

新纪元学院学术丛书系列

New Era College Academic Series

# 精神分析与法兰克福学派的批判话语

*Psycho-Analysis and A Critique of  
the Frankfurt School*

王睿欣 著

 新纪元学院  
NEW ERA COLLEGE

DK076(B)

Wholly owned by Dong Jiao Zong Higher Learning Centre Bhd (292570-A)

# 精神分析与法兰克福学派的批判话语

王睿欣 著

*Psycho-Analysis and A Critique of  
the Frankfurt School*

Wang Ruixin



DK076(B)

Wholly owned by Dong Jiao Zong Higher Learning Centre Bhd (292570-A)

《精神分析与法兰克福学派的批判话语》

*Psycho-Analysis and A Critique of the Frankfurt School*

作者/Author: 王睿欣 (Wang Ruixin)

校对/Proofreading: 王睿欣 (Wang Ruixin)、苏逸云 (Su Yee Yoon)

索引/Index: 王睿欣 (Wang Ruixin)、苏逸云 (Su Yee Yoon)

排版、封面设计/Typesetter and Cover Design: 刘丽仪 (Lau Li Yi)

出版与发行/Publisher and Distributor:

新纪元学院/NEW ERA COLLEGE [DK076(B)]

Blocks B&C, Lot 5, Seksyen 10, Jalan Bukit, 43000 Kajang,

Selangor Darul Ehsan, Malaysia.

联络号码/Contact No.: + 603-8739 2770

传真号码/Fax No.: + 603-8733 6799

电邮/E-mail: nec@newera.edu.my

网站/Website: www.newera.edu.my

印刷/Printer:

永联印务有限公司/VINLIN PRESS SDN. BHD. (25680-X)

2, Jalan Meranti Permai 1,

Meranti Permai Industrial Park,

Batu 15, Jalan Puchong, 47100 Puchong,

Selangor Darul Ehsan, Malaysia.

联络号码/Contact No.: + 603-8061 5533

传真号码/Fax No.: + 603-8062 5533

电邮/E-mail: vinlinpress@yahoo.com.my

网站/Website: www.vinlin.com.my

出版日期/Date of Publication: 2015年7月/July 2015

版次/Edition: 第2版/Second Edition

国际书号/ISBN: 978-983-3527-65-6

定价/Price: RM30.00

Perpustakaan Negara Malaysia

Cataloguing-in-Publication Data

Wang, Ruixin, 1977-

[Jing Shen Fen Xi Yu Fa Lan Ke Fu Xue Pai De Pi Pan Hua Yu]

精神分析与法兰克福学派的批判话语=Psycho-Analysis and A Critique of the Frankfurt School /作者王睿欣.

(新纪元学院学术丛书系列=New Era College Academic Series)

Includes index

ISBN 978-983-3527-65-6

I. Psychoanalysis. I. Title. II. Series.

150.195

版权所有©翻印必究

copyright © New Era College, 2015

# 序

现代工业文明对工具理性的高扬与扩张，一方面造就了高度的物质文明，但另一方面也带来了人的异化和主体性的丧失。这是现代社会文明的悖论和病症。西方马克思主义对这种现代文明的弊病进行了诊断和批判。20世纪80年代以来，学术界掀起了评介和研究西方马克思主义的热潮，法兰克福学派作为西方马克思主义的代表更是成为了关注的焦点。由此许多学者从当代资本主义理论、工具理性批判、文化工业批判、美学等角度去评析或研究了法兰克福学派的社会批判理论，为我们理解法兰克福学派及其批判理论提供了丰富的学术资源和多重视角。但纵观这些研究，我们却发现其中存在着一个重大的缺失：没有从社会批判理论形成和展开的整体逻辑上探析过法兰克福学派对弗洛伊德精神分析学说的援引与整合。而事实上正是在对弗洛伊德精神分析学说的援引与整合中，法兰克福学派才形成了它的社会批判理论及其核心——意识形态批判。因此，要探究法兰克福学派及其社会批判理论，就不能离开它的意识形态批判，而要研究法兰克福学派的意识形态批判，就不能绕开弗洛伊德的精神分析学说。王睿欣博士的专著《精神分析与法兰克福学派的批判话语》，对法兰克福学派通过整合精神分析而展开的社会批判进行了系统的梳理和分析，这就为我们了解法兰克福学派及其批判理论提供了一个重要的新视角。

福柯曾说过，如果我年轻时就遇到法兰克福学派，除了评论他们的工作就再也没有让我动心的事了。由此法兰克福学派及其批判理论的魅力可见一斑。而这种魅力则集中体现在法兰克福学派的意识形态批判对现代文明的病理学分析与诊断上。正如该书所指出的，法兰克福学派通过意识形态批判一方面解蔽了现代社会文明对个体的压抑性质；另一方面对感性生命的价值优先权给予了充分的正当性论证。法兰克福学派在社会批判上的独树一帜恰恰是通过精神分析的整合来实现的。

在法兰克福学派看来，弗洛伊德在把人的心智划分为意识、前意识和无意识的基础上提出的本我、自我和超我的心理图式，为我们揭示出社会文明秩序中人的主体性的永恒分裂：每个社会主体为了生存的需要都要对自己追求快乐和满足的本能欲求进行压抑，必须按照社会秩序所设定的“现实原则”而不是自身的“快乐原则”进行社会生活和生存斗争。因此，弗洛伊德指出人类的文明史实际上就是一部对本能进行压抑的历史。正是在这个意义上，弗洛伊德将精神分析学引入了社会文化领域，从而不仅发现了作为个体的自我欲望与作为集体的社会欲望之间非同一性的真实存在，而且更为重要的是找出了本能欲望被整合为压抑性的等级秩序和社会结构的秘密——虚假的意识。弗洛伊德指出，宗教、文化、艺术等观念意识通过提供一种替代性的、自恋性质的满足而把人的真实欲望和本能清除于现实生活之外，压抑成为人们无从知晓也无法理解的无意识。意识观念对本能的这种虚假满足掩盖着社会文明对人的真实压抑，从而将主体消解在自我与社会融为一体的幻觉之中。精神分析的任务就是剔除这些压抑欲望的社会意识符码，解放主体的本能力量。

在法兰克福学派看来，弗洛伊德把意识看作是不真实的“虚假意识”，这与马克思所揭示的意识形态的虚假性具有某种相似性。在马克思那里，意识形态的主要特征是其虚假性，社会观念体系的虚假性也主要地体现为它的意识形态的虚假性。但与弗洛伊德从人的本能和心理结构中去探究意识的虚假性不同，马克思

从政治经济学的角度揭示了意识形态的虚假性，并把意识形态虚假性的根源归结为社会的物质关系。因此，在法兰克福学派看来，将弗洛伊德的精神分析学说运用到对社会意识形态的批判中，必定能为马克思的宏观意识形态批判补充心理学的要素，从而在个体的心理结构中解蔽意识形态虚假性的运作机制，即它是如何作用于人的意识而压抑和控制人的。而这是意识形态日益成为现代社会主要的统治方式所提出的时代课题。

正是将“意识形态的虚假性”作为研究基点，王睿欣博士以法兰克福学派的代表性人物弗洛姆、霍克海默、阿多诺、马尔库塞和哈贝马斯的批判话语为线索，对法兰克福学派整合弗洛伊德精神分析学说的理路进行了整体考察和系统梳理。一方面，法兰克福学派借鉴和吸取了精神分析的无意识理论和文明压抑理论，通过对人性的异化、法西斯主义和极权主义人格、文化工业、工业文明的一体化、人的扭曲的交往等现代文明病症的心理分析，揭示意识形态是如何通过社会性格与社会无意识、同一性逻辑、虚假需要和语言符号等无意识的侵入方式来消解个体的批判反思力，从而实现现实社会对个体精神和心理的控制的。另一方面，法兰克福学派以精神分析的自我人格理论和性欲理论为线索，试图通过爱的人本主义伦理学、非同一性逻辑、非压抑性文明的构建和被扭曲的交往的修复，来重塑不为意识形态“操纵”和“欺骗”的自主性自我，使个体从社会的压抑下解放出来，恢复其感性生命的存在。

该书依循从理论背景入手，经过具体的分析和阐释达到总体上的认识与评价的基本思路，并在历史分析与用唯物主义观点评论的结合中，对法兰克福学派整合精神分析的理路形成了一个较为完整的论述和理解。据此，作者揭示出，虽然法兰克福学派的成员通过整合精神分析来诊断现代社会、进行社会批判的具体视角和着力点各不相同，但其目的却是一致的：第一，破解意识形态的虚假性和操纵性。第二，拯救被意识形态所消解的个体。这是法兰克福学派社会批判理论的意义和价值之所在。王睿欣博士

对法兰克福学派通过整合精神分析而展开社会批判的致思路径进行了有益的探索并取得了有价值的进展。现在她的著作要出版，作为她的导师，我为之高兴，并祝她在学术研究上取得更大的进步。

王南湜  
南开大学哲学系教授  
2015年4月于南开园

# 自序

发端于17、18世纪欧洲的启蒙运动作为一场开启现代文明的思想文化运动，一方面把人们从宗教神权和封建专制统治的黑暗中解救出来，走上了自由、平等和民主的道路；另一方面高举理性主义的旗帜，通过一整套哲学理论、政治纲领和社会改革方案，建立起一个以“理性”为基础的社会。近代的欧美革命、整个世界范围内的民族解放运动无不以此为精神动力；自然科学的无限探索、科学技术的迅猛发展、工业革命对整个世界面貌的改变无不以此为力量源泉。人类社会由此进入了现代性的文明时代。历经了几个世纪突飞猛进的发展，现代文明到底为我们带来了什么？

人们开着各种牌子的汽车进出各种现代化的场所，却不得不呼吸令人窒息的污浊空气；小孩子坐在舒适的沙发里吃着汉堡、喝着可乐、看着最新的电视卡通片，却不能想象一朵花开放需要那么长时间，而不是卡通片里的几秒钟；学生在课堂上匆忙地抄写着老师给的标准答案，却不想问“为什么”；大人、小孩都低着头拿着平板电脑和手机忙着刷屏和游戏，却不愿彼此交谈一句。生活似乎更先进、更便捷、更美好了，但人的想象力、思考力、自主性、批判性，这些专属于人的能力也在这种看似“美好”的生活中被消解了，人的生活已被所谓的“文明”程序所控制。

“启蒙”的本意是“光明”，启蒙运动旨在用理性之光驱散黑暗，把人们引向光明。但是令开启这项伟大运动的先贤们没有想到的是，理性这个启蒙运动的利器已经从消除蒙昧、构建文明



的良药片面化为“工具理性”，并由此成为可以操控一切的现代文明程序。因此，人没有因为理性的指引而走向光明，反而走向了非人化的现实。对启蒙运动、工具理性及现代文明的反思，是20世纪以来思想学术界的重要主题，法兰克福学派便是进行这种反思的最为重要的一支力量，其社会批判理论正是在这种反思中得以建构起来的。法兰克福学派社会批判理论的独特之处不仅在于对工具理性和现代文明透彻而深层的诊断，更在于这种诊断是在对弗洛伊德精神分析学说的整合中展开的，从而具有了其他思想流派所没有的穿透力和批判力。本书以对弗洛伊德精神分析学说的整合来梳理法兰克福学派社会批判理论的主要内容及致思路径，从而揭示其对现代文明、工具理性进行反思与批判的独特之处。

本书分为三个部分共六章来展开。第一部分即第一章，本章以对弗洛伊德精神分析学说和法兰克福学派的社会批判理论的评介为认知背景，追溯法兰克福学派对弗洛伊德精神分析学说整合的历史与传统，从而为阐释法兰克福学派的批判话语对精神分析学说的整合提供一个理论前提。第二部分包括二、三、四、五章，这一部分通过具体解析弗洛姆的人本主义社会心理学、霍克海默、阿多诺的非同一性和启蒙辩证法批判话语、马尔库塞的非压抑性文明及爱欲解放论、哈贝马斯的交往理论对精神分析学说的整合，形成对法兰克福学派的代表性批判话语整合精神分析的系统论述。第三部分即第六章，本章试图对法兰克福学派整合精神分析的理路进行一个总体评析，从而较客观地揭示出这种理论整合的利弊得失。

本书的选题和写作，都得到了我的导师——王南湜教授的悉心指导。王老师在百忙之中仔细地审阅了全书，严整了框架结构，也规范了我的文风。看着原稿中细致的批改意见，我不仅领会到了为人为学的道理，而且感受到了老师的殷切期望。马来西亚新纪元学院副院长文平强博士对本书的出版及编辑提供了很好的意见与帮助，并在学术研究上给了我很多指点，在此表示衷心的感谢。感谢马来西亚新纪元学院及莫顺宗院长对本书出版提供的资助与支持。

感谢我的同事苏逸云小姐对本书的编辑和出版所做的辛勤工作，感谢所有为本书出版提供帮助的同仁们。

学术界对法兰克福学派通过整合精神分析构建其社会批判理论的系统研究还较少，本书也只是在这个研究课题上做了初步的尝试。本人学识有限，书中错漏之处，诚恳地希望能得到读者的批评指正。

王睿欣  
新纪元学院教育系讲师  
2015年4月

# 导论

生活世界无止境，人类的思考无止境。纵观整个20世纪的思想长河，学说派别林立、理论纷繁复杂，可谓是“剪不断、理还乱”。但对这些思潮进行深入的探析，却能发现同样的线索，他们基本上都不同程度的汲取和继承了马克思、尼采和弗洛伊德的思想。马克思、尼采和弗洛伊德犹如三颗璀璨耀眼的星辰闪烁在近现代思想的天空中，对于20世纪乃至后来人们的思考有着决定性的意义。“马克思把历史世界（意指经济、政治、意识形态的总体）从神话故事中解放出来，使之从科学理论上加以思考成为可能。尼采挖掘出以传统哲学构式不能接近也不能思考的领域，开辟了从原理上思考它的可能性。弗洛伊德首开对人类‘精神’之深层的探索，发现了无意识的领域。”<sup>1</sup>他们通过各自具有划时代意义的新学说彻底改变了人们对于人的内心世界、人的社会生活和人的意志的传统理解方式，将人类的思考引入到一个新的境地。因此，他们被誉为近现代以来最具影响力的三位思想家，堪称当代思潮的宗师，也是引发当代思潮爆发的“导火线”。在三位思想家的理论中，马克思的理论和弗洛伊德的学说是最不相关甚至是对立的思想，在一定的历史语境下却发生了内在的关联。马克思从社会的政治经济学批判出发来建构人类解放和自由理想，弗洛伊德基于个体无意识和微观心理学去探究人性和社会。两种理论看似南辕北辙，实际却暗含着某种契合，正如一些理论

<sup>1</sup>今村仁司、三岛宪一、鹭田清一、野家启一：《马克思、尼采、弗洛伊德、胡塞尔——现代思想的源流》，河北教育出版社2002年版，第9页。

家所指出的那样：他们以各自的方式对相同的问题进行了思考。海涅说：“钻石之间的摩擦将会使所有的钻石发亮。”那么思想与思想的对话，特别是两种伟大思想的碰撞必将激发出更富创造性和震撼力的思想。法兰克福学派在马克思社会批判理论的基础上，批判性地整合弗洛伊德的精神分析学说，形成独具特色的现代批判话语，从而成为这种思想对话的典范。

—

法兰克福学派作为“西方马克思主义”的一支劲旅，不但以其成员众多、历史较长而闻名于世，更以其理论的标新立异、极富创造性而独树一帜，受到学术界的广泛关注。法兰克福学派理论的独创性来自于它始终以开放性的态度来对待各种学说和理论，兼收并蓄，进而建构自己的批判话语。它试图把马克思理论与其他思想理论结合起来，对当代西方社会进行实际的考察，对晚期资本主义的发达工业社会作了哲学、政治经济学、社会心理学及文化与意识形态的研究与批判，形成了跨学科综合的、以否定为特征的“批判理论”。法兰克福学派的批判理论一方面继承和发展马克思的思想，另一方面对新的时代状况和理论问题提出新的研究视角与解说，从而备受社会和学术界的瞩目与重视。法兰克福学派在这两个方面所取得理论成就与弗洛伊德精神分析学说密不可分。通过对精神分析学说的整合，打开了当代资本主义批判的新路径，这使精神分析成为法兰克福学派对现代学术思想进行借鉴和综合的最为重要的一维。该学派的代表人物在建构自己的批判话语时几乎都与精神分析学说发生了联系：弗洛姆的人本主义社会心理学，霍克海默和阿多诺的法西斯主义、极权主义研究和文化工业批判，马尔库塞的非压抑性文明和爱欲解放理论，哈贝马斯的方法论、认识论重建与交往行为理论，要么在范畴方面，要么在方法方面，要么在理论方面，整合了弗洛伊德的精神分析学说，从而建构起各自的具有代表性的批判话语。

法兰克福学派面对着资本主义的发达工业社会和工业文明所造就的物质富足、精神痛苦的现实生活悖论，对资本主义工业社会进行了深入地思考。他们认为这种工业社会和工业文明以科学技术为坚强后盾而为人们提供了丰富的物质生活，并通过建立与之相适应的政治机构和意识形态，保证人们精神生活的自由和民主。但是，在工业文明富裕而自由的外表下却掩藏着对个人的强烈统治和压抑。工具理性的泛化对生活世界的侵入，造成了人的异化和对整个社会的极权主义和精神控制，从而使女性和人的精神世界分崩离析。这种异化不仅仅是马克思所揭示的劳动的异化，更是一种精神和心理的异化。随着物质文明的高度发展，晚期资本主义社会的压抑和统治不再像早期资本主义那样是一个凸显而清晰的文本，而是诉诸于日常生活的文化话语和文化实践，以一种隐含的意识形态的方式被遮蔽起来。同时，工业文明以其外在的合理性和合法性使这种潜在的统治和压抑变得正当而难以拒斥。因此，透过对处于工业文明中的“单向度的人”的精神和心理的解析，来揭示这种隐形的意识形态的压抑和控制，成为法兰克福学派所要面对的新的时代课题。这要求该学派一方面要揭示“工业文明”的压抑和统治；另一方面，要对这种压抑和统治进行解释。这就需要寻求新的概念和解释方法。注重从微观角度对社会作文化、心理研究的弗洛伊德的精神分析学说恰恰能够为解释和说明资本主义异化的新特征提供理论支持，这为法兰克福学派对弗洛伊德精神分析学说的整合提供了契机。

在法兰克福学派看来，马克思曾预见到无产阶级革命和人类的解放，是历史和资本主义发展不可避免的趋势。但是，到了20世纪发达工业文明时代，无产阶级革命作为人类自由和解放的最后一个环节，并没有随着资本主义经济发展条件的成熟而有所突破。资本主义经济的发展，虽然不断有危机发生，但并没有形成相应的无产阶级革命意识，而是形成了无产阶级对现有社会和制度的顺从。经济基础与上层建筑之间似乎产生了脱节，马克思的理论预见并没有转变为相应的现实，面对晚期资本主义的当代实践，马克思的理论似乎出现了危机与缺口。基于这一认识，法兰

克福学派认为，资本主义经济条件与无产阶级革命意识之间，存在着日常心理状态，无产阶级的革命意识由于受到潜在的限定、阻止和压抑，而停留在日常心理状态，即弗洛伊德精神分析所谓的“无意识”阶段。因此，在无产阶级的革命意识从“无意识”转变为“意识”之前，革命不会胜利。对法兰克福学派而言，马克思理论之所以出现时代的危机乃是在于其过于注重对资本主义社会的政治经济学批判，而忽略了对资本主义意识形态的深入批判，未对经济基础如何转化为意识形态这种上层建筑以及二者的相互关系给予充分而具体的说明。由于在马克思理论中缺乏一个能够沟通经济基础和上层建筑的中转机制和中介环节，从而不能填平经济基础和上层建筑之间的现实沟壑，解决无产阶级革命所遭遇的现实问题。在法兰克福学派看来，经济基础往往是通过在人的性格基础上形成的相应的社会性格与意识形态（上层建筑）发生联系。因此，关注人的性格和微观心理的精神分析学说能够弥补所谓的马克思意识形态理论的“不足”，阐明联结经济基础和上层建筑的纽带。这样，弗洛伊德的精神分析学说被纳入法兰克福学派的批判话语之中，与马克思主义理论一起成为法兰克福学派的重要理论基石。对此，法兰克福学派的研究者马丁·杰伊评论说：“社会研究所试图把精神分析引入新马克思主义的批判理论，是勇敢而有挑战性的一步，也是它力图摆脱传统马克思主义紧身衣的标志”<sup>2</sup>。

精神分析学说是弗洛伊德创立的集医学、文学、宗教、伦理、语言学、人类学、心理学、社会学等于一身的复杂的理论话语体系。他的“梦的解析”、“本能”等理论已渗透到现当代的各种批评语境中，对世界文化思潮的建构和发展产生了深刻的影响，法兰克福学派也不例外。在法兰克福学派看来，马克思与弗洛伊德的学说之间有着某种潜在的对话关系。其一，两者都看到了意识的虚假性。马克思通过对资本主义社会的批判指出：资产阶级的意识掺进了主观的心理动机，只能像照相机一样停留于对社会存在颠倒反映的“虚假意识”的范围内，始终达不到对社会

<sup>2</sup> 马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，广东人民出版社1996年版，第103页。

存在正确反映的“真实的意识”；弗洛伊德则透过个体“无意识”揭示出由于个体把虚假的意识当成真实的，而将真实的欲望和冲动压抑成为无意识，从而使无意识被遮蔽和歪曲的心理机制。其二，两者都洞察到了社会对人的奴役和控制。马克思通过政治经济学批判揭示了资本社会对人的异化以及异化的经济根源；弗洛伊德透过精神心理分析认为，社会文明的起源和发展处处是以对个人的本能控制和压抑为代价的。面对同样的问题，马克思从社会经济角度进行考察，弗洛伊德从个体心理角度予以关注。因此，法兰克福学派主张用弗洛伊德的精神分析学说去补充马克思的社会批判理论，对当代资本主义进行全面而深入的批判，并以此作为建立新的批判的社会理论的基本课题。<sup>3</sup>

马克思与弗洛伊德之间潜在的对话关系不仅使法兰克福学派把精神分析引入马克思的理论成为现实，而且也使这种援引、对话和整合成为有意义的理论实践活动。这种意义主要体现在：

（一）通过整合无意识、性格、自恋等心理学范畴对资本主义的工业社会进行文化及意识形态的批判，用精神分析的个人意识形态批判来弥补马克思社会意识形态批判的“不足”，从而解决新的时代课题，完善和发展马克思主义理论；（二）通过对弗洛伊德精神分析学说的性欲、本能、压抑性文明等理论和自我反思等方法的援引和综合，为法兰克福学派自身的理论寻找认识论和方法论的出路，并建构起以人本主义社会心理学、爱欲解放论、交往行为理论为代表的批判话语，从而探索超越意识形态的路径；

（三）通过对精神分析的批判性援引和综合，剥离其经验科学的实证主义外衣，使精神分析学说得到一定程度的改造和重建。

因此，精神分析学说对法兰克福学派的批判话语具有非同寻常的意义。它成为法兰克福学派理论建构中的一个基本要素，赋予法兰克福学派的批判理论以新的活力和潜能，推动其创造性的发展，使其具有了很强的穿透力和震撼力。正如法兰克福学派的领导者霍克海默所说：弗洛伊德的学说是法兰克福学派批判理论的基石之一，没有精神分析，法兰克福学派的哲学就不会是这

<sup>3</sup>施密特：《马克思的自然概念》，商务印书馆1988年版，第148页。

样。<sup>4</sup>但是，对精神分析的整合也使法兰克福学派在马克思主义的基本理论上不断游离，甚至在某种程度上背离马克思的轨道，而将马克思主义弗洛伊德化。从这个角度说，法兰克福学派对精神分析学说的整合，不仅使它的理论特色得以彰显，而且也使其理论缺陷同时得以凸现。因此，只有充分认识精神分析对于法兰克福学派的重要影响，才能深入理解法兰克福学派的社会批判理论；只有对法兰克福学派整合精神分析学说的理论理路进行探析，才能深刻领会法兰克福学派批判话语的思维构架和理论特色。基于此，本文试图对法兰克福学派整合精神分析的理论理路进行整体上的梳理和分析，使这条独特的哲学理路突显出来，得以系统化和清晰化。在此基础上，对这条哲学理路本身进行反思和评析，揭示其进退得失，为处于现代化道路中的哲学理论和批判话语提供一定的借鉴。本书所做的这项研究工作对于深化法兰克福学派和西方马克思主义的研究都应当是有意义的。

## 二

把马克思和弗洛伊德的理论综合起来创建新的理论，这并不是法兰克福学派的首创。最早寻求这种“综合”的是奥地利学者赖希，他写下了《辩证唯物主义和精神分析》、《性格分析》、《性革命》、《法西斯主义群众心理学》等一系列综合马克思主义和弗洛伊德精神分析学说的著作，成为“弗洛伊德的马克思主义”<sup>5</sup>的开创者。之后经过法兰克福学派的努力，把这种“综合”推向了高潮并成为了一种学术传统。后来经过范农、查列茨基的承袭，到了后现代则经过詹姆逊和伊格尔顿的发展，使这种“综

<sup>4</sup> 马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，广东人民出版社1996年版，第120页。

<sup>5</sup> 学界常把“弗洛伊德的马克思主义”等同于法兰克福学派。而事实上，所谓“弗洛伊德的马克思主义”并不是指称一个学派，而是指当代综合马克思和弗洛伊德的理论思潮，其代表人物不只是来自于法兰克福学派，而是来自于各个不同学派。因此，“弗洛伊德的马克思主义”并不能成为法兰克福学派的代称而涵盖整个社会批判理论；法兰克福学派也不能代表“弗洛伊德的马克思主义”而包含弗洛伊德马克思主义的所有思想。



合”又得以延续。在整合精神分析补充马克思理论的思潮当中，法兰克福学派以其独特的整合思维、较广的整合维度、较深的整合限度、较大的理论整合成就和影响力脱颖而出，成为“综合”马克思和弗洛伊德的典范。因此，法兰克福学派对弗洛伊德精神分析学说的整合是特别值得我们予以关注和研究的。

在研究法兰克福学派及其理论的学者中，比较著名的是马丁·杰伊。他对法兰克福学派的理论进行了全面而客观的考察，并以弗洛姆和马尔库塞的理论为线索对该学派整合精神分析的历史作了较为详细的论述，指出法兰克福学派自霍克海默起就把精神分析作为其基本要素，并伴随着整个批判理论的发展。菲尔·斯莱特所著《当代影响最大的西方马克思主义流派——法兰克福学派的起源和意义》一书分专题对法兰克福学派的历史背景、社会批判理论、理论与实践的关系、美学等进行了分别的叙述，并对其历史唯物主义的心理学有了一个评注。斯莱特认为，法兰克福学派在综合马克思和弗洛伊德时所显示出的折衷主义“实际上并不是由于把精神分析学和历史唯物主义协调起来的尝试所造成的，而是因为它是一个以前者损害后者的不成功的结合”<sup>6</sup>。此外，海马特·杜比尔的《理论与政治——批判理论研究》<sup>7</sup>、沃尔夫·威格绍斯的《法兰克福学派——它的历史、理论和政治重要性》<sup>8</sup>及巴托莫尔的《法兰克福学派》<sup>9</sup>，这些著作从历史的角度回顾了法兰克福学派的形成过程和理论发展的几个阶段，在历史经验中论证批判理论的意义及其有效性，其中有部分章节提及了法兰克福学派援引精神分析的历史。大卫·海尔德的《批判理论介绍——从霍克海默到哈贝马斯》<sup>10</sup>一书，主要从工具理性批判、

<sup>6</sup> 菲尔·斯莱特：《当代影响最大的西方马克思主义流派——法兰克福学派的起源和意义》，兰州大学出版社1990年版，第148页。

<sup>7</sup> Helmut Dubiel, *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*, Cambridge MA: MIT Press, 1985.

<sup>8</sup> Wolf Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance*, Cambridge MA: MIT Press, 1994.

<sup>9</sup> 巴托莫尔：《法兰克福学派》，台湾桂冠图书股份有限公司1973年版。

<sup>10</sup> David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Cambridge: Polity Press, 1980.

文化工业、认识论等角度对法兰克福学派的批判理论给予了评介，并且有一章节从个人与家庭的结构变迁角度论及了法兰克福学派对精神分析的整合。保罗·克那顿的《启蒙的悲剧——法兰克福学派随笔》<sup>11</sup>从启蒙的角度阐释法兰克福学派的早期理论，主要是霍克海默和阿多诺的批判理论，零星地涉及到法兰克福学派对精神分析的引用。

虽然西方学界的一些理论家特别是所谓的“正统马克思主义者”对法兰克福学派整合精神分析这一哲学理路持坚决反对和批判的态度，他们认为“心理学并不能深化历史唯物主义：心理学是不能和历史唯物主义的创立者们制定的路线相容的，因为它必然要导致折衷主义”<sup>12</sup>，但是从总体上说，西方学界关于法兰克福学派对精神分析的整合基本上持一种客观评述的态度，使其理论本身的特点呈现出来，并不加入过多的情感和意识形态色彩，这无疑为我们的理论研究提供了一个较为清新的材料源泉。从对法兰克福学派的主要研究中，可以看到学术界注重于对法兰克福学派历史和理论原貌的描述，在一定程度上看到了精神分析对批判理论的价值和意义。但他们并没有有意识地以精神分析为线索对法兰克福学派及其批判理论进行考察和研究，只是在批判理论本身较多地涉及到精神分析学说时才给予这方面的解说，因此在这些著作中我们看到的最多是对弗洛姆、马尔库塞引用与综合精神分析学的论述。

20世纪80年代以来中国学术界也逐渐掀起了评介、研究“西方马克思主义”的热潮，作为“西方马克思主义”重要力量的法兰克福学派及其社会批判理论更是受到了广泛的关注。从俞吾金、陈学明的《国外马克思主义哲学流派新编》、曹玉文主编的《西方人看马克思主义》等介绍西方马克思主义的著作到王凤才的《追寻马克思——走进西方马克思主义》、张一兵和胡大平的《西方马克思主义哲学的历史逻辑》等较为深入的解析西方马克

<sup>11</sup> Paul Connerton, *The Tragedy of Enlightenment: An Essay on the Frankfurt School*, Cambridge MA: Cambridge University Press, 1980.

<sup>12</sup> 菲尔·斯莱特：《当代影响最大的西方马克思主义流派——法兰克福学派的起源和意义》，兰州大学出版社1990年版，第148页。

思主义思潮的论著，都对法兰克福学派及其批判理论作了评介和分析，但对法兰克福学派整合精神分析的学术理路却鲜有论述，要么只是对其简单提及，要么就是把法兰克福学派的两个代表性人物弗洛姆和马尔库塞整合精神分析的理论划入“弗洛伊德的马克思主义”思潮中，与赖希等人整合精神分析的思想一起加以阐述。在专门研究法兰克福学派的著作中，江天骥主编的《法兰克福学派——批判的社会理论》、徐崇温的《法兰克福学派述评》和翁寒松的《从时代的产儿到时代的弃子——法兰克福学派述评》从历史的发展脉络、批判的社会理论观点等方面对法兰克福学派的理论进行了初步的评介，简单地涉及了法兰克福学派对于精神分析的援引，并对弗洛伊德的精神分析学、弗洛姆和马尔库塞关于精神分析的引用进行了简介，指出“弗洛伊德主义是法兰克福学派的重要理论来源之一，了解弗洛伊德主义的基本思想及其对法兰克福学派的影响，对于深入理解法兰克福学派的理论具有重要意义”<sup>13</sup>。虽然这些学者指明了精神分析学对法兰克福学派的意义，但是由于弗洛伊德理论的反历史唯物主义性质使他们把法兰克福学派对精神分析的整合作为一种理论错误而加以否定，从而对法兰克福学派整合精神分析的理论理路未作详细的论述。其后，欧力同和张伟所著的《法兰克福学派研究》一书对法兰克福学派及其批判理论做了全方位的阐释，成为中国研究法兰克福学派较为权威的著作。该书从自然观、主客体关系、认识论、辩证法、工业文明批判、晚期资本主义理论、历史唯物主义的重建等角度对法兰克福学派的批判理论进行了全面阐释，并专门论述了弗洛姆和马尔库塞对马克思和弗洛伊德的理论综合。但是这种论述过于简单和分散，离开了批判理论的整体框架集中于对弗洛姆和马尔库塞的某个援引精神分析理论的阐述，从而未能形成对法兰克福学派整合精神分析的全面理解。陈学明《弗洛伊德的马克思主义》一书以赖希、马尔库塞、弗洛姆为代表性人物对西方综合马克思与弗洛伊德的思潮进行了总体的论述和具体的

<sup>13</sup> 江天骥编：《法兰克福学派——批判的社会理论》，上海人民出版社1981年版，第34页。

展现。由于是把弗洛姆和马尔库塞的理论从法兰克福学派的批判理论中抽离出来加以考察，所以此书没有解析出弗洛姆和马尔库塞对马克思和弗洛伊德进行综合的批判逻辑，没有能够透射到法兰克福学派对精神分析的整合思维。

此外，任昞、衣俊卿、王凤才、陈振明、赵勇、杨小滨等学者从不同角度对法兰克福学派进行了较为深入的研究。任昞在《批判与反思——法兰克福学派“当代资本主义理论”辨析》中系统透视了法兰克福学派的“当代资本主义理论”，指出法兰克福学派对当代资本主义的批判是一种纯理论的从主观唯心主义立场出发的人本主义批判；王凤才通过《批判与重建：法兰克福学派文明论》研究了法兰克福学派的社会文明理论，揭示了该学派以“批判与重建”为主题的文明框架体系的建构过程；陈振明的《法兰克福学派与科学技术哲学》考察了法兰克福学派的工具理性、实证主义和科学技术的批判，形成了对法兰克福学派“批判的科学哲学”的认识与解析；衣俊卿在《20世纪的文化批判——西方马克思主义的深度解读》中探究了法兰克福学派文化意识形态的批判理论，探索到该学派文化批判与意识形态批判相互交织的主题；杨小滨、赵勇则分别通过《否定的美学——法兰克福学派的文艺理论和文化批评》、《整合与颠覆：大众文化的辩证法——法兰克福学派的大众文化理论》从文艺批评的角度解读了法兰克福学派的文化理论，指出“整合与颠覆”是法兰克福学派大众文化批判的辩证法。这些学者对法兰克福学派不同方面、不同视角的研究，在某些问题上关涉到法兰克福学派对精神分析学说的整合，但在具体论述时由于理论关注点的不同往往只有一些片断式的论述。

从总体上说，中国学者对法兰克福学派及其理论的研究较为宽泛，但是他们大都限于批判理论本身，多从当代资本主义理论、工具理性批判、文化工业批判、美学、文化与文学等角度去研究法兰克福学派的思想，而缺少精神分析的视角与维度。在仅有的关于法兰克福学派整合精神分析的论说中存在着两种基本倾向：一方面用对个别人物综合精神分析学说的片断式解析来涵盖

对法兰克福学派整合精神分析的整体研究；另一方面对于法兰克福学派整合精神分析的态度往往是否定大于肯定，过多地掺入了自我的意识形态，这样在论述和评价时常常有失偏颇。因此，中国学术界虽然有研究法兰克福学派的热潮，但对作为法兰克福学派重要思想基础的弗洛伊德的精神分析学说、法兰克福学派整合精神分析进而形成其独特的社会批判话语这一哲学理路并未给予足够的重视，对法兰克福学派的社会批判话语与精神分析之间的内在联系、理论渊源的系统而客观的研究与分析还比较缺乏。总之，学术界对法兰克福学派的研究是广泛而综合的，但是其理论研究的视角还不够开放，特别在精神分析这个问题上，虽然在一定程度上引起了学者们的关注，但并没有给予深入的研究和全面的论述，从而没能在整体上洞察到法兰克福学派与精神分析学说的内在关联。因而，对法兰克福学派的批判话语与精神分析学说之间的理论渊源进行系统、深入的梳理、研究和分析已成为法兰克福学派研究和西方马克思主义研究的一个当务之急。本书正是致力于此而展开的。

### 三

借鉴和整合精神分析学说是法兰克福学派整个批判话语最为显著的特点之一。因此，从精神分析着手整理法兰克福学派的批判话语将使我们对其社会批判理论具有更为深入的认知和理解。本书试图在这方面进行一些有意义的探索，即试图整体考察和系统梳理工法兰克福学派的批判话语对弗洛伊德精神分析学说的整合，使这种理论建构理路清晰、系统地显现出来，从而以精神分析学说为视角在总体上探索和把握法兰克福学派的社会批判理论。根据法兰克福学派的成员构建的批判话语所具有的代表性及其对精神分析的整合程度，本书选择了该学派的代表性人物弗洛姆、霍克海默、阿多诺、马尔库塞和哈贝马斯的批判话语作为研究对象，来阐述和分析法兰克福学派对弗洛伊德精神分析学说的整合。本书分为三个部分共六章来展开。

第一部分即第一章，本章以对弗洛伊德精神分析学说和法兰克福学派社会批判理论的评介为认知背景，追溯法兰克福学派对弗洛伊德精神分析学说整合的历史与传统，从而为阐释法兰克福学派的批判话语对精神分析学说的整合提供一个理论前提。

第二部分包括二、三、四、五章，这一部分具体解析弗洛姆的人本主义社会心理学、霍克海默、阿多诺的非同一性和启蒙辩证法、马尔库塞的非压抑性文明及爱欲解放论、哈贝马斯的交往理论对精神分析学说的整合，以此形成对法兰克福学派的代表性批判话语整合精神分析的系统论述。

第二章论述弗洛姆的人本主义社会心理学对精神分析的整合。弗洛姆援引精神分析学中个体性格、个体无意识等心理学范畴，对其进行社会学改造进而形成人本主义的社会心理学，并以人性为出发点、以人的异化为核心，以人本主义的伦理学为落脚点，使这种人本主义的社会心理学逻辑得以全面展开。

第三章阐述霍克海默、阿多诺的非同一性和启蒙辩证法对精神分析的整合。霍克海默和阿多诺通过把精神分析运用于极权主义人格的形成机制和文化工业的心理学研究中，从而深刻地洞察到社会对个体的奴役和统治实际上就是同一性对非同一性的压抑和统摄，将个体整合成服从的统一体遵循的是同一性的逻辑。

第四章分析马尔库塞的爱欲解放理论对精神分析的整合。马尔库塞将精神分析运用到对工业文明的精神批判中，揭示出工业文明的单向度统治造就了压抑性文明的顶峰。由此，他以精神分析的社会压抑理论为基础，把社会压抑划分为基本压抑和额外压抑，通过把弗洛伊德的性欲概念升华为爱欲，把马克思的劳动解放论发展成为爱欲解放论，从而把弗洛伊德理论中的压抑性文明转换成一种摒弃了“单向度的人”的非压抑性文明。

第五章阐释哈贝马斯的交往理论对精神分析的整合。首先，哈贝马斯通过对精神分析中无意识向意识的翻译过程的解析，把精神分析发展成为一种批判解释学的方法论；其次，哈贝马斯借鉴精神分析认识活动的自我反思本性，建构其以认识的兴趣为核心的认识论；最后，以此方法论和认识论为基础，哈贝马斯借鉴

精神分析中的“自我同一性”形成了关于交往资质的理论，从而最终走向交往行为理论的建构。

第三部分即第六章，本章试图对法兰克福学派整合精神分析的理路进行一个总体评析，从而揭示出这种理论整合的利弊得失。在系统的梳理和分析法兰克福学派的批判话语对精神分析学说整合的基础上，对这种理论整合本身进行反思：对整合的思维路径、整合的意识形态领域、整合的历史效果进行深入的探析和客观的评论。

基于上述论述，本书拟在以下几个方面有所突破：

第一，以法兰克福学派的代表人物霍克海默、阿多诺、马尔库塞、弗洛姆和哈贝马斯的批判话语为线索，对法兰克福学派整合弗洛伊德精神分析学说的理论理路进行系统梳理，并将其置于批判理论的总体思维框架中，对该学派整合精神分析的致思理路做出整体把握与理解，以丰富和深化法兰克福学派和西方马克思主义的研究。

第二，关于法兰克福学派对弗洛伊德精神分析学说的具体整合，人们大多关注的是弗洛姆和马尔库塞的理论，并往往把他们的理论分离开来从某个方面或角度来加以考察，而对霍克海默、阿多诺及哈贝马斯的批判话语整合精神分析学说的考察则处于缺席状态，极少被探究。基于此，本书一方面试图把弗洛姆、马尔库塞对精神分析的整合放在他们各自批判逻辑的整体视域中加以解读，深化对弗洛姆和马尔库塞整合精神分析的阐释；另一方面旨在弥补关于法兰克福学派整合精神分析的研究的理论缺失，对霍克海默、阿多诺和哈贝马斯的批判话语与精神分析的内在关联加以探析和阐述。

第三，霍克海默、阿多诺、马尔库塞、弗洛姆和哈贝马斯的批判话语是在法兰克福学派“社会批判理论”这一共同背景中产生的。因此，他们在整合精神分析学说的过程中必然会产生共同点。但是，由于每个人在知识背景、知识谱系、思考问题的方式等等方面上的不同，使他们在整合精神分析时呈现出个性化的特征。所以，本书在研究这种理论整合时既要考察他们的异中之

同，又要探究他们的同中之异，力图把他们整合精神分析的思维路径还原到形成他们各自理论的个人化语境中，从而探索他们整合精神分析的不同之处。

第四，本书试图在考察法兰克福学派整合精神分析的思维路径、对意识形态批判这一法兰克福学派整合精神分析的核心领域进行解析的前提下，用历史分析和唯物主义的理论、观点及方法对这种理论整合及其历史效果进行评析，分析其进退得失，从而做出较为客观公正的评价。



# 目录

序：王南湜	v
自序	ix
导论	xiii
<b>第一章 法兰克福学派整合精神分析的历史与传统</b>	<b>1</b>
一、弗洛伊德的精神分析学说	
二、拉康、齐泽克的精神分析学	
三、法兰克福学派的社会批判理论	
四、法兰克福学派整合精神分析的历史追溯	
<b>第二章 精神分析与弗洛姆的人本主义社会心理学</b>	<b>49</b>
一、社会性格与社会无意识：人本主义的社会心理学	
二、人性及人的生存的社会心理学解剖	
三、心理救赎：人本主义的伦理学	
<b>第三章 精神分析与霍克海默、阿多诺的非同一性辩证批判话语</b>	<b>83</b>
一、权威、法西斯与反犹：极权主义人格的心理解读	
二、社会水泥：文化工业的心理控制	
三、个体与社会：非同一性的逻辑	
<b>第四章 精神分析与马尔库塞的爱欲解放乌托邦</b>	<b>119</b>
一、压抑与单向度：工业文明的精神批判	
二、爱欲：社会革命的生物基础	
三、非压抑性文明：爱欲解放的乌托邦	
<b>第五章 精神分析与哈贝马斯的交往理论</b>	<b>151</b>
一、精神分析与批判解释学	
二、精神分析与认识的兴趣	
三、精神分析与交往资质理论	
<b>第六章 法兰克福学派整合精神分析理路之评析</b>	<b>183</b>
一、法兰克福学派整合精神分析的思维路径	
二、弗洛伊德和马克思：法兰克福学派的意识形态批判	
三、法兰克福学派整合精神分析的历史效果	
结语	217
参考文献	223
索引	233

# 第一章

## 法兰克福学派整合 精神分析的历史与传统

弗洛伊德的精神分析学说以它极富颠覆性和震撼力的思想特质渗透到社会生活、思想意识和科学文化的各个领域，从而影响着现代哲学思潮的话语形式。法兰克福学派作为现代哲学思潮的重要力量，其批判理论更是深受弗洛伊德精神分析学说的启发。该学派的思想家们借助于精神分析展开对当代资本主义社会病症的深刻诊断与批判，从而形成了别具特色的社会批判理论。本章旨在通过对弗洛伊德精神分析学说的梗概和对法兰克福学派社会批判理论的评介建立起一个关于法兰克福学派整合精神分析学说的认知背景，并在此背景下追溯法兰克福学派整合精神分析的历史与传统，以此为具体地分析法兰克福学派的批判话语对精神分析的整合作一个理论上的铺垫。

### 一、弗洛伊德的精神分析学说

弗洛伊德的精神分析学说是19世纪末20世纪初产生的关于人格和心理的学说，自创立开始，就以其对人性和社会的独特言说而受到了人们的广泛关注。虽然对弗洛伊德的学说众说纷纭，褒贬不一，但不能否认的是弗洛伊德的精神分析学说以

其巨大的影响力冲击着人们关于人性、自然、社会等问题的根本看法，在很大程度上引导着20世纪思想与文化的建构和沿革。现代的许多学派及其理论家正是通过和弗洛伊德直接或间接的对话而形成了自己的学说体系，法兰克福学派便是其中之一。因此，要把握法兰克福学派的社会批判理论，就不能绕开弗洛伊德，要研究法兰克福学派整合精神分析的历史与传统，就必须对弗洛伊德的精神分析学说有一个了解和认识。

精神分析学说是奥地利精神病学家和心理学家西格蒙德·弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）历经50年的艰苦探索所创立的一个独特而复杂的话语体系。从历史的角度来看，弗洛伊德的精神分析学说不仅是在神经症治疗的医学实践中产生的，而且是在资本主义进入帝国主义阶段的时代背景下孕育的。当时弗洛伊德所生活的奥匈帝国，阶级压迫、民族歧视以及其他社会矛盾日益尖锐，特别是在犹太人的社会生活中，家长制统治和浓厚的宗教气氛，社会禁忌的繁缛和残酷，性道德的伪善和压抑，使许多人陷于精神和心理的压抑中难以自拔，神经症的发病率越来越高。弗洛伊德的精神分析学说正是反映这一社会情况，并适应社会需要所产生的治疗资本主义社会人类精神病症的途径和方法。从思想背景看，精神分析主要受到德国哲学思想的影响，莱布尼兹的“微觉说”、康德的“模糊知觉”、赫尔巴特的“意识阈”、费希特的无意识思想，特别是布伦塔诺的意动心理学、叔本华的“生存意志”和尼采的“权力意志”等唯意志论，均不同程度地为其提供了非理性主义哲学和心理学的理论基础。此外，19世纪末的生命哲学和直觉主义也是精神分析学说的思想来源。从这个角度说，弗洛伊德的精神分析是“企图解决资本主义社会病态现象的迫切社会需要的产物，是德国意志主义、法国生命主义的非理性主义哲学影响的反映”<sup>14</sup>，是意志哲学和生命哲学在心理学领域的贯彻和运用。弗洛伊德认为，所谓精神分析就是“一种关于无意识心理活动过程的科学”<sup>15</sup>，就是肯定“心理过程主要是无意

<sup>14</sup> 车文博：《弗洛伊德主义略评》，中国人民大学复印报刊资料，1987年第12期，第102页。

<sup>15</sup> 弗洛伊德：《精神分析引论新讲》，安徽文艺出版社1987年版，第7页。

识的，至于意识的过程则仅仅是整个心灵的分离的部分和动作”<sup>16</sup>，精神生活只不过是心灵的一些动作和整个精神生活的局部。可见，在弗洛伊德的整个理论中，无意识占据着核心的地位，弗洛伊德把它视为精神分析的第一个基本理论前提。因此，以无意识理论为入口无疑成为理解精神分析学说的最好方式。

### （一）无意识理论

弗洛伊德早期以无意识为基础，把人的心理结构分为三个领域：

“无意识的系统可比作一个大前房，在这个前房内，各种精神兴奋都像许多个体，互相拥挤在一起。和前房相毗连的，有一较小的房间，像一个接待室，意识就停留于此。但是这两个房间之间的门口，有一个人站着，负守门之责，对于各种精神兴奋加以考查、检验，对于那些他不赞同的兴奋，就不许它们进入接待室。……但是就是被允许入门的那些兴奋也不一定成为意识的；只是在能够引起意识的注意时，才可成为意识。因此，这第二个房间可称为前意识的系统。”<sup>17</sup>

无意识、前意识和意识的划分成为弗洛伊德对人的心理图式的基本构架。无意识是心理结构的深层领域和最原始的基础，它是人的本能冲动、欲望的储存库。这种无意识的本能、欲望以非理性、无道德性、反社会性、不可知性为特征，总是按快乐原则去寻求满足和发泄的出路。弗洛伊德认为，无意识是心理深层的基础和人类活动的内驱力，它决定着人的全部有意识的生活，甚至个人和整个民族的命运。无意识的存在领域远远超过了意识，大部分无意识的东西以各种改装的形式在意识的舞台上亮相。弗洛伊德对意识独特的见解是认为意识始终处在与无意识的冲突之中，按现实原则调节进入意识的各种印象，压抑无意识的本能和欲望。即便如此，意识的大部分内容仍是在潜在的无意识的条件下，即在不能被心灵理解的状态下存在，是无意识适应外部世界

<sup>16</sup> 弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆1984年版，第8页。

<sup>17</sup> 同上，第233页，有改动。

的工具。在弗洛伊德看来，无意识又可以划分为“潜意识”和“前意识”，前意识有可能重新进入意识，而潜意识则不能进入意识。当无意识的内容进入意识领域时，必须经过检验和审查，不能通过检查的部分被拒之门外、压抑到潜意识中；通过检查的部分则进入意识系统，但这并不等于它就成为了意识，而只是说它具有成为意识的可能，这一意识系统就是弗洛伊德所说的“前意识”。因此，意识与前意识之间没有不可逾越的鸿沟，前意识作为无意识的一部分就成为沟通意识和无意识的中介环节。在人的心理结构中，无意识处于深层，意识处于表层，前意识是表层的储存库，这三个领域组成一个动态的心理结构，它们始终处于相互渗透、流动变化的过程中。如果三者处在协调平衡状态，那么就是正常人的心理结构，具有常态的性质；如果三者处在不平衡的紊乱状态，那么就是非正常人的心理结构，具有变态的性质。

晚期，弗洛伊德在修正无意识理论的基础上构造了一个完整的人格模式，提出了本我（Id）、自我（Ego）和超我（Super-ego）的主体意识图式，从而进一步完善了他对心理结构的理论表述。他说明和尽可能地描述了本我、自我、超我之间的复杂关系，以便显示出人格结构的动力图式。在弗洛伊德的人格结构中，“本我”是心理结构中最原始的部分，完全处于无意识的状态，是个体获得外界经验之前就存在的内部世界，它充满着被意识压抑的本能、欲望和冲动，不受理性和任何道德伦理因素的制约，遵循着“快乐原则”去寻求和实现自我的满足。“自我”是意识的结构部分，它是从本我中分化出来的、根据外部世界的需要而形成的知觉系统。自我在本我和现实之间周旋，借助知识系统按照现实原则办事，控制着本我的要求，并通过自居和升华作用使本我隶属于自己。自我通过面对外部世界和本我之间的冲突来确定自己的地位，使本我受现实的检验，以控制本我的非理性的冲动、延缓本我冲动的释放。弗洛伊德用骑手和马的关系来类比自我与本我的关系：马提供前进的力，骑手则策马而行；同样，自我驾驭本我，但本我这匹马也许并不听话，使得骑手不是

被马甩掉，就是常常不得被马引向它想去的地方。因此，自我对本我的调节实际上是为本我服务的，自我习惯把本我的欲望转变为行动，就好像这种欲望是它自己的欲望似的。超我是人格中最道德的部分，它通常代表着我们所说的良心，是社会文化价值内化的结果。充分发展的超我由两部分构成：一是良知，它代表惩罚或何为恶的内化；一是自我理想，它代表奖励或何为善的内化。作为自我典范，超我不像自我那样按照现实原则去控制本能冲动，而是按照至善的原则指导自我、限制本我。

弗洛伊德认为，本我依次派生出自我和超我，并把心理能量通过特定的途径输入自我和超我。自我通过自居作用，把自己作为外部世界现实原则的代表控制着本我，同时服从超我的强制规则。“自我的活动在于同时满足本能的要求、超我的要求和现实的要求——也就是说在于能够相互协调它们的要求。”<sup>18</sup>因此，自我是外部世界、超我、本我这三个“暴君”的仆人，处于最尴尬的境地。弗洛伊德在分析本我、自我和超我时指出：“如果把本我看作是生长进化的产物，是生理遗传的心理表现，而把自我看作是客观现实相互作用的结果，是较高级精神活动过程的领域，那么，超我则是社会化的产物，是文化传统的运载工具。人类精神文明正是通过超我一代代的传递和发展的。”<sup>19</sup>弗洛伊德的人格学说展现了生命个体如何以无意识的本能为基础和动力，进而成为具有社会属性和文明标志的人的成长历程，因此可以看作是由无意识心理学推及到社会学乃至到哲学的过渡环节。

## （二）本能理论

如果说对无意识的解说是弗洛伊德精神分析学说的一个重要特征，那么强调对人的行为起决定作用的人的性本能则是它的另一个重要特征。由此出发，弗洛伊德建立起以性本能为核心的本能理论。

<sup>18</sup> 车文博编：《弗洛伊德主义原著选集》（上），辽宁人民出版社1988年版，第538页。

<sup>19</sup> 张传开、章忠民：《弗洛伊德精神分析学述评》，南京大学出版社1987年版，第144页。

在弗洛伊德看来，本能是“一种源自体内而表现在精神上的内在刺激”<sup>20</sup>，是人的生命和生活中的基本要求、原始冲动和内驱力，是决定人的行为最终的、最根本的动力。在早期研究中，弗洛伊德根据生物学和主体本能的的目的性把本能分为“性本能”和“自我本能”两种。自我本能是自我保存和维持自身存在的本能，如饥饿、害怕危险的本能等，这一本能若受到长期阻碍就会导致死亡；性本能是延续自身存在的本能，又称生殖本能，这一本能如长期受到压抑，就会导致个性的改变和神经症的产生。弗洛伊德把性本能视为人的行为的根本动力，把在心理过程中起作用的性欲能量称为“力比多”，他认为“力比多”给人的一切本能和欲望提供着能量，是人的全部行为和心理活动的内在动力。第一次世界大战时期，弗洛伊德目睹了西方世界战争的恐怖和屠杀的疯狂，认为人性中可能还存在着另一种指向自我毁灭的死亡本能。于是在后期弗洛伊德修正了早期的本能学说，把自卫本能和生殖本能合称为“生的本能”，进而提出他的两类本能说，即生的本能和死的本能。弗洛伊德认为生命的本质就是因刺激而产生的“扰动状态”，在他看来，本能是有机体生命中固有的一种恢复事物早先状态的冲动，一切生物的最终目的就是走向死亡，因此他称这一本能为“死的本能”。“死的本能”是保守的力量，遵循现实原则行事。他推测，在地球进化过程中，当宇宙的各种力量作用于无机物并使之变成生物时，死的本能便随之形成了。在那时，生物体的死亡还是件非常容易的事，它们一般只能生存很短的时间，然后又回复到先前的无机物状态。随着世界的不断进化，起决定作用的外界环境发生了改变，迫使那些依然存活下来的生命得以延长，生命获得了繁殖能力，这样就使得它在达到死亡的最终目标之前所必经的路程变得极为复杂而漫长，这种使生命延续的本能被弗洛伊德称之为“生的本能”。但是即便如此，“死的本能”的存在意味着生物的最终命运总是回到生命前的无机物状态，因而死的本能较之生的本能更根本。在弗洛伊德看来，生的本能是积极的，是生活和生长的原则，是爱和建

<sup>20</sup> 弗洛伊德：《爱情心理学》，作家出版社1986年版，第44页。

设的力量；死的本能则是激发主体回复到无机物状态的冲动，是保守、衰退的原则，体现为恨和破坏的力量。生的本能与死的本能之间冲突与妥协的矛盾运动构成了生命的整个历程。

如果说弗洛伊德把无意识理论视为精神分析的第一命题，那么性欲论作为无意识理论的主要内容，则是精神分析的第二个命题，它也是弗洛伊德本能思想的体现和具体证明。弗洛伊德视性欲的冲动为神经症的重要起因，甚至认为它“对人类心理最高文化的、艺术的和社会的成就做出了极大的贡献”<sup>21</sup>。对弗洛伊德而言，无意识是人的心理系统的深层基础，其中隐藏着大量的本能冲动和被压抑的欲望，它们常以伪装的形式表现出来，那么如何才能发现无意识的内容？弗洛伊德通过多年的临床观察，从歇斯底里神经症、梦及过失中找到了通往无意识王国的途径，最终确认性的本能冲动乃是被压抑的无意识的基础和主要内容。因此，离开了性的本能冲动，无从探求无意识的奥秘；而无意识的领域乃是性本能寄居的场所。为了充分强调性本能的作用，弗洛伊德大大扩展了性概念的内涵：第一，性与其最密切的联系物——生殖器相脱离，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。因此，弗洛伊德几乎把人的一切生理需要都归结为性的本能冲动，把人的意识活动以及人与人之间的社会情感都与性欲联系起来。而且，弗洛伊德还反复强调性本能的非理性本质。在他看来，这种被称为力比多的本能难以理性来控制，它最初本不受现实教育的影响，就多数人而言，其性本能可以在这一或那一方面终身保留这种固执性或无理性，不受外界的干扰。

一 基于人格发展就是性本能的发展、性本能的发展所经历的历程也就是人格发展所经历的历程的思想，弗洛伊德把性本能的根源归结为身体的紧张状态，并根据紧张感集中于身体某一区域性感带在不同年龄所在区域的不同，把人格心理的发展划分为五个

<sup>21</sup> 弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆1984年版，第9页。



阶段：第一个阶段是口腔期（1岁左右），这个阶段的性欲缺失会导致“口腔复合型”的主体性格。第二个阶段是肛门期（2-3岁），这个阶段的性欲缺失会导致“肛门排出型”或“肛门滞留型”的主体性格。第三个阶段是生殖器官崇拜期（4-5岁），在这个阶段性驱力从自身转移到外部，于是就发生了男孩恋母的“俄狄浦斯情结”（Oedipus Complex）和女孩恋父的“埃勒克特拉情结”（Electra Complex）。对男孩来说，母亲会成为他选择的第一个性对象，而父亲则被看成他与母亲之间的障碍而成为被仇视的对象。对女孩来说，情形也如此，她会迷恋父亲，而仇视母亲。生殖器崇拜期主要决定着成年人的性欲偏爱，包括是否有产生同性恋的倾向。第四个阶段是潜伏期（6-12岁），在这个阶段，性欲因受到压抑而移植为其他替代性的活动，如学习、体育等活动。第五个阶段是生殖期，个体在经历了前几个阶段后，其性欲开始以成熟的、常态的面目表现出来。弗洛伊德认为，性欲发展的前三个阶段由于发生在幼儿期，而常常被人们所忽视，实际上这三个阶段对于一个人的人格发展才是最为重要的。

本能理论特别是性欲说在弗洛伊德的精神分析学说中占有重要的地位，对性的突出强调和独特解释无疑是弗洛伊德精神分析学说的一个重要特点。而其中的泛性论倾向、俄狄浦斯情结等内容作为最惊世骇俗的部分也遭到了最多的怀疑与责难。尽管如此，弗洛伊德依然认为，性的本能和欲望在神经症的形成中起着重要作用，同时它与宗教、文化及社会心理有着密切的渊源。

### （三）社会文明理论

弗洛伊德通过探索人的精神世界，阐述着他对心理学的重大发现。与此同时，他将这种心理学说运用和折射到社会历史领域，试图从一个全新的视角来解说人类的文明及其历史。因此，从这个角度说精神分析又是“心理学方法论性质的社会政治经济学，微观心理性质方式的文化透视学”<sup>22</sup>。

<sup>22</sup>方成：《精神分析与后现代批评话语》，中国社会科学出版社2001年版，第28页。

弗洛伊德以本能论为基石来考察人类社会及其文明，他认为文明是指“人类对自然之防御及人际关系之调整或累积而造成的结果、制度等的总和”<sup>23</sup>。弗洛伊德把文明看作是人类“防御”自然和“调整”人际关系所取得的结果，是人类活动的产物，它构成了社会制度的总和。文明涉及人类活动的两个方面，一个方面是人类与自然的关系，弗洛伊德把这种关系规定为人对自然的消极的被动“防御”关系，以保护人类的生存和种族延续；另一方面是人与人的关系，亦即人类内部的关系，弗洛伊德把这种关系规定为人际之间的“调整”关系，以保证人类内部的联合。由此，他认为人类社会文明的内容应包括四个方面：一是人类改造世界、抵御自然力量的活动和资源；二是对美、清洁和秩序的尊重；三是人类较高的精神活动，如宗教、哲学等；四是调节人际关系和社会关系的方式，如法律、规则等。

弗洛伊德从这个广义的文明概念出发，围绕着本能与文明的关系对文明的起源等问题进行了深刻的思考。在社会文明的起源上，弗洛伊德主张社会契约论。他认为社会的形成、文明的创造，都是人们为了克服自然状态下所固有的各种困难而自愿缔结的契约，艰苦的自然环境固然是文明产生的条件，但人本身所具有的精神特点即人的性本能的特点才是文明产生的内在条件。弗洛伊德指出，虽然性本能的转移、升华和压抑造就了文明，但从根本上说，性本能的满足与人类的社会文明是相对立的，因为“限制性生活的文明的倾向与文明扩大文化领域的其它倾向一样明显”<sup>24</sup>。由于性本能的排他性、任意满足性必然产生出人与人之间的冲突，性本能的满足所消耗的力比多能量必然会减少为文明发展所要求付出的能量。此外，作为死亡本能表现的攻击欲或破坏欲也是与文明相对立和冲突的，从而构成了对社会文明的强大威胁。基于以上两种力量的阻碍，文明必然会采取社会习俗、道德规范和法律等手段来压抑人的性本能和攻击本能。在这个过程中，受到压抑的性本能并没有消失，其中的一部分转变成人类参

<sup>23</sup> 弗洛伊德：《图腾与禁忌》，中国民间文艺出版社1986年版，第11页。

<sup>24</sup> 弗洛伊德：《论文明》，国际文化出版公司2000年版，第102页。

加社会劳动所需要的能量，从而创造丰富的物质文明；另一部分则转向社会所接受和赞许的方向，升华为科学和艺术活动，从而创造出辉煌的精神文明。因此，压抑和升华构成了文明与本能的<sub>基本关系。</sub>

在上述关于社会文明与人的本能关系理解的基础上，弗洛伊德进一步指出文明是靠对性生活的无情限制而扩大其阵地，文明就是对性本能和攻击本能、生命本能和死亡本能有条不紊的压抑。他用“俄狄浦斯情结”的寓言式叙述方式揭示了社会文明的真相：在原始部落中，父亲作为至高无上的权威，统治和占有着部落的所有女性，专有着对性的权利。儿子们在性本能及恋母情结的驱使下，产生了对父亲的嫉妒心理，于是他们采取了弑父的行为，以结束父亲对部落所有女性的性占有，后来这些为了争夺继承权而互相征战的儿子们通过订立社会契约而取得了权利的平衡。具有讽刺意味的是，儿子们在战胜父亲独裁统治的胜利中并没有感到幸福，而是感到无比的痛苦和强烈的负罪感，为了消除这种负罪感，儿子们最终通过订立社会契约的方式来约束自己的性本能，并以此来象征父亲的权威。社会制度及其文明便由此而发端。弗洛伊德对于社会文明的揭示似乎给我们昭示着：“社会与文化的悲剧就在于总是不断地界定作为新生力量（儿子）行为的非法性，旧势力（父亲）地位的合法性，不管父亲是否合法。所以，从古到今西方文化在建立一些所谓合乎逻辑的制度，使谋杀父亲成为绝对非法行为，从而保证所有男性都拥有至少一位女性，并最终用某种意识象征纪念他的父亲，给父亲以荣誉。”<sup>25</sup>

弗洛伊德把父亲作为社会权威力量的表征，用原始的父子关系来隐喻现实的社会制度关系，用精神分析的方式对社会的独裁统治进行着批判。弗洛伊德认为，社会制度及其文明就是通过因负罪感而产生的良心即超我对人性的压抑起作用。人的负罪感来自于对外部权威和对超我的恐惧，为了不丧失外部权威的爱，人就必须放弃和压抑对自己本能需要的满足。文明就这样使个人

<sup>25</sup> 方成：《精神分析与后现代批评话语》，中国社会科学出版社2001年版，第30页。

的进攻性转向内部，“通过减弱和消除个人的危险的进攻欲望，并在个人心中建立一股力量，像一座被征服的城市中的驻军一样来监视这种愿望，从而获得对它的控制”<sup>26</sup>。这股力量就是良心，它通过负罪感对人实施监督和惩罚，从而对人的本能进行压抑。负罪感是对外部权威的爱的需要和抑制产生进攻倾向的本能欲望之间冲突的直接产物，而文明进步所付出的代价就是通过负罪感的加强使人失去幸福，这种负罪感会日益增长且与文明紧紧相连。在弗洛伊德看来，文明努力通过超我的命令来获得通过任何其他文化活动的手段至今仍未获得的东西，并在很大程度上取决于对因人类攻击性本能造成的群体生活的混乱的成功控制。他认为，文明的发展已经通过各种手段对人类的攻击本能进行了限制，但是文明是否能最终控制攻击本能，人类在这种文明中获得的到底是幸福还是痛苦，他表示怀疑。

弗洛伊德以“俄狄浦斯情结”为基础，对社会制度及其文明作了精神分析式的言说。以此他不但在个人痛苦的形式中找寻着一种普遍存在的文化代码及其结构，而且为我们理解社会文明提供了一个独特而全新的视角。

#### (四) 精神分析的方法

弗洛伊德在治疗神经症和探索人类无意识的过程中，发展出了一套分析人的内心、发掘隐藏在其中无意识内容的方法。这些方法由于旨在揭示被压抑和排斥在意识之外的无意识的冲动，从而与社会生活的现实有关，因此而被引申为人文科学的研究方法。精神分析的主要方法有以下几种：

第一，催眠法。医生通过视觉法、听觉法、触觉法等方法将病人引入睡眠状态。在进入深度睡眠状态时，病人不但可以按照医生的要求据实报告自己过去的历史和记忆，而且可以回忆起醒时所忘记的经历。医生通过把这些遗忘的内容重新召回到病人的现实记忆中，使病人的神经症得以治愈。催眠法对于神经症治疗的功效，一是在于发掘被遗忘的痛苦经历，使它们不再在无意识

<sup>26</sup> 弗洛伊德：《论文明》，国际文化出版公司2000年版，第121页。

中作怪；二是在于利用催眠的暗示，使痊愈的观念在催眠中印入病人的心理，并在醒后仍然有效。因此，催眠的秘诀在于信仰，即通过心理暗示作用使受催眠者产生幻觉，把不存在的东西看作是存在的。催眠的这种特性为研究社会的观念形态对人的影响提供了心理学资源，从而被运用于对社会意识形态幻想的研究中。

第二，自由联想法。医生尽量鼓励病人把不断浮现于脑海的任何东西都如实的报告出来，将心理产生的任何意念和想法不带任何批判意识而客观、毫无偏差的表达与陈述。医生在病人陈述的过程中乘机发问，了解病人无意识的内容，最终对病人的无意识进行分析、对其病症进行解释。在弗洛伊德看来，自由浮现于心头的任何东西都不是无缘无故的，这些东西前后之间存在着因果联系，而精神分析的关键就在于用因果逻辑来分析这些偶然表现的观念，从而发掘无意识深处的症结。观念表达之间存在着因果关系作为自由联想法的基本原理在于探索语言符号背后掩藏着的某种无意识的内容，因而给予分析哲学、语言学、符号学的语言研究以启发，从而作为一种因果分析被运用到对“‘知识’的历史条件与媒体的质疑中”<sup>27</sup>。

第三，自我分析。弗洛伊德认为每一个人自身才是本人心理活动最直接的见证人，要想真正探求到深藏于心理底层的无意识，就必须自己亲自进行精神分析的实践。因此，精神病人在医生的指导和启发下，运用自己的分析能力去了解自己受到肢解和歪曲的无意识，并在医生的帮助下找到自己的病症所在，治疗自己的精神疾病。自我分析的过程就是个体回顾和批判性地反思自己的生活历史，发掘自己的情感经历、心理模式，揭示无意识的内容和形成过程，从而形成对自己的完整认识和理解。这种自我分析以批判性的认识为特征，作为一种自我反思的方法而被人文科学的认识论和解释学所汲取。

弗洛伊德的精神分析学说是一个庞大而复杂的思想体系，在此只能梗概出它的一个基本面貌，精神分析学说后来在其传人阿德勒和荣格各自创立的“个体心理学”和“分析心理学”中得到了

<sup>27</sup> 今村仁司、三岛宪一、鹭田清一、野家启一：《马克思、尼采、弗洛伊德、胡塞尔——现代思想的源流》，河北教育出版社2002年版，第166页。

不同程度的发展。从历史上看，弗洛伊德及其精神分析的思想曾引发了很大的争议，可谓是毁誉参半，莫衷一是。有人认为弗洛伊德创立了以无意识理论为核心思想的精神分析学，为分析人类行为背后的深层动机提供了一种方法，同时也提供了一种答案，它动摇了理性的绝对统治地位，改变了人类对自身行为的认识；也有人指出，弗洛伊德用性欲去揭示心理和社会，漠视心理活动的客观内容和社会根源，把人的东西自然化、把心理的东西生物学化、把社会的东西心理学化，因此最终陷入了生物决定论和精神决定论的唯心主义。不管是赞扬还是批评，我们都不能否认一个事实：弗洛伊德以一种新的方式去解说和洞悉人类及其社会，他的精神分析学说把心理学、社会学等学科的研究带进了人的深层精神领域。也许他的理论所具有的片面性使他没有能够完全照亮这个领域，但他毕竟为我们展现了这样一个全新的领域，从而冲击和改变着人们对自身及世界的看法，在很大程度上影响着现代西方乃至整个人类文化的发展及其走向。毫无疑问，在20世纪人类思想文化的版图上，弗洛伊德及其精神分析学说占据着一个重要的位置。

