

前 言

今天,世界正处在一个激烈变动的时代,出现了一系列新的问题。对于这些问题,现代西方哲学家作出了各种各样的回答,哲学派别林立。运用马克思主义的立场、观点和方法,认真地研究、剖析这些哲学流派,是我们哲学工作者的一项光荣而艰巨的任务,它对于加强中外学术交流,发展马克思主义哲学,肃清资产阶级思想影响,学习思维逻辑上的新方法,具有重要意义。

过去,我们对于现代西方哲学的研究非常落后,几乎是“空白”。这种状况与我们今天所面临的新时期、新任务,显然是不适应的,必须迅速改变。应当立即组织哲学专业工作者和业余工作者,共同协作,大力加强现代西方哲学的研究工作,以迎头赶上去。

《法兰克福学派——批判的社会理论》,就是我们尝试作这种努力的初步成果。本书收集了评介法兰克福学派及其前期和后期最重要的代表人物马尔库塞和哈贝马斯的论文,马尔库塞和哈贝马斯本人著作的选译,以及西方学者对马尔库塞和哈贝马斯哲学思想的评论选译,可以给西方哲学研究者及业余爱好者提供一个了解法兰克福学派的门径。我们的水平有限,错误在所难免,竭诚希望广大读者批评指正。

江天骥 1980年8月

目 录

前 言

- 批判的社会理论·····江天骥(1)
——法兰克福学派述评
- 弗洛伊德主义与法兰克福学派·····夏基松(34)
- 马尔库塞的哲学思想·····江天骥(53)
- 评哈贝马斯的《作为“意识形态”的
技术与科学》·····尹大贻(84)
- 控制的新形式·····马尔库塞(105)
- 伦理与革命·····马尔库塞(123)
- 哲学与现实的关联·····马尔库塞(139)
- 汉娜·阿伦特交往的权力概念·····哈贝马斯(155)
- 马尔库塞著作评介·····阿拉斯德尔(177)
- 评《知识与人的旨趣》·····雷蒙德·戈伊斯(233)

1934—1939年间,《社会研究杂志》用德文在巴黎出版;巴黎沦陷以后,这个杂志的最后一期(1940—1941)用英文在美国出版。霍克海默尔、阿多诺、马尔库塞以及法兰克福学派其他代表人物从1932到1941年在这个杂志上发表的文章,其后屡次再版。

1949年霍克海默尔、阿多诺和波洛克回到德国;法兰克福学派的其他主要代表继续留在美国。1950年重建法兰克福社会研究所,同时形式上仍保留研究所在纽约的分支机构。霍克海默尔和阿多诺分别担任研究所的正副所长。《社会研究杂志》没有恢复,但研究所不久即连续出版《法兰克福社会学丛刊》。

1958年霍克海默尔退休,所长由阿多诺继任。

阿多诺的学生和同事哈贝马斯被称为法兰克福学派第二代的代表人物,是霍克海默尔和阿多诺的最杰出的继承人之一。从1964年起,他担任法兰克福大学哲学和社会学教授,在思想上领导着法兰克福学派的社会学派。社会学家韦尔默尔和奥菲属于哈贝马斯的门徒之列。

1969年阿多诺去世,霍克海默尔的学生施密特被任命为研究所所长。1971年他着手把《社会研究杂志》各期全部再版。法兰克福学派在西欧和美国看来还将继续产生一定的影响。

批判的社会理论

法兰克福学派的“批判理论”并不是一个单一的统一理

1934—1939年间,《社会研究杂志》用德文在巴黎出版;巴黎沦陷以后,这个杂志的最后一期(1940—1941)用英文在美国出版。霍克海默尔、阿多诺、马尔库塞以及法兰克福学派其他代表人物从1932到1941年在这个杂志上发表的文章,其后屡次再版。

1949年霍克海默尔、阿多诺和波洛克回到德国;法兰克福学派的其他主要代表继续留在美国。1950年重建法兰克福社会研究所,同时形式上仍保留研究所在纽约的分支机构。霍克海默尔和阿多诺分别担任研究所的正副所长。《社会研究杂志》没有恢复,但研究所不久即连续出版《法兰克福社会学丛刊》。

1958年霍克海默尔退休,所长由阿多诺继任。

阿多诺的学生和同事哈贝马斯被称为法兰克福学派第二代的代表人物,是霍克海默尔和阿多诺的最杰出的继承人之一。从1964年起,他担任法兰克福大学哲学和社会学教授,在思想上领导着法兰克福学派的社会学派。社会学家韦尔默尔和奥菲属于哈贝马斯的门徒之列。

1969年阿多诺去世,霍克海默尔的学生施密特被任命为研究所所长。1971年他着手把《社会研究杂志》各期全部再版。法兰克福学派在西欧和美国看来还将继续产生一定的影响。

批判的社会理论

法兰克福学派的“批判理论”并不是一个单一的统一理

论。它包括哲学家、文学批评家、社会学家、心理学家、经济学家和政治学家的许多学说，以马克斯·霍克海默尔、特奥多尔·W·阿多诺、赫伯特·马尔库塞、瓦尔特·本阿明、埃里希·弗罗姆、奥托·基希海默尔、莱奥·洛温塔尔、弗朗茨·诺伊曼和弗里德里希·波洛克为其主要的代表。

法兰克福学派在三十年代还自命为正统的马克思主义者。批判的社会理论就是以马克思著作为基础对现代社会继续进行分析。这里“批判的”一词特别指那构成马克思工作的核心的政治经济学批判。

霍克海默尔 1937 年发表的《传统的和批判的理论》，以及同年由霍克海默尔和马尔库塞合写的论文《哲学和批判的理论》都最清楚地说明这种理论的性质。马尔库塞在 1938 年把“批判的理论”解释为“《社会研究杂志》里的以辩证哲学和政治经济学批判为基础的阐述论文所提出的社会理论。”^①

传统理论和批判理论的区别何在呢？按照霍克海默尔的看法，传统理论家力求通过纯粹智力劳动来达到一个没有矛盾的和谐理论的企图，反映他对于这个理论所源出的物质生产过程的非批判态度。这个观点的危害在于它把抽象概念变成具有实体的意识形态范畴。霍克海默尔指出在知识和研究领域内的社会历史因素：科学研究是由工商业与政府指导和提供经费的；它们接受的指令主要来自生产

^① 马尔库塞：《论快乐主义》，载《否定：批判理论论丛》，彭吉恩出版公司 1972 年版，第 232 页。

过程,而且最重要的,观察的对象是历史地给予的,观察的主体(人)就他的方法论的和范畴的工具来说则是历史地和社会地决定的。他以此来推翻传统理论的非历史的概念。

其次,传统理论的实际社会环境和它所服务的目标对于这理论本身是外在的。换句话说,这理论标榜客观主义,力求避免一切“成见”和“利益”,而在它的最近一种形式中,自称以“脱离价值的研究”为它的成规。反之,批判理论则把一个确定目标包括在它的分析结构中,并且明显地把自身作为“创立一个适合于人的能力的需要的世界的历史努力的不可分离的环节。”^①

这个理论怎样能够献身于实现一个合理的社会制度呢?这是受历史条件决定的。在现代史初期的传统理论(霍克海默尔把笛卡儿的《方法论》看做这种理论的原型),在破坏荒谬的思想方式和为人类征服自然开辟新的可能性中,起了重要的作用。虽然象培根和笛卡儿这样的哲学家明白表示知识的新基础会导致社会进步,但他们不能够表明这些希望如何和新的方法内在地联系起来。霍克海默尔认为这个事实是当时社会现实的客观条件,因为一切人的基本需要可能得到满足的实际环境还未出现。然而到了十九世纪,这个可能性的真实基础已经建立,正是这个时候批判的理论(和被压迫者的社会纲领)要求通过合理的生产方式

^① 霍克海默尔:《传统理论和批判的理论》。见《批判的理论》,纽约西伯里出版社1974年版,又见阿尔弗雷德·施密特编:《批判的理论》,法兰克福1968年版,第二卷,第193—194页。

来实现这个可能性。这个要求是以现实的历史可能性为基础的。

按照批判的理论，对于当前社会的任何充分的研究，必须能够描画社会现实的三个方面，简单说来就是：第一，现有的一套制度起作用的确切方式；第二，过渡到一套较合理的制度（即会消灭战争、不公正、贫穷和压迫的制度）的目前可能性；第三，野蛮状态的增长、压迫的加强和热核战争的毁灭的目前可能性。显然我们对社会进行分析所最需要的结果，是第二方面的情况。但现存的一套制度已经包含有第二和第三方面的可能性。现实的东西包含可能的东西作为它自身结构的一部分。成功的实在永远是某些可能性的实现和其他可能性的制止，但这两类可能性之间的紧张关系是实在的永恒的特性，并且是历史发展的动力。

所以，对于社会的可能合理改造的关切是当代社会研究的一个必要成分。任何这种研究的结果能够而且应当从关于这个可能性可以得出什么结果的角度加以考察。对于研究中使用的概念和方法论必须仔细检查，以便决定它们是否胜任这个复杂的工作，即把现存制度与超越这个制度的可能性之间的紧张动态揭露出来，批判的理论把自己定义为集中注意这个工作的理论。

上面所述就是《哲学和批判的理论》一文（主要是马尔库塞写的）的大意。马尔库塞说：“在社会过程的理论再造中，流行情况的批判和它们的趋势的分析必然包含朝向未来的成分。”^①具体地说，这个理论力求把社会生产组织中

^① 马尔库塞：《否定：批判理论论丛》，第152页。

的、技术发展中的和大多数群众意识中的那些构成一个根本不同的社会的可能基础的因素，辨别出来。在历史的这个时刻，当自由与幸福的古老设想第一次能够和足以在普遍规模上同实现这个设想的生产过程相连起来时，社会理论必须发展一个把能够实现所希望目标的条件描画出来的纲领。接受这个工作决定了这个理论所用概念的选择和意义：“马克思的范畴：阶级、剥削、剩余价值、利润、穷困和崩溃，是一个概念整体中的各个环节，它的意义不是要在现社会的再现中，而是要在它走向合理社会的改造中去寻求。”^①

这就是批判理论的观点。要是它有一个成为它的方法论的特征的显著原则，那就是：理论分析所使用的概念被认为就是它们力图掌握的实在的组成要素。因而这些概念同时有助于改变实在、而自身也在这个变化过程中受改变。这是表现于批判理论中的辩证思想的性质。这也是使批判理论区别于传统理论的最重要的原则。

马尔库塞在 1937 年写的论文《哲学和批判的理论》中，提出为什么批判理论必须在当代加以重新应用和发展的三个理由。第一，在二十世纪资产阶级社会已经进入一个新阶段、即权威主义和极权主义的阶段，必须在资产阶级社会的过去历史的基础上去理解这个现象；第二，世界上一些部分深思熟虑地进行社会主义建设的开始和西方资本主义社会生活水平的提高使重新研究解放斗争的目标成为必要；

^① 霍克海默尔：《批判的理论》第二卷，第 167 页。

第三,在“把成熟了的历史形势内部已经出现的可能性提到意识上来”^①的过程中那些目标的特定内容必须有所改变。马尔库塞在这里所说的要加以发展的批判理论是马克思主义的代号。按照霍克海默尔的观点,法兰克福批判理论本身则是在集体的、垄断的资本主义代替个人的、自由竞争的资本主义的时代出现的。

下面我们看看法兰克福批判理论怎样分析当代资本主义。

法兰克福理论家相信垄断资本主义时期需要一个性质上更强和更活跃的国家,一个能够直接干预经济和对资本主义的真正敌人,包括小资本本身采取坚决行动的国家。一切批判理论家都反复强调这一点:二十世纪三十年代的新经济和政治制度是资本主义(或国家资本主义)对于古典的自由资本主义不可避免的和破坏的经济后果的反应,法兰克福学派所有成员都承认回复到自由主义的任何企图是政治上的破产,但仍有不少人对于自由资本主义社会的某些方面是留恋的。

三十年代法兰克福学派的许多成员都注意研究如何由自由资本主义过渡到法西斯主义的过程。基希海默尔指出在政治上以个人意见为基础(受公共舆论节制)的国会妥协被以各个压力集团为基础的群众民主妥协所代替;诺伊曼指出在公法上特殊的实体的法律代替一般的形式上的法律;霍克海默尔、阿多诺和马尔库塞指出三十年代以后在艺

^① 马尔库塞:《否定:批判理论论丛》,第168页。

术上由“为艺术而艺术”的自主运动过渡到由文化工业所操纵和产生的群众文化，这一切都为法西斯主义的出现准备了条件：表示个人自主权的最后方面的放弃，和法西斯制度的关键因素的准备。

在法兰克福学派对法西斯主义的分析中，至少霍克海默尔曾一度接近人民阵线时期共产国际的季米特洛夫的观点：主张市场资本主义已经崩溃了，国家对旧的社会经济结构的改革是一个幻想。法西斯主义是资本主义发展“逻辑上的”最后阶段。老的市场交换崇拜和匿名的统治在这里被直接的政治手段和“公开的恐怖”统治所代替了。但霍克海默尔很清楚，没有任何社会是能够单独依靠公开的暴力成为一体的。他在《理性的结束》一文中用技术掩蔽物(Technological veil)(技术统治崇拜)的压力来部分代替后一种压力。这里霍克海默尔的技术掩蔽物类似于马克思的商品拜物教。在稍后的《权威国家》一文中，霍克海默尔第一次把对苏联的批判包括在他的分析里，谈到权威国家的三种不同类型，其中德国法西斯主义还不是最现代化的和最合理化的。从此，他和当时的正统马克思主义就完全破裂了。

最令人感兴趣的是：对于一个超资本主义的却仍然是阶级敌对的新社会形态的可能性本身这个问题，四十年代的批判理论的主要路线代表(霍克海默尔和波洛克)是怎样答复的。四十年代的这条路线是逐渐形成的：它认为新的“国家主义的”社会形态(至少是倾向性地)已经以三种不同的形式出现。我们已经指出霍克海默尔的社会哲学的转

变。波洛克在政治经济学意义上的发展更为明显。他最初认为短期地代替自由资本主义的结束而出现的将是重建的资本主义，不过是在现存社会关系体系基础上的新星座：垄断资本主义，但波洛克从来不认为这个解决是稳固的。例如他一再考虑到长期的经济停滞的可能性。这就是波洛克所见到的没有经济计划的垄断资本主义。在1932年波洛克只提出两个长期的选择：在现存社会环境中的资本主义计划经济和革命的社会主义计划经济。但是在1933年他描出第三个客观可能性的轮廓。他现在指出一个完全新型的由国家调节或控制的垄断资本主义：废除契约自由；把某些关键性经济部门国有化；把获利从属于增长作为主要的经济标准；并且通过财政政策、政府定货和直接资助来保证私人的垄断部门的继续生存。^①波洛克还并没有说这是一个新社会形态的出现，但是他认为国家的控制可以达到这样的程度：实际上整个资本以国家的形式来计划生产过程。这样波洛克在1932年，马尔库塞在1934年，霍克海默尔一直迟到1939年都先后把权威国家宣布为稳定的垄断资本主义逻辑上必然的政治形式。这里可以看到三十年代的批判理论还保留着共产国际的部分主张。

波洛克至少在1933年还相信，那一年出现的极权制度，不象苏联的计划经济，仍然含有自由资本主义原有的危机趋势。波洛克当然缺乏共产国际关于这种情况的乐观主

^① 参看波洛克：《资本主义诸阶段》，慕尼黑贝克出版社1975年版（下同）。

义。依他看，自由资本主义的政治动力的一个要害方面不仅在德国，而且在其它资本主义社会，都正在丧失：这就是“主体因素”、变革的潜在动力、革命的无产阶级。这大概是头一次论证批判理论的这个基本信念；在革命无产阶级衰落的原因当中，波洛克指出现代生产合理化方法是对受教育的技术熟练工人阶级的破坏以及操纵群众和暴力压制的新方法。^①从这方面看，可以认为探讨法西斯主义经验对于批判理论的形成起了重要作用。

四十年代的批判理论在一个根本方面发生了变化：那个解决了(或避免了)资本主义最后危机的国家现在被解释为一个新社会形态：“权威国家”(霍克海默尔)或“国家资本主义”(波洛克)^②。由于霍克海默尔开始把苏联包括在阶级敌对的和剥削的社会形态当中，他便开创了把国家统一管理的工业社会形态作为新的批判领域的可能性。三十年代法兰克福学派理论仍然坚信晚期工业社会只能有二者择一的前途：“社会主义”或“资本主义”。而在四十年代的苏联他们终于看到第三种可能的前途，这就使批判理论不再简单地接受政治上制定的计划就是进步这种看法了。只有对苏联的批判才允许以政治计划批判来代替商品制度批判，以国家批判来代替政治经济学批判。

① 参看波洛克《资本主义诸阶段》，第60—61页、第68页。

② 霍克海默尔说：“国家资本主义是当代的权威国家。”所以这两个名称是没有根本区别的。

对三种权威国家的解释

四十年代初，几个法兰克福理论家研究了他们有的把它叫做“国家资本主义”这种新社会形态的特征。他们特别对德国法西斯主义写出了研究论文。法兰克福学派对法西斯主义的解释可以说是比较精细的，霍克海默尔相信把经济统治直接地和粗暴地转变为政治权力只是巩固生产方式的一个方法，却不是最好的方法。权力要成为真的有效，必须转变为权威，这是以文化制度（家庭、学校、宗教、工作场所等等）为媒介的得到（明显、隐含或下意识的）同意为基础的。所以德国法西斯主义具有群众心理基础。马尔库塞早在1934年就系统地研究了法西斯主义群众运动的伪共同体（Pseudo-Gemeinschaft）意识形态，而弗罗姆在三十年代和阿多诺在1940年和1951年之间对于法西斯主义的社会心理发表了重要的著作。^①正是阿多诺利用由威廉·赖希和弗罗姆所创始的弗洛伊德——马克思“综合”的成果作为批判理论内部的主要倾向。阿多诺指出：因为法西斯主义不可能用合理的论证来争取群众，它必定从心理上着眼，必定要动员非理性的，无意识的和退化到幼稚行为的过程。“当群众被法西斯宣传所掌握时，所发生的情况并不是本能和冲动的自发的最初表现，而是他们的心理的伪科学的新

^① 参看弗罗姆：《逃避自由》；阿多诺：《全集》第8—9卷，祖尔坎普出版社1976年版。

生——弗洛伊德在他讨论有组织团体时所描绘的人为的退化到幼稚状态。群众的心理被他们的领袖接过来改变为他们自己进行统治的工具。它并不是自身通过群众运动直接地表达出来。这个现象并不是完全新的，而是历史上一切反革命运动所预示的。”^①而且，不仅反革命运动常常利用“群众心理”加以操纵，“毫无疑问，即使最进步的政治运动，要是它自己的合理内容由于转向盲目权力而被破坏了，也能够堕落到‘人群(the crowd)心理学’及其操纵的水平。”^②

上面已经指出：阿多诺还相信由文化工业所产生和操纵的群众文化，也为法西斯主义的社会心理上的操纵准备了条件。所以，至少在社会心理上，阿多诺能够把法西斯主义看做是晚期资本主义社会的普遍问题。

其次谈到对第二种权威国家的解释。基希海默尔是认为苏联已过渡到一个完全的权威国家的第一个法兰克福理论家。1933年他写了《马克思主义、专政和无产阶级组织》的论文，修改了以前《社会主义者和布尔什维克的国家学说》（1928年）一文对苏维埃政治的肯定的评价，批评了布尔什维克组织的权威主义倾向^③。按照基希海默尔的看法，这些倾向导致党与官僚国家行政的同一化，由于接受官僚政治体制既破坏了党内民主、也破坏了以前党对基层群

^① 阿多诺：《弗洛伊德学说和法西斯主义宣传的方式》。见《法兰克福学派基础读本》，纽约1978年版，第134—135页。

^② 同上书，第135页。

^③ 两文均见基希海默尔：《政治、法律和社会变革》，纽约哥伦比亚大学出版社，1969年版。

众的密切联系。然而，对一个控制着官僚国家的权力完全集中的党来说，失去了与其群众基础的联系只能够意味着恐怖统治。但以霍克海默尔为主流的批判理论，在它还赞美苏联的三十年代，并不采取这个看法。我们上面已经谈到，霍克海默尔的《权威国家》(1940)一文成为他对苏联的态度的分水岭。他说：“整体的国家主义和国家社会主义是权威国家的最彻底的形式，它已摆脱对于私人资本的任何依赖。”和法西斯国家比较起来，它的统治阶层的内部磨擦较少，所以，“整体国家主义在权力上不是退却、而是前进。……但是，资本名义上为他们所有的生产者，不管给他们多少好处，‘却仍然是工资劳动者、无产者’。”^①因为“权威国家的一切形式都是压制的”，^②在苏联这样的整体国家主义里没有任何自由可言，人民被困于贫穷、统治、战争和贫穷的恶性循环里，直到他们自己冲出牢笼为止。但霍克海默尔还抱有希望，他指出：“跟随着第一辈开路先锋的足迹将给新社会指引道路——工人代表会议制度——的理论概念是在实践中成长起来的。代表会议制度的根源追溯到1871年、1905年和其他事件。革命的变革有一个必定要继续下去的传统。”^③

在五十年代，诺伊曼和批判理论的主流不同，他对苏联抱有更悲观的看法。他怀疑在国际环境中“不断革命”的失

① 霍克海默尔：《权威国家》。见《法兰克福学派基础读本》，第101—102页。

② 同上书，第102页。

③ 同上书，第104页。

败，和国内民主革命的失败，不仅导致各届五年计划的极权政治，而且把掌握政权的人们转变为一个新阶级。这样，一个“预备的专政”便成为永恒的专政了。^①

马尔库塞并不接受诺伊曼这个结论。法兰克福学派对苏联的认真分析研究事实上是从1957年马尔库塞的《苏联的马克思主义》开始的。这本书并不象基希海默尔和诺伊曼的有关论文，它主要不是研究苏联的社会现实，而是研究苏联的社会理论，也就是把苏维埃社会理论和马克思“原来的理论”加以比较。他的研究清楚地表明，他完全否认苏联社会是解放的社会主义的实现；但他的中心问题却是正统问题，即苏联的马克思主义和经典马克思主义是否相符，或者符合到甚么程度的问题。马尔库塞研究了苏联的意识形态的各个领域，他发现那里不过是使用马克思主义概念“来标志那些公然违反这些概念的情况与政治实践。”^②依马尔库塞看来，苏联的现实并不是马克思主义理论的后果、更不用说是这个理论的实现了，正如苏联的社会理论并不是原来的马克思社会理论的继续，却是它的转变为一种意识形态^③。它实际上不是在知识的水平上去探讨的，它不属于理论理性的领域，却属于实践的领域。这个意识形态的任务不是确证事实，却是指定事实：就是说，给予关于行动的

① 诺伊曼：《民主国家和权威国家》，纽约自由出版社1957年版，第265—266页。

② 马尔库塞：《苏联的马克思主义：批评的分析》，伦敦1958年版，第55页。

③ 同上书，第97页。

指示。这个意识形态的命题“是绝对的、僵化的公式，它们要求无条件的、僵硬的服从。”^① 尽管如此，马尔库塞仍然同意霍克海默尔以前的假定，认为权威国家的这个最流线型的、最彻底的形式，由于它多少还保存着工人阶级的意识形态，是最可能发生解放的、突然而剧烈的社会变革的。

他们所见到的一个原来是马克思主义的运动在政治上的畸形变化对法兰克福学派发生了深刻的影响。霍克海默尔似乎相信，马克思主义和工人运动，在它们的经典形式中，并没有足够地警戒那过早出现新统治制度的畸形变化。他现在甚至认为把马克思的政治经济学批判了解为关于由市场经济发展到计划经济的理论，预见到自由资本主义的崩溃，但对于“新社会”就只预见到权威国家的形式。这就是为什么象我们在前面指出的，法兰克福理论家现在主张以政治计划批判代替商品制度批判，以国家批判代替政治经济学批判。他们把马克思主义重新定义为意识形态的批判，这就是企图以他们自己的批判理论来代替马克思主义。

最后，对于第三种权威国家，从对罗斯福新政为代表的国家资本主义的解释起，他们的意见是很不一致的。基本上分为两大派，霍克海默尔、阿多诺、基希海默尔和马尔库塞着眼于这个制度的操纵的、封闭的和权威的性质，他们强调这是资本主义对经济危机的客观上必要的反应，这是多集团的群众民主政治组织和流行的群众文化工业对主体因

^① 马尔库塞：《苏联的马克思主义：批评的分析》，伦敦1958年版，第94页。

素的征服（多少和法西斯主义对群众心理的操纵相类似）。他们关于这个社会形态的主张可以称为操纵的国家资本主义。另一方面，诺伊曼和波洛克则坚持认为：在晚期资本主义下面公民权受法律保护和群众参与政治的某些残余仍旧保留下来。因此，他们便假定一个罗斯福新政型的制度是民主势力（工会、改良主义政党等等）反对另一个历史前途——法西斯主义的成就。他们似乎同意一个民主的国家资本主义（或垄断资本主义）的可能性、它将为建立于真正的民主计划之上的社会准备条件。这样便有了关于这个新社会形态的结构和动态的两种理论。假定了主体因素被征服的前一种理论导致（也许已经预设）阿多诺与霍克海默尔的文化工业论并于最后便达到马尔库塞的《单向度的人》；注意民主群众运动的作用的后一种理论导致波洛克的“国家资本主义”论和最后便是奥费—哈贝马斯的政治危机论。

关于美国社会的理论

法兰克福理论家通过对罗斯福新政和新政以后美国社会的研究，企图提供一个关于美国社会的理论，以及关于所谓国家资本主义这个新社会形态的一般理论。

霍克海默尔和阿多诺的文化工业论和马尔库塞的“单向度的人”便是他们关于美国社会的理论。

在美国，法兰克福理论家面对着一个发达的垄断资本主义国家，这个国家有同样发达的流行文化的网状系统。它是非法西斯主义的，但也是同样操纵性的。于是他们不再

把家庭看做是使人适合于过社会生活的决定性力量；相反，他们看到家庭的解体，因而弗洛伊德关于本能的心(id)、理性的心(ego)和道德的心(Superego)^①的模型的重要性也大受限制了。心理学成分整个地逐渐变成归入一个更广阔的对流行文化的生产、分配和消费的社会政治分析之下了。法兰克福学派的注意力从家庭的分析转移到大众传播媒介的更复杂的研究，其理由何在，马尔库塞在《单向度的人》中作了很好的说明：

内心映象^②……意指与迫切的客观需要有别甚至对立的一个内心方面的存在——一个独立于公共意见和公共行为的个人意识和个人潜意识。……今天这个私人天地已被随工业技术的发展而来的现实所侵占和削弱了。大量生产和大量分配占据了个人的全部身心。工业心理学早已不再局限于工厂范围了。内心映象的种种过程似乎在几乎机械般的反应中僵化了。^③马尔库塞接着指出：家庭作为使人适应社会生活的力量的作用已越来越被“外面团体和传播媒介”^④所代替。特别是关于文化传播媒介的讨论成了《社会研究杂志》^⑤最后一期的焦点，它在法兰克福学派的“文化工业：当做群众欺骗的开导”这个标记之下，已变成声

① 旧译为“伊”、“自我”和“超我”(或“良心”)。

② Introjection: 意指无意识地把一个对象的映象吸收在心里并且把攻击能力聚集于这个映象，而非对象本身上。

③ 马尔库塞：《单向度的人》，伦敦1968年版(下同)，第25页。

④ 同上。

⑤ 法兰克福学派的机关刊物，1939—1941年在纽约出版时改名《哲学和社会科学研究》。

名狼藉了。①

法兰克福理论家把他们对文化操纵的批判作为对于整个垄断资本主义的攻击。霍克海默尔、阿多诺和马尔库塞把消灭自由主义看做不只是法西斯主义的问题，而且是整个垄断资本主义的问题。马尔库塞谈到自由资本主义社会的内心“自由”，以“垄断资本主义时期的总体动员”的形式受压制而消失了。②“内心”自由的外在化是为了资本主义统治的利益：“私人的”天地被广告和技术的合理性所侵占，从而形成“单向度的人”和“单向度的社会”。关于马尔库塞所用的这个极权主义概念和他关于美国社会的理论，我们将另文论述，现在只简略介绍专门研究音乐和美学的阿多诺的文化工业论，作为这一派思想的代表。

阿多诺于1938年来到美国。美国社会的现实情况在他看来，呈现出沉阉的景象。虽然他清楚地知道“垄断资本主义和大托拉斯是什么”，③他在抵达美国之前，并未意识到合理化和标准化多么深透地充满某些文化形式，例如流行音乐。他觉得个人和技术社会的协调已经达到如此规模，以致绝大多数人都按照僵化的先入为主的范畴来思想。就流行音乐来说，他认为社会的一般趋势、它的强力推行一

① 霍克海默尔和阿多诺：《启蒙的辩证法》，伦敦1973年版，第120—167页。

② 马尔库塞：《文化的肯定性质》。见《否定：批判理论论丛》，哈蒙兹沃思1972年版，第124页。

③ 阿多诺：《一个欧洲学者在美国的科学经验》。见弗莱明和贝林编：《知识分子的移居外国》，哈佛大学出版社1964年版，第340页。

律性，已经剥夺了许多个人使这样的音乐带有他们自己的感情的能力。在严格音乐的水平上，流行曲调催眠般地哄得“听者漫不经心，它们告诉他不要烦恼。因为他不会感到遗失什么东西。”^①然而阿多诺主要关心的却是，音乐经验不单纯是音乐的而是社会的经验。音乐结构的简单性和反复性，解除了听众必须赋与听的活动以任何精力或意义的负担；音乐这样易懂，可以说歌曲不用他们自己听便听到了。这样地听的习惯也标准化了。这样产生的反应机制使阿多诺认为这种情况“和一个不受控制的自由的社会个性理想是对立的。”^②这样的音乐产生条件反射、剥夺了听众的自动性。流行音乐的这种性质以及它的生产，收听和消费的情况，依阿多诺看，是适合于“使听者对社会现实不加批评；简言之，它对于社会意识具有催眠的效果。”^③因此，阿多诺认为必须改变音乐的内容，以便听众不再受压抑性文化的操纵，从而有可能以不同的方式来经验和观察现实世界。当然法兰克福学派强调指出：对上层建筑领域的操纵并不是任何“法西斯阴谋”的一部分。相反，流行文化的整个生产和消费本质上是由和整个资本主义社会的“盲目”经济决定论同一类的不自觉的决定力量所指引的。重要的是，“文化商品”的生产中所包含的操纵，虽然主要目的在于获利的可消费性而非意识形态的效果，在特殊情况下，

① 阿多诺：《论流行音乐》。《哲学与社会科学研究》第9卷，第39页。

② 同上书，第21页。

③ 阿多诺：《广播音乐的社会批判》。《凯尼恩评论》第8卷，第2期，第212页。

却能够很容易地和预谋的政治操纵结合起来。因此霍克海默尔和阿多诺从文化工业逐渐形成一个“完美地适合于法西斯主义”的貌似无私的权威这个方面强调广播在过渡到法西斯主义中的作用。广播终于成为“领袖(Führer)的普遍喉舌。”^①

所以他们倾向于把文化工业的世界看做是完全没有希望的。资产阶级意识形态在美国社会占绝对的统治地位。他们从四十年代的分析开始，经过五十年代和六十年代初期的充分发挥而加以完成的这个新的批判理论，是“冷战时期”、变动的五十年代和一般地新政以后的、很快地称霸世界的美国社会的反映。这种分析以霍克海默尔和阿多诺的《启蒙的辩证法》为代表。这本书是对历史唯物主义的最广泛的修正。他们用心理分析来代替辩证法。适应社会生活的心理分析学说同“受全面管理的社会”的分析一道，使社会解放的一切剩下的希望都遭受挫败。革命的主体消失了，社会成为最强大的和无所不能的。在他们看来，《启蒙的辩证法》已经成功地戳穿以前关于历史向着必然地解放的社会主义前进的“神话”，未来如何，就完全前途莫测了。三十年代还自称为马克思主义者的霍克海默尔和阿多诺，这时候就完全背离了马克思主义。

霍克海默尔和阿多诺对于六十年代末期的学生反权威运动(这时他们已经回到德国)，是不理会的或者是实际上反对的。霍克海默尔甚至为自由资本主义唱了颂歌：

^① 霍克海默尔和阿多诺：《启蒙的辩证法》，第159页。

人的发展跟自由经济的这个最重要因素、即竞争有密切关系。经济领域的竞争也促进人的智力。……马克思设想人格的全面发展这个目标要在未来实现。然而这个发展本身在很大程度上是自由时代的结果，并且以此倾向于随着自由主义本身一起消灭。^①

霍克海默尔此人的堕落暂且不谈。从文化工业论到《单向度的人》这一种关于美国社会的理论是错误的，它单纯以文化批判代替政治经济学批判，看不到以国家为媒介的资本合理化的“计划社会”的矛盾和危机，赋予国家资本主义以注定的刺不穿的结构稳定性。他们求助于心理分析来说明潜在的无产阶级反抗的瓦解，同时却在生物学方面维护着苟延残喘的解放希望。

现在再谈波洛克的另一种关于美国社会和一般所谓民主的国家资本主义社会的理论。

波洛克指出“国家资本主义”的两种最典型的形式，极权的和民主的形式，都是由私人资本主义发展出来的一种新的社会制度。第一，它免除市场的调节生产和分配的控制职能，而代以直接控制的系统，随着独立自主的市场一起经济规律也消失了；第二，直接控制的权力操于国家手中，国家越过和平时期国家活动的一切限度；第三，在极权的国家资本主义中，国家是一个新的统治集团的权力工具，不

^① 《明镜杂志同哲学家马克斯·霍克海默尔的谈话》。《明镜》1970年1月5日。转引自菲尔·斯莱特：《法兰克福学派的起源和意义》，伦敦1977年版，第88页。

属于这个集团的任何人都是单纯的被统治对象。

在民主的国家资本主义之下，国家具有同样的控制职能，但它本身却受人民所控制。它以这样的制度为基础，这些制度防止官僚机构转变它的行政地位为权力工具、以便为把民主社会完全改变为极权社会打下基础。

在国家资本主义用以代替市场方法的新规则当中，这里只提出最重要的两点：

第一，国家活动的一切领域，也就是整个社会生活的一切领域、“想当然”和临时凑合的办法让位于科学管理法的原则。这因为国家资本主义把整个社会看成象现代一个巨大的钢铁、化学或汽车企业一般的完整单位。以前私人成本（例如工资）和社会成本（例如失业）之间的区别现在改为一个单一过程的衡量；所根据的是它获得计划者心目中的最合乎需要的社会产品的能力。一旦这个合理化原则对一切公共活动都成为强制性的，它将被应用于过去是猜测、按照惯例和胡乱对付的圣地：军事准备、战争指挥、对舆论所采取的行为、国家强制力的运用、对外贸易和对外政策等等。科学管理创始于美国，德国工业起而效尤，波洛克认为纳粹的成功可以部分用这个来解释。^①

其次，由国家权力执行计划的完成，市场规律或其他经济规律就不起什么作用了。例如新投资并非自动地流入获得最高利润的经济领域，而是由计划委员会指导的。波洛

^① 波洛克：《国家资本主义：它的可能性与限度》。《法兰克福学派基础读本》，第77、174页。

克说：“这个可以解释为一个增补的规则，它陈述把一切经济问题归根到底看做政治问题的原则。……以政治手段代替经济手段作为经济生活的再生产的最终保证，改变了整个历史时期的性质。它表明从一个由经济支配的时代过渡到一个由政治主导的时代了。”^①

波洛克指出在国家资本主义之下，人与人的关系是指挥者与唯命是从者之间的关系；一个人能够指挥或者必须服从到多大程度，首先决定于他在政治体系中的地位，只是次要地决定于他的财产多少。情况变化的另一方面是权力动机已取代利润动机。他又指出，利润动机显然是权力动机的一种特殊形式。但主要区别在于权力动机是和一个统治集团的政治地位密切结合的，利润动机却只和个人有关。

波洛克所描绘的政治支配经济、权力动机代替利润动机的国家资本主义，和美国社会学家C·赖特·弥尔斯所主张的从二十世纪中叶开始的、以官僚主义为特征的第四时代、或以权力的集中和统一为特征的“政治资本主义”，^②有点类似。他关于私人资本主义时代即将结束、国家资本主义正在出现的说法，和美国经济学家罗伯特·L·海尔布伦纳关于资本主义逐渐趋向于实行计划经济，它将转变为一个“计划国家”的论断，^③更为相似，不过弥尔斯和海尔布

① 波洛克：《国家资本主义：它的可能性与限度》。《法兰克福学派基础读本》，第77—78页。

② 参看：霍奇斯，《第四时代：C·赖特·弥尔斯未完成的社会哲学的尾声》。见《哲学和现象学研究》季刊，1969年3月号，第327—350页。

③ 海尔布伦纳：《工商业文明的衰落》，纽约诺顿公司1976年版。

伦纳都力图创立他们关于美国社会的理论，而波洛克却还谈不到有他自己的关于美国社会的理论。

波洛克的主要贡献在于对极权制国家资本主义的研究，他提供了关于这种形式的国家资本主义的一个模型，描绘了它的社会结构的轮廓，社会中各个阶级之间的关系。并且指出这个新国家的特征：“政治统治一方面是由有组织的恐怖和压倒一切的宣传来完成的，另一方面也依靠充分就业和给一切主要集团以适当的生活水平，给自愿完全服从的每个国民以安全和更富足的生活的指望。这个制度并不是单纯以暴力为基础。在这方面它提供它的国民以许多‘真实’的满足，它的存在部分地由于被统治者的同意，但这个同意并不改变一个国家资本主义社会的敌对性质。因为统治阶级的权力利益使人民不能够为他们自己的福利充分利用生产力和不能够控制社会的组织与活动。”^①他这一番话不仅对于我们了解纳粹主义、而且了解社会法西斯主义，也是有启发性的。

波洛克承认构造一个极权制国家资本主义的模型较之一个民主制国家资本主义的模型（在这个社会中，国家本身是受人民所控制的），要容易得多，因为对于后者，经验给我们提供很少线索，实践上也还没有这样的社会，只是在理论上私人资本主义向这样的社会形态过渡并不是不可能的。问题在于：控制一切经济活动的国家本身如何受人民的控制？对于保证国家为人民的大多数而非极少数所控

^① 《法兰克福学派基础读本》，第92页。

制，何种措施是必要的？他说：“民主制国家资本主义的主要障碍是政治性质的、只能够用政治手段来克服。”^①他觉得美国最有希望成为这样的国家，有一些最聪明的专家正在研究如何能够以民主方式去进行经济计划的问题。不过，他又提出这样的疑问：民主的国家资本主义能够不仅仅是或者导致极权制压迫、或者导致资本主义制度残余完全消灭的一个过渡性阶段吗？

和阿多诺、霍克海默尔、马尔库塞的“受全面管理的社会”或“单向度的社会”不同的是，波洛克并不认为国家资本主义是一个稳定的社会形态。他强调指出：极权的国家资本主义存在着潜伏的政治危机，统治阶级中间互相冲突的利益集团会阻挠制定一个利用一切现有资源以达到所选择目标的最适宜的总计划。目标的选择本身也是一个争执的大问题。如不能克服这些不同利益集团之间的矛盾，就会产生不恰当的妥协和继续不断的斗争。利益的冲突不仅存在于统治集团中间，因为极权的国家资本主义是阶级敌对社会的最坏表现，上面的统治意志和下面的反对压力使国家资本主义计划者处于窘境。拥有一切技术手段以指导整个经济过程的计划委员会本身，是一个它所不能控制的各种社会势力斗争的场所。波洛克说，“我们将见到，一个敌对社会里的经济计划仅仅在技术意义上是象一个已经达成利益协调的社会所使用的同样的工具。在每一步上政治的考虑都干涉一个最适度计划的制定和执行。”^②这样，波洛

① 《法兰克福学派基础读本》，第93页。

② 同上书，第88页。

克的观点逐渐走向为法兰克福学派后期理论家于尔根·哈贝马斯和克劳斯·奥费所复活的国家资本主义政治危机论。

哈贝马斯(阿多诺从前的学生和助手)指出: 马克思的政治经济学批判一方面是批判市民社会的民主规范遭到资产阶级的破坏, 这种批判是向那能够改革资本主义社会的工人阶级的潜在觉悟说话的; 另一方面是对市场调节的资本主义经济的稳定性和平衡这个对资产阶级来说是社会地必要的幻象, 进行破除迷信的批判, 这种批判揭露了使这种社会变革成为客观地可能的那些经济危机的结构。^①但是, 国家干预的增长破坏了马克思著作中这两种批判之间的牢固联系。国家对资本主义经济的管理把政治经济的控制手段转移给一个政治—行政的领域, 同时却把一个完全新的担子让文化领域来挑。后者现在必须为维护这个制度提供标准的使人信服的政治—法律上的合法根据和激发私人自己的动机。这就是说, 国家现在必须同时执行两个互相矛盾的职能——资本积累和使制度合法。国家的积累职能包括政府为保护私人资本积累、防止经济危机而采取的一切手段(政府对大公司的补助、用于公路、教育、研究与发展的经费、财政和货币政策等等)。但国家同时还有使资本主义制度合法的职能, 它负责在文化领域争取群众对这个制度的忠心, 维持社会和平与阶级协调。哈贝马斯提出: 现代资本主义国家越来越多地加以利用的“参与管理的劳动力”正是国家为弥补“合法亏空”而采取的计划。^②

① 参看于尔根·哈贝马斯:《合法危机》, 波士顿烽火出版社1975年版。

② 《法兰克福学派基础读本》, 第73页。

哈贝马斯认为政治—行政领域恰恰借助于技术（所谓的技术掩蔽物）来防止公众的监视，对技术统治的批判也许确实暴露国家资本主义整体的潜在破裂（例如所谓的“合理性危机”）。但只有文化领域的批判分析（这里独立自主的、自然发生的规范也许和这个社会的意识形态需要相冲突）能够证明和也许促进整个批判计划所要联系的群众的觉悟反抗的可能性。波洛克单纯以政治批判代替政治经济学批判，显然是不够的。他既然放弃了马克思的革命、批判的实践主体——工人阶级，他在原则上就不可能发现任何有觉悟地向国家资本主义整体挑战的有组织的可能性。结果他只能单纯地向民主势力呼吁、要求他们去建立（或保护）那种正确的国家资本主义，即他所谓民主的国家资本主义。

奥费是哈贝马斯的学生，他进一步研究现代资产阶级国家，以别于仅仅研究一个资本主义国家，从而提供关于在这种国家内部保证它的阶级性的机制的一个理论。为了认识国家的内部结构，奥费引进“选择机制”这个关键概念。他认为在国家机器内部（在理想条件下）服务于三种主要职能的机制有：（1）消极选择：从国家活动中系统地排除掉反资本家利益的选择机制；（2）积极选择：从余下的可供选择的范围中，选择对整个资本有利的政策而不选择那些服务于个别资本集团狭隘利益的政策；（3）掩饰选择：国家机关必须设法维持表面的阶级中立性，同时却有效地排除反资本家的一切途径。奥费详细地讨论了这些选择机制的矛盾性质。

在消极选择中，通过结构(例如宪法规定)、意识形态、程序和压制这一层层过滤系统，每一层就把上面层次还未被筛去的可能性排除掉。但要对这些消极选择机制的阶级性进行经验的研究是很困难的。使问题更为复杂的是，掩饰的选择机制把国家活动的阶级规定性蒙蔽起来。奥费由此得出结论：当国家的选择机制正在有效地起作用时，要经验地证明国家的阶级性实质上是不可能的。他这个观点是法兰克福学派一般观点的具体化。马尔库塞对“国家是甚么？”这一问题的答复是：国家是使人受蒙蔽的事物，一个为统治阶级利益服务的具体制度，但它却力图把自己描绘为服务于整个民族，从而模糊了阶级敌对的基本界线。^①

奥费对这个困难问题的解决是把分析的焦点从国家的正常作用转移到处于危机状况中的国家。在政治危机时期选择机制开始出了毛病，国家不得不越来越依赖高压统治以维持它的阶级性。这样国家的阶级性的分析便依赖于革命实践。

奥费对积极的选择机制(即产生积极的资产阶级政策的机制)的分析提出许多进一步的问题。他认为国家内部的矛盾妨碍它为整个资本的利益发展一个有效政策。国家从事于奥费称之为“配给政策”和“生产政策”^②的两种积极活动。在前者，国家仅仅对于已经生产的资源的分配进行

① 马尔库塞：《极权主义国家观中反对自由主义的斗争》。见《否定：批判理论论丛》，1969年版。

② 奥费：《资产阶级国家的理论与制定政策问题》。

协调和管理；在后者，国家却直接参加积累过程所必需的货物与劳务的生产。

对于单纯的配给政策，国家并不需要采取从整个资本看来最有利的政策。各个资本家集团之间可以进行妥协、互相让步。但当国家直接生产越来越多的积累条件，从整个资本的观点看来国家的政策是合理的，就变得越来越重要了。因此，这样的政策必须由国家来计划以服务于资本家的集体利益。

奥费指出资产阶级国家根本上不可能进行这样的计划。对个别资本家来说，合理性的标准是明确的——获得最大利润。对资产阶级国家就不可能有同样明确的标准。国家不是为市场而生产的，因此国家生产的合理性必须按照为使用生产而非为交换生产来下定义。

所以关键的政治问题就是：何种使用价值标准决定国家的生产。奥费表明在消极选择中是重要的许多结构（例如僵化的官僚主义程序以及宪法上和意识形态上对私有财产的保障）就妨碍了那些能够保证国家生产将服务于资本的总利益的选择机制的发展。国家试图克服这些障碍就会削弱消极的选择机制，并且增加反资本主义政治势力影响国家政策的可能性。这样，国家在积累过程中不断增加的作用要求合理的国家生产，而国家的内部结构决定它作为资产阶级国家的阶级性，这两者之间发生着日益尖锐的矛盾。

按照奥费的分析，资产阶级国家结构的内部矛盾，它的消极选择机制（为了反对工人阶级和其他劳动人民而设置

的)和掩饰选择机制(为了使制度合法而设置的)之间的矛盾,以及消极选择机制和积极选择机制(代表资本的总利益而非各个资本家集团的狭隘利益)之间的矛盾,使资产阶级国家不能够制定对整个资本有利的有效政策,不能够实现真正的“计划国家”。更不必说甚么利益协调的计划经济、甚么民主的国家资本主义了。国家的阶级性使它不仅不能够代表人民的利益,甚至不能够“合理地”代表整个资本的利益,而在国家日益卷入生产过程的现在,这后一点对于维持资本主义制度,又是十分必要的。所以现代垄断资本主义或国家资本主义决不是甚么稳定的新社会形态,而是含有尖锐的内部矛盾和潜伏的政治危机。

