

国外马克思主义和社会主义研究丛书 ● 重庆出版社

法兰克福学派研究

2 016 8607 8

YANJIUCONGSHU
YANJIUCONGSHU
YANJIUCONGSHU

责任编辑 陈敬章
封面设计 王晓璐
技术设计 郑汉生

欧力同 张伟 著

法兰克福学派研究

重庆出版社出版、发行 (重庆长江二路205号)
新华书店经销 文字六〇三厂印刷

开本787×1092 1/32 印张14.5 插页4 字数342千
1990年8月第一版 1990年8月第一版第一次印刷
印数: 1—3,300

ISBN 7-5366-1380-6/D·52

定价: 6.10 元

在研究当代各种思潮中 发展马克思主义

——为《国外马克思主义和社会主义研究丛书》的出版而作

徐崇温

党的十三大指出，社会主义从空想到科学、从学说到实践、从一国到多国、从建设到改革的发展，“都是对社会主义再认识的扩展和深化，都是科学社会主义理论同各国实践和时代发展的结合”，指出“马克思主义需要有新的大发展，这是现时代的大趋势”。

要适应这样的大趋势，我国的马克思主义理论工作，就必须在研究实践的同时，研究当代各种思潮。就是说，必须在积极探索解决社会主义现代化建设和全面改革中的新问题，探索建设具有中国特色的社会主义的规律的同时，研究当代世界的新变化，研究当代各种思潮，批判地吸取和概括各门科学发展的最新成果。

为了发展马克思主义，为什么必须在研究实践的同时，还要研究当代各种思潮？

这是由马克思主义的本质所决定的：马克思主义是一个开放的体系。在过去，马克思主义之所以赢得世界历史性的意义，就是因为它是在吸取和改造两千多年来人类思想和文化发展中一切有价值的东西中形成起来的；在今天，在世界发生着巨大变化，人类

对自然、社会历史和人的思维本身的认识日益深化,并且在新的探索中,提出种种新的学说、新的思想、新的理论、新的观念的时候,研究当代各种思潮,吸取和改造其中一切有价值的东西,就显然有助于马克思主义的发展。

即使是资产阶级思潮,尽管它们大多以现代唯心主义的歪曲形式出现,却毕竟在这种形式下,提出了一系列真正由实践产生的问题,一些实际的、迫切的科学问题。把这些问题当作正面考察的对象,纳入马克思主义的视野,从中引出应有的结论,可以使马克思主义者紧紧把握时代和实践的脉搏,从新的实践中吸取思想营养。

在一场新的技术革命正在世界范围内兴起的现时代,对于马克思主义来说,研究当代各种思潮尤其具有迫切的重要意义,这是因为新的技术革命使得全球问题日益尖锐化,把人类生存的利益提到极其突出的地位,要求人们改变传统的思维方式和价值观,以正确对待和解决这些问题。十分明显,必须深入研究围绕这些问题而展开的当代各种思潮,我们才能跟上时代和实践的足迹,开拓新视野,发展新观念,进入新境界。

而在当代各种思潮的研究中,对于那些研究马克思主义和社会主义的思潮、流派的考察,对于我们发展马克思主义的宏伟事业来说,又具有特殊的意义,一是因为这些思潮、流派都以马克思主义、社会主义为研究对象,二是因为它们又是在不同的社会历史条件和思想文化背景之下,从不同的哲学世界观为指导去进行这种研究的,课题的同一性和观点的多样性相统一,这就使这种考察可以更加直接地有助于我们在与当代各种思潮的交流和撞击中,全面准确地把握马克思主义的基本精神,破除对马克思主义的教条式理解和附加到马克思主义名义下的错误观点,并结合亿万人民的实践,把马克思主义推向前进。

以马克思的哲学世界观为例,长时期以来,人们对这个问题一直进行着热烈的讨论:苏联模式的马克思主义哲学把世界看成是

一个只按自己的规律运转、而同人的实践没有干系的体系,认为马克思在哲学领域中实现的革命变革是把实践引进了认识论,把人对客观世界的改变,看成是认识的基础;而“西方马克思主义”人本主义思潮各流派则认为,世界是通过主体而得到中介的,因而,在马克思那里,不是物质的抽象,而是社会实践的具体性,才是唯物主义理论的真正对象和基础。

在这些不同思潮的撞击中去研究和把握马克思著作的精神,我们便不难发现:马克思的哲学世界观具有两个基本点:一方面,是把实践引进了本体论,强调也要从主观方面去理解事物,即把事物当作人的感性活动、当作实践去理解,强调人类连续不断的感性活动,是现存感性世界的深刻基础;另一方面,则是始终坚持外部自然界的优先地位,始终坚持劳动实践在多种层次上所受的自然而然的制约性。

马克思哲学世界观的这两个基本点是相互联结、不可分割的。然而,苏联模式的马克思主义哲学虽然强调了它的第二个基本点,即外部自然界的优先地位,却忽略了它的第一个基本点,即从主观方面把事物当作实践去理解,这就很难同旧唯物主义完全划清界限,这种模式的马克思主义哲学充其量只是一种片面化的马克思主义哲学。反之,“西方马克思主义”人本主义思潮各流派虽然突出了马克思哲学世界观的第一个基本点,却又忽略乃至否定了它的第二个基本点,所以,尽管它们再三声称要纠正苏联模式马克思主义哲学的缺陷,但在实际上,却只是对马克思主义哲学作了一个和苏联模式方向相反的歪曲,这样那样地陷入了唯心主义。

所以,从当代各种思潮的交流和撞击中,我们可以看到,无论是苏联模式的马克思主义哲学,还是“西方马克思主义”人本主义思潮各派的哲学,它们都没有从上述两个基本点的联结上去把握马克思的哲学世界观,因而在不同程度上成为对马克思主义的附加成分,我们必须从中引出应有的经验教训,在建设有中国特色

的社会主义的过程中,恢复马克思哲学世界观的本来面貌,并且根据当代人类的实践去理解其深刻含意,把它推向前进。

《国外马克思主义和社会主义研究丛书》就是根据这样的指导思想,在重庆出版社的大力支持下编辑出版的。

就这套丛书的覆盖面来说,它既包括东方的,又包括西方的,但鉴于长期以来,我们对于西方对马克思主义和社会主义的研究,了解得较少,所以,在选材方面将以西方的研究为主。邓小平同志说过:“资本主义国家中一切要求社会进步的政治力量也在努力研究和宣传社会主义,努力为消灭资本主义社会的各种不公道、不合理现象直至实现社会主义革命而斗争。我们要向人民特别是青年介绍资本主义国家中进步和有益的东西,批判资本主义国家中反动和腐朽的东西。”(《邓小平文选》第154页)

就这套丛书的品种来说,既有对国外学者原著的翻译,又有我国学者对于国外马克思主义和社会主义的思潮、流派的研究和评述。但长期以来,我国读者接触国外马克思主义和社会主义研究的原始材料太少,因此,这套丛书将以翻译国外原著为主,随着我国学者在这方面研究的广泛展开和逐步深入,而逐渐增加我国学者研究专著的比重。

这套丛书的编选,力求具有一定的开放性,就是说,一方面,我们将根据这套丛书的指导思想,挑选一定的翻译和写作书目,组织合适的译者和作者去完成以后分期分批出版。另一方面,我们又竭诚欢迎大家向我们推荐有关的书目、选题,包括推荐译者和作者,还竭诚欢迎大家对丛书中已经出版的作品提出批评和意见。

希望通过这些办法,把这套丛书真正办成一套比较能够反映我国广大读者的需要和要求,在全党全国建设一支马克思主义的理论队伍,在实践中学习和丰富马克思主义,建设有中国特色的社会主义的宏伟任务中,发挥一点促进作用的丛书。

前言

在漫漫无尽的历史进程中，思想家们一批批地来了，又一批批地走了。他们紧紧追随历史的步伐，不懈地探求着，探求那历史的真谛。然而，在他们的身后，总是遗留下一片片未及开垦的土地。马克思作为承前启后的划时代的理论大师，创立了历史唯物主义，揭开了社会经济过程的发展是推动历史发展的根本动因之谜，提出了以人的自由和全面发展为目标的社会变革纲领，给人类思想史写下了光辉的卷页。但时光的荏苒，历史的前进，使人们发觉仍留下了一个个未曾解决的问题。于是，马克思的后继者们沿着马克思所开拓的道路，又奋力探索前进。

列宁以及社会主义国家的马克思主义者们，努力将马克思的革命理论与纲领付诸实践，在政党、阶级、国家、社会主义革命和社会主义建设等方面，进行了广泛的理论与实践的探索，为马克思主义的丰富与发展作出了重大贡献，构成了一种理论模式。但世界的当代发展与变化，依旧给理论以巨大的诱惑力，引诱着理论去解决许多前所未遇的新课题。

自本世纪 20 年代起,西方世界的某些共产党与非共产党的理论家们,从西方国家的具体国情出发,重新研究马克思的学说,试图突破马克思主义的既成的理论模式,建立旨在对当代资本主义社会及其变革进行说明与解释的“新马克思主义”。于是出现了多种思想、多种理论、多种学派混杂的“西方马克思主义”。我们对它们当然既不应抱门户之见,唯声罪致付而已,但也不应把谬误当真理,把庸俗当新奇,以至背弃马克思主义的基本立场与原理。坚持马克思主义的批判精神与实事求是的原则,对它们进行细心分析,多方研究,取其精华,舍其糟粕,是我们应取的科学态度。本书正力求持这一态度,对当代国外马克思主义的一个重要学派——法兰克福学派,进行较为全面系统的论述。

法兰克福学派作为“第二代批判的马克思主义”学派,诚然与卢卡奇、柯尔施创建的“批判的马克思主义”有很深的血缘关系,但它并未对之作简单沿袭,而是实行了研究主题与理论的转换与革新,形成了自己独特的理论与风格。它企图把马克思的理论同西方其他某些学派的理论揉合起来,以之对当代西方社会实际进行考察,在更为广阔的领域里,运用批判的精神,对发达工业社会、特别是对晚期资本主义社会,作了哲学、经济学、政治学、社会学、社会心理学、文化学以及意识形态学的研究与批判,形成了多学科综合的以否定主义为特征的“批判的理论”。由于它对马克思的著作进行了重新研究与解释,既在某些问题上恢复与坚持了马克思的原初观点,又在许多问题上修正与否定了马克思的基本理论,因而被作为马克思主义的异端学派而受人注目;由于它揭示了晚期资本主义社会的新状况、新问题、新特点,提供了新的研究视角,创建了新的理论解说,因而至今仍受到西方学术界的重视。认真研究法兰克福学派,不仅对我们的理论研究面向时代、面向世界、面向广阔的实际是必要的,而且对马克思思想本身的深入研究、对坚持和

发展马克思主义学说,也是必要的。

然而,正如该学派的理论巨匠马库塞自己也承认的,这个学派的著作大多存在艰深、晦涩、难以索解的缺点。以致有的西方学者把读哈贝马斯的著作之艰难,喻之为“奋力登山”,而马库塞也坦率地说:“阿多诺著作中的许多章节,我也看不懂。”这种状况,确实给人们研究法兰克福学派的理论增加了难度。我们说这些,并非是想为本书的不足之处伏下托词。而是说,我们面对法兰克福学派卷帙浩繁的原著,只能根据自己的水平去理解、去论述。当然,我们除了想坚持以翔实的第一手资料为据,以尽可能使介绍准确、简明易懂,力求把该学派的观点与马克思的观点作比较研究,阐明二者之间的联系与区别外,还想对该学派的诸多理论与观点,尽可能作出中肯的有说服力的分析批判,论述其合理之点,检讨其不足之处,并就其所提出的现实问题和理论问题,阐述我们自己的见解。我们希冀拙著能对读者有所裨益。但很可能事与愿违。倘若本书的失误之处,能从反面为人们准确地把握与评价这一学派理论,提供某种契机,起到抛砖引玉的作用,那么这也是值得所为的。

目 录

在研究当代各种思潮中发展马克思主义	
——为《国外马克思主义和社会主义研究丛书》的出版而作……………徐崇温	
前 言……………	(1)
第一章 历史与概况……………	(1)
一、成员……………	(2)
二、历史……………	(4)
三、渊源与特点……………	(15)
四、评价问题……………	(18)
第二章 自然与人……………	(23)
一、另一条思路……………	(25)
二、“自然”概念与自然的人化……………	(26)
三、自然与人类社会……………	(30)
四、自然史与人类史……………	(34)
五、自然与实践……………	(36)
第三章 哲学的改造……………	(44)
一、对马克思唯物主义的新解释……………	(44)
二、唯物主义的非本体论化……………	(50)
三、实践本体论……………	(55)

四、唯物主义的改向·····	(57)
第四章 主体—客体·····	(69)
一、范畴归属·····	(70)
二、主体·····	(73)
三、客体·····	(77)
四、“主体—客体同一”·····	(81)
五、“主体与客体不可分离”·····	(84)
六、“主体与客体相互介入”·····	(88)
七、“主体与客体的首要性”·····	(91)
第五章 “现代认识论”·····	(93)
一、认识与实践·····	(94)
二、认识的主体性·····	(99)
三、“认识非反映”·····	(104)
四、客观主义与主观主义的“结合”·····	(112)
第六章 认识的反思与认识的兴趣·····	(115)
一、科学主义批判与认识的反思·····	(116)
二、认识的“先验逻辑”·····	(119)
三、认识与兴趣·····	(129)
第七章 辩证法与主体性·····	(138)

一、“主体—客体的辩证法”……………	(139)
二、自然辩证法的“不可能性”……………	(143)
三、辩证法的“非本体论化”……………	(152)
四、辩证法的主体性……………	(158)
第八章 “否定的辩证法”……………	(161)
一、“否定的理性”与“肯定的理性”……………	(162)
二、“非同一性原则”……………	(165)
三、“超越概念”……………	(170)
四、绝对否定性……………	(171)
五、“崩溃的逻辑”……………	(179)
六、辩证法：哲学转向社会理论……………	(181)
第九章 马克思和弗洛伊德的“综合”……………	(183)
一、对马克思哲学的“重新解释”……………	(185)
二、对弗洛伊德理论的修正……………	(190)
三、共同的基础……………	(192)
四、“综合”的必要……………	(195)
五、“综合”的新范畴……………	(197)
第十章 规范的人本主义……………	(204)
一、人的存在及其生存方式……………	(205)

二、人性的剖析·····	(209)
三、“总体异化论”·····	(216)
四、“人本主义伦理学”·····	(224)
五、“综合的自由观”·····	(231)
第十一章 爱欲与文明 ·····	(237)
一、“爱欲”与“性欲”·····	(238)
二、“文明”与“文化”·····	(241)
三、“基本压抑”与“剩余压抑”·····	(244)
四、“行为原则”与“现实原则”·····	(248)
五、“非压抑性文明”·····	(250)
六、爱欲的解放·····	(254)
第十二章 文化和意识形态批判 ·····	(261)
一、意识形态批判·····	(262)
二、科学技术批判·····	(267)
三、实证主义批判·····	(275)
四、大众文化批判·····	(281)
五、正统美学批判·····	(291)
第十三章 当代发达工业社会和“单面性” ·····	(301)
一、“病态的社会”·····	(302)

二、社会的“单面性”	(308)
三、“单面性”的诸表现	(311)
四、控制的新形式	(317)
五、单面社会的前景	(320)
第十四章 晚期资本主义国家及其合法性	(324)
一、独裁主义国家	(325)
二、福利国家	(329)
三、现代国家的特征与职能	(333)
四、国家的内部结构理论	(336)
五、现代国家的合法性危机	(339)
第十五章 法西斯主义剖析	(346)
一、心理机制	(347)
二、社会机制	(353)
三、文化根源	(359)
四、哲学信仰	(362)
第十六章 “解放”的“乌托邦”	(366)
一、“乌托邦”与自由	(367)
二、“乌托邦的终结”	(373)
三、未来社会	(376)

四、解放之路·····	(380)
第十七章 历史唯物主义的“重建”·····	(387)
一、“技术决定一切”·····	(389)
二、生产力与生产关系·····	(392)
三、劳动与“相互作用”·····	(396)
四、类历史发展的机制·····	(399)
五、经济基础与上层建筑·····	(402)
六、劳动价值论“过时”·····	(405)
七、“阶级同化”与“新主体”·····	(409)
八、“交往行为的理论”·····	(416)
附录一 法兰克福学派主要成员简介·····	(424)
附录二 法兰克福学派主要成员的著作要目 ·····	(429)
后 记·····	(445)

第一章

历史与概况

1968年，对于西方世界来说，是个大动荡的年代。民情激愤，风潮迭起。为反对种族歧视，反对侵越战争，要求教育改革，要求民主自由，爆发了第二次世界大战以来最为壮观的学潮与工潮。其浩大之声势，席卷了西方各主要工业国家。

在美国，以4月4日黑人民权运动领袖马丁·路德·金被暗杀、大学生缓征入伍的规定被取消为导火线，使得方兴未艾的民权运动和反战运动，与学生运动组合成一股强大的抗议浪潮。学生们要求改革课程和学校制度，实现民主管理学校，高呼“现在就停战，现在就和平”。他们静坐罢课，游行示威，同警察发生激烈冲突。连伯克利加州大学、哥伦比亚大学、斯坦福大学等这些知名学府都卷了进去。

在法国，动乱起端于政府逮捕因反对侵越战争而向美国在巴黎的产业扔炸弹的6名学生。巴黎大学的学生发表抗议演讲，罢课请愿，占领学校，扣押校长，实行学院自治，上街游行示威，乃至

修筑街垒，同警察进行巷战。以后1000万工人声援罢工，占领工厂，建立工厂委员会、行动委员会，致使社会生活瘫痪，政治陷于危机，最终导致翌年法国总统戴高乐下台。这就是震撼资本主义世界的法国“五月风暴”。

此场风暴还扩展到联邦德国、英国、瑞典、意大利、比利时、西班牙，甚至南斯拉夫等国。其规模之大、损失之重、影响之深，为历史上所罕见。

席卷北美和西欧的这场风潮的产生，当然首先导因于资本主义世界固有矛盾的发展以及资产阶级政府奉行的政策。然而，各种各样激进的理论 and 思潮起了先导作用，点燃了蕴藏在人们心中反抗的烈火。参加者所打出的种种旗号表明，被他们奉为指导思想的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、格瓦拉的城市游击中心理论、存在主义马克思主义等，而法兰克福学派的批判的理论，尤其是马库塞的激进主义理论，所发挥的影响更令人瞩目。他被称为“青年造反者精神之父”、“思想领袖”，甚至与马克思、毛泽东齐名，共称为“三M”。他的某些语录还被涂写在大学的校墙上。

可以说，1968年的“五月风暴”显示了法兰克福学派的影响早已越出了学术界的狭小圈子，而成为对西方社会生活发生实际作用的引人注目的理论派别。于是，人们难以自禁地想要了解它、考察它、研究它。

一、成 员

倘若说在“西方马克思主义”的各个学派中，法兰克福学派是最大的、最主要的一个学派，这并不为过。它本是由德国法兰克福

大学社会研究所的研究人员所组成的学者集团,是以对现代社会、特别是对当代资本主义社会进行多学科综合性研究与批判为主要任务的哲学—社会学学派。在将近 60 年的发展中,成员多达数十人,绵延三代。其中著名的、第一代成员有:哲学家、社会学家霍克海默(Max Horkheimer 1895—1973),经济学家和国民经济计划专家波洛克(Friedrich Pollock 1894—1970),哲学家、社会学家、音乐理论家阿多诺(Theoder Wiesengrund Adorno 1903—1969),哲学家、社会学家马库塞(Herbert Marcuse 1898—1979),精神分析学家、社会心理学家弗洛姆(Erich Fromm 1900—1980),政治学家、法学家诺伊曼(Franz Neumann 1900—1954),政治学家、法学家基希海默(Otto Kirchheimer 1905—1965),政治经济学家、历史学家格罗斯曼(Henryk Grossmann 1881—1950),经济学家、社会学家古兰德(Arkadij R. L. Gurland 1904—),社会学家、文学评论家洛文塔尔(Leo Löwenthal 1900—)散文家、文艺评论家本亚明(Walter Benjamin 1892—1940),社会学家、汉学家、美学家维特弗格尔(Karl August Wittfogel 1896—),政治学家博尔肯瑙(Franz Borkenau 1900—1957)。第二代成员有:哲学家、社会学家哈贝马斯(Jürgen Habermas 1929—),哲学家、社会学家施密特(Alfred Schmidt 1931—),哲学家、社会学家内格特(Oskar Negt 1934—)。第三代成员有:哲学家、社会学家韦尔默尔(Albrecht Wellmer 1933—)。政治学家、社会学家奥菲(Claus Offe 1940—),人类学家艾德尔(Klaus Eder)等。这一群学者,尽管学术背景不同,观点分歧,但对现代社会进行综合研究和批判这一共同的心愿,使他们汇聚到一起来了。该学派的核心成员是其创始人霍克海默、波洛克以及阿多诺、洛文塔尔、马库塞、弗洛姆。提及该学派在理论上作出突出贡献的成员,人们往往举出霍克海默、阿多诺、马库塞、弗洛姆

和哈贝马斯这些人，因为他们均具有不可磨灭的成就与影响。联邦德国在近年出版的《德国概况》一书中，将霍克海默作为该国当代6名最杰出的思想家之一介绍给世界。希尔斯认为：“霍克海默是当代最有影响的社会思想家之一”^①。阿多诺是联邦德国“辩证社会学”主要代表人物，1963年起曾任该国社会学协会主席。弗洛姆被公认为新弗洛伊德主义的主要代表人、国际著名的社会心理学家。马库塞被称为“造反哲学”的创始人，在60年代是西方激进青年崇拜的精神偶像。据联合国教科文组织1979年对哲学和心理学这类书籍译版数统计，马库塞的作品达11版，居现代哲学家之首位。至于哈贝马斯，则被称为“联邦德国思想威力最强大的哲学家”^②。一位南朝鲜学者还把马库塞、哈贝马斯列入当代11位欧美最著名的社会思想家之内。

二、历史

尽管法兰克福学派荟萃了如此众多的著名思想家，具有相当的理论实力，然而它的形成与发展却经历了一段颠沛流离的曲折过程。如果把它的形成、发展和衰落的历史过程加以粗略划分，似可归结为五个时期。

(一) 孕育时期(1923—1929年) 俄国十月革命的胜利，以及第一次世界大战导致社会矛盾的激化，曾加剧了欧洲资本主义国家的社会、经济和政治危机，致使德国、匈牙利等国先后爆发了武装起义。然而，它们相继以失败而告终，十月革命后的苏联又陷于经济困境，不得不向西方资本主义国家采取策略性妥协，而资本主

^① 埃·希尔斯，《传统社会学历史中的生态学与制度》，剑桥，1970年，第773页。

^② 洪特莱夫·霍尔斯特，《论哈贝马斯》，1980年，德文版，第7页。

义世界却进入相对稳定的发展状态。这一切不由得不引起人们的反思,要求认真总结经验教训,重新探索马克思的学说和寻求革命复兴的理论与途径。可是,当时在国际工人运动中,一直存在着以伯恩斯坦为代表的社会民主主义和列宁为代表的社会革命理论的分歧。在组织上表现为第二国际与第三国际的对立。而且在第三国际内部,也出现了从极左工团主义立场来批判第三国际方针和列宁主义的反对派。在理论上出现了以卢卡奇的《历史和阶级意识》为形成标志的“西方马克思主义”。卢卡奇在1919—1922年所写成的八篇论文中,重新研究了无产阶级政党的路线与策略、民主与专政、革命领导权与工人委员会、领袖与群众、革命知识分子和意识革命等问题,要求恢复“纯马克思学说的经典”和马克思关于革命的“原初设计”,主张把主体的人作为革命的目的而不是作为革命的手段,批判恩格斯和列宁的哲学,要求恢复人的主体性等等。在马克思主义队伍中引起一片哗然。

在此背景下,1923年2月3日,在德国美因河畔的法兰克福大学内,建立了一个作为马克思主义研究机构的社会研究所。它是在魏尔(Felix Weil 1898—)的积极倡导下并在其身为谷物商的父亲资助下,由他与霍克海默、波洛克等筹建起来的。1924年6月22日正式开始工作,并邀请维也纳大学教授、史学家格林贝格(Carl Grünberg 1861—1940)出任所长。

魏尔于1922年提出的研究所的方针是:从经济基础到制度的和观念的上层建筑,“总体地认识与理解社会生活”,同时强调研究工作要“独立于政党—政治的考虑”。倾向于奥地利马克思主义的格林贝格,在就职演说中宣布他是马克思主义的拥护者和现行社会经济制度的反对者,但不是政党—政治意义上,而是在严格的科学意义上理解马克思主义。他站在讲坛马克思主义立场上,规定研究所专门从事社会主义与工人运动史方面的研究工作,出版

《社会主义和工人运动史文库》，试图将研究所办成东西方马克思主义的联结点。在该所出版的杂志上，除刊登新发现的马克思恩格斯文稿外，既发表第二国际伯恩斯坦、阿德勒的文章，也发表属于第三国际苏联马克思恩格斯研究院成员的以及“西方马克思主义”创始人卢卡奇、柯尔施的文章。1929年，魏尔提出了第二个备忘录，再次肯定了研究所的马克思主义方向，并具体规定了研究工作的六个方面：(1)历史唯物主义和马克思主义哲学基础；(2)政治经济学理论；(3)计划经济问题；(4)无产阶级地位；(5)社会学；(6)社会学说史和政党史。

(二)创立时期(1930—1939年) 1929年格林贝格因患中风病退休。1930年7月霍克海默接任所长。他吸收一批经济学家、哲学家、心理学家和历史学家进所，旨在对现代资本主义社会进行多学科的综合研究。1931年1月24日，他在题为《社会哲学的现状和社会研究所的任务》的就职演说中，主张建立“对不是作为个人，而是对作为社会成员的人的命运进行哲学解释”的社会哲学。它的对象是“整个人类的全部物质文化和精神文化”^①；它的任务是分析社会现实，研究“社会的经济生活、个人的心理发展与文化领域里的变化之间的关系”^②；它的方法是掌握辩证的相互作用，摆脱庸俗马克思主义观点，即反对把人类的心理、人格、法律、哲学等仅仅看作是经济的镜子式的映象，而强调“心理联系纽带的复杂作用。”霍克海默既注意继承格林贝格时期的传统，主张研究所应持超党派立场，保持理论纯洁性；避开日常的政治活动，进行在正统意义上的学术性工作。另一方面，他又对研究工作进行了重大改革：其一，侧重于哲学、社会学，而不再是历史学、经济学；其二，引入弗洛伊德的精神分析学；其三，把文化与意识形态的研究，批

^① 《法兰克福大学演讲集》，第37卷，法兰克福，1931年，第3页。

^② 同上书，第13页。

判作为一个重要主题。从此,社会研究所开创了一个新时期,法兰克福学派诞生了。不过当时尚未使用“法兰克福学派”这一名称。

1932年6月,社会研究所创办《社会研究杂志》(Zeitschrift für Sozialforschung 1932—1939),先后在法兰克福和巴黎用德文出版,霍克海默兼任主编。他在创刊号的前言中,重申他的理论纲领,坚持研究工作的总括性和交叉学科性,强调沟通个体与社会的社会心理的作用。创刊号登载了霍克海默与弗洛姆两篇有关心理学文章,以及格罗斯曼论资本主义崩溃、波洛克谈在资本主义框架内实施计划经济的可能性、洛文塔尔阐述文艺社会学任务、阿多诺论音乐等论文,体现了霍克海默规定的研究所的方向、任务和特色。这年,马克思的《1844年经济学—哲学手稿》问世,马库塞当年发表论文《奠定历史唯物主义基础的新资料》(英文译名为《历史唯物主义的基础》)。这篇援用海德格尔的存在主义某些观点来解释马克思的作品,是西方学者最早研究《手稿》、阐述其人道主义哲学内涵的重要论文之一,曾有较大影响。

1933年1月30日,希特勒上台执政。社会研究所作为一个公开的马克思主义研究组织,且其成员又大都系犹太血统,首当其冲地成为被迫害对象。于是纳粹政权以“敌视国家的倾向”的罪名封闭了研究所,6万卷图书被查抄。是年,霍克海默不得不将研究所迁往日内瓦,后又迁往巴黎。为了表明欧洲特点,它取名为“国际社会研究协会”,霍克海默与波洛克任会长。1934年5月,霍克海默赴美拜见哥伦比亚大学校长,被允准在该校设所。同年,霍克海默及其亲密同事马库塞、波洛克、洛文塔尔和维特弗格尔相继到美国。于是在纽约恢复了社会研究所,隶属于哥伦比亚大学。而弗洛姆已在1932年到芝加哥精神分析学院执教,阿多诺则于1938年流亡美国到所工作。

1937年,《社会研究杂志》发表的霍克海默的《传统的理论和

批判的理论》与马库塞的《哲学和批判的理论》，首次把他们的理论称之为“批判的理论”。强调他们的理论研究是“批判的活动”。霍克海默对“批判的活动”一词解释说，“我们是从对政治经济学作辩证批判的意义上，而不是从对纯粹理性作唯心主义批判的意义上使用这个术语的”^①。他对“批判的理论”的历史背景、目标、使命、方法、功能和特征作了充分阐述。马库塞认为这一理论“是指出现在《社会研究杂志》上的以辩证哲学和政治经济学批判为基础的重要论文中的社会理论”^②。从该杂志所刊登的全部文章看，主要论题有六个：(1)后自由主义社会的一体化形式；(2)家庭社会化和自我发展；(3)大众媒介和大众文化；(4)社会心理学；(5)艺术理论；(6)对实证主义和科学的批判。

(三)发展时期(1940—1949年) 1939年，研究所的刊物改名为《哲学和社会科学研究》(Studies in Philosophy and Social Science 1939—1941)，在纽约用英文出版。1941年初，霍克海默因心脏不佳，医生建议他到暖和地区生活。因此他同阿多诺将社会研究所迁到南部加利福尼亚大学，直至1949年回联邦德国，而研究所在纽约的办事处则由波洛克和洛文塔尔负责。

这一时期，法兰克福学派的成员们虽展开了多方面的研究工作，但面对法西斯主义在欧洲的崛起与横行，30年代末期起，社会研究所即已以批判法西斯主义为首要任务。在美国犹太人委员会和犹太劳动者委员会的资助下，法兰克福学派的成员们写下大量的有关著作。其中，霍克海默的《独裁主义国家》(1940)，从政治上揭示了这类国家实行的是中央集权的官僚和警察统治，具有极权主义的压制性的特点，国家社会主义乃是它的表现形式。弗洛姆

^① 霍克海默：《批判的理论》，纽约，1974年，第206页。

^② 马库塞：《否定》，波士顿，1969年，第282页。

的《逃避自由》(1941)着重分析法西斯主义兴起的心理机制、阶级背景和社会基础,并探视了纳粹的意识形态。诺伊曼的《巨兽》(1944),将法西斯主义比喻为“巨兽”,剖析了1933—1944年国家社会主义的结构与实践。阿多诺等人的《独裁主义人格》(1950),研究了极权制度所特有的态度、信仰和神话根源。而马库塞的《理性与革命》(1941),不仅从哲学—社会学角度批判了法西斯主义和实证主义,也是他将马克思主义同黑格尔主义进行“综合”的代表作。

在法兰克福学派的理论家们把法西斯主义国家作为独裁主义国家之极端来研究时,他们发现自己身居于其中的美国,也是独裁主义国家,不过它是另一种典型,即它的统治不是凭借恐怖与高压的手段,而是通过在文化领域建立强制遵从的思想与行为模式,来操纵与控制民众,使之屈从独裁主义统治。于是,批判肯定的文化和大众文化就成了法兰克福学派在40年代的另一个重要主题。1941年,《哲学和社会科学研究》出了一期论述大众传播媒介的专刊。1942年,霍克海默与洛文塔尔在相互通信中,共同对大众文化作了广泛分析。体现这方面重大成就的,是霍克海默与阿多诺合写的论文集《启蒙的辩证法》(1947)。这是一部重要的文化哲学与历史哲学著作。它揭示了启蒙的理性具有统治的极权主义本质,为法西斯主义的滋生提供文化土壤。并分析了巫术、神话、哲学、文化工业诸方面,指出文化工业是大众欺骗的工具。它把人类历史描述成人与自然间的统治史、对抗史,用“统治”原则将历史分成三个时期,要求人类不以统治自然为目标,而应求得同自然的和解。

在这个时期中,《逃避自由》、《理性与革命》,尤其是《启蒙的辩证法》的出版,标志着法兰克福学派创立了具有自己特色的社会学理论。

(四)昌盛时期(1950—1969年) 1949年,应联邦德国政府邀

请,霍克海默、阿多诺、波洛克等回国,恢复了社会研究所同法兰克福大学的联系,而马库塞、弗洛姆、洛文塔尔、诺伊曼等仍留在美国。1951年,研究所重新开张,编辑出版《法兰克福社会学丛刊》(Frankfurter Beiträge zur Soziologie)。霍克海默和阿多诺任正副所长。但前者于1954年起赴美讲学直至1959年退休,所以实际上是由阿多诺主持工作,直至1969年。重建后的研究所仍继承魏玛时期的传统,再次成为具有独立思考 and 批判头脑的知识分子的中心,并在科隆、法兰克福、慕尼黑建立了法兰克福小组,并对社会民主党的学生组织—德国社会主义学生联盟有较大影响。50年代,用以表征“正统马克思主义与自由民主主义的批判者”形象的“法兰克福学派”这一名称开始出现,并于60年代起流行起来,成为西方哲学、社会学思潮主要流派之一,并跳出学术界圈子,在美国与西欧的左派青年中产生较为广泛的影响。

这一时期,法兰克福学派在理论上的重大建树,表现为以下三点:

第一,鉴于第二次世界大战结束后,资本主义世界又进入了一个稳定发展时期,发生了新的科技革命,生产效率大大提高,阶级结构、资本结构、国家职能及统治形式等方面亦发生重大变化,成为“发达工业社会”、“富裕社会”,而同时,社会弊病丛生,精神危机深化。因而,这段时期,法兰克福学派致力于创建“发达工业社会理论”,探索它的新变化、新特点,揭示社会和人的全面异化,批判它的非人道现象,寻求未来理想社会的模式及其实现途径。弗洛姆的《健全的社会》(1955)与马库塞的《单面人》(1964),就是这方面的重要代表作,后者还曾成为造反学生的“教科书”,发挥过重大影响。

第二,尽管自创立时期起,法兰克福学派一些成员已经注意引入精神分析学理论,并应用它分析法西斯主义的形成与普遍化的

心理机制，但当时在该学派内部尚未形成“弗洛伊德马克思主义”思潮。直至在 50—60 年代马库塞发表了《爱欲与文明——对弗洛伊德思想的哲学探讨》(1955)，弗洛姆发表了《在幻想锁链的彼岸——我所理解的马克思和弗洛伊德》(1962)，才完成了“弗洛伊德马克思主义”的建构工作。

第三，强调辩证法的否定性，虽是法兰克福学派的一贯思想，早在马库塞的《理性与革命》中，就已把黑格尔的辩证法称之为“否定的哲学”，把理性描述为矛盾、反对、否定。然而，只有到了本时期，阿多诺发表了《否定的辩证法》(1966)一书，才使得法兰克福学派的否定的辩证法理论达致完成。该书以“非同一性”为重要概念，以非同一性原则为某基本原则，强调了矛盾的不可调和性、对立面的绝对否定性，反对一切对于“同一性”的肯定与论述。这本富于思辨、晦涩难读的著作，为法兰克福学派对现代社会进行全面批判、绝对否定的激进主义的政治理论和“大拒绝”的斗争策略，提供了哲学论证。再有，他去世时尚未完稿的《美学理论》(1970)一书，把美学同社会学分析结合起来，捍卫现代主义的艺术批判力，追求整体性与自我满足的艺术，是该派最重要的美学论著。

法兰克福学派在 50—60 年代的昌盛，不仅表现在理论上的重大进展，而且表现为理论队伍的充实壮大。哈贝马斯、施密特、内格特等作为法兰克福学派第二代理论家，于 60 年代开始崛起。其中最突出的是哈贝马斯，其著作虽行文诘屈聱牙，有许多思辨性的新术语，但理论上建树颇多。他的教授论文《公众社会的结构变化》(1962)是一部关于社会史的专著，叙述了英法资产阶级公众社会的结构、功能的形成与发展，揭露当时联邦德国的政治制度的专制性。此书曾再版十多次，被列为联邦德国的标准的社会科学读本，对 1968 年的学生抗议运动起了推动作用。他的《认识与兴趣》(1968)一书，既是批判实证主义的重要著作，也是一部认识论的著作。



著。它提出了一种新的认识论，通过探索知识与人类兴趣之间的关联，为知识寻求牢固的心理基础。这本书的出版，标志着他放弃了法兰克福学派传统的“批判的唯物主义”立场，明显地向康德主义转换。此外，另一位后起之秀是施密特，他的博士论文《马克思的自然概念》(1962)，通过考察马克思“人化自然”的思想，论述了马克思的“实践唯物主义”，批判素朴唯物主义的纯粹自然观，反对“自然”的本体论化，强调认识过程、辩证运动过程的主体性，坚持了法兰克福学派的“批判的唯物主义”路线。此书曾被译成多国文字出版，有较大影响。

尽管这个阶段是法兰克福学派创作最丰、影响最大的黄金时期，却同时也出现深刻危机。在学派内部，观点本来就不很一致，现分歧更趋尖锐。对待学生造反运动，因霍克海默、阿多诺和哈贝马斯持保留乃至公开批评态度，被青年学生指责为“调和分子”。担任所长的阿多诺还上法院，指控他的学生们闹事捣乱。马库塞对学生运动则取同情与支持态度，被学生视为“思想领袖”。内格特甚至出了文集《左派给于尔根·哈贝马斯的答复》(1968)，公开批评阿多诺、哈贝马斯借口缺少革命形势而放弃在实践中实现自己的理论。就连阿多诺的研究生克拉尔(Hans Jürgen Krahl 1944—1970)在《阿多诺批判的理论与政治矛盾》(1969)中，也批评他的老师制定的实践概念没有转向解放的政治斗争，而他们则强调“社会行动”，是“行动分子”。1969年，阿多诺因被学生指责为“不革命”以及学派内部的分裂，郁郁而死，由哈贝马斯继任所长。

(五)衰落时期(1970—) 自70年代起，法兰克福学派结束了它的灿烂缤纷的极盛期，走向衰落。一因理论上分歧加深、脱轨转向，导致组织上开始解体。1971年，被视为“右派”的哈贝马斯率领其学生奥菲等人，离开社会研究所，去慕尼黑市郊担任马克斯·普朗克学会科技世界生存条件研究所所长。二因1968年学

生造反失败后，以法兰克福学派的激进主义理论为指导思想之一的新左派运动逐渐沉寂，学派的影响也日趋削弱。三因它的第一代主要成员阿多诺、霍克海默、马库塞和弗洛姆相继去世，余者则已退休，失去了中坚力量。一般认为，从整体上看，原先意义上的作为一个旗帜鲜明、队伍庞大的法兰克福学派，已成为历史。但它仍有一定影响。它的许多基本理论观点在当代哲学和社会学著作中被重视、被研究、被应用。1983年9月，在法兰克福大学举行庆祝阿多诺80诞辰的理论讨论会，参加者竟有3000人之多。它的某些成员如哈贝马斯、施密特、内格特、韦尔默尔和奥菲等仍各自积极进行理论活动，活跃于哲学、社会学和政治学界。其中施密特于1972年接任社会研究所所长，现仍在法兰克福大学执教，而哈贝马斯也于1983年重新回到该校任哲学和社会学教授。社会研究所现任所长是路德维希·冯·弗里德堡(Ludwig Von Friedeburg)教授。

70年代以来，法兰克福学派的后继者们理论上已分道扬镳。施密特被视为学派的“正统继承者”，他坚持老一辈理论家们的基本思想和该学派早期阶段所固有的观点。断定“批判的理论”并不因70年代资本主义所发生的变化而失去作用，恰恰相反，由于它“是在独特的状况下形成的对马克思主义的解释”，因而是“新马克思主义”的立论基础。他在《作为历史哲学的批判的理论》(1976)著作中，认为自己的老师霍克海默是马克思主义者，所创立的“批判的理论”是适应资本主义当代阶段的“历史唯物主义的变体”，它作为历史哲学由于已考虑到了“历史情况的性质”，因此，既要保留批判的理论之基本部分，又要看到它具有随历史条件变化而变形的必然性，使之在现代条件下加以具体的应用。

哈贝马斯与施密特相反，他认为法兰克福学派的老的“批判的理论”已经不再适用于70年代以来的现代社会，因它具有三大弱

点,即用意识形态批判的方法来掌握资产阶级历史哲学;坚持黑格尔的真理概念;从来没有公正认真地对待过资产阶级的民主。因此,哈贝马斯力图把“批判的理论”改造成一种“现代化的理论”,即将“合理性”概念作为批判的社会理论的关键性概念,用“交往理性”取代“工具理性”,建立起以“交往合理性”为核心的“批判的社会学”。为此他撰写了以《交往行为的理论》(1981)为代表的一系列有关交往理论的著作。构成他70年代以来理论活动的另两个主要方面,一是加强了对晚期资本主义的研究。他在《晚期资本主义合法性问题》(1973)等著作中,积极创立“晚期资本主义社会”理论,他将人类社会划分为原始社会、传统社会和19世纪末叶开始的晚期资本主义社会,认为后者又可称为国家管理的资本主义,具有国家干预增强和科学技术成为主要生产力两个基本特征。它的社会危机表现为经济危机、合理性危机、合法性危机和动机危机四种形式。危机正从经济领域转移到社会、政治、行政和文化领域,并不再带有制度危机和阶级斗争的性质,阶级调和已占主导地位。二是修正与否定马克思主义的基本理论。他的《重建历史唯物主义》(1976)一书,突出地表明他力图摒弃历史唯物主义的理论与范畴,运用帕森斯的新进化论和皮亚杰的发生论结构主义等,来“重建”历史唯物主义理论。他将“交往行为”当作基本的社会范畴,认为它是由符号协调的相互作用,是涉及人与人之间的关系的行为。主张用“工具行为”和“交往行为”取代生产力与生产关系范畴,并否定经济基础与上层建筑、阶级与阶级斗争的理论。同时,哈贝马斯的理论兴趣更多地转向语言哲学、结构主义和解释学,试图与之结合,来改造法兰克福学派的批判的理论。他逐渐放弃了对社会的否定性批判,更多地关心生活质量、人权、生态问题、个人发展以及参与社会决策的公平机会等。他把自己的学说叫做“激进的改良主义”。

三、渊源与特点

“批判的理论”是“社会、自然和历史关系的综合理论”，因此马库塞在谈及法兰克福学派的理论特点时，很赞同霍克海默的看法，即它是“用交叉学科的方法探讨了当时重大的社会问题和政治问题，打破了学术间的分工，将社会学、心理学、哲学运用于认识和提出当时的各种问题”^①。这一点，可以说构成了法兰克福学派在现代西方诸哲学、社会学学派中所独具的特色。诚然，法兰克福学派作为“西方马克思主义”思潮中的一个学派，无疑也具有公开宣布自己信奉马克思主义这一共性。然而，因其理论渊源的多元性，研究方向和研究方法的独特性，因而又具有自己的特点。

第一，法兰克福学派的理论构建虽然同对马克思的著作、特别是对他的早期著作的研究有着密切联系，它接受了马克思否定资本主义的理论，以及关于人道主义、异化劳动、人是实践的存在物、人的劳动本质等思想。但是，它更直接地渊源于20年代的卢卡奇、柯尔施所创建的“批判的马克思主义”、“人道主义的马克思主义”。卢卡奇关于强调人的历史地位而反对主客体角色颠倒的思想；关于阶级意识在革命过程中的决定作用的主体性理论；关于整体有优于部分的至上性，社会应进行经济、政治、文化、心理等全面改造的总体性理论；关于历史的主体客体相互作用的辩证法理论和批判资本主义的异化、物化理论；以及柯尔施关于马克思主义哲学是一种“批判的哲学”的观点等，实际上成为法兰克福学派构筑其理论大厦的基本构件。而它的一些理论家们之转向马克思早期

^① 马吉，《与赫伯特·马库塞的一次谈话》，《国外社会科学动态》，1983年，第11期，第16页。

著作的研究与解释,又是在卢卡奇著作的启示与导向下进行的。不仅法兰克福学派的老一辈理论家霍克海默、马库塞等承认卢卡奇著作对自己的影响,高度赞扬卢卡奇的《历史和阶级意识》一书“对发展马克思主义有根本的不容忽视的意义”。而且,被视为法兰克福学派异端理论家的哈贝马斯也承认:“是卢卡奇把我引向了青年马克思”。甚至声明他的独特的“交往行为的理论”也同卢卡奇有关:他曾“醉心地阅读了卢卡奇的《历史和阶级意识》一书”,并且因“阿多诺的教诲使我鼓起勇气,系统地接受卢卡奇和柯尔施历史地表述的东西:即把物化理论当作一种马克思·韦伯所说的合理化理论”,从而促使他建立一种“现代化的理论”,即“一种使理性在历史中变为现实的理论”^①。

第二,鉴于挖掘了马克思哲学的黑格尔渊源及对黑格尔哲学的推崇,卢卡奇、柯尔施的理论曾被人们称做“黑格尔主义的马克思主义”,不论这种概括是否确切,但至少反映了它们与黑格尔哲学的密切联系。这就在一定程度上也影响了法兰克福学派。它尽管拒绝了黑格尔的绝对精神本体论,但一直坚持黑格尔关于真理的学说,尤其是接受了“他的同现存社会现实必定发生冲突的辩证法”^②。可是,他们将黑格尔的哲学解释为“否定的哲学”,将辩证法归结为以绝对否定为核心,从而衍生出了“否定的辩证法”理论。同时,又因吸取了黑格尔的理性原则,把理性当作哲学思维的基本范畴,故又被某些学者称之为“理性的马克思主义”。表现为霍克海默强调理性是一切进步的社会理论之根本,哲学就是不断向世界“提供理性的方法”,努力建立合理的社会结构。马库塞认为“理性的概念是与先进思想联系在一起的”^③。在他看来,人是理性的

① 哈贝马斯:《我和法兰克福学派》,《哲学译丛》,1984年,第1期,第72页。

② 马库塞:《理性与革命》前言,纽约,1954年。

③ 同上书,第267页。

存在物。他用自由定义理性，强调理性也就是重视人的本质的完善，并把理性当作否定的革命力量。此外，法兰克福学派还接受了青年黑格尔派强调理论批判和杰出人物的个人批判活动的思想。不过，法兰克福学派的理论家们对黑格尔的态度并不一致，而且有的还企图明显地摆脱黑格尔的影响（如哈贝马斯），因而把法兰克福学派总体上也称做“黑格尔主义的马克思主义”，这有待商榷，但就某些主要成员来说，其理论具黑格尔主义色彩，这一特点是不能否认的。

第三，通过早期对康德的研究，即已导致霍克海默对个体性的重视。此后，又吸取了狄尔泰、本格森和叔本华、尼采等强调个体性的理论，为法兰克福学派反对个人生存的标准化，关注个人的命运和处境，追求个人的自主性、自发性、创造性、自由和解放这一主题奠定了基调。霍克海默确认哲学的基本问题，即存在本身的问题和人的问题是不可分的。弗洛姆在著作中，赋予人的存在以“无家可归”的孤独感、被抛弃感，从个人存在的矛盾中引出人的生存之不幸与苦难，抗议人的生存与命运的荒诞性。他们激烈批判国家社会主义和当代社会压抑个人自主性、把人当作木偶和工具，坚决反对在虚假的整体主义的旗帜下消灭个体或将个体溶入整体之中，强调“个人主体”。从而在人的主题上与存在主义思潮相呼应，而马库塞甚至直接继承了他的老师海德格尔的个人本位的历史观，认为“个人是目的”，以至把共产主义当作是“一种新形式的个人主义”的实现。这种个体主义立场显然与卢卡奇强调“集体主体”的立场形成了尖锐的对比，因而某些评论家称之为“个体化的马克思主义”。

第四，法兰克福学派的理论家们竭力主张把心理现象作为社会研究的重要内容之一，把他们的“批判的社会理论”建成一门社会心理学，这无疑归因于他们对弗洛伊德心理学的研究。他们以弗

洛伊德的精神分析学作为理论工具，吸收他的以性欲为核心的人性理论、人道主义思想、怀疑和批判的精神以及心理分析的方法，不仅从意识方面，还深入到无意识层次挖掘人的主体性，并试图将弗洛伊德的个体心理分析同马克思的社会经济政治分析“综合”起来，从而构成该学派的又一理论特点。因而，它又被一些理论家称之为“弗洛伊德马克思主义”。

第五，在欧洲的文学和思想史中，卢梭、歌德、席勒和狄尔泰、海德格尔等人代表着文艺的和哲学的浪漫主义思潮。他们对科学技术文明的发展怀伤感情绪，持批判态度，向往大自然和中世纪田园牧歌式的宁静，主张返朴归真、回到自然。法兰克福学派继承了这一浪漫主义传统。他们认为科学进步不仅戕害自然、破坏生态，日益遭到自然的强大报复，威胁到人类生存，而且造成对人的统治不断增强，使人陷入物化的困境，无力摆脱统治的怪圈。因此，他们反对对自然的统治与掠夺，接受韦伯的合理化理论，批判技术理性对人与自然的损害。但是他们感到人同自然的疏远具有几乎不可逆转的趋势，故他们虽对人类的未来有过美好的憧憬，作过奇妙的设想，但对之能否实现，是极无信心的。所以霍克海默在晚年转到“祈求上苍”或“渴求彼岸世界”的宗教立场。阿多诺哀叹“除了绝望能拯救我们外，就毫无希望了”。马库塞则自称：“我是一个绝对无法改变的而多愁善感的浪漫的人”。可以说，浪漫主义和悲观主义构成了法兰克福学派的又一理论特色。

四、评价问题

鉴于法兰克福学派受到诸多思潮的影响，具有以上一些特点，因而国内外有一种普遍的说法：法兰克福学派的观点与马克思主

义毫无共同之处，是一个“假马克思主义”或“反马克思主义”派别。

然而，不能不注意到这一情况：法兰克福学派的形成并不是以否定或反对马克思主义为宗旨的，而是以研究、遵循与发展马克思主义的姿态出现的，并毫不含糊地把自己的理论归属于马克思主义之列。霍克海默早在1931年发表的《哲学的真实性》一文中，就把他们的哲学看成是辩证唯物主义，认为它具有既是“辩证的”、又是“唯物的”特性。流亡美国后，该学派杂志所发表的论文虽避免使用“马克思主义”、“共产主义”字样，但仍自称是“辩证唯物主义”或“唯物主义社会理论”。以后，它所采用的“批判的理论”这一名称，成为法兰克福学派的马克思主义的代称。马库塞就把批判的社会理论称为“垄断资本主义的马克思主义”。而直至1971年，霍克海默仍然坚持说：“就我们的思想而言，马克思主义赢得了它的决定性意义。在我们经日内瓦移居到美国以后，对社会事件的马克思主义解释，毫无疑问仍然是占主导地位的”^①。

那么实际情况又如何呢？从法兰克福学派的演变来看，我们以为对它的理论倾向应作历史的分析。该学派在30年代基本上希望贯彻马克思的思想和理论的。例如它的理论家们批判黑格尔哲学的唯心主义和实证主义的经验主义，强调社会实践的变革作用，辩证地解决主体与客体的关系，批判抹煞人的主体性的旧唯物主义的自然观和反映论，强调辩证法的批判性、革命性等等。再如，他们承认人是生活在特定历史条件下的“现实的人”，“经济关系的基本历史作用，是唯物论者立场的特征”^②，坚持运用政治经济学批判的方法来分析社会状况，揭示马克思学说中的人道主义

① 霍克海默为杰伊的《辩证法的想象》所写的前言，波士顿，1973年。

② 霍克海默：《唯物主义与形而上学》，《批判的理论》，纽约，1974年，第25页。

内涵，以之揭露与批判资本主义对人的统治与奴役，向往社会主义，并且把马克思的阶级、剩余价值、利润、贫困化、崩溃等范畴，作为“批判的理论”的重要范畴来运用。当然，即使在30年代，该学派的理论中已经孕育了许多非马克思主义的东西。从40年代起，他们致力于“改造”和“发展”马克思主义，从而出现了越马克思主义之轨的状态。第二次世界大战后，资本主义进入相对稳定、相对繁荣的发展阶段，社会状况有了新的变化，法兰克福学派理论家们更提出了使马克思主义“现代化”的任务。他们一方面认为马克思主义创始人在自由资本主义时期的一些基本原理，如阶级斗争和剩余价值学说等，在垄断资本主义时期的发达工业社会已“过时了”、“再也不能到处被搬用了”；另一方面则大量吸取弗洛伊德主义、存在主义、结构主义等现代西方哲学和韦伯的社会学的一些理论观点，来与马克思主义“综合”，以“改造”马克思主义，从而终于脱离了马克思主义的轨道，基本上蜕变成一个非马克思主义的学派。至于哈贝马斯于70年代着手“重建历史唯物主义”，完全否定了马克思的基本原理，则不仅离马克思主义越来越远，而且也远离了法兰克福学派早期的“批判的理论”，丧失了激进的社会批判的性质。不过，即使如此，马克思的一些理论与观点，也还时常出现在他们的著作中，如施密特在哲学上仍在一定程度上希望阐明马克思的实践唯物主义立场。

评价法兰克福学派时，另一个重要的问题是该学派的阶级倾向。有的说它代表了“资产阶级自由派”，也有的认为它代表了“小资产阶级激进派”。我们以为这需作具体的分析。从总体上看，霍克海默担任研究所所长后，改变了研究所面向工人运动的方向，而标榜既超越各个党派、也不代表无产阶级的“独立性”。由于“批判的理论”的基本目标在于追求整个人类的解放，建立“一个自由人团体的未来社会”，因此，它被霍克海默看成是“具有批判思维的

知识分子自我意识”，拒绝被动地接受无产阶级的观点，以免成为工人阶级所思想、所感觉的东西的记录，而保留自己的独立性与自主性。以后，马库塞等进而认为在发达工业国家中传统的无产阶级由于生活改善、意识麻痹，已溶合进资本主义制度，‘丧失了革命的历史主体的地位，不再是社会的解放力量，而寄厚望于对资本主义持不合作态度的知识分子和各种被社会所遗弃的人，把他们当作革命的新主体和制度的否定力量。可见，法兰克福学派的激进主义思潮，可以说主要是反映了对现存社会不满的知识分子、小资产阶级激进派以及游民无产者的思想和情绪。因而尽管其成员大都是出身于上层中产阶级家庭的高级知识分子，可是他们极大多数人对资本主义制度采取激烈批判的立场，并没有沦为资产阶级的辩护士。但到了60年代末，以哈贝马斯为代表的右翼以及晚年的霍克海默，由于摒弃了社会批判的基本立场，倒退为接受“较少罪恶”的改良主义立场，则反映了资产阶级自由派的要求与主张。

至于指责法兰克福学派戴上了加工了的左翼激进主义的假面具，起着反共、反民主主义、反统一战线的意识形态的作用；这种全盘否定的说法，既不客观，又欠公允。我们以为应该作辩证的分析。实际上，他们的历史作用是双重的：既有积极的合理的方面，又有消极的错误的方面，不过随着时间的推移，主导方面逐渐由前者向后者转化。具体说来，它的理论家们致力于研究和阐释马克思的著作，揭示了一些被正统马克思主义所掩盖的真实内容，为全面理解马克思的思想、在西方知识分子中普及与传播马克思主义做了一些有益的工作；但他们将马克思主义同现代西方哲学相结合，使之西方哲学化，并借口时代变化而否定马克思主义的一些基本原理，则又歪曲和背离了马克思主义。他们站在民主的、人道主义的立场，勇敢地同法西斯主义作斗争，从理论上对之作较为全面的分析批判，尽管也包含着许多错误的东西，但毕竟起了进步的

作用。他们对当代资本主义制度，进行多角度、多学科的分析批判，无疑加深了人们对资本主义社会消极面的认识，对反对垄断资本主义统治的斗争起着催化作用；但充斥于其中的人性论的解说和超阶级的分析，以及否定传统无产阶级革命作用和悲观主义的宣传，也的确在理论上和实践上起着模糊人们的视线、把斗争引入歧途的消极作用。他们基于对 30—50 年代苏联社会主义实践中所出现的一些问题和严重错误的考察，对之提出尖锐的批评，并非毫无道理。但是，他们由此而把社会主义社会和现代资本主义社会相提并论，指责它为压抑人性的非人道社会，企图以它所谓的“人道主义的社会主义”来取代马克思所论述的科学社会主义，以乌托邦主义来改造现实的社会主义运动。此外，他们描述了当代工业社会，特别是第二次世界大战后出现的新现象、新变化：如文化工业，控制的新形式，工人阶级的结构性变化，富裕社会病等；论述了一系列重要的理论问题：如人在哲学中的中心地位，主体性、个体性、主客体相关性原则，人的解放与自然的解放之统一，现代社会的革命动因与动力等；实际应用了一些研究方法：如总体考察的方法，心理分析的方法，综合批判的方法等。其中，当然不乏许多“旁门左道”的东西，构成了对马克思主义的挑战。但是，马克思主义者不应该回避这种挑战。如果能坚持从实际出发的原则，根据新情况，切实地研究与科学地回答他们提出的新问题，批判地汲取他们有价值的新材料、新观点与新方法，则必定有助于坚持推进和丰富马克思主义理论。正是本着这一目的，本书拟用以下各章，系统而又扼要地述评法兰克福学派的诸多理论。

第二章

自然与人

法兰克福学派理论家们依据创始人霍克海默 30 年代的提法，喜欢把他们的理论称之为“批判的唯物主义”(kritischer Materialismus)。因为他们认为自己的理论坚持了马克思的实践观点和辩证法的批判立场，反对传统的唯物主义，坚持了马克思的以社会生产活动为基础的“实践的唯物主义”。由于“批判的唯物主义”想通过对“形而上学”的批判，揭露历史上各种类型的哲学所具有的社会欺骗作用，致力于人类处境的改善和人的社会解放，宣称它不是以科学而是以人道主义作为自己的理论基础，以现代社会领域里的理论与实践的辩证法为核心，对现实采取批判与否定的态度，所以后来亦称为“批判的理论”(kritische Theorie)。阿多诺在《否定的辩证法》“引言”中解释说，这样做是为了使人们意识到它在理论上区别于传统的唯物主义。马库塞后来把它径直称做“批判的社会理论”(kritischen Theorie der Gesellschaft)，认为它实际是“以辩证哲学和政治经济学批判为基础的……社会理

论。”^①

可见,法兰克福学派的“批判的唯物主义”既是一种哲学,又是一种社会理论,二者紧相融合。也就是说,尽管法兰克福学派的更多著作是用以分析社会问题、意识形态问题、文化问题、人性与社会心理问题的,但这些著作无不贯穿或渗透了法兰克福学派的基本哲学观点。这种贯穿或渗透不仅没有消褪法兰克福学派的作为哲学学派的色调,反而使它别具特色:带有浓厚的社会现实感。可以说,不了解法兰克福学派的哲学基本立足点及其思路,就不能深刻理解它的种种社会理论。这就是本书为什么从评述它的哲学观点入手的原因之所在。

法兰克福学派的“批判的唯物主义”以重新解释马克思的哲学思想作为建立自己理论的起端,以批判与否定为自己的武器。它的解释与批判遍涉传统哲学的本体论、认识论、辩证法等各基本领域,形成了自己的具有有机联系的一整套哲学理论。而最核心的东西就是人与自然的关系的理论。对这个关系的解决,霍克海默定下了一个基调:“当代哲学家们一论及到人,莫不注意:哲学的根本问题即存在本身的问题,和人的问题是分不开的”。其原因有二:一因人本身就是万物的一部分,它能从自身中领悟到“应当从哲学上掌握的存在”,而且“比从任何别的地方领悟得更清楚”;二因需要了解真正的存在问题,就得了解任何答案必须满足的条件,“这就需要人深入自身,特别是深入他自己的思维和哲学思考”^②。法兰克福学派对“自然”的种种品格的研究,正是从它和人的“不可分离”的关系方面展开的。

^① 马库塞:《否定》,波士顿,1969年,第282页。

^② 霍克海默:《人的概念》,《工具理性批判》,纽约,1974年,第1页。

一、另一条思路

历来关于自然与人的关系的哲学争论，大体是围绕着自然与人到底谁具“先在性”的问题来进行的。法兰克福学派理论家们对此是极不赞成的。在这些“批判的唯物主义”者们看来，这是个古老而又不值得研究的“形而上学”问题。阿多诺说：要求哲学去讨论这个“形而上学”问题，“虽然显示了一种对于古老问题的忠诚”，但是“我们无法依靠我们的能力去对付这些大题目，从而不得不提防重蹈哲学思考的旧辙”^①。施密特进而说，马克思早已“把从本体论角度所提出的关于最初的人与自然的创造者问题，作为一种‘抽象的产物’加以拒绝了。”^②应该从另一条思路来讨论人与自然的关系问题，即马克思从黑格尔那里继承过来的关于劳动的中介性的思路。于是，他们紧扣马克思的著作，特别是青年马克思的手稿，通过对马克思关于自然的理论的重新解释，来批判恩格斯及其以后的马克思主义者对“自然”的本体论解释，从中阐发“批判的唯物主义”的自然观。

法兰克福学派认为：传统的唯物主义把“自然”看成是不依赖于人而独自存在的，它具有自己的原始直接性，外在于人类历史；这种看法从根本上来讲，是把自然与人、自然史与人类史看成是两个相互分离的领域，于是把自然僵化成与人对抗的半神化的东西。其实，如果依据马克思的思路来看，这种分离与对抗“是意识形态家们制造出来的”，因为自然作为在人们眼前的感觉世界，“就其现存的和继续存在的形式而言，乃是整个社会活动的产物。我们所感知

^① 阿多诺：《否定的辩证法》，纽约，1979年，第17页。

^② 施密特：《马克思的自然概念》，商务印书馆，1983年，第28页。

到的我们周围的客体——城市、乡村、田野和森林——都带有类劳动的痕迹。”^①因此，人们就不能脱离人及其社会劳动去看待自然。也就是说，“一切自然存在总是已经从经济上加过工的，从而是被把握了的自然存在……无论在哲学上还是在自然科学上，自然的概念都不能脱离社会实践每度对自然的作用”^②，而“与此相反，脱离人的一切实践去对自然进行解释，这从根本上讲，只能是对自然的漠视。”^③

二、“自然”概念与自然的人化

正是按上述思路，法兰克福学派理论家们对“自然”这一概念作了种种理解。在弗洛姆看来，“通过对自然的控制……人使自己摆脱了固定的血缘关系和对大地的依赖关系，他将自然人化了，同时也将人自然化了。”^④在他那里，“自然”是“人化的自然”。马库塞的观点与此是一致的。他认为，在马克思看来，人是自由的，人在“按照美的规律”来进行生产这种自由的活动中，重新产生了“整个自然界”。因此，“人并不是在自然界之中，而自然界也不是人由于自己的本性而必须首先进入的外部世界。人就是自然界。自然界是人的‘表现’，‘他的创造物和他的现实性’。在人的历史中，我们无论在哪里遇到自然界，自然界就是‘人的自然’。”就是说，人所遇到的自然界都是“被改造了的、‘人化的’自然”^⑤。

① 霍克海默：《传统的理论和批判的理论》，《批判的理论》，纽约，1974年，第200页。

② 施密特：《马克思的自然概念》，商务印书馆，1988年，第57页。

③ 同上书，第50页。

④ 弗洛姆：《健全的社会》，中国文联出版公司，1988年，第56页。

⑤ 马库塞：《批判的哲学研究》，波士顿，1973年，第17页；并见《反革命与造反》，波士顿，1972年，第67页。

在这问题上，霍克海默与哈贝马斯的看法同马库塞等有所差别。霍克海默把“自然”与“人化的自然”作了区分。他把作为社会活动的产物的“人化的自然界”称之为“客体的自然”，认为：对于“客体的自然”，不论人们已对它下判断或待下判断，它作为“无意识的自然”，总是“依赖这个社会世界的”^①，至于“自然”则和“客体的自然”不同，它不是劳动的产物，独立于社会劳动而存在。他说：“无论是现在还是将来，都会存在着某些外在于人的智力活动和物质活动的事物，亦即自然。自然是那些尚未被控制的各部分的总体。社会必须同自然打交道。”^②哈贝马斯则在此基础上，把自然一分为三：“主体的自然”、“周围环境的自然”与“客体的自然”。他认为，“‘主体的自然’是通过社会劳动成果形成的。五官的形成是以往整个世界历史的劳动结果”，而“客体的自然”则是“由于周围环境的自然界在同人的主体的自然界的交互作用中，通过社会劳动过程被构造成的”，它“依赖于‘主体的自然’而历史地变化着”^③。总之，霍克海默与哈贝马斯认为：除“人化的自然”（“客体的自然”）外，有着不依赖于人及其活动而存在的具有原始直接性的自然。

施密特的观点介于上述两种观点之间。他认为“人化的自然”是劳动的产品，是“劳动加上自然物质而构成使用价值的世界”，它是以未被人加工过的“第一自然”为基础的“第二自然”。作为“包括着劳动的主体与客体的物质世界”，它与“自然”是非“同质”的^④。这样，他所说的“自然”包括原始的自然与人化的自然。但是，他又说：“自然不仅像列斐伏尔所正确论述的那样，总是已被人加工过的，而且尚未纳入人类生产的自然领域——列斐伏尔所说的原始

① 霍克海默：《传统的理论和批判的理论》，《批判的理论》，纽约，1974年，第210页。

② 同上书，第210页。

③ 哈贝马斯：《认识与兴趣》，法兰克福，1979年，第42页。

④ 施密特：《马克思的自然概念》，商务印书馆，1988年，第63、72—73页。

森林或太平洋的珊瑚礁——也只是用关于已被加工过的自然之范畴来加以直观、理解的。”^①因而根据马克思的“一切自然被社会所中介”、都是“人化的自然”的观点,可以说“不存在纯粹的自然”,“作为合规律的、一般领域的自然,无论从其范围还是性质来看,总是同被社会组织起来的人的在一定历史结构中产生的目标相联系”^②。

上述观点诚然有着令人不能同意的地方,比如说,认为马克思把一切自然存在都看成是社会活动的产物、自然仅是人化的自然,这就不符马克思的原意。马克思在《德意志意识形态》中,把“先于人类历史而存在的自然界”和“费尔巴哈在其中生活的那个自然界”作了明确的区分,并强调了自然界的“优先地位”^③。在《资本论》中,马克思进一步指出:即使在我们现在的劳动过程中,有些劳动资料也还是“天然存在的,不是自然物质和人类劳动的结合”^④。因此,马克思的自然概念是个总概念,包括两类自然存在:一是被劳动“滤过了”的“人化的自然”,二是未经人加工的仍保持其原始直接性的自然存在,如原始森林、海洋、矿山、荒地、空气以及“不费分文的自然力”^⑤等等。当然,马克思为了同费尔巴哈为代表的旧唯物主义划清界限,他特别强调自然的人化,但并没有把一切自然存在都归结为社会活动的产物。无视这一点,显然是不对的。

然而,从基本点来看,法兰克福学派的“批判的唯物主义”坚持说:作为我们劳动客体的感性的“自然”是社会劳动加工过的,“被主体的活动所渗透”,不能离开人的社会实践去解释自然。这一说法可以说是维护了马克思从《经济学手稿》、《巴黎手稿》,经《论费尔巴哈的提纲》、《德意志意识形态》,一直到《资本论》所坚持的关

① 施密特:《马克思的自然概念》,商务印书馆,1988年,第15页注释②。

② 同上书,第43页。

③ 《马克思恩格斯全集》,第3卷,人民出版社,第50页。

④ 同上书,第23卷,第208页。

⑤ 同上书,第24卷,第394页。

于以劳动为中介的人与自然界的统一性理论。马克思关于自然的理论可以说是对费尔巴哈的自然概念的扬弃。费尔巴哈的自然主义的一元论坚持了自然界对于人的精神的第一性,无疑是对黑格尔关于自然是绝对精神的外化理论的正确否定。但费尔巴哈在强调人的本质就是自然本质、人的属性与自然的属性是一致的的时候,对自然与人的统一性的理解却是非历史的、抽象的。他丢掉了黑格尔关于劳动的中介性观点,看不到人通过实践对于自然界的巨大变革作用,因此,费尔巴哈是从直观的角度去看待自然。在他眼中,自然仅仅是亘古不变的纯粹的自然。马克思吸取了黑格尔的劳动的中介性观点,批评费尔巴哈没有看到“他周围的感性世界决不是某种开天辟地以来就已存在的,始终如一的东西,而是工业和社会状况的产物,是历史的产物,是世代活动的结果”^①。在《资本论》中,马克思也强调:“一切产业部门所处理的对象都是原料,即已被劳动滤过的劳动对象,本身已经是劳动的产品”,即使“动物和植物通常被看作自然的产物,实际上……也是经过许多世代、在人的控制下、借助人的劳动不断发生变化的产物”^②。因此,马克思把我们生活在其中的自然界称之为具有了“人的本质”的“人化的自然界”^③。

显然,马克思的唯物主义自然观同一切旧唯物主义自然观的根本区别,就在于马克思总是坚持用实践的观点去看待自然。他认为,对事物、现实、感性不能“只是从客观的或直观的形式去理解”,而应当“从主观方面去理解”,“当作人的感性活动、当作实践去理解”^④。这就告诉人们,在解释客观对象时,必须把主体的能动

① 《马克思恩格斯全集》,第3卷,第48页。

② 同上书,第23卷,第206页。

③ 同上书,第42卷,第128、126页。

④ 同上书,第3卷,第3页。

作用包括进去,必须把人类的社会实践作为要素包括到事物的概念中去。列宁也充分注意到这一点。他极其明确地指出:“必须把人的全部实践……包括到事物的完满的‘定义’中去”^①。在解释自然概念时,当然也必须这样。如果说旧唯物主义者和古典物理学家一样,“是在自然过程表现得最确实、最少受干扰的地方考察自然过程的”^②,那么,马克思的唯物主义则要求从人类的社会实践对自然的干扰角度动态地考察自然,把人类的社会实践活动包含进自然的概念中去,从而和旧唯物主义的自然观的直观性决裂,辩证地解决人与自然的统一性问题。不妨说:承认不承认“自然”通过社会劳动被“人化”,是辩证唯物主义与旧唯物主义在自然观上的根本分水岭。那种把自然界仅当作纯粹的自然来看待,只强调自然界对于人类社会历史的先在性,而绝口不提自然界的人化与自然的烙印的观点,并不是真正的辩证唯物主义观点,也不是对马克思的唯物主义的正确解释。从这一角度来看,法兰克福学派对自然的解释无疑包含合理性,把握了马克思关于自然学说的内核。

三、自然与人类社会

从这里如果再引伸一步,那就必须考虑这样的问题:既然社会实践对自然界的作用日益加强,自然的社会烙印日益加深,那么,自然界与人类社会又处于怎样的关系之中呢?法兰克福学派作出了自己的解释。霍克海默认为:就自然界“作为感觉所给与的客观现实而言,从原则上讲,这些客观现实应被认为是人类控制之下的产物,至少在将来,实际上会置于人类的控制之下的,这些现实失

^① 《列宁全集》,第32卷,人民出版社,第84页。

^② 《马克思恩格斯全集》,第23卷,人民出版社,第8页。

去了纯事实的特征”^①，从而成为“依赖于社会世界”的东西。马库塞也说：“辩证法整体性虽还包括自然，但这仅就自然进入社会再生产的历史过程并受其制约而言的。”^②这种把自然消溶到社会过程中去，把“自然”概念归结为一种社会概念的观点，显然是继承了“批判的马克思主义”的早期理论家们的观点。卢卡奇早就说过：“自然是个社会范畴”，因为“在社会发展的一定阶段上，究竟什么应看作自然？自然究竟意味着什么？这总是受社会制约的。”^③葛兰西讲的虽不如卢卡奇这样明晰，但含义尽在其中：“自然”或“物质”之类“不应看成是自然科学和唯物主义形而上学意义的东西，而应被看成是被生产和科学社会地历史地组织起来的東西，至于自然科学也应相应地看成是一个历史范畴、一种人类关系。”^④布洛赫则毫不含糊地说：自然概念“首先是表现它所表现的社会”，各种自然概念“都可以作为意识形态来理解”^⑤……法兰克福学派的施密特虽然对卢卡奇等人的上述观点表示某种异议，认为“如果自然是一个社会的范畴，那么社会同时是一个自然的范畴”^⑥，似乎并不赞成把自然完全消溶到社会历史过程中去。但是，他并未真正摆脱卢卡奇等人的上述立场，因而他不时地宣布：由于“作为马克思视为与物质等同的那种自然物质，其自身则已经是被创造的东西”，所以，“自然”或“物质”这概念，在马克思的“以政治经济学批判为其本质内容的唯物主义”形态中，“必然是作为最广义的社会范畴出现的”^⑦。

法兰克福学派在这里实际给人们提出了一个尖锐的问题：应

① 霍克海默：《传统的理论和批判的理论》，《批判的理论》，纽约，1974年，第208页。

② 马库塞：《理性与革命》，纽约，1954年，第314页。

③ 《卢卡奇作集》，第9卷，日文版，白水社，第386页。

④ 《葛兰西选集》，第2卷，日文版，合同出版社，第212—213页。

⑤ 布洛赫：《现代的遗产》，苏黎世，1935年，第202页。

⑥ 施密特：《马克思的自然概念》，商务印书馆，1988年，第67页。

⑦ 施密特：《马克思的自然概念》，商务印书馆，1988年，第22页、参见第59页。

否承认现实的自然界具有社会属性,或者说,应否承认现实的自然界渗透着人的社会关系?传统的唯物主义是不承认的,法兰克福学派则予以充分肯定。而作这样的肯定是对的。因为,既然自然界不断地被人化,而人又是处于一定社会关系中从事共同实践的人,因此,人化了的自然界毫无疑问被人的社会关系所渗透,换言之,现实的自然界具有了社会属性。马克思的实践的唯物主义是承认了这点的。马克思对商品体所作的经济学的也是哲学的分析,就说明了这一点。显然,商品体是标准的实践创造物或人化了的自然存在。马克思认为,由于商品体是社会劳动和自然物质相结合的产物,它成为“二重物”,“具有二重的形式,即自然形式和价值形式”^①,并具有二重属性:(1)自然属性,即“自然的,由这些物的物质本性产生的性质”^②,如物理的和化学的性质;(2)社会属性,即“物在社会生产过程中获得的社会的经济的性质”^③。商品体的价值就是社会性的具体体现,它作为“抽象人类劳动的实现形式”,是劳动的物化,它本身“隐藏着某种社会关系”,是“纯粹社会的东西”,因此是商品体的“超自然的属性”^④。即使一些劳动产品作为不以商品形式出现的自然物,也因它们被作为“社会存在物”的人的劳动所“滤过”,从而它们对“社会的人”来说,仍具有“人的本质”,同样是“人与人联系的纽带”^⑤,具有其社会性。

可见,法兰克福学派的理论家们因自然的人化而断定现实的自然界具有社会属性,这并没有违背马克思的观点。问题在于这些“批判的马克思主义”者的上述论述包含着颇大的片面性,即夸大社会对自然的作用,用自然的人化所产生的社会性来湮没掉其自然属性,从而否定了自然界的自在性及其自然基质,使自然界消

① 《马克思恩格斯全集》,第23卷,第61页。

②③ 同上书,第24卷,第252页。

④ 同上书,第23卷,第72—73页。

⑤ 同上书,第42卷,第122页。

溶在人类社会中,使“自然”概念成为“社会的范畴”,并自以为这是恢复了马克思观点的本来面目。其实,马克思的“自然的人化”理论,既肯定了自然的社会属性,又坚持了其自然属性,即坚持了自然属性与社会属性的辩证统一。马克思一方面明确指出:“在商品体的价值对象性中连一个自然物质原子也没有”,“并不包含自然物质”^①。另一方面又指出:“直到现在,还没有一个化学家在珍珠或金刚石中发现交换价值”^②。因而,马克思认为,无论是把劳动产品“在物质上具有的某些属性”归结为是由社会规定的,或是把产品的社会属性看成是“物的物质本性产生的性质”,都将造成“概念规定上”的“混乱”^③。

显而易见,马克思对作为商品体的人化了的自然物质的二重性,作了严格的区分,反对用其中的一个去代替或取消另一个。因此,决不能借口自然的人化,用劳动产品的社会性去消溶其自然基质与属性的存在,而把自然概念看成是一个社会范畴;特别是由于劳动自身“在它的单纯的自然存在上,不以社会为转移,超乎一切社会之上”^④,就更不能说作为劳动和自然物质相结合的人化了的自然是“社会范畴”。“人化的自然”归根结底仍然是“自然”,不过是“人通过自己的活动按照对自己有用的方式来改变自然的物质形态”^⑤的结果,是通过社会劳动去掉自然的原始直接性,依规律控制它,利用它满足人的需要的结果,是原始的自然向“现实的自然界”之转化,而不是它的自然基质、自然属性的丧失。法兰克福学派的理论家们正是在这里失足的,错把这种凭借社会劳动而作了形态改变的自然,看作是丧失了其自然属性的东西。

① 《马克思恩格斯全集》第23卷,第61、99页。

② 同上书,第100页。

③ 参见上书,第24卷,第180、252页。

④ 同上书,第25卷,第921页。

⑤ 同上书,第23卷,第87页。

四、自然史与人类史

法兰克福学派本想通过从实践的角度,即从主体的方面去理解自然,以达到人和自然界的统一,消除自然史和人类史的对立。但是,他们所理解的这种对立的消除,并不是二者形成相互联系、相互制约的关系,而是将自然史消融在人类历史中,忘记了马克思在讲这种统一时有个前提:承认自然界的优先地位。所以,马库塞反过来把“人的整个本质”看成是人和自然界的“统一体”,断言:“‘历史是人的真正的自然史’……不仅仅人在历史中生成,而且自然界,就它不是外在于和脱离了人的本质的东西,而是从属于被超越和被占有的人的对象性的东西而言,也在历史中生成”^①。换言之,“自然是历史的一部分,是历史的客体”^②。于是自然归属于人类史。对于这种把自然完全消溶到社会历史过程中去的观点,施密特虽然也有时感到不妥,因而说:“就像不能把自然消溶到形而上学地把握的‘精神’这要素中去一样,也不应把自然消溶到用实践占有自然的历史形态中去”^③。但是,当他宣布“自然总只是在历史的地平线上出现的,极而言之,历史只能是属于人的”^④时,他仍然坚持了自然是依附于人类历史这基本观点的。同样情形也在哈贝马斯那里出现。他认为“‘自在的自然界’是我们必须加以考虑的一个抽象体”,因为这个概念可以反对唯心主义把自然界看成是精神的外化之物这观点,但是,“我们始终只是从[人的]类的世界历史形成过

① 马库塞,《历史唯物主义的基础》,《批判的哲学研究》,第24页。

② 马库塞,《反革命与造反》,第60页。

③ 施密特,《马克思的自然概念》,第66页。

④ 同上书,第209页。

程的角度来看待自然界的”，换句话说，自然界仅存在于历史领域中，而所谓“自然界是自在的存在物”，这只是“认识论上的假定”^①。

法兰克福学派反对把自然史和人类史看成是两个互不相关的领域，反对旧唯物主义把自然和人僵死的对立起来，这诚然是对的。马克思也曾说过：“被抽象地孤立地理解的、被固定为与人分离的自然界，对人说来也是无。”^②但是，想通过把自然消解到人的历史中去来解释二者的统一，则是不正确的。在马克思那里，“自然的人化”与“人的自然化”是以劳动为中介的统一过程的两个不可分割的方面。一方面，通过劳动，人使自然界消除了原始直接性，成为对人有用的“现实的自然界”，消除了自然对人的疏远性、异己性；另一方面，人也是自然的产物，通过劳动，作为与动物的感觉相区别的“人的感觉、感觉的人性”因“人化的自然界”的存在而产生出来，“自然的人化”使人的“特殊的感性的本质力量”得到“客观的实现”，以适应“自然界的本质的全部丰富性”。从而，人通过劳动成为对象性的存在，具有了一个在自身之外的自然界，参与了自然界的生活，成为具有了“自然的本质”的“自然的存在物”^③。这又消除了人对自然疏远性、异己性。于是，在人类社会的生产过程中，自然界成为人的“现实的自然界”这一过程，同人成为感性意识的对象和使人的需要成为自然的感性的需要这一过程是不可分割的。因而，马克思说：“历史可以从两方面来考察，可以把它分为自然史和人类史。但这两方面是密切相联的；只要人存在，自然史和人类史就彼此相互制约。”^④

显然，马克思关于人与自然、人类史与自然史的统一理论，与马库塞、施密特这些“批判的马克思主义”者的解释是不同的。第

① 哈贝马斯：《认识与兴趣》，第47页。

② 《马克思恩格斯全集》，第42卷，第178页。

③ 参见《马克思恩格斯全集》，第42卷，第125—129、168页。

④ 同上书，第3卷，第20页注①。

一,在马克思那里,这种统一既不是简单地把人归附于自然,也不是简单地把自然归附于人来实现的,而是通过自然的人化和人的自然化的辩证运动过程来实现的;第二,马克思认为自然史和人类史是相互联系、相互制约的,而不是其中一方消溶掉另一方;第三,马克思认为自然与人、自然史与人类史的联系与制约的关系,仅仅是在“有人存在”这条件下发生的,而法兰克福学派则无视这个前提条件去谈论这个关系,这就使它对于人和自然的统一性的解决,蕴含着主观唯心主义的倾向。

我们这样说,并不意味着把法兰克福学派看成是纯粹的主观唯心主义学派。不,就它的“批判的唯物主义”出发点来看,它是试图维护马克思的从实践出发的唯物主义路线,而它的一些哲学表述中也不乏唯物主义的因素。例如,在谈论人类史以前的自然界时,它的理论家们一般也不否认其先在性与外在性,他们也坚持说:“没有自然,精神是不可能存在的”^①,也承认:人“只有当他认识到外部世界是不同于他的独立存在,他才认识到自己是一个独特的存在物”^②,等等。我们论述的目的,仅在于说明法兰克福学派的理论家们在正确地用实践的观点来看待自然、强调自然的人化过程时,如何片面地理解实践于其中所起的作用,而从正确的前提滑向唯心主义的。从他们对自然与实践的关系的解释中,我们可更进一步看到他们失足的原因。

五、自然与实践

马克思的自然观的本质,在于从实践的角度出发,揭示了自然

^① 霍克海默、阿多诺:《启蒙的辩证法》,纽约,1972年,第39页。

^② 弗洛姆:《健全的社会》,第59—60页。

界通过人的社会实践不断地被人化的实质,使人与自然形成了以实践为中介的相互联系、相互影响、相互作用的辩证统一关系。因而,要想对自然作出本质的认识,不可不考察自然和社会实践的关系。法兰克福学派对此予以充分的注意。施密特说:“人化的自然”作为劳动的产物,是“劳动加上自然物质而构成的使用价值的世界”,借用马克思的话来说,是“劳动不断由动的形式转为存在的形式,由运动形式转为物质形式”,这时,“以劳动为中介的运动消失了,但反过来,作为其结果的事物,在进入下一个劳动过程的时候,再次被降低为劳动这个中介运动的单纯要素。”^①这里,充分估价了劳动或社会实践在变革自然物质中的地位与作用。霍克海默也正确地指出:“在文明发展的更高级阶段中,有意识的人的活动不仅无意识地决定着感觉的主体方面,而且在很大程度上也决定着客体。工业社会的成员每天看到他周围的那个可感知的世界带上了辛勤劳动的标志”^②。确实,如果没有人的活动,这个世界不会成为人的世界,自然界决不会成为人的现实的感性的世界。正是在这意义上,马克思说:劳动和创造是“整个现存感性世界的非常深刻的基础”^③。如果一个唯物主义者对这点缄默不语,那么即使对自然的先在性讲上千百遍,也不能成为辩证唯物主义者。

但是,法兰克福学派从这里引伸出什么结论呢?霍克海默说:在现存的感性世界这一复杂的整体中,“想要具体地详细地说明无意识的自然界和人在社会中的活动之间的区别是不可能的。”^④施密特也说:“在个别的使用价值〔劳动产品〕中,也许能够设法把劳动、因而把来自活动的人的东西,同由自然赋予的作为商品体的

① 施密特:《马克思的自然概念》,第63—64页。

② 霍克海默:《传统的理论和批判的理论》,《批判的理论》,第201页。

③ 《马克思恩格斯全集》,第3卷,第50页。

④ 霍克海默:《传统的理论和批判的理论》,《批判的理论》,第201页。

‘物质的基质’的东西抽象地分离开来。可是，如果说到感性世界的整体，那么把自然物质从使之变化的实践的社會方式中分离出来，这实际上是办不到的。”^①就是说，在霍克海默与施密特等人看来，由于自然的人化，使得自然与社会劳动无法区别、无法分离了。因此，他们不认为自然、感性的外部世界是实践赖以进行的基础、前提和对象，而是反过来，认为自然界、感性的物质世界只不过是隶属于人的活动的内在要素，将其消溶在实践之中。哈贝马斯就是这样看的。他说：“马克思考虑到像自在的自然界一样的某种东西……但是，自然界（作为人的主观自然界和作为人周围的客观的自然界）始终是社会劳动体系的组成部分，它被分解为同一个‘物质变换过程’的两种要素。”^②

由此，我们想起了葛兰西。他说过这样一句话：“人与物质（自然——物质的生产力）之间的矛盾通过辩证的发展达到统一。在政治经济学中，统一的中心是价值……在哲学中，统一的中心是实践。”^③就是说，实践是自然与人、物质与精神统一的中心，自然不过是作为统一体的实践的一个从属的要素。这正是哈贝马斯上述那段话的含义之所在。施密特对此表达的就相当清晰：“自然概念是人的实践的要素，又是存在着的万物的总体”；“自然之所以引起马克思的关切，比什么都重要的是它首先是人类实践的要素。”^④他又说：“随着历史进入现代，人的外部的自然存在已越来越归结为人类社会准备活动的一环”^⑤，对这样一个事实，在哲学上的反思是：自然的种种客观规定性越来越纳入主观之中。因此，当自然成为对人是有意義的东西时，它“不是在它优先产生的地位

① 施密特：《马克思的自然概念》，第63页。

② 哈贝马斯：《认识与兴趣》，第47页。

③ 葛兰西：《狱中札记》，人民出版社，1983年，第84页。

④ 施密特：《马克思的自然概念》，第15、20页。

⑤ 同上书，第16页。

上被唯物主义理论必须假定的那种抽象的物质存在，而是第二性的东西，是通过历史的劳动占有的”^①；“自然总只是在历史的地平线上出现的……但历史首先并且直接地是实践。”^②正是从这里出发，他在自己著作中颇为欣赏地引证“西方马克思主义”者列斐伏尔的话说：“自然本身对于我们来说，只是作为一种内容存在于人的经验与实践之中。”^③自然被消溶在人的实践活动之中了。

说自然是实践过程的要素，这本无所不可。马克思说：劳动过程首先是人和自然之间的“物质变换的过程”，这个过程所需要的因素只是两个：“一边是人及其劳动，另一边是自然及其物质，这就够了。”^④因此，不论实践的社会形式如何，它始终包含“人的要素与物的要素”的“结合”^⑤。但是，马克思这仅仅是从实践的中介性作用角度说的，即劳动或实践是人与自然这两个要素之间相互联系的环节、相互作用的中介，而不是说自然是依赖人的实践而存在的从属要素。他不仅没有把自然消溶到人的活动中去，用实践取消自然的实在性，而是恰恰相反。这一点，我们可以从马克思对实践与自然及其物质的关系的解决中可以看出。

早在《巴黎手稿》中，马克思已经指出：“没有自然界，没有感性的外部世界，工人就什么也不能创造”，“没有加工的对象，劳动就不能存在”^⑥。以后，马克思一再强调：“既然它〔指劳动——引者〕是使物质适应于某种目的的活动，它就要有物质作为前提”^⑦。这就明确地回答了：自然界、感性的外部世界是人类实践的基础、前

① 施密特：《马克思的自然概念》，第210页。

② 同上书，第209页。

③ 同上书，第15页注释②。

④ 《马克思恩格斯全集》，第23卷，第201—202、209页。

⑤ 同上书，第24卷，第44页。

⑥ 同上书，第42卷，第92页。

⑦ 同上书，第13卷，第25页。

提和对象,它对于实践保持着自己的客观实在性和“优先地位”,实践不仅不能消除“物质的现实性”,而且实践本身反而离不开自然而存在。特别是,实践本身就是一种物质活动,而不是超自然的、超物质的神秘的创造活动:“人本身单纯作为劳动力的存在来看,也是自然对象,是物,不过是活的有意识的物,而劳动本身则是这种力的物质表现”^①。怎能用实践来取消自然的客观实在性,宣称自然只存在于人的实践中呢?

至于说到作为劳动产品的人化了的自然事物,也不能说它是从属于实践的、第二性的东西。在马克思看来,劳动产品虽然是劳动的创造物,但是,这种创造决不是“创世说”所说的那种创造。他在《资本论》中特别指出:“卢克莱修说:‘无中不能生有’,这是不言而喻的。”^②因而,马克思在《巴黎手稿》中说:“现实的自然界”是通过人类劳动形成的,是自然界“对人的生成”等说法,只不过是说人改变了自然物质的形态,使之变成适合人的需要的、凝结着人类劳动的新的物质形态,而决不是说人的实践“无中生有”。马克思早在《德意志意识形态》中已明确指出:“在任何一种特性的发展中,某物是通过某物从某物中创造出来的,而决不像在黑格尔的‘逻辑学’中所说的,是从无通过无到无的”^③。在《资本论》中,马克思还特地引用了经济学家维里的话:“宇宙的一切现象,不论是由人手创造的,还是由物理学的一般规律引起的,都不是真正的新创造,而只是物质形态的变化。”^④异常明显,当马克思从实践方面或“从主观方面”去理解自然,力图与旧唯物主义划清界限时,丝毫没有因为自然界通过实践而“人化”,就用实践活动来否定自然界的“优

① 《马克思恩格斯全集》,第23卷,第228—229页。

② 同上书,第242页注②。

③ 同上书,第3卷,第158页。

④ 同上书,第23卷,第56页注⑬。

先地位”，相反，马克思一再指出：劳动产品是物质要素和活劳动的“静止的统一”，它们作为人化了的自然存在，虽将人的劳动含于其中，但是，“如果把……各种不同的有用劳动的总和除外，总还剩有一种不借人力而天然存在的物质基质”^①。马克思在自然物质与实践的关系上，就是这样时刻坚持自己的唯物主义立场，注意在实践的中介性问题上，坚持同一切以实践来取消自然的客观实在性的唯心主义划清界限。

显然，以坚持马克思的实践观点自居的法兰克福学派理论家们，自以为他们的“批判的唯物主义”维护了马克思的实践要素论，但实际上背离了马克思的观点。当他们把自然看成只是存在于人的活动之中、与人的行动不可分离的时候，就像马克思在《哥达纲领批判》中所说的，给予人的实践或劳动“加上一种超自然的创造力”^②，取消了自然的实在性。施密特就曾说：随着现代工业的发展，“愈益降低了自然在社会活动要素上的地位，其客观性的规定逐渐进入主观之中”，而“自然转向工业，就成为虚无之物”，因此，世界具有“对于人的变革的实践的虚无性”。^③

法兰克福学派对自然与实践的论述，直接继承了老一辈“西方马克思主义”者的“实践一元论”观点。按照葛兰西的解释，这种理论由于使自然与人、物质与精神在“历史行为中”达到了“对立面的同一性”，即都统一于实践，因此，它消除了精神一元论或物质一元论，成为一种“不是唯物主义的、也不是唯心主义的”^④哲学。但是，实践总归是人的实践、行动总是人的行动。把自然及其物质消溶到实践中去，成为依赖于实践的派生物，实质上是把自然及其物质

① 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第56页。

② 同上书，第19卷，第15页。

③ 参见施密特：《马克思的自然概念》，第129、121、111页。

④ 参见葛兰西：《狱中札记》，第58页。

看成是人及其精神活动的产物。正因此，马库塞说：“只要人不摧毁世界的那种死气沉沉的客观性，不认识隐藏在事物和规律的固定形式‘背后’的他自身以及他自己的生命，那么这个世界就是一个疏远而不真实的世界。一旦他终于达到自我意识，他就不仅踏上了通向关于他自身真理的道路，而且踏上了通向关于他的世界的真理的道路。但认识伴随着行动，人力图将这真理变为行动，从而使世界成为一个本真的世界，即人的自我意识的实现。”^①简言之，没有人的自我意识，就不会有人的行动，世界就不是真实的。霍克海默显然也持同一看法：“有待于下判断的客体世界在很大程度上是一种活动的产物，而这种活动本身则是由那些帮助个人承认那个世界，并从概念上把握那个世界的各种思想所决定的。”^②弗洛姆甚至从心理角度把外部世界的存在维系于人的爱感：“在与对象世界发生关系的过程中，通过人自己的力量，外部世界对人来说才成为实在的，而且实际上只是由于‘爱’，才使人真正相信人之外的那个对象世界的实在性。”^③

法兰克福学派的理论家们在正确肯定人及其实践对自然界的巨大的能动作用时，由于丢掉了马克思的实践观点的唯物主义前提：自然界的“外在性，是自然的本质”^④。从而借口自然的“人化”，片面夸大人的本质能力，使之成为凌驾于物质之上的神秘的创造力，消灭了外部世界的实在性。他们并不理解：这种“人化的自然物”作为劳动的物化形态，又转化为外在于人的东西而与人相对立，再次成为实践的物质前提与条件。人类的劳动过程是自然物质不断地成为“为我之物”，又不断地转化为“自在之物”的统一过

① 马库塞：《理性与革命》，第113页。

② 霍克海默：《传统的理论和批判的理论》，《批判的理论》，第202页。

③ 弗洛姆：《马克思关于人的概念》，纽约，1979年，第32页。

④ 《马克思恩格斯全集》，第42卷，第108页。

程,既是自然物不断被赋予社会性的过程,又是社会性不断被物化、对象化的过程。我们所生活着的这个感性的自然界,从总体上来讲,既不能看成是纯粹自在的、没有被主体的活动所改变的东西,也不能看成是仅依赖于人及其实践、不再具有自在性的东西。自然的本质属性,在有人存在的情况下,应是自然属性与社会属性、自在性与为我性的统一。尽管哈贝马斯在关于自然的问题上同样有许多不正确的看法,但是,他对马克思观点的下述理解倒是正确的:“社会主体与自然界‘在工业中’产生的统一性,不可能消灭自然界的规律以及与自然界的真实性相联系的不可消除的异己性残余。作为社会劳动的相关概念,客体化的自然界保留着两种特性:针对支配自然界的主体的独立性和外在性……社会劳动体系中受控制的生产过程是人与自然界的一种综合形式,这种形式一方面把自然的客观性和主体的对象性活动联系起来,另一方面又不取消自然界存在的独立性。”^①也还应注意,即使施密特也曾试图和唯心主义保持距离:“人类生产力作为知识的以及实践的东西,由于给自然物质打上自己的烙印,因而与其说否定了不依赖于意识的自然物质的存在,不如说完全确证了它的存在。被人加工过的自然物质,依然是感性世界的构成要素。”^②可是,由于他曲解了实践的作用,没有把这观点坚持下去,而又说了许多用实践作用否定自然的外在性的话,从而表现出他思想的折衷主义特征。

① 哈贝马斯:《认识与兴趣》,第46页。

② 施密特:《马克思的自然概念》,第63页。

第三章

哲学的改造

法兰克福学派对人与自然的关系的解决，在哲学上引起一个根本性的反思：哲学能否仍是世界观，本体论是否有其存在的合理性？法兰克福学派的理论家们在这问题上的态度是明朗而又坚定的。他们竭力反对以往的一切本体论学说，主张对唯物主义关于哲学基本问题的解决进行批判，将唯物主义改造成一种非世界观的哲学，即变成一种仅作为社会理论的“新唯物主义”，为法兰克福学派的社会批判奠定人本主义的哲学基础。这种改造又首先是从对马克思的唯物主义的性质加以重新解释入手的。

一、对马克思唯物主义的新解释

马克思的“自然的人化”观念的提出，引起马克思主义研究者们浓厚的兴趣，因为这一观念的提出，使人们不得不深思：马克思

关于自然的理论与传统的唯物主义究竟处于什么关系?更明确地说,马克思的唯物主义是否仍是一种具有本体论性质的唯物主义?对这个问题,“批判的马克思主义”者们通过对马克思学说中的自然概念的研究,曾有两种看法。以卢卡奇、葛兰西为代表的观点是:马克思的自然理论并不是一种用“自然”或“物质”去统一世界的“形而上学”理论,因为马克思并没有把“自然”或“物质”设想为“超出人的实践和历史之外”的“客观实在”。因此,“自然”不具本体论意义,辩证唯物主义不应是本体论哲学。以布洛赫、本亚明为代表的观点是:由于马克思的自然理论“预先设定了除物质之外没有别的实在”,主张世界统一于自然、物质,因此,“自然”仍应具有本体论意义。从而他们把辩证唯物主义作为本体论哲学来接受。

法兰克福学派的理论家们在这问题上所持的态度是基本一致的:他们继承卢卡奇、葛兰西的观点,拒绝布洛赫、本亚明的看法。阿多诺就曾经直接指责本亚明歪曲了马克思的辩证唯物主义,主张哲学不应讨论“关于存在的问题或者西方的形而上学问题”。他认为:马克思的唯物主义并非是一种“形而上学”或“世界观”,但现在人们为了洗刷掉自己观点的“意识形态的嫌疑”,总是为了安全而“把马克思叫做玄学家”;本亚明在理论上之所以把“形而上学”这种“未经改变的遗迹”引进他的唯物主义,招致他的理论的失败,正在于“本亚明可以说是闭着眼睛把辩证唯物主义当作一种世界观来接受了。”^①弗洛姆的提法与阿多诺稍有不同。他说:“尽管从哲学的意义上讲,马克思是一个本体论的唯物主义者。但他确实对这些问题不感兴趣,也就很少谈这些问题。”^②然而,弗洛姆同样认为:马克思主张“彻底的自然主义或人本主义”,反对“那种排除历史过程的、抽象的自然科学的唯物主义”,反对“在物质和物质过

^① 阿多诺:《否定的辩证法》,纽约,1979年,第18页。

^② 弗洛姆:《马克思关于人的概念》,纽约,1979年,第8页。

程中寻找一切思想和精神现象的根据”^①。因此,弗洛姆实际上也认为马克思的唯物主义与旧唯物主义相反,是非本体论哲学。更完整地表达法兰克福学派这一观点的是施密特。他认为,由于马克思把自然看成是社会的历史实践的要素,使得物质实在具有了“和人相关联的相对性”,因此,“所谓本源物质、存在物的本源根据之类并不存在”,自然或物质实在“不仅在它处于‘为他存在’时,即使处于‘自在存在’时,也都和本体论原理不相容。把辩证唯物主义和黑格尔的辩证的唯心主义相比,称它为‘本体哲学’,这是站不住脚的”^②。因此马克思克服了费尔巴哈一元论的“抽象的本体论性质”,从而使得以往被称之为“绝对第一”的东西,现在“都已经同在理论的实践的活动中产生的东西交织在一起,所以它们决非绝对第一的东西”^③。继而施密特认为“不能从本体论上去理解马克思的唯物主义”。他坚决反对用“唯物主义的本体论”这一术语来标定马克思哲学的特征^④,甚至认为马克思由于把从本体论角度所提出的关于最初的人和自然的创造者问题作为抽象的产物加以拒绝,所以“几乎不使用所谓‘世界观’这种表述”^⑤。

法兰克福学派断言马克思的哲学不是世界观,甚至断言马克思不使用“世界观”概念。应该说这是对马克思的唯物主义性质的一种杜撰。马克思说:“当我们真正观察和思考的时候,我们永远也不能脱离唯物主义”^⑥。这不是说唯物主义是世界观吗?按照施密特与哈贝马斯的看法,也许这段话不能算数,因为这是马克思在老年时候(1868年)写的。那我们姑且提早到40年代吧。仅仅在《德意志

① 弗洛姆,《马克思关于人的概念》,纽约,第9页。

② 施密特,《马克思的自然概念》,商务印书馆,1988年,第24页。

③ 同上书,第29页。

④ 同上书,第25页注释(1)。

⑤ 同上书,第32页注释(2)。

⑥ 《马克思恩格斯全集》,第32卷,第213页。

意识形态》一著中,马克思就一次又一次地使用了“世界观”这一概念,并非常明确地把唯物主义作为世界观来看待。马克思说:费尔巴哈对宗教的批判“开辟了通向唯物主义世界观的道路”,这种世界观就是“根据经验去研究现实的物质前提,因而最先是真正批判的世界观”^①。他并指责所有抽掉“物质基础”的宗教史“都是非批判的”^②。马克思就是这样毫不含糊地把唯物主义与唯心主义作为两种世界观对立起来的。而且,马克思也明确宣布这种作为世界观的唯物主义是他的方法论基础。在《政治经济学批判》序言中,马克思说明了他的方法的“唯物主义的基础”^③。可见,断言马克思的唯物主义不是世界观,或断言马克思拒绝谈论世界观,是无根据的。

但是,说马克思在自己的学说中不提本体论,甚至几乎不使用“本体论”概念,这问题倒是值得研究的。确实,除了在《1844年经济学—哲学手稿》中出现过“人的激情的本体论”、激情“是真正本体论的本质(自然)肯定”^④的字样外,马克思就不再采用“本体论”术语。而且,马克思后来还明确指出:“如果考虑到在工业中向来就有那个很著名的‘人和自然界的统一性’,而且这种统一性在每一个时代都随着工业或快或慢的发展而不断改变”,那么“关于‘实体’和‘自我意识’的一切‘高深莫测的创造物’的问题”,当然“也就不存在了”^⑤。显然,马克思把本体论作为一种“抽象的产物”加以拒绝了,也就是说,马克思的实践的唯物主义拒绝了本体论。这种拒绝是理所当然的。因为在人与自然界的交互作用中,自然界不断地改变着人,人也不断地改变着自然界,以适合自己的需要,从而自人类诞生起,人和自然界、精神与物质就处于以实践为中介的统

① 《马克思恩格斯全集》,第3卷,第261页。

② 同上书,第1卷,第410页注②。

③ 同上书,第23卷,第20页。

④ 同上书,第42卷,第150页。

⑤ 同上书,第3卷,第49页。

一(尽管这种统一历史地发展着,而最初只是被动地统一)之中。这时,硬要抽象地谈论高深莫测的本体论问题,显然是无意义的。至于给人类产生以前的原始的自然界以本体论意义,也是无意义的。因为没有人时,就没有什么精神,从而就没有人与自然、物质与精神的对立。在这情况下,根本就不存在什么本体论问题。

马克思的实践唯物主义拒绝本体论问题,这是一方面,但另一方面,又不能据此说马克思反对哲学作为一种世界观,也不等于说马克思对一切本体论学说都不加分析地采取全盘否定的态度。不,马克思尽管不赞成本体论,但他对传统的两种根本对立的本体论是区别对待的。

先看《1844年经济学—哲学手稿》。马克思说:“谁产生了第一个人和整个自然界这一问题”,本身就是“抽象的产物”,因为“提出自然界和人的创造问题”,就“把人和自然界抽象掉了”。要知道:“人对人来说作为自然界的存在以及自然界对人说来作为人的存在,已经变成实践的,可以通过感觉直观的,所以,关于某种异己的存在物、关于凌驾于自然界和人之上的存在物的问题,即包含着对自然界的非实在性的承认问题,在实践上已经成为不可能的了”^①。就是说,自然界和人都是实在的,人本身就是一种自然存在,而自然又不断被人的实践改造成为合乎人的需要的“人的存在”(自然的人化),自然界和人具有统一性,因此,谈论在人所生存的自然界之外存在某种异己的存在物,把它看成是凌驾于自然界之上的“创造者”,是个“没有任何意义”的抽象的问题。显然,马克思在这里所反对的是否认“自然界的实在性”的创世说,即反对唯心主义的本体论。马克思说:“大地创造说,受到了地球构造学(即说明地球的形成、生成是一个过程,一种自我产生的科学)的致命的打击。自然

^① 《马克思恩格斯全集》,第42卷,第130—131页。

发生说是对创世说的唯一实际的驳斥”^①。并且批评黑格尔说：“在黑格尔的历史哲学中，和在他的自然哲学中一样，也是儿子生出母亲，精神产生自然界，基督教产生非基督教，结果产生起源”^②。这更说明，马克思对唯心主义的本体论持彻底否定的态度。他所坚持的是唯物主义关于物质世界是“自我产生”的世界观，即从物质世界自身来说明物质世界，把精神看做是自然发展的产物。而这种“自然发生说”正是传统的唯物主义本体论所包含的合理内核。

但是，马克思并未因此而肯定唯物主义本体论表述，或者说，马克思并不主张唯物主义对自己的世界观采用传统的本体论表述方法。就中原因我们可以从马克思对鲍威尔曲解唯物主义的批评中得到启迪。在鲍威尔看来，似乎唯物主义认为“物质最初是当前现实的东西，但只是自在的、隐蔽的；只有当它‘积极地展示自己并实现自己的多样性’的时候……它才成为自然的。最初存在物质这个概念、这个抽象、这个观念，而这个观念则在现实的自然中实现自己”。马克思指出：被这样理解的唯物主义就“同关于具有创造力的范畴预先存在的黑格尔理论一字不差。”^③那么，鲍威尔何以会作出这样错误的理解呢？马克思没有明确地说。但在他后一段话中已蕴含着答案了。马克思指出：从布鲁诺·鲍威尔的“这一观点来看，我们就完全明白，圣布鲁诺错误地把一些唯物主义者关于物质的哲学词句当作他们世界观的真实的核​​心和内容了。”^④这里所说的“关于物质的哲学词句”，显然是指对“物质”所作的本体论表述，而马克思是不赞成的。鲍威尔对唯物主义的曲解，正在于错把一些唯物主义者的不确切的本体论表述当做唯物主义世界观的“真实的核​​心和内容”。

① 《马克思恩格斯全集》，第42卷，第130页。

② 同上书，第2卷，第214页。

③④ 同上书，第3卷，第101页。

从上可见，马克思一方面肯定了唯物主义本体论的哲学词句后隐藏着的唯物主义世界观的核心与内容：必须从物质世界自身来说明它自身，它是它自身的原因，不应从物质世界之外去寻求它产生的根源。即坚持唯物主义关于世界的物质性理论，反对形形色色的创世说。另一方面，马克思又不赞成一些唯物主义者对世界的统一性问题采用本体论的表述。这就是马克思坚持唯物主义世界观的实质性内容而又拒绝本体论的原因之所在。从这意义来讲，施密特的这段话是对的：“真正的马克思主义不是自然化了的黑格尔主义，不是竭力用另一个本体论的始基即物质，去简单地替换所谓精神这个本体论的始基。”^①

法兰克福学派从马克思关于人和自然的理论中，虽然正确地看到了马克思的唯物主义同旧唯物主义的本质区别，重视马克思关于人的实践对自然的能动作用和自然的“人化”理论，反对把自然同人类历史过程相割裂，同时主张辩证唯物主义不应沿袭传统的本体论，这不是无意义的。但是，由此而完全否定马克思的唯物主义与旧唯物主义在 worldview 上的同一性，并且看不到世界观与本体论的区别，借口反对本体论而把马克思的唯物主义说成是非世界观哲学，这是只见其一，不见其二。

二、唯物主义的非本体论化

法兰克福学派理论家们对马克思唯物主义的性质进行重新解释，与其说是为了维护其“纯洁性”，不如说是以此为引线，来抒发自己的哲学见解。他们从论断马克思哲学的非本体论性质到否

^① 施密特：《马克思的自然概念》，第209页。

定其世界观性质,是为了否定唯物主义对哲学基本问题的解决,通过使辩证唯物主义非本体论化,来建立一种以拒斥世界的统一性问题为旨的“非本体论哲学”。阿多诺在这方面起了突出的作用。在阿多诺看来,他们所提倡的非本体论的唯物主义也是“与唯心主义相反的理论”,但是,“其特质并不在于它对本体论的基质或本体论原来的论述内容作出规定,而首先在于它意识到,不能把存在的东西还原到不可消除的差异双方之一方——它究竟是其中哪一个——这个极点上去。”^①他还认为关于世界的“同一性”的定义,“其完整性是与传统哲学的满足愿望的图景相符合的……是与本体论相符合的”^②。而他们则反对唯物主义解决世界的统一性问题,提倡非本体论的而又与唯心主义对立的唯物主义。这种唯物主义就是法兰克福学派的“批判的唯物主义”。于是,施密特宣告:由于在马克思那里是把世界的统一性问题作为“唯心主义的命题”加以抛弃的,所以,“批判的唯物主义拒绝探究‘世界之谜’,或者说,它断然拒绝用新形态的本体论从根本上对自己提出问题的方式,使纯粹的哲学思辨继续下去……它决不是今日之东欧从中编造出来的那种积极的‘世界观’。”^③正是在这意义上,霍克海默宣布:“今天的唯物主义与形而上学〔即关于世界统一性的理论——引者〕之间的斗争,归根到底,仍然是唯物主义与唯心主义之间的斗争。”^④只有不再使“自然”成为统一世界的“自在之物”,才能使得“唯物主义不被束缚在一套物质概念上,除了那在进展着的自然科学外,没有任何权威说过物质是什么”^⑤。在哈贝马斯那里,情况有所不同。他在《认识与兴趣》一书中,曾承认关于世界

① 阿多诺:《对认识论批判之批判》,斯图加特,1956年,第193页。

② 阿多诺:《否定的辩证法》,第145页。

③ 施密特:《马克思的自然概念》,第32页。

④ 霍克海默:《唯物主义与形而上学》,《批判的理论》,纽约,1974年,第21页。

⑤ 同上书,第35页。

的统一性这形而上学问题的合理性，并主张对其进行“反思”。他认为：“存在物的统一性和联系是形而上学认识的可靠性的充分根据”^①，指责旧实证主义“不加思考地把形而上学的概念撇在一边”，“没有深入分析形而上学，它抽掉了形而上学的基础”^②。但几年后，他又在一篇谈话中攻击关于世界的统一性命题。他指责“苏联的辩证唯物主义”继续了“形而上学”的传统，企图“给哲学保留一个科学永远不能干预的领域，让人们去把世界作为一个统一体”，“把自然界和世界历史想象成为一个统一体”。但这种“教条主义的马克思主义”在今后“决不会有什么成就”。相反，葛兰西、卢卡奇、霍克海默等人的理论则是“非教条主义的马克思主义的理论萌芽”，因为他们不是把哲学理解成为“设想世界的统一性”的方法^③。

显然，法兰克福学派提倡辩证唯物主义的而非本体论化，或提倡非本体论的“批判的唯物主义”，是想以马克思为屏障，来取消唯物主义对世界的统一性这哲学基本问题的回答。然而，马克思虽拒绝了本体论表述，却并没有把世界的统一性这哲学基本问题当作唯心主义的命题抛弃掉。因为，马克思在强调人的实践的变革作用、自然的人化时，始终注意和唯心主义划清界限，强调人与自然界统一的前提：“人是自然界的一部分”，是“有意识的物”^④，而人的思维过程本身不过是一个“自然过程”，“观念的东西不外是移入人的头脑并在人们的头脑中改造过的物质的东西”^⑤。就是说，马克思肯定了世界的统一性在于其物质性。这明明坚持了唯物主义对哲学根本问题的解决，怎么能说马克思由于拒绝了本体论的表

① 哈贝马斯：《认识与兴趣》，第97页。

② 同上书，第103页。

③ 参见哈贝马斯：《哲学在马克思主义中的作用》，《重建历史唯物主义》，法兰克福，1976年，第56页。

④ 参见《马克思恩格斯全集》，第42卷，第95、96页。

⑤ 同上书，第23卷，第24页。

达,就是把世界的统一性问题当作唯心主义否定掉呢?