## 二、拉康、齐泽克的精神分析学

如果梳理一下20世纪精神分析学的谱系，我们不仅会发现拉康和齐泽克这两位法国思想家的名字和他们在当代文化思潮的发展中留下浓墨重彩的痕迹，而且我们会发现拉康、齐泽克与弗洛伊德一起共同勾勒出了整个精神分析学的地形图。拉康、齐泽克的精神分析学是在现代及后现代语境下对弗洛伊德元心理学的重新审视，而本书的研究对象法兰克福学派及其批判理论则可以看作是在现代语境下对弗洛伊德思想的社会经济学的重新解读，两种思想话语代表了精神分析理论在现代语境下不同的两种致思理路。因此，在探析法兰克福学派对弗洛伊德精神分析理论整合的同时，我们也有必要来回顾一下作为另外一种致思路径的拉康和齐泽克的精神分析学。

## (一) 拉康的结构主义精神分析学

雅克·拉康（Jacques Lacan，1901-1981），法国最具影响力的心理学家和理论家，因对弗洛伊德思想作了创造性的结构主义语言学解读和阐释而蜚声国际学术界，从而对法国哲学乃至整个西方哲学产生了深远的影响。

拉康认为精神分析运动的历程大致可划分为三个阶段：第一是弗洛伊德最初创立精神分析学的阶段；第二是“自我心理学”派对弗洛伊德的遗忘或压抑的阶段；第三是重新阅读和解释弗洛伊德，对弗洛伊德的回归阶段，这个阶段就是拉康自己提出的“回归弗洛伊德”的阶段。因此，在对待弗洛伊德的理论遗产上，拉康与美国的新弗洛伊德主义者针锋相对，他认为不应从外部即从社会文化角度研究弗洛伊德的理论，而应从内部回到弗洛伊德，从对弗洛伊德文本的重读中理解其原有的信息，弗洛伊德理论大厦的基石——无意识理论则成为他回归性解读的核心。在拉康看来，弗洛伊德最大的理论贡献在于发现了无意识的存在，但是当弗洛伊德后来试图根据生物学来解释无意识是陷入了迷途之中，实际上弗洛伊德在早期研究中将无意识与语言和象征联系起来时就已经指明了通往无意识的道路，但是随后弗洛伊德就放弃了这条道路，所以他没能揭示无意识的本真意义。拉康认为只有借助于结构主义的语言学，对无意识进行破解和描绘，才能真正“回归弗洛伊德”。于是，拉康以结构主义哲学尤其是结构主义语言学为其哲学基础和方法论，对弗洛伊德的古典精神分析理论进行了重新的阐释和解读，从而创立了结构主义精神分析学。

在拉康看来，精神分析的真正主体并不是弗洛伊德后来所说的“自我”，而是无意识本身。无意识不是一种具体或格式化的东西，而是非实体性、非整体、非连续性的语言结构。于是，拉康试图在结构主义的语境中对弗洛伊德的思想作语言学的解读，沿着符号的轨迹寻找弗洛伊德的真理。结构主义的语言学特别是索绪尔和雅各布森的语言学就成为拉康回归弗洛伊德的必经之路。拉康首先受惠于索绪尔。索绪尔在《普通语言学教程》中提出著名的能指与所指的对应关系：语言出现之前思想是一片混

沌，语言从混沌的声音中选择一部分，又从混沌的思想中选在一部分，然后把两个部分统一成一体，声音被称作“能指”；思想被称作“所指”，两者结合构成语言符号。语言符号的能指与所指的关系就像一张纸的两面。拉康在汲取索绪尔思想的基础上对能指与所指及其关系作了修正，他认为能指与所指的关系不是索绪尔所说的和谐对应的关系，作为两个独立的系统，它们之间存在着隔阂与裂痕，因而成为“滑动的所指”和“漂浮的能指”。拉康认为能指好比意识，所指好比无意识。精神分析就是通过能指对无意识做出解释，能指不停接近所指，但是由于所指受到压抑，能指往往无法真正接近所指，最终表现为所指从能指下面滑落，能指只能在所指的表层漂浮，这样语言永远不可能准确地表达想要言说的意思，因此“能指与所指的矛盾在拉康那里已成为心理冲突的本质”<sup>28</sup>。此外，雅各布森对语言符号的研究为拉康提供了更具体的无意识话语的运作模式。雅各布森指出，语言学有两条基本的轴线：隐喻和转喻。隐喻是基于相似点，提供词与词的替换功能；转喻是相邻的链条，构成词与词的排列功能。拉康把这个轴线用在无意识的修辞学中，认为隐喻构成原始的压抑，并以此构成无意识，在无意识由于被压抑而造成的对心理症状的替代性言说中，心理症状就是无意识的隐喻；转喻是欲望的能指，无意识的欲望从不满足，总是被移置和延期，并在其他的伪装中无休止地表现出来，构成一个能指链。在能指链中，所指在每种情况下表达的意义不同，但链中的每个能指事实上有相同的意思。对拉康来说，能指和所指、隐喻和转喻的语言学手段无疑提供了无意识工作的方式及其意义生成的方式，这使他最终得出了“无意识类似于语言结构”的结论。

对于无意识，拉康提出了两个著名的论断：一是无意识有语言的结构，二是无意识是他者的话语。拉康认为弗洛伊德从梦、玩笑和症状中发现的无意识活动规律——凝缩和移置的过程与语言中形成意义的法则是相同的道理，因此，凝缩和移置可以用语

<sup>28</sup>张旭东：《批评的踪迹：文化理论与文化批评：1985-2002》，三联书店2003年版，第37-38页。



言学中的隐喻和换喻来替代。修辞学上的隐喻类似于语言符号的共时性运动即通过两个符号之间内在的相似或类似关系进行的言语转换；转喻则类似于语言符号的历时性运动，它基于语言符号之间的接近或邻近关系。就其心理学意义而言，隐喻是用一个能指代替被压抑的另一个能指；转喻则是用一个能指代表另一不在场的能指。被压制的欲望通过这两套机制的“歪曲”之后，以伪装的形式进入意识。拉康说，无意识的形成方式如梦、玩笑、语误等不能按表面含义理解，应当把它们看做字谜游戏一样，参照其“上下文”，通过隐喻与转喻的过程来译解其含义。无意识就是利用这套特殊的“文字系统”在意识话语的空隙间穿行，因而无意识便是语言对欲望加以组织的结果。拉康对语言和无意识之间关系的说明具有两种含义：其一，在确定人类语言的结构时，内在的心理张力和冲突已经发生了作用；其二，语言是精神分析的唯一媒介，当分析者解析病人的话语、赋予病人的话语以结构时，其无意识才能被触摸和了解。

在此基础上，拉康进一步指出无意识是“中立的”，是我在我分化的历史的连续瞬间所显示的东西，有自我以外的其他成分的加入，是我自己的他者。“他者”不是具体的个人，而是真实寄存的场所。这同时表明无意识既是一种结构，也是一种话语，无意识的结构是以自我的对立面即他者的话语的存在为其前提。<sup>29</sup>在弗洛伊德那里，自我是意识的主体，是介入本能的本我和社会的超我之间的意识的行动者，但在拉康看来，自我并不具有实体的意义，作为一个虚构的影像，它是一个不断被建构的过程。于是，拉康不再将自我作为人格心理的中心，而是用主体取代自我，作为心理机制的关键因素。因此，除了无意识之外，主体概念成为拉康理论的另一核心。拉康所言的主体，不是一般意义上的实体，而是个体、语言的等价物，并且永远处于过程之中。

拉康有关主体的观点是以“镜像阶段”理论为入口。镜像理论指示出初生的婴儿还无法把自己的身体看成一个统一的整体，因此他只是一个“未分化的”、“非主体的”存在。但是在婴儿

<sup>29</sup>陆扬：《精神分析文论》，山东教育出版社1998年版，第148页。

6-18个月时，即达到了其生存史上第一个重要转折点——“镜像阶段”，从这时开始，婴儿能从镜子中认出自己，从而确定自己的同一性身份。“镜像阶段”基本经历三个时期：起初，婴儿把还不能区分镜像与自身、他人的镜像于自己的镜像的差别；稍后，婴儿可以区分镜像与自身；最后，婴儿终于发现镜像就是自己的影像，能够区分自己与自己的镜像，并开始认识自己。在此之后，婴儿发展出一种想象的能动性和完整感，初步确认了自己身体的同一性与整体性，并对这个镜像产生自恋的认同，这是自我的第一次异化；但是当婴儿触摸镜像时发现它并不存在，由此发生了自我与镜中之我的对立，婴儿对镜中之像的怀疑通过母亲肯定性的语言式确认得以消解，重又达到自我与镜中之我的同一，这是自我的第二次异化。拉康由此指出，自我的初期形式是参照外在意象（镜像）在身体中界定出自我的一致性，以此保证自我以后可以在自身中包容各种各样的反复无常。因此，主体通过镜像所建立的自我认同是建立在一种幻觉的基础之上的，因为自我的同一只是一种虚构。所以拉康说：“主体最终只得承认，他的存在绝非别的什么，而只是他自己在想像中的构造，而且这个虚构削弱了他所有的确定性，因为在为另一个人而重建其存在的工作中，他再次遭遇了根本性的异化，这异化使他像另一个人那样建造其存在，而且这异化总是注定了其存在要被另一个人夺走。”<sup>30</sup>

镜像阶段的同化和异化同时表明了主体与他者的相互关系，正如母亲作为他者的象征通过语言确认和保证了镜像和幼儿之间的联系，促使幼儿把自己的镜像和自我等同起来一样，象征就这样将语言强加到了身体之上。我们之所以具有一个身份，正像我们披上了一些身体形象，每一种形象都力求将我们整合成他人眼中的理想。镜子是一个绝境，而不是一种反映，因为人人都想成为他或她自己想像的那种理想。但是这个理想是一个无意识的形式，它不是被写入他人，而是被写入了人自己也不知道的自我的他

<sup>30</sup> 转引自马元龙：〈主体的颠覆：拉康精神分析学中的“自我”〉，《华中师范大学学报》（社会科学版），2004年第6期，第53页。

者性中。于是，主体追寻和建构自我的过程，实际上是被语言、无意识、父母、社会制度等等“他者”一劳永逸地安置在了一条虚构和异化的道路上，从此自我永远成为一个分裂的存在，不可能实现同一，一个自主的主体永远不能到达。拉康在此深刻地指出，自我之所以是分裂的是因为自我在本质上就是他人。正是从这个意义上，拉康说无意识就是具体话语中超越个人的那一部分，主体的无意识就是他者的话语。因此，语言中的发言主体与陈述主体会发生分裂，我在谈论我自己时，我并非就是我谈论的那个自己。于是，笛卡尔的“我思故我在”就变成了拉康的“我思我不在，我在我不思”。<sup>31</sup>

拉康以镜像阶段理论为出发点，对应于弗洛伊德的本我、自我和超我的心理结构，把主体的人格结构划分为想象域、象征域和真实域三个阶段或者说三种秩序。想象域产生于镜像阶段，但并不随镜像阶段的消失而消失，而是继续向前发展直至与象征秩序相遇并存。想象本身同时包含“幻想”与“意象”双层含义，与相似的意象有关。想象域是人的个体生活或主观性领域，它在主体的个体历史的基础上形成，遵循视觉或虚幻的逻辑，其功能恰似弗洛伊德的“自我”，调节着个人自己与个人之间的关系，是个体保持平衡、进行自我防御的手段。象征域即符号化的能指世界，是想象的主体向真实的主体的过渡。个体随着语言的获得，意识到自我、他者与外界的区别，进入象征域，并依靠象征域接触社会文化环境、同他人建立关系，从而获得自己的主体性。拉康认为主体的确立过程就是掌握语言的过程，语言创造了人的主体性。但是拉康同时指出，进入象征秩序的同时，个体自身也被语言异化了。因为语言的介入，实际上等于消灭了自身和自身之间的直接关系，而在语言中建立了一个理想的“我”。主体将自己从语言中分离出来的过程同时也是无意识的形成过程。象征域类似于弗洛伊德的“超我”，它是以形象化的形式提出，从任何个体发展以前就已存在的符号序列中产生的派生物，视为个体出生和受教育的特定社会条件。真实域是最难把握的一种秩序。因

<sup>31</sup> 伊格尔顿：《20世纪西方文学理论》，西安出版社1986年版，第212页。

为它不属于言语活动，是难以表达的东西。真实域不同于客观现实，而是一种脱离语言的主观现实。它是一种永远在场的生活机能，是欲望的源泉，代表着原始的无序与无知，是主体支配不了的一种动力，因而专门在象征域与想象域之间制造问题和矛盾，从而造成个体的精神分裂。就其作用而言，真实域恰似弗洛伊德的“本我”，是本能欲望的范畴，是无意识的界线。

拉康对主体三个层次的界说是一种模型化的概括。三种秩序分属不同的逻辑类型，但又相互联系。想象域是象征域的子群，执行幻想和误认的功能并创造主体的“自我”；象征域是真实域的子群，受语言支配，具有概括和理性认识能力，促使主体的人性化和社会化；真实域是现实经验的替代，它造就了无意识的主体，是想象域和象征域消失点。

拉康沿着语言学和结构主义哲学的路径，不但对弗洛伊德的无意识理论和人格理论等提出了独特见解，而且对自我、语言等问题做出了颠覆性的、精神分析式的思考，从而将其思想延伸到了文学、哲学、语言学、政治学等人文科学的各个领域。从这个角度说，弗洛伊德描绘了人的心灵的地形图，拉康无疑在此基础上重绘了人的心灵的地形图。

## （二）齐泽克精神分析的意识形态理论

斯拉沃热·齐泽克(Slavoj Zizek, 1949-)，东欧斯洛文尼亚人，是斯洛文尼亚语系拉康学派的杰出代表，著名国际学者。近年来，齐泽克已在西方迅速走红，他的作品已被译成多种语言，并成为书店推荐和销售的热点。很多人认为齐泽克已经进入最有吸引力的、最富于洞察的、也最容易引起争论的思想家的行列。齐泽克，曾在巴黎留学，从而继承了拉康的结构主义精神分析学，并将这一理论移植到社会历史领域，以结构主义精神分析学为视角，阐述了自己关于意识形态幻觉的思想。在此，对齐泽克精神分析的意识形态幻象理论做以概述。

齐泽克的知识理论背景是精神分析，而这一背景的获得恰恰是通过拉康的理论和对它的解读来获得的。齐泽克在其代表性著作《意识形态的崇高客体》的后半部分，着重阐释了拉康主体人格结构理论中的真实域：

“我们拥有的真实域是象征化过程的出发点、根本和基础（这就是为什么拉康谈及‘真实域的象征化’的原因），即真实域在某种意义上先于象征秩序，当它陷入象征秩序网络中时，也是由象征秩序所构成的：这就是伟大的拉康式的象征化母题，而象征化是这样一个过程，它抑制、排出、到空、切割生命躯体的真实域的丰富性。但是与此同时，真实域又是这一象征化过程的残品、残余和废料，是逃避象征化过程的残迹、余额，因而也是由象征化过程自身制造出来的。用黑格尔的术语来说，真实域既是被象征域预先假定的，又是被象征域提出来的。……”

真实域即惰性呈现、实证性的丰富性，真实域中什么都不缺少——即是说，欠缺仅仅是由象征化引入的；欠缺是引入了空隙的能指，是真实域中的缺席。但是与此同时，真实域本质上又是处于象征秩序中间的一个空洞、缺口和开口——它是这样的欠缺，象征秩序正是围绕着它被建构起来的。真实域作为出发点、根基，它是没有欠缺的实证性的丰满性；与此相反，作为象征化的产物和剩余，真实域是由象征结构所创造环绕的空隙和空无。……它无法被否定，因为就其实证性而言，它本质只不过是一个纯粹的否定、空无的体形而已。”<sup>32</sup>

在拉康看来，主体作为真实域中无意识的欲望进入象征域时，必然遭到象征域符号化的审查和驯化，但是这一被称为符号性阉割的过程并不完全，总会留有残余，因此，“象征是不完全的，象征最终永远也不能成功地完全覆盖真实，永远包括一部分未处理的、尚未实现的象征债务”<sup>33</sup>。这些未完成的象征债务作为一种创伤性因素，就构成了真实域。拉康通过主体人格结构的划

<sup>32</sup> 斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，中央编译出版社2002年版，第231-232页。

<sup>33</sup> 同上，第27页。

分给我们揭示了作为一个个体的三个主体的共存：自我、话语主体和无意识话语的发出者。象征秩序制造了一个符号性主体，同时也压抑了另一个欲望的无意识的主体，这一主体往往以口误、梦、笔误等显露自己的存在，于是象征秩序在用符号整合、控制、压抑无意识的欲望时是残缺的、失败的。拉康在这里无疑为我们提供了一个反传统的主体理论，主体被定位于象征秩序倒空的缺失性能指中，主体的丰富性永远不可能到达，“符号结构的这一短缺，就是主体，就是能指的主体”，“能指的主体恰恰就是这一短缺和这一不可能性”<sup>34</sup>，象征秩序的失败所开辟的空隙正是能指的主体。由象征秩序的符号性阉割所留下创伤性的残余就是真实域。但作为符号化的残余，真实域不能再被符号化，但它却随同主体一并进入了象征秩序中。真实域作为象征秩序中不能被符号化的内核，现在成了象征秩序的一个结构性因素，一个结构性的空隙和空位。于是，真实域进入象征秩序，就导致了象征秩序的不一致性和空缺，因此在象征秩序中总是存在着真实域的残余，它为欲望和冲动开辟着空间，使得作为能指秩序的他者走向不一致性。

齐泽克认为可以从社会的角度来理解拉康的真实域以及它所引起的象征秩序的不一致性。对齐泽克而言，社会对抗就好比是拉康意义上的真实域，作为未被社会驯化、被社会压抑的部分，仍是社会的构成要素，是永远的在场。正如弗洛伊德所认为的，社会及其构成本身就包括着攻击性、对抗性的原始压抑，这些对抗性的原始压抑正是拉康式的真实。从社会总体的角度看，象征秩序实际上代表着社会的语言文化系统，那么所谓的象征秩序的不一致性，其实就是由社会对抗所引发的社会非统一性、非整合性的符号表征，真实的社会对抗、社会矛盾是社会的创伤、缺口和裂缝。在齐泽克看来，正是意识形态作为一种幻象在填补着这些创伤性的社会缺口。以此为切入点，齐泽克将拉康的结构主义精神分析理论运用于对意识形态的探究上，从而形成了自己的意识形态幻象理论。

<sup>34</sup> 斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，中央编译出版社2002年版，第239页。

齐泽克回顾了从特拉西、马克思、曼海姆到阿尔都塞等西方马克思主义阶段的传统意识形态批判理论，认为传统的意识形态理论虽然看到了意识形态的虚假性，并把意识形态视为对社会存在的“虚假意识”，但这其中却存在一个理论盲点：即并不理解意识形态本身并不是一种“社会意识”而是一种“社会存在”。虽然对于意识形态的理解，齐泽克是以马克思为基点的，认为关于意识形态最基本的定义莫过于马克思《资本论》中那个著名的短语了：“尽管他们对其一无所知，但他们却仍然正在做”<sup>35</sup>。但是时过境迁，传统意识形态批判企图重新揭露社会差异的真相，以化解意识形态幻象的逻辑在现今已经过时，因为今天的意识形态已经不再是简单的社会和生活假相，它整个地融入了现实生活，成为生活中不可分割的部分，甚至就是社会存在的内在本质。今天意识形态的定义“不再是经典马克思主义的‘他们不了解，但他们在做’；而是‘他们非常清楚正在做什么，但是他们在做’。”<sup>36</sup>齐泽克因此而指出，传统的意识形态批判总是力图从某一特定社会的实际有效的社会关系中推演出一定社会的意识形态形式，而拉康的分析方法正好与此相反，它首先针对的是在社会现实自身中发挥效用的意识形态幻象，这种幻象是由我们一种物化了的信仰支撑的。这是拉康式的精神分析与传统意识形态批判的分界，正是基于此，齐泽克认为只有拉康的精神分析理论才能对意识形态的幻象进行解蔽，于是齐泽克决定用拉康去重写意识形态。

拉康通过在一个自我陶醉的镜像关系即想象域中引入一个象征秩序的“他者”，从而把主体虚假的统一性变成了一对无法弥合的矛盾，即能指与所指的矛盾。主体在想象域中镜像式的认同是以异化的方式发生的；而在他进入到以不断漂移的能指链为中轴的象征域时，主体则进一步被“自我的他者”幻化为概念这一存在之尸的拼贴物<sup>37</sup>，最后主体只能成为虚无缥缈的“镜中月，水

<sup>35</sup> 斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，中央编译出版社2002年版，第39页。

<sup>36</sup> 斯拉沃热·齐泽克：《图绘意识形态》，南京大学出版社2002年版，第11页。

<sup>37</sup> 张一兵：《意识形态幻象对伪现实的支撑——齐泽克〈意识形态的崇高对象〉解读》，《山东社会科学》，2004年第11期，第28页。

中花”，在自己造就的悲剧中轮回，这就是拉康式的幻象。幻象在拉康那里是指被错位认同的虚假欲望对象中的真实剩余物，是虚假主体对他者式的欲望对象的追逐。齐泽克将拉康的个人主体幻象扩展到社会历史领域，于是“个人主体的幻象公式则转换为社会意识形态的幻象图景”<sup>38</sup>。

齐泽克认为意识形态通过幻象为我们描绘和提供了一个理想化的美好社会图景，“在意识形态中，我们可以适当地使用幻象这一概念：这里同样没有阶级关系，社会总是被对抗性的裂口所穿越，而对抗性的分裂是无法整合成符号秩序的。社会意识形态幻象的赌注是要构建一个有关真正存在的社会景观，构建一个没有被对抗性的分工所割裂的社会，构建一个其各部分的关系呈现有机性、互补性的社会”<sup>39</sup>。因此，在齐泽克看来，意识形态的基本维度是来填充能指与所指之间的空缺，弥合社会对抗与社会秩序之间的裂痕，就好像母亲用赞同的语言模糊了婴儿与自身的镜中之像的非一致性一样，意识形态用美好而虚假的幻象来掩盖和隐藏着社会对抗与社会秩序之间本来就真实存在的非一致性，从而赋予社会以统一性的形象和整合的意义，这就是意识形态的幻象。齐泽克指出意识形态幻象在填补作为“他者”的社会秩序中的空缺时，不仅隐藏了社会本身的非统一性和矛盾性，而且还隐藏了社会秩序是围绕着其难以符号化的某些创伤性的、无法成为快感的真实域的无意识的欲望而构建起来的这一事实。因此，意识形态在本质上是用来支撑社会现实的幻象：它只是一个幻觉，并且通过幻觉编织着一个想象性的生存空间，将人牢牢的固定在其建构的社会结构网络中，人只有生活于其中才能成为主体，才能获得存在的意义，进而掩藏作为真实的、不可能的创伤性内核存在的无意识的欲望，协调自身与社会秩序的非统一性，这本身构成了社会的现实，并成为社会生活的现实内容。在齐泽克那里，意识形态幻象的意义并不在于它为我们提供了逃避现实的出口，也不仅在于它掩盖了真实的社会对抗，而在于它为我们提

<sup>38</sup>张一兵：《意识形态幻象对伪现实的支撑——齐泽克〈意识形态的崇高对象〉解读》，《山东社会科学》，2004年第11期，第28页。

<sup>39</sup>斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，中央编译出版社2002年版，第176页。



供和创造了社会现实本身，这样的社会现实作为一种社会存在可以让我们逃避某些创伤性的、真实的无意识欲望的内核。

这种社会存在既包含着需要隐藏的创伤性的无意识内核，又包含着对现实的一种无可奈何的适从，还包含着一种有关未来的社会景观。意识形态的幻象和我们的现实生活已经浑然一体。齐泽克在这里采取了与传统的意识形态逻辑相反的解读，不再将现实的意识形态看作是对社会存在的虚假反映，是我们逃避现实的梦中幻觉，而是将意识形态视为建构现实社会生活的工具，是社会现实本身。因此，齐泽克说，现实的本质实为一种幻觉的建构，它给我们真实的欲望戴上了面具，而意识形态的幻象恰恰支撑着这种我们称之为现实的东西，并且造成了社会现实的连续建构。

齐泽克进一步分析了意识形态幻象作用于现实的过程，发现今天的人们早已摆脱无知的状态，对意识形态的幻想性、虚假性心知肚明，对自己的所作所为一清二楚，但他们依然按意识形态的幻想行事，拒绝与之断绝关系。这就是意识形态在当今的突出形式——犬儒主义。通过犬儒主义，齐泽克揭示出对于意识形态的幻觉并不在于知与不知，而在于它已经出现在现实之中，人们所忽略和误认的并非现实，而是幻觉在构建他们的现实和他们真实的社会行为。这种被忽略掉的无意识幻觉正是意识形态的幻象。于是，人们不再为意识形态的真假争执不休，不再认真对待任何意识形态命题，人们对意识形态的幻想视而不见，并且依然我行我素。意识形态如幽灵一般，已经化为我们存在的现实，并以自在自为的形式作用于我们。齐泽克认为意识形态作用于现实的内在机制是为人们提供一个幻象客体，这个幻象客体是一个让主体永远追求和维持的欲望客体，它不是由主体自发产生的，而是作为“他者”话语的意识形态为主体提供的，这种欲望客体迎合了主体由于受到社会秩序的撕裂而产生的对幻象的迫切愿望，满足了其内心通过欲望客体来找回自己损失的隐秘需要，拉康短缺的主体在意识形态幻象中为自己的短缺找到同一感，用幻象掩盖了其短缺的事实，证明了自己是一个自由自在的主体。因此，主体的欲望和意识形态达成了媾和。主体试图通过幻象客体找到一种认同感，以此达到理想的自我，但是理想的自我不过是

社会秩序所要求的主体，是主体在这些象征秩序作用下的一种自我满足和认同，是一种虚假的镜像感觉。经过社会的认同，主体认为自己符合社会对主体制定的标准，理想的自我因此也就得以实现，主体就这样用意识形态的幻象来逃避着被异化和奴役的事实。

意识形态对齐泽克来说也是一种被贬斥的社会无意识，即使我们不偏不倚的、如其所是地观察现实，即使我们扔掉所有的偏见，对事实本身进行客观、公正的评述，也无法挣脱意识形态，我们始终处于对自己意识形态的无意识中，走出意识形态的过程正好就是我们受控于它的过程。

齐泽克以拉康结构主义的精神分析学为方法和视角，透析意识形态的幻想，撕去了意识形态的神秘面纱，揭示了其压抑和异化的本质，从而在很大程度上深化了人们对意识形态的认识，为意识形态研究找到了新的切入点。齐泽克这种拉康式的意识形态幻象理论无疑已经成为现代西方批判话语中一道另类而亮丽的风景。如果说，拉康和齐泽克的理论对弗洛伊德的精神分析学更多的是一种基于理论上的拓展和延伸，那么把这种学说更多地、直接地、现实地运用于对社会生活本身批判的，则是法兰克福学派，这将是本书以下所要论及的主题。

### 三、法兰克福学派的社会批判理论

康德曾经说过，我们这个时代可以称为批判的时代，没有什么东西可以逃避这一批判。批判的时代需要批判的思想，思想与批判的同一性就在于思想必须首先是批判的，才能找到自己的激情和想象、灵感和语言，<sup>40</sup>才能找到自己存在的意义。法兰克福学派正是这种思想批判的代言人，其社会批判理论作为独特的话语体系对现代社会所作的解剖与否定、反思与扬弃，已经使它超越了其存在的初始背景，在理论与思想不断更迭的当今世界仍然释放着光彩与活力。

<sup>40</sup> 马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，广东人民出版社1996年版，中译本序言第5页。

### (一) 法兰克福学派及其社会批判理论的起源

法兰克福学派 (the Frankfurt School) 产生于20世纪二三十年代, 因位于德国美因河畔法兰克福的社会研究所而得名。它的创始人是魏尔 (Felix Weil, 1898-1975) 和格吕堡 (Carl Grunberg, 1861-1940), 而真正把该学派引向社会批判的则是继任社会研究所所长霍克海默 (Max Horkheimer, 1895-1973), 他确定了法兰克福学派的方向和基调。纳粹在德国掌权后, 法兰克福学派迫于压力而将研究所先后迁入了日内瓦和巴黎, 最后在美国安定下来。1950年, 法兰克福学派的一些成员重返西德, 重建了社会研究所, 一部分成员则留在了美国。该学派的主要代表除霍克海默外, 还有第一代成员阿多诺 (Theodor Wiesengrund Adorno, 1903-1969)、本雅明 (Waler Benjamin, 1892-1940)、马尔库塞 (Herbert Marcuse, 1898-1979)、弗洛姆 (Erich Fromm, 1900-1980)、波洛克 (Friedrich Pollock, 1894-1970), 第二代成员哈贝马斯 (Jürgen Habermas, 1929-)、施密特 (Alfred Schmidt, 1931-2012), 第三代成员韦尔默尔 (Albrecht Wellmer, 1933-) 等人。今天, 作为一个整体的“法兰克福学派”已鲜有出现, 其理论本身也因存在诸多缺陷而受到批评与质疑, 但是它的思想的影响力仍然存在, 比如哈贝马斯的交往行为理论不仅成为当今学术研究的热点, 而且也触动着人们今天的思想与行为。

法兰克福学派的社会批判理论既是一种基于哲学维度的思辨, 又是一种基于社会维度的批判。早在法兰克福学派形成的初期, 其设计师魏尔就提出该学派的研究目标是: 从经济基础到体制和观念的上层建筑上认识和理解社会生活的总体性。<sup>41</sup>随后该学派的继任领导霍克海默提出, 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, 这一社会哲学的目的是“按照每一种可能的理解水平来把握社会生活的进程”,

<sup>41</sup> 菲尔·斯莱特: 《当代影响最大的西方马克思主义流派——法兰克福学派的起源和意义》, 兰州大学出版社1990年版, 第1页。

从而“把无希望的个人存在重新插入到有意义的总体幸福中去”<sup>42</sup>。这一社会哲学的研究领域是社会经济结构、个人的心理发展和文化现象及其它它们之间的关系，其研究方法则是博采百家之长，整合诸多现代思想而形成跨学科的综合。法兰克福学派理论是以马克思的批判理论为逻辑起点，其成员大都以马克思主义的继承者自居。在他们看来，“批判性”乃是马克思主义的本质特征，于是“批判性”成为该学派对马克思主义继承的主要遗产。因此，1937年在霍克海默撰写的《传统理论与批判理论》以及他与马尔库塞合写的《哲学与批判理论》中，正式把法兰克福学派的“社会哲学”命名为“社会批判理论”。这一理论不同于传统理论用同一性原则来描述世界、对现存社会制度作一贯的接受和顺从，而是用非同一性的否定对现存的东西进行永远的批判，证实和揭示现存社会的虚假性，从而排除社会制度的不合理性，达到把人从奴隶状态中解放出来的目的。对于理论与实践、思想与行动的问题，社会批判理论反对传统理论将其割裂的做法，认为只有将其结合起来，才能发挥批判的现实力量。在研究方法上，社会批判理论不再沿袭传统理论以自然科学为基础的实证主义方法，而是以马克思的政治经济学批判作为认识方法。法兰克福学派认为，批判理论是德国古典唯心主义的传人，作为一种辩证哲学它已经使“人们清楚地认识到：个人的自由发展依赖于社会的合理建构，它在对当下的社会条件的深刻分析中转化为政治经济学的批判”<sup>43</sup>，而马克思的政治经济学批判正是批判理论从德国唯心主义的旧形式向新形式转向的结果。因此，马克思的政治经济学批判能够为社会批判理论提供根本的方法，为解蔽异化世界的真相指明道路。据此，法兰克福学派把社会批判理论定义为“以辩证哲学和政治经济学为基础的社会理论”<sup>44</sup>。

虽然法兰克福学派社会批判理论的宗旨是坚持马克思的政治经济学批判，坚持运用政治经济学批判的方法来分析社会状况。

<sup>42</sup> 菲尔·斯莱特：《当代影响最大的西方马克思主义流派——法兰克福学派的起源和意义》，兰州大学出版社1990年版，第1-4页。

<sup>43</sup> 霍克海默：《批判理论》，重庆出版社1989年版，第232页。

<sup>44</sup> Herbert Marcuse, *Negation*, Boston: Beacon Press, 1968: 82.

但是在理论实践的过程中，该学派“渐渐地不再正视重大的经济或政治问题”<sup>45</sup>，而“自始至终地主要关注文化和意识形态问题”<sup>46</sup>。之所以会产生这样的理论倾向乃是在于社会批判理论其独特的生成语境。正如马克思指出的任何理论都是时代的产物，任何思想和思想家都不可能超越特定的历史和社会范畴，法兰克福学派也不例外。因此，在对法兰克福学派社会批判理论的生成语境进行考察的基础上来把握社会批判理论的思想，将使我们对法兰克福学派及其社会批判理论有一个更为清醒的认识。

## （二）法兰克福学派社会批判理论的生成语境

历史背景和思想背景共同构成了法兰克福学派社会批判理论的生成语境。从历史背景来看，法兰克福学派面对的是晚期资本主义的发达工业社会，这一社会所带来政治经济状况的巨大变化对法兰克福学派的理论倾向产生了直接的影响。

首先，第一次世界大战使资本主义固有的社会矛盾不断激化。在俄国十月革命的影响下，武装起义在欧洲各资本主义国家爆发，但最终都以失败告终。在度过了一个相对稳定期后，西方资本主义社会相继进入了经济危机时期，世界处于动荡和分化之中。这时，法西斯主义在德国、意大利、日本等国迅速崛起，1933年希特勒及其领导的纳粹党在德国掌握了政权，从此野蛮、屠杀和恐怖便笼罩着德国乃至整个世界，自由资本主义彻底宣告破产。法兰克福学派的成员不仅亲眼目睹了法西斯主义的暴行，而且由于大多数成员都是犹太血统而成为了迫害对象，纳粹政权以“敌视国家倾向”的罪名封闭了社会研究所，使法兰克福学派不得不将研究所迁移。法西斯主义的野蛮行径引发了法兰克福学派成员的思考：为什么人类没有随着社会和文明的发展而进入到真正的合乎人的状态，而是堕落到一种新的野蛮状态。法西斯主义带给法兰克福学派的身心创痛使他们把抨击希特勒和法西斯主义作为该学派30年代末压倒一切的任务。这一时期，法

<sup>45</sup> 安德森：《西方马克思主义探讨》，人民出版社1981年版，第96页。

<sup>46</sup> 同上，第100页。

克福学派重点从文化、意识形态和心理机制的角度对法西斯主义的产生和兴起进行了分析研究。由此，对法西斯主义的批判成为法兰克福学派社会批判理论的重要维度。

其次，第二次世界大战之后，资本主义世界又进入了一个发展的稳定时期，新的科技革命在很大程度上改变和决定着资本主义社会生产的图景。科技的进步一方面大大提高了社会生产力，改善了劳动的环境和条件，使简单的体力劳动变成复杂的自动化劳动，极大地提高了人们物质生活水平。科技的发展同时提高了资本的有机构成，使资本合作所有制成为资本主义的一个基本形式，国家垄断资本主义迅速发展。另一方面，科学技术并没有因为它对经济生活的巨大改善而带来美好的和谐社会，反而日益成为一种控制和统治的意识形态力量，渗透到社会生活的各个领域和人的心灵深处，使资本主义社会原已存在的人的外在异化深化为人的内在异化。法兰克福学派认为晚期资本主义社会的科技进步成了经济增长和社会发展所依赖的最重要因素，这种由技术决定一切的社会带来了工具理性对人的生活世界的入侵和全球性的生态危机，使生活世界处于分崩离析状态。法兰克福学派的批判矛头直指科学技术，揭示和攻击资本主义社会的科学技术及其工具理性的泛化成为该学派社会批判理论的主要内容。

再次，当社会研究所迁到美国后，法兰克福学派的成员看到的是大众文化在美国的泛滥。大众传播媒介的影响可谓是无孔不入、让人无法回避。人们对社会问题的看法取决于《生活》和《时代周刊》，人们把电影明星作为恰当举止的典范，小说家如果不能适应大众文化的新时尚，便无法生存。大众文化就这样通过报纸、广播、电影、电视等新型的传播媒介铺天盖地而来，以迅雷不及掩耳之势横扫人们的听觉、视觉，侵袭着人们的思想与心灵。对公众进行长期的耳濡目染和潜移默化之后，大众文化让公众把娱乐的快感与享受看成是一件天经地义的事情，从而影响着人们对世界的观点，使公众在无意识的文化消费中屈从于大众文化所宣扬的意识形态。法兰克福学派的理论家们用其敏锐的批判眼光看到了大众文化的本质不过是极权主义统治的一种隐蔽形

式。大众文化在符合大众口味的同时从大众中获得统治的力量，通过文化建立遵从的思想与行为模式，从而达到操纵大众的目的。于是，对大众文化的批判成了法兰克福学派社会批判理论的一个重要主题。

最后，科学技术的进步和大众文化的发展不仅使当代资本主义的统治从原来经济剥削和暴力压迫的清晰文本转变成了文化和日常生活的意识形态控制的非清晰文本，而且也从一定程度上改变着资本主义国家的阶级结构和阶级关系。科技的广泛运用带来了阶级分化，白领工人的比例不断增加，蓝领工人的比例不断减少，并且出现了以文化科技人员为主的“中产阶级”，其队伍迅速扩大、作用也日益凸显。同时，科技发展造就的高度发达的物质生活，资本主义国家的高工资、高消费的经济政策和福利制度，使工人阶级的生活维持在较高的水平上，使社会的经济矛盾不再凸现。而且，现代管理方式对工人和企业的融合在一定程度上造成了工人阶级和资本利益的趋同化。工人阶级经济状况和社会地位的改变所带来的似乎并不是马克思曾经预言的无产阶级革命将随着资本主义经济条件的成熟而有所突破，而是无产阶级革命在资本主义经济的快速发展下不断瓦解。法兰克福学派对当代资本主义国家工人阶级的新变化进行了一定深度的分析，认为造成这一变化的主要原因在于无产阶级的阶级意识在经济生活富足的情况下已经被资本主义的意识形态所整合，于是该学派把从意识形态角度拓展马克思理论作为社会批判理论的重要任务。

身处于晚期资本主义的时代背景中，法兰克福学派深刻地体会到晚期资本主义的统治已从赤裸裸的政治经济压迫转入对人深层次的心理压迫和文化精神的控制上，这种新的社会压迫只有用社会的深层批判特别是基于文化、心理的意识形态批判才能得以解蔽，才能唤醒并引导人们走出控制和奴役。这一历史背景构成了法兰克福学派的学术主旨——通过文化意识形态的批判来对抗晚期资本主义的普遍统治。而一定的思想背景则为这种理论批判提供了力量和源泉。

首先，法兰克福学派以马克思主义作为其社会批判理论的出发点，直接吸取了马克思的早期著作《1844年经济学——哲学手稿》中的异化思想和人道主义的观点。马克思早期的异化思想以抽象的人性价值预设为前提，用人的本质的异化和异化的扬弃来说明社会和历史的发展，从本质上说还是一种人本主义的哲学逻辑。后来马克思从政治经济学批判的角度对异化做了深层的重新解说，从而将异化理论建立在历史唯物主义的框架内。但是，法兰克福学派基于晚期资本主义精神异化的新特点认为应当回到早期的马克思，而不是后期的马克思，来重建人道主义的社会批判理论。当然，法兰克福学派的这一理论倾向主要是受到了西方马克思主义的开创者卢卡奇、科尔施等人的影响。因为他们所理解的马克思理论基本上是经过卢卡奇等人“加工”和“过滤”过的。卢卡奇在《历史与阶级意识》一书中把韦伯的“合理化”概念与马克思的“商品拜物教”联系起来形成的物化理论，关于阶级意识在革命中起决定作用的主体性理论，关于对社会要进行政治、经济、文化等全面考察的总体性理论以及以此为核心阐述的主客体之间的辩证法，科尔施阐述的马克思主义哲学是批判哲学的观点都深深影响着法兰克福学派，将它直接引向了青年马克思。

其次，法兰克福学派汲取了德国古典哲学特别是黑格尔哲学的理论和观点。法兰克福学派根植于德国哲学的肥沃土壤之中，作为德国古典哲学的传人继承了德国古典哲学的真理观、理性观、主体的能动性、辩证法、形而上学等理论成分。虽然该学派的成员曾批评过黑格尔的唯心主义，对黑格尔的绝对精神本体论更是加以拒绝，但是他们将理性当作哲学思维的基本范畴的观点、以否定为核心的辩证法思想、强调自我意识的理论与实践观无不深受黑格尔哲学的启发和引导。法兰克福学派把马克思的学说看成是黑格尔哲学的延续，认为辩证法和历史性是黑格尔哲学的批判性力量，从这种批判性力量中可以找到马克思学说的诞生地和秘密。对于德国古典哲学特别是黑格尔哲学，法兰克福学派既受其影响，但又试图摆脱其影响，在很多问题上与黑格尔哲学保持一



定的距离。于是，将马克思主义黑格尔化就成为这种理论态势的折中表达。但不管怎样，黑格尔哲学都是法兰克福学派社会批判理论的一个重要思想源泉。

再次，法兰克福学派的社会批判理论还深受海德格尔存在主义哲学的影响。存在主义以人本主义为宗旨，研究并强调个人的存在和本质，以个人为目的寻求通往人的本质的道路。这些人本主义的观点与法兰克福学派对个体和人的生存的关注不谋而合。法兰克福学派的社会批判理论从现代人的异化现象中引伸出个人生存的不幸和痛苦，批判作为整体的社会对作为个体的人的创造性、自由的压抑和破坏，反对用作为虚假整体的社会来消解现实个体的人，强调个人主体的自我实现和解放。存在主义的个体性存在理论无疑与“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”这一主题遥相呼应。<sup>47</sup>因此，存在主义的人本主义思想成为法兰克福学派对资本主义社会进行批判的又一理论源泉。

最后，法兰克福学派鉴于当代资本主义社会的异化主要是人的心灵异化的现实，主张把心理学研究作为该学派的主要研究内容，将社会批判理论建设成一门社会心理学。在这个理论旨趣上，该学派主要地借鉴了弗洛伊德的精神分析学说，将精神分析的无意识理论、性欲理论、社会文明的观点整合到社会批判理论中，对资本主义的病态社会进行心理学的解剖，并试图将弗洛伊德的个体心理分析与马克思的政治经济学批判“综合”起来，以形成对资本主义社会的总体性批判。由此，法兰克福学派的社会批判理论深深打上了弗洛伊德精神分析学说的烙印。这一点我们将在以下的章节中做更为详尽的论述。

此外，胡塞尔的现象学，叔本华和尼采的哲学，卢梭和席勒等人的浪漫主义思想，还有基于犹太教的弥赛亚情结都在一定程度上影响着法兰克福学派批判理论的形成和发展。一定的历史背景和思想背景所组成的生成语境构成了法兰克福学派社会批判理论的认知模式和致思路径。

<sup>47</sup> 欧力同、张伟：《法兰克福学派研究》，重庆出版社1990年版，第17页。

### (三) 法兰克福学派社会批判理论的主要内容

法兰克福学派认为意识形态已经成为当代资本主义工业社会维护统治的主要力量，揭露文化意识形态的虚假性、对意识形态进行彻底的批判是实现人的解放的首要课题。因此，法兰克福学派在文化意识形态的形式和框架内来建构自己的社会批判理论，在工具理性批判、意识形态批判、大众文化批判和社会心理批判等方向上对当代工业文明进行反思，形成人类发展的自我意识，进而在现存与未来之间建立起一种超越的维度。<sup>48</sup>

法兰克福学派援用韦伯的合理性理论，以启蒙理性为切入点展开了对工业社会的工具理性批判。在法兰克福学派看来，工具理性是当代科技发展和理性观念演变的结果，它宣扬的是科技与知识万能、人的主体性至上的文化精神。这种由近代启蒙运动开启的工具理性使人摆脱了无知和蒙昧，证明了人可以凭借自己的主体性和创造性来主宰自然和世界。但是，工具理性并没有带来幸福美好的人类社会，而是用理性的规律对人类生活进行无情的绝对化统治，成为奴役和控制人的新的枷锁，成为人和世界的新的主宰。法兰克福学派看到了工具理性反人性的本质，认为工具理性成为统治人的力量的原因在于它的基本特征是：（1）把世界的一切都当作达到目的工具和手段，人的肉体、灵魂和智慧仅仅作为机器的一部分履行着技术操作的功能，因此工具理性意味着人的非人化的过程；（2）服从形式主义的数学逻辑，关心的是实用的目的，一切以人和物的用途为转移，因而工具理性是一种实用主义；（3）将事实与价值、真与善分离，只关心“如何做”，不管“应该做什么”，从而消解思维的否定性和批判性，滋生着顺从和极权。工具理性用实用性、功利性的思维方式取消了对人的生存问题的界说，资本主义的工业化使工具理性盛行并获得了统治的力量和权力。于是，工具理性一度作为人的主体性解放的力量现在蜕变为极权主义的合理性，成为现存社会制度的辩护工具。马尔库塞指出工具理性的本质乃是统治的合理性，工

<sup>48</sup> 衣俊卿：《20世纪的文化批判——西方马克思主义的深层解读》，中央编译出版社2003年版，第63页。

具理性“在技术中介中，文化、政治和经济融合为一个无所不在的系统，这个系统同化或排挤掉所有替代。该系统的生产力和潜在的增长稳定了这个社会，同时把技术进步包容于其统治框架之中。技术理性已变成了政理性”<sup>49</sup>。科技的进步在提高政治、经济、文化各部门的效率的同行，也将抽象的工具理性原则扩展到整个社会的总体结构中，创造出机械操作化的管理程序和权力方式，从而成为组织化的统治原则。工具理性这种独特的统治形式，通过“对自然的理性控制和对工作过程的官僚控制，或者通过整合，或者通过对偏离的有效压抑，构成了实际不会遭到反对的社会‘幸福意识’的基础”<sup>50</sup>，在政治、经济、文化的整个社会系统上就发生了对思想的控制、对反抗的压制和对人的异化。法兰克福学派认为工具理性本身已经成为一种意识形态，在执行着对人的统治和压抑功能，而要想冲破工具理性的奴役就必须运用否定和批判的力量超越工具理性的樊篱，恢复被工具理性否定掉的东西。

意识形态批判是法兰克福学派“社会批判理论”中最富特色的批判。法兰克福学派认为虚假性是一切意识形态的普遍特性。阿多诺就直言不讳地宣称：意识形态就是不真实的虚假意识和谎言；弗洛姆则把意识形态看成是一种虚假的、掩蔽事实的观念；马尔库塞、哈贝马斯也持同样的见解，认为所有的意识形态都是履行庇护者职能的虚假意识。他们把虚假性、欺骗性、歪曲性看成是所有意识形态的本质特性。对法兰克福学派而言，意识形态是一个具有功利性、效用性的价值概念，一切的意识形态都是其制造者以自身的阶级利益为准则而虚构出的“美好的谎言”，以适应压抑的需要，达到控制人们的思想和决定社会生活的目的。所以从这个角度说，意识形态既是真理，又是谎言：人们相信这些意识形态，意识形态就是真理；而从意识形态以合理化的形态掩盖了社会和政治的真实动机来看，意识形态又是谎言。<sup>51</sup>当代

<sup>49</sup> 马尔库塞：《单面人》，湖南人民出版社1988年版，导言第7页。

<sup>50</sup> 陈振明：《法兰克福学派与科学技术哲学》，中国人民大学出版社1988年版，第54页。

<sup>51</sup> 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，湖南人民出版社1986年版，第139页。

资本主义工业社会的统治形式已经由传统的政治经济统治转变为意识形态的控制，因此今天的每一个社会阶层、每一个人的意识都有可能受到意识形态的限制或腐蚀。由此，法兰克福学派具体分析当代资本主义工业社会意识形态的功能和特点：（1）操纵功能。当代资本主义工业社会利用科技的进步所带来的现代化的意识操纵系统，如电视、广播、报纸等形式对大众灌输其需要的思想，调节公众的生活和个人的生存来维护既定的社会制度与社会关系，同时把这种意识形态渗透到人的心理结构中，成为人们思维与行为方式以及价值标准的基础，以实现工业社会对人的同化。（2）欺骗功能。意识形态通过向人们展示一个和谐生活的假象和设置一个值得期待的社会幻象来掩盖现实社会的对抗和压抑，使人在“压抑的升华”中沉醉于虚假的“幸福意识”，从而麻痹人们的批评意识，以此达到对人的控制。（3）辩护功能。当今工业社会的意识形态利用各种非政治性的方式和力量对本身不合理的社会及其制度做出合理性、正当性的证明和辩护，阻挠人们对社会的非议和不认同，从而既确保现行社会制度的统治，又确保人们对现行社会的忠诚。法兰克福学派认为意识形态是通过建立虚假的社会同一性来维护现行社会的统治，但是这种虚假的同一性并没有消除社会的对抗和压抑，反而加深了这种压抑的程度，使压抑深入到人的心理结构中，人处于异化之中却又感觉不到异化。因此，当代资本主义工业社会的意识形态统治已经深化为对私人生活和人的内在心理本性的统治。

如果说意识形态批判是法兰克福学派社会批判理论的基本向度，那么大众文化批判则是该学派意识形态批判的延伸和继续。法兰克福学派认为发达资本主义工业社会的文化已经丧失了作为艺术应有的否定性和批判性维度，虽然有着极其逼真的外表，但是已不具有艺术的真实性和认识功能，已经退化成为一种大众文化。大众文化是资本主义工业化的产物，作为一种文化形态和文化模式，它并不是服务于大众的通俗文化，而是借助于现代科技手段，大规模的复制、传播文化产品的娱乐工业体系；它是以文化工业生产为标志，以大众为消费对象，以商品化、技术化、标

准化为特征的现代文化体系。大众文化通过艺术、宗教、哲学和商业、政治、消费的有机融合，有效地在闲暇时间里控制和操纵人的思想、情感，维护现存的社会秩序。因此，在法兰克福学派看来，大众文化作为肯定性的文化，是欺骗大众的工具和巩固现存制度的“社会水泥”。文化本身与日常交往、心灵空间、情感生活、思维方式、价值取向等因素的内在关联性使得大众文化能够以更完备的方式实现着意识形态从总体上持续控制社会秩序和既定利益关系的要求，能够以更强大的精神动力持久地实现着意识形态的支配功能。首先，大众文化把人们面临的现实幻化为一种理想的状态来代替现实中的痛苦，通过取消文化与现实的距离来弱化大众的思维和想象力，使他们丧失辨别真伪的能力，把虚假的需要与真实的需要、幻想的生活与真实的生活相混淆而达到对现存秩序合理性的认同，由此执行着意识形态的欺骗功能。其次，大众文化作为与各种强制形态联系在一起的超乎于个体之上的统一体，侵入和腐蚀着人的心理。个体的心理结构在大众文化的强大力量下发生变异，渐渐失去其独立性而形成对现状和异在意志力量的依赖，大众文化以此达到对个性的压抑和控制，执行着意识形态的操纵功能。最后，大众文化既内在于心灵空间，支配人们的思想、决定人们的话语方式，又外在为统一的行为风尚和生活方式，决定着公共价值的通行标准和公共领域的运作方式。由此，大众文化实现着意识形态对现实崇拜的需要，为统治体系建筑防护工事，从而进一步堕落为意识形态的辩护工具。因此，法兰克福学派指出，当代资本主义工业社会的大众文化已经成为统摄日常生活、私人空间和个体灵魂的总体性的意识形态。

法兰克福学派认为当代发达工业社会的异化已经通过科技、文化、意识形态的隐蔽形式泛化到一切领域中，并且内化到人的性格结构和心理深处，成为一种基于文化模式的人的生存样态。因此，对社会作心理机制的批判，从精神病理学的角度分析现代人的人格和心理所面临的异化与困境，乃是对社会病态进行诊断和治疗的必要环节。法兰克福学派以弗洛伊德的精神分析学说为主要手段展开对社会病症的心理机制批判，并将对法西斯主义的

心理分析和对现代社会中病态人格的研究作为心理机制批判的两个向度。

从对法兰克福学派社会批判理论的起源、生成语境及其主要内容的概述中，可以看到社会批判理论在基本向度上是一种文化意识形态的建构。作为文化和意识形态批判的话语体系，它必然会密切关注作为其构成要素的人的情感、性格和心理。于是，弗洛伊德的精神分析学说进入了法兰克福学派的视野，与社会批判理论发生了必然的联系。

#### 四、法兰克福学派整合精神分析的历史追溯

法兰克福学派的社会批判理论通过文化意识形态的批判所展示的对当代资本主义工业社会精神控制的分析，首先成为一个心理学课题，这在某种程度上构成了法兰克福学派在理论上的转向。虽然法兰克福学派以马克思主义为其理论基础，但在他们看来，马克思的理论中并没有心理学的因素，主要是一种政治经济学的演绎逻辑而缺乏心理分析的维度。因此，对法兰克福学派而言，引入精神分析、建构历史唯物主义的心理学，从而对社会的控制与统治做心理的透析不仅是一个学术问题，而且也是一个亟需解决的现实与时代问题。霍克海默在接任社会研究所所长后的第一期《社会研究杂志》中就指出了这一问题：“只要理论还没有清楚地认识到经济生活中的结构变化如何通过某一时期各个不同的社会集团的心理素质而转化成他们整个生活观念的变化，那么，这种相互依赖的理论就有某种武断的成分，这种成分严重限制了理论在说明现实时所具有的假设意义。”<sup>52</sup>在时代和理论主题转变的情况下，法兰克福学派认为马克思的政治经济学理论在解说当代的社会控制时已经存在着局限。马克思的历史唯物主义

<sup>52</sup> 转引自菲尔·斯莱特：《当代影响最大的西方马克思主义流派——法兰克福学派的起源和意义》，兰州大学出版社1990年版，第136页。霍克海默：《历史与心理学》，《社会研究杂志》，1932年第1期，第134页。

对意识形态的社会历史考察并没有揭示出意识形态对大众意识和大众心理的影响机制以及对大众行为的控制方式。而弗洛伊德的精神分析学说恰恰从心理学角度说明了马克思没有说明的东西，阐释了意识形态与个体心理之间的关系，说明了意识形态如何通过个体心理结构作用于人的意识，达到对行为的控制。因此，在法兰克福学派看来，必须摆脱将人的心理、人格仅仅看作经济的简单反映的观点，用弗洛伊德的精神分析学说对马克思主义作心理学的补充，才能对当代工业社会基于意识形态的控制进行深入的揭示和说明。于是，在该学派将文化与意识形态批判作为其社会批判理论的主题时，引入弗洛伊德的精神分析学说就成为到达这一主题的必要途径。

早在20世纪20年代，法兰克福学派就与法兰克福的精神分析团体和心理学家保持着联系。弗洛伊德的学生兰道尔曾经做过霍克海默的心理医师，弗洛姆以永久性成员的身份加入过法兰克福的心理分析研究所，该学派主办的《社会研究杂志》评介了许多弗洛伊德的著作，而弗洛伊德本人与霍克海默也有过直接的书信往来，这种较为密切的交往关系在一定程度上引发了法兰克福学派成员在理论研究中精神分析的兴趣。1927年，阿多诺在霍克海默的鼓励下，写下了一篇关于心理分析与超验现象学关系的论文。他指出心理分析和超越现象学都强调象征连环交织的无意识结构，都试图从当前的经验出发直达过去的经验。随着法西斯主义的兴起和二战的爆发，弗洛伊德的精神分析学被广泛地运用在法兰克福学派的研究中。当有人问及法兰克福学派对弗洛伊德及其理论的态度时，霍克海默用极其肯定的语气回答道：

“我认为你应绝对地肯定，我们确实深深地受惠于弗洛伊德及其第一批合作者。他的思想是我们的基石之一，没有它，我们的哲学就不会是这样。最近几星期我再次意识到他的伟大。你会记得许多人说过，他开始时独出心裁的方法特别适合于维也纳世故的中产阶级，虽然这作为总体概观是不真实的，但对之持保留态度并无损于弗洛伊德的著作。越是伟大的著作，越是根植于具体的历史环境。但如你更仔细地考察自由主义的维也纳和弗洛伊德

的独特的方法，你就会知道他是一位多么伟大的思想家。”<sup>53</sup>

从这段回答中可以看出，一方面法兰克福学派非常强调弗洛伊德及其精神分析学说对社会批判理论的意义和重要性；另一方面也说明法兰克福学派对精神分析的整合并不是“照单全收”式的拿来，而是一种有所批判、有所保留的汲取和借鉴。而正是这种有所批判的整合使该学派的成员在运用精神分析时产生了分歧和争论，这成为法兰克福学派整合精神分析历史的主题并体现在该学派对死亡内驱力和性欲的态度上，而这又是由弗洛姆调和弗洛伊德和马克思的尝试所开启的。

弗洛姆是法兰克福学派将精神分析整合到社会批判理论中，以此来发展马克思理论的第一人。在弗洛姆加入法兰克福学派之前所写的《基督教义的发展》一书中，他就指明弗洛伊德理论中包含着历史唯物主义的含意，也包含着非历史性的曲解。历史唯物主义作为马克思和弗洛伊德理论上的相似性成为调和马克思与弗洛伊德的基础。在进入法兰克福学派后的第一篇题为“分析的社会心理学的方法和职能”的文章中，弗洛姆引用恩格斯承认历史唯物主义中存在对人的情感、需要、性格等研究空白的言论，论证了精神分析学对弥补这一空白的必要性。弗洛姆认为马克思过分强调了经济因素和政治因素对社会发展的作用，而缺乏心理学的前提。马克思对意识形态极其虚假性做了政治经济学的考察，但是对意识形态使异化的社会在智力活动的异化形式中被进一步扭曲的过程只有借助于精神分析才可以被解释和说明。因此，在弗洛姆看来，马克思的理论需要补充心理学的成果，“精神分析能够提供意识形态的上层建筑与社会经济基础之间已经失去的联结”<sup>54</sup>，“它可以表明人的意识形态是一定的愿望、本能欲望、兴趣和需要的产物，它们本身在很大程度上是无意识地找到理性的表达形式——即意识形态的形式”<sup>55</sup>。

<sup>53</sup>转引自马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，广东人民出版社1996年版，第120页。《霍克海默给洛文塔尔的书信》，加利福尼亚1942年。

<sup>54</sup>马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，广东人民出版社1996年版，第109页。

<sup>55</sup>弗洛姆：《精神分析的危机》，国际文化出版公司1988年版，第172页。



虽然弗洛姆致力于马克思和弗洛伊德的综合，试图建立人本主义的社会心理学，但是对于精神分析学说却有自己的态度。他反对弗洛伊德后期理论的死本能理论，把它作为生物学和心理学的杂合而加以拒斥和抛弃，并代表社会研究所声明：弗洛伊德对生命的各种过程和需要的某种适应性的全部见解所包含的意思就是人的这些本能是和生物学的死亡原理对立的。因此，弗洛姆主要坚持和继承了早期弗洛伊德关于性本能和自我保存的二元论，认为分析的社会心理学的任务就是把无意识的动机行为理解为社会经济作用于人的心理冲动的结果。在进入法兰克福学派的早期，弗洛姆的基本理论取向是弗洛伊德式的，尽管强调社会因素对力比多、性格和心理的影响，他还是接受了精神分析中的大部分思想，并且坚持了基于力比多的性格结构理论。但是当弗洛姆接触到瑞士人类学家巴赫芬的著作并以此展开对母权制理论的思考时，其理论取向就发生了转变。弗洛姆最终通过母权制理论否定了弗洛伊德俄狄浦斯情结的普遍性，并由此开始渐渐离开了正统的弗洛伊德主义。这不仅表现在他强烈指责弗洛伊德的悲观主义和死本能的观念，认为“弗洛伊德的人格就是古典父权制的类型，在其学生和病人面前都是权威”<sup>56</sup>，而且体现在后期对他在早期所坚持的力比多理论的否认上。在《为自己的人》和《逃避自由》中，弗洛姆则彻底离开了所谓的正统弗洛伊德主义，按照完全不同的思路发展了自己的社会心理学。

从总体上说，弗洛姆对精神分析的整合以及对弗洛伊德与马克思的综合，是在人本主义的社会学基础上进行的。他较少的依靠正统弗洛伊德的理论，而注重对基于个体分析的精神分析学做社会化的改造，从中引出为马克思理论所需要的一些思想。因此，虽然他始终相信弗洛伊德的许多观念，但是却逐步离开了具有较少肯定含义的弗洛伊德思想，而被人指责为弗洛伊德的修正主义者。弗洛姆对弗洛伊德死本能、力比多理论的否定及其对精神分析的修正引发了法兰克福学派对精神分析学说的不同意见。

<sup>56</sup> 马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，广东人民出版社1996年版，第115页。

最初，霍克海默及其法兰克福学派的其他成员十分赞同弗洛姆对精神分析学说和马克思主义所做的综合工作，而且也同意他对弗洛伊德的批评。霍克海默在《历史与心理学》一文中重申了用精神分析来补充马克思主义的紧迫性，指出发达资本主义的工业社会作为已经丧失了客观必然性的社会，必须用马克思主义和精神分析两种方法才能得到解释。霍克海默同意弗洛姆将个体精神分析整合到马克思的政治经济学批判中，并且和弗洛姆一样排斥弗洛伊德的死亡本能，认为“弗洛伊德忽视了压抑的历史因素，从而把社会现状绝对化，任由一个永恒的精英来维持毁灭性镇压的必然性”<sup>57</sup>，其关于“死亡内驱力”的论断是没有社会批判意义的。但是后来当弗洛姆把弗洛伊德作为父权思想的代表而放弃他的力比多理论时，法兰克福学派的成员表示了不同的看法，这导致了弗洛姆和该学派其他成员的对立并在一定程度上造成了弗洛姆最终离开法兰克福学派。霍克海默认为通过性欲理论能够发现一个更为革命、比弗洛姆更为唯物主义的弗洛伊德，并由此而表达了他对弗洛姆将精神分析社会学化的批评态度：

“没有力比多的心理学，在一定意义上就不成其为心理学，弗洛伊德伟大得足以在他自己的框架里超出心理学。心理学的恰当意义总是个体心理学，如果必要的话，那我们得说我们通常指的是弗洛伊德的早期著作。和死本能相联系的一些概念是人类学的范畴，甚至在一些我们不同意弗洛伊德对它们的阐释和使用的地方，我们也发现它们的客观意图是非常正确的，这透露出弗洛伊德对形势伟大的敏锐洞察力。他的发展使得其得出的结论与当时其他伟大的思想家如柏格森所得出的相差无几，弗洛伊德客观上已经从心理分析中挣脱出来，而弗洛姆和霍妮却回到通常意义上的心理学，甚至把文化和社会也心理学化了。”<sup>58</sup>

显然，霍克海默对精神分析的看法与弗洛姆发生了根本的分歧，他不仅在一定程度上肯定了弗洛姆所抛弃的弗洛伊德死本能

<sup>57</sup> Robert Bocoock, *Freud and Modern Society: An Outline and Analysis of Freud's Sociology*, Dordrecht: Springer Science + Business Media B.V., 1976: 149.

<sup>58</sup> 转引自马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，广东人民出版社1996年版，第121页。《霍克海默给洛文塔尔的书信》，加利福尼亚1942年。

的观念，把力比多看作是精神分析不可缺少的概念，是人性中存在的一种冲出社会整体控制的稳固性力量，而且反对将文化和社会心理学化，更反对将个体心理学社会学化。在霍克海默看来，在社会矛盾依然存在的情况下，调和心理学和社会学的尝试是不可能的。这一批评思想在阿多诺进入法兰克福学派后得到了进一步的发展。1946年在《心理分析中的社会科学和社会学倾向》一文中，阿多诺针对弗洛姆的新弗洛伊德修正主义进行了批判，指出了法兰克福学派与弗洛姆修正主义的不同。在阿多诺看来，弗洛伊德的本能理论能够从快乐和自我保存的冲动与变种出发推导出心灵的动态过程，这与修正主义将其斥责为机械论是完全相反的。修正主义过分强调自我的重要性，忽视了力比多和它的内部运动，而“抛弃弗洛伊德称为本能主义的东西就等于否定了文化是通过强化对性欲、特别是死亡冲动的限制而成为导致压抑、负罪感和自我惩罚需要的工具”<sup>59</sup>。阿多诺认为，修正主义用一个完整的性格理论彻底消解了弗洛伊德对现代破碎的人格中所包含的创伤性的揭示，其反对个别、片面的冲动，期望“完整”、“统一”人格的和谐信仰在我们现在的社会中是不可能实现的，而“揭穿这个统一神话是弗洛伊德的伟大贡献之一”<sup>60</sup>。关于修正主义对精神分析所作的社会化改造，阿多诺更是持反对态度。他认为用社会学来改造弗洛伊德的精神分析学说是危险的，这样会消减心理与社会之间辩证的冲突与张力，社会压抑的严重性会因此而被淡化，被看作是来自社会外的某种刺激造成的后果。同时精神分析的社会化也会在不知不觉中造就另一种假象，好像社会关系可以与心理关系相提并论了，因而各种社会问题都可以笼统地用一种超社会、超历史、超经济、虚无缥缈的内在心理因素来解释。这样一来，无意识的混乱性与异化的非心理性质的社会客观性之间不可调和的矛盾也就被一笔勾销了。因此，在阿多诺看来，修正主义把精神分析转化为一种社会科学和社会保

<sup>59</sup> Robert Bocock, *Freud and Modern Society: An Outline and Analysis of Freud's Sociology*, 1976: 149.

<sup>60</sup> *Ibid.*

健的工具，最终乃是走向了顺从主义。<sup>61</sup>阿多诺指出，个人的“神经症”是对现存社会秩序不满的一种自然反映，是人类文明发展所固有的，要想彻底消除它是根本办不到的，因为现存社会秩序本身就是神经症的病源，要想根除神经症，除非先消灭现代文明。

由此，阿多诺不仅对精神分析抱有一种消极态度，而且也表达出与弗洛伊德一样的对于社会发展的悲观主义情绪。在阿多诺看来，悲观主义要比修正主义肯定的乐观倾向更好地反映当前的现实，而修正主义在盲目的乐观中试图通过加强人类之间爱的关系来建构“健全社会”的构想只能成为天真的幻想而无法变成现实，因为“很可能我们的社会已发展到它的极端，在此爱的实现只能在存在着的恨中来表达，相反，任何直接呈现的爱则服务于加强恨的社会条件”<sup>62</sup>。在阿多诺看来，弗洛伊德的精神分析学说中最极端、最骇人听闻的部分恰恰是最有用的，因为它在很大程度上证明了非同一性的思想逻辑。因此，法兰克福学派应当汲取精神分析的本能和力比多的理论，去揭示社会最真实的一面。

阿多诺对弗洛姆新弗洛伊德修正主义的批判在十年后被法兰克福学派的另一位核心成员马尔库塞所发展，他试图在另外一个方向上拯救弗洛姆、调和弗洛伊德和马克思。在关注弗洛伊德的精神分析学说之前，马尔库塞对性压抑与攻击性之间的关系就有所觉察，在西班牙内战和苏联清洗运动事件发生后，他开始系统了解弗洛伊德的理论并对社会变革的心理因素进行考察。1955年，马尔库塞的《爱欲与文明》一书出版，这标志着法兰克福学派对弗洛伊德和马克思的调和达到了一个新的阶段。与霍克海默和阿多诺用弗洛伊德对现代社会和人的深刻矛盾的洞悉来支持他们的非同一性观点不同，马尔库塞从弗洛伊德的后期思想中发掘出同一和调和的因素，从中看到了性本能的历史动力与破坏冲动的融合。在《爱欲与文明》中，马尔库塞继续了对新弗洛伊德修正主义的严厉批判。他肯定了弗洛姆对马克思和弗洛伊德的调和，并

<sup>61</sup> 马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，广东人民出版社1996年版，第123页。

<sup>62</sup> 同上，第124页。

且赞同弗洛姆对父权社会的反对。但是马尔库塞认为，弗洛姆总是从临床实践的实证科学角度来看待并运用精神分析学，当弗洛姆把精神分析当作一种幸福疗法时，他已经屈服于真正的幸福能够在现实社会中实现的意识形态，并由此失去了批判和否定的气质。对马尔库塞来说，精神分析不是一种揭示被理性所掩盖的人的无意识冲动的一种实验式的方法，而是对性欲、死本能、生本能等问题的哲学思索。他所做的工作就是将弗洛伊德以性欲为核心的本能理论从哲学上加以升华，根据精神分析学说本身具有的社会历史内容对弗洛伊德的思想进行重新的解释。因此，他认为以弗洛姆为代表的新弗洛伊德修正主义把哲学理论同化为治疗实践，放弃了弗洛伊德理论中最具启发性的死本能理论和俄狄浦斯情结，从而抹平了个人与社会、无意识的欲望与有意识的控制之间的冲突。修正主义设想的完整的个人在现代社会中的可能性实际上是零，因为个体只是总体命运的衍生物，人不过是一个将压抑和攻击成功内化的破碎的个体。由此，马尔库塞指出弗洛姆“已经从对唯物主义和生物学的需要转变成了对唯心主义伦理学的关注，把弗洛伊德限定在他的这个研究体系内，从而失去了批判和分析现代社会的基础”<sup>63</sup>。马尔库塞更加反对修正主义对弗洛伊德力比多理论的拒绝，认为恰恰是力比多让弗洛伊德形成了唯物主义的概念，而俄狄浦斯所展现的性的冲突乃是个人与社会之间本能冲突的原形，不管它是普遍的，还是作为社会深层问题的象征性表达，否定它的力比多起源就等于掩饰了它所指向的基本对立。<sup>64</sup>

与修正主义对死本能的排斥不同，马尔库塞接受了死本能的理论并以此寻求弗洛伊德与马克思的综合。在他看来，弗洛伊德的死本能抓住了现代社会的暧昧本性，而修正主义却企图通过抛弃它来掩盖社会中深刻的破坏性真相，追求所谓的和谐和爱的社会，这只不过是一种掩耳盗铃的做法。马尔库塞对死本能的理解决不同于霍克海默和阿多诺的悲观主义，他认为死本能的目标并不

<sup>63</sup> Robert Bocock, *Freud and Modern Society: An Outline and Analysis of Freud's Sociology*, 1976: 153.