奥费单纯以资产阶级国家为研究对象,^①我们不能说他象波洛克一样,以政治批判代替政治经济学批判。但国家的内在结构以及在这些结构内部所形成的具体国家政策,都是阶级斗争的对象。不能把国家结构看做是历史上给定的,必须试图说明这些结构本身的发展。奥费尽管详细讨论了现代国家主要结构的矛盾性质,他并没有提供关于国家结构的变革过程的理论。

受法兰克福学派政治危机论的影响,美国政治社会学

^① 奥费的著作除1974年发表的《资产阶级国家的理论与制定政策问题》,还有:

1. 《政治权威和阶级结构——晚期资本主义社会的分析》。《国际社会学杂志》,1972年版。
2. 《发达资本主义与福利国家》。《政治和社会》第二卷,第4期。
3. 《资本主义国家的结构问题》。法兰克福祖尔坎普出版社1972年版。
4. 《市场控制的废除和合法性问题》。《资产阶级国家》1973年第1、2期。

家艾伦·沃尔夫用他的“异化政治”^①的概念来分析民主政治原则怎样被歪曲、以产生一种使资产阶级国家合法化的意识形态。这种意识形态总是含有两个互相敌对的因素：“自由主义”、亦即赞同国家在资本积累中的作用的意识形态，和“民主主义”、亦即使国家合法的民众参加政治和平等的原则。自由主义和民主主义的矛盾，在资本主义的发展过程中已经产生资产阶级国家的一系列类型，其中的每一个国家都企图使这种意识形态的紧张关系和积累的客观条件协调一致。但由于积累条件的继续反复的变化和对于民主政治本身的继续不断的阶级斗争，这些国家形式的任何一种都未曾能够永久地解决使资产阶级国家合法的问题；历史上曾经尝试的每一种解决都不过导致合法危机的新形式罢了。

哈贝马斯在美国的信徒特伦特·施罗耶主要根据哈贝马斯关于“工具合理化”的概念，^②试图提出一个关于现代美国社会的理论。他说：

资本主义的唯一的当前危机恰恰来源于这个日益走向工具合理化的趋势。那种合理化越来越支配和同化以人们之间的交往为基础的活动。社会化(适合于过社会生活——引者)越来越成为学习这制度的技术规则以便适应于它，而越来越不是使人

① 沃尔夫：《马克思主义政治理论的新方向》。《政治和社会》，1974年第4卷第2期。

② 哈贝马斯试图证明，把经济合理性扩充到以符号为媒介的相互作用(指人们的语言交往)领域，就是对反省意识所必要的交往前提的压制。因此哈贝马斯认为工具的和符号交往的两种合理化方式对于一个合理的社会都是必要的。

们之间相互交往所形成的规范成为自己的一部分。^①

这就是说，工具合理化已支配人们的一切活动，包括非经济的活动。他指出科学和技术被利用来为国际控制制度、经济稳定器和文化与人格操纵服务，这种操纵创造了对面向消费的资本主义不断的新需要。“现代国家和社会的复杂的一体化已经产生一个技术行政制度、在这里技术的合理性日益成为操纵的合理性。这就是晚期资本主义社会的危机的本质。”^② 施罗耶的理论象哈贝马斯一样，是以意识形态批判来代替政治经济学批判。

目前在西德，除哈贝马斯外，还有卡尔——海因茨·哈格、库特·伦克、奥斯卡·内格特、阿尔弗雷德·施密特、赫尔曼·施韦彭霍伊泽等人属于法兰克福学派。当哈贝马斯强调社会发展依赖于科学活动，并且把科学批判看做是哲学的主要问题时，库特·伦克和法兰克福集团却好象回复到马克思的正统。内格特还发起编写《左派对哈贝马斯的答复》这本论文集，从而表明他们对公开批评和修改马克思主义的哈贝马斯表示反对。当然在他们中间对于怎样了解“真正的马克思”是有不同意见的。法兰克福集团试图代表广博的马克思主义哲学，把唯物主义的认识论、关于认识和生产辩证法、唯物主义的历史哲学和法律哲学加以发展，从而取消批判理论的否定性。^③ 这似乎表明法兰克福学派

^① 施罗耶：《晚期资本主义的批判理论》。见 G·费希尔编：《美国社会主义的复兴》，纽约 1971 年版，第 320—321 页。

^② 同上书，第 317 页。

^③ 蒂博尔·哈纳克：《马克思主义哲学的发展》，巴塞尔/斯图加特施瓦贝公司 1976 年版，第 210—211 页。

并不象东德（格奥尔格·克劳斯）和苏联一些学者所说的，在六十年代末期已进入解体的过程；只是新一代青年学者对从四十年代到六十年代的批判理论深感不满，试图找寻新的理论模型罢了。

在美国，批判的社会理论正在为较广大的读者所认识。在激进派中间，它已经开始并且继续产生影响。当然在美国整个社会思潮中间它处于少数派的地位。

弗洛伊德主义与法兰克福学派

夏基松

法兰克福学派又称弗洛伊德的马克思主义。它的几个主要代表人物如弗罗姆、马尔库塞等，都主张把弗洛伊德主义与马克思主义“结合”起来，用弗洛伊德主义来“补充”和“发展”马克思主义。因此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是有重要意义的。

弗洛伊德主义的思想渊源于十九世纪末的生命哲学。自古以来就有许多唯心主义者把生命神秘化和唯心主义化。十六、十七世纪的活力论就是这种思想的发展。与把整个宇宙看成是一架庞大的机器的机械论观点相反，活力论认为：整个宇宙充满着生命力，内在的生命是万物的本质及其运动的源泉。十九世纪叔本华和尼采的意志主义发展了这种活力论思想，认为世界的本质是一种生存意志或权力意志，万物及其运动都是宇宙的生存意志或权力意志的外部表现。十九世纪末、二十世纪初的生命哲学则是意志

主义的变种。它认为世界的本质不是物质，而是冲动不息的神秘生命；由于宇宙生命的盲目冲动而演化出万物。因而在他们看来，生命是万物的内在本质，万物则是生命冲动的不同表现，而物质则不过是它的冲动之余的残渣，或燃灭了的余烬。因此生命哲学认为：对于宇宙本质的认识 and 把握，不能依靠理性思维，而只能依赖于直觉——一种神秘的内心体验。不言而喻，这是一种神秘主义和非理性主义的哲学。

弗洛伊德主义是生命哲学在心理学领域中的贯彻和应用。它因其创始人弗洛伊德而得名。西格蒙德·弗洛伊德(Sigmund Freud 1856—1939年)是奥地利的著名医生和心理学家。他出生于摩拉维亚的弗莱堡(今属捷克斯洛伐克领土)，祖籍犹太，早年酷爱哲学，并对人类文化和希腊神话、圣经史籍有浓厚兴趣。他青年时期在维也纳大学学医，毕业后进医院工作，并多年从事脑和神经系统疾病的研究。1885年赴巴黎向著名神经病学家沙可(J. Charcot)学习后，他开始意识到精神病的原因往往与脑和神经系统的组织结构是否病变无关，而与患者的心理状态有关，于是对精神病患者的心理进行分析，开始从生理学的研究转向心理学的研究，从而在心理学领域中开创了一个新的学派——心理分析或精神分析学派，以后并逐渐形成为一种国际性思潮，并广泛影响到哲学、社会科学和文学艺术领域。他被人誉为“心灵的哥伦布”“心理世界的牛顿”，晚年曾遭受德国法西斯的迫害，流亡英国，病死于伦敦。他的主要著作有《梦的解释》(1900年)、《日常生活的心理病理学》(1904

年)、《性欲理论三讲》(1905年)、《心理分析导论》(1910年)、《图腾和禁忌》(1913年)、《群众心理学与人类“自我”的分析》(1921年)、《文明及其不满》(1920年)、《自我与本我》(1923年)以及《摩西与一神教》(1939年)等。

弗洛伊德主义的理论核心是“里比多”(Libido,原意是性欲)的观点。弗洛伊德认为人的本质是神秘的生命冲动,即生物的遗传本能的冲动,其核心是性欲的冲动。他称这种性欲冲动为“里比多”。他认为“里比多”是人的全部行为和心理活动的“内驱力”,即它的源泉和动力。因此在他看来,人的行为和心理并不受客观社会物质生活条件所规定,而是由某种神秘的先天主观心理因素——本能的欲望冲动决定的。

弗洛伊德的整个学说以“里比多”理论为基础。早期的弗洛伊德把人的心理结构分为无意识和意识两个系统,而把意识这个系统又分为意识与下意识(或前意识)两个部分。后来,他又提出了人的心理人格由“本我”(id)、“自我”(ego)和“超我”(superego)三个系统构成的观点。弗洛伊德的前后这两种说法本质上是一致的。他所说的“本我”就是无意识,就是原始的、本能的欲望冲动。他认为这种欲望冲动是先天的、内在的、非理性的、永不停息的。因此他把本我比喻为一个“里比多”永恒沸腾着的大锅,它强烈地寻求发泄和满足,它的原则是享乐和满足。

弗洛伊德所说的“超我”指的是后天的道德、宗教等社会意识所构成的下意识,它是一种盲目的是非感,也就是通常所说的“良心”。他认为超我处于本我与自我之间,对本

我的欲望冲动起着抵制和压抑的作用，它阻挠本我的欲望冲动任意闯进自我的领域。

弗洛伊德所说的“自我”就是意识或自我意识。它是一切感官、知觉和理性思维的机构，是自觉活动的激发者。他认为：自我是与外部世界直接相联系的，它处于本我的欲望冲动（以求外界的物质满足），与现实的外部世界之间，它遵守的是现实的原则，即为了与外界现实相适应，它对本我的欲望冲动与超我的压制欲望冲动这两种矛盾力量之间的冲突起着调节作用。

弗洛伊德认为正常的心理状态是上述心理结构的三个系统的协调和平衡，而精神病的根源，就在于这种平衡状态的失调或破坏。

弗洛伊德明确地指出：在上述心理结构的三个系统中，本我即无意识的欲望冲动是最根本的东西，它是人的先天的本质，是人的心理的根本要素；而自我与超我，是后天的、即社会所给予的非本质的东西。因此他说：人的整个精神生活的根本是无意识，而意识只是附加的东西。它是“可以并入或不并入另外的一些质中去”的质。^①

弗洛伊德认为，作为生命本质的性欲冲动是与生命俱来的，它在婴儿刚出生的时候起就有了。他认为婴儿的性爱开始表现为自恋，他称这种自恋为“那西施主义”。^②在他看

① 弗洛伊德：《自我与本我》，列宁格勒 1924 年版，第 7 页。

② 古希腊神话故事：美少年那西施不为美女的钟情所动心，而自恋水中的映影，后来变为一种面向水面的花。故人称自恋为那西施主义。

来, 婴儿的任何寻求肉体快感, 以至如吮手指、咬东西等等均是他们自恋的性欲表现。稍后, 儿童就由自恋转变为他恋或对象恋, 而当时的性爱对象就是自己的母亲(女婴儿则性爱父亲), 他称此为“恋母情结”(Oedipus Complex)^①。但儿童至四、五岁时, 由于屈于父亲(或母亲)的权威而接受父母所给予的道德、宗教等社会意识的影响, 就开始出现超我的约束, 抑制自己的情欲, 于是恋母情结结束, 开始进入相对安定和可教育的性爱潜伏时期, 直至成年。

在弗洛伊德看来, 作为生命本质的性欲冲动是永动不息的, 当受到意识和下意识的暂时抑制时, 它仍在本我这个“里比多”的大锅中继续沸腾, 强烈地寻找出路。有时则以伪装形式潜入意识系统。于是人在心理上就会出现做梦、失言, 以至神经官能症等现象。因此在弗洛伊德看来, 梦是性欲行为的伪装, 精神病则是“里比多”遭受过分压制的结果。

弗洛伊德在上述理论的基础上提出了他的精神病疗法: “精神发泄法”或“自泄法”, 其中包括“自由联想法”。那就是让精神病患者解除顾虑, 放松思想, 任意联想。他认为由于梦是性欲的伪装, 因而它是自由联想的最好起点, 患者通过对开始于梦的自由联想和自我分析, 就能洞悉其无意识的深处, 揭示被压抑于内心世界底层的活动秘密, 从而得

^① 可译为奥狄浦斯心理变态。奥狄浦斯是希腊神话故事中的一个鹿比斯约王子。他曾解开怪物斯芬克斯的谜。后误杀父亲, 并娶了母亲, 发觉后, 自刺双目, 流浪而死。

以采取合理的控制,代替苦恼与恐惧不安的压制,以消除病症。弗洛伊德的这种精神病治疗法,适用于某些精神病的治疗,在实践上曾获得一定成功。但是必须指出,这并不是由于他的理论正确。相反,他的理论根据是错误的,唯心主义的。

弗洛伊德并没有把他的理论局限于精神病学和心理学的范围,特别是到了晚年,他极力企图用他的理论解释各种社会生活现象。

弗洛伊德认为:人类文明是与客观物质生活条件没有关系的,它是性爱遭受压抑的产物。他说:人的性爱因遭受压制,无法满足而升华时,它就转向其他出路,于是就表现为人的科学、艺术等文化活动方面的创造性。他举例说,达·芬奇等人所以在艺术和科学方面才华出众,就是由于他们特有的恋母情结,过早地激起了性欲活动,而又遭受极深的压制而升华为天才的缘故。弗洛伊德认为:由于社会文明是压制人性的产物,它不可能为人类造福,相反,却是各种社会病害的根源。他认为,随着社会文明的发展,人的内心冲突和精神官能症将不可避免地加剧,社会弊病也必然日趋严重。

弗洛伊德在晚年时认为人的本能有两种,除生存的本能,即性爱的本能外,还有死亡的本能,即破坏的本能。他认为:生存的本能表现为性爱与和睦,死亡的本能表现为仇恨和屠杀。生存或性爱的本能,其目的在于使器官得到享乐和满足,以求种族的延续;死亡或破坏的本能的目的在于毁坏周围的人和物,而当这种目的不能达到时就转向毁灭

自我，即自杀。

从上述观点出发，弗洛伊德认为：一部人类的历史，就是一场“爱罗斯”与“塔纳托斯”^①互相斗争的有节奏的戏剧；而战争的根源就在于人的天生的死亡本能。因此他认为战争是与人类共存，而不可避免的。1932年他在给爱因斯坦的公开信中就表明了这种观点。他说：“根据我们的假设仅有两种可能：一种是力图生存和联合；另一种是力求破坏和杀害。后一种本能我们称之为侵略和破坏本能。”“在我看来，无疑战争是一种完全自然的事情；因为它有着稳固的生物学基础，它几乎是不可避免的。”^②弗洛伊德的晚年曾惨遭纳粹德国的迫害，但是他的这种理论，在客观上无疑为法西斯以及一切帝国主义发动侵略战争开脱罪责。

弗洛伊德曾经含糊地提出：如果鼓励发展人的生存本能，减弱其破坏本能，也许有可能改变人类的命运。但是他又认为，由于破坏的本能是人的天性，因而对此不能有过多指望。这就使他的理论陷入了悲观主义。

弗洛伊德的学说后来得到了他的继承者的发展，并分化出许多支派，其中著名的有阿德勒的个体心理学派和荣格的分析心理学派等。

阿尔弗勒德·阿德勒(Alfred Adler 1870—1937年)是弗洛伊德的门徒。他继承了弗洛伊德的基本观点，并对它

① 爱罗斯(Eros)是古希腊神话中的爱神，塔纳托斯(Thanatus)是古希腊神话中的死神。

② 《弗洛伊德文集》第5卷，1939年英文版，第285页。

作了重要的修改。阿德勒的理论的特点是用尼采的权力意志取代弗洛伊德的性欲冲动，从而把弗洛伊德的学说尼采主义化。阿德勒认为：人的本质不是弗洛伊德所说的性欲的冲动，而是自主的冲动，即权力欲或统治欲的冲动。他说：弗洛伊德关于婴儿天生就有性欲的见解是一种牵强的见解。但是人有自主的本能，因而儿童天生有反抗父母统治，并渴求统治别人的欲望。因此他认为：如果过分压制儿童的自主冲动，就会使他们懦弱；过分放任，就会发展他们的统治欲；只有恰当的抚养和教育，才能培养出他们的合作精神。他还坚持认为，发生精神病的原因，并非如弗洛伊德所主张的那样，是性欲的过分压制，而是个人自主冲动与集体生活之间平衡的破坏或丧失。

瑞士心理学家卡尔·荣格(Carl Gustav Jung 1875—1961年)是弗洛伊德的另一个门徒。他的理论的特点是把弗洛伊德的理论柏格森主义化。他比弗洛伊德和阿德勒在更广泛理解的意义上使用弗洛伊德的“里比多”概念。他认为“里比多”不仅包括弗洛伊德的“性欲”，而且包括阿德勒的“权力意志”和叔本华的“生存意志”，从而把“里比多”与柏格森的生命力(*élan vital*)这个概念等同了起来，以致使精神分析理论更具有了生命哲学的色彩。

当前资本主义世界中广泛流行的是时髦的新弗洛伊德主义。美国是新弗洛伊德主义的一个中心。因此人们称它是弗洛伊德主义的第二故乡。当代新弗洛伊德主义的代表人物有克丁纳(Abram Kardiner)和弗罗姆等人。它的内部流派甚多，但其特点之一是把弗洛伊德的理论进一步从生

物学、心理学领域转向社会学领域,从而使弗洛伊德主义进一步哲学化和社会学化。新弗洛伊德主义一方面继续坚持弗洛伊德理论的上述观点;另一方面,又肯定社会条件对人类行为的影响。弗罗姆说:“我们确认人首先是一种社会生物,不是如弗洛伊德所假定那样,人首先是自足的;其次每个人需要别人来满足他本能的需要。”因此新弗洛伊德主义认为,社会的是否完善直接关系到人的行为和前途。因而他们主张应该为人类发展的最终目标——建立一个人人都能实现其创造性和善行的理想社会而努力。这样,他们就改变了原来弗洛伊德的悲观主义的立场。从而为法兰克福学派的某些代表人物的主张——把弗洛伊德主义与马克思主义“结合”起来,提供了理论上的“可能性”。

二

主张把弗洛伊德主义的心理分析理论与马克思主义的社会革命学说“结合”起来的第一个法兰克福学派的重要成员是弗罗姆。

埃里希·弗罗姆(Erich Fromm 1900—)是当代美国著名的心理学家和社会学家,是法兰克福学派早期的重要代表人物,也是美国新弗洛伊德主义的主要代表人物。他出生于德国美因河畔的法兰克福,早年在海德堡大学学习,获哲学博士学位。从二十年代起他开始从事弗洛伊德心理分析的研究,后来在法兰克福心理分析研究所工作;并参加了霍克海默尔所领导的社会研究所的工作,该所是法

福学派的发源地。1934年他因受纳粹政权的胁迫而流亡美国。在纽约社会研究所、美国心理分析研究所工作，并先后在哥伦比亚大学、耶鲁大学、密执安大学和纽约大学任教。他还是美国新弗洛伊德学会的创始人。他的主要著作有《逃避自由》（1941年）、《西格蒙德·弗洛伊德的使命》（1959年）、《马克思关于人的概念》（1961年）、《在幻想锁链的彼岸》（1963年）、《分析的社会心理学和社会理论》（1970年）等。

弗罗姆早年深受弗洛伊德心理分析理论的影响。成为法兰克福学派的主要成员后，极力鼓吹把弗洛伊德的心理分析理论与马克思主义的革命理论“结合”起来，以建立“弗洛伊德的马克思主义”。

弗罗姆对弗洛伊德的心理分析理论推崇备至，认为弗洛伊德的“里比多”理论是“关于人的科学的卓越贡献”，^①是站在“新人道主义”的立场上捍卫了人的自然需要和根本权利；并认为弗洛伊德关于“社会文明是社会病害的根源”这一观点的提出是他的“巨大的历史功绩”等等。但是作为一个新弗洛伊德主义者，他与其他一些新弗洛伊德主义者一样，认为弗洛伊德的理论有片面性；它只强调了欲望冲动对人的行为的意义，无疑这是他的重大贡献，但是却忽略了社会环境对人的个性的影响，这是它的不足的地方。

弗罗姆以同样的态度评价马克思的学说。他认为马克思是一位“更加渊博、更加深刻的思想家”，他从社会经济的

^① 弗罗姆：《在幻想锁链的彼岸》，1963年英文版，第12页。

方面考虑了“人类行为的愿望和志趣”，这是他的巨大功绩。但是他认为马克思的学说与弗洛伊德的学说一样，也有其片面性。它过分地强调了人是理性动物的一面，强调了社会经济因素和政治因素对人的行为的作用，而忽略了人的非理性的一面，忽略了心理因素，即本能的欲望冲动对人的行为的作用。

因此弗罗姆认为：弗洛伊德主义与马克思主义都是“新人道主义”的理论，它们都对人的学说作出了杰出的贡献。前者从个人的心理方面，后者从人类的社会方面，为人的解放指出了前途和方向。因而他认为，当前迫切的任务是把二者“科学地”“结合”起来，各取其长，互补其短，把它们“糅合”成为一种“完美的”“批判的社会理论”。他说：“我试图找出弗洛伊德学说中仍然保存的真理，而排除那些需要修改的原理。对于马克思的理论我也试图同样地做。最后我力图得出一种综合体，从这两位思想家的理解和批判中是应当得出这种综合体的。”^①弗罗姆认为：他的批判理论——“弗洛伊德的马克思主义”就是这种“科学的”“综合体”。

弗罗姆竭力吹嘘他的“弗洛伊德主义的马克思主义”是一种“新”的“创造性”的马克思主义。但是实际上却是对马克思主义的歪曲。他认为，当前人类所受的压制，不是资本主义社会制度的压制，而是人类文化对人的本性，即本能的欲望冲动的压制。他说：科学技术的进步不能为人类造福，

^① 弗罗姆：《在幻想锁链的彼岸》，1969年英文版，第9页。

而只能对人类产生种种消极的影响。它压制和摧残人的本性，干预人的自然生活，破坏人与自然的联系。他说在科学技术高度发展的现代工业社会，人的本性受到了极大的摧残，人不再是自然的人，而变成了一架“没有思想，没有感情的机器”^①。他认为，这是因为当前的科学技术是建立在功利主义的基础上的，人的物质利益的满足，是以压制其本能的欲望冲动为前提的，因此人类文明愈发展，科学技术愈进步，对人的本性的压制和摧残也就愈严重。因而他认为：当前社会的迫切问题，即社会革命的根本任务，不是把人类从资本主义制度的压迫和奴役下解放出来，而是使人的本能的欲望冲动从社会文明的压制下解放出来。

弗罗姆也强调社会革命，但是他的社会革命理论也是以弗洛伊德主义的理论为基础的。因此他所说的“革命”，不是社会根本制度的革命，而是“心理的革命”、即“本能结构的革命”。而革命的手段，他认为，不是阶级斗争，而是他所鼓吹的“人道主义的心理分析”和“爱的教育”。弗罗姆说：在现代工业社会中，由于人们还保留着某些非理性的特征，因此还需要经历一个心理净化的过程，使人的内心获得解放，成为“新型的道德完善的人”。

弗罗姆也把他的未来的理想社会称为“社会主义”，并号召人人为了“社会主义”而奋斗。但是他所说的“社会主义”，不是马克思所说的消灭阶级，消灭剥削，按劳分配和按需分配的社会主义——共产主义；而是“心理健全”“没有冲突”

^① 参看弗罗姆：《健全的社会》，1955年英文版，第124页。

的“人道主义的社会主义”。弗罗姆认为：未来的“人道主义的社会主义”应该是建立在“爱情”基础上的“社会主义”，因为“爱”是人的本性，是人与人彼此联合的基础。他还认为，“人道主义的社会主义”中的宗教，应该是“爱的宗教”。恩格斯批判费尔巴哈说：“可是爱呵！——真的，在费尔巴哈那里，爱随时随地都是一个创造奇迹的神，可以帮助他克服实际生活中的一切困难，——而且这是在一个分成利益直接对立的阶级社会里。这样一来，他的哲学中的最后一点革命性也消失了，留下的只是一个老调子：彼此相爱吧！不分性别，不分等级地互相拥抱吧，——大家一团和气地痛饮吧！”^①把这段话用来批判弗罗姆理论，那是再适合不过了。

三

竭力宣扬弗洛伊德主义与马克思主义“结合”的另一位法兰克福学派的重要成员是马尔库塞。

赫伯特·马尔库塞(Herbert Marcuse 1898—1979年)是美国当代著名的哲学家和社会学家。他出生于德国柏林的一个犹太籍资产阶级家庭。早年受十月革命和德国革命的影响，参加过德国社会民主党，属该党的左翼，卢森堡被害后，他因不满该党的背叛行为而退党。后进柏林大学和弗莱堡大学读书。是德国现象学派创始人胡塞尔和存在主

^① 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，“马克思恩格斯选集”第四卷，第 336 页。

义创始人海德格尔的学生。1933年因纳粹执政而逃离德国，流亡于瑞士和法国，1937年定居美国，并加入美国籍。他曾应霍克海默尔的邀请参加哥伦比亚大学的法兰克福社会研究所的工作，是法兰克福学派的重要成员。第二次世界大战期间，他曾担任过美国华盛顿战略服务局的研究员。后在勃兰第斯大学、加利福尼亚大学任教。他的思想对六十年代的“新左派”运动有过较大影响，被人吹嘘为美国“新左派”的“最有影响的思想家”和“青年造反者的明星和精神父亲”。1979年应马克斯—普朗克研究所的邀请赴西德访问和讲学，病死于慕尼黑附近的施塔恩贝克。

马尔库塞早年受海德格尔的存在主义思想影响甚深，曾担任过他的助手。马尔库塞的博士论文就是在海德格尔的指导下写成的。当时他竭力企图把黑格尔的唯心主义辩证法、海德格尔的存在主义与马克思的革命理论“结合”起来。他的早期著作《理性与革命·黑格尔与社会理论的兴起》（1941年），就体现了这种思想。五十年代以后，他的思想发生明显变化。在弗罗姆等新弗洛伊德主义者的影响下，他开始宣传新弗洛伊德主义，宣扬用弗洛伊德主义“补充”“发展”马克思主义，以实现弗洛伊德主义与马克思主义的“结合”。他在这方面的著作，主要有《爱欲与文明》（1955年），《单向度的人》（1964年），《论解放》（1968年），《从富裕社会中解放出来》（1969年）等。

马尔库塞同弗罗姆一样，同意弗洛伊德的基本观点，认为人的本质是本能的冲动，而其核心是爱欲冲动。他说“幸福的实质就是自由”而“自由的原型就是欲望压制的解

除”。^①因此社会批判的锋芒主要不是对向资本主义经济制度，而是社会文明、“技术理性”对个人本能冲动的压制。他认为，人类文化、科学技术是与个人的自由和幸福相对立的，科学技术愈进步，个人的本性所受的压制也就愈深。他说：“人的历史就是一部人的压制史”“技术的进步……=扩大奴役”^②等等。

马尔库塞把社会文化对人的本性的压制分为两类：“基本的压制”和“多余的压制”。他认为在人类发展的早期，由于生产力低下，为了组织劳动，消除匮乏，社会文化对人的本性的压制，在一定程度上是必要的，因而他称这种压制是“基本的压制”。但是他认为，超出这种限度的压制是统治者为了维护其统治所强加的压制，因而是“多余的压制”。^③在此基础上，马尔库塞把人类的历史分为两个阶段：近代以前的阶段和近代以后的阶段。他认为：在前一阶段，社会文化对人的本性的压制，大多属“基本的压制”；而近代以后，特别是在科学技术高度发展、物质财富十分丰富的今天，社会文化对人的本性的压制全是“多余的压制”了。因此他认为，现在已经是实现解放人性，彻底解除欲望压制的时候了。

在这种理论的指导下，马尔库塞对资本主义的现实进

① 参看马尔库塞：《爱欲与文明》，1962年英文版“精选丛书”本，第17页。

② 马尔库塞：《反革命统治下的左派》，见《反革命与造反》，1972年英文版，第4页。

③ 参看马尔库塞：《爱欲与文明》，1956年英文版，第37页。

行了激烈的抨击。他在《单向度的人》一书中写道：当前的“发达工业社会”，是一个“全面遭受压制的社会”。社会文明对个人欲望的管理和压制，无论在广度方面和深度方面都已经强化到前所未有的地步。他说：从广度方面看，由于现代科学技术的应用，社会文化对人性已实行了全面的统治，这不仅在政治、经济、教育等领域是如此，而且在私人生活领域中也是如此。个人已完全无法摆脱报刊、杂志、电影、电视，以及其它种种现代化宣传广告工具对内心的控制和管理。再从深度方面看，随着现代科学技术革命带来的高度机械化和自动化，个人的自由与创造性已丧失殆尽，个人已变成一种只有物质生活，没有精神生活的“单向度的人”，社会也已变成一种“单向度的社会”。他认为更严重的还在于物质福利对人心的软化和麻痹。他说：现代科学技术在生产上的应用，给劳动人民带来了物质文化生活的提高，但使他们的精神方面软化到麻木不仁的地步，使他们安于高压而不自觉。“一种压制的社会需要好象变成了他们自己的需要；社会的强制好象成了个人的自由。”^①他认为：这才是问题严重性的症结所在。马尔库塞对资本主义的许多揭发和批判有其积极意义，应给予足够的肯定，但是也应该指出，他没有看到科学技术是促进社会发展的进步力量，而资本主义的私有制度，才是它的一切弊害的真正根源。

从上述理论出发，马尔库塞否弃马克思主义关于政治革命和武装斗争的学说。他认为，由于社会的病根在于人们

^① 马尔库塞：《自由与历史使命》。见《批判哲学论丛》，波士顿1978年版，第221页。

的心理,因此社会的革命无需、也不应使用暴力。暴力革命、武装斗争非但不能杜绝革命的反复,反而会加剧这种反复。他说:新上台的统治者在心理结构方面依然是旧人物,他们只能再生产统治关系和奴役关系,从而引起新的反抗和革命,造成暴力的无止境的恶性循环。他跟弗罗姆一样,认为社会革命的真正内容应该是“心理革命”,未来理想的社会,应该是“爱罗斯”统治的社会。

马尔库塞从弗洛伊德的理论出发,否弃马克思主义关于阶级斗争的学说。马尔库塞说:马克思关于社会划分阶级的理论,在“古典的自由资本主义”时期是正确的,但是现在已经过时了。他有一篇文章,题目就是《老模式已经不再适应》。他认为,当前的“发达工业社会”是一个“富裕的社会”,工人的物质福利已经有很大的改善,资本家和工人在生活水平方面的差别正在迅速消失,因此,划分阶级的经济基础今天已“不复存在”,马克思的阶级和阶级斗争的学说已“失去意义”。

基于同样的理由,马尔库塞认为,马克思关于无产阶级领导权的学说似乎也已经过时。因为在他看来,在当今的“富裕社会”中,工人与资本家已经过着同样“豪华舒适”的生活,他们的革命性已经丧失殆尽了。他说:“这是真话:在当前的美国,白领工人和蓝领工人都能同他们的老板们一样,到各处去度假,穿得同样漂亮……同样买得起玲珑的奢侈品。”^①“既然现有的制度内工人阶级能够丰衣足食,有保

^① 《国际社会主义杂志》,1965年4月号,第142页。

证获得自己的住宅、小汽车、电视机等等。那末他们怎么还会感到有革命的必要呢？”因此他认为：工人阶级已经被资产阶级“同化”了，它们已经与资本主义“合为一体”了，已经从资本主义的“否定力量”转变成为“肯定力量”了，因而不是社会革命的领导阶级了^①。在这里，马尔库塞片面地强调了近年来资本主义社会的工人阶级，由于自身的斗争所获得的物质福利的提高，而忽略了、或无视于资本主义剥削率的提高，工人生活福利的增长远远落后于劳动生产率的增长和社会物质文化需要的增长等一系列受剥削的客观事实。

马尔库塞把当今革命的希望，寄托在知识分子，特别是青年知识分子的身上。他认为，由于知识分子“酷爱本性的解放”，酷爱“自由”，他们本能地具有“反心理压制”的批判精神，因而是当今社会革命的主要希望和主要力量。关于这个问题马尔库塞有时说得较模糊，但有时却说得很具体。他说：“劳动阶级已经不再是革命的潜力了”革命“依赖于一个新的主体的出现。……那就是担负着生产过程中愈来愈显得属于要害任务的社会阶级，即技术和科学的知识分子干部，这些人转过来使传统工人阶级的意识活跃化；而学校和大学中的那些未被同化的知识青年，则是这个发展中的催化剂。”^②马尔库塞希望通过知识分子的“催化作用”，重

^① 《国际社会主义杂志》，1965年4月号，第142页。并参看马尔库塞：《辩证法中的否定概念》。见《社会批判理论中的诸观念》，1969年德文版，第188页。

^② 马尔库塞：《自由与历史任命》。见《批判哲学论丛》，波士顿1973年，第222页。

新点燃工人阶级“内心”的“革命火焰”。

*

*

*

法兰克福学派的一些重要成员所提倡的“弗洛伊德的马克思主义”，所以流行一时，这并不是偶然的现象，而是有它的客观社会原因的。第二次世界大战结束以来，随着中国和其它社会主义国家的胜利和发展，以及世界工人运动与殖民地革命运动的胜利发展，马克思主义的威望空前提高，它赢得了全世界人民，包括资本主义世界的广大人民的信赖和拥护。同时，由于国际共产主义运动的分裂及其所出现的理论混乱又为形形色色“西方马克思主义”的流行提供了可能。宣扬“性爱”和“自由”的弗洛伊德主义，适合中产阶级、小资产阶级及其知识分子的思想意识，因此“弗洛伊德马克思主义”的流行，在一定程度上反映了当前资本主义世界中某些中间阶层、小资产阶级及其知识分子对垄断资本主义的憎恶和对社会主义革命摇摆的心情。

法兰克福学派的“弗洛伊德马克思主义”理论，对于六十年代的西方“新左派”运动曾发生过相当大的影响，今天对于西方世界的社会生活和精神生活，仍有不可忽视的影响。因此如何科学评价并正确对待这种理论，是当前我国理论界的一个不应忽视的课题。

崔

马尔库塞的哲学思想

江天骥

赫伯特·马尔库塞 1898 年生于柏林。第一次世界大战中服役期满后曾短期参加柏林士兵代表会的政治活动。1919 年由于社会民主党背叛了无产阶级，他愤而退出他在两年前参加的该党，以示抗议。德国革命失败后他脱离政治到柏林大学和弗赖堡大学研究哲学，并于 1923 年在弗赖堡大学获得博士学位。以后六年间他在柏林尝试经营书籍的出版、发行。1929 年他重回弗赖堡，在胡塞尔和海德格尔指导下进行研究。在这期间，马尔库塞在《哲学期刊》和《社会》（希尔弗丁主编）上发表了几篇论文。他的第一本书《黑格尔的本体论与历史性理论的基础》（1932 年）原是为取得讲师资格的论文。但他由于后来和他的导师海德格尔的关系变得紧张起来（在一个倾向马克思主义的学生和日益右倾的老师之间政治观点上的分歧），海德格尔没有接受马尔库塞作为他的助手。马尔库塞在弗赖堡大学找不到工作，便于 1932 年离开了这个城市。后来，法兰克福大学的一位董事应胡塞尔的要求，把马尔库塞推荐给法兰克福社会研究所所长霍克海默尔。^① 1933 年当纳粹掌权的时候，

^① 参看马丁·杰伊：《辩证法的想象》，伦敦 1973 年版，第 28 页。

马尔库塞便逃离德国到瑞士去，任职于研究所预先设在日内瓦的办事处。一年以后他前往美国。这样，从1934到1940年他便在已由法兰克福迁移到纽约市哥伦比亚大学的社会研究所工作了。第二次世界大战期间他任职于国务院情报研究局，最后升任东欧组主任。十年后才回到哥伦比亚大学，在该大学的苏联研究所从事研究工作，同时兼在哈佛大学的俄罗斯研究中心工作，这些研究导致他完成《苏维埃马克思主义》一书的写作。从1954到1967年他担任布兰代斯大学政治学与哲学教授，中间有几段时间在巴黎的高等实用工艺学校任研究室主任。自1967年以来他便担任圣地亚哥的加利福尼亚大学教授。1979年7月29日马尔库塞病逝，终年八十一岁。

一 马尔库塞哲学思想的发展

马尔库塞哲学思想的发展，大致可以分为三个不同的时期。在1928到1933年间完成的著作，其中包括《黑格尔的本体论与历史性理论的基础》（1932年）和《历史唯物主义的基础》（1932年），表明他逐渐脱离海德格尔的存在主义、现象学的束缚，和接受马克思巴黎手稿的早期思想的影响^①。在这几年间所写的一系列纲领性文章中，马尔库塞

^① 当时新发现的马克思《经济学—哲学手稿》，导致马尔库塞写了他的关于历史唯物主义的论文，原文标题是：“Neue Quellen Zur Grundlegung des Historischen Materialismus”（《为历史唯物主义奠定基础的新资料》），发表于柏林《社会》杂志（1932年）。

都企图超越海德格的非历史的本体论的界限。他力图从“实在的意义”(本体论)转向“人生在世 (Seienden) 的分析”,从本体论转向历史哲学,从“历史性”(historicity)转向历史。在《黑格爾的本體論》一書中,馬爾庫塞旨在證明黑格爾哲學的批判力量在於它的辯證的、歷史的性質。他進一步主張黑格爾關於客體化過程即是構成生命的存在的活動的論斷,是黑格爾最大的發現,這是黑格爾使之成為可能的對歷史過程的新觀點的來源。這樣,黑格爾的成就和他最終的失敗恰恰在於他把存在過程看做是客體化在其中起決定性作用的一個發展過程。

依黑格爾看來,精神是主體、是實體、是一切存在的目標,是一切歷史。自在的精神是存在的本質,通過存在的過程,便成為“自為的”,就是說,構成它自己的結果,並且自己認出是如此。按照黑格爾的神秘的說法,精神首先把自身異化、裝作一個異化的形式,即成為客體。但是,同時這個異化了的精神依然是精神,而一旦這個主體認出它自己的真相,那時精神就揚棄了它自身的異化,並且通過這整個的過程,成為既是自在又是自為的。

馬爾庫塞認為,儘管使用了唯心主義的術語,黑格爾所說的這個過程卻包括人與其環境的相互作用的具體社會實踐。唯心主義的術語含有唯物主義的因素。例如,依黑格爾看,理性不僅是精神勞動,而且是“有目的的活動”^①,而作為純思想的自由,則缺乏生命的具體實踐,“所以它只是

① 黑格爾:《精神現象學》,貝利英譯本,1931年修訂(下同),第88頁。

自由的概念，而不是活的自由本身。”^① 活的自由只能够建立在合理的生产过程的基础上。黑格尔把劳动的结果，即造物(Werk)，看作是意识给予它自身的实在性，然后探索造物达到充分社会化的发展过程。黑格尔唯心辩证法的杰出成就就在于它把注意力集中于生产过程，强调社会化是人类社会的需要。

黑格尔当然不能够明确指出这个达到无阶级社会的发展的物质方面，他的唯心主义破坏了这种蕴含的政治经济学批判。正如马尔库塞的同事霍克海默尔所指出的，黑格尔的有待实现的理性“在客观实在能够被肯定为合于理性之前，已成为肯定的了。”^② 黑格尔辩证法中的歪曲，被马尔库塞看作是资产阶级的意识形态；马尔库塞写道：“德国唯心主义用资产阶级社会作为它说明普遍性的概念的模型；在这个意义上，它的理论构成社会奴役制的新辩护。”^③ 这是马尔库塞后来参加法兰克福学派时期对黑格尔的评语。

《黑格尔的本体论》一书自始至终强调这一点：唯心主义的辩证法渐次破坏一切历史的、从而批判的范畴，以利于超时间的“绝对知识”的观念。既然一切事物都是精神，既然黑格尔已经“认出”这一点，那么异化就“不再存在”了。在唯心主义体系中，客观世界被扬弃（不是朝向更高级的生产

① 黑格尔：《精神现象学》，第245页。

② 霍克海默尔：《传统的和批判的理论》。见《批判的理论》，纽约，西伯里出版社1972年版。

③ 马尔库塞：《权威的研究》。见《批判哲学论丛》，伦敦，新左派书社1972年版，第88页。

方式，而是完全离开它)的特定时刻是完全任意的。所谓“绝对知识”是一个纯观念的构造。唯心主义者的世界历史在黑格尔体系中可能已经完成，可是现实的历史还继续存在，正如阶级社会中的矛盾继续存在一样。

如上所述，马尔库塞哲学的第一阶段是从本体论转向历史哲学，从海德格尔“存在的本体论”转向马克思的历史唯物论。

从1933到1941年是马尔库塞哲学发展的第二阶段。他成了法兰克福学派批判哲学的主要代表之一。

马尔库塞对于法兰克福学派的“批判的社会理论”的提出，作出了重要贡献。在他的论文《哲学和批判的理论》中，马尔库塞写道：

在哲学起源于十九世纪三十年代和四十年代的时候，它是最先进的意识形态，而比较起来，德国的现实状况却是落后的。那里对现存秩序的批判便从对那种意识的批判开始。

马克思的政治经济学批判是从对黑格尔的批判开始的；哲学对现实的批判是从对意识的批判开始的。法兰克福学派要竭尽全力地强调和阐明的就是：他们的“批判的社会理论”恰恰来源于马克思的政治经济学批判。

马尔库塞在《黑格尔的本体论》中所作的估价，和马克思的《经济学—哲学手稿》对黑格尔的评价很相似；马克思把黑格尔的“杰出成就”看做是关于人通过异化的客体化过程以及后者的超越而达到自我实现的辩证的描绘。

依马克思看，生产过程(客体化过程)本身当然不是异化；生产是人借以实现其潜在能力的活动。但是马克思认

识到客体化和异化在黑格尔那里的等同，反映了资本主义生产的一个客观事实：雇佣劳动。黑格尔的范畴揭示了现代商品生产的一些基本真理，并且含有对于这个制度的抗议。正如马尔库塞所指出的，“有关人的和理性的潜力的问题现在能够从经济学的观点来考察了。”^①

马尔库塞在这个阶段的主要著作《理性和革命：黑格尔和社会理论的出现》是法兰克福学派关于由黑格尔到马克思的过渡问题的最明白的陈述。马尔库塞在此书中是这样写的：

黑格尔……认识到人所达成的社会与政治秩序是理性必须由以实现的基础。他的体系把哲学带到它的否定的开端，因而成为批判理论的旧形式和新形式之间、哲学和社会理论之间的唯一链环。^②

所以，依法兰克福学派看来，理论的唯一可能的发展路线，便是超出哲学（指黑格尔哲学）的发展。马尔库塞在法兰克福学派第一个重要阶段^③结束之际谈到这一点时写道：

当哲学已明确地表达它关于一个理性在其中得到实现的世界的看法，哲学就到达了终点。要是在那一点上实在包含有使理性具体化为事实的必要条件，思想就可以不再和观念的（世界）打交道……批判的思想并不停止，却采取一种新的形式。理

① 马尔库塞：《哲学和批判的理论》。见《否定：批判理论论丛》，第134页。

② 马尔库塞：《理性和革命：黑格尔和社会理论的出现》，伦敦1967年版，第252—253页。

③ 参看本书《批判的社会理论》一文。

性的努力便移交给了社会理论和社会实践了。^①

这样，“批判的社会理论”这个名称就标志着超出法兰克福研究所所长霍克海默尔在1931年就职演说中所谈的“社会哲学”一大步，它向唯物主义的理论与实践的联系靠拢了。

由哲学过渡到社会理论——这是了解法兰克福学派理论的柱石即意识形态批判的关键。马尔库塞在1937年就已经指出：“现代辩证哲学坚持个人的自由发展依赖于社会的合理组织这个主张。在分析当代状况的基础时，这个哲学就转变为经济的批判。”^②到1941年，在《理性和革命》里，他便特别强调：黑格尔唯心辩证法的批判不仅被扬弃成为一个新的理论，而且转变成为革命的社会实践。因为按照马克思的看法，“合理的”辩证法（有别于黑格尔辩证法）并不“扬弃”异化，却只在理论上阐明它的社会形式，以及超越异化所必需的物质条件。异化只能够通过实际推翻资本主义和一切阶级社会来消除。这就是为什么马尔库塞在强调历史唯物主义的“哲学的”成分时，特别指出马克思理论的目标是“实践的 and 革命的”：就是说，“资本主义社会通过无产阶级的经济和政治斗争而被推翻。”^③

伯恩斯坦和德国社会民主党正是由于放弃了马克思的合理辩证法，放弃了实践的 and 革命的目标，迷恋议会道路，才在希特勒的攻势面前，节节败退，终于失去德国工人阶级

① 马尔库塞：《理性和革命》，第28页。

② 马尔库塞：《哲学和批判的理论》。

③ 马尔库塞：《历史唯物主义的基础》。见《批判哲学论丛》，第4页。

的拥护，使纳粹夺得议会的多数而登台，由此招致法西斯主义的浩劫。因此，马尔库塞在《理性和革命》里这样地抨击伯恩斯坦的修正主义：

修正主义用自然主义的遵守规则的态度来代替批判的辩证法观点。修正主义屈服于事实的权威、事实的确表明一个合法的议会反对派的希望是正当的，这就把工人阶级的革命行动转入对“必然地自然进化”到社会主义的信仰的方向。^①

修正主义的反辩证法的理论和它的改良主义实践完全一致，终于使号称一百万党员的德国社会民主党取得议会多数的希望成为泡影！

马尔库塞在另一篇文章中清楚地表明：资本主义的经济矛盾怎样地破坏了自由主义意识形态，并且强调垄断资本主义不能够无限期地不间断地容忍即使是自由主义的意识形态。改良主义要为资本主义社会制度的文化争取群众；这个观点没有领会“这个主要之点：废除这种文化。”^②

总之，在马尔库塞哲学发展的第二阶段，他认为自由主义以及支持它的经济基础，已经不可挽救地死亡了。摆在面前的只有两个可能的选择：或者是右派的极权的权威主义，或者是左派的解放的集体主义。至于在三十年代的两极对立中会出现马尔库塞后来称之为“单向度的”社会的第三个可能性，这一点在大战以前的年代中他只是隐约地看到的。

① 马尔库塞：《理性和革命》，第 899 页。

② 马尔库塞：《文化的肯定性质》。见《否定：批判理论论丛》，第 183 页。

二 马尔库塞和法兰克福学派

在三十年代，法兰克福学派的主要代表霍克海默尔·阿多诺和马尔库塞的基本思想还是一致的。马尔库塞哲学发展第二阶段的主要著作《理性和革命》可以看做整个学派在第一时期的代表作。但是即使在三十年代，马尔库塞同他们也不是没有分歧的。从他的《历史唯物主义的基础》到《理性和革命》，马尔库塞都坚信劳动是人的本性，它是象马克思和黑格尔所了解的，是一个本体论范畴，不过黑格尔把劳动局限于精神劳动。在《理性和革命》里他力图把马克思的劳动概念追加到黑格尔那里，说：“劳动概念在黑格尔系统中并不是边缘的概念，而是他借以构想社会的发展的一个中心概念。”^①把社会矛盾追溯到劳动的某一特定类型，马尔库塞便能够谈到由于克服被异化了的劳动所产生的“根本”变革。霍克海默尔和阿多诺对于劳动在本体论上的意义却拿不稳，因此他们不大愿意预断一个“建立于劳动异化的克服基础上的对立的统一。”由于这些思想上的分歧，马尔库塞感觉到研究所在霍克海默尔主持下的工作和出版物太注重心理学方面，却缺乏足够的经济与政治方面的分析。例如在《关于权威和家庭的研究》中，马尔库塞和霍克海默尔不同，他重新肯定马克思关于生产过程内部的，而不只是生产过程之外的自由的概念，并且指出马克思在《资