其实,应将世界的统一性问题与本体论问题区别开来。世界的统一性问题作为哲学的根本问题,是回答世界上各种各样的事物与现象的共同本质是什么,而本体论所要回答的则是物质世界赖以产生的本源是什么。这是两个不等质的问题。当人们企图回答什么是世界的本体时,实质上是把无限的物质世界看成是有起点的,去追寻物质世界由之产生的最终实体、终极原因与终极目的。这样就不是从物质世界自身而是从物质世界之外去寻求其赖以产生的根源。建立这种本体论,必然导致唯心主义,不论把这凌驾在物质世界之上的、先在的抽象实体叫做“意识”、“物质”或别的什么,都无本质差别^①。但回答世界的统一性是什么,并不必然导致唯心主义。当唯心主义回答“世界统一于精神”时,是说世界上各种现象无不是精神现象,或一切事物与现象均是意识的自我展开、自我实现。这种对世界的统一性问题的回答,显然是把精神或意识看成是凌驾于物质世界之上的终极存在,从而与本体论是同一的。但是,唯物主义回答“世界的统一性在于其物质性”,则是说世界上一切事物与现象,归根结底无不是物质现象。即确认我们外部世界一切事物的共同特性在于它们的客观实在性或外在性,以及确认了精神现象的派生性。如此而已,并无它义。它不像本体论那样企图追寻物质世界的最终起源。

当然,不能不注意到唯物主义的发展史实:一些唯物主义者往往把对世界的统一性问题的回答,采用“世界统一于物质”这种表述形式。就其本意来说,是想坚持认为:外在一切事物与现象不论如何变幻生灭,都是物质世界自身发生的,客观实在性是它们的统一特性。因此,当一些唯物主义者认为“世界统一于物质”时,不论

^① 参见《马克思恩格斯全集》,第3卷,第49页。

这“物质”被看成是“各种实物的总和”，还是看成水、火、土、气之类的“元素”，都意在坚持物质世界是以自身为原因的观点。但是，又不能不看到这种表述是与“世界统一于精神”的表述具有逻辑对称性，同样可以作本体论的解释，从而易于使人像鲍威尔那样误解为：唯物主义也主张先有“物质”这个抽象观念，然后才由之衍生出现实世界。于是“世界的统一性在于其物质性”这个本来是正确的命题，一经用“世界统一于物质”这种本体论的表述形式，就使人们误把世界的统一性问题和本体论问题看成一个问题。

法兰克福学派对世界的统一性问题的否定，也正是从这里产生的。就是说，它抓住一些唯物主义者对世界的统一性问题的回答采用本体论的表述形式，从而在合理地否定本体论时，又连唯物主义对世界的统一性的回答也作为唯心主义的命题否定掉了。断言：如果用“物质”或“自然”去解释、统一世界，就使“自然”或“物质”成为世界赖以产生的超自然的观念实体，使它们变成为“半神话的自然主体”，作了“天主教的解释”；“同低劣的唯心主义毫无二致了”^①。这实际表明，法兰克福学派的理论家们就像没有看到世界观与本体论的区别一样，也没有看到世界的统一性问题与本体论问题的微妙而又不可忽视的区别（这两个区别实际上是二而一的），没有领会马克思何以坚持唯物主义世界观的“真实的核心和内容”——世界的统一性在于其物质性，而又拒绝本体论表述的真正原由。从而重蹈被马克思所批判的鲍威尔式的错误：把某些唯物主义者关于“物质”的一些本体论表述，当成唯物主义世界观的真正核心与内容，于是把传统的唯物主义先曲解成黑格尔的创世说，然后再当做“自然化了的黑格尔主义”大加挞伐。他们成了哲学上的堂吉珂德。

^① 参见施密特：《马克思的自然概念》，第73、31页。

三、实践本体论

对于世界的本体问题,哲学家们能够回避,正像马克思已做的那样。法兰克福学派由此认为辩证唯物主义不应是本体论的,这不无道理。但是,对世界的统一性问题的回答,则是任何一种哲学所回避不了的。因为这个问题是使哲学得以作为哲学而产生的与哲学共存亡的问题,是几千年来纠缠着哲学、使哲学家们无法安宁的幽灵。不论哲学家们对世界的看法如何纷繁复杂,但总要归到这个问题上来,总要以某种方式来直接或间接地回答这个问题,而逃脱不了成为世界观的厄运。尽管法兰克福学派的大多数理论家们把世界的统一性问题作为唯心主义命题否定掉,宣称“自然”或“物质”不是“统一世界的终极原理”,打出了反形而上学的旗号。但是,当他们宣称自然与人、物质与精神统一于实践,以实践第一性来取代物质第一性时,恰恰回答了世界的统一性问题,并在暗中重新偷运了唯心主义的本体论。请看弗洛姆的一段话:“19世纪末所盛行的唯物主义认为,真实存在的是物质,而不是思想,与这种机械唯物主义相反……马克思并不注意物质与精神之间的因果关系,而是把一切现象都理解为现实的人类活动的结果”^①。可见弗洛姆通过把马克思的辩证唯物主义与传统的唯物主义在哲学基本问题上对立起来的手法,宣传实践第一、物质第二的观点,而把实践看成是超物质的先在的东西,这回答已超出了世界统一性的回答,重新坠入了本体论。

更明确地坚持这种劳动本体论的是马库塞。他虽然声明马克思没有明确使用过“本体论”这一术语,从而他不愿意把马克思关

^① 弗洛姆,《在幻想锁链的彼岸》,湖南人民出版社,1986年,第40页。

于劳动的理论同“本体论”这术语联系起来,但是,他还是不得不肯定“把劳动作为一个本体论范畴是正确的”^①,因为,整个自然界是“人的生命的工具,是人的生命的手段。他必须吸收它并重新把它引进自己的实践中”,从而人“不得不在‘理论上’把这些对象性的事物包含在他的实践中。”^②可是,劳动总是人的劳动,宣扬劳动本体论究竟意味着什么是一目了然的。因而,马库塞又说:由于“人的感性实质上是实践的对象化”,感性本身就是“实践的”,所以人的感性与需求也是“本体论的范畴”^③。马库塞就这样在反对本体论的烟幕下,通过把实践本体论化达到坚持人的本体论学说,而这明显地是受到他的老师海德格尔的存在主义的影响。

施密特作为法兰克福学派的“批判的唯物主义”正宗继承者,对这种实践本体论作过大量论述,其核心是:“如果马克思主义像今天仍在苏联和东欧盛行的那样,只是作为一种现象的世界观的表白的话,那么首先注意,这一来它就和那低劣的唯心主义毫无二致了”;“物质”只不过是抽象,实际存在的只有具体的物质形态,而它们总是具体的历史实践的创造物,因此,“不是所谓物质这抽象体,而是社会实践的具体性才是唯物主义理论的真正对象和出发点。”^④即唯物主义应是实践一元论,而不应是物质一元论。

由此可见,尽管法兰克福学派的理论家们,例如阿多诺声明:“我们并不是为了再建一个本体论、甚至也不是为了非本体的本体论,才去批判本体论的”^⑤。但是,当他们把唯物主义关于世界的统一性理论同本体论一起不加区别地反对时,恰恰又陷进了一种新的本体论——实践本体论。但是,这些自以为坚持了马克思的

① 马库塞:《历史唯物主义的基础》,《批判的哲学研究》,波士顿,1973年,第25页。

② 同上书,第16页。

③ 同上书,第21页。

④ 施密特:《马克思的自然概念》,第31页。

⑤ 阿多诺:《否定的辩证法》,第31页。

实践观点的理论家们,并不真正理解马克思对人类最基本的实践活动——“劳动”所作的分析。马克思说,劳动“只是一个幽灵”,“这只是一个抽象,就它本身来说,是根本不存在的……只是指人用来实现人和自然之间物质变换的一般人类生产活动”^①。“实践”这个范畴本身也同样只是一个抽象,离开了具体实践形式的“实践”本身当然也不能存在。既然法兰克福学派认为“物质”是个抽象观念,不能作为“解释世界的统一原理”,那为什么“实践”就能如此呢?这种逻辑上的混乱,表明法兰克福学派反对唯物主义世界观的核心——世界的统一性在于其物质性,其原因并不真正在于认为“物质”仅仅是个抽象,不能以之解释世界,而在于打出反对直观唯物主义的旗号,通过片面夸大实践在人与自然形成统一中的中介作用,来否定唯物主义对哲学基本问题的解决。就是说,他们把作为人与自然、精神与物质之联系环节的实践,从中介的地位提高到本体的地位,在反对形而上学的借口下,把坚持物质第一性、精神第二性的唯物主义关于世界的统一性理论,改造成世界统一于实践的理论。但是,实践一旦凌驾于物质,变成马克思所批判的那种凌驾于“自然界和人之上的存在物”,变成人和自然的“异己的存在物”,也就同样“把自然界和人的存在抽象掉”^②,使实践成为超自然的创造力,某种神秘的世界本体,从而成为一种新形态的创世说。它充分暴露了法兰克福学派反本体论、提倡非本体论哲学的虚假性。

四、唯物主义的改向

法兰克福学派断定马克思关于“自然”的唯物主义学说具有非

^① 《马克思恩格斯全集》,第25卷,第921页。

^② 同上书,第42卷,第131页。

本体论的性质,反对把自然、物质作为本体论概念,提倡唯物主义的非本体论化,一般说来,显然是为了同费尔巴哈为代表的旧唯物主义对抗,坚持马克思的“实践的唯物主义”。然而,其更深的意图倒在于反对恩格斯及其以后的经典作家所坚持的辩证唯物主义路线,通过把马克思的唯物主义学说改变成一种人本主义学说,以便把唯物主义改造成“人类学的历史观”,或仅仅成为一种人本主义的社会理论。霍克海默把他所创立的法兰克福学派理论最初叫做“批判的唯物主义”,后来改叫“批判的理论”,最后,马库塞直接叫做“批判的社会理论”,其原因盖出于此。

通过对马克思的“自然”概念的研究,法兰克福学派改造唯物主义的关键性一步,是把马克思的哲学理论彻底的人本主义化,并使之与恩格斯的哲学对立起来。在施密特看来:“马克思的唯物主义并不理会关于心灵的精神或物质的本性问题;即使对这种问题作出唯物主义的回答,也往往会给社会带来唯心主义的,也即贻害人的作用。而马克思的唯物主义首先关心从这个世界上消除饥饿与痛苦的可能性问题”^①,因而,“马克思更忠实于被唯心主义词藻的外衣遮蔽着的人这个内核。”^②就是说马克思的唯物主义不是一种世界观,而只是“和人道主义等同”的哲学。弗洛姆更断言:“马克思坚决反对在自然科学家中所流行的‘哲学的唯物主义’,他只是用‘唯物主义的方法’^③去研究人的经济生活与社会生活以及它们对人的思想感情的影响,从而‘非常清楚地把历史唯物主义与现代的唯物主义区别开来’,使他的哲学‘既不是唯心主义,也不是唯物主义,而是人本主义和自然主义的综合’^④,并且作为马克思的历史观的‘唯物主义’也只是以‘现实的完整的人’为主题,因而实

① 施密特:《马克思的自然概念》,第31页。

② 同上书,第34页。

③ 弗洛姆:《马克思关于人的概念》,第9页。

④ 同上书,第11页。

际是“人类学的历史观”。法兰克福学派在把马克思的唯物主义仅仅归结为人道主义、彻底的人本主义之后,对恩格斯的哲学大加抨击。施密特指责说:恩格斯“超出了马克思对自然和社会历史关系的解释范围”,使得“自然和人不是被首要意义的历史的实践结合起来的”,他的哲学就倒退成“独断的形而上学”,它不是像马克思那样把唯物主义“运用到社会生活方面去”,而是将重点放在形而上学方面,使他的唯物主义“多少包含着禁欲主义的特征。”^①

诚然,从恩格斯的哲学代表作《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》、《反杜林论》等来看,恩格斯的哲学具有浓厚的所谓“形而上学”、即本体论色彩。如果说马克思从实践的唯物主义立场出发,通过强调人与自然的以实践为媒介的统一性,来消解本体论,那么,恩格斯则通过强调自然对人类历史 and 精神的先在性,来主张“自然界是本源”,强化唯物主义与唯心主义在本体论上的对立。或者说,马克思不赞成赋予自然以本体论意义,而恩格斯则相反。这是一个不应回避的实况,它构成了马克思与恩格斯在哲学上的重大差别。但是,不能就此断言恩格斯完全背离了马克思关于人和自然关系的理论。换言之,断言恩格斯把自然看成是与人类历史实践毫无关系的费尔巴哈式的纯粹自然,这是对恩格斯的观点出于偏见的阉割。就在施密特竭力反对的《自然辩证法》一书中,恩格斯就多次阐述了如下观点:“自然主义的历史观……是片面的,它认为只是自然界作用于人,只是自然条件到处在决定人的历史发展,它忘记了人也反作用于自然界,改变自然界,为自己创造新的生存条件”,他又说:“今天整个自然界也溶解在历史中了,而历史和自然史的不同,仅仅在于前者是有自我意识的机体的发展过程。”^②显然,恩格斯以极其清晰的语言,也肯定了自然与历史的以

① 参见施密特:《马克思的自然概念》,第44、50、47页注释⑤及32页。

② 《马克思恩格斯全集》,第20卷,第674、580页。

实践为中介的高度统一。法兰克福学派之所以彻底否定恩格斯,是为了割断马克思和恩格斯这两位辩证唯物主义的创始人的思想联系,以便把马克思的唯物主义加以人本主义化。

无可否认,在马克思的理论中,不仅含有自然主义因素,也含有入本主义因素。当马克思说:“人直接地是自然存在物。人作为自然存在物,而且作为有生命的存在物,一方面具有自然力、生命力,是能动的自然存在物……另一方面,人作为自然的、肉体的、感性的、对象的存在物,和动植物一样,是受动的、受制约的和受限制的存在物。”^①这时,表明马克思吸取了自然主义观点。而当马克思说:“人的普遍性正表现在把整个自然界……变成人的无机的身体。自然界就它本身不是人的身体而言,是人的无机体;人靠自然界生活,这就是说,自然界是人为了不致死亡而必须与之不断交往的、人的身体。所谓人的肉体生活和精神生活同自然界相联系,也就等于说自然界同自身相联系,因为人是自然界的一部分。”^②这时,表明马克思又吸取了人本主义观点,并把自然主义与人本主义巧妙地揉合了起来,如果说马克思思想中的人本主义因素,不仅较多地表现在《巴黎手稿》与《神圣家族》中,那么,可以说,经过《德意志意识形态》一直到《资本论》中,都渗透着人本主义的因素。完全否认这一点,是不足以使人信服的。但是,马克思对人本主义的吸取,正像对自然主义的吸取一样,是以批判为基础的。正如马克思所说:“我们不是从人们所说的、思考出来的、想象出来的、设想出来的人出发,去理解真正的人。我们的出发点是从事实活动的人”,即“不是某种处在幻想的与世隔绝的、离群索居的人,而是处在一定条件下进行的、现实的、可以通过经验观察到状态的发展过程中的人”^③。所以,马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中声明自己的“新唯物主义”的

① 《马克思恩格斯全集》,第42卷,第167页。

② 同上书,第95页。

③ 同上书,第3卷,第30页。

立脚点是“人类社会和社会化了的人类”^①。由于马克思不是从玄想出来的脱离社会关系的抽象的个人出发,而是从社会化了了的、即处于社会生产关系的运动过程中的人出发,并以此为前提,用唯物主义的方法去考察人们的实际的社会生活过程,把社会物质生活过程作为“人类生存的基本条件”,来展开人的诸种关系、诸种问题与人的解放的研究,从而使他的学说既吸取了人本主义的合理因素而又超越了人本主义,成为历史唯物主义。因此,正确地说,马克思的学说包含着人本主义,但并不能归结为人本主义。法兰克福学派则相反,它夸大马克思学说中的人本主义因素,使之畸形化为马克思学说的总体性质,从而把马克思的唯物主义再改装成人本主义。

在此基础上,法兰克福学派便着手对唯物主义进行根本的改造,使之从作为世界观的哲学改变成人本主义的社会理论。霍克海默首先提出了对唯物主义改造的必要性。他说:唯物主义“不是建立在超时间的概念上的”,它作为一种理论总是受当代科学的实在知识和生产力状况所创约的;事实上,唯物主义者所思考的目标“在各个不同的历史情境中,采取了不同的形态”;换言之,“具体问题的实践需要,既影响了唯物主义理论的内容,也影响了它的形式”^②,因而在今天的社会中,唯物主义必须改变它的形式与内容。施密特紧跟其后说:“唯物主义在它的方法上、在它的特殊兴趣上、最后在它的内容的重要特征等方面,都会随着历史的变化而变化。在某一个世纪里是唯物主义最重要特征的东西,在下一个世纪里则可能被证明为是次要的了。”^③

确实,无论是唯物主义或唯心主义,作为社会意识形态,它总是随着人与自然的关系、人同人的社会关系的发展,以及随着哲

① 《马克思恩格斯全集》,第3卷,第6页。

② 霍克海默,《唯物主义与形而上学》,《批判的理论》,第24页。

③ 施密特,《马克思的自然概念》,第21页。

学思维的不断前进而发生变化。两千多年来各种哲学学说层出不穷、学派接踵出现,表明了唯物主义与唯心主义都不是超历史、超时间的。无论是从它们的形式、方法及至内容来讲,都起了令人眼花缭乱的^①变化。正如施密特说,它们“不可能仅仅还原为单一的理论或单一的方法”^②。在自然科学与社会历史发展到当今的情况下,各种哲学学说只有改变自己的形态与内容,适应新的历史状况,才有存在的权利。马克思所创立的辩证唯物主义作为“自己时代的精华”也非如此不可。

问题在于法兰克福学派想把唯物主义改造成什么样的学说。霍克海默说:以往唯物主义者的许多理论是“论断物质本原性并加上对物质的崇拜或者对一切物质的东西之崇拜的理论”^③,这是适应早期资产阶级社会所面临的任务的。但今天,由于产生了“把单子式的个人”加以实体化这样一种“新的精神倾向”,它贬低给社会提供经济基础的重要价值,因此,“激发了唯物主义者的批判”,力图揭露“各种类型的哲学在实践上对人们产生的欺骗作用”^④,从而出现了具有否定意义的“批判的唯物主义”。这种“批判的唯物主义”“对于世界观或人们的灵魂是没有兴趣的”^⑤,因为它认为“在今天,经济关系的基本历史作用是唯物主义观点的特征”^⑥。对于今天的唯物主义者来说,理论的一个重要方面是致力于改善人类的处境,确认所有的人都有追求幸福的权利是无需作任何说明的自然事实,所以,今天的唯物主义应以“社会的需要”为出发点,“以它的内容,即以社会的经济理论来表征自己”^⑥。这就是说,今

① 施密特:《马克思的自然概念》,第31页。

② 霍克海默:《唯物主义与形而上学》,《批判的理论》,第33页。

③ 同上书,第26页。

④ 同上书,第32页。

⑤ 同上书,第25页。

⑥ 同上书,第45页。

天的唯物主义必须是“批判的唯物主义”，它应抛开物质一元论这古老的形而上学命题，成为以改善人类处境为目的的人道主义的“社会经济理论”。

总是跟在霍克海默后面亦步亦趋的施密特，在这点上倒有不同的看法。他认为不应把“经济”作为“形而上学的解释原理”，因为“经济应从它支配一切的地位回到为人服务的从属地位去”^①。但是，他仍然坚持了霍克海默的基调：唯物主义应该是和人道主义等同的学说，“对于和人道主义等同的唯物主义来说，人是最高存在”^②，它应有“幸福主义的基调”，关心从这世界上消除饥饿与痛苦。他在指责恩格斯的“素朴实在论”的“禁欲主义特征”时，责问恩格斯：“人们为了超过资本主义在进行着巨大的努力，这种努力并不只是理论上的。如果不应把获得快乐和感官的满足作为它的奋斗目标之一，那么这种努力究竟还有什么价值呢？在社会主义运动中，海涅早已发现恩格斯的阐述中所包含的禁欲主义特征，后来这竟成为反人类实践的一个原由：尽管人没有任何适宜的果腹之物，但至少仍应该有‘科学的世界观’。”^③

马库塞也正是从这样的角度，想把唯物主义改造成一种人道主义的批判的社会理论。他说：理性主义哲学并不关心人的实际需要与渴望，它不能在人们追求幸福时，有助于人们作出具体的选择。然而，“如果哲学首要的有关本题的事情并不是个人的现实的、单一的存在，如果在个人的和有关的单一的存在中找不到真理……那么哲学所作的一切努力都是多余的、无用的、危险的”^④。因此，哲学应该具有拯救个人的能力。不过，个人的拯救应依赖于社会，因为，批判地运用辩证法揭示了这样一个事实：“个人的自由是

① 施密特：《马克思的自然概念》，第33页。

② 同上书，第29页。

③ 同上书，第32页。

④ 马库塞：《理性与革命》，纽约，1954年，第263页。

以一个自由的社会为先决条件的，因此，要使个人获得真正的解放，首先需要社会的解放”^①。这就需要哲学向国家、社会领域转换。黑格尔这样做了。但是“黑格尔的社会范畴和经济范畴都是哲学概念，而马克思理论的所有哲学概念却都是社会范畴和经济范畴”^②，“马克思体系中的一切概念都是对整个现存秩序的一种控诉。正是在这个意义上，我们说马克思的理论是一门‘批判的’理论。”或者说“马克思的学说成为一门批判的社会理论，它摆脱了传统的论述与倾向”^③。

当法兰克福学派的理论家们不仅想把唯物主义改造成“批判的唯物主义”=“批判的理论”=“批判的社会理论”，而且把马克思的唯物主义也说成仅是“批判的社会理论”，而不是作为自然科学与社会科学之结晶的、作为世界观的哲学时，他们自以为这是恢复了马克思的唯物主义的本质，因为马克思曾经说过自己的唯物主义不是以“自然”而是以“人们实际的社会生活过程”为“基础”。

诚然，马克思说过他的“新唯物主义”的立脚点是“人类社会或社会化了的人类”^④。并且在谈到费尔巴哈的功绩时，认为“费尔巴哈使‘人与人之间的’社会关系成了理论的基本原则”，从而“创立了真正的唯物主义和现实的科学”^⑤。人们完全可以说，马克思在哲学上的伟大贡献之一是创立了历史唯物主义。但并不能把马克思的哲学仅仅归结为历史唯物主义、甚至仅仅归结为一种社会理论。因为它并不仅研究社会、历史，而与自然无涉。马克思对费尔巴哈的一个众所周知的批评是：“当费尔巴哈是一个唯物主义者的时候，历史在他的视野之外；当他去探讨历史的时候，他决不

① 马库塞：《理性与革命》，纽约，1954年，第263页。

② 同上书，第258页。

③ 同上书，第263页。

④ 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第5—6页。

⑤ 同上书，第42卷，第158页。

是一个唯物主义者。在他那里，唯物主义和历史是彼此完全脱离的。”^①这里，马克思所要求的仅仅是把唯物主义与历史紧密结合起来，也就是反对费尔巴哈的唯物主义的自然主义倾向，要求唯物主义把对自然过程的考察与对历史过程的考察揉合起来，因为“人创造环境，同样环境也创造人”，只要有人存在，“自然史和人类史就彼此相互制约”^②。马克思对唯物主义的这种要求，正是从唯物主义作为完整的世界观而不仅是作为历史的哲学观角度提出来的。当我们了解到马克思反对“把人对自然界的联系从历史中排除出去”，反对造成“自然和历史之间的对立”这一基本的始终如一的立场时，就可以理解到：马克思说自己的唯物主义的基础不是“自然”时，这里的“自然”仅指旧唯物主义的那种与历史对立的、被抽象理解的、与人相分离的“自然”（等于“无”）。当我们了解到马克思认为对人类社会、历史的考察“第一个需要确定的具体事实就是这些个人的肉体组织，以及受肉体组织制约的他们与自然界的联系”，从而“任何历史记载都应当从这些自然基础以及它们在历史进程中由于人们的活动而发生的变更出发”^③时，我们可以看到马克思仍然把人们“自身的生理特性”与各种“自然条件”，以及它们因人的活动而引起的变更，作为考察历史的“自然基础”与“出发点”。正因此，当马克思说自己的唯物主义的“基础”是人们实际的社会生活过程时，决不是排斥对自然的考察，因为在实际生活过程中，除了在历史进程中所形成的人与人的关系外，还形成了人与自然的关系。从而社会生活过程作为“历史”总是应该“从两方面来考察：可以把它分为自然史和人类史”，这两方面是“密切联系”、“相互制约”^④

① 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第51页。

② 同上书，第43、20页。

③ 同上书，第23—24页。

④ 同上书，第20页。

的。显而易见，马克思尽管集中精力于历史唯物主义的创建，他也没有把自己的唯物主义变成仅仅是考察人类历史的学说，更没有把自己的哲学龟缩成为一种排除自然在外的社会理论。马克思在谈到费尔巴哈关于“宗教世界是世俗世界的幻想”这一问题时，极为明确地指出：这个问题在德国理论面前提出了一个自然而然的问题，即“人们是怎样把这些幻想‘塞进自己头脑’的？”马克思认为，“这个问题甚至为德国理论家开辟了通向‘唯物主义世界观’的道路，这种世界观没有前提绝对是绝对不行的，它根据经验去研究现实的物质前提，因而最先是真正批判的世界观。”^①无疑，马克思是在主张唯物主义应成为以研究现实的物质为前提的“真正批判的世界观”，而不仅仅是一种“批判的社会理论”，或一种“社会经济理论”、或一种“人类学历史观”、或一种“人道主义”。

所以，问题的关键不在于从唯物主义中清除掉它作为世界观的哲学属性，而在于阐述这种世界观时，必须把对自然的考察与对社会的考察置于同一个历史进程之中去，把对人与人的关系的考察同对人与自然的关系的考察紧密联系起来，不要将二者分离或对立起来。

当然，我们也应该注意到哈贝马斯与其他法兰克福学派的理论家们在这问题上的差异：他不同意使唯物主义直接归属于社会理论。因为，他认为：社会理论作为“人的科学”是与自然科学不同的，哲学则应该是“纯粹的认识论”^②。但是，由于他认为人的“类”的形成过程是“始终以生产过程为中介的阶级对抗运动”，它是“以批判为特色”的一种“反思运动”，而“作为人的科学”的社会理论又“实质是认识的批判”或“反思的知识”，因此，他主张哲学应成为“纯粹的认识论”，这正是从哲学应是关于人的“类”形成的“反思的

^① 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第261页。

^② 哈贝马斯：《认识与兴趣》，第86页。

知识”这角度提出来的。换言之，他主张哲学应是“纯粹的认识论”，实质上仍然主张哲学应成为“人的科学”或社会理论。正是从这角度出发，哈贝马斯指责恩格斯及其后继者们把作为经济学家的马克思的理论“狭窄化”，作了“纯粹哲学的理解”，从而“抹煞了马克思那里的超于‘纯粹的’哲学之外的要素；把唯物主义完全还原为哲学，就使唯物主义变了质”^①。他主张应使马克思的唯物主义“返回历史唯物主义的原初形态”^②，即作为意识形态批判的理论。因此，他又说，“哲学除了批判之外没有任何权利”，而“反思的因素是批判的特色，批判所研究的是社会主体的自我产生的自然历史过程，并使这个主体觉悟起来”^③。并断言：那种“想成为包罗万象的科学的哲学，注定要受到批判的致命的判决。”^④

哈贝马斯这里所说的“纯粹哲学”或“包罗万象的哲学”，实际是指作为世界观的哲学。他认为，根据马克思“扬弃哲学”的主张，应废除这种哲学，哲学仅应是进行社会批判的理论。

其实哈贝马斯弄错了。马克思确实多次讲到“哲学的扬弃”、“否定哲学”、“废除哲学自身”。但这里的“哲学”是指什么？是指作为“德国历史在观念上继续”的德国“现存的哲学”^⑤，即“变成思想的并且经过思考加以阐述的宗教”的“旧哲学”^⑥，其中特别是黑格尔哲学。因为这种哲学只宣称对“德国这个世界”进行“批判斗争”，而忘记了它本身也不过是“这个世界的补充”、“本身就属于这个世界”，反而误以为“不消灭哲学本身，就可以使哲学变成现实”^⑦。

① 哈贝马斯：《理论与实践》，法兰克福，1978年，第397页。

② 同上书，第395页。

③ 哈贝马斯：《认识与兴趣》，第86、63~64页。

④ 同上书，第86页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》，第1卷，第459页。

⑥ 同上书，第42卷，第158—159页。

⑦ 同上书，第1卷，第459页。

换句话说,马克思要废除的哲学,是作为资产阶级原则的最先进、最全面的表述或体现的哲学,是宣称市民社会的一切矛盾与冲突在符合理性的资产阶级国家中已解决、在绝对精神领域中已得到调和,从而放弃了对理想的追求的哲学。因为这种哲学到达顶峰时,就对现实失去批判的能力,不能完成社会批判这一历史实践的任务,达到了自身的扬弃。正是从这意义上,马克思说“哲学的顶峰就是哲学的废除”,因而要“废除哲学”。马克思并不是说任何作为世界观的哲学都应废除,使哲学仅仅转变成一种社会批判理论。不,马克思要求的是作为“批判的武器”的哲学,是可以“变成现实”的哲学,是作为“真正批判的世界观”的哲学。

当然,这种世界观首先应从研究现实的人出发,换言之,人的科学或批判的社会理论应是它的重要组成部分。但是,要研究人的问题,不仅要研究人与人的社会关系,而且要研究人与环境世界的自然的关系,即既要研究人的社会,也要研究人的自然界。哲学之所以区别于各门具体的社会科学与自然科学,正在于它立足于这些具体科学而又超越这些科学,探求整个世界(自然、社会与人的主观世界)的内在联系与普遍规律,给人类描绘世界的总体发展图景,扩大人的视野,增强人改造自然与社会的能力。这个总体性的功能是任何一门具体科学所达不到的,哲学有其存在的权利。哲学之为哲学正在于它是关于世界观的科学这一特性。舍此规定性,则不再是哲学,而是其他的什么学了。法兰克福学派企图把唯物主义、以至把马克思的唯物主义改造成仅仅是一种人道主义的社会理论、甚至只是一种“社会经济理论”,这正是他们借口自然的人化,把自然看成是依存于人、归属于社会范畴所带来的必然结论。然而这一来,恰恰在两条哲学路线的斗争中,通过阉割唯物主义(包括辩证唯物主义)的世界观性质,否定了唯物主义作为哲学存在的权利与合理性,把哲学的全部阵地拱手让给唯心主义占领。

第四章

主体—客体

哲学就其原初的意义而言,乃是智慧学。它引导人们如何运用自己的聪明才智,去认识人自身这个复杂的“小千世界”和人之外的那个复杂的“大千世界”,给人们提供某种认识的立场、观点与方法。从这意义上来说,哲学仍具有认识论的实质。哲学基本问题的解决,实际上是对认识论的基本路线或基本立场的解决。而当人们谈论人与自然的关系时,也已经蕴含着对主体与客体的关系的回答。然而,一系列的问题依然存在:主体与客体的关系等同于人和自然的关系吗?它是否与思维和存在的关系问题相同一?它属于本体论范畴还是属于认识论范畴?先有主体还是先有客体,抑或二者不可分离?主体与客体是否森严壁垒或是相互渗透?诸如此类的问题,历来众说纷纭,莫衷一是。马克思主义经典作家对主体与客体的关系曾作过许多论述,然而分歧至今仍在马克思主义者中持续着。作为“批判的马克思主义”者的法兰克福学派哲学家们,对于被视为“传统的马克思主义”的解释,是颇为不满的。他们的“批判

的唯物主义”从人和自然的以劳动为中介的统一关系出发,试图重新解释主体与客体的关系问题。他们的解释从总体上来看,并未超出卢卡奇等第一代“批判的马克思主义”者们所设定的“主体与客体的辩证法”这理论框架,不过他们的研究终究系统地得到了展开。这特别表现在阿多诺的《否定的辩证法》、《主体与客体》等论著中。

一、范畴归属

传统哲学对主体与客体的争论,大多是放在本体论水平上进行的,有的甚至把主体与客体的关系等同于思维与存在的关系。法兰克福学派的哲学家们,由于坚持非本体论哲学立场,因此,他们把主体与客体的问题限制在认识论范围内来讨论。或者更明确地说,他们认为主体与客体是属于认识论范畴,而不具“形而上学”(本体论)意义。

这里,我们首先要提到弗洛姆。他认为,在人还没有自觉意识的时候,主体与客体是“未分化的”,例如人在婴儿时代,世界对他来说并不是一个“客体”,因为他和自然界仍处于溶为一体的状态,并没有意识到自己与自然、与他人的分离。“人只有在不服从的活动中,才需要自我意识,才渐渐地脱离这个世界”^①。换句话说,“只有当我能区别外在的世界和我自己的时候,也就是说,只有当外在的世界成为一个客体的时候,我才能把握这个客体,才能使它成为我的世界,重新达到主体与客体的统一。”^②因此,在弗洛姆那里,主体与客体是因自我意识的产生而在认识过程中分化出来的,二

^① 弗洛姆:《在幻想锁链的彼岸》,湖南人民出版社1986年,第60页。

^② 同上书,第59页。

者的分野属认识论领域。

但阿多诺指责关于主体与客体有着未分化的原始统一状态的想法是“浪漫的幻想”，认为一个统一体总是由于包含着不同的方面才构成统一体的。换言之，主体与客体虽未明显地分开，但因其有“区分”才形成统一体的，所以“未被分化并不等于一体”^①。例如野蛮状态下的人对自然界、神话的恐惧，就说明这原始的统一中已包含着主体与客体的区分。不过，阿多诺也同意主体与客体的区分只具认识论意义，而不具本体论意义。他说：主体与客体“这两个概念是反思结果的范畴”，二者之间的关系既不具有“一元论”的意义，也不具有“二元论”的意义，“它们互相构成——通过这构成——它们互相分离”^②。所以，他反对“一切西方的形而上学的一孔之见”，反对在主体与客体问题上确定何者为第一性。他说：“如果我们取消了主体的第一性的主张——这一主张不断地鼓舞着本体论——的话，那么传统哲学所讲的第二性的东西就不成为第二性的，也不会具有双重意义上具有从属的地位。”^③

对主体与客体作这种非本体论的理解，是基于以劳动为基础的人与自然界的统一性为前提的。在法兰克福学派理论家们看来，人是通过劳动脱离自然界而形成的，自然又是通过劳动生成为“现实的自然界”的，因而所谓主体与客体只是“劳动的主体与客体”^④，它们是通过劳动才形成的。这个过程在哈贝马斯看来是两个方面的：一方面，生产是“主体赖以构成的劳动过程”；另一方面，劳动过程又表现为“客体的形成”。但是主体与客体的关系不仅是通过劳动产生的，也是通过阶级的革命斗争形成的：“通过劳动的综

① 阿多诺：《主体与客体》，《法兰克福学派重要论文选》，纽约，1978年，第499页。

② 阿多诺：《否定的辩证法》，纽约，1979年，第174页。

③ 同上书，第139页。

④ 参见施密特：《马克思的自然概念》，商务印书馆，1988年，第73、92页。

合产生出主体与客体之间的技术理论关系，通过〔革命〕斗争的综合，产生出主体与客体之间的实践理论关系”，前者形成“生产知识”，后者形成“反思知识”^①。也就是说，哈贝马斯认为主体与客体是通过“社会实践”（包括“劳动”和作为“相互作用”的革命活动^②）所产生的，它们归属于实践、认识的范畴。

上述看法应该说是基本正确的。当人还没有从原始的自然界中分离出来时，既谈不上什么主体，也谈不上什么客体。人的形成过程与原始的自然“生成”为人的“现实的自然”过程，是统一的劳动过程的两个不可分离的方面。换句话说，人之成为认识与变革自然的主体，同自然之成为被人所认识、变革的客体，都是在社会实践过程中完成的。正如马克思所说，一方面，人只有“通过自己同对象的关系而占有对象”，“成为对象性的人的时候，人才不致在自己的对象里面丧失自身”^③，才成为真正的主体；另一方面，“客体的形成”是“劳动过程的表现”，它“从属于主体的目的”，成为“主体活动的结果和容器”^④，因此，客体作为“人的对象”不应直观地去理解，它“不是直接呈现出来的自然对象”^⑤。可见，对于辩证唯物主义者来说，虽然先有自然界后有人，主体与客体的对立形成是以自然界的优先地位为前提的，但是无论是主体或客体，都必须放到实践、认识过程中去理解，主体是实践者、认识者，客体是实践与认识的对象，它们都是通过劳动从原始的自然界中分化出来，是实践认识过程中产生的对子，属于认识论范畴。二者的产生互为前提，互为条件。如果从传统的本体论角度来谈论主体与客体的关系，就离开了马克思所讲的“人与自然的物质变换过程”，是一个

① 哈贝马斯：《认识与兴趣》，法兰克福，1979年，第77页。

② 参见上书，第73页。

③ 《马克思恩格斯全集》，第42卷，第124—125页。

④ 同上书，第16卷（上），第488页。

⑤ 同上书，第42卷，第169页。

玄想出来的抽象的问题,使二者从实践—认识过程中分离出来,使二者的对立关系非现实化、非历史化、非辩证法化。从这点来看,法兰克福学派反对从本体论角度去解释主客体的关系,无疑是应予肯定的。但是,在它的理论家们具体解释主体与客体以及二者的关系时,却又有许多错误之处。

二、主 体

我们首先看法兰克福学派对“主体”的论述。霍克海默认为:主体像客体一样,不是“透明的实在”。所以,他没有给“主体”下一个明确的定义。但是,他的具体论述还是对“主体”作了某些规定。他说:“有意识的人的活动不仅无意识地决定着感觉的主体方面,而且在很大程度上也决定着客体”^①。就是说,主体是感觉者,客体是被感觉者。他又说:“心灵承担着主体的构造概念的任务”,科学的真理作为一种实在过程,“它的概念确实是依赖于概念的对象,然而同时,这些概念,既受到在探究中的主观因素的制约,也受到使用方法的制约……尽管要求科学不断地确定所享有的主观性的权利在概念形成中的作用,并因此而默认主观性的权利,但是,要完全清楚明白地把主体和客体区分开来是绝对办不到的。”^②这样,霍克海默又把作为感觉者的“主体”同“主观性”同义使用。阿多诺的观点与霍克海默大体一致。他说:“‘主体’,可以指特殊的个体,也可以指普遍的属性,指康德的《绪论》中所谓的‘普遍意识’……这两个涵义相辅相成,缺少一个就很难领会另一个。”^③从

① 霍克海默:《传统的理论和批判的理论》,《批判的理论》,纽约,1974年,第201页。

② 霍克海默:《唯物主义与形而上学》,《批判的理论》,第28页。

③ 阿多诺:《主体与客体》,《法兰克福学派重要论文选》,第497—498页。

而,他在论述中往往把“主体”与“主观性”同义使用。

但是,在马库塞和哈贝马斯那里则有所不同。马库塞认为“主体”是“普通概念的创造者”,它虽因具有理性而是自由的,但主体并不就是理性,因而也不是“以自由为本质”的“主观性”,而是“思维的主体”。当他说“人的活动是被概念认识所引导着的进行思维的主体的活动”^①时,他把主体看成是“人”,而不是“普遍意识”、思想或精神。哈贝马斯同样反对把主体看成是意识、自我或一般的精神。不过,他并不认为主体仅是个体的人,也不是人的抽象的“类”。在他那里,主体是“认识的主体”,它不是抽象的超历史的,而是“社会的主体”。他认为,如果把主体的“自我构造”看成仅是通过劳动来实现的,那么“谈论单个的社会主体是很合理的”,可是,主体实际上是通过生产活动和阶级的革命活动来达到“自我产生”与构成的,因而“主体”作为“社会的主体”,主要是指处于“两种社会实践”之中的“人类”,这样在考虑它的自然史的“自我构造”时,“应该把两种因素(通过生产活动的自我产生与通过革命批判活动的构成)结合起来。”^②

对法兰克福学派的哲学家们给“主体”所作的不同规定,应如何看待呢?霍克海默与阿多诺的规定是应予否定的,而哈贝马斯与马库塞的规定则是应予肯定的。理由如下:主体是在实践—认识过程中形成的。虽然作为实践—认识活动的主体不能没有思维、理性,但是不能把思维与理性看成就是主体。因为思维、理性并非是独立的实体存在,思维总是思维者的思维,它总是依附于主体存在的一种对象性活动,而自己并不是主体。同时,主体的活动又不仅仅是思维活动,更重要的表现为对环境进行利用与改造的物质实践活动。如果把思维、理性看成是认识与实践的主体,那就无异说

① 马库塞:《理性与革命》,纽约,1954年,第254页。

② 参见哈贝马斯:《认识与兴趣》,第71—75,77页。

思维在思维、思维在实践,从而回到黑格尔把认识活动与实践活动看成是绝对精神的自我理解、自我实现这观点上去了。而马克思早在1844年就指出黑格尔的错误之一,在于把“客体与主体之间的对立”看成是“在思想本身范围内的对立”,以为“主体也始终是意识或自我意识”,而不是“现实的人本身”^①。他在《资本论》中再一次批评黑格尔把“思维过程”看成是“独立主体”^②。在马克思看来,主体不是“无人身的理性”^③,而是“在改造对象世界中……证明自己是类存在物”的人,是“有意识的生命活动”的人,是“通过自己的劳动占有外部世界、感性的自然界”的“肉体的主体”^④。

霍克海默、阿多诺对“主体”的解释之所以不能令人赞同,正在于他们把理性、思维、普遍意识、主观性看成也是主体,从而终究不能避免黑格尔把主体与客体的对立看成是“思想范围内的对立”这错误。唯其如此,阿多诺不仅宣称主体与客体的差异“不能置于内心世界之外”^⑤,还通过把主体分为“经验的主体”与“先验的主体”来宣扬“普遍意识”是更真实的主体。所谓“经验的主体”是“纯粹主观精神”、“我们的意识”,它是属于活生生的个人的,“先验的主体”则是“从活生生的个人中抽象出来的”。他认为,由于在现实生活中的人的个体变成了“社会机器的附件”,因此,作为“心理上的个人”的“经验的主体”的作用就降低了,与之相比,“先验的主体”更为现实,它对人们的现实行为以及这种行为所产生的社会更具决定作用,是人类个体的“先存的样板”。所以,“就认识论来说,‘主体’通常被理解为‘先验的主体’。”^⑥这样,阿多诺把“主体”变成一

① 《马克思恩格斯全集》,第42卷,第161、162、166页。

② 同上书,第23卷,第42页。

③ 同上书,第4卷,第104页。

④ 参见上书,第42卷,第96—97、92页。

⑤ 阿多诺:《主体与客体》,《法兰克福学派重要论文选》,第503页。

⑥ 同上书,第500页。

种从“个体的人们”的心理中抽象出来的“普遍意识”，并赋之以先验性。换言之，他认为主体通常应理解为是先验的普遍意识，而不是实践着的有肉体的人及其集体，这与马克思的观点显然是对立的。马库塞与哈贝马斯对主体的解说之所以是合理的，在于他们把主体理解成是实践着、认识着的人，拒绝把意识、理性、思维看成是主体，也就是说拒绝了黑格尔把思维过程看作是主体的错误。正因为如此，马库塞把理性看成是主体与客体的中介：“主体与客体在理性的中介中会合”^①，这表明他认为主客体的对立不是“思想范围内的对立”。不过，在马库塞那里，作为主体的人只是思维着、行动着的个体，而在哈贝马斯那里，则是“社会的主体”，它不仅是指“单个的社会的主体”，而且是指“人类”。在这点上，哈贝马斯又比马库塞高出一筹。显然，“个人是社会的存在物”，个体的认识与行动总是在社会的联系中进行的，被社会地组织起来的，被社会的或总体的实践与认识能力所决定、所制约的。认识与实践的主体不仅是参与生产、社会斗争的单个的社会的人，而且是和生产、社会斗争总过程不可分离的人的总体——人类。如果说“社会是人同自然界的完成了的本质的统一”^②，那么也可以说，社会是主体与客体的完成了的本质的统一。正是从这一角度出发，马克思也指出：主体是“自为存在”的“社会的主体”^③。

哈贝马斯除了肯定“主体”是指“社会的主体”而不是思维或意识外，有时还说“主体”是认识的“参照系”^④。这不是对“主体”概念

① 马库塞：《理性与革命》，第253页。

② 《马克思恩格斯全集》，第42卷，第122页。

③ 同上书，第123页。

④ 参见哈贝马斯：《认识与兴趣》第89页。“参照系”(Frame of Reference)原系物理学概念。在观察者叙述或讨论物体运动状态时，为方便起见，而选取一组线或面，用以定出被观察物体的位置、速度、方向。这组线或面称之为观察者的参照系。由于参照系不同，对同一现象的描述也常不相同。只有根据各参照系的定义，找出它们之间的关系，才能比较不同观察者的观察结果。

的定义性解说，而只是从主体在认识中所起的作用来说的。相对论与量子力学早已揭示，当人们研究客体的运动轨迹时，主体所选择的原始参照系统起着不可忽视的作用。由于观测的主体对于对象的研究角度的选择、采取何种测量方案与测量装备等，都对观测的结果起着重要的影响，因而对观测结果的描述不能不考虑主体的干扰作用。从这意义来说，主体在认识中处于“参照系”地位。虽然哈贝马斯认为科学体系或规则是依主体的先验的认识兴趣建立起来的，这是错误的判断。但是，他强调主体在认识论中的价值要求这毕竟是值得研究的。如果对客体的认识不包含主体对客体的价值要求，那就谈不上马克思所说的人处处把自己的“需要”与“内在尺度”运用到对象上去，来“建造”、“生产”对象了^①。

三、客 体

主体对对象的“建造”与“生产”，实际上是主体对客体的建造与生产。当然，这不是“无中生有”，而“只是物质的形态变化”^②。然而，这就产生一个问题：“客体”究竟是保持原始直接性的纯粹自然存在，还是已纳入人类历史实践—认识过程的被人力所“滤过了”的客观实在？

如果说法兰克福学派的理论家们在“主体”问题上具有某些分歧，那么在客体问题上则是一致的。施密特通过对马克思的思想的解释，认为具有原始直接性的自然与“人化的自然”是不同的。“人化的自然”是被人的劳动所中介过的“物质世界”，它的生成过

^① 参见《马克思恩格斯全集》，第42卷，第97页。

^② 同上书，第23卷，第56页注^③。

程包含着通过劳动而形成的主体与客体两方面,这种“包含着劳动的主体与客体的物质世界”,同先于人类历史而存在的“自然界”本身,“决非是同质的基质”^①。因而,在施密特那里,客体不是纯粹的自然存在,而是“人化的自然”,即是通过社会实践所改建了的“被人化了的自然现象的存在”。^②换言之,作为与“思想客体”有严格区别的“感性客体”,严格说来,“只是经过人对它们进行生产加工,剥去了它们的‘自然发生的’独立性之后,才开始成为感性对象的”^③。哈贝马斯也认为客体就是“在劳动中被客体化了的自然界”,从而他把“自然”区分为“环境的自然”、“主体的自然”与“客体的自然”^④。这种关于“客体”并非纯粹自在的自然而是“人化了的自然”问题,阿多诺也作了讨论。他在《否定的辩证法》中提出:客体是“认识的对象”,而这些对象作为客体“都被打上了观察者及其群体或类的烙印”^⑤,所以在讨论主体对客体的中介作用时,就“蕴含着”对于把客体作为“自在之物”的批判。这观点同样重现在《主体与客体》论文中。他说:在“朴素的现实主义”中,主体与客体是天然对立的;而实际上,客体虽不完全依赖主体,但它并不是康德作为一切现象之根源的那种“物自体”,也不是“生就存在的东西”,“如果一个人想要获得客体,他们主观属性或主观性质就不应当被消除”^⑥;至于被认为是“不掺杂任何思想和形象性的想象中的纯客体”,则是一种抽象的东西,不过是“抽象主观的原原本本的反映”^⑦。总之,在法兰克福学派理论家们看来,“客体”不是纯

① 参见施密特:《马克思的自然概念》,第73、128—129页。

② 同上书,第122页。

③ 同上书,第126页。

④ 哈贝马斯:《认识与兴趣》,第39—40页。

⑤ 阿多诺:《主体与客体》,《法兰克福学派重要论文选》,第139页。

⑥ 同上书,第502页。

⑦ 同上书,第503页。

粹的自然存在,而是被人的劳动所作用过的渗透着主观性的“人化了的自然存在”。

的确,应该把“客体”看成是以劳动为中介的人化了的自然物或是纳入人类实践—认识过程中的物质存在,而不是未曾纳入这一过程的纯粹天然存在。马克思曾经肯定了费尔巴哈把客体看成是“感性客体”,而不是黑格尔式的“思想客体”;但不赞成费尔巴哈把感性客体仅理解为“感性存在”而不理解为“感性活动”、仅从“直观上”去理解而不当着“实践”去理解。因而,马克思提出了“自然的人化”,把“现存的感性世界”与“先于人类历史的自然界”区分开来,断定后者几乎“今天在任何地方都不存在”^①。从而,在马克思那里,“客体”是指纳入实践—认识过程的人化了的客观世界。恩格斯也坚持了这一立场,他说,不要忘记了“人也仅作用于自然界,改变自然界,为自己创造新的自然条件。”因此,“今天整个自然界也溶解在历史中了”。这个自然界就是“我们的宇宙”,它是“我们的自然科学的极限”,至于在“我们的宇宙”之外虽然还有无限多的宇宙,但它们“是我们认识自然界时所用不着的”^②。显然恩格斯也肯定了“客体”是进入人类实践领域、被人们所作用、所认识的“我们的宇宙”,而不是与人类实践—认识过程尚无关系的其他宇宙,尽管它们存在着。列宁又是怎样看的呢?他说:“不应该把客体简单地了解为存在,而应该了解为完整的、自身具体的、完全的、独立的东西”^③。这里所谓完备的、自身具体的、完全的、独立的东西,即是被主体的实践“改变的外部现实”,是通过实践活动变更了它的自然规定性的这些或那些方面、质,从而消除了其片面性,“去掉了它的假象、外在性和虚无性的特点”,而成为“自在自为存在着的

① 《马克思恩格斯全集》,第3卷,第50页。

② 同上书,第20卷,第574、580页。

③ 《列宁全集》,第38卷,第195—196页。

(二客观真实的)现实”^①。换言之,“客体”不应被理解为与主体无关的、对主体来说是非现实的纯粹自然的存在,而是被主体作用过的或渗透着主观性在内的作为自在自为存在的现实的物质。由上可见,法兰克福学派的哲学家们对“客体”的解释与马克思主义经典作家原初的论断并不相悖,也可以说坚持了马克思的原典的解释。

如此说来,不是否认了思想也可以成为客体,即否认了“思想客体”的存在吗?是的。尽管当某一思想、理论、学说作为人们的研究对象时,人们往往说它们是“思想客体”,但从严格意义上来讲这是欠考虑的。应将“客体”与“认识的对象”加以区别。“客体”当然是认识的对象,但它区别于其他认识对象的唯一规定,在于它是实体的存在。思想、学说、理论尽管具有相对独立性,可以成为认识的对象,但它们本身并不是实体的存在,从而只能说是“对象”,而不能说是“客体”。它们与主体不一样。由于主体也是实体的存在,所以能在一定条件下转化为“客体”,而思想则只能是“对象”。作这样区分之所以必要,是因为可在“客体”问题上否定掉把思想、精神也当作实体存在的观点,从而同唯心主义也真正划清界限。

总之,主体与客体是归属于认识论范畴的对立概念,从而这种对立不能作为传统的本体论意义上的抽象的对立来对待。当阿多诺说“不存在作为主体的抽象的对立物的客体”^②时,他是对的。列宁在摘引黑格尔关于主体与客体的转化关系的论述时,也提醒人们“注意”:把二者“当做一种固定的和抽象的对立,这是错误的。二者完全是辩证的。”^③二者之所以是辩证的,因为二者的对立与联系只是在实践—认识的过程中形成与展开的。二者关系的解决虽

^① 《列宁全集》,第38卷,第235页。

^② 阿多诺:《主体与客体》,《法兰克福学派重要论文选》,第508页。

^③ 《列宁全集》,第38卷,第196页。

以思维和存在的关系的解决为前提，但主体与客体的关系并不等同于思维与存在的关系。因为，它们是不同的两种范畴：“存在”既包括已进入人的实践—认识领域的感性世界，也包括在人类之前或尚未纳入这一过程的自然界，“客体”仅仅是前者，不包括后者，所以，“存在”与“客体”不能等同，“主体”只能是处于实践认识过程中的活生生的有思维能力的人及其集合体，而不等同于“思维”。

四、“主体—客体同一”

主体与客体是对立的，但这对立不是在传统的本体论这狭窄范围内的对立，而是在认识论范围里的对立，因而不是森严壁垒、凝固不变的。但是如何理解这种对立的相对性则又是一个问题。在法兰克福学派看来，主体与客体的区别是相对的，因而甚至是不可下定义的。霍克海默说：“主体—客体关系不是可以精确地用两个在概念上完全透明的并且是相向运动的两个固定的实在来描绘的。”^①阿多诺进而提出：主体与客体的概念都是“含糊的”，“不便给它们下定义”，人的反思则是“含糊的客体概念和同样含糊的主体概念的一种再联系”，而人只是通过反思的再反思，才“把它们含糊的概念规定得更加准确”^②，即便如此，主体与客体的差异仍“贯穿在它们二者之中，这差异不能被绝对化，同样也不能置于内心世界之外”^③。

说主体与客体的差异是相对的，不能绝对化，这点本来并不

① 霍克海默：《唯物主义与形而上学》，《批判的理论》，第29页。

② 阿多诺：《主体与客体》，《法兰克福学派重要论文选》，第498页。

③ 同上书，第508页。

错。因为二者的区分总是在一定条件下而言的：在一种范围内是主体的东西，在另一种范围内又是客体的东西，反之亦然。例如马克思说：“人是自然科学的直接对象，因为直接的感性自然界，对人来说直接地就是人的感性（这是同一个说法），直接地就是另一个对他说来感性地存在着的人，因为他自己的感性，只有通过另一个人，才对他本身说来是人的感性。但是自然界是关于人的科学的直接对象。”^①马克思又说：“一个存在物如果在自身之外没有对象，就不是对象性的存在物。一个存在物如果本身不是第三者的对象，就没有任何存在物作为自己的对象，也就是说，它没有对象性的关系，它的存在就不是对象性的存在。”^②这种关系就像“太阳是植物的对象……正像植物是太阳的对象”一样。马克思这种关于主体与客体在不同关系下换位的论述，揭示了概念的灵活性、流动性；主体与客体的对立地位不是僵死的、凝固的。但是，这种概念辩证法虽然包含着相对主义因素，但并不就是相对主义。因为它并不泯灭概念的规定性。作为主体的东西与作为客体的东西在一定条件下换位，仍然保持着主体与客体概念内涵的差异性。法兰克福学派的理论家们借口主体与客体的相互转化，而断定这两个概念含糊不清、不能下定义，从而实际上否认了主体与客体的质的规定性。这不是辩证法，而是一种相对主义。

正是这种相对主义导致马库塞提出了有名的主体与客体等同的“主体—客体同一”的理论。他认为，对自然来说人是主体，但“奋力求生则是人和自然界的共同本质”，因而人又是一种“有生命的客体”；自然是客体，但“自然是主观性的表现”，人帮助自然界“睁开了眼睛”^③，因而人尽管占有了这种“活的”客体，但实际上它

① 《马克思恩格斯全集》，第42卷，第128—129页。

② 同上书，第168页。

③ 马库塞：《反革命与造反》，波士顿，1972年，第65—66页。

是作为“独立的客体”而存在的“自主的主体”^①。正是基于这种主体即客体、客体即主体的论断,马库塞断言:“主体与客体之间并没有一条不可逾越的鸿沟,因为客体在其自身中就是一种主体。”^②由于消除了主体与客体概念的质的规定性,从而在马库塞看来,主体与客体是“同一的”,并喜欢采用“主体—客体”这一表达形式^③。这一来,他就回到了黑格尔那里。而对黑格尔的“主体—客体”的提法,马克思认为是“神秘的”,它实际上颠倒了“现实的人”和“现实的自然界”的关系,成为“笼罩在客体上的主体性”^④。

对马库塞的“主体—客体”这种同一论,阿多诺并不赞成。虽然他认为主体与客体在概念上是不可下定义的,但二者并不能等同。他认为客体自身就包含着“客观矛盾”,具有其“非同一性”,如果断言主体与客体同一,就是用虚假的同一性来否定客体自身的非同一性,它“在认识论中所造成的不可避免的结果,仍是这一虚假的结论:客体就是主体”^⑤。实际上,主体与客体具有“非同一性”关系,这两个概念“不表示别的,只表示非同一性”,二者的差别“不能被简单的忽视”^⑥。他认为,几千年来,唯心主义一直使我们相信“客体即主体”,但这一论断是不真实的,相反,“主体即客体”这一主张倒是正确的,因为“主体按其本质一开始就是客体”^⑦，“只不过主体在它的合法基础方面忘却了自己是怎样成为和依靠什么而构成的”^⑧。显然,阿多诺拒绝把客体归之于主体的名下,而强调

① 马库塞:《反革命与造反》,波士顿,1972年,第60页。

② 马库塞:《理性与革命》,第9—10页。

③ 马库塞:《反革命与造反》,第65页。

④ 《马克思恩格斯全集》,第42卷,第176页。

⑤ 阿多诺:《否定的辩证法》,第150页。

⑥ 同上书,第174页。

⑦ 同上书,第183页。

⑧ 阿多诺:《主体与客体》,《法兰克福学派重要论文选》,第507页。

“客体的优势”，把主体“归之于‘客体’的名下”^①。

这里，无论是马库塞主张“主体—客体同一”，还是阿多诺主张二者的“非同一”，他们所讲的“同一”都是指无差别的等同，从而一个肯定之，一个否定之，各走极端。其实，主体与客体之间的对立既然不是“固定的和抽象的对立，”二者之间就可以说“是同一的又是不同一的”^②。因其对立，所以主体与客体不是无差别的，不是“同一”的，客体对主体来说是疏远的和外在的，主体对客体来说也是疏远的和外在的。又因这对立不是僵死的、绝对不变的，所以二者又具“同一性”：在一种关系下是主体的东西而在另一种关系下又往往成为客体。可以说，马库塞与阿多诺的解释，都各有其片面性。不过这里只是讲的主体与客体的关系的一个方面、一个片面。为此，有必要进一步考察法兰克福学派对主体与客体的相互关系的论述。

五、“主体与客体不可分离”

在法兰克福学派关于主体与客体的理论中，最为突出的是关于主体与客体不可分离的观点。这个观点也是人们指责法兰克福学派是主观唯心主义学派的一个重要根据。这里，就让我们先看看它的有关论述。霍克海默说：在对科学真理的探究中，“要完全清楚明白地把主体从客体中区分开来是办不到的”，“我们必须把握两个方面的相互作用……任何一方，作为实在都不能离开另一方。”^③他又说：“发现和抽象过程是历史情境的辩证运动过程，绝

① 阿多诺：《主体与客体》，《法兰克福学派重要论文选》，第508页。

② 《列宁全集》，第38卷，第196页。

③ 霍克海默：《唯物主义与形而上学》，《批判的理论》，第28、29页。

对不能均等地划分出可分离的主体和客体的要素”^①。施密特随之说：“一切直接的东西”被“有限的人的历史生活过程”所中介，因此“认识的主体与客体是不能彼此分离的”^②。弗洛姆也说：“在与对象世界发生关系的过程中，通过人自己的力量，外部世界对人来说成为实在的……主体和客体不能分离。”^③阿多诺不满足于这些泛泛之论，他作了具体阐述：“主体与客体的分离既真实又不真实。真实，是因为这两种分离在认识领域中表现了实际的分离……虚假，是因为这种逐渐分成的分离不能被看成实质性的，不能神奇地变成一成不变的东西。”^④主体与客体在实质上的不可分离性表现为：“主体一旦完全脱离客体，就把客体纳入主体自己的规范，它吞没了客体，毫不顾及客体在多大程度上还是其本身”^⑤。反过来，“客体，即使被主体削弱了的客体，也不能没有主体。客体缺少主观性的要素，它本身的客观性也会变得毫无意义。”^⑥

对于这种理论，恐怕需要具体分析。不能一提主体与客体是不可分离的，就当做马赫主义的原则同格论来否定之。马赫主义的原则同格论是“要素一元论”的另一种表述，它以“世界是感觉要素的复合”这一核心观点为前提。当它断言自我、意识是“中心项”，环境（“非我”）、物是“反对项”，宣称自我、意识同环境、物处于不可分离的关系时，就把自我、意识看成是最终的实在，而物质世界只不过是它的派生物。如果像马赫主义者那样，在这种本体论意义上谈主体与客体的不可分离性，那就把主体看成是最终的实

① 霍克海默：《唯物主义与形而上学》，《批判的理论》，第33页。

② 施密特：《马克思的自然概念》，第112页。

③ 弗洛姆：《马克思关于人的概念》，纽约，1979年，第32页。

④ 阿多诺：《主体与客体》，《法兰克福学派重要论文选》，第498—499页。

⑤ 同上书，第499页。

⑥ 同上书，第509页。

在，而客体是依存于主体的第二性的东西。这当然是“原则同格”论的变种。但是正如前面所说，法兰克福学派由于主张非本体论哲学，把主体与客体限定为认识论范畴，拒绝谈论二者何为第一性，因此，它讲主体与客体的不可分离性，仅是从认识论角度来讲的，而这种讲法具有其合理性。显然，主体与客体作为实践—认识过程中形成的对立双方，是互以对方为自己存在的前提的。作为实践—认识活动的主体，必须要有自己的活动对象，否则就不能作为主体而存在，反之，作为实践—认识活动的客体，必须要有对自己施加活动的主体，否则就不能作为人的活动的客体而存在。从这意义上来说，主体需要创造出客体来证实自己是“感性的即现实的”，客体也需要产生主体来证实自己是“感性的即现实的”^①。即使从反映论来讲，也是如此：反映是主体与客体的交互作用，没有反映者，就谈不上什么被反映者；没有反映与被反映者，也谈不上什么反映者。如果否认了主体与客体在实践—认识过程中所产生的这种不可分离的关系，而抽象地谈论什么客体第一、主体第二，或主体第一、客体第二，这就把主体与客体的对立变成传统的本体论上的抽象的非现实的对立。马克思不赞成这种空泛的非历史的争论。在他那里，作为主体的人是“对象性的感性的存在物”，他的本质力量的活动“必须是对象的活动”，因为“人只有凭借现实的、感性的对象才能表现自己的生命”。如果作为主体的人“在自身之外没有自己的自然界”，就“不能参加自然界的生活”，而成为一种“非对象性的存在物”，因而成为一种非感性的、非现实的、抽象的存在物，即“非存在物”^②。——主体离不开客体。同样，“被抽象地孤立地理解的、被固定为与人分离的自然界，对人来说也是

① 《马克思恩格斯全集》，第42卷，第169页。

② 参见《马克思恩格斯全集》，第42卷，第163—169页。

无。”^①——客体离不开主体。

总之,按照马克思的观点,被抽象地孤立地理解的与客体相分离的主体是无,被抽象地孤立地理解的与主体相分离的客体也是无。但是,这里所说的“无”只是从它们在认识论上的“现实性”上来讲的,而不是它们不再作为存在物存在了。即是说,没有主体的客体在认识论上是非感性的、非现实的客体,等于“无”,但它们作为自然物仍然实在着;没有客体的主体在认识论上是非感性的、非现实的主体,也等于“无”,但它们作为有肉体的实体仍然存在。事物自身的“客观存在性”与认识论上的“现实性”不是一回事。黑格尔曾非常正确地把“存在”与“现实”相区别,即一切实际存在的东西并非就是“现实”;只有存在物被主体所作用、所改造,成为符合主观标准的东西时才是“现实”。因此,他才说“现实的”是合乎理性的,只有符合理性的,才是“现实的”。从现实性来讲的“无”,不等于“非存在”。

法兰克福学派虽然正确地肯定了主体与客体在认识过程中的不可分离性,但由于往往忽视了“存在”与“现实”的这种区别,因而又往往步入歧途,宣称:倘若没有了主体,“客体就会像主观性生活中片刻的冲动和飞逝的瞬间一样分崩离析”^②。就是说,没有了主体,原先作为客体的存在物不仅不再是客体了,而且连其自身的存在也分崩离析、化为乌有了。这就用存在物的作为客体的“现实性”之丧失,来否认其“客观存在性”。这种倾向特别表现在把主体与客体的不可分离性扩展到人与自然的关系中去,断言:自然和人的历史“难分难解地相互交织着”^③，“正如自然不可能脱离人那

① 《马克思恩格斯全集》，第42卷第178页。

② 阿多诺：《主体与客体》，《法兰克福学派重要论文选》，第509页。

③ 施密特：《马克思的自然概念》，第52页。

样,反过来,人和他们的各种活动也不能脱离自然”^①。这显然是一种混淆。人与自然的关系不等同于主体与客体的关系。第一,“自然”除包括进入人的实践—认识领域的那部分自然界外,还包括人类以前的以及现今尚未进入人的实践—认识领域的那部分自然界,而只有前一部分在认识论上才具有客体的性质;第二,在没有作为主体的人存在时,“自然”虽不成其为客体,或不具有作为客体的现实性,从而对人来说等于“无”,但它仍然实在着。因此,不能把人与自然的关系等同于主体与客体的关系。不能借口主体与客体之间的不可分离性,进而宣称什么人与自然是不可分离的。否则就否定了自然的客观实在性及其“优先地位”,使本来是认识论上的一个正确命题,滑向错误的本体论命题。

六、“主体与客体相互介入”

按照阿多诺的看法,主体与客体的分离“既真实又不真实”,这除了表现在二者既对立,又不可分离外,还表现为相互协调、相互交往。他说:“如果允许对主体与客体协调一致的状态进行思辩,那么二者毫无区别的統一或相互对立的敌对状态都是不可思议的。相反,只有区分开的东西的相互交往才是可以想象的。”^②这里所谓“相互交往”是指主体与客体的“相互介入”:“主体介入了客体,客体在更大的程度上以另一种方式介入了主体”^③。这样,一方面主体包含了客体性,使主体有了一个“客观的内核”,即“一个客

① 施密特:《马克思的自然概念》,第21页。

② 阿多诺:《主体与客体》,《法兰克福学派重要论文选》,第499页。

③ 同上书,第499页。

体是主体性意义的一部分”^①；另一方面，客体也包含了主体性，使主体性成为客体的“客观性的一个要素”，甚至成为客体“持续存在的要素”^②。用施密特的话来说，客体转化为主体活动的受容器，而主体成为“过滤一切客体的中介，而且是客体在时间空间上的持续的构成部分”^③。他把主体与客体相互中介的结果概括为：“客体的东西主体化和主体的东西客体化”。^④

承认不承认主体与客体之间相互渗透、相互包含，这是衡量在主体与客体关系上是否坚持辩证法观点的一个关键问题。既然承认主体与客体是在实践—认识过程中形成的相互作用的对立方，那就应该承认它们之间不仅是“对立”，而且是“矛盾”，具有以实践为中介的统一性。即每一方都在自己的独立性中包含着另一方，两个方面的独立性又都是受排斥的。倘若不承认这种相互渗透、相互包含、相互转化的趋势，那就是把这种对立看成是僵死的，无关紧要的对立。正像马克思所批评的：不是“从它的能动关系上、它的内在关联上来理解的对立，是还没有作为矛盾来理解的对立”^⑤。

说主体与客体之间相互介入、渗透、包含，并不是说认识者与认识对象各自本身“嵌进”对方中去，而只是说各自的本质特性渗透进对方中去，改换形态出现。主体渗透进客体，是说“主体本质”（劳动）与主观性（思想、需要、意志与情感）渗透进客体，以物化的形式出现，于是主体的东西就转化为客体的构成要素之一部分。马克思说：客体是主体活动的“受容器”、机器是“科学思想的客体

① 阿多诺：《否定的辩证法》，第183页。

② 阿多诺：《主体与客体》，《法兰克福学派重要论文选》，第502、504页。

③ 施密特：《马克思的自然概念》，第120页。

④ 同上书，第128页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》，第42卷，第117页。

化”^①。这是对主体向客体介入、渗透的肯定。说客体渗透包含在主体之中，是说客体的客观规定性(本质与外观)进入主体的头脑之中，以主观的形态出现，成为主体性的客观的内核。马克思说：“观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。”^②这是对客体向主体介入、渗透的肯定。主体与客体之间的这种相互渗透、转化，用马克思的术语来表达，就是“物质变换”。毛泽东说“物质变精神，精神变物质”，也正是这个意思。这既不是庸俗唯物主义，也不是唯心主义，而是唯物辩证法。正是由于主体不断向客体渗透，客体才得以改变自身所原具的天然格局(存在形态与某些方面、某些质)，愈益成为适合人的需要的东西；正由于客体不断向主体渗透，主体才不断改变自己的格局(存在方式与作为本质的实践认识能力、创造能力)，日新月异地转变成现代主体。

由于主体与客体之间在实践—认识过程中的不断介入、渗透，不断地使客体的东西主体化、主体的东西客体化，因而不能认为主体与客体的辩证统一始终停留在一个水平上，而是随着历史的前进而提高的。这一点，哈贝马斯与施密特都注意到了。哈贝马斯说：“在劳动过程中被人们改造了的文明化了的自然界，也像劳动主体本身一样，随着生产力的发展而发生变化。生产力的实际发展状况，决定每一代人必须赖以重新建立主体与客体的统一性之各个阶段。”^③的确，现代的客体与现代的主体已大大不同于千百年前的客体与主体了，二者之间的相互作用、相互渗透的状况也是今非昔比了。对主体与客体的统一性的解释必须是动态的历史

① 《马克思恩格斯全集》，第46卷，第488、469页。

② 同上书，第23卷，第24页。

③ 哈贝马斯：《认识与兴趣》，第50页。

的,而不应是静态的、超历史的。

七、“主体与客体的首要性”

由于主体与客体相互渗透、相互包含,互以对方为自己的构成要素,它们的构成又只是在实践—认识过程中才现实化的,因此,它们之间不像思维与存在之间那样产生所谓“发生学”上的谁具先在性的问题。于是,法兰克福学派拒绝谈论主体或客体谁具第一性问题,则有其合理性。阿多诺为了拒绝这问题,而改以“主体与客体的首要性”问题来取而代之。在他看来,主体与客体各对自己的对方具有首要性。“客体的首要性”是客体对于主体的主观性来说的,即客体是主体的主观性内容的“客观的内核”,它表现了主体依赖于客体,而且主体本身也是“作为客体而存在的主体”;“主体的首要性”是主体的主观性对客体来说的,即主体的主观性对客体具有“校正作用”,使“客体向主体转变”,使主体性渗入客体而成为客体的“客观性的一个要素”^①。主体与客体的这种彼此相对而言的“首要性”,在《否定的辩证法》中又表述为“中介性”,即“客体的首要性”表现为客体“对主体的中介”;“没有客体性的环节,主体在字面上将是虚无”,“客体的首要性的标志是精神的无能”^②;“主体的首要性”表现为主体“对客体的中介”;客体“只有与主体性相交织才能被认识,而必定不是静止地教条地加以实体化”,主体的首要性使客体的直接性成为“主体的数据与情感的因素”^③。

① 阿多诺:《主体与客体》,《法兰克福学派重要论文选》,第502页。

② 阿多诺:《否定的辩证法》,第186页。

③ 同上书,第186页。

这种主体与客体间互具首要性的提法，显然意在表述二者之间相互依存、相互渗透、相互转化的辩证关系，它无疑地比简单地抽象地断定谁为“第一性”、谁为“第二性”要妥当一些。但是由于阿多诺并未能摆脱唯心主义观点的羁绊，因而他并未能始终坚持这一辩证立场，而时常流露出一种唯心主义的倾向来：主体是客体的“基本要素之一”，如果从客观现实中“去除了它的基本要素之一，就变得虚假而不是变得纯粹”^①，“客体一旦成为认识的对象，由于转化为认识论，它的物质性方面从一开始就被精神化了”，“成为术语上的伪装”^②。这就以主体与客体的相互介入为理由，又否认了作为客体的客观事物本身的客观实在性。这种向唯心主义的靠拢，也表现在霍克海默那里。他认为：由于在客观的东西中，主观的因素在起作用，在主观的东西中客观的因素也起作用，主体与客体不可分离，因此凡是把“一切物质的东西”看成“似乎是本源性的或独立的”东西的观点，都是一种对物质的“崇拜”，而必须破除这种“崇拜”^③。在他看来，“有待于下判断的客体世界在很大程度上是一种活动的产物，而这种活动本身则是由那些帮助承认那个世界，并从概念上把握那个世界的各种思想所决定的。”^④施密特也紧跟其后，断言：随着主体在劳动中对客体越来越占主导作用，客体就愈益降低了它的地位，“其客观性的规定逐渐纳入主观之中”，^⑤也就是说，主体吞没了客体，思想吞没了世界。从这里我们可以看到法兰克福学派是怎样失足的：在正确地肯定了主体对客体的能动作用、肯定了客体中包含了主体性时，又因片面夸大主体对客体的作用，而在改造唯物主义的呼声中，与主观唯心主义握手言欢了。

① 阿多诺：《主体与客体》，《法兰克福学派重要论文选》，第505页。

② 阿多诺：《否定的辩证法》，第192页。

③ 霍克海默：《唯物主义与形而上学》，《批判理论》，第33页。

④ 霍克海默：《传统的理论和批判的理论》，《批判的理论》，第202页。

⑤ 施密特：《马克思的自然概念》，第129页。

第五章

“现代认识论”

从实践的视野来探讨主体与客体的辩证关系，是法兰克福学派试图解决认识本身问题的一个重要方面。但是，这一问题的解决还仅是解决认识问题的第一步，更重要的在于如何从实践的视野来正确阐明认识过程的本质与其发展机制。法兰克福学派理论家们在这方面分别作了多角度的探讨。大体说来，霍克海默、马库塞和施密特等虽然反对认识是“反映”、“模写”等说法，并在强调认识的主体性时，表露出一定的主观唯心主义的倾向，但基本仍属把认识活动看成是“实践活动”的“新唯物主义”。在阿多诺那里，主观唯心主义的倾向得到明显的加强，而弗洛姆在继承霍克海默把心理学引进认识论这一初步的尝试时，力图用主观心理学观点来解释认识的机制问题。至于哈贝马斯，可以说走的是另一条路子。他虽然同其他的法兰克福学派理论家一样，反对“反映论”，也强调认识的实践性，但他大体是从康德、费希特对认识的反思学说出发，揉和了实用主义、先验现象学以至语言分析学的某些观点，济之以

解释学,融合成以“认识的兴趣”理论为基础,以先验论为基本特征的认识理论,从而在法兰克福学派中独树一帜。现在我们分头予以论述。

一、认识与实践

正像把实践引入人与自然、主体与客体的关系的解决中一样,法兰克福学派理论家们也力图把实践作为认识论的基本范畴,使认识过程本身的问题在实践的变革作用基础上加以解决。虽然霍克海默、马库塞等对实践在认识中的作用作了许多论述,但较为全面展开这一方面的则是他们的后继者施密特。他在著作中把他们的认识论说成是一种“现代认识论”^①。这里,我们不可能一一引证他们散见在大量著作中的诸多论述,而只能约略概括为如下几点:

第一,认为人的认识能力是实践发展的历史产物。霍克海默在《传统的理论和批判的理论》中曾经指出:不仅被感知的客体有其“历史特征”,而且感知器官也是由人的活动所形成的,具有其“历史特征”^②;人的感觉能力之由“被动”到“主动”,是随社会历史活动的历史发展而发展的。马库塞进一步说:人的理性与才能也是“在历史中得到发展的”,普遍概念作为理性活动的主体用以改变世界的实践的工具,“也只能通过这一实践而产生,概念的内容也可能随着实践的进展而变化”^③。施密特则更明确地论述道:“生

① 施密特:《马克思的自然概念》,商务印书馆,1988年,第121页。

② 参见霍克海默:《传统的理论和批判的理论》,《批判的理论》,纽约,1974年,第200页。

③ 马库塞:《理性与革命》,纽约,1954年,第254页。

产导源于感性的需要。人的机能超出一切现存事物的直接性，这种机能也随着生产的发展而发展”，因此，“人的感性与理性的理论机能，是人的本质的一个方面，是通过历史性的劳动而得到发展的”^①，它们不是意识的僵硬的产物，而是“历史地发现、变化的东西”。

第二，认为认识活动本身就是一种实践的活动。马库塞说，“‘激进的感性’这一概念强调了感觉在形成理性时的行动的构成作用”^②。这里，他表达了感觉是一种感性的活动的观点。霍克海默也说：“知识参与形成外在的和内在的实在”，它本身就意指“真实的生活”^③。施密特追随他的老师们进一步提出：“认识过程不只是物质关系的再现，而且还高度地规定其性质”^④，从而，他赞同认识具有“具体实践机能”的说法，以至把“进行反映的意识”看成同时是“‘实践批判’活动的一个要素”^⑤。

第三，认为实践是认识的基础。施密特指出：人对自然的关系“首要的不是理论的观察方法，而是实践的变革方法”^⑥。因为人出于感性的需要，首先是像动物那样同自然交往，由此而产生喜悦与不喜悦之分，然后产生对各种对象作粗糙的区分，随着生产的发展，才进一步作出“唯名论的分类”，产生“更高的理论成果”。因此，从认识的基础来看，整个人类实践是“认识过程的一个构成环节”^⑦，只有在实践基础上，才能使“认识的主观与客观，主体与客体的关系结合起来”^⑧，使认识的主观要素和客观要素“统一起

① 施密特：《马克思的自然概念》，第116、113页。

② 马库塞：《反革命与造反》，波士顿，1972年，第63页。

③ 霍克海默：《唯物主义与形而上学》，《批判的理论》，第19页。

④ 施密特：《马克思的自然概念》，第123页。

⑤ 参见上书，第117、51页。

⑥ 同上书，第115页。

⑦ 同上书，第14、117页。

⑧ 同上书，第17页。

来”。应该指出,施密特在承认实践是认识的基础这点上是有保留的,因为他是坚持以坚持下面这一观点为前提条件的,即:

第四,认为实践具有构成认识对象的作用。施密特说:“历史的实践是认识的基础、是真理的标准,这种说法只有在一定条件下才能保持其真正的意义,即其一,必须避免对它作实用主义的曲解;其二,不能忘记实践不能当作理论的外来的附属品,实践的作用绝不是仅在于回过头去确认思维的内容与对象间的一致或不一致。事实上,仅仅由于实践——作为一个历史的总体——一般地构造人们的经验对象,即在实践根本上参与经验对象的内部组成,因而实践才成为真理的标准。”^①简言之,由于实践具有“构成”对象的作用,所以实践才是认识的基础、检验真理的标准。施密特认为,由于马克思以实践作为主体与客体、主观与客观联系的中介,就使“世界的构成问题,在马克思的理论中采取了唯物主义的形式而得到复活”^②。

关于实践对认识对象的构成作用,可以说是法兰克福学派的“现代认识论”之核心观点,不仅霍克海默、阿多诺、马库塞等一直坚持这一观点,就是在认识论上另树一帜的哈贝马斯也坚守这一点。他说:“马克思的人是对象性的存在物的说法没有人本学的意义,而且有认识论的意义。在这种情况下,‘对象性活动’就具有制造对象的特殊含义。人的活动包含制造对象的要素”。又说:“对象性活动的系统创造社会再生产的实际条件,同时也是创造经验对象的可能的客观性的先验条件”^③,而实证主义由于“掩盖了世界构成这个问题……就使认识的意义变得不可理解”^④。当然,哈贝

① 施密特:《马克思的自然概念》,第125页。

② 同上书,第119页。

③ 哈贝马斯:《认识与兴趣》,法兰克福,1979年,第39页。

④ 同上书,第90页。

马斯这里所说的“对象性活动”与实践并非是等价的，因为在他那里，“对象性活动”仅是“劳动”（即“工具行动”），而社会的“实践”则包括“劳动”和人们间的“相互作用”即（“交往行为”），认为前者具有先验性，由它产生主体与客体的“技术理论关系”，形成“技术上有用的知识”，即“经验科学”（自然科学）；由后者产生主体与客体的“实践理论关系”，形成“实践上有效的知识”即通过批判、斗争而产生“人的科学”（“反思的知识”）。他并且指责马克思“在实践的名义下把劳动与相互作用混淆起来”^①。哈贝马斯的这种区分在他的法兰克福前辈们那里是没有过的。

第五，认为实践与知识、理论是统一的。霍克海默用知识“总是同人们的活动相互作用着”^②这一说法来表达这一命题，而弗洛姆则作了较详细地解说：“人们通常是用理论与实践之间的相互关系的术语来说明事物及其知识之间的关系。正如马克思曾经指出的那样，我们不仅要解释世界，而且还要改造世界。事实上，无改造目的的理论仍旧是空洞的；不作任何理论说明的改造则是盲目的。解释和改造，理论和实践，并不是可以被结合起来的两个独立因素，而是两个相互关联的因素”^③。把知识或理论与实践相统一的观点作为“唯物主义的辩证法的固有学说”^④而加以坚持的，是施密特。他认为，这种统一表现为二者互为前提：“预见性知识的产生，已经以实现了的实践行为为前提，反过来，预见性知识同样又成为一切行为的前提”^⑤。然而，法兰克福学派的理论家们在进一步论及理论与实践的关系时，产生微妙的差别。马库塞说：“理论

① 参见哈贝马斯：《认识与兴趣》，第71、77、235、85页。

② 霍克海默：《唯物主义与形而上学》，《批判的理论》，第19页。

③ 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，湖南人民出版社，1986年，第161页。

④ 施密特：《马克思的自然概念》，第113页。

⑤ 同上书，第103页。

与实践的统一从来不是直接的……任何一种现实性都是预先给定的……是客体,是‘理论的它物’,它的变化对理论继续起着决定性作用。”^①显然,他讲理论与实践的统一时,坚持了客观现实对认识的决定性作用。弗洛姆则不然,他说:“理论与实践的相互关系问题还包括另外一个方面,即理智与性格之间的关系”,因为依据弗洛伊德的学说,“性格结构既决定了一个人的思想和观念,又决定了一个人的行为”^②。显然,弗洛姆是从心理学角度来对待认识的问题,强调心理因素对认识起决定性作用。

法兰克福学派理论家们对实践在认识过程中的地位与作用问题的解释,大体如上。这些观点是否像施密特在《马克思的自然概念》一书中所说的那样:坚持了马克思的实践观点?如果不抱门户之见的話,那么应该说:这些观点虽然包含着对马克思观点的某些修正或背离(往后我们将谈到),但是,从主要方面来看,强调人的认识能力是社会实践的产物并随实践的发展而具历史性,坚持实践对于认识与理论的首要性、承认理论与实践的辩证统一关系等等,都无疑是坚持了马克思一再论述过的观点。尤其是法兰克福学派强调实践在认识论上具有“世界构成”的作用,可以说是坚持了马克思的实践观的精髓。而人们往往忘记了这一点,只讲认识是“反映”。

的确,在马克思那里,实践对于认识或理论来说并不是一个外来的附加物,而是认识活动“内在的”一个根本要素,其关键在于马克思充分注意到实践对认识对象的构成作用。早在1844年,马克思就指出:人作为“对象性的存在物”在客观地活动着,而这种客观的活动“能创造或设定对象”^③。时过一年,马克思在《关于费尔巴

① 马克思:《反革命与造反》,第34页。

② 弗洛姆:《在幻想狱链的彼岸》,第161、78页。

③ 《马克思恩格斯全集》,第42卷,第167页。

哈的提纲》中又指出：应该“从主观方面”把事物、现实、感性“当作人的感性活动、当作实践去理解”。后来，在《德意志意识形态》中，马克思更明确地提出“世界构成”的问题，他批评费尔巴哈对“人”的理解时，指出费尔巴哈没有批判现在的生活关系，因而“他从来没有把感性世界理解为构成这一世界的个人的共同的、活生生的、感性的活动”^①。可以说，马克思关于人的实践活动对认识对象、感性世界具有“构成作用”的观点，是马克思的唯物主义认识论与费尔巴哈直观唯物主义的认识论之根本区别点。正是这一点，导致马克思主义把实践作为认识的基础与检验真理的标准。法兰克福学派理论家们牢牢抓住这个被一般唯物主义者所忽视的“世界构成”问题，无疑具积极意义。

二、认识的主体性

法兰克福学派重提“世界构成”问题，不仅排除了把认识与实践看成是虽有联系而终究是两个独立的東西的观点，强调了两者的相容性：实践是认识活动的构成要素，认识活动同时具有实践的机能。而且，它给认识本身问题的解决，带回一个被当作唯心主义因素摒弃掉而实际具有合理性的问题：关于认识的主体性。在法兰克福学派看来，由于主体的实践具有构成认识对象的作用，因此认识过程始终充斥着主体性。施密特认为：人类为满足自己感性的需要，力求取得对于对象的现实的支配力，于是“在人的精神活动后面最初就存在着同各个事物及事物的类相对应的‘权力意志’”，它使得精神在积累起来的实践经验基础上，创造出其价值仅

^① 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第50页。

在于其“工具性”的概念^①。就是说，认识过程一开始就受着主体性的支配，至于作为认识活动本身的感性与理性认识，在马库塞看来，更充满了主体的能动作用，因为，人不仅用知性来“整理、体验和改造世界”，而且人的感觉也“不单纯是被动的接受性的；它们自己在进行‘综合’，它们使原始的经验材料服从于这些综合。而综合不仅仅是纯粹的‘直观的形式’（空间和时间）的综合……可能的倒还是存在着别的更具体的‘物质的’综合，它们构成了经验的（即历史的）体验的先存性。我们的世界不只存在于时空的纯粹形式中，而且同时还是感性特质的总体。”^②基于认识过程始终充满主体性作用这样一个事实，马库塞得出如下一个结论是不足为怪的：认识过程“乃是真正的主体的一个过程”，因为，“只有人才有认识潜力的能力，具有‘概念’的知识。人的存在即是实现自身潜力的过程，是按照理性的‘概念’塑造自己生活的过程”。^③如此强调认识中的主体作用，是否是对主观精神的一种迷信呢？阿多诺说：不是，恰恰相反，由于“主体本身被引进客观现实，它的活动不是被排斥在认识之外”，因而“只要主观性被当作客体的形式来把握”，就会“使得神经感觉、洞察、认识都是‘纯主观的’这一普遍论断失去了说服力”^④。

确实，认识的对象或客体作为被主体的活动所“滤过”了的东西，作为主体活动的“受容器”，已被主体的需要、意志、思想、目的、甚至情感所渗透，用黑格尔的话来说，主观和客观性通过“中项（合目的的活动）”实现了“二者的统一”，因而，人们既很难把认识归结

① 施密特：《马克思的自然概念》，第116页。

② 马库塞：《反革命与造反》，第63页。

③ 马库塞：《理性与革命》，第9页。

④ 阿多诺：《主体与客体》，《法兰克福学派重要论文选》，纽约，1978年，第504页。

为是纯客观的,也很难把认识归结为是纯主观的。阿多诺说:“主观性包含着事实,而客观性蕴含着主体”^①。这种承认主体与客体、主观性与客观性相互渗透的说法,不是毫无道理的。因而,法兰克福学派的理论家们理所当然地在两条战线上进行战斗。一方面,他们反对把认识看成是纯主观的“主观主义”。阿多诺在谈到先验论时,指责它把主体置于认识过程之外,并使思想“像一头披着甲壳的牲畜,试图脱壳而又脱不掉”,于是主体落入“精神囚禁”^②的地步。他指出:“真理是和实体结合起来的,实体是会变化的;真理的不变性是第一哲学的欺骗”^③，“真理是客观的,而不是似是而非的”^④,认识应该“服从客体”,即“公正地评价客体的各种质的要素”^⑤，“即使在统计学中,认识的目标也是事物的性质,定量只不过是手段”^⑥。这种看法是和霍克海默的看法相一致的。霍克海默认为康德的知识学“是与辩证的知识概念相反的”,因为它没有看到知识的发展是个“无独立性的历程”^⑦。实际上,任何知识“都不要被看作人为的编造,而是在特殊的社会联系与时刻中特定人们的表现”^⑧,任何理论的概念“都是由过去提供的物质资料产生出来的当时情境网络中形成的抽象”^⑨,因此,应该看到任何思维“都是在特殊时代的特殊人们的思维”,而必须“向任何一种宣称思维自主性的断言挑战”^⑩,使知识本身“转而成为一种历史现

① 阿多诺:《否定的辩证法》,纽约,1979年,第141页。

② 阿多诺:《主体与客体》,《法兰克福学派重要论文选》,第504页。

③ 阿多诺:《否定的辩证法》,第40页。

④ 同上书,第41页。

⑤ 同上书,第43页。

⑥ 同上书,第44页。

⑦ 霍克海默:《唯物主义与形而上学》,《批判的理论》,第30页。

⑧ 同上书,第35页。

⑨ 同上书,第31页。

⑩ 同上书,第32页。

象”^①。另一方面,法兰克福学派理论家们又坚决反对把知识看成是对于对象不附加任何外来成分的纯客观的把握这种“客观主义”。在哈贝马斯看来,“客观主义”崇尚科学的自我认识,“避而不谈主体的活动参与可能认识的预成对象”,从而错误地“把认识是实在的重现这种前科学的解释教条化了”^②;在科学认识中必须重视“参照系”的作用,而科学的“参照系”应该“理解为认识主体与实在相互作用的成果”^③。就是说,认识渗透着主体性,而不是纯客观的。施密特也尖锐地指责“客观主义”。他认为,在“实践的认识论”看来,即使最简单的知觉也是对实际上已被“加工”过的事物的知觉,于是,在知觉的内容中,“纯粹来自自然的东西和人所干预的东西是不可能分开的”,没有什么其内容是纯客观的知识,如果辩证唯物主义者把对自然的认识看成是“对自然界本来面目的朴素的”、“不附加任何外来成分”的了解,那就意味着退回到费尔巴哈的“素朴的实在论”^④去了。

法兰克福学派关于认识的主体性问题的阐述如果到此为止的话,可以说其基本点是能予赞同的。的确,作为一个唯物主义者,不能不反对把认识看成是主观自生的唯心主义说教。但是,作为一个辩证唯物主义者,还必须把主体的实践活动引进认识论中去,反对那种把主体的作用排除在认识活动之外、把科学知识看成是对于对象的纯客观地认识的观点。极而言之,应反对把真理性的认识看成是对“自在之物”的纯客观的、不含有任何主体性的描述、模写或反映的观点。其根本原因,在于马克思所说的:作为认识对象的感性世界不是“开天辟地以来就存在的,始终如一的东