<sup>64</sup> 马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，广东人民出版社1996年版，第129页。

是破坏，而是消除对破坏的需要，减少并结束生存紧张的状态。于是沿着这个思路发展下去，生本能与死本能、快乐原则与涅槃原则就会聚合在一起，人就会通过基于力比多的爱欲从产生紧张的异化劳动中解放出来。可见，马尔库塞以同一性的思维汲取了弗洛伊德的思想，把弗洛伊德的悲观结论转向了乐观的乌托邦的方向上，并且超越了霍克海默和阿多诺对精神分析的理解以及对新弗洛伊德修正主义的批评，从而对精神分析做了不同于修正主义的理解和阐发，这使马尔库塞能在新的维度上调和弗洛伊德与马克思。

对于马尔库塞对新弗洛伊德修正主义的激烈批评，弗洛姆给予了回应和反击。首先，他认为马尔库塞对精神分析的理解缺乏实践经验的基础，而只是从形而上学和纯哲学思辩的方向上来解读弗洛伊德的理论，难免会对精神分析产生误解。因此，马尔库塞在此基础上形成的对修正主义的批评也是片面的、非辩证的和值得怀疑的。其次，马尔库塞企图修复本能与文明之间不可避免的冲突的主张在弗洛姆看来是完全荒谬的，他指出马尔库塞所寻求的同一目标和直接满足只是将个人推进了一个使欲望更易被操作的制度中，而最终只能导向虚无主义。但在马尔库塞看来，弗洛姆所指责的虚无主义也许就是现代社会中唯一存在的真正的人道主义。

可以说法兰克福学派的第一代成员对弗洛伊德精神分析学说的整合是最具创见性的，也是最富成果的。而这一过程是在以弗洛姆和马尔库塞为首的关于精神分析的论战中展开，并在对现存社会文化意识形态的具体批判中得以最终展现。在资本主义的极权统治和法西斯主义的恐怖镇压下，精神分析主要被法兰克福学派运用到对资本主义社会控制的解剖上，并集中体现在对权威、家庭，对法西斯主义和极权人格的心理学分析中，《权力主义人格》、《逃避自由》是这种心理分析的结晶。当法兰克福学派面对着大众文化对社会生活的广泛渗透，精神分析则被其吸取到对大众文化的操纵和欺骗的意识形态功能的剖析上，这在阿多诺和霍克海默有关文化工业批判的论文中都有集中的反映。二战后资

本主义进入了一个发展的稳定期，这时资本主义的极权统治已演变成了一种文化意识形态的隐性统治，这种统治不但控制着人的意识和思想，而且还潜入心灵深处控制着人的无意识。因此，精神分析又被法兰克福学派大量地应用和借鉴到对资本主义社会人的异化的新特点的深层解读中，马尔库塞的《爱欲与文明——对弗洛伊德思想的哲学探讨》和弗洛姆的《在幻想锁链的彼岸——我所理解的马克思和弗洛伊德》是这一时期整合精神分析的精华之作。1956年，在弗洛伊德诞辰100周年之际，法兰克福学派表达了对他的感激之情，并出版了一期社会研究所的专刊来纪念这位伟大的思想家。

法兰克福学派的第二代、第三代成员在建构自身理论的过程中仍然坚持社会批判理论整合精神分析的立场和学术传统。该学派的第二代成员施密特就认为将马克思和弗洛伊德的学说结合起来，使唯物辩证法和精神分析学相互辉映对社会批判理论来说是非常自然的事；该学派的第三代理论家韦尔默尔也指出：“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融为一体”<sup>65</sup>。哈贝马斯作为法兰克福学派的第二代核心成员，不仅继承了法兰克福学派对精神分析进行整合的历史传统，而且以他自己的方式发展了这一传统。他对弗洛姆将精神分析学说与马克思主义的社会理论所提出的许多问题联系起来的做法表示赞同，也主张在一定程度上将弗洛伊德与马克思综合起来。哈贝马斯对法兰克福学派整合精神分析的历史进行了分析，认为虽然将精神分析整合到社会批判理论中以形成对社会宏观和对个体微观的总体性认识的社会学理论，是法兰克福学派理论家们的共同愿望，但是由于他们的着眼点不同，在整合精神分析就产生了两条不同的路线：霍克海默、阿多诺和马尔库塞坚守弗洛伊德的本能理论，着眼于内部心理动力，这一动力虽然对社会压力做出反应，但是在核心上对社会强制性力量保持着自身的抵抗力，这就形成了以心理分析为基础，在心理与社会之间形成必要的张

<sup>65</sup> 转引自欧力同、张伟：《法兰克福学派研究》，重庆出版社1990年版，第185页。韦尔默尔：《批判的理论》，纽约1974年，第136页。

力的整合路线；而弗洛姆则受到精神分析关于自我理论的启发，将自我的心理发展过程置于社会的相互作用中，力图以社会分析为基础对弗洛伊德的本能理论进行修正，坚持走精神分析社会学化的路线。在对这两条整合路线吸取和超越的基础上，哈贝马斯借助于精神分析学说的科学的自我反思，使精神分析的整合路径发生了解释学和语言学的转向，从而建构了自己的方法论和认识论，并以此为基础打开了通向交往理论的入口。从这个角度说，哈贝马斯不仅重建了社会批判理论，而且也从另外一个方向上拓展了法兰克福学派对精神分析的整合。

通过对弗洛伊德精神分析学说的批判性整合，法兰克福学派不仅深化了对社会控制和压抑以及人的异化的认识和批判，而且也为社会批判理论找到一条思维和方法上的出路。从对法兰克福学派整合精神分析的历史考察中，我们可以看到在社会批判理论的总体框架下，该学派的思想家们在各自相对独立的批判话语中，由于理论旨趣和致思路径的不同而对精神分析学说采取了不同的整合方式。因此，具体地研究精神分析学说与法兰克福学派各种批判话语之间的内在关联，揭示出该学派各种批判话语的形成路径，对于整体理解法兰克福学派的理论、把握社会批判理论的发展脉络及其走向，都具有重要的意义。





## 第二章

# 精神分析与弗洛姆的 人本主义社会心理学

本章对法兰克福学派代表人物弗洛姆的人本主义批判话语关于精神分析的整合进行了解析。马克思认为社会是一个充满矛盾的不断运动着的复杂结构，弗洛伊德则认为人是一个充满着能量和力的矛盾的复合体。弗洛姆将马克思对社会的研究和弗洛伊德对人的探索综合起来，通过对精神分析基本范畴的社会学改造，创设出一种以“社会性格”和“社会无意识”为核心的人本主义社会心理学。这种人本主义社会心理学作为批判的社会理论通过逻辑展开，一方面直指社会和人的异化存在，对现代工业文明社会中人性和人的生存困境进行了心理解剖，另一方面试图通过人本主义伦理学对爱和良心的心理建构消除人的生存困境，将人类重新带回和谐的弥赛亚时代。

### 一、社会性格与社会无意识：人本主义的社会心理学

弗洛姆为了解答社会矛盾及其危机、人的境遇以及人的前途等问题，他一方面关注着社会的现实发展，一方面力图从当今

各种思想体系中寻求答案。弗洛伊德和马克思作为弗洛姆最为推崇的两位思想家乃是他理论探索的基点，他对精神分析的援引是在与马克思理论的综合中进行的。在他看来，弗洛伊德打破了理性的传统观念，提出潜藏在意识背后的隐蔽的“无意识”才是人的真实思想的观点，弗洛伊德的无意识理论及其性格动力学作为对人的科学的卓越贡献，改变了未来关于人的图景。但是由于弗洛伊德的理论是建立在生物学基础上的，这使他把主要焦点集中于对个体的生物学观察，忽视了社会政治经济因素的作用，从而使精神分析从一种激进的理论转变为适应的理论。尽管如此，弗洛姆依然认为弗洛伊德的发现具有潜在的革命意义，“因为它可以引导人们认清生活中社会结构的现实，并由此引导人们按照多数人的利益和愿望去改变它”<sup>66</sup>。而问题的关键就在于用一种社会学将这种潜在的革命意义激发出来。弗洛姆在这里找到了马克思，他认为马克思的理论是建立在历史唯物主义的基础上的，这使他对社会发展的本质有一个较为深入的认识，从而能够从社会政治经济的高度来考察人的发展。因此，作为一个更加深刻的思想家，马克思“思考的深度和广度都远远超过了弗洛伊德”<sup>67</sup>。但是，马克思过分强调社会客观的政治经济因素，而忽视了无意识本能、非理性力量等心理因素对人及其社会的影响，在探索人的内在需要、情感、性格等心理领域、经济基础如何转化为意识形态等方面，马克思的理论存在着一个很大的空白。由此，弗洛姆认为马克思历史唯物主义的缺陷使它需要一门心理学，而弗洛伊德精神分析学说的缺陷使它需要一门社会学，弗洛伊德和马克思各自理论的合理性恰恰能够弥补彼此理论的缺陷，从而形成一门全面的人和社会的科学。因此，他说：

“我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。在理解和批评了这两位思想家后，我最终达到了一种综合。”<sup>68</sup>

<sup>66</sup> 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154页。

<sup>67</sup> 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，湖南人民出版社1986年，第10页。

<sup>68</sup> 同上，第8页。

弗洛姆经过长期的潜心研究后认为，弗洛伊德和马克思的理论具有共同的思想基础，这种共同基础是将他们进行综合的前提。首先，弗洛姆认为，马克思和弗洛伊德都具有对旧世界及其旧意识的批判精神，即怀疑人对自身及他人所作的思考。在马克思看来，人们对自身和他人所作的思考绝大部分都是纯粹的幻想，这些以社会的经济关系为基础的思想体系、概念和理想掩盖了经济和社会的利益而成为虚假的意识，因此必须加以批判。弗洛伊德也以同样的批判精神进行思考，他的整个精神分析的方法可以说是“怀疑的艺术”。在他看来，大部分现实是不能为人们所意识到的，只有个体的无意识的组织才是人们思想行为的唯一基础。因此，弗洛伊德对意识持坚定的怀疑态度。其次，对弗洛姆来说，马克思和弗洛伊德都是相信真理、坚持真理的典范。马克思希望人类从隶属、异化和经济奴役的锁链中解放出来，认为使人类解放出来的方法不是暴力而是真理，只有真理才能揭示种种幻想和意识形态掩盖下的现实，成为引起社会变革的一种武器。弗洛伊德与马克思一样，坚信真理的巨大力量，并把真理作为个人变革的武器。他希望个人从病态的精神失常和无意识的状态下醒悟过来，而使他们醒悟过来的方法不是无意识而是真理。只有靠理性的真理，病人才能把握他的思想和行为背后所掩盖的现实，变无意识为有意识，从而摆脱自身的非理性的力量，获得改造自己的能力。最后，对弗洛姆而言，马克思和弗洛伊德最大的共同点就在于他们的思想基础都是人本主义。他认为马克思继承了以伏尔泰、莱辛、赫尔德、黑格尔和歌德为杰出代表的人本主义传统，这种传统的本质就是对人的关怀、对人的潜在才能得以实现的关怀，即人所具有的，每个人都具有。马克思理论的最终目的就是“使人作为个人得到解放，克服异化，恢复人使他自己与别人以及与自然界密切联系的能力”<sup>69</sup>。而弗洛伊德的无意识概念则主要体现了他的人本主义思想。他认为所有的人都具有相同的

<sup>69</sup> 弗洛姆：〈马克思关于人的概念〉，《西方学者论〈1844年经济学——哲学手稿〉》，复旦大学出版社1983年版，第15页。

无意识的冲动，因此人们一旦敢于深掘无意识这个隐蔽的世界，人们就会达到相互的理解和认同。

此外，弗洛姆认为弗洛伊德和马克思还有一个共同点就是他们都运用动力学和辩证法来研究现实。弗洛伊德将这种研究方法用于分析个体心理结构，看到了各种互相关联、彼此矛盾的心理力量；马克思把这种方法用于研究社会结构，指出了生产力与生产关系、经济基础与上层建筑等各种社会矛盾的运动。在弗洛姆看来，这些共同的思想基础完全能够将弗洛伊德关注个体的精神分析学和马克思着重社会的批判理论综合起来，形成对人性和社会的全面认识。由此，弗洛姆在综合弗洛伊德和马克思的基础上形成了一种人本主义的社会心理学。对弗洛姆来说，这种社会心理学不仅能够说明社会的政治经济结构对人的心理力量的决定意义，而且能够表明经济状况如何通过人的心理转换成意识形态，从而解决历史唯物主义所遇到的困难。

弗洛姆的人本主义社会心理学首先是在马克思社会历史观基础上对弗洛伊德性格理论的一种批判和整合，由此建立起它的社会性格理论。弗洛伊德把性格看作是一种内驱力系统，认为性格是力比多的表现，一个人的性格结构代表了生命过程中人的力比多能量被引向某一方向的特殊方式，性驱力不同形式的“升华”或“反应”形成不同的性格。弗洛姆在一定程度上继承了弗洛伊德的动力学性格概念，但他却不同意弗洛伊德把性格建立在力比多的基础上。他认为：

“性格的根本基础并不在各种类型的力比多中，而是在特殊的人与世界的关系中。在生活的过程中，人凭借（a）获得并同化事物；（b）使自己与他人（及自己）有关而使自己与世界发生着联系。”<sup>70</sup>

弗洛姆把前者称之为同化（assimilation）的过程，后者称之为社会化（socialization）的过程。性格就是通过“同化”和“社会化”的过程确立的。可见，性格是建立在人与社会互动的基础上，而并非像动物那样，仅仅由本能所决定。人的本能需要是在与世界

<sup>70</sup> 弗洛姆：《为自己的人》，三联书店1988年版，第70页。

特定形式的联系中获得的，而这种特定的联系形式就表现出他的性格，这些借以使自己与世界发生联系的取向，构成了性格的核心。因此，性格可被定义为“把人之能量引向同化和社会过程的（相对固定的）形式”，它是“任何非本能追求的相对持久的系统，人通过这个系统跟人的世界和自然的世界相联”<sup>71</sup>。由此，我们可以把性格视为人对动物本能器官的替代品，作为人的第二本性它不是人性中固有的，但却随着社会的发展而发展起来。性格自身的特点说明社会环境对性格的形成具有决定性的作用。社会环境对个体的不同影响既使人们的性格结构产生差异，同时也赋予人们的性格结构以某种共同的取向。因此性格可分为“个体性格”与“社会性格”两大类：个体性格是指个人性格不同于他人的独特性的一面；而社会性格则显示着个人与他在性格上的共性。弗洛姆强调，社会性格不同于个体性格，尽管人们生活在同一个文化时期，但是每个人的性格都是不同的。社会性格也不是指一定的文化时期内绝大多数人身上所体现的性格特征的简单总和，而是指个体性格中共同的那部分特性。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”<sup>72</sup>，是作为一个团体共有的生活方式和基本实践活动而发展起来的。社会性格是社会环境的产物，并在与社会政治、经济、文化的关系中展现自身。据此弗洛姆将社会性格划分为五种不同的类型：

第一，接受型性格。这种性格的人看不到自身的力量，把一切需求的满足、一切有价值的东西均视为来自于外部。这使他们在爱和思想上都是被动的、依赖性极强，总是从外界寻求意见，在人际关系方面表现为对外部社会的依赖和对外部权威的依从，从而丧失了自身的主动性和批评能力。这种性格以屈从、懦弱、贪婪、轻信为特征。第二，剥削型性格。这种性格的人与接受型性格的人一样，认为一切好的东西都来源于外部。但是不同的是剥削型的人是利用强迫或诈骗的手段把别人的东西据为己有，这使他们在爱和思想上以巧取豪夺为荣，在人际关系上表现为自私

<sup>71</sup> 弗洛姆：《为自己的人》，三联书店1988年版，第71页。

<sup>72</sup> 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，湖南人民出版社1986年，第82页。

和挑衅的倾向，从而缺乏信心和乐观的精神。这种性格以猜疑、刻薄、寻衅、利己为特征。第三，囤积型性格。这种性格的人对于自己之外的东西没有兴趣。他们的心胸是自己，他们的安全感完全建立在囤积和节省的基础上。喜欢储蓄、反对浪费、凡事信奉节约原则，这使他们在任何方面都表现出吝啬的特质，往往视外界为威胁，竭力固守、与人疏远。这种性格以猜疑、吝啬、保守、懒惰为特征。第四，市场型性格。具有这种性格的人往往把一切当作商品，并以交换价值作为个人价值的核心。这种人依据市场的发展来发展自己，他们看不到自己的内在本质和潜能。在他们看来，只要自己能被销售出去，价值也就得到了体现。这种性格以投机、应变、虚无、冷漠和浪费为特征。第五，创造型性格。这种性格的人肯定自身的价值与尊严，富有理想和创造力，并运用自己的力量来获得潜能的实现，能够把自身与他人、与外部世界融为一体，从而体验到生活的幸福和人生的意义。

在弗洛姆看来，前四种性格没有使人自身的潜能和力量得到实现，因而是健康的、没有创造性的非生产性性格；而后一种性格则是一种健康的具有创造性的生产性性格，因而能使人的潜能得到实现，人的力量得到使用。随着社会历史条件的改变，占据主导地位的社会性格也会发生变化。在18-19世纪早期的资本主义积累阶段，占据优势的是囤积型性格，而进入20世纪的资本主义大生产阶段，市场型性格则成为主流。可见，社会性格作为社会环境的产物使人适应着社会的发展，这种适应不是表面的，而是使社会所需要的规范、要求内化于人的心理。因此，弗洛姆说：

“社会性格的作用就在于以这样一种方式形成社会成员们的能力，使这些社会成员们的行为与他们有意识地决定是否要遵循社会模式无关。他们的所作所为，都是由社会决定的同时，他们也因自己的行为能符合文化的要求而感到满足。换言之，在一定的社会中，为使这个社会能继续发挥作用而改变和操纵人的能力，这就是社会性格的功能所在。”<sup>73</sup>

<sup>73</sup> 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，湖南人民出版社1986年，第83-84页。

在弗洛姆看来，社会性格的基本功能就在于能将外在的社会需要变成多数人的内在的心理需要，驱使人们习惯性地按照社会环境的要求去行动。人们盲目地跟在别人后面，在符合社会要求的行动中得到满足。社会性格的这种动力性使它通过对人的心理控制而把社会多数人的能量引向同一方向，生成社会所需要的思想和行动的一致性，从而成为稳定社会的“粘合剂”。但是社会性格自身的独立性也使它具有反作用的一面。性格结构与社会环境发展的不平衡以及社会对性格的过分压抑，会使社会性格改变作用的方向：它们不再服务于维护社会，而是致力于发展新的社会结构，它们不再是“粘合剂”，而成了“炸药包”。弗洛姆认为社会性格的另一个重要功能在于它作为一种中介可以解释社会的物质基础与意识形态之间的联系。在弗洛姆看来，马克思虽然阐述了经济基础和意识形态的关系原理，但是马克思并未对经济基础和意识形态之间的自然联系做出充分的阐释，即经济基础是如何转变为意识形态的。他认为社会性格作为“社会经济结构和普遍盛行的思想互相转化的纽带”能够对此问题做出解释<sup>74</sup>，从而成为沟通经济基础和意识形态的中介和桥梁：社会环境通过决定人的生活方式而塑造了人的社会性格结构，这种性格结构把社会经济基础的要求传导到思想观念的意识领域，意识形态便在社会性格这一心理力量的升华中产生；反过来，根植于社会性格的意识形态也会影响社会性格，通过对社会性格的强化和巩固使其在人的行动中体现出来，由此对经济基础和社会历史进程产生影响。因此，弗洛姆指出：

“社会性格是社会经济结构和某一社会占统治地位的各种观念、理想目标之间的中介。它既是从经济基础过渡到各种观念形态的中介，也是从各种观念形态过渡到经济基础的中介。”<sup>75</sup>

如果说社会性格是弗洛姆找到的沟通社会经济结构和思想观念的一个中介，那么通过对弗洛伊德无意识理论的社会化改造，弗洛姆找到了沟通社会经济结构和思想观念的另一个中介——社

<sup>74</sup> 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，湖南人民出版社1986年，第82页。

<sup>75</sup> 弗洛姆：《人的呼唤——弗洛姆人道主义文集》，三联书店1991年版，第19-20页。



会无意识，这成为弗洛姆社会心理学的又一重要内容。弗洛姆认为，无意识作为弗洛伊德的重要发现揭示了“个人生活状况所特有的处境而造成的对人的压抑的内容”<sup>76</sup>，即由于我们压抑了最有意义的经验的意识，我们内心中无意识的实在与我们意识中对这种实在的否定之间就产生了冲突，从而导致了神经症的发生。因此只有将无意识变为意识，这种神经症才能被消除。由此，弗洛伊德不仅将无意识的揭示视为治疗神经症的重要途径，而且他超出了治疗的范围，认识到对无意识的压抑使人们对自身所作的思考大都是不真实的、虚假的，因而不能把这些思考作为对人们本身具有的真实经验的揭示。但弗洛伊德只是在个体无意识的心理分析中寻找个人压抑的因素，其压抑的概念虽然包括社会的方面，但是“从未超出过量的机械社会概念的范围，也没有考虑过一个社会特殊结构及其对压抑的影响”<sup>77</sup>，从而没有揭示出压抑的真正根源。在弗洛姆看来，马克思从社会的客观因素出发更加具体、准确地说明了人的意识，即社会存在决定人的意识。马克思和弗洛伊德一样相信人的意识大都是虚假意识，人对自身行为合理性的说明作为一种意识或意识形态只是使人得到了主观的虚假满足，而人的意识以及对无意识的压抑实际上是由位于其背后的、人所不知道的客观力量所决定。人只有通过对这些客观力量的认识才能识破意识形态的假相、揭示其本身固有的无意识的真正经验，从而获得自由。弗洛伊德把决定意识的客观力量视为生物学的本能，而马克思则将这种客观力量视为社会和经济的动力。弗洛姆认为，任何个人的生活状况都不是孤立的，总是存在于一定的社会之中，“而任何对个人无意识的压抑也不会是抽象的压抑，总是具体的社会压抑”<sup>78</sup>。因此，如果揭示无意识意味着解蔽压抑、达到对自身人性的真实体验的话，那么对无意识的探索就不能只停留在个人无意识的层面上，而必须进一步揭示社会的无意识。这种认识实际上意味着弗洛姆将马克思对社会

<sup>76</sup> 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，湖南人民出版社1986年，第93页。

<sup>77</sup> 同上，第97页。

<sup>78</sup> 陈学明：《弗洛伊德的马克思主义》，辽宁人民出版社1989年版，第311页。

意识形态的洞见引入弗洛伊德的无意识理论，从而形成对社会无意识的探索。在超越了个人的领域、在马克思和弗洛伊德的综合中，在对社会无意识的分析中，对一切被压抑的事实的全局认识才是可能的。这是弗洛姆社会无意识理论的基点。据此，弗洛姆指出：

“社会的无意识是指那些被压抑的领域，这些领域对于一个社会的最大多数成员来说都是相同的。当一个具有特殊矛盾的社会有效地发挥作用的时候，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。”<sup>79</sup>

也就是说，社会无意识是由社会不允许其成员所具有的那些思想和情感所组成，其主要是指普遍的精神在社会中受压抑的部分。如果说社会性格是指既定社会允许社会成员形成的个体经验，那么社会无意识则是指既定社会不允许社会成员所达到的认识。在弗洛姆看来，对孤立和排斥的恐惧是社会压抑即社会无意识形成的主要原因。因为人的基本需要就是要与世界发生联系以避免孤独，与他人保持一致是人的强烈需求。由于害怕与他人具有不一样的思想和感情而被社会所遗弃，个体总是压抑那些与社会思想模式不相符合的感情和意识。社会无意识由社会压抑造成，那么社会压抑又是怎样进行的呢？弗洛姆提出了“社会过滤器”（social filter）这一概念。他认为，每一个社会通过自己的生活实践和联系、通过情感和知觉的方式，发展了一个决定认识形成的体系或范畴。这个体系或范畴就像一个过滤器，经验只有通过这个过滤器才能被感知、被联系起来，形成条理、成为意识，否则就会被压抑到无意识领域而不能成为意识。“社会过滤器”主要通过三种途径来起作用：

（一）语言过滤。“语言通过它的词汇、语法和句法，通过固定在其上的整个精神来决定哪些经验能进入我们的意识之中。”<sup>80</sup>由于语言是生动的经验生活的僵化和复制，所以语言无法描述许多丰富的、细致的体验。于是这些体验便不能通过语言而上升

<sup>79</sup> 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，湖南人民出版社1986年，第93页。

<sup>80</sup> 同上，第125页。

到意识领域中，由此就形成了语言对意识的过滤。语言的这种过滤作用分为两个层次：第一个层次是语言的不同文化种类对表达不同经验的限定。特定的语言只能表达特定的经验，这使不能够用语言表达的经验滞留在无意识的领域内。在弗洛姆看来，有效经验是否能成为意识取决于在一种特定文化中这些经验被发掘的程度，即许多由情感引起的经验在某种语言系统中是无法用语词来表达的，但在另一种语言系统中却能用丰富的词汇来表达。当某种感情经验在某种语言系统中不能够用语言表达时，这种经验就很难成为明确的意识。第二个层次是语言的句法、语法以及词根意义的不同，对表达不同经验的限定，决定着哪些经验能进入意识之中，哪些经验不能进入意识之中。语言的过滤，使一些内在的体验和感情无法进入意识层面和意识领域，因而也无法表现出来，从而被压抑于社会无意识层面。无意识就只能用自己的语言——梦这种普遍的象征性语言来表达。

(二)逻辑过滤。逻辑是作为一种特定文化中直接指导人的思维规律，它在相互矛盾的经验中识别谬误，可因其“违背逻辑”或“荒谬绝伦”而阻止其通过。在一定社会中，符合逻辑的情感、体验可以进入意识层面，不符合逻辑的情感和体验就不能进入意识层面而成为社会无意识的一部分。在弗洛姆看来，不同的文化有着不同的逻辑。因此，在一个文化领域中符合逻辑的可以进入意识的体验，在另一个文化领域中却未必符合逻辑、未必能进入意识层面。由此，思维对不同逻辑的遵循，就会使一部分体验压抑成为社会无意识。<sup>81</sup>

(三)社会禁忌过滤。弗洛姆所说的社会禁忌不是指早期原始图腾崇拜、社会的习俗和礼节，而是指以理性的形态存在的社会禁忌，即一种社会意识形态。弗洛姆认为，现代社会人们对事实的意识的压抑必须通过对许多幻想的接受而得到补充，这就是作为社会禁忌的意识形态。这种社会禁忌以外在的强制性为特征，它通过国家、政党、阶级、教会，以及大众传播媒介强加给人

<sup>81</sup> 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，湖南人民出版社1986年，第126页。

们，控制着人们的思想，使其不得超过固定的范围，同时通过强化人们的思维方式潜移默化地实现这种控制。因此，人们必须与社会禁忌即意识形态保持同一，谁敢越雷池一步，便会受到社会的惩罚。弗洛姆借用安徒生的童话来说明社会禁忌的压制：众多的社会成员已经经验到一个基本的事实，皇帝是赤身裸体的。但是由于恐惧，再加上长期受到的意识形态的教育和诱导——皇帝是英明的、伟大的、聪明的，使这种经验遭到了压抑。于是众人皆称颂皇帝的衣着多么华贵、漂亮。当一个小女孩说出真相时，众人才如梦初醒，沉睡的无意识被呼唤到意识层面。<sup>82</sup>社会禁忌对无意识的压抑正像童话所揭示的一样，它使“每个社会都会排除某些思想和情感，使它的社会分子不去思考、感受和表达它们，有些事情不但是不可以去做，而且甚至不可以去想”<sup>83</sup>。如果某些“不适宜”的经验或体验进入了意识领域，社会就会想方设法把它们重新遣送回无意识的领域。因此，社会禁忌作为意识形态把人们的思想蒙蔽在各种社会幻想之中，从而阻止人们认识到事实的真相。

在弗洛姆看来，每个社会通过其社会过滤器过滤着每个人的思想、情感和经验，它不仅规定了思想的内容，甚至还规定了思维的方式、逻辑的方式以至语言的表达方式。社会过滤器通过语言、逻辑和社会禁忌的过滤决定哪些思想和感情能达到意识的水平为社会所使用，哪些则只能继续存在于无意识的层面而被社会所压抑。因此，正是这些社会过滤器促使形成了社会无意识。弗洛姆认为，社会无意识代表了一种隐蔽的社会进步的力量，因为它触及到了人的完整的人性，“体现了人类的过去到人类生存的黎明，体现了人类的未来之那一天的到来，即人将成为全面的人”<sup>84</sup>。同时，社会无意识同社会性格一样阐释了经济基础与意识形态之间的相互联系：社会利用其过滤器的压抑作用，将那些与经济基础不相符合的经验排除在意识之外，而停留于无意识之

<sup>82</sup> 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，湖南人民出版社1986年，第128页。

<sup>83</sup> 弗洛姆：《禅宗与精神分析》，贵州人民出版社1998年版，第160页。

<sup>84</sup> 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，湖南人民出版社1986年，第135页。

中，将那些与经济基础相符合的经验从无意识中提升出来，上升为意识形态；意识形态反过来通过对社会无意识的压抑而维护着经济基础。由此，社会无意识成为沟通经济基础和意识形态的又一中介。

弗洛姆以社会性格和社会无意识为核心的社会心理学作为分析社会的工具，不仅说明经济基础与意识形态之间的关联和转化，而且表述了意识形态的形成、揭示出社会意识形态对人的压抑。因此，弗洛姆声称：“分析的社会心理学能够经验的描述意识形态的产生过程，描述‘自然’因素和社会因素的相互作用过程”，“展示经济状况怎样通过人的驱动力转化成意识形态”。<sup>85</sup>这是弗洛姆人本主义社会心理学的成就，而这种成就就是在马克思和弗洛伊德的综合中取得的。

## 二、人性及人的生存的社会心理学解剖

如果说透过人本主义的社会心理学，弗洛姆对社会作了更为深入的心理——意识形态的解读，那么他对人及人性的探索、特别是对人的生存矛盾和现代工业文明社会人的境遇的思考则是这种社会心理学逻辑发展的必然轨迹。正如美国心理学家杜·舒尔茨所指出的那样：“在弗洛姆的著作中，全部命题是人与社会的关系”<sup>86</sup>，而独特的人学思想则是其整个哲学理论的核心与基石。从弗洛姆的人学思想来看，他对人的思考主要涉及三个方面：人的本性、人的存在和人的生存状况。在对人的思考中，弗洛姆依然走了把弗洛伊德和马克思综合起来的路线。依靠这一路线弗洛姆试图在人的研究上获得一种方法论的突破、一种价值体系的重估，从而克服对人的简单化解释的错误。这体现在他对理性思维和非理性思维的同时运用上。一方面，他强调理性的决定作用，相信理性是把人类从自我毁灭中拯救出来的重要力量。另一方

<sup>85</sup> 弗洛姆：《精神分析的危机》，国际文化出版公司1988年版，第138页。

<sup>86</sup> 同上，译序第3页。

面，他认为面对一个病态社会中人的心灵痛苦，仅凭社会性、经济决定论和阶级斗争学说等理性思维是无法解释清楚的。理性能解决普遍性、必然性和绝对性等问题，但不能解决个体性、主观性、本能欲望等非理性问题。而非理性与人的内在世界、人的价值世界、意义世界和个性自由具有密切的关系，从某种意义上讲，非理性世界的丰富性构成了人的生命活动的真正价值。因此对人的认识，既要重视理性的作用，但更应重视非理性的作用，因为人是理性和非理性的统一，离开任何一方都不是完整意义的人。这是现代工业文明社会人文精神反思的重要内容之一，<sup>87</sup>它构成了弗洛姆人的社会心理学解剖的基础。

在弗洛姆看来，“人的科学的主题是人性，但它并不以对人性的什么进行完全充分的描述为起点；对这个主题有一个令人满意的定义，是它的目的，而不是它的前提”<sup>88</sup>。弗洛伊德和马克思对人性的认识无疑为达到这个目的提供了丰富的资料。弗洛伊德不仅在心理病症的基础上，而且在人的可能性和必然性的一切基本方面都能得到理解的基础上，建立了一个“人的本性的模式”：人的本性是生物性的存在，人类一切行为的动因源于作为本能的力比多能量；人只是一个受两种力量——自我保护的驱动力和性的驱动力驱使的封闭体系，是受生理驱使和推动的机械人；人只是为了自我保存和满足自己的生理需要才与他人联系。与弗洛伊德孤立的机械人模式完全不同，马克思则在人与世界、与他人及自然的密切关系中建立对人的认识，用社会学的方法来研究人性。他认为，人是一种社会存在物，在特定社会中人的本性就是人的本质。因此，人的本质不是单个人所固有的抽象物，而是一种特定的潜能，是一系列条件、一切社会关系的总和。弗洛姆把弗洛伊德和马克思关于人性的观点结合起来，用超越于二者之上的社会心理学观点从内外因素相互作用的角度对人性做出了一种动态解释。

<sup>87</sup> 弗洛姆：〈谈西方社会人的前途问题〉，《哲学译丛》，1981年第2期，第69-70页。

<sup>88</sup> 弗洛姆：《为自己的人》，三联书店1988年版，第42页。

首先，弗洛姆解析了人性的诸种构成要素。他认为，人性包含着几种基本要素：第一，本能欲望的生物性要素。饥、渴、睡眠等等人的生物机能是为了维护个体与类的生存而采取的动物式的适应本能，它根植于人的物质机体中。只有这种物质性的机能得到满足，人的自我才能得以保存。因此，作为自我保存的生物本能是人性中不可缺少的部分。人除了具有物质性的生物本能之外，还具有情感性的生物本能，“它虽然不根植于肉体过程，但却深植于人类生活模式的本质与实践中”<sup>89</sup>，即人需要与自身之外的世界发生情感联系，以避免自身的孤独感和无力感。对爱情、友情等情感的本能渴望也是人性的组成部分。第二，理性要素。弗洛姆认为，能将人与动物区别开来的标志是一种全新的特质：自我意识。自我意识作为理性认识使人知道他的生存，知道他是某种不同的东西，知道他与自然界和其他人的区别，从而意识到他的思想和感情的需求。因此，理性根植于人的本质中，指导着人从事他所应该从事的事情，使人成为真正的自我。第三，自由活动的要素。马克思认为，动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来建造，而人却懂得按照任何一个尺度来进行生产，并且懂得怎样把内在的尺度运用到对象上去。由此，马克思将人的本质定义为“自由的、有意识的活动”<sup>90</sup>。弗洛姆接纳了这个观点，认为马克思的人性概念是一个动力的、充满活力的概念。这个概念不仅揭示了人在与外部世界的关系中展现和实现自身的本质，而且指出了人对外部世界不只是被动的适应，更是一种能动的建构。因此，“描述马克思关于人的定义的最合适的方法是一种‘实践’的本质方法”<sup>91</sup>。

其次，在弗洛姆看来，人性是一种先天具有的潜能。人在历史进程中所做的便是开发这种潜力，并按照人性的可能发展方向来改造这种潜力。当人出现在任何一种既定的文化中时，他总是人性的一种表现，而这种表现形式却是由他所处的社会情况决定

<sup>89</sup> 弗洛姆：《逃避自由》，国际文化出版公司2002年版，第12页。

<sup>90</sup> 弗洛姆：《精神分析的危机》，国际文化出版公司1988年版，第54页。

<sup>91</sup> 同上。

的，并且是这个社会的特定产物。人性的这一特性决定了人既是一种生物，又是一种社会存在物；既是自然进化的结果，又是社会形成的产物；既具有生物性，又具有社会性；既具有非理性，又具有理性；既有被动的适应性，又有能动的创造性。人性的诸种构成要素说明了人性乃是各种矛盾的组合体，之所以这样是因为人属于两个彼此冲突的世界：一方面，人属于自然界。作为自然界的一种动物，人必须屈从于自然的指令、规律和偶然事变。但是与其他动物的天性本能相比，人的天生本能是不完备的，这种生物的软弱性不足以保证人的生存。另一方面，人又超越于自然界之上，而属于一个文明世界。因为人具有其他动物所没有的自我意识、理性和想象力，这使人能够克服生物的软弱性，创造人类的文明世界，从而超越自然对人的生存的限制。但是自我意识、理性在克服生物软弱性的同时也打破了人作为动物存在的和谐状态，使人成为自然界中的怪物；文明在超越自然的同时也破坏了人与自然的天然关系，使人与自然相疏远和脱离。于是，在文明与自然的对立中，“人面临令人恐惧的冲突：人是自然的囚徒，然而在思想上则是自由的；人是自然的一部分，然而仿佛却是自然的畸形物”<sup>92</sup>。这种冲突作为人本身无法消除的生存境遇使人在“既是肉体又是灵魂，既是天使又是动物”的矛盾中存在。因此，在弗洛姆看来，由于人居于彼此对立的世界，人的本质就存在于人固有的矛盾、对立和冲突之中，所以“不把人的本质定义为一种特定的属性或实体，而把人的本质定义为人固有的矛盾”<sup>93</sup>。

可见，弗洛姆对人性的探讨是在人特有的生存状况中展开的。他指出，人的本性或本质不像善或恶那样是一种实体，而是植根于人类生存状况的一种矛盾，只有考察人的生存状况的矛盾，才能真正说明人性问题。因此，弗洛姆将弗洛伊德关于生本能和死本能的理论运用到对人的生存历史的研究中，形成了对人的生存矛盾的解析。与弗洛伊德一样，弗洛姆认为人是在生与死的本能

<sup>92</sup> 弗洛姆：《人心——人的善恶天性》，福建人民出版社1988年版，第107页。

<sup>93</sup> 同上，第106页。



矛盾中运行的，但不同的是弗洛姆把这种本能力量结合到对人的社会分析中，指出人的生存问题的历史根源是人的生存的独特境遇，即人的“生存的二歧”。在生物进化过程中，人类始终不能摆脱两种矛盾的趋向：一种是从子宫中，从动物的生存方式中挣脱出来而进入到一种比较合乎人性的人的生存方式之中，即从自然奴役中挣脱出来而达到自由；另一种是回到子宫中，回到自然界，回到确定安全的状态中去。由于这种矛盾，人就经常处于“二歧”状态，即人的生存的“二歧”矛盾中。这种矛盾主要表现在三个方面：

首先是生与死的矛盾。人在某个时间和空间偶然地被投到这个世界上来，但最终又被迫离开这个世界。在出生和死亡之间人似乎被扔进一个变化无常的境遇中，对于现在只有过去是确定的，对于未来只有死亡是确定的。由于具有自我意识，人能意识到自己的软弱无力和人的存在的种种限制，意识到自己的必然归宿是死亡。于是，求生的愿望与死亡的最终结局之间的矛盾成为人的存在永远无法避免的难题。其次是人的潜能实现与生命的短暂之间的矛盾。弗洛姆认为生命的有限性又导致另一个二律背反的矛盾：“虽然每个人都赋有人类所能具有的所有潜力，然而生命的短暂却不允许人全面实现他的潜力，甚至在最有利的环境下，也复如此。”<sup>94</sup>人的生命从其诞生到其死亡，不过是整个人类历史长河中短暂的一瞬。这一现实与人渴求实现他所有潜力的愿望之间产生了尖锐的冲突，从而导致了人的处境的悲剧性：自我的发展永远不会完成，人总是在他还未充分诞生以前就死亡了。最后是个体化与孤独感之间的矛盾。人超越自然本能的过程也就是发展自我意识、发展理性和想象力的过程，它使人的独立性和力量感日益增强。但是这个独立化的过程同时使人与自然，人与他人、与真实自我的关系日益疏远，因此越来越感到孤独。由此带来了人的生存的两面性：一方面，人必须发展自己，脱离子宫离开动物的生存状态而走向人的生存状态，成为自然和自身的主

<sup>94</sup> 弗洛姆：《为自己的人》，三联书店1988年版，第58页。

人；另一方面，人必须面对新的生存状态所带来的恐惧和孤独，为了摆脱这种恐惧，人又产生了一种回归子宫和倒退到原初状态的倾向，即回到自然、回到确定性和可靠性。<sup>95</sup>

弗洛姆认为，生存的二歧是人的生存本身所具有的矛盾，“它根植于人的真实存在中，是人所无法废除的矛盾”<sup>96</sup>。与个人生存的二歧矛盾一样，社会生活中也存在着许多历史的二歧矛盾。但与生存矛盾不同，历史的二歧矛盾不是人的生存的一个必然组成部分，而是在人的社会历史过程中产生的，是人为造成的暂时性矛盾，最终可以得到解决。对弗洛姆而言，正是由于人的生存矛盾的存在，所以人们渴望克服这些矛盾、走出困境，从而产生出一些新的需要。在弗洛姆看来，人类的需要已远远超出了弗洛伊德所提出的生物需要的范围，而“人类动力的阿基米德点存在于人类境况的独特性当中”这一事实决定了“要了解人类的心理，就必须以人类的源于生存条件的种种需要为基础”<sup>97</sup>。因此，他把源于生存状况的人类需要归纳为关联的需要、超越的需要、寻根的需要、认同感的需要和定向与献身的需要。所谓关联的需要是指人通过共生的方式或爱的方式来达到与他人的联合，从而克服孤独感、获得安全感，保证自身的存在与潜能的实现。而超越的需要是指人作为一种具有理性与想象力的动物，不甘充当被动的生物角色，从而具有去超越自己的生物角色以及存在的偶然性、被动性，而成为一个“创造者”的强烈愿望。寻根的需要则是在人的诞生对自然联系的割裂、由此人类失去了生物学意义上的根基这一条件下产生的寻找归宿、寻找安身立命之所的需要。而认同感的需要是指人的自我意识把人与自然区别开来，意识到自己和其他个体的地位，形成一个关于自我的概念，从而产生了对自己加以承认、认可和肯定的需求。定向与献身的需要则是指人具有理性和非理性的想象力的事实使他需要以某种思想体系作为参照来确定自己的倾向，同时也需要某种献身目标，不管

<sup>95</sup> 弗洛姆：《健全的社会》，国际文化出版公司2003年版，第22页。

<sup>96</sup> 弗洛姆：《为自己的人》，三联书店1988年版，第57页。

<sup>97</sup> 弗洛姆：《健全的社会》，国际文化出版公司2003年版，第21页。

是国家、民族还是上帝，有了这个目标，他的存在及他在这个世界上的地位才具有了意义。

弗洛伊德从人的肉体中寻找人的需要的根据，把本能欲望作为人的最基本的需要。与此不同，弗洛姆则看到人来自动物又超越动物，认为人的需要不仅起源于人的肉体，还起源于人类的生存状况，主张人的需要的多元性，即人既有生理需要，又有心理需要和精神需要。因此，他认为人的需要源于人存在的独特性，它构成了人性的主要内容，只有这些需要被满足，人才能健康地存在着。弗洛姆指出，人的生存矛盾反映在人的生存方式上就形成了占有的生存方式和存在的生存方式的矛盾。他借助精神分析的方法去研究这两种生存方式的差别，于是他发现：

“这个区别和那个介于对生之爱和对死之爱之间的区别合起来，正是人类生存的决定性问题；由人类学和精神分析所提供的经验资料也表明，占有和存在是人类经验的两种基本不同的形式。正是它们各自的强度决定着个体性格的不同及各种社会性格类型之间的不同。”<sup>98</sup>

弗洛姆在此考察的基础上指出，占有的生存方式是私有制的派生物，它是把世界上的万事万物，包括自我，都据为己有，成为“我”的财产和占有物的生存方式，其唯一内容就是获得并固守其获得物的无限权力。“我有某物”是这种生存方式的句型表达：我的自我的规定性是由我所占有的对象来决定，我不是我自己，而是我的占有物所体现出来的我，我所占有的东西才是对我的说明。因此，在这种生存方式中，主体和客体都变成了物，其关系是僵死的、没有生命力的关系，人与人的关系也完全成为一种无活力的物的占有关系和对抗关系。存在的生存方式则不同，它内在于人的本性之中，以生动的生命体验为主导，展现能力、与人合作、有所作为。这种生存方式的前提条件是人具有独立、自由和批判的理性，并放弃自我中心和自私自利的思想，其重要特征是积极主动地生存，创造性地运用自身的力量来发挥人的

<sup>98</sup> 弗洛姆：《占有或存在——一个新型社会的心灵基础》，国际文化出版公司1989年版，第14页。

潜能和天赋。在这种生存方式中，人与外部世界的关系不是占有而是给予，不是自私而是分享、奉献和牺牲的关系。弗洛姆认为，“占有和存在这两种相互矛盾的生存方式是人对于世界及其自身所采取占有与奉献的两种不同的价值取向和两种不同的性格结构”<sup>99</sup>。在人的身上共同存在着这两种性格和价值取向，至于哪一种占主导地位则取决于社会的结构及其价值规范。如果一个社会以占有的方式为主导，而不注重人的生存的价值和意义，那么这个社会就是一个相互欺诈、勾心斗角的病态社会；如果以存在的方式为主导，人的潜能得到创造性的充分发挥，那么这个社会就是一个健全的社会。在弗洛姆看来，随着近代以来私有制和资本主义关系的发展和巩固，占有的生存方式不断增强，到了20世纪，占有的生存方式几乎遍及于社会生活的一切领域。

弗洛姆作为20世纪的同龄人，一直热切地关注着与他同时代的人的生存处境、命运和心灵。他认为现代工业文明社会以物化的占有生存方式为主导的畸形发展，不仅导致了一个病态社会的出现，而且使人的生存矛盾凸现出来，形成了对人的异化，特别是对人性、人的心灵和精神的异化。而我们正处于现代人的这种生存危机之中，即处于精神、道德和心灵的危机之中，实际上“人”已变成了“非人”，人陷入了生存的困境。因此，“十九世纪的问题是上帝死了，而二十世纪的问题是人死了”<sup>100</sup>。在弗洛姆看来，异化的问题是现代工业文明社会人类生存困境的主要方面，从而必须对它进行深刻的反思。弗洛姆接受了马克思劳动异化论的一些观点，并以此来考察现代工业社会的异化现象。但是他又对马克思把异化仅当作一个哲学、经济学和社会学范畴来使用，认为异化也是一个心理学的问题。特别是现代工业文明对人的异化突出地表现为心理精神的损害，因此更需要用弗洛伊德的精神分析学来解释异化现象。对弗洛姆来说，异化是一种心理体验方式。“在这种体验中个人把自己看作一个陌生人，可以说，他疏远与自己的关系，他并不感到他是自我世界的中心，

<sup>99</sup> 张伟：《弗洛姆思想研究》，重庆出版社1996年版，第47页。

<sup>100</sup> 弗洛姆：《健全的社会》，国际文化出版公司2003年版，第308页。

是其行为的发出者——而是他的行为及其结果已经成为了他的主人，必须俯首听命、甚至顶礼膜拜。”<sup>101</sup>在异化体验中，人觉得世界以及他自己和他相疏远，已感觉不到自己以及自己和外在世界的密切联系；人在实践活动中没有体验到他是活动的主体，而只体验到他是活动的结果，即某种与他脱离、超乎其上或与之相对立的彼岸的东西。在异化的状态下，人不是以自己是自己力量和自身丰富性的积极承担者来体验自己，而是把自身生命的价值投射到自身之外的某种力量上。于是人丧失了自我意识和自身的主体性，他的存在与他的本质相疏离。因此，弗洛姆指出：

“异化概念根植于存在和本质的区别之上，根植于这样一个基本事实之上：人的存在与他的本质疏远，人在事实上不是他潜在的那个样子，或者，换句话说，人不是他应当成为的那个样子。”<sup>102</sup>

弗洛姆对异化所做的心理学解读，使他基本上把异化视为对人的本质既人性的异化。在他看来，异化根植于人的本质和存在的矛盾中，而人的生存矛盾的无法克服性使异化成为了一个永恒的现象。正是以这种抽象人性论的异化观为基础，弗洛姆分析了现代工业社会的异化现象：（一）社会生活领域的异化。社会生活被国家、政府等官僚机构所操纵。这些机构既无感情又无人格，把人当作数字、物品甚至玩偶去管理和控制。人作为社会需要的一个“零件”随时准备献出自己的一切，甚至生命。（二）生产领域的异化。机械大工业的生产使工人成为工业的一个“经济原子”，人的工作已变得越来越重复、单调和无思想性，人的创造性、好奇心和独立思考的能力严重受到阻碍。（三）消费领域的异化。现代社会的消费欲望已完全脱离了人的真正需要，异化成为工业与广告为了投资的利益而强加于人的需要。消费不再是人获得快乐的手段，而成为了人生活的目的。（四）人与人之间关系的异化。现代工业社会的商品化使人和人之间的关系变成了赤裸裸

<sup>101</sup> 弗洛姆：《健全的社会》，国际文化出版公司2003年版，第104页。

<sup>102</sup> 弗洛姆：〈马克思关于人的概念〉，《西方学者论〈1844年经济学——哲学手稿〉》，复旦大学出版社1983年版，第59页。

的相互利用的工具关系，人们为了各自的经济利益都把对方视为实现自己目标的手段。(五)人与自身相分离的异化。现代工业社会的“市场倾向”导致人用交换价值来评估一切，人的自我价值取决于市场的交换价值。人为了在市场上成功地出卖自己，而不惜出卖自己的身体、灵魂、人格和情感。

弗洛姆认为现代工业社会的异化造成了对人的本质即人性的全面异化。首先，人们在工业社会的管理机构和消费系统中，尽管不愁吃不愁穿，想要什么就有什么，但是其吃、喝、睡等生物本能都被商品化，受到“物”的支配，成为商品的消费需要。而“人与人之间的异化关系导致了大众和社会情感的消失”<sup>103</sup>，社会的市场化使人的交往受制于自我中心的原则，自我中心的利益让人丧失了对他人和外部世界的依赖和情感需要。其次，在完全机械化的工业社会里，人不得不服从大机器、管理机构和市场的指令，其思维、判断、意志等理性能力被程式化的控制系统所吞噬而丧失了活力，人由此成为思想和观念的被动接受者。最后，在工业社会中，人的自由自觉的活动已经变成了获取金钱、谋求生存的强迫性劳动。机械化大生产使人成为机器的奴隶，从而人的劳动丧失了应有的创造性和积极性。因此，人在肉体上受压榨、精神上遭摧残，才能积极性被破坏成了人在工业社会的真实境遇：人失去了自己的本质，体验不到自我的存在，成了没有自我的某物；因为他丧失了人生的意义，所以不知道自己是什么人，不知道自己为什么活着。<sup>104</sup>由此，人陷入了精神和心理的混乱、贫乏中，丧失了独立性和自己，破坏了创造性和生命力，人性变得异化而扭曲了。

在弗洛姆看来，异化是现代人的生存困境之一，而现代工业社会对人的双面影响造就了现代人生存的又一困境，这就是逃避自由。他认为，自由是一个实现自我的机会，是个性的自由发展和自我潜能的自由发挥。<sup>105</sup>现代工业社会一方面使人的自由在增

<sup>103</sup> 弗洛姆：《健全的社会》，国际文化出版公司2003年版，第104页。

<sup>104</sup> 同上，第124-126页。

<sup>105</sup> 弗洛姆：《逃避自由》，国际文化出版公司2002年版，第184-188页。

长，“使人越来越独立、自主，富有批评精神”<sup>106</sup>。自由竞争的经济制度为人的解放奠定了基础，个人不再受那种凝固的社会制度的束缚。社会允许个人、鼓励个人去获取经济利益，只要他努力，就有机遇。政治自由也在增长，政治上的权力也日趋强大，而这些已获得的政治权力反过来又为人们进一步发展经济、获得独立提供了新的机会。但是另一方面，现代工业社会又“使人越来越孤立、孤独、恐惧”<sup>107</sup>。社会变迁越来越频繁，竞争越来越激烈，个人受到强大的资本和市场力量的威胁，受到竞争对手的威胁，人与人之间的关系变成了敌对和疏远的关系。于是，人自由了，但这种自由同时意味着孤独、与他人相隔离并受到各种威胁，人被一种个体虚无性和孤立无援的感受所吞没。这样一种生存矛盾使人们在心理上形成一种逃避自由的倾向，即甘心放弃自我的独立性和完整性，通过使他人成为自己的附庸或使自己成为他人的附庸来摆脱孤独，寻求安全感和归属感。在弗洛姆看来，逃避自由已成为当代人重要的心理特征，因而他运用精神分析的方法分析了逃避自由的三种心理机制：第一种机制是倾向独裁主义，即放弃个人的独立性和完整性，屈从于权威，通过对权威的依赖而获取保护，从而解除孤独感，获得安全感。第二种机制是发泄破坏冲动。人的生命由于遭受挫折而导致的焦虑的积累，使人感到孤立无助和微不足道，于是一种强烈的愤怒之感淤积心头，迫使人进行破坏以作为发泄的途径，从而克服自身的无力感，即“不能为善，不如作恶；不能创造，不如毁灭”<sup>108</sup>。第三种机制是机械地自动迎合他人。个人完全放弃自我，完全按照社会文化的模式和他人的要求塑造自己，从而消除自我与外部世界的矛盾，消除自身的孤独和软弱。在弗洛姆看来，逃避自由这种以放弃自我的完整性来获取安全感的心理机制作为一种消极的适应方式，实际上造成了人的本性的破坏和分裂。

<sup>106</sup> 弗洛姆：《逃避自由》，国际文化出版公司2002年版，第75页。

<sup>107</sup> 同上。

<sup>108</sup> 解保军、李锐：〈弗洛姆对人类生存问题的解答〉，《理论探讨》，2005年第2期，第47页。

在现代工业社会所造成的异化和逃避自由的生存困境中，人的生活失去了意义，人没有快乐、没有信仰、没有真实感。“在19世纪，无人性意味着残忍；在20世纪它就意味着精神分裂般的自我异化。过去的危险是，人成了奴隶，未来的危险是人成了机器人。”<sup>109</sup>这是弗洛姆在弗洛伊德和马克思的综合中、在对人性和人的生存进行社会心理学的透析中对当代工业社会人的生存境遇的真实写照。

### 三、心理救赎：人本主义的伦理学

面对着现代社会中人的生存困境、人的本质的颠覆和人性的覆灭，弗洛姆努力地寻找着解决人的生存危机的道路。他坚信“人的科学能赋予我们一幅‘人性模型’的图像，从这幅图像上，我们能演绎出目的，然后找到实现目的的手段”<sup>110</sup>。对人的社会心理学剖析实际上已经蕴含着人应该成为什么样的人这一命题。由此出发，超越对人异化存在的批判性分析，寻找实现人的真实本质存在的手段，揭示消除人性扭曲的途径，是弗洛姆人本主义社会心理学的一个重要思路。在弗洛姆看来，解决人的生存困境的唯一道路在于实现人的解放，而人的解放可以从社会和人两个方面来进行。从社会的方面来看，通过社会革命，即经济、政治、文化的变革造就一个人性的社会组织，使人团结在一起，为人的理性和创造性的发展创造外部条件，把人从非人化的困境中解放出来，而步入生存的国度；从人的角度看，通过人的心理革命，即在人的内心中建立起符合人性的行为规范和价值标准，使人性复归，从而克服人的异化，实现人的潜能的发展。由此可见，对弗洛姆而言社会革命是人的解放的外部条件，而心理革命才是人的解放的内在本质。虽然在人的解放这个问题上，弗洛姆仍有把弗洛伊德和马克思综合起来的企图，但是他最终还是将心理革命

<sup>109</sup> 弗洛姆：《健全的社会》，国际文化出版公司2003年版，第308页。

<sup>110</sup> 弗洛姆：《为自己的人》，三联书店1988年版，第47页。



视为解决人的生存问题的关键出路，而这条出路是在他人本主义伦理学的建构中所探寻到的。

弗洛姆的人本主义伦理学的根本目的就是在人的心理中展现“人的解放”、“人的自由”、“人的全面发展”的可能性和条件。因此，它的基本特点就是把伦理学与以心理研究为核心的精神分析学紧密地揉和在一起，以精神分析为基础建立一套道德实践的规范。正如他自己所说：

“人本主义伦理学主张，为了理解对人而言何为善，我们必须懂得人性。因为‘善’是对人有益的同义语，而恶是对人有害的同义语。人本主义伦理学是以理论性的‘人的科学’为基础的‘生活艺术’的应用科学。”<sup>111</sup>

这里所说的“理论性的人的科学”即指弗洛伊德所开创的精神分析学。在弗洛姆看来，“理论性的人的科学”是以发掘事实、发现原则为任务，“应用科学”关心的是可以实践应用的规范以及这些规范是“应当执行”的，而这些应当实行的规范则来自于理论科学所发现的事实和原则。从这个角度说，人本主义伦理学本身应该是一门应用科学，因为它所关心的是阐发人所应当遵守的伦理规范。这门应用科学之所以能够成为一门客观的科学，则在于它是以精神分析这门理论科学为基础的，因为它对何为善、何为恶的识别和在此基础上提出的伦理规范的主张乃是以精神分析所发掘出来的关于人性的事实和原则为根据。因此，“精神分析学应该是人本主义伦理学发展的最强大推动力之一”<sup>112</sup>。弗洛姆认为，弗洛伊德的精神分析学代表了对人性研究的最高水平，从而为人本主义伦理学的研究提供了理论基础。这首先表现在精神分析的性格学说为伦理学的美德和罪恶观念提供了明确的意义说明。美德和罪恶从属于人的性格结构，只有参照一个整体的性格结构，才能对美德和罪恶即单个个体的品质和行动给予价值上的说明；与性格分离的美德实现不了任何价值，其意义也是模糊不清的。因此精神分析“关于美德或罪恶的性格，而不是单个的

<sup>111</sup> 弗洛姆：《为自己的人》，三联书店1988年版，第37页。

<sup>112</sup> 同上，第27页。

美德或罪恶，是伦理学研究的真正主题”<sup>113</sup>。其次，精神分析对无意识的研究为人的动机理论奠定了基础。在弗洛伊德看来，最低劣的自我和最高尚的自我都是无意识的动机，而伦理的发展恰恰是以人的行为的价值判断是由行为背后的动机组成这一事实为特征，因此精神分析关于无意识动机的理论为伦理学研究开辟了一个新的领域。

但是弗洛姆认为，弗洛伊德为了把精神分析建构成一门自然科学，而把精神分析与哲学、伦理学完全区分开则是一个错误。因为它忽视了一个事实：如果不从生存需要、伦理需要等整体维度观察人，就不能理解人格；不理解价值的本质和道德的冲突，就不能理解人和人在情感及精神上的紊乱。这一缺陷不仅使弗洛伊德的“心理人”成为不切实际的构想，而且使伦理学对精神分析的运用产生了某些混乱，其突出表现在关于良心和爱的理论上。这种混乱部分是因为弗洛伊德自然主义的相对论与未明确承认的人道主义伦理价值之间产生了矛盾，部分则是因为弗洛伊德主要关注了不健康的神经症性格，而对健康、成熟的性格少有分析所造成的。但弗洛姆也并不因此而否定精神分析学的重要意义。在他看来，精神分析学的进步在于它能够恢复人道主义伦理学的伟大传统，即它包含着从物质和精神的整体上把握人的要素和倾向，因为“它相信人的目的就是造就人自己，而且，达到这一目的的条件就是：人一定是为自己的人”<sup>114</sup>。因此，对弗洛姆而言，通过对精神分析学说的修正，发掘和恢复精神分析的伦理学要素，即将其引入社会伦理的领域内，乃是人本主义伦理学的建构之路。这里，弗洛姆仍然有用马克思的社会历史观来补充精神分析学的企图，也正是以此为基础，他展开了其人本主义伦理学的篇章。

在弗洛姆看来，“人本主义伦理学是由人自己制定规范、并受制于这些规范，人自身既是这些规范的真正来源或管理者，又是这些规范的执行者”<sup>115</sup>。弗洛姆对人本主义伦理学的这个说明

<sup>113</sup> 弗洛姆：《为自己的人》，三联书店1988年版，第50页。

<sup>114</sup> 同上，第27页。

<sup>115</sup> 同上，第30页。

实际上包含着人本主义伦理学的两个基本原则：首先，根据人性法则确立伦理规范。人本主义伦理学相信“伦理行为规范的源泉应当在人的本性中得以发现；道德规范是以人的内在品质为基础的”<sup>116</sup>。人本主义的基本立场是没有任何事物比人的存在更高，没有任何事情比人的存在更具尊严，人乃是“万物的尺度”。人的伦理价值判断就根植于人之存在的这种独特性中，这就决定了只有人自己才是规定善恶、伦理规范的标准。其次，伦理价值的标准是人。人本主义的伦理学主张人的存在与人根据其本性展现他的特殊力量是同一回事。“善就是肯定生命，展现人的力量；美德就是人对自身的存在负责任。恶就是削弱人的力量；罪恶就是人对己不负责任”<sup>117</sup>，即对人有好处的谓之“善”，对有害处的谓之“恶”。伦理价值的唯一标准是人的幸福。

在人本主义伦理学基本原则的基础上，弗洛姆从自爱与爱人的关系入手进一步阐述了人本主义伦理学的价值观。弗洛姆认为，在哲学和伦理学的历史中，一直将爱人视为美德，爱己视为罪恶，爱人与爱己之间互不相容的矛盾关系使人们必须在这两者之间进行取舍。爱己与爱人必居其一，“这种根深蒂固的观念在弗洛伊德的理论中，用精神分析的语言表达出来并合理化了”<sup>118</sup>。弗洛伊德认为，爱是力比多的能力的表现，爱转向他人和外部世界是施爱，爱转向自身是自爱。由于力比多的能量是恒定的，所以人对外部世界的爱越多，对自己的爱就会越少，反之亦然。由此，他把爱人与爱己看作是互相排斥的力量。弗洛伊德这种相对论观点同样体现在他对生存和死亡的阐述上。他认为人是生本能和死本能两种同等的生物力量冲突的战场，代表着生本能的爱的力比多能量的增加就意味着代表着死本能的破坏性力比多能量的减少，反之亦然。因此，生与死、爱与破坏性处于永恒的矛盾中。弗洛姆认为，生与死、爱的生产性和死的破坏性、爱人与爱己，美德和罪恶之间必居其一的矛盾是伦理学必须面对的最基本选择

<sup>116</sup> 弗洛姆：《寻找自我》，工人出版社1988年版，第22页。

<sup>117</sup> 弗洛姆：《为自己的人》，三联书店1988年版，第39页。

<sup>118</sup> 同上，第128页。

问题。但是弗洛姆并未对矛盾项做出选择，而是选择了一个中间项，即将爱人与爱己统一起来。因为在他看来，以保护和展现生命为价值准则，伦理的两难选择就会迎刃而解。弗洛姆认为，人本身具有内在发展、成长和爱的内驱力，这种内驱力创造了运用这种力量的需要即爱的需要，不能运用爱的力量就意味着人的机能的失调。因此爱和生才是人的“第一潜能”，而死和破坏性是人的“第二潜能”。因为破坏和邪恶并不是独立存在的，它们是在缺乏爱、人的第一潜能没有得到实现的条件下才出现的，只要爱的潜能得到实现和发挥，死和破坏性的方面自然就会消解。对弗洛姆而言，爱的潜能的实现实际上就是爱人与爱己的统一，爱人与爱己并非必居其一，而是密不可分的。因为爱是一个人的本质力量的体现，爱的基本意义与使被爱者体现出人类本质特性直接相关。爱一个人就意味着爱全人类，我作为人是我爱的对象，那么他人作为人也是我爱的对象。对自己生命、幸福、自由的肯定根植于人的爱人的能力中，即在关心、尊重和责任中，在爱人与爱己的统一中，人获得了自身本质的完整性。由此，弗洛姆指出：“人本主义伦理学的最高价值不是舍己，不是自私，而是自爱；不是否定个体，而是肯定其真正的自我”<sup>119</sup>。

在弗洛姆看来，精神分析对无意识动机和动力性格所做的研究，为人本主义伦理学对幸福和快乐的考察奠定了基础，即幸福的主观体现本身是靠不住的，因而它不是价值的有效标准。精神分析通过对神经症的观察，发现人对不幸福的广泛压抑引起了对幸福和痛苦的全然无意识。在此情况下，人相信他是完全幸福的。但实际上，他并不满意，也并不幸福。这就意味着人关于幸福的主观感受只是一种有关情感的思想幻觉，而与真正的幸福无关。幸福只存在于人的头脑中，而与其客观的生物和人格状况相分离，从而成为了虚假的幸福。因此，必须去寻找幸福的客观标准。在弗洛伊德看来，人的生物性的本能需要得到无压抑的充分满足后，人就能解除肉体痛苦的紧张，从而获得幸福。弗洛姆认

<sup>119</sup> 弗洛姆：《寻找自我》，工人出版社1988年版，第8页。

为，基于生物性满足的幸福无疑是幸福的客观内容，但是还有一种幸福是解除心理紧张的幸福。实际上人的生物性需要是由不合理的心理需要所决定。饥饿、睡眠等生理感觉不是由正常的生理需要所引起，而是由减轻焦虑和紧张的心理需要所引起。因此，只有解除了心理紧张而获得的满足才是真正的幸福，而生理满足不过是对心理需要的暂时缓解，本质上不是幸福的表现。在弗洛姆看来，生理需要和心理需要是一个缺乏的领域，此外还存在着一个充足的生产性领域。在这个领域中，人不仅仅为了生存而工作，而是充分地发挥着自己的潜能。人的活力、感觉、思维等创造性的增加使人获得了超越生存的成就和个体的自我实现，由此生物需要的满足在这里不再是一种需要，而是自由和生产性的一种表现，它伴随着快乐和爱的体验。于是真正的幸福便在这个领域中产生。因为幸福作为由人的内在创造性的发挥所带来的成果，标志着“创造性地实现自己的潜能，既与世界融为一体，又维护自己的完整性”<sup>120</sup>，所以“幸福不是生理或心理的缺乏而引起的需要，而是在思想、感情及行为上全部生产性活动的产物”<sup>121</sup>。

弗洛姆认为，“良心”这个传统伦理学的概念依然是人本主义伦理学的核心范畴，因为作为对道德责任的裁判和监督，良心促进着整个人格的正常发挥，从而使人获得健全、和谐的发展。他指出，在传统伦理学之后，弗洛伊德所建立的精神分析学对良心做了真正具有理论价值的分析。弗洛伊德认为人在对权威恐惧的心理作用下，放弃了本能的满足，家庭权威和社会权威的要求和律令被人所接受并内化于心，这种被内化的要求和律令就成为人格中的超我，即良心。超我比外在的权威更为严厉，因为对外部权威的恐惧，个体放弃了满足本能的行为，而超我作为人内心的稽查者，不仅禁止本能满足的行为，而且连满足本能的愿望也逃不过它的检查，也要被压抑。在弗洛伊德那里，超我是社会权威的代理人，社会的禁令和要求即是通过自我的沉淀物——超我

<sup>120</sup> 弗洛姆：《寻找自我》，工人出版社1988年版，第246页。

<sup>121</sup> 弗洛姆：《为自己的人》，三联书店1988年版，第176页。

来实现。这样，超我听命的依然是外在权威的命令，其作用就是使权威的命令与禁忌得以执行，而超我隶属自我的特性，又使它成为个体的“自觉意识”。于是，个体履行道德戒律的行为摆脱了听命于外部权威的形式，变成听命于内在良心的要求。弗洛伊德理论实际上已经揭示出超我在本质上不是人的自律，而是他律的内化，人按照自己的良心行事不过是按照外在权威的意志行事。但在弗洛姆看来，良心在社会历史文化的影响下已演化为**人本主义良心** (humanistic conscience) 和**极权主义良心** (authoritarian conscience) 这两种共生的形式，“人本主义良心表现了人的自身利益和人的完整性，而极权主义良心则与人的顺从、自我牺牲、责任和他的‘社会适应性’相联系”<sup>122</sup>，因而弗洛伊德的超我理论不过是极权主义良心的代表。<sup>123</sup>超我所代表的良心虽然已经成为了人的自觉意识，但它是**以权威的存在和对权威的惧怕为基础**，究其实质乃是获得了虚幻的自律形式的他律，由此人的认识、意志、判断和自由也随之被剥夺。弗洛姆认为，良心在本质上是一种存在于自身的内在认识，是鼓励人们进行创造性活动、充分发挥人的潜能的自我心声，因而不**应成为内在化的外部权力和外部权力的内在代言人**，所以必须恢复良心的本性，建构并强化与极权主义良心相对的人本主义良心。

弗洛姆强调，人本主义良心表现了人的自身利益和人的完整性，从而与极权主义良心对人的奴役和人性的破坏完全对立，它是发自人内心的对自身的呼唤，是人自身力量的实现，它表现为人的潜在能力的发挥与增长。人本主义良心不是对道德律令的遵从，而是“我们自己对自己的反应。它是真正的我们自己的声音，这声音召唤我们返回自身，返回生产性的生活，返回充分和谐的发展，即成为彻底发展潜能的人”<sup>124</sup>。因而人本主义良心所遵循的规范是由人自己制定的，是真正的自律。人本主义良心作为人的自我立法，是基于人所共同面对的生存矛盾，而不是基

