

# 法兰克福学派论著选辑

上 卷

上海社会科学院  
哲学研究所外国哲学研究室 编

商 务 印 书 馆

# 法兰克福学派论著选辑

(上 卷)

上海社会科学院哲学研究所  
外国哲学研究室 编

商 务 印 书 馆

1983年·北京

FÁLÁNKÈFU XUÉPÀI LÙNZHÙ XUǍNJÍ

法兰克福学派论著选辑

(上卷)

上海社会科学院哲学研究所

外国哲学研究室 编

---

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

新华书店总店北京发行所发行

中国科学院印刷厂印刷

ISBN 7-100-01894-3/B·262

---

1998年10月第1版

开本 850×1168 1/32

1998年10月北京第1次印刷

字数 489千

印数 3 000册

印张 20 3.8

定价: 33.50元

# 目 录

前言	1
----	---

## 马克斯·霍克海默(1895—1973年)

唯物主义与形而上学(1933年)	3
传统理论和批判理论(1937年)	39
独裁主义国家(1940年)	90
启蒙概念(1947年)	117
人的概念(1957年)	156

## 特奥多尔·W.阿多诺(1903—1969年)

弗洛伊德理论和法西斯主义宣传的程式(1951年)	183
主体与客体(1960年)	208
知识社会学及其意识(年份不详)	224
《否定的辩证法》导言(1966年)	238

## 赫伯特·马库塞(1898—1979年)

历史唯物主义的基础(1932年)	294
《理性与革命》(1941年)	344
第一部分 黑格尔哲学的基础	344
导论	
1. 社会历史背景	344
2. 哲学背景	355
第二部分 社会理论的兴起	366



导  论  从哲学到社会理论 .....	366
第一章  辩证的社会理论的基础 .....	372
第二章  实证主义的基础和社会学的兴起 .....	375
《爱欲与文明》(1955年) .....	382
政治序言(1966年) .....	382
第一章  精神分析的潜在趋势 .....	392
第四章  文明的辩证法 .....	399
第十章  性欲转变为爱欲 .....	419
当代工业社会的攻击性(1956年) .....	438
《苏联马克思主义》(1958年) .....	455
第二章  苏联马克思主义:基本的自我解释 .....	455
《单面人》(1964年) .....	483
导  论  批判的麻痹:没有反对派的社会 .....	483
第一章  控制的若干新形式 .....	490
第二章  政治领域的封闭 .....	505
第三章  不幸意识的征服:压抑的非升华 .....	535
第七章  实证思维的胜利:单面哲学 .....	558
第十章  结论 .....	584
乌托邦的终结(1967年) .....	594
反革命和造反(1971年) .....	602
第一章  面对着反革命的左派 .....	602

## 前 言

法兰克福学派是西方马克思主义中最大、最主要的一个流派。它创立于30年代初,是由一群哲学家、社会学家、心理学家、政治学家、经济学家、法学家和文艺理论家组成的学者集团,并拥有自己的研究所和学术刊物。它继承了西方马克思主义创始人卢卡奇、科尔施的“批判的马克思主义”的传统,并综合弗洛伊德的精神分析学以及其它现代外国哲学流派的某些观点,对现代资本主义社会进行了多学科综合性的研究和剖析,形成其独特的“批判的社会理论”。

60年代末,该理论成了1968年席卷北美、西欧的学生造反运动的思想武器之一,作为一种激进主义理论,在西方世界曾有过较大的社会影响,其代表人物霍克海默、马库塞和哈贝马斯被誉为当代杰出的思想家。随着新左派运动的沉寂,该学派第一代代表人物相继去世,以及其内部理论分歧加深、脱轨转向,原先意义上作为一个旗帜鲜明、队伍庞大的法兰克福学派已成为历史。不过,它的许多基本理论观点在当代西方哲学和社会学著作中仍被研究、被应用,而其第二代、第三代代表人物,如哈贝马斯、施密特等人在西方思想界尚有相当影响。

严肃地研究法兰克福学派,有一定的理论意义和现实意义。我们不仅能借此了解当代西方哲学、社会学理论和认识西方社会,而且批判地汲取和改造其有价值的思想资料,对进一步研究和发展马克思主义也有一定的参考价值。为此,我们编译了这部论著选辑,以满足我国学术理论界研究工作的需要。

本选辑分上下两卷，一百来万字。它选自该学派主要代表人物的一些重要著作的部分章节以及重要论文，尽力保持该学派社会哲学的特色，并兼顾有关其它方面的理论。因该学派成员众多，论著甚丰，文字艰深晦涩，加上我们所掌握的资料、专业知识和外文水平有限，在选、译、校、编诸方面会有许多疏漏和舛误之处，恳请广大读者批评指正。

1979年，在太原召开的“全国现代外国哲学讨论会”上，朱庆祚代表本室接受此书编译任务，后因工作变动，改由范明生主持并负责选材。张伟负责全书的编辑工作。此外，中国社会科学院哲学研究所郭官义参与了哈贝马斯著作的选、译、校工作。武汉大学、复旦大学、安徽大学的一些老师也承担了本书的翻译任务。对他们的辛勤劳动和大力协助，我们表示诚挚的感谢。

上海社会科学院哲学研究所  
外国哲学研究室

## 马克斯·霍克海默(1895—1973年)

马克斯·霍克海默(Horkheimer, Max 1895—1973)

哲学家、社会学家。生于斯图加特,就读于慕尼黑、弗赖堡和法兰克福大学,1922年获哲学博士学位,1923年参与筹建社会研究所活动。1925年起在法兰克福大学任教。1930年出任该所所长。1932年创办《社会研究杂志》。1934年随社会研究所到美国哥伦比亚大学。1949年回国重建社会研究所,1951—1953年任法兰克福大学校长。1954年赴美讲学至1959年退休。主要著作:《独裁主义国家》(1940)、《启蒙的辩证法》(与阿多诺合著,1947)、《理性的失色》(1947)、《工具理性批判》(1967)、《批判理论》(1968)。

### 唯物主义与形而上学\* (1933年)

对古代以来的欧洲哲学观点的考察,使狄尔泰达到了这样的见解:每一位形而上学家的目的,都是要建立一个统一的和普遍有效的体系,但是,他们之中却没有一个人在这个方向上取得实在的进展。所以,当狄尔泰自己着手划分世界观的类型时,他强调自己的划分所具有的主观性质。他确信,不可能有一种普遍有效的体系,因此他对于单个体系的有序编排不作任何形而上学的论断。

---

\* 译自霍克海默:《批判理论》,纽约,1972年,第10—46页。

当然,使狄尔泰的类型论具有实际意义的那些相关陈述的目的在于把握整体的存在,正如他的类型论为之加上秩序的形而上学体系一样。与狄尔泰有关人类本性的永恒性及世界不变的同性的信念相一致,狄尔泰认为,所有的世界观以及表述这些世界观的体系都是从“生命”之中产生的,是对那唯一的存在之谜的不同的解答。与科学的考察不同,哲学一向是关心这个“生命之谜,……这个完整的实在,它是如此的复杂而神秘”<sup>①</sup>,所以,狄尔泰认为,我要在这个世界上做什么,我为何活在这里,我在世上的命运将是怎样的,这些问题是“最使我关心的”。<sup>②</sup> 狄尔泰自己的活动有三个特点,他认为,这是哲学的(实际上是形而上学的)心灵的特征,这就是:自我反思,即首尾一贯地彻底地探究主观的与客观的材料;把一切可认识的实在融合为一个统一的整体;以及试图为知识的普遍有效性提供一个终极的和内在的根据。

尽管狄尔泰避免把他的立场发展为一种完全的形而上学体系,然而,他对各种世界观的分析,并不只是把某些在历史理论中有重要意义的因素清楚地离析出来,这不是他的意图。毋宁说,他的工作,像宗教与形而上学那样,是要把握“作为整体的实在的意义与旨趣”<sup>③</sup>。在狄尔泰看来,每一种体系都堕入了二律背反的困扰之中,只有历史的觉悟才能“解开哲学和自然科学所不能打破的最后的链条”。但是,这种解放的觉悟

同时就是重建人自己灵魂的统一以及对一切事物的内在联系的洞察,虽然这种联系是深不可测的,但它作为有生命的

---

① W. 狄尔泰:《世界观的类型与形而上学体系的教育》,《全集》,第8卷,莱比锡—柏林,1931年,第206—207页。

② 同上。

③ 狄尔泰,前引书,第82页。

东西表现出来。为了安慰自己，我们可以尊崇每一种世界观中的某一片断的真理。诚然，生命的历程可能只把这种深不可测的内在联系的某些特殊方面展现在我们面前。但是，如果表述这些方面的世界观的真理极其强烈地吸引着我们，我们便会温顺地向它屈服，会认为真理完全表现在其中了。<sup>①</sup>

在狄尔泰和雅斯贝斯所提出的关于世界观的历史的与心理学的类型论中，资产阶级自由主义对它自己的思维所声称的绝对性提出了批判。对各种形而上学观念给予平等地位，并意识到它们的基本历史条件，这就证明他们高度脱离了资产阶级自由思想原先予以绝对化的那些范畴。这是确实的，尽管各种哲学体系的历史相对性不是通过对制约着它们的社会条件的认识来实现，而是借助于把人、生命、人格以及创造性的发展等概念实体化来实现的。在部分地同过去的特定观念分离时，世界观的种种形式及其变换，现今穿上了形而上学加工制作的华贵外衣。

在人们企图从总体上把握世界时，他们心中产生的一切态度、表象、努力和思想不可能是纯粹的幻想。它们一度曾经是强大的力量，并且对于大多数人，它们以独特的方式不断地重新出现……这些观念可能是虚假的、非逻辑的和骗人的，但是，人类心灵就是这样构造的，它把自己表现在这些观念之中。心灵以这种方式来经验事物并进行加工制作，使得这种客观化曾经被并且今天仍然被认为是适合于表现并明白地揭示心灵的。<sup>②</sup>

---

① 狄尔泰，前引书，第223页；又见第271页。

② K. 雅斯贝斯：《世界观的心理学》，柏林，1919年，第4页。

既然对于任何完备体系的绝对有效性的信仰已经消失,全部系列的文化形式,它们的节奏、相互依赖与规则便都成了理智构造的工具。

凭借这种能力,理智文化的历史接收了先前的体系与学派的盟主权。唯一真实的变化在于,现今对于观念本身的特殊内容漠不关心了。实在能够被合理形成,即被按照一般需要安排在事物存在秩序的框架之中,这样的期望正在减少,使得在最可能的世界的不同构造之间作出区分成为愈来愈不重要了,而这最可能的世界,是先前各种体系作为被经验到的实在的合理本质而设计出来的。实在与理性之间不可逾越的鸿沟,使得在哲学上把二者等同起来或者凭借任务概念把二者互相联系起来的任何企图声誉扫地。

关于实在与理性之间牢不可破的和谐的观点是自由主义者的观念。它适应于以众多个体企业家为特征的社会经济。他们的利益对整个经济的顺利运转起着协调和促进作用,这一图象适用于作为整体的社会及其不同的社会阶级。垄断状态则进一步否定了阶级冲突。但是,在世界市场中,少数强力集团之间的斗争,成了时代的如此重要的话题,以致悲剧、英雄主义以及命运这些概念代替个体之间的和谐而成为历史哲学的主要范畴。个人的物质利益被认为是不重要的,与其说是应该满足的,不如说是应该抑制的。然而,当代哲学通常不是简单地否定过去构造理性体系的种种努力。它赞扬这些体系的作者们的伟大和创造能力,赞扬他们著作的“成熟的”统一性中的审美特征以及各个体系所表述的真理,尽管这些体系之间存在着矛盾。这样,当代哲学就激起我们对于过去人物的钦佩与尊敬,激起我们对于伟大、人格和领导的正式信仰。在对各种差别给以生物学与历史学的还原时,当代哲学当然否定了对过去学者们的观念的有效性的简单断言,而以尊敬的同情和描述代替了对于古老体系的客观检验。在把理智文化的历史改造为一种

新的形而上学时，哲学拯救了“心灵的统一”，但也阻碍了它自己去接近历史—文化考察的重要对象。

世界观的理论在追求它自己的形而上学的利益时，注视着一切思维形式，它是从同一个观点来表述所有这些形式的。因此，当代的哲学文献完全不能把握两种思维方式的对立，这种对立贯穿在全部哲学史中，而在我们当前的历史情境下，唯物主义与唯心主义的对立，看来是最有决定意义的对立。这种分歧被认为是两种形而上学方向之间的冲突，于是，一般都在现代哲学可置疑的基础上被毫无困难地解决了。产生这种误解的主要原因在于，没有以正确的方式来考察唯物主义的理论与实践。大多数唯物主义的哲学代表是从形而上学的问题出发，并以同唯心主义相对立的立场来确立他们的论题，这样做的确是无补于事的。可是，对于唯物主义思维方向的任何解释（把它主要看作是对形而上学问题解答的解释）是不能把握唯物主义思维方向的那些在今天看来是最重要的特征的。

在狄尔泰看来，唯物主义是一种形而上学；正确地说，它是建立在世界—根据与世界之间关系上的一种理论，是建立在心灵与身体之间关系上的一种理论。<sup>①</sup> 这样，狄尔泰对于唯物主义无非是沿用了流行的哲学概念。几十年来，哲学家们确实已经看到，唯物主义主要是与唯灵主义对立，而不是与唯心主义对立的。但是，唯物论与唯灵论，作为对世界本性问题的“实在论的”回答，都是要反对作为一种意识哲学来理解的唯心论的。<sup>②</sup> 这个术语的历史根源，可以在 19 世纪法国资产阶级反对封建主义与无产阶级的双重斗

---

① 狄尔泰，前引书，第 97 页以下。

② 参阅 L. 毕希纳：《世纪的末日》，吉森，1908 年，第 134 页；R. 里希特：《哲学导论》，莱比锡—柏林，第 67 页以下；H. 柯亨：《哲学与当代历史论文集》，第 2 卷，柏林，1928 年，第 382 页，以及其他著作。



争中找到。于是，唯物论被归结为这样简单的断言，即，只有物质及其运动是实在的。发动攻击的哲学家本人，不论是唯心论者还是实在论者，都立刻拒斥唯物论的论题。唯物论被理解为，或是试图把一切精神的东西，特别是意识与理性，解释为纯粹的幻想（以反对理性本身的本能的冲突），或是试图依靠人为的假设以及未必可靠的将来的科学发现从物质过程推演出精神过程。既然对唯物论作了这种理解，在唯物论史家弗·阿·朗格看来。“对于没有答案的”东西作出反驳，显然是轻而易举的了。“意识不能从物质的运动得到说明”<sup>①</sup>。

在德国的哲学文献中，自 1854 年关于唯物论的争论以来，这种论证被不知厌倦地重复着。“表面看来，某些精神的过程和能力能够通过对物质大脑过程的认识而得到说明，……但是，最简单的反思都指明，这是一种幻想”，迪布瓦-雷蒙在他著名的不可知论的演讲<sup>②</sup>中这样说。“在唯物主义者看来，心理的东西必需归结为单纯的现象；但这只是给我们留下了另一个问题，即，这种现象是怎样能够产生出来的”<sup>③</sup>。

这种观点大可商榷，即认为伴随着每种喜悦，一般地说，伴随着各种意识活动，在大脑中就有紧相关联但不可知觉的原子的运动；但喜悦并非原子的运动，毋宁说，它只是以一定的方式同原子的运动联系着。唯物论者认为，一切心理过程，例如情绪，都是物质的运动，这种观点是错误的<sup>④</sup>。

---

① F. A. 朗格：《唯物论史》，E. C. 托马斯英译 3 卷本，伦敦，1925 年，第 2 卷，第 157 页。

② 《埃米尔·迪布瓦-雷蒙的谈话》，第 123 页。

③ O. 屈尔普：《现实》，第 3 卷，莱比锡，1923 年，第 148 页。

④ E. 贝歇尔：《认识论与形而上学》，载《哲学领域中的哲学》，柏林，1925 年，第 354—356 页。

“在面对我们的直接经验时,这种直接经验总是指示我们,物理的和心理的实在本质上是有区别的,可见唯物论的立场是似是而非的”<sup>①</sup>。“于此可见,所有(唯物主义的)论证都不能改变这样的事实,即我们所经验到的心理过程是同任何物质过程完全不同的某种东西”。<sup>②</sup>

事实上,这种理论在迈出第一步时就失足了。它不仅不能证明,甚至不能提出一条原理,以便理解意识过程如何可能从神经系统的空间—时间过程中派生出来,以及哪怕是最简单的感觉内容实际上是如何产生的。在这一过程与另一过程之间存在一条鸿沟,是理性所完全无法跨越的,我们看不出两者之间的联系。<sup>③</sup>

但是,精神生命活动的哪怕是最微小的闪光从纯粹物质运动中衍生出来这一点恰恰是无法想象的,精神由物质产生只能被断定,而不能被理解。……事实上,唯物主义在大多数情况下并不是首尾一贯的一元论;以这样或那样的伪装,另一种原则和物质一起偷运进来,以便较为容易地说明精神现象。<sup>④</sup>

雅斯贝斯把唯物论表征为实证论,在反对唯物论时,他宣称:“假如我只是自然的东西,只是可以认知的因果法则的产物,那末,我认知这个自然的东西并且利用知识来干预这个自然的东西,这就不仅仅是不可理解的;因为我自己为自己辩护是荒谬的”<sup>⑤</sup>。于是,在哲学家们看来,唯物论显然是一种形而上学的错误,它是很容易被驳倒的。由此看来,总想把精神的过程表述为物质的过程的

---

① W. 文德尔班:《哲学导论》,J. 麦凯布英译,纽约,霍尔特,1921年,第113页。

② W. 耶路撒冷:《哲学导论》,维也纳—莱比锡,1929年,第114页。

③ N. 哈特曼:《知识论形而上学基础》,柏林—莱比锡,1921年,第100页。

④ M. 阿德勒:《唯物史观教程》,柏林,1930年,第78—79页。

⑤ K. 雅斯贝斯:《哲学》,E. B. 艾什顿英译,芝加哥,芝加哥大学出版社,1969年,第233—234页。

企图是毫无意义的，这犹如宣称，苹果“是一种梨或者狗是一种猫”。<sup>①</sup>所以，E. 阿迪克表述的就不只是他自己的判断，而是所有在今天的哲学文献中讨论唯物论的人的判断：唯物论“显然是不可接受的，因为在基本原则的水平上它是肤浅的、不恰当的。”<sup>②</sup>

假如在近几个世纪的哲学冲突和变革之中，人们总是不断地重复相同的论断来反对一个如此软弱的论题，这是因为同反对某些讨厌的论断、价值和挑战的斗争有关。实际上，“唯物主义”不只是意味着一种关于实在本身的可置疑的观点；它也代表一种完整的观念系列和实践态度。这些最终出现在某些唯物论者的理论以及许多其他的哲学文献之中，成为关于整个世界的本性的论题的推论。假如这种基本的唯物论立场被证明是不能成立的，那末，按照流行的观点，唯物论者，假如他能清醒地思维，就必须采取另一种形而上学。他的新哲学可以是另一变种的实在论，例如唯灵论，也可以是彻底的唯心论。

所以，不管唯物论在与其他关于整个实在的可能的概念比较时显得多么不恰当，然而，它的最一般的最广包的论题，甚至被它的论敌也认作是某些实际推论的基础，事实上，是一种和谐一致的生活方式的基础，正如唯心论的形而上学是唯心论的行为方式的可理解的基础一样。例如，在被旁观者见到的行为的意义与行为者所承认的唯物论立场之间的不一致（换言之，在声明与行为之间的不统一），被批评为是一种逻辑矛盾。一般都认为，对唯心论者有效的东西同样也对唯物论者有效；这就是说，“世界的意义与旨趣问题是根据一种世界图象来决定的，而理想、最高的善以及行为的基本原则，也是从这世界图象推演出来的”<sup>③</sup>。世界观的这种特有

---

① 文德尔班，前引书。

② E. 阿迪克：《自我表现的当代德国哲学》，第2卷，莱比锡，1921年，第20页。

③ 狄尔泰，前引书，第82页。

结构，“就其担当着对生活之谜的完整解答来说”<sup>①</sup>，实际上也表现在唯物论体系的许多意图之中。但是，更为仔细的检查却表明，唯物论理论的内容本身，使得任何这样统一的结构成为不可能。因此，以攻击唯物论者关于整个实在的本性的论题来批判这种复杂的世界观与行为者，是继续被引错了方向，即使这个论题得到比通常得到的更为准确的解释。

由于形而上学思考存在之“谜”，思考世界的“整体性”，思考“生命”，思考“自在的存在”，不管还可以怎样描述它的对象，它总是期望能够给行为引出肯定的结论。它所要领会的实在，必需有一种结构，而且，关于这种结构的知识对于人类的生活行为一定是具有决定意义的；一定存在着与这种实在和谐一致的态度与行为。力求把他个人生活的各个方面建立在对于事物之终极根据的洞察上，这是形而上学家的特征。至于他所直觉到的东西是鼓舞他热心地进行世间的活动，还是使他无动于衷或是禁欲苦行，这是无关紧要的；实在对人们提出的要求，是在一切时候对所有的人都相同的，还是有区别的、可变化的，这也是无关紧要的。

形而上学家相信，他是要在存在中发现一个基础，这个基础可以成为铸造个人生活的根据。这种信念在直率的神学体系中获得了它的最清楚的表述。上帝可以要求人们采取一定的行为；反对上帝的意志就堕入罪恶。神学体系是首尾一贯的：只有一个人格的存在可以发命令，只有一个自觉的意志才能如此明白无误，可以用它来衡量是非。形而上学若不明白它与神学的关系，通常会认为，个人生活与绝对者要求的和谐一致，不是服从而是适应性，是确实性，是实在论，或者更为一般地说，是哲学的智慧。独断论不会朴素地把绝对的实在等同于最高的善，与康德以来的唯心主义思潮不

---

① 狄尔泰，前引书，第82页。

同,它把绝对的实在看作是“存在”。但是,在大多数的体系中,它表明自身首先是价值取向;保持人的自身存在,或者成为其自身,这些是伦理的准则。刚才提到的那些唯心论学派不是把绝对看作存在,而是看法则的根源,看作活动,或自由行为的总和。他们严肃地尊敬这些行为的意义,使经验的人类生活符合于人格的理智根据,哲学成功地理解了这种根据。然而,终极的实在被视作规范,不仅在这样的体系即从属关系的宗教根源仍然在格言形式中表现出来的体系中,而且在所有下述场合,即个体的生存与形而上学所发现的根据之间的和谐一致被认为有价值的地方。对于他们来说,形而上学家“强调地名之为现实的(实存)”存在<sup>①</sup>包含着适用于人的法则,这些人自己有力量安排自身。

我们的意思不是说,关于物质的精确知识对于人的行为没有益处。按照唯物论者心中的目的,他想获得关于实在本性的最大的确定性。可是,这些目的本身不是从科学推导出来的,即使在完全社会性的过程中,这些目的也受到当代关于实在的科学知识的制约,更一般地说,是受当今生产力状况制约的。在特定的社会行为与特定的目的框架之中所获得的知识,总是同人们的活动相互作用着的;在形成外在的和内在的实在时,这种知识也起着作用。然而,这种知识并不为真实的生活提供模型、准则或忠告,而只是提供手段;它不是灵感而是理论。M. 舍勒追随着柏拉图,也把形而上学的态度正当地描述为“人企图超越他自身这有限的自然的存在,把他自身造成神圣的存在或者像上帝一样”。<sup>②</sup>但是,唯物论者为着自身而想要支配的实在,是与神圣的东西对立的,而且他的努力是按照他的意志来支配神圣的东西,而不是按照神圣的东西来支

---

<sup>①</sup> 《黑格尔的逻辑学》,W. 华莱士英译,《哲学全书》,牛津,1892年,第10·11页。

<sup>②</sup> M. 舍勒:《人的永恒》,B. 诺贝尔译,纽约,1960年,第92页。

配他自己。

实际上,唯物论者提出了一个定义性的陈述,即凡是实在的都是物质的,这个陈述在唯物论者的学说中所起的作用完全不同于在他们敌人的学说中所起的作用。这个陈述几乎没有什么内容,它们是对经验的最为一般的概括,而不是一种行为的法则。在大多数非唯物论的思想中,洞察力是更有意义的东西,它具有更多的含义,即是说,是对原则的更为普遍的、无所不包的和定义式的陈述。不能说,唯物论者的情况正相反(只有极端的因而只有形而上学的唯名论才是这样)。诚然,用来测定一般观点是否对行动有决定性意义的尺度,是依赖于在任何特定时刻的行动者的具体情境的。因此,攻击某个据认为对唯物主义者的行为至关重要的一般哲学命题,并没能抓住唯物主义思想的真正实质。例如,经典的唯物主义命题对于决定具体问题几乎毫无影响。启蒙运动的一些有影响的唯物主义者,例如狄德罗,在这个问题上终生摇摇摆摆,却没有因此丝毫改变他们的实际态度。

按照唯物论者的看法,超越直接刹那的概括性的知识,跟特殊细节的知识一样是有效准的。对于科学应当把自己限制于简单“事实”的证实这一观点,唯物论者完全能够持批判态度。但是,在唯物论者看来,那些囊括全部实在的判断总是成问题的,而且不是很重要的,因为,这些判断同产生它们的那种活动离得太远。与唯物论不同,在形而上学的体系中,往往强调相反的方面,关于特殊事物的知识通常只被看作是共相知识的例证,在唯物论者看来,一个错误,如果离开一定情境下对他具有实践意义的具体环境越远,就越可以原谅;相反,在他的对手看来,一个错误越是触及原则,就越是应当重视。如我们已经说过,对于唯物论者,原则也具有非常重大的意义,但是,其理由不是在原则自身的性质中发现的。重要意义不是只从理论中产生的,而且是从任务即在某个特定时期借助该

理论来解决的任务产生的。例如,对于某个宗教信仰教条的批判,在特定的时间与地点,对唯物论观点可能产生决定性的作用。然而,在另外的环境下,这种批判可能是不重要的。今天,对于唯物论者的理论来说,关于影响社会整体的倾向与运动的知识是有巨大意义的。但是,在18世纪,关于社会总体性的问题,是被知识理论问题、自然科学问题、以及政治问题所掩盖着的。形而上学通常总是把它的目光注视于“这一个伟大的未被认知的实在的结构统一性,关于这个实在的问题,我们还没有答案”<sup>①</sup>,但是,对于唯物论者来说,这种统一性通常不是他的出发点,也不是他的目的。

因此,凡是主要对形而上学问题感兴趣的那些陈述,用到唯物论上都是错误的。然而,唯物论者对待形而上学的态度不可以归结为一种一般的漠不关心。我们所说的话的含义是,唯物论者的观点,是同对人的绝对要求这个观念不相容的。这样一种要求,只有在信仰绝对意识的地方,才被看作是合理的。在现代形而上学中,这种绝对的要求得到了辩护,它或者求助于一种特殊的存在结构(斯宾诺莎),或者求助于思维活动由之出现的根源(德国唯心论),或者求助于“人的本性”(宗教社会主义),或者求助于其他一些原则。根据这种要求在其中传播的社会的状况,这种要求具有极不相同的内容,它可能是进步的,也可能是倒退的,根据情况而定。但是,它始终具有这样一种作用,即给人类的、历史的、特殊的目的披上永恒现象的外衣,并把这些目的同一种实在相联系,这种实在不服从历史的变化,因此它是绝对的。今天,人们努力证明,假如我们充分地考察现象,就可以用描述指出,责任性怎样存在于现象本身之中,这样,绝对要求就不是必然地同接受一个绝对意识相联系。然而,一切思想学派,凡是对个体的

---

<sup>①</sup> 狄尔泰,前引书,第207页。

绝对要求占据支配地位的,都由于这一点而具有唯心论的性质。由于同样的原因,今天唯物论与形而上学之间的斗争,首先是唯物论与唯心论之间的斗争。

迄今为止,历史上任何教训之宗教的形而上学的根据,都受到社会集团之间斗争的制约。统治阶级与被统治阶级同样都不满足于把他们的要求仅仅表述为他们的特殊需要与愿望。他们还宣称,这些要求是有先验根据的有普遍约束力的要求,是与人及世界的永恒本性相一致的原则。至少在现代,被统治阶级的境况,事实上使他们不能直接地把他们自己的要求绝对化,而是强调,既定的现实是同统治者所主张的原则相矛盾的。然而,在强烈要求普遍应用作为事物的现存秩序赖以建立的基础的道德原则时,被统治者已经改变了这些原则的意义,并且不需要作出任何新的形而上学的证明。农民战争期间的呼声是,对基督教的运用应该给“基督教”以一种新的意义,应不同于对基督教的流行的理解。类乎此,资产阶级的正义理想应当普遍地实现,以达到批判与推翻那个自由交换的社会,这种正义概念原来是在自由交换的社会中获得它的特定内容的。为要表明资产阶级社会赖以建立的原则与那个社会的现实状况之间的矛盾,就要说明正义是如何被片面地用自由来定义,而自由又是如何片面地用虚无来定义的,并要提出一个合理社会的方案,用一种积极的正义概念来取代它。当正义概念这样改变它的意义时,我们就瞥见了那种原来被宣称为永恒原则东西的历史根源,我们也理解了,那个概念是由确定的个体人群提出的观念,是受到阶级社会内部关系制约的。所以,今天争取较好的事物秩序的斗争,已经放弃了对它的古老的超自然的辩护。在今天,适应这一斗争的理论是唯物论。

但是,在统治阶级的唯心论与反对统治阶级的那些社会阶层的唯心论之间还存在另外的区别。只有在人们追求其尘世利益的



行动需要纠正或者至少需要辩护的时候,诉诸于对人的绝对要求才是有意义的。社会内部的被统治者,借助于这种要求试图为愿望的普遍满足权利寻找根据,这些愿望的满足只受生产力状况的限制。可是,统治者们却决心为限制这种权利进行辩护。为了他们的利益,就必须说,这种限制曾经遭到宗教的形而上学的反对,并且不只是在它真正阻碍了进步的地方遭到反对,甚至在它对于人类力量的普遍增强来说是真正必要并富有成果的地方也遭到反对。由此可见,求助于非理性的辩护,是什么也证明不了的,是与它本身所要辩护的合理的东西相反的。

在任何事情中,唯物主义者都是试图通过对行动者历史的理解来说明他的行动,以代替对该行动的辩护。唯物主义者认为这种辩护是一种幻想。直至今日,大多数人仍然感到非常需要这样的辩护;在重要的决定中,他们不满足于依赖他们的愤慨、同情、爱、休戚相关等等感情,而是一定要把他们的感情称为“道德的”,并与一种绝对的世界秩序联系起来。但是,这种广为传播的要求并不证明它能合理地实现。大多数人的生活是如此之不幸,剥夺与屈辱是如此之甚,他们的努力与成功大部分是如此之不相称,使我们容易理解下述希望:尘世的事物秩序可能不是唯一真实的秩序。唯心论并不说明这种希望所追求的是什么,而是试图使这种希望合理化。在这样做时,唯心论就成为一种方法或手段,用以宣称放弃自然与社会情境强加于人的愿望是符合神圣的原则的。没有一个哲学家比康德更清楚地看到,认可一种先验的实在秩序只能以人的希望为基础。康德说,“某种事物(它规定终极的可能的目的)存在,是因为它应当发生”<sup>①</sup>,这是一条必然的结论。但是,康德不是简单地解释

---

<sup>①</sup> 康德:《纯粹理性批判》,N. K. 史密斯英译,伦敦,麦克米伦,1933年,第636页。

这种希望的存在,说它是指向着幸福的(“因为一切希望都是指向着幸福的”)<sup>①</sup>,而是给它提供一个哲学基础;于是,他的来源于理性派的理性分析,显然更接近于走向一种独断的形而上学体系,而这正是康德所反对的。

在追求幸福的愿望被整个生活证明为虚妄的时候,这种愿望就被抛在一边,只有希望被保存下来,这时,改变那些产生不幸的种种状况,会成为唯物论思考的目标。在各个不同的历史情境之中,这个目标采取着不同的形态。在古代生产力特定的进化水平上,甚至唯物论哲学家面对痛苦也不得不精心琢磨内心生活的技巧;在所有外在的方法都失败时,心灵的平静是穷困中的唯一依靠。相反地,早期资产阶级时代的唯物论的目的,则是在于发展自然知识和获得支配自然与人的新的力量。我们自己时代的痛苦,是同社会结构相联系的;因此,社会理论成了当代唯物论的主要内容。

具体问题的实践需要,必然既影响唯物主义理论的内容,也影响它的形式。唯心论把它的各种不同的体系理解为企图回答同一个永恒的问题、同一个永恒的谜,它喜欢谈论哲学家们横跨千年的互相对话,因为他们都在研究同一个主题。但是,唯物论者的观点本质上是受当下要控制的任务规定的。

哲学的目的或范围,就在于它使我们可以利用预见到的结果为我们谋利益;或者说,就在于通过物体的应用,在物质、力量和工业许可的范围之内,产生出类似我们心中为人生的物品所设想的那些结果。因为,一个人由通晓某种疑难的事件或者发现某种深奥的真理而可能得到的那种内心的光荣与胜

---

① 康德:《纯粹理性批判》,N. K. 史密斯英译,伦敦·麦克米伦,1933年,第 636 页。

利,是抵偿不了研究哲学所需要的那么多痛苦的;人们不必费心告诉别人他对自己的了解,如果他认为那就是他的辛劳的唯一好处的话。……全部思辨的目的,乃是进行某种活动,或者使事情得以做成。<sup>①</sup>

17世纪自然科学家的唯物论的方向,仍主张实在与物体的完全等同。今天,对社会过程的分析,使我们看到了人与自然的对立,并揭示那一冲突在文化现象中占有决定性的作用。这古老的等式,并不因此被宣布为无效;我们只是说明,它在其起源与形式上依赖于早期资产阶级社会所面临的任務。然而,在今天,经济关系的基本的历史作用是唯物论者立场的特征:从这种新的角度,要提出任何最高的原理作为这种最后的根据已是不可能的了。

假如人们不仅改变自然,而且改变他们自身以及他们的一切关系,那末,哲学的本体论与人类学就要被“最一般的结论或抽象所代替,这种结论或抽象是从观察人的历史发展中产生出来的”。<sup>②</sup>为了把握发展的趋势(这些趋势超越直接的现存)有可能使用这些结论,但并不证明把这个抽象的总和转移到未来是正当的。各种形而上学都力图洞察一种本质本性,认为未来的核心已经包含在这种本质本性之中了。形而上学所发现的东西,不仅必定构成过去的基础,而且也构成未来的基础。但是,当代唯物论不是建立在超时间的概念上,也不把时间所带来的差别抽象掉。虽然根据过去的历史考察一个人,有可能建立某种一般的人类特性,并不能把这些特性实在化使之成为超历史的因素。人的存在在一定程度上

---

<sup>①</sup> T. 霍布斯:《论物体》,《托·霍布斯的英文著作》,W. 莫尔斯沃思编,第1卷,伦敦,1839年,第7页。

<sup>②</sup> 马克思恩格斯:《德意志意识形态》,第1部分与第3部分,R. 帕斯卡尔译,纽约国际出版社,1947年,第15页。

依赖于社会，而社会是一个整体，它不能与任何别的东西相比，它不断地把自身重新构造出来。可见，贯穿于不同历史时代的人类特性的相似性，允许我们形成一些对于理解当代社会运动具有重要意义的概念，然而，决不允许我们把这些特性解释为整个历史的根据。愈是避开物质需要的经济原因，愈是仰赖心理学上幼稚地精心制作的所谓“人类存在的基本要素”，对现在的理解就愈是唯心主义的。

假如唯物论者的理论是努力改善人类处境的一个方面，那就必然要反对把社会问题降到第二位的一切企图。新近的精神倾向激发了唯物主义者的批判，这种倾向把单子式的个人实体化，并因此贬低给社会提供恰当经济基础的重要性。但是，它也反对任何降低深入认识尘世的事物秩序的重要性、把人的注意力引向一种假定的更为根本的秩序的企图。特别是唯物论者认识到，各种类型的哲学在实践上对人们产生着欺骗作用，这些哲学是要为实际上没有根据的希望寻求辩护，甚至掩盖它的无根据。虽然他对改变环境持乐观态度，虽然他珍惜幸福，来自人们之间的团结和为改造社会而工作的幸福，他也有悲观的气质。过去的不公正永远不会得到纠正；过去世世代代的苦难也得不到补偿。在唯心论者的圈子中，也有悲观主义，但它是针对着尘世的现在与未来，就是说，它是着眼于，对大多数人来说，未来尘世的幸福是不可能的，而且通常表述为宿命论或迫在眉睫的毁灭感。然而，适合于唯物论者的悲哀，都是关涉过去的事情。唯物论者与下述的一般推测毫无关系，这个推测是，“地球上的总人口，根据迄今占统治地位的原理，可能已经达到了这样一种增长率，这种增长率与技术、科学以及经济进步可望提供的食物总量不成比例”，<sup>①</sup>认为我们可能已经超过科学技术生

---

<sup>①</sup> M. 舍勒：《社会与知识形成》，莱比锡，1926年，第166页。

产的最佳水平,或者对人类种族的衰落持悲观的看法,认为我们“已经到了整个人类生活的转折点,处于老化过程”<sup>①</sup>。这样的观点与看法说明,阻碍人类力量发挥的社会所固有的两难处境乃是人类的弱点。

宣称存在着绝对的秩序和对人的绝对要求,总要先宣称认识整体、认识事物的总体即无限。但是,假如我们的知识事实上不是最后的,假如概念与存在之间有着不可克服的冲突,那末,就不能断言神圣的完善知识。关于无限的知识其自身必定是无限的,那种被认定是不完善的知识不是关于绝对的知识。因此,形而上学倾向于把整个世界看作是理性的产物,因为理性只是完善地认识它自身。形而上学的秘密,一般可以从一种内在的主旨中得到了解,这种主旨统治着德国唯心论,并且早就表述在《纯粹理性批判》一书的序言之中:“没有能归属于对象的先天知识,只有思维主体从自身推演出的先天知识”,<sup>②</sup> 换言之,理性只能获得关于它自身的绝对知识。就这一点来说,甚至经验一批判的哲学也必须被理解为一种形而上学,因为它宣称感觉是真实的、独立的、无条件的实在,因为关于感觉的知识是直接的,亦即是说,感觉以其自身为它的对象。虽然新近的形而上学明白地提出了“关于存在的确实知识的确实性”问题,<sup>③</sup> 它仍然把绝对意识看作是存在之最内在实在的反映。知与所知在真正的形而上学中是同一的;形而上学所说的存在“是依赖揭示(即依赖知性)而被构造出来的”<sup>④</sup>。只有以这种方式,新老形而上学才能建立它的基础,不管它如何审慎地设想主体与

---

① 舍勒,前引书,第167页。

② 康德:《纯粹理性批判》,第二版序言,第25页。

③ K. 雅斯贝斯:《哲学》,第2卷,E. B. 艾什顿英译,芝加哥,芝加哥大学出版社,1970年,第227页。

④ M. 海德格尔:《存在与时间》,J. 麦夸里与 E. 鲁宾逊英译,纽约,1962年,第272页。

客体的同一性。

反之，唯物论坚持概念与对象之间的不可克服的冲突，这样，它就有一种批判的武器用以反对关于心灵无限性的信仰。冲突的强度并不是到处一样的。就科学而言，它是以各种方式克服冲突的努力的总和。但是，只要科学记住主体构造概念的任务，它就在自身中混进了对它自己的辩证法的意识。下列事实以否定的形式表征出一种辩证过程的特征，即心灵不是被设想为个体的不变化的因素的结果。以肯定的形式来说，在该过程内，心灵诸要素的相互关系不断地变化着，因此，这些要素不是根本上互不相同的。例如，人的品格的发展，既受经济状况的制约，也受被考察人的个体力量的制约。但是，这两方面的要素是连续地相互决定的，因此，在总的发展之中，它们的任何一方，都不是在没有另一方的作用的情况下作为一种有效的因素出现的。

科学作为一种实在过程，亦是如此。它的概念确实是依赖其对象的，然而同时，这些概念还受到研究中的主观因素的制约，受到科学家所使用的方法和科学家的理论兴趣的制约。尽管不断要求科学确定主观性在概念形成中的作用并因此而为它留下余地，但是，要完全清楚地把主体从客体区分开来是绝对办不到的。换言之，科学要在总体上把知识与对象等同起来是办不到的，除非是在感觉中，因为感觉不包含概念，在感觉中，知识与实在是直接地同一的。人们的理论活动，与实践活动相似，不是一个固定对象的独立的知识，而是永恒变化着的实在的产物。即使在社会中可以自由地决定将要成为实在的东西，在自然界中的变化尽管是渐进的，自然将是有助于我们不把知识与对象这样等同起来的一个因素。物理学是人类行动的抽象产物，它可能与未来的经验有关系，但只是作为一种高度有条件的假设，而不是作为对于自然史假定本质的完全的反思。

康德学派关于无限任务的概念表明了某些这样的觉察。可是，事实表明，它应区别于这样的辩证法概念，即任务的完全实现要采取纯粹理智的与直线的进展方式，这种方式绝对达不到目的，但确实预定着目的即整体，“因为我们可以假设它的存在并力图接近它”<sup>①</sup>。可是，与这种理论主张相反，主体—客体关系不是精确地以两个固定的实在来描画的，这两个固定的实在在概念上是完全透明的，并且相互趋近的。相反，在我们所说的客观的东西之中，主观的因素在起作用；而在我们所称的主观的东西之中，客观的东西也在起作用。因此，要历史地理解一种理论，我们必须把握两个方面的相互作用，即人性的与超人性的，个体的与类的，方法论的与实体论的，任何一方，作为实在，都不能离开另一方。控制力的相互作用的一般公式是不存在的，必须用特殊的理论来说明；公式必须在每个事例中寻找。

由资产阶级社会的历史发展出来的对自然的研究，已经获得其理论的统一与各种技术，并且可以十分正确地描述为科学知识向实在的不断接近。另一方面，在觉察到这种科学的描述与其中所使用的范畴都依赖于当代人的工作与注意，而且不限制这一断言的真实性时，这种觉察可防止我们在使用“接近”与“实在”这些概念时，把它们当作一种图式来概括全部历史，并防止把这些概念固定为无限前进或倒退的观念。

对于康德本人，无限进展的观念，大部分仍然是被批判地把握的，其主要意思只是说，对于考察相互依赖的条件来说并不存在确定的界限。但是，康德的直观的知性观念，虽然它是“一个问题”<sup>②</sup>，却必然要导致知识直线式进展的概念。因为，假如这一点是可以想

---

① H. 柯亨：《纯粹认识的逻辑》，柏林，1914年，第532—533页。

② 康德：《纯粹理性批判》，A328，第319页。

象的,即存在这样一种“理智原型”,“尽管对于我们是不可知的,却是自然界的一种超感性的实在的根据”,并且这种理智把“整个自然界作为一个系统”<sup>①</sup>直接呈现给它,使得在它的知识中不可能存在不完善,这样,分类的科学当然就能坚持走它自己的道路。它时常可以采取一些后退的步子,但是,它力图要认知的对象不能受时间或任何人类活动的影响,在人类的种种活动中,必须把科学本身考虑在内。按照康德的看法,人们只有通过连续的时间来设想实在,这是我们固有的必然性,这种必然性的根据不在事物自身之中,而似乎是有限主体的一个弱点。“时间是……我们人类直观的纯粹主观的条件”<sup>②</sup>。按照康德的看法,甚至我自身也不是真正处在时间之中,因为,“假如没有这种感性条件,我就不能直观我自身,也不能被另一存在所直观,正是我们现在对我们自身表现出的变化的种种规定,才会产生知识,时间表象因而亦即变化的表象,将进入其中,否则没有别的办法。……所以,时间不是自在之物,也不是事物所固有的客观的规定。”<sup>③</sup>

康德的这些学说是与辩证的知识概念相反的,这种辩证的知识,是一种无独立性的历程,它只有在社会物力论的系统中才能加以规定。当然,像理论与知识这些概念,在任何给定的时间,都必须有清楚明白的含义,因为,只有在它们被描述或被规定(不管多么不充分)时,它们才能被理解与应用。然而,辩证唯物论把这种含义看作是在由过去提供的物质资料产生出来的当代情境中形成的抽象,而不是赖以建立未来的固定不变的要素。关于人的科学的观念,正如科学所认识和要认识的自然界的观念一样,都是历史物力

---

① 康德:《判断力批判》,第二部分,J. H. 伯纳德英译,伦敦,1892年,第324—325页。

② 康德:《纯粹理性批判》,A35,第77—78页。

③ 康德,前引书,B54及注,第79页。



论的要素,并将对未来产生作用。但是,它们本身是为全过程所决定和改变的,反过来它们同生产力一样,决定和改变着全过程。所以,在当代情境下构想的定义的运用,或者说,这些概念的当代意义,可能在将来某一天成为没有意义的。因此,包含“知识”与“对象”这样单纯实在的无限过程的形象,证明是一种抽象意义的实体化。这种绝对化是被过分夸大了的科学相对化的另一面,许多康德主义者与其他唯心主义者有这种倾向。由时间性过渡到认知的主体或存在的根据,使得科学不可能把主体本身作为历史的一部分来认识,或者说,完全毁坏了历史,认为它“仅仅”是经验,根本不具有实在性。事实上,为使历史科学(就其限于“现象”而言)具有归属于它的真理的尊严,康德不得不依靠无限任务的观念,使它与总体或事物的“自在存在”相关联。

但是,假如(事实上必然是)哲学工作必须像科学一样讲究批判分析,那就必须放弃现象与自在之物之间的独断的区别,以及相应的科学概念与哲学概念之间的区别。但是,这样一来,知识本身转而成为一种历史现象。首尾一贯地使用康德学派的批判,实际上导致了辩证方法的形成,这与形而上学世界观经常使用的所谓康德学派的批判主义形成对照。黑格尔发展了这个方法,但是,他也认为,这个方法在他自己的体系中已彻底发挥了它的实效。然而,实际上黑格尔不是把它应用来认识现在,而是用于过去精心制作的理论。黑格尔是一位唯心论者,因为他把他的体系表述为绝对的,可是他为克服这种被歪曲了的观念创造了概念工具。正确地使用这个方法并不只是意味着,对黑格尔体系或今天占统治地位的任何观点,必须像黑格尔掌握他前辈的思想方式那样来加以掌握。相反,它们全都失去了它们的迈向绝对的特性,先前理论的这种特性,仍然保存在黑格尔的思想中,因为,黑格尔相信,辩证法在他那里达到了它的目标。

当费尔巴哈、马克思和恩格斯使辩证法摆脱了它的唯心论形式的时候，唯物论就获得了对于它自己的学说与实在之间永恒变化着的不可克服的冲突的意识，并在这一过程中达到了它自己的知识概念。显然，唯物论并不否认思维这一点与17、18世纪唯物论者的思想也不相干。但是，与唯心论不同，唯物论总是把思维理解为特殊时代的特殊人们的思维。它向任何一种宣称思维自主性的断言挑战。

假如唯物论如上所述地发展抽象的辩证法观念，假如它竟然按照它的立场反思这些一般的问题，这不是由于它自己内在的动力学，而是由形而上学及其社会职能所激起的批判的需要。唯物论对于世界观或人们的灵魂是没有兴趣的。唯物论关心的是改变人们遭受苦难的具体条件，当然在这样的条件下，灵魂的成长也受到阻碍。这种关心可以从历史上与心理学上得到理解；它不能建立在一般的原则之上。诚然，唯物论中有一些无所不包的极为重要的公式。但是，由唯物论对唯心论的批判所产生的抽象陈述，具有一种纯粹间接的意义。形而上学把最一般的特性即要素，看作是所有的人在任何时间地点共同具有的，并把它们叫做“具体的”。为了发现并指向这种终极的、原始的、具体的实在，形而上学在产生新的理论与图式时，自己与自己斗争。就这些图式而言，唯物论是相对贫乏的，因为，唯物论并不指望从这种图式中得到它自身的什么利益。由于唯心论给精神以独立的意义，它就使自己忙于“不断地重新考察它自己的前提”。而唯物论只有当依赖于前提的理论遇到实在的困难时，才去检验它自己的前提。在这些问题上，它远没有唯心论哲学“彻底”。

实用主义的宇宙观甚至在同唯心主义对立的唯物论中也可找到表现。唯物论不攻击作为整体的唯心论体系，而只是反对那种认为在事物中内在地存在着意义的断言。这种意义不仅会表现在对

实在的明白的解释之中,而且无论何时,只要说到世界或人的一个原始的、规范的结构时,它就是存在的。至于这种结构被认为是“客体”,还是先于作为客体的任何事物构成的实在之网,这是无所谓的。这种人类学,必然不懂得如下的事实:赖以获得关于根本结构的知识的抽象或发现过程的方向本身属于一种特殊的历史情境,就是说,它是一种辩证过程的产物,绝不可能分裂成清晰可分的主体因素与客体因素。假如人类学没有这种愚昧的实践,那末,它就不会认为它所达到的结果是对存在根据之直接洞察,而不是对于上述冲突之意识的理论。关于一种意义或存在的论题,若是已经现实化了或者是要被现实化的,必然包含着这样一种知识的实体化。这个论题以及由之而来的系统的特性,是同唯物论格格不入的。但是,许多所谓唯物主义的理论,确实都表现出这些特性,特别是那些论断物质本原性并加上对物质的崇拜或者对一切物质的东西的崇拜的理论,更是如此,好像凡是本原性的或独立的东西,都因而值得崇拜似的。<sup>①</sup>

还必须指出的是,许多唯心主义系统都包含着大量的物质知识,这种物质知识代表着科学进展中的重要元素,虽然这些体系本身带有形而上学的目的。在起源上,辩证法本身是唯心主义的,现代形而上学的许多图式具有最重要的意义,既是判断当代人的模式,又是“假说”,狄尔泰对过去的系统用过这个术语。<sup>②</sup> 一件工作的唯心主义的特征常常表现在明显的琐事之中;例如,在自主知识观念的情绪暗示之中,或者在对早已死亡的哲学家及其问题的重视之中,以及在对今天的不幸及其原因的感受迟钝之中。使这些思

---

<sup>①</sup> 当然,这种泛神论证明显然是一件容易脱掉的外衣,正如勇敢的范尼尼说的,“自然即上帝”,但应加上括号“因为它是运动的源泉”(De admirandis naturae reginae desequae mortalium arcanis, libri quattuor),巴黎,1616年,第366页。

<sup>②</sup> 狄尔泰,前引书,第97页。

想的细微差别明朗化,或者使唯物论与唯心论之间的区别变得突出明显的重要性,全然不是用争论来证明的。实际上,是当我们注目于今天这些思潮所起的作用时,这种重要性才明白显示出来。使这种思想差别成为如此重要的东西,并不是唯心论错误地使心灵成为无限的,而是由于唯心论在作这个论断时,认为改变人类生存的物质条件是第二位的。

唯物论要求哲学与科学的统一。当然,它承认技术工作不同于更为一般的哲学探讨和更受限制的科学研究,同样,它也承认研究的方法与表述研究的方法的不同。但是,它不承认科学与哲学本身之间有任何差别。这不是说,个别的当代科学,或者它们自己特殊的自我觉醒,亦即它们的理论,体现了今天有效的最高级的洞察。由于现存的条件,占优势的科学研究,实际上割断了与最重要的洞察的联系,就其形式而言是过时了。科学的总体结构与个别科学的状况究竟在多大程度上适用于今天已有的知识,对这个问题的判断本身是一个复杂的理论问题,而且是不能一劳永逸地给以解决的。

在17、18世纪,科学作为整体是建立在机械论的自然理论之上的,事实上,几乎是同这种理论共同扩展的;结果,当时的唯物论就把数学—力学的自然科学当作是关于实在的唯一知识。它的知识论和它的方法论是同这种信念相适应的。然而,到19世纪,伏格特与赫克尔的自然主义的唯物论,已经在实践上放弃把哲学与实证科学统一起来的努力。原因是,这时的机械论的自然理论不再与科学的内容同时扩展了,因而失去了它对于社会科学的许多重要意义。对方法论来说,社会科学今天同样具有决定性的意义。赫克尔的一元论,完全是从自然科学引出来的,它是一种假唯物论,这已经由下述事实所证明:即它具有一种世界观的功能,并导致脱离历史的实践。

然而,直到1926年,马克斯·舍勒还认为唯物论“过分夸大了机械论的自然理论的认识价值”,而且宣称,它忽视了自然与灵魂的形式主义机械论观点的相对性,因而使自然的机械论成为一种“自在之物”<sup>①</sup>,他显然完全误解了唯物论者要求把哲学与科学统一起来的意义。真实的意义恰恰在于反对任何把特殊科学理论绝对化的企图。相反,它要求,不要当然地把任何片断的知识看作纯粹人为的创造,而应看作在特殊的社会、环境与时刻中特定的人所作的描述,它是一种成果,但反过来它又能成为一种生产力。唯物论并不束缚在一套物质概念上,除了那在进展的自然科学,没有任何权威说过物质是什么。可是,科学的成果总是有条件的。这不仅是因为未来必然要提出修正,而且因为当物理学为特定社会关于时空事件的经验提供最一般的表述时,它也带有它的主观来源的标记并因此带有不可排除的模糊因素。

对科学的这种看法,使唯物论不同于19世纪的实证论与经验批判论。在启蒙时代,从杜尔哥与达朗贝尔<sup>②</sup>开始,实证主义就宣布了“自然法则不变的教条”。<sup>③</sup>它也声言,人的行动取决于他当时对自然秩序的认识,但是,秩序本身与关于秩序的知识则不依赖于人的活动。因此,不管实证主义如何信仰科学的进步,它都必然是以一种非历史的方式来理解科学本身。虽然这种由经验批判主义所阐述、为一切实证主义所拥有的信仰即世界由要素构成、感觉是“暂时性的”<sup>④</sup> 终极要素的信仰将被一种更为现代的观点所取代,上述非历史的缺陷却保留了下来。尽管马赫在很大程度上持有实

---

① M.舍勒:《社会与知识形成》,第299—300页。

② 参阅G.米希:《关于法国实证主义的形成本》,引自《哲学史文献》,第14卷,1899年。

③ A.孔德:《实证思想对话》,巴黎,1909年,第22页。

④ 参阅E.马赫:《感觉的分析》,C.M.威廉斯英译,芝加哥,1910年,第25页;《认识与错误》,莱比锡,1920年,第275页。

用主义的科学概念,当他谈到知识的非历史性时,他的观点同康德主义没什么差别。马赫亦认为:“全部时间的行程事实上只依赖于感性活动的条件”<sup>①</sup>。当然,从这一点得不出许多唯物论者所作的推论:在人出现之前,自然界并不存在——他是说,那个自然界没有历史。在认识主体所设计的时间图式中,“人”这个类决不需要占有最先的地位,完全能在无限漫长的前历史时期之后被引进来。可是,断言时间只在主体之中,确实阻止人们把认知的主体与有限的人等同起来。经验批判论有一点与唯心论形而上学一致,即它预设一个不依赖于时间的主体。所以,唯物论者的批判同样击中了这个理论的重大弱点。

但是,在一切唯物论与实证论的思潮之间,还有进一步的区别,在马赫的著作中,这种区别尚未十分明白地出现,因为,虽然他的主观唯心论立场显然没有在这一点上给他以压力,当他面临思辨的挑战时,他个人缺少新科学的谦虚。<sup>②</sup> 可是,实证主义本身对下列事实感到骄傲:它感兴趣的不是事物的“本性”而只是现象,亦即事物事实上向我们所呈现的东西。

今天,一切健全的心灵都承认,我们的科学研究严格限于分析现象,以发现它们的真实法则,此即存在于现象之间的恒定的相继或相似的关系,并且承认,这些研究不能处理现象的内在本性以及它们的终极的或有效的原因,以及它们成为存

---

① 马赫:《感觉的分析》,第169页。

② 参阅H. 彭加勒及其他人在论文集《唯物主义的事实》(巴黎,1918年)第50—51页中谦虚地说到的:“……就科学是不完善的来说,这为自由保留了一小块地盘,即使这块地盘愈来愈小,它对自由是足够的,是能够指导全部事业的;然而,科学将总是不完善的,……就心灵同它的对象总是有区别的来说,它是不可能完全地认识对象的,因为心灵只能从外面认知对象”(重点是另加的)。

在的本质方式<sup>①</sup>。

约翰·斯图亚特·穆勒在他的《逻辑学》中,也把物体定义为“未被认知的外在原因,我们把我们的感觉归因于它”。他认为,“根据现存的最好的理论,关于物体或心灵的本性,除了前者所激起的感受以及后者的经验之外我们毫无所知……因此,物体被理解为激发心灵去感受的某种神秘的东西,同样,心灵也是某种有感受与思维的神秘东西”。<sup>②</sup>

在主张必须把知识限于现象的理论或者在把被认知的世界贬低为单纯的外在表现时,实证主义原则上是与各种迷信和平共处的。它从理论中去除了严肃性,因为后者必须在实践中证明它自身。如果说非实证论的形而上学必定夸大它自己的知识(因为按它的本性它必定为自身宣称自主性),相反地,实证主义则是把一切可能的知识归结为外在资料的集合。此外,它还常常忽视了下述两方面的矛盾:一方面,它把被认知的实在形而上学地描述为现象和外在性,另一方面,是它的外表上的预见能力(后者已经包含在主体与客体的非辩证的分离之中)。“不要去认识真理,而只认识短暂的与偶然的现象,只认识那空无内容的东西——这种空洞的东西已经在哲学中广为传播,在我们的时代仍在广为传播,甚至以此自夸。”<sup>③</sup>

黑格尔对启蒙时代的这种驳斥,今天可以说主要是针对实证主义的,实证主义当然是起源于启蒙时代的。黑格尔这里的话虽然

---

① 孔德:《实证哲学教程》,巴黎,1893年,第2卷,第338页。

② J. S. 穆勒:《逻辑体系,演绎与归纳》,第一卷,第3章,第8节,伦敦,1949年,第40页。

③ 黑格尔:《在柏林的开讲辞》,1818年10月22日,《全集》,第8卷,斯图亚特,1929年,第35页。

是有道理的，但他本人并不曾把真理与知识同时间性分离开来；相反地——这是他思想深处的秘密——他使时间性本身的知识成为哲学的内容。他的唯心论的信念是：“称某物为有限的或被限制的，隐含地证明了无限的和不受限制的事物的存在，我们对有限的认识，只有在意识不受限制时才可能。”<sup>①</sup>

然而，尽管黑格尔敌视启蒙运动，可是与实证主义相比，黑格尔更接近真正的启蒙运动，因为他承认，原则上不存在任何人类知识不可企及而只服从于推测的东西。相反，实证主义在这方面有意采取宽容态度；它甚至要求把它的名字公开解释为与“否定的”相对立，即，与否定这种推测相对立。孔德说，健全的哲学必然把不可解决的问题弃置在一边，但是它在这样做时，仍然比它的对手更为公平而宽容。它考察那些制约着先前的信仰体系的延续与衰落的因素，“从不作出绝对的否弃……以这种方式，它不仅对各种一神论体系（今天在我们当中正在死亡的除外）是严肃公正的，而且对多神论甚至拜物教的信仰也是严肃公正的，总是把它们同基本进化过程的相应阶段联系起来。”<sup>②</sup>

对于这些信仰的一种历史的理解，在这里同时标志出对于相关的实在领域的认识，这种相关的实在原则上是知识无法达到的，并不表现为历史的辩证法。

唯物论也寻求对全部精神现象的历史的理解。它洞察到不可能存在无限的知识，但是这种洞察并不使它在面对那种把有限的知识说成无限的断言时不偏不倚。思维被认为是有限的，但是，并没有什么领域被看作思维无法适用的领域而丢弃一边。实证主义者的这种看法实际上本身是矛盾的。我们不认识所有的事物，这完

---

① 《黑格尔的逻辑学》，W. 华莱士译自《哲学全书》，牛津，1892年，第116—117页。

② 孔德：《实证思想对话》，第52页。



全不是说：我们所认识的东西都是非本质的，而我们所不认识的东西却是本质的。这些判断应该受到指责，实证主义却根据这些判断与迷信和平共处而向唯物主义宣战。这使我们看出，柏格森对理论思维的贬抑和现代直觉主义形而上学的兴起，都是实证主义哲学的结果。

实证主义实际上是更为接近直观的形而上学而不是唯物论，虽然它错误地企图把二者结合起来。从本世纪初以来，与占统治地位的形而上学比较，实证主义似乎不是充分“具体的”，就是说，实际上不是充分唯灵论的。但是，实际上，实证主义与形而上学不过是一种哲学的两个不同的侧面，这种哲学贬低自然科学知识并把抽象的概念结构实体化。如一般的生命论者一样，柏格森把他关于“绵延”的形而上学建立在一种直接资料理论的基础上，这种直接资料是由直观证实的；同实证主义的唯一区别在于，对柏格森来说，这种资料不是由直接的、可接触到的要素组成的，而是由对于生活自身的生命之流的直接认知构成的。要素的形而上学，把实在解释为原初分离的资料的总合的理论，自然规律不变说，对于确定的体系之可能性的信仰，所有这些都是实证主义特有的形而上学论题。与直觉论者相同，主观主义者也宣称，没有受到任何理论影响的直接的最初的资料，才是真实的实在。两派哲学都企图用“唯一”来限制任何有关合理预见的理论（我们必须承认，他们沿着机械论思路对这种理论作了错误的解释）。

所以，实证主义与直觉主义在反对唯物论时是一致的。实际上，假如这些哲学在任何超自然主义的倾向面前毫无自卫能力，尤其是在面对唯灵论与神秘主义时更显无能的话，那么柏格森甚至超过了孔德。带有形而上学内容的哲学，以它自己的思辨填补了先验的领域。所以就如孔德所责难的，对于盛行的来世理论，“只有批

判,决无别的可能。”<sup>①</sup> 其结果,柏格森开头就必须向我们作出保证:超越的意识是“非常可能的,谁否定它,谁就有义务去证明它,谁肯定它,谁就没有义务去证明它”,而且哲学使我们“逐渐达到一种心灵状态,这种状态在实践上是与确定性完全相同的”。<sup>②</sup> 另一方面,孔德把实在同主观的资料及单纯的现象等同起来,在一切宣称经验到了超感觉的断言面前,他在原则上注定是无能为力的。

在现时代,几乎无法区分更加实证主义的和更加直觉主义的哲学形式,它们都是从属于神秘主义特征的哲学形式。根据汉斯·德里施的看法,很显然,他的学说“不仅不反对神秘主义,而且甚至是为神秘主义开辟道路的”。<sup>③</sup> 柏格森在他的最近的著作中,毫不犹豫地要我们确信,例如,“假使‘精神感应现象’的实在性,在集中论述这个主题的数千个陈述互相确证之后被认为是可怀疑的,那末,以科学的眼光来看,一般人的证据就必须被宣布为是没有价值的和不存在的;可是,那样的话历史的遭遇又会如何呢?

而且他不认为以下一点是不可能的,即“不可知的世界透露给我们一线光明,是我们的肉眼可见的”。<sup>④</sup> 事实上,柏格森严肃的推测是,从另一个世界传来的信息将会带来人类的全面改造。否定那种对于赤裸裸的直接资料的理论的偏爱,就要完全剥夺哲学的启发作用。“无论何时,假如感觉及其武断的独立性被当作实在性的标准,那末,自然与鬼魂之间的区别就被弄得模糊不清了。”<sup>⑤</sup>

孔德的弟子,尤其是经验批判论者与逻辑实证论者,曾经极为精心地制作他们的术语,区分科学所研究的单纯现象与不再要去

---

① 前引书,第 51 页。

② 柏格森:《心灵与物质》,载《当前的唯物论》,巴黎,1918 年,第 47—48 页。

③ H. 德里施:《有机哲学》,莱比锡,1921 年,第 387 页。

④ 柏格森:《道德与宗教的两个来源》,R. 阿什利·奥德拉与克劳德斯利·布里尔顿英译,纽约,1935 年。

⑤ H. 柯亨:《纯粹认识的逻辑》,第 495 页。

发现的本质。但是，对理论的贬抑以各种不同的方式表现出来，如维特根斯坦在他的其他方面可算第一流的著作中宣称：“我们觉得，甚至在一切可能的科学问题都得到了回答时，生命问题仍然完全未被触动。当然，这里于是不存在问题，这本身就是一个回答……的确，存在不能以语言表述的事物。它们使自己呈现出来。它们就是所谓神秘的东西。”<sup>①</sup>

如上所述，唯物主义也不相信，生命问题可以用纯粹理论的方式来解决，但是，它也认为，无法想象“在长期怀疑之后，……生命的意义”可以用另外的方式弄清楚。<sup>②</sup> 假如以这种方式使之实体化，那末，就不存在“神秘的东西”，也不存在“生命的意义”。

唯物主义与实证主义的共同之处在于，承认实在的东西是在感觉经验中给予的，而且唯物论者从它最初产生时起就是这种立场。伊壁鸠鲁说过：“凡是在心灵中所思维的东西，它的全部来源都在感性知觉中。”<sup>③</sup> “假如你反对一切感觉，你将没有标准可用来判断甚至你说是假的那些感觉”。<sup>④</sup> 唯物论的全部历史，都是主张这种知识理论，这种理论成为它的批判的武器，用以反对独断的概念。另一方面，唯物论并不把感觉绝对化。

一切存在的东西都要通过感觉而显现自身，这并不意味着，在历史的过程中感觉不发生变化，也不是把感觉看作世界的坚固的基石。即使感觉经验证据是存在判断的基础，这种经验也决不就等于世界的恒定要素。理论总是比单纯的感性要多得多，不能完全归结为感觉。事实上，按照心理学新近的发展，感觉决不是世界的基

---

① L. 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，D. F. 皮尔斯与 B. F. 麦吉尼斯英译，伦敦，1961年，第149、151页。

② 同上。

③ 伊壁鸠鲁，见《后苏格拉底》，内斯特译，耶拿，1925年，第1卷，第183页。

④ 伊壁鸠鲁，见《斯多葛派与伊壁鸠鲁派哲学家》，惠特尼·J. 奥茨编，纽约，1940年，第37页。

本建造材料,甚至也不是心理生活的构成要素,感觉是派生物,它们只是通过复杂的抽象过程产生出来的,这种抽象包含着对于心理已经形成的形态的破坏。<sup>①</sup>即使抛开这两点考虑不说,我们必须指出,永恒性是不能用来陈述我们的感性的。类似于“主体”对“资料”的关系,感性是受到制约的,而且是可变化的。甚至在同一个时代,个别主体都具有互相矛盾的知觉,这种差异仅仅诉诸于大多数是得不到解决的,而只有求助于理论。感觉经验确实是知识的基础,我们在每一点上都要回溯到它们,但是,知识的起源与条件,并不等于世界的起源与条件。

假如说实证主义几乎同意所有其他各派哲学对唯物论的反对,那末必须承认,这不仅是由于已经说明的差异,而且还由于唯物主义者的快乐理论。我们曾经试图说明,按照唯物主义,一个人的行为,不是必然地从某种关于实在之终极的绝对的立场出发的。当然,唯物主义者寻求作决定的根据时,或多或少要求助于一般的准则,但是,他并不忽视下列事实,即,已知他所引用的决定性要素,也只有在这种心理状态下才可望作出类似的决定。这些状况本身具有其社会的与个人的制约因素,它们有一种历史的向度,因此,人们不能简单地从一种有效的知识片段就推断出一种行动必将发生,而不考虑行为者当下的心理状态。

---

<sup>①</sup> 参阅 H. 科尔内留斯:《先验的体系》,慕尼黑,1916年,第154页;“不是通过统一,而是通过对迄今分离的东西的‘杂多的合理概括’,我们在意识之流直接给定的整体之内用有效的区分得到分离的诸部分”;K. 考夫卡:《心理学》,载《在单一科学中的哲学》,柏林,1925年,第548页;“感觉,就其是心理学的基础来说,不是……出发点而是发展的终点,是分解过程的最后结果,分解自然的资料,带有完善形相的分离的结构,在其作为最初总体的部分的自然状态中所不具有的形相……因此,感觉确实是艺术的产物”;M. 沃特海默:“关于格式塔理论”,《论文集》第1期,注1;我们了解“凡是原始的、先在的、实际上是基本的东西,都与后来的衍生物即我们称之为感觉的那种文化产物无关”。这些是从相当新近的著作中随便选用的章节。参阅考夫卡:《感觉心理学》,载《精神科学》,1914年,以及格式塔理论的全部文献,那里没有对心理要素说的缺乏根据的哲学反驳,相反,严格证明感觉的非独立性的证据布满了实验报告。

这种唯物论观点具有否定的意义，它抛弃形而上学地确立的道德。但是，此外它对唯物论者总是具有这样的意义，即，人对幸福的追求应被看作为是一种自然的事实，而不需要任何辩护。一种朴素的以经济定向的心理学能在多大程度上把这种追求解释为满足肉体的物质需要的欲望，已在埃利希·弗洛姆的著作中得到详细的阐明。在各种社会形式中，尤其是在特殊的社会集团中，以及在个人中间，需要的结构是可变的，并且只有在与特定的时间和具体的情境相联系时才能被说明。唯物论世界观的已知的与未知的皈依者们，好几个世纪以来，在为大多数变化了的目标而斗争时捐弃了他们的自由和生命，他们特别同遭受苦难的人团结在一起。他们阐明，对个人物质福利的关心同这种思维的结合并不比同别的思维的结合更紧密。在抛弃唯心主义形而上学的幻想时，他们抛弃了个人在永恒中得到报偿的希望，在其他抱有这种希望的人们中，一种重大的自自动机在起着作用。

总是有人企图把这种无私地献身于人类说成是同唯物主义者的信念相矛盾的，这种说法缺乏任何哲学论证。导致这种误解的是过分简单的心理学，这种心理学躲藏在宣扬一种绝对道德的大多数理论后面。所以，今天唯物论更准确地说，所有的人都追求幸福而不是快乐，人们密切关注的不是快乐，而是给他们带来快乐的东西。正如黑格尔关于所谓聪明人所说的那样，即使在简单的事情中，每个人都是习惯于“使自己关心事情本身，而不是享乐，即是说，不是经常反思对于作为个体的个人本身的关系，而是事情本身。”<sup>①</sup> 然而，唯物论拒绝区别幸福与快乐，因为，欲望的满足，与“高级的”动机不同，不需要理由、借口或辩护。诚然，在一个特定的

---

<sup>①</sup> 黑格尔，《哲学史讲演录》，伊丽莎白·S.霍尔丹与弗朗西丝·H.西姆森译，伦敦，1892—1896年，第2卷，第269页。

社会中为特定的行为辩护可以是十分恰当的,但是,这只是对一个特定的权威恰当,而不是由于某种绝对的事物秩序。要说人们受“快乐与痛苦的基本反作用”所制约,或许不是很适宜的心理描述,但是它准确地指出一个事实,对于这个事实,唯物论者与唯心论者不同,是不感到反感的。尽管某些在其他方面是唯心主义的哲学家(例如黑格尔)在这一点上完全同意唯物主义,但是这一点,再加上没有在总体上解释世界,就说明为何在其他方面相互对立的哲学家会一致把唯物主义归结为显然不可接受的形而上学论题,即断言物质是独一无二的实在,并因而一致轻易地拒绝了唯物主义。

当代的唯物论主要不是以与唯心主义形而上学相对立的形式特征来表征自己的,毋宁说,它是以其内容即社会经济理论来表征自己的。只有当形式特征从这种内容中抽取出来时,它们才作为区别的标志出现,从给过去的哲学观点分类来说,这在今天被认为具有同样的重要性。所以,各种不同的唯物论原理,不是一种永恒不变观念的实例。社会与历史的经济理论,不是从纯粹的理论动机中产生出来的,而是从理解当代社会的需要中产生出来的。因为这个社会已经走到这样一步,它使得越来越多的人不能享受由经济极大发展所带来的幸福。关于一种更好的实在的观念在这种背景中形成,这种实在将从现今占优势的事态中出现,而且这种转变成当代理论与实践的主题。这样看来,唯物主义并不缺乏理想:它的理想是根据社会需要形成的,它以社会需要为出发点,而且它是以现有的人类力量在可预见的未来所能达到的东西来衡量的。但是,唯物主义确实反对把这些理想看作历史的基础和现在的基础,就好像它们是与人类无关的一种存在似的。在这个方面,唯心主义的努力是尊敬历史而不是尊敬观念。因为理想能够成为推动的力量,就人们试图把它们从单纯观念(即使是合理的观念)转化

为实在而言。但是，迄今为止的历史始终是斗争的记录。即使为了理想的成功实现，唯物主义仍然拒绝像文化史所做的那样把“已经发生的以及现在正在发生的唯一的、偶然的、刹那的事件……同价值与意义的全部背景关联起来”。<sup>①</sup> 所以，后者和一般形而上学一样几乎不理解唯物主义。

(钱广华 译 赵月瑟 校)

---

<sup>①</sup> 狄尔泰，前引书，第3页。

## 传统理论和批判理论\* (1937年)

何谓“理论”?对于当代科学来说,这似乎是一个相当容易回答的问题。在大多数研究者看来,理论乃是有关某一学科的命题的综合,这些命题如此紧密地联系在一起,其中的一小部分构成基本命题,其余的命题则从这些基本命题中推导出来。与那些被推导出来的命题相比,基本命题的数目越小,理论就越完善。诚然,理论的真正有效性全赖于与实际事实相符合的被推导出来的命题。不过,倘若经验和理论发生矛盾的话,我们必须对其中的某一方面作重新检验。也许科学家的观察不正确,也许理论原则有毛病。因此,与事实有关的理论通常只是一种假设。在工作中,我们一旦掌握资料,发现理论的不足之处,就必须随时准备修改。理论乃是积累起来的知识,它表现为这样一种形式,以便尽可能地接近事实、有效地描述事实。彭加勒把科学比作一个无止境地扩大的图书馆。实验物理学便是图书管理员,它负责照看一切获得物,亦即用新的资料来充实知识。数学物理学——最严格意义上的自然科学理论——成了图书目录;没有这些目录,人们也就无法使用图书馆的丰富藏书。“这正是数学物理学的功能,它必须普遍化,以便取得我刚才所说的更多的科学成果。”<sup>①</sup>一切理论的总的目的是建立一门普遍的系统的科学,这门科学并不局限于某个特殊的主题,而是尽可能地包罗一切的客体。由于各个特殊领域的原则都是从相同的基

---

\* 译自霍克海默:《批判理论》,纽约,1972年,第188—243页。

① 亨利·彭加勒:《科学与假说》,伦敦,1905年,第145页。



本前提中推导出来的,各门科学之间的划分便被取消了。为了分析无生命的自然而制订的概念结构同样也可用来说明有生命的自然。任何人,一旦掌握了演绎规则、符号以及比较被推导出来的命题与可观察的事实的过程,就能随时运用这一概念结构。但是,我们离这样一种理想境界仍相距甚远。

从广义上来讲,这就是普遍为人们所接受的有关理论的想法。它的产生或许与现代哲学的兴起是一致的。笛卡儿关于科学方法的第三个规则是:

“为顺着次序引导我们的思想,从最简单的、最容易的事物开始,渐渐达到最复杂的知识,假如它们之中彼此不遵循一种自然的关系的话,就要设想一种顺序,哪怕是虚构的顺序。”

数学中通常所运用的演绎方法也可运用于所有的科学。思维推理的长链把握着世界的秩序。

“这些推理的长链简单而且容易。几何学家常常利用这种推理的方法来获得最难的证明,这使我想象到,一切事物,在人的认识之下,似乎彼此都具有相同的形式和关系;假如我们不愿意把那些不真实的事物看作是真实的事物的话,假如我们愿意经常保留必然的秩序以便从另一个结论中获得某种结论的话,那么,就不存在如此遥远的地方,使人不能到达,也不存在如此隐蔽的秘密,使人不能发现。”<sup>①</sup>

根据逻辑学家本人的普遍的哲学观点来看,演绎从最一般的命题出发。而这些最一般的命题本身被看作经验判断,被看作归纳(如约翰·斯图尔特·穆勒所认为的那样),被看作明白的见解(如理性主义者和现象学论者所认为的那样),或者被看作任意的主张(如现代公理派所认为的那样)。在以胡塞尔的《逻辑研究》

---

<sup>①</sup> 笛卡儿,《方法论》,第二章,商务印书馆,1933年,第22页。

为代表的现代最先进的逻辑学中，理论被说成是“作为一个整体的科学命题的封闭系统。”<sup>①</sup> 从最完整的意义上来说，理论是“一整套系统的相互连通的命题，它采取系统的、统一的演绎形式。”<sup>②</sup> 科学系“命题的某种综合……，以这样或那样的方式产生于理论工作中，并形成有系统的命题序列，从而使整个客体获得规定性。”<sup>③</sup> 任何理论体系都必须满足的基本要求是，将一切部分彻底地、毫无冲突地结合起来。在魏尔看来，必要的条件是和谐，没有矛盾，没有那些对可观察现象毫无影响的、多余的、纯教条主义的因素。<sup>④</sup>

至于有关理论的这一传统观念所显示的倾向，我们可以说，它是要建立一个纯数学的符号体系。要求更少一些经验客体的名称，更多一些数学符号，作为理论的要素，作为命题和结论的组成部分。甚至逻辑演算本身都已经理性化了，以致在自然科学的大部分领域内，理论的形成已成了数学构造的问题。

有关人和社会的科学试图遵循自然科学所取得的伟大成就。那些比较注重对事实进行调查研究的社会科学学派与那些比较热衷于原理的学派之间的区别同理论的概念本身并无直接的联系。努力收集一切涉及社会生活的学科中的事实，广泛收集与问题有关的详细材料，以及通过详细的问卷和别的方法进行经验调查，这些都是自斯宾塞时代以来，特别是在盎格鲁—撒克逊大学里学者的主要活动——所有这一切显示出一种模式，从表面上看来，这种模式跟工业生产技术操纵下的社会生活的其余方面非常相象。这

---

① 胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑》，哈雷，1929年，第39页。

② 同上书，第79页。

③ 同上书，第91页。

④ 赫尔曼·魏尔：《自然科学哲学》，载《哲学手册》，第二部分，慕尼黑—柏林，1927年，第118页以下。

种方法完全不同于只崇尚理论的学者对抽象原则所作的表述和对基本概念所作的分析,如一部分德国社会学所具有的特征。然而,这些区别并不表示思维方式方面的结构差异。在最近一个时期的当代社会中,所谓人的研究(即精神科学)具有一种动荡不定的市场价值,它必须仿效更为繁荣的自然科学,自然科学的实用价值是毋庸置疑的。

毫无疑问,社会学中各个不同的流派事实上都有一个同一的理论概念,而且,作为理论,它们同自然科学中的理论并没有什么区别。偏重于经验的社会学家关于怎样才算是一种论述充分的理论的想法与那些偏重理论的社会学家是一样的。前者认为,从社会问题的复杂性和科学的现状来看,任何与普遍原则有关的理论都是无关紧要的、多余的。如果要开展理论工作的话,那么,也必须毫不动摇地立足于对事实的观察;而且在可预测的未来不可能有综合理论陈述。这些学者十分迷恋于精确的表述方法,特别是数学程序,这些程序同以上所描述的理论概念尤为一致。他们所反对的不是理论本身,而是由那些对经验科学问题毫无个人体验的人头脑中编造的理论。诸如社区与社会(特尼斯),机械的结合与有机的结合(杜尔克姆),或者文化与文明(韦伯)之间的区别被说成是人的社会性的基本形式,但人们一旦试图将这些区别运用于具体问题的时候,其价值就令人置疑了。在研究的现阶段,社会学所必须采取的方法是从对社会现象的描述提高到详细的比较,最终形成普遍的概念。

忠实其传统的经验主义者因而认为,唯有完全归纳法才能为理论提供基本的命题,而我们还远远未能作出这样的归纳。经验主义的反对者们则要求有运用其他方法的权利,他们认为基本范畴和认识的形成并不依赖于收集资料数据的过程。例如,杜尔克姆虽然同意经验主义学派的许多基本观点,但是,当涉及到原则的时

候,他则倾向于取消归纳的过程。杜尔克姆认为,要想根据纯经验的目录将社会中发生的各种事件分门别类是不可能的,研究也不可能像人们预想的那样使这种分类更容易些。

它的[归纳的]作用乃在于使我们把握参考点,使我们能够参考已由这些参考点提供的观察资料之外的其它观察资料。但是,为了达到这个目的,归纳必须由一小部分经过仔细选择的个别特征所构成,而不是一切个别特征的完全排列……这种归纳方法能使观察者省去许多步骤,因为它将指导观察者的工作……于是,我们必须为我们的分类选择最基本的特征。<sup>①</sup>

就这些基本原则在理想的理论体系中的作用而言,人们究竟是通过选择,通过直觉还是通过纯粹的规定获得这些基本原则并无多大区别。因为科学家理所当然会将自己或多或少普遍的命题作为假设运用于新的事实。倾向于现象学的社会学家实际上认为,一条基本规律一旦得到证实,那么,每一项特殊的事例毫无疑问都将是这条规律的例证。然而,只要人们提出这样的问题:在某个特定场合,我们面对的究竟是有关本质的实例还是与此有联系的本质的实例,我们碰到的究竟是某种好的例子还是另一种坏的例子?这时,该规律实际上的假说性就显示出来了。通常存在概念化的、系统阐述的知识与归属于这种知识的事实这两个方面。划分或确定对一个事实的简单感知或鉴定与我们认识的概念结构之间的关系,就是人们所说的对事实的理论说明。

在这里,我们不需要对各种不同的分类作详尽深入的论述,只需简要地阐明传统的理论概念是如何看待对历史事件的解释的。

---

<sup>①</sup> 杜尔克姆:《社会学方法的规则》,芝加哥,1938年,第80页。

这个问题在爱德华·迈耶与马克斯·韦伯的争论中已得到明确的回答。迈耶认为,即使某些历史人物没有作出某些决定,他们所引起的战争是否迟早仍会发生,这是一个多余的、不可回答的问题。韦伯则试图表明,倘若这个问题确实是多余的、不可回答的,那么,一切历史的解释都是不可能的。韦伯在生理学家冯·克里斯以及法学和国民经济学界的作家如默克尔、利夫曼、拉德布鲁赫的理论的基础上提出了一种“客观可能性理论”。在韦伯看来,历史学家的解释,就像刑法专家的解释一样,并不在于对一切有关状况作最充分的列举,而是在于确立对历史发展具有重要意义的某一事件中的那些因素同特殊的、起决定作用的偶然事件之间的联系。我们可以下述判断为例来说明这样一种联系。这一判断是:战争乃是那个知道自己要干什么的政治家的政策的结果。这一判断从逻辑上假定,如果没有这种政策的话,本会发生一些别的事情。假若我们承认历史事件之间的某种特殊因果联系,我们必然也会认为,假如这一联系不存在的话,根据那些支配我们经验的规则,在特定情况下就会发生另外一件事。在这里,经验的规则不是别的,正是我们对有关经济的、社会的和心理学的内在联系的认识的说明。在这些规则的指导下,我们重建事件可能发生的过程,超越事件本身作出解释。<sup>①</sup> 因此,我们是通过适用于某一特定状况的条件命题进行解释。如果条件 a、b、c、d 俱在,那么,必然会发生事件 q;如果缺少条件 d,那么,必然会发生事件 r;如果增加了条件 g,那么,必然会发生事件 s,如此类推。这样一种计算乃是历史的逻辑工具,正如它是科学的工具一样。传统意义上的理论实际上正是以这种方式阐明的。

---

<sup>①</sup> 马克斯·韦伯:《文化科学逻辑的批判研究:爱德华·迈耶方法论观点批判》,载《马克斯·韦伯论社会科学的方法论》,格伦科,1949年,第113—163页。

于是,各个领域内的科学家们所说的理论的本质事实上与他们为自己确立的任务是一致的。把握自然的本质和把握特殊的经济机制、社会机制同样需要知识的积累,尽管知识只是一系列有序的假说。资产阶级统治时期的技术进步与寻求科学的这种功能是分不开的。一方面,它让各种事实有效地为那种可以实际运用于特定情况的科学知识服务,另一方面,也使得运用已经掌握的知识成为可能。毫无疑问,这项工作是继续改造和发展该社会物质基础的一个环节。但是,理论的概念被绝对化了,好像理论置根于知识的内在本质中,或者通过某种别的非历史方式得到了证明,因此,理论就成了一个物化的、意识形态范畴。

事实上,新近才发现的真实联系对于现存知识的更新和将这类知识运用到事实中去的有效性并不取决于纯逻辑的或方法论的渊源,而只有在现实的社会过程中才能为人们所理解。当一种发现引起现时思想的调整时,这并不仅仅由于逻辑思考,或者说,并不仅仅因为这种发现同现时观点中的特殊因素有矛盾。如果这是唯一的现实问题的话,那么,我们就可经常提出更进一步的假设,以避免改变整个理论。实际上,任何新观点的提出都得归因于具体的历史状况,尽管科学家本人可能只是被各种内在动机所驱使才去改变自己的观点的。现代研究认识的理论家们并不否认历史状况的重要性,尽管在大多数有影响的非科学因素中,他们认为天才和偶然性比社会状况更为重要。

例如,在17世纪,人们开始运用哥白尼的体系而不是补充结构来解决传统天文学所遭遇的困难。这一变化并不是仅仅因为哥白尼理论的逻辑特性,例如该理论更具简洁性。如果这些特性被看作是优点的话,那么,正是这个事实超越自身,指出了当时社会活动的基本特点。在16世纪几乎无人问津的哥白尼主义,现在已成了一种革命的力量,成了更广大的历史进程的一部分,从而使机械

论思维占了统治地位。<sup>①</sup>

但是,当代社会状况对科学结构变化的影响并不局限于哥白尼体系这样的综合理论。事实上,对日常生活问题的专门研究也产生了一定的影响。纯逻辑本身并不能告诉我们,究竟是否是因为无机界或有机界某些特殊领域内的各种不同的新发现,抑或是化学实验室或古生物学研究的新发现,使人们修正旧的分类、阐明新的分类。在这里,研究认识的理论家们通常依赖神学的概念,然而,这一概念仅仅在表面上是他们的科学所固有的。实际上,我们是否能够以及如何能有目的地撰写新的定义,不仅依赖于体系的简洁性和一致性,而且也依赖于其他的问题,如研究的方向和目标。后者归根结底既不是自明的,也不是顿悟的问题。

某些题材对理论的影响以及理论之运用于这些题材,都不仅仅是科学内部的发展过程,而且也是社会的发展过程。使假说立足于事实的基础上,归根结底并不是学者头脑中的一项活动,而是工业活动。像煤焦油在一定的条件下会变成有色的,硝化甘油、硝石和其他原料具有强大的爆炸力等原理都是真正适用于大工厂企业的实际的积累起来的知识。

在各种哲学流派中,实证主义者和实用主义者显然是最注意理论工作与社会生活发展之间的联系。这些学派认为,对结果的预见和运用乃是一项科学的任务。但是,在现实中,实践目的的这一意义,以及相信自身职业的社会价值,纯粹是学者个人的信念。学者也可以相信一门独立的、“超社会的”、不偏不倚的知识,正像他相信自身职业具有社会意义一样;这种截然对立的说明一点儿也不影响他的实际活动。学者和他所研究的科学一起被综合进社

---

<sup>①</sup> 我们可以在亨里克·格罗斯曼的“机械论哲学的社会基础和手工业”一文中看到对这一进展过程的描述。载《社会研究杂志》,1935年,第4期,第161页以下。

会机构；学者的成就成了维持和更新社会现状的一个因素，不管他给自己的成果取什么好听的名字。然而，人们所期望的是，学者的知识和研究成果必须符合相应的“概念”，换言之，他们必须按照上述的意思来建立理论。在社会劳动分工中，学者的作用乃在于将事实纳入概念的结构中，使概念结构永不过时，这样，学者本人和所有运用概念结构的人可以成为掌握最广泛事实的人。实验通过这样一种方法，即使事实与现时人们所接受的理论相符合的方式，起到确立事实的科学作用。真实的材料或题材是由外部提供的；科学留意用明晰的、可理解的术语来表述，这样，人们才能如愿以偿地运用知识。对实际知识的接受、改造并使之合理化乃是学者自发性行为亦即理论活动的特殊形式，不管问题是尽可能详细地论述历史中或其他具体学科分支中的一个题目，还是综合物理学中的大量数据得出一般原理。在科学家们看来，思维与存在、知性与感性的二元论乃是第二性的问题。

传统的理论概念以科学的活动为基础，这种科学活动是在劳动分工发展到特定阶段才进行的。这一概念与学者的活动相一致，学者的活动与社会的其他活动同时进行，但又与这些活动没有直接的、明显的联系。因此，从这种理论观来看，科学的真实社会作用并没有说明白；它并没有说明理论在人类生活中的意义，而只是说到理论在某个独立领域内的意义——理论由于某些历史原因出现在这一领域内。事实上，社会生活乃是各生产部门中所有劳动的结果。所以，即使劳动分工在资本主义体系内没起到好作用，劳动分工的各个部门包括科学在内，并没有因此成为自给自足的、独立的部门。它们是社会把握自然界和维持自身形式所使用的方法的具体体现，是社会生产过程中的环节，尽管从狭义上来讲，这些部分几乎是或完全是非生产性的。工业和农业的生产结构，以及所谓指导功能和执行功能，服务性行业和生产性行业，脑力劳动和体力劳



动之间的分离都不是永恒的和自然的状况，而是由特殊社会形态所实行的生产方式引起的。人们认为由对象的性质所决定的生产过程表面上的自给自足与资产阶级社会中经济主体表面上的自由是一致的。资产阶级社会中的经济主体相信自己都是按照本人的愿望行事的，但实际上，就其最复杂的深思熟虑而言，也都不过是不可预测的社会机制运转的体现。

自由时代资产阶级学者的虚假意识在各种不同的哲学体系内显现出来。它在本世纪与上世紀交替之际新康德主义的马堡学派中得到一种特别重要的表述。在这里，专家学者的理论活动的特点被提高到普遍范畴的行列，成为世界精神的具体体现，成为永恒的“逻各斯”。更确切地说，社会生活中的决定性因素被归结为学者的理论活动。于是，“知识的力量”被称为“创造性力量的源泉”。“生产”意指“思维的创造性主权”。对任何数据来说，它的一切规定性都可以从理论体系、最终是从数学中推得；例如，可以运用微积分的方法从无限小的概念中推导出一切有限的量值来，这一过程就是学者们的“生产”。他们为之奋斗的理想是要建立一个统一的科学体系。这一体系，就上述的意义而言，将是万能的。既然有关对象的一切都可归结为概念的规定性，那么，这一理论工作的最终结果肯定是非物质的、不稳定的。规定、安排、统一的功能乃是一切事物的唯一基础，也是人类一切努力的方向。生产就是统一性的生产，生产本身就是产品。<sup>①</sup> 按照这一逻辑，自由意识的发展实际上意味着，学者专家所遇到的一小部分微不足道的现实以微商的形式得到越来越合适的表述。事实上，科学事业只是人的工作或历史活动中的一个非独立的因素，但是，在这种哲学中，前者取代了后者。它认为理性实际上决定了未来社会的事件进程，可见，把

---

<sup>①</sup> 参见赫尔曼·科恩：《纯知识的逻辑》，柏林，1914年，第23页。

逻各斯实体化为现实也是一种伪装了的乌托邦。事实上，当今人的自我认识并不是声称为永恒的逻各斯的数学自然知识，而是一种批判的社会理论，这一理论时时受到对合理生活方式的关心的制约。

对具体的活动以及活动各个分支、活动的内容和对象的孤立考察要想有效，必须同时对活动本身的局限性有一种具体的认识。我们需要一种观念来克服片面性，因为当有限的智力活动从其社会总体活动的母体分离出来的时候，必然会产生这种片面性。假如学者的研究仅仅局限于自己的学科范围，他不可避免地会得出一种理论观，事实与事实的概念排列之间的关系会使他脱离上述矫正观念。当然，现今流行的认识理论已经承认了这一关系所带来的问题。人们经常强调，同样一些对象为某一学科提供了只能在遥远的将来解决的问题，而另一个学科却把这些问题当作简单的事实来接受。为物理学提供研究课题的联系在生物学中不成为问题。在生物学中，生理过程会产生问题，心理过程则不产生任何问题。社会科学从总体上把人与非人的本质都看作是既定的。因此，社会科学只关心人与自然、人与人之间的关系是怎样确定的。然而，对这种关系的认识不能使理论概念发展到一个崭新的阶段。这种认识置根于资产阶级的科学中，置根于理论思维和各种事实的关系中。我们所需要的不仅是对科学家，而且还要对具有认识能力的个体进行彻底的重新思考。

呈现在资产阶级社会成员眼前的整个可感知世界，用传统的并与该世界不断相互作用的世界观予以解释的整个可感知世界，在感知者们看来，只是各种事实的一种综合；这个世界存在着，人们必须接受它。每一个体的分类思维乃是社会反作用的一种，人们试图通过这些反作用以最能满足他们需求的方式适应现实。但正是在这点上，出现了社会与个体之间的一种根本区别。呈现在个体

面前、个体必须接受并加以说明的世界，就其现存的和继续存在的形式而言，乃是整个社会活动的产物。我们所感知到的我们周围的客体——城市、乡村、田野和森林——都带有人类劳动的痕迹。人不仅在衣服、外表上，在外在形式以及感情特质上是历史的产物，甚至人的视听方式也是与几千年来社会生活的发展过程分不开的。我们的感官向我们提供的事实在两个方面由社会预先决定：一是通过被感知客体的历史特征，二是通过感知器官的历史特征。这二者都不是自然形成的，而是由人的活动形成的。然而，在感知的活动中，个体认为自己是被动的，只具有接受能力。被动与主动之间的对立，在认识理论中表现为感知与理解的二元论，对于社会和个体来说，这种对立的意义是不同的。个体始终认为自己是被动的、有依赖性的；而社会尽管由个体组成，它却是一个主动的主体，即使这个主体是无意识的，从某种程度上讲，也不是本来意义上的主体。人与社会的存在之间的这种区别乃是一种分裂的表现，这种分裂至今仍影响着社会生活的历史形态。社会的存在或者是直接建立在压迫的基础上，或者是各种力量盲目冲突的结果。但是，无论如何，社会存在都不是自由的个体有意识的自发活动的结果。所以，我们说，“主动”和“被动”的含义根据它们被用于社会还是个体而变化。在资产阶级的经济模式中，社会的活动是盲目的、具体的，而个体的活动则是抽象的、有意识的。

人类生产通常也具有计划的因素。从某种程度上说，个体及其理论所遇到的事实乃是社会的产物，因此，这些事实必有某种合理性，哪怕是狭义的合理性。不过，除此之外，社会活动通常也包括现有的知识及其运用。于是，被感知到的事实就由人的思想和概念一起决定，甚至是在认识个体有意识地阐明这种理论之前。在这里，我们决不是只考虑自然科学的实验。通过实验过程获得的所谓客观事件的纯粹性显然与技术状况有联系，这些技术状况又是与物

质的生产过程分不开的。但是,在这里,我们很容易把下述两个问题混淆起来:一是整个社会活动中事实的中介问题,另一个则是测量工具的影响问题,即某一具体行动对被观察客体的影响问题。后者至今仍使物理学感到十分棘手。它与我们这里关心的问题并不比一般知觉问题、包括日常生活中的知觉问题更密切。人之生理上的感觉器官本身在很多情况下预示了物理实验中所遵循的秩序。在人用思考记录现实时,他分解和联结现实的各个部分,他注意到现实的某些部分,而忽略其他部分。这一过程乃是现代生产模式的结果,正像原始游牧部落人的感觉是其生存条件的结果(当然,也是感觉对象的结果)一样。

从这个意义上讲,工具是人的器官的延伸这个命题可倒过来说,即人的器官也是工具的延伸。在文明发展的较高阶段,有意识的人的活动不仅无意识地决定着感觉的主体方面,而且在很大程度上也决定着客体。工业社会的成员每天看到的他周围那个可感知世界带上了辛勤劳动的标志:住房、工厂、棉花、家畜、人,此外,不仅还有地下铁道、运货卡车、汽车和飞机,而且还包括人们感知这些客体的过程中的各种运动。在这一复杂的整体中,想要具体详细地区分无意识的自然界和人在社会中的活动是不可能的。即使存在着经验自然客体这样的问题,然而,这些客体的自然性质恰恰是由与社会世界的对照所决定的,就此而言,客体依赖于社会世界。

个体将可感知的现实作为一系列简单事实接收到他的有序的概念世界中。尽管这个概念世界的背景情况会发生变化,它也是随着社会生活的进程而发展的。因此,知性对现实的排列以及对客体的判断总是作为一个先定的结论出现,而且在一个既定社会的成员中达到惊人的一致。尽管如此,感觉和传统思维之间的和谐以及单子即每个认识主体之间的和谐并不是形而上学的偶然事件。健

康人的理智能力或常识(其中并不存在任何神秘的东西)以及在与阶级冲突无直接联系的那些领域如自然科学领域内普遍接受相同的观点,都是以这样一个事实为条件的,即有待于下判断的客体世界在很大程度上是一种活动的产物,而这种活动本身则是由那些帮助个体认识那个世界并从概念上把握那个世界的各种思想所决定的。

在康德哲学中,这种状况是用唯心主义的形式来表述的。有关纯粹被动的感性和主动的知性的学说使康德想到这样一个问题,即知性在何处得到它所确信的预期:感官所给予的多样性通常会服从知性的规则。康德明确地反对前定和谐的理论,即“纯粹理性的一种预成体系”使得理性具有客体所必须遵循的内在的、确定的规则。<sup>①</sup>康德本人解释道,可感知的现象早已由先验的主体所形成,这也就是说,当人们感知这些现象并对之作出有意识的判断的时候,这些现象也就通过理性的活动形成了。<sup>②</sup>在《纯粹理性批判》最重要的章节中,康德试图对“先验的类同”或可感知材料的主观限定(个体并未意识的过程)作一更为详细的说明。

康德自己承认,标出纯知性概念的演绎推理和系统组合各个阶段的困难和晦涩也许与这一事实有关,即康德所想象的超个体的活动仅仅是以唯心主义的自在意识(一种纯理智的源泉)的形式表现出来,个体并没有意识到这一活动。康德并不认为现实是社会劳动的产物,这种劳动从整体上来看是混乱无序的,但就个体而言则是有目的的。康德的这个想法与他所处时代盛行的理论观点是一致的。在黑格尔瞥见具有世界历史意义的客观的理性狡黠的地方,康德则看到了“隐蔽在人的灵魂深处的一种艺术,其活动本质

---

① 康德:《纯粹理性批判》,B167,伦敦,1933年,第175页。

② 同上书,A110,第137—138页。

的真正模式是不会让我们发现的,不会向我们公开、让我们去注视的。”<sup>①</sup>

至少康德已经认识到,学者在其专业研究中经验到了事实与理论之间的分歧。在这种分歧背后,存在着一种更深刻的统一性,即普遍的主观性,个体的认识正是建立在这种主观性的基础上的。因此,社会活动便表现为一种超验的力量,也就是各种精神因素的综合。但是,康德认为,社会现实正陷于含糊不清之中,也就是说,尽管社会现实具有一切合理性,它仍然是不合理的。这一看法并不是没有真理内容的。尽管资产阶级经济模式中相互竞争的个体具有独创性,这个模式不受任何计划约束;人们没能有意识地为经济制定一个总的目标;从这种经济发展而来的整个社会生活只能以过分的倾轧为代价,处在一种僵化的形式中,而且可以说是偶然的。康德哲学中那些最高概念,特别是具有先验主观性的自我、纯粹或最初的统觉以及自在的意识所具有的内在困难,表明了康德思想的深度和诚实性。康德这些概念具有两面性,一方面,这些概念具有最高的统一性和目的性;另一方面,又是含糊不清和无法理解的。这种两面性恰恰反映了现代人充满矛盾的活动形式。社会中人与人之间的合作正是理性所要求的人的生存方式。这样,人们才能发挥自己的力量,肯定自己的合理性。但与此同时,人的劳动及其成果又是与人本身分离的,劳动力和人的生命的浪费,战争和毫无意义的惨剧,整个过程似乎是一种不可改变的自然的力,是一种人所无法把握的命运。

在康德的理论哲学中,也即是在他对知识所作的分析中,这种矛盾依然存在。因此,主动和被动、先验形式和感觉材料、哲学和心理学的关系问题之所以得不到解决,并不完全因为主观上的不足,

---

<sup>①</sup> 康德:《纯粹理性批判》,B181,第183页。

而是有客观必然性的。黑格尔发现并发展了这些矛盾,最终在更高层次的理性王国中解决了这些矛盾。康德认为,一个普遍的主体是存在的,只是自己无法作出相当详细的说明。黑格尔提出了绝对精神,并视之为一切事物中最真实的存在,从而逃避了这一困境。在黑格尔看来,普遍性本身已得到充分的发展,而且同一切发生的事物是一致的。理性不再需要用纯批判的形式来反对自身;黑格尔认为,理性已经成为肯定的东西,甚至在现实本身被确定为合理的之前。但是,面对着人类生存中永恒的矛盾,面对着个体对自己造成的境遇的无能为力,黑格尔的这种解决办法似乎只是纯个人的肯定,是哲学家和非人世界之间私下订立的一个和平条约。

正如我们所指出的那样,通过简化矛盾或取消矛盾将事实纳入现存概念体系并对事实作出修正,乃是整个社会活动的一部分。既然社会被分成各个群体和阶级,理论结构根据其作者因分属于不同的社会阶级而以各种不同的方式同整个社会活动相联系,便是可以理解的。当资产阶级首次出现在封建社会的时候,随之而产生的纯科学理论的目的就在于打破现存的秩序、攻击旧的活动方式。这一理论打着自由主义的旗号,被各种类型的人普遍接受。今天,决定发展的并不是那些在改进物质生产条件及其产品之中相互竞争的普通百姓,而是那些指挥经济和国家的互相勾心斗角的国家和国际的领导集团。对于与这些冲突尤其是战争以及支持战争的工业联系在一起的高度特殊化的目的来说,理论思维与它无关,因此,对理论的兴趣逐渐消失了。很少有人将精力花费在形成和发展思维能力这个问题上,如果不考虑怎样运用这种能力的话。

这些区别,也许还有别的区别,并没能改变这样一个事实,即理论以其传统的形式起着一种肯定的社会作用;那就是借助于至今仍在哪怕最简单的头脑中出现的传统概念和判断结构,以及日常职业活动中事实和理论形式之间的相互作用来批判地考察所获

得的资料。在这种智力活动中,人类生存当代形式的需要和目标、经验和技巧、习俗和倾向,都发挥着作用。像物质生产的工具一样,它不仅潜在地代表了当代文化总体的一部分,而且也代表了一种更公正、更有特殊性、组织得更和谐的文化的一部分。这种理论思维并没有故意去关心外部的、异于客体的事物,而是将精力真正集中在随着技术发展而出现的问题上,在这里,理论思维找到了新的问题,并改造那些必须修正的旧概念——只有达到这样的程度,理论思维才有理由把资产阶级时期技术和工业的成就视为对理论思维本身的肯定,从而充分地相信它自身的价值。

这种类型的理论思维认为自己当然属于假说的领域,而不是必然的领域。但是,这种假说性从许多方面得到了补偿。其中的不确定性并不大于所需的程度,因为随时都能运用理智和技术手段,它们通常是很有用的。不管这种假说的概率有多小,对这种假说的阐明本身乃是一项社会所必要的、有价值的成就,这种成就不带有任何假说性。假说的形成和理论活动通常是这样一种工作,它在目前的社会状况下具有真正的作用;换言之,需要这样一种工作。这种工作尚未获得足够的报酬或压根儿被忽视了,就此而言,它只是分享了其他具体的、可能有用的工作的命运,湮没在当今的经济中。但是,这类工作又是当今经济的基本前提,是存在于具体历史条件下的总的经济过程的一部分。这与科学劳动本身是否是生产性的(在这个词的狭义上)这个问题无关。在现在的形势下,存在着对所谓科学发明的无止境的要求;人们以各种不同方式尊崇科学发明,并将一部分从纯粹生产性的劳动中生产出来的商品移交给科学发明,一点不追究其自身的创造力。甚至大学某些领域的活动的徒劳无功、所有无实际效用的独创性以及形而上学和非形而上学意识形态的构造,都有其社会意义,并不亚于从社会冲突中产生出来的各种别的需求。但是,它们没有因此增进现时代任何一个重



要的、庞大的社会部门的利益。以其现存方式对社会存在作出贡献的一种活动根本不必是生产性的，即不必是一种赚钱的事业。不过，它却可以属于现存秩序，使这一秩序成为可能，就像某些专门科学一样。

现在我们必须进一步补充说存在着这样一种人的活动，它把社会本身视为自己的对象。<sup>①</sup> 这种活动的目的并不只是为了消除某种弊病，因为它认为这些弊病同社会结构的组织方式有着必然的联系。虽然人的这种活动产生于社会结构，但无论就其自觉的意图还是就其客观的意义而言，这种活动的目的都不是为了使该结构的某一部分起更好的作用。相反，它怀疑现存秩序下人们所理解的更好的、有用的、合适的、具有创造力的、有价值的范畴，并拒绝承认这些范畴是人们对之无能为力的非科学的前提。个人通常必须接受既定的基本生存状况，并为实现这些状况而努力奋斗；他在尽可能完成与自己的社会地位相联的任务以及勇敢地履行自己的职责中得到满足和赞扬，尽管他在某些具体的事务上可能提出一切尖锐的批评。但是，我们此刻谈论的那种批判态度全然不信当今社会由以建立起来并提供给每个社会成员的行为准则。个人与社会之间存在一种分离，由于这种分离，个人以为对他的活动规定的限制是很自然的；这种分离在批判理论中被相对化了。批判理论认为，以盲目的个人活动的相互作用（即现存的劳动分工和阶级差别）为条件的整个结构乃是起源于人的行动的一种功能，因此，它有可能成为有计划地作出决定和合理地确定目标的一个对象。

在那些采取批判态度的人看来，以目前形式出现的社会整体的两重性是一种自觉的对立。他们认为经济 and 由经济产生的整个

---

<sup>①</sup> 在后面几页中，这种活动被称之为“批判的”活动。这里不是从对纯粹理性作唯心主义批判的意义上使用这个术语，而是从对政治经济学作辩证批判的意义上使用这个术语的，它是辩证的社会理论的一个基本方面。

文化的现行方式是人类劳动的产物，也是人类能够并且已经在现时代为自己提供的一种组织，他们加入了这一整体，并把这一整体视为意志和理性。这是人自己的世界。但同时，他们又经验到这样一个事实，社会相当于非人的自然过程，相当于纯粹的机械装置，因为由战争和压迫所维系的文化方式并不是一个统一的、自觉的意志的产物。那个世界不是人自己的世界，而是资本的世界。

以前的历史实际上是不可认识的；唯有历史中的个人和特殊群体是可理解的，甚至他们也并不是完全可理解的。因为就其内心而言，他们仍要依赖于一个非人的社会，这就是说，个人和群体即使是在自觉的行动中仍然有相当程度的机械作用。于是，具有批判头脑的人和他们的社会的认同以冲突为标志，这种冲突乃是批判思维方式的一切概念的特点。因此，这些思想家们对劳动、价值和生产力这些经济范畴所作的解释也正是现存秩序中的解释，他们把任何别的解释都看作纯粹的唯心主义。不过，与此同时，他们又认为，简单地接受这种解释实在是一种不诚实的表现；批判地接受统治社会生活的这些范畴同时包含着对这些范畴的指责。归根结底，正是当代人的这种自我解释的辩证特性产生了康德理性批判的那种含糊性。只要人仍然作为缺乏理性的有机体的成员那样行动，理性要明确地表现自身便是不可能的。有机体是一个自然生长与衰亡的整体，它不能成为一种社会模式，而只是一种腐朽的生存方式，社会必须将自身从这种方式中解放出来。采取以这样一种解放和改造社会为宗旨的态度有利于在现存秩序的现实中的理论工作。但是，这种态度没有传统思维所具有的那种实用主义特点：即作为一种对社会有用的职业活动。

在传统的理论思维中，具体的客观事实的出现，用以把握事实的概念体系的实际运用，以及这些体系在行动中的作用，都被看成是外在于理论思维本身的东西。这种异化，用哲学术语来表述，就

是价值与研究、认识与行动以及其他两极的分离，它使学者免遭我们所指出过的那种冲突，并为学者的活动提供一个确定的构架。但是，有一种思维不接受这一构架，似乎它并没以这种构架为其基础。假如一种理论程序并不借助于最简单的、有差别的概念体系来确定客观事实的话，那么，除了是一种无目的的智力游戏，半是概念化的诗，半是对心态的无力表述，它还能是什么呢？关于社会对事实和理论的条件作用的调查确实是一个值得研究的问题，也许，对理论工作来说，这是一个完整的领域，但如何将这种研究与别的具体努力作原则的区分呢？对意识形态或知识社会学的研究来自于批判的社会理论并被确立为一种专门学科，无论从其目标或别的用意来看，这种研究与分类科学中所进行的平常活动并不对立。

在对批判理论所作的这种反应中，思维的自我意识被归结为这一发现，即知识分子的立场与其社会地位之间的关系。然而，批判观念的结构（就其目的超越了通行的社会活动方式而言）与社会科学的联系并不比与自然科学的联系更密切。总的说来，它与传统理论概念的对立与其说是由于对象的不同，不如说是主体的不同。在那些具有批判头脑的人看来，社会活动中出现的事实并不像专家或其他像小学者那样思考问题的专业人员所认为的那样，只是外在的表面现象。后者都期待一种新的社会组织。但是，通过感觉而获知的客观现实被认为是社会的产物，原则上应当置于人的控制之下，至少在将来一定会置于人的控制之下，就此而言，这些现实失去了纯事实的特征。

“作为”科学家的博学的专家认为，社会现实及其产物均外在于他本人，而“作为”一个公民，他又通过政治论文、政党或社会服务组织的成员资格以及参与选举活动在社会现实中行使他的权利。然而，他并不能把这两种活动统一起来，也不能把他的其他活动统一起来，最多只有心理的解释。与此相反，今日批判思维的动

机在于努力超越紧张状况,消除个人的目的性、自发性、合理性以及社会赖以建立起来的工作程序关系之间的对立。只有消除了这种对立,批判思维所说的人的概念才不至于和人本身发生冲突。假如说由理性支配的活动是人所特有的话,那么,构成个人的生活甚至个人生活中的每个细节的现存社会实践便是不合人性的,而这种非人性影响了社会中发生的一切事情。无论是现在还是将来,都会存在某些外在于人的智力活动和物质活动的事物,亦即作为那些尚未被控制的各部分的总体的自然,社会必须同自然打交道。但是,当那些确实仅仅依赖于人的情境、人在劳动中的关系、以及人自身的历史发展过程也都被认为是“自然”的一部分的时候,作为结果的外在性不仅不是一个超历史的永恒范畴(即使纯自然在所述的意义上也不是那种范畴),而是一种可卑的弱点的表现。屈服于这种弱点是非人道的、不合理的。

资产阶级如此构成自身的思想,以致在对运用这种思想的主体进行反思时,一种逻辑的必然性迫使主体承认一个自以为独立的自我。就其本质而言,资产阶级的思想是抽象的,强调个性就是这一思想的基本原则。它骄傲地认为,个人是世界的基础,甚至不加限制地说就是世界。个人脱离了各种事件。与这种观点截然相反的是这样一种看法,即个人是一个既定社会的不成问题的表达;民族主义意识形态便是一个例子。这里,修辞上的“我们”不是随便使用的;言语成了社会的喉舌。在我们所处的内部分裂的社会中,这样的思考方式(除了在社会问题方面之外)看到的是不存在的统一性,因而,只是幻想。

批判思维及其理论对于上述两种思维方式都持反对态度。批判思维既不是孤立的个人的功能,也不是个人之总和的功能。批判思维的主体是一个确定的个人。这个个人与其他个人和团体发生真实的关系,与某一特定阶级发生冲突,置身于他同社会整体和自

然界的各种联系织成的网中。这个主体不像资产阶级哲学中的自我那样是数学上的一个点；他的活动是对社会现实的解释。更进一步而言，这种思维的主体既不是认识与客体重合的地方，也不是获得绝对知识的出发点。关于这种思维主体的幻想，严格说来乃是一种意识形态。因为在这种幻想中，资产阶级个人有限的自由披上了完全自由和独立的外衣，而且，也正是在这种幻想下，笛卡儿以来的唯心主义才得以存在至今。然而，事实上，在一个掩掩盖盖的缺乏自我意识的社会里，不管自我是作为一个思想者而活动，抑或是以其他的方式活动，对其自身都无法确信。在对人的反思中，主体和客体是分开的：它们的同一性只存在于未来，而不是现在。用笛卡儿的语言来说，导致这种同一性的方法亦可称之为解说。但是，在真正批判的思维中，解说不仅仅是一个逻辑过程，而且是一个具体的历史过程。在这个过程中，作为一个整体的社会结构以及理论家与社会的关系都会改变。主体和思维的作用也会改变。承认主体、理论和客体之间本质上的不变性，则将笛卡儿的思想同每一种辩证逻辑区分开来。

那么，批判思维又是如何同经验发生关系的呢？人们也许会认为，如果这种思维不只是为了进行分类，而且亦是为了确定自身的目标（分类就是为这些目标服务的），换言之，确定自身基本方向的话，那么，这种思维就会封闭在自身的范围内，正像唯心主义的哲学那样。如果它不在乌托邦的幻想中寻找避难所的话，那么，思维就会被降低为形式上的、虚假的战斗。试图通过思维来确定实践的目标往往是要失败的。如果思维不满足于现存社会赋予它的作用，如果思维不从事传统意义上的理论研究的话，那么，思维必然会回到早已存在的幻想状态。

这些关于思维的作用的反思，其错误在于只是以一种孤立的分离的因而是精神的方式来理解思维。今天，在现存的劳动分工条

件下的思维便是如此。在这样一个社会中，思维的力量一直未能控制自身，它只是作为劳动过程中的一个非独立的环节而起作用，而劳动过程都有其自己的方向与倾向。劳动过程通过进步时期与倒退时期之间的冲突运动来提高和发展人的生活。但是，在社会以往存在的历史形态中，为人的享受而生产的全部产品，在任何一个特定阶段，都只为一小部分人所享有。这样一种状况也体现在思想中，并给哲学和宗教打上了它的烙印。然而，从一开始起，使大多数人都能获得同样享受这一愿望便在人们心灵深处激荡着；不管阶级组织实质上有多合宜，它的每一种形式最终证明都是不合理的。奴隶、仆人和公民们摆脱了束缚。这一愿望也体现在文化的创造中。现在，近代每一个人都应当把整个社会的目的看成是自身的目的，并且承认这些社会目的。就此而言，便存在这样一种可能性，即人们将会意识到而且集中注意社会劳动过程所选择的道路，这一过程并无任何明确的理论在背后起指导作用，而是各种不同力量相互作用的结果，是失望了的群众在关键时刻起了决定性的作用。思维不是从自身编造出这样一种可能性，而是开始意识到自身的适当功能。在历史的进程中，人已经逐渐意识到自身的活动，因而承认了标志其自身存在的矛盾。资产阶级经济所关心的是，个人必须通过关心自己的个人幸福来维系社会的生活。然而，这样经济内部包含一种推动力，其结果使一些人获得至高无上的权力，这使我们想起古代亚洲的各个王朝；而另外许多人则在物质和思想方面处于软弱地位。于是，生活过程中资产阶级组织的最初成果便付诸东流，毫无收效。人们通过自身的劳作维持着这样一种现实，使他们遭受更深重的奴役。

然而，就我们所说的经验的作用而言，在传统理论和批判理论之间存在着区别。批判理论从历史分析中所推出的作为人类活动目标的观点，特别是有关符合整个社会需要的社会合理组织的思

想,内在于人类的劳动中,但是,却未能被个人或共同的精神所正确地掌握。如果这些倾向要被人认识并表述的话,那么,还需要某种程度的关心。在马克思和恩格斯看来,这种关心必然产生于无产者中。由于无产阶级在现代社会中的地位,无产者体验到劳动和不断更新过时的社会组织之间的联系,劳动使人的手中掌握更有力量的工具,以便同自然展开斗争。例如,失业、经济危机、军事化、领土范围——总之,广大群众的全部状况——并不像先前时期的情况那样归咎于有限的技术可能性,而是归咎于不再适应我们时代的生产环境。为驾驭自然而运用的一切智力手段和物质手段都受到了阻碍,因为在现存的环境下,这些手段都被特殊的、互相反对的势力所拥有。生产并不是既适应整个社会的生活,又注意到个人的要求——生产只符合那些有权势的个人的要求,却一点也不关心大众的生活。在现存财产制度下,这是下述原则的不可避免的结果:个人照料好自己就够了。

但是,需要补充说明的是,在这一社会中,无产阶级所处的地位也不能保证获得正确的知识。无产阶级在自身的生活中确实会体验到持续而不断增强的罪恶和非正义的形式毫无意义。然而,由于至今仍然强加给无产阶级的社会结构的分化,由于只有在非常特殊的阶段才可能超越的各自阶级利益之间的冲突,使这种意识不能发展成一种社会力量。甚至对无产阶级来说世界外表上似乎完全不同于它的实际样子。甚至能看到在无产阶级的真实利益和作为一个整体的社会利益之间并不存在真正的对立,因而根据广大群众的思想 and 感情得出行动准则的这样一种观点也不免陷于对现状的盲从与依赖。知识分子怀着尊敬和钦佩之情肯定了无产阶级的创造力量,对此他们感到十分满意,并在使自己适应和崇拜这一力量的过程中得到满足。然而,这些知识分子没能认识到,逃避理论的努力(他们自身思维的被动性使他们不去努力)以及逃避同

群众的暂时对立(他们在理论方面所作的积极努力本会将这种对立强加给他们)只能使群众变得比原来更盲目、更软弱。事实上,知识分子的思维应成为群众发展中的一个批判的、进步的因素。当他全部接受该阶级目前的心理状况的时候(从客观上看,无产阶级体现了改变社会的力量),他就会因同这一巨大力量结合在一起而获得一种幸福感和一种职业上的乐观情绪。在遇到大挫折时期,这种乐观主义被打破,许多知识分子对社会产生了悲观情绪,陷入了虚无主义,这一切正如他们那种过分的乐观主义一样是毫无根据的。他们绝对不能容忍这样一种思想,即这种最切合时事的、最能深刻把握历史状况、孕育着未来的思考方式必须在某些时候把它的主体孤立起来,使他回过头来思考他自己。

如果从本质上来说,批判理论是对任何一个既定时刻某一阶级的感情和思想的表述的话,那么,它与科学的各个特殊部门就没有结构上的区别。它将从事于描述某些社会群体所特有的心理内容;它将成为一门社会心理学。在社会的不同阶级里,存在与意识之间的关系是不同的。如果我们严肃认真地研究资产阶级用以解释它自己的秩序的各种观念:自由交换、自由竞争、利益一致等等,如果我们根据这些观念而得出逻辑结论,那么,不难看出,这些观念本身都体现了内在矛盾,这些观念与资产阶级的秩序是真正对立的。因而,对资产阶级自我意识的简单描述并不能使我们得到这一阶级成员的真实情况。同样,对无产阶级意识内容的系统描述也不可能为我们提供一幅无产阶级生存和利益的真实图景。这只能使传统理论的运用局限于某一个特殊问题,而不能涉及无产阶级解放的历史过程中的知识方面。假如我们一味地赞扬和传播无产阶级中某些先进部分如党以及党的领导的思想,而不是广大无产阶级的思想的话,那么,情况同样如此。这里提出的现实任务应该是,借助于最合适的概念系统对事实进行记录和分类。理论家的最



终目标是预见未来社会心理现象。思想和理论的形成是一回事，而思维的对象即无产阶级又是一回事。

然而，假如理论家和他的特定对象形成与被压迫阶级的能动的统一，致使理论家关于社会矛盾的表述不只是具体历史状况的体现，而且是历史内部促使变革的力量，那么，理论家真正的功能也就表现了出来。阶级中的先进分子与敢于说出本阶级实况的个人之间的冲突、以及最先进分子及其理论家与该阶级其他成员之间的冲突被认为是一个相互作用的过程，在这一过程中，意识渐渐地随着该阶级的解放力量和侵略力量的发展而成熟，这些力量既需要有纪律，又促使纪律的加强。冲突的尖锐性体现在理论家与其为之服务的阶级之间出现对峙的越来越现实的可能性中。给人以解放的指望的各种社会力量的统一同时亦是这些力量之间的差异（在黑格尔的意义上）；这种统一只能作为一种冲突而存在，它不断地威胁着陷于这种冲突之中的主体。作为理论家个人十分明确地体现了这个事实；他不仅对自觉维护现存秩序的人进行了猛烈的批判，而且反对自己队伍中分裂、盲从或乌托邦的倾向。

我们可以在形式逻辑中看到这类传统理论的一个方面的表达，然而，就其现在的形式而言，这类传统理论已成了生产过程及其分工的一个组成部分。既然社会在将来必然要解决自然界的问题，那么，我们就不能对这种知识型的技术置之不理，相反，应该尽一切可能来发展这一技术。但是，这种理论作为导致新社会形态的行動的一个部分，并不是现存机器上的一个齿轮。即使胜利或失败大致类似于科学假说的证实或否证，使自己置身于与社会冲突之中的理论家不能安慰自己说这些假说是他的专业工作的一个组成部分。他不能为自己唱赞美歌，不能像彭加勒那样鼓吹自己材料的丰富性，尽管这些材料是从那些必定被反驳的假说中

取得的。<sup>①</sup>理论家的专业就是斗争，他的思维就是这一斗争的一个组成部分，而不是可以脱离这一斗争、自我满足的某物。当然，从一般意义上讲，理论的许多成分都反映在理论家的著作中：对相对分离的事实的认识和预测、科学的判断，对问题的论述（由于理论家的具体兴趣不同，对同一问题的论述也许与别的理论家不同，但却显示了相同的逻辑形式）。

传统理论以为下述事情是理所当然的：理论在一个运转社会中的积极作用，与普遍需求的满足之间公认の間接模糊的关系，以及参与自我更新的生命过程。批判思维对所有这些需求提出疑问，而科学本身并不关心这些要求，因为科学家的社会地位肯定了这一切，从而使这些要求得以实现。现实的痛苦将批判思维的这一目的亦即社会的合理状态强加于理论家。为解决这一苦难而提出的理论并没能对现存现实起任何作用，只不过为把握该现实进行了呼吁。不管在任何既定时刻荒谬和错误可能被有说服力地揭露出来，也不管每一种错误会如何为自己雪耻，批判理论思维的全部倾向都得不到所谓健全人的知性的认可。尽管这一理论思维使人有成功的期望，它还是不会有顾客的。与此相反，在机器房、军事组织、甚至成功的动画片里得到肯定或否定的理论都可望有一群显然有名望的消费者，哪怕它们像理论物理学的研究那样试图脱离任何实际运用，或者说，仅仅是对数学符号的愉快的玩弄；社会通过提供这类活动来证明其人性。

但是，没有例子可以表明在批判思维所关心的未来消费将采取的形式。不过，关于未来社会是一个自由人的共同体的思想倒是有其内容的，这种社会通过现有的技术手段是可能实现的，在所有变化中这一点是不变的。按照这样一种观点，人们现在就能消除社

---

<sup>①</sup> 彭加勒：《科学与假说》，第150—151页。

会的分裂和不合理性,至于如何实现这一点的说法则在现存状况下经常更新。但是,判断所依据的状况在这一思想中已成为过去,由于各种外在力量,促使人们建立一个合理社会的倾向并未在思维之外得到实现,而思维却在这些力量的结果中偶然地认识到自身的反映。相反,一个希望建立一种更新的秩序、更完善的现实的人同时也促使它产生。从今日经济中的存在与思维、知性与感觉、人的需要与满足之间的模糊的和谐(资产阶级认为是偶然的和谐)中将产生合理的目的与其实现之间的联系。为未来进行的斗争提供了对这种联系的不完整的反映,那就是说,以建立一个完整的社会为宗旨的意愿早已在理论的构建和实践中有意识地起作用了,这种实践将使愿望变为现实。尽管有这些被获胜的需求证明是合理的纪律,从事这一斗争的全体人民还是体验到作为未来之标志的某种自由和自发性。当纪律和自由的统一消失的时候,这一运动便成了只有其官僚感兴趣的一个问题,成了现代历史剧中的一幕。

人们所为之奋斗的未来应当是一种活生生的现实,然而,即便在现在这也说明不了什么问题。分类认识的概念体系,将一切死的与生的、社会的、心理的和物理的现象包容在一起的范畴,把客体与判断划分到各个不同类型的知识领域——所有这一切构成了思维的结构,在同现实劳动过程的联系中得到证明和提炼的思维结构。这一概念世界构成了大多数人的意识,并拥有其支持者所能诉诸的基础。而批判思维所关心的事也是大多数人关心的事,但是,人们并没有这么认为。在批判思维影响下出现的概念是对现存秩序的批判。马克思的阶级、剥削、剩余价值、利润、贫困化、崩溃等范畴都是这一概念整体的基本要素,而所有这些概念的意义并不是对当代社会的维护,而是将社会改造成一个合理社会。结果,尽管批判理论任何方面的发展都不是主观任意的、赶时髦的,但按现存的思维模式来看,这一理论似乎是主观思辨的、片面的、毫无意义

的。因为这一理论完全违背目前所流行的思维习惯，这一习惯有助于坚持过去、推行已过时的事物秩序（过去的和过时的秩序都确保一个宗派活动猖獗的世界的存在），因此，批判理论被人们看作是一种偏见，是不合理的。

但是，最重要的是，批判理论毫无实质性成就可言。批判理论所寻求实现的变革并不是逐渐见效的，因而成功尽管是缓慢的，却可能是牢靠的。头脑较为清醒的追随者人数的增加，其中某些人对政府的影响，对这一理论持肯定态度（至少不认为这一理论不合法）的党的掌权地位——所有这一切都是在为争取人类更美好的社会生活而进行的斗争中发生的变迁，而不是在斗争一开始就发现的。随着时间的推移，这些成就也许被证明仅仅是表面上的胜利，实际上是错误的。又如，农业的丰收或药物治疗的运用虽然远离理想的现实，但却能有所收效。为技术奠定基础的理论就某些专业化活动以及其他领域内的发现而言或许必须予以澄清、修正或废除。不过，通过这些技术，节省了获得成效所需的一定量的劳动，许多疾病被治愈或消除。<sup>①</sup>但是，渴求改造整个社会的理论的最初结果只是强化了理论所论及的斗争。

进一步而言，尽管物质方面的改进起源于某些群体抵抗力量的增强，事实上间接地归功于批判理论。所说的那些群体并不是这样的社会组成部分，其稳定发展最终会建立一个崭新的社会。这些思想误解了一个分裂的社会与自由人的联合体之间的基本差别。在分裂的社会中，物质力量和意识形态力量的运用是为了维护特权，而在自由人的联合体中，每一个人都有着同样的自我发展的可能性。这样一种联合体并不是一个抽象的乌托邦，因为在生产力发

---

<sup>①</sup> 政治经济学和金融技术及其在经济政策方面的运用等领域中的观点亦是如此。

展的现阶段已完全可以证明这种可能性是现实的。但是，究竟有多少种倾向确实能导致这种联合体的产生，又有哪些转变阶段是我们已经达到的，个别的预备阶段究竟具有怎样吸引人的内在的价值，它们对这种思想而言有何历史重要性——这一切只有当理想成为现实的时候才能使人清楚地认识到。

这种思考方式与幻想的相同之处在于，一种关于未来的想象（实际上是根据对现状的深刻理解作出的想象）决定了人的思想和行动，甚至在这样一些时期，即事件发展过程似乎仍远离这一未来，似乎能证明一切反应（除相信实现外）的合理性的时候。正是这种幻想的顽固性，而不是其主观武断性或假定的独立性成为这里所说的共同纽带。在最先进的团体中，理论家必须具有这种不屈不挠的顽固精神。也许，统治阶级的理论家们在经历了困难的初始阶段以后获得了相对肯定的地位，但是，另一方面，理论家有时也会成为一个敌人和罪犯，有时亦是一名孤独的幻想家；即使在他死后，他究竟是怎样一个人的问题仍未解决。理论家之著作的历史意义不在于自我确证；它取决于人们以这样一种说话方式和行动方式来说明这一意义。它并不是一种终结的、固定的历史创造。

日常生活、社会和科学活动所需要的思维活动能力是许多世纪以来通过现实的训练得以发展的。这种能力的不足导致痛苦、失败和惩罚。我们所指的知识模式基本上就在于这一方面，即产生在以前类似情况下经常发生的结果的条件已为众人所知，并在适当的情况下加以应用。这类客观教训式的指令是通过好的与坏的经验以及有组织的实验获得的。这里所谈的是直接的个人自我保存的问题，在资产阶级社会里，人们有机会发展这样一种意识。这种传统意义上的知识，包括每一种类型的经验，都被保留在批判的理论和实践之中。但就批判理论想要达到的那种本质的变化而言，不可能有相应的具体的认识，直到这类变化确实发生为止。如果说对

布丁的证明在于品尝布丁之中,那么,这里所说的品尝仍然是未来的事。人们也只能在有限的范围内同相同的历史事件进行比较。

于是,与常识活动的情况相比较,创造性思维在整个理论中所起的作用比经验证明更重要。那些从事某些特殊科学领域或其他专业活动的人能胜任竞争性尤为激烈的工作,但在面临有关整个社会的问题时,不管抱有如何善良的愿望,都只能显示自己的严重局限性和没有竞争能力,原因之一就在这里。在过去所有的时期内,当社会变革被提到议事日程上来的时候,“过于会思考”的人都被认为是危险分子。这就使我们面临着知识分子与社会的一般关系这个问题。

理论家的任务是加快向建立没有非正义的社会发展的速度。正如我们上面所说的那样,他们会发现自己的想法与无产阶级的观点是相对立的。如果这样一种冲突不可能存在的话,那就不需要任何理论了;那些需要理论的人会在毫无外援的情况下建立理论体系。这一冲突并不一定会涉及理论家所从属的那个阶级;也不取决于理论家所获得的是何种收入。恩格斯是一个商人。职业社会学是从他自己的观察中,而不是从对经济学的批判中获得阶级这个概念的。理论家的社会地位既不是由他收入的来源所决定,也不是由他理论的具体内容所决定的。决定一个理论家的社会地位的是正规教育基础。视野更为开阔的可能性,不是由工业巨头们所把握的那种可能性,这些人只知道世界市场,并从幕后指导整个国家;而是由大学教授、中层文职人员、医生、律师等所把握的那种可能性,才构成“知识分子”,即一个特殊的社会阶层或甚至是社会上层。

缓和理论家自身的观点与他为之服务的被压迫者之间的紧张关系乃是批判理论家的任务。但是,在我们所谈论的社会学概念中,脱离一切阶级是这一知识阶层的标志,也是该阶层引以自豪

的那种优越性的象征。<sup>①</sup> 这样一个中性范畴与专家学者所特有的抽象的自我意识是相符合的。在自由主义思想指导下的资产阶级消费者认为，知识就是在某种情况下有用的知识，而不管所说的是哪一种知识；我们所谈论的社会学从理论的水平上以同样的方式看待知识。马克思、米泽斯、列宁和利夫曼，饶勒斯和杰文斯都属于同一社会学论题，除非政治家都被排斥在这张名单以外，下降为真正有学问的政治科学家、社会学家和哲学家的潜在的学生。政治家在采取“某种立场的”时候，要向这些人学会如何运用“某种手段”；他们必须了解他所采取的实践立场是否能保持逻辑的一致性。<sup>②</sup> 在普通大众与社会理论家之间确立了一种分工，前者在社会冲突中对历史的进程产生影响，后者则把自己的观点转加给前者。

批判理论与形式主义的精神概念相矛盾，那一概念乃是上述知识分子概念的基础。根据这个概念，真理只有一条，它所具有的诚实、内在一致、合情理以及追求和平、自由和幸福这些积极的特征都是任何别的理论与实践所不具有的。同样，任何一种社会理论，即便是关心普遍规律的社会学家们的理论，无不包含各种政治动机。这些理论的真理不是根据假设的中立的反思，而是根据个人的思想与行动，根据具体的历史活动。于是，出现了这样一种困境，即知识分子必须以这样一种方式表明自己，似乎假如人们想在革命、自由和法西斯的目的与手段之间作出正确选择的话，知识分子可以单独完成的艰苦脑力劳动便是最基本的要求。许多年来的

---

① 作者在这里以及下面几段中指的是卡尔·曼海姆的知识社会学理论，这一理论论述了资产阶级时代知识阶层的特殊状况和前景。

② 马克斯·韦伯：“作为一种职业的科学”，选自《马克斯·韦伯社会学论文集》，H. 戈斯和C. W. 米尔斯翻译与编辑，纽约，牛津大学出版社，1946年，第151页。

状况并非如此。政治斗争中的先锋派需要深谋远虑，而不是论述他们观点的学院派的指示。特别是当欧洲自由力量本身走偏了方向并试图重新组织自己的时候，当一切都取决于他们自身运动中的地位的细微差别的时候，当人们由于失败、失望和腐败的官僚而产生的对实体内容的漠不关心（除了少数人的英勇努力以外）威胁到自发性、经验和大众知识的时候，声称超越党的路线因而是抽象的知识分子思想只代表了某种对问题的看法，而这种看法恰恰掩盖了一些关键的问题。

精神是自由的。它不能容忍任何外来的压制，不能容忍随意改变精神思考的结果以适应某一种权力的需要。但是，另一方面，精神又不能脱离社会的生活，不能凌驾或超越社会生活之上。就精神追求独立自主或人对自身生活的控制不亚于对自然的控制而言，它是能够认识到与历史中起作用的力量相同的那种倾向的。孤立地看，承认这种倾向似乎是中立的；但是，若精神没有受到最初的鼓舞，未能集中注意某些问题的话，精神是不可能承认这种倾向的；它也不可能不通过斗争就使自己的这一认识成为一种普遍为人们所接受的事实。从这种意义上来说，精神又是不自由的。知识分子所不时作出的努力并没同某种特殊实践义务建立任何有意识的联系。但却随着各种预示成功的不同的学术任务或其他别的任务变化，知识分子选择不同领域作为关注的中心，他们所作出的努力对某种历史趋势可能是有用的。但是，尽管这些努力具有形式上的正确性（又有何种理论结构——尽管根本上来讲是错误的——不能满足形式上正确的要求？），他们也可能阻碍精神的发展，把精神引向歧路。有关知识分子传教使命的这一抽象的社会学概念，就其结构而言，是对特殊科学的实体化。批判理论既不像极权主义的宣传那样“根深蒂固”，也不像自由主义的知识阶层那样“独立”。



我们对传统理论和批判理论的不同功能所作的思考揭示了这些理论逻辑结构中的差别。传统理论的基本命题对普遍概念作了规定,所讨论的领域中的一切事实都被包括在这些概念之中;例如,物理学中的物理过程概念或生物学中的有机过程概念,在基本命题和事实之间,存在着种与类及其从属关系的等级制度。事实都是些个别的事物、例子或各种类的体现。整个体系中各统一体之间并没有时间的差别。电并不先于电领域而存在,反之亦然;正如狼本身并不先于或后于特殊的狼而存在一样。就一个认识者而言,这些关系中也许存在着某种时间的顺序,但是,这样一种顺序并不存在于客体本身中。

进一步而言,物理学也不再把更普遍的特点看作是隐藏在具体事实中的原因或力量,不再把这些逻辑关系实体化;只有社会学在这一点上仍然是不明确的。如果这个体系中增加了新的分类或引进了别的变化,通常也不认为这就证明先前所作规定太严格了,变得不合适了。因为客体与客体之间的关系或客体本身可以既在变化而又不失去自身的同一性。相反,人们认为发生的变化表明我们先前知识的不足,或者说,可以用一个客体的某些方面来代替另外一些方面,就如一张地图那样,地图也许会过时,那是由于森林被砍伐、新建了许多城市或边界线有了不同划分等多种原因所造成的。在推理逻辑或认知逻辑中,生物进化是以同样的方式发生的。现在这个人还是一个孩子,后来长大成人;对这种逻辑来说,只能表明存在着一个持久稳定的核心:“这个人”接连拥有作为一个孩子和一个成人的属性。当然,在实证主义看来,根本不存在任何同一性:起先有一个孩子,以后有一个成人,二者构成显然不同的事实。但是,这种观点不可能把握这个事实,即一个人一方面在变化着,另一方面又与自身相同一。

批判的社会理论亦是从抽象的规定性开始的;在研究现时代

的过程中,它首先论述以交换为基础的经济。<sup>①</sup>例如,当具体的社会关系被判断为交换关系,当提出有关商品特征的问题的时候,马克思所运用的商品、价值和货币等概念都可以起到类的作用。但是,理论并不满足于通过假设把现实的概念联系起来。理论一开始论述了资产阶级社会的一种机制,由于这种机制,资产阶级社会在摒弃了封建社会的规则、统治体系、诸侯等以后,并没有在自身无政府主义原则的压力下立即走向分裂与崩溃,而是设法存在了下来。交换所显示的调节作用乃是资产阶级经济的基础。已经在这里产生影响的有关社会与自然之间相互作用的思想,以及关于社会的统一时期和自我保存的思想等等均来自于对历史过程的根本的分析,而这一分析的指导原则则是对未来的关心。基本概念同事实世界之间的关系,从本质上来讲,并不就是类同具体事例之间的关系。正是由于其内在的动力,理论所阐述的交换关系才控制着社会现实,正如食物的吸收在很大程度上控制着植物和野兽的有机生命一样。

与传统理论一样,在批判理论中必须引进更多具体成分,以使基本结构变为具体的现实。但是,更多详细因素的插入——例如,大笔资金储备的存在、仍然属于前资本主义的社会各部门的资金扩散、外贸——并不能像为了某种实用目的而简化理论那样通过简单的演绎法来完成。相反,每一步骤的实现都有赖于在科学和历史经验中积累起来的对人和自然的认识。对于工业技术理论来说,这一点当然显而易见。然而,在其他领域中,对人是如何作出反应的详细认识也贯穿于我们所指的学说的发展中。例如,这样一个论断,即认为在某些情况下,社会最低阶层拥有的孩子最多这一论