^① 马尔库塞：《理性和革命》，第78页。

本论》中首先认识到自由是“社会劳动过程的组织”的工作，“这里第一次自由被了解为现实的人类实践的三种方式，自觉的社会组织的一个任务。”^①在《现代技术的某些社会涵义》（1941年）一文里他实际上斥责泰勒的科学管理法是“流线型的专制制度”。^②而在《苏联的马克思主义》（1958年）里，他指出在苏联的所谓“无产阶级专政”中，“统治依然是劳动分工中一种专门的职能，而且照旧是被一个政治的、经济的和军事的官僚机构所垄断的。”^③但到了这个时候，即在五十年代以后，马尔库塞就和他以前在研究所的同事们分道扬镳了。

法兰克福学派三十年代和四十年代初期的刊物（《社会研究杂志》，德文版，1932—1939年；后改名为《哲学和社会科学研究》，英文版，1939—1941年）和其他著作，当时在美国没有产生什么影响。这主要由于法兰克福学派所提倡的辩证法和在美国盛行的实用主义、实证主义与经验主义是不相容的。但他们的理论著作，到了六十年代却大受学生反权威运动的欢迎，在西德重新印行，广为传播。这部分地由于他们帮助学生和知识分子认识到德国古典唯心论和辩证法的批判意义，也部分地由于批判的社会理论所集中研究的“心理操纵”的问题，他们对于操纵的批判所包含的一

① 马尔库塞：《关于权威的研究》。见《批判哲学论丛》，第180页。

② 马尔库塞：《现代技术的某些社会涵义》。见《法兰克福学派基础读本》，纽约1978年版。

③ 马尔库塞：《苏联的马克思主义：批评的分析》，纽约1958年版，第89页。

般概念，具有一种批判的和潜在地实践的意义。这些能够给学生反权威运动提供它所迫切需要的理论武器。可是当时已经回到西德的霍克海默尔和阿多诺，对于这个刚出现的革命实践运动，采取什么态度呢？学生们的热切期望并未能够激发他们重新考虑他们的工作。相反，学生运动受到的对待或者是沉默，或者是实际的敌视。有组织的斗争被看作“行动主义者”和缺乏任何概念的联贯性而加以否定。霍克海默尔认为当务之急是在对自由的日益加剧的威胁面前保护和保存那短暂的个人自由，而不是抽象地否定它，或者以毫无成功希望的行动来危害这个自由。这样霍克海默尔就完全违背他自己在三十年代所要求的“对于统治的文化持批判态度”的实际战略。霍克海默尔在理论上的堕落更表现在他为自由资本主义辩护。在对西德《明镜》周刊记者的谈话中，他歌颂经济上的自由竞争对人的发展的贡献，并且说：“马克思设想在未来将实现人格的充分完满发展的目标。然而这个发展本身大部分是自由主义时代的结果，照此，亦将随同自由主义本身一起消失。”^①这就表明霍克海默尔在晚年已经完全背叛研究所早期关于“批判的社会理论”所做的工作了。

马尔库塞却走着相反的道路。他的深刻见识和坚定的信念使他同六十年代新兴的学生反权威运动团结起来，为“批判的社会理论”从这个运动吸取新的启示。霍克海默尔

^① 《和哲学家霍克海默尔的谈话》。《明镜》周刊，1970年1月6日版，第80页。

和阿多诺对学生们这种好象松懈的反抗行动表示疏远甚至敌对，恰恰相反，马尔库塞却证明这个运动是正当的：

统治达到最先进的阶段，便作为行政管理起作用，而在过度发达的大量消费区域，被管理的生活成了全体的好生活，反对力量都联合起来保卫它。这是统治的纯粹形式。反之，它的否定便表现为否定的纯粹形式。一切内容都好象简化为对统治的结束的一个抽象要求——这是唯一真正革命的急迫需要……^①

这里马尔库塞不仅对于为社会上大多数人（包括资本家和工人）所不满的学生“闹事”表示深刻的了解和支持，他还对这种行动提出兄弟般的善意批评：把这种全盘否定形容为一个“抽象的”要求，并且强调指出它的“政治上软弱无力的形式”。^②

马尔库塞在六十年代的理论活动就是对于这个刚出现的批判实践——学生反权威运动的响应，这个运动正在提出全盘解放的要求，并且为这个目标尝试性地逐渐形成理论和战略。马尔库塞哲学发展的第三阶段（从五十年代中期到七十年代初期）正是和这种实践的要求相适应的。

三 马尔库塞与新左派运动

在美国，六十年代的学生反权威运动和反战运动逐渐高涨，并且把社会各阶层席卷进去，使统治阶级发生恐慌，

① 马尔库塞：《单向度的人：发达工业社会意识形态的研究》，伦敦，行星出版社1968年版，第199—200页。

② 同上书，第200页。

以致统治阶级的喉舌和苏联官方的报刊都同声指责马尔库塞是青年造反的煽动者。马尔库塞便从一个比较默默无闻的地位霎时间成为大众宣传媒介的注意中心。他的思想得到更广泛的传播。领导和支持这个运动的激进知识分子和一些社会主义者被称为新左派，这时马尔库塞便成为一个显要的新左派哲学家了。

马尔库塞在第三阶段的重要著作有《爱神和文明》(1955年)、《单向度的人》(1964年)、《论解放》(1969年)、和《反革命与起义》(1972年)等。在这些著作中马尔库塞表达了他对发达资本主义社会的批判和对未来社会的想象。

马克思曾经坚定不移地拒绝画出未来社会的蓝图，马尔库塞近年来却日益急切地努力把乌托邦的性质重新引进社会主义理论中。《爱神和文明》是他第一次企图描画那个没有压制、没有统治的未来社会的轮廓的结果。《论解放》就甚至更进一步明显地陈述需要有新的哲学的人类学，社会主义要有“生物学的基础”。他所期望的是由马克思到傅立叶的过渡、由现实主义到超现实主义的过渡。^①这样公开地披上乌托邦的外衣，他就自然招致社会主义者和资本主义者双方阵营中的“现实主义者”的嘲笑，但马尔库塞的理论却帮助了那些不愿意在苏联式极权社会主义和压制性发达资本主义之间进行选择的人们，使他们的初期渴望有了实质和方向。所以马尔库塞对于反权威和压制的激进青年产生

^① 马尔库塞：《论解放》，波士顿1969年版，第22页。

了巨大的影响。

马尔库塞的乌托邦想象的一个主要倾向，是他相信对立的同一的可能性。早在1937年的《哲学和批判的理论》一文中他就写道：“在理性的名义下〔哲学〕构想这样一个真实实在的观念，在其中一切重要的对立（主体与客体、本质与现象、思维与存在）都归于和谐。和这个观念相联系的就是这样的信念：存在并不即时是和已经是合理的，而必须使之成为合理的。”^①接着他谈到思维与存在（指人生在世、即社会关系）、主体与客体（指客观的物质）的同一能够建立在其共同具有的合理性的基础上。以后在他的一切著作中他都坚持这个信念，真正的和谐尽管在当代社会的虚假融洽中遭受挫败，但确实是一个可能性。而且他相信在历史上第一次使和谐的前景顺利的先决条件如今确已具备，这是由技术的进步所创造的。《爱神和文明》一文中为人所熟知的论证这样说：随着匮乏的结束，人为了生产劳动的缘故而压制自己的需要就不再具有约束力了，乌托邦的可能性就不再是幻想了。

在未来社会里将没有冲突、敌对、抗争，简言之，几千年来成为西方社会特征的一切都将消失。用马尔库塞自己的话，他愿望有“生存的宁静”。满足和肉体的感受就是他的新唯美主义的特点。和马克思不同，马尔库塞相信劳动能够被废止，相信生产过程与消费过程的同一能够达到。马尔库塞回到了马克思所未曾接受的黑格尔关于主体与客体

^① 马尔库塞：《否定：批判理论论丛》，第135—136页。

的同一性的概念。

他在《爱神和文明》里强调肉体方面的满足，这思想在1938年的《论快乐主义》一文里已有了胚胎，但马尔库塞总是小心避免象威廉·赖希那样，主张单纯的性的自由即是对社会压制的抗议。他说：“单纯地沉湎于肉体方面的需要的放纵的好色之徒这种妖怪，植根于理智的同物质的生产力的分离以及劳动过程同消费过程的分离。这种分离的克服乃是自由的先决条件。”^①谈到弗洛伊德称为“极乐原则”的，对结束紧张状态即生命的渴望，马尔库塞写道：“……生命越接近于满足的状态，生命与死亡的冲突就越缩小，……随着痛苦和缺乏的减小，极乐原则也许就变成和现实原则相和谐了。”^②总之，马尔库塞关于被解放的社会的设想，是一切对立的统一，宁静生存的真正和谐，以及一切冲突与矛盾的结束。而达到一切对立的同一的关键，在于劳动的废止和以游戏代替劳动。^③应当指出：这是马尔库塞著作中最违反历史主义的一点。

象《爱神和文明》一样，《论解放》对新左派青年有深刻的影响。它要求“一种深入到人的底层结构的抑制和满足的根源的政治实践、一种有步骤地脱离和拒绝权势集团的政治实践，目的在于按照新的原则来评价社会准则。”它接着说：“这样一种实践势必破除看、听、感觉和了解事物的习

① 马尔库塞：《否定：批判理论论丛》，第198页。

② 马尔库塞：《爱神和文明》，波士顿1955年版，第214—215页。

③ 参看同上书，第170—179页关于“游戏冲动”的讨论。

惯的、常规的方式，以致有机体变得善于接受一个不侵略的、不剥削的世界的潜在形式。”^①一位新左派作家描写他自己严格地遵从马尔库塞的这个要求，从此感觉到只是在政治上激进、只有激进的思想是不够的。“只当有一种新生活方式之感，在工作上、在恋爱上、在思想上、在感情上、在吃喝上、在开玩笑上都是激进的，才行。是激进的：即是我自己。……我变成一个革命者，因为美国尽管愿意把一切东西卖给我，却不愿意让我是我自己。”^②这使他感到透不过气来。“但说我感到窒息，因为美国资本主义已造成一个极权社会，并且把我楔牢在里面，使我不能够是我自己，和说我吃不饱，因为靠工资过活，有明显的区别。任何人都可以否定第一个陈述，可以说，‘我不感到窒息，我是我自己，为何要这么激动？’”^③这是因为这些人已习惯于美国生活方式、在极权社会里忙忙碌碌而不觉得自己受压抑。如果你的生存需要得到较好的满足，又能够保持忙碌，你就可能这样欺骗自己，而要是你饿着肚皮，可就不同了。所以困难在于这些人自己不要求解放。他们变成“单向度的人”、象缺乏自己的思想和感情的机械人那样。

面对国家垄断资本主义的这种新情况和官僚主义的群众性工人政党的堕落，马尔库塞感到有必要肯定在个人自己内部和在朋友们之间进行反对物化(reification)的斗争

① 马尔库塞：《论解放》，第6页。

② 罗纳德·阿伦森：《亲爱的赫伯特》。见《美国社会主义的复兴》，牛津大学出版社1971年版，第272页。

③ 同上书，第278页。

的重要性；这就是一般受到批评的“生物学的”革命的意义：

但尽管发达工业社会的自由思想与行动的潜能的形象受到施行压制的管理人及其消费者的压抑（和憎恨），它却激发激进派的反对，并使它带有奇异的非正统的性质。这个反对和历史上先前时期的革命很不同，它的攻击目标是一个很好地行使职责的富裕的社会的整体——反对它的形式——人和事物的商品形式，反对它所强加的假的价值标准和假的道德原则。^①

既然如此，政治的传统概念就不再有效了，政治的解放不能够脱离个人的解放——发展新的需要，新的反应。马尔库塞所谓要有新的哲学的人类学，就是认为要有“新型的人出现”，^②才能实现真正的解放。这就使他的革命理论，明显地带有乌托邦的色彩。

马尔库塞的乌托邦思想同他对于当代发达资本主义社会、特别是美国社会的看法是分不开的。在这一方面他的最著名的、影响最大的著作就是《单向度的人》（1964年）。

马尔库塞关于当代社会的理论的基本论点是：发达工业社会是排除和防止了革命变革的。他称之为“没有反对派的社会”。这是一种新型的极权社会。但他随即指出，当代社会的和谐一致是虚假的。在单向度的外观背后，社会状况仍然是根本地矛盾和对立的。现在矛盾本身的表现形式也许不是阶级斗争，但是阶级对立并没有消除。他所想

① 马尔库塞：《论解放》，第56—57页。

② 马尔库塞谈到“新的需要……：新型的人的出现，带有求解放的生气勃勃的生物学冲动并且带有能够冲破富裕社会意识形态的和物质的伪装的觉悟。”——《从富裕社会解放出来》。见《使一代人获得自由：解放的辩证法》，纽约科利尔出版社1968年版，第177页。

象的一切对立的同一还远远没有实现。

因此我们要正确地理解马尔库塞的这个著名论断，即认为工业工人阶级作为当代工业社会的生产率的受益者和它的商品与“商品化生活方式”的积极消费者，已被统一于统治的资本主义制度中，不再体现“对革命的生死攸关的需要”，却变成社会的保守的群众基础的一部分了。马尔库塞三十年代中期以后在美国的生活经验确实帮助他感受到这一点。但他关于“没有反对派的社会”的理论分析，却是从他第二阶段的哲学思想的胚胎里发展出来的。当然我们首先应当指出：马尔库塞这里所说的两个敌对阶级的“统一”(integration)，并不表示对立的同一或真正和谐的意思，阶级对立依然存在；只不过表示工人阶级革命潜能的降低或衰落，正如他在最近的一本著作里所说的：“在发达资本主义国家里，资本主义发展的最高阶段和革命潜能的低潮相适应。”^① 试图对这种“似非而是的关系”^② 加以解释和论证的，并不只是马尔库塞一个人。

马尔库塞关于“没有反对派的社会”或“单向度社会”的理论却是在三十年代就开始萌芽了。早在《极权国家观中反对自由主义的斗争》(1934年)一文里，他就指出，法兰克福学派对于这个看法是确定不疑的：“法西斯国家就是法西斯社会，极权的暴力和极权的理性都来源于现存社会的结

^{①②} 马尔库塞：《反革命与起义》，波士顿1972年版，第5页。在这一页的脚注中他还列举持有相同观点的几位美国激进派经济学家和社会学家的名字及其有关著作。

构，这个社会正在克服它的自由主义的往时并且使其历史的否定具体化。”^①

马尔库塞本人从那时候直到现在，一贯地按照波洛克关于法西斯主义的理论，把消灭自由主义看做是整个垄断资本主义社会的问题：“垄断资本主义时代的总动员同以人格观念为中心的文化的进步方面是不相容的。”^②自由资本主义社会的“内心”自由已经外表化了，但并非化为马克思的意义上的经济自由，而实际上化为资本家统治的利益：“私人”的天地已经受广告和“技术合理性”所侵犯。广告术成了操纵群众的爱好和意见的手段，是“商品化生活方式”的鼓吹者和推行者，它给人们灌输假的需要，通过强制性消费（例如用分期付款等方法来诱使人们购买他们并不真正需要的商品），甚至通过色情的设计，给予满足。这就把以前倾向于促使个人反抗社会的内心冲动，转变为恰恰使他与社会同化的工具了。马尔库塞写道：“我们立刻面对着这个事实：当发达工业社会使“原子毁灭”的危险永远存在时，这个社会变得更富裕了，更大了，和更好了。国防机构使越来越多的人得到更舒适的生活，并且扩大了人对自然界的征服。在这些情况下，我们的大众宣传媒介要把特殊的利益作为所有明智的人们的利益来推销，一点也不困难。社会的政治需要成为个人的需要和愿望，它们的满足促进了商业和

① 马尔库塞：《否定：批判理论论丛》，第11—12页。

② 马尔库塞：《文化的肯定性质》（1937年）。见《否定：批判理论论丛》，第124页。

国家，这一切好象恰恰是理性的化身。”^①

技术合理性就是以技术进步作为一切合理活动的标准和模型。技术进步提高了劳动生产率，生产率提高带来了社会的繁荣和富裕，减轻了劳动者的贫困和痛苦。在消费方面，甚至缩小了工人和老板之间的差别。马尔库塞写道：“……工人和他的老板享受同样的电视节目，访问同样的游览胜地，……打字员打扮得象她雇主的女儿一样地漂亮，……黑人拥有一辆‘卡德拉’牌汽车……。”^②如今，“统治的形式……越来越变成了技术的、生产的、甚至福利的。”^③群众消费水平的提高使他们忘记了阶级剥削与阶级压迫。马尔库塞特别把美国看做这样的社会的典型。他说：“我们的社会依靠压倒一切的效率和提高了的生活水平，以用技术而非用恐怖来征服离心的社会力量而著名。”这是新型的极权社会区别于法西斯主义的特征。“这个社会是一个完全静止的生活制度：在它的难以忍受的生产率和利益的协调一致当中自己推进着，”这里有“一种关心现制度的维持与改良的凌驾一切的利益把往日的敌手联合起来了。”^④这个在法西斯主义和苏联式社会主义之外的第三类型的社会的出现，依马尔库塞看来，只是在资本主义发展的最高阶段，才成为可能。在这个阶段，“技术的控制好象恰恰是为一切社会集团和行业谋利益的理性的化身——达到这种程度，以

① 马尔库塞：《单向度的人》，波士顿 1964 年版，第 IX 页。

② 同上书，第 IV 页。

③ 马尔库塞：《爱神和文明》，第 IV 页。

④ 马尔库塞：《单向度的人》，第 X、第 XIII 页。

至一切矛盾都象是不合理的，一切反抗都象是不可能的。那么在这种文化最发达的区域，社会控制竟然深入到即令个人抗议也从根本上受影响的地步，就毫不足怪了。拒绝“随大流”的思想和情绪显得是神经官能症的和软弱无力的。这就是成为当前阶段标志的政治事件的社会心理方面，这个事件就是：在工业社会的前阶段代表着新生存方式的可能性的历史力量现在消逝了。”^①于是出现了“单向度的人”和“单向度的社会”。

马尔库塞这个已经脍炙人口的“单向度”概念在以下一段话里可以得到确切的解释：

内心映象 (introjection) ……意指与客观的迫切需要有别甚至对立的一个内心方面的存在——一个独立于舆论和公共行为的个人意识和个人潜意识……今天这个私人天地已被随工业技术发展而来的现实所侵占和削弱了。大量生产和大量分配占据个人的全部身心，工业心理学早已不再局限于工厂范围了。在几乎机械般的反应中内心映象的各种不同过程都好像僵化了。^②

这样，单向度的人就是内心生活完全僵化、缺乏反对的、创造性的思想、成为一切按照技术合理性的要求行事的单纯工具。个人的富于创造力量的生存条件完全消失掉，个人不能够实现他自己，因而个人并不是他自己。这样就出现了马尔库塞所说的“当代人的全面异化”。

现在把马尔库塞的思想发展过程扼要概括如下：他最

① 马尔库塞：《单向度的人》，第9—10页。

② 同上书，第26页。

初指出，法西斯主义乃至整个垄断资本主义和自由主义是不相容的，自由主义已经随着它的经济基础一起不可挽救地消失了；其次，马尔库塞在1937年辩称，文化生活同它的物质基础的隔离，使“精神世界”被认为是“和日常生存斗争的事实世界根本不同的一个世界”，这是“必须无条件地加以肯定的、普遍要求的、永远更好和更有价值的一个世界”，然而“却是不经过社会现实的任何变革而每个人自己‘从内心里’就可以实现的。”^①这样就使人们安于现实世界中的不平等；在这个意义上自由资本主义时期唯心主义的、资产阶级文化具有“肯定”的性质。但马尔库塞同时强调，这个文化尽管或由于它的唯心主义，却表达了对于渗透着盲目的经济决定论的世界的不满和对经济拜物教的谴责。他在对“肯定”性文化的批判中的这种矛盾心理并不是完全没有理由的。面对垄断资本主义时期新的社会—政治结构、法西斯主义(德国)和“文化工业”(美国)，^②对自由主义文化的评价必须改变。自由资本主义的“肯定性”文化由于它的非单向度性质，便呈现出一种破坏性力量的追溯既往的作用。这个道理在《单向度的人》中是人所熟知的，但也出现在1937年的《文化的肯定性质》这篇论文中：

理想的批判的和革命的力量恰恰在它的非现实性中点燃着人们在一个坏的实在世界中间的最好的期望。这个力量在获得充分满足的社会阶层已经完成它们对自己理想的背叛的那些时

① 马尔库塞：《文化的肯定性质》。见《否定：批判理论论丛》，第96页。

② 参看本书《批判的社会理论》一文。

候显得最为清楚。^①

这就是说,在法西斯主义或其他极权社会中,尚未实现的自由主义理想(在自由资本主义时期,这个理想被置于同物质基础分离的超现实世界中,从而实际上为现状服务)才显出它的批判的革命的力量。再其次,可是恰恰在这个时候,“在当前情况中甚至要保持实现‘这个理想’的期望也是危险的。”^②在法西斯主义失败以后,统治阶级改变策略,用压倒一切的效率和继续提高的生活水平来吸收反对势力,用技术而不是用恐怖手段来扑灭理想的火焰。他们的策略非常成功,非单向度的自由主义文化,自由资本主义时期所允许的“内心”自由,现在也完全消失了。于是出现了单向度的人和单向度的社会,一个没有反对派也没有反对思想的社会。

这个时候马尔库塞好象颇为悲观,“一个使革命变革成为不可能的永恒的资本主义制度也许成为世界历史上的第二个“黑暗时代”。

在六十年代中期他的《单向度的人》出版的时候,美国学生运动开始发展起来,他看到单向度社会发生了裂缝,当然也感到他关于没有反对派的、封闭的社会的主张的某些部分受到实践的反驳,同时他在《爱神和文明》里所明确表达的某些“政治的-色情的”乌托邦概念却得到证实。接

^① 马尔库塞:《文化的肯定性质》。见《否定:批判理论论丛》,第102—103页。

^② 马尔库塞:《否定:批判理论论丛》,第131页。

着形势急转直下，美国学生运动和黑人运动相结合，发展成为声势浩大的反战运动，而且新左派学生反权威运动也在整个西欧蔓延开来。马尔库塞这时完全投身到新左派运动中，顿时成为世界闻名的“新左派哲学家”。他甚至被大众宣传媒介错误地指称为这个运动的策划者和煽动者。但马尔库塞在任何时候都未曾误认这些打开社会裂缝的力量就是新的无产阶级或者新的历史主体。他在同新左派人士一阵子忙乱的会议、接见和检阅等等活动中，一直都坚持这个看法：新左派学生起义并不代表那个革命的“能动力量”，却只是一个催化剂，一个自由的“潜在力量”；并且当前阶段仅仅是革命的一个准备阶段、要进行宣传、启蒙、和唤醒群众的斗争，使已经打开的裂缝、同现制度的主观-本能的分裂的范围不断扩大起来。但在一阵子的热闹和兴奋当中，他的这些主张未曾受人注意。

在发展到现阶段的垄断资本主义社会中，肩负革命的历史使命的阶级或集团是谁呢？马尔库塞对这个问题的看法，使人们产生种种误解。第一种误解是：他把青年学生当作革命的动力和主体。尽管他反复地作了相反的声明，却仍然这样地被误解，为什么呢？

马尔库塞确曾认为：人类中最先进的意识和最受剥削的群众这两个相辅相成的主要集团，组成了革命派。要是没有很高水平的思想意识把相应的要求和需要提出来，单是贫困化还不会引导到革命。他赞同列宁的这个论点，被压迫群众对于解放的认识，总是“从外面”输入的。因此学生们和“持不同意见的青年知识分子”无疑会成为最初的革

命派。正是他们好象得天独厚、具有能够冲破社会控制或逃避这种控制的思想与本能。马尔库塞肯定这些知识分子的先锋作用和催化作用，他说：“……知识分子能够和应当完成准备工作。”^①这是他们对革命的贡献。但这并不意味着：知识分子将成为新的革命主体，肩负着完成社会主义革命的历史使命。霍尔茨正确地指出，以为在马尔库塞心目中“犹豫不决的知识分子成为革命的负荷者和主体”，这是完全没有根据的。^②

第二种误解是：马尔库塞把工人阶级之外的被剥削群众，特别是富裕社会人口中被剥夺了基本权利的阶层，当作社会变革的动力。

马尔库塞谈到组成革命派的另一个主要集团，受剥削最深的群众。这是一个范围很广的概念，它不仅包括宗主国的被剥削群众，也包括民族解放阵线、第三世界的革命力量。就宗主国的富裕社会来说，它的成分也很复杂，包括诗人、作家、游手好闲者、嬉皮士(街头人)、“垮了的一代”派成员、一切种类的被剥夺基本权利者和少数民族区居住者、被放逐者和被遗弃者、“其他种族和其他肤色的受剥削者和受迫害者、失业者和不能就业者”。^③总起来说是被剥夺了基本权利的阶层。

马尔库塞十分清楚地知道，对上述这些集团所能够期

① 马尔库塞：《论解放》，法兰克福1969年版，第83、84页。

② 霍尔茨(Hans Heinz Holz)：《乌托邦和无政府主义：对马尔库塞批判理论的批判》，哥隆1968年版，第73页。

③ 马尔库塞：《单向度的人》，波士顿，烽火出版社，1964年版，第257页。

望的只是无政府主义的反抗运动，这些运动是不会有什麼结果的。因此他特别强调：他们并不是一个直接的革命力量，嬉皮士并不能继承无产阶级的遗产等等。所以他承认他们有造反的可能性而不是革命的可能性，他把他们称为“希望的酵母”，^①而不称为真正的革命主体。因此，关于马尔库塞相信社会革命的动力只能是在现制度之外的贫苦无告的人们、只能是处于富裕社会最下层的人们，这种说法完全是一种误解，是没有根据的。

相反，马尔库塞在无产阶级身上看到革命的客观因素本身，和马克思的观点是一致的。他相信解放的道路必定通过工人群众的动员，而这自然是和工人行列之外的催化剂的作用分不开的。

由此可见，马尔库塞并不认为任何新的社会力量能够起来代替产业工人阶级能动的革命作用。他说：

“一个社会制度的根本变革仍然决定于构成生产过程的人力基础的那个阶级。在发达资本主义社会中，这就是产业工人阶级。”^②

在革命动力问题上，马尔库塞的这个观点是非常明确、毫不含糊的。

马尔库塞所以受到种种误解，主要由于他相信：“六十年代在发达资本主义国家中，资本主义发展的最高阶段和革命潜能的低潮相适应。”^③受压迫的人们和最先进的思想意

① 马尔库塞：《论解放》，第92页。

② 同上书，第59页。

③ 马尔库塞：《反革命与起义》，第5页。

识的聚合看起来是实现不了的。过渡到社会主义的客观条件具备了，但“客观的条件并不转化为革命觉悟；解放的生死攸关的需要受压抑着，仍然毫无力量。……主观的因素落后了。”^①他分析了工人阶级革命觉悟衰落的原因，指出工人阶级在社会中的地位大大地妨碍了革命觉悟的发展。但这并不改变工人阶级的客观地位，它作为不控制生产资料的受剥削者的地位。因此，工人阶级作为资本主义社会掘墓人的作用，作为社会主义革命的动力，也是不会改变的。要由资本主义过渡到社会主义，必须依靠工人阶级。社会结构“只能够被那些仍在支撑着现行生产过程、构成它的人力基础、把它的利润和权力再生产出来的人们所推翻。”^②也就是说只能够被工人阶级所推翻。这个工人阶级正在不断扩大，它不仅包括农业无产者和工厂、矿山与建筑工地的无产者——这些人组成这个阶级的核心——而且包括直接参与物质生产的准备与运转的全部工人在内。因此，越来越多的领薪职员、“中等阶级”和知识分子的新阶层，都参加到工人阶级里来了。今天一个不控制生产资料的巨大的工人阶级面对着一个小的寄生的统治阶级。资本家剥削的基础扩大了，包括了大部分的人口。资本和全体广大的劳动群众的对立，这就是资本主义基本矛盾最集中的表现。

马尔库塞看到工人阶级革命潜能的低落，但也看到“在这现象（这也是够真实的！）背后另一种很不同的实在。随

① 马尔库塞：《反革命与起义》，第7页。

② 同上书，第132页。

着它的结构的变化，资本主义的内在动力把革命的型态改变了：它绝不是缩小、而是扩大革命的潜在的群众基础，它使社会主义的根本目标而非最低目标的恢复成为必要。”^①所以马尔库塞在革命的低潮中隐约看到未来的革命，这“将是历史上一切革命中最激进的。它将是第一次真正的世界历史的革命。”^②

庞大的工人阶级无疑将成为这个革命的广大群众基础。但“目前在这个巨大的真正底层的人口中只有一小部分在行动起来、觉醒起来。帮助扩大这个运动和这种觉醒，正是仍被孤立的激进集团的经常任务。”^③所以既不能夸大这些新左派集团的作用，说甚么它们已代替工人阶级成为新的历史主体、革命动力，又要正确估计它们在社会主义革命中的作用。马尔库塞对它们寄予很大的希望。这和他坚持工人阶级是历史变革的主体和动力，是完全一致的。

依马尔库塞看来，新左派学生最可贵之处是思想解放，不受资产阶级意识所束缚，反对资本主义的常规俗套，鄙弃资产阶级消费社会的种种享受。所以他对于学生反权威运动的批判意义给予很高的评价。激进思想确实可以起源于教育机关内部，他强调必须保卫这个领域，使不致完全变成统治阶级的工具：“为自由的和批判的教育而斗争成为更广泛的革命斗争的一个要害部分。”^④

① 马尔库塞：《反革命与起义》，第5页。

② 同上书，第2页。

③ 同上书，第132页。

④ 马尔库塞：《论解放》，第66页。

马尔库塞不仅是新左派学生运动的同盟者，他还是一个严肃的善意的批评者。他力图推动这个新运动的向前发展。这样他便支持由反权威主义过渡到“组织阶段”。他指出必须把反权威主义从小资产阶级无政府主义的陷阱里拯救出来：“个人解放意指超越出资产阶级的个人；它意指克服资产阶级的个人……同时却恢复资产阶级文化所一度创造出来的自我的、私人的方面。……的确，没有个人的解放就没有革命，但没有社会的解放也就没有个人的解放。”^①而这就以革命组织为先决条件。

马尔库塞在其近著《反革命与起义》中谈到他对革命组织的看法。他小心地排除关于由学生和知识分子“把真理告诉给工人们”的任何想法。但是工人和知识分子这两股力量的会合点是变革的先决条件：工人意识必须变成政治觉悟、社会主义觉悟。知识分子“到工人中去”并不能达到这一点。倒是“这两个集团必须各从它自身的基础并且根据它自身的觉悟、苦情和目标而行动”^②才有可能导致两者的会合。学生和知识分子能够而且确有责任把有关他们各自斗争的鼓动性材料供给工人们，但是谈不到知识分子领导这些斗争的问题。

即使是在《单向度的人》中，马尔库塞也承认“人类的最先进的意识”和“它的最受剥削的力量”再度相遇的“机缘”是存在的；它“不过是一个机缘”。^③自从1968年5月巴黎

① 马尔库塞：《反革命与起义》，第48页。

② 同上书，第40页。

③ 马尔库塞：《单向度的人》，第201页。

工人阶级以不下一千万人的罢工及其与学生联合的巨大革命行动震撼了发达资本主义社会，马尔库塞关于产业工人阶级已成为社会的保守的群众基础的论断，就被实践所驳倒，至少在法国是如此。他对此是十分高兴的。在最近的一次谈话中，马尔库塞一再强调：1968年的运动不是一次失败，相反，他坚信这是一次胜利，甚至是长期的胜利。他以美国为例，说明在劳动者的意识里有了一种深刻的变化。这是他们对资本主义、生产方式及其效能表示异议的方式。而这正是1968年运动的直接结果。他非常乐观地指出这个新的历史阶段的特点：一方面，最中心的事件是工人阶级的扩大，今天包括了绝大部分人口。革命的民主概念可以得到承认并有实现的真正可能性，这在历史上是第一次。另一方面，资本主义所造成的社会、文化、意识形态和生活方式等方面的新问题突出。不应该等待资本主义在经济上垮台。资本主义还有适应的能力。但是支持它的社会、政治和意识形态结构正在削弱。从这个意义上说，1968年事件不是一次失败。^①

这就是说：1968年事件驳倒了马尔库塞的这个基本论断：发达资本主义社会是没有反对派和反对思想的社会。因为即使在美国，这个事件的直接结果，也使“新的控制形式”不再有效了。工人阶级不再是“单向度的人”，这就标志着新的历史阶段的到来；使马尔库塞看到革命的曙光在前面

^① 根据1979年8月27日发表于《巴黎竞赛画报》上的马尔库塞和爱伦斯坦(法共党员)之间的谈话。转引自中国社会科学院情报研究所编：《动态·国外社会科学》1979年第7期。

隐现：“这是一场改变个人生活条件的革命，各种价值的全面变革等等。”^①他的带有乌托邦色彩的思想好象找到了它和革命实践的接合点。

总的说来，马尔库塞哲学发展的第三阶段不仅是对新左派学生运动，而且是对这个运动以后理论上和战略上的发展的响应。

（此处为模糊不清的正文内容，疑似为对马尔库塞思想的进一步阐述，但因文字过于模糊无法准确转录。）

（此处为模糊不清的正文内容，疑似为对马尔库塞思想的进一步阐述，但因文字过于模糊无法准确转录。）

^① 根据 1979 年 3 月 27 日发表于《巴黎竞赛画报》上的马尔库塞和爱伦斯坦(法共党员)之间的谈话。转引自中国社会科学院情报研究所编：《动态·国外社会科学》1979 年第 7 期。

评哈贝马斯的 《作为“意识形态”的技术与科学》

尹大贻

哈贝马斯是法兰克福学派第二代的代表人物，1964年任西德法兰克福大学教授。1971年离开法兰克福社会研究所，去领导新成立的科学技术界生活状况研究所，这个研究所隶属于在西德起着科学院作用的“麦克斯、普朗克协会”。六十年代末期，他的政治言论（例如反对学生运动中的某些倾向）使人把他看做是批判理论后期的右翼代表。但是，哈贝马斯对目前资本主义社会危机的分析，却不是那么陷于悲观主义，他把七十年代的复杂状况和以前资本主义危机加以对比，并且要求左派在提出建议时要直接抓住居民群众所感受到的资本主义社会关系的危机及其一切“次要的机能障碍”的表现。哈贝马斯拒绝法国的“新哲学家”的反马克思主义概念，表示出他并不同意西方目前流行的右翼思潮。

哈贝马斯的著作很多，我们这里只涉及他在《知识与人的旨趣》一书中阐明的他的认识论观点与《作为“意识形态”的技术与科学》一书中有关科学技术的某些观点。

一 哈贝马斯的认识论学说

哈贝马斯的认识论认为：认识论只能够发展为一种社会学说。他把认识过程分为先天的部分与经验的部分。认识论的基础就是人的自我反省过程；从这个反省过程中了解到在人的心中有许多“旨趣结构”和“先验框架”。这些旨趣结构与先验框架是人的知识与活动的基础，人就是从这些先天的东西出发去认识世界，指导他们的活动的。他又认为这些旨趣结构与先验框架是先天地正确的，成为科学理论与知识的正确性的根源，因而，他的认识论具有先验哲学的性质。这就是他的认识过程中的先天部分。哈贝马斯的认识论中的经验部分认为，这种先天的旨趣结构决定了构成知识的各种旨趣，又从这些旨趣出发，形成了一些可能的知识，这些可能的知识构成了各种科学研究的领域。

哈贝马斯认为先天的旨趣结构是认识的基础与理论的确定性的根据，这就是一种先验哲学的观点。这种观点与康德的先验唯心主义有密切关系。康德认为：先天感性形式的时间空间与先天知性范畴加之于材料才产生了对象与知识，这就决定了主观思维是第一性的而现象世界是第二性的，知识离不开先天的思维形式。哈贝马斯的认识论把这种康德理论的二元性加以改造，形成了先天的旨趣结构，它决定构成知识的旨趣，又决定可能的知识和人的科学研究对象。把这种学说与康德的观点比较时，我们可以发现除特别强调“旨趣”以外没有什么新的观点。

哈贝马斯所说的构成知识的旨趣，首先就是“技术的利用”，这是“工具的认识”的旨趣，即通过工具去与自然界发生关系，它推动了经验分析科学的发展，构成了工具活动的领域。这个领域是物质生产的领域，他认为决定这个领域发展的是“有目的的合理的活动”，也可以叫做“劳动”。他事实上用“劳动”这个概念来代替“生产力”概念。

哈贝马斯说，他所说的技术的利用与关于经验分析科学的观点是从皮尔斯的实用主义来的。他说，皮尔斯的实用主义是企图考察“工具活动的先验结构”，并论证“在可能的技术控制中，构成知识旨趣的实在性与有效性”。所谓“技术控制”，就是先有了先天的旨趣结构，然后使它在客观事物中得到实现，达到所谓“主观兴趣的客观化”，并通过这种客观化来检验这种先天的旨趣结构是有效的还是无效的。所以“工具活动”就是说明主观与客观的关系，凡主观的观点用于客观事物是有效的有用的就是真理，否则就是错误。“有目的的合理的框架”也是这样的意思，认识的主体的主观观念构成了他所预期的目的，并符合于其需要的合理框架。因此，哈贝马斯所说的“目的”、“合理”等就与实用主义的“有用”完全是一个意思，因而哈贝马斯的科学理论与皮尔斯的认识论中的所谓“科学方法”是完全一致的。我们特别应该指出的是皮尔斯所谓的“科学方法”比较强调决定观念真实性的不是单个人的经验，而是多数人的经验，哈贝马斯也主张多数人的活动决定科学知识的真理性。所以哈贝马斯的真理观基本上是皮尔斯的真理观的翻版。

哈贝马斯所说的构成知识的旨趣的第二种是“共同了

解”，这是实践的认识的旨趣，它推动了历史解释科学的发展。所谓历史的解释的科学，即历史、文化科学（人文科学），他认为这些科学不是客观的，而是由人的体验解释不同而形成的。他认为这种科学的对象是“相互交往活动”的领域，也就是用“语言”来表示的“交互作用”。这个概念事实上他是用来代替马克思主义的“生产关系”概念的。

哈贝马斯说，他的“历史解释科学”以及他所谓的“相互了解的兴趣”是从狄尔泰来的。狄尔泰把自然科学与人文科学完全区别开来，认为自然科学是研究实物，而人文科学则是研究人的精神，人的精神不能从表现出来的现象去观察，只能通过人的“体验”，达到一种“理解”。按照狄尔泰的这种观点，有关社会历史的学科就只能是人们的主观的解释，而没有任何的客观性了。哈贝马斯虽然对狄尔泰的观点也作了一些批评，但他就是从这里得到了他对“历史解释科学”的看法，认为历史解释科学并没有客观的基础，只不过是“通过相互了解”而作出的“解释”，它把自己的主观的感情带给客观事物，使客观事物具有主观的色彩。从历史科学来说，这种移情作用就意味着通过主观的体验虚构出社会历史的“解释”，把主观的经验加之于客观。

哈贝马斯区别经验分析科学与历史解释科学实际上就是区别自然科学与社会科学。自然科学是客观世界发展的规律性的反映，这是历史上许多唯物主义哲学所承认的，但哈贝马斯却对它作了实用主义的解释。社会科学与历史科学，在马克思主义以前当然不可能有彻底唯物主义的解释，但也有一些唯物主义的因素，马克思主义的历史唯物主义

产生之后就对它作了彻底唯物主义的说明，哈贝马斯时常标榜自己同意马克思主义的观点，却又从唯心主义出发，作了康德主义的解释，这就说明了他的折衷主义实质。

我们还应该指出的是哈贝马斯反对马克思主义关于劳动过程是一切关系的基础的看法，他认为劳动（即生产过程）和使用符号的交互作用（即语言）具有同等重要的本体论地位。而他的“交互作用”概念并不相当于生产关系，却是包括了生产关系与上层建筑的更广泛的“社会体制”概念。不仅如此，他还强调“劳动”与“交互作用”之间自动的发展上的联系是不存在的，这种把生产过程与人与人之间的社会联系分割开来，对立起来，反对马克思主义把两者结合起来的观点，是十分错误的。

哈贝马斯把生产活动与符号的交互作用，即语言交往活动置于同等地位的思想根源于他的先验哲学。他认为人的科学研究活动决定于其先天的旨趣结构，这种结构与框架决定各种不同的知识构成的旨趣，于是形成不同的研究对象。由于这种哲学观点的决定，他就认为人的物质生活方面的劳动，人与人的日常交往所使用的语言，作为不同科学的研究对象，具有完全平等的地位。马克思主义的观点与此相对立，认为人的活动首先是生产实践的活动，然后由于生产实践的发展产生了阶级的分野而有了阶级斗争的实践。在生产实践与阶级斗争的实践基础上才产生了政治、法律和意识形态等上层建筑。哈贝马斯把物质生产的实践与使用符号的交互作用关系平等看待，就修改了马克思主义关于生产力与生产关系的理论。

哈贝马斯所说构成知识的旨趣的第三种是“自我解放”，这是“解放的认识旨趣”。它推动了批判的社会科学的发展。因为这种科学是研究社会对人的控制，探索人如何从这种控制下解放出来的学问，所以他们认为通过这种科学就批判了社会，特别是批判了社会意识形态，达到以生物学的人为主体的**人本学的“自我解放”**。

哈贝马斯与法兰克福学派的其他人一样，口头上批判资本主义社会，但他们不是批判资本主义社会的资本家所有制与资产阶级的剥削与压迫劳动人民，而是批判资产阶级社会中的意识形态，特别是科学的、技术的“意识形态”。哈贝马斯认为是科学与技术的发展，生产力的提高，物质福利的改善，因而人成了单方面发展的人，只追求物质的享受，不再有反抗社会、批判社会的精神。他从弗洛伊德的精神分析学说中找到了他的批判的社会科学的基础。按照弗洛伊德的学说，人的本能冲动受到文化的压制，不能得到满足，把欲望保持在意识里，只有在睡梦或在进行艺术创作时才把这种欲望发泄出来。哈贝马斯的社会批判学说，按照弗洛伊德的调子，认为人类的解放只有在本能欲望的解放与取消了社会文化的束缚之后才可以达到。因此，哈贝马斯所强调的人的解放不是作为社会的人的解放，而是作为生物的人的生物本能的解放，这是一种非常错误的观点。马克思主义认为，自从有文明的社会以来都是有阶级的社会，一切人所感到的压迫与束缚主要是来源于人对人的压迫与剥削，只有根本消灭这种阶级的压迫与剥削，人才能得到根本的解放，哈贝马斯从他的批判理论出发，利用弗洛伊德的

学说，把人的解放看成是生物学的人的生物本能的解放是十分错误的。

以上所说的哈贝马斯的认识论是他的科学技术理论与人的解放学说的基础，他就是从这种具有先验哲学性质的认识论出发来论证这方面的观点的。

二 哈贝马斯的《作为“意识形态”的技术与科学》的唯心主义实质

1. 哈贝马斯关于科学与技术对社会的作用的观点

哈贝马斯把社会历史分为三种社会形态，一是人类的较原始的社会形态，二是传统社会，即从奴隶社会到自由资本主义社会，三是从十九世纪末叶开始的晚期的垄断资本主义社会。

哈贝马斯认为十九世纪末叶以来的晚期垄断资本主义国家有两个明显的发展趋势，一个是加强了国家干预以保证制度的稳定性，另一个是科学研究与技术日益相互依赖，以致科学与技术成为主导的生产力。在晚期垄断资本主义社会，在科学研究与技术发展中担负着主要任务的是国家，这个时候的政治，已经不是象自由资本主义时期那样通过公众的讨论来解决一些社会的合法化中的实际目标。这个时候要解决的是技术问题，技术问题不能通过公众的讨论，所以这个时候需要一种新的政治。这种新的政治就是在国

家干预下面的“要求居民群众的非政治化”。^①但是“如何使群众的非政治化对他们显得是合理的？马尔库塞答道：“通过使技术与科学同时执行意识形态的职能”。^②哈贝马斯也同意马尔库塞这个意见，他的《作为“意识形态”的技术与科学》实际上就是发挥马尔库塞的这一方面的见解。

哈贝马斯在谈到科学与技术对社会的作用时引用了马克斯·威伯的“合理性”观点，用这个概念来说的资本主义经济活动的形式，使“合理性”得到实现就叫做“合理化”，“合理化的意义首先在于使社会服从于合理决定的范围。第二，使社会劳动工业化，结果是工具性的活动也渗入生活的其他领域（如生活方式的城市化，在运输与交往上采用科学与技术”。^③威伯的这种观点已经说明由于科学技术的发展，就可以组织一些手段，进行新的选择，达到有目的的合理的活动。这样，科学与技术“渗入到社会组织”中就改变了旧的社会制度，推动了社会的发展。哈贝马斯与马尔库塞不完全满意威伯的这种观点，认为应该注意到科学与技术对社会和人的控制作用，认为“威伯所说的这种合理化并不是合理性的实现，毋宁说是用合理性的名义来实现没有公开承认的政治统治的一种特别形式。”^④按照哈贝马斯与马尔库塞的看法，这种有目的的合理的活动就是实现控制，既控制了自然界，也控制了人。这样，人就不可能有自由了。哈贝马斯引马尔库塞的话说：“在这个宇宙中，技术也使人的

①②③④ 哈贝马斯：《作为“意识形态”的技术与科学》。见《走向一个合理的社会》，波士顿1971年版，第103、104、81、82页。

不自由变成非常合理的,而且,人要成为自动的,决定他自己的生活的,这在技术上是不可可能的。因为这种不自由既不表现为不合理的,也不表现为政治的,而毋宁表现为服从于技术机构,它扩大了使生活舒适的事物,提高了劳动的生产率,这样技术的合理性不是取消统治的合法性,却是保护它,而在工具主义的地平线上展开了一个合理的极权社会。”^①

哈贝马斯对科学技术的这种看法认为:科学技术既是生产力,又是意识形态。作为生产力,科学技术渗入社会组织,形成一种控制自然与控制人的力量,形成一种“虚假的意识”,使人们不能得到自由,不能得到解放。这种观点多多少少具有一种对科学技术革命所带来的副作用的悲观情绪。这是资本主义社会不能因为科技革命而摆脱他们的固有矛盾所产生的一种烦恼。