<sup>122</sup> 弗洛姆：《为自己的人》，三联书店1988年版，第152页。

<sup>123</sup> 同上，第51页。

<sup>124</sup> 同上，第152页。

于每个人特殊的境遇。因为人为自己立法并不是依据自己的主观行事，而是依据客观的对人有好处的善、以获得人自身的利益为目的。对弗洛姆来说，“人本主义良心不仅代表着我们所表达的真正自我，而且也包含着生活中我们之道德体验的本质”<sup>125</sup>。这意味着道德不是强加于人的，而是从人自己那里产生的，人的本质是自由自觉的活动，所以道德意味着主动和自发。这就决定了人具有依照自己的自由意志行事的能力，即在不受外在力量制约的情况下，自由发挥理性、生产性和爱的能力。这种主动与自发，是人内在力量的自由流溢，而不是对外界被动的顺从和适应性反应。弗洛姆对此深信不疑，他说：“我相信人的完美性。这种完美性意味着人能够实现自己的目标”<sup>126</sup>。他认为人的行为由其内驱力所驱动，对被动的自然物的生存方式的超越使渺小、无力的个人不得不克服孤独的境遇，与他人结成休戚与共的关系等需要就成为植根于人的生存情境的本质需要。于是人们就会有按道德行事的根深蒂固的需求，不道德不仅会使他们因与他人的不良关系而丧失超越生物性生存的力量，而且会使他们失去内心的平衡与和谐。因此，只要合适的条件存在，人的良心尚未完全失去，它就能召唤人回到他自身。源于人没有满足自己成为一个自主的、生产性的人的需要的人本主义良心的罪恶感，能指引人往他应该前进的方向发展：远离对自身的疏离，在内在驱动力的作用下，发挥他潜在的力量，而不是依赖其它的、超越于他之上的外在力量，人因此而能够成为一个完全诞生的人，亦即成为一个有道德的人。

如果说良心是弗洛姆消除人的生存矛盾、恢复人性的一种途径，那么爱则是他的人本主义伦理学对人的生存困境的真正解答，是消除异化、实现人类解放的根本途径。因为在他看来“爱是对他人本质的热烈地肯定，是积极地建立与他人的关系，在双方保持独立和完整性基础上的相互结合”<sup>127</sup>。爱既是人出于克服孤独、追求与他人结合、趋向群体的需要，又是要各方维护自

<sup>125</sup> 弗洛姆：《为自己的人》，三联书店1988年版，第152页。

<sup>126</sup> 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，湖南人民出版社1986年，第187页。

<sup>127</sup> 弗洛姆：《逃避自由》，国际文化出版公司2002年版，第186页。

我、保持个性、不把自身消融于他人之中的要求。总之，爱是一种活动，一种人际关系，它是建立在双方平等、各自独立、相互肯定基础上的人与人的结合、人与他人的和谐相融。因此，弗洛姆认为，爱是对人的生存问题的真正解决，是人与自然、他人、自己建立联系的最健康途径；通过爱的革命，可以消除异化，解答人类的生存困境，从而实现人类解放。在弗洛姆看来，弗洛伊德对爱的解说使人们对爱的认识更近了一步。弗洛伊德认为，爱从根本上说是一种性现象，从性关系中体验到的爱能给双方以最大欲望的满足，从而给人类提供了一种幸福的模式。在性爱中得到满足的经验说明，性爱是美满婚姻和和谐人际关系的原动力。人类正是沿着性满足这条路径去寻找更高级的幸福，所以性爱和博爱都是性本能的表现和升华，性生活乃是人类生活的重要内容。弗洛姆认为，弗洛伊德在发现性爱以及爱的重要作用上走出了重要的一步，但是他把爱理解为纯生理性的、把爱的本质归结为非理性的本能现象，这一缺陷阻碍了他对爱的深刻理解。因此，“把弗洛伊德的伟大发现从生理学领域扩展到生物学和生存学领域去，在深化他的思想的同时也纠正他的不足，这是很有必要的”<sup>128</sup>。

弗洛姆指出，弗洛伊德把爱看成是性本能的表现，却忽视了性要求乃是两性通过结合消除两性对立的生物性的一面，没有意识到性要求是人对爱的渴望以及与人结合的一种表现。因而，性乃是爱的表现，爱作为“存在于每个人本质之中的最深的结合之要求”才是性的基础<sup>129</sup>，这在本质上决定了爱是给予而非获取。给予是指施爱者要把自己生命中的欢乐、兴趣、理解、知识等奉献出来，以此充实他人、丰富他人。给予并非只意味着自我舍弃、牺牲，而正是通过给予，施爱者体验到他的生命力、财富、能力和快乐，感受到他潜能的充分实现，由此而获得无限欢欣。在弗洛姆看来，并非所有的人都能够给予，都具有爱的能力。那些不能通过奉献自己的生命来唤醒和提高对方生命力的人，就不能给予，也没有创造爱的能力；而只有那些具备创造性人格倾

<sup>128</sup> 弗洛姆：《爱的艺术》，西苑出版社2003年版，第53页。

<sup>129</sup> 同上，第7页。



向的人才有爱的能力，因为他们摒弃了剥夺或聚敛财富的欲望，勇于奉献自己，他们重视积极存在的生存方式，轻视占有的存在方式。因此，爱作为人身上最强有力的生命冲动有着重要的积极作用，它“能打破把人隔离的围墙，克服人的孤独感和分离感，使人与人和谐相处，乃至融为一体”<sup>130</sup>。正因为爱驱使着人类相聚的力量，家庭、民族、国家才能长存不衰，没有爱，人就会毁灭他人或毁灭自身。对弗洛姆而言，爱的本质并非是弗洛伊德所说的非理性的生物本能，而是理智、成熟、主动的情感能力。这种本质明显地表现在这样的事实中——即在博爱、母爱、性爱、自爱和神爱所有形式的爱中包含着共同的基本要素：关心、责任、尊重和了解。关心要求施爱者主动关怀所爱者的生命与成长，母爱典型地表现为母亲对孩子的关心；责任则是指个人对整个人类负有的职责，是绝对自由地对他人的要求做出积极的响应；尊重就是承认对方的自由和独立性，就是有能力实事求是地正视对方和认识他独有的个性并努力使对方成长和发展；了解是尊重的前提和基础，“人们只有认识对方、了解对方才能尊重对方”<sup>131</sup>，了解就是要深入事物的内部，洞悉人的灵魂和人的核心，设身处地地理解他人，认识他人和自身，从而达到对自身和对他人的爱。“关心、责任、尊重和了解在爱的意义上永远是相互依存的，只有在成熟的人身上可以看到这四个方面的集中表现”<sup>132</sup>，真正的成熟的爱是这四个要素的有机结合。

弗洛姆认为，爱和音乐、绘画一样是一门艺术，是一门生命活动的艺术，这就要求人们通过掌握理论和进行实践的方式去学习如何爱。特别是在现代工业社会的条件下，社会的统治原则与爱的原则严重对立，爱的匮乏、爱的异化成为人性丧失、社会日益沉沦的表现和根源。因此，更需要加强爱及良心的实践，通过爱和良心在人与自然、人与他人和自己之间建立起健康、和谐的联系；通过爱和良心恢复人性、激发人的潜能，从而解除社会

<sup>130</sup> 张伟：《弗洛姆思想研究》，重庆出版社1996年版，第103页。

<sup>131</sup> 弗洛姆：《爱的艺术》，西苑出版社2003年版，第40页。

<sup>132</sup> 弗洛姆：《禅宗与精神分析》，贵州人民出版社1998年版，第46页。

对人的异化，化解人的生存困境。在弗洛姆看来，弗洛伊德的精神分析学和东方的佛教禅宗这两个体系都是人之本性的理论，又是导致人之泰然状态的实践方法，可以对净化人的心灵、对于良心和爱的建设做出重大贡献。弗洛伊德运用精神分析的方法来克服压抑，把无意识揭示为意识，把人从无意识力量的控制中解脱出来，从而为精神苦痛、心灵异化的患者提供帮助，因此而达到使人得到精神健康和幸福的伦理目的；东方的禅宗则通过“悟”来洞察人的真实本性，把积蓄在每个人身上的受压抑的能量释放出来，把蕴藏在人心中的创造性与仁慈的冲动自由发挥出来，从而实现使人的心灵免于疯狂或陷入畸态的伦理指向。因此，精神分析与禅宗通过各自的机制实现了一致的伦理目标：“对人民自己本性的洞察，达到自由、幸福与爱，释放体内的能量，从疯狂或畸形中解脱出来”<sup>133</sup>。

由此，弗洛姆以精神分析学为基础，以良心和爱为核心，以人的幸福和快乐为目标，以精神分析和禅宗为手段建立起一套人本主义伦理学的体系。通过这个体系人与人之间建立起和谐、健康的社会关系，社会将变成健全的、真正的人的社会，人也成为得到了最大限度发展和自我实现的人。人由此而能够重返先知所构想的没有战争、没有害怕、没有压抑的、美好的弥赛亚时代。弗洛姆把还没有实现这个理想的人本主义伦理学比喻成“只身在荒野中呼唤的人”，但是他相信“只要这种呼唤始终存在、毫不中断，荒野就会变成良田”。<sup>134</sup>

<sup>133</sup> 弗洛姆：《禅宗与精神分析》，贵州人民出版社1998年版，第146页。

<sup>134</sup> 弗洛姆：《为自己的人》，三联书店1988年版，第220页。



## 第三章

# 精神分析与霍克海默、 阿多诺的非同一性辩证 批判话语

本章主要分析霍克海默和阿多诺的非同一性辩证批判话语对精神分析学说的援引与运用。从弗洛伊德的精神分析学说出发，霍克海默和阿多诺一方面考察了现代资本主义社会文明中法西斯、反犹主义等极端社会现象，从而对产生这些现象的心理机制——极权主义人格进行了解读；另一方面对现代资本主义社会的统治形式——文化工业的隐性心理控制做出了阐释，从而揭示出文化工业作为意识形态的操纵功能。在这些经验性研究工作的基础上，霍克海默和阿多诺不仅透析到社会文明所造就的个体人格症候在于同一性自我的形成，而且通过对同一性逻辑的心理学批判将人的思维指向了一种非同一性的辩证逻辑。

## 一、权威、法西斯与反犹： 极权主义人格的心理解读

对极权主义人格的心理解读是霍克海默和阿多诺对同一性逻辑进行心理学批判的切入点。在大量的问卷调查等经验研究的基础上，他们认为在社会的极权统治中存在着对其起决定作用的性格结构，而与之相关联的偏见、反犹和法西斯主义现象的存在只能用精神分析才能予以说明。因此，霍克海默和阿多诺以家庭和权威的研究为起点，经过对法西斯和反犹主义的心理分析，从而达到对极权主义人格的心理解构。

霍克海默认为精神分析学说提供了揭示个体社会心理形成的大量事实：独立的缺乏、深深的自卑感冲击着绝大多数人，他们精神生活的中心围绕着等级和秩序的理想展开，他们的全部文化观念被家庭关系或是它的替代品所条件化。因此，家庭不仅成为社会对个体施加影响的中间环节，而且随着社会的进化，家庭已经成为社会的经济结构和意识形态之间的中介：

“在贯穿意识和无意识机制的关系之中，一个非常特殊的地方在于它影响着绝大多数民众的精神性格。这个过程就是家庭从幼儿时期就开始不断地塑造着孩子，在他的能力发展中扮演着决定性的角色。不断成长的孩子根据后来反映在家庭环境中的镜像模型而经历着现实对他的影响。”<sup>135</sup>

在霍克海默看来，家庭作为最基本的社会组织单位是自我认同即同一性形成的最重要的代理人；通过家庭，人的性格类型浮现着社会生活的需要，透露着对权威的认同和接受。家庭随着社会文明的发展越来越丧失了它最初的一些基本保护功能、更多地承担了一种社会控制的任务，而且其保留下来的东西也被作为一个总体性社会的改变所影响。霍克海默指出，资本主义社会的家庭正是处于这种“危机的症候”之中：资本的关注在很大程度上正在制造和增加着以前由家庭决定而现在由国家干涉的活动领

<sup>135</sup> Max Horkheimer, *Authority and the Family*, New York: Herder and Herder, 1972: 98.

域。马克思曾经指出资产阶级的家庭建立在资本和个人财富的基础上，家庭的形式和内容在资本主义社会依赖于财产和资本的积累，其本身的伦理性也由此被歪曲。黑格尔在《精神现象学》中有完全不同的观点，对他而言家庭代表着“社会性的内在原则”，作为一个自然的伦理共同体始终是社会建立伦理制度的中心，其职能最终是为了共同体。法兰克福学派以精神分析的方式综合了马克思和黑格尔的观念。根据霍克海默和阿多诺的观点，资本主义的诞生把家庭从农奴境遇中解放出来，但却使其保留了一个虚假的封建等级制结构：父亲的权力总是建立在其他家庭成员对他的依赖上，父亲的权威地位不仅取决于他在身体力量上的优势，而且还在于他是唯一的经济来源的提供者，而在家庭中相对孤立的妇女和无助的孩子则巩固了父亲的这一地位。因而，“父亲权力的自然外观证实被限定的家庭是社会权威行为的启蒙学校。男孩子成长的世界是一个依赖性的世界，他对这个世界的经历和幻想、他所雕铸的人的模型、他的观念和希望都被人超越人的权力、上级和下级、命令和服从的思想所支配”<sup>136</sup>。父亲权力的内在化给儿子提供了一种驯服的模式，儿子又以此来维护他在这个世界中的自主性。精神分析对于家庭的研究正好批评性地把个人与社会连接起来，这正是阿多诺和霍克海默所洞察到的。

弗洛伊德认为，俄狄浦斯情结构成了孩子成长过程中的基本机制，它导致了各种认同形式的产生、父母要求和命令的内在化以及孩子对性渴望目标的改变。对外部权威形象——父亲的敬畏的内在化成为自我发展中的一个重要阶段，超我因此而形成。通过这些经历，孩子不仅接管了父亲的角色、发展了自我的概念并赢得了自治，而且也学会了去尊重现存的和被给予的东西。在服从家庭权威的过程中，孩子开始去理解并适应社会的权威关系，霍克海默写到：

“在涉及到儿子的地方父亲总是正确的。父亲象征着权力和成功，在一种和谐经常散布在青春期的岁月里，儿子以他自己的智

<sup>136</sup> Max Horkheimer, *Authority and the Family*, 1972: 106.

慧能够自我保存的唯一出路就是奉献于他的父亲，这个强大而具有权力的个体拥有了儿子所构想过的所有有价值的品质，在一个限制性的家庭中的童年就变成了一种对一个权威的适应，并以一种模糊的方式联合着一个必要的用权力压制人的社会功能”。<sup>137</sup>

在这种情况下，不管孩子得到的自治是什么，他都通过家庭而发展起与别人的对立和融合关系，但是资本主义发展所带来的巨大改变却使这一过程发生了激烈的变化。在资本主义社会中，随着经济主体独立性的下降，主体自身被其自治性的丧失所威胁。俄狄浦斯情结的社会条件在霍克海默和阿多诺看来正决然的改变着精神分析学的认同形式，在这个过程中两个因素是关键性的：父亲权威的合法性被破坏；孩子对于成为像父亲一样的人的这种志向不断减少。因此，透过精神分析，法兰克福学派不仅仅看到了家庭所具有的权威结构，更为重要的是他们认识到家庭的权威结构在社会化过程中被消解，家庭的权威正在被社会的权威所替代。他们认为，与自由资本主义不同，发达资本主义的家庭越来越少地给予孩子以抵御外部世界压力的保护，家庭作为经济生活支撑的可靠性的减少源于父亲作为经济提供者的地位因为失业和经济危机而被遭到严重打击，因而父亲作为技能和经验传授者的权威力量也被减弱。从总体上看，父亲对家庭的贡献和庇护越来越少，他作为权威象征的基石被破坏了。

但是资本主义社会家庭的衰落并没有使人从他治权威中解放出来，进而带来自治的人或物，而是恰恰相反，“更多的权威形式在社会中占有了它们的位置，并且被坚持到了今天”<sup>138</sup>。对此，霍克海默等人作了精神分析式的解析：在孩子成长的早年阶段，因为对父亲的敬畏而遭受着爱和恨的经历，这构成了俄狄浦斯情结。但是在日益强大的社会生活中，孩子发现父亲没有能力证实自己的权威形象，父亲在社会中的现实缺陷扩展到家庭精神的内在层面，于是孩子不再认同父亲，不再完成家庭命令的内在化，

<sup>137</sup> Max Horkheimer, *Authority and the Family*, 1972: 107.

<sup>138</sup> David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, 1980: 131.

而是将他们遭受的所有压抑贡献给一个自治个体的形成。在与父亲的关系中，个体已经习得了关于独裁专断、权力的抽象观念，于是根据这个观念到家庭外部去寻找一个比现实的父亲更为强大、更有力量的象征性“父亲”，这个“父亲”真正满足了个体对于一个完美父亲的想象，因此而类似于一个意识形态的产物。在霍克海默看来，父亲的缺陷意味着他的命令不再拥有曾经的力量，因而超我也不再以通常的方式形成，个体通过家庭保留了一个权力的概念，但是却要到其他地方去寻找概念的满足。超我在个体所寻找到的能够象征父亲权威的外部力量的作用下被创造出来，并最终成为了总体的代表。<sup>139</sup>这样，个体就从对家庭权威的服从转向对社会外部力量的恭顺，这种外部力量比父亲更具权威性，但是缺少精神的内在化，而代之以直接的客观化。在对外部权威的恐惧和敬畏之中，自我认同的家庭命令的内在化图式就演变成了社会控制的客观化图式。因此，“外部权威在决定个体认同的要求和禁令上变得更具影响力”<sup>140</sup>。

这正是弗洛伊德在其《群体心理学和自我的分析》中所描述过的自我认同方式的改变：个体放弃他的理想自我，用群体理想来代替它，当许多个体都把一个相同的对象放在他们理想自我的位置上，并与自我中的某些部分相认同，当所有的自我拥有了同样的自我理想时，我们就有了关于国家的初步印象。在这种情况下，个体的情感、冲动和智力显得太无力而不能带来任何东西，从而完全依赖于群体。在法兰克福学派看来，今天的情况依然如此，个体不再通过内在压抑机制所形成的本能来塑造自我，而是根据文化工业设计出来的模特形象来塑造自我。在家庭的社会化过程中，自我的个性被破坏，自治的自我没有形成，自我依然服从于权威。因此，家庭的社会化不仅保留和加强了其原有的权威品质，而且通过与外部社会机构的相互锁定，“产生出总体性整合的理想对象”，于是，“群体化的自我理想就成为一个被解放

<sup>139</sup> Max Horkheimer, *Authority and the Family*, 1972: 132.

<sup>140</sup> *Ibid.*



的自我的邪恶副本”。<sup>141</sup>

立足于在家庭与权威研究中形成的心理——社会构想，霍克海默和阿多诺以弗洛伊德关于群体心理和超我的理论为支点，展开了对法西斯和反犹主义心理机制的剖析。阿多诺认为，弗洛伊德在个体单子论的范围内展现了群体控制个体的社会危机的痕迹，他对人类文明向野蛮退化的解释、对个体转变为群体的心理探索实际上说明了法西斯主义操纵的基本由来。法西斯主义是对古代原始禁忌活动的模仿和再生产，它以受到社会秩序压抑的性能量和死本能的全面爆发对文明进行着“造反”和颠覆。在这个过程中，即把原始的个体性能量转变为将群体结合在一起的感情基础的过程，基于无意识的自居心理起到了至关重要的作用。自居在弗洛伊德那里，是自我与另一个人感情联系的最早、最原始的表达。在恋母情结中形成的自居心理是个体按照他所崇拜或敬畏的人的形象来设计和塑造自己，把所爱的对象内化为自己的一部分。在阿多诺看来，弗洛伊德关于自居心理的论述可以在很大程度上帮助我们从事主观动力学的角度说明法西斯主义的运作形式。法西斯主义通过“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自居作用”<sup>142</sup>，从而使威严而全能的原始部落族长的形象得以复活：一方面，追随者基于安全感的本能需要，而对更为强大的法西斯权威和领袖具有极端的热情和服从的渴望，因为领袖的权威形象满足了追随者服从权威和成为权威的双重愿望。这样法西斯主义的权威和领袖作为超我的代表唤醒追随者的“古代遗传特征”，用其所包含的集团理想来取代个体的自我理想，从而控制和支配自我。另一方面，追随者从家庭关系中保留下来的对权威的敬畏和恐惧，使他对法西斯主义这一外在权威只能采取一种消极受虐的态度。尽管追随者也许用理性能够对法西斯做出某种反思，但是为了不丧失权威对自我的保护、

<sup>141</sup> 转引自David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, 1980: 133; Frankfurt Institute, *Aspects of Sociology*, Boston: Beacon Press, 1972: 143.

<sup>142</sup> 阿多诺：〈弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式〉，《法兰克福学派论著选辑》（上），商务印书馆1998年版，第191页。

不招致权威对自我的惩罚，而不得不使自己的个体意志服从于法西斯的集团意志。通过自居作用，法西斯主义的追随者牺牲自己的自我理想而屈从于集团性的自我，自我在非理性的法西斯主义的价值准则下被完全吞没，从而使“一种不是根据感知和推理而是根据性爱关系所建立的信念”统治和毁灭世界<sup>143</sup>。因此，希特勒作为法西斯的领袖被其追随者看成是父亲权威的替代品，对父亲的自居作用被对领袖的自居作用所取代，儿童时代对父亲的崇敬和自恋的性本能被移植到领袖身上，这是法西斯主义对原始部落文化在当代文明中的再现，也是法西斯主义得以兴起的心理机制。阿多诺认为法西斯领袖正是通过人们自恋的性本能来推行自己形象的理想化，他指出社会文明与人的本能需要之间的冲突是产生自恋的强大推力。

“这种推力只有通过把自爱欲（自恋）的性本能部分转入对象的自居作用才能得到吸收和满足。而且，这一点是和领袖的形象类似于扩大的主体相吻合的：可以说，通过把领袖变成他的理想而实现他对自己的爱的，只不过去掉了失败和不满的污点，那些污点损害了他自己的经验自我的形象。然而，这种经过理想化的自居程式，真实的漫画化，有意识的团结，是一种集体的东西。这在大量具有极为相似的性格学气质和性本能倾向的人当中是颇具实效的。法西斯主义的人民的共同体完全符合弗洛伊德的定义，一个集团是‘若干的个人，他们以同一个对象代替了他们的自我理想，并因而在他们的自我中互相融为一体。’领袖形象反过来又从集体势力中借用了原始族长般的无上权威。”<sup>144</sup>

自恋的性本能通过把自我的理想投射到对象上而得以满足和释放，领袖据此来树立自己的形象、推行自己所代表的集团的意志。于是，这种自恋的自居心理被法西斯主义所掌握，成为他们的一种统治工具。他们通过各种手段生产、复制和维护这种易受控制和操纵的非理性心理、并在意识形态上将非理性的东西理

<sup>143</sup>阿多诺：《弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式》，《法兰克福学派论著选辑》（上），商务印书馆1998年版，第191页。

<sup>144</sup>同上，第193页。

性化来加强和促进这种心理，从而使人们处于盲从和顺从之中，最终达到其非理性独裁统治的目的。被压抑的性本能的心理力量为居心叵测的统治者所利用，被导向特定集团的政治利益，在这种性本能隐喻式的释放中，个体得到的是彻底的压抑，法西斯得到的是顺从。在阿多诺看来，弗洛伊德关于领袖形象的心理学解释通过法西斯主义领袖的形象而得到了现实确证，而法西斯主义“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”的基本宗旨<sup>145</sup>，也已经被弗洛伊德对自恋与领袖形象的心理解说而揭示出其压迫者盗用群众心理的本质。

霍克海默和阿多诺曾尖锐地指出，法西斯主义在某种意义上可以理解为人和被压抑的神秘历史的复归，等级制度的结构和施虐受虐狂性格的愿望一起被保留下来。弗洛伊德的自恋理论阐明了在被爱的内群和被拒绝的外群之间的区别：对自恋的投射对象毫无保留的爱爱的同时，是对与自己有分歧的“陌生人”的毫不掩饰的憎恨和反感。这是自恋的性本能中所包含的两个相反相成的因素，其中积极的爱的因素被原始族长式的领袖所消解，于是其中消极的恨的因素就可能被利用。因此，领袖或领导的观念也可以以消极的方式对特定的人或制度施以仇恨并按照同一个一元化的方式起作用，唤起与积极的爱恋同类的破坏性本能，即死本能，这就是对外群的敌视。对阿多诺而言，弗洛伊德在这里用精神分析的方式揭示了种族敌视的民族中心主义，而法西斯种族敌视的产物——反犹太主义的存在也只能用心理冲动来予以说明。

利用精神分析学说，霍克海默和阿多诺试图更细致地解释反犹太主义的发生机制。他们认为，反犹太主义是建立在恐惧和压抑需要的一个虚假投射的基础上，是被压抑的无意识行为的病态表现。这种病态投射的实质就是把主体的社会禁忌冲动转移到客体身上，从而将处于超我压力下的、自我规划出的、由本我产生的侵犯倾向的攻击欲望向外部世界发泄出来，通过与想象的罪恶达

<sup>145</sup> 阿多诺：〈弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式〉，《法兰克福学派论著选辑》（上），商务印书馆1998年版，第189页。

成一致的幻想或是通过假想为自卫的现实行动，使被禁止的行为转变为侵犯行为。反犹太主义是这种情形的一个典型。法西斯主义将人们的社会无力感投射到有能力的犹太人身上，使他们受到压抑的破坏欲望以犹太人为对象而得以释放。实际上犹太人只是法西斯为反犹太主义群体设定的假想对象，通过这个假象，法西斯使人们错误地相信他们被剥夺的财富、幸福和权力都被犹太人所占有，从而把愤怒和仇恨转嫁给犹太人。于是犹太人就成了被压抑的受挫及攻击欲望的发泄对象，成为“阉割渴望”的原始破坏欲的牺牲品，而自律的自我也在这种集体投射的统治中完全被毁灭。在这种扭曲的、妄想狂式的欺骗中，法西斯使人们失去了人性而成为其非理性统治的同谋，整个人类由此而陷入集体性的歇斯底里的精神颠狂之中。因此，在阿多诺和霍克海默看来，反犹太主义部分是无意识回归过程的一个证明，它能够把劳工阶层被压抑的需要和资产阶级的挫败感及偏执狂表达联合起来，“人类种族被压抑的性冲动，总是通过在头脑中把周遭世界转变为残暴制度的手段，来维护并延续个人和民族的生存”<sup>146</sup>，反犹太主义不过是在现代文明中对这个无意识的人类心理历程的再现。阿多诺说：

“用意识形态的观点看，反犹太主义的冲突是现代文化所认可的偏见和官方所主张的民主和平等原则之间的冲突；从精神分析的角度看，反犹太主义的冲突存在于某种受到压抑的本我倾向和超我及超我的客观化之间，前者以无意识为标志，后者以外化的习俗为标志。在这样的冲突中，反犹使那些被野蛮所欺骗的人丧失了在社会化过程中发展一个强大自我的机会。因此，反犹不过是一个社会模糊性的代言人，官方的理性形式正在为非理性的滥用而叫卖。”<sup>147</sup>

阿多诺认为，在反犹太主义者的人格结构中，超我成了本我的发言人，这一点精神分析已有论述。对那些具有矛盾心理的反犹太主义者来说，其法西斯主义的本我冲动不断冲击代表着良心和道

<sup>146</sup> 霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法——哲学断片》，上海人民出版社2003年版，第210页。

<sup>147</sup> Theodor Wiesengrund Adorno et al, *The Authoritarian Personality*, New York: Norton, 1969: 629.

德的超我，个体在这个过程中会产生潜在的无意识的罪过情感，但是为了把原先的文化歧视转变成以破坏性冲动为能源的敌意，这些情感就必须被压抑。反犹太主义者的本我征服超我的一个标志是：断言犹太人的“破坏性本能”理应受到惩罚并应对受到的惩罚负责。被反犹太主义者的惩罚性道德所“剥夺”的超我获得了充分的意义，心理的极权主义也应运而生，而反犹太主义者自身的破坏性本能却并未被压制。这种罪过和惩罚之间的失衡状态表明，理性的定律已经变成了虚假的概念。<sup>148</sup>因此，“攻击犹太人，已经成为政治名录实行迫害的真正对象，同时也是释放本能的对象”<sup>149</sup>，这正是霍克海默和阿多诺通过对反犹太主义的心理遮蔽所要揭示的。

通过对权威、法西斯和反犹太主义的心理分析，霍克海默和阿多诺发现，一定的性格特点与权威、法西斯及反犹太主义的观念之间发生了必然联系，它在很大程度上决定着个体对权力的向往和对权力的服从。这种性格的人，拥有文明社会的思想和技能，但却坚持非理性或反理性的信念；他们既是开明的又是迷信的，既怀疑自己人格的独立性但又倾向于盲从权力和权威。这种冲突倾向的性格结构构成了极权主义者的人格心理，因而受到了法兰克福学派的关注。在霍克海默的指导下，阿多诺等法兰克福学派成员开始了对极权主义人格的探索和研究。在他们看来，个体的政治、经济等社会观点通常来自于一个广泛而一致性的模式，这种模式是这个个体人格深层倾向的一种表达。因此，这个研究宣称要揭示与严厉的、独断的偏见极权思想直接相联系的一个人格的综合病症。而这个研究的主要范畴则来自于精神分析的性格学说，个人研究的模式也深受弗洛伊德的影响，可以说弗洛伊德的心理学为法兰克福学派观察和描述人格提供了直接的途径。但是，阿多诺认为支撑这个研究的精神分析学说并不是研究本身的一种测试，而是证实了一定的社会心理结构的存在。在极权主义人格的研究中，法兰克福学派的成员发现极权主义趋向于减少自我的力量，一个在不充分的内在化和区别过程中形成的自我比一个自

<sup>148</sup> 阿多诺：《权力主义人格》（下），浙江教育出版社2002年版，第855页。

<sup>149</sup> 曹卫东编：《霍克海默集》，上海远东出版社1997年版，第155页。

制的自我更具容忍性、更容易受到外界的影响。极权主义人格的研究目的就在于分析个体对极权主义意识形态宣传的感受性，从而追寻对潜在的权威信仰及极权行为的社会心理前提的考察。

人格中潜在的综合病症在经验研究和理论发展的基础上被阿多诺等人所分析，阿多诺指出了对每一种性格特点研究的必要性。他认为典型的极权主义类型出现于俄狄浦斯情结的一个施虐受虐狂的状况中，极权主义人格最可能在纪律严格而又专横的家庭中培养出来。在这样的家庭中，对母亲的爱被置于严厉的禁令之下，一个严格的父亲、一种冷酷而缺乏爱的环境迫使幼儿去压抑情感的需要。一个标准的、但却经常充斥着专断原则的家庭使孩子的强烈情感以及对父母的反抗被掩藏，他必须学会以父母和社会可接受的方式去引导自己的感情，才能交换到爱和保护。因此，对父亲的恨被这种反作用的形成过程转化为对父亲的爱，早期对父亲的反叛也因此被压抑，只是在后来的极权主义进攻的形式中又重新透露出来。极权主义的心理投射为个体找到了被憎恨的父亲的替代对象，从而使其本能中的进攻欲得以发泄。但与此同时，研究发现对法西斯极权主义宣传有很高感受力的人却高度理想化了他们的父母，并毫无批判的认同了他们的家庭。父母的形象被格式化：父亲是严厉的、公正的、成功的、慷慨的、厉行纪律的人；而母亲则是慈眉善目的、健康的、干净的并且拥有很多生活的技能。童年时对家庭权威完全服从的倾向被展现，早年对父母的怨恨与对父母的理想化结合构成的施虐受虐的人格，在兼具个体的被动性和侵略性的极权主义心理中得到表征：

“在‘权力主义’的心理动力中，原先的攻击性一部分转化成受虐狂，另一部分转化为施虐狂，它在那些不被其认同的人身上找到了发泄的对象……一方面，被试（具有极权主义人格倾向的人）盲目地崇拜权威；另一方面，他们却随时准备攻击那些被视做弱者的人和社会上公认为‘受害者’的人。”<sup>150</sup>

<sup>150</sup>阿多诺：《权力主义人格》（下），浙江教育出版社2002年版，第1006页。

阿多诺认为，施虐受虐的冲动结构既是一种条件，也是一种社会调节的结果，在极权主义的人格心理中，施虐倾向和受虐倾向都得到了满足。这种极权主义心理使个体按照严酷的超我要求来沟通力比多能量，个体所发生的强迫性的极权性格特征是其退回到发展过程中的肛欲施虐受虐阶段所导致的。在霍克海默看来，对家庭的抽象赞同是和对父母肯定或否定的固定情感的完全缺乏相对应，实际上父母潜在的虚弱性通过父母的价值以异化自我的方式保留给孩子而暗示出来，从而阻碍了自我完整人格的发展。在这种情形下，一种特殊类型的超我被形成，它包含着超严酷和客观化。因此，父亲并不拥有真正的内部权威，孩子的认同保留着贫乏的整体性，并且很容易受到外部压力的影响。因而，极权主义综合病症建立在自我缺陷的基础上，这使得适当强度和方向的外部力量能够刺激和利用个体被压抑的欲望。强大的社会压力加剧了俄狄浦斯情境中的内部紧张，自我不能够应对自身本性的坚决要求，在这种情况下“不被管理的、被压抑的欲望就以把它们规划为群体的方式而被处理掉”<sup>151</sup>。为了寻求安全和逃避责任，个体就与强大的外部权威形成了认同，服从、冷酷交融着对其他人的侵略和进攻构成了极权主义的主要性格特征。具有这种极权主义性格的人通常从对异己者的破坏和对权威的服从中获得安慰和快乐。阿多诺指出，经济条件的恶化加速了个人的施虐受虐狂倾向，群体化的提升、激进的偏见、民族主义的许诺、对优柔寡断的轻蔑和民主政治都变成了极权主义的相似形态。

通过各种心理量表的测定、统计发现保守主义是极权人格倾向的最好表现，它用相当多情感冲突的遗留物给予了极权主义一个相对肤浅的认同。阿多诺认为，虽然当极权使社会事件超越了直接经验的范围时，会出现一种混淆，但是个体的“官方”意识形态，与他们对于表达更直接的问题和需要的课题的观念之间存在着一个鸿沟。因而，虚假的保守主义在反对真正的保守主义时，能够与民粹主义者的运动调和在一起，并且最为经常地引导了对

<sup>151</sup> David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, 1980: 145.

更高、更强大的社会群体的认同，从而具有很高的“人格回归品质”。根据各种心理量表的分析结果，霍克海默、阿多诺归纳出极权主义人格的特点是：严格尊崇统治价值，特别是传统中产阶级表面的谦恭行为和伴随着厌世、轻蔑的人道观念；认为不被控制的危险和野蛮事件正在发生，性的堕落随处可见，从而将无意识的本能冲动向外投射；伴随着对自己所属群体的理想化权威的服从和对其他群体的蔑视而产生出极度的等级思想和感情；歧视弱小力量，认同强权人物，过分强调自我的传统品性；拒绝自我反省，坚持僵化刻板的思维；趋同迷信从而误解现实等。<sup>152</sup>这里，他们对极权主义的人格作了进一步的解说，认为极权主义人格为虚弱的自我、客观化的超我和与自我疏远的本我所标记：超我在其中占据支配地位，对本我的压抑倾向造就了异己的自我，这种虚弱的自我为客观化的超我所主导和利用，本我被压抑的本能冲动在这个过程中并没有消失，而是以一种容忍、修改的投射方式表现出来，以迎合自我准备接受的客观化超我的统一要求。这就是极权主义人格的动态结构，其人格中的自我依靠投射、歧视和偏见的支撑而运行。“极权主义人格用权力和对民主、道德以及理性的虚假诉求来认同自己的目的只是为了去毁坏这些东西”<sup>153</sup>，它在满足自身本能需要的同时却支持着对本能的道德谴责和对外部群体以及无望者的压制。

阿多诺认为，一个人是否具有极权主义人格与家庭和教育有着密切的联系，因为家庭、童年、性、社会关系和学校组成的完整图景为个体的社会政治观念以及精神结构形成的社会化过程提供了视点。父母、学校和社会要求个体对他们的绝对服从，他们希望通过个体的遵奉行为去获得社会的进步，而个体发展自尊、摆脱侵略感的能力就成为不可能的事情。因此，“外在的社会压抑伴随着内在冲动的压抑，为了达到社会控制的‘内在化’，它

<sup>152</sup> 参见阿多诺：《权力主义人格》（上），浙江教育出版社2002年版，第303-304页；马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，广东人民出版社1996年版，第277-278页。

<sup>153</sup> Wolf Wiggershaus, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, 1994: 414.



从未给予个人像它取走的那么多，个体对权威及其在心理上的代理人即超我的态度，带有非理性的外观”<sup>154</sup>。极权主义人格就这样在对家庭、社会的非理性屈服和对无意识本能的虚假投射中，实现着个体与社会的畸形调和和认同。

## 二、社会水泥：文化工业的心理控制

霍克海默和阿多诺从对极权主义人格的心理解构中，探查个体被社会及其秩序的同一体性所入侵，从而成为极权统治的垫脚石。在晚期资本主义社会，这种极权统治对个体的控制主要是通过文化工业对人的意识和无意识的操纵隐蔽地进行着，文化工业不仅通过对大众的心理控制执行着意识形态的操纵功能，而且通过对无知、顺从的精神品质的培养成为固化社会控制的“水泥”。因此，霍克海默和阿多诺把对文化工业的批判作为其社会批判理论的重点之一，并且从弗洛伊德那里借用了在社会文明与人的本能欲望之间存在着基本冲突的观点，以精神分析对心理学技巧、功能的解释去展开文化工业的心理批判。他们认为，文化工业与法西斯主义一样，即诉求于本能，又压制本能，从而引导和鼓励本能去服从和调和现存社会秩序的目标和利益。因而，文化工业与法西斯一样，在一个深层的心理学水平上运行，从而导致不断加强的自恋成为晚期资本主义个体的“症候”。由于自我自主性的缺乏，自恋的个体实际上对于抵制被技术控制的文化工业的“本能进攻”是毫无防备的。由此文化工业不仅操纵了个体的感情，也操纵了个体的非理性和破坏性本能，从而毁坏了理性思维和理性的自我旨趣。尽管文化工业没有直接导致虚弱的自恋自我，但是它却推进着自恋自我的发展，并通过提供足够的能够安抚个体的满足感去阻碍自我反思与反抗能力的形成。

<sup>154</sup> Theodor Wiesengrund Adorno et al, *The Authoritarian Personality*, 1969: 759.

霍克海默和阿多诺认为，在现代工业社会“意识形态分裂成了呆板生活的一张张图片，以及赤裸裸的谎言，这些谎言并不是被表达出来的，而是被编造出来的”<sup>155</sup>，编造这些谎言的装置就是文化工业。文化工业对人的操纵与欺骗比相对粗暴的统治方式更为微妙而有效，它能把它牺牲者安抚而进入被动接受状态，使其不知不觉地按统治者的意愿行事，从而使大众天真而固执地相信它所宣扬的一切。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，文化工业作为资本主义社会文明的产物，却向人们展示了一个和谐美满的假象，一个令人向往的社会前景，一个渗透着意识形态的五彩缤纷的浮华世界。它通过提供镜像式的虚假满足来欺骗和愚弄大众，从而服务于统治者的利益并潜在地服务于极权主义。因此，文化工业强化着资本主义的极权文明，它由上而下借着一种心理机制的力量将大众收编进去，让人以顺从替代主体意识，通过粉饰现实秩序和支配人们的闲暇时间来麻痹人们的心灵、同化与规范大众的行为。霍克海默和阿多诺认为，作为统治阶级所需要的意识形态的制造者和销售者，文化工业对人的心理控制、特别是对无意识的操纵是以自我人格的虚弱为其运作的前提。

按照弗洛伊德的精神分析学说，自我因为受到外部世界、本我力比多和超我三种力量的影响而具有一个辩证的结构。阿多诺继承了弗洛伊德的这一观点，并在《社会学与心理学》一文中进一步讨论了弗洛伊德关于自我的概念。他认为，弗洛伊德既把自我看作心理性的力比多力量，又将自我视为非心理性的外部现实的代表，自我作为意识和非压抑、作为无意识和压抑的这种双面性造成了它本质力量的原发性虚弱，这种虚弱揭示了所有自我形成的脆弱，并且在很大程度上解释了自我的复归和退化。在晚期资本主义社会，已经虚弱的自我更是遭遇了致命的困难。晚期资本主义工业社会以其理性的外观推行着非理性的统治，自我不得不在这种非理性现实的支配下有意识的运行，与此同时建立无意识的禁令、保持对无意识的限制，这使自我本

<sup>155</sup> 霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法——哲学断片》，上海人民出版社2003年版，第165页。

身的力量被大量地消磨和废除。在晚期资本主义社会中，造成自我虚弱的最主要原因在于家庭及父亲权威的衰落。由于国家对经济垄断控制的加强，家庭的经济独立地位开始衰弱，父亲的权威地位也逐渐丧失。现代社会的高度组织化和一体化，社会媒介和媒体的异常发达，使个体也不再以父亲为榜样。霍克海默和阿多诺认为，父亲权威的丧失将使个体在成长过程中，难以形成严于律己、独立自主、有掌握自己生活能力的父性素质，这种父性素质的缺失将导致个体在面对社会外在的权威时缺乏对抗力量，而倾向于服从和认同。正如马丁·杰伊在对阿多诺思想的解读中所指出的：

“由于没有可与之认同或加以反抗的强有力的父亲形象，儿子们只能以一种恭顺的态度来对待这个被支配的世界的无孔不入的权力。因而结果不是向独立自主的自我迈进，而是退化到自恋的自我，尽管阿道尔诺预见甚至更糟糕的结局：由于自身的衰弱而剥夺了性感对象的自恋被丧失自身的受虐狂式满足所取代了，而后起一代则几乎难以像守护它的无私性、它的共有而持久的品质一样小心谨慎地守护它的动态品质。”<sup>156</sup>

虚弱的自我由于遭遇到社会力量的挤压而回复到原初的自恋阶段，自恋的自我正如拉康的镜像理论所揭示的那样，使个体不能充分地把自己和他的对象区分开，从而退化到婴儿时期，更容易受到本我和超我需要的攻击。这种感情倾向在对权威形象的自恋的矛盾心情中能够被间接窥见到。自恋的自我由于自身的严重虚弱使得它对本我的防范变得无力，于是在自恋中真正想要超越无意识的东西再次进入无意识的工作中，并因此而加强着自身的非理性的本能力量。而虚弱的自我向自恋的退化加剧了自我对强大的超我力量的渴望和寻求，这使得超我在向自恋的自我提供庇护和满足的过程中能够引导和控制本我的能量。因此，被外部的代理人和力量所左右的虚弱自我允许本我和超我在个体心理中扮演一个比它们的过去要强大得多的角色，“正是由于自我的虚

<sup>156</sup> 马丁·杰伊：《法兰克福学派的宗师——阿道尔诺》，湖南人民出版社1988年，第110页。

弱，超我和本我结成了联盟，超我绝对地脱离了精神分析的启蒙过程”<sup>157</sup>。

阿多诺认为，在晚期资本主义社会自恋被泛化，相同的虚弱影响着具体的社会生活，人与人之间关系的完整性因此而被严重地破坏，流行的自恋倾向使得结束对他人的情感依赖变得更加困难。在阿多诺看来，之所以把个体强制性自恋冲动的社会学根基定位于人的直接的、但又反对他自身的本能力量，是因为在人的统治中经常呈现出压抑的心理学形式，并且部分地和本能相连。因此“工业社会的经济变革，所导致的父亲权威的丧失以及虚弱自我的形成，为文化工业的大众心理开辟了道路”。<sup>158</sup>在阿多诺看来，弗洛伊德已经预见到了这种新的大众心理学的重要性：

“按照弗洛伊德思想，大众心理学的问题是和新型的心理痛苦紧密联系，由于社会经济所带来的这个时期的特征表明了个体的衰落和他的后发的自我虚弱。这种新的心理痛苦就是自恋。随着父亲权威的衰落，俄狄浦斯情结中的超我被形成，对象性的投射被更稳固地建立，未被满足的本能部分或全部地从大众中被抽离出来”<sup>159</sup>。阿多诺认为，文化工业的意识形态对于保护晚期资本主义社会的舆论形式所采取的措施是充分的。工业社会的整合采取了三种方式：政治经济的复制、官僚化的控制和心理的整合。按照阿多诺的理解，政治经济的复制被国际资本所保护，在政治经济复制的联合过程中，文化工业实践着“管理的控制”职能，这样政治经济的复制就允许文化工业完全操纵它的消费者的意识和无意识。因而，文化工业能够在动机层面上控制个体的意识和无意识成为阿多诺所坚持的观点，文化工业成为超我的代表和大众精神上的“代理父亲”，承担起管理本能的任務。从这个角度说，自我虚弱的结果使文化工业不再遭遇反抗，而能够成功地整合个体，获得个体对社会的认同。

<sup>157</sup> Deborah Cook, *The Culture Industry Revisited: Theodor W. Adorno on Mass Culture*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 1996: 18.

<sup>158</sup> Ibid, p.13.

<sup>159</sup> Ibid, p.14.

对阿多诺而言，内在化和认同作为弗洛伊德精神分析学说中的重要概念在文化工业的解读中也具有非常的意义。大众对文化工业形式与内容的认同执行着同样的、卷入了内在化的心理过程，如果认同持续，那么内在化就不会终止，不管是父母权威的内在化，还是对文化工业的认同都被超我所中介。阿多诺因此而强调自恋性超我的力量，他指出：“精神分析学说已经关注到是本我和超我之间所发生的合并，大众被社会审查制度所预设、而喜欢权威力量庇护的地方恰好是大众按照本能行动的地方”<sup>160</sup>。他坚持文化工业首先是通过超我实行着它的间接统治。

在晚期资本主义社会，本我和超我的联合变得更加有力，在自恋中超我和本我的有效合并意味着超我在一个更为强大、更为有力的全能父母的想象中形成，它拒绝或许可本能力量的释放。文化工业依靠加强大众对外部权威和社会秩序的认同而鼓励着这种原始的超我投射，而且这种对超我投射的鼓励也成为文化工业对个体进行统治的一个基本的心理工具。霍克海默和阿多诺对此进行了具体的探析。文化工业通过完全占据人们的闲暇时间而对人们的心理进行着无孔不入的渗透，报纸、电视、广播侵入了大众生活的每一个毛孔，使得大众对文化工业产品的入侵没有任何缓冲中介和保护屏障。这种文化工业与大众之间的直接亲近性使得它更易于发挥其强大的“代理父亲”的职能，文化工业所塑造的英雄、明星和成功人士比家庭中的父亲更具能力、更有魅力、更加完美。于是大众纷纷拜倒在文化工业的产品脚下，使得其原本已经虚弱的自我更容易屈从于它的摆布和控制。“公众从屏幕上已经把自己与百万富翁等同起来”，“女孩子不仅会感到自己有可能会上荧屏，而且也可能实现自己与观众之间的天壤之别”。<sup>161</sup>但是使这一切成为现实的前提是必须按照既定的社会秩序行事，在内心中自觉抵制社会规则所不允许的事情，否则不

<sup>160</sup> 转引自Deborah Cook, *The Culture Industry Revisited: Theodor W. Adorno on Mass Culture*, 1996: 55; Theodor Wiesengrund Adorno, *Sociology and Psychology*, *New Left Review* 46, 1967: 80.

<sup>161</sup> 霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法——哲学断片》，上海人民出版社2003年版，第162页。

但自己“明星梦”实现不了，而且很可能成为卡通片里的唐老鸭，遭到现实的重创和惩罚。文化工业通过它所提供的文化形象和产品不断地向大众暗示：只有认同社会现状，才能获得幸福，否则只能落得悲惨的下场。这样，文化工业鼓励大众把外在社会的规则充分地摄取到心理结构中，并内化为自我的理想即超我。超我在整个人格结构中的强化，使得自我的反思和否定能力被弱化甚至被取消，从而表现出对超我的服从和对一切社会权威与制度的卑躬屈膝。这正是文化工业心理控制的目的所在。

阿多诺借用了洛文塔尔的描述，用反向的精神分析来刻画文化工业所进行的统治的特点。精神分析借助于催眠、自由联想等方法把神经症患者被压抑在心理底层的无意识内容释放出来，从而达到解除心理障碍的目的；文化工业的心理控制则是反其道而行之，它鼓励人们把外在的社会规则内化为超我人格，然后借助这个超我的力量把那些为社会秩序所不允许的欲求和愿望压抑到无意识的深层，并对它们时时进行管束。这样，文化工业就成为阻止无意识变成意识的仪器，扰乱了意识通过自我去加工本我的无意识的目的。主体原本通过意识他们自己的无意识从而抵制社会对无意识的控制，但是文化工业却使这个过程发生了逆转，“用侵占受社会控制的无意识代替主体意识到自己的无意识”<sup>162</sup>。因此，文化工业和法西斯主义一样，鼓励大众把社会秩序内在化于超我之中，并且依靠加工那些由整合大众的心理动力学所提供的原材料推动着对超我的这种社会投射，从而保证个体保持在一个它们想要的状态中。

阿多诺在对电视、电影的讨论中特别关注了文化工业对全能的、具有威胁性的原始父亲观念的鼓励，从而对文化工业鼓励大众摄取超我的情形作了说明：

“犯罪的情景剧唤醒了一个险恶的父亲形象的准意识，在一个罪犯、一个黑社会头目或是一个以正义的名义惩处罪犯的法律执行官的伪装中，这种意识被掩藏而不是被忘却。在《教父》这部影

<sup>162</sup>阿多诺：〈弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式〉，《法兰克福学派论著选辑》（上），商务印书馆1998年版，第205页。

片中，父亲和超级罪犯的认同是显而易见的，但是在更细微的形式中，它总是通过依靠流行的恐怖事物对大众的迎合来提供这种刺激。”<sup>163</sup>

可见，文化工业通过提供刺激性的满足，使大众在无意识中把险恶的父亲观念作为超我摄取。在这一过程中，文化工业运用的最主要的技巧就是塑造平易近人的偶像，即可自居性。文化工业塑造的明星虽然力量无穷、光辉灿烂，但却不是高不可攀的；电视剧中的女主人公和大众一样是一个普通人，只是偶然间凭运气一夜之间改变了命运；通俗歌手也没有不可企及的禀赋，他们和大众是极其相似的。这些偶像让大众在五体投地的崇拜中感到一丝希望：自己也有可能成为明星，成为拥有权威的“代理父亲”。阿多诺认为，正是平易近人的可自居性使文化工业对大众来说变得魅力无比，文化工业也正是利用大众的自居心理来控制 and 左右大众。他指出，法西斯主义宣传与文化工业在利用自居心理方面是相似的，它们所塑造的偶像一方面是有力、完美的，另一方面又具有普通人的身份或品质。这样，大众在崇拜偶像时获得自居于偶像的满足感，从而真正崇拜和服从于偶像，并进而服从和维护偶像所代表的社会规则。因此，霍克海默和阿多诺认为，文化工业唤起大众的某些愿望和本能，其最终目的是要取消和压抑这些愿望和本能。

在霍克海默和阿多诺看来，文化工业靠满足人们需要的方式所提供的东西，只有采取深层心理分析才能被探知，精神分析的研究能够在吸引和维持大众的无意识方面揭示文化工业的心理技巧。首先，文化工业促使个体调动起婴儿的防卫机制，使个体与自我的社会冲突形式形成最好的吻合。在精神分析中，由于个体向最初的自恋阶段的回复即自我力比多力量的退化，防卫工作被一个混合的、自我导向的，但又是非升华的、统一形式的自我所执行。在这种退化状态下，自我所保持的防卫线路是婴儿式的，并沉溺于它的力比多形式之中。文化工业通过对个体婴儿防卫机

<sup>163</sup> Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*, New York: Basic Books, 1977: 177.

制的调动，使个体永远停留在人格发展的幼儿阶段，从而缺少成熟而独立的心理。在《论音乐的拜物教与听力的衰退》<sup>164</sup>一文中，阿多诺指出，与传统的听众相比，现代工业社会中的文化使大众的听力不仅在生理上，而且在心理上严重退化，回到一种驯服的并害怕任何新东西的婴儿阶段，由于主体性、自主性以及音乐的鉴赏能力的丧失，听众不是根据美学的概念来听音乐，而是根据足球或汽车的概念来欣赏音乐。这样，文化工业控制下的个体就呈现出婴儿的口唇期特征：像儿童从对已经品尝过的食物的重复吮吸中得到快感一样，听觉退化的听众沉醉在对文化产品不假思索的单纯消费中，文化工业所提供的各种产品对大众来说，都可以作为和食品一样的消费品来食用。这种听觉退化的听众只能欣赏熟悉和重复的东西，而排斥艺术当中的创新和突破。因此，阿多诺指出，在文化工业的操作下公众愚蠢化的速度并不亚于他们智力增长的速度，人们需要的只是他们已被给予的东西，<sup>165</sup>他们就像孩子一样“不断重复地需要一道他们已经吃过的菜”<sup>166</sup>。

文化工业不仅使个体在文化消费中保持婴儿的状态，而且使个体人格处于俄狄浦斯情结中儿童对父亲权威和对阉割恐惧的防卫中。按照精神分析学说，幼儿在对父亲既崇拜又憎恨的矛盾态度中会产生自居于父亲位置的心理，随着人格的发展，当幼儿成长为与父亲一样具有自主性的成年人时，这种自居心理就宣告结束。但是文化工业却恰恰阻碍了个体的这一正常的成长过程，它使个体一直处于幼儿的幼稚状态中，并依靠对外在权威的自居来满足本能的需要。所以，阿多诺认为被文化工业控制的大众在生理上可能是成熟的，但在心理上却已经被“阉割”和“去势”了，这种被心理阉割的个体在文化的消费中寻求着去势后的快

<sup>164</sup> Theodor Wiesengrund Adorno, *On the Fetish Character in Music and the Regression of Listening, The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, London: Routledge, 1991.

<sup>165</sup> 霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法——哲学断片》，上海人民出版社2003年版，第162页。

<sup>166</sup> 同脚注164，第42页。



感，爵士乐为这种情形提供了最好的例证。在阿多诺看来，爵士乐表达了一种一半怨恨、一半不满的屈服，其本性是“离心的”，它在节拍器规范下的漫无目的的情绪喷发只是一种未完成的欲望高潮的无能表征，它已然被强权所击垮，但却要用挑衅性的外表来装扮自己。于是，爵士乐“反抗的姿态伴随着盲从的倾向，正如精神分析学描述的施虐—受虐性格，亦即那种激怒父亲形象却在暗地里崇拜他，或者想要同他争以雌雄但又回过头来通过拜服于他获得愉悦感的人”<sup>167</sup>，它暗含着去势的象征：放弃你的男性特征，让自己被阉割。爵士乐虽然通过对性自由的许诺掩盖了对阉割的恐惧，但是“它的去势象征通过无意识的禁忌决定了主体没有能力自居于那个男性成人”<sup>168</sup>。文化工业正是运用这种去势的象征，阻碍个体由幼儿变成成人，从而在无意识的心理层面上控制和俘虏个体。

其次，文化工业还使用满足需求的方法来瓦解个体的反抗意识。霍克海默和阿多诺认为，文化工业通过向大众提供一种幻象式的满足，来掩盖现实的缺陷，从而抚平现实与理想的差异。人们在对广告宣传的高级公寓、高保真音响、高档厨具的追求和拥有中，忽略了个体对真实自由的向往；当人们沉迷于流行音乐、运动比赛和明星轶事中时，往往忘却了个体生存境遇的真相。于是在文化工业所生产的电影中，生活的苦难像湖面上的几多浪花，而一成不变的团圆结局消除了现实中的所有矛盾；电视的想象提供了对我们需求的满足，但它只是作为梦幻，在这种梦幻中我们不再知道怎样去期望，或者应该期望些什么。因此，在霍克海默和阿多诺看来，“整个世界都要通过文化工业的过滤”<sup>169</sup>，电影和电视总是想去制作观念的世界，所以常看电影、电视的人也总会把外部世界当成他看过的影片和电视剧的延伸。由此，人们在对文化产品的消费中，往往容易产生错觉，将文化工业所造

<sup>167</sup> Theodor Wiesengrund Adorno, *Prisms*, Cambridge MA: MIT Press, 1982: 122.

<sup>168</sup> 杨小滨：《否定的美学——法兰克福学派的文艺理论和文化批评》，三联书店1999年版，第131页。

<sup>169</sup> 霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法——哲学断片》，上海人民出版社2003年版，第141页。

就的幻想等同于现实。因此，需求的满足已被文化工业制作的谎言所殖民化和腐蚀，人们在虚假的、外在的幻觉中忘掉了现实的困境。在这里，阿多诺意识到了与齐泽克的意识形态幻象理论相同的东西：“文化工业创造了对人类有价值的社会的一种幻想，而实际上这种社会并不存在；文化隐匿了人类劳作其上的物质条件，它通过抚慰和催眠维持了经济对生存的恶劣决定。”<sup>170</sup>因此，文化工业实际上执行着意识形态的欺骗功能。

阿多诺在对电影和流行音乐提供的需求满足的分析中指出，这两种媒体都激发着快乐的可能性，怂恿大众成员敢于向自己坦白现代生活的整个秩序通常禁止他们承认的东西，也就是坦言他们实际的不快乐。这种需求满足尽管有着含蓄的解放功能，但是它只是相当于发生在现实中的不足的解放。阿多诺坚持文化工业由满足需求所提供的解放经历总是被阻挠，在同一时刻需求既被唤起又被拒绝，满足需求为大众提供的“导泻法”和精神宣泄只是帮助人们保持稳固的一致和秩序。由此，霍克海默和阿多诺认为，大众文化对人的需求的满足实质上是对人的压抑，在它抛出的永远无法兑现的幸福诺言和粉饰的太平盛世中，个体忽视了对现实生存境遇的关注，忘却了自己真实的需求，放弃了对自由的追求，从而在虚假的安全感中丧失了任何批判的理智。因此，阿多诺说在黑暗的电影院里寻找快乐的女人不会比一个在行进中的人有更多的反抗，唐老鸭使人们在笑声中把真实的痛苦一次次地忘掉，文化工业就这样将现实生活的不幸弱化和驱除，从而剥夺人们任何反抗的欲望。

最后，文化工业通过对固定模式和陈规的重复来加强心理控制的效果。在霍克海默和阿多诺看来，文化工业对人的心理控制是一个不断重复的过程，通过对既定模式和陈规的不断重复，文化工业所宣扬的社会规则才会慢慢被大众认同并自觉内化为自我的典范，超我的力量才能得到不断地固化。阿多诺指出，晚期资本主义的文化工业所提供的文化产品表面看来千姿百态，但实

<sup>170</sup> 转引自杨小滨：《否定的美学——法兰克福学派的文艺理论和文化批评》，三联书店1999年版，第117页。阿多诺：《最低限度的道德》，伦敦1974年版，第43页。

质上是对固定模式和陈规的不断模仿和复制而已。在《电视和大众文化模式》的分析中，阿多诺描述了漂亮女人不会犯错误的成规。漂亮女人虽然对她的父亲非常残酷，但她从来没有因此而得到惩罚，其原因在于她是漂亮的，她的行为在一个华丽的装扮下被社会认可。这种陈规的不断重复出现就会加强大众的观念：人只要漂亮，就很容易在这个社会上生活得幸福。另一个被广泛传播的陈规是艺术家或知识分子通常是反常的、有时甚至是荒谬的弱者或是情感的受挫者，他们不知道怎样去生活。流行文化通过自己的产品不断使大众树立艺术家是真正的同性恋的这一观念。<sup>171</sup>文化工业的这种公式化和陈规化阻止人们超越被给予的东西而进行思考，使他们的生活经验固化和僵化，从而加强他们在心理上已经形成的顺从于现实的超我。如果大众所接触的经验是不断更新和充满矛盾的，那么其超我的人格也会发生相应的变化，从而对现实产生怀疑和批评，这样一来大众就很难形成对外部世界的认同和遵循。文化工业很清楚地看到这一点，因此它通过对陈规和模式的重复切断大众与真实生活的联系，避免大众生活经验和观念的更新，使本我、自我和超我之间相互作用的动态结构变成机械反应的静态结构，从而消除冲突和矛盾、固化和僵化大众的整个心理结构，将大众保持在永久的顺从之中。其结果是，人们不仅失去了对现实的真正洞察，而且最终他们对于生活经验的真实能力也被不断地五颜六色的文化产品所钝化。由此，霍克海默和阿多诺认为“文化工业用这些文化产品勤勉地关注着自身，在它的残存的法西斯主义心理学中感知着使统治的现代条件不朽的真正意味”<sup>172</sup>。

在阿多诺看来，文化工业对重复的心理技巧的使用与法西斯主义有着很大的相似性，思想内容的经常重复也是法西斯宣传的有效组成部分。文化工业与法西斯主义宣传一样，“为了自己的种种目的只需要复制现在的心理状态——它不需要导致某种改

<sup>171</sup> Deborah Cook, *The Culture Industry Revisited: Theodor W. Adorno on Mass Culture*, 1996: 62.

<sup>172</sup> Theodor Wiesengrund Adorno, *The Schema of Mass Culture, The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, 1991: 80.

变——而作为其首要特征之一的强迫重复和这种连续复制的必要性将是一致的”<sup>173</sup>。在利用重复陈规和公式的技巧中，文化工业使大众也呈现出与法西斯的追随者一样的特征，即被剥夺了自主权和自发性，而不可能超越心理和社会的现状，并由此丧失了对现实的认识能力和反思能力，在对陈规的认同和效仿中，固化着心理对社会的顺从。阿多诺认为，模式和陈规的不断重复提供着对超我的强化，也加强着个体的自恋。文化工业由此成功地加工了晚期资本主义社会由个人所提供的自恋倾向的原材料，个体自恋源源不断从不断重复的宣传中获得满足。在这种自恋的成果中，纳粹宣传和文化工业也提供了另一种心理暗示，即属于自己群体的人要比其他群体的人更好、更高尚、更纯洁。

通过精神分析的视角，霍克海默和阿多诺洞察到在陈规的重复、需求的满足、婴儿防卫机制的调动和超我投射的鼓励后面隐藏着人的本能欲望，文化工业以各种方式刺激并处理着这些欲望。一些欲望被简单地压抑，另一些欲望则被文化工业长期利用，并以梦幻的方式工作着。文化工业对本能欲望的满足往往是虚假和歪曲的，性的需要被电视的暴力描述间接满足，性的内驱力被阉割的野蛮行为的象征行动所替换。从这里可以清楚看到，本能欲望最终在文化商品提供的直接或间接的时尚潮流中被压抑，从而保持在无意识的水平上。文化工业对大众本能欲望调动的目的并不是想要真正满足它，而是通过心理技巧来利用它，以此瓦解人们的反思和反抗能力，支配人们的无意识对既定社会秩序的服从，从而达到最终压抑这些本能欲望的目的。因此，霍克海默和阿多诺指出，文化工业处理着人的本能需要的方式是从满足到压抑，在文化工业中“压抑代替了升华，欲望被刺激只是为了被否定”<sup>174</sup>。于是，文化工业“变成了意识形态的帷幕，遮蔽的是现实的无可救药”<sup>175</sup>。

<sup>173</sup> 阿多诺：〈弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式〉，《法兰克福学派论著选辑》（上），商务印书馆1998年版，第204页。

<sup>174</sup> Deborah Cook, *The Culture Industry Revisited: Theodor W. Adorno on Mass Culture*, 1996: 58.

<sup>175</sup> 霍克海默、阿多诺：《启蒙的辩证法——哲学断片》，上海人民出版社2003年版，前言第5页。

### 三、个体与社会：非同一性的逻辑

对霍克海默和阿多诺而言，极权主义人格和文化工业的心理学考察提供了一个关于人类个体生存现状的图景：真正个体的存在正以一种令人吃惊的速度衰落，个体在社会总体性的强迫同一中完全丧失了自由。因此，对个体的关注以及对个体与社会矛盾关系的说明成为霍克海默和阿多诺批判话语的重要一维。在他们看来，精神分析解放性的潜力密切地与个体的生存相关联，并批判性地把个体和社会连接起来，从而为解说个体与社会的关系提供了心理学的线索和依据。

阿多诺认为，今天的社会试图使用科学的方法去建立科学的统一体，在这个过程中个体领域被科学不断地、不可避免地遗失掉。但是，思考的过程必须在不同的科学领域中沉积它自身，而不是逃入掩盖在它们之上的抽象的普遍结构中，“社会学的辩证概念和结构功能之间的不同在于，在一种统一体中范畴被选择以至于人的科学作为一种连续统一体只能在它自身的范围里被提供，于是通过专业解释去寻找社会具体的统一体来替代抽象的一般性，就成为我们的观念”<sup>176</sup>。对阿多诺而言，这一点可以用弗洛伊德的精神分析作为模型来加以说明，通过对个体的关注和单子论的动力学，精神分析以其独特形式关涉到个体与社会的关系，“弗洛伊德精神分析学的特征是通过它纯粹的内在联系，坚决地提出了反对社会的观念”<sup>177</sup>。“本能的需要”这个词在弗洛伊德那里是指直接满足需要的冲动，这种冲动在整个压抑的机制中被繁殖，而且成为在精神的范围内发生的每一件事情的根源。对阿多诺而言，在“本能的需要”这个词的后面包含的是这样一个情形：到目前为止社会还没有生产出足够的满足人们生活需要的供应品。由于社会对它的所有成员提供足够的供应品、以现有

<sup>176</sup> Theodor Wiesengrund Adorno, *Introduction to Sociology*, Cambridge: Polity Press, 2000: 111.

<sup>177</sup> *Ibid.*

的文明标准维持他们的潜能的能力受到社会生存条件、生产关系和财产关系的阻碍，而产生出社会性的短缺，这种公开的短缺在社会控制系统中被延长，从而产生出社会劳动的必要。因此，社会短缺的状况所造成的结果是，为了形成能够使人们生产出足够可以维系其生命需要的产品的工作伦理，就必须强迫所有个体放弃性欲冲动，将个体的力比多能量转移、升华为社会劳动的能量。在阿多诺看来，这形成了弗洛伊德学说的基本内容。<sup>178</sup>

如果“本能的需要”的概念以不断的自我复制的短缺形式被演化成具体的，那么心理学的过程在它的核心中必然包含着社会的运动。这证明精神分析所关注的个体是一个和社会面对面的抽象，在这个抽象中个体发现了他们自己。心理学用个体来关注自身的原因在于以某种方式将个体与社会脱离的个体化指示出来：事实上我们每一个人作为简单的个体生命而不是作为群体进入世界的，但是这种情况被社会秩序一再复制，这个复制过程通过个体与社会合同交易的统治形式而作为一个个人主义的社会建立起来。因此，阿多诺认为，通常被看作与社会相对因此而被社会排除的个体范畴完全是一个社会范畴。但这并不是说在个体心理学的王国内发生的个体的每一件事都能被直接归因于社会，而是在于个体范畴本身、形成个体的特殊因素必须被作为社会强制、需要和要求的内在化而加以解释。霍克海默表达了与阿多诺同样的观点，他认为个体与统治、命令、组织的社会功能是密切相关的。另外，他们认为在精神分析里存在着许多对于社会的参考性解说，被弗洛伊德重复使用的“古老的偶像”便是其中之一。有一些偶像不能用精神分析对个体的研究来解释，它们是以一种固有的方式、按照分离的形式而独立存在的“单细胞生物”。弗洛伊德认为这种偶像作为社会和集体的遗产、作为在每一个个体中沉积下来的“集体无意识”必须被真正说明。

在霍克海默和阿多诺看来，集体无意识经常地发生在所谓的理智现象中，当个体最初的关于统一和伟大的概念分裂时，个体的碎片被模仿者碾碎，这些模仿者都在为自己寻找一个强大的

<sup>178</sup> Theodor Wiesengrund Adorno, *Introduction to Sociology*, 2000: 111.