---

<sup>①</sup> 关于政治经济学批判的逻辑结构,参见霍克海默的《论真理问题》的论文,载《批判理论》第1卷,法兰克福,1968年,第265页以下。

断,在解释以交换原则为基础的资产阶级社会如何在出现工业后备军和危机的情况下必然走向资本主义这个问题中起了极为重要的作用。揭示人们所观察到的有关下层阶级的事实背后所隐藏的心理原因乃是传统科学的任务。

这样,批判的社会理论从简单的商品交换这一思想入手,并借助于相对普遍的概念给简单的商品交换下了明确的定义。然后,该理论进一步采用他人的研究或具体的专业研究中一切现有的知识和合适的材料。它并没有否认根据政治经济学的具体原理建立起来的批判理论的原则,相反,这一理论揭示了这样一个问题,即交换经济在既定的人的状况中(当然,人的状况会受这一经济的影响而发生变化)如何必然导致社会进一步的紧张化,而在现在的历史时期中,社会关系的紧张化又会导致战争与革命。

我们刚才所说的必然性和概念的抽象性既像又不像传统理论中的同一些现象。在这两种理论中都存在着一种严格的演绎法,假如要求一般定义的有效性表明,某些事实的关系也会发生这一要求亦包括在内的话。例如,如果你在研究电的话,那么,这样一个事实必然会发生,因为这些特点正属于电这个概念。从某种程度上来讲,批判的社会理论是从简单交换的概念中推演出现状来的,因此,它包括这样一种必然性,尽管所运用的这一判断的假设形式相对地来说并不那么重要。那也就是说,该理论强调的并不是这样一种思想,即认为只要以简单交换为基础的社会得以存在,资本主义就必然会得到发展——尽管这是事实。批判的社会理论所要强调的是这样一个事实,即从欧洲而遍及全世界的现存资本主义社会是从基本的交换关系中发展起来的,正是由于这个原因,批判理论才宣称是有效的。即使是具体科学的分类判断也具有基本的假设的特征,而存在判断只有在某些领域,即该学科的描述的和实践的

领域内才允许生效。<sup>①</sup> 不过,就其整体而言,批判的社会理论是一个单一的存在判断的展开。从广义方面来讲,批判理论认为,现代历史以历史所规定的商品经济的基本形式为基础,这一形式本身包含了现时代内部与外部的紧张状况;并以日益增强的方式一次又一次地造成这些紧张冲突;经过了一段进步时期以后,人的力量得到了发展,在人对自然界的控制范围得到巨大的扩展以后,个人获得了解放,然而,这一切最终又阻碍了发展,驱使人类进入一种新的野蛮状态。

这一理论中的个别环节(至少在主观上)像专业科学理论中的演绎推理一样严格;每一个环节都是构成整个存在判断的一个基本要素。理论的具体部分可以变成一般的或具体的假设判断,并可以按照传统理论的模式加以运用;例如,生产力的提高通常贬低了资本的价值这一论断。于是,在该理论的许多领域内出现了各种命题,它们同现实之间的关系是很难规定的。对一个统一客体的陈述在整体上是真实的,从这个事实可以推出,只有在某些特定情况下,这一陈述的各个部分可以孤立有效地运用于该客体的各独立部分。批判理论的具体命题一旦应用于现代社会中唯一的或经常发生的事件就会出现的问题,与理论的真理性无关,而只涉及到理论是否适应传统的知识分子对不断发展的目标所起的作用。具体的科学,特别是当代的政治经济学,没有能力从他们所讨论的各个问题中获得实际的利润。但是,这种能力的缺乏既不归咎于这些科学,也不归咎于批判理论本身,而是归咎于它们对现实所起的具体

---

<sup>①</sup> 在判断的形式和历史时期之间存在着某种联系。一个简洁的暗示就表明了所要论述的含义。分类判断是前资产阶级社会所特有的:它是该社会的方式,人们对此无能为力。假设的和选言的形式尤其属于资产阶级世界;在某种情况下,会发生这样的结果,非此即彼。批判理论则认为:毋需如此;人能改变现实,产生这种变化的必要条件已经存在。

作用。

正如我们所指出的那样,即便是与其它理论相对立的批判理论,也是从基本的普遍概念中推演出有关真实关系的论断,从而阐明这种关系的必然性。因此,在谈到逻辑必然性的时候,这两种理论结构是相同的。但是,一旦我们从逻辑必然性转向现实必然性,与事实顺序有关的必然性,我们就会看到这两种理论之间的差别。生物学家认为,内在的发展过程引起植物的枯萎,以及人机体中的某些过程会导致人的死亡。这些论断并未论及这样一个问题,即任何影响是否能改变这些过程的特点或彻底地改变全部过程。即便人们说某种疾病是可以治疗的,然而,实际采取的必要治疗措施却被认为是个技术问题,与治疗本身只发生纯粹外在的关系,所以,就理论而言,这个问题不是最根本的。我们可以从上述的生物学意义上来看待统治社会的必然性,并在此基础上引起人们对批判理论的独特性的怀疑,因为在生物学或其他自然科学领域内,某些事件的具体顺序可以像在批判的社会理论中那样从理论上建立起来。按照这个观点来看,社会的发展无非是一系列的特殊事件,因为对这些事件的表述利用了其他各个不同领域的研究结果,正像一个医生在治疗疾病的过程中或一个研究地球史前史的地质学家必须利用其他不同的学科一样。这里所说的社会是一种个别的现实,人们在具体科学理论的基础上估价这种现实。

然而,不管在这些不同的知识分子的努力中存在着多少有效的相似之处,当涉及到主体与客体的关系,以及被论证的某一事件的必然性的时候,却存在着一种本质的差别。科学家所研究的客体根本不受他自己理论的影响,主体与客体是严格地分开的。即便在以后的某一时刻,客观事件受到人的干预的影响,对于科学来说,这不过是另外一个事实。客观发生的事件并不依赖于理论,这种独立性乃是客体必然性的一部分;观察者本人并不能引起客体的变

化。但是,有意识的批判态度却是社会发展的一部分;历史过程的构成乃是经济机制的必然产物,它同时既包括了对现存秩序的反抗(这一反抗是由秩序本身所引起的),又包括了人类自我决定的思想,也即是关于人的这一状况的思想——人的行动不再取决于一种机制,而是取决于自己的决定。在这里,依据先前事件中的内在必然性而作出的判断蕴含了将一种盲目的必然性变为一种有意义的必然性的斗争。如果我们离开了理论来思考理论的客体的话,我们就会歪曲这一客体,陷入清静无为或盲从主义。理论的每一部分的基本前提是对现存秩序的批判以及按照理论本身所确立的路线同现存秩序展开斗争。

以物理学作为研究起点的知识理论家们有理由谴责人们把原因和作用力混为一谈,谴责人们用条件或功能的概念去替代原因的概念,即使他们的观点并不全是正确的。对于那种仅仅是记录事实的思维来说,通常只存在一系列的现象,绝不会有力和反作用力的存在;当然,这只能表明这类思维方式的特点,而不能说明自然界。如果将这一方法运用于社会,其结果是统计学意义上的描述的社会学,这些对许多目的,甚至对批判理论来说都是十分重要的。

在传统科学那里,每一件事都是必然的,或者说,没有一件事是必然的,因为必然性意味着事件独立于观察者或绝对肯定的预测的可能性。但是,主体即使作为思考者也并非完全脱离社会斗争——他是这一斗争的一部分,他也不把认识和行动看作独特的概念,就此而言,对于主体来说,必然性便获得另外一种含义。如果他遇到人未掌握的必然性的话,这种必然性或许出现在自然界——尽管自然界仍将遇到广泛的征服者,但它永远不会完全消失,或许表现为以往时代社会在以一种有意识、有目的、有组织的方式同自然界斗争时的弱点。这里我们的确遇到了力和反作用力。这两个要素——自然界的力量和社会的弱点——在必然性这个概念中相

互联系在一起,并以人的有经验的努力为基础——人力求使自己从自然界的压制、从各种社会生活方式以及法律、政治和文化秩序的形式中解放出来,这些都已成为对人的束缚。斗争从两方面展开:一方面是同自然界的斗争,另一方面是同社会的弱点进行斗争,这些都是为了未来的生存状况而作出的有效努力的一部分,在未来,人的任何意愿都是必然的,而客体的必然性将成为被合理把握的事件的必然性。

对批判思维模式中这些概念和其他一些概念的运用和理解,需要认识主体的活动和努力,需要运用意志力。当然,所作出的努力也许是为了充分认识这些思想以及这些思想是如何相互联系的,认识主体更多地注意这些思想中的逻辑内涵以及对显然更为确切的定义、甚至是“一门统一的语言”的阐述,但是,这些努力并不成功。这不只是一个误解的问题,而是两种观点的真正的对立。批判理论中的必然性概念本身即是一个批判的概念;它以自由为前提,即使这种自由至今尚未存在。但是,甚至当人遭受奴役的时候,作为一种纯粹内在的现实的自由的思想始终存在着,它是唯心主义精神的典型特征。在这个不算全错但肯定歪曲了的自由概念中隐藏着一种倾向,青年费希特对这种倾向作了最明确的表述:“现在,我完全相信,人的意志是自由的,我们生存的目的不是获得幸福,而仅仅是应该配得上幸福。”<sup>①</sup> 在这里我们看到了为基本的形而上学对立及学派奠定基础的现实的同一性。认为各种事件都具有绝对必然性的主张归根结底同认为自由确实无时不在无处不在的主张一样,对立在实践中消失了。

从认识论的观点来看,不能在思维中把握理论与实践的统一,以及把必然性概念局限于不可避免的事件,都应归咎于笛卡儿的

---

<sup>①</sup> 费希特:《通信集》,H.舒尔茨编,第1卷,莱比锡,1925年,第127页。

思维与存在的二元论。这种二元论既适合于自然界,又适用于资产阶级社会,因为后者类似于一种自然的机制。理论能成为一种真正的力量,它包括伟大历史性革命的主体的自我意识,这一思想是以二元论为其特征的精神所不能把握的。如果学者们不只是对这种二元论进行思考,而且认真地看待它的话,那么,他们是不会独立地行动的。他们在保持自己的思维方式的同时,只能将封闭的现实因果体系决定他们去做的一切付诸实践,或者说,他们只是统计学中的个别单位,对于这种统计学来说,个别单位实际上是毫无意义的。作为理性的存在物,这些学者是孤立无援的。认识到这种存在状况确实是向改变这种状况迈开了一步,但不幸的是,这种状况仅仅是以一种形而上学的、非历史的形式进入资产阶级意识之中的。它以相信社会结构不可改变这一形式控制着现状。人经过对自身的反思以后明白,自己只是强大历史进程中的旁观者和被动的参与者,这种强大的历史进程可以被预见却不能被改变。对人们来说,必然性不是指人们为达到自身目的而把握的事件,必然性仅仅指人预见其有可能发生的那些事件。在最近社会学的许多部门中,意志与思考、思维与行动之间的内在联系得到了承认,但这仅仅被看作是对观察者必须注意的客体之复杂性的补充。思考者必须将提出的一切理论同它们所要反映的实践态度和社会阶层联系起来,但是,思考者又使自己摆脱了这一事务;除了科学以外,他对一切都漠不关心。

在当代公众生活中所盛行的仇视理论的态度将矛头直接对准与批判思维相关的改造活动。一旦理论家们未能将自己局限于范畴的证明与分类(范畴尽可能是中立的,它对于传统的生活方式来说是绝对不可少的),对立面就会出现。在广大被统治的人民中间,存在着这样一种无意识的恐惧,即以为理论的思考也许会证明他们对现实的痛苦的适应是错误的,没有必要的。那些从现状中获利



的人对任何知识的独立性都抱有一种普遍的怀疑。把理论看作是某种实证观点的对立面的倾向是如此强烈,以致并不具有冒犯性质的传统理论也不时遭到牵连。由于现时最先进的思维方式即是批判的社会理论,而且,关心人类命运的一切知识运动依据自身的内在逻辑亦热衷于批判,所以,理论总的说来名誉扫地了。每一种其它的科学判断如果不能用最熟悉的范畴,或可能的话,以最中立的形式即数学的形式,提供所积累的事实的话,便被指责为假设性的。

这种实证主义的态度未必与进步为敌。在最近十多年激烈的阶级冲突中,尽管统治者们已经不得不日益依赖现实的权力机构,然而,意识形态仍然是将遭到崩溃之威胁的社会结构联系起来的相当重要的凝聚力量。在决定正视事实,放弃每一种幻想的过程中,至今依然存在着反对形而上学与压迫结盟的努力。

但是,看不到 18 世纪经验主义启蒙运动与今日启蒙运动之间的本质区别将是一大错误。在 18 世纪,一个新的社会是在旧社会的结构中得到发展的。当时的任务是要将已经存在的资产阶级经济从封建制度的限制中解放出来,使之自由地发挥作用。从根本上来讲,资产阶级的科学思维也只需要摆脱旧教条的束缚,沿着自己已经设计好的道路前进。与此相反,今天,在从现存社会形态向未来社会形态过渡时期,人类将第一次成为一个有意识的主体,并主动地决定自己的生活方式。当然,现在仍然需要有意识地重新确立经济关系。因此,不加区别地敌视理论,在今天只能成为一种阻力,除非人们为了一个合理地组织起来的未来社会的利益,为了让当今社会接触到批判理论的思想同时按照具体科学所阐述的传统理论来解释这一批判理论而继续作出理论上的努力,否则的话,根本改变人类生存状况的愿望是没有基础的。因此,即便是在社会的进步阶段,要求一种实证的观点,要求接受一种从属的地位,都将对

任何理论的开放造成威胁。由此可见,问题不只是有关解放的理论,而且亦是有关解放的实践问题。

试图从简单的商品经济模式中推演出自由资本主义乃至垄断资本主义的复杂现实的理论的个别部分不可能与时间因素无关,就像分类演绎体系中的各个环节一样。在有机体的等级体系内,对人来说也是如此重要的消化功能,在袋形动物纲中找到其纯粹的表述。同样,历史上的社会形态也至少大体上显示了一种简单的商品经济。正如我们上面所揭示的那样,概念的发展与历史的发展假如不是平行的话,至少也是有确凿联系的。但是,理论与时间的本质的联系并不体现在概念结构的个别部分与历史发展时期的一致之中;关于这个观点,在黑格尔的《精神现象学》和《逻辑学》,马克思的《资本论》(同一方法的范例)中早有论述,他们的看法是一致的。它表明,理论家对社会所作出的存在判断不断改变,因为这些判断受自身同社会历史实践之间自觉联系的约束。

这种改变同现代形而上学和宗教哲学用以反对每一个始终如一的理论结构的原则无关。这个原则即:任何一门具体理论的内容必须经常遭到“彻底的怀疑”,思想家必须经常更新自己的想法。批判理论可不是今天拥有一个教义主旨,明天又拥有另一个教义主旨。只要时代本身没有发生根本的变化,理论中的变化就不是向一种全新观点的转变。理论的稳定性由这样一个事实造成:在社会的一切变化之中,基本的经济结构、以最简单的形式出现的阶级关系以及有关这两方面的更迭的思想仍然是相同的。理论中实质性的关键内容受这些不变因素的限制,因此,这些理论内容不可能改变自身,除非出现了社会的历史变革。但另一方面,历史并非静止不动直到这样一个改革的时刻到来。批判理论所论及的冲突的历史发展,导致理论中个别因素的相对重要程度的再安排,推动进一步具体化,并确定在任何既定时间哪些具体科学成果对批判的理论

和实践有意义。

为了更充分地论述这一点,我们将运用丢弃了生产资料的社会阶级这个概念。在自由主义时期,经济的支配权在很大程度上与生产资料的所有权联系在一起。由私有财产所有者形成的阶级掌握着社会的领导权,这一事实给整个时代的文化打上烙印。工业仍然被分成许多独立的企业,按今天的标准来看,都是小型企业。工厂的领导人,与技术发展阶段相适应,是一个或更多个财产所有者,或者是这些所有者直接任命的代理人。但是,在上个世纪,技术的发展迅速导致资本的高度集中化,合法的财产所有者大都被赶出大企业的管理,大企业吞并了小工厂,在法律面前,管理与所有权变成了完全不同的事。工业巨头、经济领导便应运而生了。

在许多情况下,这些管理人员最初就是该企业的主要拥有者。但是,在今天,这种所有权已不显得重要。现在,出现了一些控制着整个工业部门的有实权的管理人员,而同时,这些管理人员对自己所掌管的企业的所有权却逐步减少。这一经济上的进步不仅导致了意识形态方面的变化,而且也使政治和法律机构的作用方式发生了变化。假如有关所有权的法律定义不改变的话,那么,所有者在企业领导人及其职工面前日益显得无能为力。在发生意见分歧、所有者对管理者提起诉讼时,管理者对生产资料的直接控制——大企业让他们支配这些资料——可以使他们得到这样一个好处,即他们的对手在绝大多数情况下是不可能获胜的。管理最初只是对较为低层的法律权威和管理权威发生影响,逐渐扩展到较高的层次,最后对国家及其权力机构发生影响。

合法的所有者一旦脱离现实的生产过程并失去其影响,他们的活动范围便变得狭窄了;他们变得越来越不适应重要的社会地位,对于他们凭借所有权在工业中拥有的那点财产他们也无力去扩大,最后,它在社会上显得无足轻重,在道德上则是令人置疑的。

这些和其他一些变化伴随着新意识形态的产生,这些意识形态注意大人物,以及生产型的资本家与过寄生生活的资本家之间的区别。具有固定内容、脱离社会的权利观念在很大程度上失去了其意义。社会的某一部门一方面蛮横地主张维护丢弃了生产资料的私人的权力(这一权力乃是现存社会秩序的核心),另一方面又提倡下述政治主张,即非生产性的财产和不劳而获的收入必须被取消。那些确实拥有权力的人的圈子在逐渐缩小,而精心构建意识形态,确立双重真理标准(对圈内人是一个知识,对人民是一个故事)的可能性却增加了,人们对真理和思想普遍持有嘲笑的态度。发展的最终结果是,控制社会的不再是独立的所有者,而是工业和政治领导集团。

这些变化对批判理论的结构,并非毫无触动。但这一理论结构没有成为下述幻想的牺牲品:财产和利润不再起关键的作用,而社会科学助长了这种幻想。一方面,甚至在更早一些时期,批判理论便把法律关系看作是社会实践过程的表面现象,而不是实质。它知道对人和物的掌握仍在特殊社会集团手中,这集团同别经济权力集团展开竞争,不只是发生在国内,并且遍及全世界,程度更激烈。利润的社会来源没有变,而且,归根结底必须通过和以前相同的手段得到增加。另一方面,在批判理论家看来,一切权力随同其规定内容的丧失——这一丧失受经济权力集中这一条件的限制,并在独裁主义的国家中获得最充分表现——不仅使一种意识形态,而且也使一种文化因素逐渐消失,这一文化因素不只是具有否定的价值,亦有其肯定的价值。

当批判理论注意到实业家阶层内在结构中的变化的时候,它也必然地对其它概念作出区分。如果社会确实是一个单一体整体的话,那么,文化对社会关系的依赖也必须随着社会关系的变化而变化。甚至在自由主义时期,对个人所作的政治和道德的解释也可

以从个人的经济状况中推演出来的。对高贵品格的赞美,如言出必行、独立判断等,就是在经济上相对独立的主体的社会特征,这些主体之间缔结了契约性关系。但是,这种文化依赖性在很大程度上经过心理学的中介,道德本身因其在个人中的作用而获得了一种稳定性。(当最近对自由资产阶级的经济地位造成威胁的时候,自由和独立的态度开始瓦解,这就证明了道德对经济的彻底依赖关系这一真理。)然而,在垄断资本主义条件下,就连这样一种个人的相对独立性也已成为过去的事。个人不再有任何自己的思想。大众相信(但没有人真正相信)的东西乃是占统治地位的经济和政治官僚的直接产物,它的信徒们偷偷追逐着自己的蝇头小利,而那并非他们真正的利益;他们仅仅起到了经济机器的作用。

文化依赖于经济的概念亦在改变。随着古典派的典型个人的毁灭,这一概念,从普遍的意义上来讲,比以前更具有唯物主义的特征。对社会现象的阐述变得既更为简单,又更为复杂。说其简单,那是因为经济的因素更直接、更有意识地限定着人们,而文化领域的相对稳定性及抵制能力正在消失;说其复杂,那是因为经济动力已发挥其作用,许多个人成为这种经济动力的简单工具,这种经济动力能迅速产生新的观点和征兆。甚至社会中的先进部门也已失去勇气,陷于普遍的无能感觉之中。

真理的永恒性也是与现实的各种状况联系在一起的。在18世纪,真理掌握在资产阶级的手中,资产阶级已在经济上得到了发展。但在晚期资本主义条件下,工人们在独裁主义国家的压迫机器面前显得软弱无能,因此,真理在一小部分值得尊敬的人那里找到藏身之地。但是,恐怖主义已将这些人置于死地,使他们来不及重新澄清理论问题。骗子们从这种状况渔利,而广大群众的普遍知识水平迅速下降。

我们所说的这一切,目的乃在于表明:由于经济的发展,社会

关系不断变化,这种变化最直接地表现在统治阶级的构成方面,这种变化并不只是对某些文化领域产生影响,它还影响了文化依赖于经济的方式,以及整个概念中的主要思想。社会发展对理论结构的影响乃是理论内容的一个组成部分。因此,新的内容并不是机械地增加到现存的各部分上去。理论既然是一个统一的整体,它只有对现状而言才具有特定意义,因此,作为一个整体的理论也必然处在进化之中。当然,进化不会像最近所发生的变化那样改变理论的基础,那些变化从根本上改变了理论所要反映的客体亦即当代社会。然而,甚至看来不很相干的概念也被拉进了这一进化过程。在每一种试图反映活生生的整体的思想中,知性所遇到的逻辑困难主要归咎于上述事实。

如果割裂个别概念和判断与其理论整体的联系,将它们同早先提出的理论中的概念和判断相比较的话,那么,必然会产生矛盾。不管我们是考虑理论所经历的历史发展阶段还是考虑理论本身的逻辑环节,情况都是如此。在企业 and 实业家这些概念的一切永恒的统一性中,是存在差别的,要看这些概念是取自对早期资产阶级经济形态的表述,还是取自对发达资本主义的表述;是取自着眼于自由主义工厂主的 19 世纪资产阶级政治经济批判,还是取自着眼于垄断资本家的 20 世纪的批判。对实业家的描述同实业家本人一样经历了一个发展过程。

当理论的各部分被看作独立实体时所出现的矛盾,并不是由于错误或忽视了明确的定义造成的。矛盾是出于这样一个事实,即理论拥有一个发生历史变化的客体,而这个客体在变化中保持同一。批判理论不是社会特殊事件过程中所出现的各种假说的储藏室。它勾画出整个社会的发展图景,作出具有历史性的存在判断。资产阶级实业家或者资产阶级本人的状况(例如他的性格不仅体现了理性主义的特征,而且还显示了非理性主义的因素,后者正盛

行于中产阶级的群众运动中)都得依赖于资产阶级最初的经济状况。理论的基本概念把握了这一现实。但是,这些经济来源只有在今日的冲突中才如此明确地表现出来。其原因并不在于资产阶级今天认识到变化,而是因为在这一变化中,理论家的兴趣和注意力促使他强调客体的这些新的方面。

将理论的逻辑阶段和历史阶段中所出现的各种不同类型的从属物、商品、阶级、实业家等进行分类和并列考察,或许会引起大家进行系统分析的兴趣,因而不是完全无用的。但是,只有当我们把握了整个概念结构,把握其适应新形势的要求的时候,这些概念的意义才最终变得明确起来。结果,从批判理论中抽取出来的概念的分类、定义和说明的体系并不具有其他具体科学中发现的概念创造的价值,因为具体科学中的概念至少被运用于日常生活的相对统一的实践中。总之,将批判的社会理论改造成社会学将会碰到许多严重的困难。

应当承认,我们正在讨论的有关思维与时间的关系问题一定会遇到特殊的困难。人们提出的反对意见是,我们不可能在任何严格的意义上谈论理论中的变化。声称这些变化发生的确预先假定了一种只是掩盖困难的理论。没有人能够将这个历史时刻的自身变为另一个完全不同的主体。只有在争论的背景中谈论真理的一致性 or 可变性,才是真正有意义的。也就是说,人们应该反对绝对的超历史主体的思想或变换主体的可能性,仿佛一个人能使自己摆脱目前的历史时机,而使自己投身于他想进入的任何其它历史时机。

至于最后一点在实际上是否可能,并不是我们这里所要关心的问题。无论如何,批判理论实际上是与唯心主义的信仰不相容的,后者以为,任何理论都独立于人而存在,哪怕该理论有其自身的发展。文献有其历史,但是,理论没有盛衰。某些因素必须被补

充到理论中去,理论必须使自己适应未来的新形势而又不改变自身的本质内容,这一主张乃是今日存在着并力求对实践产生影响的理论的内在组成部分。那些头脑中装有这种理论的人从整体上把握它并根据其整体性而行动。从本来的或严格的意义上说,独立于思维主体的真理的不断发展或对先进科学的信任只能是指一种认识的功能,它在未来的社会里即在把握自然中仍将是完全必要的。人们会承认,这种认识也是从属于现存的社会总体的。不过,从某一方面来看,这些观点与认识的主体可以相互变换的观点也确有相同的意义,前者的基本前提是,这种认识的持续或变化,也即是相同形态的经济生产和再生产的继续。人们对阶级社会作了划分,这一事实不可能使人产生人类主体是相等的这种幻想,在这个问题上的认识本身就是代代相传的;从某种程度上来说,人必须活着,他们需要这种认识。于是,在这个方面,传统的科学家们是可以放心的。

但是,改造社会的思想并不具有为大众所普遍承认的优势,只要这一思想的现实可能性尚未被检验的话。人们为实现这样一种状况而奋斗:没有剥削压迫,包罗万象的主体即有自我意识的人类生存着,人们可以谈论一种统一的理论创造和超越个人的思维——为实现这一切而作的努力尚未完成。以一种最严格的可能形式传播批判理论当然是其历史成功的条件。但是,批判理论并不是通过稳固确定的实践和固定的活动方式,而是通过对社会改造的关心得到传播的。这样一种关心必然被普遍的非正义所重新激起,但它必须受理论的影响和指导,并且反过来又作用于理论。

这种传统的传播者集团既不受有机的或社会学的规律限制,又不因它们而得到更新。这个集团是由一种赋与它自己的责任的认识,而不是由生物遗传或遗嘱继承所构成并维持下来的。然而,就是这样一种认识也只能保证当代的而不是未来的传播者集团。



理论可以带有获得每一逻辑规则认可的标记,但到本世纪末,这一理论将失去胜利带来的证明标记。直到那个时候为止,这场斗争将继续正确把握理论和运用理论。拥有宣传机器并得到绝大多数人拥护的观点并不因而成为较好的一种。在总的历史潮流中,真理可能是在少数人一边。历史告诉我们,甚至不为那些反对现状的人所注意的这些集团,虽被剥夺了权力,但能保持镇静,在关键时刻,由于他们的远见卓识而有可能成为领袖。

今天,当整个现存的秩序将人类向放弃一切文化的方向推进,从而使人类陷入黑暗的野蛮主义的时候,该集团的团结范围却非常狭窄。那些反对者们,控制这一衰亡时代的人们,既没有忠实,也没有团结。相反,这些概念却是正确的理论和实践的基本因素。然而,一旦脱离这种理论和实践,这些概念就会改变自身的含义,就像一个活生生的整体中的各部分一样。当然,这一点在例如一帮强盗中也是存在的,人类社会的肯定特征也会表现出来,但是这种可能性表明了强盗所存在的那个庞大社会中的缺陷。在一个非正义的社会里,罪犯不一定是人低劣的表现,而在一个完全正义的社会里,罪犯才是不人道的。只有在这个意义上,有关人是什么的具体判断才能获得其正确的含义。

对整个批判理论的评价并没有一条总的准则,因为批判理论通常是以经常发生的各类事件为基础的,所以,它是建立在自我再造的总体的基础之上的。同时,也不存在这样一个社会阶级,它对批判理论的承认能使人们得到指导。今天,每一个社会阶层的意识都有可能受到意识形态的限制和腐蚀,但不管怎样,由于该阶层所处的环境,意识的目标可以是真理。尽管批判理论洞见社会变化的每一环节,尽管它的原理与最先进的传统保持一致,它除了关心废除社会的非正义之外并无独特的影响。这种否定的公式,假如我们愿意用抽象的语言来表述的话,即是这个唯心主义理性概念的唯

物主义内容。

在目前这样的历史时期中,真正的理论是批判性的,而不是实证性的,正像与理论相应的社会不能称之为“生产型”的社会一样。人类的未来依赖于今日对生存所持的批判态度,当然,这一批判,总的来说也继承了传统理论和我们正在衰亡的文化的的基本因素。人类已经被一种科学抛弃了,这种科学以其虚幻的自信思考着如何影响它为之服务、它所从属的实践,把实践看作为外在于科学的某物,并对思考与行动的这种分离感到满意。但是,思考者活动的特点在于,思考者能够为自己决定应当完成的任务和效劳的对象。这一切都不是断断续续地,而是从整体上进行的。因此,思考者自身的本性要求他为改变历史、在人与人之间确立正义而奋斗。在“社会精神”和“民族共同体”这些响亮的口号背后,个人与社会之间的对立更加扩大了,而科学的自我限定变得更抽象了。但是,思想中的盲从以及坚持认为思想是一种固定的才能和整个社会中的一个自我封闭领域的主张都背叛了思想的本质。

(张 燕 译 赵月瑟 校)

## 独裁主义国家\* (1940年)

有关资产阶级社会命运的历史预言已经得到了证实。自由市场的经济体系促使人们去寻找节省劳力的办法,并最终将这些办法归结为一个普遍的数学公式,其结果——不只就字面意义而言——机器成了毁灭的手段:机器并没能创造财富,却造成了劳动力的过剩。资产阶级大量被毁灭,而多数中产阶级则失去了自身的独立性。尽管他们还未被投入无产者的行列,不过,他们中的大部分人都已加入了失业者的队伍,他们越来越依赖于庞大的股份公司或国家。资产阶级生存的黄金国——流通领域正被取消。流通领域的工作有一部分是通过托拉斯进行的。然而,如果没有银行和财政的帮助,这些托拉斯也是不可能排除商业中介环节,直接控制股东组织的。此外,国家掌握了一部分商业领域。发展到最高水平的工业官僚和国家官僚仅作为资产阶级转变过程中的残渣余孽被保留了下来。“无论在任何情况下,无论有或者没有托拉斯,资本主义社会的正式代表——国家终究不得不承担起对生产的领导。……资本家的全部社会职能现在由雇佣的职员来执行了。……而现代国家却只是资产阶级社会为了维护资本主义生产方式的共同的外部条件使之不受工人和个别资本家的侵犯而建立的组织。……它愈是把更多的生产力据为己有,就愈是成为真正的总资本家,愈是剥削更多的公民。工人仍然是雇佣劳动者,无产者。资本关系并没有

---

\* 译自安德鲁·阿拉托和艾克·格布哈特主编的《法兰克福学派重要论文选》,纽约,1978年,第95-117页。

被消灭,反而被推到了顶点。”<sup>①</sup> 在垄断资本主义向国家资本主义转变的过程中,资产阶级社会发展的最后阶段是“大规模的生产机构和交通机构起初由股份公司占有,后来由托拉斯占有,然后又由国家占有。”<sup>②</sup> 国家资本主义乃是当代的独裁主义国家。

理论为资本主义世界秩序的自然进程描绘了一个异常的结局:联合起来的无产阶级将摧毁这最后的剥削形式,即国家资本主义的奴隶制度。雇佣劳动者之间的竞争保证了私人企业的繁荣,这就是穷人的自由。贫困一旦成为一个人的全部资产,那必将是一种痛苦;穷人们就会象着火的大礼堂中的人群一样,互相拥挤,急于逃命。工厂大门、为老板干活就是穷人的出路。那里从来不曾有过那么多的穷苦百姓;那么多穷人对资本是一种福音。但是,资本将工人们集中在大工厂中,同样也导致了危机的产生,使自身存在的前景黯淡。工人们不可能在别的时间里被雇佣。他们的切身利益促使他们起来反抗,走向社会主义。当统治阶级“必须抚养工人而不是被工人们所抚养”的时候,革命就即将爆发。正是由于这样一种状况——一种无论是在过去还是在现在都仍含糊不清的状况——才产生了有关资本主义结局的理论。这种理论或者如恩格斯所预言的那样:资本主义将因经济危机而濒于崩溃,最终使独裁主义国家失去了自身的稳定性;或者,这种理论也期待着独裁主义国家的胜利,因而消除通常是由市场经济的决定的危机而造成的崩溃。但是,国家资本主义却抛弃市场经济,并且,为了德国的永恒延续,将危机实在化了。国家资本主义“经济的不可避免性”意味着向前迈进一大步,意味着给统治者一个喘息的机会。失业者被组织了起来,现在只有那些已经重新站稳脚跟的资产阶级才会真正对市

---

① 恩格斯:《社会主义从空想到科学的发展》,《马克思恩格斯选集》,第3卷,人民出版社,1972年,第435—436页。

② 同上书,第442—443页。

场发生兴趣。大工业家也只有当国家机构表现得过分自由，而未能完全置于其控制之下的时候才会起来谴责自由主义。现代计划经济能够使群众生活得更好，其优越性远远胜过了市场经济。德国有一个时期因其自身的社会结构，取消了自由市场，在国际和国内均显示了它自己独特的倾向。

工人阶级组织的命运早已表明，资本主义能比市场经济存在得更长久。人们已经不折不扣地响应了工会和党派之间联合起来的号召，但与其说这些组织执行联合起来的无产阶级的那些不近情理的任务，即反对整个阶级社会，不如说是服从于使其自身发展成为群众组织的自然状况的任务。他们把自己的命运同经济的变革结合起来。并在自由主义旗帜下，为改进自己命运而献身。由于工人具备了偿付能力，他们才拥有更为安全的地位，其影响也愈益扩大。党强调社会的立法；强调资本主义社会中工人的生活有待得到改善。工会组织则为技术工人的利益而斗争。于是，出现了有关工厂民主和向社会主义进化的用语，以此作为意识形态的辩护。劳动是一种职业；对单调乏味的劳动的批判只是过去所目睹的唯一的一条出路，现在却只字不提了。过去，劳动曾是资产阶级美德的标志，如今却成了被剥夺继承权的人的一种渴望。大企业组织散布一种社会主义思想，几乎与国家资本主义的国有化或社会化没有什么两样。解放的革命的幻想只有在反革命的诬蔑诽谤中才能继续存在下去。当这种幻想完全脱离事实基础的时候，党和工会的官僚政治就会取代现存的国家机构，政府工作人员的年计划就会取代利润原则。甚至乌托邦也是根据命令制定的。“人被认为是客体，如果必要的话，人可被认为是自身的客体。”组织机构越庞大，其领导越是要把他的地位归功于对最有才能的人的选择。这些人必须具备下述这些品质：即健全的体魄；具有能为普通百姓所接受，并不为统治势力所嫌弃的好运气；一种可靠的讨厌冒险的精神；一种

能对付反对派的天赋才能；准备对大众和本人宣布最大的语无伦次是一种美德；虚无主义以及自我轻视。

由于某些技术方面的原因，随着机器设备的发展，要想控制和取代这些领导人变得越来越困难了。在继续掌权的领导人的现实适应性和他们个人不愿下台的决心之间盛行着一种先定的和谐。在工人阶级的组织中，领导人及其集团变成独立的，就象工业垄断中的董事会独立于股东一样。权力的手段一方面表现为公司的金融储备，另一方面则表现为党或工会的基金。领导人可随意利用这些手段来避免任何麻烦。那些得不到满足的人被分散在各处，他们必须依靠自己的财力。除非在一种极端的情况下，反抗一开始就被阻止了，并且在股东会议上得到彻底的平息。党的大会是不包括这些股东会议在内的。凡是寻求在统治状态下存在的事物，都必将冒重新导致这种统治状态的危险。在魏玛共和国期间，作为一个团体的无产阶级的反抗并没有失败，但它却成了行政管理精神的牺牲品。资本和劳动的最高层的制度化具有共同的基础：生产方式的变革。垄断工业使大批的股东成为牺牲品和寄生虫，使成千上万个工人成为消极状态的维护者。他们更期待于来自各种组织的保护和帮助，而不是期待从他们的工作中得到保护和帮助。在西方的民主中，大的工人阶级组织的领导人发现自己同该组织成员们的关系就如同整个经济统制的执行者和整个社会的关系一样；这些领导人用严格的纪律约束着他们所关心的群众，使他们处于与外界隔绝的孤立境地，摆脱未被控制的因素，并且容忍仅仅看作是自身权力结果的自发性。这些劳动者的领导人与前法西斯主义政治家们比起来，更致力于为建立自己的民族社会而奋斗，后者仅试图调和劳动和工业垄断者之间的关系，他们从未能使自己摆脱用人道主义的观点来说明独裁主义国家的空想。

在劳动组织中，反对这样一种发展的造反是不乏存在的。分裂

出来的小团体的抗议和这些团体的命运一样是始终如一的，他们攻击领导人的妥协政策，把政党发展成群众性的党和有铁的纪律。他们早就发现，以各种形式出现的、消灭压迫和剥削的最初目标仅仅是机关工作人员口中的宣传术语。他们批评在工会中限制罢工的工资解决办法；批评党内同资本主义法律的合作，因为这种法律已经腐败堕落；总之，这些人批判了两个组织中的现实政治，并认识到，对通过合法手段进行社会主义革命的思想越是当真让步，支持这种思想的人也就越多。但是，最高层的官僚主义者，由于他们所处的地位，而成为更好的组织者。如果党将继续存在的话，那么，就不能没有这些经验丰富的专家。不管在哪里，反对派们的努力都没能使普通百姓站在他们这一边，也没能产生对立的新形式。只有当反对派分裂出来后，并取得更重大的影响时，本身也成为官僚机构。一体化乃是个人和团体为在资本主义制度下开创繁荣昌盛的局面必须付出的代价。连这些工会的纲领亦反对所有议会法规专家，但是，工会发现，尽管工会成员不断增加，还远远没能达到放肆举行总罢工和采取直接行动的程度。早在第一次世界大战中，工会组织就承认军需部，并宣布他们准备和平合作。即便是革命后的俄共党员也没有能力应付这样一个事实，即有关党的组织机构的社会学，尽管不光彩，最终仍取得了成功。革命者对权力的追求是否象人们追捕猎物或罪犯一样，这都体现在行动的过程中。这种团体能维系自身的领导地位，而没有被融合进议会的民主中。劳动、纪律和秩序能够拯救共和国，使革命得以有条不紊地进行。尽管该党把废除国家这一口号写在旗子上，然而，它有把自己工业落后的祖国变为那些工业强国的秘而不宣的想象力，那些工业强国则依靠它们的议会制度而病态地发展着，没有法西斯主义就不能生存下去。这场革命运动从否定的方面反映了它正在进攻的局面。在垄断政治时期，对异化劳动的私人控制和国家控制被扩大了。在私人

企业中,社会主义的斗争矛头直接指向市场经济的无政府状态;在私人和国营部门中,反对的矛头直接指向剥削的最后形式。既要求合理计划又要求自由,既要求解放又要求管理,这一历史矛盾能得到克服;不过,在俄共党员的帮助下,权威终于赢得了胜利,创造了奇迹。

只有在市场经济中,反对派才作为一个群众性的党而存在。通过资产阶级的分裂而获得了独立的国家,是用党派的词语来定义的。一方面,国家是为了实现资产阶级的总的目标,即消灭旧的封建势力。另一方面,也是为了代表它自己的社会团体的利益。无产阶级的反对派也通过党组织,从统治的中介中得到好处。统治阶级曾是权力分离、形成个人公民权利的工具,这一阶级的分裂为工人的联合提供了先决条件。在欧洲,集会自由乃是统治阶级向个人作出的基本让步之一。只要该阶级中的个人没有直接与国家同流合污,那就没有必要害怕国家的干预了。众所周知,从一开始起,只要国家不再关心资产阶级的利益,那么,尊重个人,家庭的不可侵犯性,以及不可肆意侮辱被捕者等各种权利都被糟塌了。监狱反叛,政治暴动,特别是殖民地的历史,正是对资产阶级人道主义的很好说明。就影响无产阶级的组织权利而言,这一权利从一开始起,在人权中的地位就象一个前夫或前妻生的小孩一样。“一切公民理所当然地可以参加任何集会,但是,一个特定的职业或行业内的公民们却不允许为增加自身的利益而举行集会”<sup>①</sup>——这番话乃是劳工问题顾问在1791年的立宪大会议上说的。自由主义者打着解除同业公会和其它合作形式的招牌,他们虽然能够妨碍,但最终却不能阻止工会的发展。社会主义组织的纲领超出了资产阶级政党任务的范围,但仍保留了革命的思想。这一纲领似乎是最快地实现

---

① 布歇和鲁合著:《法国革命的议会史》,巴黎,1834年,第10卷,第194页。



资产阶级所提出的普遍地繁荣昌盛这个理想目标的手段。废除生产资料的私人所有制,通过计划经济消除市场体系中浪费能源和原材料的现象,废除继承权以及其他计划都是当时的合理要求。与资产阶级相反,社会主义者代表了前者最进步的阶段,他们最终迫切要求建立一个更完善的政府。自由的确立被看作是征服权力的一种机械的、自然的结果,不过也有人认为,这仅仅是一种乌托邦。

人们早就从资产阶级时代的激进的党派中看到向独裁主义国家发展的运动。法国革命便是后来历史的缩影。罗伯斯庇尔将权力集中在公共安全委员会的手里,并使议会降低为立法的橡皮图章,从而在雅各宾党的领导下统一行政管理和控制的职能,国家调节经济。理性的社会随同博爱和指责一起渗透到社会的各个方面。私有财产几乎成了非法的。罗伯斯庇尔及其同伙也筹划着如何消灭内部的敌人;人民受过良好引导的义愤是这种政治机器的组成部分。法国革命倾向于极权主义。这场革命并不是因为厌恶宗教才反对宗教的,而是出于这样一种需要,宗教应被结合进爱国秩序并为爱国秩序服务。由于牧师们的坚持,对理性和上帝的崇拜已经普遍盛行。“无套裤汉耶稣”宣告北欧日耳曼民族的基督的降临。在雅各宾党人统治下,不经过流血的开端,国家资本主义就不会达到。<sup>①</sup>但是,热月党人并没有摆脱这种必然性,在19世纪的革命中,重又出现了类似的流血事件。在法国,相继出现的自由政府都是短命的。为了控制来自下层的主张中央集权经济统治的倾向,资产阶级不得不匆匆从上面召唤波拿巴主义。路易·勃朗政府的结局并不比督政府好。由于1848年七月工人起义失败,全国的工场和工作的权利才能被释放的将军控制起来。市场经济已越来越显

---

<sup>①</sup> 参见阿尔贝·马蒂埃的作品,尤其是《热月党人的反动》,巴黎,1929年,以及《法国革命在宗教史上的贡献》,巴黎,1907年。

示出自身的反动性。如果卢梭的这个观点，即认为财产的巨大的悬殊与国家的原则相矛盾的想法，结果使自己的学生罗伯斯庇尔与自由主义相对立的话，那么，资本主义财富后来的增长只能同国民经济的共同财富中的普遍利益相融合。在大工业所提供的条件下，在那些准备继承竞争社会遗产的人中爆发了一场战斗。深谋远虑的国家领导人感觉到，他们所受的痛苦和那些激进党派中的群众、工人以及被蹂躏的小资产阶级的痛苦一样多。德国社会主义民主党的创始人拉萨尔和德国国家资本主义的创始人俾斯麦之间的模糊联系具有象征性的意义。二者的目的都在于实行国家控制。政府以及来自左翼和右翼的反对党官僚主义者们，依仗自己在社会体系中的地位，发展了某种形式的独裁主义国家。然而，政府究竟采取哪种形式，对于个人来说是事关重大的。失业者、靠救济金生活的人、商店老板以及知识分子的生与死都依赖于究竟是改良主义、布尔什维克主义的胜利，还是法西斯主义的胜利。

整体的中央集权下的经济统制或国家社会主义乃是独裁主义国家最一般的表现形式，独裁主义国家已使自身摆脱对私人资本的依赖。人们只有从重商主义阶段向自由时代转变的时期内才能看到其生产发展的速度。法西斯主义国家则创造了一种混合的形式。在这些国家中，剩余价值也是在国家的控制下获得并进行分配的，然而，这些剩余价值却以利润的旧名义大量地流入工业巨头和土地所有者的手中。在这些人的影响下，组织被破坏了，歪曲了。在整体的中央集权下的经济统制下，社会化被简化为颁布法令。私人资本家被消灭了，因此，债息只是从政府的债券中收集得来的。由于这种统治方式的革命经历，政府官员与部门之间的微小斗争，与同法西斯主义斗争一样，并没有因官僚人员内部的社会出身和联系的差别而搞得复杂化，在法西斯主义统治方式下，这导致了許多摩擦。整体的中央集权下的经济统制并不是权力的倒退，而是权力

的进步。没有种族主义,这种制度是不可能存在的。但是,生产者——资本合法地属于他们——不管干多少话,他们只能成为“雇佣劳动者,无产者”。如果缺乏现代技术和战争似的环境未为官僚政治利用的话,那么,中央集权下的经济统制早就没有用处了。在整体的中央集权的经济统制下,且不说军国主义的侵入,警察将官僚政治的专制主义的权威强加于生活的所有方面并达至极点,而官僚政治的专制主义坚持反对社会的自由结构。因此,除了被统治者的意志之外,任何经济的或法律的措施都不可能导致统治制度的民主化。被统治者在亲自冲破恶性循环之前,他们仍将陷入贫穷、统治和战争的恶性循环之中。在欧洲的任何其它地方都存在着向整体的中央集权下的经济统制发展的倾向,但也出现了这样一个前景,即广大群众不会再陷于官僚政治的控制之中。当然,我们不可能预言,这是否一定会成功,因此,我们也可以说,这样一种前景是不可能在实践中一下子就设计出来的。历史中只有恶是不可取消的:未被实现的可能性,错过的机会,具有或不具有合法程序的谋杀,以及那些掌握权力的人把恶赋予人性。其余事物则经常处于危险之中。

一切形式的独裁主义国家都是压抑性的。巨大的挥霍浪费不再是由古典意义上的经济机制所引起的。权力机构的过度需求和压制被压迫者的一切创造能力是造成浪费的原因:顺从是不可能具有创造性的。尽管人们认为危机已经不存在了,但也没有出现过和谐的局面。尽管剩余价值不再被当作利润来接受,但它仍然是斗争的焦点。流通领域被取消了,剥削形式被改变了。然而,在市场经济中,广泛流传着这样一种说法,即认为社会的无政府状态与严密的工厂组织是相称的。如今,人们逐渐认为,大自然的国际环境,为争取世界市场的斗争,以及对人民的法西斯主义的纪律,是彼此互为条件的。目前,这些精英人物都在共同密谋反对他们自己的人

民,与此同时,甚至又经常准备更多侵犯各自对方的猎场。经济会议和裁军会议暂时推迟了贸易的进行。控制的原则表现为一种永恒的动员。这种状况本身是荒谬的。从现在起,限制生产力的发展自然被认为是权力的一个条件,并被任意地付诸实行。正是独裁主义统治艺术的问答教学法,对社会阶层(不管他是技术工人还是非技术工人)作了区别,同时还指出了种族之间的区别。这种区别必须通过一切传播媒介——报纸、无线电和电影——得到系统地发展,以便将个人同其他人分离开来。这些个人可以听每个人的声音,上自领袖,下自当地老板,但却不能相互听;他们该得到有关一切事物的消息,从国家和平政策到灯火管制的实行,但却不该得悉本人的情况。他们可以抨击任何事情,但却不该伤害领导。人性既受到全面教育,又被扭曲。如果一个地区,如美国或欧洲,足够强大的话,那么,用来反对内部敌人的镇压机器就必须寻找一个外部敌人威胁的借口。饥饿和战争的危险一方面是市场经济的不可控制、不可避免的必然后果,另一方面,独裁主义国家又创造性地利用了这些后果。

这个最后阶段的结局即使会发生在某个未曾预料到的时间或地点,也绝不会是由复兴了的大党引起的。大党只能取代现存的统治者。政治团体和孤立的个人的活动在争取自由的斗争中可能起了决定性的作用。独裁主义国家不得不害怕仅仅作为竞争者的大反对党。但是,这些大党并没有威胁独裁主义国家本身的原则。事实上,这种敌人既存在,又不存在。只是在刚开始的时候,大部分牺牲品都来自被击败了的大党。以后,全体人民都在流血。集中营的选择越来越成为某种主观任意的决定。如果居民的人数增加或减少,即使在一段时期不可能再有人来填补被害人的空位,原则上任何一个人都能在那里。在每个人的头脑中每天都出现集中营犯下的罪行。在法西斯主义的统治下,每个人都梦想要杀死元首,并

排成横列和纵列行进。但是，人们却听从这样一种不严肃的预言，希特勒只有通过他的代理人才能获得成功。假如人民一旦拒绝再前进，那么，他们将实现自己的梦想。经常被提到的有关群众在政治上的不成熟性——党内官僚主义者就喜欢隐蔽在这种不成熟的群众背后——事实上不过是对领导所持的怀疑主义态度。工人们已经认识到，他们不可能期望从那些随时都要召唤他们的人那里得到任何东西，得到的只是再次把他们遣送回家——许多情况下都是这样，不过，都要等到胜利以后。在法国革命期间，广大群众有整整五年的时间对究竟是罗伯斯庇尔当权还是巴拉当权毫不关心。这种显而易见的冷漠之情是建筑在对整个政治局势持反抗态度的基础上的，因此，从中不可能得出任何有关未来的结论。随着广大群众具有这样一种经验，即他们的政治意愿确实能改变社会，从而改善自己的生活，这样一种冷漠之情才会消逝。群众的冷漠心理乃是任何阶段的资本主义的一种特征。一门广义社会学因这样一个事实而遭到失败，即这门社会学的理论首先是由中产阶级或上层中产阶级的人士来实践的，这些人对任何事情都持极其漠不关心的态度，他们根据自身童年以来的经历得出了这样一个结论：资本主义发展的各个不同阶段都属于同一种制度。对于他们来说，独裁主义社会或自由社会只意味着饥饿，警察控制和征兵。在法西斯主义的统治时期，人民主要感兴趣的是目睹外国人的失败，因为附属国不得不遭受更大的剥削。正是整体的中央集权下的经济统制仍然给人民带来一丝希望，因为它暗示某些事情会更好，并希望摆脱冷漠去工作。过渡时期革命专政的思想并不意味着将通过某个新的精英人物垄断生产资料。这些危险能由人民本身的警觉性和活力所抵销。结束统治的革命和那些被解放者的意志一样影响深远。任何让步都是向史前史的倒退。传统的权力地位瓦解以后，社会或者将在自由协商的基础上处理它的一切事务，或者另一种

剥削依然存在。政治反动的再发生，重新破坏刚开始的自由——这些是不能不从理论上加以考虑的。当然，这也不是因为有一个敌对的环境存在的缘故。预先拟订的专利制度不可能防止倒退的发生。新社会的各种形式第一次出现在社会改造的过程中。遵循第一批先驱的理论思想揭示新社会的道路——工人委员会制，那是从实践中产生出来的。工人委员会制起源于1871年、1905年和其他事件。革命改造有一个必须继续的传统。

集体生活的未来方式获得一个持续的机会，这并不是因为这种生活方式是以一种更为完善的宪法为基础的，而是因为国家资本主义中的统治正失去其自身的有效性。国家资本主义的实践结果表明，生产的有效管理，城乡之间的交换，以及城市的粮食供应都不再成为主要的困难了。以前经济的控制来自私人企业家的骗人的首创性，现在，对经济的控制由一些可以通过学习就能掌握的简单的操作构成，就象建造和操作机器一样。企业家的才能随着领袖智慧的消失而消失。训练有素的，朴实的工人能取代企业家的作用。经济问题越来越成为技术问题。在将来，管理人员和技术 and 计划工程师的特权地位都将失去其合理的基础；赤裸裸的权力正成为它唯一正当的理由。当独裁主义国家接管社会的时候，统治的合理性已将近被取消了，这种认识是与恐怖主义，也与恩格斯的这一理论保持一致的现实基础。恩格斯认为，史前史是以这样一种国家开始告终的。在法西斯主义国家里的独裁主义国家消灭以前，宪法曾是统治的工具。自法国革命和英国革命以来，欧洲资产阶级正是通过宪法来控制政府、保障它的财产。今天，这样一种宪法成了少数人的愿望，因为个人的权利不能只局限于某个集团，而形式上应该是普遍的。在一个新型的社会中，宪法并不比我们的火车时刻表和交通规则更重要。但丁在埋怨佛罗伦萨宪法的不稳定性时指出：“法律、货币、惯例和习俗有多少次遭到禁止，公民有多少

次看到新形式的出现？”<sup>①</sup>对于贵族家族的腐朽统治是一种危险的东西，将会是无阶级社会的一个特征；自由联合的各种形式并未与这种制度相融合。

正如思维靠本身不能规划未来一样，也不能决定未来的特定时刻。黑格尔说，世界精神的各个阶段是遵循逻辑必然性的，发展的每一阶段都不能被缺少的。在这个问题上，马克思忠实地继承了黑格尔的思想。历史的发展是不能被割断的。新事物不可能先于它的时代开始出现。这两位哲学家的宿命论指的仅仅是过去。马克思和黑格尔都犯了一个形而上学的错误，即认为历史总是服从于一个确定的规律的。然而，他们的这一错误却被他们自己的历史错误——即认为这样一条规律是在某个特定的时间内实现的——所抵销。事实上，现在和过去并不服从同一条规律，一个新社会时期的开始也是这样。即便是在史前史中也存在着进步与发展，这种进步与发展贯穿于迄今为止的一切阶段中。对于过去历史事业可以说，问题在于时机尚未成熟。目前关于条件不充分的说法掩饰了对压迫的容忍态度。对于革命者来说，条件通常都是成熟的。回顾以往看来是预备阶段和未成熟的状况，却曾是革命者进行变革的最后机会。一个革命者应该和那些都处于危险状态的绝望无援的人在一起，而不应该与那些拥有闲散怠惰时间的人在一起。援引社会状况的体制证明过去时代的无能，它那时曾是一种颠覆的理论和政治上的破产。理论的部分意义是指理论发展的那个时期。然而，有关生产资料增长的理论，以及阐明各种生产方式的不同结果和无产阶级任务的理论既不是一幅可供人欣赏的历史图画，也不是预测将来事件的科学的公式，它论述了斗争发展到一定阶段的成熟意识，这种意识在今后的冲突中会再次得到人们的承认。如果

---

<sup>①</sup> 《神曲》，炼狱 6，第 145—148 行诗。

真理被看作是财产的话,那么,真理必然走向其反面,而屈从于相对主义。这种相对主义从作为绝对哲学的确定性的同一理想中吸取它的批判因素。批判理论则完全不同,它反对人们所依赖的任何一门知识,并使历史面对自身中总是具体可见的那种可能性。尽管以后的历史进程肯定了吉伦特派反对山岳派和路德反对闵采尔的斗争,人类不是由那些未能及时掌握时机的革命者的企图所出卖的,而是由及时掌握时机的现实主义者的企图所出卖的。生产资料的改进既增加了压迫的机会,也增加了消灭压迫的机会。但是,今天历史唯物主义得出的结论和以往卢梭或“圣经”得出的结论一样,即认为“现在或者在一百年内,恐怖统治将逐渐结束”,这一观点总是恰如其分的。

事实上,资产阶级的起义依赖于时机的成熟,它们的成功,从改良主义者到法西斯主义的合法的革命,都是与标志资本主义进步的技术和经济成就联系在一起。它们缩短了预定的发展过程。有关助产妇的思想恰恰适合资产阶级的历史。资产阶级在夺取政权以前就发展了自身存在的物质方式。自从法国革命以来,有关加速发展的理论支配着整个“科学的政治”。在得到圣西门的认可后,孔德把下述思想奉为政治准则:“一个人如果不加任何思索只是简单地追随历史的进程,或者只是以洞察其因果关系简单地遵循历史的进程,结果会有很大差别。尽管在两种情况下都会发生历史变化,但在前一场合它们会较早地显示出来,而在后一场合,尤其是它们只有在它们已经依据自身的本性和意义以一种合适的预兆方式动摇了社会之后才会发生。”<sup>①</sup>

对圣西门而言,支配一系列社会形态更迭的历史规律的知识

---

<sup>①</sup> 孔德:《实证主义的政治制度》,载《圣西门全集》,巴黎,1973年,第9卷,第115页。



削弱革命的效果,而对马克思主义者而言,知识却能增强革命的效果。但是,他们俩人都把缩短这个过程的作用归因于这样的认识,而这个过程本身会自动地,几乎是自然地完成的。倍倍尔指出:“改变一切社会关系,特别是改变妇女作用的革命的变革已经在我们的眼前发生了。社会是否能大规模地进行这场改革,是否能加速改革的进程,使改革得以普遍地实行,这只是一个时间问题。因此,必须使每一个人都毫无例外地参与这场改革所带来的多方面的好处。”<sup>①</sup>于是,这场革命加快了向当时已宣告的国家资本主义的剧烈转变。尽管忠实地遵循了黑格尔关于飞跃和复归的逻辑,转变主要显示为范围的扩大:首先必须加强计划的意图,并必须更为合理地进行分配。助产士的理论将革命贬低为只是进步。

辩证法与发展不是同一的。这样两个矛盾的方面,既要过渡到国家控制,又要摆脱国家控制,在社会革命的理论中,是当作一个问题来把握的。在任何情况下,革命所带来的变化是不会自发发生的:生产资料的社会化,有计划地管理生产和无限制地驾驭自然界。然而,如果没有反抗,没有为加强自由、消灭剥削而不断作出新的努力,革命也就不会引起任何变化发生。这种结果不是进一步加快前进的步伐,而是进步方面的质的飞跃。合理的事物从不都是可推断的。在结束阶级社会的历史的辩证法中,到处都可设想这种合理的事物。有关这一思想的理论论点,即认为国家资本主义是阶级社会发展的最后阶段,就是以这一观念为根据的:现存物质条件为这种飞跃提供了可能,并加快了这一飞跃的进程。从这些论点中得出的理论为自觉的意志指明了客观的可能性。当这一理论描绘了资产阶级经济发展的各个阶段——流血和衰退——作为向自由过渡时期发展的固有规律的时候,有关这个过程自我运动的概念

---

<sup>①</sup> 倍倍尔:《妇女和社会主义》,斯图加特,1919年,第474页。

则崩溃了。今天,如果这两种力量尚未被消灭的话,那么,人们就能判定群众的领导人将把什么强加于群众的头上。那是发展的内在规律的一部分。但是,人们不可能确定究竟什么才是一个自由社会将实行的或允许的。商品概念的自我运动导致了国家资本主义这个概念,正象黑格尔从感觉材料的确定性导致绝对知识的产生一样。但是,在黑格尔看来,概念的发展阶段必然与物质和社会的本质是一致的,而不会遇到任何进一步的障碍,不仅因为概念和实在相区别,而且因为就其目的和本质而言,两者实际上是相同的。另一方面,唯物主义思想也不允许自身把这种同一性看作是实际的确定性。从概念中推导出来的有关各种状况的表象,给唯心主义者一种满足的感觉,而给历史唯物主义者一种反叛的感觉。但是,当人类社会经历了从他们自身的概念中推导出来的各个发展阶段,如自由和平等交换变为不平等和非正义的时候,唯心主义者和历史唯物主义者都会感到失望的。唯心主义辩证法保留了崇高、至善、永恒的概念;每一种历史情景据说都包含了这个理想,不过,并不以明确形式表现出来。理想和现实之间的同一性被认为是历史的目标和先决条件。唯物主义辩证法则论及普遍的、恶的、变化的事物;每一种历史情景都包含这个理想,但也是不明确的,理想与现实之间的同一性就是普遍的剥削。因此,马克思主义的科学是对资产阶级经济学的批判,而不是阐明社会主义的经济学;马克思将这一任务留给了倍倍尔;他本人则在剖析官方经济学的同时,论述了资产阶级经济学的意识形态的现实性。马克思发现了经济学本身的秘密,斯密和李嘉图处理过这个秘密,并谴责社会。

资本主义从简单的商品生产发展到垄断资本主义和国家资本主义的各个阶段的演绎,当然不是一种思维实验。交换原则不仅在思想上得到了说明,而且已经支配现实。批判从这一原则中所揭示的矛盾在历史上是显而易见的。工人,作为一种商品,在劳动力交

换的过程中,既得到了报酬,也遭受了欺骗。商品所有者之间的平等只不过是一种意识形态的幻想,这种幻想在工业体系中破灭了,从而屈服于独裁主义国家中的公开的统治。资产阶级社会的发展局限于它的生产方式中,经济交换原则便是这种生产方式的特点。虽然这一原则具有现实的有效性,但是,在这一原则的批判表达和这一原则的历史发展(这一发展是不可中断的)之间还从未有一致性。概念和实在之间的区别——不是概念本身的区别——乃是革命实践之可能性的基础。在阶级社会中,生产方式的变革和意识形态发展过程中的变化之间的必然联系是存在的;我们可以从概念上来推断这样一种联系。但是,以往事件的必然性决定着争取自由的意志,这种意志如同未来事件的不可避免性一样在阶级社会中几乎是不存在的。历史将遵循一条向前发展的路线(不管这条路线是笔直的、螺旋形的、还是弯弯曲曲的)。对于从这一信念中推断出来的每一个结论来说,存在着一种也同样有效的反论点,理论从本质上说明了命运的发展过程。从理论在经济发展中能找出的一致性中,从各个个别的社会时代延续的规律中,从生产力、生产方法和技能的不断提高中,我们可以看到,资本主义的对抗实际上也在逐步增强。通过这些对抗,人类终将能够确定自身。今天,这些对抗不仅能更多地创造自由,而且也能更少地创造自由。不仅自由是可能的,而且未来的压迫形式也是可能的。从理论上讲,资本主义的对抗作用既可被评价为各种倒退行为,又可被看作是一种真正的、新的特征。凭借国家资本主义,那些掌权者能变本加厉地巩固自己的地位。可以肯定地说,国家资本主义是一种矛盾的、短暂的现象。国家资本主义灭亡的规律已经清晰可见了:由于官僚政治的存在,国家资本主义是建立在限制生产力的基础上的。但是,对于独裁主义形式的宣传还留有許多余地。长时期的残酷压迫必然会出现为被压迫者不断争取独立的阶段,这在历史上已不是第

一次了。相当大的程度上，雅典的工业和罗马的土地所有导入了奴隶般劳动，因为自由工入的要求越来越高，费用也越来越大。在中世纪的最后一段时期内，农民在 14 世纪所获得的自由也被剥夺了，其原因乃在于农民人数的不断减少。甚至是 19 世纪受限制的自由，长期以来也被国家资本主义，被“贫困的社会化”所取消了。对这种思想表示愤慨，是因为认识到这一点，即对社会化的财富不再存在任何障碍。然而，建立在社会财富的这些条件的基础上的，不仅是消灭现代奴隶制的机会，而且是继续维持这种奴役的机会。这种客观精神总是既定的权力与其生存的状况相适应的产物。尽管在中世纪的教会和国家之间、在当代世界范围的卡特尔之间存在着公开的冲突，相对立的各种力量既不能消灭对方，又不能彼此联合起来。任何一种选择都将是必须在自身内部维持对抗的统治势力的结束，如果统治者将容忍自身同那些被统治者的对抗关系的话。一种世界性的卡特尔是不可能形成的。它将立刻转变成自由。少数大垄断者尽管运用相同的制作方法，生产相同的产品，他们还要继续他们之间的竞争，从而为将来国际集团提供一个模式。两个不同构成的、既友好又仇恨的集团能够统治整个世界；他们可以以殖民地或半殖民地的人民为代价，为自己的追随者提供更好的货物。正是互相威胁，他们经常为继续扩充军事装备寻找新的借口。资产阶级的财产关系一开始加速了生产的发展，以后又减慢了这一发展，然而，生产的发展本身并不适应人的需求，今天，它只是为统治阶级服务。树木是不会在空中长大的。只要世界上还缺少绝对的必需品，甚至实际上缺乏奢侈品，统治者就会抓住这一机会将个人与团体、国民阶级与社会阶级相互隔离开来，以便重新确立自己的统治地位。官僚政治控制了经济机制，而后者已摆脱资产阶级纯利润原则的控制。经济学的专门概念与那些批判家的观点不同，它们涉及市场体系的崩溃，而不象米西斯及其同伙反对社会主

义那样地反对国家资本主义存在的可能性。今天,那些人活着只是为反对民主国家内的社会改革而斗争,他们已经完全不起作用了。自由批评的本质是由对经济和技术的思考组成的。如果没有传统的供求机制的无阻碍地实行,具有创造性的工业生产方法就会同没有创造性的方法一样。这种有限的智力顽固地坚持反对历史进步的观点,这种智力同现存的秩序如此密切相关,以致看不到现存秩序的胜利将导致法西斯主义。甚至在自由主义阶段结束以后,资本主义仍将存在一个时期。当然,法西斯主义阶段是由已摧毁市场体系的同样的经济倾向所决定的。国际市场的缓和作用不是不可能存在的,但是,被独裁主义国家维系下来的世界性的危机,它允许唯一选择的独裁主义的统治方式使人性堕落。永恒的独裁主义国家制度,可能看来好象如威胁一样可怕,它并不比市场经济的永恒的和谐更为真实。如果说平等交换只是不平等的一种掩饰,那么,法西斯主义的计划不过是劫掠。

今天的前景简直是失望。国家资本主义作为历史发展的最近阶段,较先前的阶段拥有更多的力量来组织经济上被延误了的世界领土。在以前阶段的那些起决定作用的议员只会显示自己有限的力量和创造力。他们因害怕失去自身那有利可图的社会地位而动摇;他们愿意干最终不会丧失未来法西斯主义帮助的任何事情。在法西斯主义中出现了统治权力的更新形式,他们预期他们会得到的权力——假如他们胜利的话。几个世纪以来所积累的财富以及随之而产生的外交经验,习惯于保证欧洲的那些合法的统治者控制其统一,以便再次阻止整体的中央集权下经济统制的产生。独裁主义国家的时代既可以被这些倒退所中断,也可以被为确立现实的自由的种种试图所中断。就其本质而言,这些试图不容忍任何官僚政治。而且,它们也只能来自孤立的人。事实上,每一个人都是孤立的。被分裂的群众的痛苦渴望以及地下抵抗的自觉意志都

是指着同一个方向的。在鼓吹集体抵抗的先前革命的人中曾存在一种一贯正确的感觉。到这种程度,群众只是跟随者。一条路线从罗伯斯庇尔“国家主义”的左翼反对者直接通到法国五人执政时期的“平等派阴谋集团”。只要党仍然是一个未同反独裁主义目标背道而驰的团体,只要团结不是被屈从所取代的话,只要党没有将无产阶级专政同最聪明的党的策略家们的统治混淆起来的话——那么,党的总路线恰恰就将由那些背离党的人所决定的,当然,一个统治集团自然也知道如何迅速地清除这些人。只要先锋队仍具有活动的能力,而不需要进行定期的清洗的话,那么,一个无阶级状态的希望仍将继续存在。按照传统的说法,在这两个阶段中,将开始实现一个无阶级的社会,而同今天为维持整体的中央集权下的经济统制服务的那种意识形态没有什么关系。既然无限制地生产消费品和奢侈品仍然似乎是一种幻想,在第一阶段应该逐渐削弱的统治阶级能巩固自身的地位。因歉收和房屋短缺已重新得到保障,统治阶级就宣称,当获得生产牛奶和蜂蜜的土地的时候,秘密警察的统治也随即消失了。相反,恩格斯则是一个乌托邦主义者;他把生产资料的社会化和消灭压迫混为一谈。“国家真正作为整个社会的代表所采取的第一个行动,即以社会的名义占有生产资料,同时也是它作为国家所采取的最后一步独立行动。那时,国家政权对社会关系的干预将先后在各个领域中成为多余的事情而自行停止下来。”<sup>①</sup> 恩格斯并不相信,只有整个世界充分拥有拖拉机和无线电的时候,无限制地发展物质生产,这个人类社会和无阶级的民主的前提才会达到。与其说实践不能反驳这一理论,倒不如说,实践能够说明这一理论。国家权力的敌人睡着了,但这不是自愿的。

---

<sup>①</sup> 恩格斯:《社会主义从空想到科学的发展》,《马克思恩格斯选集》,人民出版社,1972年,第3卷,第458页。

由于每次一些计划完成，少量的压抑原该成为没有必要了。反过来也可以说，更多的压抑在计划的管理中发展了。生产的增长究竟是实现社会主义还是摧毁社会主义不能抽象地被决定。

在独裁主义时代的期望中所出现的恐惧并不能阻止这种抵抗。废除特权以后，由一个阶级或一个党实行的管理职能可能被无阶级的民主形式所取代，这种民主形式能阻止管理部门上升为权力地位。虽然早先的资产阶级曾通过其财产来控制政府，但是，在新的社会中，公民的不妥协的独立性将阻止行政管理成为压迫的。甚至在今天，它的追随者对独裁主义国家来说是一种危险。就象自由劳动者对自由主义是一种危险一样。人以比自身更伟大的事物的名义在行动的这一信念崩溃了。然而，一些马克思主义者则对此信念表示敬意。如果他们没有一个大党的成员的激情或者没有一位德高望重的领导人，没有世界历史或者至少正确的理论，那么他们的社会主义就不起任何作用。对前进中的群众的忠诚，对集体的热情谦让，以及与尼采的嘲笑相一致的整个腓力斯人的梦想，正和独裁主义的青年组织一起欢庆这一令人愉快的复兴。革命与科学一样都是一种使命，它可能会使人进监狱或被流放到西伯利亚去。但是，自从革命胜利以来，一种职业应召，如果别无他途，至少可以在党的统治集团中找到工作。在这些人中，不仅有教授，而且还有杰出的革命家。大众媒介通过把革命领导人列入名人录使革命同化了。不受任何力量保护的孤立的个人是不可能成名的。尽管如此，这个人仍然是一种力量，因为每一个人都是孤立的。他们的唯一武器就是语言文字。它越遭到国内野蛮主义者和国外文化诡辩者的轻率议论，它的力量也就越能得到恢复。极权主义国家中的无力的言论较威廉二世统治下最感人的党的宣言更危险。在这些人和他们的读者之间，无论何时出现一种新的术语，都不会使德国知识分子化很长时间来学习运用它。对于他们来说，在争取生存

的斗争中，语言比真理的表达更有用。他们的认真态度在社交语言的背离中再次流露出来。这些人似乎害怕的是，德国语言比起它似乎和他们受容忍的生存及保护人的合理要求保持一致来，能驱使他们走得更远，启蒙时代的人很少冒险。其反对派与资产阶级的利益达成和谐，甚至在当时，后者具有强大的力量。伏尔泰和百科全书派都有自己的保护人。没有这种和谐，国家的任何一个部长都不可能和他们友好相处。让·梅斯利只得终生闭嘴不言；马尔基则在监狱里度过自己的一生。但是，假如语言是一颗火星的话，那么，它就能点燃任何东西。然而，这决不是宣传，也几乎不是一种行动的号召。语言想说每个人所知道的一切，同时也禁止他去知道一切。不过，语言并不是通过熟练地揭示只有权势者们才知道的国家秘密而强加于自身的。大党中的那位不属于任何派别的政客的吹嘘已经消失，今天，他又热衷于谈论统计学。谈论国民经济和“内部消息”。这种人以一种无聊的，消息灵通的方式说话，表面上同工人们保持紧密的联系，并以输出数字和虚假材料来表现自己。这种人比法西斯主义者懂得更多，而使自己疯狂地陶醉于这些早已过时的现实中。当人们不再能行使暴力时，那就必须用知识来满足。

任何一个关心人类世界的安排的人都不能指望诉诸法庭，更不能指望现存的或未来的权力。“一个人”一旦获得权力就有一个应该用权力做什么的问题，这个于大党的官僚主义者来说具有如此重要意义的同一问题，在反对这些官僚主义者的斗争中，失去其意义。这个问题是以应该消失的东西，即剥夺他人劳动的权力的继续存在为前提的。在将来，如果社会是通过自由协议而不是直接或间接的力量真正起作用的话，那么，我们是不可能从理论上预测这种协议的后果的。经济方面的设想和建议最终是有用的，它比国家资本主义统治下现有建议更有效。在改造社会的服务中，当前的思考不应该忽视这个事实，即在无阶级的民主中，任何计划都不能



通过权力或行政命令强加在他人头上,而必须通过自由的协商来实行。这种意识不阻止每一个承认变化世界之可能性的人考虑这个问题:即如果没有人口政策,没有法的权威、模范工厂和被压抑的少数民族的话,人民能怎样生活。当然,独裁主义的官僚政治的取消是否就会随之出现普遍无节制的复仇,这个问题比新人道主义的德国人所想的更会引起争论。如果剥夺统治者后随即又出现恐怖的话,那么,这些孤立的个人就会充满激情地坚持认为,这就是他们的愿望的实现。除了结束暴力本身的必然性外,没有什么事物再能证明暴力的合理性了。反对派认为,法西斯主义的恐怖机器结束以后,将会出现一片混乱,不过这只是暂时的,恐怖主义压迫的新形式就会取代这种混乱局面。如果反对派的这种看法是正确的话,那么,人性就会丧失殆尽。下述这样一个判断是一种借口:没有一种新的独裁主义的官僚政治。各种机器、知识、技术和管理的方法,为独裁主义国家统治下提供所获得的必需品的整个体系,都将被摧毁。他们在思考自由时所最先关心的是建立新的法制,而不是废除这种法制。在一本论述‘教育材料’的小册子中指出:“广大群众将使政治犯获得自由,而把压迫他们的人关进监狱。”压迫的专家将提供他们的全部服务。这种事情是否再次发生,依赖于那些非专家。专家们的作用可能并不太重要,因为生产资料无需过多超越整个中央集权下经济统制的现存形式而得到发展。有时,国家资本主义几乎就象一个无阶级社会的拙劣的复制品。有些迹象表明,出于某些技术上的原因,生产的集中化将会继续存在。如果说在现代工业生产和战略中,小单位具有与中枢管理有关的更多重要性,以致于那些最优秀的工人必定受到主要领导越来越多的偏爱,那么,这种状况就是对总的经济波动的最明显的说明。个人被贬低为只是对每一刺激因素作出反应的反作用中心,同时也就为个人摆脱中央命令作准备。

于是,官僚政治所使用的完备武器永远也不可能防止任何变化的出现——假如它除了自己的直接的权力便一无所有的话。个人在恐惧中历史地构成了他自身。除了惧怕死亡之外,还存在着一个更为恐惧的阶段,从这点而言,恐惧会再次消失。社会和国家的集中化的完成促进社会的动力趋向非集中化,重工业时代由于人们日益增加的非必要支出,由于人们的脱离生产劳动和不断担心受损害的社会福利,已促使人类进入麻痹状态,使这种麻痹状态继续下去。尽管自由或非自由对人民的生活福利来说无足轻重,然而,进步的过程似乎是种牺牲品。自由遭受了和瓦莱里概念中的道德一样的命运。人们不再为自由而战,却将它忘却了,在任何情况下,自由不可能象上次战争后的民主口号一样被铭记于心。如今每个人都认为,“自由”应该只是一个短语;认真地实行自由乃是一种乌托邦。在一个时期,对乌托邦的批判曾有助于维护自由的思想即是实现自由的思想。目前,乌托邦遭到了人们的攻击,因为没有人真想要见到它的实现。于是,倍倍尔曾轻而易举地产生过的想象力被他们抑制了。<sup>①</sup>如果说盖世太保的恐怖至少引起了某些颠覆倾向的话,那么,这种恐怖也会越出德国的境界,使人们对高压统治的持久的压制力量产生一种灾难性的敬畏。这种梦想依然存在,它们是带着旧世界强国的仁慈的国家资本主义,而不是现存的反闪族的、无情的攻击形式的国家资本主义来统治人民。国家经济学家皮罗由此得出结论:“只有使用独裁主义手段才能实现社会主义。在我们这个时代,国家的权威只是在这个国家的范围才行之有效的,因此,甚至当社会主义在国际上站稳了脚时,社会主义的纲领只能在国家的范围内实行。”<sup>②</sup>那些急于立即投入战斗的人和观察

---

① 倍倍尔:《妇女和社会主义》,第141页及以下各页。

② G. 皮罗:《新自由主义、新行会主义、新社会主义》,巴黎,1939年,第173页。

家们的想法是一致的。不管这些人是如何真诚地希望确立一种“工人的民主”，为这种民主的安全所必须采取的专政措施、用新的统治机构来“取代”现有的机构、相信党的“先锋队作用”，总之，所有这些可能必要的压抑的范畴都清楚地显示了这个现实的前景：社会主义的政治家所经常谈论的在地平线上的这种形象看上去就象海市蜃楼一样令人生疑。正如那些批评野蛮惩罚的自由主义评论家那样，他们在资产阶级革命中被任命为司法部部长，过了几年以后，却不中用了，因为他们的努力被行政管理者们所压制，所以政治家和知识分子看来被现存秩序的顽固性弄得精疲力尽。从法西斯主义，尤其是从布尔什维主义那里所获得的教训是：在公正的分析看来似是发疯的事有时却是现实。这正如希特勒所说，政治是不可能性的艺术，而是不可能的艺术。而且，这种发展并不象有的人所认为的那样是不可预测的。人民为了处理他们的事务与别人彼此团结起来，将必须改变自己的本性，不过这种变化比起被法西斯主义已给予的变化则要小得多。那些心胸狭窄、自称为人的狡猾家伙，总有一天，他们会被人看成是一幅幅讽刺画，在这些罪恶的伪装的背后，一种更好的可能性消失了。为了识破那些伪装，想象需要法西斯主义已摒弃的力量。这种想象的力量已经被吸收到每个人为了生存而必须进行的斗争中去了。但这种物质条件已得到满足。尽管诸如过渡、专政、恐怖主义、劳动和牺牲这些必然性都是存在的，然而，究竟作出那一种选择则取决于人的意志。大家都看到，几十年前被认为是不可解决的问题，即技术或组织障碍的问题已经得到解决。结果是如此简单平庸的经济主义学说被分解为各种哲学人类学。当技术从中生产出原材料的时候，人必须为实现人的最佳目的而奋斗，即公开宣布某些心理特征是不可改变的，以便使永恒的统治合理化。

甚至反对独裁主义国家的人不再能构想自由这个事实，会破

坏人与人之间的交往。当人们在一门语言中不能认识到自己的欲望或使自己失去激情的时候,这门语言便异化了。于是资产阶级就不需要再为与自己不保持一致的文学而感到丝毫心烦意乱了;资产阶级已经把托尔斯泰的小说拍成电影,把莫泊桑的作品塞进了杂货铺。不仅那些用来描述未来的范畴,而且用来描述现在的范畴都已成为意识形态的东西。实现乌托邦的条件如此急促成熟,以致人们不能再对此作忠实描述了。很难被人正确使用和陈明的任何思想比起马克思主义的专门学说来,在知识和文学的法庭上,更引起强烈的不信任。在前法西斯主义时期,这种思想为以后一劳永逸地摆脱法西斯的统治,而通过友善的说服把人引入忏悔,对于那些被征服者来说同样是无济于事的。理论并没有为选举运动或专家们不久将会看到的重建欧洲这一想法制定任何计划。甚至在开始思考时,服从的准备对理论来说也毫无用处。尽管理论急切地想要阐明社会整体的运动,然而,这种理论也不可能向每个人揭示反对非正义的有效形式。思维本身就已经是反抗的象征,就是努力防止自己再受骗上当的标志。思维并不是绝对地反对命令和服从,而是将它们暂时与完成实现自由这个任务联系起来。不过,命令、服从与这个任务之间的联系却处在危险之中。社会学的和心理学的概念都太肤浅了,它们不能阐明几十年前革命者所发生的一切;这些革命者为自由而斗争的意志被摧垮了,没有这种意志,领导人和集团之间的正确关系、理解和团结都是不可想象的。

如果不回到自由主义,这种合适的活动方式似乎就是国家资本主义的扩展。然而,使其处处向先进的形式扩大与延伸便为进步和保证成功提供了有利的条件。这些条件也正是人们能对科学、政治的唯一期望。既然无产阶级不可能指望从旧世界的政权得到任何东西,那么,除了同新世界的力量联合起来以外,就别无其他选择。因为国家领导人所制定的计划经济较自由主义更接近社会

主义,所以,无产阶级和领导人之间必须实行一种联盟。仅因那些人是受害者,在感情上始终是反对国家资本主义的。然而,人们也可以说,绝大部分的犹太人都是资本家,小的民族没有其存在的正当理由。据说国家资本主义是今天唯一可能的东西。只要无产阶级不进行它自己的革命,就不会为它和它的理论家作选择,而追随世界精神走上自己已选择的道路。持这种意见的人为数不少,这些意见既不是最愚蠢的,也不是最不忠实的。随着向旧的自由企业制度的复归,整个恐怖气氛就会在新的管理方法一开始实行的时候重新出现,此语不无道理。但是,这种推理性的历史观只承认进步与倒退的循环方面;而忽视了人的积极的干预。这种历史观只是从在资本主义制度下人是当作什么的角度来评价人,如作为把人评价为社会的量、作为物。只要世界历史遵循着它的逻辑进程,那就无法实现它的人类命运。

(陈宁宁 张 燕 译 邵小浩 校)

## 启蒙概念\* (1947年)

就进步思想的最一般意义而言,启蒙运动的总旨在使人们摆脱恐惧,确立他们的主人权。但是,完全被启蒙的世界却处在福兮祸之所伏的境况。启蒙运动的纲领是要使这个世界清醒,消解神话,并用知识代替幻想。“经验哲学之父”<sup>①</sup>培根表明了启蒙运动的目的。他藐视传统的大师们,认为这些“声名赫赫的大著作家”最初“相信别人知道他们所不知的东西,尔后又认为,他们自己知道别人所不知的东西。而正是轻信和动辄怀疑,信口雌黄,炫耀学问,经不起辩驳,稍进即止,懒于探索,寻章摘句,一知半解,所有这些都妨碍人的头脑与事物的本性的快乐结合,相反,却使人的头脑与空洞的概念及盲目的实验结合起来;不管这一结合有多么体面,但其后果与结局是不难想到的。称得上一种发明的印刷术;作为平常之物的火炮;早先已多少为人所知的指南针;这三样东西分别被用于知识界、战争以及财宝,商业、航海方面,当时,它们给世界带来了多大的变化啊!我认为,那只不过都是些偶然的发明罢了。因此,知识无疑体现了人的主权;知识中保存了许多东西,这是国王用金钱所买不到的,也是不受他们的力量所支配的;他们的密探和谋士不能提供任何有关知识的新信息,他们的水手和探险家在知识海洋中却一筹莫展;目前,我们在观念上支配自然,却不得受制于自然;倘若我们在发明中顺从自然,我们就能用行动支配自

---

\* 译自霍克海默、阿多诺:《启蒙的辩证法》,纽约,1972年,第3—42页。

① 伏尔泰:《十二封哲学书信》,《伏尔泰全集》(加尼埃编)第22卷,巴黎,1879年,第118页。

然。”<sup>①</sup>

尽管培根缺乏数学知识,但他的见解契合于继他之后所盛行的科学态度。培根认为,人的头脑与事物本性之间的协调是可敬的;人的理智战胜迷信,控制着一个失去魔力的自然,知识就是力量。既不在人的被奴役状态方面,也不在听从世界统治者的意志方面,知识总是阻遏不住的。就工厂中和战场上的资产阶级经济的一切后果来看,知识的兴起并不妨碍企业家们的发号施令:实业家简直不亚于国王,直接控制着技术;技术与它所密切相关的经济体制一样都是民主的。技术是这种知识的实质,它的功用不在于概念、想象和侥幸的洞察,而在于方法、对他人劳动成果的剥削,在于资本。在培根看来,“被保存下来的许多东西”本身只不过都是工具:无线电是印刷机的升华物;俯冲轰炸机是火炮的一种更有效的形式;无线电控制则是一种更可靠的指南针。人们想要在自然界中学到的是如何利用它,以便完全支配自然和他人。那是唯一的目的。启蒙运动毫不顾及自身,它已经无情地消除了它自身的自我意识的任何痕迹。这种唯一足以摧毁神话的思想最终是自我毁灭的。面对当时求实思想的胜利,培根的唯名论主张也许会被怀疑成一种形而上学的偏见,并将他的主张和他所指责的经院哲学归入同一空泛之论。力量和知识是同义词<sup>②</sup>,对于培根,就象对于路德一样,“知识若只能使人得到满足,那么,这种知识就象妓女一样,仅仅是为了快乐,而不是为了获益,为了后代。”并非“人们称之为真理的满足”,而是“实干”的“操作”,才是“正确的准则”;因为“……我所规定的知识的真正目的、范围和功能并不在于任何表面合理的、令人愉快的、令人敬佩或羡慕的论述,也不在于任何令人满意的论

---

① 培根:《人类知识颂》(关于人类知识文集),《弗朗西斯·培根全集》(巴锡尔·蒙塔古编),第1卷,伦敦,1825年,第254页及以后诸页。

② 参见培根:《新工具》,《培根全集》,第14卷,第31页。

证,而在于效用和功能,在于以前尚未被揭示的特殊事物的发现,以更多地资助人生活。”<sup>①</sup> 这里没有一点神秘,换言之,也不抱有一点揭示神秘的愿望。

消除世界的魔力就是根除万物有灵论。色诺芬尼嘲笑众神,因为神是人创造的,只是人的复制品,人类一切偶然的和罪恶的事物也同样是人创造的;最近的逻辑学派宣称——就他们的印象而言——语言文字是伪币,最好用中性的筹码来取而代。世界变得纷乱不堪,综合成了救世。人们认为,图腾崇拜、占卜者的梦和绝对理念之间没有任何区别。在通向现代科学途中,人们放弃了对意义的任何要求,用公式取代了概念,用规则和可能性取代了原因和动机。原因是唯一的,也是最后一个被用来当作科学批评尺度的哲学概念:似乎是因为在老的概念中,只有“原因”这个概念仍被运用于科学批评——这一最近才被世俗化了的创造原则。用一个适合于时代的方式给实体与质量、活动与痛苦、存在与实存这些概念下定义乃是培根以后哲学所做的事情。但是,科学并没有使用这些范畴,它们被当作古老的形而上学的剧场假相抛弃了,并且一直被作为史前要素和力量的纪念物而存在着,由于这些纪念物,生和死才在神话中显示了它们的本质,并交织在神话中。西方哲学用这些范畴去表明它的永久的自然序列。它标志着曾为翁克斯和珀色芬尼、阿里阿德涅和内罗斯等希腊神话人物所占有过的地位。前苏格拉底的各种宇宙论反映了这一转变时机。潮湿物、不可分物、空气和火被它们视为自然界的初始物质。这已是对神话方式中悟性的合理化。有关万物产生于土和水的思想由尼罗河畔流传到了希腊,正象这些思想在希腊已成为物活论的原理或要素那样,大量令人怀

---

<sup>①</sup> 培根:《解释自然的基点》(关于人类知识文集),《培根全集》,第1卷,第281页。



疑的神灵也都以纯本体论的实体方式被理智化了。甚至连奥林匹斯山上享受一切的众神最终也借助柏拉图的理念被吸收进哲学的逻各斯中。然而，启蒙运动承认柏拉图和亚里士多德形而上学方面的古老力量，却把他们有关真理是宇宙属性的主张当作迷信加以反对。启蒙运动断言，在普遍概念的权威中仍然明显地存在着对神灵的恐惧，人们试图在神秘的宗教仪式中扮演这些神灵，希望以这种方式来感化自然。从此以后，人们可以不用幻想任何隐蔽性质的内在的或主宰的力量，最终去把握物质。对启蒙运动来说，一切不适合计算和使用的规则都是可疑的。只要不受外在压力的制约，启蒙运动就能无阻碍地发展。在这发展过程中，启蒙运动恰恰就象对待古老的一般概念那样对待它自己有关人权的思想，它所遇到的每一种精神上的阻力都只是有利于增强自身的力量。<sup>①</sup> 这表明，启蒙运动甚至依然在神话中认识自身。这种阻力可以求助于任何神话，因为事实上神话成了反抗过程中的依据，神话承认它们所指责的启蒙运动合理性的消解原理。启蒙运动是极权主义的。

启蒙运动总是把拟人说，即主体向自然界的投射当作是神话的基本原则。<sup>②</sup> 按照这一原则，超自然的精神和神灵都是那些对自然现象感到恐惧的人的映象。因此，许多神话形象可能都带有一个共同特性，并且都归于人的主体。俄底浦斯对斯芬克思谜语的回答：“这是人！”正是启蒙运动不变的模式，不管启蒙运动面临的是一种客观知识，空洞的体系陈述，对罪恶势力的恐惧，或是赎罪的愿望，这一模式总是不断地被当作信息提出来。启蒙运动进而把只有能被统一理解的东西称之为存在和事件；启蒙运动的理想是包

---

① 参见黑格尔：《精神现象学》，《黑格尔全集》，第2卷，第410页及以后诸页。

② 色诺芬尼、蒙田、休谟、费尔巴哈和萨纳蒙·赖纳赫在这一点上是一致的。就赖纳赫而言，见F. 西蒙斯所译的《俄尔甫斯》，伦敦—纽约，1909年，第9页及以后诸页。

罗万事万物的体系。在这一点上，启蒙运动的理性主义者和经验主义者的见解乃是一致的。尽管个别的学派对公理含有不同的解释，但是，科学统一体的结构总是同一的。培根对不论研究领域多少，总有一门“普遍科学”的假设对于不可指定原因的领域来说是对立的，正如莱布尼茨的“普遍数学”对于非连续性来说是对立的一样。复杂的形式被分解为状态与排列，历史被分解为事实，万物被分解为物质。培根认为，普遍性的各种级次还为第一原理和根据观察的判断之间提供了一种明确的逻辑联系。德·梅斯特嘲笑培根有“一个等级的偶像”崇拜。<sup>①</sup> 形式逻辑是使科学一体化的主要学派，它为启蒙运动思想家提供了世界可计算性的先验图式。柏拉图后期著作中的理念与数之间的神话般的等式体现了所有神话破译的渴望：数成了启蒙运动的准则。同样的等式也支配着资产阶级的正义和商品交换。“等式加不等式所得为不等式”，这既是法律又是数学的一个公理不也是规律吗？“可减除的与分析的正义和算术与几何的比例之间不是有真正的一致吗？”<sup>②</sup> 资产阶级社会受等价原则的支配。这一原则把不同的事物分解为抽象的量，从而将这些不同的事物进行比较。对于启蒙运动来说，那些不能分解为数，并最终不能分解为一的东西，就成了假象；现代实证主义象取消文学那样取消这种假象。单一乃是从巴门尼德至罗素的口号。他们坚决主张消解众神，消解特性。

然而，成为启蒙运动牺牲品的神话乃是启蒙运动自身的产物。在对事实的科学演算中，一旦思想将事实转变为神话，那么，这种计算便是无效的。神话不仅想对太初作报导、命名和叙述，而且也想对太初作揭示、肯定和解释。随着神话的记录和收集，这一倾向

---

<sup>①</sup> 《圣·彼得堡五次夜谈录》，《德·梅斯特全集》，第4卷，里昂，1891年，第256页。

<sup>②</sup> 培根：《学问的推进》，《培根全集》，第2卷，第126页。

日益增强。在早期阶段,叙述成了说教。任何宗教仪式都包含把活动作为一个决定过程的概念,认为巫术总是起影响作用的。在最早的民族史诗里,宗教仪式中这一理论成分就赢得了独立性。悲剧作家们所发现的神话已经具有宗教教规和权力的特点,培根把这种教规和权力称颂为“正义的标志”。地方的神灵随即被出现的天国及其等级制度所取代;巫士和部落的祈祷被祭礼所特有的分成等级的祭礼,以及通过命令的口气为中介的不自由劳动所取代。奥林匹斯众神不再直接地等同于自然力,而是代表了自然力。在荷马史诗中,宙斯代表上天和气候,阿波罗操纵太阳,赫利俄斯太阳神和厄俄斯曙光女神已经变成一种寓言的功能。众神由于其典型的概念而有别于物质的自然力。自此以后,存在被区分为逻各斯(随着哲学的进步,逻各斯被缩小为单子,成为仅仅是参照系的一个点)和所有外在事物和生物的总体。实存本身和现实之间的这一区别掩盖了所有其他的区别。不考虑到这些区别,世界就会成为人身的附属。在这一点上,犹太人所叙述的创世和奥林匹斯宗教的说法是一样的:“……使他们管理海中的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和大地、以及大地上所爬的一切昆虫。”<sup>①</sup>“啊,宙斯,天父宙斯,你是上天的主宰,你环顾人类罪恶和正义的作为,甚至牲畜的戏闹;而你所关注的是正义”。<sup>②</sup>“当即的报应和稍后的报应都一样;逃过报应或者众神警示的天意尚未临到他,即使他没得到惩罚,他的孩子或者他的后代也会得到报应,它最终必将落到他头上。”<sup>③</sup>只有始终顺从的人才能面对上帝生存下去。自我觉醒的代价是承认权力为一切关系的原則。按照这种理性统一的观点,在上帝和人之间的分

---

① 《创世纪》,第一章,第26页。

② 阿尔希洛科斯,残篇87;引自多伊森:《哲学通史》,第2卷,第一编,莱比锡,1911年,第18页。

③ 梭伦,残篇13、25;引自多伊森:同上书,第20页。

离已变得无足轻重,自从荷马最早的评论以来,不可逆转的理性已注意到了这一点。创世的神和形成体系的精神同样都是自然界的统治者。人类与上帝的类似性在于对实存的统治权,在于贵族和主人的脸色,并且在于指挥权。

神话转变为启蒙运动,自然界转变为纯粹的客观现实。人的权力的增长是以异化为代价的——异化来自人们对他们的权力的运用。启蒙运动就象一位独裁者对待人一样对待万物。独裁者了解人们,就他能操纵人们而言;科学家了解事物,就他们能制造事物而言,因此,科学家的潜力顺从他自己的目的。事物的性质就象统治的依据一样,在变化中始终是同一的。这种同一性构成了自然的统一性。巫术祈祷的先决条件则和主体的统一性一样渺茫。巫师的礼拜仪式指向外面的风、雨,蛇,或指向病人身上的精灵,而非指向资料或样本。巫术不听任同一个精灵指挥:它象祭礼中的面具一样变换,这些面具是按各种各样精灵想象的。巫术最终是不真实的,然而,在巫术中的支配力量并没有通过把自身转变成纯真理和担当起已从属于它的世界的依据而被否定,巫师模仿精灵,他做些可怕的或取悦的动作,目的是为了吓唬或抚慰精灵。巫师虽然承担扮演者,但他从未象文明人那样想象自己。对于文明人来说,不声不响保留的快乐猎场成了统一的宇宙——这个包括掠夺的一切可能性在内的概念。巫师从未把自己看成无形权力的形象;但是,人在这个形象中获得了自身的同一性。它不会因有别于它物而消失,而是永远将自身当作一个难解的面具去占有。正是在精神及其相关物——自然的统一性——的同一性面前,性质的多样性才成为牺牲品。单一化的自然成了纯粹分类的混沌的物质,而拥有全权的自我变成唯一的拥有——抽象的同一性。在巫术中就存在特有的表现。敌人有是什么样子的矛、头发或名字,也就有什么样的个性;被宰杀的献祭牲畜取代了神。献祭过程中的这种替代标志着向推

理逻辑迈进了一步。尽管红色雌鹿是为女儿奉献的,羊羔是为刚出世的婴儿奉献的,但它们仍然具有特定的性质,即它们已经代表了人类。然而,它们已经表示出样式的非专一性。但这代表者分有了被选择物所特有的在此时此地的神圣性,并明显地区别开来,不宜相互取代。科学为结束这种事态作了准备。在科学中,没有特殊的代表:如果没有任何献祭的畜物,也就没有任何神了。代表性被换成可替代物——普遍的可替换性。被轰击的一粒原子并不表示什么,而是物质的一个样本,兔子并不表示什么,实际上只是实验室漠然置之的一个标本,由于实用科学中的特性如此易变,以致于任何事物都被归结为同样的物质,科学的对象被僵化了。早先不变的宗教仪式由于将一物归因为另一物而显得十分灵活。巫术的世界保留了这些特性,其痕迹则消失在语言形式中。<sup>①</sup> 存在物之间众多密切关系被给予意义的主体和无意义的客体之间的单一关系、理性的意义与偶而表达意义的工具之间的关系所制约。在巫术层次上,梦和映象并非只是所谈论事物的符号,而是通过相似性或名称与这事物联系起来的。这种关系不是意向性的,而是关联性的。巫术象科学那样亦有追求的目标,但是,巫术是通过模仿的方法,而不是通过使自身渐渐地疏远客体的方法来实现这些目标的。巫术并不依据“观念主宰”。据说,原始人与神经病人一样,把一切都归结于他自身。<sup>②</sup> 不可能有任何与现实对立的对于精神过程的过高评价,也就不存在思想与现实之间的根本区别。“坚信有世界主宰的可能性”<sup>③</sup>,弗洛伊德不合时宜地把这种坚定的信念归结为巫

---

① 参见罗伯特 H 洛维:《文化人类学引论》,纽约,1940年,第344页及以后诸页。

② 参见弗洛伊德:《图腾与禁忌》,《弗洛伊德全集》,第9卷,第106页及以后诸页。

③ 《图腾与梦忌》,第110页。

术,因为主宰只有作为一门更讲技能的科学的词句,才与现实主义的世界相一致。用包罗万象的工业技术取代巫医的受环境束缚的实践首先需要观念的自主性,因为客体是在调节现实的自我中得以实现的。

作为一个通过语言得到表述的整体,它对真理的要求抑止了古代神话信仰,民族宗教或古老的太阳神话本身是能在同一层次上与哲学形式相比较的一种启蒙。现在,这遭到了回报。神话自身引起了无休止的启蒙过程,在这个具有不可避免的必然性过程中,任何独特的理论观点,都受到毁灭性的批评,这种批评只是一种信仰——精神的概念,真理的概念,甚至启蒙自身最终实际上都成了主张万物有灵的巫术。命中注定的必然性原则贬低了神话中的英雄,并从神谕的宣示中得到一种逻辑的推论,按照形式逻辑的严格性来说,这种命中注定的必然性原则并非只是支配西方哲学的每一种理性主义体系,而是本身就支配着这样一系列体系。这些体系始于众神的等级制,并且在偶像永久没落的时代,把同一内容传了下来,即愤怒地反对不恰当的正义。正如神话已使启蒙得以实现那样,启蒙也一步步地陷入神话之中。为了消除神话,启蒙接受了神话的全部素材,并且,作为一名审制者,启蒙甚至受神话诅咒之累。一方面,启蒙希望自身摆脱命运和报应的过程,另一方面,却又将报应施加于那个过程。在神话中,每发生一件事都是对已经发生的事的补偿,在启蒙中也是如此:事实变得无效,或许根本就没有发生。长期以来,人们放弃了这一幻想,即通过再现,人们自身可以与被再现的现实同一,从而能因此逃避现实的权力。作用和反作用相等的理论表明了再现对现实的权力。随着魔术般的幻想的消失,再现则以规律的名义愈加无情地将人类束缚在循环中,他想象那循环的客观化以自然规律的形式将会保证他象一个自由主体那样去活动。启蒙运动据以反对神话幻想的内在性的原则,以及把每一事

件解释为事物的反复,这些都是神话本身的原则。神话中所具有的枯燥智慧并不是世界上的新鲜事物,因为一切乐曲都在无意义的游戏中演奏过,一切伟大的思想都已被思考过,一切可能的发现都已在发展中得到过解释,一切人取决于对自我保存手段的适应——干枯的明智只不过重新产生它想要拒绝的幻想的智慧,命运的制裁在报应中无情地重现已经发生的一切。所有不同的事物都被等同化了。正是这一论断批判性地决定了可能经验的局限性。每一事物与其他事物的同一以没有什么事物同时与自身同一为代价。启蒙运动结束了旧时不平等的非正义——不调和的贵族权力和统治,但是,这种非正义又在普遍的调和中、在任何一个存在物与任何别的存在物之间的关系中被永恒化了。启蒙运动所作的正是克尔凯郭尔赞美他的新教伦理之所在,而在赫拉克利特诗篇中所说的循环就是对这种神话式力量的一种原始形象。它去除一切不可比的事物,不仅特性消失在思想之中,而且,人们也被引向事实上的一致。市场并不询问人的出生。这一幸事是由商品交换者付出代价的,因为他以他那天生在可以带到市场上去的商品生产方面的潜力为模式。人们在每一场合所形成的个性是因时而异,各不相同的,因此,可以更有把握地人为虚构与任何他人的同一。但是,由于独一无二的自我永远不会完全消失,即便是在自由时代以后,因此,启蒙运动通常总与社会的动力保持一致。受操纵集体的统一性在于对每个个人的否定;因为个性把那种将所有个人变成一个集体的社会当作笑话。如此确切无疑地出现在希特勒青年组织中的群体并非野蛮状态的恢复,而是受约束的平等的胜利,揭示了经由权力平等者通向非正义。伪造的法西斯主义神话所显示的是古代真正的神话,真正的神话看到了报应,而虚假的神话却盲目地施舍给祭品。由于自然被破坏了,每一种想要取消自然奴役的企图却更深地陷入那自然奴役之中。由此产生欧洲文明的进程。抽

象是启蒙运动的工具，它象对待命运一样地对待自己的客体，它是否定命运概念的；它取消了客体。在抽象的层层支配下（它使一切事物在性质上成为可重现的）和工业的层层支配下（正是由于工业，抽象才规定重现），市民本身才最终形成“民众”。黑格尔声称，这“民众”乃是启蒙运动的结果。<sup>①</sup>

抽象的一个先决条件，即主体与客体的疏远，植根于事物本身的疏远之中。主人是通过制服实现的。荷马史诗和吠陀经中的抒情诗，可以追溯到区域统治和定居的时代。在那个时代，一个好战的统治民族凌驾于广大被征服的土著居民之上。<sup>②</sup> 众神之中的第一神是随着这一文明社会的兴起而产生的。在这个文明社会中，国王是佩戴武器的贵族的首领，他继续了人间的征战，而医生、预言家、手艺人 and 商人则注意到社会交往。随着游牧生活的终止，社会秩序建立在不动产的基础上，统治和劳动被分离开来。象奥德修斯那样的财主“设法从远处搞到一批为数众多的、被细心编排的放牛人、牧羊人、猪倌和女仆。晚上，当他从自己的帐篷中看到被许多火光照亮的乡村时，他能心安理得地入睡；他知道，他的诚实奴仆正监守着那块土地，不让野兽侵犯，把小偷赶出禁地。”<sup>③</sup> 由概念领域占支配地位的推理逻辑所发展的观念的普遍性在现实统治的基础上提高了。概念的统一性取消了巫术的传统和过去所传播的观念，表达了那些自由的人所确定的等级制度的生活。个人在征服世界的过程中学会了命令和服从，不久便将真理完全等同于有条理的思想，没有这种思想所固有的特性，普遍真理是不可能存在的。思想与模仿的巫术一起禁止了真正有关客体的知识。思想的敌意延

---

① 《精神现象学》，第 424 页。

② 参见 W. 基尔费：《印度史》，载《世界史入门》，第 3 卷，第 261 页及以后诸页；G. 格洛茨：《希腊史》，第 1 卷，载《古代史》，巴黎，1938 年，第 137 页及以后诸页。

③ 格洛茨：《古代史》，第 140 页。



伸到对早已被征服的时代及其所幻想的幸福的想象。土著居民的冥神被赶到地狱中，根据因陀罗及宙斯的太阳和光的宗教，人间变成了地狱。

然而，天堂和地狱是结合在一起的。正象在非排它的祭礼中，宙斯之名不仅授予光明之神，同样也授予地狱之神一样；<sup>①</sup>正象奥林匹斯众神与冥神有充分的交流一样：善的与恶的力量、拯救和灾难之间也同样没有明确的区别。它们象来和往、生和死、夏天和冬天一样被联系在一起。朦胧和不确定的宗教原理在人类最早的认识阶段中被尊为超自然的力量，继续存在于光辉灿烂的希腊宗教世界中。一切未知的，不相容的事物都是原始和无区别的：它们超越了经验的范围，事物中的一切不只是早先被认识的现实。在这方面，原始经验并不是与物质实体相对立的一个精神实体，而是与个体形成鲜明对照的复杂的大自然。伴随独特的体验而有的，惊异的渴望成为这种体验的别名。这种体验确定了未知事物的超验性与已知事物的联系。因此，惊恐是神圣的。自然作为现象和结果、成就和力量的两重性，首先使神话和科学都成为可能。神话和科学渊源于人的恐惧中，恐惧的表达变成了解释。灵魂并不象心理因素论所讲的那样可以转变为自然；超自然的力量——运动着的精神——并不是灵魂的具体化，而是实际存在着的至高无上的自然界在原始人脆弱灵魂中的反射。生物和非生物的分离，精灵和神对一些地方的占据首先出自这种前泛灵论。这种前泛灵论包含了主体与客体分离的最初界线。当树不再被单单看成树，而是作为一个他物，作为超自然力量存在的迹象时，语言体现了这一矛盾：某物既是自身，同时又是异于自身的他物。既是同一的，

---

<sup>①</sup> 参见库尔特·埃克曼：《宗教史与神话学年鉴》，第1卷，哈雷，1845年，第241页；以及O. 克恩：《希腊宗教》，第1卷，柏林，1926年，第181页及以后诸页。

又是非同一的。<sup>①</sup> 通过神性,语言才由同义反复变为语言。有人认为,概念是把一切事物都包括在其中的符号单位。它一开始就是辩证思维的产物,在这种思维中,每一事物之所以总是它所是的事物,仅仅是由于它成为它所不是的别物。那正是对象化定义的原始形式,在这一形式中,概念和事物分离了开来。同样的形式,在荷马史诗中早已得到了发展,在现代实证主义科学中却被取消了。但是,这种辩证法无力到如此的地步,以致于它要在恐惧的叫喊声中得以显示。这种恐惧的叫喊声是恐惧本身的重现和同义反复。众神并不能使人摆脱恐惧,因为它们本身都带有恐惧的烙印,就象它们都具有自己的名称一样。人们认为,当不再存在任何不可知事物时,人类就能摆脱恐惧。这便决定了神话破译的过程,启蒙的过程。这一过程使生物与非生物混淆起来,就象神话将非生物和生物混淆起来一样。启蒙是将神话的恐惧变为激进的恐惧。实证主义的纯内在性,它的最终产物,只不过是一种所谓普遍的禁忌。根本就没有什么东西总是外在的,因为纯外在的观念正是恐惧的渊源。当死亡降临原始人的一个亲属时,这个原始人有时就通过接纳谋杀者为自己家庭的成员来平息死亡的报复。<sup>②</sup> 这也意味着相异的血液被输入到自己的血液中,意味着内在性的产生。这种幻想的二元论并没有超出生存的范围。世界充满了超自然的力量,甚至在印度和希腊的神话世界中也不例外,它们永远是同一的,生以死为代价,幸运以不幸为代价。人和诸神试图在他们短暂的时间里用不同于盲目的命运过程的术语来评价命运,但他们最终还是被生存战胜了。甚至他们从命运中好容易获得的正义也带有命运的痕迹:这

---

① 胡伯特和毛斯是这样解释“一致”或摹拟的:“一是一切,一切在一之中,自然的胜利来自自然。”H. 胡伯特和 M. 毛斯:《巫术概论》,《社会学年鉴》(1902—1903 年度),第 100 页。

② 参见魏斯特马克:《道德观念的起源》,第 1 卷,莱比锡,1913 年,第 402 页。

与希腊人和野蛮人等原始人从一个压抑和悲惨的世界中所获得的对于周围世界的看法是一致的。因此，就神秘的正义和启蒙的正义而言，有罪和赎罪、幸福和不幸，都是同一事物的两面。正义被归入法律之中。巫医通过正义的形象避免了危险。同义是他的工具；并且同义又调节文明中的赏罚。就其整体而言，这种神话的表象还可以追溯到自然的状况中去，正象双子座——北河二与北河三的星座——以及其他一切二元性的象征都可看作起因于自然界不可避免的循环一样，宙斯所维持的平衡也象征着整个古老世界的正义，这种平衡亦可追溯到自然界，而自然界本身只有在蛋卵的象征中，得到自己的原始符号，其他符号都是从此一符号中产生出来的。从混乱到文明所迈出的一步并没有改变同义的原则，在这一进展中，自然状况不是直接地，而是通过人的意识为中介来施加自身力量的。事实上，人们象所有别的生物一样崇拜自己被束缚于其中的一切事物，并以此为代价获得了文明的进步。以前，偶像从属于同义法则，如今同义本身已成为一种偶像。蒙住正义之神的眼睛，不只意味着不应当攻击正义，而且也意味着那种正义并不渊源于自由。

符号和形象是一回事，正是在这个意义上，我们说，祭司们的教义都是象征性的。正如象形文字所证明的那样，词最初也具有一种形象化的作用，由此转变为神话。神话象巫术的宗教礼仪一样表明了自我再现的性质；这种自我再现的性质正是象征的核心：表现为永恒的一种存在状态或一个过程，因为自我再现的性质不断地在符号形式中成为现实的。被意指事物的不可穷尽性、无终止的更新和永久性不只是一切象征的特性，也是它们基本的内容。世界从原始之母、母牛或蛋卵中产生，这些有关宇宙生成的描述是象征性的，这不同于犹太人的创世说。早先对过分人性化的众神的嘲笑也未能触及到这个核心。神并不全是独特的，他们身上并具有某种属

于超自然力量的东西,因为他们把自然具体化为普遍的力量。然而,由于他们具有前泛灵论的特征,因此,他们在启蒙运动中是突出的。在奥林匹斯丑闻的遮羞布之下,已经明显地出现了关于元素的混合、压力和冲击的教义,这种教义马上又作为科学被确立起来,并将神话转变为幻想的形象。随着科学和诗歌的明确区分,由此所促进的劳动分工扩大到语言的范围。对科学来说,词是一个符号:作为语音、形象和专有词,它被分布在各种不同的学科中,但是,这种符号不能因学科的增加,因联觉或在所有艺术品的创作中重新构成自身。作为一个符号体系,语言为了认识自然必须听从于思考,并且放弃与自然相同的要求;作为映象,语言为了等同于自然整体必须顺从于镜像,并且放弃认识自然的要求。随着启蒙的进步,只有真正的艺术品才能避免仅仅模仿现成的事物。艺术和科学的实际对立使两者成为不同的文化领域而区别开来,从而易于操纵。由于自身的倾向,它们最终恰如互相对立一样而互相溶为一体。按照科学的新实证主义观点,科学成为唯美主义,成为一个孤立的符号系统,这一符号系统缺少任何超越体系的意向性:科学成为一种游戏。数学家们长期自豪地宣称,他们所关心的正是这种游戏。但是,整体表现的艺术,在技术方面与实证科学则是一致的,事实上,这种艺术再次适应于世界,成为意识的复制品,成为党派性的翻版。符号与形象的分离是不可避免的。如果无意识的自我满足再次使这种分离实体化的话,那么两项孤立原则中的任何一项都会导致真理的毁灭。

在直觉(直接的感觉)与概念的关系中,哲学已觉察到由这种分离为肇始的鸿沟,并且试图填平这一鸿沟,但毫无结果;哲学正是由这一企图所规定的,多半也是由于这一点才获得哲学这个名称。柏拉图禁止诗歌,他与实证主义反对理念论的姿态是一样的。荷马并没能利用他那著名的艺术实行非公开的或私下的改革,也没能赢得一场战争,作出任何发明。我们知道,赞美荷马或崇拜他

的人并不多。首先需要表明的是艺术的效用。<sup>①</sup> 对于艺术,如同对于犹太人,模仿是被禁止的。理性和宗教反对并谴责巫术魅力的原则,甚至在放弃自我疏远现实生存的过程中,作为艺术仍然是不忠实的;从事艺术的人成了旅行者,以后又成为流浪者,他们并没能在已经确立起来的事实中找到永久的住家,自然不必再受近似值的影响,而被劳动所支配。艺术品与魅力之间仍然有某种共同之处:艺术品认定自身是自我封闭的领域,是与世俗人生无关的,在这一领域中,起作用的是些特殊的规律。正象在祭礼中,巫士们首先规定了神的力量所起作用的界限一样,每一艺术品也描述了与现实无关的自身的范围。正是这种影响的放弃,使艺术有别于巫术的交感,更加可靠地保留了巫术的传统,这使纯粹的形象与有生命存在及其所同化的元素之间形成一个对照。正是艺术品的性质或美学的类似,使那些新的令人惊恐的事物得以在原始的巫术中:整体显现在特殊中。复制品依然存在于艺术品中。由此,事物才作为精神的、作为超自然力量的体现。这构成艺术的气息,作为整体的体现,艺术要求绝对的高贵,有时候,这就使哲学允许艺术先于概念的认识。在谢林看来,当知识抛弃人类的时候,艺术才起作用。谢林认为,艺术乃是“科学的原型,哪里有艺术,哪里才有可能出现科学。”<sup>②</sup> 在谢林的理论中,“每一种简单的艺术表现都能被彻底取消”<sup>③</sup> 形象与符号的分离。但是,资产阶级世界很少公开地对艺术抱有如此的信念。当知识受到限制的时候,资产阶级世界才会相信艺术,但这只是为了给信仰留出地盘,而不是为了艺术本身。通过信仰,这种富有战斗性的、新时代的宗教则希望去调和托尔奎马达、路德、穆罕默德、精神和现实生活。但是,信仰是一个否定的概

---

① 参见柏拉图:《理想国》,第十篇。

② 谢林:《自然哲学体系初稿》,《谢林全集》,第2卷,第623页。

③ 同上书,第626页。

念：如果信仰不能继续地与知识发生矛盾或与知识相符合的话，那么，信仰就会被取消。由于信仰经常因限制知识而遭到攻击，信仰自身也受到了限制。正如在史前史中，异教徒的信仰试图在语言文字中直接找到先验的真理原则（没有这种先验的真理原则，信仰也就不可能存在）并重新赋予这种原则以象征性的力量。这种尝试乃是以服从文字，而不是服从上帝为代价的。只要信仰毫不犹豫地与知识保持友好或敌视的关系，那么，信仰就会在战胜知识的斗争过程中永远跟知识分离：信仰的盲从性乃是信仰之所以不是真理的原因——由于他客观地承认，他只有信仰，因此他也就不再能获得真理。内疚是信仰的第二性质。一切信仰者的诚实为什么总是一件敏感的、没把握的问题，其原因就在于对缺憾的隐蔽意识之中——这种意识必然是信仰所固有的，存在于对以调和为一种使命的内在矛盾的意识之中。火与剑的残暴，改革与反改革，不是一种夸张，而是作为信仰原则本身的实现而出现的。信仰不断显示自身与它所支配的世界历史是同样的捷径——在现时代，信仰成了世界历史的有利工具和特殊的策略。如黑格尔所证实的，并不只是18世纪的启蒙运动才是无情的，思想本身的进展亦是如此——没有人比黑格尔知道得更清楚，最低级和最高级的认识同样都是脱离真理的，而脱离真理就会使辩护士成为说谎者。信仰的自相矛盾的性质最终蜕化成为一种欺诈，成为20世纪的神话；信仰的非理性通过全体知识人士而使信仰成为理性操纵的一种工具，就象知识人士将社会引向野蛮状态一样。

当语言进入历史的时候，掌握语言的则是祭司和巫士们。不管谁以超自然力量的名义损坏这些象征，都得服从对应于人间的那些象征，这些象征代表着被选择的社会机构。先前所发生的一切都隐蔽在黑暗中，超自然力量所生的恐怖感——无论是在何处人种学所见到的，通常总是得到认可，至少得到部落长老们的认可。人

们一致地提出来被认识的、变化无常的超自然的力量，并迫使其物质化。不久，巫士们散布各地，并使大量神圣的宗教仪式与圣地的多样性协调一致。随着精神世界及其特色的展开，他们扩大了专业知识的范围和他们的影响。神圣性本身传递给巫士们——他们都分有了神圣性。在游牧生活的第一阶段，部落的成员在影响自然的发展中起到了独特的作用。男人们狩猎，妇女们干些不需要严格指挥的活。要确定习惯在如此简单的安排中起多大的作用是不可能的。在这一阶段，世界已被区分为权力的领地和世俗的领域；作为超自然力量所分布的自然发展的过程被上升为一种准则，服从这种准则乃是必要的。尽管这样，原始游牧民仍然蔑视一切服从，仍然参与限定了服从界限的巫术，并且将自己扮成他的猎物，以便去潜随它。在后来与精神的交往中，服从又被指定给不同的等级：以权力为一方，以服从为另一方。对于被征服者来说（无论是被外在部落所征服，还是被自己一方的派系所征服），周而复始的自然过程随着棍棒与鞭子的敲打声而成了劳动的节奏，这种棍棒和鞭子的敲打声回响在原始人的每一阵鼓声和每一种千篇一律的宗教仪式中。象征起到了一种拜物教的作用。在这一过程中，象征所意指的自然循环性乃是象征所表示的社会压迫的永久性。对象化的恐惧，即一种固定的形象成为被确立起来的特权者的统治的标志，这就是普遍概念的命运——尽管这时普遍概念已抛弃了一切形象的东西。科学的演绎形式也反映了等级制度和压迫。正象最初的范畴代表了有组织的部落及其凌驾于个人之上的权力一样，整个逻辑序列，从属关系、连贯性、系列和概念组合都植根于相应的社会现实状况之中——亦即劳动分工状况之中。<sup>①</sup> 但是，思想范畴的这

---

<sup>①</sup> 见 E. 杜尔克海姆：《论分类的若干原始形式》，《社会学年鉴》，1903 年，第 4 卷，第 66 页及以后诸页。

一社会特征当然不象杜尔克海姆所宣称的那样是一种社会团结的体现,而是社会和统治之间不可思议的统一的证明,统治使整个社会具有日益增长的一致性和力量——在这个社会中确立了统治本身。统治所倾向的劳动分工为被统治的全体服务,以便达到自我保存的目的。然而,全体之为全体,即对全体所内在的理性的说明,必然导致偏离特殊的倾向,对于个人来说,统治体现了普遍:现实中的理性。通过劳动分工强加给人们。社会全体成员的权力——就这些社会成员本身来说,不存在任何别的过程——反复等同于全体的实现,并以这样的方式再产生全体的合理性。少数人对全体人所作的一切,通常就是个人对多数人的服从:社会的压迫通常是通过一个集体来表现这些压迫的。表现在思想形式中的,正是集体与统治的这种统一,而不是直接的社会普遍性和社会团结。柏拉图和亚里士多德用来表述世界的这些哲学概念,通过普遍有效的推定,将通常要证明的条件提高到真正现实的水平,这正如维科所说,这些概念渊源于雅典的市场;<sup>①</sup>它们同样清晰地反映了物理学的定律,反映了全体公民的平等,反映了妇女、儿童和奴隶的低下地位。语言本身表明了所要表明的一切,表明了统治的状况,表明了作为资产阶级社会中交际工具的普遍性。形而上学的重点以及概念通常不得被假定的借助观念和准则所颁布的法令不再是严厉僵化和排他主义的实体化。不管在哪里,语言都是将统治者共同的东西与各阶层提出的东西联系起来。思想仅仅是加强语言的社会力量的工具,随着社会力量的增长,思想愈来愈显得是多余了;科学的语言最终提供了取消这些思想的途径。某种建议与害怕拜物教一样并不内在于意识的证明中;相反,集体与统治的一致必然体现在由形而上学和科学语言的糟糕内容所采取的普遍性中。形而上学的

---

① G. 维科:《关于各民族共性的一门新科学原理》,慕尼黑,1924年,第397页。



辩解至少在概念与现实的不一致中体现了非正义的现状。在科学语言的公正性中,那种不具有权力的语言全然失去了任何表述的工具,只有这种假定的语言才找得到其中立的符号。这种中立性较形而上学更为形而上学。启蒙运动最终不只是消灭了象征,而且亦消灭了象征的后继者,即普遍概念。除了对形而上学所由以产生的集体感到难解的恐惧以外,启蒙运动不留有形而上学的任何痕迹,概念面对启蒙运动的状况就象向掌握原始工具的人提及工业职责一样:没有人会感到有把握。即便是逻辑实证主义也仍然允许或然性的误差,人种学的实证主义则将或然性置于它应有的地位:“我们有关机遇和精华的模糊看法,乃是这一更富有含义的概念的阴影”,<sup>①</sup>亦即巫术的实体的阴影。

启蒙运动乃是一场唯名论者的运动,它在 *nomen* 这个独一无二的、准确的概念和专有名词前停止不前了。正如某些人所说,专有名词是否原本就是类概念这个问题再也不可能被弄清楚了。<sup>②</sup>但是,专有名词和类概念的命运是不同的。被休谟和马赫所驳斥的实际存在的自我并不与自我这个名词同义。在犹太人的宗教里,主教职权的思想以神话的毁灭而告终。名称与存在之间的联系仍在禁止宣布上帝的名词中得到承认。犹太教的清醒世界是在上帝概念中通过对巫术的否定而与巫术取得调和。犹太教不用言词减轻一切死者的绝望的痛苦,它只是将希望同这些禁令联系在一起,即禁止把一切虚假的事物称之为上帝,禁止把有限说成无限,把谎言说成真理。反对用任何信仰去取代真理,这里便存在着获得解脱的保证:知识正是在对幻想的谴责中获得的。人们一致认为,否定不是抽象的,每一确实而无区别的辩驳,空洞的陈词滥章,象佛教所

---

① 胡伯特和毛斯:《巫术概论》,《社会学年鉴》(1902—1903年度),第118页。

② 见吐尼斯:《哲学术语》,《心理学—社会学观》,莱比锡,1908年,第31页。

使用的那样,使自身超越反对用名称来命名上帝这一禁令:正象远远超越它的对立面,即泛神论那样;或者,它的笨拙的模仿,即资产阶级怀疑论那样。神话把世界解释为全有或虚无,担保赎罪之路乃是理想化了的巫术的实践。不断认识的自我满足以及变否定性为赎罪都是反对欺骗的虚假形式。想象的合理性被保留在对这种禁忌的忠实追求中。这种追求,即“规定的否定性”<sup>①</sup>并没能从抽象概念的主权中获得对多误的直觉的免疫力,正如怀疑主义所认为的那样,真和假同样都是无效的。规定的否定,不同于严格的作用。前者反对绝对、偶像这些不完全的概念,后者则使这些概念与理念相冲突,这些概念与理念是格格不入的。辩证法则相反,它用书面语言来解释每一种想象,揭示了人们可以在描写想象之特征的字里行间中看到这种想象的虚假性是如何得到承认的——这一表白剥夺了想象的权力,以供真理所用。黑格尔运用规定的否定性这个概念,揭示了启蒙运动和他所结为实证主义的堕落之间的区别的一个因素,并将否定的全过程之有意识结果——体系的总体性与历史的总体性——变为一种绝对,这样一来,他本人当然违反了禁令,而陷于神话之中。

黑格尔哲学成为进步思想的顶峰并非偶然,而是由启蒙运动所使然,启蒙运动思考的严肃性有别于黑格尔和形而上学。因为启蒙运动象任何体系一样,也是极权主义的。启蒙运动的非真理性并不就是它的浪漫主义敌人所经常责备它的那样:分析方法、还原到元素、在反思中分解;事实上,对于启蒙来说,过程通常从一开始起就已经被决定了。在数学程序中,未知数乃是一个方程的未知量,这标明在求得值以前未知数是众所周知的东西。量子理论产生前后,人们是从数学上来理解它的。尽管人们对不可分解性和非理性

---

<sup>①</sup> 黑格尔:《精神现象学》,第65页。

的看法不一,但这些是可以通过数学定理来加以改变的。在早已证明具有真理并被全面表达的、数学化了的世界中,启蒙的目的是防止自身转变为神话。它使思维和数学混淆起来。可以这么说,数学就以这种方式被取消了,而成为一个绝对的实例。“一个无限的世界,在这种情况下即是一个唯心主义者的世界,它被视为一个单一的世界;但这个世界的实体并不是单一、不完整、仿佛是偶然地进入我们的认识的,而是通过一个合理的、系统的、统一的方法——在无限进展的过程中——被获得的;这样,每一个客体最终根据完满的固有的存在而显现自身……然而,在伽利略的数学世界中,这种自我在新数学的指导下被观念化了;用当代的术语来说,自我本身成了一种数学上的复合。”<sup>①</sup> 思考使自身对象化为一个机械的、自我运动的过程;思考自身产生出来的一架人格化的机器最终能代替它。启蒙<sup>②</sup> 将关于思想的思考的传统要求搁置一旁——费希特就这个问题作了急进的表述——因为这种表述试图避免费希特本人所愿意服从的、能指导实践的原则。可以说,数学程序成了思考的仪式。尽管具有公理的自我局限,数学程序本身的确立是必然的、客观的;它使思想成为一样东西,即一门工具——这门工具正是数学程序自身的表述。但是,在这种模仿中,普遍的思想被等同化了,这样就使实际存在的事物成为单一的事物,甚至无神论本身也服从于被禁止的形而上学。实证主义代表着启蒙理性判断的法庭,对于实证主义来说,进入理智的世界不再被禁止了,但却成了无意义的饶舌。实证主义不需要侥幸地成为无神论,因为客观化了的思考不能提出问题。实证主义的审检员,象艺术那样自愿地摆脱

---

<sup>①</sup> 胡塞尔:《欧洲科学的危机与先验现象学》,《哲学》,贝尔格莱德,1936年,第95页及以后诸页。

<sup>②</sup> 参见叔本华:《附录和补遗》,第2卷,第356页;《叔本华全集》(道森编),第5卷,第671页。

已确立起来的崇拜,艺术乃是一个自由认识的社会活动的特殊领域;但是,实证主义的审检员本身声称是知识,它将永远不许对之加以否定。对于科学的头脑来说,为了达到调整现实的目的,思想与事务的分离,思想与实际生存的特权领域的分离,就象原始巫士放弃了为自己的乞求所准备的巫术圈子那样愚蠢,并导致自我毁灭。在这两种情况下,冒犯了禁令结果乃恰恰导致了冒犯者的毁灭。对自然的把握形成了这样一个领域,在这领域中,对纯粹理性的批判取消了思想。康德将理性不断费心而成无限性的理论,与有关理性的不足和局限性的主张相结合。他的判断是一个预言。世界上没有科学所不能识破的存在形式,但是,科学所能识破的并不是存在;在康德看来,哲学判断的目的是对新事物的认识。然而,由于判断通常只是回忆理性已储存在客体中的一切,因此,哲学判断不可能认识任何新的事物。对这种思考形式有一种评价是存在的,这种思考形式自以为安全地存在于科学的各个不同领域中——提防占卜者的梦:支配自然的世界转而反对思维着的主体自身;在思维着的主体中,只有永远相同的我思伴随着我的一切观念,主体和客体的表述都是毫无结果的,抽象的自我证明了记录和系统化的合理性,它所反对的只是抽象的物质,这一抽象的物质所占有的质只不过是这一占有的基础。精神与世界的等同产生的最终结果乃是双方的一种互相制约,思维被还原成一种数学机器,这表明了世界的法令即是世界自身的尺度。主体理性的胜利,即一切现实服从于逻辑的形式主义是以理性服从直接被给予的事实为代价的。对知识的要求与接近则被抛弃了;去理解被给予物本身,不只是去规定这些事实的抽象的时空关系,这些事实是允许被人们把握的,而是去认识这些事实的抽象的时空关系,把它们看作是被中介的概念要素,这些要素只有在其社会、历史和人类意义的发展中得以实现。认识的任务并不仅仅包括理解,分类和计算,也包括对每一个

直接的事实有规定的否定。但是，数学形式主义的工具是数字，是直接事物最抽象的形式，它坚持思维的直接性。事实取得了胜利；认识被局限于对事实的重复；思想成了同义反复。思维的机器越使生存服从于自己，那么，在重新创造生存的过程中，这种服从也越盲目。因此，启蒙又重新变为神话，并且永远不能真正地认识到如何来避免这一点。因为在神话的形象中，神话反映了现状的本质：循环、命运、世界的主宰表现为真理和希望的丧失。在神话比喻的含义和科学公式的清晰性这两个方面，事实的持久性得到了肯定，纯粹的和单一的生存是作为被禁止的意义来表述的。世界是一个巨大的分析判断，是从科学的幻想中遗留下来的唯一的世界，它具有与宇宙的神话一样的模式，这一宇宙的神话将春天和秋天的反复交替与劫走珀色芬尼联系起来。倾向于使事实合理化的这个神话过程的独特之处就在于欺骗。起初，夺去女神的生命直接地等同于自然界的死亡。自然界重复着每一个秋天，重复出现的都是同一个秋天，而不是那个已逝去的秋天的结果。这个过程具有时间意识的不变性，在过去，这个过程被固定为一个独特的单一过程。在季节的每一个新的循环中，人们试图凭借过去所发生的一切，按照仪式来取消对死亡的恐惧。但是，这一分离是徒劳的。通过一个独特的过去的确立，这种循环具有不可避免的特征。从古老的事件中表现出来的恐惧使每一事件都只是它的重复，无论将事实归结为史前的传说还是数学的形式主义。同时代人及礼仪中的神话过程之间的象征关系，或与科学中的抽象范畴之间的象征关系都使新事物按过去的标准显得象是先前决定的。不是知识而是生存才是有希望的，因为在形象或数学的象征中，知识将生存当作一个模式来盗用并使之永存。

在文明世界中，神话进入了世俗领域，现实清除了神话及其概念的传统，表现出古代世界归结为神灵的超自然特征，社会的非正

义,以野蛮事实的名义使这些野蛮的事实得到了发展——现在却象巫医一样成了一个神圣的禁区,巫医由于保护神而成为神圣不可侵犯的。统治不仅仅是以人与被统治的客体的疏远为代价:随着精神的客观化,人与人之间的关系——甚至个人与自身的关系——都是令人费解的。个人还原为与风俗习惯保持一致的中心点和指望于他的操作方式,泛灵论使客体精神化,而工业主义则使人的精神客观化,甚至在全盘计划之前,经济机构就自动地使商品具有决定人的行为价值。从那时以来,随着自由交换的结束,商品已失去了全部的经济特征,而只具有拜物教的特点,更重要的是,拜物教的影响已扩大到了社会生活的一切方面。通过不计其数的群众生产和群众文化的机构,约定俗成的行为模式被当作自然的、令人尊敬的、合理的模式强加于个人之上,每个人把自己仅仅规定为一个东西,一个静止的因素,或者是成功或者是失败的因素。他的尺度是自我保存,成功或不成功地接近他所作用的客观现实,并为之确立模式。无论什么,思想或罪行,都容忍了集体的势力,这一集体的势力控制了从教室至工会的一切事物。然而,即便是具有威胁性的集体也只不过是欺骗的表面现象,在这个表面现象中,隐蔽着作为操纵这一集体的权力工具的力量。这个野蛮的集体一直使个人成为无名小卒,这正说明了,人的真正本质和他所消费的东西的价值一样微不足道。根据无偏见的认识,事物和人所假设的、被歪曲了的神秘莫测的形式表明统治,表明债务。这个债务影响了在精神和上帝中超自然力的详细说明,并出现在巫士和巫医的把戏中。史前史以命运去认可死亡的不可理解性,现在,命运成为完全可被理解的真实的存在。由于最莫明其妙的恐惧,人们突然意识到自然是一个整体,这种恐惧在现阶段每一时刻都会突然发生的痛苦中找到了自身的同类:人们期望着由一个总体燃烧起这个没有任何争端的世界,这个总体正是人本身,对于这个总体人是无法控制

的。

启蒙运动所害怕的神话式的恐怖与神话是一致的。启蒙运动不只是象语义学的语言批评所证明的那样,在不明确的概念和语词中辨明这种神话,而是在人类的任一主张中辨明这种神话——人类的这一主张在自我保存的最终联系中未有任何地位。斯宾诺莎所说的“保存自我的努力乃是德性主要的唯一的基础”<sup>①</sup>包含着整个西方文明的真正准则。在这个准则中,中产阶级的宗教和哲学的分歧得到了统一。自我(即由于一切自然剩余物都是神秘的,那么根据有条理地剥夺一切自然剩余物的观点来看,自我不再是肉体或血或灵魂,更不是第一自然)一旦上升为超验的或逻辑的主体,就会形成理性的标准,形成有规定性的标准,形成有规定性的行动的实例之标准。按照启蒙运动和新教的观点,任何把自身局限于生活而没有合理地趋向自我保存的人都将倒退到史前史。这样的动力犹如迷信一样是虚构的;为那个并不是由自我提出的上帝服务就象喝醉酒一样愚蠢。进步既为崇拜又为陷入直接的自然存在状态的命运奠定了基础,并且诅咒自我放弃的思维和快乐。资产阶级社会中每一个人的社会工作通过自我的原则得到了调和;因为对一个人来说,劳动将导致资本的不断增长;对于其他的人来说,劳动则意味着额外劳动力的付出。但是,自我保存的过程越是受资产阶级劳动分工的影响,越是需要个人的自我异化,这些个人必须按照技术设备铸模肉体 and 灵魂。这再次受到启蒙思想的重视:认识的超验主体最终作为主观性的最后回忆显而易见地被抛弃了,并被自动控制机械的更为平稳的工作所代替。为了进行更加无拘束的控制,主观性让位给被称为游戏的不同规则的逻辑,逻辑实证主义最终没有舍弃思维自身,即以理智的形式出现的幻想,而是

---

① 斯宾诺莎:《伦理学》第4部分,命题22。

在个人的行为和社会形式之间排除了最后的、无礼的实例。主体在脱离了意识之后使自身客观化于技术过程。这个技术过程则摆脱了具有总体意义的神秘思维的含糊性,因为理性自身已成了包罗一切的经济机构的工具。思维是一种普通的工具,对生产一切别的工具都有用处,并直接导致自身的目标。它与物质生产的计算运动一样重要,对于人类来说,这一物质生产的计算运动的结果是超出计算范围的。成为目标的一种纯粹的工具乃是思维的古老的希望,这一希望最终才得以实现。逻辑规律的排外性渊源于这个唯一的功能意义,归根结底渊源于自我保存的具有强迫性的本质。自我保存不断地在生存与毁灭的选择中达到顶点,并再次出现在这一原则中,这一原则是:两个矛盾的命题只能有一个是真的,一个是假的。这一原则的形式主义以及整个逻辑的形式主义——在这一形式主义中,形式才得以确立起来——乃是出于对一个社会的难以理解和复杂的兴趣,在这一社会中,形式的要求和个人的保存只是偶然地得到了统一,从逻辑中推导出来的思想在课堂上允许工厂和办公室中人的物化。这样,禁忌超出了诅咒的权力,启蒙超出了自身所包含的精神的范围。然而,作为真正的自我保存的自然被这一过程所免除,这个过程指望在个人和集体的命运危机以及武装冲突中取消自然。如果理论所保留的唯一形式是统一的科学理想的话,那么,实践必须服从于不可压抑的世界历史的进程。文明所彻底理解的自我将自身归结为一种非人道的因素,这种非人道的因素一开始就致力于逃避文明,使失去自我的恐惧成为现实。对于文明来说,纯粹的自然生存、动物和植物,都是绝对危险的。人们所采取的模仿、神话和形而上学的行为模式一个接一个地被当作被取代的阶段。倒退到这些阶段是令人担忧的。因为这意味着自我倒退到纯粹自然的状态,自我以极大的努力使自己远离自然。因此,自然便使自我充满了这种恐惧。在每一个世纪中,对昔日任何



活生生的回忆——不仅是对古老游牧时代的回忆，而且更是对前父系社会的回忆，都将遭到非常严酷的惩罚，并消失在人类的意识中。启蒙精神用自己所具有的一切非理性的特征代替了火和刑架，因为这种启蒙导致毁灭。享乐主义是中庸之道。这种享乐主义和亚里士多德一样，认为极端是可恶的。资产阶级的自然理想的倾向并不在于无目的性，而是有效验的中庸。乱交和苦行主义，无节制的放纵和饥饿，是直接同一的，尽管矛盾乃是分解的力量。通过将整个生命依附于维持生命的需要，专横傲慢的少数人在保证自身安全的同时，保证了整体的存在。从荷马到现代，占支配地位的精神希望徘徊于再生复现的西拉岩礁和自由自在的查律布狄斯大漩涡之间；这一精神通常并不相信任何命运，而不是罪恶少一点的命运。德国新的异教徒和战争贩子们都想再次放纵娱乐。但是，多少个世纪以来，在劳动的压抑下，娱乐学会了自我厌恨。因此，在极权主义的状况下，通过自我轻视，解放成了手段而变得无能为力。启蒙继续存在于自我保存的控制中。它曾经训练这种控制把握理性，同时又使这种控制失去了理性。在西方文明的各个转折时期，即从这个过渡到奥林匹斯宗教，直到文艺复兴、宗教改革和资产阶级的无神论，每当新的国家和阶级更加坚决地压制神话的时候，对未理解的事物、对威胁人的自然的恐惧、自然界的物化和客观化的结果，都被还原为物活论的迷信。对自然的顺从变成内在生活和外部生活的绝对目的。如果自我保存最终已被自动化了，那么，理性就会被那些生产管理者所抛弃，这些人过去关心生产的继承性，现在却为生产会操纵在被剥夺了继承权的人手中而担忧。启蒙的本质是选择，而选择的不可根除性则在于控制。人们一向不得不在从属于自然或使自然从属于自我这两者之间作出选择。随着资产阶级商品经济的扩大，神话的黑暗地平线被那可以计算的理性光辉所照耀。在这寒冷的光线下，新的野蛮主义的种子在萌芽、开花、结