从本质上来说,科学技术的发展是推动社会发展的力量,它推动人们认识世界的发展,也推动文化的发展,它只能使人脱离愚昧,而不是使人陷于受控制的悲观情绪。

马克思在《哲学的贫困》中指出:“……手工磨产生的是封建主为首的社会,蒸汽机产生的是工业资本家为首的社会。人们按照自己的物质生产的发展建立相应的社会关系,正是这些人又按照自己的社会关系创立了相应的原理、观念和范畴。”^②科学技术,社会制度与意识形态三者之间

① 《作为“意识形态”的技术与科学》,第84—85页。

② 马克思:《哲学的贫困》。《马克思恩格斯全集》第4卷,第144页。

的关系应当是这样的：科学技术是生产力的一部分，由于生产力的发展才有生产关系的发展，跟着就有意识形态的发展。十九世纪的自然科学上的三大发现既推动了社会上生产关系的发展，又促成了辩证唯物主义与历史唯物主义的诞生，所以自然科学与技术的发展并不是控制人类，使人类陷于不自由的力量，而是使人类取得自由，得到解放的力量。

资产阶级哲学家也有不少人认识到科学技术推动社会发展的道理。这些哲学家中，最著名的就是培根。培根非常注意科学技术的发展，而且特别注意工匠的实践经验的积累，他曾经设想要把工匠的实践经验都记录下来，并要求总结实践经验，把它与哲学理论结合起来，达到“经验与理性职能的合法婚配”。培根看到了“知识就是力量”的道理，认为控制自然，就要顺从自然。如果按照自然的规律性办事，当然科学技术就只能给人们造福，使人们得到自由，而不会象哈贝马斯所说的那样成为控制自然，同时又控制人类，使人类变得不自由的力量了。

与从培根到马克思主义者对科学在社会发展中的作用的看法相对照，我们可以看出，哈贝马斯的科学技术观点的错误在于他没有看到科学技术是一种积极的力量，它预示了人类社会的光明前途，而是把它看成一种束缚人的活动的政治力量，即他所谓的“生活条件的合理化与没有公开承认的统制形式是同义的”。^①所以新的政治要求人的非政治

^① 《作为“意识形态”的技术与科学》，第82页。

化，科学技术就成了这种达到非政治化的政治工具，这样，科学技术也成了消极的力量，对科学技术在社会发展上的作用也陷于悲观之中了。

哈贝马斯所强调的科学技术的发展与人的自由的需要相冲突，当然有它的事实依据。比如，法兰克福学派的学者们所讲的病态社会的现象就是这种事实依据。但是，这种现象的来源一方面是由于人类对自然规律性的认识不够，另一方面，也是更重要的方面是由于资本主义制度上的原因不能克服这些缺点。因此，科学技术发展以后带来的许多问题归根到底是由于资本主义制度的原因造成的。哈贝马斯与法兰克福学派的学生们指出了资本主义这一方面的问题，要求加以解决，这是完全正确的。他们提出了问题，这对社会主义国家也是可以借鉴的，只是他们对这些现象的理论说明并不正确。

2. 哈贝马斯关于“劳动”与“交互作用”的观点

从哈贝马斯关于科学技术与社会的关系理论就联系到他的“劳动”与“交互作用”的概念。他认为“劳动”或“合理性”或“有目的的合理的行动”所要达到的合理化就是生产力的提高，技术控制力的扩大，所以，他所说的劳动实际上就是马克思主义所说的生产力。哈贝马斯说：“我用‘劳动’或‘有目的的合理的行动’这个词指‘工具性行动’或‘合理的选择’或二者的结合”。^① 要注意的问题在于工具性行动是

^① 《作为“意识形态”的技术与科学》，第91—92页。

由什么支配的,合理的选择是由谁选择的,有目的的合理的行动是人的主观目的,还是合于客观规律性的科学行为。在这里,主观目的固然有很大的作用,但主要方面还是客观规律性的支配。从哈贝马斯来说,在这些问题的答复上,他比较强调主观的一方面。他说:“工具性行动由以经验知识为基础的‘技术规则’所控制,在任何情况下,它们都包含对可观察到的物质事件与社会事件的有条件的预测。这些预测可以证明是正确的或不正确的”。^①另一方面,他认为“进行合理的选择被以分析知识为基础的‘方法’(strategy)所控制。它们包括从优先选择的规则(价值系统)和决定的程序进行推演,这些命题或者是正确地得出的,或者是不正确地得出的”^②,从这种“工具性行动”与“合理选择就可以看到‘有目的的合理的行动’只不过是去实现在一定条件下”人们自己“所规定的目标”。^③他并没有强调这个目标是否要反映客观的规律性,也没有强调达到这个目标的人的努力是否符合于客观的规律性。哈贝马斯强调的只是人为了控制现实就组织了“适当的或不适当的手段”,预测也是后来才证明是正确的或不正确的,因此,哈贝马斯所了解的劳动主要强调了生产力中人的主观努力的一方面,并没有强调生产力的客观一方面。

马克思主义认为:生产力与生产关系构成社会的生产方式。生产力说明人与自然的关系,标志着人控制自然界

①②③ 《作为“意识形态”的技术与科学》,第92页。

的程度,具体来说,就是什么样的劳动者,采用什么样的工具来进行生产。这一点看起来都离不开人,即劳动者是人,生产工具也是人造的,但是人成为怎样的劳动者,他究竟造出怎样的生产工具,却并不是人的主观所能决定的,而是由客观的社会经济条件所决定。人们并不能自己选择自己的生产力,因为生产力是以往经济活动的产物,是人们长期实践能力结果,而这种实践能力本身又由先前已经获得的生产力和无数代人所创立的社会形式所决定,所以是社会经济条件决定了人的预测,目标,以及方法等等,即客观的东西决定主观的东西。当然,生产力中间有主观的人的因素,但起决定作用的是客观因素。哈贝马斯所提出的“劳动”这个概念显然太着重于生产力的主观方面,因而不能正确说明生产力与社会发展的关系。

哈贝马斯与“劳动”相对立提出了“交互作用”的概念。他所说的“交互作用”包括了人与人之间通过语言的联系,家庭亲属的关系,社会经济的关系,社会制度的维持,这是比生产关系要广泛得多的概念,而“交互作用”的合理化则在人的解放、完全摆脱一切的控制。如果以批判哲学所了解的人的解放来说,这个概念也包含了作为生物的人的自由。从这一点来看,哈贝马斯的“交互作用”是以非常广泛的人与人的交往来代替生产关系这个概念。哈贝马斯对“交互作用”这个概念解释说:“我把‘交互作用’了解为‘互相交往的活动’、符号的交互作用。它是由具有约束力的,大家同意的规范所控制的,它规定相互间关于行为的预期,它必须至少为两个行动主体所了解和承认。社会由于人们

的赞许而得到执行。”^①他又说：“如果说‘技术规则’与‘策略’的有效性依据于经验上真实和分析上正确的命题的有效性，那么，社会规范的效准就仅仅依据于主体之间意向上的相互了解的普遍性，并由普遍承认他们的责任而得到保证的”。^②从这里，我们可以清楚地看出，哈贝马斯所了解的包括生产关系的社会体制（即交互作用）只是两个主体以上的主体所承认的，经过同意的有约束力的规范的控制，这个规范也来源于人们的相互了解，并为合法性的依据。

哈贝马斯的“交互作用”包罗很广，生产关系只是这个大的社会体制中间的一个附属的体系。问题在于他不同意在人与人之间的各种关系中，最根本的是物质生产上的关系，因而他对生产关系的认识就是不正确的。马克思主义认为，不仅生产力是客观的，生产关系也是客观的，这也是由社会经济条件所决定的。生产关系的客观性在于不管人们是否意识到这一点，人们的物质关系形成他们的一切关系的基础。哈贝马斯所强调的“交互作用”是两个以上主体的承认，或主体之间意向的相互了解，就把人与人之间的一般交往，意见的协调，道德原则上的调和与社会经济关系放在平等地位，因而也不能说明人与人的关系究竟与社会发展有什么关系。

3. 哈贝马斯对所谓“国家干涉”的看法

哈贝马斯论证从自由资本主义过渡到他所谓的晚期资

^{①②} 《作为“意识形态”的技术与科学》，第92页。

本主义的理论的依据有两个，一个是所谓晚期资本主义社会恢复了国家干涉，另一个是技术统治论。

按照哈贝马斯的看法，资本主义社会以前的封建社会的合理性依据于神权与政治，而资本主义则有不同，它是从人与人的生产关系来建立资本主义制度的合理性。按照哈贝马斯的意见，好象封建社会真的是由神的意志建立起来的，而资本主义社会则是由人的意志自己创立的。人创造资本主义社会也无非是在相互帮助的基础上发展的，所以，“相互交往的关系变成合法化的基础”，早期资产阶级思想家所提出来的自然权利，社会契约就成了资本主义社会建立的根本大法。

哈贝马斯认为：在十九世纪末叶以前，资本主义的发展似乎是完全自由的，没有国家的干涉，到了十九世纪末叶，情况大变了，资本主义的经济之所以维持下来乃是由于政府为了稳定企业界而实行了社会经济政策。社会的体制框架又重新政治化了。这时候，体制框架不再与生产关系相符合，即不再与保证资本家的经济活动的私有法律与国家给予秩序保证相符合。这时候，经济关系变成了政治制度，社会与国家的关系也不再是基础与上层建筑的关系了。他认为，要了解社会经济运动规律，只有在政治作为上层建筑而服从于经济基础的情况下才行，因为在这种情况下没有政治的参预，所以只要在经济范畴中就可以把握了社会生活的全部结构。现在，“基础”的功能中包含了政府活动与政治斗争时，就不能单独从经济方面把握社会生活的结构了，因此，哈贝马斯认为，在目前不能象马克思那样单独从

政治经济学的批判来认识社会，必须要进行对社会的批判。

哈贝马斯的这一套看法有许多不确切的地方。

首先，他在说到封建社会与资本主义社会的交替时，把经济与政治的关系搞乱了。经济是基础，政治是经济的集中表现，政治反映了经济基础的情况，同时也对经济基础发生反作用。哈贝马斯把经济与政治割裂开来，对立起来，认为政治支配了封建社会的建立与发展，而资本主义社会则依据经济规律才建立起来的。这是一种不正确的看法。封建社会表现出政治统制的力量（也就是所谓“超经济的强制”），但它也依据于封建社会的经济发展规律。同样，资本主义社会有其经济规律，但也有维持资本主义经济基础的政治机构与政治措施。因此，哈贝马斯对封建社会与自由资本主义的分析都是错误的。

其次，由于没有正确地说明政治与经济之间的关系，因而对上层建筑与经济基础之间的关系也陷于混乱。按照哈贝马斯的意见，好象由于政治的作用加强了，从经济基础来分析一个社会经济形态的方法也过时了，这是完全错误的。恩格斯在《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中指出，一个社会经济形态不管是哪一个阶级所统治着，它的一切要求一定要通过国家的欲望才能以法律形式取得普遍的效力。但这是问题的形式方面，问题是这个形式的愿望“还有什么内容呢？这个内容是从哪里来的呢？为什么人们所期望的正是这个而不是别的呢？”^①这就清楚地说明了

^① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第247页。

晚期资本主义社会看起来是由国家所决定的，实际上是由支配政治和国家活动的经济基础所决定的。哈贝马斯所谓的社会体制框架与生产关系不符合，似乎资本主义国家不再以法律保护资本主义的经营等等只是夸大了目前资本主义社会的某些现象，而没有看到它的本质。因此，通过所谓的政治作用的加强而否定基础与上层建筑这个基本原理是错误的。

当然，马克思主义并不否认政治对社会发展的作用，也不否认上层建筑的反作用。恩格斯说，如果认为经济因素是唯一的决定性的因素，那就是把基础与上层建筑的原理变成“毫无内容的，抽象的，荒诞无稽的空话”。^①列宁也指出“政治与经济相比不能不占首位”。^②但这是在基础决定上层建筑的前提下这样讲的。在基础决定上层建筑的前提下才能有上层建筑的反作用，哈贝马斯刚好是否定了这个必要的前提，他把政治说成是离开经济基础的决定力量。哈贝马斯是离开了经济基础的决定作用来谈意识形态的。他说科学技术是一种意识形态时根本没有强调意识形态是客观事物的反映，而强调的是它对人们的控制作用，并且是不合于人们的需要的控制。哈贝马斯这样把意识形态片面地了解为虚幻的意识或控制的工具是不合于马克思主义者的一般了解与一般用法的。

^① 恩格斯：《致约·布洛赫（1890年9月21—22日）》。《马克思恩格斯选集》第4卷，第477页。

^② 列宁：《再论工会、目前局势及托洛斯基和布哈林的错误》。《列宁选集》第4卷，第441页。

4. 科学技术统治论与马克思主义过时论

哈贝马斯认为十九世纪末叶以来，科学研究与技术之间的相互依赖日益密切，使科学变成了名列第一位的生产力。他并引证马尔库塞的话说，“当代的技术与科学取得了合法的统治地位，成了理解一切问题的关键”。^①

哈贝马斯的这种科学技术决定论鼓吹科学技术是一种独立的力量，说它与工业和国家的统治结合起来，成了“头等生产力”，不承认科学技术是一定的社会经济条件下的产物。

哈贝马斯鼓吹科学技术对人和社会的全面改造，人的全部生活成了科学技术的综合体，社会的自我理解脱离了社会关系或生产关系，“而作为一种科学的模型所代替”，“同样，在合理行为和适应行为范畴内，人的自我物化替代了人用文化对社会生活所作的一定的自我理解”。这就是：原来人通过文化而认识社会生活，现在人的“自我物化”成为一种“异化”，人的产物成为自己的对立面，科学技术的“合理行为”代替了人的全部生活。这就如象另一个技术统治论者迈耶所说的，“人的全部生活变为一种工艺或技术的综合体，这个综合体由成就、幸福、获得物质福利、待人接物、爱情关系，谋取权威与权力、教育等工艺过程所组成，也就是人类活动一切形式的客观体现”。^②

^① 《作为“意识形态”的技术与科学》，第100—101页。

^② 迈耶：《技术与现代人们的觉悟》，转引自伊格纳托夫斯基：《发达的社会主义》。

在这种科学技术统治论指导之下哈贝马斯宣布“劳动价值学说应用的条件便不起作用了。”^①由于科学技术进步成了一个独立的剩余价值来源，因而马克思主义所说的剩余价值学说也过时了。除此以外，“马克思主义的两个主要范畴——阶级斗争和意识形态——再也不能按照原样来运用了。”^②哈贝马斯提出这种观点的“依据”是：他认为，国家管理的资本主义的出现是对公开的阶级斗争所产生的资本主义的危险所作出的反应，因此，国家管理的资本主义的一套办法就可以推迟阶级的冲突，这并不是说阶级对立已经消除了，而是说阶级斗争变成潜伏的。总之，他认为，马克思的阶级斗争说不能按照原来的样子加以运用，是由于资本主义发展到目前的阶段的条件所形成的。这是一种夸大了国家管理的资本主义的作用所引伸出来的观点。

劳动价值和剩余价值学说在高度发展的，机器代替了大量劳动的情况下，仍然是有效的，因为科学技术是生产力的一部分，体现了人改造自然的能力的水平，但是机器仍然是劳动的产物，它的价值仍然是劳动所赋予的。在资本主义社会，生产工具为资本家所掌握，雇佣劳动者的无偿劳动创造了剩余价值。这种剩余价值又转化为利润，利息和地租三种形式。这是资本主义生产的基本规律，不管科学技术多么发展，不能说“科学技术的进步业已成为一个独立的剩余价值的来源”，因为是无偿劳动创造了剩余价值，不是

① 《作为“意识形态”的技术与科学》，第 104 页。

② 同上书，第 107 页。

科学技术创造了剩余价值。而且在科学技术革命以前，科学技术在生产中也占一定的比重，不能说，科学技术革命以后，比重增加了，剩余价值的性质也改变了。

哈贝马斯提出了许多“理由”企图说明阶级斗争理论已经过时，它们是：

一、所谓晚期资本主义是采取对“通过一种确保依靠工资度日的群众的忠诚的补偿政策”来解决阶级冲突的。

二、结构内部的冲突(如劳资纠纷)和生产方式引起的冲突是“次要的”了。

三、有些生活领域的根本差异，如同合理的计划与税收财政政策以及城市、地区的自然发展之间的矛盾一样，“这些矛盾再也没有理由解释为阶级的对抗了”，因为这是局部的利害关系。

四、这个旨在不危及制度的统治制度恰好放弃了“统治”，一个阶级对另一个阶级是“相等的集团”，“这是阶级对立的潜伏”，只是“生活水平与生活习惯的差异”和“政治态度的差异”。

哈贝马斯为资本主义辩护所提出的理由并不能说明阶级斗争不存在，或者说明阶级斗争学说已经过时。因为这些资本主义社会的新情况只是在科学技术革命发展了的情况下发生的改变，并不涉及到阶级对立的本质。工资的补偿政策可以改善工人的生活，一时减少罢工斗争，但不能解决劳资的对立，更不能取消劳方与资方的区别。所谓结构内部的冲突和生产方式引起的冲突，本身是一回事。劳资纠纷就是资本主义社会的根本矛盾的一种表现。所谓局部

的利害关系，一个阶级对另一个阶级是相等的集团；统治制度排斥了“统治”等等不过是改良主义的自欺欺人的诡辩而已。

* * * * *

哈贝马斯把自己的学说叫做“激进的改良主义”，其实是一种资产阶级民主主义。他认为通过语言的模式就可以改造社会。语言可以使人们加强人与人之间的接触，增加人与人之间的交往，增加人们之间的互相了解，提高人们的道德修养，这样就可以形成人与人之间的崭新关系。在他看来，国家干预以前资本主义社会是通过共同讨论和舆论来集中大家的意见，取得大家意见的一致，只是国家干预以后，社会才成为集团的（也可以说他指的是阶级的），而共同的讨论就代之以国家的统治。所以，哈贝马斯向往于恢复这样的早期资本主义民主主义。但是哈贝马斯并不是简单地恢复早期资产阶级民主主义，而是把鼓吹资产阶级民主主义的个性解放，争取言论、出版、集会、集社以及思想的自由与弗洛伊德的精神分析学结合起来，把这种向往说成是反对一切意识形态上，知识上和文化上的束缚。这种理论显然与无产阶级的革命理论是格格不入的。

控制的新形式

马尔库塞

在先进的工业化的文明世界流行着一种舒舒服服的、平平稳稳的、合理的、民主的不自由，这是技术进步的一个标志。实际上，不可能有什么比下述情况更为合理：社会上必需的但却是痛苦的劳动在机械化过程中个性受到压制；个体企业集中为更有效、生产效率更高的公司；装备不平衡的经济项目之间自由竞争的调节作用；对国际资源组织工作起阻碍作用的各种特权和国家主权的缩减。这种工艺秩序还包含着政治上和知识上的协调，这是一种不幸的然而却是颇有希望的发展。

在工业社会的开始和早期阶段中权利和自由曾是十分关键性的因素，现在却服从于这一社会的更高阶段，它们正在丧失其传统的理论基础和内容。思想、言论和道德心的自由，恰如它们为之促进和保护的自由企业一样，实质上是一些批判性的观念，是更有生产效率和更合理的文化用来代替已经过时的物质文化和知识文化。这些权利和自由一旦确立下来之后，便与社会共命运，它们已成为这个社会的一个组成部分。成就取消了前提。

一切自由的具体实质是免于贫困的自由，这种自由在

逐步变为现实的可能性，从属于低下生产率状况的自由也相应地在逐渐失去其原先的内容。在一个看来能够通过其组织方式不断地满足个人需要的社会里，独立思考、意志自由和政治上的对立正在失去其基本的批判功能。这样一个社会可以有理由要求承认它们的原则和制度，只允许商讨和促进在现状范围内究竟选择哪一种政策上的对立。在这一方面，由某种极权主义的制度还是由某种非极权主义的制度来不断满足各种需要，二者之间似乎没有什么差别。在不断提高生活水准的条件下，对制度本身采取不一致的态度看来对社会是无益的，而且当它包含着确实的经济上与政治上的不利之处并威胁着整个社会活动顺利进行的时候，尤其是如此。确实，至少就生活必需品而言，各种商品和公用事业的生产与分配为什么必须通过个人自由的竞争性的协作来进行，这似乎是没有道理的。

企业活动的自由从一开始就不完全是一件幸事。不是工作的自由就是挨饿的自由，它带来了多少的艰辛与不安，并且为绝大多数人担心受怕。假如个人不再被迫在市场上出售劳力，而是一个自由的经济主体的话，那么，这种自由的消失就将是文明的最大成就之一。机械化和标准化的工艺过程可能使个人的精力放到一个尚未明确的、超越需要的自由领域。人类存在的结构本身就会改变；个人就会从世界强使他为别人的需要和为别人可能得到的东西而工作的状况下解放出来。个人就会自由地支配自己的生活。如果生产机构能够组织起来，并用之于满足生命攸关的需要，那么，它的控制还是充分地集中起来为好，这种控

制并不妨碍个人的意志自由，反而使它成为可能。

这是先进的工业文明的各种能力范围以内的目标，也是工艺合理化的“最终目的”。然而，实际上是相反的趋势在发生作用：国家机器把它在经济上和政治上为进行维护和扩充所必需的条件强加在劳动时间和空闲时间之上，强加在物质文化和知识文化之上。凭借使工艺基础组织起来的途径，当代的工业社会倾向于极权主义。因为“极权主义”不仅是社会的一种恐怖的政治协作，而且是一种非恐怖的经济技术的协作，后者通过既得利益对各种需要加以操纵而发生作用。因此，它便防止出现一种同整体实际上相对立的局面。不仅某种形式的政府或党派统治在走向极权主义，而且某些特定的生产与分配制度（这种制度可能同党派、报纸、“敌对势力”等的“多元论”十分一致）也在走向极权主义。

今天，政权肯定无疑通过其权力凌驾于机器生产之上，凌驾于设备的技术组织之上。先进的和正在走向先进的工业社会的政府，只有当它成功地动员、组织和利用工业文明能够得到的技术的、科学的和机械的生产，它才能得以维持和保证安全。同时，这一生产率把社会作为一个整体动员起来，超越和凌驾于任何特殊的个人或集团的利益之上。机械在物质上的（仅仅物质上的？）威力超过个人的和任何个人的特殊集团的威力这一严酷的事实，使得机器在任何基层组织都是机械过程的社会中最有效的政治工具。但是政治倾向是会逆转的，实质上机械的威力只是贮备中和规划中的人的威力。如果达到把工作领域设想为一种机器并把

它相应地加以机械化，那么这个工作领域就成为一种人类新的自由的潜在基础。

当代工业文明表明，它已经达到这样的阶段，在这一阶段中，用经济自由、政治自由和思想自由这些传统的说法再也不能适当地解释“自由社会”，这不是因为这些自由已经变得无关紧要，而是因为它们太重要了，再也不能限制在传统的形式之中。为了与各种新的社会潜在能力相符合，就需要有体现这些能力的新的表述方式。

这些新方式只能用否定的说法来表达，因为它们等于是对现行方式的否定。这么一来，经济自由意味着摆脱经济——免于受经济力量和经济关系的控制，意味着免于日常的生存斗争，免于谋生的自由。政治自由意味着个人从个人所无法有效控制的政治中获得解放。同样，思想自由则意味着恢复被大量宣传和思想灌输所同化了的个人思想，意味着把“社会舆论”连同其制造者一道都予以取消。这些主张是不现实的并不是表示它们具有空想的特征，而是表示阻碍它们实现的力量很强。反对自由的最有效和最持久的斗争形式就是牢固树立物质和知识的各种需要，这些需要使为生存而斗争的陈旧形式永恒化。

人类需要的强烈愿望、满足乃至特征，除了生理需要之外，总是有先决条件的。对某种事物是做还是不做，是赞赏还是破坏，是占有还是抛弃，其可能性是否成为一种需要则依赖于它对流行的社会机构和利益是否需要和必不可少。在这种意义上说，人类需要就是历史性的需要，并且在什么程度上社会要求个人作强制性的发展，他的需要本身

及其为满足这一需要而提出的权利也就在什么程度上服从于占压倒优势的批判标准。

我们可以在真实需要和虚假需要之间加以区别。为了特定的社会利益而从外部强加在个人身上的那些需要是“虚假的”需要，即把艰辛、侵犯、痛苦和非正义加以永恒化的需要。满足这些需要可能使个人十分满意，但是如果这一幸福对发展（他自己或别人的）才能，认识整体的弊病并把握时机医治弊病起阻碍作用的话，那么它就没有理由必须加以维护和保障。因此，结局只能是不幸之中的欣快而已。大多数流行的需要，诸如休息、娱乐、根据广告而活动和挥霍，爱和恨别人之所爱和所恨，都属于虚假的需要这一范畴之列。

这样的需要具有社会的内容和功能，它们取决于个人所无法控制的外力；发展和满足这些需要是受外界支配的。无论这些需要有多少可能已经变成个人自己的需要，并由他存在的条件所重复和增强；无论个人怎样与这种需要相一致并且在需要中得到满足，需要始终保持着它从一开始就形成的那个样子——一个要求抑制占统治地位的社会的产品。

抑制性需要的流行是一个既成的事实，一个在无知和失望中为大家所接受的事实，但是，也是一个为了幸福的个人以及所有以痛苦为满足代价的人的利益而必须加以摧毁的事实。只有那些无条件要求满足的需要，才是生命攸关的需要——即在可达到的物质水平上的衣、食、住。对这些需要的满足是实现一切需要包括粗俗需要和高尚需要在内

的先决条件。

无论任何意识和道德心，无论任何不把流行的社会利益作为思想和行为的最高准则的经验，对已建立起来的各种需要和满足都应以它是真实还是虚假这一尺度来加以检验。这些术语完全是历史性的，它们的客观性也是历史性的。在一定的条件下，对各种需要及其满足的评价涉及到优先的标准问题——这个标准是指在最适当的利用人类现有的物质资源和知识资源的情况下，使个人和所有个人得到最理想的发展。这些资源是可靠的。需要的“真实”与“虚假”标志客观条件对生命攸关的需要的普遍满足以及艰辛和贫困的逐渐减轻，使之成为普遍有效标准的程度。但是作为历史性的标准，它们不仅根据发展的区域和阶段而有所不同，而且只能在同流行的需要有（较大或较小的）矛盾之中得到说明。有什么法庭可能自称为决定性的权威呢？

归根到底，什么是真实的需要和虚假的需要这一问题必须由一切个人自己来回答，而且只是归根到底才是这样；也就是说如果当他们确能自由地提供自己答案的话。问题的癥结就在这里。只要他们受灌输和受操纵（直到成为他们的本能），他们对这一问题的回答就不能认为是他们自己的。由于同样的原因，无论哪一个法庭都没有理由冒称它有权决定哪些需要必须发展和满足。任何这样的法庭都应受到指责，尽管我们的强烈看法并不能排除这样的问题：人们自己既然已经是有效的和生产上的统治对象，又怎能创造自由的条件呢？

抑制性的社会管理愈是合理，愈是有成效和技术性强，

愈是全面，受管理的个人用以打破奴隶状态和获得自由的手段与方法就愈是不可想象。确实，把理性强加于整个社会是一种荒谬有害的观念——尽管人们可以对社会上嘲笑这一观念并对社会使全体成员变成整个管理的对象是否正义可以提出怀疑。整个自由依赖于对奴隶状态的觉悟，而在很大程度上已成为个人自己的需要和满足却占了优势，这往往使这种觉悟的产生受到牵制。这一过程通常由另一个制度代替那原先存在的制度；最理想的目标是虚假的需要由真实的需要所代替，是把压制性的满足加以摒弃。

先进工业社会的显著特征是它有效地窒息那些要求自由（也即是脱离那些尚可忍受的、有得益的和舒适的东西的自由）的需要，同时它忍受和宽恕富裕社会的破坏力量和抑制性的功能。这里，社会控制迫切要求为生产和消费提供压倒一切的需要，为不再是实际必要的产品提供宣传的需要，为减轻和延长这一麻木不仁的状态提供缓和空气的需要，为维持那些靠不住的自由提供需要，这些自由不过是垄断价格中的自由竞争，审查下的自由出版，以及商标和新发明的自由选择罢了。

在某种抑制性整体的规定之下，自由可以成为一个强有力的统治工具。决定人类自由程度的决定性因素不是可供个人选择的范围，而是个人能够选择的是什么和实际选择的是什么。自由选择的准绳决不可能是绝对的，但也不完全是相对的。自由选择主人并不会取消主人或奴隶。如果商品和公用事业遭到艰辛和恐惧生活而维护社会控制的话，就是说，如果它们维护异化状态的话，那么，在各种大量

商品和公用事业中间所进行的自由选择并不意味着自由。而且，个人自发地重复所强加的需要并不说明他的意志自由，它只能证实控制的有效性。

我们对于这些控制的深度和有效性的主张正面临着异议，认为我们过分高估了新闻工具的思想灌输力量，认为人们自己会感受和满足当前强加在他们身上的种种需要。这种异议并未击中要害。前提并不是从收音机和电视机的大量生产出发的，也不是从集中对它们加以控制出发的。人们早就习惯于生活在这种控制的容器内。决定性的差别在于在已有和可能的需要之间、已满足和未满足的需要之间把对立(或冲突)摆平。这里，阶级差别的所谓平等揭示出它在意识形态上的功能。如果工人和他的老板都享受同样的电视节目，漫游同样的游览胜地，如果打字员象她雇主的女儿同样打扮得引人注目，如果黑人拥有盖地勒牌小轿车，如果他们阅读同样的报纸，那么，这种相似并不表明阶级的消灭，而是表明现存制度下的各类人在何种程度上分享着用来维护这种制度的需要和满足。

确实，在当代社会最高度发展的地区，社会需要向个人需要的培植是如此地深刻有力，以至于它们之间的差别似乎纯粹是理论上的事情。人们真的能在作为新闻与娱乐的工具和作为操纵与灌输的力量的大众传播媒介之间加以辨别吗？能在作为制造公害和作为提供方便的汽车之间加以辨别吗？能在实用建筑的恐怖和舒适之间加以辨别吗？能在为保卫国防和为共同营利的手段之间加以辨别吗？在提高生育率方面能在私人乐趣和商业上与政治上的功用之间

加以辨别吗？

我们还面临着先进工业文明的一个最令人烦恼的局面，即它的不合理性中的合理性。它的生产率和效率，它的增长和扩大舒适生活品的能力，把废物转化为需要的能力和把破坏转化为建设的能力，这一文明使客观世界转变为人的精神和肉体都能涉及到的程度，使得异化的概念本身成为问题。人们似乎是为商品而生活。他们把小汽车，高传真装置，错层式家庭住宅，厨房设备当作生活的灵魂。把个人束缚在社会上的机械已经变化了，社会控制正是在它所产生的新的需要之中得以确立起来。

社会控制的各种流行形式从某种新的意义上说都是工艺性的。不错，具有生产性和破坏性国家机器的技术结构与功效对于使全体居民服从于整个近代所建立起来的社会劳动分工来说，已成为一种主要的手段。而且，这种结合往往伴随着更加明显的强制形式：丧失生计、审判机关、警察、武装力量。这种状况现在仍旧是如此。但在当代，工艺的控制看来真正体现了有益于整个社会集团和社会利益的理性，以致一切矛盾似乎都是不合理的，一切对抗似乎都是不可能的。

因此，毫无疑问，在这种文明的最先进的地区，社会控制已经被潜化到这样的地步，甚至连个人的抗议在根本上受到影响。在思想上和情绪上拒绝“跟着走”，看来也是神经过敏的和软弱无力的。这就是在社会心理上反映了作为当代标志的政治事件：历史性力量正在消逝，这种力量在工业社会的前一阶段似乎代表着新的存在形式的可能性。

但是“潜化”这一术语也许不再说明那样一种情况，根据这种情况个人何以自动重复由其社会所实行的外部控制并一再重演下去。潜化提出种种相互关系的自动过程，借助于这些过程，自我(Ego)把“外部”输入“内部”。这种潜化意味着存在一种区别于外部事变甚至与它相对抗的内部向度——即撇开社会舆论和行为的个人的意识和无意识的个人。^①“内部自由”的观念在这里有它的现实性：它就是指的人们可以借以变成和保存“他自己”的私人空间。

今天，这一私人空间早已被技术现实所侵占和削弱。大规模的生产 and 大规模的分配要求是完全个人的，而工业心理学则早已不限于工厂。潜化的多样化过程看来在几乎是机械反应的情况下被固定下来。其结果不是调整而是模仿：使个人同他的社会并通过它同作为整体的社会得到直接的一致化。

这一直接的自动的一致化（它可能曾经是原始协作形式的特征）再现在高度的工业文明之中；然而，它的这种新的“直接性”是高级的、科学的管理和组织的产物。在这一过程中，同现状相对立能够在其中扎根的精神上的“内向度”被削弱了。这种向度的丧失（其中只有否定思维的力量——理性的批判力量是自由自在的）是物质过程本身在意识形态上的反映，在这一物质过程中先进的工业社会使对立受到压制和得到调和。进步的冲击力使理性服从于生

^① 家庭在职能上的变化在这里起着决定性的作用：它的“社会化的”职能日益被外面的集团和传播工具所接替。参见我的《爱神和文明》（波士顿，烽火出版社 1955 年版）第 96 页以后。

活现实，服从于产生着更多和更大的同类生活现实的强大能力。制度的高效率使个人的认识迟钝：使它看不到那些无不表达整体的压制力量的事实。如果说个人发现了自己处于构成其生活的事物之中的话，他这样做并不是通过创造事物的规律而是通过接受事物的规律，就是说他们造成的不是物理规律而是社会规律。

我刚才曾提出，当个人认为自已同强加于他们身上的存在是一致的，并且从中得到自己的发展和满足，异化的观念似乎就变得成问题了。这种一致不是幻想而是现实。然而，现实构成一种更进一步的异化阶段。后者完全变成为客观的；异化了的主体被其异化了的存在所淹没。只有这样一种单向度，而且在任何情况下和一切形式中都是如此。进步所取得的成就蔑视意识形态上的控诉和判决，在法庭面前，理性的“虚假意识”变成真正意识。

然而，把思想意识吸收到现实之中，并不表明“思想意识的终结”。相反，在某种特殊意义上，先进的工业文化比起它的先行者来说是更为意识形态性的，因为在今天思想意识本身包含在生产过程中。^①在某种引起争论的形式下，这一命题揭示出流行的工艺合理化的政治方面。生产机构以及它所生产的商品和公用事业“出卖”或硬塞给作为整体的社会制度。大量的运输和通讯的工具，住、吃、穿的各种商品，娱乐和新闻事业的源源不断的产品带来固定的态度和

^① T. W. 阿多尔诺：《棱镜：文化批判和社会》，法兰克福祖尔康出版社1955年版，第24页以后。

习惯，以及多少有点愉快地使消费者与生产者联结起来的某种思想上和情绪上的反应，并且通过后者与整体联结起来。产品进行思想灌输和操纵；它们引起一种虚假的难以看出为谬误的意识。然而由于更多的社会阶级中的更多的人能得到这些有益的产品，它们所带来的思想灌输则不再是宣传，而变成成为一种生活方式。这是一种很好的生活方式（比以前好得多），并且作为一种很好的生活方式，它妨碍着质的变化。于是，便出现了一种单向度的思想和行为的形式，在这种形式中，内容上超越已确立起来的制度下的思想行动领域的想法、愿望和目标等不是受排斥就是沦为这一领域的范围。它们被现制度的合理及其量的扩大的合理性所重新说明。

趋势可能与科学方法的发展有关：物理学方法中的操作主义，社会科学方法中的行为主义。共同特征是观念论述时的完全的经验主义；其意义限于对某些特殊的操作和行为的描述上。操作观点曾被布里奇曼在关于长度观念的分析中加以很好的阐明^①：

如果我们能够说明任何一个物体的长度，那么，我们显然知道我们所谓的长度是什么意思，而且对物理学家来说不要求任何更多的东西了。要找出一个物体的长度，我们就必须进行某

^① P. W. 布里奇曼：《现代物理学的逻辑》，纽约1928年麦克米伦版，第5页。从这以后，操作论就被制订和确立了下来。布里奇曼本人曾把“操作”的观念扩大到包括理论家的“纸和笔”的操作在内（P. J. 弗兰克的《科学理论的证实》，波士顿1954年烽火出版社版，第二章。主要核心思想仍旧一样：“可取的”是纸和笔的操作能够最终接触，虽然，也许是间接地、借助于工具的操作而接触。

种物理学的操作。因此，当测量长度的操作完成之后，长度的概念也就被确定下来，就是说，长度的概念涉及到确定长度的一套操作，仅此而已。一般说来，我们所说的任何概念其意思就是一整套的操作；概念是和一整套相应的操作相等同的。

布里奇曼已经看到这一思想方法对整个社会的广泛影响^①：

采纳操作主义的观点远比我们对这一“观念”所了解的意义更大得多，但是这指的是在我们整个思维习惯中的深刻变化，在这种变化中我们不再让自己当作工具去使用我们不能根据操作术语提供充分说明的观念。

布里奇曼的预言实现了。新的思维方式在今天哲学、心理学、社会学以及其他领域中占支配地位的趋势。在许多最令人感到麻烦的观念中根据操作或行为术语不能给它们提供充分说明的办法正在被“排除”。激进的经验主义者的冲击……就是这样通过知识界为消除思想上的错觉而在方法论上作辩护（即某种实证论，它在否定其理性的超越因素时形成社会所要求的行为的学术上的对等物）。

除学术上的范围之外，“在我们整个思维习惯中的深刻变化”是较为严重的。其作用是把思想和目的同那些由流行的制度所严格要求的东西协调起来，把它们包含在制度之中，抵制那些与制度不相适应的东西。这种单向度的统治并不意味着唯物主义起支配作用，并不意味着精神的、形而上学的生活豪放不羁的情况逐渐消失。相反，大量存在

^① P. W. 布里奇曼：《现代物理学的逻辑》第 31 页。

着“这星期一道做礼拜”、“为什么不求一求上帝”、禅宗、存在主义和颓废的生活方式等等。但是这些抗议和越轨的方式不再同现状相矛盾和不再是消极的。更确切地说它们是实践行为主义的组成部分，是对现状的无害的否定，它们作为健康养料之一部分的现状所迅速地消化的。

单向度的思想系统地由政策的制订者及其新闻信息的提供者所推销。它们的论述领域充满着自我证实的假设，这些假设不断地和被垄断地重复着，变成假想的定义和命令。例如，那种实行于（或被实行于）自由世界各国的制度是“自由的”；其他的自由方式或者定义为无政府主义、共产主义，或者定义为宣传。对私人企业的全部侵占都是“社会主义的”，它不是通过私人企业本身（或通过政府契约）来实行的，例如普遍的和综合的健康保障，或者保护自然防止完全彻底的商品化，或者建立可能损害私人利益的公用事业。已构成事实的这种极权主义的逻辑在东方有所反映。那里，由共产主义制度所建立的生活方式是自由的，而所有其他的自由方式或者是资本主义的，或者是修正主义的，或者是左倾宗派主义的。在这两个阵营中，做不到的想法就是行为上实行不了的想法和起破坏作用的思想。思想运动被停止在表现为理性本身所局限的障碍面前。

这种思想的局限当然不是新的。上升的现代理性主义，以其既是思辨的又是经验主义的形式，在一方面为科学与哲学方法的极端批判的激进主义和另一方面对已确立的与正在起作用的社会制度采取非批判的清静无为的态度之间，显示出鲜明的对照。于是，笛卡儿的“我思”就与“伟大

的公众固体”毫无接触，而霍布士则主张“现存的应当永远是可取的，被维护的和认为是最好的。”康德同意洛克的观点，认为革命是有理由的，如果和当革命能成功地把整体组织起来并能制止颠覆的话。

无论如何，这些随和的理性的观念往往被“伟大的公众团体”的明显痛苦和非正义以及有力的、多少有意地反对它们的反抗所否定。引起和允许同已建立的现状发生真正分裂的社会条件是存在的；某种私人的又是政治的向度现在存在着，它的分裂可以发展为有力的对抗，以检验它的强度及其客观的有效性。

随着这种向度逐渐被社会所封闭，思想的自我局限就显得具有更重大的意义。科学哲学和社会进程之间的相互关系，理论的和实践的理性之间的相互关系，都在科学家和哲学家的“背后”表现出来。社会排斥各种对立的行动和行为；因而，有关它们的概念就变得虚幻和毫无意义。历史性的超越表现为一种形而上学的超越，为科学和科学思想所不能接受。作为一种“思维习惯”而实践着的操作观点和行为观点，变成在现制度下确立起来的思想 and 行动、需要和愿望的观点。“理性的灵巧”正如它往常所做的那样，有利于已有的思维能力。关于操作和行为概念的主张转化为反对从现存的现实和被抑制的抉择中解放思想和行为的种种努力。理论和实践的理性、学院和社会的行为主义为了共同的理由（即在使科学和技术进步成为统治工具的先进社会中）会合在一起。

“进步”并不是中立术语，它向特殊目标前进，而这些目

标则由改善人类条件的各种可能性来衡量的。先进的工业社会正在达到这样的阶段，它的继续进步将要求从根本上破坏现行的进步管理和组织。当物质生产（包括必要的公用事业）的机械化的程度达到生活需要都能得到满足，而必要的劳动时间缩减到最低时间时，这一阶段必然会到来。从这点出发，技术进步就会超过必需的范围，在其中它曾作为限制其合理性的统治工具和剥削工具而发生作用；技术就会服从于在为自然和社会恢复和平而进行的斗争中使人的才能得以自由发挥。

这样的阶段曾经在马克思关于“废除劳动”的概念中预见到。“生存的和平化”这一术语似乎更适合于指明世界的历史抉择，以代替这个世界通过变换和中止已建立的社会中各种矛盾的国际斗争向全球战争的边缘推进。在对抗的需要、愿望和渴求不再由统治和贫乏中的既得利益所组织起来的条件下，即一种使这一斗争的破坏形式永久存在的组织的条件下，“生存的和平化”就意味着人与人、人与自然的斗争的发展。

当前反对这一历史抉择的斗争在下层人民中间具有稳固的群众基础，其思想则渊源于对各种事实所提供的严格的思想行为准则。由科学和技术的成就所证实，由其不断增长的生产率所证明的现状蔑视一切超越。面对着以技术成就和知识成就而出现的和平可能性，成熟的工业社会使自己拒绝接受这一抉择。操作主义，在理论上和实践上都变成抑制的理论和实践。在明显的动力支配下，这种社会完全是一种凝固的生活系统：在其压制的生产率和利润的

协作中都是自动推进的。技术进步的抑制和向着既定方向的增长一道前进。不管由现状所强加的政治束缚如何，技术愈是能够为和平创造条件，人的精神与肉体就愈能组织起来反对这一抉择。

工业社会的最先进的地区是通过这样两个特征显示出来的：使工艺合理化不断完善的趋势，和在已建立的制度中控制这一趋势的加倍努力。这一文明的内部矛盾，即合理性中的不合理因素正在这里。这是它的各种成就的标志。使技术和科学成为自己所有的工业社会，是为对人和自然更为有效的统治、为对其资源更为有效的利用而组织起来的。当这些努力的成功开拓人类实现的新向度时，它就变得不合理了。和平的组织不同于战争的组织；为生存斗争服务的制度不能为生存的和平服务。作为目的的生活在本质上不同于作为手段的生活。

这种在本质上崭新的生存方式永远不能设想为经济变革与政治变革的纯粹副产品，不能设想为构成必要前提的新制度多少有点自发的效果。质的变化也包含着这一社会所赖以建立的技术基础的变化，它通过经济制度和政治制度而使作为行政压迫对象的人的“第二本质”被稳定下来。工业化的技术是政治技术，照此，它们预先判断着理性和自由的各种可能性。

确实，劳动必须先于削减劳动，工业化必须先于人类需要和满足的发展。但是，象一切自由依赖于征服异己的必要性一样，自由的实现也依赖于这一征服的技术。劳动的最高生产率能够有利于劳动永恒化，最有效的工业化能够

服务于对需要的限制和控制。

达到这一点以后，统治——在富裕和自由的掩盖下——就扩大到私人生活和公共生活的一切领域，就使一切真正的对立面统一起来，把一切可选择的方面加以同化。技术上的合理化揭示出它的政治特性，因为它变为更好统治的有力工具，创造着真正极权主义的领域，在这一领域中社会和自然、精神和肉体都保持在为捍卫这一领域所必需的持久动员的状态。

译自马尔库塞：《单向度的人》，波士顿烽火出版社，1964年版，第1—18页。

樊莘森 译

徐增同 校

伦 理 与 革 命

马尔库塞

我建议以下面的问题作指导,讨论伦理与革命的关系。一个革命是否能够不但从政治方面(如有利于某些集团)而且从伦理方面来证明它是正当的、良好的、甚或至于是必要的?那就是说,能够着眼于人的情况本身、着眼于一定历史形势下人的潜能而加以证明?这就意味着诸如“正当”、“良好”之类的伦理术语将应用于社会政治运动,假定了对这些运动的道德评价超出(其意义尚待解释)主观的评价、超出个人偏好问题。根据这一假说,“良好”与“正当”总是意味着适合于建立、促进或扩展国家的自由和幸福,而不管政府的形式如何。这个初步的定义把个人的与私人的、私有的与公共的福利结合起来。它试图恢复那个曾被再三压制的经典政治哲学的基本概念,即政府的目的不仅是人的最大可能的自由,而且是人的最大可能的幸福,就是说一种没有恐惧与灾难的生活、一种和平的生活。

这里我们遇到第一个难题,即谁决定、谁能够而且以什么权利决定国家的普遍利益?从而以国家的名义代表国家决定个人自由和幸福的范围与限度、决定强加于个人自由和幸福之上的牺牲?因为只要公共福利与个人福利并不密

切相符，就要使后者适应于前者。而且假如我们提出这一疑问，就会立即碰到一个同等严肃而又令人为难的问题：即使承认自由不单是个人或私人的事情，它更受由我们生活在其中的国家和社会所决定，幸福又如何呢？一个人的幸福是他自己私人的事情吗？或者在非常确切的意义上说，它也受到国家强加于它的限制和规定的界限？人的幸福是，而且必定永远是个人和个人自己的事情，这一极端的主张站不住脚，只要我们稍加思考就会知道。无疑地，个人幸福的有些形式与类型是不能为任何一种国家所宽容的。下述情况是完全可能的——实际上我们知道这是事实——在希特勒集中营里，那些施刑能手往往非常愉快地从事他们的工作。这是个人幸福中的许多事例中的一个，我们可不加迟疑地说，并不仅仅是他本人，才能够是，而且保持为他自己的幸福的裁判者。我们承认一个（实际上或道义上）有权“规定”个人幸福的法庭。