榜样。正好在个体和个性化的最深层、在个体驱动力没有扩展到的层面上，社会和集体的运动坚持和扩张了自己的权力，而个体却对这种社会力量的扩张保持着无知，从而产生出集体的无意识。弗洛伊德的精神分析作为在概念上完全实证主义的理论揭示了一个令所有的当代社会学家感到惊讶的辩证的主题：对人类个体的现象探索得越深，对个体作为一个自我包含的、动力学的整体的把握就越没有隔阂，而且更接近于得出个体不再是真正的个体的结论。实际上弗洛伊德在《文明及其不满》中就曾指出，个体与社会之间的矛盾在于二者具有不同的特性，个体遵循快乐原则而去寻求自身本能欲望的满足；与此不同，对社会发展来说，“最重要的事是在人类个体中创造一个统一体这一目的”<sup>179</sup>。因此，在弗洛伊德看来，个体发展和社会发展的“这两个过程必定是相互对立，互相争夺的”<sup>180</sup>，而社会的发展总是以个体的牺牲为代价。每一种社会及其制度文明都以奴役性劳动和本能的压抑为基础，社会文明的强制手段以及其他意欲使人们安于文明并为他们的牺牲做出补偿的手段，可以看作社会文明的心理因素。因此，社会文明就是不断地牺牲个体的本能需要，将本能压抑、并强行转移到对社会有用的活动上去。在社会文明对个体本能的压抑过程中，个体为了适应社会现实，而将社会用以压抑无意识的种种清规戒律经过内化，转化为自我的重要组成部分。于是，文明社会中的个体逐渐失去了享受本能欲望的能力和自由，而被压抑的欲望经过升华成为社会文明的铺路石。社会文明的发展对个体自由的限制，个体力量为社会力量所代替成为社会发展的决定性的一步。

霍克海默和阿多诺继承了弗洛伊德关于个体与社会对立的、非同一性的思想，从而深刻地洞察到社会对个体的奴役和统治实际上就是同一性对非同一性的压抑和统摄，将个体整合成服从的社会统一体遵循的是同一性的逻辑。因此，从这个角度来说，霍克海默和阿多诺对同一性逻辑的批判是对精神分析个体心理学批

<sup>179</sup> 弗洛伊德：《论文明》，国际文化出版公司2000年版，第137页。

<sup>180</sup> 同上，第138页。

判的深化和极端化。<sup>181</sup>以精神分析为基点，他们发现了同一性逻辑的心理学秘密：自主性自我的丧失和同一性自我的确立，即将自主性自我整合为同一性自我。

在此，霍克海默和阿多诺使用精神分析试图去说明两个问题：第一，人们是怎样接受和他们的理性兴趣相反的、但却迎合现实的意识形态的，比如法西斯主义的意识形态。“与他们的理性兴趣相反”意味着意识形态是可疑的，这特别体现在装扮人们的无意识的机制使它们不能被完全理解；“对现实的迎合”意味着这些行为可能是目标理性的，是对预设的和普遍的社会目标的导向。第二，上述问题与发生在个体社会心理学形式中的更普遍的变化是不可分离的，这就是霍克海默和阿多诺以精神分析的方式寻求详细说明了个体“自主性的丧失”问题。<sup>182</sup>阿多诺认为，弗洛伊德理论并没有用现有的本身存在来安置个体，而是构想了被称为自主性的个体的发展，并因此而为自主性丧失的理论提供了有力的基础。他批评了对弗洛伊德所做的表面的现实主义和社会学的修正，特别是霍妮关于性格不是由本能、内部家庭冲突而是由文化的压力形成的观念。阿多诺认为这样一个文化统一和个体心理的理论不能说明统一的机制，而建立在个体的形成卷入了本能冲突的理论基础上的精神分析的解释能够揭示社会的统治原则是怎样与压抑驱动的心理原则相一致的。在阿多诺看来，心理学的王国正渐渐从社会学王国中分离出来，这意味着个体中纯粹私人化的东西相对于社会化的东西被减少，换句话说，作为动力王国的本我正渐渐被自我所控制。个体行为之所以可以度量是因为“社会化的实际过程是建立在个体作为经济的主体彼此并不会直接关联，而是按照交换规则行事”<sup>183</sup>。

霍克海默和阿多诺使用弗洛伊德精神分析的自我模型去解释个体自主性的丧失，并说明个体是如何通过减少他们行动的理智方

<sup>181</sup> 阿尔布莱希特·维尔默：《论现代和后现代的辩证法——遵循阿多诺的理性批判》，商务印书馆2003年版，第79页。

<sup>182</sup> Gillian Rose, *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, London: Macmillan Press Ltd., 1978: 94.

<sup>183</sup> Ibid.



式来适应社会现实的。在弗洛伊德那里，自主性自我的发展模型是：虽然孩子害怕和憎恨他的父亲，但是却认同父亲，并因此而改变、反对他自身的进攻方向，接管父亲的角色，因此而成为和父亲一样自主的个体。如果孩子因为某种原因而并不渴望成为父亲一样的人，那么他就可能继续害怕和屈从于权威，个体便形成与“更加有力、更少内在化”的外在权威的认同，从而使自主的自我不再被形成。这种情形已经被霍克海默和阿多诺对晚期资本主义家庭衰落和父亲权威瓦解的研究所揭示。自我作为心理力量和社会力量的交叉点包含着其无法解除的矛盾：它被设定去控制内部驱动力的运行，测试它们对于外部现实的反抗，因此它是精神的又是非精神的，既是力比多也是外部现实的代表。阿多诺在这里所要揭示的是自我的复杂运动是怎样使社会的整合成为可能的。他用意识和无意识的概念来比照自我的概念：自我作为意识，它反抗着压抑，作为无意识，又是压抑的代理人本身。放弃本能欲望对自我来说不可理解的原因在于自我并没有真正认同社会禁忌并使它主观化，而是简单地把它们放在无意识中，因此而保持对无意识的限制，这也就是无意识的他治规则：“在自我持存的兴趣中运行的自我的认知行为不得不被不断地颠倒和被自我意识遗忘”<sup>184</sup>。

于是，自我持存和自我放弃的矛盾成为塑造同一性自我的关键，正如霍克海默和阿多诺在《启蒙的辩证法》中指出的：自我持存的努力包含了整个西方文明的真正原则。而《荷马史诗》中奥德修斯的神化无疑清晰地证实了这一点：奥德修斯拒绝吃荷叶和小牛，他把自己绑在船的桅杆上以抵制女妖歌声的诱惑，他的水手们用蜡塞住耳朵以免听到女妖的歌声，通过对本能和幸福的抵制，奥德修斯和他的伙伴们保存了自己的生命，并赢得了英雄的头衔。因此，“奥德修斯通过否认自身，向自己确认了自身；通过遗失自身，来拯救自己的生命”<sup>185</sup>。可见，自我持存所支

<sup>184</sup> Gillian Rose, *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, 1978: 94.

<sup>185</sup> 霍克海默、阿多诺：《启蒙的辩证法——哲学断片》，上海人民出版社2003年版，第54页。

配、压抑和破坏的实体是生命本身，自我为了维持自身而丧失自身的自主性，为了赢得生命而放弃了生命的本能。阿多诺和霍克海默认为这种个体生命的悖论就在于：

“维持自我持存和自我毁灭之平衡的最古老的社会活动是自我对自身存活能力的考验，对丧失自我的恐惧、对把自我与其他生命之间的界线连同自我一并取消的恐惧，对死亡和毁灭的恐惧，都与某种对幸福的承诺紧密相连，而这一承诺无时无刻不在威胁着文明的进程。”<sup>186</sup>

为了自我持存，自我不得不放弃自己的本能欲望，对内在本性进行压迫和监督，按照自我持存的原则来塑造自我，以此获得社会的认可和接纳，维系自我的存在。从这个角度说社会文明的历史就是个体牺牲的内化史，自我持存就是自我放弃。于是，自我由自主的功能变成了自持的功能，同一性自我最终在自我持存的强制本性中产生出来。在社会文明中，自我持存的功能实际上就是对同一性自我的塑造，也就是说自我为了保存自身，必须按照一定的社会原则来修正和塑造自我，以此维持自我的天然根基——人类的生活，否则自我就会丧失安身立命之所。这正如弗洛伊德所指出的一定的社会原则遵循的是同一性的逻辑。因此，社会文明就这样将同一性的逻辑注入到个体的自我人格中。

在霍克海默和阿多诺看来，同一性自我的塑造，一方面牺牲了自我的自主性，同一性自我以对自我的本能、反思和自主性的消解和压抑为代价，而使外在统治成为可能，“这在潜在里无论如何也是对主体的毁灭，而这一毁灭正是在为主体服务的旗帜下发生的”<sup>187</sup>，因此“同一性的自我是自我的牺牲品”<sup>188</sup>；另一方面使个体忘却了社会与自己的非同一性，将作为对象的社会与自身等同起来，从而平息了个体与社会不可消解的矛盾。而这种无矛盾性只是意味着像黑格尔那样“不断地被迫制造假象”，将真实的客体消融于主观的概念之中，用虚假的同一性战胜真实的非

<sup>186</sup> Theodor Wiesengrund Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, New York: NLB Press, 1979: 47.

<sup>187</sup> Ibid, p.71.

<sup>188</sup> 阿尔布莱希特·维尔默：《论现代和后现代的辩证法——遵循阿多诺的理性批判》，商务印书馆2003年版，第166页。

同一性。阿多诺考察了现在同一性压抑的普遍形式：第一，法西斯主义作为各种统治的原形，没有带来能够导致一个强大自我发展的认同，而是带来了自恋的认同；第二，文化工业作为交换原则在闲暇时间的拓展，以压抑为目的创造和养育了对本能满足的要求。法西斯主义和文化工业对大众的心理控制无疑遵循的是同一性的逻辑。因此，对霍克海默和阿多诺而言，只有个体和非同一性是真实的，一切关于同一性的言说都有可能成为虚假的意识形态，同一性的自我必须在否定的意义上来理解是因为同一性已经成为统治秩序的代名词。于是，霍克海默和阿多诺说：“从前人类必须承受的可怕的事情，直到有一天，自我形成了，人类具备了同一的、有目的的、男性的性格，而其中的一些东西在每个人的童年都还会重复出现”<sup>189</sup>。因而，自有同一性自我开始，暴力便存在了，这并不是自主性自我在确立过程中的某种行为。

阿多诺认为，精神分析提供了一条考察个体和社会之间调停的道路，说明了个体同时是普遍的和特殊的观点，但并没有减少个体或社会的真实。阿多诺用对个体形式及其变形的关注取代了对统治形式的大量事实的进一步的解说，为此他进一步探索了个体自主性丧失的精神分析维度，并考察了内在化过程失败的结果。在这里，有两点是特别重要的：自我的虚弱和自恋，这使得本我的冲动更易受到操纵。弗洛伊德认为，将个体整合为社会群体的纽带是性欲本能和快乐原则，这种本能当个体向巨大的社会群体投降时得到了替代性满足。在群体中，个体处在鼓励其取消无意识的本能压抑的状态中，因此释放和利用着来自其他心理机构的、被无意识暂时征用的能量，比如破坏能量和来自主体的古老遗传的能量。由此，阿多诺指出：“把力比多转换成追随者和追随者之间以及追随者和领导者之间的纽带的中心机制是对同一性的认同，认同包含着一个基本的、最初的自恋方面”<sup>190</sup>。个体把自己作为对象来爱的心理机制使极权主义领导人成为了一个扩大的主体的自我人格，强烈的自恋冲动就此被对领导者的认

<sup>189</sup> Theodor Wiesengrund Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, 1979: 47.

<sup>190</sup> David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, 1980: 135.

同所吸收和满足。在同一性的认同中，自我不断地承担起超过它的力量的重担，在没有发展起它的自我区别功能的地方压抑着力比多，力比多将力量集中于自我，或者以最小的程度混合着自我的意识和无意识，通常的结果是自我成为否定的和僵化的。阿多诺强调，事实上自恋取代了内在化，在自恋中，自我持存的功能被保留，但却从意识中分离出来，因此而丧失了理性。于是自我在本能和外部力量的联系中被留在了一个虚弱的状态下。这种虚弱通常被作为自恋的伤害而经历。接着这种无助的经历使个体在试图克服他的不利形势时给自我以有限的选择：它或者改变现实，或者撤退到本我，而撤退成为经常的选择。<sup>191</sup>由此霍克海默指出，作为中介的自我消失了，失去了它存在的价值和意义，良心和灵魂成为了可笑的东西。<sup>192</sup>没有了自我，同一性自我更是形同虚设。自恋对内在化的取代无疑证明了同一性自我是一种杜撰。由此，霍克海默和阿多诺指出同一性的自我“要么是一种虚构的东西，要么是某种自我压迫的机制”<sup>193</sup>。

在阿多诺看来，自我撤退的确定本质被客观性的历史因素所决定。在晚期资本主义社会，自我独立性的消失虽然在一定程度上打破了个体内化的各种清规戒律，但是这种冲动的、盲目的退化行为并没有把自我从社会压抑中解脱出来，相反却变本加厉地迎合了超我的要求，使超我直接控制了本我，从而使社会压抑的力量直接控制了个体生命的内驱力。因此，个体被直接暴露在各种提供着满足和保护的源泉面前，利用个体自恋的易感性，特殊的社会力量能够动员起本我的冲动和婴儿的防卫机制。超我作为社会压抑的代理人，不再以禁锢者的面貌出现，而摇身一变使用起催眠术，对芸芸众生哼念着：“享乐吧，享乐吧”。法西斯主义和文化工业便是用这种对需要虚假满足的方式行使着作为超我的职权，以对本能的压抑来培养着同一性的自我，并以此作为压抑的能量。因为，在阿多诺看来，法西斯主义和文化工业对个体

<sup>191</sup> David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, 1980: 136.

<sup>192</sup> H.贡尼、R.林古特：《霍克海默》，中国社会科学出版社1992年版，第94页。

<sup>193</sup> 阿尔布莱希特·维尔默：《论现代和后现代的辩证法——遵循阿多诺的理性批判》，商务印书馆2003年版，第92页。

本能需要的满足是以对社会无力感的补偿而被表达出来。个体所经历的这种无力感，实际上就是他们对自由主义意识形态的标准真理和它的经验主义的虚假之间所存在的差异的意识和潜在承认。面对他们不自由的实际状况与宣扬着自由、自治的意识形态之间的断裂，个体试图用支配着他们的社会同一性逻辑即文化工业和法西斯主义的宣传去教化他们自身，以此弥补他们在弥合这种断裂中的无力。“教化或是虚假教化允许个体在现实或在想象中去把自己改变成更崇高、更具包容性的样子，从而去补充自己所缺乏的品质并从各种活动的参与中获利。”<sup>194</sup>个体这种不得不证实自己被教化的需要表明了其自恋的倾向，“把虚假文化和集体自恋连接起来的态度就在于操纵、具有发言权并且像一个专家一样引导自己、考虑自己”<sup>195</sup>。人们从虚假的教化中获得了一种授权的感觉，他们用自认为获得的社会威望来奉承自己，“在一个较好的学校里注册，有时甚至是来自于一个良好家庭的自命不凡对个体来说就已经足够了”<sup>196</sup>。作为报答，教化提供给自我从属于一个同一性的自恋满足，从而弥合自我的断裂。这种自恋的结果即同一性自我的形成使个体免除现实的测试，允许他们生活在由社会的同一性所提供的错觉系统中，个体在同样性的自我中“幸福地”享受着社会对他们的压抑。由此，在霍克海默和阿多诺看来，文化工业和法西斯主义的接受者就是弗洛伊德理论中依恋父亲的幼儿的暗喻，在这种自恋的畸形满足的循环中，人类退化了，失去了发展他们个体的机会，从而成为社会压制的屈从者和依赖者。

阿多诺认为弗洛伊德对个体的处理为同一性自我提供了一个极好的例证，用精神分析的视角可以看到社会秩序的强迫和同一性自我塑造之间的内在关联，从而使我们能够从心理学上揭下同一性逻辑的面具。弗洛伊德的精神分析学虽然在意图上是个人主义的，但它不仅超越了个体的平面，变得越来越抽象，从而在对个体观察的

<sup>194</sup> Theodor Wiesengrund Adorno, *Theory of Pseudo-Culture*, New York: Telos, 1995: 32-33.

<sup>195</sup> Ibid, p.33.

<sup>196</sup> Ibid.

具体化分析中，将个体与社会的矛盾暴露给社会批判。但是由于假设了一个恒定不变的本我，弗洛伊德和所有人一样，低估了个体化、自主性到达一个很高程度的可能性。他在个体的范围内承袭了一个“古老的遗传”，因而在很大程度上把人类看作是不可变更的，最终作为这种倾向的结果，他把人类受压抑的条件看成是不可避免的，把个体与社会的冲突看成是永恒的。<sup>197</sup>因此，在阿多诺看来，弗洛伊德的理论是一种消极的理论，“由于把人与他自己相异化，并且以他的同一性来斥责他的自主性，精神分析学从总体上使人屈服于合理化和适应的机制”<sup>198</sup>。所以，精神分析除了对痛苦和压抑的夸张之外，毫无真实可言，精神分析对个体心理的疏导仍然是对社会压抑的适应。

与弗洛伊德不同，霍克海默和阿多诺都非常肯定并看重个体自主性的力量，他们认为个体相对于整体和社会来说，是最真实的。个体作为真正的历史主体，是批判力量和解放力量的集合，是非同一性力量的来源。个体及其力量之所以被社会力量所泯灭乃是在于同一性逻辑对非同一性逻辑的统治。因此，个体与社会的对立并不是永恒的，个体有可能冲破社会的控制，赢得发展的自由，其关键就在于重新确立非同一性逻辑的中心地位，恢复个体的主体性能力，从而祛除社会与个体之间的古老鬼魅。虽然精神分析没有提供这种非同一性的思维逻辑，但是通过它对同一性逻辑的潜在揭示和批判为这种非同一性思维逻辑提供了线索和论据。在霍克海默和阿多诺那里，弗洛伊德对社会文明的控诉变成了对同一性逻辑的批判，精神分析对个体本能的关注和研究变成了对非同一性逻辑的坚持和维护。在弗洛伊德精神分析的维度中，霍克海默和阿多诺找到了言说非同一性逻辑的心理学方式。

<sup>197</sup> Theodor Wiesengrund Adorno, *Introduction to Sociology*, 2000: 113.

<sup>198</sup> Theodor Wiesengrund Adorno, *Minima Moralia*, Gloucestershire: Bookcraft Ltd., 1974: 64.



## 第四章

# 精神分析与马尔库塞的 爱欲解放乌托邦

在马尔库塞看来，弗洛伊德的精神分析学说在人类真正了解和认识自己的道路上引导着我们。循着精神分析的足迹，我们不仅可以深刻地认识自身和人类的社会文明，而且能够为人的最终解放找到一条正确的途径。由此，马尔库塞把精神分析运用到对工业文明的认识与批判中，透视到工业文明通过单向度的统治对人进行着精神的控制和压抑。在这种批判中，马尔库塞寻找着人类解放、社会变革的潜能和动因，在弗洛伊德的本能结构理论中他找到了这种革命的动因——爱欲。于是，在对爱欲作为社会革命的生物基础所具有的变革社会的力量进行说明的基础上，马尔库塞设置了一个爱欲解放的乌托邦，从而把精神分析学说中的压抑性文明转换成了一种非压抑性文明。因此，本章旨在探讨马尔库塞的非压抑性社会文明理论这一法兰克福学派的代表性批判话语对精神分析学说的引用和阐发。



## 一、压抑与单向度：工业文明的精神批判

马尔库塞认为，资本主义工业社会所造就的文明乃是一种机械文明或技术文明，这种文明以技术的全面控制将对人的压抑推向了极端，因而它不仅意味着一种外在的政治统治，而且更体现为一种内在的心理控制。在他看来，马克思早期运用异化劳动理论对资本主义的揭露和分析显示出了生命力，为我们如何批判资本主义社会提供了科学的方法；但是由于马克思忽视了个人的解放，而且忽视了心理学，并不能完全地揭示出发达工业社会对人性的压抑和摧残，个体心理学的研究因此而成为马克思理论中的“空场”。所以，要想对资本主义工业社会做出全方位的彻底批判，特别是解析工业文明对人的心理压抑，就必须以人为中心把社会批判和心理批判结合起来，这样才能使人们认清工业社会文明的实质。马尔库塞认为，弗洛伊德的精神分析学说作为一种个体心理学提供了理解社会压抑状况的一般基础，虽然精神分析所研究的对象——个体由于被工业文明的社会现实所取消和废弃而变得过时，但是这种对象的过时性恰恰揭示了：社会文明的进步在现实中变成了退步，变成了对人的压抑和控制。因此，马尔库塞说：

“精神分析的范畴无须与社会的和政治的状况‘联系’起来——它们本身就是社会范畴和政治范畴。无论精神分析是积极的或消极的，它都能够在管理和批判作用中成为有效的社会和政治工具，因为弗洛伊德在本能的动机和满足的最深领域内发现了社会与政治控制的结构。”<sup>199</sup>

精神分析在研究个体心理结构的变化时对社会制度的揭示“在先进的工业社会的政治生活中散发出新的亮光”<sup>200</sup>，这一“亮光”聚焦了马尔库塞关于弗洛伊德的概念在西方现代工业社会文明价值的所有论点，它是对异化现实的无情鞭挞，是对工业

<sup>199</sup> 马尔库塞：〈弗洛伊德的人的概念的过时性〉，《现代文明与人的困境——马尔库塞文集》，上海三联书店1989年版，第51页。

<sup>200</sup> 同上，第50页。

文明的深刻解蔽。基于此，马尔库塞从弗洛伊德的精神分析学说出发对发达工业文明的精神批判，以此形成对马克思社会批判理论的补充。

在马尔库塞看来，在弗洛伊德的学说中文明是在俄狄浦斯境遇中发展起来的。人类看到父亲的罪恶和爱，于是既产生了一系列的弑父行为，又产生着连绵不断的负罪感，正是这样两极的相互更替，规定着人类文明的进程和内容。弗洛伊德认为，文明的进程是在力比多力量的基础上展开的，因而人类受压抑的历史原因必须到本能结构中去寻找。由此，弗洛伊德指出，在人格结构中本我和超我服从于不同的原则，本我作为无意识的本能活动遵循着快乐原则，自我作为理性判断活动遵循现实原则，超我作为道德、良心、负罪感的内化活动通过对本我的非现实冲动的限制，确保自我同一性在现实原则下的发展。在弗洛伊德看来，健全的心理机制应当是本我、自我和超我三个层面处于平衡状态，而实际上它们之间却常常存在着冲突，文明起源的机制就说明了这一点。弗洛伊德断言，文明起源于对人的本能特别是对性本能的压抑，即超我对本我的压抑、现实原则对快乐原则的取代。他认为，随着现实原则不断约束快乐原则的活动范围，理性对本能的不断压抑一方面外化为文明形态，另一方面内化为人的压抑性心理机制。他倾向于从个体发生和属系（群体）发生两个层面来展示人的压抑性心理机制的建构过程：在个体发生的层面上，父母以及其它教育机构强令幼儿屈从现实原则，父母和社会机构强加于个体的外在约束被个体内投于自我，从而形成了良心和负罪感，确立了内心中的超我以及超我对本我的持久控制和压抑。文明的形成就表现为“被压抑个体从孩提时期向有意识社会生存的发展”<sup>201</sup>，在这一转变过程中，现实原则、理性自我对人的本能的限制和对人的行为的操作也就随之建立起来。在属系（群体）发生的层面上，由于原始部落的父亲垄断着权力和女人，儿子在父亲的强行压抑下被剥夺了性的快乐，而不得不将本能引向不快乐但却必需的劳动中去，于是原始父亲凭借其本身的功能体现

<sup>201</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第9页。

了现实原则的内在逻辑必然性。同时，儿子在反抗和谋杀父亲、在集体的屠杀和混战中，产生了负罪感，因而建立起一套社会道德的清规戒律——社会禁忌和社会制度，并将这些戒律对本能的压抑内投于自我，在内心中确立起代表父亲权力的超我，从而不仅作为对父亲的认同和弑父行为的惩罚，而且保存了整个群体的共同利益。文明的形成就表现为“从原始部落向完全有组织的文明国家的发展”<sup>202</sup>。因此，现实原则就在个体和群体两个层面上展开着对快乐原则的征服和取代，而一种压抑性的本能结构就是文明中一切历史形式的现实原则的基础。在弗洛伊德看来，文明对人的本能的压抑，不仅是对性本能的压抑，也是对攻击性本能的压抑。攻击性虽然是死亡本能的主要表现，但它也是一种自我保存的本能。早在原始时代，物质资料的匮乏和性权力的限制就使攻击性无所不在，这在俄狄浦斯情结的弑父行为中可以明显窥见。这种相互攻击的破坏性本能构成了文明的最大障碍，所以必为文明所压抑。由此，文明形成了对性本能和攻击性本能、生命本能和死亡本能的系统压抑。<sup>203</sup>

马尔库塞在总体上接受了弗洛伊德关于文明起源的基本见解，认为人的文明史就是人被压抑的历史，“文明不仅压制了人的社会生存，还压制了人的生物生存；不仅压制了人的一般方面，还压制了人的本能结构”<sup>204</sup>。精神分析对本能的研究即对被压抑物的回归构成了文明的禁忌史和隐蔽史，从而不仅揭示了个体的秘密，而且揭示了文明的秘密。因此，马尔库塞指出，弗洛伊德的学说解释的是过去而不是现在——消逝的不是现存的人的形象，消逝的是人的存在形式。弗洛伊德描述了本我与自我、自我与超我、快乐原则与现实原则、生与死的敌对力量的搏斗，个体的肉体 and 心灵则全然处于这种搏斗之中。<sup>205</sup>文明正是在本能与社会现实、生与死的斗争中展开其内容，并最终导致了人的快乐原则服从于社会的现实原则，人的本能冲动服从于社会的理性管制的社

<sup>202</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第9页。

<sup>203</sup> 弗洛伊德：《论文明》，国际文化出版公司2000年版，第97-113页。

<sup>204</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第3页。

<sup>205</sup> 同上，第51页。

会结果，人就在理性与文明的基础上寻求着他律与自律、本能与理性的统一。这种状况决定了人与社会必然处于长期的潜在矛盾和冲突中，在社会的现实原则统治下，人已经无力“自然”地表明自身。在马尔库塞看来，当精神分析撕去了意识形态的面纱而探索人格结构时，就把个体消解了，“因为个体自主的人格不过是人类一般压抑的僵硬表现而已”<sup>206</sup>，理性和自我意识不过是统治的代理人，而通过它们所带来的自由是从压抑的土壤中产生的。因此，人格的形成是历史过程的产物，这些过程在社会制度和人所编织的关系网络中凝结起来，规定着人格的发展，因此文明及其压抑也是一种社会历史现象。然而，弗洛伊德的文明论却没有贯彻这一点，“没有在本能的生物变迁与社会历史变迁之间做出恰当区分”<sup>207</sup>，所以它只是揭示了文明产生的生物学根源，而抛弃了其所具有的社会历史性。由此，弗洛伊德所论述的压抑是由物质匮乏和生存竞争而导致的对本能的限制，这种压抑使本能能量转移到征服自然的外部劳动上来，从而减少人类争夺，促进人类的生存和发展，因而具有一定的必要性和合理性。马尔库塞将这种压抑称之为“必要压抑”。他认为，弗洛伊德所看到的“必要压抑”只是说明了文明的生物性的方面，而要想说明文明及其压抑的社会历史性，就必须给精神分析“配以相应的表示特定的社会历史成分的术语”<sup>208</sup>。于是，马尔库塞相对于弗洛伊德的“必要压抑”引入了“额外压抑”，相对于弗洛伊德的“现实原则”引入了“操作原则”。所谓“额外压抑”是指社会统治者从自身的特殊利益出发，为维护其特定的统治秩序而对本能进行的文明所必需的压抑之外的附加压抑；而“操作原则”作为现实原则在各个不同文明阶段的现存历史形式，表达着特定社会和时代的特征，是一个不断发展的对抗性社会的原则。这样，作为一般文明所要求的必要压抑的现实原则与作为特定的历史文明阶段所要求的额外压抑的操作原则之间的区分就成为了可能，

<sup>206</sup> 王凤才：《批判与重建：法兰克福学派文明论》，社会科学文献出版社2004年，第117页。

<sup>207</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第21页。

<sup>208</sup> 同上。

而文明史则是必要压抑与额外压抑交织在一起的历史。马尔库塞通过对弗洛伊德文明压抑理论的重新解释，不仅恢复了精神分析概念的社会历史性，而且以此为理论前提，对发达工业文明单向度的片面性以及对人所导致的压抑展开了激进的批判。

马尔库塞认为，必要压抑是为了创造和保护文明所必需的对本能的一套限制，即对付物质需要所必需的劳动，这种劳动在根本上是对人的快乐的抑制，它是生物为了生存所必需的。但是随着科学技术的发展，人类的物质生活需要已经得到了极大的满足，这种必要压抑就不再是主要的。在物质富裕的社会中，生产的劳动组织形式与分配形式乃是社会强加于人的，社会统治由此发展出一套对人的本能超出社会文明基本需要之外的额外压抑，而现代社会正是在这里反映出它巨大的不合理性。在现实原则对人的本能进行抑制的时候，现代社会以某种特殊的社会统治形式偷换了“现实”的名义，对人施加各种过度禁忌，从而作为操作原则进一步施加对人的非人化的暴力。而资本主义的发达工业文明正是这种现代社会的真实写照，它通过“单向度”的统治造就了对人的全面压抑。

首先，工业文明通过对本能的额外压抑制造出“单向度”的人。马尔库塞认为，工业文明通过科技的进步极大地满足了人的物质需求，并在很大程度上将人从肉体劳动中解脱出来，从而减轻甚至消除了对本能的“必要压抑”。但是工业文明对人的本能的总体压抑并未因此而减少，反而达到了前所未有的程度。他从两个向度对当代工业文明对人的本能的额外压抑进行了解说。其第一个向度是工业文明以维护特定的统治利益为目的而维持社会的存在，特意制造出虚假的物质需要这一“额外压抑”的产物。在马尔库塞看来，“真实需要”是出自人的本能的自主性需要，它因为和社会的整体利益需要相悖而总是受到控制和制约；“虚假需要”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：这种需要是劳累、攻击性、痛苦以及非正义永恒的存在”<sup>209</sup>。当代工业文明对人造成的额外压抑，正是通过对

<sup>209</sup> Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Boston: Beacon Press, 1966: 5.

“虚假需要”的强制性建立和满足来压抑人的“真实需要”。工业文明提供的大量消费品和大众娱乐使人们的需要得到扩大和满足、产生一种幸福感，人们沉迷在这种幸福感中，从而把物质需要当成了自己的真实需要。马尔库塞认为，“最流行的需求包括按照广告来放松、娱乐、行动和消费，爱或恨别人所爱或恨的东西，这些都是虚假需要”<sup>210</sup>，不是真实需要。工业文明利用物质和精神的各種手段，“赋予个人的利益和目的以一定的形式并吸收它们，而又不使社会遭致破裂”<sup>211</sup>，从而巧妙地使人在不能自主的状态下将追求物质享受当作自己的本质需求。工业文明正是通过制造和满足这种虚假需要来左右人们的意识、支配人们的生活，操纵和压抑着人的本能的真实需要。其实质在于使“社会的需要和政治的需要必须变为个人的本能的需要”<sup>212</sup>，使人在生活的享乐中将工业文明的强制意志摄取内化为自我的理想，自觉地接受和屈从于制度的控制，最终实现个体与社会的一体化。

通过异化劳动加剧对人的本能压抑，这成为工业文明对人进行额外压抑的第二个向度。马尔库塞认为，“创造和扩大文明的物质基础的工作主要是劳动，是一种异化劳动，是痛苦和可怕的异化劳动，而且现在还是这样一种状况”<sup>213</sup>。造就文明的劳动之所以是一种异化劳动，是因为这种劳动的能量来自于人的本能和本能力量的转移，既通过对性本能的压抑和升华，劳动从性欲中获取心理能量。这种异化劳动不仅不能满足人的本能欲望，而且以对本能力量的削弱和剥夺为前提。现代工业文明为了维护社会的存在，使人成为消费商品的工具，成为物的奴隶，这样人们为了获得更多的消费品和物质享受，必须不断地进行劳动。因此，异化劳动状况较以往不仅没有得到缓解，反而加剧了。在马尔库塞看来，工业文明对人的本能的摧残主要表现在劳动的异化上：一方面，由于生产力和科学技术的高度发展，社会分工日益

<sup>210</sup> Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, 1966: 5.

<sup>211</sup> 马尔库塞：〈当代工业社会的攻击性〉，《法兰克福学派论著选辑》上卷，商务印书馆1998年版，第442页。

<sup>212</sup> 同上。

<sup>213</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第60页。

加强，人们屈从于分工而被限制在生产的某一环节上，整日重复同样的动作和行为，成为机器的附属物，人只能按操作原则劳动，其创造性和主动性日益匮乏。这种劳动的机器操作性也将本能欲望的满足纳入了同一轨道，人们按照一定的、事先确立的技术化程序和机械化操作寻求着本能欲望的满足，从而压抑着作为自由自在的本能欲望的释放。因而，异化劳动的机械化环境封闭了力比多的能量，使本能及其满足被限定在社会操作的范围内。另一方面，工业文明通过电视、广播、报纸等大规模的操纵技术所造就的娱乐世界，将对劳动的异化和管制延长到了闲暇时间，并且对闲暇时间的控制也由机械性的异化劳动程序来实现。这样，原来用于本能满足的闲暇时间被工业文明的大众娱乐活动所挤压和占领，机械化、一体化的娱乐工业所给予个体的满足替代了本能的满足。在异化劳动中，力比多不仅在空间上被缩小了，而且在时间上也被减少了，力比多的能量被尽可能地转化为异化劳动的能量。对此马尔库塞指出，“在操作原则的统治下，人的身心都成了异化劳动的工具，而只有当人的身心抛弃了人类有机体原先具有并追求的力比多的主客体自由时，才会成为这样的工具”<sup>214</sup>。因此，异化劳动是工业文明对人的本能额外压抑的又一手段。

马尔库塞认为，当代工业文明由于物质和精神的进步，完全有可能大规模地解放那些用于统治和苦役的本能力量，但是为了统治利益的需要，工业文明通过额外压抑反而加剧着对本能的控制。通过“虚假需要”和异化劳动，个体不自觉地和技术进步和舒适的生活系统中把“力比多(原始的本能)的成分包含进商品生产和交换领域”<sup>215</sup>，达到与社会的认同和一体化。由此，人的本能及其需要被不知不觉地消解和转化掉，成为服从的力量；人的个性、自主性、反抗压抑的否定性被工业文明所吞噬，人成为服从于社会的原子，成为劳动、商品和工业文明的奴隶，“成为屈从于统治需要而麻木的自感幸福的单向度的人”<sup>216</sup>。

<sup>214</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第29页。

<sup>215</sup> 马尔库塞：《单面人》，湖南人民出版社1988年版，第64页。

<sup>216</sup> 欧力同、张伟：《法兰克福学派研究》，重庆出版社1990年，第312页。

其次，工业文明对死亡本能的利用造就了攻击性的文明。弗洛伊德认为人的本能能量(力比多)是恒定的，并且在生本能和死本能二者之间均衡分配、此消彼长。工业文明严重地压抑了人的爱欲，打破了生本能和死本能原有的平衡，导致死本能力量及其攻击性的增加。社会不可避免地受到这些大量释放出来的攻击性破坏力量的影响，从而使工业文明陷入了悖论之中：一方面为了维护自己的统治必须对大众的性本能进行压制；另一方面成功压制性本能导致了攻击本能的大量释放，从而反过来威胁到自己的统治。马尔库塞认为，由于原来作为攻击对象的父亲、首领等人格化的超我被现代文明制度所替代，制度作为整体决定、满足和控制着个体的需要，个体则完全被社会整体的力量所吞没。因此，攻击性本能失去了攻击的具体对象。在这种情况下，工业文明的技术理性同化并吸收了失去对象的攻击性本能，使攻击性从自我转向外部世界，转向对社会制度有用的地方，从而确保文明的发展。工业文明充分利用了人的攻击本能，引导并控制了大众的攻击性目标，使这种破坏力量变为作为客观化超我的社会统治力量：把攻击性力量引向大自然，破坏自然界，“把客观世界的形象形成攻击点的象征”，“使攻击进入生活的本能领域，使大自然越来越屈从于商业组织”；<sup>217</sup>把攻击性的力量引向其他国家，通过电视、报纸、广播等大众媒介的操控向大众进行侵略扩张的宣传，从而把人们的攻击性冲动变为狂热的侵略和好战情绪；把攻击性力量引向内部持不同政见者，以镇压威胁现存制度的任何力量，而持不同政见者所面对的不是个别人和一些人的憎恨，而是被动员起来的整个社会的攻击性冲动。在马尔库塞看来，工业文明中频繁暴发的自然灾害、不断扩张的军备竞赛、肆无忌惮的政治清洗和迫害就是攻击性本能不断升级的信号。因此，工业文明的全部进步之所以可能，是由于其改造并利用了死亡本能及其衍生物，并将这种利用推向极致而形成了攻击性的文明。在这种攻击性的文明中：

<sup>217</sup> 马尔库塞：《工业社会与新左派》，商务印书馆1982年版，第91页。



“主要的破坏性从自我向外部世界的转移，导致了技术上的进步。而用死亡本能来形成超我，则惩罚性地导致了快乐自我对现实原则的屈服，从而确保了文明的道德。……攻击冲动则为继续不断的改变、控制和开发自然以及为人类谋福利提供了能量。在攻击、分化、改变和粉碎事物及其动物（时常包括人）时，人把他的统治扩展到了整个世界，并走向了更富裕的文明阶段。”<sup>218</sup>

最后，工业文明通过一体化的意识形态造就了单向度的社会，形成了对人的全面压抑。马尔库塞认为，当代工业文明的特征主要是用技术进步创造的物质财富将技术统治扩展到意识形态的控制和调节系统，创造出新的一体化的权力形式、生活方式和思维方式，压抑大众内心的否定性、批判性和超越性的向度，使社会成为单向度的社会。他具体从意识形态的三个方面分析了工业文明的单向度社会：一是政治的一体化使得社会政治成为没有反对派的单向度政治。马尔库塞认为，由于当代工业文明高水平的生产率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”<sup>219</sup>。政治权利通过对机器生产过程与国家结构组织的技术控制，成功地利用高生产率来进行动员和组织以维护自己的存在：机械化日益减少着劳动中体力的量和强度，改善了被剥削者的状况和地位；在职业分层过程中，非生产性工人的数量明显增加。马尔库塞强调，正是这种劳动和生产特征的改变，致使工业文明被压迫阶级的态度和意识发生着决定性的变化：舒适的劳动和福利制度使他们丧失了自由的反抗意识，达到与社会政治意识的趋同和一体化。通过政治的一体化，工业文明消除了反对现存制度的思想和力量。因此，在马尔库塞看来，工业文明中工人阶级的现实，使马克思的“无产阶级”成了一个神话概念。这样，技术越进步、统治者提供的消费和福利愈多，大众对统治的依附也就愈牢固。<sup>220</sup>于是，统治意识被普遍接受，所有的分歧和对立被一体化所消除和压抑，社会政治变成了单向度政治。

<sup>218</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第33页。

<sup>219</sup> Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, 1966: 3.

<sup>220</sup> *Ibid*, p.38.

二是生活方式的一体化使人的生活成为单向度的生活。工业文明打破了私人生活和公共生活的界限，破除了个人生活与社会生活分离的障碍，私人生活被曝露和整合到公共生活中，个人不得不按照公共生活的思想和观念来生活。而技术文明所带来的物美价廉的服饰、美容术的可得性、广告工业的要求等等为公共生活提供了同一的观念模式，“工人和他的老板享受同样的电视节目并游览同样的娱乐场所，打字员打扮得像他的雇主的女儿一样花枝招展，黑人拥有和白人一样的卡德拉牌汽车”<sup>221</sup>。这样，私人生活被一体化的公共生活模式所支配，而成为丧失了自主性的、单向度的生活。

三是文化思想的一体化使原本与现实相疏远的思想文化丧失了批判否定的向度，与现实统一起来，成为肯定的、单向度的文化思想。文化本是超越现实的，而现在文化已被现实超越。马尔库塞认为，工业文明面临着理想被物质化的危险，文化由此而成了物质的一部分，“成为购物中心，或闹市中心或政府中心很相称的一部分”<sup>222</sup>，成为与统治相一致的大众文化。文化在与现实的一体化中，其异己的、颠覆的力量被消除，不再提供与现实相区别的否定性的向度。而工业文明恰恰通过政治、文化的意识形态，对人进行着全面地操纵和控制，使人丧失了内心的自由和对现存制度的否定与批判。在马尔库塞看来，这些意识形态并没有真正消除对立和否定，而是用其表面的同一性掩盖着现实生活中真实的非同一性，用一体化的强制压抑着批判性的力量。因此，这些意识形态“灌输、控制、并促进着一种虚假意识”<sup>223</sup>。工业文明的科学技术使这些虚假意识借助于最新的大众交通、传播工具和商品强行推销给大众，通过重复性的、催眠性的说教规定着人们的思想、观念和习惯，从而内化为大众的生活方式。作为一种“美好的”生活方式，它抗拒着质变，于是“一种单向度思想和单向度行为模式就这样诞生了”<sup>224</sup>。这种单向度思想标志着自

<sup>221</sup> 马尔库塞：《单面人》，湖南人民出版社1988年版，第7页。

<sup>222</sup> 同上，第57页。

<sup>223</sup> 同上，第10页。

<sup>224</sup> 同上。

由与反对的衰落：人们把受操纵的生活当作舒适的生活来接受，把压抑性的社会需要当作个人的本能需要，把社会的强制当成个人的自由。

正是在这种一体化的、虚假的意识形态的全面控制下，工业文明的单向度社会形成了。工业文明通过虚假的意识形态满足了人们的虚假需要，从而个体被整合到单向度的社会中。马尔库塞认为，工业文明的成就使个人的“生存空间”和自我自律范围缩小了，社会提供了个人成为大众的基础。个人在自律基础上的“自律与他律、自由与压抑、快乐与痛苦之间的平衡的多元原动力”<sup>225</sup>已被社会管理的现实原则的静态一元认同所取缔，而成为他律的个体。因此，弗洛伊德关于人的概念已经过时了：精神分析中自我与超我在与作为现实代表的父亲的搏斗中形成，并因此而形成自律的自我。但是进入工业文明社会，权威的“父亲”消失了，取而代之的是社会化的管理机构和代理组织，社会组织造成了自我直接的外在社会化和对大量私事的管理，从而直接控制了虚弱的自我。自我直接从社会中摄取它所需要的东西，在他律的世界中寻求认同，因此它不再能够把自己与本我和超我区别开来而维持自身的存在，自我由此丧失了自律、退化为他律的自我，成为受社会控制的大众。自我退化的主要表现则是意识和良心退缩到统治的罗网之中，丧失了批判的和否定的心理能力，意识形态则通过虚假的同一性掩盖和助长着这种心理能力的陷落。

这样，马尔库塞沿着精神分析的思路对工业文明的本性做了解剖：工业文明通过单向度的社会统治不仅压抑了人的本能，而且压抑了人的个性自由和批判能力，使人在虚假满足中丧失了否定性的内在向度，成为社会的原子，成为为统治秩序唱赞歌的单向度的人，成为工业文明的奴隶。因此，工业文明是压抑性的、单向度的文明，在“工业文明的被封闭的操作领域中，造成了自由与压制、生产与破坏、增长与倒退之间可怕的和谐”<sup>226</sup>，个体

<sup>225</sup> 马尔库塞：〈弗洛伊德的人的概念的过时性〉，《现代文明与人的困境——马尔库塞文集》，上海三联书店1989年版，第55页。

<sup>226</sup> 马尔库塞：《单面人》，湖南人民出版社1988年版，第106页。

与社会制度的协调与和解，与此同时社会对个体的压抑和奴役都到达了前所未有的程度。

## 二、爱欲：社会革命的生物基础

工业文明用各种物质手段和精神手段不断侵入人的本能，实施着远远超过文明的合理限度的额外压抑，阻碍着人的存在（人性）的充分发挥，在对人的控制和操纵中维护社会秩序的存在，从而造就了一个物质富裕、精神痛苦的病态社会。这是马尔库塞通过工业文明的批判所要揭示的。在他看来，由于科技的快速发展和生产率的提高，当代工业社会的统治已不再以经济层面的剥削和压迫为重心，而在很大程度上转向了意识形态的控制，即通过文化、消费、娱乐和政治生活对人的心理和精神进行系统的控制，使人不自觉地接受和屈从于社会制度的安排。工业社会的有效控制“是通过社会学和心理学来实现的；控制作为工业——社会学和工业——心理学，或者说得婉转一点，作为‘人的关系的科学’，成了统治势力手中不可缺少的工具”<sup>227</sup>。因此，马尔库塞认为在工业社会的条件下，经济的矛盾和斗争被削弱和消解了，人们的阶级意识变得模糊而丧失了革命性，马克思从经济层面构想的社会革命已经彻底失去了直接的可能性。发达工业社会的极权主义通过意识形态几乎将个人从政治、经济和日常生活的各个方面整合到统治秩序中。然而，还存在着一个不能被完全整合的领域，那就是本能。虽然任何社会制度的倾向，都在于驯化和压抑人的本能，但是本能从来都没有被社会的压抑所真正驯服和消除，这就意味着它时刻都有可能从压抑的状态下释放出来，危及社会制度的控制。马尔库塞正是从这种虽遭压抑但却不曾被驯服的本能中，发现了社会革命的潜能，即从马克思的经济基础理论走向弗洛伊德的本能结构论，从社会学走向心理学，从而为社会变革找到作为新的动因的生物基础。

<sup>227</sup> 马尔库塞：〈当代工业社会的攻击性〉，《法兰克福学派论著选辑》上卷，商务印书馆1998年，第443页。

马尔库塞认为，弗洛伊德的精神分析学不仅仅是一种心理学，而且是一种哲学，它“包含了对某些主要存在方式的结构的假定，因而具有本体论的意义”<sup>228</sup>，其哲学价值在于通过心理结构在一种新的意义上规定了人的本质。因此，马尔库塞强调，我们所要“关心的不是纠正或改进对弗洛伊德概念的解释，而是要恢复这些概念的哲学和社会学意义”<sup>229</sup>，通过对弗洛伊德心理结构理论的剖析把隐藏在背后的关于人的本质的思想挖掘出来。

弗洛伊德在有意识的思维活动的底部，发现了一个“无意识”的领域，从而把人的心理结构分为“意识”和“无意识”。马尔库塞认为，无意识理论是弗洛伊德的巨大贡献。弗洛伊德把“自我”和“超我”作为“意识”领域，把“本我”作为“无意识”领域，“无意识”的成分是原始欲求，“意识”的成分则是现实的制度诉求。在这个划分的过程中，弗洛伊德并没有说明“意识”和“无意识”究竟哪一部分才是人的本质。而在马尔库塞看来，“无意识”的本我才是人的本质体现：首先，本我作为最直接、最根本、最广泛的本能领域，不受任何构成有意识的社会个体的形式和原则的束缚，也不受任何道德价值的影响，只是按照快乐原则追求本能需要的满足；人的自我和超我则受人的意识支配，是现实原则的体现、而不是人的真实意思的表达，因而是对人的本能需要的压抑和对快乐原则的废黜。第二，自我和超我与本我比较起来仍是极细小的部分，而人的本我是一股极大的潜流，暗自操纵自我，自我不过是由外部世界影响下的一部分本我的器官逐渐发展成的。自我的主要功能是协调、改变、组织、控制本我的本能冲动，缓解它与现实的冲突。在这个过程中，其中的一部分自我则发展成为超我，即良心和负罪感，且这些超我留有从本我发展过来的胎记，并按无意识的机制发挥作用。因此，较之本我，自我和超我的过程仍是一个次要过程，无意识在人的整个精神结构中占据着主导地位：不是意识控制无意识，而是无意识主导着意识。人的本质活动就是无意识的满足活动。

<sup>228</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第76页。

<sup>229</sup> 同上，导言第21页。

弗洛伊德认为，人的无意识是由生的本能和死的本能组成的。生的本能即人的生存繁衍，保持个体的生存、种群延续的本能冲动；死的本能即人的破坏欲望和毁灭冲动。这两种本能无处不在，且不断地融合或分裂从而构成生命的过程。在马尔库塞看来，只有生的本能才是人的本质的表征。因为人首先是一种存在物，“其中生命本能压倒了死亡本能，生命才能不断地反抗和推迟向死亡的堕落”<sup>230</sup>，而本能需要中的性本能的要求为生命造就了新的张力，使生的本能在建构和维护生命的过程中战胜了死亡，获得了一种潜在的不朽性。性欲在生的本能中占有中心地位，把生本能作为人的本质，实质上就是把性欲作为人的本质，因此“弗洛伊德的心理学力图对人的本质做出规定，把性欲作为人的本质”<sup>231</sup>。马尔库塞认为，弗洛伊德在前期著作中把性欲作为与生殖机能有关的肉欲追求，而在后期著作中则将性欲视为人的机体追求快乐的普遍属性，这是因为历史的进步使性欲的领域和目标得到了扩大，从生殖机能延伸到整个生命，造成了性欲的爱欲化发展。马尔库塞承袭了弗洛伊德的“爱欲”概念并将爱欲与性欲作了区分：爱欲所指的是性欲的量的扩张和质的提高。所谓量的扩张是指让爱欲的器官从生殖器官扩张到人的所有的有机体器官，爱欲活动从性活动扩张到人的所有活动，爱欲的对象由异性扩张到凡是能够引起人的快感的所有对象；所谓质的提高，即是指获得以爱欲为最高目的的生物本能范围内的快乐，而不是以此为桥梁或工具去达到生命快乐以外的目的。这种质和量的改变造就了整个人格的爱欲化，从而使人的本能快乐和自由得到了真正的满足，体现着人的生命本能的本质特征。因此，马尔库塞认为弗洛伊德的本能理论上昭示了爱欲乃是人的本质这一事实。<sup>232</sup>

对马尔库塞而言，弗洛伊德根据爱欲对人的存在所作的解释，不仅具有心理学的意义，而且恢复了早期柏拉图哲学的爱

<sup>230</sup> Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, 1974: 125.

<sup>231</sup> Ibid, pp.124-125.

<sup>232</sup> 陈学明：《弗洛伊德的马克思主义》，辽宁人民出版社1989年版，第174-179页。

欲观，这种古典的形而上学的爱欲观被后来大行其道的理性主义所遮蔽。西方哲学的主流以理性作为人的本质和最高的存在形式，而否定经验世界和人的生命本能。从亚里士多德到黑格尔，整个西方哲学所建立的理性大厦都在证明支配经验世界的现实原则及其有效性，确立统治逻辑的理性发展，即试图通过现实原则对快乐原则的压制和取缔、通过异化而达到人与社会的进步。在这座理性大厦中，人的存在的发展和完善不是上升的曲线而是封闭的圆圈、是异化的回归，压抑和被压抑的解放得到了最大程度的提倡和推崇。在黑格尔之后，西方哲学的主流走向了尽头，一种新的思想原则发展起来，它不仅揭露了西方理性主义哲学的谬误——将理性作为存在的本质实际上就是将统治作为先验的合理性而加以接受，而且严厉地指控了理性对生命本能的压抑所导致的人的退化，从而抛弃了理性的传统形式，不再将理性作为存在的本质。这种新的非理性主义思潮以叔本华和尼采为代表，他们对存在采取了爱欲态度，完全肯定了非理性的生命本能并把它作为存在的本质，从而提出了人的发展的全部意义在于“快乐需要永恒”这一核心思想。

在马尔库塞看来，尼采和叔本华的哲学尽管有许多缺陷，但是它毕竟用一种新的现实原则形象打破了压抑的背景，并预见了对传统理性观的摆脱，而弗洛伊德无疑在这个方向上走得更为深远。他认为，西方哲学两种思潮的发展走向说明“把人的本质规定为爱欲还是理性，是关系到把人类引向何处去的大问题”<sup>233</sup>：把理性看作存在的本质就意味着人必须服从统治的逻辑，控制和压抑自己生命的本能，从而走向受奴役的痛苦深渊；把爱欲看作存在的本质就意味着人遵循满足的逻辑，释放和发展自己的生命本能，从而走向快乐和自由的福地。<sup>234</sup>两种哲学思潮的对立实际上是统治逻辑和满足逻辑的对抗，而弗洛伊德的理论是依循着满足的逻辑发展的，通过它可以找到自由和快乐的途径。因此，

<sup>233</sup> 陈学明：《弗洛伊德的马克思主义》，辽宁人民出版社1989年版，第179页。

<sup>234</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第89页。

“弗洛伊德理论发展到最后也成了这种哲学原动力的一部分”<sup>235</sup>。正是在这种意义上，马尔库塞指出弗洛伊德的理论作为西方非理性主义思潮反对理性主义哲学主流的一种心理图式，成了“西方哲学基本脉络的一部分”<sup>236</sup>，由此“弗洛伊德的元心理学与西方哲学的主流汇合了”<sup>237</sup>。

弗洛伊德的理论作为一种原动力，不仅在于它把爱欲作为人的本质，而且在于它将爱欲冲动作为社会文明的本能根源。在马尔库塞看来，弗洛伊德的爱欲概念是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的一种努力，爱欲的目标是要维持作为快乐主—客体的整个身体，不断完善和发展有机体。这个目标产生了爱欲实现自身的计划：消除苦役、改造环境、征服疾病和衰老，建立安逸的生活。<sup>238</sup>爱欲本身的这种生物有机本性成为导致更大统一体的内驱力，因为爱欲的实现和体现都必须在统一体中才能得以完成，因而以“统一体”的建构为目标的文明及其文明必然从爱欲中获得建设性的力量。这样，社会文明受制于内在的爱欲冲动，同时这种爱欲冲动又要求社会文明把人类组织成为一个统一体。由此，“文明主要是爱欲的工作”<sup>239</sup>。这体现在：1、使力比多完全撤退，通过抑制性欲而获得文明所需要的大部分心理能量。个体的本能冲动被克制而转移、升华，成为劳动等对社会有用的冲动，文明从这种本能力量的升华中获得共同的物质财富和思想财富，而性欲本能依靠可替换的力比多的自恋能量升华为一种非性欲化的爱欲。2、通过对死亡本能即破坏本能的抑制，产生对人和自然的控制，产生个体道德和社会道德，从而确保“统一体”的存在。这两个方面的力量结合起来有效地维护了更大的统一体的生命存在和发展，社会文明迫使死亡本能为生命本能服务，爱欲击败了它的对手——死欲，从而实现了自己的目标：生命的快乐和永恒的存在。爱欲在

<sup>235</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第89页。

<sup>236</sup> 同上，第76页。

<sup>237</sup> 同上，第77页。

<sup>238</sup> 同上，第155页。

<sup>239</sup> 同上，第57页。



与死亡本能的斗争中创造了文明，作为一种生物内驱力而成为了文明的内驱力；文明从爱欲中获得发展的驱动力，在压抑本能的基础上发展并实现了爱欲。

因此，马尔库塞认为，“一种压抑性的本能组织是文明中现实原则的一切历史形式的基础”是弗洛伊德对文明的真实概括。<sup>240</sup>但是弗洛伊德由于把现实原则的历史偶然性当成了生物必然性，而把一切压抑作为永恒和绝对的东西加以接受，这实际上不仅抹煞了爱欲与文明在原初意义上的统一，也抹煞了文明的现实原则的特定历史形式对爱欲的压制。在马尔库塞看来，现实原则的内容在文明的不同阶段是各不相同的，而且实际上现实原则对本能实行着两种形式的压抑：一是对本能进行一定程度的压抑性控制以发展爱欲和确保文明为目的，因而是一种合理性的基本压抑；一是对本能进行附加的控制是为了维护社会统治的利益，因而是一种非合理性的额外压抑。随着文明的发展和物质财富的极大丰富，合理性的基本压抑已失去了存在的必要性，但是现实原则并没有放弃压抑，而转变了它的目标和形式，成为一种社会操作原则无限地扩大着对本能的额外压抑。“为了维护一夫一妻制家庭、为了实行等级制的劳动分工、为了公共地控制个体的私人生活，都必须改变和转移本能能量，而这种改变和转移就是特定现实原则机构实行的额外压抑的例子。”<sup>241</sup>操作原则从本能中获得统治的力量，表现为对有利于统治的死亡本能的利用，和对不利于统治的生命本能的约束和控制。这样，力比多的目标被偏离、变化或抑制而转移到了与生命本能的满足毫不相干的非生命本能和反生命本能的社会统治上去。这个过程也是一种升华，即把力比多的能量释放到操作原则所允许的目标上去并集中于生殖器性欲的满足，性的领域由此被大大缩小，文明中原有的爱欲体验被还原为肉体的性体验和性满足。这种升华实际上就是压抑，它通过对快乐原则的压抑性改变将本能引入对社会统治有用的活动中，从而削弱了本能向爱欲的升华，导致了本能结构的变化：

<sup>240</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第21页。

<sup>241</sup> 同上。

爱欲被压抑，而死亡本能被大量地释放出来。因此“在本能的分化中，死亡本能力图压倒生命本能。克制产生了文明，克制的加强又发展了文明。这样文明势必导致自我毁灭”<sup>242</sup>。马尔库塞认为正是在这种压抑性的升华中产生了文明的悖论：文明通过被社会统治利用的冲动，受到涅槃原则的统治，爱欲的驱动力变成了死亡的毁灭力，文明对爱欲的建设变成对爱欲的压抑，进步包含了倒退，文明对人的身心快乐的追求在操作原则对爱欲的控制和统治下完全变成了对人的身心的异化。<sup>243</sup>

马尔库塞在对弗洛伊德精神分析学说的理解和阐发中，认为存在在本质上是对体现为快乐的爱欲的追求，这种追求是人类生存的本质内容和目标。根据这种生命需要来控制外部世界以保存和发展生命的冲动本来就是一种爱欲冲动。因此，爱欲冲动构成了社会文明的本能根源。生与死的斗争最初是一场争取快乐的斗争，社会文明从诞生开始就贯彻着这一目标，但是随着社会的发展，生与死的斗争成为了一场争取统治利益的斗争，操作理性作为组织这场斗争的原则盗用了快乐的名义而被看作存在的本质。于是文化的爱欲基础被改变了，人类对爱欲的追求变成了对理性统治的遵循。马尔库塞认为，弗洛伊德虽然把爱欲作为人的本质从而洞悉了社会及其文明对人的压抑的真相，但是他所关心的是占统治地位的现实原则的合理性，而没有对爱欲作形而上学的沉思，我们要做的就是恢复这种形而上学的沉思。事实上，马尔库塞所谓的“爱欲的形而上学沉思”就是要发掘出爱欲中所蕴含的反抗性的解放力量。因为在马尔库塞看来，社会统治在根本上是对人的爱欲本质的压抑，进步隶属于本能结构中的倒退趋向，即爱欲隶属于死亡本能。爱欲的倒退实际上是对过度文明、压抑快乐的苦役和压制满足的操作所作的无意识的反抗、是对统治的反抗。<sup>244</sup>这表明爱欲虽然遭到压抑，但是作为生命存在的本质和最深层的倾向，它必然会反抗支配文明的现实原则，坚决要求

<sup>242</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第59页。

<sup>243</sup> 同上，第54-74页。

<sup>244</sup> 同上，第76-77页。

摆脱异化和压制的境遇。因此，文明的发展受到不达目的誓不罢休的、持久的爱欲冲动的反抗，爱欲本身构成了对人的存在的现实形态即社会对人统治和奴役的否定性。<sup>245</sup>因而将爱欲从压抑中解放出来就意味着将人从社会的统治中解放出来。由此，马尔库塞在受压抑的爱欲中找到了社会革命的潜能，“爱欲的解放必将成为一种致命的破坏力量，必将全盘否定支配着压抑性现实的原则”<sup>246</sup>，必将导致社会的变革。

在马尔库塞看来，文明对爱欲的压抑就是使“爱欲”变成“性欲”，而解放爱欲就是使性欲重新转变为“爱欲”，即打破性欲活动在时间和空间上的限制，给本能发泄开拓广泛的领域，从而将“纯粹性欲”转变为“多形态性欲”。因此，爱欲解放的过程不仅是对力比多能量的释放，而且是对力比多能量的改造，把受生殖器至上的现实原则约束的性欲改造成整个人格所具有的爱欲。马尔库塞把爱欲的解放即性欲向爱欲的转变称为性欲的非压抑性的自我升华。这个概念意味着，在特定条件下性欲可以创造高度文明的人类关系，而不屈从于现存文明对本能的压抑性组织，力比多的释放和扩张将冲破社会现实原则给它的机构化的限制，成为社会革命的动因。这主要体现在三个方面：第一，性欲的非压抑性升华以自身的“倒退”实现着对现存社会的反抗。在马尔库塞看来，在对抗性的社会制度中本我、自我、超我之间的心理冲突实际上就是个体与其所处的社会之间的冲突，社会代表了整体和合理性，而个体反抗社会压抑的斗争就是一场反对客观理性的斗争。因此，爱欲的解放即性欲的非压抑性升华就是在社会文明的合理性已经达到的阶段上的倒退。这种倒退一方面会恢复被压抑的早期力比多的本能力量，但更为重要的是它另一方面会破坏现实中个体赖以存在的社会机构，使力比多能量从社会机构的压制下释放出来。从这个角度说，爱欲的解放是对现存社会统治的颠覆。第二，性欲的非压抑性升华所产生的新的现实原则将导致社会制度的变革。在性欲向爱欲的升华中，本能摆脱了压

<sup>245</sup> 程巍：《否定性思维——马尔库塞思想研究》，北京大学出版社2001年版，第164页。

<sup>246</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第67页。

抑性理性的统治，走向自由的、持久的生存关系，而产生出一种新的现实原则。“这种新的现实原则通过爱欲克服了快乐原则和现实原则、个体与社会之间的冲突，在没有压抑和统治的条件下满足着个体的各种需要”，<sup>247</sup>从而作为一种非压抑性的现实原则必然消除操作原则所必需的额外压抑。在这种现实原则下，力比多价值的提升和范围的扩大将使操作原则的作用缩小进而被取消，从而导致家庭制度、管理制度和劳动制度等社会制度的变化。因此，爱欲的解放意味着社会制度的潜在变革。第三，性欲的非压抑性升华将产生出一种新型的社会关系。随着力比多向私人关系和社会关系的扩展，原来受到禁忌的、被操作原则控制的区域、时间和关系被爱欲化了。同时纯粹的性欲被融入一个包括工作秩序在内的更广大的社会秩序中，特别是劳动分工重新以满足个体需要为目标，从而把纯粹性欲减少到最低限度。这样，在爱欲的扩展和纯粹性欲的缩小中，社会关系从肉欲化走向了爱欲化。因而，爱欲的解放生产出新的爱欲化的社会关系。

爱欲及爱欲的解放所蕴含的变革社会的力量，是马尔库塞从对爱欲所做的形而上学的沉思中得到的巨大收获。在他看来，在经济富足的条件下，社会合理性的标准在于完美的本能结构，在于爱欲的非压抑性展现，因此爱欲从压抑状态到非压抑状态的转变是社会从病态走向正常发展的前提。与马克思将社会革命作为人性解放的前提不同，马尔库塞将人性的解放作为社会革命的前提，而作为人的本质的爱欲的解放理应成为社会革命的基础。他认为在今天反抗现存社会的斗争中，爱欲作为生物本能不仅维持作为快乐主—客体的整个身体和人的存在价值，而且它包含着否定、反抗社会的能量和指向一个非压抑性的自由社会的可能性。因此，

——“从现实社会向自由社会转变的根本变革，必须深入到马克思主义理论几乎没有考虑到的人类存在的维度中去，这就是‘生物学’的维度。在其中，人维持生命所绝对必要的需要和满足坚持自身的权利。因为这些需要和满足再生出一种奴役状态的生命，

<sup>247</sup> Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, London: Macmillan Education Ltd., 1984: 174.

因此，解放以这种生物学维度的改变，也就是说，以不同的本能需要、不同的身心反应为先决条件。”<sup>248</sup>

爱欲在从压抑到解放的实践中成为变革社会的力量，即成为彻底重建新的生活方式的工具，成为争取解放的政治斗争中的一种力量，成为社会革命的生物性基础。这就意味着，个体本能的解放是普遍解放的起点，甚至是基础。自由的社会必须植根于崭新的本能需求中，社会的改变由此归结到生物学的维度，以本能与爱欲的解放来摆脱压抑。因而，在《爱欲与文明》1966年政治序言的结尾处，马尔库塞写道：“在今天，为生命而战，为爱欲而战，也就是为政治而战”<sup>249</sup>。可见，他已将生命本能的爱欲同政治和社会革命联系在一起。显然，在弗洛伊德精神分析学的内在结构中，马尔库塞觉察到了心理学的政治意义：“心理越来越直接成为社会总体的一部分，因此，个体化几乎与冷漠甚至犯罪成了同义词，然而，正因为如此它又与否定的原则、可能发生的革命原则联系在一起”<sup>250</sup>。这使得马尔库塞在心理学的本能领域，找到了未被政治驯化的否定性和社会革命的生物基础，从而将弗洛伊德驯服的心理学变成了革命的政治学。

### 三、非压抑性文明：爱欲解放的乌托邦

在弗洛伊德精神分析学中，文明论与爱欲本能压抑论是密切相关的。弗洛伊德认为，爱欲本身是反社会性的，未受控制的本能追求一种文明所不能给予的满足。因为缺乏这个事实使人们懂得，他们不可能自由地满足其本能冲动，不可能按照快乐原则生活，如果社会成员不去工作，社会就无法为他们提供足够的生活资料。爱欲的自由追求必然会破坏社会的稳定性和连续性，所以人类为了维护文明必须转换爱欲的目标。于是，持续至今的原始而永恒的生存斗争造成并维持了本能在现实原则支配下的压抑性

<sup>248</sup> Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation*, Boston: Beacon Press, 1969: 17.

<sup>249</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，1966年政治序言第11页。

<sup>250</sup> Herbert Marcuse, *Five Lectures*, Boston: Beacon Press, 1970: 1.

变化。因此，在弗洛伊德看来，本能与文明的冲突既不可避免，又无法消除，只要文明存在，压抑也必然相随；爱欲与文明是永恒对立的，要解放爱欲就必然构成对文明的破坏，要发展文明就必须压抑爱欲的解放，非压抑性文明是不可能存在的。对此，马尔库塞与弗洛伊德产生了分歧，他认为以爱欲的反社会性作为压抑爱欲的合理性是不能成立的：其一，弗洛伊德把“本能的历史特性和本能的原始性质混为一谈”<sup>251</sup>，没有看到爱欲的反社会性并不是爱欲本身的特征，而是由外部社会历史条件造成的。爱欲按其本性来说是一种内在的团结统一的力量。爱欲在追求满足时不仅考虑自身的快乐，而且还顾及他人的幸福，从而维护一个更大的生命整体的存在，这种内在本性决定了它同稳定的社会关系不会存在根本的冲突。只是随着社会文明的发展，爱欲的历史表现形式与爱欲的本性发生了不一致，这使人们往往将“自私”、“反社会性”误作为爱欲的本性，从而把压抑爱欲看成是必然的。其二，弗洛伊德把“现存的现实原则（即操作原则）与现实原则本身等同起来”<sup>252</sup>，没有看到统治利益是爱欲受压抑的根源。社会文明对爱欲的压抑可分为生物因素和社会因素。经济上的贫困和克服这种贫困所需的劳动必然造成对爱欲一定程度的限制、压抑和延迟，这是爱欲为了保持更大统一体的存在而根据生存斗争的现实原则做出的必要牺牲，它是不可避免的生物学需要。但是当生存斗争按照统治利益被组织起来时，爱欲遭受的压抑就不是由生存斗争所带来的，而是由生存斗争的不合理的组织方式所带来的，即统治者不再以满足爱欲为社会文明的目标，而是根据组织的操纵原则尽量将人的爱欲压抑、转化为劳动，从而维护自身的利益。这是爱欲在统治利益的操作和控制下做出的额外牺牲，因而它是应当被消除的社会统治需要。

马尔库塞认为，弗洛伊德没有把爱欲受压抑的生物因素和社会因素区分开来，并且主要以生物因素为基础来考察社会文明，所以将文明对爱欲的压抑当作永恒的生物必然性而加以接受，完

<sup>251</sup> Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, 1974: 118.

<sup>252</sup> Ibid.

全阻塞了通向非压抑性文明的可能性。在他看来，“自由的爱欲并不排斥文明的持久的社会关系，它所拒绝的只是在一个否定了快乐原则指导下的超压抑性的社会关系组织”<sup>253</sup>。因此，将爱欲从社会压抑中解放出来就意味着一种非压抑性文明的诞生，而高度发达的现代工业社会正孕育着这种非压抑文明的前景：第一，现代工业社会科技快速发展，生产力水平不断提高，人类物质生活极大丰富。由此压抑爱欲的生物因素已基本不存在，“现在不是由生存斗争，而主要是由力图延伸这种斗争的利益，即统治者的利益，要求对本能继续加以压抑”<sup>254</sup>。因而，现代工业社会的压抑主要是应当消除的额外压抑，只要推翻产生这种额外压抑的统治利益，就能使爱欲得到解放。第二，弗洛伊德的理论本身提供了不能将文明同压抑必然联在一起的根据。弗洛伊德认为，压抑爱欲的需要出于物质的缺乏，出于人类欲望与满足欲望的环境存在失调。从这个角度看，现代工业社会作为文明的成就本身已经创造了废除压抑的物质前提。工业社会通过高度的物质文明已经消除了物质缺乏，这使爱欲能量在生存斗争中的消耗减少，其大部分的能量转移到对自由和快乐的满足中，从而为爱欲得到非压抑性的发展提供了条件。对马尔库塞而言，现代工业社会的消极方面恰恰表明“现存机构将废弃，新的文明即将诞生，因为压抑持续得越厉害，就越没有必要存在”<sup>255</sup>。因此，现代工业社会已经具备了建立非压抑性文明的现实可能性。

从弗洛伊德“本能压抑——于社会有用的劳动——压抑性文明”的模式中推演出一种“本能解放——于社会有用的工作——非压抑性文明”的发展模式，是马尔库塞的理论成就。在他看来，建立一种非压抑文明的关键就在于解放一直受到压抑的爱欲需要及其满足，即将性欲的压抑性升华重新转变为非压抑性的升华。这种性欲的自我升华方式将使“性冲动在不失其爱欲力量时，将超越其直接的目标，而其通常还使个体与个体之间、个体与环

<sup>253</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第27页。

<sup>254</sup> Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, 1974: 117-118.