果。在统治的压力下，人的劳动永远摆脱了神话——但是，在统治下，劳动又永远回到神话范围之内。

神话、统治和劳动的牵连被保留在荷马史诗的一个章节中。《奥德赛》第七章叙述了遇到海妖塞壬的情景。这些海妖的魅力使人在过去失去自身。但是，受到诱惑的主人公却在痛苦中成熟。他不得不经历人世间许多艰难险阻，之后，他自身生命的统一和个人的同一便得到了肯定。对于他来说，时间的范围就象水、土、空气那样地消逝，过去的洪水从现时的岩石中退去，将来则模糊地存在于这一水平线上，留给奥德修斯的一切都进入了阴间，因为自我仍然如此地接近前历史的神话。从这一神话的发源地，自我的自身分裂了，他所亲身经历的过去成为神秘的史前史。自我试图通过固定的时间秩序与那种神话相遇。三重的先验图式的目的乃在于通过这种方法使现在的时刻摆脱过去的权力，这种方法指出了隐蔽在不可重复的事物中的绝对障碍的权力，并将这种权力当作实践的知识，听任现时的支配。在艺术中得到满足的不是强迫地将过去的事物当作现存着的事物来挽救，而是将过去的事物当作进步的物质来使用。历史本身是过去生活的一种表现，它属于艺术。只要艺术堕落为认识，因而脱离实践的话，社会实践就会象艺术容忍快乐那样地容忍艺术。但是，塞壬的歌声不会因还原为艺术的状况而变得毫无力量。塞壬们知道“发生在这块如此丰硕的大地上的一切事物”，<sup>①</sup> 包括奥德修斯亲自参与的那些事件，所有那些事情乃是阿耳戈的儿子们和特洛伊人在特洛伊平原上按照神的意志去经历的。<sup>②</sup> 当他们用不可压制的快乐的诺言——人们听到的便是这种诺言——来直接唤起新近的去时，他们便威胁着家长制秩序。这

---

① 《奥德赛》，第12章，第191页。

② 《奥德赛》，第12章，第189—190页。

一秩序向每个人表示,就他的生命仅仅是同他的全部时间限度的交换而言,无论是谁上了这些塞壬们的当,谁就会死亡,只有永远出现的精神才能获得这一脱离自然的生存。尽管塞壬们知道所发生的一切,他们要求将来成为那种认识的代价,幸福地再现的诺言乃是欺骗,过去正是用这种诺言来诱惑那些渴求这一诺言的人。喀耳刻具有使人变成牲畜的神力,正是喀耳刻警告过奥德修斯,给予奥德修斯以抵抗其他崩溃的力量,奥德修斯却反对喀耳刻。但是,海妖们的诱惑力是不可抵挡的;任何听到海妖的歌声的人都不免要遭到不幸。人们不得不在自我的面前干些可怕的事。人的同一的、有目的的、强有力的本质便形成了,这种本质重复出现在每一个人的童年中。把握这个“我”的气质也就是在一切阶段中都坚持这个“我”;失去“我”的诱惑总是与盲目地决心把握这个“我”一起存在的。麻醉允许象死一样的熟睡作为欣快症的补偿,在这种补偿中,自我被中止了,这是调和自我保存和自我毁灭之间的最古老的社会调解的方法之一——自我保存自身的一种企图。对失去自我的恐惧以及对废除自我和取消自我与其他生命之间的障碍的恐惧,害怕死亡和毁灭最终与对幸福的一种诺言联系在一起,这种幸福的诺言在每一时刻都威胁着文明。通向文明的道路乃是服从与劳动,履行诺言的光辉永远照亮了这条道路——但仅仅是虚幻的现象,是失去了生命的美。奥德修斯的理智意识到了这一点,他的理智既不利于他自己的死亡,又不利于他自己的幸福。奥德修斯知道,只有两种办法才能逃避不幸。他为人们规定的一种方法是:他用蜡堵住了人们的耳朵并告诉他们要使尽自己的浑身气力去争论。任何想活下来的人都不应该听任不可被重复的声音的诱惑,只有听不到这种声音的人才能生存下来。社会总是为人们的生存作了准备。劳动者必须精神饱满,集中精力向前看。他们必须忽视任何一方事物,必须顽强地以加倍的努力使促进转移的力量得到升

华，因此他们才成为实践的人。奥德修斯所说的另一种可能的方法乃是保存自己，奥德修斯是一位庄园主，他允许别人为自己劳动。他一面倾听，一面无力地倚靠着桅杆，诱惑力越大，他越是拉紧自己的绳索——正象以后的自由民那样。当幸福随着他们自身力量的增长愈来愈接近他们的时候，他们却愈加固执地否认自己的幸福。奥德修斯所听到的对他来说是毫无结果的；当他获得摆脱束缚的信号时，他只会点头；但这太迟了；那些没有倾听他的人，只知道歌声的危险性，而不知道歌声的美，他们为了拯救奥德修斯和他们自己，便将奥德修斯留在桅杆边。他们在再现压迫者生活的同时也再现了他们自己的生活，压迫者不可能再逃避自己的社会作用。他所不可挽回地将自身束缚于实践的那些纽带，也使塞壬们脱离实践；海妖们的诱惑力被抵销，并成为沉思的一个对象——成为艺术。出现在一次音乐会上的囚犯就象晚来参加音乐会的人一样，是一个被动的偷听者，他对解放的精神渴求就象掌声一样消失了。因此，随着对史前史世界的超越，艺术的欣赏和体力劳动便分离开了。史诗已包含着相应的理论。文化的素材与按照命令所进行的工作有着确切的关系；二者都基于不可避免地强迫对自然的社会统治。

就海妖而言，被带到奥德修斯船上的器具形成了启蒙辩证法的预言。正如表述的能力乃是统治的尺度，统治则表现为大多数行为中最有力量的事物一样，表述的能力既是进步的媒介物，同时也是压迫的工具。在特定的条件下，免除劳动——不仅在失业者中间，而且在社会等级的另一端——均意味着无能。统治者们体验到了生存，他们不再需要关心自己的生存，他们只是一种基础，因而僵化成指挥自我的条件。原始人所经验到的自然物仅仅是难以捉摸的渴求的对象。“但是，主人在自己和自然物之间，插进了奴隶，这样，主人仅仅使自己与事物的依赖性发生了关系，并欣赏事物的

纯洁性；然而，主人将事物的独立性一面留给奴隶，奴隶作用于这些事物。”<sup>①</sup> 奥德修斯在劳动中得到了表现。正由于他不屈服于自我放弃的诱惑，因此，作为一个所有主，他最终宣布参加劳动和管理，而他的仆人们——尽管他们接近事物——却不能享受劳动的乐趣，因为这种劳动是在压力下、在绝望中进行的。武力使人的理智得不到发展。仆人的肉体 and 灵魂都被束缚着；主人则退化了；任何权威都不能避免付出这种代价，历史前进的、显而易见的循环的本质部分是由这种衰弱，这种权力的等同来说明的。人类的多面性和知识有别于劳动的分工，同时从人类学方面来说，人类又被迫倒退到更原始的阶段，因为随着技术生活的安逸，统治的持续性通过更加严重的压抑产生了一种本能的固定法。想象衰退了。灾难不仅仅表现为个人被置于社会或社会的物质生产之后。机器的进化已经转变为统治机器的进化（因此，技术和社会倾向总是交织、集中体现在人的总体模式化中的），谎言不只是由过分超越来表述的。相反，适应进步的权力包括权力的进步，每一次都重新导致那种堕落，那种堕落并没有显示不成功，而是显示与那种不成功相反的成功进步。对不可阻挡的进步的诅咒乃是不可阻挡的倒退。

这种倒退并不局限于感官世界的经验。这一感官世界与周围的生命是联系在一起的。同时，这种倒退又对自我统治的理智产生影响，这一理智脱离感觉经验，以便屈服于它。对感官的统治正是依靠理智功能的统一性得以实现的，这种理智功能的统一性，即思维对产生的非生命物的放弃，意味着思维和经验的贫乏；思维和经验领域的分离使两者遭到削弱。从足智多谋的奥德修斯到今日幼稚的管理者们将思维局限于组织和管理，这必然意味着对大人物的限制——这不再只是一个有关操纵小人物的问题。因此，精神成

---

<sup>①</sup> 黑格尔：《精神现象学》，《黑格尔全集》，第2卷，第146页。

了统治和自我统治的工具,资产阶级思想是经常错误地这样认为的。自神话时代以来,顺从的无产者所保留的那些被堵住的耳朵并未对主人的稳定具有任何益处。过分成熟了的社会是靠未成熟的被统治者存在下去的。社会、经济及科学工具越来越复杂和精确化,它们所提供的经验也越来越贫乏。生产体系长期使这个机体与这些工具相协调,质量的取消,质量转变成功能,乃是通过合理的劳动模式从科学转化成各民族的经验世界,并倾向于再次接近那个性质不明的世界。今天,民众的退化乃是他们没有能力亲耳聆听那些听不到的事物,没有能力亲手触摸不可被认识的事物——这是幻想的新形式,它废黜了每一种已被破坏了的神话形式。通过包括一切关系和情绪在内的社会总体的中介,人再一次被迫反对社会的进化规律和自我的原则:仅仅是类的存在,恰恰就象在被迫统一起来的集体中孤立的个人。划船的人们不能相互说话,每个人都象工厂里、电影院和集体事业中的现代人一样被同一的节奏制约着。社会中实际存在的工作条件需要这种一致性——而不是有意识的影响,这些影响使得被压迫的人们变成聋子,使他们脱离真理。工人的软弱无力并不只是统治者的策略,而是工业社会的逻辑结果——在努力避免这种结果的过程中,古代的命运之神也最终变成这种工业社会的逻辑结果。

但是,这种逻辑的必然性不是确定的,它始终与统治有关。这种必然性既是统治的反映,又是统治的工具。因此,这种逻辑必然性的真理比它那不可辩驳的论证更不会令人怀疑。当然,思想总是充分地、具体地说明了自身含糊的特点。主人不能随心所欲地控制他的奴隶。自从人类定居以来,以后又生活在商品社会中,统治已客观化为法律和组织,因此,也必须限制其自身。工具获得了独立:独立于主人意志、精神的中介情况,改变了经济非正义的直接性。统治的工具——包括语言、武器和机器这一切——必须允许自己

包括于一切之中。因此,在统治中,合理性的范围作为有别于其他(统治)的一个方面而普遍地存在着。工具的“对象性”使统治的可能性普遍化。这已意味着对统治的批判,思维乃是作为统治的工具而产生的。从神话到符号逻辑的发展中,思维已失去了自我反思的因素,今天,机器在供养人的同时,使人变得无能为力。但是,异化了的理性以机器的形式向一个社会发展,这个社会使固定形式的、作为一种物质和文化工具的思维同自由的、活跃的思维达到和谐的程度,而这个社会本身即是思维的真正的主体。思维的独特起源和思维的普遍的前景一直是不可分离的。如今,随着世界被转变成工业,普遍性的前景、思维的社会现实扩大了,以致于为了这一利益,统治者们自己并不承认思维只是意识形态。最终体现经济必然性的小集团的不良居心在那种情况下暴露了,即从领导者的机构到动力的世界观,体现这种不良居心的人便不再承认(与早期资产阶级的辩护截然相反)他们自己的错误行为乃是法令内容的必然结果。他们把使命和命运的神话式谎言当作替代物,这些谎言永远也不能说出全部真理;在实业家运动中起作用的客观市场规律已不复存在了,并导致了灾难祸害。相反,管理者的有意识的决定将古老的价值规律当作结果来执行,从而决定了资本主义的命运。统治者们自己并不相信任何客观的必然性,尽管有时他们是这样来描绘他们的阴谋的。他们宣称自己是世界历史的设计师,只有那些被统治的人才把这一发展过程当作不可怀疑的必然性来接受,因此,生活水平的每一步虚假的提高使他们越来越变得如此地无能为力。当那些仍被雇佣来为机器服务的人的生活水平得到社会的统治者们所利用的一小部分劳动时间的保证的话,多余的暗示,广大群众被训练成另一支队伍,——另一种用来为现时的和未来的伟大的体制计划服务的附加物质。对作为失业大军的群众提供饮食和住所。在他们看来,他们被还原成受操纵的生活的客体,预

先决定着包括语言和感觉在内的现代生存的每一部门,这表明了客观的必然性。作为有权和无权之对立的痛苦不可估量地增长着,与此同时坚持消除一切痛苦的能力也在提高。每一个个人不能识破小集团和机构的真面目,从秩序的最高层次到最低的职业性的非法买卖,都保证了无约束地坚持这种状况。对于工会老板来说——更不必说主任——无产阶级(如果他应当正视无产者的话)只不过是群众的一个多余的实例,而老板一想到自身的灭亡就会浑身发抖。

在事态的荒谬性中,制度对人所行使的权力随着超出自然权力的每一步骤而增长着,这种事态的荒谬性揭示了合理社会中的合理性已经过时了,社会的必然性和实业家的自由一样都只不过是幻想。这些实业家们最终在不可避免的战斗和合同中显示了他们被迫的本质。在这种幻想中,一个完全文明的人类失去了自身。这种幻想并不是由一门哲学可以取消的,因为哲学是统治的工具,它不得不在命令和服从之间作出选择,如果哲学不能避免这种混乱的话——这种混乱使哲学陷入史前史的圈套。然而,哲学会承认或此或彼的逻辑,会承认推论和自相矛盾的逻辑,具有这一点,哲学才能从根本上将自身从自然中解放出来,因为这种自然本身是未经实践的、自我异化的。在强制性的思维机制中被反映的自然,不可避免地坚持反映其自身是被忘却的自然,是一种强制的机制。观念化仅仅是一种工具。在思想中,人们脱离自然,以便想象般地表现自然——但仅仅是为了对如何控制自然界作出规定而已。概念就象东西,象物质的工具一样,这一工具在不同的情况下被当作同一的东西来把握,因而把世界划分成纷乱的、多面的,并脱离了被认识的东西,太一和同一。概念也是理想的工具,不管在哪里,只要运用到概念的地方,概念便适合于为一切事物服务。因此,当概念力图否认制造区别的功能,否认距离和客观化的时候,思维就成



了幻想。一切神秘的统一都是一种欺骗，是摆脱剧烈变化的那种软弱的内心痕迹。但是，当启蒙坚持其正义性，反对任何乌托邦的实体化，成功地宣布统治就是不统一的时候，不允许具有任何模糊性的主体与客体的二分法成为那种二分法的非真理与真理的指针。禁止迷信通常不仅意味着统治的进步，而且也意味着妥协。启蒙不只是启蒙——而且明确表现了异化中的自然。由于自然象在史前史中那样与自身是不统一的，在精神的自我认识中自然引起了自身的说明；自然不再直接是超自然的力量——即至高无上的权力的别名——而是盲目的、无用的。自然的衰落和丧失在于对自然的征服，没有对自然的征服，精神是不可能存在的。在精神承认自身是主宰和隐退到自然的结果中，精神放弃了主宰的要求，使自己成为自然的一个奴仆。尽管是在逃避必然性的过程中，在进步和文明中，人类若不抛弃知识本身的话，就不能把握这个过程，至少人类就不再会把直接反对必然性的防御物（隶属的机构与实践经常从对自然的征服返回到社会来）误认为是未来自由的保证。文明所作出的每一个进步都是与统治一起得到更新的，这种统治展示了文明的前景。但是，真正的历史不包括一种真正的痛苦，这种痛苦不会按工具增长的比例减轻和消失的。前景的实现乃是指观念、概念。因为这不只是象科学那样使人脱离自然，而是思想的自我思考，这种思想以科学的形式与盲目的经济倾向保持联系，并允许使非正义永恒化的距离得以精确化。通过（自然在主体中的记忆）主体对自然的回忆——在主体的实现中隐藏着一切文化的、尚未被认识到的真理，启蒙普遍地与统治相对立。制止启蒙的要求甚至在瓦尼尼<sup>①</sup>的时代就已得到反响，这既出于对真正的科学的恐惧，又

---

<sup>①</sup> 卢西利奥·瓦尼尼(1584—1619)，意大利准泛神论性质的哲学家，因渎神被宗教法庭处以火刑。——英译者

出于对散漫的思想的仇恨。这些思想是从对自然的管辖权中产生的，尽管这种管辖权承认自然是害怕这种管辖权的，祭司们经常替超自然的力量向启蒙的预言报仇。这些祭司们对以恐怖的名义发生的事物采取一种受惊的态度，通过这来平息超自然的力量。启蒙运动的预言者与史诗中的祭司们是一样的。启蒙运动以其资产阶级的形式早在特尔格和达兰贝尔以前就已失去自身的实证主义方向。启蒙运动对以自由同追求自我保存的交换永远不具有任何影响。不管是以进步的名义还是文化的名义，概念的悬搁——以前早就明确地结合起来反对真理——为谎言打开了道路。在一个证实仅作为证明的命题并保留思想的世界中，这将伟大思想家的成就贬黜为一种过时的陈词烂调的库存品，不再与已成为无效的一种文化商品的真理有什么区别。

但是，甚至在思想本身中，承认统治为未取得和解的自然，这也许意味着对必然性的一种放松。社会主义本身过早地断定必然性的永恒是对反动常识的一种让步，社会主义将必然性提高到未来基本状况的高度，并且唯心主义地把精神永远退化到最低点，从而过分肯定地坚持了资产阶级哲学的遗产。因此，必然性和自由领域的关系仅仅是量的、机械的关系，作为全面异化而提出的自然——正象在最早的神话中那样——成了极权主义的，并吞没了自由和社会主义。随着思想的放弃，启蒙已取消了自身的实现。在数学机器和组织等思想的物化形式中，向那些忘却了思想的人报复。启蒙将一切单一事物和个人置于它的保护之下，它使未被认识的整体成为自由的领域；作为统治力量，它又通过事物返回对人类的生存和意识发挥影响。但是，真正的革命实践在面临不可感觉的事物中，依赖于不妥协的理论，社会正是利用这些不可感觉的事物才使思想僵化的。这并不是实现的物质的先决条件——诸如被解放了的技术——危害着这一实现。所有这一切都是由那些再次寻求

一种解毒剂的社会学家们所断言的——并且，如果这是一个集体主义措施的话——那么，就应当去把握这种解毒剂。<sup>①</sup> 罪恶乃是社会欺骗的一个方面。地球上的人在神话中、科学上关心考虑现状，这一现状正是他们自己不断地造成的，最终成为实证的事实：压迫者的堡垒。由于这个堡垒，甚至革命的形象也把自身蔑视为乌托邦，并退化为让条件去顺应客观的历史趋势。作为这种适应性的机构和作为一种纯方法性的解释，启蒙运动具有破坏性，这正象它的浪漫主义敌人所指责它的那样。只有当启蒙运动放弃与浪漫主义敌人达到最终的和解，并敢于超越虚假的专断、超越盲目的统治原则的时候，启蒙运动才成之为启蒙运动。这种毫不妥协的理论精神将不断进步的思想变为自己的目标。这一理论的预言者培根所梦想的许多事情，正是“国王用金钱所买不到的，也是不受他们的力量所支配的。”“他们的密探和谋士不能提供任何有关知识的新信息。”正如培根所希望的那样，他们成了自由民，成了那些国王的被启蒙的继承者。一方面，资产阶级的经济通过市场调节成倍增加了力量，另一方面，启蒙运动也成倍增加了自己的对象与力量，以致于不仅国王们，甚至中产阶级，而且所有的对管理这些对象和力量来说都不再是必要的。人们从事物的力量中学会了最终取消权力。当最近的实践的目的作为目前所获得的最遥远的目标显示自身的时候，当“国王的密探和谋士不能提供”有关这些领域的新信息的时候，也就是说，占统治地位的科学所蔑视的自然的那些领域被承认为初始领域的时候，启蒙才得以实现，才是名副其实的启蒙。今天，当培根所说的：我们应该“用行动支配自然”这一乌托邦的思想

---

<sup>①</sup> “当代所面临的最重要的问题——其它问题只是这个问题的推论——就是技术是否能被控制……谁也不能肯定，借助方案这个目标有可能实现……我们应当利用一切资源，去接近这一目标……”（《洛克菲勒基金会，回顾1943年》，纽约，1944年，第33页及以后诸页）。

——在实践中——在全球范围内得以实现的时候，奴役的性质是非常清楚的，培根把这种奴役的性质归结为不可征服的自然。这正是统治本身。培根断言，“人的统治权存在于知识中”。现在，知识成为统治的终止。但是，面对这种可能性，并且在为现时代服务的过程中，启蒙成了对群众的大规模的蒙蔽。

（张 燕 译 翁绍军校）

## 人的概念\* (1957年)

当代哲学家们一论及到人,莫不注意到哲学的根本问题,即和人的问题是不可分的存在本身的问题。至少在近代欧洲,表示哲学特征的是:只有尽力研究通了人之后,才会在哲学中出现存在本身的理论,若非客观地出现,无论如何也在反思过程中出现,这种情况对存在主义(研究具体存在的哲学)也并不例外。

若是别无他因,这种情况看来就是出于这个问题本身的性质。理由之一,作为认识者的人,本身就是世界万物的一部分,是客体的一部分,因此他对于应当从哲学上掌握的存在,是能够从他自己中得到领悟的,而且可能比从任何别的地方领悟得还更清楚。另外,要了解真正的存在问题,随之就得了解任何答案都必须满足的条件,实际上也是任何答案事先都得依从的条件,这就需要人深入自身,特别是深入他自己的思维活动和哲学探讨。就这方而说,最近的本体论哲学正步着它所反对的旧批判哲学的后尘。德国古典唯心论从分析思想着手,从精确阐明各种形而上学答案都得符合的种种要求着手,从进行理性的批判着手。现在的本体论的主导思潮同样是首先注意各种哲学问题的涵义,然后进而研究人,最后才研究设想中囊括一切个别现实和设问者本人的那种存在。因此,本体论在许多方面都涉及德国唯心论,也许它正在隐藏的存在后面重新发现——就象唯心论过去在不可知的物自体后面发现的那样——主体、精神和活动。不过在今天,问题和答案的调子都不同了,

---

\* 译自霍克海默,《工具理性批判》,纽约,1974年,第1—33页。

这值得我们略加评述。

康德把关于人的研究归结为三个问题：“我能知道什么？我应当做什么？我可以希望什么？”<sup>①</sup> 第三个问题包括了前面两个，它“既是实践性的又是理论性的。”<sup>②</sup> 对第三个问题的考察，就会得出至善的观念和绝对正义的观念。善恶赖其真相而分野的道德良心，否认实在的现存状态是终极性的，否认不应有的不幸和恶行会有定论，不论这不幸和恶行属公开性的抑属隐蔽性的，只要不属人们的自我牺牲行为。于是康德跟伏尔泰和莱辛一样，也假定存在永恒世界。在他的哲学里，超验世界的假设，是同内在世界的判断并行不悖的。不过，居于这两者之间的并非只有信仰或精神，而且还有人间生活。现实世界似乎确实不能让人实现对它的要求，但这并不意味着“在它可能符合一切伦理法则的范围以内”的世界的观念——换言之，即事物公正秩序的观念——“(不)可以并且(不)应当对感觉世界起影响作用，使它尽可能与自身达到一致。”<sup>③</sup> 人的自由意志的影响就是如此。康德确信，实现公正秩序，消除矛盾，均属于无限的、可理解的世界。他的信念，意在促使有限的世界产生变化，促使人们前进，指导他们行动，这种希望是康德体系的一个基本要素，其实不单在认识论上，即在许多最精细的超验分析里，希望都在发挥作用。

因此，从批判的观点来看人，道德秩序的观念、理想世界的概念具有根本作用，在那种世界里，人类的美德与幸福并非简单的并列关系而是必然的连带关系，在那种世界里，不义已经消失。根据康德自己申言，他受到过卢梭的“匡正”，如果他的思索不能对“重

---

① 康德：《纯粹理性批判》，纽约，1934年，第457页。

② 同上。

③ 同上书，第458—459页。

新确立人权”<sup>①</sup>有所贡献,他就会把自己看成“比普通劳动者还不如的人。”他是18世纪的典型,道理就在这里。战斗的启蒙运动使当代哲学大惑不解,甚至在阐述康德时忽视其基本要素,近数十年间在研究深度上的这种肤浅成绩(如某黑格尔主义者所言),从批判过渡到实证态度再到具体化——这一切不是证明了前进,而是证明了倒退。

在康德之后的历史时期里,合理管理世界所需要的物质条件推进到了梦想不到的程度。然而,那些继承了这些先进条件的人们,远没有作出康德的结论。他们反倒开始另起花样地谈论起人来了。在启蒙运动的世纪里,良心败坏驱使种种制度采取恐怖手段,而自由思想成了在这些制度下打击愚昧的顽固支持的力量;正是这种力量使资产阶级自觉了起来。与此相反,在我们的时代,自由思想无济于事之感比比皆是。对于自然的掌握,并没有使人达到自我实现;恰恰相反,现状继续施展其客观的强制力量。当代形势的种种因素——人口增长,技术日益充分自动化,经济的集中化造成政治权力的集中化,个人在工业里工作的结果使个人日益具有理性——正使生活受到一定程度的组织和操纵。结果留给个人的自发活动,也只够让他踏上给他规定的道路。

因此,还是在更为含蓄意义上使用“人”这个词的地方,它不包含人类的权利。过去有一种理性的理论立足于坚信公正世界仍然可能实现,现在“人”这个词并不代表这种理论。“人”这个词不再表示主体不论现状施予多大压力也能反抗现状的权力。和批判哲学中的原义非常不同的是,今天论起人来就致力于没完没了地追问人的根由,没完没了地要探究出将会提供方向和指导的人的形象,因为在本体论哲学里,根由提供方向。探讨人的发言者不知疲倦地

---

① 康德:《手稿补遗》,《康德全集》,第20卷,第44页。

挑动人们说：“一切靠个人”，要哲学家、社会学家和经济学家相信这一点，就是一点也不要经济界代表和政府代表相信。这些发言者虽然完全合法地却并非单纯地寻找熟知自己专业的合格的青年人（有家刊物告诉我们，要求“人格”是今天非常普遍的呼声）<sup>①</sup>，他们所考虑的，特别在欧洲，是坚持反对现制度的坚强个人。这样的一个人是会有这样的一些个人这一事实的一个符号。不过，我们必须看到，一旦把人看作一种精神存在，而不是看作生物学上的物种，他就总是一个特定的个人，而不是从各个社会阶层、阶级、国家和时代抽取出的不占空间的抽象物，如同那些坐在反对理论的列车上的人们称之为具体实在的那种东西。难道那些开导我们的人，现在真的认为个人能逃过从他幼年起就压制他、给他打上自己烙印的种种客观势力么？难道他们认为任何还有能力抵抗的个人即使在睡眠状态会让假定为真实可信的事物的欺人形象所指导，而不是受他自己的对种种关系的本来面目的洞察，受他对一切现存事物统一体的认识，以及受他一切事物该有好结果的愿望的指导么？

承认抽象的人，好象他可以避免我们一切经济奇迹背后暗藏的罪恶，这种见解听起来既象一种治疗按排，又象一番安抚。尽管生活标准和生活期望有所提高，生存却变得更加困难更加无保证，肉体上的苦罪在生存的纠纷和不义下，由于听信了人格为重的高见而被蒙混过去了。由于念及古今许多人物都现身证明，一个人仍能成其为人，而并非成为一个不想归属那个群体的部分的人，心灵上的苦罪也就得到了缓和。要求做真实可信的人，就是要求树立楷模典范，这种要求对领袖和父亲就太容易了。背离理论的概念的思想已变得非常屈伸自如，以致随便那位政界明星或电影明星只要

---

① 参见 E. N. 安德逊：《捍卫工业主义》，载《狄奥根尼斯》杂志，1955 年，第 11 期。



能够借助舆论溜进它的防线,就会把这种思想弄得引人入胜。所谓“真正的”人,如同被物质化为追求一般性的哲学家的主体存在,不过是一口空水井,那些在自己的私生活、决策和内在力上无所成就的人们就以自己的种种梦想去填充这口空水井。在一部宣扬存在、宣扬探讨存在的心灵的典型著作里,我们读到:“人一旦意识到自己投身于这个功能世界——不管问题属于器官功能、心理功能、职业功能,抑或最广义的社会功能——在他的自身深处体验到需要有存在。”<sup>①</sup> 这位哲学家的模糊的深奥思想和毫不逊色的那种人将拯救我们的流行观念,不去注意现实的客体及其不义之处,不去注意社会与个人间或明或暗的多样化的交互作用,个人受着社会支配反过来又去支配社会,而去注意真正的现实的有希望的象征。于是这个象征就非常容易地由各个伟大的历史时期赋予它以特定含义。对于这个目的,神学的态度不是不够确定的。隐藏在存在和具体生存的教义后面的上帝和人的观念带有传统意义。即使如唯心主义者所设想的那种有限与无限的关系,也仍然保留着一种乌托邦因素,而这种因素已在存在与具体生存间的关系上消失了。

理论的思索能有助于摆脱这种人类学的或存在性的欺骗而得到自由。听听大哲学家们的话是需要的,举例来说,我想到黑格尔的《精神现象学》和他的《逻辑学》。他让我们明白,孤立而又独立的存在是迷信,直接经验和存在以及一切自命为存在的东西都是绝对化的。再者,认识神学传统是需要的,因为我们对人类自由及其条件紧密结合的理解,加上对康德的希望的理解,都在神学传统中有其历史根源。同样重要的是需要认识肉体和精神这个充满矛盾的整体,以及在社会与作为社会整体组成部分的个人的相互联系。把存在和人的抽象概念称为具体现实的这种信念,其存在的依据

---

<sup>①</sup> G. 马赛尔:《人的问题》,纽约,1967年,第139页。

取决于教育的衰落。与此相反,生产的否定,无论在哪点上都有赖于扎实的教育。要反对谬误而不被它伤害是不可能的,除非古今历代所赢得的知识能保持下去。

在往后的论述里,对照上述关于人的谈论,我要简单地说明社会与个人之间彼此影响的意义所在。处于相互作用中的社会及其各种制度,今天正施加着更加大得多的压力。承认人的生存是以社会和历史为中介的,这并不说明倒退有理,因为反过来说也是正确的:历史也同样地是同人密切相关的。不过,如果这种对社会的依附性不加以充分认识,就要永远依附下去。宿命论,或者说对人决定自己命运的力量抱失望态度,对它干预事件过程的力量抱失望态度,大多出于愚昧地高谈存在,出于对假定的确实性夸张而无根据的观念,而并非出于试图批判地去理解塑造和驱使人向善向恶的种种影响力量。

社会对个人的作用,如果不说更早的话,也是始于他降生之时。在此我们毋需追问母亲的健康和对孩子的抚育照料对孩子未来的身心发展具有什么样的重要意义。这些因素在很大程度上取决于国家的富足、科学的现状和父母的社会地位。降生数月之后,母爱就有决定意义了。对于母爱,谁都在谈论,可是却很少有什么精确形式的描述。母爱并不只在于情感上,甚至也不在于态度上,它还必须适当地表现自身。小孩的健康愉快和他对周围人们、事物的信赖,在很大程度上取决于母亲及母亲替身的平和而动人的友谊、温暖和微笑。照料孩子的人的冷漠态度、粗鲁姿态、烦躁不欢,对孩子的待人接物和处世态度上,都会带来永久性的扭曲,并造成一种缺乏自发冲动的冷癖性格。当然,早在卢梭的《爱弥尔》、洛克的著作甚至或更早的时候就已认识到这点了。不过,只有今天,大家才开始理解到我们刚才说到的那种联系中涉及的种种因素。一个苦于为其它事务操心劳累的母亲,较之她想望的孩子来就有着

不同的影响,这用不着获得一个社会学家承认的。

在初生的一年里,在人能够反应并精确地分清自己与周围事物不同之前,他早就在很大程度上受着社会的决定,直到决定着生命中只有很晚才会显现出的许多方面。因为,每个人作为生物所具有的种种能力中,有一种吸收和模仿的能力。他的举动、手势、语调、步态,都是儿童时代某个心爱并且羡慕的成年人的举止的反响。各种心理反应如果不是从内容上也是从形式上获得的;而且,如果说硬要把形式与内容分家会造成分析艺术作品时犯错误,在解释人类情感时更是如此了。忧伤与快乐、专注与失神、羞怯与热爱,都是随着举止姿态的重复而产生的,因为如歌德所说:“外在就是内在。”我们漫不经心归于心理遗传的东西,在决定性程度上都是起源于孩提时最初的种种印象和反应,在往后的岁月里再受到种种环境和事情的修正巩固。一个人是专注于自我修养还是能对客观情况兴趣无穷并热心助人办事,他的思想甚至他的感觉是肤浅还是深刻——这一切都不单是自然事实的问题,而是历史的产物。孩子父母的社会地位和他们彼此的关系在这个过程中都在起作用,正如这个家庭的内外结构在起作用一样,而整个时代的风气也起着间接作用。一个人的性格决定于他说的语言(这形成他之所以为他的存在,并影响他的思维活动)、他信仰的宗教和他的政治状况自由与否,同样也取决于培育着他的时代、地点和环境。

德国古典哲学十分清楚地系统阐述了个人存在的非独立性:“要获得一个个体,须得有同样似乎有其自身独立存在的其它实在;只有把这一切及其相互关系综合起来,才能充分理解个体概念。孤立的个体不符合于它的概念。”<sup>①</sup>换言之,个人只有作为他所归属的整体的部分才是实在的,他的种种基本决断、他的性格和爱

---

<sup>①</sup> 黑格尔:《百科全书》,第1卷,第213条目。

好、他的嗜好和世界观，这一切都有其社会根源，有他在社会里的命运根源。任何特定时刻的社会，其本身符合它自身的概念到何种程度，因而就符合理性到何种程度，这是公认为尚未解决的问题。

我们这里论述的整体性，并非静态的，而是服从于内在的运动。由于出现了从本世纪初的资产阶级秩序（一种仍处于半开明阶段的秩序）向工业势力终于控制一切的阶段的转变，置身其间的人的变化就变得十分清楚了。如今儿童都在另一类家庭里长大，如果在他的生活环境里有一个为数众多的独立企业家阶层按照自己的进取精神行事，而对他产生了决定性的作用，他就会成为不同于现在的那种个人了。儿童现在获得了另一种不同的自我意识。在未经触动的资产阶级家庭里，父亲既是可爱的人又是可怕的人，这个事实，并非只对父亲作为养育者甚至供养者所起的作用具有重要意义。说得更正确点，他在维持自己在社会里的积极作用上，反要依靠自己的儿子。在有威望的圈子里，青年人是继承者，注定要从父亲手里接过买卖或工厂，这些原是父亲依次从祖父接收过来的。这种青年人最低限度应当承袭一个符合他的社会地位的职业，从而光耀门楣。干涉儿子，这显然有可能使父亲变成一个暴君，却是作为资产阶级一成员的父亲执行有效职能的根据和结果。

目前的教育倾向以广义的目的代替狭义的目的，前者在于造就在当代生活战斗中能够自立的成功的个人，而后者则在于经由孩子们继续父母的生活。现在父亲再也不能在孩子们的特定前途上为自己找到支持；当我们看到了资产阶级残余在消失、个人主义的企业活动日渐降低其重要性时，这点就变得很清楚了。今天具有特征意义的社会典型是就业人员。他对自己孩子的关系，更象是一个长者和较有经验的同伴对青年人的关系；在先进国家和先进社会阶层里，严格的家教正被宽容和乐于助人的精神所代替，后者与新的教育观念有关。社会的种种变化意味着甚至连母亲也越来

越被推出家门去工作，这当然在精神能力和兴趣上就对她提出了新的要求。在19世纪，作为封建等级制度的新反映，上层家庭曾经保证孩子度过漫长而有保护的童年，环境顺利时，就产生一种安全感、信任感和指导感，环境不利时，则导致父母的专横和子女的让步。不过，今天的家庭已把它保留的许多职能充分地让给了其它的机构或社会。

今天的青年人离开家门时是一个有点亏欠的人，不过在他整个漫长童年的交往中早就形成了一种内心世界，他以这种内心世界的损失抵偿了他的亏欠。在那较早的日子里，父亲在很大程度上是个自由人。他的社会行为的后果，当然并非取决于他个人。不过，至少，没有别的意志——既非领袖意志也非团体意志——替他作出自己的决断。只要他不越出法轨，他就不臣服谁而只对自己的良心负责。他是自己的主人，正因为这样，他的管理就没有必要采取暴政形式。在顺利条件下，他为自己孩子树立了自理、果断、克己和胸怀开阔的典范。他为了自己而要求他的孩子忠诚、勤勉、可靠、理智上有警惕、热爱自由和信仰，直到这些看法由孩子在心灵上吸收消化，变成自己良心的规范表露，并终于在青春期的种种冲突中使他和父亲分道扬镳。今天的孩子更为直接的投向社会，童年期缩短了，其结果就是铸就了另一种类型的人。随着内心世界的枯萎，作出个人决断的乐趣、文化发展的乐趣、自由想象活动的乐趣，也随之消逝了。今天人的标志是一些别的爱好和目标：技术专长，神态镇定；乐于掌握机械；选择某个团体或多数党作为楷模，要求参加进去赞同其主张，以其种种规章代替个人的判断。忠告、命令和楷模代替了道德本体。

个人身上的这种变化，不过是社会变化的另一方面。不只是曾赋予资产阶级家庭以团结的那个基础已过时了，而且这种家庭产生的种种属性的意义本身也过时了。巨商对其国内外“生意伙伴”

的特殊关系，在威廉·迈斯特时代还是文明交往的一个重要尺度，现在成了和旧时当事人对律师或医生的关系一样的往事了。同样，对于学术人士，平民百姓通常不希望他是个专业人才，而只是个更有教养的参谋，一个在人道主义方面高于他自己的人。然而，分工早就变得更加复杂，生活已组织得更加严密，在我们这一部分世界里，国与国间、阶级与阶级间的文化差异已经大大缩小，以至于没有必要为了沟通国家和沟通阶级而开展广泛形式的教育。公共关系和私人关系一样，都成了专家研究的天下；在18世纪，人们还很少论及如何与人打交道，到20世纪，各行业都忙于这件事。个人的各种观点和信念，一种普通而多样化的教育，这些都失去了其用途。保存文化因素的实际兴趣所赋予的驱动力一旦消失，人性的一致方面也就不见了。因此，反对把大学退化成职业学校的斗争注定要失败的。一度由自觉的社会需要所支持的教育，正退化成为满足大众消费而采用录音带与平装书的一种高级的心灵修养、一种智力预防法。形式上缩略或未经缩略的教育，经过编辑、制片和配音，是面对更广大群众的，不过在施教过程中经历了一场教育功能的根本改变，有点象城市妇女的长袍，一旦由女士的侍女或仆人带到乡下，也就变成农村妇女的服装了。古典文化和欧洲文化，经过人文主义和德国唯心主义所用术语的特定涵义上的个人修养加以内在消化后，现在正被技术化社会所特有的感受模式和行为模式所逐渐取代。

今天的青年男女实际上甚至不同于他们在本世纪初的面目，这种认识，似乎与人身上的决定性因素不可变的观念是矛盾的，换句话说，虽然有外表上的一切变化，本质是不变的。然而，事实上，同人是一种理性动物，是“一种灵魂与肉体的复合体”<sup>①</sup> 这个古老

---

<sup>①</sup> 托马斯·阿奎那：《神学大全》11；人（I, 75—83），纽约，1970年，第19页。

原理一起,整个传统人类学都并未失去其有效性。不过,个人的本质特征和现象属性间的区分是遵从推论逻辑还是遵从辩证逻辑,其含义又有所不同。当你力图挽救概念的永恒性时,当然可以把一切本质特征和智力表现都转变成一种网罗一切的类概念,使它属下的一切现象(只要它们是后者的个体存在或属性)都保留其有效性。你可以在其间插进一些作为中介环节的新类别,象狡猾的斯科塔斯那样插进各种“此岸性”,由此建立一套从理想本质到多变的实在的等级体系。于是与人类特性的内容和含义关系密切的社会整体的每个变化,就象昔日分类科学常用的标本抽屉系统一样,需要许多新的心理学的甚至人类学的亚类和变种。历经各个时代还依然不变的这些仅有事物,正在克服生理痛苦和一切极端的处境,在这种处境中,人不再是自己的主人,人被挤出他的由社会定向的精神存在而回归自然。

与此静态概念相对照,特定社会阶层和特定时期的人,还有他的各种特征,又可以用另一种方式加以考察,即对人及其特征的定义,原则上依然充分取决于那可能的和实际上必然的变化。因为,历史不论在多大程度上取决于顺从或反叛的个人,取决于统治者和被统治者、胜利者和牺牲者,人的形成本身是他的历史的产物,这点是始终正确的。就其最内在的意义而言,人的形成关系到它所从属的生活和文化的各种社会形式,即使它决不会简单地还原为那些形式。社会整体,作为一种外部力量标志着组成社会的个人的真实存在,它的影响范围仅限于让社会所特有的理性本能成为个人生存的明显原则。卢梭和黑格尔从客观精神和社会、国家中发现了第二自然。即使这第二自然从它的自身脱去了第一自然所特有的非理性外壳,这也不足以使人从中认识到自己;认识必须是合法的。换句话说,社会只有达到实现康德的希望,才会成为合理的社会。

在达到这点之前,人的种种属性都服从于与他相异的整体的权力。这个整体支配童年的意义,同样也支配男女间爱情中的变化。资产阶级家庭要求自己的姑娘是给未来的丈夫照管家庭和为他传宗接代的,这个事实决定了她的教育和道德修养的内容和目的,决定了她的自我认识和对幸福的种种想望,这个事实也支配了她的行为。不过,即使现时代的年轻妇女逐步扩大了自己的权力,她还是没有变成真正自由的主体。从希腊哲学一直到德国的唯心主义哲学,都对这种情况作了表述和辩护,认为妇女并非一种充分成熟而有责任感的人。追随亚里士多德所指引的路,经院派的神学家们把“女性的生育”归结为各种不利的环境因素,不是“因为活动力不足或材料不齐备”,就是由于“某种完全外在的情况的结果”<sup>①</sup>。男人是完全的人,妇女却是一个未得实现的男性,一种低一级的男性。不论社交可能多么充分,妇女的种种美德使她只适于服务,这些美德使她和男人结合在一起,而只有通过男人她才能对社会生活多少起到影响。

文艺复兴以来给我们的历史打上烙印的冲突,就这样决定了妇女本身的秉性,照康德的看法,她还不能够选择自己的丈夫,还不可以“违背父母之命”<sup>②</sup>结婚。和男人的秉性不同,她的秉性并非在劳动市场的活动中形成的,并不适应家门外的环境。然而她那无可辩护的被动的角色,使她能够避免沦人可怜人状态,从而在罪恶社会里代表另一种可能性。从旧式农奴制度到新农奴制度的过程中,可以把她看作不计较功利的秉性的一种代表。不论妇女是反对社会还是屈服于社会,这个因素都决定了她在整个资产阶级时代的形象。由于放弃对她个人生活的一切挂念,以忘我的精神追随她

---

① 阿奎那,《神学大全》13,《按上帝的形象制造的人》,纽约,1964年,第165页。

② 康德:《手稿补遗》,载《康德全集》,第20卷,第8页。



的男人，年轻姑娘就会达到她自己的愿望。一个女人即使所受教育注定要侍候人，为了爱情原故也可能毫无疑问地违抗家庭和社会，她有能力违抗世俗生活的准则去爱，这种能力不只是年轻姑娘甚至是母亲的形象的一个因素，而且是主导特征；这一点不但突出表现在她的外在行为上，在她的内在生命上也鲜明可见。对妇女的这个方面，没有哪国诗歌比德国诗歌表现得更为充分，在德国诗歌里，死亡的无条件性、不可抗拒、迫在眉睫，使爱情格外甜美。

可是在充分就业的时期，从家庭发生的种种变化看来，朱丽叶、格里钦、甚至包法利夫人如今都只不过是些怪人怪事。一个妇女的“失足”已失去其悲剧性，再也不会使她处于无可挽回的境地了。这并不意味着今天妇女和男人的职业前途都平等了，社会依然是男人的社会。这意味着妇女虽然并未获得解放，可是她在我们这个受操纵的社会里，她也能够作出象男人们那样的决断。过去使她能免于沦入可怜人状态的东西，已不再是特性了，以现代性要求的明确形式发展起来的这些特性正是为今天所需要的东西。妇女必须赢得生活的主宰权。爱情再也起不了这种决定作用，爱情正在变成近似于同志关系。结婚在妇女生命中不再意味着非常根本的变化。妇女等于性关系的情况正在逐渐消失；在劳动分工中，妇女日渐成为包括家务部门在内的这个或那个劳动部门的经济主体。这一来，不只旧的阶级区分越来越小，就连婚前婚后的情况也出入不大。在婚姻上，两口子的种种关系首先必须富于成果，就象体育队和工业生产组的关系一般。如果一场婚姻双方都感到如负重荷，这个婚姻就可以解体，而一个人要找个新对象也许更有可能成功。每个对象都是依据功能加以评价的，这一点甚至影响婚前两性间的种种关系，结果使这些关系变得更一致、更实际和更无足轻重了。我们的机械化世界，目前正在把人同化成这个世界的自身，加上机器和贪婪精神对个人生存的入侵，这两种因素正在剥去浪漫主义爱情悲

剧的历史关联性,尽管这些悲剧本身在这个仓促决定一切的时代并非更罕见。虽然性本能把青年男女引到一块,可是他们在理性的水平上却分庭抗礼,他们的关系正呈现新的性质,特别是因为青年人如今在社会里具有更为重要的地位。

随着技术的革新和推广,经济结构的发展有利于青年人却牺牲了老年人。旧式商号所需要的种种品质只能在漫长的生活过程中发展起来。这个事实在普遍意识中产生了置于经验之上的重大涵义。与此相反,现代的机械化的复杂情况——不论是工厂车间里的物质情况,还是管理机关中的人事情况——需要的与其说是智慧,勿宁说是精确性和能量。此外,当整个自动化需要非常高度发展的才能时,在比较年青的人身上发现的这种才能,代表着公司的一项重要投资。年龄大一些的人只是好不容易才能获得必需的训练。资金雄厚的公司的指挥者对人类关系所起作用,当然比旧式帐房的经理要重要得多,这是确实无疑的。不过,这些人有点象军事指挥官一样,把无数职责留给料理细节问题的参谋部了。在工厂里就象过去在战争中那样,连最重要的决策问题都是凭敏捷果断而不是诉诸经验。在朝鲜,进攻这个点或那个点的种种时机,都是把有关兵力、装备和地形地物的一切有效数据输入电子计算机才计算出来的。(考虑一切是否合适,拿破仑当时还只能凭他自己的判断!)庞大公司机构的首脑们也是从比人更可靠的电子计算机中,纵观公司在世界范围的活动,预测这些活动的过程和整个经济过程。民事和军事,战争与和平,都是彼此连接一起的。

在经济和管理部门,特别是在政治领域里,那些年老的大主管们只是一种表面上的抗辩。因为今天的经济特征并不是老年人在社会上再也不能达到某种高度。倒不如说,正在成长起来的那一部分青年人也能够做这种工作,而且在许多方面作得更好,有段时期为老年人们所占据的不少职务,如今已被技术力量所废除了。现代

家庭中父亲的作用的改变,提高了改变了的经济的种种效果,这点我们早已讲过了。人们结婚年龄的降低,也说明了这类发展情况。今日经济宣告人们在比较年轻的时候就具有独立性,虽然并非旧资产阶级意义上的独立性。这些青年人比起老人来并不成熟,不过他们没有幻想、茫然失措却很聪明。十八、十九世纪欧洲社会革命的翻版正在出现,那些革命触动了人性的最深处。当时发生了从青年统帅和征服者的时代到和解时代的过渡,在和解里,谨慎和归附于传统取代勇猛和鲁莽而成了决定性的品质<sup>①</sup>。这整个过程如今正在更高的水平上逆向进行。这是不可能加以阻止的,正如北美殖民化的时候不能不让伟大的时代对开拓者们的日子有利一样。仅有的问题在于,在人类当今正在进入的阶段里,已往时代的文化素质在历经变化以后,是否会作为未来文明的一部分而留传下来,或者说,这些文化素质是否将被完全消除,必须等到往后重新发现出来。

由于青年与技术的结合,青年重新获得了年龄上的古老优势,这个事实的重要性在于消除了一个受历史条件的限制而今却难以维持的差别,而不在于出现了新的文化素质,就象经验受到称颂时出现的那种文化素质。取代经验的这种明晰性和透彻性,出现得比经验更快,在时代上也更早。寻求这些素质象往常一样需要一段时间,而机体的成熟,仿佛随着理性化的增长而变得不大重要了。为原先导致这些素质的发展的原则,如今正在牺牲这些素质,并且它们如今正在接受我们给予博物馆展品那种虔诚的赞颂。如今甚至从生物学角度看来也正在过时的化学,也只是简单地认可为经济的推动力。这种拉平触及到一切,连强和弱也不例外。

如同生命中年龄之间的对立日益缩小一样,城乡的对立也在

---

<sup>①</sup> 参见阿诺·希罗考的有关著作。

缩小。大家很清楚，大工业对市场的接收，日渐推向农业，一点不亚于推向制造业部门。在欧洲，无数单个城市连续毗邻（确是一种过时的现象），象交通线上的障碍物那样，阻碍着这种趋势。然而甚至在这里，小农（就该词原来意义上唯一的农民）和工匠一样，从切身经验中明白自己生来就落后于时代。政府的援助，许多农民的富裕，还有大的联营农场，这些只证实了：城市居民把自己的生活与农民生活对比之后，会认为农民生活是唯一恰当的生活方式，这种日子如今已成为过去。把农村生活美化成四季常青的人间乐土，这与路德召唤人们去战斗的时代尽情地鄙视农村生活一样，是经不起批评的。现在小农再也不只是希望有部拖拉机，而是希求有汽车。驱使他这样要求的不只是他个人的经济景况，更是他身不由己地被卷入的那种普遍的生活情调。我们在史蒂凡·乔治的诗篇《第七指环》里所看到的城市死寂、农村活跃的画面，再也不切实际了（即使它过去确实如此），只是因为相互对照的这两种情况现在并不同时存在。寂静的山谷毫无引人注目的风光，人夏也没有云集的游览者，这种山谷的奇妙处如今只有鉴赏家们在欣赏了；那类地方的外貌只能唤起富有生气的农村青年对城市的向往。另一方面，一旦向城市靠近定下生活的调子，宁静就消逝了，一旦汽车加油站朝向来来往往的公路，于是每家商店便热衷于跟城里的同行一争高低，每张菜谱都模仿城市餐厅，除非现在有种世代相传的地方美味当作努力使旅行者流连止步的特产摆出来。不过事实上，你可以在城市熟食店里吃到更浓烈有味的一顿早餐，而近时上等葡萄酒，跟人一样，正在取胜陈年佳酿酒，葡萄酒在城市里比在出产葡萄的莱茵河流域更为易见。

从城市方面说，现在越来越与乡村界限不分了。通过兼并把农村改造成市郊，是欧洲普遍的紧急手段。用一位研究专家的话说，欧洲大陆新建的许多城市，象巨兽一般伸延到乡村。由于城市内的

摩天大楼都被办事机构及其附属部门所占用，人们将生活区越来越远迁市外了，于是喧哗也随之而来。宁静成了偶尔特别高雅的地区的特权。再者，由于随着新的商号和工厂的增加，对办公场所的需要也日益增加了，因此，城市各个地区的人员也经常流动变化。一些旧式街道整个挤满了私人汽车，每个车主都得亲自开车停车。在那日渐消失的交界上，城乡彼此融合了，而市郊的市场中心逐渐近似现代化的农村，反过来也是如此。文明总是从城市开始：农村从城市接受了宗教，同时又接受了宗教、戏剧和道德的败坏；今天农村毫无疑问已采用了报纸、电影、无线电广播和电视。城市终于快要同农村会合。罗可可时代牧歌式的戏剧今天有了枯燥的配对，那就是城市青年们衣着极度无拘无束，上身是五花八色的衬衫，下身是兰色的牛仔裤。农民中的高度文明教养，比得上城市向较粗俗的生活方式倒退。

机器要求的那种脑力劳动，要集中注意于当前，才能省却记忆和驰骋想象，因为操作机器不亚于发明机器。到达充满着机器的城市生活区，就没有时间和兴致顾及什么别的事了；因此，要寻求消除紧张，就寻求长途旅行、自由活动，为了健康就寻求休息。家庭和工厂都把鉴赏力集中到眼前的直接目标上，即使在所谓的闲暇时间，也是在某类目标的多样性和变化的特性上，在安排、掌握物质现实中，去求得鉴赏力的锻炼；这样一来，应付超出直接处境的那种经验的能力，就日渐萎缩了。象文人们告诉社会学家的那样，整个说来，城市促进了容忍和自由。每个人每天都得考虑到他即使并不相识的无数其他人，他使自己习惯于和他们打交道，瞧着他们却无需探究其内心世界，甚至在追求自己的利益时还照顾到他们的利益——这一切同时给他带来不安宁的神经质，乔治·席美尔对这种神经气质有过出色的描写。不过这种神经质现在也日渐消失了。由于给定的社会的变动和社会作用的急速变化，每个人都要提

防自己工厂里的工人伙伴往后会变成他的工头,他的供应厂商会成为他的竞争者,而他的邻居如果不成为他的近邻地区的监视人,也会成为一位政治官吏。这就在他身上滋长了异乡人的冷漠和疑虑,这在过去往往是乡村生活的特色。交换成了表面应付,信任成了负担。于是,录音机、收音机、电视机等各种各样机器一出现,朋友之间的谈话也取消了。这些机器提供了待人处事的种种方式,给沉默有种正在谈什么的幻觉。尽管城市居民有思维敏捷的能力,却日渐失去了自我表现的习惯。然而,由于言语不能被没有内在现实的符号所取代,言语所表达的内在现实也就变得贫乏了,最近阶段的都市生活,正在促使它过去一度在反对乡村的盲目迷信中发展起来的那种精神,逐渐失去作用。这种情况反过来又带来了人格的扭曲。

如果说,行业之间、城乡之间、上班时间和闲暇时刻之间、儿童和青年之间、男女内心格局之间的差别如今正在拉平,那么,人们无需更加亲近即已变得彼此近似了。因此,不仅生活的机械化,就连人们的早婚,都没有导致人们之间的团结,而是导致分解。我们在康德著作的边注里看得到这样的话:“男人有了妻子是完满的;他从父母那里分离出来而现在完全处于一种自然状态。”<sup>①</sup> 康德想到的是霍布斯和人类在文明之前的那种粗陋状态,不过这种状态即使在文明时期也依然存在。资产阶级社会的婚姻,在这种意义上限制男人不专心的兴趣,即是说,此后他在他的家庭以外的生活中接触他人,较之出于社团的活动的愿望,更多的是在竞争搏斗中充当一个经济代理人。作为补偿,家庭内部的生活,不论好坏,其结构都沿袭了家长制路线,承认男人的统治;家庭关系并不依功劳或成就而定。然而,平等原则在今天甚至也渗入了家庭,私人领域与社

---

<sup>①</sup> 康德:《手稿补遗》,《康德全集》,第20卷,第74页。

会领域间的对照不那么鲜明了。妇女的解放意味着她必须与其丈夫平起平坐；婚姻中的每个伴侣（“伴侣”一词本身很重要）即使在家里也是根据社会普遍通行的这种标准加以评价的。不论是从物质尺度说还是从精神尺度说，婚姻也是门当户对的交换，每方都必须受到公平的对待。因此，建立在等价交换基础上的文化一旦受到威胁，这种交换就变成了最亲密的人类关系的完满准则；个人的天地日益合理化了。尽管各种结交的培植有增无已，尽管种种商洽、会谈、出差和旅游四处泛滥，尽管全力以赴组织大肆宣传的种种“对话”和“交流”，却有多少环境因素在协力促使个人不习惯于友谊！在刻板的笑容和拚命奋斗的乐观主义后面，孤立绝缘正在不断加剧。我们已经提到过，青年人甚至是出身上层的青年人，年纪轻轻就被迫照料自己的利益，因而也就作了他所追求的目标的俘虏。过去，富裕生活往往叫人摆脱责任，毫无前程之忧，由于无杂务缠身，就有时间从事研究和游历，今天的青年人却必须坚定地注视着外面的种种目标。一种风行的奇异的严肃气氛（与其说是在研究缺德和不义，不如说是把想象的翅膀过早剪掉了），给今天的青年人打下了烙印。今天谁也不想在这段时间专心学习干点什么，只注意大受赞赏的“具体现实”，就是说，只注意致力于和工作极为相象的技艺：搞业余修理，开汽车，摆弄各种机器；甚至老年不用操劳的念头也不能唤起多少渴望之情。

社会通过技术工艺所赢得的时间，为个人预先做了安排。工作日的缩短，在美国由于一些城市人口过多、规模巨大，在德国由于房荒，而部分地抵销了。普通的现代人在家里得干的活增多了，这不仅由于家庭内部的种种变化，也因为价值结构的种种变动。现在，小巧的手工艺品比大型器具和大规模生产的货品更为昂贵。不仅工人和雇员，还有那些并非最高级的上层人士，一方面是私人的职业任务，另一方面是必要的休息，消磨了他们的时间；从而他们

也就失去了从事文化所需要的闲暇时间。晚至 1900 年,在业者能够坐上并非过于拥挤的有轨电车去上班,也可以走路回家;在第一次世界大战前的年代里,他就得换乘汽车。今天,侍女、司机和一切私家仆从已成了只对极少数人效劳的一种奢侈享受。每一个人总是忙碌不停。往日,一个病人往往在深夜中听着大夫的马车辘辘穿过寂静的街道,时间就悄然飞逝了。今天,大夫坐在自己的车里时,和任何生意人一样,得要提防自己是否将安全地驶过交通线。由于技术发达所加强的竞争,他的病人增多了,任何思虑,诸如在他开业中涉及到的种种人情关系的考虑,不管它们多么认真,只要与他的工作无关,都必须彻底放弃和消失。

逃避慢节奏的生活样式此路不通了;对于个人来说这会使他在经济上维持不下去;对众人来说,工厂里任何经济的停滞,任何减慢甚至或不前进,都会带来经济危机、衰退和破产的危险。舆论的机器——报纸、广播、电影、电视——必须为人们下班休息时提供指导,必定会给他们带来与其工作无关的种种决定要点。每个人工作本身的性质,使他习惯于极为认真地对种种信号作出反应,而信号就是他在各种环境下的指南。人们需要指点,他们越听从这些指点,这种需要就有增无已,结果他们反而越发不习惯于自发地作出反应。如果替人干活的机器的梦想今天实现了,那么人们的活动也就实际上越来越象机器了。乔治斯·杜哈美尔说:“大家别忘了,如果机器发展得更加与人相仿佛,那么,现代文明的种种压力就会导致使人陷人越来越仿佛是机器的境地。”<sup>①</sup>

不错,人发明了机器,但这并没有改变一个事实,即发明家的才智本身正在变得更象机器的智能,由此它必须使自己适应越益明确规定的任务。每个人都变得更加孤寂了,因为机器虽能计算和

---

<sup>①</sup> 见 1956 年 9 月 26 日《费加罗报》。



干活,却不能得到灵感,也不能同别的机器融为一体。于是,尽管人们有能动性,却变得越来越被动;尽管人们支配自然,但他们对社会和他们自己却变得越来越无能为力了。社会对处于分散状态中的群众施加影响,而这种状态正是独裁者们梦寐以求的。阿多诺说:“孤立的个人,自我保存的纯主体,体现出社会的最内在的原则,不过是在和社会的无条件的对比下来体现的。在个人身上统一的种种因素,在他身上互相冲突的种种因素——他的‘种种特性’——同时也是社会整体的种种因素。从严格的意义说,孤立的个人只是一个单子,就是说,它反映具有其一切矛盾的整体,却并不知道这个整体。”<sup>①</sup>

人的特性反映了在一个尚未达到与自身和平相处的社会中的各种变化。社会经常被迫改变其形式以适应新的条件。当今大大增强的技术力量,正在我们社会中促进社会阶级之间、性别之间、少数民族之间的平等,面对这些情况,后进的各民族正在这个社会的外面起来反抗,借助于多少带血腥气的独裁者们引进种种更见成效的制度。过去往往是建立在不平等基础上的上层阶级的文化,如今处处都得适应新兴的大众社会的需要,这种社会正由高度工业化的一些国度蔓延到世界的其余各地。机器正在迫使这种自我辩护的过程采取一种不合理形式,包括牺牲、暴力反抗、甚至毁灭的危险。有些国家的过剩物品,由于推动它们的同一个原则,而正在被抛弃,这些剩余品要不是毁灭性武器这种奢侈品,至少也是用来增进虚假的、无补于实际需要的消费。然而就在这些国家里,尽管各方面都有所改善,尽管有难以想象的财富,而为生存、困苦和忧虑的残酷斗争却占支配地位。这就是文化衰退的潜在原委:人们

---

<sup>①</sup> 阿多诺:《社会与心理环境》,载霍克海默和阿多诺的《社会学:对话与报告》,第1卷,法兰克福,1955年,第21页。

不能为合理安排大地而把力量用于大自然,只能在环境和难以逃避的操纵势力的支配下,屈服于盲目的个人利己主义和民族利己主义。这就是为什么包括人的研究在内的整个娱乐、教育设施成了一种徒劳的活动;这就是为什么人们都在探求意义。整体已经失去其指导意义,在它无休止的运动中,只顾自身不顾他人。甚至如今已成永久性质的通货膨胀,尽管有种种表现形式,与其说是军事耗费或者说甚至是大众在社会产品中享有份额增长的结果,不如说是维护权力结构的结果。过错不在机器。机器作为科学与启蒙的成果反过来又进一步推动了科学与启蒙,它曾经是资产阶级上升的因素,并表明人类的合理身份。的确,机器赋予生产力和破坏力一个新的面,赋予拯救社会和毁灭社会一个新的面。可是它既斥责了现状的赞颂者,也斥责了它的浪漫派的批评者,那些赞颂者们几世纪前曾经谴责实验是魔鬼使法,如今作为现实主义者,又为机器辩护而反对“文化批判的神话”,按照这种神话,机器将会奴役人类。<sup>①</sup>毫无疑问,放慢步伐甚至停滞不前,只能增加物质上和精神上的不幸,借助机器不仅正在制止这种不幸的增长,甚至正在减轻这种不幸。人的力量越大,在是什么和应是什么之间、现状和理性之间的紧张程度也就越大。

现代社会在其历史发展的正常时期中,已经脱去了很多作为早先几百年的标志的野蛮性。个人过去在一种恐怖型式的公道面前是无能为力的,这种公道是胸怀狭窄、虐待狂的法官们的狩猎场,在世俗权威和精神权威的教唆协助下,这种公道迎合特权阶段而围攻愚民,一直沿续到法国大革命。不过,19世纪在工业国家里,这种情况在许多伟大著作家和先进的舆论部门热忱捍卫的法律面前,已在很大程度上让位于安全。资产阶级社会的种种条件使

---

<sup>①</sup> 参见 R. 林德曼:《还有欧洲杰出人物吗?》,载 1950 年 10 月 20 日《莱茵邮报》。

一种更加自由类型的人成为可能,正是由于这个道理,也就需要一种广泛的意识形态机器。

社会中沿续着的不合理性,与我们的知识状况越来越不相容了。人们在他们赖以生存的难以理解的整体面前的孤独无援更加感到惊恐不安。谈论得很多的“存在的”忧虑与我们内在的空虚都出于同一渊源:事实上过去把生活看成一种脱离地狱的飞行,看成一种越过星际进入天堂的航程,如今却跨进了现代社会这个机器,尽管这个机器生产了全部剩余物品,却谁也不知道它是有利于人类的进步还是有利于人类的堕落。进步和不合理性的结合,表现得最清楚不过的,莫过于贫困忧虑的延续存在、对烦难和忧愁的暮年的畏惧,莫过于工业高度发达国家中残酷无情的监狱和救济院的条件。为了不去了解连社会最内在的种种特征都是取决于外在的环境因素,一个人就不得不沾上那些衡量我们先进技术资源的人们所具有的盲目性。康德早在他那个时代就注意到道德与社会状况的相互关系:“做一个好的普通人比做一个好的王子更费劲。如果后者并非特别的坏,他就已算好的了。”<sup>①</sup> 我们以同样道理可以补充说,今天依靠救济的某些人,如果他要在道德上精神上都是完好的或者是公道的,就象常言说的“光明正大”,他就需要比一个有可靠工作的人多费一倍力气。金钱就是乐园。

欧洲之所以倒退到更加原始的状态,是由于如下事实:人们不愿多尽力去支持不给机器干活的这类思想。在充分就业而物价不断膨胀的年代里,节制税金的借口,使文化开支远远落后于工业利润,以至任何与经济军事无直接关系的机构,无论是大学、医院或监狱,在满足种种实际目的上,只能将就着过。革新所需要的物质因素甚至智力因素都是具备的,可是人们的思想感情早已超过负

---

<sup>①</sup> 康德:《手稿补遗》,《康德全集》,第20卷,第159页。

担了。舆论工具——不论是毫无价值的电影还是人文科学——如今加在现实上的面纱是太厚了，以致安稳的大企业家的生活与遭掠夺的普通人的生活之间难以想像的鸿沟，从他们两方面说来谁都再也感觉不出了。不论做出了什么改进，大人物过日子总害怕他的富裕生活会有丝毫损害，只有当他想到收入比他略低的那些人时，他才认为自己是快活的。在社会的阶梯上往下降一级，就会意味着日子全然不同了。社会提供的诱饵使得谁都喘不过气来。

依照(被误解的)尼采的看法，自然主义的人类学对大众社会提供了安全，并象达尔文方式所理解的那样诉诸自然。这种人类学在近几十年已成为人所共知的了。它赞美杰出人物，在这一点上可以请古人作证。冀求保持国家自给独立的智者亚里士多德，毕竟不愿毫无例外地把援助推及于任何人，他要求跛脚孩子应当被遗弃，并通过人工流产遏制人口过剩。<sup>①</sup> 他反过来可以求助于他的师父柏拉图，柏拉图曾要让无法医治的病人干脆死去。在我们时代，阿里克西斯·卡雷尔在他那本颇负盛誉的《人，未知者》里写道：“我们应当……扪心自问，由于青少年死亡率的大大下降是否就没有种种不便之处。”<sup>②</sup> “纵然医生、教育家和卫生学家都非常慷慨地为造福人类耗费他们的精力，结果他们的目的并没有达到。因为他们研究的图式只包括了一部分现实世界。”<sup>③</sup> 他反对盲目地接受一切科学的进展，并写下了自己的处方：“发展强者。”<sup>④</sup> 他并没有说强者是谁，虽然大概是指那些掌握了经济政治大权的人们、大企业家和独裁者们。然而，由于所谓的强者看不到其他人孤立无援、容易接受建议的影响这一事实，这种权宜之计就是他们蔑视的那个社会本身的特点。

---

① 亚里士多德：《政治学》，第七篇。

② A. 卡雷尔：《人，未知者》，纽约，1935年，第19—20页。

③④ 同上书，第26、296页。

归根到底,那些把思想集中在力量和权势上的人类学家们,认为人类历史一直受到退化为自然史的威胁。人类是贪得无厌的族类,比以往任何食肉野兽都更为凶残;由于自然界在许多方面供应不足,就靠牺牲自然界其余的东西来保存自己。于是,暴力就成了能够形成和维持人类群体的唯一原则。一位现代人类学家说过,正如历史所证明的,任何人生活的首要意义就是保持自己的生存。这些自然主义的人类学家都自以为是在经验的范围内谨慎地活动,是坚持对人人可以接受或人人能够检验的事实或事件进行分析。然而,他们无意之中把事实特别是把作一种自然力的人上升为一种规范,宣扬社会无须外力的驱策而自然倾向于残暴。

不能允许哲学求助于这类药方。而且,只要它企图对现实加以限定,就不能作为正面的表达对现实作出公正的评判。它宣称它忠于一种可能的肯定的解决办法,只有通过揭示使这个解决办法成为不可能的种种条件才有可能。它同意实证主义人类学讲的,迄今人跟人的竞争确实是人类的特色。可是,就哲学对历史过程的思考来说,它必定象神学那样坚持历史过程的消极方面,即整个历史过程的不公正和令人厌恶。哲学表明人在社会、经济和技术面前是软弱的。不过它不可能作出结论说,一种更大规模的征服就是这种回答,它不能规定人们怎样逃出现状中诱惑人的圈套;它只能设法给这种诱惑命名。于是,不存在告诉人们为了阻止人类衰落下去他们应当怎么做的问题。认为我们能够中止在技术、家庭生活和一切人类关系方面的危险发展,毕竟是愚蠢的;这一切之所以发展成今天这个样子,是由于发展过程中早期某些地方的缺陷,而发展过程的本身既有力量束缚自己也有力量解放自己。不过,准确理解现状中虚假的东西,一定会使真实有效的东西为自己的前进开辟道路。

洞察人类现状包含的苦难,在现状中人类发现自己今天甚至处于对付最大权力处,能最终有助于将理性纳入人类的事务。因为

种种事件似乎并未提供太多证据,证明人们主要关心的是权力这一看法。比起他们的独裁者来,世界人民事实上只是带着非常勉强的心情去作战的;如果他们过去往往被激发去打仗,那也是因为他们通过某种狂喜的形式克服了自己的厌恶之情。人们即使已经忘记了幸福的存在指什么,他们实际上对“真正的”和“现实的”存在的兴趣,远远不如对幸福的存在兴趣。幸福的人那怕有什么东西使他迷惑不解,也无需为了使自己感到安全而变得心毒手狠。那就是高于官僚政治真理的一种剩余经济真理。

(张 明 译 邵水浩 校)

## 特奥多尔·W.阿多诺(1903—1969年)

特奥多尔·W·阿多诺(Adorno, Theoder Wiesengrund 1903—1969)哲学家、社会学家、音乐理论家。生于莱茵河畔法兰克福,早年在法兰克福大学攻读哲学、心理学和音乐,毕业后在母校讲授哲学,并从事音乐史研究。1924年获哲学博士学位。1925年到维也纳学习作曲,从1928—1932年主编音乐杂志《开拓》。1931年起在法兰克福大学执教,1933年被纳粹剥夺大学的讲席。1934年流亡英国继续求学。1938年赴美,正式进入在纽约的社会研究所从事社会哲学和文化哲学研究。1941—1949年在加利福尼亚大学。1949年回国,与霍克海默重建社会研究所。1950年任法兰克福大学哲学、社会学教授。1959年出任社会研究所所长。1963年起任德国社会学协会主席。主要著作:《启蒙的辩证法》(与霍克海默合著,1947)、《新音乐哲学》(1949)、《独裁主义人格》(与人合著,1950)、《棱镜:文化批判与社会》(1955)、《音乐社会学导论》(1962)、《否定的辩证法》(1966)、《美学理论》(1970)。

## 弗洛伊德理论和法西斯主义 宣传的程式\*（1951年）

在过去的十年间,美国法西斯主义煽动者的演说及小册子的性质和内容已经得到社会科学家充分的研究。其中的某些研究是顺着内容分析的方向进行的,最后已在 L. 洛温塔尔和 N. 古特曼《骗人的预言家们》这本书中得到综合的介绍。<sup>①</sup> 它们给人的整个印象突出地表现了两个主要特色。第一,除了一些离奇的和完全消极的介绍(把外国人关入集中营或驱逐犹太复国主义者)以外,这个国家的法西斯主义宣传材料没有多少涉及具体的和实际的政治问题。所有煽动者的绝大多数言论是感情用事的。他们显然是根据心理的考虑,而不是想通过合理地陈述合理的目的来赢得追随者。“暴乱唤起者”这个字眼虽然使人讨厌,因为它包含对群众的蔑视,但它表达了那些想要成为希特勒的人蓄意助长非理性的、感情上的攻击性的状况,就这个意义来说,这个字眼倒是合适的。如果把人叫做“暴民”是一种无礼,那么,把这同一些人变成“暴民”,即变成委身于没有任何切实政治目的的暴力行为的群众,并且制造屠杀的气氛,恰好就是煽动者的目的。这些煽动者的普遍目的是处心积虑地煽动自从古斯塔夫·勒邦的著名著作发表以来通常称为“群众心理”的东西。

第二,这些煽动者的方法确实是有系统的,并且遵循具有明

---

\* 译自安德鲁·阿拉托和艾克·格布哈特主编的《法兰克福学派重要论文选》,纽约,1978年,第1部分,第118-137页。这篇论文是作者与霍克海默长期合作的组成部分。

① 纽约,哈珀兄弟出版社,1949年。也可参见 L. 洛温塔尔和 N. 古特曼:《美国煽动者肖像》,《舆论季刊》,1949年秋,第417页以下。



确“手法”的一套严格程式。这不仅适合于政治目标最终的统一，即通过群众对于反对民主原则的支持来废除民主，尤其适合于宣传本身的内容和表现的内在性质。许多煽动者的言辞，从大加宣传的人物诸如库格林和杰拉尔德·史密斯到地方上次一级的仇恨贩子，是如此之相似，只要分析其中之一的言论，也就足以基本了解其他所有的言论了。<sup>①</sup>而且，各种演说本身又是如此之单调，一旦某人熟悉了数量非常有限的主要手法，就会遇到无休止的重复。事实上，思想内容的经常重复和贫乏是整个手法不可缺少的组成部分。

虽然这种程式的机械刻板是极其明显的，它表达了法西斯精神的某些心理状态，人们不能不感觉到，这种挂着法西斯招牌的宣传材料，形成了一个带有总的共同概念的有意识或无意识的结构单位，决定所说的每一句话。这个结构单位似乎涉及到暗含的政治概念，也涉及到心理的本质。迄今在科学上已经引起注意的还只是各种手法分别的处于孤立状态的性质；已经强调并详细说明了这些手法的心理分析含意。既然这些要素已经得到充分解释，现在已经到了把注意力集中于心理的体系的时候了——心理体系这一术语使人联想到偏执狂也许并非全属偶然——它包含并产生这些要素。这样似乎更为恰当一些，因为不这样，单个手法的心理分析解

---

<sup>①</sup> 这要作某些限定。那些在大规模经济衰退时或是或非地进行思索，试图维持一种高尚的气氛，并且在堕落到干蹂躏犹太人这样的勾当面前否认他们是反犹太主义者的人，同那些想要为所欲为，或至少是假装能为所欲为，惯用最粗鲁污秽语言的公开的纳粹分子，该有某些区别。而且，人们也不妨把扮演老式守旧的基督教保守主义者，由于敌视“魔舍”而容易认出的煽动者，同那些沿用时髦得多的摩登词句、对青年人最有吸引力、有时还自命为革命者的煽动者区别开来。但是不能过高估计这些差别。尽管在次要方面精心培植了一些差别，他们讲话的基本结构以及提供的各种策略却是同样的。人们必须正视的是一种分工，而不是真正的分歧。可以指出，纳社党巧妙地保持大同小异，决不会在党内导致任何严重的政治思想的冲突。相信1934年6月30日的牺牲者是革命者，这是一种虚构，这次血腥清洗只是各种买卖之间的竞争，与社会冲突并无关系。

释还会多少带有偶然性和武断性。某种理论的参考系将不可避免地被推演出来。因此,由于单个的手法几乎无可抗拒地要求心理分析的解释,要求应用比煽动者的全部方法更广泛更基本的心理分析理论来组成这个参考系,就是合乎逻辑的了。

这样一种参考系,远在德国法西斯主义危险尖锐化之前,早由弗洛伊德于1922年在他发表的英文版著作《集团心理和自我分析》中由他本人提供了。<sup>①</sup>如果我们说弗洛伊德在纯心理学范畴中已经清楚地预见到法西斯主义群众运动的兴起及其性质,这不是一种夸大,虽然他对问题的政治方面不感兴趣。如果精神分析学家的无意识感知病人的无意识是真实的,那么,人们也可以设想他的理论直觉能够预测仍然潜伏于理性的层次而表现于更深的层次的各种倾向。第一次大战后,弗洛伊德把他的注意力转向自爱欲和特定意义上的自我问题,也许不是偶然的。这种结构及其含有的本能冲突在当前这个时代显然起着日益重要的作用,然而,根据实践分析家们的证据,“古典的”神经病,如曾经作为典型的那种精神作用肉体化的歇斯底里症,比起弗洛伊德还在发展他的学说的那个时期,是很少发生了,当时沙可正在临床治疗歇斯底里,而易卜生则把歇斯底里作为一些剧本的题材。弗洛伊德认为,群众心理的问题与富于时代特征的新型心理痛苦有密切的联系,这种心理痛苦证明了个性的衰退以及随之产生的弱点的社会—经济原因。然而弗洛伊德未曾关心社会变化,可以说他是在个体的单子论范围内展

---

<sup>①</sup> 此书于1921年出版时的德文书名是《群众心理和自我分析》。英译者詹姆斯·斯特雷奇正确地强调“集团”这个术语在此相当于勒邦的“群众”(foule)和德文中的“群众”(Masse)。可以补充说,在这本书内,自我这个术语并不是指弗洛伊德后期著作中所描述的同本我和超我相对照的那种特定的心理力量,它就是指个体。弗洛伊德不承认一种独立的、实体化的“群体心理”,而是把勒邦和麦独孤等作者所观察和描述的那种现象归结为倒退,这种倒退发生在组成群体并受到群体吸引力影响的每一个个体身上,这是他的《集团心理》的最重要的含义之一。

现出社会的深刻危机的痕迹,展现出盲目服从强有力的外界即集体作用的意愿。弗洛伊德从来没有专门研究现代社会的发展,他通过自己工作的进展、论题的选择以及起指导作用的概念的演变说明了历史的潮流。

弗洛伊德著作中的方法,构成对勒邦的群众心理描述的动力学解释,并对少数武断的概念——可以说是不可思议的辞语——进行批判。这些概念为勒邦和其他前分析心理学家所使用,似乎成了解释某些惊人现象的关键。这些概念中最重要的是暗示概念,这一概念在有关希特勒之流如何蛊惑群众的流行看法中还起着很大的作用。弗洛伊德没有否认勒邦对群众所作著名描述的准确性。勒邦把群众描述成大多丧失了个性的、非理性的、易受影响的、有暴力行为倾向的,总而言之具有倒退性质的。他和勒邦的区别在于他没有像传统那样轻视群众,大多数老的心理学家都论证过这一主题。通常把群众描绘成天生次等的而且大概始终是次等的,他没有按照这样的结论来进行推论,而是以真正开明的精神问道:是什么使群众变为群众的?他拒斥了社会或群众本能这种轻易的假说,这对他来说是个问题而非结论。他作出这种拒斥,除了纯心理学的理由以外,可以说也是出于社会学观点的可靠立场。把现代群众的形成与生物学现象作简单对比,几乎可以说是毫无根据的,因为现代群众的成员至少乍看起来都是个体的人,是自由主义的、竞争的和个人主义的社会产物,并能保持他们自身作为独立的、自给自足的个体;他们不断被提醒要“强健”,要提防投降。即使有人假定人们原始的、前个体的本能保存下来了,他也不能仅仅指出这种遗传,而必须解释为什么现代的人们返回到与自己的理性水平和现阶段进步的技术文化明显抵触的行为型式。这恰好是弗洛伊德所要做的。他想找出造成个体转变为群体的心理学力量。“如果集团中的个体联合成一个统一体,一定有什么东西把他们结合起来,而

这个结合物可能恰恰就是某一集团的特征所在”。<sup>①</sup> 无论如何,这样一种探索等于说明了法西斯主义操纵的基本由来。因为法西斯主义煽动家只有人为地制造弗洛伊德所寻找的结合物,才有可能赢得千百万人民的支持,而他们的目的与人民自己合理的切身利益却是大相径庭的。如果法西斯政治煽动家们的方法是现实主义的——他们普遍的成功完全证实了这一点——就可以假设,那个尚待探讨的结合物正是他们试图以人为的方法制造的东西;事实上就是他们各种手法背后的统一原则。

根据一般心理分析理论,弗洛伊德认为把个体结合为群体的结合物具有性本能的天然性质。早些时的心理学家曾经偶然触及到群众心理的这一方面,“按照麦独孤的见解,人们在集团中被激发起来的感情高度,是在其他条件下很少或从未达到的;这对于某些人是一种令人愉快的体验,他们热衷于那样无保留地沉溺在那种激情之中,从而被这个集团所吞没,并丧失了他们的个体性意识”。<sup>②</sup> 弗洛伊德没有停留在这一结论上,他还用快乐原则解释群众的内聚性,也就是说,个体通过向群体投降来获得实际的或共鸣的满足。顺便提一下,当希特勒特别把女性的、服从的特点与他的种种集会的参加者联系在一起时,他是深知通过接受感情摆布来形成群众所依据的性本能渊源的,这也就暗示了无意识同性恋在群众心理中的作用。<sup>③</sup> 弗洛伊德把性本能引进集团心理的最重要

---

① 弗洛伊德:《集团心理和自我分析》,伦敦,1922年,第7页。

② 弗洛伊德:《集团心理和自我分析》,第27页。

③ 弗洛伊德的著作没有深究问题的这个方面,仅仅在附录中有一段落显示出他很明白这一点。“同样,对妇女的爱冲破了种族的、民族分类的以及社会阶级制度的集团关系,这样它产生出作为文明的一个因素的重要后果。甚至在同性恋呈现不受约束的倾向的时候,同性恋同集团关系更为相容,这看来是肯定的。”(第123页)在德国法西斯主义统治下,这一点当然得到证实,因为公开的同性恋同受压抑的同性恋之间的区分,如同公开的施虐狂和受压抑的施虐狂之间的区分一样,比起在自由的中产阶级社会中是更为清楚得多。

的结果是,通常认为群众具有的那些特点失去了虚假的初始性和不可分解性,这种性质是通过特定群体或群集本能的任意构造反映出来的。后者是结果而不是原因。弗洛伊德认为,群众独具的特色并不是一种新品质,而是把通常隐而不现的旧品质表现出来。“根据我们的观点,我们毋须把种种新特点的出现看得那么重要。我们只须说,在一个集团中,个体处于使他摆脱他的无意识本能压抑的条件下。”<sup>①</sup>这不仅免除了特设的辅助假说,而且公正地对待这样一个简单的事实:那些消失在群众中的人不是原始的人,而是表现出与他们正常的理性行为相矛盾的原始态度的人。然而,即便最平常的描述也不容人怀疑群众的某些特质与古代特征的相似之处。这里应当特别提到所有论述群众心理的作者所强调的从暴力情绪到暴力行为的潜在捷径。弗洛伊德关于原始文化的著作从这一现象得出一种设想,即原始部落谋杀族长并非虚构,而是符合史前现实的。根据动力学的理论,这些特征的复苏应理解为一种冲突的结果。这也可能有助于解释某些法西斯主义心理的表现,如果没有不同心理力量互相对抗这一假定,这种心理简直无法理解。这里我们有必要首先想到弗洛伊德在他的《文明及其不满》中论述的破坏心理这个范畴。作为一种反对文明的造反,法西斯主义并不单纯是古代的再现,而是古代在文明本身之中的再生产,是古代被文明所再生产。法西斯主义的造反力量完全不宜于单纯定义为摆脱现存社会秩序压力的强有力的本我(id)能量。相反,这种造反部分地借用了其他心理作用的能量,也就是被迫为无意识服役的心理作用的能量。

由于群众成员之间的性本能的结合力显然不属于一种不可克制的性的天性,这就提出了把原始的性的能量转变为把群众结合

---

<sup>①</sup> 弗洛伊德:《集团心理和自我分析》,第9、10页。

在一起的感情的心里机制问题。弗洛伊德通过分析暗示和暗示感受性这些术语所涵盖的现象来解决这个问题。他把暗示作为“掩蔽物”或隐藏着“爱的关系”的“屏幕”来认识。要点在于暗示背后的“爱的关系”仍然是无意识的。<sup>①</sup>弗洛伊德仔细考察了这样的事实，在诸如军队或教会这种有组织的集团中，要么不提成员彼此之间的爱，要么爱就以一种升华的或者间接的方式表达出来，即以某个宗教偶像为中介，正是对这个偶像的爱把各个成员团结起来，而这个偶像无所不包的爱，也就成为他们应当仿效的相互态度。看来值得注意的是，在当前这个人人为地结合起来的法西斯主义群众的社会中，几乎根本不许提到爱。<sup>②</sup>希特勒丢开慈父的传统作用而完全代之以反面的恐吓的权威。爱的概念被归属于日耳曼这一抽象概念，并且很少不用上“狂热的”这个形容词，通过这个形容词，对于那些不属于其范围的人来说爱都带上了敌对和挑衅的腔调。法西斯主义领导的基本宗旨之一，是将原始性本能的能量保持在无意识的水平上，以便使它以适合政治目的的方式表现出来。像宗教救世那样的客观观念在群众的形成中所起的作用越少，对群众的操纵就越是变成唯一的目的，无拘无束的爱也就越加彻底地受到压抑，并且被铸造成为顺从。法西斯主义意识形态的内容中，可能被爱的东西太少了。

法西斯主义性本能型式以及法西斯主义煽动家的全部技巧是独裁主义的。这就是煽动家和催眠术师的技巧与一种心理机制相

---

① “……爱的关系……也构成集团心理的核心。让我们记住，权威们没有提及任何此类关系。”（《集团心理和自我分析》，第40页）

② 也许，这种引人注目的现象的原因之一，是法西斯主义煽动者（在夺取政权之前）不得不面对的群众首先不是有组织的群众，而是大城市的乌合之众这个事实。如此混杂人群的松散组合的特征，使得这一点成为绝对必要的，牺牲离心的无定向的爱的冲动、强调纪律和团结一致。煽动者的部分任务在于使老百姓相信，他们要像军队或教会那样组织起来。由此，存在过分组织的倾向，偶像就由这样的组织造成，而煽动者的演说中充斥着这种倾向。

符之处,这种心理机制的作用就在于迫使个人倒退到仅仅是某集团成员的地位。

催眠术师通过他所使用的方法,唤醒被催眠者的一部分古代的遗传特征,这种特征过去使被催眠者顺从父母,并曾在他与他父亲的关系中经验到一种个体的复活;因而所唤醒的是一个至高无上的危险人物的观念,对这个人物只能采取一种消极的以受虐为乐的态度,人们的意志不得不屈服于这个人物,——当单独与这个人物相处时,人们不敢“正面看”他。只有按照上述这类方式才能勾画出原始部落的成员与原始族长的关系。因此集团的形成所具有的怪诞性和强制性(表现在暗示现象中),可以公正地追溯到其原始部落的起源。集团的领袖仍然是可怕的原始族长;集团仍然希望接受不受限制的力量的支配;它对权威具有极端的热情;按照勒邦的说法,它具有对服从的渴望。原始族长是集团理想,它取代自我理想而支配自我。催眠术完全可以被描述成两个人的集团;剩下的是对于暗示的定义——一种不是根据感知和推理而是根据性爱关系所建立的信念。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 《集团心理和自我分析》,第99—100页。弗洛伊德的集团心理理论的关键性论述,附带解释了关于法西斯人格(即超我的体现)的一个十分明确的论点。“自我理想”这个术语是弗洛伊德的早期论述,后来他称之为超我。通过“集团自我”,它正好取代了法西斯人格。法西斯人格不能发展独立的自主的良知,而是用与集体权威的自居作用来替换它。正如弗洛伊德所描述的,这种集体权威是非理性的、受人支配的、严酷压制的、与个人本身思想大不相符的。因此,尽管它的结构严整,还是易于变更的。“凡是为日耳曼人服务就是好的”,这个纳粹公式充分表达了上述现象。在美国法西斯主义煽动者的演说中,这种样式重新出现。他们从不求助于未来追随者自身的良知,而是不停地鼓吹肤浅的、陈旧刻板价值准则。这些准则从未以现存经验过程或推论考察为根据,却被认为是理所当然的、确凿无疑的。正如T. W. 阿多诺、E. 弗伦凯尔-布伦斯维克、D. J. 莱文森和R. N. 桑福德的《独裁主义的人格》(纽约,1950年)一节对此所作的详细论述。有偏见的人通常信仰陈旧的价值准则而不是作出自己的道德抉择,并认为“正在干的事”便是正确的。通过自居作用,他们往往屈从集团自我而牺牲自己的自我理想,他们的自我理想实际上为外在的价值准则所吞没。

这段话实际上表明了法西斯主义宣传的性质和内容。它是心理学的,因为它的目的在于非理性的独裁主义,这种目的不能通过合理的信念,而只能通过巧妙地唤醒“被催眠者的一部分古代遗传特征”来达到。法西斯主义的煽动集中在领袖观念上,不论他是实际上的领袖还是只是集团利益的代理人,因为只有心理学的领袖形象才易于复活全能而威严的原始族长的观念。法西斯宣传的人格化的终极根源即在于此,否则将是无法理解的。它以不断地大肆宣传名人和想象的伟人来代替讨论客观问题。塑造一种全能的不受约束的族长形象,使他远远超出个体的族长,易于被扩展为“集团自我”,这是传播“消极的以受虐为乐的态度……人们的意志不得不屈服于他”的唯一途径,这种态度更加要求法西斯信徒的政治行为变得和他个人自己的以及他实际上所从属的那些集团和阶级的合理利益相抵触。<sup>①</sup>因此,从领袖的观点看来,这些信徒被重新唤醒的非理性是非常合乎理性的;这必然只能是“一种不是根据感知和推理而是根据性爱关系所建立的信念”。

把性本能转变为领袖和追随者之间以及追随者相互之间的结合物的机制就是自居作用的机制。弗洛伊德的大部分著作就是用于分析这种机制的。<sup>②</sup> 这里不可能来讨论这个非常维妙的理论区别,特别是“自居”与“摄取”的区别。在法西斯主义心理学方面给我

---

<sup>①</sup> 法西斯主义追随者的受虐狂必然伴随施虐冲动,这一事实同弗洛伊德的一般理论相一致;即关于原先由恋母情结发展出来的矛盾心理的理论。既然个人与群众的花法西斯主义一体化仅使人们得到替代性的满足,他们存在着对文明受损的不满,但它被导向与领袖的目标相一致。在心理上,这与独裁主义的服从融合在一起。虽然弗洛伊德没有提出后来被称为“施虐—受虐狂”的问题,然而他很清楚这一点,表现在他接受勒邦的下述思想:“因为一个集团对于构成是非的东西是明白无疑的,而且意识到自己的巨大力量,这跟服从权威一样是不能忍受的。它尊重武力,很少被仁慈所影响,它认为仁慈只是软弱的表现。它对英雄的要求就是力量,甚或是暴力。它需要受统治,受压迫、需要害怕它的主人。”(《集团心理和自我分析》,第17页。)

<sup>②</sup> 同上书,第58页及以下各页。



们作出宝贵贡献的已故恩斯特·席美尔,把弗洛伊德具有矛盾心理性质的统一化概念作为性本能机构口唇阶段的派生物接受下来<sup>①</sup>,并扩展到一种反闪米特族语言的分析理论。

我们同意关于自居理论与法西斯宣传和法西斯精神相关的某些评论。一些作者,特别是埃里克·洪堡·埃里克逊,曾经评论过特殊的法西斯主义领袖类型似乎不是例如早先的国王那种父亲的形象。然而,这一评论和弗洛伊德的领袖是原始族长的理论只是表面上不一致。他关于自居作用的论述可以大大帮助我们从事主观动力学方面来理解某些实际上由客观历史条件引起的变化。自居是“与另一个人的感情联系的最早的表达”,在“恋母情结的早期历史中起作用。”<sup>②</sup>很可能就是这自居作用的前恋母情结成分促成作为全能的原始族长的领袖形象与真正父亲形象的分离。既然孩子对他父亲的自居心理,作为对于恋母情结的回答,只是一种副现象,婴儿时期的退化可能超越这个父亲形象,并且通过一种“依靠非性别的性本能的”过程达到更原始的父亲形象。此外,自居作用的原始的自恋方面作为一种吸引的行为,一种把自己所爱的对象变为自己一部分的行为,可以提供我们关于以下事实的一个线索,即现代领袖形象有时似乎是主体自己个性的扩大,是他自己的一个集体的投影,而不是今日社会中在主体婴儿期以后各阶段作用已经大大减少的父亲形象。<sup>③</sup>所有这些侧面都要求进一步的说明。

在弗洛伊德关于理想化的理论中,注意到自恋对于在法西斯集团形成中的自居心理所起的主要作用。“我们看到,对象受到和我们自己的自我同样的对待,因此,当我们充满着爱的时候,大量

---

① 《集团心理和自我分析》,第 61 页。

② 同上书,第 60 页。

③ 参见霍克海默:《独裁主义和今日家庭》,载 R. N. 安森编:《家庭:它的职能与命运》,纽约,1949 年。

自恋的性本能漫涌到这个对象上,在多种形式爱的选择中,对象被用来代替我们自己不能达到的某些自我理想,这是很明显的。我们爱它,是因为我们曾经为我们自己的自我而力争达到的那种完善,我们现在通过这种迂回的途径以求满足我们的自爱欲的那种完善。”<sup>①</sup> 法西斯领袖企图在他的追随者当中推行的正是这种对他自己的理想化,元首意识助长了这种理想化的推行。他不得不予以考虑的人民普遍忍受着特有的现代冲突,即强烈发展的、理性的、自我保存的自我力量<sup>②</sup> 与他们自己的自我要求一直得不到满足的冲突。这个冲突产生自爱欲的强大推力,这种推力只有通过把自爱欲的性本能部分转入对象的自居作用才能得到吸收和满足。而且,这一点是和领袖的形象类似于扩大的主体相吻合的:可以说,通过把领袖变成他的理想而实现他对自己的爱的,只不过去掉了失败和不满的污点,那些污点损害了他自己的经验自我的形象。然而,这种经过理想化的自居程式,真实的漫画化,有意识的团结,是一种集体的东西。这在大量具有极为相似的性格学气质和性本能倾向的人当中是颇具实效的。法西斯主义的人民的共同体完全符合弗洛伊德的定义,一个集团是“若干的个人,他们以同一个对象代替了他们的自我理想,并因而在他们的自我中互相融为一体。”<sup>③</sup> 领袖形象反过来又从集体势力中借用了原始族长般的无上权威。

弗洛伊德关于领袖形象的心理学的解释得到确证,因为它与法西斯主义领袖的形象惊人地一致,至少就其公众的形成来说是这样。他的描述适合于希特勒的形象,同样适合于美国的政治煽动家

---

① 《集团心理和自我分析》,第 74 页。

② 弗洛伊德著作的英译,用“faculty”(授予的权力)去翻译他的术语“Instanz”(主管机关),然而这个词并不带有德文原文的等级制的含义。译成“Agency”(力量)似乎更恰如其分。

③ 《集团心理和自我分析》,第 80 页。

们企图使自己合时的理想化。为了得到自爱欲的自居作用，领袖必须显得似乎是绝对自爱的，而弗洛伊德正是从这种深入的认识中推出“原始部落族长”的形象，这也不妨是希特勒的形象。

在人类历史的开端，他是尼采仅仅期望于未来的超人<sup>①</sup>。即使现在，一集团的成员迫切需要这样的幻想；他们的领袖公平合理地爱着他们；而领袖本人不需要爱任何人，他可能是禀性高超的人，绝对热爱自己，而且自信，无需依从他人。我们知道，爱是制止自爱欲的，这就可能表明，通过这种方式的作用，爱怎样变成一种文明的因素。<sup>②</sup>

煽动者的言论最明显的特点之一就是缺乏积极的纲领，缺乏他们可以“给予”的任何东西，以及盛行自相矛盾的否定。这个特点正好说明：领袖只有不爱别人才能被人所爱。然而弗洛伊德意识到领袖形象的另一方面，这一方面显然与前者相抵触。当领袖作为一个超人出现时，他必须同时创造出作为普通人出现的奇迹，就像希特勒装扮成金刚力士和乡下理发匠的混合体一样。弗洛伊德也通过他的自爱欲理论解释了这一点。据他说，

个人放弃了他的自我理想而代之以体现在领袖身上的集体理想。〔然而〕在许多个人那里，自我和自我理想之间的划分没有得到很大的发展；二者仍然容易相合；自我往往保存了它早先的自满自足。这种状况极大地促进了对于领袖的选择。他

---

① 尼采的超人概念同古代的这一比喻没有什么共同之处，正如他的未来观同法西斯主义没有什么共同之处一样，强调这一点也许不是多余的。弗洛伊德的引喻，仅对“超人”而言，是显然有效的，因为超人在廉价口号中变得流行起来。

② 《集团心理和自我分析》，第93页。

只需要具有与特别清楚地表示的纯粹形式有关的个人的各种典型品质,并且只需要给人一种具有更大的力量和更自由的性本能的印象;假使那样的话,对一个坚强首领的需要会经常迁就了他,并赋与他一种在其他情况下或许得不到的卓越地位。这个集团的其他成员,他们的自我理想不会没有某些更正地体现在他的身上,到时候他们和其余的人一起都被“暗示”即被自居作用弄得神魂颠倒。<sup>①</sup>

因而,甚至法西斯主义领袖令人吃惊的种种低级征候,他与表演过分夸张的演员和自我中心的精神病患者的相似,都在弗洛伊德的理论中得到预测。由于追随者的一部分自爱欲性本能还没有被投射到领袖形象中,而是仍然附着于追随者自己的自我,超人就必须仍旧类似于追随者,并且作为他的“放大”出现。因此,人格化的法西斯主义宣传的基本手法之一,就是“伟大的小人”这个概念,这个人既暗示无上权威,又暗示他只不过是一个普通人,一个没有被物质财富或精神财富玷污的、平易近人的、精力充沛的美国人的观念。心理学上的矛盾心理有助于创造社会奇迹。领袖形象满足了追随者服从权威和成为权威本身的双重愿望。这适合于这样一个世界,这个世界通过普遍的启蒙来实行非理性的控制,尽管它已失去其内在信念。服从独裁者的人民也感到后者是多余的。他们通过假设自己就是无情的压迫者来调和这种矛盾。

煽动者的一切标准手法都是按照弗洛伊德所揭示的这种后来变成法西斯煽动基本结构的手法设计的,即人格化的技巧,<sup>②</sup>以及

---

<sup>①</sup> 《集团心理和自我分析》,第102页。

<sup>②</sup> 人格化的详细论述可参见弗洛伊德的前引书第44页脚注。在那里,他讨论了思想同领袖人物之间的关系;在第53页,他把那些使集团聚集在一起的本质非理性的思想定义为“副领袖”。在技术文明中,一个实际上默默无闻鲜为人知的人不可能直接转为领袖。所发生的事,毋宁说是非人格的、孤立的社会权力的重新人格化的回归。弗洛伊德清楚地预见到这种可能性:“……一种普遍趋势,一种许多人共有的愿望,可用作一种替代。这种抽象,又多少可以完全地体现在我们可以称之为副领袖的人物身上。”

伟大的小人的观念。这里只限于几个随便找到的例子。

弗洛伊德对非理性集团的等级制要素作了详尽的说明。“显然，一个士兵把他的上级，实际上就是军队的领导，当作他的理想，同时他和同辈们打成一片，并从他们的自我的这个共同体中引出互相帮助的义务，以及同志情谊所包含的同分共享的义务。但他如果试图去和将军打成一片，就变得可笑了”，<sup>①</sup>也就是说，如果他是自觉地和直接地这样做的话。法西斯主义者直到最末一流的煽动者，都不断地强调仪式典礼和等级的区分。在高度合理化和定量化的工业社会体制中得到保证的等级制度越少，法西斯主义者出于纯粹心理—技术的理由建立起来并且强迫实行的没有客观存在理由的人为的各种等级制度就越多。不过，可以补充一句，这里涉及的并不是唯一的性本能源泉。于是，等级制度的结构和施虐被虐狂性格的愿望一起完全保留了下来。希特勒的著名公式“责任朝上，权威朝下”恰好合理化了这一品质的矛盾状况。<sup>②</sup>

在迫害软弱无援的少数派中表现得那么惨烈的践踏底下人的癖好，就和仇恨外人一样的公开。实际上这两种性格倾向常常混为一体。弗洛伊德的理论阐明了在被爱的内群和被拒绝的外群之间到处存在的严格的区别。在我们的整个文化中，这种思维方法和行为方法，越来越被看成是不证自明的，并且达到了这样的程度，以至于人们何以爱像他们自己那样的人而恨和他们不同的人这个问题很少被足够严肃地提出来。这里和许多其他的场合一样，弗洛伊德方法的多产性在于他对受到普遍承认的东西提出疑问。勒邦曾经注意到非理性的群众“直接地走向极端”。<sup>③</sup> 弗洛伊德展开了这

---

① 《集团心理与自我分析》，第 110 页。

② 德国民间传说对这种品质有一个尖刻的象征，它描述谄上欺下的人的品格：他们对上鞠躬，对下踢脚。

③ 弗洛伊德：《集团心理和自我分析》，第 16 页。

一观察结果,并且指出内外群的划分是一种如此根深蒂固的本性,甚至影响了那些其“思想”明显排除这种反动的集团。到1921年的时候,他因而能够抛弃这样的自由主义幻想,即文明的进步会自动地引起宽容精神的增长和反对外群的暴力的减少。

甚至在基督王国时期,那些不属于信徒团体的人,那些不爱基督,基督也不爱他们的人,处于这个联系之外。因此,一种宗教,即使自称为爱的宗教,对那些不属于它的人必定是不友善的和憎恨的。的确,每种宗教基本上都是这样的宗教,对所有信奉它的那些人发慈悲,对那些不属于它的人则残酷而不容异说,这对每种宗教都是很自然的。不管我们亲身发现这一点有多困难,我们不应当由于下述原因而过于严厉地谴责信徒们:不信仰或不关心宗教的人最好在心理上撇开这一方面。即使今天不容异说不再表现得像在前些世纪那样凶暴残忍,我们也很难断定人类的态度已经平和下来。其原因最好从宗教感情以及依靠宗教感情的性本能联系无可否认的逐渐削弱中寻找。如果另一种集团的联系代替了宗教的联系——社会主义的联系在这一点上似乎取得了成功——,那么,就将出现和宗教战争年代一样的对外人的不宽容。<sup>①</sup>

弗洛伊德在政治预测方面的错误,他为德国魔王们的所作所为而谴责“社会主义者”,和他对法西斯主义的破坏性(发动消灭外群)的预言一样,是引人注意的。<sup>②</sup>事实上,宗教中立化所产生的结

---

<sup>①</sup> 《集团心理和自我分析》,第50—51页。

<sup>②</sup> 关于“中立的”、淡化的宗教在法西斯主义心理特质中的作用,参见《独裁主义的人格》。对这些问题的整个领域的重要的心理分析论文,载于特奥多尔·莱克的《自己的神和他人的神》,以及保罗·弗登的《失去父亲的社会》。

果,似乎恰好和启蒙者弗洛伊德的预想相反:信徒与非信徒的划分不仅依然如故,并且表面化了。但它已变成一种独立的结构,独立于任何观念化的内容,并且由于失去其内在信念而受到更加顽固的辩护。同时,爱的宗教教义抚慰人的效果消失了。这就是一切法西斯主义煽动者所使用的那种“善人与恶人”手法的本质。他们不承认任何关于谁被选择谁被抛弃的精神标准,而是代之以一种诸如种族那样的拟自然的标准,<sup>①</sup>这种标准似乎是不可避免的,因而就可以比中世纪的异端概念更残酷地加以应用。弗洛伊德成功地识别了这种手法的性本能的功能。它作为一种否定的一体化力量起作用。既然积极的性本能完全被原始族长的形象即领袖所消融,并且几乎没有什么积极的内容可以利用,就不得不找出一种消极的性本能。“可以说,领袖或领导观念也可以是消极的;对特定的人或制度的仇恨可以按照同一个一元化的方式起作用,并且可以唤起与积极的爱恋同类的感情联系。”<sup>②</sup>不言而喻,这种消极的一体化寄托于破坏性本能,弗洛伊德在他的《集团心理》中没有明确提及这种本能,然而在《文明及其不满》中他已承认其决定性的作用。在以下的引文中弗洛伊德用自爱欲解释了对外群的敌视:

在人们对与他们有关的陌生人所感到的毫不掩饰的憎恶和反感中,我们可以看出自爱欲的(自爱的)表现。这种自爱使个人变得专横,似乎任何与他自己特有的发展路线有分歧的

---

<sup>①</sup> 可以指出的是,按照弗洛伊德的说法,种族的意识形态,清楚地反映出原始的兄弟关系的观念,这种观念在与群体形成有关的特殊倒退中复活。种族的概念同兄弟关系共有两种特性:它被设想是一种“自然的”“血缘的”纽带,并且它是非性欲化的。在法西斯主义中,这种相似性一直是无意识的。它谈论兄弟关系是较稀罕的,而且,通常只同帝国边境之外的德国人(“我们的苏台德兄弟”)的生存有关。当然,这部分地是由于回忆起纳粹所忌讳的法国大革命的博爱理想。

<sup>②</sup> 《集团心理和自我分析》,第53页。

事物都包含对它们的批判并要求它们改变。<sup>①</sup>

法西斯主义宣传助长自爱欲是很明显的。它不断地并且有时是相当迂回地暗示,信徒仅仅由于属于这个集团就比排斥在外的那些人更好、更高尚、更纯洁。与此同时,任何一种批判或自我认识都如同自爱欲丧失一样令人不快并引起愤怒。这说明了所有法西斯主义者对他们认为陈腐的东西的强烈反对,那些东西揭穿了他们自己顽固坚持的价值观,并且说明了胸怀偏见的人对任何一种自省的敌视。同时,把敌视集中到外群上,这就消除了自己集团内的不容异说,否则的话,个人和这个集团的关系会是高度矛盾的。

但是这种不容异说,作为一个集团形成的结果在集团内部暂时或永久地整个儿消失了。只要一个集团继续存在或者还在扩大,各个人就表现得好像他们都是一致的,宽容他人的种种怪癖,把自己放在与他们平等的地位,对他们没有嫌恶的感情。按照我们理论的观点,对自爱欲的这种限制,只能由一个因素即和其他人的性本能的联系产生。<sup>②</sup>

这就是煽动者追求的标准“统一把戏”。他们强调他们与局外人的不一致,对他们自己集团内部的不一致则轻描淡写,注意平整他们自己中间突出的特性,却小心保存等级制度的特色。“我们都在一条船上”;谁也不应该比别人强;势利小人,知识分子,贪图安逸者总要受到攻击。居心叵测的平等主义的潜流,囊括人间耻辱的兄弟情谊的潜流,是法西斯主义宣传也是法西斯主义本身的组

---

① 《集团心理和自我分析》,第 55—56 页。

② 同上书,第 56 页。



成部分。希特勒发布的臭名昭著的救济大锅饭命令就是它的象征。他们越是不想改变社会的内在结构,就越要高谈社会正义,其意义之所指在于“民族共同体”的成员都不应该迷恋个人的欢乐。压迫性的平等主义取代了通过废除压迫实现的真正平等,这是法西斯主义精神的重要部分,并且反映在煽动者“只要你有所耳闻”的手法中,就是约定对别人享受一切受禁止的欢乐作报复性的揭发。弗洛伊德解释这种现象所采取的方法,是把个人转变为心理学的“兄弟原始部落”的成员。他们的结合是对他们彼此间原始猜忌的一种反应构成,是为集团的结合服务的。

后来以公德心、团体精神、“集团精神”等等形式出现在社会中的东西并没有证明它不是来自原始的猜忌。谁也不应当突出自己,任何人都应当是一样的,都占有同样的东西。社会的公平意味着我们否认自己的许多东西,使别人没有这些东西也能行,或者,换句话说,也不会去要求这些东西。<sup>①</sup>

可以补充一句,煽动者的技巧相当惊人并不断重复地表达了对兄弟的矛盾心理。弗洛伊德和朗克曾经指出,在神话故事中,诸如蜜蜂蚂蚁这样的小动物“都会是原始部落的兄弟,正如在梦的符号系统中,昆虫或害虫以同样的方式表示兄弟和姐妹(被轻蔑地看成婴儿)”<sup>②</sup>。由于内群的成员被认为“借助于同一目标的相似的爱而融为了一体,”<sup>③</sup>他们就不能允许这种相互的轻视。因此,这种爱是以这些低等动物的完全消极的性本能贯注来表达的,它和对外群的恨溶合在一起,并且被投射于后者。实际上这是法西斯主义煽

---

① 《集团心理和自我分析》,第 87—88 页。

② 同上书,第 114 页。

③ 同上书,第 87 页。

动者最喜爱的手法之一——洛温塔尔作了极为详细的考察<sup>①</sup>——，即拿外群、所有的外国人特别是难民和犹太人与低等动物和害虫相比。

如果我们有权假定法西斯主义宣传刺激物符合弗洛伊德《集团心理》中详细描述的机制，我们就得给自己提出可以说是非提不可的问题：这帮法西斯煽动者，本来是粗野的未受完全教育的，他们是如何获得关于这些机制的知识的？希特勒的《我的奋斗》对美国煽动者的影响不会太大，因为希特勒关于集团心理学的理论知识似乎不可能超过来源于负有盛名的勒邦的通俗见解。也不能认为戈培尔是宣传的策划者并且精通现代精神分析学的最新发现。细读他的演说和最近出版的日记选，就会得到这样的印象：他是一个玩弄权力的政治游戏高手，其标语口号和报章社论醒目动听，但对社会和心理学问题的认识却幼稚可笑，极端肤浅。奸刁老练的“激进”知识分子戈培尔的思想是跟他的名字连在一起并成为报章杂志卖力鼓吹的恶魔传奇的重要组成部分；附带说一句，这个传奇本身就需要作心理分析的解释。戈培尔本人按照固定框框进行思考，并且完全迷恋人格化。因此，对于法西斯主义宣传的操纵群众的心理学技巧，不能从其博学来思考，而必须另找根源。首要的根源似乎是我们已经提过的领袖与追随者基本的同一性，它规定了自居作用的一个方面。领袖能够猜想出那些容易受他宣传影响的人们的心理要求和需要，因为他在心理上和他们相似，他与他们的区别在于他能够不受压抑地把潜伏在他们心中的东西表达出来，而不在于任何本质上的优越。领袖一般都是动嘴巴的性格典型，具有口若悬河和蛊惑人心的动人力量。他们施加于追随者的著名魔力，主要是依靠他们的口才：语言本身。缺乏其理性意义，以一

---

<sup>①</sup> 参见《骗人的预言家们》。

种神奇的方式起作用，并且推进原始的倒退，使个体仅仅作为群体的成员而存在。演说具有不受约束而富于联合倾向的性质，其先决条件是至少暂时地失去自我控制，它完全足以说明虚弱，而不是力量。法西斯煽动者吹嘘力量，实际上往往也就暗示了这种虚弱，特别是乞求财政捐献时——确实，暗示巧妙地 and 力量本身的观念混合在一起。可以说煽动家为了成功地迎合听众的无意识意向，只不过是把他自己的无意识转向外界。他所特有的多成份性格使他可能这样做，而经验已经教他有意识地利用这种本领，合理运用他的非理性，就像演员或某种类型的新闻记者懂得怎样兜售他们的神经刺激和敏感性。他用不着通晓心理学就能按照心理学的理论去说和做，简单的理由就是心理学理论是真实可靠的。为了受到听众的欢迎，他所唯一要做的就是机灵地利用他自己的心理。

煽动者的手法由于另一个因素而更加适合于其目的的心理基础。正如我们所知道的，法西斯主义的煽动现在已经逐渐成为一种职业，可以说是一种生计。已经有充分的时间来检验各种召唤的效果，而经过那种可以叫做自然选择的筛选，只有最投合时好的得以幸存。它们的效果本身就是受用者的心理学功能。可以从用于现代群众文化的全部技巧中观察到一种“冻结”的过程，通过这个过程，幸存的召唤已经标准化，类似于在商业推销中证明很有价值的广告口号。这种标准化反过来又与固定形式的思维相一致，也就是说和那些容易受这种宣传影响的“固定形式的感情”，以及他们婴儿期对没有尽头、不断重复的愿望相一致。很难预言这后一种心理倾向会不会防止煽动者的标准手法由于过度应用而衰减。在国家社会主义的德国，人们常常嘲弄某些诸如“血统和土壤”（Blut und Boden）的宣传用语，开玩笑地把它谐称为 Blubo（“不如不”），或北欧日耳曼种族这一概念，aufnorden（“北方化”）这个讽刺性动词即来源于此。不过这些召唤似乎没

有失去其吸引力。相反地，这些召唤的“欺骗”被玩世不恭地虐待狂地当作一种指南来欣赏，引导人们认识这样一个事实：在第三帝国，唯独权力决定一个人的命运，也就是说，合理的客观现实不影响权力的作用。

此外，有人可能会问：为什么这里讨论的集团心理学唯独适用于法西斯主义，而不适用于大多数其他寻求群众支持的运动？拿法西斯宣传与各个自由进步党派宣传做个哪怕是最随便的对比，也会说明事情就是这样。然而弗洛伊德和勒邦，都没有正视过这一差别。他们谈到群体“本身”时，和传统社会学使用的概念化差不多，没有区分各有关集团的政治目的。事实上，他们考虑的是传统的社会主义运动，而不是它们的对立面，虽然还应当指出，教会和军队——弗洛伊德为其理论挑选出来的例证——本质上也是保守的和等级制的。另一方面，勒邦主要是关心涣散的、自发的、暂时存在的群体。只有一种大大超过心理学范围的明确的社会理论能够圆满回答这里提出的问题。我们赞成几种意见。第一，法西斯主义的客观目的大体上是非理性的，甚至违反了他们想要接纳的许多人的物质利益，尽管希特勒政权初期曾有一段战前繁荣。法西斯主义固有的持续战争危险招致毁灭，群众至少下意识地意识到这一点。因此，法西斯主义谈到自己的各种非理性权力时，倒不是完全说谎，而是捏造一种神话，从意识形态上把非理性的东西理性化。由于法西斯主义不可能通过理性的论据赢得群众，其宣传当然必定偏离推理的思考；必定着重于心理学而且必须激发非理性的、无意识的、退化的进程。这一任务被所有遭受无意义挫折并因而产生了一种发育不全的、非理性的心理状态的居民阶层的心理结构所促进。法西斯宣传的秘密很可能在于仅仅按照人的现状看待他们：当今标准化的群众文化的真正崇拜者，基本上被剥夺了自主权和自发性，而不是确定一些可能会超越心理现状和社会现状的目标。

法西斯主义宣传为了自己的种种目的只需要复制现存的心理状态；——它不需要导致某种改变——而作为其首要特征之一的强迫重复和这种连续复制的必要性将是一致的。它绝对依靠整体的结构以及独裁者特有的性格特征，这些特征本身是现代社会的各种不合理方面的一种内在化的产物。在普遍流行的情况下，法西斯宣传的非理性在本能结构的意义上变得合理了。如果现状被看成是当然的和僵化的，那么看穿它就好比适应它、比通过和现实存在的同一化——法西斯主义宣传的焦点——至少得到某种满足需要更大努力。这可以解释为什么极端反动的群众运动比那些更信任群众的运动，在更大范围内利用了“群众心理”。然而，毫无疑问，甚至最进步的政治运动，只要它自己的合理内容由于倒转为盲目的力量而支离破碎，便可能堕落到“群体心理”的水平。

所谓的法西斯主义心理通过操纵而大量产生。合理盘算的各种技巧造成那种被天真地看作群众“天生的”非理性的东西。这一洞察可以帮助我们解决法西斯主义作为一种群众现象能否用心理学加以解释的问题。虽然群众中肯定存在对法西斯主义的潜在的感受性，同样可以肯定，无意识的操纵，弗洛伊德用遗传学术语解释的那种暗示，对于这一潜力的实现却是绝对必要的。然而，这就证实了这样的假设：法西斯主义本身不是心理学的结果，而所有应用心理学术语来了解它的根源及其历史作用的企图，都还停留在诸如法西斯主义本身所促进的“非理性力量”之类的意识形态水平上。虽然法西斯主义煽动者无疑利用了他们的演说对象的某些倾向，但他是作为强有力的经济利益和政治利益的代理人那样做的。心理学的意向实际上没有引起法西斯主义；相反，法西斯主义限定了一个能够被某些力量成功利用的心理学领域，这些力量出于完全非心理学的利己主义的理由努力发展这个领域。当法西斯主义宣传掌握了群众的时候，发生的不是各种本能和冲动自发的原始的

表达,而是他们心理的一种准科学的复苏——弗洛伊德在关于有组织集团的讨论中所描述的人为的退化。群众的心理已经被他们的领袖们拿过来,并且变成他们的一种统治工具。这一点并没有直接通过群众运动表现出来。这个现象不完全是新的,而是反革命的整个历史运动的先兆。心理学决不是法西斯主义的起源,它已经成为外加体系的要素之一,潜在的群众反抗——群众自己的理性——需要的正是这个体系的总体。弗洛伊德理论的内容,以与领导形象的同一化替换个人的自爱欲,指出了压迫者盗用群众心理的这个方面。的确,这个过程有一个心理学的方面,但它也表明一种日益增长的倾向,废除老的自由主义意义上的心理诱导。这种诱导被受上级指挥的社会机构系统地控制和吸收。当领袖们意识到群众心理并把它掌握在自己的手中时,它在某种意义上已不复存在。这一潜在性包含在心理分析的基本结构中,因为对于弗洛伊德来说,心理的概念主要是一个消极的概念。他用无意识至上来解释心理领域,并且假定本我的东西必须变成自我。人从他的无意识受外界支配的法则那里解放出来,就等于废除了他的“心理学”。法西斯主义在相反的意义促进这一废除,用从属关系的永恒化代替潜在自由的实现,用侵占受社会控制的无意识代替使主体意识到自己的无意识。因为,既然心理学总是表示对于个体的某种奴役,它也就包含着个体在某种自足和自主意义上的自由。19世纪是心理学思想的伟大世纪,这不是偶然的。在完全物化的社会中,几乎没有人与人之间的直接关系,并且每个人已被简化为一个社会的原子,简化为纯粹的集体的功能。心理的过程虽然仍旧存在于个体身上,但已不再表现为社会过程的决定力量。因此,个体的心理已经失去了黑格尔原先称之为其实体的那种东西。弗洛伊德最大的功劳也许就在于,虽然他把自己局限于个体心理学范围从而聪明地避免了从外界引进社会学因素,他还是达到了心理学让位的那个

转折点。“任凭客体摆布”的主体，“已被客体取代了它的最重要的要素”，<sup>①</sup>即超我，主体心理的“匮乏”，几乎以超人的眼力预示了后心理学的非个体化的社会原子，正是这种原子形成了法西斯主义的集体性。在这些社会原子中，集团形成的心理动力学已经超过它的作用范围而不再是一个现实。“虚假”这个范畴适用于领袖，同样也适用于群众的自居作用，以及他们的被信以为真的狂暴和歇斯底里。正如人们从心底里很少相信犹太人是魔鬼，他们也很少完全相信领袖。他们并没有真正同一化于领袖，只不过装出同一化的样子，表演他们自己的热情，从而参与他们领袖的表演。正是通过这种表演，他们取得了他们的不断激发的本能冲动与他们所达到的启蒙的历史时期之间的平衡，而这个时期是不能任意撤销的。也许就因为法西斯主义者怀疑他们自己的“集团心理”的虚构性质，才使他们如此残忍和难以接近。如果他们停下来思考一会儿，整个表演就会瓦解，而他们就会陷于恐慌。

弗洛伊德在一个意外情况下，即当他论述催眠使个体退回到与原始部落族长的关系之中时，发现了这个“虚伪”的成分。

正如我们从其他反应所看到的那样，个体保存了复活这类旧处境的不同程度的天然倾向。一种认为催眠只是儿戏、只是这些旧印象的虚假更新的认识，可能留下并留神抵抗催眠状态中意志暂停带来的任何过于严重的后果<sup>②</sup>。

同时，这种儿戏已被社会化，并且后果证明是极为严重的。弗洛伊德把催眠规定为仅仅发生在两人之间，以此区分催眠和集团

---

① 《集团心理和自我分析》，第 76 页。

② 《集团心理和自我分析》，第 39 页。

心理。但是，领袖们利用群众心理。他们的技巧的现代化已使他们能够实现催眠术咒语的集团化。纳粹的战斗口号“奋起吧，德国！”隐藏着恰好相反的内容。另一方面，咒语的集团化和制度化已使心理转移越来越迂回和不稳定，以致表演的模样、狂热的同一化、以及集团心理的所有传统动力学的“虚伪”，都有了惊人的增长。这种增长可以在突然识破咒语的不真实中结束，并且最终在它的瓦解中结束。社会化的催眠状态在它的自身中孕育着一种力量，将通过隐蔽的控制消灭退化的幽灵，并且最终唤醒那些虽然不再沉睡但未睁开眼睛的人们。

（张 明 张 伟 译 赵月瑟 校）



## 主体与客体<sup>\*</sup>（1960年）

对主体和客体进行思考时，就提出我们将要论及什么的问题。主体和客体这两个词显然是多义的。例如“主体”，可以指特殊个体，可以指普遍属性，也可以指康德的《导言》中所说的“普遍意识”。这种歧义性不是简单靠澄清术语所能改变的，因为这两个意义相辅相成；缺少一个就很难领会另一个。离开了任何主体的概念，就无法想象个体人性的元素——谢林称之为“自我性”；如果对个体人性的元素失去了任何记忆力，“主体”也将失去任何意义。反过来说，一旦我们按照一般概念的形式把人类个体完全作为一个个体来思考——一旦我们指的不再仅是某一特定的个人的现实存在——我们就已经把人类个体变成了那种跟唯心主义的主体概念明显相似的一般概念。“个别的人”这个术语本身需要有一个全称概念，才不至于成为没有意义的东西。即使在专有名字中也仍包含同那种一般概念的关系。它们指的是叫做那个名字的一个人，而不是叫任何其它名字的一个人；因此“一”省略地代表“一人”。

另一方面，如果我们试图给主体和客体这两个术语下定义来避免这类混乱的话，我们就会象康德以来的现代哲学所一再提示的那样，陷于一种理论上的困境，继而加添了下定义的种种疑难，因为在某种程度上主体和客体的概念——或者确切地说，它们所表示的东西——先于一切定义优先考虑。下定义意味着从主观上

---

\* 译自安德鲁·阿拉托和艾克·格布哈特主编的《法兰克福学派重要论文选》，纽约，1978年，第497—511页。

利用一固定不变的概念去捕捉某种客观的东西,不管它本身可能是什么样的东西。因此主体和客体是难以给它们下定义的。为决定它们的涵义所要考虑的东西,恰恰是定义为了概念的灵活性而需省略的东西。因此,一开始就把“主体”和“客体”这两个经过仔细琢磨的哲学字眼作为历史积累的问题提出来讨论是可取的——当然不是坚守这种约定主义,而是继续进行批判分析。其出发点就是这样一种所谓朴素的——尽管已经经过中介——看法,即任何一种有知识的主体都而对着任何一种已知的客体。因而这种在哲学术语中通称间接知觉的反思是含糊的客体概念与同样含糊的主体概念的一种再联系。第二种反思反映第一种反思,从它们的内容看,这种反思更严密地确定了那些含糊的主体概念和客体概念的内涵。

主体与客体的分离既是真实的又是虚假的。说是真实的,因为这两种分离在认识领域表现了实在的分离,表现了人的状况的二分法,表现了一种强制的发展。说是虚假的,因为这种逐渐形成的分离不能看成是实体化的,不能神奇地把它变成一成不变的东西。主体与客体分离的这种矛盾被转移到了认识论。虽然不能把主体和客体看作是分离的,但是这种分离的假象还是在它们的相互中介中表现出来——主体中介客体,更多的以不同的方式表现为客体中介主体。分离一旦未经中介而直接地得到确认,就成了意识形态,这才是它的常规形式。这时精神就要占有某种绝对独立的位置——精神本身并非绝对独立的;它的独立的要求预示着统治的要求。主体一旦完全脱离客体,就把客体纳入它自己的规范;主体吞没客体,很大程度上忘记了它还是客体本身。

主体和客体会暂时或永恒地处于愉快的原始统一状态,这样的图景只是一种浪漫的幻想,然而,有时候也是一种充满希望的设想,不过,在今天只是个谎言。主体形成之前的未分化状态是对自

自然界恢恢天网的恐惧,对神话的恐惧;正由于对这种恐惧的抗议,伟大的宗教才含有真理的成分。此外,未被分化并不等于一体;甚至在柏拉图的辩证法中,统一性也需要该统一体的若干项目。对于那些能活着看到统一体的人来说,新的分离的恐怖将使旧的混沌的恐怖理想化——两者从来就是一回事。这种空洞无谓的恐惧使人忘记了从前同样可怕的一种恐惧:伊壁鸠鲁的唯物主义和基督教的“不敬畏”想要拯救人类,面对好复仇的神灵们的恐惧。拯救人类的唯一途径是通过主体意识。如果主体意识被消灭而不是在更高的形式中被扬弃,其后果将是倒退——不仅是意识的倒退,而且是倒退到真正的野蛮状态。

命运,自然界主宰人类的神话,来自于全面的社会监护,来自于人们的眼睛还没有被自我反思打开的时代,来自于主体意识尚不存在的时代。旧时代未分化状态的一段时期应当被遗忘,但不是以一种集体的惯例去为那个时代的复归召魂。未分化状态的延续就是精神的同一;这种精神的同一压抑地形成它的对立面。如果允许对主体与客体协调一致的状态进行思辨,那么两者毫无区别的同一或它们的对立的敌对状态都是不可思议的。相反,只有区分开的东西的相互交往才是可以想象的。在这之前,互相交往的概念作为客观概念是不会发挥自己应有作用的。目前的交往概念之所以如此声名狼藉,是因为有了最好的东西,人与物协调一致的潜在可能,可以因主观的理由而背离主体之间的相互交往。即使就认识论来说,在正常情况下,主体与客体的关系应该处于人们相互之间以及人们及其对立面之间的相安无事状态。相安无事是彼此不存在支配关系的但又存在各自介入的区别状态。

在认识论上,“主体”通常被理解为“先验主体”。按照唯心主义的学说,主体既可以沿着康德的路线构成包括未经加工的物质材料在内的客观世界,也可以构成自费希特以来的那种客观世界本

身。唯心主义的批判家并非是第一个发现,构成经验实体的先验主体是从活生生的个人中抽象出来的。很明显,先验主体的抽象概念——它的各种思想形式,这些思想形式的统一,以及意识的有独创性的生产能力——必须先有允许其产生的东西:现实的有生命的个人。这种观念曾经出现在各种唯心主义哲学中。康德在他论述心理谬误的逻辑推理的篇章中,试图揭示先验主体和经验主体的构成成分在等级上的原则差别;但他的著名继承者费希特和黑格尔,还有叔本华,却借助于逻辑的妙用来对付循环论的巨大困难。他们经常求助于亚里士多德的主题:即什么东西最先为我们的意识而来——这里指的是经验主体——而不是指最初东西本身,比如它假定先验主体为它的条件或始因。甚至胡塞尔反对心理主义连同反对发生和有效性区别的论战,也是这种辩论方式的继续。这种争论是辩护性的,有条件的被说成是无条件的,获得性的被说成是原发性的,除了最初的东西——或如尼采批判地描述的那种尚不存在的东西——以外任何东西都不可能是真实的,这是整个西方传统的陈词滥调;这里我们看到了它的再现。人们并没有误解这种论点的思想作用。由于个体越是系统化,他们的社会总体的功能就越益降低,人也将越来越变得单纯无知,作为具有创造力和绝对统治力的个人,也将越加由于其主观精神的提高而得到安慰。

尽管如此,先验主体的现实性比它作为纯粹主观精神的升华更为重要,从批判地取消唯心主义的角度来说也完全是这样。在某种意义上,(虽然唯心主义最终会接受这种提法)先验主体比那些由先验个人抽象出来的心理个人更为现实——也就是说,对人们的现实行为以及这种行为所造成的社会更有决定作用。心理个人由于他们成了社会机器的附件并最终变成意识形态,在这个世界上也就不起作用了。活着的人类个体由于他不得不扮演被内在地注定了的角色,他成了经济人的化身,比起他不得不让自己直接充

当活生生的个人来,他更接近于先验主体,在这个意义上,唯心主义学说是现实主义的,无需因为被对手指责为唯心主义而感到窘迫。先验主体的学说所忠实揭示的是各种关系——从人类个体以及他们的关系中分离出来的种种抽象的合乎理性的关系——的先验性,这些关系在交换中都有自己的模式。如果这种交换关系就是标准的社会结构,那么它的合理性就构成了人;他们为自己图什么,他们似乎把自己当作什么,都是次要的。他们在哲学上老早就已被美化为先验的机械论歪曲了。经验的主体这个以为最明显不过的东西,实际上不得不被看成是尚不存在的东西;按照这种看法,先验主体乃是“构成的”。

把这种所谓的一切客体的本原按固定的超时间方式加以对象化,这完全符合康德关于先验意识形式的固定不变学说。这种固定性和不变性按照先验哲学产生一切客体或者至少规定它们的规则,这种固定性和不变性是在社会关系中已客观地形成的人的具体化的思考方式。这种偶像崇拜的特性,一种社会上的必然假象,已经历史地转变成按照它的概念本该属于后天的那种先天的东西。关于世界的构成的哲学问题已经把它的镜子映象颠倒过来了;然而正是这种颠倒说出了它已达到的历史阶段的真理——当然,这种真理可以从理论上再次为另一次哥白尼革命所否定。确实,这种颠倒也有积极的一面:社会由于它的居先地位使它的成员和社会本身得以生存下来。各个个人因他的存在的这种可能性而具有一般概念,表明思想是一种普遍关系,因而也是一种社会关系。思想对个人的先在性并非如同偶像。只有唯心主义才把一个方面认为是实存的,而这一方面离开了同另一方面而的关系是无法理解的。但是经验事实,唯心主义所无法摆脱的陷阱,将再次表明这种实体的失败。

洞察客体的首要性并不是恢复旧的直接知觉,这方面的批判

并不等于或者好象是毫无保留地受外部世界束缚；缺乏把认识和认识者重新联系起来的具体的自我意识不是一种人类学的状态。朴素实在论的主体与客体的原始对立确实有历史的必然性，并且不是任何意志所能取消的。同时这也是这种错误抽象的产物，这已经是一种具体化。我们一旦识破了这一点，就不会不加反省地进一步探索向自身客体化的意识，一种正是照此外化并且实际上向外起反作用的意识。向主体的这种转变，尽管开始时是针对它的首要性的，并不因主体的修正而简单地消失；发生修正的相当重要的原因是对自由的主观兴趣。反之，就客体的首要性来说，指的是主体。作为主体的部分在不同质的意义上是客体，在某一意义上主体是比客体更基本的东西，离开意识就无从知道客体。所以，客体作为一种客体也是一种主体。

通过意识知道的必定是某物；中介针对被中介的东西。但是主体，中介的要点是怎样——绝不是是什么，作为和客体相对立——这是以对主体概念的任一可理解的想法为条件的，客观性倘若没有主体即使不是实际上也是潜在地可以想象的；主观性倘若没有客体就不是这样了。不管我们怎样给主体下定义，实存的东西是不能从主体那里变出来的。如果主体不是某物——而“某物”表示某种不可还原的客体要素——它就什么也不是了；即使作为抽象行为仍需涉及某种活动的东西。客体的首要性在于间接知觉的间接知觉，而不是重新提出来的直接知觉。它是主体还原的矫正作用，不是主体一方的否定。客体也是可中介的；不过按照它自己的概念不象主体依赖客观性那样完全依赖主体。唯心主义忽视了这些差别，结果使起伪装物作用的抽象的精神化变得粗糙了。这就导致对盛行于传统理论中的对待主体的立场的修正。传统理论从意识形态上拨高主体，从认识实践方面诋毁主体。从另一方面来说，如果一个人想要获得客体，他的主体属性或主体性质就不应当被消除。

因为这样做恰好违背了客体的首要性。

如果说主体确实有一个客观的内核,则客体的主观性质就更是客观性的一个要素。客体仅仅由于它是某种确定的东西,它才成其为东西。主体自己的客观性是在那些似乎由主体把它们附加给自己的属性上显示出来的:它们全都是从直接知觉的客观性那里借取的。即使按照唯心主义的学说,主体的属性也不仅是附加物;它们也总是被定义所需要的,而客体的首要性正是这一点上得到了确认。反过来说,不掺杂任何思想和形象性的想象中的纯客体,是抽象主观性的直接反映:只有抽象才能使他物跟自身一样。同还原论的不确定的基质不同,不折不扣的经验客体比那种基质更客观。对知识的传统批判从客体中排除出去而归之于主体,这种特性,应归因于主观经验中客体的首要性;而我们受统治的间接知觉所欺骗的正是在这一点上。这种传统的知识批判延续下来,发展到对已认识到本身历史局限性的经验的批判,并最终地发展到对社会的批判。因为社会是内在于经验中的,不是另外一个世界。只有社会对知识的自我反思才能为知识获得客观性,如果知识继续服从对它持有的种种社会强制而又意识不到这些强制,这种客观性将会丧失殆尽。社会的批判是对知识的批判,而知识的批判也是对社会的批判。

客体的首要性——在这个术语的最广泛意义上超过主体的首要性——只有在它多少可以下定义的时候,在它不单纯是康德作为一切现象不可知的根由的物自体时,才是可以合法地加以讨论的。当然,不管康德怎么说,即使物自体也含有有别于绝对地断定的东西的最起码的属性;这样的一种属性,即一种否定的属性,只能是非因果性的属性。这种属性同符合于主观主义的传统观点足以形成一种对立面。对客体的首要性的检验是它的对具体化意识所持的跟主观主义一致的观点的质的变化。主观主义没有触及朴

素实在论的本质；就象康德经验主义实在论的公式所证实的那样，主观主义仅仅致力于说明它的有效性的形式标准。有一个支持客体首要性的论据确实是同康德的构成说不相容的：在现代自然科学中，理性超越了康德学说构筑的那一道墙，它摄取了不同于康德经过仔细琢磨的那些范畴的断片。理性的这种扩展粉碎了主观主义。然而，把居先的客体规定为有别于它的主体的装饰物，从制约它的条件来看，也从按照主观主义型式规定有待规定的范畴工具的东西来看，是可理解的。按照康德的学说，这种范畴的属性也是假定的，没有这些属性就没有客观性，因此，如果你愿意这样看，它们确实是“纯粹主观的”。这样，人的还原变成了人类中心说的没落。连作为一种构成要素的人也是人造的——这就使得对精神的创造力不抱幻想。但是既然客体的首要性要求对主体和主体反思的反思，那么主体性——跟原始的唯物主义不同，它真的容不得辩证法——就变成了一种持续存在的要素。

自从哥白尼革命以来，凡是叫做现象论的——除了依靠有知识的主体以外什么也不知道——都跟迷信主观精神结合在一起。对客体首要性的深刻认识引起二者的革命。黑格尔曾想纳入主体一类的东西现在有了推倒它们的批判结果。一旦主观性被当作客体的形式来把握，神经感觉、洞察、认识都是“纯粹主观的”这一普遍论断就失去了说服力。现象性就是主体的神奇般地变成了它自身定义的依据，主体被假定为真实的存在。主体本身就被带上客观性；主体的活动并没有被排除在认识之外。

但是现象论的幻觉是一种必然的幻觉。它证明主体作为一种虚假意识产生的几乎不可抗拒地令人昏聩的前后关系，主体同时也是这种前后关系的组成部分。这种不可抗拒性是主体的思想意识的基础。对缺陷——知识的限度——的认识变成一种德行，以致使缺陷成为更能忍受的东西。一种集体自恋在起作用。然而，只要



基础还没有包含一个真理核心,哪怕是歪曲了的真理核心,自恋就不能诱发这种说服力,不能产生最强有力的哲学。就富于创造力的主观性来说,先验论所赞扬的是主体无意识地禁锢于自身之中。它的每一个客观的思想都使自己处于被驾驭的状态,就象一头在外壳里的披甲兽想要摆脱又摆脱不了;唯一的区别在于这种动物没有把它们的囚禁当作自由来夸耀。

我们有充分理由问一问人类为什么会这样。他们的精神囚禁是最真实不过的。他们作为认识的人依赖空间、时间和种种思想形式,表明他们对物种的依赖。这些构成要素是种的沉淀物;它们因此依旧有效。先验的东西和社会是交织在一起的。那些形式的普遍性和必然性,它们的康德式的赞美,恰恰是把人类联合起来的東西。人类需要它们维持生存。监禁是内在化的,个人被禁锢于自身不亚于被禁锢于宇宙和社会。因此,将监禁重新解释为自由的兴趣,个人意识的范畴监禁重复了每一个人的实际监禁。

允许意识看穿监禁受形式决定的灼见也已移植于个人。人们的禁闭本身也许会使他们认清他们的社会禁闭;阻碍这种认识的始终是现实的资本利益。正是为了现状的利益,某些东西几乎跟形式本身一样必要,那种哲学势必迷失它的方向。唯心主义甚至在开始把世界美化为绝对观念之前,就已属那种意识形态的东西。这种最初的补偿就已包含这样的观念:现实,一种被拔高为假想的自由主体的产物,将会证明自己是自由的。

同一论的思想,一种流行的二分法的隐蔽形象,在我们这个主观无能的时代已经不再充当主体的绝对化角色。代之而起形成的是一种表面上反主观主义的型式,即在科学上被称作还原论的客观的同一论思想型式。(早期的罗素常被称为“新实在论者”)目前它是这种具体化意识的特有形式——虚假的形式,因为它的隐蔽性而具有更为致命的主观主义弱点。这种思想残余是按照主观理

性的指令原则炮制的，并且把自己抽象化了，这跟主观理性的抽象性相一致。这种误认自身为自然界的物化意识是朴素的：它经过发展演变和自身的许多中介，把自己当作——按照胡塞尔的说法——一种“绝对本原的存在领域”，并为想得到的东西提供了他物。为了客观性缘故把知识非个性化的理想保留下来的不过是客观性的升华。

我们一旦承认客体的辩证的首要性，那么对作为扣除主体剩余物的客体的非反思的实用科学的假设就将站不住脚。而且这种主体就不再是一种客观性的可以扣除的附属物。客观性去除了它的一种基本要素就是虚假的，不纯粹的。的确，支配客观性的剩余的概念这种思想，在某些假设和人为的东西中——绝不是取代净化的客体本身的观念中——有着它最初的形象。更确切地说，它是扣除了一切生产成本后保留在资产决算表上的利润模式。然而，利润是主体的利益，受积累形式的限制，并归结为积累形式。思考利润的素朴实在论所看重的并不是“物质”；物质是被淹没在产量中的东西。但是认识还得受未被损害的交流所支配，或者——由于已没有什么未受损害的交流了——还得受隐蔽的交流过程的支配。客体的无主体剩余物并不比主体设定的剩余物来得多。这两个矛盾的规定相辅相成：这种剩余物就是它们主观地组织起来的操纵过程的产物，科学也可以用这种剩余物充作它的真理。

定义什么是客体也是这种处理的一部分。识别客观性的唯一途径就是反思，这是在每一历史和认识的阶段上，对当时作为主体和客体呈现出来的东西以及对经过中介的东西进行反思。在这个意义上，正如新康德主义所说的，客体确实是“无限的给定物”。有时，主体作为不受任何限制的经验要比为了适合主体理性的需要而形成的经过过滤的剩余物更接近于客体。未经还原的主观性，按照它在哲学史上的争论价值，比客观主义的还原更能客观地起作