① 霍克海默:《唯物主义与形而上学》,《批判的理论》,第31页。

② 哈贝马斯:《认识与兴趣》,第261页。

③ 同上书,第115页。

④ 参见施密特:《马克思的自然概念》,第122、210页。

西”，甚至“连最简单的可靠的感性对象也只是由于社会发展、由于工业和商业往来所提供的”^①，是被人所“加工”过、被劳动所“滤过了”的。因此，人们对客观对象的认识，即使是真理，都不可能是对于对象的纯粹客观的把握。现代自然科学的发展还日益令人信服地说明：对于客观对象的测量、描述，都包含主体性于其中。相对论揭示了观测效应的相对性，即由于观测主体处于不同的参照系，对客体的观察效应及其描述就会有别。著名的“测不准关系”也说明了主体所采用的测量装备对客体的本征状态起着干扰或变动作用，因而测量结果不可避免地包含着主体操作的影响。不存在对客体的本真状态的纯客观的反映或描述。当列宁说“必须把人的全部实践……包括到事物的完满的‘定义’中去”^②时，充分明确地表述了人对事物的认识不是纯粹客观的，总是包含着主体的因素及其实践的作用在内。

其实，马克思早就坚决反对所谓科学知识的纯粹客观性的说法。他指出：即使是被人们看做是“纯粹的”自然科学，“也只是由于商业和工业、由于人们的感性活动才达到自己的目的和获得材料的”^③。就是说“纯粹的”自然科学并不“纯粹”，它包含着主体性于其中。

我们可以说，法兰克福学派在前述一些问题上，同马克思的认识论保持了某种程度的一致性。但是，再往前走，即由强调认识的主体性而进一步对认识的本质作基本概括时，道路就偏了。这表现在对反映论不加区别地予以彻底否定，企图以主体主义的认识路线来取而代之。

① 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第48—49页。

② 《列宁全集》，第32卷，第84页。

③ 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第49—50页。

三、“认识非反映”

法兰克福学派的理论家们对反映论是颇为反感的。哈贝马斯指责“随孔德的实证主义出现的”唯物主义的反映论也同样是一种“客观主义”，因为二者都主张“认识是现实的重现或事实在思想中的模写”、“认识描述现实”、“真理的反映论”等等，但这种认识论是“前科学”的、“人的健全理智尚未明确完成的认识论”^①。阿多诺在《否定的辩证法》中指责道：反映论把主体与客体形而上学地对立起来，否认了“主体的自主性”，坚持“照相理论”或“消极反映客观结构”的“非批判的认识立场”。施密特还宣布：由于在马克思那里，“思维的运动决不是对事物的单纯的反映”，因而恩格斯所主张的反映论不过是把认识看成是“自然过程的受动的反射镜”^②；实际上，如果考虑到主体的活动对于对象的构成作用，那么，“把认识素朴地表述为模写就不值一提了”^③。

如果仔细分析一下法兰克福学派对反映论的种种指责，大致有三个方面值得注意。第一，把实证主义的经验论与唯物主义的反映论混为一谈。诚然，二者都主张人们的认识始于经验，知识是对实在或事实的描述。但是，由于实证主义者们大体上是主观经验论者，他们否认在人的经验之外有什么独立的实在，而把作为认识材料的经验本身看成是最终实在。因此，他们主张知识是对事实的陈述，同唯物主义所说的认识是对存在于意识之外的客观实在

① 参见哈贝马斯：《认识与兴趣》，第89—91、113页。

② 施密特：《马克思的自然概念》，第50页。

③ 同上书，第211页。

的反映，有着本质的不同。法兰克福学派理论家们的混淆恰恰表明他们对哲学史史实的曲解。

第二，无视能动反映论与消极反映论之间的区别。倘若把认识仅看成是对外在事物的镜子式的或照相般地映象，把主体性排除在认识过程之外，那么对这种反映论进行否定，这不是法兰克福学派的过错。首先是因为主体的活动对于认识对象确实具有一种构成作用，或用马克思的话来说，主体以自己的客观的对象性活动来“创造或设定对象”^①。这个“创造”或“设定”对象的过程，是人依着自己的目的改造对象的过程，也即主体性向客体、主观性向客观对象转移的“目的性过程”，说得更明确些，是列宁所说的“主观的意义”在“向客观性的沉入”^②的过程。因此，施密特说的对：主体的意识“作为活动的精神总是潜入由自己所再现的现实”，而成为“现实的本质之组成部分”，从而认识的过程不只是对事物的物质关系的消极受动地反映，而且是“还高度地规定其性质”^③的过程；其次，消极反映论由于把认识看成是对于对象的不附加任何外来成分的镜子式的反映，无视主体与客体、主观与客观的相互渗透，这就在实质上把认识过程中统一的主客观要素割裂成无内在联系的、僵死对立的东西，无怪法兰克福学派指责这是“认识论的僵死的二元论”^④。施密特指出：“不能把认识过程描述成主观与客观的刻板板的关系”，根据马克思的观点，即使概念也不是“对于对象本身的素朴的实在论的模写”，而应看成是人与自然、主体与客体的被历史“所中介了的关系的反映”^⑤。基于同样的理由，马库塞说：

① 《马克思恩格斯全集》，第42卷，第167页。

② 《列宁全集》，第38卷，第219页。

③ 参见施密特：《马克思的自然概念》，第212、51、123页。

④ 同上书，第119页。

⑤ 参见上书，第113、116页。

在辩证思维看来,一切事物是这样的“单个过程”:在这过程中,“主体与客体联系着,以致真理只有在主体—客体的总体性的范围内才得以决定”^①。

从素朴的反映论来看,这个观点是根本不能接受的。但是从辩证法的认识论来看,这个观点却含有一半的真理。首先,当一个纯自然的存在物“生成”为感性的即现实的“某物”时,已经是在主体活动的中介下,实现了主观性与客观性的某种统一,因而对“某物”的认识决非仅是对“某物”的纯自然属性的反映,也是对主体与客体、主观与客观已凝成的关系的反映。其次,依据相对论,由于观察主体在观察中处于不同的参照系,使得测量值不能完全等同于客体的本真值,而是客体的本性值和主客体关系效应之和,这也说明科学认识决非仅仅是对客体本身的反映,也是对主客体关系的反映。从这意义上来看,确实可以说,即使真理也离不开主体—客体的“总体性”范围。

我们这样说并不是对马克思主义的离经叛道,因为马克思对认识的本质早就作了这样的解说,只不过长期来被人们所忽略了而已。马克思指出:人是一种“类存在物”,“他必须既在自己的存在中也在自己的知识中确证并表现自己”^②。就是说,知识并不仅是对认识对象本身的反映,它也确证并表现了认识的主体,因而知识表征了主体与客体的被中介了的关系。马克思的另一段话更明确地表达了这一观点。他说:人们在占有外在物的过程中,给外界物以各个名称,“但是这种语言上的名称,只是作为概念反映出那种通过不断重复的活动变成经验的东西,也就是反映出,一定的外界物是为了满足已经生活在一定的社会联系中的人……的需要服务

① 参见马库塞:《理性与革命》,1960年英文版序言,《关于辩证法的意见》。

② 《马克思恩格斯全集》,第42卷,第169页。

的。”^①马克思更说过,自然科学“是考察由工业和自然科学所决定的人对自然的现实关系”^②!可以说,关于人的认识反映了实践中的主体与客体、主观性与客观性相互渗透的关系、从而包含着主体性的观点,是马克思的认识论同一切把认识看成是对于对象本身“不附加任何外来成分”的模写的素朴反映论之间的重要区别点,也是马克思的认识论与恩格斯的认识论之间的重要差异点。施密特与马库塞等强调了认识本质的这一方面,是不能不予以肯定的。

但是,他们的观点又含有一半的非真理:把人的认识看成仅仅是主体与客体被中介了的关系的反映,而拒不承认也是对客观事物本身的反映。这又表现了他们的观点与马克思的重大分歧。当马克思说:“观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已”^③时,他明确肯定了观念具有客观的内容,是物质对象在主观中的表现形态;当马克思说科学所描述的正是“人们的实践活动和实际发展过程”^④时,再次肯定了科学认识既是主体与客体的现实联系(实践活动)的反映,也是对客观事物的发展过程本身的反映。丢掉了这一点,就从根本上丢掉了唯物主义立场。

于是,从我们到此为止所引证的马克思的观点来看,马克思所创立的辩证唯物主义认识论,既不同于否认认识主体性的消极反映论,也不同于夸大认识的主体性而否认反映论的唯心主义认识论,而是一种既坚持反映论立场,又把主体的实践引进认识论、强调主体的能动作用的革命的反映论。法兰克福学派对反映论的批驳只能适用于机械反映论,而根本不能驳倒能动的反映论。它的

① 《马克思恩格斯全集》,第19卷,第405页。

② 同上书,第3卷,第202页。

③ 同上书,第23卷,第24页。

④ 同上书,第3卷,第30—31页。

理论家们力图把马克思的认识论圈在反映论之外，通过强调认识的主体性作用来把反映论一概否定，是为了反对恩格斯和列宁所坚持的认识论路线。

因而，第三，他们把马克思的认识论与恩格斯、列宁的反映论完全对立起来。施密特为着利用马克思的旗号来反对恩格斯和列宁的反映论学说，首先把马克思的认识论改装成一种“非反映论”。当施密特说马克思“批评费尔巴哈和以往的唯物主义者把自然看成是始终如一地给定的，把认识看做是反映自然的镜子”^①时，施密特说对了。但是，当他宣称“把马克思的理论和……‘模写说’混为一谈”是一种“误解”^②时，则表明施密特对马克思观点采取为我所需的肢解。诚然，马克思强调了认识的主体通过实践对于客观世界的巨大的能动的改造作用，强调了主体性在认识中的地位与作用。但是，马克思并没有把自己的理论置于反映论之外。马克思早在“巴黎手稿”时期就多次使用了反映论的表述：“自然界是思想的异在，是现实的可以被直观的、有别于抽象思维的自然界”，“抽象观念的产生过程”是通过“对自然界的直观”而“把自然直观抽象化的确证活动”，从而“普遍意识是现实生活的抽象”^③。

说观念的东西是对物质的东西、现实生活在直观基础上的抽象，这不是反映论是什么？当马克思说概念“反映出那种通过不断重复的活动变成经验的东西”^④时，他不是非常明显地把自己的认识论归属于唯物主义的反映论吗？如果说马克思批评反映论，那只是他批评旧唯物主义的消极反映论，并通过对它的扬弃，建立起能动的反映论：“意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人

① 施密特，《马克思的自然概念》，第128页。

② 同上书，第112页。

③ 《马克思恩格斯全集》，第13卷，第179、122页。

④ 同上书，第19卷，第401页。

们的存在就是他们的实际的生活过程。如果在全部意识形态中人们和他们的关系就像在照像机中一样是倒现着的，那么这种现象也是从人们生活的历史过程中产生的，正如物象在视网膜上的倒影是直接从人们生活的物理过程中产生的一样。”^①

这是不折不扣的反映论观点，之所以说是“不折不扣”的，是因为马克思把反映论置于实践这基点上，从而使不彻底的、单向性的反映论向彻底的、双向性的反映论，即从消极受动的反映论向能动的反映论转化。正是因为实现了这样一种认识论的转化，在马克思那里，认识过程成为一个在反映与改造现实中不断发展的历史的过程：“我们的出发点是从实际活动的人，而且从他们的现实生活过程中我们还可以揭示出这一生活过程在意识形态上的反射和回声的发展。甚至人们头脑中模糊的东西也是他们的可以通过经验来确定的、与物质前提相联系的物质生活过程的必然升华物。因此，道德、宗教、形而上学和其他意识形态，以及与它们相适应的意识形式便失去独立性的外观。它们没有历史，没有发展；那些发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。不是意识决定生活，而是生活决定意识。”^②也许，法兰克福学派理论家们在这里没看到反映论的惯用词句，他们不承认这是反映论。但是，不要急，马克思接下去又说：历史“描绘出这个能动的的生活过程”；“真正的实证科学”起始于“描述人们的实践活动和实际发展过程”；“对现实的描述会使独立的哲学失去生存环境，能够取而代之的充其量不过是从对人类历史发展的观察中抽象出来的最一般的结果的综合”^③……显然，被法兰克福学派视为反映论的表述而加以取缔的

① 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第29—30页。

② 同上书，第30页。

③ 同上书，第30—31页。

“描述”、“描绘”等字眼，恰恰在马克思那里一再出现。这对所谓马克思的认识论是“非反映论”的说法，不啻是一个绝妙的嘲弄。

法兰克福学派把马克思的认识论当做“非反映论”大加赞颂，意在否定恩格斯、列宁所坚持的辩证唯物主义认识论。哈贝马斯指责说：“辩证唯物主义自认为是‘正统的马克思主义’，这种自我理解已经被哲学史所驳斥了”，因为马克思所建立的正统派的理论基础，“已被恩格斯施之以曲解与扩张了”，“理论与实践统一”的作用问题，“在恩格斯那里已被毁坏了”，成为“单纯的世界观”^①，而列宁“以反映论名义所提出的素朴实在论的认识论”则成为“自然主义的形而上学的一部门”，它使主观与客观在认识过程中仅成为“非辩证法的单纯‘反映关系’的联接”，忘却了“意识形态批判”，使“反映”一词“完全成了认识一般的指示物”^②。对恩格斯和列宁的认识论进行最猛烈抨击的是施密特。他认为：“恩格斯有意识地把‘人对自然的反影响，置于不顾，即把自然联系中的称做社会劳动的相互作用置于不顾’，于是，人“只不过是自然过程的被动的反射镜”；如果对自然的认识“无非是‘对自然的本来面目的朴素的了解，不附加任何外来的成分’，那就倒退成素朴的实在论”^③。在施密特看来，列宁的反映论学说也是一种“片面模写的实在论”，因为“列宁说物质‘本身’或外界被感觉所反映或模写”时，这正是“费尔巴哈的抽象”，因而“列宁反复引证费尔巴哈这不是偶然的”^④。

总之，在施密特、哈贝马斯等人看来，恩格斯、列宁的认识论与马克思的认识论不同，是一种素朴实在论的反映论。应该承认，当

① 哈贝马斯：《理论与实践》，法兰克福，1978年，第394页。

② 同上书，第396页。

③ 施密特：《马克思的自然概念》，第202、50页。

④ 同上书，第120页注④。

恩格斯作出人的认识是“对自然的本来面目的朴素的了解,不附加任何外来的成分”这论断时,忽视了主体向客体、主观向客观的渗透,忽视了认识中不可避免地包含着主体性,从而误把认识看成是对于对象的纯客观的反映。这既表现了他认识论问题上与马克思之间的差异,也表现了他向费尔巴哈的朴素的反映论之近似的回复,并给以后的唯物主义者带来重大的影响。但我们这里之所以说“近似地回复”,是因为恩格斯的基本立场毕竟仍然是马克思的“实践的唯物主义”立场,毕竟肯定了主体的实践对认识的能动作用。事实上,施密特在抨击恩格斯时所引证的《德意志意识形态》,是马克思和恩格斯合著的,内中的观点也正是恩格斯的观点。尤其是施密特故意忽视恩格斯如下著名的论断:“自然科学和哲学一样,直到今天还完全忽视了人的活动对他的思维的影响……人的思维的最本质和最切近的基础,正是人所引起的自然界的变化,而不单独是自然界本身;人的智力是按照人如何学会改变自然界而发展的”^①。这正是坚持了马克思的认识论的核心观点,从而把自己与费尔巴哈在根本上区分开来。因此,一口断定恩格斯的反映论就是费尔巴哈的消极反映论,这未免有失于武断。至于说列宁的反映论也是“镜子式”的或“照相式”的反映论,也不符合事实。因为正是列宁明确地提出:“生活、实践的观点,应该是认识论的首先的和基本的观点”。他异常重视主体与客体、主观与客观的相互渗透的问题。他说:“观念认识(智慧)是为了使无机界受主体的支配以及为了概括(在无机界的现象中认识一般)而沉入无机界中的过程……思想和客体的一致是一个过程。”^②他又说:“人给自己构成世界的客观图画;他的活动改变外部现实,消灭它的规定性(=变

① 《马克思恩格斯全集》,第20卷,第573—574页。

② 《列宁全集》,第38卷,第207—208页。

更它的这些或那些方面、质)，这样就去掉了它的假象、外在性和虚无性的特点，使它成为自在自为存在着的（=客观真实的）现实。”^①这些论断充分表明：列宁主张实践是认识的基础，认识也是主体通过实践使思想潜入对象，并改造或重新规定对象，使之成为“客观真实的现实”的过程。怎么能把这样的认识论同排除实践、否定主体的能动作用的旧唯物主义反映论相混同，又怎能把它与马克思的认识论对立起来呢？

毋庸讳言，马克思主义的经典作家们在各自的著作中，往往表现出论述的侧重点的差异。但这并不意味着彼此间在基本理论路线上的对立，而只是由于历史条件的不同和批判对象的不同，或强调这一侧面，或强调另一侧面。为了和先验主义划清界限，必须强调唯物主义的反映论立场，正如为了同直观唯物主义划清界限，必须强调实践及主体的能动作用一样，都是理所当然的。须知，没有批判的重点，就没有批判的理论。

四、客观主义与主观主义的“结合”

统观了法兰克福学派理论家们对反映论所作的种种断言，不难看出，他们强烈地主张“认识非反映”，从而企图另立一条既是“唯物主义”又非反映论的认识路线。施密特对这条路线作了如下表述：唯物主义进行认识论批判的本质，“在于它不指望返回素朴的客观主义，并不抽象地否认唯心主义看法本身”^②，而是“从实践上把上述客观主义与唯心主义结合起来”，这是“现代认识论的根

^① 《列宁全集》，第38卷，第235页。

^② 施密特：《马克思的自然概念》，第118页。

本立场”^①。

然而，这种“现代认识论”作为“新唯物主义”的认识论，实质是一种貌似辩证唯物主义的、实为折衷主义的认识论。^②透过它的一些唯物主义的言词，我们可以看到明显的主观唯心主义的倾向。这种倾向是它在批驳素朴的反映论时，因片面夸大认识的主体性而产生的。例如，当施密特强调主体的活动对认识对象的构成作用时，特别借重霍克海默的这一句话：“能被认识的东西，在严格意义上只是‘主体所创造的东西’”。从而他认为：随着现代的开始，自然的客观性的规定”逐渐纳入主观之中”^③，又说，“随着历史进入现代，人的外部的自然存在已越来越归结为人类社会的准备活动的一环。这样一个事实，在哲学上的反思是：客观性的种种规定越来越纳入主观之中”^④。一句话，由于主体的实践的作用，主观已吞噬了客观，主观性决定着客观的规定性。正是在法兰克福学派这一共同立足点上，阿多诺提出一切认识都以主体性为基础的观点，认为：如果“实用科学把客体作为扣除了主体之后的剩余物来研究，其前提就站不住脚”，可是，人们恰恰是把科学“作为这种剩余物的真理行销于世的”^⑤，其实，任何一个客体由于被人的活动作用过，是包含了主体性在内的东西，因此，一方面主体不是可以从客观现实中扣除的“附加物”，而是其组成部分，另一方面，客体或客观也不是不受主观制约的“剩余物”。这样，主体与认识就“化为同一血缘”，从而认识活动实质是“主体撕开编织在客体外围的屏障。这种认识活动只有当主体不怕被动，完全依赖自身的经验时才有可能进行”^⑥。

① 施密特：《马克思的自然概念》，第121页。

② 同上书，第129页。

③ 同上书，第16页。

④ 阿多诺：《主体与客体》，《法兰克福学派重要论文选》，第505页。

⑤ 同上书，第506页。

在这里，阿多诺借口主体的活动对认识对象的能动作用，而把客观对象看成是与主体的经验具有不可分离的“同一血缘”的关系，消溶到作为主体的“未经简化的主观性”的经验中去，继之把主体的经验看成是认识过程中的决定性因素，认识完全依赖主体的经验。这里当然没有什么“反映”的问题，因为认识成了主观经验的自我“反思”，而这种“反思”又成为“识别客观性的唯一途径”^①。但是，这样一来，以坚持认识的辩证法自居的阿多诺，就从片面夸大认识中的主体性作用而滑向了主观唯心主义，无怪他声言：“与通常的科学观念形成鲜明对照的是，辩证认识的客观性，需要更多的主观性。”^②

以上，我们对法兰克福学派的“现代认识论”作了总体的考察。尽管该学派理论家们在考察认识的问题时，说法不尽相同，然而，他们几乎无一例外地通过强调实践在认识论中的地位与作用，力图恢复认识中的不可忽视的主体性因素，形成对客观主义与消极反映论的有力的批判。但又因其立足于人本主义立场，过分夸大了主体性作用，终于向主观唯心主义滑去，从而又构成了对辩证唯物主义认识论的对抗。法兰克福学派的正统的认识论立场，足足延续了数十年之久。但60年代起，已意想不到地遇到来自内部的挑战。挑战者是它的当代代表人之一的哈贝马斯。他究竟提出了什么？这正是下章所要考察的主题。

① 阿多诺：《主体与客体》，《法兰克福学派重要论文选》，第506页。

② 阿多诺：《否定的辩证法》，第40页。

第六章

认识的反思 与认识的兴趣

哈贝马斯作为法兰克福学派晚期所升起的一颗理论新星，他在理论上的独创性研究，对于法兰克福学派的正统理论（无论是哲学或社会学说）形成了一个不大不小的冲击波。当然；他并不想冲垮法兰克福学派的理论基石——人本主义。但是，他并不满意在这一基石上的原有的种种理论构建。他想改建一套更为理性、更为思辩的理论来取而代之。在哲学上，至为关键的一步是重建认识论。

我们虽然已在上一章论及了哈贝马斯的有关观点，从中可以看到他在认识论上与主流派的观点有许多共通之处。然而，他似乎感到法兰克福学派的正统的认识论理论并未能摆脱传统的认识论框架，换言之，法兰克福学派的认识论虽然被施密特称之为“现代认识论”，但却缺乏现代色彩。所以，他目光他移，试图吸取现象

学、弗洛伊德心理学、语义学、解释学等等现代理论成果，重新构建一种别具特色的认识论。这就是通过对认识的反思所建立的以“认识的兴趣”为基础的认识论，形成了向康德主义的先验主义认识论的近似地复归。

一、科学主义批判与认识的反思

如果说，从强调认识的主体性出发去批判反映论，是法兰克福学派理论家们共同的认识立场，那么，批判实证主义的科学主义也是他们共同的任务。这一批判从霍克海默、阿多诺、马库塞一直延续到施密特。其要旨不超出霍克海默的这段话：“实证主义从杜尔果与达兰贝开始以来，它就宣布了‘自然法则不变性的教条’，它也声言，人的行动是依赖于他对自然秩序的当前认识。但是，秩序本身与关于秩序的知识则不依赖人的活动。其结果，尽管实证主义完全相信科学的进步，但都必然以一种非历史的方式来理解科学本身。这种不足之处更被现代的宇宙观所代替，坚持甚至信仰精心制作的经验批判主义……它的信仰是：世界是由要素构成的，而感觉就是‘暂时性的’终极要素……尽管马赫在很大程度上持有实用主义的科学概念，但马赫的观点同康德是毫无差别的，这样，它们都导致了非历史的知识本性……并预设了一个不依赖于时间的主体。”^① 据此，他对实证主义的科学主义的批判，可概括为两点：第一，指责它认为人的行动依赖于知识，而自然秩序和有关的知识则不依赖人的活动；从而，第二，指责它的科学观是非历史的，预设

^① 霍克海默：《唯物主义与形而上学》，《批判的理沦》，纽约，1974年，第36—37页。

了一个超历史的主体。所以，对以实证主义为代表的传统的认识论概念的批判，旨在“对认识的问题作历史的分析”^①。

然而，哈贝马斯认为这种批判是很不够水平的，因为实证主义也曾“对经验的关系作过历史的研究”。要想提高对实证主义的唯科学主义批判的水平，必须抓住其要害。要害在哪里？在于实证主义在对经验认识进行历史的研究时，取消了“认识主体的自我反思”，使它“不能从被反思的水平上去理解科学”^②。从而导致一种结果：以科学取代认识、以科学论取代认识论。只有采取胡塞尔现象学的立场，对科学进行“彻底现象学的认识自我反思”，才能既使批判击中实证主义的唯科学主义的要害，又能“防止认识论向实证主义退化”^③。这样，认识的反思就成了哈贝马斯重建认识论的前提。

什么是认识的反思？哈贝马斯认为：“认识的反思”就是“认识的自我批判”，因为，“反思因素是批判的特色”，进行认识的自我反思的很本目的，在于通过“对科学进行认识批判”，来“研究社会主体自我产生的历史过程，并使这个主体觉悟起来”^④。可是，社会主体的自我产生是基于两种“综合”的，即“劳动综合”（生产活动）与“斗争综合”（革命批判活动），相应地形成两种科学，即作为人控制自然之工具的“自然科学”与作为意识形态批判的“人的科学”。真正具有反思因素的是“人的科学”而不是“自然科学”。因为“自然科学实际上是处于劳动体系的先验条件之下的”^⑤，而劳动体系的先验性决定了自然科学本身无反思的因素。至于“人的科学”则

① 施密特：《马克思的自然概念》，商务印书馆，1988年，第116页。

② 哈贝马斯：《认识与兴趣》，法兰克福，1979年，第92—93页。

③ 同上书，第58页。

④⑤ 同上书，第63页。

不同,因为它能对劳动体系的结构变化作出反思。因此,只有“人的科学”才是真正的“反思的科学”,作为“人的科学”的社会理论也“只有作为认识意识的自我反思才是可能的”^①。从这意义上来说,“人的科学”实质上是一种进行“认识批判”的“现代社会学”^②。

这样,我们在哈贝马斯那里看到了与法兰克福学派正统的认识论不同的东西。如果说法兰克福学派正统理论家们是在传统的认识论范围内来批判地讨论认识问题,那么,哈贝马斯则主张从社会学角度对认识进行反思。其直接结果,是否定了实证主义通过将科学论与认识论等同的手法把认识论(哲学)从科学中排除出去的错误。哈贝马斯指出:实证主义或唯科学主义在认识论上根本的弊病,是“不理解科学只是认识的一种形式,而把科学与认识等同起来”,拼命“巩固科学对自己独特价值的信念(而不是反思这种信念)”^③。于是实证主义用“科学论”代替“认识论”,从而“拒绝了认识论”^④。当人们回顾到自孔德起,实证主义就一直有着用各门具体科学来取代作为认识论的哲学、用科学方法论来取代认识论这一倾向,就不得不承认哈贝马斯对这种倾向的指责以及力图恢复认识论(哲学)的地位与作用,是不无道理的。

哈贝马斯之所以对实证主义“拒绝认识论”感到厌恶,显然在于实证主义的科学论“放弃关于认识主体的问题,而直接面向科学,把科学仅作为命题和处理方式的体系,也可以说是作为理论据以建立和检验的全部经验规则而提出来的。于是按照这些规则行事的主体对于囿于方法论的认识论便没有意义了”^⑤。也就是说,

① 哈贝马斯:《认识与兴趣》,第86页。

② 哈贝马斯:《理论与实践》,法兰克福,1978年,第238页。

③ 哈贝马斯:《认识与兴趣》,第13页。

④ 同上书,第87页。

⑤ 同上书,第89页。

他之反对实证主义,是因为实证主义强调了经验事实的证实,而放弃了认识主体在认识过程中的作用问题。在这点上,他与其他法兰克福学派理论家的看法是一致的。但是,哈贝马斯还想前进一步,把强调认识中的主体性问题同先验性问题结合起来,作为他的认识论的基本立场。因此,哈贝马斯厌恶实证主义的另一个重要原因,是由于他认为:“关于可能认识的条件这个先验逻辑问题,旨在解释整个认识的意义,而实证主义剪除了这个问题”^①。也就是说,哈贝马斯对实证主义的抨击还导因于实证主义没有对认识作出先验主义的解释。正因此,在哈贝马斯谈到认识的反思时,他推崇康德,认为“由于康德提出先验逻辑问题,认识论才开始意识到自身,进入到它特殊的领域”^②,即认识的“自我反思”或“认识批判”。倘若我们看到法兰克福学派其他理论家对康德的先验主义的抨击^③,就可看到这是哈贝马斯认识论的一个特征。而他对于认识的反思也是在先验主义水平上展开的。

二、认识的“先验逻辑”

在哈贝马斯看来,认识的反思一个最根本的问题,是关于“可能认识的条件”,即认识之所以可能的条件问题。因为,只有解决这个问题,才能“解释整个认识的意义”。这个问题在哈贝马斯看来,实质上是关于认识的“先验逻辑问题”^④。黑格尔对认识所作

① 哈贝马斯:《认识与兴趣》,第88页。

② 同上书,第11页。

③ 参见霍克海默:《唯物主义与形而上学》,《批判的理论》,第30—31页;阿多诺:《主体与客体》,《法兰克福学派重要论文选》,纽约,1978年,第506—507页。

④ 哈贝马斯:《认识与兴趣》,第88页。

的“批判的批判”，即对康德的认识批判(反思)所进行的批判，之所以“荒谬”正在于它“对康德的先验逻辑的批判”，从而导致哲学不再把科学从认识论上作为“可能认识的范畴去理解”^①，放弃了科学在认识论上能赖以形成的先验条件问题。对黑格尔的这一指责，标志着哈贝马斯力图摆脱法兰克福学派理论前辈们受黑格尔主义的影响，向康德主义转变。

哈贝马斯认为，自然科学与人文科学都具有自身的逻辑，但是，它们都不能解决认识何以可能的“客观条件”问题。而“先验逻辑”作为认识的逻辑，之所以能够解决这一问题，是因为先验逻辑“与纯粹理论理性的装备(能力)有关”^②。也就是说，由于纯粹理论理性具有一种“反思”的能力，所以它通过对认识的反思可发现认识之发生发展的“先验逻辑”。

在哈贝马斯那里，关于认识的先验逻辑理论所回答的第一个基本问题是关于“认识可能的先验条件问题。”这里首先得弄清他所说的“先验的”是什么意思。他说：“科学的先验条件”意指“科学的前认识的条件”^③。显然，他所说的“先验的”即为“前认识的”。那么，认识的“先验条件”是什么呢？即指在认识活动发生前所存在着的使认识可能形成的“先验的生活形式”，它既包括“劳动过程”和将生产过程中所产生的“一种普遍的东西”凝聚于其中的“生产力”，也包括借符号的相互作用(语言)而进行交往活动的“生活关系”。它们“是自然科学或人文科学研究过程的先验范围”，因为它们都是“前认识的”，这些“客观化的先验条件”乃是与客体的领域相对的“独立的量”^④。

① 哈贝马斯：《认识与兴趣》，第12页。

② 同上书，第240页。

③ 同上书，第103页。

④ 同上书，第210、214页。

哈贝马斯如此主张，诚然是为了强调认识依赖于社会生活实践。但是，因此而把社会生活实践加以先验化，看成是“前认识的”，无疑把社会实践看成同认识是彼此先验分离的东西。其实，人类的认识活动与实践活动是同一个运动过程的两个相辅相成的方面。认识不能不以实践为基础，而实践作为有目的活动，又无时不受认识的指引。双方互为前提、互为条件，紧相交织，不断渗透、转化。没有不依赖实践的认识，也没有完全脱离认识的实践。二者的这种不可须臾分离性，不仅在社会发展到文明阶段极为明显地表现出来，即使在人们同自然界的联系最初类似动物同自然界的联系一样的蒙昧时期，即在社会生活像马克思所说的带有“动物性质”、人的意识还是“纯粹动物式的意识”或“畜群的意识”时，人们的生活实践也不是“前认识的”或“先验的”，而是和认识处于不可分离的联系。因为动物仅靠本能来活动，而人则有意识地活动，“意识代替了他的本能”^①。由于认识与实践的这种不可分离性，可以说认识过程与实践过程是二而一的过程。当马克思主张把“感性的直观”或“感性”当作“实践的、人类感性活动”来理解时，他正是把认识活动与实践活动看作是二而一的东西。在马克思那里，实践观的核心仅是“从物质实践出发来解释观念的东西”^②，我们看不到他把实践—认识这个统一的过程中矛盾双方抽象地孤立起来，谈论过什么“实践第一”或“认识第一”。因为这种提法是非辩证的提法。如果说“关于离开实践的思维是否现实的争论，是一个纯粹经院哲学的问题”^③，那么，关于离开认识的实践是否是现实的问题，同样也是一个纯粹经院哲学的争论。站在“新马克思主义”阵营中的哈贝马斯把社会实践看成是先验的或前认识的，不仅

① 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第35页。

② 同上书，第43页。

③ 同上书，第3—4页。

与马克思的实践观格格不入，而且也与哈贝马斯自己对实践的性的诸多论述自相矛盾。所谓“认识可能的先验条件”理论是不能成立的。

哈贝马斯的“先验逻辑”理论所要解决的第二个问题，是关于“先入之见”(vorverständnis)在认识中的地位与作用问题。在他看来，包括波普在内的实证主义者们所奉行的是一种“不彻底的理性主义”，因为他们坚持认识始于经验的经验主义，企图追寻一种无中介的“明显的、直接的原始经验”。但是，认识的批判揭示了“没有无中介的知识”^①。当然，任何认识都是有“中介”的，如果这“中介”被理解成是实践的话，那么即使最初的感性经验也都是被“中介”了的东西，没有什么无中介的“原始经验”。但哈贝马斯并不着眼于这点，而是说，在先验条件下，认识活动一开始就被某种预先形成的“先入之见”所中介。他认为，无论对自然科学或社会科学来说，作为规律与假设之经验基础的“控制性观察”，总是“以一定规则的先入之见为前提的”^②。当研究者们对某一术语下定义时，也存在着“进行解释的先入之见”，而研究者们对某一“基本命题”、“基本定理”和“假设”进行选择时，“先入之见”都在起作用，甚至“起决定性作用”^③。

说在认识过程中，有着某种“先入之见”在起作用，这本身并没有什么可反对的。因为人们在进行某一具体的认识活动时，前人的经验、理论和社会文化传统等，都构成一种背景知识，在不同程度上起着指导认识的“先入之见”的作用。但问题在于哈贝马斯如何

^① 哈贝马斯：《反对实证主义的不彻底的理性主义》，《社会科学的逻辑》，法兰克福，1977年，第43页。

^② 同上书，第48页。

^③ 同上。并参见《社会科学的逻辑》，日文版（河出书房，1979年）第193页。以下凡引此书，未注明“日文版”者，均系引自该书德文版。

解释“先入之见”。其实他自己也没能清楚地说明他所谓的“先入之见”是什么。有时他说“先入之见”是“指导性的感性认识”；有时说“先入之见”是基础定理的“经验效应（即规律性假设和经验科学理论的正确性）同行为结果的联系”被“习以为常地社会化”^①；有时又赋予“世界观和行为的先验规则”以“先入之见”的意义^②；有时还把心理的“期待”、“推断”、“梦幻”、“焦虑”与“经验”、“传统”、“学识”等同起来，都作为即使在“最简单的感知”中也起着“先入之见”作用的东西^③。

因此，人们很难断定哈贝马斯有关“先入之见”一说究竟具有多少认识论价值。他之所以引入“先入之见”一说，唯一的目的在于坚持先验主义。因为在他看来，“先入之见”不仅对认识活动先验地起着规定作用，而且它先验地规定“可经验的领域”，以及指导先验的“社会劳动系统的自我调节”^④。无怪乎他在批评实证主义“追求明显的、直接的原始经验是徒劳的”时候，大谈作为“经验条件之规定”的“先入之见”的作用，似乎不如此，就不足以使认识“返回到先验的领域”^⑤。

如果哈贝马斯仅把以往的经验、学识作为具有先验性的“先入之见”，那还可以与之论理几句：这些“先入之见”虽然对后人的认识具有一种“前认识”的幻象，但实际上它们也都是前人通过实践——认识活动所建立起来的，而实非先验的。列宁在谈到黑格尔的逻

① 哈贝马斯：《分析的科学与辩证法》，《社会科学的逻辑》，第32页。

② 哈贝马斯：《认识与兴趣》，第42页。

③ 哈贝马斯：《反对实证主义的不彻底的理性主义》，《社会科学的逻辑》，第43页。

④ 哈贝马斯：《分析的科学与辩证法》，参见《社会科学的逻辑》，日文版，第186页。

⑤ 哈贝马斯：《反对实证主义的不彻底的理性主义》，《社会科学的逻辑》，第46页。

辑的格与实践的关系时，非常正确地指出了具有巩固性和公理性的“先入之见”的非先验性。他说：“人的实践经过千百万次的重复，它在人的意识中以逻辑的格固定下来。这些格正是（而且只是）由于千百万次的重复才有着先入之见的巩固性和公理的性质。”^①但是，当哈贝马斯把心理的焦虑、梦幻等都说成是对认识起规定作用的“先入之见”时，几乎没有什么可以与之论理的了。因为焦虑、梦幻这些非理性的心理因素虽然对人的认识有某些影响，但它们毕竟不是人的实践经过千百万次重复所固定下来的具有巩固性与公理性的知识，不能成为在认识、行动中发挥推理作用的“先入之见”。

哈贝马斯的“先验逻辑”理论所要解决的第三个问题，是关于认识价值的问题。他指责说，经验主义试图通过追溯知识的来源以证明严谨知识的价值，可是，认识的反思证明：感性经验与纯粹思维一样，都不具直接的明显性、原始的价值和证明力。因而认识的反思使“认识的来源问题必定被认识的价值问题所代替”^②。对认识的价值起决定作用的因素有哪些呢？综观哈贝马斯的庞杂的论述，大体有四：其一是认识的“参照系”。他认为科学中的“参照系”是“认识主体与实在相互作用的结果”^③。而这种“参照系”在认识中“具有先验的价值”，因为它不仅“规定研究过程的结论”，而且决定了“被变换的命题只有在先验范围内（工具行为或交往中建立起来的生活方式，先天地与某些经验范畴联系起来时，命题的价值才是明白的”^④；实证主义之所以根据“认识是实在的重现”之类

① 《列宁全集》，第38卷，第233页。

② 哈贝马斯：《反对实证主义的不彻底的理性主义》，《社会科学的逻辑》，第44页。

③ 哈贝马斯：《认识与兴趣》，第115页。

④ 同上书，第293—294页。

的“前科学的解释”，教条主义地判定认识的价值，正在于它“不允许认识参照系的先验性”^①。如果我们把哈贝马斯所说的“认识主体”本身就是“参照系”^②这点联系起来的话，很显然，他强调“参照系”在决定认识价值中的先验作用，主要是强调认识主体在决定认识价值中的先验作用，以坚决反对把科学的信息量的价值“理解为似乎理论模写事实以及事实之间的关系”^③的观点。

其二，认识范畴与“工具行为结构”在确定认识的价值中具先验作用。哈贝马斯之所以认为命题只有在先天地和经验范畴联系起来时，其价值才是明白的，还因为他认为科学的客体不仅对“测量程序”具有“依赖性”，而且对“范畴结构”也具“依赖性”^④，从而赋予范畴以决定认识价值的先验作用。不仅如此，哈贝马斯还认为人的“行为”的“结构”也具决定认识价值的作用，因为认识的客观条件总是“与一种不变的行动结构相联系”，从而才在规律性的陈述中发生“要求普遍价值”^⑤的问题。从这里引申出的当然结论是：“经验的客观性”是由“行动的结构所规定的”，它与“人的肉体组织的同一性相关联”^⑥。也就是说，认识的客观性不取决于是否正确地把握对象，而是取决于主体的行为结构。

这里要说明的是哈贝马斯并没有认为行为的结构模式对一切科学都是决定价值的先验作用。他认为存在着具有不同来源的两种知识、两类科学与两种不同的研究方法。即一类是在“工具行为(生产)”的先验条件下产生的“技术上有用的知识”，构成“经验科

① 哈贝马斯：《认识与兴趣》，第115页。

② 同上书，第89页。

③ 哈贝马斯：《反对实证主义的不彻底的理性主义》，《社会科学的逻辑》，第52页。

④ 哈贝马斯：《认识与兴趣》，第114页。

⑤ 同上书，第51页。

⑥ 同上书，第49页。

学”(自然科学),相应的方法是“经验分析研究方法”,另一类是在人们的“交往行为基础上”产生的“实践上有用的知识”,即“反思的科学”(人文科学),它借助对外国文化和本国传统方面的解释来保证对人们的可能行为的定向有共同的理解,故相应的方法是“解释学方法”^①。“工具行为的结构”仅对自然科学的价值分析具有先验作用,因为自然科学的研究对象是在劳动这个先验领域中构成的。但人文科学则不同,由于它的研究对象只是在人们的“交往行动”中“被发现的”,因此对人文科学进行解释学的解释时,“交往行为的模式”并不具先验意义。它的“基础定理的效应”,从诉讼程序的过程来讲,是“按照社会所规定的和希望的的行为的意义来测量的”,而从研究过程来讲,则是“按照社会规定的应当完成的成就来测量的”^②。

其三,确认口头语言在认识中的先验价值。哈贝马斯认为,对自然法则进行陈述的是自然科学,由于它赖以形成的“工具行为”的活动范围是“先验范围”,而这“先验范围”实质上“是按日常用语构成的生活环境”,因而对这“先验范围”内的“实在”进行经验陈述的“口头语言”是先验地形成的,对自然的认识具有先验的价值。当然,在自然科学中也有着对理论命题进行陈述的“纯粹语言”,但它只是对口头语言的自然材料加以抽象后产生的,是可按规则进行运算的“符号联系”,不是先验地产生的,因而对自然科学不具有先验价值^③。至于在人文科学中,虽然它的研究对象不是自然的“实在”,而是在人们的交往活动中“被构成”的,从而对其进行解释学陈述的语言不是先验地形成的,对认识不具先验价值。但是在这

① 哈贝马斯:《认识与兴趣》,第49页。

② 哈贝马斯:《分析的科学理论与辩证法》,《社会科学的逻辑》,第33页。

③ 参见哈贝马斯:《认识与兴趣》,第236页。

里,“口语语法”或“口语规则”仍具有先验意义,因为它们能“把符号、行为和表情联系起来”,既确定个体之间的“共同意识的基础”,又“确定世界观和相互作用的模式”^①。由此,哈贝马斯得出这样一个结论:对人文科学进行解释的一切规则,“确实是完全由符号的相互作用〔语言〕的模式来确定的”^②,因而对理论或命题的释义或评价,不能不取决于先验的语法规则。确实,在自然科学与人文科学产生之前就有了语言,从这意义上来说,日常语言或口头语言对一切科学来说,都具有“先验性”。但是,从人类的整个认识过程来看,语言本身也并不是先验的东西,“语言也和意识一样,只是由于需要,由于和他人的交往的迫切需要才产生的”^③,也是社会的产物。如果借口日常语言或口头语言对“科学”的先验性,而把语言看成对“认识”具有先验性,那么,不仅仍像实证主义把“科学”与“认识”、或把“科学论”与“认识论”等同起来,而且把“语言”与“认识”分离开来,既看不到二者具有“同样长久的历史”,也看不到语言在实质上也是一种“实践的……现实的意识”^④。而确认无意识或无思想的“先验的”(“前认识的”)语言存在,是站不住脚的。

其四,哈贝马斯还断定在判定认识的价值时存在着先验的标准。他说,主张与经验分析方法不同的解释学方法并不是主张寻求术语和命题的意义时根本不用标准。因为人们在作任何定义之前都有着“进行解释的先入之见”,而这种“先入之见”中“总是模糊地包含着标准”^⑤。这种标准是如何确定的呢?他认为:任何自由讨论都是在普遍同意(一致)的基础上进行的,“而据以达到一致的各

①② 哈贝马斯:《认识与兴趣》,第228页。

③④ 《马克思恩格斯全集》,第3卷,第34页。

⑤ 哈贝马斯:《反对实证主义的不彻底的理性主义》,《社会科学的逻辑》,第61页。

种标准本身都依赖于我们的理解为达到意见一致的过程”，当然，这种“共同同意”并不排除“有真同意与假同意之别”^①。他又说：人们对某一命题或定理作出肯定或否定的“决断”（包括“实践的决断”与“理论的决断”）都是从“先入之见”中得出的，这是由于参加社会过程的劳动者既事先“对一种技术规则的成功与失败的标准取得一致认识”，又对“规范的含义”取得“共同同意”，否则对理论、命题、定理所作的“成败评价”就不可能在“主体通性”上成为“有效的”^②。可见，哈贝马斯认为确定命题、定理的意义与价值，存在着先验的标准，而这先验标准系人们基于“主体通性”而作出“共同同意”的产物。哈贝马斯把检验认识价值的标准先验主义地主观化，并非出于理论上的偶然失误。因为在他看来，科学的自由讨论是在科学家们相互交往中达致的相互理解。理解什么呢？理解经验事实，而实际上这种理解也具有“先验条件的特性”，就是说：“我们在讨论中，首先要就我们据以区分事实与纯粹幽灵的标准达成一致的意见”。^③既然确定所讨论的对象应看成是“事实”还是“幽灵”，其标准是“共同同意”的结果，那么判定关于对象的陈述、命题的价值标准当然也只能是“一致同意”的产物了。“魔鬼”是否是经验事实、关于魔鬼的命题是否有价值？全看人们根据“主体通性”能否达致“共同同意”！

以上就哈贝马斯关于认识的“先验逻辑”理论要点，作了概述。从中可以看出，哈贝马斯的认识论与法兰克福学派正统的观点确

① 哈贝马斯：《反对实证主义的不彻底的理性主义》，《社会科学的逻辑》，第26页。

② 哈贝马斯：《分析的科学的理论与辩证法》，参见《社会科学的逻辑》，日文版，第180页。

③ 哈贝马斯：《反对实证主义的不彻底的理性主义》，《社会科学的逻辑》，第59页。

有不同,表现在他把法兰克福学派的认识论中的主观唯心主义倾向加以膨胀,以明显的先验主义形态出现。哈贝马斯的观点,既表现了康德主义对他的强烈影响,也表现了其他一些学派对他的影响。诸如:实用主义者皮尔士的行为主义及其对感知活动的分析,现象学大师胡塞尔的先验逻辑理论及其对“先叙述的经验”之解释,语言分析学派关于语法句法的先验解释及其约定原则,解释学的观点与方法等,都被哈贝马斯作了程度不同的消化吸收。不过,也不能因此而把哈贝马斯的认识论看成是一盘西方哲学的杂烩。他有自己富有特色的理论基础,这就是他通过对认识进行先验主义的反思后所建立的关于“认识与兴趣”的理论。

三、认识与兴趣

“兴趣”(Interesse,亦译“利益”、“关心”或“旨趣”)是哈贝马斯认识的基本概念。他认为,在进行认识的反思,批判“客观主义”的时候,便遇到了“认识与兴趣的关系”^①;或者说,对认识的批判或反思,正是“认识与兴趣的统一”^②。这种统一之所以必要,是因为通过认识的反思,发现了一切与人们的生活有关联的科学,都不能不带有价值判断,而“兴趣”则是价值判断的基础,并具有“指导认识”的作用。

诚然,关于认识与兴趣的关系问题,并不是哈贝马斯首先提出的。早在康德和费希特那里,已论及“理性的兴趣”在认识中的作用;皮尔士与狄尔泰则进一步把认识的兴趣分别作为自然科学或

^① 哈贝马斯:《认识与兴趣》,第261页。

^② 同上书,第234页。

人文科学的认识基础；弗洛伊德也曾论及过兴趣在精神分析中的作用。及至当今，法兰克福学派的一些理论家们也谈兴趣对认识的作用。诸如：霍克海默说：“科学真理的概念”既受到在探究中的主观因素的制约，也受到使用方法的制约，指向哪一个方向，是由科学家们的理论兴趣决定的”^①；弗洛姆也说过：“任意的、毫无兴趣的观察很难产生有效的知识。理智所提出的一切问题都是由我们的兴趣所决定的。假如兴趣与理性相结合的话……那么，这种兴趣不是与知识对立的，而是知识的条件”^②；然而，把“兴趣”在认识中的作用提高到“指导认识”的地位着重加以研究，并将“兴趣”作为“科学认识”之“基础”^③而予以反思的，是哈贝马斯。

“兴趣”是什么？哈贝马斯认为，一般说来，所谓“兴趣”就是“乐趣”，其目的是为了“生存”；它表现了人们所感兴趣的事物同人的“嗜欲力”的关系。于是“兴趣”和需要就形成互为前提的交叉关系：“不是兴趣以需要为前提，就是兴趣产生需要”^④。哈贝马斯认为，按康德的见解，人的“嗜欲力”分为两种。一种是由感官对令人愉快的或有用的东西产生爱好而激起的，另外一种是由理性对受理性原则支配的行为产生的乐趣而激起的。因而，一般说来，在前一种情况下作为事物和“嗜欲力”之关系的“兴趣”是“经验的兴趣”，它的对象是事物本身；后一种情况下，产生的作为行为和“嗜欲力”之关系的“兴趣”是“纯粹的兴趣”，它的对象不是行为的对象，而是行为本身。“指导认识的兴趣”由于是一个“独特的范畴”^⑤，它既不服从于经验规定和先验规定或实际规定和符号规

① 霍克海默：《唯物主义与形而上学》，《批判的理论》，第28页。

② 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，湖南人民出版社，1986年，第158—159页。

③ 参见哈贝马斯：《认识与兴趣》，第243页。

④ 同上书，第245页。

⑤ 同上书，第242—243页。

定的区分，也不服从动机规定和认识规定的区分。因为认识既不是以适应不断变化的环境的一种单纯工具，也不是纯粹理性本质的活动；认识作为一种静观，它完全摆脱了生活联系。所以，指导认识的兴趣不是“经验的兴趣”，而是“纯粹的兴趣”，它包括知识的范畴在内。它作为一种“理性的兴趣”是“以交往行为和工具行为为目标”^①，而不以行为的对象为目标，具有实践的意义。因此，“指导认识的兴趣不适用于客体的存在，而适用于卓有成效的工具行为〔生产〕和顺利进行的相互作用〔社会交往〕本身”^②。它的根本作用在于确定与劳动和相互作用相联系的人类的可能再生产与自我构成的“基本方向”^③。

这里需要指出的是哈贝马斯强调他和康德的区别。他认为，康德的“理论理性”与“实践理性”不是统一的，所以康德的“理性”不是把认识和兴趣结合在自我反思中的理性，使得“理性兴趣”不能上升为“指导认识的兴趣”。只有把理论理性与实践理性统一起来，“理性的兴趣”才能成为“实践的理性兴趣”，“才能担当严格意义的指导认识的兴趣的作用”^④。就是说，哈贝马斯认为自己所说的“指导认识的兴趣”虽是“理性的兴趣”然而不是“实践的理性兴趣”，虽是“纯粹的兴趣”然而不是“纯粹的实践的理性兴趣”，其特色在于把认识与兴趣结合在认识自我反思之中。

既然如此，认识与兴趣处于何种关系呢？哈贝马斯认为二者之间也存在交叉关系。他说：如果从反映论角度来理解，就可能把“兴趣”曲解成是在已构成的认识材料上形成的，并被预先插入以后的认识过程。但是，实际上“在经验意识那里开始的反思运动

① 哈贝马斯：《认识与兴趣》，第260页。

② 同上书，第259页。

③④ 同上书，第252页。

中”，理性和兴趣就早已结合起来了，于是使“兴趣”失去了它对认识的“附加性”（“外加性”）成为认识过程的不可分离的“要素”^①。“兴趣”成为认识的要素不仅表现为兴趣与理性在反思运动中的密不可分的联系，而且还表现为兴趣与经验的密切联系。因为主观与客观的统一是在实践中形成的，这决定了“一切可能的经验从一开始就被纳入这实践的视野，经验以这实践为基础，从而在任何地方都是被加上兴趣的经验。”^②于是，“兴趣”就贯穿在认识的全过程中，兴趣与认识处于一种“独特的交叉关系”：“兴趣先于认识，就像兴趣由于认识才得以实现一样”^③。

在哈贝马斯那里，兴趣对认识的指导作用表现为不同的科学受不同的兴趣所指导。当然，他在1963年出版《理论与实践》一书时，尚未能对兴趣作出明确的分类。但是他认为存在着一种“基本的兴趣”，就已显示他在考虑兴趣的多样性问题。他之所以认为有一类兴趣是“基本的”，不仅因为这类兴趣“几乎在一切历史的、社会的状况中都是非常活跃的”^④，而且因为它们对自然科学与人文科学都起指导作用，只不过作用的方式有别。在对自然的认识中，由于人力求支配自然时并不对自然本身的“命运”寄与实践上的关心，因而“基本的兴趣”仅需通过物理学的“范畴装置”与应用科学的“技术装置”就能直接起作用；在对社会的认识中，由于人隶属于社会，对社会的命运本身寄与实践的关心，所以“基本的兴趣”还必须同人对社会自身的兴趣结合起来，才能发挥指导社会认识的作用。到了1968年出版《认识与兴趣》一书时，哈贝马斯明确地把“指导认识的兴趣”分为两类，一类是“技术的认识兴趣”，它指导人

① 哈贝马斯：《认识与兴趣》，第258页。

② 哈贝马斯：《理论与实践》，第241页。

③ 哈贝马斯：《认识与兴趣》，第258页。

④ 哈贝马斯：《理论与实践》，第241页。

们对自然的技术处理与认识,另一类是“实践的认识兴趣”,它指导人们对自身交往中产生的事物的处理与认识。但这两类“指导认识的兴趣”如果脱离了理性的自我反思的话,很容易把它们同经验分析科学或解释学的自身研究方向等同起来,而重新陷入“新客观主义”或“心理主义”。因此,这两类“指导认识的兴趣”还必须同另一种兴趣相联系,才不致被误解,这就是“解放的兴趣”。所谓“解放的兴趣”是“行动理性本身固有的兴趣”,其根本目的是“实现反思本身”,而“反思”的实现又表现为“解放运动”^①。因而这种具有自我反思的解放力量的兴趣称之为“解放的兴趣”。哈贝马斯认为,一切“指导认识的兴趣”“只有通过自我反思的解放力量才得以实现”^②。可见,无论是“技术的认识兴趣”或是“实践的认识兴趣”只有凭借“解放的认识兴趣”之力,才得以实现它们指导认识的作用。它是“技术的”和“实践的”两类认识兴趣的中间环节,为一切批判的科学提供确定与处理问题的方法,使之在实现“美好的生活”方面,能推进社会的解放与个人的解放。因此从认识与兴趣的关系来看,解放的兴趣是一切认识的基础、“全部逻辑的前提”。

哈贝马斯对认识与兴趣关系的探讨,在素朴的唯物主义者看来,简直是不能容忍的,因为这种理论竟然把“兴趣”这种主观因素纳入科学认识过程中去,似乎取消了认识的客观性。殊不知,哈贝马斯这样做,正是为了强调主体性在认识过程中的作用,反对人们“把兴趣和爱好视为主观因素,排斥在认识范围之外”^③。如果我们拒绝了照相式的消极反映论,而从实践的、能动的反映论来看,哈贝马斯这样做不是没有道理的。

第一,他确认“兴趣”对人们认识具有引导作用,这并非无稽之

① 哈贝马斯:《认识与兴趣》,第244页。

② 同上书,第257页。

③ 哈贝马斯:《理论与实践》,第315页。

谈。当人们接触某一对象，产生某种需要或产生哈贝马斯所说的某种“嗜欲力”的时候，引导人们去认识并力图去支配对象的，不正是兴趣吗？显而易见的是，如果人们对某一事物不抱任何需要、毫无嗜欲力，则毫无想去认识它、并力图支配它的兴趣，认识的活动也就无从发生。认识与实践的目的不能不看成是“Interesse”（兴趣、利益、关心）的产物。不仅研究对象确实受认识主体的兴趣所制约，而且认识活动本身也受兴趣所制约。科学的发展表明，对同一研究对象往往存在着多种角度的研究，在不同的科学共同体那里，往往采取不同的理论模式、不同的手段与方法、不同的测量的方案和测量装置，而这又无不是受研究者对不同的科学范式的不同的兴趣所制约的。

第二，哈贝马斯把“兴趣”看成是渗透在认识过程中的“认识的要素”，而不是“附加”于认识的东西^①，这也就不无道理。因为没有无兴趣的认识，即使是研究可憎的事物，也蕴含着认识的兴趣，因为认识的兴趣不是像哈贝马斯所说的仅由“爱好”与“喜悦”而产生，也可由“憎恶”所产生。当然，“兴趣”在认识中并不总是扮演导向真理的角色，它有时会把认识引向歧途。为此，哈贝马斯提出：必须“铁面无私地检验指导认识的兴趣，不管它们的动机是出自自然科学内部，还是出自单纯的生活现实”；只有通过检验，才能决定对某一“认识的兴趣”采取“批判或承认”^②。

第三，把“兴趣”看成是“认识的要素”，就确认了认识自身内在于价值要素。因为，认识的兴趣体现了主体对客体的实践要求，它渗透在认识中，使得任何认识都是以满足主体的需要为目的的，从而任何认识都内在于价值判断。这正是主体性渗透在认识中的重要表现。因此，不能把认识的价值判断看成只是追溯性的，即依据

^① 哈贝马斯：《认识与兴趣》，第258页。

^② 哈贝马斯：《分析的科学与辩证法》，《社会科学的逻辑》，第22页。

实践的效果，去回过头来把价值意义从外面附加给认识。严格说来，实践的效果只是对认识内在的价值内容的表露与确证，正因此，实践及其效果才能成为认识的指示标或检验标准。从这角度来看，哈贝马斯关于认识与兴趣的理论，确实有着把认识与价值内在地结合起来、有力地拒绝了“认识与价值相分离”^①的观点的作用。

第四，肯定了认识与兴趣的密切联系，显然是在一定程度上肯定了心理因素在认识中的重要作用。如果说可建立一门认识心理学的话，那么认识与兴趣的关系则应是它的重要研究课题之一。不能以为一提认识的问题，对马克思主义者来说，就只能讲“反映”、“实践”之类，似乎一讲心理的东西就是唯心主义。其实，任何认识都受心理因素的制约，当马克思最初把认识论称为“心理学”、列宁肯定对真理的认识“是不能没有感情的”时候，这不是他们笔下失误，而是他们估价了认识论与心理学的密切联系。把认识论与心理学对立起来，不是马克思主义，而是重蹈老实证主义的覆辙。

尽管哈贝马斯的认识与兴趣的理论对人们具有一定的启迪作用，然而，不能不看到这一理论具有甚多的错误。

第一，他以“认识的兴趣”理论来否定反映论。在他看来，反映论把认识看成是实在的模写，无视兴趣在认识中的作用，至多把兴趣看成是“外加”进认识中的。其实，反映论与承认“兴趣”在认识中的作用并不对立。从反映论来看，“认识的兴趣”是个复杂的精神现象，严格说来，它既含有理性的成分，也含有非理性的成分；既含有意识的东西，也含有潜意识的东西；既含有认识的东西，也含有心理的东西。但不论怎样，兴趣作为一种精神现象，都不是主观自生的，而是主体通过实践对事物的直接或间接地接触而产生的。

^① 哈贝马斯：《分析的科学与辩证法》，《社会科学的逻辑》，第24页。

也就是说,这毕竟是主观与客观相互作用的产物。它作为一种意向性,总是指向一定对象的;其内容总是对象反映在主观中所形成的。可见,认识与兴趣的关系,完全可以从反映论立场来加以承认与解释。把二者对立起来,从而否定反映论,这是站不住脚的。

第二,哈贝马斯断言“指导认识的兴趣”仅是“理性的兴趣”,而不包含“经验的兴趣”,这不符合认识实际。不仅当人们的认识未达到理性阶段时,认识仍在进行,这时“经验的兴趣”在起着作用,而且,即使在理性认识阶段,“经验的兴趣”仍在一定程度上起作用,因为感性阶段与理性阶段不是可以绝然分开的,而是相互渗透的。经验并不只是指向对象,理性也并不只是指向行为,而是都既指向对象,也指向实践行为。正因此,在马克思那里,是把整个的认识(感性的与理性的)都看成是对象的,也看成是实践的。哈贝马斯的主张实际上是把经验的与理性的、对象的与实践的认识割裂开来。

第三,哈贝马斯主张“兴趣”是科学认识的“基础”,实际上是对“实践”是认识的基础的否定。因为“兴趣”是精神活动,而实践则是客观的物质活动;“兴趣”虽然对认识与实践具有一定的引导作用,但“兴趣”的产生毕竟以“实践”为基础。把“实践”作为认识的基础,达到的是主观与客观的统一;把“兴趣”作为认识的基础,就把认识过程奠定在主观性基础上,达到的只能是主观吞噬客观。

第四,哈贝马斯通过把“兴趣”先验化,宣扬主观唯心主义的认识路线。他认为,在一切社会历史状态中,对一切科学都起作用的“基本的兴趣”是“完全自明的,它在认识的起端即已被投入,几乎达致‘消声匿迹’的地步”^①。他在论述对社会的认识时,又说:“在科学理论的认识之起端,首先投入对社会进行控制的兴趣”,从而,

① 哈贝马斯:《理论与实践》第241页。

“在理论体系的基本概念中,总是已经包含着从被赋予兴趣的经验中产生的对社会总体的前理解”^①。可见,哈贝马斯认为在认识活动开始之前就存在着先验的兴趣,它投入认识活动后指导认识的过程。因而,他说“兴趣先于认识,就像兴趣由于认识才得到实现一样”^②,就成为他的兴趣与认识关系的理论的一个先验主义的基本命题。

可以说,本章上一节所说的哈贝马斯的种种先验主义观点,都源于他把先验的兴趣作为认识过程的基础。这种观点不仅与他的关于兴趣是认识的内在“要素”而不是“外加”的东西这观点相矛盾,表露了他的理论混乱,而且表明他最终坚持的是认识过程由先验的主观所决定、认识的客观性依赖于主体性的主观唯心主义路线。正因此,他宣称:对客体的认识归根到底是对主体的认识:“描述的内容与规范的内容不可分,怎么表述所经验过的客体,就是怎么表述生活于其中的主体。”^③

总起来看,哈贝马斯的认识论虽然同法兰克福学派的正统的认识论具有若干重要的区别,可以说是对它的“现代认识论”的修正,而且,其中不无合理的因素。然而,在通过片面夸大主体在认识过程中的作用,而最后得出某些唯心主义的结论这点上,则是共通的。如果说法兰克福学派的“现代的认识论”,通过对实践在认识中的作用的阐述,片面夸大主体性在认识中的作用,从而具有了主观唯心主义倾向的话,那么,哈贝马斯则在强调劳动的中介作用基础上,通过对“认识的兴趣”在认识中的作用的阐述,片面夸大主体性在认识中的作用,从根本上倒向了主观唯心主义。

① 哈贝马斯:《理论与实践》,第242页。

② 哈贝马斯:《认识与兴趣》,第258页。

③ 哈贝马斯:《分析的科学与辩证法》,《社会科学的逻辑》,第36页。

第七章

辩证法与主体性

无论是对传统哲学的基本问题的解决，亦无论是对认识论诸问题的解决，人们已然看到法兰克福学派具有自己的特色：以人和自然的被实践所中介了的统一性为理论出发点，通过强调人与自然、主体与客体的辩证关系，竭力恢复与强化实践与主体性的地位与作用。从而，人与自然、主体与客体的辩证法关系，成为该学派把一切哲学问题贯串起来的一根主线。然而，这种辩证法关系对辩证法本身来说，究竟意味着什么？它是辩证法的全部内容？辩证法是主体的还是客体的？有自然辩证法吗？辩证法能否作为世界观、能否本体论化？对这一系列问题，法兰克福学派均作了重新解释与回答，而一切解释与回答都围绕着一一点：辩证法与主体性的关系。那么，就让我们回到它重新解释的出发点——主体与客体的辩证法——去吧。

一、“主体—客体的辩证法”

在“批判的马克思主义”者中,无论是卢卡奇、柯尔施、布洛赫,亦无论是法兰克福学派,对于什么是辩证法问题的回答,均依据这样一个共同前提,即他们对人与自然、主体与客体的关系的解决。他们认为,马克思以劳动或社会实践为基础,使人与自然、主体与客体形成相互依存、相互作用、相互制约的辩证关系,表明辩证法实质是“历史的方法”。因为,尽管一切事物都处于相互作用之中,但“最本质的相互作用是历史过程中的主体与客体的辩证法关系”^①,而这关系的形成正是依赖于历史的实践的。由于恩格斯的辩证法对此“只字未提”,使他的辩证法成了“只是虚有其表的装饰品,已经不是革命的方法了”^②。于是卢卡奇认为,辩证法就是“主体与客体的相互作用”,或辩证法就是“主体与客体的辩证法”。布洛赫据此把辩证法定义为:“辩证法本身是在人所创造的客观世界中的主体——客体的关系,此外无它。”^③

对辩证法的这一规定,法兰克福学派的理论家们从不同的角度作了继承。霍克海默是从主体与客体的不可分离性来谈的。他说:发现和抽象这个过程是“辩证的过程”,而人们从这辩证的过程中“是绝不可能清楚地分割出可分离的主体的和客体的要素”^④;即主体与客体是辩证法不可分离的要素。阿多诺则是从主体与客体的对立关系来谈“主体与客体的辩证法”的。他说:“主体”与“客体”是对立着的两极,它们之间存在着一种“非辩证法的结构”。然而

①② 《卢卡奇著作集》,第9卷,日本白水社版,第25页

③ 布洛赫:《主体与客体》,德文版,1952年,第469页。

④ 霍克海默:《唯物主义与形而上学》,《批判的理论》,纽约,1974年,第33页。

正因此,“主体”与“客体”才成为表达“非同一性”的两个概念,并通过反思而成为互为因果的反思概念,“它们相互作用……又相互分离”,所以,“一切辩证法都产生于”主体与客体的作为对立两极的“这一结构之中”^①;换言之,一切辩证法都产生于主体与客体的对立关系之中。哈贝马斯又换了一个角度。他从劳动的中介性着眼,把辩证法归结为“以劳动为中介运动的辩证法”,至于意识与自然、主体与客体都是作为“要素”来介入辩证法运动的,所以,“辩证法既是主体的,也是客体的”^②;即辩证法具有主体—客体性。直接搬用卢卡奇的观点的是施密特,在他看来,由于马克思把实践看成是主体与客体的中介,所以马克思对费尔巴哈的自然概念的批判的实质,“就是把它消融在主体与客体的辩证法之中”^③。又说:“只有对自然的认识过程才是辩证法的,而自然本身并不是辩证法的……辩证法的关系只有在人与自然之间才是可能的”^④,只有当主体与客体、人与自然相互作用时,“具体的辩证法才能活动起来”^⑤。

我们在第四章中已论述了法兰克福学派对主体与客体的辩证关系的具体解决。这种解决充分说明了把主体与客体的相互作用关系作为辩证法的重要内容,不是没有道理的。因为这样一来,不仅反对了把人与自然、主体与客体看成是绝对分离、僵死对立的观点,坚持了马克思所说的以劳动为中介的人与自然的“物质变换”关系,而且也坚持了辩证法的总体性。显然,如果辩证法理论仅仅停留在承认自然界、人类社会和思维领域中各有自身的辩证运动过程,那是远远不够的。因为这些领域并不是互不关联的存在着,它们在无休止地相互作用着。世界之所以构成一个总体,世界的

① 阿多诺:《否定的辩证法》,纽约,1979年,第174页。

② 哈贝马斯:《理论与实践》,法兰克福,1978年,第439—440页。

③ 施密特:《马克思的自然概念》,商务印书馆,1988年,第15页。

④ 同上书,第211页。

⑤ 同上书,第202页。

运动之所以构成一个总体性运动，就在于有了主体与客体的相互作用。如果撇开这个构成世界的总体性运动的根本环节，即使我们对各个领域的辩证运动状态叙述得详而又详，仍然使辩证法处于一种被肢解了的状态，它不能解释世界是怎样成为统一的整体。这就是提出“主体与客体的辩证法”所包含的合理性方面。

然而，把辩证法仅仅归结为主体与客体的相互作用关系，进而把辩证法说成只是社会的历史的方法，这又是不能令人赞同的。诚然，主体与客体的相互作用关系作为辩证法关系，它的形成是依赖于社会的实践的。因此，这种辩证关系的性质与形成，是受社会历史的发展所制约的。但是，辩证法就其本质来说，是关于对立面的统一的学说。这一学说揭示了世界上一切事物与现象无不是矛盾的统一体，它们内在的对立方面的斗争与统一构成了事物自身的运动。而这一辩证运动过程并不仅仅存在于主体与客体的实践的关系之中。试想，如果作为实践要素之一的人的意识是僵死的、无运动的，就无论如何也不可能去能动地把握永恒运动着的外部世界，其结果只能使实践活动处于无理性状态，到处碰壁，主体与客体的辩证运动过程也就无法构成。因而主体与客体的实践的辩证运动过程的形成，表明着在思维领域存在着辩证运动过程，这就是以概念的矛盾运动为特征的主观辩证法。但是，主观辩证法并非是纯思辨的产物，即并非是理性自身的产物。如果客观世界本身并不存在对立统一的实在关系，而处于四分五裂、死一般寂静状态之下，那么无论理性怎么机智与强大，也不可能使这样的世界，变成一个合乎理性运动规律的活生生的世界。就是说，作为实践的辩证运动之要素的客观世界如果是僵死不变的话，无论如何也不能构成主体与客体的相互作用关系。因此，主体与客体的实践的辩证关系的形成，也表明着在我们的外部世界（第一自然与第二自然）自身存在着辩证运动过程，这就是客观的辩证法。

显然,关于辩证法的讨论,不应该是用辩证法的某一存在形态去否定其他形态的存在,而在于对辩证法的种种表现形态作出全面而又一般的概括。把辩证法仅仅归结为“主体与客体的辩证法”,当然不妥;而把辩证法仅仅分为“客观辩证法”与“主观辩证法”这两类,也未必妥当。实际上,辩证法存在三种基本形态,即“客观的辩证法”,“主观的辩证法”,以及“主体与客体的辩证法”(鉴于主体与客体的相互作用关系本质上是实践,亦可叫“实践的辩证法”)。三者之间的关系是:客观辩证法是主观辩证法形成的基础,主观辩证法是客观辩证法的理性表现,而主体与客体的相互作用的辩证法,则是客观辩证法与主观辩证法构成辩证统一的中介环节。因为客观的辩证运动过程与主观的辩证运动过程,之所以能相互联系、相互作用、相互转化,乃至相互规定,全在于实践的辩证运动过程起着中介作用。世界作为一个总体运动的过程,就是由这三种辩证运动过程所构成的。三者缺一不可。如果讲、世界的“总体化”、辩证法的“总体性”,应是这点,而不是其他。

法兰克福学派把辩证法仅仅归结为主体与客体的相互作用关系,其所以是不正确的,正在于它否认了客观辩证法存在。因为,如果辩证法仅仅是主体与客体的相互作用关系,那么没有人就没有这种相互作用,也就没有了辩证法,于是辩证法仅被归属于人类历史的东西。还有什么客观的辩证法存在吗?没有了。为了给这种否认客观辩证法以经典的根据,法兰克福学派找到了马克思,抓住他关于人和自然的统一性思想。诚然,马克思一直认为“历史可以从两方面来考察,可以把它分为自然史和人类史。但这两方面是密切相联系的;只要有人存在,自然史和人类史就彼此相互制约。”^①这里,马克思正确地指出了自然和人类历史的辩证关系,强调人与

^① 《马克思恩格斯全集》,第3卷,第20页注①。

自然、主体与客体的相互作用。但是,这在马克思的辩证法思想中只是一个重要的特定的方面,而不是马克思辩证法的全部内容,从而不能说明马克思否定客观辩证法的存在。恰恰相反,马克思在和黑格尔的辩证法进行较量时,正是维护了客观辩证法的存在。马克思强调自己的辩证法与黑格尔的不同:“因为我是唯物主义者,黑格尔是唯心主义者。黑格尔的辩证法是一切辩证法的基本形式,但是,只有在剥去它的神秘的形式之后才是这样,而这恰好就是我的方法的特点。”^①显然,马克思同黑格尔的分歧不在于辩证法本身,而在于辩证法所采取的形式。在黑格尔看来,自然界是观念的外化,从而自然界的辩证法不过是作为主观辩证法的概念运动的异化。而马克思认为:这表明辩证法在黑格尔那里是采取了“倒立着”的形式。“必须把它倒过来”,即不能把“思维过程”看成是“现实事物的创造主”,而是相反,“观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已”^②。就是说,思维的运动过程只不过是客观的辩证运动过程在头脑中的主观表现。怎么能说马克思否认客观辩证法的存在呢?

二、自然辩证法的“不可能性”

法兰克福派的理论家们为了把辩证法龟缩成主体与客体的相互作用关系,否认客观辩证法的存在,特别寄希望于对自然辩证法的否定。尽管他们在某些问题上有不同看法,但是在把辩证法看成仅仅是社会历史的,否认自然辩证法存在这点上,步调是相当

^① 《马克思恩格斯全集》,第32卷,第526页。

^② 同上书,第23卷,第24页。

一致的。在阿多诺看来,不存在与社会无关的辩证法,人们之所以“把辩证法扩大到自然界去,使之成为解释的普遍原则,不过是为了使下列两种真理并行不悖地被确定下来:社会中的辩证法真理和同社会无关的辩证法真理。”^①哈贝马斯更严厉地指责恩格斯的辩证法学说是对辩证法的“客观主义地歪曲”,认为这种歪曲“既使主体与客体的辩证法,也使主体的辩证法和诸主体的辩证法完全丧失了”,从而把辩证法变成了“自然对象的发展力学,在其中,意识也不过是自然对象中的一种,与此相应,历史也包括到自然规律里去了”;但是“在年轻的马克思看来,辩证法本质上是历史的,不依赖于社会运动的自然辩证法本来就不能予以考虑。”^②因此,他指责恩格斯的自然辩证法是“机械的伪辩证法”。马库塞对辩证法仅是“历史的”这一点,阐述了如下理由:我们虽然对任何事实都能“进行辩证的分析”,但是由于辩证法把事实看成是不能离开“社会历史过程的结构”而孤立存在的,是“历史总体的要素”。所以,“一切事实只要受到诸社会过程的对抗关系的影响,就能对它们施以辩证的分析”,故尔辩证法“从其本质来讲确实成为一个历史的方法”^③。在对自然辩证法的围剿中,最为积极的是施密特。他断言:“自然界不存在辩证法中最本质的一切要素”,例如主体与客体的相互作用、历史的变革等,而恩格斯把辩证法“运用”到自然界中去,违背了马克思的思想,是给辩证法“贴上唯物主义的标签”,从而“完全忽视了它的思辨的含义”^④;恩格斯关于自然的学说虽然是受到谢林的浪漫哲学的影响,可是,浪漫派的思辨也”揭示出恩格斯所想象的自然辩证法的不可能性”^⑤。

① 阿多诺:《否定的辩证法》,第141页。

② 哈贝马斯:《理论与实践》,第395页。

③ 马库塞:《理性与革命》,纽约,1954年,第315页。

④ 施密特:《马克思的自然概念》,第56、200页。

⑤ 同上书,第202页。

法兰克福学派对自然辩证法的种种批判,其实都未能超出卢卡奇早已定下的框架:恩格斯对辩证法的解释与叙述,导致了各种误解,而种种误解”本质上根源于一遵循黑格尔这坏的先例——把辩证法也扩展到对自然的认识中去。然而,辩证法的各基本要素,例如主体与客体的相互作用、理论与实践的统一、作为思想范畴变化之现实基础的历史的变革等等,并不存在于对自然的认识之中。”^①所以,不可能有什么自然辩证法。

显然,“批判的马克思主义”者们否定自然辩证法存在的根本理由,是认为自然既是社会历史活动中的一个要素,是一个“社会范畴”,因此,对它的解释就必须放进社会过程中去。如果把它独立出来,从中“捕捉辩证法”,那就是追随黑格尔之后,把辩证法“扩大”到自然中去,转向“泛神论”或“物活论”,“放弃了唯物主义的立场”^②。诚然,自然已成为社会实践的要素。对自然的考察,无论怎样不能离开社会实践过程。当人们通过社会实践使自然不断改变面貌,不断符合人的有限的目的性时,自然的这种从自在向为我转化的辩证过程,当然是依赖于社会生活过程的。然而,这不等于说自然界自身就没有自在的辩证运动过程。不能不看到,自然的自在毕竟是社会生活过程发生的前提与条件。当人与社会生活过程尚未产生时,自然界就已经存在了。那么,是否承认在这种情况下自然界,在不断地按照自身的规律运动、变化、发展?如果否认了,那就否认了全部自然科学的成果。如果承认了,那就承认了自然界自身有着辩证法的运动过程存在。

对此,施密特是不同意的。他认为,“主体与客体的辩证法”^③

① 《卢卡奇著作集》,第9卷,日文版,第350—351页。

② 施密特:《马克思的自然概念》,第55页。

③ 同上书,第98页。

正像马克思所说的那样,并不否认自然自身的运动及其规律存在,但这并不等于说自然本身有其辩证法,正如进化论并不就是辩证法一样,“‘历史的自然观点’也不能同辩证法等而视之”^①。然而,这不过是把事物的有规律的矛盾运动同辩证法相分离,把自然的历史发展观同辩证法相割裂的奇谈怪论。辩证法的本身规定是以现实事物的内在否定性为根据的,从而在马克思看来,辩证法的本质在于“对现存事物的肯定的理解中同时包含着对现存事物的否定的理解,即对现存事物必然灭亡的理解,辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中,因而也是从它的暂时性方面去理解。”^②就是说:任何事物都内在着相互否定的方面,正是对立面的矛盾运动推动了事物的发展,使旧事物不断灭亡,新事物不断产生。这就是辩证法的根本规定。怎么能把辩证法与事物自身的矛盾运动、变化、发展相分离呢?正如没有无物质的运动,也没有无运动的物质一样,没有无辩证法的矛盾运动,也没有无矛盾运动的辩证法。机械主义自然观只不过是把自然界复杂的辩证运动过程的某一片断、某一方面、某一形态、某一环节,加以孤立化、凝固化的产物。这丝毫不等于自然界的运动本身是机械的非辩证法的。因此,既承认自然界在进行有规律的运动,有其自身的历史发展,而又试图否认自然辩证法存在,这才是“滑稽的”和“可笑的”。

那么,自然界自身的辩证法运动过程,是否仅在先于人类社会的条件下才存在,而当人类历史展开之后,却因社会劳动对自然界的作用而消逝,所以,辩证法仅是“历史的”辩证法了呢?不,正像人们的社会实践不能消除自然界的自在性一样,也不可能消除自然界自身的辩证运动过程的自在性。人们之所以能通过自己的活动,

^① 施密特:《马克思的自然概念》,第202页。

^② 《马克思恩格斯全集》,第23卷,第24页。

使自然界的变化符合人的主观目的,也正是由于人们的理性发现、把握了自然自身的辩证运动过程,加以因势利导地干预与利用而促成的。从而,自在的自然界有了为我性,它的自在的辩证运动过程也具有了为我性,即达到自然界的辩证发展过程的自在性与为我性、或客观性与合目的性的历史的统一。

显然,问题的关键在于,应该阐明自然界的客观的辩证运动过程,怎样在人类实践的作用下,又含有社会的、历史的规定性。把自然界的辩证运动过程看成是毫未受人类历史干预的纯自然的东西,固然未必正确;而根本否认自然辩证法的客观存在,也是不可取的。马克思的关于人与自然的相互作用的理论可以充分说明这点。可是,法兰克福学派在对自然辩证法作轻率否定的时候,竟然声称是依据了马克思的观点,说什么:由于马克思不再像黑格尔那样把自我实现的绝对观点作为矛盾的推动力,而只剩下受历史制约着的人作为“精神的承担者”,因而与黑格尔相反,在马克思那里“不可能讲什么不依赖于人的自然辩证法,因为在自然界不存在辩证法的最本质的一切要素”,即指卢卡奇所说的“主观与客观的相互作用”、“理论与实践的统一”、“历史的变革”等不能脱离人而存在的“要素”^①。指责恩格斯的自然辩证法理论背离了马克思关于人和自然相互作用的观点,把自然和人类历史“看作两个割裂的领域”^②,从而“超出了马克思对自然与社会历史关系的解释范围,倒退成独断的形而上学”^③。

这不能不说是一种谎言,其原因有三。第一,马克思虽然极其重视人与自然、主体与客体的相互作用,但是他在任何地方都没有

① 参见施密特:《马克思的自然概念》,第56页。

② 同上书,第51页。

③ 同上书,第43页。

说“主体与客体的相互作用”、“理论与实践的统一”等是辩证法的“本质要素”。当马克思指责黑格尔把“其他一切对立及其运动”，当成思想范围内的“对立的外观、外壳、公开形式”是一大错误^①时，马克思肯定了辩证法的普遍性，而这种肯定是基于他对辩证法的本质要素的解释。他并没有把主体与客体的相互作用关系看成是辩证法的本质要素，而是认为辩证法的“批判的和革命的本质”在于对一切现存事物“都是从不断运动中”去理解，而“在作肯定的理解中同时也包含对现存事物的否定的理解”^②。因此，他赞成黑格尔把“对立统一规律”看成是“自然界的基本奥秘之一”，以至是一个“适用于生活一切方面的真理”和“万应的原则”^③。可见，在马克思那里，作为辩证法的本质要素的是事物内在的否定方面以及对立方面的统一与斗争，而这一本质要素遍存于一切事物之中。唯其如此，马克思不是否定而是肯定了自然界客观存在着辩证法的运动过程：自然有其自身的运动和“独立规律”，“一切存在物，一切生活在地上和水中的东西，只是由于某种运动才得以存在、生活”^④；“物质的原始形式是物质内部所固有的、活生生的、本质的力量，这些力量使得物质获得个性，并造成各种特殊的差异”^⑤；“按照事物的性质，植物性物质和动物性物质……的成长和生产必须服从一定的有机界规律，要经过一段自然的时间间隔”^⑥。“批判的马克思主义”者们断言：马克思认为“主体与客体的相互作用”、“理论与实践的统一”这些辩证法的离不开人的“本质要素”，并不存在于自然

① 《马克思恩格斯全集》，第24卷，第151页。

② 同上书，第23卷，第24页。

③ 参见上书，第9卷，第109页。

④ 同上书，第4卷，第111页。

⑤ 同上书，第2卷，第163页。

⑥ 同上书，第25卷，第35页。

界中，所以不认为有自然辩证法存在等等，只不过是把他们自己的观点强加在马克思头上，从而以马克思的名义来否定自然辩证法而已。

第二，对恩格斯进行自然辩证法的研究，马克思并未持否定的态度，而是给予了肯定。马克思曾说：“现在恩格斯正忙于写他的批判杜林的著作，这对他来说是一个巨大的牺牲，因为他不得不为此而停写更加重要得多的著作”^①。这本被马克思看做是“更加重要得多的著作”，就是《自然辩证法》，而这段话是在马克思于1873年看了恩格斯的宏大的写作计划之后，于1876年给李卜克内西写的。1877年马克思托弗罗恩德向制成了“人造细胞”的特劳白博士索取著作目录时，又写道：“这对我的朋友恩格斯很重要，他正在写关于自然哲学的著作”。^②这里指的又是《自然辩证法》。可见马克思不仅赞赏恩格斯对自然辩证法的研究，而且还在行动上给予了支持。

第三，说恩格斯的自然辩证法理论在根本上背离了马克思关于人与自然的辩证关系的理论，这也不符合事实。恩格斯早在《政治经济学批判大纲》中，就批判了法国唯物主义“只是把自然当作一种绝对的东西来代替基督教的上帝，并把它和人类对立起来”^③；在马克思和恩格斯合著的《德意志意识形态》中，对费尔巴哈无视自然和历史的以实践为中介的辩证关系所进行的批判，不能认为只是马克思的观点，而不是恩格斯的观点。这些在施密特看来，还不足以驳倒他，因为他认为在19世纪50年代以前，恩格斯与马克思的观点本来就是一致的，但50年代后，两个人“发生了分

① 《马克思恩格斯全集》，第34卷，第194页。

② 同上书，第229页。

③ 同上书，第1卷，第597页。

歧”^①。然而，就在“批判的马克思主义”者们一致反对的《自然辩证法》一书中，恩格斯仍在强调人与自然的相互作用：“自然主义的历史观……是片面的，它认为只是自然作用于人，只是自然条件到处都在决定人的历史发展，它忘记了人也反作用于自然界，改变自然界，为自己创造新的生存条件。”^②想借马克思的手来打倒恩格斯，这是不能得逞的。

正由于法兰克福派的理论家们意识到拍出马克思来否认自然辩证法是很难办到的，因此，他们有时又不得不口软起来。施密特改口说道：“对恩格斯的自然观提出批判性的看法，并不意味着应该否认自然辩证法的概念，”而是说应该如何理解“马克思的理论本身就已经包含着自然辩证法”^③。施密特是这样理解的：“由于自然产生出作为意识活动之主体的人，自然才成为辩证法的……劳动资料和劳动对象在人那里相互发生关系，自然是劳动的主体—客体。由于人逐渐消除外部自然界的疏远性和外在性，使之和人自身相作用，为自己有目的地改造它，自然辩证法才存在在人变革自然的活动中。”^④也就是说，我承认马克思理论中有自然辩证法，但必须理解为，它依赖于人和自然的相互作用，没有主体对客体的变革、没有人，就没有自然辩证法。可见，施密特在羞羞答答地承认了马克思的自然辩证法之后，又万变不离其宗地使之成为“主体与客体的辩证法”的别称。

说来有趣，坚决反对自然辩证法的马库塞，也是从同样角度改口承认马克思的自然辩证法的。他说：“马克思的辩证法所达到的是阶级社会的全体，在这社会矛盾的基础上形成的一切内容的否

① 施密特：《马克思的自然概念》，第46页。

② 《马克思恩格斯全集》，第20卷，第574页。

③ 施密特：《马克思的自然概念》，第57页。

④ 同上书，第57—58页。

定性,是阶级关系的否定性。辩证法的全体在这里虽也包括自然,可是这只是在自然处于社会再生产的历史过程之中,并受其约束的范围内。”^①就是说,你承认马克思的辩证法是阶级社会的辩证法,自然是处于社会之中并受社会历史所约束,我就承认马克思的辩证法也包含着自然辩证法,不过,它仍然归属于“历史的”。

更为有趣的是哈贝马斯的退让。他以另一种方式改口承认马克思的自然辩证法。他说:作为“唯物主义的”辩证法是一种以实践为中介的“中介运动的辩证法”,它既有“意识要素”的介入,也有“盲目的自然要素”^②的介入。如果说恩格斯的自然辩证法可以化解为“机械观的”辩证法,那么,卢卡奇的辩证法则可作为“阶级意识的辩证法”。由于1858年以后,马克思对恩格斯采取了“奇妙的理论让步”^③,所以,马克思的辩证法则是这二者之和:卢卡奇是代表青年马克思“发言”,恩格斯则代表老年马克思“发言”^④。

然而,说马克思由于晚年向恩格斯退让的结果,才承认自然辩证法的存在,这完全不符合事实。尽管从马克思1858年以前的正式著作中,可以引证许多足以证明马克思肯定了自然界存在辩证法的运动过程的论断,但我们还是把时间再提前一点。例如1844年的《巴黎手稿》,无疑是马克思的典型的早期著作,在那里写着我们前已引用过的人所共知的名言:“大地创造说,受到了地球构造学(即说明地球的形成、生成是一个过程、一种自我产生的科学)的致命打击。自然发生说是对创世说的唯一实际的驳斥。”^⑤马克思在论证黑格尔的辩证法时,又说:“被扬弃了的运动物质——在自

① 马库塞:《理性与革命》,第314页。

② 哈贝马斯:《理论与实践》,第439页。

③ 同上书,第337页。

④ 同上书,第439页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》,第42卷,第130页。

然形式中——同被扬弃了的生成即定在相符合。光是反射于自身的自然形式。像月亮和慧星这样的物体,是对立物的自然形式……这种对立物一方面是以自身为根据的肯定的东西,而另一方面又是以自身为根据的否定的东西。地球是作为对立物的否定统一等等的逻辑理由的自然形式。”^①难道能说青年马克思仅把辩证法限定在社会历史领域中而不讲自然辩证法吗?难道马克思晚期讲自然辩证法是对恩格斯退让的结果吗?不,马克思的自然辩证法理论是一以贯之的;恩格斯的自然辩证法理论也没背离马克思的基本观点。

三、辩证法的“非本体论化”

法兰克福学派对自然辩证法的否定,不仅意在否定客观辩证法本身,而且意在把辩证法理论与他们的非本体论哲学统一起来。因而,他们通过对辩证法的重新解释,提出了辩证法的非本体论化问题,力图同以往的辩证法理论划清界限。

阿多诺说,以往关于辩证法的学说,都有一种“虚假”的设定,即“辩证法乃是‘第一哲学’,即类似‘第一辩证法’。”^②他认为,当辩证法在认识过程中一旦成为“不可避免的话”,那么,“辩证法也不能像本体论和先验哲学一样,固守着自身的原则。辩证法也不能被认为是一种结构,以致不论怎样被修正,仍然作为基础被保留下来。我们并不是为了再建一个本体论,甚至不是为了成为非本体论的本体论才去批判本体论的。”^③

^① 《马克思恩格斯全集》,第12卷第179页。

^② 阿多诺:《否定的辩证法》,第151页。

^③ 同上书,第138页。

这里,阿多诺表述了反对把辩证法本体论化的观点。虽然他未作具体论证,但这一主张不无道理。其原因有二。第一,正像没有抽象的物质而只存在无数具体形态的物质一样,也没有抽象的辩证法存在,只有存在于具体物质运动形式中的具体的辩证法过程;辩证法的种种普遍的规定不过是诸客观事物内在的辩证运动过程的诸环节、诸方面的矛盾关系的普遍概括。如果承认本体论是合理的,那么,辩证法作为“第一辩证法”也就是合理的。但是这么一来,辩证法的普遍规定就被当成一种脱离无数具体的辩证过程而存在的先在的结构,而各种事物的具体的辩证运动过程不过被当做是按先在的辩证法结构进行的,是其现实的展开。对辩证法作这种本体论的理解,无疑像黑格尔那样,把整个自然界的运动看成是“在感性的、外在的形式下重复逻辑的抽象而已”。可以说,正如提倡本体论哲学必然走向唯心主义一样,任何使辩证法本体论化的做法,都不能不走向唯心主义。第二,虽然任何具体事物都有产生与灭亡的过程,它们的具体的辩证运动过程是有限的,但客观世界作为处于不断生生灭灭之中的万事万物的总体,它的总体的辩证运动过程是由无限的具体事物的有限的辩证运动过程所构成,因而世界总体的辩证运动过程也是无限的。如果把辩证法本体论化,那就是说客观世界的无限的辩证运动过程有其起点、最初的本源,这正如说人们已数完了无穷数一样的荒唐。因此,作为唯物主义的辩证论者,必须与唯心主义的辩证论者在辩证法问题上划清界限。马克思就是这样做的。他批判黑格尔的辩证法是“神灵的辩证法”,因为黑格尔“以为是从无、从纯抽象中出来的那些质……无非就是自然界诸规定的抽象。因此,对他来说整个自然界不过是在感性的外在的形式下重复的逻辑抽象而已。他重新分析自然界和这些现象……不过是他有意识地重复他的抽象概念的产生的过程。”^①

^① 《马克思恩格斯全集》,第42卷,第179页。

这里，马克思反对黑格尔把自然界的产生过程看成是概念产生过程之重复，因而批评他的辩证法是“神灵的辩证法”。从这角度来看，马库塞说黑格尔的辩证法是“模仿着存在[绝对观念]的形而上学过程的一个普遍的本体论，相反，马克思使辩证法从本体论中脱离出来”^①，这说法是正确的。可以说，法兰克福学派的批判的唯物主义主张辩证法的非本体论化，是蕴含着合理的内核的。

但是，不能赞成法兰克福学派把承认客观辩证法的存在，以及承认辩证法学说又具世界观意义，同辩证法本体论化相混淆的倾向。阿多诺前面所说的话已流露了这一倾向，而哈贝马斯在指责恩格斯的自然辩证法是把辩证法看作“本体论的规律”时，更明显地表现了这一倾向：“恩格斯把历史辩证法仅仅降格成自然辩证法与逻辑学这样的科学，世界被看成是基于其物质性而作为统一体来被判断的、用辩证法来解释其本质的发展过程”，于是辩证法成为“将一切存在领域作同一规定的本体论的规律”^②。这种把承认客观辩证法以及承认辩证法又具世界观意义的观点，当做使辩证法本体论化的观点而加以否定的做法，在施密特那里达到了顶点。他认为，马克思对黑格尔辩证法的批判，“不是把辩证法变成关于世界观论断的汇集”，不是把自然和历史分割成相分离的对象领域，“用辩证法的运动形式去规定它们的关系”，而是“使辩证法内在于人类世界的历史过程中”^③。因此，我们“看不到在马克思那里抽象地列举辩证法的‘规律’与‘原则’……这些都不是偶然的。”^④至于恩格斯则相反，他“把辩证法的各个要素从具体的历史内容中分离出来，完全紧缩成首先来自《自然辩证法》的三个与实在相对立的

① 马库塞：《理性与革命》，第314页。

② 哈贝马斯：《理论与实践》，第396页。

③ 施密特：《马克思的自然概念》，第208页。

④ 同上书，第52页注释②。

实体化了的‘根本规律’，于是辩证法成为在马克思那里决没有的东西，即世界观、解释世界的积极原则。^①施密特继而把批判的矛头引向斯大林与毛泽东的辩证法理论：“在恩格斯那里，对于自然、社会以及思维同样有效的辩证的发展规律，不论怎样，总还停留在构成自然科学概念的中介体中。随着时间的推移，特别是斯大林和毛泽东把辩证法的规律和范畴从自然科学问题本身中分离出来，并宣布它们是对自然存在的直接论断，这一事实，意味着把原来是批判的和基本上是历史的理论，进一步推向本体论。”^②

诸如此类的观点，是值得研究的。确实，如果坚持本体论立场，把物质抽象化为世界的本源时，也就势必把辩证法的规律和原则加以本体论化，因为物质与其辩证运动过程是不可分离的。辩证唯物主义者既不当承认无限的物质世界有作为其起点的本体的东西存在，也不应当承认客观世界的无限的辩证运动过程都源于作为其起点的抽象的辩证法及其规律。但是，在反对辩证法的本体论化时，切不可把承认客观辩证法的存在与辩证法本体论化等同起来加以反对。

因为，承认辩证法的客观性，只是承认一切客观事物自身都内在于辩证运动过程，认为辩证法所作的种种概念性规定，只不过是客观的辩证运动过程的实在的种种规定的理论概括、观念地表现；而辩证法的本体论化则是把辩证法的种种概念性规定变成一种先在的结构，诸事物的具体的辩证运动过程是按这抽象的先在结构进行的。法兰克福学派的错误，正在于把恩格斯、斯大林和毛泽东对客观辩证法的承认与把辩证法本体论化混为一谈，在反对辩证法的本体论化时，连对客观辩证法的承认也加以否定了。此其一。

^① 施密特：《马克思的自然概念》，第52页。

^② 同上书，第208页。

其二，虽然一些辩证唯物主义者习惯性地沿用了本体论的表述，但其真实的意图，只不过是强调了自然界对人类历史具有先在性，在辩证法问题上强调客观辩证法对主观辩证法具有先在性，从而坚持唯物主义立场。这与把辩证法及其规律抽象化为先于客观世界诸具体的辩证运动过程而存在的先验结构不一样。不作这样的区分，势必否定掉其中内含的真理。事实上，无论是在恩格斯和毛泽东那里，从来都把抽象看成是具体过程中的普遍性的概念表达而已，并没有把辩证法的普遍规律看成是先于具体辩证运动过程而存在的东西，而是一贯坚持普遍寓于特殊之中。

其三，毛泽东在《矛盾论》中不仅把辩证法作为一种方法，也作为一种世界观同形而上学对立起来，这是对恩格斯观点的直接的继承。但这并无不对。因为，既然客观世界的一切事物都因其固有的矛盾，而不断地有规律地变化、发展。那么，就必须承认世界确是这样的，并用这样的观点来指导自己观察、分析、把握客观事物的运动过程，才能正确地认识与改造客观世界。因此，辩证法本身就包含着世界观与方法论的统一。法兰克福学派由于否定客观辩证法而否定辩证法又具世界观意义，就不能解决辩证的方法何以能导致真理性认识的问题。那么，认为辩证法具有世界观意义，是否与辩证法本体论化一回事呢？当然不是一回事。辩证法之作为世界观，仅仅是对客观世界的矛盾运动过程及其规律性的承认，坚持认识过程必须符合客观过程的观点。它与把辩证法及其规律抽象化为具体事物的辩证运动过程的先在的本体，完全是两回事。

其四，说恩格斯抽象地谈论辩证法的三大规律，是与马克思背道而驰，因为马克思从来没有这样列举过三大规律。这是歪曲。恩格斯不是抽象地谈论三大规律，而是通过对黑格尔唯心主义辩证法的颠倒，肯定了这三大规律不是观念的先在的东西，而是客观世界一切事物自身普遍固有的规律，从而消除了黑格尔辩证法规律

的神秘性。马克思也是这样做的。他说：“辩证法的真正规律在黑格尔那里已经有了，自然是具有神秘的形式。必须把它们从这种形式中解放出来……”^①。可见马克思与恩格斯一样，既肯定了黑格尔的辩证法的三大规律，又对它作了“颠倒”、“解放”。不仅如此，马克思与法兰克福学派的断言相反，一再谈论过这些规律。在《资本论》中，马克思明确地提到“否定之否定”规律，并将其应用到经济学的分析中去^②。在《德意志意识形态》中，马克思直接谈到“对立面的统一”、“否定的统一”，并在《资本论》中具体运用了对立统一规律^③。特别耐人寻味的是，马克思在讲到货币转化为资本时说道：“在这里，也像在自然科学上一样，证明了黑格尔在他的《逻辑学》中所发现的下列规律的正确性，即单纯的量的变化到一定点时就会转化为质的区别。”^④他并对恩格斯再次谈到这一点：我在《资本论》第三章结尾部分，“在正文中引证了黑格尔所发现的单纯量变转为质变的规律，并把它看做是在历史上和自然科学上都是同样有效的规律。”^⑤在辩证法规律问题上，存在着马克思同恩格斯的对立吗？没有。

从上述可见，尽管法兰克福学派反对把辩证法本体论化的要求是合理的，但是，与其说他们没有看到把辩证法本体论化同承认客观辩证法存在、肯定辩证法又具世界观意义之间的区别，莫如说他们反对辩证法的本体论化，实际上旨在否定客观辩证法，否定辩证法具有世界观与方法论意义的统一。

① 《马克思恩格斯全集》，第32卷，第535页。

② 同上书，第23卷，第168—171页。

③ 同上书，第3卷，第210页；第23卷，第132—133、148页等。

④ 同上书，第23卷，第342页。

⑤ 同上书，第31卷，第312页。

四、辩证法的主体性

在全面了解了法兰克福学派的理论家们对辩证法的重新解释与改造之后,人们不仅要问,他们究竟想达致什么样的结果?回答是:解决辩证法与主体性的关系。

表面看来,“批判的马克思主义”者们把辩证法规定为“主体与客体的相互作用关系”,似乎是平分秋色地承认客体性与主体性在辩证法中具有同等的地位。但是,正如我们在第四章中已说过的,他们在论述主体与客体的关系时,已包含一个不可忽视的隐患:因片面夸大主体作用,而蕴含着主观唯心主义的倾向。现在,这一倾向又同样给带进他们的辩证法理论中:辩证法仅仅是主体与客体的相互作用关系,由于客体离不开主体,因而辩证法归根结蒂应归之于主体;凡是把辩证法客观化的做法,都是对主体性的压抑,或使主体性丧失。哈贝马斯就这样说过:“自然只有与人相交涉才有历史,人只有和自然相交涉也才有历史”,辩证法本来仅仅是由此而形成的“主体与客体的辩证法”,它“本质上只是历史的”,但恩格斯对辩证法作了“客观主义的歪曲”,使辩证法“既丧失了主体,也丧失了诸主体性”^①。施密特也从同样角度指责说:恩格斯的追随者伽罗第之流“客观主义地把辩证法侏儒化了”,“使主体受到压抑”^②。

显然,这些“批判的马克思主义”者们一致要求在辩证法中恢复主体与主体性的地位与作用。当然,这一要求不能被视为荒诞

^① 哈贝马斯,《理论与实践》,第395页。

^② 施密特,《马克思的自然概念》,第180页。

不经的。因为,按照马克思关于人与自然的统一性观点,既然我们生活在其中的客观世界是一个被人的活动所渗透了的含有“人的本质”的“人化了的”世界,那么,在人依据自己的意志、目的、计划乃至情感去“建造”世界,使之“形成”^①时,人也就同时干预了客观世界本身的辩证运动过程。换句话说,物质与其运动是不可分离的,改造物质的过程实际上是干预物质的运动过程,使这个原是“纯粹自在”的过程又具有“唯我”的性质。因此,当主体性渗透进我们的对象世界时,也就是主体性向客观世界的辩证运动过程的渗透。可以说,在作为“人的”、“感性的”、“现实的”^②客观世界中,没有什么不受人的干预的“纯粹自在”的辩证运动过程存在,它们总是蕴含着主体性于其中。不承认这一点,很难作为一个真正的辩证唯物主义者。但是,当要求在辩证法中恢复人的主体性时,又不可走向另一极端,即借口主体性之向客观辩证运动过程的渗透,而否认客观辩证法的存在,把辩证法完全归属于主体。因为,正如主体性向自然界渗透,不可能消除自然的客观实在性一样,主体性向客体的辩证运动过程渗透,也不能消除客体的辩证运动过程的客观实在性。法兰克福学派的失误正在这里。