<sup>255</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第19页。

境之间的非爱欲甚至反爱欲关系爱欲化”<sup>256</sup>。性欲通过非强制性的自我扩展从肉体领域进入精神领域，从而扩大了爱欲的势力范围。这一方面使个体的存在爱欲化，个体从非生殖性欲的活动和关系的力比多能量的释放中获得快乐和满足；另一方面使社会的存在爱欲化。由于爱欲进入商业、政治和宣传等被禁止的理智领域和社会关系领域，社会与个体在人与人、人与环境的良好关系中不再对立，社会以非压抑性的存在方式维护着个体的存在和发展。这两方面的爱欲化打开了通往非压抑性文明的大门。

马尔库塞并没有就此止步，他认为非压抑文明的确立在于爱欲的解放，而爱欲解放的关键在于劳动的解放。在马尔库塞看来，在人的所有爱欲活动中，劳动是最基本的爱欲活动，比起人的其它爱欲活动来，更能体现爱欲追求快乐的本性，而社会文明对爱欲的压抑最主要的也是体现为对劳动的压抑和异化。因此，解放爱欲必须以解放劳动为基础。他具体从以下几个方面阐述了爱欲解放即劳动解放的原因：其一，劳动为大规模地发泄爱欲冲动提供了机会。真正意义上的劳动，是使人的器官得到自由消遣，使爱欲的快乐得到无限实现和满足的活动。这种爱欲快乐“必定来自于活动着的肉体器官和肉体本身，它使爱欲区活跃起来，或者说使整个肉体爱欲化，换言之，它必定是力比多快乐”<sup>257</sup>。因此劳动本身作为爱欲器官的自由活动，只有当它从痛苦的异化状态中解放出来而恢复其本性时，爱欲的真正快乐才能被获得。其二，人的劳动占据了生命的大部分时间，如果爱欲不浸染劳动，那么劳动只是对自己本能的压抑，这样人的本质在大部分时间里就没有得到实现。劳动在整个生命活动中所占的时间比例决定了劳动解放是爱欲解放的重要方面。其三，劳动是在与他人结成一定关系下的活动。如果劳动成为爱欲活动，并使那些与劳动有关的活动爱欲化，那么人们在这种快乐原则支配下的活动中结成的关系不仅是一种利益关系，而且还是一种力比多关系。通常力比多关系是在劳动者之间形成，因为“力比多以重要生命需要的满

<sup>256</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，1961年标准版序言第14页。

<sup>257</sup> 同上，第161-162页。



足为后盾，并把参与这个满足过程的人作为首要的对象”<sup>258</sup>。劳动者最有可能率先获得爱欲这一特性决定了解放劳动在爱欲解放中的优先地位。在这里，马尔库塞显然有综合马克思劳动解放论的倾向。马克思将劳动看成人的本质，提出人的解放就是劳动的解放，从而看到了劳动解放对于人的重要意义。但在马尔库塞看来，马克思没有进一步说明人如何在劳动中实现自己，而想要回答这个问题就必须把劳动放到更深一层的人的本质即人的爱欲中去理解。因为劳动是提供本能满足的支柱，只有把劳动和爱欲结合起来，才能说明人在劳动中获得的快乐；只有在爱欲的基础上解释劳动，才能说明劳动的解放就是人的解放。马尔库塞试图把爱欲引入劳动解放论从而为这一理论提供心理学基础，这成为他对马克思理论的重要发展之一。

劳动解放的重要性从侧面反映出劳动异化状况的严重性。在现代工业社会中劳动已经被完全异化了，人们在劳动中不是满足自己的需要和发挥自己的作用，而是约束自己的力比多，履行事先确立好的功能。劳动作为释放爱欲快乐的活动现在成了一种折磨生命的痛苦劳役，因此“异化劳动是对满足的反动、对快乐原则的否定”<sup>259</sup>。马尔库塞认为，将这种痛苦的劳动转变为爱欲活动即实现劳动的解放，其关键在于使劳动变为消遣，使劳动爱欲化。在他看来，压抑性的劳动即工作是自我保存的活动，是通过奋斗而从外部世界获得自我保存所需要的一切；消遣则完全服从于快乐原则，自在地满足着本能的需要，它一方面体现为无目标的自体爱欲，一方面满足被引向客观世界的本能。因此，将工作与消遣、与人的机能的自由消遣同化，将改变异化劳动的性质。工作在伴有一种前生殖器的多形态爱欲的恢复的条件下，不仅可以自在地具有满足作用，而且不失其工作内容，而“作为征服了缺乏和异化的结果而出现的，正是这样一种多形态爱欲的恢复”<sup>260</sup>。可见，劳动转变为消遣带来了压抑的解放和爱欲的恢复，这种消遣作为生命本身的消遣而成为一种解放的工具，它超越了欲

<sup>258</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第156页。

<sup>259</sup> 同上，第29页。

<sup>260</sup> 同上，第158页。

望和外部强制，是无忧无虑的生存表现，因而也是自由和快乐的表现。

对马尔库塞而言，只有首先证明在成熟文明的条件下力比多有可能得到非压抑性的发展，才能使非压抑性文明的假设具有理论上的有效性。劳动解放可以看作是他在客观现实领域对这种有效性的证明，而弗洛伊德关于幻想的观点则使他能够进入意识领域对这种有效性进行证明，从而获得非压抑性文明发展的心理力量。马尔库塞认为弗洛伊德对幻想的强调，显示了弗洛伊德的革命性：

“幻想在整个心理结构中具有举足轻重的作用。它把无意识的最深层次与意识的最高产物(艺术)相联系，把梦想与实现相联系；它保存了这个属的原形，即保存了持久的，但被压抑的集体记忆和个体的观念，保存了被禁忌的自由形象。”<sup>261</sup>

弗洛伊德认为，在现实原则下，人们的真实想法被压抑在无意识的最底层，而反抗这种压抑的心理方式就是“幻想”，因为幻想对压抑性的现实原则构成了一种特殊的反抗。马尔库塞深入地解析了弗洛伊德关于幻想的思想，认为幻想所具有的革命性首先在于它“保留着个体在被现实组织起来之前的、在变成与其他个体相对立的个体之前所具有的精神结构和倾向”<sup>262</sup>。作为一种被压抑的无意识在现实生活中的表达，幻想及其发生直接与生命本能的快乐原则相联系，它对本我的依从使它保存着对快乐、自由、非压抑的完整爱欲的历史记忆：在普遍与特殊的同一中，个体的生命就是属的生命。在个体被置于现实原则的支配下之后，普遍与特殊相同一的原初形象被破坏，现实原则所实施的个体化原则通过对本能的压抑性利用，而使个体与个体、个体与属之间发生了冲突，个体的自我由此而走向分裂。现实中的痛苦、冲突和压抑与幻想所保留的记忆是完全相左的，因而在具有对抗性和压抑性的现实世界中，保持了与属、与“古老的”过去相联系的完整个体要求的幻想，必然与现存的世界发生对抗。幻想对

<sup>261</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第102页。

<sup>262</sup> 同上，第103页。

现实世界的抗议集中体现在对现实原则的较不升华的反抗中，即在梦、白日梦、游戏、意识流这样的潜现实和超现实的过程中实现个体的自在存在。于是，在极端的超现实原则的满足要求中、特别是在使生命有机体能够超越个体而与属相联系的生命本能的满足中幻想取消了现存的个体化原则本身。<sup>263</sup>幻想通过爱欲的实现而在现实原则的控制下重新建立起个体与属的同一，这是幻想服从于爱欲的原因。因此生命本能满足于一种无压抑性的实现即爱欲的实现便成为幻想反抗现实原则过程的最高内容。正是由于这一内容，幻想对社会的非压抑性发展起着心理原动力的特殊作用。此外，幻想的革命性还体现在它表达着一个美好的未来。马尔库塞认为，想象的真理价值不仅与过去、而且与未来有关。因为幻想本身包含的对非压抑的自由形式的记忆图景，使它能够最合理的现实原则中、在最公正的内在自我中发现侵犯、奴役和控制的压抑内容。这种批判功能使幻想认为现实原则对自由和幸福的限制是可以取消的以及可能存在的东西具有现实性。而幻想对现实不必要压抑的抗议，就在于将非压抑的自由形式的记忆图景指向未被征服的人类的未来，从而成为历史的现实。这种幻想被政治理论甚至哲学指责为乌托邦。但在马尔库塞看来，正是这种乌托邦蕴藏着一个非压抑性文明的前景。因此，他认为弗洛伊德的元心理学恢复了“幻想”的应有权力：

“幻想作为一种基本的、独立的心理过程，有它自己的、符合它自己的经验的真理价值，这就是超越对抗性的人类实在，在想象中，个体与整体、欲望与实现、幸福与理性得到了调和。虽然现存的现实原则使这种和谐成为乌托邦，但是幻想坚持认为，这种和谐必须而且可以成为现实。”<sup>264</sup>

在马尔库塞看来，幻想的真理只有在一个知觉和理解的世界、一个既主观又客观的世界中才能被认识到，而这个世界就是艺术的审美领域。幻想的世界实质就是艺术创造的世界。艺术通过对统治逻辑的抗议和对操作原则的批判，否定非自由、维持着自由

<sup>263</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第105页。

<sup>264</sup> 同上，第103页。

的形象，它不仅在形式上引进了一种令人愉快的审美秩序，而且在内容上表达了被压抑的解放形象的回归。马尔库塞在古希腊神话的艺术形象中发现了审美理想的象征体——俄耳浦斯和那喀索斯，并把他们看成爱欲解放的标志。作为希腊神话中的爱欲形象，俄耳浦斯和那喀索斯象征着一种非压抑的爱欲态度，他们为了获得更完整的爱欲而通过自恋、同性恋等非压抑性升华的方式拒绝了生殖性欲的压抑性秩序，从而创立了一种没有压抑的秩序。这种拒绝对于马尔库塞而言，其本身就是解放。“俄耳浦斯的爱欲改变了存在，他通过解放控制了残酷和死亡，他的语言是歌声，他的工作是消遣。那喀索斯的生命是美，他的存在是沉思。”<sup>265</sup>他们以生命为代价树立起与通过压抑而获得进步的普罗米修斯完全不同的文化英雄形象。因此，俄耳浦斯和那喀索斯代表着文明社会反压抑的否定方面，在他们身上体现了快乐原则和摆脱压抑的解放力量，展现了一个非压抑性文明的生命存在。马尔库塞从古希腊神话艺术中得到的是爱欲解放的启示：感性生命被压抑的苦闷升华为反现实的超越，压抑与升华的交织在审美解放的精神世界中得到调和，俄耳浦斯、那喀索斯的形象创造了非压抑性文明的神话原型。因此，马尔库塞认为艺术的审美隐喻着解放，感性生命在审美的精神世界里必然能够寻找到解脱，从而达到非压抑性文明的目标。由此，马尔库塞转向了审美，开始了由审美改造现实、探索非压抑性文明的理想。

如果说弗洛伊德从幻想中看到了自由和希望的图景，而由此走向了艺术论，那么马尔库塞无疑是弗洛伊德的追随者，他通过弗洛伊德的“幻想”而将非压抑文明的建构道路推向了审美。在马尔库塞看来，艺术的审美“能提供高度的力比多满足，从事这种工作是令人愉快的。艺术是真正的工作，它似乎产生了一种非压抑性的本能丛，并且有一种非压抑性的目标”<sup>266</sup>。因而，艺术的审美活动才是真正意义上的劳动，只有通过审美人们才能够获得非压抑性文明建构的心理力量源泉。这种心理力量首先体现在

<sup>265</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第125页。

<sup>266</sup> 同上，第59页。

审美活动与现实原则的对立上。马尔库塞指出，艺术的审美领域在本质上是“非现实的”。这不仅在于它明显地指向他物，以不同与现实的异己者为题材和主题，更主要的在于它通过美学形式的处理使看起来非常现实的内容变成了非现实的存在，获得非现实的秩序。<sup>267</sup>这种“非现实性”使艺术的审美无论被现实的价值标准和行为准则怎样限定和导向，它都总是揭示那些在现实生活中尚未看到的東西，从而超越着对现实存在的美化、超越着对现实的辩解。审美不凭任何利害计较而单凭快感或不快感来对一个对象或一个形象的显现方式进行判断，这种判断由于不涉及任何现实的功利目的，所以能够使现实的压抑本质在其现象中被揭示出来。正因如此，审美活动才可能完全摆脱现实操作原则的束缚而成为独立的领域。马尔库塞认为，“理论理性和实践理性曾塑造了操作原则的世界，在这种理性的法庭面前，审美的存在受到了谴责”<sup>268</sup>，其原因在于审美将现实世界所压抑和驱逐的异在者以非现实的样态呈现出来，从而造成了与现实原则压抑的完全对立。

其次，审美活动的心理力量将感性与理性调和在一起。在现实中，理性就是操作原则的合理性，与感性对立而成为压制本能的工具。审美活动的基本经验则是感性的，它通过对对象的无目的纯形式的知觉，从给予对象的影响中产生认识，获得快乐和美的感受，因而审美是接受性的。在马尔库塞看来，审美同时也是创造性的。因为快乐虽然来自于对象本身的纯形式，但是它同样也离不开知觉主体普遍必然的审美知觉。审美知觉的自由综合，不仅创造了美，也“为某个客观秩序产生了普遍有效的原则”<sup>269</sup>，这种普遍有效原则通过自身无规律的合规律性解放了对象，使之成为自由的存在。因此，在审美中感性和理智会合了。审美将快乐、真理融为一体，它保存了感觉的真理，又提供了理智的快乐，从而将感性与理性调和起来。而在现实原则的统治下，审美对感性和理性的调和就意味着加强感性、反抗理性的暴政，使感

<sup>267</sup> 马尔库塞：《审美之维》，三联书店1989年版，第194-211页。

<sup>268</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第126页。

<sup>269</sup> 同上，第103页。

性摆脱理性的压抑性统治。对马尔库塞来说，在审美成为一种调和的文化哲学时，“它就被用以证明非压抑性文明所具有的种种原则。在这种文明中，理性是感性的，而感性则是理性的”<sup>270</sup>。

最后，审美活动的心理力量体现在它的解放功能上。马尔库塞认为，艺术的审美活动是变革现实的基本动力：

“只要艺术借助它对幸福的承诺，保存其对曾已失去的过去的目标的眷恋，它就能够作为一个‘指导性的理念’，投身到变革世界的殊死搏斗中去。在反对一切对生产力的盲目崇拜，和反对一切借客观条件(它们依然是统治人的条件)对个体继续奴役的斗争中，艺术代表着所有革命的终极目标：个体的自由和幸福。”<sup>271</sup>

经由艺术的创作和欣赏，生命的本能被保存在审美的活动之中；在审美的天地里，人的本能中最符合人性和人道主义的东西得以升华，人的爱欲和快乐得到最完美的表达。因此，艺术的审美活动是被压抑的个体生命的看护者与保存者。只要个体生命的本能冲动不被现实彻底消灭，它就要反抗现实、寻求改造现实以重建个体非压抑生存的现实条件。在这种意义上，“审美是一种解放的象征”<sup>272</sup>。这表现在三个方面：第一，审美由于要证实自身的核心地位并使自身成为一种生存范畴，而抵抗着理性的压抑性统治，确立了与理性秩序相反的感性秩序。于是，在审美活动中，一个具有完全不同标准的现实得到了认可，这是一个新的、自由的、非压抑性的现实原则。第二，在现实原则下，人成了不自由的存在，而审美活动的非压抑性现实原则则使人复归于自由存在，不再受制于现实原则的压抑，从而使人的本能、想象和理性在主体性和客观性的领域中获得解放，达到自然与自由的统一。这正如马尔库塞所说，人们在“审美形式中，达到了被压抑的解放形象的回归”<sup>273</sup>。这个回归就是从被压抑的形象回归到被解放的形象，即非压抑的形象。第三，审美的解放功能通过感性冲动而发挥作用。它在消除压抑、使人获得身心自由的过程中将

<sup>270</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第129页。

<sup>271</sup> 马尔库塞：《审美之维》，三联书店1989年版，第225页。

<sup>272</sup> 同上，第42页。

<sup>273</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第105页。

感性与理性的观念协调一致，消除理性的道德强制性，加强感性的自律性。因此，这种解放不会摧毁文明，“反而会给它提供一个坚实的基础，并将极大地增强其潜能”<sup>274</sup>，从而指向一个非压抑性的文明。

可见，在马尔库塞那里，艺术的审美被赋予了反抗和超越现实、解放被压抑的生命本体的强大职能。作为审美形式集中体现的艺术则成为现实的批判武器，“艺术所提供的虚幻的审美世界具备了唤醒主体被压抑的本能和改造现实的解放潜能”<sup>275</sup>。只有在艺术的审美世界，生命所忍受的压抑与反抗、理性与本能的冲突才能以自由和解放的结局消解，一个非压抑性的文明才能成为现实。因此，艺术和审美成为了马尔库塞通过爱欲解放建构非压抑性文明的落脚点，他的为政治而战、为爱欲而战的呼吁最终落实到为生命而战的努力上。在这一点上他延伸了弗洛伊德的“幻想之思”，面对着精神压抑对人的分裂，他更执着于从文化艺术的精神世界中寻找出路。在解放的幻想世界中，看到主体分裂的感性与理性达成和解；在疏远现实的艺术审美中，主体倍受压抑的爱欲心灵走向了非压抑的自由与和谐。这就是马尔库塞所构想的审美乌托邦，其爱欲解放的非压抑性文明的秘密和力量全部都蕴藏在这个审美乌托邦中。

<sup>274</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第133页。

<sup>275</sup> Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, 1984: 174.

## 第五章

# 精神分析与哈贝马斯的 交往理论

自我中心的主体通过对其他主体的排斥和对自我本能的压抑建立起自己的主体意识的统治，从而导致了人与自然、人与人、人与社会的一系列冲突，这是现代社会所遭遇的问题和困境。哈贝马斯以精神分析学说为模型，将精神分析中由病态到成熟的个体发展模式应用到对现代社会困境的研究中。他汲取了精神分析的自我反思要素，一方面通过把精神分析学上升为一种深层解释学而创立作为科学的人文科学方法论的批判解释学；另一方面以精神分析的自我反思对无意识的解释活动为摹本建构起以认识的兴趣为基础、认识与兴趣相统一的认识论。以此方法论和认识论为前提，哈贝马斯通过精神分析的“自我同一性”形成了有关交往资质的理论，并由此打开全面走向交往理论的思维路径，从而为现代社会问题提供了诊断和治疗的方案。由此，本章展现并分析了哈贝马斯的交往理论这一批判话语对精神分析学说的整合。



## 一、精神分析与批判解释学

哈贝马斯认为，马克思的历史唯物主义是批判方法的一个最杰出的范例。历史唯物主义这种以成熟形态出现的具有“反思特色”的社会理论，通过自身的实践性在人文科学和自然科学之间开辟了一条理论与实践相统一的道路。在哈贝马斯看来，马克思之所以能够展开既区别于自然科学，又区别于人文科学的批判，关键在于他把社会的实践作为人的活动的基础和主题，把实践作为一切批判的出发点，从而使社会批判和意识形态批判、理论和实践统一起来。哈贝马斯从马克思那里所接受的就是这样一种集社会批判和意识形态批判于一体的批判方法。但是，哈贝马斯认为虽然马克思将实践引入方法论，使其社会理论有了巨大的批判性，但是马克思把“实践”归结为工具性的“劳动”并加以分析，把物质生产作为分析人类行为的基本模式，从而把社会的互动关系即人与人的交往关系排斥到了人类实践的领域之外。因此，马克思的方法论具有向实证主义退化的倾向，所以需要对其批判方法进行重建。于是哈贝马斯将视野转向了解释学，在哈贝马斯看来解释学对人与人关系的研究和理解无疑能够弥补马克思在方法论上的缺失。

哈贝马斯主张将人与人之间的关系理解为相互作用和相互理解以获得意见一致的关系，而不是劳动中的主体对客体的对象性关系，他认为人类的互动和交往作为人的实践的重要方面应该成为人文科学的研究主题。交往是诸主体共同参与的事业，所以其中介也自然是为主体之间共享的语言。但是，作为交往中介的语言不是独白式的形式语言，而是对话式的日常语言。因为日常语言具有使个体通过在对话关系中的普遍范畴得以理解的结构，所以使主体在交往中既能通过相互认同、相互了解和相互承认而在某些普遍的方面取得一致，又能够在相互之间保持距离，维护其自我的同一性。因此，哈贝马斯认为解释学所研究的正是这种以语言为主要媒介的交往行为，而人类的相互理解则是以解释学循环的方式运行：个体经验实际上是种前理解，在理解和释义过程

中起着一种使个体得以理解并整合诸个体的解释框架作用，而这一解释框架又是暂时的和可变的，终将随着个体的被理解做出调整。<sup>276</sup>在哈贝马斯看来，通过解释学循环，我们可以在纵向上克服历史的间距，在横向上调节地理和文化上的语言间距。显然，哈贝马斯对解释学循环的认同意味着他对解释学理论的接受。对他而言，解释者属于传统并且参与传统，其前理解便是在传统的语境中构成的。解释者不可能抽象地超越他自己生命活动的开放视界，作为具体的历史的存在，他同解释对象的关系并不是观察主体和其客体的关系，而是一种参与的关系。因此，自然科学要消除的偶然性因素——经验，在这里成了理解和解释得以可能的本质条件。

但是狄尔泰等人的传统解释学却以自然科学的实证主义方法为模型，为了避免释义的主体性损害知识的客观性，将解释者置于原文作者的视野之中以复活原作者的创作意义，排除了解释者自身的经验和特性，完全使解释学陷入了客观主义的思维模式中。<sup>277</sup>在批判传统解释学方法的过程中，伽达默尔的哲学解释学对哈贝马斯起了重要作用。伽达默尔认为，人类在自然科学活动范围之外，还存在着哲学经验、艺术经验以及历史经验等属于人文科学的活动范畴，自然科学的方法并不是万能的，必须超越自然科学方法论的作用范围去寻求对真理的经验。他指出，理解是人文科学的核心和首要范畴，人文科学的理解本身是一种语言现象；语言不仅是表达思想的工具，而且还是人的存在方式，理解只有在语言中才能实现。在他看来，解释学不仅仅是人文科学的方法，而且是重新把握人的存在的哲学，解释学应在传统的视野中通过对传统的理解和运用重新拥有传统，并在传统中寻回人生价值的真谛。<sup>278</sup>伽达默尔关于自然科学方法局限性的论述，特别是关于理解的本质与特征的论述，在方法论上给哈贝马斯以很大启发。哈贝马斯认为，解释学的理解应该是人文科学研究的重要方

<sup>276</sup> 陆炜：〈批判解释学何以可能——析哈贝马斯的批判解释学思想〉，《复旦学报》（社会科学版），1994年第2期，第42页。

<sup>277</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第170页。

<sup>278</sup> 参见伽达默尔：《真理与方法》，上海译文出版社1992年版。

法。但是，他对伽达默尔的解释学理论并不满意，认为伽达默尔在方法上错误地将解释学的经验同科学方法论的认识相对立，即把关于人文科学中的真实性、真理性与自然科学的经验分析方法相对立；“把理解本体论化、把理解的过程看成是导源于人的‘此在’的原始理解或导源于主体的原初假设与预期的一种‘本体论的自我理解过程’”<sup>279</sup>，主体对传统的占有也就成了主体的臆想和玄思。因此，伽达默尔的解释学方法又完全陷入了主观主义的窠臼。

在重建马克思方法论的过程中，哈贝马斯遭遇的解释学的主观主义和客观主义的两面夹击引发了他对解释学的反思。哈贝马斯并不否认人文科学与自然科学的严格区别，但是他发现科学技术的进步所起到的维护社会体制的功能，向解释学提出了一种新的客观需要，这就是“把技术上可用的知识和生活世界的实际知识合理地联系起来”<sup>280</sup>，通过对自然语言范围内理解活动的反思所浮现出来的解释学的意识，“把重要科学信息翻译成社会生活世界的语言”<sup>281</sup>。因此，解释学肩负着经验分析和语言分析的双重使命，要在语法关系中揭示个体生活状况的经验内容，这就要求解释学本身进行科学的自我反思。哈贝马斯以此为思路寻找方法论重建的出路，而弗洛伊德的精神分析学说无疑成为对这种出路寻找的最好回应。在哈贝马斯看来，弗洛伊德的精神分析学说在方法论上是一种深层解释学，从这种深层解释学中能够衍生出一种批判的解释学。

首先，哈贝马斯认为精神分析的解释将语言分析和因果分析结合起来，突破了一般解释学的局限，深化了解释学的发展。<sup>282</sup>精神分析解释的重点不是文本表面的符号和语言，而是研究主体自身产生错误的符号联系。因为精神分析所要把握的符号联系实际上是一种遭到肢解和歪曲的原文，要想充分地把握原文的思

<sup>279</sup> 欧力同：《哈贝马斯的“批判理论”》，重庆出版社1997年版，第159页。

<sup>280</sup> 哈贝马斯：〈解释学要求普遍有效〉，《哲学译丛》，1986年第3期，第22页。

<sup>281</sup> 同上。

<sup>282</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第218页。

想，就必须透过并超越这些歪曲的表面语言符号去解释遭到肢解的思想本身。日常语言的语法要求符号、行为和表达之间的一致和互补，但是当这种一致性受到破坏和扭曲，符号、行为和表达之间产生混乱时，语言游戏也就失去了创造和意义。由于这种混乱是由外部因素所导致的，所以主体自身觉察不到他在言行上的矛盾，并在语言的混乱和扭曲中表达和误解自己，而只有在与他人的交往中才能发觉自己对语法规则的背离、证明自己用语言“所表达的东西是谎言”<sup>283</sup>。在哈贝马斯看来，言语中的这种混乱可以理解为“客观化表现”，正是这些客观化表现的存在导致了日常语言的非正常化。普通解释学只是基于语言分析，而不能将解释深入到造成语言混乱的客观的因果联系中，因此从根本上无法理解和解释这些语言的混乱表现。但是，精神分析的解释与普通解释学不同，它除了解释使主体产生错误认识的原文中的显而易见的内容外，还要去了解产生这种错误的原因，从而解释主体本身未了解的、但却是他需要了解的潜在内容，弗洛伊德称其为“内心的外部世界”。

哈贝马斯认为，弗洛伊德的释梦理论作为精神分析的核心为解释被歪曲的思想联系提供了模式：梦是通过凝缩、移植、象征各种伪装手段以无法理解的、支离破碎和毫无逻辑的形式表达出来，即隐梦（梦的真实意义）变为显梦（梦的伪装表现）的过程，而释梦的工作就是将显梦回溯到隐梦的过程。<sup>284</sup>梦的解释技术只有在它不仅把握住遭到歪曲的原文，而且把握住对原文进行歪曲的思想本身时，才能实现对梦的真实含义的解释。弗洛伊德认为，梦可以分为三个层次：梦的第一层次是躯体内外的感知觉刺激；梦的中间层次可以归结为日常生活的残迹；梦的深层次是无意识的本能欲望，它作为梦的真正象征决定着隐梦的内容。梦的前两个层次的内容可以通过语言符号的解释而得到揭示，但是梦的深层次的符号内容却抗拒着解释工作。因此，只有觉察

<sup>283</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第219页。

<sup>284</sup> 张传开、章忠民：《弗洛伊德精神分析学述评》，南京大学出版社1987年版，第84页。

这种抗拒并找出这种抗拒的原因，才能打开梦的活动机制、消除抗拒，获得对梦的深层次的理解。弗洛伊德在对这种原因的探索中，揭示出对抗性和限制性的外部力量对人的本能欲望的压抑乃是产生梦的根源。人的本能欲望由于受到外部力量的稽查，不能以正常的语法规则表达出来，于是便采取了没有语法规则、难以辨析的梦的方式来表达自己。因此，在梦的伪装形式中得到隐性表达的本能欲望之所以从根本上抗拒解释是因为外部力量对它的控制和压抑。在哈贝马斯看来，“歪曲和移置对语言解释来说只是一个意外的本性，而对精神分析而言却是一个系统的模式”<sup>285</sup>，弗洛伊德用解释学的方法破译梦的原文所遇到的抗拒和梦的形成机制问题，使他能够把现在同过去的情境、原因和结果连在一起，从而开辟出将语言分析和因果分析结合在一起的深层解释学的道路。

其次，在哈贝马斯看来，精神分析作为一种深层解释学是一种科学的自我反思并以自我反思完成着自己：

“心理分析或精神分析，作为一门要求从方法上进行自我反思的科学唯一可以理解的例子，在我们看来，至关重要。随着心理分析的产生，弗洛伊德揭示了由研究的逻辑本身开辟的、从方法论上通往被实证主义抛弃的那个领域的可能性。”<sup>286</sup>

哈贝马斯认为弗洛伊德精神分析学说的最大特点也是它的最大优点，这就是科学的自我反思。精神分析之所以作为“深层解释学”就在于它的解释过程的与众不同，即它对因果关系的洞察。因此，弗洛伊德指出精神分析的治疗不以消除症候为直接目的，而和原因治疗的进行大致相似，也就是病人在医生的帮助和指导下去寻找病源之所在，消除内心的抗拒，学会阅读和解释被自己肢解和歪曲的原文，从而将无意识从畸形表达方式转换为社会交往中的正常表达方式，最终揭示自己无意识的真实内容，使自身得以治愈。在哈贝马斯看来，精神分析的治疗过程就是一个解释过程：通过帮助和指导，主体运用自己的能力去重新认识和

<sup>285</sup> Rainer Nägele, *Reading After Freud: Essays on Goethe, Hölderlin, Habermas, Nietzsche, Brecht, Celan, and Freud*, New York: Columbia University Press, 1987: 69.

<sup>286</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第215页。

理解自己，把受到肢解和歪曲的无意识的原文翻译成能够清晰理解的意识，从而使主体意识到自己的形成过程，重新占有失缺的生活史，恢复受到破坏的自我伦理的总体性，最终使分裂的自我得以同一。这个解释过程实际上就是主体的自我反思。<sup>287</sup>因而，哈贝马斯指出：“心理分析的解释学进行的理解活动是自我反思”<sup>288</sup>。他认为精神分析的解释活动包含着两个维度的反思：一是主体通过回忆再现自己已经忘却的生活经历，探索和揭示自己本不了解的无意识，从而重新认识自己、理解自己，这是主体对自己的生活史和无意识的批判性的认识过程，是主体的自我反思；二是主体能够以旁观者的眼光和角度来观察、审视自己，通过认识和洞悉自身抗拒无意识揭示的情绪，对由自己的病症产生的行为的派生行为进行觉察和辨别，从而消除抗拒，推动对无意识的认识。这种反思是对自我反思的抗拒进行的反思，是反思的前反思。因此，精神分析把无意识翻译成有意识是典型的自我反思，精神分析中主体对自我无意识的解释和说明以自我反思为基础：通过反思，主体才能认识到已完成的理解活动的无意识的先决条件；也只有通过反思，理解活动才能获得使自身得到发展的力量。

哈贝马斯认为精神分析作为从方法上进行自我反思的科学对我们有着重要的意义：精神分析通过把解释学深化为一种深层解释学揭示出科学的自我反思乃是“人的科学”的方法论。<sup>289</sup>“反思的要素是批判的特征”<sup>290</sup>，反思是意识的意识，是思想的思想，是批判的批判，它推动着认识的进步和真理的获得。以人的分析为主题的人文科学必然包括这种认识批判的科学自我反思。在哈贝马斯看来，精神分析自我反思的方法恰恰弥补了马克思方法论的不足。他认为，马克思的理论也有反思，但“马克思是按照生产模式来理解反思的”<sup>291</sup>，把反思规定在劳动这一工具性的层次上。这使他倾向于在工具活动的坐标系中用类似于自然科学的方

<sup>287</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第229-236页。

<sup>288</sup> 同上，第229页。

<sup>289</sup> 同上，第201-215页。

<sup>290</sup> 同上，第41页。

<sup>291</sup> 同上，第39页。

法来建立人的科学，其“辩证法”的含义也由于其理论的实证性倾向而变得难以解释。因此，马克思的方法论更多的是对政治经济做研究和批判，而往往将人的交往、文化和意识形态放逐于研究的视野之外。精神分析作为自我反思的深层解释学，以交往、文化、意识为客观领域，它能够将反思从政治经济领域拓展到意识形态领域，使“工具性”的反思变成“人的科学”的反思。

最后，哈贝马斯通过精神分析将解释学发展成为意识形态的批判。普通解释学的基本方法是透过作者的外在行为、经验和语言表达达到同作者的内在精神的一致，从而实现理解和人际交往的互动。它的先验框架是日常语言的语法规则。主体把这种语法规则内化到自我理解的结构之中，实际上就是把既定的生活方式和文化传统内化到心理结构之中，理解只能在传统的事实内活动。因此，普通解释学不可能使我们超越传统的和既定的一切限制，而实现人的反思和批判。在哈贝马斯看来，精神分析的解释却突破了普通解释学的限制，在对精神病症的原因和行为动机的追查中，发现了既定的文化传统对人的控制和压抑：一定的社会制度只允许某些行为动机出现在社会交往中，而阻止另外一些动机和需求通过语言交往而成为明显的行为。个体为了从心理上清除这种不为社会制度所接受的需求，就需要把对这种需求的语言解释从社会交往中排除出去，即压抑为无意识的愿望。<sup>292</sup>由于无意识的愿望不能获得解释和说明，个体同自己的交往也就被阻挠、歪曲和破坏，从而导致了神经症的发生。在弗洛伊德看来，社会制度作为强大的外部力量替代了个体的这种内在强制，通过文化传统、公共语言的私人化将不为社会接受和满足的需求引到虚假满足的轨道上。于是病症“从语言的公共使用的逻辑同语义学的虚假的同一性中获得力量”<sup>293</sup>，歪曲的交往方式便内化到人性的结构之中，成为人的第二本能。这种虚假满足的过程实际上构成个人无法认识，却无意识影响人的行为和理解的内在陌生领域——意识形态。因此，哈贝马斯认为：“弗洛伊德在元心理学中获得

<sup>292</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第224-225页。

<sup>293</sup> Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Boston: Beacon Press, 1971: 257.

了一种可以使人们理解制度的形成和幻想的意义，即理解统治与意识形态的被扭曲了的交往活动的框架”<sup>294</sup>。意识形态就是这样一种以虚假的同一性所缝制的合理性外衣掩盖着对人的真实欲望的压抑。在哈贝马斯看来，语言在社会统治中必然服务于有组织暴力的合法化。因此，语言不再是中立的，而具有了意识形态性，即“问题不是语言中包含着欺骗，而是语言本身便是欺骗”<sup>295</sup>。

哈贝马斯认为，精神分析学的病症所揭示的意识形态的秘密在于，它的语言符号是公共的，但符号的意义和内容是私人的。这种隐秘的意义既无法为他人、也无法为病人自己觉察，因而无法实现自我认识，它就此成了一道个体自我认识的屏障。弗洛伊德精神分析的解释不仅探察到意识形态的语言符号特别是文化传统对人的侵害和奴役，而且更为重要的是它指出了突破这种奴役的方法和进行自我认识的道路——反思：社会成员通过自我的反思认识意识形态虚假合理性背后的无意识压抑，对意识形态的语言符号进行批判性的解读，以此消解意识形态所设置的自我理解的屏障，从而认识自身的真正利益和要求，将扭曲的自我交往恢复到正常的自我交往，从而使个体获得解放。因而，哈贝马斯指出，哪里有意识形态对人内心的干扰和破坏，哪里就有批判解释学的客观领域。<sup>296</sup>受意识形态控制的意识可以通过反思摆脱这些控制的力量，个体的自我反思乃是实现自身解放的唯一途径。这样，哈贝马斯通过精神分析解决了普通解释学的理解模式无法解决的意识形态问题，通过将解释学上升为一种意识形态的批判，而确立起一种批判的解释学。

对哈贝马斯而言，精神分析与自然科学和人文科学的普通解释在方法论上的根本不同在于在自我反思的阶段上，精神分析的解释逻辑始终是面向现实的：

“自然科学方法论，在它的自我反思阶段上能够揭示出语言同工具行为之间的特殊联系；精神科学的方法论，在它的自我反思阶

<sup>294</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第278页。

<sup>295</sup> Jürgen Habermas, *On the Logic of the Social Sciences*, Cambridge MA: MIT Press, 1988: 172.

<sup>296</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第227页。



段上能够揭示出语言与互动之间的特殊联系，并且把这种联系作为客观联系来认识和以这种理想的先验作用来规定这种联系。元心理学研究的依然是一种基础联系：即畸形语言和行为病理学之间的联系。这时，元心理学以一种日常语言为前提，这种语言理论的任务是在相互承认的基础上，阐明符号的主体间性作用和语言的相互中介作用，以及使人们理解：对语言的语法的社会性适应，是个性化的过程。”<sup>297</sup>

弗洛伊德的精神分析之所以将个体的病症即受压抑的状态不仅归之于分裂的语言符号，而且归之于歪曲的社会交往，是因为通过自我反思它清楚地看到语言符号的基础结构是社会在对外在自然和内部自然的强制过程中建立的，这种强制不仅是解释的对象，而且在语言的后面影响着我们用以解释世界的语法规则本身。在哈贝马斯看来，正是在自我反思的这个层面上，精神分析的解释将经验和先验、自然科学和人文科学连接在了一起，并超越了自然科学和人文科学的方法论，使自身具有了一种方法论的意义。但是，由于弗洛伊德对自身理论的唯科学主义的误解，使精神分析自我反思的品性窒息在实证科学的藩篱之中。自建立精神分析学说开始，弗洛伊德就坚定不移地把心理分析当作一门纯粹的自然科学。他认为，精神活动和自然现象一样，可以做实证的分析 and 经验的归纳。因此，他把自然科学的方法论模式套用到精神分析自我反思的坐标系中，使精神分析具有了很强的实证性，从而阻塞了自我反思的道路，使方法论又倒退到实证主义的普通解释学中。<sup>298</sup>在哈贝马斯看来，精神分析“不是受操纵的自然过程，而是医生与病人之间在日常语言的主体通性层面上的一种自我反思活动”<sup>299</sup>，是一门典型的人文科学。精神分析所表现出来的实证性并不是其本身固有的，而是弗洛伊德人为添加的。要还精神分析一个真实的原貌，就必须克服弗洛伊德对自身理论的误解，剥离其实证主义的外衣，使它成为一门崭新的人文科学，其中最重要的就是在方法论上恢复其科学的自我反思。

<sup>297</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第254页。

<sup>298</sup> 同上，第245-271页。

<sup>299</sup> 同上，第250页。

于是，哈贝马斯将精神分析的自我反思注入到解释学中，并与马克思的社会批判结合起来，树立起一种批判的解释学。这种解释学集反思与批判于一体，它不仅使解释学克服了主观主义与客观主义的对立，使精神分析的自我反思摆脱了实证主义的阴影，而且提供了一种超越于自然科学和人文科学之上的反思性批判方法论。因此，从根本上说哈贝马斯对方法论的重建是围绕着解释学展开的，将精神分析的反思要素和马克思理论的批判要素结合到解释学中。在〈解释学要求普遍有效〉一文中，他表明了这种意图：

“哲学解释学不是规则指导下的实用技艺，而是一种批判；经过反思式的决定带给意识有关我们语言的体验，这些语言体验是我们在运用我们交往能力的过程中，也就是靠在语言中的运动获得的。正因为修辞学和解释学是指导和训练交往能力的，所以解释学的反思可以吸收这方面的经验。”<sup>300</sup>

因此，精神分析的自我反思对于哈贝马斯的批判解释学的建立有着重要的作用和意义。通过把精神分析作为一种深层解释学，即作为把语言分析和因果分析结合在一起的、语言解释与意识形态批判结合在一起的、用自我反思的解释学所具有的方法论意义来建构批判的解释学，从而最终找到科学的人文科学方法论——以社会实践为趋向的反思性批判方法论，为其以后的理论特别是交往理论确立了方法论的基础。可见，哈贝马斯从精神分析深层解释学的自我反思中找到了重建方法论的出路。在这个重建的过程中，马克思是他的入口，而弗洛伊德则成了他的出口，这便是哈贝马斯的方法论逻辑。<sup>301</sup>

## 二、精神分析与认识的兴趣

哈贝马斯之所以格外重视精神分析“自我反思”的品性，除了其具有的方法论意义外，还在于通过它能够说明“认识的兴趣”

<sup>300</sup> 哈贝马斯：〈解释学要求普遍有效〉，《哲学译丛》，1986年第3期，第19页。

<sup>301</sup> 曹卫东：《交往理性和诗学话语》，天津社会科学院出版社2001年版，第30页。

与认识的内在关系，证实认识的兴趣对于认识的价值和意义，从而为建构以认识的兴趣为基础、认识与兴趣相统一的认识论提供模型。哈贝马斯认为，认识是主体在一定的社会文化条件下，通过劳动和相互交往形成的；认识的兴趣作为主体感兴趣的对象同主体实现欲望的能力之间关系的表达，是劳动和相互作用相联系的基本导向，它是人类在自我形成的过程中认识自身及外部世界、指向美好事物的理性旨趣。<sup>302</sup>认识与认识的兴趣有着内在的辩证关系。哈贝马斯在对认识论发展进程的回顾中指出，康德提出的先验逻辑问题作为认识论的起点，最早明确地表达了认识的“理性的兴趣”的概念，并将理性的兴趣与认识的关系作为认识论的重要问题给予了论述。随后费希特将康德的理论理性推进到了实践理性，从实践行动的理性本身固有的兴趣的意义上说明了理性兴趣本身是一种借助于自我反思的理论而获取自我独立性的兴趣，从而将理论理性和实践理性统一了起来。因此，“从康德的理性兴趣概念到费希特的理性兴趣概念，是一条由实践理性决定的对自由意志行为感兴趣的概念到在自身理性中起作用的、对自我独立性感兴趣的概念的道路”<sup>303</sup>。但是，康德在认识论上的先验性和费希特自我设定自我的思维逻辑从不同的方向上使理性兴趣偏离了正常的轨道，从而使认识的自我反思力量要么成了一种独断论，要么被无条件的绝对化，最终不可能真正实现认识与兴趣的统一。在哈贝马斯看来，皮尔士的实用主义解释学和狄尔泰的历史主义解释学分别把自然科学的自我反思和精神科学的自我反思“向前推进到了使指导认识的兴趣成了可以理解的阶段”<sup>304</sup>，但是由于他们都受到实证主义的束缚，所以他们所作的自我反思具有很大的实证性。因此，皮尔士和狄尔泰都触及了科学认识的兴趣的基础，但都没有对这种基础本身加以反思。他们未能形成指导认识的兴趣的概念，也没有真正理解这个概念的内涵；因为他们没有把自己的方法理解为科学的自我反思，所以他们没能得出认识与兴趣的统一观。

<sup>302</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第199-202页。

<sup>303</sup> 同上，第211页。

<sup>304</sup> 同上，第194页。

哈贝马斯指出，马克思将实践概念引入认识所引发的认识论革命推动了认识论的发展。马克思的理论，将认识放入了人类社会实践的广大视野中，形成了关于认识的历史唯物主义的观点：人的认识不是人的精神的自我运动，而是在生产斗争和阶级斗争的实践中形成和发展起来；认识的主体并不是先验的自我，而是在自然和历史的条件下建立自身生活的具体的人，主体的认识能力是在与自然和其他主体的交往过程中积累而获得的。哈贝马斯认为，马克思的这一理论大大推动了自我反思的过程，克服了康德和费希特在认识论上的片面性，从而开辟了认识主体进行反思的道路。但是，在马克思的阐述中尽管存在着构成彻底化的认识论批判的一切要素，然而马克思并没能把它们综合在一起，建构出唯物主义的认识论。马克思理论“并不是以确立一种毫无保留的现象学的自我反思，因此，不足以防止认识论向实证主义退化。我认为，造成此种现象的内在原因就在于[马克思]把人类自我产生的活动归结为劳动。”<sup>305</sup>在哈贝马斯看来，马克思完全以工具活动的坐标系来理解实践，把实践归结为劳动，并以劳动这一概念解释人类历史的发展，把劳动当作人类物质生产活动和精神发展进程统一的基础，完全忽视了人与人之间的交往行为，从而将交往排除到了社会实践之外。在工具性劳动的范畴内，马克思的认识只是论证了自然科学的生产知识，而非人的科学的反思知识。他按照生产模式对认识的反思所做的理解，使反思夭折在工具活动的藩篱中，丧失了生命力。因此，马克思对反思类似于实证主义的理解使他不可能真正说明认识与兴趣的内在关系。

在哈贝马斯看来，由于在认识论的发展过程中没有产生真正科学的自我反思，所以没有形成对认识的兴趣的深刻说明，认识与兴趣的关系也就成为了一个尘封已久的“司芬克斯”之谜。哈贝马斯认为，认识的兴趣对于认识有着重要的意义，而只有重新进入科学的自我反思的维度，“才能从方法论上确信自然科学和社会科学的指导认识的兴趣”<sup>306</sup>。弗洛伊德的精神分析学说却为

<sup>305</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第37页。

<sup>306</sup> 同上，第214页。

在认识论的历史上受到破坏和偏离了方向的自我反思的形成过程提供了一个解释框架，并通过对自我反思的医治而使受到破坏的自我反思转入了正轨，恢复了其内在的品性。因此，弗洛伊德的精神分析本身作为科学的自我反思活动能够从方法论上确证认识的兴趣，说明认识与兴趣的内在关系。于是，哈贝马斯以精神分析的自我反思为摹本展开了自己以认识的兴趣为核心的认识论的建构。

对哈贝马斯而言，自我反思应包括两层含义：对认识的超验条件的反思；对语言和社会行为中隐性限制的反思。而传统的哲学认识论包括马克思的认识论恰恰忽略了对语言和社会行为的意识形态反思。“自我反思的批判标准之所以从所有其他认识的单一延迟状态中被免除是因为建立在这些认识基础上的解放的兴趣以非常的交往结构暗示出来，因此能够用理论的确定事实作一个优先的理解”<sup>307</sup>。对哈贝马斯而言，弗洛伊德的精神分析便是这个理论的范例。他吸取了弗洛伊德关于生本能即自我保存的本能的观点，分析了认识产生的根源，认为人的认识来自于自我保存的兴趣：一方面，人为了从自然界中获得能够维持其生存的物质和能量，就必须去认识自然界，摆脱自然界对人的无知的束缚，使人在与自然界的物质能量的交往中获得一定的自主性，从而保持人在自然界中的生命存在和延续。因此，基于自我保存的需要而形成的人与自然的物质能量的交往过程必然地包含着人对自然的认识，“人对自然史的兴趣连同实现人的本能要素一起，把摆脱自然束缚的要素都吸收到自身”<sup>308</sup>，自我保存的兴趣由此肇始了认识的历史，成为认识发生的原动力。另一方面，在人的发展过程中形成的社会系统作为一种组织原则把个体力量整合在一起，使人类成为一个集体，从而弥补了人的器官机能的缺陷，使人能够更有效地抵御外部的自然威胁，确保个体本身的历史存在。因而，社会系统与人的自我保存的兴趣是一致的。

<sup>307</sup> Rick Roderick, *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, London: Macmillan Publishers Ltd., 1986: 65.

<sup>308</sup> 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，学林出版社1999年版，第131页。

但是弗洛伊德认为，社会不仅是一个自我保存的系统，更是一个压抑系统，它以对个体本能欲望的控制、压抑来维持作为一个整体人类的发展，技术支配自然进程的力量所达到的范围有多大，社会对个体本能的压制程度就有多大。<sup>309</sup>哈贝马斯认为，弗洛伊德对社会的表述使我们清楚地看到社会使存在于每个人身上的力比多天性脱离了自我保存的功能范围，追求着一种乌托邦式的虚假满足。因此，个体的本能要求作为个体自我保存的重要内容由于与集体的自我保存要求不一致，而被社会系统所吸收，并因此而遭到破坏。社会系统对自我保存的一定程度的破坏，必然引导着自我保存的兴趣对社会系统及其对个体所造成的破坏进行深入的认识，从而在这个认识的反思中自我学会同外部的社会生活和社会交往相适应，并在本能欲求和社会压抑之间的冲突中建立一种同一性，以维护自我在社会生活中的存在。因此，哈贝马斯认为，认识来源于自我保存的兴趣，并“随着它对单纯的自我保存的超越，成了自我保存的工具”<sup>310</sup>。受到社会系统的压抑而放弃本能的人，不得不通过强制性的劳动和日常语言的交往来保存自己的生命，于是引发认识的自我保存的兴趣便在劳动、语言和统治的媒介中形成，从而获得理性兴趣的形式。在哈贝马斯看来，这种理性兴趣不仅只能在自我反思的批判中发展，而且只能用自我反思的实际结果来证实，因而他选择了具有科学的自我反思传统的精神分析学说作为对理性兴趣追寻的范例。

首先，哈贝马斯认为精神分析的认识即医生对病人的精神治疗之所以开启是由于主体在病痛的压力下，试图通过精神治疗消除心理的压抑状况，使自己从病痛中解脱出来。由主体遭受痛苦的压力和要求恢复健康的欲望所引发的对自身病症的认识兴趣，不仅成为精神分析自我反思的原因和起点，也是反思和治疗本身取得成功的前提。<sup>311</sup>弗洛伊德在对精神分析疗法的研究中指出，精神分析的治疗过程并不像通常的医学治疗直接由医生来治疗病

<sup>309</sup> 弗洛伊德：《论文明》，国际文化出版公司2000年版，第85-96页。

<sup>310</sup> 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，学林出版社1999年版，第131页。

<sup>311</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第234页。

人的疾病，而是病人在医生的帮助和引导下，重新认识和占有自己被遗忘的生活史，从而通过自己的力量将被压抑的无意识转化为意识并揭示出来，从而达到对病症的自我治愈。可见，精神分析治疗的成功不取决于医生使用有效的医疗技术对病人的机体施加影响，而取决于病人的自我认识和自我反思过程。作为精神治疗的主体，病人能否遵从医生的指导并进入自我反思的过程，成为精神治疗的关键。弗洛伊德通过临床的实践认为，在治疗的最初阶段，病人在病痛严重折磨下，出于对消除病痛的关心和自我保存的本能很容易在医生的指引下引发出对病症和治疗的强烈兴趣，并在这种兴趣的推动下进入对无意识的认识和了解中。但是随着病人病痛的好转，病人对病症和治疗的兴趣就会下降或被转移，治疗的速度和效果因此而受到绝对的影响。所以，在有效治疗的范围内，病人的痛苦必须被保持并维持在一个最初的相当深重的程度上，以确保病人对病症和治疗的兴趣，使治疗得以有效的进行，否则病人就有总也得不到完全治愈的危险。<sup>312</sup>因此，弗洛伊德要求医生在精神分析的治疗中，阻止病人用没有痛苦性质的替代性满足来代替病症，从而防止病人的兴趣被消解。

在哈贝马斯看来，由于精神分析的治疗把无意识翻译成有意识的活动本身就是病人的自我认识和自我反思，所以病人对病症和治疗的兴趣就是对自我反思的兴趣。弗洛伊德看到了这种自我反思的兴趣的力量，自我反思的兴趣推动着病人的自我认识、自我反思和对自身无意识的理解。因此，他把自我反思的兴趣作为精神分析治疗的动力来加以维护。正是在自我反思的维度上，弗洛伊德证实了认识的兴趣对于认识的意义：认识的兴趣先于认识，作为认识的前提和基础，认识的兴趣是认识得以发生和发展的动力。<sup>313</sup>同时，哈贝马斯在社会系统中也看到了弗洛伊德在精神分析的治疗过程中所遇到的对认识的兴趣的转移、破坏和消解，社会制度用文化等意识形态的工具为个体造就了一个乌托邦的幻

<sup>312</sup> 参见弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆1996年版。

<sup>313</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第212页、234页。

想，这些幻想“可以被理解为升华；升华就是[幻想的]虚假满足”<sup>314</sup>。由意识形态的幻想所提供的对本能欲望的替代性满足，将个体对本能和被压抑的痛苦的认识兴趣完全转移到了对五颜六色、目不暇接的文化商品进行享受的兴趣上。认识的兴趣被没有痛苦的享乐兴趣所消解，对社会控制和压抑的认识也就被瓦解在个体的虚假满足中。哈贝马斯认为，人文科学要和精神分析一样，消除个体从社会中所获得的替代性满足，唤醒并保存作为认识动力的认识的兴趣，从而揭示社会系统对人的强制和奴役。

其次，哈贝马斯认为精神分析治疗的成功取决于克服抗拒情绪，顺利地进行自我反思。但是，对抗拒情绪的认识和克服是主体在自我认识的兴趣推动下进行的，自我认识的兴趣使主体主动配合精神治疗过程，自觉消除抗拒情绪，推动自我反思的进程。从这个角度说，自我反思始终是在认识的兴趣的指导下来完成自身的运动。在精神分析治疗的过程中会遭遇病人的对症候解除和心理历程恢复常态的奋力反抗。病人由于社会的稽查和控制而将有关的精神经历压抑成为无意识，从而构成了症候。这一状况反映在精神分析的治疗中，则表现为病人努力地反抗着将无意识转化为意识的企图。因此，在进入对无意识的揭示即自我反思的过程之前，就必须认识并消除这种反抗，否则精神治疗就无法进行下去。在此，哈贝马斯指出弗洛伊德理论的出发点是抗拒的经验，精神分析的意识活动表明的一种反思的过程，这表现在它不仅是一个认识过程，同时也是消除抗拒情绪的过程。<sup>315</sup>但是病人对他自身的抗拒心理却是无知的，精神分析的首要任务就是揭示并打消这些抗拒，使病人摆脱对自身抗拒的无知状态，这成为精神治疗的关键。弗洛伊德认为病人对无意识揭示的抗拒不属于无意识，而属于自我。因而对抗拒的认识和消除并不能依靠医生对它的直接说明而完成，而必须依靠病人的自我在医生的解释的帮助下对自身的抗拒进行认识和反思。在这个过程中，病人的自我必须和医生合作，才能进入到对抗拒的自我反思中。那么有哪

<sup>314</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第274页。

<sup>315</sup> 同上，第230页。



种来自于本能的动力能够使此事有成功的可能呢？弗洛伊德指出，这种本能的动力一是来自于病人求得恢复健康的欲望；二是来自于病人理智的帮助，这种理智会因医生的解释而得以增强。这样一来，病人就很容易在恢复健康的欲望推动下用理智辨认出抗力，而在无意识中求得与这个抗力相当的观念。<sup>316</sup>

哈贝马斯认为，弗洛伊德的精神分析在对抗拒消除的过程中认识到了由病人恢复健康的欲望所产生的对消除抗拒的兴趣，消除抗拒的兴趣以恢复健康的欲望为前提，同时产生出消除抗拒的需求。因此，“要么兴趣以需求为前提，要么兴趣产生需求”<sup>317</sup>。在这个过程中，兴趣与理智结合在了一起。病人在消除抗拒的兴趣的指引下，在理智的直观中把自己视为自我设定的主体的自我，从而形成与医生的合作，对自身的抗拒进行认识和反思，最初来自于感性经验的兴趣因而获得了理性的内容。哈贝马斯认为这种理性的兴趣旨在形成病人与医生的成功交往与合作，从而最终导向病人对自我抗拒的认识。因而，在精神分析的自我反思中认识和兴趣结合成为理性的兴趣，这种兴趣并不是外在于认识的附加物，“其本身必然包含着适合于它们的知识范畴，由此兴趣当然地获得了指导认识的价值”<sup>318</sup>。

再次，在哈贝马斯看来，精神分析的治疗就是病人通过克服抗拒，成功地进行自我反思，从而让意识了解无意识。虽然病人及其自我反思是精神分析治疗的关键，但是病人对抗拒的克服以及病人的自我反思都是在医生的引导、帮助和启发下展开的。因此，医生在精神治疗过程中的作用不容忽视，而他对病人的病症和治疗的兴趣在很大程度上决定着他在精神治疗中所发挥的作用。弗洛伊德认为，医生在精神分析治疗中的工作，一方面要从病人有缺陷的原文中，即病人的梦幻和突然出现的思想和重复中再现已经遗忘的生活史，从而侦察病症的原因，了解病人的无意识，对病症提出假想；另一方面，医生并不是将自己所了解到的关于病人无意识的内容直接告诉病人，就能完成对病症的治疗。

<sup>316</sup> 弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆1996年版，第351-354页。

<sup>317</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第201页。

<sup>318</sup> 同上，第213页。

因为对病症进行构想的医生的所知和进行抗拒的病人的所知并不是相同的，医生把所知道的无意识直接告诉病人，病人不但不会因此而得到的治愈，反而会加剧内心的痛苦。因此，医生要利用各种手段帮助病人，使病人在医生的假想和建议下去认识自己的病因、自己的抗拒，去进行自我反思。医生所起的作用正如弗洛伊德所指出的：“医生用一种有教育意味的暗示，作为病人的帮助，实际上扮演着再教育者的角色。”<sup>319</sup>那么医生是以什么为动力来推动着这两方面的工作呢？哈贝马斯认为这种动力依然来自于病人对病症治愈的欲求，这种欲求越强烈带给医生的压力就越大。“医生只有在病症的压力下和产生了消除这种压力的相应兴趣时”<sup>320</sup>，才会努力地去寻找病症的原因、了解病人的无意识、积极推进病人对抗拒的解除及其自我反思的进程，从而在治愈病人的结果中最终消除自己的压力。从这个角度说，医生由消除病症的压力所引发的兴趣促进了病人的自我反思。由此，哈贝马斯将精神分析中体现出来的兴趣推演到了整个社会：

“弗洛伊德把统治制度和文化传统理解为饱和的潜在本能与集体的自我保存条件间的基本冲突的暂时解决，因为统治制度和文化传统在压抑情感的基础上，产生了病症的替代性解决的强制。但是，如同临床的情况一样，随着社会病症的出现也就产生了消除这种病症的兴趣。因为社会制度的病症和个人意识的病症一样，是在语言和交往活动的媒介中形成的，并且具有结构被扭曲的交往形式，所以，随着病症产生的消除病症的兴趣，在社会系统中也就直接表现为对启蒙的兴趣。反思是这种兴趣赖以在其中得到实现的唯一可能的活动。理性的兴趣是以先进的、批判的、革命的，但却是试验性的方式实现人类伟大幻想的一股力量；受压制的动机，在人类伟大的幻想中被弗洛伊德描述成了人类希望的幻想。”<sup>321</sup>

哈贝马斯显然从精神分析的治疗过程中看到了社会病症的相似性。这不仅表现在社会病症的出现和精神病症一样产生了消除

<sup>319</sup>弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆1996年版，第364页。

<sup>320</sup>哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第284页。

<sup>321</sup>同上。

病症的兴趣即启蒙的兴趣，而且表现在消除病症的兴趣都只能在反思的活动中才能得到实现。弗洛伊德之所以把由理性兴趣所引导的人类幻想看成是人类的希望所在，是因为理性的兴趣包含着批判的解放性的力量。

最后，哈贝马斯认为精神分析的治疗使病人在自我反思中达到了认识同独立自主的兴趣的一致，并通过自我反思的完成而实现了自身的解放。在哈贝马斯看来，精神分析之所以具有直接的治疗效果是因为它批判地克服了意识的障碍以及中止了虚假的客观化，从而能够唤起病人重新占有失去的生活史，取消自我的分裂，弗洛伊德称其为“心理综合”。但是哈贝马斯认为，“弗洛伊德的这个表达没有说明自我反思的特殊活动”<sup>322</sup>。病人的自我反思本身就是综合，就是重建受到破坏的统一性，正如弗洛伊德自己所揭示的：病人展示给医生的是一个支离破碎、被抗拒肢解了的精神生活，当医生分析这种支离破碎的精神生活，解除病人的抗拒时，这种精神生活就愈合，自我就能重新拥有被它分裂和遗弃了的一切本能，从而获得统一性。<sup>323</sup>而这个过程在哈贝马斯看来实际上就是病人的自我反思过程。病人在认识的兴趣的引导下走上自我反思的道路，在自我反思中病人重新认识自己从未了解过的、但是却属于自身的无意识内容，并通过对无意识的揭示和转换，重新将它作为自我的一部分而加以接纳和占有，从而使受到肢解的自我获得完整的内容，使自己从病症的痛苦中解放出来，得到治愈。这样，最初的作为自我反思动力的认识的兴趣即解除病痛、保存自我的兴趣也在自我反思的完成中得到了最终实现。因此，精神分析不仅要求病人具有自我反思的经验，而且要求病人对自我反思的内容负道德责任，也就是病人必须把自我反思中揭示的他原本不了解的、无意识的和受到压抑的、甚至是恶的东西看成是自我的一部分而加以接受。如果病人把这些东西当作陌生的内容而排斥于自我之外，那么他就没有真正接受精神分析的治疗，也就不可能接受批判和教育、从精神的混乱和痛苦中解

<sup>322</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第233页。

<sup>323</sup> 同上，第234页。

放出来。<sup>324</sup>

因而，对哈贝马斯而言，精神分析的认识即自我反思也是一种伦理认识。它要求病人在自我反思的活动中批判性地重新认识自己，与在疾病中体现出来的另一个与他自己相异己的自我相认同。借助于自我反思，病人的自我与他在疾病中体现出的异己的自我作为相互对立的双方“能够把受到破坏的伦理的总体性作为他们的共同基础来认识，并且因此返回到他们的共同基础上”<sup>325</sup>。病人由此找回自己身上失去的部分，使其分裂的自我得以完整化和成熟化，使压抑的自我得到解放，从而治愈疾病，最终令认识的兴趣即消除病痛、从病痛中解放出来的兴趣得以实现。因此，虽然兴趣先于认识并推动着认识的发展，但是兴趣只有借助于认识的力量才能得以体现，并最终只有在自我反思中才能得到实现。于是认识与兴趣在自我反思中达到了统一，成为了一种批判的解放性的力量。在哈贝马斯看来，个体正是从自我强制、实体力量和歪曲的交往条件中获得了通往自由与解放的兴趣，这种兴趣以人的理性行为能力、自我决定和自我反思为基础，人类自我形成的过程潜在的就是一个历史能够被兴趣和意识创作的过程。但是显然，现代的历史正以对思想和行为的统治、压抑和意识形态控制的形式体现着非理性。因此，人的自我理解也被系统的无知状态所限制。如果人的理性能力成为真实的功能，如果理性兴趣的潜能被实现，那么为了克服和消除这些限制的条件，自我反思作为一种特殊的认识类型就成为必需的。

因此，哈贝马斯认为，精神分析学说中自我反思的这条道路为我们清晰地揭示出：理性兴趣先于自我反思，并引发和推动着自我反思；解放性的自我反思完成并实现着理性兴趣，即“在自我反思中，为了认识的缘故，认识达到了同独立自主的兴趣的一致，因为反思的完成表现为解放运动”<sup>326</sup>，“理性遵循的是解放性的认识兴趣；解放性的认识兴趣的目的是完成反思本身”<sup>327</sup>。

<sup>324</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第235页。

<sup>325</sup> 同上，第236页。

<sup>326</sup> 同上，第200-201页。

<sup>327</sup> 同上，第201页。

因此，在自我反思的领域中，即发生在理论认识与追求解放结合在一起的领域才能发生认识与兴趣的真正统一和融合。从这个角度说，精神分析的自我反思不仅确证了哈贝马斯提出的认识的兴趣存在的价值和认识与兴趣的统一，而且实现了认识的兴趣的真正意义——解放。因此，精神分析为哈贝马斯建构以认识的兴趣为基础的认识论提供了模型。

### 三、精神分析与交往资质理论

哈贝马斯以弗洛伊德的精神分析学为模型，建构了其现代性病理学的方法论和认识论。以此为基础，他将精神分析进一步指向了有关交往资质的理论。在他看来，弗洛伊德精神分析学说对神经症的原因和机能的研究，实际上是对歪曲的交往模式的研究。本来，人类的认知能力、行为动机和互为主体性的语言表达是交织并关联的。人能够通过语言来表达自己的认知和动机，从而不仅能够认识并理解自己，包括认识自己的无意识和本能，形成自我与自我的正常交往；而且也能够让别人了解自己，形成自我与外在他者的交往。但是在社会力量的压抑和控制下，表达着本能欲望的语言符号被排除在社会的公共交往之外，本能欲望成了人与人在交往和沟通的范围里被禁止合法谈论的话题。这最终导致了“语言私有化”的现象，即本能欲望不是以正常的语言符号表达而是以一种私人化的语言符号表达出来。由于不能使用公共交往的正常的语言规则，这种私有化的语言符号一方面不能为交往的公众所理解，于是造成了自我与他者交往的缺失；另一方面也不能被包含着它的自我所解读，从而造成自我与自我交往的歪曲，导致了个体的神经症。<sup>328</sup>于是，正常交往中可以被交流、被理解的自我成了扭曲交往中私有的、难以理解的自我。而精神分析就是要将表达着被压抑的本能欲望的私有化语言符号转化为符合语法规则的、公共交往的正常的语言符号，从而使自我能够

<sup>328</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第224-228页。

理解和认同自己的无意识本能欲望的真实内容，恢复自我的同一性，即实现自我与自我的正常交往，使神经症得以治愈。因此，哈贝马斯认为精神分析获得它的合法性是因为它进入了既定社会秩序的自觉系统中并将自己建立在了交往和相互认同的基础上。在他看来，伦理学以人伦关系为研究对象，而人伦关系本质上是个人与他人之间的交往关系，即通过交往获得社会同一性，并在这一过程中维护与实现个人的“自我同一性”。精神分析作为个体伦理学形成的“自我同一性”无疑是形成和说明社会交往的伦理学的最好起点，因为它标志着一个有语言和组织能力的交往主体的资质。

实际上，早在康德那里就已经提出了“自我同一性”的概念，但是这种自我同一性是建立在先验意识基础上的无交往的本源同一，从而把自我确认与基于交往需求的相互关系相关联的问题排斥掉。哈贝马斯虽然深受康德思想的影响，但是在“自我同一性”这个问题上，他却并不赞同康德，相反，他采取了黑格尔关于“自我同一性”的观点。因为在哈贝马斯看来，由于黑格尔把“自我”作为普遍与个别的同一性，所以他的“自我同一性”是一种从自我的根本经验出发的同一性。这种经验所包含的理论意识和实践意识使黑格尔不再把“自我同一性”作为本源的，而是“作为生成的东西来把握”<sup>329</sup>。自我及其同一性由此而被放到了与他人的交往过程中去，从而使“自我同一性”成为一种由“在他人身上认识自己的关系”<sup>330</sup>所支撑的同一性。正是立足于这种理解，哈贝马斯认为黑格尔与康德在“自我同一性”问题上的根本区别是：黑格尔的自我同一性以主体间的“相互承认”为基础，他从“互为补充的联合的对话关系”中去理解自我同一性，把自我同一性理解为“获得承认而斗争”的结果；<sup>331</sup>而康德却恰恰把主体间的相互承认和相互作用排斥在了自我同一性之外。

<sup>329</sup> 欧力同：《哈贝马斯的“批判理论”》，重庆出版社1997年版，第434页。

<sup>330</sup> 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》，学林出版社1999年版，第10页。

<sup>331</sup> 同上。

哈贝马斯给予黑格尔的“自我同一性”概念以很大的认同，是因为黑格尔的观点能够给他以“自我同一性”为起点的交往伦理学以支持：自我同一性只是通过主体间的相互作用才形成的，“自我”是处于“相互作用”中的、即处于交往中的“自我”。但是，哈贝马斯对黑格尔的“自我同一性”理论也不是完全满意的。他认为：第一，黑格尔虽然把“劳动”和“相互作用”区别开来，但是他的自我同一性理论在很大程度上建立在了劳动的基础上，并不彻底地以交往行为为基础，这在后来也影响到了马克思；第二，虽然黑格尔肯定“自我同一性”是通过相互交往而形成的，但是他没有看到和把握将自我与他者作为主体统一起来的相互主体性；第三，黑格尔虽然强调了相互交往的作用，但是针对被暴力所歪曲的交往关系，他提出通过实践的暴力建立一种以“和解”和“爱”为基础的交往关系，而这种交往关系实际上产生出的是被压抑的再建，而不是无强制的相互主体性。因此，基于对黑格尔这些理论缺陷的经验修正，哈贝马斯转向了弗洛伊德。他认为，弗洛伊德的精神分析学说能够克服黑格尔在“自我同一性”问题上的缺点。其原因不仅在于精神分析设立的“自我”、“本我”和“超我”的人格结构模式是“把一种没有强制的、没有从病理上加以歪曲描述的交往概念作为前提的”<sup>332</sup>，而且在于它把握并重建了没有强制的相互主体性。

在弗洛伊德自我、本我和超我的心理学结构模型中，本我代表着无意识的本能和原始欲望；自我则是从本我中分化出来的，代表着现实和理性，并通过控制本我来调和本我与现实之间的矛盾；超我作为自我的一部分是社会文化价值内化的结果，它代表着良知和理想，并以罪恶感的形式支配自我。在哈贝马斯看来，自我、本我、超我的概念构想产生于弗洛伊德对病人的“抗拒”经验的解释。在病人的抗拒中，我们可以看到病人进行的一种独特的防卫活动：由于个体和类的自我保存的力比多要求和攻击性的要求具有破坏性的功能，所以这些本能需要作为本我而同社会现实相冲突，自我检验现实的能力可以使它预见这些冲突，识别本