用。所有知识在这种咒语下遭到了践踏,丝毫得不到尊重,传统的认识论论点颠倒了是非:公正的成了不正当的,不正当的成了公正的。个人经验的客观内容不是通过比较概括的方法产生的:它是通过消除使个人经验,如自身的偏见,不无保留地服从客体的东西而产生的——正如黑格尔指出的:利用这种自由解放认识的主体,直到认识的主体依靠自身的客观存在的力量,真正消退为跟它近似的客体为止。

主体在认识上的决定性地位是经验的,而不是形式的;康德所谓的构成物实质上是变形物。知识的这种优先运用,就是破坏它的正常运用,就是粗暴地对待客体。探讨客体的认识活动就是主体撕开编织在客体周围的屏障。这种认识活动只有当主体不怕被动,完全信赖自身的经验才能办到。客体的首要性正在主观理性察觉主观偶然性的地方发出闪光——尽管在客体中没有一点主观的混合物。主体是客体的作用者,不是它的组成部分;这个事实对理论与实践的关系有重要意义。

\*            \*            \*

即使对哥白尼革命重加思考之后,康德的最有争议的原理,即关于先验的物自体和构成的客体之间的区别,仍还保留某些真理。因为在这种情况下客体将是非同—的,它将摆脱主观作用的影响,并且可以通过它的自我批判加以认识——如果确实存在这种客体,如果这种客体确实不是康德按照理念的概念概述的东西。这种非同—性十分接近于康德的物自体,尽管他坚持物自体与主体符合的最终观点。它不会是已醒悟的知性世界的遗物,更确切地说,就从那种非同—性中抽象出来的并从中找到它的障碍的康德的哥白尼革命来说,它比感性世界还要实在。

然而,按照康德的路线,客体是由主体所“假定”的东西,一套主体形式投射到某个绝对的东西上,归根到底客体是把被主体的

重新联系所分解的现象结合成为一种客体的法则。康德给法则概念加上的必然性和普遍性的属性,这些属性对事物都是固定不变的,并且不可思议地等同于跟世人冲突的那个社会的世界。按照康德的说法,主体给自然界规定的正是那个法则;在他的概念中,客体是客观性的最高峰,是主体及其自我异化的完美表现;它的发展要求的顶点就是主体把自己冒充为客体。这种论点虽说自相矛盾却并非全错:事实上,主体也是一种客体;主体只不过在它形式的本质方面忘却了自己是怎样构成和依靠什么而构成的,康德的哥白尼革命打击了主体的严格客体化,打击了物化的现实。它的真实内容决不是本体论的,而是主体和客体之间历史地积聚起来的障碍。主体由于要求凌驾于客体之上并进而骗取客体自身而建立这种障碍。因为主客体的真正非同一性,客体越是远离主体,主体就越要“构成”客体。

康德哲学为之费尽脑汁的这种障碍同时也是这种哲学的产物。由于任何素材的作用,主体,作为纯自发性和原始知觉,作为似乎绝对动力学原则,跟仿照自然科学的模式组成的物质世界一样,也是物化的。由于那种作用,这种自称的纯粹自发性停止了——本来,尽管不是对康德而言的;它是一种假定为某物的形式的形式,只是这一形式由于自身的特性而不能跟任何某物发生相互作用。这种自发性的突然脱离个别主体的活动,一种已被贬低为偶发心理的活动,毁坏了康德心目中的核心原则,原始知觉。他的先验论使纯粹作用失去了暂时性,没有这种暂时性几乎任何事物都无法用“动力学”来加以解释。作用退居为次级的存在——正如大家所知道的,确切地说,是晚后的费希特对 1794 年科学理论感到厌恶的时候。康德整理了客体概念中的这种客体的含糊性,关于客体的定理都无权忽视它。严格说来,客体的首要性是说不存在作为主体的抽象对立而的客体,但照这样,客体的首要性似乎是必然

的,那种幻想的必然性应当抛掉。

的确,不再会有真正“实有”一个主体。它的唯心主义实质导致种种荒谬说法。这些荒谬说法可以概括为:主体的定义包括被断定为跟它相反的东西——而绝不是仅仅因为作为一种构成物需以一种被构成物为先决条件。就唯心主义关于世界构成的学说——必定存在某一主体,以便能构成任何事物——所暗指的存在来说,即这种存在也必定是从真实性的领域借用来的,主体本身就是一个客体。“实有”什么的概念无非是意指存在什么,于是作为存在物的主体当即归之于“客体”的名下。然而作为纯粹知觉的主体自认是一切存在物的道地的他物。这也是局部真理的否定现象:至高的主体所强加给包括自身在内的一切事物的物化,是十足的假象。凡是可免除物化的东西,主体都拿来填补自我的这种空白——当然,由于这种荒谬的结果,因此许可所有其它的物化。

按照唯心主义的观点,真实生活的观念总是作为错误地在内心设计的。作为具有创造性的想象的、作为纯知觉的和最后作为自由行动的主体,把真正再生人类生活的活动译成特殊语言。因而在这种活动中,主体可合乎逻辑地期待得到自由。为什么只有那么少量主体会消失于客体或者应比客体更为高级的东西中,或消失于象可以被实体化的存在中,原因就在于此。这种自我设定的主体是一种幻象,同时在历史上又是真实的。它包含着扬弃它的自身法则的可能性。

主体与客体的差异贯穿于它们二者之中。这种差异不能被绝对化,同样也不能割断同精神的联系。实际上,主体中的一切都由客体来负责;主体中所有非客体的组成部分将从语义上突破“是”的约束。传统认识论的纯主观形式,按照它的概念,总是仅仅作为某种客观事物的形式而存在,永远具有这种客观性;没有这种客观性,是不可想象的。认识论上的我的可靠性,即自我意识的同

一性,显然是仿造持续同一的客体的未反思的经验制作成的;甚至康德也实际上把它跟这种经验联系起来,他也未能把这种主观形式说成是客观性的条件,也未曾将它们默认为一种借用的客观性,即康德把它跟主体对立起来的客观性。但在主观性缩略到极端的情况下,从这种极端的综合统一的观点看,结合在一起的通常只是任意凑合的东西。不然的话,综合只能是任意的分类。确实,如果没有一种主观地实施的综合,这种结合同样是不可想象的。即使主观上先验的东西,也只有就其具有客体的一方面说才可被称为客观上有效的;没有这一方面,先验的东西所构成的客体就会是主体的一种纯粹同义反复。最后,由于客体是不可解释的、给定的、外在于主体的,所以它的内容——就是康德说的认识的质料——也是主体中的某种客体的东西。

照此看来,也就很容易把主体当成无——跟黑格尔说的精神非常接近——把客体当成绝对。这是另一种超验的幻觉。主体由于它的实质,由于它使一物成为非物的东西而被贬低为无。它之所以受到怀疑是因为不能满足素朴实在论的最内在的存在标准。唯心主义的主体构造的失败就在于它把某种客观的东西混同于固有的存在物;按照这种存在物的标准,恰恰它是不存在的东西,主体被认定为无。主体越相信自己具有客观存在就愈不为主体,主体越不相信自己具有客观存在就越是主体。但是,主体作为一个要素是不能根除的。消除主体的要素后,客体就会象主体生命的片刻冲动和飞逝瞬间那样分崩离析。

客体,即使衰弱了的客体,也不能没有一个主体。如果客体缺少主观性的要素,它本身的客观性也会变得毫无意义。休谟认识论的软弱无力就是一个臭名昭著的例证。认为认识没有主体也能进行的这种看法,就是受主体方面指导的。因而个别的主体与先验主体之间的关系是被判定的。个别的主体是经验世界的一个部分,这

自康德以来有过不胜枚举的种种说法。但是个别主体的功能,它的经验能力——这是先验主体所没有的,因为纯逻辑的产物都不可能有任何经验——实际上是建构性的,它远远超过唯心主义赋予先验主体的功能,它本身是从个人意识出发的一种预先批判的抽象和深刻的实体化抽象。然而先验性的概念提醒我们,思维由于具有种种内在的普遍性的要素,而超越了它本身不可分割的个性化。普遍与特殊的对立也兼备必然与虚假两种性质,二者相互依存——特殊只是被定义的东西,普遍也一样;普遍只是个别东西的定义,因此它本身是特殊。它们二者之间存在着既是又不是的关系。这就是非唯心主义辩证法最强有力的动因之一。

主体对自身的形式主义的反思就是对社会的反思,结果产生了一种自相矛盾:一方面,就象已故的杜尔克姆意指的那样,赋予形式的构成要素有社会的根源,而另一方面,就象当代认识论吹嘘的,这些要素客观上是有效的;按照杜尔克姆的推论,这些要素在证明它们的偶然性的每一个命题中已经博得信任。这种自相矛盾跟主体的客观的禁锢本身可能是一回事。认识的功能已经从它的来源那里显现出来,而没有认识的功能就不会有主体方面的差别和同一。认识的功能基本上存在于那些形式的给予者那里;在认识范围内,它必须按照形式给予者的路线起作用,甚至在那里它似乎也超出了那些路线。形式给予者规定认识的概念,然而它们不是绝对的;它们的出现就象认识功能本身,因而它们的消失也不会超出这种可能的范围。把它们说成绝对的就会使认识功能绝对化,使主体绝对化;把它们相对化将是对认识功能的一种独断论的否定。

对此,有人说这种论点包含一种无聊的社会学派:上帝创造社会和社会创造人,接下来是按照人的形象创造上帝。但是这种先在性的论点是荒谬的,只要是个人或者它的早期生物学形态被看成是实体化的。就进化的历史来说,更为可信的假设可能是时间上的

居先,或者至少是类的同时发生性。那种先于类而发生的“这个”人,或者是一圣经的追忆,或者是纯柏拉图主义。自然界在它的低级阶段充满了没有个性化的有机体。如果象晚近的生物学家所说的那样,人生下来实际上比其它动物的装备要差得多,他们或许只有结合在一起,通过原始的社会苦役,才有可能维持生存;对于一种假设的生物学劳动分工来说,个性化的原则也许是次要的。任何单独的人竟会首先作为原型出现,这是不大可能的。由于相信这种情况的出现,历史上已经得到充分发展的个性化原则被神话般地抛到背后,或者抛进永恒观念的太空。类可以通过变异使自己个性化,然后按照顺序通过个性化沿着生物学的个体路线在个体中产生自己。

人是一种结果,不是一种观念;黑格尔和马克思的认识渗透到所谓关于构成的问题的核心深处。特指的“这个”人的本体论即构造先验主体的模型,适用于自然进化的个人,正如语义学上指示的,冠词“这个”字带有含糊性,它在德语中既指个人也指类的成员。因此,对立於本体论的唯名论突出类、突出社会的首要性,远远超过了本体论。的确,在断然否定类这点上,社会是跟唯名论连成一气的(大概是因为类使它们想起动物的生活),具体做法是:本体论把个人提高到统一的形式,提高到与多相对立的自在物自体,而唯名论则不加思考地模仿人的个人模式,宣称个人是真正的存在。唯名论通过把社会贬低为个人的一种缩略语,从概念上否定社会。

(张明译 邵水浩校)



## 知识社会学及其意识\*（年份不详）

卡尔·曼海姆所阐明的知识社会学在德国又一次开始为人们所接受。这得归因于该社会学那并无害处的怀疑主义态度。象存在主义社会学一样，知识社会学也怀疑一切，而且什么也没有批评。那些感到受“教条”压抑的知识分子，无论这种教条是实在的，还是假设的，对一种似乎趋向于摆脱偏见和假设的气氛感到宽慰，同时也为他们得到了马克斯·韦伯的自觉的、独一无二的、大胆的理性的动人力量作为对他们自身的那种犹豫不决的自主意识的补偿而感到欣慰。韦伯学派的许多冲动的思想出现在曼海姆及其对手雅斯贝尔斯的学说中。这些思想曾经深深地植根于韦伯学派这座博学的大厦中，其中最重要的思想是以真实形式来抑制意识形态的理论的倾向。这些思考可以从曼海姆的早期著作之一，即《在重建时期的人和社会》这本书中得到证明。曼海姆的这部著作对公众的影响比那本论意识形态的书更大。虽然，人们无法相信该著作所阐明的每一条公式，但是，这部著作的伟大之处就在于提出了对知识社会学的影响和见识。

这部著作的精神是“实证主义的”；社会现象首先被当作现象“本身”对待，然后按照普遍概念进行分类。在该过程中，社会对抗总是被有意识地掩盖起来。社会对抗只作为对一概念结构的巧妙修正而继续存在着。这一概念结构的精确的原则被独断地确立起

---

\* 译自安德鲁·阿托托和艾克·格布哈特主编的《法兰克福学派重要论文选》，纽约，1978年，第453-465页。

来,并陷入隐蔽的冲突之中:“现时代重建中的一切冲突的最终根源可以用一个单独的公式来把握。这一切紧张都产生于‘自由竞争原则’和新的管理原则之间的、不可制约的相互作用。”似乎一切都不取决于谁管理谁,或者说,必须对这个艰难的时代负责的是“非理性的”东西,而不是某些特定的团体或一特定的社会结构。对抗的增长被文雅地说成是“人的能力的不均衡发展”,似乎这是一个个性的问题,而不是个取消个人的自主机构问题。正确与错误以同样的方式被掩盖了;从正确和错误的事物中抽象出“普通人”,并赋予其一种“永远具有”的本体论上的“狭隘意识”。曼海姆坦率地承认,他的“经验的自我观察”这个术语是从各门更为精确的科学中借用过来的:“所有这些自我观察的形式都有掩盖和忽视个人之间差别的倾向,因为这些形式所感兴趣的是人的共性及其变易的普遍性,”而不是人所处的特殊情况和他所经历的实在变化。曼海姆的概念世界的普遍化序列,以其中立的形式和善地对待现实世界,它在运用社会批判的术语的同时,却又摒弃了术语中的刺激性。

社会这一概念,一开始就是软弱无力的,原因是它乞援于“一体化”这样一种极其折衷妥协的术语。它的出现决非偶然。曼海姆运用社会总体性这个概念,与其说是为了强调人在总体性中的复杂依赖性,不如说是为了宣扬社会过程本身,认为社会过程本身是整体中的各种矛盾的一种平衡。从理论上讲,矛盾在这种平衡中消失了——尽管“社会”的生活过程恰好是这些矛盾构成的。“因此,这种说法并非一目了然的:盛行于社会中的一种意见是一个选择过程的结果,而这一选择过程将许多类同的、直接有关生活的措词结合在一起。”在选择这概念中消失了的是这样的事实:人在无谓牺牲和灾害的不断威胁的状况下,使这种机械论得以继续存在的东西是人的剥夺。社会的不安定的、不合理的自我保存证明是虚假的,应使这种社会自我保存变成为社会的内在正义或“合理性”的

一种成果。

哪里有一体化,哪里就有精英。曼海姆认为,恐怖容易上升为“文化危机”。在他看来,“文化危机”变成了“精英人物形成的问题”。曼海姆提出了这一问题得以形成的四个过程:精英增长的数目和及其影响的衰弱后果,精英团体的排他性的毁灭,选择精英过程的变化以及精英组成的变化。首先,这一分析中所运用的范畴是颇令人怀疑的。把种种事实记录下来的实证主义者准备接受这些隐瞒事实的说法。其中一个说法便是精英人物这个概念本身。这一概念的非真实性体现在这样一个事实中,即特殊团体的特权有意地被说成是某种客观的选择过程的结果。然而,事实上,除了他们自己外,并没有人把他们推选为精英。曼海姆在运用精英这个概念时,忽视了社会的力量。他以正规的社会学方式“描述性地”运用了这个概念。这就使他能随心所欲地揭示每一个特定的、享有特权的团体。同时,以同样的方式运用精英人物这个概念,致使目前的紧急情况可以不顾政治经济的状况,从上述某种同样“中立的”精英机制的失灵中推导出来。在这过程中,曼海姆同事实发生了公开的冲突。当他断言,对于任何人来说,“在大众民主的”社会中,要获得步入社会影响的任何领域的资格已日益成为容易之事,因此,精英被剥夺了“他们的孤傲性格,这对于理智和心理冲动的发展乃是必要的”时候,曼海姆与最低下的前科学经验发生了矛盾。精英缺少同质性是一种虚构,这种虚构与价值世界中的混乱和一切稳定的秩序形式的崩溃有关。谁不适应这一点,就会被排斥在外。甚至反映那些实际利益的信念的差别,首先也是为掩饰遍存于一切决定性事物中的根本统一性服务的。曼海姆毫不犹豫地补充说,没有什么比谈论“文化危机”提供更多的困惑了。“文化危机”将现实的痛苦变成精神犯罪,谴责文明,并且一般总是有利于野蛮主义。文化批判已改变了它的作用。文化庸人早就不再是进步的人——不

再是尼采所说的象戴维·斯特劳斯那样进步的人。相反,他已经学会了沉思和悲观,并以沉思和悲观的名义否认与他现时利益不一致的人性。他对可敬可畏的破坏性冲动转过来反对文化产品,对文化的衰弱,感到忧伤惋惜。在这位文化危机的社会学家看来,这是无关紧要的。他的崇高的理性并不能阻止自比德迈耶时期结束以来关于欧洲艺术的形成力量的告终这一陈腐论点,以一种既是浪漫主义的、又是反动的方式来反对现代艺术。

精英理论及其特色一併为人们所接受。传统概念的结合是因为幼稚地考虑到概念所代表的事物。曼海姆把“血统、财产和成就”说成是选择精英的原则。他那取消意识形态的激情并没能使他考虑一下这些原则的合法性;希特勒在世的时候,曼海姆确实能够谈及一项“纯血统的原则”,这一原则在过去曾保证了“少数贵族世家及其传统的纯洁性”。从这发展到血统和国家的新贵族,仅有一步之隔,曼海姆普遍文化悲观主义妨碍他迈出这一步。在他看来,几乎不存在什么血统。他害怕“大众民主”,在这种民主中,作为选择原则的血统和财产将会消失;杰出人物变化过快将会威胁这种连续性。曼海姆特别关心这一事实,即“纯血统原则”的神秘说教不再是非常正确的了。“纯血统原则已成为民主的原则,并且相当突然地为广大群众提供了无需任何成就的社会支配地位的特权。”正如过去的贵族不再比任何别人显得更加高贵那样,今日的贵族对真正放弃特权的原则已没有客观兴趣和主观兴趣。精英理论有幸于不变之中。这种理论将今日社会学家称之为社会差别的不同阶段,如封建主义和资本主义,在“血统和财产原则”的标题下统一起来,并以同样幽默的格调,将彼此相联的财产和成就分开。马克斯·韦伯指出,早期资本主义的精神将两者统一起来,也就是说,在一个合理合法的工作过程中,人们可以用物质成果这一术语来衡量取得成就的能力。成就等同于物质成果,这可以在准备造成偶

象本身中找到其心理学上的表现。曼海姆认为,这种倾向以理想化的形式表现出来,如“追求地位的内驱力”。在资产阶级的意识形态中,当作为个人之经济比率的“成就”与作为成就之潜在报酬的财产显然不再符合时,财产和成就开始被分离开来。只有在那时,资产阶级才真正成为有身份的人。因此,曼海姆的“选择机制”是发明创造,是远离现实社会的生活过程任意地选择出来的坐标。

从上述的论述中可以得到如下结论:这些理论与沃纳·松巴特和奥特盖·加西特的不严谨的概念具有雷同之处。曼海姆谈及“知识界的无产阶级化”。他要人们注意到文化市场泛滥这一事实。在这一方面他无疑是正确的。根据曼海姆的观察,(从常规教育的角度看)文化上能获得合格证明的人超过了这些人应得到的适当的地位。然而,这种状况被认为导致了文化的社会价值的下降,因为“文化商品的社会价值是生产这些商品的人的社会地位的一种功能,这是一条社会学的规律”。曼海姆继续说,由于知识界的新成员的招收范围不断向较低的社会阶层扩展,特别是向小官吏阶层,这势必会同时降低文化的社会价值。这样,便形成了无产者这个概念;这个概念,如同上层资产阶级概念一样,仅作为一种意识的结构而出现的,它把任何不熟悉统治的人都斥责为一个“无产者”。人们没有考虑到这一过程的起源,结果造成了曲解。曼海姆要人们注意,意识与社会最低层的意识“结构上的”同化作用,因此,他暗含把责备指向那些阶层的成员和这些人断言的大众民主的解放。但是,造成这种无价值局面的并不是被压迫者,而是压迫本身,这不仅影响了被压迫者,而且,从根本上来讲,也影响了压迫者。曼海姆几乎没有意识到这一事实。知识行业的泛滥是由于经济职业泛滥本身造成的,基本上是由于技术性的失业造成的。这与曼海姆的精英民主化无关,知识分子的后备军是最后影响这些精英的。再者,所谓文化状况依赖于创作文化的人的状况,这条社会学定律,是一

种错误概括的实例。人们只需要回顾一下 18 世纪的音乐就够了。在当时的德国，音乐同文化的联系则是毫无疑问的。除了宫廷的艺术大师、主要女演员和男歌手外，音乐家并不受人尊敬。巴赫曾在附属的教会中供职，年轻的海顿则是一个仆人。只有当音乐家们的作品不再适应即时的消费，当作曲家本人起来反对他自己的主宰者的社会的时候，音乐家们才获得了社会地位——贝多芬的情况就是这样。曼海姆得出虚假的结论的原因在于他的注重心理因素的方法。在他的学说中，社会的、个人主义的表面现象掩盖了这样一个事实，即社会的本质确实包括发展着的形式，这些形式经历了沉淀的过程，并使个人仅仅成为客观倾向的代理人。尽管知识社会学有着令人醒悟的色彩，但这种社会学的观点乃是前黑格尔主义的。就曼海姆的“规律”来说，它求助的一群组织者和文化的承担者是以社会和个人之间的和谐这个先验的假说为基础的。缺乏这种和谐乃是批判理论最迫切的探讨课题。批判的理论是门关于人的关系的理论，在此意义上，它也是一门关于非人道的人的关系的理论。

对知识社会学的曲解是由该社会学的方法所造成的，它把辩证概念变成了类的概念。因为在每一情况下，社会矛盾被归入个体的逻辑等级，社会等级本身便消失了，整体的图景也变得和谐了。例如，在该书的第三节中，当曼海姆把意识区分为三个层次，即偶然发现、创造发明和计划的时候，他只是试图把各个时代的辩证结构解释成是普遍社会化了的人的易变的行为模式，在这个模式中，有规定性的对立消失了：“当然，创造性的思维正在为合理地争取实现直接的目标而努力，这种创造性的思维和计划性的思维之间并没有一条牢固不变的界限，这是显而易见的。没有人能够确切地说明，创造性思维向计划性思维的这种过渡究竟在预测的何种程度上以及在意识调整的广大范围的哪一点上发生。”从自由社会向

“计划”社会不断转变这种观念与“思维”的不同方式间的转变这一概念有关,由此产生了这样一个信念,即历史过程是受一个体现社会整体的、生来唯一的主体指导的。辩证概念向类概念的转化是从那些依赖于不同思维层次的现实的社会力量状况中抽象出来的。“以往和现今社会学观点的新贡献是,它把历史看作是一个在规章制度干预下向实验开放的领域。”——尽管这种干预的可能性总是要与当时的认识水平相适应。从社会斗争进到行为模式这样一种水准,是可以正式地作出规定和预先作出抽象的,这就允许人们理直气壮地发出有关未来的声言:“但是另一条道路仍然是开放的——统一的计划将通过理解、协定和妥协等发生,就是说,理智的国家将在国际社会的主要位置中获胜。迄今为止,另一条道路只有在一定的民族团体范围内才是可行的;在这块飞地内,人们凭借这种方法确立了和平。”通过妥协的想法,通过计划把假定已被解决的矛盾保留了下来;计划的抽象概念预先掩盖了这些矛盾,因此,计划的抽象概念本身就是保留在其中的自由竞争原则和对其认识不足之间的一种妥协。

如果辩证概念的真理不遭到破坏,辩证概念就不能“转化”成正规的社会学范畴。曼海姆以卖弄实证主义自娱,相信自己能客观地依赖既定的事实。但是,他以相当不严肃的态度,把这些既定的事实说成是“不可言说的”,随后又把这些不可言说的事实放进社会学的思维机器中,使之上升为普遍概念。不过,只有被假定为直接的、既定的事实从其具体联系中抽象出来,就象一眼即可见到具体联系那样容易,这种按照概念序列进行的分类才是一个充分的认识过程。但是,如果在理论序列出现之前,社会现实就具有一种高度的“可言说的”结构——科学的主体及其经验材料都依赖于这种结构,那么,按照概念序列所进行的分类则是不充分的。随着分析的深入,原始“事实”不再是描述性的、独立的材料;社会学也不

再能为适应自身的需要,随意地把这些事实加以分类。由于社会的理论认识在发展,“事实”必须得到纠正。但这并不意味着象幼稚的经验所认为的那样,新的主体序列的结构必须得到修正,因为被预先给定的材料所包含的不只是在概念上进行加工的资料,换言之,这些材料是由社会整体形成的,因而,它们是在自身中“构成”的。只有通过抽象牺牲概念化的自由时,方能克服唯心主义。存在第一、意识第二的理论包括了在概念的形成和运动中表示了现实的动态趋势的方法论原则,而不是按照概念具有的实用的和便利的特征这一要求来形成概念和证实概念。知识社会学对这一原则置之不理,知识社会学的抽象是任意的,只要这些抽象仅仅与一种通过区分和纠正的方法而发展的经验相和谐。曼海姆本人并没有承认这样一个逻辑结论:“毫无偏见”地记录事实乃是一种虚构。社会科学家的经验并没有为他提供需要组织的、无差别的、混乱的材料;相反,曼海姆的经验材料是社会秩序,是一种比以往任何哲学所想象的更为重要的“体系”。判断曼海姆的概念之正确与否的标准,既不是它们的普遍性,也不是它们接近于“纯”事实,而是这些概念把握社会运动的真实规律的有效性,从而使那种难以对付的事实变得明晰易懂,在一个由一体化、精英和可言说的这些概念所规定的坐标中,那些具有决定性的规律以及规律所表明的人类生活的一切只不过是偶然的、社会学上的“区别”。由于这个原因,普遍化和区别化的社会学似乎是对现实的一种嘲笑。在诸如“不顾资本的集中和集中化”这些说明面前,这种社会学并没有作出任何反应。这种抽象并不是“中立的”。一门理论关心什么,不关心什么,决定了这门理论的性质。如果“不顾”的理由是充分的,人们也可以通过观察素食主义者或梅兹达兹南的追随者这样一些团体来分析精英,然后,从概念上使分析精确化,直到它的明显含糊性消失为止。但是,任何矫正措施都不能补偿这一事实,即基本范畴的选择



乃是虚假的，世界不是按照这些范畴被组织起来的。尽管一切概念都是正确的，这种虚假性还是改变了这些特点，致使现实从根本上脱离了概念。精英是“梅兹达兹南形式的团体”，另外这些团体恰巧具备占有“社会权力”的特征。曼海姆曾说：“在文化领域（严格地说来，同样也在经济领域），绝对的自由主义是永不存在的。例如，社会力量的间接活动总是与教育的调节并存的。”显然，曼海姆试图为早就表现为意识形态的、曾以一种不受限制方式流行的自由竞争原则的信念确立一个不同的矫正措施。但是，通过对一个仅在以后被区分开来的初始概念的选择，关键性的问题遭到了曲解：甚至在自由主义的旗号下，自由竞争原则仅为掩饰经济上的控制服务，同样，“文化商品”的生产本质上是由他们同统治的社会利益的一致性决定的。对意识形态的一种基本问题的认识沉淀为方法，这种方法首先不是针对具体事物本身的，没有使不可分割的普遍概念实体化，这种方法也试图借助证明它所想起的具体事物来取得抚慰。

方法的不充分性体现在规律和“范例”这两个方面。知识社会学使难以对付的事实仅仅具有差异的特征，并将这些差异置于最高的、普遍的单元中；同时，这种社会学将超越事实的一种内在的力量归结为这些任意的普遍化，或所谓社会“规律”，比如文化商品与生产这些商品的人的社会地位相联系的规律。这些“规律”被实体化了。有时，它们扮演一种真正过分的角色：“然而，目前一条具有决定性意义的规律在统治着我们。只要无计划的领域占支配地位，那么，以自然选择所调整的无计划领域为一方，与任意组织的领域为另一方，就能相安无事地并存。”（着重号是曼海姆加的）。这种形式的量化命题没有巴德尔形而上学的命题更明确，与后者比较，前者只具有一种缺乏想象的优点。曼海姆把辩证运动的规律贬低为方法原则，正是在他插入这种方法原则的地方，人们看到了他

的普遍概念的实体化的虚假性，“不管我们必须怎样将方法原则及相应的概念（如‘晚期资本主义’，‘结构失业’和‘下层中产阶级的意识形态’等）看作一个特定历史背景的具体表述，但是不应忘记，我们正在做的是使抽象的、普遍的决定因素区分化和个别化。在某种意义上说，方法原则不过是普遍因素的暂时群集，它们的联系非常紧密，以致可以作为一个单独因素起作用。这里，我们基本上论述了历史背景和个别背景中的普遍因素，这点从我们的例子中可以清楚地看到。我们的观察，首先，意指一种包括自由地限制合法个性的社会秩序的功能的普遍原则；第二，意指普遍失业的心理学上的影响；最后，希望社会进步的普遍规律以一种掩盖个人真正的社会地位的方式来影响个人。”曼海姆继续说，正如相信人的一般概念自身的有效性一样，“忽视这些历史类型的、具体行为模式中的人的精神的普遍原则，也是错误的。”因此，历史事件似乎部分地是由“普遍”原因决定的，部分地是由“特殊”原因决定的，普遍原因和特殊原因一起形成了某种“团体”，但是，这就意味着抽象与原因的层次混淆。曼海姆看到了辩证思维在对“普遍力量”的误解的致命的弱点——如商品形式对于他所讨论的一切问题似乎并不具有充分的“普遍性”，然而，与“特殊”力量相对立的“普遍力量”不是独立的，尽管一具体事件先是由一个因果命题所“引起”的，其后，才是由特定“历史状况”引起的。任何事件的发生都不是普遍力量引起的，更不是规律引起的；因果性并不是事件的“原因”，而是最高的概念的普遍性，可以把具体的因果因素归入这种最高的概念普遍性。牛顿对苹果下落的观察的意义并不是说，因果性的普遍规律是在一个包括一较低级抽象因素的复合体中“起作用”的。因果性仅在特殊事物中起作用，除此之外就不起作用。只有在这个意义内，苹果下落才被称之为“万有引力规律的一个范例”，万有引力规律依赖于这个苹果的下落；反之亦然。各种力量的具体作用可以被

还原成不同阶段的普遍性的图式。但是,这并不是一个“普遍”力量和“特殊”力量相结合的问题。当然,曼海姆的多元论把关键性的问题仅想象为是许多看法中的一种看法,而几乎不愿放弃普遍和特殊因素的总合。

因此,被预先说成是一“唯一状况”的事实,成了这些力量的一个仅有事例。辩证理论则相反,它同康德的理论一样,都不承认这一范例的概念的有效性。范例能起到便于说明和互换例证的作用;因此,范例的选择与今天人类所真正关心的问题总是保持一定的距离,或者随意地抽取事例。但是,它们不得不很快承担种种后果。比如,曼海姆写道:“从这里我们可以看到一个从实际存在的非理性中产生的动乱的明显例子,例如,一个国家的外交人员已周密地制定出一系列行动计划并决定采取某种措施,这时,其中的一位官员突然精神出毛病,于是采取了与计划相反的行动,从而破坏了这一计划。”把这些私事描绘成“因素”是无用的;人们不仅不切实际地过高估计了这位个人外交官“行动范围”,而且,如果这种错误本身比起为外交官考虑的事情来,不是更强烈地为政治发展的进程服务的话,那么,人们只需用五分钟通个电话就能纠正这一错误。曼海姆还用小人书的图片生动笔法说:“作为一名士兵,我必须控制自己的冲动,并且很想希望自己成为一位同自由猎手完全不同的人,一位自由猎手的行动只是周期性地有目的的,他只是偶然地需要克制自己——例如,当他必须瞄准猎物射击的时刻。”众所周知,近年来,猎人的职业已被狩猎运动所代替,但是,甚至运动员也只是在“向猎物开枪的时候”才控制自己,这样做的目的显然是为了不使自己对自己的枪声感到惊恐,他们几乎猎获不到什么猎物,可能把他的猎物吓跑了,或者甚至找不到他的猎物。这些例子的意义与知识社会学产生的影响有密切关系。这些例子是为分散人们的注意力服务的,它们被挑选出来是由于其主观的中立性,所以在

前面是无关紧要的。社会学渊源于批判社会原则的冲动，社会学本身是同这些原则相冲突的；知识社会学对身穿绿衣的猎人和身着黑衣的外交官的反应都感到平静。

有计划的要求宣布时，从内容看，这种概念化的形式主义倾向被暴露了出来。社会的彻底组织化要求有一种“最佳条件”，但是，没有人提出为了获得这一“最佳条件”而必须突破缺口的想法。如果事物只是合理地组合在一起，那么一切事物都将井然有序。曼海姆关于“潜意识的保守主义”和“指导不当的乌托邦主义”之间的“向往的方向”的理想与这一点是一致的：“然而，我们同时能看到可能解决目前紧张局势的一般纲领，即一种利用计划并且从当前原则的冲突中创造一个稳定体系的极权主义的民主。”这是与从“危机”到“人类问题”的这种风格提高一致的。在这方面，曼海姆认为他本人是与现代德国人类学家和存在主义哲学家的意见一致的，尽管他曾声言反对过这些人类学家。但是，这两个特点较其他所有的特点更能说明曼海姆的知识社会学的盲从主义。首先，这种社会学与征兆有关。它完全有意过高估计意识形态的意义，以反对这些意识形态所代表的事物。这种社会学与意识形态共同享有的，正是批判工具应该被应用于这种含糊的“非理性”概念，“更重要的是，我们必须意识到，非理性并不都是有害的，相反，当它作为实现合理的或客观的目标的一种推动力而起作用时，当它通过升华和修养创造文化价值时，当它作为纯粹的热忱提高人们的生活乐趣而不是因缺乏计划而破坏社会秩序时，这种非理性乃是人拥有的最宝贵的力量之一”。就这种非理性的本质而论，说它是通过修养创造文化价值，尽管这些价值按定义是修养的产物，或者说它能提高人们生活的乐趣，不管这种生活是怎样地不合理，这并没有进一步说明什么。但是，在任何情况下，把本能等同于非理性乃是不利的，因为非理性这个概念以“价值自由”的方式被运用于力比多，力

比多压抑所采取的形式。在曼海姆看来,非理性似乎赋予意识形态有实体的性质。这些意识形态受到一种父亲般的责备,但却又被完整无损地保留了下来;它们掩饰的东西是永远不会暴露的。然而,盛行实践的庸俗唯物主义与这种无批判地接受征兆的实证主义倾向有密切的关系,即与这种明显尊重意识形态的主张有密切的关系。在经得起检验的观察的光泽下,外表仍然显得完整如初。这种社会学的最终智慧,在超越其精心标定的界限而会严重地威胁到继续实施的情况下,在内部不可能激起任何冲动:“在现实的事实中,观念的存在体(同样的东西适用于词汇)永远不能超出所讨论的社会活动的水平和范围”,任何“超越”这些界限的确会容易被看作是“对精神价值等的感情召唤的调节”。这种唯物主义与家长式的唯物主义类似,家长绝不可能允许他的后代具有一种新的思想,因为一切事物都已经被思考过了,他建议,他的后代必须集中精力来获得一种体面的生存。在曼海姆的历史观中,这种合时宜的、傲慢的唯物主义乃是唯心主义的倒影。曼海姆在其他方面,特别是在他的“合理性”及进步的思想中,这种唯心主义还是真实的,按照这种唯心主义,意识中的变化可以说甚至能使“社会的结构原则彻底脱离它的铰链”。

知识社会学的真正吸引力只有在如下事实中才能找到,即意识中的那些变化,如“计划理性”的成就,直接同今天的计划者的论证相联系:“只有少数几个组织者的头脑才能考虑到一个可操作的、彻底合理的社会的这种复杂活动,这一事实确保了那些组织者在社会中的主导地位。”在这里这一显而易见的主题已超出了知识社会学的意识的范围。这种客观精神,如那些“少数组织者”的客观精神,通过这一主题得到表现。知识社会学幻想占领新的学术领域的同时,又轻信地为那些毫不犹豫地想要摧毁那些新领域的人服务。曼海姆的各种思考,受到自由主义的常识的影响,最终都是为

了一件事——推荐社会计划，而又不损害社会的基础。这种荒谬的结局现在已看得很清楚，而曼海姆仅从表面上将它看作是一种“文化危机”。这种结局有待于上面，即那些控制生产资料的人来缓解。然而，这只是意味着那些看不到出路的自由主义者，要使自己成为社会的专断调解的代言人，尽管同时他又想象自己是反对这个社会的。当然，知识社会学必将作出回答：判断计划的最终标准不是政权面是理性，而理性又包括改变强有力的政权的任务。不过，自哲学王柏拉图以来，这一改变所包括的内容是明确的。曼海姆尊敬“自由摇摆”的知识分子，对这一问题的答案不应到他的“根深蒂固存在”的反动假设中去找，而应当到这种提示中去找；自命为自由摇摆的知识分子基本上是植根于必须加以改变的存在中，而他仅自称批评这一存在。对知识分子来说，合理的事物是这种制度的最佳功能，是这一制度延缓了灾害的发生，而不过问该制度在其总体中实际上是否是非理性中的最佳状态。在每一种极权主义制度中，针对维持这种制度的计划导致了该制度不可避免地产生的矛盾表面下的野蛮压抑。计划的鼓吹者们以理性的名义将权力转交给那些故弄玄虚而掌权的人。今天，理性的力量是那些当前掌权的人的盲目的理性。但是，随着力量向灾难推进，它将导致精神有节制地否认理性的力量并消灭这种力量。这种理性的力量仍然自称是自由的，的确，要不是这样，“从社会学的观点看，自由已成为有效集中控制范围的扩大为一方与受影响的团体组织的规模为另一方之间的不相称的东西。”知识社会学为无家可归的知识分子安排了说教的场所，在那里，知识分子能够学到忘却自己的本领。

（张 燕 译 邵永浩 校）

## 《否定的辩证法》导言\* (1966年)

### 哲学的可能性

一度似乎已过时了的哲学,由于错过了实现的时机而幸存下来了。总的判定是,由于改变世界的企图未曾实现,哲学只不过解释了世界,哲学对于现实的顺从使它失去了自身的战斗活力,变成了一种理性的失败主义。哲学一如既往没有提供任何场所,使它从中可能具体判定自己犯有曾被猜想的时代错误。答应把理论付诸实践,恐怕不是一种充分的解释。理论不能依靠它的批判来延长它的时机。无限被拖延的实践再也不是呼吁人们反对自足的思辨的论坛;它通常成了行政当局的徒然借口,然而实际变化需要批判的思想。

哲学既然违背了它与现实一致或接近于实现的誓言,就不得不无情地批判其自身。从前,哲学同感官知觉和各种外在经验相比,被看成是朴素的极端对立面;现在,哲学在客观上已经发展到连它自己也跟着天真起来,正比得上一百五十年前歌德眼光中寒酸的学究沉湎于主观的苦思冥想。内向的思想设计师滞留在为外向的技术专家所掌握的月亮背后。按照哲学的惯例,那些包容整体的概念的外壳,由于社会的巨大扩展和实证的自然科学所造成的进步,看起来就象晚期工业资本主义中残存的简单商品经济的遗迹。力量与任何一种精神的不一致(由于退化成为通常的事)已经发展到如此巨大,以至于一切想要了解何者居于优势的尝试,都有可能受到精神本身的概念的影响而归于失败。进行这种了解的意

---

\* 译自阿多诺:《否定的辩证法》,纽约,1979年,第3-57页。

志表示着一种权力要求,而这种权力为被了解的东西所否定。

各门专门科学迫使哲学重新成为一门专门科学,这一状况最突出地表明了哲学的历史命运。如果康德象他提出的那样曾经“为了哲学的世界概念把自己从经院的哲学概念解脱出来”,<sup>①</sup>那么现在就不得不回到它的经院哲学概念。哲学家们只要把经院哲学概念错误地当作世界的概念,他们的主张就变得荒谬可笑了。黑格尔,尽管他的学说把哲学也包括在绝对精神以内,还是把哲学了解为只不过是现实的一个要素,劳动分工中的一种活动,从而限制了哲学。后来就导致哲学的偏狭,哲学同现实的不相称,这种情形越显著,哲学家们就越彻底地忘却限制——他们就越轻视自己,作为异己的力量,置身于一个被他们当作对象来垄断的任何思想,而不承认他们哲学的内部成分及其内在的真实性有多少是自始至终取决于这种思想的。

另外值得考虑的是,哲学必须消除这种朴素性。但是它的批判的自我反思绝不能在它的历史顶峰面前停步不前。现在黑格尔的哲学已经没落了,当务之急在于弄清楚究竟还会有哲学和怎样才会有哲学,就象康德批判了理性主义之后探求形而上学的可能性一样。如果说黑格尔的辩证法所建立的那种用哲学概念应付所有相异于那些概念的东西的尝试归于失败,那么,这种辩证法的关系正好说明了他尝试失败的原因。

### 辩证法不是一种立场

今天,所有的理论都不能躲开竞争的市场。每一种理论都是作为竞争中一种可能性见解拿出来的;所有都要供人挑选;都让人吞

---

<sup>①</sup> 参看伊曼努尔·康德的《纯粹理性批判》,《康德全集》第二版,第3卷。



没。对此不存在戴上障碍物的思想，所以相信自己的理论可以免受这种命运的支配这种自以为是的信念，必定堕落为自我吹嘘。但是辩证法既不需要由于这种非议，也不需要由于随之而来的指责，即认为它是多余的，是一种表面上任意强加的方法而沉默下来。辩证法这个名称一开始就表明，客体进入它们的概念不是无保留的，它们终究要跟传统的相适性规范发生抵触的。矛盾不是黑格尔的绝对唯心主义必然加以理想化的东西；从赫拉克利特的角度来看，它不是本质的东西。它表明同一性是虚假的，概念事实上没有充分表达事物。

然而同一性的现象是思想本身所固有的，是思想的纯形式所固有的。概念的序列就是把思想所要领悟的东西映现出来。思想的近似性和真实性是交织在一起的。不能靠声称有一个外在于认识限定的总体的自在存在来取消近似性。超概念的“自在”是空洞的、完全不确定的存在，这是康德秘密地暗示的一个论点——黑格尔加以发挥来反对康德。由于认识到概念的总体只是现象，我只好就其自身的范围，内在地冲破总体同一性的现象。无论如何，由于总体是按照逻辑关系构成的，它的核心就是排中律，凡是不符合排中律的东西，凡是不同性质的东西，就被叫做矛盾。矛盾就同一性方面看是非统一性；辩证的矛盾原理的首要性使统一的思想成为衡量异质性的尺度，由于这种异质物与它的限度冲突，它才超越了自身。

辩证法是对非同一性的前后一贯的意识。它从不采取某种立场出发。辩证法由于本身不可避免的不足，由于我后悔自己的想法错误，才能把我的思想推向辩证法。如果我们由于（重复黑格尔对亚里士多德的批判<sup>①</sup>）凡是碰巧进入辩证法磨坊的东西都会被简

---

<sup>①</sup> 参看 F. A. 特伦特莱布格的《逻辑研究》，第 1 卷，莱比锡，1870 年，第 43 页、167 页及其以后诸页。

化为矛盾的纯逻辑形式,由于(克罗齐还在提的一个论点<sup>①</sup>)非矛盾以及那些只是被区分开了的事物的充满差异将被置之不顾,而反对辩证法,我们就是为事情出了差错而怪罪方法。我们加以区分的東西之所以会呈现分歧、不协调、否定,正是由于我们的意识的结构迫使它求得统一;这种结构对总体性的要求将是它用以衡量任何和它不一致的事物的尺度。这就是辩证法对于我们作为矛盾的意识坚持的东西。因为意识的这种内在性质,矛盾性本身便具有一种不可避免的和注定的合法性。思想的同一和矛盾是紧密结合在一起的。总体的矛盾只不过是对其总体的确认所表现出来的非真实性。矛盾也就是在影响非同一事物的某种法则支配下的非同一性。

## 现实与辩证法

然而,这种法则不是思维的法则,而是现实的法则。毫无疑问,任何一个遵守辩证法规则的人都不得不由于经验的质的多样性付出高昂代价。但在这个被管理的世界里,辩证法造成的经验枯竭证明符合于这个世界的抽象的单调性,这种经验枯竭损害了健康的见解。辩证法的极端痛苦就是被提升为概念的这个世界的极端痛苦。除非具体再一次被降低为它实际上已开始变成的意识形态,认识就必须服从辩证法。

对于辩证法的另一种说法满足于一种虚弱的新生:满足于它那来自康德的各种矛盾命题、来自康德的后继者们的各种体系曾经构想而未能实现的理智的一历史的衍生物,这种新生只能被消

---

<sup>①</sup> 参看克罗齐的《在黑格尔哲学中的有生命东西和无生命东西》,K.比希勒译,海德堡,1909年,第66页、72页、82页及其以后诸页。

极地实现。辩证法按照普遍原则来揭示一般与特殊的区别。主体—客体的二分法一旦进入头脑,就成为主体所无法避免的事情,甚至客观地分离主体所思考的一切——但都会以得到调解而告终。调解可以解放非同一的东西,使它摆脱强制,包括精神化了的强制;可以打开通往不同事物的多种道路,和剥夺辩证法对它们的权力。调解将不再是许多持敌意人的思想,不再是主观理性十分讨厌的思想。

辩证法以服务调解为目的。它摒弃自身过程中强制的逻辑特性;这就是它之所以被斥责为“泛逻辑主义”的原因。作为唯心主义的辩证法,它被按上绝对主体的优势地位,作为整体概念的过程和每一单独运动的否定的推力。在历史上,在黑格尔的概念中,这种主体的首要性受到了谴责,因为黑格尔的概念想超越个人的意识以及康德和费希特的先验意识。不仅主体的首要性已为变得虚弱的思想的软弱性所取代,这种情况在世界不可抗拒的进程中是得不到解释的;而且绝对唯心主义要求的调解——其它唯心主义都没有保持前后一致——也没有一个站稳过脚跟,不论逻辑上还是政治上和历史上都是这样。前后一致的唯心主义不可能不是矛盾的集中体现,其真实性的逻辑结论正相当于它作为逻辑推理所受到的逻辑推理的惩罚;这是现象,也是必然性。

然而,随着辩证法的唯心主义形式蜕化成文化财产,它的非唯心主义形式则堕落为教条,重新讨论辩证法的理论案例,将不仅是解决哲学探讨的传统模式的现实问题,同样也不仅是解决认识对象的哲学结构的现实问题。哲学通过黑格尔已经重新获得进行实质性思考的权利和能力,而不是用分析那些空洞的、显然毫无价值毫无效果的认识形式来进行搪塞。现存的哲学一论及多少有点实质性的问题时,不是陷入世界观的随意性,就是陷入黑格尔曾经极力反对过的那种形式主义,即那“无关紧要的事”。在现象的演变中

就可以找到这方面的历史证据,现象曾出于内容的需要而只好乞灵于存在,把任何不洁的内容抛弃了。

黑格尔对实体进行哲学探讨的基础和结果就是主体的首要性,或者——按照他的《逻辑学》导言中的著名提法——“同一性和非同一性的统一”。<sup>①</sup>他认为一定的个别之所以可以由精神来定义,是因为它的内在限定性只能是精神。按照黑格尔的观点,没有这一假定,哲学就不可能认识任何实体的和本质的东西。除非这种按照唯心主义方式得到的辩证法概念包含与黑格尔的要旨相反的经验,即独立于唯心主义机制以外的经验,哲学就一定免不了在没有实体见解的情况下真正把自己限制在科学方法论的范围内,名义上也叫哲学,实际上取消了哲学。

### 哲学关心的问题

历史上,哲学真正关心的事情正是黑格尔与传统一样表示漠不关心的那些问题。这就是非概念性、个性和特殊性——从柏拉图开始就一直被当作转瞬即逝的没有多大意思的东西而不予考虑;黑格尔则给它们贴上了“惰性存在”的标签。哲学的论题是由这种质构成的,它把质降低为偶然事件,即数量上微不足道的量。对于概念具有迫切性的问题是它不能包括的东西,是它的抽象机械论所排除的东西,是已经不属于概念实例的东西。

哲学现代思潮的承转者柏格森和胡塞尔,他们激发了这种想法,但又从这种想法倒退到传统的形而上学。柏格森在一部华而不实的著作中,出于非概念性的考虑,创造了另一种思维类型。辩证法的常识在一种无差别的生命潮流中被冲洗得一干二净;处于凝

---

<sup>①</sup> 参看《黑格尔全集》,第1卷,第78页。

固状态的现实被当作特称命题处理,而不是按照它的特称性来理解它。这位僵化的普遍概念的仇恨者建立了一种对于荒谬的直接性的崇拜,对于不自由中的无上自由的崇拜。他按照类似于他所一贯反对的笛卡尔和康德学说的那种二元论对立,草拟出他的两种认识模式;就象实用主义的认识那样,这种机械论的因果模式不受直觉模式的影响,一如资产阶级机构不受他们把自己的特权归功于机构的那种任意的非自我意识的影响一样。

柏格森哲学中的这种著名的直觉性似乎相当抽象;按照柏格森的见解,它们几乎没有超过现象的时间意识,就连康德也还把这种现象的时间意识作为自然界逐年推移的时间——空间的的基础。精神行为的直觉模式尽管取得一定的发展,实际上还是作为摹仿古代不成熟的哲学思想的反动而继续存在。唯一高出于它的过去的地方在于允许超越僵化的现在。然而,直觉认识的继续只能是杂乱无章的。包括柏格森自己在内的一切认识,需要他所蔑视的合理性,而且恰恰就在具体化的时刻需要合理性。绝对化了的绵延,纯然的生成,抽象的行为——这一切都会返转为与柏拉图和亚里士多德以来的形而上学一样的无始无终,而这正是柏格森所横加指责的。他没有考虑到,他所探求的事物如果并非仍然是一种幻象,就只有运用认识的装置,通过事物本身方法的思考,才是具体可见的,他没有想到如果一开始就同他的探求认识装置过程无关,就会成为武断的。

另一方面,逻辑学家胡塞尔确实总想严格区分本质的认识模式和一般化的抽象——他考虑的是能够感知个别事物本质的特殊的精神体验——但是这种体验所涉及的本质与大家熟悉的一般概念没有任何方面的区别。对于本质的感知的整理与它的目标明显脱节。两种想要摆脱唯心主义的尝试都没有成功;柏格森的方向同他的实证主义主要对手的方向一样,来源于意识的直接材料;胡塞

尔的方向以同样方式来源于意识流的现象。两人都没有越出内在主观性的范围<sup>①</sup>。与他俩相反,应当坚持的是他们徒劳地追求的目标:通过用语言无法表达的东西来反对维特根斯坦。

这种挑战显而易见的矛盾性质就是哲学本身的矛盾性质,因而哲学在陷入它的各种具体矛盾纠缠前,就被定性为辩证法。哲学的自我反思作用就在于解决这种自相矛盾。其它的一切都是涵义,间接的结构,前哲学的活动,这在今天是和黑格尔时代一样的。哲学虽一直令人怀疑,但是还是相信它能够解决它——概念能够超越既是预备的要素又是终结的要素的概念,从而能够达到非概念的东西——,这是哲学不可分割的一个特点和折磨它的那一部分天真。否则哲学就只有投降,人的智能和它一起投降。我们不能设想这过于简单的作用;那就不会有真理;更有甚者,一切事物都会等于零。然而,概念在它的抽象范围以外无论包含什么真理,除了概念所压抑、贬低和摒弃的东西,不可能还有其它的作用余地。认识的乌托邦总是想用概念去拆散各种概念的非概念事物,而不用造成二者的相等。

### 对抗性的整体

辩证法的这一概念有没有可能成立是令人怀疑的。对于自始至终的矛盾运动的预想,不管怎样变化多端,总象是进行精神总体的说教——我们刚才已经提到不可操作的正是这种同一性论题,我们听说,反复思考事物自身矛盾的心智,只要它是按照矛盾的形式组成的它就一定是事物本身;在唯心主义辩证法中,那种超越任何个别(个别是片面和错误的东西)的真理,是整体的真理,如果这

---

<sup>①</sup> 参看阿多诺的《对认识论的批判之批判》,斯图加特,1956年。

种整体的真理不是预先设想好了的,辩证的步骤就会失去动力和方向。我们不得不同答说,精神体验的对象本身就是一种对抗性的体系——是现实中的对抗,而不仅仅是向那个从中重新发现自己的认识主体转化过程中的对抗。强制的国家现实,唯心主义曾经把它投入主体和心智的领域,现在必须重新返转为现实。唯心主义剩下的东西是:那个社会即心智精神的客观决定因素,既是主体的缩影,也是主体的否定。主体在社会中是不可认识的和无能为力的;因而它那毫无希望的客观性和概念性却被唯心主义错误地当成某种积极的东西。

体系不是一种绝对精神;它是一种这些人最受限制的精神,这些人拥有它而又无法知道它在多大程度上属于他们。社会物质生产过程的主观预想——基本上不同于它的理论构造——是没有得到解决的部分,与主体没有取得一致的那一部分。它们自身的理性象先验的主体一样无意识,并通过物物交换来建立统一性,这种理性仍然不能与主体相比,即使把主体还原为同一种共同的特性:作为主体的反对者的主体。居先的一般性既是真实的又是不真实的:真实,因为它形成黑格尔叫做精神的“元气”;不真实,因为它的理性还不成其为理性,因为它的普遍性是特殊利益的产物。这就是对于同一性的哲学批判超越哲学的原因。但是这种乌托邦的不可言喻之处在于违抗同一性——用马克思的术语来说,就是“使用价值”——归类的东西即使在生产占优势的情况下也是绝对必要的,只要生活还在继续下去。乌托邦扩展到对于它的实现誓不两立的敌人。关于具体的乌托邦的可能性,辩证法是事物处于不正常状态的本体论。事物的正常状态总要摆脱这种本体论:既不是一种体系,也不是一种矛盾。

## 概念的醒悟

哲学,包括黑格尔的哲学,由于免不了把概念作为它预先作出唯心主义判断的材料,而引起普遍的反。实际上任何哲学,甚至极端的经验主义,都不可能在冷酷的事实中勉强延续下去,都不可能象解剖学病例或物理实验那样来展现它们;任何哲学都不可能象诱人的图画使人信以为真那样,把个别的事物拼凑成完整的论题。但是这种论证在其形式和概括性上对概念采取一种盲目崇拜的观点,这和概念在自身的领域中质朴地阐明自己时所做的几乎一样:在这两种情况下,概念都被看成一种自我满足的总体,哲学思想对它是无能为力的。实际上,所有的概念乃至哲学概念都涉及种种非概念的东西,因为概念就其本身来说,是构成现实所需要的要素,首先是为了把握现实的性质。概念化似乎是从那里面来的东西,对于从事概念化的人来说——这一领域具有优势地位,无此就会一无所知——一定不能把它误认为就是自在。自在的存在的这种外观是由把它排除在现实之外的主观动机所赋予的,接着它又被用来驾驭现实。

必然性迫使哲学用概念来进行活动,但是不能把这种必然性变成概念的先验性美德——与此相反,对概念的先验性美德的批判也不能成为对哲学的总裁决。另一方面,哲学的概念知识不是哲学的绝对——这种见解尽管无从避免,也还是起因于概念的本质。这不是一个教条主义的论点,更不是一个天真的现实主义论点。起初,这样的概念就象黑格尔《逻辑学》开头的“存在”的概念,着重表示非概念的意思;正如拉斯克提出的,它们“包含着超越其自身的意思”。尽管概念的涵义包括非概念性这一点容易造成两者的等同,从而使概念陷于自身的圈套之中,不满足于自身的概念性仍然



是概念的部分涵义。概念的实质,就思维来说是内在于概念的,就存在来说又是超越于概念的。认识这一点就能够摆脱概念的拜物教。哲学思考证实了概念中包含的非概念东西。否则,按照康德的论断,概念就会是空洞的;到头来,由于完全终止其为任何事物的概念,也就不成其为概念了。

哲学使我们了解了这一点,消除了概念的自我满足,打开了我们的眼界。概念即使在陈述实际存在的事物时也是一种概念,这也没有改变概念本身是和非概念的整体交织在一起的这一事实。它同这个整体的唯一间隔就是它的物化——那种把它确立为一种概念的东西。概念同其它要素一样,是辩证逻辑的一个要素。在概念中继续存在的实际情况是,非概念性通过它的含意传达了它的意义,反过来又确立了它的概念性。指称非概念性——按照传统的认识论,一切概念的定义归根到底都要求非概念的 and 直接表明 的要素——是概念的特性,反过来也一样;概念作为从属于实体的抽象单位将从实体那里脱离出来。否定的辩证法的要旨就在于改变概念性质的这种倾向,使它转向非同一性。洞悉概念中非概念的结构特点,就会结束概念带来的强制性同一,只要不受到这种反思的阻挠。对于概念自身意义的反思,就是不再把概念的外表的自在存在看成一个意义单位。

## “无限性”

概念的醒悟是哲学的解毒剂。它防止哲学日趋猖獗而成为自身的绝对。唯心主义遗留给我们的观念——它主要是受唯心主义的败坏——需要一种功能上的改变:无限 的观念。按照科学的惯例详尽论述事物,把现象简化为最小限度的命题,这不是哲学的职责;黑格尔对费希特的论战中有过不少这方面的提示,他指责费希

特从“金科玉律”出发。反之，我们在哲学中力求实在地深入与哲学异质的事物中，不把它们置于预先构想的范畴之中。我们要象现象学的纲领和席美尔的纲领想要做的那样紧密依从相异的质；我们的目的是完全放弃自我。哲学的内容只能从哲学没有强加给它的地方去掌握。那种以为可以把本质限制在有限定义中的幻想将不得不被放弃。

唯心主义哲学家们以致命的安然自得脱口说出“无限的”这个词，可能仅仅出于一种愿望，想要解除他们的概念结构——包括黑格尔的概念结构，尽管有他自己的意图——缺乏限定性的恼人的疑虑。传统的哲学认为自己拥有某种无限的客体，它在这种信念的支配下成为一种有限的结论性的哲学。改变了的哲学只好废除那种要求，不再说服别人和自己相信它具有受它支配的无限性。而这种改变了的哲学只要得到周密的理解，那么在它不屑于把一堆可以一一列举的命题凝结为一个整体的意义上，这种哲学本身就是无限的。它的本质理应在乎对它有影响的客体的差异性和它所寻求的客体的差异性，一种不是由任何哲学图式锻制出来的差异性；哲学理应真正把自己交托给那些客体，而不是把它们当做一面镜子，从那里面重读自己，把自己的映象误当做具体的实在。未经归纳的经验在概念的反思这个中介中只不过是完完全全的经验，而“经验意识的科学”甚至把这种经验的内容归结为各种范畴的实例。某种没有根据的期望促使哲学去承担自身的无限性的重负的风险，这种假想认为它所解决的每个个别的和特殊的难题都将如同莱布尼兹的单子，一种永远难以捉摸的自在实体——当然，尽管符合的是某种预先确定的不协调，而不是某种预先确定的协调。对第一哲学(*prima philosophia*)的元批判的转机，同时也是对那种空谈无限性而又不考虑无限性的哲学的有限性的转机。

完全认识了客体是没有的；认识不应当设想某一虚假的整

体。因而对艺术作品作出哲学解释的目标，不可能是概念和艺术品等同，将其同化于概念中；正是通过哲学的解释，艺术品的真理性才得以逐渐展现。然而，可以指望的东西是——不论是作为有规则的连续的抽象，还是作为所有符合定义的概念的运用——，在艺术品这个词的最广泛的意义上可象技术一样是有用的；但对不适应的哲学来说却是毫不相干的。哲学原则上可以永远偏离正轨，这就是它能够前进的唯一理由。这一点曾经得到怀疑主义和实用主义的承认，最近还得到杜威后期完全人道的说法的承认；但是我们从一开始就应该把它作为一种酵素加到一种引人注目的哲学中去，而不是从外部抛弃哲学，以利于它所必须经受住的考验。

哲学包含一种娱乐的因素用来对方法的总则起调整作用，而那种把哲学作为科学的传统观点总想把这种因素排除出去。这对于黑格尔也是一个敏感的问题；他拒不接受“由外部机缘和娱乐而不是由理性规定的类型和特征”。<sup>①</sup> 这位老练的思想家知道他同他的思维对象还有多大距离，但他必须经常谈它，就好象他全然有过这种对象，这就把他推到扮演小丑的境地。他绝不能否认他的小丑式的特点，特别是由于只有这些特点能够给他带来他所否定的东西的希望。哲学是最严肃的东西，同时严肃又不是哲学的一切。这种事情只是针对那种非先验的而且无权支配的东西——这种东西，按照它本身的概念，同时也是一个不受支配的部分领域，一个概念性所忌讳的领域。概念为了表现它所代替的摹写，除了在自身的行为中采用某种摹写的东西而又不舍弃自己，别无其它出路。

因此，美学的要素对哲学来说就不是偶然的，尽管其依据与谢林的完全不同；这是哲学负有同等的义务：通过令人信服的洞察去避免唯美主义，把美升华为真实。说服力和娱乐是哲学的两个极

---

<sup>①</sup> 《黑格尔全集》，第6卷（海德尔堡百科全书），第28页。

端。哲学同艺术的亲缘关系没有赋予它借用艺术的权利，尤其不能借助于野蛮人把它当作艺术的特权的直觉。直觉从来不可能象天上的闪电那样孤立地突然发生；它们也不会象闪电那样触发艺术家的创作。它们同创作活动的正规法则结合在一起；谁要是试图抽出或者保藏它们，它们就会分解。最后，思想并没有原动力的保护装置，这种原动力在它生机盎然的时候是能够使我们摆脱思维活动的束缚的。我们不具有任凭我们处置的截然不同于有意向的认识型式，一种使直觉主义惊恐失措而又无从逃脱的认识型式。

一种哲学，如果试图效法于艺术，想把自己变成一种艺术创作，就会取消它自己。通过赋予它的程式一种至上性，使不同质的东西先验地服从材料的至上性，以便详尽地阐明它的对象，这就是对同一性提出的要求——而对于真正的哲学来说，它同不同的质的关系本质上就是它的基调。艺术与哲学的共同点不是形式，不是形成的过程，而是一种禁止虚假的行为方式。两者都通过自己的对立而忠实于自己的本质；艺术的方式是使自己抵制它的内涵；哲学的方式是拒绝抓住任何直接的东西。哲学概念所不肯放弃的是使艺术的非概念方面充满生气的热情追求，它的实现是避开仅作为现象的艺术的直接方面。概念——思维活动的工具，但也是思维活动和思想中间的一堵墙——否定了那种热情追求。哲学既不能绕过也不能屈从这种否定。它必须通过概念来超越概念。

## 思辨的要素

哲学即使与唯心主义决裂后，也不能没有思辨，唯心主义夸大思辨的作用，同时又把它列为禁忌——当然指的是比黑格尔过于

肯定的思辨更为广泛的意义上的思辨。”对实证主义者来说，很容易把思辨说成是马克思的唯物主义所特有的，因为马克思唯物主义的出发点是客观存在的规律，绝不是作为论据的直接材料或礼仪声明。为了洗刷意识形态的嫌疑，现在谁要是把马克思叫做玄学家要比称他为阶级敌人安全得多。

但是这个安全的根据是一种幻觉，真理的呼声要求那个人凌驾于它之上。哲学不会被定理置于一旁，定理想说出它的基本关心，而不是满足它的基本关心，尽管是用一种否定来解决的。19世纪以来，在反康德的运动中，这一点是被意识到了，但往往又被蒙昧主义调和了。然而，哲学的抵抗需要展开。即使在音乐中——也可能在一切艺术中——赋予开头一个小节以生命的灵感也不会一下子得到充分体现，而只能见之于进一步明晰的表达。就这个限度来说，音乐作为一个总体不管在多大程度上可以是现象的东西，却是一种现象性质的批判，一种此时此地我们所面对的本质的外观的批判。这种中介的作用同样适合于哲学。只要它敢于即刻把情况表达出来，就会引出黑格尔空洞深奥的结论。空口谈论深奥的东西不会使人变得深刻，这和讲述形而上学观点的特征不会造成新的形而上学并无两样。

要求哲学去论述关于存在的问题或者西方形而上学的基本问题，显示了一种对于古老的论题的忠诚。这些主题的客观价值确实

---

\* “此外，如果怀疑论现在还一再被看成一切实证知识和哲学（就其作为一种实证认识的事情而言），从而的不可抗拒的敌人，我们就不得不抗议说，确实只有有限制的抽象思维的思想才须要害怕怀疑论而顶不住它，至于哲学则把怀疑论的怀疑作为自身的一个成分也就是作为辩证法包含进来。但另一方面，哲学却不会停留在辩证法的仅仅否定的结果上，怀疑论的情形也是这样。怀疑论误解了它的结果，死抓住纯粹的（即抽象的）否定不放。每当辩证法给予它的结果以否定时，这种否定（一种结果）同时也是肯定，因为这种否定包含自身内部产生否定的升华了的东西，没有它就不产生否定。这就是逻辑的第三种形式的基本定义，也就是思辨或实证推理的基本定义”，（《黑格尔全集》第8卷，第19页）。

是哲学所无可避免的,但是我们也无法依靠我们的能力去对付这些大题目。我们不得不如此提防重蹈哲学思考的复辙,以至于我们的主要兴趣将从还没有被哲学观念所过分确定的一时的对象中去寻求慰藉。传统哲学的疑难问题尽管死死地缠住我们,但是还是必须否定那种疑难。一个客观上为总体规定的世界不会解放人的意识,而会把它紧紧地拴在它想摆脱的位置上;但是是一种冒失的从头开始,对它的问题的历史形式掉以轻心的思考,则会越发成为那些问题的牺牲品。

哲学之所以享有深奥的观念,原因在于它独一无二的思考活力。来自现代的头一个例证就是康德纯粹理性概念的演绎,作者带着深不可测的自我解嘲把它叫做“多少被深刻地处理的东西”。<sup>①</sup>正如黑格尔所不曾忽视的,深奥性是辩证法的又一要素,不是一种孤立的特质。德国有一种不可救药的传统,把深奥的思想与准备以死和恶的神义论发誓的思想混为一谈。一种神学的最终目标被心照不宣地忽略过去或者弃之不顾,就好象一种思想的价值就取决于它的结果即超验的确认,或者取决于它对内在性的专注、它的完全自为的存在;就好象退出了这个世界就简单等于意识到了世界的基础。至于就深奥性的幻象——在人类的精神历史上,它们总是为人们感到乏味的现状而得到妥善处理——抵制将是它们真正措施。

现状的力量构筑起我们的意识闯进去的浮华表面。它必须设法闯过它们的外表。只有这样才有可能使深度的假定从意识形态中解放出来。在这种抵制中存在着思辨的要素:那些并不具有既定事实为它规定法则的东西,甚至在和对象最紧密的接触中、在否定极神圣的先验物中也要超越它们。思想一旦在抵制中超越其受到

---

① 康德:《纯粹理性批判》,《康德全集》(第一版),第4卷,第11页。

束缚的限制,就有它的自由。自由是主体强烈要求表现自己的必然结果。给苦难提供某种发言权的需要,这是一切真理的条件。因为苦难是压迫主体的客观性;它的最主观的体验,它的表现,是客观地表达出来的。

## 表 象

这一点可能有助于说明为什么哲学的表象不是一种对它漠不关心的外在事情,而是它观念的内在事情,它的整体的、非概念地摹写的表现要素,只是通过语言的表达而对象化的。哲学的自由只不过是为其不自由提供发言权的能力。如果对表现的要素提出更多的要求,哲学就会堕落为世界观;表现的要素和表达的职责一旦被抛弃,哲学就变得和科学差不多了。

对哲学来说,表现和说明力不是两个二歧的可能性。它们互相依存,互为条件。表现依靠思想来摆脱偶然的性质,表现致力于思想正如思想致力于表现。只有表现出来的思想才是简单明了的,并且是通过语言的表达使它变得简单明了的;凡是表达得模糊的思想就是不健全的思想。表现迫使它所表现的东西有说服力。牺牲说服力不是表现本身所包含的目的;反之,表现是使被表现出来的东西脱离物化的危害,这种危害也是哲学批判的一个对象。不以唯心主义为基础的思辨哲学需要遵守说服力,以便打破权威主义力量对说服力的特权要求。本亚明,他曾经在交往理论的原稿中把无与伦比的思辨技巧和与实际内容细致的近似性结合起来,后来他在一篇关于该著作最初的纯属形而上学的通信中评论说,这篇著作只能当作某种“不能允许的‘富于诗意的’作品”来完成。<sup>①</sup> 这种

---

<sup>①</sup> 瓦尔特·本亚明:《信筒》,第2卷,法兰克福,1966年,第686页。

认输说明,一种不甘没落的哲学其困难之大莫过于能使它的概念得到发展的要害问题。这可能是由于本亚明闭着眼睛把辩证唯物主义当作一种世界观接受下来了。但是他不能把交往理论的定稿写出来,这一事实提醒我们,哲学只有在它甘冒彻底失败的风险的地方——回答了暗地里已经因袭获得的绝对可信性——才不是单纯的忙乱。本亚明对于本身思想的失败主义是由非辩证的肯定性所决定的,他把一种形式上未经改变的遗迹从他的神学领域带进他的唯物主义领域。对比之下,黑格尔把否定性和使哲学摆脱科学的实证性以及肤浅艺术的偶然性的思想等同起来,就含有经验主义的内容。

这样的思想,面对一切个别所包含的内容,就是一种否定的行为,一种对强加给它的东西进行抵抗的行为;这就是思想从它的原型继承下来的东西,即劳动与原料之间的关系。今天,当理论家们比过去任何时候都更热衷于把思维推向肯定的时候,他们机灵地注意到思想和肯定性恰好背道而驰,同时社会的权威为了使思想习惯于肯定性,它采取了友好的说服态度。思想概念中所蕴含的努力,作为消极的沉思冥想的对应物已经是否定的——对强求服从每一直接的东西的反叛。批判的萌芽就包含在判断和推理之中,思想形式如果不是这样,即使思想的批判也不可能进行:思想形式如果不同时排除它们未能实现的东西,它们就永远不是确定的,而凡是没带上它们的印记的东西,都将被它们试图编制的真理所否认——尽管是凭借成问题的权限来否认的。某一事物是这样的或那样的,这个判断对于它所声称的任何不同于这个判断所表达出来的主谓关系,都是一个潜在的反驳。思想模式倾向于超出纯粹存在、纯粹“既定的东西”。思维活动针对它的材料,其含意不单纯是对原有性质的精神化的掌握。我们的思维活动粗暴地待它所综合的对象时,也注意到对象中存在的潜在可能,而不自觉地遵从了对



它的所作所为进行修补的念头。在哲学中,这种不自觉的倾向变成了自觉的倾向。伴随不可协调的思想而来的是对协调的期望,因为思想对纯存在物的抵制,是指主体在客体甚至在已经被客体化剥夺了的客体中的这种支配的自由。

## 对各种体系的态度

传统的思辨发展了多样性的综合——它在康德的基础上被表达为浑沌——,其最终目的就是抛弃任何内容。对比之下,哲学的终极目的,它那开放的和没有掩饰的部分,就象它的解释现象的自由一样是反体系的,哲学用这种自由加入了口舌争论。哲学在一定范围内,即就哲学以某一体系的形式面对着它的异质物而言,保留着对体系的重视。受治理的世界就按这个方向运动。作为一个体系而存在的是否定的客观性,不是肯定的主体。在一历史阶段,体系——就其严肃陈述内容而言——曾被划入概念诗歌这个不祥的领域,而保留下来的只剩下它们的图式程序的暗淡轮廓。在这样的历史阶段中,很难清楚地想象有什么东西能引起哲学精神对体系的兴趣。

当我们思考哲学的历史时,派别的德性不应当妨碍我们认识体系(不管是理性主义体系还是唯心主义体系)曾经如何比它的对手优越两个多世纪。和体系相比,这种对立似乎是微不足道的。各种体系解释事物;它们解释世界,而只不过对办不到的事进行真正的抗议。别的东西则显示出顺从,否认,失败——如果这些东西终于具有更多的真实性,就会以此表明哲学的短暂性。无论如何,哲学应有它的特殊地位去提高这种真实性,并用来支持它那些不只是一味夸耀自己的“高等”地位的哲学;至今唯物主义特别表明它来源于古希腊的厄布底拉城(Abdera,德谟克利特、普罗塔哥拉斯

等的出生地——译者注)。按照尼采的批判,各种体系除了为学者们的吹毛求疵已经不再为任何东西旁证博引了,他们为了补偿自己政治上的软弱,可以说是从概念上来构造他们对现存事物的管辖权。但是体系的需要,不是容忍拼凑的知识而是取得已经无意识地在各个简洁的个别判断中提出来绝对的知识——这种需要有时比精神的假象更多地进入不可抗拒地成功的数学方法和自然科学方法中。

在历史的哲学中,17世纪的各种体系特别适用于一种补偿的目的。那种符合资产阶级利益的理性曾经瓦解过封建秩序及其智力思考的形式,即经院哲学的本体论——这个同样的理性就面临自己的产物,覆灭,并受到害怕混乱的心理打击。它在仍受自己管辖的威胁面前发抖,这威胁正在它的权力范围内增强起来。这种害怕曾经决定过为整个资产阶级的生存而构成的行为模式的开端:通过肯定现存秩序,成为中立化的开端,每一个解放步骤的开端。资产阶级意识在自身没有完全解放的阴影下,它必定害怕被一种更先进的意识所淘汰;既然不存在完整的自由,它意识到它所能够生产的不过是一幅自由的讽刺画——因而从理论上把它的意志自由扩展为一种类似于它的强制机器的体系。

资产阶级理性出于自身的考虑,同意建立过去在它自身以外被否定过的秩序。然而这种秩序一旦产生,就不再成其为秩序,因而也就不能满足需要。每一种体系都是这样一种秩序,这样一种荒谬的理性的产物:一种冒充自在的存在而被假定的东西。它的渊源早被纳入脱离了内容的常规思想;没有别的东西可以让它去掌握经验材料了。各种哲学体系开头就已经是表面上合理实际上自相矛盾的。它们的雏形交织着自身的不可能性;正是在现代体系初期历史中,就已经被判定要彻底消灭在下一个体系的手中。理性作为一种体系风行一时,实际上排除了它所涉及的一切质的确定性,这

就跟它由于妄求掌握而违反了的客观性发生不可调和的冲突。理性于是从客观性中被清除——客观性越被清除就越完全服从它的公理,最后只服从一个同一性的公理。一切体系的自炫博学,直至康德体系的错综复杂——甚至黑格尔,不管他的纲领怎样——都是一种注定失败的标志,是可以从康德体系的种种裂痕中如实地看到的;莫里哀第一个表明自炫博学是资产阶级精神本体论的一个主要特点。

每当某种被想象的东西脱离与概念的同一性时,概念就会被迫采取夸大的办法,防止对思想产物无懈可击的可靠性、有效性和至高性(acribia)的怀疑活跃起来。伟大的哲学伴有一种不容忍它物的偏执狂似的激情,千方百计以一切理性的狡猾来求一切它物,而它物只好从这种追击中节节败退。最小的非同一性残余都足以否定被看成视若总体的某种同一性。自从有了笛卡儿的松果腺和斯宾诺莎的公理和定义以来,各种体系的赘疣中已经塞满了笛卡尔当时演绎地——依靠它们的不真实——推导出来的整个理性主义,这些赘疣显示出各种体系本身的不真实和狂躁症。

## 狂暴的唯心主义

至高无上的主观精神在想象中把自己理想化成一种体系,这种体系在前精神的、类的动物生活中有它的原始历史。捕食者感到饥饿,但是扑食他们的牺牲品不容易,而且常是很危险的;这种野兽可能需要外加的推动力才敢于这样做。这些推动力和饥不可忍溶合成对牺牲品的狂暴,这种狂暴的表现有助于发挥出恐吓和威镇牺牲品的作用。这种狂暴在向人性的发展中通过心理投射被理性化了。对自己的敌手垂涎三尺的“理性动物”,现在已幸运地获得一种超我并必须寻找一个根据。他的行为服从自我保存的法则越

彻底，他就越不能承认这个法则对他自己和对别人的首要地位；如果他承认了，他那辛辛苦苦取得的政治动物的地位就会失去全部可信性。

这种吞食的动物必定是邪恶的。这种人类学的图式的升华一直扩展到认识论。唯心主义——费希特最明显——不自觉地给这种思想意识以支配地位：非我以及一切最终都提醒我们自然的东西是劣等的，所以自我保存思想的统一体可以毫无疑问地吞没它。这种思想原则证明是合理的，正象它增强了欲望一样。体系就是使精神扭曲，而狂暴就是每一种唯心主义的标志。狂暴甚至损坏了康德的人道主义的形象，驳斥了康德懂得如何装饰更高级、更高贵事物的光辉。中间立场的人的看法近于愤世嫉俗：没有不遭非议的东西。道德法则的冷酷无情就是这种对于非同一性的理性化了的狂暴；自由主义的黑格尔也没有用他那问心有愧的优越感，去斥责那些拒绝效忠于思辨的概念、拒绝效忠于精神存在的人们。<sup>\*</sup> 尼采的解放行动是把这种神秘莫测的东西用文字表达出来，这种解放行动是西方思想的一个真正的转折点，只不过后来别人窃据了。那种合理化的精神——它自身的魅力——通过它的自我反思而不再成为那在另一方而使它厌烦的根本邪恶。

但是各种体系由于本身不健全而解体的过程，是和一定的社会过程相对应的。资产阶级理性会按物物交换原则的形式真正接近于它自己与之相称并与自己相同一的体系——而它已经越来越成功地不惜潜伏杀机而这样做了。剩下来不这样做的已越来越少了。理论上证明没有根据的东西，实际上却奇迹般地得到了证实。因此，那些原先依照体系本身过时的理想不能理直气壮地纵论“略

---

\* “原来仅仅是一种确定的存在、实在的思想或概念，被贬低为上述巴门尼德创建的科学开端，巴门尼德把他的设想——从而同样把后来的几次设想——净化和提升为存在本身的纯粹思想，因而创造了科学的元素。”（《黑格尔全集》第4卷，第96页）。

图”的人物，现在都互相议论起一种“体系的危机”。现实不再需要被解释，因为它会是完全彻底解释的。现实在特殊合理性的压力下而加剧的不合理性为此提供了种种借口；存在着经由一体化的解体。假如社会可以被彻底看成是一个封闭的体系，一个相应地跟主体不协调的体系，那么，社会就有可能使主体陷于大伤脑筋的困境。

焦虑（假定为“存在主义的”）是体系化社会的幽闭恐惧。它所具有的体系性质，昨天还是学院哲学的口头禅，现在被这种哲学的新手们狂热地否认了；他们可以安然自若地充当自由的、独创的、非学院的思想代言人。这种滥用无损于体系的批判。一切旗帜鲜明的哲学——对立于那种极力避免旗帜鲜明的怀疑论哲学——的一个共同前提是：哲学只能作为一种体系来探求。这个前提曾经给哲学造成的损害丝毫不亚于各种经验主义。哲学必须予以评审的事物在哲学开始评审前就被设定下来。体系，即展示无所不包的总体的形式，它反对思想的每个内容使思想绝对化，并使各种思想的内容归于消失。在给唯心主义提出任何论证前，它已是唯心主义的了。

## 体系的二重性

然而，我们没有在批判中简单地取消各种体系。达兰贝尔在启蒙运动的顶峰正确区分了体系的精神和系统的精神，用百科全书派的方法说明了这一区分。选择有系统的精神不仅仅是某种结合的无足轻重的动机，这种结合将有助于以任何方式使杂乱无章的东西具有明确的形态；不仅仅满足官僚主义的要求，把所有的东西塞进它们的范畴里。体系的形式适合于世界，世界的实质难倒人类思想的统治；但是，统一和一致同时是已平息的、不再对抗的状况

侧向投射在至上主义的、压抑性的思维坐标上。哲学系统的双重涵义,除了把思想的力量(一旦从体系中释放出来)置换进各个别要素规定的开放领域,别无选择。

这个过程与黑格尔的逻辑并非完全陌生。一切个别范畴的微观分析(它同时表现为这些范畴客观的自我反思)就是让各个概念进入非概念的东西,而不考虑外加的覆盖;对黑格尔来说,这种要素的总体就是指的体系。这种体系的概念——一种终结性的从而导致停滞的概念——与物力论的概念,纯粹的、自足的、主观产生的概念之间——这些概念构成哲学的全部系统性——存在着矛盾,又存在着血缘关系。黑格尔只有把他的一元论,即精神,解释成一种同时态的自在和纯粹的生成,即一种亚里士多德——经院哲学的抽象行为的恢复,才有可能调节静态和动态之间的紧张关系;而这个构造——其中主观的形成和本体论、唯名论和唯实论在阿基米德点上被省略——的难以置信将阻止这种紧张关系的解决,这也是内在于这个体系的。

然而,这样一种哲学体系的概念要超乎单纯的科学系统学之上,就要求有条不紊的组织 and 思想表述,要求各专业学科具有前后一贯的结构,而又不用从客体的角度严格坚持它的各个方面的内在统一。这种统一的假设是和一切现存事物与认识原则完全一致这样一个前提分不开的;但另一方面,一旦这个假设象在唯心主义的思辨中那样遇上了麻烦,也就合法地恢复了客体相互之间具有的亲缘关系,而这是科学的条理需要所忌讳的,也是被迫屈服于这种图式的代用品。客体所传达的——而不是每一存在在逻辑分类中成为单子——是客体本身的确定性的遗迹,这种遗迹是康德所否认的,而黑格尔反对康德,企图通过主体来恢复它。

理解某一事物(不仅仅在它的有关体系中去适合它和记录它)只不过是它在和其它事物的内在联系中去感知这种个别要素。这

种反主观主义就隐藏在绝对唯心主义充满裂痕的外壳底下；它趋向于按事物呈现的样子来解决现行问题。反之，体系的概念想要的东西是非同一物的连贯性，就是这种被演绎的系统学所违反的东西。对各种体系的批判和非体系的思想，只要它们不能解脱唯心主义体系已移交给超验主体的连贯性力量，就是肤浅的。

## 体系的二律背反特性

那种建立体系的自我原则，即先于任何内容的纯方法一向是理性。它不受任何外在东西的限制，甚至不受所谓精神秩序的限制。唯心主义在每一个发展阶段上证明其原理的绝对不受限制时，把思想的特性即其独立的历史变成了形而上学。它排除一切异己的存在。这就把体系规定为纯粹的生成，一种抽象的过程，最后规定为费希特——就这一点说，他是哲学真正的系统化者——称之为思想的那种纯粹的发生。康德早就认为解放了的理性，无限的进步，至少在形式上只因承认非同一性而告终。总体性和无限性的二律背反——由于无休止的无限突破了自足的体系，由于它的整个存在完全归因于无限性——是唯心主义的本质。

这种二律背反模仿资产阶级社会的一个主要的二律背反。这个社会为了保存自己，保持原样，保持“存在”，它也有必要不断地扩大、发展、推进新的领域，不考虑任何限制，不保持原样。<sup>①</sup>事情已经向资产阶级社会表明：只要它一达到某种最高极限，不再具有自身以外可供发展的非资本主义领域，它本身的概念立即就会迫使它自我瓦解。这说明为什么现代的动态概念不适合于古代（虽然

---

<sup>①</sup> 参看卡尔·马克思的《资本论》，第1卷，第621—622页；马克思、恩格斯的《共产党宣言》，斯图加特，1953年，第10页。

有亚里士多德),体系的概念也是这样。柏拉图的那么多对话录都采用了质疑的形式,对他来说,这两个概念只能在回溯中输入。康德为此对这位古人的指责不是如他说的只是简单的逻辑问题,而是历史的、完全现代的问题。另一方面,系统性如此深深地扎根于现代意识,就连胡塞尔反体系的努力——以本体论的名义开始,后来又分出“基础本体论”——也无可避免地以形式化为代价回归于一种体系。

在这种盘根交错的情况下,体系的各种静态特性和动态特性总在互相顶牛。不管你怎样把一个体系看成是动态的,只要它实际上是一个封闭的体系,拒绝自身以外的一切,就会成为肯定的无限性——即成为有限的和静态的东西。它以这种样式保持自己,而黑格尔就是这样赞扬他的体系的,这个事实使它停滞不前了。说得干脆一点,封闭的体系是注定要终结的。类似于黑格尔经常视同真理的种种怪事——譬如世界历史正在普鲁士国家中臻于完善——不仅就思想意识的目的来说是荒唐的,它们与整体也不是无关的。它们必然的荒谬性使体系和动态统一的论断归于破产,动态由于否定了有限这个概念,并在理论上确认总有某种东西一直处于自身以外,动态就趋向于否认自己的产物即体系。

探讨现代哲学的历史很可能富于成果的一个方面,是如何设法处理好各种体系中静态和动态的对立。黑格尔体系的本身不是一种真正的生成;它的每一规定都是早已暗含地预先构想好了的。这种安全保证使它落到不真实的境地。可以说意识会不自觉地使它自身陷于它采取一定立场的那些现象之中。这当然要引起辩证法的质的变化。体系的一致性将会分崩离析。现象不再象黑格尔认为的那样,是它的概念的一个实例,尽管存在着所有相反的看法。思想会担负起比黑格尔确定得更多的辛劳和烦扰,因为他所谈论的思想总是从它的对象那里提取出来的已是思想的东西。黑格



尔的思想不顾自我产生的纲领,从它的自身寻找满足;尽管它可以经常力争相反的情况,不是周而复始进行下去。如果思想真的生产出对象,如果它的注意力在于对象,而不在于对象的范畴,那么这些对象就会在依恋的眼光下引起议论。

黑格尔曾经提出种种异义来反对这样的认识论,即一个人之所以成为铁匠,仅仅因为靠打铁,靠实际认识抗拒认识的事物——可以说它们是反理论的事物。在这一点上我们不得不相信他的话:再没有别的东西可以返回到黑格尔称之为“对客体的自由”的哲学了——哲学在“自由”这一概念的符咒支配之下,在主体的知觉决定一切这种自由意志的符咒支配之下,早已丧失了“对客体的自由”。但是打开难以解决的通路的思辨力量是否定的力量。体系的倾向只能生存在否定之中。对体系批判的范畴同时就是了解特殊事物的范畴。在体系中曾一度合法地超越了的特殊性,在体系之外有它的地盘。在现象中看到的不只是现象的东西——仅仅因为其实样子——这种解释的眼光使形而上学世俗化了。只有支离破碎的哲学才会给予各种单子即那些虚幻的唯心主义草图以特有的地位。特别是对那种不可思议的总体来说,它们会成为概念。

## 论证和经验

不允许对实际的辩证法以外的任何东西作实证假设的这种思想,超越了它不再摹写作为一的存在对象。这种思想比在它的绝对性概念中更为独立自主了,而在绝对性概念中,无上权威和百依百顺是混杂在一起的,是内在地相互依存的。这可能就是康德早先允许概念的领域不必具有任何内在性的目的。在特殊性中,一个极端强化辩证法内在性的方面也必定是脱离客体的自由,即同一性的要求中断的那种自由。黑格尔肯定会指责这种自由;他依靠各个

客体的完全调解。当我们在认识实践中解决不可分解的事物时,这种认识超越的一个要素就会从这样一个事实中显示出来,即对于我们的微观逻辑活动来说,有了专门的客观逻辑手段。

要求不具体系而把陈述联结起来,就是要求提供思想的模式,这些思想模式并非仅仅具有单子论的性质。任何一种模型都包括特殊的品质,又不限于特殊的品质,而无须上升发为它的更为一般的最高概念。哲学的思维活动和模式的思维活动是一样的;否定的辩证法就是各种模式分析的总汇。哲学如果愚弄自己和别人,认为事实上它必得从外部给它的对象注入它在内部起推动作用的力量,就把自己整个地重新贬低为一种肯定的安慰。等候在对象内部的东西需要这样的干预来取得发言权,前景是各种外部动员起来的力量以及归根到底所有用来对现象施加影响的理论,都会停留在现象上,在这个意义上,哲学理论也意味着它自身的目的在于它的实现。

历史上不乏这方面的意图。法国启蒙运动从它的至上概念即理性概念中获得了一种形式上的系统特征;但是它的理性思想与客观上合理安排社会生活的思想纠缠在一起,使这种思想失去了激情,这种激情,直到理性的实现作为一种思想被放弃,直到这种思想被绝对化为精神,都还没有恢复过来。百科全书派的思想——合理组织起来的,但又是连贯的、不系统的、松散的思想——表达了理性的自我批判精神。这种精神代表了某些后来脱离了哲学的东西,这是它同实际生活日益加大的距离所造成的,同等程度上也是它热衷于学术性的忙乱活动所造成的;它代表着注目于包括思想在内的现实的世界经验。

自由精神就是这么一个东西。小资产阶级的科学气质所贬抑的文人骚士的成分是思想所不可缺少的;而装扮成科学的哲学所咒骂的成分;深思的缩小——论证,这曾经是怀疑论大为夸耀的东

西,当然同样是不可缺少的。只要哲学是实质性的,这两种成分就会一致起来。远开一点说,可以把辩证法表征为使渗透辩证法的努力向自我意识升华,不然,这种论证就会堕落成缺少概念的专家们的伎俩,就象现在所谓的“分析哲学”在学术上流传的那样,那是机器人也能学会和照搬的。

在统一于某一体系的现实被接受下来,以便利用它本身的力量去反对它的地方,内在的论证的成分就成为合法的东西。另一方面,自由的那一部分思想,却代表了已经认识到这一现实体系关联的明显虚假的权威。没有这种认识,就不会有突破;不采用体系的力量,突破就会失败。这两种成分之所以不会毫无裂缝地合为一体,是由于体系的真正的力量,这种力量甚至包含了体系潜在地超越的东西。然而,内在关联的不真实以令人信服的经验表明,世界——尽管系统地组织起来,如同黑格尔颂扬的理性的实现那样——将同时在旧的非理性方面使貌似至高精神永远无能下去。唯心主义的内在批判捍卫了唯心主义,因为它向人们表明唯心主义完全是为了自己骗自己——第一原因只是和纯存在物的盲目优势结合在一起的,按照唯心主义的观点,第一原因永远是精神。绝对精神的学说直接助长了那种优势。

有一种科学的共同见解倾向于承认经验也包含理论。但它认为经验充其量只是一种假定的“观点”。唯科学主义调和派的代表们要求他们所谓“正经的”或“纯粹的”科学应该说明这种前提。这一前提和精神的经验恰恰是无法并存的。要求精神的经验具有的任何观点,只能是进餐者看待烤肉的观点。经验常牺牲观点来维持生存;直到观点被经验淹没的时候才会有哲学。直到那时候,精神经验中的理论已经使和康德有关系的歌德深感痛苦的惩戒。如果经验只信赖它的原动力和幸运,就不存在经验的中止了。

思想意识期待着象尼采描述的札拉图士特拉一般自我陶醉的

精神,期待着这种精神几乎不可避免地成为对自身的绝对。理论阻止这点。理论纠正精神天真的自信,没有强迫精神牺牲它的自发性,理论本身的目的在于这种自发性。由于所谓精神体验的主观方面和它的客体之间的差别绝不会因任何意义而消失,这就证明认识的主体有必要煞费心机地竭尽自己的努力。在无法调和的状态中,非同一性被体验为否定性。主体从否定返回到自身,返回到它的反应方式的丰富性。只有批判的自我反思会使主体避免这种丰富性的压抑,避免主体矛盾和客体的隔绝,防止主体的自为存在就是一种自在和自为存在的臆断。主体与客体之间所能设想的同一性越少,对认识的主体、对它的不受约束的力量和公正的自我反思的要求,就越是矛盾。

理论和精神体验需要相互作用。理论不包含一切事物的答案;它对直到骨子里都有缺陷的世界作出反应。能够摆脱世界魅力的东西不在理论的管辖之下。流动性是意识的本质属性;丝毫不带偶然的色彩。它意味着一种双重的行为方式:一种内在的方式,即完全辩证的方式的内在过程,以及一种自由的、不受约束的、象似脱离辩证法的方式。但这二者不仅只是根本不同的。未被限制的思想对辩证法有一种选择性的亲和力,它作为对体系的批判回忆起可能外在于体系的东西;而那种使认识的辩证运动得以自由进展的力量同时是反抗体系的力量。意识具有的这两种态度,是通过互相批判而不是通过调和联系起来的。

## 头 晕 目 眩

不再“胶着于”<sup>①</sup> 同一性的辩证法,既会激起人们的指责,说它

---

<sup>①</sup> 康德:《纯粹理性批判》,《康德全集》(第二版),第3卷,第109页。

是没有根据的——你们只要看看它的法西斯后果就明白了——，又会引起人们的反对，认为它令人眼花缭乱的。自法国诗人波德莱尔以来，令人眩晕已成为伟大现代诗歌给人的主要感受；经常向哲学作出不合时宜的建议是哲学必须和这类事情毫不相干。谈问题要切中要害是对哲学的告诫；卡尔·克劳斯必须认识到，他表达出来的涵义尽管字字句句都严密精确，一种物质化的意识对于这种精确性所造成的头晕目眩是会深感遗憾的。有一种流行的评价事物的惯例使这种抱怨变得容易理解了。人们喜欢提出一种非此即彼的选择，贴上了“真”或“假”的标签。官僚政治对于待审文稿的决定往往简化成“可”或“否”的答复；官僚政治的思想方式对一种据说还依然自由的思想来说已成了难以理解的模式。

但是哲学思想的责任在必要的场合并不玩弄这种把戏，给定的选择就已经是一种他律性。选择要求的合法性还需要首先由在道德观念上作出裁决的那种意识来加以判断。坚持声明某种观点，就是把良心强制扩大到理论的领域。由于这种强制趋于粗俗，在这个过程中，各种附属因素都被消除殆尽，即使伟大的定理也失去了它的真正意义。例如，马克思和恩格斯就反对用被简单化的贫富的对立来淡化他们能动的阶级学说及其锐利的经济表述，而削弱它的锋芒。本质被本质的概括虚假化。假如哲学屈从于黑格尔嘲弄过的实践，假如哲学说明思想应当引导人们思考什么，以此来迎合它的好心读者，那么即使不能步调一致，它也会加入倒退的进军。

存在一种何处去掌握哲学的忧虑，在这种忧虑背后大多隐藏纯粹攻击性，即一种按历史上的各学派经常彼此相互吞并的方式掌握哲学的愿望。内疚和修行的等同移置到思想的序列。我们在哲学的思考中所看到的正是这种使精神同化于支配原则。传统的想法以及它在哲学上逐渐隐没以后遗留下来的种种常识习惯，要求一个一切事物各得其所的参照结构。这个结构的可理解性并不

特别重要——它甚至可以按照武断的法则制订出来——如果每一种思考都有固定范围,如果把所有未纳入结构的思想都排除在外。一种有结果的认识将使自己全身地投射到客体上。由于这种原因引起的晕头转向是一种真正的指标;这种毫无结果的震惊,这种无可奈何地出现于隐蔽结构的、永不改变的领域的否定,只是对不真实来说才是真实的。

## 真理的脆弱性

拆散各种体系,拆散整个体系,这不是常规的认识论的行为。体系用来完成细节的东西只能从细节中寻找,而无需给思想提出保证:有没有这种体系,或者它是什么样的东西。“具体的真实”这个不断被滥用的字眼直到那个时候才盛行起来。它迫使我们的思想局限于琐细的东西。我们不是对具体事物进行哲学探索;而是由于具体事物而进行哲学探索。但是我们如果屈从于特殊对象,就很可能被看成是缺乏鲜明的立场。当近似、家园、安全之类的思想图象用它们的符咒镇住这个出了毛病的世界时,那种跟存在的事物相异的东西却会如同妖术一样冲击存在的事物。人们害怕失去这种符咒的魔力就会失去一切,因为他们所知道的仅有的幸福,即使是观念中的幸福,无非是能够抓住什么东西——那不自由的永生。他们对本体论的批判至少需要一点本体论——似乎最小的自由洞察并不比一种不追究到底的公开意图更好地表达他们的目的。

哲学证实了舍恩贝格曾在传统的音乐学中指出的一项经验:一个人从哲学那里真正了解到的只是一个乐章怎样开始和终结,至于乐章的本身及其过程则一无所知。与此相似,一个人没有把哲学简化为各种范畴,在某种意义上反而不得不首先谱写哲学。哲学

的过程必定是通过自身的力量并在它和可能具有的任何准则的冲突中不断自我更新的过程。重要的是这个过程当中发生了什么，而不是一个命题或一种立场——结构，不是各种单线思路的演绎过程或归纳过程。因此，哲学本质上是不可解释的。假如它可以解释，就会是多余的；哲学大部分都可以被解释，这一事实说明对它不利。可是，如果一种行为的模式毫不顾及首要性，毫不顾及确定性，而且——由于它的确定的表达，如果不根据其它理由的话——对绝对主义的孪生兄弟相对主义的让步却如此之少，以至于走向一种教义，这样的模式势必令人恼火。它超过了黑格尔的辩证法并达到跟它决裂的程度，黑格尔希望他的辩证法成为包括第一哲学在内的一切事物，而实际上在他的同一性原则中使第一哲学成了他的绝对主体。

然而，我们并没有通过使思想脱离首要性和固定性而使思想绝对化为游移不定的东西。这种脱离把思想跟不是思想的东西联结在一起。它消除了思想自给自足的幻想，一种解放了的逃离自身的合理性的虚假性。启蒙倒退为神话，是可以合理地定义的。思考意味着思考某种事物。就其本身来说，“某些事物”的逻辑抽象形式，被解释和被评价的某种事物，并不要求设定某种存在；然而，在逻辑的抽象形式中幸存下来的——思想想要消除而无法消除的东西——，是跟思想不同的东西，或根本不是思想的东西。理性只要忘记了这一点，只要它使它的产物即抽象物实体化而违反思想的涵义，就会变成非理性的。它的自信自足的诫条把思想判决为空洞的、并最终判决为愚蠢的和原始的。这种无根据性的指控应当用来反对把自我保存的精神原则作为绝对起源的领域；但是本体论在击中无根据性的地方（海德格尔带的头）——那里仍有真理的地盘。

真理由于它的非永恒性而处于悬浮不定和脆弱的状态；本亚

明曾经尖锐地批评哥特弗利德·凯勒的大资产阶级格言：真理不会离开我们。哲学用不着真理不会消失的安慰。一种真理不能陷入形而上学的基督教教旨主义所唠叨的深渊——不是对答如流的诡辩深渊，而是疯狂的深渊——否则就会在它的确定性原则的命令下而变为分析的东西，一种潜在的同义反复。只有经受住这种限制的思想才面对某种一致的彻头彻尾的无能；只有大脑的技艺保持与事物的关系，对于这种关系，按照寓言的惯例，它只是为了它的自我满足而蔑视事物。任何未经思考的陈词滥调都不可能作为不健全生活的一个印记保持真实。

任何企图把思想描述为自鸣得意地夸大了的和含糊不清的东西以便使它停滞下来的做法——特别为了它的效用——在这个时代是反动的。论证可以归结为一种通俗的形式：“如果你需要，我可以做出无数那样的分析，使每一个分析都失去价值”。彼得·阿尔滕贝格曾给一个对他缩略了的文字形式进行类似的诽谤的人作过恰如其份的回答：“可是我不想要你做”。开放的思想并不具有保护装置防止堕落到漫无目的的危险；没有什么东西能保证它具有足以克服那种危险的能力。然而，思想活动的前后一致，思想结构的密集，有助于达到它的目的。哲学中的确定性概念的作用已有极大改变。曾经超越教条和自我确定性的保护的东西，已经变成一种被证明为反对任何不幸事件的认知的社会保险。的确，对任何无可反对的事件来说，什么也没有碰上。

## 反对相对主义

在哲学史上我们一再发现认识论的范畴变成道德范畴的情况。最显著的例子就是费希特对康德的解释，尽管还有其它的例子，某些类似的情况随同逻辑现象学的绝对主义发生了。对根本的



本体论者来说,相对主义是对深奥莫测的思想的侵犯。辩证法象反对绝对主义一样严格反对相对主义,但它没有寻求二者之间的中间区域;它通过二者本身的极端来反对它们,根据二者自身的思想来判定它们的不真实。反对相对主义是早该采取的步骤,因为大多数对它的批评至今带有形式的性质,相对主义思想的品质还多少未被触动。一般流行的反对斯宾格勒的论点是低劣的,譬如说——相对主义至少是以某一绝对,以它本身的有效性为前提的,因而是自相矛盾的;这种论点混淆了对于某一原则的一般否定与否定本身提高为肯定的级别,毫不考虑二者所处的地位在价值上的特殊区别。

把相对主义作为意识的一种有限形式加以识别,可能更富有成效。相对主义是作为资产阶级个人主义开始的,在资产阶级个人主义中,个人意识被看成了终极的东西,一切个人意见都被赋予同等的权利,似乎不存在它们的真理标准。一种抽象论点的倡议者认为:人的思想都受一定条件的限制,应当非常实际地提醒他们本身的思想就是受限制的,因为他们看不见只把个人意识变成思想的超个人要素。这种论点背后的态度就是蔑视人的精神而重视物质条件的优势,只考虑不容忽视的物。一个父亲对儿子的明显不中意的见解驳斥说,一切事物都是相对的,金钱创造人,正如希腊谚语中所说的那样。相对主义是一种通俗化的唯物主义;思想走上了赚钱的道路。

这种断然反理智的姿态必然是抽象的。只要不是具体的认识行为,就永远只能从外部来断言一切认识的相对性。意识一旦进入某种限定的事物,一旦面对它的是真的还是假的内在主张,思想的所谓主观偶然性就会立即消失。相对主义由于另一种原因也是没有价值的:一方面认为事物是随心所欲的、偶然发生的,另一方面又认为事物是不可还原的——而这些事物本身是由一种客观性,

一种客观的个人主义社会产生的,并能从中作为必然的社会现象被演绎。相对主义学说认为,每个个人所特有的那些反应模式,是预先制定的;它们从来象是绵羊的咩叫,相对性的陈规俗套尤其如此。而实际上,诸如巴利托这一类更为精明的相对主义者已经把个人主义的现象性扩大到群体利益。但是社会学所划定的客观性范围,它的各个阶层所特有的范围,就其自身来说,只是在更大得多的程度上可以从社会整体、从客观的领域推导出来的。在曼海姆的社会学相对主义的新近说法中,设想科学的客观性可以从具有某种“自由浮动的”智力的各个阶层不同的眼光中精炼出来,各种因素都被颠倒了:制约变成了被制约。

事实上,支配分歧观点的法则是作为一个预先注定的整体的社会过程的结构。整体的认识使观点有约束力。一个企业家想坚持竞争就必须盘算,以便他人劳动收益的无偿部分作为利润进入私囊,而他必须相信他所做的正是劳动力和它的再生产费用的公平交换。然而这就正好有力地表明,这种客观必然的信念是一种客观的虚伪。这种辩证关系脱离了自身的特殊要素。观点的社会相对性服从生产资料私有制下的社会生产的客观法则。资产阶级怀疑主义是愚钝的,相对主义正是这种教义的化身。

但是不间断的反唯理智论不只是资产阶级主观性的人类学特性。它归于这一事实,在现存生产条件下,理性的思想一旦得到解放,就必然担心它的坚持不懈的追求将会破除这些生产条件。这就是为什么理性限制自己的原因。在整个资产阶级时代,附随精神的自主性观念的反作用一向轻视精神本身。精神不能宽容自己,它所指引的现实世界的构造,从它的概念中展开的固有自由中被排除出去。这种禁令的哲学术语就是相对主义。并不需要召唤教条的绝对主义来反对它;它由于业经证明为偏狭而被压倒了。相对主义,不论它的态度如何进步,始终都是和反作用的要素联系在一起

的,从诡辩家们的有效性到更有权威的利益都是这样。对批判相对主义的干预,是确定的否定的范例。

## 辩证法与稳固性

不受约束的辩证法不是没有任何稳固的东西,黑格尔的辩证法就是如此。但它不再赋予稳固性首要的地位。黑格尔在他的形而上学的发端中没有过分强调稳固的特性;它们是最后作为一个容易理解的总体从那里显现出来的。这就给他的逻辑范畴增添了一种独特的二重性。他的逻辑范畴是有起始的结构,脱离它们自身的结构,同时又是先验的和永恒不变的结构。通过重新恢复每个辩证阶段的直接性的学说使它们和本论一致起来。黑格尔业已赋予某种批判色彩的第二自然理论,对否定的辩证法不是没有影响的。它按照原样来假设突发的直接性,即社会及其发展提供给我们的思想形式;它这样做的结果,分析就有可能在现象和现象要求成为自在物之间内在区别的程度上显出它的中介作用。

自我保持的稳固性,青年黑格尔的“肯定性”,对这种分析来说,在他看来也是否定的,他在《现象学》的序言中还是把思想即肯定性的主要敌人,描写成否定性原则。<sup>\*</sup> 达到这种认识的途径是最简单的反思:不思考的东西,屈服于可见性的东西,靠那种消极性倾向于坏的肯定性,这种消极性在理性的批判中标志着正确认识的感性来源。按照某物一时的表现不加思考地接受下来,就是等于

---

\* “识别活动就是智性的力量和工作,是最卓越的最伟大的或者更正确地说绝对的力量。闭合的圆圈,它停息于自身之中并在实质上包含它的各个组成部分,它是直接的因而不是不可思议的关系。但是偶然的本身,它们的范围以外的从属的东西,只跟其它东西关联时才是真实的——它们获得自身的存在和离异的自由,就是否定的巨大威力;它就是思想的活力,纯我的活力”。(《黑格尔全集》第2卷,第33页以下)。

潜在地按照某物的原样来认识事物；另一方面，几乎所有的思想都导致否定的运动。

当然，黑格尔的所有陈述虽然都是相反的，他还是没有让主体对客体的首要性受到挑战。这只是带有它对个人主观性的不可磨灭的记忆的半神学字眼“精神”作掩饰。黑格尔逻辑的过于拘泥形式提供了这方面的清单。按照精神本身的概念，它就应该是实体的，但是努力使它同时成为一切东西，形而上学以及各种范畴的学说，终于导致可能已经使它的雏形合法化的限定存在消失。在这方面黑格尔和康德、费希特相去并不那么远，而他从不厌倦于把他们叫做抽象主观性的代言人。就其自身来说，逻辑科学在抽象这个字的最简单的意义上是抽象的：归结为一般概念就是预先消除那些概念的对立力量，预先消除唯心主义辩证法自夸包含并逐渐开展的具体要素。

精神在对一个不实在的敌人的战斗中赢得了胜利。黑格尔对于偶然的存在——哲学可以而且必须不屑于从它本身进行推导的克鲁吉安主义——所作毁誉之言，是“捉贼”的叫喊。黑格尔的逻辑由于经常论及概念的中介，仅一般地反映概念和概念内容之间的关系，因而他已对他的逻辑企图证明的东西预先作了保证：概念是绝对的。然而，我们越是批判地看穿主观性的自主性，对它的被中介性质的认识就越清楚，我们的思维活动也就越是应当尽力给主观性提供它本身所没有的稳固性。不然的话，我们甚至不会有辩证法用以推移它的稳固负载的原动力。

并非表现为第一性的经验都能予以直截了当的否认。假如克尔凯郭尔曾经当作朴素来辩解的东西完全缺少有意识的经验，思想就不会相信它自己，就会按照权力机构的要求办事，就会变得更加朴素。甚至象“原始经验”这样的术语，被现象学和新本体论遭到损害的术语，也表示一种真理，尽管有浮夸的害处。思想和活动除

非自发地起来反抗虚饰的外表,不顾及自己的依赖性,就会成单调的抄本。无论客体的哪一部分超过了思维活动强加给它的定义,都将面对主体,首先是作为直接性的主体;另一方面,在主体感到完全相信自己的地方——在原始经验中——将是最少主观的。最主观的、直接的材料躲过了主体的干预。但是这种直接的意识既不是可以不断保持下去的,也不是十足肯定的;因为意识同时是普遍的中介,即使在它自己的直接材料中也不能跃过它的影象。它们不是真理。

相信来自直接性、稳固性和十足的第一性的东西中能跳出一种未被破坏的总体,——这种信念是一种唯心主义的妄想。对辩证法来说,直接性并不保持它的直接姿态。它不是成为根据而是成为要素。在相反的极端,纯粹思想的不变的东西发生了相同的情况。只有幼稚的相对主义才会否认形式逻辑和数学的有效性而把它们当作短暂的东西,因为它们曾是暂短的。但是这种不变的东西,已产生的它的不变性,不能从可变的東西中把它去掉,那样似乎所有的真理都信手可得了。真理和实质结合,实质将发生变化;真理的不变性是第一哲学的欺骗。不变的东西不会完全一样地在历史和意识的原动力中被解决的,但它们是这种原动力的要素;它们一旦作为先验的东西被固定下来,就成了意识形态。意识形态决不会总跟明确的唯心主义哲学相似。意识形态存在于某种第一位的东西的基础中,它的内容几乎无关紧要;它存在于概念和事物不明确的同时性中,当一种学说概括地教导说意识依赖于存在时,这种同时性也被世界证明为正确的。

## 经验的特权

与通常的科学概念形成鲜明对照的是,辩证认识的客观性需

要更多的主观性,而不是更少。否则哲学经验就失去生气。但是我们的实证主义时代精神对这种需要有特殊反感。它认为不是所有的人都有哲学经验的能力;认为个人的气质和生活经历预定了他们对这种经验能力的特权;认为作为一种认识前提来要求这种经验能力是杰出人物统治论的和民主的。

就算哲学经验确实不是每个人同样可以得到的,譬如说不是所有智商相当的人都一定能够重复自然科学中的实验,或者掌握数学的推导,尽管流行的见解认为这些能力更需要某种特殊的天赋。无论如何,相对于把人看成可以互相替换的科学理想的实质上无主体的合理性来说,哲学中的主观方面保留了某种不合理的附属性质。它不是一种天然的性质。虽然这种争论自称是民主的,却忽视了受治理的世界是由它的强迫的成员造就的。只有一个未完全被塑造的精神能抵抗它。批判特权变成了一种特权——世界进程就是如此辩证的。低劣的社会条件——特别是低劣的教育——削弱并且往往损伤精神生产能力的各种力量,心理分析诊断并不能实际改变的幼儿早期的普遍缺乏想象和致病过程。倘若设想所有的人都能理解甚至构想出一切事物,那是欺人的编造。要求这样,那就是使认识符合白干一永远相同法则而丧失了经验能力——如果真有过这种能力——的人类的病态特征。类似于一种大家的意愿的真理结构——这是主观的理性观念的最终结果——就会以大家的名义骗去大家所需要的东西。

如果一种意外的幸运的一着使某些个人的内心结构不完全适合流行的规范——在他们与他们的环境关系中他们经常为幸运付出足够的代价——这些个人就有责任作出道义上的以及可以说是象征性的努力,来为大多数人说出他们未能看到或现实正义不允许他们看到的東西。与每个人交流不是真理的标准。我们必须抵制几乎普遍存在的把知识交流与知识本身混淆起来的强制做法,

如果可能的话,给予更高的评价——而目前每一个交流的步骤都是歪曲真理和出卖真理。与此同时,凡是跟语言发生关系的东西都受到这种自相矛盾的烦恼。

真理是客观的,不是似是而非的。真理不会尽如人意,它进行客观的传送;但它正好适用于真理的网络即斯宾诺莎过于热心地要求每个单个真理的东西;真理是它自己的指标,至于真理招致人们反对的特权性质,当人们不再为他们深受其惠的经验辩护时——当他们让经验进入有助于使它变得明显或证明它有缺点的构造和因果关系时,真理就会失去这种特权的性质。杰出人物统治论者的自负将是最适合于哲学经验的。具有哲学经验的杰出人物统治论者必须承认,根据他在现实存在中的可能性,他的经验多么严重地受到现实存在并最终受到阶级关系的污染。在哲学经验中,一般向个别杂乱无章地提供的机会,反转来反对破坏哲学经验的普遍性的一般。假如这种普遍性被建立起来,所有个别的经验都要相应地改变,丧失大部分偶然的特性,在这之前,这种偶然特性甚至在个别经验还很活跃的地方就无可挽回地损坏了它。黑格尔关于自我反思的客体的学说之所以幸免于唯心主义的看法,是因为在一种变化了的辩证法中,主体丧失支配权,才使它更多地转化为它的客体的反思形式。

一种理论越不被认为是确定的和无所不包的,对思想来说就越不会成为一种对象。由于体系的强制的消失,他将更无拘束地自由地依靠他自己的意识和经验,而不允许他听命于充满伤感的主观性概念,因为这种主观观念抽象的胜利是以付出抛弃其特殊内容为代价的。这个代价跟发生在伟大的唯心主义时代和现在之间的个性解放是一致的,而它的各项成果——尽管,并且正因为,目前集体的倒退的压力——就象 1800 年的辩证法的推进一样,在理论上是不可改变的。19 世纪的个人主义确实削弱了主观精神洞察

客观现实的能力和创造能力；但它也为精神提供了一种加强它对客体的经验的分辨能力。

## 合理性的质的要素

服从客体意味着公正评价客体的各种质的要素。符合于科学的客观化趋向于消除各种质并把它们转变成可量度的规定，这跟笛卡儿以来所有科学的定量倾向是一致的。合理性本身逐渐地把数学方法等同于定量的能力。这种能力虽然完全符合成功的自然科学的卓越地位，但也绝不是理性本身的概念所固有的，当这种理性在质的要素就其本身来说可以受合理概念影响的观念前畏缩不前时，就会使它失去判断力。理性不仅仅是综合，即从分散的现象到这些现象的类的概念的上升<sup>①</sup>，它同样要求某种分辨能力。没有这种能力，思想的综合作用——抽象的统一——就不可能；聚集相同的东西必然意味着把它和不同的东西区分开。但是不同的东西是质的东西；一种不能作质的思考的思维就是已经被阉割了的并且和它本身不一致的。

在欧洲的理性哲学刚开初时，柏拉图还是有力地表达了理性的质的要素，他第一个建立了作为方法模型的数学。他不仅给综合而且给分解以同样的权利——这种分解相当于一条戒律，即意识。如果注意到苏格拉底和诡辩派关于非存在和存在的分离，就应当忠实于事物的本性，而不应当任意对待它们，质的区别不仅体现于柏拉图的辩证法和他的关于思想的学说，而且被解释成对自由定量的暴力的克服。《斐多篇》的一个寓言使人对此深信不疑；在他的道德寓言中，有条理的思想和非暴力达到某种平衡。把综合的概念

---

<sup>①</sup> 参看“策勒编的《希腊哲学》，图宾根，1859年，第390页。



运动颠倒过来的原则是，“在联结的地方，按照自然结构划分成各个类，而不象一个拙劣的雕刻工可能做的那样破坏任何部分”。<sup>①</sup>

质的要素作为被量化的基质保存在所有的量化中。这就是柏拉图提醒我们不要毁坏的东西，免得理性由于损害它所应当达到的对象而倒退成非理性。在第二次反思中——可以说是一矫正方法——理性的作用伴随着同样的质，这一种质在受惠于并相异于科学的哲学的第一次狭隘的科学反思中被打发掉。不存在那种能够没有质的重新解释而切中要害、达到目标的定量洞察。即使在统计学中，认识的目标也是质的；定量只不过是手段。把理性的定量倾向绝对化是和它的缺乏自我反思一致的，它有利于强调质的东西；这并没有引出非理性的幽灵。后来，唯有黑格尔似乎不带任何浪漫主义的反省而认识到这一点——当然，那时定量还没有享有现今无可争辩的至上权威。他赞同过唯科学主义的传统：“质的真实本身就是量”，<sup>②</sup>但在《哲学的体系》中他承认量是一种“对存在漠不关心并与它无关的限定”，<sup>③</sup>而按照《逻辑学》的说法，量本身“就是一种质”。质在量的形式中保持着它的关联；量返回到质。<sup>④</sup>

## 质 与 个 别

在主观方面与量化的倾向相符合就是把认识者还原为没有质的纯粹逻辑的一般。确实，质只有在不再局限于量化，不再用量化训练必须进行精神调整的人的客观阶段上，才会是自由的。可

---

① 乔伊特译的《柏拉图哲学》，现代文库出版社，第311页。

② 《黑格尔全集》，第4卷，第402页。

③ 同上书，第8卷，第217页。

④ 参看《黑格尔全集》，第4卷，第291—292页。

是定量化不是永恒的存在，不是似乎由它的工具即数学造成的。当它要求孤立地存在的时候就成为瞬间的东西。在物质中等候质的主体的是主体的各种质的潜在，不是这种潜在的超验剩余——尽管劳动划分对主体的限制只因这种剩余而加强了。然而，主体的反作用越是受到禁止，仅属于主观的客体的各种质的限定越要逃脱认识。

辨别力的理想，明察秋毫的理想——包括最近的发展在内的一种认识的理想，从来也没有被完全忘记，尽管所有“科学就是测量”——不光是指客观性没有它也行的个人才能。一个有辨别力的人是这样的人，他在物质及其概念中甚至能够辨别最细小的脱离了概念的东西；只有辨别力认真对待最细小的东西。辨别力具有感受客体的能力这一假定——而辨别是对客体的感受转变成一种主观反作用的形式——给知识的模仿的要素，给认识者和已知物之间有选择的亲和要素，提供了避风港。

在整个启蒙的过程中，这种要素逐渐瓦解了。但是只要这个过程不宣告自己无效，就不会完全消失。即使理性知识的概念中没有一点亲和性，也还保留着对这种一致的探索，而这种一致过去往往是神奇的幻想所不予怀疑的，如果这种要素完全消失了，就绝对无法理解主体为什么能够认识客体；不受约束的理性就成为不合理的了。然而，在世俗化的情况下，模仿的要素必然也和理性的要素混为一体。代表这一过程的字眼就是辨别力。它包含模仿的反应能力以及用于种、类和类差的逻辑工具。在这个过程中，区别的能力就象任何未减少的个别性与它的理性的普遍性对照一样，保持着一种偶然的性质。

然而，这种偶然因素对唯科学主义还不是最根本的标准。黑格尔把使他的著作充满生气的精神经验舞台的个别意识指控为偶然和狭隘的东西时，他的前后不一致是出奇的。唯一的解释是他急于

使缠绕着个别精神的批判要素不起作用。在详细阐述这种指控的时候,他逐渐觉察到概念和具体的个别之间的矛盾。个别意识几乎永远是不快活意识,并且有充分的理由。黑格尔由于对个别意识抱有反感,他所拒绝面对的正是他特别强调适合于他的事实:有多少普遍性是这种个性所固有的。按照他的战略要求,他把个别看成似乎是他正在毁灭其外观的直接性;然而,伴随而来的是,个别经验的绝对偶然性的外观同样也会消失。

没有概念,个别经验就会缺少连续性。按照规定,它在推论的媒介中所起的作用使它总是超过纯粹个别的东西。个体在它的个体意识使它客观化的范围以内,在自身的统一中以及它的各种经验的统一中,个体成了主体;或许对于动物来说,这两种统一都被否定了。个别经验由于本身是一般的,并在它本身是一般的意义上,个别经验也是一般。即使在认识论的反思中,逻辑的普遍性和个别意识的统一性是互相依赖的。但这不光是指个性的主观形式方面;个别意识的每一个内容都是它的递送者为了他的自我保存带给它的,并且是和这种自我保存一起再生的。

自我反思可以使个别意识摆脱那种依赖并扩展个别意识。激励这种扩展的是逻辑的普遍性想在个别经验中占优势这个令人极端痛苦的事实。作为“现实的检验”,经验不是简单地增加个人的愿望或狂想;经验也为了个人的生存而否认它们。主体除了在个人意识的活动中,再没有其它办法掌握各种一般概念。剪修个人的结果不会是一个清除了偶然性残渣的更高的主体;由于这种操作而出现的主体只能是一个无意识地模仿的主体。在东方,在个性看法上的理论短路已经成为集体压迫的一个借口。政党,那怕是欺骗的或恐怖的政党,由于其成员的数量被认为在判断上先验地优于每个人。但是不受任何敕令阻碍的孤立的个人,有时可以比集体更清楚地认识客观现实,无论如何集体不过是它的官员的意识形态。

布莱希特的路线——政党有上千只眼睛而个人只有一双眼睛——象以往任何庸俗的陈词滥调似的虚伪。一个持不同政见者严谨的想象力,比上千只眼睛通过同样的粉红色眼镜窥视、把他们所看到的跟普遍真理混为一谈,甚而倒退,更能够看清东西。和这种论点相对立的是知识的个性化。不仅感知客体的方法有赖于这种个性化和鉴别;鉴别本身就是由客体决定的,可以说在鉴别中客体要求自己彻底的恢复。同样,客体所需要的主体反应的模式要求轮到它们不断进行客观的纠正。这种情况发生于自我反思之中,发生于精神感受的酝酿之中。用隐喻来说,哲学的客观化过程是垂直的和在时间内的,是与科学的水平的抽象量化过程相对立的。柏格森关于时间的形而上学的许多论述是对的。

## 实体性与方法

柏格森的一代——还有席美尔,胡塞尔,席勒——徒然渴望一种客体能够接受的哲学,一种能够使自己实体化的哲学。传统告诉我们的正是传统所缺少的东西。但这并没有使我们免于站在实在的个体分析和辩证原理的相应立场进行方法的反思。唯心主义的绝对同一论者声称第一位的东西同化第二位的东西是不能令人相信的;但在客观上——恰恰不通过认识的主体——理论所表达的整体就包含在被分析的个别客体之中。把二者联系起来的是一种实体的东西:社会总体。

但是这种联系也是一种形式的东西,即总体本身抽象的合法性:物物交换的合法性。唯心主义正从这种合法性中提取它的绝对精神,同时这种联系作为一种强制机制对现象发生的真理翻译成密码;这就是隐藏在所谓“基本的问题”背后的东西。在哲学经验中,我们不直接具有这种作为现象的一般性;我们抽象地得到一般

性,就好像它是客观的一样。我们没有忘记自己所知道的东西只是没有的东西,因而被迫同特殊分手。象赫拉克利特的道路一样,哲学经验的道路是双重的,一条上行,一条下行。由于各种现象的真正确定得到它们的概念的保证,我们的经验就不能从本体论上提出这样的概念作为自在的真理。概念是跟非真理融合在一起的,跟强迫的原则融合在一起的,因而甚至减少了它的认识论批判的尊严。概念并不构成足以遏制认识的积极目的。反过来,一般概念的否定性则把认识同作为将被拯救的东西的特殊联结起来。“只有不能理解其本身的思想才是真实的”。

所有的哲学,甚至企求自由的哲学,都在它的不可分割的一般成分中带有某种不自由,社会就是在这种不自由中延长其存在的。强制是哲学所固有的,而且只有强制才防止它倒退为放纵。内在于我们思维活动的强制特性可以被批判地认识;思想的强制是它的解放的中介。黑格尔的“通向客体的自由”,其最终结果是主体的无所作为,还必须得到实现。在这之前,作为方法的辩证法和实在的辩证法之间的分歧会继续下去。那种敌对地分裂人类社会的支配原则,就是造成概念和它的受支配的内容之间的差异的精神化了的同一个原则;这种差异表现为逻辑的矛盾形式,因为用支配的原则来衡量,凡是不服从它的统一的东西,都不会作为不同于这个原则和不在乎这个原则的东西出现,只会作为一种逻辑的背反出现。

另一方面,哲学的概念和实施间的歧异遗迹也表示出某些非同一性,它既不允许方法完全吸收内容——虽然方法应当只存在于内容之中——也不允许方法把内容非物质化。物质的领先地位是作为方法必然不足显露出来的。为了对哲学家的哲学有所戒备,在方法上必须按一般反思形式说出的东西,唯有在实施中才能被合法化,但这样又否定了方法。跟实体比较起来,方法的过剩部分是抽象的和虚假的;即使黑格尔也不得不容忍他的《现象学》导论

和现象学本身之间的矛盾。哲学的理想最好是避免用某种行为来解释某种行为。

## 存 在 主 义

最近在存在主义名义下进行了摆脱概念拜物教——摆脱经院哲学而又不放弃承担义务的要求——的尝试。象存在主义由于政治义务而与之决裂的基本本体论一样，存在主义仍处于唯心主义的禁锢之中；此外，和哲学结构相比，存在主义还保留着一种用政治替换对立面的非本质缺点，只要这种政治符合存在主义形式的特点。每个集团都有它的党徒，不存在来自决定论的理论分界线。存在主义的唯心主义成分也是一种政治功能。作为社会批评家，萨特和他的那些朋友不愿意使自己局限于理论的批判，只要共产主义取得政权而埋头于官僚政治就逃不过他们的批判。一个集权的国家政党的制度是对过去所有关于人和国家的关系的思想的嘲弄。因此，萨特绝对强调统治的实践不再容忍的要素——用哲学的语言来说，就是自发性。他越是专一地强调克尔凯郭尔的决断范畴，社会权力分配留给这个范畴的机会就越少。克尔凯郭尔从基督论，从这个专门研究耶稣基督的宗教理论中，引出他那个范畴的涵义，萨特则把这个范畴变成合乎他的需要的绝对。

尽管萨特持有极端的唯名论\*，但它最有影响的方面是依照

---

\* 黑格尔按照一种类似非反思的启蒙的游戏规则，对概念的唯实论的恢复，直到对上帝的存在的本体论论证所作的引起争论的辩护都是反动的。与此同时，历史的进程已经证明他的反唯名论的意向是正确的。和席勒的知识社会学拙劣的先验图式相比，唯名论这一方已经变成意识形态——变成一种“不存在任何这种东西”的盲目的意识形态，只要这种东西一涉及到诸如阶级或者意识形态，或者今天的整个社会这种恼人的实际存在，官方的科学就乐于加以利用。真正批判的哲学和唯名论的关系不是不变的；它随同怀疑主义的功能发生历史的变化。把任何概念的有基础都归之于主体，是唯心主义。唯名论只在唯心主义提出客观要求的地方才跟它发生分歧。资本主义社会这个概念不是一个傲慢的呼叫。

旧唯心主义的主体自由活动的范畴组成的。客观性对存在主义和费希特同样是无关紧要的东西。所以在萨特的戏剧中社会条件充其量成为主题的附属物；在结构上它们所起的作用几乎只是提供一个活动的时机。萨特哲学的缺乏客观性给他的戏剧情节所造成的那种不合理性，无疑是这个顽固的启蒙变节者头脑中最终的东西。绝对的自由选择概念就象作为世界起源的绝对自我概念一样从来就是虚幻的。至于作为英勇决定的烘托而编造的戏剧场面，一点政治经历就会使它们象舞台道具一样摇晃不定。在具体历史的关键时刻，这样一种主权的选择甚至在戏剧艺术上也是不能设想的。一个将军象他过去非理性地酷爱暴行那样，又非理性地答应再也不犯暴行也是不合理的；一个将军解除对一个已经由卖国贼交给他的城市的包围，而代之以建立一个乌托邦的公社——这样的将军即使在德国狂热的、滑稽剧般地浪漫化的文化复兴时期，也会被骚乱的士兵当场杀死，要不然就被他的上级撤回。

与此极为吻合的事实是，格茨，象内斯特罗依的霍罗费尔内斯将军一样自夸，至少巴黎大屠杀曾经启发了他的自由行动，他把自己交给组织起来的群众运动去处理，萨特则依靠这一运动的明显相似性摆弄他的绝对自发性。的确——尽管现在显然有了哲学的恩庇——这位文化复兴人士立即重犯了他曾经那样自由地发誓弃绝的暴行。绝对主体不可能超脱它的纠缠；它所不得不撕毁的束缚，统治的束缚，和那种绝对的主观性原则是一回事。给萨特增添光彩的是，这一点违反他的哲学名著并在他的戏剧中显示出来了。那些戏剧不承认它们涉及到那些论点的哲学。然而，政治的存在主义的愚蠢表现有一定的哲学道理，这和非政治的德国存在主义的用语有一定的哲学道理是一样的。存在主义把人的必然的纯粹的存在提到一种心理状态的高度，而且，他的选择没有任何确定的理由，实际上也不存在其它的选择。存在主义者的教导一旦超出了这

种同义反复,就跟作为自为存在的主观性、作为唯一实体的存在联手了。

把拉丁文“存在”的衍生词当做自己的策略的这些学派,想要援引感性经验的现实来反对异化的专门科学。它们由于害怕物质化而避开实体。它们不知不觉地把实体变成实例。他们把它列入时代之下的东西来加强它在哲学背后的力量,并按照哲学认为不合理的决断进行报复。一种被去掉实质性东西的思维并不比一种丧失概念的专门科学更优越,这种思维的所有看法都将堕落为他们为了哲学的要害问题进行论战的那种形式主义。然后这种思考将被偶然的外来习惯特别是心理学所补充。存在主义的意图,至少在它的激进的法国形式中,不会在远离物质内容但又接近物质内容的情况下得到实现。主体和客体二分法不是靠归结为人类个体所能取消的,更不用说归结为绝对孤立的个人了。人的问题,及至目前一直扩大到卢卡奇宣扬的马克思主义的人的问题,都是意识形态的,因为这个问题的抽象形式规定了可能的答案不会有变化,即使这种不变性就是历史性本身。

人本身应当是什么样子绝不会超出人曾经是的样子:他被牢牢地束缚在他的过去这块基石上。然而,他不仅仅是他过去和现在所是的样子,同样也是他能成为和期望能成为的样子,是任何定义也无法足以说明的。聚集在“存在”周围的学派,甚至十足的唯名论学派,它们渴望依靠单个人的“存在”的帮助来废除自我是办不到的;它们承认不能用一般概念从哲学上思考未融入它们概念中的、即与它们概念相反的事物而不去认真思考这种事物。它们用存在说明存在这个概念,这种状态。



## 事物,语言,历史

人们在各种语言中,在没有把事物绝对地概括进去的各种名称中,如果不具有事物久远的模糊的原型,那怕牺牲这些语言和名称的认识功能,也是不可能进行思考的。我们在正常的认识活动中需要那种我们已经习惯于听从的东西,那种过于严密的名称使我们看不见的东西——听从和幻觉是意识形态的补充。词语选择上的特有的精确性,好象它们是在命名事物,这就是为什么对哲学而言表达是重要事情的一个主要原因。那种坚持使用“这个”一词的认识原因在于它本身的辩证法,在于它自身当中概念的中介;对于理解它的非概念方面来说,这就是突破点。

由于非概念东西之间的中解不是减去以后的剩余,也不足以说明这种程序的恶的无限性。倒不如说,质料的中介是它的内在的历史。哲学正是从否定那里获得它还留有的任何合法性;从是这样的而不是那样的存在中,那些迫使哲学投降并且引起唯心主义衰落的不能解决的是另一种偶像——对存在的事物不可改变的偶像。消除这种偶像的是这样一种见解:事物并非只是这样而不是那样,必须依赖于某种条件。它们的生成在事物内部衰退或存留下来;这种生成不能在它们的概念中被固定下来,同样也不能从它自身的结果分离出去而被置之不顾。类似于这种生成的是时间的经验。只有把存在理解为它们的生成问题时,唯心主义的和唯物主义的辩证法才会靠拢。然而,唯心主义在直接的内在历史中把它的辩理解为概念的一个阶段,而唯物主义则把这种内在历史当成尺度,不仅是不真实的概念的尺度,甚而是存在的直接性的尺度。

在否定的辩证法中用来穿透僵化的客体的手段就是可能性——它们的现实曾骗取了客体的这种可能性,而且这种可能性在

每个客体中都是明显可见的。但是不论我们如何致力于用语言表达这种凝结于事物中的历史，我们所使用的词语还会是概念。它们的精确性代替了事物本身，而不用完全想起事物的本性；词语和它们所要召唤的事物之间有一条鸿沟。因此，在词语的选择中也在整个陈述中存在着任意性和相对性的残余。本亚明的概念对它们的概念性仍有一种独裁强制隐藏的倾向。只有概念能够获得概念所阻碍的东西。认识是一种不完整的说法。每个概念中可以确定的缺陷使它必然援引其它概念；这就是继承了某种名称的希望的心意丛的唯一来源。哲学的语言用否定名称表接近名称。哲学为了直接真理就谴责词语，这种直接真理的要求几乎总是一种肯定的、现存的词语和事物的同一性的意识形态。当作将被打开的铁门那样来坚守一个单独的词语和概念，也是一个唯一的、然而却是必不可少的环节。必须知道，认识在表达上所依附的内在性，也总是需要它的外在性。

## 传统与认识

在现代哲学的主流中——原谅这个可憎的字眼——，我们不再能够合乎潮流了。现代占统治地位的哲学要求清除思维的种种传统要素。它想使思想的内容非历史化，而把历史规定为一种专门的、史料收集的科学分支。自从人们开始从假想为直接主观的材料中寻求认识基础以来，就一直受到一种纯现在的偶像的愚弄。他们想竭尽全力消除思想的历史面。现在，虚构的、单面的东西变成了全部内在涵义的认识依据。在这一点上，在被正式看成互相对立的现代风格创始人之间，在笛卡儿关于他的方法来源的自传式陈述和培根的偶像理论之间，存在着一致。思想上的历史的东西而不是那种客观化了的逻辑的超时间性被拿来和迷信相提并论——援引

基督教教会的制度传统来反对怀疑思想才是真正的迷信。人们有充分的理由批评权威,但是他们的批评错误地认为传统是内在于认识本身的、是认识客体之间的中介要素。认识一旦沿着一条固定的对象化途径跨出起跑线,它就会歪曲对象。认识本身甚至以它与实体分离的形式作为无意识的记忆参与了传统;如果不知道在问题中保留下来并且激发问题的过去的东西,就不存在我们可以简单地探问的问题。

思维作为一种现世间的、有目的的、前进的运动,从一开始就是和内在化于思维结构的大千世界历史运动相当的小千世界。康德哲学推论的所有成就当中首屈一指的是,他甚至从纯粹的认识形式中,从想象力的再生产阶段的“我思”这个统一体中,领悟记忆即历史性的轨迹。然而,由于不存在没有时间的内容,胡塞尔在他的后期称为“内在历史性”的东西就不可能还是内在的、纯粹的形式。思想中的历史性离不开它的内容,因而也离不开传统;另一方面,纯粹的、完全理想化的主体可能完全失去传统。那种完全适应纯粹性、彻底超时间性偶像的认识——一种符合形式逻辑的认识——会成为一种同义反复;它甚至没有为先验的逻辑留下更多的余地。超时间性即资产阶级的精神为了补偿自身不可避免的死亡所要追求的目标,是无以复加的欺骗。本亚明在严肃地发誓放弃自主性的理想,并使他的思想服从传统时——尽管是一种随意设置的、主观选择的传统,这种传统正如它指责存在的自我满足思想一样是不可相信的——他敏感到了这一点。传统的要素虽然反映超验的要素,也还是准超验的:它不是一般的主观性,而是一种适当的构成的因素,即康德把它叫做“隐藏在心灵深处的机制”。在《纯粹理性批判》的极端狭窄的初始问题中,有一种变化不应被忽视,这就是不得不放弃传统的思维何以可能保持和转变传统的问

题。<sup>①</sup>因为证明这点的只是精神的经验。这种经验在哲学上已为柏格森所探索,甚至在更大的程度上已为普路斯特的小说所探索,虽然这两个人都因对用概念的结构去预言死亡的资产阶级超时间性深感厌恶而着迷于直接性的魔力。然而哲学的分有传统只能成为对传统的一种确定的否定。哲学依据它批判的文本。文本把它们所体现的传统带给哲学,正是在处理文本中哲学行为成了跟传统互相对应的。这就证明了从哲学到训诂的运动,这种训诂既没有把解释也没有把符号提升为绝对,而是在思维使无法恢复原型的神圣文本世俗化的地方来寻求真理。

## 修 辞 学

哲学在依赖文本时——明显的或者暗含的——承认它的语言学的性质,这种方法的理想又导致哲学去徒劳地否定它的语言学性质。象传统一样在近代哲学史上,这种性质曾作为修辞学,被列为禁忌。这种性质由于被割裂而且被降低为获得成效的手段,变成了哲学谎言的携带者。哲学对修辞学的轻视,补偿了自古以来由于脱离事物而犯下的过错,一种柏拉图早已指出的过错。但是那些为了思想而顾全表达的修辞学要素的人们,他们给思想的技术化和潜在地废除思想所造成的危害,丝毫不少于那些培植修辞学和无视客体的人们。

在哲学中,修辞学描述的是那种只有在语言中才能被思索的东西。修辞学在各种已知的和固定的内容的假说中占有一个位置。象任何代用品一样,修辞学由于它可能容易逐渐地篡夺思想不能直接从表象中获得的東西,而处于危险境地。它不断被要说服人的

---

<sup>①</sup> 参看阿多诺的《关于传统的论纲》,1956年乐园年鉴,第168页。

目的所侵蚀，——另一方面，缺少这种目的，思想行为将不再有一种实践关系。所有从柏拉图到语义学家都认可的传统哲学，一直是厌恶表达的这一事实符合所有启蒙的癖好：惩治不守纪律的表现。这是一种一直扩大到逻辑的特性，一种物质化的意识的保护机制。

哲学和科学联盟的目的在于从根本上废除语言，从而废除哲学，可是哲学没有语言学的努力是不能继续存在的。哲学家不是在语言学的飞瀑中戏水，而是对它进行周密的思考。泥泞的语言——科学地说，这个用语不精确——之所以倾向于通过语言来跟严正的科学态度结盟是有一定理由的。因为取消思想中的语言并非消除思想的神话形式。哲学和语言混在一起，就会盲目地牺牲所有不光是对它的客体有重要意义的东西；只有在语言中同类的东西才认识同类的东西。但是我们不能忽视唯名论者对修辞学的不断攻击，但我们也不能唤起一个完整无损的修辞学来反对他们，对唯名论者来说，一个名称和它所指称的东西没有任何相似性。