现在，在这些初步说明之后，让我解释我所说的革命是什么意思。我所理解的“革命”是一个社会阶级或社会运动，它以改变社会政治结构为目的而推翻一个合法地建立起来的政府与制度。这个定义排除一切军事政变、宫廷革命与“先发制人的”反革命（诸如法西斯主义与纳粹主义），因为它们不改变基本的社会结构。我们要是用这种方式给革命下定义，就能向前跨进一步说：这样一种根本的、性质的改变包含着暴力。和平革命，即使有、即使能发生这样的事情，也不会引起什么问题。因此，我们可以这样地重新表述开头的问题：作为建立与增进人类和平与幸福的手段而

运用革命暴力是正当的吗？这一问题包含着一个非常重要的假说，对于决定一个社会在特定的历史形势下可达到的人的自由与幸福的可能性，是有合理的标准。假如没有这种合理的标准，那么根据一个政治运动获得更大范围或更高层次的社会自由与幸福的可能性对它作出评价将是不可能的。

但是，对于判断人类自由与幸福的既定可能性，设定合理标准与准则的存在，这就意味着假定伦理的、道德的标准就是历史的标准。假如不是这样，它们就依然是没有意义的抽象概念。把这个命题应用于我们的问题，就意味着一个革命运动自称有一种伦理的和道德的权利，便必须能为它掌握人类自由与幸福的真实可能性的机会提出合理的根据，而且必须能论证它为达到这个目的所采取的手段是适当的。只有把这个问题置之于这样一种历史范围中，才可以对它作出合理的讨论。否则，留下的就只有两种主张，即先天地拒绝一切革命和革命暴力，或者先天地赞成一切革命和革命暴力。两种主张，否定的和肯定的主张一样，都违背历史事实。例如，说没有英国、美国和法国革命现代社会，也“可能”出现，那是没有意义的；说一切革命暴力都有相同的社会作用与结果，同样是没有意义的。十七世纪英国内战的暴力、第一次法国革命的暴力所取得的功效与结果非常不同于布尔什维克革命的功效与结果，也非常不同于纳粹与法西斯政权所犯的反革命暴乱的功效与结果。此外，先天地拒绝或赞成社会与政治暴力的主张等于认可历史上已经完成了的任何变革，而不管它的方向是进步的还是倒

退的、是走向解放的还是走向奴役的。

非常简短地回顾一下我们的问题的历史发展，即可减少讨论的困难。在经典的政治哲学中，认为革命不破坏历史的延续。柏拉图和亚里斯多德一样相信革命是政治动力本身所固有的，相信革命属于政治制度的产生、成长与衰退的历史循环，同时也是自然循环。在中世纪和早期现代哲学中，自然秩序和神授秩序的观念不是宣告对既定政府的反抗为非法，就是使反暴政的反抗不仅成为一种权利，而且成为道德义务。然后，在第十六、十七世纪，这种反对政府、甚至推翻政府的实际不受限制的权利通常为新教徒所要求以反对天主教，也同样被天主教所要求以反对新教徒的统治。从我们所发现的象霍布斯和笛卡儿这样的不同人物对革命的态度中，可以看出一个最突出的反对这些教义的反动，即变革总是最坏的。让既定的社会政治制度象它们现在那样地保留着，因为不管它们多么坏，推翻它们所冒的危险实在太大了。笛卡儿思想领域中的伟大革命家，对“伟大的公共团体”的态度却是极端保守的。认为不应该扩展对它们的怀疑，而应该听之任之。同时，哲学家们强烈地倾向于赞成那种一旦证明是成功了革命，这种态度的代表就是康德——无疑地，他不是机会主义和权宜主义的典型——康德否定反抗的权利，而且谴责反对既定政府的起义，但接着指出，革命一旦成功，新的合法政府建立起来了，人就负有服从新的革命政府的义务，如同他对被推翻了的政府所负过的义务一样。

在辩论的另一方面，政治理论和实践承认暴力在某些

历史形势下成为进步的必要与主要因素。在极权主义民主制的政治理论与政治实践中，这个概念是起作用的。罗伯斯庇尔号召“自由的专制政治”反对暴虐的专制政治：在为自由而战中，在为全体民众的利益反对压迫者的特殊利益中，恐怖可能成为必要与义务。在这里，暴力、革命的暴力不仅表现为政治手段，而且表现为道德义务。恐怖被定义为反暴力：只有在反击压迫者直到击败他们为止的时期内，它才是“合法的”。同样地，马克思主义的无产阶级专政概念是一个过渡的、自行消亡的专政概念：自行消亡是因为它只持续到旧的统治阶级的力量还在反对社会主义社会的建设时为止；在他们失败以后，压制的机器即将终止运转。在这里，革命的暴力也被定义为反暴力。马克思主义的概念设想旧的统治阶级决不会自愿放弃其地位，他们将首先使用暴力反对革命，而革命的暴力将抗击反革命的暴力。

教育的、过渡的专政这一理论蕴涵着一个违反常识的命题，即人必须是“被迫而成为自由的”。政治哲学经常承认强制的道德作用，（法律的强制力不是高于君主，就是等于君主）但卢梭提出一个根本上是新的理由。他认为强制为人们生活在其下的那种不道德的、压迫的情况所必需。其基本观念是：甚至还不知道自己是奴隶的人们怎么能够解放他们自己？怎么能够用他们自己的力量、用他们自己的能力解放他们自己？他们怎么能够自发地实现解放？他们必须受到别人的教育、领导才能自由，而且他们生活在其中的社会越使用一切可能手段以便形成和预先塑造他们的意识使之免于其他可能的抉择，他们就越须受人教育和领导。

这种教育的、准备的专政概念今天已成为革命的组成要素，成为革命压迫的正当理由的组成要素。那种开始作为革命专政、然后自行继续存在的专政自称在它的本质与结构中是过渡的和为那一个时期做准备的，那时专政能够依靠自己的成就而被消灭。

反对过渡的专政这一见解的主要论据通常凝结在这个问题上：由谁来教育教育者？在通常情况下，那些实际上行使专政的人凭什么权利利用自由与幸福的名义说话？这种议论本身是不够有力的，因为它在较小的程度上甚至也适用于无权威的社会，在那里制定政策的最高层不是经常地、有效地受到来自下层的控制的。无论如何，即使我们承认多数人今天仍然不是自由的，承认他们的解放不能是自发的，对于达到解放的目的来说，专政的手段是否适当，这个问题依然存在。换句话说，过渡的专政问题不能与这个一般问题分割开来：在革命中能否有镇压与暴力的道德上的理由这样的事情？我现在简单地论述这个问题。

历史上的革命通常是以自由的名义、甚或以更多居民阶层的更大自由的名义而发动起来并受到拥护的。我们首先必须在经验的基础上严格地考查这个主张。人类的自由不是、也从来不是静止状态，而是历史状态，它是一个包含着对既定生活方式的急剧变革、甚至否定的过程。自由的形式与内容随着文明发展的每个新时期而改变，而文明的发展就是人对于人和自然的不断增进着的控制力。在两种方式中，控制力指的是统治与控制；对自然的更有效的控制有助于对人的更有效的控制。明显地，在今天工业发达的社

会里,人类自由和幸福的可能性是以前历史时期可获得的、甚至在理论上可获得的那种自由和幸福无法可与比拟的。因此,关于人类自由的形式、范围、程度与内容的问题,我们是谈论严格地历史的与变化着的情况。我们甚至可以进一步说,如果用自由的真实可能性加以衡量,我们就经常生活在一种相对的不自由状态之中。真实的可能性与现实性之间、理性与实在之间的广阔裂缝从来没有弥合过。有自由永远必先有解放、或先有一个从自由或不自由的状态到随后的状态的步骤。随着技术进步的向前发展,后一状态可能(但决不是现实地)是一个较高的阶段,即数量上和质量上较高的阶段。但是,假如这是事实,假如自由永远先要从不自由和不幸福的状况中解放出来,它就意味着这种解放永远触犯并彻底推翻既定的、已被认可的制度与利益集团。在历史上,这种制度与利益集团决不会自动废弃。所以,假如自由是一个解放的过程、是从自由的较低的、较受限制的形式到自由的较高形式的过渡,那末不管怎样,它永远会触犯现存的和既定的事态。恰恰就在这个基础上,革命的暴力被最有效地证明为正当的反暴力,即为了保卫较高形式的自由、对付既定形式的反抗所必需的暴力。

革命的伦理学因此证实两种历史的权利的抵触与冲突:一方面是现实世界的权利,即个人生活甚或至于个人幸福所依赖的既定国家的权利;另一方面是可能实现也许甚至应当实现的世界的权利,因为它可能减少劳苦、不幸与不义,而这是永远以能够证明这个可能是一种真实的可能性为条件的。这样一种证明必须提出合理的标准;可以补

充说,这些标准必须是历史的标准。因此,这些标准等于一种“历史演算”,即关于人类进步方面与现存社会的可能性相比之下的、将来社会的可能性的计算,所说的人类进步是以这种方式来利用以便增进个人自由和幸福的技术与物质的进步。假如这样一种历史的演算要有任何合理的基础的话,一方面,它必须考虑到为既定社会、既定法律秩序的利益而向活着的一代人所强求的牺牲,必须考虑到在战争与和平中、在为个人和国家的生存而进行的斗争中,为了保卫这个社会而造成的牺牲者的数目。这一计算更须考虑到对社会有用的精神与物质资源及其在满足人类生活必需与安定生存竞争方面的全部能力怎样被实际地运用的方式。另一方面,历史的演算必须设想正在对抗着的革命运动改进目前情况的可能性,即革命的计划或纲领是否表明在技术、物质、精神等方面减少牺牲与受害者人数的可能性。甚至在论及这样一种演算的可能性问题(这种演算我相信确实存在)之前,它的无情的表示数量的特征是明显的。但是,它的无情是历史本身的无情,是它的经验与理性基础的标志。从开始就不应让伪善来曲解这种考察,这种无情的演算也不是空洞的、精神的抽象;事实上,在它的决定性的转折点,历史成了这样一种可演算的试验。

革命的伦理学,假如有这样一种事物的话,将因此不符合绝对标准,而符合历史标准。历史标准并不取消那些把朝向人性的人类进步的要求表述出来的一般准则的正确性。不管人们根据可以论证的后代获得自由与幸福的可能性能够多么合理地断定革命的手段是正当的,从而断定侵

犯现存的权利、自由与生活本身是正当的，仍然有暴力与镇压的形式是任何革命形势都不能为其辩护的，因为它们所否定的正是以革命作手段所要达到的这个目的。专横的暴力、残忍与不分青红皂白的恐怖就是这样。但不管怎样，在历史的延续中，革命建立着他们自己的道德与伦理规范，并以此成为新的普遍准则与价值的起源、本源与源泉。事实上，今天最普遍公认的价值中有的渊源于革命，例如，英国内战中的宽容价值、美国与法国革命中的不可侵犯的人权。这些观念成了历史的力量，首先是当做不完全的观念，是为了达到特殊政治目的的革命运动的工具。这些观念的实现本来就包含着暴力；然后它们具有不仅部分的政治正确性，而且具有一般的伦理的正确性，并且排斥了暴力。就这样，革命把自己放置在伦理标准之下。

历史上的革命领导者从未把暴力本身变成革命的价值。乔治·索瑞尔的同时代的人不接受他那割断暴力与理性之间的联系，这个同时也是使阶级斗争完全免除一切伦理的考虑的意图。在把革命阶段中阶级斗争的暴力与战争中军事行动的暴力加以比较时，他使前者仅仅服从于战略打算：目的是彻底击败敌人；暴力是达到这个目的的一种手段——手段与目的之间的关系是一种技术性的关系。乔治·索瑞尔对暴力的辩护在好坏方面姑且不论，它脱离了他所处的时代的革命现实。假如他有任何影响，那只是对反革命方面的影响。此外，暴力受到辩护，不是由于它本身，而是由于它是合理镇压的一部分、包括对反革命活动的镇压、对既定权利与特权的镇压，而就整个社会来说，

对物质与精神的需要的压抑，即强制执行节约、配给与检查制度。

现在，这种包含着暴力的镇压为了革命目标的利益而付诸实施了，而这些目标不仅表现为政治的，而且表现为道德价值与伦理规范，即表现为大多数人的更大自由。在这个意义上，要求革命本身的目标与目的具有普遍有效性，并且是受道德标准与道德评价支配的。

在这里，我们面临一切伦理学的问题，即关于道德价值的根本认可问题，或者，更明白地说，由谁、由什么来决定伦理准则的有效性？只是随着西方的世俗化，这问题才变得尖锐；在中世纪伦理的超验认可被接受的整个时期内，它就不成问题。不信宗教的人可以正当地被消灭，异教徒可以正当地被烧死——不顾一切抗议。这就是从当时流行的价值标准出发的正义，而这些价值标准又是超验伦理学的价值标准。但是，今天哪里有伦理价值的认可——不根据伦理价值的强制服从、而根据其接受的认可？哪里有伦理价值有效性的证明？今天的认可似乎主要地依赖于习惯、恐惧、功利与宗教的不稳定而又灵活的综合；称之为灵活的是因为在这综合里有着巨大范围的变化。例如我谈到过去三十年里我们目睹的性道德方面的较高程度的自由化，或者在所谓紧急状态中对实际上一切伦理价值的任意中止。因此伦理标准的认可和有效性是以社会政治关系中的正常状态为限的。

根据正常的既定事态，革命按照定义而言是不道德的；它触犯现存国家的权利；它允许甚至要求欺骗、狡诈、镇压、

毁灭生命和财产，如此等等。但是凭定义作出的判断是不适当的判断。伦理标准依靠自己的强制性的要求凌驾于任何既定事态之上，而且它超越任何既定事态，不是朝向任何形而上学的实体，而是朝向历史的延续。每一种既定事态是在这种历史延续中出现的，并且由它确定界限的，而每一种既定事态在这种历史延续中又将被其他事态所改变、所超过。在规定自己的地位和作用的历史延续中，革命的伦理学求助于历史的演算。预期的新社会、为革命所预期的新社会能在自由的进展方面比现存社会提供更好的机会吗？在历史的延续中，这些机会只有超出既定事态才能够加以估量，超出它不是单纯地进入一个思辨的抽象真空之中，而是用计算某一个社会所能利用的资源，物质的和精神的、科学的和技术的资源，用筹划最合理地利用这些资源的途径，来超出既定事态以估量对于自由进步所提供的更好机会。假如这种筹划是可能的，那末它就能够根据历史的进步或倒退、根据人类的发展而产生关于判断革命的历史作用的客观标准。

粗略地回顾一下历史进程本身，即可提出初步答案。历史地说来，现代大革命的客观趋势是自由的社会范围的扩大和需要的满足的扩大。不管对英国和法国革命的各种社会解释会多么不同，它们在这一点上似乎是一致的：发生了社会财富的再分配，因而原先缺少特权或无特权的阶级是这变化的经济上甚或政治上的受益者。尽管有随后时期的反动与复辟，这些革命的结果和客观作用却是更自由的政府的建立、社会的逐步民主化与技术的进步。我说“客观作

用”是因为对革命的这个评价明显地是一种事后作出的判断。革命领导者的意图与意识形态和群众的倾向可能有非常不同的目的与动机，而这些革命却凭借它们的客观作用取得所限定意义上的进步，就是人类自由范围的明显地扩大；尽管它们强迫作出了可怕的牺牲，它们却因此建立了高于一切政治理由的伦理权利。

但是，假如这样的伦理权利永远而且必须是事后的，它就毫无用处，而且还给我们留下不是先天地接受一切革命、就是先天地拒绝一切革命这样一个不合理的选择。现在我主张：尽管革命的历史作用只有在事后才可辨认，它的预期方向、进步的或倒退的方向却可以带有合理的机会的确实性事先进行证明——其可证明的程度有如进步的历史条件之可以证明一样。例如，1789年的法国革命，根据历史的演算将为人类自由的发展提供比旧制度更好的机会，这是可以证明的——而且在事前已被证明了。相反地，法西斯主义和国家社会主义政权会作恰好相反的事情，即强迫地限制人类自由的范围，这是可以证明的，而且事前早就被证明了。此外，我认为这是非常重要之点，随着我们的科学、技术、物质等方面的资源与能力的发展，随着我们在对人与自然界的科学控制方面的进步，这种历史可能性的事先证明日益成为合理的了。今天，自由的可能性与内容越来越在人的控制之下：它们越来越成为可计算的。而且随着有效的控制与可计算性的进展，暴力与暴力、牺牲与牺牲之间的严酷区别成为越来越合理的了。就整个历史而言，幸福与自由甚而至于个人的生命都已经被牺牲了。如果在任何

情况下我们都把人的生命本身看作是神圣的，那末这种区别就没有意义，而且我们必须承认历史本身是超道德的、不道德的，因为它从未因此崇敬过人的生命本身的尊严。但是，事实上我们确实在正当的牺牲与不正当的牺牲之间作出区别，这种区别是历史性的，有了这个限制条件，伦理的标准也就同样适用于暴力。

现在让我扼要说明并重新陈述：在纯粹的伦理术语中，即按照超历史的正确性来谈，任何为了将来的自由与幸福而付出的牺牲与镇压，不管它是革命的或其他的，都不会有任何正当的理由。但在历史的术语中，我们面临着一种区分和决定。因为镇压和牺牲天天为一切社会所强求，人们不能开始——诚然，我要用一切可能的强调语气来说明——人们不能在一个任意的但便利的极限时刻、即革命的时刻才开始成为道德的和伦理的。谁能够把现存社会所强求的牺牲和这个社会的推翻所强求的牺牲作个比较？一万个牺牲者比两万个牺牲者更合乎伦理吗？事实上，这是不近人情的历史算法，而历史演算是在这种不近人情的历史范围内运算的。能利用的物质和精神资源是可以计算的、社会生产和分配工具是可以计算的、尚未满足的生活必需与已经满足的非生活必需两者的范围是可以计算的、劳动力与总人口的数量与大小是可以定量的、可以计算的。这是由历史的演算来处理的经验材料。而且在这个可以定量的材料的基础上，可以提出这样的问题：得到的资源与能力是否最合理地利用了呢？就是说，是否达到了以生活必需为首位的各种需要的最大可能满足并带来最少的痛苦、灾难与

不义呢？假如特定历史形势的分析作出了否定的回答，假如技术上的合理性为那些规定公共福利的压制性政治与社会势力所阻碍、或甚至取消的情况存在，那末，把这种情况倒转过来以有利于现有资源的更合理、更合乎人情的运用，将同时也使自由进步的可能性得到极大限度的扩展。其结果是：这个方向的社会政治运动根据演算允许推定它是有历史理由的。这也仅仅是一种推定，随着运动的实际发展、显露出它的潜力并确立新的事实，或换句话说，随着它是维持还是割断革命所采取的手段与革命所声言要达到的目的之间的联系，它便要受到修改。

这就导致我在这里要提出的最后问题，即革命目的是否能够证明一切手段都正当？我们能够区分合理的与不合理的、必要的与任意的镇压吗？什么时候能够根据有关的革命的目标声称这样的镇压是合理的？我将以布尔什维克革命为例，简要地说明这个问题的范围。布尔什维克革命所声言的目的是社会主义。它包含着生产手段的社会化，包含着作为向无阶级社会过渡的无产阶级专政。在发生布尔什维克革命的特定历史形势下，社会主义号召工业化以与西方发达的资本主义国家相竞争，号召建立武装力量，并且还号召进行全世界范围的宣传。那末我们能够把合理与不合理之间的区分应用于这些目的与其所包含的镇压的程度吗？就革命而言，加速工业化、从经济中清除不合作的各层管理人员这方面的管理、劳动纪律的加强、由于工业化初期重工业优先发展在满足需要方面所强求作出的牺牲、以及倘使公民权利被利用来破坏上述目的就要对它加以中

止,都是合理的。甚至就革命而言,不用长久的讨论,我们就可把“莫斯科审判”、永不休止的恐怖、集中营和强加于工人阶级之上的专政等当作不正当的东西而加以否定。进一步的考查要求引入关于全球共存形势的讨论,但时间不允许我们这样作。我们也已经把革命领导权中人的因素抽象掉,就是说,把所谓历史人物抽象掉。

这里,我还要附加一个评论。看来,这是独特的,现代工业社会的技术设备越可计算、越可控制,人类进步的可能性就越依赖于领导人的精神与道德品质,越依赖于他们教育所控制居民使之认识和平与博爱的可能性的意愿与能力,不是使之认识和平与博爱的必要性的意愿与能力。因为今天发达工业社会的技术设备实质上是权力主义的,它要求服务、服从、从属于机器系统的客观机制,即服从于控制设备的那些人。工艺学已经转变为强有力的现代化统治工具——它越是强有力的,就越证实它的效能,越不负所望。而且它因此服务于政治统治。

我得出结论。手段与目的的关系是革命的伦理问题。在某种意义上说,目的正当就证明一切手段正当,即假定一切手段都确实地服务于人类的自由进步。这种正当的目的、唯一正当的目的要求创造出那些会促进与加速其实现的条件。而这些条件的创造可以证明牺牲是正当的,正如它已经证明在整个历史中牺牲是正当的。但是手段与目的之间的这种关系是一种辩证的关系。在为达到目的而采取的压制手段中,目的必须是起作用的。但不论多么合理、多么必要、多么使人获得自由——革命包含着暴力。非暴力

的历史是尚在为之斗争的那个社会的许诺与可能性。现在，胜利的暴力似乎是对立面。

译自德乔治(Richard T. DeGeorge)编:《伦理与革命》,道布尔戴出版公司1966年版,第133—147页。

何华辉 译

江天骥 校

哲学与现实的关联

马尔库塞

自从泰勒士把水叫做事物的实体、根源和始基，巴门尼德断言一切运动和时间都是幻象，柏拉图把感觉和普通常识的对象看作单纯的现象而加以否认，亚里士多德提出“思维生命”（Bio-Theoreticos）是生命的最高形式以来，哲学与现实的关系至少可以说就变为若即若离的了。哲学由于对现实的这种分析——不管被给予的现实是什么，都不是真实的东西；不管在现实中可能获得什么知识，都不是属于现实的知识，不是“科学”、“真理”；——因而贬低了它自己的重要性。作为一门知识的哲学，要求人们不关心这个丰富多彩而又苦恼的、日常经验的世界，最好是闭上一个人的眼睛，不去看世界上形形色色的特殊现象，以保持思想的“纯洁”。真理和纯洁结成了不解之缘，生活是肮脏的，思想却必须是纯洁的——纯洁的知识。苏格拉底有个骇人听闻的说法，就是对于哲学家来说，死亡是生命的开始，这个说法至少在比喻的意义上，已经成为哲学史中的一根标杆（虽然不是对所有的哲学都意味如此）。苏格拉底本人的死，是自愿地、井然有序地、按照哲学家方式加以辩解地服从国家的命令，而他一生却又有有力地来论证这个国家彰明

昭著的不合理性。这个哲学家的伟大典范也是自由主义者的典范吗？这些自由主义者当 they 与权力机构最终发生对抗时，他们对国家的过激的批评就会以公民应有的服从而宣告结束。据说（这也很讲得通）苏格拉底在对概念作探究的工夫，就是要明确事物真正是什么，而不是一般公民及其在国家中的代表——政府所认为的是什么。在这个哲学中，没有必要包含“杰出人物统治论”，因为普通人，如果他们作独立思考，而不是接受别人所说所作的东西，也被认为是能够得出真理的。但是，这位哲学导师本人是继续探求概念到底，还是在国家本身遭到质疑时，就中止这种探求呢？

对于苏格拉底来说，不仅是某种确定了的“案例”，而且“法律和命令”的概念本身也成了思维的对象（并且是目标），他由此而对特殊的（不是普遍的）、被给予的事物和条件，而不是它们的形式、它们的观念作出了最后的定论，只有在这时，他对概念的探求才真正停止。法官们审问苏格拉底是否企图破坏这个城邦国家，他回答道：

“是的，我确实企图破坏法律，因为在我的审判中，国家宣布错误的判决来诬害我”。

法官们答复道：“苏格拉底，在你和我们之间的契约中，有没有此项规定：你答应服从国家所做的任何判决？”

法官们提醒苏格拉底：“任何一个成年的、对国家机构和我们——它的法官已具有批判能力的雅典人，如果他对我们不满意，可以允许他带走他的财产，到任何他想去的地方”。（《克利陀》篇 50—51）

苏格拉底让他的审判官说出的这番议论，其不足凭信

的程度不下于今天流行的口头语：“如果你不喜欢在这儿，为什么不到别的地方去？”

关于理性和自由的这种地区性的界说，不值得哲学家来从事！根据这种界说，特殊胜过了一般，确定的事实胜过了用来阐明和“判断”事实的概念（作为判断，判决的哲学命题）。但是，对于特殊事物的本原（*arche*）、本质、（真的）形式等普遍概念的探求，遭到了失败，在城邦政府的权力面前被迫停止。政治权力，制定和强令接受法律条文的意义并强制执行（如果需要，可施加死刑）。

或许苏格拉底是对的么？他的顺从，他的从容的决定，是表明哲学所固有的局限，表明哲学在现实面前无能为力吗？——现实顽固地抵制任何超验的概念分析，这种分析指向一个高于现成事实及其变更、扩展和延长的普遍性（确实性）。在苏格拉底的例子里，这个进行限定和限制的现实，就是城邦国家，它的政治权威转变成了哲学权威，禁止哲学家从他的分析中得出确定的结论，禁止他们把哲学的逻各斯、理性应用到国家的逻辑性和理性中去。因为要公民顺从的这种要求，——苏格拉底以他自己生命的牺牲来有力地、勇敢地辩护这种顺从，——已远远超出判处苏格拉底罪行的法院的司法权之外。不是法院的判决，而是苏格拉底本人无条件地接受判决，使国家的权威扩展到批判性思维的领域之中。

这样，思考（在着重强调意义上的）便成为政治罪过：不顺从国家的罪行肇端于极端的怀疑，肇端于破坏虔诚、勇敢、正义等普遍承认的概念。这些概念是指导公民行为的

概念,是他们的社会准则,因而它们是把公民们连结在一起的接合剂,是混凝土。苏格拉底不能论证他自己的(与上述概念相抵触的)概念,在理论上是真实的,而在实践上却是不适用的,他不能迄灵于思想上的自由和行为上的奴役,因为他的概念是规范性的,真理是规范性的,并且这个真理要求一种相应的行为方式,以和城邦国家所要求的相对立。为了论证理论和实践的脱离,就会要确定哲学思想的根本无害性,它根本不承担义务,——而这就构成不干涉原理。根据这个原理,哲学家一面继续在真、善、美的领域内从事思维活动,而同时在现实生活中、在学院之外却不做这些方面的事情。当苏格拉底说,哲学实际上不属于今世,只有死亡,哲学才能得行其道时,他是那样惊人地表现出一贯的精神。现实成了与哲学不相干的了。

我们知道,从柏拉图起,情况有了变化。至少从《共和国》以后,哲学和政治内在地联结起来了。哲学所竭力阐述的概念,暗示着对现存政治现实的颠覆。“暗示”意味着什么呢?哲学是批判性的思想,它的概念是规范性的,它的定义是不明言的命令。赫拉克里特早已认为,逻各斯就是法则。柏拉图发展了作为形式的理念的理论,这个理念不是属于既定的现实,而是属于要实现的现实。这首先要思想中实现:人和各种事物真正是什么?它们的概念必须通过“抽象”的分析和综合的复杂的相互作用而得以确定,其所以说这是抽象,是因为思维脱离直接被感知的对象,而得出这个感知对象所要“宣示”、“报告”的内容,即作为这个感知对象的被阻塞、被歪曲的潜势,作为实体的东西。在这个意义

上,哲学是信息、通讯的理论,它把被给予的一些普通的词、命题、手势等,看作有意义的符号,看作不能用确定的语汇充分而详细地表达其意义和价值的信息。就哲学对于与事物的特殊表现相反的普遍概念所阐述的程度而论,哲学不仅给人以知识,而且还相应地给人以行动命令,概念的普遍性中含有某种具体的训示:在“是”之中有“应该”的意义。

看来规范性的概念必须包括两重普遍性:(主观的)理性的、人的理解力的普遍性,和(客观的)作为人类这种客观存在的普遍性。阐明概念的主体(让我们说,就是哲学家),必须超过和不同于偶然的个人;苏格拉底必须证明他有资格断定一般流行的概念是错误的,他是个别的国家及其公民的价值观念中所进行的抽象能够达到一种压倒一切的普遍的确实性。并且,作为人类这种客观存在,在不失去它的特殊的具体性的情况下,必须是超越个人的、共同的,其共同性达到这样的地步:使得概念的确实性能够成为一个实践的东西——即能够转化为现实、彻底的社会性的现实的东西。除非具备这个两重性的条件,否则,哲学就失去准则,就失去思想和行动、概念和实在相会合的地方,哲学与现实的联系,就会和现实与哲学的联系一样,成为脆弱而没有保证的了。

概念的普遍确实性和它的两重(主观的和客观的)基础,绝非既成事实,它们是推测和估计。因为哲学概念从不支配阐述既定状况的命题。理性、自由、知识、善恶等概念,为从有关这些概念、有关既定“事件”(普遍性的特殊表现)的现实表现的分析中得出的种种可能性划定范围。而这些可能性在真实存在物(共相)的概念中得到终结。——这个过程是根

据各个哲学家的思想和智能而进行的。但是，哲学家的智能是某种历史性的条件，并且也是一个特殊的条件。所有的哲学，不管它多么抽象和富于思辨，都是用特殊的、历史性的万事万物所提供的材料来构成概念的共相，这个特殊的、历史性的万事万物，即使在最纯粹的抽象和思维中，也不是作为从外边进行社会制约的东西，而是作为构成概念的材料而起作用的。根据这种情况，哲学概念无法摆脱地仍然是观念性的东西。界限，概念的确实性所固有的界限，就在这里。我认为存在于苏格拉底的批判活动和他对现存权力的顺从之间矛盾的背后的，是哲学和历史之间的紧张关系。

哲学思想面临着思想不能控制、又不能改变的现存环境的物质力量。并且，无数可以导致思想转化为行动的中间环节，也会脱离现存的环境，而引向于过去和未来之中。（例如，在苏格拉底的事例中，导致“虚假的”现实，使哲学家继续受到蒙混的根源，就是脑力劳动和体力劳动的脱离，奴隶制的产生，城邦国家霸权主义基础的瓦解）。哲学被仅能在思想上加以超越的现实所阻挡，现实不再受到干预。并且，自主的哲学思想也以公民对国家的顺从而告终。

让我们从哲学的开始转向它的终结。恰恰在黑格尔的绝对唯心主义的主张好象变为仅是幻想的时候，哲学才和现实短兵相接。“合理的就是现实的”：人最终要按照理性来着手组织它的世界，“就某种政权而言，凡是不合理性的东西，就不承认它是正当的。”黑格尔对法国革命作了这样的判断：现存的环境达到了理性的高度；理性作为历史实践来行使它的权力，而历史就是逻各斯的发展。意识由于在

它固有的“合乎逻辑”的发展中，愈益充分地了解它的目的真正是什么，因而在它所出现和进行变化的历史环境中，转变为理性，即能够建设一个合理的、自由世界的真正的意识。《精神现象学》是想把解放的逻辑强加在奴役的历史中的一项雄伟的企图。从年代顺序上看，革命是在黑格尔哲学的开始部分，从结构上看，革命是在他的哲学的终结部分。“现实的就是合理的”，这就是说，对于黑格尔来说，在变为合理的过程中，这就是自由的实现。当人类顺应理性而自由行动，即，使概念转化为现实时，哲学也就结束了。在黑格尔的体系中宣布了哲学被“扬弃”。

我们知道，黑格尔宣告理性与自由已在历史中来临，这未免是不切实际地过早了（或者干脆说是错误的）。但是，关于哲学由于它的完成而被取消的见解本身，却预示了以黑格尔的死为其开端的这个时期的决定性倾向。《精神现象学》这个按照黑格尔看来是通向绝对观念，即通向真正哲学的道路，实际上是通向哲学毁灭的道路，因为它带来唯心主义的灭亡。哲学了解历史、哲学概念了解“统一的”历史到什么程度，哲学就在多大程度上变为唯物主义的；哲学的唯物主义在多大程度上与历史的基本事实相抗衡，它就在多大程度上暗中削弱哲学在抽象领域中的统治权。哲学与现实之间的黑格尔唯心主义式的和谐一致是短命的。在从黑格尔到费尔巴哈和马克思的思想发展中，和谐一致变成激进的行动主义；哲学概念由于转变为唯物主义的，就要成为社会和政治实践的理论指导。

我们必须问，是什么奇迹般的事件在哲学和实践中

间架起了桥梁？并且，为什么这两者的结合（明显地）导致哲学的否定？这里一个大家都熟悉的回答是：在经验的意义上，现实超过了哲学——科学、技术、物质的进步预先占据了哲学的领域，更确切地说，预先占据了试图从哲学概念中消除其历史规范的纯哲学的领域。这样的纯哲学好象把哲学降低为一种智力的锻炼，它相当远离人类环境，只对人类环境抱有适度的兴趣。

我们试想，当科学技术不再为它们的知识基础过度地操心，而是逐日增加对自然与人类的控制时，那种玄妙的认识论的研究探讨有什么意义？如果避开把语言（普通语言）转化为政治统治问题来搞语言分析，这种语言分析有什么意义？当奥斯威辛集中营、印度尼西亚的大屠杀，越南的战争，提供了使所有伦理学的讨论都为之窒息的确定的事实时，关于善恶意义的哲学思考有什么意义？当对于实现一个合理化社会的策略及其特点，以及对解放的需求，都十分清楚明白，并且问题已不在理性和自由的概念，而在于实践这些概念的政治实践时，进一步专注于理想和自由的哲学研究又有什么意义？

现在，现实的分量太重，它进入抽象思维领域的分量过大，这是过去那种纯哲学，作为一门独立的学科（就是从学术分工方面来说），所容纳不下的。在今天，似乎不思考、分析、阐明现存社会的语言、行为、环境，就不能思考、分析、阐明任何事物。这大概就是那种否认一切超验、专心执着于分析普通语言的哲学的尚未揭示的基本原理。维特根斯坦关于哲学自我缩减的精致纲领的基本原理就是这样，它的

第一阶段是以人所熟悉的关于对哲学画谜保持缄默的主张而告终的。因为,在他看来,人所能说的(自然科学的种种命题)是与“哲学毫不相干的东西”。这种早期的激进主义更甚于后来的语义哲学,它完全怀疑现在似乎扩张到所有超感性实在的思想形式的范围的一切思想意识。

维特根施坦的这个判断打击了思维本身——即打上着重号下的思维,它在本质上是抽象的。哲学的抽象共相,实际上被某种具体共相——共同目标、共同战斗、团结一致——的出现所代替。马克思早已概述了这种具体共相的两种表现形式:建立世界市场和人的实现(这里的人指生物学上的人类)。生产力的全球性发展有助于消融僵化的阶级、种族、国家间的差别和冲突,这些差别和冲突就是造成人反对人的整个社会分工、个别利益反对普遍利益、对可能获得的解放进行政治上必要的镇压。

人类对于物资缺乏和盲目的自然所进行的征服,提供了一定的物质的、历史的基础,使得人类能够在世界范围内把理性和自由转化为现实,哲学所探求的抽象的、普遍的终极目标(Telos),现在可以转化为历史的真正主体,它正在反对全球性斗争中出现的强大的国际和国家的统治和剥削政策,这种统治和剥削趋于超越一切国界和个性而结合在一起,因而针对这些政策的反抗运动也旗鼓相当地表现为国际性质。在反抗运动中,在各国人民的个别的、目前的不满和斗争的背后,是普遍要求人类纯洁而朴实的自由,这个要求是现存一切形式的社会中:资本主义的和社会主义的,民主的和独裁的,东方的和西方的,都共同具有的。

超越哲学并压倒哲学的现实，也影响到哲学中最具体最实际的科目——社会哲学和政治哲学对现实的关系。批判性的理论概念本来可以增进政治意识，并引导政治实践超出现存社会的范围，但是努力深入细致地阐述这些概念的结果，却和它所要结合的现实失去联系。政治哲学家面临的，说得更恰当一点，使他们相当为之困恼着的，是甚至一些造反的青年知识分子中最富于理性者，都对专心致志于理论工作抱有根深蒂固的怀疑和鄙视；一些革命斗士则贬低思想活动，而赞成马上采取直接的行动。他们知道这个事实，即：这种态度与马克思主义的理论绝对矛盾，它是严重地反辩证法的，是庸俗的，等等。他们甘愿容忍这种责难，而坚持要让思想融化在现实中，坚持他们所受的教导和他们所学的，必须是与他们此时此地的生活有关的东西……。他们的主张、他们的目标都是正确的吗？

对这个问题的回答依赖于对一个更大问题的回答：我试图描述的现代形势真的要求因行动而牺牲（消融）理论吗？难道当代形势因现实本身的发展、进步，已使哲学和现实在历史上的关联性失去效用，就真的要求扬弃哲学吗？其结果，是如马克思主义的理论所预言的，只有逻辑和认识论才继续是哲学真正的领域吗？

我的回答是否定的。看来好象荒谬，其实倒是真的，现实和哲学的新的关联性，它的改变世界的的能力，远不会使理论的哲学工作成为多余或奢侈品，反而要求更新和重建理论的工作。明显地，而且是必然地，这个论断好象是，并且就是一个“殿堂式”宣言(a declaration pro domo)。但是，

一个特有的理论“殿堂”，不一定是逃避现实的庇护所，它也可以是贡献给现实的智力工具的工场。

需要持续地进行理论工作，和对直接的经验进行新的抽象(如果把经验提升到批判性意识的高度，经验本身就暗示了这种需要)，这个需要要求对理论和实践——哲学和现实的关系进行重新审查。马克思当时坚定地宣告哲学一定要被否定的历史条件，已经改变了。他曾设想，意识和存在的会合，被剥削阶级将会认识到它的非人的状况，认识到用自由和理性的社会去代替这种状况的必要和道路。他知道，这个会合还没有普遍成为事实。现在普遍成为事实的是意识和存在之间的不一致，但在长期的政治斗争中这个会合必须实现。

在1844年马克思写道：重要的是，不是无产阶级想它是什么样子，而是它真正的情况是怎样。事实上，长期以来，直到今天，在某些不甚进步的社会里，意识和存在之间的这种对抗和悬殊差别，似乎已明显地减少，它们之间的统一好象已被建立起来。虽然，恰当的说，这种统一的建立，是因为，工人生活水平提高了，他们思考了他们的现状，——他们是受剥削和虐待的。但是在工业最进步的国家中，政治意识被社会现实所窒息和压倒，这种社会现实，由于它的技术的、物质的成就和能力，好象不需要激烈的变革，而需要保护、永久维持、改进它的现状(statu quo)。然而，批判性的理论，论证了对于这种变革的客观需要，并且社会现状的维护者和辩护士们的实践，也愈益有力地证实了这个论证。

在这种形势下，分析和阐发超验的意识，——与哲学有

密切关系的任务——又重新成了当务之急。愈是坚定而不“隐蔽”地为变革承担义务，就愈有必要了解在社会中进行变革的条件、办法和前途。因为，推动整个社会的力量和法则，还是作为一种盲目的力量被人所感受，并在每个人的背后运行，因为现实还掩盖着本质，所以对于现象进行抽象，是通向具体化，即新的解放的具体化的第一步。不管你是让这个理论工作由哲学家、还是由社会学家、心理学家来作，都无关紧要，因为社会现实甚至在很久以来就取代了这种学术性的分工，他们的处境都是或应该是同样的。早在一百多年前，马克思就把哲学称为“人类解放的头脑”，我们应当无愧于这个赞词。

但是，如果现实本身，具体的社会的和政治的现实，现在要求批判性的哲学工作作为行动指导，这决不是意味着仅仅继续多样化的哲学传统。诚然，在这个传统中，有许多东西必须保持（和恢复，以反对正在被揭穿中的唯心主义倾向。这种唯心主义倾向，在学术机构中，要抛弃传统的唯理主义和经验主义的最进步的概念）。但是，必须适当地传授和学习这个传统，恰恰是因为这些概念是和给定的现实相敌对的，并且，它体现出现在要具体化、转化为现实的人为的和自然的条件。

保持哲学传统，以及抵御来自以好斗的过激行动主义者为一方，和以中立的纯学术思想家为另一方的双重攻击，并不意味着简单地重复这个传统。社会现实强行侵入了概念思维的领域，这就要求再思，有时当哲学好心地接受已确立的社会环境和价值观念作为思维条件和目标时，在这样

的情况下，就要求它放弃原来的主张。这种再思是现实强加给哲学的，现实需要哲学，即需要能够抵制今日一些发达的、对人进行压制的社会所实行的大量思想灌输的思想方法。这个起抵制作用的哲学，必须牺牲它的中立主义，而换之以批判性的分析，这种分析超出了谬误的意识及其论域，也超出了它对历史上一贯采用的“概念”的态度。这种哲学在它的概念中保存着完全的具体性，保存着社会现实的死的和活的材料，就此来说，它是唯物主义的，但是，它是按照它的“概念”，也就是它的真实可能性来分析这个现实，就此来说，它又是唯心主义的。

让我列举一些领域为例，其内部的某些实际的变化与哲学相关联，并要求哲学的再思。

1、语言分析。实际上，在很大程度上，语言已成了控制和操纵的工具。这个转变影响到语言的句法结构和概念结构，也影响到定义和词汇。对于语言的据以一定理由的歪曲和伪造，以及它阻碍独立思考（和感觉甚至知觉）的方式，都显然为进行批判性的分析和估价提供适当的领域，从而出现了作为语言学分析的完全具体化、概念化的政治语言学。

2、美学。人所熟悉的周期性的“艺术的危机”，今天已经表现为危及艺术作为艺术而存在的一种形式。“艺术走向末路”的观念愈成为现实，以最极端和毁灭性形式出现的艺术，也就愈易于被它所要控诉和推翻的那个现实所同化、所吞并。这种情势要求更新哲学的美学，与其分析艺术家和他的创作活动，分析“审美经验”，不如分析艺术作品本

身,分析艺术的本体论,和它在和社会的相互作用中的历史地位和职能。

3、认识论。社会(即客体和作为特定历史事实的资料)进入各种级别的认识过程(感觉、记忆、推理),并和生理的、心理的过程交融在一起,这种进入所采取的形式和所涉及的范围,需要进行研究,这种研究至今还遗留给“知识的社会学”。但是,它所要求的是超验的分析,而不是社会学的分析。这种分析与康德的分析的区别仅在于,它把“直观形式”和“悟性范畴”不是看作“纯粹的”形式和概念,而是看作历史的形式和概念。这些形式是先验的,因为它们属于“使经验成为可能的条件”,但是它们的普遍性和必然性是被一种特定的、经验的历史世界所决定(限定)的,在此意义上,它们又是历史性超验的。

4、哲学史有许多领域需要重新解放。这里只提一件。柏拉图关于政府的最好形式的论证,在两个方面,即这个政府的明显的讨厌的特征,和它与自由主义和民主价值观念的不可调和的冲突,仍然容易受到嘲笑和责难。但是,《共和国》还有其他一面,即认识论和政府论(即政治论)之间的内在关系。在这里,政府取决于获得知识的最高级形式,取决于获得这种知识的现实地有效的可能性。如果这个前提的第一部分被接受,那么下面的结论看来似乎就是不可避免的:只要这种知识不是被所有的城邦居民所获得,民主就意味着其作为管理国家的资格有被削弱(如果不是被取消)的危险,真正的民主要以具有为获得最高水平的知识所必需的途径、手段和时间上的同等机会为前提。

“联系现实”已成为富有战斗性的学者用来反对学究式机构的口号之一。他们坚决主张，所教和所学的东西必须与他们此时此地的生活相结合。那种由来已久的敌视历史，而且敌视抽象思维和理论本身的情况，现在又出现了。我们不应当轻视这一主张的正当性：目前，应采取行动，应从事能使我们摆脱这个社会的实践，在这个社会里，福利甚至生存都在以全球性的规模遭到毁灭、损耗和压制。但是，能达到这个目标的，不应是任何私人的、个别的实践，而仅仅应是这样一种实践：即在个别的行动中表现出普遍的痛苦和普遍的抗议的实践，也就是表现出解放的需要和目标的实践。这样一种实践，如果要获得群众基础（即要成为普遍的社会行动，而不是个别的行动），就必须以具有关于变革的条件、限度和能力的认识为前提。变革的条件、限度和能力都是来自现存社会的结构、动力和历史，把这些东西认作行动的条件和前途，就是意味着作为一种社会理论，作为它们所构成的整体来理解它们，不再追究过去，而是面向未来——在给定的范围中对未来加以抉择。在这个意义上，行动本身——为了能够达到它的目标——需要思想，需要理论。理论和实践之间的关系确实是辩证的：“思想必须朝着实践的方向而努力，这还是不够的，现实本身也必须朝着符合于思想的方向而努力”。在今天，这一点也许比过去更加必要。谬误的意识和正确的意识是不可分解地纠缠在一起的：富裕社会的福利是实在的，技术进步是实在的，国民生产总值的增长是实在的，但是，同一个现实所造成的失败、损耗、压迫和苦难，也是实在的。确实，这种进步的辩证

法不是什么新东西,新的是十分有效地(并且,是使人舒适地)抑制、阻止对它的认识,新的是谬误意识的范围几乎和现实密切直接地一致、和谐。变革、变革的实践,要以打破这个和谐,以思维(抽象思维)的解放为前提。因为,将要引导这个实践的概念、表象、目标还不是具体的,还不能脱离现存的事实和条件而被人理解,它们还是超验的。对它们加以详尽阐述还需要重新审查过去,因为失败和发现、谬误和正确的意识,都起源于过去。这就意味着要学习,并且需要理智的训练和能力,即理论的训练和能力(它将具体表现在行动的训练和能力中)。

历史上曾经产生过激进的运动,想按照自由和理性的形象来“变革世界”,而这种企图就是肇始于哲学。这种企图还没有达到它的目的。“变革世界”,这个费尔巴哈著名的论点,绝不意味着现在没有必要去解释世界,——我们就可以设法改变它。相反,这个任务现在甚至比过去更艰巨了,为了改造世界,对它必须重新加以解释。并且,大部分解释工作需要批判性的思维、哲学的思维,不论这种思维是不是“殿堂式”的(*pro clonro or not*),我想我们都还有工作——一件日益严峻的、并且我希望是愈来愈冒险的工作,——要做。

译自查尔斯·J·邦当波 S·杰克·奥德尔合编:《智慧女神的猫头鹰:哲学家谈哲学》纽约麦格劳-希尔出版公司1975年版,第231—244页。

戴文麟 译
骆振芳 校

汉娜·阿伦特交往的权力概念

哈贝马斯

马克斯·威伯把权力定义为某人把自己的意志强加于别人行为之上的可能性。而汉娜·阿伦特则相反，把权力理解为在自由交往中就一种共同的行动步骤取得一致的能力。他们两人都主张权力是一种在行动中得以实现的力量，不过，他们是以不同的行动模式做基础的。