<sup>332</sup> 哈贝马斯：《重建历史唯物主义》，社会科学文献出版社2000年版，第58页。

能冲动可能造成的危险，并用焦虑和抵御焦虑的方法对这些危险做出反应。在本能欲望和现实之间的冲突不能通过干预现实的方式来解决的情况下，自我只能选择逃避现实，“不能摆脱外部现实、又在逃避现实的自我，不得不逃避自己”<sup>333</sup>。于是，自我用以理解自己的原文被本能要求的代理人——本我所否定和稽查，遭到否定的这些内容作为自我的一部分而与自我相分离并物化为中性的本我，从而使自我的同一性遭到分裂和破坏。在哈贝马斯看来，自我逃避自己“是一种依靠语言和借助于语言进行的活动”<sup>334</sup>。弗洛伊德把病人的自我防卫过程理解为倒转的反思，即把无意识变为有意识的反思过程反过来：把意识变为无意识。这实际上说明了超我的内涵及其在人格结构中的作用。超我是自我内心中延长了的社会权威，作为限制性和排斥性要求的力量，总是以对本能的压抑来完成自己的活动。虽然超我自己会进行压抑，但是它常常让服从于它的自我以它的名义进行压抑。自我在超我的保护下执行着稽查和压抑本能的功能，而被稽查的本能又恰恰是自我的一部分，于是超我对本能的压抑就变成自我对自我的稽查，从而使防卫成为自我的一种无意识。超我在强迫自我借助于它的力量逃避自己的过程中实现了自己的压抑，因此而与自我相分离和对抗。这样，本来作为自我的部分内容的超我与自我的对抗也导致了自我同一性的破裂。

弗洛伊德认为，自我与本我、超我的对立造成了自我同一性的破坏，而本我、超我本身又是被分离出去的部分自我，自我与本我、超我的对立实际上是“有组织的自我、和被压抑的、从中分裂出去的自我之间的对立”<sup>335</sup>。因此，自我只有根据本我和超我来确立自己，自我同一性只有在重新找回并占有作为其内容本身的本我和超我时，才能得以建立和完成。而本我和超我在与自我的对立中具有很大的相似性：二者都是无意识的。本我通过无意识的抗拒与自我截然分开，超我通过无意识的压抑与自我决然

<sup>333</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第240页。

<sup>334</sup> 同上。

<sup>335</sup> 弗洛伊德：《一个幻觉的未来》，华夏出版社1999年版，第170页。



脱离。在哈贝马斯看来，抗拒和压抑实际上是通过造成自我与本我、自我与超我相互了解和相互认同的困难，即相互交往的歪曲，使自我无法认识作为其部分内容的本我和超我，从而使自我难以形成对自身同一性的理解、完成对自身同一性的建构。而精神分析的工作就是解除这种无意识的抗拒和压抑，疏通自我与本我、超我的交往，使本我和超我所包含的真实内容被自我所解读和认同，从而重建自我的同一性。这正如弗洛伊德所指出的：“被压抑的东西只是被抵抗压抑而和自我截然隔开，它可以通过本我和超我而和自我交往。”<sup>336</sup>因此，哈贝马斯认为，精神分析的“研究过程是在交往活动的先验层面上进行的”，通过“用分析的方法使被扭曲的交往转变为正常的交往”，<sup>337</sup>从而使处于分裂和强制中的自我得以同一。

对哈贝马斯来说，精神分析是以没有歪曲的交往作为自我同一性的前提。建立在自我、本我和超我间的没有歪曲的交往通过病人的自我反思建立起来，而病人的自我反思又是在医生的帮助和引导下，即在与医生的交往和合作中实现并完成的。因此，

“从分析经验中推导出结构模式的做法：把自我，本我和超我这三个范畴同医生和病人进行的具有特殊内容的交往相联系：医生和病人进入这种交往，目的是向病人进行解说，并让病人进行自我反思。”<sup>338</sup>

病人的自我反思旨在建立没有歪曲的自我交往（自我与本我、超我的交往），但是这个过程又取决于病人与医生的交往。因此，从这个角度说，自我的内部交往即自我交往是建立在自我的外部交往的基础上的。自我只有在与外部他者的相互交往中，才能认识和反思自己，疏通自我的内部交往，获得“自我的同一性”。哈贝马斯认为，精神分析的观点即医生的观点只有被病人作为认识接受以后，才对医生具有价值，也就是说病人只有在运用医生的观点成功地反思和认识到自己时，医生的观点才对病人

<sup>336</sup> 弗洛伊德：《精神分析导论讲演新篇》，国际文化出版公司2000年版，第54-79页。

<sup>337</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第283页。

<sup>338</sup> 同上，第244页。

具有意义。因而，医生治疗的成功和病人疾病的治愈并不取决于医生对病症的观察诊断，而是取决于医生与病人之间的密切交往。<sup>339</sup>这正如弗洛伊德所指出的：病人同自身的抗拒和压抑斗争的结果不取决于他的理解力，因为他的理解力既不强，也不自由，而仅取决于他与医生的交往关系。<sup>340</sup>在医生与病人的交往中，医生只有把自己对病人的认识转化为病人对自己的认识，病人才能在这种认识中进行自我反思，消解自我的抗拒和压抑。即病人作为精神治疗的主体，而不只是精神分析的对象和客体时，医生才能获得对病人的真正理解和认识，从而治愈病人的病症；同时病人也只有将对自己疾病的注意力转移到对医生及其关系的关注上，将医生作为权威而听从医生的指导，即将医生视为精神治疗的中心时，病人才能进入自我反思和病症的治疗，这被弗洛伊德称之为“移情”。这种模式同样适用于病人自我的内部交往。病人的自我只有把自己对本我和超我的认识转化为本我和超我对自我的认识，使本我和超我成为和自我一样的认识主体，而不只是作为自我认识的对象和客体。也就是自我既是认识、理解本我和超我的主体，也是被本我、超我所认识和理解的客体，本我和超我既是认识自我的主体，也是被自我所认识的客体时，才能实现自我与本我、超我的相互了解和相互认同，从而使自我获得同一性。

因此，哈贝马斯指出“在主体对客体的认识还没有成为客体的认识，以及在客体还没有通过主体的认识成为主体的情况下，主体就不能获得对客体的认识”<sup>341</sup>。病人与医生的交往是医生把病人作为主体和病人把医生作为主体的过程，而病人的自我交往则是自我把本我、超我作为主体和本我、超我将自我作为主体的过程，即主体将认识的对象作为认识自身的主体而形成的相互主体性。交往实际上是以这种相互主体性为基点而展开的，形成相互主体性的能力被哈贝马斯视为主体通性，即主体能够相互认识和相互理解、顺利进行交往的能力。他认为：

<sup>339</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第260页。

<sup>340</sup> 弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆1996年版，第360页。

<sup>341</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第261页。

“病症对思想的掩饰以及对相互作用的相应干扰，最初无论对他人还是对主体自身都是无法理解的。但是在主体通性的层面上，是可以理解的；而主体通性只有在医生和病人共同用反思的方法冲破交往障碍时，才会在作为自我的主体同作为本我的主体之间建立起来。”<sup>342</sup>

对哈贝马斯来说，精神分析的“移情”作用帮助建立了这种主体通性：由于病人将注意力转移到医生身上，使他在医生面前的无意识的防卫表现就会停止，本我和自我的冲突又会回到病人那里。在医生的分析和帮助下，他不能不认识这些冲突，并把冲突与形成这种冲突的最初情景联系起来。最初情景的再现使病人意识到自己“语言私有化”的错误，从而能够将自我与本我、自我与超我分裂的语言符号同被病症歪曲的公开的原文联系起来，即疏通自我与本我、自我与超我之间被歪曲的交往，使它们之间隐蔽的语法联系得到理解。于是自我便在这个过程中重新找回并占有了自己以前失去的内容，成为一个成熟、完全的主体。这一主体以本我和超我的在场，并以同本我和超我的非压抑、非强制的相互理解和认同为前提，从而作为一个“同一性的自我”能够展开同本我和超我之间的正常交往，维护人格的健康发展和平衡状态。可见，哈贝马斯在精神分析的人格结构中已经找到可以顺利进行交往与沟通的主体，即这种主体具有在实践中体现交往合理性的资质和能力，这就是作为主体通性的“自我同一性”。

哈贝马斯认为，由精神分析形成的“自我同一性”标志着一个有语言理解和组织能力的主体的资质。它在交往活动中形成并得以维持，同时又使交往活动得以进行和展开，从而具有把以主体为中心的“单向理解”变成互为主体的“双向理解”的能力，这实际上构成了相互主体性的结构。哈贝马斯认为，“自我同一性”构成的相互主体性的结构意味着交往的各方在地位上是对等的，有着相同的资格和能力，能够通过真实地、真诚地和正确地表达自己实现与他者的沟通，从而建立平等、合理的交往关系，这就是主体的交往资质。由于交往资质的歪曲，即语言和理解的

<sup>342</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第256页。

缺陷，主体对其无意识进行虚假地、支离破碎地和错误地表达，使自己无法被理解，从而阻塞主体与自我的沟通和交往。精神分析所做的工作就是引导主体将被肢解、歪曲的无意识正确地、真实地、清晰地表达出来，疏通自我与自我的交往，从而重建作为交往资质的“自我同一性”，确保主体与自我的交往能够顺利地进行下去。由此，哈贝马斯通过把精神分析还原为一种交往资质的理论，打开了全面走向交往理论的入口。

在哈贝马斯看来，“自我同一性产生于在社会的相互作用中形成的能力”<sup>343</sup>，同一性是通过成长着的人借助于对符号的普遍性占有从而一体化于一个既定的社会系统而产生的。因此，只有回到社会交往中，“自我同一性”才能真正得到理解。而弗洛伊德后期的社会心理学正是朝着这个方向发展的。依循弗洛伊德的线索，哈贝马斯考察了个体自我同一性的社会化形成过程和群体的认同，他把这个过程划分为三个基本阶段：建立在暂时的连续性和儿童身体特性基础上的“自然同一性”阶段；建立在主体间性的承认和稳定的期望基础上的“角色同一性”阶段；建立在个体去建构认同和将认同整合成为一个没有错误的生活历史的能力基础上的“自我同一性”阶段。<sup>344</sup>在第一个阶段，个体（儿童）由于没有把自己置于社会的符号世界中，而是基于生物特性获得一种“自然的同一性”；在第二个阶段，随着个体的成长，他逐渐掌握了自己家庭环境的少数基本角色的符号和其他群体的行为规范，他的自然同一性就会被以符号为基础的角色同一性所替代，而形成并不独立的“角色同一性”；在第三个阶段，个体已经掌握了社会的规范和原则，并借助于自己的抽象能力和理性能力来稳定自我，而使自己成为不受角色和特殊规范影响的强调其同一性的人，这时角色的同一性将由自我同一性来代替。哈贝马斯认为，“角色同一性”和“自我同一性”之间是一种辩证的关系：自我通过角色同一性来显示自身的同一性，而当社会变化打破了自我同一性的平衡时，作为交往角色的“自我”将通过社会

<sup>343</sup> 哈贝马斯：《重建历史唯物主义》，社会科学文献出版社2000年版，第65页。

<sup>344</sup> 同上，第61-80页。

学习所获得的能力，克服失衡状态，在较高水平上重建自身的新的同一性，并取代角色同一性。<sup>345</sup>

在自我同一性中，自我作为人，同所有其他的人相同；但是作为个体，又同所有其他个体全然不同。在哈贝马斯看来，自我同一性所具有的这种双重性，不仅反映着自我发展的认识和动机的双重性，而且也反映着直接涉及到同一性形成的社会。因为自我同一如果能说明一个人的同一性，那么它在主体通性上就必须承认：自己与他人的区别必须得到他人的承认。因此，“借助于自我同一性产生和保持的人的符号的统一性，是以对某个群体的符号实在的从属为基础的”<sup>346</sup>。个体只有在集体的社会形式中才能实现和维持相互之间的交往，凌驾于个体生活史之上的社会群体同一性乃是个体同一性的前提和条件。哈贝马斯认为，“弗洛伊德已经清楚地看到了个体发展和社会发展之间的联系以及自我同一性和集体同一性之间的相似性”<sup>347</sup>，个体“自我同一性”发展的模型能够成为揭示社会“集体同一性”发展的一把钥匙。由此，哈贝马斯从“自我同一性”出发通过社会进化的四个阶段揭示了集体同一性的形成<sup>348</sup>：1、在原始社会中，自然的拟人化和人类共同生活的自然化创立了相似性的一个总体。任何东西都处于相互依存的普遍联系中，交往被传统的神话世界观构成，一切实在都被理解成为同类的。因此在群体的共同生活中形成了类似于个体“自然同一性”的纯粹自然统一体。2、在古代文明社会，正常交往被传统所构成，神化世界观从行为系统中引发，宗教由此为统治者提供了统治合法化的功能。个体从统治秩序和力量的普遍联系中发展了自己的同一性。宗教和统治的公认领域已经具有了集体同一性的特征，但是作为整体的群体还处于并不独立的奴隶时期，因而只是形成了类似于个体的“角色同一性”。3、在高度文明的社会，神化思想与包含着后传统道德的理性

<sup>345</sup> 哈贝马斯：《重建历史唯物主义》，社会科学文献出版社2000年版，第80页。

<sup>346</sup> 同上，第87页。

<sup>347</sup> David Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, 1980: 278.

<sup>348</sup> 哈贝马斯：《重建历史唯物主义》，社会科学文献出版社2000年版，第91-96页。

世界观之间出现了裂痕，交往被来自于脱离了人治的法治道德观（法律管理的扩张系统，依赖于传统而被系统化的法律等）所控制，从而形成了带有强制性的“集体同一性”。个体的自我同一性与受国家统治约束的集体同一性产生了矛盾，自我同一性常常被集体同一性所控制和压抑。4、在现代社会中，群体的行为被普遍主义的道德所控制，开始出现了在法则基础上形成的政治意愿（正式的民主），合法化学说沿着普遍主义的路线（比如理性的自然法）被发展。在这时，人们意识到了强制的社会“集体同一性”和个体“自我同一性”之间的矛盾，于是便在伦理学的总体性基础上建立起与“自我同一性”相一致的非强制的“集体同一性”，交往因此而被伦理学的道德观所控制。

在哈贝马斯看来，非强制的社会“集体同一性”与个体的“自我同一性”一样，意味着语言和行动的交往能力即交往资质，因而它能够通过对话和交往沟通社会和个体，达成社会与个体的相互了解和相互认同，从而解除社会与个体的冲突和矛盾，形成社会与个体之间的和谐关系。可见，哈贝马斯循着精神分析的人格结构理论不仅找到个体进行交往的资质——“自我同一性”，而且通过“自我同一性”的社会化形式找到了社会交往的资质——“集体同一性”。因此，哈贝马斯说：

“弗洛伊德借助于自我、本我和超我这些（得自于分析性对话经验的）结构概念，借助于诸种角色、个人和（产生于家庭结构的）相互作用模式，最后，借助于行动和交往的机制（例如对象选择、认同和内在化），来表达伊底帕斯冲突及其解决办法……因为他们（医生和病人）把个人的名字放在匿名的角色中，并且使相互作用模式充实成为病人所经历的情景，他们就在共同的努力中发展了一种能够把普遍解释的语言同病人的语言统一起来的新语言。”<sup>349</sup>

弗洛伊德通过交往形成的“自我同一性”解决了病人与自我的矛盾。哈贝马斯将弗洛伊德的这一思路推进到了社会层面上，试图通过“集体同一性”来解决社会与个体的冲突和对立。这与

<sup>349</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第263页。

法兰克福学派特别是霍克海默和阿多诺对同一性的排斥和批评是截然相反的。哈贝马斯认为，霍克海默、阿多诺和马尔库塞在运用精神分析所进行的批判理论的研究遵循的是相同的概念范畴，即心理学的基本概念和社会学的基本概念能够相互交叉是因为心理学所设计的独立自我的前景和解放了的社会前景是相互促进的。正是基于这一思路，阿多诺等人寻求一种“独立自存的自我”或“非同一性的自我”，“即使在他们对极权统治做出令人沮丧的判断时，他们的批判社会理论仍然抓住独立自存的自我这个概念不放”<sup>350</sup>，而把在交往中形成的“自我同一性”视为“虚伪的确定性”。哈贝马斯认为自我是交往的自我，离开了交往的所谓独立自存的自我实际上已经丧失了存在的根据，它“维护的不过是非唯心主义的精神分析概念中的唯心主义哲学遗产”<sup>351</sup>。因此，在整合精神分析的具体思维向度上，哈贝马斯绝然地走上了与他的前辈完全相反的道路，声明自己坚持试图用社会学的行为理论的简单方法和对阿多诺斥责的“虚伪同一性”的无畏态度来译解精神分析“自我同一性”的辩证概念。这不仅使他形成了关于交往资质的理论，而且使他最终走向了交往行为理论的建构之路。

<sup>350</sup> 欧力同：《哈贝马斯的“批判理论”》，重庆出版社1997年版，第440页

<sup>351</sup> 哈贝马斯：《重建历史唯物主义》，社会科学文献出版社2000年版，第59页。

## 第六章

# 法兰克福学派整合 精神分析理路之评析

本章试图对法兰克福学派整合精神分析的理路进行一个总体评析，从而揭示出这种理论整合的利弊得失。首先，对法兰克福学派整合精神分析的思维方式进行分析，以此展示法兰克福学派批判话语对精神分析的不同整合路线；其次，以弗洛伊德和马克思所具有的共同理论视域为基础讨论法兰克福学派的意识形态批判这一整合精神分析的基础和核心；最后，在以上总体梳理的前提下，从历史唯物主义的立场观点出发对法兰克福学派整合精神分析的历史效果进行评论。本书认为法兰克福学派通过对精神分析的整合拓展了马克思的意识形态理论，但是该学派对马克思和弗洛伊德理论的误解，也使这种整合在很大程度上弱化了批判理论的锋芒。

### 一、法兰克福学派整合精神分析的思维路径

法兰克福学派对精神分析的整合是在以弗洛姆、霍克海默、阿多诺、马尔库塞和哈贝马斯为代表的批判话语中展开的，因此对法兰克福学派整合精神分析这一理路之研究实际上就是对以上



五位思想家整合精神分析的个案研究。虽然这五位思想家的批判话语是法兰克福学派“社会批判理论”这一共同视域下的具体产物，但是由于每个人知识结构和思维路径的不同，他们的批判话语呈现出明显的个性化特征，这种批判话语的个性化特征造成他们在整合精神分析时采取了不同的方式。因而，对这些整合精神分析的不同方式进行分析与鉴别，不仅意味着对法兰克福学派整合精神分析的理论理路有一个总体上的梳理和认识，而且意味着对形成某一种批判话语的个人语境的思考。

弗洛姆认为，弗洛伊德对无意识等非理性力量的发现使他超越了前人关于人的见解，精神分析学说对人性底蕴的洞察使它不仅成为一门心理学理论，而且成为一种激进的政治理论。这一理论之所以激进，一方面是因为它对无意识的发现“击溃了人类以为自己全知全能之观念的最后堡垒”<sup>352</sup>，破除了人类认识和思维至上性的神话，使人类丧失了对自己理想的骄傲；另一方面是因为它揭示了思想意识的虚假性，即人类大量的意识思维都是对人类真实的思想情感的隐匿，人类真实的思想观念则被意识思维所掩饰成为人类无法触及和认识的无意识。从这两个方面出发，精神分析学说探察到压抑的核心作用以及人们心理生活中无意识防线的本质含义，从而引导着人们洞悉生活的真相、改变社会的现实。正是这一点使弗洛伊德的精神分析学说具有了激进的政治意义和潜在的革命意义。但是在弗洛姆看来，由于弗洛伊德对个体分析缺乏社会历史的观点使这种革命潜能没有发挥出来：弗洛伊德完全从生物学的角度来理解人，把人看作是反社会的，将人特有的社会心理归结为生物构造中的永恒力量，从而把人与社会的冲突永恒化；把性欲当成人的本质需要，用生物学观点解释心理现象，将心理学问题视为人的性欲需要的满足或受挫；把社会历史看作是心理力量的结果，认为心理力量本身不受社会条件影响，从而将个体心理与社会环境完全割裂开。弗洛姆认为，人是社会历史进化的产物，虽然具有某些与生俱来的机制，但是

<sup>352</sup> 弗洛姆：《弗洛伊德思想的贡献与局限》，湖南人民出版社1986年版，第153页。

这些机制以及人的思想、行为和心理都深受社会条件的影响；而心理问题实际上就是个人与世界的特殊联系问题，只有与现实的经济、社会政治结构密切联系起来才能对心理问题做出分析。因此，弗洛伊德在个体的心理分析中对社会因素的忽视和否定，使精神分析局限于个体生物学的范畴内，而失去了其潜在的政治和革命的意义。

在弗洛姆看来，精神分析的这种局限性只有通过“揭示政治和宗教意识形态中的无意识因素才能得以克服”<sup>353</sup>，即通过对精神分析的社会学修正和改造，将其具有的政治和革命意义发挥出来。马克思的社会批判理论对弗洛姆而言则是对精神分析进行社会学改造的重要理论。这不仅是因为“马克思是一位具有世界历史意义的人物”<sup>354</sup>，其思考的高度远远超越了弗洛伊德，而且在于马克思以社会历史的宏观视野来描述心理学，深刻认识到人的本能、心理是社会生活实践的产物，从而避免了弗洛伊德无视心理分析的社会因素的根本错误，“成为精神分析面向社会的基础”<sup>355</sup>。由此，弗洛姆走上了将马克思和弗洛伊德综合起来的道路，用马克思的社会学观点来调和弗洛伊德的精神分析学。在将精神分析社会学化的过程中，弗洛姆渐渐离开了弗洛伊德的基本理论、放弃了力比多、死本能等精神分析的“心理玄学”，以马克思的社会批判理论为基点，对弗洛伊德精神分析的哲学基础进行了修正和改造。这种修正和改造体现在三个方面：1、理论的修正和改造。将精神分析的爱欲本能和超我的理论推进到社会关系的领域，从而形成人本主义的伦理学。2、方法的修正和改造。以政治经济的社会分析方法作为精神分析的心理分析方法的基础，从而对人性、人的生存和人的异化做出社会心理的全面解剖。3、范畴的修正和改造。将精神分析的个体心理学范畴引入社会学，建构起社会性格、社会无意识等社会心理学的范畴。

<sup>353</sup> 弗洛姆：《弗洛伊德思想的贡献与局限》，湖南人民出版社1986年版，第155页。

<sup>354</sup> 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，湖南人民出版社1986年，第10页。

<sup>355</sup> 弗洛姆：《弗洛伊德思想的贡献与局限》，湖南人民出版社1986年版，第156页。

弗洛姆认为，对精神分析的这种社会化的改造、修正和综合，使精神分析的政治和革命意义被挖掘出来，这不仅使人们能彻底理解意识形态是怎样产生和运行的，而且深刻地揭示出社会对人的压抑并指示出解除这种压抑的路径。因此，他通过对精神分析修正和改造而创立了人本主义的社会心理学，把这种社会心理学的逻辑运用到对现代工业社会人的生存困境的揭示中，并通过人本主义伦理学的心理建构来破解社会对人的压制和异化。从这个角度说，弗洛姆对精神分析采取了一种修正改造综合的整合方式。

在法西斯主义、西方文化工业特别是奥斯维辛大屠杀的历史背景下，作为自由和自主的个体的命运成为阿多诺和霍克海默所关注的焦点。他们认为，在一个工具理性和官僚合理化支配的“受管制的社会”中，主体已经蒸发和瓦解了：“人不是出于自我而去做什么，而是成了他的集体、舆论工具和社会神经官能症的复制品”<sup>356</sup>；个人的自主性和独立性已经成为作为整体的社会的牺牲品，而不再涉及美好生活的理想；社会的合理性瓦解了个人自我同一性的经验基础，自我由此分裂而不再是一个自在自为的存在。在阿多诺和霍克海默看来，个体的主体性危机不仅揭示出社会整体对个人的控制和侵害，而且也暴露了意识形态和现实理想的虚伪性。社会在建立统治秩序时总是扩张自己的疆界，消灭一切与其不同的质的规定性，靠虚假的同一性来抹杀个人与社会之间的非同一性和差异性、掩盖现实中所发生的真实的分离，从而维护其统治的长久存在。意识形态正是通过在个体心理中建立这种虚幻的同一性而为社会压迫提供服务，文化工业和法西斯主义不过是建立这种虚假同一性的突出例证。因此，社会对个体的统治和奴役实际上是同一性对非同一性的控制，主体的丧失是同一性对个人自由压抑的结果，而“奥斯威辛集中营证实纯粹同一性的哲学原理就是死亡”<sup>357</sup>。阿多诺和霍克海默认为，在强大的极

<sup>356</sup> H. 贡尼，R. 林古特：《霍克海默》，中国社会科学出版社1992年，第86页。

<sup>357</sup> 转引自俞吾金：《现代性现象学——与西方马克思主义者的对话》，上海社会科学院出版社2002年版，第45页。阿多诺：《否定的辩证法》，纽约1990年版，第362页。

权主义同一性的控制下，个体恢复其主体性、获得自由的出路就在于将异质性、特殊性和个体性纳入思维之中，即确立起非同一性的思维，打破意识形态同一性自我强制的神化，恢复事物的流动性和变异性，使个体的差异性和特殊性得到保持。

这种非同一性的思维逻辑突出地体现在阿多诺和霍克海默对精神分析的整合中。对阿多诺和霍克海默而言，精神分析的最大贡献在于它通过对个体精神和心理状况的关注发现了个体与社会的分离和对立，即个体存在的非同一性，并批判性地把个体与社会连接起来，探索到社会对个体非同一性存在的强制和压抑。由此，阿多诺和霍克海默对精神分析采取了一种强调非同一性的整合方式，这种整合方式体现在以下两个方面：

一方面，主要引用早期弗洛伊德精神分析学的无意识、本能等关于虚弱自我及非同一性自我的理论，而摒弃了弗洛伊德后期自足自我即同一性自我的心理学观点。在阿多诺和霍克海默看来，弗洛伊德早期的精神分析学说虽然是以还原形式出现的心理主义，但它对个体自我虚弱性的辩证心理学考察，使它成为“反对以一种所谓更高级更普遍的主体名义压制主体的合法堡垒”<sup>358</sup>，成为反对整体同一性的控制、维护个体非同一性存在的思想阵地；而弗洛伊德的后期理论则以把人调节到最大的优越程度为旨趣，在将人做了客体化的处理之后把人与他自己相异化，并试图通过自我统率本我和超我的模式来建立自足的同一性自我，从而克服自我的异化和虚弱性。对阿多诺和霍克海默来说，在现存的社会环境中非同一性的自我才是真实的，精神分析自称已被完成了整合而具有同一性的自我不过是一种意识形态的谎言。由此精神分析走向了对社会的适应和顺从，从而丧失了其本身具有的解放意义。基于这种认识，霍克海默和阿多诺主要立足于早期精神分析关于自我创伤存在的理论，通过对家庭与权威的心理学研究，对法西斯、反犹和极权主义人格的心理剖析以及文化工业的心理学批判，来揭示现代工业社会的同一性对个体非同一性存在

<sup>358</sup> 马丁·杰伊：《法兰克福学派的宗师——阿道尔诺》，湖南人民出版社1988年版，第104页。

的掩盖和压抑。

另一方面，坚决保持弗洛伊德精神分析学的非同一性存在，即坚持将弗洛伊德早期理论对个体的心理分析直接运用到对社会现象的研究上，反对对精神分析学的任何修正和改造，特别是反对社会学和心理学的统一。阿多诺和霍克海默认为，各种不同学科唯有保持其存在的独立性和特殊性，才能为不同质地展示事物的本来面貌提供价值和意义。精神分析与其他科学的最大不同在于它对极端的个人主义的解释模式把社会与个体的冲突带到了前场，如果用其他的科学和理论来修正或改造精神分析学势必会造成对精神分析独特性的损害。因此，阿多诺和霍克海默强烈反对弗洛姆等人对精神分析个体心理学的社会化改造、企图泯灭社会学和心理学的界限而将二者统一的方法。他们认为社会学与心理学的分离“比起理论水平上的过早统一来，更坚定地表现了现实中真正发生了分离”<sup>359</sup>，而社会学与心理学的统一只会掩盖这种真实的分离。弗洛姆等人的精神分析的修正主义无疑“淡化了弗洛伊德不妥协的‘生物主义’所保存的非同一性迹象”<sup>360</sup>，从而使精神分析学步入了对同一性顺从的歧途。在阿多诺和霍克海默看来，保持精神分析非同一性的存在就意味着在方法上心理分析使我们越深入到社会意义中，它就越与表面合理的社会因素无关，在心理学范畴的最底层我们将发现社会压抑的不合理成分。

马尔库塞在整合精神分析的立场上与阿多诺和霍克海默是基本一致的，他们都坚决保持精神分析的独立性。马尔库塞认为现代工业社会对人的束缚不仅是物质层次上的，更主要的是心理层次上的。统治的权力结构不仅能操纵和支配人的意识，而且也能操纵和支配人的无意识，从而全面控制着人们的思想和观念。而弗洛伊德的基本概念能够恰当地说明现代工业社会的这一显著特征。因为在他看来，精神分析的基本概念虽然与社会政治状况相脱离，但其本身含有内在的社会意义和政治意义，它在对本能的

<sup>359</sup> 转引自马丁·杰伊：《法兰克福学派的宗师——阿道尔诺》，湖南人民出版社1988年版，第103页。阿多诺：〈社会学与心理学〉，《新左派评论》，1967年第46期，第78页。

<sup>360</sup> 马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，广东人民出版社1996年版，第262页。

心理说明中发现了社会政治统治和压抑的机制。<sup>361</sup>因此，马尔库塞竭力反对弗洛姆对精神分析的社会学改造，坚决捍卫精神分析独立性存在的地位，并用经典精神分析的基本范畴对现代工业社会做了总体性的批判。但是，他也看到工业文明将个体整合为社会原子这一事实已使精神分析不再是以前的心理学，而变成了“政治”，原先属于个人的自主的、独特的心理过程被纳入了个人在国家中的功能之中，被纳入了他的公共存在之中。因此，心理问题成了政治问题：个人的心理失调比以前更直接地反映出社会的失调，而个人失调的医治也比以前更直接地依赖于社会失调的医治。在马尔库塞看来，人在现时代的这一处境“使心理学与政治、社会哲学之间传统的划分不再有效”<sup>362</sup>。建立在个体分析基础上的传统精神分析学由于不能解释建立在公共领域基础上的政治学，而必须加以政治化并引入公共领域。同时，马尔库塞认为工业社会对个体的否定也突显了精神分析个体心理学的重要，因为它是重新发现个体的手段。因此，马尔库塞对精神分析的双向思考决定了他对精神分析的整合方式，即在坚持精神分析个体心理学的基础上，将精神分析学说本身具有的政治意义和哲学意义加以引申和阐发。正如他在《爱欲与文明》导言中所说，不是要修正弗洛伊德的概念，而是要阐释这些概念所具有的哲学和社会学意义。

马尔库塞对精神分析学说的政治意义和哲学意义的引申、阐发所运用的重要理论武器就是马克思主义的社会历史观，这突出表现在《爱欲与文明》这本对弗洛伊德思想进行哲学探讨的著作中：1、用马克思的剩余价值概念来引申弗洛伊德的压抑理论，提出“额外压抑”的概念。即将弗洛伊德的压抑理论放置到具体的社会历史情境中，与马克思的剩余价值论相结合，提出了“额外压抑”这个表征社会统治把附加控制强加于人的术语。以此试图在生物本能因素之外的社会历史因素中寻找压抑产生的利益根源和制度根源，从而揭示压抑的历史性变化，说明文明与爱欲之

<sup>361</sup> 马尔库塞：〈弗洛伊德的人的概念的过时性〉，《现代文明与人的困境——马尔库塞文集》，三联书店1989年版，第51页。

<sup>362</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第一版序言第12页。

间的对立，即压抑性文明是人类发展特殊阶段的社会结构所造成的结果，一旦解除了这种不必要的“额外压抑”，一种非压抑性的文明就可能出现。2、用马克思的劳动解放论来引申和阐发弗洛伊德的爱欲理论，从而提出了爱欲解放论。马尔库塞从精神分析的本能力量出发，引申出人的本质是爱欲，人的解放就是爱欲的解放。在此基础上他把爱欲的解放同马克思所说的劳动的解放联系在一起，认为劳动是人最基本的爱欲活动，它为大规模发泄爱欲冲动提供了机会。真正有意义的劳动是人的器官的自由消遣，它满足了人们发泄爱欲的需要，使人在劳动时感到幸福和自由。因此，劳动的解放就是人的爱欲的根本解放。3、用马克思的社会阶级矛盾说来阐释弗洛伊德理论中爱欲压抑的根源，将“统治利益”看作爱欲受压抑的根本原因。马尔库塞认为，爱欲的压抑“不是生存斗争本身所带来的，而仅仅是生存斗争的那种不合理的组织方式所带来的”<sup>363</sup>，归根到底是由统治制度和统治阶级的既得利益所导致的。因此，解放爱欲的关键是推翻现行的统治制度和统治利益。

马尔库塞虽然在《爱欲与文明》中没有提及马克思的名字，但是整本书都晃动着马克思的影子。他在用马克思的社会理论来引申和阐发精神分析的政治和哲学意义时，具有明显的将马克思和弗洛伊德综合起来的倾向。正如马丁·杰伊指出的：“马尔库塞在此超越了霍克海默与阿多诺，再一次追求弗洛伊德与马克思的乌托邦整合。”<sup>364</sup>因此，从这个意义上可以将马尔库塞对精神分析的整合方式归结为引申阐发综合的方式。

如果说弗洛姆对精神分析的整合倾向是以社会分析为基础，坚持对个体心理分析的修正，在对精神分析的社会化改造中开掘出它的社会政治意义；阿多诺、霍克海默和马尔库塞对精神分析的整合倾向是以个体的心理分析为基础，坚守弗洛伊德的基本理论，从精神分析学说本身引申出其所具有的社会政治意义，那么哈贝马斯对精神分析的整合则是对以上两种倾向的综合和颠覆。

<sup>363</sup> 马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版，第105页。

<sup>364</sup> 马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，广东人民出版社1996年版，第129页。

所谓综合是指将个体分析与社会分析调和起来，所谓颠覆是指试图在超越个体分析和社会分析的基础上开辟出第三种分析的思维路径。在哈贝马斯看来，社会与个体、理性与感性、自我与他者对立的根源乃是在于现代理性本身包含的内在矛盾：一方面，现代理性赋予主体以更高的认知和实践能力，从而使人的主体性得到实现和高度发扬；另一方面，现代理性在主体性哲学思维范式中的运行，使主体意识急剧膨胀，这势必会使“以自我为中心的主体通过对其他主体的排斥和对自我本能的压抑来建立自己的主体意识的统治，必然会导致人与自然，人与人的冲突”<sup>365</sup>。由此理性走向了工具理性，最终导致意识的物化和社会关系的异化、社会同一性和自我同一性的解体。哈贝马斯认为现代理性的“危机”不是理性本身的危机，而是人们错误地理解并使用了理性。事实上工具理性并不是理性的意义，“理性的根本目的是为社会规范和人生理想提供合理的基础”<sup>366</sup>，因而包含着社会合理性和文化合理性两个统一的方面。现代社会对主体理性话语的无限扩张，使理性陷入社会合理性与文化合理性的分裂与对立中，在社会合理性对文化合理性的入侵下理性走向了对工具理性的全面投降，并最终导致人的主体自主性的牺牲。在哈贝马斯看来，无论是阿多诺和霍克海默利用精神分析对同一性思维的经验批判，马尔库塞运用精神分析对工业社会一体化的指责，还是弗洛姆通过精神分析对意识形态欺骗机制的揭示，实质上都是对主体哲学理性观的内在强制性的批判。这种批判虽不乏深刻性，但是却以对理性的全盘否定来代替对理性困境的克服。哈贝马斯认为，现代理性的出路在于恢复理性的原貌，克服工具理性的片面性，实现社会合理性与文化合理性的统一。而正是从弗洛伊德的精神分析学说中他看到了这种解决理性困境的力量。

—哈贝马斯认为，精神分析的治疗模式虽然只是涉及到个体的特殊经历，但是它通过治疗性的对话与回忆，使病者通过自我反思从被压抑状态中唤回潜在的意识，使无意识转变为意识。这种

<sup>365</sup> 汪行福：《走出时代的困境——哈贝马斯对现代性的反思》，上海社会科学出版社2000年版，第4页。

<sup>366</sup> 同上，第12页。



自我反思的治疗最终使主体觉悟起来，重建自身遭到破坏的统一性，从而消除痛苦、走向解放。而精神分析的自我反思，不是作为绝对自我的行为出现的，而是在医生与病人由于病痛被迫交往的条件下出现的。因此，在自我反思的过程中，人们不能再用独立自主的主体理性的自我解释方法作为前提，而必须以实践的交往理性的相互理解为前提，只有这样自我反思才能进行，个体的病痛才能治愈。由此，哈贝马斯指出：“以精神分析的对话为例证，通过对批判地指导自我反思过程进行研究，阐明从批判到自我解放转换的逻辑”<sup>367</sup>。这个转换的逻辑就是通过自我反思主体理性转变为交往理性，从而重建遭到分裂的理性的同一性。这就是精神分析的自我反思对于哈贝马斯理性重建的特别意义。但是，哈贝马斯也指出弗洛伊德囿于自然科学的自我理解使他陷入了客观主义，这种客观主义使精神分析从自我反思阶段直接返回到经验科学的实证主义阶段，从而阻塞了自我反思的道路。因此，必须将精神分析作为一门人的科学而加以重建，恢复其作为人的科学的本来面目，才能推动自我反思的进程。由此，哈贝马斯将精神分析的自我反思要素灌入到人的科学的建构中：将自我反思灌入认识论，证实认识作为自我反思的批判活动，本质上是一种改变生活的解放运动，从而将反思性的认识与个体的解放和发展统一起来；将自我反思灌入解释学，在解释学中注入反思和批判的要素，使解释学成为批判的解释学，从而为人的科学提供方法论的基础；将自我反思灌入到对交往模式的说明中，通过自我同一性和集体同一性展现交往资质的形成，从而最终走上了用交往理性来沟通社会合理性和文化合理性，以此解决理性困境的道路。

通过哈贝马斯的重建，精神分析“自我反思的逻辑”被灌入到人的科学的建构中，从而演变成为人的科学的“辩证法的逻辑”：“弄明白被系统歪曲的交往之坎坷曲折，追溯地探寻自我的同一性之形成过程，并通过分析而使自我自觉化”<sup>368</sup>。由此可

<sup>367</sup> 转引自欧力同：《哈贝马斯的“批判理论”》，重庆出版社1997年版，第49页。哈贝马斯：《理论与实践》，1980年日文版，第584页。

<sup>368</sup> 欧力同：《哈贝马斯的“批判理论”》，重庆出版社1997年版，第49页。

见，哈贝马斯对精神分析采取了重建灌入的整合方式。

由以上分析可以看出，法兰克福学派对精神分析的整合基本上存在着三条路线：一条是弗洛姆对精神分析学说的修正路线，这一路线着眼于外部的社会历史力量，将心理的发展过程置于社会相互作用的媒介中，并把这些相互作用作为构成心理动力的自然基质；<sup>369</sup>第二条路线是霍克海默、阿多诺和马尔库塞坚持精神分析学说的基本理论的路线，这一路线着眼于内部自然的心理动力，这一动力虽然对社会压力做出反应，但在核心上保持着自身对社会化强制力量的抵抗力；第三条路线则是哈贝马斯开辟的对弗洛伊德精神分析学说的重建路线，这一路线旨在超越前两条路线的基础上将心理和社会历史的力量统一起来，通过自我同一性和集体同一性的辩证逻辑揭示出自我的交往品性。在这三条路线上，法兰克福学派对精神分析进行着不同维度和限度的整合，并在这种整合的过程中形成了其独具特色的批判话语。

## 二、弗洛伊德和马克思：法兰克福学派的意识形态批判

虽然法兰克福学派的成员整合精神分析学说的方式、路线和思维路径各不相同，但无论是弗洛姆经过精神分析的社会化修正对工业社会人的生存困境的揭示，阿多诺和霍克海默运用精神分析对同一性思维逻辑强制性的批判，还是马尔库塞透过精神分析对工业社会一体化统治的解蔽，哈贝马斯通过精神分析的重建对被扭曲的交往的探察与修复，实际上无不是对意识形态的控制和奴役的一种批判。正如本书在开篇中所提到的将精神分析整合到意识形态的批判中，这是法兰克福学派成员共同的致思路径。这一致思路径不仅是由社会历史的变化即工业社会的统治已从政治经济的控制转变成意识形态的压迫这一现实所引发的，而且也是在早期西方马克思主义思潮特别是卢卡奇、科尔施等人思想的深刻影响下形成的。

<sup>369</sup> 欧力同、张伟：《法兰克福学派研究》，重庆出版社1990年版，第204页。

早期西方马克思主义者对无产阶级革命的关注使他们认识到，无产阶级革命之所以没有像马克思所预想的那样在发达资本主义社会率先发生，其原因在于无产阶级被束缚于资产阶级意识形态的统治框架中，没有形成与自己的阶级地位和历史使命相称的意识形态。卢卡奇在《历史和阶级意识》<sup>370</sup>一书中指出，物化意识作为资本主义社会的主流意识形态导致的结果就是，在对现存社会的肯定中使人丧失了对资本主义社会的整个现实的批判力和改造能力，特别是使无产阶级丧失了革命的意识。因此，只有打碎物化意识对人的操纵，树立无产阶级的阶级意识，才能取得无产阶级革命在资本主义社会的实现。他认为，无产阶级革命首先是一种意识形态的斗争，无产阶级只有在意识中理解和超越了物化意识带来的一切，只有在意识形态上成熟起来即树立起它的阶级意识，才能指明超出资本主义困境的道路，取得革命的成功。柯尔施在分析西方无产阶级革命失败的经验教训时同样认为，忽视意识形态的斗争是一个重大失误，因而他非常重视意识或理论在无产阶级革命实践中的巨大作用，认为全部意识形式构成了资产阶级社会的精神结构，这个精神结构正像法律和政治的上层建筑一样与社会的经济结构相适应，它必须同社会的经济、法律和政治的结构一起在理论上被批判，在实践上被推翻。正是从这种考虑出发，他主张无产阶级不仅在革命过程中，而且在革命胜利后也要坚持不懈地进行意识形态斗争，建立意识形态专政。与卢卡奇、科尔施一样，葛兰西也认为西方无产阶级革命失败的主要原因在于意识形态问题，与卢卡奇、科尔施不同的是葛兰西提出了夺取意识形态领导权的问题。在他看来，西方无产阶级革命的首要目标并不是直接夺取政治社会的领导权，而是先在市民社会的各个环节中逐步瓦解资产阶级意识形态，获得意识形态的领导权，然后才有可能在适当的时候掌握政治社会的领导权。

西方马克思主义意识形态的理论转向深刻地影响着法兰克福学派批判理论的走向。作为西方马克思主义的劲旅，法兰克福学派沿袭了早期西方马克思主义强调和注重意识形态的思维路径，

<sup>370</sup> 参见卢卡奇：《历史和阶级意识》，重庆出版社1989年版。

认为“现代社会的统治形式已经由传统的政治经济统治转变为意识形态的控制，意识形态已经成为维护统治的主要力量，成为当今社会普遍异化的因素”<sup>371</sup>。因此，“人的解放”的主要课题就是瓦解意识形态的控制，对意识形态进行揭露和批判，从而使人们达到自我意识的自觉。法兰克福学派认为，马克思把对意识形态的社会历史解读，虽然说明了意识形态的本质、作用和社会功能，但是由于马克思的理论缺少心理学的观点和分析，而无法说明统治阶级的意识形态对大众的意识和思想产生影响的作用机制。于是，法兰克福学派走上了用精神分析学说为马克思理论补充心理学要素、从而深化对当代社会的意识形态研究的道路。对法兰克福学派而言，精神分析学之所以能够补充到马克思的意识形态理论中，不仅在于它把意识形态放在人的生理结构和心理结构的基础上加以阐释，为意识形态提供了心理学的解说维度，而且在于它对意识形态的理解与马克思的意识形态理论有着共同的认识基础。

法兰克福学派的理论家认为，对意识的怀疑、坚决把整个意识看作是不真实的“虚假意识”，这是马克思和弗洛伊德在意识形态上产生联系的基础。在马克思那里，虚假性是意识形态的主体特征，如果没有虚假性的特征，那么意识形态也就不成为意识形态了，而一种社会观念体系的虚假性也就是它的意识形态的虚假性。马克思指出，“代表着一定统治价值取向的意识形态的一个根本特征就是用神秘的、扭曲的方式去反映现实世界，其目的并不在于揭示现实生活的真相，而是依照自己阶级的利益和价值取向有意无意地遮蔽真相”<sup>372</sup>，同时，它又必然地以真理的面目出现，并在一定的历史条件下得到社会大部分成员的认同。所以，意识形态可以被指认为披着真理面纱的社会谬误系统。马克思通过社会历史的考察认为，意识形态的虚假性首先表现为它的伪真理性，即统治阶级依照自己的阶级意志把认识的触角停留在社会的

<sup>371</sup> 衣俊卿：《20世纪的文化批判——西方马克思主义的深度解读》，中央编译出版社2003年版，第96页。

<sup>372</sup> 周宏：《理解与批判——马克思意识形态理论的文本学研究》，三联书店2003年版，第112页。

现象层面，直观地描述社会的表面，并将这种表面根据进行抽象臆造，从而遮蔽社会的本质和自身的阶级利益；其次表现为它的伪人民性，即意识形态通过各种机制和策略迎合人们的愿望，并通过这种迎合把统治阶级的利益和愿望暗含于其中，这样虽然意识形态以人民普遍意识的面目出现，而实际上却深藏着统治阶级的阶级意志，因而具有在精神上控制人民的功能；最后表现为它的伪永恒性，即意识形态通过把自己描述为永恒真理，宣称以往的文化发展都是走向它的前史，都是以它为预定目的，人类认识的发展在它那里得以终结，从而维护现存社会的永恒性，把现存社会宣传为最美好的社会，把各种社会秩序描绘成永恒的秩序，最终将现存社会作为人类历史的终结。

马克思曾深入分析了意识形态的幻想产生的过程：第一步，把意识形态与产生它的具体社会条件分割开来，造成意识形态独立存在的假象，以使思想获得支配历史、统治世界的地位；第二步，把意识形态的统治秩序化，证明前后相继的意识形态之间存在着某种神秘的联系，从而使意识形态成为一个能够引申出人的关系和社会现象的独立世界；第三步，为了消除自身的神秘性，意识形态变成了思想家和哲学家创造出来的精神产品，从而获得了永恒存在的现实肉身。由此意识形态获得了不可怀疑的护身符，成为“和现存实践的意识不同的某种东西，它不用想象某种现实的东西就能现实地想象某种东西”<sup>373</sup>。因此，意识形态是“唯心的词句、有意识的幻想和有目的的虚伪”<sup>374</sup>，“是由所谓的思想家通过意识、但是通过虚假的意识完成的过程”<sup>375</sup>，是对社会现实颠倒、歪曲的反映。正是因为意识形态的这种虚假性特征，马克思主张通过批判地去意识形态之蔽，从而认识现实世界的真相。

在法兰克福学派看来，弗洛伊德在意识问题上形成了与马克思相同的见解，即认为观念意识是虚假的意识。弗洛伊德在追溯

<sup>373</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第82页。

<sup>374</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版，第331页。

<sup>375</sup> 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第726页。

宗教观念的自然起源时，认为宗教观念作为不为理性所承认、缺乏可靠性的意识之所以能对人类产生最强烈的影响，其原因在于它“并不是经验的沉淀物或思维的最后结果：这是一些幻觉，是一些人类最古老、最强烈和最迫切愿望的满足，其威力的奥秘就存在于这些愿望的力量之中”<sup>376</sup>。弗洛伊德认为，童年时期生命的孱弱无力使人产生了寻求强大的父亲保护的需要，同时人的性本能需要又使他发生了与父亲的冲突，即希望取代父亲而获得对异性的占有。在这种渴望父亲又仇视父亲的俄狄浦斯情结中产生的弑父行为成为了人类原罪和赎罪心理的起源，也是宗教、道德伦理观念的发端。人类通过宗教把父亲尊崇为神和上帝，来祭奠父亲以期获得父亲的保护，同时建立各种道德伦理观念来约束乱伦等性本能力量的释放行为，以此来维系人类社会的存在和延续，由此而确立起一个文明社会。在弗洛伊德看来，人的孱弱无助终生存在。因此，一个成年人依然会回忆他自己在儿童时期被过高估计的父亲的记忆，把他提升为神，并引入当前的现实，“这个记忆的力量和需要保护的永久性乃是信仰上帝的两条支柱”<sup>377</sup>。以对人的本能的压抑和强制为代价的现代文明为了抵御人对社会文明的敌意冲动和破坏倾向，利用了这种人类取决于儿童早期寻求保护经验的本能，通过文化、艺术等意识观念来保护遭受着文明之苦痛的人们，为人类做出的本能牺牲提供一种补偿，从而驱除人对文明的敌视和恐惧。但是弗洛伊德指出，正如人通过宗教建立起赎罪的幻想只是掩盖了弑父的真相，而并不能抹去人类的原罪一样，文化理想、艺术等观念意识只是为文明社会的人提供了一种自恋性质的满足。这种对本能的虚假满足掩盖着文明对人的真实压抑，将人置于自身与文明社会融为一体的幻觉中，从而成功地防止了对文明产生敌意的那些力量。这种自恋的虚假满足不仅“可以被享有该文化利益的受惠阶级所享有，而且为被压迫阶级所享有，因为蔑视异国他帮的正义感和公理补偿了他们在自己的社会内部所遭受的不公平待遇”<sup>378</sup>，而使他们把

<sup>376</sup> 弗洛伊德：《一个幻觉的未来》，华夏出版社1999年版，第103页。

<sup>377</sup> 弗洛伊德：《精神分析引论新编》，商务印书馆1987年版，第130-131页。

<sup>378</sup> 弗洛伊德：《一个幻觉的未来》，华夏出版社1999年版，第86页。

文明社会作为自己的保护者，作为父亲权威的替代者。因此，文化、艺术、宗教等意识观念的意义就存在于它制造的幻觉之中。

弗洛伊德指出，意识观念依靠虚假的满足缓解了人类对文明的破坏本能，它给予人的本能的保护和承诺在人类文明中是无法实现的，因为文明本身就是对本能的压抑。因此，意识观念的幻觉特征就在于它来自于人类自身的愿望，但是它又是与现实相矛盾的、不可实现的。它一方面在一种虚假的满足中包含着对人的强制性的限制；另一方面在一种至福极乐的紊乱状况下，包含着一种充满渴望的幻觉体系和对现实的否认，从而歪曲着事实，欺骗着大众。<sup>379</sup>弗洛伊德认为，人正是生活在这种意识观念所编织的幻觉中，只有冲破这些虚假的幻觉，人才能认识到被意识所遮蔽的真实的本能力量之所在，才能成为一个自由的人。弗洛伊德对虚假意识的这种认识被其后继者拉康和齐泽克所挖掘和阐发，形成了著名的镜像理论和意识形态的幻想理论。

在法兰克福学派看来，马克思和弗洛伊德都相信人的意识大都是“虚假意识”。人的思想意识是由人所不知道的客观力量决定的，人却用虚假的意识形态阐明了自己行动的合理性或道德性，从而遮蔽了对这种现实力量的认识。人只有摆脱意识形态的幻想，“作为摆脱了幻想、具有理性的人来思想，来行动，来建立自己的现实性”<sup>380</sup>，才能认识支配着意识的客观力量，从而获得自由。因此，法兰克福学派不仅把“虚假意识”的认识作为马克思和弗洛伊德在意识形态的批判上产生联系的共同点，而且由此把幻想、欺骗、虚假意识作为意识形态的本质。正如西方学者莱蒙德·盖茨在谈到法兰克福学派的意识形态批判问题时所强调的，法兰克福学派的成员对于意识形态批判始终坚持三个观点：1、对社会的根本性批判与对在社会中占统治地位的意识形态的批判不可分离，意识形态批判乃是社会批判理论的中心和主干；2、意识形态批判不只是表现为“道德化批判”的形式，因而意识形态不会因其非道德性、令人厌恶而受到批判，而是因其

<sup>379</sup> 弗洛伊德：《一个幻觉的未来》，华夏出版社1999年版，第117页。

<sup>380</sup> 弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，湖南人民出版社1986年，第117页。

虚假的、欺骗的形式而受到批判；3、意识形态批判是一种认识的事业，它在认识结构上区别于自然科学，为了保持意识形态独特的分析方式，就要求认识观在传统经验上的根本性变化。<sup>381</sup>可见，法兰克福学派不仅把意识形态批判置于其社会批判理论的核心地位，而且将意识形态批判的内涵明确地定义为对意识形态虚假性的揭露和抨击。对法兰克福学派而言，马克思已经从社会历史的角度对意识形态的虚假性进行了彻底的批判，并将决定着意识的力量归结为历史的力量；而弗洛伊德在精神分析的研究中触及到了意识的虚假性问题，并把决定意识的力量归结为人的本能和心理结构。因此，将弗洛伊德的精神分析学说运用到对社会意识形态的批判中，必定能为马克思的意识形态批判补充心理学的养分和要素，从而在个体的心理结构中解读出意识形态虚假性的运作机制，即它是如何作用于人的意识的。

通过对精神分析的整合，法兰克福学派的成员在各自的批判话语中发现了意识形态对人的操纵和控制机制。首先，弗洛姆将精神分析学整合成为一门社会心理学，通过社会性格和社会无意识说明意识形态的形成机制及其虚假性。弗洛姆认为，共同的生活方式和实践活动形成了人们共同的社会性格，具有社会性格的人就会形成一些共同的观念，意识形态就通过将把这些观念加以理念化而渗透到人的性格结构中。由此，意识形态便根植于社会性格中，通过社会性格对人起作用，把人的心理能量引向社会同化的过程中，引向有利于维护统治利益的方向上去，使人们在共同的社会性格的支配下自动地遵循着意识形态的要求。<sup>382</sup>在弗洛姆看来，任何一种社会的不合理之处都必然导致该社会成员对自己感觉和观察意识的压抑，从而形成共同的社会无意识。社会无意识的产生实际上指示着这些共同的被压抑的意识正是社会所不允许它的成员意识到的内容，而社会无意识的形成是社会过滤机制作用的结果。社会通过语言、逻辑和社会禁忌的社会过滤机制检查和筛选着人们的思想和观念，符合社会要求的观念可以通过而

<sup>381</sup> Geuss Raymond, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981: 26.

<sup>382</sup> 弗洛姆：《为自己的人》，三联书店1988年版，第70-71页。



成为社会意识即意识形态，不符合社会要求的观念则被压抑成为无意识。弗洛姆指出，社会性格的意义是正面的，它决定着哪些思想能出现在社会成员的意识中；社会无意识的意义是反面的，它意味着哪些思想不能出现在社会成员的意识中。弗洛姆通过社会性格和社会无意识的社会心理学试图说明人们所意识到的一切都是社会让人们意识到的，从而成为一种意识形态而呈现出来，而人们自己应该意识到的经验则被社会所压抑，作为社会无意识而存在。因此，意识形态是虚假的，它遮蔽了人们无意识的存在，导致了人们对社会的虚幻把握，歪曲了人对自身完整性的认识；只有社会无意识才是真实的，它包含着人的生存问题的真正解答。<sup>383</sup>

其次，霍克海默和阿多诺把弗洛伊德关于虚弱自我的心理学描述作为社会强制和需要的内在化而加以解释，从而探寻到意识形态是通过虚假的同一性逻辑将个体整合到社会的强制系统中。自我的虚弱在于作为心理力量和社会力量的交叉点，它永远处于“本我”和“超我”的威胁之间，扮演着压抑者和被压抑者这两个矛盾的角色。阿多诺和霍克海默认为，自我的这种矛盾运动使意识形态的整合成为可能。因为在文明社会中自我的矛盾演化为自我持存和自我放弃的矛盾，从而使同一性自我的塑造成为了现实。自我必须按照社会制定的同一标准、要求和观念即意识形态来塑造自我，以此获得社会的认可和接纳，维系虚弱自我的存在。于是，在自我持存的强制本性中，社会将其同一性逻辑通过虚弱的自我注入到个体的人格结构中，法西斯主义、文化工业等意识形态形式不过是对这种同一性逻辑的遵循、贯彻和实现。因此，阿多诺指出，“意识形态绝非是明确的唯心主义哲学。意识形态存在于每一个事物的基础之中，至于内容无关紧要；它存在于概念和物的不明确的同时性之中”<sup>384</sup>，并用这种同时性来证明世界的合

<sup>383</sup> 任昞：《批判与反思——法兰克福学派“当代资本主义理论”辨析》，安徽大学出版社1998年，第207页。

<sup>384</sup> 转引自俞吾金：《现代性现象学——与西方马克思主义者的对话》，上海社会科学院出版社2002年版，第57页。阿多诺：《否定的辩证法》，纽约1990年版，第40页。

理性。在霍克海默和阿多诺看来，意识形态通过杜撰的虚假同一性，使个体忘却了自己与社会的非同一性的对立、将社会与自身等同起来，从而最终瓦解了自我的自主性。因此，霍克海默和阿多诺通过对精神分析的阐发并将其运用到对权威、反犹、法西斯主义和文化工业的分析中，证实了意识形态是虚假的同一性对真实的非同一性的征服。

再次，马尔库塞将精神分析的本能和文明理论整合到工业文明的批判中，揭示出意识形态通过制造虚假需要来控制 and 压抑人的本能，从而使人成为丧失了对现实社会的批判性和否定性的单向度的人。马尔库塞认为，弗洛伊德所揭示的社会文明对人的本能的压抑在现代工业社会是通过意识形态对虚假需要的制造来实现的。现代工业社会并没有随着科学技术、生产水平的提高而使意识形态的神秘功能丧失。相反，意识形态变得更具神秘性，它更巧妙地歪曲着社会现实：通过动员一切政治、文化、艺术等力量去刺激和扩张人的物质欲望和需求，从而把高生产必须依靠高消费来维持的社会需要强加给人，冒充为出自人自身内在的本能需要，使人在不知不觉中接受和屈从于社会的控制和操纵。在马尔库塞看来，物质需求并不是人的本能的真实需要，而意识形态却用电影、电视、广播等一切方式来刺激人们的物质欲望，动员人们去购买新的商品，“并使他们相信他们实际上需要这些商品，相信这些商品将满足他们的需要”<sup>385</sup>，从而使人们在疯狂的消费和物质享乐中将物质欲望这种社会需要强加给人的“虚假需要”当成自己的本能需要而加以接受。意识形态就这样成功地把社会强制性消费的需要变成了大众的需要，实现了社会需要和个人需要的一体化。这种需求的一体化不仅泯灭和压抑了人的本能的真实需求，导致了人与社会制度的一体化，创造出一体化的权力形式、生活方式和思维模式，而且形成了“利益的一体化”。意识形态通过虚假的需要将社会的需求变成人的本能需求，也就必然把个人的利益与命运同整个社会的利益和命运联系在一起，在个人把社会的统治利益当成自身的利益而加以维护的过程中，个人

<sup>385</sup> Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, 1966: 5.

失去了内在的否定性机制，失去了对现存社会及其压抑的反抗理由。因此，马尔库塞整合精神分析对发达工业社会的意识形态进行的批判，实质上意在说明当意识形态所设置的虚假需要被人们接受和满足时，“他们的批判反抗的理性也就消解了，他们变成了统治阶级的消极工具”<sup>386</sup>，这就是意识形态的操纵机理。

最后，哈贝马斯整合精神分析建立其交往理论的过程实际上包含着对意识形态的解析和批判。他认为弗洛伊德通过精神分析的元心理学揭示了意识形态的幻想意义和作用机制，理解了统治与意识形态对交往活动的歪曲。<sup>387</sup>意识形态是通过语言符号而被扭曲的交往，它的基本功能就是以语言符号的观念系统所特有的力量来动员群众，促使群众认同意识形态所表达的理念，自觉接受它的支配。哈贝马斯通过将精神分析上升为批判解释学而探析了意识形态的运行机制<sup>388</sup>：首先，意识形态通过符号化的步骤，即通过文化、艺术、传媒等语言符号的载体表达出来，把自己客观的意向性内涵变为大众可以理解的现实事物，从而在心理、观念上说服大众，使大众认同其理念，从而使自己成为公共交往的语言符号系统；尔后是意识形态的非符号化步骤，即通过社会交往的各种制度的稽查作用，使那些与代表着统治利益的意识形态不相容的欲望和需求，以及与意识形态相左的理论和信仰在正常的语言符号系统中无法表达出来，即将这些欲求和理论非符号化，从而把它们从公共交往中排挤掉；最后，意识形态通过符号化和对与之对立的意识观念的非符号化而把自己塑造成独立于个人之外、不以个人意志为转移的客观存在，从而成为一种典范和外在化的超我，并为个人或大众从事价值判断或认知、评估外部环境等思想行为提供一个背景世界。这样，人不自觉地以意识形态作为行事依据的同时，“意识形态犹如自然般地对人产生命运的因果作用”<sup>389</sup>，这就是意识形态的典型化步骤。意识形态通过这三个步骤对人的思想意识进行强制性的统治，那些被排除在公

<sup>386</sup> 麦金太尔：《马尔库塞》，中国社会科学出版社1993年版，第81-82页。

<sup>387</sup> 哈贝马斯：《认识与兴趣》，学林出版社1999年版，第278页。

<sup>388</sup> 李英明：《哈贝马斯》，东大图书股份有限公司1986年版，第79页。

<sup>389</sup> 同上。

共交往之外而无法用语言符号来表达的欲求和意识就被意识形态的典范作用引向了虚假满足的轨道上。由此人们在意识形态所提供的欲望满足的幻想中丧失了对真实的欲求和意识的认识，丧失了对真实的自我和社会的探索。在哈贝马斯看来，意识形态的控制机制实际上是通过语言符号将真实的意识和社会现实遮蔽起来，从而阻隔了人与真实自我的交往、人与真实社会的交往，使交往在意识形态的幻想中被完全扭曲。因此，意识形态正是通过把其虚伪和压迫的本性投射到交往中，而使人的思想和行为在扭曲的交往活动中不自觉地接受它的统治。

通过以上分析，我们看到法兰克福学派的成员对精神分析的整合虽然有很大的不同，但是在将精神分析引入自己批判话语的过程中，他们始终贯彻着意识形态的批判这一基本理念：将弗洛伊德的精神分析补充到马克思的意识形态理论中，从个体心理学的视角来揭示意识形态对人的意识、观念和心理的同化和驯服机制，从而解蔽意识形态的虚假性和欺骗性，清除虚假观念对大众的控制。这不仅是法兰克福学派社会批判理论的主旨，而且也是其整合精神分析学说的用意之所在。

### 三、法兰克福学派整合精神分析的历史效果

在法兰克福学派看来，只有通过意识形态的统治机制和作用方式的考察才能解析到现代社会压抑的根本所在，从而唤醒人们的反抗意识。由此，法兰克福学派在意识形态的模式中展开了其社会批判理论的画卷。法兰克福学派认为，意识形态的本质特征是虚假性，是一种那些为实现和维护自己的统治利益的阶级雕琢出来的幻想。这种幻想不仅是一种充满感情色彩的幻景，而且还包含着一种政治旨趣，它掩盖着制造这种幻想的人的欲望和真正动机：将个体的意识同化到意识形态中去，从而驯化大众的反抗情绪，维护现存的社会秩序。因此，一切称得上意识形态的东西都只不过是公开的谎言，实施着对大众的欺骗，作为一种集体

性的迷惑工具，它操纵着人们的心理，主宰了人们的心灵，确保了群众对社会的忠诚。对法兰克福学派而言，意识形态对人的心理和意识的控制使心理学的解释成为必需的，意识形态必须在政治经济的分析和心理分析的双重意义上来理解。<sup>390</sup>因此只有整合精神分析，为马克思的意识形态理论补充心理学的要素才能解蔽意识形态的虚假性，瓦解意识形态制造的幻想。正是依循这个思路，法兰克福学派展开了其基于意识形态的社会批判理论。

实际上，把弗洛伊德的精神分析学说与马克思的理论整合在一起并不是法兰克福学派的独创。早在20世纪二三十年代，奥地利思想家威廉·赖希就开创了综合马克思和弗洛伊德思想的先河，并潜在地影响着处于同时代的法兰克福学派及其对精神分析的整合。弗洛姆“一开始就以赖希的早期著作为例批评精神分析只能运用于个体的观点”<sup>391</sup>，他的《逃避自由》一书正是在赖希关于法西斯理论的基础上写成的；马尔库塞在其著作《爱欲与文明》中承认赖希是他的先驱；而阿多诺、霍克海默等人对权威和极权主义人格的研究在一定程度上也受到赖希思想的指引。作为“弗洛伊德的马克思主义”的创始人，赖希最早阐述了将弗洛伊德的精神分析学和马克思主义进行综合的可能性和必要性，并在马克思和弗洛伊德思想的互补和综合中，形成了自己的性格结构理论和性革命理论。<sup>392</sup>通过对精神分析的人格结构理论和马克思主义的社会理论之间的相互改造，他提出了不同于弗洛伊德的三层次性格结构：作为体现着社会道德理想的“上层建筑性格”的表层；由各种原始的毁灭性冲动构成的反社会性的中间层；由性欲冲动和自然的社会性冲动组成的、体现为善和爱的力量的深层。在赖希看来，他的性格结构理论通过对“意识形态是埋置在性格结构中的这一特点”的揭示<sup>393</sup>，弥补了马克思主义意识形

<sup>390</sup> 马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，广东人民出版社1996年版，第119页。

<sup>391</sup> 同上，第109页。

<sup>392</sup> 俞吾金、陈学明：《国外马克思主义哲学流派新编》（上），复旦大学出版社2002年版，第273页。

<sup>393</sup> 同上，第281页。

态学说的两个缺陷：经济发展过程是怎样转化为意识的；意识形态是如何发挥自己的相对独立性的。赖希认为，马克思主义的社会宏观革命论需要用微观革命论来补充，从而使革命具有实现外部世界的革命化和改造意识的内部结构及人的性格结构的双向性质。赖希把这种微观革命称为“性革命”，并把文化革命、思想革命、心理革命等微观革命领域都纳入到“性革命”的范围中。他强调“性革命”的意义不仅在于它能够通过性健康而使人获得自由和幸福，而且能够成为创设新社会的推动力量。

赖希对马克思主义与精神分析学的综合潜移默化地影响着法兰克福学派，启发着他们对当代社会问题的研究及其对精神分析的整合思维。与赖希对马克思主义和精神分析采取的双向改造式的综合路线不同，法兰克福学派走了一条以马克思主义的理论为基点、用精神分析来革新马克思理论的综合路线。综合路线的不同使得法兰克福学派对赖希的观点产生了保留态度，并反对赖希对精神分析学说的激进式的机械改造，把他作为弗洛伊德的修正主义者而加以批判。在赖希和法兰克福学派之后，范农和查列茨基把“马克思与弗洛伊德的综合”运用到了对民族解放运动和妇女解放运动的研究中。范农从精神病理学的角度论述了殖民化和民族解放在心理上的影响，指出“集体无意识”是殖民主义进行政治压迫的心理基础，民族解放的基本途径就是消除“集体无意识”。由此，范农“超越了正统的政治理论的界限”<sup>394</sup>，建立了一门“殖民主义心理学”。查列茨基以对家庭问题的研究作为马克思主义和弗洛伊德思想的“交汇点”，认为妇女受压抑的原因在于创造物质生活资料的生产劳动与个人在家庭里的私生活的分离，而把妇女解放的出路指示为实现“劳动”和“个人生活”的同一。因此，查列茨基在对马克思和弗洛伊德的综合中，建立了他关于妇女解放运动的理论。范农和查列茨基基本上沿袭了法兰克福学派的综合路线，用精神分析的整合对马克思理论中的社会历史问题做出心理学的解读，以此形成对马克思理论的补充。

<sup>394</sup> 陈学明：《弗洛伊德的马克思主义》，辽宁人民出版社1989年版，第413页。

在后现代主义理论语境下，詹姆逊和伊格尔顿延续了马克思与弗洛伊德的理论综合道路，从文化批评的角度对马克思理论中的意识形态问题做了进一步的探索。詹姆逊通过拉康的结构主义精神分析学而将弗洛伊德的思想间接地吸收到对马克思主义的理论建构中，以此透视文化产品中的社会象征性行为。他将无意识从个体扩展到群体，在政治分析和文学分析的结合中揭示出文本和文本阐释的决定因素就是作为阐释基础而不为阐释主体所知觉的“政治无意识”。詹姆逊的“政治无意识”概念旨在把握表层的文化或意识形态结构与深层的被压抑的历史具体情境之间的关系，从而把文学批评的任务指向了对“政治无意识”的阐释和挖掘。伊格尔顿的文化理论则在“比较传统的马克思主义语境下对弗洛伊德进行了有选择性的批判和吸收”<sup>395</sup>。他对文学作品的生产、阅读和批评的历史性给予了“无意识性”的阅读，主张通过“政治批评”探索文本写作和阅读背后的意识形态的内容，指出与权利结构以及社会关系联系在一起意识形态决定着我们的实际的话语形式、价值取向和认识观念，从而在很大程度上证实了马克思关于经济基础决定上层建筑的论断。

通过对综合马克思和弗洛伊德思潮的历史考察，我们可以看到虽然不同的学者、流派在综合马克思和弗洛伊德的思想时具有不同的视角、维度和方式，但是他们都把意识形态的研究和批判作为马克思和弗洛伊德思想综合的基础与核心，这同样体现了把文化心理因素引进到马克思理论之中去这一综合马克思和弗洛伊德思潮的总特征。

对于综合马克思和弗洛伊德、通过整合精神分析来补充马克思理论的这种思潮，学术界形成了不同的认识和见解。一部分学者认为，马克思和弗洛伊德对事物表示怀疑后，开始对意识表示怀疑，他们都把意识看作是不真实的，从而用不同的方式重新研究了笛卡尔哲学式的怀疑问题：一个从心理的主观因素进行探寻，一个从外部的客观条件进行分析，“双方的观点是并行不悖的，