且看他们是如何在辩证法中恢复主体性的。施密特推出了两个样板。一个是卢卡奇,认为他的功绩在于“首先指出了把辩证方法限制在历史的、社会的现实中,对于唯物主义者具有何等的重要性”,这种重要性就在于使得作为整个现实的“自然”概念“不脱离人类历史的范围”,使思维“吸收了自然和历史的关系这根本观点”,从而使辩证法“不是永恒的世界规律,它随同人的消失而消失”^③。一目了然:把辩证法限定在人类历史领域中,使主体性在

①② 《马克思恩格斯全集》,第42卷,第128页。

③ 施密特:《马克思的自然概念》,第180—181页。

辩证法中得到恢复，其目的在于使辩证法的存在依附于主体的存在。一言以蔽之：辩证法仅仅是人的、仅仅属于人的。从而，施密特把萨特的辩证法理论作为第二个仿效的样板。他说，他自己“在根本上赞同萨特和伊波利特……所展开的论断。”^①这里指的是萨特1962年12月在巴黎举行的一次关于辩证法讨论会上的发言，题为《科学与辩证法》。在那里，萨特依据卢卡奇的观点，提出历史存在及其基本范畴是个“总体范畴”，无论考察什么事情，都要和历史这个整体联系起来，辩证法也只是和历史联系在一起的，既没有自然辩证法，也没有辩证法的三大规律，仅有一个“自我决定的辩证法”，因为人作为“外部自然界的中心”，是“辩证法的存在”^②。这就是所谓“人学的辩证法”，而其核心就是萨特在《辩证理性批判》一书所讲的以个人实践为基础的“实践的逻辑”或“行动的逻辑”。对于萨特把辩证法归结为个人的实践的逻辑，使之成为不能离开人而存在的东西，施密特很高兴，说这一来“使主体性再次得到恢复”^③。然而把辩证法仅仅归结为是主体的东西，那不仅仅是“恢复”了主体性，而且是宣布辩证法中除了主体性之外，什么也不剩了。正是如此，请看阿多诺说：“如果使辩证法仅仅归之于主体……那么，我们也能将辩证法扩大到整体中，使辩证法运动起来。”^④你给我一个主体，我将推动整个世界！如此，还有什么可说的呢？唯一能说的只是一句话：当“批判的马克思主义”者们对辩证法进行如此解释与改造时，请不必借用马克思的名义。

① 施密特：《马克思的自然概念》，第180页。

② 萨特：《科学与辩证法》，《外国哲学资料》，商务印书馆，1978年，第4辑。

③ 施密特：《马克思的自然概念》，第180页。

④ 阿多诺：《否定的辩证法》，第161页。

第八章

“否定的辩证法”

以阿多诺的《否定的辩证法》一书为代表的辩证法理论，不是游离于法兰克福学派的辩证法一般理论之外的另一种理论。如果说，从“主体—客体的辩证法”理论出发，通过自然辩证法批判、消除辩证法的本体论性质，把辩证法限制在人类历史领域中，从而把辩证法归结为主体的或主观的东西，这构成了法兰克福学派的辩证法一般观，那么，“否定的辩证法”则被当做主体的或主观的辩证法的具体模式提了出来。所以，阿多诺在阐述“否定的辩证法”的理论时，一直是从主观辩证法或概念辩证法的角度来展开的。因为“就辩证法这个词的素朴的意义而言，它既不是一种纯粹方法，也不是一种现实”，由于事物自身总是“非同一的”，才把我们的思维“引向辩证法”；使用“矛盾”这一反思的范畴，来揭示“概念与事实之间的在认识上的冲突”，从而，“辩证法”仅意指“矛盾地思考矛盾”^①，其目的“在

^① 阿多诺：《否定的辩证法》，纽约，1979年，第144页。

于差异”^①。换言之，“否定的辩证法”是“矛盾地思考矛盾”的“模式”。

在法兰克福学派中，明确使用“否定的辩证法”这一概念的是阿多诺，用以表明他们的辩证法以“否定性”为根本特征，强调“否定”在辩证运动中的核心作用。然而，这一概念并非出于阿多诺的标新立异，而是早已见之于黑格尔那里，后来，马克思也曾把“否定性的辩证法”作为“推动原则和创造原则”，论述过其“伟大之处”^②。无疑，“否定”是推动一切事物与现象运动变化的根本环节，可以说，没有内在的否定方面的存在及不断否定过程的存在，就没有任何辩证运动过程的存在，就没有辩证法。因此，阿多诺把他们的“辩证法”称做“否定的辩证法”，意在突出“否定性”作用，这本身并没有什么可以指责的。

当然，法兰克福学派的“否定的辩证法”理论，也不是像某些学者所说的那样，仅萌芽于《启蒙的辩证法》一书，而是更早。霍克海默 1933 年的《唯物主义与形而上学》一著，已蕴含了作为“否定的辩证法”之立论基础的“非同一性理论”^③；后来，马库塞在《理性与革命》一书中，通过对实证主义的批判，提倡“否定的哲学”，又孕育了“否定的辩证法”之绝对否定性的规定。然后，才通过《启蒙的辩证法》，达到《否定的辩证法》的完成。在这一过程中，最关键的一步，是对“实证的理性”或“肯定的理性”的批判。

一、“否定的理性”与“肯定的理性”

1941 年，马库塞在《理性与革命》中，提出了这样一个判断：

① 阿多诺：《否定的辩证法》，纽约，1979 年，第 153 页。

② 《马克思恩格斯全集》，第 42 卷，第 163 页。

③ 参见霍克海默：《唯物主义与形而上学》，《批判的理论》，纽约，1974 年，第 27—29 页。

“辩证法反对任何一种形式的实证主义”^①。其源盖出于辩证的理性与实证的理性之间的对立。马库塞指出：“客体所直接呈现出来的形式并不是它们的真实的形式。既定的事物首先只是否定的……只有在克服这一否定性的过程中，既定的事物才是真实的。因此，真理的诞生便是既定存在状况的死亡”^②。这是依据了黑格尔的观点在断定：一切“既定的”事物都具内在否定性，只有完成了这种否定过程，事物才成为“现实的”；如果真理是对“现实的”事物之把握，那么真理的实现就意味着事物的现存状态的死亡，符合理性的现实事物的诞生。因而，在马库塞看来，存在着两种理性：一种是“肯定的理性”，它把“既定的”事实看成是对真理的肯定，从而它主张接受一切现存的事物，反对任何对现存事物的否定；另一种是“否定的理性”，它认为任何“既定的”事实都内含否定性，是与真理不符的非“现实”的东西，只有否定了这“既定的”事实，才能达到真理，从而“否定的理性”具有批判的特点，反对接受与维护一切现存的事物。前者就是实证主义所主张的“实证的理性”，后者则是辩证法所主张的“辩证的理性”；而主张“否定的理性”的哲学则是“否定的哲学”。

这里，马库塞把实证的理性规定为以“肯定”为本质，把辩证的理性规定为以“否定”为本质，强调了实证主义与辩证法的不相容性，是不无道理的。他把握了实证的方法与辩证的方法之根本区别：实证方法的最大特点是“它诱使思维满足于事实，拒绝超越事实，并且服从既定的状况”^③，而辩证法则认为“既存的一切事物都具本质上的否定性，正是这种否定性规定了事物的内容与运动”^④。这样，马库塞通过对实证理性的批判，提倡“否定的哲学”，

① 马库塞：《理性与革命》，纽约，1954年，第27页。

② 同上书，第26页。

③④ 同上书，第27页。

为法兰克福学派的“否定的辩证法”建立了核心观点。

1947年,霍克海默与阿多诺的《启蒙的辩证法》,继续把实证主义的理性当成一种“肯定的理性”加以批判。他们认为,“实证主义代表着启蒙理性判断的法庭”^①,这种启蒙的或实证的理性尽管取缔了神话,使主体的理性达到了胜利,但是,它“是以理性服从直接被给予的事实为代价的”,启蒙的理性主义者和经验主义者一样,企图“确立一个世间万事万物所必须遵循的规律”,把新生事物的出现看成是“按过去的标准被预先决定的”,于是“启蒙又重新变为神话”^②。不仅如此,它由于使思维“失去了自我反思的因素”^③,于是,理性异化成肯定与维护现存统治秩序的工具,使统治的可能性普遍化了,“甚至科学的演绎形式也反映了等级制度和压抑”^④。可以说,霍克海默与阿多诺用“工具理性主义”来指责实证主义的理性主义,是对实证主义的“肯定的理性”最激烈的批判,并在此基础上,提出要反对实证主义的理性所造成的“极权主义”,认为认识不应只是对事物作肯定的理解、分类和计算,而且应该包括“对每一个直接的事实作有规定的否定”^⑤,即反对被绝对化、偶像化的概念,而确认概念具有“造成区别的功能”,揭露“一切神秘的同一性都是一种欺骗”^⑥,从而必须反对“理性工具主义”,使理性不再成为肯定与维护既成的事实与统治的工具,达致“知识即是统治的终止”^⑦的境地。于是,《启蒙的辩证法》就为“否定的辩证法”提供了它赖以建立的“非同一性原则”。

① 霍克海默、阿多诺:《启蒙的辩证法》,纽约,1972年,第25页。

② 同上书,第26—27页。

③ 同上书,第37页。

④ 同上书,第21页。

⑤ 同上书,第27页。

⑥ 同上书,第39页。

⑦ 同上书,第42页。

二、“非同一性原则”

阿多诺在《否定的辩证法》一书的序言中，开宗明义地说：“否定的辩证法是反体系的，要用非同一性的思想代替同一性原则”，以便“使辩证法摆脱肯定的特征”，成为“否定的”。往后他又说：“辩证法是对非同一性的前后一贯的意识”^①，“否定的辩证法的要旨”就是力图赋予概念“一个面向非同一性的转机”^②。可见，“非同一性原则”是“否定的辩证法”的立论基础，其一切规定都是以非同一性为前提的。

所谓“非同一性”指的是什么？霍克海默早就作过表述。他说：在概念形成的过程中，“要完全清楚地把主体从客体中区分开来，是绝对办不到的。或者换言之，科学要在总体上把知识与对象等同起来是办不到的。除非在感觉中，因为在感觉中不包含概念。在感觉中，知识与实在是直接同一的”^③。可见，所谓“同一性”是指知识或概念与对象的直接同一（等同），而“非同一性”则是指知识或概念与对象的非等同性。阿多诺在《否定的辩证法》中也作了同样说明：任何概念“都不能充分地表达事物”，总是有“非概念性的东西”剩余下来，因而，“辩证法这个名称首先只不过是表明：客体纳入它们的概念无不留有剩余物，它们逐渐地跟传统的适应性规范发生抵触。”^④

“否定的辩证法”作为主观辩证法或概念辩证法，把概念与对

① 阿多诺：《否定的辩证法》，第5页。

② 同上书，第12页。

③ 霍克海默：《唯物主义与形而上学》，《批判的理论》，第28页。

④ 阿多诺：《否定的辩证法》，第5页。

象之间的非同一性作为立论的基础,这并无不可。因为任何概念与判断,对于对象的概括都是不充分的。其不充分性表现在它们仅是在已知同类事物的基础上作出的概括,从外延上讲并不能覆盖尚未知的同类事物,就是说,无论有多少已知的实例证明这概括的正确性,但总是有未知的同类事物的存在,它们一经发现,往往可以揭示原有概括的片面性。而且,从内涵上来讲,任何对已知事物的概括,总是对普遍属性的概括,而撇开了它们非本质的、枝枝节节的外在差别与个性,也就是说,只把握了类的本质同一,而撇开了非同一的现象,因此在内涵上也是不完备的,不能完全表述出事物的全部属性。正是由于知识或概念的这种不完备性、它们与事物之间的非同一,才推动它们不断地修正与发展,否则就会陷于绝对化、凝固化,就不会有认识、概念的辩证发展过程。因此,列宁说:“人们对客观世界的认识‘应当了解为不是‘僵死的’,不是‘抽象的’,不是没有运动的,不是没有矛盾的,而是处在运动的永恒过程中,处在矛盾的产生和解决的永恒过程中的。’”^①从这角度来看,法兰克福学派的“否定的辩证法”确认概念与对象之间的非同一性,并视之为概念辩证法的根本环节,是合理的。它肯定了任何概念自身都有否定自己的因素、内在否定性构成概念运动的动力源泉、认识处于永恒的矛盾运动过程之中。

然而,如果把辩证法真正贯穿到认识过程之中的话,还必须承认概念与对象之间又具有同一性。因为它们毕竟是对事物本质的概括,也就是把握了某物之所以是某物的根本规定性。否则,就不可能将不同的事物作区别,就不能把握不同事物的不同的发展过程,也就不可能有科学的形成与发展。因而,作为主观辩证法或概念辩证法又必须承认概念与对象之间的同一性也是推动认识与概

^① 《列宁全集》,第38卷,第208页。

念发展的动力。换言之,科学的认识、概念正是在与对象保持既同一又不同的状态中不断发展的。法兰克福学派的“否定的辩证法”恰恰是在这里失足了:它只承认概念与对象的非同一性,对之顶礼膜拜,而拒不承认概念与对象之间又具同一性。阿多诺说:由于“概念不能穷尽所认识的事物”,从而“完全认识了客体是没有的”,人们对于对象所作出的总体的、同一的认识只不过是事物的“整体的幻象”^①,实际上,“同一性”只是“思想本身所固有的,是思想的纯形式所固有的”,因而是“虚假的”^②。

这种对概念与对象的同一关系的否定,显然是利用概念的相对性、不完全性,否认了概念的客观性、绝对性的一面。没有看到,人的认识虽不能完全把握、描绘对象世界的“直接的整体”,但是,人们通过实践在不断地消除认识的片面性,从而在不断地创立概念、描绘世界的图景与规律时,又不断地接近对象世界的“直接的整体”。认识、概念同对象之间的“同一性与非同一性的统一”,构成了认识的或概念的辩证发展过程。法兰克福学派的“否定的辩证法”对同一性的否定,表明:(1)抓住概念的不完备性,否认了概念对客体的认识的逼真性,从而也否认了通过无数具有逼真性的真理可以达到对对象世界的整体的把握;(2)看不到哲学史上对“同一性”具有辩证的和非辩证的两种理解,而只把“同一”非辩证地理解为等同,从而在否认内含差异的辩证“同一”的存在时,把“非同一性”神化,误以为坚持辩证法的否定性,就是坚持“非同一性”的绝对化,反对任何同一性。

法兰克福学派的“否定的辩证法”之所以提出“非同一性原则”,是与它的矛盾学说有深刻联系的。马库塞曾说过:“矛盾的

^① 阿多诺:《否定的辩证法》,第14页。

^② 同上书,第5页。

精神”是黑格尔的辩证法的推动力”，因为黑格尔“把‘矛盾的精神’说成是他的辩证法的本质”^①。他表达了对黑格尔的“否定的哲学”的赞赏，并想在自己的理论中突出矛盾的否定性作用。阿多诺也表示，辩证法的根本任务在于研究“差异”或“矛盾”。但是，他们对矛盾的理解、因而对矛盾的同一性的理解是不同的。马库塞遵循黑格尔的观点说：“一切矛盾的关系构成了事物的存在，事物通过一切矛盾的关系并作为一个‘自我’而起作用；只有在这种意义上讲，一切存在的事物才是真实的……并通过自身的内在矛盾的发展而前进。”^②可见，马库塞尽管因提倡“否定的哲学”，而对法兰克福学派的“否定的辩证法”的形成起着重要作用，但他肯定了矛盾的客观性，肯定了事物是由矛盾本身构成的。可是，作为“否定的辩证法”大师的阿多诺，在矛盾问题上则持不同看法。他认为，矛盾并非仅是客体的，它具有“非单一”的意义，因为矛盾也具“主体的意义”^③。这是什么意思？他在另一处作了解释：即“主体也同样在辩证法中，因为主体的真正规则产生了矛盾，但是矛盾已渗入客体之中”^④。就是说，“矛盾”产生于主体所制定的规则，但因主体与客体都处于辩证法之中，通过二者的相互作用，“矛盾”才渗透进客体中去，客体也才是矛盾。

显然，阿多诺不赞成矛盾的客观性说法，这是与黑格尔的第一个不同之处。第二个不同之处表现为对矛盾的同一性与非同一性的理解。黑格尔认为，任何事物都是矛盾的统一体，因而无不含差异于自身之内。但任何一个“物自身”又无不是“自身同一”的，这种“同一”与“差异”就是事物的“根据”。因此，在他那里，差异之中

① 马库塞：《理性与革命》，第11页。

② 同上书，第8页。

③ 阿多诺：《否定的辩证法》，第153页。

④ 同上书，第161页。

有同一，同一之中有差异。他说：“在整个地自为地存在着的差别中，既含有差别本身，又包含有同一性”；“不要把同一单纯地认作抽象的同一，认作排斥一切差别的同一”^①。阿多诺的看法恰恰相反。他认为，“同一性”作为一种矛盾的“缓和”，它“忽视了矛盾的含义”^②；实际上，所谓矛盾就是“不符合排中律的东西”^③，即矛盾只是排中律意义上的非此即彼而不是亦此亦彼的关系。因而，矛盾与同一性毫无关系，因为“同一性的说法中……也证明了不存在任何矛盾和对立”^④。不，矛盾只能是“非同一性”：“矛盾就是在同样影响非同一事物的某种法则支配下的非同一性”^⑤；虽然人们常讲“矛盾的同一”，但由于同一性实际是虚构的，因此，“矛盾是同一性掩盖下的非同一性”^⑥。阿多诺就这样通过把“同一”解释为是无内在差异的绝对“等同”，来否认了矛盾既具同一性，又具非同一性，而把矛盾与非同一性简单地等同起来。换言之，他把矛盾与同一性看成是不相容的、把非同一性看成是没有任何同一性的矛盾关系。这观点，显然是与黑格尔关于“同一性与非同一性的统一”的观点是根本不同的。因此，当法兰克福学派的“否定的辩证法”以这种“非同一性原则”为立足点时，它与黑格尔或马克思所说的“否定的辩证法”就不是同一个意义上的东西。

① 黑格尔：《小逻辑》，商务印书馆，第249、259页。

② 阿多诺：《否定的辩证法》，第160页。

③ 同上书，第5页。

④ 同上书，第149页。

⑤ 同上书，第5页。

⑥ 同上书，第6页。

三、“超越概念”

由于把矛盾双方的非同一性绝对化、僵死化,法兰克福学派的“否定的辩证法”作为一种主观辩证法,就在知识、概念与认识对象之间,挖了一条不可逾越的鸿沟,贬抑知识、概念在认识客体世界中的作用。在它看来,既然任何一种知识、任何一个概念都不能把对象的一切特性都毫无余地包含于其中,它们与对象之间存在着无可克服的非同一性,因而必须反对把知识、概念绝对化。霍克海默说:“由于‘概念与存在之间有着不能缩小的冲突’,从而,不允许存在任何‘断言神圣的完善知识的命题’,在我们看来,任何知识都不是‘完善的’、‘最后的’、‘绝对的知识’^①。这一基本思想后来被阿多诺发展成任何概念都是“虚假的”的观点。他说,既然任何一个概念都不能穷尽它的对象的形形色色的个性,这意味着概念本身含有“非概念的成分”,就是说,概念本身包含着对自身否定的因素,于是,“不满足于自身的概念性乃是概念含义的一部分”^②。有鉴于此,他宣称:任何概念都是虚假的,换言之,“概念是跟虚假性融合在一起的”^③;对任何概念都不能神圣化,“否定的辩证法”的作用,就在于从根本上清除对一切概念的盲目的崇拜,促成“概念的醒悟”,而“概念的醒悟乃是哲学的解毒剂,它阻止概念的不断升级而成为自身的绝对。”^④

诚然,任何一个概念都是不完备的,在它形成之时,就已包含

① 霍克海默:《唯物主义与形而上学》,《批判的理论》,第27页。

② 阿多诺:《否定的辩证法》,第12页。

③ 同上书,第48页。

④ 同上书,第13页。

着否定自身的因素。所以,辩证法作为思维的逻辑,不允许把人的认识凝固化,把理论、概念绝对化。它要求根据客观事物的实际的矛盾运动过程,去灵活地运用概念。正如列宁所说:“概念是全面的、普遍的灵活性,达到了对立面同一的灵活性,——这就是问题的实质所在。”^①从这角度来看,法兰克福学派的“否定的辩证法”反对对概念的盲目崇拜,反对把概念性的知识绝对化,这是没有错的。然而,决不能借口概念的不完全性,而把概念当成完全虚假的东西随意加以否定。因为概念毕竟是对外在事物的整体、过程、发展趋势的反映,有其客观的规定性。“即使是概念(判断、推理等等)的最初的和最简单的形成,就已经意味着人对于世界的客观联系的认识是日益深刻的”,从而任何科学都以概念的形式来把握自己的对象,“任何科学都是应用逻辑”^②。把概念的“不完全性”与虚假性等同起来,只能否定概念内涵的客观性,取消概念在认识客观世界中的地位与作用。法兰克福学派的“否定的辩证法”所达致的正是这样的结果:片面地主张认识应面向“概念性所忌讳”的“非概念性的东西”,竭力争取“超越概念”,转向“非概念”^③。这里无疑包含着对理性的否定。

基于这一立场,法兰克福学派的“否定的辩证法”进一步引出“反体系性”问题。所谓“反体系”是反对理论的体系,否认人能达到对事物总体的本质的即“总体同一性”的认识。这一点,阿多诺在《否定的辩证法》的导论中即已提出:“否定的辩证法是反体系的”^④,因为体系所赖以建成的一切概念都是与对象非同一的,从而是虚假的,那么,作为以研究矛盾、研究非同一性为目的的辩证

① 《列宁全集》,第39卷,第112页。

② 同上书,第190、216页。

③ 阿多诺:《否定的辩证法》,第15页。

④ 同上书,第5页。

法,当然不能承认人们能建立具有总体同一的理论体系,而只能坚信:“完全认识了客体是没有的,认识不应当是调制某一总体的幻象”^①。黑格尔宣称他的体系把握了“矛盾的总体同一性”,这不过是谎言。人不可能把握到不断生生灭灭、不断否定着的事物的矛盾总体。如果说把握到了,那么这种“总体的矛盾只不过是对其总体的确认所表现出来的非真实性”^②。因此,“否定的辩证法”批判一切建立总体认识、理论体系的企图,反对把经验“痛苦地”提高到一种“概念世界去”。无论我们的意识结构怎样企求达到具有“总体同一性”的认识,我们所作的结果仍然是杂乱的、不协调的、否定的。

法兰克福学派的“否定的辩证法”的这种反体系性,是将概念与对象的非同一性加以绝对化的产物,实质上是以“非概念性的东西”来压抑理性,以枝节之论来代替总体性认识。然而,这一来就又背弃了认识的辩证法。因为认识的真理性、可靠性不在于简单地罗列实例,不是枝节之论,而在于把握客观对象的内在联系、普遍的本质。作为认识的逻辑的辩证法正是承认人们对事物、现象、过程的总体的认识是一个由现象发展到本质,从对本质的不深刻的认识发展到较深刻的认识的无限发展过程。每个科学理论系统都是这无限发展过程中不可缺少的一环。否认了这点,就否认了整个科学发展史,否认人能达到真理。

根据这种“反体系”的立场,“否定的辩证法”宣告:哲学的任务就在于致力研究黑格尔与传统的理论所不感兴趣的东西,即“非概念性、个体性、特殊性”^③,这样就可改变哲学的现状,摆脱掉对概念的崇拜,面向“完完全全未经归纳的经验”^④。这样做的好处

① 阿多诺:《否定的辩证法》,第14页。

② 同上书,第6页。

③ 同上书,第8页。

④ 同上书,第13页。

是：既能“力求实实在在地深入各种不同的质”，又“不把它们置于预先构想的范畴之中”^①。为此，哲学应该像艺术那样对“非概念方面”加诸“充满生气的热情的追求”。但这并非要求照搬艺术的摹拟手法，因为哲学的方式不同于艺术的方式，它“不能绕过概念”；可是，又不能像传统哲学那样“屈从于概念”，而是“必须通过概念来争取超越概念”^②。也就是说，必须通过概念来揭示“不可言说的”非概念性的东西。其唯一的出路在于采取“矛盾地思考矛盾”这个理想的“思考模式”。

所谓“矛盾地思考矛盾”，阿多诺并未给予定义。但他不是没作过说明。在他看来，由于一切对象都充满了非同一性，认识的任务仅在于“抓住特殊的和十分特殊的东西”，而不致陷于普遍概念中，否则就会抛弃了非同一性，导致掩盖矛盾的虚假的同一。因而，为了充分地表达矛盾（非同一性），必须采用否定的、矛盾的方式来表述。如在我们描述某个个体，例如说“狄多是一只狗”时，还必须同时说“它又不是狗”，因为它还有“狗”这个概念所不能表达的某些非狗的特性（如白的、秃尾的、矮脚的，等等）。这种“是……又不是……”的表达方式，就是所谓“矛盾地思考矛盾”这种模式的体现。阿多诺认为，这种矛盾的表述方式应该普遍运用，即使一个事态可以不用这种方式来表达，也还是以这种方式表达为好，因为它正可达到“不具有体系而又具约束力的陈述”；“否定的辩证法”说到底就是这种“模式分析的总汇”^③。

表面看来，它似乎是一种辩证的思考与叙述的方法，但仔细一想，却又不对了。因为辩证法虽反对把科学的概念、判断绝对化，但并不否认它们相对的确定性，因为它们毕竟是对于对象的近似

① 阿多诺：《否定的辩证法》，第13页。

② 同上书，第15页。

③ 同上书，第29页。

正确的反映。因而在辩证法那里，概念的确定性与不确定性是统一的。当辩证法说“A”又是“非A”时，只是说是“A”的事物自身包含着否定自己的因素，并会在一定条件下转化为“非A”，而并不否定该事物当下的直接规定性仍然是“A”。从而坚持了概念与对象的矛盾的同一性与非同一性的统一。法兰克福学派的“否定的辩证法”由于认为任何矛盾都是适用排中律意义上的矛盾，“A”本身决不蕴含“非A”，因此，他们所提出的“是……不是……”这“矛盾地思考矛盾”的模式，与辩证逻辑所说的“A又不是非A”不是一回事。这种模式是以否定概念与对象间的同一性为前提的。它不认为“是A”是对事物的当下规定性的真实的肯定，而是“虚假的同一”，“不是A”才是真实的。因而“是……不是……”这种表述方式，只是把对事物的概念性的肯定当做虚假的东西，通过对这虚假的同一的否定，而达到对非同一性的把握。即是前面所说的借助概念来超越概念、达致非概念性的把握的方式。因此，所谓“矛盾地思考矛盾”作为主观辩证法的一种模式，并不能引导人们去获得具有确定性的真理性知识，而是被枝枝节节、鸡零狗碎的现象所左右，在“未经归纳”的经验之波中飘荡，陷于莫衷一是的境况之中。

四、绝对否定性

压抑概念性认识，提倡随经验之波逐流，这仅是法兰克福学派的“否定的辩证法”主张非同一性原则的一个方面，另一个方面是，通过对任何同一性的否定，提倡绝对否定观。无可否认，“否定”确是辩证法的灵魂，离开了否定，也就谈不上什么辩证法。但是，作为辩证法的特征和本质的否定，并不是简单的、绝对的否定，而是作为事物发展过程间的联系环节的、包含着肯定的否定，是把非同

一性与同一性统一起来的有规定的否定。因而,“‘辩证法的环节’要求指出‘统一’,也就是指出否定的东西和肯定的东西的联系,指出这个肯定的东西存在于否定的东西之中。从肯定到否定——从否定到肯定的东西的‘统一’……”^①。然而,法兰克福学派的“否定的辩证法”作为一种矛盾观,虽一再强调矛盾,揭露矛盾,但是,它对矛盾双方的否定关系却另有一翻规定。阿多诺竭力强调他们的“否定的辩证法”与传统的辩证法之间的区别。在他看来,以往的辩证法是一种“作为方法的辩证法”,其目的在于使矛盾达到人为的虚假的同一,从而主张矛盾各方面存在对立统一的关系。而他们自己的辩证法由于认为矛盾是不可调和的、不是“粗暴地可以用思想来达到一致的”,因而它忠于矛盾的不可调和性,只是思考与表述矛盾的方式,而不是那种追求矛盾的统一性的辩证法。在阿多诺看来,“以调和为目标”^②的辩证法有多种,只有在绝对唯心主义那里具有理论上的前后一贯性。然而,“即使绝对唯心主义要求的调和……也没有一个站稳过脚跟,不论是在逻辑上还是在政治上和历史上都是这样。”^③

这就不仅把辩证的同一(一致、统一)与无矛盾的同一(等同)混为一谈,从而加以否定,而且把矛盾的统一与矛盾的调和等同起来,借口所谓矛盾的不可调和性而否认矛盾的同一性。其实,矛盾不是不可调和的。马克思就曾谈到过对立面的“互相均衡、互相中和、互相抵消”^④,而且,马克思还说过:“两个相互矛盾方面的共存、斗争以及融合成一个新范畴,就是辩证运动的实质。”^⑤可见,

① 《列宁全集》,第39卷,第245页。

② 阿多诺:《否定的辩证法》,第6页。

③ 同上书,第7页。

④ 《马克思恩格斯全集》,第4卷,第142页。

⑤ 同上书,第146页。

马克思不仅认为对立面具有“调和”的关系，而且把它看成是辩证法的实质之一。不过，矛盾的调和又不等同于矛盾的统一，而只是矛盾统一的一种特殊形态。因为，对立双方通过斗争而达致一方战胜或“吃掉”另一方，虽是矛盾统一的常见形态，但是，当矛盾双方各以对方的存在与发展作为自己的存在与发展的条件时，双方就处于共存共荣、相互促进、协调发展的和谐关系中，这就是对立统一所采取的调和形式。而这时，如果谁要提出清除另一方面，“就是立即使辩证法运动终结”^①。阿多诺否认矛盾的可调和性，虽然激进得很，“左”得可以，但这并不是科学的态度。借口反对矛盾的可调和性，进而把矛盾的统一都当成矛盾的调和，而一概否定掉，不过是把矛盾双方的对立僵死化，从而像马克思所批评的那样：在矛盾双方间“转动、挣扎和冲撞”^②。

正由于法兰克福学派的“否定的辩证法”把对立神化，就把矛盾的内在否定性也加以神化。阿多诺在《关于黑格尔的三篇论文》中，曾把“否定”说成是“辩证法的脉络”。一般说来，这没有什么不对。但问题出在他所说的“否定”是反对任何肯定性的绝对否定。他说，“否定的辩证法”所讲的“非同一性”不是通过“否定之否定”可以得到的，因为“否定一个否定并不会导致否定的反而〔肯定〕，而只能证明否定得并不彻底”^③；“否定的辩证法”作为彻底的辩证法正在于反对任何肯定，只有黑格尔的“反辩证法的原则”，才会依据数学的“负负得正”，把“否定之否定等同于肯定”作为“同一性的精髓”^④。因此，他明确地宣布：“本书〔《否定的辩证法》〕的宗旨在于力求使辩证法摆脱肯定的特征”^⑤。在他看来，否定就是绝对

①② 《马克思恩格斯全集》，第4卷，第146页。

③ 阿多诺：《否定的辩证法》，第159—160页。

④ 同上书，第158页。

⑤ 同上书，“前言”。

的否定,它是“否定的知识的集中体现,它决不容许任何其他的东西与自己并列”^①。从这种绝对否定观出发,马库塞对黑格尔加以抨击。他认为:黑格尔的哲学虽然是“否定的哲学”,但是,他的“否定”是“不彻底的”,他的辩证法是“调和”、“堕落”的,其原因“直接在于对辩证法的理解,在于辩证法中理性的肯定性”^②。按照马库塞的看法,“理性按其实质乃是矛盾、反对、否定……”^③,可是黑格尔竟提出理性的肯定性,因此,他实际上是“非理性主义者”。

显然,法兰克福学派的“否定的辩证法”,既不同于黑格尔的,也不同于马克思的否定的辩证法。因为马克思所讲的“否定”是含有肯定的否定,是与肯定有密切联系的否定,从而他赞赏并实际运用了黑格尔的“否定之否定规律”^④。而法兰克福学派的“否定的辩证法”则把“否定”看成是与“肯定”誓不两立的。然而,否定与肯定是事物发展过程中相互联系、相互转化的两个对立的环节,事物就是在否定与肯定的统一过程中发展的。如果某种辩证法割裂了否定与肯定的辩证联系,那么无论如何强调否定的作用,也不具任何积极意义。因为,绝对的纯粹否定只能是任意的、空洞的否定,“成为一种游戏或怀疑论”^⑤,它不能导致事物的发展,而只能毁灭一切,最后也毁了这种辩证法自身。这一点,马库塞等人也不得不承认。他们在强调辩证法的“破坏性”时,说他们的辩证法由于“不可能是肯定的”,所以“它不可能提供补救的办法”;否定就是一切,它不仅把一切化为虚无,甚至使辩证法也“宣告它自身的绝

① 阿多诺:《否定的辩证法》,第405页。

② 马库塞:《辩证法中的否定概念》,《批判的社会理论的思想》,法兰克福,1969年,第168页。

③ 马库塞:《理性与革命》,第434页。

④ 参见《马克思恩格斯全集》,第23卷,第168—171页。

⑤ 《列宁全集》,第33卷,第245页。

望”^①。阿多诺更明确地承认,由于绝对的否定,使他们的辩证法“不得不作最后一次的运动……它甚至必定又转过身来,反对它自身”^②。法兰克福学派的“否定的辩证法”达到了自我否定。

这里需要特加说明的是,并非所有的法兰克福学派理论家都主张这种否定主义。哈贝马斯作为法兰克福学派理论的修正者,他反对把绝对否定作为理性的本质规定。在他看来,如果把理性总是看成否定的,那么理性的自我否定的盛行,必将达到一种非理性主义境地,在一切社会机构和日常生活实践中,都“毫无理性的痕迹了”。因此,他批评霍克海默、阿多诺,从而也批评马库塞实际已使理性“变成了一个乌托邦的字眼,丧失了任何立足之地”,而这就是“否定的辩证法的全部弊病”^③。他要建立一种“使理性在历史中变为现实”的“现代化的理论”,即“交往合理性理论”。他认为,由于人们凭借直觉,可以在语言交往中达到相互理解这最终目的,这证明了“交往”本身就具有合理性。他把“交往”活动中的理性称之为“交往理性”,认为它存在于主体与事实世界、主体与社会、主体的主观性与他人的主观性等等之间的关系中。并指出:“交往理性这一概念可能与阿多诺的否定主义截然相反”,阿多诺自以为仅靠连续不断地否定就能对一切作出清楚的说明,可是“交往理性的概念却不以此为然”^④。这说明法兰克福学派的“否定的辩证法”在该学派的内部也遭遇到了批评者。

① 马库塞:《单面人》,波士顿,1966年,第253页。

② 阿多诺:《否定的辩证法》,第406页。

③ 哈贝马斯:《我和法兰克福学派》,《哲学译丛》,1984年,第1期,第74页。

④ 哈贝马斯:《我和法兰克福学派》,《哲学译丛》,1984年,第1期,第76页。

五、“崩溃的逻辑”

马克思把黑格尔的否定性的辩证法看作是“推动原则和创造原则”^①，是很有道理的。因为在黑格尔那里，“否定”不是空洞的怀疑论的否定，而是与肯定相联系的有规定的否定，因而，世界通过自身内在着的否定——肯定——否定过程的绵延，成为一个川流不息的连续发展的过程，其中旧事物不断被扬弃，新事物不断被创造。正是这种否定的辩证法使人们看到了旧事物必然灭亡，新事物必然胜利，从而对人类社会的发展充满信心。可是，法兰克福学派的以否定主义为本质的“否定的辩证法”，把对立面的否定关系加以绝对化，不承认事物的发展过程是不断否定又不断肯定的过程，否认发展的连续性。因此，断定所谓“进步”决不能归结为是“整体内部对立”的结果^②，决不能同意所谓“将来总是已经根源于现在事物的说法”^③。对于“否定的辩证法”来说，否定就是一切对立面通过斗争而相互吞噬、相互消灭，最后归于死亡、崩溃，并没有什么新陈代谢，也没有什么承前启后的前进运动。所以，霍克海默与阿多诺在《启蒙的辩证法》一书中，把绝对的否定看做是“存在的最高原则”，通过否定“走向自我毁灭的趋向”从一开始就“有其合理性”；马库塞在《理性与革命》一书中，把绝对的否定作为理性的本质时，指责实证主义具有“反动性”，因为它“有意识地”反对“理性主义所具有的批判和毁灭的倾向”^④；阿多诺在《否定的辩证法》

① 《马克思恩格斯全集》，第42卷，第163页。

② 参见马库塞，《辩证法中的否定概念》，《批判的社会理论的思想》，第189页。

③ 同上书，第188页。

④ 马库塞，《理性与革命》，第325页。

一书中,更说:作为“怀疑一切同一性”的“否定的辩证法”,“其逻辑是崩溃的逻辑”^①。

“否定的辩证法”作为认识的逻辑,确是“崩溃的逻辑”。借助这个逻辑,法兰克福学派曾得出一些激进的结论。它批判肯定性的“实证思维”把法西斯主义看成是合理的;指责现代资本主义社会采用一切工业的和技术的手段,对人进行全面的操纵与控制,成为甘心于社会压抑的忘却了不幸的“单面人”;它强调揭露矛盾,抨击当代工业社会的非人道性质,颂扬“大拒绝”。但是,也正是依据“崩溃的逻辑”,法兰克福学派的一些理论家们对人类社会的发展前途采取悲观主义的态度。他们认为既然否定的结果只能是死亡与崩溃,因此对现存社会体制的否定,并不会导致社会的前进:“社会的新的可能性”并不存在于“同以往的联系中”,不是它的“继续”,而是“以炸毁历史的连续性为前提的”^②。社会发展的各阶段之间既然并无内在联系,是偶然产生而又偶然灭亡的,因此,人不可把握社会发展规律、确切地认定人类的前途,对于批判的社会理论来说,它的“最大的薄弱点”是“它无力去论证现存社会内部的各种解放的趋势”^③,因此“批判的社会理论并不拥有能在现在同其未来之间的鸿沟上架设桥梁的概念,它不抱有任何希望,也不表明会取得任何成功,它一直是否定的。”^④“否定的辩证法”作为“崩溃的逻辑”,就这样使法兰克福学派的批判的社会理论,从一种激进主义的批判,一下子坠入悲观主义的深渊。

① 阿多诺:《否定的辩证法》,第145页。

② 马库塞:《辩证法中的否定概念》,《批判的社会理论的思想》,第187页。

③ 马库塞:《单面人》,第254页。

④ 同上书,第257页。

六、辩证法：哲学转向社会理论

至此，人们已不难看出：“否定的辩证法”的彻底的否定主义，已渗透到法兰克福学派的社会理论中去了，换言之，“否定的辩证法”已成为“批判的社会理论”分析当代社会的思考模式与方法。它显示出与社会的密切关系，摆脱了辩证法的纯思辨性，而使哲学从天上回到地上，赋哲学以直接的现实性，完成了马库塞等人所期望的从哲学转向“非哲学”或“旧哲学的废除”。

促成这一转向的根本思考，正如阿多诺所说：“如果解释世界的时代业已过去，而今天变革世界是顶要紧的，那么，现在是哲学可以与以往告别的时代……适合时宜的不是第一哲学，而是最后的哲学。”^① 哈贝马斯很赞赏这段话，并解释说：“将成为最后的哲学的哲学恐怕是实践的”^②，即它“不是从社会学角度将社会的实在的生活过程偷运进哲学之中，而是把这个过程作为逻辑的内容本身的核心。”^③ 就是说，“最后的哲学”是以社会生活过程为本质之核心的“实践的哲学”。

正是基于这一共同的思考，法兰克福学派力图使哲学转变为社会理论，使之成为“社会的哲学”。在这转变中，辩证法起了关键作用。因为在法兰克福学派看来，辩证法仅仅是社会的历史的方法，它探求的乃是历史的真理。可是，“无产阶级的存在生动地证明了这样一个事实：真理尚未得到实现。历史和社会现实本身就

^① 阿多诺：《关于胡塞尔与现象学的二律背反的研究》，斯图加特，1956年，第49页。

^② 哈贝马斯：《理论与实践》，法兰克福，1978年，第439页。

^③ 同上书，第435页。

这样‘否定着’哲学。对社会的批判是社会历史实践的任务，而不是由哲学学说来完成”^①。因此，哲学必须转变成批判的社会理论。而在这转变中，由于辩证法使人类历史成了否定的理性的内容，它“号召人们为实现理性而进行社会的和政治的实践”^②，就证明了“辩证法在促使哲学与社会现实相结合的过程中的作用”^③。

当然，这里所说的“辩证法”仅指“否定的辩证法”。因为只有“否定的辩证法”才能充分揭示社会是个“否定的全体”，在其中“否定性推动阶级社会的矛盾”；也只有“否定的辩证法”才能把握到真理，因为“‘真理’只是在全体中，即只是在‘否定的总体性’之中”^④。法兰克福学派之所以猛烈抨击实证主义，也正因为实证主义否认了社会的矛盾与否定性，诱使人们服从既存社会的现实，阻止社会变革。

以下，我们将考察法兰克福学派依据否定主义立场，是如何分析现代工业社会的种种现实问题，以及如何予以批判的，从而使“批判的唯物主义”以“批判的社会理论”姿态风靡一时。

① 马库塞：《理性与革命》，第261页。

② 同上书，第257页。

③ 同上书，第256页。

④ 同上书，第313页。

第九章

马克思和 弗洛伊德的“综合”

当法兰克福学派凭借否定的辩证法使哲学转向揭露社会矛盾的理论时,它的社会理论就形成了以否定主义为特征的“批判的社会理论”。由于这种社会理论对既定的社会状况与社会原则采取了毫不调和的彻底批判的态度,从而阿多诺强调他们的社会学“渊源于批判社会原则的推动”,因为他们的社会学作为一种否定的哲学,“本身是与这些社会原则相冲突的”^①。其批判的着眼点在哪里呢?在于反对社会对人所进行的非人道的压抑。因而,“所谓批判的社会理论是关于人的关系的理论,仅就这点而论,它也是一门关于人的关系非人道化的理论”^②。但它不想使自己的社会批判停留

^① 阿多诺,《知识社会学及其意识》,《法兰克福学派重要论文选》,纽约,1978年,第462页。

^② 同上书,第457页。

在政治的、经济的批判上,而想深入一层,探及人们的社会心理。于是霍克海默提出还应使批判的理论成为一门社会心理学:“它将从事于描述某些典型的社会团体的心理内容;它将成为一门社会心理学”^①。

然而,从何处出发?作为“批判的马克思主义者”,当然不能置马克思于不顾。但是,他们感到马克思的社会批判有个很大的缺点,即仅仅停留在政治经济学批判上,缺少社会心理的分析。当他们把目光转移到弗洛伊德身上时,又发现弗洛伊德虽然“在个体的单子论范围内展现了社会深刻危机的痕迹”,但缺点在于“未曾关心社会的变化”^②。左顾右盼之后,他们主张把马克思的批判社会理论与弗洛伊德的心理分析学说“综合”起来,作为建立新的批判的社会理论的基本课题^③。在法兰克福学派老一辈理论家中,积极地并且切实地从事这种“综合”的,首推马库塞与弗洛姆。由于他们不懈的努力,使他们成为“弗洛伊德马克思主义”的著名代表人物。法兰克福学派的新一代理论家们,虽然在这方面未曾作出新的建树,然而他们仍坚持进行这一“综合”的立场。作为法兰克福学派正统的继承者施密特,他主张“把马克思和弗洛伊德的现实原则的学说结合起来”,使“唯物辩证法和精神分析学相互交映”^④。这是很自然的。即使试图对法兰克福学派的批判的理论进行修正的哈贝马斯,也主张将马克思与弗洛伊德综合起来。他不仅对弗

① 霍克海默:《传统的理论和批判的理论》,《批判的理论》,纽约,1974年,第214页。

② 阿多诺:《弗洛伊德和法西斯宣传程式》,《法兰克福学派重要论文选》,第120页。

③ 自20年代起,就有人寻求马克思和弗洛伊德的“综合”了。如奥地利学者赖希(W·Reich)早在1929年发表了《辩证唯物主义和精神分析》的论文,英国学者奥兹本(R·Osborne)在1940年出版了《精神分析与辩证唯物论》一书。法兰克福学派则继续了这方面的努力。——作者注。

④ 施密特:《马克思的自然概念》,商务印书馆,1988年,第148页。

洛姆在这方面的贡献作了肯定性的评价,而且在他的《交往行为的理论》的“结束语”中,认为:“弗洛姆在左翼弗洛伊德主义者的传统上,将精神分析与马克思主义的社会理论所提出的许多问题联系起来。他还赞扬这种分析社会心理学能够解释个人意识对垄断经济和独裁国家共同生成的系统职能要求的适应过程”。这种“综合”的意图,在另一个后起的法兰克福学派第三代理论家韦尔默尔那里,也得到坚持。韦尔默尔说:“批判的理论必须再次认真地把马克思和弗洛伊德的理论的那些意旨重新溶为一体”^①。这便是证明。

尽管法兰克福学派的理论家们一致主张将马克思与弗洛伊德“综合”起来,然而对进行这种“综合”的可能性与必要性作了具体论说,并毕生致力于这种“综合”的,要数弗洛姆。

一、对马克思哲学的“重新解释”

马克思与弗洛伊德是两个具有不同体系的思想家。要将两个不同的思想体系融合起来,首先碰到的问题是如何解释与评价它们。法兰克福学派的理论家们曾一再表达过对马克思的信奉。弗洛姆就承认:“马克思的哲学和它对社会主义的幻想吸引了我”,是仅次于犹太家族传统的“第二个大的影响”^②。然而,他深为不满的是:当代“在几乎占世界 1/3 的土地上传播的是一种被歪曲和被贬低了的‘马克思主义’”^③,故需对它进行重新解释。在他看来,马

^① 韦尔默尔:《批判的社会理论》,纽约,1974年,第136页。

^② 弗洛姆:《说爱》,安徽人民出版社,1987年,第162页。

^③ 弗洛姆:《在幻想锁链的彼岸——我所理解的马克思和弗洛伊德》,湖南人民出版社,1986年,第10页。

克思的哲学是把人放在中心地位，“它的核心问题就是现实的个人的存在问题”^①，因而应称之为“马克思的人道主义哲学”^②，而马克思本人则是“一个道道地地的人道主义者”^③。

他们将马克思的哲学与人道主义联系起来，自有其理由。首先，在于马克思的哲学代表了对人异化的一种抗议。因为在西方工业化过程中，人正失去自身，而变成一台自动机器。针对人变为物的异化现象，马克思的哲学也同其他人道主义哲学一样，提出了尖锐批判。其次，还在于“马克思牢牢地植根于人道主义的传统。”^④从斯宾诺莎开始，经过18世纪的法国和德国启蒙哲学，直到歌德和黑格尔，一直延续着对人和实现人的潜能的关怀，而马克思的哲学就继承了这一西方人道主义传统。第三，马克思的目标在于建立一个以全面发展人的个性为宗旨的人道主义社会。马库塞就说：“对马克思来说共产主义的基础就是人的本质的某种实现。”^⑤第四，人道主义是马克思一贯的基本思想。弗洛姆指出：“事实上，在《1844年经济学—哲学手稿》中马克思所表达的关于人的基本思想和在《资本论》中所表达的老年马克思的思想之间并没有发生根本的变化。”^⑥并不存在所谓老年马克思抛弃了早期的人道主义思想这一迹象。

法兰克福学派把马克思的哲学同人道主义传统联系起来，不仅出于对马克思哲学本身的探究，而且还具有深刻的历史背景和强烈的针对性。自马克思逝世后，经历了漫长的岁月，卢卡奇及其

① 弗洛姆：《马克思关于人的概念》前言，纽约，1974年，第5页。

② 同上书，前言第9页。

③ 同上书，第82页。

④ 弗洛姆：《说爱》，第163页。

⑤ 马库塞：《历史唯物主义的基础》，《批判的哲学研究》，波士顿，1972年，第15页。

⑥ 弗洛姆：《马克思关于人的概念》，第70页。

《历史和阶级意识》，才于20年代首先揭示了马克思哲学的人道主义内容。1932年，马克思的《巴黎手稿》的发表，使得要复活被资本主义的工业主义以及机械唯物主义所淹没的人道主义的呼声，在西方思想界日益增高。就在当年，马库塞写了《历史唯物主义的基础》，率先将人道主义解释为马克思的历史唯物主义以及整个马克思主义的基础。以后布洛赫及其《希望的原理》，弗洛姆及其《马克思关于人的概念》，萨特的存在主义马克思主义，南斯拉夫的实践哲学等，都沿着卢卡奇开拓的把马克思主义人道主义化的道路行进，形成一股强大的思潮。

法兰克福学派作为这股思潮的当代代表，之所以强调马克思的人道主义，既出于理论上的考虑，也出于实践上的需要。从理论上来说，他们认为必须纠正西方学者和苏联的马克思主义者对马克思的种种曲解。如有的“把马克思看作是经济主义的和享乐主义的唯物主义的倡导者”，认为马克思仅主张物质满足，吃得好、穿得好，而不重视精神需要；也有的将社会主义描绘成千百万人听命于拥有权力的国家官僚机构。对此，弗洛姆认为这是将马克思主义庸俗化、极权化。实际上，“马克思的目标是使人在精神上得到解放，使人摆脱经济决定论的枷锁，使人的完整的人性得到恢复，使人与其伙伴们以及与自然界处于协调而且和谐的关系之中。”^①而“马克思主义的社会主义包含有正义、平等和普遍性这样一些精神因素”^②，不是“极权主义社会主义”，而是一种“人道主义社会主义”。

同实际生活相对照，法兰克福学派理论家们感到更有必要强调马克思的人道主义。他们认为，过去，在希特勒和斯大林的独裁

^① 弗洛姆，《马克思关于人的概念》，第3页。

^② 同上书，前言第7页。

统治下,发生了大规模的镇压暴行,成千上万的无辜者被关进集中营,受到虐待和杀害;而在当代西方社会,人们由于一味追求新巧物品的消费,在严格的生产体系和统治制度中被组织起来,因而非人化越演越烈,人被物化了。因此,他们“发出了新的呼喊,并导致依据整个马克思和他的人道主义哲学对马克思作重新解释”^①,以进一步克服“哲学思想为实证主义的机械论的思想所统治”的局面。

无论是从理论上或是从实践上来考虑,法兰克福学派强调马克思哲学中的人道主义思想都具有其积极意义。长期以来,人们往往忽略了共产主义是“以每个人的全面而自由的发展为基本原则的社会形式”^②,其基本特征为“各个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”^③。法兰克福学派对马克思主义中蕴含的人道主义思想的阐发,有助于我们正确全面地把握马克思主义和科学社会主义的要义。

但是,法兰克福学派的理论家们将马克思的哲学归结为人道主义,却不能令人赞同。因为这样做至少有两点失误。第一,不恰当地以《手稿》为依据,将人性和人道主义作为马克思主义哲学和科学社会主义的基础。在马库塞看来,“这些手稿使关于历史唯物主义的由来、本来含义以及整个‘科学社会主义’理论的讨论置于新的基础之上。”^④这里所谓“新的基础”即人道主义。诚然,马克思的哲学包含了人性和人道主义理论,但就其本身的核心和基础而言,列宁曾指出:“马克思和恩格斯曾屡次说,马克思主义的哲学基础是辩证唯物主义”^⑤。马克思的共产主义理论包含了全面实现

① 弗洛姆:《马克思关于人的概念》,第72页。

② 《马克思恩格斯全集》,第23卷,第649页。

③ 同上书,第4卷,第491页。

④ 马库塞:《历史唯物主义的基础》,《批判的哲学研究》,第3页。

⑤ 《列宁全集》,第15卷,第376页。

人的本质的思想,但它是以唯物史观和剩余价值学说为基础,从社会基本矛盾运动的分析中得出的,而不是抽象地以人的本性为出发点和归宿。第二,在将马克思主义哲学人道主义化后,又错误地把它同现代西方人道主义哲学等同起来。认为“马克思哲学是一种精神的存在主义”^①,甚至还说“人道主义这一共同的思想感情的核心”,将马克思主义思想家同基督教思想家“联合在一起”^②。这忽视了两者有质的区别。就人道主义理论而言,前者是讲现实的人和以人的社会性作为人的本质,后者则讲抽象的人和人性论,用是否合乎人性考察社会优劣,以人的本质与人的存在之间的矛盾论证社会变革,从完善人性出发设计理想社会的蓝图。此外,马克思主义的人道主义是真实的彻底的,不仅仅谋求个人的和一个阶级的解放,而以实现全人类解放、人的自由的全面发展为目标,而资产阶级人道主义虽有进步意义和合理内容,但有一定的虚伪性和空想性,它想在阶级对抗的时代实现博爱,以表面上的平等、自由掩盖实际上的不平等、不自由,企图离开生产力的发展和生产方式的变革,追求合乎人性社会的出现。所以,把包含着真正的人道主义思想的马克思的学说,仅归结为以抽象人性论为核心的人道主义,这不仅在理论上是一种曲解,而且在实践上也将起有害作用。然而,这对要搞“综合”的马库塞、弗洛姆等人来说,则是必不可少的一步。为了这种“综合”,他们同样要对弗洛伊德的思想重新解释,以缩小双方的距离。

^① 弗洛姆,《马克思关于人的概念》,第5页。

^② 同上书,第262页。

二、对弗洛伊德理论的修正

在法兰克福学派中，对弗洛伊德的学说进行重新解释与修正作出突出贡献的是弗洛姆。他在青年时期，就在柏林精神分析研究院接受了弗洛伊德学说，并做过30多年精神分析医生。在他看来，弗洛伊德是一个人道主义者，并对社会主义有过兴趣。所创立的精神分析理论，既是一种心理学理论，治疗精神疾病的方法，又是关于人的本性的哲学理论，形成争取人的伦理解放的半政治运动。他充分肯定弗洛伊德的巨大功绩：“弗洛伊德较前人的高明之处在于：他引导人们注意观察和分析决定人类若干行为的非理性的和无意识的力量。他和他的现代心理学方面的追随者发现了人的本性中的非理性和无意识的方面，而近代理性主义一向忽视这些方面的存在。不仅如此，他又揭示了这些非理性现象遵循某些规律，从而可以理性地了解它们。”^①弗洛姆认为，无意识理论、释梦理论和本能理论构成了弗洛伊德三个创造性发现。

无论是弗洛姆，或者是马库塞，他们作为弗洛伊德的弟子，是信奉他的学说的；但作为第二代精神分析学家，则又是站在弗洛伊德的肩膀上的。马库塞对弗洛伊德泛性论和本能结构论虽笃信不疑，但也根据社会历史情况，对弗洛伊德的理论思想作重新解释，进行批评与修改，提出无压抑的新文明论，把弗洛伊德的悲观主义改造成乐观主义（这点，我们将放在第十一章中论述）。而弗洛姆甚至对弗洛伊德的泛性论和本能论也提出批评，认为其理论基础是资产阶级家庭，资产阶级思想构成“弗洛伊德的本质特征”^②。他指

^① 弗洛姆：《逃避自由》，工人出版社，1987年，第21页。

^② 弗洛姆：《弗洛伊德思想的贡献与局限》，湖南人民出版社，1986年，第3页。

责弗洛伊德过于夸大人的破坏本能和利己本性，把个人看作是反社会的，从而存在个人与社会、私人生活同公共生活的永恒冲突，而这是以虚假人性论为依据，事实上爱和友谊可以缓解冲突，能在人与人之间建立一种和谐关系。弗洛伊德把人的本质需要说成主要是性欲的需要，用化学物质荷尔蒙解释心理现象。弗洛姆认为这是一种“机械唯物主义哲学”。并且，他“特别不同意弗洛伊德认为历史是心理力量的结果，而心理力量本身不受社会影响的观点”^①，他认为人受环境影响，思想、行为、心理等同社会经济、政治和文化相关，“心理的问题不能和人类生存的物质基础，不能和现实中的经济、社会和政治结构相分开。”^②他特别肯定经济对人的本能机制改变的首要作用：“这种本能机制本身，在许多重要方面是一种生物学事实，但它在很大程度上是可变的；而首要的致变因素便是经济条件。”^③

弗洛姆在将马克思和弗洛伊德作了比较之后，认为两人虽然都是“现时代的设计师”，但“马克思是一位具有世界历史意义的人物，就这点而言，弗洛伊德是不能与马克思相提并论的。”^④这是因为“马克思所思考的深度和广度都远远超过了弗洛伊德。”^⑤前者将启蒙运动时期的人道主义和德国唯心主义的遗产同经济的社会的具体情况结合起来，创立了一门有关人和社会的新型科学；而后者仅是一门科学心理学的创始人。再说，尽管两人均是伟大的世界改革家，但变革现实的态度和方法不同：“弗洛伊德是一个自由主义改革者；马克思则是一位激进的革命家。”^⑥

① 弗洛姆：《逃避自由》，第27页。

② 同上书，第350—351页。

③ 弗洛姆：《论分析的社会心理学的方法和任务》，《社会研究杂志》，第1卷，1932年，第39—40页。

④⑤ 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，第10页。

⑥ 同上书，第26页。

应该承认,弗洛姆对弗洛伊德理论的批评是中肯的;对弗洛伊德和马克思的比较评述,也是恰当的。如果说,重新解释马克思的理论,把它归结为一种人道主义学说,这是为了使马克思的学说向以抽象人性论为基础的弗洛伊德学说靠拢,那么,重新解释弗洛伊德的学说,对其生物心理学学说的修正,则是想“通过对弗洛伊德哲学基础的批判性解释,来发展其思想中的精髓,以历史唯物主义来取代资产阶级唯物主义”^①,这可以看成是使弗洛伊德学说向历史唯物主义靠拢。由于使双方如此靠拢,就使双方的“综合”成为可能。然而,这就产生一个问题:这是否意味着马克思与弗洛伊德都内蕴着进行“综合”的某种共同的理论基础?

三、共同的基础

弗洛姆认为,将马克思和弗洛伊德“综合”起来,之所以可能,乃由于他们具有共同的理论前提,或者说,具有他们的思想赖以产生的共同土壤。他将此概括为三句话:“(1)我们必须怀疑一切;(2)人所具有的我都具有;(3)真理会使你获得自由。”^②

他对此解释说:“我们必须怀疑一切”,体现了一种批判的精神。这两位大师的怀疑,都指人对自身及他人所作的思考。在马克思那里,把这种思考的绝大部分看成是纯粹幻想、“意识形态”,从而他怀疑一切意识形态、观念、思想,认为它们都具有掩盖着经济的和利益的利益的虚假性。在弗洛伊德那里,他的精神分析方法也可以说是“怀疑的艺术”。他发现,人的大部分思想与现实不相

^① 弗洛姆:《弗洛伊德思想的贡献与局限》,第27页。

^② 弗洛姆:《在幻想锁链的彼岸》,第12页。

符合,同时,大部分实际存在的现实又都是没有被意识到。所以,尽管马克思将基本实在解释为社会的经济结构,而弗洛伊德视为个体的力比多(libido,性力,性的本能和欲望所具有的心理能量)组织,但他们对现实基础的陈旧解释和思想体系,均持怀疑态度,“弗洛伊德理论同马克思的理论一样,也是批判的理论。”^①

所谓“人所具有的我都具有”,这本是罗马喜剧作家德伦西的一句名言,意指每个人体现了人所具有的全部人性,人人可成为全面发展的人。弗洛姆认为马克思与弗洛伊德的学说都内含着这一思想。马克思继承了以伏尔泰、黑格尔和歌德等为代表的人道主义传统,从社会关系中探索人性,通过废除私有制来达到人性解放;弗洛伊德则通过挖掘隐蔽的无意识世界来认识人性,并研究了妨碍人性解放的压抑机制。探索角度虽有所不同,他们都有谋求每个人占有人的全部本质的人道主义精神。

至于“真理会使你获得自由”,这是对真理的解放力量的信念。弗洛姆认为这一信念在马克思那里,表现为希望人类从异化和经济奴役中解放出来,可并不迷信暴力,而求助于对现实的正确认识。他相信,最重要的武器是真理,可揭示在各种幻想和意识形态掩盖下的现实,能提高人们觉悟,赢得大多数人的心。在弗洛伊德那里,则表现为他发现这一病理现象:如果病人能认识自己的思想有虚假性,正确把握思想后面所掩盖的现实,就能获得摆脱自己的非理性的力量和治疗自己疾病的力量。故依靠理性和真理就是精神分析疗法的特点。虽然马克思强调真理是引起社会变革的武器,弗洛伊德则强调它是引起个人变革的武器,可都希望通过真理使人类从幻想锁链中解放出来。

弗洛姆认为,马克思和弗洛伊德之所以能“综合”起来,除具有

^① 弗洛姆:《弗洛伊德思想的贡献与局限》,第30页。

以上这些共同的思想基础外,还在于他们有共同的方法,即都运用动力学和辩证的方法研究现实,差别仅在于把这方法各自运用于社会与个人这两个不同的对象领域。动力学方法,主要是透过过去或现在行为的表象,发现隐藏在人们背后起作用的力量,依据这些力量是否存在和发生变化,预测未来的结果。如果马克思把动力学方法用于分析社会问题,那么在分析德国会否制造新的战争时,就需分析曾发动二次大战的那些经济、社会和感情的力量是否还起作用。如果弗洛伊德把动力学方法用于分析个人的问题,那么对一个离婚多次的男子的新婚姻结局进行推导,就需根据“恋母情结”、“自恋”、依赖性和自我怀疑等这些心理力量是否还存在,作出预言。而且,马克思和弗洛伊德在不同的对象领域使用同一的方法还表现为辩证方法的运用上。马克思将其运用到社会中去,使他的理论成为一门矛盾社会学,将社会看作是一个矛盾的结构:生产力和生产关系,经济基础和上层建筑,阶级矛盾和阶级斗争等。弗洛伊德将其运用到个人领域中去,形成的理论是一门矛盾心理学,把人作为一个精神实体,看成是由矛盾着的各种心理力量组成的结构:意识和无意识、自我和本我、生本能和死本能等。

弗洛姆断言,在上述四方面中,最重要的共同基础则是人道主义和人性的思想:马克思反对剥削人的社会秩序,追求人摆脱异化而得到全面发展的社会;弗洛伊德反对社会习惯势力,捍卫人的自然欲望。他们都具有解放人类的坚强决心。

撇开弗洛姆的一些错误描述,如说马克思不主张用暴力取得国家政权和以为真理是社会变革最重要的武器等。他对马克思与弗洛伊德所作的比较,无疑揭示了这两种不同的思想体系中具有某些罕见论述的联结点。这些联结点的产生归因于他们都是发展着的时代精神的体现者,科学领域的巨大发现者、思想与文化传统的继承者。正因具有了这些联结点,使得马克思与弗洛伊德这两

位几乎迥然不同的思想家之间具有了某种程度的“综合”或“互补”之可能。

当然这种“综合”或“互补”的可能,仅仅存在于某些问题、某些方面、某些论断或某些表述上,而不存在于思想体系上。因为马克思和弗洛伊德的理论基础是不同的,前者立足于历史唯物主义,后者立足于生物主义,从而使二者的某些一致之处,也显得是枝节的、非本质的,并且在“一致”之后还隐藏着本质差异:马克思的怀疑针对资本主义社会及其意识形态,由此进行革命的否定,弗洛伊德的怀疑在于发现思想与现实不一致,以论证无意识的真实存在;马克思所讲的人性包含社会属性,弗洛伊德则仅指肉体本性;马克思号召社会革命,对实现人类解放充满信心,弗洛伊德不主张社会革命,认为压抑不可解除;马克思认为解放既需要批判的武器——真理,也需要武器的批判——暴力,弗洛伊德只相信理性的治疗功能;马克思的辩证法,是客观辩证法和主观辩证法的统一,弗洛伊德只讲心理冲突的主观辩证法。尽管如此,弗洛姆与马库塞仍认为,将二者进行“综合”的可能性与必要性仍然是存在的,并对这种必要性作了具体论述。

四、“综合”的必要

按照弗洛姆的看法:“在复兴人道主义的斗争中,马克思和弗洛伊德的思想乃是重要的指路明灯”,这是因为“马克思对社会发展的本质有一个较为深刻的认识”,而“弗洛伊德对人的思维过程、印象、感情等有一个较为深刻的认识”。^①也就是说,他们均发现了

^① 弗洛姆:《在幻想锁链的彼岸》,第182—183页。

伟大的真理,同时他们的理论都有不足之处,因而有综合之必要。

弗洛姆以为,马克思理论的不足,在于过分强调社会发展中的经济、政治因素,忽视个人行为的主观动机和心理因素。“主要被马克思主义强调的另一概念是:政治是经济利益和阶级利益的表达。马克思主义者经常强调政治的这一方面,而不太强调追求表面目标的另一个方面,我认为这大体上是正确的。但在马克思主义的概念中也缺少一些东西。我们不仅必须考虑经济动机和社会动机,而且还必须考虑人民表达出了什么感情,什么内在的可能性,不管它们与社会经济因素的联系有多么密切。换句话说,人的行动不仅仅出于经济利益,而且还出于深深扎根于‘人本身的状态’和人的存在所固有的天赋中的内在需要、感情、目的。”^①而在探索人的内在需要、感情、目的、性格等这后一领域里,马克思的理论“存在着一个很大的空白”。

弗洛伊德理论的不足,则在于过分强调生物性的生理、心理因素的作用,将视角囿于个体和家庭的狭隘范围。“这种理论局限性太大,我想要认识完整的人、具体的人的结构,不仅仅以家庭,而且是以社会中的人为认识对象。弗洛伊德学说的基础是家庭”^②。并且“不能超越资产阶级社会的原则”^③。

经过怀疑和思考,弗洛姆感到,为全面认识支配个人生活和社会的规律,必须实施一种“综合”。他以分析人的病态为例:“社会主义者,特别是马克思主义者强调经济因素的重要性。他们认为,人的异化起源于人被当作剥削和利用的对象。而托尔斯泰和布克哈特这样的思想家强调,精神和道德的匮乏是西方人走向衰败的原因;弗洛伊德主张,现代人的痛苦是本能冲动受到过多压抑,以及

① 弗洛姆:《说爱》,第203—204页。

② 弗洛姆:《病人是最健康的人》,《时报》1980年3月21日。

③ 弗洛姆:《在幻想锁链的彼岸》,第183页。

由此造成的神经病现象。然而，这种只分析一方面而排除其它方面的解释是不可靠的，因此也是不足取的。这些社会—经济的、精神的和心理的解释，是从不同的方面来考察同一现象，但理论分析的任务在于，弄清这些不同的方面是怎样相互联系和相互作用的。”^①弗洛姆说他大约花了40个年头，致力于“试图找出弗洛伊德学说中那些仍然闪烁着真理光辉的思想和那些需要修正的论断。对于马克思的理论，我也是这么做的。在理解和批评这两位思想家后，我最终达到了一种综合。”^②这个综合物则是“受辩证法和人道主义指导的心理分析”或“弗洛伊德马克思主义”。

马库塞也谈到综合的必要：“马克思本人没有十分关心个人”，当时“他不需要这样做”。但现在统治的权力不仅操纵和支配意识；而且还深入到无意识；被隶属的人们不仅要摆脱物质层次上的锁链，而且还要摆脱精神层次上的锁链。“这正是为什么我的法兰克福学派的朋友们考虑到要将知识的主要分支之一心理学与马克思主义理论结合起来的原因——不是用心理学取代马克思主义理论，而是将心理学吸收到马克思主义理论中去”，即把社会结构和本能结构等两种不同的解释结合成一种统一的理论。他说：“在我看来，这是从两个不同的层次入手，对同一个整体所作的两种说明。”^③

五、“综合”的新范畴

以弗洛姆为代表的“弗洛伊德马克思主义”是怎样将“弗洛伊

^① 弗洛姆：《健全的社会》，中国文联出版公司，1988年，第274页。

^② 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，第8页。

^③ 马吉：《与赫伯特·马库塞的一次谈话》，《国外社会科学动态》，1983年，第11期，第13、14页。

德的学说以某种方式与马克思的学说相结合”的呢?大致有三种方式:(1)范畴的综合,将原运用于个体的心理范畴扩展到社会群体上;(2)方法的综合,兼用社会心理分析方法和经济分析、阶级分析方法;(3)理论的综合,把对某一命题的两种不同的解说结合在一起形成新的理论。本章先介绍弗洛姆将弗洛伊德个体心理学说同马克思的社会学说综合起来,提出的三个新范畴:

(一)“社会性格”。这取自弗洛伊德为表达个人行为特征所提出的“性格”范畴,本是代表人的能量被引往某一方向的特殊形式。与此对应,弗洛姆提出了表示一个社会、民族、阶级的特点的社会性格(social character)范畴。它“是同属于一个文化时期绝大多数人所共同具有的性格结构的核心”^①,是在一个特定的社会中把大多数人的能量引往同一方向的特殊方式。“社会性格的内容是由社会结构以及个人在社会结构中的作用所决定的。”^②社会的生产方式和文化传统影响着社会性格的内容及其变化,另一方面,家庭也起着重要作用,体现社会性格的双亲,通过移情、教育、训练,使孩子形成社会所需要的性格。

在弗洛姆看来,马克思尽管提出了经济基础决定意识形态的原理,可并没有说明经济是怎样转变成为意识形态的;而“运用精神分析这门工具就能弥补马克思主义理论中的这一不足之处,就能阐明联结经济基础和上层建筑的各种纽带”^③,而“社会性格正是社会经济结构和一个社会中普遍流行的思想、理想之间的中介。”^④就是说,社会性格系经济基础向盛行的思想转化的中间环

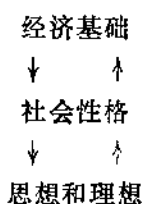
① 弗洛姆:《在幻想锁链的彼岸》,第82页。

② 同上书,第87页。

③ 同上书,第75页。

④ 同上书,第92页。

节,而且,思想又通过人的性格和行为对经济基础发挥作用。它们之间的相互影响和相互作用可用公式表明:



(二)“社会无意识”。这是运用精神分析理论来说明使经济基础和意识形态相联结的另一根纽带。它源于弗洛伊德的“无意识”范畴,本指被社会和意识压抑在深层的一部分心理领域。与这种个人无意识不同,弗洛姆所提出的“社会无意识”(social unconsciousness)是指社会的最大多数成员共同被压抑的领域,“这些共同的被压抑的因素正是该社会所不允许它的成员们意识到的内容。”^①它与荣格的“集体无意识”比较,虽均承认有一个较个人无意识更深一个层次的普遍的共同精神实体的存在,但也有区别。“集体无意识”直接指普遍精神,而其中绝大部分不能成为意识;“社会无意识”仅指在普遍精神中为社会不允许认识的那一部分受压抑的经验。

弗洛姆之所以提出“社会无意识”范畴,是基于这种考虑:马克思和弗洛伊德都相信大多数人的意识思维都是由位于背后的、人所不知道的力量所决定的。不过弗洛伊德把它看作为生理学上的(力比多)或生物学上(死本能和生本能)的力量,马克思则认为这是社会的和经济的历史动力。另外,弗洛伊德所讲的压抑只是对个人本能力量的压抑,而马克思指的是由社会矛盾所产生痛苦的社会压抑。为取得对一切被压抑事实的全面认识,就应超越个人

^① 弗洛姆,《在幻想锁链的彼岸》,第93页。

领域,进一步揭示社会无意识,而马克思对社会的洞见,为认识它提供了条件。弗洛姆以为,社会无意识范畴的提出,既克服了弗洛伊德仅把无意识应用于“人的性冲动和它们的压抑,很少或根本没有应用于人类存在的广大现实,没有应用于社会现象和政治现象”^①这一狭隘性;又避免了“正统的马克思主义者敏锐地意识到社会行为中的无意识因素,但是他们却出乎意外地不知道评价个体动机”^②这一缺陷。从而,把个体和群体、主观动机和客观动力统一起来,使社会无意识成为经济基础决定社会意识的中介环节。

为解释无意识经验在什么条件下才可成为社会意识,弗洛姆提出了社会过滤器(social filter)理论,认为“任何一个社会都有它自身的‘社会过滤器’,只有特定的思想、观念和经验才能得以通过。当社会结构发生根本的变化时,这个‘社会过滤器’也相应地有所改变”^③。这个允许某些经验通过,阻止别的经验成为意识的社会过滤器,由语言、逻辑和社会禁忌组成。语言,通过自己的词汇、语法和句法,决定哪些经验能进入我们的意识之中;逻辑,则是在一种特定的文化中直接指导人的思维规律,可在相矛盾的经验中识别谬误;社会禁忌,这最重要,它宣布某些感觉是不合适的、被禁止的、危险的,阻止它进入意识层次,即使闯进了,仍要驱逐它。总之,经验只有通过这三关,才有可能成为社会意识,否则仍停留在无意识层次。

(三)“社会自恋”。这源于弗洛伊德以力比多理论为基础的“自恋”范畴,后者指个体对世界缺乏兴趣而以自身为爱恋对象时,将

① 弗洛姆:《弗洛伊德的使命》,三联书店,1986年,第128页。

② 同上书,第129页。

③ 弗洛姆:《弗洛伊德思想的贡献与局限》,第5页。

力比多能量贯注于自我。原先表现为婴儿不会区分“我”与“非我”，或精神病患者以为外在世界不真实，均认为唯一存在的现实就是他自己，产生一种绝对自我满足的自恋倾向。“正常人”或多或少会有自恋倾向，对自恋者来说，任何属于他们的东西，如他们的感觉、思想、愿望、身体、家庭等自恋对象都被认为有价值的（好的、美的、聪明的），过高估计他自己和属于他的事物，从而，它的价值判断往往不以客观为依据而带片面性，并以种种病态的形式表现出来，可分有益的和恶性的两种。

弗洛姆将弗洛伊德描述的自恋现象运用到群体上，提出社会自恋(social narcissism)范畴，它是“群体的成员们赋予这个群体以自恋能量”^①的产物，主要指国家、种族、民族、宗教、政党的自恋，但也包括协会、小的宗教团体、校友会等次要形式。“作为一个整体的集体需要集体自恋来维持其生存”^②，每个群体都竭力强化集体自恋。它像个人自恋一样，可分有益的和恶性的两种，而且也往往因缺乏客观性和合理性，以种种病态的形式出现，诸如第一次世界大战中，法国官方有过高估计自己力量的民族自恋，以为法国士兵富有勇敢和冒险精神，用不着许多大炮和机枪，用刺刀就可打败敌人，结果大批法国士兵死于敌人机枪底下；德意志和斯拉夫各自扮演“精选民族”的角色，政府竭力激起民族自恋，增强攻击性而形成民族仇恨，民族自恋的动员是准备战争的心理条件。再有，对群体标志如国旗的侵犯，对团体领导人的侮辱，战争的失败和土地的沦丧，会激起狂怒反应，产生报复的大众感情；最后，群体成员会将自恋投射给领导人，渴望他与自己同一，热忱仰慕和追随他，导至个人崇拜。

① 弗洛姆：《人之心》，纽约，1964年，第78页。

② 同上书，第80页。

弗洛姆认为,要避免上述病态的社会自恋的狂热带来的灾难,就得改变自恋对象,“人只有彻底摆脱自恋,既要摆脱个人的自恋,又要摆脱集体的自恋,才能成为一个完全成熟的人”^①,以人类及其成就,如像联合国那种超越国家的组织和人道主义传统,作为集体自恋的对象,而不以一个国家、一个民族或某种政治制度为对象,那就实现了从恶性的自恋向有益的自恋的伟大飞跃。

对弗洛姆的上述理论,社会心理学界当然有着不同的看法。即使同属“弗洛伊德马克思主义”的马库塞,也往往深表不满,指责它是一种“新弗洛伊德修正主义”。但一个无可否认的事实是,弗洛姆的一些理论描述,至少在一定程度上符合社会心理的实况。就拿“社会自恋”或“集体自恋”来说,弗洛姆指出“集体自恋是一种具有重大政治意义的现象”^②,“所有狂热盲从皆植根于国家、政治和宗教的集体自恋的性格中”^③。人们倘若回顾一下,在德国对希特勒的狂热崇拜,除了社会根源外,不正是有这种社会自恋的心理机制在起作用吗?

社会心理是客观存在的,它常在阶级、民族、社会集团以及国家的感情、情绪、习俗、风气中表现出来,属于社会意识的较低层次。它对社会存在的作用虽是无声无息的,然而这种作用却是顽强的、无处不在的。忽视了它的重要作用,就不可能对种种社会现象的产生、扩展与消亡作出完满的解释。因此,普列汉诺夫曾谈到:“要了解某一国家的科学思想史或艺术史,只知道它的经济是不够的。必须知道如何从经济进而研究社会心理;对于社会心理若没有精细的研究与了解,思想体系的历史的唯物主义解释根本

① 弗洛姆:《人之心》,纽约,1964年,第90页。

② 弗洛姆:《弗洛伊德思想的贡献与局限》,第60页。

③ 同上书,第61页。

就不可能”^①。弗洛姆的这些涉及群体心理的新范畴，把个人心理同社会心理联系起来，超越了弗洛伊德仅考察个体心理的狭隘性；社会性格和社会无意识的提出，其意义是试图在社会存在和社会意识架起一座沟通的桥梁，揭示社会的经济、政治、文化同社会心理相互作用的机制；他提出社会自恋的范畴，不仅可为民族主义、爱国主义、领袖崇拜以及对外战争等，提供一种心理动机的解释，而且启迪人们在捕捉隐藏在社会现象背后的不易为人察觉而又在无声无息地起着巨大作用的心理因素。马克思主义者作为敢于直面实际的唯物主义者，应该勇于正视其它各种学说中合理的有价值的东西，或引以为鉴，或加以改造吸收，以开阔思路，推进自己的探索。

^① 《普列汉诺夫哲学著作选集》，第2卷，三联书店，1961年，第272页。

第十章

规范的人本主义

将马克思的社会分析与弗洛伊德的心理分析“综合”起来，建成一个既从社会宏观角度、又从个体微观角度来研究人及其社会的社会学理论，无疑是法兰克福学派理论家们共同的愿望，然而，由于他们的着眼点实际上并不一致，故而产生了两种倾向。以马库塞为代表的倾向是：虽然也注意到社会因素的分析，但乃是以个体的心理分析为基础，坚守弗洛伊德的本能理论。以弗洛姆为代表的另一种倾向是：虽然也注意到个体的心理分析，但以社会因素的分析为基础，力图修正弗洛伊德的本能理论。于是便出现了哈贝马斯在《交往行为的理论》的“结束语”中所说的“两条路线”，即霍克海默、阿多诺、马库塞坚持弗洛伊德的本能理论，着眼于内部自然的动力，这一动力虽然对社会压力作出反应，但是在核心上对社会化强力始终保持着自身的抵抗力；而弗洛姆则受自我心理学的启发，将自我的发展过程置于社会相互作用的媒介之中，这些相互作用渗入并构成了本能冲动的自然基质。

基于存在着这两种不同的倾向或路线，我们不能不分别予以考察。本章将作为上一章的继续，主要对弗洛姆的“弗洛伊德马克思主义”作进一步考察。

弗洛姆通常把自己的学说叫做“规范的人本主义”，其原因在于他通过对人的存在与人性的研究，不仅认为人具有一种可作为人类行为的基本规范的人性，而且试图给人们的道德决断设定一个普遍适用的规范。因此，他又往往把他的“规范的人本主义”视为“人生艺术”。其实，他的“规范的人本主义”核心的东西并不是“规范”问题，而是人的问题。因为他的学说是作为“比传统的人类学更为广义的人的科学”建立起来的，并主张“人的科学”必须以人的存在与人性的存在为前提，以“人的本性”为其研究对象。

一、人的存在及其生存方式

说到人，首先要问人是什么？曾有各种界说：人是政治动物（亚里士多德）；人是有希望的动物（尼采）；人是生产象征符号的动物（卡西勒）；人是追求本能满足的动物（弗洛伊德），等等。法兰克福学派的理论家们则依据马克思的劳动是人的自我创造活动这一思想，倾向于把人定义为具体的从事社会实践的存在物。霍克海默就不承认存在抽象的人，而认为人是在社会和历史中形成的。他说：“人的形成本身是他的历史的产物，……人的形成关系到它所从属的生活和文化的各种社会形式”^①，马库塞在解释《巴黎手稿》时，更明确地表示接受马克思“把人定义为是一种‘对象性的’、历史的和社会的、实践的存在物”^②的观点，从而批判黑格尔对人和

① 霍克海默：《工具理性批判》，纽约，1974年，第14—15页。

② 马库塞：《批判的哲学研究》，波士顿，1973年，第40页。

人的本质的思辨表述。在这点上,弗洛姆的看法显然是相同的。他不仅肯定了“马克思的‘唯物主义’说明了我们必须从我们所见到的现实的人出发来研究人”^①,而且肯定了“人是历史的产物,他在自己的历史中改变着自己,成为他潜在的那个样子。历史就是人通过发展不断创造自身的过程,也是劳动的过程,正是在劳动中,人实现了自己天生具有的那些潜能”^②。正是从这里出发,弗洛姆虽将人定义为“人是能够说出‘我’的动物”,但批评弗洛伊德对人所作的生物主义理解,反对把人看作自给自足的生物个体,而坚信:“人主要是一种社会存在物”^③。

尽管弗洛姆大体接受了马克思对人所进行的社会分析,但他并不以此为满足,而想使社会的分析与弗洛伊德的心理分析结合起来,从而提出了关于人的存在的矛盾状况的理论。在弗洛姆看来,人的存在本身就表现为矛盾,这种矛盾基于自身内在的原因与外在的原因,而分别表现为“生存的二分律”(existential dichotomy)与“历史的二分律”(historical dichotomy),又译为“存在的分裂”与“历史的分裂”,或者“生存的两歧”与“历史的两歧”。前者指基于人性分裂产生的不可解决的矛盾,因为它是以人的生存本身为根源的。如生与死、人具有潜能与因生命短暂该潜能不能充分实现、人的孤独性与外界的相关性等等之间的矛盾。人们虽不能根本排除这些矛盾,但通过宗教、哲学等文化手段,提高品格修养来抵制与处理这些矛盾。后者则指外部人为的而又能在历史发展中可以解决的个人和社会生活中的许多矛盾现象。诸如奴隶制度中的阶级矛盾、科技进步与压抑个性自由发展的矛盾等,它们

① 弗洛姆:《在幻想锁链的彼岸》,湖南人民出版社,1986年,第41页。

② 同上书,第31页。

③ 弗洛姆:《逃避自由》,工人出版社,1987年,第372页。

并不是人的生存本身所固有的矛盾，而是由外在的社会历史原因人为地造成的。人们可通过努力寻找一个新的社会结构来解决这种矛盾，克服人本身与外在世界的分裂所造成的恶果^①。

弗洛姆认为，不仅人的存在具有内在的和外在的矛盾，而且人的生存方式也有矛盾，即“占有(to have)的生存方式”和“存在(to be)的生存方式”的矛盾。前者以贪婪地谋取、占有、牟利当作个人的神圣权利，将个人与外界的关系看作为占有关系。表现为占有财富(如资本、货物)，占有有血有肉的人(如妻子、儿女)，占有自我(如身体、名誉、社会地位)。在以私有财产、利润和权力为生存支柱的发达工业社会中，这种占有领域已扩大到囊括朋友、情人、健康、旅游、艺术品、上帝和人的自我。“占有生存方式的本质根源于私有制的本质。在这种生存方式中，至关重要的是我获得财产以及保存既得财产的无限权利”^②。它以自我为中心，具有严格的排他性，“我有某物”这一句型，就表达了主体“我”占有客体的关系。占有生存方式的结果是，“它使客体 and 主体都成为物”^③。

“存在的生存方式”则是非占有的方式。“所谓‘存在’就是要求人们放弃自我中心，抛弃自私心理”^④，同占有相反，表现出一种爱、奉献和牺牲精神，能给予外界和同他人分享。存在方式的先决条件是独立、自由和有批判理性，其基本特征是存在的主动性。这既指表现一个人的能力、才干和天赋，也意指自我的更新、才华、爱、超越孤独以及富有牺牲精神。

按弗洛姆所说，这两种生存方式都植根于人的本性之中，“人本身具有两种倾向：一种是占有，即拥有的倾向，其力量说到底根

① 参见弗洛姆：《追寻自我》，纽约，1966年，第41—44页。

② 弗洛姆：《占有还是存在？》，纽约，1976年，第76—77页。

③ 同上书，第77—78页。

④ 同上书，第89页。

源于人渴望生存这一生物因素；另一种是存在，即分享、奉献和牺牲的倾向，其力量根源于人类生存的特殊状况和人渴望通过与他人的统一克服自身孤独感的内在需要”^①。虽然每个人都具有占有与奉献这两种矛盾的欲望，但具体人性的形成，则要由社会的因素对每一个人所具有的这两种固有欲望的作用结果来决定，也就是说是由“社会的结构、价值观和规范决定着哪一种欲望占主导地位”^②来决定。

综观弗洛姆的上述理论，我们可以看到，他在肯定了人的社会性的同时，又试图对人的存在及其生存方式济之以心理学的说明。尽管这一说明在心理学上的价值还另当研究，然而其总的意图不能不令人拭目相看。事实上，人既是社会的存在，又是自我的存在。虽然社会在不断地影响着人，塑造着人，甚至使人出现“身不由己”的状况。但是，社会的因素对于人自身的塑造来说，毕竟是外在的，它只有通过内在的因素才能发扬其对人的影响。因此，人的内在的心理因素对人的存在及其生存方式的选择来说，具有不可抹煞的作用。诸因素极为同一的社会环境，之所以不可能塑造出两个完全相同的人，这只能归因于人们之间的内在因素的不同。如果说人是社会造就的，那么也可以说人是他自己造就的。倘若把人仅仅看成是被动的社会产物，而不谈人的自我塑造，只讲社会因素对人的作用，避而不谈人自己的心理、意识等内在因素的作用，那么，对人的这种考察就陷入了外因决定论。科学的方法只能是从外在因素与内在因素的辩证作用来解释人的问题。这就是弗洛姆给人们的启发。

①② 弗洛姆：《占有还是存在？》，纽约，1976年，第105页。

二、人性的剖析

弗洛姆的“规范的人本主义”对人的存在及其生存方式的研究,仅仅是它作为“人的科学”建立起来的前提,其根本着眼点则是放在人性的研究上。因为他认为“人的本性”才是“人的科学的研究对象”。他的研究特点,是既对人性作出生物学、心理学的种种规定,又把这种种规定置于社会的相互作用之下,以形成弗洛伊德与马克思的“综合”,从而提出了多层次的人性理论。

弗洛姆的人性理论是建立在“凡是人都具有人的本质”这基础上的,他接受马克思所说的人的本质是“一切社会关系的总和”这一论断,但又认为人性问题并非这一单一的论断所概括得了的,因为它具有极其复杂的构成因素,还应从生物学、生理学和心理学诸方面加以规定。经弗洛姆对人性的剖析,认为人性还需包括以下一些因素:

(一)生物的本能、欲望。弗洛姆提出,“诸如食欲和性欲,这是人的本性的组成部分”^①。再有为了维护个体与族类的生存而采取的动物式的适应本能,自卫性的攻击本能等。

(二)情感、性格等心理。弗洛姆认为,食欲与性欲属于生存层次,只是纯粹的生理现象,而“人有人类特有的超越求生目标的热情”^②,它是人之为人的重要方面。人除有对爱情和友情的渴望外,还有欢乐、团结、羡慕、憎恨等情感,以及人的生存冲突所产生的共同心理需要:害怕孤独,渴求安全和克服失落感和无力感等。

^① 弗洛姆:《马克思关于人的概念》,纽约,1979年,第25页。

^② 弗洛姆:《希望的革命》,汉堡,1974年,第61—62页。

性格则有两个方面：个人所特有的个性以及在一个社会中绝大部分成员所共有的社会性格。弗洛姆不同意弗洛伊德的观点，认为“性格”作为人在日常生活和工作中表现出来的较为稳定的思维与行为的模式，其类型并非以力比多组织的各种类型为基础，而是个人与外界关系的特殊类型。这些类型共分五种：接受型、征服型、囤积型、市场型与创造型。前四种属于不健康的非自发创造的倾向，只有后一种才是自发创造的倾向，是最完满的理想倾向。虽然这两类性格倾向人皆有之，但在不同历史时期，随着生产方式和文化精神的变化，占主导地位的性格类型也会变化。

(三)自我意识、理想等理性。在弗洛姆看来，人与动物的分界线、脱离自然界的标志，是有“自我意识”。“当人类出现时，他有一个新的不同的意识，一个有关自我的意识：他知道他生存着，知道他是某种不同的东西，和自然界有区别，和其他人也有区别。他自我感知，意识到他在思想和感觉……正是这个特殊的本质使人之所以为人”^①；理想也是固有人性的内容，因为“寻求正义和真理的冲动，也是人的本性所固有的一种倾向”^②。

(四)自由自觉的活动。弗洛姆接受了马克思的“自由自觉的活动恰恰就是人的类的特性”这一论断，并解释说：“马克思所说的‘类的特性’是指人的本质；它就是人所普遍皆有的，它是通过人的生产活动在历史过程中实现的”^③。这和马库塞的“必须把劳动本身当作人的本质的真正表现和实现来把握”^④的论断相一致。不过，弗洛姆还进一步把创造才能的发挥，也看作是人的特质：“对能力做创造性的运用，是人的本性”^⑤。而这一点的实现则依赖于人

① 弗洛姆：《说爱》，安徽人民出版社，1987年，第27页。

② 弗洛姆：《逃避自由》，第370页。

③ 弗洛姆：《马克思关于人的概念》，第34页。

④ 马库塞：《批判的哲学研究》，第12页。

⑤ 弗洛姆：《追寻自我》，第230页。

的自由,所以,他又说“自由乃是完全的人性所必不可少的”^①。

弗洛姆将人性解析为诸种构成,或者说,将人性看成是诸因素、诸层次的组合体,一个很重要的意图,乃是在于强调,“人的本质就是人的存在所固有的矛盾”^②。这些矛盾决非单一的,而是错综复杂的,诸如:人既是一种动物,又是一种社会存在物;既是自然进化的产物,又通过社会劳动自我形成;既具生物性,又具社会性;既具非理性,又具理性;既具个体性格,又具社会性格;既是自然的囚徒,又具有超越自然的自由等等。总之,在弗洛姆看来:人居身于彼此对立的世界,人的本质就存在于人固有的矛盾、对立和冲突之中。

人性内容如此纷繁杂陈,那么,具体的人性又是如何形成的呢?总的看,弗洛姆同霍克海默一样,强调后天的社会环境和文化的作用。霍克海默曾说:“个人的性格决定于他说的语言(这形成他之所以为他的存在,影响他的思维活动)、他信的宗教和他处于自由或奴役的政治境况,同样也取决于培育着他的时代、地点和环境”^③。弗洛姆同样认为“社会过程通过决定人的生活方式(包括与他人发生关系的方式与劳动的方式,塑造了人的性格结构”^④。此外,还有文化的作用:“人的倾向,无论是最美好的还是最丑恶的,都不是人的固定的和生物学天性的一部分,而都是创造人类的那一社会过程的产物,换句话说,……人的本性、情欲和忧虑都是一种文化的产物”^⑤,在不同社会中会发生变化、有不同的表现形式。在他看来,在形成人性的各种社会因素中,经济起首要作用;

① 弗洛姆:《希望的革命》,第76页。

② 弗洛姆:《人之心》,纽约,1964年,第116页。

③ 霍克海默:《人的概念》,《工具理性批判》,第9页。

④ 弗洛姆:《逃避自由》,第139页。

⑤ 同上书,第25页。

“经济因素的重要性是指,个人和社会主要关心的是生存问题,只有生存问题得到解决,个人和社会才可能满足其它迫切的人性需要”^①。

从这些论述中可以看出,弗洛姆明显地倾向于马克思对人的本质所作的社会分析,充分肯定了社会生活过程和社会生活条件对人性的形成具有决定性作用。正因此,他不同意弗洛伊德反过来把人固有的本能当作决定社会现象的根源。这突出地表现在他反对弗洛伊德关于战争起源于人的本能的说法。

在弗洛伊德看来,人固有生的本能与死的本能。而人的攻击性与破坏性是追求死亡的本能之具体表现。人与人之间之所以争斗不已、战争之所以发生,全在于人固有的攻击本能。弗洛伊德的这一观点,在马库塞那里被照单全收,并且发展出社会攻击性理论。他认为,人的攻击性在现代工业社会中有增强的趋势:“在企业 and 政治巨头身上,获得成功和发财致富要求他们具有(并重新产生)肆无忌惮、冷酷无情和不断攻击的特性”^②,不仅人有攻击性,而且社会也患有“攻击性”的病症,具体表现为战争、杀戮、恐怖事件等,军事化就是攻击倾向的社会动员。在现代资本主义社会,这种攻击性变得越有力和工艺化:攻击工具由粗笨的刀剑发展到手枪、轰炸机和火箭;攻击形式新颖,以至不必弄脏双手,增加精神负担,如借口民族利益对外侵略。他按照弗洛伊德关于攻击本能追求个人生命的毁灭的说法,断定社会的攻击性就是毁灭社会的自杀倾向的根子。

弗洛姆的看法则与马库塞相反,他不接受弗洛伊德关于战争出自人的攻击本能和破坏本能的生物决定论,认为将战争归根于

① 弗洛姆:《健全的社会》,中国文联出版公司,1988年,第78页。

② 马库塞:《否定》,波士顿,1969年,第251页。

人所固有的破坏性本能的论点是荒谬的。从历史上看,战争动因多种多样:为土地、财富、奴隶、原料、市场、复仇、扩张以及防御等。以攻击作为实现目的的手段。他指出:“第一次世界大战就是出于双方政治的、军事的和工业的领袖的经济利益和野心而发动的,并不是出于各国国民发泄他们受抑制的攻击性的需要”^①。如把战争归因于人的攻击性,那就会转移对实际原因和刽子手的注意,并削弱同他们的斗争。

由此,弗洛姆对弗洛伊德的性恶论进行了批评。弗洛伊德曾以为一味追求满足的本能、欲望是人性的基础,人并有侵犯他人的攻击性,所以人性基本上是反社会的、恶的。而弗洛姆提出,“人既不是善的,也不是恶的”,不存在先天固有的善恶本性。但是,他并不打算完全离开弗洛伊德的本能理论,因而他说:“一种现实主义的观点应该说是,既要看到作为真实潜在性的两种可能,又要去探究每一种潜在性得以发展的条件”^②。就是说,人性中固有有两种潜在的力量与发展倾向,何者能发展成现实的主要倾向,则取决于社会的条件。对此他提出关于人性的“症簇”(syndromes)的学说。他依据弗洛伊德关于人固有生的本能与死的本能的理论,认为人因具有自我意识而超越了自然,人与自然、理性与本能就产生矛盾,为克服孤独、无力的状态,就产生出爱、团结、正义、憎恨、破坏、施虐等复杂的热情,它们被统一在人性之中,并成簇出现。于是人的本性含有两类“症簇”:一是“促进生命的症簇”(如爱、团结、正义、理性等),其作用在于维持和促进生命的发展;另一是“阻碍生命的症簇”(如施虐狂、破坏性、贪婪、自恋、乱伦等)^③。因而人性中既有善的潜能,又有恶的潜能。人皆如此,但侧重有所不同,

① 弗洛姆:《人的破坏性解剖》,纽约,1973年,第211—212页。

② 弗洛姆:《人之心》,第123页。

③ 参见弗洛姆:《人的破坏性解剖》,第254页。

因人而异。人性的取向及其形成，决定于客观的社会条件和主观选择。就人的攻击性或破坏性而言，实际上又分为两类：一类是人和一切生物体共有的“良性的(防卫的)攻击”，旨在保卫个体与种的生存；另一类是“恶性的(破坏性的)攻击”，它不具生物适应性，而是为了追求欲望的满足。这种恶的攻击性是现今战争被体制化、暴力蔓延的原因，但因其不是出于人的动物天性，故“可以由人类生存的特殊条件来解释”。至于“促进生命的症簇”，是人内在的固有的热情，它使得人们“面对一般选择，多数人总是趋‘善’避‘恶’”^①。所以，他相信只要改变人的社会环境和文化环境，使人具有了责任感、从善的幸福感和对道德律令的服从，人的完美性是可以实现的。这样，他在人性问题上达到了对弗洛伊德与马克思的“综合”。

弗洛姆关于人性内容的论述，显然吸取了前人的思想成果，如黑格尔的自由和“自我意识”，费尔巴哈的“理性、爱、意志力”，马克思的“自由自觉的活动”和“社会关系的总和”，弗洛伊德的由本我(本能、欲望)，自我(理性、意识)和超我(自我理想、良心)组成的人格结构论等，以形成一种包括自然属性和社会属性的、多层次的人性理论。这自有其可取之处。长期来，人们曾把人性的规定局限在生产劳动和社会关系上，而否认人的生理、心理、意识方面的属性，以为这是依据了马克思的观点。其实，马克思把“自由自觉的活动”、劳动，作为人区别于动物的族类本质，又将“社会关系的总和”作为在具体历史条件下人的社会本质，这只是对人的本质下定义，以揭示人性的根本，实现了人性理论的伟大变革。但是，他并未将人性仅囿于这两方面，他曾谈到过“需要即他们的本性”^②。

① 弗洛姆：《人之心》，第128页。

② 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第514页。

承认“人的感觉、激情”是人的自然本质和人“是有意识的存在物”^①。按照系统论观点,人性也是一个多层次的系统,较低水平层次的本能、欲望、情感、心理同较高水平层次的劳动实践、社会本质虽有所区别,但两者又相互联系,前者是后者的基础,后者则又统摄前者,这些不同的要素可互相结合形成人性整体。弗洛姆试图多侧面、多角度地揭示人性的各个层次,展现出人性的丰富内容,这不能不是对人性探索的有益尝试。他承认人的本质“是在历史中并且只有在历史中才能被确定”,并认为“‘人’受许多因素的影响:既受环境条件(阶级、社会、家庭)的影响,又受遗传的和气质上的条件的影响”^②。从而肯定了人性既受先天的生物遗传的心理气质、又受后天的个人生活的经验的影响,既受微观的家庭环境、又受宏观的社会环境和文化精神的影响。这当然也是合理的。

然而,不能不看到,弗洛姆虽然试图用总体性的观点和方法来探索人性,主张从生物、心理、历史、经济、阶级、家庭、文化等多种角度来解释人性的形成与变化,而实际上他对人性的说明,大体上仍然是以生物的和心理的因素为根本,而从社会历史、经济、阶级以及文化等角度很少作出具体的解释。他对人性组成要素的规定以及对性格类型的确定,都说明了这一点。就是说,他虽然试图把马克思的理论同弗洛伊德的理论“综合”起来,可实际上他除了对马克思关于人的社会分析作了一般肯定之外,并没有实际地从人们的以生产关系为核心的社会关系方面来对人性作出具体规定,忽视从生产地位和阶级地位上阐述人性的重要差异。他虽然试图修正弗洛伊德的本能理论,济之以社会因素的说明,然而事实上这也不过是把对人性的分析从个体的变为群体的,如他对社会性格、

① 《马克思恩格斯全集》,第42卷,第150、90页。

② 弗洛姆:《人之心》,第140页。

社会自恋的说明。所以,弗洛姆关于人性的理论,尽管企图努力超越以生物学、心理学的分析为基础的抽象的人性论,但仍存在严重的缺陷与不足。

弗洛姆对人性作了一般考察之后,他转而具体地考察现代西方社会中的人和人性。这时,他发现人已失去自身、人性遭到扭曲的严峻事实。从而他花了很大精力去研究人的异化现象。

三、“总体异化论”

“总体异化”这个概念虽然是马库塞而不是弗洛姆提出来的,然而,以这概念为特征的异化理论,则是法兰克福学派共同的东西,它也可以表征弗洛姆的异化理论。这里,我们不得不先从马库塞谈起。

在马克思的著作中,异化是一个哲学、经济学和社会学的概念。他在《1844年经济学—哲学手稿》中,着重描述了私有制条件下劳动异化的四种表现,以此来揭示劳动产品即资本统治劳动的不合理现实。而马库塞认为马克思的异化理论“所阐述的并不仅仅是一个经济问题,这是人的异化、生命的贬损,人的实在的歪曲和丧失”^①;并解释说“1844—1846年间的马克思著作,认为现代社会中的劳动形式构成人的总体‘异化’”^②。

这个“总体异化”的提法,表达了法兰克福学派异化理论的特征。在他们看来,异化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”,被异化

^① 马库塞,《批判的哲学研究》,第7--8页。

^② 马库塞,《理性与革命》,波土顿,1964年,第273页。

的不仅是工人阶级,也包括资本家,甚至异化已成为大多数人的命运;异化不是资本主义特有的现象,它几乎与人类文明史共生共存。弗洛姆的看法就是如此。他认为异化不仅是劳动异化,也不仅是人“同自身、同别人的异化”,而且表现为“生活的每一个领域的异化”,包括心理的、思想的、希望的与语言的异化;异化既是经济的问题,又是“道德的和心理学的问题”;异化实际上是“人的病态”,不仅工人阶级处于异化状态,而且“每一个人都处在异化状态中”;异化不是特定社会的现象,实际上,“从原始社会进入文明社会的时候起,它就必然地存在了”^①。