马克斯·威伯，塔考特·帕森 以及汉娜·阿伦特的“权力”概念

马克斯·威伯以目的论的行动模式作为自己的出发点，即：每个个别的主体（或者可以看作为个体的集团）都会选择合适的手段来实现自己提出的目的。达到目的或者所谓成功，就是在世界上造成一种实现那个目的的状态。不管行动者的成功有赖于别的主体的行为到什么程度，他都必须有促使别人依照他的心意去行动的手段供他支配。威伯把这种对左右别人意志的手段支配，称之为“权力”。而汉娜·阿伦特则称之为“强力”（force）（Gewalt）有目的有理性的行动者（purposive-rational actor）——他只关心自

己的成功——必须支配着各种能用以强迫有选择能力的主体服从的手段，诸如制裁的威胁、说服、或者巧妙地提供选择的途径。这正如威伯所指出的：“权力意味着在社会关系中，即或遭到反对也要维护自身意志的一切机会。”^① 除了一方对另一方施行强迫(Zwang)之外，唯一可供选择的办法是当事者之间的自由协议。然而，目的论的行动模式所规定的行动者只是一心希望自己的成功而不是取得彼此的协议。这种目的论的模式只有在这样的限度内承认协议过程，即就当事者看来这些协议过程也就是实现他们各自目的的手段。但是，这一类协议，也就是单方面所追求的，并以作为自身成功手段为条件的协议，并不是真正的协议，因为它并未实现在没有强制的情况下取得一致的状况。

汉娜·阿伦特则从另外一种行动模式即交往行为的模式出发：

权力不仅相当于人的行动能力，而且相当于人一致行动的能力。权力从来不是个人的财产；它属于集团所有，并且只有当集团保持聚合的时候，它才继续存在下去。当我们说某人是“有权的”，实际上说的是他被一定数量的人们授权给他以他们的名义行事^②

权力的基本表现不在于支使别人的意志，而是在那旨在达成协议的交往中形成一个共同的意志。因而可以如此理解：“权力”和“强力”只是标明行使政治统治的两个不同

^① 马克斯·威伯：《经济与社会》两卷本，图宾根1925年版，第1卷第16页，第2卷第1页。

^② 汉娜·阿伦特：《论暴力》，纽约1970年版，第44页。

方面。“权力”意味着为集体目标动员起来的被统治者的一致赞同，也就是他们对于政治领导的心甘情愿的支持。而“强力”则意味着对于各种强制手段和办法的支配，政治领导借助于这种支配来制订和贯彻硬性的有约束力的决定以实现集体的目标。这个思想实际上已经启发了一种制度论的权力概念的产生。

塔考特·帕森把权力理解为一个社会制度“为了集体目标的利益而完成各项事业”的一般能力。为达到一致而进行的动员产生了权力，这种权力通过利用各种社会手段而转化为约束性的决定。^①帕森能够把阿伦特对比成为“权力”与“强力”这两种现象结合成一个统一的权力概念，是因为他把权力理解为一种制度的特性，这个制度对待它自己的成员来说是按照同样的方案行动的，而这个方案规定了对外部世界采取行动的有目的有理性的行动者的行动特点。他说：“我曾经把权力定义为一个社会制度动用各种手段来达到集体目标的能力。”^②他是从制度论的角度重复威伯从行动论的角度所探究的那个目的论的权力概念的（即把权力当作是实现目标的潜能）。在上述两种情况下，有两点是不清楚的：在结合起来的说法中权力的特点究竟是什么？权力与强力怎样区别？旨在达成协议的交往所产生出一致的权力，与这种强力是对立的。因为真心诚意的协议

① 塔考特·帕森：《权威、合法性和政治行动》。见其《现代社会的结构和过程》，自由出版社1960年版，第3卷第181页。

② 塔考特·帕森：《美国政治制度的投票和均势》，见其《社会学的理论和现代社会》，第198页。

本身就是目的,它不能让其他的目的当作手段。

为了共同行动而在一起协商的人所达成的协议——“大家公开同意的一种意见”^①——它表明权力依赖于信念,因而也依赖于洞察力所表现出来的那种独特的非强力的力量。让我们试图把这一点说清楚些。在自由交往中产生的达成一致的力量,不是用任何成功来量度,而是用存在于言论中的主张的推理正确性有多少来量度的。当然,在公共讨论中交换意见而形成的信念也是可以被操纵的;但是,即使是成功的操纵也必须考虑到主张的合理性。我们可以允许自己相信某种说法的真理性,某种规范的正确性,某种意见的真实性;但是,我们信念的可靠性,好歹是与信心联结在一起的,也就是说与这样的意识联结在一起的,即那些主张的正确性已得到合理的承认。信念可以被操纵,但是,信念主观地从中引出其力量的那种主张的合理性是不能被操纵的。

简单地说,交往中产生的共同信念的权力起源于这样的事实,即这些人是为了达成协议,而主要不是为了各自个人的成功。它立足于这样的事实上:那就是他们并不以“完全特殊表达方式地”(perlocutionarily)使用语言,即并不单纯地唆使别的主体去做合乎他们心意的行为,而是以“非特殊表达方式地”(illocutionarily)使用语言,以期非强制地建立起主体间的相互关系。汉娜·阿伦特把权力的概念与目的论的模式分开;权力是在交往行为中建立起来的,它

① 汉娜·阿伦特:《论革命》,纽约海盗出版社1963年版,第71页。

是一种言语的集合作用，从中达成的协议就是所有关系人的目的本身。但是，假若权力不再被看作是达到目标的潜能，假若权力不被看作是有目的的合理的行动中实现的东西，那么，它究竟表示什么？它能够用来做什么呢？

汉娜·阿伦特把权力的发展认作是一种自在的目的。权力是用来维持它所由以产生的实践（praxis）的。（这里所说的实践，主要是指一种通过语言来进行的思想交流活动——译者注）权力在对作为交谈中心的各种生活方式进行保护的政治机构中得到巩固和体现。所以，权力表现为：（1）保护自由，（2）抵制危害政治自由的强力，（3）为建立新的自由制度的革命行动。

正是人民的支持才能使权力变成一个国家的制度，而这种支持只是使法律首先付诸实施的那种一致赞同的继续……所有的政治制度都是权力的具体化和物质化，一旦人民的活生生的权力停止对它们的支持，它们马上就会僵死和腐朽。当麦迪逊说：“所有的政府都依赖于舆论”，就是指的这个意思。这句话的正确性对于各种形式的君主制来说，并不比对于民主制为少。^①

在这一方面，非常清楚的是交往行为的权力概念也有着一种标准的内容。那么，这样一种权力概念是否具有科学价值？抑或纯粹是为了某种目的而提出？我将试图分几步来回答这个问题。首先，我要说明阿伦特是如何提出她的这个概念并为它提供论证的。然后，我将提示她是如何使用这个概念的。最后，我要指出这个概念的一些弱点；照

^① 阿伦特：《论暴力》，第41页。

在我看来,这些弱点主要不是产生于这个概念的标准内容,而是产生于这样的事实,即阿伦特仍然受着古典希腊哲学的历史局限和思想局限的束缚。

未遭破坏的主体间的组织

汉娜·阿伦特的主要哲学著作《人类的情况》(1958年),系统地革新了亚里士多德学派关于实践(praxis)的概念。作者并不依仗注释经典引文,而自己提出了一种与阿诺德·盖楞目的行动人类学(《论人类》1940、1950年)非常相似的交往行为人类学。不过,盖楞把关于工具行动的行为线路当作人类最重要的再生产机制,而阿伦特则把在言语实践中产生的主体间的形式,看作是文化生活的基本特点。交往行为是一种媒介,在这种媒介中形成了主体间分享的生命世界。行动者进入“现象空间”(Space of appearance)之中并互相遭遇,这是看得见的、听得到的。“众多的人类的事实”决定了生命世界空间的大小:每个相互作用结合成出席者的纷繁复杂的知觉外观和行动,出席者作为个体,占据着某种不能任意更换的立场。生命世界时间上的长短是被“人类出生率的事实”所决定的:每个个体的诞生意味着一个新的开端的可能性;行动就意味着要能把握住开端并去做那并非事先就预料到的事。而且,生命世界本质上负有在社会的空间和历史的时间中保护个体与集团的同一性的责任的。在交往中,各个个体作为特殊的存在而积极地活动着,并在他们的主观性中表现了他们自己。与

此同时,他们必须互相承认作为平等地负有责任的存在,亦即是主体间能达成协议的存在,——而包含在言语中的主张的合理性,则为一种根本性的平等提供了基础。最后,可以这么说,生命世界自身充满着实践,充满着“人类关系之网”。这是由许多情况所构成的,在这些情况中行动者交互扮演着主动者或承受者的角色。^①

谁都可以认为阿伦特用以发挥她的实践哲学的方法——一种使人联想起阿夫兰特·舒茨的社会现象学的方法——是不合适的;然而这里的意图是清楚的:她是要把交往行为(或实践)的形式特征与未遭破坏的主体间的一般组织区分开来。这些组织为人类存在的正常状态,实际上是为人们有价值地存在的正常状态提供条件。由于它具有变革的可能性,所以实践的领域是很不稳定的,并需加保护的。在组织成一个国家的社会里,这是由政治机构来关心的。而这些政治机构是由未遭破坏的主体间所授权和扶植的,如果它们不想使自己变质的话,那末就必须反过来保护这些易受影响的主体间的组织免遭破坏。由此,就得出了汉娜·阿伦特不厌其烦地一再重复的那个主要的假设:没有一个政治领导能平安无虞地用强力来代替权力;它只有从未遭损坏的公共领域那里获得权力。公共政治领域也曾被有些人看作即使不是权力的产生者至少也是权力的合法性的产生者;不过阿伦特坚持认为,只有当没有被歪曲的交

^① 汉娜·阿伦特:《人类的情况》,芝加哥大学出版社1958年版,第131页。

往组织存在于其中的时期内，公共政治领域才能产生出合法的权力。

谁要是对于政治团体开始予以破坏，继而加以扼杀的话，那末它就会失去权力并变得虚弱无力；权力是不能象暴力手段那样为了应付紧急事变而贮藏和保存起来的，权力只存在于它的实现之中。如果那里的权力不是现实化的，那它就消亡了，历史上充满着无数的例子证明，即使是最巨大的物质财富也不能补偿这种权力的消失。只有在言词和行为不是分家（脱节）的地方，只有在那言词不是空洞的，行为不是野蛮的地方，只有在那言词不是被用来侵犯、破坏，而是用来建立起人们的关系并创造出新的实在的地方，权力才是现实的。权力就是那维护公共领域——说话和行动着的人们之间的潜在的现象空间——使它存在的东西。①

交往权力概念的若干运用

阿伦特并不是针对一些大帝国衰落的事例来验证她的假设的。她的历史的考察主要是围绕着两种极端状况来分析的：（1）在极权主义统治下政治自由的破坏，（2）革命地建立起政治自由。②这两种考察都运用了权力的概念，并且通过这样的方法，即从这两个互相对立的方面，阐明了西方群众性民主中对权力的歪曲。

（1）假若有一种政治制度对公民不予信任并使他们互

① 汉娜·阿伦特：《人类的情况》，第200页。

② 阿伦特：《极权主义的起源》，《论革命》。

相隔绝,切断意见的公开交流,那它就要退化为一种基于暴力之上的统治。它破坏了人们交往的组织,而权力恰恰只能在这种交往的组织中产生。上升到恐怖的惧怕迫使大家人人自危,互不往来;与此同时,它也破坏了个人与个人之间的距离。它取消了人们的创议权并且剥夺了他们相互间的活动,这种活动促使他们从那分离的状态自动地结合起来,“强迫人们在一起,而每个人又从全体中被孤立起来。”^①阿伦特并不把以纳粹主义和斯大林主义为例来考察的极权主义统治仅仅认作是古典暴政的现代翻版,如果说它是一种暴政的话,那么它只表现为消灭公共领域的交往活动。然而,它的独特的成就,则是表现在公开地动员非政治化的群众上:

警察国家一方面破坏公共政治活动中断后人们之间仍然保持着的一切关系;另一方面它又要求那些已被完全孤立并彼此隔绝的人们能够从事政治行动(当然,这并非真正的政治行动)……极权主义统治并不在于剥夺人们的活动能力,毋宁说,在于它无情地强使人们——假若他们作为真正的单个人的话——成为极权主义统治的全部行动与罪恶的帮凶。^②

纳粹政权的极权主义统治,在历史上是产生于群众民主的基础上的。这是促使汉娜·阿伦特对现在社会中出现的那种只顾自己的不介入主义(privatism)进行尖锐批判的原因之一。而那些民主的杰出人才统治论(democratic

^① 汉娜·阿伦特:《极权统治的基本原则和起源》,法兰克福欧洲出版社1955年版,第745页。参看阿伦特:《极权主义的起源》,第三部分。

^② 阿伦特:《极权统治的基本原则和起源》,第749页。

elitism)的理论家们却追随于舒姆彼特之后,把代议制政府和政党制度赞赏为非政治化的群众参加政治活动的渠道,阿伦特则明确地指出了这里存在着的危险。将居民隶属于高度官僚化的政府机构、政党和各种组织之下,正好补充和增强了那些只顾自己的生活方式,而这些生活方式恰恰为非政治化的动员,亦即为建立极权主义的统治奠定了心理基础。

美国宪法奠基人之一,激进的民主主义者托马斯·杰斐逊,已经有了以下的思想:

假若允许人民享有公共的权力,而不同时给他们提供一个比投票箱更大的公共活动的空间,以及提供更多的机会使他们的声音能在选举日以外被公开听到的话,那将是多么的危险。他看出对共和国的致命危险,就在于宪法虽然把所有权力交给了公民,然而却不给他们以成为共和国一员的机会和作为公民的活动机会。换句话说,危险在于在个人才能方面把所有的权力赋予了人民,而在作为公民的才能方面却并没有为他们建立地盘。

(2)第二点是汉娜·阿伦特在考察十八世纪资产阶级革命、1956年匈牙利起义以及六十年代国内非暴力反抗与学生造反时所贯注的基本主题。她注意到共同信念的权力与解放运动的密切联系,这表现在:撤回对于已经失去合法性的机构的服从;交往的权力与强制的然而又是虚弱的国家机器的暴力手段的对抗;一种新的政治制度的开端以及企图——以新开端的阵痛——把握最初的革命形势,并把交往权力的产生赋予制度上的永久性。看到阿伦特如何一

再探索这种同类的现象，真是勾心夺魄的。当革命者抓住丢落在街头的权力的时候；当平民百姓赤手空拳与外国坦克消极对抗的时候；当自信的少数派驳斥现存法律的合理性并组织各种反抗的时候；当“单纯行动的欲望”体现为学生运动的时候——所有这些现象不得不使人坚信没有人是真正握有权力的。“权力产生于一起行动着的人们之中，而消失于他们的瓦解之时。”^①这个有力的实践概念与其说是亚里士多德学派的，还不如说更是马克思主义的；因为正是马克思把它称之为“批判·革命的活动。”

阿伦特认为 1776 年美国各地的城市会议、1789—1793 年巴黎的平民会议、1871 年巴黎公社时期、1903 年与 1917 年俄国的苏维埃以及 1918 年德国的苏维埃民主，在所有这些运动中把直接民主加以立法化的企图都是一样的。她认为在这些不同的形式中唯一重要的企图就是要在近代群众社会的条件下制订一部自由的宪法。她指出，它们之所以失败就在于革命的工人运动在政治上的挫折，以及工会与工人政党在经济上的成功：

随着由阶级社会转变为群众社会以及有保证的年度工资代替了日工资与周工资……今日的工人们已不再被排除于社会之外了；他们都是社会的成员，他们象所有别人一样都是公务员。现在，工人运动的政治意义与任何其它压力集团的政治意义都是一样的。^②

① 阿伦特：《人类的情况》，第 200 页。

② 同上书，第 219 页。

古典理论的局限性

从上下文来看，阿伦特这个命题是很轻易地得出来的；它不是一种很好地进行对比考察的结果，而是从一种哲学体系中引伸出来的。迄今为止，我已经提出了我认为阿伦特的权力概念的优点及其可望得到的运用。现在，我愿就其缺点作一些评价。

阿伦特因袭了她心目中的希腊城邦的形象，以此来作为政治的本质。这就是她所喜爱的在概念上将公共的和私人的、国家与经济、自由与福利、政治-实践活动与生产之间分割开来的根据——然而，这种僵硬的分割为二，在现代资本主义社会以及现代国家中是不存在的。于是，这种纯粹的事实，即随着资本主义生产方式的发展而建立起来的现代国家与经济之间具有某种特征性的新的互相补充的关系，被看成了变态与破坏性混乱的标志：

在现代世界中，社会领域和政治领域更没有什么区别了……政治的职能化使我们看不出在两者之间有什么不可逾越的鸿沟。这并不是什么理论或意识形态的问题，因为随着社会的兴起，亦即随着“家务”（Oikia）或对公共领域的经济活动的兴起，家政以及所有先前从属于私人和家庭的事情都已变成了一种与“集体”有关的事务。在现代世界，事实上这两个领域一直都在互相渗透，就象在活生生的永不停息的河流中那些波浪一样。^①

① 阿伦特：《人类的情况》，第 33 页。

阿伦特正确地坚持主张克服技术-经济上的贫困决不是实践上的安全和政治自由的充分条件。但是，当她作出下述断言的时候，她就成了那不能适用于现代条件的政治概念的牺牲品了。

社会的和经济的事务渗入到公共的领域，政府演化为行政机关，个人统治被官僚政治的措施所代替，法律演变为政令^①。

这就必然会遏制政治上活跃的公共领域方面的每一个尝试。她也是以这种模糊的观点考察法国革命的；同时，她把奠定美国自由的最初成功，归因于这个事实：“不能政治解决的社会问题，没有成为障碍。”^② 这里，我不来讨论这个解释，我只想指出阿伦特所采用的这样一些稀奇古怪的观点：被免除了对社会问题进行行政处理的国家；被净化了社会-经济问题的政治；独立于公共财富组织之外的公共自由的制度化；一种把自由的效能恰好控制在没有政治压迫而有社会约束的范围内的基本民主——显然，这是一条对于任何现代社会来说都是不可想象的道路。

这样，我们就面临着一种两难的局面：一方面，交往的权力概念揭示了现代世界中一些虽是极端却很重要的现象，这些现象，政治学已变得对它愈来愈不敏感了。另一方面，交往的权力概念又是与这样的一种政治概念联系在一起的，即当这种政治概念被运用到现代社会时就会导致荒

^① 阿伦特：《论革命》，第 86 页。

^② 汉娜·阿伦特：《论革命》。慕尼黑匹派尔出版社 1963 年版，第 85 页；并可参阅《论革命》，英文版，第 62 页及其后。

谬的结果。还是让我们回过来再一次分析一下这个权力概念吧。阿伦特的交往所产生的权力概念，只有当我们把它从亚里士多德学派的行动理论的桎梏中解脱出来时，才能成为一种尖锐的武器。阿伦特把实践与非政治性工作、劳动的活动及思维活动这两面割裂了开来，而她却唯一地把政治权力归溯到实践上去，即归溯到个体间的共同谈话和行动上去。与物质对象和理论知识的生产相反，交往行为必须作为唯一的政治范畴而出现。这种把政治概念缩小到实践概念的做法，正好与我们马上就可见到的把重要的实践内容从政治过程中排除出去的做法形成一种对照。但是，阿伦特为此而付出了一定的代价：（1）她抹煞了全部战略因素，把它们作为强力而排除于政治之外；（2）她把政治转移到经济和社会的环境中，其实，在这种环境中，政治是通过行政制度而得以体现的。（3）她无法解释有组织的暴力行为。现在，我就这三方面的不足之处作一个简要的评述。

争夺政治权力的战略竞争

战争是战略行动的典型事例。对于希腊人来说，战争是某种在城牆之外发生的事情，而对于汉娜·阿伦特来说，战略行为本质上也只是一种非政治化的、少数专门家的事情。要指出政治权力与强力之间的重大差别，用战争(Warfare)这种例子自然是很恰当的。发动战争，不论是为了威慑对手，或者是为了从肉体上消灭之，都明显地包含使

用暴力手段的深谋熟虑。但是积聚破坏手段并不能使超级大国更加强大。军事力量(正如越南战争所显示的那样)看来常常是十足虚弱的另一面。再者,把战略行动归入工具性行动之列,用于战争的例子,看来也是很合适的。除交往行为之外,生活(Vita activa)包括本质上非社会性的工作活动与劳动。由于有目的有理性地使用军事手段的活动与使用工具以制作物质对象或改造自然的活动需要有同样的组织,阿伦特就把战略行动与工具性行动同等看待。于是,她就强调指出战略行动既是工具性的又是暴力的行动,而且,这种类型的行动是属于政治范围之外的。

假若我们把战略行动当作另一种社会互相作用的形式(诚然,它并非为了达到彼此的一致,而只是但求自己的成功)而与交往行为并列起来,那么,事情看来就不相同了;假若我们把战略行动与那种单个的主体也能实现的非社会性的工具性行动相对比,那末,事情看来也是不相同的。然而,阿伦特的这种看法只是在概念上似乎合理的(其实是似是而非的)。因为战略行动也是发生在城墙之内——权力斗争的范围之内的,发生在对行使合法权力的地位的争夺之中的。必须把政治权力的获得、保持及政治权力的使用——即统治——与政治权力的产生这两者区别开来。对于后者,而且仅仅对于后者来说,实践的概念才是有用的。没有一个占有权威地位的人,能保证维护和运用权力,假若他自己的这种地位不是牢牢地立足于法律和政治制度之上,而这种法律和政治制度的持续存在最终又是建筑在共同的信念,“大家公开同意的意见”基础之上的话。

在现代社会中，战略行动的因素就其规模及重要性来说，无疑在增长着。战略行动在前现代社会（Premodern Societies）中，只有在对外关系上才是支配一切的。而现在这种类型的行为随着资本主义生产方式一起变成了一种对经济关系来说也是正常的从而为社会内部所容许的事情了。现代的民法给一切商品所有主提供了形式上平等的战略行动的领域。而且，在那补充这个经济社会的现代国家中，争夺政治权力的斗争，通过战略行动的制度化而被正常化了（如允许对立面的存在、党派与社团的竞争、以及劳工斗争的合法化等等），获得并保持这一类权力的现象，曾经导致从霍布斯到舒姆彼特这些政治理论家们错误地把权力与成功的战略行动的潜能等同了起来。与这种传统的观点（马克斯·威伯也属于此）相反，阿伦特正确地极力主张争夺政治权力的战略竞争既不能产生出也不能保持住那些权力得以在其中巩固的制度。政治制度得以生存并非通过强力而是通过公认。

尽管如此，我们是不能把战略行为的因素从政治概念中排除出去的。我们应该知道，通过战略行动而运用的强力是阻止别的个体或集团以实现他们自己利益的一种能力。在这个意义上，强力常常是属于那些获取和保持合法权力地位的手段之列的。在现代国家中，争夺政治权力的斗争甚至已经被制度化了；因而，这种斗争也就变成了政治制度的一种正常组成部分。另一方面，假若有人以为光凭他居于一种能阻止别人实现他们的利益的地位，就能产生出合法的权力，那完全是糊涂观念。合法的权力只有在那

些自由交往中形成共同信念的人们中才能产生。

权力在政治制度中的运用

交往产生的权力和争夺政治权力的斗争或战略竞争，都可以用各种活动类型 (action-types) 的词句来把握。但是对于合法权力的运用说来，行使权力的行动组织并不是本质的东西。因为合法的权力允许占有权威地位的人作出有约束力的决定。对于这种权力的运用来说，占优势地位的制度论观点要比行动论观点更使人感兴趣。自然，阿伦特抵制了这种离开她的行动论的理论结构而引进功能主义分析 (functionalist analysis) 的做法。据她的观点，人类事务的范围是不能依照某种客观主义的社会科学的标准来丈量 (distantiate) 的，因为以这种态度所得到的知识是不能通过启发流回到常识世界的。在这方面，阿伦特看不出黑格尔与帕森之间有什么差别；他们所考察的是凌驾于芸芸众生之上的历史进程和社会进程。阿伦特自己则力图通过区分工作和劳动，在活动的范畴内，把握社会生活的进程。劳动之与工作不同，并不在于活动组织本身，而在于这点，即“劳动”这个概念是代表一种作为消费再生产出来的劳动力的生产活动，因而它是属于生产、消费、再生产这种职能的范围的。由于她的这种做法，阿伦特面对今日常用的各种制度分析而不必要地使她自己陷于不利的地位。但是从另一方面看，当制度论反过来与行动论相割裂时，她对制度论的不信任恰好是非常正确的。

关于这一点,在帕森那里就能搞明白了。例如,当帕森讨论 C·赖特·米尔关于一方得益而引起另一方相应损失的权力概念时,他把权力理解为一种有增殖力的好东西,就象存款或购买力一样。如果一方获得了政治权力,另一方并不会失去任何东西。那种一方得益而引起另一方损失的比赛,只有在不同党派争夺有效权力地位的斗争时才会发生,而不是从各种政治机构的权力产生与消失的角度来说的。这一点帕森与阿伦特是一致的。但是对于权力产生过程,他们则有着相当分歧的看法。帕森把这个过程看作是活动的增长,可大致描述如下:为使国家机关的工作得以发展,行政系统的活动范围必须扩大;反过来,就需要一种比较强有力的输入,输入人们对它的不是很清楚意识到的自发的支持,或者说就是群众的忠诚。因此,权力增长的过程开始于输入这一方面。政治领袖必须在全体选民中激起各种新的需要,为的是引起不断增长的要求,而这种要求只有通过扩大了行政活动才能满足。

从制度论的眼光看,权力的产生是一个通过政治领袖对居民的意志施加强有力的影响就可解决的问题。但是,按照阿伦特的看法,借助于精神上的限制、说服、操纵等办法所能产生的东西,只是增加强力,而不是增加政治制度的权力。按照她的设想,权力只能从自由交往的组织中产生;权力是不能“从上面”产生出来的。帕森自然会拒绝这个假设的。对他来说,那里只提供了一些文化的价值,而对于权力的产生是没有组织的限制的。另一方面,在考察权力的膨胀与缩小这种特定情况时,帕森倒是很象能对严肃的权

力信任与不严肃的权力信任作出区别的：

可靠的、负责的和建设性的政治领导为了在瞬间履行他的全部职责，也会对集体干出超过它的职权的事情；但这与那种过分扩张（overextendedness）鲁莽行为之间是有着明确的界线的，正如同在负责任的银行与“冒险投机企业”之间有着清楚的界线一样。^①

但是，人们很难看出这条“清楚的界线”如何能用帕森自己的制度论的语言表达出来。阿伦特对这个问题则作出了明确的解决，她试图从未受破坏的主体间组织中引出公共政治领域的情况，而这种公共政治领域，是与交往中产生与扩展的权力相联系的。

交往中产生的权力——另一种情况

现在让我们来总结一下这两点批评。政治这个概念必须扩展到夺取政治权力的战略竞争以及在政治制度中的权力运用上去。不能象阿伦特那样把政治与那种人们为了共同行动而在一起交谈的实践等同起来。但反过来，目前占优势的理论（即制度论——译者注）却把这个概念与政治竞争现象以及权力分配现象接近起来，并且未能公正地对待真正的权力产生现象。这样一来，权力与强力之间的区别就突出起来了。它使我们想起了这一点，即政治制度是不能任意处置权力的。权力是政治集团为了它而争夺的一种

^① 帕森：《论政治权力的概念》第 342 页。

好东西，也是政治领袖利用它来管理事务的一种好东西，但是，在确切的意义上说，政治集团与政治领袖们所发现的这个好东西，已经是手边的东西了；他们自己是不能产生权力的。这就是权力者(powerful)的无能之处——他们必须把他们的权力从权力的产生者那里借用过来。汉娜·阿伦特的信条就是如此。

除此而外，还能随手找到对她的异议：纵然是现代民主制的领导也必须周期地获取自己的合法性，历史也十分明白地告诉我们，与阿伦特所主张的不同，政治统治必须行使职责并具有自己的职能。无疑地，可以支持她的论点的事实是政治统治只能维持在被认为是合法的时期内。可以反对她的论点的事实是通过政治统治的方法得以稳定的各种基本的组织和机构，只有在很少的场合，才能表达出一种“大家公开同意的意见”——即使你象阿伦特那样有着一个强有力的关于公共领域的概念的话。当然，如果我们设想在政治机构中建立有组织的强制(structural violence)的话(诚然它并不只是在这之中)，那么，上述两种事实也可以一起产生。有组织的强制并不一定作为一种强力表现出来；相反，它可以不显眼地表现在阻挡人们的交往行为上，而正是在这种交往行为中，形成了和传递着支持合法性的有力的信念。关于这样一种不知不觉发生的阻拦交往行为的假设，也许可以用意识形态的产物来给予解释。运用这种意识形态，人们就可以花言巧语地描述如何形成了信念，其实，在这种信念中，主体对自身及其处境的认识都是一种欺骗。意识形态毕竟只是用共同信念的力量装备起来的假

象而已。这种说法是一个尝试，以便对交往中产生的权力以一种更为实在的形式表达出来。在有组织地加以限制的交往行为中，许多人形成了主观地以为已摆脱了强制的那种信念，然而，这样的信念只不过是一种假象。因此，他们从真正的交往中产生出来的权力一旦被制度化了，就可以用来反对他们。

如果我们愿意接受这个想法的话，那我们自然就必须详细说明一种批判的标准，并且区分出虚幻的信念与非虚幻的信念。而汉娜·阿伦特则怀疑这种做法的可能性。她坚持在理论和实践(practice)之间的传统的区分；实践是立足于意见和信念之上的，严格说来是不能有什么真假的：

没有一种意见是自明的。就意见而论，不是就真理而言，我们的思维真正是分歧的，它四处流动，从世界的一部分到另一部分，以各种各样冲突的观点表现出来，直至它最终从所有各种特殊性上升到某种公正的普遍性为止。^①

一种建筑在最终的洞见和确实性之上的过了时的理论认识的概念，使阿伦特不懂得对实际问题的认识达到一致的过程，就是理性讨论的过程。假若通过对比，那种代表性的思想（阿伦特认为政治思想都是代表性的思想——译者），亦即那考察各种实际立场的普遍性、各种规范的合法性的思想，不能从无休止的争论中摆脱出来的话，那么，当然也可以为共同信念的权力找出一个认识的基础。在这种

^① 汉娜·阿伦特：《真理和政治》。见《哲学政治和社会》丛书第三辑，牛津1967年，第115页。

情况下，这样的权力就只得植根于对正确主张的事实上 (de facto) 的承认。当然，这种承认可以经推论而驳回并且经受根本性的批判。阿伦特看出在知识和意见之间存在着不可逾越的深渊，而这种深渊是无法用辩论来弥合的。于是她不得不为意见的权力寻找另外的基础，她在负责任的主体作出并承担诺言的能力中找到了这样的基础。

我们在前面曾经指出，权力产生于人们聚集在一起并“一致行动”的时候，而消失于他们瓦解之时。使他们在一起的力量……就是互相允诺或互相订约的力量。^①

阿伦特把自由的和平等的当事人之间的契约作为权力的基础，根据这种契约，他们在共同的义务下约束他们自己。为了保护权力与自由之间原始均等的标准核心，阿伦特终于对历史悠久的契约的形象，比对她自己立足于实际判断这个合理性基础上的实践概念，给以更大的信任。她退却到用自然法的契约论来代替自己的理论了。

译自美国《社会研究》季刊，1977年春季号，第3—24页。

朱 亮 译

夏基松 校

① 阿伦特：《人类的情况》，第244页。

马尔库塞著作评介

阿拉斯德尔

本文译自马申杜尔·阿拉斯德尔著：《赫伯特·马尔库塞》。（纽约瓦伊金出版社1970年版）。全书包括八章：1，马尔库塞的早期学说；2，一些批判的问题；3，马尔库塞对黑格尔和马克思的解释；4，对弗洛伊德进行重新解释，《爱神与文明》；5，《苏联马克思主义》；6，《单向度的人》，现代社会的批判；7，《单向度的人》，现代哲学的批判；8，马尔库塞的纲领。这里译出的是第四章到第八章。

第四章

对弗洛伊德进行重新解释：《爱神与文明》

在前面的论证中，我已经指出某些使马尔库塞与他深受影响的黑格尔传统和马克思主义传统中的其他作者的不同论点。更特别的是，我提出在把“抽象的人”而不是把“现实的人”作为历史的主体时，他与马克思并不一致，在把“快乐”作为人所追求的主要目标时，他不仅如他所承认的那样与黑格尔不一致，而且也与马克思不相一致。或许就因为

有这些不同之处，所以在多数马克思主义者激烈地批判精神分析学说，并与它相对立时，马尔库塞认为在许多方面，一位哲学家可能同时既是弗洛伊德主义者，也是马克思主义者。当然，不是所有的人都是这样；托洛茨基对精神分析深感兴趣，但是，引起他的兴趣的主要是作为一种治疗方法的精神分析，而不是弗洛伊德的心理玄学理论。对马尔库塞来说，这非常明显地表示出他走的完全是另外一条道路。从弗洛伊德本人的著作来说，读者有必要不断从理论的探讨回到病例，从虚浮的概念框架回到有启示作用的临床细节或其他精明的经验观察；就是在这些观察中才可以最后证明精神分析观点的正确或错误。马尔库塞在这方面和他在其他方面一样对经验的东西都是不耐烦的。

弗洛伊德和马尔库塞一样，都把入，单一的人性，设想为追求一个快乐的目标，在这追求的过程中，挫折与失败总是不断地跟着发生的。但是弗洛伊德不象马尔库塞，他关心于解释某些经验现象，特别关心于解释神经病患者的某些症状。他第一次使用无意识动机这个概念来解释歇斯底里麻痹的出现，这是一种其麻痹部位不与客观生理事实相符合的，而与病人对他自己的生理（歇斯底里病人自己完全不知道的某种事物）的想法相符合的失常状态。当然，要对任何神经病行为作出言之成理的解释当然都要说明把神经病人与正常人区别开来的是什么，而且在这个范围内也要包括一个关于正常行为的理论。所以弗洛伊德提出一种这样的有关人的发展的理论，然后以不总是有系统的方式把他的理论运用于说明艺术、宗教和政治。值得强调指出的

是，当弗洛伊德向这个方向发展时，他从或多或少地是在经验上受到支配的理论探讨进至必然地几乎是纯粹思辨推论了，而当他对其之进行思辨的领域中有经验证据时，这种证据并不能证明他的那些假设。然而，马尔库塞正是跟随弗洛伊德进入这种真与假的标准不可避免地很难运用到的思辨推论领域。因此，在评价马尔库塞的理论时，我们就陷入一开始就存在的头等困境中了。

可是马尔库塞为什么竟会发现迫切需要进入这个特殊的探讨领域，这是非常清楚的。当马尔库塞设想从资本主义到社会主义的过渡时期时，他似乎预见到两个齐头并进的过程。一个是资本主义制度的经济崩溃，他相当清楚地预见到这种经济崩溃的经过：机械化对人的劳动的关系改变了，市场扩大达到了它的限度，走向经济垄断的趋势加强了，利润率下降，从不景气中复苏的能力降低了。另一个过程是工人阶级的政治觉悟增长。马克思关于这一点的论述就少得多。他把工人集中于一些大的工厂单位中和在工资增长上所设的限制设想为这种觉悟增长的必要条件。但是他对于工人们如何或为什么学习和吸收马克思主义带给他们的真理却没有说什么。马克思思想中的这个空隙，即这种没有提出一种社会心理学的情况，就使一些庸俗的马克思主义者认为：工人阶级觉悟增长是促使资本主义崩溃的同一经济过程的某种自动反映。这既不是马克思主义的观点，也不是真实的观点。的确，一个人可以写从1848年到1929年这段时期的历史，这是马克思主义比其他任何学说都阐明得更加清楚的时代，在这个时代中，马克思提出的资

本主义进展的观点实质上是正确的，但是，在这个时期的末尾，当世界这出戏的马克思的剧本需要一个欧洲的工人阶级作为历史演变的原动力角色出现时，这个工人阶级却成为沉寂的和无能的了。

因此，对从一般的马克思主义观点出发关心 1929 年及其以后的许多事件的人来说，资本主义社会中人们不仅被外在压迫者，被那些占有生产工具和进行统治的人所支配和剥削，而且被妨碍人们自己解放自己的意识形态所支配和剥削，这种提法是非常中肯的。可能看来奇怪的是，马尔库塞竟求助于弗洛伊德，以便得到一种马克思主义所缺少的社会心理学，因为不管是作为公民，还是作为理论家的弗洛伊德本人的政治观点都是非常保守的。有人猜想，当弗洛伊德的青年时期居住于巴黎时，他就有了对群众的政治运动的恐惧，以文化为一方，以群众为另一方的两者之间的对立的的确是法国保守主义意识形态的一部分，它事实上由于对法国大革命的恐惧和对巴黎公社的甚至更大的恐惧而滋长，这在弗洛伊德的著作中重新出现了。

按照弗洛伊德的看法，以生物活动为基础的人性的基本本能追求是从有利于亲本特征 (Parental figures)，即超我的内在化的权威而被控制和压抑的，从有利于自我，即在现实面前，企图保持其完整性的自我出发，通过调和本能冲动与超我这两种本能力量的对立，要求自我也必须调和本能的追求快乐与外在现实之间的对立，而在外在现实面前，追求快乐必须受到制约和压抑。但是，通过压抑其本能欲望而赢得一个有意识的自我控制领域的不仅是个人。文化

就是在这种抑制过程本身中建立起来的。正是由于以禁欲主义的方式抛弃本能的快乐，本能冲动以升华的形式被用来创造高度的文化。仅仅少数的特殊人物可以从事于这个创造高度文化的任务；如果他们失去对社会秩序的控制，那么群众的盲目的本能激情就会破坏文化了。

因此，弗洛伊德认为，社会理论是建立在两种对立之上的，即自由与快乐之间的对立及性欲与文化之间的对立。自由与快乐之间的对立是建立在这个前提上，即从本质上说来，解放是从婴幼儿时期的本能欲望的束缚下解放出来，并从这些欲望与外在世界相遇时所产生的加之于我们的固结中解放出来。但是，这种解放以自我为基础，由于自我把握了现实原则，以自我的统治代替具有快乐原则的本能冲动。“哪里有本能冲动，哪里就有自我”。所以快乐原则不能支配自由的个人的生活。但是，如象我已经指出的，按照马尔库塞的看法，自由与快乐之间的联系在概念上与经验上都是这样地密切，以致除非弗洛伊德的理论可以与这种对立分离开来，他要利用它就似乎是不可能的。

正是由于这同样的理由，马尔库塞不得不拒绝弗洛伊德著作中的性欲与文化的对立。马尔库塞认为文化方面的作品可以，而且事实上也是由于性欲的自我克制而得到成功的。但是，性欲与快乐作为一方面同他希望看到的文化与自由为另一方面的联系是如此地紧密，以致马尔库塞不得不表明性关系与其他社会关系之间并不如弗洛伊德所认为的那么不同。弗洛伊德把任何大于性的伴侣之间的社会秩序都看成是建立于共同的、强制的、未被认出的性生活克

制之上的。马尔库塞愿意设想一种可能的社会秩序，在这种社会秩序中，人们之间的关系将因本能冲动的解放和满足而得到大大的充实，而按照弗洛伊德的看法，这种本能冲动的解放和满足会招致任何社会秩序的毁灭。

因为马尔库塞企图肯定，文明史非常象弗洛伊德所描写的那样，他就必须论证，而且的确论证了自由与快乐之间的对立同性欲与文化之间的对立是人类发展的特殊阶段的特别机构的结果，并不是人性自身的结果，他为修改弗洛伊德的观点而提出的两个概念是剩余抑制和行动原则。

马尔库塞所说的“剩余抑制”是指为了维持某种特殊形式的社会统治所必需的一套限制。他把剩余抑制与“基本抑制”区别开来，基本抑制按照弗洛伊德所提出的理由是创造文化和保持文化的必需的对本能的一套限制。马尔库塞认为这一点是真实的，即由于经济上的贫困和克服贫困所必需的劳动，所以要创造文化的确必须要有一定的基本抑制和禁欲主义。但是资源（不管是贫乏的资源，还是由于加上劳动的努力而增长的资源）的分配形式和劳动的组织形式总是强加于人们的，为了维持它们而采取的必要抑制形式代表一种超出于文化所必需的剩余。进一步说，因为技术的物质的进步，克服了贫困在文化发展道路上所设置的障碍，对维持文化说来，抑制越来越成为多余的了，并越来越成为维持特殊的可以去除的社会统制形式的问题。

马尔库塞反驳要求抑制的是现实原则这个主张时说，我们把现实原则的要求与某种特殊的社会统制形式企图用现实名义提出的要求混同起来了。我们应当按照一种规定

了的秩序和等级完成我们的社会任务并不是现实本身的规定；体现于这个规定中的原则就是马尔库塞所说的行动原则。

马尔库塞使用剩余抑制和行动原则两个概念来论证人的历史可以分为两个阶段，在第一个阶段，它一直持续到现代，为了克服贫困和为富裕打下技术基础，社会统治是必要的；但是现在性欲冲动能量的抑制，及其仅仅存在于劳动和社会要求于家庭的一夫一妻的有限性生活的被控制中所表现的抑制，却是不必要的抑制。人的解放要求性欲不应再以它不能承认为它自己的社会秩序的形式表现它自身，即就是说，它是离开这种社会秩序的，而是必须使它自身从这种错误的克制和禁欲中解放出来。因此，马尔库塞认为，如果人要得到解放，那么，性欲就是必须得到解放的某种东西。如果性欲被解放了，那么，什么是性行为的特征中的差异呢？

因为马尔库塞看到性冲动通到生殖的和一夫一妻制的渠道是剩余抑制过程的一部分，所以，他始终看到至少有些加之于被认为不正常的性生活形式上的禁忌是不合理的抑制机构的一部分。“同样的禁忌加之于与文明不相容的本能表现上，也加之于与抑制的文化，特别是与一夫一妻制的至高无上不相容的本能表现上”。在已不再是这样的文化中，一种自动调整的性生活将从一种一般为生殖后代所控制的状态退到目的在于恢复“从肉体的局部范围得到快感”（罗伊华德语）的状态中去，整个身体变成受到影响的了，性本能的领域和目标变成的有机体本身的生活了。

有一种对马尔库塞的责备是错误的，这种责备说他本人完全是为了喜剧性的夸大而讨论性的问题，说他遵循这样的原则，即“能用二十四字母构成的文雅的词就不用一个四个字母构成的庸俗下流的词”，因为他只是追随一个精确论证了的精神分析学派，并使用一种大家熟知的精神分析词汇。但是，因为马尔库塞小心翼翼地在暗示粪便狂热中行进并神经质地望着性虐待狂，那么我们就不可避免地要问他：“在这种性解放的状态中，我们实际将做些什么呢？”

要回答说不能预见到在解放的状态中人的性欲的种种潜在可能性是不够的。因为在给予某种回答以前，一种没有抑制的、或最多有了自我升华的和解放的性欲的概念是没有任何内容的；更坏的是，在与可能但未实现的性生活的某种对比被有效地刻划出来以前，现代性生活被一夫一妻制的生殖的性的文化所限制这个概念也是没有任何内容的。马尔库塞在这里的失败对他的整个论证是致命的。这种失败与他对经验事实不感兴趣有关。马尔库塞从有利于他自己的理论方面修改弗洛伊德的学说。但是他显然想当然地认为，弗洛伊德对性欲的说明不是基本上有缺陷的，他并未作任何企图独立地研究什么是关于性欲的事实。不大可能会使人感到意外的是，他对待对立的和不相容的理论的方法濒于使人极其反感。没有一位精神分析学家比威廉·赖希更多地说明了解放的性欲可能是什么和解放的性欲与未解放的性欲之间的对立是什么；没有一个精神分析学家比赖希更多地参加到反对纳粹主义的斗争中去。因此，人们

可能希望在以弗洛伊德与马尔库塞为一方向赖希为另一方之间的分歧方面得到一次同情的和仔细の説明，也希望考察一下，如果有一方是对的，那末在确定真理在哪一边时，什么样的经验检验是决定性的。然而并非如此，只是由于他的观点有所不同，赖希就被以在最后轻蔑地说一声：“赖希晚年狂野的和异想天开的嗜好”的二十一行文字给打发掉了。

例如，赖希不承认弗洛伊德的死亡本能这个假设；马尔库塞接受它，但是它并不提起差不多所有那些熟悉有关经验事实的人在不承认死亡本质方面都同意赖希。马尔库塞看到死亡本能在现代技术的破坏性中发生作用，尤其是在那种破坏性中起作用，那种破坏性“一次又一次地在一种蔑视一切实用性的趋势中显示其来源。以各种合理的与合理化的理由在为了对民族敌人和集团敌人进行战争、为了对时间、空间和人们进行破坏性的征服的各种合理的与合理化的动机下面，爱神的死的伙伴（即死神坦纳多斯，死亡本能）就在牺牲者的赞同和参与中显现了”。^① 现在让我们暂时放下现代战争的牺牲者是否真的赞同和参与他们自己的毁灭这一问题不谈，转而注意作为提出问题的这一段话，这个问题是马尔库塞在调和他的新马克思主义理论和他的新弗洛伊德主义理论时，事实上取得了多大的成功。

马克思和弗洛伊德都关心于解释人类活动中的某些类型的无心后果。弗洛伊德的解释中用了无意识的愿望这个

^① 马尔库塞：《爱神与文明》，波士顿1954年版，第52页。

概念,这种无意识的愿望所产生的结果,或者不是行为者有意识地想要的,或者是与他有意识地提出的和真诚承认的愿望不一致的。一个典型的例子就是失言的情况,本来想说尊敬人的颂词,结果成了侮辱或开玩笑。但是大的复杂的对别人的行动模式可以用这种相似的方式来解释。当马克思企图解释无心的后果时,他用行动者居住的社会的结构上的特征和行动者对这种社会结构的盲目性来解释。人们产生他们并不想要的后果,乃是因为他们不了解支配经济关系的因果规律,也因为他们看不出整个经济体系的活动,至少在现代社会中,依赖于人们不了解他们的种种决定与较大结构的关系。经济活动的独立性使人们把社会看成是一种相异的力量,它使人们脱离社会。没有人希望,至少没有人需要希望发生现代资本主义经济的破坏性后果;破坏性后果正是一种没有体现人们的动机和愿望的无控制的经济体系所产生的结果。因此,马克思在《资本论》的序言中指出,他对资本主义的指责并没有把责任归之于个别资本家。

异化的概念可以加以扩大,马克思(例如,在《1844年经济学一哲学手稿》中)也把它扩大到远远超过经济关系的范围;无意识的性的欲望这个概念也可以加以扩大,而且被弗洛伊德和许多弗洛伊德主义者扩大到超过个人关系的范围而进入了经济活动的范围。这些解释方式是否不相容,乍一看来是一个困难的问题。至少这一点是清楚的,即如果我们(事实上,我们不能)用涉及到经济体系的作用来解释现代战争的发生和破坏性,我们就不应该想援引无意