<sup>395</sup> 方成：《精神分析与后现代批评话语》，中国社会科学出版社2001年版，第181页。

并且统一起来能使彼此获益”<sup>396</sup>。因此，弗洛伊德的学说与马克思主义形成了潜在的对话关系，这使它能够形成对马克思理论的补充。前苏联学者贝霍夫斯基认为，在方法论前提上和在本性的原则性结论上，精神分析无意识地在它的研究领域里重现了辩证唯物主义所宣扬的真理；另一苏联学者弗里德曼则认为，马克思和弗洛伊德研究了思想观念形成过程的不同方面，“因此而相得益彰”<sup>397</sup>。卡尔·曼海姆则较早注意到马克思的学说“由于试图解释和分析集体经验的事件而揭发了资本主义意识形态的无意识控制的真相”<sup>398</sup>，从而和弗洛伊德一样关注社会控制的无意识的形式并使之解蔽。保罗·利科更将马克思与弗洛伊德的学说归结为一种怀疑性的解释学，认为其特点都是怀疑符号掩盖了事物的真相，都想通过某种还原的解释和批评来超越这种错误。阿尔都塞也曾指出：“马克思与弗洛伊德对意识形态和语言本质的揭示使人类产生了认识的革命。”<sup>399</sup>在奥兹本所著的《弗洛伊德和马克思》一书中对把马克思和弗洛伊德联系起来的观点做了系统的表达，认为马克思主义者把意识当作生产关系的反映，弗洛伊德学派以无意识在意识生活中寻求适合社会标准的表现，这两种见解是十分相合的；精神分析学本身作为辩证唯物论能够补充并阐明马克思理论特别是关于意识形态的重要结论，从而对人的行为做出适当的描写。

与奥兹本、弗里德曼等人对联系马克思和弗洛伊德，精神分析可以形成对马克思理论的补充所持的肯定态度不同，以巴赫金、沃洛希诺夫和克莱芒为代表的一些西方学者则完全否定了将马克思与弗洛伊德联系起来的理论道路。在他们看来，虽然弗洛伊德和马克思都意识到了意识形态的虚假性，但是二者的思想在本质上是水火不容的：马克思将意识形态看作社会历史存在的产物，把意识形态放在真实的历史关系中来考察，根据意识形态赖以存

<sup>396</sup> 奥兹本：《弗洛伊德和马克思》，中国人民大学出版社2004年版，第98页。

<sup>397</sup> 巴赫金、沃洛希诺夫：《弗洛伊德主义批判》，中国文联出版公司1987年版，第129页。

<sup>398</sup> 卡尔·曼海姆：《意识形态与乌托邦》，商务印书馆2000年版，第39页。

<sup>399</sup> 阿尔都塞：《读〈资本论〉》，中央编译出版社2001版，第5页。



在的社会矛盾揭示出意识形态的虚假性；而弗洛伊德则完全摒弃了意识的社会历史性，对意识做了纯主观心理的解读，认为意识形态不是由历史存在所构成，而是由人的基于心理欲望的生物本能所构成，从而根据心理冲突来揭示意识形态的虚假性。这一本质区别决定了马克思和弗洛伊德的理论不可能联系在一起，精神分析的唯一论不能形成对马克思理论的补充。巴赫金和沃洛希诺夫认为，精神分析在一切方面都忠于内部主观心理体验的观点，使它成为了一种主观心理学，这种主观心理学封锁了历史的道路，在性欲的心理力量中解释人的思想和行为。因此，“弗洛伊德的整个心理动力学是由意识从思想观念上加以说明的，可见，这不是心理力量的动力，而只是意识的各种不同动机的动力”<sup>400</sup>，对意识的唯心主义的理解使它不可能对马克思的历史唯物主义进行补充。克莱芒、布律诺和塞弗在《马克思主义对心理分析学说的批评》中，不仅彻底否定了精神分析补充马克思理论的可能性，而且指出“‘弗洛伊德——马克思主义’的基本错误在于把在心理水平上起作用的置换过程比作思想和政治上所理解的镇压”<sup>401</sup>，无论是把历史唯物主义翻译成完全和它不同的弗洛伊德无意识的语言，还是把弗洛伊德的无意识理论加以政治化，“实际上都是把历史唯物主义和社会革命预先隐蔽地加以心理化”<sup>402</sup>。因此，用精神分析来补充马克思理论只能是一种混乱的折中主义，最终造成的是对马克思理论的歪曲。

对于用精神分析来补充马克思理论的这两种截然对立的态度和观点，为我们认识马克思和弗洛伊德的理论之间的关系提供了思考背景。鉴于时代发展和理论斗争的需要，马克思主要从宏观的角度，侧重于把人放在社会环境和社会生活的总过程中进行考察，从而在对人和社会所作的政治经济学的研究中创立了唯物史观。虽然马克思通过唯物史观的建构指明了人类解放的现实道

<sup>400</sup> 巴赫金、沃洛希诺夫：《弗洛伊德主义批判》，中国文联出版公司1987年版，第93页。

<sup>401</sup> C. 克莱芒、P. 布律诺、L. 塞弗：《马克思主义对心理分析学说的批评》，商务印书馆1985年版，第75页。

<sup>402</sup> 同上，第203页。

路，但却忽视了对人的个体和社会的微观心理学研究。正如恩格斯所说：“我们大家首先是把重点放在从基本经济事实中引出政治的、法的和其他意识形态的观念以及以这些观念为中介的行动。而当时必须这样做。但是我们这样做的时候为了内容方面而忽略了形式方面，即这些观念等等是由什么样的方式和方法产生的。这就给了敌人以称心的理由来进行曲解或歪曲。”<sup>403</sup>而弗洛伊德在神经症的医疗实践中探索了人的心理结构，揭示了人的心理活动的过程，阐述了人的思想观念形成的内在心理机制，从而建立了精神分析学说。虽然精神分析开辟了解说人的思想和行为的新视域，但是它完全囿于心理学的封闭系统，抹煞了社会历史的决定因素，把本能和心理作为人和社会存在的基础，“试图用心理学去解释历史，而不是用历史来解释心理学”<sup>404</sup>，从而具有反社会历史的偏见。由此可见，将精神分析的洞见补充到马克思的理论中，其对意识和观念的微观心理说明无疑能够有助于克服马克思对社会和人的宏观研究的局限性。但是只有克服精神分析自身的缺陷，才能形成对马克思理论的补充：即以历史唯物主义为出发点对心理分析做必要的修正，使之建立在社会历史的基础上，才能为马克思理论提供心理学的要素。正是基于这种客观的认识，我们才能对法兰克福学派整合精神分析的历史效果做出公正的评价。

在法兰克福学派看来，马克思所处的时代使他不需十分关心个人，但是随着时代的发展，统治权利不仅操纵和支配意识，而且还深入无意识；被奴役的人们不仅要摆脱物质的锁链，而且还要摆脱精神的锁链。这正是法兰克福学整合精神分析去补充马克思理论的原因，其目的是从社会分析和心理分析两个不同的层次对同一个整体即社会的统治系统做出说明，<sup>405</sup>而统治方式的意识形态转向则使这种整合致力于对意识形态的批判。以此来评论

<sup>403</sup>《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第726页。

<sup>404</sup>C. 克莱芒、P. 布律诺、L. 塞弗：《马克思主义对心理分析学说的批评》，商务印书馆1985年版，第154页。

<sup>405</sup>马吉：〈与赫伯特·马库赛的一次谈话〉，《国外社会科学动态》，1983年第11期，第13-14页。

法兰克福学派对精神分析的整合，可以看到通过精神分析法法兰克福学派不仅拓展了马克思的意识形态理论，给意识形态的批判带来新的理论视域和思路，而且还在批判的过程中设计出了超越意识形态的方法和途径。

如果说马克思主要从政治经济学的视角对意识形态进行了研究和批判，那么法兰克福学派则通过精神分析的整合将意识形态的批判拓展到哲学、文化、心理和语言学的领域中。弗洛姆在整合精神分析的性格结构理论中发现了意识形态的心理控制机制，意识形态通过一定社会心理而发挥作用，即它通过对社会性格和社会无意识的引导和固化，而以一种内在的心理方式将社会的强制意志变为社会成员的自愿服从，从而将社会成员思想和心理力量引向它所规定的方向。阿多诺和霍克海默在精神分析对社会文明压抑性的洞见中，发现社会与个体的矛盾乃是同一性与非同一性的矛盾，社会对个体的奴役实际上就是作为哲学思维的同一性逻辑对非同一性逻辑的统治。这种同一性哲学思维逻辑作为一种元形式的意识形态，其统治的心理学秘密就在于：使自主性自我丧失，即把自主性自我整合为同一性自我。阿多诺、马尔库塞认为，意识形态作为纯粹虚假的谎言，不是直截了当地说出来的，而是用文化这种诱惑和锤炼的方式表达出来的。文化通过内在化的心理机制即超我的投射和认同将确定的、一体化的思维方式、行为方式和价值标准等意识形态的内容渗透到人的心理结构和思想意识中；通过提供镜像式的虚假满足来欺骗和愚弄大众，使人丧失内在的自由和独立的判断能力，不知不觉地按意识形态的要求行事。哈贝马斯则在精神分析对无意识的解释中，透析到意识形态的控制乃是反向的无意识的解释过程：精神分析用语言符号把无意识的内容表达出来，从而使其成为可以理解的意识；而意识形态则通过语言符号将社会和个体的真实内容掩藏起来，为个体的自我认识和对社会的认识设置障碍，从而造成了歪曲的自我交往和社会交往。通过对精神分析学的整合，哈贝马斯揭示出意识形态的秘密就在于语言符号对人的侵害和奴役。由此，法兰克福学派将精神分析整合到对同一性思维逻辑、文化工业、

性格和心理机制以及语言符号造成的歪曲交往的批判中，从而不仅拓展了意识形态批判的视域，而且开辟出意识形态批判的新思路。

法兰克福学派整合精神分析对意识形态批判的同时也蕴含着对意识形态的超越，即研究出破解意识形态控制的途径和道路。弗洛姆在精神分析的人性理论中找到了克服社会对人性的扭曲和对人的心理异化的途径：通过建立良心和爱的人本主义伦理学来形成相互平等、各自独立、相互肯定的人与人、人与外部社会的和谐相融的关系，使人在保持独立和完整性的基础实现与他人和外部世界的结合，从而恢复受到扭曲的人性、激发人的潜能，解除社会对人的心理异化，化解人的生存困境。霍克海默、阿多诺继承了弗洛伊德关于社会与个体非同一性对立的观点，认为在一个同一性逻辑思维统治的世界中，只有重新确立起非同一性逻辑思维及其中心地位，打破同一性逻辑统治的神话，才能祛除同一性自我的幻想，恢复个体的主体性能力，从而使自我重新成为一个保存了差异性和特殊性的自主性自我。霍克海默和阿多诺在精神分析的维度中看到非同一性逻辑的力量，并通过否定的辩证法和保持了复杂性和多样性的“星丛”理论来确立和维护这种非同一性逻辑：拒斥和否定一切同一性，从而瓦解社会对个体的整合。马尔库塞以精神分析的社会文明理论为出发点来研究现代工业文明，发现工业文明虽然压抑着人的爱欲本能，但是文明从来都没有真正驯服和消除过爱欲。这意味着爱欲随时可能从压抑的状态下释放出来，成为一种破除社会统治的力量。由此，马尔库塞积极寻求着爱欲的解放，即通过消遣式的劳动和体现着弗洛伊德幻想力量的艺术审美活动，唤醒主体被压抑的爱欲及其所包含的反抗意识和否定现实的潜能，从而在爱欲解放所指向的非压抑性文明中消除社会对人的思想和精神控制。哈贝马斯则通过精神分析对无意识的自我反思的解释活动，看到通过语言符号的批判解释学能够消解意识形态所设置的理解屏障，从而认识个体和社会的真实利益和要求，将扭曲的自我交往和社会交往恢复到正常的交往。在精神分析的“自我同一性”概念中，哈贝马斯找到了

能够运用语言符号真实地表达自己、实现与他者的相互理解和沟通的交往主体的资质，从而在语言交往的维度上找到了解除意识形态控制的方法。

在意识形态的批判中，法兰克福学派通过爱和良心的伦理构建消解社会对人的心理异化，通过非同一性逻辑瓦解同一性逻辑的强制，通过爱欲的解放破除文明对人的精神压抑，通过真实的语言交往祛除意识形态的语言符号对人的奴役，从而找到了超越意识形态的新途径，而这同样是在整合精神分析的过程中形成的。因此，法兰克福学派通过精神分析的整合为马克思意识形态理论的宏观政治经济学分析补充了微观的心理学要素，从而深化和拓展了意识形态理论；在解析现代社会对人的心理和精神控制的基础上提出了破解意识形态控制的途径，从而使其“批判理论具有了其他派别难以相比的穿透力和震撼力”<sup>406</sup>。

但是对马克思理论和精神分析学的误解，使法兰克福学派在整合精神分析彰显其理论的批判性特色的同时，也使其理论的缺陷得以凸现和暴露。一方面，法兰克福学派继承了马克思关于意识形态虚假性的观点，认为虚假性是所有意识形态的本质特性，从而把意识形态理解为“虚假的意识”，这实际上是对马克思观点的片面理解。诚然，马克思讲到过意识形态的虚假性，但是他是把意识形态作为“观念的上层建筑”来阐述其虚假性的。他认为“在不同的占有形式上，在社会生存条件上，耸立着各种不同的、表现独特的情感、幻想、思想方式和人生观构成的整个上层建筑。整个阶级在它的物质条件和相应的社会关系的基础上创造和构成这一切。通过传统和教育承受了这些情感和观点的个人，会以为这些情感和观点就是他的行为的真实动机和出发点”<sup>407</sup>。因此，马克思旨在社会的经济结构中说明意识形态作为物质生活过程的产物乃是对现存社会关系的反映，从而揭露出意识形态虚假性产生的真实物质条件和阶级压迫根源。可见，马克思不只是

<sup>406</sup> 姚大志：〈对工业文明的批判：精神分析与法兰克福学派〉，《吉林大学社会科学学报》，1996年第2期，第43页。

<sup>407</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第611页。

停留在认识论的层面上来揭穿意识形态的虚假性，更重要的是从社会物质关系的角度阐明意识形态虚假性的现实根源，从而为彻底铲除虚假的意识观念指明了实践的道路。而法兰克福学派却误解了马克思的意识形态理论，只是把意识形态作为“虚假意识”，囿于认识论的观念领域对意识形态及其虚假性做出解说。即使看到马克思对意识形态物质根源的批判，也把它作为实证主义的工具论而加以摒弃，从而忽视对构成意识形态的现实社会关系的考察，抹煞了对意识形态虚假性产生的物质根源的探究，只是在纯粹思辨的观念中寻求意识形态虚假性的祛除。

另一方面，法兰克福学派误解了弗洛伊德的精神分析学，抹煞了精神分析纯粹实证、经验的自然科学的理论本性，而将其本身作为一门关于人的人文科学。精神分析学说的全部见解都是建立在基于生物本能的心理结构的基础上的，把人看作是一种由自我保护要求和性爱这两种本能力量推动的封闭式系统，把社会和历史现象都放在人的这两种本能的内在斗争中加以解释。这样，社会历史在精神分析那里终究成了心理的产物，这在著名的俄狄浦斯情结的说明中可以窥见一斑。因此，精神分析完全是在一个生物性的逻辑范式内研究主观的东西是如何形成和发展的，而对作为主体的人加入到具体的社会实践中所具有的决定意义却不予考虑。虽然精神分析在一定程度上涉及了人文科学的问题，并对这些问题做了解说，但是作为自然科学的生物学本性使它在本质上要求否定人类行为根本上的历史特性，并坚信人的本质就其生物的心理基础而言是永不改变的。由此它对人文科学问题的说明遵循着使社会的东西心理化、使心理的东西生物化、使人的东西自然化的逻辑。而法兰克福学派却无视精神分析反社会历史的本质倾向，不但不对其进行历史唯物主义的改造，反而将其作为一门人文科学而加以接受，认为精神分析无需与社会历史联系起来，它本身就是一门社会学和政治学，心理分析的最低层包含着对社会状况的洞见。由此，法兰克福学派在保存精神分析的特殊社会意义的同时，也将其反社会历史的本性保存了下来。即使对精神分析关于社会历史的生物性解释有所觉察和修正，即使把精

神分析作为一门人文科学而加以重建，但最终只是对其进行了非本质的改造，并没有用历史唯物主义彻底颠覆其心理学的基础，而保留了其生物本能的大量内容。

在保留了精神分析的反社会历史本性的前提下，“将其作为社会批判理论的模型这一可能性是值得怀疑的”<sup>408</sup>。但是法兰克福学派却反其道而为之，将保存着反社会历史本性的精神分析整合到意识形态的批判中，整合到经过曲解的马克思意识形态的理论中，从而导致了其意识形态批判的局限性。

首先，法兰克福学派在整合精神分析的过程中将精神分析唯生物本能的反社会历史性贯穿到了意识形态的批判中，即贯穿到对意识形态虚假性的认识论说明中，从而在很大程度上造成了意识形态批判的心理学化。一方面，现代社会统治方式的意识形态转向这一现实因素和马克思意识形态理论微观心理要素的缺乏这一理论因素使法兰克福学派急于着重从心理学的角度来解说意识形态问题，因此很容易在理论倾向上形成对精神分析的亲近和对马克思意识形态理论的疏离。另一方面，法兰克福学派对马克思意识形态理论的误解即对意识形态的本质所做的虚假性理解，使它把观念、精神、心理等认识论解释作为意识形态批判的根本内容，而与马克思意识形态的政治经济学批判渐行渐远。精神分析无疑迎合了法兰克福学派对意识形态虚假性说明的认识论需要，在法兰克福学派对它本身具有社会历史性的误解性整合中，其反社会历史的唯生物本性被贯彻到对意识形态这一社会问题的研究中，从而使法兰克福学派最终放弃了马克思对意识形态的社会物质根源的探究，完全囿于主观的封闭系统对意识形态的虚假性进行解说，从而背离了马克思的政治经济学批判的轨道。正如马丁·杰伊所说：无论法兰克福学派把它的兴趣和知识放宽到什么范围，他们都从未真正研究过经济学。<sup>409</sup>这样，法兰克福学派在整合精神分析的过程中便存在着用心理学解释置换意识形态批判

<sup>408</sup> Russell Keat, *The Politics of Social Theory*, Oxford: University of Chicago Press, 1981: 179.

<sup>409</sup> 马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，广东人民出版社1996年版，第175页。

的历史唯物主义解释的倾向，从而造成了意识形态批判的心理学化：在人类生与死的本能斗争中，社会对人的异化成为了永恒的心理体验；同一性逻辑对非同一性逻辑的统治是同一性自我对自主性自我的统摄；文明对人的压抑乃是超我对代表着本能的本我的压抑；语言符号对人的欺骗和统治乃是意识对无意识的控制。法兰克福学派用精神分析的心理学话语来表达对意识形态的批判，从而脱离了意识形态批判的历史根基和现实基础。

其次，法兰克福学派整合精神分析对意识形态进行的心理学解读使它完全陷于观念和意识形态之境去寻找超越意识形态的道路，离开了真实的社会历史联系，其设计的超越意识形态的道路也成为了一种乌托邦的幻想。在马克思看来，“意识形态理论的研究如果只停留在意识形态的观念性考察上是表面化的和书斋气的，这种工作只能使抽象的理论家感到自我满足，但它既不能挖掘出意识形态的真正根源，也不能找到一条超越意识形态的现实道路”<sup>410</sup>。意识形态及其超越只有内在于社会历史学说的总体研究中才能真正得到说明；意识形态的虚假性在消除产生这种意识形态的社会物质关系的斗争中才能得到最终的祛除。法兰克福学派则完全走上了马克思所批评的意识形态的研究之路，用脱离了社会历史联系的心理学去探究意识形态问题，用纯粹抽象的精神分析的观念去解蔽意识形态的虚假性，不仅没有揭示意识形态虚假性的真实物质根源，也没有找到瓦解意识形态虚假性的现实道路。其对饱含着良心和爱的人本主义伦理学的追求、对非同一性逻辑的建构、对爱欲解放的向往、对理想的语言交往情境的设置只不过是离开了现实的社会历史生活这一客观基础的观念玄思和价值预设，是离开了社会物质实践的精神独语和局限于思想、意识的心理变革。从这个角度说，法兰克福学派在心理、观念和意识形态的视域中寻求的对意识形态的超越只是制造了另一个意识形态的幻想。在艺术、审美、爱的宗教和理想的交往语境中，这种意识形态的超越变成了一种浪漫主义的乌托邦，从而达到了与

<sup>410</sup> 周宏：《理解与批判——马克思意识形态理论的文本学研究》，三联书店2003年版，绪论第9页。



精神分析的治疗相同的效果：给予病态的人和社会一种想象世界中的虚幻解放。在这种虚幻的解放中，法兰克福学派批判理论的锋芒被弱化而丧失了现实的批判力。

## 结语

从总体上看，法兰克福学派对精神分析的整合是在启蒙运动所导致的理性工具化的片面发展这一现代性的社会文明病理语境中产生的，是对现代工业文明的反思、透视和病理学分析。近代启蒙运动所开启的主体理性在高度发展的过程中走向了“工具理性”的急剧扩张，使得“现代性”启蒙话语的理性力量异化为单纯科技力量的片面胜利。启蒙精神在技术工具方面的发展，伴随着一个人文世界的失落，理性由此堕落为可检验和操纵的技术操作的文明规程，从而造成了冷冰冰的非人化现实，人的自主性、想象力日益萎缩、人的判断力和批判力日渐衰弱。因此，在“现代性”的文明历程上，启蒙话语的理性法则使人脱离了蒙昧却又陷入了“工具理性”的制度化专制，“理性被剥夺了其有效性要求，被吸附到纯粹的权力之中”<sup>411</sup>。于是，曾经以平等、自由、社会公正为开路大旗的理性启蒙，走向了反面：“工具理性”的统治权力及其无处不在的“话语暴政”把同一性原则强加于一切事物，迫使人以内在精神的沉沦去换取外在的物质丰厚，以牺牲自身的主体性去服从“工具理性”的操作性，由此理性不得不放弃进行批判的权利，变异成为压抑批判的“非理性”。

---

<sup>411</sup> 转引自汪行福：《走出时代的困境——哈贝马斯对现代性的反思》，上海社会科学院出版社2000年版，第114页。哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，剑桥政治出版社1987年版，第113页。

在法兰克福学派看来，工具理性伴随着现代文明的历史进程，以不可阻挡的巨大力量把整个世界卷入其中，成为统治我们时代的压倒一切的最具霸权的意识形态，并直接决定和塑造了当代世界的基本面貌：人从神话中解放出来却又受到工具理性的奴役，工业文明所造就的物质繁华带来的并不是人的个性、自主性的复归，而是人的异化以及人的意识、思想、心理的钳制和人的批判力的消解。在对现代文明的深层困境反思的基础上，法兰克福学派认为现代文明的弊病正是在于理性向工具理性的片面发展和工具理性的统治霸权。因此，必须对工具理性进行意识形态批判，在思想的领域里找到统治的根源和机制，才能解蔽现代文明的内在矛盾，对现代社会的病理做出诊断。对法兰克福学派而言，意识形态就是通过制造虚假的同一性和合理性来掩盖工具理性对感性个体的真实压抑，从而消解个体主体的否定性和批判性，将个体黏合并吸附到社会整体秩序的漩涡中。由此，法兰克福学派不断强调意识形态批判就是洞见它所遮蔽的与事实相左的虚假性和欺骗性，把个体从社会一体化的束缚中解放出来，其首要的工作就是唤醒人们包含着批判性的个体主体意识，摆脱意识形态的“操纵”和“欺骗”。因此，法兰克福学派认为对意识形态的批判和洞察“存在于主观的、私人的反思之中”<sup>412</sup>，而“面对急需消除意义差异的极权体制，自由的社会力量已经汇聚到个人范围内，批判理论可以问心无愧地停留于此”<sup>413</sup>。弗洛伊德的精神分析学说对一个包含着欲望、冲动、感性生命力的个体及其自我的揭示颠覆了人们理性崇拜的传统，其通过无意识在个人痛苦的形式中找寻普遍存在的代码和结构的意图取向在个体分析的范围内暗合了法兰克福学派意识形态批判的内在需要，于是成为了法兰克福学派进行意识形态批判的强有力工具。

现代哲学批判话语在很大程度上受到弗洛伊德精神分析理论的启发，并通过与弗洛伊德直接或间接的对话形成了各自的学说体系，这在某种意义上成为现代哲学批判话语独特的建构之路。

<sup>412</sup> 马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，广东人民出版社1996年版，第314页。

<sup>413</sup> Theodor Wiesengrund Adorno, *Minima Moralia*, 1974: 13.

法兰克福学派作为现代哲学批判话语的突出代表，无疑是这一哲学理路的实践者，其整合精神分析的内在机理主要体现在两个方面：一方面，法兰克福学派批判的理论本色，使其怀疑一切叙述的真实性。在他们看来，历史事实的描述都是戴上了意义面具而寻求一种完整性的合理解释，是虚假的意识形态的产物，因此“宁可支离破碎，也不要一个统一协调的历史叙述整体”<sup>414</sup>。这种怀疑主义的逻辑在本质上与精神分析的理论基点是相同的。因为按照弗洛伊德的观点，主体不是能够感知的意识的构成部分，而大部分是无法觉察的无意识的构成部分，主体意识的这种不透明性不仅决定了否定性、怀疑性思维逻辑的起源，而且决定了某种自主性自我的模式会在自我及其意识被否认时重新出现。因此，精神分析的无意识理论吻合了法兰克福学派的怀疑主义逻辑，成为其否定性、批判性力量追求的心理根源和心理动力。另一方面，法兰克福学派认为现代资本主义文明对主体个性的消灭在于用占主导地位的社会符号、官僚政治、文化工业等意识形态对主体的思想、行为特别是主体自身难以透析的无意识进行控制，在个体的心理深处产生出一种缺乏选择性和批判性的、同一性的思维和行为方式，在无意识的深层将个体彻底消解在社会整体秩序的操作中。因此个体的覆灭是意识形态欺骗、教化和同化的必然结果。这种隐蔽的意识形态“暴政”在精神分析的语境中得到过原发性的说明和解析。弗洛伊德用“俄狄浦斯情结”的原罪言说道德、伦理和社会禁忌等意识形态的心理起源，揭示出社会文明的历史乃是个体本能压抑的历史，道德规范、宗教信仰等社会文化形式“之所以不断地创造出来，是由于历代加入社会生活的各个人，为公共利益而牺牲了其本能的享乐”<sup>415</sup>，牺牲了代表着个体生命冲动的性本能和其中所包含的自主性自我的部分。弗洛伊德用心理学分析社会文化压抑个体的叙述方式与法兰克福学派对意识形态消解个体的历史解读不谋而合，于是成为法兰克福学派对现代意识形态的隐性控制进行解蔽的心理学资源。

<sup>414</sup> 方成：《精神分析与后现代批评话语》，中国社会科学出版社2001年版，第337页。

<sup>415</sup> 弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆1996年版，第298页。

由此，法兰克福学派通过整合精神分析来诊断现代社会、进行意识形态的批判，其思维的运作主要在两点上展开：第一，破解意识形态的虚假性和操纵性。以精神分析的无意识理论和文明压抑理论为基点，通过对文化工业、法西斯和极权主义人格、工业文明的一体化、人的存在的异化、人的交往的扭曲等现代文明病理现象的心理分析和批判，揭示意识形态对人的精神控制，透视意识形态的虚假性本质。以此解析出意识形态的内在运行机制就是其制造者们为巩固与扩大自身的阶级利益利用各种工具和手段不断地杜撰出一个不可能实现的社会图景、虚构出得到解放或拯救的幻想以及各种虚假的自我需要，以难以解析的无意识侵入方式来破坏和消除个体的批判反思性，使个体融合在严格的社会秩序中。第二，拯救被意识形态所消解的个体。以精神分析的自我人格理论和性欲理论为原始线索，在对非同一性逻辑的心理引导中，在对爱欲解放的非压抑文明的构建中，在对爱的人本主义伦理学的诉求中，在对被扭曲的交往的修复中，来重塑自我的自主性、反思性、批判性和完整性的存在方式。以此恢复包含在生命本能欲求中的反抗压制的自由原型，寻找到不为社会所压抑、不为意识形态所侵蚀的个体感性生命的存在，从而为个体摆脱各种意识形态的“操纵”和“欺骗”，从社会的束缚中解放出来提供革命的主体意识。

法兰克福学派的思想家们通过对精神分析的整合不仅在思想的反思中解蔽出歪曲、侵害个体思想和心灵的观念意识，祛除虚假意识形态的魔障；而且在对现代社会的心理和人格病态的精神解读中，探求一种富有批判性和否定性的个体及其感性意识，并企图释放出其中所包含的解放性力量。这种用意识去解读意识，用思想去唤醒思想的整合逻辑仍然是一种囿于意识形态观念批判的思维。这种整合思维因其缺乏现实根基的局限性，不但走不出自身的悖论，解决不了工具理性“暴政”这一现代性问题，更不可能为人与社会的发展提供一个切实可行的现实方案。因而在这种思维的局限下，法兰克福学派最终把整合精神分析所进行的意识形态批判推向了精神分析的幻想形式——用艺术审美的感性活

动来为现实世界的个体生命提供一种乌托邦式的超越和补偿。虽然法兰克福学派的成员以马克思社会批判理论的继承者自居，但是他们并没有真正继承并始终坚持马克思从物质生活这一基本事实出发去分析一切社会问题的实践哲学路线，从而使批判理论蜕变成了一种脱离了社会现实的物质力量而进行的抽象的文化批判。<sup>416</sup>因此，法兰克福学派对精神分析的整合路线“不仅弱化了法兰克福学派批判理论的激进立场，而且也表明了它与马克思主义批判传统的疏离”<sup>417</sup>。

尽管如此，我们仍然能从法兰克福学派对精神分析的整合中获得有益的启发。首先，法兰克福学派通过整合精神分析为我们提供了一个观察和透视社会的新的视角，即文化心理批判的视角。在这个视角中，法兰克福学派一方面通过意识形态批判解蔽了现代社会文明对个体的压抑性质；另一方面透过对现代社会心理及人格病态的分析，“对感性生命的价值优先权给予了充分的正当性论证”<sup>418</sup>。虽然这种文化心理批判囿于意识形态的范式而片面发展了马克思的批判理论，但是它毕竟有助于唤醒主体内在的批判意识，“极大地鼓舞和激励了欲望个体旨在颠覆既定文明规范的公开的造反行动”，并因此而在很大程度上凸现着本能冲动造反逻各斯这一现代文化的典型特质<sup>419</sup>。

其次，法兰克福学派经过对精神分析的整合向我们展现出现代哲学研究方法的新视域：把不同的理论传统沟通起来，通过克服它们之间的冲突，把它们作为一个统一理论的不同但却是互补的方面进行整合，这是现代哲学发展所开辟的道路。因此，法兰克福学派的思想家从来都拒绝把自己的理论构建成一个封闭的体系，而是以开放的学术胸怀博采众长，对其他的批判传统兼收并蓄，沟通整合，进而构建自己的批判实践。这种研究方法不仅

<sup>416</sup> 参见傅永军、王元军、孙增霖：《批判的意义——马尔库塞、哈贝马斯文化与意识形态批判理论研究》，山东大学出版社1997年版，第227页。

<sup>417</sup> 郑召利：〈批判锋芒的弱化：从意识形态批判到语言的批判——哈贝马斯对法兰克福学派意识形态批判传统的继承与变革〉，《江西社会科学》2004年第3期，第42页。

<sup>418</sup> 张凤阳：《现代性的谱系》，南京大学出版社2004年版，第453页。

<sup>419</sup> 同上。

使法兰克福学派的理论独树一帜，而且也使它获得了极大的解放和自由。<sup>420</sup>

最后，法兰克福学派对精神分析的整合反映着它对批判精神的坚守。作为一种批判话语，法兰克福学派无疑以批判来寻求答案，这种批判的特性也突出地体现在它对精神分析的整合中。从整合的旨趣看，法兰克福学派将精神分析运用到对占统治地位的意识观念的彻底决裂中，以此对社会文明的压抑性做出批判；从整合的思维路径看，法兰克福学派不仅试图保存精神分析自身的批判性，而且是在对精神分析具有批判性的借鉴和吸取中完成了对精神分析的整合，并实现了其整合的批判旨趣。对批判精神的坚守使法兰克福学派拒绝赞美现实，拒绝对一切理论传统不假思索的全盘肯定和接受。因为在它看来，“否定，而不是不成熟地寻找各种解决方式才是真理的真正避难所”<sup>421</sup>。这些或许就是法兰克福学派通过整合精神分析所带给今天从事理论研究的人们及对未来有所期待的人们精神启示。

<sup>420</sup> 萧俊明：〈关于法兰克福学派批判理论的重新思考〉，《国外社会科学》，2001年第1期，第38页。

<sup>421</sup> 马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，广东人民出版社1996年版，中译本序言第7页。

# 参考文献

## 一、中文部分

- [德]阿多诺:〈社会学与心理学〉,《新左派评论》,1967年第46期版。
- [德]阿多诺:《最低限度的道德》,伦敦1974年版。
- [德]阿多诺:《否定的辩证法》,纽约1990年版。
- [德]阿多诺:《否定的辩证法》,重庆出版社1993年版。
- [德]阿多诺:〈弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式〉,《法兰克福学派论著选辑》(上),商务印书馆1998年版。
- [德]阿多诺等:《权力主义人格》(上),浙江教育出版社2002年版。
- [德]阿多诺等:《权力主义人格》(下),浙江教育出版社2002年版。
- [德]阿尔布莱希特·维尔默:《论现代和后现代的辩证法——遵循阿多诺的理性批判》,商务印书馆2003年版。
- [法]阿尔都塞:《读〈资本论〉》,中央编译出版社2001版。
- 艾四林:《哈贝马斯》,湖南教育出版社1999年版。
- [英]安德森:《西方马克思主义探讨》,人民出版社1981年版。
- [英]奥兹本:《弗洛伊德和马克思》,中国人民大学出版社2004年版。
- [苏]巴赫金、沃洛希诺夫:《弗洛伊德主义批判》,中国文联出版公司1987年版。
- [英]巴托莫尔:《法兰克福学派》,台湾桂冠图书股份有限公司1973年版。
- 曹卫东:《交往理性与诗学话语》,天津社会科学院出版社2001年版。
- 曹卫东编:《霍克海默集》,上海远东出版社1997年版。
- 曹玉文编:《西方人看马克思主义》,当代中国出版社1998年版。



车文博：《弗洛伊德主义略评》，中国人民大学复印报刊资料1987年第12期版。

车文博编：《弗洛伊德主义原著选集》（上），辽宁人民出版社1988年版。

陈学明：《二十世纪的思想库——马尔库塞的六本书》，云南人民出版社1989年版。

陈学明：《弗洛伊德的马克思主义》，辽宁人民出版社1989年版。

陈学明、吴松：《社会水泥：阿多诺、马尔库塞、本杰明论大众文化》，云南人民出版社1998年版。

陈学明：《西方马克思主义教程》，高等教育出版社2001年版。

陈振明：《法兰克福学派与科学技术哲学》，中国人民大学出版社1988年版。

陈振明：《“新马克思主义”：从卢卡奇、科尔施到法兰克福学派》，厦门大学出版社1992年版。

程巍：《否定性思维——马尔库塞思想研究》，北京大学出版社2001年版。

方成：《精神分析与后现代批判话语》，中国社会科学出版社2001年版。

方晶刚：《走出启蒙的神话——霍克海默社会批判理论研究》，复旦大学博士论文1998年版。

[英]菲尔·斯莱特：《当代影响最大的西方马克思主义流派——法兰克福学派的起源和意义》，兰州大学出版社1990年版。

[美]弗洛姆：《谈西方社会人的前途问题》，《哲学译丛》，1981年第2期版。

[美]弗洛姆：《马克思关于人的概念》，《西方学者论〈1844年经济学——哲学手稿〉》，复旦大学出版社1983年版。

[美]弗洛姆：《弗洛伊德的使命》，三联书店1986年版。

[美]弗洛姆：《弗洛伊德思想的贡献与局限》，湖南人民出版社1986年版。

[美]弗洛姆：《生存还是占有》，三联书店1986年版。

[美]弗洛姆：《在幻想锁链的彼岸》，湖南人民出版社1986年版。

[美]弗洛姆：《说爱——一位精神分析学家的人生视角》，安徽人民出版社1987年版。

[美]弗洛姆：《精神分析的危机》，国际文化出版公司1988年版。

[美]弗洛姆：《梦的精神分析》，光明日报出版社1988年版。

[美]弗洛姆：《人心——人的善恶天性》，福建人民出版社1988年版。

[美]弗洛姆：《为自己的人》，三联书店1988年版。

- [美]弗洛姆：《寻找自我》，工人出版社1988年版。
- [美]弗洛姆：《占有或存在——一个新型社会的心灵基础》，国际文化出版公司1989年版。
- [美]弗洛姆：《人的呼唤——弗洛姆人道主义文集》，三联书店1991年版。
- [美]弗洛姆：《禅宗与精神分析》，贵州人民出版社1998年版。
- [美]弗洛姆：《逃避自由》，国际文化出版公司2002年版。
- [美]弗洛姆：《爱的艺术》，西苑出版社2003年版。
- [美]弗洛姆：《健全的社会》，国际文化出版公司2003年版。
- [奥]弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆1984年版。
- [奥]弗洛伊德：《爱情心理学》，作家出版社1986年版。
- [奥]弗洛伊德：《弗洛伊德后期著作选》，上海译文出版社1986年版。
- [奥]弗洛伊德：《图腾与禁忌》，中国民间文艺出版社1986年版。
- [奥]弗洛伊德：《精神分析引论新编》，商务印书馆1987年版。
- [奥]弗洛伊德：《精神分析引论新讲》，安徽文艺出版社1987年版。
- [奥]弗洛伊德：《精神分析引论》，商务印书馆1996年版。
- [奥]弗洛伊德：《释梦》，商务印书馆1996年版。
- [奥]弗洛伊德：《一个幻觉的未来》，华夏出版社1999年版。
- [奥]弗洛伊德：《精神分析导论讲演新篇》，国际文化出版公司2000年版。
- [奥]弗洛伊德：《论文明》，国际文化出版公司2000年版。
- 复旦大学哲学系现代西方哲学研究室编：《西方学者论〈1844年经济学——哲学手稿〉》，复旦大学出版社1983年版。
- 傅永军、王元军、孙增霖：《批判的意义——马尔库塞、哈贝马斯文化与意识形态批判理论研究》，山东大学出版社1997年版。
- [德]H.贡尼、R.林古特：《霍克海默》，中国社会科学出版社1992年版。
- 龚群：《道德乌托邦的重构——哈贝马斯交往伦理思想研究》，商务印书馆2003年版。
- 郭永玉：《孤立无援的现代人——弗洛姆的人本精神分析》，湖北教育出版社1999年版。
- [德]哈贝马斯：〈解释学要求普遍有效〉，《哲学译丛》1986年第3期版。
- [德]哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，剑桥政治出版社1987年版。
- [德]哈贝马斯：《交往与社会进化》，重庆出版社1990年版。

- [德]哈贝马斯:《交往行动理论》(上下卷),重庆出版社1994年版。
- [德]哈贝马斯:《认识与兴趣》,学林出版社1999年版。
- [德]哈贝马斯:《作为“意识形态”的技术与科学》,学林出版社1999年版。
- [德]哈贝马斯:《重建历史唯物主义》,社会科学文献出版社2000年版。
- 洪翠娥:《霍克海默与阿多诺对文化工业的批判》,唐山出版社1988年版。
- 黄颂杰编:《弗洛姆著作精选——人性、社会、拯救》,上海人民出版社1989年版。
- [德]霍克海默:〈历史与心理学〉,《社会研究杂志》,1932年第1期版。
- [德]霍克海默:《批判理论》,重庆出版社1989年版。
- [德]霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法——哲学断片》,上海人民出版社2003年版。
- 《霍克海默给洛文塔尔的书信》,加利福尼亚1942年版。
- [德]伽达默尔:《真理与方法》,上海译文出版社1992年版。
- 江天骥编:《法兰克福学派——批判的社会理论》,上海人民出版社1981年版。
- 解保军、李锐:〈弗洛姆对人类生存问题的解答〉,《理论探讨》,2005年第2期版。
- [日]今村仁司、三岛宪一、鹭田清一、野家启一:《马克思、尼采、弗洛伊德、胡塞尔——现代思想的源流》,河北教育出版社2002年版。
- [德]卡尔·曼海姆:《意识形态与乌托邦》,商务印书馆2000年版。
- [法]C. 克莱芒、P. 布律诺、L. 塞弗:《马克思主义对心理学说的批评》,商务印书馆1985年版。
- [奥]赖希:《法西斯主义群众心理学》,重庆出版社1990年版。
- 李英明:《哈贝马斯》,东大图书股份有限公司1986年版。
- [匈]卢卡奇:《历史和阶级意识》,重庆出版社1989年版。
- 陆俊:《马尔库塞》,湖南人民出版社1999年版。
- 陆炜:〈批判解释学何以可能——析哈贝马斯的批判解释学思想〉,《复旦学报》(社会科学版),1994年第2期版。
- 陆扬:《精神分析文论》,山东教育出版社1998年版。
- [美]马丁·杰伊:《法兰克福学派的宗师——阿道尔诺》,湖南人民出版社1988年版。

- [美]马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，广东人民出版社1996年版。
- [美]马尔库塞：《工业社会与新左派》，商务印书馆1982年版。
- [美]马尔库塞：《爱欲与文明》，上海译文出版社1987年版。
- [美]马尔库塞：《单面人》，湖南人民出版社1988年版。
- [美]马尔库塞：《现代文明与人的困境》，上海三联书店1988年版。
- [美]马尔库塞：〈弗洛伊德的人的概念的过时性〉，《现代文明与人的困境——马尔库塞文集》，上海三联书店1989年版。
- [美]马尔库塞：《审美之维》，三联书店1989年版。
- [美]马尔库塞：《理性与革命》，重庆出版社1993年版。
- [美]马尔库塞：〈当代工业社会的攻击性〉，《法兰克福学派论著选辑》上卷，商务印书馆1998年版。
- [美]马尔库塞：《反革命与反叛》，立绪文化事业有限公司2001年版。
- 马吉：〈与赫伯特·马尔库塞的一次谈话〉，《国外社会科学动态》，1983年第11期版。
- 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社1960年版。
- 《马克思恩格斯全集》第4卷，人民出版社1972年版。
- 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版。
- 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版。
- 马元龙：〈主体的颠覆：拉康精神分析学中的“自我”〉，《华中师范大学学报》（社会科学版），2004年第6期版。
- [美]麦金太尔：《马尔库塞》，中国社会科学出版社1993年版。
- 孟登迎：《意识形态与主体建构——阿尔都塞的意识形态理论》，中国社会科学出版社2002年版。
- [美]诺曼·霍兰德：《后现代精神分析》，上海文艺出版社1996年版。
- 欧力同、张伟：《法兰克福学派研究》，重庆出版社1990年版。
- 欧力同：《哈贝马斯的“批判理论”》，重庆出版社1997年版。
- 任昶：《批判与反思——法兰克福学派“当代资本主义理论”辨析》，安徽大学出版社1998年版。
- 上海社会科学院哲学研究所外国哲学研究室编：《法兰克福学派论著选辑》上卷，商务印书馆1998年版。
- 阮新邦：《批判诠释与知识重建——哈贝马斯视野下的社会研究》，社会科学文献出版社1999年版。
- 阮新邦：《解读〈沟通行动论〉》，上海人民出版社2003年版。

沈起予编：《西方马克思主义批判文选》，台北远流出版事业公司1994年版。

盛晓明：《语言规则与知识基础——语用学维度》，学林出版社2000年版。

施密特：《马克思的自然概念》，商务印书馆1988年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《图绘意识形态》，南京大学出版社2002年版。

[斯洛文尼亚]斯拉沃热·齐泽克：《意识形态的崇高客体》，中央编译出版社2002年版。

孙伯鍈、曹幼华：《西方“马克思”学》，江苏人民出版社1992年版。

[英]汤普森：《意识形态与现代文化》，译林出版社2005年版。

汪行福：《走出时代的困境——哈贝马斯对现代性的反思》，上海社会科学院出版社2000年版。

王凤才：《追寻马克思——走进西方马克思主义》，山东大学出版社2003年版。

王凤才：《批判与重建：法兰克福学派文明论》，社会科学文献出版社2004年版。

王南湜、谢永康：《后主体性哲学的视域》，中国人民大学出版社2004年版。

[德]韦尔默：《批判的理论》，纽约1974年版。

翁寒松：《从时代的产儿到时代的弃子——法兰克福学派述评》，江苏人民出版社1986年版。

萧俊明：〈关于法兰克福学派批判理论的重新思考〉，《国外社会科学》，2001年第1期版。

熊哲宏：《心灵深处的王国——弗洛伊德的精神分析学》，湖北教育出版社1999年版。

徐崇温：《法兰克福学派述评》，三联书店1980年版。

杨小滨：《否定的美学——法兰克福学派的文艺理论和文化批评》，三联书店1999年版。

姚大志：〈对工业文明的批判：精神分析与法兰克福学派〉，《吉林大学社会科学学报》，1996年第2期版。

[英]伊格尔顿：《20世纪西方文学理论》，西安出版社1986年版。

衣俊卿：《20世纪的文化批判——西方马克思主义的深度解读》，中央编译出版社2003年版。

- 应国良：〈政治意识的过滤——法兰克福学派关于西方意识形态对人压抑控制机制的研究〉，中山大学博士论文1999年版。
- 俞吾金：《现代性现象学——与西方马克思主义者的对话》，上海社会科学院出版社2002年版。
- 俞吾金、陈学明：《国外马克思主义哲学流派新编》（上），复旦大学出版社2002年版。
- 张传开、章忠民：《弗洛伊德精神分析学述评》，南京大学出版社1987年版。
- 张凤阳：《现代性的谱系》，南京大学出版社2004年版。
- 张和平、戴春勤：《一代哲学巨人的足迹——马尔库塞哲学思想研究》，甘肃人民出版社2002年版。
- 张亮：《“崩溃的逻辑”的历史建构：阿多诺早中期哲学思想的文本学解读》，中央编译出版社2003年版。
- 张伟：《弗洛姆思想研究》，重庆出版社1996年版。
- 张旭东：《批评的踪迹：文化理论与文化批评：1985-2002》，三联书店2003年版。
- 张一兵：《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》，江苏人民出版社1999年版。
- 张一兵：《无调式的辩证想象——阿多诺〈否定的辩证法〉的文本学解读》，三联书店2001年版。
- 张一兵、胡大平：《西方马克思主义哲学的历史逻辑》，南京大学出版社2003年版。
- 张一兵：《意识形态幻象对伪现实的支撑——齐泽克〈意识形态的崇高对象〉解读》，《山东社会科学》，2004年第11期版。
- 赵海峰：《阿多诺“否定的辩证法”研究》，黑龙江人民出版社2003年版。
- 赵勇：《整合与颠覆：大众文化的辩证法——法兰克福学派的大众文化理论》，北京大学出版社2005年版。
- 郑召利：《哈贝马斯的交往行为理论：兼论与马克思学说的相互关联》，复旦大学出版社2002年版。
- 郑召利：〈批判锋芒的弱化：从意识形态批判到语言的批判——哈贝马斯对法兰克福学派意识形态批判传统的继承与变革〉，《江西社会科学》，2004年第3期版。
- 周宏：《理解与批判——马克思意识形态理论的文本学研究》，三联书店2003年版。

## 二、英文部分

- ADORNO, Theodor Wiesengrund, *Sociology and Psychology*, *New Left Review* 46, 1967.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund, *Minima Moralia*, Gloucestershire: Bookcraft Ltd., 1974.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund, *Prisms*, Cambridge MA: MIT Press, 1982.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, London: Routledge, 1991.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund, *Theory of Pseudo-Culture*, New York: Telos, 1995.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund, *The Culture Industry Revisited*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 1996.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund, *Introduction to Sociology*, Cambridge: Polity Press, 2000.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund, and HORKHEIMER, Max, *Dialectic of Enlightenment*, New York: NLB Press, 1979.
- ADORNO, Theodor Wiesengrund, FRENKEL-Brunswik, Else, LEVINSON, Daniel J. and SANFORD, R. Nevitt, *The Authoritarian Personality*, New York: Norton, 1969.
- BOCOCK, Robert, *Freud and Modern Society: An Outline and Analysis of Freud's Sociology*, Dordrecht: Springer Science+Business Media B.V., 1976.
- BRUNKHORST, Hauke, *Adorno and Critical Theory*, Wales: University of Wales Press, 1999.
- CONNERTON, Paul, *The Tragedy of Enlightenment: An Essay on the Frankfurt School*, Cambridge MA: Cambridge University Press, 1980.
- CONNERTON, Paul, *The Frankfurt School and Its Critics*, New York: Routledge, 2002.
- COOK, Deborah, *The Culture Industry Revisited: Theodor W. Adorno on Mass Culture*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 1996.
- DUBIEL, Helmut, *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory*, Cambridge MA: MIT Press, 1985.
- FEENBERG, Andrew, *Lukacs, Marx and the Sources of Critical Theory*, Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 1981.
- Frankfurt Institute, *Aspect of Sociology*, Boston: Beacon Press, 1972.

- FRIE, Roger, *Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy and Psychoanalysis: A Study of Sartre, Binswanger, Lacan, and Habermas*, New York: Rowman and Littlefield Publishers, 1997.
- FROMM, Erich, *The Working Class in Weimar Germany*, Boston: Harvard University Press, 1984.
- FROMM, Erich, *Love Sexuality and Matriarchy: About Gender*, New York: Fromm International Publishing Corp., 1997.
- HABERMAS, Jürgen, *Knowledge and Human Interests*, Boston: Beacon Press, 1971.
- HABERMAS, Jürgen, *Theory and Practice*, London: Heinemann Educational Books, 1974.
- HABERMAS, Jürgen, *On the Logic of the Social Sciences*, Cambridge MA: MIT Press, 1988.
- HELD, David, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, Cambridge: Polity Press, 1980.
- HORKHEIMER, Max, *Authority and the Family*, New York: Herder and Herder, 1972.
- HORKHEIMER, Max, *Critical Theory*, New York: Herder and Herder, 1972.
- HORKHEIMER, Max, *Critique of Instrumental Reason*, New York: The Seabury Press, 1974.
- KEAT, Russell, *The Politics of Social Theory*, Oxford: University of Chicago Press, 1981.
- KELLNER, Douglas, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, London: Macmillan Education Ltd., 1984.
- LASCH, Christopher, *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*, New York: Basic Books, 1977.
- MARCUSE, Herbert, *One-Dimensional Man*, Boston: Beacon Press, 1966.
- MARCUSE, Herbert, *Negation*, Boston: Beacon Press, 1968.
- MARCUSE, Herbert, *An Essay on Liberation*, Boston: Beacon Press, 1969.
- MARCUSE, Herbert, *Five Lectures*, Boston: Beacon Press, 1970.
- MARCUSE, Herbert, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, 1974.
- MARCUSE, Herbert, *Technology, War and Fascism*, London: Routledge, 1998.
- NÄGELE, Rainer, *Reading After Freud: Essays on Goethe, Hölderlin, Habermas, Nietzsche, Brecht, Celan, and Freud*, New York: Columbia University Press, 1987.



- RAYMOND, Geuss, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- RODERICK, Rick, *Habermas and the Foundations of Critical Theory*, London: Macmillan Publishers Ltd., 1986.
- ROSE, Gillian, *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, London: Macmillan Press Ltd., 1978.
- WIGGERSHAUS, Wolf, *The Frankfurt School: Its History, Theories and Political Significance*, Cambridge MA: MIT Press, 1994.

# 索引

\* 按汉语拼音顺序排列。

阿多诺 26, 34, 38, 42-46, 83-86, 88-117, 182-183, 186-188, 190-191, 193, 200-201, 204, 210-211

阿尔都塞 22, 207

爱 6, 10-11, 43-44, 49, 53, 65-66, 73-76, 78-81, 86, 88, 90, 93, 114, 121, 125, 133, 174, 204, 211-212, 215

爱欲 43, 45-46, 89, 119, 127, 131, 133-147, 149-150, 185, 189-190, 204, 211-212, 215

奥兹本 207

巴赫金 207-208

保罗·利科 207

本能 3-11, 16, 19, 39-47, 50, 52-53, 56, 61-64, 66, 69, 74-76, 79-80, 87-90, 92-93, 95-96, 98-99, 100, 102-103, 107-117, 119-128, 130-151, 155-156, 158, 164-170, 172-175, 185, 187-191, 197-199,

201, 208-209, 211, 213-215

本我 4-5, 16, 18-19, 90-92, 95, 97-101, 106, 111, 114-115, 117, 121-122, 130, 132, 138, 145, 174-178, 181, 187, 200, 215

本雅明 26

必要压抑 123-124, 146

波洛克 26

布伦塔诺 2

查列茨基 205

超我 4-5, 10-11, 16, 18, 76-77, 85, 87-88, 90-92, 94-102, 105-107, 115, 121-122, 127-128, 130, 132, 138, 174-178, 181, 185, 187, 200, 202, 210, 215

存在主义 32

大众文化 29-30, 33, 35-36, 45, 105-106, 129

单向度 119-120, 124, 126, 128-130, 201

狄尔泰 153, 162

俄狄浦斯 8, 10-11, 40, 44, 85-86, 93-94, 99, 103, 121-122, 197, 213

额外压抑 123-126, 131, 136, 139, 142, 189-190

恩格斯 39, 209

法兰克福学派 1-2, 25-43, 45-47, 49, 85-87, 92, 119, 182-184, 193-196, 198-199, 203-205, 209-216

法西斯 28-29, 36, 38, 45, 83-84, 88-93, 96, 101-102, 106-107, 111, 114-116, 186-187, 200-201, 204

反思 12, 25, 33, 47, 61, 67, 88, 96, 101, 107, 113, 151-152, 154, 156-172, 175-178, 191-192, 211

反犹太主义 83-84, 88, 90-92

范农 205

方法论 8, 14, 47, 60, 151-154, 156-161, 163-164, 172, 192, 207

非同一性 27, 43, 83, 108, 110, 113-114, 117, 129, 182, 186-188, 201, 210-212, 215

非压抑性 119, 138-143, 145-147, 149-150, 190, 211

费希特 2, 162-163

弗里德曼 207

弗洛姆 26, 34, 38-47, 49-81, 183-186, 188-191, 193, 199-200, 204, 210-211

弗洛伊德 1-16, 18-19, 21, 25, 32, 36-47, 49-52, 55-57, 60-61, 63, 65-66, 71-77, 79-81, 83, 85, 87-90, 92, 96-97, 99-100, 108-114, 116-117, 119-124, 127, 130-137, 140-142, 145-147, 150, 154-156, 158-161, 163-170, 172, 174-177, 179-181, 183-185, 187-193, 195-209, 211, 213

革命 28-31, 41, 50, 71, 79, 119, 131, 138-140, 145-146, 149, 163, 169, 184-186, 194, 204-205, 207-208

格吕堡 26

葛兰西 194

个体 3-5, 8, 12, 16, 18-19, 21, 32, 36, 38, 40-42, 44, 46, 50-53, 56-57, 61-62, 64-66, 70, 72, 75-77, 81, 83-84, 86-90, 92-96, 98-105, 107-117, 120-123, 125-127, 130-133, 135-136, 138-140, 142-143, 145-146, 149, 151-154, 158-160, 164-167, 171-174, 179-181, 184-192, 199-201, 203-204, 206, 209-211

工具理性 29, 33-34, 186, 191

工人阶级 30, 128

- 攻击本能 9-11, 127
- 工业社会 28, 33, 35-38, 41, 67-71, 80, 97, 99, 103, 120, 131, 142, 144, 186-189, 191, 193, 201-202
- 工业文明 33, 49, 60-61, 67, 119-121, 124-131, 189, 201, 211
- 哈贝马斯 26, 34, 46-47, 151-183, 190-193, 202-203, 210-211
- 海德格尔 32
- 赫尔巴特 2
- 黑格尔 20, 31-32, 51, 85, 113, 134, 173-174
- 胡塞尔 32
- 幻象 19, 21-25, 35, 104-105
- 霍夫斯基 207
- 霍克海默 26-27, 37-38, 41-46, 83-88, 90-92, 94-98, 100, 102, 104-117, 182-183, 186-188, 190-191, 193, 200-201, 204, 210-211
- 极权主义人格 83-84, 92-93, 95-96, 108, 187, 204
- 集体同一性 180-181, 192-193
- 交往 26, 36, 38, 47, 69, 151-152, 155-156, 158-165, 168-169, 171-174, 176-182, 192-193, 202-203, 210-211, 212, 215
- 交往理性 192
- 交往资质 151, 172, 178-179, 181-182, 192
- 结构主义 14, 19, 21, 25, 206
- 结构主义精神分析学 14, 19, 206
- 解放 27, 32-33, 45, 51, 70-72, 78-79, 85-87, 105, 108, 117, 119-120, 126, 134, 137-145, 147-150, 159, 164, 170-172, 182, 187, 190, 192, 195, 205, 208, 211-212, 215-216
- 解释学 12, 47, 151-162, 192, 202, 207, 211
- 经济基础 26, 39, 50, 52, 55, 59-60, 131, 206
- 精神分析 1-3, 5, 7-8, 10-16, 19-22, 25, 32, 36-47, 49-52, 66-67, 70, 72-76, 81, 83-86, 90-92, 96-97, 99-104, 107-111, 114, 116-117, 119-124, 130, 132, 137, 140, 151-152, 154-161, 163-174, 176-179, 181-193, 195, 199, 201-216
- 镜像 16-18, 22, 25, 84, 97-98, 198, 210
- 康德 2, 25, 162-163, 173
- 科尔施 31, 193-194
- 克莱芒 207-208
- 客体 20, 24, 31, 66, 90, 113, 126, 135, 139, 152-153, 177, 187

控制 4-5, 7, 11, 21, 29-30, 33-38, 42, 44-47, 55, 59, 68-69, 81, 83-84, 87-89, 95-105, 109, 111-112, 114-115, 117, 119-121, 124-132, 134-137, 139-141, 146-147, 156, 158-159, 165, 167, 171-172, 174, 181, 186-189, 193, 195-196, 199, 201, 203-204, 207, 210-212, 215

快乐原则 3-4, 45, 110, 114, 121-122, 132, 134, 136, 139-140, 142-145, 147

拉康 13-25, 98, 198, 206

莱布尼兹 2

赖希 204-205

劳动 10, 29, 45, 67, 69, 109-110, 120-121, 123-126, 128, 135-136, 139, 141-145, 147, 152, 157, 162-163, 165, 174, 190, 205, 211

理性 4, 7-8, 13, 19, 29, 31, 33-34, 39, 44, 50-51, 58, 60-66, 69, 71, 78, 88, 91-92, 95-97, 111, 115, 121-123, 127, 134-135, 137-139, 146, 148-150, 162, 165, 168-171, 174, 179-181, 186, 191-192, 197-198, 201-202

力比多 6-7, 9, 40-44, 52, 61, 74, 94, 97, 102, 109, 112, 114-115, 121, 126-127, 135-136, 138-139, 143-145, 147, 165, 185

历史唯物主义 31, 37, 39, 50, 52, 152, 163, 183, 208-209, 213-215

历史主义 162

良心 5, 10-11, 49, 73, 76-78, 80-81, 91, 115, 121, 130, 132, 211-212, 215

卢卡奇 31, 193-194

马尔库塞 26-27, 33-34, 43-46, 119-150, 182-183, 188-191, 193, 201-202, 204, 210-211

马克思 22, 27-28, 30-32, 37-41, 43-46, 49-52, 55-57, 60-62, 67, 71, 73, 85, 120-121, 128, 131, 139, 144, 152, 154, 157-158, 161, 163-164, 174, 183, 185, 189-190, 193-196, 198-199, 203-210, 212-215

梦 7, 15-16, 21, 24, 58, 146, 155-156

那喀索斯 147

能指 14-16, 18, 20-23, 78, 194

尼采 2, 32, 134

批判话语 1, 25, 47, 49, 83, 108, 119, 151, 183-184, 193, 199, 203

皮尔士 162

齐泽克 13, 19, 20-25, 105, 198

启蒙 33, 85, 99, 112, 169-170

人本主义伦理学 49, 72-76, 78, 81, 186, 211, 215

- 人本主义社会心理学 49, 52, 60, 71
- 人文科学 11-12, 19, 151-154, 157, 159-161, 167, 213-214
- 人性 1, 2, 6, 10, 19, 31, 33, 42, 49, 52-53, 56, 59-64, 66-69, 71-72, 74, 77-78, 80, 91, 120, 131, 139, 149, 158, 184-185, 211
- 认识 2, 12-13, 17, 19, 25-28, 35, 37, 46-47, 50, 52, 56-57, 59, 61-62, 77, 79-80, 86, 107, 119, 146, 148, 151, 154-173, 176-178, 180, 184-185, 187, 192, 194-196, 198-200, 203, 206-211, 213-214
- 认识论 12, 47, 151, 162-164, 172, 192, 213-214
- 上层建筑 26, 39, 52, 194, 204, 206, 212
- 社会 1-3, 5, 7-14, 16, 18-19, 21-47, 49-71, 73, 76-77, 80-81, 83-103, 105-117, 119-132, 134-144, 146-147, 151-152, 154, 156, 158-167, 169, 172-175, 179-182, 184-216
- 社会批判理论 1-2, 25-35, 37-39, 46-47, 96, 121, 146, 184-185, 198-199, 203-204, 214
- 社会无意识 25, 49, 57-60, 185, 199-200, 210
- 社会性格 49, 52-55, 57, 59-60, 66, 185, 199-200, 210
- 审美 146-150, 211, 215
- 生本能 44-45, 63, 74, 127, 133, 164
- 生存的“二歧” 64
- 升华 4, 9-10, 35, 44, 52, 55, 79, 102, 107, 109-110, 125, 135-139, 142, 146-147, 149, 167
- 剩余价值 189
- 施密特 26, 46
- 实践 2, 12, 27-28, 31, 44-45, 53, 57, 62, 68, 72, 80-81, 99, 140, 148, 152, 161-163, 166, 173-174, 178, 185, 191-192, 194, 196, 199, 209, 213, 215
- 实用主义 33, 162
- 实证主义 27, 110, 152-153, 156, 160-163, 192, 213
- 叔本华 2, 32, 134
- 死本能 40-41, 44-45, 63, 74, 88, 90, 127, 185
- 所指 14-15, 22-23, 44-45, 60, 98, 113, 133, 169, 176-177, 211
- 索绪尔 14-15
- 他者 15-18, 21-24, 172, 174, 176, 178, 191, 212
- 同化 17, 30, 34-35, 44, 52-53, 97, 127, 144, 199, 203

同一性 17, 25, 27, 35, 45, 83-84, 96, 110-117, 129-130, 152, 158-159, 165, 173, 175-180, 182, 186-188, 191-193, 200-201, 210-212, 215

韦尔默尔 26, 46

魏尔 26

文化 1-2, 5, 7-11, 13-14, 18, 21, 27-31, 33-38, 41-42, 45-46, 53-54, 58, 62, 70-71, 77, 83-84, 87, 89, 91-92, 96-97, 99-108, 111, 114-116, 122, 129, 131, 137, 147, 149-150, 153, 158-159, 162, 166-167, 169, 174, 176, 186-187, 191-192, 196-198, 200-202, 205-206, 210

文化工业 35, 45, 83, 87, 96-97, 99-108, 114-116, 186-187, 200-201, 210

文明 5, 8-11, 28, 32-33, 43, 45-46, 49, 60-61, 63, 67, 83-84, 88-89, 91-92, 96-97, 109-110, 112-113, 117, 119-125, 127-131, 135-138, 140-143, 145-147, 149-150, 180, 189-190, 197-198, 200-201, 204, 210-212, 215

沃洛希诺夫 207-208

乌托邦 45, 119, 140, 146, 150, 165-166, 190, 215

无产阶级 30, 128, 194

无意识 2-5, 7, 11-21, 23-25, 29, 32, 38-40, 42, 44, 46, 49-52, 55-60, 73, 75, 81, 84, 88, 90-92, 95-99, 101-102, 104, 107, 109-112, 114-115, 121, 132-133, 137, 145, 151, 155-159, 166-170, 172-176, 178-179, 184-185, 187-188, 191, 199-200, 205-211, 215

西方马克思主义 22, 31, 193-194

席勒 32

现代性 172

现实原则 3-6, 121-124, 128, 130, 132, 134, 136-141, 145-146, 148-149

想象域 18-19, 22

象征域 18-20, 22

兴趣 38-39, 54, 79, 111-112, 151, 161-172, 214

性本能 5-7, 9-11, 40, 43, 63, 79, 88-90, 92, 96, 121-122, 125, 127, 133, 197

性格 8, 36-37, 39-40, 42, 49-50, 52-55, 57, 59-60, 66-67, 72-73, 75, 84, 89-90, 92-94, 104, 111, 114, 185, 199-200, 204-205, 210-211

性欲 6-8, 13, 32, 39, 41-42, 44, 109, 114, 125, 133, 135-136, 138-139, 142-143, 147, 184, 204, 208

压抑 2-4, 6-11, 14-16, 21, 25, 32, 34-36, 41-42, 44, 47, 55-60, 75-76, 81, 87-88, 90-95, 97, 99, 101-102, 105, 107-108, 110-117, 119-132, 134, 136-151, 156, 158-160, 165-167, 169-172, 174-177, 181, 184, 186-191, 197-203, 205-206, 211-212, 215

伊格尔顿 206

一体化 98, 125-126, 128-130, 179, 191, 193, 201, 210

异化 17-18, 22, 25, 27, 29, 31-32, 34-36, 39, 42, 45-47, 49, 51, 67-69, 71, 78-81, 94, 117, 120, 125-126, 134, 137-138, 143-144, 185-187, 191, 195, 211-212, 215

意识 1, 3-4, 7, 10-12, 15-16, 18-25, 28-31, 33-39, 44-46, 50-52, 54-60, 62-65, 68, 75, 77, 79, 81, 83-84, 87, 89, 91, 93-94, 96-97, 99, 101, 104-105, 107, 111-112, 114-116, 121, 123, 125, 128-132, 145-146, 151-152, 154, 157-159, 161, 164, 166-171, 173, 175, 181, 183-188, 191, 193-215

意识形态 12, 19-25, 28-30, 33-39, 44-46, 50-52, 55-60, 83-84, 87, 89, 91, 93-94, 96-97, 99, 105, 107, 111, 114, 116, 123, 128-131, 152, 158-159, 161, 164, 166-167, 171, 183, 185-187, 191, 193-196, 198-215

意识形态幻象理论 19, 21, 25, 105

艺术 7, 10, 35-36, 51, 72, 80, 103, 106, 145-150, 153, 197-198, 201-202, 211, 215

隐喻 10, 15-16, 90, 147

语言 12, 14-19, 21, 23, 25, 47, 57-59, 74, 147, 152-156, 158-161, 164-165, 169, 172-173, 175, 178, 181, 199, 202-203, 207-208, 210-212, 215

詹姆逊 206

真实域 18-21, 23

政治经济学 8, 27, 31-32, 37, 39, 41, 208, 210, 212, 214

主体 4, 6-8, 14, 16-25, 31-32, 66, 68, 86, 89-90, 97, 101, 104, 111, 113-114, 117, 148, 150-158, 160, 162-163, 165-168, 173-174, 177-180, 186-187, 191-192, 195, 206, 211-213

转喻 15-16

资本主义 1-2, 28-33, 35-37, 41, 45-46, 54, 67, 83-86, 96-100, 105, 107, 112, 115, 120, 124, 194, 207

自然科学 27, 73, 152-154, 157, 159-163, 192, 199, 213



自我 4-6, 12, 14, 16-19, 21-22, 24-25, 31-33, 40, 42, 47, 60-71, 73, 75-79, 81, 83-102, 105-106, 109-116, 121-123, 125, 127-128, 130, 132, 137-138, 142-146, 151-152, 154, 156-182, 186-187, 191-193, 195, 200-201, 203, 210-211, 213, 215

自我反思 12, 47, 96, 151, 154, 156-172, 176-177, 191-192, 211

自我同一性 121, 151, 173-176, 178-182, 186, 191-193, 211

本书以法兰克福学派的代表人  
马尔库塞和哈贝马斯的批判话语为  
诺、  
理了  
法兰克福学派对弗洛伊德精神分析学说的整合，对法兰克福学派  
整合精神分析学说的理论意义、历史效果和理论缺失进行了较系  
系统的评析。从而揭示出法兰克福学派通过整合精神分析所提供  
的一个观察和透视社会的新的视角，即文化心理批判的视角：一  
方面通过意识形态批判解蔽现代社会文明对个体的压抑性质；另  
一方面透过对现代社会心理及人格病态的分析，“对感性生命的  
价值优先权给予了充分的正当性论证”。



## 个人简历

王睿欣，哲学博士，马来西亚新纪元学院教育系专职讲师。主要研究领域有西方哲学、教育哲学、马来西亚华人的族群认同问题等。近年来主要从事汉语作为第二语言教学的师资培养及教研工作。曾在国际学术研讨会及学术刊物公开发表多篇学术论文，同时也为《星洲日报》等华文报刊撰写文章。

ISBN 978-983-3527-65-6



9 789833 527656

定价：RM30.00