弗洛姆何以坚持这种“总体异化论”的观点呢?这与他“对‘异化’概念的解释密切相关。如果说马克思对异化现象的分析,是以社会经济分析为基础的,那么,弗洛姆对‘异化’概念的解释,则是以弗洛伊德的心理分析为基础的。在弗洛姆看来,异化是一种心理体验:‘异化主要是人作为与客体相分离的主体被动地、接受地体验世界和他自身’^②。在这种体验中,个人觉得自己是一个外人,甚至觉得和自己疏远起来,已感觉不到自己和自己、自己和外在世界的密切联系。比如人自己创造了技术机器和社会机器,可是它们高于他之上,使他不觉得自己是个创造者和中心人物,只觉得是它们的奴隶,需要服从它们、崇拜它们。于是‘异化’就被弗洛姆归结为是一种心理体验、感受,甚至是对某一社会现象所作出的病态性的心理反应。从而他在从语源学角度进行考察时,认为异化是精神错乱的病态心理表现。因为异化的法语、西班牙语和英语的词干,都是同精神病有关的术语,或者指精神病患者,或者指精神病医生,所以说‘精神病学是异化的一种表现形式’^③,或者说

① 参见弗洛姆:《在幻想锁链的彼岸》,第47—61页。

② 弗洛姆:《马克思关于人的概念》,第44页。

③ 弗洛姆:《在幻想锁链的彼岸》,第54页。

“异化是病态心理的一种形式”^①。

弗洛姆既然把异化先解释为是心理现象，而不是与特定的社会生活过程相联系的特定的社会现象，就使它具有了在任何历史时期与任何生活领域中，对任何人来说都是可能的普遍性。弗洛姆正是以此为出发点，具体展开了总体异化论的基本观点：异化无时不有，无处不在。

按照马克思观点，异化是与劳动分工和私有制相联系的特定的历史现象。弗洛姆则从时间上予以扩展，把异化看作与人类历史相伴随的永恒现象。他说：“人类的历史就是人不断发展同时又不间断异化的历史”^②，“劳动的异化在全部历史中一直存在着”^③。在原始时期，偶像崇拜早已存在。人们把自己的精力、自己的艺术才能用来塑造一个偶像，把它看作是凌驾于人、支配人的统治力量，然后供自己崇拜。这是早期的异化。在现代社会，异化则更普遍、更深刻化了：盲目的经济力量、政治力量和技术装备驾驭人的生活，崇拜的对象和形式涂上新的色彩，金钱、商品、资本、国家、权力、政治领袖、先进机器以及电脑等等，都被看作为站在人之上的神物，人们向它们倾注自己的感情、思想和知识，在听命和服从中得到满足。因此，“我们在现代社会中所看到的异化，几乎是无孔不入，异化渗透到人与自己的劳动、消费品、国家、同胞以及和自身的关系之中”^④，并表现出许多新的内容和特征。

首先，在现代大企业和政府机构中，都受到官僚政治的操纵。“官僚们和大众的关系就成为一种完全异化的关系”^⑤。这些官僚

① 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，第44页。

② 弗洛姆：《马克思关于人的概念》，第43页。

③ 同上书，第49页。

④ 弗洛姆：《健全的社会》，第124页。

⑤ 同上书，第126页。

既无情感又无人格,将被管理者当作客观物体,像掌握数字或物品那样去管理人。为追求效率和扩展工厂,工人成了一个经济原子,一切按管理者要求行动:干活时站在何处,如何干,大腿、胳膊应在多大范围和多少时间内活动。在相互关系中,官僚们得到上帝般的尊敬,被管理者则微不足道、随人摆弄,“他们受一个有组织的、专制的官僚机构所操纵,每个人都成了这架大机器中的一个或小的零件”^①。这种官僚制度的精神不仅存在于工商业和政府管理中,而且也渗透进工会和政党中。

第二,消费领域也呈现出异化状态。“我们现在的消费欲望已经脱离了人的真正需要”^②,异化成工业与广告为了投资的利益而强加于人的需要;人可借助货币占有所喜欢的一切,而自己则异化为消费品的奴仆。人们受到种种广告的诱惑,成为“商品饥饿者”,什么都想要,即使没有消费的欲望和能力,也求得到更多、更好、更新的五颜六色的商品。消费不再是手段,而成了最终目的,于是购买变成非理性的、强迫性的活动,使用时得到的享受、幸福和满足降为次要的事情。“人本身越来越成为一个贪婪的、被动的消费者。物品不是用来为人服务,相反,人却成了物品的奴仆”^③。

第三,现代人与他同胞的关系也异化了。联结人与人的爱的感情和友好的伴侣关系蜕变为赤裸裸的相互利用的、活机器之间的物物关系。人们为了实现各自的经济利益,都把对方视为实现自己目标的手段,表面上的热情友好、花言巧语,掩盖着隐藏的疏远和冷漠,难以捉摸的不信任,真正的感情枯萎了。人们相处时所遵循的是“人人为自己、上帝为大家”的利己主义原则,在激烈竞争的市场规律支配下,形成的是“人人挤我、我挤人人”的人际关系。

① 弗洛姆:《在幻想锁链的彼岸》,第174页。

② 弗洛姆:《健全的社会》,第135页。

③ 弗洛姆:《在幻想锁链的彼岸》,第174页。

第四,出现人和自身相分离的异化。由于市场经济作用,人已不把自己当作活生生的人,而作为一件待价而沽的商品,交换的需要已成为现代人身上的基本内驱力。“他的目标是在市场上成功地出卖自己”^①。他的身体、头脑和灵魂就是他的资本;他在生活中学习和工作,就是对它投资,让它生利;人的品质、人格、技术、知识、情感都溶化在商品中,转化为有利于人格市场上的更高价格,进行有利可图的交易。他的自我价值取决于市场的交换价值,如不能有利地卖掉,就失去了存在价值。故人只知道尽力适应外界的需要,体验不到自我的存在,成了没有自我的物品。

此外,人还同决定社会生活的社会力量相异化。在资本主义生产方式中,这种异化的力量表现为市场的经济规律、国家和经济体制等,它们已不再受人的控制,相反,人倒是受它们驾驭和控制。比如经济危机和战争,给人带来巨大的灾难,正是这种异化的集中表现。

对上述众多异化现象,弗洛姆作过一个概括说明:“是现代人的异化于自己,异化于同类,异化于自然。人变成了商品,其生命变成了投资,以便获得在现存市场条件下可能得到的最大利润。人与人之间的关系从本质上讲不过是已经异化为自动机器的人与人之间的关系”^②。结果是现代西方人成为失落个性的机器人,待价而沽的商品人,贪婪占有的消费人。由此,他感叹道:“19世纪的问题是上帝死了,20世纪的问题是人死了。”^③

异化已如此普遍化、深刻化,那么,其根源何在?弗洛姆虽也接受马克思关于资本主义的生产方式,私有制等是异化的社会根源

① 弗洛姆:《健全的社会》,第143页。

② 弗洛姆:《爱的艺术》,四川人民出版社,1986年,第96页。

③ 弗洛姆:《健全的社会》,第376页。

的论述。但他还加之以其他根源,以作出总体分析。在他看来,异化根源还在于:其一,人的存在和本质的矛盾。“异化概念是基于人的存在与他的本质的区别,是基于这个事实:人的存在与他的本质相疏远,人在事实上不是他潜在地所是的那个样子”^①。人失去了自身的本质,人性变形、残缺不全,潜能未发挥,没有成为他应当成为和可能成为的样子。其二,心理上的孤独感、恐惧感和依赖感等。自人从自然界分离出来后,脱离了给予安全保障的世界,滋生出一种疏远的孤独心理,整日萦绕着焦虑感、内疚感和失落感;又觉得自然界和社会力量过于强大,个人无法驾驭,产生软弱感、自卑感,需要崇拜上帝、教会、国家、领袖,以寻求庇护,谋得一种安全感。其三,是社会原因,特别是当代完全机械化的社会。“在这样一个社会进程中,人自身已变成整个机器的一部分,虽然他吃得好,养得好,然而却是被动的,缺乏活力的,并几乎毫无情感”^②。

为克服异化这一社会病态,马库塞曾提出了“总体革命”,主张“无条件地通过总体革命来彻底改变现状”^③。即不仅要在经济上、政治上进行变革,还须克服人的本质的歪曲,使人作为完整的人,全面占有和复归自己的社会本质,这才是社会的解放。同样,弗洛姆也谈到“只有当工业和政治的体制、精神和哲学的倾向、性格结构以及文化活动同时发生变化,社会才能达到健全和精神健康”^④,即认为社会和人是一个整体,必须将社会与经济的变革同人类内在变革结合起来,改造人的思想、情感和生活,才可达到消除异化的健全社会。

弗洛姆的异化理论正如法兰克福学派其他理论家们的异化理

① 弗洛姆:《马克思关于人的概念》,第47页。

② 弗洛姆:《希望的革命》,第11页。

③ 马库塞:《批判的哲学研究》,第29页。

④ 弗洛姆:《健全的社会》,第274--275页。

论一样,无情地抨击了当代西方社会的机器操纵人、机构驾驭人、物欲奴役人的非人道的现象;如实地揭示出人处于物质丰富、精神痛苦,生活优裕、心理失常的异化状态;为“人已不再是人,而成为没有思想、没有感情的机器”,成了“劳动牲口”和“经济工具”而悲愤;急切地希望消除异化,恢复人们的个性、自主性、创造性和人际之爱。从而,使他的学说洋溢着炽热的人道主义感情。然而,弗洛姆的异化论是以他对人性的心理分析为基础的。由于他的人性论虽然也注意到社会的、文化的因素对人性的影响,但他的注意力不是集中在社会关系和社会生活条件上,而是集中到人的存在本身的内在矛盾(所谓“存在的”与“历史的”二分律)上,于是“异化”不过是从人类生存的矛盾中引出来的悲剧性结果。尽管“异化”也曾被他描绘成个人与社会的冲突,但这一冲突也仅仅是从现象上被描绘成个性的压抑与被压抑的矛盾,他对造成异化的深刻的社会根源缺乏认真探索。其结果是过多强调异化的心理根源,而抹煞了异化的阶级根源,认为“人之所以沦为奴隶,不是被资本家所奴役,而是人(包括工人和资本家)被他们自己创造的物和环境所奴役”^①。这就使他的异化论舍本逐末,不是把产生异化的人剥削人的社会制度,作为哲学批判和实践批判的根源和主要对象。从而使他对资本主义的异化现象的批判表现出一种抽象的人道主义批判的倾向。近乎荒唐的是,弗洛姆甚至把异化概念与有神论描述人背弃自身、背弃他自身之中上帝的“罪孽”概念等同起来,视异化为原罪,将异化神学化。

尽管如此,弗洛姆所坚持的法兰克福学派总体异化论,提出了一些值得人们思考的问题:其一,异化现象是否仅存在于经济领域,只表现为异化劳动?还是存在于较普遍的领域和有多种表现形

^① 弗洛姆:《与马克思关于人的概念》,第49页。

式?不论人们对“异化”概念的解释有多少分歧,事实上谁也不能否定:“异化”概念作为辩证哲学的重要范畴,其本意无非是说主体在自己的发展过程中,使自己的活动与创造物变成统治人的对立面,或者说主体所创造的客体反过来成为支配主体自身的异己力量。黑格尔讲绝对精神异化为自然界、费尔巴哈讲人的本质异化为神、马克思讲人的劳动及其产物异化为反对人的力量,都说明了“异化”概念具有这一根本规定性。既然“异化”概念是表述主体与客体的这一关系的哲学概念,那么就应该承认,在私有制社会里,异化劳动虽是异化的重要形式,但却不是唯一形式。法兰克福学派的总体异化论把对异化的考察扩展到其它领域,揭示了消费异化、心理异化、技术异化、语言异化等众多异化形式,这反映了当代资本主义社会的实际状况,有助于人们对其异化现象作出全面深入的总体认识,在理论上具有拓宽视野的积极作用。其二,异化是否有主观根源?通常,人们在分析异化根源时,只讲社会根源,如私有制、社会分工等,异常忌讳讲主观根源。其实,“异化”毕竟是哲学概念而不是阶级的、政治的概念,它只不过是表述主体所创造的客体反过来支配主体这种现象,它的产生既有客观根源,又有主观根源。就客观方面而言,社会根源无疑是主要的;就主观方面而言,则还有认识的和心理的因素。认识的片面性、行动的盲目性以及畸变心态,往往使得人们努力以求的东西,转化为反对自己的力量。如对自然的过度掠夺转化为自然对人的报复,呈现为生态危机;经济工作中的短期行为受到经济危机的惩罚;消费攀比心理会使人成为消费品的奴隶等等,说明异化现象的产生具有认识的以及心理的根源。弗洛姆等法兰克福学派理论家们异常重视这种主观根源,不是没有道理的。

四、“人本主义伦理学”

倘若说弗洛姆以自己的人性论为基础,对异化现象所作的考察表达了他对扭曲人性的非人道现象的愤懑,从而构成了作为“人的科学”的“规范的人本主义”不可分割的部分,那么,为了克服人的异化,使人性复归,建立旨在以人为中心的符合人性的行为规范和价值准则,以求人及其潜能的自我实现的“人本主义伦理学”,则同样是作为“人的科学”的“规范的人本主义”的不可分割的部分,因为在他看来,“人本主义伦理学是以‘人的科学’理论为基础的关于‘人生艺术’的应用科学”^①。

从理论渊源上看,弗洛姆的“人本主义伦理学”主要是建立在批判地继承弗洛伊德的人格结构理论和文明理论基础上的。在弗洛伊德提出的人格结构说中,“超我”系由自我理想和良心组成,前者确定行为的道德标准,后者对违背道德约束的行为实施惩罚。它来自父母和社会机构的影响,并将它们的要求和禁令内在化,其内容是各种传统的积淀。在承认人格结构说的前提下,弗洛姆对弗洛伊德的生物学倾向提出了批判:“他错误地认为那种道德是自身固有的,没有从社会的总背景上去察看”^②,并认为弗洛伊德的学说没有超出资产阶级家庭的范围,“充满了资产阶级的观念”^③。例如弗洛伊德所作的关于妇女天生就是下贱的道德评价,就是为社会上对妇女的偏见寻找科学依据。但他接受了弗洛伊德关于道德起源于恋母情结并以压抑性欲、制止乱伦为其功能的文明观,从而

① 弗洛姆:《追寻自我》,第18页。

② 弗洛姆:《说爱》,第36页。

③ 弗洛姆:《病人是最健康的人》,《时报》,1980年3月21日。

演化出他的人本主义伦理学的许多基本观点。

另一方面,他的“人本主义伦理学”的提出,也是从当前西方社会的沉沦堕落这一实际情况出发的。弗洛姆列举许多统计数字,指出在经济繁荣和生活富裕的背后,存在着大量的自杀、凶杀、酗酒等社会问题,它们说明了“欧洲那些最民主、最稳定和最繁荣的国家,以及世界上最强盛的美国都表现出最严重的精神病症候”^①。这显示了“在西方世界,我们正经历着传统价值的崩溃”^②。在惊呼社会病态丛生,道德沦丧声中,他深感需要制订出一套新的道德准则,以医治社会,挽救人性。

弗洛姆的人本主义伦理观是以同独裁主义伦理观相对抗的姿态出现的。他认为,“独裁主义伦理是由权威人士说明什么是人的善行并制定法律和行为规范”^③。它否定普通人有判断善恶是非的能力,只有超人的权威才能制定规范;它依据拥有权力者的物质与精神利益,确定善恶是非的价值判断的准则,宣称善良意味着自我否定,服从是美德,违命是罪行。弗洛姆指出:这种独裁主义伦理“是个性的压制而不是它的最充分发挥”^④,它将人当作受权威操纵的木偶,使人丧失自我和自主性,变成一个顺从的奴隶,在政治上则为法西斯主义的独裁统治服务。

人本主义伦理观则以人为中心,坚信人是“万物的尺度”。其基本立场是:没有任何事物比人的存在更高尚、更尊严,一切社会活动都要以每个人的发展与成长为目标。因此,它不是以凌驾于人之上的权力或权威作标准。他审视了各种价值观:上帝代表着最高价值的神学价值观,以是否合乎人的需要为准则的相对价值观,

① 弗洛姆:《健全的社会》,第9页。

② 弗洛姆:《说爱》,第37页。

③ 弗洛姆:《追寻自我》,第8页。

④ 同上书,第13页。

以能否有益于特定社会之生存模式为最高价值的社会价值观,为满足族类的生存和进化所需的生物价值观以及用交换效果来评价人的交换价值观等等。与诸如此类的价值观不同,弗洛姆主张以能否发展和促进人的才能和生命力来判断一切的人本主义价值观:“有价值的或善的,是更充分发挥人的特殊能力的与更为促进生命的一切。消极的或恶的,是扼制生命与摧残人的积极主动性的一切”^①。这里,他把善看作能发展人的才能并促进生命的一切,而把恶看作排除人的理性、爱情、享乐、自由从而扼杀生命的行为。他的人本主义伦理的原则是:“对人有益的为‘善’,对人有害的为‘恶’,人的幸福是伦理价值的唯一标准”^②。

弗洛姆的这一观点继承了欧洲的人本主义传统,包括亚里士多德的追求善就是追求幸福,斯宾诺莎的善恶以是否与人的本性一致为标准,弗洛伊德的追求欲望满足是人之本性,以及德国哲学家、伦理学家阿尔伯特·施韦泽的“对生命的敬重”的思想,并把它推进到以实现人的潜能作尺度。这种人本主义伦理价值观同独裁主义伦理价值观的区别在于:它不以权威的利益,而是以自我的利益、以快乐或痛苦作为价值的标准;它确定个人是各种价值的唯一判决者,而不是出于权威当局的裁决。

在传统的伦理学中,“良心”是一个基本概念,它是人们对自己行为应负的道德责任的一种认识,对人的行为起指导和监督作用。弗洛姆认为“人本主义良心是我们整个人格能否正常地发挥功能所产生的反应”^③,“可以合理地称为我们自我关心爱护的心声”^④。它裁判我们做人应尽的职责,促进整个人格的正常发挥,使我们获

① 弗洛姆:《希望的革命》,第78页。

② 弗洛姆:《追寻自我》,第13页。

③ 同上书,第158页。

④ 同上书,第159页。

得健全、和谐的发展。它与独裁主义良心存在根本区别：(1)前者出自人性的内在力量,是我们的自我的反应,是真正自我的心声;后者则是从外面将父母、教会、国家和公众舆论等权威的意志、禁令内投于心中。(2)前者是自主的、自己对自己负责,依据自己的道德经验而不取决他人的要求;后者是屈从的,履行权威的命令,承诺做社会允许他做的事情。(3)前者是个人自我利益和道德完整的表现;而后者是个人的自我牺牲、责任或是他对社会的适应。(4)前者以幸福为目的,它召唤自我,使生活具有创造性;后者使人做他人的工具来摧残自己,使自己“无我”,从而陷于不幸和沮丧。按照弗洛姆的看法,实际上每个人都存在着这两种相矛盾的良心,可是由于独裁主义良心是以权威与人们之间的根本不平等为基础的,它坚信权威的优越和有强大的权力,“充满了对自我本身的破坏性”,所以,应该用“人的自我呼唤”的人本良心去取代它,以弘扬人性。

面对西方社会人际关系的冷酷无情,尔虞我诈,相互倾轧,如何在人与人之间确定人道关系?法兰克福学派的共同主张:靠人之爱,因为“人之爱是人道进步的的决定性手段和目的”^①,它可使人的本性人道化,能改善人及其状况,使人的团结、满意和幸福得以实现。弗洛姆坚持这一基本立场,并作了大量阐述。他认为“爱是指热烈地肯定他人的本质、积极地建立与他人的关系,是指在双方各自保持独立与完整性基础上的相互结合”^②,而“爱的目的是使其对象获得幸福、发展和自由”^③。在他看来,爱既是人的重要本性,也是人与人之间的结合力量。“爱本质上是给予而非获取”^④,施爱

① 施密特:《从整体化观点看人道化》,《哲学译丛》,1982年,第2期,第62页。

② 弗洛姆:《逃避自由》,第213页。

③ 同上书,第154页。

④ 弗洛姆:《爱的艺术》,第25页。

者把自己的生命、活力、欢乐、理解、知识等奉献出去,充实他人。从而,他认为爱的力量可以打破把人隔绝的围墙,克服人的孤独感与分离感,使人与人和谐相处,又能保持自身的独立性和自主性。他坚信自爱与爱人可以统一起来,爱己与爱人均是一种美德。不过,由于他以个人为本位,所以他认为“人本主义伦理的最高价值不是无我,也不是自私,而是爱己;不是否定个人,而是肯定他的真正自我”^①。

弗洛姆的如上说法,固然可以被人们指责为倡导人与人之间的超阶级的泛爱。但是,如果因此而断定它具有维护资本主义合法统治的目的,那就错了。恰恰相反,弗洛姆之所以大讲仁爱,正是为了对抗资本主义对人的非人道的统治。不仅他的人性论与异化论说明了这点,而且他毫不含糊地指责“资本主义社会的基本原则与爱的原则是水火不相容的”^②。他认为,要使爱从个别的现象变为普遍的社会现象,非得改变现有社会结构不可。这样,他的博爱学说就具有了批判性。

人本主义的幸福观也是弗洛姆的人本主义伦理学的重要组成部分。弗洛伊德曾把幸福定义为“前历史的愿望在后来的实现”^③,而这主要是指人类幼时愿望——恋母情结愿望的实现,即性欲的满足为幸福的基本内容。马库塞对此曾作了重要补充,“幸福不仅是一种满足感,而且是一种实在的自由和满足。幸福包含了知识,它是理性动物的特权”^④。即主张全面地理解幸福:它不止是个人的一种主观感受、内心体验,而且是实在的不受压抑的满足;这种满足不仅包含非理性的本能欲望,而且包含理性知识。与马库塞

① 弗洛姆:《追寻自我》,第7页。

② 弗洛姆:《爱的艺术》,第151页。

③ 琼斯:《西格蒙德·弗洛伊德的生平和著作》,第1卷,纽约,1953年,第320页。

④ 马库塞:《爱欲与文明》,波士顿,1974年,第104页。

不同,弗洛姆则根本超越了弗洛伊德的幸福是性欲和需要完全满足的观点,认为“全部本能需要的满足,不仅不是幸福的基础,甚至连精神正常也不能保证”^①。因为人不仅有动物性的生理需要,人还有人的需要。幸福与愉快不是由于生理和心理的匮乏所引起的需要的满足,“幸福同生命力、情感、思维以及创造力的增强相联;不幸则同这些能力与作用的削弱有关”^②。幸福作为人在思想、感觉及行为方面一切创造性活动的产物,就是“使人的潜能得到创造性的发挥”^③,所以它决不是金钱所能买到的,最有钱的人不见得就是最幸福的人。而只有凭借人独有的特质——理想、爱及创造才能,才可实现人类幸福的目标。在强调幸福的精神内容方面,施密特的观点显然同弗洛姆较为接近。他认为,人的幸福确是人道化的目的,但幸福状况是由肉体和精神适宜状况组成,而在物质需要已经解决的福利社会里,实现人道化更需要精神幸福。“物质幸福决定于精神幸福。因此,精神幸福对整个幸福来说具有决定意义”^④。

由上观之,弗洛姆的人本主义伦理观同把人当作奴隶的法西斯主义伦理观以及同把人变作追求感官满足的动物,或变成随意摆布的工具的其它伦理观之间,形成尖锐的对立。因其核心在于“肯定真正的自我”、实现自我,因此,尽管早在亚里士多德那里已注意人的自我实现,即人应当发挥胜于动物的最大潜能,但弗洛姆仍然被西方一些学者看作是自我实现的人本主义伦理学的创导者之一。并且这一学说已成为当前伦理学发展的新趋势。它在人已被物化而很少体验到生命意义的西方社会里,主张追寻失落的自

① 弗洛姆,《爱的艺术》,第103—104页。

② 弗洛姆,《追寻自我》,第181页。

③ 同上书,第189页。

④ 施密特,《从整体观点看人道化》,《哲学译丛》,1982年,第2期,第61页。

我、丧失的个性,肯定个人的价值、尊严和权利,重新复活传统的人本主义伦理,有一定的积极性和合理性。它提出肯定自我、实现自我的伦理原则,有利于发挥个体活力,这对否定自我的整体主义的伦理原则也是一个有益的冲击。它把幸福看作人的生命力、感情、思维以及创造性能力的增强与发挥,把不幸看作是这些能力及其作用的削弱,就超越了弗洛伊德的“幸福乃是需要的完全满足”的界说。它把人的能力的实现看作最大幸福,强调精神幸福的重要意义,这在追求感官享受、肉欲横流的西方社会,无疑给人们注射了一支清醒剂。但是弗洛姆的以弘扬人类普遍之爱为宗旨的人本主义伦理,忽视了一个重要的方面:尽管人世间存在着一些共同的爱(如慈母之爱、男女之爱、信仰之爱等),可是,在阶级社会里,由于人们所处的阶级地位不同,使得爱的感情不能不具有浓厚的阶级性。没有任何一种普遍之爱能使阶级利益敌对的人们亲如一家,达致四海之内皆兄弟的境界。弗洛姆将现代资本主义社会的沉沦、苦难,首先归之于“缺少爱”,想用爱作为治疗病态社会的良方,企图以实施博爱来拯世济危,这只是一种乌托邦。早在100多年前,恩格斯指出:费尔巴哈“主张靠‘爱’来实现人类的解放,而不主张用经济上改革生产的办法来实现无产阶级的解放,一句话,它沉溺在令人厌恶的美文学和泛爱的空谈中了”^①。这个批评对称之为“现代费尔巴哈”的弗洛姆来说,也是适合的。至于他倡导对爱的宗教崇拜,在宣传基督教的博爱之外,还想提倡佛教的禅宗,用修行的方法来寻求道德的自我完善,解脱苦难、拯救自身,则更不足取。弗洛姆的人本主义伦理观的根本错误,在于他从人性而不是从经济关系出发来解释人们的伦理关系,把伦理规范的确立建立在人性的修缮上,而不是主要建立在社会经济关系的变革之上;

^① 《马克思恩格斯全集》,第21卷,第314页。

幻想建立普遍的伦理原则,而无视伦理原则的阶级性。

五、“综合的自由观”

弗洛姆的人本主义伦理学作为“人生艺术”的“应用科学”,既然旨在使人摆脱异化、恢复人性、达到自我实现,成为“精神健全的人”,那么,“自由”作为精神健全的人之本质需要,也就不能不成为他的“规范的人本主义”的重要论题。何谓自由,弗洛伊德与法兰克福学派理论家曾作了有所不同的解释。弗洛伊德以为,自由就是不存在压抑,完全满足人的原初的本能需要。马库塞认为,“自由可理解为基于对美感的、伦理的和理性的需要的满足”^①,把感官的和生理的需要满足推进到包括精神层次需要的满足。而弗洛姆先从心理学上作解释,认为自由的第一个含义,“涉及到人的性格结构”,“就这个意义而言,我所说的一个自由的人,就是指一个仁慈的、富有创造性的独立的人”^②,把自由作为创造型性格结构的一个组成部分,以突出人的创造性和独立性。其第二个含义,“主要是指从对立的可能性中作出选择的能力,两者择一,经常是指生活中的合理利益与不合理的利益之间的选择,及其发展与停滞、死亡之间的选择”^③。这一解释显然是西方哲学界所流行的一种解释:自由是两种可能的行动之间的具体选择。这种自由即选择的思想也存在于马库塞那里,他说过:“主体可以自由选择:一种超越现存实践的可能的历史实践的选择是人类自由的本质”^④。但是马

① 马库塞,《反革命与造反》,波士顿,1972年,第17页。

②③ 弗洛姆,《人之心》,第132页。

④ 马库塞,《批判的哲学研究》,第216页。

库塞试图向马克思靠拢。他接受马克思在《巴黎手稿》中关于自由和劳动是人的本质和劳动中实现自由的思想，认为人的自由即人具有自我创造和自我实现的能力，而“劳动是人的自由的真正表现。人在他的劳动中变得自由了。人在他的劳动的对象中自由地实现自身”^①。后来他进一步说：“我提出这个论点：人类自由的本质在于构造和重新构成经验世界的理论的与实践的综合”^②。尽管这一解释还是停留在人类学水平上，但是它比弗洛姆的第二种解释又高出一筹：把自由与人的认识活动、实践活动联系起来，看成是二者结合的产物，强调自由是通过劳动实现的。

然而，人的自我创造与自我实现并非纯主观的活动，而是一种对象性活动。它必须通过和客观世界的实际交往才得以达致并得到表现和确证。因此，从哲学上来说，自由实际上表征着主体对客体的关系，其根本规定性是：对必然的认识和对世界的改造。这样，就使弗洛姆等人的自由学说面对一个不可回避的问题：自由与必然的关系。弗洛姆回答说：“自由，并不是随心所欲，而是成为自身的可能性”^③。他又力图 and 决定论划清界限，以为在决定论看来，人没有选择的自由，好像只有一个不可变更的历史过程，未来是由过去决定的，某一事件的发生都有其必然性，然而这看法是不正确的，实际上自由与决定论相对立。他这里所反对的决定论究竟是什么？美国哲学家詹姆士曾把决定论分为“硬性决定论”（hard determinism）即宿命论，以及“软性决定论”（soft determinism）即既坚持决定论而又相信人的自由。弗洛姆说：“我的观点更接近于‘软性决定论’而不是‘硬性’决定论”^④。看来弗洛姆犯了现代西

① 马库塞：《批判的哲学研究》，第25页。

② 同上书，第217页。

③ 弗洛姆：《占有或存在》，第172页。

④ 弗洛姆：《人之心》，第124页。

方哲学家们的通病：由于错误地把决定论仅仅归结为机械决定论的一种形态，从而在反对机械决定论时，把决定论与之等同起来，整个给否定掉了。这样，他尽管并不完全否定必然性的作用，甚至肯定了自由与必然的相容性，但最后还是站到了现代的非决定论思潮一边。显然，在自由问题上求助于非决定论，无非是为了强调主体的决定作用。马库塞直截了当地道出了这一点：“这个主体表现为决定性的因素：历史的绝对律令归根结底是由人给予的”^①。

既然“自由”被最终归结为人的自我决定，那自由的实现岂非易如反掌？弗洛姆、马库塞在把目光转向社会现实时，恰恰感到非常气馁。马库塞认为，如果从自由是真正的自我决定这一意义上说，“迄今为止，自由从来就不是一个历史现实”^②。特别是在当代工业社会，由于受其技术的组织方式所决定，独立思想、自主性和政治反对派的权利、社会的批判职能正在不断受到剥夺。尽管现代资本主义似乎存在许多自由，但这些自由的现存形式与自由的目标存在明显的矛盾：自由竞争，意味着出售自己的自由或挨饿的自由；在多种多样商品和服务中进行自由选择，不过是盲目地接受社会所强加的虚假的需要；自由选举主子，并不取消主子和奴隶的划分；政治反对派的活动自由，不过是被限制在现状允许范围内进行讨论和推进各种可能取代的政策；有表达自由，不过是在人们的思想已被宣传工具的说教所操纵下进行的，对问题的回答已不再是他自己的了。……总之，各种所谓的自由全是在强迫的总框架内实现的，“自由能被变为统治的有力工具”^③。这是对现代“自由社会”的极其辛辣而又深刻的揭露。

可以说，马库塞的看法集中代表了法兰克福学派大部分理论

① 马库塞：《批判的哲学研究》，第215页。

② 同上书，第213页。

③ 马库塞：《单方面》，波士顿，1966年，第7页。

家的看法。弗洛姆的研究则独辟蹊径,认为在现代社会中存在着人自己“逃避自由”的现象,并致力于对这种现象的社会根源和心理机制进行研究。在他看来,当人与自然和社会紧密联系在一起、受到它们的奴役时,向往自由、追求自由。但当摆脱了自然的束缚,认识到自己是独立的个体时,却因分离而滋生了孤独感。随着资本主义产生,社会生活所施加的等级、地域、行业等种种限制被打破了,但个人的安全感和归属感也消失了。资本、市场、竞争的作用日益增强,产生双重后果:一方面解放了个人,个体化倾向使人能在新制度中独立地发挥作用,发展了个性,增加了自由;另一方面个人活动的原则却使他孤苦伶仃,在资本、市场和竞争对手的威胁下,陷于孤立无援、忧虑不安的境况,又套上新的枷锁。于是,人们要求消除这种“消极的自由”。出路有两条:一条是逃避自由,填平自我与世界间的鸿沟,以克服孤独感。逃避自由,即逃避孤独感和软弱无力感。其心理机制和途径有三个:第一是倾心于独裁主义。将整个生命同权威联系在一起,放弃独立性,通过屈从、依赖权威(神、领袖、父母等)的保护,来解除孤独感,获得安全感。第二是发泄破坏性冲动。当个人的生命、尊严、理想遭到损害时,需要反击来自外界的各种威胁,消灭一切必须抗衡的对象,以肯定生命,克服无力感和渺小感。第三是机械地自动适应他人。完全接受现存文化模式赐予他的那种人格,按他人的要求去感觉、思维、决断,并塑造自己。以丧失自我、放弃个性和成为机器人为代价,自动地同他人一体化,来消除“我”与世界的矛盾,从而不再感到孤独、忧虑和软弱。弗洛姆认为,为消除“消极的自由”而逃避自由、否定自由,这不是一条好出路。应寻求另一条出路,即争取“积极的自由”,“它作为自我的实现,意味着充分地肯定人的个性”^①。主

^① 弗洛姆,《逃避自由》,第341页。

要是通过与他人融为一体的爱和创造性工作,达到既自由又不孤独,既独立又不与世界相脱离,使自由所包含的个体化与孤独感之间的矛盾化为乌有。

综览上述的自由观,有三个明显的特点:其一,对自由的界说增添了心理学的内容;其二,侧重于从人本哲学而不是从认识论上论述自由;其三,对现代西方“自由社会”作了尖锐的批判。其中有些论述不乏合理的因素:首先,他们虽然从非决定论角度来解释自由与选择的关系,含有主体主义的倾向,但无论是阿多诺还是马库塞,对萨特的绝对自由选择论都持批判立场。前者指责它“虚幻”^①;后者认为“存在主义的命题必然导致重新肯定‘人甚至在锁链中也是自由的’这种古老的唯心主义概念”^②。而他们将自由与选择联系起来,提出“人的自由在于他在两种现存的现实可能性(选择对象)之间进行选择的可能性”^③。这并非毫无道理。因为自由毕竟不仅具有认识上的意义,而且具有实践上的意义。如果人们认识了必然,而只是消极地顺应客观必然性的支配,不能在现实可能的范围内进行自主的选择,那也谈不上什么自由。事实上,人们在实践活动中总是面临永无休止的选择:选择目标、选择任务、选择手段、选择方法、选择后果、选择善恶等等。在诸种现实的可能性中进行自主的选择,正是人的自由的现实表现与确证。因此,只讲自由与必然的关系,而不讲自由与选择的关系,甚至把“自由选择”笼统地斥之为主观唯心主义,这是片面的。其次,弗洛姆提出“逃避自由”与积极的自由的问题,表明他试图从人本主义方面,赋予自由以总体人格的实现、人的理性、情感以及创造性的充分发挥等新含意,从而开拓了从主体心理方面阐述自由概念的新角度,

① 阿多诺:《否定的辩证法》,纽约,1979年,第50页。

② 马库塞:《批判的哲学研究》,第172页。

③ 弗洛姆:《人之心》,第143页。

并指出“积极的自由和个人主义的实现，离不开对经济和社会的变革，经济和社会变革会促进个人获得在实现其自我的意义上的自由”^①。不能不看到，无论人们对必然的认识与行动上的自主选择，无不受人心理因素（自我状态、意志、性格、情感、兴趣等）的制约。因此，对自由的研究不能回避心态因素。

但是，弗洛姆等在论述自由时持有明显的非决定论倾向，这是不能令人赞同的。选择自主性虽是自由的表现与确证，但是它不能不以对客观必然性的认识为其科学依据，否则自由则成了主观随意性的别称。弗洛姆说：“自由可以被定义为在认识选择对象及其后果基础上的行动，而不是根据‘对必然性的认识来行动’”^②，把对客观规律的认识及按其行动这一基本内容排除在自由概念的内涵之外，相反，他却把集中精神、系念寂静的“禅”当作实现自由的方式，认为“它（禅）是从枷锁到自由的一种方式”^③。这显然是与马克思的自由观相对立的。

① 弗洛姆：《逃避自由》，第351页。

② 弗洛姆：《人之心》，第143页。

③ 铃木大拙、弗洛姆：《禅与心理分析》，中国民间文艺出版社，1986年，第176页。

第十一章

爱欲与文明

在法兰克福学派中，马库塞虽然也是寻求马克思与弗洛伊德综合的主要代表人，但他的弗洛伊德马克思主义是在对弗洛姆的论战中形成的。他指责弗洛姆的理论轻视性欲作用，而强调文化作用，并将精神分析学社会学化，是“新弗洛伊德修正主义”，表明自己矢志坚守弗洛伊德的以性欲理论为核心的本能理论，并竭力使之从哲学上加以升华。因为在他看来，弗洛伊德的精神分析学最有价值之处，就是它的哲学部分，而他“将根据其自身的社会—历史内容，对弗洛伊德的理论思想作重新解释”^①，希冀对精神分析哲学本身有所贡献，从而形成了可以用《爱欲与文明》一书来表征的理论。因为爱欲与文明的关系是他的这一理论的核心问题，而围绕这一主题，他从弗洛伊德的爱欲论、文明论、压抑论出发，结合马克思的剩余价值、异化劳动、人的解放的理论，并根据西方社

^① 马库塞：《爱欲与文明》，波士顿，1974年，第5页。

会的历史和实际,提出了一系列“综合”的范畴和理论,达到了对弗洛伊德理论的继承、补充与发展。

一、“爱欲”与“性欲”

在弗洛伊德的理论中,爱欲与性欲占有重要地位,被认为是人的主要本能和本性之所在。按照弗洛伊德后期著作中对这两个概念的用法,马库塞对性欲(sexuality)与爱欲(Eros)作了明确区分:“性欲是‘特定范围的’局部冲动;爱欲是整个生物体的冲动”^①。认为“爱欲是性欲本身的意义的扩大”,“爱欲所指的是性欲的量的扩张和质的提高”^②。或者说,爱欲是性欲的升华。

这种扩大、提高和升华,大致表现为:爱欲在功能上摆脱了性欲的生殖至上性,已扩展为整个生物体获取快感的感受;在对象上,爱欲已越出性客体范围,而广涉非生殖性的活动,如文化创造、审美过程以及非异化劳动,并于中得到满足;在范围上,爱欲已从肉体领域扩展到精神领域,使得对个人、他人的肉体的爱,升华到对美的知识、美的作品和娱乐的爱;在作用上,爱欲已从生物内驱力变为文化内驱力,不仅生育肉体,而且生育精神,成为文化的建设力量;在目标上,从追求局部的快乐,发展到要求实现消除苦役、改造环境、征服疾病和衰老,建立安逸生活。总之,经过马库塞的解释,爱欲活动已不停留于两性间的性欲活动,而扩大到人的其它各种活动,以“多形态性欲”(“polymorphous sexuality”)形式表现出来,不再局限为创造生命的力量,而扩展为创造文明、创造新

^① 马库塞,《单方面》,波士顿,1966年,第73页。

^② 马库塞,《爱欲与文明》,第205页。

的社会关系的力量。

马库塞的这一解释,与其说是对弗洛伊德的性欲理论的修正,不如说是把弗洛伊德后期泛性论加以明朗化与具体化。因为弗洛伊德在晚年已考虑到对性欲概念的扩展。他说:“这一扩展具有两重性:第一,性与其最密切的联系物生殖的相脱离,而被看作一种更易理解的身体功能,追求快乐是其第一目的,其次才是为生殖目的的服务;第二,性冲动被视为包括所有那些只是深情的、友好的冲动在内,可用‘爱情’这一意义最模棱两可的词来表示这一用法”^①。也就是说,他已经考虑到要首先打破生殖活动的至上性、局限性,把性欲看作为整个身体的功能,一切可引起快感的活动均可称为性的活动;其次,使性欲从异性肉体上的吸引、结合,扩展到一切可称谓“爱”的情感上的联系,如父母对子女的亲爱,夫妻之间的性爱,兄弟姐妹间的胞爱,朋辈伙伴间的友爱等,这样就使肉体的快感与柔情的爱恋的结合,构成其后期性欲概念的基本内涵。作为这一考虑的明证,就是他在后期著作中引入了“爱欲”概念,以扩充性欲概念。他说:“精神分析学所扩充了的性欲一词的含义,和神圣非凡的柏拉图所说的‘爱欲’,是多么地相近!”^②利用这个概念,他把自我保存本能和种族保存本能结合起来,“使生命体进入更大的统一体,从而延长生命并使之进入更高的发展阶段”^③,生物内驱力成了文化内驱力。

马库塞坚持弗洛伊德的上述观点,意在把人的本能欲望与需要看成是人类社会与文明发展的内驱力,从而赋予弗洛伊德的理论以鲜明的哲学意义。对这点,人们不应予以全盘否定。人虽异于动物,但作为生物体不可能没有本能的欲望与需要(包括食欲、

① 《弗洛伊德自传》,辽宁人民出版社,1986年,第48—49页。

② 弗洛伊德:《爱情心理学》,作家出版社,1986年,第19页。

③ 弗洛伊德:《论文集》,第5卷,伦敦,1950年,第135页。

情欲),而这些欲望与需要,正如马克思所说:成为人类生存的、也是“一切历史的第一个前提”,因为“人们为了能够‘创造历史’,必须能够生活”;而使一个需要得以满足的活动与工具又会引起新的需要,这“新的需要”的产生又成为“第一个历史活动”^①。正因此,马克思在著作中一再抨击禁欲主义者蔑视人的感性的需要与欲望,反对把色欲、肉欲看成是一种“罪恶”^②,无情地嘲笑伪君子鲍威尔在女人和女性美面前“颠蹶、跌倒”,被情欲弄得“神魂颠倒”^③。无疑,在研究人类社会与文明的发展时,不能无视人的欲望与需要所起的作用。但是,历史唯物主义并不主张夸大人的生物本能的作用。马克思说:“欲望是否成为固定,就是说它是否取得对我们的无上权力……这决定于物质情况、‘丑恶的’世俗生活条件是否许可正常地满足这种欲望,另一方面,是否许可发展全部的欲望”^④。就是说,人的欲望的实现程度取决于物质生活的生产本身。因此,马克思总是把社会的物质生产活动看成是推动人类社会与文明发展的决定性因素。马库塞追随弗洛伊德,企图用性欲来解释一切,把它当作人的行为最重要的内驱力,乃至把各种社会现象以及文化创造看作为爱欲活动或是爱欲外化的产物,就和弗洛伊德马克思主义创始人赖希主张“性欲是整个社会生活以及个人生活绕着它旋转的中心”^⑤一样。这种唯性论的观点与心理学化的倾向是不能赞同的。

如果说马库塞在性欲问题上对弗洛伊德学说有什么发展的话,那么表现为弗洛伊德着重用性欲解释个体的心理过程及其行

① 参见《马克思恩格斯全集》,第3卷,第31—32页。

② 同上书,第98页。

③ 同上书,第100页。

④ 同上书,第3卷,第286页。

⑤ 赖希:《性欲高潮的功能》,纽约,1961年,第4页。

为,而马库塞则着重于推而广之地去说明社会、政治和文化,批判西方工业社会未能使爱欲充分实现,并以爱欲普遍化作为追求目标,为人类的未来构想美景。

二、“文明”与“文化”

在了解了马库塞的“爱欲”概念及其对爱欲的基本看法后,还需转而了解他的“文明”概念及其对文明的基本看法。他在1937年的《文化的肯定性质》一文中,曾把文明(civilization)与文化(culture)作了区别。认为文明属于物质世界,系用来满足人的基本需要的社会有效资源,是物质再生产领域;文化属于心灵世界和精神世界,表述了社会历史过程中的精神内涵,是观念再生产领域。这两者构成了包容一切的统一体。文化由于具有独立的精神价值,从而使自己“与纯粹文明相区别”^①,其根本特征“就是主张一个必须无条件被肯定的世界,一个普遍履行义务的、永远更加美好和更有价值的世界”^②。总之,文化高于文明,而“‘文明’是由‘文化’赋予生命和灵感的”^③。

这种把文化与文明分开,并让文化脱离物质生活过程的观点,大致继承了18世纪以来包括阿尔弗雷德·韦伯(Alfred weber)、席美尔、施本格勒等人的德国文化哲学传统。他们曾认为,文明运用理性的自然观、知识体系,强调合理性的实践和技术手段,是一种功利主义的工具,而文化表现人的精神品质,包括宗教、艺术、理

① 马库塞:《否定》,波士顿,1974年,第103页。

② 同上书,第95页。

③ 同上书,第94页。

想等方面,回答人的内在需要;文明是技术训练的产物,以自然科学知识为依据,服从严格的可量度的标准,而文化是教育的结果,以沉思所得的知识为依据,服从伦理学的价值尺度。

可是,到了50年代,马库塞转而追随弗洛伊德,不再对文化与文明严加区分,而交替使用,并对文化下定义说:“文化是有条不紊地牺牲力比多,严格强迫它转移到对社会有用的活动和表现上去”^①。就是说,文化是受压抑的性本能升华的产物。马库塞对文化所作的这一规定,可以说严格遵循了弗洛伊德关于文明的理论。弗洛伊德曾说:“‘文明’这个词是指所有使我们的生活不同于我们的动物祖先的生活的成就和规则的总和,它们具有两个目的,即保护人类抵御自然和调节人际关系”^②。他把人类的一切创造物,包括物质文明(与自然斗争的成果)、制度文明(社会成员需遵守的社会规范以及社会组织)与精神文明(由艺术、哲学、科学等组成的精神活动创造物)都纳入这一广义的文明概念之中,并探究了文明赖以产生的本能根源和心理根源。认为:物质文明的产生,是由于物质匮乏和生存竞争,人类把性本能转到于社会有用的劳动上,进行物质生活资料生产的结果;制度文明的产生,是由于原始部落里的父亲独占女人并统治其他成员,使得儿子们在恋母情结作用下,采取弑父行为,随后产生负罪感,这种负罪感提出了克制本能满足的要求,从而出现了压抑人的性本能的社会组织形式以及道德、法律等社会规范。精神文明的产生,是由于将性本能从性对象转移到为社会认可和对社会有用的目标上,人们转而从事科学和艺术的创造活动的结果。马库塞对文化的定义,正是由弗洛伊德上述观点概括而来的。而且,他也同弗洛伊德一样,认为文明主要是爱欲

① 马库塞:《爱欲与文明》,第3页。

② 弗洛伊德:《文明及其缺憾》,安徽文艺出版社,1987年,第31页。

的工作，“爱欲在反对死的本能斗争中创造了文化”^①。

在1972年出版的《反革命与造反》中，马库塞又将文化分为物质文化和精神文化，其区别在于：“物质文化包含‘谋生’的实际行为方式，即操作价值的体系；行为原则的统治；父权制家庭作为教育单位；劳动作为行业，作为职业。而精神文化包含‘更高的价值’，科学与‘人文学科’，艺术，宗教”^②。这里，又接近回复到他在30年代对文明与文化相区别的解釋。他鄙视物质文化，因为“‘资产阶级’在物质文化中典型地专心于作为‘生存’价值的金钱、买卖和‘商业’……”^③；推崇精神文化，由于“蔑视和否定这种物质文化的精神文化主要是理想主义的，它使压抑的力量得到了升华”^④。

弗洛伊德探索了性与文化的关系，独到地开辟了一个新的视角，尤其从原始文化的形成来看，有它的理论价值。我们虽不否认性本能及其它心理因素在文明的起源与发展中的作用，但马库塞追随弗洛伊德，单纯从性本能去定义文化和解释文化的产生，则不能称之为科学的。如果把文明或文化归结为是力比多向有利社会的活动转移或升华的产物，那就把文明或文化直接看成是性本能的转化物，或者说是性欲的一种变相的宣泄形式。这已根本谈不上弗洛伊德和马克思的“综合”，而是用弗洛伊德来反对马克思。因为马克思的历史唯物主义历来主张：文明或文化作为人类社会所创造的一切物质财富和精神财富的总和，总归是人类社会实践的产物，它随着社会物质生产的发展而发展，因此，历史唯物主义主张“以一定历史时期的物质经济生活条件来说明一切历史事变和观念、一切政治、哲学和宗教的”^⑤。

① 马库塞：《爱欲与文明》，第108页。

②③ 马库塞：《反革命与造反》，波士顿，1972年，第83页。

④ 同上书，第84页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》，第18卷，第308页。

文明或文化的产生，对于人的本能欲望和需要是否具有某种压抑作用？当然有，这尤其表现在法律的和道德的规范以及其他社会生活规范的形成上。但是，并不能因此说文明或文化就是受压抑的性本能之升华的结果。因为文明或文化在总体上毕竟是推动社会发展、推动人性走向解放的物质力量与精神力量，它实际上体现着人与人、人与自然的交往关系，是认识与改造客观世界（自然与社会）从而改造主观世界的历史结晶，具有深刻的历史性。而这是性本能理论所无法容纳的。至于说到物质文明与精神文明关系上，恩格斯曾谈到：“政治、法律、哲学、宗教、文学、艺术等的发展是以经济发展为基础的”。^①而马库塞颠倒了两者关系，以为精神文明孕育了物质文明。我们虽不否认前者对后者有着指导和促进的积极作用，可是不能否认这一简单事实：人们首先必须吃、喝、住、穿，然后才能从事政治、科学、艺术、宗教等精神文化创造活动。马库塞恰恰忘记了这一浅显的道理。

三、“基本压抑”与“剩余压抑”

在精神分析学中，文明论与压抑论是密切相关的。压抑是指无意识的本能、欲望受到内部和外部的限制和遏制，而文明则被看成是建立在对本能压抑的基础上的。马库塞的文明论固然坚持了弗洛伊德的这一基本观点，但是关于压抑的问题，他毕竟是在继承的基础上有所创新，突出地表现为他把压抑分为两类：基本压抑（basic repression）和剩余压抑（surplus-repression）。

所谓“基本压抑”，“是为使人类在文明中永久生存下去而对本

^① 《马克思恩格斯书信选集》，第517页。

能所作的必要‘限制’^①，即指为维持人类生存和建立文明而不得不对本能施加限制，如对性冲动的抑制，以促使其能量转移。在他看来，这种压抑最初出于经济匮乏和原始人的依赖性。由于它可使本能能量以攻击性的形式指向外部，利用于征服自然的劳动和提高生产效率，并减少人类争夺、促进联合，故有一定的必要性和合理性。有了这种基本压抑，才使人摆脱蒙昧和野蛮状态，成为文明人。它起过推动文明的作用，所以，他有时称之为“必要压抑”，而这种压抑至今也未能完全消除。

“剩余压抑”则有所不同，它“为社会统治所必须的限制”^②。“这些产生于专门统治机构的附加控制，我们称之为剩余压抑”^③。按马库塞所说，剩余压抑是在一定社会历史阶段产生，由处于特权地位的团体、机构和个人来实行，受统治者的特殊利益所支配，旨在维持和扩大某种特定形式的统治制度。它是对人的本能压抑之外的附加于人的压抑。对社会来说，它不是有利于维护和发展文明，而是有利于现存社会继续存在下去；对个人来说，它带来新的紧张和负担，超过了文明发展的需要。因此，这是一种额外的、过多的压抑。

这种压抑表现在各个方面：如一夫一妻一父权制家庭，它对性欲作了质和量的限制，其性器恋和生殖至上性使性本能屈从于一夫一妻的生育功能，而不归诸于获得快乐的功能，变成了“纯生物的生活”；而且作为一家之长的父亲，对其家庭成员的本能实行管制，为他们成年后接受社会的剩余压抑作好准备。又如等级制的劳动分工，它不是产生于劳动自身的需要，而是导源于由统治利益实行的特定的社会劳动组织，如封建主义制度下的农奴依附、资本

①② 马库塞：《爱欲与文明》，第35页。

③ 同上书，第37页。

主义制度下的雇佣劳动。这类劳动将人作为劳动工具，只为了生存的需要、统治的利益，并不为了谋求快感的满足，而且劳动分工越专门化，人们的劳动就越异化。人们在生活，但只是履行某种事先确定的功能。人们在工作，但不能充分发挥自己的才能和作用。再如对私人生活的公共控制，呈现为现存的极权主义的企业生产管理制度和国家机构、法律体系对个人的统治、控制，大众宣传媒介对个人的心理、情感和思想的私人空间的灌输、操纵，正是它们对私人生活实施全面管理，使个体失去了独立的自主精神，而被公共生存同化了。

马库塞认为，基本压抑与剩余压抑不能绝然分开。“在文明史上，基本压抑和剩余压抑一直是交叉一起，难解难分”^①。不过，人类历史也可大致分为两个时期：在现代以前阶段，由于生产力低下、生活资料不足，对人施加的压抑多为基本压抑，故此时期可称为基本压抑时期；而在科学技术高度发达、物质丰裕的现代社会，则多为维护社会统治所强加的压抑，故可称为剩余压抑时期。

马库塞对压抑所作的区分，超越了他老师弗洛伊德的压抑理论。压抑论是弗洛伊德精神分析学大厦的基础。他曾从个体发生层次和属系发生层次上分析压抑的心理机制。个体压抑在心理结构中，表现为前意识房间的守门员阻止无意识兴奋闯入意识系统，使其不能成为意识的；在人格结构中，表现为超我和自我对本我施加压制和限制，使本能、欲望只得到有限的满足或得不到满足。属系压抑表现在社会生活中，是由宗教、道德、法律和哲学等构成的社会文明，作为统治原型的原始父亲和作为父权统治继续的国家，对人类本能冲动施加的压制。这两个层次的压抑始终相互联系，

^① 马库塞：《爱欲与文明》，第38页。

自我代表外部世界,超我体现道德理想,社会则借助属于意识系统的这两个部分对属于无意识的本我实施压抑。在他看来,造成压抑的根本原因在于物质生活资料的普遍匮乏。这造成生活窘迫,人们不能全面充分地满足本能需要,并引起人们为满足生命需要的永恒的生存竞争,为防止它加剧就需对本能实行管制。

我们尽管不赞成马库塞像弗洛伊德那样,把社会文明的产生归根于对人的本能压抑,但是,不能不承认马库塞对压抑的分析显然比弗洛伊德的上述说法前进了一步。因为他试图克服弗洛伊德的压抑论“没有在本能的生物变迁与社会历史变迁之间作出恰当区分”这一缺陷,而主张“配之以相应的表示特定的社会—历史内容的术语”^①。所谓没有“恰当区分”,是弗洛伊德没有区分各种压抑的不同:是由物质匮乏还是由对生活资料的不平均分配造成的;是由生存竞争还是由统治利益引起的。统观弗洛伊德对压抑的论述,他所讲的压抑只是因前者所致的基本压抑。正是为了弥补这一缺陷,马库塞才引入了“剩余压抑”这个术语,从而使产生压抑的生物本能方面的因素和社会历史方面的因素得到了通盘考虑。可以说“剩余压抑”这个表征社会统治把附加控制强加于人的术语,显示出马库塞寻求马克思和弗洛伊德综合的努力:试图将弗洛伊德的压抑概念同马克思的剩余价值概念实施结合。由于他对压抑产生的原因分析不停留在生活资料匮乏、欲望与环境呈现失调的生物—心理原因上,而进一步深入,从社会历史角度,从生活资料分配及劳动组织方面,寻找利益根源、制度根源,企图以此揭示当代资本主义社会的非人道本质,为批判的社会理论提供立论根据,故有它的合理性与进步性。而且,他指出在现代社会以“剩余压抑”为主,这确实揭示了压抑的历史性变化。事实上,在现代发达

^① 马库塞:《爱欲与文明》,第35页。

工业社会中,由于给人们提供了富裕的生活,使得以往在生活资料匮乏基础上对人的本能需要施加的基本压抑,已不是主要的了。而通过满足人的基本需要来操纵与控制人的一切生活领域,使人们舒舒服服地接受社会外加于人的、旨在维持现存制度的剩余压抑,已成为现代社会压抑的主要形式了。这是在考察现代资本主义社会中人的压抑问题时必须注意的新变化。

四、“行为原则”与“现实原则”

当然,马库塞并不认为在弗洛伊德的压抑理论中,为“配之以相应的表示特定的社会—历史内容的术语”,光确立“剩余压抑”概念就够了。他基于弗洛伊德的“现实原则”理论,又引进另一个术语:“行为原则”(performance principle)它是现实原则的特定历史形式。他说:“在试图阐明当代文明中盛行的压抑的规模和范围时,我们就不得不用支配这一文明产生和发展的特定的现实原则的术语来描述它。我们称这种特定的现实原则为行为原则”^①。它指示人们应按特定社会的要求来行动,要人们在某种规定的秩序和等级制度中完成工作。传达这种以现实名义强加给人们的这种社会控制要求的,则是社会机构、社会关系、法律制度以及价值标准等。行为原则是由对人与自然的不同的统治方式导致的。

行为原则的提出,构成对弗洛伊德的现实原则的继承和发展。我们知道,在精神分析理论中,有两条支配心理机制的基本原则:快乐原则和现实原则。前者是指无意识心理过程旨在“要努力获得快乐,任何一种会引起不快(痛苦)的心理行为都会被拒绝(压

^① 马库塞:《爱欲与文明》,第44页。

抑)”^①。弗洛伊德认为，人生来就有追求快乐和满足的固定倾向，通过摄食、觅爱等途径谋得解脱本能冲动的紧张状态，享受到肉体上和心理上的快感。此乃支配人们行为的最原始的原则，它不问本能欲望是否为社会和道德规范所容，只求当下的完全满足。但快乐原则仅反映了机体自身的内在需要。此外，还有反映外界需要的现实原则，它对本能、欲望进行监督和约束，使其受到节制或延缓满足，以适应外界实际，防止同自然环境与社会环境发生冲突，寻求不伤及自身及生命环境的最有效、最安全的满足途径和方法。它的作用是告诉生活在现实世界中的人们，应追求什么，避免什么，以确保自己的生存。所以现实原则不是废弃、否定快乐原则，只是捍卫、修正它。

弗洛伊德的快乐原则与现实原则的理论，揭示了心理过程中内在因素与外在因素间的冲突与制约关系，能大体说明一般心理活动的机制。但有个明显的弱点，即把现实的人的心理过程抽象化，缺乏现实感与历史感。马库塞提出“行为原则”正是试图弥补这一不足。因此，他认为，由于弗洛伊德的现实原则缺乏历史特征，所以把现存的现实原则与一般的现实原则等同起来。而实际上，指出现实原则的历史特性和历史界限，极端重要。虽然，任何形式的现实原则都对本能实行相当程度和规模的压抑，但行为原则表达了时代特征，如现代社会的行为原则表明现代文明社会对性欲与本能的压抑具有实行一体化压抑和剩余压抑这一“最具压抑性的特征”。比如现代社会使力比多转移到对社会有用的行为上去，不再是为谋求快乐，而是为获得需要的满足，驱使人们去从事一种同个体机能和需要根本不协调的活动，一种痛苦的劳动，可以

^① 《论心理机能的两条原则》，《弗洛伊德著作选》，四川人民出版社，1986年，第50页。

说,“在行为原则的统治下,人的身心都成了异化劳动的工具”^①。又如,本来快乐原则的实施没有时间上的限制,不允许对快乐的时间作定量分配。可是行为原则支配下的现代社会,却对人们的时间强行分配。人作为从事异化操作的工具,除在上班时间必须进行冗长厌烦的机械性劳动外,只有小部分业余时间才是自由的、可潜在地用来获取快乐,然而,这种快乐的获得也受社会的操纵。再如,社会在行为原则支配下,按照其成员在竞争经济中的行为,将他们划分成各个阶层,使大部分人处于奴役状态。因此,他得出结论说,“行为原则是一个不断扩张的、贪得无厌的、对抗性社会的原则”^②。

不难看出,马库塞的行为原则虽是弗洛伊德的现实原则的引伸,但他试图运用马克思理论中的社会历史观,对弗洛伊德的心理原则作重要补充,并用它来说明生活在现代西方社会中的人的压抑问题,揭露了现代压抑比以往的压抑更广泛、更深刻。应该说,这种发展还是有一定积极意义的。

五、“非压抑性文明”

按照弗洛伊德的文明理论,文明是在压抑本能的完全满足中产生,又以对它的广泛控制为其重要功能,所以,压抑是文明的必然本质。文明的压抑性会产生两个结果:对性欲的抑制导致人类集体关系的稳定和发展;对破坏本能的抑制,产生对人和自然的控制,形成了个体道德和社会道德。

① 马库塞:《爱欲与文明》,第46页。

② 同上书,第45页。

马库塞诚然接受了这些思想,同样认为“文化通过抑制实现进步”^①。但是,他有自己的特色。第一,他力图将这一理论同当代工业社会紧紧联系起来,使之具有时代感。在他看来,在文明已发展到巅峰的西方社会,文明的压抑在不断增强。本来,文明的进步、物质与精神成就似乎可以使人们建立起真正自由的世界,可惜的是,这种文明进步的加速却与不自由、非人化的加剧同步进行。在现代工业社会,高生产伴随着大浪费;个人不仅用劳动时间,还得补上自由时间,去换取标准化的、受控制的生活必需品;人们被物质消费品牵着走,丧失了自主意识。更为严重的是,与日俱增的文化财富与知识提供了有效的破坏手段,出现了集中营、世界大战、原子弹等大规模折磨人、屠杀人的现象。可以说,“在整个工业文明世界,人对人统治的规模和效率,都在日益发展”^②。为什么会出现这种情况呢?这是因为文明的成就并没有为人类利益服务,而是在“为维持统治者利益服务”。由此文明的压抑随着统治的发展而发展,压抑的总量在增加。

既然如此,那么文明的发展前景究竟如何呢?马库塞不同意弗洛伊德关于文明与性本能永恒对立的观点,提出了“非压抑性文明”(non-repressive civilization)的问题,从而构成他的文明理论的第二个特色。在弗洛伊德看来,性本能与文明中的冲突,既不可避免,又无法消除。只要文明存在,压抑也必然相伴随。文明发展史大致呈现为“统治——反抗——新的更有效统治”这样一个周期性循环的模式。因此,“不可能存在非压抑文明,这一思想是弗洛伊德理论的基石”^③。对弗洛伊德的这种悲观主义观点,马库

① 马库塞:《爱欲与文明》,第18页。

② 同上书,第4页。

③ 同上书,第17页。

塞批评说：“他的结论也把文明的某一种特定的历史形式假定为文明的本性”^①。马库塞力图持一种乐观主义态度，认为文明的发展呈现一种物极必反的辩证趋势：“当今文化的这些消极方面有理由表明各种现存机构逐渐废弃以及一些新的文明形式的诞生，也许压抑保持得越厉害，它就变得越没有必要存在”^②。完全可以把弗洛伊德的“本能压抑——于社会有用的劳动——压抑性文明”的模式转变成“本能解放——于社会有用的工作——非压抑性文明”的文明发展模式。

马库塞声明，这种非压抑性文明观的提出，“不是一种抽象的、乌托邦式的思辨结果”，而有其具体的现实理由。其一，弗洛伊德理论自身提供了不能将文明同压抑必然联在一起的根据。按弗洛伊德所说，压抑的需要是出于匮乏，出于人类欲望与满足欲望的环境存在持久失调。但从当前实际情况看，工业文明已创造了巨大的社会财富，可满足人类需要，压抑却仍然存在；即使在世界大部分地区仍存在贫困，那也不是由于资源不足，而是对它分配和利用不当所致，原因来自外部的特定历史条件和某些政治的、社会的机构。其二，文明成就本身已创造了逐渐废除压抑的前提。现代科技成就，生产的合理化、机械化和自动化，已能以最少的劳动满足人类需要，还使本能能量在苦役、异化劳动中的消耗减少，转移到自由消遣中增多，力比多可得到非压抑性的发展。总之，在现阶段文明成就的条件下，已有建立非压抑性文明的现实可能性。

一旦非压抑性文明出现，行为原则则过时了，所遵循的将是消遣和表现原则(play and display principles)，即苦役性劳动成为娱悦人的消遣活动，劳动服从于人的各种潜能得到自由实现的

^① 马库塞：《爱欲与文明》，第147页。

^② 同上书，第4页。

原则。这是马库塞依据荣格的“消遣活动的统治将导致压抑的解放”，以及席勒的“苦役(劳动)变为消遣，压抑性生产变为表现”的思想提出来的。消遣和表现的原则取代实施剩余压抑的行为原则，表明了可完全摆脱原有的生产和行为的价值标准，将取消劳动和闲暇的压抑性和剥削性的特征。在它的指导下，会出现两个方面的积极变化：在社会关系方面，劳动分工开始重新以实现个体的自由发展为目标，而不是服从统治利益的需要；在力比多关系方面，肉体重新成为享受快乐的工具，促使前生殖器多形态性欲的苏醒，整个身体都成了力比多贯注的对象。也可以说，“在一种真正人道的文明中，人类生存将是消遣而不是苦役，人将在表现中而不是在需要中生活”^①。这就是马库塞对非压抑性文明社会所描绘的一幅图景。

马库塞敏锐地观察到现代文明并未给工业社会中的人们带来充分的自由和幸福，生活条件的改善被对生活的全面控制所抵销，人们为工业文明的发展付出的代价是受到更多的压抑，断定这种情况的出现并非全是文明本身，而是出于统治制度、统治利益。这是他超出弗洛伊德的地方，也是吸取马克思的社会历史理论的结果。而且，他将马克思的对立面转化的辩证法思想运用于观察文明的发展，以马克思的乐观主义改造弗洛伊德的悲观主义，从而提出非压抑性文明的思想，看到了文明的进步必然导致人的自由度的增加、个性的全面发展和潜能的充分实现，可以说，是对他老师压抑性文明理论的积极修正。确实，文明与本能的关系也是一种对立统一关系。文明既具有压抑性（有限制、约束本能盲目冲动、发泄的方面），也具有非压抑性（生产发展、财富增加以及道德、法律等社会规范也有促进本能、欲望以健康、合理的方式得到满足的

^① 马库塞，《爱欲与文明》，第188页。

一面)。换言之,文明既有压抑的功能,也有解放的功能。不论人类从蒙昧、野蛮时代进入文明时代,或者从阶级社会走向无阶级社会,都得借助于文明的巨大进步。但是,并不能说,在未来的社会中,文明会失去压抑性,会出现无压抑性文明。因为即使在最理想、最完美的社会中,需要与生产、分配的失调还是经常会存在的,人们的欲望满足总不得不要受到一定限制;而且人们总是要共同生活,为维护精诚团结、欢乐相处的生活状态,就必须遵循统一的社会规范的约束。尽管这种约束是自觉接受的,但毕竟仍体现了社会文明对个人的必要的压抑。无任何约束的绝对自由只能存在于彼岸世界。因此,马库塞的设想虽然美妙,但实际上是一种乌托邦。当然,社会主义、共产主义文明与资本主义文明有着本质区别,然而问题仍不在于是否存在压抑性,而在于这种压抑已不再具有阶级的对抗性、奴役性而已。

为了实现毫无压抑的乌托邦,马库塞倡导进行一场“本能结构革命”和“文化革命”,以“根本改变本能结构和文化结构”,求得爱欲的解放。这成了他的爱欲与文明的理论的最后落脚点。

五、爱欲的解放

人的爱欲能否解放?弗洛伊德持否定态度。他以为人的欲望是自私的,对本能控制的真正减少,会加剧生存竞争,导致社会秩序混乱,使人类社会倒退到前文明阶段的野蛮状态。相反,马库塞提出了爱欲解放论,认为在未来社会中,爱欲将摆脱压抑,得到空前未有的解放,快乐原则将获得充分实现。他所谓的爱欲解放大致表现在如下一些方面:

其一,性欲自我升华为爱欲。按照弗洛伊德的性本能发展理

论,人的性快感区会逐渐收缩到局部范围内。如果说孩提时期,与生俱来的性快感区遍及全身,那么,在婴儿向青春期发展时,获得快感的性感区随年龄增长,经历口唇、肛门、男性生殖器崇拜及生殖器至上等四个阶段,由整体向局部转移,最后把性欲纳入到一夫一妻制的繁殖轨道,使大部分肉体非性欲化。马库塞则认为,历史的进步会导致性快感的获得从生殖器部位重新扩展到身体的其它区域,使整个身体都成为性欲的基础,从而“性欲转变成了爱欲”^①。作为爱欲解放的重要内容与标志的所谓性欲自我升华为爱欲,正是指性本能的领域和目标得到扩大,而突破生殖至上的局限,以至“在爱欲的实现中,从对一个人的肉体的爱到对其他人的肉体的爱,再到对美的作品和消遣的爱,最后到对美的知识的爱,存在着一个连续的上升过程”^②。这样,性欲从肉体领域升华到劳动领域和艺术领域,在更广泛的范围和领域内,得到持久的满足。

其二,压抑性升华转化为非压抑升华。弗洛伊德的“升华”概念,是指在压抑性的现实原则统治下,性本能的目标和性满足的方式发生变化,从同异性生殖器相接触转向非生殖性欲的目标,从事对社会有用的科学、艺术、思想理论等创造活动,以得到一种替代性、补偿性的满足。这种升华的前提依据特定的社会要求、价值标准,对快乐原则和性本能作压抑性改变。因此,在弗洛伊德那里,“升华”总是压抑性的。

但马库塞吸取了费伦茨(Ferenczi)、罗海姆(Géza Róheim)的“非生殖性力比多”(“genitofugal libido”)的理论,他们假定力比多自身固有着表现文化而又不受外部压抑性变化的趋向,力比

^① 马库塞:《爱欲与文明》,第205页。

^② 同上书,第211页。

多的这种发展文化的趋向是非生殖器性欲的。据此,马库塞提出了“非压抑升华”(non-repressive sublimation)概念,设想在具有不同的社会价值标准和自由的力比多关系的文明中,能产生新的非压抑的自由升华方式。这种方式使“性冲动,在不失其爱欲能量时,将超越其直接的目标,而且通常还使个体与个体之间、个体与其环境之间的非爱欲甚至反爱欲关系爱欲化”^①。它不是通过压抑强制性能量(力比多)转移目标,而是通过非生殖性的力比多的自我扩展,直接从肉体领域进入精神领域,不受阻碍地转向文化目标。正如马库塞所说:“爱欲具有的文化建设力量是非压抑的升华,因为性欲的目标既没有被偏移,也没有受阻碍”^②,这不仅使个体在非生殖性欲的活动和关系中得到快乐满足,而且能使人与人、人与环境之间出现愉快协调的关系,两个方面都得到爱欲化。

其三,工作转变为消遣。尽管弗洛伊德论述过本能受到压抑后,可转向于社会有用的劳动,进入工作领域,为力比多的释放提供大量机会。但马库塞不满意这种对异化劳动与非异化劳动不作区分的说法。他认为在压抑性文明中,为谋取生活必需品的工作,以牺牲快乐为前提,它通常不能带来满足和发挥人的潜能,故是反性欲的、痛苦的异化劳动。依据傅立叶的把劳动转变为快乐的思想,以及巴巴拉·兰托丝(Barbara Lantos)关于消遣的基本特征是服从快乐原则、满足本能需要的论述,他提出了将工作转变为消遣的思想,即工作成为人的机能的自由消遣,享受快乐满足的游戏活动。而这只能在“非压抑生存的环境中”实现,在此“工作时间(即苦役)被降低到了最低限度,而自由时间也摆脱了统治利益强加于它的所有闲暇活动和被动状态”^③。就是说,在爱欲解放的生

① 马库塞:《爱欲与文明》,1961年标准版序言。

② 同上书,第211页。

③ 同上书,1961年标准版序言。

存环境中,个体可从事同自己机能和需要相协调的活动,工作没有外来强制和压抑,服从快乐原则,劳动成为游戏,实现劳动爱欲化,并且闲暇时间也可摆脱支配而自由享受。

其四,非压抑性社会关系的出现。马库塞所希求的爱欲解放,不单是从个体方面而言,面更重要的是要求建立一个没有压迫、没有统治的社会。他希望人将能处于一种非压抑性的生活方式之中,不仅在物质上和精神上解除了压抑和禁忌,满足本能需要,而且要创造一个良好的人际关系,使联合起来的个体能和睦相处,社会与个人不再相互敌对,在和谐协调的互爱中实现社会关系爱欲化,形成适合人们全面发展所需要的环境,使人真正成为自由的主体而生存。

应该指出,尽管西方“嬉皮士”运动的理论家之一杰里·罗宾把马库塞的爱欲解放论说成是一种纵欲论:今后一切工作将由机器操纵,而让人们在他们喜欢的任何时间和任何地方自由交媾。但是实际上,马库塞的以精神分析学说为基础的社会哲学理论,同不受习俗、道德和法律约束的性放纵、性自由的“花花公子哲学”有重要区别。这种区别主要表现在两个方面:第一,他的爱欲解放“不只是力比多的释放,还有对它的改造,即把它从局限于生殖至上的性欲改造成对整个人格的爱欲化”^①。恰恰是主张把性爱从性器官接触中谋求快感的局限中摆脱出来,扩展至整个机体乃至升华到精神、情感上得到快乐,并把性欲快感结合进工作领域、人际关系之中。这是一种泛性论,而不是性放纵论。相反,他指责在亡命之徒、性虐待狂、色情狂等放荡行为中表现出来的性放纵,使得力比多只在肉体领域释放出来,加强了本能压抑的基础,支持遏制性统治。第二,马库塞的爱欲解放论是同反资本主义的政治目标相

^① 马库塞:《爱欲与文明》,第201页。

联系的。他在谈到爱欲解放时说，“它们的解放，不论是本能的解放还是理智的解放，都是一个政治问题，因此关于这样一种解放的机会和前提的理论必定也就是一个社会变化的理论”^①。因此，他把爱欲的解放看成是对异化社会的政治否定力。至于性放纵，在他看来“与解放了的爱欲所具有的破坏性不同，在牢固确立的垄断控制的制度内部，性道德的松弛倒是服务于这个制度本身的”^②。概言之，前者要求摆脱压抑性的社会制度，促使其质变，后者要顺从现存垄断制度的控制。

其实，马库塞对当代资本主义社会实行商业化的、随意性行为，玩弄妇女的堕落现象，是持批判态度的。他不无愤慨地指出，“把肉体(目前是妇女的肉体)当作公开观赏的客体是非人道的”^③，将妇女的肉体变成为有很高交换价值的朝思暮想的商品，标志着资产阶级的道德堕落，并责备放荡的性自由是对他爱欲解放理论的背叛和歪曲。

马库塞的爱欲解放论实质上是人和人性的解放论。他试图将精神分析学说作革命的批判的应用，使爱欲与文明的冲突同社会矛盾相结合，以揭示资本主义社会中人的不幸根源；用弗洛伊德的本能压抑理论补充马克思的政治压迫和经济剥削的分析；将性本能解放同马克思的废除异化劳动、建立新型的“自由平等的生产者的联合体”等关于人的解放思想揉合一起，又构成弗洛伊德马克思主义的一个代表物，而这至少比保守的弗洛伊德的精神分析理论前进了一步。

尽管如此，马库塞的爱欲解放论本质上仍然是一种人性解放

① 马库塞：《爱欲与文明》，1961年标准版“序言”。

② 同上书，第95页。

③ 马库塞：《反革命与造反》，第77页。

论。它主要是从人性论的视角来管窥人类社会这个大千世界，把纷繁复杂的社会变迁问题纳入心理分析的框架中去，从而错误地把社会问题的解决归根到人的内心世界的解决，把人的解放维系于人性、人的本能和内在意识的解决，以至他对所谓本能结构的革命、意识革命的强调大大削弱了社会政治、经济制度的根本变革的意义。然而以爱欲的解放为根本，则必然使人的解放流于清谈。

马库塞的爱欲解放理论曾被一部分西方青年所接受，为“新左派”所欢迎，甚至以是否信奉此理论作为“左派”、“激进派”的一个标志。这个理论在60—70年代对青年运动发挥过不容忽视的影响。表现为：第一，推动了性和政治相结合的反抗运动。马库塞把本能的解放联系到涉及社会变化的政治问题。青年们在抗议活动和造反运动中，就贯串了这个思想。60年代中期，在美国伯克利市举行的反对侵越战争的政治示威中，有人身上佩只“要爱情，不要战争”的徽章。当遇上警察组成的人墙封锁大学生游行队伍时，他们中有的拿出口琴吉他吹奏，有的拥抱接吻，相互作爱，寻欢作乐，以示抗议。1968年欧洲青年造反运动中，巴黎大学生根据马库塞所说“在今天，为生命而战，为爱欲而战，也就是为政治而战”^①，在大学的楼墙上刷出：“我越谈恋爱，我就越要造反，因而我也越要谈恋爱”的标语，表示他们“为反死亡、反文明的爱欲而生存和斗争”。

第二，推动了反文化运动。依据现有文化是压抑人性、摧残自由的理论，马库塞号召开展“文化革命”，“它的目标在于对整个传统文化作总体改造”^②和“摧毁资产阶级文化”^③，并要求人们抵制

① 马库塞：《爱欲与文明》，“1966年政治序言”，第25页。

② 马库塞：《反革命与造反》，第79页。

③ 同上书，第85页。

资本主义文化，“拒绝使用富裕社会的死气沉沉的语言，拒绝穿太整洁的服装，拒绝享用富裕社会的精巧物品，拒绝接受为富裕社会服务的教育”^①，这被新型的玩世不恭者、垮掉的一代、嬉皮士等奉为圭臬。于是在70年代，欧美大陆出现了这样的情况：少数青年，崇尚自然，崇尚无政府主义，反对主流文化。为摆脱污染、失业、资源浪费的现代工业文明，他们在海滨、森林、市郊等地建立群居公社，自己动手用简单工艺制造生活必需品，可随意工作或娱乐，消除等级差别，过着衣食简单的超世脱俗的集体生活，试图以此实现不受现代文明压抑的自由和独立。

以上的运动在西方世界虽曾掀起一阵造反浪潮，但均以失败而告终。这证明了离开政治革命和经济革命的正确途径，而企图通过“本能革命”、“文化革命”，去谋求人的解放，建立人道主义文明，不过是天真的幻想。

^① 与库塞：《爱欲与文明》，“1966年政治序言”，第21页。

第十二章

文化和意识形态批判

英国学者安德森指出,自20年代以来,“西方马克思主义”出现了“主题的创新”,即“渐渐地不再从理论上正视重大的经济或政治问题了”^①,而“自始至终地主要关注文化和意识形态问题”^②。这种说法虽有些夸大其词,但确也把握了“西方马克思主义”重视意识形态问题这一实际趋势。卢卡奇曾强调在危机时刻,革命的命运取决于无产阶级阶级意识的成熟程度;葛兰西则指出掌握文化和意识形态领导权,是夺取革命胜利的前提条件。如果说它的创始人是从正面肯定了意识形态的积极作用,那么到了法兰克福学派那里,由于痛感“今天,每一个社会阶层的意识有可能受到意识形态的限制或腐蚀”^③,使人麻木不仁,丧失革命意识,因而,该学派主要是从反面批判意识形态的消极方面。认为意识形态今天

① 安德森:《西方马克思主义探讨》,人民出版社,1981年,第96页。

② 同上书,第100页。

③ 霍克海默:《批判的理论》,纽约,1974年,第242页。

已成为维护统治的主要力量,对意识形态进行彻底的批判已构成解放的主要过程,从而以揭露批判文化和意识形态的虚假性、工具性与对人的奴役性,作为现代社会批判的首要课题。这就使得法兰克福学派的理论家们往往把他们的批判的社会理论直接视为一种意识形态批判学说。比如,马库塞给他的最著名的现代社会批判的著作《单面人》特地加了个副标题:“发达工业社会意识形态之研究”。哈贝马斯更明确指出:批判的社会理论“采取意识形态批判的形式”^①。可见,说法兰克福学派的批判的社会理论乃是一种文化和意识形态的批判理论,也不为过。

一、意识形态批判

法兰克福学派对意识形态概念的解释,其外延甚为宽泛:它不仅包括社会意识的各种形式,而且还包括科学与技术。因而,它的意识形态批判遍及哲学、政治、道德、文化艺术以及科学技术的批判。发动这场批判,与他们对意识形态的产生、本质和功能的特殊解释有密切的关联。阿多诺运用弗洛伊德关于意识与文明的理论,对意识形态的社会功能作了研究,他发现:人们为了能一致地同自然界作斗争,进行生产,总是需要对人的本能、欲望,特别是对性欲冲动进行压抑和管制,而一切意识形态正是为此需要而产生的,目的在于建立一种社会同一性。然而,个人之间实际上是极不同一的,意识形态所希冀的社会同一性实际上是虚假的,因此,他把意识形态的本质特征描述为虚假性或非真实性:“意识形态就是不真实——虚假意识、谎言”^②。哈贝马斯也持同样见解:意识形

^① 哈贝马斯:《认识与兴趣》,法兰克福,1979年,第85页。

^② 阿多诺:《抒情诗和社会》,《目标》,1974年,第20期,第57—58页。

态是“现存的非真理”。

这种观点在西方由来已久。“意识形态”一词本为法国哲学家、经济学家德·特拉西(Destutt de Tracy, 1754—1836)所创,用以说明观念的学说和关于人的心灵、意识和认识的全部科学。在19世纪,因法国一批被称为意识形态家的理论家,反对拿破仑重建君主专制制,于是拿破仑就赋予它以特殊含义:意识形态是荒谬的诡辩术,是人们苦思冥想编造出来的理论和幻想。此后,法国实证主义哲学家孔德遂将意识形态解释为虚假意识,主张把科学与意识形态相区别。20世纪初期,德国社会学家曼海姆又进一步提出科学与意识形态不相容的观点,认为意识形态是歪曲客观现实的教义体系。这种观点也影响到“西方马克思主义”者对意识形态的解释。如果说卢卡奇在讲意识形态的虚假性时,大体上是针对剥削阶级的意识形态而言的,认为这种意识形态为掩盖本阶级利益,歪曲反映现实,使之仅仅成为口号和旗帜,从而具有虚假性、欺骗性,那么,法兰克福学派则把虚假性扩展为一切意识形态所固有的普遍特性,断言意识形态概念系价值性概念,它具有功利性、效用性,以满足狭隘的阶级利益为准则;一切意识形态都是其制造者们为巩固与扩大自身的阶级利益而杜撰、虚构出来,以适应压抑的需要,左右人们的思想,决定着社会生活。因而,可以说“意识形态既不是真理也不是谎言,或者说,既是真理,又是谎言——人们真诚地相信这些意识形态,就这个意义而言,它们是真理;从另一个意义上来讲,即就这些被合理化了的意识形态具有掩盖社会和政治行动的真正动机这一点而言,这些意识形态又是谎言”^①。

为了具体说明意识形态的虚假性与工具性,法兰克福学派对意识形态的功能进行考察。在他们看来,意识形态的虚假性表现

^① 弗洛姆,《在幻想锁链的彼岸》,湖南人民出版社,1986年,第139页。

为它具有下列三种消极的社会功能。

(一)操纵的功能。在现代工业文明社会,表现为借助科技成就,日益发展有效的意识操纵系统来实现的。具体说,“这一直是由文化工业——电影院、商场、画刊、无线电、电视、各种文学形式、畅销书和畅销唱片……加以实现”^①。通过这一切,既调节公众生活,又控制私人生活,不仅灌输思想,而且还渗透进了人的心理结构,把确定的思维方式、行为方式和价值标准强加给人们,使人丧失内在的自由、独立的决断能力。其结果,不论在西方,或者在苏联,通过大众宣传媒介,传授给人们的意识形态是:我们的领袖是英明的,我们是善良的,而敌人是邪恶的;我们的制度代表人民的意志,等等。所有这些意识形态的虚假性,表现为它们明明是通过父母、学校、教会、电影、电视、报纸等“从人的童年时就强加给人们,控制着人们的头脑”,然而却又变成了“似乎这是人们自己思考或观察的结果”^②。这个过程可称之为“灌输”、“宣传”或者叫它“教育”、“洗脑”。由于官员们操纵着这些语词来表达相反的含义,从而成功地控制着人民,获得权力和影响。

(二)欺骗的功能。洛文塔尔认为这种功能 根 源 于 意 识 形 态 “具有掩盖社会的对抗并用和谐的幻想取代理解这些 对抗的功能的意识要素”^③。表现为:人们明明生活在一个恶劣的现实和对抗的世界里,压抑苦闷,惴惴不安,可是,文化的意识形态却向人们显示出一个和谐美满的假像,值得人活着的社会的幻想。霍克海默和阿多诺以有声电影为例,指出它提供娱乐以及各种辉煌灿烂的场景,不给观众留下反思的空间,迫使它的受骗者将电影幻像直接

① 阿多诺:《意识形态》,《法兰克福社会学论文集》,法兰克福,1964年,第176—177页。

② 弗洛姆:《在幻想锁链的彼岸》,第131页。

③ 洛文塔尔:《文学的社会地位》,《社会研究杂志》,第1卷,1932年,第94—95页。

与现实等同起来,误以为生活在一个理想的世界中。指出“现今意识形态正着手复制各个方面的生活,它越显示出一切辉煌有力、漂亮华丽,就越使人联想起必须忍受”^①。意识形态的蒙蔽还会使人们对现实生活产生各种错觉,正如马库塞所说的,人们会把受支配的生活当作舒适的生活,把社会压制的需要错当成他们自主的需要,把社会的强制误以为是个人的自由。总之,意识形态和宣传交织在一起,成了“大众的欺骗”、“公开的谎言”以及“集体性迷惑的工具”。

(三)辩护的功能。在法兰克福学派看来,意识形态就是为统治、为现状和为不义行为作辩护,论证其正当和必要。哈贝马斯认为意识形态作为虚假的意识“具有辩护的功能”^②。而在传统社会中,“任何一种重要的世界观(神话、盛行的宗教),其目的都在于使统治合法化,并产生效力”^③。阿多诺更直接了当地说“意识形态就是一种辩护”^④。马库塞在论及这一点时,断言意识形态的辩护功能在苏联的马克思主义身上表现得颇为明显:“苏联的马克思主义(即列宁主义、斯大林主义和后斯大林思潮)不仅是克里姆林官为论证其政策的合理正确,而且也是它以各种各样形式表达苏联发展的现实所传播的一种意识形态”^⑤。在他看来,苏联的马克思主义不是在学术上确定普遍有效的范畴和思维技巧,“仅被用作为统治和宣传的工具”。它不属于理论领域,而属于实践领域;它的任务不是确证事实,而是给行动以指示;它的命题是绝对的僵化的公式,却要求人们无条件的、强制的服从。可以说,它具有“实用主

① 霍克海默、阿多诺:《启蒙的辩证法》,纽约,1972年,第151—152页。

② 哈贝马斯:《作为“意识形态”的技术与科学》,法兰克福,1978年,第165页。

③ 同上书,第66页。

④ 阿多诺:《意识形态》,《法兰克福社会学论文集》,第168页。

⑤ 马库塞:《苏联的马克思主义》,纽约,1958年,第1页。

义、行为主义的特征”^①，是将马克思主义理论畸形化。

法兰克福学派把意识形态批判作为其现代社会批判的最根本的环节，是由于他们看到现代社会中意识形态的异化，压抑人、操纵人的功能确实空前加强，形成一股严重威胁社会解放的阻遏力量。从而该学派把意识形态的批判看成是社会的“根本变革的基本先决条件”，是可以理解的。然而，它采取反对一切意识形态的极左立场，却导致了一系列混乱。

其一，在阶级社会中，意识形态的形成无疑有着阶级的背景，具有阶级性。但并非一切意识形态都具阶级性。因为许多社会意识、观念、规范是在人类漫长的共同的社会生活中形成的，并非都代表特定阶级的利益。人们很难说神话反映哪个阶级的需要、宗教隶属于哪个阶级。即使文化艺术、道德、乃至法律领域中，并非所有的规范与意识都含有特定的阶级内容。

其二，统治阶级的意识形态确实具有实行社会压抑、为统治辩护的功能。然而，并非都是消极的和可诅咒的。当它服务于新生的社会制度、对社会的发展起促进作用时，它的功能就是积极的、应予肯定的。任何阶级的意识形态都是历史的产物，它的社会作用只能放到它赖以产生的历史条件下去判断，而不能一概否定。

其三，把虚假性当作一切意识形态的本质，也违背了马克思主义经典作家关于意识形态的基本思想。马克思恩格斯也曾讲过意识形态的虚假性问题。不过，他们主要是在以下两个特定意义上使用的：第一，用以揭示各种非无产阶级的意识形态的非科学性，认为它们虚幻地、歪曲地反映社会现实，进行非科学的伪造：“资产者的假仁假义的虚伪的意识形态用歪曲的形式把自己的特殊利益

^① 马库塞：《苏联的马克思主义》，纽约，1958年，第12页。

冒充为普遍的利益”^①。第二,用以说明思想家们不知道产生思维的客观根源和推动思维的真正动力,以为意识形态的内容和形式都来自“纯粹的思维”的状况:“意识形态是由所谓的思想家有意识地、但是以虚假意识完成的过程。推动他的真正动力始终是他所不知道的,否则这就不是意识形态的过程了”^②。可见,他们所讲的“虚假性”,主要是就剥削阶级的和历史唯心主义的意识形态而言的。其实,从观念、理论、主义等所构成的意识形态本身来看,一般可分解为两个基本部分:一为评判事物的价值、规范,反映了思想家们所代表的阶级或集团的经济、政治利益,是为了维护它们而构想出来的;二为描述事物的科学、法则,近似地反映了客观世界本质及其规律性,是由思想家们在实践和探索中发现的。事实判断和价值判断,科学的客观性、中立性和意识形态的阶级性、功利性,常常共存于一种学说理论之中。列宁就确认了“科学的意识形态”的存在,以为它作为“科学的思想体系”,和客观真理相符合是“无条件的”^③。因此,法兰克福学派理论家们把意识形态看成是与科学性绝对不相容的,避而不谈革命理论的积极社会功能,全盘否定意识形态的“非意识形态化”倾向,并不可取。

二、科学技术批判

如果说,法兰克福学派对于意识形态的虚假性问题的论述,无任何独创之处,那么,它从意识形态角度来论述科学技术的社会功

① 《马克思恩格斯全集》,第3卷,第195页。

② 《马克思恩格斯书信选集》,第509页。

③ 《列宁全集》,第14卷,第135页。

能,从而把科学技术看成是一种新的意识形态,则是它的意识形态批判的一大特色。

鉴于科学技术在发达工业社会中起着巨大的作用,法兰克福学派对科学技术的基本估价是它具有两重性:既是头等的生产力,又是一种新形式的意识形态。这一基本看法正如哈贝马斯所说,起源于马库塞自50年代起就一再谈起的观点:“在工业发达国家,科学技术不仅成了创造用来安抚和满足目前存在的潜力的主要生产力,而且成了与群众脱离的、使行政机关的暴行合法化的意识形态的新形式”^①。哈贝马斯把这一观点简洁地概括为两句话:科学技术已成了“第一位的生产力”和“科学技术是意识形态”。科学技术与意识形态本来是两个不同的范畴,怎么会缠到一起了呢?按照他们的解释,一是因为科学技术在发达工业社会,已具有了“统治的功能”,“技术理性这个概念也许本身就是意识形态的。不仅是工艺的应用,而且工艺本身就是(对自然和人)的统治”^②;二是因为它也“具有了一种辩护的功能”。“在技术统治意识的形态下,科学技术今天已经产生了意识形态的附带效果”^③。

把科学技术作为一种新的意识形态,使法兰克福学派的意识形态理论有了新的内容。这首先表现在对意识形态作了新旧形式的区分。哈贝马斯认为,旧的意识形态,自洛克和杰斐逊开始,为古典资本主义时代所固有,主要表现为政治意识形态的形式;新的意识形态,存在于当今晚期资本主义,与传统涵义的意识形态不同,表现为非政治的科学技术的形式。两者比较,差别在于新形式具有“较少的意识形态性”,因它摆脱了“虚假意识”的某些成分,即

① 哈贝马斯,《对H·马库塞的答复》,法兰克福,1968年,第54页。

② 马库塞,《否定》,波士顿,1969年,第223页。

③ 哈贝马斯,《重建历史唯物主义》,法兰克福,1976年,第53页。

摆脱了由阶级利益制造的骗局、政治空想等；同时，它涉及范围则更广泛、更加难以抗拒。两者的共同方面在于：“无论是新的意识形态，还是旧的意识形态，其作用都是阻挠人们议论社会基础”^①，它们都有解释统治合法化与维护现行制度的任务，确保群众的忠诚。

其次，表现为援用了韦伯的合理性范畴及其理论，提出了技术进步会导致人遭受全面奴役的理论。韦伯继承黑格尔的理性是事物的本质和内在规律的思想，把哲学中理性(reason)范畴放入社会学理论框架内，称之为合理性(rationality)。它的涵义是多层的。一般指人的行为是趋向于有目的性的理性行为，是按照理性的要求和运用理性的手段来行动的。这种合理性涉及到各种行动方案的正确抉择，工艺的恰当运用，可计算效率的科学的诸机构的建立等方面。其目的经济上在于获得更多的利益，政治上实现维护统治。在他看来，经济理性总是统治理性，对物的数学化和技术性的支配，也是同样以此对人的统治。但他又把合理化概念推入了痛苦的二律背反：合理化虽使人摆脱了贬低人的尊严的宗教枷锁，推动了科技发展，可又使人一味追求功利，漠视人的情感与精神价值，成为机器和金钱的奴隶，重陷入用物和钱制成的羁绊之中。因此，现代西方社会最基本的特征被他描绘成“形式的合理性与实质的非合理性”，即在功能方面存在“形式的合理性”，而在价值方面却是“实质的非合理性”。

法兰克福学派为了从理论上说明科学技术已由解放的工具异化为奴役人和束缚人性的工具，就借助于韦伯的合理化理论。霍克海默的“工具合理性”(instrumental rationality)、“工具理性”(instrumental reason)概念和马库塞的“工艺合理性”(technol-

^① 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，第89页。

ogical rationality)概念就是这样产生的,他们以之说明知识理性、工业技术已不仅是对自然,而且也是对人实施控制和统治的有效工具。在《启蒙的辩证法》中,霍克海默和阿多诺所提出的基本论断是:“工艺的基本原理就是统治的基本原理”^①。因为人运用理性工具不断征服自然,以技术的进步、效率的提高作为合理性活动的准则,这本身就体现了人对自然的统治欲。而自文艺复兴时期起,由于直接把科学技术同政治统治联系起来,并且随着科学技术的发展,生产工具越来越复杂化、精确化,反过来导致对人的奴役和控制能力的增强,人愈益沦为机器操纵的对象,从而科学技术又体现了人对人的统治欲,这两方面都说明了工艺本身的合理性已与统治结下了不解之缘,工艺的合理性成了统治的合理性。

工具合理性或工艺合理性的理论,在哲学上试图揭示这一点:随着工艺转变为强有力的现代化工具,日益起着意识形态的作用,理性也就“黯然失色”了,它已失去其解放的作用,而堕落成技术的桎梏。于是,技术理性的进步,虽然意味着思维能力与活动空间的扩大,但也意味着人的非人化过程的加剧:“看来,甚至正当技术知识扩大人的思想和活动的范围时,作为个体的人的自主性,他对日益发展的大众操纵机构进行抵抗的能力、想象力、独立的判断,似乎被削弱了。旨在启蒙的技术能力的进步伴随着非人化的过程”^②。这种过程表现为科学技术在生产 和 再生产不平等与奴役;科学技术越发展,就越扩大了对人的奴役。对此,马库塞作了描述:“资本主义进步的法则寓于这样一个等式:技术进步 = 社会财富的增长(国民生产总值的增长) = 奴役的扩展”^③。从广度看,工艺合理性组织控制了社会的生产程序、国家机构和个人的劳动

① 霍克海默,阿多诺:《启蒙的辩证法》,第121页。

② 霍克海默:《理性的失色》前言,纽约,1974年。

③ 马库塞:《反革命与造反》,波士顿,1972年,第4页。

时间、闲暇时间,并且剥削对象已不局限于工厂、商店和蓝领工人阶级,而且扩大到广大知识分子与白领阶层;从深度看,人受到越来越专业化的有学识的经理、政治家和将军的控制,整个的人,包括肉体 and 灵魂,都变成了一部机器或者甚至只是机器的一部分,仅仅在履行一部分技术操作的功能,而智慧和感觉都变成了管理对象。因此,他说:“在技术帷幕背后,在民主政治帷幕背后,呈现出这个现实:全面的奴役,人的尊严的丧失”^①。

再次,表现为断言科学技术会具有麻痹批判意识,遏制社会质变的作用。马库塞写道:“资本主义生产能力的提高阻止了革命意识的发展。工艺进步增加了人的需要和满足,但同时工艺的利用又把需要及其满足变成为压制的东西。也就是说,需要和满足本身支持着屈从和统治”^②。在他看来,工业技术的进步,日益增长的生产率为人们提供了质高量多的各种消费品:高级的轿车、住宅、组合音响和厨房设备等,可使个人的生活更加安逸舒适,让人们在各种各样的商品中认识自身、寻找灵魂,好像为了得到它们而活着。就在欲望满足、纵情享乐中舒舒服服地支持现状、接受统治。而在工业社会的最发达地区,人们同统治制度的协调与和解已达到了前所未有的程度。对此,他说:“在一个通过其组织起来的方式,似乎愈来愈能满足个人的各种需要的社会中,正在剥夺独立的思想、自主性和政治反对派的权利的基本批判功能。这样一个社会可以正当地要求接受它的各种原则和制度”^③。

总之,法兰克福学派同韦伯一样,察觉到了工业文明的内在矛盾:“它的合理性内有不合理因素”^④。一方面,工艺合理性趋向完

① 马库塞:《反革命与造反》,波士顿,1972年,第14页。

② 马库塞:《理性与革命》,纽约,1954年,第437页。

③ 马库塞:《单面人》,波士顿,1966年,第1—2页。

④ 同上书,第17页。

善,使得掌握了科学技术的工业社会,越来越有效地利用各种资源,增加生产,增长福利;另一方面,工艺合理性成为资本主义社会全面物化的手段和更有效的统治工具,创立了一个真正的极权主义世界。

法兰克福学派对科学技术的批判,实质上是对科技异化、理性异化的批判,它是想告诉人们:科学技术与理性作为人摆脱自然强制性的工具,转化为人统治人的工具,是科学技术的悲剧、理性的悲剧。不幸的是,这并非是危言耸听。自启蒙时代以来,人们曾为科学与理性唱了多少热情的赞歌!因为它们使人类摆脱了愚昧与无知的境况,带来了高效率的生产、丰裕的物质财富和精神财富,带来了人性解放的希望。虽然资本主义通过科学技术的发展,大力推行工业化,实际上也使人逐渐沦为机器的一部分,但人们对这点的觉悟却经历了漫长时期。到了19世纪后半期,思想家们才痛苦而明确地指出资本主义工业化的过程是使人非人化的过程,然而并未思考到科技异化的问题。到了本世纪,美国福特主义生产体系形成和盛行,实行了产品标准化、管理科学化(泰勒制)、生产机械化、自动化和组装流水线化。这才使人们深切感受到工艺合理性走向了它的反面:抹煞了人的血肉情感、自由精神,将人降为机器的附属物、受操纵的客体,从而危及人自身的生存、造成人的主体性的灾难。于是西方许多社会学家、哲学家对理性中的骄子——科学技术的价值产生了失望情绪,认为科学技术造成现代社会陷入困境和危机,从而形成一股批判科学技术的思潮。在德国,除韦伯外,施本格勒曾谈到欧洲科学发展使人的智力完善化、知识精确化,促进了生产,但群众却遭受单调机械劳动的痛苦,导致社会对抗加深和西方世界没落。胡塞尔则提出“欧洲科学危机说”,认为随着现代科学发展,人们注重物质追求,轻视精神需要,造成人的精神空虚,人的价值和人生意义丧失,显露出“欧洲的人

性本身的危机”，他企图通过建立重视人的价值和意义的哲学——先验现象学来解决这一危机。海德格尔指责技术活动使人本身变为技术系统中的“持存物”，技术的本质威胁人的本质，危及人类的命运。

然而，所有这一切批判，都限于对科学技术本身的谴责。法兰克福学派使这种批判更上了一层楼。它一方面审视了科学技术对人的负面效应：“在技术进步的鼎盛时期，我们看到的却是对人类进步的否定：非人性化，人遭到摧残，审讯‘常用的’一种手段——严刑的恢复，原子能的毁灭性的发展、生命圈的污染，等等”^①。他们察觉到在西方工业化过程中产生了人类主体与它所创造的客体之间角色颠倒的异化，人类面临的生存威胁，抗议人失去人性而变成自动机器的现象，向往“工艺人道化”和“人道工艺社会”，一切工艺能真正为人的幸福服务；另一方面，又觉察到科学技术已被统治阶级作为统治工具来利用的局面，从而提出工艺合理性理论，抨击理性的工具化，工艺合理性变成了统治的合理性、政治的合理性。这样就把科技理性的异化同政治统治联系起来。进而马库塞还提出“将人与自然从为剥削服务的毁灭性滥用科学技术中解放出来”^②。这就比胡塞尔、海德格尔等单纯谴责科学技术本身的说法，增加了社会批判的内容。