辩证法——按其字面意义是思维推理法的语言——意味着试图批判地挽救修辞学要素，意味着事物和表达的互相接近达到差别消失的程度。辩证法为了思维的力量而占用了在历史上似乎是思维中缺陷的东西：思维跟语言的联系是任何力量都不能完全把它切断的。正是这种联系激发现象学力图——照样朴素地——通过词语分析来确保真理性。文化、社会和传统正因为有修辞学的品质，才使思想充满了生机；对修辞学的顽固敌视是跟资产阶级的思想最终走向野蛮相联系的。西塞罗的中伤，甚至黑格尔对狄德罗的反感都证明：那些被生活痛苦剥夺了崇高自由而且把语言的躯体视为罪恶的愤恨是有道理的。

跟一般的见解相反，辩证法中的修辞学要素在于内容方面。辩证法力图在随意的观点和非本质的准确性之间进行调解，力图通过形式逻辑的两难推理的方法来解决这种两难推理。但是辩证法

偏向于内容,因为内容不是封闭的,不是预先由某一框架决定的;这是对神话学的一种抗议。永不改变的东西,最终被冲淡成思想的某种形式的合法性的东西,是虚构的。企求认识实体就是企求乌托邦。正是这种可能性的意识固守着有形的东西,完整无损的东西。可能性阻止乌托邦,直接的现实从来不阻止乌托邦;这就是乌托邦在现存的事物中间显得抽象而不具体的原因。不可消灭的色彩来自非存在。思想是这种非存在的奴仆,是一个延伸到——尽管是否定地——非存在的存在物。只有最远的远方才会是近处;哲学是用来捕捉它的色彩的棱镜。

(张明译 邵永浩校)

## 赫伯特·马库塞(1898—1979年)

马库塞(Marcuse, Herbert 1898—1979) 哲学家、社会学家。生于柏林,1916—1918年在军队服役,1917年参加社会民主党,两年后退出。1919年起在柏林、弗赖堡大学攻读哲学,1922年获博士学位。1928年回到弗赖堡大学,担任海德格尔的助手。1932年进社会研究所。1933年流亡瑞士,1934年赴美,进纽约的社会研究所。第二次世界大战期间先任美国战略情报局东欧部主任,后在国务院任职。1950年回到哥伦比亚大学执教和任俄罗斯研究所高级研究员。1951—1953年在哈佛大学俄罗斯研究中心任职。1954年起任布兰代斯大学教授。1965年出任加利福尼亚大学教授。主要著作:《理性与革命》(1941)、《爱欲与文明》(1955)、《苏联马克思主义》(1958)、《单面人》(1964)、《文化与社会》(1965)、《反革命与造反》(1972)、《批判的哲学研究》(1973)、《美学方面》(1978)。

## 历史唯物主义的基础\* (1932年)

马克思在1844年写的《1844年经济学—哲学手稿》的发表必将成为马克思主义研究史上的一个划时代的事件。这些手稿使关于历史唯物主义的由来、本来含义以及整个“科学社会主义”理论的讨论置于新的基础之上。这些手稿也使人们能用一种更加富

---

\* 译自马库塞,《批判的哲学研究》,波士顿,1973年,第1—18页。

有成效的方法提出关于马克思和黑格尔之间的实际关系这个问题。

不仅仅《手稿》的片断的性质(不少实质性的部分似乎已散失了,分析常常在紧要关头中断,它们中间没有任何一篇是准备发表的最后的草稿)决定了有必要作出详尽的解释,以便把个别段落同整个内容贯穿起来,而且《手稿》的内容本身还特别要求读者具有很高水平的专门知识。因为,假如允许我预先提一下的话,那我就想说,我们所论述的是关于政治经济学的哲学批判以及政治经济学作为一种革命理论的哲学基础。

在一开头,就要如此着重强调这些困难,这是为了避免这样一种危险,即每次太轻率地和仓促地把这些手稿纳入关于马克思的学术研究的那些常用的框框和模式之中,这种危险性是很大的,因为后来的有关政治经济学批判的所有常见的范畴,在这一著作中都能找到。但是,在《经济学—哲学手稿》中,我们能比在以往所能得到的任何材料中更清楚地了解这些基本范畴的本来的含义,这样,就可能有必要按照这些范畴的本来含义,对当前所流行的那种对马克思的后来的更为详尽的批判所作的解释加以修正。对《手稿》的这一初步的评论,也许足以表明如下常见的论点是站不住脚的:即马克思是先为他的理论制定哲学基础,再为他的理论制定经济学基础。

我们所要论述的是关于政治经济学的一种哲学的批判,因为在这里马克思理论的基本范畴(例如劳动、对象化、外化、扬弃、财产等等)是在同黑格尔哲学的激烈对抗中产生出来的。这并不意味着,黑格尔的“方法”在加以改造后被接受并被运用到新的领域中去和赋予新的生命。倒不如说,马克思追溯到了有关黑格尔哲学的基础问题(这种基础本来就决定了他的方法),独立地采用了这些问题的现实的内容,并且进一步更加透彻地考虑它。这些手稿的重



要性还在于，它们包含了第一个确有材料的证据，证明马克思对黑格尔的《精神现象学》即“黑格尔哲学的真正诞生地和秘密”<sup>①</sup> 特别感兴趣。

如果说马克思在对黑格尔哲学的基本问题的探讨中形成了他的理论的基础，那可不能说，这一基础只是经历了从哲学基础到经济学基础的转变；也不能认为，在马克思理论的后期的（经济学）形式中，哲学已被一劳永逸地攻克和“完成”了。倒是可以说，在马克思理论的所有阶段上，他的理论基础都包括了哲学的基础。这一点不会因为如下的事实而有所改变：马克思理论的意义和目的根本不是哲学上的，而是实践的 and 革命的，即通过无产阶级的经济斗争和政治斗争推翻资本主义制度。必须加以注意和理解的是：通过对人的存在及其历史的实现的某种非常特殊的、哲学的解释，经济学和政治学成了革命理论的经济—政治的基础。哲学理论和经济学理论之间，理论和革命实践之间的关系是非常错综复杂的，这种关系只有通过对整个形势的分析（历史唯物主义由此而得以发展）才能加以阐明，在对《1844年经济学—哲学手稿》作了充分的阐述以后，这种关系将会变得很清楚。我这篇文章只是想在这方面开个头。可以用来作为出发点的一个粗略公式是：对政治经济学的革命的批判本身就有哲学的基础，反之，作为这种批判的基础的哲学也包含了革命的实践。理论本身就是一种实践的理论；而实践不仅仅存在于理论的终点，而且在理论开始之时就已出现。从事实践，并不是要立足在外在于理论的一个不同的基础上。

在作了这些引言性的说明以后，我们可以着手叙述《手稿》的整个内容。马克思本人把《手稿》的目的描述为关于政治经济学的

---

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第112页。

批判,这是一种“实证的”批判;而且这种批判通过揭露政治经济学的错误及其不适合于它的论题,也为政治经济学提供了一个基础,使之适合于它的任务。对政治经济学的实证的批判因而也是对政治经济学的批判的基础。在这种批判中,政治经济学的概念完全改变了:它成了一种关于共产主义革命的必要条件的科学。这种革命本身与经济上的激变无关,它意味着人的全部历史的革命,人这一存在物的定义的革命。“这种共产主义……是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决,是存在和本质、对象化和自我确立、自由和必然、个体和类之间的抗争的真正解决。它是历史之谜的解答,而且它知道它就是这样解答”<sup>①</sup>。

假如政治经济学能够具有这种关键的重要性,那么,从一种批判的观点来看,显然一开始就应该把它看作不仅仅是另一门科学或一个专门化的科学的领域,而必须把它看作是有关整个人类存在问题的科学的表述。这样,我们必须首先更加仔细地考察哪一种政治经济学是这里所必须加以批判的。

政治经济学遭到批判,是因为它对资本主义社会中人的整个的“异化”和“被蹂躏”加以科学的论证或掩盖,是因为它把人当作由“劳动、资本和土地的分离”,由分工、竞争和私有财产等等所决定的“畸形存在物”<sup>②</sup>。这种政治经济学从科学上确认了把人的历史—社会世界歪曲成金钱和商品的外在世界,这是一个把人作为一种敌对的力量来对待的世界:在这样一个世界里,人性几乎丧失殆尽,人沉沦为丧失了人的存在的现实性的抽象的劳动者,他们和自己劳动的对象相分离,被迫把自己当作商品出售。

劳动者和劳动的这种“外化”的结果,就是所有人的“本质力

---

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第73页。

② 同上书,第42、68页。

量”的实现成了他们的现实性的丧失。对象世界不再作为整个人性的自由操作和自我肯定的领域在“自由的活动”中被占有的“真正的人的财产了”。它成了这样一个私人占有的对象世界：它能被占有、使用和交换，而同时，人必须服从它的似乎不可改变的规律，简言之，“死的物对人的完全的统治”<sup>①</sup>。

所有这些情形，常常是用“外化”、“异化”、“物化”的名称加以阐述的，而且这也是众所周知的马克思理论的内容。但重要的是，要弄清马克思在他的理论的起点上是怎样和从什么角度来阐述这一切的。

马克思在开始对政治经济学进行实证的批判时，在他提出“异化”和“外化”的问题时，他说道：“我们从一个现有的经济事实出发吧”<sup>②</sup>。那么，“异化”和“外化”就是象受生产、消费和流通过程中的供求规律或其他什么规律控制的地租或商品价格这样的“经济事实”吗？

资产阶级的政治经济学，正像这儿所批判的那样，并不把异化和外化本身看作一种事实（在资产阶级的理论中，异化和外化这些词所指的情形，在各种极不同的标题下被掩盖起来了）。而对社会主义的政治经济学来说，只有当这种理论被置于马克思（在我们正加以探讨的这种研究中）所制订的基础之上时，这种事实才是“存在”的。所以，我们必须问：这是一种什么样的事实（因为它同政治经济学的所有其他的事实有着本质的区别），在什么基础上它成为显而易见的，并且能被如实地加以叙述。

对“异化”和“外化”实际情况的叙述，开始时似乎完全是在传统的政治经济学及其原理的基础上进行的。马克思一开始就有意

---

<sup>①</sup> 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第39页。

<sup>②</sup> 同上书，第44页。

地把他的研究分成三个传统的政治经济学概念,即“工资”、“资本的利润”和“地租”。但更为重要的,也是标志着一个崭新方向的是,马克思不久就推翻和抛弃了这种三个概念的划分:“从第 22 页一直到马克思手稿的结尾,不管原有的标题是什么,这三个方面的内容是交叉地论述的。从第 22 页到第 27 页这六页的文字,在现在的版本上加上了‘异化劳动’这一标题”(见该书出版说明第 6 页\*)。

这样,劳动这个概念的发展就打破了阐述这些问题的传统结构,马克思的探讨一直围绕着这一概念进行,并且揭示了而后成为共产主义革命这门科学的基础的新的“事实”。所以,我们的解释也必须从马克思关于劳动的概念入手。

当马克思叙述资本主义社会中劳动的方式和劳动者的存在形式时,即指出在资本主义社会中劳动者同生产手段的完全分离;劳动者同已成为一种商品的劳动产品的完全分离;工资围绕着仅能维持劳动者肉体生存的最低要求而上下波动;劳动者的劳动(在资本主义社会里表现为“强迫劳动”)跟他的“人的现实”的分离,所有这些特征本身仍然还只是表明了一些简单的经济事实。这一印象似乎又由下述这一点而得到肯定:马克思是“通过分析”“外化了的劳动”这一概念,得出“私有财产”这一概念,并从而得出传统政治经济学的劳动这一基本概念的<sup>①</sup>。

但是,假如我们更进一步地考察马克思对外化劳动的叙述,我们就会有一个令人注目的发现:这儿所阐述的并不仅仅是一个经济问题。这是人的外化、生命的贬损、人的现实的歪曲和丧失。在有关章节中,马克思是这样说的:“外化了的劳动,亦即外化了的

---

\* 这个出版说明及页码是指作者写文章时所用的马克思《手稿》一书的出版说明及页码。——译者注

① 马克思:《1844 年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979 年,第 54 页。

人、异化了的劳动、异化了的生命、异化了的人”<sup>①</sup>。

这是一个人作为人(不仅仅作为劳动者、经济主体之类)的问题,是一个过程的问题,这个过程不仅存在于经济史而且存在于人和他的现实的历史中。马克思在同样的意义上论述了私有财产:“人既对自己说来成为对象性的东西,同时又毋宁成为异己的和非人的对象……私有财产不过是上述情况的感性的表现罢了。……对私有财产的积极的扬弃,也就是说通过人并且为了人而对人的本质和人的生活、对对象化了的人和属人的造物的感性的占有。”<sup>②</sup>

马克思在这儿经常谈论“人的本质力量”和“人的本质存在”。例如,他说:“工业的已经产生的对象性的存在,是人的本质力量的打开了的书本”,要把握它同“人的本质”的联系<sup>③</sup>。在上面所引的地方,他还用了哲学的框架来叙述劳动和私有财产。马克思这样做,并不是因为他被某种哲学术语所限制,而是因为这样解释会使问题更清楚,那就是马克思的政治经济学的整个基础及其批判是直接在哲学的基础上和在哲学的论争中发展起来的。马克思所使用的哲学概念不能被看作是在以后要被抛弃的残迹,或者是我们能将其摘下的装饰品。根据马克思在同黑格尔的论争中发展起来的关于人的本质和人的本质的实现的思想,可以看出这样一个简单的经济事实,它表现为人的本质遭到歪曲,人的现实性丧失殆尽。只有在这一基础上,经济事实才能成为革命的真正的基础,这种革命将真正地改变人的本质和人的世界。

我们力图说明的是:批判的基本概念(外化劳动和私有财产)一开始就并不是简单地作为经济学的概念,而是作为在人的历史

---

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第54页。

② 同上书,第77页。

③ 同上书,第80页。

中一个重要的过程的概念被接受过来和加以批判的，所以，通过对人的现实的真正占有来实现对私有财产的“积极的扬弃”将使整个人类历史革命化。正因为资产阶级的政治经济学从来不把人当作它的主体，所以它必须在批判中加以彻底的改造。它忽视人的本质及人的历史，因而从最深刻的意义上说，它不是一门“人的科学”，而是一门非人的科学，一门非人的物品和商品世界的科学。由于同样的原因，“粗陋的共产主义”<sup>①</sup>也遭到了马克思的尖锐的批判，它也不把注意力集中在人的本质的现实性上，而是在事物和对象的世界中纠缠，因而它自己也是处在“异化”的状态中。这种共产主义只是用“普遍的私有财产”<sup>②</sup>取代个人的私有财产，“它极力要把一切不能作为私有财产由一切人所占有的东西加以摧毁；它想用强力抹煞天赋等等。在它看来，物质上的直接的占有是生活和生存的唯一目的；劳动者这个范畴并没有被扬弃，而是被推广到一切人身上”<sup>③</sup>。

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

在我们开始进行解释之前，需要防止另一种可能出现的误解。假如说马克思关于政治经济学的批判和他的革命理论的基础在这儿是作为哲学来论述的，那么这并不意味着其中仅仅包括“纯理论上的”哲学的成份。如果是那样的话，就是忽视了（资本主义中无产阶级的）具体的历史境况及无产阶级的实践，而这种研究的出发

---

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第44页。

② 同上书，第71页。

③ 同上书，第71页。

点、基础和目的恰恰正是具体的历史状况和对它进行革命改造的实践。从人的本质和历史方面考察人的境况和实践,就使这种批判的实践性质更加鲜明和尖锐。资本主义社会成问题的不仅仅是经济的事实和对象,而且是整个人的存在和“人的现实”。对马克思来说,这一事实正是无产阶级革命的根本理由,这种革命要求作为一种整体的和彻底的革命,而决不是任何局部的变动或“进化”。这种理由并不是在马克思关于异化和外化的学说的外面或背后,而恰恰正是这种异化和外化的学说本身。所以,那些试图否定马克思理论的哲学内容或因困惑而掩盖它的人,都暴露了他们完全不能认识到这一理论的历史来源。他们一开始就把哲学、经济学和革命实践完全割裂开来,而这种割裂正是马克思奋力反对的,在他的批判的一开始就已克服了的物化的一种产物。

—

在资本主义社会里,劳动不仅仅生产商品(即在市场上能自由出售的货物),而且还生产“作为商品的自己本身和劳动者”,“劳动者创造的商品越多,他就越是变成廉价的商品”<sup>①</sup>。劳动者不仅仅失去了他自己劳动的产品,而且创造了对异化的人而言的异化的对象;他不仅仅随着分工和劳动机械化程度的增长“在精神上和肉体上被贬低为机器”,以致于从一种存在物“变成抽象的活动和胃”<sup>②</sup>,而且他甚至不得不“出卖自己本身和自己作为人的资格”<sup>③</sup>。也就是说,为了使作为一种物理的主体能生存下去,他自身必须变成一种商品。所以,劳动不再是整个人的一种表现方式,而是人本身的异化;劳动不再是人的完全的和自由的现实化,而是变成了一

---

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第14页。

② 同上书,第8页。

③ 同上书,第10页。

种“非现实化”。“劳动的现实化表现为非现实化到这种程度，以致劳动者从现实中被排除出去，直至饿死。”<sup>①</sup>

必须注意，即使在这种描述外化劳动的“经济事实”的过程中，马克思也已不断地打破了单纯经济上的描述：从劳动的经济“状态”追溯到了劳动者本人的“地位”<sup>②</sup>。劳动的异化和外化已超出了经济关系的范围，它涉及到了人作为“人”的本质和现实，并且也仅仅因为这一原因，劳动对象的丧失才如此事关重大。当马克思谈到他所描述的这种“事实”只是一种更为一般的事实的“表现”时，这一点是表述得很清楚的。马克思说：“这一事实不过表明：劳动所生产的对象，即劳动产品，作为异己的东西，作为不依赖于生产者的独立力量，是同劳动对立的。劳动产品是固定在对象中的、物化为对象的劳动，是劳动的对象化”<sup>③</sup>。他还说，（资本主义经济制度的）“这一切后果”是从这一事实中产生出来的：“劳动者同自己的劳动产品的关系就像同一个异己的对象的关系一样”<sup>④</sup>。异化和物化<sup>⑤</sup>这一经济事实因而是建立在人（作为劳动者）对待（他劳动的）对象的一种特定的态度的基础之上的。“外化劳动”现在必须在人同对象的关系这一意义上，而不再单纯作为一种经济状况来加以理解。“劳动者把自己外化在他的产品中，这不仅意味着他的劳动成为对象，成为一种外部的存在，而且还意味着他的劳动作为一种异己的东西不依赖于他而在他之外存在着，并成为与他相对立的独立力量；意味着他贯注到对象中去的生命作为敌对的和异己的力量同

---

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第44页。

② 同上书，第7页。

③ 同上书，第44页。

④ 同上书，第45页。

⑤ “物化”指的是丧失了劳动对象以及劳动者本身遭致外化的“人的现实”的一般情形，在资本主义的金钱和商品世界中可以找到这种情形的典型表现。物化和对象化之间是有很区别的（下面我们将对对象化加以充分的讨论）。物化是“对象化”的一种特殊的（“异化的”“不真实的”）形式。



他相对抗”<sup>①</sup>。同时,这将进一步表明,“私有财产”这一经济事实也是建立在外化劳动的状况的基础之上的,也必须把它作为人的活动来理解。“从而,私有财产是外化了的劳动,即劳动者同自然界和自己本身的外在关系的产物、结果和必然归结。”<sup>②</sup>

认为经济事实植根于一个一般的概念中和人与对象的关系中,这似乎是对实际事实的一种异想天开的、唯心主义的歪曲。“因此,私有财产这一概念,是通过分析而从外化了的劳动……这一概念得出的。”<sup>③</sup>——说这话的是马克思,而不是黑格尔,正是这一“表面看来的歪曲”表现了马克思在理论上的一个极为重要的发现:从经济事实到人的因素的突破,从事实到行为的突破,把被凝固了的“情形”和它们的规律(这些规律在其物化的形式中是同人的力量没有关系的)放到运动中,放到它们的历史发展的进程中加以理解(离开了运动,离开了它们的历史发展,这些“情形”及它们的规律就会死水一潭,变得凝固化)。(在马克思《手稿》一书第55—56页上对这一问题的新探索作了纲领性的介绍)。在这里,我们不能详谈这一方法的革命意义,我们将沿着一开始所定下来的考察路线继续下去。

假如外化劳动这一概念包含着人同对象的关系(并且正像我们将要看到的那样,还包含着人同他自己的关系),那么,劳动这一概念本身也必然包含着一种人的能动性(并且不是一种经济上的情形)。假如劳动的外化意味着完全的非现实化和人的本质的异化,那么,也就必须把劳动本身当作人的本质的真正表现和实现来把握。但这样一来,就意味着劳动再次被作为一个哲学的范畴加以使用。尽管上面的推论是正确的,但假如马克思本人在这儿没有这

---

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第44页。

② 同上书,第54页。

③ 同上。

样明确地使用本体论这一术语的话,我们还是不愿意把本体论这个经常被滥用的术语同马克思的理论联系在一起的。他说,只有“借助于私有财产,人的情欲的本体论的本质才能充分完满地,合乎人的本性地得到实现”<sup>①</sup>,他还提出,“人的感觉、情欲等等不仅是[狭]义的人类学的规定,而且是对本质(自然界)的真正本体论的肯定”<sup>②</sup>。

马克思关于劳动的实证的定义几乎全是作为与外化劳动的定义相对立的概念而提出来的。在这些定义中清楚地表述了劳动这一概念的本体论的性质。我们取其三个最重要的公式:“劳动是人在外化范围内或者作为外化了的人的自为的生成”<sup>③</sup>,劳动是人的“自我创造、自我对象化的运动”<sup>④</sup>,劳动是“生命活动本身,生产活动本身”<sup>⑤</sup>。马克思的所有这三个公式,虽然不是在对黑格尔作详尽考察的文章中提出来的,但仍具有黑格尔的劳动概念的本体论性质的色彩。马克思的批判中的这个基本概念,即外化劳动这一概念,事实上正是通过考察黑格尔的对象化这一范畴产生出来的,而对象化这一范畴是在黑格尔的《精神现象学》中围绕着劳动这一概念第一次发展起来的。马克思的理论植根于黑格尔的哲学的“问题系”的中心,《1844年经济学—哲学手稿》就是一个直接的证据。

从关于劳动的这些定义中,我们可以推论说:劳动是“人的自我创造运动”,也就是这样一种活动,在它之内并通过它,人第一次真正成为符合人的本性的人,因为人在劳动中这种“成为什么”和“是什么”是由自己决定的,所以他就能够按照他所具有的本性来

---

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第103页。

② 同上。

③ 同上书,第116—117页。

④ 同上书,第128页。

⑤ 同上书,第50页。

认识和“对待”自己(即人的“自为的生成”)。劳动是一种有意识的和自觉的活动:人在劳动中,与他自己、与他的劳动的对象联系在一起;人并不是直接地与他的劳动相关联的,而且可以说他能够与劳动相对抗、相反对(由于这一点,正像我们将看到的那样,人的劳动就作为一种“全面的”和“自由的”生产活动而同巢居动物一类的“直接的”生产活动从根本上区别开来了)。人在他的劳动中是自为地处于对象性的形式中,这一事实和第二个论点密切相关,即人是一种“对象性的”或者更确切地说,是一种“对象化了的”存在物。人只有通过使用自己的“本质的力量”去造就一个“外在的”、“物质的”、对象性的世界,把自己的本质当作某种对象性的东西加以实现,才能使自己的本质得以实现。人的实在性和力量正体现在这一世界上他所从事的劳动中(最广义上的劳动)。“实际创造一个对象世界,改造无机的自然界,这是人作为有意识的类的存在物……的自我确证。”<sup>①</sup>。在这一活动中,人表明自己是同动物、植物、无机界不同的有着自己“类”的特性的人的存在物。(在后面,我们将要考察对象化这一中心概念)。按照这种方式所理解的劳动,就是一种“关于存在的”特殊的人的“确证”;在劳动中人的存在实现了和被证实了。

这样,马克思的劳动概念的这种即使是最非正式的和最一般性的特征也已远远超出了经济的范围,它已深入到把总体的人的存在作为研究课题的领域。要把我们的解释深入进行下去,就得涉及这一方面的内容。首先必须回答,马克思是怎样和从哪一点开始给人的存在和本质下定义的。对这一问题的回答,是理解异化劳动这一概念的真正含义和理解整个革命理论基础的前提。

---

<sup>①</sup> 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第50页。

## 二

在《1844年经济学—哲学手稿》中有两个段落<sup>①</sup>给人下了明确的定义,它概括了整个人的存在。即使这仅仅是粗略的描述,但已清楚地表明了马克思的批判的真正的**基础**。在有些地方<sup>②</sup>,马克思是把消灭了异化和物化的“**实证的共产主义**”看作人本主义来加以叙述的,人本主义这一术语表明,对马克思来说共产主义的基础就是人的本质的某种实现。这种人本主义(就它是人的本质的一个实证的定义来说)的发展,在这里首先是受了费尔巴哈的影响。在马克思《手稿》的序言中我们早就读到:“一般的实证的批判,从而德国人对国民经济学的实证的批判,是全赖**费尔巴哈**的发现给它打下真正的**基础**的。”“**实证的人本主义和自然主义的批判是从费尔巴哈才开始的。**”<sup>③</sup>在后面,马克思又把“**为真正的唯物主义和现实的科学奠定了基础**”,说成是费尔巴哈的“**伟大功绩**”<sup>④</sup>。但是,我们的解释将不遵循哲学史的进程,追溯从黑格尔经过费尔巴哈到马克思的“人本主义”的发展,而是直接从马克思的论述本身展开讨论。

“人是类的存在物。这不仅是说,人无论在实践上还是在理论上都把类——既把自己本身的类,也把其他物的类——当作自己的对象;而且是说(这只是同一件事情的另一种说法),人把自己本身当作现有的、活生生的类来看待,当作**普遍的**因而也是自由的存在物来对待。”<sup>⑤</sup>人是“类的存在物”这一定义造成了关于马克思的

---

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第48—50页,第118—122页。

② 同上书,第73、75、120页。

③ 同上书,第2页。

④ 同上书,第111页。

⑤ 同上书,第48—49页。

学说的研究中的严重影响，而我们所引的这段话的价值就在于它揭示了马克思关于“类”这个概念的真正的由来。人是一种“类的存在物”，也就是说，人是一种使“类”（他自己本身的类和其他存在物的类）成为他的对象的存在物。一种存在物的类是指这种存在物根据他的“血缘”和“起源”而得以存在的那个东西。它是指这种存在物所具有的所有特性中为全体所共有的“原则”，即这种存在物的一般的本质。假如人能使每一种存在物的类成为它的对象，那么，每一种存在物的一般的本质都能成为他的对象，也就是说，人能在存在物的本质的存在中占有每一种存在物。正是由于这一原因（在上面所引的那段话的后半部分就表述了这一原因），人能够自由地和任何存在物发生关系；他不局限于存在物的某种实际状况和他跟它的直接关系，而且能超出存在物的直接的特殊的实际状况，在存在物的本质的存在中掌握其本质。他能认识和把握包含在每一个存在物内的可能性。他能按照存在物的“内在固有的尺度”<sup>①</sup>开发、改变、塑造、对待和进一步处理任何存在物。劳动，作为人特有的“生命活动”，植根于作为一种“类的存在物”的人的本性之中。人具有同对象的“一般”方面和包含在对象内的可能性发生关系的能力，而劳动正是以此为前提的。尤其是，人的自由植根于人具有同他本身的类发生关系的能力，即人具有“自我创造”和自我实现的能力。这样，通过自由劳动（自由生产）这一概念，作为类的存在物的人同他的对象之间的关系就更加密切地被规定下来了。

作为类的存在物的人是一种“普遍的”存在物。每一种存在物由于它的“类的特征”都能成为人的对象，所以人的存在同对象是一种普遍的关系。他不得不在“理论上”把这些对象性事物包含在

---

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第51页。

他的实践中,他必须把对象性事物变成为他的“生命活动”的对象,并作用于它们。整个“自然界”是他的人的生命的工具,是人的生命的手段。他必须吸收它并重新把它引进自己的实践中,它是他存在的前提。人不能简单地接受对象世界或者只是一味对它迁就,他必须把它占为己有;他必须把这一世界的对象转变为他的生命的器官,他的生命在这些器官中并通过这些器官才变得有效。“实际上,人的万能正是表现在他把整个自然界——首先就它是人的直接的生活资料而言,其次就它是人的生命活动的材料、对象和工具而言——变成人的无机的身体。自然界就它本身不是人的身体而言,是人的无机的身体”<sup>①</sup>。

“自然界是人的工具”这一命题不仅仅是指人为了其肉体的生存,简单地依靠对象的、有机的和无机的自然界作为他生命的工具,也不仅仅是指人在他的“需求”的直接压力下“生产”(占有、处理、制作等等)对象世界,使之成为他吃、穿、住等等的对象。马克思在这里明确地谈到了“精神的无机自然界”、“精神食粮”、“人的物质生活和精神生活”<sup>②</sup>。这就是为什么人的万能就是自由的原因,这一点是人与本质上有限的动物的本性相区别的地方,因为动物“只是在直接的肉体需要的支配下生产”,而人“只有在他摆脱了这种需要时才真正地进行生产”<sup>③</sup>。动物仅仅生产它自身和“它自己或它的幼仔所直接需要的东西;动物的生产是片面的,而人的生产则是全面的”<sup>④</sup>。人并不把对象只是作为他的直接生命活动的环境,也不把对象只是作为他的直接需求的对象。人能与任何对象“相对”并且在劳动中消耗和实现对象的内在可能性。他能够“按照

---

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第49页。

② 同上书,第49页。

③ 同上书,第50页。

④ 同上。

美的规律”而不仅仅按照他自己需求的标准来生产<sup>①</sup>。在这种自由活动中,人重新生产了“整个自然界”,并且通过改造和占有自然界,使自然与他自己的生命一起得以进一步发展,即使这种生产并不满足直接的需求。从而人的生命的历史在本质上同时也就是人的对象世界和“整个自然界”的历史(这里所说的自然界,是马克思,也是黑格尔所赋予的广义上的自然界)。人并不是在自然界之中,而自然界也不是人由于自己的本性而必须首先进入的外部世界。人就是自然界。自然界是人的“表现”,“他的创造物和他的现实性”<sup>②</sup>。在人的历史中,我们无论在哪里遇到自然界,自然界就是“人的自然”,而同时,人对他自己来说也总是“人的自然界”。这样,我们就能懂得,为什么说彻底的“人本主义”就是“自然主义”<sup>③</sup>,关于这一点我们以后还要详谈。

在人和自然间所达到的这样一种统一的基础上,马克思进一步提出了关于对象化的至关重要的定义。通过这个定义,人同对象的特殊关系,即人进行生产的方式,就更加具体地被规定为万能和自由的了。对象化,作为“对象性的存在物”的人的定义,不仅仅是附加于说明人和自然的统一性的一个补充,而且也是这种统一的更密切和更深刻的基础。(这样的对象化,像人参与自然界一样,属于人的本质,因而不能被废弃;按照革命的理论,能够并且必须废除的,只是对象化的某种特殊形式,即物化和异化。)

作为一种自然存在物的人是一种“对象性的存在物”,马克思认为,这种“对象性的存在物”是一种“具备并赋有对象性的亦即物质的本质力量的存在物”<sup>④</sup>,是一种同现实的对象有联系,“对象地

---

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第51页。

② 同上。

③ 同上书,第73、120页。

④ 同上书,第119页。

活动着”，并且“只有凭借现实的、感性的对象才能表现自己的生命”的存在物<sup>①</sup>。因为人的存在物的力量就在于（通过外部对象和在外在对象之中）生活在他所面临的一切事物中，同时，人的“自我实现”，也就意味着“创立一个现实的、然而以外在性的形式表现出来的、因而不从属于他的本质并且凌驾于他之上的对象世界”<sup>②</sup>。对象世界作为人的必然的对象，是人自身的组成部分，人通过占有和扬弃这个对象世界，他的人的本质首先被“产生”和“确认”。对象世界只有对自我实现的人来说，才是真正的对象，它是人的“自我对象化”，或者说是人的对象化。但这同一个对象世界，因为它是真正的对象，所以它能作为（并不属于人的存在）人的存在的前提出现，它超出人的控制，并且是“不可抗拒的”。人的本质中的这一冲突，即它自身是对象，正是对象化能变成物化，外在化能变成外化这一事实的根源。这一冲突使人有可能完全“丧失”作为他本质的部分的对象，并让它成为独立的和不可抗拒的。在异化劳动和私有财产中，这种可能性成了现实。

然后，马克思就着手把对象化以及在它之中表现出来的冲突甚至更进一步地归到人的定义中去。“只要它[指对象性的存在物即人]的本质规定中没有包含着对象性的东西，那么它就不能对象地活动。它所以能创造或创立对象，只是因为它本身是为对象所创立的，因为它本来就是自然界”<sup>③</sup>。但是，由对象所创立的存在物的这一特性又是“感性”的基本的决定因素（受对象作用，具有感觉），因而马克思把对象性的存在物和感性存在物等同起来，把拥有自身之外的对象这一特性和存在物具有感性这一特性等同起来，“说一个东西是感性的，亦即现实的，这就等于说，它是感觉之对象，是

---

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第120、121页。

② 同上书，第119页。

③ 同上书，第120页。



感性的对象，亦即在自己之外有着感性的对象，有着自己的感性之对象。是感性的，也就等于说，是受动的”。在同一页上又说道：“说一个东西是对象性的、自然的、感性的，——这就等于说，在它之外有对象、自然界、感觉；或者等于说，它对于第三者说来是对象、自然界、感觉。”<sup>①</sup>（这里所说的第二个相同将在下面加以讨论。）所以，对于马克思来说，感性就成了他的哲学基础的中心，“感性（参见费尔巴哈）必须是一切科学的基础”<sup>②</sup>。

根据上面的推论，可以明显地看出，这里所讲的“感性”是用以解释人的本质的一个本体论概念；而且，这一概念在任何一种唯物主义或感觉主义产生以前就已出现了。被马克思所接受采用的这里所说的感性这个概念（通过黑格尔和费尔巴哈）一直可以追溯到康德的《纯粹理性批判》。康德在这本书中说，感性是人的知觉，只有通过知觉，对象才被给予我们。只有在对象“作用”于人这一意义上，对象才被给予人。人的感性就是指人的易感性。人的知觉作为感性是接受的和被动的。它接受所给予的东西，并且它依靠和需要这种被给予的性质。就人以感性为特征来说，人是由对象所“创立的”，并且通过认识把这些对象当作他存在的前提，人作为感性的存在物，是附属的、被动的和遭受苦难的存在物。

在费尔巴哈那里（在上面所引的那句话中马克思明确地提到了他），感性这个概念本来是和康德那里的含义相同的，事实上，当费尔巴哈在反对黑格尔的过程中想把感觉的接受力恢复为哲学的起点时，他最初几乎是以反对“绝对唯心主义”的康德批判主义的维护者与保卫者的身份出现的。费尔巴哈说：“存在这样一种东西，不只有我个人参与，而且有其他的人，尤其是有对象参与的”<sup>③</sup>。

---

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第122、121页。

② 同上书，第81页。

③ 《费尔巴哈全集》，德文版，第2卷，第309页。

“只有通过感觉，一个对象才能在真正的意义之下被给予——并不是通过思维本身”；“对象并不是呈现于我的‘自我’之中，而是呈现于我的‘非我’之中，……因为……只有当我被动的时候，才产生一种存在于我以外的活动性亦即客观性的观念”<sup>①</sup>。这种具有需求、依赖于所给予的事物、用人的感性表述接受的、被动的存在物，被费尔巴哈发展成——“被动的原则”<sup>②</sup>，并置于他的哲学的顶点，尽管他循着和康德非常不同的方向前进。把人解释成为是一种“具有需求的”纯粹被动的存在物，是费尔巴哈抨击黑格尔，抨击黑格尔关于人完全是自由的和有创造力的意识这一观点的基本根据。“只有一种被动的存在物才是一种必然的存在物。没有需求的存在是多余的存在……一种存在物没有忧伤就是一种没有基础的存在物……非被动的存在物就是不存在的存在物。一种存在物不蒙受苦难就是一种没有感情和肉体的存在物”<sup>③</sup>。

在马克思那里，也明显地具有回复到感性去的同样的倾向。这种倾向把人理解成由需求所决定的，认为人凭借自身中存在的感性依赖于先定的对象性。这种倾向又服从于实现一种关于人的实在的、具体的图景这一目的，这种人是对象性的、自然的、与世界相统一的存在物，与黑格尔的抽象的“存在物”是相对立的，后者是不受先定的“自然”约束的，既创造自身又创造一切对象。马克思说道：“作为自然的、有形体的、感性的、对象性的存在物，人……是受动的、受制约的和受限制的存在物”<sup>④</sup>，“是感性的，也就等于说，是受动的。因此，人作为对象性的、感性的存在物，是一个受动的存在物；而由于这个存在物感受到自己的苦恼，所以它是有情欲的存在物”。

---

① 《费尔巴哈全集》，德文版，第2卷，第321页。

② 同上书，第257页。

③ 同上书，第256页。

④ 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年，第120页。

物”<sup>①</sup>。人的情欲，即人的现实的活动力和自发性，就它是一种对在人之外的先定的对象的追求来说，被归结为人的受动性和需求性，“情欲是人强烈追求自己的对象的本质力量”<sup>②</sup>。并且，“丰富的人同时也是需要人的十分完满的生命表现的人，是他自身的实现在自己身上表现为内在的必然性即需要的人。”<sup>③</sup>

现在我们可以懂得为什么马克思强调“人的感觉、情欲等等……是对本质（自然界）的真正本体论的肯定”<sup>④</sup>。同在异化劳动中表现出来的人的忧伤和需求不纯粹是经济上的问题一样，在感性中表现出来的人的忧伤和需求也不纯粹是认识上的问题。在这里忧伤和需求根本不是描述人的个体的行为方式，它们是人的整个存在的特征。它们是本体论的范畴（因而以后当涉及到《手稿》的其他论题时，我们还要谈到它们）。

为了再次说明感性这个概念的真正含义，反对把它作为唯物主义的基础的许多错误的解释，对这一概念作这样广泛充分的解释是必要的。马克思和费尔巴哈在发挥这一概念的过程中，实际上是在竭力解决“德国古典哲学”的一个至关重要的问题。但是，在马克思那里，正是感性（作为对象化）这一概念，导致了从德国古典哲学到革命理论的决定性的转折，因为他把实践的和社会的存在这一根本的特征引入关于人的本质的存在的定义之中。作为对象，人的感性实质上是实践的对象化，并且正因为他是实践的，所以他实质上又是社会的对象化。

---

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社1979年，第122页。

② 同上。

③ 同上书，第32页。

④ 同上书，第103页。

### 三

我们从马克思的《费尔巴哈论纲》中知道,恰恰正是人的实践这一概念,划清了马克思和费尔巴哈之间的界限。另一方面,也正是通过这一概念(更确切地说,是通过劳动这一概念),马克思超出了费尔巴哈而回到了黑格尔那里。“黑格尔《现象学》及其最后成果……的伟大之处就在于……他抓住了劳动的本质,把对象性的人、真正的因而是现实的人理解为他自己的劳动的结果”<sup>①</sup>。因此,事情并不是像我们所想像的那么简单,从费尔巴哈到马克思的道路并不是以彻底地抛弃黑格尔为特征的,相反,在革命理论的来源方面,马克思在改造的基础上再次吸取了黑格尔的决定性的成就。

我们看到,人的感性表明人是由先定的对象所创造的,从而也就表明了人拥有一个既定的对象性的世界,他“普遍地”和“自由地”同这个对象性的世界发生关系。现在我们必须进一步阐述人占有这个世界以及与这个世界发生关系的方式。

在费尔巴哈那里,人占有这个世界以及与这个世界发生关系,实质上还是理论上的,这一点表现在他把人与世界发生关系的方式,即真正占有现实的方式,说成是“感知”。而在马克思那里,简单地说是用劳动代替了感知,尽管马克思并没有排除理论上的关系的至关重要性,而是把它和劳动结合在一个辩证的、互相贯穿的关系之中。我们在上面已经提到,马克思超出了劳动这一概念的所有经济学上的定义,而把它理解为人的“生命活动”和人的真正的实现。我们现在必须把劳动这一概念从它与人是“自然的”和“感性的”(对象性的)存在物这一定义的内在联系中来加以说明。我们将会看到,人怎么样在劳动之中,使忧伤和需求、也使全面性和自由

---

<sup>①</sup> 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第116页。

成为现实的。

“人直接地是自然存在物。作为自然存在物，而且是有生命的自然存在物，人一方面赋有自然力、生命力，是能动的自然存在物；这些力量是作为秉赋和能力、作为情欲在他身上存在的；另一方面，作为自然的、有形体的、感性的、对象性的存在物，人和动植物一样，是受动的、受制约的和受限制的存在物，也就是说，他的情欲的对象是作为不依赖于他的对象而在他之外存在着的，但这些对象是他的需要的对象，这是表现和证实他的本质力量所必要的、重要的对象”<sup>①</sup>。因面对象主要地不是知觉的对象，而是需求的对象，并且也是人的力量、能力、情欲本能的对象。上面已经指出过，不能仅在肉体需求的意义上来理解“需求”：人需要“人的十分完满的生命表现”<sup>②</sup>，人为了能够实现自身，需要通过与他相对的先定的对象来表现自身。人的活动和人的自我确证在于占有与他相对的“外部对象”，在于把自己转移进那外部对象之中去。人在劳动中废弃了对象的单纯的对象性，而使对象成为“生命的工具”。他把自己的存在物的形式印刻在对象上，并使对象变成“他的产物和他的现实”。作为完成了的劳动成果的那一部分对象就是人的现实；当人实现他自身之时，人就是置身于他的劳动的对象之中。由于这一原因，马克思就能说，人以对象的形式在他的劳动的对象中看到了他自身，他变成“自为”的了，他把自身也当作一种对象，“因此，劳动的对象是人的类的生活的对象化：人不仅像在意识中所发生的那样在精神上把自己化分为二，而且在实践中、在现实中把自己化分为二，并且在他所创造的世界中直观自身。”<sup>③</sup>

这里之所以说“类的生活”的对象化，这是因为在劳动中活动

---

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第120—121页。

② 同上书，第82页。

③ 同上书，第51页。

着的并不是孤立的个别人，劳动的对象性也不是孤立的个人的对象性或者只是那样的一群个人的对象性，倒不如说，正是在劳动中，作为类的人的普遍性得到了实现。

这样，我们就已经领会了对象化的第二个基本特征：它实质上是一种“社会的”活动，对象化的人从根本上说是一种“社会的”人。劳动在其得以进行的对象的领域正是共同生命活动的领域：人在劳动的对象中并且通过劳动的对象，互相表明是存在于他们的现实之中。交往的原初形式，人们相互之间的本质的关系，就表现在对对象性世界的共同使用、占有、欲望、需求和享受等等之中。所有的劳动，都是同别人联系在一起的运动，都是为了别人同时又是反对别人的劳动，所以，人们正是在劳动中首先互相揭示他们自身实际上是为了什么。这样，一个人以他的个体的方式所进行的劳动的对象，“对别人说来是他自己的存在，是这个别人的存在，并且对他说来是别人的存在”<sup>①</sup>。

这样，假如把对象性的世界在总体上理解为一个“社会的”世界，理解为人类社会的对象性的现实，从而理解为人的对象化，那么，由此，对象性的世界已被当作一个历史的现实了。在任何给定的情况下，对人来说是先定的这个对象性的世界是以往人类生活的现实，以往的人类生活虽然属于过去，却仍然以它所已赋予对象性的世界的形式呈现出来。因此，对象性的世界的新的形式只能在这一基础之上，并且通过废弃某种现成的较旧的形式才得以产生。真正的人类和他的世界首先就产生在这种把过去的有关方面纳入现在的运动之中。“历史是人的真正的自然史”，是人的“生产过程”<sup>②</sup>，是“人通过人的劳动的诞生”<sup>③</sup>。不仅仅人在历史中生成，而

---

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第74—75页。

② 同上书，第122页。

③ 同上书，第84页。

且自然界,就它不是外在于和脱离了人的本质的东西,而是从属于被超越的和被占有的人的对象性的东西而言,也在历史中生成,“世界史”是“自然界对人说来的生成”<sup>①</sup>。

只有在现在,即只有在作为人和自然的统一体的人的整个本质被实践的社会的历史的对象化过程加以具体化以后,我们才能理解人是“全面的”和“自由的”类的存在物这一定义。人的历史同时是“整个自然界”的过程,人的历史是整个自然界的“生产和再生产”,即通过一再超越对象的现存的形式把对象性地存在的东西向前推进。所以,在人同整个自然界的“全面的”关系中,自然界终将不是作为人(就像其他东西一样)所必须服从的界限,或外在于人的某种东西。自然界是人的表现、确证和活动:“外在性”是“显露在外的并且对光、对感性的人敞开的感性”<sup>②</sup>。

现在我们简短地概括一下包含在人是一种普遍的和自由的存在物这一概念中的那些定义。人同他自己和其它任何存在的东西发生关系,他能超越给予的和先定的东西,能占有它,从而把自己的现实性赋予它,并在任何事物中实现自身。这种自由同我们在开始时所讲到的人的忧伤和需求并不矛盾,相反,就自由就是超越那些给予的和先定的东西而言,它是建立在忧伤和需求的基础之上的。“人的生命活动”并不是像动物那样“与之直接融为一体的那种规定性”<sup>③</sup>,它是“自由的活动”,因为人能够把自己从他存在的直接规定性中“区别”开来,“使他的存在成为一种对象”,并且能超越它。他能把自己的存在变成一种“手段”<sup>④</sup>,能自己给予自己现实性,自己“创造”自己,自己创造自己的“对象性”。我们必须在这种

---

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第84页。

② 同上书,第133页。

③ 同上书,第50页。

④ 同上。

较深的意义上(并且不仅仅从生物学的角度)来理解“人创造人”<sup>①</sup>、人的生命真正是“创造性的”以及“创造生命的生活”<sup>②</sup>这类论述的含义。

这样,马克思的定义又回到了它的出发点“劳动”这一基本概念。在什么意义上把劳动作为一个本体论的范畴是正确的,现在已很清楚。就人通过创造、处理和占有对象世界,自己给予自己现实性而言,就人“同对象的关系”是“人的现实的实现”而言<sup>③</sup>,劳动是人的自由的真正表现。人在他的劳动中变得自由了。人在他的劳动的对象中自由地实现自身:“随着对象性的现实在社会中对人来说到处成为人的本质力量的现实,成为属人的现实,因而成为人自己的本质力量的现实,一切对象也对他来说成为他自身的对象化,成为确证和实现他的个性的对象,成为他的对象,而这就等于说,对象成了他本身”<sup>④</sup>。

#### 四

在前面部分中,我们已经根据上下文指出了构成《1844年经济学—哲学手稿》一书核心的人的定义,并且说明它是政治经济学批判的基础。在讨论这些问题时,我们仿佛只是在哲学研究的领域内考虑问题,而忘记了《手稿》是一种革命理论的基础,并进而最终涉及革命的实践,虽然我们也曾一再提醒实际情况正好相反。但是,我们必须这样做,因为只有首先找到了出发点才能作出我们的解释,从而认识到哲学批判本身直接成为实践的革命的批判。

---

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第74--75页。

② 同上书,第50页。

③ 同上书,第77页。

④ 同上书,第78—79页。



进行这种批判和解释的事实根据是表现在劳动的外化和异化中的人的本质的外化和异化,以及人在资本主义历史现实中的境况。这些事实对这种批判来说,被看作是人和人的劳动的本质的东西的完全歪曲与隐瞒。劳动在那里不是“自由的活动”,或者说不是人的全面的和自由的自我实现,而是对人的奴役和使人丧失现实性。劳动者也并不是他的生命表现的十分完美的人,而是一个非人,是“抽象”活动的纯粹的肉体。劳动的对象也不是作为劳动者的人的现实性的表现和确证,而是“外在的事物”,它不属于劳动者,而属于其他人,它成了商品。基于所有这一切,人的存在在异化劳动中已不再成为他的自我实现的“手段”,情况正好相反,人的自我倒成了仅仅为了他的生存的手段。劳动者的整个生命活动的目的仅仅是维持其肉体的生存。“结果,人(劳动者)只是在执行自己的动物机能时,亦即在饮食男女时,至多还在居家打扮等等时,才觉得自己是自由地活动的;而在执行自己的人类机能时,却觉得自己不过是动物。动物的东西成为人的东西,而人的东西成为动物的东西。”<sup>①</sup>

我们已经看到,马克思是把这种异化和现实性的丧失看作人作为人的行为的一种完全歪曲的“表现”来加以论述的:劳动者同他的劳动产品的关系是“劳动产品这个异己”的对象“统治着他”,同时,劳动者同他自己的活动的关系是他自己的活动成为“某种异己的,不属于他的活动”<sup>②</sup>。这种异化决不限于劳动者(尽管它对劳动者所产生的影响特别严重)。它也影响非劳动者——资本家。“死的物对人的统治”在资本家那里表现在私有财产的情形和资本家拥有和占有私有财产的方式上。这确实是一种由于占有、拥有

---

<sup>①</sup> 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第48页。

<sup>②</sup> 同上。

财产而造成奴役的情形。资本家不是把他的财产作为自由的自我实现和活动的领域加以拥有的，而只是作为资本加以拥有的。“私有财产使我们变得如此愚蠢而片面，以致任何一个对象，只有当我们拥有它时，也就是说，当它对我们说来作为资本而存在时，或者当我们直接享有它，吃它，喝它，穿戴它，住它等等时，总之，当我们消费它时，它才是我们的，……而以占有的这一切直接的实现为手段的那种生活是私有财产的生活——劳动和资本化。”<sup>①</sup>（在下面谈到“虚假的财产”时，我们再回过头来解释“真正的占有”。）

假如历史的实际情形和在关于人的本质的定义中所提出的所有条件完全不相符，那么，这是不是证明这一定义缺乏内容和意义，是违反历史事实的一种唯心主义的抽象说教呢？我们知道，马克思在他的《手稿》后一年写的《德意志意识形态》中正是以这种辛辣的嘲弄抨击像施蒂纳和“真正的社会主义者”这样一类黑格尔主义分子关于本质、人等等的无聊的空洞说教的。难道说马克思自己在他关于人的本质的定义中也具有这种无聊空洞的特征吗？或者说，从《手稿》到《德意志意识形态》，马克思的基本观点发生了根本的改变？

马克思的观点确实有一点变化，即令这种变化并不是他的根本观点。必须一再强调，马克思在制订革命理论的原理时，是在各条战线上进行战斗的。一方面他要反对黑格尔主义学派的假唯心主义，另一方面又要反对资产阶级政治经济学的庸俗化倾向，而后还要反对费尔巴哈和假唯物主义。他所进行的斗争的意义和目的是随着他所反对和捍卫的方向而定的。在这里，当马克思主要是反对那种把历史实际情形的一个特殊方面变成刻板的“永恒的”规

---

<sup>①</sup> 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第77页。

律，并把它称为“本质的关系”的政治经济学中的物化倾向时，他把这种历史的实际情形和人的真实本质作了对比。而马克思在这样做时，就揭示了关于人的本质的真理，因为他是在人的真实的历史中把握人的本质的，并指出了人的本质的存在被克服的必然性。

所以，这些改变是随着斗争领域的转移而引起的。但是，下面这一点更是决定性的。把本质（“这种”人的规定性）和实际情形（人的被给与的具体历史状况）简单地相互对立起来应付了解，就完全忽视了马克思在他研究一开始已提出的新的观点。马克思认为，本质和实际情形，本质的历史状况和现存的历史状况，不再是相互分离或彼此独立的：因为人的历史经验被归纳到关于人的本质的定义中去了。我们所论述的不再是在每个具体历史阶段都千篇一律的抽象的人的本质，而是在历史中并且只有在历史中才能被确定的人的本质。（因而马克思在反对布鲁诺·鲍威尔、施蒂纳和费尔巴哈时所说的“人的本质”完全是另一个问题。）正是因为这一点，对从德国哲学的最有生命力的阶段的直接关系中成长起来的马克思说来，全部人类历史实践中的问题始终是人自己的问题，这一事实是不证自明的，以致于无须再加以讨论了（马克思主义的继承者恰好把与此对立的观点看成是不证自明的）。即使在马克思同处于衰落阶段的德国哲学进行极其激烈的斗争时，一种哲学的动力仍然活生生地贯穿其间，只有那些天真者，才把这种斗争误解为马克思是要把哲学也一起消除掉。

人的本质的历史特征的发现，并不意味着人的本质的历史和人的事实上已经存在的历史可以同日而语，我们已经知道人决不直接地“与他的生命活动同一”，倒不如说，人同他的生命活动是“相区别”的，同时又与它“发生关系”的。本质和存在在人身上是分开的：他的存在是实现他的本质的一种“手段”，或者，在异化时，他

的本质仅仅是维持其肉体生存的手段<sup>①</sup>。这样,假如本质和存在已相分离,假如人类实践的真正的自由的任务是把两者作为“实际上的实现”而统一起来,那么,当实际情形已经发展到歪曲破坏人的本质时,根本抛弃这一现存状态就成了责无旁贷的任务了。正是这种对人的本质的透彻的洞察,成了发动彻底革命的不可抗拒的原动力。资本主义的实际情形其特点不仅仅表现为经济和政治上的危机,而且也表现为人的本质遭受巨大的灾难。这种见解认为,只是在经济上或政治上进行改革,从一开始就注定要失败,并且主张,必须无条件地通过总体革命来彻底改变现状。只有在牢固地确立这种基本观点,以致任何单纯政治上或经济上的论证已无法动摇它以后,才可提出革命的历史条件和革命的承担者的问题,亦即阶级斗争理论和无产阶级专政理论的问题。任何一种批判,如果只是注意到阶级斗争和无产阶级专政的理论,而没有进一步把握这种理论的真正的基础的话,那是没有抓住要害。

我们现在就来看,《手稿》为建立一种实证的革命理论作出了什么贡献,看看《手稿》是怎样论述真正废除异化、外化劳动和私有财产的。我们将再次限于研究表现在政治和经济事实中的基本情形。关于异化根源的研究,即对私有财产的产生和历史状况的研究,也属于这种实证的革命理论。我们将阐明这一点。所以,必须对两个主要问题作出回答:1. 马克思怎样论述实现对私有财产的废除?也就是说,怎样论述总体革命以后的人的本质的情形?2. 马克思怎样分析私有财产的根源?或者说,怎样分析异化的产生和发展?马克思自己很明确地提出了这两个问题,其回答大抵可以在《手稿》第52—54页和第73—80页上找到。

人的完全异化和人的现实性的丧失被追溯到劳动的外化。根

---

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第50页。

据马克思的分析,私有财产是外化劳动“在现实中”“显示和表现出来的”方式<sup>①</sup>,是“外化的实现”<sup>②</sup>。(下面我们要回到私有财产和外化劳动的密切关系这一问题上)。外化的废除,假如是真正的废除(而不是仅仅“抽象的”或者理论上的废除),那就必须废除外化的真实的形式(外化的“实现”),因此“整个革命运动在私有财产的运动中,亦即在经济中,既为自己找到经验的基础,也为自己找到理论的基础”<sup>③</sup>。

由于与外化劳动联系在一起,私有财产就已不只是一个具体的经济学范畴了。马克思明确地强调了私有财产这一概念所包含的特别的含义。“这种物质的、直接感性的私有财产,是异化了的人的生活的物质的、感性的表现。私有财产的运动——生产和消费——是以往全部生产的运动的感性表现,也就是说,是人的实现或现实。”<sup>④</sup>通过这一解释,即马克思所补充的“人……的实现”,马克思特别强调,“生产”(私有财产的运动是它的展现)不是经济的生产,而是整个人类生命的自我生产过程(关于这一点上面已经解释过)。下面这段话更进一步地叙述了私有财产表现了异化了的人的生命运动:“人既对自己说来成为对象性的东西,同时又毋宁成为异己的和非人的对象;他的生命的表现就是他的生命的外化,他的现实化就是他的非现实化,就是他的异己的现实。私有财产不过是上述情况的感性的表现罢了。……对私有财产的积极的扬弃……”不只是经济上的扬弃,而是对整个人类的现实的实证的“占有”<sup>⑤</sup>。私有财产是异化了的人使自己对象化,“生产”自己和他的

---

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第52页。

② 同上书,第54页。

③ 同上书,第74页。

④ 同上。

⑤ 同上书,第77页。

对象性世界,并且在对象性世界中实现自己的方式的真正表现。所以,私有财产是整个人的行为的形式的实现,而不只是一种外在于人的特定的有形的“状况”,或者说,决不“仅仅”是“客观的存在物”<sup>①</sup>。

但是,假如在私有财产中实现了已丧失现实性的一种人的行为的异化了的形式,那么,私有财产本身只能是真实的和本质的人的行为的异化了的不真实的形象。因此,私有财产必定存在两种现实的“形式”:异化了的形式和真实的形式。一种仅仅是私有财产,另一种是“真正人的”财产<sup>②</sup>。必定存在着一种属人的本质的“财产”形式,而实证的共产主义根本不是要抛弃所有的财产,恰恰是要恢复财产的这种真正的人的形式。

怎样“通过私有制同真正人的和社会的所有制的关系来确定私有财产作为异化劳动的结果的普遍本质”<sup>③</sup>呢?要回答这一问题必须同时搞清楚实证地废弃私有财产的含义和目的。“如果私有财产从它的异化状态解脱出来,那么私有财产的意义就是本质的对象——既作为享受的对象,又作为活动的对象——对人说来的存在”<sup>④</sup>。

这是对真正的财产的最一般的实证的解释:人为了自由地实现他的本质所需要的所有对象的有效性和可用性。这种有效性和可用性是作为财产被实现的——这一点决不是不证自明的公理,而是建立在这样的思想的基础上:人决不是直接地和简单地拥有

---

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第66页。

② 同上书,第56页。在《德意志意识形态》中,马克思激烈地抨击了“真正人的财产”这一概念(特别是在反对“真正社会主义”的论战中),在这里,在马克思的革命理论基础的范围,这一概念的意义显然与施蒂纳和“真正的社会主义者”所说的完全不同。

③ 同上书,第56页。

④ 同上书,第103页。

他所需要的东西,而是只有当占有它们时,才算真正拥有对象。这样,劳动的目的就在于把经人处理后投注于世的对象给予人,作为他自己的占有物,人通过对象就能自由地从事活动并实现自己的潜力。财产的本质在于“占有”。占有和通过占有的实现的具体方式,是财产的状态的基础,决不仅仅是简单的拥有和占有而已。我们现在必须进一步解释占有和财产这类新概念,它构成了马克思的分析的基础。

我们已经看到,私有财产是怎样存在于一种占有、拥有对象的不真实的方式之中。在私有财产的情况下,一个对象当能“被用”时就是“财产”,而这种有用要么在于能直接消费,要么在于能转变成资本。“生命活动”为财产服务,而不是财产为自由的生命活动服务。被占有的不是人的“现实”,而是作为物(物品和商品)的对象,即使这种占有是“片面的”:它局限于人的物质行为,局限于能立即“享受”或能转变成资本的对象。与此相反,“真正人的财产”现在在它的真正的占有中被加以描述:“通过人并且为了人而对人的本质和人的生活、对对象化了的人和属人的造物的感性的占有,不应当仅仅被理解为对物的直接的、片面的享受,不应当仅仅被理解为享有、拥有。人以一种全面的方式,也就是说,作为一个完整的人,把自己的全面的本质据为己有”。接着又进一步叙述了这种全面的占有:“人同世界的任何一种属人的关系——视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、感觉、愿望、活动、爱——总之,他的个体的一切官能……是通过自己的对象性的关系,亦即通过自己同对象的关系,而对对象的占有。”<sup>①</sup>

作为财产的基础的占有,超出了所有经济的和法律的关系,变成了一个理解人同对象性世界的全面的和自由的关系的范畴,人

---

<sup>①</sup> 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第77页。

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

这样，由物化所体现出来的这种非人性，从根本上和最危险的地方，即在财产的概念上，被废除了。假如对象从“片面的”所有制和占有中解脱出来，并依然是这种人的产物和现实（人在它们中“生产”或实现它们和他自身），那么，人就不再在对象性世界中“丧失”自身，他的对象化也不再就是物化了。但是，这种在对象中已经实现的人不是孤立的个人或抽象的一群个人，而是社会的人，作为一种社会的存在物的人。人复归于他的真正的财产就是复归于他的社会本质，这就是社会的解放。

## 五

“只有当对象对人说来成为属人的对象，或者说成为对象化了的人，人才不致在自己的对象里面丧失自身。而只有当对象对人来说成为社会的对象，人本身对自己说来成为社会的存在物，而社会对人来说成为这个对象的本质，这种情况才是可能的。”<sup>①</sup>。这样，要消除上面所概括的物化须具备两个条件：对象性的关系必须成为属人的，即社会的关系；必须这样去认识和自觉地维持这种关系。这两个条件从根本上说是互相联系的，因为只有当人自己这样地意识到这种关系时，也就是说，取得有关他自己和对象的知识

---

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第78页。



时,对象性的关系才能成为属人的和社会的关系。这样我们再次看到了马克思独具慧眼的洞察力(即人的“自我生成”)在他的理论的基础中所起的核心作用。那么,认识,即对作为社会的东西的对象化的认识,在什么程度上才能成为废弃一切物化的真正的推动力呢?

我们知道,对象化本质上是一种社会的活动,而且,人正是在他的对象中和在作用于对象的劳动中,才认识到自己是一种社会的存在物。消除物化的对对象化的洞察,就是对作为对象化的主体的社会的洞察。因为不存在在个人之外的作为主体的“社会”这样的东西;马克思明确地反对把社会当作一种同个人相分离相对立的独立的整体:“首先应当避免重新把‘社会’作为抽象物同个人对立起来。个人是社会的存在物。因此,他的生活表现——即使它不直接采取集体的、同其它人共同完成的生活表现这种形式——是社会生活的表现和确证。”<sup>①</sup>

这样,洞察对象化也就是洞察人和他的作为社会关系的对象性的世界,是怎么样和通过什么成为它们现在这个样子的。这也就是洞察人的历史—社会的状况。这种洞察不仅仅是理论的认识,或者任意的、被动的直觉,而是实践:废弃现存的东西,使之成为一种自由的自我实现的“手段”。

这也就意味着,规定这一任务的那种洞察并不是任何人都能达到的。它只能被这样一些人所认识:他们实际上是由他们所处的历史—社会状况赋予他们这一任务的(我们不能按这种方式继续推论出这样的结论:在马克思所分析的情况下无产阶级是这种洞察的承担者;马克思的《黑格尔法哲学批判导言》一书的结尾谈到了这方面的问题)。这不是为了这样的一种人的任务,而是在特殊

---

<sup>①</sup> 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第76页。

的历史条件下的一项特殊的历史任务。所以，不言而喻，“异化的扬弃总是要以作为统治力量的那种异化形式为出发点”<sup>①</sup>。因为异化的扬弃有赖于历史所既定的条件，所以，为了使扬弃的实践成为真正的扬弃，就得揭示这些条件并占有他们。洞察对象化，也就是洞察人的历史和社会的状况，揭示了这种状况的历史条件，并因而实现了这种实践力量和具体形式，这种洞察便由此而成为革命的杠杆。我们现在也就能理解，关于异化的起源和洞察私有财产的起源这两个问题，在多大程度上必定成为实证的革命理论的不可分割的组成成份。

马克思对私有财产起源问题的考察表现了他的理论的一种开创性的新“方法”。马克思从根本上确信，只要人能自觉地认识他的历史，他就不会陷入到他还没有创造自己的状况之中去，并且确信，只有人自己才能把自己从任何状况之中解放出来。这一基本的信念，表现在《手稿》关于自由这一概念中。“工人阶级的解放只能是工人阶级自己的事”这一思想清楚地贯穿于一切经济的说明中，只有当后者被曲解为庸俗的唯物主义时，这一思想才会与历史唯物主义发生“矛盾”。假如生产关系已成为一种“束缚”和统治人的外在力量，那么，这只是因为人在某一时期，已经自己把自己从他的对生产关系的统治力量中外化了出去。假如人们把生产关系看作主要是由既定的“自然的”生产力（例如气候或地理条件、土地条件、原材料的分布等等）所决定的东西，并且忽视这样的事实：所有这些物质材料总是以一种历史地留传下来的形式存在着的，并且构成了特殊的属人的和社会的“交往形式”的一个方面，那么，上述结论也同样是正确的。因为通过这种先存的生产力而存在着的人的状况，只有通过对他所发现的这种先存的东西作出“反应”，也就

---

<sup>①</sup> 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第92页。

是说,通过占有这种东西的方式才能成为一种历史的和社会的状况。确实,这种已被物化为外在的决定性力量的生产关系总是特殊的社会关系的对象化,而且,只有在用这些人的关系来说明经济革命时,废弃这种表现在这些生产关系中的异化,才是真实的和全面的。这样,私有财产起源的问题变成了人通过某种活动把财产从自身外化出去的问题:“现在要问,人如何达到自己的劳动的外化、异化?这种异化如何根源于人类发展的本质?”马克思认识到阐述这一问题的新的方式是极其重要的,他又说:“我们已经把私有财产的起源问题归结为外化了的劳动同人类发展进程的关系问题,因为我们已经为解决这一问题得到了许多东西。因为当人们谈到私有财产时,人们以为他们是在谈论人之外的某种东西,而当人们谈到劳动时,则以为是在直接谈论人本身。问题的这种新的提法就已经包含着问题的解决。”<sup>①</sup>

《1844年经济学—哲学手稿》没有回答这一问题。在马克思后来的对政治经济学的批判中对这一问题作出了回答。但是,《经济学—哲学手稿》在关于人的本质的定义中论证了这样一种看法:在人的本质中对象化总是倾向于物化,而劳动总是倾向于外化,所以物化和外化不仅仅是偶然的历史事实,与此相关,它也证明了劳动者怎样通过他的外化“造就”了非劳动者,从而也“造就”了对私有财产的统治<sup>②</sup>,以及劳动者怎样在异化之初而不是在得到解放以后,就把命运掌握在自己手中的。

马克思在谈到黑格尔的《现象学》的真正的成果时,提出了作为自我异化的异化的定义:“人同作为类的存在物的自身发生现实的、能动的关系,……这只有通过下述途径才是可能的,即人实际

---

<sup>①</sup> 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第56页。

<sup>②</sup> 同上书,第55—56页。

上把自己的类的力量全部发挥出来,……并且把这些力量当作对象来看待,而这首先仍然只有通过异化的这种形式才是可能的”<sup>①</sup>。

至于为什么只有通过异化这种形式才是可能的,在这里,我们找不到解答;更确切地说,不可能对它作出回答。因为我们所面对的是一种根源于人(作为一种“对象性的”存在物)的事态,而对这种事态只能揭示到这般程度。正像上面已解释的那样,追求外在于人的“不可抗拒的”、“不属于人的存在物的组成部分的”对象,这正是人的“需求”;人必须与这些对象发生关系,仿佛它们是一些外部的对象,虽然这些对象只有通过人和为了人才能成为真正的对象。对象首先是以一种外部的、外在的形式与人直接相对立的,并且只有通过对对象有意识地加以历史的和社会的占有,对象才能成为属人的对象,成为人的对象化。所以,人的表现首先总倾向于外化,而他的对象化则倾向于物化,从而他只有通过“否定之否定”,即通过废弃他的外化和从他的异化中复归,他才能达到一种普遍的和自由的现实。

在证明外化劳动的可能性植根于人的本质之中以后,哲学上的阐述就可以说完成了,发现外化的现实的根源就成为经济的和历史的分析的事了。我们知道,马克思认为这种分析的出发点是分工<sup>②</sup>。我们在这里不可能对这种分析作详细的论述,只能很快地看一看马克思所揭示的途径:由于劳动的外化,劳动者“造就”了资本家和私有财产的统治。在进行这种分析的开头,有这样一句话:“人从自身和从自然界的任何自我异化,都通过他自己本身和自然界

---

<sup>①</sup> 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第116页。重点号是马库塞加的。

<sup>②</sup> 同上书,第97—98页。

同有别于他的其他人所发生的那个关系表现出来”<sup>①</sup>。我们已经知道这一句话的上下文：人同他劳动对象的关系，直接地就是他同那些与他一起分享这个对象的其他人和作为社会的存在物的他自身的关系。所以，虽然劳动者在他的劳动的自我外化中所“拥有的”对象，是某种外在的、不可抗拒的和不属于他的东西，但是，这个对象，并不是作为孤立的、不属于任何人的、并且可以说是在整个人类之外的东西而与他相对立的。倒不如说情况是这样的：“如果说劳动产品不属于劳动者，并作为异己的力量与劳动者相对立，那么，这只能是由于产品属于别人而不属于劳动者”<sup>②</sup>。随着劳动的外化，劳动者立即成了为某个“主人”服务的“奴仆”：“因此，如果……他的劳动产品……”对他来说“是一个异己的……对象，……那么，他所以同这一对象发生这种关系，是因为有另一个异己的……人是这一对象的主人。如果说人自己本身的活动对人说来是一种不由自主的活动，那么，这是因为人自己本身的活动是替别人服务的、受别人支配的、处于别人的强迫和压制之下的活动”<sup>③</sup>。

情况并不是这样的：“主人”首先存在着，迫使别人服从于他，使别人从他的劳动中外化出去，仅仅成为一个劳动者，而使自己成为一个非劳动者。但情况也不是这样的：统治和奴役之间的关系是劳动发生外化的简单的结果。劳动的外化，即从它自身的活动和从它自身对象中异化出去，在本质上就是劳动者和非劳动者，统治和奴役之间的关系。

这些区别似乎是次要的，并且在后来当进入纯粹的经济分析的领域时，这些区别事实上已消失了。但是，在《手稿》中，这些区别

---

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第53页。重点号是马库塞加的。

② 同上。

③ 同上。

为马克思所特别强调,即使仅仅因为它们关系到马克思对黑格尔的极其重要的批评。统治和奴役在这里并不是作为特殊的(前资本主义或早期资本主义)公式、生产关系等等提出来的概念。它们是对在异化劳动下人所处的社会状况的一般描述,在这一意义上,它们又回到了黑格尔在他的《现象学》中所发展起来的“主人与奴隶”这些本体论的范畴<sup>①</sup>。在这里我们不可能讨论马克思对主人和奴隶之间的关系所作的更进一步的论述,但我们择其一个要点:“凡是在劳动者那里表现为外化、异化的活动的东西,在非劳动者那里都表现为外化、异化的状态”<sup>②</sup>。

我们知道,异化(指主人和奴隶两者在其中发现自己的一种状态,尽管他们是以不同的方式发现自己)的扬弃,只能建立在摧毁物化的基础上,也就是说,建立在对其历史和社会状况中的对象化的活动加以实践的洞察的基础之上。因为人只有在劳动中,在他的劳动的对象中,才能真正理解在历史和社会状况中的他自己、他人及对象性世界,所以,主人作为非劳动者,是不可能达到这种洞察的。因为那种实际上是特殊的属人的活动,对人来说,是作为一种物质的和对象性的东西出现的,所以,劳动者对于主人来说(仿佛)具有一种不可归结的有利条件。劳动者是真正的变革者;摧毁物化只能是他的事。主人只有在他变成了劳动者之后,才能达到这种革命的洞察,但这意味着他扬弃了他自己的本质。

这种从政治经济学的哲学批判和基础中产生出来的理论,在其每一条研究途径和各个方面,都证明它本身是一种实践的理论,是一种其内在含义(由它的对象的性质所要求)为特殊的实践的理论;只有特殊的实践才能解决这一理论所独具的问题。“我们知道,

---

① 黑格尔:《精神现象学》。

② 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第57页。

理论的对立本身的解决，只有通过实践的途径，只有借助于人的实践的力量，才是可能的；因此，对立的解决决不仅仅是认识的任务，而是一个现实的、生活上的任务，而正是因为哲学把这一任务仅仅看作理论的任务，所以哲学未能解决它。”<sup>①</sup>我们还可以补充说：但是，假如哲学把它作为一个实践的任务加以把握，也就是说，假如哲学扬弃了作为“仅仅是理论”的哲学自身，换句话说，假如哲学第一次真正作为哲学“实现”了自身，那么，哲学也能解决这一任务。

马克思把解决这一任务的实践的理论（就它把作为历史的和社会的存在物的人置于中心地位而言）称之为“真正的人本主义”；如果这种理论被贯彻到底，就它掌握人和自然的统一而言，马克思又把它看成与“自然主义”相一致，即：“人的自然性”和“自然的人性”的相一致。假如这种被马克思作为他的理论基础提出来的真正的人本主义，同那种通常所认为的马克思的“唯物主义”不相符，那么，这样一种矛盾也完全在马克思的意料之中：“我们在这里看到，彻底的自然主义或人本主义既有别于唯心主义，也有别于唯物主义，同时是把它们二者统一起来的真理。”<sup>②</sup>

## 六

最后我们需要简短地考察一下被看作整个《手稿》的结尾的马克思对黑格尔的批判。因为我们在解释马克思对政治经济学的批判时，已经探讨过马克思所阐述的对黑格尔的批判的实证的基础（把人定义为是一种“对象性的”、历史的和社会的、实践的存在物），所以我们这里的讨论可以简短些。

马克思首先指出，必须讨论一个一直没有充分地回答过的问题

---

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第80页。

② 同上书，第120页。

题：“我们如何对待黑格尔辩证法”<sup>①</sup>？这个问题是在马克思对政治经济学进行实证的批判的终了和建立革命理论时提出来的，它表明马克思在多大程度上认识到他是在黑格尔所开创的领域里工作的，并且表明马克思同几乎所有的黑格尔主义者以及几乎所有的他后来的追随者相反，他是怎么样把这一事实看作是一种对黑格尔所应尽的科学哲学的义务的。在简短地抨击布鲁诺·鲍威尔、施特劳斯等人以后（对这些人的“批判的批判”使得非讨论黑格尔不可），马克思立即对费尔巴哈作出支持：“费尔巴哈是唯一对黑格尔辩证法采取严肃的、批判的的态度的人；只有他在这个领域内做出了真正的发现”。<sup>②</sup> 马克思指出了费尔巴哈做出的三个这样的发现：（一）证明了哲学（即黑格尔的纯粹思辨哲学），不过是“人的本质的异化的另一种形式和存在方式”；（二）通过“把‘人与人之间的’社会关系当作理论的基本原则”，从而建立了“真正的唯物主义”；（三）正是通过这一原理，他把“立于自身之上并且实证地以自身为基础的肯定”，同黑格尔的自称是绝对的肯定的那个“否定之否定”对立起来<sup>③</sup>。马克思在列举费尔巴哈的三个发现的同时，表述他自己对黑格尔批判的三个主要方面，现在我们就来谈这三个方面。

“必须从黑格尔的《现象学》这个黑格尔哲学的真正诞生地和秘密开始”<sup>④</sup>。马克思在一开始就抓住了在其起源上（即在《现象学》中）还以不隐蔽的形式表述的黑格尔的哲学。假如在开始时我们还可能把这种批判误解为只是对大家通常所认为的那种关于黑格尔的辩证的批判的话，那么，现在我们可以明白，被马克思看作辩证法加以批判的正是黑格尔哲学的基础和实际“内容”，而不是

---

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第109页。

② 同上书，第111页。

③ 同上。

④ 同上书，第112页。



它的(大家通常所认为的)“方法”。而且,马克思虽然进行批判,但他同时又吸取了那些积极的方面,即由黑格尔所作出的伟大发现;也就是说,在马克思看来,只是因为黑格尔那里有着真正积极的发现,黑格尔的哲学才可能而且必须成为他的批判的主题,而正是在黑格尔的真正积极的发现的基础上,他才可能而且必须进一步努力。从马克思的批判的否定的方面,即马克思对黑格尔“错误”的揭露开始,这样,我们接着就能从这些否定的方面之中吸取积极的方面,并且证明,这些错误实际上只是对真正的和确实的事态所作的错误的解释。

黑格尔在《现象学》中对“人的本质”的历史运动作了“思辨的表达”,但他没有表达人的现实的历史,而只是表达了“发生的历史”<sup>①</sup>。他所表述的人的本质的历史是:人首先成为他现在的这个样子,并且仿佛当人的现实的历史开始之初人就已经成了这个样子的了。即使在这一基本特征的概括中,马克思已经比大多数黑格尔哲学的解释者更为深刻和正确地把握了《现象学》的意义。然后,马克思就着手对黑格尔自己的成问题的思想的核心加以批判:黑格尔对人的本质的历史所作的哲学描述从一开始就陷于失败,因为黑格尔从一开始就把人的本质当作抽象的自我意识(“思想”、“精神”),从而忽略了其真正具体的丰富内容:“人的本质,人,在黑格尔看来是和自我意识等同的”<sup>②</sup>;人的本质的历史仅仅是作为自我意识的历史,或者甚至只是作为自我意识范围内的历史展开的。马克思所指出的对解释人的本质至关重要的那个概念,马克思把它放在他的概念结构的中心的那个概念,即人的“对象性”、人的“本质的对象化”,恰恰被黑格尔糟糕地赋予不同的含义并被歪曲

---

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第112页。

② 同上书,第118页。

了。在黑格尔那里,对象(即对象性本身)只是意识的对象,其确切的含义是,意识是对象的“真理”,对象只是意识的否定的方面;它被意识所设定(创造、产生),作为意识的外化和异化;它也将再被意识所“扬弃”,或“回复到”意识中去。这样,对象就其存在的性质来说,是纯粹否定的事物,即“虚无性”<sup>①</sup>,它只是抽象思维的对象,因为黑格尔把自我意识归结为抽象思维。“主要之点就在于:意识的对象无非就是自我意识;或者说,对象不过是对象化了的自我意识、作为对象的自我意识……因此,问题就在于克服意识的对象。对象性本身被认为是人的异化了的、不符合于人的本质(自我意识)的关系”<sup>②</sup>。但是,对马克思来说,对象性正是人的关系,人只有在这关系中才能自我实现和自我活动,它是“现实的”对象性,即人的劳动的“产物”,它决不是抽象意识的对象。从这一立场出发,马克思就说,黑格尔把人看成是“非对象的、唯灵论的存在物”<sup>③</sup>。这种存在物决不是作为真正的对象存在着,而是始终只作为自我设定的自身的否定性存在着。它实际上常常是在它的“异在本身中,也就是在它自身中”<sup>④</sup>,因而它最终就是“非对象性的”,并且,“非对象性的存在物是一种……怪物”<sup>⑤</sup>。

就其主张展现人的本质的存在物的历史运动而言,这也构成了对《现象学》的一种批判。假如其历史被展现了的存在物是一种“怪物”,那么,它的历史必然也是彻头彻尾的“非本质的”。马克思看到,黑格尔在看作“非对象化”、“看作外化”的“对象化”的运动中<sup>⑥</sup>,在对这种在整个《现象学》中以多种形式重新提到的“外化”

---

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第123页。

② 同上书,第117页。

③ 同上。

④ 同上书,第124页。

⑤ 同上书,第121页。

⑥ 同上书,第116页。

的“扬弃”中，发现人的历史的运动。但是这种对象化仅仅是表面的，“抽象的和形式上的”，因为这种对象只具有“对象的样子”，而这种自我对象化的意识依然在这种表面上的外化中是“在它自身”<sup>①</sup>。象异化本身一样，异化的废弃只是表面样子；外化依然存在着。黑格尔所提及的异化了的人的存在形式，并不是异化了的现实生活的形式，而只是意识和知识的形式；黑格尔所涉及和加以扬弃的并不是“现实的宗教、国家、自然界，而是本身已经成为知识的对象的宗教，即教义学；法学、国家学、自然科学也是如此”<sup>②</sup>。这样，因为外化的废弃只是思想上的废弃，而不是现实的废弃，也就是说，因为“这种思想上的废弃保留了它在现实中存在的对象”，所以，马克思就能说，整个《现象学》，以及建立在《现象学》基础上的整个黑格尔的体系，仍然处于异化之中。事实上，这一思想出自作为整体的黑格尔的体系，例如，黑格尔就不是把“自然界”理解为在它的同人或“人性”的存在统一体中的人的“自我外在化的感性世界”，而是把自然界当作“外化”意义上的、“不应有的缺点、缺陷”意义上的外在性，当作一种“乌有的无”<sup>③</sup>。

我们在这里不再进一步论述这种否定性批判的其它特点了。我们在《黑格尔法哲学批判》中对这类批判已很熟悉了。例如，把思想变成绝对，把绝对主体实体化为历史过程的承担者，主词和宾词之间的关系被颠倒了<sup>④</sup>，等等。必须记住，马克思把所有这些“不适当的东西”看作是现实事物范围内的东西。如果说黑格尔把人的本质设定为一种“非存在物”，那么这是一种现实的存在物的“非存在物”，因而也就是一种现实的“非存在物”；如果说黑格尔“只是为

---

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第124页。

② 同上书，第127页。

③ 同上书，第133、132页。

④ 同上书，第129页。

历史的运动找到了抽象的、逻辑的、思辨的表达”<sup>①</sup>，那么这仍然是一种现实的历史运动的表达；如果说黑格尔不是用抽象的形式描述对象化和异化，那么他还是把对象化和异化看作是人的历史的本质的运动，马克思对黑格尔批判的重点明确地是在积极的方面，我们现在就着手讨论这个方面。

“因此，黑格尔《现象学》及其最后成果——作为推动原则和创造原则的否定的辩证法——的伟大之处就在于，黑格尔把人的自我创造看作一个过程，把对象化看作非对象化，看作外化和这种外化的扬弃；因而，他抓住了劳动的本质，把对象性的人……理解为他自己的劳动的结果”<sup>②</sup>。只有当我们将黑格尔著作的中心议题加以展开（但我们在哪里显然无法做到这一点），才能把握马克思在这里对《现象学》所作的解释的全部意义。也只有在那时我们才能明白，马克思以前所未有的正确性识破了一切神秘的和令人误解的解释（甚至在黑格尔自己的著作中，这样的解释就开始了），并且追溯到在现代哲学中，即在《现象学》中第一次所提出的问题的最根本的核心中去。

在上面所引的那段话中，马克思已经指出了他所认为的黑格尔的最重要的发现。下面我们想简短地说明这些发现，在马克思看来，这些发现是“黑格尔辩证法的积极的环节”。

《现象学》提出了“人的自我创造”，它的含义除了上面已经说过的以外，还包括它是指一个人（作为一种有机的、活生生的存在物）成为按照他的本质，即人的本质所是的那个样子的过程。因而，它就提供了人的本质的“发生的历史”<sup>③</sup>，或者说人的本质的历史。

---

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第112页。

② 同上书，第116页。

③ 同上书，第112页。

人的“创造活动”是一种“自我创造的活动”<sup>①</sup>，也就是说，人把他的本质赋予他自己；他首先必须使自己成为他所是的那个样子，“树立”自己，“生产”自己（我们已经探讨过这一概念的含义）。这一掌握在人类自己手中的历史，被黑格尔看作以外化及外化的废弃为特征的一个“过程”。整个这一过程被称为“对象化”。从而人的历史是作为对象化而产生和实现自身的；人的现实性是由从他所有的“类的力量”中创造现实的对象所构成的；或者说，是由“创立一个现实的、对象性的世界”所构成的。黑格尔把这种创立对象性的世界仅仅看作“意识”或“知识”的外化，或者说看作抽象思维同“物相”的关系，而马克思则把它看作整个的人在历史的和社会的劳动中的“实践的”实现<sup>②</sup>。

黑格尔是这样解释知识和对象性世界的关系的：这种对象化同时就是非对象化，也就是说现实性的丧失或异化，所以，“这首先仍然只有通过异化这种形式才是可能的”<sup>③</sup>。这就是说，知识在成为对象性的过程中，一开始就在它的对象中失去了自身，对象把它作为外在的他物与它相对立，对象以一种事物和物质的外在世界的形式出现，事物和物质同在它们中表达自己的意识失去了内在的联系，而现在作为一种独立于意识的力量出现。例如在《现象学》中，道德、法、国家和财富的力量就作为异化了的对象性世界出现，正是在这里，马克思指责黑格尔把这些东西仅仅看作“思想物”，而不是现实物<sup>④</sup>，因为对黑格尔来说，它们不是现实的、具体的人的存在的外在化，而只是“精神”的外在化。

虽然对象化首先在于对象的丧失或异化，但在黑格尔那里，正

---

① 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第128页。

② 同上书，第119页。

③ 同上书，第116页。

④ 同上书，第114页。

是这种异化,倒成了真实的存在物的复原。黑格尔“把人的自我异化、人的本质的外化、人的非对象化和非现实化,看作自我获得,本质的表现,对象化,现实化”<sup>①</sup>。人的本质(在黑格尔那里始终被当作仅仅是意识)是这样一种东西:它为了能够发现自己,不仅必须表现自己,而且必须外化自己,不仅仅使自己对象化,而且使自己丧失对象。只有当它真正丧失了自身,它才能回到自身,只有在他的“他物”中,它才能成为“自为的”存在物。这就是否定的“积极意义”,即“作为推动原则和创造原则的否定的辩证法”的积极意义<sup>②</sup>。为了论证和阐明这一论断,我们将不得不探讨黑格尔的本体论的基础,在这里,我们只需要指出,马克思是怎样说明黑格尔的这一发现的。

通过上面提到过的否定这一积极的概念,黑格尔“把劳动看作人的自我创造的活动”<sup>③</sup>，“他把劳动看作人的本质,看作人的自我确证的本质”<sup>④</sup>,关于这一点,马克思甚至说,“黑格尔站在现代国民经济学家们的立场上”<sup>⑤</sup>。这似乎是个自相矛盾的论断,但正是通过这一论断,马克思概括了黑格尔《现象学》的庞大的、几乎近于革命的具体内容。假如劳动在这里被解释为人的自我确证的本质,那么,很显然,这里所说的劳动不完全是个经济学的范畴,而更是个“本体论”的范畴,正如马克思在这同一段中对劳动解释的那样:“劳动是人在外化范围内或者作为外化了的人的自为的生成”<sup>⑥</sup>。那么,马克思究竟出于什么原因一定要用劳动这一范畴来说明黑格尔的作为异化中的自我发现和在外化中实现的对象化这一概念

---

① 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第128页。

② 同上书,第116页。

③ 同上书,第128页。

④ 同上书,第116页。

⑤ 同上。

⑥ 同上书,第116—117页。

呢？

这不仅仅是因为黑格尔用劳动来揭示人的本质的对象化和它的异化，或者说，不仅仅是因为他把劳动着的“奴隶”同他的世界的关系描述为对异化了的对象性的首次的“废弃”<sup>①</sup>，不仅仅是因为这一点；虽然在《现象学》中这一点被看作人的历史的真正开始这一事实，既不是偶然的巧合，也不是一种纯粹主观臆想，而是表达了这整部著作最深刻的方面。马克思由此发现了在黑格尔的《现象学》中以自我意识的历史形式表述的人的本质的历史的本来含义，尽管这样说有点夸张。正是实践，即自由的自我实现，始终处理、废弃和变革既成的“直接的”事实。前面已经指出过，马克思认为黑格尔真正的错误就是用“精神”来替代这种实际的主体，因此，马克思认为：“黑格尔只知道并承认一种劳动，即抽象的精神的劳动”<sup>②</sup>，但这并不改变这一事实：黑格尔把劳动看作为人的自我确证的本质。这一事实至关重要：尽管在《现象学》中历史被加以“精神化”，但用以说明人的历史的真正占主导地位的概念是进行改造的“能动性”<sup>③</sup>。

假如对象化及其扬弃的内在含义是这样的实践，那么，异化和异化的扬弃的各种形式也就不仅仅是从现实历史中抽取出来和没有必然的关系而拼凑起来的一堆“例子”。它们必定已植根于人的实践中，并且是人的历史的一个组成部分。马克思用这样一句话来表达这一见解：黑格尔已经为历史的运动找到了“思辨的表达”<sup>④</sup>，对这一句话，必须既要否定地和批判地去理解，又同样要积极地去理解。并且，如果异化的形式像历史的形式一样植根于人的实践本

---

① 黑格尔：《精神现象学》。

② 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第117页。

③ 黑格尔：《精神现象学》。

④ 马克思：《1844年经济学—哲学手稿》，人民出版社，1979年，第112页。

身之中,那么也不能仅仅把它们看作是意识的对象性的抽象的理论形式,在这种逻辑的思辨的“外衣下”,它们必定具有不可避免的实际结果,它们在实际上必然地要被加以废弃和“被改革”。在《现象学》中就已蕴含着一种批判,马克思给予它以革命的意义。“因此,《现象学》是一种暗含着的、自身还模糊不清的、带有神秘色彩的批判;但是,既然《现象学》紧紧抓住人的异化,……那么,在它里面就潜藏着批判的一切要素,并且这些要素往往已经具有了远远超过黑格尔观点的完善的和成熟的形式。”在它涉及的各部份中,“包含着——尽管还是以异化的形式——对宗教、国家、市民生活等等整个领域的批判的要素”<sup>①</sup>。

所以,马克思已经非常明确地说明了革命理论和黑格尔哲学之间的内在联系。按照这种批判(它是哲学探讨的结果)加以衡量,令人吃惊的是后来的那些人对马克思的解释(甚至对恩格斯的解释)竟如此荒唐。这些人认为,可以把马克思同黑格尔的关系归结为对黑格尔的“辩证法”作通常所认为的那种改造,他们也完全阉割了辩证法的内容。

我们的见解肯定还是相当粗浅的,因为首先我们还不能讨论马克思所指责的黑格尔所犯的“错误”,是否真的可以归咎于他,以及如何归咎于他。但通过本文,有一点可能已很清楚:这一讨论实际上是从黑格尔的论题的中心出发的,马克思对黑格尔的批判并不是前面的对政治经济学的批判及其基础的附录,因为他在对政治经济学的考察的过程中本身就贯穿着一种对黑格尔的批判。

(薛 民 译 黄颂杰 校)

---

<sup>①</sup> 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社,1979年,第115页。



# 《理性与革命》(1941年)

## 第一部分 黑格尔哲学的基础\*

### 导 论

#### 1. 社会历史背景

德国唯心主义一直被人们称之为法国革命的理论。这倒并不是说康德、费希特、谢林和黑格尔对法国革命作了理论上的阐述,而是说他们所撰写的哲学著作大都是对法国革命的挑战所作出的反应,即在理性的基础上重新组织国家和社会、使社会制度和政治制度符合个人的自由和利益。尽管德国唯心主义者们激烈批评恐怖统治,但是他们一致欢迎革命,称这场革命为一个新时代的黎明,并将他们的基本哲学原理与这场革命所提出的理想联系起来。

因此,法国革命的思想便体现在唯心主义体系的核心之中,并且在很大程度上也决定了唯心主义体系的概念结构。正如德国唯心主义者们所看到的那样,法国革命不仅废除了封建专制主义,用中产阶级的经济和政治制度取代了它,而且也完成了德国宗教改革运动所提出的任务,即解放个人,使个人成为一个能掌握自己命运的自主的人。人在世界中的地位、他的劳动方式和享乐方式不再依赖于某些外在的权威,而是依赖于他自己的自由的理性活动。人类已度过了漫长的未成熟时期,不再是那不可抗拒的自然力和社

---

\* 译自马库塞:《理性与革命》,纽约,1954年,第3—29页。

会势力的牺牲品,而成了自身发展的独立自主的主体。从现在起,人类在知识领域的进步指导着人同大自然和社会组织的斗争。世界本当是理性的一个序列。

法国革命的理想在工业资本主义的发展进程中找到了支撑点。拿破仑帝国清除了激进的倾向,同时也巩固了革命的经济成果。这一时期的法国哲学家们认为,工业的解放即是理性的实现;扩大工业生产看来能为满足人类的需要提供一切必要的手段。因此,就在黑格尔精心构造他的体系的同时,法国的圣西门赞扬工业是唯一能使人类实现一个自由合理社会的力量。经济过程是理性的基础。

德国经济的发展远远落后于法国和英国。软弱的德国中产阶级分散在许多领地上,他们是同床异梦,各有各的算盘,几乎不可能酝酿一场革命。仅有的几家工厂企业只不过是漫长的封建制度中的孤立的小组织罢了。个人在其社会生存中,或者被人奴役,或者成为奴役自己同胞的人。但是,作为一种有思想的生物,他至少能够认识到处处是悲惨的现实与这个新时代业已解放出来的人的潜力之间的差别;作为一个有道德的人,他至少能在其私人生活中保持人的尊严和自主性。因此,当法国革命已经开始宣布实现了自由的时候,德国唯心主义还仅仅是在热衷于自由的思想。在德国,为建立一个合理的社会形态所作的具体的历史性努力转移到了哲学领域,表现为精心阐述理性观念的努力。

理性这个概念是黑格尔哲学的核心。黑格尔认为,哲学思维不以其自身以外的任何事物为先决条件。历史涉及理性,也只涉及理性,而国家乃是理性的实现。黑格尔关于理性的思想虽然以一种唯心主义的形式出现,但仍包含着为争取一种自由和合理生活秩序的唯物主义的斗争。可是,只要把理性看作是一个纯粹的形而上学的概念,黑格尔的这些论断就是不可理解的。罗伯斯庇尔把理性当

作“上帝”来崇拜，同黑格尔体系中对理性的赞美遥相呼应。黑格尔哲学的核心是个由自由、主体、精神、观念组成的概念结构，所有这些概念都源于理性。除非我们能成功地揭示这些概念的内容以及这些概念之间的内在联系，否则黑格尔的体系看起来就是晦涩的形而上学。事实上，黑格尔体系决非如此。

黑格尔本人就曾把他的理性概念与法国大革命联系起来，并且极力强调这一联系。大革命的要求是：“在一部宪法中，只有得到理性法庭承认的东西才是有效的，否则一律无效。”<sup>①</sup> 黑格尔在历史哲学的讲课中进一步详细阐明了这一点：“自从太阳站在天空，星辰围绕着它，大家从来没有看见，人类把自己放在他的头脑、放在他的‘思想’上面，而且依照思想建筑现实。亚拿萨哥拉斯第一个说，Noûs（理性）统治世界；但是直到现在，人类才进而认识到这个原则，知道‘思想’应该统治精神现实。所以这是一个光辉灿烂的黎明。一切有思想的存在，都分享到了这个新纪元的欢欣。”<sup>②</sup>

黑格尔认为，法国革命是决定性的历史转折，这也就是说，人开始依靠自己的精神，敢于使既定的现实服从理性的标准。黑格尔通过对运用理性和不加批判地顺从现存生活状况的比较论述了这种新的发展。“一切思维的产物都是理性。”人已开始根据他自己自由的理性思维的要求去组织现实，而不是简单地使自己的思想去适应现存的秩序和占优势的价值观。人是一种有思想的存在物。人的理性使人认识到他自身的潜力和他的世界的潜力。因此，人不受他周围事实的摆布，相反，他能使事实服从一个更高的标准，即理性的标准。如果他按照理性的标准行事，那么，就会产生这样一些想法：理性与现存事实状况是相互对立着的。人们会发现，历史就

---

① 《论符腾堡土地状况的协议》，载格奥尔格·拉松编：《政治和法哲学论文集》，莱比锡，1918年，第198页。

② 黑格尔：《历史哲学》，三联书店，1956年，第493页。

是为获得自由而进行的一场旷日持久的搏斗；人所占有的财产应当是人实现自身的手段，这是人的个性所要求的；每个人都有发挥自己能力的平等权利。但事实上，到处都是奴役和不平等；大多数人被剥夺了仅剩的一点财产，没有一点自由可言。结果必须改变“不合理的”现实，使它变得与理性一致。在给定的情况下，人们必须重新组织现存的社会秩序，消灭专制主义和封建主义的残余，提倡自由竞争，做到在法律面前人人平等，等等。

在黑格尔看来，法国革命阐明了理性对现实的最高权力。黑格尔在总结这一点时说到，法国革命的原则表明，思想应当统治现实。这一论断的含义构成了黑格尔哲学的核心。思想应当统治现实，被人们认为是真实的、正确的和善的事物都应当在人们的社会生活和个人生活的现实组织中得到实现。但是，人的思想各有不同，由此而产生的个人意见的分歧就不能为共同的生活组织提供一个指导原则。除非人们把握了能说明普遍有效的状况及规范的概念和思维原理，否则思想便不能声称要统治现实。黑格尔继承了西方哲学的传统，相信这些客观概念和原理的存在，他把这些概念和原理之总体统称为理性。

法国启蒙运动的哲学及其革命的继承者们都一致肯定，理性是一种客观的历史力量，这一力量一旦摆脱了专制主义的束缚，就会把世界建设成一个进步和幸福的乐园。他们认为：“正是理性的力量，而不是武器的力量，将传播我们光荣的革命原则。”<sup>①</sup> 理性将依靠自身的力量，战胜社会的不合理性，并推翻人类的压迫者。“一切幻想都将在真理面前消失，一切愚昧都将在理性面前根除。”<sup>②</sup>

---

① 罗伯斯庇尔，转引自乔治·米雄：《罗伯斯庇尔和革命斗争》，巴黎，1937年，第134页。

② 罗伯斯庇尔论对上帝崇拜的报告。转引自阿尔贝·马蒂耶：《和罗伯斯庇尔在一起》，巴黎，1936年，第112页。

然而,理性将在实践中直接显示自身的说法乃是未经历史进程证实的一种教条。黑格尔和罗伯斯庇尔一样深信那战无不胜的理性的力量。“人能称自己拥有的那种超越死亡和腐朽的能力……是能够对自身作出决定。它宣布自身即是理性。理性不是从地上或天上任何其他的权威那里获得它自身的标准;理性法则的制定也决不依赖于别的事物。”<sup>①</sup>但是,黑格尔认为,如果现实本身没有成为合理的,理性便不能统治现实。主体只有渗透到自然和历史的内容中去,现实的合理性才是可能的。因此,客观的现实也正是主体的实现。黑格尔在他的存在本质上即是“主体”这个最基本的命题中总结了这一思想。<sup>②</sup>我们只有通过黑格尔《逻辑学》的说明才能理解这一命题的含义。但是在这里,我们暂且作一些解释,待下文再作详述。<sup>③</sup>

“实体即主体”的思想把现实视为一个过程,在这一过程中,一切存在都是矛盾力量的统一。“主体”不仅意指认识论上的自我或意识,而且亦指存在的一种方式,即在矛盾过程中自我展开的统一体。一切矛盾的关系构成事物的存在,事物通过一切矛盾的关系并作为一个“自我”而起作用;只有在这个意义上讲,一切存在的事物才是“真实”的。因此,事物应被看成是一种“主体”,它通过自身内在矛盾的展开而前进。例如,一块石头之所以为一块石头,仅仅是因为它在作用与反作用于同它相互作用的事物及过程时始终保持了同一,始终是一块石头。雨水打湿了石头;石头抵抗斧头;石头在碎裂前承受一定重量。作为一块石头存在便是不断抵抗作用于这块石头的一切事物;它是一个连续地生成的过程,所以才成其为一块石头。毫无疑问,这一“生成”并不是由作为一个有意识的主体的

---

① H. 诺尔编,《青年黑格尔神学手稿》,蒂宾根,1907年,第89页。

② 参见黑格尔:《精神现象学》,商务印书馆,1979年,第15页。

③ 详见《理性与革命》,第63页以下和第123页以下。

石头来完成的。石头在同雨水、斧头和重物的相互作用中发生了变化,但是它并不能改变自身;相反,植物能展现自身和发展自身。它并非此刻是一粒胚芽,而后才是一朵花;植物乃是从胚芽、开花直至衰亡的整个运动。在这个运动中,植物构成其自身并保有其自身。与石头相比较,植物更近似于一个真实的“主体”,因为植物发育的不同阶段产生于植物自身;这些不同的阶段正是植物的“生命”,而不是从外部强加于它的东西。

但是,植物不能“认识”这一发展。植物不能“认出”这发展就是它自身的,所以,植物不可能把自身的潜在推理成存在。这种“认识”乃是真正的主体的一个过程,它仅仅是由于人的存在才可能达到。只有人才具有自我实现的力量,具有在一切生成过程中成为一个自我决定的主体的力量,因为只有人才有潜在的理解和“概念”的知识。人的存在即是实现自身潜力的过程,是按照理性的概念塑造自己生活的过程。在这里,我们遇到了理性最重要的范畴即自由。理性以自由、以按照对真理的认识而行动的力量、以形成与潜在相一致的现实力量为先决条件。只有能把握自身发展的主体,不仅能认识周围事物的潜力而且也能认识自身潜力的主体,才能实现这些目的。反过来,自由又以理性为先决条件。因为只是理性认识才能使主体获得这一力量、并使用这一力量。石头和植物都不能做到这一点。两者均缺乏理性认识,因而也就没有真正的主体性。“但是,人却知道他为何物——也仅仅是因为这一点,他才是一个真正的人。没有这一认识,也就无所谓理性和自由。”<sup>①</sup>

理性终结于自由,而自由正是主体的存在。另一方面,理性也只有通过自身的实现、在自身成为现实的过程中才存在着。理性是一种客观的力量和客观的现实,其所以如此,仅仅是因为一切存在

---

<sup>①</sup> 黑格尔:《哲学史讲演录》,霍夫迈斯特编,莱比锡,1938年,第104页。

的方式或多或少都是主体性的方式，都是实现的方式。客体本身即是一种主体，一切存在均通过自由的“有理解力的”主体而达到顶点，这主体有能力使理性变为现实，因此，主体与客体之间并没有一条不可逾越的鸿沟。于是自然界便成了自由发展的一个中介。

理性的生命体现在人为认识存在，并按照所认识的真理去改造存在而作出的坚持不懈的斗争中。理性，就其本质而言，也是一种历史的力量。理性的实现作为一个过程发生在时空世界之中，归根结底，乃是整个人类的历史。指称理性为历史的这个术语就是精神。联系人类理性的进步来看，精神这个概念代表了历史世界。这个历史世界不是作为一系列活动和事件，而是作为一种无休止使世界适应日益增长着的人类潜力的斗争。

历史被分成各个不同的时期，每一时期标志着实现理性发展中的一个独立的阶段，代表着实现理性过程中的一个特定的阶段。人们应通过各个阶段特有的普遍流行的思维方式和生活方式，通过各个阶段的政治制度、社会结构、科学、宗教和哲学来把握和认识每一阶段，并把每一阶段视为一个整体。实现理性过程中出现了各个不同的阶段，但是，只存在一种理性，正像只存在一个整体、一个真理一样，那就是：自由的实现。“这个最后目的便是世界历史。自古到今努力的目标，也就是茫茫大地上千秋万岁一切牺牲的祭坛，只有这一目的不断在实现和完成它自己；在终古不断的各种事态变化中，它是唯一不变化的事态和渗透这些事态真实有效的原则。”<sup>①</sup>

理性与现实之间的直接统一是永远不会存在的。理性与现实的统一只有经过一个漫长的过程，即从自然的最低水平发展到存在的最高形式时，方能达到。这种存在的最高形式，也就是指一个

---

<sup>①</sup> 黑格尔：《历史哲学》，三联书店，1956年，第58页。

生活和活动在自身潜能的自我意识中的自由的、理性的主体。只要现实和潜能之间还存在着差别,我们就必须影响现实、改变现实,直到使它符合理性为止。如果现实不是根据理性造成的,那么,现实便不成其为现实这个词所强调的意义上的现实了。因此,在黑格尔体系的概念结构中,现实的含义改变了。“现实”并不意指实际存在的一切事物(它应当被称为现象),而是指在形式上与理性标准一致的存在物。“现实的”是合理的,但是只有合理的,才是“现实的”。例如,国家只有在符合人的特定潜力、允许人的潜力得到充分发挥的情况下,才能成为一种现实。任何国家的最初形态都是不合理的,因此,也就是不现实的。

显然,黑格尔的理性概念具有一种批判的、论战的特点。它反对现成地接受一切既定的事物,否认每一种普遍流行的存在形式的特权,证明对立会使一种存在形式转变为另一种存在形式。我们将试图说明“矛盾的精神”乃是黑格尔辩证法的动力。<sup>①</sup>

1793年,黑格尔在给谢林的信中提到:“理性和自由是我们的原则。”在黑格尔的早期著作中,这些原则所具有的哲学意义和社会意义之间是没有多大区别的。黑格尔用法国雅各宾党人曾经使用过的同样的革命语言阐明了这些原则。例如,黑格尔指出,他所处的时代的意义就体现在这一事实中,即“笼罩主要统治者和大地之神的灵光业已消逝。哲学家们论证了人的尊严;人们将学会感受这种尊严,他们将不只是要求获得曾经被践踏了的权利,而且还要亲自争取这些权利,使之变成他们自己的权利。宗教与政治遵守同样的规则。宗教告诉给人们的,是专制主义想要人们学会的,就是蔑视人类,认为人没有能力通过自身的努力达到善的境界,实现自

---

<sup>①</sup> 黑格尔本人曾经把“矛盾的精神”说成是他的辩证法的本质。(埃克曼:《与歌德谈话录》,1827年,10月18日,)



己的本质。”<sup>①</sup> 我们甚至会遇到更为极端的论断,这些论断极力主张:理性的实现需要一个与既定的秩序相对立的社会体系。黑格尔在1796年撰写的“德国唯心主义第一个体系纲领”一文中曾作了如下的说明:“我要证明的是,正像任何一架机器没有思想那样,国家也没有思想,因为国家是某种机械的东西。只有当国家是一自由客体时才能被称作是理念。因此,我们必须超越国家。每一个国家都必定会把自由的人当作一架机器上的齿轮来对待,而这恰恰不是国家所应当做的。所以,国家必须消亡。”<sup>②</sup>

但是,唯心主义这些基本概念的激进意义逐渐地消逝了,它们越来越适应普遍流行的社会形态。我们将会看到,正是德国唯心主义的概念结构决定了这一过程的必然性,因为德国唯心主义的概念结构保存了自由主义社会的主要原则并阻止了对它的超越。

黑格尔体系中出现的哲学与现实相妥协这一特殊形式,是由德国当时的实际状况所决定的。黑格尔在德意志帝国日趋衰落之际,阐明了他早期的哲学思想。正如他在论德国宪法(1802年)这本小册子的序言中所指出的那样,18世纪末的德国“不再是一个国家”,它被分裂成了许多小的、互相竞争的封建领地,所以更具有压迫的性质。在德国,封建专制主义的残余仍占统治地位。德意志帝国“包括奥地利和普鲁士,包括选帝侯,94个基督教的和世俗的诸侯,103个贵族,40个高级教士和51个帝国城镇。总之,德意志帝国由将近300个领地所组成。”帝国本身却“没有一兵一卒,它每年的财政收入总共也只有几千个弗罗林。”没有集中的司法权;最

---

<sup>①</sup> 1795年4月,黑格尔致谢林的信。引自卡尔·黑格尔编:《黑格尔通信集》,莱比锡,1887年。

<sup>②</sup> J. 霍夫迈斯特编:《关于黑格尔思想发展过程的文献》,斯图加特,1936年,第219页。

高法庭(帝国法庭)乃是“贪赃、枉法和贿赂行为”<sup>①</sup>的滋生地。农奴制度仍很盛行,农民仍然被当作牲畜使唤,一些国王仍然出租或出卖百姓,叫他们到外国当雇佣兵。严格的检查制度窒息了哪怕是一点点启蒙思想的萌芽。<sup>②</sup>一位生活在这一时代的人曾经这样描绘了当时的情景:“这就是我们民族的现状——没有法律和正义,没有防备任意征税的措施,我们子孙的生命,以及我们的自由和我们的权利都得不到保障,都成了暴君权力的软弱的牺牲品。我们的生存缺少一种统一性和一种民族精神……”<sup>③</sup>

与法国的情况截然不同,德国没有强大的、有觉悟的和受过政治教育的中产阶级来领导反对专制主义的斗争。没有人会起来反对贵族的统治。歌德指出:“在德国,几乎没有人会想到去妒忌这些具有巨大特权的集团,也没有人会去忌恨他们的荣华富贵。”<sup>④</sup>城市中产阶级分散在许多地区,每一地区都有自己的政府和自己的局部利益,因而无法具体地展开任何激烈的反抗运动。但是,贵族统治者、行会和手工业工人之间的确存在着冲突。不过这些冲突并没达到导致一场革命运动的程度。居民们虽然怨声载道,却又祈求上帝不要让“恐怖的革命”降临到祖国大地。<sup>⑤</sup>

自德国宗教改革运动以来,广大群众业已习惯于这一事实,即对于他们来说,自由乃是一种“内在的价值”,它与一切奴役形式都可以是一致的,对于永恒的奴隶制来说,服从现存的权威是得到永

---

① T. 佩尔特斯:《革命前的德国国家生活》,汉堡,1845年,第19、34、41页。同时参见W. 文克:《一百年前的德国》,莱比锡,1887年。

② 海格尔:《从弗里德利希大帝去世到德意志帝国崩溃的德国历史》,斯图加特,1899年,第1卷,第77页。

③ J. 米勒,引自海格尔:《从弗里德利希大帝去世到德意志帝国崩溃的德国历史》,第115页。

④ 《诗与真》,载《歌德诞辰纪念》,《全集》第22卷,第51页。

⑤ 海格尔:《从弗里德利希大帝去世到德意志帝国崩溃的德国历史》,第305—306页。

久解脱的先决条件；苦役与贫困在上帝的眼中乃是一种恩赐。在德国，长时期的安分守己训练，已使人们对自由和理性的要求内向化了。新教的决定性功能之一，就是让人们的主张和要求由外部世界转向到他们的内心生活，从而使解放了的个人接受新建立的社会制度。路德确立了基督教的自由，他把这种自由看作是不依赖于一切外在条件而实现的一种内在价值。就人的真正本质而言，社会现实已变得无关紧要了，人学会了转向其自身要求自身潜力的满足，从“自身中”而不是从外部世界中寻求人生的实现。<sup>①</sup>

德国文化的起源同新教是分不开的。在新教中，出现了美、自由和道德的王国，它不为外在的现实和斗争所动摇；它超然于悲惨的社会世界之外，停泊于个人的“灵魂”之中。这一发展正是在德国唯心主义中普遍可见的倾向愿意同社会现实妥协的来源。可是唯心主义者的这一妥协倾向总是同他们的批判理性主义相冲突。批判的方面提出世界的合理的政治和社会的改革的理想，最终遭到失败而转化为一种精神上的价值。

由于“受过教育的阶级”脱离了实际事务，因此，他们自己就没办法运用理性来重建社会，而只是在科学、艺术、哲学和宗教领域实现自身。对于他们来说，那些领域成了超越现存社会悲惨状况的“真正现实”；同样，也成了真、善、美和幸福的避难所，而最为重要的是，成了一种不能付诸于社会实践的、批判精神的避难所。这样，文化就其本质而言，便是唯心主义的；它只涉及到事物的理念，而不涉及到事物本身。于是这一文化便在行动自由之前，设定了思想自由的存在，在实践正义之前设定了道德的存在，在人的社会生活之前设定了内心生活的存在。正因为这种唯心主义的文化远离无

---

<sup>①</sup> 参见：《权威和家庭研究》，载《社会研究杂志》，巴黎，1936年，第5卷，第188页以下；以及《社会研究所的研究报告》，巴黎，1936年，第136页以下。

法忍受的现实,它才保持了自身的完整与清白,成为一座尚未在人类历史中实现的真理宝库,尽管它的安慰和赞美都是虚假的。

黑格尔体系乃是这种文化唯心主义的最后一次伟大表述;也是把思想当作理性和自由的一个避难所的最后一次伟大尝试。黑格尔思想那独具卓见的、批判的动力,足以使他摆脱唯心主义传统对历史的超脱。他使哲学成为一种具体的历史因素,又将历史引进哲学领域。

然而,历史一旦为人们所理解,便会动摇这种唯心主义的框架。

黑格尔体系必然与一种特定的政治哲学有关,与一种特定的社会和政治秩序有关。市民社会和王权复辟时代的国家之间的辩证法,在黑格尔哲学中并非是偶然的,也不仅仅是黑格尔“法哲学”中的一部分;辩证法的原理贯穿了黑格尔体系的概念结构。另一方面,黑格尔的基本概念乃是整个西方思想传统的顶峰。只有在这一传统范围内加以阐明,黑格尔的哲学思想才是不难理解的。

我们已经从具体的历史背景中,对黑格尔的概念作了简要的说明。现在我们要从他那个时代哲学界的状况来探索黑格尔体系的出发点及其思想渊源。

## 2. 哲学背景

德国唯心主义把哲学从英国经验主义的攻击中挽救了出来。德国唯心主义与英国经验主义之间的斗争不仅仅是不同哲学派别之间的冲突,而且也是有关哲学本身的一场论战。哲学从未停止过要求获得指导人们合理地把握自然界和社会的权力,哲学的这一要求是立足于这一基础上的,即哲学在于提出认识世界的最高和最普遍的概念。在笛卡尔那里,哲学的实践意义采取了一种新的形式,这形式与现代技术的迅速发展是一致的。笛卡尔宣称:“借助于

一种实践的哲学,便能知道火、水、空气、星星和天空以及所有其他环绕在我们周围的物体的力量和作用……我们在一切该应用它们的地方使用它们,这样便能使我们成为大自然的主人与拥有者。”<sup>①</sup>

在日益扩大的范围内,这一任务的完成与确立认识中的普遍有效的规律和概念是分不开的。认识真理乃是合理地把握自然和社会的先决条件。与事物的许多现象相比较,或与个人感觉中的事物的直接形式相比较,真理是一个普遍概念。这一原理最早是古希腊认识论试图提出来的:真理是普遍的、必然的,因此,真理是与变化和偶然的日常经验相矛盾的。

真理与存在的事实相矛盾,真理并不依赖于偶然的个人,这一概念贯穿于整个历史时代,在这个时代,人的社会生活一直就是相互冲突的个人和团体中的一种矛盾。普遍概念已被实体化为对历史事实的一种哲学反映。这种历史事实,即,社会上盛行的仅是个人利益,而共同利益仅被置于个人“之后”。在现时代,当人们提出普遍自由的口号,并认为只有通过被解放的个人的认识和活动才能建立起一种合适的社会秩序的时候,普遍与个别之间的差别才表现为一种激化的形式。一切人都被宣布为是自由的、平等的;但是,人们在按照他们的认识行动和谋求自己的利益的时候,他们所建立的和经验到的则是一种隶属的、非正义的和危机四起的秩序。自由的经济主体之间的普遍竞争并没有建立一个能维护和满足所有人的需求和欲望的合理社会。人的生活服从于一个社会制度的经济机制,这一社会制度只使个人与个人之间的关系变成为孤立的商品买卖者之间的关系。这种实际上缺乏理性的共同体,造成

---

<sup>①</sup> 笛卡尔:《方法谈》,第六部分,载 E. S. 霍尔丹与 G. R. T. 罗斯编:《笛卡尔哲学著作集》,坎布里奇,1931年,第1卷,第119页。

了哲学追求理性的统一性和普遍性。

个人的推理结构(即主观性)是否能产生构成合理性普遍标准的一般规律和概念呢?一种普遍的、合乎理性的秩序是否能在个人独立意志的基础上建立起来呢?德国唯心主义的认识论在对这些问题作出肯定回答时,旨在建立一个统一性原则,以维护个人主义社会的基本理想,使之不成为矛盾的牺牲品。英国经验主义者证明了,没有一个单一的概念或思维规律可以说是普遍性的。理性的统一性只是习惯的统一性,它以事实为依据,却永远也不能驾驭事实。德国唯心主义者则认为,经验主义者的这一攻击,对把一种秩序强加于现行生活方式的所有努力造成危害。在经验现实中是找不到统一性和普遍性的,两者并不是给定的事实。此外,从被给定的事实中推导不出统一性和普遍性的假定,似乎得到经验现实结构的证明。然而,人们如果不能成功地运用自己独立的理性,不能在与事实的矛盾中创造统一性和普遍性的话,他们就不得不使自己的理智和自己的物质生存服从盛行的经验生活秩序的压力和过程。因此,这个问题不只是一个哲学问题,而且也是关系到人类历史命运的问题。

德国唯心主义者认识到这个问题的种种具体的历史表现:事实很清楚,每个德国唯心主义者都将理论理性同实践理性联系起来。从康德对先验意识的分析到他对一个世界公民社会的要求;从费希特纯粹自我的概念到他的整个统一的有条不紊的社会结构(闭关自守的贸易国家);从黑格尔的理性概念到他的作为共同利益和个人利益的统一体,也就是作为理性实现的国家的命名,都存在着一个必然的转变。

唯心主义的反击并不是由洛克和休谟的经验主义方法所激起的,而是由洛克和休谟对普遍概念的反驳所激起的。我们已试图阐明,理性塑造现实的权利,有赖于人们把握普遍有效的真理的能

力。只有凭借理性概念的普遍性和必然性(这些同时又是真理的标准),理性能超越现存的没有理性的事实,而去实现应当存在的一切。然而,这些概念被经验主义者否定了。洛克认为,普遍概念是“理解的发明和创造物,而且它所以创造出它们来只是为了供自己使用,只是把它们作为一些标记来使用……因为,我们如超脱了特殊,则所余下的普遍便是我们自己的产物了。”<sup>①</sup> 在休谟看来,普遍概念是从特殊事物中抽象出来的,并且“代表了”特殊事物,也只能代表特殊事物。<sup>②</sup> 这些概念永远也不能提供普遍的规律或原理。如果休谟的观点为人们所接受的话,理性组织现实的主张必然遭到人们的反对。因为,正如我们已经看到的那样,这一主张是建立在理性有能力获得真理这一论断基础上的,这种有效性并不来自经验,事实上可能是反对经验的。“生活的指南,不是理性,而是习惯。”<sup>③</sup> 经验主义研究所得出的这一结论足以削弱形而上学的基础。它将人们局限在“给定事物”的范围之内,局限在事物和事件的现存秩序之中。人们从何处能获得超越整个秩序本身、并超越这一秩序中某些特殊事物的权利呢? 人们从何处能获得使这一秩序服从理性判断的权利呢? 如果经验和习惯是人的认识和信仰的唯一源泉的话,人们又何以能不按照习惯办事,而按照尚未被人们接受和确立的思想和原理行动呢? 真理不能违反既定的秩序,或者说,理性不能同它唱反调。结果不仅是怀疑论,而且是顺应主义。经验主义者将人的本质局限于对“给定事物”的认识,这既消除了人们超越给定事物的愿望,又消除了人们对它的失望态度。“因为失望和快乐对我们几乎是同样的效果,我们一旦知道了某种欲望无法

---

① 参见洛克:《人类理解论》,商务印书馆,1981年,第3卷,第395—396页。

② 参见休谟:《人性论》,商务印书馆,1980年,第1卷,第一章,第七节:抽象观念。

③ 休谟:《人性论摘要》,剑桥大学出版社,1938年,第16页。

得到满足,这种欲望本身就会立即消失,这是确定不移的道理。当我们一旦看到,我们已经达到人类理性的最后限度时,我们便安心满足了。”<sup>①</sup>

德国唯心主义者认为,经验哲学就是要废除理性。在他们看来,将普遍概念的存在归因于习惯势力,将人们认识现实的原则归因于心理机制,无异于否认真理和理性。他们认为,人类心理学属于变化的范围,事实上,它是一个不确定性和偶然性的领域,它不可能产生必然性和普遍性。然而,必然性和普遍性乃是理性的唯一保证。唯心主义者宣称,除非声称拥有这种必然性和普遍性的概念能被揭示为是想象力的产物,能被揭示它们的确实性,既不是从经验中也不是从个体心理学中获得的,也就是说,除非能揭示它们不是来自经验却能运用于经验,否则的话,理性就不得不听任经验学说的摆布。如果说,理性的认识(也就是不是来自于经验的概念的认识)是指形而上学的话,那么,对形而上学的攻击同时也就是对人类自由状况的攻击,因为理性指导经验的权力乃是这些状况的一部分。

人类的一切知识都起源于经验,并以经验为终结,只有经验才能为理性的概念提供材料,经验主义者的这一观点被康德所接受。康德在他的《纯粹理性批判》这本书指出:“所有思想必须直接地或间接地……最终同直觉相关联,所以,也同我们的感觉相关。因为,没有别的方法能使客体为我们所认识。”没有比康德的这些话更具有强烈的经验主义特征了。但是,康德认为,经验主义者们未能证明,经验同样也能提供组织这种经验材料的手段和方式。如果我们能说明这些组织原则并不来自经验,而是人的理智所真正具备的话,那么,理性的独立和自由就可以保全了。经验本身将变成理性

---

<sup>①</sup> 休谟:《人性论》,商务印书馆,1980年,序言,第9页。



的产物,因为这时经验已不是混乱杂多的感觉和印象,而是对这些感觉和印象的可理解的组织。

康德着手证明,人的理智具有组织感官所提供的各种材料的普遍“形式”,即“直观”形式(空间和时间)和“知性”形式(范畴),通过这些普遍的形式,人的理智将各种感觉整理成经验的连续统一体。对每一种感觉和印象来说,这些普遍形式是“先验的”,因此,我们在这些形式的指导下“获得”并整理各种印象。经验只有凭借人类理智这一先验的活动才能揭示一种必然的和普遍的秩序;人类理智的这种先验活动即是在时空形式中感觉一切事物,在统一、现实、实体、因果关系等范畴的指导下理解这些事物。时空形式和范畴并不来自经验,因为正如休谟所指出的那样,印象和感觉并不符合这些形式和范畴;但是,作为有组织的连续统一体的经验却来自时空形式和范畴。正因为时空形式和范畴构成了人类理智的结构,所以它们才是普遍有效的、有用的。客体的世界是一种普遍的和必然的序列,是主体的产物——这一主体并不是个别的人,而是指那些对于每个人来说都是相同的直观的和知性的活动,因为正是这些活动才构成了经验的条件。

康德把这一共同的理智结构说成是“先验意识”。“先验意识”包括直观形式和知性形式,根据康德的分析,这些形式并不是静止的结构,而是仅仅存在于认识活动中的运动形式。直观或外在感觉的先验形式将许多感觉材料综合成一个时空序列,凭借范畴达到原因和结果、实体、相互作用等普遍和必然的关系,这个复杂的整体在“先验统觉”中得到了统一。“先验统觉”使一切经验与思维的自我有关,这就赋予经验以作为“我的”经验的连续性。对于所有的理智来说,这些综合的过程都是先验的和共同的,因而也就是普遍的、互相依存的,并被全面地运用于每一个认识的活动中。

康德把先验统觉的综合称之为“最高的”综合,就是意识到伴

随着每一经验的“我思”。通过“我思”，有思维能力的自我才能在一系列经验中认识到自己是连续的、现存的、并且也是主动的。因此，先验统觉是主体统一的最终基础，因而也是一切客观关系的普遍性和必然性的最终基础。

先验意识以通过各种感官所得到的材料为依据。但是，只有通过先验意识的活动，众多的印象才能成为一个有联系的客体和关系的有组织的世界。既然我们只有在理智的先验形式的联系中才能认识印象，那么，我们就不可能知道产生印象的“物自体”是什么，或者是怎样的。这些物自体被认为是外在于理智的先验形式的，是完全不可知的。

黑格尔认为，康德哲学中的这一怀疑主义因素破坏了康德为把理性从经验主义者的攻击中挽救出来所作的尝试。只要物自体超出理性能力的范围，理性就成了纯粹主观性的原则，而无能力去控制现实的客观结构。因此，世界就分成为两个独立的部分：主观与客观，知性与感性，思维与存在。在黑格尔看来，这一分离主要还不是一个认识论的问题。他再三强调，主体与客体之间的关系，以及它们两者之间的对立，系指生存中的一种具体的冲突，这一冲突的解决，即对立的统一，不仅是一个理论问题，而且也是一个实践问题。后来，黑格尔把这种冲突的历史形式描绘成精神的“异化”，就是说，原来就是人的劳动和认识的产物的客体世界，现在却独立于人而存在，渐渐受到未被控制的力量和规律的支配，使得人们不再认识到其自身。同时，思维也疏远了现实，真理一方面成了保留在思维中的一种无能的理想，另一方面，现实世界又被静悄悄地排斥在思维影响之外。如果人不能成功地将世界各个被分离的部分重新统一起来，不能成功地将自然和社会纳入理性的领域，那么，他就注定永远要失败的。处在这一普遍分化时期的哲学的任务，就是要阐明恢复正在丧失的统一性和整体性的原则。

黑格尔用理性的概念说明了这一原则,我们已经尝试简略地叙述了黑格尔理性概念的社会历史根源和哲学根源,这一理性概念成为法国革命的进步思想和当时流行的各种哲学思潮之间的纽带。理性是现实的真正形式,在这一形式中,主体与客体之间的一切对立都达到了统一,形成了一种真正的统一性和普遍性。因此,黑格尔的哲学必然就是一个体系,它把一切存在的领域都置于包罗万象的理性概念之下。这里,有机界和无机界,社会和自然,都在精神的支配下。

黑格尔认为,哲学所具有的系统性特点,乃是历史状况的产物。历史业已达到了有可能实现人类自由的阶段。但是,自由却是以理性的现实为先决条件的。只有当人的整个世界受一种统一的、合理的意志和知识支配的时候,人才是自由的,他才能发挥出其自身的一切潜力。黑格尔的体系预示了实现这种可能性的状况。这一体系的历史乐观主义为黑格尔所谓的“泛理性主义”奠定了基础。黑格尔的泛理性主义把存在的每一种形式都看成是理性的一种形式。从“逻辑学”转向“自然哲学”,又从“自然哲学”转向“精神哲学”,这一切都建立在一种设想的基础上,即自然规律来自存在的合理结构,从而导致了精神规律的一个连续统一体。精神王国在自由中所获得的东西,正是自然王国在盲目的必然性中所获得的东西——即内在于现实中的潜力的实现。黑格尔将现实的这一状况称之为“真理”。

真理不仅与命题和判断有关,简言之,真理不仅是思维的一个属性,而且也是过程中的现实的一个属性。如果事物是它能够成为的那样,即实现自身一切客观的潜力,那末,这样的事物便是真实的。用黑格尔的话来说,事物便与事物的“观念”相一致。

“观念”具有双重的用途。它能把握某一事物的本质,因而表现了关于这一事物的真正思想。同时,概念涉及到那个本质的真正的

实现,即事物的具体存在。黑格尔体系的一切基本概念都具有模棱两可的特征。这些概念不只是概念(如形式逻辑中的概念那样),而且也是思维所把握的存在的形式或方式。黑格尔并没有预先假定思维与存在之间的神秘的一体性,但他认为,正确的思维是表现现实的,因为发展中的现实已经达到了与真理相一致而存在的阶段。黑格尔的“泛理性主义”接近于其对立面;人们也可以说,黑格尔从现实的原则和形式中获得思维的原则和形式,因此,逻辑规律便能再现支配现实运动的规律。黑格尔的每一个存在的例子证明了对立面的统一乃是一个过程。“判断”的逻辑形式表示现实中所发生的某一件事。比如,以“这个人是一个奴隶”这一判断为例。在黑格尔看来,这一判断就是指一个人(主词)已经成为奴隶(谓词),但是,虽然他是一个奴隶,他仍然是一个人,因此,他本质上是自由的,这就与他被奴役的处境相对立。判断不是用一个谓词来说明一个静止的主体,而是指主体的真实发展过程;在这个过程中,主体成为异于自身的某物。主词正是既与谓词相一致又与谓词相矛盾的一个过程。这一过程将传统逻辑学所设想的静止的主体分解成许多矛盾的关系。现实呈现一种动态。在运动中,一切固定的形式都成了抽象的东西。因此,在黑格尔的逻辑学中,逻辑概念从一种形式变为另一种形式,就涉及到这一事实:对于正确的思维来说,是指一种存在形式转变为另一种存在形式,而每一种特殊形式都是由存在于该形式中的对立关系的总体决定的。

黑格尔认为,现实业已达到了这一阶段,即现实存在于真理中,这一点是我们已经强调了的。现在需要对这个论断作些修正。黑格尔并不是说,每一存在着的事物都达到了与自身的潜力相一致,而是说精神已达到了其自由的自我意识,有能力解放自然和社会。理性的实现不仅是一个事实,而且是一项任务。客体所直接呈现的形式并不是它们的真实形式。既定的事物首先是否定性的,而

不是事物的真正潜在,只有在克服这一否定性的过程中,既定的事物才成为真实的,因此,真理的诞生要求既定存在状况的死亡。黑格尔的乐观主义是建立在既定事物的毁灭性概念基础上的。理性的分解运动把握着一切形式,它可以取消并改变这些形式,直到这些形式符合它们的概念为止。思维在“中介”的过程中反映的正是这一运动。如果我们遵从知觉和概念的真实内容,稳定的客体之间的一切界线就会崩溃。这些客体都被分解成许多关系,这些关系详尽地表现了这些客体的所发展的内容,并终结于主体的认识活动中。

的确,黑格尔的哲学正是后来的反应称之为一种否定的哲学。这种哲学最初产生于这样一个信念,即对于常识来说,既定的事实乃是肯定的真理的标志,但事实上却是对真理的否定,因此,只有推翻这些既定的事实,才能获得真理。辩证法的动力便存在于这一批判的信念中。总的来说,辩证法也就是这样一种思想,即存在的一切形式都被一种本质的否定性所渗透,这种否定性决定了它们的内容和运动。辩证法反对任何一种形式的实证主义。从休谟到现代的逻辑实证主义,特别是逻辑实证主义的原则成了这种事实的最高权威,观察直接的、既定的事物成了最终的证实方法。19世纪中叶,主要是作为对理性主义的毁灭倾向的回答,实证主义提出了一种包罗万象的“实证哲学”的特殊形式,来取代传统的形而上学。实证主义的拥护者们煞费苦心强调实证哲学保守的和肯定的态度:它诱使思维满足于事实,放弃超越事实,并且服从既定的现状。黑格尔认为,事实本身并不具有权威性,它们是通过主体才得到“肯定的”,主体将事实与主体发展的认识过程联系起来。归根到底,“证实”取决于同所有事实有关的并决定事实内容的这个过程。既定的一切事物都必须在理性面前得到证实,理性只是自然界的能力和人的能力之总体。

但是,以否认既定的一切事物开始,并且自始至终都保持了这种否定性的黑格尔哲学最终得出了这样一个结论:历史已达到理性的现实。黑格尔的基本概念仍然与现存制度的社会结构有关,在这方面,德国唯心主义也可以说是继承了法国革命的遗产。

然而,黑格尔在《法哲学》中所阐明的“理念与现实的一致”包含了暗示超出仅仅一致这一决定性因素。这一因素一直保留并运用于以后的否定哲学的学说中。当哲学提出关于一个实现了理性的世界的看法时,哲学也就达到了自身的目的。按照这一观点,如果事实上现实已具备使理性物质化的必要条件,那么,思维所关心的便不再是理想。现在,真理就需要真正的历史实践来实现这一理想。随着理想的消失,哲学也取消了它的批判的任务,转变为另一种力量。因此,哲学的最后终极同时也就是哲学的废除。哲学放弃了对理想的追求,哲学也就摆脱了自身与现实的对立,这就意味着哲学不再成其为哲学。但是,我们不能就此得出思维必须服从现存秩序的结论。批判的思维不是停止了,而是表现为一种新的形式。理性的努力移交给了社会理论和社会实践。

\* \* \*

黑格尔哲学经历了五个不同的发展阶段:

1. 1790年至1800年期间,黑格尔试图阐明哲学的宗教基础,这一思想集中体现在这一时期的《神学青年手稿》这本小册子中。

2. 1800年至1801年期间,黑格尔通过批判地论述当代哲学体系,特别是康德、费希特和谢林的哲学体系,阐明了自己的哲学观点和兴趣。黑格尔在这一时期的主要著作有:《费希特与谢林哲学、信仰与知识体系的区别》,以及发表在《哲学批判杂志》上的其他论文。

3. 1801年至1806年期间,黑格尔形成了他整个体系的最初

形式——耶拿体系。这一时期的著作有：《耶拿的逻辑学和形而上学》、《耶拿的现实哲学》和《道德体系》。

4. 1807年，黑格尔发表了《精神现象学》。

5. 黑格尔体系的最终完成时期。早在1808年至1811年的《哲学导论》中，就可见到黑格尔体系的梗概，直到1817年，这一体系才得以完善。这一时期，构成黑格尔整个体系的主要著作有：《逻辑科学》（1812至1816年）、《哲学科学百科全书》（1817、1827、1830）、《法哲学》（1821），以及在柏林的各种有关历史哲学、哲学史、美学史和宗教史讲演录。

黑格尔在精心构筑哲学体系的同时，还写了一系列政治学片断，试图将他的哲学思想运用于具体的历史状况。黑格尔将哲学结论运用于社会和政治现实的过程始于1798年他对历史和政治的研究；紧接着他于1802年撰写了《论德国宪法》；此后他继续从事法的研究直到1831年，那年他还撰写了研究英国选举法修正法案的论文。黑格尔的哲学与当时历史发展的这种联系使他的政治著作成为他整个体系的一部分，我们必须将他的哲学著作和政治著作结合起来研究，这样不仅能阐明黑格尔基本概念的历史政治观点，而且也能揭示基本概念的哲学思想。

（张 燕 译 赵月瑟 校）

## 第二部分 社会理论的兴起<sup>\*</sup>

### 导论 从哲学到社会理论

从哲学向国家和社会领域的过渡，乃是黑格尔体系的一个内

---

\* 译自马库塞，《理性与革命》，纽约，1954年，第251--262页。

在组成部分。黑格尔的基本哲学思想在国家和社会已采取的特定历史形式中得到体现,国家和社会便成为一种新的理论兴趣的中心,于是哲学就这样过渡到社会理论。为了理解黑格尔哲学对以后的社会理论的影响,我们必须作不同于以往的说明。

关于黑格尔哲学以后的历史,其传统说法以这样一个事实为出发点,即黑格尔逝世以后,黑格尔学派分裂成右翼和左翼。右翼成员包括:米舍莱特、格舍尔,约翰·爱德华·埃德曼,加布勒和罗森克兰茨。这些仅是右翼中最有代表性的思想家,他们继承并详细论述了黑格尔体系(特别是逻辑学、形而上学、法哲学和宗教哲学)中的保守倾向。左翼成员有达维德·弗里德里希·施特劳斯,埃德加和布鲁诺·鲍威尔,费尔巴哈和西兹科斯基等人,他们发展了黑格尔哲学中的批判倾向。从对宗教问题的历史性阐述开始,左翼团体与复辟王朝发生了越来越激烈的社会冲突和政治冲突,并以彻底的社会主义和无政府主义或以具有小资产阶级特点的自由主义而告终。

到了19世纪中叶,黑格尔主义的影响几乎消失了。直到19世纪最后几十年,黑格尔主义在英国(格林、布拉德雷、鲍桑葵)重新获得了生命,以后又在意大利得到了新的政治动力。在那里,对黑格尔哲学的这种阐述被用作法西斯主义兴起的舆论准备。

黑格尔的辩证法,以一种完全不同的形式也成为马克思主义理论及其列宁主义解释的一个不可分割的组成部分。除了上述这些主要影响之外,黑格尔的某些概念也被运用于社会学(例如,在洛伦茨·冯施泰因的著作中)、法学(历史学派;拉萨尔)和历史领域(德罗伊森,兰克)。

虽然从形式上看,这样一种说法是正确的,但是,这种说法也有点公式化,并且抹煞了某些重要的特点。例如,“黑格尔主义者”(不管是右翼还是左翼黑格尔派)并没有继承黑格尔哲学的历



史遗产——他们并没能生动地保留黑格尔哲学的真正内容。相反，黑格尔哲学中的批判倾向却为马克思的社会理论所接受和发展；与此同时，黑格尔主义的历史，在其他各个方面，都成为反对黑格尔的斗争历史，在这场斗争中，黑格尔成了新理智的（在相当大的程度上，甚至是实践政治的）努力反对一切的一个象征。

黑格尔的体系结束了始于笛卡尔的整个近代哲学，并体现了近代社会的基本思想。黑格尔是最后一个将世界解释成理性，使自然和历史服从于思维和自由标准的哲学家。同时，他认为，人们所确立的社会和政治秩序乃是理性必须实现的基础。黑格尔的体系将哲学引向对自身否定的开端，从而成为批判理论的新旧形式之间、哲学和社会理论之间的唯一纽带。

我们在试图揭示西方哲学的内在发展如何必然地过渡到批判的社会理论之前，必须指出有别于现时代的历史努力进入和形成这种哲学兴趣的方法。在这一历史潮流中起作用的社会力量把哲学运用于它的明显理性主义形式中，理性的概念也再次成为我们讨论的出发点。

17世纪初，哲学就已经相当明确地吸收了正在兴起的中产阶级的原则。理性是这个阶级的批判口号，它运用这一口号同一切阻碍其政治和经济发展的人斗争。在科学和哲学反对宗教的战斗中，在法国启蒙运动对专制主义的攻击中，在自由主义和重商主义之间的辩论中，理性这个概念均作出了贡献。但是，贯穿于这些时期的理性并没有一个明确的定义和含义。理性的含义随着中产阶级地位的变化而改变。我们将试图概括理性的基本内容，评价理性的不同的历史影响。

理性这个概念并不一定是反宗教的。理性承认这种可能性，即世界可能是上帝的产物，世界秩序可能是神授的、有目的性的。但是，这并不排斥人具有按照自己的需求和认识去改造世界的权力。

合乎理性的世界首先是指可以通过人的认识活动而被人们所理解和改变的世界。由于主体和客体在理性的中介中得到统一,自然界的结构才被认为是合乎理性的。

第二,过去曾被解释过的人类理性并不一劳永逸地被局限于一个预先建立起来的秩序,不管是社会秩序,还是别的秩序。人所具有的许多才能全都起源于历史,并在历史中得到发展。人会以许多方式施展自身的才能,去尽可能满足自己的欲望。满足本身依赖于他控制自然和社会的程度。在这个广大的控制范围内,理性的标准是最根本的。这也就是说,自然和社会同样都要被组织起来,这样,现存的主观和客观的才能便可以得到自由的施展。在一定的程度上,社会中的不良组织应对各种机构所采取的有害的、不正义的形式负责。随着向一种合理的社会秩序的发展,这些腐败堕落的特征将会消失。人通过教育才能成为一个理性世界中的一个理性的存在。这一过程的完成说明人是从自己独立的判断中获得他的个人生活和社会生活的规律的。因此,理性的实现,意味着诸如使人的生存与自由思维标准不一致的一切外在权威的结束。

第三,理性包含着普遍性。因为,强调理性就是说,人的活动即是一个受概念认识指导的有思维能力的主体的活动,有概念作为自己的工具,有思维能力的主体就能洞悉世界的偶然事物和令人难以捉摸的构造,并获得支配和安排无限个别客体的普遍的、必然的规律。因此,他就能发现许多特殊事物共有的潜力,发现那些能解释事物变化的形式并指出事物发展的范围和方向的潜力。普遍概念将会成为改变世界的实践工具,它们只能通过这一实践而产生,它们的内容可能随着实践的进展而变化,但是,它们并不依赖于偶然性。真正的抽象不是主观任意的,也不是自由想象的产物;它是受客观现实结构严格制约的。普遍与特殊一样是真实的,普遍仅以一种不同的形式,即力量、动力、潜在性而存在着。

第四,思维不仅统一了自然界的多样性,而且统一了社会历史世界多样性。思维的主体,也即是概念普遍性的源泉,它对于每一个人来说都是完全一样的。普遍概念的特殊内容及其内涵可以不同,但是,作为概念之源泉的有思维能力的自我则是纯粹活动的一个整体,这在一切有思维能力的主体中都是相同的。有思维能力的主体的合理性是社会合理组织的最终基础,这一说法归根结底承认一切人在本质上是平等的。更重要的是,有思维能力的主体乃是普遍概念的创造者,这个主体必然是自由的,他的自由正是主观性的本质。这种本质自由的标志在于这样一个事实,即有思维能力的主体不受直接给定的存在形式的束缚,而是能超越这些形式并按照自己的思想改变这些形式。这一主体的自由也包括道德和实践的自由,因为他所展望的真理并不是一个被动沉思的对象,而是一种要求实现的客观潜在。理性的概念意指按照理性行动的自由。

第五,按照理性行动的这种自由被认为是在自然科学的实践中得到实现。掌握自然、掌握新近发掘的资源 and 领域乃是新的生产过程的一个必要条件,这一生产过程力图把世界改造成为一个庞大的商品市场。理性的概念逐渐受技术进步的支配,实验方法被当作理性活动的模式,亦即被当作改造世界的一个过程,这样,它的内在潜力才成为自由的、真实的。结果,现代理性主义产生了这样一种倾向,即按照这种自然模式仿造社会生活以及个人生活的趋向。例如,笛卡儿的机械哲学,霍布斯的唯物主义政治思想,斯宾诺莎的数学伦理学以及莱布尼茨的单子论。人类世界表现为受客观规律所支配,这些客观规律或者是与自然规律相似的,或者甚至是与自然规律同一的。社会被说成是一个客观的整体,这个整体并不屈从于主观的欲望和目标。人们相信,人与人之间的关系乃是客观规律的结果,这些客观规律与物质规律的必然性一道起作用,个人的生存必须适应于这种必然性,人的自由就包括这一点。随着现代

理性主义的发展,出现了一种显然很盲目的怀疑主义。理性在技术和自然科学方面所获得的成就越大,就越不愿意要求人类社会生活方面的自由。在这一发展过程的压力下,批判的和理想的因素渐渐地消失了,并隐蔽在异端邪说和各种对立的学说中(例如,在法国启蒙运动时期的无神论的唯物主义中)。中产阶级哲学家的主要代表们(特别是莱布尼茨、康德和费希特)将他们哲学上的理性主义与当时普遍的社会关系中臭名远扬的非理性主义调和起来,歪曲人的理性和自由,这样它们就成为孤立的灵魂或精神的保护物,成为与外在现实颇为一致的内在现象,即使这些现象与理性和自由是相矛盾的。

我们已经指出了促使黑格尔同内省倾向决裂的动机,和宣称要在既定的社会政治机构内或通过既定的社会政治机构实现理性的动机。我们也已经强调了辩证法在使哲学与社会现实相结合的过程中的作用。这一作用结果导致了常识所肯定的静止客体的和谐世界的解体,从而达到了这样一个认识,即哲学所要寻求的真理乃是一个充满了矛盾的整体。现在,哲学概念逐渐反映了真正的现实运动,但是,由于概念本身仿造现实的社会内容,它们就停止在内容停止的地方,即停止在统治市民社会的国家里,超越这一社会制度的思想和价值隐藏在绝对精神的领域,隐藏在辩证哲学的体系中。

然而,运用在这一体系中的方法比使之达到结论的概念更起作用。通过辩证法,历史已经成为理性内容的一部分。黑格尔曾经表明,人类物质能力和理智能力已得到了充分的发展,足以号召人们为实现理性进行社会实践和政治实践。因此,哲学本身直接运用于社会理论和社会实践,不是作为某一外在的力量,而是作为它的合法的继承者。如果存在着超出这一哲学的任何进步,这必定是超越哲学本身的进步,同时亦是超越哲学的命运与之相联的社会政

治秩序的进步。

正是这一内在的联系迫使我们抛弃时间顺序,在论述早期法国和德国社会学之前讨论马克思主义理论的基础。我们只有充分揭示了黑格尔哲学的形式及其批判的倾向——正像这些倾向已转向马克思主义理论那样——才能理解黑格尔哲学对社会理论的影响,理解现代社会理论的特殊作用。

## 第一章 辩证的社会理论的基础

### 1. 哲学的否定

从黑格尔到马克思的转变,在每一个方面,都是向一种本质上不同的真理序列的转变,这一转变不能用哲学的语言来说明。我们看到,黑格尔的社会范畴和经济范畴都是哲学概念,而马克思理论的所有哲学概念却都是社会范畴和经济范畴,甚至马克思的早期著作也是如此。这些著作表明了对哲学的否定——尽管这些著作是用哲学的语言来表达对哲学的否定的。黑格尔的一些基本概念确实出现在从黑格尔到费尔巴哈到马克思的发展中,但是,研究马克思的理论不能只是揭示古老的哲学范畴的变化。马克思理论中的每一概念都有一个不同的物质基础,正如一门新的理论具有一种不能从先前理论中获得的新的概念结构一样。

就这个问题而言,首先,我们认为,黑格尔体系中的一切范畴都终结于现存的秩序,而在马克思的体系中,一切范畴都意指对这一秩序的否定。这些范畴一方面描绘了现行社会形态,另一方面却以达到一种新的社会形态为宗旨。它们从根本上说明了,只有废除市民社会,才能获得真理。马克思体系中的一切概念都是对整个现存秩序的一种控诉。正是在这个意义上,我们说马克思的理论是一门“批判的”理论。

马克思认为,黑格尔的哲学是资产阶级原则的最先进、最全面

的表述。黑格尔时代的德国中产阶级尚未达到西欧国家中产阶级所拥有的经济力量和政治力量的水平。因此,黑格尔的体系只是“在思维中”阐明并完善资产阶级的所有原则,而未能使那些原则成为社会现实的一部分(在其他西方国家,这些原则已在“现实”中实现)。黑格尔体系使理性成为社会唯一的普遍标准;承认抽象劳动在使不同的个人利益结合成为一个统一的“需求体系”中的作用;发现了关于自由和平等的自由主义思想的革命含义;将市民社会的历史描绘成这一社会秩序中所固有的不可调和的矛盾的历史。

马克思特别强调黑格尔劳动概念的决定性贡献。黑格尔说过,劳动分工同需求体系中的个人劳动的普遍相互依赖性一样,也决定了国家和社会的制度。更重要的是,劳动的过程同样也决定了意识的发展。主人和奴隶之间的“生死斗争”开拓了通向自我意识的自由之路。

此外,我们必须记得,黑格尔哲学的基础是对主体与客体关系的一种特殊解释。黑格尔认为,传统认识论主体(意识)与客体之间的对立,乃是一种特定的历史对立的反映。首先,客体是一个渴求的对象,一个为满足人的需要而被创造出来并被占有的东西。在占有的过程中,客体显然成为不同于人的“他物”。当人在同他的欲望的对象和劳动的对象打交道时,人就不是“他自身”,而是依赖于一种外在的力量。他不得不与自然、偶然性和其他所有者的利益竞争。超出意识和客观世界这种关系的发展乃是一个社会的发展过程,它首先导致意识的全而“疏远”;人受自己制造的东西的压制。因此,理性的实现便意味着克服这种疏远化,为主体在自身的一切对象中认识自己和占有自己创造条件。

马克思指出,阐明劳动的作用,阐明物化的过程以及克服物化的过程,乃是黑格尔《精神现象学》的最伟大的成就。但是,黑格尔

的论述未能切中要害。因为，黑格尔宣称，主体与客体的统一已经完成，物化的过程已被克服。市民社会的冲突在他的君主制国家中得到了解决，一切矛盾最终在思维或绝对精神的领域中得到调和。

“真理”是否确实与既定的社会政治秩序相一致呢？历史是否免除了理论超越既定社会生活体系的需要呢？黑格尔对这些问题作了肯定的回答。黑格尔的回答是建立在这样一个假设的基础上，即社会和政治形态已适合于理性的原则，因此，人的最大潜力可以通过现存社会形态的发展而得到发展。黑格尔这个结论蕴含着现实和理论的关系的一个明确变化：现实被认为是与理论相一致的。理论，在黑格尔最终给予现实的形式中，即真理的合适宝库，似乎欢迎过去的事实，并为这些事实顺从理性欢呼。

黑格尔认为，真理是一个整体，这个整体必须体现在每一个组成部分中，因此，如果一个物质成分或事实不能与理性的进展过程相联系，那么，作为一个整体的真理也就不复存在了。马克思说过，有这么一个组成部分——无产阶级。无产阶级的生存与所谓的理性现实是相矛盾的，因为展现在我们面前的整个阶级乃是对理性的否定的证明。无产阶级的命运不是人类潜力的实现，而是相反。无产阶级没有任何财产，因此，如果说一个自由的人首先应具有财产的话，那么，无产阶级既不是自由的，也不成其为一个人。如果说绝对精神、艺术、宗教和哲学的实践构成人的本质的话，那么，无产阶级永远不具有这一本质，因为他的生存不允许他有任何时间去从事这些活动。

此外，无产阶级的生存较黑格尔《法哲学》中所说的合理的社会更糟，并使整个资产阶级社会显得腐败不堪。无产阶级在劳动过程中产生，并且是这一社会中真正的劳动主体。正如黑格尔本人所揭示的那样，劳动决定了人的本质和劳动所采取的社会形态。如果无产阶级的生存说明“人本质的丧失”，并且说明这一丧失是由市

民社会所赖以建立起来的劳动方式所引起的话,那么,整个社会就是罪恶的,无产阶级体现了一种全面的否定性:“普遍的痛苦”和“普遍的非正义”<sup>①</sup>。理性、正义和自由的现实成为虚伪、非正义和奴役的现实。

因此,无产阶级的存在生动地说明了这样一个事实:真理尚未得到实现。历史和社会现实本身就on这样“否定”了哲学。对社会的批判成了社会历史实践的任务,而不是哲学学说所能完成的。

我们在阐明马克思主义理论的发展之前,必须将马克思的理论与其他建立在“对哲学进行否定”的基础上的当代理论形态区别开来。哲学已告结束,这一深刻的信念和思潮成了黑格尔逝世后的几十年的特色。到处流行着这样一种说法,即思想的历史已达到一个决定性的转折点,人的具体的物质存在是发现真理、实践真理的唯一中介。迄今为止,哲学结构一直停留于“真理”中,使真理以一个抽象的先验原则之集合的形式脱离人的历史斗争。但是,现在,人的解放成了人自身的事情,成了自我意识实践的目标。真正的存在、理性和自由的主体能够变为历史的现实。因此,黑格尔的继承者们通过对人的神化把“对哲学的否定”誉为“上帝的实现”(费尔巴哈),誉为“哲学的实现”(费尔巴哈和马克思),誉为“人的普遍本质”的实现(费尔巴哈和马克思)。

(张 燕 译 赵月瑟 校)

## 第二章 实证主义的基础和社会学的兴起

### 1. 实证哲学和否定哲学

---

<sup>①</sup> 马克思:《黑格尔法哲学批判导言》,《马克思恩格斯全集》,人民出版社,1956年,第1卷,第466—467页。

\*\* 译自马库塞:《理性与革命》,纽约,1954年,第323—329页。



继黑格尔逝世后的十年间,欧洲思想进入了一个“实证主义”的时代。这一实证主义自称是一个实证的哲学体系,同以后的实证主义的形式完全不同。1830年至1842年间,孔德发表了《实证哲学教程》。1830年至1837年间,施塔尔的国家实证哲学问世。谢林1841年开始在柏林讲授他自1827年以来一直在论述的实证哲学。

孔德对实证主义的贡献是毋庸置疑的(孔德本人从实证哲学的基础中衍生出实证主义的方法),然而,将谢林和施塔尔的实证哲学与那一运动联系起来似乎是荒谬的。谢林不是一种最先验的形而上学的拥护者吗?施塔尔不是阐述了一种关于国家的宗教理论吗?不错,施塔尔被认为是法哲学方面的实证主义的一个代表。但是,谢林的神话哲学和启示哲学——曾为施塔尔的学说提供了一些基本概念,与实证主义有何相干呢?