识的破坏性的本能冲动去解释同一种现象了。但是，也许这种现象是由多种因素决定的？或许两种原因都在发生作用？提出这个问题，甚至于设想回答它的困难，都是要去揭示两种解释方式所共同具有的一个特点。这两者都太一般化，不能用作性概念的真正解释。例如，要解释现代战争的发生和特征，我们需要的是非常具体的解释；任何不说明战争为什么发生在这里而不发生在那里，现在而不是在那时发生等等的解释，都不会是充分的。但是，就我们现在考察的新马克思主义观点来说，既然所有占统治地位的社会秩序的典型特征是异化现象的一部分，那么就没有任何事物是求助于异化而得到解释的了。当然，不能由此得出结论说，我们不能有对马克思的异化概念的其他的、描述式的用途。

同样地，因为坦纳多斯(死亡本能)被认为在一切人的破坏性中活动，它不能解释任何非常具体的毁灭现象，例如，现代战争的特殊性质。加之，还有一个我们如何不依赖于死亡本能的各表现形式而确定它的存在的问题，如果我们能够说一个是另一个的原因，那末，我们就一定能够进行确定。的确，正是这一类困难使人对坦纳多斯这个概念感到怀疑。

还有，如果把异化和坦纳多斯(死亡本能)的概念用于解释时的困难意味着它们的解释用途如何自圆其说这个问题是不必要的，那么，马尔库塞把这两个概念联合起来使用又引起另一类困难，这仍然是真实的。对马克思说来，社会秩序的一般性质问题与个人命运问题是不可分的，解释的

首要地位属于前者；对弗洛伊德说来，社会现象应当用个人的人性特征来解释。马尔库塞之所以能不考虑弗洛伊德个人主义的基本性质，是因为他愿意把个人的发展与过去社会的历史这样完全等同起来。每个个人的发展都重演种族的历史。这个学说除作为精心制作的和幻想的比喻以外很难使人明白它的意思。例如，如果人们进行议论，象人们指望马尔库塞进行这样的议论，说变化着的技术在社会历史中具有一个关键的部分，那么，在个人的发展中与此相对应的部分究竟是什么？这样的困难显然可以很容易地就提出许多，而马尔库塞的探讨却忽略了它们，“用现实原则代替快乐原则是属的发展（种系发生）和个人的发展（个体发生）中的巨大的创伤性事件。按照弗洛伊德的观点，这个事件不是独一无二的，而是在整个人类历史和每个个人的历史上都重演的，从种系发生方面来说，它首先出现在原始人群中，这时原始父亲独占了权力与快乐，并迫使儿子们放弃权力与快乐。从个体发生方面说，它出现于幼儿时代的早期。……”^①

马尔库塞就这样使重演论依赖于史前史的一批事件与婴儿期的一批事件的相似性了。因此，无论如何使人感到奇怪的是，史前史的事件实际上是否发生过，对马尔库塞来说竟然是没有关系的。他承认“这种假设所论定的那些太古时期的事件可能永远是超出于人类学上的可证实领域之外的”，^②但是他又坚持这种假设具有“象征的价值”。在这

① 《爱神与文明》，第15页。

② 同上书，第60页。

一点上,马尔库塞似乎是说:如果我们在把弗洛伊德关于原始的事件的假设当作仿佛真实的情况去解释晚近的人类历史事件,那么,我们就会更好地了解它们。我们将如何去检验这个论点,这是不清楚的。但是,由于有更重要的困难,这个问题又一次地是不必要的。

弗洛伊德对原始人群的说法是一个用来解释社会机构起源的社会契约故事。原始的父亲独占了妇女们——而且独占了快乐——而且使儿子们服从。儿子们恨父亲,联合起来把他杀了,并且吃了他。他们由于杀父的内疚而联合起来,组成一个氏族,有着自己施加的对弑亲和乱伦的禁忌。他们不再为取得父亲的地位而斗争,因为他们了解这是无用的。这就导致成立“一种他们之间的联盟,即一种社会契约。于是,这样就成立了一个社会组织的最初形式,伴随而来的是克制满足本能方面的需要,承认共同的义务,机构被宣布为神圣的,它不能被破坏——总之,是道德与法律的开始”。^①

即使我们与马尔库塞一样,愿意把这个说明当作并非真实的历史叙述,而是一个似有其事的故事,当作一种说明问题的比喻,但这种说明也必须内部融贯一致。即使作为一个比喻,那种包含矛盾的东西也不能成功地起作用。可是弗洛伊德的说明是内部不融贯的和自相矛盾的。如象霍布斯对社会契约的说明一样,需要加以解释的是,从一种人与人的关系是纯粹暴力关系(在这种关系中,每一个人都希

^① 塞格蒙德:《摩西和一神论》,纽约1965年版,第129页。

望把他的意志强加于其他人)的这种社会条件,怎样能够过渡到另一种社会状况,它有一种社会地确立起来的,以一种非个人方式调节人的行为的准则与机构。实现这种过渡的阶段与霍布斯的学说并不一样,它们是内疚、确立禁忌、制订社会契约。但是这些之中的每一个都先需要有那样一些社会准则与机构事先存在与发生作用,而那些准则与机构的起源刚好是他要加以解释的。

内疚就是对被视为一项公认准则的违反行为的反应;它并不仅仅是强烈的否定的感情。要使某种事物成为禁忌,就需要有已经确立的机构上的安排;在按照假设来说,唯一确立的实际表达形式是个人意志的表达这种局面中,这样的机构安排如何能够存在呢?除非到允诺的惯例以及关于遵守诺言的准则确立之时,契约是不能订立的。因此,那种被说成为是原始状态的完全不是先于机构、先于法律以及先于道德的。由此可知,它不能象弗洛伊德所打算的那样或马尔库塞所要求的那样,在弗洛伊德的记述中发生作用。

这种无能为力就使马尔库塞形式的整个重演论就站不住脚了。但是,仍然可能有这种情况:虽然马尔库塞对弗洛伊德的说法不适用于人类的过去,但它对人类将来的潜在的可能性是有启发的。马尔库塞断言,我们对快乐原则的效忠是保存于幻想之中的——保存于游戏中,做梦中以及空想中——以及我们是在想象力的作用中看到“被抑制者的回复”,并预见到人类生活的新形式。在这中间,我们的性欲被转变了,而本能冲动充满了我们的一切人的关系与劳

动关系。这种关系将不再是统治的关系，因此，剩余的抑制就会没有了。但是，这一类的社会关系会象什么呢？它们与目前的社会关系有何不同呢？这仅仅用本能冲动和没有统治这种不完全清楚的概念是很难说明的。马尔库塞把这种关系与人在其中可以达到其自由的、自我实现的一种状况等同起来，但是他也承认人们将仍然有不同的需要与不同的满足方式，而那种冲突仍将继续存在。为什么这些冲突不会导致新的统治形式呢？马尔库塞对这点没有说什么，或许因为他的说明事实上是空洞的，所以没有说什么。

最后，值得注意的是，在《爱神与文明》中，青年黑格尔派的论题又重新出现。把人类文化解释成由于人解除了他性欲上所遇到的束缚而产生的异化，在人的事物的核心中找到爱情，在认识到爱情和遇到爱情的形式下看到异化，从本质上说，这些都是费尔巴哈的观点。在马克思的一些最早的著作中也有一些费尔巴哈观点的痕迹，例如，在《哲学的贫困》中有一段就是这样。但是，在把异化联系到劳动时，追随黑格尔的马克思抛弃了费尔巴哈对弗洛伊德观点的预示。马尔库塞在复活这些预示时，再次向我们表示他不是马克思以后的思想家，而是马克思以前的思想家。这个假设应当在《苏联的马克思主义》中接受其最严重的考验。在那里，马尔库塞采取了一种比在他的著作中任何其他地方都更加明显和更加详尽的马克思主义观点。因此，我将转而考察在他自称相信马克思主义时，他是否做到了摆脱他的马克思主义之前的立场。

第五章

《苏联的马克思主义》

马尔库塞于1952年—1953年和1955年—1956年对苏联马克思主义的研究，必然是对斯大林主义的马克思主义和紧接斯大林以后的马克思主义的研究。这项研究具有和他关于西方社会的研究工作一样的缺点：它令人感到奇怪地缺乏有关俄国的现实事实。但是，它到底不象在它之前的《爱神与文明》和在它之后的《单向度的人》，从意图来说，这种研究主要地与其说是关于一个社会的，不如说是关于一种学说的。为《苏联的马克思主义》所写的导言包括马尔库塞所说的关于他的方法的重要的，虽然是不清楚的话。马尔库塞明白地否认一种黑格尔的看法，如果这种看法意味着历史须予以目的论的解释。但是他在否认这一点时，他究竟否认了黑格尔的多少东西呢？马尔库塞在《爱神与文明》中又一次把黑格尔的思想视为西方哲学的顶峰。按照马尔库塞的解释，以黑格尔为顶峰的西方哲学传统是这样——一个传统，在其中理性树立了一些标准，经验现实如果要成为无理性的话，它就要与理性标准取得一致。黑格尔假定的是，经验现实不仅事实上在历史过程中越来越符合于理性的要求，而且因为历史的过程实际上是观念的进展，是由理性赋予活力的进展，所以经验现实必然在最后尽可能地满足这些要求。但是，马克思已经看到，这种目的论使

黑格尔卷入了对近代历史的曲解，也看到了使现实合理化的任务现在也变成实际的与可能的了。在工业化的基础上，人们——或毋宁说工人阶级，因为人类中只有他们才是不受现存秩序和过去的历史的约束的——可能并且必须按照实践理性的要求改造社会秩序。

苏联在二十世纪五十年代早期是这样—一个社会，它的官方代表声称这种建设工作已经进行三十多年了。马尔库塞的批评是以非常正确的主张为基础的，即在苏联社会中所发生的事并不是社会现实越来越符合于理论的马克思主义的要求，恰恰相反，是苏联的马克思主义越来越被改变以适应苏联现实的要求。不仅如此，苏联马克思主义改变了要使马克思主义在那个范围内被理解为整个框架。现在，经典马克思主义的公式不是用以表述真理，而是以英国国教式的做法来教育的。“就其本身而言，它们并不比命令和广告更对真理承担义务；它们的真理就在它们的结果之中。”^① 马尔库塞以各种方式描绘苏联马克思主义者的言论，说它们是实用主义的，是咒文式的，是魔术一样的。我们必然看到这种整个的实践方式是无理性的；但是“如果从那个体系以外看来是非理性主义的东西，那末，在体系之内则是合理的。”^② 因此，马尔库塞有两个任务：重建苏联马克思主义的连贯性，然后根据它偏离经典的马克思主义之处去批判它。我们可以用四个关键性的例子去考察他对苏联

① 马尔库塞：《苏联的马克思主义》，纽约 1958 年版，第 88 页。

② 同上书，第 86 页。

马克思主义的论述。

斯大林主义的美学坚持认为文学与绘画应当以自然主义的方式描述苏联的现实,用乐观主义的眼光去看待它,并且同样以自然主义的, 然而却是悲观主义的态度去看待非苏联世界的现实。艺术必须是自然主义的, 因为它的职能是如实地描绘事实。马尔库塞把这种苏联观点与黑格尔的观点作了对比,黑格尔的观点认为艺术属于这样一个时期,在这个时期中理想与现实的差异在于从事表现理想的艺术,本质上不是自然主义的;黑格尔似乎主张,理想的实现事实上会说艺术没有职能。苏联马克思主义在声称理想在苏联社会中正被实现时,却从艺术中取去了黑格尔(和马尔库塞)相信是它的职能的东西。苏联美学“需要不是艺术的艺术,而且它得到了它所要求的東西。”马尔库塞坚决认为国家指导艺术并不是麻烦的根源;麻烦根源毋宁说是在于推动这种指导的学说。但是在马尔库塞的讨论中最突出的是它缺少社会的具体内容。例如,他从来没有考虑到学院的自然主义是在别的时间与别的地点出现过的学说,显著的是在维多利亚时代的英国就已出现,这是由着重技术的,在性欲上保守的资产阶级所统治的另一个社会。由于坚持用苏联自己的说法来判断苏联社会,由于他把自己限制于他所谓的“内在批判”之内的,他给人以一个眼界非常狭隘的印象。

马尔库塞在论述苏联的关于苏维埃国家的学说时着重指出,按照马克思的观点,国家不属于社会的经济基础,而属于上层建筑。因此,在资本主义与资本主义以前的社会

中，经济基础决定国家的形式，而国家却不能控制经济的变化。但是，按照斯大林主义的学说，国家现在已经变成指导和控制经济变化的动力。只要苏维埃国家还面对着内外敌人，国家权力就不会消亡。但是那些管理国家并享有国家权力的人，即官僚阶层，并没有任何单独的经济基础，使他们得到一种不同于全体俄国人民利益的长期利益。斯大林主义的学说就是这样。恰恰相反，马尔库塞坚持认为官僚阶层已经发展了分裂出来的特殊利益。他是根据下列的概括来说明这个问题的：“官僚阶层就其本身来说，不管它如何巨大，都不会产生出自我延续的力量，除非它具有一个它的地位所从而产生的它自己的经济基础，或者说，除非它与具有此种权力基础的其他社会集团联合起来。”因此，马尔库塞论证说，苏联的官僚主义通过它对国有化经济的控制已具有这样的权力基础，但是，不幸的是他没有提出理由使我们可以接受他的开头的概括语。

这里成为问题的是什么呢？一个可供选择的假设可能是，举例来说，官僚阶层首先得到一种特殊的利益，并产生了一种自我延续的力量，而并不具有任何特别的共同经济利益，但是，它可能以后在第二步上获得这样一种利益。我们在这两个对立假设的论点之间作出抉择时的关键事例当然正是苏联官僚主义发展史这个关键事例。但是，马尔库塞从来不把他的概括付诸历史的检验，而且实在也不付诸任何其他的检验。他其实是根据他自己的马克思主义的概括去读苏联的历史的。

无论如何，国家学说也许是马克思主义中的马尔库塞

运用他的方法的比较困难的部分之一。关于过渡到社会主义的细节和关于在这个过渡时期中国家权力将如何正确地使用，马克思是出名地不具体的。但是，马尔库塞认为，斯大林主义在这些问题上完全曲解了马克思，因为他未能了解这种过渡的基本特征。马尔库塞把这种责难的基础放在他对马克思的辩证法学说的理解上。斯大林主义的马克思主义把辩证法规律看成是支配一切变化（不管是物理变化还是社会变化）的高级因果概括。由此可以推出向社会主义过渡是规律支配的，但是，恰如我已经说明了的，马尔库塞正否认了这一点。斯大林主义认为，从必然到自由的过渡本身是受规律支配的；马尔库塞则认为不是这样。我们没有必要重复这本书第三章中马尔库塞在这一问题上的学说的讨论；但是我们的确应当特别提到，如果马克思主义已经改变了有关这个问题的观点的话，那末，恩格斯在《反杜林论》中讲到有关这一问题时，就已经这样做了，而且让我们读读他写给马克思的信吧。当一位斯大林主义的哲学家在1955年写到“在社会主义下，社会发展规律也是客观的规律”时，说他是歪曲马克思，这完全是不明不白的。马尔库塞在引证约夫楚克的话时，对接着这个断定的短语加了重点号，“不依赖于人们的意识与意志而起作用”，但是，甚至这个短语也是违背马克思的原意的吗？马尔库塞承认，恩格斯和斯大林有关辩证法的观点实质上是一致的。如果他坚持甚至恩格斯也违背了马克思主义，那末，他难道没有责任提出一些马克思和恩格斯在这个问题上不一致的证据吗？或者说，在这里，甚至马克思也违背了马克思主义

吗？

如象我们已经理由相信那样，事情的真相在于马尔库塞已经拼凑成一个黑格尔，马克思和其他人的片言只字的混合物，并在《苏联的马克思主义》一书中称之为“马克思主义”。这就仿佛当老马克思说——他说过一次——他至少不是一个马克思主义者时，马尔库塞反驳说，“的确是这样，然而我是。”马尔库塞关于马克思主义的说法违背马克思不仅在于他的内容，而且也在于他对马克思主义与社会现实之间的关系的整个看法。当马尔库塞指责苏联的马克思主义，说它与他认为是马克思主义的理论不一致时他假定苏联历史的否定方面是不用马克思主义来加以解释的。马克思主义保持为一种纯洁的，未经沾污的理论，提供一项可据以判断苏联现实的标准。因此，马尔库塞对苏联的说法是与这样一些人的观点完全对立的，这些人认为苏联现实中的一切坏事都是从马克思主义产生的，他们把从马克思经过列宁到斯大林的过渡看成一种完全不容置疑的发展。但是，如果这后面一种观点是显然荒谬的，——马克思在其整个生涯中自始至终是一个激进的民主主义者，他相信资产阶级国会制的自由的全部错误在于享受自由的实际只限于少数人——那末要把马克思主义看成是一种可以离开它的历史命运予以评价的理论，也是不行的。这样做无论如何也会完全与马克思主义相反。

马尔库塞和苏联的马克思主义者都与马克思一致认为在从资本主义向社会主义过渡发生的那个时刻，在不同的社会组织制度之间所保持的关系就改变了。以至今还不可

能的方式去指导社会变革就成为可能的了,这就意味着,即使苏联马克思主义者在他们对这个过渡中的国家职能的看法受到指责,但是不由人支配的经济力量在历史的因果锁链中失去他们的统治地位乃是共同点。由此可以推出,到这个时期,把人的社会活动类型分析为基础的和上层建筑的做法就不再能以它从前运用的同样方式加以运用了。这一点所推出的一个结论大概是那些实现这种过渡的人们——工人阶级及其政治代表——将有可能客观地考虑社会,而摆脱至今的阶级社会的错误意识所加之于人们的束缚。他们将摆脱思想意识的畸变。但是,如果是这样的话,那末实际存在的马克思主义,不能是这种过渡时期的理论,因为它事实上正好是受那种马尔库塞视为畸变的意识形态支配的。

卢卡奇在《历史和阶级意识》中论证说,历史唯物主义必然学会把它的方式转而运用于它自身。如果历史唯物主义的主张——每种理论都以属于它的一些特征为标志,因为它是从某个特殊类型的经济与社会秩序中产生出来的——是真实的,那末,历史唯物主义本身也必须以这样的特征为标志。卢卡奇特别论证说马克思主义中的经济的东西(它是基础)和政治的东西(它是上层建筑)的区别,来自资产阶级社会中经济的东西与政治的东西的分离,在资产阶级社会中,国家并不干涉市场经济的活动;但是他的观点有许多进一步的运用。按照一种马克思主义的观点,任何可以显示出具有由于它在社会秩序中的思想意识功能而且具有那种历史的理论,只能通过某种其它的理论才能得到理

解, 这个理论从外面去把握那种原来的理论, 并且能够把它放在它的历史的来龙去脉中, 所以使它相对化, 并且把它看成在某些特征方面是必然歪曲了的。按照马尔库塞的观点, 马克思就可以被表现为具有这一类型的历史的。由此可以推论出, 马克思主义现在也必须从外面来被看成是必然被歪曲的和正在歪曲着的理论。以任何其它方式来看马克思主义都是与马克思主义本身不一致的; 特别是, 我们不应尝试按照某种理论的关于马克思主义讲法去判断和理解实际存在而有着它的一切变迁的马克思的理论。由此可以推出, 在目前, 要忠实于马克思主义, 我们就必然不再是马克思主义者; 任何人现在继续是一位马克思主义者的话, 他就因此而抛弃了马克思主义。

可以进一步推出的是并没有马克思主义者——无论人们自己是怎样想的。但是如果马尔库塞不是一位马克思主义者, 那末在他使用理想的马克思主义理论去反对实际的马克思主义理论论证时, 他是什么呢? 答案早被提出来了。根据理想的理论来判断现实的不充分适当的理论是青年黑格尔主义者所喜爱的。在《苏联的马克思主义》中, 青年黑格尔主义又一次得到复活。唉! 它原来是衰老的了。

第 六 章

《单向度的人》, 现代社会的批判

虽然马尔库塞关于西方工业社会的论证的实质在《爱

神与文化》中已可找到，而关于苏联社会的论点的实质在《苏联的马克思主义》中也已可找到，但《单向度的人》仍然标志着他思想中的一个新的转折点。新的东西表现在两个方面。一方面，他事实上已放弃了任何与众不同的马克思主义范畴（这就象马克思主义与黑格尔的范畴是相对立的那样），另一方面是他的悲观主义也依然存在。在《理性与革命》中，马尔库塞责备黑格尔，说他最后陷入了悲观主义——黑格尔在向前瞻望的时候，对1831年英国改革法案中所预示的发展表示忧虑——这正说明黑格尔的哲学是在怀疑和顺从的表现中结束的。没有人能公正地责备马尔库塞说他主张顺从，但是，他的确至少在1960年给《理性与革命》第三版所写的序言中表现出怀疑。当时马尔库塞讲到“有一种精神能力有被消灭的危险，那就是否定思想能力的消灭”。因为按照马尔库塞的观点，否定的思想就是创造性的社会批判的唯一来源。事实上他害怕的是社会生活中的创造性的消失。这种害怕就成了《单向度的人》的论题。

关于《单向度的人》非常奇怪的一件事也许就是这本书竟会写了出来。因为如果它的论题是真实的，那么，我们就应当问一下，他是怎样写出那本书来的。同时，我们必须去问，它是否可以找到一些读者。或者，说得更恰当一点，只要那本书找到了读者，那末马尔库塞的观点就站不住脚了。因为马尔库塞的论题是“技术的进步扩展到了统治与协调的整个体系时，就建立起一些生活形式（和权力形式），它们看来是作调和那些反对这个体系的力量，并用以挫败或者驳倒那一切借口说是争取把人们从劳役和控制下解放出来

的历史前景而发动的抗议。虽然思想已受到轻视，以至于它不能成为批判社会生活的来源，但如果当时维持社会现状的统治非常有力量，那末，马尔库塞的书又怎么会逃脱这种控制呢？

马尔库塞在他的导言中给予了回答。他认为在社会中有一些力量和趋势是与他们的书中所描写的那种趋势相对立的。他断言《单向度的人》也涉及到这些反对力量和趋势；但是，在他的书中除有一两段讲到了这一点外，直到这本书的倒数第二页才讲到了这一点，那时就没有很大的希望可以讲清楚它们的发展前途了。马尔库塞的悲观主义和以前的乐观主义一样，而且不象跟随着它的那种乐观主义（《单向度的人》第一次出版于1964年）那样，它仅仅由于他要求要有例证而得不到积极的支持。他说，对他的观点的“最令人信服的证明”只要花上一两天，每天用一小时去看电视，或者听 A M 广播，查询从国会各委员会到巴卡德汽车公司老板的许多作者就可以得到。但是，没有什么企图以严格方式去使用证据，也许这几乎是不会令人惊奇的，因为在1960年写的《理性与革命》序言中，马尔库塞讲到他称之为“一些给定事实的权力”，说“这些权力是一种压制的权力”。但是，这些给定事实还应当被正确地加以描述。但马尔库塞果然这样做了吗？

《单向度的人》的基本论点是说，先进工业社会的技术使那些在以前的社会制度中发出不满或提出反抗的人们得到协调，从而消灭了斗争。技术部分地由于建立了富裕生活而达到这个目的。马克思和马尔库塞本人都认为从物质

的匮乏中解放出来是其他解放的前提条件，摆脱物质匮乏就会因而产生奴隶状态。当人们的需要满足了的时候，他们的不满足与反抗的理由也就不存在了，他们就变成了统治制度的驯服工具。马尔库塞并不是没有感到这种理论的显然似是而非的性质，这就是说，在满足了人们的需要时，我们还可以统治他们。他企图在错误的需要与真实的需要之间作出区别。错误的需要是“一些特殊的社会利益为了对个人进行制约而从上面加之于他的需要”。^①这个定义带来的困难在于它把错误的需要仅仅说成是借以对个人进行统治的需要，但是，马尔库塞的意思还是很清楚的。例如，就个人的商品需要来说，有的商品需要的满足是以他和别人对自由的需要为代价，有的则是以别的这类商品为代价而得到满足的。前一类就是马尔库塞所称之为错误的需要的那种东西。马尔库塞认为个别的人本人并不一定是他所真实需求的東西的主宰者。“归根到底，什么是真实的需要与什么是错误的需要这个问题必须由个别的人作出回答。但是，这仅仅是归根到底这么说；就是说，如果他们作出的回答是自由的，而且当他们作出回答时是自由的话。”当他们生活于象我们自己的社会这样的社会里，他们就不是自由的。因此，我开始提出的问题就变成紧急的问题了：马尔库塞怎么取得那种权利去讲别人真实需求是什么呢？他怎么才能办到不以自己的需求加之于别人呢？争论之处不是责备马尔库塞为人傲慢，而是指出他的观点不可避免地会

^① 马尔库塞：《单向度的人》，波士顿1964年版，第5页。

引出高人一等的优越感这个结论。正如马克思在关于费尔巴哈的提纲第三条中所指出的，人们被环境所改造，并且需要被新的环境所再改造的学说，把人分为两个集团，一个集团的人是改造者，而另一集团的人是被改造者。马尔库塞在这里又重新提出马克思主义以前的一种学说。马尔库塞的高人一等的优越论成为一个清楚明白的学说再现于他的著作当中，但是，这种事情已是《单向度的人》所含蓄提出来的问题。

一个富裕社会的消费形式有双重的后果：它们满足物质的需要，否则社会就会提出抗议；它们促使人们参加到现存的社会秩序中去。“如果工人和他的老板享受同样的电视节目，访问同样的游览胜地，如果打字员打扮得像她雇主的女儿一样的漂亮，如果黑人的每个人都拥有一辆‘卡德拉’牌汽车，如果他们都阅读同样的新闻，那么，这种同样的享受并不表示阶级已经消失，而只表示那种用以保存统治集团的需要与满足的已经为下层的人们所分沾了。”^①人们被这些消费形式所制约，又由于具有广泛影响的宣传工具而加强（但它并不是由于这些宣传工具所造成的）。

不仅如此，先进工业社会的劳动条件倾向于使工人成为消极的。半自动工厂中的生产节奏，熟练劳动的性质，白领工人比例的增长等因素都使一切与劳动制度对立的意识日趋消失。福利国家的一些制度首先就是这样办的。它通过调整生活救济标准去控制救济金领取者的生活。这又因

^① 《单向度的人》，第8页。

为增加消费就必然要使谋求自己独立的努力受到削弱。

在这里，我们可能回想起马尔库塞在其早期著作中坚持自由条件与快乐条件的一致性。但是，现在马尔库塞似乎是在说，人们不再需要成为自由的了，因为福利国家与富裕社会已经使得人们很快乐了。因此，他是不是已经改变了他早年的看法了呢？他完全没有收回他的看法。因为马尔库塞虽然讲到个人“由于行政机构给予他们商品与劳役，使他们满足到了快乐的程度”，但是他明确地说明，这种快乐不是真实的快乐。“现代社会闲暇的不是自由的，因为“在先进工业社会中闲暇的时间越来越多，但由于它被业务与政治所支配，所以它并不是自由的。”^①不仅如此，现代社会的自由也是一种统治的工具。在以前的社会秩序下，性欲的升华是受到抑制的，而正统的弗洛伊德理论认为，任何完全的升华都只能通过取消抑制或减少抑制才能达到。在《爱神与文化》中马尔库塞讨论到对弗洛伊德学说进行修改，其主要目的在于有可能顺利地创造不基于抑制的文化；但是，他现在吸取了那本书的论证，认为完全的升华已经在我们的社会中产生，但这种完全升华产生的形式是和以前升华产生的形式一样，也是抑制的。因为性欲的解放这样地被抑制住，所以性欲似乎已渗透于社会生活的表面——例如表现于那么多的广告主题中，——而且并没有把人们自己的性欲的正常享受还给他们，就使他们满足了。

这最后一个论题是马尔库塞首先提出来的；但是值得

① 《单向度的人》，第49页。

注意的是，马尔库塞同意一些作者所提出的论证，但是从他的观点来看，这些作者却是现状的辩护者。例如，他同意拉蒙德、阿隆的观点，把一切先进工业社会都看成是基本相似的。这在马尔库塞讨论苏联的问题时特别明显，在那里，他把苏联的趋势与在讨论西方时所指出的趋势看成是相同的。在马尔库塞看来，这种学说是以赤裸裸的技术决定论的观点作为其基础的。他很少涉及或者说完全不涉及特殊民族传统或文化有影响社会发展的可能。当他讨论到第三世界可能正在形成独立的社会形式和政治形式时，由于他相信不够发达的国家必须发展作为先进国家的统治的社会秩序源泉的技术，因而产生了一种悲观情绪。

当马尔库塞论证斗争已基本结束时，他同样地重复了丹勒尔·伯尔在《意识形态的取消》和里普塞特在《政治的人》中所讲到的一部分情况。马尔库塞和伯尔与里普塞特一样，认为消费上的变化，劳动力结构和福利国家机构的变化已经使工人阶级和工人运动变得驯服起来，而且这样就使古典马克思主义的阶级斗争学说对现代社会不适用了。马尔库塞与里普塞特和伯尔两人似乎都把工人运动和资本之间斗争的停止，至少是缓和，看成是在意识形态上斗争的结束。因此，马尔库塞含蓄地和出人意外地接受了意识形态学说已经完结了这一看法。

马尔库塞与这些作者的主要不同之点在于他关于先进工业国家的政治的观点。但甚至在这个观点上他与他们也有相似之处，因为马尔库塞也是从阿隆、伯尔和里普塞特所使用的多元论和主张的一致性的同样看法开始的。先进工

业社会的确是由一些相互抵销的力量所构成的社会制度，但是这些力量在一个较高的统一体中相互取消——他们是在共同的利益下去捍卫和扩展已建立的地位，去与历史的选择搏斗，去控制历史的变化。这种共同利益由“敌人”这个意识形态上的幽灵而加强了；西方和共产主义都使用外在威胁和内在威胁这类概念去扩大集权的统治形式。国会民主制的政府是由相互竞争的杰出人物来操纵，这是正统政治学中的一种极其平常的主张，马尔库塞不会很同意这种分析，但是他会论证说，这些杰出人物只能在有利于这种接近全体统治的制度上才能运用权力。

马尔库塞在1934年的著作中论证说，自由主义和它的自然继承者一样，都有集权主义。在1960年，他认为先进国家所流行的社会制度正好体现了这种集权主义。因此，他准备用同样的辞去说明希特勒的德国和肯尼迪、约翰逊和尼克松的美国的特点——或者至少他被认为主张美国有一些强烈而不断增长的趋势可以说一些关键方面与纳粹主义相类似。但是，目前的极权主义不表现于政治独裁，而是首先表现于一些理想，它是取消文化，即颠覆现状和改变现状的。按照马尔库塞的观点，艺术已经失去了它的传统功能：“这是非常好的事情，现在差不多每一个人都熟知精美的艺术，他不是通过扭转他的收音机、电视机的旋钮，就是从走进他所熟悉的咖啡馆就可以得到艺术的享受的。但是，由于这种艺术的普遍传播，人们就变成了改造他们的思想内容的文化机器中的零件。”^① 马尔库塞把这看成是使文化

^① 《单向度的人》，第65页。

得到普及,把双向度的文化清洗成为单向度的文化的原因。这本书的名称就是这样来的。但是,这种单向度的性质不仅在艺术作品中可以找到。语言本身被贬低成为广告,头条标题,报纸文章,缩写,首先是贬低成为其具体内容不能反映和批评涉及现实的思想文体。所以,语言与性欲,福利和作为极权统治工具的劳动都结合在一起了。

但是,这一切都是真实的吗?的确,情况是这样的,《单向度的人》把主要为学院所知道的黑格尔的解释者转变成为一些左派人物看作他们的理智守护神而向之祈祷的国际人物。很清楚,许多学生非常严肃地看待马尔库塞的对现代社会的描绘。因此,如果认为马尔库塞对现代社会的说明是完全没有根据的,那么,就要发生一个问题,即为什么他会有这样大的影响。但是,我相信,他对现代社会的说明大部分是错误的,他带给现代社会研究的一些概念已经带来了混乱,而且现在还在引起混乱。

马尔库塞把纳粹德国说成是与今天的北美和英国这样的社会相类似,这只能促使这些社会中存在的从新法西斯右派来的微弱的、但却是真实的威胁变得模糊不清。因为使用“极权的”这个词本身就使一些本质的区别模糊起来,这就类似于二十世纪二十年代晚期和三十年代初期共产党人使用“社会法西斯主义者”这个词去指德国的社会民主主义者。这种讲法致命地——“致命地”一词不是用作隐喻的——模糊了他们与社会民主党人的区别和他们与纳粹党人的区别之间的不同,在马尔库塞看来,自由主义机构已开始包含有极权主义思想,事实上,一些自由机构与自由的实

践,如工会,大学,言论自由都完全作为任何合理的社会进步所需要的前提而加以保护。在我考察马尔库塞关于容忍的理论时,我将考察一下言论自由的实践。但是,很清楚,马尔库塞的整个福利国家学说是以误解自由社会的过去历史和现在的结构为其基础的。

因为福利机构如果没有连续不断的斗争,特别是工人的组织,就不可能确立起来,而且只有借助于连续不断的压力才能使它维持它的存在。福利机构的逐渐腐蚀,贫困的不断发展是马尔库塞所没有提到的有关现代工业社会的真理的一部分。问题不仅在于福利的总量和福利的性质。例如,在英国,福利国家的到来就意味着人权概念的变化和社会责任概念的变化;英国在过去十年间,从各方面对福利的损害,特别是工党政府对大量失业人口的存在完全采取一种新的容忍态度,就已经标志出福利概念已经在削弱之中。占统治地位的一些杰出人物现在可能把福利看成一种社会统治工具,这个想法最多也只能说有部分的真理,如果就其使人不注意福利来说,这可是一个危险的主张。

在性欲的一些事情上的自由也比马尔库塞所想象的还要更为含糊不清。这种自由对于实际的性行为与性态度并不如某些人所相信的那样有影响,即使自由用在别的事情上是有影响的。过分关心自由是一部分知识分子的特征,这一部分人因为掌握了有广泛影响的宣传工具,就很容易过度地煽动我们。的确,不容争论的是我们完全没有有价值的证据足以说明性欲的态度发生变化就会影响一个

人的政治态度和社会态度。当然，马尔库塞对这一点的论断可能是真实的；但是，他的确没有充足理由去作出断定。

但是，反对马尔库塞的先进工业社会的观点的情况并不与反对他的每个争论点的情况相同。有充分的理由反对他关于这些先进工业社会的整个概念。首先，我们可以问，马尔库塞同意阿隆和这样多的其他人所说的关于一些先进工业社会的论点，只是由于他作为马克思主义者的过去经历使他保护了这样的信念，认为这些社会的动力是它们的技术。也还由于他把这些社会的内部看成是清一色的，所以独立的社会因素可能发生影响的领域就根本缩小了，也越来越缩小了。马尔库塞的幻想是一种简单地相互联系起来使其成为一个系统的网，借助于这个网，社会的每一部分就都安排在整个体系的利益之中。他显然把这样一些社会看成是人类历史最完整地结合起来的。但是正是这一点是最值得怀疑的。

显然，技术的进步与在技术进步中的投资是支持先进工业社会的实在的（如果说也是靠不住的）稳定性的主要源泉，也是使它继续发展的源泉。这种扩张以某种程度影响社会秩序的每一个部分。但是不同的部分受到影响的程度，它们的发展的比率，它们发展的方向是完全不同的。其结论并不是如象马尔库塞所描绘的那种非常完整，非常协调的体系，而是其不同部分处于非常不协调的状态之中的。马尔库塞的追随者经常坚持，例如高等教育机构应有培养制度所需要的人才的功能。没有东西比这更远于真理了。

在每一先进工业社会中，高等教育已经扩大，就业结构也扩大了和改变了；但是两者之间的关系已经削弱了，而不是加强了，因为高等教育与就业的扩大并不具有任何确定的关系。

有些人有无能的感觉，这一点他们并没有搞错。他们是无能的。但是并不是因为由于他们被组织得很好的社会管理制度所控制而使他们感到无能；而是因为缺少作为社会秩序的核心控制，所有中央政府和别的事物一样都清楚地反映了这种无能。计划化的思想，中央权力的有效性的思想都已变成了占统治地位的看法。但这种情况刚好是在历史上的这个时刻发生的，这时计划化除了在极狭小的限度内都必然成为没有效力的了。我们时代的最有影响的政治事实是政府所大力推行的政策带有偶然性的特征，这种偶然性的特征的特殊性质来源于这些事件具有未经控制的性质；也来源于那些以计划化思想进行管理和统治的人们固执己见。那些事件事实上是以他们的主观臆想的目的作指导的。

越南战争是政治上偶然性事件的例证。美国帝国主义在越南的神话是战争的最严厉的批判者和它的最严肃的支持者相互合作的产物。实际上，美国卷入越南来源于一系列的即兴文章，特别是肯尼迪和约翰逊两总统不断提出越来越大的自己不能预见其后果的措施。他们把他们自己与其提出方案看成是关系密切的，最后爆发了一场战争，参予战争事务的每个人都受到损害，从中没有得到任何好处。但是越南战争的最严厉的批评者把这种非人道主义的后果看

成是一群坏人的任意行动；它的严正的辩护者，如路斯克和罗斯托，又坚持给予它以合理的解释，企图从而引出一条并不存在的达到目的的线索。如果路斯克和罗斯托是正确的，那么他们的批评者也是正确的。但是这两种人都在一些要求社会生活具有融贯性的框框内活动，而事实上却并没有这种融贯性。

刚好由于先进工业社会的不连续性和不协调性，技术以外的其他因素才会成为一种重要的原因。政治传统，文化机构，一些决定性的活动所发生的作用在有些时候会比在过去密切结合的社会中更为巨大。这些因素可能把不同的先进工业社会引导向完全不同的变化方向。布勒论证说，克勒帕特娜的鼻子的高低在建立罗马帝国上起过决定作用；我们也生活在克勒帕特娜的鼻子的时代，这时相对小的原因可能发生相对大的后果。

再者，马尔库塞假定，在先进工业社会中，大多数人必然不会有发生变化的想法。但这种想法是完全错误的。情况远远不是这种社会只产生它们可以满足的要求。这种社会不断地产生它们不能满足的需求，那些统治这种社会的人们也同时作出许多不能满足的许诺。这一方面是由于目标的范围不断变化，另一方面也是由于政府对事件的不能控制。群众教育的整个过程把这些特征联系起来，因此结果可能是破坏性的。当然，以后发生的幻灭既可能产生创造性的后果，也可能产生破坏性的后果。什么可以决定它，我将在本书的后面讨论这个问题。

马尔库塞在《单向度的人》中的论证当然超过有关社会

秩序的论证,他也讨论了目前的哲学思想,认为特别是英美流行的哲学被它的顺从的和非批判的性质所腐蚀了。由于马尔库塞对他自己的哲学的论证大部分依据于他企图否定这一哲学思潮,所以他的指责确实值得我们去稍微详细地考察一下。

第七章

《单向度的人》,现代哲学的批判

马尔库塞对现代哲学的指责可分为两个部分,一是哲学的部分,一是社会学的部分。社会学部分的评论是说,现代哲学使人们不能对社会环境作出合理的批判。他把这种哲学说成是使“心灵活动和社会现实中的活动得到协调”,并且把他所说的“语言分析哲学”(其代表者是维特根斯坦、赖尔、奥斯汀)说成是有“一种内在的意识形态特征”的。但这个论点不需要离开马尔库塞的哲学特点来加以讨论。如果象我所企图表明的那样,我们可以说明这种哲学并没有他认为是它所具有的那些特征,而且就由于这一点,他才进一步认识到它具有保守的社会作用,那么,依照我们的这种看法,马尔库塞的社会学指责也一定是会失败的。

作为一种预备性工作,让我们来讨论一下马尔库塞的哲学研究中的一些不太重要的特点。一个特点是他把很不相同的一些思想家放在一起,贴上一个共同的标签,其目的不是为了贬斥它们,就是为了赞扬它们。他不仅在研究现

代哲学时这样做，而且在他讨论“古典哲学”时也这样做。他用古典哲学来与现代哲学相对立，目的是为了斥责后者。所以马尔库塞可以问：“在古典哲学中，谁是了解真与假的本体论条件的人”？在解答这个问题时的一段话中所唯一清楚地涉及到的是柏拉图的美诺篇。这一小段话的主要论点是，在“古典哲学”这一概念中，只有哲学家兼政治家才能接近这种真理，而“任何终其生于获得生活必需品的人们是不能接近这种真理的”。但是“如果人们不再在必然性的王国中浪费他的一生，那么，真理和人的真实存在就会在严格的、实在的意义上成为普遍的。哲学设想人们平等，但是，同时它又屈从于在事实上否认平等”。^①要是此地的哲学就是指柏拉图那样的哲学家而兼政治家的哲学，而美诺篇所暗指的也正是那样的哲学，那么，马尔库塞的说法就完全是错误的；因为柏拉图并不认为人与人是平等的，而且也并不认为人们之所以不能接近真理是因为大多数人必须浪费他们的生命以求得生活必需品；正由于这一点，所以柏拉图相信有些人生来就不能达到真理。马尔库塞由于他的论证需要用古典哲学与现代哲学的相对立，所以这实际上是低估了“古典哲学”的思想内容。马尔库塞要想来否认这个结论，是很不容易的。

马尔库塞对现代哲学的不满集中在三个焦点上，即（1）现代哲学使用了形式逻辑；（2）现代哲学偏重语言，特别是偏重普通语言；（3）现代哲学中的科学哲学。对逻辑学，

① 《单向度的人》，第129页。

马尔库塞主要发展了霍克海默尔和阿多诺所提出的一个论断：“演绎逻辑所推出的普遍概念在支配现实的实际情况中有其基础”。^① 马尔库塞认为逻辑对于其内容具有中立性，逻辑按照命题与论证的形式来识别它们，并将它们归类于这一事实，也就是在某种意义上，等于歪曲了现实。“这种一般的性质(量的性质)是逻辑中和现实中的规律与秩序的前提条件，而且也是一般的控制的代价。”^② 在人类历史中有那么一个时刻，在那里，逻辑作为一个控制的工具，不仅是，而且也不得不被引了进来。“形式逻辑的观念本身乃是由于普遍的控制与计算而在精神工具和物质工具的发展中形成的一种历史事件”。^③

因此，马尔库塞在说明逻辑学时所依据的是两个密切联系着的观念。这两个观念是，在人类历史中有这样一个时刻，在那里，思想是附属于逻辑规律的，并且是为逻辑规律所组织的。他并且认为我们可以把附属于逻辑规律之前和被逻辑规律组织之前的思想，与受到这种控制之后的思想相对照。这就是马尔库塞的两个观念，而这两个观念都是错误的。

的确，在思想史上有那么一个时刻，在那里，形式逻辑作为一种学科被人发现。但是，人们在亚里斯多德以前就用三段论法推理，他们要进行思考，就非这样推理不可。这

① 霍克海默尔和阿多诺：《启蒙的辩证法》，阿姆亚特丹 1947 年版，第 25 页。

② 《单向度的人》，第 136 页。

③ 同上书，第 137 页。

是因为逻辑学所做的是表达这些规则，并把它们阐明得很清楚，这些规则实际体现于日常说话中，就是因为这样体现出来，所以它才使人们构造出真实的论证，也避免了前后矛盾的错误的。构造真实的论证，和区别真实的论证与错误的论证，这不仅对理智探讨是重要的。真实性的观念已经由于普通语言中使用担任逻辑联结词功能的那些词而提了出来。这些词不仅有“因为”，“因此”，“意味着”，“如果”，“那么”等等，和其他一些或者清楚，或者不清楚的逻辑的词，如“和”，“或”，“但是”等这一类的词。如果有人了解了“詹姆斯已经回家”和“约翰已去电影院”的意义，但他不了解，如果不是詹姆斯已经回家，就是约翰已去电影院是真实的，而且詹姆斯还没有回家也是真实的，那么，约翰已去电影院这也就是真实的了。但这样的人就还没有了解“如果……那么……”，或“不是……就是……”或“不是”的意义。那就是说，我们了解象“不是”和“或者”这样的一些基本词汇，就预先假定了我们不仅了解某些逻辑规律，也预先假定我们有能力去使用这些规律。

再者，如果不是这样的话，我们就会不仅纠缠于论证可能性上的困难，因而也纠缠于推理的可能性的某些注定了的困难，而且也会纠缠于言语本身的可能性。这就说明了逻辑规律是保持论证前后一致和避免矛盾所必须遵守的规则。马尔库塞把“矛盾是我们的不正确思维所引起的错误”这一点看成是形式逻辑的某种特别理论。但或许情况只是，我们现在这样充分了解矛盾的性质，并了解发生矛盾所受到的惩罚，归功于逻辑学家。但是，如果亚里斯多德没有

建立逻辑这门学科,如果他还没有后继者,那么,矛盾仍然会有,以致于由于矛盾的错误,人们仍然要付出代价来。这些代价是什么呢?首先是一个人断言,某个事物是这种情况,然后又明确地直接否定他刚才所断言的话,并且告诉我们,他并没有改变他的看法,完全没有断定什么东西。断定与否定是相互取消的,这种取消总是由于同时既断定又否定某个事物所产生的,也必然是那样所产生的。但这还不是全部的情况。邓斯·斯考特的一个学生证明——附带说一下,他没有利用形式逻辑——不管什么样的命题,都可以从一个矛盾中真实地推演出来。然后刘易斯又追随他作出同样的证明。这就必然推论出,使我们去作出一个矛盾命题,就是叫我们去断定任何不管是什么样的东西,也就是去断定任何可能断定的不管是什么样的东西——当然也去断定可能是可以否定的东西。因此,一个对矛盾命题作出断定的人就压根儿既没有说什么东西,同时,又等于对无论什么东西都作了一定的表态,说是如此,而不是如彼,两者对这个有决定性的事物,都没有进行什么断定。因此,我们说任何话就必须依靠我们在利用逻辑上和与逻辑规律取得一致的能力,而形式逻辑的一大部分也无非就是使我们一贯做的事情得到澄清。

这就引导到马尔库塞的逻辑观点的错误上去。因为他取消了符合于逻辑规律的思想与不符合于逻辑规律的思想之间的区别。不符合于逻辑规律的思想就不会有前后融贯的言语去表达它自己。不可能有这种思想,也从来没有这种思想,因此,它事实上并没有存在过。再者,在思想史上,

不可能有任何一个时刻,在那里,思想附属于形式逻辑的规定,或者说思想由于形式逻辑的规定而组织起来,或从属于形式逻辑的控制。因此,说形式逻辑规定了思想这个比喻的说法是不恰当的,因为这个比喻的中肯与否依据于一个前提,那就是还没有由逻辑规律规定的思想与那种以前的错误论证、但后来由逻辑规律规定的思想的对立。马尔库塞自己专横地嘲笑那些他所批评的人,这就说明了我所提出的是一些每个具有初级逻辑知识的学生都熟悉的非常初步的论证。因此,事情的确是这样,我们产生了一种怀疑,不仅马尔库塞,还有阿多诺和霍克海默尔,实质上都不知道任何的逻辑。如果他们知道一点逻辑,他们三个人应该会尽力把他们所公开批评的那个学科时所引用的所谓知识隐藏了起来。