遗憾的是，法兰克福学派的理论家们对科技异化现象的批判，最终并未能摆脱对科学技术本身进行谴责的旧巢。他们把科学技术说成是新的意识形态，原来是想说明科学技术已变成了统治阶级用以统治人的工具。然而，他们错误地认为由于科学技术本身

^① 马吉：《与赫伯特·马库塞的一次谈话》，《国外社会科学动态》，1987年，第11期，第16页。

^② 马库塞：《反革命与造反》，第60页。

就具有压抑人、统治人的功能，所以才有转化为意识形态的可能。因此，这种“泛意识形态化”的结果，仍然是把科技文明看成是现代罪恶之源。其实，科学一般可划分为自然科学和社会科学两大类，后者确具有生产力和意识形态双重属性。而由自然界本质知识构成的自然科学以及运用它对自然界进行改造的技术知识，则仅是“头等生产力”。它具有毋庸置疑的“中立性”，而并不具有意识形态所特有的阶级性；它的所谓政治功能，也不是本身所固有的，而是在人们运用过程中赋予它的。将科学与技术看作意识形态，并进而把它们当作产生非人道化的罪恶之源，是不正确的。正如火药可以用来屠杀被统治者，而发明和应用火药的技术本身并不是意识形态、也不是产生罪恶的根源，这道理一样的浅显。法兰克福学派对科技异化现象的批判，看起来“左”得很，实际上并不能构成对现代资本主义的深刻的否定，因为它将马克思对资本主义的社会批判“转换成工具理性批判；工具理性批判取代了政治经济学批判，而政治经济学批判又成为技术文明的批判”^①。因此这种批判再尖锐，也动不了资本主义制度的一根毫毛。

尽管马库塞对科学技术的解放作用有时作了某种肯定，承认它是社会进步的“重要催化剂”、“从量向质转化的技术工具”。但总体来说，法兰克福学派对科学技术异化现象的批判，表现了悲观主义的技术宿命论倾向。当他们说技术的进步等于奴役的扩大与加强、“对自然界的统治始终意味着人对人的统治”时，表明他们将科学技术同人的解放绝对对立起来，似乎不论在什么历史条件和社会制度下，不问由谁来掌握和如何去使用征服自然的科学技术，按其本性总是注定会转化为对人的奴役、解放的桎梏，宣扬这种技术悲观主义的技术宿命论，是与马克思的观点相对立的。马克思早

^① 韦尔默尔：《批判的社会理论》，纽约，1974年，第130页。

在法兰克福学派之前就发现了资本主义工业的现代化加强了对工人的奴役，但是他坚定不移地相信科学技术的解放作用。正如恩格斯所说：“他把科学首先看成是历史的有力的杠杆，看成是最高意义上的革命力量”^①。在历史上，牛顿物理学、蒸汽机和纺织机等，推动了产业革命，然后引起英国市民社会的全面变革。当今，包括生物工程、微电子技术、航天技术在内的新科技革命，同样是推动当代社会前进的巨大革命力量。技术悲观主义和对技术理性的抽象批判并不可取。不过，科技发展如何同社会发展相协调，科技使用中如何兴利除弊、贯彻“人是目的”的宗旨以更好地为人服务，保持人与自然的和谐关系，防止科学技术转化为压抑人的手段，这又是我们在追求科学技术现代化的过程中，不能不认真思考和对待的重要问题。

三、实证主义批判

这里之所以转而论述法兰克福学派对实证主义的批判，并不是因为哈贝马斯说过任何一种重要的世界观(包括神话与宗教)都是维护统治合法化的虚假的意识形态，而是因为法兰克福学派在进行意识形态批判时，事实上一直把实证主义作为哲学上的主要批判对象。其中理由在于：只有彻底否定以唯科学主义与肯定主义为核心的实证主义，才能建立以人本主义和否定主义为核心的批判的社会理论，颠覆传统理论的长期统治。不过法兰克福学派对实证主义的批判，不仅仅是对老实证主义、经验批判主义和逻辑实证主义的批判，而且还包括与其有亲缘关系而被他们视为“现代

^① 《马克思恩格斯全集》，第19卷，第372—373页。

实证主义”的操作主义、批判理性主义、日常语言哲学的批判。这种批判始于 30 年代的霍克海默，一直延续到当今的哈贝马斯、韦尔默尔，长达数十年之久。这里，不妨作历史的透视。

1933 年，霍克海默写了《唯物主义与形而上学》，试图从两个方面对孔德和马赫进行批判。一方面指责他们建立唯心主义的形而上学。认为他们的实证主义以一种非历史的方式来理解世界和科学，从而导致马赫信仰世界是由感觉经验的“要素”构成的。由此就可推断出这样一个错误的结论：在人类出现之前，自然界既不存在也没有自身发展的历史。这就假定了存在一个不依赖时间的主体，因此，“经验批判主义也与唯心主义的形而上学达到一致”^①。另一方面指责实证主义的现象主义。认为实证主义者把一切可能的知识归结为外在记录的集合，将不可解决的问题弃置一边；他们感兴趣的不是事物，而只是现象，亦即事物事实上向我们呈现的东西。但是，科学研究不应只描述现象，而应分析现象，以发现它们的真实法则。实际上，我们不认识所有事物，这不等于我们所认识的都是非本质的，而不认识的却是本质的。可见，“实证主义根据这些错误判断在巧妙地同迷信媾和，却向唯物主义宣战”^②。霍克海默的这一批判，可以说是采取了唯物主义的立场。

1937 年，霍克海默发表了长篇论文《传统的理论和批判的理论》。他所谓“传统的理论”，主要是指以建立在自然科学基础上的实证主义为主体的各种资产阶级理论；“批判的理论”则指法兰克福学派的“批判的马克思主义”。霍克海默在这篇论文中详细地论述了两者之间的一些根本区别：

在历史背景和阶级背景上，认为二者代表着不同时期、不同阶

^① 霍克海默：《批判的理论》，第 37 页。

^② 同上书，第 39 页。

级和不同的社会运动。传统的理论是在18世纪资产阶级启蒙运动中形成,一些概念取自早期资本主义经济形态,表现了自由资本主义时期资产阶级的虚假意识。而批判的理论产生于垄断资本主义时期启蒙运动,是具有批判思维的知识分子的“自我认识”,也是涉及无产阶级解放的历史过程的知识。

在研究对象和方法上,认为传统的理论以经验事实为对象,并遵循自然科学和断宾塞的社会学所运用的经验方法、实证方法。它把具体的客观事实、对事实概念的运用都看成外在于理论思维的、纯客观的,而理论只是尽可能接近事实、有效地描述事实,并对之进行安排、整理。这种离开理论与人来思考客体的研究方法,使理论与实际、价值与研究、认识与行动呈现出两极分离,人也陷入消极无为的境地。批判的理论以人为对象,运用辩证的方法,关心人与自然、人与人之间的关系怎样确定,并提供价值判断。它通常也以发生的各类事件为基础,但不忽视人这一主体的参与作用,客观现实被认为是社会的产物,包括人的自我决定,因而失去了纯事实的特征。批判的理论的建立需要自我再创造,而这种创造性思维在整个理论中所起作用比经验证明更重要。

在社会作用上,认为传统的理论打着自由主义旗号,以打破封建秩序为目的,攻击旧的活动方式,并为人们普遍接受,曾起过积极作用。今天,资产阶级借助于传统概念和判断结构,得出同现存社会秩序相调和的顺从主义结论,使“理论以其传统的形式起到了一种肯定的社会作用”^①。批判的理论活动则相反,其目的不是维护而是怀疑对现存秩序有用的、有价值的范畴,破坏一切既定性、事实性的东西。它的任务就是对它所描述的世界进行批判,支持无产阶级解放,并为建立合理的社会制度进行斗争。“人类未来依

^① 霍克海默:《批判的理论》,第205页。

赖于对当今存在所持的批判态度”^①，因此，“现时最先进的思维方式就是批判的社会理论”^②。可以说，霍克海默的这篇文章，既是对实证主义进行全面的理论讨伐的檄文，也是法兰克福学派“批判的理论”的纲领性文件。

不久，马库塞出版了进一步批判实证主义的主要著作《理性与革命》（1941年）。他考察了圣西门和孔德的实证的社会哲学和斯塔尔（Friedrich Julius Stahl）的实证的国家哲学。认为在18世纪，实证哲学强调对事实的观察、经验的证实，直接抨击了作为旧制度支柱的宗教神学和思辨形而上学、先验哲学的许多观念，促进了自然科学方面自由思想的发展，曾经是战斗的、革命的。但是它崇拜事实、主张思想适应事实，反对理性主义，“反对经验事实必须在理性的法庭面前受到审判这一原则”^③。在法国，孔德反对笛卡儿和启蒙运动传统；在德国，斯塔尔攻击矛头指向黑格尔的哲学体系。这是对法国和德国的批判的理性主义的反动。而且，这种实证主义已堕落成肯定哲学，反对否定哲学。它的兴趣就在于为现实辩护，“从哲学讨论中消除掉一切反对社会现实的意见”^④，“旨在反对包含对既定一切事物进行哲学‘否定’的批判过程”^⑤，使思维顺从现存的一切，使理性不得不接受现存事物和现存秩序，这种政治目的就表明了孔德的实证哲学同法国反革命理论之间的联系。此外，他还指出实证主义在方法论上的缺陷以及实践上的消极性：“实证哲学想把社会研究与自然研究等同起来，以致自然科学，尤其是生物学就成为社会理论的原型。……社会实践，特别是

① 霍克海默：《批判的理论》，第242页。

② 同上书，第232页。

③ 马库塞：《理性与革命》，第327页。

④ 同上书，第314页。

⑤ 同上书，第327页。

改变社会制度的事情,因此会受到无情扼杀”^①。

如果说,《理性与革命》对实证主义的批判大体上是从哲学源流上对老实证主义的批判,那么,1964年所出版的《单面人》一书,使得实证主义批判越出了纯理论领域,与当代发达工业社会的实际状况紧密结合起来,猛烈抨击实证主义成为维护既成社会体制、扼杀革命意识、阻遏社会变革的单面思维、单面哲学。尤其值得注意的是,马库塞不再使批判滞留在老实证主义身上,而是转向了当代实证主义、操作主义,特别是转向了后期维特根斯坦、赖尔、奥斯汀的日常语言哲学。这种语言哲学以为各种哲学问题和困难皆因误解语言而产生,哲学的任务就是治疗语言的误用;主张以常识来衡量命题的“确定性”,矫正思想和语言中的矛盾、错觉、含糊和超越,摆脱混乱的形而上学概念。马库塞针锋相对地反对崇拜常识和日常语言,认为日常的思维和语言同哲学的思维和语言存在区别。虽然语言分析告诫人们要遵从既定的语言规则,用一些普通术语来思考和说话。但从哲学观点来看,要传播一个新的思想体系。恰恰需要用意义丰富、合理有效而又不同于普通用法的术语进行思考和说话。显然,哲学论述中的“物质”、“观念”、“异化”等词不会有像“桌子”、“灯”、“门”等词那样低级效用。因而“在日常的论域之内,不能达到哲学的确切性和清晰性”^②。再说,既定的日常语言领域是一个完全被操纵和受灌输的领域,到处带有要社会成员们服从统治、组织和操纵的各种标记。由于人民为了生存不得不依靠老板、政治家和职业,被社会必然性所驱使,因而讲话时,不得不用老板、政治家、广告商以及电影、畅销书等大众媒介工具的词语表达爱与恨、好感与不满。这样,尽管日常语言哲学要净化语言,消除超验主

① 马库塞:《理性与革命》,第343页。

② 马库塞:《单面人》,第179页。

义术语、模糊概念、形而上学普遍概念,但由于其将思想封闭在支离破碎的日常语言的圈子里,停留在既定论域的受压抑的关系内,更使语言神秘难解,并使批判的思维变成肯定的思维。如果对日常语言这样分析处理,那么日常语言往往是真正净化的,然而却是“麻木了”的,“多面语言被转变成为单面语言,在单面语言里不同的和相互冲突的意义不再互相渗透,而是被分开了;具有剧变性历史意义的这个面沉默了”^①。马库塞认为,这种实证思维的单面语言和单面哲学的胜利,导致了“毁灭哲学思想,并同样毁灭批判思想”^②。

1961、1964和1968年,联邦德国先后召开了三次社会学家代表大会。以阿多诺为代表的“辩证的社会学”,同以波普为代表的社会学,围绕社会科学研究方法展开了激烈争论。从而使实证主义批判与反批判渗入了社会学方法之争中去了。在由双方的文章汇编而成的《德国社会学中的实证主义论争》一书中,阿多诺的论文《社会学和经验研究》,集中批判了经验社会学的实证方法。第一,认为它缺乏总体性。自孔德以来的经验社会学,由于从经验出发,注意零碎事实的孤立的研究,把总体当作形而上学偏见消除掉,从而不能认识社会的本质联系。然而,要建立真实的社会理论,不应停留在个别事实上,而要超出它,组织毫无联系的资料,建立对社会总体作解释的概念和理论。第二,认为经验实证方法排斥主体的参与。它标榜遵循客观性原则,要求克服社会研究中的主观因素。可是其所采用的调查表,座谈会等经验方法,只具有方法的客观性,而不具对象的客观性。倘若经验的社会研究不对公众舆论进行反思,就当作“真理”,那其本身就成为虚假的意识形态了。人们不应盲目崇拜单纯记录下来东西,因为心理学已确认,对象本质上以主体为中介,认识主体的主观参与,可提高关于对象的经验结论的可靠程

① 马库塞,《单面人》,第198页。

② 同上书,第176页。

度。第三,认为实证方法不恰当地把自然科学模式毫无保留地移植到社会科学中来。人们可以通过观察一片铅的特性,推知铅的一般特性。可是,社会是对抗的总体,不具备自然科学对象的那类同一性,一般与特殊并不总是协调的。“在社会科学中,人们不能像在自然科学中那样,从部分推到整体,因为社会科学是概念科学,在其逻辑外延和组成整体的个体因素特点的统一性方面,完全不同于自然科学”^①,而把人当作自然一部分的方法,会导致人类尊严受到排斥。

围绕阿多诺与波普在德国社会学学会的图宾根会议上的论战,哈贝马斯发表了《1964年的一次论战:反对实证主义的不彻底的理性主义》的论文,捍卫了他的老师阿多诺的反实证主义立场,从四个方面批判了波普的经验主义、对经验分析研究的实用主义解释、夸大非理性信仰的作用以及真理标准与事实相分离的观点。他说,首先,波普一方面正确地与经验主义相对立,主张从理论角度来理解和确定事实;另一方面又假定事实在认识论上不依赖于理论,而理论则应通过描述方式来把握事实和事实之间的关系。这是波普的实证主义残余。其实,自康德、黑格尔以来,已批驳了感性经验的最终有效性,没有无理论中介的知识,“追求明显的、直接的原始经验是徒劳的”^②。其次,波普把实验的检验当作证伪的裁判,这种验证方式与实用主义关于知识的证明相一致。因为“按照实用主义观点,实验检验就是结果检验,它们可能驳倒假设,但也可能证实假设”^③。从而,波普企图用实用主义方法来确定最终有效知识的保留条件,并且重新肯定理论就是工具,赋予经验分析科学以实用主义解释。再次,尽管波普强调批判,主张对

① 《西方马克思主义译文集》,中共中央党校科研办公室发行,1986年,第213页。

② 哈贝马斯:《社会科学的逻辑》,法兰克福,1977年,第43页。

③ 同上书,第50页。

理论假设本身、命题与命题的逻辑关系,受论据影响的经验观察等都要加以批判。可是,由于“波普把批判的观点称之为对理性的信仰”,因此在他那里“理性主义的问题不是在知识与信仰之间作选择,而是在两种信仰之间作选择”^①。从而他采用了非演绎论证的方法把批判的论证归结为在正确信仰和错误信仰之间作选择,赋予他的批判方法运用之前的“决断”以非理性因素。最后,波普提出把标准同事实区分开来的真理概念,认为一个命题的真理同决定命题的真假的标准是不同的,事实与标准之间存在非对称关系,主张放弃确定的真理标准。哈贝马斯认为,虽然不能否认事实与标准的区别,但这种实证主义的严格区分是否恰当,是大可怀疑的。“由于我们谋求真实的陈述,我们总是知道,陈述的真理性是依据陈述与事实的一致来衡量的”^②。经验事实的描述依赖于描述时应用的标准,而有关标准的批判讨论则包含经验和事实的考虑,故需要克服事实与标准分离的二元论。

以上,是对法兰克福学派进行实证主义批判的发展历史与概貌所作的大体勾勒。这种批判在对象上逐步扩展,在内容上逐步深化。可以说,法兰克福学派与实证主义之争,实际上已成为当代人本主义思潮和当代科学主义思潮间的典型之争。总起来说,法兰克福学派主要指责实证主义思潮盲目崇拜单个事实、经验、常识、语言形式,轻视总体、理论和理性原则;只承认事实判断和自然科学知识,排斥价值判断和伦理、美学等知识形式;肯定目前存在的事物和顺从既定的秩序和社会现实,缺乏否定思维和批判意识;把哲学的任务归结为对语言进行逻辑分析或语言分析,忽视对事物本质以及对人和社会的探究,等等。这一切,无疑击中了实证主义

^① 哈贝马斯:《社会科学的逻辑》,第56页。

^② 同上书,第60—61页。

思潮的要害，从而使其批判具有相当合理的因素，比如：强调自然科学并非是科学的唯一形态，科学活动也不应局限于对自然的考察，而应把人也作为研究对象，研究人与自然、人与人之间的关系，探索如何使他们之间建立和谐的关系、协调共存；强调社会科学与自然科学具有本质的不同，不应把自然科学方法简单地套用到社会科学中来；强调科学认识中的主体作用，因为科学实际上是人与外部世界的对话关系，它的构成需要人的参与，理论的中介，在它后面总潜藏着人的主体性；强调科学理论必须持有总体性观点把握事实之间的本质与关系，而不能建立在零星的事实和原始的、经验上，仅对现象作记录、整理与分类；强调科学的自我反思，发展批判的精神和开放性，反对将科学变成一个墨守既成事实、顺从既定秩序的封闭的僵死系统等等。

然而法兰克福学派既彻底否定实证主义传统的实证方法，又彻底否定作为其变形的波普的证伪方法，这未免太过分了。须知，证实与证伪是科学研究中常用的方法，从方法论来讲，科学的发展过程就是一个不断证实与不断证伪的过程。完全否定它们，是与科学发展的历史和现实均不相符的。而且，实证方法只不过是一种认识方法，尽管它具有一定的局限性，但是不能认为它本身就具有维护统治制度、反对社会变革的社会功能。正如波兰学者科拉科夫斯基指出的，马库塞在《理性与革命》中宣称“在实证主义和极权主义政治间有逻辑联系”，断言现代极权主义理论“是实证主义的产物”^①，这论断明显违背历史事实，过于牵强附会了，因而，“是一种独断论的杂拌”^②。此外，人们还不难发现，法兰克福学派在批判实证主义的片面性时往往走向另一种片面性：用对认

^① 科拉科夫斯基：《马克思主义的主要流派》，第3卷，牛津，1978年，第400—401页。

^② 同上书，第402页。

识主体的重视取代对认识对象的重视；以对人的情感、欲望、精神自由的强调，来对抗对语言、逻辑和科学法则的强调；以科技悲观主义抨击科技乐观主义；用重价值来反对重事实等。不过，还应注意一个新的动向，即哈贝马斯虽然从总体上反对实证主义，但是在具体讨论认识论问题时，正如我们在本书第六章已指出的，他又力图吸收其他学派、包括实证主义的当代学派在内的某些观点，从而出现了西方学者所说的状况：在哈贝马斯那里，批判理论的遗产发生了由“意识哲学”向“语言哲学”的转折。这是由于哈贝马斯近来认为关于实证主义的争论是出于争论双方的误解，实际上使实证主义者和辩证论者联合起来的東西多于不同的观点。由于双方均相信人类理性的统一，有合理取得一致的可能，他转而强调语言的作用，就是寻求妥协的途径之一。

四、大众文化批判

法兰克福学派的文化批判最初是针对“肯定的文化”(affirmative culture)的。这个特定的概念本是1936年由霍克海默在《利己主义与自由运动》一文中提出，而在1937年由马库塞的《文化的肯定性质》的长篇论文作专门论述。

什么是“肯定的文化”？马库塞解释说：“所谓肯定的文化，是指资产阶级时代文化……它的根本特征就是维护一个普遍强制的、永远更为美好和有价值的、必须无条件肯定的世界；这是一个根本不同于日常生存竞争的实际世界的世界，但可由每一个追寻自我的个人从‘内心’而无需改造现实状态加以实现的世界”^①。就是

^① 马库塞：《否定》，波士顿，1969年，第95页。

说,作为自由资产阶级时代的肯定的文化,给人们提供了一个不同于现实世界的幻想世界,它可凭借个人内心活动而无需改造社会就可实现。在他看来,这种文化是从现存秩序的利益出发发展起来的,是一种社会秩序的反映。肯定文化的基本社会功能既是提供一种辩护,充当现实的装饰品,美化和证明现存秩序,引导人们同现存现实相调和;又可使人在幻想中得到满足,平息人们的反叛欲望,因为它是理想主义的,幸福的享受只允许存在于理想化的精神形式之中,甚至使得“不幸福也变为屈从和顺从的一种手段”^①。这样,对另一种社会的追求就被它铲除了。后来,马库塞在《单面人》中,实际上指出了这种文化在垄断资本主义时代就是一种使人丧失批判和否定能力的单面文化。在这种文化中,本为代表制度否定方面的破坏性人物,像艺术家、造反诗人、妓女、罪犯、“垮掉的一代”等等,如今也成为一种对现存秩序的肯定基于否定的典型或畸形的人。

到了40年代,大众文化则成了法兰克福学派的文化批判的重点对象之一。这是由于社会研究所转移到美国后,发现美国这样一个高度垄断的资本主义国家,竟具有既非法西斯的、却又具操纵性的发达的流行文化网络。惊异之中,其许多成员把注意力转向考察美国的大众文化。他们逐渐把整个心理分析纳入更广阔的流行文化的生产、分配以及消费的社会政治分析中,从分析家庭转到更为复杂的大众媒介的研究上。

1942年,霍克海默与洛文塔尔在通信中讨论了“大众文化”问题。按照法兰克福学派的解释,所谓大众文化(mass culture)是指借助大众传播媒介而流行于大众中的通俗文化,如通俗小说、流行音乐、艺术广告等。它融合了艺术、商业、政治、宗教和哲学,在闲暇

^① 马库塞:《否定》,第121页。

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,故喻之为巩固现行秩序的“社会水泥”。它一方面具有现代文化虚假解放的特性和反民主的性质,与独裁主义潜在地联系在一起,是滋生它的温床。另一方面构成对个人的欺骗与对快乐的否定。用霍克海默的话来说,“不同分支的大众文化反映着人受到他自己本质的欺骗这一事实。”洛文塔尔更认为:“大众文化是全面协同地反对爱和性”^①。就是说,大众文化欺骗听众、观众、剥夺他们真正的乐趣。

1944年,霍克海默又与阿多诺在《文化工业:作为大众欺骗的启蒙》一文中,提出了作为大众文化取代物的“文化工业”(culture industry)概念,用以指凭借现代科技手段大规模地复制、传播文化产品的娱乐工业体系。认为它产生于一些较发达的工业国家,是制作和传播大众文化的手段和载体,它以独特的大众宣传媒介,如电影、电视、收音机和报刊、杂志等,操纵了非自发性的、物化的、虚假的文化,成为束缚意识的工具、独裁主义的帮凶,并以较前更为巧妙有效的方法即通过娱乐来欺骗大众、奴役人,从而显示了启蒙向意识形态倒退,进入了大众欺骗的阶段。

法兰克福学派对大众文化的批判,导因于这种文化在当代西方社会所呈现的特性和消极后果。具体说来表现为如下方面:

第一,大众文化呈现商品化趋势,具有商品拜物教特性。法兰克福学派理论家们均认为,在资本主义商品制度下,文化艺术已同商业密切溶合在一起,文化产品的生产和接受为价值规律所统摄,纳入了市场交换的轨道,具有了共同的商品形式和特性,从而反对“用它们服从自身法则的事实,去否认商品社会的纯艺术作品曾一直是商品”^②的说法。马库塞则从正面肯定说:“当

^① 转引自马丁·杰伊:《辩证法的想象》,波士顿,1973年,第214页。

^② 霍克海默、阿多诺:《启蒙的辩证法》,纽约,1972年,第157页。

然,资产阶级的艺术作品都是商品;它们也许甚至是作为上市销售的商品而被创作出来的”^①。哈贝马斯也同意这种看法:“艺术退化或宣传的大众文艺或商业性的大众文化”^②。阿多诺出于对先锋派音乐的偏爱把它看作唯一例外,但仍把其余的音乐作品看作为商品,甚至明确指出:“就最严格意义上讲,爵士乐是一种商品”^③。他对音乐领域中,创作和消费受利润动机和交换价值的支配的商品化趋势的后果作了具体分析;其一,使得划分音乐作品的二分法,不再表现为“轻音乐”与“严肃音乐”之分,而是表现为受市场导向的音乐和不受市场导向的音乐之分;其二,使得创作者主要关心的已不是艺术完美和审美价值,而是上座率和经济收益,他们一味迎合顾主的需要,成了消费者的奴隶;其三,使得绝大多数作品的价值已取决于是否可变为可销售的和可交换的,价值的实现依存于欣赏者肯否为之付钱,以投资效果作尺度。随之针对所出现的对文化商品的偶像崇拜,阿多诺提出了“音乐拜物教”(musical fetishism)概念。认为这不是一个出自心理学的范畴,而是出自经济学的范畴。植根于由交换价值而不是由使用价值所统治的社会商品性质,表现为当代音乐生活已为商品形式所统治。在美国,音乐文化同消遣娱乐、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商业广告,如果说在严肃音乐中广告功能还小心翼翼地被淡化,那么在轻音乐中总是在突破记录,广告宣传渐占优势地位。“文化工业中广告宣传的胜利,使得消费者感到是在被迫购买与使

① 马库塞:《反革命与造反》,第88页。

② 哈贝马斯:《何谓今日之危机?》,《重建历史唯物主义》,法兰克福:1976年,第326页。

③ 阿多诺:《论爵士乐》,《社会研究杂志》,第2卷,1936年,第238页。

用它的产品,即使他们已看透了它们”^①。原来,商品的价值本是使用价值与交换价值的结合,可是当音乐作品为了追求交换价值而大批量生产时,从中可能得到的欢愉数量也大大减少了。人们对音乐的崇拜已异化为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。“在十足的资本主义社会中,文化商品必须保持纯粹使用价值的幻想,必定被纯粹交换价值所取代……音乐的特殊的偶像崇拜特性就在于这种替代物”^②。

第二,大众文化生产的标准化、齐一化,导致扼杀个性。阿多诺将流行文化的生产描画为一种“标准化”现象,文化工业按照一定的标准、程序,大规模生产各种复制品,如电影拷贝、唱片、照片、录音带等,它促进和反复宣传某个成功的作品,使风靡一时的歌曲和连续广播剧可周而复始出现。艺术作品本需要个性化,而且是真正的个性化、个别化。可是,由于文化消费者的顺从听命和文化商品供应者的厚颜无耻,艺术创造性受到限制,导致经常重复生产无创造的同样东西。文化的生产和消费呈现出伪个性化和非个性化倾向,剥夺了个人的创造能力。“在文化工业中,这种摹仿最终成为绝对的”^③，“达到个性化的努力最终被摹仿的努力所取代”^④，文化产品趋于一律化,个性成了一种幻想。

阿多诺认为,文化生产的标准化、齐一化,不仅扼杀了艺术创作的个性、自主性与创造性,而且扼杀了艺术欣赏的自主性与想象力。在文化工业的复制品面前,艺术欣赏的自由主体逐渐瓦解了。就拿流行音乐来说,结构简单,旋律反复,机械敲打,像刻板的公式

① 霍克海默、阿多诺:《启蒙的辩证法》,第167页。

② 阿多诺:《音乐的偶像崇拜特性和听力的退化》,《法兰克福学派重要论文选》,第279页。

③ 霍克海默、阿多诺:《启蒙的辩证法》,第131页。

④ 同上书,第156页。

一样,作品规定了每一个反应,使听众不由自主地产生机械反应。由此,听众独立的思维、丰富的想象力瓦解了,听力退化了。这种退化不是表现在生理上,而是在心理上;不是退回到较早时期的音乐时代,而是倒退到一种幼稚状态,类似于被动的依附状态。于是,认知熟悉的东西成为听力退化的听众们的癖性,正像孩子要吃过去爱吃的食物一样,希求重复他以前曾听过的东西,从而滋长了消费标准化产品的要求。“音乐表演的消费者自身就是决定流行音乐生产的同样一些作用过程的客体,或确切地说是产品。……他们需要标准化的商品和伪个性化”^①。迎合潮流,趋向时尚,消费追求模式化、一律化的倾向,正是同个性的消失联系在一起。

第三,大众文化是一种支配力量,具有强制性。法兰克福学派认为,由于大众文化的典型做法就是“不断重复”、“整齐划一”,使“闲暇的人不得不接受文化制作人提供给他东西”^②,就具有了强制性,剥夺了个人的自由选择。霍克海默和阿多诺曾以电话机同文化工业中的收音机的区别为例说明。前者仍允许电话用户扮演主体角色,可自由地表达自己的思想;后者看来是民主的,但它把所有参与者都变为听众,并且命令式地要他们收听对所有人恰好是一样的节目。它缺少选择,不能对话。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,把因袭守旧的行为模式当作自然的、令人尊敬的、合理的模式强加给个人”^③,履行着操纵意识的控制职能。于是,一方面,文化活动失去了为人们提供娱乐和消遣、给人以精神享受的作用,而成为劳作的延长,旨在恢复精力,以能再次应付机械的工作,从而,“快乐变为无趣”^④;另一

① 阿多诺:《论流行音乐》,《哲学和社会科学研究》,第9卷,1941年,第38页。

② 霍克海默、阿多诺:《启蒙的辩证法》,第124页。

③ 同上书,第28页。

④ 同上书,第137页。

方面,文化工业决定着娱乐商品的生产,控制和规范着文化消费者的需要,成了一种支配人的闲暇时间与幸福的力量。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,生产它们的追随者。只要德国法西斯分子某一天决定通过扬声器发出一句话:“决不容忍!”第二天整个国家就会齐声同声,“决不容忍!”

如果把现代资本主义的文化艺术领域描绘得一团漆黑、一片腐败,是难以令人赞同的,因为毕竟产生了一大批具有深刻社会意义的脍炙人口的优秀文学艺术作品,涌现了一大批杰出的文化艺术家,在艺术形式和表现手法上,有着不断的突破与创新,为丰富人类文化艺术宝库作出了巨大贡献。但是,不能不承认,法兰克福学派对大众文化与文化工业的批判,又确实反映了现代资本主义文化领域的消极腐败的方面。可以说,文化活动(它的“生产”和“消费”)的标准化、模式化、商业化、单面性、操纵性、强制性等构成了现代资本主义文化艺术的重要特征,从而使之具有压抑主体意识、个性、创造性、想象力与压抑自由开拓和自由选择的功能。法兰克福学派对它的非人性本质和消极社会功能的揭露批判,曾对美国知识界形成较大影响;60年代欧美青年发起的“反文化”(counterculture)运动,反对既定的社会准则和价值观念下的文化成为一时风尚,正表达了对大众文化成为反人性的意识形态的抗议,对文化商业化的不满。从这角度来看,法兰克福学派对大众文化的批判,是对西方文化价值危机的深刻反思。

实际上,文化价值的危机,已越出了西方世界的藩篱。造成这一危机的因素固然错综复杂,然而,把文化产品商品化,企图按商品经济规律来管理文化事业,则是一大原因。不能否认,社会文化的生产(文化产品的制作与创造)和消费(文化成果的接受与欣赏),不可能摆脱商品经济法则的作用。但是,作为精神形态的文化,毕

竟不同于物质形态的文化,它的生产与消费有它自己独特的过程、规律、方式与目标,不能像对待一般商品那样,主要由利润原则来指导;文化活动必须以经济为后盾,但文化价值的实现又不能以金钱为唯一尺度。如果只是以交换价值、票房价值来决定文化产品的价值,支配文化创作,而不以提高全民族、乃至全人类的精神文明程度的社会效益为最高尺度,那就会产生文化的价值危机,势必造成能满足某些消费者(读者、观众、听众)的感官和心理刺激需要的粗俗作品(如多愁善感、无病呻吟的诗文,扭捏作态、嘶声嚎叫的歌舞,凶杀打斗、肉欲横流的影视)的泛滥,而能提高文化素养、培育审美情趣,丰富业余生活的健康作品的萎缩。从这一方面讲,法兰克福学派对资本主义社会的文化商品化这一病态的揭露批判,对于我们来说,同样也具有深刻的现实意义,颇值得警惕而予以制止。

五、正统美学批判

人们在考察法兰克福学派对大众文化的批判之后,会明显地感觉到一个特点:这一批判是以文学艺术为其主要对象的。究其原因之一,是该学派的一些重要成员本身就是文艺理论家和美学家。霍克海默长期涉足小说创作,一直持续到40年代。阿多诺是个有名的音乐评论家,曾写过多本论音乐的书以及《文学札记》、《美学理论》。马库塞出版过美学专著《美学方面》。洛文塔尔曾发表大量论述文艺的论文,并出版了《文学、流行文化和社会》一书。而本亚明的《机械复制时代的艺术作品》,则是该派重要的美学遗产。

他们对美和对美学的界说,大致继承了康德、席勒和鲍姆加登的西方传统美学思想:美属于感觉方面,关于美和艺术理论的美学

属于感性科学,旨在确立与理性秩序相反的感性秩序。同时,又接受了弗洛伊德的思想,探索艺术的爱欲根源,认为美属于性爱领域,是爱欲的满足,体现了“快乐原则”,人们通过艺术审美过程,享受美的快感;还像弗洛伊德那样,将艺术比喻为梦,认为在现实世界未给予满足的愿望可在艺术的幻想中得到满足。此外,他们还对本美学本身的其他一些问题作了探讨。但尤其值得注意的是他们对“正统美学”的批判,因为这一批判涉及到一个根本性问题:文学艺术和社会、阶级、革命的关系。

他们对美学之所以重视,以及对“正统美学”进行的批判,基于这样一个基本思想:艺术即现实的“异在”。它也是对现实世界的否定的认识,呈现并不存在的东西。人们可把艺术当作幻想的载体,寄托着来世的幸福,用法国作家司汤达的话说,艺术给了“一个幸福的允诺”。现实世界人性扭曲,普遍异化,缺少爱和乐趣,令人窒息。可是“艺术表现了一切革命的最终目标:个人的自由和幸福”^①,并可通过艺术形式表现思想和传播真理。它能创造一个体现人所渴望的诗情画意般的美好世界,崇高正义的公道世界,和谐有序的理想世界。在这种解放的允诺中,“在艺术作品的美中,渴望暂时得以实现。感受者体验着幸福”^②。

从对艺术的这一基本理解出发,法兰克福学派把苏联的马克思主义美学作为正统美学的代表,提出针锋相对的批驳。在马库塞看来,这种正统美学观念可概括为六个方面:“(1)在艺术和物质基础之间,在艺术和全部生产关系之间,有一种明确的联系。随着生产关系的变革,艺术本身转化为上层建筑的一部分,虽然像其

① 马库塞:《美学方面》,《西方马克思主义美学文选》,漓江出版社,1988年,第296页。

② 马库塞:《否定》,第120页。

他意识形态一样，它可能落后于或先行于社会变革。(2)在艺术和社会阶级之间，有一种明确的联系。唯一真实的进步的艺术就是上升阶级的艺术。它表现了这个阶级的意识。(3)因此政治性和艺术性、革命内容和艺术质量达到一致。(4)作者有义务表达上升阶级的利益和需要(在资本主义社会，它就是无产阶级)。(5)没落阶级或其代表人物仅仅只能产生‘颓废’艺术。(6)现实主义(在多种意义上)被认为是最切合社会关系的艺术形式，因此是‘正确的艺术形式’^①。

大致上，第一条涉及艺术同经济基础的关系；第二、四、五条是讲艺术的阶级性；第三条有关艺术与政治的关系；第六条讨论艺术形式。我们就围绕这四个方面，考察该派是如何向正统美学观念提出质疑和批判，阐发他们的美学理论的。

第一，针对一切艺术都受生产关系所制约、一般应按生产关系来解释一件艺术品的质量和真实性的观点，马库塞质问道：希腊悲剧和中世纪史诗尽管分别出自古代奴隶社会和封建社会，但何以到今天仍然被感受为“伟大的”、“真正的”文学，原因在于艺术的“自主性”或“自律性”，即艺术对于既定事物、既存现实相对的独立自在性。马库塞说：“由于具有美学形式，艺术对于既定社会关系大都是自主的。艺术凭借它的自主性，既反对这些关系，同时又超越了它们”^②。阿多诺同样认为：“艺术既是自主的又是社会形成的，这种双重性格不断分布到它的自主性的整个区域”^③。在他们看来，艺术既是一种社会历史现象，但又超越社会历史舞台；既服从既定事物的规律，又违反它的规律。一首诗，一部剧作或一篇小

① 马库塞：《美学方面》，《西方马克思主义美学文选》，第254—255页。

② 同上书，第251—252页。

③ 阿多诺：《美学理论》，《西方马克思主义美学文选》，第355页。

说,好不好?美不美?真不真?不能从构成作品历史脉络的特殊的生产关系方面提供答案。艺术的真实性就是同现象处于分裂状态,同现实世界保持疏隔距离,对“基础”有超越关系,才能摆脱既定事物的欺骗性,使艺术的某些品质可经过一切历史时期而保持恒久性。就是说,他们主张艺术具有自身的独立性和内在规律性,并非完全受生产关系决定。而且,艺术本身就是一种“社会生产形式”和“生产力”,它的发展同生产力发展相伴随。本亚明把艺术同复制工艺发展联系起来考察,指出:在古希腊,人们只会两种艺术作品的技术复制:铸造和制模,只能复制青铜器、陶器和硬币;在中世纪,有了木刻、镌刻和蚀刻;19世纪初,出现石印术,可以复制绘画作品;进入现代社会,照相、录音、电影、摄影等技术出现,一切听觉艺术和视觉艺术都可复制了。技术生产力的发展扩大了机械复制的手段、范围,增加了新的艺术形式,成为全面机械复制艺术品的时代。可见艺术与生产的发展具有密切关系,艺术技术的发展使艺术本身成了生产形式。马库塞进一步把艺术看作构造现实、生活方式的一种力量,认为艺术会改变它在社会中的传统的地位和功能,“它将成为物质变革和文化变革的生产力”^①。不过,马库塞与阿多诺由此而产生分歧,马库塞认为艺术是一种基本自主的、否定性的生产力,在性质上与劳动生产力有所不同。相反,阿多诺则认为:“美学上的生产力同实用劳动的生产力是一样的”^②。

第二,对于断定艺术品同阶级利益和世界观存在必然联系、以阶级性来确定艺术品价值的正统观念,法兰克福理论家们也持不同看法。本亚明倾向于寻求社会集团同文化现象的特定的对应关系,而马库塞则认为,一件作品表现了无产阶级或资产阶级的利益

① 马库塞:《论解放》,法兰克福,1972年,第54页。

② 阿多诺:《美学理论》,《西方马克思主义美学文选》,第355页。

或观点,并不能使它成为真正的艺术品,因为它还不具有艺术的普遍感染力。在他看来,“艺术的普遍化不能以一个特定阶级的世界和世界观为基础,因为艺术预想着一个具体的全称命题,即人性,这是任何阶级,即使是马克思称之为‘普遍阶级’的无产阶级也不能体现的”^①。重要的是,艺术作品的价值不在于表现阶级性,而在于表现普遍人性:快乐和悲哀、庆幸和绝望,爱情和死亡,它们扎根于本能结构之中,为男男女女所共有。只有表现它们,艺术品才会具有普遍感染力、持久生命力和艺术价值。从而阶级及其意识不可以作为衡量作品的“进步”与“颓废”的尺度。具体说来,“艺术的进步性,它对解放斗争的贡献,不能按照艺术家的出身,也不能按照他们的阶级的思想水平来衡量。它也不能由被压迫阶级出现(或不出现)在他们作品中来决定。判断艺术的进步性格的标准,只能在于作为整体的作品本身;在于它说什么和怎么说”,是否“显示了现实被禁止和被压抑的方面;解放的方面”^②。他以为,法国象征派诗人马拉梅、梵乐希以及波德莱尔等人的作品,表现了“危机意识”,有一种朽腐、毁灭、恶之美。正因为它们同现实的疏隔、资产阶级对本阶级的秘密反抗,构成了这些作品的解放价值。同样,黑人文学、黑人抒情诗、黑人伤感民歌,批判了盛行的肯定的文化,“它们可称得上是完全革命的;它们领头呼出一种以美学形式表现出来的全面造反的声音。它们不是一种‘阶级’文学”^③,而是被压迫少数民族的普遍要求。而当前,一种工人阶级为主体—客体的革命文学还没有出现。阿多诺的观点与马库塞是一致的。他拒绝把文化现象归结为阶级利益的反映,认为“批判主义的任务不必要

① 马库塞:《美学方面》,《西方马克思主义美学文选》,第264页。

② 同上书,第265-266页。

③ 马库塞:《反革命与造反》,第127页。

过多寻求文化现象所从属的特殊利益集团，但相反必须解释表现在这些现象中的普遍的社会趋势”^①。他主张艺术应超越功利目的，反对资产阶级功利化，既不受交换价值支配，也不以阶级利益为主宰。“一个解放了的社会应超越其劳而无功的非理性和功利的目的—手段的理性。这个道理恰恰蕴涵在艺术之中，是艺术的破坏力之所在”^②。衡量艺术作品的价值尺度，应是艺术作品所体现的对既定社会的否定性、批判性。因此，“艺术的社会性在于它的反社会的运动，而不表现在它所宣称的立场”^③。

第三，在艺术与政治关系上，法兰克福学派的理论家们没有完全否定正统美学观，强调艺术与政治的联系。他们肯定了艺术具有政治功能，指责当代资本主义的文学艺术是维护统治的工具，从而强调艺术革命，认为“颠覆形式的艺术今天正被用作为反对现存社会的政治斗争的一种武器”^④。针对意大利法西斯诗人马里内蒂鼓吹“战争是美的”论调，本亚明甚至主张“共产主义用政治化的艺术”^⑤来回答这种战争美学。尽管如此，他们反对把艺术与政治等同、以政治代替艺术的倾向。马库塞说：“同正统的马克思主义美学相反，我却认为艺术的政治潜能在于艺术本身之中，在作为艺术的美学形式之中”^⑥。认为艺术作品虽具有政治功能，但并不一定要、甚至完全可以不要通过政治题材、革命词句来表现。他以巴黎公社委员库尔贝为例，这位画家在1871年负责拆毁旺多姆柱，为自由的非特权阶层的艺术而斗争，但在公社前后时期，他的油画里并

① 阿多诺：《棱镜》，伦敦，1967年，第30页。

② 阿多诺：《美学理论》，《西方马克思主义美学文选》，第370页。

③ 同上书，第368页。

④ 马库塞：《反革命与造反》第81页。

⑤ 托马斯·所罗门编：《马克思主义与艺术》，维恩大学出版社，1979年，第300页。

⑥ 马库塞：《美学方面》，《西方马克思主义美学文选》，第251页。

没有革命的直接见证和政治内容,乃是奇妙硕大的苹果之类静物,却比任何一幅政治油画更有力,包含更多的“抗议”。因为,“艺术的基本品质”,就在于“对既成现实的控诉,对美的解放形象的乞灵”^①。“一种颠覆性的潜能就存在于艺术的本性之中”^②。正是艺术是对现实世界的否定认识,抗议外在的异化统治的现实,可改造统治意识和现实中占统治地位的秩序,表现对未来幸福的美好憧憬,使其本身潜在着政治性。主张“为艺术而艺术”的波德莱尔的诗同布莱特的革命戏剧相比,之所以具有更多的颠覆性的政治潜能,道理亦在于此。

总之,“艺术和革命的关系是对立的统一,是对抗性的统一”^③。两者的统一表现在都主张改造世界,谋求解放;而对立则由于艺术在实践中有自己的要求和标准,艺术是非行动性的,本身不能改变现实,也不能否定自身去屈从革命的实际需要,而只是从革命运动中汲取灵感和形式,这两者的对立看来又是不可克服的。

第四,在艺术形式上,正统观念总是把现实主义看作为进步典型,将社会主义现实主义当作社会主义国家中的唯一创作原则,而贬斥浪漫主义和现代主义。与此相反,法兰克福学派认为,在苏联文坛上流行的社会主义现实主义理论,更表现为对现实的掩饰,在制造健康和合理的假象。它是“共产主义神学家”创造的。无论马库塞,或者阿多诺,都推崇现代主义,积极为现代主义辩护。他们赞赏抽象派的绘画和雕塑、意识流和形式主义的文学、先锋派的音乐。认为,与传统艺术相比,印象主义、表现主义、立体主义、荒诞主义等现代艺术,在风格和技巧上发生了根本变革;而且与顺从性、无个性的大众文化不同,更多地表现了个体在异化的现实中的

① 马库塞:《美学方面》,《西方马克思主义美学文选》,第257页。

② 马库塞:《反革命与造反》,第103页。

③ 同上书,第105页。

困境与体验:痛苦的呻吟,孤独的悲哀,反叛的呐喊,批判的醒悟,焦虑的宣泄;再有,现代主义艺术通过畸变的人体、分裂的性格、变态的心理以及不协和的音响、机械性的律动等,真正揭示出现代社会的不和谐与冲突,表现出人被扭曲、精神创伤的非人化的具体图景,震颤麻木不仁的心灵,呼唤对现实世界荒谬的抗议。正是如此,“激进的现代艺术维护着艺术的内在本质”^①。因而,他们倾向于用晚期资本主义的批判的现代主义,取代早期资本主义的批判的现实主义。

法兰克福学派从文艺社会学角度,对苏联的马克思主义的“美学律令”和“僵硬图式”所作的批判,虽有偏颇,可也不是完全没有道理。应该承认,在他们的美学理论中,闪烁着一些有价值的辩证思想。比如,肯定艺术有两重性:社会性与自律性。它既是社会的产物,又具有相对独立性;认为艺术既是社会历史现象,又可超越历史阶段,既表现现实,又必须超越现实;承认艺术与政治具有相关性,但反对将艺术政治化;认为艺术既有用以维护现实的肯定性,又以批判现实的否定性为本质;遵循卢卡奇的美学思想,肯定艺术主体在艺术创作中的重要作用,而又指出艺术主体既是社会的又是个人的;主张艺术应具个性、表达个性,同时又对克尔凯郭尔等一味强调自我表现、反对艺术目的性的极端表现主义持批判态度,认为“绝对的主体性也就是无主体”^②;反对卢卡奇和苏联论坛片面强调现实主义,竭力为浪漫主义和现代主义争一席之地,并认为艺术作品的形式与内容可以互相转化,“在艺术作品中,形式变成了内容,而内容则变成了形式”^③;主张艺术应表现矛盾,认为:“一部成功的作品,并不是在伪造的和谐中解决客观矛盾的

① 阿多诺:《美学理论》,《西方马克思主义美学文选》,第368页。

② 阿多诺:《棱镜》,第262页。

③ 马库塞:《美学方面》,《西方马克思主义美学文选》,第279页。

作品,而是在其最内在的结构中,体现纯粹不可调和的矛盾的、否定地表现和谐思想的作品”^①,即艺术作品应表现现代社会的异化和矛盾。从而马库塞提出“肯定与否定的、安慰与忧伤的辩证法就是美的辩证法”^②。此外,还认为真与假,正确与错误、痛苦与欢乐,和平与暴力这些对立面均可作为艺术作品的美学范畴。

法兰克福学派的美学理论无疑富有浪漫主义色彩,这明显地表现在马库塞“美是自由的一种‘形式’”^③的“解放的美学”之说中。这种浪漫主义美学虽有追求自由与解放、和谐与完满的人类生存境界的美好愿望,然而,它常常将人诱入幻想之中。马库塞的美学在客观上就起了这种作用。他认为,人的自由扎根于人的感性之中,“个人感觉的解放应该成为普遍解放的序幕,甚至是基础”^④。希图在超越尘世污浊的艺术世界和美的王国中打开人类解放的幸福前景。他将艺术作为解放被压抑的本能的手段,把审美的力量当作拯世济危的解放的力量,过于夸大艺术的社会功能,并追溯既往,将19世纪的艺术典型理想化,迷恋田园牧歌式的恬静生活,心泰神安,清澈澄明,以诗的想象构筑未来的乌托邦,在幻想中实现解放。这无疑是法兰克福学派美学理论的消极方面。此外,尽管法兰克福学派看到了艺术对实践的作用可以是间接的、迂回的,反对用政治取代或衡量艺术,但却走向另一个极端,认为艺术本身就具有政治性质。本亚明甚至提出这样一个命题:“一部文学作品只有按照文学标准是正确的,它才能在政治上是正确的”^⑤。以文学标准作为衡量政治正确的前提,将艺术作品中的文学性与

① 阿多诺:《棱镜》第32页。

② 马库塞:《美学方面》,《西方马克思主义美学文选》,第291页。

③ 马库塞:《反革命与造反》,第67页。

④ 同上书,第72页。

⑤ 本亚明:《作为生产者的作家》,《马克思主义与文学》,第2卷,第264页。

政治性等同起来。这样,就出现用艺术取代政治的另一种片面性。再有,他们强调艺术作品要表现人性,这本来并无不对。因为一部没有人性、没有人情味的作品,决不会有艺术的感染力,因而不能算是艺术作品,至少不能说是上乘的艺术作品。然而,人性并非是抽象的、超历史的、超社会的,而总是与一定的社会关系相联系的,如果一味强调艺术要表现“普遍人性”,割断艺术作品同创作主体的立场、世界观之间的联系,这种超阶级的艺术观是难以站得住脚的。因为“不是代表无产阶级的利益,而是代表人性的利益,即一般人的利益,这种人是不属于任何阶级,并且根本不存在于现实界,而只存在于哲学冥想的渺茫太空”^①。艺术作品的价值虽不能简单地以阶级性为唯一尺度,但是,在阶级社会中,完全否定艺术活动受阶级的制约,这也与实际不符。

^① 《马克思恩格斯全集》,第4卷,第496页。

第十三章

当代发达工业社会 和“单面性”

人,是法兰克福学派整个批判的理論的最高问题,而人性则是其核心。当人致力于解放的事业,试图追回失去的人格,恢复人作为人的价值,争取自我实现的时候,在法兰克福学派看来,所遇到的巨大屏障就是社会;这个屏障简直具有难以突破的弹性力量;它为了维护自己的稳固性,可以采用各种各样的手段与形式,强行压抑或迂回消解人性的反冲力量。如果说法兰克福学派对意识形态与传统文化的压抑人性的功能,所进行的揭露与批判,表明自己的理論是与传统的理論有别的新的社会理論;即同以肯定既成的社会体制为实质的理論相反,是以批判与否定为特色的理論。那么,这种“批判的社会理論”倾注了很大的精力,对以当代资本主义为代表的发达工业社会的非人道本质,进行了深入的揭露和抨击,具有浓厚的时代感、现实感。它所提出的问题、对问题的分析、对

分析的概括,尽管不尽令人同意,但不能不承认它们都在不同程度上,吸引、启发、扩展了人们的思考。它对当代发达工业社会的新现象新问题的探讨,具有一定的借鉴作用。

一、“病态的社会”

法兰克福学派对当代的发达工业社会的分析与批判,一个很大的特点是把社会作为与人性不相容的对立物来看待的,或者说,始终是围绕着社会与人性的对立与冲突来展开的。马库塞曾用过“病态的社会”这个概念。所谓“病态的”并不是指社会本身的功能已不正常了。恰恰相反,正是说由于社会的正常功能的发挥,压抑了人性及其本能需要,摧毁了人的本质,使人终日处于紧张与负担之中,人性受到歪曲,该社会才是“病态的”。所以,他说:“当一个社会的基本制度、关系和其结构,不能使用有效的物质资源和精神资源,使人性充分发挥出来并使个人需要得到满足,这个社会是有病的。”^①由此,马库塞进一步说,当代的工业社会也是个“病态社会”。因为,虽然当代工业社会已不是物质匮乏的社会,人的“基本需要”与欲望得到了满足,但是,用弗洛姆的话来说,人“正因为是人,这些本能需要的满足并不足以使人感到幸福,也不足以使人变得健全”^②。因此,人的实际状态与可能达到的更高的状态间仍存在巨大的差距,从而形成人的需要与社会的现存状态之间的矛盾。社会为了整体的利益,仍然必须对个人进行新的压抑,使之屈从于社会强加给他的生活方式。这种新压抑的实质,在于“使社会的需

① 马库塞:《当代工业社会的攻击性》,《否定》,波士顿,1969年,第251页。

② 弗洛姆:《健全的社会》,中国文联出版公司,1988年,第23页。

要和政治的需要必须变为个人的本能的需要”^①。

为了说明这一点，马库塞使用了两个概念。一谓“真实的需要”，即出自人的本性的自主的需要，它包括基本需要与剩余需要。“真实的需要”是和社会为了维护现存制度而推行的“整体主义”的需要相悖的，因而总是要受到社会的控制与约束。另一谓“虚假的需要”，“就是那些对个人进行压抑而得益的特定的社会势力强加给个人的需要；即一些使劳累、攻击性、痛苦以及不义永恒化的需要。”^②是社会把对个人进行压抑的整体利益，通过种种手段变成个人的并非出于自主的需要。如按广告宣传去休息、娱乐、处世和消费，爱他人之所爱，憎他人之所憎等。换言之，“虚伪的需要”是社会强加给个人的“强制性需要”。当代工业社会作为富裕社会对人所造成的新压抑，正是通过对虚假的需要实现“强制性的满足”来压抑人的“真实的需要”。

当然，压抑的手段与形式变了。如果说对人的“基本需要”加以种种控制与压抑，使之屈从社会整体需要，这是物质生活水平低下的社会所不得不采取的“基本压抑”，那么，由于当代工业社会已是富裕社会，这种基本压抑就不再是主要的和有效的。发达工业社会“在社会的生产力没有大量生产和大量消费就无法维持下去的情况下”，只有通过为个人提供大量的商品、优良的服务、充足的娱乐，乃至给予必要的社会地位等等使人的“虚假的需要”得以充分满足的手段，才能维持高生产、高消费的社会存在。这样，就使人在舒舒服服的生活里，“不自觉地和白觉地接受和屈服于制度的控制和操纵”，压抑了人的心理与本能的需要。这就是当代工业社会的“病态”之所在。

① 马库塞：《当代工业社会的攻击性》，《否定》，第253页。

② 马库塞：《单面人》，波士顿，1966年，第5页。

马库塞对当代工业社会的病态性所作的论断，其意义在于断定了当代资本主义社会并不是像人们所描绘的那样是令人羡慕的幸福、美满、和谐、合乎人性的天堂。不，它仍然是个压抑人性、摧残人的本质的不人道的社会，人处于安乐的痛苦之中。而悲剧正在于人们生活在这种压抑人性的社会中，反而感到舒适、安逸：“受到摧残的人，安于自己受到的压制，在潜在的个人自由与社会自由的压制中，消散掉其攻击性”^①。其实，当一个人生活在病态的社会中，感到一切都正常、舒服，正说明自己是“有病的”；而只有那些作为社会的“局外人”活着的、感到这社会是“有病的人”，才是真正“精神健康”的人。这是有趣而又深刻的论断。但是，马库塞对当代工业社会的病态性的分析，有个重大的缺陷。即他所抨击的当代工业社会，并非仅指当代资本主义社会，也把当代的社会主义社会纳于其中。这说明他站在人性论立场上，把人性与社会的对立抽象化，看不到个人与社会的矛盾、社会对个人的压抑在不同的社会制度下，具有不同的性质与表现，而不分青红皂白地一律抨击。这是武断的（往后我们将论述）。

关于以当代资本主义为典型的发达工业社会的病态性表现，法兰克福派的理论家们曾作了大量揭露性工作。可以说，它构成“批判的社会理论”的十分引人注目的部分。这种揭露，正像在马库塞那里一样，始终是围绕社会与人性的冲突来展开的。可概括为如下几点。

第一，社会的整体“抛弃了人”，人的一切被“扯平了”；工业社会的工业主义盛行，使得社会“通过不计其数的大规模生产和大众文化机构”，把约定成俗的行为模式当作自然的、合理的模式强加给个人。集体的势力“控制了从教室到工会的一切事物”，于是“野

^① 马库塞：《当代工业社会的攻击性》，《否定》，第254页。

蛮的集体一直使个人成为无名小卒。这正说明了，人的真正的本质和他所消费的东西的价值一样微不足道”^①。这样，“整体失去了指导意义，在它无休止的运动中，只顾了自己而抛弃了人”^②，于是，“人们在他们赖以生存的黑洞洞的整体面前，痛苦无告更加惊人了”^③。面对压倒一切的社会整体，“行业之间、城乡之间、上班时间和闲暇时间之间、儿童和青年之间、男女内心格局之间的差别，如今正在拉平……变得彼此近似了”^④，“随着技术生活的安逸……灾难不仅表现为个人被置于社会或社会的物质生产之后，机器的进化已经转变为统治机器的进化”，从而达致“人的全面的公式化”^⑤。用阿多诺的话来说，人成了“非个体化的社会原子”^⑥。

第二，商品拜物教盛行，人的孤立在加强：“经济设备自动地使商品具有人的行为的价值……；商品已失去了全部经济特征，只具拜物教的特点，更重要的是拜物教的影响已扩大到社会生活的一切方面”^⑦。人不再是具有独立人格的人，“在工业化的国家里，人本身越来越成为贪婪的被动的消费者，物品不是用来为人服务，相反，人却成了物品的奴仆”^⑧。在竞争原则下，“每个人都要提防自己厂里的工人伙伴往后变成他的工头，他的候补者会成为他的竞争者，而他的邻居如果不是他的隔壁的监视者也会成为一位管他的官吏”，于是，“滋长了对陌生人的谨慎和疑虑……交谈成了表面

① 霍克海默、阿多诺：《启蒙的辩证法》，纽约，1972年，第28页。

② 霍克海默：《人的概念》，《工具理性批判》，纽约，1974年，第28页。

③ 同上书，第23页。

④ 同上书，第23页；

⑤ 霍克海默、阿多诺：《启蒙的辩证法》，第35页。

⑥ 阿多诺：《弗洛伊德理论和法西斯主义的宣传程式》，《法兰克福学派重要论文选》，纽约，1978年，第136页。

⑦ 阿多诺：《弗洛伊德理论和法西斯主义的宣传程式》，《法兰克福学派重要论文选》，第28页。

⑧ 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，湖南人民出版社，1986年，第174页。

应付,信任成了负担”^①。

第三,机器消灭个性,人成为机器:在当代工业社会,“科学地看待人的本能需要早已成了使制度得以蕃衍的一个重要因素。”^②从这样角度来看,社会矛盾的产生不是根源于人的能力的发展不平衡,而是根源于“消灭个人的、无个性特征的机器”^③。在当今强大的技术威力下,“人类已经被科学抛弃了,……反过来人类为科学服务,并且作为外在于科学的某物从属于科学”^④。人的自我保存越是受资产阶级劳动分工的影响,“个人的肉体与灵魂都必须是以技术装备为模式的”^⑤,“如果替人干活的机器人的梦想今天实现了,那么人们的活动就越来越像机器了”^⑥。

第四,内心世界萎缩,丧失了自由:由于工业势力终于控制了一切,人们的生活也机械化了。有组织控制不仅限于人们的工作时间,也深入人的私生活和闲暇时间。每个人都“身不由己地卷入那种普遍的生活情调”,报纸、电影、广播、电视商业广告都在操纵着人们的生活,为人们提供了行事的种种典范,尽管人有敏捷的思维,但也“日渐失去了自我表现的习惯”,“随着内心世界的枯萎,作个人决断的乐趣、文化发展的乐趣、自由想象的乐趣,也一同消逝了”^⑦。表面看来,在富裕社会中,人们似乎享受了充分的自由与民主,然而,当代工业社会对人的统治不过是一种“在富裕和自由的伪装下的统治”^⑧,人们实际上是更加不自由了。不过,这种“不

① 霍克海默:《人的概念》,《工具理性批判》,第23页。

② 马库塞:《爱欲与文明》,“1966年政治序言”,第2页。

③ 阿多诺:《知识社会学及其意识》,《法兰克福学派重要论文选》,第453页。

④ 霍克海默:《批判的理论和传统的理论》,《批判的理论》,纽约,1974年,第242页。

⑤ 霍克海默、阿多诺:《启蒙的辩证法》,第30页。

⑥ 霍克海默:《人的概念》,《工具理性批判》,第26页。

⑦ 同上书,第22、12页。

⑧ 马库塞:《单向人》,第18页。

自由”是“一种舒适的、安逸的、合乎理性的、民主的不自由”^①。

总之，作为当代工业社会之典型的发达资本主义社会，“是从交换的基本关系发展而来的”，它“以历史所规定的商品经济的基本形式为基础”，尽管它曾使人的力量得到了发展、对自然的控制加强、使个人得到了某种解放，“然而最终这一切又阻碍了进一步发展，将人性驱入一种新的野蛮状态”^②。

不能不承认，法兰克福学派的理论家们对当代资本主义社会的揭露和批判，是尖锐无情的。他们虽然身居发达资本主义社会，却没有被它的繁荣与富裕的景象所迷惑，而是透过它的歌舞升平的外表，看到隐藏其后的摧残人性的不人道实质。这正是这些理论家们难能可贵之处。他们的批判不仅是猛烈的，而且也是深刻的，其深刻之处在于他们不是一般地仅停留在经济上，用数字（如失业人口的多少、生活在贫困线以下的人口的多少、利润率的增长远高于工资增长率等）来数落资本主义的不合理性，而是在资本主义体制与人性的发展存在着根本冲突这较深的层次上，揭示了资本主义即使发展到生活水准普遍提高、普遍富裕、成为福利社会阶段，它也没有消除而是加剧了对人的全面操纵与控制，遵循着摧残人的本质的新野蛮主义。

法兰克福学派对当代工业社会的批判无疑蕴含着对当代的社会主义社会的批判，从而把当代社会主义社会也看成摧残人性的非人道的社会体制，这当然是不对的。但是，它对发达工业社会的一些社会问题的抨击，对于从事高度工业化建设的社会主义国家来说，也是值得深思的。因为商品经济固然也给社会主义的经济发展带来活力，可以说是实现社会主义经济现代化的必由之路。但

① 马尔塞：《单面人》，第1页。

② 霍克海默：《批判的理论和传统的理论》，《批判的理論》，第227页。

是,它难以避免把一切商品化,纳入商品交换总过程,以金钱来作为衡量一切事物的价值尺度。其结果,就会带来商品拜物教或拜金主义的盛行。如何在发展商品经济、致力于社会经济生活现代化的同时,又避免使人受物、受金钱的支配与奴役,避免人的各个生活领域均受商品经济的操纵与控制而被机械化、标准化、公式化,避免像资本主义那样造成人的物化和对人的种种新的社会压抑,促进人的发展与完善,这不能不是值得思之再三的既现实而又迫切的问题。因为社会主义的现代化毕竟是以人的最终解放为根本目标,它只应逐渐减弱与最终消除人的异化,而不应扩大与强化这种异化。

法兰克福学派对发达工业社会的病态性所作的揭露与批判,总的说并未超出以往的异化理论家们的理论框架,不过是注进了时代的内容。然而,到了马库塞那里,在理论上则有所起色。这主要表现在他提出了关于发达工业社会的单面性理论。他认为社会的单面性问题“构成了更进一步的异化阶段”^①,从而他的单面性理论可以看作是异化论的进一步发展。

二、社会的“单面性”

“One—Dimensionality”一词运用到社会哲学中来,作为标定发达工业社会特点的专用术语,相当难于确切地翻译。故国人译法颇多,诸如“单向度性”、“单面性”、“片面发展性”、“一元性”等等。无论采取哪种译法,都使人感到纳罕:什么是社会的“单面性”、或“单向度性”、或“片面发展性”?欲解此词之意,尚需从马库

^① 马库塞:《单面人》,第11页。

塞对当代工业社会进行分析的理论出发点谈起。

本书第十章曾指出：马库塞作为人本主义哲学家，对弗洛伊德的泛性欲主义心理学是深信不疑的。他虽然并不赞成弗洛伊德把人的性本能与社会约束看成是誓不两立的，认为当代工业社会的现实表明：社会通过把爱欲的解放加以“标准化”，可以一方面允许、鼓励爱欲的局部解放，另一方面又不致改变“对爱欲的能量的现实的压力”。但是，他认为弗洛伊德关于性欲的理论并无基本缺陷。依据弗洛伊德理论，马库塞坚持认为，人的本性在于追求一个快乐的目标：满足性本能（爱欲）的冲动与需要。这当然不是提倡性放纵、乱淫，而是指人的爱感、精神的自由、内在的创造力的解放。从而，马库塞认为：一个合乎人性的“好社会”就在于使用一切手段，消除对人的爱欲（本能）的压抑，“创造条件，把性欲、生活本能“解放出来，消除社会给人造成的紧张与负担，“使自由、和平与幸福的现有可能性化为现实”^①。

正是基于这样的立足点，马库塞以美国为范例，对当代工业社会进行了基本的考察，提出了他的“单面性”理论。他认为，以美国为代表的当代工业社会或富裕社会，是“单面社会”（One-Dimensional Society）。其重要特点是：它不仅通过物质生产、而且通过一切现代化的宣传工具、社会集团、邻里关系等等，对人的需要、满足和本能加以控制和操纵，“消除了私人生活与公众生活、个人需要与社会需要之间的对立”^②。由于社会的、政治的需要转化成“个人的本能需要”，人就失去了内在的否定性机制，失去了对现存社会体制与压抑进行反抗的一面，而成为按“整体主义”要求行事的单纯的工具。这就是人的“单面性”。社会则也由于能提供越

① 马库塞：《当代工业社会的攻击性》，否定，第254页。

② 马库塞：《单面人》，导言，第15页。

来越多的消费品,用愈来愈舒适的生活把居民束缚在现有的社会体制中,消除了使社会分裂的各种因素,实现了各种对立的政治立场“显著的同化”,而成为没有内在否定因素、没有反体制力量的社会。这就是社会的“单面性”。

如此,马库塞虽没给“单面性”下定义,但于中亦可领略其含义了。按他的《理性与革命》一书的看法:“存在的一切形式都具本质上的否定性”^①。社会作为一个“矛盾的总体”必然在其各领域中存在着内在的否定性。从而,无论是社会本身或是人,以及人的思维、社会经济、政治、文化、艺术领域,都内在着否定因素,因而它与对既成现状的肯定因素构成了两个方面。但是,现代工业社会由于科学技术的发展,进入高生产、高消费的福利社会阶段,使以往一切对立的因素“一致”或“同化”了,于是只剩下维护现状的肯定的方面,失去了内在的否定的方面。这就是发达工业社会的“单面性”。这种“单面性”从社会各领域中消除了反对现社会体制的一切因素,阻止了社会的变革与进步。

马库塞的“单面性”理论的提出,可以说是对当代发达工业社会的异化现象的探讨。它向人们揭示了发达工业社会的“单面性”是异化现象的新发展。它具有新的特点。其一,如果说在前工业社会中,异化现象体现着社会内部存在着深刻的反体制力量,存在着自我否定的因素,那么发达工业社会的“单面性”作为“异化的新阶段”,已不再体现社会内部存在否定的因素了,而恰恰体现了一切对立因素的消除,表明当代工业社会是个没有内在否定力的病态的社会。这样,马库塞就从哲学以及心理学的角度解释了当代西方世界何以阶级斗争钝化、工人运动消沉、能有一个较稳定的政治局面的原因。其二,如果说前工业社会的异化现象将导致对既

^① 马库塞:《理论与革命》,纽约,1954年,第27页。

存社会的反抗,导致社会变革或革命,那么发达工业社会的“单面性”作为新的异化现象,则在抑制并消除一切导致社会变革和革命的力量,阻碍着社会的进步。不论人们是否赞同马库塞的“单面性”理论,他对当代工业社会的新的异化现象的探讨,却不能不引起人们的注意。因为至少有一点是肯定的:异化现象作为历史现象,在资本主义发展的不同阶段上是有不同的形态和不同的特点的。当代资本主义社会的异化现象到底有何变化?这是我们所不得不研究的。马库塞的“单面性”理论正由于是一种回答,就有着它的启迪作用。

对于马库塞的“单面性”理论,国外历来有不同的评价。有的说它对以美国为代表的当代资本主义社会的新现象与弊端,作了尖锐而深刻的揭露,对西方世界的激进的政治运动起着较大影响;有的则说它掩盖了资本主义的内在矛盾,把当代资本主义社会美化成没有矛盾、没有危机的和谐统一的社会。到底应如何评价,还需从他的具体论述来看个究竟。

三、“单面性”的诸表现

马库塞认为,当代工业社会的“单面性”首先表现在人已成为“单面人”。在他看来,发达工业社会依靠高度发展的科学技术、依靠自动化的实现,不仅使肮脏而激烈的肉体劳动减少了,并且为人们提供了大量消费品,使人们的需要得到扩大与满足,生活越来越安定、富裕,产生了一种幸福感。其实,这只不过是丧失了“不幸的意识”之后的虚假的快感,换言之,是“在不幸之中的幸福感而已”^①。因为当代工业社会通过物质的和精神的各种手段,“赋予个

^① 马库塞:《单面人》,第5页。

人的利益和目的以一定的形式并吸收它们，而又不使社会遭到破裂”^①，巧妙地使人在“不能自主”的状态下，把“力比多(原始的本能)的构成要素有组织地纳入商品的生产 and 交换领域中去”^②，达致人的本能需要与社会需要之间的“虚假的统一”。于是，人被社会驯化、操纵了，看不到这不幸的一面：只能依照电视、广播、报纸、商业广告的刺激宣传，来追求社会强加给自己的“虚假的需要”之满足。从而，人失去了自己的个性，失去了自主力，失去了对社会控制与操纵的内在反抗性、否定性，舒舒服服地成为“工业文明的奴隶”，成为屈从社会政治需要而又麻木地自感幸福的“单面人”。表面看来，人在社会中似乎有市场选择的自由，文化选择的自由，政治选择的自由，但是这些自由只是“被管理了”的“给定的”自由，是阻碍人的“自我决定的自由”^③。

不难看出，马库塞关于人的单面性的论述，是对以美国为典型的发达工业社会中人的新异化现象的独特的分析。尽管这是从他把人与社会、个人需要与社会需要看成总是绝对对立的前提出发使人及人的需要非社会化、抽象化。但是，他站在强调人的自主性、人的价值与尊严、人的本性的解放这立场上，毕竟揭露了当代资本主义对人进行全面控制的恶果：人的单面性。他不是用“单面性”理论把资本主义美化为能满足人的需要、合乎人性的天堂，而恰恰是抨击当代资本主义社会“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”，而是使人把受压抑的生活当做幸福的生活、把“非合理化加以合理化”的更不人道的社会。正因此，他写道：“资本产生的主要的不是物质的贫困，而是物质需要

① 马库塞：《当代工业社会的攻击性》，《否定》，第252页。

② 马库塞：《单面人》，第75页。

③ 马库塞：《自由和历史的绝对律令》《批判的哲学研究》，波士顿，1973年，第223页。

的受控制的满足。整个的人——他的智慧和感觉——都变成了一个管理对象，……在技术的帷幕的背后，在民主政治的帷幕背后，显现出这个现实：全面的奴役，人的尊严在作预先规定的自由选择时的沦丧。而权力机构……是残忍的，它把所有对真理和公正的要求都踩在脚下。”^① 马库塞不是为资本主义唱赞歌，而是敏锐地觉察到它的病症：商业的腐化、对物质享受的沉溺、自由思想的沦丧、精神的匮乏，革命性与历史创造性的衰退。

当代工业社会的“单面性”第二种表现，是社会政治成为没有政治反对派的“单面政治”。马库塞认为，由于当代工业社会是靠高生产与高消费来维持其存在的社会，它的高度发展的生产率已把整个社会动员起来，产生了“凌驾和超越任何特定的个人和集团之上的利益”^②。因而，政治权力通过对机器生产过程与国家机构的技术组织的控制，成功地动员和组织、利用高度生产率维护着自己的存在。这样，当技术越进步，“统治者能提供的消费品越多，居民就越将被牢牢地束缚在形形色色的官僚制度上”^③。于是，社会政治成了“单面政治”；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”^④。不仅多党主义“没落了”，两大政党间的纲领达到虚伪的和千篇一律的程度，而且工人阶级的否定的立场也衰退了。人们普遍产生这样一种心理：“经济的与政治的自由的丧失，曾是这两个世纪的真正成就，在使一个被管理了的生活能够成为有保障、舒适的生活的国家中，似

① 马库塞：《反革命与造反》，波士顿，1972年，第14页。

② 马库塞：《单面人》，第3页。

③ 同上书，第43页。

④ 同上书，第19页。

乎是微不足道的损失。”^①。于是，“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，走向极权主义。”^②

有人认为，马库塞关于“单面政治”的描绘，是把当代资本主义的政治局面美化成精诚团结、和谐统一的局面，为它的稳定性而沾沾自喜。其实不然，在这里，马库塞是通过对社会政治单面性的揭露，表达了他对当代资本主义社会压抑政治反对派、阻挠政治体制变革的不满，对人的政治自由的丧失表现了忧虑。否则就不能解释他何以又对当代资本主义社会进行如此猛烈的抨击：当代资本主义社会只是一个“伤风败俗的精神错乱的社会”，它为了生产足够的剩余价值，而把“真和假、善和恶都赤裸裸地成了政治经济学的范畴；它们规定了人和物的市场价值”，甚至“总统和汽车一样被售出，……总统必须发挥他之所以能被买进的作用：他必须能确保买卖的一般进程。”^③如此辛辣而深刻的批判，怎么也不能看成是在赞美资本主义的和谐统一。恰恰相反，马库塞认为，当代资本主义的社会政治单面性所表现出来的“一致”、“统一”，都是“虚假的”，因为高消费的生活虽然把不独立的居民的各个相互斗争着的阶级结合在一起，但这又是一种“反结合”，因为“资本主义并不能满足由它自己所制造的需要……不废除资本主义的生产方式是不能满足这些需要的。”^④

当代工业社会的“单面性”的第三种表现，是人的思想也变成了“单面思想”。在马库塞看来，当代工业社会的大规模的生产和大规模的支配，要求对人进行全面的操纵与控制。因而，随着把生产的商品与服务强行“推销”给社会这种制度的建立，使得各种商品

① 马库塞：《单面人》，第50页。

② 同上书，第3页。

③ 马库塞：《反革命与造反》，第15页。

④ 同上书，第92页。

及娱乐新闻事业有着不可遏制的影晌，它们对人们进行说教和操纵，规定了观点与习惯，建立了“单面的思想与行为的模式”^①。对它们系统的宣传，不停的重复，使之“成为令人昏昏欲睡的解说和命令”，而一切“与这个制度格格不入的观念与目标”，或被排除了，或被纳入这个制度“消化掉”。这种“单面思想”标志着“自由与反对的衰落”。但是它不应看成是“道德与精神能力的低下”所致，而应看成“对数量不断增长的商品与服务进行生产与分配，使得服从成为工艺的、合理的态度”，它是发达工业社会所具有的“客观的社会过程”^②，也就是说，思想的单面性对发达工业社会过程来说是客观的、必然的。

除以上外，马库塞还论述了文化、艺术等方面的单面性，在此不一一赘述。

可以说，马库塞的“单面性”理论是立足于当代资本主义实践之上的，在一定程度上反映了当代资本主义社会的现实状况。它对于我们研究当代资本主义社会不是没有参考价值的。当然，我们并不认为马库塞的“单面性”理论可以予以全盘肯定。一开始我们就说过，马库塞是立足于人本主义的立场，用弗洛伊德的泛性论心理学观点来分析当代资本主义社会的。因而，他忽视了对社会生产方式的内在矛盾的分析，使他对现代资本主义社会弊病的揭露并不能归根到它的最终根源上，而是对资本主义的种种社会矛盾作人性论的解释，归结于人性的压抑与受压抑的矛盾，从而在客观上遮盖了种种社会问题的深刻根源，模糊了人们的视线，而使他对资本主义社会的抨击显得不得要领。

前面我们也指出过：马库塞对当代工业社会的“单面性”的分

① 马库塞：《单面人》，第12页。

② 同上书，第48页。

析并非仅仅针对资本主义社会,而是以美国为典型,泛涉一切发达工业文明的社会,因而,他把“单面性”看成是超社会制度的。就是说,不论是资本主义或当代社会主义,一旦成为发达工业社会,达到高生产、高消费的阶段,都不可避免地产生压抑人性、使人全面异化、阻挠人的解放,而使人舒舒服服地被社会同化的“单面性”。他没看到,由于社会主义与资本主义经济体制的根本不同,决定了生产的性质、目的与方向的不同,也决定了人与人、人与集体、社会、国家之间的关系有本质的不同。如果说社会的“单面性”的产生对资本主义来说是不可避免的,那么对于发达的社会主义来说并非是必然的。不过,马库塞的看法对社会主义社会来说,也并不是全无意义的。社会主义社会虽然在本质上是通过科学技术的高度发展,迅速提高生产能力,为全国人民提供丰富的物质资料,充分满足人们的需要,以解除人的拜教物的奴役状态。这就从根本上为避免马库塞所说的社会的“单面性”、甚至为结束异化现象,开辟了现实的可能性。然而,可能毕竟只是可能,并不必然转化为现实。因为,在社会主义社会,人的需要也是多方面的。现代化的物质生产与高水准的消费生活,虽可扩大与满足人的物质生活的需要,但是它并不能必然扩展、提高与满足人作为人的独特的需要(例如文化与文明的需要),并不能使人必然地产生高尚的理想与情操,达到精神的解放,增强人的自律性,造成人的全面发展。换言之,如果社会主义社会也仅埋头于物质文明的发展,而忽视创造一切条件,促使精神文明的发展,也很难说不会导致人的畸形发展,产生“单面性”;沉缅于追求物质生活的享乐,甘于接受金钱的支配与奴役,思想萎缩,精神空虚,丧失历史的主动性、进取性与创造力。从而走向社会主义愿望的反面:不仅不能克服异化现象,推进人的解放,反而会使人性再度受到扭曲和摧残。我们应防患于未然。这也可以说是马库塞的“单面性”理论给我们的一点警示。

四、控制的新形式

马库塞不仅对当代工业社会的新的异化现象作了独特的表达,而且还探讨了“单面性”产生的根源。和其他法兰克福学派的理论家们把异化归罪于科学技术的发展一样,马库塞也把当代工业社会的“单面性”看成是根源于科学技术的发展,自动化的实现。他认为,当代工业社会对人的需要与能力的自由发展所进行的全面压抑,比以往任何时候都大得不可估量,这不是由于科学技术的成熟或征服自然的能力低下而产生的,恰恰相反,是由于科学技术高度发展的结果,是“在一个极高的效率和一个不断提高的生活水平的双重基础上”^①产生的。因为,一方面先进技术设备的技术结构与功效成了“使全体居民服从于在整个近代确立起来的社会劳动分工的主要手段”^②。从而,“某种工艺共同体似乎把劳动中的个体结合在一起。像是机器给工作人员注射进某种麻醉性的节奏”^③,使人成为流水线上的一个原子,产生更大的紧张与负担。另一方面,现代化的工业设备及其高度的生产率,“消除掉私人生活和公众生活之间、个人需要和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“自动地直接地一体化”。这样,社会就在满足个人的各种需要过程中,剥夺了独立思想、自主性与反对派的存在权利。而机器在其中起了“最有效的政治工具”^④的作用,它使社会的控制变成为“工业技术的控制”,

① 马库塞:《单面人》,“导言”,第10页。

② 同上书,第9页。

③ 同上书,第26页。

④ 同上书,第3页。

因为各种技术手段似乎“是为了所有社会集团和社会利益而作为理性的真正体现出现的。它达到了这样一种程度，以至一切矛盾似乎都是不合理的，一切对抗似乎都是不可能的”^①。总之，发达工业社会的现今的统治“与其说是靠恐怖，不如说是靠工业技术来征服社会的离心力量”^②。从而，马库塞断定：“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”，它说明“那种技术的‘中立性’的传统概念不能再维护下去了。”^③

“工业技术的控制”最主要特点是什么？它表现为利用科学技术手段，对人的心理进行系统的操纵和控制，形成对人的本能的一种“补充的心理压抑”。就是说，它从生产、消费、政治、人际关系、文化艺术领域，以至从人们的私生活、闲暇时间的支配方面，对人进行全面的“工业——心理学”的操纵与控制，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，从而把社会的“各种经济的和政治的需要，强加到劳动时间和业余时间上，强加到物质文化和精神文化上去”，使“工业技术的合理性成了政治的合理性”^④。

马库塞关于当代工业社会控制的新形式的论述，有两点是值得人们注意的。第一，他留意到当代资本主义在社会控制的形态与方式上的变化：科学技术已被用作维护统治的工具，换言之，统治已不仅是依靠经济的钳制与政治的暴力，大量的的是依靠种种科学技术手段，对人们进行心理的操纵，特别是“操纵、控制、支配个人的潜意识和无意识”^⑤。第二，他把心理学的分析引进对社会现象

① 马库塞：《单面人》，第9页。

② 同上书，“导言”，第10页。

③ 同上书，“导言”，第16页。

④ 同上书，“导言”，第16页。

⑤ 与吉：《与马库塞的一次谈话》，《国外社会科学动态》，1983年，第11期，第13页。

的认识中去。我们不能不看到，社会现象虽然在根本上是由社会物质生产过程决定的，从而社会分析决不能游离经济的分析。但引起某种社会现象产生的决非仅是经济的原因，而是多方面的，人们的心理因素或心理结构的变化就是其中之一。例如马库塞所列举的这些现象：社会为了用高消费来维持高生产、高利润，总是动用电影、电视、无线电、花样百出的广告宣传来刺激人们的欲望，左右人们的消费心理，去追求、购买本无意购买的消费品、奢侈品；战争狂人可以在发展军火生产的同时，通过扩大就业、提高工资待遇、动员一切宣传手段，改变人们的心理状态，而错把侵略战争当成是维护本民族利益的正义事业来支持，通过重复的宣传，可以使人们把弥天大谎看成是真理……这些有目共睹的现象，都与人们的心理状态的变化有着密切的关系。因此，我们进行社会研究，不能仅仅局限于经济的、政治的因素的研究，而必须兼之以社会心理的分析。马库塞在探索社会的“单面性”根源时，重视对社会心理的分析，这对我们不是没有借鉴作用的。当然，马库塞在这里表现出一种片面性，即他过分强调心理因素的作用，以至不恰当地把当代资本主义利用科学技术手段对人进行“工业—心理学的控制”，看成是产生单面性的决定性原因，而不是从社会物质生产过程的内在矛盾中寻求其根源，甚至把科学技术与意识形态看成是同质的。马库塞不能正视这样一个现实事态：科学技术既可以被资产阶级用作维护统治的工具，为获取最大利润、对人进行心理控制以使人与制度谐和而服务，又可被社会主义社会用来发展与满足人们的物质与精神生活的需要服务，作为把人从物化状态中解放出来的有力工具。工业设备、科学技术的“中立性”是不应否定的，而对它们的“利用”，则因其所欲达到的目的与利益之不同，而是非中立的。它们虽可被用来干非人道的勾当，但其本身却是无辜的。马库塞断言科学技术的发展是造成社会的“单面性”的根源、断言对

人的奴役是“由劳动工具造成的”^①。这在客观上起着为资本主义私有制开脱罪责的作用，从而使他理论中的批判的因素大大减弱了。他和一切人性论者谈论异化问题时一样：从反对拜物教开始而又最终陷入拜物教。

五、单面社会的前景

马库塞抨击当代工业社会的“单面性”，反对对人的新的控制与压抑，落脚到哪里呢？他希望建立一个人的本能欲望、精神自主力、创造才能得到完全解放的“好社会”。即由“爱洛斯”(Eros, 爱欲)占统治地位的无任何个人压抑的社会。在这社会中没有劳动分工和商品生产，没有想发财致富的资产阶级个人和技术的奴役，没有幸福生活掩盖下的物质匮乏和环境污染，从而使人的“道德的和美学的需要成了基本必需的需要”^②，使“道德的、心理的、美学的和智慧的能力，可能成为物质生产本身的基本因素”^③。

马库塞在这里给人们描绘了取代“单面社会”的一个“超生产者社会”的社会轮廓，他作为“垄断资本主义的马克思主义”理论家，经常把自己的这种社会理想叫做“社会主义理想”。但他所说的这种社会主义是与马克思所讲的社会主义不同的。在他看来，马克思所说的社会主义只不过是以改变贫困为目的，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而已，并没有同“单纯地扩大满足现有范围内的需要”相决裂。从而，在这种社会主义社

① 马库塞：《单面人》，第42页。

② 马库塞：《反革命与造反》，第17页。

③ 同上书，第3页。

会中的人的需要的满足,仍然是“被控制的满足”,仍然使个人的本能需要屈从于社会的整体主义需要,仍然是用工业文明来压抑人的个性。马库塞自认为自己所憧憬的社会主义是“质的飞跃”,是“超工业时代”的“自由的社会”,它通过“个人感情的解放”,建立在“新的本能需要上”,其目的在于满足个人的“感官的、伦理的和合理的需要”^①。

看来,马库塞把马克思所预言的社会主义中个人的需要与社会的需要、个人的解放与社会的解放置于不相容的对立地位上,似乎一讲社会需要,就必然要压抑个人的需要、个人的自由,就不是“好的”社会主义,从而幻想建立一个无任何社会制约的个人绝对自由的社会主义。其实,在任何社会中,个人的需要总是和社会的需要相联系、相制约的。因为,人作为“社会的动物”总是要依赖社会而存在的。而只要有社会的存在,就必然有个人的需要同社会的需要在一定条件下既矛盾又统一的关系,只不过在不同的社会形态中,这种矛盾及其统一的性质与形态不同。在阶级社会中,这种矛盾一般具有对抗的性质,它的统一也一般具有奴役个人、扭曲人性的性质。马克思所说的社会主义与以往的社会不同,它以废除异化、解放人类为目标,理所当然地也注重个人的解放,尊重个人的需要与价值。但这一切又只有通过社会主义的总体劳动者的力量来实现,这就决定了社会的需要与个人的需要既基本相适应,又不完全相适应的状况。因其不完全相适应,而产生了矛盾,产生了社会对个人的某种压抑;而又因其基本相适应,使矛盾不具资本主义社会中的那种对抗性,使统一与压抑不具资本主义社会对个人的奴役性。必要的社会压抑正是为了一切个人的解放之需。甚至到了共产主义,社会的需要与个人的需要也不可能毫无矛盾

^① 马库塞:《反革命与造反》,第93页。

地融为一体，社会生产和社会生活的各种规范总是会有的，社会个人的约束总是存在的。从这意义上来讲，社会压抑总是无法消除的。马库塞正是由于看不到不同社会制度下，个人与社会，个人需要与社会需要、个人自由与社会的约束具有不同的性质，他才不分清红皂白地把建立起高度工业文明的社会主义社会与当代资本主义社会，一起列为奴役人的“单面社会”，而企图建立毫无社会压抑、个人绝对自由的另一种社会主义。这是个幻想。因为即使在他所认为的道德化的社会中，道德规范本身也仍然是对个人自由的道德律令，而个人的道德感与道德责任又体现了社会对个人、人类对个体的某种约束或压抑。

也许马库塞意识到他的理想社会是不可实现的，因而，他对“单面社会”的发展前景颇不乐观。他说他的《单面人》一书，始终动摇在两个假设之中。假设一：“发达工业社会在可预见的将来是能够遏制质变的”，也就是说“单面社会”是不能被摧毁的；假设二：“存在着可能打破这种遏制和摧毁这个社会各种力量与趋势”，即“单面社会”有可能被摧毁。但是，“我不能对此作出一个清楚的答案”^①实际上马库塞已经作了回答，而且是一个悲观的回答：“从资本主义向社会主义的过渡尽管是革命的，但也只表现为量的变化。由劳动工具造成对人的奴役，在高度合理化的、极有效率的而且有巨大发展的形态中将继续存在下去。”^②可见，他认为即使社会主义革命也不能解除人的奴役状态，不能消除社会的“单面性”。因此，他又说，人与社会的解放，不仅“表现为一种颠覆性的观念，而且表现为一种高度的抽象的‘理智的’乌托邦思想。”^③

① 马库塞：《单面人》，“导言”，第15页。

② 同上书，“导言”，第42页。

③ 马库塞：《自由和历史的绝对律令》，《批判的哲学研究》，第219页。

马库塞对当代资本主义进行了一连串的抨击与否定之后，不能不令人遗憾地给人们留下了一个没有希望的“希望”。对于马库塞这样一位真诚的人道主义理论家来说，我们也不能苛求更多的东西。他能从被人们美化为莺歌燕舞的资本主义世界中，发现严重的弊端，抨击它对人的奴役与摧残，否定它存在的合理性，这已经不错了。不论他的“单面性”理论有多少不足之处，但起码让人们看到了一个生活在当代最发达的资本主义国家的理论家，是如何看待资本主义的花花世界的，从而给人们以教益：资本主义世界也并非神话般的美妙无比。无论他的理论中合理之处或不合理之处，都能启发人们去深思一些问题，这正体现了他理论的价值。

第十四章

晚期资本主义 国家及其合法性

国家与社会虽是两个不同的实体存在，但是任何一个国家作为阶级统治机器，无不是社会的矛盾与冲突的产物。对社会的考察分析只有推进到对国家的考察与分析，才能得到整体的认识。反过来，对国家的考察只有放到社会生活过程的考察中去，才能深化。法兰克福学派的批判的社会理论，正是把对现代社会的考察与对现代国家的考察作为“同一事物的两个方面”来加以考察的，“这个事物就是通过操纵媒介而分成交换价值与行政权力的行为制度”。^①

早在 30 年代，法兰克福学派的理论家们通过对法西斯主义的分析批判，已注意到现代化国家的研究。霍克海默、波洛克等，都

^① 哈贝马斯：《我和法兰克福学派》，《哲学译丛》，1984 年，第 1 期，第 75 页。

较为一致地断定,资本主义已由自由竞争经过私人垄断进入“国家垄断资本主义”或“国家资本主义”状态,与之相对应的国家则是独裁主义国家。他们虽对独裁主义国家进行了分析研究,然而这种研究并不完全适用于第二次世界大战后资本主义国家的发展。马库塞通过对以美国为典型的发达资本主义国家的研究,60年代起采用了“福利国家”的概念。尽管哈贝马斯没有谈马库塞对自己观点的影响,但他确也认为现今发达工业国家是福利国家。不过,他没有把福利国家作为独立的国家类型来研究,而是把晚期资本主义国家作为一个独立的国家类型来研究,从而于60—70年代,集中研究了晚期资本主义国家的性质、职能、活动特点、合法性及合法性的危机倾向等问题,形成了他的关于“现代国家”(指1918年以后的资本主义国家)的理论,大大丰富了法兰克福学派的国家学说。

一、独裁主义国家

虽然法兰克福学派理论家们在30—40年代,并不都认为资本主义转变为国家资本主义以后,其国家形态只能是独裁主义国家。至少波洛克当时已指出存在两种可能性:一是建立独裁主义国家,一是建立民主的国家。但是,由于他认为由人民控制国家本身的这种民主形态从未出现过,毫无建造它的实践经验,因此它只不过具有理论上的可能性而已。从而实际上断定:以国家资本主义经济为基础的国家,其现实的形态只能是独裁主义的。这一共同的观点,在霍克海默那里得到了明确的表达:资本主义基于它内在的种种矛盾与冲突,必然有两种结局,或者“通过经济危机而崩溃”,或者是“独裁主义国家的胜利”,因为“独裁主义国家通常是通

过市场经济的确定性来防止由于危机而造成的崩溃”，使得资本主义的“经济的不可避免性”向前迈进了一大步，“给统治者一个喘息的机会”。正因此，他在国家资本主义与独裁主义国家之间划了一个等号：“国家资本主义乃是当代的独裁主义国家。”^①基于这一基本判断，法兰克福学派认为存在三种类型的当代独裁主义国家，一是法西斯主义国家，一是罗斯福执政的美国，一是斯大林掌权的苏联。因为他们实行的都是国家资本主义。

不过，诺伊曼与基希海默并不赞成把国家资本主义与独裁主义等同起来。他们认为现代独裁主义国家不是国家资本主义而是垄断资本主义条件下的产物，可以说“独裁主义国家是完整无缺的垄断资本主义的极权主义的外衣”，因为市场机制仍然在同样起作用，即使法西斯主义也没能消除经济强制命令对国家干预的优先权。

在对这一分歧作了必要的交代之后，可以转入霍克海默对独裁主义国家特征的论述了。霍克海默认为现代独裁主义国家的第一个特征是取消了市场经济，实行计划经济，“使自身摆脱了对私人资本的依赖”^②；第二，实行了“完整的中央集权制”，以至“警察将极端官僚主义的权威几乎强加于生活的所有阶段”^③；第三，在国家垄断下的大工业，“使大批的股东成为牺牲品和寄生虫，使成千上万个工人成为被动的维护者”，权力工具的使用使“反抗一开始就被阻止了”^④；第四，独裁主义国家虽然通过有计划的经济，使人们远比市场经济时生活得更好，但是，“以一切形式出现的独裁

① 霍克海默，《独裁主义国家》，《法兰克福学派重要论文选》，纽约，1978年，第96页。

② 同上书，第101页。

③ 同上书，第102页。

④ 同上书，第98页。

主义国家都是压抑型的”^①，因为“被独裁主义国家维系下来的世界性的危机却容忍独裁主义的统治方式使人性堕落，而不作别的选择。永恒的独裁主义国家制度……并不比市场经济的不朽的和谐更为真实。如果说平等交换只是不平等的掩饰物的话，那么，法西斯主义的计划便只是掠夺”^②。

霍克海默所得出的上述看法，是以对法西斯主义国家的考察为基础的，因而对现代国家批判激烈，态度严厉，自属理所当然。然而，他对现代国家具有一体化功能，实行“软性统治”的一面认识不足。对比起来，波洛克的论断可以说更具时代感：建立在国家资本主义经济基础之上的独裁主义国家具有新的特征，即“政治统治一方面是由有组织的恐怖和压倒一切的宣传来完成的，另一方面也是依靠充分就业和给一切主要集团以适当的生活水平，给自愿地完全服从制度的每个国民允诺以安全和更富裕的生活。这个制度并不单纯以暴力为基础，而给它的国民提供许多‘真实’的满足，使它的存在部分地基于被统治者的同意。然而这个同意并不改变一个国家资本主义社会的对抗性质。因为统治阶级的权力利益不可能使人民为了他们自己的利益而去充分利用生产力，并且也不可能使他们控制社会的组织与活动。”^③这一勾画，就把现代独裁主义国家与前资本主义国家区别开来了。

如果把霍克海默与波洛克的论述综合起来，可以说在一定程度上把握了现代独裁主义国家的特征。从中人们不能不思考两个问题。第一，当资本主义进入国家垄断资本主义阶段，是否具有建立独裁主义国家的趋势？回答是肯定的。因为随着国家达致对资

① 霍克海默：《独裁主义国家》，《法兰克福学派重要论文选》，第102页。

② 同上书，第110—111页。

③ 波洛克：《国家资本主义：它的可能性与限度》，《法兰克福学派重要论文选》，第92页。

本运动的控制,有计划地干预了庞大的经济机器的运转,以及插足于剩余价值的再分配,使国民经济一体化,就使得原来作为资产阶级各竞争集团利益的仲裁者的议会,越来越缩小其作用,在政治上对资本进行统治的任务,转移到国家行政机构身上去了。其结果是中央权力高度集中,政治首脑的权力大大膨胀,这不能不蕴含着实行独裁统治乃至法西斯统治的危险性。因此,霍克海默等把独裁主义统治与国家资本主义紧密联系起来,不能说没有道理。然而,正如国家与社会不能等同,国家作为阶级统治的机器与社会制度本身亦不能等同。把独裁主义国家与作为社会制度的国家资本主义等同起来,认为独裁主义是国家资本主义的必然发展,这观点又是十分不妥的。独裁主义统治形式实际上只是一种政体而不是国体,是政权的组织形式而不是国家类型。虽然社会制度决定了国家的性质、类型,可是政权的组织形式并非由社会制度直接决定的。在同一社会制度下,不同的国家之所以会采取不同的统治形式、不同的国家结构形式,取决于各自的国家历史传统、民族传统、文化传统、阶级力量对比乃至国民的心理状况等诸因素的综合。事实上,当代主要资本主义国家的现状,也说明国家资本主义并不必然导致专制独裁统治。因此,霍克海默等把独裁主义统治作为现代资本主义国家统治的普遍特征,在理论上是不能成立的,在实践上也是过时的。

第二,波洛克在对现代的独裁主义国家特征进行描绘时,已经意识到现代国家功能具有新的变化问题。这种变化主要表现为建立了实施暴力的功能与实施社会一体化的功能相结合的机制。如果说这一机制在50年代以前表现得还不明显,还不充分,那么在50年代以后的资本主义发展中则表现得极为明显、极为充分了。所谓“一体化”,按马库塞与哈贝马斯的解释,就是“整体化”。在当代资本主义国家表现为通过一系列政策与手段(如经济上采取补偿政

策,政治上加强形式民主、把工人阶级政党接纳进议会,利用文化工业使国民意识非政治化,利用宣传媒介操纵国民心理、把国家整体的需要当成自己的需要等,使社会全体成员自愿地或不自觉地服从整体利益,对国家与制度保持忠诚。国家的这种一体化功能与其暴力功能一样,对维护社会制度具有不可漠视的重大作用,而且这一功能的发挥日益成为发达工业社会压抑社会变革的主要手段。这是国家学说史上前所未有的新现象。波洛克率先注意到这一功能变化,对于研究现代国家确有启迪作用。然而,对这一现象进行全面系统研究的不是波洛克,而是马库塞。他的《单面人》无疑是研究这一问题的权威著作。我们在第十三章所介绍的社会单面性问题,正是这种社会一体化的具体的多方面的描述。而马库塞基于对一体化的研究,使他提出了关于现代国家的新学说,即“福利国家”学说。

二、福利国家

马库塞所说的“福利国家”虽然是以当代美国为范例,但又决非仅指美国。他明确地说过:福利国家是这样一种国家,它“似乎能提高受管制的生活水平,这种能力为一切发达工业社会所固有,其中流水线的技术装备——作为凌驾于个人之上的独立力量而建立起来的——它的功能依赖于生产力的急剧发展与提高。”^①可见,马库塞的“福利国家”概念泛指一切发达工业社会的国家。所以,他对福利国家进行批判时,也把苏联作为一种典型。

奇怪的是,马库塞虽一再使用福利国家概念,但一直未有给它下过定义。不过,从他对福利国家的描绘中,仍可看到他的基本看

^① 马库塞:《单面人》,波士顿,1966年,第48页。

法。第一,他认为福利国家是“以自由主义与保守主义(无论是否冠以“新”字)为基础”^①。第二,他认为,发达工业社会不同于“自由主义社会与独裁主义社会”,因此,福利国家既非自由国家,又非独裁主义国家,而是一个“变种”。他说:“前面几段所勾勒出来的福利国家的形象,是历史上反常的变种,它介于有组织的资本主义与社会主义、奴役与自由、极权主义与幸福之间”^②。第三,福利国家的基本需求是“显著增长的政府支出与政府的指导,国家以及国家规模的计划,扩大的外援规划,全面的社会保险,庞大的公用事业,以至部分的国有化”^③。第四,他认为福利国家使得被管理了的生活成为安全、富裕、舒适的生活,而且通过“对数量增大的商品与分配进行生产与分配,使得服从成为合理工艺的态度”^④。从而,第五,福利国家具有“一体化”功能:国家具有全面管理的支配力,使国家的利益成为凌驾于一切阶级集团之上的利益,使它的“行政以及管理的职能将不再产生以任何特殊利害关系为根据的支配他人生活的特权”^⑤,而“当统治者能越来越多地提供消费品的时候,下层群众将会越加牢固地被各种各样的统治官僚所束缚”^⑥。即使在苏联,官僚们也必将“把物质与精神的发展遏制在统治仍然是合理的、有益的、而下层群众仍经受工作与国家利益或现存制度的利益所束缚的地方”^⑦。

马库塞关于福利国家的上述论述,是值得予以研究的。确实,生产能力高度发展的发达工业社会,是靠大量生产和大量消费的

① 马库塞:《单面人》,波士顿,1966年,第50页。

② 同上书,第52页。

③ 同上书,第38页。

④ 同上书,第48页。

⑤ 同上书,第44页。

⑥ 同上书,第43页。

⑦ 同上书,第45页。

彼此维系才得以生存的。如果国家无力对社会财富的分配进行干预与再分配,无法改变社会财富集中在极少数人手中而贫困集中在极大多数人一边的状况,就不可能提高整个社会的消费机能,经济必将陷于崩溃。因此,发达工业社会的国家发挥它的一体化功能,采取各种政策与措施,提高国民总体的消费水平,以避免危机,而成为“福利国家”,几乎是不可避免的。可是,所谓“福利国家”概念仅标示发达工业国家具有实施福利主义政策的一体化功能。换言之,福利主义只是其国家特征之一,而不是国家的本质规定,从而不能把福利国家看成是一种独立的国家类型。国家的性质决非是由分配、消费政策来规定的,国家类型的划分只能以社会经济形态的划分为依据。既然马库塞认为美国与苏联都是福利国家,而二者实际上分属于不同的社会制度,一个属资本主义国家类型,一个属社会主义国家类型,那他就没有理由把福利国家作为独立的国家类型来看待。