然而,在谢林的《启示哲学》中,我们发现这样一个观点,自从传统的形而上学仅仅为事物的概念及其纯粹本质占据以来,它就不能达到事物的真正存在,也不能提供真正的知识。相反,谢林哲学则是以真正的现实和存在为目的。正是由于这个原因,谢林的哲学才声称是“实证哲学”。理性主义的形而上学是否是一门纯粹“否定的”哲学,继康德摧毁这种形而上学之后,实证哲学是否不应该脱离形而上学,自由地组织成为一门自己的科学,这些乃是谢林提出的问题。<sup>①</sup>在1827年讲授现代哲学史的结语中,谢林论证了英国和法国哲学家对经验的强调并捍卫这种经验主义,反对德国的论敌。他进一步指出:“如果我们只能在经验主义和一种极端理性主义的压抑的演绎主义之间进行选择的话,自由精神就会毫不犹

---

<sup>①</sup> 《谢林全集》,斯图加特,1858年,第3卷,第二部分,第83页。

豫地选择经验主义。”<sup>①</sup> 德国哲学的伟大任务就是要通过一个“实证的体系”来克服演绎的形而上学,这一实证体系最终将把哲学改造成为一门真正的“经验科学”。谢林是以这段话来结束他的整个演讲的。

从各个基本的方面来看,谢林的实证哲学与孔德的实证哲学显然有很大的区别。孔德认为,“实证”即是对事实的观察。谢林则强调,“经验”并不局限于外部感觉和内部感觉的事实。孔德转向物理科学和支配整个现实的必然规律,而谢林则试图阐明一门“自由的哲学”,认为自由的创造性活动乃是最高的经验事实。但是,尽管存在着这些本质的区别,谢林和孔德的哲学都具有反对演绎主义的统治、恢复经验权威这一共同的倾向。<sup>②</sup>

思考一下新的实证哲学直接反对的是什么,就能更好地理解这一共同的倾向。实证哲学有意识地反对法国和德国理性主义所具有的批判倾向和毁灭倾向,这种反对在德国尤为激烈。由于黑格尔体系中的批判倾向,黑格尔哲学被称为:“否定的哲学”。黑格尔的同时代人认为,黑格尔哲学中所阐明的原则使他“批判一切迄今为止被人们认为是客观真理的东西。”<sup>③</sup> 他的哲学是“否定的”,即它抛弃任何不合理的、非理性的现实。在黑格尔按照自由的理性标准来衡量现实的尝试中,也体现了对现存秩序的挑战。这一点亦为反对黑格尔的人所认识。否定的哲学试图实现事物的潜力,但是,却不能认识事物的现实,它只短暂地停留于事物的“逻辑形式”,从未达到不可从这些形式中推演出的事物的真实内容。结果,批判黑

---

① 《谢林全集》,斯图加特,1861年,第10卷,第一部分,第198页。

② 德国最主要的一位保守的政治哲学家康斯坦丁·弗朗茨在1880年就已经承认:“法国的实证主义流派与谢林的实证哲学,在某种意义上说,具有同一个目的。”康斯坦丁·弗朗茨:《谢林的实证哲学》,科恩,1880年,第三部分,第277页。

③ 摩西·黑斯:《现代德国哲学的危机》,1841年,载《社会主义论文集》,柏林,1921年,第9、11页。

格尔的人认为,否定的哲学既不能如实地解释事物,也不能证明事物。因为,否定的哲学是由概念构成的,所以,它也就“否定”了事物本身。这是一切反对观点中的一个最基本的观点。当按照理性的标准来看时,构成现实状况的事实成为否定的、有限的和变化的,成为一个全面发展过程中的幻灭形式,导致了对事实的超越。黑格尔的辩证法被看成是摧毁和否定一切既定事物的原形,因为,在黑格尔的辩证法中,每一种直接给定的形式都要转变成自己的对立面,也只有这样,每一种形式才能获得其真正的内容。批评者们说,这种哲学否认既定的事物所具有的现实的尊严;它包含着“革命的原则”(施塔尔语)。黑格尔所说的现实的即是合理的这一论断,应理解为只有合理的才是现实的。

实证哲学从下述两个方面展开对批判理性主义的攻击。孔德反对法国式的否定的哲学,反对笛卡尔和启蒙运动的传统。在德国,攻击的矛头则直接指向黑格尔体系。谢林接受弗雷德里克·威廉四世赋予他的特殊使命,即“消灭黑格尔主义残暴的种子”。与此同时,另一个反黑格尔主义者施塔尔成了1840年普鲁士君主国的哲学代言人。德国政治领导者们清楚地认识到:黑格尔的哲学并没有以它所采取的具体形式为国家辩护,相反,却包含着摧毁国家的一种工具。在这一情况下,实证哲学以合适的意识形态的拯救者自居出现了。

实证哲学从以上两个方面展开的攻击体现了黑格尔以后思想史的特征。实证哲学试图克服整个否定的哲学,也就是说,实证哲学不让现实服从超验的理性。更重要的是,实证哲学要人们把世界的现象视为中性的客体,把世界现象当作中性的客体来研究,这些中性的客体受普遍有效的规律支配。这一倾向在社会政治哲学中尤为重要。黑格尔认为,社会和国家是人的历史产物;从自由的角度入手,黑格尔对社会和国家作了说明。实证哲学则相反,它按照

自然的模式,从客观必然性的角度入手研究社会,要维护事实的独立性,要使理性接受既定的事物。因此,实证哲学的目的就在于反对对既定事物进行哲学“否定”所包含的批判过程,恢复事实的肯定的尊严。

正是在这一点上,我们可以清楚地看到实证哲学和实证主义(现代意义上的实证主义)之间的联系。除了共同反对形而上学的演绎主义这一点外,两者还具有使思想适应事实,把经验提升到认识之顶点这一共同的特点。

实证主义方法确实摧毁了神学和形而上学的许多幻想,加速了自由思想的进程,特别是自然科学方面自由思想的发展。19世纪上半叶这些科学中的巨大进步,加强了实证主义对先验哲学的攻击。正如孔德所指出的那样,在这一新的科学趋势的影响下,实证主义可谓是人类知识的哲学上的综合。这一综合普遍地运用了科学方法,排除了一切最终不能被观察所证实的事物。

实证主义反对经验事实必须在理性的法庭面前受到审判这一原则,从而防止用“全面地批判既定的事物本身”这些措词来解释事物的“材料”。科学中已不再有此类批判的地位。实证哲学最终促使思维顺从现存的一切,显示了坚持经验的力量。孔德明确地指出,他用“实证”这个术语来说明他的哲学,这也就是说,要教育人们对现存的事务采取一种肯定的态度。实证哲学肯定现存的秩序,反对那些扬言要“否定”现存秩序的人。我们将会看到,孔德和施塔尔,在他们各自的著作中,都特别强调了这一点。因此,这些政治目的表明了实证哲学和法国反革命理论之间的联系:孔德受德迈斯特的影响;施塔尔则受伯克的影响。

现代社会理论,从19世纪的实证主义那儿获得了巨大的动力。社会学渊源于这一实证主义,并在实证主义的影响下,发展成一门独立的经验科学。我们在继续这一方面的分析之前,必须简略

地论述一下以所谓的早期法国社会主义者为典型的社会理论的趋势。虽然这些所谓的早期社会主义者们一开始与实证主义的立场有关,但是,他们的思想根源与实证主义者们不同,从而向另一个方向发展。

早期法国社会主义者们在阶级冲突中发现了他们理论的决定性的动力。这些冲突决定了法国革命以后的历史状况。工业开始迅速发展,第一个社会主义高潮兴起了,无产阶级开始团结起来了。这些思想家们看到,普遍的社会经济状况成了历史发展过程的真正基础。圣西门和傅立叶将他们的理论工具集中于这些状况的整体,从而使现代意义上的社会成为他们理论研究的对象。西斯蒙迪得出结论:资本主义经济矛盾乃是现代社会结构的规律;普鲁东认为,社会是一个矛盾的体系,自1821年开始,一些英国作家们对资本主义作了如此深刻的分析,以至于把阶级斗争看成是社会发展的动力。

所有这些理论都旨在批判现行的社会形态,把基本概念当作改造既定秩序的工具,而不是作为巩固既定秩序、为既定秩序辩护的工具。

然而,在实证主义和批判思潮之间存在着一一条联结的纽带,其形式是试图系统地把阶级斗争原则与客观的科学社会学的观点熔在一起。冯施泰因在他的《自1789年至今的法国社会运动史》(1805年)这部著作中进行了一次尝试。他用辩证法这个术语来构思社会冲突——阶级斗争乃是社会由之从一种历史形态发展到另一种形态的否定原则。冯施泰因自以为是一个正统的黑格尔主义者。他在黑格尔关于国家与社会相脱离的论点的基础上发现历史进步的真正内容是由社会结构中的变化所构成的,敌对阶级的目的就是要掌握国家权力。但是,他把这些倾向说成是普遍的社会规

律,这样,只有凭藉某种“中性的”机制,阶级冲突才能成为社会的秩序,才能在更高的水平上取得进步。因此,辩证法的力量被中立化了,并成为社会学体系的一部分。在这一社会学体系中,社会矛盾乃是达到社会和谐的手段。冯施泰因的理论最终与实证哲学的社会理论相距不远了。

我们将要开始讨论黑格尔以后的社会思想的发展。首先,简略地描绘一下圣西门著作中的主要倾向,以及在法国发展起来的批判的社会理论的主要倾向,然后,我们就实证主义社会学派中影响最大的两部著作——孔德的《社会学》和施塔尔的《法哲学》——作一分析,最后,还要研究一下冯施泰因的理论,这一理论把黑格尔的辩证思想与实证哲学体系调和了起来。

(张 燕 译 赵月瑟 校)

## 《爱欲与文明》(1955年)

政治序言(1966年)\*

《爱欲与文明》这个书名表达了一种乐观的、委婉的、甚至是积极的思想,即,发达工业社会的成就能使人们拨转进步的方向,打破生产与破坏、自由与压抑之间不可避免的统一——换句话说,能使人们掌握一门“快乐的科学”,教会人们如何在与死神的共同斗争中按照人的生本能、用社会财富来造就人的世界。这种乐观主义以下述假说为依据:即使人们继续接受统治的原理已经过时,贫困和对奴役的需要只是为了维护统治制度才“人为地”维持着。事实上,这一“逐步过时的”原理已被更为有效的社会控制形式大大地加强了(如果不是被代替了的话),但我忽略了或者说低估了这一事实。正是那些使社会得以平息生存斗争的力量,压抑了个人对解放的需求。只要生活的高标准尚不足以使人们与自己的生活方式和统治者和解,心灵的“社会工程学”和“人类关系学”便会提供必要的性欲贯注。在富裕社会里,当权者几乎不必论证其统治的合理性。他们供应臣民食物,使臣民的性欲和攻击欲得到满足。与这些当权者如此成功地体现的破坏力量即无意识一样,他们也置身于善恶之外。在他们的逻辑中,没有矛盾律的地位。

当社会富裕日益依赖于不间断地生产和消费无用的垃圾、不实用的小玩艺、故意制造的易耗品以及破坏手段时,个人便不可能仅以传统的方式来适应这些要求。“经济之鞭”即使以其最完善的

---

\* 译自马库塞:《爱欲与文明》,波士顿,1974年,第XI—XXV页。

形式出现,看来也不再能保证生存斗争在今日已过时的组织中继续进行下去;法律和爱国精神也不再能保证大众会积极支持这种制度的越来越危险的扩张。长期以来,科学地操纵人的本能需求已成了使制度得以蕃衍的一个关键因素:人们必须购买和使用的商品已被变成力比多的对象;人们必须仇恨和反对的民族敌人已被曲解和夸大到这种程度,以致能够激起和满足深层无意识的攻击性要求。广泛的民主为这种现实原则的内投提供了政治道具;这种民主不仅允许人民(在一定程度上)选择他们自己的主人,并(在一定程度上)参与统治自己的政府,而且还使主人们用他们所控制的生产和破坏的设备作为技术遮羞布,掩盖那些合作者在接受它所给予的好处和舒适时付出的人力(和物力)的代价。被有效地控制和组织起来的人们是自由的;但无知,软弱和投入内心的不自由是人们获得这种自由的代价。

对自由的人侈谈解放是没有意义的,而我们只要不属于被压迫的少数人之列便是自由的。而且,当男人和女人们享受着前所未有的性自由的时候,谈论剩余压抑也是毫无意义的。但实际上,这种自由和满足正在把人间变成地狱。地狱仍然集中在某些遥远的地方,如越南、刚果、南非和“富裕社会”的一些少数民族居住区,如密西西比州、亚拉巴马州和哈莱姆区。这些魔鬼般的地方正是整个地狱的体现。人们容易认为,也有道理认为,这些只是进步社会中局部贫困与不幸的地区,是这个社会有能力逐步清除的,不会导致灾难的发生。这甚至可能是一种现实的、正确的解释。但问题在于:消灭贫困和不幸的代价究竟是什么?不是以金钱为代价,而是以人的生命和自由为代价吗?

我十分犹豫地使用“自由”一词,因为那些违背人性的罪恶正是以自由的名义犯下的。这种情况在历史上屡见不鲜;贫困和剥削是经济自由的产物;人民的老爷和统治者一再地成为全世界人民



的解放者；而人民所得到的新的自由最终只能变为一种服从，不是服从法律的统治，而是服从他人的法律的统治。以暴力征服为起点的统治不久就成了“自愿的奴役”，并有助于重新产生这样一个社会，使奴役成为越来越有利可图、越来越合人意的事。千篇一律的生活方式的复制规模越大、越有成效，也就越加清楚地、有意识地拒绝了别的一些生活方式，这些生活方式有可能取消主奴差别，并使压抑不再出现。

今天，自由和奴役之间的这种统一已成为很“自然”的事，成为进步的一种媒介。繁荣昌盛越来越表现为一种自我推进的生产力的前提和副产品，这种生产力一方面在外部空间和内部空间寻求消费和破坏的新出路，另一方面则避免“过份地陷入”国内外的贫困地区。由于自由和攻击、生产和破坏的这种统一，人类自由的形象被扭曲了：它成了颠覆这种进步的计划。解放人对和平与安宁的本能需求，解放“自私的”自主爱欲，必须首先摆脱压抑的富裕社会，必须扭转人类进步的方向。

人只有制定出一个新的起点才能摆脱“利用战争谋福利的国家”的命运，才能脱离曾为控制和剥削提供精神基础的“内心世界的禁欲主义”，重建生产设施。这就是《爱欲与文明》这部著作的论题，我在《单面人》这本书中对这一论题作了更全面的论述。有关人的这种形象是对尼采所说的超人的断然否定：人具有足够的体力和智力，他无需一切英雄和英雄的美德；他不想过冒险的生活和迎接挑战；他能心安理得地把生活看作是目的本身，从而过着一种无忧无虑的快乐生活。我用“多形态性欲”这个术语表明：这种进步的新方向将完全取决于是否有机会激发被压抑、被束缚的有机体的生物的需求，那就是把人体变成一种享乐的工具，而不是劳动的工具。发展普遍的需求和能力这一古老公式看来已缺乏充分的有效性；而性质完全不同的新的需求和能力的出现成了解放的前提和

内容。

有关新的现实原则的思想是以下述论点为基础的，即在当代发达的工业社会里，发展这一原则的物质的（技术的）先决条件不是已经确立，就是能够确立的。不言而喻，将技术的潜在能力变为现实乃是一场革命。但正是使用民主的范围及有效性压制了历史的主体，革命的代理人。自由的人并不需要解放，被压迫的人又没有足够强大的力量来解放他们自己。这些状况重新给乌托邦概念下了定义：解放乃是一切历史可能性中最为现实最为具体的一种可能性，同时，也是被最合理、最有效地压抑着的最抽象、最遥远的可能性。没有一种哲学、没有一种理论可以废除主人对臣民的民主投射。在多少可谓是富裕的社会里，当生产力达到这样一个水平，即群众已分享其成果，对立面已被有效地、民主地“取消”的时候，主人和奴隶之间的冲突也得到了有效的解决。或者不如说，这种冲突已改变其社会地位。在落后国家反对不堪忍受的殖民主义传统以及坚持这种传统的新殖民主义的斗争中，仍然会存在或爆发这种冲突。按照马克思的理论，只有那些不被资本主义的小恩小惠束缚住的人才有可能把资本主义社会改造成一个自由的社会；只有那些其自身存在便是对资本主义所有制的否定的人，才能成为解放的历史主体。在世界范围内，马克思的理论重新获得了充分的有效性。当那些剥削社会成了全球性的力量，当新独立的国家成了这些社会争权夺利的战场的时候，“外部的”反叛力量就不再是外在的力量；它们成了制度内部的敌人。当然，这并没有使这些反叛者成为人类的使者。就其本身而言，这些反叛者（一点儿也不像马克思所说的无产者）并不是自由的代表。在这里，马克思的思想同样也可以适用。按照这一思想，世界无产者能从外部获得思想的武器：“思想的闪电”将惊醒“单纯朴素的人民大众”。关于理论与实践统一的那些浮夸思想，没能公正地对待这种统一的脆弱开端。但

是，落后国家里的反叛已经得到发达国家中青年人的响应，他们纷纷抗议富裕社会中的压抑和对外战争。

反对虚伪的教父和导师，反对虚假的英雄豪杰；同世界上受苦受难的人民团结在一起——反叛所包括的这两个方面之间是否存在任何“有机的”联系？似乎存在着一种几乎是本能的联系。国内的反叛似乎主要是冲动性的，很难确定它的目标，这是一种肉体和精神卫生方面的反叛，是由于厌恶“这种生活方式”引起的。人体反对的是“机器”，不是反对为了使生活更安全、更轻松，为了减轻自然界的凶恶残暴才建立起来的机械装置。人体反对取代了机械装置的“机器”：政治机器、社团机器、文化教育机器，它们把幸福和灾难熔成一个理性的整体。这个整体太大，统一性太强，功能也太有效——那么，这种否定的力量是否仍然集中于那些未被完全征服的、原始的、基本的力量之中呢？人体反对的是机器；男女儿童利用最原始的工具，同有史以来最残忍、最具有破坏性的机器进行斗争，并控制着它——难道游击战是我们时代革命的特征吗？

历史的落后性可以再次成为将进步的车轮转向另一个方向的历史机缘。当富裕社会的雷达轰炸机、化学药剂以及“特种部队”肆意摧毁最穷苦百姓的简陋住房、医院和庄稼时，科学技术的过度发展遭到驳斥。这些“意外的灾难”揭露了问题的实质：它们揭示了技术面纱所掩盖的真正力量。过度的烧杀能力，以及由此产生的心理行为乃是在剥削制度的压抑下发展的生产力的副产品；这种制度越使其享有特权的臣民感到舒适，生产力就越发展。现在，这个富裕社会已表明：这是一个处于战争中的社会，即使该社会的公民们还没有注意到这一点，它的受害者们肯定已经注意到了。

技术落后、发展较晚的国家的历史优越性也许在于越过了富裕社会这个阶段。落后的民族由于其贫困和软弱，不得不放弃对科学技术的攻击性、挥霍性的使用，而把生产装置置于人类的尺度之

内,置于自己的控制之下,以便满足和发展个人和集体的生存需要。

对于过度发达的国家来说,这种机缘就等于废除这样一些条件,在这些条件下,人的劳动,作为一种自我推进的力量,使人永远从属于生产的机械装置,并使与之相伴随的过时的生存斗争形式永远存在下去。按照惯例,废除这些形式乃是政治活动的任务。然而,在目前情况下,存在着这样一种根本的区别。以往革命的结果是促进生产力更大规模的更合理的发展,而在今天过度发达的社会中,革命将意味着相反的趋势:即终止生产力的过度发展,消除这种发展所带来的压抑的合理性。废除富裕物质的生产,决不是赞成一种单调的、朴素的和“自然的”生活,而是以技术社会的成就为基础,使人类向一个更高阶段发展的标志(和手段)。因为人们不再生产供人挥霍浪费的产品和破坏性的产品(这一阶段意味着资本主义社会的彻底终结),这种生产给人带来的肉体 and 精神的创伤也可以随之消除了。换句话说,正是那些获得了解放的而不是被压抑的生本能促进了环境的塑造和自然界的改造,攻击性本能也将服从于生本能的要求。

落后国家的历史机缘正在于缺少发展压抑性的剥削技术和攻击性生产的工业化的条件。物质极大丰富的战争国家利用它的毁灭性力量来对付落后的国家,这一事实正体现了这种威胁的程度。当落后民族以一种原始的野蛮形式起来造反时,富裕社会遇到的不仅仅是传统意义上所说的社会反叛,而且是一种本能的反抗——生物学意义上的仇恨。在技术发达的全盛时期,游击战争的蔓延是一件具有象征意义的事——人体的能量反抗着不堪忍受的压抑,并竭力与压抑的机器抗衡。也许,那些造反者对如何组织一个社会和建设社会主义社会一无所知;也许,他们被稍有这方面知识的领导人所胁迫,但他们可怕的生存总需要从整体上获得解放,而

他们的自由与过度发达的社会是相矛盾的。

西方文明总是赞颂英雄，赞颂那些为了城邦、国家和民族而牺牲自己生命的人。然而，它很少提出这样一个问题：人们是否值得为某个现存的城邦、国家和民族作出这样的牺牲？关于整体的不可置疑的特权的禁忌总是得到坚持和加强，而且，人们越是认为整体由自由的个体组成，就越是野蛮地坚持和加强这种禁忌。但现在这个问题被从外部提出来了，而且是由拒绝搞富裕社会那套把戏的人提出来的：废除这个整体难道不是造就一个真正合乎人性的城邦、国家和民族的前提吗？

现存强国占有压倒优势。我们只能对落后国家中的解放运动本身作出肯定的估价，而不是对这一运动的前景作出肯定的估价，因为那是不切实际的。没有任何理由可以说科学、技术和金钱已不能按照自己的意象从事破坏和重建的工作。进步所付出的代价是惊人的，但我们必须战胜一切。不仅受骗的牺牲者这么说，而且他们国家的主要领导人也是这么说的。还有这样一些照片：在越南，一排半裸的尸体横躺在胜利者的面前。这些照片同奥斯威辛和布痕瓦尔德集中营那些忍饥挨饿、筋疲力尽而死的战俘的照片是如此地相像。任何东西、任何人，甚至在进一步的攻击中产生的负罪感，都不能阻止这些行为的发生。但是，攻击性的行为可以反过来指向攻击者本身。“未治愈的伤口只能由致伤的武器来医治”——这种离奇的神话尚未得到历史证实；用来砸碎暴力锁链的暴力可能又制造了新的锁链。而且，在这种连续作用中，以这种连续作用为前景，斗争将继续进行。这不是爱欲反对死本能的斗争，因为现存社会也有它的爱欲，它保护、维系、延长着生命。而且对于那些恪守本分甘受压抑的人来说，这还是一种不坏的生命。但总的来说，一般人是这样认为的：为了捍卫生命而采取的攻击性行为比起为攻击而攻击来对生本能造成的伤害要小一些。

“捍卫生命”这个短语在富裕社会里有爆炸性的含义。它不仅意指抗议新殖民主义的战争和屠杀，冒坐牢的风险焚烧征兵证，为争取公民权而斗争等等，而且意指拒绝使用富裕社会死气沉沉的语言，拒绝穿整洁的衣服。拒绝享用富裕社会的一切产品，拒绝接受为富裕社会服务的教育。新型的玩世不恭者、“垮掉的一代”、嬉皮士、使人厌恶的人——所有这些“颓废分子”现在都显示出颓废历来表现的那种样子：受辱人性的可怜的避难所。

我们是否能够谈谈爱欲和政治之间的某种联系呢？

在富裕社会卓有成效的组织中，无论是激烈的抗议，还是对这种抗议作口头上的解释和说明，都表现出一种可笑的、幼稚的孩子气。例如，伯克利的“自由说话运动”最终是一场争吵，因为出现一个四个字母的下流标志而引起的争吵。这很可笑，但也许是“合乎逻辑”的。我们还可以在反对越南大屠杀的抗议者（其中还有一些孩子）身上所佩戴的“要爱，不要战争”的徽章中看到更深刻的含义，这是可笑的，但同样也是合理的。另一方面，与主张造反和大拒绝的年青一代相对立的旧秩序的代表人物，如果不从事破坏、浪费和污染的活动，就不可能捍卫旧秩序的生命。目前，工会代表也成了旧秩序的代表，这是因为在繁荣的资本主义社会中就业问题取决于不断捍卫现存的社会制度。

我们能对不远的将来的结局表示怀疑吗？人民，富裕社会中的大多数人民赞成现存的秩序，而不是可能或者应该的秩序。而且现存的秩序具有足够的力量和能力来表明坚持这一秩序的合理性，并确保这一秩序的继续有效性。然而，该秩序的这种力量和能力又可以成为崩溃的因素。为了保持已经过时的全日制劳动的需要（即使已大大缩短了时间）将造成能源的进一步浪费，需要开创更多不必要的职业和服务设施，扩大军事的即破坏性的部门。不断升级的战争、没完没了的战备以及全面的管理足以牢牢地控制人民，但是

代价是改变了社会所依赖的道德标准。技术发展本身对于维持现存社会来说是十分必要的,但这种发展也增长了与社会劳动组织相对立的一些需要和能力,而社会制度乃是建立在这种组织的基础上的。在实现自动化的过程中,社会产品的价值越来越不取决于生产商品的必要劳动时间。结果,生产劳动的真正社会需要减少了,必须用非生产性的活动来取而代之。实际上人们现在从事的劳动已越来越多地变得多余、无所谓和无意义了。虽然在全面管理下,人们还可以维持甚至扩大这些活动,但这似乎有一个最高的极限。当生产劳动所创造的剩余价值不再能够支付非生产性劳动的报酬时,便达到了这一极限。劳动力的不断减少看来是不可避免的,正是由于这种不可避免的情况,社会制度才不得不提供非劳动的职业;不得不发展超越市场经济甚至与市场经济相冲突的需求。

富裕社会正以自身的方式为这一不可避免的事件做准备:它把人们“对美的追求和对统一的渴望”组织起来,重新恢复“与自然的联系”,充实人们的精神,赞美“为创造而创造”。然而,这些主张的虚伪性表明了下述事实:在现存的制度内,这些渴望变成了由政府和大企业所支配和操纵的文化活动,使得政府和大企业的手臂一直伸向广大群众的灵魂深处。在这样的渴望中,不可能发现爱欲的渴望及其对压抑的环境和压抑的存在所进行的独立改造。假如要在不与市场经济的要求发生冲突的前提下满足这些目标的话,就必须在商业和利润的范围内满足它们。但是,这种满足也就等于否定这些目标,因为生本能的爱欲能量在唯利是图的富裕社会的非人条件下,是不可能得到解放的。一方面,必须发展把生命作为自身目的的非经济需求(这种需求有效地证明了废除劳动的思想是正确的)。另一方面,必须坚持谋生的需求。这两者之间的冲突确实是完全可以调和的(特别是在里里外外的敌人都能充当捍卫现状的动力时)。不过,假如伴随并加强这种冲突的,是发达工业社

会基础的巨大变化,即在自动化过程中资本主义企业不断削弱的话,那么这种冲突是会激化的。

同时,还有许多事情要做。这种制度在军事潜力的升级中最能显示其残暴力量,同时也就暴露了它的最大弱点。这种军事潜力迫切要求周期性的战争,而和平与备战的休战期越来越短。似乎只有在最强大的压力之下才可能扭转这一趋势,而这种扭转将使社会结构中的危险之处暴露无遗:不经历一场严重的危机和大规模的经济与政治变革,这种趋势要转变为一种“正常的”资本主义制度是不可想象的。今天,对战争和军事干涉的抗议冲击着这一制度的根基,它所反对的是这样一些人,他们的经济和政治统治取决于不断的(并且扩大的)军事装备的再生产,取决于再生产的“收益增殖率”,以及使这种再生产成为势在必行的政策。这些利益是显而易见的,反对这些利益的战争并不需要导弹、轰炸机和凝固汽油,但却需要一些更难生产的东西,这就是:传播未受操纵的无拘无束的知识和意识。最重要的是,有组织地拒绝生产目前正在用来反对人民而保护统治者的自由和幸福的物质工具和思想。

当工会充当维持现状的角色的时候,当物质生产过程中劳动力的作用日益减少的时候,理智的技巧和能力便成为社会和政治的因素。今天,科学家、数学家、技术员、工业心理学家和民意测验家有组织地拒绝合作,便可以达到一种效果,一种就连罢工甚至是大规模罢工曾经达到但不再可能达到的效果,即开始扭转形势,为政治行动奠定基础。知识分子的这种看法很不实际,但这丝毫没有降低知识分子的政治责任,与其在当代工业社会中的地位和作用相应的责任。知识分子的拒绝在另外一种催化剂即造反的青年人的本能拒绝中得到支持。正是这些青年人的生命处在危急之中,假如不是他们的生命,那就是他们的精神健康和作为健全人的能力。他们的抗议将持续下去,因为这是生物学意义上的一种必然性。青



年人“天生”站在斗争前列，为爱欲而生，为爱欲而战，反对死本能，反对虽然拥有延长生命的手段但又力求缩短“通向死亡之路”的文明。但是，在被控制的社会中，生物的必然性并不直接导致行为的产生；组织要求反组织。今天，为生命而战，为爱欲而战，乃是一场政治斗争。

（陈学明 张 燕 译 赵月瑟 校）

## 第一章 精神分析的潜在趋势\*

弗洛伊德理论中所出现的人的概念无可辩驳地控诉了西方文明，同时又最坚决地捍卫了这种文明。在弗洛伊德看来，人的历史就是人被压抑的历史。文化不仅压制了人的社会生存，还压制了人的生物生存；不仅压制了人的某些部分，还压制了人的本能结构。但是这种压制恰恰是进步的先决条件。如果人能自由地追求其自然目标的话，人的基本本能就不会持久地联合或保存。因为即使它们结合起来，也会被瓦解。未受控制的爱欲正像它那不共戴天的对立面即死本能一样，是致命的。这些本能无时不在追求一种文化所不能给予的满足，即满足本身，作为自在目的的满足，因而具有破坏力量。所以，必须使本能偏离其目标，抑制其目的的实现。当原始的目标——各种需求的完全满足——被有效地否定时，才开始了人类的文明。

本能的变化就是文明中的心理结构的变化。在外部现实的影响下，动物的冲动转变为人的本能。它们在有机体中的原始“位置”及其基本方向是相同的，但是这些本能的目标和表现形式却是

---

\* 译自马库塞：《爱欲与文明》，波士顿，1974年，第11—20页。

变化的。所有精神分析的概念(如升华、自居作用,投射、压抑和心力内投)都反映了本能的易变性。但是,形成本能及本能的需求和满足的现实乃是一个社会—历史的世界。只有通过本性的根本改变,动物性的人才能成为真正的人,这一改变不仅影响本能的目  
的,而且也影响本能的“价值标准”,即控制目标的实现的原则。这个具有控制作用的价值体系所发生的变化暂可表述如下:

从:	到:
即刻的满足	延迟的满足
快乐	快乐的限制
享受(游戏)	苦役(劳动)
接受	创造
不受压抑	安全感

弗洛伊德把这种变化称为从快乐原则向现实原则的转变。用这两个原则来说明“心理结构”乃是弗洛伊德理论的基础,尽管他对这种二元概念作了全面的修正,快乐原则和现实原则依然不失为弗洛伊德理论的基础。这两个概念在很大程度上(但并不完全)相应于无意识过程和意识过程之间的区别。可以说,个体存在于两个不同的领域中,以不同的心理过程和原则为特征。这两个领域之间的区别不仅是一种遗传和历史上的区别,而且也是一种结构上的区别:由快乐原则所支配的无意识包括“古老的原始过程,一个发展阶段的残余,在这个发展阶段中,所有心理过程都是无意识过程”。无意识过程要追求的只是“得到快乐;使心理活动脱离一切可能导致不愉快的(痛苦的)活动”。<sup>①</sup>但是未受约束的快乐原则同自然环境和人类环境发生了冲突。个体逐渐痛苦地意识到,要彻底地

---

<sup>①</sup> 《有关心理活动两项原则的说明》,《论文集》,伦敦,1950年,第4卷,第14页。引文得到出版者的同意。

没有痛苦地满足他的需求是不可能的。人感到失望以后，一种新的心理活动原则便占据了上风。现实原则取代了快乐原则，人们学会了放弃暂时的、不确定的和具有破坏性的快乐，而去追求延迟的、受约束的但却是“得到保证的”快乐。<sup>①</sup>弗洛伊德认为，这一持久的快乐是通过克己和约束获得的，因此，与其说现实原则“抛弃了”快乐原则，倒不如说它“保护了”快乐原则，与其说现实原则否定了快乐原则，倒不如说它“修正了”快乐原则。

但是，精神分析的解释表明，现实原则不仅强行改变快乐的形式和时间，而且改变快乐的实质。使快乐适应于现实原则，意味着本能满足所具有的破坏性力量及其与现存社会规范和社会关系的不相容性已被克服和转变方向，从而也意味着对快乐本身的改变。

由于现实原则的确立，人才成为一个有机的自我；而在快乐原则支配下的人充其量只是一系列的动物冲动。现实原则所追求的是“有用的东西”，是在不危及他自身及生存环境的前提下所能获得的东西。在现实原则的支配下，人发挥了理性的功能：学会了如何“检验”现实，区别好坏、真假和利弊。人具备了注意、记忆和判断的能力。他成了一个有意识的、能思维的主体，适应了外部强加给他的一种合理性。只有一种思维活动方式同心理结构的新的组织“毫不相干”，仍然不受现实原则的支配，那就是想象。想象“不受文化变更的影响”，仍然服从快乐原则。在其他方面，心理结构都有效地从属于现实原则。在快乐原则的最高统治下的“自动释放”功能过去曾被用来让心理结构摆脱过多的刺激，现在则被用来“适当地改变现实”：它转变成了行动。<sup>②</sup>

这样，人类欲望的范围和追求满足的手段被无限地扩大了。人

---

① 《论文集》，第4卷，第18页。

② 同上书，第16页。

按照“实用”标准有意识地改造现实的能力,看来可望逐渐地消除有碍于自身满足的外部阻力。然而,无论是人的欲望,还是人对现实的改造,都不再是他自己的了:现在人被社会“组织”了起来,而且这种“组织”压抑和改变了人的原初的本能需求。如果说没有压抑乃是自由的原始型式的话,那么,文明便成了反对这种自由的斗争。

用现实原则取代快乐原则是人的发展即类的(种系发生的)发展和个体的(个体发生的)发展中巨大的创伤性事件。弗洛伊德认为,从整个人类的历史和每一个个人的历史来看,这种事是经常发生的,并不是独一无二的。就种系发生的历史而言,它最初出现于原始部落,原始群中的父亲垄断一切权力和享乐,迫使儿子们克制欲望。就个体发生的历史而言,它表现在幼儿时代,父母亲以及其他的教育者迫使儿童服从于现实原则。但无论是从种系发生史的角度还是从个体发生史的角度来看,这种屈从态度都在不断重演。自经历了第一次反叛以后,原始群中父亲的统治为儿子们的统治所继承,兄弟部落为机构化的社会和政治统治所取代。现实原则在建立的制度中得到实现。在这种制度下成长起来的个体懂得了现实原则的要求,诸如法律和秩序的要求,并传给下一代。

事实上,在人类发展中必须不断重新确立现实原则,这就说明现实原则从来没有彻底稳固地战胜快乐原则。在弗洛伊德的概念中,文明并没有一劳永逸地结束“自然状态”。文明所控制和压抑的快乐原则的主张继续存在于文明本身之中。无意识依然保留着受挫的快乐原则的目标。尽管外部现实把快乐原则驱回到无意识领域,甚至使人们无法达到这一原则,快乐原则的全部力量却并不只是存在于无意识之中,它还以各种方式影响着取代了快乐原则的现实本身。恢复对人的压抑构成了禁欲和隐蔽的文明史。研究这一历史不仅会揭开个体的秘密,而且也能揭开文明的秘密。弗洛伊

德的个体心理学就其本质而言乃是社会心理学。压抑是一种历史现象。有效地使本能屈服于压抑和控制,不是由自然界所造成的,而是由人造成的。原始父亲作为统治的原始模型,乃是奴役、反抗、进一步统治这样一种连锁反应的开端,而这种连锁反应乃是文明史的标志。但是自第一次反抗以后出现的第一次史前的统治恢复以来,外部的压抑得到内部的压抑的支持:失去自由的个体把他的主人及其命令内投进自己的心理结构中。被压抑个体的自我压抑使他的主人及其机构得以继续存在下去,于是,人的心中重新爆发了反对自由的斗争。弗洛伊德正是把这种心理动力说成是文明的动力。

按照弗洛伊德的说法,“一直持续到今天的永恒的原始的生存斗争”加强并维持了在现实原则控制下对本能的压抑限制。匮乏使人们懂得,人不可能自由地满足自己的本能冲动,不可能按照快乐原则来生活。于是,迫使彻底改变本能结构的社会动机是“经济;如果社会不使其成员们从事劳动,就没有足够的资料来维持他们的生活。因此必须注意限制社会成员的数量,把他们的精力从性欲活动转移到劳动中去”。<sup>①</sup>

这一思想和文明一样古老,并总是为压抑提供最有效的合理理由。在相当大的程度上,弗洛伊德的理论也证实了压抑的合理性。因为弗洛伊德认为,“原始的生存斗争”是“永恒的”,所以,他相信,快乐原则和现实原则之间的矛盾也是“永恒的”。不可能存在没有压抑的文明——这一观点乃是弗洛伊德理论的基础。但是,他的理论也包含了一些与这种合理性证明相悖的因素;这些因素打破了占统治地位的西方传统思想,甚至暗示了这一传统的相反方面。弗洛伊德著作的特点即毫不妥协地坚持暴露文化中的最高价值标

---

<sup>①</sup> 弗洛伊德:《精神分析引论》,纽约,1943年,第273页。

准和最大成就中所包含的压抑性内容。就这点而言，弗洛伊德反对把理性等同于作为意识形态文化的基础的压抑。弗洛伊德的元心理学试图重新揭示和考察文明与野蛮、进步与痛苦、自由与不幸之间所存在的可怕的、必然的内在联系，这种联系最终表现为生本能和死本能之间的联系。弗洛伊德并不是从一种浪漫主义的或乌托邦的观点出发，而是根据人类文化所造成的不幸和苦难对这种文化提出质疑的。文化的自由是通过不自由来表现的，文化的进步则是通过压制来实现的。文化并不因此而被否弃，不自由和压制乃是必须付出的代价。

但是，当弗洛伊德揭示人类各种被禁止的愿望（要求达到自由和必然统一的境界）的广度和深度时，他是赞成这些愿望的。无论什么自由，只要它存在于发展了的意识领域，存在于它所创造的世界中，它就只能是一种派生的、作出让步和妥协的自由，一种以牺牲需求的充分满足为代价才获得的自由。如果说需求的充分满足才是幸福的话，那么文明中的自由实质上是同幸福相矛盾的，它是对幸福的压抑性限制（升华）。相反，心理人格中最深层和最古老的无意识，却追求没有匮乏和压抑的完全满足。因此无意识是必然和自由的直接统一。在弗洛伊德看来，遭到意识禁止的自由和幸福的统一得到无意识的支持。虽然，无意识的真实性遭到意识的反对，但却继续萦绕在人的头脑中；它还记得着个体发展中那些完全满足的阶段。而过去不断对未来提出要求——它使人产生了这样一种愿望，在文明成就的基础上重建天堂。

如果把记忆当作认知的一种决定性方式，使之成为心理分析所要研究的主要问题的话，那么，这种记忆远非只是一种治疗手段，记忆所起到的治疗作用乃取决于记忆所具有的真理价值。这些价值又是因为记忆具有保存希望和潜力的特殊功能。这些希望和潜力已被成熟的、文明的个体所抛弃或剥夺，但却曾在他那朦胧的

过去实现过,并且从未被他彻底地忘却。现实原则限制了记忆的认知功能,限制其对昔日幸福体验的依恋,使人不再产生有意识地重建这种幸福的欲望。精神分析解放了记忆,个体受压抑不再是合理的事了。当认知让位于再认知的时候,被禁止的童年时代的想象和冲动开始道出被理性否认了的真理。回归行为具有一种进步的功能。对过去的重新发现提供了现在所不允许的批评标准。更重要的是,记忆的恢复伴随着幻想的认知内容的恢复。精神分析理论使这些心理能力摆脱了白日梦和幻想这个不明确的领域,重新确立了这些能力的严格的真实性。这些发现所造成的影响终将导致产生和规定这些发现的结构崩溃。解放过去并不是要调和过去和现在。与发现者自设的限制相反,面对过去的结果势必是面对未来。“追回失去的时间”成了未来解放的手段。<sup>①</sup>

下面将集中讨论精神分析中的这种潜在趋势。

弗洛伊德从两个层次来分析被压抑的心理结构的发展:

(1) 从个体发生学入手来分析受压抑的个体从婴幼儿时期向有意识的社会生存的发展。

(2) 从种系发生学入手来分析压抑性文明从原始部落向完全有组织的文明国家的发展。

这两个层次始终是联系在一起的。这种内在联系集中体现在弗洛伊德关于历史中被压抑者的复归这一思想中:个体再次经历即重演种系发展过程中巨大的创伤性事件,本能的活动彻底反映了个体和种系(特殊和普遍)之间的冲突以及解决这一冲突的各种不同途径。

---

<sup>①</sup> 见本书第十一章。E. G. 沙赫特《论记忆和幼儿遗忘症》这篇文章,对个体和社会的记忆功能作了唯一充分的精神分析解释,集中论述了记忆的巨大力量,以及社会对它的控制和“习俗化”。我认为,这是对精神分析哲学所作的极其难得的真正贡献之一。这篇论文刊登在P. 马拉希编的《人际关系研究》,纽约,1950年,第3—49页。

我们将先探讨个体向文明人的成熟状态发展的个体发生史。然后,我们再回到种系发生的起源这个问题,并把弗洛伊德的思想扩展到文明种系的成熟状态。因为上述两个方面存在着不可分割的内在联系,在叙述中难免不时出现交叉引证、提前和重复。

(陈学明 张 燕 译 赵月瑟 校)

#### 第四章 文明的辩证法\*

弗洛伊德认为,负罪感在文明的发展中起了决定性的作用,而且,他确定了进步和日益增强的负罪感之间的某种联系,阐明了他的用意是“把负罪感作为文化发展过程中最重要的问题提出来并告诉大家文明的发展是以增强负罪感、牺牲幸福为代价的”。<sup>①</sup> 弗洛伊德反复强调,随着文明的发展,负罪感“被进一步增强了”,“加深了”,而且还在“日益增强之中”。<sup>②</sup> 弗洛伊德从以下两个方面来论证这一观点:首先,他从本能理论作分析得出这一结论;其次,他用当代文明中所出现的严重疾病和不满情绪来证实这一理论的分析:战争规模的日益扩大,司空见惯的迫害,反犹太主义,种族灭绝,偏执狂,以及随着财富和知识的增长而出现的“幻想”、苦役、疾病和痛苦。

我们已简单地回顾了负罪感的史前史:它“起源于恋母情结,是在兄弟们联合起来杀死父亲的时候产生的”。<sup>③</sup> 一方面,兄弟们使自己的攻击本能得到了满足,另一方面,他们又因对父亲的爱而

---

\* 译自马库塞:《爱欲与文明》,波上颠,1974年,第73—105页。

① 弗洛伊德:《文明及其不满》,伦敦,1949年,第123页。

② 同上书,第120—122页。

③ 同上书,第118页。



悔恨不已,并通过自居作用创造了超我,于是便确立了“防止重复这种行为的各项规定”。<sup>①</sup>结果,人们禁止了这种行为;但是,一代又一代的人重新恢复了这种攻击性的冲动,将矛头直接指向父亲和他的继承者,因而也必然一代又一代地重新禁止这种攻击行为:

“于是,每一种自我克制都成了良心萌动的源泉;每放弃一下满足都使良心变得更加严厉和偏执……超我接受了每一种我们不予满足的攻击冲动,从而增强了它(对自我的)攻击性。”<sup>②</sup>

超我把愿望当作行动,甚至惩罚被压制的攻击行为。这种过分的严厉现在可以从爱欲和生本能之间的永恒斗争来解释反对父亲(及其社会继承者)的攻击性冲动是死本能的一种派生物;在使孩子与母亲“分离”的时候父亲还抑制了死本能,即涅槃状态的冲动。这样,父亲便执行了爱欲的职能;在超我的形成中,爱也起了一定的作用。严厉的父亲成了爱欲的可怕的代表,征服了奥狄浦斯冲突中的死本能,实施了第一个“共有的”(社会的)关系;父亲的禁令导致儿子们的自居作用、目标受抑的爱(感情)、异族通婚和升华。在自我克制的基础上,爱欲开始起到了文化的作用——将生命结合进更大的单位。然而,当父亲的权力被社会的权威所增强、补充和替代的时候,禁止和压抑的范围扩大了,攻击性冲动及其目标的范围也扩大了。随着这一切的发展,社会也就需要加强防御——需要增强负罪感:

---

① 弗洛伊德:《文明及其不满》,伦敦,1949年,第120页。

② 同上书,第114页。

“既然文化服从于内在的爱欲冲动(这种爱欲冲动要求文化把人类组织成一个紧密结合的团体),文化就必须留心激起与日俱增的负罪感,唯有这样,才能达到目的。开始与父亲有关的东西结果同共同体发生了关系。如果文明是从家庭群体向整个人类群体发展的必经之路的话,那么,负罪感的增强——由于矛盾的冲突、爱的倾向和死的倾向之间永恒的斗争而引起的负罪感——必然与文明的发展紧紧联系在一起,直至增强到个体无法忍受的地步。”<sup>①</sup>

在对这种负罪感的生长作量的分析的时候,罪的质变及其日益增长的非理性似乎都消失了。事实的确如此。弗洛伊德所持的社会学主要观点,使他不可能采取这一途径。对他来说,不存在任何可用来衡量盛行的合理性观点的更高的合理性。假如负罪感的不合理性就是文明本身的不合理性,那么它就是合理的了,假如抛弃统治意味着摧毁文化的话,那么抛弃统治就是最大的犯罪,而采取任何有效的办法防止推翻统治便都是合理的。但是,弗洛伊德自己的本能理论却迫使他进一步阐明负罪感的不幸和无效。加强对攻击性行为的防御乃是完全必要的。然而,为了有效地阻止扩大了攻击性行为,必须增强性欲本能,因为唯有强大的爱欲才可能有效地“约束”破坏本能。不过,这恰恰是发展了的文明所无法做到的,因为文明的存在正是以扩大、增强对爱欲的专政和控制为基础的。限制和摆脱本能目标的锁链是无法砸碎的。“总之,我们的文明是建立在压抑本能这一基础上的。”<sup>②</sup>

文明首先表现为劳动的进步,即为了获取和增加生活必需品

---

① 弗洛伊德:《文明及其不满》,伦敦,1949年,第121—122页。

② 《“文明的”性道德和现代神经症》,《论文集》,伦敦,1950年,第2卷,第82页。

的劳动的进步。这种劳动通常不能带来满足；弗洛伊德认为，它是不愉快的，痛苦的，因为它不能使人得到满足。在弗洛伊德的元心理学中，根本不存在什么先天的“劳动者本能”、“控制本能”等等。<sup>①</sup>在快乐原则和涅槃原则支配下，各种本能的保守本性严格地排除了关于上述本能的假设。当弗洛伊德偶然提到“人生来就厌恶劳动”时，<sup>②</sup>他只是从他的基本理论出发的。在弗洛伊德的著作中，屡屡出现“不幸和劳动”的本能综合症。<sup>③</sup>甚至他对普罗米修斯神话的解释也是围绕着性冲动的抑制和文明劳动之间的联系这一主题展开的。<sup>④</sup>文明中的基本劳动是非性欲的苦役，这种劳动是不愉快的，是被强加于人的。“如果通过性欲能量的支配人就能得到充分满足的快乐的话，那么，是什么动机促使人把自己的性欲能量消耗在其他方面呢？如果那样的话，人永远不会放弃这种快乐，也就永远不会取得进步。”<sup>⑤</sup>如果不存在任何先天的“劳动本能”的话，那么，从事（不愉快的）劳动所必需的精力必然来自原始本能——性欲本能和破坏本能。文明主要是爱欲的产物，因而首先也是力比多的消失；文化“通过削弱性欲而获得了它所需要的大部分心理能量。”<sup>⑥</sup>

但是目标受抑的性欲不只提供冲动。那些特殊的“社会本能”（例如，“父母与子女之间的感情联系……朋友间的友谊以及婚姻

---

① I. 亨德里克：《劳动和快乐原则》，载《精神分析季刊》，1943年第12期，第314页。对这篇文章的进一步论述，可参见本书第1章。

② 《文明及其不满》，第34页注。

③ 在1896年4月16日的信中，弗洛伊德讲到了“强劳动所必需的适度的痛苦”。载琼斯：《西格蒙德·弗洛伊德的生平和著作》，纽约，1953年，第1卷，第305页。

④ 《文明及其不满》，第50—51页注释；《论文集》，第5卷，第288页以后。在《文明及其不满》第34页注释中，弗洛伊德提出了“劳动会带来性欲的满足”这一论断，显然与这儿所讲的是矛盾的。

⑤ 《爱欲生活退化的最常见形式》，《论文集》，第4卷，第216页。

⑥ 《文明及其不满》，第74页。

中的感情纽带”)也包括那些“被内在的阻力所限制”因而无法达到自身目的的冲动;<sup>①</sup> 只有通过自我克制,这些冲动才具有社会意义。每一个个体都进行自我克制(开始是受外界强迫,以后则是发自内心的),而且“文明所具有的大量共同的物质财富和精神财富就是”从“这些源泉积累的”。<sup>②</sup> 虽然弗洛伊德也曾谈到“没有必要把这些社会本能说成是升华了的本能”(因为它们还没有抛弃其性欲目的,而只停留在“某种近似的满足中”),但他还是认为,这些本能同升华有“密切的联系”。<sup>③</sup> 由此可见,文明的主要领域都表现为升华的领域。而升华也就意味着非性欲化。即使升华凭借自我和本我中所贮藏的“中性的可替换能量”,这种中性的能量也是“来自力比多的自恋储藏”,换言之,它是一种非性欲化的爱欲。<sup>④</sup> 升华的过程改变了本能结构的平衡。生命就是爱欲和死本能的结合;在这一结合中,爱欲已战胜了它的敌手死本能。但是:

“升华以后,性欲的成分不再有力量来约束整个破坏的因素(以前,这些破坏因素是与性欲结合在一起的),从而使这些因素以攻击倾向和破坏倾向的形式释放出来。”<sup>⑤</sup>

文化要求不断地升华,因而也就削弱了爱欲这个文化的缔造者。削弱爱欲导致的非性欲化再也无法控制破坏性的冲动。于是文明又受到了本能分离的威胁,在这种分离中,死本能力求凌驾于生本能之上。文明起源于自我克制,并在不断加强的自我克制中得

---

① 《力比多理论》,《论文集》,第5卷,第134页。

② 《“文明的”性道德和现代神经症》,第82页。

③ 同①。

④ 《自我和本我》,伦敦,1950年,第38页,第61—63页。参见E. 格洛弗:《升华、替代和社会焦虑》,载《国际精神分析杂志》,第12卷,第3期,第264页。

⑤ 《自我和本我》,第80页。

到发展，最终走向自我的毁灭。

这一论证太平稳了，以致失去了真实性，招来了许多反对意见：第一，并不是所有的劳动都与非性欲化有关，都是不愉快的，都是自我克制；第二，文化所带来的那种抑制作用也会影响到（甚至可以说主要影响到）死本能的派生物——攻击性和破坏性的冲动。至少从这一意义上来说，文化的抑制作用会自然增强爱欲的力量。而且文明中的劳动本身在很大程度上乃是对攻击性冲动的社会利用，因而也是一种有助于爱欲的劳动。要对这些问题展开充分讨论，本能理论就不能只定向于行为原则，而必须考察非压抑性，文明形象的实质，这一形象正是由行为原则的成就所揭示的。本书后半部分将试图研究这一问题，这里只要作些暂时的说明就行了。

劳动的心理根据以及劳动同升华的关系在精神分析理论中完全被忽视了。或许，精神分析理论在这里最为始终如一地服从关于“生产力”赐福的官方意识形态。<sup>①</sup>也难怪新弗洛伊德主义（如我们将在附录中看到的那样）为劳动道德高唱赞歌，在那里精神分析的意识形态倾向压倒了精神分析理论。“正统的”讨论几乎把全部注意力都集中在“创造性的”劳动，特别是艺术劳动上，而必然王国中的劳动仅被降为陪衬。

确实，有一种劳动能在很大程度上提供性的满足，人们从事这种劳动会得到快乐。真正的艺术劳动是在非压抑的本能综合中产生的，并能正视各种非压抑的目标——因此，假如把升华这个词用到这类劳动上去的话，似乎有必要对它的含义作重要的限制。但是，文明所依赖的大量劳动完全是另外一种劳动。弗洛伊德注意到：“如果人们能自由选择谋生的日常劳动的话，这种劳动就能给

---

① 上面提到的 L. 亨德里克的论文就是一个明显的例子。

人以一种特殊的满足。”<sup>①</sup> 但是,假如“自由选择”指的不只是在预先确定的必然性中作回旋余地很小的选择的话,假如劳动中所利用的爱好和冲动不是由压抑的现实原则所预先规定的話,那么,日常劳动中的满足就只是少数人的特权。创造和扩大文明的物质基础的劳动基本上只是一种苦役,是一种异化劳动,因而是痛苦的、不幸的——至今仍然如此。从事这种劳动,几乎不可能满足个体的需求和爱好。它是由严酷的必然性和无情的力量强加给人的;假如异化劳动与爱欲有任何联系的话,这种联系必然是十分间接的,而且是与大大升华了的、因而也是大大削弱了的爱欲相联系。

但是,劳动中对攻击性冲动所实行的有利于文明的抑制,不正是对削弱爱欲的一种补偿吗?攻击性冲动和力比多冲动都只能“通过升华的途径”在劳动中得到满足,而劳动的那种有益于文化的“虐待狂特征”则常常被人们所强调。<sup>②</sup> 技能和技术的合理发展在很大程度上同化了“被限制的”破坏本能。

“当破坏本能被缓和、被利用、被引向一定的对象的时候(也可以说,当这一本能的目标受到限制的时候),就被迫为自我提供了它所需求的满足和驾驭自然的力量。”<sup>③</sup>

技能奠定了进步的基础;技术的合理性为生产的实施确立了心理模式和行为模式,“驾驭自然的力量”实际上与文明是一致的。为了确保爱欲的作用,在这些活动中被升华了的破坏性本能是否已得到充分的限制和转移?似乎对社会有用的破坏性本能的升华

---

① 《文明及其不满》,第 34 页注。

② 参见 A. 温特施泰因:《劳动心理学》,载《意象》杂志,1932 年,第 18 卷,第 141 页。

③ 《文明及其不满》,第 101 页。

程度不如对社会有用的力比多的升华程度。确实,破坏性本能由自我向外部世界的转移保证了文明的发展。但是,外倾化的破坏依然是一种破坏;其对象在大多数场合下将遭到真正的猛烈的攻击,从而变得面目全非。只有在遭到部分的破坏之后,才得以重新建立起来——对象的单位被强行分割,各个组成部分又被强行重组。自然遭到了真正的“侵犯”。只是在某些被升华了的攻击中(例如在施行外科手术中),这种侵犯才直接增强了其对象的生命。无论从深度还是从广度上来讲,破坏性本能似乎在文明中比力比多得到更直接的满足。

但是,虽然破坏性冲动得到了满足,这种满足还不能使这些冲动的能量得到稳定,以便为爱欲服务。这些冲动所具有的破坏性能量必然使它们不甘忍受奴役和升华,因为它们的目标不是物质,不是自然,不是任何其他东西,而是生命本身。假如这些破坏性冲动是死本能的派生物的话,那么,它们就不可能最终接受任何的“替代物”。于是,通过建设性的技术破坏,通过对大自然的建设性侵犯,这些本能仍可能毁灭生命。《超越快乐原则》一书中这一激进的假说仍然成立:自我保存、自我肯定和控制的本能吸收了这种破坏性,就此而言,也具有确保有机体本身“通向死亡之路”的功能。虽然弗洛伊德刚一提出这一假设就又收回了它,但他在《文明及其不满》一书中的阐述似乎又恢复了这一假说的主要内容。事实上,对生命(包括人和动物的生命)的破坏随文明的发展而发展,而对人的冷酷、仇恨和科学灭绝也随着消除压迫的现实可能性的增加而增加。后期工业文明的这一特征有其本能的根源,这些根源超出了一切理性的范围,使破坏本能得以永远存在。于是,对自然的控制随着劳动生产率的增长而加强,并只是作为一种副产品来满足人的需要;日益增长的文化财富和知识为进一步破坏提供了物质基础,同时增强了本能压抑的需要。

这一论点意味着存在一个客观标准,可以衡量文明发展一定阶段上本能压抑的程度。但是,压抑大都是无意识的,不自主的,衡量其程度只能借助意识来进行。也许(从种系发生学上来说是必要的)压抑和剩余压抑之间的区别可以提供这一标准。<sup>①</sup> 在被压抑的人格的结构中,剩余压抑是指为了特定的统治利益而维持的社会条件所产生的那一部分压抑。剩余压抑的程度提供了衡量的标准:这种程度越低,这一阶段的文明的压抑性就越少。压抑和剩余压抑的区别相当于人类苦难的生物根源和历史根源的区别。弗洛伊德列举了“人类苦难的三大根源”,即“大自然的优势;人体衰老死亡的必然趋势;以及我们用来调整家庭、群体和国家中人的关系的不恰当方法”。<sup>②</sup> 这三大根源中,至少第一和第三种根源是严格的历史根源;因为自然的优势和社会关系组织已在文明的进程中发生了根本变化。所以,压抑的必然性,以及由此产生的苦难的必然性,随着文明的成熟、随着对自然和社会实行理性控制所达到的程度而改变着。从客观上说,约束和压抑本能的需要是以对苦役和延迟满足的需要为基础的。当物质和精神的进步已大大地减少了自我限制和苦役的需求时,当文明真有可能大规模地释放那些消耗在统治和苦役中的本能能量时,范围相同甚至缩小的本能管制却可能造成文明成熟阶段中更大程度的压抑。本能压抑的范围和强度只有同历史上自由所能达到的程度联系起来考虑才有充分的意义。那么在弗洛伊德那里,文明的进步就是自由的进步吗?

我们已经看到,弗洛伊德的理论主要强调“统治—造反—统治”这种周期性的循环。但是,第二次统治不是第一次统治的简单重复;这一循环运动体现了统治的发展。从原始父亲开始、经由兄

---

① 参见本书第 37 页。

② 《文明及其不满》,第 43 页。



弟氏族,发展到成熟文明所特有的机构化权力制度,统治日益成为非个人的、客观的和普遍的,同时也是越来越合理、有效、并具有创造性的。最后,在充分发展了的行为原则的统治下,对人的奴役是通过劳动的社会分工本身来实现的(尽管个人的体力依然是一种不可缺少的工具)。社会表现为一种持久的、不断扩大而且是行之有效的行为体系;职能和关系的等级制采取了客观理性的形式:法律和秩序就是社会的生命。就在这个过程中,压抑也失去了个性的特点:对快乐的限制和压抑现已成了社会劳动分工的一种职能(和“自然的”结果)。的确,父亲,男性的家长,仍然对本能实行基本的限制,这就为孩子们长大后接受社会的剩余压抑奠定了基础。但是,父亲是作为社会劳动分工中家庭的地位的代表,而不是作为母亲的“占有者”履行这一职能的。结果,个人的本能由于社会对他的劳动力的使用而遭到控制。人为了生存不得不劳动,这种劳动不仅需要个人一天干八小时、十小时、十二小时的活并付出相应的精力,而且还要求他在这些时间以及其余时间内的举止言行都符合行为原则的标准和道德规定。从历史上看,只有当个体已成为社会机器中劳动的主体和客体的时候,爱欲才被降低为生育和一夫一妻制的性欲(它使快乐原则服从于现实原则);而从个体发生史来看,对婴儿期性欲的最初压抑,则是使爱欲成为生育和一夫一妻制性欲的基本前提。

社会劳动的等级制的发展,不仅使统治成为合理的事情,而且也“压制”了对统治的反抗。就个体而言,原始反抗在正常的奥狄浦斯冲突的范围之内被压制。就社会而言,经常发生的反抗和革命总是伴随着反革命和复辟。被压迫者的斗争(从古代世界的奴隶造反到社会主义革命)总是以建立一个新的、“较为完善的”统治制度而告终;进步是通过不断改进统治锁链而获得的。每一次革命都是一个统治集团取代另一个统治集团的自觉斗争;但每一次革命也解

放了这样一些力量，它们“不满足于以一个统治集团代替另一个统治集团为目的”，它们力求消灭统治和剥削。然而，这些力量为什么很容易地被击败，这就需要作一点说明。权力的高度集中，生产力的不成熟，以及阶级意识的缺乏都不能对这个问题作出充分的回答。在每一次革命中，似乎都存在过一个历史的契机，反统治的斗争似乎本可以取得胜利，但这一契机转眼即逝了。看来，一种自取灭亡的因素包含在斗争本身的动力中（至于过早发生或力量不足这些理由是否成立可不去管它）。从这个意义上来说，每一次革命也都是一场被背叛了的革命。

弗洛伊德有关负罪感的起源及其永久存在的假说，用心理学的术语阐明了造成这种负罪感的社会动力：解释了那些使用他们所反抗的那种权力进行反抗的人的“自居作用”。在把个体从政治和经济上纳入劳动等级制度之时，还产生这样一个本能的过程，使得作为统治对象的人再生对自己的压抑。而且，权力越来越合理化，结果压抑也就越来越合理化。在促使个体成为劳动的工具、强迫他们自我克制和从事苦役的同时，统治不再只是或者说不再首先是为了维护某些特权，而且是为了维护一个规模日益扩大的社会整体。因此，反抗的罪行大大加强了。反对原始父亲的叛乱，只是杀死一个可以为其他人所替代的人；而当父亲的统治扩大为社会的统治时，这种替代的可能性再也不存在了，推翻这种统治的罪恶也就非同一般了，负罪感的合理化过程也就得到了完成。原先局限在家庭和个体生物学意义上的权威的父亲，在维持社会生命的管理中，在维持这种管理的法律中，形象得到了恢复，并且比以前更有权威。父亲这一形象的最终的最崇高的体现不可能通过解放而被“象征性地”克服：人是不可能摆脱管理及其法律的，因为这些东西似乎是自由的最终保证。反对这些东西也是最大的犯罪，因为这里不是反对禁止人们满足的野蛮暴君，而是反对明智的秩序，这

一秩序保证了为进一步满足人的需要提供商品和设施。现在,反抗似乎是反对整个人类社会的罪行,因而是十恶不赦的。

但正是文明的进步本身使理性成为一种虚假的理性。现存的自由和满足与统治的需要联系在一起,它们自身已成了压抑的工具。当人的知识和对自然的控制使人能进一步以最少的劳动来满足人的需求的时候,被用来论证制度化了的压抑的匮乏这个理由就越来越站不住脚了。在世界大部分地区仍然普遍存在的贫困不再归结为人力和自然资源的不足,而是归结为分配和利用这些资源的方法不当。这一区别对政治和政治家来说可能是无关紧要的,但对一种文明理论来说却是至关重要的。这一理论认为,压抑的需要主要是由于人的欲望和满足这些欲望的环境之间存在着“自然的”、持久的不平衡。假如是这样一种“自然”条件而不是某些政治和社会制度为压抑提供了理论依据的话,那么,这种条件已变成不合理的了。工业文明的文化已把人这种有机体改造成一种感觉更灵敏、更有特色、更可以交换的工具,并且创造了一种足以使这种工具成为目的本身的巨大社会财富。可资利用的资源导致了人类需求的质的变化。劳动的合理化和机械化势必减少消耗在苦役(异化劳动)中的本能能量,使能量得到释放,为实现由个体能力的自由发挥所确定的目标服务。由于技术把生产生活必需品的必要劳动时间降到最低限度,技术起到了反对压抑地使用能量的作用,节省了时间以便发展在必需品和必要消费领域以外的各种需求。

然而,使个体从人们一度用匮乏和不成熟为之辩护的压抑状态解放出来的现实可能性越大,维护和增强这种压制以防现有统治秩序瓦解的要求也就越强。文明不得不抵御自由世界的幽灵。如果社会不能利用日益发展的生产力来减少压抑的话(因为这种利用有可能打破现存的专制制度),那么,生产力必然会反过来与个体相对抗;它本身成了一种万能的控制工具。极权主义笼罩着后期

工业文明,在那里,生产被统治利益所支配,它的潜能也被抑制或转移。人们只得处在内部和外部永久的变动状态中。统治的合理性已发展到了这样一个阶段:它有可能动摇统治自身的基础;所以它必须得到比以往任何时候都更有效的肯定。这时,不再会杀父亲,哪怕是“象征性地”杀——因为再也找不到父亲的继承人了。

所谓超我的“自动化”<sup>①</sup>表明社会用于对付这些威胁的“防御机制”。防御主要在于加强对意识而不是对本能的控制。如果让意识放任自流,就会承认压抑在更大、更好的满足中的作用。我们可以用对极权主义和“大众文化”的各种不同解释,如私人存在和公众存在之间的相互协调、自发反应和被迫反应之间的相互协调等,来说明当代工业文明整个进程中所出现的对意识的操纵。提倡无思想性的娱乐活动,反理智的意识形态的胜利,都说明了这样一种趋势。控制的范围扩大到了以前曾是自由的意识领域和闲暇时间,因而允许放松性欲方面的种种禁忌(这些禁忌以前比较重要,因为全面的控制还不那么有效)。同清教时期和维多利亚时期相比,今天的性自由无疑是增加了(尽管反对20年代性自由的倾向仍然很引人注目)。然而,与此同时,性关系更加密切地与社会关系同化了;性自由也与有益的顺从一致了。性欲和社会效用之间的根本对立是快乐原则和现实原则之间冲突的反映,这种对立现在由于现实原则对快乐原则的不断侵犯而被搞得模糊不清。在一个异化的世界中,爱欲的解放必将成为破坏性的、致命的力量,必将全盘否定支配着压抑性现实的原则。西方文明的文学巨著只赞颂“不幸的爱”,崔斯坦神话成为这种爱的典型表现,这不是偶然的。崔斯坦神话那种可怕的浪漫主义严格地说是“现实主义的”。与解放了的爱欲的破坏性相反,在牢固确立的垄断统治体系中,性道德的宽松是

---

① 参见本书第32-33页。

有利于这种体系的。否定与肯定、黑夜与白天、梦幻世界与劳动世界、幻想与挫折都被协调一致起来。于是,在这种控制得井然有序的现实中感到轻松的个体所回想的不是梦境,而是白天的经历;不是童话,而是对童话的指责。在爱欲关系中,人们凭借魅力、风流艳事以及自己所喜爱的商品广告来“遵守自己的诺言”。

但是,在这种实行统一和严格控制的体系内发生了一些重大的变化,它们影响了超我的结构以及负罪感的内容与表现形式。而且,这些变化在向这样一个阶段发展:彻底异化了的世界竭尽全力为一个新的现实原则准备材料和物质基础。

超我摆脱了由以产生的根源,父亲的创伤性经历被一些更外在的形象所代替。由于家庭在调节个体同社会的关系中变得不那么重要了,父子之间的冲突也不再是典型冲突了。这种变化导源于本世纪初以来的基本的经济发展过程即“自由”资本主义向“有组织的”资本主义转变的过程。独立的家庭企业以及独立的个体企业已不再是社会体系的单位;它们被结合进了大规模的非个体的集体及联合组织。同时,衡量个体的社会价值的标准,主要是规范化的技能和适应性,而不是独立的判断能力和个人的责任。

技术对个体的否定反映在家庭的社会功能的衰落中。<sup>①</sup> 以前,不管怎样,家庭总要承担起抚养和教育个体的职责,并且占统治地位的种种规则和价值观念又是通过个人传递并通过个人的命运而改变的。的确,在奥狄浦斯的境况中,相互面对的不是个体,而是“一代一代”的人(种系的单位)。但在奥狄浦斯冲突传递和遗传的过程中相互面对的是个体,冲突不断地渗透到个体的生命史中。通过同作为爱和攻击对象的父母亲的斗争,年青一代带着大部分是

---

<sup>①</sup> 对这些过程的分析可见霍克海默编辑的《权威和家庭研究》,巴黎,1936年;霍克海默:《理性的失色》,纽约,1946年。

他们自己的冲动、思想和需求开始了社会的生活。结果，他们的超我的形成、他们对冲动的压抑性限制、他们的自我克制和升华，都是他们自己的亲身体验。正是由于这个原因，这些青年人在适应现实的过程中留下了痛苦的伤痕；而在行为原则支配下的生活仍维持了一个私人的非顺从领域。

但如今，在经济、政治和文化的垄断统治下，成熟的超我的形成似乎超过了个体化阶段：属的原子直接成了社会的原子。对本能的压抑性组织似乎是集体的，自我也似乎过早地被一整套超家庭的代理人和机构社会化了。早在入学之前，伙伴们，无线电和电视就规定了顺从和反抗的模式；违背这种模式将会受到惩罚，但给予惩罚的并不是家庭，而是家庭之外的力量，而且往往是违反家庭意愿的。大众传播媒介的专家们向人们灌输所需的价值观念；他们在效能、意志、人格、梦想和浪漫倾向方面提供完整的训练。家庭无法与这种教育竞争。在一代人与另一代人的斗争中，双方所处的地位也发生了变化：儿子拥有的知识比父亲多；儿子代表成熟的现实原则，与父辈的行将过时的形式是对立的。在奥狄浦斯情境中，父亲是第一个攻击对象，后来则成为一个不合适的攻击目标。父亲作为财富、技能和经验的传授者的权威已大大降低；他不再有多少可提供的东西，因而也就不再提出多少禁忌了。进步的父亲，无论是作为敌人还是作为“典范”，都是很不当的。任何不再塑造孩子的经济、感情和理智的前途的父亲，都是如此。然而，各种禁忌依然盛行，对本能的控制和压抑依然存在，攻击性的冲动也是如此。那么，这种攻击冲动原来针对的父亲的替身又是谁呢？

由于统治凝结成了客观的管理体系，指导超我发展的形象也变得与个人无关。以前，超我是靠主人、首长、领袖这些人“充当”的。这些人以自己有形的人格体现了现实原则，他们既严厉又仁慈，既残酷无情又给人好处；他们唤起了反抗的愿望，又惩罚这一

愿望；强迫人们顺从乃是他们的功能和责任。所以，人们对他们以及他们的所作所为不仅有尊重和恐惧，还有仇恨。他们成了这些冲动以及满足这些冲动的有意识努力的活的对象。但是，这些人格化的父亲形象逐渐消失在各种机构的背后。随着生产设备的合理化及其功能的多样化，一切统治都采取了管理的形式。当这种统治发展到顶点的时候，经济权力的集中似乎完全吞没了个性：任何人，即使是地位很高的人，在生产机构的运动和规律面前，都显得软弱无力。在一般情况下控制是由政府机关执行的。在这些机关里，无论是雇佣者还是被雇佣者都是被控制的人。主人不再起到个体的作用。虐待狂式的领导人，资本主义剥削者，都被改造成某个官僚机构中拿薪水的成员，而他们的臣民是作为另一个官僚机构的成员同他们打交道的。个体的痛苦、挫折和无能都是一种高产高效的制度的结果，尽管人们在这一制度中过上了前所未有的富裕生活。负责组织个体生活的是这个整体，这个“制度”，是决定、满足和控制人的需求的全部机构。攻击性的冲动失去了攻击的对象，或者说，仇恨遇到的是笑脸相迎的同事、忙忙碌碌的竞争者、唯唯诺诺的政府官员以及福利救济工作者，他们都在各尽其职，却又都成了无辜的牺牲品。

攻击性行为在碰壁之后又被内投；负疚的不是压制，而是被压制者。什么负疚？物质和智力方面的发展已经将宗教的力量削弱到这种地步，以致不能充分地解释负罪感。转向自我的攻击性有可能变成毫无意义的：由于个体的意识被同化，个体的隐秘被消除，个体的感情被一体化，个体不再有足够的“精神空间”来发展自身，以消除自己的负罪感，凭自己的良心生活。人的自我已萎缩到这种程度：本我、自我和超我之间各种对抗过程已不能按照其传统形式表现出来。

然而，罪恶还是存在的；它似乎是整体的罪恶，而不是个体的

罪恶；是集体的罪恶，也即是任意浪费和破坏物质资源和人力资源的制度所带来的痛苦。这些资源的范围可以根据人类获得的自由来确定，人类通过真正合理地使用生产力才能获得这种自由。假如用这一标准来衡量，生活在工业文明中心的人显然处于文化和物质的贫困之中。社会学用来描述当今大众文化中的非人化过程的陈旧词语，大部分是正确的；但似乎搞错了方向。退化的不是机械化和规范化，而是对它们的抑制；退化的不是普遍的协调，而是虚伪的自由、选择和个性对它的掩蔽。从具体的社会学意义上来说，大社团范围内高标准的生活是有限制作用的：人们买来的物品和服务控制了人们的需要，阻碍了人的能力的发挥。在交换能丰富人们生活的商品的过程中，个体出卖的不仅是自己的劳动力，而且还有自己的时间。较高水平的生活是以被全面控制为代价的。人们居住在公寓群内，并拥有私人小汽车，有了这些小汽车，他们再也不可能逃离到另外一个世界中去了。人们拥有装满了冰冻食物的大冰箱，拥有十几份宣传同样思想的报刊杂志。人们有数不清的精品和小玩意，他们被这些东西牵着鼻子走，分散了对现实问题的注意力，使他们认识不到，他们既可以少工作一些，又可以决定自己的需求和满足。

今日意识形态的根据乃在于生产和消费再生产统治并为这种统治辩护。但是，它们的意识形态特征并不改变这一事实，即它们具有实在的好处。整体的压抑性在很大程度上由其功效构成：它扩大了物质文化的范围，使人们很容易地获得生活必需品，降低了安逸和奢华的代价，扩大了工业生产的领域，与此同时，也保留了苦役和破坏。个体付出的代价是牺牲自己的时间、意识和梦想；文明付出的代价则是抛弃自己对自由、正义与和平的诺言。

潜在的自由和现实的压抑之间的脱节日趋严重：它已渗透到整个世界生活的一切方面。进步的合理性加强了这种进步的组织



及方向的不合理性。社会凝聚力和管理的权力强大到足以保护整体免遭直接的攻击,但却不足以消灭逐渐积累起来的攻击性。它反过来攻击那些不属于整体的人,因为这些人的存在乃是对整体的一种否定。这一敌人不是别人,而是魔王撒旦和反对基督者:他无处不在,无时不在;他代表了隐蔽的、邪恶的力量;由于他无所不在,需要总动员。战争与和平、平民与军人、真理与宣传之间的界限已被搞得模糊不清。出现了一种向很久以前的历史阶段复归的倾向,这种倒退在全国乃至国际范围内恢复了施虐—受虐狂状态。但是,这一状态的冲动是以一种新的“文明的”形式复兴的:实际上,这些冲动没有升华,它们在集中营和劳改营中,在殖民地战争和国内战争中,在惩罚性的流放中,成了对社会“有用的”活动。

在这种情况下,提出现阶段的文明是否显然比过去更具有破坏性的问题,似乎不太恰当。然而,单单指出破坏性贯穿于整个历史,并不能避免这个问题。只有当人们不是按照过去,而是按照现阶段存在的潜力来衡量现实的时候,现阶段的破坏性才能体现出自己的全部意义。战争是由职业军人在有限的空间范围内发动的,还是在全球范围内向整个人类宣战的;本来能使世界摆脱贫困的技术发明是被用来消除苦难还是制造苦难;是千万人在战争中送命还是千百万人借助于医生和工程师而被用科学方法消灭;逃亡者能在国外找到避难所还是被追赶得无处藏身;人是天生就无知还是因接受日常的信息和娱乐活动而变得愚昧无知——上述差别都不只是量的差别。恐怖与正常,破坏与建设,又一次被轻易地同化了。当然,社会还在继续进步,继续削弱着压抑的基础。当统治所取得的成就达到顶峰的时候,这种统治不仅削弱了自身的基础,而且也腐蚀和消灭了反对统治的对立面。但是,理性的否定性保存了下来,它推动了财富和权力的发展,同时又造成了这样一种气候条件,使得行为原则的本能根源日益枯竭。

劳动几乎已彻底异化。装配线的那套技巧,办公室的那套事务以及买卖的仪式,与人的潜能没有任何关系。劳动关系在很大程度上成了作为可交换的科学管理对象的人与效率专家之间的关系。的确,目前仍然盛行的竞争需要某种程度的个性和自主性;但是,这些个性和自主性与其所从属的竞争一样成了表面的和虚幻的。事实上,个性只在名义上存在于类的特殊表达上(如淫妇、家庭主妇、男子汉、职业妇女、奋进的年轻夫妇,等等),<sup>①</sup>正像竞争势将缩小到生产小玩意、装饰品、调味品、颜料之类东西的预定范围内一样。在这个虚幻的表面现象的掩饰下,整个劳动世界和娱乐世界已成了一个有生命物和无生命物全都接受管理的体系。在这个世界上生存的人不过是一种材料、物质和工具,全然没有自己活动的原则。这种僵化的状况也影响了本能,影响了本能的抑制和本能的变化。本能原来是动态的,现在却变为静态的了:自我、超我和本我之间的相互作用固定为不自主反应。伴随着超我的僵化而出现的是自我的僵化,并在适当的场合和时间表现出僵化的特征和姿态。意识不断地失去独立自主性,势必缩减到仅仅承担协调个体同整体关系的任务。

这种协调是有效的,因为总的不幸是减少了,而不是增加了。我们已经指出,个体的意识被操纵所约束,他对现存压抑认识不清。这一过程改变了幸福的内容。幸福这个概念所指的不只是个人的、主观的状况;<sup>②</sup>幸福不只是满足感,而是存在于自由和满足的现实中。幸福包括知识:这是理性动物的一种特权。但随着意识

---

<sup>①</sup> 参见洛温塔尔:《1937年国际名人录》,载《哲学和社会科学研究》(前身是《社会研究杂志》),1939年第8期,第262页以后;另参见《大众文化的历史观》,载《美国社会学杂志》,1950年,第55期,第323页以后。

<sup>②</sup> 参见马岸塞:《对享乐主义的批判》,载《社会研究杂志》,1938年,第7卷,第55页以后。

的衰退、随着对信息的控制，个体被宣传媒介所吸引，知识也被管理和限制了。个体并不真正理解所发生的一切；具有无比威力的教育机器和娱乐机器把个体同其他人联结在一起，使他们处于不会萌生任何反抗思想的麻木状态之中。既然对全部真理的认识无助于幸福，那么，这种普遍的麻木状态便能使个体感到幸福。假如焦虑不只是一般的不舒服，而是一种生存状态的话，那么，所谓“焦虑的时代”恰恰就是以焦虑得不到表达的程度来识别的。

这些倾向表明，人们为发展自己的抑制所消耗的精力和作出的努力都大大地减少了。个体与其文化间的活生生的联系松弛了。对个体来说，这种文化曾经是产生、再产生盛行的价值观念和机构的抑制体系。如今，现实原则所具有的压抑力量似乎不再通过被压抑的个体来得到恢复与更新。人们越是不表现为自己生活的主人和牺牲品，现实原则也就越不能依靠“创造性的”自居作用和升华来加强自己。自居作用和升华既丰富又保护了文化的家喻户晓。可是，毫不妥协地表达着人类的恐惧和希望的各种群体、群体的思想、哲学和文学艺术作品，依然在抵抗着现行的现实原则，它们是对现实原则的彻底否定。

日益加深的异化也显示了积极方面。维持行为原则的人的能量正变得越来越不可缺少。必需品和奢侈品生产的自动化，劳动和娱乐的自动化，使个体的潜能无法在这个领域实现。人的力比多也无从得到发泄。关于匮乏、关于苦役、统治和克制的意识形态失去了其本能的根据和理性的根据。异化理论揭示了这样一个事实，即人不能在劳动中实现自身，他的生命成了劳动的工具，他的劳动及其劳动产品具有一种独立于作为个体的他的形式和力量。但是，要从这种状况中解放出来，需要的倒不是阻止这种异化，而是让异化得到充分发展，不是使受压抑的生产型人格得到恢复，而是根本抛弃这种人格。从(异化)劳动的世界中排除人的潜能乃是从人的潜

能世界中排除劳动的基本前提。

(陈学明 张 燕 译 赵月瑟 校)

## 第十章 性欲转变为爱欲\*

我们已经在一种介乎神话学和哲学之间的倾向中提出了非压抑的文化的设想,目的是为了在本能和理性之间建立一种新的关系。本能自由和秩序的调和,改变了文明社会的道德;本能从压抑性理性的暴行下解放出来,走向自由和永久的生存关系,即是说,它们产生一种新的现实原则。在席勒关于“审美状态”的思想中,有关非压抑文化的设想只有在成熟的文明阶段才得到体现。在这个阶段,本能的组织成了一个社会问题(用席勒的话来说,成了政治问题),如在弗洛伊德的心理学区中一样。创造自我和超我的过程也就是形成和巩固特定的社会机构及关系的过程。像升华、自居作用和心力内投这样一些精神分析学的概念,不仅具有精神的内容,而且具有社会的内容;它们最终导致一个制度、法律、机构和风俗习惯的体系,这些东西作为客观实体与个体相对立。在这个矛盾的体系内,自我和超我、自我和本我之间的心理冲突,同时也是个体与社会之间的冲突。社会体现了整体的合理性,个体反对压抑力量的斗争也就是反对客观理性的斗争。所以,包含本能解放的非压抑性现实原则的出现,就是在文明合理性已达到的阶段上倒退。这种倒退既是精神的,又是社会的;它将使在现实自我的发展过程中被超越的早期阶段的力比多复兴;同时瓦解现实自我生存于其中的社会机构。对这些机构来说,本能的解放就是向野蛮状态的倒退。但

---

\* 译自马库塞:《爱欲与文明》,波士顿,1974年,第197—221页。

是，发生在文明高度发展时期的解放乃是生存斗争胜利的结果，而不是失败的结果，而且得到自由社会的支持，这种解放也许会有截然不同的后果。它仍然会是文明发展过程的颠覆，是对文化的一种破坏——然而，这种颠覆和破坏是在文化已完成了它的使命，已经创造了人类和自由世界以后进行的。这种解放也仍然会是一种“倒退”，但它是按照成熟的意识，在一种新的合理性的指导下进行的。在这些条件下，非压抑文明的可能性不是以妨碍进步为基础，而是以促进进步为基础的——这样，人们就会按其充分发展了的知识来安排自己的生活，并再次提出何者为善，何者为恶的问题。假如在人统治人的文明中积累的罪恶能通过自由得到赎补的话，那么，人们必须再犯一次“原罪”：“为了回到无罪状态，我们必须再品尝一下智慧之树上的果子。”<sup>①</sup>

有关非压抑本能秩序的想法必须首先接受最“无秩序”的本能即性欲的考验。只有当性本能依靠自身的力量并在变化了的生存和社会条件下产生出成熟个体之间持久的爱欲关系之时，才有可能建立起非压抑的秩序。我们不禁要问：在消灭了一切剩余压抑以后，性本能是否能使“力比多的合理性”得到发展，这种合理性不仅不与进步相冲突，而且还会促进社会向文明自由的更高形式发展。在这里，我们且用弗洛伊德自己的语言来探究这种可能性。

我们已经不止一次地阐明了弗洛伊德的这一结论，即社会对性本能控制的真正减少，即使在最适当的条件下，也会使性欲组织倒退到前文明阶段。这种倒退将突破行为原则的中心防线：它将阻止把性欲引向一夫一妻制的生育行为，取消对性反常行为的限制。在行为原则的统治下，个体肉体的性欲发泄以及与他人的性关系，一般只限于闲暇时间，并且用于准备和实行性交；只是在某些例外

---

<sup>①</sup> 海因里希·冯克莱斯特：《论木偶戏》，结束语。

的情况下,而且在达到很高程度的升华的时候,力比多关系才可以进入劳动领域。为了保持充足的精力和时间从事非满足性的劳动,加强了某些限制,这些限制使身体持久地非性欲化,以便使有机体成为对社会有用的行为的主客体。相反,假如从事劳动的时间和精力能减少到最低限度,而且对自由支配的时间不作相应控制,那么,这些限制的根据就不成立了。力比多将得到释放,并将超越现实原则给它带来的制度化的限制。

弗洛伊德再三强调,文明所依赖的持久的人际关系的先决条件是,性本能的目标受到抑制。<sup>①</sup>爱,以及爱所要求的持久的可靠的关系以性欲和“情感”的统一为基础。这种统一是严酷而漫长的教育过程的历史产物;在这一过程中,本能的合法表现成了至高无上的,而本能的各组成部分的发展则受到限制。<sup>②</sup>对性欲的文化提炼,性欲升华为爱情,均发生在确立了种种私人占有关系的文明中,这些关系与社会占有关系相分离,并在重要的方面与之相冲突。虽然在家庭之外,人们的生存主要是由其产品和活动的交换价值决定的,他们在家里和床上的生活却充满了神圣精神和道德律。人类被看作自在的目的而不仅是手段;但是,这种意识形态的有效性,只存在于个体的私人作用而不是其社会作用中,存在于满足性欲的领域内,而不是劳动的领域内。文明道德的全部力量都被用来反对把人的身体纯粹当作快乐的对象、手段和工具;这种肉欲化遭到禁止,并仍然是妓女、堕落者和性反常者的臭名远扬的特权。实际上,人正是在他的满足中,特别是在他的性满足中,才成为一种更高级的存在物,并遵从较高级的价值标准;性欲因为爱才变得高尚起来。随着非压抑现实原则的出现,随着行为原则所必需的剩余

---

① 《论文集》,伦敦,1950年,第4卷,第230页以后;《群体心理学与自我的分析》,纽约,1949年,第72、78页。

② 《论文集》,第4卷,第215页。

压抑的抛弃,这一过程将被颠倒过来。在社会关系方面,当劳动分工重新以满足自由发展的个体需求为目标时,这种肉欲化会被减少;而在力比多的关系方面,对身体肉欲化的限制也会放松。身体不再被当作是整天劳动的工具来使用,它将会重新性欲化。力比多的扩展引起的倒退将首先表现在所有性欲区的复活,并因而表现在前生殖器多形态性欲的苏醒和生殖器至上性的削弱。整个身体将成为一种发泄的对象,一种被享受的东西,成了快乐的工具。力比多关系的价值和范围方面的这种变化,将会导致使私人人际关系,特别是一夫一妻制和家长制的家庭得以组织起来的那些机构的瓦解。

这些似乎可以肯定这样一个设想:本能的解放只能导致一个性狂乱的社会,也就是说,导致一个不成其为社会的社会。但是,以上所说的这个过程不仅涉及力比多的释放,而且涉及力比多的改造:即将生殖器至上的性欲改变为整个人格的爱欲化。这是力比多的扩展,而不是爆炸——这是向个人关系和社会关系的扩展,这些关系通过压抑性现实原则弥补了个人关系和社会关系之间的裂缝。对力比多进行的这种改造乃是一种社会改造的结果,它使个体的需求和机能得到自由的发挥。在这些条件下,被改造的力比多的自由发展超出了行为原则机构,它同这些机构范围之内被压抑性欲的释放有着本质的区别,后者是受压抑的性欲的一种爆发;力比多依然带有压抑的标记,它以文明史上众所周知的可怕形式表现出来;表现在亡命之徒、“社会名流”、饥饿的雇佣军和监牢集中营卫兵们的性虐待狂和色情狂的无节制行为中。这种性欲的释放为不堪忍受的挫折提供了周期性的、必然的出路,它增强了而不是削弱了本能压抑的基础,结果一再被用作压制性统治的支柱。与此相反,在被改造的机构内,被改造的力比多的自由发展,虽然使以前受禁止的区域、时间和关系爱欲化,却会把纯粹性欲的表现减少到

最低限度,因为它把性欲的表现结合进包括劳动秩序在内的更加大的秩序中。在这个意义上,性欲转向自身的升华:力比多不只是简单地回复到文明前和婴儿阶段,而且还将改变这些阶段的反常内容。

性反常这个术语指的是具有不同起源的性现象。与文明不相容的本能发泄,与压抑性文明、特别是与一夫一妻制生殖器至上性不相容的本能发泄遭到同样禁忌。但是,在本能的历史动力内部,嗜粪癖和同性恋有着完全不同的地位和功能,同一种性反常行为内部也有着类似差别:自由的力比多关系中的施虐狂的功能与党卫军活动中的施虐狂的功能是不一样的。那些非人道的、带有强制性和破坏性的性反常行为似乎与压抑性文化中的人类生存的一般反常行为有关。但是,后者具有一个与前者不同的本能的实体;在高度发展的文明中,这种实体很可能以与正常状态一致的其他形式表现出来。然而,受压抑本能的组成部分和发展阶段遭到这一命运,并不都是因为这些本能阻碍了人和人类的进化。行为原则所需要的纯洁、规矩、干净和生殖并不是任何成熟文明所必然具有的。重新恢复史前阶段和婴儿阶段的愿望与态度并不一定是倒退:很可能是其反面,即向幸福的接近,这种幸福通常只是对美好前程的被压抑的憧憬。弗洛伊德最著名的论断之一就是给幸福所下的定义。他认为,幸福就是“史前愿望在后来的实现。财富不能给人带来幸福的原因,正是因为金钱并不是儿时的愿望。”<sup>①</sup>

但是,假如人的幸福取决于儿时愿望的实现,那么根据弗洛伊德的观点,文明就取决于对所有儿时最强烈的愿望即奥狄浦斯愿望的压制了。那么,在一种自由的文明中,幸福的实现是否依然需

---

<sup>①</sup> E. 琼斯:《西格蒙德·弗洛伊德的生平和著作》,纽约,1955年,第1卷,第330页。



要有这种压抑？或者说，对力比多的改造是否会取消奥狄浦斯状况？按我们的假说来看，作这样的推测是没有意义的；尽管奥狄浦斯情结是神经症冲突的主要根源和模式，但它显然不是文明中不满的主要起因，也不是消除这种不满情绪的主要障碍。即使在压抑性现实原则的统治下，奥狄浦斯情结也会“消失”的。弗洛伊德对“奥狄浦斯情结的消失”作了两个一般的说明：“奥狄浦斯情结难以实现因而开始灭绝”；或“它必须终止，因为取消这种情结的时机已到，正像恒牙开始冒出来的时候乳牙脱落一样。”<sup>①</sup> 在这两种情况下，奥狄浦斯情结的消失都是很“自然”的事。

我们已谈到过性欲的自我升华。这一术语表明，在一定的条件下，性欲能创造出高度文明的人类关系，而不从属于压抑人的组织，这一组织乃是已建立起来的文明强加于本能的。这种自我升华的先决条件是历史进步突破了行为原则的机构，这个进步转而又导致了本能的倒退。从本能发展的角度来看，这种倒退也就意味着性欲从一种单纯的生育行为变为一种“从肉体器官中获取欢乐的功能”。<sup>②</sup> 随着这种性欲原始结构的恢复，生殖功能第一的原则被打破了——与这种原则相应的肉体的非性欲化原则也被打破了。整个有机体都成了性欲的基质，另一方面，本能的对象也不再被一种特殊功能所吸引，即“将自己的生殖器同某个异性的生殖器相接触”。<sup>③</sup> 于是，本能的领域和对象被扩大成了有机体本身的生命。这一过程凭借其内在的逻辑很自然地揭示了性欲转变为爱欲的思想。

弗洛伊德后期著作之所以引进爱欲这一术语，肯定是出于不同的原因：作为生本能的爱欲意指一种能量较大的生物本能，而不

---

① 弗洛伊德，《论文集》，第2卷，第269页。

② 《精神分析大纲》，纽约，1949年，第26页。

③ 同上书，第25页。

是指一种范围较广的性欲。<sup>①</sup> 但是弗洛伊德没有把爱欲和性欲严格区别开来并不是偶然的,而且他对爱欲一词的用法(特别是在《自我与本我》、《文明及其不满》以及《精神分析大纲》等书中)意味着性欲本身含义的扩大。尽管弗洛伊德没有明确地提到柏拉图,但重点的改变却是十分明确的:爱欲意味着性欲在质上和量上的提高。这一提高了的概念似乎需要一个相应变化的升华概念。性欲的改造并不同于爱欲的改造。弗洛伊德所说的升华这个概念,指的是在压抑性现实原则支配下性欲所遭受的命运。因此,升华意味着本能的目的和对象所发生的变化,我们的社会价值因此而引起注意。”<sup>②</sup> 升华这一术语可用来指一组无意识过程,这些过程的共同特征是:

……对象力比多的目的乃是内部剥夺和外部剥夺的结果,它遭到了程度不等的歪曲、改造或限制。在绝大多数情况下,新的目的与性的满足不相干,它是禁欲的或非性欲的。<sup>③</sup>

升华的这一模式在很大程度上是由特定的社会需求所决定的,它不能自动地扩大到其他具有不同“社会价值”的不那么压抑的文明中去。在行为原则的支配下,人在幼儿期以后将力比多转移到各种有用的文化活动中。于是,升华就对这种被预先决定的本能结构起作用,限制性欲的功能和时间,把性欲纳入一夫一妻制生育的轨道,使大部分身体非性欲化。升华同被预先规定的力比多及其

---

① 参见 S. 伯恩菲尔德和 E. 比伯林的论文,载《意象》杂志,第 21、22 卷(1935、1936 年)。

② 弗洛伊德:《精神分析引论新编》,纽约,1933 年,第 133 页。

③ E. 格洛弗:《升华、替代和社会焦虑》,载《国际精神分析杂志》,第 12 卷,1931 年,第 3 期,第 264 页。

占有性的剥削的和攻击性的力量一起起作用。对快乐原则的压抑性“改造”先于现实的升华,后者将压抑的因素转用到有益的社会活动中去。

但是,还存在着升华的其他形式。弗洛伊德谈起过“目标受到限制”的性冲动——无需用升华来说明这种性冲动,尽管它们与升华了的冲动“密切相联”。“它们并没有放弃直接的性欲目标,但内在的阻力使它们无法达到这些目标;它们停留于某种近似的满足中。”<sup>①</sup> 弗洛伊德把这些本能称为“社会本能”,并以“父母与子女间的感情关系,朋友之间的友情以及以性吸引为基础的婚姻中的感情纽带”作为例证。不仅如此,在《群体心理学和自我的分析》一书中,弗洛伊德强调指出,社会关系(文明“社会”)正是以这种未被升华的和升华了的力比多纽带为基础的,“对妇女的性爱”以及“对其他男人的那种非性欲化的、升华了的同性爱”成为一种持久的扩展的文化的本能渊源。<sup>②</sup> 弗洛伊德本人著作中的这一思想表明了一种文明观,它根本不同于以压抑性升华为基础的文明,即从自由的力比多关系发展而来并靠自由的力比多关系所维持的文明。G. 罗海姆曾引用费伦茨的“非生殖性力比多”<sup>③</sup> 的概念来证实他有关文化的力比多起源的理论。随着极端紧张状态的消除,力比多从对象流回到身体。“整个有机体重新获得力比多的结果是产生了一种幸福感,人的器官在这一过程中得到劳动报酬和进一步活动的刺激。”<sup>④</sup> 这一概念假定力比多有一种发展文化的“非生殖趋向”——换言之,力比多本身具有内在的“文化”表现的趋向,它不需要外在

---

① 《百科全书》条目:《力比多理论》,重新刊登在《论文集》,第5卷,第134页。

② 同上书,第57页。

③ 《生殖理论研究》,莱比锡,1924年,第51—52页。

④ 罗海姆:《文化的起源与功能》,载《神经和心理疾病专辑》,第59辑,1943年,第74页。在他为《精神分析年鉴》第1卷,(1945年)撰写的“升华”条目中,他强调,在升华中“本我力求以一种伪装的形式重新征服这一基地”,从而“与流行的观点形成鲜明的对照……在升华中,我们没有任何由超我从本我中夺走的基地,恰恰相反,我们所有的是被本我淹没了的超我的地盘”(第117页)。这里强调的也是力比多在升华中的优势。

的压抑性改造。而且，力比多本身所具有的这种“文化”趋向似乎是非生殖性的，也就是说，它脱离了生殖至上的原则向整个有机体的爱欲化方向发展。

这些概念几乎承认了非压抑性升华的可能性。这些概念的其他含义我们以后再研究。的确，在现存的现实原则的支配下，非压抑的升华只能体现在边际的不完全的各个方面；它的全面发展的形式即是没有非性欲化的升华。本能没有“脱离”它的目标，它在一些活动和关系中得到满足；从“有组织的”生殖性欲的意义上来说，这些活动和关系是非性欲化的，但它们仍具有力比多和爱欲的性质。当压抑性升华普遍地存在于文化中并决定了文化的时候，非压抑性升华必然与整个社会效用领域发生矛盾；从这一领域来看，这种非压抑性升华否定了一切被认可的生产和行为。这样，俄耳甫斯和那西塞斯的形象再次复活了：柏拉图谴责俄耳甫斯的“软弱”（他只是一个琴师），俄耳甫斯因为软弱受到诸神的惩罚，<sup>①</sup> 正像那西塞斯因拒绝“参与尘世”生活而受到应有惩罚一样。在现实面前，他们受到了谴责；因为他们拒绝必要的升华。但是，

……升华并不总是对欲望的否定，它并不总是采取与本能对抗的形式。它可以是为了某种理想的升华。这样，那喀索斯不再会说：“我爱的是实际存在的这个我”，他会说：“我的实际存在使我爱我自己。”<sup>②</sup>

俄耳甫斯和那西塞斯的爱欲使现实陷于力比多的关系中，这种关系改造个体和他的环境；但这种改造是独特个体的孤立行动，

---

① 《会饮篇》，179D。

② G. 巴歇拉尔：《水和梦》，巴黎，1942年，第34—35页。

因而它导致死亡,即使升华不是反对本能而是肯定本能的话,它必定是一种具有共同基础的超个体的过程。作为一种孤立的个体的现象,自恋的力比多的复活不是一种文化建设,而是一种神经病:

“神经症与升华之间的区别显然是这个现象的社会方面。神经症使人孤独,升华则使人联合起来。在升华中,新的东西,如家庭、共同体或工具被创造出来,这种新的东西是在群体中、或是为了群体的需要而被创造出来的。”<sup>①</sup>

力比多只有作为一种社会现象才能走自我升华之路:作为一种未受压抑的力量,它只有在一定的条件下才能促进文化的形成,这些条件使人们在改造环境中互相联合起来,以发展自己的需求和机能。假如有机体不是作为异化劳动的工具而是作为自我实现的主体存在的话,换句话说,假如对社会有用的劳动同时也能直接满足个体的需要的话,多形态性欲和自恋性欲的重新复活,将不再是对文化的一种威胁,它本身就是一种文化建设。在原始社会中,这一劳动的组织也许是直接的、“自然的”;但在成熟文明中,只能把它看作解放的结果。在这样的条件下,“从身体各器官获得快乐”的冲动就可在持久的、扩大的力比多关系中寻求自身的目标,因为这一扩大能增加和加强本能的满足。更重要的是,爱欲的本性不会证明下述思想是正确的:冲动范围的“扩大”局限在肉体的领域。假如有机体的肉体部分和精神部分的矛盾分离乃是历史压抑的结果,那么,克服这种矛盾将为这种冲动开辟精神的天地。关于易受感官影响的理性的美学思想表明了这样一种倾向。但它与升华有着本质的区别,因为精神领域成了爱欲的“直接”对象,但又依

---

<sup>①</sup> 罗海姆:《文化的起源和功能》,第74页。

然是力比多的对象：能量与目标都没发生任何变化。

爱欲与爱神说到底是一个东西（爱欲不一定是爱神，而爱神一定是爱欲），在神学产生近两千年后的今天，这一思想可能是令人奇怪的。把柏拉图当作这一论断的辩护人似乎也是不合理的，因为正是柏拉图把压抑性的爱欲定义引进了西方文化体系。不仅如此，柏拉图还在《会饮篇》中对精神关系的性起源及其实质作了最明确的赞美。在第俄提玛看来，爱欲驱使人们从对一个美的事物的欲望发展到对另一个美的事物以至一切美的事物的欲望。因为“一个事物的美同另一个事物的美是相似的”。因此，“不承认一切事物的美的同一性”是愚蠢的。从这种真正的多形态性欲中产生出对使被欲求事物具有生气的东西（精神及其各种表现）的追求。从对某一个对象的肉体的爱，到对其他对象之肉体的爱，再发展到对能产生美感的劳动和游戏的爱以至对美的知识的爱，这是爱欲实现的一个完整的上升过程。一个真正的同性恋阶段乃是通向“更高级文化”的道路。精神上的“生育”就像肉体的生殖一样都是爱欲的功能；城邦合法的、真正的秩序与爱情合法的真正的秩序一样，也是一种爱欲的秩序。爱欲的文化建设力量是非压抑性的升华，性欲的目标既未被偏移，也未受到阻碍；相反，性欲在实现了自身的目标以后，又超越了这一目标，去追求别的目标，以追求更充分的满足。

按照非压抑性升华这一思想，弗洛伊德的爱欲定义具有了更丰富的含义。爱欲是“使生命体进入更大的统一体，从而延长生命并使生命进入更高发展阶段”的一种努力。<sup>①</sup>生物的动力成了一种文化的动力。快乐原则显示了自身的辩证法。爱欲的目标是要使整个身体成为快乐的主—客体，这就要求不断完善有机体，增强其

---

<sup>①</sup> 弗洛伊德：《论文集》，第5卷，第135页。

接受能力,发展其感受性。这个目标还为实现自身制定了规划:废除苦役,改造环境,征服疾病和衰老,建立安逸的生活。所有这些活动都直接来源于快乐原则,同时构成了这样一种劳动,它将个体联合起来,建立“更大的统一体;它们不再局限于行为原则的伤害性统治中,它们改变了冲动,而没有阻止冲动的实现。这就是升华,因而也是一种文化;但这种升华是在扩大和保持力比多关系的体系中进行的,而这种关系本身又是一种劳动关系。

关于爱欲具有的劳动倾向的观点,对于精神分析来说并不陌生。弗洛伊德本人曾经说过,劳动为“大规模地发泄力比多的冲动包括自恋冲动、攻击性冲动和性欲冲动提供了一种机会。”<sup>①</sup>我们对弗洛伊德的这种说法提出疑问,因为它没有把异化劳动和非异化劳动(苦役和劳动)区别开来。<sup>②</sup>异化劳动,就其实质而言,是对人的潜力的压抑,因而也是对渗透到劳动中的“力比多冲动”的压抑。但是,如果从弗洛伊德在《群体心理学和自我的分析》一书中提出的社会心理学来看,这种说法又具有不同的含义。弗洛伊德指出:“力比多以维持生命的需求得到满足为基础,并把参与这一过程的人看作其首要对象。”<sup>③</sup>假如把弗洛伊德这一命题引伸开来的话,那就可能推翻弗洛伊德的基本观点:“生存斗争”(即“为满足维持生命的需求”而进行的斗争)按其本质来说是反力比多的,因为它凭借约束人的现实原则对本能实行必要的控制。然而必须注意的是,弗洛伊德不仅将力比多同满足维持生命的需求联系在一起,而且同人为达到这种满足而作的共同努力即劳动的过程联系在一起:

---

① 《文明及其不满》,伦敦,1949年,第34页注。

② 见本书第四章。

③ 《群体心理学自我的分析》,第57页。

……经验已经证明,在合作的情况下,力比多关系通常是在工友之间形成的,它们扩大和巩固了工友之间的关系,使之超出纯粹的功利范围。<sup>①</sup>

假如上述论断正确的话,就不能把匮乏说成是文明的压抑本能的充足理由,也不能把它看作否认有可能建立非压抑性力比多文化的充分理由。弗洛伊德在《群体心理学和自我的分析》一书中提出的思想,不只是重申他关于爱欲是文化的创造者的理论;在这里,文化倒成了爱欲的创造者,就是说,成了爱欲内在趋势的“自然”实现。弗洛伊德文明心理学的基础是匮乏和本能的自由发展之间的尖锐冲突。但是,假如匮乏自身成了力比多发展的主要领地的话,这个矛盾也就不存在了。生存斗争不仅未必会取消本能自由的可能性(正如我们在第六章中所说的那样);而且甚至会成为本能满足的一个“支柱”。构成文明基础的劳动关系以及文明本身,都将得到没有失去性欲的本能能量的“支持”。于是,整个升华概念遇到了危机。

现在我们可以对没有(压抑性)升华的劳动问题,对于社会有利的活动问题作一重新讨论。这个问题乃是改变劳动性质的问题,通过这一改变,劳动成了娱乐——人的各种能力的自由发挥。实现这种变化的本能的先决条件是什么?芭芭拉·兰托丝在她的《劳动与本能》一文中对这个问题作了具有深远意义的回答。<sup>②</sup> 她根据这些活动所涉及的本能阶段给劳动和娱乐下了定义。娱乐完全服从快乐原则,快乐处在运动之中,因为它使性欲器官活跃起来。“娱乐的基本特征是,它在自身中得到满足,除了本能的满足之外没有别

---

<sup>①</sup> 《集团心理和自我分析》,第57页。

<sup>②</sup> 《国际精神分析杂志》,第24卷,1943年,第三、第四部分,第114页以后。



的目的。”决定娱乐的冲动乃是前生殖器的冲动；娱乐表现为一种无对象的自体爱欲，并满足了已指向对象世界的那部分本能。相反，劳动则是为自身之外的目的服务的，即为自我保存的目的服务的。“劳动就是自我为……从外部世界得到自我保存所需要的一切东西而作出的积极努力。”娱乐与劳动之间的这一区别确定了本能组织与人类活动的组织之间的平衡：

“娱乐自身就是一种目的，劳动则是自我保存的方法。本能和自体性欲活动寻求不带其他后果的快乐；而生殖活动则是为了繁殖后代。对性本能的生殖组织在自我本能的劳动组织中有其对应物。”<sup>①</sup>

因此，区别娱乐和劳动的标志不是内容而是目的。<sup>②</sup>对本能结构的改造（例如从前生殖器阶段发展到生殖器阶段）需要改变人类活动的本能价值，而不是改变其内容。例如，假如劳动能伴之以前生殖器多形态爱欲的恢复的话，而且并不失去其劳动内容。那末，劳动便可能自在地起满足作用，现在，作为克服了匮乏和异化的结果而出现的，正是这样一种爱欲的恢复。因此，这种改变了的社会条件，为使劳动变为娱乐活动创造了本能的基础。用弗洛伊德的话来说，人为得到满足而作出的努力越是不受统治利益的干扰和支配，力比多就越能自由地以生命的主要需求得到满足为支撑，升华和统治联结在一起。因此，取消升华和改变本能结构，也将改变已经成为西方文明特征的对人和自然的基本态度。

在精神分析的文献里，力比多劳动关系的发展通常被归为“作

---

① 《国际精神分析杂志》，第 117 页。

② 同上书，第 118 页。

为某种文化主流的一般的母性的观点”。<sup>①</sup>与其说它是成熟文明的一种可能性，倒不如说是原始社会的一个特征。玛格丽特·米德对阿拉佩斯文化所作的解释集中在阐述这一观点上：

“在阿拉佩斯人看来，世界是一个必须耕耘的花园，这不是为了耕耘者自己，不是为了炫耀自夸，不是为了储存和谋取暴利，而只是为了让草木、猪狗尤其是孩子们能健康成长。从这一观点中，我们可以看到阿拉佩斯文化许多别的特征。例如，不存在老年人与青年人之间的冲突，不存在任何妒忌和猜疑，人们特别注重相互间的合作。”<sup>②</sup>

这段话主要显示了对世界的根本不同的体验：自然界不是被看作统治和剥削的对象，而是一座“花园”，这座花园在使人类成长的同时，也使自己繁荣了起来。这种观点把人和自然统一在一种非压抑的、仍然起作用的秩序中。我们已经看到，许多在其他方面迥然不同的思想传统（如对行为原则的哲学对抗；俄耳甫斯和那西塞斯原型；美学理论）都持有这种观点。但是，有关这一秩序的精神分析和人类学的概念都面对着史前和前文明的过去，而我们有关这一概念的讨论则着眼于未来，着眼于完全成熟的文明状况。性欲转变为爱欲并且扩展为一种持久的力比多劳动关系的先决条件是：对巨大的工业设施进行合理的重组，高度专业化的社会劳动分工，各种奇异的破坏性能力的利用以及广大群众的大力协作。

有关发达工业社会中力比多劳动关系的观念在传统思想中找不到根据，即使有人支持这种观点，似乎也会带有危险性。使劳动

---

① 罗海姆：《文化的起源和功能》，第75页。

② 《三个原始社会中的性和气质》，纽约，1952年，第100页。

成为一种快乐,这是傅立叶宏伟的社会主义乌托邦的核心思想。他说,

如果劳动是上帝赐予我们的命运,人们怎么能相信,上帝希望强迫我们劳动,怎么能相信,上帝竟不知道怎样运用某种高尚的手段、某种诱饵把劳动变成为快乐呢?①

傅立叶坚持认为,要实现这种转变就得彻底改变社会的各种制度:即按照需要分配社会产品,按照个人的能力与爱好分配工作,不断调换工种,缩短劳动时间,等等。但实际上,“有吸引力的劳动”的可能性首先来自力比多能量的释放。傅立叶假设存在着一种驱使人们愉快地合作的有吸引力的产业。这种有吸引力的产业又是以存在于人的本性中的感情吸引力为基础的。感情吸引力不顾理性、责任和偏见的反对而始终存在着。它有三个主要目的:第一,为人们提供“享受即使人的五官得到愉悦;第二,形成力比多群体(即友情和爱);第三,建立和谐的秩序,根据个体“情感”的发展(机能的内在和外在的“发挥”),将这些力比多群体组织起来从事工作。② 可见,傅立叶比其他空想社会主义者更接近于这样一个观点,自由取决于非压抑性升华。但是,在傅立叶为实现这一理想而描绘的详细蓝图中,他把希望寄托于庞大的组织管理机构,因而仍然保留了压抑的因素。法伦斯泰尔的劳动公社寄希望于“欢乐的力量”而不是自由,是大众文化的美化,而不是对这种文化的抛弃。作为自由娱乐的劳动不能从属于管理;只有异化劳动才需要用理性程序来组织和管理。非压抑性升华创造了自身的文化秩序,它超出

---

① F. 阿曼德等编:《傅立叶原著精选》,巴黎,1937年,第3卷,第154页。

② 《傅立叶原著精选》,第2卷,第240页以后。

了组织和管理的范围,但又是以这种范围为基础的。

我们一再强调,非压抑性升华同行为原则的机构是根本不相容的,是对这一原则的否定。指出这种矛盾尤为重要,因为弗洛伊德以后的心理分析理论表现了一种明显的倾向,即想消除这个矛盾,把压抑性的生产称颂为人的自我实现。艾夫斯·亨德里克在他的《劳动与快乐原则》一文中提供了一个典型的例子。<sup>①</sup>他指出,“行使可用于劳动的生理器官的能量和需求”不是来自力比多,而是来自某种特定的本能,即“操纵本能”。这种本能的目的是“熟练地使用知觉、智力和运动神经的技能……来控制或者改变一部分环境”。这种要求“一体化和熟练操作”的内驱力,“从心理和情感上来说可以看作是对进行有效劳动的需求”。<sup>②</sup>由于劳动本身被看作是一种本能的满足,而不是对它的“暂时否定”。在有效的操作中,劳动也能“产生快乐”。“操纵本能”的满足产生劳动的快乐。但“劳动的快乐”与力比多的快乐通常是相重合的,因为“一般来说,或者说在通常的情况下,作为劳动起作用的自我组织同时也被用以释放多余的力比多张力。”<sup>③</sup>

弗洛伊德理论的修正通常都意味着一种倒退。有关任何特殊本能的假说都是循环论证,有关特殊的“操纵本能”的假说更加如此:这种假说推翻了弗洛伊德所建立的“心理机制”的整个结构和动力。而且,由于它把行为原则解释成为一种本能需求的满足,抹煞了这一原则最具压抑性的特征。劳动完全是现实原则的主要社会表现形式。劳动以延误和歪曲本能的满足为条件(弗洛伊德也这么认为),就此而言,劳动同快乐原则相冲突。假如劳动的快乐同力

---

① 艾夫斯·亨德里克:《劳动与快乐原则》,载《精神分析季刊》,第12卷,1943年第3期。

② 同上书,第314页。

③ 同上书,第317页。

比多的快乐“通常是相重合”的，现实原则的概念就成为无意义的、多余的了。并且，弗洛伊德所描述的那种本能的变化充其量不过是一种反常的发展。即使确定了一种与现实原则不同的劳动原则（像亨德里克所做的那样），也不可能拯救现实原则；因为假如现实原则不控制劳动的话，实际上它在现实中也就不没有什么好控制的了。

的确，存在着这样的劳动，它在熟练地操纵“可用于劳动的”身体器官中产生快乐。但这是哪一种劳动，又是哪一种快乐呢？假如快乐确实存在于劳动的行为之中，而不是在它之外的话，这种快乐必定起源于行动着的身体器官和身体本身，并能刺激爱欲器官，或使整个身体爱欲化；换句话说，这必然是一种力比多的快乐。在由操作原则所支配的现实中，这种“力比多的”劳动是十分少见的，它只能作为一种“怪癖”、消遣而存在于劳动世界之外或其边缘，或者存在于一种直接的爱欲场合。在盛行的分工中的一般劳动（即对社会有用的职业活动）乃是这样一种劳动：个体在劳动中并不能满足自己的冲动、需求和能力，而只能履行一种预先确定的职能。但是，亨德里克并没有注意到异化劳动这一事实，异化劳动乃是在现行现实原则支配下劳动的主要方式。当然，在异化劳动中也会有“快乐”。打字员打出准确的文本，裁缝交出合身的衣服，美容厅服务员做出漂亮的发型，劳动者完成了他的工作，当他们“出色地完成了工作”以后，都会感到快乐。但是，这里所说的快乐都是外在的欢乐（期望能得到报偿）。或者说，是满足于在适当的职位上忙碌着（其本身就是一种压抑的标志），满足于自己为机器的运转作出了贡献。上述任何一种场合下的快乐，都与原始本能的满足无关。把装配线上、办公室里和商店里的各种操作同本能需求联系在一起，无异于把人性的丧失作为快乐来称颂。亨德里克提出这样一个观点并不奇怪：有这么一支军队，它对“夺取胜利和愉快的结局”已不抱任何“幻想”，它所以还在战斗仅仅是因为战士的职责就是打仗，

“履行职责是唯一还有意义的动机”。<sup>①</sup> 亨德里克把这样一支军队的有效工作看作是“对人有效地从事工作的意志的严格检验”。因为这是一项“工作”，所以必须完成这项工作——这实际上是最极端的异化，是本能自由和思想自由的彻底丧失，压抑已成了人的第一本性，而不是第二本性。

与这种荒谬的论点相反，精神分析学的真正精神就在于百折不回地努力揭示生产性哲学背后的反人道主义的力量：

“在一切事物中偏偏艰苦劳动成了一种美德，而不是我们的远祖一直宣传的灾难……我们的孩子应当这样来培养他们的下一代，使他们不必像神经症患者那样把劳动看作是必不可少的。非劳动不可乃是一种神经症症状。它是一种支柱。它企图使人感到自己有价值，虽然对他的劳动并不存在任何特殊的需要。”<sup>②</sup>

（陈学明 张 燕 译 赵月瑟 校）

---

① 《劳动与快乐原则》，第 324 页。

② G. B. 奇泽姆在“持久和平与社会进步的精神病学”讨论会上的发言，载《精神病学》，第 9 卷，1946 年，第 1 期，第 31 页。

## 当代工业社会的攻击性\* (1956年)

本文论述的是所谓“富裕社会”的紧张和负担。提出富裕社会这一概念(无论正确与否)是为了说明当代的美国社会。美国社会的典型标志是：一、工业技术力量的高度发达，这一力量大部分被用来生产和分配奢侈品，被用来玩乐，挥霍，“有计划地消费”日用品，和用到军事和半军事方面上去——换句话说，用到了经济学家和社会学家们通常所指称的“非生产”品和服务行业上去了；二、生活水平的提高，甚至连非特权阶级也分享到了一部分好处；三、经济和政治权力的高度集中，政府不断加强了对经济生活的组织干预更促进了这一集中；四、科学和伪科学的研究，对个人和集团在工作 and 业余时间的行为的控制和操纵——对心理、无意识和下意识的行为的研究取得了丰硕成果；为了商业目的和政治目的，这些研究成果得到了充分的利用。所有这些都是互相联系着的：它们造成了由“富裕社会”的正常功能所表现出来的综合病症。本文不打算逐个地论述它们的相互关系，但是从社会学的角度来看，这一相互关系可以被用来论述这样一个论点：个人所承受的紧张和负担的根子不是个人的紊乱和病症，而是基于社会(和个人)的正常功能。

或许医生明白什么叫“正常功能”。当有机体不受干扰，并和生理结构和心理结构协调地工作时，它的功能就是正常的。当然，在

---

\* 译自马库塞：《工业社会的攻击和适应》，法兰克福(美因河畔)，1968年，第2—22页。

人类各个成员之间,人的能力和可能性可能会有所不同;甚至连人类本身也随着历史的推移发生了不断的变化;但是所有这些变化却都是在生理结构和心理结构基本上不变的情况下发生的。医生在诊病时,当然要考虑到病人的环境,教育和职业;这些因素可以限定正常功能的定义及其范围,当然一般来说,它们总是使医生归于失败,然而作为范畴和目标,正常却总是一种清楚明了的说法。它和“健康”是一致的,各种各样的偏离就是得了不同程度的“疾病”。

精神病医生看问题就完全不同了。由于我们是从“正常”这种说法的最广义来理解它的,因此精神病学家,精神疗法学家和精神分析学家都同样可以使用这种说法。但是一当差别和我们的论题有关时,我们就要注意到这些差别了。粗看起来,正常的一般定义和医生给它下的定义并无差异。精神(灵魂和肉体)的正常功能可以使个人的活动和他是一个孩子,是一个成人,是父亲或母亲,是未婚的或已婚的身分相符,可以使他的活动和他的工作、职业和地位相称。但是我们马上就可以看到,这一定义包含了属于一种全新范围的因素,即社会范围的因素。从社会的更本质的意义上来看,它主要是作为正常的一个因素,而不是作为外界影响的因素,因此,“正常”的基本含义主要指的是社会方面和结构方面的,而不是个人方面的。对于什么是消化系统的正常功能,肺和心的正常功能,也许能够很容易地取得一致;但是在爱情,憎恨,工作和业余,活动集会,高尔富球场,贫民区,监狱和军队中,什么叫正常功能?一个健康的董事和一个健康的工人或黑人,他们的消化系统和肺部的正常功能确实并无什么差别;但是他们精神的正常功能却完全可以有区别。是的,一个人可以和别人一样思想、感觉和行动,但他却可以是反常的。什么叫“正常”的爱,“正常”的家庭,“正常”的劳动?