这种怀疑由于马尔库塞论述到古代逻辑与现代逻辑之间的区别而有所加强。看来,他并不知道斯多葛派预见到了现代逻辑的一些最重要部分,象中世纪逻辑学家所做的那样——我在上面举了一个例子——亚里斯多德的逻辑可能是一个比它更广泛的体系中的一个部分。^①马尔库塞说:“亚里斯多德逻辑之毫无成果已经被注意到了。哲学思想经常随着这种逻辑而发展,甚至是在这种逻辑之外发展”。但是这样的责难在形式逻辑衰退和消逝的时期已经典型地被提了出来。当霍布斯,或笛卡尔主义者或洛克提出这些责难时,他们之所以能这样做,仅仅是因为他们遇到了一个

^① 参看卢卡什维兹:《亚里斯多德的三段论法》纽约1957年版。

庸俗乏味的传说，它用亚里斯多德的名义去为经常不是亚里斯多德的东西辩护。

但是，马尔库塞指责逻辑的毫无成果，也许不是因为逻辑学家未能取得他们所能够取得和应当取得的成就而提出批评，而是针对逻辑是什么和能够成就什么作为其基础而进行批判的。逻辑不是用来取得一些发现的一套规则；它不是一种启发人们头脑的方法。有一种很好的理由来说明这一点。当我们可能利用某些以归纳的事实所肯定的规则，以一种粗糙的预先准备好的方式指导我们去解决问题时，这不是严格意义上的取得发现的规则。在解决问题的指导上最值得注意的依据就是由这种启发人们思考的方法所提供的。当它存在时，就会使人完全被一个新问题所迷惑住，一个鲜明的预感可能指导一个完全忽视了这种指导的人去发现一个解决办法。我们不能回避在两个方面依据逻辑规律，一是提出假设，二是为了检验假设而从这些假设中作出推演。我们可能用形式逻辑的规律去思考这些假设时，很完满地引导到一些特殊发现；但是辑逻辑不是想象，而假设一定是由想象力而提出或产生的。

马尔库塞关于非形式逻辑、关于辩证逻辑的想法是保证要反对已成为既成事实的实在，而不是表明形式与内容之间的区别，或发现与形式化之间的区别，象我所指出的那样。但是，正如我已经提出的理由所说的，如果马尔库塞不依据他所抛弃的那种逻辑，那么，他对形成这种对逻辑的看法也是不可能的。不仅如此，把逻辑看成既是内容的问题又是形式的问题，这就显然危害到逻辑的非意识形态的性质。

马尔库塞相信，形式逻辑是一种“给定的现实”的逻辑，或“已建立了的现实”的逻辑，而辩证逻辑是讨论已建立的现实中的矛盾。但是，刚好因为完全地断定任何事物，或提出任何论断，都涉及到用形式逻辑学家所阐明的原则，所以，逻辑是中立的。它只为有效的论证服务，而只是由于逻辑的主题是中立的这一点才使我们能利用它去批判那已经提出了的论证形式，而且以这种方式来超越这些论证形式。的确，逻辑并不保证任何人不在其论证中采用错误的前提；但是只有逻辑才向他表明，在采用这些论证时，将使他得出什么结论。马尔库塞对逻辑的这个方面的盲目无知是由于他在理智的探讨中，对下列两种思想不能有所区别，即一种是对那些社会秩序更加揭露其意识形态的腐朽性的思想，另一种是那些揭露得更少一些的思想。他已试图实现这样的一种区别，他可能已经注意到对逻辑的仇视必然是反理性主义的。因为马尔库塞所立意摆脱的正是现代社会中的非理性主义。他要找出它的来源的也是这种非理性主义，所以他不能了解逻辑在理智活动中的作用正是他的整个探讨的失败的象征。

马尔库塞之所以批判“语言哲学”，不是因为他没有受到对逻辑学的误解的影响。他由于把事实上非常不同的维特根斯坦、赖尔和奥斯汀的观点堆在一起，因而使他自己的任务发生不必要的困难（当然，这样也使得他的工作更容易办到一些）。他的思想的这两个特点所产生的结果是，他并没有注意到也许他对逻辑学所感到的担心和烦恼，事实上维特根斯坦早已很清楚地把它说明了。维特根斯坦在《哲

学研究》中的全部研究就在于表明语言结构与运算结构很不相同。一个运算可能没有矛盾，也可能有矛盾，可能是完全的，也可能不是完全的，但语言就不可能是这种情况。有时语言有矛盾，那是因为“我们自己”有矛盾，而不是“那一种语言”或“语言”有矛盾。这就可以推论出，一种语言的规则和一种语言规则所推论出来的东西，完全不同于一种运算的规则和从运算规则推论出来的东西。当维特根斯坦企图去构造一些语言的游戏，在这种游戏中造房子的人搬运石块，但按照与我们的做法完全不同的方式交流和谈论他们所做的的事情，或者，当他想象有一伙人的活动完全不同于我们的活动，整个问题就在于发现什么是与我们的语言活动完全不同的东西，发现可能支配语言活动的规则的东西和不能支配它们的规则的东西。这就是我们如何发现语言中的关键性表达的意义和人的生活的基本形式之间的关系。那些不了解这些关系的人们这样做，也许是因为他们为某种理论所缠住了，这些理论引导他们去产生神秘化的和不理智的说话方式。维特根斯坦在《蓝皮书》中所批判的那样一种理论的错误就正是因为它“把语言看成是从精密运算中使用的符号所产生出来的”。但我们可以通过语言规则和运算规则的比较来检验这两者之间的区别，从而促使我们去发现什么是错误的。这是形式逻辑的一种关键性的哲学运用。

以上也足以说明马尔库塞攻击维特根斯坦，说他过于强调日常语言的重要性，这完全是一种误解。维特根斯坦并没有否认我们需要引进一些技术词汇，而且他也决不会

否认，在哲学和其他采访中引进一些技术的词汇是必要的。但是他所关心的是这些词汇不应当使我们陷于迷糊状态之中。马尔库塞一再把这种关心看成是现代哲学思想的组成部分。事实上，在批判一切意识形态上它都是必要的。我们从日常语言开始，这是因为它是我们大家所说的语言，如果没有这种日常语言，我们就不可能交流经验，表达思想。但是维特根斯坦对日常语言的兴趣，在于区别语言的不可缺少的特点，因此，他才把社会生活的不可缺少的真正特点与那些歪曲理论所加之于我们的特点区别开来。马尔库塞责备维特根斯坦，说他简单地接受现状，因为他坚持“哲学不能干预语言的实际使用，归根到底，它只能描写它”。^①但是，维特根斯坦所坚持的是：当哲学家们向我们提出这样一些突出的论点，比如说“我们不能确定任何东西”，或者，“我们不知道某个其他的人所感觉到的东西”，或者说，“我们决不能知道物体”的时候，他们不能想出一些语言的使用方法，它会使我们逃避“语言的实际使用”所加之于他们的和在理解事物时我们所受到的束缚。为了了解神秘化的理论之所以变成神秘的，其中有一部分是由于这些理论想避开这些束缚，才陷于神秘化的。语言的使用必须准确地描述出来。维特根斯坦也肯定过这一点。这种语言使用方法与下述的断定并不矛盾，即“为了特定的目的而改革日常语言，完全有可能改进我们的词汇，以便在实践中不发生误解”。^②这也就是说，维特根斯坦并不相信哲学可以用作改

① 维特根斯坦：《哲学研究》，纽约1953年版，第124节。

② 同上书，第132节。

变语言的工具；哲学的任务是使语言清晰。我们一再说明，马尔库塞对哲学的批判是以青年黑格尔派夸大哲学的作用为基础的。马尔库塞企图对特殊的社会秩序提出特殊的批判，把改变社会秩序的任务看成哲学的整个内容的一部分。但是在夸大哲学的作用时，他却失去了哲学所可能成就的事情。在这一问题上，他既误解了维特根斯坦，又歪曲了维特根斯坦。

马尔库塞把整个理智的探索的这种努力归之于哲学，即“去理解个人所居住的世界”。这就使不同类型的探索方法及其使用之间的一切重要区别都模糊起来。他并攻击那种认为从本质上来说，哲学分析起了治疗作用的想法。诚然，维特根斯坦使用了一些治疗的比喻。但是他把哲学的作用看成不仅是治疗，而且使我们从错误的理论中解脱出来。按照维特根斯坦的看法，“哲学不是一种理论，而是一种活动”。这是非常重要的，哲学的任务不能由别人代替他来完成。作为治疗工具的哲学的观点，在一定意义上类似于精神分析是治疗工具的观点，不过这与其说是维特根斯坦提出了这种想法，不如说是威斯頓所提出来的。但这样一来，维特根斯坦的哲学就完全是谬误的了。为了了解语言和社会生活，而且因此附带去研究一下什么是偶然的和变化的东西，就不能象治疗法一样，一下子就可以把它完成。

如果说马尔库塞大量地歪曲了维特根斯坦著作中的论点，那么在攻击奥斯汀时，他也犯了同样的毛病。奥斯汀坚持，我们应注意体现在日常语言中的差异的共同根源，就是为了使我们自己不受错误的理论和过分简单化的理论的影

响。所以在他的论文《恳求原谅时所用的语言》中，奥斯汀就把“故意地”，“无意地”，“不经心地”，“偶然地”这样的一些词的许多区别进行了对照，使我们了解了哲学家们在讲到责任时经常依据的简单的二分法。马尔库塞说：“什么是这个‘共同的东西’？它是否包括柏拉图的‘理念’，亚里斯多德的‘本质’，黑格尔的‘精神’，马克思的‘物化’等无论是哪一种正确的表达方式在内呢？”但是，问题是“理念”，“本质”，“精神”，“物化”体现了理论，而且理论是在合理的批判所能及的范围内。批评这些理论时，我们必须找到一个在理论倾向上尽可能小的立场。正如奥斯汀本人所强调的，即使这样体现在日常语言中的差异的研究以某种方式给予我们以一个区别，这也不是某种完全控制我们的最后结论的东西。奥斯汀在这个研究中紧跟亚里斯多德，在他讨论责任时，他的根据显然是亚里斯多德的尼可马克伦理学。因此，马尔库塞企图在奥斯汀的著作与古典哲学之间找到一种基本的对立，这完全是出于一种误解。

马尔库塞竭力强调，抽象地讨论句子的意义，而不是说话者在特定的场合所讲出的句子的意义，会引起许多哲学上的危险。他显然相信，在这样过分强调的情况下，他与奥斯汀所做的刚好相反。但事实上，我们应该把企图系统地了解句子意义和说话活动的实质之间关系的第一个人看作是奥斯汀。对说话类型的系统分类是了解句子意义如何能联系到它们在社会生活中的使用的前提。刚好又是这样一些人，本来马尔库塞应该向他们学习，这样就会使他受益不浅，但他却对他们发起了攻击。

马尔库塞在攻击现代逻辑和语言的偏见时，同时攻击了许多现代科学哲学的实证主义态度。马尔库塞认为现代科学不仅在经验上，而且在思想上也与现代技术有密切的关系。“现代科学的原理是这样先天地构造出来的，它们可以用作推动自己的，具有严格规律的宇宙的思想工具；理论上的操作主义将符合于实践上的操作主义”。这样的说明也弄清楚了，当马尔库塞在科学哲学中攻击操作主义时——他实际上是把实证主义和操作主义等同起来——他不是因为它给我们以一种不忠实的科学说明而攻击它。在这一段中，马尔库塞把现代科学的整个图景看成本质上是与统治形式联系起来的。马尔库塞强调他的观点是和纯粹科学与应用科学之间划一个界限的作法相一致的。纯粹科学是给技术定向的，因为它可以运用的任何特殊用处来说，它是中立的，因为它只具有一种工具的形式。马尔库塞在这一点上是对的吗？如果是对的，那么，他把这个事实与操作主义联系起来难道也是正确的吗？

操作主义是布里奇曼所提出的科学哲学学说。按照这个理论，我们了解一个科学的表达就是按照在检验中包含了这个表达的命题在内的时候所完成的操作。布里奇曼说，“一般说来，我们的任何概念，其意思不过是一套操作。概念是与相应的一套操作同义的”。^①操作主义是独立地提出来的，但它却与维也纳学派的成员所表述的可证实性原则密切相关。按照证实原则，一个陈述的意义就在于它的

^① 布里奇曼：《现代物理学的逻辑》，纽约1927年版，第5页。

证实方法。以前对操作主义和证实原则的反驳，比马尔库塞所提出的任何反驳都更难以驳倒；但是，他不理睬这些反驳，这或许是因为他认为对实证主义的基本反驳是可以用来反对任何科学哲学的，特别是这种反驳对意义的哲学也有其重要的含意。

马尔库塞在这一主张上所持的理由是，他认为，哲学上一些关键性的词（这些词也是他自己论证上用的关键性的词）的意义都被了解为在它们的经验所指的东西以外还给予了更多的内容，而不在于科学的理论概念有一个比经验所指的更多的内容。马尔库塞讲到“美”，“自由”和“白”这样的普遍概念时，断言：“实体的普遍概念意思是指超越于一切特殊经验之上的性质，但是它存留于心灵中，不是作为想象力的虚构，也不仅是逻辑的可能性，而是作为构成我们的世界的‘材料’的”。这是复活一个马尔库塞早期就有的理论，它作为一种本质的理论而出现于三十年代的几篇论文中。马尔库塞在现代意义哲学中看到对这个学说的威胁，这是正确的。因为他为了说服我们相信象我刚才引述的那一类句子并不是完全混乱的，因此，他将提出一种他对关键性表达的意义作出说明，它将要解释什么是普遍概念，因此，“美”这样的表达的意义也如何能“在心灵中”，而且可能承认是“我们的世界所包含的‘材料’”。第一个中心点是马尔库塞已经混淆了语言的问题和有关思考的问题，并把这两者与本体的问题混淆起来了。但是在马尔库塞的著作中，并没有出现可以用来了解人，美，自由等他自己提出的大量断定的意义学说。

我们可以作出结论，马尔库塞的断定是死板的，是有暗示性的，但不是我们所充分理解了的，虽然他不可能说清楚，并准确地讲它暗示的是什么东西。结果是象咒文那样，而且是反理性的，这是类似巫术所使用的语言，而不是哲学使用的语言。我已经注意到马尔库塞诊断了先进社会中语言所发生的病态。但这些病态中的某一种他并没有注意到，那就是用夸大的语言来为一些自命不凡的灵丹妙药进行吹捧，结果是兴奋激动，而不是冷静思考。马尔库塞的议论对这种语言的腐朽性作出了明白的分析，这是他的重要的贡献。

第 八 章

马尔库塞的纲领

马尔库塞在《单向度的人》的末尾仅仅看到一种革命反抗的可能性，而且，那“不过是一种可能性”。那个可能性是说由“流浪汉，没有专门知识的人，其他种族和有色人种的被剥削者，被迫害者，失业者和可能失业者这些人所构成的下层社会”可能转而采取激进行动。这将包括“人类的最先进意识和它的深受剥削的力量的聚会”。但是批判的社会理论不能给我们以根据去预计到这种事情将发生；的确，它不能预计到的这种反抗的发展就是涉及到批判理论的中心思想的，马尔库塞在1964年时就是这样的情况。

1969年在表现出进一步发展了《爱情与文化》和《单向

度的人》的思想的《论解放》中，整个情况就改变了。乌托邦实际已近在目前了。它的可能性就在先进社会的技术之中，那么，什么妨碍它出现呢？这不是政治组织的形式妨碍它出现。社会的合理的再组织，和由工人阶级建立真正的集体管理不会取消统治。我们不能把“按照他的需要分配给予各个人”作为我们的政治信条，因为妨碍乌托邦实现的是人们在那个时候所占有的需要。如果人们要得到解放，这些需要必须经历一个“质变”的过程。马尔库塞现在希望为他的理论找到一个生物学的基础。他的生物学事实上和他的形而上学一样也是一种思辨的体系。而马尔库塞明确地否认过他的思辨体系有任何科学根据。但是，这并不是使他在论断方式上教条主义的气味少一点，一旦一种特定的道德被确定为社会行为的准则，那么，它不仅为人们所接受，——它也作为一种“有机的”行为准则而活动，有机体系接受某种刺激，同时对这种刺激发生反作用，并按照与被接受的道德相合与否而忽视与拒绝其他的道德，因此，它就作为各个不同社会中的一种有生命的小细胞而促进和阻碍有机体的机能。

这个观点被称作政治学说的基础，这里不言而喻的《单向度的人》中的杰出人物统治论变得完全明显的了。人的本性是非常柔顺的。先进工业社会中居民的人性已经受到铸造，因此，他们的需求、需要和希望已变成绝对服从的——除了包括马尔库塞在内的少数人以外。多数人不能为他们的需要而大声疾呼，因为他们不知道这些需求，或者说不能感觉到它们。因此，这些少数人应当为他们的需要而大声

疾呼，而且这种具有主动性的少数人必须挽救那必然处于被动中的多数人。这处于被动中的多数人包括工人阶级，甚至包括新的技术熟练的工人阶级。“这种‘新工人阶级’由于他们的地位，可能会分裂，重新组织和改变生产方式和生产关系。但是，他们既没有兴趣，也没有切身的需要去这样做：他们团结得很好，而且得到很好的报酬”。^①谁是以改造多数人的办法去挽救他们的少数人呢？

时髦的激进集团非常熟悉马尔库塞的革命力量集团包括些什么人，因此，我们必须小心地不要把它所包括的非常多种多样的情况忽视了：它包括美国的学生运动，美国城市贫民窟里的黑人，中国的文化革命，越南古巴的民族解放阵线，在这个集团中有三个因素：第一是美国的有志气的穷人以及越南和别的地方的农民，必须不要把他们与他们自己指定的发言人混同起来，有“学生争取民主社会组织”（SDS）的中等阶层的白人和英国、德国、法国的相应阶层，他们把暴动主义与无政府主义结合起来，以实际行动体现了列宁所说的共产主义运动中的左派幼稚病，这里有中国、古巴和越南的共产党的官僚集团的代表，他们代表了右翼共产主义的寡头政治病。这些力量只有一件事是共同的，他们都是在对先进工业社会的政府进行斗争。但是，就如马克思和列宁所知道的，在与已建立的社会秩序进行斗争时，不一定是解放的动力。

马尔库塞把他对解放力量的说明大半放在论证学生造

^① 马尔库塞：《论解放》，波士顿1969年版，第55页。

反的特征；什么使马尔库塞把这些人作为解放的动力，这首先是他们的浪漫性质，即他们的作风。青春的力量，嘻匹斯的低级文化的语言，精神文化的语言，使用下流话骂人，马尔库塞却认为它表现出有与市场文化决裂的新感觉。传统的马克思主义所看成是小资产阶级的流浪人与流氓无产者紧密地结合起来的产物，在马尔库塞最近的理论中，他们却已经成了发生变化的潜在催化剂。传统马克思主义为了一个很好的理由而采用它所采取的方法。放荡的情感实际上使他们与其经济上所依附的众多的人们割断了关系。所以马尔库塞当然是把学生理想化了，这些学生第一个对父母的富裕财产造反，这更象孩子们的十字军的新版，而不是一种革命行动。但是，在放荡的意义来说，这种孤立刚好是马尔库塞所最看重的，而要求他们与大多数人交往和一起活动的问题则不成为问题，因为大多数人是仁慈的革命所关怀的对象，并不是自觉地表达其要求的革命主人翁。

在他的论文《论压抑的容忍》中，^① 马尔库塞论证说，先进的工业民主的容忍是一种欺骗。允许少数人表达其观点正是因为这些意见不能产生结果；的确，它所仅有的一些表达形式使它成为没有成果的。他的整个论断的主要前提是反复说明多数人是被那种制度有力地控制着，所以形成他们不能听取激进的批评，也不能了解它。这就必然形成人民不能讲出他的意见，他们不是在真正民主与杰出人物的统治两者之间作出选择，而是在相互对立的杰出人物，即目

^① 马尔库塞与吴尔弗和小穆尔合著：《纯粹容忍的批判》，波士顿1967年版。

前的压迫人们的杰出人物与马尔库塞式的将来解放人们的杰出人物之间进行选择。言论自由不是绝对好的，因为在目前的社会中允许言论自由是促进宣传错误的东西，而且“容忍的目的是为了得到真理”。真理是由革命的少数人和他们的理智的发言人如马尔库塞所持有的，而多数人则只是由于这些少数人对他们进行再教育，从而使他们了解真理并得到解放，这些少数人被给予权力镇压敌对的和有害的意见。这或许是所有马尔库塞学说中最危险的东西，因为不仅他所断定的是错误的，而且他的理论也是这样一种主张，如果它广泛地得到同意，那末将会严重地妨碍任何合理的进步与解放。

马尔库塞理论的最古怪的特征也许是他从欧洲革命传统的自由派的和右翼的批评者那里接受过来一种理论；他们却误认为是左倾的理论，但是在马尔库塞接受过来以前，这些理论是很少得到支持的。雅各宾党人与列宁不管他们做了些什么，都相信暂时的多数人对反革命的少数人的专政。但是留给马尔库塞的是要他自己承认相信少数人的专政。

那么，什么是容忍、合理性和解放之间的联系呢？容忍的目的不是为了达到真理而是为了取得合理性。我们的确重视合理性，因为这是我们用合理的方法去发现真理；但是一个人虽然持有许多错误的信念也可能是合理的，而且一个人可能具有一些真实的信念，也还是不合理的。决定性的方面是：前者有可能进而发展到真理，而后者不仅没有理由去断定他所相信的，即使它是真实的，而且他容易继续不断

地取得错误的信念。是什么使它成为合理的呢？合理性的必要条件是一个人应该这样说明他的信念，即他将把他自己放在任何可能的极端观点下面去，使他受到批判与反对，因为很显然作为证据的将是反对这些信念的证据。但是不接受容忍原则正是使他自己与这种批判与反对割断联系。由于一个人不承认自己容易犯错误就会严重地危害到他自己的合理性。

现代最紧要的任务之一是坚持使社会秩序和政治秩序接受合理的批判，而且保持在大学和其他地方有合理探讨的自由。合理性的机构化是资产阶级社会的巨大成就之一。当然，机构化本身可能被用于使合理批评的实践受到孤立，这样就妨碍它被运用于社会制度上；有一种加之于大学和其他机构的继续不断的压力，借以使合理探讨的实践只为政府的目的服务。这些为了保护已确立的社会秩序而攻击合理研究必须予以反击。新的马尔库塞式的激烈反对容忍使那些支持容忍的激进分子在这方面与他们宣称打击的力量联合起来，这不只是他们的理论，而且是他们的实践，捍卫大学按照它们的志愿去进行教学与研究的权威，从与马尔库塞联合起来的学生联合会所遇到的危险比从任何其他的方面来的危险都要大一些——即使马尔库塞本人已经有时使大学不受到他的批评。

我的看法容忍与合理性紧密联系这一点不仅是先天的论题。马克思主义从一个合理的理论变成不合理的理论就是由于马克思主义使他们自己与可能受到的批评与反对割断关系。苏联使用国家权力去保卫作为一套真正信念的马

克思主义就产生了马克思主义的萎缩症和苏联马克思主义的不合理性。不仅就容忍来说，这种使用国家权力是一种镇压；而且少数人拿起这个工具用以对付多数人这种看法也与马尔库塞建议他的少数杰出人物拿起这个工具以对付多数人是非常相似的。在苏联多数人是从有利于其自身的解放出发而接受再教育的被动对象。马尔库塞要我们去做的就是斯大林主义的实践的一部分。

一个人不能从上面去解放人民，一个人不能在这个基本水平上对人民进行再教育。就如象年轻的马克思所看到的，人们必须解放他们自己。达到解放的唯一教育自我教育。把人们作为被别人解放的对象是使他们成为被动的工具，这是使他们成为一种惰性的材料，并由杰出人物来捏造成他们所选择的形式。先进工业社会的大多数人经常是糊涂的，不快乐的，也意识到他们没有力量。他们也经常是有希望的，批判的，能够抓到直接的快乐与自由的可能性，马尔库塞低估多数人的现状；他的理论引导他错误地轻视多数人，这种理论也从下面支持一些政策，这些政策事实上正好产生他所责备的现代社会的被动性与不合理性。青年黑格尔派的哲学，马克思主义的片断和弗洛伊德元心理学的修改了的大块文章——在这些材料之外，马尔库塞已提出了一种理论，和它的许多前驱者一样祈求于自由与理性的名义，而在每一个重要点上都出卖他们的本质东西。

尹大贻 译

徐孝通校第五、六两章

全增嘏校第七、八、九三章

评《知识与人的旨趣》

雷蒙德·戈伊斯

《知识与人的旨趣》英译本包括哈贝马斯的主要哲学著作《知识与旨趣》的德文本第一版(1968年)和他1965年在法兰克福就同一题目所作的就职讲演两部分译文。1973年哈贝马斯发表了这本书的第二版,附有五十页“跋文”。在跋文里,他间或修改他的主张,以阐明曾被误解了的若干论点并答复批评。在下文里,页数参照英译本,没有译出的德文本第二版“跋文”在引证时标出“跋文”字样。

这本书是对“唯科学主义”的一个抨击。哈贝马斯所说的“唯科学主义”指的是这一论题:正确的知识只能用象在自然科学中所运用的那些方法才能获得;科学与知识是完全相等的(第4页,67页)。他提出了代替这个命题的一个纲领:描绘知识怎样在一个社会理论的结构内得到先验的证明。

“先验哲学”是回答关于我们的知识的两类问题的一个尝试:(1)关于知识的必要条件或限度问题;(2)关于知识的根本正确性问题。先验哲学的特征是把这两类问题的回答联接起来:即表示我们知识限度的同样一套“先验条件”也足以证明在我们辩护我们各种知识论点的正确性时

所必须求助的那些原则在原则上是正确的。没有这种联接就没有先验哲学。人类记忆的广度是有限的，这就规定了我们知识的界限，但是，除了有人相信关于人类记忆的这个事实即可证明某些认识论原则是正确的这一不大会出现的情况以外，并不是持这种观点的每一个人都是先验哲学家。同样地，例如倘使有人认为直接的感官报道是真正正确的知识，但他却不能有最终地证明此外任何知识的正确性的那种系统的理论，他就不是先验哲学的观点。那种可称之为“充分发展的”或“绝对的”先验哲学，除了答复上面那两个问题之外，还要满足更进一步的条件（3），即回答认识论的怀疑论者：这套先验条件的本身是不容置疑的，是先天知识，而且保证我们知识的基本原则的正确性。试图保留先验纲领的某些部分，而把充分发展的先验哲学削弱到比较似乎合理的形态，这是吸引人的。这样作的一个明显的方法就是削弱条件（3）。如果我们能发现一套条件足以证明我们的知识是正确的，而且任何不受这套条件支配的东西都不是知识，即使这套条件不是被先天地认知的，我们仍可断言在了解知识的基础方面已经取得了进步。那种不要求先验条件是先天地可认知的先验哲学，将被称为“相对的”、“有条件的”先验哲学。但是，尽管有条件的先验哲学能够削减先天性的要求，如果没有某些类似的条件，它仍然不能获得进展。信奉先验哲学就意味着信奉一种关于如何能够普遍地证明我们知识的正确性的理论。要给予这种普遍的证明，先验条件无需必然地是先天的，但这些先验条件必须具有某种不同于我们通常的经验知识的认识论地位。不能

够明确指出这些先验条件的某些特殊的认识论地位，就等于放弃对普遍证明的寻求，从而等于放弃先验论纲领本身。

哈贝马斯所发现的先验条件充其量不过满足第三个要求的削弱了的形式。这些先验条件，他称之为旨趣（或者更完全地“指导研究的”或“指导认识的”旨趣）。有三种不同的旨趣，而每一种旨趣都和一种不同类型的知识相适应。人，作为一个种类，有：（a）对于他的环境的技术控制的旨趣，这种旨趣本身在自然科学中表现出来；（b）一种为了共同生活而互相交往的旨趣，这是人文科学的根源；（c）从意识形态的强制中解放出来的旨趣，它建立起社会科学。哈贝马斯断言这些旨趣不只是关于人的经验事实，可是关于它们之间的区别他却不是说得很清楚的和一贯的。他有时称这种旨趣^①为非“先验的”，而是（仅仅是）“准先验的”；他偶尔说它们既是先验的，又是经验的；在一处，他说根据我们如何得以认识它们，或者如何看待它们^②，它们或者是经验的，或者是先验的。旨趣满足条件（3），并“具有一种先验的地位”，因为我们是“以反省的方法”得以知道这些旨趣的。这本书的主要论点之一就是恢复这种“反省”作为正确的知识形式的地位（“跋文”，第369页）。“反省”指的不仅是作为例如在观察之外的、内省的心理过程；它被运用于一种特殊的唯心论的涵义中。哈贝马斯在“跋文”里声言在他

① 有时说的不是旨趣，而是他们建立起来的“参考结构”，是“准先验的”，这也许不完全是同一回事。

② 参阅“跋文”，第410页。

的书的本文中沿用了德国唯心主义者混淆两种不同意义的“反省”的惯例（“跋文”，第411页）。第一种意义的“反省”指的是活动规则的改造，在这一活动中，我本身正从事于描述这些规则；即，这活动是在改造过程中我仍旧服从于我正在改造着的规则的那种活动。语法家使用英语创立一种英语语法，就是从事于“反省的”科学，因为他的英语规则的描述本身就是服从那些规则的。另一方面，虽然物理学家的身体是服从物理学规律的，可是在提出物理规律方面，他的“认识活动”就不是服从于这些规律的了；所以物理学不是一门反省的科学。哈贝马斯赞成诸如“意向”、“愿望”、“动机”等等精神现象的非简化主义的说明，而且认为尤其没有任何认识的型式是“客观化”的科学^①研究所能处理的。因此，我由反省发现一套规则这一事实：在哈贝马斯看来，就意味着这套规则具有一种特殊的认识地位。

也许知识的任何先验的证明必须利用唯有通过“反省”才可以理解的条件——因为我们还不知道知识的“先验的证明”是什么，我们还是让这个问题悬而不决为好^②。在任

^① 从“客观化的科学”不能研究精神现象这个事实，并不得出：我们对精神现象不能有“客观的”知识。哈贝马斯至少默认地区分以下几点：

(a) 假如科学把它的论述范围内的对象看作服从物理的控制，它就能够成为“客观化”的科学，而与诸如“重建的”、“解放的”科学不同。

(b) 假如一种主张不是随意的，而且能在主体之间加以证实，但它不是个人的偏见，它就是“客观的”知识。

(c) “客观主义”是一种哲学学说，它在事实的构成中“否认主观方面的贡献”；它是知识的“客观性”[就(b)意义而言]的一种哲学解释：即断定一个所指的认识型式是“客观的”、意味着它描述一个先于任何的人类活动而“由它本身”构成的世界。参阅“跋文”第374页注释。

^② 哈贝马斯似乎往往交替使用“先验的证明”和“反省的证明”。参阅“跋文”，第378页注释。

何情况下，没有理由相信控制某种认识活动规则的反省的描述，会自动地提供那种活动的任何一种辩护——何况是它的认识论的正确性的先验证明。也许古德曼和其他人是正确的，就一个理论，例如归纳的理论来说，我们所能够期望的充其量是对我们在正常归纳推理中实际运用的规则的系统描述。但是，达到那一点，肯定不是先验哲学的意图。

“反省”的两种意义的第二种是与哈贝马斯的“意识形式”概念相关的。意识的“形式”或“状态”是习惯、态度、个性、特征、气质的复杂的结合，那是个人或社会团体所特有的（第15页以下）。一个压制的社会制度的需要能够使任何既定的意识状态遭受病理的变形。这样一种畸形是一种虚妄的意识状态和被妨碍的行动自由，它的继续存在依赖于主体对它的本源的无知。但是，在某些情况之下，能够引导主体认识其信仰与习惯的本源。第二种意义的“反省”就是这样一种认识——它既是知识的领悟，也是虚妄意识与束缚状态的解放（第198页脚注，第203页以下，第212页）。

除了“反省”一词的意义含糊以外，哈贝马斯认为指导研究的旨趣既是经验的、又是先验的，这个主张的困难部分来自这一事实，即他至少以五种不同的方式运用“先验条件”这个术语，以致某一个旨趣在一种意义上可能是先验的，而在另一种意义上则是经验的：

(1) 第一种意义是我们已经讨论过的：如果人们通过反省Y的途径得以知道X，X就是活动Y的先验条件。

(2) 如果人们能够从X推导出所讨论的认识型式的正

确性^①，X就是一种认识型式的先验条件。

[哈贝马斯有时把“推导出正确性”降为“使得似乎合理”(第194页)]

(3) 如果人们必须求助于X以证明正在进行的活动是正确的，X就是这一认识活动的先验条件。

(4) 当我们断言所称的认识型式是真正的或正确的时候，如果X告诉我们，我们指的是什么，X就是这种所称的知识型式的先验条件。

(5) 如果X“构成那些组成一种知识型式领域的客体”(第26页脚注)，X就是那种知识型式的先验条件。^②

显而易见，这五种意义的“先验条件”似乎并不都是同等的，而且其中几种确实渗透着模糊的含义。当我们主张物理学或哲学(原文如此——译者)两者都是知识的正确形式时(但也许在不同的意义上)，分析我们所主张的与证明物

① 哈贝马斯运用这个通常译为“正确性”的“Geltung”这个德文字，不幸的是，这个德文名词在“客观的正确性”与“接受”二义之间含糊不清。

② 有些段落(第47页，第119页注释，第197页，“跋文”第104页)暗示着哈贝马斯在思想上可能偶尔还有另一种意义的先验条件：假如X描述一种活动与“人类生活的客观结构”的关系，X就是那种活动的先验条件。在科学的实例中，这就可假定有这个意思：X分析科学在人类需要、社会制度及其应用于解决人类问题中的起源。最后，哈贝马斯使用我译为“证明”(或者“证明……为正当”)的两个不同的名词：“Begründung”与“Rechtfertigung”，后者在语义上是和证明同义的，没有引起任何特殊问题；前者文字上指的是“奠定基础”，而且容许有许多不同意义。“先验的基础”常常是和给予“使科学成为可能”的条件相等同的。很明显，“使科学成为可能”的每个事物，并不也都从认识论上证明它是正当的，而且在这里容易发生这样的失误：即给予使科学作为一种制度而存在的一切种类的必要的经验条件。我不能确定哈贝马斯在这里总能避免不出问题。

理学或语言学是正确的知识,就有关的意义而言,肯定不是一样的,很明显,这两者之中没有一种是同寻找那些“构成”物理学或语言学的对象的条件一样的。在“跋文”中(“跋文”第 382 页),哈贝马斯承认在这一点上的混乱,并且改变他的论点,以致达到一个陈述的“客观性”和它的“真理”之间引进新的区别的地步。但是这样只是增加了混乱,因为在“客观性”的标题下,他接着把一门科学领域内对象的构成与科学论述本身的客观性等同起来,而且在“真理”的标题下,把个别的科学陈述的真理性与运用于科学中的基本认识论原则的普遍正确性等同起来。^①以物理学为例;在我看来,哈贝马斯至少必须区分:

(a) 物理学的对象是怎样构成的?

(b) 当我们主张物理学作为一个整体是: (1) “客观的”; (2) 正确的/真的; (3) 可接受的时,我们说的是什么意思?

(c) 当我们认为物理学中的个别陈述是: (1) “客观的”; (2) 正确的/真的; (3) 可接受的时,我们说的是什么意思?

(d) 物理学就整体或它的基本原则而言是: 客观的等等,对于这种主张,我们能否证明它是正确的? 如果我们能

^① 这个最后的等同和本书正文的基本宗旨相抵触。在那里,哈贝马斯强调特殊的个别陈述与象归纳法原则的那些原理之间的区别(第 118 页以下)。象归纳法这样原理并不是象个别的陈述那样地是真的;这些原理是“从长远的观点来看才正确的”,因此必定证明这些原理的方式与证明个别科学陈述的方式是不同的。

够证明,我们是如何能够证明的?

(e) 我们如何能够证明物理学中的个别陈述的客观性等等?

最后,上述问题没有一个是必然地与我们如何证明我们从物理学研究是正当的这个问题相等同的。

假如人们有一定的哲学信念,这些区分的某些项目就可能消失——例如,实用主义者可能不愿在真理与可接受性之间作出区分——但在“知识的先验条件的反省”的标题下,把这些问题拼凑在一起,而没有对它们的联系作出任何论证,这肯定是不行的。我认为试图在这各种不同的哲学任务的杂乱无章中理出头绪来的最有希望的办法,将是从我称之为先验条件的第五种意义,即组成一种知识型式领域的客体的构成着手。如果能够表明人对其周围环境的技术控制的兴趣蕴涵着任何成为物理学的可能对象的实体都具有某种(先天的)特性,你就会看出:关于何种有关证据的原则对物理学必定是正确的,我们如何能够证明从事物理学研究是正当的,是否能够作出任何结论来,等等。哈贝马斯自己对此毫无作为,但在“跋文”中,他却确实强有力地提出科学“领域的客体的构成”是他的先验纲领的基本概念^①。

哈贝马斯试图行驶于康德的充分发展的先验主义与自然主义这两途之间。如果我坚持提问:我为什么接受某种

^① “跋文”导致哈贝马斯见解的进一步的改变,使他承认在本书正文里假定“断言的绝对意义的(Sinn)先验演绎”自动地蕴涵着“断言的真理性的先验证明”,是错误的(“跋文”第407页)。

十分有根据的有关知识的主张，我所回溯的一连串理由既不会终止于先天地明显的并且成为其他理由的好根据的第一步，也不会终止于某种纯粹经验的（也许是生物学的）事实，它并不构成下一步的理由。我终于达到的倒是一种“意识形态”。既定的意识形态是在任何历史时代出现的证明所要根据的根本结构。因为组成意识形态的因素不是人的普遍特性，而是那些产生、变化与消亡的某一特定个人的特征，所以不可能有充分发展的先验主义；意识形态的内容不全是先验地明显的，事实上其中有些甚至不是我们所认为能够是明显或不明显的一种事物。另一方面，意识形态并不是一种事实或事态。尽管意识形态是一切辩护的场所，它本身却超越可能的辩护范围。但这并不暗示对一种意识形态的信奉必定是完全任意的。我的意识状态的反省（就这个术语的第二种意义而言）并不产生由此发生的“批判”意识的证明^①，但它确实引导意识形态更接近于合理性。反省它自己形成的历史，意识形态就变得“本身透明的”而又“剔除其本身的偶然因素”（第16页）。如果开明的常识在这里是正确的指导，情况看来确是这样，如果对某种意识形态的信奉，出于对这种意识形态由以形成的历史与社会因素的反省认识，而非出于对那些因素的无知，那末这种信奉就不是那么随意的、非理性的了。主张这样一种反省以后的信奉并不仅是主观的偏爱或冲动，哈贝马斯无疑是正确

^① “自身反省并不提供任何证明”，见《理论与实践》法兰克福祖尔坎普出版社1971年版，第28页。

的。毫无疑问,这种特殊的历史反省是有社会价值的,但哈贝马斯似乎常常给予它以一种绝对领先的重要性;好象只有通过我们意识状态的历史本源的反省,才能解放我们自己似的。但是,下述三者之间却有区别:(a)为了有可能知道自己有何种特性,我必须具有最低限度的自我认识;(b)关于我现时的意识状态是意识形态的、虚妄的、强制性的、不自由的等等的认识;(c)对于特定的社会机构制度与历史进程的认识,它们导致我正在为特殊的意识形态的曲解而苦恼。显然,没有(a),人就对关于合理安排生活的任何事情不能有什么作为。同样地,除非我认识到我的意识形式是意识形态的或强制性的,我也许不会被激发去试图寻求改变它的方法。但是,确实好象我能够认识到我正苦于一种强制或苦于虚妄的意识,而不用知道使它发生的特殊制度与历史事件是什么。而且如果我能够认识我正生活在谬误与束缚之中,我可能试图用许多方法中的任何一个、而不只凭考察我的过去来解放自己。不用历史的反省,简单地面对其他的选择途径就能产生一种被限制了的思想形式的觉醒、甚或至于解放。当然,假如人们仍然坚持象黑格尔那种必须循序渐进地由一种思想形式过渡到另一种的单一理论,就不会是这样的情况了。在这样一种理论中,你在原则上能够达到任何给定阶段,只要遵循整个顺序一直达到在它前面的那个唯一阶段。也许不管哈贝马斯的“唯物主义”的抗议,我们仍然看到“唯心主义”的遗迹。

我怎样确切知道我的意识的那一部分是意识形态?在反省中我用什么标准?毕竟在反省中我可能总是发现我的

意识形态中一切因素的历史与社会原因；为什么我只把其中某些称为“意识形态的”？哈贝马斯主张：在把我的意识状态中那些属于意识形态的部分从那些非意识形态的部分中分离出来，我正暗中运用一种社会的和历史的理论作为评判的标准。我将要把什么认为是一个虚妄的或“意识形态的”意识的例子，这将取决于在一定技术发展水平上，我认为何种社会强制是必要的，何种是客观地多余的。属于多余强制的结果的意识就是意识形态。就是在这个意义上，哈贝马斯认为“只有作为社会理论，知识的批判才是可能的。”另一方面，哈贝马斯在一处断言反省的标准是先天地确定的（第314页）。但是，在另一处（第15页）他却说这种标准遭受历史的变化。假如在反省中我运用一种社会理论把真理和意识形态分离出来，在什么意义上我能被认为有一个先天的标准？哈贝马斯肯定不愿说我的社会理论是先天的——尽管他也许不会完全舒服地称之为纯粹地经验的。在这里必须区分三个有联系的问题：（1）人是否先天地确定有一种通过反省而获得解放的旨趣；（2）他用以判断某种意识状态是否属于意识形态的那种社会理论本身是经验的还是先天的；（3）我们用以判断一个反省活动是成功了还是未曾成功的那个标准是不是先天的。哈贝马斯认为个人或众人是反省的主体，他们所处的优越地位使他们知道自己是否成功地反省了；他还认为他们的判决没有上诉的余地。如果你已经反省了，你就因此从你的意识中的一个阻碍你的行动自由的意识形态成分里自觉地解放出来了，而且你不可能不知道你刚刚把自己解放了。这个进程

如果是成功的，它就随着证明了自己的正确性。^①

哈贝马斯确实认为人有一种通过反省而获得其自身解放的旨趣，这是关于人的先天真理。关于这个命题的论证是非常重要的，而且把哈贝马斯引到接近于充分发展的先验哲学。论证的关键就在交往的概念上。交往的存在可以说是实用地先天的。在这个意义上，任何试图证明它不存在的人将因此缘故证明它确实存在（或者至少他本人希望它存在，哈贝马斯在这一点上并不十分清楚）。假如某个人承认交往的存在（或者希望它存在），他就必须承认（或希求）离开它们就不可能有交往的那些条件的存在。^②然而只有当参予的对手双方都是自由的，不受强迫的，交往才开始发生；假如一方或几方单纯地反应外部或内部的强制，就没有交往。因为个人的自由只有在自由社会的范围内才是可能的，所以对交往的承诺蕴涵着对促进社会的解放承担责任。因为只有假定社会有任其使用的基本技术与保证合作的交往手段，社会才得以构成与再生产它自身，我们便有义务促进这两种旨趣^③。因此，我们所说出的“第一句话”已不明显地使我们承担争取解放、社会正义与艺术和科学的

① 我不确切地知道哈贝马斯关于不成功的反省意图方面有何种理论。他确实提到心理分析中的“抵抗”现象，但似乎感到不可能有虚妄的反省。也参阅他的主张：我们先天地知道什么时候“意见一致”是真的，什么时候是虚妄的。（《理论与实践》，第24页）

② 这就是哈贝马斯所说的，但实际上他只能提出稍微减弱的主张：即希求交往同时又希求那种已知对交往的不予满足是必要的条件，那是矛盾的。这与康德关于希求目的的人希求必要手段的假设有类似之处。

③ 这包含着某种循环。毕竟我们从交往开始以便再回到交往。哈贝马斯并不总是小心地区别交往的旨趣与解放的旨趣。

发展的责任(第 314 页)。纲领的这一部分概述得比其他的部分更为简略,所以难于对它作出评价;在哈贝马斯后期著作和他的朋友卡尔——奥托·阿佩尔的那些著作中,有一些详细的阐述,但是论述它们就超出这个评论的范围了。

假如哲学的基本结构是被当作一种“形成过程”、一种人类意识形式的“现象学”看待的人类的历史(第60页以下),人们会希望更多的关于先验旨趣是怎样地埋藏在这种现象学之中以及一般地关于哈贝马斯理论中经验的与先验的关系的报道。因此,完全的评价必须等待那种《知识与人的旨趣》只是它的一个绪论(第Ⅶ页)的“社会理论”。^①

哈贝马斯了解自己的哲学任务是试图从“客观主义的”幻觉与唯科学主义中解放出来。唯科学主义必定导致我们的实际的和政治的论述的贫乏枯竭。自然科学只能提供对达到先已给定的目标的各种不同手段的适当性的分析。假如自然科学是唯一的合理性的形式。关于追求不同目标的合意性(值得性)的讨论就必定是完全非理性的了,而政治论述就必定不过是伪装了的民意操纵。唯科学主义最终必定促使社会分裂为一小撮专家治国论者、社会工程师与一大群毫无差别的“总体制度的居民”群众。^②只有“实用哲学”传统的复活,只有表明各种目标的讨论可以是合理的,才能阻止这种历史的发展。哈贝马斯的认识论是一种尝

① 哈贝马斯最近的著作《晚期资本主义的合法性问题》(法兰克福:祖尔坎普出版社,1978年)包含着一个社会进化理论的纲领,它将构成“社会理论的基础。”(第7页)

② 《理论与实践》,第334页。

试，它表明一切科学(包括自然科学)都以那“构成”研究领域的事实的人的旨趣为先决条件，借以辩护“实际推论”的合理性。因此，在实际的和政治的讨论中，人的旨趣扮演着决定性角色这一事实，再也不能用作反对它们的合理性的论据；人的旨趣是构成一切合理性的基本要素。

杰尔米·莎别鲁的译文是清楚、准确、而又可靠的，而且他增加了一些有帮助的注释。这本书的历史分析过于累赘，其中许多历史分析与主要论证是否相关是不清楚的，而且很多地方非常难于领会。只有一个德国哲学家能愉快地写下象这样一句话：“在一个由费希特独特地决定的思想倾向中，马克思采取了黑格尔反对康德的知识批判方法的意旨(第42页)。”尽管在许多问题上存在混乱，这本书仍然包含着一个有趣的值得严重注意的纲领。

译自美国《哲学杂志》1975年12月出版，第810—819页。

可人译

江天骥校