当然,马库塞把发达工业社会的国家定性为福利国家,并非表示他对这种国家持肯定与赞美的态度。恰恰相反,福利国家在他的心目中是个丑陋的形象,因为福利国家虽然以其特有的方式组织与管理了全社会的生活,似乎愈来愈能提高与满足人的需要,使人们生活得舒适而安逸。但是,也正因为国家加强了对社会生活的全面操纵与管理,把人们的思想、感情、愿望纳入到能给人以满足的物品中去,“在富裕和自由的伪装下”,把对人的操纵与压抑扩展到个人生活和公共生活的一切领域,使人的独立思想、自主性不断受到剥夺,达致人的全面异化,因而福利国家仍然是“具有压抑的国家。”它的功能尽管依存于生产力的迅猛发展,具有其合理的物质根据,然而,因其对人的自由进行了有组织的限制,所以它“即便是合理的”,也毕竟是“不自由的国家。”^①不过,由于他认为国家

^① 马库塞,《单面人》,第49页。

一体化功能的行使,使福利国家具有压制一切社会变革的能力,将社会变成了一个没有反体制势力存在的单面社会,因而深为能否摆脱福利国家的支配、实现人的解放而忧虑。

马库塞的忧虑之情没有感染到年轻一代的奥菲,因为奥菲捉摸到福利国家具有“危机管理中的危机”,从而不具有稳定性。所谓“危机管理”是指福利国家的建立旨在加强国家干预,调节私人资本主义经济与社会化过程之间的矛盾,以有效地控制与避免危机。但是,福利国家的产生本身就是受资本主义危机逻辑所支配的产物,因而它的危机管理能力又总是受着自身不断增强的阻力所遏制,使得调节功能无法正常发挥,于是就产生了“危机管理中的危机”。其一,表现为“财政危机”。这是由于福利国家为调整发展战略,使得政府支出(包括行政费用)逐年增长,不得不无节制地增加预算所造成的。其二,表现为“行政危机”。这是由于福利国家行政机构无力实现自己不切实际的庞大的施政纲领所造成的。其三,表现为“合法性的危机”。这是由于国家既不能成功地调节经济,又由于国家干预能力的强化越来越具独裁性,而破坏了“法治下的平等”。从而,国民的忠诚性日渐衰退,福利国家的合法性也日渐缺乏,又形成了“政治危机”。奥菲认为,解决危机的上策是使现存的福利国家向“民主的和社会主义的福利国家”过渡。

奥菲虽然与马库塞有别,肯定了福利国家具有内在的重重危机,并没有因为一体化功能的发挥而消除了内在的否定性。然而,他仍然像马库塞那样,把福利国家视为一种独立的国家类型。在这点上,奥菲就不像他的老师哈贝马斯考虑的那样老练。前面曾提到过,哈贝马斯虽然使用过“福利国家”概念^①,但是,他不把福利国家作为独立的国家类型来看待,而是把西方发达工业国家

^① 参见哈贝马斯:《何谓今日之危机》,《重建历史唯物主义》,法兰克福,1976年,第320—321页。

称为“晚期资本主义国家”，作为资本主义的国家现代形态来研究，这就使他提出的现代国家的理论具有普遍性。

三、现代国家的特征与职能

哈贝马斯的国家学说对晚期资本主义国家的特征与职能进行了大量的分析，而这一分析是以对晚期资本主义总的发展趋势的研究为基础的。他在自己的著作中不厌其烦地一再指出：“在先进资本主义国家出现了两种引人注目的发展趋势：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性日益密切，而这种密切关系使诸种科学成了第一位的生产力”。^①关于第二种发展趋势，我们将在本书最后一章中论及，这里仅讲第一种发展趋势。

何谓“国家干预”？即国家对于资本主义经济的管理，表现为“国家对于经济发展过程所作的持续性调整”^②。具体说来，一是使企业集中（一国和跨国公司的形成），使商品、资本和劳动市场组织化；二是国家对日益增长着的市场职能上的漏洞进行干预。于是形成了“国家的活动与资本主义经济之间存在着的功能关系”。^③而“随着经济的增长，国家与经济不可避免地日益混合在一起（这一点，新保守主义者没有看到”^④。可以说，这是哈贝马斯对现代资本主义国家进行分析的总纲。

基于这一基本的认识，哈贝马斯对现代国家的特征与职能作

^{①②} 哈贝马斯：《论晚期资本主义社会革命化的几个条件》，《文化与批判》，法兰克福，1977年，第71页。

^③ 哈贝马斯：《现代国家中的合法性问题》，《重建历史唯物主义》，第289页。

^④ 哈贝马斯：《我和法兰克福学派》，《哲学译丛》，1984年，第1期，第75页。

了大量的论述。概而言之,第一,现代国家具有对社会实行全面管理的能力:它不仅获得一种“较大的职能上的自治权力”,而且“在强大的职能专门化的范围内,现代国家对市民和部分集团的管理能力也在增强”^①,而且,国家在立法和首脑执政管理方面的权力增长,“明显地促成行政管理的‘独立化’的因素”^②;第二,现代国家“明显地表现出从单纯维持秩序的职能向塑造建设的职能过渡的趋势”,也就是说,现在越来越倾向于“通过积极地塑造社会生活来代替和补充对危险的防御”^③;第三,国家干预形成“对市场结构的补充和部分代替”^④,国家不仅用总体规划来调整整个经济的发展,而且改善资本的使用条件,使大企业的投资不取决于市场,而受国家的直接控制,或按照国家交付的任务来经营,从而现代国家的用作“不仅保证着生产过程的存在条件,而且必须主动地参加到生产过程中来”^⑤;第四,现代国家负有“保护、补偿和平衡经济上软弱的社会团体、劳动者、职员、租赁者、消费者等的职责”^⑥,它把资产阶级的“按劳付酬”的意识形态因素与对福利的承诺联系起来,通过实施补偿分配政策,以确保经济增长、吸引群众对制度与国家的忠诚;第五,由于国家活动“旨在保障制度的稳定和发展”,因而力图使政治保持一种“奇特的消极特征”:它仅关心如何消除制度的机能紊乱和避免损害制度的风险这种“技术问题”,而不关心社会生活规范是被拒绝或接受这种“实践问题”。这样,现代国家要求“民众的非政治权”,办法是以技术与科学作为统治的工具,使之

① 哈贝马斯:《现代国家中的合法性问题》,《重建历史唯物主义》,第382页。

② 哈贝马斯:《公众社会的结构变化》,达姆施塔特,1979年,第234页。

③ 同上书,第332页。

④ 哈贝马斯:《何谓今日之危机》,《重建历史唯物主义》,第306页。

⑤ 同上书,第308页。

⑥ 哈贝马斯:《公众社会的结构变化》,第178页。

“起到意识形态的作用”^①；第六，现代国家实行的一体化，使政党不再是阶级的政党，也不是代表某些人利益的团体。它们派遣自己的代表到议会中去，使议会成为“党团的委员会”，而失去其原有的权力，使政治决策通过“议价”的形式来进行，而且“平衡利益的协商议定转移到议会之外的领域”^②。此外，现代国家还具有征税、合理使用税收、承担某些原由私人承担的事务。

以上各点，无疑把握了晚期资本主义国家的新特征、新职能和活动的特点，揭示了现代国家已将国家对经济的干预、对社会生活的全面管理、民众的非政治化、对技术决定的迷信等有机地结合起来了。哈贝马斯对晚期资本主义国家的研究，远远超出法兰克福学派老一代理论家们的水平，而且对于马克思主义者研究现代资本主义国家具有不可否认的参考价值。尤其值得注意的是哈贝马斯对国家干预职能的论述。如果说以往的国家并非经济活动的领导者，那么现代资本主义国家则以对经济进行直接的计划领导、管理为其主要职能。国家职能的这一重大变化，是生产过程的投入与产出的日益社会化所强制的结果。可以说，如果晚期资本主义国家没有这种强有力的干预职能，资本主义早已崩溃，而不会出现现在的长期相对稳定发展的局面。因此，对经济实行计划管理与操纵，即使对现代资本主义来说，也具有相关的意义。然而，人们在谈论当代资本主义时，却总是有意无意地忽视这一点。也就是说，口头上是在议论当代资本主义，然而心里却总是按早期资本主义的模式去看待它。从而一提发展商品经济，就试图照搬自由资本主义非计划经济那一套，片面夸大生产资料私有化的意义，将竞争机制的作用神化，把国家实行计划领导的必要性问题抛

① 哈贝马斯：《论晚期资本主义社会革命化的几个条件》，《文化与批判》，第74页。

② 哈贝马斯：《公众社会的结构变化》，第236页。

诸九霄云外。其实，私人资本主义经济只不过是商品经济的一种形态，而当代资本主义或国家资本主义所实行的“集中的、有计划的、有监督的和社会化的”经济，仍是商品经济，价值规律仍然在顽强地发挥作用。这种国家资本主义曾被列宁看作是“社会主义最完备的物质准备”，是社会主义的“入口”，并说：“如果我们在短期内能够在我国实现国家资本主义，那就是一个胜利”^①。可见集中的、有计划的和社会化的经济对于社会主义来说具决定性意义。私人资本主义经济成分的发展固然可以活跃经济，但是不能把社会主义经济发展的希望寄托在私人资本主义的发展上。企图削弱甚至摆脱社会主义国家对经济的直接干预和计划管理，只会带来灾难性后果。国家对经济的计划干预与发展商品经济的不相容性是人们虚构出来的。当前的问题不应是取消国家干预职能，而应是废除国家干预的官僚化、僵死化，改革经济管理体制、方式和手段，使其成为合理的、完善的、有活力的和有成效的。而要做到这一点，就必须进行国家的政治体制改革与强化法制，不健全政治体制、清除腐败的根源，就不可能对经济实行健全的领导与管理。

四、国家的内部结构理论

在人们研究哈贝马斯的国家学说时，常常可以看到他引用他的学生奥菲的论点，尤其是赞同奥菲的国家的内部结构理论。这一理论之所以重要，在于它试图解决晚期资本主义国家机能与阶级性的关系问题。

所谓“国家的内部结构”的“结构”概念，并非通常所意指的事

^① 参见《列宁全集》，第27卷，第268—269、316—317页。

物内部的构成要素以及要素间的联系形式，因而“国家的内部结构”与通常所说的“国家结构形式”（如联邦制或单一制）并不同义。奥菲仅用以专指国家活动赖以作出选择的规则，因此，他说国家的内部结构是“一系列逐渐积累起来的、也是历史地规定和增加起来的选择规则”^①。这些规则预先制定了政府在进行活动时必须“对哪一些问题、论题、观点和利益应予以考虑或否决”，从而晚期资本主义国家内部结构的特点是含有多种“选择机制”。这些选择机制产生于国家与经济的结构关系，旨在消除国家政治机能的混乱，分辨哪些观点、方案对资本主义制度具有危险性，排除有危害性的行为，从而采取与维护国家合法性相一致的“能加以操纵的那些起稳定作用的大胆行为”^②。

具体说来，国家的合法性与制度的稳定性是通过三种选择机制来维护的。第一是“消极选择”。即从国家活动系统中，将那些反对资本家利益、与资本主义制度相对抗的政策、方案与措施排除出去。但这种排除不是一次完成的，而是要经过法律规定、决策程序以及意识形态等组成的“过滤系统”的层层过滤才达到的，最后留下的才是能维护资本家利益、确保私有财产的政策、方案与措施。但是，这些政策、方案与措施又未必都是和晚期资本主义国家的合法性要求相一致的，因此必须进行第二种选择，即“积极选择”。也即在消极选择基础上，选择那些并非仅仅维护个别资本家集团利益、而有利于整个资本利益的政策、方案。继而第三，进行“掩饰选择”：从那些有利于整个资本利益的方案、措施中，再选择那些具有超阶级外观、能掩饰阶级性的方案，以维护国家活动的表面上的中立性。

^① 参见S·克莱格：《权力和组织理论》，第96—97页。

^② 奥菲：《国家资本主义中的阶级学说和统治结构》，转引自哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，法兰克福，1978年，第77页。

奥菲提出这种以选择机制为核心的国家的内部结构理论，意在否定国家学说中的“工具主义”。在他看来，“工具主义”的核心是把国家看成维护统治阶级利益的工具，从而用统治阶级对国家的控制情况从“外部”来说明国家的作用。而他则从一个独特的研究视角，探及晚期资本主义国家活动的“内在”机制，认为正是这些机制使晚期资本主义国家具有中立性外表，维护了国家的合法性。由于这一学说在国家理论上独树一帜，而受到西方学术界的注目，这是很自然的。但是，他忽视了这样一个问题：尽管不能把国家当成阶级统治的简单的工具，因为它具有自己的生命、机能和活动的内在机制，必须予以认真研究；然而，国家毕竟是阶级斗争的产物，它的产生正是为了维护统治阶级的利益，因而它又不能不具有工具性。奥菲所说的选择机制即使存在，它们也正是在资本主义经济发展迫使国家不得不干预经济、以协调各集团利益、平息社会冲突、避免统治危机的情况下产生的。简言之，这些选择机制的形成正是为资产阶级统治合法化服务的。从而这些机制尽管使国家披上了中立性外衣，也不过是使阶级统治更为狡猾与伪善而已，并不能消除国家是阶级统治的工具这特性。

奥菲尽管力图否认这一点，但却不能成功。因为他不得不承认晚期资本主义国家的内部结构具有日益强化的矛盾。诸如：“消极选择机制”排除了有利于工人阶级的政策、措施，将逐渐加深工人阶级与资产阶级的矛盾，增强反资本主义制度的政治力量对國家的影响；“积极选择机制”排除了维护个别资本家集团利益的政策、方案，使得资本总体利益与资本家集团的狭隘利益发生矛盾，国家无法顺利地执行对维护资本主义制度有利的政策。而诸如此类的矛盾实际上又表现了选择机制间的矛盾：加强消极选择机制的作用，其结果是强化了私有财产的合法化，而势必阻碍了积极选择机制的发挥；加强了积极选择机制的作用，其结果强化了资本总

体的利益,而又势必阻碍了消极选择机制的发挥。因此,很难想象晚期资本主义国家已实际地并成功地运用了这三种选择机制。当奥菲把这三种机制的存在与运用限制在“理想条件”下时,表明他对自己的理论是否具有解释现实的能力也深感怀疑。因为这种理论只不过是一种猜想,而用猜想来解释资本主义国家的合法性形成是难以奏效的。

五、现代国家的合法性危机

对现代资本主义国家的合法性的形成及其危机作具体探讨的,是奥菲的老师哈贝马斯。

这里,首先应弄清哈贝马斯所说的“合法性”(Legitimation)是什么?他说:“不能随随便便地使用合法性概念。只有政治制度才拥有或者才可能失去合法性;只有它才需要合法性”^①。因此,“合法性的意思是说,同一种政治制度联系在一起、被承认是正确的和合理的要求,对自身要有很好的论证。合法性就是一个合法的制度赢得承认。合法性就是承认一个政治制度的尊严性。”从而,“合法性是一种有战斗性的价值要求,这种要求的事实上的承认,决定着统治制度的稳固性。”^②那么,何谓国家的合法性呢?由于“可以把国家理解为运用合法权力的一种制度”^③,所以,国家的合法性与政治制度的合法性是等义的。“如果我们把合法的政权同政治统治等量齐观,那么,我们就必须说:“任何一种政治制度,如果它不抓住合法性,那么它就不可能永久地保持住群众(对它所持

① 哈贝马斯:《重建历史唯物主义》,第272页。

② 哈贝马斯:《现代国家中的合法性问题》,《重建历史唯物主义》,第271页。

③ 哈贝马斯:《何谓今日之危机?》,《重建历史唯物主义》,第316页。

有的)忠诚心,这也就是说,就无法永久地保持住它的成员们紧紧地跟随它前进”。^①依据对合法性概念的这一解释,就得出衡量国家合法性的标准:“国家在执行其权力的时候,维护由当时社会规范所确定的社会同一性的要求同行使国家的权力结合起来,这就是衡量国家所拥有的合法权力的标准。如果国家的合法权力要维持下去,那么就应该承认这种权力是合法的。”^②

但是,由于资本主义进入晚期资本主义社会,经济的动因与阶级斗争的变化,导致国家的“全部传统的合法性的贬值”,因而产生了要求作为文化高度发展的“现代国家”建立新的合法性的问题。但这已不可能是采用传统合法形式的政治统治的再建,而是采用新的形式获得合法性。具体说来,在经济上是由于国家对经济的持续性调整,为生产和积累过程的继续创造了形式上的和物质上的条件和前提,避免了“无政府主义的社会化”所带来的不稳定性,这就使得作为“经济系统发展的结果”^③的晚期资本主义国家统治具有了合法性;从意识形态上来说,由于国家进行补偿活动,消除了自由交换的破坏作用,成功地以“一种应急原则取代了平等的自由交换的意识形态”^④,赢得了民众的忠诚,而取得了合法性;从政治上来说,由于国家采取应急原则、实施“非政治的工资结构”,就能成功地实行“民众的非政治化”,把阶级妥协纳入晚期资本主义社会之中,使“几乎所有的人都成了参与者和当事人,成了一个人”^⑤,从而获得了合法性。

哈贝马斯对晚期资本主义国家的态度,显然与法兰克福学派

①② 哈贝马斯:《现代国家中的合法性问题》,《重建历史唯物主义》,第273页。

③ 同上书,第282页。

④ 哈贝马斯:《晚期资本主义社会革命化的几个条件》,《文化与批判》,第72页。

⑤ 哈贝马斯:《何谓今日之危机》,《重建历史唯物主义》,第310页。

老一辈理论家们的态度相左。当霍克海默认为现代资本主义国家是独裁主义国家时,他指责这种国家的“统治的合理性已处于消除之中”^①,他所向往的是自由资本主义,因为“人的发展跟自由经济这个最重要的因素、即竞争有密切关系……马克思所设想的人格全面发展这个目标,是要在未来实现的。然而这个发展本身在很大程度上是自由时代的结果……”^②阿多诺亦抨击发达工业国家作为实行文化工业统治的不合理性,认为它是“和一个不受控制的自由社会的个性的理想相对立的”^③。哈贝马斯的态度则不一样,他强调发达资本主义国家具有合理性、合法性与尊严性,从而他被指责为抛弃了法兰克福学派的否定的立场与批判的传统,并在1968年西欧学生风暴中被当作右派而受到冲击。这是完全可以理解的。肯定晚期资本主义国家具有合法性的判断,作为价值判断无疑会在道德感情上引起人们的厌恶。可是,这个判断作为事实判断,又不能不使人们冷静下来:晚期资本主义国家的统治制度是适应资本主义经济发展的要求建立起来的,它把资本主义从私人资本经济所导致的崩溃边缘中挽救了出来,使之进入数十年相对稳定的高速发展状态,并且至今还未产生一股要求推翻这一统治的强大的反对力量。这说明其存在确实既具有一定的合理性,也具有一定的合法性。历史唯物主义对社会现象的评价,不能不含有伦理的情感的因素,然而它并不以自己的道德原则与情感作为判断事物的合理性的尺度,而是以是否推动社会前进为衡量标准。正如历史唯物主义对奴隶制抱有道德感情上的强烈愤懑,但并不否认奴隶制的出现是人类历史的一大进步,在相当历史时期内具有其合理性与合法性。对晚期资本主义国家难道不也应采

① 霍克海默:《独裁主义国家》,《法兰克福学派重要论文选》,第105页。

② 《同哲学家霍克海默的谈话》,《明镜》杂志,1970年1月5日。

③ 阿多诺:《流行音乐》,《哲学与社会科学研究》,第9卷,第21页。

取这种历史的态度吗?道德感情与理性往往会发生尖锐的对立;在道德感情上难以接受与承认的东西,往往是在理性上应予承认和接受的东西。哈贝马斯对晚期资本主义国家合法性的判断,正属此列。

肯定晚期资本主义国家具有其合理性与合法性,并不意味着肯定其合理性与合法性是永存的。事实上,哈贝马斯也肯定了晚期资本主义国家的合法性存在着危机的倾向。他说:“社会性国家的广泛民主和国家干预主义构成了一种制度,它在某种程度上拥有推动资本主义发展的动力,它从增长中拿出一部分作为与制度相适应的补偿(钱、休假等等),因而平息了阶级冲突,而没有能触动私人的高额投资与私有财产的结构。然而,今天这部机器突然转动不正常了——经济上和心理上均已失常。”^①

使晚期资本主义国家的合法性出现危机倾向的根源在哪里呢?在哈贝马斯看来,第一,从经济系统来说,晚期资本主义国家干预虽然一方面控制住经济过程中的破坏性作用,确保了投入与产出的持续进行,另一方面为获得群众的忠诚而信任,而对社会财富进行再分配。但是,当它实施非政治性的补偿政策,建立社会保险系统、保障生活的系统时,又造成新的矛盾:日益社会化的费用不断增长、预算不断膨胀,已经大大超过了可供使用的价值量所允许的合理限度,从而产生了合法性的危机倾向,它以“尖锐的分配斗争为特征”^②。这种危机不是以自由资本主义时期的周期性危机出现的,而是表现为通货膨胀、连续性的社会性财政危机,乃至投资的中断。其结果势必危害到资本主义的功能条件,最终“使得国家在经济活动领域中的支配范围受到愈加明显的限制”^③。

① 哈贝马斯:《我和法兰克福学派》,《哲学译丛》,1984年,第1期,第75页。

② 哈贝马斯:《现代国家中的合法性问题》,《重建历史唯物主义》,第291页。

③ 同上书,第282页。

第二,从政治系统来说,哈贝马斯不同意把晚期资本主义国家的合法性看成是同阶级冲突没有关系的。他认为:“阶级冲突是各种合法性解体现象的基础”^①;尽管晚期资本主义平息了阶级冲突,成为“潜在的冲突,”但是,仍可以说“潜在的阶级结构是合法性亏空的原因”^②。这是因为国家不可能消除财产分配和权力分配上的不平等,从而使阶级之间不仅继续存在生活水平和生活习惯上的差异,而且存在政治观点上的差异,甚至“靠工资为生的阶级将受到比其他集团更严重的社会差异的打击”^③。这一切将导致群众的忠诚性下降,使国家的合法性丧失。如果把国家看成是“拥有合法权力的一种制度”,那么这个制度存在着“输出的危机”和“输入的危机”。所谓“输出”是指国家行政当局发出的指令、决策;“输入”指的是赢得民众对国家的忠诚。“输出的危机”是合理性的危机,表现为“行政系统无法完成它从经济系统那里接受来的指导作用,于是生活领域发生混乱”;“输入的危机”是合法性的危机,表现为“合法的系统无法维持它要求群众表现的那种忠诚”^④。为避免这些危机,国家只有兼顾各阶级集团的利益,使之维持在必要的程度上,以避免民众对国家的忠诚降到引起冲突的水平上。然而,在发达工业国家,人们追求使用价值的愿望越来越强烈,出现了合法性的需求不合比例增长的可能性,而“倘若人们提出的愿望不能用与系统〔制度〕相一致的补偿来满足,就会产生合法性的危机”^⑤。

第三,从社会文化系统来说,晚期资本主义国家作为工业文化统治的国家,其合法性的危机与社会文化系统具有密切关系:“合

① 哈贝马斯:《现代国家中的合法性问题》,《重建历史唯物主义》,第275页。

② 哈贝马斯:《何谓今日之危机?》,《重建历史唯物主义》,第320页。

③ 哈贝马斯:《晚期资本主义社会革命化的几个条件》,《文化与批判》,第77页。

④ 哈贝马斯:《何谓今日之危机?》,《重建历史唯物主义》,第316页。

⑤ 同上书,第320页。

法性危机的基础,是国家和企业系统所提出的对于动因的要求,同社会文化系统所提供的动因之间发生了矛盾”^①。这是由于国家计划领域的扩张,把社会文化领域纳入自己的直接干预之下,简单地用垄断手段来掌管文化系统,使之成为一种僵死的系统,造成了诸种弊端:行政系统计划意识形态;行政机构直接规划教育、文化、卫生事业,特别是直接规划学校的课程;教育系统的扩大日益与企业的变化脱离了关系;文化传统的各构成部分聚成一种科学信仰和无所不包的观念,使文化产生一种隔绝状态;科学体系的发达促进实证主义的普遍意识,为了自我肯定所设定的标准成为残余的独断主义;艺术已可由工厂生产,进入使用价值总过程,蜕化为商业性的大众文化等等。总之,国家对文化的直接干预,使“思想”这个能源日益匮乏,文化价值的稳定性遭到破坏,意识形态的规范性机能已经失调。哈贝马斯认为文化危机的作用在于使晚期资本主义国家的合法性所具有的困难转变成危机,因而,“只有一种僵死的社会文化系统……才能解释合法性的困难演变为合法性的危机”^②。

哈贝马斯把以上三点看成是现代资本主义国家的合法性的“结构性危机”,因为它们都是“这个制度特有的危机”。此外,影响国家合法性的还有三个任何国家都面临的问题,即一是生态平衡的破坏,二是人的个性系统的破坏,三是国际平衡的破坏。

哈贝马斯的上述论述,表明两点,第一,他并不认为晚期资本主义国家是完美、和谐、无矛盾、无危机的国家,而是潜伏着错综复杂的危机倾向,这些倾向可以导致国家的合法性的丧失;第二,肯定了诸多危机因素中以资本主义国家内在的“结构性危机”为主。这样,就使他的现代国家的合法性理论有别于神化现代资本主义国家的宣传,敦促人们注意到:“国家调节的资本主义社会制

^① 哈贝马斯:《何谓今日之危机?》,《重建历史唯物主义》,第321页。

^② 同上书,第321页。

度所依赖的合法性基础是十分脆弱的”^①。但是哈贝马斯忽视了一个根本点：晚期资本主义国家合法性的危机倾向的产生，最终根源于资本主义所有制同资本投入与产出的日益社会化所产生的矛盾。他所说的诸结构性危机，实际上只是这根本矛盾的派生物。晚期资本主义国家的干预主义，只能延缓这一根本矛盾的发展、延长其非尖锐化的状态。但决不可能具有解决这一矛盾的内在机制，因为晚期资本主义仍然处于资本主义生产方式运动规律的统治之下，使国家合法性的丧失具有不可避免性。哈贝马斯满心希望晚期资本主义国家成为真正的“社会国家”，似乎这样就“能够得到信任，能够控制住经济过程中的破坏性的副作用，对个人发挥有益的作用”，从而“威胁合法性的情况才能够避免”^②。然而，所谓“社会国家”只不过是一种空想。因为只要不废除资本主义制度，那么，在它基础上建立的国家就只能是以维护资产阶级利益为根本目的的统治机器，而不可能是“社会国家”；它为了给资本的运转创造条件，尽管会扩大一些缓和社会冲突的再分配措施，但决不可能形成一种远离资产阶级利益、而以保障社会全体成员利益为目的的国民收入再分配体制。如果这样做，必然招致平均利润率的下降，危及社会再生产的进行，资本的抽逃与大规模失业等现象必然发生。如果说哈贝马斯具有政治上的保守性的话，就表现在他将晚期资本主义国家的合法性危机的解决，寄希望于晚期资本主义自身调节，而不是寄希望于社会革命。

① 哈贝马斯：《晚期资本主义社会革命化的几个条件》，《文化与批判》，第81页。

② 哈贝马斯：《现代国家中的合法化问题》，《重建历史唯物主义》，第287页。

第十五章

法西斯主义剖析

尽管本书从结构上考虑，把法兰克福学派对法西斯主义的分析与批判，作为其批判的社会理论的一个不可分割的部分，放到后面来谈。然而不能不注意到，该学派站在人道主义立场上对法西斯主义的批判，正是其批判理论的先导，或者说，这一批判是其批判的社会理论的最初形态。该学派之所以一开始就把批判法西斯主义作为基本任务，正如我们在第一章中所说的，大致出于两个原因。其一，该学派的成员是一批真诚的人道主义者。在法西斯主义崛起与猖獗之时，面对灭绝人性地滥杀无辜、毁灭欧洲文明与人道主义传统的暴行，怎能不义愤填膺？其二，该学派的第一代主要成员，包括霍克海默、阿多诺、马库塞、弗洛姆、波洛克、诺伊曼等人，都是犹太血统，他们的生存直接受到法西斯主义的威胁与迫害，这又不能不增加了他们与之斗争的迫切感。于是，他们抱着“必须打击希特勒和法西斯主义”的共同使命感，自30年代起，对德国法西斯主义作了大量的研究、分析和批判，从经济、政治、文化以及社会

心理等多维视角,描述其表现,剖析其成因,批判其理论。这似乎已是遥远的过去了,然而,细想一下,将会发现仍具有值得我们今天深思的东西。

一、心理机制

法兰克福学派对法西斯主义的分析与批判,其独到之处就是运用弗洛伊德的精神分析理论,阐述法西斯主义兴起的心理机制,从而具体体现了它的批判的社会理论的特色。弗洛姆指出:“如果追究法西斯主义对大国产生吸引力的原因,我们不得不承认心理因素所起的作用”。^①而他们所说的心理因素大致有如下一些:

(一)独裁主义性格。霍克海默和弗洛姆都认为,独裁主义性格使人潜在地倾向于接受法西斯主义,而后的得势,则在于这种性格的普遍化。何谓独裁主义性格?弗洛姆解释说,“对权势者屈从,对比他地位低的人施淫威,正是‘独裁主义性格’的特征”^②。即对下专权,对上屈从,这一双重倾向构成了这一性格的基本内容。他认为他们使用这一术语,“是为了强调这一术语所表述的人格结构构成了法西斯主义的人性基础”^③。在此性格结构中,存在施虐和受虐两种内驱力,既矛盾,又依存,构成一“共生体”,但其强度因人而异。本来,弗洛伊德把性施虐—受虐欲当作性本能的一种蜕变形式。施虐欲指行使暴力于他人,支配他人并使之痛苦,以谋取性的满足;受虐欲则以主体自身作为施虐目标,喜欢受异性的虐待折磨以得到性的满足。弗洛姆将此引入独裁主义性格内,断言“独裁主

^① 弗洛姆:《逃避自由》,工人出版社,1987年,第19页。

^② 同上书,第105页。

^③ 同上书,第217页。

义性格的实质一直被看作虐待狂和受虐狂冲动的同时并存。虐待狂者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;受虐狂旨在将自我融于一种压倒一切的强权之中,以分享其威力和荣耀”^①。在他看来,施虐狂表现了人的主宰欲,要无限制地控制别人,使自己在别人的精神和肉体上遭受痛苦中得到快感;受虐狂则表现人内在的自卑、无能和无足轻重感,在其受折磨和屈服于外力中得到快感。希特勒就具有这种性格的两种倾向:一方面渴望绝对控制大众;另一方面又渴望屈从于更强大的命运、历史和自然的力量。

然而,如果仅仅是希特勒及其他法西斯魁首具有这种独裁主义性格的话,那是决不会形成大气候、掀起大风浪的。法西斯主义之所以得以猖獗,在弗洛姆看来,乃在于这种独裁主义性格的普遍化。他分析道:性格结构既决定了人的思维、感觉,也决定了他的行为。原先,大多数德国工人拥护社会党和共产党,但后来其中相当一部分人改投纳粹党的票。这是因为他们具有或倾向于独裁主义性格,深深地崇拜权威。由于社会主义政党强调个人独立,不强调权威,不符合他们建立在独裁主义性格基础上的愿望,因而遭到唾弃;而法西斯主义由于崇尚权威,迎合和加强了这种性格结构,因而受到欢迎。所以,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”^②。

(二)攻击性和嗜死狂。这二者是人的死亡本能的不同表现。所谓“攻击性”,“是指富有破坏性的、敌意的和虐待狂的人”^③的特性,而以残酷的方式表现出来的死亡本能则为嗜死狂。这“是指对一切

① 弗洛姆,《逃避自由》,第289页。

② 同上书,第288页。

③ 弗洛姆,《说爱》,安徽人民出版社,1987年,第79页。

死亡的东西,一切与肢解有关的东西,一切与毁灭有关的东西的迷恋”^①,表现为热爱死亡、毁灭及无生命的东西甚于热爱生命。“死亡万岁!”就是它的箴言。希特勒是个典型的嗜死狂,他下令大批屠杀犹太人和发动造成千百万人死亡的侵略战争,证明嗜死狂是希特勒最重要的性格特征。他把他的全部力量用于毁灭,用于征服、镇压和统治别人上。1942年,他甚至还说过:“如果德国输掉这场战争,德国人民就不应该再活下去”,希望所有德国人在战败后同他一起死亡。然而,希特勒的屠杀政策之所以难以阻遏,殃及整个欧洲,还在于社会上有相当一部分人具有攻击性、破坏性。这些人大都来自社会下层,如旧的小资产阶级、受损害的公务员和学生等,他们因被逐出社会主流,郁积了大量虐待狂的愤恨情绪,需要通过生活的反抗、对他人的迫害以及积极参与纳粹政治活动进行发泄。弗洛姆指出:“在现时代,下层中产阶级的破坏性冲动已成了法西斯主义得以崛起的一个重要因素,纳粹主义诉诸这些破坏性冲动,并且利用这些冲动来发动反对其敌人的战争”^②。

(三)自我陶醉和民族自恋。自我陶醉是极端自恋和自我主义的表现,“一个自我陶醉的人只认为直接影响他自己的那些事情是现实的和重要的”^③。他只认为自己的财产、思想、感情是现实的,他就是上帝,最有力量,最为聪明,而别的都是废物,乃至根本不存在。据弗洛姆分析,“在希特勒的整个一生中,他始终是个自我陶醉者”^④,因他只关心他自己,他的计划、权力和野心,对其它都不感兴趣。最后他失败了,不能忍受自恋形象的崩溃,不得不自杀。倘若说自我陶醉构成希特勒的个体心理机制,那么民族自恋、国家自恋则构成法西斯主义的群体心理机制。弗洛姆指出,正是在这种

① 弗洛姆:《说爱》,安徽人民出版社,1987年,第175—176页。

② 弗洛姆:《逃避自由》,第244页。

③④ 弗洛姆:《说爱》,第191页。

心理机制作用下,法西斯分子把日耳曼民族神化,把本民族夸大为世界上最令人羡慕、最为优秀的群体,把自己的民族、国家当作偶像崇拜的对象,煽起民族沙文主义和民族复仇主义,以此动员群众投入侵略战争,并美其名为“爱国主义”。其实,它只是对民族主义的一种迷信,并不是对自己民族的真正热爱和关心。

(四)自居作用。阿多诺说:“把性本能转变为领袖和追随者之间以及追随者相互之间的结合物的机制,就是自居作用的机制”^①。自居作用,是一个人追随他所钦佩或崇拜的人的样子,按此行动,塑造自我,近似于模仿。这是自我与另一个人情感联系的最早、最原始的一种方式,由它把领袖同追随者以及追随者之间联结起来。他援引勒邦(Le Bon)和弗洛伊德关于集体心理和领袖的学说,认为:一个群体如没有统治者将无法生存下去,故会本能地甘愿将自己置于某个头领的权威之下。于是,一方面追随者对头领持有极端的热情和服从的渴望,因为领袖形象能满足追随者服从权威和成为权威本身的双重愿望,并能满足安全感的需要。另一方面,领袖具有坚强的征服人的意志,敢于实施个人独裁,迫使集体接受他的意志。这种强制性可追溯到使人人皆惧的原始部落的族长身上。在阿多诺看来,原始部落族长的形象也就是希特勒的形象。现在,“法西斯主义领袖企图在他的追随者们当中推行的正是这种对他自己的理想化,元首意识助长了这种理想化的推行”^②。从而使群众把领袖看作为万能父亲的替代物,以对领袖的自居作用取代对父亲的自居作用,将儿童时代对父亲的崇敬感情和大量的自恋性本能移置到领袖身上。这就是领袖崇拜形成的心理机制。

^① 阿多诺:《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式》,《法兰克福学派重要论文选》,纽约,1978年,第124—125页。

^② 阿多诺:《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式》,《法兰克福学派重要论文选》,第126页。

(五)非理性的盲从。法西斯主义所以能蛊惑人心、赢得支持,原因还在于它能巧妙调动人们无意识的情感冲动,发展盲从倾向。弗洛姆指出:“希特勒有着骗取人们轻信他的令人不可思议的能力。你可以称此为领袖人物超凡的魅力、催眠术、蛊惑力,或者随便你叫它什么,他似乎是对人们施加了一种力量,使他们立即听从了他”^①。例如,希特勒在《我的奋斗》中,就谈到了自己的心理操纵伎俩:他常把宣传性的公众集合放在夜间,因那时人们都疲倦了,缺乏理智的抵制力,更易屈从别人的意志,所以是争取群众的最佳时机。阿多诺在具体分析法西斯领袖操纵大众的宣传方式时,认为他们善于臆测宣传对象的心理和需要,有口若悬河的辩才,但这些人不是运用推理思考、理性论据来说服群众,而是运用催眠师的诱导技巧,激发听众的无意识情感,甚至推行仪式典礼,掀起宗教性狂热,使他们处于受摆布的着迷状态,丧失自主意识和识别能力,形成唯命是从的盲从意识。”法西斯主义领导的基本宗旨之一,是将原始性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方式转向政治目的”^②。而生产和复制这种便于操纵的非理性心理,“其目的在于非理性的独裁主义”^③。

我们在这里之所以不厌其烦地列举法兰克福学派对法西斯主义产生与猖獗的诸心理因素的分析,决非因为我们认为这些分析都是科学的,而是因为用以具体说明对社会现象的分析不能回避社会心理分析。法西斯主义当道,作为一个重大的社会现象,无疑是历史发展的反动的表现,是社会经济、政治、阶级斗争以及思想、文化等等领域的各种矛盾纠合的产物。然而,我们以往对法西斯

① 弗洛姆,《说爱》,第193页。

② 阿多诺,《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式》,《法兰克福学派重要论文选》,第123页。

③ 同上书,第124页。

主义的种种分析，仅仅停留在社会根源上，根本不研究其心理根源，这不能不说是一大片面性。法兰克福学派重视大众行为中的非理性因素的作用，强调“纳粹主义是一个经济和政治问题，但是它对全体人民的控制，必须从心理的基础来理解”^①，并从以前较少有人涉及的深层领域进行探索，揭示了法西斯主义在德国得逞的心理机制，这无论对于加深对法西斯主义的认识以及对于防止法西斯主义复活，都有重要的意义。

当然，法兰克福学派的上述分析，由于是以弗洛伊德的精神分析学为理论基础的，从而不可避免地具有生物主义的倾向。比如，只承认法西斯主义者和受其蒙蔽的追随者间具有共同的心理机制，而无视因阶级地位和阶级利益不同，两者在心理上存在着重大差异。再如，应用弗洛伊德关于性本能是将个人联成群体的结合物的理论，认为法西斯主义煽动家正由于人为地制造这种结合物，才使现代社会中自由主义、利己主义的个体，联合成为有强大组织的法西斯团体。其实，性本能、爱的情感虽是使人结合的一种吸引力、凝聚力，但使人产生联系、结成群体的，主要还是靠生产劳动、政治活动以及其它各种社会交往。

在考察了法兰克福学派关于法西斯主义崛起的心理机制的分析后，我们一方面应该肯定这种分析揭示了心理因素在社会演变过程中的重要作用，但是另一方面又不能不看到：倘若对社会现象的分析仅仅停留在心理因素的分析上，必将走上把社会现象的发生归结为是由心理因素决定的这条邪路上去。法兰克福学派理论家们看到了这种危险性，因而力图避免之。阿多诺就说过：“法西斯主义本身不是心理学的产物”^②。弗洛姆也不满意当时的各种

① 弗洛姆，《逃避自由》，第275页。

② 阿多诺：《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式》，《法兰克福学派重要论文选》，第135页。

肤浅解释,如以为独裁制度的得逞,是一些人丧失理智所致,或者简单地把希特勒视为疯子或精神错乱。他说:“在我看来,无论哪一种解释,强调政治、经济因素而排斥心理因素,或者相反,都不正确”^①。以下我们就看一看他们如何从经济、政治、文化等因素来进行分析的。

二、社会机制

法兰克福学派认识到,意、德法西斯主义能迅速崛起,除有深层的心理机制外,还有复杂的社会历史背景。对此,马库塞曾有所描述:“法西斯主义的根源可归因于增长的工业垄断同民主制度之间的对抗。在第一次世界大战后,高度合理化的和急速扩展的工业设备,遇上对之利用的日益增加的困难,尤其是由于世界市场的分裂和由劳工运动热切捍卫的大量社会法规。在这种形势下,最强大的工业集团趋向于采取直接执政,以组织垄断生产、击溃社会主义反对派和重新开始帝国主义的扩张主义”^②。这里,他分析了第一次世界大战后生产力的发展与市场的缩小、劳工运动和资本利益的对抗,工业垄断集团同民主制度之间的矛盾,认为这些构成了法西斯主义的社会历史根源。

尽管法兰克福学派关于这方面的论述是大量的,然而突出地表现为以下三方面。

第一,肯定了法西斯主义的产生具有深刻的阶级背景和社会基础。霍克海默认为,需要用阶级斗争的术语来解释法西斯主义,

^① 弗洛姆:《逃避自由》,第274—275页。

^② 马库塞:《理性与革命》,纽约,1954年,第410页。

“资产阶级和法西斯主义组织之间的联盟产生于对无产阶级的恐惧”^①。弗洛姆也曾提醒人们注意“大工业代表和半破产的容克贵族对纳粹主义的建立所起的作用。没有他们的支持，希特勒不可能获胜。而他们之所以支持，是因为他们懂得自己的经济利益”^②。当时，这些特权集团期望纳粹能转移对他们构成威胁的群众不满情绪，让它利用国家政权为他们的经济利益服务。

弗洛姆不仅指出了纳粹受到垄断资本和容克贵族的支持，而且还探讨了它的社会基础，即由小店主、手工业者和白领工人等构成的下层中产阶级。他具体分析了它的状况：在1918年德国革命前，由于尚有较稳定的经济地位和权威依靠，他们有一种相对的安全感。之后形势大变，特别自1929年后的经济大萧条，他们被挤在工人与上层阶级之间，孤立无援，受创最深；君主国家的垮台，使他们失去了精神支柱；随着经济地位下降，他们的社会声望也一落千丈。这样，他们滋长了孤独感与压抑感，潜藏着强烈的破坏性冲动。而希特勒本是个小人物，在情感和社会方面兼有这个阶级的各种特点，他装扮成是他们的救世主，蒙骗和利用他们，使他们充当纳粹运动的重要社会力量。而许多充满绝望和怨恨情绪并具有独裁主义性格的该阶级成员，就成为纳粹事业狂热的信徒和斗士。

第二，分析了法西斯政权的经济基础。在这问题上，该学派内部实际上有两种看法。霍克海默、波洛克等认为，法西斯政权是建立在新型的资本主义经济基础之上的，所谓国家社会主义乃是国家资本主义的变种。在波洛克看来，纳粹国家的经济结构，是一种以政府指导或国家控制为特征的，实行计划经济的新的资本主义形态。它与早期的自由资本主义不同，要求个人和集团的利润追求必

① 霍克海默：《蒙田与怀疑论的功能》，《社会研究杂志》，第7卷，1938年，第31页。

② 弗洛姆：《逃避自由》，第285页。

须服从总计划的需要,削弱股东对经理的控制,加强国家对经济的控制。法西斯政权为适应这种国家控制和调节的垄断资本主义的需要,将关键部门强行国有化,通过公共劳动迫使充分就业,废除契约自由,强制实行管理价格和需要分配。于是,在“控制经济”中,经济的政治色彩、权力支配突出起来,“利润动机已被权力动机所取代”。波洛克认为,这种格局呈现不断强化和扩散的趋势。霍克海默进一步认为这种国家资本主义乃是继自由和垄断之后,资本主义发展的最后一个阶段。它是通过国家合股和对大生产企业、大商业实行国家占有形成的。他还指出:“国家资本主义乃是当代的独裁主义国家”^①。

与之不同,古兰德、诺伊曼、格罗斯曼等则认为,它依然是垄断资本主义。在古兰德看来,虽然纳粹掌权前,经济的官僚化和集中化已经在私人公司开始了,但尚不意味着私人资本主义的结束,因为垄断生产资料的那些人仍是资本家,经理人员依然是从利润中取得他们的收入。虽然法西斯政权建立在政治官僚和经济经理相联合的混合体上,但这个制度仍为垄断资本主义。诺伊曼认为,纳粹党上台,并没有迹象显示出实行国家控制会挤掉垄断占有,政治的首要地位在德国经济中至今尚未实现,促使机器生产的还是利润动机。尽管已出现了如果没有极权主义政权的支持,利润就不能产生和保持这一状况,然而,这正是国家社会主义区别于一般垄断资本主义的特点。他作了具体分析说:“当今德国经济有二个主要的显著特征。它是一种垄断经济,又是一种控制经济。它是一种受极权主义国家管辖的私人资本主义经济。我们提议最好用‘极权的垄断资本主义’这个名称来描述它”^②。按照他的看法,国家社会

^① 霍克海默:《独裁主义国家》,《法兰克福学派重要论文选》,第96页。

^② 诺伊曼:《巨兽》,纽约,1944年,第261页。

主义只是垄断资本主义采用另一些手段的继续而已。

第三,探究了法西斯政权的特征。法兰克福学派将法西斯主义国家同自由主义和民主主义的资产阶级国家相对照,认为法西斯政权的建立,迎合了要求取缔自由主义、加强中央集权的反动政治势力的需要,“法西斯主义体现了统治力量的新形式”^①。这种新形式首先表现为实行完全的中央集权制。在它的统治下,国家权力强加到生活的所有方面,乃至剩余价值也是在国家控制下获得并进行分配的;它不允许任何反对者和反对党存在,由一个人或一个政党控制一切,发展为独裁主义、极权主义。马库塞指出,法西斯的极权主义制度的建立,是对资本主义的自由主义制度的否定:“法西斯国家就是法西斯社会,极权主义的暴力和极权主义的理性都来源于现存社会的结构,这个社会正在从事克服它的自由主义的往昔并且使其历史的否定具体化”^②。

不仅如此,法西斯政权的统治特征还表现为以公开的暴力和恐怖统治取代较为隐蔽的统治。官僚和警察直接、露骨、经常地运用暴力和高压手段,破坏法制,残酷地镇压群众,使国家成了一台恐怖机器。因此,诺伊曼指责道:“国家社会主义是(或者说正成为)一种缺乏传统特征的国家,一团混乱,一种无法纪和无秩序状态的统治”^③。弗洛姆强调:与为发展个人的民主政体不同,法西斯政体“不管它如何乔装打扮,它的既定目的就是使个人屈从于外在的目标,并且削弱真正的个性发展”,它是“在国家社会主义的旗帜下残酷地压迫人民”^④。

法西斯政权建立之后,当时德国著名的社会学家韦伯曾以为

① 霍克海默:《独裁主义国家》,《法兰克福学派重要论文选》,第111页。

② 马库塞:《否定》,“序言”,第12页。

③ 诺伊曼:《巨兽》,“导论”,第7页。

④ 弗洛姆:《逃避自由》,第354页。

合理化的手段同非理性的目的相结合,是法西斯主义的政治特征,承认它的政治权威存在形式上合法的合理性。法兰克福学派则针锋相对指出:法西斯主义的统治恰恰表现为政治权威的非理性和统治的不合理性。霍克海默就说:“当独裁主义国家接管社会时,统治的合理性也随即被取消了”^①,并认为“法西斯制度是理性呈现为非理性”^②。其原因在于生产资料没有社会化时,无计划经济本来就不可能是合理的,从协调个体利益和普遍利益关系的实质意义上看,资本主义社会的政治权威也不可能是合理的。而当资本主义进入垄断阶段时,独裁统治的政治权威更成为非理性的,合理性也荡然无存。此外,诺伊曼还从法律角度论证了法西斯统治的不合理性。他认为,理性是法律之源,人所服从的法律上的和政治上的权威应是理性权威,而法西斯国家的法律缺乏成文法的普遍性;没有建立在植根于理性的自然法的基础上,因而不合法的。可以说,纳粹制度是登峰造极的非理性统治。

大体上说,法兰克福学派对法西斯主义产生的社会历史根源及其阶级背景、社会基础以及法西斯国家政治特征的分析,颇有见地并较为切合实际。对于当时仅肤浅地解释法西斯主义,而不愿涉及它赖以滋生的社会制度的人,霍克海默主张取消他们的发言权:“一个不愿论及资本主义的人,对法西斯主义也应保持沉默”^③。的确,把法西斯主义与资本主义制度联系起来考察,使法兰克福学派批判法西斯主义的理论具有一定程度的深刻性,而是其他西方学者所不及的。马库塞对此引以自豪地说:“法兰克福学派最重要的一个贡献是,认识并指出了法西斯主义与资本主义的

① 霍克海默:《独裁主义国家》,《法兰克福学派重要论文选》,第105页。

② 霍克海默:《理性和自我保存》,转引自马丁·杰伊:《辩证法的想象》,波士顿,1973年,第121页。

③ 霍克海默:《犹太人和欧洲》,《社会研究杂志》,第8卷,1939年,第115页。

内在联系”^①。

由于资本主义是一个漫长的历史发展过程，到底法西斯主义与资本主义的哪一个阶段、哪一种形态相联系，这是值得探讨的。法兰克福学派理论家们具有两种不同的看法。我们以为从资本主义发展趋势和当时德国情况看，认为法西斯政权的经济基础是国家资本主义，这个论断较为恰当。恩格斯曾指出：“资本主义社会的正式代表——国家终究不得不承担起对生产的领导。这种转化为国家财产的必然性首先表现在大规模的交通机构，即邮政、电报和铁路方面。”^②而希特勒及其纳粹党作为垄断资产阶级代表上台执政后，就在政府中设立主管德国经济的最高机关”。德国经济总会”、“德国经济商会”以及“德国国营铁道公司经理委员会”，强化国家控制，并在这些机构中吸收了许多金融寡头，康采恩、托拉斯巨头或他们的代表，如军火大王克虏伯、银行总裁沙赫特等参加。而且，纳粹头目戈林、戈培尔、希姆莱、赖伊、阿曼等人，1933年前原是些破产失业者、穷汉，后来倚仗政治权力巧取豪夺，霸占犹太人财产，成为一批新的康采恩巨头，集大官僚与新财阀于一身。确实，纳粹党执政后，积极推进国家政权同垄断资本的紧密融合的政策，使德国经济呈现国家资本主义的趋势。

这里应该提及的是，法兰克福学派对法西斯主义的分析与正统的马克思主义者的分析存在两个主要差异。其一，正统马克思主义者坚持纳粹党是垄断资本的统治工具观点，而法兰克福学派则认为：法西斯主义国家是受官僚、军事领袖、党的机构、大企业主等结合起来的联合统治集团所指导，垄断资本同纳粹党有同一目

^① 马吉：《与赫伯特·马库塞的一次谈话》，《国外社会科学动态》，1983年，第11期，第16页。

^② 《马克思恩格斯全集》，第19卷，第239—240页。

标，但“这不竟指国家社会主义仅是德国工业的一个屈从性的工具”^①。其二，正统的马克思主义者把极端军国主义与帝国主义作为法西斯主义的重要特征，而法兰克福学派对此很少论及。但是他们倒很注意从文化领域作进一步考察，而又具特色。

三、文化根源

法兰克福学派注意到法西斯主义的崛起与猖獗不仅具有社会心理因素与社会经济、政治的因素，而且和文化的演变具有密切的关系。认为法西斯主义的产生标志着西方文明的普遍危机，是抹杀个体、实现非理性主义统治的极端例子。

首先，法西斯主义被看作为启蒙精神辩证发展的产物。霍克海默和阿多诺合著的《启蒙的辩证法》，就提出了这个观点。他们所说的“启蒙”乃指培根所倡导的知识理性，而“启蒙运动总是旨在使人们摆脱恐惧，确立他们的主权”，其“纲领就是使世界醒悟；结束神话，用知识代替幻想”^②，寻求万事万物所必须遵循的规律。然而，这种原本旨在支配自然、消除恐惧的理性力量，却在文明发展过程中异化了，变为对人类的统治力量。表现为人的各种知识形式如数、语言、科学范畴、哲学以及知识造物机器、武器，等等，反过来成为控制、操纵、反对人的工具。例如，数本是启蒙运动的一个准则。可是在数学化了的世界中，思维和数学混淆起来了。数学程序变成了思维程序，数学使思维变成一个物、一个工具。语言本是进步的媒介物，但文化的发展却用语言将统治集团与秩序的确立

^① 诺伊曼：《巨兽》，第185页。

^② 霍克海默、阿多诺：《启蒙的辩证法》，纽约，1972年，第3页。

联系起来,规定人们必须服从这些符号,故而语言也成为控制、灌输、欺骗和压抑的工具。科学本来是人摆脱自然的控制发展起来的,但科学逻辑的序列、从属、联系、演进和概念等都植根于社会的劳动分工之中,思维范畴体现了社会和统治之间统一,于是“科学的演绎形式也反映着等级制度和压制”^①。总之,“启蒙运动通常被认为是历史上最进步的阶段”,而法兰克福学派“试图理解解放和压迫倾向之间这种难分难解的融合”^②。即启蒙运动本当致力于人们的解放与拯救,然而启蒙的辩证法却演变成使人受到更为严酷的操纵与控制。”以至可以说,启蒙就像一个独裁者对待人民”^③,“启蒙运动就是极权主义”^④。从而借以说明:启蒙精神已成为人类统治欲的文化表现,它遵循统治原则,旨在权力和征服。文明的发展终于使作为知识理性的启蒙精神,变成“理智的丧失”。欧洲文明的这种危机成为法西斯主义崛起的文化根源,而酿成了“国际性的法西斯主义危险”。法西斯主义既是启蒙精神的自我摧毁,也是资产阶级文明危机的征兆。

其次,法兰克福学派认为法西斯主义与文化的密切联系,还表现为工艺技术成为独裁主义统治的工具。霍克海默具体分析了作为一种文化强制物的工艺技术的作用。他认为工艺技术本为追求效率、发展生产服务,但在资本主义社会中,为努力谋取最大限度利润,技术合理化和经济合理化、集中化同步增长,机器成了毁灭的手段,造成了劳动力过剩,使许多中产者失去了自身的独立性,其中大部分加入了失业者队伍,越来越依赖于庞大的股份公司或国家。工艺技术、机器设备和管理方法等,为独裁主义国家提供了各

① 霍克海默,阿多诺:《启蒙的辩证法》,第21页。

② 马吉:《与赫伯特·马库塞的一次谈话》,《国外社会科学动态》,1983年,第11期,第16页。

③ 霍克海默,阿多诺:《启蒙的辩证法》,第9页。

④ 同上书,第6页。

种必需品,增强了控制人的能力,“机器的进化已经转变为统治机构的进化”^①。而且,法西斯煽动者还运用一切新的技术手段,如报纸、电影、收音机等宣传媒介来加强控制。收音机成了“元首无所不及的喉舌”,大众可以倾听掌握权力的上自领袖,下至老板的声音,这样,易于操纵他们的意识。总之,工艺技术已成了由国家资本主义所锻造的一件扼杀自由的紧身衣,在独裁主义统治中扮演着重要角色。

在分析法西斯主义的文化根源时,弗洛姆还发现教育起着培育独裁主义制度所需的社会性格的作用。他认为,教育的社会功能是培育人的顺应趋势,使个人性格朝着社会性格方向靠拢。作为社会精神代表的父母,对儿童教育所施加的约束,就是竭力压抑他们的这种自发性;不从属于任何外在权威,自由地表达自己的思想情感,确保自己的个性。从而,使之滋长一种个人无力量感和无足轻重感,对独立行动能力丧失信心,自愿接受任何意识形态和领袖。在这种家庭教育下形成的人就具有崇拜和追随现存权威的性格,从而为法西斯主义的滋生提供了温床。而纳粹时期的学校教育也履行着同样的社会功能。希特勒在《我的奋斗》中谈到教育目的时,就既要使学生具有绝对优越于别人的自信心,又教育每一个男孩甘心受屈,以培育“渴望服从,向往权力”的独裁主义性格。

法兰克福学派把法西斯主义的形成和发展,放在文化背景下进行研究,其必要性是显而易见的。实在说来,社会发展史本身也是一部人类文化发展史,社会的每一大变动,无不是在一定的文化背景下进行的。社会的危机与转折,总是与文化的危机与转折联系在一起。法西斯主义作为西欧文明传统的反动,无非是传统文化面临危机时所作出的非理性选择。这种选择之所以可能,有赖

^① 霍克海默、阿多诺:《启蒙的辩证法》,第35页。

于社会赋予文化与理性的双重机制，解放的机制与压迫的机制。而西方文明的发展从解放人的工具变为奴役人的工具，以至最后为法西斯主义的产生与蔓延准备了文化条件，这是人类的灾难，西方文明的悲剧。然而，文化的社会功能上的这种消极方面的极度发展，也仅仅构成法西斯主义可能产生的条件之一，而不是其产生的决定性根源。因为一种文化研究起何种社会功能，又归根到底取决于社会历史条件，取决于社会的经济与政治的制度。更明确地说，同样的文化、同样的工艺技术在不同社会制度下可以起不同的作用。因此，在分析法西斯主义时，既要看到文化因素的作用，又不能把它作为法西斯主义产生的一个根源。条件与根据不可混淆。

四、哲学信仰

谈到法西斯主义与文化的关系，不可避免地要谈及法西斯主义与哲学的关系。针对英、美理论家所持的黑格尔哲学是法西斯主义的哲学源头的观点，马库塞为之辩解，强调黑格尔的理性主义同法西斯主义的非理性主义之间的对立，而将实证主义当作法西斯主义的哲学源泉之一，认为法西斯主义的胜利就是实证主义的胜利。尽管如此，马库塞仍然认为黑格尔的政治哲学同法西斯主义有关系。因为法西斯主义政治哲学崇尚权威，主张国家至上，领袖至上，强调国家对社会和个人实行极权主义控制，反对个人主义和自由主义。而黑格尔政治观曾将国家作为社会权威的绝对承担者，他要求“人们必须崇敬国家，把它看作地上的神物”^①，强调“国家是比个人更高的东西，它甚至有权对这种生命财产本身提出要求，

^① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆，1961年，第285页。

并要求其为国牺牲”^①，主张公民服从国家权威，接受国家的绝对控制，个人应将为国捐躯、奉献财产和牺牲自由当作自己的道德义务。马库塞认为，黑格尔的国家学说无非是将国家看作是凌驾于个人和社会之上的独立物，使国家主权脱离了个人的和社会的基础，成为“形而上学”性质的东西，推崇国家权威的至上性，完全剥夺了个人的自主性，主张个人应屈从于国家普遍意志。“这种国家学说意味着将社会政治制度全面物化。国家成了这一制度的权威的唯一承担者”^②。由于黑格尔把家庭当作权威的社会政治制度的基础，将统治的权威建立在奴隶对主人权威的相信和拥护上，黑格尔权威理论的实质是：统治的权威以奴役为内容，以奴隶的屈从为前提，以丧失个人的独立和自由为代价。于是，“绝对理性的哲学把完全反理性的权威放进了国家的基础”^③。

马库塞认为：尽管在表面上有的纳粹代言人否认国家的最高权威，甚至还说：“人民的权威是在国家的权威之上”。实际上，国家社会主义“不准许人民扮演积极的政治角色。人民的政治实在只应该由领袖个人来代表，领袖是所有法律和权利的源泉，并且是社会存在和政治存在的唯一创造者”^④。而这种领袖至上论不过是黑格尔的国家权威至上论的翻版，它是通过把领袖权威与国家权威统一起来，把接受国家控制与接受领袖控制统一起来而提出的。因此，右翼政治思想“复活黑格尔主义将我们带到了法西斯主义的入口处”^⑤。

与马库塞竭力寻求法西斯主义政治思想的哲学渊源的做法不

① 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆，1961年，第103页。

② 马库塞：《论黑格尔关于权威和家庭的思想》，《哲学译丛》，1981年，第2期，第18页。

③ 同上书，第17页。

④ 马库塞：《理性与革命》，第414-415页。

⑤ 同上书，第402页。

同,弗洛姆侧重于对法西斯主义思想本身的哲学探讨。在他看来,法西斯主义者渴求权力,信奉权力万能,把统治别人看成是享受生命的乐趣。表明他们所奉行的是一种以攫取权力、主宰别人的统治欲为人性核心的人生哲学。虽然英国哲学家霍布斯也把追求权力看作是人行为的基本动机,认为“一个人只要活着,就会贪得无厌地去追求权力”,这是“所有人都具有的一种极普遍的倾向”。但是法西斯主义者却把权力欲、统治欲发展到了顶点,成为极力企图主宰别人的权力狂。希特勒认为他的权力愿望植根于永恒的自然律,并毫不掩饰地说,他和他的政党的目标是征服世界,表明他的哲学是强权哲学,这种哲学表达了“对权力与征服的强烈渴望”。

弗洛姆还指出,与强权哲学相应的,就是法西斯分子奉行一种独裁主义伦理。他们认为人生来不平等。世界上只有两种人:一种是有权的,一种是无权的。有权的在上,无权的在下;或统治别人,或屈从于人。这是天经地义的现象。并宣扬个人无足轻重,个人应该承认人格的无价值,将自己消融于高层权力中,以分享它的力量和光荣为骄傲。希特勒甚至将个体降为不值一提的一粒尘埃、一颗原子,主张放弃维护个人利益、意见和幸福的权力。墨索里尼也同样否认个人幸福,“不相信人世幸福的可能性”。弗洛姆认为,这一切说明法西斯主义者们所信守的根本道德原则是:“服从是最佳的德性,而不服从是最大的罪行”^①,“人生的目的就是为‘高级’权贵、领袖、民族共同体献身”^②。这种以服从为最大美德,使个人成为随领袖操纵的木偶和工具的独裁主义道德原则,已经成了压制人的本性和个人自由发展的可怕手段。

对法西斯主义哲学思想所作的以上分析,尽管有不足之处,例如较少分析希特勒等人对尼采的“超人”学说和权力意志论的崇

^① 弗洛姆:《追求自我》,纽约,1966年,第12页。

^② 弗洛姆:《逃避自由》,第115页。

拜,以及实用主义对希特勒等人的影响,但是毕竟还是抓住了一些实质性方面而入木三分。其矛头确实是直指“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,对德国人和日耳曼民族的抬高”^①。在法西斯主义气焰极度嚣张之时,法兰克福学派的理论家们敢于从经济、政治、文化和哲学等方面对法西斯主义进行综合分析与其尖锐的批判,既表现了不畏强暴、为人道主义而战的精神,也体现了该学派企图将弗洛伊德与马克思“综合”运用的理论特征。它的不足与失误,无损于他们作为反法西斯主义勇敢斗士的形象。可以说,不了解法兰克福学派对法西斯主义的批判,就不能对该学派作出全面的认识与公正的评价。

鉴于当时的历史背景,法兰克福学派打出了反权威主义的旗帜,显示了他们对独裁主义的痛恨,从其旨在反对法西斯专政这点上说,有积极意义。但在权威问题上它缺少辩证分析,认为既然任何权威必将压抑人的自由与个性,因此都要反对。诚然,权威“是指把别人的意志强加于我们;另一方面,权威又是以服从为前提的”^②。因而权威本身是支配与受支配、强制与服从的统一,故权威的存在就意味着对人的某种束缚乃至压抑。但它并非都是不合理的而要取消。当权威正确反映了客观事物的规律和集中表达了人民群众的意志,恰当规范人的行为,它就是合理的、必要的。没有它,社会生活就会“失控”、“失范”,处于无序状态,使大多数人陷入灾难和更深的压抑之中。所以说,权威不可没有。不过,如果权威与大众脱离、不同民主结合,那只是寡头权威,孕育着专制独裁,可造成历史的倒退;而那种大权在握,但言行相背,以权谋私者,必然会失去权威。

① 弗洛姆:《逃避自由》,第278页。

② 《马克思恩格斯全集》,第18卷,第341页。

第十六章

“解放”的“乌托邦”

自英国哲学家莫尔的《乌托邦》(Utopia, 1516年)给人们描绘了一个可望而不可及的未来社会的轮廓之后,这样一个消灭了私有财产、使全人类得到解放的社会理想,曾激动过多少代人的心灵,引起多少人的憧憬。于是,即使在资本主义初期已见其弊端理想主义者,也纷纷给人们勾勒了一幅幅理想社会的图景:康帕内拉的《太阳城》(1623年)、培根的《新大西岛》(1627年)、贝尔吉拉克的《月球世界旅行记》(1657年)、斯维福德的《卡列瓦航海记》(1726年)等等。随着资本主义的发展,社会矛盾日益加剧,更出现了欧文、傅立叶、圣西门这些举世闻名的乌托邦社会主义者。然而,由于他们所憧憬的社会是在资本主义生产状况与阶级状况极不成熟的条件下,从头脑中孕育出来的,他们为消除资本主义弊病而想代之以理想的社会,不过是理性所发明的并从外面强加于社会的。所以,终究是个“乌托邦”。正如恩格斯所说:“这种新的社会制度是一开始就注定要成为空想的,它愈是制定得详尽周密,就愈是要陷

入纯粹的幻想。”^①自从马克思基于对资本主义生产方式的实际考察,发现了隐藏其中的剩余价值的秘密,以之说明了资本主义生产过程的实质,揭示了资本主义灭亡的必然性,寻到了消除资本主义弊端的切实可行的途径与手段,才使人们所向往的人类得以解放的社会主义理想,由乌托邦变为科学。因而恩格斯写了《社会主义从空想到科学》这名著。打那以后,一百多年来,资本主义历经沧桑。此其间,社会主义制度已在大片土地上建立起来。然而这并没能使人们对乌托邦的讨论终止。乌托邦问题仍然是“批判的马克思主义”者们颇感兴趣的问题。早在本世纪初,布洛赫就曾专门写了一本书叫《乌托邦精神》(1918年)。法兰克福学派的理论家们,在批判当代资本主义、希求建立一个合乎人道的社会主义时,又几乎无一人不谈乌托邦问题,从而形成了关于人的“解放”的乌托邦学说。马库塞还针对恩格斯关于“社会主义从空想到科学”的论断,提出一个有名的反论断,“通向社会主义的道路,可能是从科学到乌托邦,而不是从乌托邦到科学”^②。这一切不能不引起人们予以探究的兴趣。

一、“乌托邦”与自由

什么是“乌托邦”?按莫尔的原意是“乌有之乡”,遂变为“空想”的同义词。然而,法兰克福学派的理论家们对“乌托邦”的解释,并不甚一致。这种不一致产生于对乌托邦与自由的关系理解不一。霍克海默认为:虽然在某一时期,人们对乌托邦的研究曾有助于达

^① 《马克思恩格斯全集》,第19卷,第210页。

^② 马库塞,《乌托邦的终结》,《五篇讲演》,波士顿,1970年,第63页。

到这样一个认识,“即有关自由的思想即是实现自由的思想”,但是,如今每个人仍然认为“‘自由’这个字眼只不过是一个短语;认真地实现自由乃是一种乌托邦”,从而乌托邦至今还在“遭到人们的攻击,因为没有人真正愿意实现这种空想。于是倍倍尔曾经而易举地使用过的想象被抑制了。”^①霍克海默是不主张把乌托邦同“不能实现的自由”、“空想”混为一谈的,因为在他看来,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”^②,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”^③。他在另一个地方又再次谈到了实现乌托邦的条件已到了“成熟的地步”^④。可见,在霍克海默看来,乌托邦并非不能实现的空想,而是尚未实现而又可能实现的自由社会。

马库塞对乌托邦的解释,也是基于这一立场,不过他是从精神分析学的角度来谈的。他认为,“幻想(想象)”是一种“具有自己的规律和真理价值的思想过程”^⑤,即这种过程“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实在。在想象中,个体与总体、欲望与实现、幸福与理性得到了调和”^⑥。他认为,艺术作为这种想象的“最高

① 霍克海默:《独裁主义国家》,《法兰克福学派重要论文选》,纽约,1973年,第115页。

② 霍克海默:《传统的理论与批判的理论》,《批判的理论》,纽约,1974年,第217页。

③ 同上书,第219页。

④ 霍克海默:《独裁主义国家》,《法兰克福学派重要论文选》,第114页。

⑤ 马库塞:《爱欲与文明》,波士顿,1974年,第141页。

⑥ 同上书,第143页。

产物”，正如阿多诺所说，在于“通过否定非自由来维持自由的形象”^①。然而遗憾的是，对人类社会的自由与和谐的前景的描绘，不仅被政治理论与哲学根据现实原则被“普遍地指责为乌托邦”，而且，在弗洛伊德看来，也“至多只是美好的乌托邦而已”^②。然而，“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。”^③

霍克海默与马库塞对“乌托邦”概念的这种解释，虽与传统的解释具有某种一致之处，即把乌托邦概念同对人的解放的憧憬、对自由社会的想象联系在一起，但又有显著的不同，即一改传统的乌托邦概念的虚无飘渺性、可望而不可企及的彼岸性，而反过来认为乌托邦具有可实现性，是想象性与实现可能性之统一。

施密特作为法兰克福学派的后继者，在乌托邦问题上并没有追随在他们之后，而是重又返回到弗洛伊德的立场上去，坚持认为作为理想社会的“乌托邦”具有不可实现性、彼岸性。他的这一看法是依据弗洛伊德的现实原则与快乐原则的不可调和性，去解释马克思关于自由王国与必然王国的关系的理论而得出的。他认为，马克思“把他的乌托邦作为一以贯之的东西，保持在他的思想发展的全过程中，这就是人的自然本性的完全解放”。^④由于马克思把实现“解放”这个乌托邦的希望寄托在必要劳动时间的缩短上，从而“把人的问题还原为自由时间的问题”^⑤。但是，由于“马克思几乎过分地重复主张：不论人类将在怎样的历史条件下生活，都同样必须和自然进行物质交换”^⑥，所以，不管生命的再生产所必需的

① 马库塞：《爱欲与文明》，波士顿，1974年，第144页。

② 同上书，第147页。

③ 同上书，第143页。

④⑤ 施密特：《马克思的自然概念》，商务印书馆，1988年，第153页。

⑥ 同上书，第148页。

劳动时间如何缩短,劳动总是不能废除的,从而这意味着“人最终并不能从自然的必然性里解放出来”^①,因为劳动总是在遵循自然的必然性前提下进行的。这样,“自由王国”始终是处于“必然王国”的彼岸。这正好说明了“劳动中的人与自然本能的分裂,反映在快乐原则与现实原则的不可调和性中”,所以,马克思与弗洛伊德的乌托邦思想是一致的,或者说,弗洛伊德的“在精神分析中隐含的乌托邦……在根本上就是‘从内部发现的’马克思的乌托邦”^②。施密特由此断定:关于“人性的完全解放”这个乌托邦问题,“与其说证明马克思单纯是哲学的乐观主义者,不如说他在伟大的欧洲悲观主义者的传统中,应占有一席之地。”^③

施密特在把马克思描绘成乌托邦主义者、认定人的“自由王国”是个永不能实现的乌托邦时,他所反对的目标当然又是恩格斯,因为恩格斯曾明确地提出过:“一旦人们能熟练地运用自然规律,使统治着自己的客观的异己力量处于人们的控制下时,‘人们才完全自觉地自己创造自己的历史;只是从这时起,由人们使之起作用的社会原因才在主要的方面和日益增长的程度上达到他们所预期的结果,这是人类从必然王国进入自由王国的飞跃。”^④恩格斯的观点非常明确:人的自由是对必然的把握,或者说,当人们把握了必然王国、能自觉地创造自己的历史时,就是自由王国的实现。因此,在恩格斯那里,自由王国不是抽象的永处彼岸的东西。施密特正因此断定恩格斯关于人的解放的理想社会与马克思不同,不具乌托邦性质。

确实,当马克思说“自由王国只是在由必需和外在规定要

① 施密特:《马克思的自然概念》,商务印书馆,第150页。

② 同上书,第149页。

③ 同上书,第148页。

④ 《马克思恩格斯全集》,第19卷,第245页。

做的劳动终止的地方才开始；因而按事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸”^①时，表明了马克思强调的是必然王国的彼岸性，而不像恩格斯那样强调自由王国的此岸性。而且，马克思还说，当必然王国随着人的发展而扩大时，人的需要也扩大，而满足这种需要的生产力也会扩大，这时确实存在着某种自由。但是，“这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们的共同之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己……但是，不管怎样，这个领域始终只是一个必然王国。”^②就是说，恩格斯所说的自由王国在马克思那里，仍然被看成是属于必然王国领域的东西，而不是真正的自由王国，只有“在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国，就开始了。”^③

马克思与恩格斯的分歧是如此确实而又清晰地存在着。施密特揭示出这一点，不无道理。然而，这种分歧并不值得人们大惊小怪。因为：第一，这仅是对“自由王国”作了不同层次的理解。如果说马克思把自由王国理解为人的自然本性或人类能力得到充分发展的境界，那么恩格斯所说的自由王国则是低层次的，即仅指人能依据客观必然性自主地创造自己的生活。对此，马克思也并没有说它不是自由，而只是说这种自由不过是仍处于必然王国领域中的自由。第二，恩格斯强调了自由王国与必然王国的联系，而马克思虽然认为自由王国处于必然王国的彼岸，但他也并未完全否定自由王国与必然王国的联系。他说，“这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。”^④这时，他与恩格斯一

① 《马克思恩格斯全集》，第25卷，第926页。

② 同上书，第25卷，第926—927页。

③ 同上书，第927页。

④ 同上书，第25卷，第927页。

样,把必然王国看成是自由王国赖以建立的基础。第三,在自由王国的实现可能性上,马克思与恩格斯也不是截然对立的。马克思说,要建立自由王国,“工作日的缩短是根本条件”^①。这就肯定了人类有实现自由王国的现实可能性与途径。

尤其值得注意的是马克思在批评亚当·斯密关于只有废除劳动才能达到自由的观点时,马克思把通过劳动使外在必然性加以人化本身看成就是人的一种自我实现与自由,从而肯定了被人化的必然王国能成为人自我实现的领域,与恩格斯一样肯定了自由王国的可实现性。他说:“一个人‘在通常的健康、体力、精神、技能、技巧的状况下’,也有从事一份正常的劳动和停止安逸的需求,这在斯密看来是完全不能理解的。诚然,劳动尺度本身在这里是由外面提供的,是由必须达到的目的和为达到这个目的而必须由劳动来克服的那些障碍所提供的。但是克服这种障碍本身,就是自由的实现,而且进一步说,外在目的失掉了单纯外在必然性的外观,被看作个人自己自我提出的目的,因而被看作自我实现。主体的物化,也就是定在的自由,——而这种自由见之于活动恰恰就是劳动,——这些也是亚当·斯密料想不到的。”^②就是说,马克思虽然认为劳动是不能废除的,因而外在的必然王国总是存在的,但是克服了单纯外在的必然性对主观目的的达到所造成的障碍,就是自由的实现,被人化了的必然王国就是人自我实现的领域。这就和恩格斯相当一致了。这一点,施密特也不是没有看到。但是,他仍然坚持认为马克思关于人类达致解放的自由王国是不能实现的乌托邦,并认为马克思是悲观主义者,这倒是确实令人惊异的。唯一能说明这样做的原因,是施密特想把马克思加以改装,以作为自

① 《马克思恩格斯全集》,第35卷,第927页。

② 同上书,第46卷,下册,第112页。

已悲观主义的乌托邦理论的支撑点。

二、“乌托邦的终结”

从法兰克福学派对乌托邦的上述解释中，已可看到在乌托邦是否具有实现之可能性问题上，存在着两种对立的看法。马库塞关于“乌托邦的终结”的理论，则加深了这种对立。

马库塞首先从“乌托邦”的历史界限来论证乌托邦的可实现性及其应当终结的问题。他说，“乌托邦是一个历史概念”，它原指“不可能实现的社会变革的纲领”^①。但是为什么不能实现？其原因大致有两种，一是现存社会的种种主客观因素妨碍了这一社会变革的纲领的实现；另一是，这社会变革的纲领与真正的自然规律相矛盾。可是，说到前一个原因，所谓“不可实现的标准”本来就是不充分的，因为主客观上不利变革的因素能在革命过程中克服；而后一个原因虽然是超出历史范围的原因，但“就是这种‘非历史性’也有一个历史的界限”^②。因而马库塞说：“我相信今天我们确实能够谈及乌托邦的终结了。”^③

其次，马库塞以精神分析学为依据，论证了乌托邦的可实现性与其应当终结的问题。他认为，人们的激进的社会理想及其实现的可能性，之所以被降格成虚无缥缈的乌托邦世界，根源于“行为原则”的压制。但“行为原则”作为“现实原则”的特定的历史形态，本身就有其“历史局限性”，一当“超出这个范围，生产率就有了另

① 马库塞：《乌托邦的终结》，《五篇讲议》，第63页。

② 同上书，第63页。

③ 同上书，第64页。

外一种内容,与快乐原则建立了一种关系”^①,从而“使生的本能得到前所未有的解放”^②。于是,原先看来是不可能实现的“解放”的乌托邦因其有了实现之可能性,将趋于终结。所以,他与施密特相反,认为劳动尽管是不能废除的,这并不能阻止“自由与满足”的王国能得以实现,因为“现行的本能压抑主要不是产生于劳动之必要,而是导源于由统治利益实行的特定的社会劳动组织,就是说,压抑基本上是剩余压抑”^③;只要建立了“非压抑性的现实原则”,就将改变而不是破坏劳动组织,因为“爱欲的解放”可以创造新的、持久的工作关系。基于这样的理由,马库塞提出了一个著名的论断:理想的自由王国可以在必然王国而不是在其之外建立起来。他认为,乌托邦的提出,是以自由王国与必然王国有着质的差别为基础的。在马克思看来,这自由王国是处于必然王国的彼岸,人们在必然王国内唯一能做的只是尽可能组织劳动、尽可能减少劳动,而这仍然是不自由的;但是,“在我看来,揭示自由社会和非自由社会之间的质的差别的新的可能性之一,就是让自由王国出现在必然王国之中(在劳动中的而不是在劳动之外)的可能性”^④。这种可能性最主要的是根源于“控制的技术削弱了控制的基础”^⑤。表现为,第一,由于资本主义赖以控制社会的技术得到高度发展,为社会变革提供了物质力量与精神力量,使得用技术上已存在的生产力来取消贫困和解除痛苦成为可能;第二,由于体力劳动日益被脑力劳动所代替,使社会的必要劳动集中在技术员、科学家、工程师等阶层中,显示出消除异化劳动的可能性。而且,马库塞甚至认为,异化的增强,反而有助于向自由社会转变。因为在行为原则支配

① 马库塞,《爱欲与文明》,第156页。

② 同上书,第154页。

③ 同上书,第155页。

④ 马库塞,《乌托邦的终结》,《五篇讲演》,第63页。

⑤ 同上书,第66页。

下,尽管异化劳动越来越加剧,但是,行为原则的发展成果最终将会阻碍生产率的发展方向,使人愈加不屈服于异化劳动,因此,“劳动的异化愈充分,自由的潜能就愈大。”^①总之,这一切都使得“想象的乌托邦要求已经充满了历史的现实性”^②。正是在这意义上,他认为乌托邦应走向终结,甚至乌托邦这个概念本身在今天已经没有什么意义了,因为“人类历史似乎正走向本能变迁的另一个转折点”^③。

马库塞关于乌托邦的终结的理论,在乌托邦学说史上可以说是大异其趣的。它排除了乌托邦概念的纯粹空想性,认为乌托邦作为理想的未来社会,是以现实为基础的想象的产物,这种想象是对“现存社会历史状况的否定”,具有其实现之可能性。这样,正如他自己说,摆脱了一切失败主义。这表明,他对人类社会的未来抱有一定的信心。但是,他这种信心不是建立在对人类社会的物质生产过程作严密考察的基础上的,不是基于这一考察而把握了社会发展的客观规律所作出的科学的预测,而是以弗洛伊德的心理分析为基础的。是通过对它的继承与修正而产生的一种主观信念,因而其基础是脆弱的,不能不时时受到弗洛伊德的影响,而终究成不了一个乐观主义者。他虽然认为未来的自由社会具有在必然王国基础上实现的可能性,但对这种可能性是否确能转化为现实,仍然是毫无信心的。他在论人的解放时,说过一段颇为典型的话:“‘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,同时又是被最合理地、最有效地压抑着的,因而也是最抽象、最遥远的可能性。”^④就是说,由于受到现实原则的有效压抑,人的解放、自由社会的实现,虽有其可能性,然而它作为乌托邦,仍然是

①② 马库塞,《爱欲与文明》,第156页。

③ 同上书,第150页。

④ 同上书,“1966年政治序言”,第15页。

“最抽象、最遥远”的东西。所以，不要以为现存的社会主义是完成了社会主义从空想到科学的发展，其实真正的社会主义是“幻想（想象）”的“乌托邦的社会主义”，这样，就使我们必须面对这样一种可能性，即“通向社会主义的道路，可能是从科学到乌托邦，而不是从乌托邦到科学。”^① 马库塞就这样赋予社会主义理想以“最抽象、最遥远的可能性”。这观点，无疑包含着一种悲观主义的色彩。然而，其含义恐怕还不仅于此，因为它涉及到对社会主义作何理解的问题。

三、未来社会

在法兰克福学派谈到“乌托邦”的时候，可以说，没有一位理论家不是把他们对未来社会的憧憬和社会主义联系起来，更明确地说，他们毫无例外地把社会主义看成是人得到解放、人性得到复归的理想社会。然而，他们对社会主义有自己独特的解释。这里首先还是谈马库塞，因为他代表了一种见解，而弗洛姆则代表了另一种见解。

以马库塞为代表的看法是：社会主义虽已发展到今天，人们对社会主义概念仍然缺乏一种反思；如果我们今天无拘无束地探讨与解释这一概念的话，就不能不看到有两种社会主义，一种是“自由的社会主义”，另一种是“现存的社会主义”，这两者之间存在着“质的差别”^②。这种差别在于：“现存的社会主义”作为与当代资本主义不同的工业文明的另一个体制，虽然由于技术的进步、经济

^① 马库塞：《乌托邦的终结》，《五篇讲演》，第63页。

^② 同上书，《五篇讲演》，第68页。

的发展,扩大与满足了人的现有的需要,大大减少了劳动时间与强度,增加了生活的乐趣,但是,它并没有带来人的“自动的”解放,技术的进步仍然被作为支配的工具而得以持续,人仍然受着有组织的控制、压抑以至奴役。因此,从资本主义向现存的社会主义过渡,“尽管是革命的,也仍然表现为量的变化。由劳动工具造成的对人的奴役,在高度合理化的、极有效率的而且寄与希望的形式之中,也依然继续着。”^①换言之,现存的社会主义即使在向第二阶段过渡,也仍然消除不了人的被压抑、奴役的状态,仍然是不自由的社会,它“不再表示对资本主义的明确否定”^②。至于作为理想的未来社会的“自由的社会主义”,则不一样,它是从“美学—性欲方面”来考虑的,其特点是“工艺与艺术相结合”,或“劳动和娱乐相结合”,也就是“社会的必要劳动能被组织成与人的解放了的真正需要相谐和”^③,来消除对人的一切约束和压抑。因此,马库塞声明,他所说的社会主义革命与马克思所说的不一样,它“既不是单纯地扩大满足现有范围内的需要,也不是把需要从一个较低的水平提高到一个较高的水平,而是要同这种范围决裂,是质的飞跃^④,这一革命意味着文化和物质的需要与追求的剧烈转变,而“这一转变体现为反对劳动的分工、反对无聊乏味的表演和商品的必要性,反对想发财致富的资产阶级个人,反对在工艺的帷幕下的奴役,反对在幸福生活掩盖下的剥夺,反对污染环境的生活方式”^⑤,从而使建立起来的自由的社会主义能将人的“道德的和美学的需要”变成人的基本需要,并使之得到满足。

① 马库塞:《单面人》,第42页。

② 马库塞:《乌托邦的终结》,《五篇讲演》,第62页。

③ 同上书,第68页。

④ 马库塞:《反革命与造反》,波士顿,1972年,第16页。

⑤ 同上书,第17页。

马库塞这就异常明显地表明：他所向往的社会主义，既非当代的社会主义，也非马克思所理想的社会主义，而是与诸如此类“不自由”的社会主义相对立的“自由的社会主义”，它是个无劳动分工、无商品、无奴役、无剥削、无异化、无环境污染的“自由社会”。它之所以是“自由的”，全在于它能使人达到“感官的、伦理的和合理的需要的满足”^①，具有美感的、道德的性质。它虽具有最抽象、最遥远的可能性，是个乌托邦，但它毕竟具有历史的可实现性。如果说现存的社会主义被说成是社会主义从乌托邦到科学的发展的话，那么今天看来，通向未来的自由的“真正的社会主义”的道路恰恰相反。这就是他讲今天的社会主义道路可能是“从科学到乌托邦，而不是从乌托邦到科学”此话的原因所在。

弗洛姆对社会主义的解说，与马库塞不尽一致。当他说，“西方和东方绝大多数的社会主义者基本上都对社会主义作了资本主义的解释”^②，因为他们认为“社会主义是在资本主义范围内改善经济和社会政治状况的一场运动；他们认为，生产资料的社会主义化，加之福利国家的原则，乃是衡量一个社会主义社会的充足的准则，这种类型的‘社会主义’的原则基本上与资本主义的原则是相同的：最大的经济效益，规模巨大的官僚工业机构以及在这个既官僚又具有经济收效大的体系中个人的绝对服从。”^③这时，弗洛姆的观点与马库塞是一致的，即现存的社会主义与资本主义无质的差别，不是对资本主义的否定。但是，弗洛姆与马库塞相反，他不认为马克思所说的社会主义也是这种社会主义，而是“人道主义的社会主义”。他说：“马克思主义的目的在于建立一个超越资本主义社会的人道主义社会，一个以全面发展人的个性为宗旨的社

① 马库塞：《反革命与造反》，波士顿，1972年，第16页。

② 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，湖南人民出版社，1986年，第150页。

③ 同上书，第149—150页。

会”，又说：“这个人道主义的社会主义既不同于苏联的共产主义，又不同于资本主义”^①。弗洛姆所憧憬的未来社会，就是这种“人道主义的社会主义”。在那里，人摆脱了经济决定论的枷锁，人的精神得到完全的解放，人性完全得到恢复，人不仅和自然界处于统一和谐的关系中，而且达到人与人之间“以爱为基础”的和睦相处的关系之中。这是个人人都处于“爱”的体验之中的精神健全的“健全的社会”。

不论弗洛姆把未来社会叫做“人道主义的社会主义”或“健全的社会”，也不论马库塞把它称做“自由的社会主义”或“自由社会”，他们都希冀建立一个与资本主义有本质不同的社会主义社会，从而表现了他们对资本主义的激进主义的否定精神。然而，当马库塞无视马克思关于社会主义发展两阶段的论述，而把马克思的社会主义理想完全等同于现存的社会主义，并因现存的社会主义同资本主义具有诸多的历史联系，而否认了它与资本主义具有本质的区别时，这表明了马库塞对马克思的社会主义学说的曲解。通过这一曲解，用他的乌托邦社会主义来否定现实的社会主义革命，就使通向理想社会的道路断绝了，所谓人的彻底解放、自由社会的实现也就成为虚无飘渺的东西了。至于弗洛姆把现存的社会主义看成是与马克思所说的社会主义格格不入的东西来加以否定，则是从另一端否认了现实的社会主义革命，同样使人类的最终解放成为一种清谈而已。

尽管如此，我们又不能不看到，他们有关社会主义的看法，蕴含着对现实的社会主义的深刻的反思。确实，当代的社会主义由于脱胎于资本主义世界，它不可能不深深地带着资本主义的印痕，不能不继续实行资本主义的某些社会原则，因而也不可能终止压

^① 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，湖南人民出版社，1986，第149、155页。

抑人、使人异化、阻碍个性解放的现象。这是一种历史的连续性。如果幻想社会主义革命可以在一个早上把一切不人道的现象与弊病一扫而光，与资本主义实现彻底的决裂，那只是天真的幻想。

四、解放之路

法兰克福学派的乌托邦理论，对现存的社会主义进行反思与批评，虽往往失之于偏颇，亦本无可鉴谅之由。但问题出在其目的不是为了社会主义事业的改善，而是为了否定现实的社会主义制度，以他们所幻想的另一种社会主义来取而代之。如何取代？如何实现人的解放？他们作了多种设想。

弗洛姆的设想是：要想使“解放”运动变为“赢得自由”的运动，关键在于发展人的“爱”与“理性”。就“爱”来说，它是人们建立和联系联系的纽带，是人们共同享有与互相联系的一种体验。只有爱才“既能满足人与世界成为一体的需要，同时，又不使个人失去他的完整和独立意识”^①。没有爱这种激情，人就不是健全的人，就不能建立起“健全的社会”。但是，由于人作为一个超越了动物的存在，有着人自己的需求。为了满足这种需求，不得不在生活中进行选择。选择的结果有两种，一种是爱、创造，一种是恨、毁灭。它们是对人的同样的需求作出的两种不同的反应。人必须作出对“爱”的选择。因为只有这样，人在脱离了自然的纽带时，才能获得与他人的同一性而成为群体中的一员，以重新获得自己的“新的根基”，具有“家园感”。在作出这种“爱”的选择时，显然必须具有一种献身精神：理性。因为只有理性才能使人变得更成熟，更懂得爱

^① 弗洛姆：《健全的社会》，中国文联公司出版社，1988年，第29页。

与如何爱,才能创造出更适合居住的“人的世界”。没有理性,人也不能成为一个健全的人。为了建立一个人人精神健康的“健全的社会”,既需发展爱,又需发展理性。弗洛姆说:“只有当人的爱和理性得到前所未有的发展,只有当他能在人类休戚相关和正义的基础上建立一个新世界,只有当他感到有赖于普遍友爱的存在,他才会发现一个崭新的人类生存基础,他才能够把现存的世界改造成一个真正的人类家园。”^①

弗洛姆在这里给人们指出的通向理想社会的唯一道路,是人性的改善与完美。尽管法兰克福学派一直反对实证主义的社会学,但弗洛姆在这里坚持的仍然是孔德的社会学的基本观点。这位对人的异化现象和种种非人道现象进行过猛烈抨击的思想家,终因他力图用精神分析学来摆脱马克思的所谓“经济决定论”,而捕捉不到社会变革的正确途径,而沉浸在人性论的空泛说教中。从而,他虽曾力图告诫人们“只有丢掉幻想,人们才能获得自由”,但是,人类解放的前景在他脑中仍被置于幻想之中,而不抱坚定的信心:“我相信人的完美性,但是,对人是否能实现自己的目标,我仍持怀疑的态度,除非人不久就能觉醒过来。”而且,即使到那天,仍如《旧约》所说:“早晨将到,黑夜也来了”^②。人类的前景是无尽的漫漫长夜!