精神病医生确实可以和(其他)医生一样去治病,用他的疗法想方设法使病人重新适应他的家庭,他的职业,他的环境,精神病医生的办法就是尽可能地影响环境因素,或者甚至是改变这些因素。然而他马上就计穷力竭了,例如病人的紧张和负担从根本上说不是由于他的职业,他的周围环境,他的社会地位的某种不利状况引起的,而是由职业,周围环境和社会地位的一般性质所引起的,在这三者的正常情况下引起的。

使病人在这方面正常,就是使这种紧张和负担正常化;或者说得干脆一点,就是使他进入这样的状况:他有病,并且把自己的病当作健康,而不是使这个自我感到健康和正常的他还注意到自己患有这种疾病。当他所从事的工作从本质上来说是“单调的”,无聊的,而且是多余的时候(尽管这一工作的收入可能是丰厚的,是“社会”必需的),就可能会出现上述状况;当有关人员属于一个和统治社会相比是非特权阶级的少数民族的时候,当这个民族自古以来就很贫困,并因此专门从事低下“肮脏”的体力劳动的时候,也可能出现上述状况。同样的状况还可能出现在(尽管形式不同)另外一批人身上,即工业和政治的主人们的身上:获得成功和发财致富要求他们具有肆无忌惮、冷酷无情和不断攻击的特性,并把这种特性再生产出来。在上述这些状况中,“正常的”功能都可能导致对人的本质的歪曲和摧残——尽管对人的本质的特性所能下的定义已经相当狭窄。E. 弗洛姆写了一本健全的社会<sup>①</sup>。从题目上看,就知道讲的是一个未来的社会,而相对的现存的社会则是有病的,不正常的。至于说到一个病态社会的公民,尽管他的举止态度在这种社会里是正常的,适当的和健康的,我们还是禁不住要问:难道这样的个人就没有病吗?难道这种状况就不要求对什么是精神健康持有

---

① 《现代人及其前途》,法兰克福(美因河畔),1961年。

异议吗？这种相反的看法所坚持（恪守）的那些精神特性，遭到了统治着病态社会的健康的禁止、限制或歪曲（例如，精神的健康意味着有能力作为一个局外人而活着，过着一种不合拍的生活）。

我们首先想探讨一下“病态社会”的定义，然后再来研究这一定义是否适用于“富裕社会”，或究竟能适用到多大程度。一个社会的基本制度和关系（它的结构）所具有的特点，使得它不能使用现有的物质手段和精神手段使人的存在（人性）充分地发挥出来，这时，这个社会就是有病的。人的可能的状态和实际状态之间的鸿沟越大，我们称之为“补充压抑”的需要就越大，也就是说，不是有利于维护和发展文明，而是有利于使现在的社会继续存在下去的合法兴趣的本能压抑就越大。对个人来说，这一补充的本能压制和逼迫带来的是新的紧张和负担（即位于社会冲突的彼岸、居于社会冲突之上或社会冲突之下的紧张和负担）。一般地说，社会过程的正常功能就已保证了必要的适应和屈从（害怕失去工作或社会地位，害怕受到社会蔑视，等等），用不着为了施加补充的心理压力而采取特殊的手段。但是，在现代的富裕社会里，在人的自由的现有的存在形式和能达到的可能性之间存在着某种矛盾，所以，如果社会想要避免发生过分的不快，它就必须使个人进行有效的合作。这样，人的心理就不自觉地和自觉地接受和屈从于制度的控制和操纵。

这里要对我们分析的方法作几点说明。当我们讲到一个社会要继续存在就要有“必要的”补充压抑或要有有效的操纵和本能控制的时候，我们指的不是一种被认识到的必要性和一种有计划推行的政策：它们可能以这种形式出现（而且越来越以这种形式出现），或者不以这种形式出现。我们指的是倾向——力量，人们可以通过对现存社会的分析来证明它们，而且尽管政治家们并没有注

意到这些力量,它们还是表现了出来。它们反映了现存的生产、分配和消费机器的要求——经济的,技术的,政治的和精神的要求。人民依附于这部机器,为了保证这部机器的不断运转,同时也是为了保证产生于这部机器的组织的那些社会关系的不断运转,这些要求就必须得到实现。这些客观的倾向在经济发展,工艺变化,一个国家或国家集团的外交和内政上都反映了出来;它们在各个社会阶级、利益集团和政党中产生了共同的、超个人的需要和目的。在社会集体的正常条件之下,这些客观倾向赋予个人的利益和目的以一定的形式并吸收它们,而又不使社会遭致破裂。当然,特殊的利益不是简单地由一般的利益决定的,它有它自己的自由范围,并根据它在社会中的地位,而有助于一般的利益的定型。马克思认为,社会发展的客观倾向是在个人“背后”实现的;这句话对今天的先进社会来说虽然适用,但有很大的局限性。对需要、满足和本能施行计划和管理,长期以来就是政治和商业的必然因素;这证明了在普遍的盲目性中有着明智性。

上面谈到的是在先进工业社会里对心理的系统操纵和控制。为什么要操纵和控制以及由谁来操纵和控制呢?〔控制的〕一般的客观目标是使个人和社会强加于他的生活方式相妥协,这一目标高于为了某些意图,为了政治目标和利益而进行的任何控制。由于强有力的补充压抑在这一妥协中发挥着作用,所以就必须有(个人必须买进或卖出的)商品,(个人必须利用或提供的)服务,(个人必须选举的)候选人,(个人必须享受的)娱乐,(个人必须拥有的)地位象征的充分自由作为缓冲——一种带强制性的必要性,因为社会的存在是依赖于这些商品的不断生产和消费的。换句话说,社会的需要和政治的需要必须变为个人的本能的需要。在社会的生产力没有大量生产和大量消费就无法维持下去的情况下,这些需要就必须标准化、协调化和普及化。当然这些控制并不是阴谋的结

果,不是由某个当局操纵的(尽管中央集权的趋势在增长);相反,控制分散在全社会,(在不同程度上)是由邻里,由“社会地位相同的人组成的团体”,由宣传工具,由集团和政府来进行的。当然,有效的控制主要是通过经济,特别是通过社会学和心理学来实现的;控制作为工业—社会学和工业—心理学,或者说得婉转一点,作为“人的关系的科学”,成了统治势力手中不可缺少的工具。

这些简短的说明表明,社会渗入心理已有多深,心理的健康和正常在多大程度上已不再是个人的事情,而是社会的事情了。社会和个人之间的和谐关系可能会有所进展,如果社会创造条件使自由,和平和幸福的现有可能性化为现实的话,就是说,如果创造条件把性欲,生活本能从破坏本能的优势中解放出来的话。但是,如果没有这些条件,那末健康的正常的个人就会具有一切特性,使自己和同一社会的同样正常的其他个人和睦相处,而正是这些特性是测量压制,测量受到摧残的人的本质的存在的尺子,人的这种受到摧残的本质使人安于自己受到的压制,安于生活本能受到的压抑及不再具有攻击性。这样产生的紧张用个人—心理学,或个人—治疗,或其他任何一种心理学都是无法解除的——只能用政治方法才能解除;把社会作为需要的体系加以反对。当然,治疗能揭露这种情况,而且为这样一场斗争准备心理基础——在这种情况下,精神病治疗就可能是一种破坏性的行为……

现在的问题是,本能管理的社会压力在当代美国社会是否会产生阻碍生活本能的发挥,并且使攻击本能成为越发强烈的消极条件呢?如果社会压力是从这个社会的结构中产生的,如果这种社会压力在社会成员中唤起需要和满足,而这些需要和满足本能地再产生压抑的话,那末,对这一问题的答复应该是肯定的。

粗看起来,这个社会的社会压力和任何其他一个在强大的工艺变动的作用下发展着的社会的社会压力颇为相似,它推动着新

的需要,推动着工作和业余的新形式的形成,并因此渗透到整个社会关系中去,导致对一切价值进行一次全面的重新估价。当前的工艺发展在质量和数量上改变着现存的社会条件和关系,因为体力劳动越来越不需要了,甚至于越来越不经济了,因为连职员的工作也越来越“自动化”了,管理人员和政治家的工作也越来越成问题了。因而随着生存斗争越发成为不必要的必要性,作为生存斗争的社会存在的传统内容和意义也就越发贫乏,毫无意义。但是,未来的选择是:异化劳动的可能废除会作为“幽灵”而出现;事实上,如果把这一选择设想成进步,设想成现存社会的发展,那末,生活就会叫人难以忍受,就会变成甚至是最富有妄想力和自由活动:在愈来愈小的范围内进行笨重的,翻来覆去的有组织的劳动,有管制的自由,有管制的创造活动。

然而,用“自动化的幽灵”进行威胁却是一种思想意识。一方面,这种思想意识有助于维护和再生产寄生的、因为从技术上来说是不必要的劳动和工作(失业作为正常现象比粗笨劳动更糟糕);另一方面,它又有助于培养对业余时间进行组织和管理的人才,就是说,延续和扩大控制。对于现存的制度来说,真正的危险不是异化劳动(失业)的废除,而是非异化劳动(社会劳动)的可能性,即非异化劳动的必要性(城市的全面新建;人的私有住宅和设施的重建;在消除了对大自然的商业暴行后对环境的改造;满足生存斗争需要的救济事业和教育事业的建设;所有这些都还可以使人们忙上一个世纪)。但是,在发生这些变化的过程中,主宰社会的利益就可能得不到发展,换言之,可能导致限制私人企业,废除市场经济,废除经常的备战政策和军事干涉政策,代之以东西方合作以及富国和穷国的合作。这种发展趋势是决不会停顿下来的,技术进步的新的、异常有效的和全部的手段,暂时把人们从生理和心理两方面

组织起来反对这种可能性；他们必须把耗费精力的，落后的生存斗争进行下去，在这场斗争中，他们再生产出自我压抑。

这样，我们就碰上了由社会结构转化为个人心理结构的真正矛盾。这一矛盾唤起和增强了破坏性的趋势，社会可以在个人的私人行为和政治行为中几乎不用升华的方式来利用这些趋势——并因此可以在全民族的行为中利用它们。破坏能量变成社会可用能量，攻击的冲动滋养着进步：经济的、政治的和技术的进步。在现代科学企业中，在商业企业中，和在作为一个整体的国家中，建设性和破坏性推动着商品的生产 and 消灭，有助于生和死；生育和杀戮是不可分地互相联系着的。例如，限制原子能的利用，同时就缩减了它的和平力量和军事力量；改善和保证我们的生活条件只是为毁灭生命效劳的科学的副产品；如果减少出生率，那末同时就减少了所期望的劳动力和所期望的顾主。这样，破坏能量向社会可用的攻击能量和因而向建设能量的——多多少少升华的——变动，按照弗洛伊德的观点（我们的观点和他的本能学说有关），是一个正常的必然的过程。这一过程是这样一种动力学的一部分，这种动力学迫使性本能和死的本能这两个敌对的冲动成为一个统一体，而且在两者相辅相反的作用中成为推动文明前进的精神的和生理的力量。但是，它们可能达成如此紧密的和有效的联系，它们各自的特性保持不变，而且互相对立着；攻击本能不管一切升华“追求”死亡，而性本能却追求维持生命，保护生命和延长生命。结果是破坏本能只能在它为性本能效劳时才对文明和个人有用；如果攻击趋向变得比它的由性本能决定的对立面更强大，那末倾向就会逆转。因为按照弗洛伊德的观点，如果不削减性本能的话，破坏本能就不可能增强。本能动力学是机械主义的，能量的现有量是在这两个基本本能之间进行分配的。

我们在上面简略地回顾了弗洛伊德学说的有关部分,知道了它们对所讨论的主要问题是颇有意义的,该问题就是:“富裕社会”的社会压力究竟具有多深的影响和什么样的特性?我们认为,这一压力来自一对基本矛盾:一方面是这个社会的可能性(这些可能性的目标,基本上说来是寻求新型的自由,而且威胁着要摧毁固有的秩序),另一方面是反动地使用这些可能性。这对矛盾暴露出来,同时,将在社会的现有的攻击趋向中得到“解决”和“取消”;这个社会最突出的(而且决不是孤立的)标志是军事动员及其对个人心理活动的影响。产生攻击性的根源有很多(而且攻击性与这个基本矛盾是有关的),最主要的有:

一、生产和消费过程的非人道化。技术进步等于在越来越大的程度上取消了个人在创造财富和服务时作出决定的自由爱好和自主的需要。劳动和休息的体制除了再生产以外还有利于秩序的建立,但是,如果用现有的技术和智力可能性来衡量,那末,这个体制是寄生的,奢侈的,不人道的;当现有的方法和技术成就被用来把人们从这种体制中解放出来的时候,这种非人道化的倾向就具有解放性的作用。当这一倾向有助于使这种劳动和休息永久化的时候,它就变为压抑。这时所产生的失败就表现为彻头彻尾的敌对情绪。

二、拥挤不堪,噪噪杂杂和无可奈何地凑合在一起,是人海社会的特征。这种情况促使人们渴求“安静、隐居、独立、主动和行动自由”,而这一需要和“矫揉造作式奢侈需求”是风马牛不相及的,它是“真正的生物学上的必需”(R. 杜波语)。缺乏这些东西会使本能结构受到损害。弗洛伊德指出了性本能的“非社会性”——人海社会的“社会团体过多”,个人对于过多的社会团体的反应是“各种各样的拒绝,推开,攻击和害怕,这些不久都发展为真正的神经官能症”。我们把富裕社会的军事化看作为攻击倾向的最突出的社会

动员。这一动员远不只局限于征集义务兵和建设军火工业，它的真正的全貌在向“公众提供精神食粮”的宣传中暴露无遗。语言和图片的堕落，对死亡的描绘，新殖民主义屠杀的牺牲品被焚毁和毒死，都以俗不可耐的，真伪混杂的，有时甚至是以幽默的风格加以报道，这种文体不但被用来报道穷凶极恶的屠杀，也被用来报道青年刑事犯罪案件，足球比赛，意外事故，交易所消息和天气报告等等。这已不再是对为了民族利益而杀戮的“古典式”颂扬，而是杀戮成了日常生活中经常发生的事情和偶然事件了。

结果是恐惧的正常化，“心理上对战争习以为常”，战争是强加在人民头上的，由于对战争习以为常，人民很快就熟悉了“死亡数”，就像他们早已对其它“数字”（营业额，交通事故伤亡数和失业人数）十分熟悉一样。人们要学会忍受“越南战争中的意外事故，恐怖事件，不断上升的死亡率，就像他们慢慢地学会了忍受日常生活中由吸烟、烟雾和交通造成的意外事故和死亡事件一样”<sup>①</sup>。大量发行的日报和画报上的照片五光十色，上面是一队队俘虏，他们受到“审问”，或被捆绑着躺在地上，照片上有孩子们，他们被淹没在坦克扬起的尘埃中，有缺胳膊断腿的妇女——这一切一点也不新鲜（“战争就会有这种事情”），区别是它们登在什么地方。这些照片在普通栏目中出现，和广告，体育以及地方政治事件和消息全都登在一起，而权力的残暴性更被说成是正常的，其手法是把心爱的汽车开来作辩解：既然制造商在销售小型节油汽车，那末石油工业只好在“油老虎——坦克”身上找出路。

严谨的语言，讲究词汇之间要有严格的区别：憎恨、愤怒和诽

---

<sup>①</sup> I. 齐弗尔斯坦，见洛杉矶加利福尼亚大学《熊先生日报》，1966年3月24日。参见M. 格罗扬：《现代电视使用的无意识和象征性手法》（《社会心理分析研究》，第3卷，第356—357页），《从精神病学的角度来看防止核战争》，精神病学促进小组，纽约1964年，该文曾多次被引用。



谤这些特殊的词应该用在敌人和反对侵略政策的那些人的身上。范例始终如此。学生示威反对战争，他们就是一群“乌合之众”，“下流放肆的长胡子的律师”，“未成年人，斗殴者和流浪汉”使这群乌合之众声势更壮，当“市民们集合起来举行反示威的时候，这些人故意惹事生非，把街头搞得个乌七八糟”。在越南发生了对抗美国人“战略作战”的“典型的强盗的共产主义暴行”；红色分子“从背后偷袭”（很明显他们的行动是必然的，因为他们事先就宣布要发动攻击）；越共在“深更半夜”袭击美国兵营，打死美国“青年”（看来美国人只在大白天进攻，不打扰敌人睡觉，而且也不杀死越南“青年”）。（在印度尼西亚）共产党人遭到大屠杀，给人留下“深刻印象”，而对方可资比较的“死亡数”只是“轻描淡写”一笔带过。美军驻在东亚对中国人来说是一种“思想上”的威胁，而如果中国军队驻在中南美对美国来说，就决不只是在思想上的威胁了，而是一种实实在在的威胁了。

语言的滥用，依据的是奥威尔的对立同一法：敌人嘴里的和平就是战争，保卫就是进攻，那末在正义这一方，逐步升级就是克制，地毯式轰炸为的是制造和平。以这样不同的观点来使用语言，结果是语言从一开始就给敌人打上了他是恶棍的印记，他的一切行动和计划都是凶狠残忍的。

这种攻击性的动员，只用共产主义危险性的大小是解释不了的。所谓的敌人的面目被歪曲了，和现实不成比例地被歪曲了。之所以会这样，归根到底是为了继续稳定和巩固一个受到它自身的不合理性威胁的制度；它的不稳定的基础威胁着它，其健康幸福就设立在这个基础上；它的非人道化威胁着它，其奢侈和寄生虫似的富裕驱使它非人道化。无意义的战争就是这个不合理性的一部分，因而是属于这个制度的本质的。这在开始时，只是一件小小的无意纠纷，一件外交上的偶然事件，到后来竟变成了对整个国家的生产

力,打击力量和威望的试金石。投入战争的几十亿美金从政治上和军事上来看是一种刺激(或一付药剂):一种有效的方法,为的是吸收一部分过剩经济和使人们不至失业。在越南的失败很可能成为本国毗邻地区爆发其它解放战争的信号,也许甚至是本国发生暴乱的信号。

当然,攻击性的社会可用性属于文明的历史结构,而且曾经是推动进步的力量。但也正是在这一点上,出现了量的骤变时期,两个原始本能之间的平衡向着有利于破坏方面转移。我们提到过“自动化的幽灵”,但是,仔细分析一下,在人的机体用不着再作为劳动器械以前,自动化幽灵就是劳动的可能人道化的幽灵。必要劳动力的纯数量的减少,威胁着资本主义生产方式的维持(同样也威胁着其他一切剥削的生产方式)。制度对此作出反应,它加快生产商品和发展服务行业,一般地说它们是不利于个人消费的,或者是以奢侈品的形式来供给个人消费的——奢侈品面临的是持续贫困,但是为了使劳动力有事可做却是不可缺少的,而劳动力是现存的经济和政治机构的再生产所必需的。当这种劳动成为多余的,无意义的,不必要的,同时它对于维持生计却又是必要的,这时,挫折、失败成了这个社会的实际生产力的一个组成部分,而且把攻击积累起来。当攻击深入到社会结构中时,公民们的心理结构就要加以适应;个人变得更富攻击性,同时更加随遇而安和易于驾驭,因为他屈从于一个社会,这个社会凭借自己的富裕和权力,管理和满足个人的最强烈的本能需要。这种破坏心灵在议员们身上得到了赤裸裸的反映。美国参议院军事委员会主席,乔治亚州的拉塞尔对于这一事实大为愕然,他说道:“当人们准备破坏时,总有一种东西促使他们随随便便地付出金钱,就好象他们为了建设的目的而工作一样。为什么会这样,我不明白;但在我当参议员的三十年中,我看

到,在购买屠杀和破坏武器时,购买毁灭城市、摧毁运输道路的武器时,总有什么东西诱使人们慷慨解囊,而在要为人民建设象样的住宅或保健设施时他们却算了又算。”<sup>①</sup>。

对于如何确定某个社会里占统治地位的攻击性以及怎样才能进行历史性的比较,这个问题我已在别处<sup>②</sup>讨论过了,这里就不再赘述。我想谈的是其他方面,即特殊的形式,在这种形式中,今天攻击业已开始,并且得以心满意足了。

我们可以把新形式和传统形式之间最突出,最主要的区别称之为工艺的攻击和满足。我们可以用三言两语来描述一下这种现象:攻击行为从物质上来说是由十分自动化的机械产生的,这个机械比开动它,维持它的运转和决定它的目标的人要强大得多。最极端的现象是火箭;最普通的例子是汽车。这里使之开动起来和被消耗的力量是“事物”的机械能、电能和核能,而不是和人的本能相连的能。这时攻击马上从主体转到客体,或者至少是由客体作为媒介的,这时,不是由人而是由客体来破坏目标。在人的能和物质的能的关系中,在攻击(人不是由于他的生理能力,而是由于他的心理能力,而成为攻击的主体和仆人)的客体部分和主体部分的关系中发生的这种变化也改变了心理动力学。过程的内在逻辑使得我们可以提出以下的假设:随着毁灭“转移”到一个多少有点自动化的事物,一堆事物或事物的体系身上,人的主体的本能满足必然就要中断,遭到挫折,被“超升华”。这种挫折迫切要求重演和变本加厉:更猛的暴力,更快的速度和更大的范围。随之而来的是个人责任,良心,过失感和内疚的削弱:我不是作为(道德上和体力上)行为的

---

<sup>①</sup> 《民族周刊》,1962年8月25日,第65—66页,引自W.普罗克斯迈尔参议员的文章。

<sup>②</sup> 《单面人》,波士顿,1964年。

人干了这件事情的，而是机器干的。“机器”——这个词表明，人的本质的器械可以代替机械的器械：官僚，管理，政党或集团是负责人；我作为个人只是工具。从伦理的观点来看，一个工具一般地是没有责任和过失的。攻击在漫长的暴力的训练过程中建立了文明，而这时它的界限就可能被打破。但是，这样连富裕社会的扩大再生产也可能受害于宿命的心理辩证法，这个辩证法汇入经济和政治的动力学，而且推动它前进，攻击变得越有力和越工艺化，它就越不能满足和抚慰原始的冲动，它就越强烈地要求重复，强化和升级。

确实，攻击工具的使用和文明本身一样悠久，但是攻击的工艺形式和原始形式之间有着根本的区别。不仅是量的区别（即后者比较弱）；后者也要求人体较之攻击的自动的或半自动的机器作出更大的努力，更全力以赴地参加进去。刀，这个“粗笨的工具”以及手枪在很大程度上都是个人的“部分”，个人使用它们，而它们使这个个人和他的目标有更密切的关系。刀，枪造成的人的牺牲品是看得到的；轰炸机和火箭的牺牲品却避开了行为者的知觉。

工艺攻击使心理动力学发挥作用，这种动力学增强了清教徒式心理状态的破坏倾向和反性本能的倾向。攻击的新形式进行毁灭，而入不必弄脏双手，不必玷污肉体，不必加重精神负担。杀人犯还是干干净净的——从生理上和精神上来说都是如此。如果杀人犯出于民族利益为了反对民族的敌人进行屠杀，屠杀的纯洁性就得到了加倍的证明。1966年1月《现代》杂志的（不署名）社论把越南战争和清教徒式的传统联系起来。敌人的形象和令人恶心的垃圾的形象是同一的；密密丛林是他的很好的家园，砍头和挖心肝是他的固有的行为方式，因此烧毁他的住处，使丛林的叶子落光，使他的食品成为毒药，这一切不但是一项战略行动，而且也是一项道德行为：消灭传染疾病的垃圾，为政治卫生和法治的制度扫清道

路。良知大规模地扫除最后的合理障碍，最终使理性麻木不仁，一点也不愿奋起反抗疯狂，组织和保卫犯罪行为的道德家们，是听不到任何讥讽嘲笑的。因此，当世界上最富强先进的国家把它的技术优势所具有的破坏力施加到世界上最贫弱可怜的国家的身上，从而完成它的客观上的历史功绩时，那些道德家可以公开夸耀犯罪是“我们民族史上最伟大的事业”，而不受到众人的嘲笑。

个别人的有罪感和责任心的减弱，以及有罪感和责任心被主宰一切的技术机器和政治机器所吸收，也削弱了能够阻止和升华攻击本能的其它价值。尽管社会的军事化仍是这一发展的最突出的和破坏性最强的标志，但是，这一发展在文化领域的不太显眼的的作用却是不能不提一下的。作用之一涉及真理的概念和价值。舆论工具看来根本不对真理负责，而且使用的是特殊的方式。不能简单地说舆论工具是在撒谎（“撒谎”是以对真理负责为条件的）；而应该说，舆论工具把真理和半真理同发挥，事实报导同评论，通讯同广告宣传混在一起，所有这一切被编辑加工成暗示性的文章。编辑感到讨厌的真理——而有多少重要的真理是不使人讨厌的呢？——被塞进字里行间，和荒谬，诙谐，以及所谓的“人类趣味故事”编排在一起。而消费者乐意买这种商品——消费者常常是在与自己的良好愿望相反的情况下来买这种商品的，而且因为想要好好地了解一下情况也是很难的，更何况对真理负责始终是一件困难的事情，不是受到很严厉的限制，就是受到压制。但正是在攻击者的普遍的民主的振兴中，真理概念价值的降低获得了特别的意义。因为从最严格的意义上来讲，只有当真理有助于保护和改善生活的时候，当真理成为人和自然以及人和自身的斗争（和他自己的弱点，和他自己的破坏本能作斗争）中的主要线索时，它才是一种价值，这样，真理就属于升华了的性本能的范围，属于知识的范围，而知识已经变成了有责任的和主动的，它的目的是取消人对还没有

受到控制的，压抑(人的)力量的依赖。鉴于真理的这一保护和解救作用，随着它的价值的降低，它对破坏的进一步有效限制就被取消了。

攻击进入生活本能的领域，使大自然越来越屈从于商业组织。商业和劳动彼岸的景色，城市和把城市连结起来的高速公路彼岸的景色，不再是一个他物——不再具有质的差异。景色本来可以是性本能的天然空间：安宁，幸福和美的感官世界；避开和抵挡资本的权力，避开和抵挡交换价值的权力；没有价值作用的世界——一句话，就是心满意足。作为从社会功能中获得自由的空间，作为企求孑然一身的空间，大自然是性本能可以达到的范围：感官美的范围，与受管理的普遍性相矛盾的无用性的范围。这样，作为性本能尺度的美学尺度乃是生物学需要的尺度，生活本能的尺度。商业扩张和商业人员的暴行污毁了大自然，压抑了富有生命力的性本能的浪漫梦想。<sup>①</sup>

在“富裕社会”里，补充压抑不但以无可置疑的正常的现象出现，而且也在远离攻击的经常的公开表现形式的范围内出现。这里我们还要提一下群众性广告宣传的文风，典型的做法就是不断重复：不厌其烦地用同样的文字或同样的图片做同一种广告；通讯员和评论员们叨叨不休地散布着同一种陈词滥调；政治家们翻来覆去地宣布自己政党的立场和纲领。弗洛伊德根据对“反复强制”的分析，提出了死亡本能的假设：在死亡本能中他看到了对彻底安宁和扬弃内心紧张的追求，回到母体和回到虚无中去的追求。希特勒十分明白重复的特殊功能：弥天大谎重复多次就会被信以为真。但是，在全然违背真理的情况下，不断重复对于多多少少

---

<sup>①</sup> 参见我的著作：《爱欲与文明》，波士顿，1954年；德译本：《本能结构和社会》，法兰克福，(美因河畔)，1965年。

被吸引住的听众来说能起到破坏性的作用：它摧毁精神的自主，智慧和责任心，诱致惰性，顺从，紧张松弛而得到的舒适感，以及对于洗心革面的劝说无动于衷。掌管重复的现存社会则成了它的公民们的一所宽敞的避难所。当然，在通向惰性和通向减少内心紧张道路的尽头，并不是最后的心满意足：这条道路并不通向满足本能的涅槃。但是，它减少了知性的负担和由于自主思想而带来的艰辛和紧张——这样看来，重复的政策就成为对具有批判的，扰乱社会的功能的精神的有效攻击。

我们对于“富裕社会”所具有的攻击特性的几个最主要论点进行了分析。在多数情况下，这涉及到社会有用的破坏性。这种破坏性越强，作用范围越大，其作用也就越发可悲。即使如此，它也没有得到升华和满足。弗洛伊德的理论认为，破坏本能所追求的是毁灭个人的生命，而不惜先毁灭其他生命和目标，如果这一理论是对的，那末，我们在实际上就可以说，这个社会具有一种自杀的倾向，而且我们可以在个人的本能结构里找到彻底毁灭全球这场游戏的根子。

（任立译）

# 《苏联马克思主义》(1958年)

## 第二章 苏联马克思主义： 基本的自我解释\*

### 列宁主义的遗产

将以上对苏联马克思主义的历史先决条件的分析同苏联官方的理论比较,表明后者没有明确地承认这些先决条件。列宁主义的以及斯大林主义的理论反复、着重地否定了西方世界大范围的国际一体化的可能性。在修正斯大林主义后期理论的同时也明确地否定了“资本主义绝对萧条的理论”和斯大林关于资本主义制度衰落的理论,这一切仍然体现了当代“资本主义矛盾激化”的观点<sup>①</sup>,苏联的马克思主义同样着重地否定了伴随而来的西方国家工人阶级结构的变化;经典马克思主义关于革命的无产阶级学说一直是苏联理论的主要依据。可是所有按苏联模式创立的社会主义的主要政策,是以结构的变化这个当今时代的特征和西方世界革命无产阶级退化为基础的。这种分歧产生了苏联马克思主义理论见解的客观真实性问题——这是苏联理论与实践关系这个重大问题的一个组成部分。

我们已经提到过,“伊索寓言”式的语言系统地用在苏联马克

---

\* 译自马库塞:《苏联马克思主义》,纽约,1958年,第38—77页。

① 参见米高扬1956年2月16日在苏共第二十次代表大会上的报告,《苏共第二十次代表大会报告速记集》,2卷集,莫斯科国家政治出版社,1956年,第1卷,第319—321页;赫鲁晓夫在2月14日的讲话,同上,第1卷,第14—20页,或《纽约时报》1956年2月19日和1957年11月6日,赫鲁晓夫的讲话(莫斯科国内广播局第A—47页)。



思主义阵营本身内,以及为马克思主义的读者和马克思主义的传播所使用。苏联马克思主义一直使用“正统”的马克思主义的观点分析形势制定政策,然而,这些政策显然与正统的马克思主义的观点相矛盾的。在这些情况下,把苏联马克思主义当作仅仅是一种“宣传”而不予理睬似乎是恰当的。这是一种欺骗人的解决方法,因为“宣传”和“真理”之间的差别乃是一个可论证的“真理”的基本前提,而“宣传”却与此相反。如果强调真理只有在实践中表现自身,而不是在苏联马克思主义的理论中表现自身的话,理论就只能成为支持控制大众的意识形态,于是这种论点就被证明了。但在困难面前这种观点决不是不言而喻的,社会制度为了维持自身而继续不断地教授和宣传马克思主义思想所产生的困难,这种思想只有靠花费大量精力,绞尽脑汁才能与事实相符。事实上,不管它的“水平”如何,这种马克思主义理论的解释一直是政治体系中的主要成就之一。当然理论与实践之间的矛盾也一直存在着。

但是,如果把所有理论都当作是一种宣传伎俩而不予理睬也是不妥当的。同样,把理论的某一部分作为真理而把其他归人为“诡辩”也是不正确的,不存在这种选择的标准,除非我们能找到一些马克思主义的观点,这些观点在苏联的理论和策略的所有变化中,能始终保持不变。但却有可能获得一种“基本要素”的识别法并从这些“基本要素”中得出一些“修正”和否决。这样获得一整套与实践有关的理论原则,这种探讨方法正是我们以后要讨论的。

苏联马克思主义的理论,是在列宁所解释的马克思主义基础上开始形成的,没有回到原来的马克思主义的理论中去。对列宁主义和后来的苏联马克思主义之间的基本联系作一个简要概括,就足以说明苏联马克思主义的来源。

我们提出以上形成列宁主义的基本特征,例如革命力量从有阶级觉悟的无产阶级到作为无产阶级先锋队的无产阶级实行集中

制的政党的转变和强调作为无产阶级同盟军的农民的作用,这些都是“帝国主义阶段”资本主义持续的激烈危机下发展起来的理论。这种观点原来主要是针对俄国无产阶级“未成熟”而言的,现在面对先进工业国家的“成熟”的无产阶级不断的改良主义思潮,它已成为一个国际战略性的原则。为了反对许多有组织的劳工纳入资本主义体系,共产党垄断了革命策略的“主观因素”,这假定为一个指导无产阶级的职业革命组织的特征。

列宁主义的观点可以说是发展了马克思主义关于无产阶级的“直接”利益(和觉悟)与“真正”利益(和觉悟)之间存在差别的观点。列宁主义观点的主要方面是:(a)社会存在决定意识。在资本主义的生产关系里,个别的无产者希望在资本主义制度里能立刻并且不断地改变他个人的条件;(b)工会的“经济主义”政策达到如此的改良,以维持无产阶级作为一个雇佣阶级,由此维持资本主义社会。但在同时它为改进社会结构到它能提供一个“阶级和平”的基础的程度;(c)社会结构的这种变化“改变”了无产阶级作为革命阶级的客观历史地位,这个革命阶级只有推翻资本主义社会才能解放自己。(d)只有使直接的主观利益服从真正的阶级利益,把经济斗争变为政治斗争才能“挽回”无产阶级作为革命阶级的客观历史地位。这个任务是列宁主义党的职责。因为根据马克思的理论,经济斗争本身仅仅能达到暂时的改良。资本主义的发展,通过周期性的萧条与危机,将调整平衡,并导致无产阶级的激进化,这样重新建立起无产阶级直接利益和真正利益的一致性。

但是当过程(c)影响到先进资本主义国家的无产阶级大多数时,将发生什么情况呢?马克思主义的理论有没有失去了它的实现所需的群众基础?除非通过重新给实际下定义来重新解释理论本身,否则理论与实际之间是否失去了联系?这些问题看来是促使列宁主义的理论对暂时的资本主义的发展作出重新的估价,这个估

价已经成为“社会主义可以在一国内首先实现”学说的理论基础。

这个论述在时间上早于布尔什维克革命。它从形成之日起就按照工业社会新阶段所解释和所决定的那样显示出来，列宁的“资本主义不平衡发展的规律”，只是首次对实际形势的表述，而且从它引出的一些推论形成了苏联马克思主义的精髓。列宁说到“经济政治发展的不平衡是资本主义的绝对规律”，又立即补充道：因此，“社会主义可能首先在少数或者甚至在单独一个资本主义国家内获得胜利”。<sup>①</sup> 这一结论很清楚地指出：社会主义可以首先在一些或甚至在一个先进的资本主义国家里取得胜利，而更多落后的国家将落在后面。一年以后，列宁写道：“社会主义将首先在一个或几个国家内获得胜利，而其余的国家在一个相当时期内将仍然是资产阶级的或资产阶级以前的国家”。<sup>②</sup>

列宁继承了马克思主义关于社会主义革命将是完全成熟的资本主义国家内部矛盾激化的结果这一论断——甚至布尔什维克革命胜利都没有使他放弃这个信念。尽管他认为“资产阶级民主革命”必然被苏维埃共和国将取代议会共和国的工农革命所超越，但他在认识社会主义革命的特征方面很含糊，这一点是很出名的。迟至1919年3月，他认为十月革命“这是资产阶级革命，因为农村中的阶级斗争还没有展开。因此当初是一场资产阶级革命”<sup>③</sup>。仅到1918年夏农村范围内的阶级斗争展开后，才成为真正的无产阶级革命，他坚持认为俄国革命必须由德国革命来援救。

但是确切地说列宁相信俄国革命的尝试性和初步性的特征，这种想法使他得出了一系列系统化的论述，这些论述对斯大林主义的政策有明显的影响。社会主义是以资本主义为基础的——至

---

① 《论欧洲联邦口号》，《列宁全集》，第21卷，第321页。

② 《无产阶级革命的军事纲领》，《列宁全集》，第23卷，第75页。

③ 《俄共（布）第八次代表大会》，《列宁全集》，第29卷，第174页。

少是以资本主义的成就为基础的，即高度的工业化，高度的劳动生产率以及高度发展起来的熟练的、有纪律的劳动大军。这些阶段也许可能被“跳过”（列宁对于这个问题也是含糊的<sup>①</sup>），但没有充分工业化和合理化的经济成就，就不可能有社会主义，就没有根据个人需求和才能进行的社会产品的分配。在一个落后的国家里，工业化优先于社会化，即优先于生产和按照个人需求的分配。1918年4月在全俄中央执行委员会会议上列宁驳斥了曾预见“走国家资本主义的道路”的“左派共产主义者”的论点，列宁断言：

现实告诉我们，国家资本主义对于我们来说是进了一步，如果我们在短期内能够在俄国实现国家资本主义，那就是一个胜利……我说，国家资本主义将会是我们的救星，如果我们俄国有了国家资本主义，那么过渡到完全的社会主义就会很容易，就会很有把握，因为国家资本主义是一个集中的、有统计的、有监督的和社会化的东西，那我们正好缺少这些东西。<sup>②</sup>一个月后，他引用了1917年9月的声明来论述了“国家垄断资本主义是社会主义最完备的物质准备”，是社会主义的“入口”，是位于社会主义前的历史时期，他又说道：“从物质、经济、生产意义上讲来，我们还没有走上社会主义的‘入口’。而不走上我们尚未到达的这个‘入口’，就不能走进社会主义的大门，这难道还不明显吗？”<sup>③</sup>

这些论述的含义一直被这个事实弄得含糊不清的，即1918年的德国革命似乎是在那些恢复国际革命“正统”方式的成熟国家里引起了一连串的革命。苏维埃政权不仅要靠一个工业高度发展的工业国家的无产阶级政府来保护，而且也要分享它的技术和物质

---

① 《社会民主党在民主革命中的两种策略》，《列宁全集》，第9卷，第33页。

② 《全俄中央执行委员会会议》，《列宁全集》，第27卷，第268—269页。

③ 《论“左派”幼稚性和小资产阶级性》，《列宁全集》，第27卷，第316—317页。

的财富,这样向社会主义的过渡才有保证,才能加速实现,在革命年代早期,共产国际和它的执委会会议记录和列宁讲话集里记载着对德国来说几乎危险的方针,但大约从1921年开始,苏联的政策从德国革命的挫折中吸取了教训。考虑到成熟的资本主义和向社会主义过渡之间的关系在马克思主义理论中所占的中心地位,德国革命的失败——并联想到在重建西方世界的新关系里美国的领导地位正在增长——似乎需要重新估计世界的发展。如果在将来一个较长时间里,资本主义的势力证明比革命的势力强,如果第一次世界大战和它在经济上的影响连改良主义对“成熟的无产阶级”的束缚都未冲破,那么革命的历史力量,不仅在从地理的角度上来说要改变,而且从社会的角度上来说也要发生改变。如果存在真正的“资本主义的稳定性”,那么在将来一个较长时间里不仅苏维埃政权与非常强大的资本主义世界“共存”,而且它还得必须为殖民地和半殖民地国家发展革命运动作准备,而不是仅仅保存革命力量。不仅国际策略得重新制定,而且在苏联社会里的社会主义建设也得重新确定。

列宁在《真理报》上发表的文章《宁肯少些,但要好些》(1923, 3),把传统的和新的对国际发展的估价,归纳成一些简要提法,这些提法集中阐述了西欧资本主义国家发展到社会主义的过程“不会是象我们从前所期待的那样完成的。”<sup>①</sup>列宁继续说,它们“不会是经过社会主义在这些国家里平衡‘成熟’,而会是经过一些国家对另一些国家进行剥削,……再加上对整个东方进行剥削的道路来完成的”。对战败的资本主义国家所进行的帝国主义的剥削(按照列宁的意思,尤其是德国)是如何改变“预期的”社会主义的成就?列宁的文章提出了一系列回答:(a)是通过资本主义的中心从

---

<sup>①</sup> 《宁肯少些,但要好些》,《列宁全集》,第33卷,第452页。

中欧到西欧的转移,最终转移到美国<sup>①</sup>; (b) 是通过迅速地使“东方、印度、中国等等国家”进入资本主义的世界; (c) 同时是通过在东方加速民族运动和革命运动(在战败的资本主义国家里是否如此?)。列宁的主张暗示着:一方面资本主义在发展(靠“对战败国和东方国家的新剥削”)另一方面“东方的”革命势力也在发展(“这对我们是有利的,因为整个世界现在正处于动荡之中,它必然要导致世界性的社会主义革命”)。

以上这些提法产生了一些困难,而列宁的论述:“帝国主义者已把整个世界分裂为两个营垒,而我们正在这个不利条件下努力”<sup>②</sup>,更增加了这些困难。所谓“不利条件”只能用资本主义自然增加的新力量来解释,这种自然增加的新力量是通过对战败国并“包括”对整个东方的剥削以及通过帝国主义战胜国内劳工阶级的合作而产生的。列宁强调了上述事实:“西欧的一些国家,而且是一些最老的国家,因获得胜利而能够利用胜利向本国被压迫阶级作一些不大的让步,这些让步终究能把这些国家里的革命运动推延下去,造成某种社会和平的局面”<sup>③</sup>。

这种论述同希法亭的这个观点很近似,即在先进的帝国主义国家里建立一个把劳动者和资本家联合起来的实际的民族利益。然而比较起来,列宁的论述成为一个苏联政策的“指导”,它是以预料帝国主义之间相互倾轧为基础的并已成为苏联马克思主义的“义务”,这里再提一下,列宁理论的不明确是显著的,他提出的如何“使我们自己摆脱即将来临的同这些帝国主义国家冲突”的问题,含有典型的斯大林主义的苏联阵营和帝国主义阵营的相对立的意思。但是他立刻又回答道“现在西方和东方日益强大的帝国主

---

① 《宁肯少些,但要好些》,《列宁全集》,第33卷,第452~453页。

② 同上,第453页。

③ 同上,第454页。

义国家内部矛盾和冲突会不会像过去那样,再给我们一次延缓我们同帝国主义国家的冲突的机会呢?”<sup>①</sup>他没有讨论以前的冲突(在帝国主义国家和苏联之间)可以“抵销”或“中止”帝国主义阵营内部的冲突这一显而易见的可能性。他宣称,在任何情况下社会主义同帝国主义之间斗争的“最终结果”,即社会主义的胜利,是“绝对有保证的”,因为“俄国、印度、中国等人口是占人类人口的压倒多数”,并且正迅速地“卷入争取自身解放的斗争中”去。列宁“感兴趣”的不仅是最终的结果,而且是苏联的“防止西欧反革命的国家压倒我们”的政策。他认为苏联“在冲突爆发前保证我们生存”的政策,目标在于使东方“更加文明”,这反过来又使“发展我们的大机器工业,发展电气化、发展水力机械化、泥炭开采业,完成沃尔霍夫水电站建筑工程等等”成为必需的。“我们的希望就在这里而且仅仅在这里”。<sup>②</sup>

不仅如此,列宁的分析还包括了对旧的和新的形势的分析:“帝国主义阵营内部的对抗和冲突”和帝国主义阵营与苏维埃国家之间“即将发生的冲突”同时存在。这些策略性的结论,是列宁从这个分析中得出的,平等地考虑到矛盾的两个方面。

帝国主义之间矛盾。苏维埃国家的生存最终取决于帝国主义之间的矛盾,苏维埃国家必须靠通过利用帝国主义力量之间的冲突获得并维持长时间的“喘息”。为此列宁在1920年12月第八次全俄代表大会上已经制定了苏联对外政策的要旨:“我们的存在,一方面决定于帝国主义列强之间存在着根本的分歧。”<sup>③</sup>

资本主义世界与苏维埃国家之间的矛盾。在胜利的资本主义国家内暂时的稳定和“阶级和平”使革命力量从这些国家转移到了

---

① 《宁要少些,但要好些》,《列宁全集》,第33卷,第453页。

② 同上。

③ 《全俄苏维埃第八次代表大会》,《列宁全集》,第31卷,第431页。

“革命的和民族主义的东方”，这个转移不仅仅是地理上的变化——它标志着在历史进程中一种新的力量的出现，列宁所指的力量仅仅是像“俄国、印度、中国等等”国家的广大民众。这种论述的特点是论述不明确。列宁既没有引进新的在理论上能够改变马克思学说结构的概念，也没有详细阐述阶级斗争的新的国际特点。但是他的政策的指导思想是清楚的；帝国主义内部的矛盾是决定性的矛盾。主要任务——苏联的工业化的完成必须利用这些矛盾。

苏联马克思主义遵循列宁的双重指导：它在理论上的主要成就就是把矛盾的两个方面联系起来作为制定政策的基础，再决定它们的相对重要性。这里我们不能讨论从1924年共产国际第五次代表大会到1956年党的第二十次代表大会期间苏联马克思主义对国际形势分析的各种转折和变化，但是我们将试图论证，资本主义发展这一基本的苏联观点在整个时期根本上未变。确实如此，左右倾的摇摆在共产党人的策略中一直存在着，但是，从最近的第六次世界代表大会以来，这些策略表现为与基础概念和根本策略截然不同，通常是相抵触的。为了阐明战术方法与基本概念之间的差异，我们将开始试图认定苏联马克思主义的范畴。它们在整个斯大林主义时期的各种转折中始终没有变化。

### 对当代资本主义的分析

苏联马克思主义认为从第一次世界大战以来，整个资本主义的发展构成一个周期：这个周期的各个时期的划分仅代表了它在发展和相同的基本趋势中的几个阶段。按照苏联马克思主义所阐明的它的主要特征<sup>①</sup>有以下几个：

---

<sup>①</sup> 它们出自(a)第三国际的纲领、论文和决议；(b)苏联领导人的理论阐述，这些已“奉为”必须遵循的“经典理论”；(c)苏联经济学家的重要的讨论和论文，特别是1947年的讨论(瓦尔格的论战)，1949年和1950年以及十九次党代会以后载于《经济学问题》的对现代资本主义形势的分析。专门的参考资料在后面提供。



1. 垄断资本主义战胜了“自由竞争”的资本主义残存的成份。
2. 垄断资本主义组织从国际规模上来说是以一场永久的(潜在的或实际上的)战争经济为基础的,伴随着日益增长的“国家资本主义的倾向”。
3. 在经济上和政治上,较强的资本主义势力征服较弱的资本主义势力。最强大的资本主义势力(美国)又征服较强的资本主义势力;因此产生洲际大范围内的“剥削”。
4. 动员所有人力、物力和技术的资源,推行反对共产主义的斗争。
5. 对民主进程、公民自由和政治自由的限制,或彻底的取消;对自由主义的和人道主义的思想体系的限制或彻底的废除。
6. 靠武力和“腐化”来抑制资本主义世界内的革命势力。
7. 全世界的社会政治划分成“帝国主义”和“社会主义”两个阵营。

在解释这七个特征之前先必须回答三个问题:(1)鉴于把法西斯主义、西方民主、“大联盟”以及“冷战”放置在一个共同基础上有明显困难,苏联马克思主义是怎样来证实“第一次世界大战”后的整个时期的基本倾向的这种假设的呢?(2)在资本主义制度内对革命力量有效遏制的见解,是如何同最近的“向左转”以及共产党人战略的进攻性冒险性一致呢?(3)又如何解释二次世界大战后法国、意大利的共产党的迅速发展?

第一个问题:苏联马克思主义把法西斯主义看成是国内和国际阶级斗争中的一个特殊时期,即看成是公开的恐怖主义的“金融资本的最反动的、最沙文主义的以及最帝国主义的分子的独裁专制。”<sup>①</sup>这种独裁政府是企图靠加强剥削工人阶级和殖民地、靠“奴

---

<sup>①</sup> 《第三国际执委会第十三次全会:提纲和决议》,纽约,劳工文库出版社,1934年,第3-4页;季米特洛夫在第三国际第七次世界代表大会的报告,1935年,《反法西斯主义的联合阵线》,纽约,新世纪出版社,1935年,第5-7页。

役弱小民族”和靠准备发动或者竟然发动对苏联的战争来“解决”资本主义的危机。这种理论包含了以后应用到“英美或美国帝国主义”的所有的主要特征。这种转移在苏联马克思主义分析的第三点里已经包括了：当代资本主义统治集团的国际组织处于最强大的经济势力的控制之下，必须牺牲传统主权和民主自由。对德国法西斯的霸权来说经济基础太狭窄了，这种“矛盾”是通过第二次世界大战来解决的。这次大战调整了国际范围内的力量平衡，按照实际的经济力量重新瓜分了势力范围，也就是说，同美国作为最强大的资本主义势力出现相一致的了，这样法西斯主义的出现和法西斯主义的失败在垄断资本主义的国际范围的重新组合是“合符逻辑的”步骤。

但是在这场重新组合中如果反苏斗争是基本因素之一（第四点），那么怎样才能解释在第二次世界大战中苏联与西方资本主义国家之间的联盟呢？苏联马克思主义对此有两种回答：（a）西方势力需要苏联的帮助去打败德国法西斯主义；（b）就是在联盟期间，西方与苏联之间的斗争从未间断过（例如，在开辟第二战线方面的延误，丘吉尔的巴尔干政策和西方势力为获得与德国单独的和平面进行所谓的努力，等等。）

作为对第二和第三个问题的回答，早在二次大战前，苏联马克思主义就把当代的资本主义划分成三个阶段，一次大战后严重的革命形势（“第一阶段”）之后接着就是“相对稳定”时期（“第二阶段”）。1925年第十四次党的代表大会上，斯大林在他第一次的对中央委员会的第一次政治报告中用“资本主义的稳定时期”的词句分析了国际形势，他称之为是暂时的和“局部的”稳定<sup>①</sup>。并且在三年以后，共产国际第六次世界代表大会上宣布了“第三阶段”到来

---

<sup>①</sup> 《苏共（布）第十四次代表大会》，《斯大林全集》，第7卷，第219页。

了。各国共产党被直接引向左派的激进主义，许多的示威运动面临着严厉的武装镇压，灾难性的反对“社会法西斯”劳动党的斗争，反对工会的斗争，与极右派联盟，在中国一股新的“革命洪流”的出现——所有这些都是向左转的表现形式。1929年大萧条时期里，似乎找到它的经济原由。1932年共产国际执行委员会第十二次全体会议再次强调了“资本主义稳定时期已经结束”，新一轮战争和革命的开始。“第三时期”的特征被宣称是在资本主义国家里“革命高潮正在到来”，“经济危机越来越加重”。<sup>①</sup>这可能是继共产国际在中欧革命失败以后最极端的“向左转”，库西宁在全体会议上作的关于国际形势的报告里说，应该尽一切努力去“动员无产阶级和其他的劳动大众在新时期内为夺取政权而斗争”<sup>②</sup>。但是这些战略方针似乎以对资本主义的形势作出了完全相反的评价为前提，与库西宁报告本身相比较，被十二次全体会议所采纳他的报告中的论点具有一种最显著的防御性论调。虽然仍保留了“革命高潮正在到来”，但是这个论点号召为打退“资本主义的进攻”而斗争<sup>③</sup>，而不是为了夺权。为了“在从下面组成联合战线的基础上”开展阶级斗争<sup>④</sup>，也不是为了“在条件适合的时候”举行群众性的政治罢工<sup>⑤</sup>，并以通常的告诫各国共产党要“沿着全世界社会主义革命的轨道”去指导运动作结语。

这样就是连最“左派”的共产国际的纲领也不能反驳我们的假设。即：斯大林主义的策略有效地遏制了中欧革命失败以后西方世界的革命势力。在1935年执行的“反法西斯主义联合战线”的策

---

① 《资本主义稳定已结束：第三国际执委会的第十二次全会的提纲和决议》，纽约，劳工文库出版社，1932年，第7页。

② 库西宁：《准备夺取政权》，纽约，劳工文库出版社，1932年，第40页。

③ 《资本主义稳定已结束》，第16页。

④ 同上，第22页。

⑤ 同上，第17页。

略,更进一步承认了西方革命势力衰落,由各国共产党在“资产阶级民主”国家的框架内实施“最低纲领”。

第二次世界大战末的形势,虽然可作为对在“资本主义稳定”的假设下斯大林主义的政策起作用程度的另一种解释,在当时,法国和意大利共产党的群众力量比以前更为壮大。他们的武装力量似乎首次具备了夺取政权的充分条件,可是在一些分散的不协调的地方暴动以后,共产党人就执行了合作的政策,交出了他们的军队,坚持“最低纲领”。这条纲领从来不以革命作为直接目标。甚至在随后的政治大罢工时期也是如此,可以用它的“群众基础”薄弱来解释这个策略。各国共产党面临着传统的马克思主义的革命策略的观点受到挑战的情况,不久便显而易见了,他们在所有不同的战线上战斗。在法国、意大利和西德共产党人面临着同盟军的军队以及合法的本国部队。同盟军的军队就是象征着新的形势。这种情况一直保持了很久甚至到他们失败以后。在巴黎、里昂或图卢兹,在米兰或都灵或波伦亚,“阶级敌人”的“防御工事”不再可能被摧毁。现在它的中心在华盛顿和纽约,在同盟国的总部和它的委员会。国内战争成为一种关于国际的和洲际的政策的问题,这些比凌驾于外国共产党的苏联独裁统治有更加客观的意义,并且战争结束时在国际星群中,所有优势都掌握在西方同盟国手中,特别是在美国的手中。确实,在西方联盟很快解散以后,苏联军队就能够占领整个欧洲大陆。但是如果马克思主义在苏联政策的决策里即使起一点作用,那么它就会影响斯大林,使他不能看到在欧洲的一场毁灭性进攻导致资本主义世界的失败。这场进攻是受疲劳和重大创伤的俄国对实际上是世界经济力量最强大的国家作战。斯大林一直坚持帝国主义之间矛盾正在加剧的传统理论,这时他也许会对反对共产主义的“资本主义联合战线”在战争以后迅速重新开张而感到吃惊(丘吉尔在密苏里州福尔顿的讲话,1946;“杜鲁门主

义”和马歇尔计划,1947;英美鲁尔谈判,1947。)

斯大林主义的回答是“两个阵营”的理论和1947~1948年间的进攻性策略,这些通常是与日丹诺夫有关的。这种理论几乎就是公开承认国际资本主义的统一<sup>①</sup>,这样也就等于否定了帝国主义之间矛盾这一传统观点——虽然它实际上没有明确表明。因为“两个阵营”理论把西方无产阶级包括在“反帝阵营”内,并且重申内战和对外战争是不可避免的见解。因此,瓦尔格的谨慎认识被粗暴地否定了。他认为在这个时期里,资本主义国家是有稳定的和“生产的”作用,斯大林主义的对外政策是根据“两个阵营”理论的观点来制定的,即目前帝国主义阵营同共产主义阵营之间的矛盾终究要取代帝国主义阵营内部的矛盾;共产党的章程已完善并已扩充;条文中的漏洞正在得到弥补(1947年共产党情报局的成立,捷克斯洛伐克的政变,在德国的同盟国管制委员会内的苏联方面的退出,柏林的封锁行动和与铁托分道扬镳[1948年])。早在1948—1949年西方的共产党的不妥协政策就停止了(在法国和意大利政治罢工的失败和放弃)而代之的是新的“联合战线”的政策,这种政策一直保持到现在并得以加强。在东方,情况就不同了,直到1950年印度共产党仍坚持一条极左的策略;在印度支那军事行动增多了;当西方共产党处于防守阶段时,朝鲜战争开始了。在整个斯大林主义时期,西方政策和东方政策始终没有有效地联系起来。自从斯大林主义的“指导”给中国革命初期带来悲惨结果以后,斯大林主义似乎是注视而不是指导“殖民地革命”运动。在那里新历史时期的革命力量似乎“自然地”成熟了,纳入列宁的革命战略的农民群众似

---

<sup>①</sup> 参看日丹诺夫在1947年9月共产党和工人党情报局会议上的报告,《国际共产主义的战略和战术》机构文件第619号,增补1,第216页。“一种新政治力量的结盟已经出现”。日丹诺夫继续说,在“帝国主义阵营”的西方、远东和中东国家,在所有主要问题上追随美国。

乎发挥了他们的作用。西方资本主义世界,对苏联马克思主义来说仍然是关键性的问题。

苏联马克思主义对资本主义的解释是围绕资本主义制度的“总危机”这一观点展开的。这种危机本身就是资本主义发展到垄断阶段的表现——在这阶段,生产力社会化和生产力的私人资本主义的利用的矛盾已达到顶峰,这是转向社会主义之前的最后阶段。在这些概念里,西方国家对外政策的改变以及内部经济和政治上的改变,都可以用这个矛盾来解释<sup>①</sup>。

构成整个历史时期的“总危机”,可以划分为两个主要阶段,<sup>②</sup>第二阶段开始于第二次世界大战,是危机加剧的阶段。危机本身由苏维埃国家的出现而展开并随着它的成长而加剧。危机特有的特征是极大地缩小资本主义世界市场,并建立了两个平行但是相对立的世界市场:资本主义的和“社会主义的”市场。当前者的市场减小的时候,后者却没有停滞和混乱地稳定增加。许多殖民地、半殖民地市场以及差不多整个东欧市场,“冲破了”资本主义体系。此外,资本主义不仅失去了原来较大一部分售方市场,而且,同时也失去了很多它从前的原料和廉价的劳动力的来源。结果是:资本主义生产是在更狭窄的基础上进行的。在剩余价值、利润的榨取和获得方面的困难增加了(资本的“高度有机构成”已大大加剧了这个困难。根据总资本原理,不变资本部分比例增加,工资部分比例减少),并迫使最强大的资本主义集团,在市场大大缩小的情况下为了分享缩小的市场进行残酷的斗争,这在资本主义列强中,反而更

---

<sup>①</sup> 上述可见:M. 罗宾斯坦的《现代资本主义的基本经济规律》,《经济学问题》,1952年第10期,第38—55页;I. 莱门的《资本主义国家之间的矛盾尖锐化和战争的不可避免性》,《经济学问题》,1952年第12期,第34—53页;I. 特拉克滕贝格的《现代资本主义的生产特征和危机》,《经济学问题》,1952年第10期,第69—85页。

<sup>②</sup> 例如,M. V. 科兹洛夫的《现阶段资本主义的总危机及其尖锐化》,《经济学问题》,1952年第4期,第68页及其以后诸页。

加剧了竞争性冲突。这场为了争夺市场的斗争，在帝国主义最后阶段表现为强者征服弱者的形式，结果成为美帝国主义的霸权。按照苏联马克思主义的观点，列宁在1915年指出，这种趋势已经达到顶点。经济军事化，这个“典型的”帝国主义特征，已经变成“正常的”状态。战争经济降低了消费水平，甚至在最富裕的资本主义国家里也是如此，同时资本家巨头获得垄断的剩余利润。战争经济使得大量的资本投入直接的和间接的战争工业，这样增加了资本主义生产的两个主要部类之间的比例失调，危机影响到整个资本主义的再生产。

按照这种观点，苏维埃政权的出现，由于加剧资本主义内在的矛盾，形成资本主义列强之间的斗争更加剧烈的连锁反应<sup>①</sup>。这一观点在第十六次党代会（1930年）和第二十次党代会（1956年）上两度得到肯定。在马克思主义概念里，矛盾是指资本主义生产结构内在的矛盾，相对于所有其他现象来说，这个矛盾是关键性的矛盾。苏联马克思主义一贯地否认，资本主义纳入一个阵营的国际一体化来反对共同敌人能“缓和”这些矛盾。正如40年前一样，再一次坚决地否定了“超帝国主义”和“有组织的资本主义”的学说<sup>②</sup>。美国的垄断主义者建立一个美国的“世界托拉斯”的努力已经失败。不顾所有的一体化，资本主义体系内部竞争的斗争的尖锐化；被“征服”民族的反抗和斗争，是为了夺回他们从前在世界市场中的位置；西德和日本作为最危险的竞争者再度出现<sup>③</sup>。根据马克思主义理论，基本经济规律决定着事物的发展过程，这种基本经济规

---

① 莱门的《资本主义国家之间的矛盾尖锐化和战争不可避免性》，《经济学问题》，1952年第12期，第44页。这里提供了根据，强烈驳斥瓦尔格的著作《由第二次世界大战引起的资本主义经济的变化》，莫斯科，国家政治出版社，1946年，见第66页下端。

② 同上，《经济学问题》，1952年第12期，第45页。

③ 莱门的《资本主义国家之间的矛盾尖锐化和战争不可避免性》，《经济学问题》，1952年，第12期，第40页。

律的作用,导致了帝国主义矛盾的产生和恶化,导致了帝国主义阵营内的军事冲突,导致了“资本主义体系总危机进一步加深,并使它走向最终灭亡”<sup>①</sup>。

有些通常的告诫,反对人们用资本主义制度即将崩溃来解释形势。因此,特拉克藤贝格说:为经济危机找出路的困难增加,并不意味着“绝对的不可能”有出路,也不意味着延长危机,他针对目前盛行于资本主义体系内备战经济引起通货膨胀迅速发展情况,而再次断定在资本主义“复苏”的表面景象下,经济危机的分崩离析的力量继续在增长。<sup>②</sup>

很难看出这些关于资本主义经济危机尖锐化的论点如何为苏联马克思主义提供关键性的方针。三十多年来,这些论点同事实之间反复出现明显矛盾,并且如此的自相矛盾,以至易被视为宣传而抛弃,事实上它是制订政策的概念。

在马克思主义的术语里,资本主义的总危机(与周期性“萧条”相区别),是以资本主义再也不可能以“典型的”、“正规的”方式发挥它的功能这一事实为特征的。资本主义社会的再生产,不再能听任(相对地)自由经营和(相对地)自由竞争,让经济规律自由地即处于盲目的和无政府的状态中表现出来。“帝国主义”的到来,结束了“传统的”资本主义时期,开始了它的总危机,这个制度只有通过进一步加强垄断组织和垄断统治的国家控制,通过加紧战争和战争准备以及“加剧剥削”的办法才能继续发挥作用。“总危机”并不是指即将到来的崩溃和一个革命的形势,而毋宁说是历史发展的一整个阶段。这就同时意味着资本主义制度将继续存在,更没有排

---

<sup>①</sup> 莱门的《资本主义国家之间的矛盾尖锐化和战争不可避免性》,《经济学问题》,1952年,第12期,第53页。

<sup>②</sup> 特拉克藤贝格,《现代资本主义的生产特征和危机》,《经济学问题》,1952年,第10期,第85页。



斥它的“稳定时期”，这就暗含稳定时期是资本主义制度必然具有的东西，对苏联马克思主义来说，在世界形势方面，关键性一点是社会主义的发展与资本主义总危机同时存在，并行发展（而不像马克思主义理论所展望的那样，社会主义的到来在资本主义总危机之后）。

关于1925年共产国际和苏联共产党任务的报告（在苏共第十四次代表大会上被采纳）论述了“两个稳定”：“在资产阶级的欧洲出现资本主义的局部稳定的同时，在苏维埃社会主义共和国出现了国营工业明显的增长，国民经济的社会主义因素不断壮大”<sup>①</sup>。按照苏联的理论，另一种局部稳定（甚至是更持久的）形式（永久的战争经济和一个“帝国主义阵营”形成）已经远远超过以上提到的“资本主义的局部稳定”，而且这二种稳定并存一直保持着，并与向着社会主义发展的“反常现象”一起存在。只要这种论点成立，它就很可能成为决定苏联政策方针的基本因素。从这方面来看“和平共处”并不仅仅是一种事实报告，而是一种理论的表述。例如它在列宁一生中最后制定的政策指导里，在第十四次党代表大会的决议案里都出现过<sup>②</sup>。自那时起它一直没有被抛弃，甚至在共产党情报局创立时期以及当时不妥协的和“困难”的外交政策时期，日丹诺夫就声称：“苏联对外政策是从两个制度（资本主义和社会主义）长期和平共处这一事实出发来制定的。由此它推断出苏联和其他不同制度国家之间的合作是可能的，倘若遵守互惠的原则和尊重以前所承担的义务”。<sup>③</sup> 和平共处以避免同主要的“帝国主义”强国之

---

① 《联共（布）代表大会、代表会议和中央全会的决议和决定》（2卷集，莫斯科，国家政治出版社，1936年）第2卷，第27页。

② 同上，第48页。

③ 1947年9月在共产党和工人党情报局会议上的报告，《国际共产主义的战略和战术》，机构文件第619号，附件1，第219页。

间的军事冲突（用俄国人话说，是一种“和平政策”）为目标，这个目标必须处在政府整个对外政策中心并必须“决定它所有政策的基本步骤”<sup>①</sup>，这并不是因为苏联领导人天生爱好和平，而是因为这样一种冲突将“暂时停止”资本主义矛盾并打破“喘息期”，列宁说这是苏联国家生存的必要条件。正像资本主义“总危机”标志着历史发展的整个时期，“喘息期”也是如此，它以很少的时间为落后的东方带来了文明并赶上先进工业国家的水平。当这些客观条件达到时，苏联社会和资本主义社会的发展将出现转折点：随着社会主义“第二时期”开始，在西方世界也将导致革命势力重新发展。

在这种分析（假如和希法亭、罗莎·卢森堡、列宁和布哈林的理论著作相比就显得非常粗糙和肤浅）的框架内，自从苏共第十九次党代表大会以后进行了变动和更正。他们最初仅仅在语气方面作了些微不足道的变化并没有改变基本概念。然而他们却认为这在斯大林后期，以及他死后对苏联的发展具有伟大的意义，并预料苏联政策将有长期变动的可能，关于这种变化将在“从社会主义到共产主义转变”这一章里讨论；在这里仅作一个初步的阐述。

第一个变动是与帝国主义之间的矛盾以及西方世界与苏联阵营之间的矛盾相联系的。按总的倾向来说，斯大林主义的政策曾认为在东西方之间矛盾、帝国主义之间矛盾中前者实际上占主导地位。以后，在第十九次代表大会期间，一个转变特别明显。它首先发表在斯大林的关于理论论战的名言里：他要求党和它的代言人，必须把帝国主义相互之间的矛盾，看作为决定性的矛盾<sup>②</sup>。

---

① 《联共（布）代表大会、代表会议和中央全会的决议和决定》，第2卷，第48页。

② 斯大林：《苏联社会主义经济问题》，第30—31页。

“从理论上讲”资本主义和社会主义阵营之间的斗争，比帝国主义相互之间的斗争重要，然而“实际上”，后者要比前者重要。这种理论与实际之间的差别告诫人们在制定路线时要考虑到理论与实际两个方面。确实，在斯大林的这一理论之后，重新考察了国际形势，并且在国内外政策方面有所更改，这一点自他逝世以后尤为明显。这一理论提出要增加依靠“正常的”国际政治经济的作用，进一步利用资本主义体系的内在困难，而不是依靠从外面来攻击它的地位<sup>①</sup>。

第二个改变，是有关于现代垄断资本主义的评价问题，特别是关于当代日益增长的经济和政治作用的评价问题。问题在于苏联马克思主义究竟能否承认“国家资本主义”的出现对战后的理论研究起很大的作用。瓦尔格的书(1946年出版)因为强调国家资本主义，特别是强调在美国所表现出来的国家资本主义而受到驳斥，资本主义国家的一体化和组织的作用的概念似乎违反了马克思主义关于国家的阶级性质的理论，违反了马克思主义关于资本主义不可能通过中央集中计划应付资本主义“无政府”状态理论。对苏联马克思主义来说这不仅是意识形态的错误，它威胁到从根底破坏革命策略的理论基础，这个理论否认持久有效的资本主义的稳定性。为了给他的资本主义国家强大和资本主义国家的强大在“战争经济”中的变革作用的理论辩护，瓦尔格引用了列宁关于“垄断资本主义转变为国家垄断资本主义”的论述<sup>②</sup>，提出资本主义发展的新阶段的到来，这不再是能根据以前经典概念来解释的。尽管事实上在以后的讨论瓦尔格的书认识到了这种转变<sup>③</sup>。

---

① “战争不可避免”理论的修改，参见本书第161—162页下端。

② 《国家与革命》，《列宁全集》，第25卷，第371页。

③ 在《苏联瞭望》上讨论战后世界经济的英译稿，华盛顿，公众事物出版社，1948年，尤见第9页。

但他的论点仍被否定了。以为这仅是“国家资本主义倾向”，而不是以“国家资本主义”为特征的新阶段<sup>①</sup>。然而最近的文章<sup>②</sup>，都没有保留提及“国家垄断资本主义”，并且着重强调资本主义国家的积极的经济作用——在某种意义上说，应用的许多观点都是以前受攻击的瓦尔格书里的观点。再说，特别是自从一些类似的文章用传统的苏联马克思主义术语来论述垄断资本主义的“衰退”过程和它的经济在国内外困难加剧以来，这种强调重点的改变似乎是微不足道的。资本主义世界的任何一种超帝国主义一体化的可能性，正就像以前一样，受到有力的嘲笑。资本主义的联合描绘了，在日趋缩小的世界市场内渗透着激烈的竞争斗争。然而这些著名的斯大林教义的陈词滥调，现在又出现在有计划的对资本主义重新评价里。在斯大林的最后一篇论文里断然否定曾大肆宣传的一个论点（即美国、英国和法国生产的减少）<sup>③</sup>，警告人们不要用一种“简单方法去考察列宁的这些有关资本主义衰退的论述”<sup>④</sup>，承认自从“列宁时期以来，世界形势已经发生了根本的变化”<sup>⑤</sup>——所有这些在讨论国际形势的情况下——指向对斯大林主义时代神圣不可侵犯的教义作一些改革。如果承认“在资本主义国家里的生产增长和工人生活状况的改善（虽然它们不是建立“在稳固的经济基础上的”），是属于“基本因素”，那么以前拒绝承认资本主义发展到一个

---

① 瓦尔格的《大不列颠帝国主义的衰落》，《苏联出版物最新文摘》，第2卷，第32期（1950年9月23日），第3页及其以后诸页（缩写自《经济学问题》，1950年第4期，第48—71页）。

② V. 契朴莱科夫的《资产阶级经济学家和国家垄断资本主义》，《经济学问题》，1955年第9期，第134—147页，以及他的《资本主义不平衡发展的列宁主义理论和战后帝国主义矛盾的尖锐化》，《经济学问题》，1956年第4期，第30—47页。

③ 米高扬，《在苏共第二十次代表大会上的报告》，第1卷，第323页。虽然在米高扬演说的广播里特别提到斯大林的名字，但是它在代表大会的官方报告里却被删去了。

④ 赫鲁晓夫，同上书，第1卷，第15页。

⑤ 米高扬，同上书，第1卷，第323页。

“新阶段”至少是绝对无效的。主要归结如下<sup>①</sup>：(1)“经济的军事化”及它对总的生产水平的影响；(2)资本主义市场的扩大，这个市场的扩大是靠打败德国和日本，以及采用马歇尔计划后得到的；(3)固定资本和现代化的设备长期以来延误翻新；(4)加剧对“工人阶级的剥削”，主要是通过合理化和随之而来的高度劳动生产率。当然这些因素在美国发挥主要作用。事实上现在在最权威的苏联马克思主义论述里，对此作出如此着重的强调，等于重新评价美帝国主义的实力。美国共产党决议草案增加另外决定性的实力因素：“统治阶级不是如此加强压迫，以致于不能继续政府既定的统治方式”<sup>②</sup>。在马克思主义理论里，这些经济和政治因素确实是“基本的”，能把“反复估价即将到来的经济危机”变为“有害的”和“不现实的”<sup>③</sup>。

然而，再次提出重新评价苏联国家“积极的”方面是十分重要的。完全撇开稳定的资本主义制度的“谬论”不说，它会达到了恩格斯<sup>④</sup>和列宁<sup>⑤</sup>所说的资本主义“最后阶段”。充分发展的“国家垄断资本主义”<sup>⑥</sup>，要比仅仅是国家资本主义“倾向”更符合历史水平，在这历史水平下，资本主义达到它无法超越的“极限”。

### “总危机”和西方无产阶级

苏联马克思主义的论断，运用传统的马克思主义范畴分析西方社会的程度，在评价西方无产阶级问题上，表现特别清楚。在斯

---

① 赫鲁晓夫，同上书，第1卷，第15—16页，和赫鲁晓夫在1957年11月6日演说（由莫斯科国内广播，第A—47页）。

② 1956年9月23日《纽约时报》。

③ 同上。

④ 《反杜林论》，纽约，国际出版社，1935年，第292页以后诸页。

⑤ 《帝国主义是资本主义的最高阶段》，1933年，第7、14、15页。

⑥ 它的主要特征概括在契朴莱科夫的《资本主义不平衡发展的列宁主义理论和战后帝国主义矛盾的尖锐化》，《经济学问题》，1956年，第4期。

大林主义时期,苏联马克思主义不承认存在一个长期稳定的资本主义经济基础;在斯大林主义以后的修正,接近于承认这样一个基础(虽然他们把它认为是“不牢固的”)。然而在这二种情况里,苏联理论不承认在阶级形势方面有任何根本变化。西方无产阶级仍旧被认为是革命阶级(虽然不处在“革命形势”里),而且被认为在总危机里是最终破坏性的力量。第十四次党代表大会决议宣布,“和平共处”政策作为苏联对外政策中心。正是这个决议要求务必加强“作为世界革命后盾的苏联无产阶级同西欧无产阶级和被压迫民族之间的团结”<sup>①</sup>。斯大林在第十九次代表大会结束时的讲话里又一次提到了团结,恢复苏联无产阶级作为“世界革命运动和工人运动”的“突击队”作用<sup>②</sup>,二十大又重申了这一观点,即在资本主义国家里,劳动群众在反对帝国主义侵略斗争中,是最强大的力量。大部分工人与资本主义制度的和解和他们生活水平的提高,可以用“相对贫困”的术语来解释。列宁关于“工人贵族”的“腐败”的概念被继承了,并作了微小的修正,苏联社会主义的挑战,国际共产主义的壮大以及资本主义国家里组织起来的劳工势力,迫使垄断资本主义“作出一系列的社会让步,这些让步的程度和持续的时间取决于资本主义国家里工人阶级斗争的水平”<sup>③</sup>。

但是,当苏联理论进一步涉及到资本主义国家里尖锐的阶级斗争时,苏联政策进行了自我调整以适应实际情况并置西方无产阶级于“冰点”,直到转折点的到来,在转折点到来时无产阶级才作为一个革命力量活跃起来。大多数无产阶级同其他的“爱好和平”

---

① 联共(布)文件,第2卷,第48页。

② 斯大林:《当前苏联政策》,第235页。

③ 契朴莱科夫的《关于现代资本主义的一些问题》,《共产党人》,1956年第1期(1月),也可参考赫鲁晓夫在1957年11月6日的演说(由莫斯科国内广播,第A—47页)。

的社会组织需要重新认识潜在的历史的趋势。“革命阶级”呈现出民主改良主义的面貌。苏联马克思主义企图利用有名的理论概念去解释和证明这个趋势。

按照苏联马克思主义的看法,中欧革命的失败和美国霸权对以前独立的资本主义国家的征服把西欧革命的发展拖回到“资产阶级民主革命”前的阶段。垄断资本主义统治暗中破坏国家主权、民主权利和解放的观念;上升时期的资产阶级的伟大进步成绩,已经被垄断资产阶级所背叛。在这些情况下,在被征服国家里无产阶级和共产党的任务,就是高举“资产阶级民主自由的旗帜”、“民族独立和民族主权的旗帜”<sup>①</sup>。换句话说,在更高阶段上接任或更确切地说再继续起进步势力反对反动的资产阶级的历史作用。这样西欧共产党的“最低纲领”符合国际集团对苏联的评价。并且该纲领必定考虑了长期的特征而不是权宜之计。像这种“最低纲领”被纳入苏联马克思主义的模式:“保卫国家主权和同外国侵略的威胁作斗争,已经成为现代所有国家工人阶级和劳动人民生命攸关的任务”<sup>②</sup>,不是“无产阶级团结”,而是“资产阶级民主”纲领的发起,为苏维埃国家和跟随该国共产党的广大群众之间提供了一种脆弱的联系(历史“主体”变化的一个好标志)。而这种纲领用作为激化帝国主义之间矛盾的手段。

“联合战线”政策<sup>③</sup>,属于相同的概念,它是受“有组织的资本主义”的客观条件所支配的。“有组织的资本主义”已经使大量的劳动群众成为新繁荣的受益人,因此似乎要为改良主义的和反革命

---

① 斯大林:《当前苏联政策》,第236页。

② 费多谢也夫:《社会主义和爱国主义》,《苏联出版物最新文摘》,第5卷第28期(1953年8月22日),第4页(简要摘自《共产党人》第9期(1953年6月),第12-28页)。

③ “联合战线”的讨论仅指它在西方的作用,而不是在共产主义范围内的作用,而在那里,它有十分不同的意义。

的态度作新辩护。正如马克思主义决不改变自己的主张一样,如果革命的成功取决于赢得大多数,不仅是无产阶级的大多数而且是人民的大多数,那么共产党人的策略就得适应大多数人不想革命的这种情况。就整个资本主义发展阶段不革命的情况来说,联合战线政策是一个基本的策略,它不能随领导者的意见被抛弃。对联合战线,虽然强调的重点和努力的程度,曾有过好几次变化,联合战线至少自1934年以来,确实是苏联政策的一个目标。评价的关键之处并不是联合战线旨在老百姓,还是旨在社会主义党和工会的领导,不是超越这些团体旨在某些“资产阶级政党”或是所有的“资产阶级政党”,而是这些政策是否很有可能改变共产党的性质。甚至于政策成功的问题是次要的。因为将要形成的非共产主义联盟的反应取决于西方社会发挥作用的程度,所以只要这个社会仍然是营业发达的商行,联合战线就必定仍然是发育不健全的和“地方性的”。万一这种情况不再存在,那么联合战线政策也将几乎是多余的。然而仅仅加强努力去实现一个联合战线会使共产党在一些重要方面成为社会民主党的政治继承人<sup>①</sup>。当后者倾向于失去工人阶级的特征,而趋近于一个中产阶级政党的特征,一种真空地带可能出现,在此共产党人可作为工人阶级利益唯一代理人,这利益也许争取非革命阶级的要求。在法国和意大利,这种倾向的趋势是显而易见的。在苏共第二十次代表大会上宣告通过议会道路过渡到社会主义的可能性<sup>②</sup>,实际上使人回想起恩格斯给马克思的《法兰西阶级斗争》所写的“前言”,长时期以来,它被作为社会民主党人的战略指导,我们可以大胆认为,这一趋势会比过去强烈得多。

---

<sup>①</sup> 参看第212页下面,也可参看《共产党和工人党的联合公报》,《纽约时报》1957年11月22日。

<sup>②</sup> 赫鲁晓夫,《在苏共第二十次代表大会上的报告》,第1卷,第38页及其以后诸页,米高扬,同上书,第312页及其以后诸页。



这不是赞成使本国共产党的利益和苏联的利益同一化，而是赞成反对共产党的政治对策。

鉴于苏联马克思主义主要成份的稳定性，必须提出一个问题，列宁主义和斯大林主义是否存在一个“断裂”。在布尔什维克革命早期和十分发达的斯大林主义国家时期之间的这种差别是显著的；这种差别急速表现为极权主义和独裁主义的中央集权不断发展成长，表现为不是无产阶级和农民的专政，而是对无产阶级和农民的专政的日益加剧。但是假如这个从量到质的转变的辩证规律在任何时候都是适用的话，这就是从列宁主义（十月革命以后）到斯大林主义的转变。在西方，革命的“迟延”和资本主义的稳定有利于苏联社会结构的质变。列宁曾试图在一个落后国家里，用确立工业化优先于社会主义解放（这集中体现于他的社会主义就是电气化加苏维埃政权的公式）——苏维埃国家优先于苏联工人<sup>①</sup>来反对孤立革命。在德国法西斯主义尚未发展到顶峰前，列宁去世了。从那时起列宁一直争取的“喘息期”，似乎时间越来越短。这样，斯大林加速了“文明”的计划，这是列宁认为使苏维埃制度存在的先决条件。斯大林主义的高度恐怖和希特勒统治巩固相符合。在第二次世界大战爆发的时候，苏联文明已经进步到远远足够能抵抗最强大的一个先进工业国的战争机器。根据空前破坏的程度来看，战后的重建是非常地快，而发生在另一阵营里的重建也是这样。在战争结束时同苏联的一系列占领以及“自上而下的革命”一起，苏联政策不重视各国当地社会力量的杰出人物。表现为斯大林不相信在欧洲一个革命制度正在成熟，或苏联国家长期存在要依赖于殖民地革命。列宁的指示仍然是正确的。确立这个社会主义“第一

---

<sup>①</sup> 对于这种观点的最显著的例子（后来受到托洛茨基的充分支持），可见卡尔的《布尔什维克革命》，第2卷，书中到处可见，尤其是第93—94页，第188—189页，第213—216页。

阶段”的苏维埃国家的最重要的目标，这已经被精炼成一个公式，“超过主要资本主义国家经济水平”<sup>①</sup>。苏联社会在继续成长；社会主义的生产发展在抑制人类潜力的同时也进一步增长了物质潜力和技术潜力。

但是，斯大林主义文明的成功走进了一条死胡同，这在马克思主义列宁主义关于帝国主义的理论里是解释得很清楚的，按照这个理论，虽然这样建立起来的资本主义强大是靠不住的和暂时的，以及在互相竞争的帝国主义国家之间战争难免爆发，但是军事经济给正在恶化的资本主义内在矛盾提供一个出路。然而，假如资本主义世界之外存在一个“共同敌人”，它的势力增长和扩大要求帝国主义列强联合在一个“持久的”战争或备战经济里。而在同时，技术上的进步，使得资本主义能没有显著降低生活标准（或许甚至还增长呢！）来维持这种经济，那么，苏联集团的壮大，好象在支持“帝国主义”集团的团结和稳定的一种形势占了上风。前者不改变它的政策就不能打破这种僵局。反过来说这是决定于苏联社会的相应进步。这种政策上的变化——旨在瓦解支持资本主义的赖以稳定的“战争经济”——是以此为前提条件的，即苏联国家已经具备一定竞争力量的水平，使它能够在“缓和”它的不让步的和进攻的战略。仅这种有计划地和长期地支撑的“缓和”就可能破坏国际资本主义的稳定，使资本主义制度恢复到“正常状态”，在那里内部矛盾应该逐渐成熟并最终将爆发。这些观点和政治的变化，始于十九大时期并在1955—1956年间得势，显示了即将到来的政策变化。这个时间的选择并不是苏联领导判断上的事情，斯大林的死也不是决定

---

<sup>①</sup> 《在党的第十八次代表大会上关于联共（布）中央工作的总结报告》，《列宁主义问题》，第676页。在战后1946年2月9日他再次演说，发表于1946年2月10日《真理报》。这个公式也结束了在卫国战争时期的苏联的军事经济。此书被否定，则不是由于这个结论。

性的因素。相反,后者可在为恢复“正常的”资本主义—社会主义的活力,即为苏联社会达到先进工业文明的水平的实现中必被察觉到。如果按照我们预计,近来政策的改变,据苏联马克思主义的估计,暗示着这个先决条件现在已经建立,那么这些改变,在国际共产主义发展中从本质上开创一个新阶段。

下一章将综述斯大林主义时期苏联马克思主义的主要特征,并试图将这些特征与苏联社会建设的基本方向联系起来。

(吴宗英 译 张 伟 校)

## 《单面人》(1964年)

### 导论\* 批判的麻痹：没有反对派的社会

能灭绝人类种族的原子〔战争〕的大灾难的威胁，不也就是用来保护使这种危险永存的同一种力量么？防止这样一种大灾难的努力，使探究在当代工业社会中灾难可能发生的种种原因相形见绌。这些原因仍然未被公众所确认、所揭露、所抨击，因为公众在过于明显的来自外界——对西方而言来自东方，对东方而言来自西方——的威胁面前退却了。需要预先作准备、生活在濒危之中以及面临挑战，是同样明显的。我们忍受在和平时期生产毁灭性手段，极度的浪费，接受一种防御教育，这种防御使防御者和他们防御的东西都一样成为畸形。

如果我们试图把危险的原因归于社会组织起来和组织它的成员的那种方式，我们立即面临这种实际情况，即发达工业社会将这种危险一直保持时，它就成为更富有、更庞大和更美好的了。这种防御结构使越来越多的人的生活更安乐，并且扩大了人对自然的支配。在这些情况下，我们的大众传播媒介把特殊集团的利益当作明事理的人的利益来推销，这是没有多大困难的。社会的政治需要成为个人的需要和个人的愿望，这些需要和愿望的满足，促进了商业和公共福利，而这一切好象就是理性本身的体现。

但这个社会作为一个整体来看，却是不合理的。社会的生产率破坏人的需要和人的才能的自由发展，社会的和平由经常的战争

---

\* 译自马库塞：《单面人》，波士顿，1964年，第ix—xvii页。

威胁来维持,社会的进步依赖于平息(个人的、民族的、国际的)生存斗争的各种现实可能性的压抑。这种压抑,极不同于我们的社会以往的、较不发达的阶段所具有的特点,今天不是一种自然状态的和技术上不成熟的状态起作用,而相反地是实力地位起作用。当代社会的各种能力(智力的和物质的)比以往任何时候要大得不可估量,这意味着社会对个人统治的范围比以往任何时候要大得不可估量。我们的社会,在一个极高的效率和一个不断提高的生活水平的双重基础上,以技术而不是以恐怖来克服离心的社会力量而显出特色。

调查这些发展的根源和考察它们的历史抉择,是当代社会批判理论目的的组成部分。社会批判理论是一种根据为改善人类状况而利用的和尚未利用的或滥用的能力分析社会的理论。但是这样一种批判的标准是什么呢?

各种价值判断肯定在起作用。这种组织社会的既定方式,是对照其它一些可能的方式加以权衡的,后者包含有为缓和人类的生存斗争提供各种较好的机会:一种特定的历史实践是对照它自己的各种历史抉择加以权衡的。从一开始起,任何社会批判理论就这样面对着这个历史客观性问题,这个问题是在以下这两点上引起的,在那里这种分析包含有各种价值判断:

1. 这种判断认为,人是值得活在世上的,或更确切地说,人能够是和应该是成为值得活在世上的。这个判断构成了一切理智努力的基础;它就是社会理论的那种先验性,拒绝它(这种拒绝完全是合乎逻辑的)也就是拒绝理论自身;

2. 这种判断认为,在一个特定的社会里,存在着为改善人类生活的一定可能性,以及实现这些可能性的特定的方式和手段。批判的分析必须论证这些判断的客观确实性。而论证必须在经验的基础上进行。现存社会拥有可利用的、有确定数量和质量的智力资

源和物质资源。这些资源如何能以最少的劳累和痛苦,用作最充分地发展和满足个人需要和个人才能呢?社会理论是一种历史理论,而历史是必然性王国中的偶然性王国。由此,在组织和利用这些有用资源的各种可能的和实际的方式中。哪些方式在提供一种最充分发展的最大机会呢?

试图回答这些问题首先要求一系列初步抽象。为了认明和确定最充分发展的各种可能性,批判理论必须从实际组织和利用社会资源中进行抽象,以及从这种组织和利用的各种结果中进行抽象。不接受把现存的事实世界作为最终证实的情况的这样的抽象,根据被抑制的和遭到拒绝的各种可能性,对各种事实所作的这样“超越的”分析,正是属于社会理论的结构。由于超越性<sup>①</sup>的严格的历史性,它反对一切形而上学。这些“可能性”必定存在于各自社会的范围内;它们必定是实践的确定目标。由于同样的原因,这种来自现存制度的抽象必须表示一种实际的趋势,就是说,它们的改变必须是下层居民的真正需要。和各种历史抉择有关的社会理论,作为起破坏作用的趋势和力量,萦绕现存社会。只要历史实践使这些与抉择相联系的价值转化为现实,这些价值就的确成为事实。这些理论概念随着社会的变化失去了作用。

但在这里,发达工业社会使批判面对着似乎是使社会失去它整个基础的一种形势。技术进步,已扩展到统治和协调的整个制度,创造各种生活方式(和各种权力方式),这些方式好象在调停反对这种制度的各种力量,以及摒弃和驳斥一切抗议,而这些抗议是以摆脱劳累和统治的历史前景为理由的。当代工业社会看来是能遏制社会的变化,即要建立各种根本不同的制度,一种生产进展的

---

<sup>①</sup> “超越”和“超越性”这些术语,始终在经验的、批判的意义上使用的:它们指明在一个特定的社会内,“超出”言行的既定领域走向各种历史抉择(各种现实的可能性)的理论和实践方面的种种趋势。

新方向以及人类生存的新方式的质变。对社会变化的这种遏制也许是发达工业社会最卓越的成就；在一个强大的国家，普遍接受国家目标、两党政策，多元化的衰落，资方与劳方的沟通，便证明是这种对立面的一体化，而它是这种成就的结果和前提。

在工业社会的理论形成阶段和它的目前情况之间作一个简略的比较，也许有助于显示出这种批判的基础已经如何变化了。19世纪上半叶，当这种理论产生时，它曾详细阐述了最初一些抉择概念，对工业社会的这种批判，在理论和实践、价值和事实、需要和目标之间的历史的中介中获得了具体性。这种历史的中介，发生在社会中彼此对立的两大阶级——资产阶级和无产阶级——的意识和政治行动中。在资本主义世界，他们仍然是基本阶级。然而，由于他们看来不再是历史变革的承担者，资本主义的发展就此改变了这两个阶级的结构和作用。保持和改善制度现状的凌驾一切的利益，使在当代社会的最发达的地区的从前的对抗者联合起来。技术进步到了保证共产主义社会的成长和联合的程度时，质变的观念本身就退让给那种非爆发性的进化的现实主义概念。在缺乏明确的社会变革的承担者和承担力量时，这种批判就此倒退到高度抽象的水平。没有理论和实践、思想和行动相会合的基础。甚至对各种历史抉择的最为经验主义的分析似乎是非现实主义的思辨，并且赞成这些抉择似乎是同个人（或集团）的偏爱有关的事情。

然而，缺乏社会变革的承担力量会驳倒这种理论吗？面对明显矛盾的事实，批判的分析继续坚持质变的需要是同以往任何时候一样迫切。谁需要这种质变呢？回答依然是同样的：对社会的每个成员而言，作为一个整体的社会需要这种质变。日益增长的生产率和日益增长的破坏连接在一起，带有毁灭性的冒险勾当，放弃对现政权的各种决定的思考、希望和恐惧，而对前所未有的财富保存苦难，就构成这种最无偏见的指控——即使它们不是这个社会存在

的目的,而仅仅是它的副产品:它的广泛的合理性(这种合理性促进效率和增长)本身就是不合理的。

大多数人接受这个社会以及使之接受这个社会的事实,不会使这个社会变得比较合理些和较少受到指责些。真实的意识和虚假的意识、现实利益和直接利益之间的区别仍然是富有意义的。但是这种区别本身必须是得到证实的。人们必须逐渐察觉这种区别和必须逐渐找到从虚假的意识到达真实的意识、从他们的直接利益到达他们的现实利益的那个途径。只有当他们处在需要改变他们生活方式、需要否定这些肯定的东西以及需要拒绝它们时,他们才能做到这一点。确切地说,现存社会设法压抑这种需要达到的程度,也就是社会能够愈益大规模地“提供商品”,以及利用对自然的科学征服及对人的科学征服这种程度。

面对发达工业社会的成就的总体性质,批判理论没有留下超越这个社会的理论基础。这种真空使理论结构本身空虚起来,因为社会批判理论的一些范畴,是在这个时期中发展起来的,这时对拒绝和造反的需要,被体现在各种有战斗力的社会力量的行动中了。这些范畴主要是各种否定的概念和对抗的概念,用以解释 19 世纪欧洲社会的现实矛盾。“社会”这个范畴本身,表达了社会领域和政治领域之间的尖锐冲突。在这里,社会是与国家相对抗的。同样,“个人”、“阶级”、“私人”、“家庭”这些概念原先表示尚未与现状结成一体那些领域(紧张和矛盾的各个领域)和力量。随着工业社会一体化的日益增长,这些范畴正在失去它们的批判涵义,并且趋于成为描述性的、欺骗性的或操作性的术语。

重新掌握这些范畴的批判含义并理解这个含义如何被社会现实所勾销的尝试,自开始起就出现从与历史实践相联系的理论倒退到抽象的思辨的思想,即从政治经济学的批判倒退到哲学的批判。批判的这种意识形态性质来自这个事实:即这个分析被迫从一



种“超越”社会中肯定的和否定的、生产性的和破坏性的种种趋势的立场出发。现代工业社会是这些对立面的普遍同一——所论述的就是整个社会。同时，理论观点不能够仅仅是一种思辨的观点。在理论观点必须建立在特定社会的性能的意义而言，它必定是一种历史的观点。

这些可能有两种解释的情况包含着还要更根本的模棱两可性的解释。《单面人》这部著作将始终摇摆于两个相互矛盾的假设之间：1. 发达工业社会在可预见的将来是能够遏制质变的；2. 存在着可能打破这种遏制和摧毁这个社会的各种力量和趋势。我不认为能对此作出一个清楚的回答。有两种并存着的趋势，甚至一种趋势存在于另一种趋势中间。第一种趋势是占优势的，可能存在逆转的任何前提，正被用来防止这种逆转。也许一个意外事件可能改变这种情况，但是如果该干什么和该防止什么的认识没有败坏人的意识和行为，那么甚至一场大灾难将不会导致这种变化。

这种分析是集中于发达工业社会，在这种社会里，生产和分配的技术设备（具有日益提高的自动化因素）发挥着作用，不是作为能摆脱它们的社会影响和政治影响的纯工具的总和，而是作为先验地规定设备产品以及经营与扩大设备的运转的制度在发挥作用。在这种社会里，生产设备趋向成为极权主义的，到了设备不仅规定社会所需要的各种职业、技能和处世态度，而且也规定个人各种需要和愿望的这种程度。生产设备就是这样消除掉私人 and 公众之间、个人需要和社会需要之间的对立。技术为建立新的、更有效的和更愉快的社会控制和社会联合的形式服务。这些控制的极权主义的趋势似乎还在另一种意义上——通过扩展到世界上较不发达的、甚至前工业地区，以及通过在资本主义和共产主义发展中创造各种相类似的东西——表现自己。

面对这种社会的极权主义特点，那种技术“中立性”的传统概

念不再能维持下去。技术本身不能脱离技术所赋予的效用。这种工业技术社会,是一种已经在各种技术的概念和构成中运转的统治制度。

一个社会组织它的成员生活的那种方式,包含着一种在各种历史的抉择中的最初选择,而各种历史的抉择是由遗留下来的物质文化和精神文化的水平决定的。选择本身出自各种统治的利益的作用,它预期改造和利用人与自然的一些特定方式,而拒绝另外一些方式。其中包括一个现实化的“设计”<sup>①</sup>。一旦这个设计在基本制度和基本关系中起作用,它就趋于成为排它性的和决定整个社会的发展。作为一个技术世界,发达工业社会是一个政治世界。是实现一个特定历史设计的最新阶段,也就是说,对自然的实验、改造和组织只是作为统治材料。

随着这个设计逐渐展现开来,它塑造整个言论和行动、精神文化和物质文化的领域。以技术为中介,文化、政治和经济结合到一种容纳或者拒绝一切抉择的无所不在的制度里。在统治的框架内,这个制度的生产率和增长潜力使这个社会稳定下来,并遏制技术的进步。工艺的合理性已经成为政治的合理性。

在讨论这种发达的工业文明的众所周知的趋势时,我很少举出专门的参考资料。这种材料被收集在论述技术和社会变化、科学管理、公司企业、工业劳动和劳动力的特征变化等大量社会学和心理学的文献中,并进行了叙述。有许多对事实的非意识形态的分析。比如:伯利和米恩斯著的《现代公司和私人所有制》,第76届国会的全国临时经济委员会关于《经济权力的集中》报告,劳联产联关于《自动化和重大技术变化》的出版物,以及底特律的《新闻、书

---

<sup>①</sup> “设计”这个术语强调在历史决定中的自由和责任的因素;它把自主和偶然性联系起来。在让-保罗·萨特的作品中,这个术语是在这个意义上使用的。进一步的讨论可见以下第八章。

信和通讯》的出版物。我要强调 C. 赖特·米尔斯的作品和一些论文的极端重要性。它们由于简单化、夸大其词或新闻文字的松散常令人大皱眉头,如万斯·帕卡德的《秘密的说客》、《想往上爬的人》以及《浪费的制造者》,威廉·H. 怀特的《听话的职员》,弗雷德·J. 库克的《战争状态》等就属于这一类。确实,在这些作品中缺少理论分析,让所叙述的一些情况的根源得到掩盖和保护,而听凭为之辩护。各种情况讲得够清楚了。也许,只要通过两天连续一小时观看电视或收听调幅收音机,不要关掉广告节目,并随时调换电台,人们就能获得最说明问题的证明材料。

我的分析着重在最高度发达的当代社会的各种趋势。在这些社会的里里外外,还存在着描述的各种趋势尚未占主导地位的广大区域(我要说,至今尚未占主导地位)。我正在设想这些趋势,同时提出某些假设,仅此而已。

(张 伟 译)

## 第一章 控制的若干新形式\*

一种舒适的、安详的、合理的、民主的不自由笼罩在发达的工业文明中,是技术进步的一个标志。事实上,有什么东西能比下列情况更为合理呢:在社会上必需的但又劳累不堪的操作机械化过程中个性受到压制;各种个体企业在效率更高和生产能力更大的各种公司里集中起来;在各种装备不同的经济单位间的自由竞争受到控制;妨碍国际组织资源的专有权利和国家主权的削弱等等。这种工艺秩序还包含一种政治上的和理智上的协调,这可能是令

---

\* 译自马库塞:《单面人》,波士顿,1964年,第1-18页。

人遗憾的，但又是**有前途的发展**。

在工业社会的初期和较早阶段，这些原来是极为重要因素的权利和自由，服从于这个社会的较高阶段，它们正在丧失其传统的理性基础和内容，思想、言论以及良心的自由，正像它们曾用来促进和保护自由企业一样，实质上是一些批判的观念，旨在用一种更多产的**和更合理的文化来代替一种过时的物质的和知识的文化**。这些权利和自由一旦确立下来，成为社会的一个组成部分，就与这个社会同命运。这种成就取消了它的前提。

摆脱贫困的自由所达到的程度，也就是一切自由的具体内容，到了正在成为现实可能的程度，从属于生产率较低阶段的种种自由，正在丧失它们原先的内容。在一个通过组织起来的方式、似乎愈来愈能满足个人的各种需要的社会中，独立思想、自主性和政治反对派的权利在社会中的基本批判功能正在不断受到剥夺。这样一个社会可以正当地要求接受它的各种原则和制度，同时，把反对派限制在现状内讨论和推进各种可取代的政策。就这方面而言，由一种独裁制度还是由一种非独裁制度来日益满足各种需要，似乎无甚差别。在生活水平日益提高的情况下，与这个制度本身不一致，对社会似乎是无益的。当这种不一致造成各种明显的经济上和政治上的损失，并威胁整个社会的顺利运转时，就愈发是这样。确实，至少就各种生活必需品而言，各种消费品和服务业的生产以及分配，为什么必须通过个人自由的相竞争的同样权利来进行，似乎是没有理由的。

从开始起，企业自由就不全是一件幸事。工作的或者挨饿的自由，对绝大多数人来说，意味着劳累、没有保障和忧心忡忡。如果个人真的不再被迫在市场上证实他自己是一个自由经济的臣民，这种自由的消失将会是文明的**最大成就之一**。机械化和标准化的工艺进程，可能将个人的精力释放到不为谋求必需品的前所未知的

自由领域中去。人类生存的那种结构本身就会得到改变；个人会从劳动世界强加在他身上的各种他人的需要和他人的希求中解放出来。个人就会对他自己的生活自由地发挥自主性。要是这种生产机构能组织起来并旨在满足各种切身需要，那么它的控制可以是充分地集中管理；这样的控制不会妨碍个人的自主性，反而会使它变为可能。

这是在发达的工业文明各种能力范围之内的一种目标，即工艺合理性的“目的”。然而，实际上那种相反的趋势却在发挥作用：为了防御和扩张，国家机器把它的各种经济上的和政治上的需要，强加到劳动时间和业余时间上，强加到物质文化和知识文化上。当代工业社会借助于组织它的工艺基础的这种方式，它趋向成为极权主义的。因为，不仅社会的一种恐怖主义的政治协作是“极权主义的”，而且通过由既得利益集团操纵需要来发挥作用的非恐怖主义的经济—技术的协作也是“极权主义的”。当代工业社会就这样预防了一个反对整个社会的有影响的反对派出现。走向极权主义，不仅是政府或政党统治的一种特定形式，而且也是生产和分配的一种特定制度。后者与多种政党、报纸、“对抗势力”等的“多元化”是完全可以共处的。

今天，政治权力通过对机器生产过程和国家机构的技术组织的控制来维护自己的权利。只有当发达工业社会和发展中的工业社会的政府，在动员、组织和利用有助于工业文明的那种技术的、科学的和机械的生产力取得成功时，它才能维护和保障自身。这种生产力把整个社会动员起来，凌驾和超越任何特定的个人或集团的利益。机器的物质的（岂止是物质的？）力量超过个人的和任何特殊集团的力量，这种严酷事实，使机器在社会的基本组织是机器生产过程组织的任何社会中成为最有效的政治工具。但这种政治趋势可以倒转；机器的力量本质上只是那种积累起来的和被设计

出来的人力,把劳动世界构想成为一部机器相应地加以机械化到什么程度,它就在这个程度上成为人的一种新的自由的潜在基础。

当代工业文明表明,它已经达到这样一个阶段:在这个阶段上,用经济自由、政治自由和精神自由的传统术语不再能恰当地解释“自由社会”;这不是因为这些自由已经成为无关重要的,而是因为它们过于重要而不能用一些传统的形式来加以限制。与各种新的社会性能相适应,需要各种新的理解模式。

这样一些新模式只能用一些否定的术语表示,因为它们就等于是对那些流行模式的否定。这样一来,经济自由就好象意味着摆脱经济——摆脱受多种经济力量和经济关系的控制——的自由;意味着摆脱每天的生存斗争,摆脱挣钱谋生。政治自由就好象意味着使一些个人从他们不能有效控制的政治中解放出来。同样,精神自由就会意味着恢复现在已被大众传播和说教所吞没的个人思想,意味着摒弃“舆论”和它的炮制者。这些主张听起来是不现实的,这并不意味着它们的乌托邦的性质,而是意味阻止它们实现的各种势力拥有实力。反对解放的最有效的和最持久的斗争形式是灌输各种物质的和精神的需要,这些需要使生存斗争的各种过时形式永恒化。

超出生物学水平的那些人类需要的强度、满足程度甚至于特点,总是事先被规定好了的。把从事或舍弃、欣赏或毁坏、拥有或拒绝某些东西的那种希求是否理解为一种需要,这取决于那些占主导地位的社会制度和社会利益是否能把这种需要看作是称心如意的和必不可少的。就这个意义而言,各种人类的需要都是历史的需要,并且社会要求对个人的压抑的进展已到了这种程度,即他的各种需要本身以及满足需要的要求是从属于各种凌驾一切的批判标准的。

我们可以区别各种真实的需要和虚假的需要。“虚假的需要”

就是那些对压抑个人有特殊的社会利益所加给个人的需要：即一些使劳累、攻击性、痛苦以及不义永恒化的需要。这些需要的满足对个人来讲也许是最感到高兴的，但是这种幸福不是必须加以坚持和保护的一种状态，如果这种幸福是妨碍认识整个社会的弊病，以及妨碍掌握治病时机的能力（他自己的和他人的）的发展的话，那末，这种结果就是不幸中的幸福感而已。大多数流行的需要，诸如按照广告的宣传去休息、娱乐、处世和消费，爱他人所爱，嫌他人所嫌，就属于这种虚假需要的范畴。

这样一些需要具有不受个人控制的外部力量所决定的社会内容和社会作用；这些需要的发展和满足是受外界支配的。不管有多少这样的需要可能已变为个人自己的需要，为个人的多种生存条件所再现和增强；不管他自身与这些需要的一致，以及发现他得到需要的满足怎样多，这些需要仍然是它们开始时的那个样子——社会统治的利益要求压抑的产物。

各种压抑性的需要的盛行，是在无知和失望中接受的一种既成事实。但是，为了幸福的个人的利益，以及为了所有以痛苦作满足代价的那些人的利益，这是必须加以消除的一种事实，只有那些绝对要满足的需要才是那些切身的需要，即在已达到的文明水平上的食、衣、住的需要。满足这些需要是实现一切需要，实现不高尚的以及高尚的需要的前提。

对任何意识和良心来讲，对任何不把占主导地位的社会利益接受为思想和行为的最高法则的经验来讲，各种需要和满足的既定领域是一种有待探究的（用真实性和虚假性的术语来加以探究的）事实。这些术语一直是历史性的，并且它们的客观性也是历史性的。在一定条件下，评价需要和需要的满足，涉及优先性的一些标准，这些标准就是在最适宜地利用对人有用的物质资源和智力资源的条件下，同个人得到最理想的发展有关。这些资源是计算

的。切身需要的普遍满足，以及劳累和贫穷的逐步减轻成为普遍有效的标准达到什么程度，需要的“真实性”和“虚假性”就在这个程度上表明这些客观条件。作为历史标准，它们不仅按照地区和发展阶段而变化，它们也只有在（或大或小的）同盛行的标准矛盾的情况下，才能加以解释。什么样的法庭有可能代表这种裁决的权威呢？

归根到底，什么是真实的需要和虚假的需要、是必须由每个人自己来作回答的问题，而且只是在归根到底的意义上来讲才是这样的，也就是说，只要他们自由地作出自己的回答。只要他们继续是不自主的，只要他们是受说教和被操纵的（甚至渗透到他们的各种本能），他们对这个问题的回答，就不可能当作他们自己的。而且，根据同样理由，没有一个法庭能够公正地自以为有权决定哪些需要应该得到发展和满足。任何这样一个法庭都是应受指责的，虽然我们的嫌恶不会把下面这个问题去掉；已经是有效的和生产上的统治对象的人民，如何能够由自身来创造多种自由的条件呢？

社会压抑性的支配，越是合理的、生产性的、技术性的和总体性的，受支配的每个人可用以解脱奴役和夺取自身解放的各种手段和方法，就越是不可想象的。当然，把理性强加到整个社会上去，是一个自相矛盾的和令人反感的想法，嘲笑这种想法的社会，把它自己的居民变为全面支配的对象时，人们尽管可以对这种社会的正义性提出质疑。一切解放依赖于奴隶状态的觉悟，而这种觉悟的出现，常常受到在很大程度上已成为个人自己的需要和满足占了支配地位的妨碍。这个进程总是由另一个制度代替这一个预定制度；最理想的目标，是由真实的需要代替虚假的需要，摒弃压抑性的满足。

当发达工业社会支持和宽容富裕社会的破坏力量和压抑功能时，它的显著特点是有效地窒息要求解放（也包括从那种可忍受



的、有得益的和舒适的处境中解放出来)的需要。这里,各种社会的控制手段强行谋求对浪费的生产和消费的压倒一切的需要;在工作不再是真正必需的地方,对使人麻木的工作的需要;消除和延长这种麻木的各种消遣方式的需要;对维持诸如此类欺骗性自由的需要:例如价格要受管理的自由竞争,需经审查的自由报道,在各种牌号和小玩意儿之间进行的自由选择。

在抑制性的整体统治下,可以把自由变为有力的统治工具。对个人敞开的选择范围,不是测定人类自由程度的决定性因素,而是个人能选择什么和所选择的是什么。自由选择的标准永远不能是一个绝对的,但它也不是完全相对的。自由选举主子,并不取消主子和奴隶。在极其多种多样的商品和服务中的自由选择,并不表示自由,如果这些商品和服务支持对劳累和忧心忡忡的生活的社会控制手段,就是说,如果它们支持异化的话。个人自发地重复所强加的需要并不会确立自主性;它仅仅证实控制手段的有效性。

我们坚持这些控制手段的深度和功效,是容易受到这种反驳的,即认为我们大大地过高估价“宣传工具”的说教能力,认为人们自身会感受到和去满足那些现在强加给他们的各种需要。这种反驳忽略了这个要点:思想形成并非是从收音机和电视机的大规模生产,以及它们的控制的集中化开始的。人们作为长期常备的已有思想的贮藏器登上这个舞台;决定性的差别仅在于:在现有的需要和可能的需要,满足了的需要和未得到满足的需要之间消除巨大不同(或冲突)。这里,所谓阶级差别的平等化,显示出它的意识形态的功能。如果工人和他的老板欣赏同样的电视节目,并游览同样的休养胜地,如果打字员打扮得像她的雇主的女儿一样妩媚迷人,如果黑人拥有一辆卡迪莱克牌(高级轿车),如果他们全都读同样的报纸,那么这种同化并不表明各个阶级的消失,只是表明下层居民分享用来维持现存制度的各种需要和满足所达到的那种程度。

的确，在当代社会最高度发展的各个地区，把社会的需要移植为个人的需要是如此有效，以致于它们之间的差别似乎纯粹是理论上的。人们真能区别开公众媒介物是新闻、娱乐的工具，还是起操纵和说教作用的力量呢？真能区别开汽车是讨厌的东西还是方便的东西？真能区别开实用建筑是引起厌恶，还是给与舒适？真能区别开是为国防而工作，还是为大公司牟利而工作？还包括真能区别开增加出生率是私人的乐趣，还是商业上的和政治上的利益？

我们重新面临发达工业文明中最令人烦恼的一个方面：它的不合理性中的那种合理性。它的生产率和效率、它的增加和扩展各种生活舒适品的能力，它的变废物为必需品、变破坏为建设的能力，这种文明把客观世界改造为人的思想和肉体延伸所达到的程度，使得这个异化概念本身成了疑问。人们在各种各样的商品中认识到他们自身；他们在汽车、高保真度的收录机、错层式的住宅和厨房设备中找到了他们的灵魂，把个人拴到社会的这种机制本身已经改变，并且社会控制在它引起的各种新的需要中得到确立。

这些盛行的控制形式，是一种新的意义上的技术控制。无疑，生产性的和破坏性的设备的技术结构和技术功效，一直是使全体居民服从于在整个现代确立起来的社会劳动分工的主要手段。更有甚者，这样的一体化，常常伴随着各种更明显的强制形式：生计的丧失，司法机关，警察，武装力量。现在仍然是这样。但是在现时期，各种技术控制手段是为了所有社会集团和社会利益作为理性的真正体现而出现的。它到了这样一种程度，以致于一切矛盾似乎都是不合理的，一切对抗似乎都是不可能的。

于是，怪不得在这种文明的各个最发达地区，各种各样的社会控制已渗透到了这种程度，甚至连个人的抗议在根本上也受到了影响。理智上和感情上拒绝“随大流”，看来是神经过敏的和无能为力的。这标志着现时期的政治事件的社会心理方面的特点：在工业

社会的先前阶段，似乎代表各种新的生存方式的可能性的那些历史力量正在消失。

但是“摄取”这个术语，或许不再描述个人通过自身使由社会行使的外部控制再现和永存的那种方式。摄取表示各种各样相对自发的过程，通过这个过程，自我(Ego)把“外部”移置到“内部”。因而，摄取意味着同外部要求相区别甚至相对抗的一个内在的面的存在，即“独立于”公众舆论和公众行为<sup>①</sup>的个人意识和个人无意识。这里，“内心的自由”这个观念有它的实在性：它指的是那种私人空间，在其中人可以成为和保持“自我”。

现今，这种私人空间由于技术发展而造成的现实已经受到侵犯和削弱。大规模的生产和大规模的分配需要完整的个人。并且，工业心理学早已不再局限在工厂范围里。这些多种多样的摄取过程被僵化成几乎是各种机械反应。结果不是调整而是摹仿；使个人与他的社会直接一致化，并通过它与整个社会直接一致化。

这种直接的、自动的一致化(它可能曾经是各种原始的联合形式的特征)重新出现在高度工业化的文明中；然而，一致化的、新的“直接性”，是那种精致的科学的管理和组织的产物。在这个过程中，对现状的反对能够在其中扎根的思想的那个“内心的”面被削弱了。否定的思考能力——理性的批判能力——在其中活跃自在的这个面的丧失，对发达的工业社会于此压制和调和反对派的物质过程本身来讲，是这种意识形态上的对应现象。这种进步的冲击力使理性服从于生活事实，服从于产生更多和更大的同类生活事实的活力。这种制度的效率使人们的认识迟钝起来，看不到根本没有不传递整体压抑力的事实。如果人们发现他们自己处在构成他

---

<sup>①</sup> 家庭职能的变化在这里起决定性作用：家庭的“适合社会需要的”各种职能是日益被外部的团体和宣传工具所接替。见我的著作《爱欲与文明》，波上顿，烽火出版社，1955年，第96页以后。

们生活的事物中,那么他们这样做,不是通过提供事物的规律,而是通过接受事物的规律达到的,这个规律不是物理学规律,而是社会规律。

我刚才已经指出,当人们认为他们自身与强加给他们的存在是一致的,并在存在中得到他们自身的发展和满足,这个异化概念似乎就成为有问题的了。这种一致不是幻想而是现实。然而,这种一致的现实构成更进一步的异化阶段。后者已成为完全客观的,异化了的主体被它异化的存在所吞没。只有一个面,它到处存在并以一切形式出现。进步的这些成就蔑视意识形态的指控和辩护;在这些成就的法庭面前,合理性的“虚假意识”成为真实意识。

然而,意识形态被吸收进现实的这种情况,并不意味“意识形态的终结”。相反,在一定意义上说,发达的工业文化比它的前身是更加意识形态化的,因为今天的意识形态处在生产自身的过程之中。<sup>①</sup> 这个命题以一种引起争论的形式,揭示出盛行的工艺合理性的政治方面。这种生产机构及其生产的商品和提供的服务,“推销”或硬塞给整个社会制度。这些公共运输和通讯工具,住房、食物和衣服等各种商品,娱乐和信息业的不可遏止的影响,伴随它们的是一些规定好了的观点和习惯,某些理智上和感情上的反应,它们多少有点愉快地把消费者同生产者联合起来,并通过后者又同整体联结起来。这些产品对人们进行说教和操纵;它们促进一种可免除虚假性的虚假意识。并且由于这些有益的产品,在更多的社会阶级中为更多的个人所获得,随产品而来的说教不再是宣传性的东西,它成为一种生活方式。它是一种好的生活方式——比以前的各种生活方式好得多——同时作为一种好的生活方式,它妨碍质变。

---

<sup>①</sup> 特奥多尔·W. 阿多诺:《棱镜。文化批判和社会》,法兰克福,苏尔坎普出版社,1955年,第24页以后。

这样,就出现一种单面的思想和行为的模式,在这种模式里,按其内容超越言行的既定领域的各种思想、愿望和奋斗目标,不是遭受排斥,就是被归结为这个领域的一些术语。这些思想、愿望和奋斗目标,由现存制度及其量的扩展的合理性来重新解释。

这个趋势也许同科学方法中的一种发展有关,即与自然科学中的操作主义、社会科学中的行为主义有关,共同特点是处理各种概念时的绝对的经验主义;它们的意义被限制在对特殊的操作和特殊的行为的表述上。P. W. 布里奇曼对长度概念的分析很好阐述了这种操作主义的观点:

“如果我们能讲出任何一个物体和每一个物体的长度是多少,我们就明确地知道我们所说的长度的含义是什么,而对物理学家来说,不需要更多的东西了。为了解一个物体的长度,我们必须进行某些物理学上的操作。当测量长度的操作被确定下来,因而,长度的概念也就被确定下来了;也就是说,长度的概念同样包含着和只是包含着一系列确定长度的操作。一般说来,我们所说的任何概念,不过是意味着一系列操作;概念与相应的一系列的操作是同义的”。<sup>①</sup>

布里奇曼已经充分地看到了这种思维模式对社会的广泛含意。

“采用这种操作主义的观点,包含着远远不限于我们理解‘概

---

<sup>①</sup> P. W. 布里奇曼:《现代物理学的逻辑》,纽约,麦克米伦出版社,1928年,第5页。操作主义的学说自那时起,已经得到改进和变化。布里奇曼本人曾把“操作”的概念扩展到包括理论家的“纸和笔”的操作。(见菲利普·J. 弗兰克的《科学理论的证实》,波士顿,烽火出版社,1954年,第二章)主要的论据依然一样:纸和笔的操作,“虽然也许是间接的,能与仪器的操作最终相联系”,那是“可以预料的”。

念’的那种意义；而这意味着我们一切思维习惯的深刻变化。在这种变化中，我们将不再容许把我们不能用操作的术语给予充分解释的一些概念，用作为我们思考概念的工具”。<sup>①</sup>

布里奇曼的预言证实了。现今，这种新的思维模式在哲学、心理学、社会学以及其它领域都是占主导地位的趋势。许多最麻烦的概念，通过指出不能用操作和行为的术语对它们作出充分解释，正在被“排除”。这样，彻底的经验主义的激烈抨击（我在后面第七和第八章中，将考察它的主张是经验主义的），为通过知识界除去理智中的错误提供方法论上的根据。这是一种实证主义，它在否认理性的超验因素时，形成社会所需行为的学术上的对应物。

在学术界以外，“在我们所有思维习惯中的这种深刻变化”是更为严重的。这个变化用来使各种观念和目标与由流行的制度强加的那些观念和目标相协调，把它们纳入这个制度里，排除与这个制度格格不入的观念和目标。这样一种单面现实的统治，并不意味着唯物主义居统治地位，也不意味着各种信仰的、形而上学的和生活放荡不羁的活动正在渐趋消失。相反，却有着各种各样的“本周的集体礼拜”，“为什么不求一下上帝”、禅宗、存在主义以及各种颓废的生活方式等等。但这样一些反对方式和越轨方式便不再同现状相矛盾和不再是否定的了。倒不如说，它们多半是只讲实际行动的行为主义的正式组成部分，是对现状的无害的否定，同时它们作为有益的养分被现状很快就消化掉了。

单面思想被政策的制订者和他们的公众新闻材料的提供者所系统促进。他们的说教领域充满了各种自我证实的假设，由于不停地和独断地重复，成为各种使人昏昏欲睡的解说或命令。比如，在

---

<sup>①</sup> P. W. 布里奇曼：《现代物理学的逻辑》，第 31 页。

自由世界的各国中推行的(和被推行的)种种制度是“自由的”制度;其它种种超越(这种制度)的自由模式,不是被解说为无政府主义、共产主义,就是被说成为宣传。一切并非由私人企业本身(或由政府合同)所进行的对私人企业的占有是“社会主义的”,如像普遍的和综合的健康保险,或者防止自然过于彻底的商业化的保护措施,或者那些可能有损于私人利润的公用事业机构。这些既成事实的极权主义逻辑有它的东方对应物。在那里,自由是由共产主义制度所创立的那种生活方式,而一切其它超越这种自由的模式,或者是资本主义的,或者是修正主义的,或者是左派宗派主义的。在两个阵营里,各种不可操作的概念都是不适合行为的和起破坏作用的。思想运动在似乎是由理性自身的界限所设置的屏障面前停止不动了。

思想的这种限制肯定不是什么新玩意儿。正在上升的现代理性主义,既以它的思辨形式,又以它的经验主义形式,在以下两者之间显示出惊人的不同:即一方面是科学的和哲学的方法中的极端批判的激进主义,另一方面是对待各种现存的和正在起作用的社会制度的态度上抱无批判的无为主义。这样,笛卡尔的我思就不会触及“伟大的公共团体”,而霍布斯认为,“现存的东西永远是更受欢迎、受到维护的和被说成为最好的。”康德赞同洛克对革命所作的辩护,只要革命在组织整体和防止颠覆上获得了成功,革命就是合理的。

然而,这些宽容的理性概念,总是同“伟大的公共团体”的明显的不幸和不义相矛盾的,而且同对这些团体的有效的、或多或少有意识的反叛也是相矛盾的。存在过那些引起和允许同既定现状真正相脱离的社会条件;也有过既是私人的又是政治的面,其中分离能够发展成为有战斗力的反对派,以检验它的力量和目标的正当性的。

随着社会渐渐地封闭这个面,思想的自我限制显示出愈来愈大的意义。在科学—哲学进程和社会进程之间,以及在理论理性和实践理性之间的相互关系,便在科学家和哲学家的“背后”表现了出来。社会防止所有类型的反对的操作和行为;所以,从属于这种操作和行为的一些概念,被说成是虚妄的或没有意义的。作为形而上学超越的历史超越看来是不能为科学和科学思想所接受,作为一种广泛起作用的“思维习惯”的操作和行为观点,便成了言论和行为、需要和愿望的现存领域的观点。这种“理性的狡黠”正在发挥作用,正像它往常所做的那样,是有利于现政权的。坚持操作和行为的观念,转过来反对使思想和行为从这种现存的现实中和为从受压制的抉择中解脱出来的种种努力。理论理性和实践理性、学院的行为主义和社会上的行为主义会合在共同的基础上,那就是使科学和技术的进步变为一种统治工具的发达社会的基础。

“进步”不是一个中立的术语;它向各种特定的目标前进,而这些目标是由改善人类状况的各种希求规定的,发达工业社会正接近于这个阶段,在此继续进步就会要求彻底推翻这种盛行的进步的管理和组织。这个阶段是会达到的,如果物质生产(包括各种必需的服务在内)的自动化到达这样的程度,所有切身需要在必要劳动时间降低到最低限度中能得到满足。从这时刻开始,技术进步会超出(满足)需要的领域,在那儿技术进步曾用作为统治和剥削的工具,因而限制了它的合理性;在为自然和社会得到安定的斗争中,技术会服从于(人的)各种才能的自由发挥。

这样一种状况在马克思的“废除劳动”的概念中是展望过的。“生存安定”这个术语,似乎是更适合于表示世界的这种历史抉择,这个世界——通过改变和中止现存社会内部各种矛盾的一场国际冲突——在全球战争的边缘上前进。在各种相互对立的需要、要求和愿望,不再由在统治和匮乏中获利的集团(使这些破坏性的斗争



形式永远存在下去的团体)来组织的条件下,“生存安定”指的是人与人的斗争以及人与自然的斗争的这种发展。

今天反对这种历史抉择的斗争,在下层居民中找到牢靠的群众基础,在思想和行为朝着事实的现存领域稳固的演变方向中,找到它的意识形态。由于为科学和技术的成就所证实,为它的日益增长的生产力所确认,现状拒绝一切超越。面对这种建立在它的技术成就和智力成就基础上得到安定的可能性,成熟的工业社会拒绝接受这种抉择。操作主义在理论和实践上成为遏制性的理论和实践。在后者的明显的动力作用下,这个社会竟是一个完全停滞的生命系统;而在社会的强制性的生产力和有益的调整方面却是自动推进的。技术进步的遏制,与在确定方向上的发展,一起携手并进。尽管有现状强加(到人)的政治桎梏,工业技术似乎愈是能为安定创造条件,人的精神和肉体就愈是被组织起来反对这种抉择。

工业社会最发达的地区始终展示出这两个特点:工艺合理性走向完善的趋势;以及在现成制度内遏制这种趋势的紧张努力。这里就是这种文明的内在矛盾:它的合理性内有不合理因素。它正是这种文明所取得的成就的明证。掌握了技术和科学的工业社会,是为了越来越有效地统治人与自然,以及为了越来越有效地利用各种资源而组织起来的。当这些努力所取得的成就为人性实现开辟一些新的面时,工业社会便成为不合理的了。和平组织同战争组织是迥异的;为生存斗争服务的那种制度并不能服务于生存安定。作为目的的生活同作为手段的生活,是有质的区别的。

决不能把这样一种在本质上是新的生存方式设想为只是经济变化和政治变化的副产品,也决不能设想为是构成这个必要前提的新制度的或多或少自发的结果。质变也包括支撑这个社会的建立在它上面的这种技术基础中的变化,这个技术基础支持这些经济制度和政治制度,通过这些制度,作为攻击性的支配对象的人的

“第二本性”固定下来了。工业化的各种技术都是政治技术；因此，它们预示着理性和自由的种种可能性。

当然，劳动必须优先于劳动减少，工业化必须优先于发展人的需要和满足。正像一切自由依赖于征服异己的必然性一样，自由的实现依赖于这种征服的技术。最高的劳动生产率能用作为使劳动的永恒化，并且最有效的工业化能用来限制和操纵各种需要。

当这一点达到了，在富裕和自由的伪装下的统治，就扩展到私人生活和公共生活的一切领域，使所有真正的反对派一体化，并取消一切抉择。当工艺合理性成为更有效的统治的强大工具，创立着一个真正的极权主义的世界，在这个世界中社会和自然、精神和肉体为保卫这个世界而保持常备的动员状态时，工艺合理性就显示出它的政治性质。

(张 伟 译)

## 第二章 政治领域的封闭\*

在工业文明最发达地区中形成的总体动员的社会，在生产联合中兼有福利国家和战争国家的特征。倘若和以前的社会相比，它的确是一个“新社会”。它正在消除传统的麻烦，至少是将其搁置起来，各种分裂、扰乱因素得到了控制。众所周知的主要倾向有：国民经济按大公司的需要集中化，政府作为一种推动、鼓励，有时甚至作为控制的力量起着作用；国民经济被纳入军事同盟、金融筹划、技术援助和发展计划的世界体系；蓝领和白领阶层的人员、企业和劳工的领导形式、不同社会阶级的闲暇活动和爱好都逐渐同化；鼓励学术研究和国家目标之间的事先协调；私人家庭为无孔不入的

---

\* 译自马库塞：《单面人》，波士顿，1964年，第19—55页。

舆论所侵犯；卧室向公众媒介开放，如此等等。

在政治领域中出现了对立势力的显著联合或会聚倾向。由于国际共产主义的威胁，两大政党无视相互竞争的集团之间的利害关系，在外交政策上实行合作。这种合作还涉及到国内政策：两大政党关于内政的纲领已达到伪善的地步和千篇一律化，越来越看不出差别。对立势力的这种联合影响到社会变革的可能性，这种联合包括那些支持制度进步的阶层——即包括那些其存在曾体现反对整个制度的阶级。

在美国，人们注意到企业和有组织的劳工之间的勾结和联盟，1963年由民主制度研究中心出版的《劳方看劳工：一次对话》中这样写道：

“现在产生了这样一种情况：在工会自己看来，它同公司几乎已没有什么明显的区别。现在，我们看到工会和公司共同开展院外活动的现象。当工会和公司都忙于从院外活动中得到数额更大的导弹合同，并试图使其他国防工业纳入这一范围，或者当他们共同在国会上联合要求取决于他们刚巧拿到的何种合同，以生产导弹来取代表炸机或者以生产炸弹来代替导弹的时候，工会将不可能使生产导弹的工人相信：他们所属的公司是一个破坏罢工的集团。”

英国工党，其领袖和他们的保守党对手，在推进国家利益上相竞争，甚至难以维护有节制的部分国有化纲领。在共产党不合法的西德，正式抛弃马克思主义纲领的社会民主党，正在令人信服地证明它的声望。这就是西方一些主要工业国的状况。在东方，直接的政治控制逐渐减少，说明它越益依靠作为统治手段的工艺控制的有效性。至于法国和意大利的两大共产党，它们固守最低纲领——

把革命的夺权束置高阁而去遵循议会制的游戏规则——也证实了上述情势的一般倾向。

可是,在法国和意大利共产党受外国势力支持的意义上,把它们说成是“外国的”,这是不正确的。不过,这种宣传中包含着一种无意道出的真理内核:在今天的现实世界中,就它们是以往的(或未来的?)历史见证人而言,它们是外国的。如果它们同意在该现成的制度框架内活动,那么这不仅是出于战术理由,作为短期战略,而且是由于资本主义制度的变革,削弱了它们的社会基础和改变了它们的目标(正如苏联也改变了这种目标,它在政策上赞同这种变化)。这些国家的共产党扮演被“斥责”为非激进的、合法的反对政党的历史角色。它们证实了资本主义一体化的深度与广度,也证实了这些使相互冲突的利益的质的差异在现实社会内部表现为量的差异的条件。

似乎没有必要进行深入的分析来寻找这些发展的理由。至于说到西方社会内部以往的冲突,也被工艺进步和国际共产主义运动所带来的双重的(和相互关联的)冲击所缓和,所调解。在外来威胁面前,阶级斗争削弱了;“帝国主义的矛盾”也暂告中止。资本主义社会为防备这种威胁而被动员起来,因而显示出它在以往工业文明阶段前所未闻的内部结合力与凝聚力,这确是一种具有物质基础的凝聚力;为对抗敌人而进行的动员对生产与就业起着强有力的刺激作用,因而得以保持这种高生活水平。

在这些基础上,那里出现了一个管理的领域,在这个社会里,由日益增长的生产率和核战争威胁来控制萧条和稳定冲突。这种稳定化,就马克思在资本主义生产方式中所发现的冲突根源(生产资料的私人占有和社会生产力之间的矛盾)不发生影响的意义上而言,只是“暂时”的呢?还是通过使矛盾缓和的办法来解决矛盾,也就是对这种对抗的结构本身的一种变革呢?如果第二种选择是

正确的,那么又怎样来改变资本主义和社会主义之间的所谓后者是对前者的历史否定这种关系呢?

### 对社会变动的抑制

经典马克思主义理论把资本主义向社会主义过渡设想为一场政治革命:即无产阶级打碎资本主义的政治机构,同时保留工艺设施并使之社会化。革命有连续性:当工艺合理性解脱不合理的限制和破坏后,便会在新的社会中维护自身,完善自身。关于这种连续性,看看一位苏联马克思主义者的意见是有益的,这对理解社会主义是对资本主义的明确否定的观点是极其重要的。

(1)尽管工艺的发展要从属于各社会结构的经济规律,但不是说它像其他经济因素那样,随着这种结构的规律的中止而告终。在革命过程中,旧的生产关系被打破了,工艺则保存下来,而且遵循着新的经济结构的经济规律,进一步以更高的速度继续发展;(2)和对抗社会中的经济基础的发展相反,工艺并非跃进式发展,而是通过新质要素的逐渐积累,旧质的要素消失来发展的;(3)[从上下文联系看,此条并不相关]。”<sup>①</sup>

在发达的资本主义社会,工艺的合理性在生产设施中被体现出来,尽管是被不合理地使用。这不仅适用于机械化的工厂、机具及资源开发,正如由“科学的管理”所安排的,它还适用于机械加工的操作的劳动方式中。国有化和社会化都不能靠自身改变工艺合理性这种实际体现;相反,后者仍然是所有社会主义生产力发展的一个必

---

<sup>①</sup> A. 兹沃列金:《作为一门科学和专门知识的一个分支的工艺史:苏联的一种观点》,见《工艺和文化》,底特律,韦恩州立大学出版社,1961年,第2页。

要前提。

当然,在马克思看来,由“直接的生产者”组织和指导生产设施,会给技术的连续性带来一种质变:就是说,生产会朝着满足自由发展的个人的需要发展。但是,既成的技术设施把公众生活与私人生活卷进社会一切领域,即成为把各劳动阶级并入政治领域中的控制与凝聚的媒介物,质变会涉及到工艺结构本身的相应变革。这种变革将以如下两点作为前提:各劳动阶级同其生存的这个世界相异化;他们意识到要在该世界中继续生存下去是完全不可能的,以致质变的需要成为生死存亡的问题。因此,否定就先于变革本身而存在,解放的历史力量在既成社会内部得到发展的观点,是马克思主义理论的奠基石。

正是这种新意识,这种“内在空间”,即超越历史实践的空间,正受到这样的一种社会阻碍:它把实现最大限度的生产率作为自己的存在理由,不管主体和客体在此社会中都成为总体的工具。这个社会的最大许诺是为愈来愈多的人们——在严格意义上他们不可能想象一个不同质的言行领域——提供一种越来越舒服的生活,因为对破坏性的想象力与努力加以抑制与操纵的能力,是现存社会不可分割的部分。生活在富裕社会地狱中的那些人,被重新复活的中世纪与近代初期所惯用的残忍手段禁锢在一起。至于对那些不怎么贫困的其他人而言,社会通过满足这种使奴役成为愉快的或甚至微不足道的需要,来应付解放的需要,社会是在生产过程中成就此举的。在其影响之下,工业文明的发达区域的各个劳动阶级,正在经历一种决定性的变化,它已成为社会学研究的广泛主题。下面我想举例说明这种变化的几个主要因素:

(1) 机械化越来越减少了工人在劳动中所消耗的身体能量与劳动强度。这种趋势对马克思主义的工人(无产者)的概念具有重大的意义。对马克思来说,无产者首先是体力劳动者,他即使

用机器来进行工作，在劳动过程中也总是消耗他自身的体能，资本家为了私人占有剩余价值，在非人的条件下购买、使用这种体能，必然带来反抗这种非人道的剥削的局面。马克思的论述揭露了劳动的这种肉体上的痛苦和不幸。这是雇佣奴隶和异化在肉体上的可见的因素——是古典资本主义的生理学的和生物学的方面。

“在过去几个世纪，异化的一个重要原因，在于人把他的生物学的个体出租给技术装置：人成为器械的载体；不把人作为器械载体纳入技术装置，技术装置便无法建成。这种工作的性质实际上是使人在心理上、生理上扭曲变形。”<sup>①</sup>

现在，在发达的资本主义社会，劳动的越来越全面机械化，既维持剥削又使被剥削者的态度与地位发生变化。在工艺整体的内部，其中占据大部分劳动时间（如果不是全部）的自动化、半自动化的机械化活动仍然保留下来，作为使人疲惫、麻痹的非人道的奴役的终生工作，甚至比以往的劳动更使人筋疲力竭，因为速度越来越快，强化了对使用机器的人的控制（而不是对产品的控制）。工人之间的隔离也增大了。<sup>②</sup> 的确，这种单调乏味的工作形式表现为受束缚的局部自动化，在同一工厂内部，同时还存在着自动化、半自动化和非自动化的部门。但是，甚至在这种状况下，“工艺已使紧张操作和（或）精神的艰辛努力代替了肌肉疲劳。”<sup>③</sup> 在自动化较为先进的

---

① 吉尔贝·西蒙东：《技术客体的存在方式》，巴黎，奥比出版社，1958年，第103页注。

② 查尔士·登比：《工人同自动化的斗争》，载《新闻与通信》，底特律，1960年。

③ 查尔士·R. 沃克：《向自动化工厂迈进》，新哈芬，耶鲁大学出版社，1957年，第19页。

工厂中,强调体能向技能和智能技巧的转换:

“……与其说手的技能,莫如说脑的机能;与其说工匠的技能,莫如说逻辑学家的技能;与其说肌肉的技能,莫如说神经的技能;与其说手工工人的技能,莫如说领导者的技能;与其说操作工人的技能,莫如说维修人员的技能。”<sup>①</sup>

这种巧妙的奴役,本质上同对打字员、银行出纳、强迫推销的男女售货员、电视播音员等的奴役没有什么两样。标准化和常规化使生产性劳动与非生产性劳动趋同化。在资本主义初期的无产阶级,确实像驮兽,他们一边用自己的肉体劳动挣得生活必需品与奢侈品,一边过着肮脏而贫困的生活。所以,无产阶级是对他们的社会的活生生的否定。<sup>②</sup>与此相反,工艺社会的发达区域的有组织的工人,并不那么明显地体现这种否定,他们像这种社会劳动分工的其他人类客体一样,被纳入到受管理的居民的工艺共同体之中。并且,我认为,在自动化最成功的区域,某种工艺共同体似乎使工作着的人类原子一体化了。机器仿佛给操作人员注入了某种麻醉性的节奏:

“大家公认,由遵循某一类型节奏的一群人所演奏的相互依赖的曲调变移,会产生一种完全不同于由该曲调变移所达

---

<sup>①</sup> 查尔士·R.沃克:《向自动化工厂迈进》,新哈芬,耶鲁大学出版社,1957年,第195页。

<sup>②</sup> 人们必须坚持马克思主义的剥削和贫困化的概念之间这种内在联系,尽管后来有种种重新定义。在这种内在联系中,贫困化是成为一种文化的侧面,还是到了也适用于拥有汽车和电视机等的市郊家庭的程度而成为相对的东西。“贫困化”的概念意味着推翻不堪忍受的生存条件之绝对需要与必需,这种绝对需要表现在反对这些基本社会制度的所有革命的早期阶段。



到的满足。”<sup>①</sup>

社会学的观察家认为,这是“无论对于生产或对于某种人的重要的满足都是更为有利的”那种“普遍趋势”得以逐渐发展的一个原因。他讲到“在每个班组中强有力的集团感情的成长”时,引用了一位工人的发言:“总之,我们是在围着物转……”<sup>②</sup>这句话巧妙地说出了在机械化奴役中产生的变化,即物与其说是压迫人不如说是操纵人,它们是在操纵人这个工具——不只是身体,而且是头脑,甚至还包括灵魂。萨特的看法表明了该过程的深度:

“对引进半自动机器不久的工厂的调查表明,女技工在劳动时沉缅于关于两性的白日梦;她们经常回忆卧室、床铺、夜晚以及仅仅同夫妇同居的孤寂生活有关的人的一切。在她心目中梦想爱抚的就是机器。”<sup>③</sup>

在工艺领域,机械化过程破坏最深层的隐私的自由,并且以一种无意识的、有节奏的自动作用把性与劳动联结起来,这个过程是和职业的同化相并行的。

(2) 同化的倾向也出现在职业层次之中。在关键性的工业部门,“蓝领”劳动大军对“白领”职工的比率是降低了,非生产工人的数量在增加。<sup>④</sup> 这种量的变化后而反映出一种基本生产工具的变

---

① 查尔士·R. 沃克,前引书,第104页。

② 查尔士·R. 沃克,前引书,第104页以后。

③ 让·保罗·萨特:《辩证理性批判》第1卷,巴黎,加利马尔出版社,1960年,第290页。

④ 《自动化和主要工艺的变化:对工会规模、结构和职能的影响》,劳联产联工业工会部,华盛顿,1958年,第5页及其以后。所罗门·巴尔金:《劳工运动的衰落》,桑塔·巴巴拉,民主制度研究中心,1961年,第10页及其以后。

化。在发达的机械化阶段,作为工艺现实一部分的机器,它不是

“一种绝对的一同性,只不过是技术整体中的各元件关系和各个人关系这两个方向上开放的一种个体化的技术实在。”<sup>①</sup>

在机器本身成为机器的工具和关系的一个系统,并因此远远扩大个人作业的规模时,机器就要求更大范围的统治,办法是减少工人的“职业自主性”,把工人结合到忍受和操纵技术整体的其他职业中去。诚然,工人以往的“职业的”自主性无非是职业的奴役。但是,奴役的这种特殊方式同时又是他的特殊职业的否定力量——中止以灭绝来威胁他作为人的存在的过程的力量——的源泉。由于职业自主性体现着对既成社会的拒绝,就使工人成为和别的职业集团相分离的一个阶级的成员,但是,今天工人正在丧失这种职业的自主性。

趋向于取消机器作为个人的生产工具和作为“独立元件”的这种工艺变化,似乎使马克思“资本的有机构成”的概念和由之而生的剩余价值理论失灵了。在马克思看来,机器从不创造价值,它不过是将其自身的价值转移到产品上去,而剩余价值仍是剥削活劳动的结果。机器是人的劳力的体现,通过它,过去的劳动(死劳动)保存在它自身中并决定活劳动。现在,自动化似乎在本质上改变了死劳动和活劳动的关系;它趋向于“不是由单个人的产量,而是由机器”来决定生产率,<sup>②</sup>再说,对单个人的产量的测定已成为不可能:

---

① 希尔贝·西蒙东,前引书,第146页。

② 塞尔日·马莱,《争论》,第12—13期,巴黎,1958年,第18页。

“实际上，自动化在最广泛的意义上意味着劳动计量的终结……随着自动化的发展，单个人的生产量便无法测定；现在必须测定的只是设备的利用率。如果把这概括为一种概念……举例说，就不再有任何理由以工件或工时来支付工资。”就是说，已没有理由保持薪金和工资这种“双轨付酬制度”了<sup>①</sup>。

这个报告的作者丹尼尔·贝尔还进一步把这种工艺变化和工业化的历史制度本身联系起来：

工业化的意义不是由工厂的引进而产生的，它“是从对劳动的计量中产生的。只有在能测量劳动，能把个人束缚在他的工作上，能给他一个固定的工作岗位，能根据单个零件来测量他的产量并用二件或工时来支付报酬的时候，才能说工业现代化实现了。”<sup>②</sup>

在这些工艺变化中至关重要的远不止是支付制度、工人和其他各阶级的关系、作业的组织等。至关重要的是技术进步和工业化从中发展起来的一些体制的兼容并存性。

(3) 劳动特征和生产工具的这些变化改变着工人的态度与意识，这一点已在广泛讨论的关于工人阶级和资本主义社会的“社会和文化的一体化”问题中明显地表现出来。这难道仅是意识的变化吗？其肯定的回答——马克思主义者常常作出这种肯定性回答——似乎缺乏一贯性。如果不假定在“社会存在”中有一种相应的变化，意识中的这种基本变化能理解吗？即使承认意识形态有高度

---

<sup>①②</sup> 《自动化和主要工艺的变化》，前引书，第8页。

独立性,这些把意识形态的变化和生产过程的变化联系起来的纽带,也不利于这一解释。需要和愿望、生活水平、业余活动、政治等等的同化,是从工厂本身即物质生产过程的一体化中产生的。是否能在并非讽刺的意义上讲“自愿的一体化”(塞尔日·马莱)呢?这的确成问题。在当前的情况下,自动化的否定特征是居支配地位的:例如高速度、工业技术发展引起的失业、管理部门地位的加强、工人方面的愈益无能和屈从。由于管理部门宁愿启用工程技术人员和大学毕业生而使晋升机会减少了。<sup>①</sup>但是,也存在另一种倾向:有利于劳动的机械共同体的同一工艺组织,还产生了一种使工人和工厂一体化的更广泛的相互依存性。<sup>②</sup>人们注意到工人方面“想参与解决生产问题的热望”,即“希望积极地把他们的才智应用到显然适合工艺的生产技术问题上。”<sup>③</sup>在技术上最先进的企业中,工人们甚至炫耀在企业中得到的一种既得利益——这是“工人参与”资本主义企业经常众所瞩目的效果。对在法国安倍高度美国化的德士古石油公司的炼油厂所作的一种引起争论的描述,可以用来说明这种倾向。这个厂的工人意识到把他们归属于该企业的这些纽带:

“职业的、社会的、物质的纽带:他们在炼油厂所学到的技能,适应于那里建立的各种生产关系的实际,他们能应付猝死、重病、丧失劳动力和风烛残年的各种社会福利,因为他们属于该公司,而公司提供的保障远超出他们一生中从事生产

---

① 查尔士·R.沃克,前引书,第97页及其以后,也可参见伊利·钦诺:《汽车工人和美国梦》,花园市:双日出版社,1955年。在该书中到处可见。

② 弗洛伊德·C.曼和L.理查德·霍夫曼:《自动化和工人,发电厂社会变化之研究》,纽约,亨利·霍尔特出版社,1960年,第189页。

③ 查尔士·R.沃克,前引书,第213页以后。

的时间。因此这种与德士古公司之间的维持生活的、牢靠的合同观念,使他们以一种异乎寻常的关心和洞察力,来考虑公司的财政管理。‘企业委员会’的代表们以与认真的股东同样关切的态度,来核查、讨论公司的账目。当工会同意由于增加新设备的投资而推迟增加工资的要求时,德士古公司的董事会也肯定会高兴地表示满意。但是,当工会的代表们严肃地对待法国分公司伪造的收支平衡表、对这些分公司所缔结的不利的协议感到忧虑并大胆地对生产成本提出异议,进而提出这样那样的节支提案时,股东们便开始表现出‘合理的’焦虑神态。”<sup>①</sup>

(4) 新工艺劳动世界因而强使工人阶级的否定立场削弱了,后者对现存社会不再表现出一种活生生的矛盾。这种倾向由于生产的工艺组织对另一方面,即管理和指挥部门的影响而得到了加强。统治摇身一变成为管理。<sup>②</sup>资本主义的老板和所有者正在失去其作为责任代理人的身份;他们正在表现出法人机构中的官僚职能。庞大的董事会和理事会统治集团远远超出个别企业而扩展到科学实验室与研究所、国家政府与国家意志。剥削的真实源泉在客观合理性的外衣下消声匿迹了,憎恶和打击使他们失去了具体的

---

<sup>①</sup> 塞尔日·马莱:《技术工资》,载《船舶》第25期,巴黎,1959年,第40页。关于美国的一体化趋势,汽车联合工会的领导人有惊人的陈述:“许多次……我们聚集在工会的大厅里,议论工人的牢骚怪话,研究对策措施,到第二天,我同管理部门安排召开一次会议时,这问题已得到纠正,工会实在不能因弥合不满而得到赞许。这成了一场争宠的较量……我们向公司争取到的一切,今天正在交给工人。……我们必须看到工人所追求的另外的东西,是老板所不愿给予的……我们正在寻求,我们正在探究。”《劳方看劳工,一次对话》,桑塔·巴巴拉,民主制度研究中心,1963年,第16页以后。

<sup>②</sup> 指责“管理革命”的思想仍有必要吗?资本主义生产是通过为私人攫取、占有剩余价值而投入的私人资本进行的,资本是一种统治人的社会工具。这个过程本质特征决不因为股东的扩大以及所有权和经营权的分离等而有所改变。

目标,工艺的面纱遮盖着不平等和奴役的再生产。以技术进步为手段,不自由——在人屈从于他的生产装置的意义上——在各式各样的自由和安乐形式下被永久化、被强化。新特征是:在不合理的企业中,合理性居压倒优势;而且,这种先决条件的深刻性形成了个人的本能冲动和欲望,并混淆了真实意识和虚假意识之间的区别。因为事实上,利用优于肉体控制(饥饿、人身依附、暴力)的行政管理控制,繁重劳动特点的变化,职业等级的同化,消费领域中的均等化等等,都无补于这一事实:对生死、个人安全和国家安全的决定乃在个人没有对之控制的地方作出的。发达的工业文明的奴隶是被升华了的奴隶,但他们仍是奴隶,因为决定奴隶身份的,

“既不是由于劳动的顺从性,也不是由于劳动的艰苦性,而是由于仅仅作为工具的这种地位和人被沦落为物的状态。”<sup>①</sup>

人作为工具、作为物而生存,这是奴役状态的纯粹形式。假如这种物被赋予生命,并选择其物质的、精神的食粮,假如它不觉得自己是物,假如它是漂亮、清洁、会活动的物,那么它就不会抛弃这种生存方式。反之,由于物化通过它的工艺形式而趋向成为极权主义的,组织者和管理者自己便变得越来越依存于他们所组织和管理的机构。而且,这种相互依存已不再是主人和奴隶间的那种辩证关系,这种关系已在追求相互承认的斗争中被破坏殆尽了;而是一种将主人和奴隶都包围在其中的恶的循环。技术人员统治的是对依靠技术人员作为其计划者和执行者的其他人呢,还是他们的统治正是对那些人的统治?