现在,我们再转过头来看马库塞。他对实现社会变革、达致人的解放的途径,思考了很多,在不同的著作里作了不同的设想。

50年代,他在《爱欲与文明》中设想的途径,是通过“超越行为原则”,解放爱欲来建立一个新世界。在他看来,虽然当代的资本主义社会依据行为原则来压抑人性,使人受奴役,但是它所创造的

① 弗洛姆:《健全的社会》,第59页。

② 弗洛姆:《在幻想锁链的彼岸》,第192页。

庞大的物质财富与精神财富，已可能使人的需要得到无痛苦的满足，生产的完全自动化亦为人们在必要劳动(异化劳动)之外的自由消遣提供了时间和能量。在这样情况下，我们只要否定了行为原则，就“取消了统治的合理性，从而有意识地使这种合理性所形成的世界失去‘现实性’，并根据满足的合理性重新规定这个世界”^①。而超越行为原则使人获得自由的首要一步，就是通过劳动的全部自动化的实现，“缩短工作日”，也就是把纯粹的劳动时间量减少到不能再阻止人类发展的最低限度，使劳动机能可以相互交换，从而结束异化状态，使爱欲得到解放，使行为原则崩溃。这样做，虽然会导致生活水平的降低，但这种倒退并不妨碍自由的进步，正像波德莱尔所说：“真正的文明不在于煤气、蒸汽和转盘，而在于消除原罪的痕迹。”^②

60年代，他在《乌托邦的终结》中设想了另一条人的解放的途径，这就是使人的“新的需要”转化为“新的社会生产力”。他认为，由于自动化的实现，必要劳动和异化劳动退出了物质的生产过程，剩余价值的来源逐渐消失，不仅使原有的废除异化劳动的需求不存在了，而且使得人的需求具有了新的历史特点：“人的一切需求，包括性欲，都超出了动物世界”^③。在这些需求中，首先是“自由”。它对人来说是一种生命攸关的新需要。由于自由的产生与发展不再依靠物质匮乏和异化劳动的必要性，也不受其控制，就可能在劳动范围扩大而不是缩小的情况下，通过生产的指导与控制，被激发起来，并转化为新的社会生产力。而当新的需要“以一种社会生产力的形式出现，就使全面地从技术上重新组织人类生活的具体

① 马库塞：《爱欲与文明》，第157页。

② 同1.书，第154页。

③ 马库塞：《乌托邦的终结》，《五篇讲演》，第65页。

世界成为可能。我相信，新的人类关系，新的人与人之间的关系，只有在这个重新组织了的世界中才是可能的”，因为这样一个世界将废除资本主义工业化和商品化的恐怖，废除资本主义技术，重建城市和大自然，使得解放的福音成为“实际存在的、有目可睹的”^①。

马库塞的上述两种设想，总起来说，都是把理想社会的实现，寄托在资本主义工业文明的发展会进行自我否定上，也就是说，通向“自由的社会主义”的道路不是进行社会革命，而是靠资本主义发展自身所积累的人类解放的潜力，使资本主义来个自动转换或自动长入。他虽然也曾提过文化革命或性欲革命，但也并不具社会革命的含义。直到1968年欧美学生造反运动爆发，才迫使马库塞不得不考虑社会革命的可能性问题。基于对学生造反风暴的反思，他写下了《反革命与造反》。其中，他确认了社会革命具有一种必然性，而且也具有了客观的条件，并且把他曾主张过的性革命纳入到社会革命框架中去，从主张“在今天，为生命而战，为爱欲而战，也就是为政治而战”^②，改认为：“如果性的革命成为人的革命，性的解放与政治道德相联系，那么性的革命才是一场革命”^③。然而，他又认为，在当代资本主义社会中，社会革命虽具备了客观条件，但革命的主观条件尚未形成，因此，只有展开一场意识革命才能走向人类的解放。

所谓“意识革命”的提出，是基于以下考虑。即认为当代发达工业社会由于进入高生产、高消费的阶段，给广大居民提供了一个丰足的、舒适的和快乐的生活世界，改变了人们的心理结构，使得

① 马库塞：《乌托邦的终结》，《五篇讲演》，第68页。

② 马库塞：《爱欲与文明》，“1966年政治序言”，第25页。

③ 马库塞：《反革命与造反》，第49页。

顺从的、改良的、甚至反对革命的意识在大多数工人阶级成员中占统治地位，工人阶级已蜕化为维护资本主义的力量，因而使得革命的主观条件远远地落后于资本主义已准备好的炸毁自己的客观条件。在这种情况下，资本主义向什么方向转换，显然取决于主观条件，就是说，“作何选择（法西斯主义，还是社会主义）系于人们的理智和愿望、意识和感情”^①。因此，他赞成卢森堡的看法：要向社会主义过渡，关键之点不是把统治权力转交给工人阶级，而是“工人阶级首先必须改造自己，它应该成为能实现这一过渡的力量。”^②就是说，必须摆脱占统治地位的权力结构对工人阶级的意识乃至无意识的操纵、控制，使之成为拒绝与资本主义合作的有革命意识的阶级。

应该承认，马库塞在一定程度上如实地揭示了当代资本主义社会中，“革命的潜力的低水平和资本主义发展的最高阶段相一致”^③这种特有的历史现象。如果说，在以往的历史发展中，饥饿与贫穷可以说是对革命力量的极其有效的动员，经济状况的恶化可以使最温顺的奴隶也会燃起反抗的怒火，那么，在当代资本主义社会中，情况发生了变化了。因为它生产的主要已不是饥饿与贫穷，而是人的需要在社会操纵下的扩大与满足。消费社会用越来越多的产品、越来越富裕的物质生活，大大减弱了人们对资本主义原有的不满，个人的物质需要与资本主义社会的需要达到某种一致或协调。这无疑使革命意识衰退、阶级斗争钝化、革命栖息于低谷之中。在此情况下，革命意识的发展对于革命形势的形成，确实具有重要意义：没有革命的意识，就没有革命的行动。从而，马库塞主张，为了向社会主义过渡，必须创造“主观条件”，使人们意识到

① 马库塞：《反革命与造反》，第29页。

② 同上书，第39页。

③ 同上书，第5页。

资本主义富裕生活掩盖着人的需要与满足的被操纵性、不自主性；看清资本主义经济的发展是以加剧人的全面异化与被奴役状况为代价的，人的精神与肉体只不过是为社会需要服务的工具，伴随着生产率高度发展的是精神的高度紧张与负担；透过资本主义自由的帷幕，看到隐藏其后的从工作时间到闲暇时间、从工作场所到宿舍、从公众生活到私人生活，都在受着社会有组织的操纵，人丧失其独立性与自主性，陷入了深深的不自由之中……只有使人们意识到这一切，才会醒悟过来，拒绝与资本主义合作，而形成一支进行“大拒绝”的大军。这显然具有合理性一面。

但是，马库塞关于意识革命的理论包含着很大的片面性。第一，在社会变革的客观形势已具备的条件下，人们的思想、愿望与感情，对社会体制的选择上，确有不可否认的作用。但是，这种“选择”并不是主观随意的。只有当一种选择与生产力发展的需要相适应时，这种选择才会是成功的选择。换言之，某种社会体制之所以能被人们所抛弃或被建立，归根到底是由生产力发展的客观需要所决定的。马库塞的意识革命理论断言：社会向什么方向发展、建立何种社会制度，是由人们的理智、愿望与感情所决定的。这显然是片面地夸大意识的作用，而否定了社会发展内在的自身规律。第二，马库塞断言当代资本主义社会已具备了革命的客观条件，而仅仅缺乏革命意识，这也言过其实了。资本主义生产方式的内在矛盾的发展，是导致革命形势到来的根本因素。虽然资本主义经过四百年的发展，社会矛盾曾一再加剧，危机曾一再频起。但是，近二三十年的发展，证明了科学技术的高度发展，给资本主义带来了新的转机，使它具有了自我修缮、自我调整的缓和社会矛盾的机制与能力。不到资本主义的体制再也不能容纳突飞猛进的生产力的地步，不到社会矛盾使资本主义的统治再也不能维持下去的地步，社会革命的客观条件就总是不成熟的。如果以为现在只要进

行意识革命,就能迫使资本主义退出历史舞台,这只能是一种空想。第三,马库塞把废除资本主义这一希望的实现,唯一寄托在意识革命上,这未免太天真了。从资本主义向社会主义转换,是整个社会制度的变革,是质变。因此,为了实现这一转换,尽管不同的国家可以而且应该根据各国的具体状况以及国际条件的变化,采取不同的形式与不同的途径,而不必墨守某个同一的模式,但是都必须达致社会革命,实现资本主义的经济制度、政治制度的根本变革。而这是任何意识革命或文化革命所不能成就的。如果以为光凭意识或文化领域里的革命,就可以扭转社会的发展轨道,断言所谓社会的选择系于人们的“自由”^①,那不过是唯意志主义的宣传。马克思早在1846年就斩钉截铁地回答道:“人们能否自由选择某一社会形式呢?决不能。”^②

① 马库塞:《反革命与造反》,第29页。

② 《马克思恩格斯全集》,第4卷,第320页。

第十七章

历史唯物主义的“重建”

马库塞曾说过：“一种没有跟上资本主义实践的理论，是很难指导旨在废除资本主义实践的。”^①确实，在资本主义漫长的历史过程中，在它的不同的发展阶段中，出现了不同的社会现象与特征。今天的资本主义早已有别于马克思一百年前所考察、分析过的资本主义了。法兰克福学派对当代资本主义的一些新现象、新问题的考察，揭示了马克思主义对资本主义的发展所作的某些传统论断与分析，具有其历史性，需要随着资本主义现实的发展，作出某些修正、补充与发展，以便科学地解释今天的资本主义的实践。这是无疑的。然而，资本主义的当代发展，是否说明资本主义已发生了质变，似乎成为另一种新的社会形态，因而马克思对资本主义的本质与规律性所作的基本分析与论断，已经“过时”、“失效”了，需要“重建”呢？在这个问题上，法兰克福学派的理论家们的态度有个演

^① 马库塞：《反革命与造反》，波士顿，1972年，第34页。

变过程。30年代,霍克海默、阿多诺所创建的老的批判的理论,大体上是遵循马克思的以政治经济学批判为起点的社会理论的。但是,从40年代起,法兰克福学派的批判的理论已转向工具理性的批判,此后使之逐渐上升为主导地位,以至发生了这样的转变:工具理性批判替代了政治经济学批判,政治经济学批判变成了技术文明的批判。作为这一阶段突出的代表马库塞,把这种理论看成是有别于经典马克思主义的新马克思主义,或“垄断资本主义的马克思主义”。60年代后期,随着对西欧学生运动的反思,哈贝马斯又对法兰克福学派的批判的理论进行了反思。他认为,“老的批判的理论”不再适用于70年代以来的晚期资本主义社会势态,需要以“交往行为的理论”来改造老的批判的理论,完成对历史唯物主义的“重建”,使之成为“批判的社会学”。他所说的“重建”并不是对马克思的历史唯物主义的某种“恢复”或“复兴”,因为所谓“恢复”无非是“回到曾一度被曲解的出发点”,“复兴”无非是“重新继续曾一度被中断的传统”;“重建”则不然,它是“分解一种理论,并使之以一种新的形式重新构成,以便更好地达到这种理论给自己规定的目标”^①。这表明,哈贝马斯对历史唯物主义的“重建”意味着使马克思的历史唯物主义从根本上解体,作否定性的重新构建。当然,对马克思的历史唯物主义作这种否定性的重建,并非仅是哈贝马斯的意图。正如上面各章所论述的,法兰克福学派对发达工业社会、特别是对当代资本主义社会一系列社会现象与问题的分析与解释,本身就已蕴含着对马克思的历史唯物主义许多重要理论的修正与否定。如果说“重建”的话,至少马库塞与弗洛姆已迈出了相当大的一步,而且,哈贝马斯所进行的“重建”,在许多问题上沿袭了他们的观点。但是,要求把对当代资本主义社会的分析达到

^① 哈贝马斯:《重建历史唯物主义》,法兰克福,1976年,第9页。

一个更高的抽象,给予一个哲学的基础,从而摆脱马克思的历史唯物主义的框架,而明确提出“重建”历史唯物主义口号的,则是哈贝马斯;在这方面做得全面系统的,无疑也是哈贝马斯。

一、“技术决定一切”

要“重建”历史唯物主义,首先得确定一个时代分析的阿基米德点。无论是马库塞或哈贝马斯,都把“科学技术决定一切”作为现时代的基本特征、社会分析的基本点。正如本书第十四章所提及的,哈贝马斯认为当代的“晚期资本主义”出现了两个引人注目的发展趋势,其中一个就是科学研究与技术之间的相互依赖日益密切,科学、技术及其利用已综合成一个系统,技术与科学成了“第一位的生产力”。在哈贝马斯看来,这一趋势既从总体上破坏了资本主义的原有的“制度结构”,也破坏了作为“子系统”的经济体制与政治体制的原有布局。之所以会出现这一状况,根源于马库塞所说的“技术的合理性”。在马库塞看来,“技术始终是一种历史和社会的设计:一个社会和在这个社会中占统治地位的利益,总是要用技术来设计它企图借助人和物而要做的事情”,这就使得“统治的某些目的和利益不是‘在后来’和从外面强加于工艺的,而是早已渗透进技术设备的构造中。”^①于是,在当代资本主义社会中,“统治的永久化和扩大化不仅借助工业,而且其本身就是工艺”,^②工艺的合理性“与其说废除了统治的合法性,不如说是保护了统治的合理性。”^③

^① 马库塞:《马克思·韦伯著作中的工业化和资本主义》,《否定》,波士顿,1969年,第224页。

^② 马库塞:《单面人》,波士顿,第158页。

^③ 同上书,第158—159页。

哈贝马斯认为,这种“技术理性”的观点,使马库塞“把‘技术理性的政治内容’当作分析晚期资本主义社会的一种理论出发点”^①。尽管哈贝马斯认为马库塞在表述这种技术决定一切的观点时具有动摇性而产生种种困难,主张用“技术与科学成为意识形态”这提法来取代“技术理性的政治内容”这提法。但是,他在技术与科学成为分析现代资本主义社会一切问题的关键这点上,仍与马库塞相同。在他看来,科学技术的“合理性”具有双重性,即一方面标志着不断增长着的威胁着资本主义制度结构的生产力的潜在能力;另一方面,也是衡量生产关系本身的合法性的标准。所以,他还是同意马库塞的观点,认为科学技术的合理性使得“运用马克思根据自由资本主义社会所正确提出的政治经济学的重要条件消失了。正像我所认为的那样,马库塞提出的技术与科学今天也具有统治的合法性功能这基本命题,为分析改变了的〔资本主义的〕布局,提供了钥匙。”^②不仅如此,他甚至比马库塞迈出了更大的一步,科学和技术的进步,成了晚期资本主义的“独立的变数”,它使晚期资本主义社会出现了这样一种前景:“社会制度的发展似乎是由科技进步的逻辑决定的;科技进步的内在规律性,似乎产生了事态必然发展的规律性,而服从于功能需要的政治,必须遵循这种事态必然发展的规律性。”^③这种“技术决定一切”或“技术至上论”观点,就是他们“重建”历史唯物主义的阿基米德点。

科学与技术在社会发展进程中的作用日益明显地增强,这是一个不可否认的事实,科学技术日益成为重要的生产力,这也被现代社会的发展所证明。尽管马克思一百年前已经把科学知识作为

①: 哈贝马斯:《作为“意识形态”的技术与科学》,法兰克福,1978年,第53页。

②: 同上书,第74页。

③: 同上书,第82页。

“一般生产力”^①来看待，但是马克思的继承者们在相当长的时间内，却很少注意到这一点。倒是法兰克福学派的理论家们论述了科学技术在现代社会中的巨大作用，提出了科学技术是“第一位的生产力”，这不能不令人深思。不仅如此，当马克思说科学知识是“一般的生产力”时，只是从生产力的一般意义上来说的。而哈贝马斯认为，由于在现代社会中，科学与技术日益相互依赖，并使二者与“利用”形成一个综合利用的系统，科学技术才成为“第一位的生产力”。这就表述了一个重要而又正确的观点：只有当原初以知识形态出现的科学转化为可实际利用的技术、转化为劳动者的技能、转化为生产装置时，才能从“一般的生产力”的地位物化为实际的物质生产力。即科学的物化是科学转化为生产力的关键。

但是，把科学与技术的巨大作用与资本主义制度联系起来，提出“技术决定一切”的命题来，又是不妥善的。科学技术作为生产力，它的发展当然影响着社会的进程，对于制度的更迭来说，是个强大的动因。然而，尽管人们往往把生产力划分为资本主义的生产力、社会主义的生产力，等等，而实际上生产力是中性的，同样的生产力可以在不同的社会制度内活动。生产力的变动并不直接决定社会制度的变动，而社会制度的变动取决于生产力与生产关系之间的矛盾尖锐化的程度、阶级关系及其力量对比的变化，乃至意识形态、社会心理的变化等等因素。也就是说，社会制度的变化是沿着多种因素变化的合力线进行的；生产力的发展尽管是促进社会发展的革命性因素，但社会革命的发生又不是由生产力的发展这单一的因素所决定的。如果说科学技术成了“第一位的生产力”，在发达工业社会起着“决定一切”的作用，甚至把社会制度的发展看成是“由科技进步的逻辑来决定的”，这既无法解释在同样

^① 《马克思恩格斯全集》，第26卷，上册，第423页。

一种生产力的状况下、同样的科技水平下,为什么会出现不同的社会现象与社会制度,也无法解释当代一些伟大的革命何以不是在生产力与科学技术高度发展的资本主义国家发生,而往往是在生产力与科技发展处于落后状态下的非工业化国家发生这一实际情况。

理论上的失误往往导源于轻率的概括。下面我们就看看马库塞与哈贝马斯依据“技术决定一切”这概括,来如何“重建”历史唯物主义,并得出哪些结论。

二、生产力与生产关系

马克思的历史唯物主义的一个最基本的论断,是“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。”^①因此,马克思把生产力与生产关系作为揭示社会发展过程的一对基本范畴。要“重建”历史唯物主义,就必然要从“重建”生产力与生产关系的基本理论入手。

哈贝马斯正是这样做的。他首先修正马克思的生产力与生产关系这两个概念的内涵。在他看来,生产力不是由劳动对象、以生产工具为主体的劳动资料和具有劳动技能的劳动者这三者所构成,而是由作为劳动力的生产者、能转化为生产技术的知识和组织生产过程的知识这三者所构成^②。对生产力概念内涵的这一修正,旨在突出科学技术知识(包括管理科学知识)是生产力的主要构成。与缩小生产力概念的内涵相反,哈贝马斯扩大生产关系概

^① 《马克思恩格斯全集》,第2卷,第82页。

^② 哈贝马斯,《重建历史唯物主义》,第153页。

念的内涵。他不认为生产关系仅是指人们在生产与再生产过程中结成的物质关系,而认为:生产关系尽管调节对生产资料的支配、对劳动力的控制与财富的分配,但也规定同生产资料的支配相结合的机构与组织。因此,他有时把生产关系说成是“社会交往形式”^①,有时把生产关系等同于社会的“制度结构”^②,甚至主张作为“制度结构”的生产关系“应该理解成公式化的、僵死的生活形式,用黑格尔现象学中的用语来说,应该理解为外部意识的形态”^③。这样,生产关系概念在哈贝马斯那里,已远远超出了马克思对这一概念所作的本来的规定了。

基于对生产力与生产关系概念的如上修正,哈贝马斯否定马克思关于生产力决定生产关系、生产关系一定要适合生产力发展的理论,而针锋相对地提出以下一些基本观点:(1)由于生产关系作为“制度的结构”,它“不是劳动过程的直接结果”^④,因而不能同意恩格斯、斯大林等把生产关系说成是“从生产力中‘产生出来’的”^⑤,即不同意生产力决定生产关系的说法,从而也不同意以“发展的生产力”作为生产关系是否合理的“衡量标准”^⑥;(2)由于科学技术成了“第一位的生产力”,因此生产力的发展仅依赖于能使“认识潜能”的增长“向提高生产率的工艺和战略转化”的“学习机制”^⑦,而不再依赖生产关系的改变;(3)当科学技术成为晚期资本主义社会的统治工具时,意味着生产力成了统治合法化的基础,因而,尽管可以把生产力理解为是使制度产生问题的“机制”,然而,“这一机制尽管触发了但不是导致了生产关系的变革和生产

① 哈贝马斯:《重建历史唯物主义》,第152页。

② 哈贝马斯:《认识与兴趣》,法兰克福,1979年,第58页。

③④ 同上书,第70页。

⑤ 哈贝马斯:《重建历史唯物主义》,第160页。

⑥ 哈贝马斯:《作为“意识形态”的技术与科学》,第51页。

⑦ 哈贝马斯:《重建历史唯物主义》,第160页。

方式的革新”^①，就是说，生产力虽然从一开始就是社会发展的动力，“但是，生产力似乎并不像马克思所认为的那样：在一切情况下都是解放的潜力，并且都能引起解放运动。至少，自从生产力的不断提高依赖于科技进步以来……生产力就再也不是解放的潜力，再也不能引起解放的运动了，其本身也具有使统治合法化的功能”^②；（4）晚期资本主义社会的生产关系具有双重的优越性：它既使生产力能得到持续的发展，又可通过建立经济的合法性，使“统治制度能够同这些不断前进的子系统〔指经济制度与政治制度——引者注〕的新的合理要求相适应”^③；（5）现代资本主义社会中，由于“认识潜能”的增长使生产力与生产关系不一致，而造成了制度的问题，但生产力与生产关系的矛盾，可以通过国家采取一系列政策措施来持续调节。因为现代资本主义社会的“统治制度依靠生产的合法关系来取得自身存在的权利……社会制度结构仅在间接意义上是政治的，在直接意义上则是经济的。”^④

哈贝马斯对生产力与生产关系理论的“重建”，显然缺乏论述上的前后一贯性与严密的逻辑性，以至往往陷入矛盾状态之中。例如上述第三点和前节所说的社会制度的发展是由科技发展的逻辑所决定的；再如，他认为作为生产力的技术与科学是意识形态，又说生产关系是社会的“外部意识的形态”。不过，他的理论也确实抓住了晚期资本主义社会的生产力与生产关系的某些新变化。诸如科学知识的发展对生产力的发展起着日益突出的推动作用，以至科学技术成为生产力的重要构成部分；科学技术已被作为资本主义统治的重要工具，以至使高度发展的生产力具有维护统治合

① 哈贝马斯：《重建历史唯物主义》，第161页。

② 同上书，第92页。

③④ 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，第70页。

法性的作用；从而在晚期资本主义社会，生产力的高度发展并不能直接引起解放运动；生产力与生产关系在晚期资本主义社会虽然也存在着矛盾，但国家具有调节这种矛盾的功能，随之而来的是危机的缓和与稳定性的出现。这些考察，无疑有助于人们把握生产力与生产关系这对矛盾在当代资本主义社会所具有的新形式、新特点。

然而，当代资本主义国家对生产力与生产关系之间矛盾的“调节”，也仅仅是暂时的、有限的，而并不能真正解决生产力的社会化与生产资料私人占有之间的根本冲突。资本主义国家眼前的自我调节作用，只能说明生产力与生产关系的矛盾尚未发展到鱼死网破的地步。或者说，当代资本主义的生产关系还具有能包容生产力发展的“空间”。一旦这种弹性空间被胀足，生产力发展到不胀破当代资本主义生产关系就不能再发展的地步，国家的调节作用就丧失殆尽了，要求建立一种适合生产力发展的崭新的生产关系，就成为迫不及待的事了。如果不承认这一点，就意味着把晚期资本主义的生产关系看成是永远能适应生产力发展的。但是，人类历史上过去未出现过、今后也不可能出现一种能永恒适应生产力发展的终结的生产关系。承认了这一点，就不得不承认马克思关于生产力决定生产关系、生产关系一定要适合生产力发展的理论，科学地揭示了历史发展规律；就不得不承认生产力与生产关系的矛盾运动，或迟或早地终将导致晚期资本主义社会的崩溃、新社会制度的诞生。这里的“或迟或早”是由诸社会因素的变化来决定的，也就是说，必然的变革在何时、以何种方式实现，取决于诸社会条件（客观的、主观的）综合成熟度与诸偶然因素（机会）。

三、劳动与“相互作用”

哈贝马斯在根本上修正了马克思的生产力与生产关系的理论后，并没有止步。因为这还未能完全摆脱马克思的历史唯物主义范畴的影响。于是他想到不如干脆抛弃马克思的生产力与生产关系范畴，而以“劳动”和“相互作用”(Interaction)来代替。他的基本想法是：由于“技术与科学今天具有双重职能：它们不仅是生产力，而且也是意识形态”，这就使得“生产力与生产关系之间的不相一致今天已不分明，也就是在民众的意识中已不再那么明显”^①。因而，对于“马克思借以发挥历史唯物主义基本设想的范畴框架，需要有个新的解释。生产力与生产关系之间的联系，似乎应该由劳动和相互作用之间更加抽象的联系来代替。”^②理由在于：生产关系作为“制度基础”这种情况只是在自由资本主义时期才出现，在此之前与之后均没有出现；生产力也并非永远是解放的潜力。所以这两个概念还不是能说明社会进化的普遍抽象。只有“劳动”与“相互作用”是最普遍的抽象联系，这是由于它们在任何社会都存在，只不过由于科学技术的发展推动了文化的高度发展，才使二者的差别呈现出来。二者的差别在哪里？“劳动表示工具行为和策略行为的随意形式；相互作用表示在共同的、即主观上相互理解和相互制约的规范下，主体之间——至少有两个主体——的相互行为。”^③

① 哈贝马斯：《晚期资本主义社会革命化的几个条件》，法兰克福，1977年，《文化与批判》，第76页。

② 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，第92页。

③ 哈贝马斯：《晚期资本主义社会革命化的几个条件》，《文化与批判》，第73页。

这里需作解释。所谓“工具行为”是按照建立在经验知识基础上的“技术规则”来进行的以工具为媒介的行为；所谓“策略行为”是按照建立在经验知识基础上的“行动方案”来进行的合理的选择行为。因此，“劳动”作为“目的合理的行为”，它“或是作具行为，或是合理的选择，或是二者的组合”^①。所谓“相互作用”即是人们之间以象征(符号)或语言为媒介的相互交往的行为，它由于必须遵守被人们相互理解与承认的社会规范来进行的，因此，“相互作用”是在至少二个以上的主体之间进行的交往活动。哈贝马斯一般把“相互作用”与“交往行为”同义使用，说：“交往行为，按照我的理解，是以象征(符号)为媒介的相互作用”^②。

哈贝马斯以为他用“劳动”和“相互作用”两个范畴来取代马克思的生产力与生产关系范畴，就可以做到社会学的更大的“抽象”，并责怪马克思没有对社会理论的方法进行反思，以至“在社会实践的名义下，把劳动和相互作用混淆起来”，从而掩盖了自然科学与作为“人的科学”的社会理论之间的差别^③。

哈贝马斯对马克思的这种指责，至少是源于他对马克思著作没有认真解读。按哈贝马斯的看法，所谓“劳动”无非是生产活动，所谓“相互作用”无非是人与人间的社会交往。马克思把二者混淆了吗？没有，马克思明确地说过：“共产主义和所有过去的运动不同的地方在于：它推翻了一切旧的生产和交往的关系的基础……现存的制度只不过是个人之间迄今所存在的交往的产物。”^④（着重号系引者所加）怎么能指责马克思用实践概念混淆了生产活动（“劳动”）和社会交往活动（“相互作用”）之间的差别呢？问题还不

① 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，第62页。

② 同上书，第62页。

③ 哈贝马斯：《认识与兴趣》，第85页。

④ 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第79页。

在于此，而在于用“劳动”和“相互作用”两个概念来取代“生产力”与“生产关系”概念，是否可取。马克思的生产力与生产关系概念是对社会物质生产领域进行考察分析后所抽象出来的，用以说明社会物质生产过程内在的基本矛盾是什么，以及矛盾双方处于什么关系。哈贝马斯的劳动与相互作用则不是如此，而是把生产活动与人们的社会交往活动加以区别的一对概念。这两对概念无论在内涵上与外延上都是完全不同的，即“劳动”（生产活动）不等于“生产力”，“相互作用”（社会交往）不等于“生产关系”。两对概念根本没有逻辑上的对称性，怎能用劳动与相互作用的概念及其关系，来替代生产力与生产关系的概念及其关系呢？理论上的标新立异是无可非议的，然而，如果连形式逻辑的同一律这起码的逻辑规则也不遵守，这种标新立异究竟有什么科学价值呢？此其一。其二，马克思的生产力与生产关系概念揭示了生产活动或劳动的社会性。在他那里，作为生产力构成要素的人是处于社会关系中的人，生产关系是人们在生产中结成的主要社会关系。哈贝马斯用劳动取代生产力概念，并把劳动看成仅是“工具行为”，仅是人与自然的的关系，并通过以“相互作用”来取代“生产关系”，把相互作用看成是与劳动无关的。这就一方面抹煞了生产活动或劳动的社会性，另一方面取消了人们的社会交往与生产活动的关系，从而实际上把生产关系排除在人们的社会交往关系之外。因而，他尽管有时说“社会交往形式即生产关系”，但最后还是把生产关系消解成“制度的结构”，乃至人们的“意识的形态”。其实，劳动或生产活动本身并不只是人与自然的的关系，而且也是人与人之间的社会交往，并且是基本的社会交往活动。不过，由于社会交往具有除劳动以外的更多的形态，如经济的、政治的、科学文化的以及日常生活的交往等等，因此，马克思像上述那样，把生产活动与一般的社会交往区别开来谈，是完全可以理解的。也正由于社会交往（所谓“相互

作用”)的广义性,而生产活动只是其中一种,生产关系也只是交往关系的一种,因而,马克思从原先把生产力与交往形式作为一对范畴^①,改为精确地以生产力与生产关系为一对范畴,即不再把“交往形式”、“交往关系”作为“生产关系”的同义词来使用。哈贝马斯以为把“生产关系”改换成“相互作用”是他的一大创新,实际上不过是把马克思已废弃了的东西加以改装,当做自己的新发明而已。

四、类历史发展的机制

哈贝马斯否定马克思的生产力与生产关系的理论,一个十分重要的意图,是想对人类历史发展的机制作出更具抽象性、普遍性的说明。当然,这不是说哈贝马斯完全拒绝马克思用生产方式的更迭来解释社会发展的有效性。不,他认为,同以技术发展史来作为划分社会形态的方法相比,“直接通过生产关系确定不同的生产方式和依据一个社会的生产方式来分析它的复杂性的种种变化”是一个“更能说明问题的方法”^②。但是,这仍存在“许多困难”。主要表现在马克思主义用“五种或六种”生产方式的更替来排列社会发展阶段的逻辑顺序。而事实上,“一个特定的社会的经济结构完全与某个单一的生产方式相吻合的情况是不多见的”,因而,用生产方式无法解释“混合形式与过渡形式”^③。例如,不能区分同处在原始社会生产方式基础上的旧石器时代和新石器时代,无法确定把亚细亚生产方式列入原始公社的最后一个阶段还是列入阶级社会的最初阶段,说不清现代发达工业国家的生产方式是旧的生产

① 参见《马克思恩格斯全集》,第3卷,第81页。

② 哈贝马斯,《重建历史唯物主义》,第164页。

③ 同上书,第165页。

方式最后阶段还是向一个新的生产方式过渡，也说不清所谓社会主义过渡社会的归属。总之，“对于社会发展的逻辑来说，生产方式这一概念，大概不是一把错误的钥匙，可是它是一把尚未完全钝好的钥匙”，关键在于“生产方式这一概念还不够抽象”^①。

诚然，人类社会和自然界一样，是个复杂的总体。一个社会形态总是与一个单一的物质资料的生产方式相吻合的情况是不多见的。在很多情况下，特别是在过渡社会形态中，不同类型的生产方式并存是不可否认的历史事实。然而，这并不能说明马克思用生产方式来划分社会形态是行不通的。因为马克思用以区分不同社会形态的生产方式，只是以那种在社会经济中占支配地位的生产方式；换言之，当某种生产方式将其主导地位让渡给另一种生产方式时，就应该说社会形态更替了，而这并不是说其他的生产方式都销声匿迹了。当然，社会形态的这种区分正像生物学的分类一样，其界限是相对的。因为任何一个社会形态都像动植物的任何一个种一样，是处在连续发展的锁链之上的。交叉、过渡、变异的状态是存在的，但这并不妨碍人们依据占主导地位的生产方式之变更，将社会的发展划分为相对不同的发展形态，作不同阶段的说明。正如鸭嘴兽与海鞘的存在并不能否定动物分类学的相对确切性。哈贝马斯正是由于不重视社会发展的阶段性与连续性的统一这一事实，因此他无法理解生产方式发展的逻辑与社会发展的逻辑之间的历史的统一。于是乎认为：在阐述人类历史的发展时，“无需提出什么历史的单线性、必然性、连续性和不可逆转性这些概念”^②。即主张历史发展只具非连续性、偶然性，否认了历史发展的规律性存在。

^① 哈贝马斯：《重建历史唯物主义》，第167页。

^② 同上书，第151页。

哈贝马斯在倾诉了对以生产方式的变更作为人的类历史的发展机制的不满意之后,主张用“学习机制”来解释社会的进化。他说:“如果我们事先不知道社会学习进程的发展逻辑和一般结构的话,也无法按照其发展水平来划分社会形态的发展阶段。”^①在现代工业社会通过社会一体化,使个人成了“社会化了的主体”,而不需要“类”这个抽象的“大主体”时,更应该考虑吸收结构主义者皮亚杰关于个体发育的理论,来说明社会进化的机制:在现代社会中,无论生产力与生产关系的变化,都根源于知识的发展,以至“知识的内在增长”成为“社会进化的必要条件”^②。也就是说,当人们的“知识潜能”的增长造成了生产力与生产关系的不一致,使资本主义的“系统”(制度)发生问题时,只有“借助积累起来的认识潜能来处理尚未解决的系统(制度)问题”^③,而不能依靠生产力与生产关系自身。因此,被社会化了的个人的学习进程的进展,成为社会进化的“学习机制”。但是,“人类的学习活动不仅仅局限在对社会的生产力的发展具有决定意义的技术上可使用的知识这一范围内,而且人类也在对于相互作用结构来说是关键的道德—实践意识领域里从事学习活动”^④。今天,先进工业社会为解决威胁着制度的生存问题,而实行的社会一体化,依靠的“只是一种道德—实践的知识,而不是在工具行为和策略行为规则中增添的技术知识”,即不是依靠自然科学知识,而是依靠“体现在相互作用结构中的〔社会交往的〕知识”^⑤的扩大。

科学知识的发展对于社会的发展确有巨大的推动作用,这在

① 哈贝马斯:《重建历史唯物主义》,第190—191页。

② 同上书,第162页。

③ 同上书,第162页。

④ 同上书,第162—163页。

⑤ 同上书,第160页。

今天谁也不能否定。然而，只有当科学知识转化为实际的生产力并通过生产力与生产关系的矛盾运动，才能对政治制度、法律制度等发挥作用。因此推动社会进步、促使制度更迭的根本机制是生产力与生产关系之间的矛盾运动——生产方式的发展，而不是其它。哈贝马斯企图用“学习机制”来解说，正是为了否定社会物质生产方式的发展是决定社会发展的“经济机制”，而把知识、把所谓“认识潜能”的增长看成是社会进化的决定性因素，并进而把晚期资本主义制度问题的解决仅诉诸于“道德—实践的知识”的增长，而不诉诸于社会经济基础的改变。这就彻底抛弃了历史唯物主义的基础结构，而重建了历史唯心主义。

五、经济基础与上层建筑

在马克思的历史唯物主义学说中，经济基础与上层建筑的矛盾关系同生产力与生产关系的矛盾关系一样，是社会的基本矛盾。这两对基本矛盾是密切相联的。如果修正了马克思的生产力与生产关系的理论，就必然相应地修正马克思关于经济基础与上层建筑的理论。这在哈贝马斯那里得到了证实。

哈贝马斯首先限制马克思关于经济基础与上层建筑理论的适用范围。他援引考茨基的观点，断定：马克思关于上层建筑对经济基础的依赖性理论，是为了强调“在社会进化中经济结构起领导作用”，而这首先“是对一个社会向新的发展水平过渡时的关键性阶段而言的。”^①至于对晚期资本主义社会，则是不适用的，因为晚期资本主义实现了社会利益一体化，建立了统一的价值观念与规范，

^① 哈贝马斯：《重建历史唯物主义》，第158页。

因而在自由资本主义时期所建立起来的“公正交换”的意识形态消失了，“人们也就不能直接地用生产关系对统治制度进行直接批判了”^①。但是，哈贝马斯忘记了自己的不能自圆其说之处，即他又承认“制度核心是生产关系的集中体现”^②。实际上，一个社会的经济基础不外是该社会的生产关系之总和，因而哈贝马斯既承认晚期资本主义制度是生产关系的集中体现，又不承认上层建筑依赖于经济基础，这是怎么也说不通的。

在限制了马克思关于经济基础与上层建筑理论的适用范围之后，哈贝马斯的下一步便是对这一理论的“重建”。表现为：第一，不同意“把‘基础’与‘经济结构’等同起来”，就是说，“基础”并不永远等同于“经济结构”^③；第二，认为“基础”与“上层建筑”的区分只是相对的，因为有时会出现司法、政治、意识形态等现象在一些关系中起基础作用，而在另一些关系中起上层建筑作用的“新的历史现象”^④；第三，在晚期资本主义社会，作为生产力的科学与技术不仅成为意识形态，而且由于国家干预的加强，对经济发展过程进行持续性的调整，从而“经济体系同政治体制的关系本身发生了变化，政治不再仅仅是一种上层建筑现象”，“社会和国家也就不会长期处在马克思的理论所说的基础和上层建筑的关系之中”^⑤；第四，总之，由于“上层建筑的因素进入了基础本身”，于是“传统的政治对经济的依赖关系就被破坏了”^⑥，在今天，必须“考虑‘基础’与‘上层建筑’的全新构型”；对于社会解放来说，经济基础已不起决定性作用了，而“‘上层建筑’的批判和改变对解放运动具有新的、

① 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，第76页。

② 哈贝马斯：《重建历史唯物主义》，第159页。

③④ 同上书，第158页。

⑤ 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，第75页。

⑥ 哈贝马斯：《理论与实践》，法兰克福，1978年，第266页。

决定性的重要意义”^①。

以上这一系列的观点,如果考虑到其所蕴含的合理性的话,那么可以归结为一点,即强调了上层建筑对经济基础的能动作用。特别是在当今发达的资本主义社会,国家的干预作用已深入劳动领域、商业交换领域与分配领域,通过投资与制止投资,来调整和稳定经济循环,这更充分表现了上层建筑对经济基础的强烈的反作用。这是自由资本主义之后所出现的一个不可忽视的新现象。甚至也可以说,在当代发达的资本主义社会,确实出现了上层建筑的因素渗透进经济基础中去的趋势。这一趋势说明了关于经济基础与上层建筑的辩证关系,不能仅仅力学地理解为决定作用与反作用的关系,还必须理解为二者具有相互渗透、转化的关系。哈贝马斯强调了这一点,无疑是正确的,值得我们吸取。但是,矛盾双方的互相渗透、转化并不能消除矛盾的两个方面的质的规定性上的差异;如果被视为矛盾的双方在质上并无差异,那么不能形成矛盾。因此,哈贝马斯在承认基础与上层建筑间存在辩证法关系时,又借口上层建筑因素向经济基础渗透,否认了上层建筑与经济基础这两个概念的质的规定性上的差异,则是由辩证法向相对主义倒退;用概念的规定之相对性来否认其确定性。而且,政治向经济、上层建筑向经济基础的渗透,也不能否定基础决定上层建筑、上层建筑必须适应经济基础发展的原理。因为,所谓“有组织的资本主义”社会的行政系统职能的变化,正是由资本主义的经济机制由自由竞争向有组织的垄断转变所决定的,目的在于保证统治制度能够起着维护经济基础的作用。对这一点,就连哈贝马斯也不得不承认:晚期资本主义的自我调节机能的增强,“恰恰是为了维护以生产资料的私人占有为基础的制度,不管它变化如何,总

^① 韦尔默尔:《批判的社会理论》,纽约,1974年,第121页。

不得不建立具有某种独立于资本所有者经济利益的性质的政治设施。”^①即晚期资本主义的政治设施，虽然不以资本家私人经济利益为转移，但从总体上维护资本主义私有制。既然承认了这一点，怎么能借口上层建筑向经济基础的渗透，而断定晚期资本主义社会与国家已超脱出马克思所说的基础与上层建筑关系之外了呢？

六、劳动价值论“过时”

哈贝马斯对马克思的历史唯物主义，作出以上一系列的修正与“重建”，本来是想对晚期资本主义社会作出不同于自由资本主义社会的说明。然而，由于他游离了对晚期资本主义生产方式的分析，致使他始终不懂得晚期资本主义社会毕竟仍然是资本私有制为基础的资本主义社会，它与自由资本主义在社会的基本构建上并无本质的区别，马克思对资本主义总体所作出的基本分析，依然适用于当代资本主义，因为它们遵循一个共同的历史规律。这里不能不进一步探寻一下，哈贝马斯何以会放弃对晚期资本主义社会的生产方式的分析呢？一个重要的原因是由于科学技术的高度发展、自动化的实现，出现了直接的生产者的劳动力在生产中的作用愈益缩小的现象，使哈贝马斯误认为马克思用以揭露资本主义生产实质的劳动价值论“过时”了。

哈贝马斯一再强调：由于“技术与科学成了第一位的生产力，这样，使用马克思的劳动价值论的条件也就不存在了。”^②最基本

^① 哈贝马斯，《理论与实践》，第264页。

^② 哈贝马斯，《晚期资本主义社会革命化的几个条件》，《文化与批判》，第74页。

的理由是：“当科学技术的进步变成了一种独立的剩余价值来源时，在非熟练的（简单的）劳动力的价值基础上来计算研究和发展方面的投资总额，是没有多大意义的；而同这种独立的剩余价值来源相比较，马克思本人在考察中所得出的剩余价值来源，即直接的生产者的劳动力，就愈来愈不重要了。”^①哈贝马斯还在别的地方讲了另一个原因，即由于晚期资本主义社会生产率的增长，使晚期资本主义社会出现了利润率下降的趋势，同时扩大了劳动者对食物、住房、衣物等“自然需要”的满足，使“劳动力的再生产费用”上升，达到了高水准的文化要求，从而必须修正劳动价值论，把“决定劳动力价值的‘历史的和道德的因素，明显地导入劳动力的价值规定中去’”^②。

哈贝马斯对马克思的劳动价值论的否定，与马库塞是基本一致的。马库塞曾说过：自动化的实现，不仅“使劳动中所消耗的肉体的能量与强度越来越减少”^③，而且还出现了机器已“趋于失掉其作为个别的生产工具、作为‘独立单位’的倾向”，从而，依据科学技术的变化，“马克思主义的‘资本有机构成’概念及与其相随的剩余价值创造的理论似乎取消了……自动化似乎从质上改变了死劳动与活劳动的关系；它趋向于‘不是由个人的生产量，而是由机器’来决定生产率，并且，测定个人的生产量已属不可能了。”^④

关于马克思的劳动价值论是否适用于或在多大程度上适用于晚期资本主义社会，如果这一问题由经济学家来论述的话，足可以写厚厚的一本专著。这是本书无法做到的。但是，就以上的一些观点来看，不能不注意到以下几点。

① 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，第80页。

② 哈贝马斯：《理论与实践》，第260页。

③ 马库塞：《单方面》，第24页。

④ 同上书，第28页。

第一,由于科学技术的发展、自动化程度的实现,晚期资本主义的生产率有着惊人的提高,而在生产过程中,肉体劳动的能量与强度确实越来越减轻了,以至再也不占主导地位了。这是事实。正如外国学者的统计所表明:在机械化程度低下时,体力劳动与脑力劳动在总劳动量中所占的比例是9:1,在中等机械化时,变为6:4,而在高度机械化时,则变为1:9。但是,这只表明劳动力结构的变化,而这种变化也只是表明脑力劳动已成为现代资本主义社会的劳动者的主要劳动方式,社会财富主要是由脑力劳动所创造的。由此并不能得出从事生产的劳动者已不重要了的结论,因为生产者的劳动力本身本来就包含着体力与脑力两个方面。尽管在现代化生产过程中,生产者把自己肉体的器官作为机器装置的一部分,使自己的体力直接投入生产过程的現象大为减少了,由直接的生产者变为生产过程的监督者、“旁观者”。但是,即使在无人工厂、无人车间,自动化系统的程序编制、操纵、监视、调节与维修等,仍然是由生产者来进行的。如果说在机械程度低下时,生产者在生产过程中的决定性作用主要通过体力劳动来体现的,那么,在高度机械化条件下,则主要是以脑力的、技能的劳动来体现的。

第二,既然现代化的生产过程仍然是依赖生产者来驾驭的,那么,使产品价值增值的仍然是生产者,是活劳动,而不是机器、死劳动。只不过增值的源泉已由体力劳动改换为脑力劳动。自动化的机械体系仅仅是生产者的劳动手段,它作为固定资本,如果没有生产者将其使用到生产过程中去,它们连自身的价值转移也无法实现,哪里谈得上使价值增值呢?

第三,虽然在社会化的大生产中,机器不再是个别的生产工具,而联合成机械系统,生产者也不再是以独立的个体投入生产过程,而是形成一个共同体,这就使得生产者个体的劳动量已无法测定。然而,如果把生产者的联合体作为一个“总体工人”,把整个机

械系统作为一个“总体机器”来考察，“总体工人”的劳动量仍然是可测定为，从而生产者总体使价值增值的量仍然是可以测定的。也就是说，马克思所说的死劳动和活劳动的关系并没有因自动化的实现而发生质变，活劳动仍然是创造价值的源泉。马克思的劳动价值论并没“过时”。

第四，既然价值仍然是由生产者所创造的，那么作为其中一部分的剩余价值当然也仍然是由生产者所创造的。只不过由于自动化的实现，剩余价值的构成发生了变化。即现代科技手段的运用，使得相对剩余价值量对绝对剩余价值量的比例大大提高了；脑力劳动所创造的剩余价值远远大于体力劳动所创造的剩余价值了。正因此，资本家们才竭力鼓励与资助工人学文化、学科学技术、上大学。这当然意味着劳动力价值的上升，然而并不是出于哈贝马斯所说的“道德的”因素，而仍然是出于经济的因素：为了榨取更多的剩余价值。

第五，由于科学技术的发展，使得晚期资本主义生产过程中的生产资料使用量与必需劳动量的比例日益发生变化，从而使资本的价值构成也发生了变化。而且，不同生产部门之间的资本构成不同，不仅使利润率平均化，并使利润率有着下降的倾向。但不能由此说，马克思的“资本有机构成”概念和剩余价值理论“已不适用了”。因为科学技术的发展，仅仅促使固定资本与可变资本之间的比率发生了变化，而这只是资本有机构成内部量的变化，不是整体的质的变化；晚期资本主义企业对利润率下降的必然反应，是增加资本积累，谋取超额利润。而这二者无一不依赖剩余价值的实现，从而晚期资本主义的经济发展仍然依赖于对剩余价值的追逐。

尽管我们针对哈贝马斯等人的观点，提出了上述不同的看法，但并不意味着我们否定其有合理之处。事实上，晚期资本主义的

经济发展过程是个与自由资本主义的经济过程有区别的极为复杂的过程，它具有许多新的因素、新的现象和新的特点，是值得人们反复研究、多方位探讨、相互切磋的。哈贝马斯等基于对当代资本主义的实际考察，把握了这些新现象、新特点，并作出自己的解释，不论怎样，都敦促了马克思主义者去认真分析、研究、解释这些新现象，具有开阔思路、启迪理论思维的积极作用。而我们这里仅是说明这些新现象、新问题的出现，并不能否定马克思的劳动价值论、资本有机构成概念和剩余价值学说。

七、“阶级同化”与“新主体”

马克思的剩余价值学说揭示了资本主义生产的秘密：资本家通过剥削生产者所创造的剩余价值而发财致富。从而，这一学说揭示了资本主义社会的阶级对立的深刻的经济根源。倘若否定了剩余价值学说，势必否定马克思的阶级与阶级斗争学说。事实正是如此。当哈贝马斯等断言晚期资本主义社会中，剩余价值已不是由生产者而是由机器所创造的，这时，他们面对晚期资本主义社会的阶级关系中所出现的一些新现象，就试图作出与马克思完全不同的解释，并宣称：由于晚期资本主义出现了科学技术成为“第一位的生产力”和国家干预作用加强这两种新的发展趋势，使得“资本主义社会发生了如此巨大的变化，以致马克思革命理论的两个关键范畴，阶级斗争和意识形态，再也不能不根据情况而加以运用了”^①。关于意识形态问题，本书第十二章已谈了。这里仅谈阶

^① 哈贝马斯：《晚期资本主义社会革命化的几个条件》，《文化与批判》，第76页。

级斗争问题。

关于晚期资本主义社会的阶级与阶级斗争问题，哈贝马斯的论述并未超出马库塞的框架。因而这里不能不联系马库塞的观点。不过，这里首先应指出：他们二人虽然都认为“晚期的”或“有组织的”资本主义社会中，阶级对立消失了，阶级斗争平息了，但所采取的立场与态度是迥异的。从以上诸章所论述的社会理论来看，马库塞对晚期资本主义社会的合理性是持激烈否定态度的，因而在论述阶级斗争问题时，是从抨击当代资本主义社会采取一系列的措施和政策来消除阶级对立、以阻止社会变革这角度来谈的；哈贝马斯则肯定了晚期资本主义的合法性、统治的合理性，并从这一角度来谈阶级斗争的。因此，国外学者往往把马库塞与哈贝马斯分别看成是法兰克福学派的左派和右派。然而，尽管如此，他们对晚期资本主义社会的阶级关系和阶级冲突的分析，是相当一致的，互为补充成一套完整的理论。这是由于他们同样是基于对晚期资本主义社会的阶级状况的新变化的考察。

晚期资本主义社会的阶级状况发生了哪些新变化？

首先，是“阶级结构的变化”。按马库塞的看法，一方面由于垄断组织的发展，作为生产资料所有者的资本家退出了实际的生产过程，而仅仅“在一个法人机构中承担官僚职能”，从而失去了“作为责任行为主体的身份”^①；另一方面，由于“在关键的工业部门，‘蓝领’劳动大军比‘白领’分子减少了，非生产工人的数量在增加”^②，这样，工人就不再受“职业的奴役”，而“正在失去使他成为这个阶级成员的职业自主性”^③。也就是说，资产阶级与工人阶级结构的变化，使资本家与工人已不再是原来意义上的资本家与工

① 马库塞：《单面人》，第32页。

② 同上书，第27页。

③ 同上书，第28页。

人了,阶级对立消除了。

马库塞在这里提出了值得人们深入研究的新问题:晚期资本主义社会的阶级结构的变动问题。确实,由于垄断资本的发展,涌现出大批企业经理,形成一个新的集团,直接地控制资本主义的生产过程,掌管着企业的大权,而原来的企业主,一般作为股东已退居到第二线去了,变成坐而食利的阶层。然而,这仅意味着统治阶级内部阶层的变动,并不意味着这个阶级本质的改变。尽管单个的资本家不再以个体的身份直接剥削与压迫雇佣工人,但是,当他们各自通过股份投资的方式与别的资本家联合成一个共同体,并通过作为共同体的代理者经理们去支配资本的运转,以攫取剩余价值时,仍然是处于统治者、剥削者的地位。这时阶级对立并未消失,不过不再以单个的资本家与单个工人的直接对立表现出来,而是以总体资本家与总体工人的对立表现出来。至于“蓝领工人白领化”的新现象,也是值得研究的。一方面,它促使人们必须改变以往对“工人”概念的过时的理解,正如马库塞所说:现代资本主义社会中的“工人”概念不只是“蓝领工人”,即不只是体力劳动者,还应包括第三产业的工资收入者、知识分子、中产阶级,即不控制生产资料而受剥削的“所有工资收入者”^①。这是遵循了马克思的论断的。马克思早在《资本论》第六章的草稿中已指出过:凡直接受资本剥削的、听命于资本利用的人,无论是用手在劳动或是用脑子在劳动,都应被纳入“工人的直接概念”中去。随着资本主义生产方式的发展,“生产劳动和它的承担者即生产工人的概念也就必然扩大”^②。他还曾经把工程师、技术员、监工、甚至经理都纳入“总体工人”概念。但另一方面,“蓝领工人白领化”的现象只是表明工人阶级内部构成的变化,而不能说工人阶级因职业的同化而失去

① 参见马库塞:《反革命与造反》,第9、15页。

② 《马克思恩格斯全集》,第23卷,第556页。

了“职业的奴役”，已摆脱了被压迫、被剥削的地位：他们仍然听命于资本利用，受资本剥削。

其次，晚期资本主义阶级状况的新变化，还表现为“消费同化”现象。在哈贝马斯看来，由于晚期资本主义国家干预职能的加强，使得国家能直接调节分配领域中的矛盾。即国家“不仅看到资本家这个整体中不同派别的各种不同利益，而且还必须考虑到居民的普遍利益，并把这种利益维持在必要的程度上，以免使群众对国家的忠诚降低到引起冲突的水平上，使国家失去合法性。”^①这样，除了推行“后资本主义工资制度”来促成阶级妥协外，还采取了平息冲突的“应急原则”，即通过给予必要的经济补偿，来缩小分配与消费上的差别，从而实现了“各个阶级的社会同一”，而“阶级意识崩溃了”。这与马库塞的“消费同化”论是相当一致的。马库塞说：在发达工业国家，工人和老板可以欣赏同样的电视节目，到同样的旅游胜地去游玩，打字员可以打扮得同老板的女儿一样华丽，黑人也可同样有凯迪拉克牌汽车……总之，由于晚期资本主义社会使得人们的需要与愿望、生活水准、业余生活同化，从而达到了“阶级差别的趋同化”^②。

现代资本主义的发展，确实大大地提高了劳动者的生活水准，使得工人阶级与资产阶级在消费领域的差别在缩小。我们不能闭目不见这一新的现象，而固执于无产阶级绝对贫困化的宣传。但是，消费同化倾向的出现，并不能表明分配上的平等，也不能表明两大阶级的经济对立的消除。因为垄断资产阶级只是在为获取高额利润的前提下，来提高工人的生活待遇的。换言之，工人消费水平的上升是以给垄断资产阶级创造更多的剩余价值为代价的。统计表明：美国加工工业的剩余价值率 1965 年为 208%，而 1970 年

① 哈贝马斯：《何谓今日之危机》，《重建历史唯物主义》，第 317—318 页。

② 马库塞：《单面人》，第 8 页。

年上升为 233%，电子工业则高达 500%；日本制造业剩余价值率 1960 年为 288.2%，而 1975 年已高达 404%，汽车与电视机制造业竟分别达到 613.5% 与 851.4%。剩余价值率数倍于工人实际工资的增长率。这一事实说明，当代资本主义民众生活水平的提高，并不能改变工人阶级被剥削的地位，并未消除两大阶级对抗的经济根源。还是马克思说的对：“吃得好一些，待遇高一些，持有财产多一些，不会消除奴隶的从属关系和对他们的剥削，同样，也不会消除雇佣工人的从属关系和对他们的剥削。由于资本的积累而提高的劳动价格，实际不过表明，雇佣工人為自己铸造的金锁链已经够长够重了，容许把它略微放松一点。”^① 这就是所谓“消费同化”的实质。

第三，马库塞与哈贝马斯基于他们对“消费同化”的认识，断定工人阶级与资产阶级已经是平等的集团了。用马库塞的话来说，当代资本主义社会出现了两大阶级“平起平坐”、相互协调的现象，这是由于社会已形成了“凌驾于一切阶级对立之上”的社会利益。用哈贝马斯的话来说，由于晚期资本主义国家采取了“避免冲突的政策”，使得“那些同维护生产方式紧密联系的利益，不再是阶级的利益，它们不再带有‘明显的〔阶级〕局限性’，因而出现了这样的局面：“一个阶级主体把另一个阶级主体作为可以同自己相平等的集团来看待”^②。其实，只要资本主义所有制不变，只要资本家集团仍然凭借它的生产资料来剥削工人的剩余价值，不管其手段多么“文明”，政策多么“道德”，始终改变不了一方是统治者、剥削者，另一方是被统治者、被剥削者这一基本格局，消除不了这两个阶级的差别与对立。

第四，哈贝马斯也许正考虑到还不可能完全否定上述这一点，

^① 《马克思恩格斯全集》，第 23 卷，第 678 页。

^② 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，第 86 页。

所以他留下了余地。他在马库塞所说的晚期资本主义社会阶级斗争钝化、西方无产阶级革命处于“冰点”的情况下，认为阶级的“差别”虽然存在，但已不具有原来的意义了；“冲突”虽有，但阶级的冲突已成为“潜在的冲突”了。他把直接参加生产过程的企业家、中产阶级和生产工人划归为一个阶层，认为是捍卫晚期资本主义制度的“中心力量”，而把另一些来直接参加生产过程的青年一代、受过良好教育的人、新的中产阶级等以各种背景混杂在一起的人，划归为另一个阶层，认为他们是处于资本主义制度之外的外围力量。在中心与外围之间的地带就是“冲突带”。虽然冲突时有发生并时而激烈，但已是没有社会特权的“生活状况恶化的集团”和享有社会特权的集团之间的冲突。由于这种冲突不是产生于物质再生产与分配领域，而是产生于文化再生产的领域，产生于官僚化劳动方式和生活方式所具有的压抑，因而“不能被视为社会的和经济的阶级对立”^①。它们即使爆发，也不会危及制度的稳定性，并且其解决无需政党和组织来引导。至于“依旧孕含在社会结构中的冲突”，则也由于冲突领域从阶级与阶级之间推移到没有社会特权的生活领域内，而变成“永远是潜在的”，并“居于次要地位”^②。

哈贝马斯的这种说法，不能不是一种遁词，即他无法完全否定晚期资本主义社会同样存在着阶级差别与阶级冲突的现象，但为了力图维护晚期资本主义是“超阶级”的、具有“合法性”的形象，在不得不承认差别与冲突的存在时，想通过否定既成的对立阶级的划分，把人们重新组合进特权阶层与无特权阶层中去，将根源于资本主义生产方式内在矛盾的冲突都化解为生活方式的冲突，以免使冲突的矛头指向晚期资本主义制度。

在考察了马库塞与哈贝马斯关于阶级与阶级斗争的理论后，

^① 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，第88页。

^② 同上书，第84页。

人们不禁要问：既然认为资产阶级与工人阶级结构发生了新变化，阶级差别已趋于消灭，阶级斗争已得到平息，那就是说，作为资本主义的两大社会主体的两大阶级已失去其作用了，那么，晚期资本主义社会岂不是没有变革的主体了吗？马库塞回答说：由于“资本主义的发展就此改变了这两个阶级的结构和作用，保持和改善制度现状的凌驾一切的利益，使在当代社会的最发达地区的从前的对抗者联合起来”，于是这两大阶级“看来不再是历史变革的承担者了”^①。但不等于说再没有革命的力量与承担者了。革命的力量不是来自资本主义体制“内部”，而是来自“外部”的那些“沉默的大多数”，即未被当代资本主义体制同化了的人们，如无组织的工人、失业者这些“局外人”，穷人、流浪汉、嬉皮士、被虐待的有色人种、被警察局和精神病院所收容的人，以及殖民地的人民。而在这些革命力量中，唯有激进的知识分子才是革命的先锋。因为他们一方面在物质生产过程中、也在越来越多地科学地控制消费和生产关系的过程中，起着决定作用；另一方面，他们又不满意资本主义社会的现状，具有拒绝资本主义制度的意识和感觉，因而，“技术的和科学的知识分子骨干”是历史的“新主体”^②。至于工人阶级，虽然是“构成生产过程的人力基础”，社会制度变革的决定力量是“产业工人”^③。但是，在发达工业社会中，由于工人阶级被资本主义所同化了，改良的甚至反革命的意识占主导地位，因此成了“潜在的主体”，需要作为“催化剂”的知识分子的教育与启发。哈贝马斯也认为，由于社会冲突已从阶级领域转移到生活方式领域，因此，“唯一的抗议力量，主要产生于一定的大中学生集团”^④，并于 70

① 马库塞：《单面人》，导言，第 13 页。

② 马库塞：《自由与历史的绝对律令》，《批判的哲学研究》，波士顿，1973 第 222 页。

③ 马库塞：《论解放》，法兰克福，1972 年，第 83 页。

④ 哈贝马斯：《晚期资本主义社会革命化的几个条件》，《文化与批判》第 82 页。

年代将研究的重点放在青年与学生抗议集团的身上。

突出知识分子在革命中的重要作用，这在当代西方的马克思主义者中可以说是一种较为普遍的现象，无疑是对革命主力军思想的一个重要修正。这种修正不能说毫无道理。事实是：科学技术越来越成为资本主义赖以维持自己存在的巨大的生产力，受雇佣的脑力劳动者成为被资本所利用与奴役的日益庞大的主要对象，从而脑力劳动者对资本主义的态度不能不占举足轻重的地位。可以说，现代资本主义的社会变革，离开了知识分子是决无实现之可能。如果仍然只承认体力劳动者而不承认脑力劳动者是现代革命的主力军，那是脱离实际的陈腐的观点。但是，不能把知识分子已成为社会变革的新的历史承担者，同工人阶级仍然是资本主义的掘墓人这一论断对立起来。因为资本主义的现实发展，既然已扩大了“生产工人”的概念，受资本雇佣的庞大的“白领”队伍本身就是工人阶级的重要组成部分，因而，知识分子在当代社会革命中的地位与作用，正是工人阶级在现代社会革命中的地位与作用的基本表现。马库塞一方面说知识分子是革命新主体，另一方面又断言工人阶级是“不革命的或反革命的”，这不仅重新把知识分子从工人阶级队伍中划出来，使之对立起来，与他的阶级结构新变动的理论相矛盾，而且它在实际上否定了马克思关于工人阶级是资本主义掘墓人的正确论断。

八、“交往行为的理论”

以上我们论述了马库塞、特别是哈贝马斯对历史唯物主义理论的全面修正。尽管二人在论述的侧重点上不尽相同，但基于对晚期资本主义同一些社会形象的考察，使他们彼此的论述形成融

汇互补的关系,从而构成了对历史唯物主义的“重建”。然而,1968年的欧洲学生造反运动,使哈贝马斯大惑不解。他怎么也未预料到在晚期资本主义这个“平息了阶级冲突”的社会中,竟会爆发如此大规模的尖锐的社会冲突。这使他不得不对法兰克福学派的批判理论进行反思,并在他的《交往的行为理论》结束语这一章中作了表达。他感到老的批判理论仍然是“以马克思的历史哲学为根据”的,基于这样一个信念:“生产力产生客观的爆炸力”。其实,科学技术的发展已使生产力的发展、甚至批判的思维本身都越来越呈现出“模模糊糊地被其对立面同化”的趋势,因而,老的批判的理论不再适用了。必须基于自己“对新的抗议力,即新运动的意义”的了解,形成一种新的“解释的图式”,以便“从理论上说明与社会性国家妥协的脆弱性和新运动增强的批判潜力,而不放弃现代化的方案,不倒退到后现代化和反现代化,不像新保守派那样‘僵化’,也不像青年保守派那样粗野”^①。为此,哈贝马斯着手对法兰克福学派的老的批判理论的改造,构建出一种以如何建立和髓的人际关系为核心的“交往行为的理论”。由于它“具有人类学深层结构理性的含义”,采取“非历史的分析”的方法,使“历史唯物主义从历史哲学的重负下解脱出来”。因此“交往行为的理论成了重建历史唯物主义的最终成果。

哈贝马斯早在60年代的《认识与兴趣》、《作为“意识形态”的技术与科学》中,已使用并论述过“交往行为”概念,但“交往行为的理论”的提出,则始于1967年的《社会科学的逻辑》,而后经1976年的《重建历史唯物主义》,达致1981年的《交往行为的理论》(二卷),作了陆续的展开。这里,我们不准备讲他这一理论的形成与结主义、解释学以及弗洛伊德心理学的关系,而仅介绍其要旨。

^① 哈贝马斯:《我和法兰克福学派》,《哲学译丛》,1984年,第1期,第75页。

何谓“交往行为”(Kommunikatives Handeln)? 我们在谈到哈贝马斯的“劳动与相互作用”理论时,已经提到过这个概念。他把人的活动分为两大类,一类是“劳动”(生产活动),它包括“工具行为”(instrumentelles Handeln)与“策略行为”(strategisches Handeln),总称为“目的合理的行为”(zweckrationales Handeln);另一类是“相互作用”(Interaktion),即人们的社会交往活动。所谓“交往行为”即是以象征(符号)或语言为媒介的相互作用。因此,哈贝马斯下了这样的定义:“按照我的理解,交往行为是以象征(符号)为媒介的相互作用。这种相互作用是按照必须遵守的〔社会〕规范进行的,而必须遵守的规范又是给相互期待的行为下定义的,并且至少必须被两个行动着的主体理解和承认。”^①他又说:交往行为是“一种法定的制度在道德上的执行,以及由此而产生的、借助语言表达的、以规范的内心化为前提的。”^②

依据上述说法,可以把哈贝马斯对“交往行为”的诸基本规定归纳为以下几点:第一,交往行为是两个以上的主体之间产生的涉及人与人关系的行为;第二,它是以符号或语言为媒介,并通过这一媒介来协调的,因而语言成为交往的根本手段,它“是为建立和改善人际关系服务的”^③;第三,它必须以社会规范来作为自己的规则,这种“行为规则”是“主体之间行之有效的并以一定的仪式巩固下来的行为规范,不能用工具行为或策略行为的规则来解释”^④;第四,交往的主要形式是对话,通过对话以求达到人们之间的相互“理解”与“一致”,因此,交往行为是以“理解为导向的行为”。换言之,是“以理解为目的的行为”。^⑤

① 哈贝马斯:《作为“意识形态”的技术与科学》第62页。

② 同上书,第83页。

③ 哈贝马斯:《交往行为的概念解释》,德文版,1982年,第595页。

④ 哈贝马斯:《重建历史唯物主义》,第152页。

⑤ 哈贝马斯:《我和法兰克福学派》,《哲学译丛》,1984年,第1期,第74页。

“交往行为”概念不仅在哈贝马斯的社会理论中被当作基本的范畴,而且主张它应成为法兰克福学派的批判的理论“基础范畴”。原因在于他认为交往行为的协调与否,直接决定着和谐的社会秩序的建立与社会制度的稳定。在他看来,既然晚期资本主义社会的冲突不是根源于社会再生产领域与分配的不合理,而是根源于社会的文化体系压抑了人的本能欲望所造成的人与人之间的不信任,因此,只有使人们都能承认与重视共同的社会规范标准,以之来调节与约束人们的行为,才能建立正常的交往关系,消除冲突,使社会关系不受破坏,社会秩序得以维护。然而,以社会规范来协调的行为,不是自动产生的。它只有通过人们的交往与对话,才能取得一致的认识并使行为协调。所以,“共同的认识具有协调行为的功能”。^①这样,哈贝马斯就把晚期资本主义的复杂的社会关系,片面地归结为人与人之间的谅解与对话的关系,把复杂的社会冲突仅仅归结为是由文化的压抑性与认识的不一致所造成的,完全排除了社会冲突的政治的和经济的根源,以为只要通过对话取得人与人之间的谅解,就可消除一切社会冲突。于是,他认为:“交往行为理论的基本任务就是给‘可能的谅解’创造‘全面的条件’。”^②

从这一基本立场出发,哈贝马斯提出了“交往的合理化”问题。他认为,在晚期资本主义社会,虽然存在着人与人的大量交往,但常处于不合理状况。这是由于国家的干预活动已经侵入了人们的“生活世界”,使生活于其中的人与人的交往受着经济的和政治的种种命令所干预、控制和支配,而被大大扭曲了,以至不能达到相互谅解与信任,冲突纷起。所以,必须使交往“合理化”。所谓“交往合理化”,其核心就是让对话主体之间进行没有任何强制性的诚实

^① 哈贝马斯,《交往行为的概念解释》,第574页。

^② 哈贝马斯,《什么是全面的语用学》,载阿佩尔主编的《语言语用学和哲学》,德文版,1976年,第249页。

的交往与对话,以求得相互“谅解”。也就是说,只有排除了权力的调节,使“进行交往的双方,谁也不能用追求自己取得成果的思想 and 行为来强行影响对方作出判断”^①,这时交往才是合理的。因为交往是为了理解,而“理解的目的是亲善”^②。于是,哈贝马斯期望晚期资本主义社会成为一个“交往合理化”的社会,使交往者们生活在一个美好的、没有文化压抑与权力操纵的生活世界中。如果不能使交往合理化,而让“以追求成果为目的的主体关系仅仅是通过权力来调节的,社会就成了工具的社会……而工具的社会是不稳定的”。^③

为了实现“交往合理化”,哈贝马斯认为至关重要的一步,是改造社会的“舆论结构”,达到“社会的合理化”。因为,既然“对话”是交往的主要手段,是取得人们相互理解和一致的根本环节,要想使交往合理化,就必须建立良好的对话环境。可是,晚期资本主义社会恰恰缺少这样的环境,因为国家尽力用自己的干预能力来“制造舆论”,以使自己的政策能“在舆论的气氛中受到欢迎”。然而这一来,人们的对话就受到权力的控制与操纵,失去了自由与诚实,造成了误解与不信任、矛盾与冲突。因此,为了稳定社会秩序,增进人们的相互理解与亲善,必须改变舆论结构,实现自由对话、自由交往,达到“文化体系的合理化”,进而达到“社会的合理化”,因为“社会的合理化就是社会运用文化上现成的合理性结构来改造它的基础结构”^④。那么,应将当代资本主义的舆论结构改变到何种境界呢?即发挥舆论的更大作用,“能使作为国家公民的个人以舆论为媒介”,反过来对国家进行干预,“把政治制度变为一种‘合理

① 哈贝马斯:《交往行为的理论》,第1卷,法兰克福,1981年,第387页。

② 同上书,第2卷,第415页。

③ 同上书,第1卷,第577页。

④ 哈贝马斯:《我和法兰克福学派》,《哲学译丛》,1984年,第1期,第76页。

的‘权威。’^①这时，哈贝马斯心目中所希求的理想的舆论结构模式是自由资本主义时期的模式，因为在他眼中，自由资本主义时期的舆论是不受政治、经济制度的权力所干预的独立的领域，它代表了民众的意志，监督与制约了国家活动，从而保证了公民的自由对话与合理交往。

以上就是哈贝马斯的“交往行为的理论”的要旨。这一理论的突出之处，在于把“交往行为”作为社会学的基本范畴，来解释人与人的关系，从而独辟蹊径。确实，人总是社会的人。人既不能离群索居，就总得与别人交往，从而是以社会交往的形式存在于社会之中的存在物。既然要交往，就要凭借语言进行对话，使主体间彼此了解各自的需要、情感、行为意向与目的，以在承认共同行为规范的基础上，协调行动。这本是社会生活中司空见惯的现象，但人们很少去研究它。因此，哈贝马斯把交往行为作为自己的社会学研究课题，并相应地建立“交往行为的理论”，引起人们的兴趣，那是很自然的事。

就这一理论的提出来看，无疑像哈贝马斯所自认的那样，构成了对法兰克福学派的老的批判的理論的重大修正。老的批判的理論旨在揭露社会对个人的种种形式的压抑，鼓吹个人本性的解放，以恢复个人的价值与尊严、独立性与自主性。但在当今发达的资本主义社会，个人主义极度膨胀，统一的价值观与伦理观破裂，成为社会不稳定的重要因素的局面下，哈贝马斯基于对60年代末西欧学生造反运动的反思，提出旨在建立人与人之间和睦关系的“交往行为的理论”，转过头来强调人与人之间的交往、对话、理解，用统一的社会规范来约束与协调人们的交往行为。这显然是与法兰克福学派的老的批判的理論的“否定主义”的立场背道而驰的。也就是

^① 哈贝马斯：《文化与批判》，第65页。

说,他站在肯定晚期资本主义的合法性与社会规范的合理性的立场上,力图消除社会冲突,维护社会秩序,从而抛弃了法兰克福学派老的批判理论对当代资本主义所采取的否定、批判的立场。

哈贝马斯曾把他的“交往行为的理论”说成是依据了马克思的模式。其实,这说法是不能成立的。因为:

第一,马克思虽然一再使用过“交往”、“交往形式”、“交往关系”等概念,但马克思谈“交往”时的基本前提是:“在现实世界中,各个人之间的交往取决于他们的生产方式”^①。也就是说,马克思把生产方式看成是形成社会交往的基础,而哈贝马斯的“交往行为的理论”是在以“劳动”和“相互作用”来取代生产力与生产关系的基础上提出来的,他所说的交往是和生产力相分离的、丧失了现实生活内容的抽象的个人联系,与生产方式无关。

第二,马克思强调说:在人类的整个历史发展过程中,构成了一个联系的交往形式的序列,“交往形式的联系在于:已成为桎梏的旧的交往形式被适应于比较发达的生产力,因而也适应于更进步的个人自主活动类型的新的交往形式所代替;新的形式又会变成桎梏并为别的交往形式所代替。”^②可见,马克思是在“生产关系”这概念的意义上来使用“交往形式”、“交往关系”等概念的。并且,鉴于社会交往的广义性,而人们在生产活动中的交往关系仅是社会交往关系中的一种,故而,马克思在后期著作中已不再在生产关系意义上使用“交往形式”、“交往关系”等概念,而是直接使用“生产关系”概念。可是,哈贝马斯由于把“交往行为”看成是与“工具行为”(生产活动)完全不同的,即把生产活动逐出人们的社会交往活动之外,因此,他所说的人与人的交往关系实际上排除了生产关

^① 《马克思恩格斯全集》,第3卷,第455页。

^② 同上书,第81页。

系，并把社会交往关系仅仅归结为受社会规范所调节的人与人的相互“理解”、“信任”的关系，也就是不受物质关系制约的认识关系、思想关系、道德实践关系。

第三，马克思说，“一切历史冲突根源于生产力和交往形式之间的矛盾”^①，而哈贝马斯竭力否认社会冲突根源于生产方式内在的矛盾，而认为只是根源于社会文化的压抑性与舆论结构的不合理。

总之，马克思在早期是从历史唯物主义的角度来谈“交往”的，而哈贝马斯是在否定马克思的历史唯物主义立场上来谈“交往”的，因此二者之间在根本上是项背的。

* * *

通观哈贝马斯等对历史唯物主义的修正与“重建”，一方面不能不看到，他们确实发现并把握住当代资本主义社会的一些新现象、新特点，并作了某些有价值的解说，从而为马克思主义者研究当代资本主义社会，提供了新情况、新材料，开阔了研究视野，提出了新的研究课题。促使人们紧随当代资本主义的实际变化，去进行新的思考，以修正原有理论中一些已跟不上时代发展的部分，促成马克思主义的现实的发展。但另一方面又不能不看到，他们的一些基本论断虽然是颇为新颖，但未必构成合乎当代资本主义本质的科学论断，而往往陷于舍本逐末、以现象遮盖了本质。所以，尽管他们力图否定马克思的历史唯物主义基本理论的适用性，而实际上恰恰反过来证明了这些基本理论具有强大的生命力。

^① 《马克思恩格斯全集》，第3卷，第83页。

附录一

法兰克福学派主要成员简介

阿多诺(Adorno, Theodor Wiesengrund 1903—1969) 哲学家、社会学家、音乐理论家。生于莱茵河畔法兰克福，早年在法兰克福大学攻读哲学、心理学和音乐，毕业后在母校讲授哲学，并从事音乐史研究。1924年获哲学博士学位。1925年到维也纳学习作曲，从1928—1932年主编音乐杂志《开拓》。1931年起在法兰克福大学执教，1933年被纳粹剥夺大学的讲席。1934年流亡英国继续求学。1938年赴美，正式进入在纽约的社会研究所从事社会哲学和文化哲学研究。1941—1949年在加利福尼亚大学。1949年回国，与霍克海默重建社会研究所。1950年任法兰克福大学哲学、社会学教授。1959年出任社会研究所所长。1963年起任德国社会学协会主席。主要著作：《启蒙的辩证法》(与霍克海默合著，1947)、《新音乐哲学》(1949)、《独裁主义人格》(与人合著，1950)、《棱镜：文化批判与社会》(1955)、《音乐社会学导论》(1962)、《否定的辩证法》(1966)、《美学理论》(1970)。

本亚明(Benjamin, Walter 1892—1940) 散文家、文艺评论家。生于柏林，1912年起进弗赖堡、慕尼黑、伯尔尼大学攻读哲学，并得博士学位。1926年冬曾访苏，后加入社会研究所。20年代和30年代初为《文学世界》杂志和《法兰克福报》撰稿，也替法兰克福电台写评论。1933年逃亡巴黎。法国沦陷后，因患病和进入西班牙受阻而服吗啡自杀。主要著作：《德国悲剧的起源》(1928)、《修饰》(1968)、《书评和剧评集》(1972)、《节选作品》(1982)。

博尔肯瑙(Borkenau, Franz 1900—1957) 政治学家。生于维也纳，20年代是共产党和共产国际的积极分子。30年代进入法兰克福社会研究所从事研究工作。1934年流亡英国，在伦敦大学讲授国际政治学。第二次世界大战后回国，任马堡大学教授。主要著作：《从封建世界观转到资产阶级世界观》(1934)、《欧洲的共产主义》(1952)。

弗洛姆(Fromm, Erich 1900—1980) 精神分析学家、社会心理学家。生于法兰克福,先后在法兰克福、海德堡大学学习社会学、心理学,1922年获哲学博士。又在柏林精神分析研究所攻读精神分析学,毕业后任精神病医生。1928—1938年同社会研究所相联系。1932年在芝加哥精神分析学院讲学。1934年定居美国,先后在现代社会研究学院、耶鲁、哥伦比亚大学和贝宁顿学院任教。1951年任国立墨西哥大学教授,并创办墨西哥精神分析研究所。1957年任美国密歇根州立大学,1962年任纽约大学教授。1971年迁居瑞士。主要著作:《逃避自由》(1941)、《寻找自我》(1947)、《健全的社会》(1955)、《马克思关于人的概念》(1961)、《在幻想锁链的彼岸》(1962)、《爱的艺术》(1971)、《人的破坏性的解剖》(1973)和《占有还是存在?》(1976)。

格罗斯曼(Grossmann, Henryk 1881—1950) 政治经济学家、历史学家、波兰共产党党员。生于克拉科夫,第一次世界大战前在克拉科夫和维也纳攻读经济学,战争期间任炮兵军官和卢布林的奥地利行政官员。战后参加重建波兰工作,1922年为华沙大学经济学教授。1925年因他的社会主义倾向被政府辞退,于是进法兰克福大学和社会研究所。1933年起避难于巴黎三年和英国一年多。1937年流亡纽约。第二次世界大战后迁居莱比锡,1949年任大学教授。主要著作:《资本主义制度的积累规律和破产规律》(1929)、《马克思,古典国民经济学和动力学问题》(1969)。

古兰德(Gurland, Arkadij R.L. 1904—) 经济学家、社会学家。生于莫斯科,1922年到德国,在柏林和莱比锡大学攻读经济学、哲学和社会学,得博士学位。20年代末成为德国社会民主党左翼分子,为《阶级斗争》撰稿。1933年先流亡巴黎后到纽约。1940—1945年参加社会研究所,研究纳粹经济学,并在美国战略情报局任职。1950年回国,先在柏林政治大学,后在达姆施塔特技术大学任教。主要著作:《历史的辩证法和卡尔·考茨基的历史观》(1929)、《在国家社会主义下的工艺进展和经济结构》(1941)、《纳粹德国小企业的命运》(与人合著,1943)。

哈贝马斯(Habermas, Jürgen 1929—) 哲学家、社会学家。生于杜塞尔多夫,就读于格廷根、苏黎世和波恩大学。1955年进社会研究所。1961年初任海德堡大学教授。1964—1971年任法兰克福大学教授,1969—1971年任该大学社会研究所所长。后赴施塔恩堡,出任马克斯·普朗克学会科技世界生存条件研究所所长至1981年。1983年重返法兰克福大学,任哲学和社

社会学教授。主要著作：《公众社会的结构变化》(1962)、《理论与实践》(1963)、《认识与兴趣》(1968)、《作为“意识形态”的技术与科学》(1968)、《晚期资本主义的合法性问题》(1973)、《文化与批判》(1973)、《重建历史唯物主义》(1976)、《交往行为的理论》(1981)。

霍克海默(Horkheimer, Max 1895—1973) 哲学家、社会学家。生于斯图加特，就读于慕尼黑、弗赖堡和法兰克福大学，1922年获哲学博士学位，1923年参与筹建社会研究所活动。1925年起在法兰克福大学任教。1930年出任该所所长。1932年创办《社会研究杂志》。1934年随社会研究所到美国哥伦比亚大学。1949年回国重建社会研究所，1951—1953年任法兰克福大学校长。1954年赴美讲学至1959年退休。主要著作：《独裁主义国家》(1940)、《启蒙的辩证法》(与阿多诺合著，1947)、《理性的失色》(1947)、《工具理性批判》(1967)、《批判的理论》(1968)。

基希海默(Kirchheimer, Otto 1905—1965) 政治学家、法学家。生于海尔布隆，1924—1928年在明斯特、科隆、柏林和波恩学习法律和政治学，在波恩得博士学位。后为社会民主党律师、工会学校政治学教师。1933年流亡巴黎，1934年成为社会研究所成员。1937年迁居纽约。第二次世界大战后先是国务院欧洲研究部分析研究员，1950—1955年为中欧分部主任。1962年任哥伦比亚大学政治学教授。主要著作：《马克思主义，无产阶级专政和无产阶级组织形式，社会》(1933)、《政治公正原则》(1961)、《国家和宪法的职能》(1972)。

洛文塔尔(Löwenthal, Leo 1900—) 社会学家、文学评论家。生于法兰克福，在法兰克福、海德堡和吉森大学攻读文艺、历史、哲学和社会学，1923年得博士学位。后从事文学研究和戏剧评论。1926年为社会研究所特约成员，1930年为正式成员。1934年流亡美国，在社会研究所从事文学、社会学和通俗文化的研究。1943年在陆军情报局任职，1949年任美国之音研究部主任，1956年起在加利福尼亚大学社会学系任教授直至退休。主要著作：《文学与人的形象》(1957)、《文学、通俗文化和社会》(1961)。

马库塞(Marcuse, Herbert 1898—1979) 哲学家、社会学家。生于柏林，1916—1918年在军队服役，1917年参加社会民主党，两年后退出。1919年

起在柏林、弗赖堡大学攻读哲学,1922年获博士学位。1928年回到弗赖堡大学,担任海德格尔的助手。1932年进社会研究所。1933年流亡瑞士,1934年赴美,进纽约的社会研究所。第二次世界大战期间先任美国战略情报局东欧部主任,后在国务院任职。1950年回到哥伦比亚大学执教和任俄罗斯研究所高级研究员。1951—1953年在哈佛大学俄罗斯研究中心任职。1954年起任布兰代斯大学教授。1965年出任加利福尼亚大学教授。主要著作:《理性与革命》(1941)、《爱欲与文明》(1955)、《苏联马克思主义》(1958)、《单面人》(1964)、《文化与社会》(1965)、《反革命与造反》(1972)、《批判的哲学研究》(1973)、《美学方面》(1978)。

内格特(Negt, Oskar 1934—) 哲学家、社会学家。先在格廷根学习法律学,1955年转到法兰克福大学攻读哲学。在霍克海默与阿多诺指导下,于1962年获博士学位,后任法兰克福大学哲学教师。1970年任汉诺威大学社会学教授。主要著作:《孔德与黑格尔的社会学说间的结构联系》(1962)、《用马克思主义观点看法兰克福学派》(1966)、《左派给予尔根·哈贝马斯的答复》(1968)。

诺伊曼(Neumann, Franz 1900—1954) 政治学家、法学家。生于卡托维茨,先后在布莱斯劳、罗斯托克、法兰克福大学攻读法律学,1923年获博士学位。1928—1933年开设私人律师事务所,任社会民主党法律顾问兼在德国高等政治学院任教。1933年被纳粹逮捕,当年流亡英国。在伦敦经济学院攻读政治学,1936年获博士学位。同年赴美参加社会研究所工作。1942—1946年在美国战略情报局和国务院任职,战后任柏林自由大学美国联络官,并为西柏林德国社会民主党领袖。1947年出任哥伦比亚大学教授。主要著作:《巨兽》(1944)、《民主国家和独裁国家》(1957)、《经济、国家、民主》(1978)。

奥菲(Offe, Claus 1940—) 政治学家、社会学家。生于柏林,在科隆大学和柏林自由大学攻读社会学、经济学和哲学。1968年在法兰克福大学得社会学博士学位,1965—1969年在法兰克福大学社会学系和社会研究所任职。1971—1975年在马克斯·普朗克学会科技世界生存条件研究所工作。1975年起任比勒费尔德大学政治学和社会学教授。1969—1970年在帕克利加利福尼亚大学,1970—1971年在哈佛大学,1977—1978年在普林斯顿大学任

研究员。1971—1972年在康斯坦茨大学,1974年在加利福尼亚大学,1975年在波士顿大学任客座教授。主要著作:《资本主义国家的结构问题》(1972)、《政治权威和阶级结构——晚期资本主义社会的分析》(1972)、《工业和不平等》(1977)。

波洛克(Pollock, Friedrich 1894—1970) 经济学家、国民经济计划专家。生于弗赖堡,第一次世界大战前曾经商。战后在慕尼黑、弗赖堡和法兰克福大学攻读经济学和政治学。1923年得经济学博士学位。当年参与筹建社会研究所,以后长期协助霍克海默主持研究所工作。1934年随该研究所迁居美国。30—40年代研究一种新型的计划资本主义。1949年与霍克海默回国重建社会研究所。主要著作:《苏联1917—1927计划经济实验》(1929)、《自动化》(1964)、《资本主义诸阶段》(1975)。

施密特(Schmidt, Alfred 1931—) 哲学家、社会学家。生于柏林,在法兰克福大学攻读哲学、社会学与古典文献学,后在霍克海默、阿多诺指导下从事社会学与哲学研究。1962年获哲学博士学位。1965年起任法兰克福劳动学会讲师与法兰克福大学讲师,并长期担任阿多诺助手。1972年起出任社会研究所所长和法兰克福大学哲学、社会学教授。主要著作:《马克思的自然概念》(1962)、《历史和结构》(1971)、《论批判理论的思想:马克思·霍克海默哲学的基本原理》(1974)。

韦尔默尔(Wellmer, Albrecht 1933—) 社会学家、哲学家。哈贝马斯的学生。60年代在法兰克福社会研究所工作。70年代在马克斯·普朗克学会科技世界生存条件研究所工作。主要著作:《批判的社会理论》(1969)、《交往和解放:对批判的理论向语言分析转变的思索》(1977)。

维特弗格尔(Wittfogel, Karl August 1896—) 社会学家、汉学派、美学家。生于沃尔特斯多夫小汉诺威镇,1914年进莱比锡大学,开始研究中国社会。1918年参加独立社会党,二年后成为共产党员。1925年曾任德共《红旗》杂志编辑、共产国际教育宣传委员。1925—1933年在法兰克福社会研究所从事研究工作。1933年3—11月被关进集中营。1934年流亡美国,先在哥伦比亚大学太平洋关系研究所任职,后在华盛顿大学执教。1939年任哥伦比亚大学中国研究所所长。1947年在华盛顿和哥伦比亚大学开设中国史课程。主要著作:《资产阶级社会史》(1924)、《中国的经济与社会》(1931)、《东方专制主义:极权政权比较研究》(1957)、《马克思主义美学论文集》(1977)。

附录二

法兰克福学派主要成员的著作要目

阿多诺

- 《克尔凯戈尔·美学结构》
Kierkegaard, Konstruktion des Ästhetischen, Tübingen 1933
- 《启蒙的辩证法》(与霍克海默合著)
zusammen mit Max Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947
Dialectic of Enlightenment, New York, Herder & Herder 1972
- 《新音乐哲学》
Philosophie der neuen Musik, Tübingen 1949
Philosophy of Modern Music, London, Sheed & Ward 1973
- 《独裁主义人格》(与布龙思维克等人合著)
Mitautor von: T. W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson, R. Nevitt Sanford, The Authoritarian Personality, New York 1950
- 《最低的道德——出自受创伤的生活的反思》
Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Berlin/ Frankfurt/M. 1951
Minima Moralia, Reflections from Damaged Life, London, New Left Books 1974
- 《试评瓦格纳》
Versuch über Wagner, Berlin/Frankfurt/M. 1952
- 《棱镜——文化批判与社会》
Prismen, Kulturkritik und Gesellschaft, Berlin/Frankfurt/M. 1955

- Prisms, London, Neville Spearman 1967
- 《不谐和音——受支配世界中的音乐》
- Dissonanzen, Musik in der verwalteten Welt, Göttingen 1956
- 《对认识论的批判之批判——关于胡塞尔与现象学二律背反研究》
- Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien, Stuttgart 1956
- 《文艺札记》第1卷
- Noten zur Literatur I, Berlin/Frankfurt/M., 1957
- 《声振图形》音乐著作第1卷
- Klangfiguren, Musikalische Schriften I, Berlin/Frankfurt/M. 1959
- 《文艺札记》第2卷
- Noten zur Literatur II, Frankfurt/M., 1961
- 《音乐社会学导论——12次理论讲座》
- Einleitung in die Musiksoziologie, Zwölf theoretische Vorlesungen, Frankfurt/M., 1962
- 《关于黑格尔研究的二篇论文》
- Drei Studien zu Hegel, Frankfurt/M., 1963
- 《干预——新的批判模式》
- Eingriffe, Neun kritische Modelle, Frankfurt/M., 1963
- 《宛如幻想曲》音乐著作第2卷
- Quasi una fantasia, Musikalische Schriften II, Frankfurt/M., 1963
- 《真正的术语——论德国的意识形态》
- Jargon der Eigentlichkeit, Zur deutschen Ideologie, Frankfurt/M., 1964
- 《音乐诸要素:1928至1962年新版文集》
- Moments Musicaux, Neu gedruckte Aufsätze, 1928 bis 1962, Frankfurt, Suhrkamp 1964
- 《文艺札记》第3卷
- Noten zur Literatur III, Frankfurt/M., 1965
- 《否定的辩证法》
- Negative Dialektik, Frankfurt/M., 1966
- Negative Dialectics, New York, Seabury Press 1973

- 〈没有理想——帕瓦的美学〉
Ohne Leitbild. Parva Aesthetica. Frankfurt/M. 1967
- 〈讽刺语——批判的模式之二〉
Stichworte. Kritische Modelle 2. Frankfurt/M. 1969
- 〈德国社会学中的实证主义论争〉(与人合著)
Mitautor von: Th. W. Adorno u. a., Der Positivismusstreit
in der deutschen Soziologie, Neuwied/Berlin 1969
- 〈美学理论〉
Ästhetische Theorie. Frankfurt/M. 1970
- 〈社会理论和方法论论文集〉
Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie. Frankfurt/M. 1970
- 〈论瓦尔特·本亚明〉
Über Walter Benjamin. Frankfurt/M. 1970
- 〈美学讲座——1967年10至12月在法兰克福举办〉
Vorlesungen zur Ästhetik. Gehalten in Frankfurt. Oktober-
r-Dezember 1967. Wien 1970
- 〈批判——论社会的小型著作〉
Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft. Frankfurt/M.
1971
- 〈认识论概论讲座〉
Vorlesung zur Einleitung in die Erkenntnistheorie. Frankfurt/M. 1972
- 〈社会学概论讲座〉
Vorlesung zur Einleitung in die Soziologie. Frankfurt/M. 1973
- 〈哲学术语〉第1卷
Philosophische Terminologie Bd. 1. Frankfurt/M. 1973
- 〈哲学术语〉第2卷
Philosophische Terminologie Bd. II. Frankfurt/M. 1974
- 〈文艺札记〉第4卷
Noten zur Literatur IV. Frankfurt/M. 1974
- 〈社会学著作〉
Soziologische Schriften Frankfurt/M. 1975

本亚明

《德国浪漫主义中的艺术批判概念》

Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik, Bern 1920

《歌德的心灵亲笔力》

Goethes Wablvcrwandtschaften, München 1925

《德国悲剧的起源》

Ursprung des deutschen Trauerspiels, Berlin 1928

Origin of German Tragic Drama, London, New Left Books 1977

《德国人——书简集》

Deutsche Menschen, Eine Folge von Briefen, Luzern 1936

《对暴力的批判及其它论文》

Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze, Frankfurt/M. 1965

《试论布莱希特》

Versuche über Brecht, Frankfurt/M. 1966

Understanding Brecht, London, New Left Books 1973

《彩饰》

Illuminations, New York, Harcourt, Brace 1968

《柏林编年史》

Berliner Chronik, Frankfurt/M. 1970

《麻醉药——中篇小说、报道、素材》

Über Haschisch, Novellistisches, Berichte, Materialien, Frankfurt/M. 1972

《波德米尔——一位高度发达资本主义时代的抒情诗人》

Charles Baudelaire, a Lyric Poet in the Era of High Capitalism, London: New Left Books 1973

Charles Baudelaire, Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus, Frankfurt/M. 1974

《莫斯科日记》

Moskauer Tagebuch, Frankfurt/M. 1980

博尔肯瑙

《从封建世界观转变到资产阶级世界观》

- Der Übergang Vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild,
Paris, 1934
- 弗洛姆
- 《基督教教义的发展——对宗教的社会心理功能的精神分析研究》
Die Entwicklung des Christudogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion. Wien. 1930
- 《逃避自由》
Escape from Freedom, New York 1941 Fear of Freedom, London, 1942. (English version of Escape from Freedom,) Die Furcht vor der Freiheit, Zürich 1945
- 《追求自我——对伦理心理学的一种探究》
Man for Himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics, New York 1947
- Psychoanalyse und Ethik, Zürich 1954
- 《精神分析与宗教》
Psychoanalysis and Religion, New Haven, 1950
Psychoanalyse und Religion, Zürich 1954
- 《被遗忘的语言——理解梦、童话和神话的入门》
The Forgotten Language; An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales, and Myths. New York 1951
- Märchen, Mythen und Träume, Zürich 1956
- 《健全的社会》
The Sane Society, New York 1955
- Der moderne Mensch und seine Zukunft, Frankfurt/M. 1960
- 《爱的艺术》
The Art of Loving, New York 1956
- Die Kunst des Liebens, Frankfurt/M. 1971
- 《弗洛伊德的使命》
Sigmund Freud's Mission, New York 1959
Sigmund Freuds Sendung, Berlin 1961
- 《禅宗佛教与心理分析》(与铃木大拙等人合著)
zusammen mit D. T. Suzuki und R. de Martino, Zen Buddh-

- ism and Psychoanalysis, New York 1960
- Zen-Buddhismus und Psychoanalyse, Frankfurt/M, 1972
- 《马克思关于人的概念》
- Marx' Concept of Man, New York 1961
- Das Menschenbild bei Marx, Frankfurt/M, 1963
- 《在幻想锁链的彼岸——我所理解的马克思和弗洛伊德》
- Beyond the Chains of Illusion, My Encounter with Marx and Freud, New York 1962
- 《基督教教义与关于宗教、心理学与文化的其它论文》
- The Dogma of Christ and other Essays on Religion, Psychology, and Culture, London 1963
- Das Christudogma und andere Essays, München 1965
- 《弗洛伊德的生平与著作》
- The Life and Work of Sigmund Freud, New York, 1963
- 《人之心》
- The Heart of Man, New York 1964
- Das Menschliche in uns Zürich 1967
- 《你们将宛如神仙》
- You Shall Be as Gods, New York 1966
- Die Herausforderung Gottes und des Menschen Zürich 1970
- 《希望的革命》
- The Revolution of Hope, New York 1968
- Die Revolution der Hoffnung, Stuttgart 1971
- 《精神分析的危机——关于弗洛伊德、马克思和社会心理学的论文集》
- The Crisis of Psychoanalysis, Essays on Freud, Marx, and Social Psychology, New York 1970
- Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftstheorie, Frankfurt/M, 1970
- 《人的破坏性的解剖》
- The Anatomy of Human Destructiveness, New York 1973
- Anatomie der menschlichen Destruktivität, Stuttgart 1974
- 《占有还是存在?》

Haben oder Sein München 1976

《第三帝国前夕的工人与职员——社会心理学研究》

Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozial psychologische Untersuchung, Stuttgart 1980

格罗斯曼

《资本主义制度的积累规律和破产规律》

Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems, Leipzig 1929

《马克思、古典国民经济学和动力学问题》

Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik, Frankfurt/M. 1969

哈贝马斯

《绝对与历史——论谢林思想的矛盾性》

Das Absolute und die Geschichte, Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken, Bonn 1954

《大学生与政治——对法兰克福大学生的政治意识的社会学研究》
(与人合著)

zusammen mit L. v. Friedeburg, C. Oehler, F. Weitz, Student und Politik, Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewußtsein Frankfurter Studenten, Neuwied/Berlin 1961

《公众社会的结构变化——对资产阶级社会范畴的研究》

Strukturwandel der Öffentlichkeit, Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied/Berlin 1962

《理论与实践——社会哲学研究》

Theorie und Praxis, Sozialphilosophische Studien, Neuwied/Berlin 1963

Theory and Practice, London, Heinemann 1974

《分析的科学理论与辩证法——对波普与阿多诺之间争论的附录》

Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, Ein Nachtrag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno, Frankfurt/M. 1963

《社会科学的逻辑》

- Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt/M., 1967
 «作为‘意识形态’的技术与科学»
 Technik und Wissenschaft als «Ideologie», Frankfurt/M., 1968
 «认识与兴趣»
 Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/M., 1968
 Knowledge and Human Intcrests, London, Heinemann 1971
 «抗议运动与高校改革»
 Protestbewegung und Hochschulreform, Frankfurt/M., 1969
 «走向一个合理的社会»
 Towards a Rational Society, London, Heinemann 1970
 «劳动,认识,进步——1954至1970年论文集»
 Arbeit, Erkenntnis, Fortschritt, Aufsätze 1954—1970, Amsterdam 1970
 «哲学—政治方针»
 Philosophisch-politische Profile, Frankfurt/M., 1971
 «社会理论还是社会工艺学?»(与卢曼合著)
 Zusammen mit Niklas Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt/M., 1971
 «文化与批判»
 Kultur und Kritik, Verstreute Aufsätze, Frankfurt/M., 1973
 «晚期资本主义的合法性问题»
 Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Frankfurt/M., 1973
 Legitimation Crisis London, Heinemann 1976
 «重建历史唯物主义»
 Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt/M., 1976
 «交往与社会进化»
 Communication and the Evolution of Society, London, Heinemann 1979
 «交往行为的理论» 2卷本
 Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde, Frankfurt/M., 1981

《小型政治著作》第1—4卷

Kleine politische Schriften (I-IV), Frankfurt/M., 1981.

《现代性的哲学讨论——十二讲》

Der philosophische Diskurs der Moderne, Zwölf Vorlesungen, Frankfurt/M., 1985

《新的复杂性。小型政治著作》第5卷

Die Neue Unübersichtlichkeit, Kleine politische Schriften V, Frankfurt/M., 1985

霍克海默

《作为理论哲学与实践哲学之间链环的康德的判断力批判》

Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie, Stuttgart 1925

《资产阶级历史哲学的开端》

Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1930

《朦胧——在德国的笔记》

Dämmerung, Notizen in Deutschland, Zürich 1934

《启蒙的辩证法》(与阿多诺合著)

zusammen mit Adorno, Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente, Amsterdam 1947

《理性的失色》

Eclipse of Reason, New York, Oxford University Press 1947

《对西德社会科学的审视》

Survey of the Social Sciences in Western Germany, Washington, D.C., 1952

《论自由》

Um die Freiheit, Frankfurt/M., 1962

《工具理性批判》

Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt/M., 1967

Critique of Instrumental Reason, New York, Seabury Press 1974

《批判的理论》2卷本

Kritische Theorie, Eine Dokumentation, 2 Bde, Frankfur-

t/M, 1968

Critical Theory, Selected Essays, New York, Herder & Herder 1972

《社会哲学研究。1930—1972年论文、演说与学术讲演》

Sozialphilosophische Studien, Aufsätze, Reden und Vorträge 1930—1972, Frankfurt/M, 1972

《转变中的社会。1942—1970年论文、演说与学术讲演》

Gesellschaft im Übergang, Aufsätze, Reden und Vorträge 1942—1970, Frankfurt/M, 1972

《出自青春期——小说与日记》

Aus der Pubertät, Novellen und Tagebuchblätter, München-1974

基希海默

《第三帝国的国家组织与法律》

Staatsgefüge und Recht des Dritten Reiches, Paris 1935

《刑罚与社会结构》(与鲁舍合著)

zusammen mit Georg Rusche, Punishment and Social Structure, New York 1939

Sozialstruktur und Strafvollzug, Frankfurt/M., Köln 1974

《纳粹德国小企业的命运》(与古兰德、诺伊曼合著)

zusammen mit A. R. L. Gurland und F. Neumann, The Fate of Small Business in Nazi Germany, Washington, D. C, 1943

《第四共和国的宪法》

A Constitution for the Fourth Republic Washington, D. C, 1947

《政治正义——政治目标的法律程序的运用》

Political Justice, The Use of Legal Procedure for Political Ends, Princeton 1961

Politische Justiz, Verwendung juristischer Verfahrensmöglichkeiten zu politischen Zwecken, Neuwied/Berlin, 1965

《政治与宪法》

Politik und Verfassung, Frankfurt/M, 1964

《政治统治》

Politische Herrschaft, Frankfurt/M, 1967
《政治、法律和社会变革》
Politics, Law, and Social Change, Selected Essays of Otto-
Kirchheimer, New York/London 1969
《国家与宪法的职能》
Funktionen des Staats und der Verfassung, Frankfurt/M,
1972
《从魏玛共和国到法西斯主义》
Von der Weimarer Republik zum Faschismus, Frankfur-
t/M, 1976

洛文塔尔

《虚伪的预言家》(与古特曼合著)
zusammen mit Norbert Gutermann, Prophets of Deceit, N-
ew York 1949
Agitation und Ohnmacht, Neuwied 1966
《文学与人的形象》
Literature and the Image of Man, Boston 1957
Das Bild des Menschen in der Literatur, Neuwied/Berlin
1966
《文学、通俗文化和社会》
Literature, Popular Culture, and Society, Englewood Cl-
iffs 1961
Literatur und Gesellschaft, Neuwied/Berlin 1964
《叙述艺术与社会——19世纪德国文学中的社会难题》
Erzählkunst und Gesellschaft, Die Gesellschaftsproblema-
tik in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts, Neuwi-
ed/Berlin 1971

马库塞

《黑格尔的本体论与历史性理论的确立》
Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit,
Frankfurt/M, 1932
《理性与革命——黑格尔和社会理论的兴起》
Reason and Revolution, Hegel and the Rise of Social Th-
eory, New York 1941

- Vernunft und Revolution, Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie, Neuwied/Berlin 1962
《爱欲与文明——对弗洛伊德思想的哲学探讨》
Eros and Civilization, A philosophical Inquiry into Freud, Boston 1955
Eros und Kultur, Stuttgart 1957; Triebstruktur und Gesellschaft, Frankfurt/M., 1965.
《苏联的马克思主义——一种批判的分析》
Soviet Marxism, A Critical Analysis, New York 1958
Die Gesellschaftslehre des Sowjetischen Marxismus, Neuwied/Berlin 1964
《单面人——发达工业社会的意识形态之研究》
One Dimensional Man, Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Boston 1964
Der eindimensionale Mensch, Neuwied/Berlin 1967
《文化与社会》2卷本
Kultur und Gesellschaft, 2 Bde., Frankfurt/M., 1965
《对纯粹宽容的批判》
Robert P. Wolff/Barrington Moore/Herbert Marcuse, Critique of Pure Tolerance, Boston 1965
Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt/M., 1966
《否定:批判的理论论文集》
Negations, Essays in Critical Theory, Boston, Beacon Press 1968
《心理分析与政治》
Psychoanalyse und Politik, Frankfurt/M., 1968
《论解放》
An Essay on Liberation, Boston 1969
Versuch über die Befreiung, Frankfurt/M., 1969
《五篇讲演》
Five Lectures, Boston, Beacon Press 1970
《反革命与造反》
Counterrevolution and Revolt, Boston 1972
Konterrevolution und Revolte, Frankfurt/M., 1973

- 《革命还是改良?》
Revolution or Reform? Chico, New Uni, Press 1972
- 《批判的哲学研究》
Studies in Critical Philosophy, Boston, Beacon Press 1973
- 《时代的测定》
Zeitmessungen, Frankfurt/M, 1975
- 《艺术的永恒性》
Die Permanenz der Kunst, München 1977
- 《美学方面——对马克思主义美学的批判》
The Aesthetic Dimension; Toward a Critique of Marxist Aesthetics, Boston, Beacon Press 1978
- 《乌托邦的总结——1967年在柏林的讲演与讨论》
Das Ende der Utopie, Vorträge und Diskussionen in Berlin 1967, Frankfurt/M, 1980
- 内格特
- 《左派给哈贝马斯的答复》
Die Linke antwortet Jürgen Habermas, Frankfurt/M, 1968
- 《作为抗议的政治》
Politik als Protest, Frankfurt/M, 1971
- 诺伊曼
- 《劳工法庭判决的政治意义与社会意义》
Die politische und soziale Bedeutung der arbeitsgerichtlichen Rechtsprechung, Berlin 1929
- 《在帝国劳工法庭判决基础上的工资协议》
Tarifrecht auf der Grundlage der Rechtsprechung des Reichsarbeitsgerichts, Berlin 1931
- 《结盟自由与帝国宪法——在宪法制度中的工会地位》
Koalitionsfreiheit und Reichsverfassung, Die Stellung der Gewerkschaften im Verfassungssystem, Berlin 1932
- 《行业工会制度, 民主, 独裁》
Trade Unionism, Democracy, Dictatorship, London 1934
- 《民主工会与独裁工会》
Die Gewerkschaften in der Demokratie und in der Diktatur, Karlsbad 1935

《巨兽——国家社会主义的结构与实践》

Behemoth, The Structure and Practice of National Socialism, New York 1942

《巨兽——国家社会主义的结构与实践(1933—1944)》

Behemoth, The Structure and Practice of National Socialism 1933—1944. Toronto/New York/Behemoth, Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933—1944, Frankfurt/M, 1977

《民主国家和独裁国家——政治理论与法学理论论文集》

The Democratic and the Authoritarian State, Essays in Political and Legal Theory, Glencoe 1957

Demokratischer und autoritärer Staat, Studien zur politischen Theorie, Frankfurt/M, 1967

《经济, 国家, 民主——1930至1954年论文集》

Wirtschaft, Staat, Demokratie, Aufsätze 1930—1954, Frankfurt/M, 1978

《法律统治——对竞争社会中的政治理论与法律制度关系之研究》

Die Herrschaft des Gesetzes, Eine Untersuchung zum Verhältnis von politischer Theorie und Rechtssystem in der Konkurrenzgesellschaft, Frankfurt/M, 1980

奥 菲

《资本主义国家的结构问题》

Strukturprobleme des kapitalischen Staates, Frankfurt/M, 1972

《职业教育改革——改革政策一个实例研究》

Berufsbildungsreform—Eine Fallstudie Reformpolitik, Frankfurt/M, 1975

《工业和不平等》

Industry and Inequality, New York, 1977

波洛克

《1917至1927年苏联的计划经济实验》

Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917—1927, Leipzig 1929

《自动化的经济后果与社会后果》

The Economic and Social Consequences of Automation Oxford, Basil Blackwell, 1957

Automation, Materialien zur Benrteilung der ökonomischen und sozialen Folgen, Frankfurt/M, 1964

《资本主义诸阶段》

Stadien des Kapitalismus, München 1975

施密特

《马克思的自然概念》

Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt/M, 1962

《历史和结构——一个马克思主义历史学问题》

Geschichte und Struktur, Fragen einer marxistischen Historik, München 1971

《解放了的感性——费尔巴哈的人类学的唯物主义》

Emanzipatorische Sinnlichkeit, Ludwig Feuerbachs anthropologischer Materialismus, München 1973

《论批判理论的思想》

Zur Idee der Kritischen Theorie, München 1974

《什么是唯物主义?》(与波斯特合著)

gemeinsam mit Werner Post, Was ist Materialismus? München 1975

《作为历史哲学的批判的理论》

Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie, München 1976

《论唯物主义的三篇论文——叔本华、霍克海默、幸福问题》

Drei Studien über Materialismus, Schopenhauer, Horkheimer, Glücksproblem, München 1977

《施塔赫尔·弗洛伊德——文化主义批判文集》(与人合著)

zusammen mit Bernhard Gorlich und Alfred Lorenzer, Der Stachel Freud, Beiträge zur Kulturismus-kritik, Frankfurt/M, 1980

《批判的理论、人道主义、启蒙——哲学论文集》

Kritische Theorie/Humanismus/Aufklärung, Philosophische Aufsätze, Stuttgart 1981

- 《歌德的华采照人的气质——论德国晚期启蒙运动的哲学论文》
 Gosches herrlich leuchtende Natur, Philosophische Studien
 zur deutschen Spätaufklärung, München 1984
 《貌似谎言的真理——叔本华的宗教哲学》
 Die Wahrheit im Gewande der Lüge, Schopenhauer's Religi-
 onsphilosophie, München/Zürich 1986
 《观念与世界意志——作为黑格尔的批判家的叔本华》
 Idee und Weltwille, Schopenhauer als Kritiker Hegels,
 München 1988

韦尔默尔

- 《批判的社会理论》
 Critical theory of Society, New York, 1989

维特弗格尔

- 《资产阶级社会史：从它的开端到大革命的开始》
 Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Von ihren Anf-
 änger bis zur Schwelle der großen Revolution, Wien 1924
 《觉醒的中国》
 Das erwachende China, Wien 1926
 《中国的经济与社会》
 Wirtschaft und Gesellschaft Chinas, Leipzig 1931
 《国家集中营》
 Staatliches Konzentrationslager VII London 1936
 《东方专制主义》
 Oriental Despotism, New Haven/London/New York 1957
 Die Orientalische Despotie, Eine vergleichende Untersuch-
 ung totaler Macht, Köln 1962
 《马克思主义美学论文集》
 Beiträge zur marxistischen Ästhetik, Berlin 1977

后 记

写了上面这些文字之后,已有精疲力尽之感。然而,所写的也只不过是应写的数分之一乃至十数分之一。可以毫不夸张地说,对于法兰克福学派这样一个拥有数十名成员、百余本洋洋大著、涉猎社会科学领域诸学科的学者集团来说,企图用一本书来达致对它的全面系统的论述,必然陷于挂一漏万的境况。它在哲学、社会学、经济学、政治学、社会心理学、文化学与美学等方面的理论,实应该而且足足可以按学科分门别类地写出一本本研究著作来,但我们无能为力,唯有对之兴叹而已。撰写此书,只是想为研究该学派尽绵薄之力。也许它在诸家的宏论之中,仅起滥竽充数的作用而已。

撰写本书,可谓夙愿已久。几经周折,最后才由我们二人缀成。就我们二人来说,这不失为一次愉快的合作。我们的分工是:欧力同起草第2—8、13—14、16—17章,并负责全书的改稿定稿;张伟起草第1、9—12、15章,并负责全书的资料校订。

本书的撰写与出版,仰仗了丛书主编徐崇温研究员与重庆出版社编辑同志的热情关注与大力支持。在此谨表深深的谢意。写作过程中,曾参阅了

国内所发表的所有关于法兰克福学派的论著与译文，谨向它们的作者、译者一体表示谢意，不另。

作 者

1988年6月于上海