---

<sup>①</sup> 弗朗索瓦·佩鲁:《和平共处》第3卷,巴黎大学出版社,1958年,第600页。

“……今天，高技术军备竞赛的种种压力，迫使当局将动议权和重大决策权从负责的政府官员手中拿过来，交给由大工业集团所雇佣的技术专家、设计人员和科学家，并要他们对雇主的利益负责。他们的任务是设计出新的武器系统，并向军方宣传：他们的军事职业的未来以及国家的未来都取决于购买他们所设计的东西。”<sup>①</sup>

像生产企业为了自身的保存和增长而依赖于军方那样，军方“不仅为了他们的武器，而且还为了知道他们需要什么样的武器、要支付多少费用、多久能到手”，也依赖于公司。<sup>②</sup> 一个按其预定方向自我扩展和自行持续下去的社会，它为制造同时又遏制这种增长的需要所推动，这样一个社会的恰当形象似乎的确是一种恶的循环。

### 抑制的前景

是否存在着打破将不断增长的生产率同压抑拴在一起的锁链的可能性？要回答这一问题，就需要设想一下现在的发展前景，需要假定有个比较正常的发展，即忽略核战争的现实可能性。基于这样的假定，敌手将会是“长存的”，就是说，共产主义将会和资本主义继续共存。同时，资本主义将能够继续维持、甚至提高日益增长的那部分人口的生活水平——尽管是通过加紧生产破坏性手段和有条不紊浪费资源、才能的办法。尽管两次世界大战和法西斯制度带来了无可估量的物质和精神的倒退，这种能力还是表现了出来。

这种能力的物质基础今后将在如下方面起作用：

---

<sup>①</sup> 斯图尔特·米查姆：《劳工和冷战》，美国之友服务委员会，费城，1959年，第9页。

<sup>②</sup> 同上。

(a) 劳动生产率的日益增长(技术进步);

(b) 下层居民出生率的上升;

(c) 长期的战备经济;

(d) 各资本主义国家经济、政治的一体化,它们同不发达地区关系的建立。

但是,社会的生产能力和它们破坏的、抑制的利用之间的不断冲突,必然会尽量把机构的要求强加给老百姓,即摆脱过剩的生产能力,使老百姓产生购买必定有利可图的商品需要,产生为它们的生产和销售而劳动的愿望。这种制度倾向于总体管理和对管理的全面依赖,办法是控制公私企业管理部门,加强大的公私企业的利益同主顾与雇员利益之间的预定协调。无论是部分国有化还是扩大工人对管理和分红的参与,都将不会改变这种统治制度,只要工人本身仍是这制度的支持者和肯定性力量。

有一些来自内外的离心倾向。其一是技术进步本身即自动化所固有的,我已经说过,自动化的扩大会超出机械化的量的增长——这是该基本生产力特征的一种变化。看来,达到技术的可能限度的自动化,同以生产过程中对人的劳动力的私人剥削为基础的社会是誓不两立的。马克思在大体实现自动化的一个世纪前,就预见到了它的爆发性前景:

“但随着大工业的继续发展,创造现实的财富已不再依靠劳动时间和应用的劳动数量了,而是依靠在劳动时间以内所运用的动原(Agentien)底力量,而这种动原自身及其动力效果又跟它在自身的生产上所消耗的直接劳动时间根本不成比例,相反地却决定于一般的科学水平和技术进步程度或科学在生产上的应用。……劳动已经显示出不那么值得再继续包括在生产过程以内了,因为人只是以看守者和调节者的地位



和生产过程发生关系的……劳动者站在生产过程旁边，已经不是它的主要动力了。在这样的转变过程中，作为生产和财富的主要台柱而出现的，既不是人类自身所做的直接劳动，也不是他们从事劳动的时间，而是被人占有的人类所有的一般生产力，人类对自然的理解和人类通过他们作为社会机体的客观存在而征服的自然——一言以蔽之，发展起来的社会的个人。现有财富的基础是偷盗他人的劳动时间，这跟新发展起来的、由大工业自身所创造的基础对照起来，显得太可怜了。一旦在直接形态之下的劳动不复是主要的财富源泉，劳动时间也就不能而且一定不能再作财富底尺度，因而交换价值也同样不能再作使用价值底尺度。群众底剩余劳动不再是发展一般财富的条件，少数人不劳而获也同样不再是发展人类一般智力的条件。这样一来，以交换价值为基础的生产垮台了……”<sup>①</sup>

实际上，自动化似乎是发达工业社会的重要催化剂。它是在质变的物质基础中爆发性的或非爆发性的催化剂，是从量向质转化的技术工具。因为自动化的社会过程体现着劳动力的变形，或者确切地说，表现为劳动力的质变，在那里劳动力脱离了个人，成为独立进行生产的客体，因此也成为主体本身。

自动化一旦成为物质生产的这种过程，就会使整个社会革命化。人的劳动力的物化如果臻于完善，便会通过切断把个人捆绑在机器上的锁链——他自身的劳动奴役他的机械装置——来粉碎这种物化形式。在必然王国中的完全自动化，会打开自由时间的这个

---

<sup>①</sup> 马克思：《政治经济学批判大纲》第3分册，人民出版社，1977年，第356—357页。

面，即人的私人存在和社会存在，会在此构成自身的这个面。这将是朝向新文明的历史超越。

在发达资本主义的现阶段，有组织的工人正当地反对自动化无补于就业。坚持在物质生产领域广泛地使用人的劳动力，这将反对技术进步。但这样做，也将反对更有效地利用资本；反对竭尽全力来提高劳动生产率。换句话说，由于持续阻止自动化，可能会削弱资本在国内与国际的竞争地位，造成长期的萧条，因而重新激发阶级利益的冲突。

随着资本主义和共产主义的竞争从军事领域向社会、经济领域的转移，这种可能性便成为更加现实的了。一旦达到一定的技术水平，苏维埃制度中的自动化便可以通过总体管理的权力更迅速地推行。这种对西方世界的国际竞争地位的威胁，迫使其加速推进生产过程的合理化。这样的合理化遭到了工人方面的强烈抵制，但这种抵制不伴随政治上的激进化。至少在美国，劳工领导在其目的和手段上不会越出国家利益和集团利益的共同框架——后者屈服于或从属于前者。在这框架内的离心力量仍然是容易处理的。

在这里，生产过程中的劳动力比例的减少也意味着政治反对势力的减少。在这过程中，由于白领成员的比重不断增加，政治上的激进化也就必然伴随有白领阶层诸集团间独立的政治意识与政治行为的发生。——但在发达工业社会不大可能有这种发展。如果那种把日益增加的白领成分加速组织到产业工会中去的运动<sup>①</sup>获得成功，就有可能导致这些集团的工会意识的增长，但不大可能导致他们的政治态度激进化。

“从政治上讲，工会中更多的白领工人的出现，将使自由

---

<sup>①</sup> 《自动化与主要工艺的变化》，前引书，第11页以后。

主义者和劳工代言人,有机会更真实地把‘工人利益’和整个共同体利益统一起来。作为一种压力集团的工人群众基础进一步得到扩大,其代言人将不可避免地卷入到国家政治、经济的更广泛的利益争夺中去。”<sup>①</sup>

在这些情况下,对这种合理化了的离心倾向的抑制前景,主要取决于既得利益集团使其自身及其经济,能否适应福利国家需求的能力。这些需求包括:明显增加的政府支出、政府指导、国内和国际范围的计划、扩大的援外项目、全面的社会保险、大规模的公用事业,或许,甚至还包括部分的国有化。<sup>②</sup>我相信:那些占统治地位的利益集团将勉强地逐渐接受这些要求,并把他们的特权交付给一个更有效的权力机构。

如果现在将目光转向另一种工业文明制度,即苏联社会抑制社会变化的前景<sup>③</sup>,那么,讨论一开始便面临如下双重意义上的不可比性:(a)从年代上看,处在工业化的初期阶段,苏联社会的广大部门依然处于前工艺阶段;(b)从结构上看,其经济体制和政治体制是根本不同的(全面的国有化和独裁制)。

这两方面的相互联系给分析加剧了困难。苏联的历史落后性不仅能使它实现工业化,而且还能迫使它的工业化在以下情况下实现:没有有计划的浪费和废弃,没有私人利润的利益集团对生产力所强加的限制,而且在优先充分满足军事和政治需要之后,或许

---

<sup>①</sup> C. 赖特·米尔斯:《白领阶层》,纽约,牛津大学出版社,1956年,第319页以后。

<sup>②</sup> 在稍欠发达的资本主义各国(法国、意大利),部分强有力的战斗工人运动在那里依然存在着。他们的力量同以独裁主义形式推进的工艺的、政治的合理化力量是对立的。国际竞争的迫切需要似乎加强了后者的力量,有助于接受最发达工业地区的这种占优势的倾向,并与其结成同盟。

<sup>③</sup> 关于以下论述,见我的《苏联马克思主义》,纽约,哥伦比亚大学出版社,1958年。

还能有计划地满足尚未满足的切身需要。

工业化的这种更大的合理性，一旦达到发达水平时，仅只是历史落后性的特征和优点，可能会消失吗？另一方面，这在和发达资本主义竞争的共存条件下，会加强独裁体制对一切资源的全面开发和控制，正是这种同样的历史落后性吗？而且在达到“赶超”目标后，在能发生质变之处，于是苏联社会会放松极权主义控制吗？

这种来自历史落后性的论点——按照这种说法，在物质和精神条件普遍不成熟的情况下，解放必然是暴力的和行政机关的行动——不仅是苏联马克思主义的核心，而且是从柏拉图到卢梭这些“教育专政”的理论家们的理论核心。嘲笑它是容易的，驳倒它是困难的，因为它具有这种优点：它坦率地承认存在着妨碍真正明智的自我决定的（物质的和精神的）条件。

而且，这种论点暴露出压抑自由的意识形态的面貌，依它看来，人的自由在苦役、贫困和愚昧的生活土壤中也能开花结果。的确，社会在成为自由的社会之前，它首先必须为它的全部成员的自由创造物质前提；社会能在按照个人的自由发展的各种需要去分配财富之前，它首先必须创造出这种财富；奴隶们明白正在发生什么和他们要变革社会能做什么之前，社会必须首先使奴隶能够学习、观察、思考。而且奴隶作为奴隶而生存被预先安排好的程度，也就是他们满足于那种角色的程度，也就是说，他们的解放似乎必然来自外部和上面，他们必定是“被迫成为自由的”，“按事物的本来面目观察事物，有时要按事物应该显现的样子观察事物，必须向他们显示他们在寻求的“慈善之道”。<sup>①</sup>

但是这种论点所罗列的全部事实，不能回答由来已久的这一问题：由谁来教育教育者呢？教育者拥有“善”的证据何在？这个问题：

---

① 卢梭：《社会契约论》，第一篇第七章，第二篇第六章。

题不能因为它同样适用于某些民主的政府形式而被认为是无意义的。在那里,什么是对国家有益的重大决定是由被选出的议员——在有效的和自由的接受灌输的条件下推举出来的议员——作出的(或者毋宁说,是由选出的议员所批准的)。为“教育专政”的唯一可能的辩解(相当无力!)是:尽管它含有可怕的冒险,但不见得比伟大的自由主义社会和独裁主义社会现在所进行的冒险更可怕,也未必会付出更大的代价。

但是这种辩证逻辑反对没有理性的事实和意识形态的语言,它坚持主张:奴隶在能成为自由的之前,争取他们的解放必须是自由的,同时这个目标也必须在实现它的手段中起作用。马克思的工人阶级的解放必须是他们自身的行动这个命题,讲出了这种先验性,社会主义依靠革命的这种首要行动必定会成为现实,因为它一定早已存在于进行革命的那些人的意识和行动之中了。

的确存在着社会主义建设的“第一阶段”。在这一阶段,新社会“还带着它脱胎出来的那个旧社会的痕迹。”<sup>①</sup>但是,从旧社会到新社会的质变是在这阶段开始的时候发生的。在马克思看来,“第二阶段”确实是在第一阶段中形成的,由新的生产方式所产生的全新的生活方式出现在社会主义革命中,社会主义革命是资本主义制度的终结,并且在这一制度的终点,社会主义建设开始于革命的第一阶段。

依据同样的理由,从“按劳分配”向“按需分配”过渡,是由第一阶段——不仅由工艺的和物质的基础的创立,而且由它所创立的方式(这点最重要!)——所决定的。由“直接的生产者”控制生产过程,被认为是开创区别自由人的历史和人类史前史的这一发展的起端。在这一社会中,以往的生产力对象第一次成为人类的各个个

---

<sup>①</sup> 马克思:《哥达纲领批判》,人民出版社,1973年,第12页。

人；他们为实现他们自身的、人的需要和才能，而设计和使用他们的劳动工具。人们在历史上将破天荒地违背限制他们的自由和人性的必然性而自由地集体行动。所以，由必然性强加的一切压抑，将是真正的自我强加的必然性。对照这种观点，今天的共产主义社会中的实际发展就推迟了（或由于国际形势迫使其推迟）向第二阶段的质变进程；而从资本主义向社会主义过渡，尽管是革命的，仍表现为量变。人的劳动工具对人的奴役，在高度合理化的、极有效率的并且有前途的形态中继续存在。

对抗的共处形势可以说明斯大林主义工业化的这种恐怖特征。但是，它同时也推动了这种倾向于把技术进步作为统治工具，并使之持续化的各种力量；手段损害了目的。倘使再假定核战争或其他灾难并不妨碍它的发展的话，技术的进步将有利于生活水平的不断上升和控制的不断放松。国有经济由于没有结构上的阻力，<sup>①</sup> 有助于利用劳动生产率和资本，同时还能大大减少劳动时间和增添生活的舒适。并且还能在不放弃对人民的全面管理控制的情况下，使这一切得以实现。假定技术的进步加上国有化将有益于“自动的”解放以及缓和否定的力量是没有根据的。相反，日益增长的生产力和它们的奴役性组织之间的矛盾——甚至连斯大林也公开承认这是苏联社会主义发展的一个特征<sup>②</sup>——与其说它加剧了，不如说被消除了。统治者越能提供各种消费品，下层民众将越牢牢地被形形色色统治的官僚政治所束缚。

虽然苏联制度中质变的抑制前景，同发达资本主义社会中质变的抑制前景似乎有类似之处，但社会主义的生产基础带来了一

---

<sup>①</sup> 关于固有的阻力同易于驾驭的阻力间的差别，见《苏联的马克思主义》，第109页以后。

<sup>②</sup> 《苏联社会主义经济问题》，1952年。载利奥·格鲁利奥编：《当前苏联政策》，纽约，1953年，第5、11、14页。

个决定性的差别。在苏联制度中,生产过程的组织确实把“直接的生产者”(劳动者)同对生产资料的控制分开,这样,便在这种制度的基础上产生了阶级区别,这种分离正是在布尔什维克革命的短暂的“英雄时代”之后,通过政治决议和政治权力建立起来的,自那时起一直延续下来。但是,它并不是生产过程本身的动力,它并没有建成像从生产资料私有制派生出来的资本与劳动的分离的这种过程。因此,统治阶层自身是脱离生产过程的——就是说他们是可替换的,而无需摧毁社会的基本体制。

在苏联的马克思主义论点中的部分真理是:“落后的生产关系与生产力性质”之间的这种普遍矛盾,是可以通过非爆发形式解决的,这两个因素之间的“一致”可以通过“渐进的变化”而产生。<sup>①</sup>另外的部分真理是:量变仍将必须转化为质变,将使凌驾于个人之上的作为独立力量的国家、政党、计划等消失。由于这种变化不触动社会的物质基础(国有化的生产过程),所以它不会超出政治革命的范围。假如它在人的生存基础中,即在必要劳动的“面”内导致自我决定的话,那末它将成为历史上最激进、最完全的革命。不论工作业绩分配生活必需品,把劳动时间缩短到最低限度,有利于变换职务的全面的全面教育——这是实行自我决定的前提,而不是其内容。这种前提的创造也许仍然是上面施加管理的结果,而这些条件的确立意味着这种管理的终结。确实,一个成熟的自由工业社会,会继续依赖于包含职务不平等的劳动分工,这样的不平等是由于真正的社会需要、技术要求、个人之间体力以及脑力等方面的差别所必然产生的。然而,行政和管理职能似乎已不再带有以某种特殊利益支配他人生活的特权。朝着这样一种状态过

---

<sup>①</sup> 《苏联社会主义经济问题》,1952年。载利奥·格鲁利奥编:《当前苏联政策》,纽约,1953年,第14页以后。

渡，甚至在完全国有化的计划经济的基础上的过渡，不是进化过程而是革命过程。

能否假定共产主义制度在其既成形态上，会使有利于这种过渡的条件发展起来（更确切地说由于国际竞争迫使它发展）？有反对这种假定的有力论据。人们强调顽固的官僚会做出强有力的抵制——这种抵制正是在同样的基础上，即推动为解放创造前提，也就是推动同资本主义世界的生死竞赛，找到了它的存在根据。

人们可以不用人性中天生的“动力内驱力”概念。这是个非常含糊的心理学概念，不宜用来分析社会的发展。问题不在于一旦达到可能的质变水平时，共产主义的官僚们会不会“抛弃”其特权地位，而在于他们是否能阻止达到这种水平。为了这样做，在官僚们统治仍是合理的、有利的地方，在下层民众仍被工作、国家利益或其他既成体制的利益束缚着的地方，将必须抑制物质的和智力的发展。再则，这里的决定性因素似乎是全球的共处形势，这种共处形势早已成为这两种对立社会内部局势的一种因素。全力以赴地运用技术进步的需要以及靠高生活水准来延年益寿的需要，可能证明要比既得利益的官僚的抵制更为有力。

我想就经常听到的说法——后进国家的发展不仅能改变发达的工业国家的未来，而且还构成可能发展为一种相对独立的力量“第三势力”——再谈几点意见。依据前面的讨论：认为从前的殖民地或半殖民地地区可采取一种根本不同于资本主义和现在的共产主义的工业化方式的途径，这种说法有任何根据吗？在这些地区的本土文化传统中，有什么样的东西可能显示这样一种选择呢？我想把我的评论限制在处于工业化过程中的已经落后的模式——也就是限制在工业化同一种未被破坏的前工业文化和反工业文化共存的国家（如印度、埃及）。



这些国家的居民并未受到有关自行提高生产率、效率和工艺合理性等训练,就开始了工业化过程。换句话说,大多数居民还未改造成与生产资料相分离的劳动力。这些条件有利于一种工业化和解放的新融合吗?这是一种本质上不同的工业化方式。它建立的生产机构不仅与下层居民的切身需要相一致,而且与平息生存斗争的目标相一致。

这些后进地区的工业化并不是在真空中发生的,它是在这样的历史条件下兴起的:它必定从外部即从资本主义集团或共产主义集团——或者从这两方面——获得原始积累中所必要的大部分社会资本。并且有一个普遍的假设:欲保持独立似乎要求迅速工业化并达到在与两巨人的竞争中至少会确保相对自主性的生产力水平。

在这些情况下,不发达社会在向工业社会转变时,必须尽可能迅速地抛弃前工艺的形态,尤其是这些国家必须这样做:在那里连人的最起码需要也远远得不到满足,惊人低下的生活水平首先需要数量庞大的产品,需要做到大规模的机械化和标准化的生产和分配。而偏偏在这些国家,前工艺的甚至前“资产阶级的”某些习惯、状况的重负,对这一施加的发展带来强大阻力。(作为社会过程的)机械化过程要求服从于无个性特征的权力体系——全面世俗化,并破坏刚开始的价值和体制的非神圣化。是否有理由假定:在实行全面的工艺管理的两大制度的影响下,消除这种抵制将会以自由的、民主的形式进行吗?不发达国家能实现从前工艺社会到后工艺社会的历史飞跃而在后工艺社会这种受控制的工艺装置能为真正的民主奠定基础吗?这些国家的外加的发展似乎将导致一个全面管理的时期,它将比基于自由主义时期的成就而建立的发达社会所经历的时期更为残暴、更为严酷。总之,后进地区很可能屈服于形形色色的新殖民主义的某种形式,或者屈服于一种多少带

有恐怖色彩的原始积累制度。

但是,别的选择似乎是可能的<sup>①</sup>。后进国家的工业化与工艺引进,如果遇到本地传统的生活方式与劳动方式的强烈抵制——甚至在确实更美好、更轻松的生活前景中也不能放弃的一种抵制——那末,这种前工艺的传统本身能成为进步和工业化的源泉吗?

本地的这种进步需要一个有计划的政策,这种政策不是把工艺强加于传统的生活方式和劳动方式,而是使传统方式在其自身的基础上得到扩展、改善,消除不能保障人类生存发展的(物质的和宗教的)压迫势力和剥削势力。社会革命、土地改革、减少过剩人口是它的前提条件,但是追随发达社会样式实现工业化不是它的前提条件。自然资源一旦从受抑制的侵害中解放出来,不仅对维持生存,而且对满足有人性的生活也是足够的。在这样的地区,本地的发展似乎确实是可能的。在资源不足的地区,借助工艺的渐进的、逐个的帮助(在传统形式的框架内),不是也可能成为充裕的吗?

如果情形是那样,有朝一日,在老的发达工业社会中并不存在的(而且那里从没有存在过)那种状态将会盛行起来——即“直接的生产者”将有机会,用自己的劳动和余暇来创造自己的发展并决定自己发展的速度和方向。自我决定会从这个基础上发生,并且为生活必需品的劳动能超越自身,而趋向为满足乐趣去劳动。

但是,甚至在这种抽象的假定下,也必须承认对自我决定的无情限制。没有理由认为,这种最初的革命——必须通过消灭精神的和物质的剥削为新的发展创造前提——是自发的行动。而且,本地的进步将以形成今日世界的两个工业大国集团的政策的变化(废

---

<sup>①</sup> 关于以下论述见雷内·迪蒙的优秀著作,特别是《有生命力的地区》,巴黎,普隆出版社,1961年。

除一切形式的新殖民主义)为前提。可是现在不存在这种变化的任何迹象。

### 福利国家与战争国家

总而言之,由工艺合理性的政治所提供的抑制变化的前景,取决于福利国家的前景。福利国家似乎能提高受管理者的生活水平。在一切发达工业社会内固有的能力,在那个社会里现代化的技术装备——作为一种凌驾于各个人之上的独立力量设置的——其功能依存于生产力的迅速发展与扩大。在这些情况下,自由和反对派的衰落并不是道德的或智力的退化或腐化的问题。就数量日益增加的商品与服务的生产和分配,顺从于一种合理的工艺观而言,毋宁说它是一个客观的社会过程。

然而,即使它具有<sup>①</sup>一切合理性,福利国家也是不自由的国家,因为它的全面管理有组织地限制着:(a)“在技术上”可得到的自由时间;<sup>①</sup> (b)“在技术上”可用来满足个人的基本需要的商品和服务的数量与质量;(c)能理解实现自我决定的可能性的(有意识和无意识的)智力。

后期工业社会与其说减少了不如说增加了(不是对个人而是对整个社会)寄生的、异化了的职能需要。广告、公共关系、思想灌输、有计划的商品废弃等已不再是非生产的企业管理费开发,而是基本的生产费用要素。为了效益,该社会必须耗费的生产,要求不断的合理化——不懈地利用先进的技术和科学。因此,一旦克服了一定阶段的落后性,提高生活水平几乎是政治上被操纵的工业社会的不可避免的副产品。日益增长的劳动生产率创造出越来越多

---

<sup>①</sup> 是“自由的”时间而不是“闲暇的”时间。后者在发达工业社会里是充裕的,但在受企业和政治的管理范围内是不自由的。

的剩余产品,这些产品不论是由私人还是由中央占有、分配,允许使消费不断增长,尽管生产率的变化不断增加。只要这种局面占支配地位,就会降低自由的使用价值;如果被管理的生活是舒适的和“美好的”,就没有理由固执于自我决定。这是对立的统一,单面的政治行动的合理的物质基础。基于这种理由,社会内部的超越的政治势力受到了抑制,因而质变仅可能作为来自外部的变化出现。

以自由这个抽象观念,拒绝福利国家是难以令人信服的。经济自由和政治自由曾是上两个世纪的真正成就,在一个能使被管理者的生活成为有保障的舒适的国家中,它们的丧失看来可能是微不足道的损失。假如个人满足于政府所提供的商品与服务而感到幸福的话,他们又何必为了生产不同的商品和服务而坚持要一些不同的体制呢?如果各个个人被预先贯入思想,以至把思想、感情、愿望也被包含到令人满意的商品中去,他们为什么还非要亲自去思考、感受和想象呢?确实,所提供的物质的、精神的商品说不定是质量差的、浪费的、无益的东西,——但是,精神和知识说不出反对满足需要的有力论据。

以自由主义和保守主义(无论是否冠以“新”字)名义批判福利国家,其效力决定于福利国家已超越的生存条件——即一种程度较低的社会富裕和工艺状态。这种批判的不恰当方面明显地表现为:竟然反对全面的社会立法和与军事防卫费用不同的政府用于公共设施的适当支出。

对福利国家的压制能力进行揭露,有利于保护福利国家以前的社会的压制能力。在资本主义最发达的阶段,社会成为一种被抑制的多元主义的制度,在那里,相竞争的各种体制在巩固总体权力对个人的统治方面共同起作用。但即使这样,对被管理的个人来说,多元主义的管理远比总体的管理来得好。一种体制可以通过免受另一体制侵害而保护个人;此组织也可以减轻彼组织的影响;逃

避和补偿的可能性可以被预测出来。法治不管怎样受到约束，它毕竟比超越法律或毫无法律的统治要安全得多。

但是，考虑到盛行的各种倾向，必须提出这样的问题：这种多元主义的形态会不会加剧对多元主义的破坏？发达工业社会确是一个相互对抗的各种权力体系。然而，这些势力又在一种更高的统一中——即在捍卫和扩展既成的地位、与各种历史选择作斗争和抑制质变的共同利益中——相互抵销。相互对抗的各种势力并不包括反抗总体的那些势力，<sup>①</sup> 它们倾向于使总体免除来自内部和外部的否定；遏制的外交政策似乎是遏制的国内政策的一种延伸。

多元主义的现实是意识形态的、虚假的，它似乎是扩大而不是减少操纵和协调；似乎是促进而不是抵销这种带来灾难的一体化。自由体制和独裁体制相竞争，致使敌人成为体制内的一种不共戴天的势力。并且这种势力，不是借助于防“区”的大小及其经济影响，而是借助于整个社会成为防御社会这样一个事实，来刺激增长和首创精神。因为这种敌人是永久的，他不是存在于非常事态之中，而是存在于正常事态之中，他给平时和战时同样多的（也许平时比战时更多的）威胁。这样一来，他就作为一种内聚力被组合到制度中去。

日益增长的生产率，高度的生活水平，均不是取决于来自外部的威胁，但它们用于对社会变化的抑制的利用和使奴役状态持久化则取决于来自外部的威胁。敌人是制作一切和破坏一切的通名。而敌人同现实的共产主义或现实的资本主义并非一回事——就两者而论，敌人是解放的真正幽灵。

---

<sup>①</sup> 对加尔布雷斯意识形态概念的批判的、现实主义的评价，请见厄尔·莱瑟姆：“公司国家”，载 E. S. 梅森：《现代社会中的公司》，坎布里奇，哈佛大学出版社，1959年，第 223、235 页以后。

再重复一遍：总体的疯狂容忍个别的疯狂，并把反人道的罪行变成合理的事业。当人们易受到来自公私当局的促进而为总动员的生活作准备时，他们不仅由于当前的敌人而且由于在工业和娱乐业中的投资与就业的前景而变得明智起来，于是最疯狂的计算也成为合理的：似乎屠杀五百万人要比屠杀一千万、二千万人要好，等等。一种文明用这种计算证明自己的防御正当化，那就是宣告它自身的终结，这种辩解是毫无希望的。

在这种情况下，连现存的自由和逃避也陷入到组织起来的总体中去了。在市场被控制的舞台上，竞争是缓和还是加剧了为追求更大和更迅速的商品周转和淘汰的竞赛？各政党的竞争是为了和平生存还是为了一种更强大和更花钱的军需工业？“富裕”的生产是在促进还是延缓满足尚未得到满足的基本需要？假如第一种选择是真的，那么多元主义的现代形式会使抑制质变的潜在能力得到加强，从而会阻止而不是促成自我决定的“大变动”。民主看来将是最有效的统治制度。

以上所勾勒出来的福利国家形象，是有组织的资本主义和社会主义、奴役和自由、极权主义和幸福之间的一种历史的反常现象。技术进步的普遍倾向充分显示出这种可能性，而且它足以受到爆炸性力量的威胁。当然最强有力的是全面核战争的准备可能变为现实的危险；即威慑力量也会用来威慑消除需要威慑力量的努力。别的因素也在起作用，这些因素可能防止极权主义与幸福、操纵与民主、无自决权状态与自决权状态之间的愉快结合，——总之，有可能防止对有组织的行为和自发的行为、已接受灌输的思想和自由的思想、权宜之计和信念之间的预定和谐持续化。

甚至最高度组织起来的资本主义，也作为经济调节者保留着对利润的私人占有和分配的社会需要。就是说，它继续把普遍利益的实现和个别的既得利益的实现结合起来。这样做，会继续面

面临着日益增长的平息生存竞争的潜在能力和加强这种竞争的需要之间的冲突；会继续面临着逐渐的“废除劳动”和需要保存作为利润之源泉的劳动之间的冲突。这种冲突使形成社会金字塔的底层的人们——非会员和穷人、失业者和不能被雇用者、受迫害的有色人种、监狱里的犯人和精神病院的患者——的非人的生存状况持续化。

在当今的共产主义社会中，外部敌人、落后性和恐怖统治的传统，使得所谓“赶超”资本主义成就的压制特征持续化，因而，加剧了手段对于目的优先地位，——这种地位只有在达到和解时才能被打破——资本主义和共产主义的竞争将以全球规模和通过世界性的机构并以不诉诸武力的方式继续下去。这种和解将意味着真正的世界经济的出现——将意味着民族国家、民族利益、民族企业以及它们的国际联盟一起终结。现今世界被动员起来正是针对这种可能性：

“由于无知无识致使民族主义继续盛行。20世纪的军备和工业都没有使‘祖国’的安全和生存得到保障，使其得到保障的只是那些在世界范围内对军事和经济事务有重大影响的组织。可是，无论在西方或东方，集体的信念并未使它们适应现实的变化。大国在形成其帝国或者修缮其大厦时，并没有接受那些给予这样那样的联合体功效和意义的经济体制和政治体制的变革。”

还有：

“那些受苦受难的民众由于受国家和阶级的欺骗而到处卷入残酷无情的冲突中去，在冲突中，他们的唯一敌人是那些

故意利用工业和权力的这种神秘化的主人。

现代工业和地方权力的勾结是一种比资本主义的和共产主义的制度和结构更深刻而现实的恶,也是一种必然辩证法无法根除的恶。”<sup>①</sup>

只有在现代世界中,两种拥有“主权的”社会制度相依为命,表现为这样的事实:进步和政治的冲突、平民百姓同其主人的冲突已成为全面性的。资本主义面对共产主义的挑战时,它认识了自己的潜在能力:在阻止这种发展的私人利益在利润中居于次要地位之后,所有生产力的惊人发展。共产主义面对资本主义的挑战时,也认识了自己的潜在能力:引人注目的舒适豪华的生活设施,各种各样自由权利和减轻生活负担。两种制度都有这些因未被认识而受曲解的潜在能力,不论在那种场合,理由归根结底是一样的——反对会瓦解统治的基础的一种生活方式。

(欧力同 邵水浩 译 张 伟 校)

### 第三章 不幸意识的征服:压抑的非升华\*

前面已经讨论了发达工业社会的政治一体化问题,以及技术生产力的不断增长和对人、自然界征服的扩人为达到这种成就提供了可能性。现在我们将转而考察与之相对应的文化领域的一体化问题。在这一章里,关于文学的若干关键性的观念和形象以及它们的命运,将说明工艺合理性的进步如何清除掉“高级文化”中的

---

① 弗朗索瓦·保罗:《和平共处》,第3卷,第631—632、633页。

\* 译自马库塞:《单面人》,波士顿,1964年,第56—83页。



对抗和超越的要素。它们事实上屈服于现代社会发达地区的非升华过程。

这个社会的成就与失败使它的高级文化失效。对于自主的个性,对于人道主义、对于悲剧的和浪漫的爱情的赞扬,显示出是发展过程中落后阶段的理想。现在的问题不是高级文化堕落成为大众文化,而是这种文化遭到现实的反驳。现实胜过它的文化。今天,人能比文化中所描绘的英雄和半神式的人物做得更多,他已经解决了许多过去认为不能解决的问题。然而他也背叛了希望和毁坏了真理,这种希望和真理曾保存在高级文化的升华之中。确实,高级文化经常和社会现实相矛盾,只有少数有特权的人才享受它的祝福,主张它的理想。社会的两个相对抗的领域总是同时并存,当现实很少为它的理想和真理所扰乱的时候,高级文化总是随和的。

今天的新特点是通过消灭存在于高级文化中的对抗的、异己的和超越的要素,来消除文化和社会现实之间的对抗。依靠这些要素,高级文化构成现实的“另一个面”。这种“双面”文化的被消除不是通过对“文化价值”的否定和拒斥,而是通过它们成批地结合到既存秩序中去,通过它们大规模地被复制和展示来实现的。

事实上,它们起着社会内聚力的工具的作用。自由的文学艺术的伟大,人道主义的理想,个人的忧伤和欢乐、个性的实现都是东西方竞争性的斗争中的重要项目。它们强烈地表示反对共产主义的现在形式,同时它们每天被支配和出售。它们和出售它们的社会相抵触这一事实,未被考虑。正如人们知道或感到的那样,商业广告和政治纲领并不一定是真的和正确的,然而人们仍然聆听和阅读它们,甚至让他们自身接受它们的指导,因此,他们接受传统的价值,并使它们成为他们的精神特征的组成部分。假如大众媒介工具和谐地,并经常悄悄地将艺术、政治、宗教以及哲学同商业广告节目混在一起,它们给这些文化领域赋予它们的共同特性——商

品形式。心灵的音乐也是推销商品的音乐，考虑的是交换价值，而不是真实价值。现状的合理性以交换价值为中心，并且所有异化的合理性都屈从于它。

如同“自由”和“履行诺言”这些伟大的字眼被竞选中的领袖和政治家在电视、电台和舞台上所宣称的那样，它们已变成毫无意义的声音，这种声音只有在宣传、商业、训练和娱乐的角度上才获得意义。这种理想与现实同化的证明程度，也就是理想已被超越的程度。它是从心灵，或精神、或灵魂的升华的领域中降下来的，并改造成操作的术语和问题，这是大众文化的进步要素。这种反常表明这种事实，即发达工业社会面对着一一种理想的物质化的可能性。这个社会有能力正在逐渐缩小升华范围，在那个范围里人的状况被描绘、被理想化和被指控。高级文化转变成物质文化的一部分，在这个转变里，它丧失了它的大部分真理。

西方的高级文化——工业社会仍然明确表示信仰它的道德的、美学的、智力的价值——在功能意义上和年代学意义上是一种前工艺的文化。它的效力是从这样一个世界的经验中推论出来的，这个世界经验不会长久存在，而且不能重新获得，因为它是在一种严格意义上被工艺社会变得无效。此外，它很大程度上依然是封建文化，甚至当资产阶级时代给予它若干最持久起作用的系统阐述的时候。它之所以是封建的，并不仅仅因为它局限于有特权的少数人，也不仅仅是因为它固有的浪漫主义的因素（关于这种因素现在将要讨论），而是它的真正的作品表现了同整个工商业领域，也同它的可计算的和有利可图秩序的一种有意识的和有道理的异化。

当这种资产阶级秩序在艺术和文学中发现了它的丰富的——而且甚至是肯定的——表现形式时（如在 17 世纪的荷兰画家中，在歌德的《威廉·迈斯特》中，在 19 世纪的英国小说中，在托马斯·曼的作品中），它依然是被另一个“面”所遮蔽、破坏和拒斥的一

种秩序。这另一个“面”和商业秩序不可调和地相对抗，控告它和否定它。同时，在文学中这另一个“面”并不是通过宗教的、精神的、道德的英雄（他们经常支持既定秩序）来加以表现的，而毋宁说是通过这些破坏性的人物来加以表现的，如艺术家、妓女、淫妇、大罪犯和流浪者、武士、造反诗人、恶棍、白痴——这些人不会谋生，至少没有从一种有秩序的正常途径去谋生。

确实，这些人物并未从发达工业社会的文学中消失，但他们有了本质的改变后才幸存下来。荡妇、民族英雄、垮掉的一代、神经质的主妇、匪徒、明星、超凡的巨头起着一种和他们的文化前辈十分不同、甚至相反的作用。他们不再是另一种生活方式的形象，而相反是作为对现存秩序肯定基于否定的同一种生活方式的畸形的人或典型。

诚然，他们前辈的世界是一个落后的、前工艺的世界，一个对不平等和苦役问心无愧的世界，在那里劳动仍然是一种命定的不幸。然而在那个世界里人和自然界还没有被当成物和工具而加以组织起来。以它的形式以及风格的规则，和它的文学的以及哲学的文体和词汇，这种过去的文化表现的是这样一个世界的节奏和内容。在这个世界里，峡谷和森林，乡村和旅馆，贵族和歹徒，沙龙和官庭都是经验到的现实的一部分。在这种前工艺文化中的诗歌和散文中是这样一些人的节奏，他们或者漫步徘徊，或者坐在马车里，有充裕的时间兴趣盎然地去思考、沉思、感受和叙述。

它是一种过时的和被超越的文化，而且只有在梦境和孩提般天真的回归中才能重新体验它。然而这种文化就它的一些决定性因素而言，同样是一种后工艺文化。它的最先进的形象和观点好像是使它们幸免于被吸收进受管理的舒适和刺激之中，在工艺进步的成就中它们用再生的能力继续萦绕意识。它们是既定生活方式自由异化和意识异化的表现，文学艺术用这些既定的生活方式来

反对这些方式,甚至在它们美化它们的地方。

与指出在资本主义社会里人和他自身以及人和他的工作的关系的马克思主义概念相对照,艺术异化是异化了的存在的自觉的超越——一种“高层次的”或中间层次的异化。和进步世界的冲突,对商业秩序的否定,资产阶级文学艺术中反资产阶级的因素既不是由于这种秩序的审美能力的低下,也不是由于浪漫主义的反动——对一个正在消失的文明阶段怀旧的神圣化。“浪漫的”是一个降格的诽谤字眼,它极易被用来贬低先锋派的立场。正如“颓废派”这个字眼更经常地被用来抨击垂死文化的真正进步的特性甚至真正腐败的因素。艺术异化传统形象确实是浪漫的,由于它们和发展着的社会存在着审美的不一致性。这种不一致性是它们的真的表征。它们在记忆中回忆和保存的东西属于未来:一种将瓦解压制它的社会的令人满意的形象。20年代和30年代伟大的超现实主义的文学艺术,在它们的破坏的和解放的功能里仍能重新体验它们。从基本的文学词汇中随便举一些例子就可以指出这些形象的范囿和血缘关系以及它们所揭示的面:《灵魂、精神和心灵》、《绝对的追求》、《恶之花》、《小姑娘》、《海边王国》、《陶醉的帆船》和《长腿的诱饵》、《远方和故乡》,然而也还有《魔酒、魔机 and 魔钱》、《唐璜和罗密欧》、《建筑大师》和《我们死时才醒悟》。

对它们的列举,显示出它们属于一个失去的面。它们的失效并非由于它们的文学逐渐过时。这样一些形象适合于当代文学,并且在它的最先进的创作中幸存下来。已经失效的是它们的颠复的力量,它们的破坏的内容——它们的真理。在这个转变中,它们在日常生活中找到了它们的家园。智力文化的异化了的和正在异化的作品变成大家熟知的商品和服务。它们被广泛地复制和消费是否仅仅是一种数量的变化,即增加鉴赏能力和理解能力,使文化民主化吗?

文学艺术的真理已经经常被承认(如果它被全部承认的话)是一种“高级”秩序的真理,它不该,而且确实也不去干扰商业秩序。现代改变的是在两种秩序和它们的真理之间的差异。社会的吸收力通过它的互相对抗的内容的同化使艺术的面变得空虚。在文化领域中,新的极权主义恰恰显现在一种和谐的多元化之中,在那里最对立的作品和真理在冷漠之中和平共处。

在这种文化上和谐到来之前,文学艺术本质上是异化,支持并保护这种矛盾——对被分裂的世界、受挫折的前景、希望得不到实现,以及允诺落空的不幸意识。它们是一种理性的认识力量,揭示出一种人和自然的面,这种面在现实中受到压抑和拒斥,它们的真理是在被唤起幻想之中,在坚持创造一个世界之中,在这个世界里生活的恐怖被人想起并受到中止——为认识所掌握。这是杰出作品的奇迹,它是自始至终的悲剧,即到结束不可能解决的悲剧。经历了一个人的爱和恨、经历了一个人意味着失败、屈从和死亡的境况。社会的罪恶,人为人所制造的苦境,变成了不可征服的宇宙力量。

在现实与可能之间的紧张状态,已经变成一种不能解决的冲突,在那里是通过作为形式的作品,即作为“幸福的诺言”的美的魅力而得到和解。在作品的形式里,真实的环境被放进另一个面,在这里给定的现实按照它自身的样子显示出来。因此它讲述关于它的自身的真实情况;它的语言不再是欺骗、无知和屈从的语言。小说通过它们的名字来叫唤事实,事实的统治就崩溃了;小说扰乱日常经验并且表明它是支离破碎的和虚假的。然而艺术只有在作为否定力量的时候才具有这种魔力,只要拒绝和驳斥现存秩序的形象是有生气的,它就能叙说它自己的语言。

福楼拜的《包法利夫人》以这样的事实有别于现代文学同类伤感的爱情故事:即她的现实生活的原型所使用的粗陋词汇仍然包

含着女英雄的形象,或者说她读的故事中仍然包含着这些形象。她的焦虑是致命的,因为那时没有精神分析学家,之所以没有是因为在她的世界里,精神分析学家没有医治她的能力。她会将精神分析学家作为毁坏她的永镇的秩序的一部分予以拒斥。她的故事是“悲剧性的”,因为发生这一故事的社会是一个落后的社会,性道德还未得到解放,心理学尚未习俗化。但尚待到来的社会通过压制而“解决了”她的问题。显然,说她的悲剧以及罗密欧与朱丽叶的悲剧在现代民主社会中已经得到解决是胡说,然而否认造成这种悲剧的历史本质也是胡说。发展中的工艺现实逐渐损坏的不仅是传统的艺术异化形式,而且是艺术异化的根本基础——即它倾向于不仅仅使若干艺术“风格”失去作用,而同样是使艺术本体失去作用。

当然,异化并将是艺术的唯一特征。对这个问题进行一次分析,甚至只是作一个陈述都超出了本书讨论的范围,但某些建议可能会对澄清这个问题作出贡献。综观整个文明时期,艺术看来完全被结合进它的社会中去。埃及的、希腊的和哥特式的艺术是人家所熟知的例子,巴赫和莫扎特也经常被引用来证明艺术“肯定的”一面,艺术作品在一个前工艺的双面文化中的地位和单面文化中的地位是极其不同的,但是异化既表示了艺术肯定的特性,也表示了否定的特性。

决定性的区别不是在欢乐中创作的艺术和忧伤中创作的艺术之间的、在精神健全和精神错乱之间的一种心理上的区别,而是在艺术现实和社会现实之间的区别。和社会现实决裂,不可思议的或合理的违反,甚至是最肯定的艺术都具有的一种本质特性;它也同向它诉说的大众本身相异化。庙宇或教堂,对于住在它们周围的人们来说,不管如何靠近和熟悉,它们同奴隶、农民和手工艺人的,或许甚至同他们的主人的日常生活仍处于极其突出的对照之中。

无论是否程式化了,艺术包含着否定的合理性。按它的先进立

场,艺术是“大拒绝”——对现状的抗议。在这些使人和事物出场、歌唱、吐声和讲话等否定的方式,是拒绝、破坏和重新创造它们的真实存在的方式。不过这些否定的方式向联结着它们的对抗社会支付贡品。从劳动的领域(在那里社会重新创造它自身和它的不幸)中分离出来,它们所创造的艺术世界,和它的全部真理一起,仍然是一种特权和幻想。

不管所有的民主化和普及化,在这种形式中它从 19 世纪一直延续到 20 世纪。这种赞扬异化的“高级文化”,有它自己的仪式和风格。沙龙、音乐会、歌剧、剧院都被设计来用于创造和祈求现实的另一个面。出席它们的演出需要节日的打扮;它们中断并超越日常的经验。

现在,存在于艺术和今日秩序之间的不可避免的裂隙在艺术异化中保持开放,逐渐被发展中的工艺社会所弥合。随着它的弥合,“大拒绝”反过来受到拒绝,“另一个面”为流行的事态所吸收。异化的作品自身结合进这个社会,并且作为对流行事态进行美化和心理分析的供应品的一部分和一组附件而加以传布的。因此,它们变成了商品广告——它们推销商品、给人舒适或使人兴奋。

大众文化左派批评家中的新保守主义批评家,嘲笑了把巴赫当作厨房里的背景音乐,把柏拉图、黑格尔、雪莱和波德莱尔以及马克思和弗洛伊德扔进杂货店的抗议。取而代之的是,他们坚持承认这个事实,即古典作品已经离开了陵墓而重新复活。正是这样,人们受到教益更多得多。真的,然而当作古典作品复活的,与它们自身相比,它们复活得更像别的作品,它们丧失了它们的对抗力,消除了正是它们真实面的疏远。这些作品的目的和作用已经有了根本改变。假如它们曾一度处于和现状的矛盾之中,那末现在这种矛盾已被消除。

然而这种同化在历史上是早熟的;它一面维护统治,一面建立

起文化平等。社会正在消灭封建贵族文化的特权和特殊待遇，并连同这种文化的内容。仅仅只有少数尊贵的并受过教育的人才能接受优秀艺术的超越的真理以及生活和思想的美学，这样一个事实是一个压抑社会的缺点。但这种缺点并未为平装书籍、普及教育、密纹唱片以及在戏院和音乐厅中废除穿礼服而得到纠正。<sup>①</sup> 文化特权表达了自由之不公正，意识形态和现实之间的矛盾，智力生产力从物质生产力中分离出来，不过它们还是提供了一个受保护的领域，在那里被禁止的真理能够以抽象的完整性继续存在下去——同压制它们的社会相疏远。

现在这种疏远已被消除——和它一起被消除的是冒犯和指控。乐谱和乐音至今尚在，但使它们成了“来自别的星球的空气”<sup>②</sup> 的距离已被克服，艺术异化已变成和在那里演出的新型的戏院和音乐厅的建筑一样具有实用性。而且这里合理的和邪恶的东西是相连的。新型建筑无疑是更好的，即较之维多利亚时代奇形怪状的建筑更美、更实用。然而它也是更加“一体化了”——文化中心正成为购物中心、或都市中心、或政府中心的一个合适部分。统治有它自己的审美观，而民主统治也有它的民主的审美观。现在几乎每一个人仅仅通过转动他的电视和音响机组上的一个旋钮，或者仅仅通过他走进他所去的杂货店就能熟悉优秀艺术，这是好事。然而在这种艺术传布中，它们成了翻新它们的思想内容的文化机器的齿轮。

艺术异化，连同另外一些否定模式，均屈服于工艺合理性的进程。如果这种变化被看成是一种技术进步的结果，那么它揭示了它

---

① 不要误会：就它们所起作用而言，平装书籍、普及教育和密纹唱片确实是一种福音。

② 史蒂芬·乔治，指阿诺尔德·舍恩贝格的升F小调的四重唱。见阿多诺的《新音乐的哲学》，图宾根，1949年，第19页及以后诸页。



的深度和不可逆转的程度，目前阶段根据适用于实现前景的新手段重新规定人和自然的各种前景，同时，就此而论，前工艺的形象正在失去它们的力量。

它们的真理价值在很大程度上依赖于一种人和自然的未被理解的和未被征服的面，依赖于加以组织和操纵的狭窄范围，依赖于抵制一体化的“硬核”。在充分发达的工业社会里，这个“硬核”逐渐为工艺合理性所削弱。显然对世界物质改造需要世界的符号、形象和观念的精神改造。很明显，当城市、高速公路和国家公园替代了乡村、山谷和森林时；当摩托快艇在湖上竞驰、飞机划破蓝天时——然后这些领域就失去了它们作为一种不同质的现实、作为矛盾的领域所具有的特征。

既然矛盾是逻各斯的作用——“不存在的东西”和“存在的东西”的合理对立——它必须有一个交流的中介，争取这种中介的斗争，或者确切地说，反对它并入占统治地位的单面性的斗争，显示出先锋派为创造疏远状态的各种努力，而这些努力将使艺术的真理重新成为能够交流的。

贝托尔特·布莱希特已为这些努力的理论基础勾勒出了草图。既定社会的总体特征使剧作家面对是否仍然能够在“剧院里表演当代世界”的问题——亦即是否仍然能够以观众承认戏剧应该传布真实性的方式表演它。布莱希特的回答是：只有假定当代世界是作为要改变的主体，即作为该否定的否定状态来表演，这样当代世界才能得以表演。<sup>①</sup> 这是必须学习、理解和付诸于行动的信条，然而戏剧是而且必须是娱乐和欢乐。无论如何，娱乐和学习并不是对立的，娱乐可能是最有效的学习方式。教育人们了解在意识形态的和物质的面纱后面的当今世界的真实面目，以及怎样才能使它

---

① 贝托尔特·布莱希特：《戏剧论集》，柏林和法兰克福，1957年，第7、9页。

改变,戏剧必须打破观众对舞台上的事件的认同。不需要移情和感受,而需要间距和反思。“疏远的效果”可能产生这种分离,在这种分离中世界能按照它本身的样子来认识,“日常生活中的事物被抬举出不证自明的领域……”<sup>①</sup>，“那种‘自然的’东西必须呈现超常的特点,只有以这种方式因果律才能显示出来”。<sup>②</sup>

“疏远效果”并不是附加在文学上的。相反,这是文学自身对总体行为主义威胁的回答——拯救否定的合理性的尝试。在这种尝试中,伟大的文学保守主义分子和激进的积极分子齐心协力。保罗·瓦莱里坚持认为,诗的语言不可避免地支持否定。这种语言的诗“从来只讲不显露的事物”。<sup>③</sup> 它们所讲的就是它经常出没于现行的言行领域(虽然是不显露的)的东西,作为这个领域的最禁忌的可能事物——既不是天堂也不是地狱,既不是善也不是恶,而仅仅是幸福。因此诗的语言讲述关于这个世界的“存在的东西”,在人和自然界里是可看见的、可感知的、可听到的事物,并讲述看不见、摸不到和听不见的事物。

以描述未显露的东西为中介来创作和运行,诗的语言乃是一种认知的语言——然而是一种破坏肯定事物的认知。在它的认知功能里,诗履行着思想的伟大任务:

“努力在我们中间创造尚未存在的生活”<sup>④</sup>

命名“尚未显露的事物”,是破坏现存事物的吸引力;进一步说,它是不同事物的秩序进入既定的秩序——“一个世界的开端”。<sup>⑤</sup>

---

① 贝托尔特·布莱希特:《戏剧论集》,柏林和法兰克福,第76页。

② 同上书,第63页。

③ 保罗·瓦莱里:《诗和抽象思维》,载拉·普莱阿德编的《文集》,第1卷,巴黎,1957年,第1324页。

④ 保罗·瓦莱里:《诗和抽象思维》载拉·普莱阿德编的《文集》,第1卷,第1333页。

⑤ 同上书,第1327页(关于音乐语言部分)。

为了表述这在一个世界里是超越的另一种秩序,诗的语言依赖于普通语言的各种超越因素。<sup>①</sup>然而,为了保护既存现实而进行的所有手段的总动员业已使表现的方法协调到这个程度,以致超越的内容的交流在技术上成为不可能。自从马拉美以来曾经萦绕于艺术家意识中的幽灵——不可能讲一种非物化语言和传播否定的事物——已经不再是幽灵。它已经物质化了。

真正的先锋派文学作品传达结束交流。先是里姆鲍德,然后是达达主义以及超现实主义,文学连言论结构也拒绝,在整个文化史中,这种言论结构自始至终都是把艺术语言和日常语言联接在一起的。这种命题体系(用句子作为它的意义单元)乃是一种中介,在那里,现实的两个面能够汇合、交流和被交流。最崇高的诗和最低下的散文共享这种表达中介。于是,现代诗“破坏了语言的联系,并把话语倒退到语词阶段”<sup>②</sup>。

这种语词拒斥统一的和明显的句子规则。它推翻意义的前定结构,把它自身变成一个“独立客体”,同时标示一个不能忍受的、自我毁坏的领域——一种不连续统。这种语言结构的瓦解暗示着一种自然经验的瓦解:

“自然变成了孤独和可怕的客体的一种不连续统,因为它们只有虚的联系。没有一个人为它们选择一种特殊优先的意义,或用途,或效用。没有一个人打算把它们归结成只是表示一种心理状态或一种意图,换句话说,归根到底,只是表示一种爱意……。这些没有联系的语词对象,带着语词的所有爆破音力量……。这些诗的语词把人排除在外。在“现代性”里没有

---

① 见第七章。

② 罗兰·巴尔特:《文字的起始》,巴黎,1953年,第72页(着重号是我加的)。

诗的人道主义：这种令人兴奋的言论是一种充满恐怖的言论，意指它不把人和其他的人联系起来，而是把人和自然、天堂、地狱、圣物、童年、疯狂、纯粹物质等等非人的形象联系在一起”<sup>①</sup>。

传统的艺术要素(形象、和谐、色彩)仅仅作为与拒绝关联的以往意义的“引语”残余而重现，这样超现实主义的绘画。

“把机能主义用禁忌遮蔽的东西聚集起来，因为它背叛了作为物化和在物化的合理性中的不合理的现实。超现实主义重新占有了机能主义拒绝给予人的东西；形象扭曲表明禁忌为祈求者做了些什么。因此超现实主义拯救了陈腐的东西——一本带有作者风格的画选，在那里对幸福的追求消除掉技术化世界拒绝给予人的东西。”<sup>②</sup>

或者说，贝托尔特·布莱希特的作品保护了包含于浪漫文学和拙劣作品之中的“幸福的诺言”(明月的光辉和兰色的海洋、优美的旋律和甜蜜的家园、忠诚和爱情)，通过使它转变成为政治纷扰。他的人物歌颂失去的天堂和永不忘却的希望。“我的爱，你见到索霍上空的月亮吗？”“可是有一天，那天休息”。“当初总是星期天”。“还有一艘装有八个风帆的船”。“老比尔鲍之月，多么值得爱”——同时，这种歌曲是一种残忍、贪婪、剥削、欺骗和谎言的歌曲。受骗者歌颂欺骗，然而他们认识(或者已经认识到)它的原因，而且它只是在认识原因(和如何对付它们)之中，他们才能重获他们梦寐以求

---

① 罗兰·巴尔特：《文字的起始》，第73页以后。

② 阿多诺：《关于文学的札记》，柏林——法兰克福，1958年，第160页。

的真理。

在文学语言中恢复“大拒绝”的努力，经历着为他们所拒斥的东西所同化的命运。作为现代优秀作家，先锋派和垮掉的一代共享娱乐。功能并没有危及善良意志者的良心。技术进步证明同化是正当的；由于发达工业社会中不幸的减轻，这种“大拒绝”被否定了。取消高级文化是征服自然的副产品，是不断克服匮乏的副产品。

取消受珍爱的超越形象是通过把它们纳入它的普遍的日常生活中去，这个社会证实的程度，就是不能解决的冲突正变为可以管理的程度——也就是悲剧和浪漫文学、原型梦境和焦虑正被变得从技术上可解决和可结束的程度。精神病医生关心唐璜、罗密欧、哈姆雷特、浮士德，如同他关心奥狄浦斯一样——他医治他们。世界的统治者正在失去他们玄奥的外貌。他们出现在电视上、记者招待会上、议会里以及在公众意见听取会上的形象几乎不适合于广告剧之外的戏剧。<sup>①</sup>然而，他们的行为后果超越了戏剧的范围。

不人道和不公正的传统正被一种合理组织起来的官僚政治所支配，然而，在它的关键之处是看不到的。灵魂里隐藏着若干秘密和渴望是不可能明智地进行讨论、分析和进行民意测验的。孤独，这种支持个人反对他所处的社会并置身于他所处的社会之外的条件，技术上已经变成不可能了。逻辑分析和语言分析证明老的形而上学问题是虚妄的问题，对事物“意义”的探索能重新系统地阐述为对字义的探索，而既定的言行领域能为答案提供完美的适当标准。

---

<sup>①</sup> 能够蔑视电视和报刊的传奇中的革命英雄依然存在——他的世界是“不发达”国家的世界。

仅依靠它的装备的影响和能力堵塞所有逃避的领域，正是一个合理的领域。在它和日常生活的现实联系中，过去的高级文化是多种多样的——反抗与美化、大声反对与俯首贴耳。然而它也是自由王国的外观：拒绝循规蹈矩。如果没有一种看来较之拒绝更使人满意的补偿，这样的拒绝是不可能被阻止的。对立的克服和统一，在从高级文化转化为通俗文化的过程中发现它的意识形态的荣耀，发生在不断得到满足的物质基础之上。这同样也是允许一种范围广大的非升华的基础。

艺术的异化就是升华。它创造和既定的“现实原则”不相容的环境形象，不过这些作为文化形象的形像，变得可以容忍的，甚至有启发的和有用的。现在这种形象物已经失效。它被结合进厨房、办公室和商店中去。它为营业和娱乐的商业广告的发行，在某种意义上是非升华——以直接满足为中介的替代。然而它是从实力地位出发实行于社会一部分的非升华。这个社会能够给予较前更多的允诺，因为它的利益已成为它的公民内部最内在的动力，也因为它所允许的欢乐，可促进社会的凝聚和满足。

“快乐原则”吞没了“现实原则，在社会肯定的形式中，性欲已经得到解放（或者毋宁说已经自由化了）。这种见解暗指有各种非升华的压抑方式。<sup>①</sup>与之相比，升华的冲动和对象包含着更多的越轨行为，更大的自由和更加拒绝注意社会的各种禁忌。它显示这种压抑的非升华在性领域里确实起作用。而此地，像在高级文化的非升华中一样，它作为工艺现实的社会控制的副产品发挥作用，当工艺现实强化统治时它又扩大了自由。非升华和工艺社会的联系，或许能通过社会利用本能能量的变化的讨论，可得到最好阐明。

---

<sup>①</sup> 见我的著作《爱欲与文明》，尤其是第十章，波士顿，1954年。

在这个社会里,不是所有化费在机械上并和机械在一起的时间是劳动(即不愉快的但又是必要的苦役)时间,而且并不是所有被机器节省下来的精力是劳动力。机构化同样也“节省了”力比多,即生本能已经把它排斥在早先的实现方式之外。这是在现代旅行者和流浪诗人或工匠之间、装配线和手工操作、村镇和城市、工厂生产的面包和家庭制作的面包、帆船和装有推进机的摩托艇等等之间的浪漫的对比之中的真实核心。确实,这个浪漫的前技术的世界已被不幸、苦役和污秽所充塞,而这些转过来又是所有快乐和喜悦的背景。仍然存在着一张“风景画”,一种不再存在的性本能体验的中介。

随着它的消失(它自身是取得进步的一个历史前提),人类的主动性和被动性的整个面已被非爱欲化。个人能获得快乐(他能在身体的广大部位发泄几乎令人满足的快乐的快乐的环境已被严格地缩小了,因而力比多发泄的“领域”也同样被缩小了。其结果是一种力比多的局部化和收缩,爱欲的体验和满足降为性欲的体验和满足。<sup>①</sup>

例如,把在一块草地上和在一辆汽车里谈情说爱、把一对情侣在城墙外散步与在曼哈顿大街散步相比较。在前一种情况下,环境参与并吸引力比多发泄,同时趋向爱欲化。力比多超越直接的性欲区——一个非压抑升华的进程。与之相对照,一个机械化的环境看来堵塞了这种力比多的自我超越。由于受到力图扩大爱欲满足领域的驱使,在限制于局部的性欲之外力比多变得较少“多形性”,能较少色情,而限制于局部的性欲则被强化了。

这样,工艺现实减少爱欲能量和增强性欲能量,因而限制着升

---

<sup>①</sup> 按照弗洛伊德后期著作所用的术语,性欲是“专门化的”局部冲动;爱欲是整个生物体的冲动。

华的范围。同样它也减少升华的需要。在精神器官里,在所希望的东西和所允许的东西之间的紧张状态看来有了很大的减弱。同时“现实原则”看来并不长期要求对本能的需要进行一种彻底而又痛苦的改造。个人必须使他自身适应于一个看来并不要求否定他的最深层需要的世界——一个并不是根本上敌对的世界。

生物体就这样正在为自发接受所提供东西预作准备。由于更大的自由涉及的是收缩而不是本能需要的扩张和发展,它拥护普遍压抑的现状(有人可能说是“制度化的非升华”)却不是反对它而活动。普遍压抑的现状看来是制造我们时代的独裁主义人格的极端重要因素。

人们已经经常注意到,发达工业文明伴随着很大程度的性自由进行运转——“运转”是在性自由变成了一种市场价值和社会习俗因素的意义而言。身体依然是一种劳动工具,但被允许在日常的劳动世界和劳动关系中显示出它的性特征。这是工业社会的一个无与伦比的成就——通过减少肮脏沉重的体力劳动,通过可得到廉价而又有魅力的服装、美容术和人体健康术,并通过广告工业的需要等等,变得可能了。色情商店、售货女郎、漂亮的有男子汉气概的年轻行政官员和百货商店巡视员都是非常适销的商品。同时拥有称心的情妇(从前是王公贵族的特权)甚至推进了商业团体中较少受提拔的岗位的职业了。

机能主义、流行艺术助长了这种趋势。商店和办公室通过大玻璃窗敞开它们自身,暴露它们的全体成员。在里面,高柜台和不透明的隔板已拆除。在大公寓和郊外家园中隐居受到侵害,破坏了早先用以把个人生活从公共生活中分隔开来的栅栏,使别人的妻子和别人的丈夫的有魅力的品质更容易暴露出来。

这种社会化和环境的非爱欲化并不矛盾而是互相补充,性被渗入到劳动和公共关系中去,性也因此更易得到(受控制的)满足。



技术的进步和更舒适的生活允许力比多成份系统地包含进商品生产和交换的领域。不过无论本能力量的动员可能怎样受控制(它有时相当于一种力比多的科学管理),也无论它可能怎样用作为现状的一个支柱——它同样使被管理的个人感到满足的,正如进行摩托艇比赛,推电动割草机,驾车飞驰都是娱乐一样。

这种力比多的动员和控制可以解释自愿的顺从、恐惧的消失,在个人需要和社会所要求的愿望、目标和抱负之间的前定和谐等许多东西。对人类生存中的超越因素的工艺征服和政治征服同样是发达工业文明的特征,这里它在本能领域之中表现自身:通过一种产生屈从和削弱抗议的合理性的途径得到满足。

社会容许的和合意的满足的范围已经大大扩展,然而通过这种满足,“快乐原则”被削弱了——和现存社会不相容的要求被剥夺了。这样被调整过的快乐产生屈从。

和调整过的非升华的快乐相比较,升华保护压抑社会给予个人的自我克制的意识,从而维护解放的需要。确实,所有的升华都由社会权力来执行,然而这种权力的不幸意识已经克服异化。确实,所有升华都接受妨碍本能满足的栅栏,然而它也跨越这个栅栏。

超我,在审查无意识和灌输良心时,也稽查稽查员,因为得到发展的良心自动记下不仅在个人处,而且同样在他的社会里受禁止的邪恶行为。相反,良心的丧失则由于被一个不自由社会所认可的令人满意的自由,它有助于促进接受这个社会的不端行为的一种幸福意识。这是自主性和理解力正在衰落的象征。升华要求有高度的自主性和理解力。它是意识和无意识之间、首要过程和次要过程之间、理智和本能之间、自我克制与造反之间的中介。在它最完美的方式中,例如在艺术作品中,升华成为战胜压制而又屈服压制的认识力量。

从这种升华方式的认识功能来看,非升华在发达工业社会中蔓延揭示出它真正的俯首听命的功能。这种性的(和攻击性的)解放把本能的冲动从大量不幸和不满足中释放出来,不幸和不满足详细说明满足的既定领域的压抑力量。当然存在普遍的不幸,而幸福意识是很不可靠的,仅稍微超越恐惧、挫折和厌恶。这种不幸很容易适用政治动员;没有有意识发展的余地,它可能成为一种新法西斯主义的生死方式的本能贮存器。然而有许多方式,在幸福意识之下的不幸于此可以变成为社会秩序的加强和牢固的一个源泉。现在看来与走向弗洛伊德的“文明中的不满”的那些冲突相比,更大大有义务去医治不幸的个人冲突。它们看起来用“我们时代的神经过敏的人格”这个术语较之用“爱欲”和“死神”之间永恒斗争这个术语能得到更适当的解释。

受控制的非升华可能削弱反对既定的现实原则的本能造反的这种方式,可以通过在古典文学和浪漫文学里同在现代文学里关于性的描写之间的对比而得到阐明。如果一个人从主题上和内在形式中受性爱信念所规定的作品中选择如此根本不同的例子,如拉辛的《菲德尔》,歌德的《心灵的亲睦》,波德莱尔的《恶之花》,托尔斯泰的《安娜·卡列尼娜》,性始终如一地以高度升华了的“间接的”、反思的形式表现出来——然而在这种形式里,它是绝对的、毫不妥协的、无所拘束的。从一开始爱欲的统治就是死神的统治。不是在道德和社会学意义上而是在本体论意义上来讲满足就是毁灭。它在善恶之外,在社会道德之外,并因而它继续存在于既定的现实原则所能达到的范围之外,现实原则为这种爱欲所拒绝和驳倒。

与此相对照,非升华的性欲充斥于奥尼尔的酒鬼和福克纳笔下的粗鲁人,在《欲望号街车》和《在热铁皮屋顶下》、在《罗丽泰》以及所有好莱坞和纽约的狂欢节和郊区主妇的冒险故事之中。这是

更加现实主义、大胆和无所顾忌、不受限制的。它是在此发生的社会的一部分，不过无处否定它。所发生的事纯粹是粗狂的和淫猥的、有男子气概的和风雅动人的，并十分不道德的——而且，恰恰因为这样，才是完全无害的。

性欲从它的不相容的梦的真正的表征的升华形式中释放出来——一种是讲故事的风格、语言的形式，变为压抑性畅销书的一种媒体。现代文学中对性感妇女就不能说巴尔扎克对妓女埃丝特所说的：无限盛开的只是她的温柔之花。这个社会把它所接触到的每一件事物都转变为一种进步和剥削、苦工和满足、自由和压迫的潜在源泉。性欲也不例外。

受控制的非升华这一概念暗示一种同时释放受压抑的性欲和攻击性的可能性，它看起来可能和弗洛伊德关于对两个原始冲动之间的可用来分配的定量的本能能量的概念相矛盾。依照弗洛伊德的意见，性欲（力比多）的加强必定包含攻击性的削弱，反之亦然。然而，如果力比多的释放，得到社会的允许和鼓励，那将是不完全的和局部化的性欲释放，它将相等于一种爱欲能量的实际凝缩，同时这种非升华将和攻击性的不升华形式的发展相协调，也和攻击性的升华形式发展相协调。后者充斥于当代工业社会。

在常规的全国性备战的过程中，人们正在变得习惯于冒他们自身的灭亡和崩溃的危险，是否已达到习以为常的程度？或者这种默许是否完全由于他们无能做许多有关它的事。总之，可以避免的、人为毁灭的危险已成为人们精神生活和物质生活中的正常内容，因此它不再能用来指控或拒绝既定的社会制度。而且作为他们的日常生活的一部分，它甚至能把他们拴在这个制度上。在独裁的敌人和高标准的生活（和所希望的就业水平！）之间的经济联系和政治联系是十分显而易见的，而接受它也是充分合理的。

假如破坏本能（归根到底：死亡本能）提供对人和自然界技术

征服的能量的一大部分,看起来社会不断增长着的操纵技术进步的能力同样也增加了它操纵和控制这种本能的能力,即“在生产上”去满足它的能力。于是,社会的内聚力将在最深层的本能根基处得到加强。这种极度的危险,甚至这种战争事实,就受害者而言,不仅会同无可奈何地接受相对抗,而且也会同本能的认可相对抗。也就在此,我们将会控制非升华。

这样,制度化的非升华似乎是由单面社会所取得的、“征服超越”的一个方面。正如这个社会趋于缩小甚至同化在政治和高级文化领域的对立(性质不同!),在本能范围之中它也有这个趋势。其结果是用于把握矛盾和抉择的思维器官萎缩,同时在一个继续存在的工艺合理性的面里,幸福意识逐渐盛行起来。

它反映了这种信念:即现实的就是合理的,以及无论如何,既定制度不负所望。导致人们于生产机构中发现思想和行为的有效代理人,他们个人的思想和行为能够而且必须听之摆布。而在这种转变中,这种机构也担任一个道德代理人的角色。良心被物化、被事物的普遍必然性消除了。

在这种普遍必然性里,内疚感决没有位置。一个人可以发出消灭几百几千人的信号,然后宣称自己已不受一切良心剧烈折磨的煎熬,而且在那以后任何时候都活得幸福自在。反法西斯力量在战场上打败法西斯主义,从俘获纳粹的科学家、将军和工程师中得益,他们具有后来者的历史有利条件。起初作为集中营的恐怖的东西转变成训练人们适应异常条件(一种地下的人类生活和每日摄取放射性食物)的实践。一位基督教牧师宣称用一切有效方法阻止你的邻居进入你的避弹所,是和基督教的原则不矛盾的。另一位基督教牧师反驳他的同行,说它是矛盾的。谁是谁非?工艺合理性的中立性再次表明它凌驾于政治之上,并且,它也表明为骗人的,因为在两种情况下,它都服务于统治的政治。

“集中营世界……不是一个例外的荒谬社会，在那里我们看到的是地狱般社会的形象，并且在一定意义上说是它的典型，而我们每天被抛入到这样一个社会中去”<sup>①</sup>。

它看起来，甚至最骇人听闻的越轨行为以这样的方式被压抑，即为了一切实践的目的，它们已不再是社会的危险。或者，如果它们的爆发导致个人的功能障碍（如就一个广岛领航员来说），但它不扰乱社会的功能。一家精神病医院处理这种个人心理功能障碍。

幸福意识没有限制——它安排了与死亡和毁坏相联系的比赛，在这些比赛里，娱乐、协力配合和战略意义在有益的社会和谐中结合在一起。把学术、研究、军事、气象和优裕生活统一起来的兰德公司，在它的《兰德新闻》第9卷第1期上，以“安全优于忧虑”的标题，用开脱罪责的装腔作势的风格报道了这样的比赛。火箭正卡嗒、卡嗒地响，氢弹等待着发射，宇宙飞船在翱翔，而问题是“如何保卫国家和自由世界”。在所有这些中间，军事计划人员感到忧虑，“因为选择时机、进行试验和造成一次失误所付出的代价之高可能是惊人的”。然而，兰德公司粉墨登场，“兰德”减轻了这些人的忧虑。同时，“兰德安全之类的方案引起注意”。它们引人注目是公开的。正是在这幅画面里，“世界成为一幅地图，导弹成为一些符号（符号体系的镇静力量万岁！）而战争仅成为（仅仅）写在纸上的计划和计算……”。在这幅图画里，兰德把世界变成一场有趣的工艺比赛。人们可以放松一下——军事计划人员不必去冒风险就可以

---

<sup>①</sup> E. 伊奥内斯科：载《法国新闻杂志》，1956年7月。摘自1960年3月4日《伦敦泰晤士报文学增刊》。赫尔曼·卡恩在1959年的一个兰德研究报告（RM-2206-RC）中提出：“应该研究处于类似过于拥挤的避难所那样的环境里（集中营、俄国人和德国人使用的装得满的货车、运兵船、挤满人的监狱等）的幸存者。某些有用的指导原则可能被找到，并可能运用于这种避难所方案。”

获得有价值的“摹拟的经验”。

### 遵守比赛规则

要了解这种比赛就应该参加比赛，因为只有“在经验中”才能了解它。

因为“安全”计划的比赛者几乎来自兰德公司和空军的每一个部门。我们在兰队中可以发现有一位物理学家、一位工程师和一位经济学家。红队也由类似的成员组成。

第一天开始联合的简况介绍会，在会上涉及有关比赛的一切和学习比赛规则，当两队终于分别在各自的房间里围着地图坐下来时，比赛就开始了。双方都从“比赛指导者”那里收到它的策略陈述，这些陈述（通常由“指挥组”中的一位成员准备的）作比赛时的世界形势的估计，还有若干有关对方部队策略、该部队需要达到的目标及其预算的情报。（这些政策是变化的，以便每个队在广阔的范围里探索各种战略的可能性）。

在我们假设的比赛里，兰队的目标是在整个比赛过程中自始至终保持一种威慑力量——保持一种能对红队进行反击的力量，使红队不愿冒险发动进攻。（兰队同样得到若干有关红队策略的情报）。

红队的策略是取得超过兰队的优势。

兰队和红队的预算可与实际的防务预算相比较……

听到下列情况，是令人宽慰的，即这种比赛从 1961 年开始在兰德公司的“我们迷宫般的地下室——在快餐柜台下面的某个地方”一直在进行，而且“在兰队和红队房间的墙上贴有单子，上面列举着双方所购买的轻武器和重武器……，总共约 70 项”。有一位“比赛指导者”解释比赛规则，因为尽管“具有图表和解释的完整比

赛规则手册长达 66 页”，但在进行比赛的过程中还是不可避免会发生问题。同时，“比赛指导者”还有另外一个重要职能：“不用事先通知比赛者”，他“引入战争以获得一个现存军队实力的估量”。随后，字幕告示“咖啡、蛋糕和计划”。请放松！“这种比赛在整个余下时间里继续进行——直到 1972 年才结束。然后，红兰两队掩埋掉导弹，在‘事后的’会议上聚坐在一起喝咖啡、吃蛋糕”。但并不十分轻松，存在着“一个不可能有效地变换成安全的现实世界形势”，而那是——“谈判”。我们感谢它：在现实世界形势中留下的这一种希望，是兰德公司能力所不及的。

很明显，在幸福意识的领域里，没有内疚感的位置，并且算计请除掉良心。如果整体处在危险中，就只有拒斥整体或者不去维护整体的罪恶。罪恶，有罪和内疚感变成了一件私事。弗洛伊德在个体心理中揭示人类的罪恶，在个人的病史里揭示整体的历史。这种致命的联结已被成功地压制住。和整体打成一片的那些人，被任命为整体的领袖和保卫者的那些人，会犯错误，但他们不会干坏事——他们不是内疚的。倘若这种同一不再坚持下去，倘若他们离开了，他们可能重新成为内疚的。

(朱丰华 译 张 伟 校)

## 第七章 实证思维的胜利：单面哲学\*

有助于使精神活动与社会现实中的那些活动相协调的思想的新规定，目的在于进行治疗。如果思想从概念结构的越轨中得到纠正，思想就与现实相一致。而概念结构不是纯粹公理性的（如逻辑、

---

\* 译自马库塞：《单面人》，波士顿，1964 年，第 170—202 页。

数学),就是与言行的既定领域相共存的。因此,语言分析要求矫正思想和言语,摆脱各种混乱的形而上学的概念,驱除一些不太成熟的和缺少科学性的昔日的“幽灵”,尽管它们既不指称什么,也不解释什么,但仍然出没在(人的)头脑中。需要强调这种哲学分析的治疗功能——矫正在思想和语言中的反常行为,排除含糊不清、错觉和怪想,或者至少把它们揭露出来。

在第四章中,我探讨过社会学在揭露和纠正工厂中反常行为方面存在的治疗上的经验主义,也探讨过一个排除批判概念的过程,而这些批判概念能把这种反常行为同作为一个整体的社会联系起来。由于这个限制,这种理论的过程直接变为实践的过程。这个过程设想出一些管理更完善、计划更保险、效率更高、核算更精确的方法。这种分析,经过纠正和改善,结束于证实;经验主义证明自身是实证思维。

这种哲学分析决不是这样直接应用的。同社会学和心理学的付诸实现相比较,这种思想上的治疗方法仍停留在学术界。事实上,精确的思维,从各种形而上学的幽灵和毫无意义的概念中解脱出来,完全可以被看作是它们自身的目的。此外,用语言分析来治疗思想,是它自己的事情和权利。不应该将反对概念超越言论的既定论域的斗争同反对政治超越现存社会的斗争联结起来,预断它的意识形态性质。

像任何无愧于它的名称的哲学那样,语言分析是为自身辩护的,并确定它自己对现实的见解。语言分析认为揭露各种超越的概念是它主要关心的事情;它宣称以语词的通常用法、流行行为的多样化作为它的参考系统。由于这些特点,语言分析就把它的见解限制在哲学传统之内,也就是说,反对同盛行的言行领域处于紧张乃至抵触的状态中,阐述概念的那些思想模式。

在既定领域方面说来,这样一些矛盾的思想模式是否定思维。



“否定的力量”是支配概念发展的原则，并且矛盾成为理性的特殊性质（黑格尔）。思想的这种性质不局限于理性主义的某种类型；它也是经验主义传统的决定性因素。经验主义不一定是实证的；它对待既定现实的态度，依赖于作为知识的源泉和基本的参考系统在起作用的这种经验的特殊面。比如，感觉主义和唯物主义，对不能满足本能的和物质的切身需要的社会，本来似乎是否定的。相反，语言分析的经验主义只在不允许矛盾框架内活动，——自我施加的限制在流行的行为领域会趋向于一种固有的实证态度。尽管哲学家的探讨，极为严谨，不偏不倚，然而，这种事先受约束的分析仍屈服于实证思维的力量。

在试图揭示语言分析的这种固有的意识形态性质前，我必须通过简略地评论“实证的”和“实证主义”的起源，以图证明我明显专断地和贬损地玩弄这两个术语是有理由的。从“实证主义”术语的最初使用时起，也许是在圣西门学派中，它已经包含了以下三个含义：（1）由事实的经验证实认知的思想；（2）认知的思想趋向于作为确实性和精确性模式的自然科学；（3）相信知识的进步依赖于这个趋向。因此，实证主义反对是蒙昧主义的和倒退的思想模式的所有的形而上学。先验主义和唯心主义。我们科学地认识和改造既成现实到达的程度，社会变为工业社会的和工艺社会的程度，就在这种程度上，实证主义在社会中找到实现（以及证实）概念的手段，这就是理论与实践、真理与事实之间的一致。哲学思想变为肯定的思想；哲学批判在社会结构内部进行，并且把种种非实证的概念诬蔑为纯粹思辨、梦想或幻觉<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 同一些激进的非信奉者的思想模式相对立的实证主义信奉者的观点，也许第一次出现在傅立叶对实证主义的谴责中。傅立叶本人（见《欺诈的技艺》，第1卷，1835年，第409页）已经看出资产阶级社会的普遍的利润第一主义，乃系“我们在理性主义和实证主义中取得进展”的成果。引自安德烈·拉朗德：《专门辞汇及哲学评论》，巴黎，法国大学出版社，1956年，第792页。对于“实证的”术语在新的社会科学中以及同“否定的”相反的一些不同涵义，见布格莱和阿米维编的《圣西门的学说》，巴黎，河流出版社，1921年，第181页以后。

在圣西门的实证主义中开始论及的这种言行领域，是由工业技术发展所产生的现实领域。在此，客体世界正被改造成为一种工具。在那时仍在工具世界彼岸（未被征服的、盲目的自然）的许多东西，现在看来是在科学和技术的进步所及范围之内。这个形而上学的面，以前是合理性思想的真实领域，现成为非合理性的和非科学的面。理性以它自己的实现为理由，排斥超越性。在当代实证主义的后阶段，激发厌恶的不再是科学和技术的进步；然而思想的浓缩是同样严谨的，因为它是自身施加的，是哲学自身的方法。当代缩小哲学的范围和真理性的努力是巨大的，并且哲学家们自己也宣称哲学的谨慎和无效力。哲学不触及既定现实；它厌恶越轨。

奥斯汀对语词的日常用法的各种抉择的轻视，以及他对我们“午后在沙发椅中想象出来”的东西的诽谤；维特根斯坦的哲学“让每一个事物保持原样”的保证，照我看来，这样一些论断<sup>①</sup>，显示出知识分子在学术上的施虐——受虐狂、自卑和自责，而知识分子的劳动并不创造科学的、技术的或类似的成就。对谨慎和依赖性的肯定，似乎重新体验到休谟对理性局限性的正当的满意心情，而理性的局限性，一旦认识到了和被承认了，就保护人类免受无用的智力冒险，让人类能完满地适应既定的环境。然而，当休谟揭露物质的错误时，他同一个强有力的思想体系展开了斗争，而他现今的继承者，在为社会早已实现了的东西提供智力辩护，也就是诽谤同既定论域相抵触的可替代的各种思想模式。

---

<sup>①</sup> 类似的一些说法，可见欧内斯特·盖尔纳：《语词和事物》，波土顿，烽火出版社，1959年，第100页、256页以后。哲学让每一个事物保持原样这个命题，从马克思的《费尔巴哈论纲》（在那篇文章里，这个命题同时是否定的）的上下文来看，或者作为新实证主义的自我描述，它可能是真的，但作为一个哲学思想的普遍命题，它是不正确的。

这种哲学上的行为主义所呈现出来的风格,大概是值得分析的。这似乎是在装出教皇的权威神气和随和自在的亲密样子这两端之间摆动。这两种倾向,在维特根斯坦经常使用带有亲密的或故作和悦表示的“你”(“汝”)①的祈使语气中,完美地熔合在一起了;或者在吉尔伯特·赖尔的著作《心的概念》开头章节中,在那里先把“笛卡儿的神话”描述为精神和肉体关系的“官方教义”,紧接着初步论证它的“荒谬性”,这种论证召来张三、李四,以及引起他们思索“普通纳税人”的事。

贯串于语言分析家的作品中,存在着同街上的人的(交谈)这种亲热劲,街上的人的谈话在语言哲学中扮演着这样一个主要角色。交谈投机主要是因为它从一开始就排除掉“形而上学”的深奥字眼,避免理智上的不一致,并嘲笑这种有学问的人。张三和李四的语言,是大街上的人实际说话的语言,表达他行为的也就是这种语言,所以,它是具体化的语言符号。然而,它也是一种虚假的具体化的语言符号。为这种分析提供极大多数材料的语言,是一种净化的语言,这种语言不仅清除掉它的“非正统”的词汇,而且清除掉各种表达任何其它内容的手段,但由社会提供给各个个人的那些词汇除外。语言分析家发现这种净化的语言是一种既成事实,并且当他发现这种贫乏的语言时,他接受它,正在把它同在这种语言中不表达(意义)的那个部分区分开,尽管它作为意义的要素和因素进入既定的论域。

虽然重视流行的各种各样的意义和用法,重视普通语言的力量和常识,同时却阻拦(作为外来的材料)分析这种语言论及这个

---

① 《哲学研究》(纽约,麦克米伦出版社,1960年):“你的一些怀疑是误解,你的一些问题同一些语词有关……”(第49页)。“绝对不要把听懂作为‘精神过程’!——因为这是使你迷乱的说话方式。而是请问你自己……”(第61页)。“请你考虑下列情况……”(第62页)等等在书中到处可见。

使用它的社会所说的意思，语言哲学再次抑制在这个言行领域中不断受到抑制的方面。这种哲学权威著作感恩于建立这个领域的社会势力。语言分析从普通语言在它说话时显示出来的意思中抽象出来，即从残缺不全的人和自然中抽象出来。

此外，更为经常的指导这种分析的语言，甚至不是普通语言，而是放大的语言原子，幼稚的片言只语，那听起来像婴孩牙牙学语，比如，“现在我看上去像一个抽大烟的人”，“他看到了一只知更鸟”，“我曾有一顶帽子”。维特根斯坦花费很多智力和篇幅去分析“我的扫帚放在角落里。”这种句子作为一个典型例子，我从 J. L. 奥斯汀的《他人的心》<sup>①</sup> 中引用一段分析：

“可以区分两种极其不同的犹豫方式。

(a) 让我们举出我们正在品尝某种滋味的这种情况。我们也许说‘我简直不知道它是什么东西；我以前从来未尝过象它这样陌生的东西……不，它根本没有用；我对它考虑越多，我就越糊涂；在我的经验中它完全是独特的，完全是与众不同的，只是唯一的！’它描述这种情况，于此在我以往的经验中，我不能找到什么东西可用以同当前情况作比较；我肯定，它显然不像我曾在以前品尝过的任何东西，也不完全像我所知道值得作同样描述的任何东西。这种情况，虽然相当特别，却渐渐变为更为普通的情况，对此我不十分肯定，或者仅仅不完全肯定，或者实际上不肯定，说它是月桂树的味道。在所有这些情况中，我正努力通过从我以往的经验中寻求类似当前对象的某种东西、某种相似性，去认识这种当前的对象。借助于这

---

<sup>①</sup> 见 A. 弗路编的《逻辑和语言》第二辑，牛津，布莱克韦尔出版社，1959年，第137页以后。奥斯汀的脚注省略。也就在这里，通过使用普通语言的口语节略，哲学显示出它同普通用法的忠实一致，如：“Don't...”“isn't...”。

种相似性，它值得或多或少明确地由同样的描述词来描述，并且我正在取得不同程度的成功。

(b) 另一种情况是不同的，虽然它十分自然地同第一种情况相联系。这里，我试图做的，将是体会当前的经验，注视它，生动地感受它。我不肯定它是菠萝的感受：那也许恰好没有关于它的某种东西，即浓郁的香味，带刺，无刺，使人发腻的感觉，这对菠萝不是完全恰当的嘛？那也许恰好没有会排除紫红色，并几乎不会有当作天芥菜属植物的一种绿色的特殊暗示吗？或许这有点儿古怪。我必须更加目不转睛地观察，一遍又一遍地细看它：可能正好有一种非自然闪光的些微迹象，所以它看上去就非常不像普通的水。在我们实际感觉到的东西中缺乏鲜明的轮廓，这不是，或者说不仅仅是通过思考，而是通过敏锐的觉察、感官的辨别得到补救的（虽然，思考其它一些以及在我们以往经验中更明确的事例能够帮助并确实帮助我们的辨别力，是不言而喻的）”。

对以上这种分析，有什么可反对的呢？就它的准确性和清晰性而言，这也许是不可超越的，即这是对的。但那也就是这些，而我反驳说，这种分析不仅是不充分的，而且这是毁灭哲学思想，并同样毁灭批判思想。从哲学观点来探讨，就产生以下两个问题：(1)对概念(或语词)的解释能够永远使之适应于，并停留在普通谈话的实际领域吗？(2)准确性和清晰性是它们自身的目的，还是使它们服从于其它的目的呢？

就它的第一部分而言，我回答第一个问题是肯定的。这种最平凡的语言例子，恰恰由于它们的平凡性，可以阐明现实中的经验世界，并用来解释我们关于经验世界的思考和谈论——正像萨特对一伙正在等公共汽车的人所作的分析，或者像卡尔·克劳斯对每

天报纸所作的分析。这样一些分析得以阐明,是因为它们超越情境及其描述的直接具体性。它们超越具体性而接近引起这种情境以及在那种情境中说话(或者沉默)的人们的行为的各种因素。(在刚才引用的一些例子中,这些超越的因素可追溯到社会的劳动分工。)这样一来,这种分析不停留在普通谈话领域内,它越出它,并开辟了性质不同的领域,这个领域的用语甚至可能同普通用语相矛盾。

举另一个实例来说明:如像“我的扫帚放在角落里”这样一些句子,也可能出现在黑格尔的《逻辑学》里,但在那里,这些句子会是作为不适当的或甚至错误的例子显示出来。它们只会是一些受抛弃的东西,为在概念、风格和句法上有不同次序的一种话语所超越,就这种话语而言,一点也不“清楚我们语言的每一个句子‘的确是井井有序的。’”<sup>①</sup> 毋宁说,情况是恰好相反——就是说,每一个句子很少有秩序,正像使用这种语言进行交际的世界很少有秩序一样。

几乎是自我作虐地把语言贬为低级的和普通的东西,这被变成一种程式:“如果‘语言’、‘经验’、‘世界’这些词汇有一种效用,这像‘桌子’、‘灯’、‘门’这些词汇的效用一样,必定是一种低级的效用。”<sup>②</sup> 我们必须“牢牢抓住我们日常思考的这些题目,不走上迷途,并想象我们必须描述一些极精妙之物……”<sup>③</sup>——仿佛这是唯一的抉择,并且仿佛“极精妙之物”这个术语,不适合维特根斯坦的语言游戏,而适合康德的《纯粹理性批判》。思想(或者至少是它的表述)不仅被挤进普通用法的紧身衣里,而且被禁止不准探索和寻求越出那些现已存在的解决办法。“这些问

① 维特根斯坦:《哲学研究》,第45页。

② 同上书,第44页。

③ 同上书,第46页。

题得到解决，并不是通过给予新的知识，而是通过编排我们一直知道的东西。”<sup>①</sup>

自称的哲学贫困，用它的所有概念服务于既定的现状，不相信〔出现〕新经验的各种可能性。全面地屈从于这种既成事实的统治，当然，这仅指语言事实，但社会用它的语言说话，同时告诫我们要遵从。这些禁令是严厉而又独裁的：“哲学可以一点也不妨碍语言的实用效用。”<sup>②</sup>“并且我们不可能提出任何理论。在我们的探讨中不该有任何假设成份。我们必须排除一切解释，而唯有描述应当代替解释。”<sup>③</sup>

人们可能会问：哲学剩下什么呢？如果没有任何假设成份，没有任何解释，思想、智力还剩下什么呢？然而，成为问题的，并不是哲学的定义或尊严。更确切地说，这是维护和保护这种权利的机会，是需要用与普通用法不同的一些术语来思考和说话，这些术语是意义丰富的、合理的以及有效的，就恰恰因为它们是另外一些术语。这里所牵涉到的，是一种新的思想体系的传布，这种思想体系通过排除能理解正在发生的（和所意谓的）事情的各种概念，试图去描述正在发生的（和所意谓的）事情。

首先，以日常的思维和语言的领域为一方，哲学的思维和语言的领域为另一方，两方之间存在着不可缩小的差别。在正常的情况下，普通语言的确是有关行为的，是一种实践的工具。当某人真的说“我的扫帚放在角落里”，他可能意指，的确问及过扫帚的另外某个人正要取它或留它在那里，这个人将会是满意的，或者是发怒的。无论如何，这个句子通过引起一个行为反应，已履行了它的职

---

① 维特根斯坦：《哲学研究》，第47页。翻译是不确切的，德文原文是“提供新的经验”，而不是“给予新的知识”。

② 同上书，第49页。

③ 同上书，第47页。

能：“结果吞没原因；目的吞并手段。”<sup>①</sup>

相反，在哲学教科书和哲学论述中，如果“物质”、“观念”、“人”、“异化”等词成为一个命题的主语，这样的意义转化为一个行为反应的过程根本不会发生，或者绝不指望发生。其实，这种语词依然未履行职能，——它可能引起另外一些思想的思想除外。而且，通过在历史连续统一体内一个长长系列的中介，命题可能有助于形成并指导实践。但甚至那时，命题仍然没有付诸实现——只有绝对唯心主义的自大，才断言这个思想和它的对象之间的最终同一的论点。所以，哲学所关心的这些词，从来不会有“像‘桌子’、‘灯’、‘门’等一些词汇那样的低级”效用。

因此，在普通的论域之内，不能达到哲学的准确性和清晰性。哲学概念针对事实和意义的面，通过指出这个“外界”对理解普通谈话是必要的，这个面“从外界”来阐明普通谈话的这些零零碎碎的词组或词汇。或者说，如果这种普通谈话的领域本身成为哲学分析的对象，哲学语言就成为一种“元语言”。甚至在那里，哲学语言还是周旋于普通谈话的低级词语中。它仍然是〔同普通谈话〕相对抗的。哲学语言把意义的现存的经验情景溶化到它的现实的情景中去；它为了获得真实的具体性，而从直接的具体性中抽象出来。

从这个观点看来，上述所引证的语言分析的一些例子作为哲学分析的确凿对象变得有疑问了。对正在品尝的可能像或不像菠萝味道的某种东西的最精确、最清晰的描述，真能有助于哲学的认识吗？这种描述能否在任何时候作为一种对引起争论的人类境况处于危险之中的批判吗？不同于医学上或心理学上以体验来测知东西品质的境况的描述，肯定不是奥斯汀分析的目的。离开了说话

---

<sup>①</sup> 保罗·瓦莱里：《诗与抽象思维》，见《全集》，上述引文在第1331页。又《诗人对语言的权利》，见《艺术篇》，巴黎，加利马尔出版社，1934年，第47页以后。



人说话和所处的较广阔的和较密切的情景，所分析的对象就背离概念得以形成和成为语词的普遍的中介。人们在其中言行并赋予言语意义的，但在实证主义的分析中不显现出来的，先验地被分析本身以及实例排除掉的，这种普遍的、较广阔的情景是什么呢？

今天，这个较广阔的经验情景，这个现实的经验世界，依然是毒气室和集中营的世界，是广岛和长崎的世界，是美国的卡迪莱克牌和德国的默策德牌〔高级轿车〕的世界，是五角大楼和克里姆林宫的世界，是中心城市和中国公社的世界，是古巴的世界，是洗脑和屠杀的世界。而这个现实的经验世界也是这样一个世界：在这个世界里，所有上述这些都被视为理所当然，或予以遗忘，或受到压抑，或不为人们所知晓；在这个世界里，人民是自由的。就在这样一个世界里，在角落里的扫帚或者对某种如菠萝之类东西的品尝是相当重要的，在这个世界里，日常的辛劳和安逸也许是组成所有经验的唯一事实。第二个受限制的经验世界是第一个经验世界的一部分；统治第一个经验世界的种种力量同样形成受限制的经验。

诚然，建立这种关系不是使用普通言语的普通思想的任务。如果这是关于寻找扫帚或品尝菠萝的问题，这种抽象是正确的，并且这种意义能够被确定和被描述而不必越过政治领域。但是在哲学领域，不是寻找扫帚或品尝菠萝的问题，更何况在今天，经验主义的哲学应该将它本身建立在抽象的经验基础之上。如果语言分析被应用于各种政治术语和短语上，那么这种抽象就得不到纠正。分析哲学有整整一个分支就是从事这个任务的，但这种方法已经摒弃掉政治的，即批判的分析的各种概念。操作上的或行为上的变换将如“自由”、“政府”、“英格兰”这些词语等同于“扫帚”和“菠萝”，并且将前者的实在等同于后者的实在。

普通语言就它的“浅显用处”说，可能确实对批判的哲学思想有切身联系，但是就传播这种思想的媒介说，语词就失去了明白的

浅显性，而展现出维特根斯坦根本不感兴趣的“被掩盖”的某些东西。请考虑一下黑格尔在《现象学》中对“此地”和“此刻”的分析，或者列宁对如何恰当地分析桌上的“这杯水”的意见。在日常语言中，这样的分析揭露出其意义被掩盖的那个面的历史——社会对它的语言的支配。这个发现破坏掉给定的论域首次在此出现的这个自然的和物化的形式。不仅在语法上和形式逻辑意义上，而且在实体的意义上，表现出这些语词本身是名副其实的术语；也就是说，表现为规定这种意义和它的发展的各种界限，即被社会强加给言论和行为的各种术语。意义的这个历史的面再不能用“我的扫帚放在角落里”或“桌上有乳酪”等诸如此类的例子来阐明。当然，这样的陈述可以显示出许多模棱两可、大惑不解、稀奇古怪，但是它们都存在于各种语言游戏和无聊空谈的同一领域。

当分析向着日常言论的物化领域，并以这个物化领域的语词来揭示和阐明这种言论，它就从否定中抽象出来，从相异的和对立的情境中抽象出来，并且从以惯用词语来表示所不能理解的情境中抽象出来。通过对各种意义的分类和区别，使之不加混淆，这种分析清除掉思想和语言中的种种矛盾、错觉和超越。但是这些超越并不是“纯粹理性”的超越。它们不是超出可能知识的各种限制的形而上学的超越，相反，它们超出了常识和形式逻辑，从而开创出一个知识领域。

为了阻止接近这个领域，实证主义哲学建立起一个它自身的自我满足的世界，这个世界是封闭的和得到严密保护的，免受外界各种动乱因素的侵入。在这个方面，证实的语境到底是数学的、逻辑命题的，还是〔语言的〕习惯和用法的，这没有多大区别。所有可能意义的谓项都以这样的或那样的方法得到预断。这种预先作出的判断可能像英语口语，或者像辞典，或者像某种别的代码或常规那样广泛。预断一旦被接受了，它就形成一种无法超越的先验经验

主义。

但是，彻底接受这种经验主义却是违反了经验主义。因为在此是残缺不全的“抽象的”个人在说话，他经验（和表述）的仅仅是那些给予他（从字面意义上来说是给予的）的东西，他只掌握事实而没有掌握要素，他的行为是单面的而且是受操纵的。由于事实上存在的压抑，经验世界是一个受限制的经验的結果，对思想进行实证主义的清理，使思想与这种受限制的经验相一致。

在这个清理过的形式中，经验世界变成实证思维的对象。新实证主义尽管在探索、揭露和阐明各种模棱两可和含糊不清，但是它却不关心现存经验领域中大量普遍的模棱两可和含糊不清。而且它必定仍然是漠不关心的，因为这种哲学所采用的方法怀疑或“转换”本来可以指导人们去理解处在压抑的和不合理的结构中的既定现实的各种概念，即否定思维的概念。批判的思维转变成实证的思维主要发生在对普遍概念的治疗中，普遍概念转换成操作上的或行为上的术语，则与上述所讨论的社会学上的转换密切相应。

哲学分析的治疗特性是受到特别强调的——这就是消除各种错觉、骗局、含糊不清、无法解开的谜语和无法回答的问题，摆脱鬼怪和幽灵。谁是病人？显然是某种思想和语言都不符合普通言论词语的知识分子。这种哲学确实包含有相当大比例的精神分析——一种没有弗洛伊德的基本见识的分析，而弗洛伊德以为这种病人的毛病是植根于一种无法被分析疗法治愈的全身疾病之中。或者从某种意义上说，按照弗洛伊德的看法，这种病人的疾病是对他所生活在其中的病态世界的一种对抗反应。但是医生必定无视“道德”问题。他必须恢复病人的健康，使病人能在世界里正常地活动。

这种哲学家不是医生；他的工作不是对人们治疗而是理解他们所生活的世界——按照世界对人类已经做的和能够做的一切去

理解世界。因为哲学(在历史上,并且它的历史至今仍是确凿无疑的)是与维特根斯坦所说明的相反,他曾宣称哲学就是抛弃所有理论,就是保证“让一切保留它原来的面貌”。而哲学认识的“发现”,并非比“给哲学带来宁静,因而它不再受到给本身带来疑问的各种问题的困扰”的发现更无用。<sup>①</sup> 只有一种非哲学的格言,莫过于巴特勒主教的美化 G. E. 穆尔的《伦理学原理》的见解。他说:“任何事物都是它自己本身,而不是别的事物”,除非这个“是”被理解为关于各种事物实际上的样子和它们被制作出来的样子之间有质的区别。

新实证主义的批判依然将它的主要努力指向反对各种形而上学概念,而它是为求得或者是形式逻辑的或者是经验描述的精确概念。这种精确性或者在纯逻辑和纯数学的分析中,或者在与普通语言相一致中来寻求。就在上述当代哲学的两极,同样存在着否定或贬低那些超越了已被接受的证实体系的因素。这种敌对最广泛地存在于采取宽容形式的领域,也就是说,在这些领域里某一真理(诗的真理,形而上学的真理)的价值在各自的含意和意义的范围内被看成是超越的概念。正是因为取消把思想和语言的不确切、含糊不清,甚至相互矛盾都被视为合法的领域的专门保留地,才是保护正常论域免于受到种种不确切观念的严重困扰的最有效方法。任何可能被包含在文学中的真理都是“诗的”真理,任何可能被包含在批判的唯心主义内的真理都是“形而上学的”真理,如果有的话,它的确凿性既不付于普通的言论和行为,也不付于同它们相适应的哲学。由于否认超越语言与普通语言领域有关,由于宣称〔两者〕完全不相干预,这种“双重真理”论的新形式就认可一种虚假意识。然而前者的真理价值正是存在于它同后者的关

---

<sup>①</sup> 上述引文见《哲学研究》,第 51 页。

联和干预中。

在人的思想和生活都受到压抑的条件下，思想——在当前状态中不受实用主义倾向限制的任何思维方式——只能通过“寻究”事实来认识和回答它们。经验发生在一幅隐蔽的幕前，如果说世界是直接经验幕后某种东西的现象，那么，用黑格尔的话来说，〔隐藏在〕幕后的正是我们自己。我们自身不是像语言分析〔所提及〕的通常意义上的主体，也不是科学测量中的“净化的”主体，而是人类同自然与同社会斗争的历史中的主体和客体。所谓事实就是在这场斗争中所发生的事件。这些事实的实在性，就是历史的实在性，就在那里这依然是野蛮的、未被征服的自然的实在性。

理智上消除甚至推翻给定的事实是哲学的历史任务和哲学的面。科学的方法也是超越事实，并甚至违反直接经验的事实。科学的方法在现象和实在之间的牵制中发展。然而，在思想的主体和客体之间的相互沟通是有本质区别的。在科学中，中介是被剥夺了其它一切特性的正在观察、测量、计算、实验的主体；这种抽象的主体设计和规定这种抽象的客体。

相反，哲学思想的客体与意识相联系，为此，各种具体的特性渗入各种观念以及观念之间的相互联系之中。各种哲学观念保留和解释前科学的居间活动（日常实践、经济组织、政治行动）的作用，这些居间活动已经使得客体世界成为现在这个样子，成为一个所有事实都处在历史的连续统一体中的事件、事变的世界。

科学从哲学中分离出来本身就是一个有历史意义的事件。亚里士多德的物理学曾是哲学的一部分，就这一点而论，是“第一科学”（本体论）的准备。亚里士多德的物质概念与伽利略以及伽利略之后的物质概念是不同的，不同之处不仅依据处于科学方法发展（以及实在的不同“层次”的发现）的各个不同阶段，而且，或许首先是，依据各个不同的历史设计，依据一个建立了不同的自然和社会

的不同的历史事业。随着对自然的新的经验和理解，随着历史上新的主体和客体世界的确立，亚里士多德的物理学客观上成为错误的理论，而且亚里士多德物理学的证伪接着可一直追溯到以往的并被超越了的经验和理解上。

但是不管哲学概念是否被并入科学之中。它们仍然是与普通语言领域相对立的，因为它们继续包含着在口语中、在公开的行为中、在可感知的条件或场合中，或者在普遍的倾向中都不能体现的内容。因此，哲学的领域继续包含着“幽灵”、“虚构”和“幻觉”等概念，〔承认〕这些概念可能比否认它们更加合理，因为它们是一些认识到通行的合理性的局限和欺骗的概念。它们表达出维特根斯坦所否认的经验。也就是，“与我们的先入之见相反，进行各种设想是可能的——无论那可能意味着什么。”<sup>①</sup>

忽略或者消除这个特定的哲学面，导致了现代实证主义在学术上的具体性这个人造的贫困世界里转圈子，去提出一些比它已经取消的更加虚幻的问题。同象在研究“形而上学的和表意文字的语言时”，用这种语言讨论人为的纯粹按照表意文字的原理构成的原理——盲目一群鼠处的不对称顺序的三元组，来解释三只盲鼠的这种分析中所显示出来的哲学相比，很少有一种哲学展示过这种更加虚假的严肃精神。”<sup>②</sup>

也许这个例子举得不恰当。然而这样说是公平的，即最深奥的形而上学一直未展示过像与归纳、转换、摹状词、指称、专有名称等问题相联系而产生的如此矫揉造作、莫名其妙的烦恼。各种各样的例子只是巧妙地保持严肃和玩笑之间的平衡：比如司各脱与《踌躇》的作者之间的区别；当代法国国王的秃头；张三是否在街上碰

---

① 维特根斯坦，《哲学研究》，第47页。

② 玛格丽特·马斯特曼，见C. A. 麦斯编的《中世纪的~~不列颠~~哲学》，伦敦，艾伦和昂温出版社，1957年，第323页。

到“普通纳税人”李四；我在此时此地看见一块红布片并说“这是红的”；或者展现这个事实，即人们常常描述如激动、剧痛、悲痛、震动、绞痛、奇痒、刺痛、寒冷、灼热、沉重、不安、渴望、战栗、消沉、紧张、痛苦以及震惊等各种感觉和感情。<sup>①</sup>

这种经验主义用后来被吸收进哲学的一些概念的或感觉的片断的世界、文字和言论的世界，去替代形而上学的幽灵、神话、传奇和幻想的讨厌的世界。所有这一切不仅是合法的，甚至是正确的，因为它展示出非操作的各种观念、意向、记忆和想象已经变成为可消去的、不合理性的、混乱的或者毫无意义的程度。

为了消除这个混乱，分析哲学把现阶段实际存在的工艺组织的行为概念化，但是它也接受这个组织的裁决；揭露旧的意识形态变为新的意识形态的一个组成部分。被揭露的不仅是虚幻，而且也包括虚幻中的真理。新的意识形态在认为“哲学仅仅表述任何人都承认的东西”，或者说我们的共同语系包含有“人们发现了的值得描绘的所有特性”这样的命题中得到表述。

这个“共同语系”是什么呢？它是否包括柏拉图的“理念”、亚里士多德的“质料”、黑格尔的“精神”、马克思的“物化”等术语任何恰当的转变？它是否包括诗的语言的重要词汇？或者它是否包括超现实主义的散文的重要词汇？如果是这样，它是在它们的否定涵义上，就是说，在取消普通用法的领域的涵义上包含它们吗？如果不是这样，那么人们曾发现值得描绘的有各种个性的一个完整的人就不复存在了，移入了小说或神话的领域；一种残缺不全的、虚假意识被确立为可决定现存之物的意义和表述的真实意识。剩下的部分则作为小说或神话受到谴责（和赞赏）。

然而，哪一方面被包括在神话内是不清楚的。当然，神话是原

---

<sup>①</sup> 吉尔伯特·赖尔：《心的概念》，第 83—84 页。

始的和不成熟的思想。文明的进程使神话失去效力(这几乎就是进步的一个定义),但是这个进程也可能将理性的思想返回到神话地位。在后面这种情况下,验明和设计历史上的各种可能结果的理论可能变成不合理的,或者更确切地说,是显得不合理,因为它们与既定的言行领域的合理性矛盾。

因此,在文明的进程中,神话里的黄金时代和太平盛世从属于进步的合理化。(历史上)不可能的因素是同可能的因素相区别的——梦幻和虚构是同科学、技术和商业相区别的。在19世纪,社会主义理论将原始神话译成社会学术语——或更确切地说,是在特定的历史可能性中,发现了神话的合理核心。然而,以后发生了逆转运动。当今,以往各种合理的和现实的概念在面临实际情况时又显得是神话般的了。在发达工业社会中劳动阶级的实际情况使马克思的“无产阶级”成了一个神话般的概念;当今社会主义的实际情况,使马克思的理想成为梦幻。这种逆转是由于理论和事实之间的矛盾所致。这个矛盾本身还未能证明马克思理论为谬误。这种批判理论的非科学的、思辨的性质正是从批判理论的概念本身的特性中衍化出来的,这些概念在合理的事物中指出和表明不合理的事物,在现实的东西中指出和表明神秘化的东西。它们的神话般的特性反映出一些特定事实的神秘难解的特性——各种社会矛盾的虚假谐和。

发达工业社会的技术成就,以及对精神生产力和物质生产力的有效操纵,已经导致神秘化领域的转移。如果说出意识形态逐渐被包含在生产过程本身中这个观点是富有意义的话,那么提出在这个社会里是合理的东西而不是不合理的东西变成神秘化的最有效载体的观点可能也是富有意义的。认为当代社会在意识形态领域里,首先在非理性的伪哲学(生命哲学、与社会对照的社团概念、鲜血与土地等等)的崛起中,出现过压抑的增长,这种观点为法西



斯主义和国家社会主义所驳斥。这些政权通过设备的工艺完全合理化来否定上述一些观点以及它们自己的非理性的“哲学”。履行了这个任务并对社会建立神秘化的控制权的，是物质的和精神的机器的总动员。它适用于使人们不能看到在机器“后面”是谁在使用它，是谁从机器中获利，又是谁在为机器付出代价。

今天，神秘难解的各种因素得到掌握并被应用于生产广告、宣传和政治中。魔术、巫术和人迷的献身是在家里、商店和办公室的日常活动中进行。各项合理的成就掩盖着总体的不合理性。例如，对伤脑筋的互相灭绝的问题——对用核力量摧毁和过多核力量摧毁〔目标〕的数学和计算，对放射性尘埃是否这样扩散的测量，对在不正常情况下〔人的〕忍受力的试验——的科学研究正达到它促使（甚至要求）接受疯狂行为的莫名其妙程度。因此，它抵制真正的合理行为，就是说，拒绝赞同并努力铲除产生疯狂行为的条件。

为反对使合理性变为它的反面的新的莫名其妙的事情的〔产生〕，就必须坚持这个区别：合理的东西并非是不合理的。在对事实的确切的认识与分析同模模糊糊的、情绪激动的推测之间的区别仍与以前一样重要。麻烦的事情在于经验的社会学和政治科学的统计资料、测量以及实地研究项目都不够合理。它们变到与形成事实和决定事实作用的真实的具体情景相脱离的莫名其妙程度。比起调查过的工厂和商店的情景，研究过的城镇的情景，搞过民意测验的或计算过生存机会的地区和人群的情景来，这种情景是更为广泛的，而且是不同的，再就它引起和决定那些调查过的、民意测验过的和计算过的事实这个意义上说，它又是更真实的。一些专门题目在其中获得现实意义的真实情景，只限于在社会理论之内。因为事实中的各种因素并不是观察、测量和质疑的直接材料。只有在能确认使社会的各部分和各个过程合成一体，并决定它们的相互联系的这种结构的分析中，事实中的各种因素才

成为材料。

要说这个元背景是社会(是一个大写的社会),必须把整体高于部分视为实在的。但是这种发生在现实中的实在化,是现实。只有通过认识它和了解它的范围和原因,[我们的]分析方能克服它。社会确实是一个对人们行使独立的控制权的整体,而且这个大写的社会决不是一个觉察不出的“幽灵”。在作为人与人之间的已经确立的、凝固的各种关系的制度体系中,它有着不容置疑的经验内核。从这个内核中抽象就否定测量、质疑和计算,但只是在一个面内否定它们,这个面并没有在测量、质疑和计算中显现出来,因此,它并没有与它们相冲突,也没有妨碍它们。测量、质疑和计算仍保留着它们的精确性,并且就在它们可靠的精确性中正使[人]迷惑不解。

当语言分析揭露超越性术语、模糊概念、形而上学的普遍概念以及诸如此类的神秘难解的特征时,它也由于将普通语言的用语留在既定论域的受压抑的环境内而使它们神秘难解。正是在这个被压抑的领域里,对意义作行为上的解释,即这种解释必须驱除笛卡儿的和其他过时神话的陈旧语言的“幽灵”。语言分析坚持说,如果张三和李四说出他们所想的东西,他们只是涉及他们刚巧有的一些特定的感觉、概念或意向;思想是一个被语言描述的幽灵。同样,人的意愿并不是灵魂的实际功能,只不过是一种特定的意向、倾向以及愿望的特殊模式。“意识”、“自我”、“自由”同样如此,它们在指出举动和行为的特殊的方式或模式的术语中是完全可以解释的。以后我将返回到论述普遍概念这个方面来。

分析哲学经常凭借委员会散布斥责和调查的气氛。知识分子在受到责问。你说话时你指的是什么意思……?你没有隐瞒某些东西吧?你在用一种令人怀疑的语言说话。你说起话来不像我们其他的人,不像在街上的人,却像一个不属于这里的外国人。我们

必须还你本来面目，揭露你的戏法，弄清楚你，我们将教你说出你心里的想法，教你“全盘托出”，“把你的牌摊到桌面上来。”当然，我们不是强加于你身上，以及强加于你的思想和言论的自由上；你可以随心去想。但是一旦你说话，你就必须用我们的语言或者用你的语言向我们交流你的思想。当然，你可以讲你自己的语言，但是它必须是可翻译的，而且它该被翻译出来的。你可以朗诵诗歌——那很好。我们喜欢诗歌。但是我们要理解你的诗歌，而且只有当我们能用普通语言的词语来阐明你的符号、隐喻和想象时，我们才能理解你的诗歌。

诗人可能回答说，他的确想要他的诗歌是可理解的和能被人理解的（这正是他之所以写诗歌的原因），但是如果他所说的能用普通语言的词语来说的话，也许他一开始就会这样作了，他还可能说：理解我的诗歌恰恰是以你们想要把我的诗歌翻译过去的那个言论和行为领域的失效和崩溃为前提的。我的语言像其他语言一样是可以学会的（实际上，它也是你们自己的语言），那末它会显现出我的符号、隐喻等等并不是符号、隐喻等等，而是确切地意谓它们所说的意思。你们的宽容是欺骗性的，在为我保留一个专门的意思和意义的合适位置时，你们同意我失去明智和理性，但是在我看来，精神病院是在其它地方。

诗人可能还会感到稳健冷静的语言哲学讲出相当有偏见的和情绪激动的语言——愤怒的老年人和愤怒的青年人的语言。他们的词汇充满着这些“不合适的”、“奇怪的”、“荒谬的”、“费解的”、“古怪的”、“喋喋不休说话的”以及“急促不清说话的”诸如此类字眼。假如明智的悟性打算占上风的话，那么不合适的和费解的古怪字眼就必须铲除。交流不应该使人们不可理解；超出常识和科学意义的内容不应该扰乱学术领域和普通论域。

但是批判的分析必须将自身与它努力去理解的东西区分开

来；为阐述普通词语的全部意义，哲学术语必须有别于普通词语。<sup>①</sup> 因为既定论域到处带有社会成员所从属的统治、组织和操纵的各种特殊方式的标记。人民为了生存而依靠老板、政治家、职业、邻居。这些人使人民按照他们的方式去说话和表达意思；人民受着社会必然性的驱使，把“物”（包括他们自身的身体、思想和感情）同它的功能等同起来。我们怎么会知道呢？因为我们看电视，听广播，读报纸杂志，并和人交谈。

在这种情况下，口头用语是用它讲话的人的一种表达方式，也是促使人按照他的方式去说话的那些人的一种表达方式，还是可以使他们相互联系的无论什么样的紧张或矛盾的一种表达方式。当人们用他们自己的语言讲话的时候，他们也用他们的老板、捐助人和他们的广告商的语言讲话。因此，他们不仅表达他们自身、他们自己的知识、感情和愿望，而且表达与他们自身不同的东西。当他们“独自地”阐述或者是自己家乡的或者是国际舞台上的政治形势的时候，他们（并且这个“他们”包括我们，这些理解政治形势并对其加以批判的知识分子）阐述“他们的”大众传播工具所告诉他们的东西，而这与他们自己所真正想的、看到的和感觉到的东西混合在一起。

倘若描述我们彼此间的爱和恨、好感和不满，那就必须运用广告、电影、政治家以及出色推销商的词语。我们必须运用同样的词语去描述汽车、食物和家具，同事和对手——这样我们相互之间完全了解。这无疑必定是这样的，因为语言决不是私人的和个人的，相反，是社会材料的通用的语言材料使私人和个人沟通起来。但是这种情况使普通语言失掉它在分析哲学中履行证实职能的资格。“人们说话时意指什么……”，这涉及到他们没有说的话。或者说，

---

① 当代分析哲学以它自己的方式把这种必然性看作为元语言的问题。

他们的意思不能从表面价值去理解。——这不是因为他们在说谎，而是因为他们所处的思想和实践的领域是一个受操纵的各种矛盾交织的领域。

像这些情况可能是与分析下列句子不相关的。例如：“我痒”，或者“他吸鸦片”，或者“现在我看这东西是红的”，但这些情况在人们真的说某些事（如“她很爱他”，“他无同情心”，“这是不公平的”，“我能对它干些什么呢？”）的地方就变得密切相关。并且这些情况对伦理学、政治学等等的语言分析来说是至关重要的。除此之外，语言分析除了特定的情势强求人们的精确性外，不能获得别的经验的精确性，以及除了在特定的情势中的人们所允许的清晰性外，不能获得别的清晰性。这就是说，语言分析没有超出神秘难解的和虚假的论域。

在语言分析似乎是超越这个论域的地方，如在用逻辑净化之处，仅有留在同一领域残骸——一个比这种分析争论的那些幽灵更像幽灵的幽灵，如果哲学不止是一种消遣的话，那么它指出了把论域变成受操纵的、虚假的领域的原因。把这个任务留给社会学或心理学学科的同事〔去解决〕，就会把既定的学术劳动的分工变为一个方法论上的原则。也不能由于有分寸地坚持认为语言分析仅有澄清“混乱的”思想和言谈的起码宗旨而排除掉这个任务。但是如果这种澄清超出在上下文合理的联系中可能有的意义的简单枚举和分类，而按照情况给人留下广宽的选择余地，那么它就决不是一个低级的任务。这样的澄清就会包括在真正的有争论的领域里分析普通语言，包括认识那些看来是最少混乱之处的混乱思想，还包括揭露在非常正常的和清晰的用法中的错误。于是语言分析就会达到这样的水平，在此水平上形成和限制论域的特定的社会过程就变得明明白白、可以理解。

这里又产生“元语言”的问题。分析某些术语意义的词语必定

是不同于或区别于受分析的用语。它们必定是超出和有别于那些依然属于同一的(直接的)论域的纯粹的同义词。但是如果这种元语言真正要冲破既定论域的极权主义的框框,在这个框框中语言的不同面被结合在一起,并受到同化,那么它必定能够指出这个曾规定和“封闭”既定论域的社会过程。因此,它就不能是一种主要为了语义的和逻辑的清晰性而构成的技术性的元语言。这里迫切需要的倒是要使现存语言自身讲出它所隐藏的或排斥的东西,因为将要被展现的和揭发的东西是在普通的言行领域之内施行的,通行的语言包括元语言。

这种渴求在卡尔·克劳斯的著作里已经得到实现。他论证了对于讲话和文字的、标点符号的,甚至是印刷错误的“内部”检查,如何能够展现出整个道德制度或者政治制度。这种检查仍旧在普通论域中进行;它根本不需要一种人工的“高级”语言以推知和澄清受检查的语言。这种语词、句法形式是在它们出现的上下文中读到的,例如在通过某些人的笔来支持某些特定意见的某个城市或某个乡村的一张报纸上读到的。这种词法的和句法的前后联系就通往另一个面——这不是指外部的面,而是指组成字的意义和功能的面——这就是维也纳报纸在第一次世界大战期间和在此之后所表现出来的那个面;它的编辑对屠杀、君主制度、共和政体等等的看法。根据这个面,语词的用法和句子的结构呈现出在“直接的”阅读中并不出现的意义和功能。在报纸的风格中呈现的反语言的过错,是从属于它的政治风格的。句法、语法和词汇变成道德行为和政治行为。或者说,这种上下文的联系也许是美学的和哲学的联系:文学批评,在一个学术团体前的一次讲演,如此等等。这里,对一首诗歌或一篇小品文的语言分析,将给定的(直接的)材料(诗歌和小品文各自的语言)同作家在文学传统中发现的和改变过的材料相比较。

对于这样一种分析来说,一个术语或一个形式的意义要求它在一个多面的领域内发展,在此任何所表示的意义都分享好几个互相联系的、互相重迭的和相对立的“体系”。举例说,它分别属于:

(a) 一个个人的设计,即为了特定的目的在一个特定的时机内所作的特定的交流(一篇新闻文章,一次讲演);

(b) 一个既定的超个人的、而个人设计仍参与的理想、价值和目标的体系。

(c) 一个自身将各个不同的甚至互相冲突的个人的和超个人的结合起来的特定社会。

这说明:某一篇讲演、新闻文章,或者甚至是私人的交流都是由某个个人完成的,这个人是在一个特定的社会中一个专门的(职业的、居住地区的、政治的、智力的)团体的(授权的或没有授权的)发言人。这个团体有它自己的思想和行为的价值、目标和准则,它们以不同的自觉程度和明确程度的肯定或反对介入个人交流活动。因此,个人的交流活动使一个超出个人的意义体系“具有个人特色”。这个体系构成一个与个人的交流既相区别而又相结合的言论面。这个超出个人的体系又是一个综合的无所不在的意义领域的组成部分,而这个意义领域一直是由一个交流活动在此和从此进行的社会体系来发展并通常被它所“封闭的”。

在不同的历史时期,与所达到的文化发展的水平相一致的意义社会体系的范围和程度都是相当不同的。但是如果这种交流超过所涉及的各种无争论的日常生活中的工具和关系,那么它的界限是非常明确的。当今,意义的社会体系联结着不同的国家和语言地区,这些大的意义体系一方面趋向于与发达程度不同的资本主义社会的轨道相一致,另一方面与发展中的共产主义社会的轨道相一致。当这种意义的社会体系的决定性作用在争论的、政治的论域中最为刻板地表现自己的时候,它同样也以一种更加隐蔽得

多的、不易被察觉的、富于感情的方式在普通的论域中起作用。对意义的真正的哲学分析必须考虑到意义的所有这些面，因为语言的表述具有它们所有的面。因此，哲学上的语言分析就有一个超出语言的表述具有它们所有的面。因此，哲学上的语言分析就有一个超出语言的义务。如果它决定着合法用法和非法用法之间的、真正意义和虚幻意义、感觉和非感觉之间的区别，它就产生出一个政治的、美学的或道德的判断。

反对它的人可能会说这样一种“外在”的分析（这里用引号，因为实际上它并不是外在的，相反正是意义的内在发展）在〔人们〕意欲通过分析普通论域中词语的作用和用法去把握词语的意义之处就显得特别不恰当。而我的论点恰好是当代哲学的语言分析所不做的。它不这样做是因为它把普通讲话变成一个经过净化和加工的专门的学术领域。甚至在这里（并且就在这里）它是充斥着普通语言。在对普通语言这样分析处理时，普通语言是真正消毒过的，并是麻木了的。多面语言被转变成为单面语言，在单面语言里不同的和相互冲突的意义不再互相渗透，而是被分开了；具有爆发性历史意义的这个面沉默了。

维特根斯坦玩弄建筑石块的无休止的语言游戏。或者谈论张三和李四可能再次作为例子。尽管这个例子简单明了，可是说话人和他们的情境仍然是未为人所认知的。不论他们交谈得多么友好，他们是  $x$  和  $y$ 。但是在实际的论域中， $x$  和  $y$  是“幽灵”。它们并不存在，而只是分析哲学家的产物。固然， $x$  和  $y$  的谈话是完全能够理解的，而且语言分析家正当地要求按照正常的方式去理解普通人。但是，在现实中，只有经过相互误解和矛盾的整个领域，我们才相互理解。现实的普通语言领域是生存斗争的领域。这个领域确实是模棱两可、含糊不清、蒙胧暧昧的，并肯定是需要澄清的。而且，这样的澄清可以充分发挥治疗的作用，如果哲学要成为有治疗



作用的,那么它真的会发挥它自己的作用。

哲学接近这个目标的程度,就是它把思想从既定的言行领域的束缚中解放出来的程度,它阐述现成制度的消极性(它的积极方面反正是被大肆加以宣传的)和设计出各种可供抉择的事物所达到的程度。固然,哲学仅仅从思想上进行反驳和设计。它是意识形态,而这个意识形态的性质就是哲学的命运,唯科学主义和实证主义都不能改变它。但它的意识形态的努力可能是真有治疗作用的——按照现实世界本来的面貌去揭示它,并揭示这个现实世界所阻止存在的事物。

在这个极权主义时代,既然普通语言的现存领域趋向于凝结成一种完全被操纵的和受灌输的领域,哲学的治疗任务会是一种政治任务。于是,在哲学中会出现政治,它不是作为(哲学)分析的一个专门的学科或对象,也不是作为一门专门的政治哲学,而是作为借以理解未被肢解的现实世界的概念的含义。如果语言分析无助于这样理解,如果它反而有助于将思想封闭在支离破碎的普通谈话领域的圈子里,那么它最好也不过是完全无关紧要的东西。而且,即使坏到极点,也不过它就是逃避到无争论的、非现实的领域,逃避到仅仅是学术上争论的领域。

(张 伟 译)

## 第十章 结论\*

发达的单面社会,使合理和不合理的关系发生了改变,这种不合理的领域,同它的合理性的幻想的和脱离实际的方面相反,却成

---

\* 译自马库塞:《单面人》,波士顿,1964年,第247—257页。

了真正合理性的发源地，即能“促进生活的艺术”的观念的发源地。如果现存社会操纵一切正常的交流，按照社会的各种需要来证实或否定这些交流，那么违反这些需要的各种价值，除了小说这种异常手段，也许可能就没有其他别的交流手段了。这种美学的面依然保留着表述的自由，这使作家和艺术家能够用人和事物的名称来称呼他（它）们——称谓这种用别的方法不能说出名称的东西。

在塞缪尔·贝克特的小说里，显示出我们时代的真实面貌；而在罗尔夫·霍赫胡特的剧本“代理人”那里，写出了我们时代的真实历史。这里所谈及的不再是想象，而是理性。在现实中，理性为一切事情辩护，并开脱它们，但不包括反对理性精神的罪恶。想象正让位于这个现实，而现实正在赶上并超过想象。奥斯威辛集中营的阴魂依然经常出现，不是在人类的记忆中，而是在人类的各项成就中。这些成就是：太空飞行，火箭和导弹，“快餐部底下的迷宫般的地下室”，漂亮、清洁、卫生并有花圃环绕的电子工厂，真的无害于人类的毒气，我们大家都参与的秘密。这就是科学、医学和技术这些人类伟大成就产生的背景；拯救（人类）和改善生活的种种努力成了灾难中的唯一指望。故意玩弄幻想的可能性，反常地凭良心行事、用各种各样的人和物进行试验、将幻想变为现实、将虚构变为真实的能力，证实到这种程度，表明想象力已经成为一种进步的手段。如同在现存社会中的其他东西一样，这个手段被有条理地滥用了。规定着政治活动步调和风格的这种想象力，在舞文弄墨方面远远超过了《艾丽思漫游记》，正在将常识变为荒谬，将荒谬变为常识。

以前相互对抗的一些领域，即魔术与科学、生与死、欢乐与苦难，在技术和政治的基础上融合了。当一些高度机密的核工厂和核实验室变成为在赏心悦目的环境中的“工业花园”时，美就显示出它的恐怖的一面；民防司令部，布置有满地的（“柔软的”）地毯、躺

椅、电视以及伪装色彩,设计为一个“豪华的防放射性尘埃的掩蔽所”,“在和平时期可作为一套组合性的家庭房间(原文如此!),而万一战争爆发,则可作为家庭防放射性尘埃掩蔽所。”<sup>①</sup> 如果如此觉察到的这种恐怖没有渗透到意识中去,如果它随意地看作为理所当然,就因为这些成就是(一)根据现存的秩序完全合理的;(二)超出了传统的想象范围的人类的独创性和力量的各种标志。

美学和现实的讨厌的融合,驳斥那些把“诗意般”的想象同科学的和经验的理性相对立的哲学。工艺的进步是同想象的逐步的合理化以及甚至想象的实现相伴随。这些恐怖与欢乐、战急与和平的原型,在失去它们的灾难的特性。它们在人们日常生活中的显现不再是非理性力量的显现——它们的现代化身是工艺统治的因素,并且服从于工艺统治。

在减少甚至取消浪漫想象的地盘时,社会迫使想象在各种新的基础上证实自身,在此基础上使各种形象变成为历史的力量和设计。这种转变,正如从事这种转变的社会本身一样,将是邪恶的和受到歪曲的。同物质生产和物质需要的领域相脱离的想象,仅仅是游戏,在必然性的领域中是不适用的,而只能用于一种幻想的逻辑和一种幻想的真理。当技术的进步取消了这种脱离时,它使形象带有它自己的逻辑和真理;它降低自由思想的能力。但是它也缩短想象和理性之间的差距。这两种对立的机能在共同的基础上变得互相依赖起来。按照发达工业文明的能力来看,难道不是所有的想象游戏都在玩弄各种技术的可能性,而实现这些可能性的各种机会能得到证明吗?这种“想象科学”的浪漫主义观念看来是采取着一种更加经验主义的样子。

---

<sup>①</sup> 根据 1960 年 11 月 11 日的《纽约时报》报道,在勒星顿林荫道和第 55 号街的纽约市民防司令部所展示的。

很久以来,在数学中,在自然科学的假设和实验中,人们已经认识到关于想象的科学的、理性的特征。在精神分析领域里同样如此,精神分析在理论上是以承认无理性的生物有特殊的理性为基础的;反过来,这种已领悟的想象成为一种治疗的力量。但是这种治疗的力量,同神经病治疗相比,可能起大得多的作用。下面这段前景概述不是出自一个诗人,而是出自一个科学家之手:

“对材料的完整的精神分析能有助于我们矫正我们的形象,或者至少有助于我们限制我们的形象对我们的支配。于是,在充分允许想象拥有一切表达手段,拥有在自然的梦境中,在正常的梦幻的活动中涌现的一切有形的形象时,人才可以希望能把想象变为美满的,给予想象以良心。要把想象变为美满的,让它发挥所有的丰富性,确切的意思是说,姑且承认想象是心理冲动和心理力量的真正机能。”<sup>①</sup>

想象依然未曾免除物化的过程,我们被自己的形象所支配,并接受自己的形象。精神分析学对此了解得很清楚,并且知道由此产生的种种后果。然而,“赋予想象全部表达手段”会是一种倒退。这些残缺不全的人们(他们的想象能力也是残缺的),将会组织起来,并进行破坏,甚至超过他们现在所允许的范围。这样的释放会是纯粹的恐怖,不是文化上的灾难,而是对各种最使人压抑的趋势的无阻的扫荡,为着安定的生存、没有恐惧的生活,能成为再生产和改造生产设备的先验性的想象是合理的。而这决不能是由统治和死亡的形象所支配的那些人的想象。

---

<sup>①</sup> 加斯东·巴歇拉尔:《理性唯物主义》,巴黎,大学出版社,1953年,第18页。着重号为巴歇拉尔所加。

解放想象,以使得想象能得到它的一切表达手段,这以压抑为前提,而大量压抑现在是无拘无束的,并使一个压抑的社会永远保存下去。这种转变不是心理学或伦理学的事情,而是政治学的事情,这个术语就在这种意义上在这里一直被沿用着;各种基本的社会制度是在实践中发展的、规定的、确认的、变化的。这是各个个人的实践,不管他们可能是怎样组织起来的。于是,人们必须再次面对这个问题:受支配的人们已经将他们的残缺不全转变成为自身的自由和满足,并且这样在一种扩大的规模上再产生残缺不全,他们怎么能够既从他们自身,又从他们的主人中解放他们自身呢?甚至怎么想象可能会打破这种恶性循环呢?

自相矛盾的,在试图回答这个问题时出现最大困难的,看来并不是新的社会制度这个概念。现存社会本身,沿着不断提高的设计方向正在改变着,或者已经改变了一些基本制度。既然发展和利用所有可用的资源以用来普遍满足人类的切身需要是安定的前提条件,这就不容许阻碍实现这个目标的这种特殊的利益的广泛存在。质变是视全体反对这些利益的计划而定的,并且只有在这个基础上,才能出现一个自由合理的社会。

因此,这些能正视安定的社会制度,反对把行政管理划分为独裁的和民主的,集中的和自由的这种传统分类法。今天,在现实中被否认的用自由民主的名义反对中央计划,用来作为维护各种压抑性利益的一种意识形态的支柱。确实由人们自己决定的目标,依赖于社会(按照已达到的物质的和精神的的文化水平)有效地控制必需品的生产和分配。

这里,扫除了它的剥削特征的工艺的合理性,是为全人类计划和发展可用的资源的唯一的标准和指导。在生产和分配切身需要的货物和服务中的自主会是浪费的。这种工作是一种技术工作,作为一种真正的技术工作,它有利于减轻体力的和脑力的辛劳。在这

个领域里,如果集中控制为富有意义的自主建立前提条件,那么集中控制就是合理的。于是,自主可以在它自己的领域里——在决定经济上剩余产品的生产和分配领域里,以及在个人的生存领域里——成为有效的。

总之,集中的权威和直接的民主的结合,按照这种发展程度,可以有无限的变化。群众已经被分解为各个个人,他们到了从一切宣传、灌输以及操纵中解放出来,能够知道和理解各种事实,并能对各种抉择作出估价的程度,自主在这种程度上将是真实的。换句话说,只有当社会到了由本质上新的历史主体组织起来、维持下去、再生出来的这种程度,在这种程度上社会将是合理的和自由的。

在发达工业社会的当前发展阶段,无论是物质制度还是文化制度都否认这种要求。这种制度的力量和效率,心灵与事实、思想与所需行为、愿望与现实的完全同化,妨碍着一个新的主体的产生。它们还妨碍着这样一种见解,这种见解认为通过“从下面控制”来代替对生产过程的广泛应用的控制,会意味着质变的发生。这种见解过去是有根据的,现在依然是有根据的,只要在那里劳动者过去是,现在仍然是对现存社会的活生生的否定和指控。然而,在此这些阶级已经成为现存的生活方式的支柱,他们提高控制程度,就会在不同的环境中来延长这种生活方式。

然而,证实这个社会及其毁灭性的发展的批判的理論的各种事实都存在着:整个社会不断增加的不合理性;对生产力的浪费和限制;侵略扩张的需要;经常的战争威胁;不断加剧的剥削;丧失人性。所有这些都指向这个历史抉择:有计划地以最低限度的辛劳利用资源以满足切身的需要,把闲暇变成自由支配的时间,平息为生存的斗争。

但是,各种事实和抉择在那里就像彼此没有联系的碎片,或者

像一个哑的客体世界,这个世界没有一个主体,没有会使这些客体朝着新的方向运动的实践。辩证的理论没有被驳倒,但是它不能提供补救的办法。它不可能是实证的。当然,辩证的概念,在理解所给予的各种事实时,超越出这些所给予的事实。这恰好是辩证法真理的标志。它规定着历史的各种可能性,甚至各种必然性;但是这些可能性和必然性只能是在对这种理论作出响应的实践中实现,但在目前,实践根本没有给予这样的响应。

以理论的以及经验的理由,辩证概念宣告它自己的绝望。人类的现实就是它的历史,并且其中的各类矛盾是不会由它们自身揭穿的。在以现代化了的、有得益的统治为一方,和以有利于自主和安定的各种成就为另一方之间的冲突,可能变得显眼的,不可能否认的,但它完全可以继续是一种容易控制的、甚至是生产上的冲突,因为随着人对自然的因工业技术发展而引起的征服的进展,人对人的征服也取得进展。而这种征服则减少着是解放的必不可少的先验性的自由。在受支配的世界中,思想作为对受压抑的生产力的意识,并作为打破整个社会的绝对需要,能够是自由的,也只有在这个意义上,才是思想的自由。但正是这种绝对的需要,在它能够变成历史的实践的推动力量、引起质变的有效原因的地方,不会普遍出现。如果没有这种物质力量,甚至最尖锐的意识依然是无力的。

整个社会的不合理性显露得不管如何明显,以及与此相联的,变化的必然性显露得不管如何明显,但洞察必然性对抓住各种可能的抉择永远是不够的。面对着给定的生存制度的无所不在的效率,它的一些抉择总是呈现为空想的。对必然性的洞察,对罪恶的现状的意识,将不是充分的,甚至在科学成就和生产力水平已经消除了各种抉择的空想特征,即是现存的现实,而不是它的对立面,是空想的这个阶段。

这是否意味着社会批判理论退位,并把阵地让给经验社会学,而这种经验社会学,除了方法论上的指导外,摆脱了所有的理论指导,屈从于这些不相宜的具体性的谬误,因此一面高叫要消除种种价值判断,一面又发挥意识形态的作用。或者说,这些辩证概念是否通过把它们自己的情况理解为它们分析的那个社会的情况,再一次证明自己的真理性?如果有人恰好在批判理论最大的薄弱环节上,即它无力去论证现存社会内部的各种解放的趋势,来探讨这种批判理论,那么一个回答就可能涌现出来。

社会批判理论,在它开初时,曾面临着存在于现存社会内部的各种现实的(客观的和主观的)力量,通过废除已经变成进步的阻碍物的现存的各种制度,现存社会曾向着(或者能够被引向)更加合理和更加自由的制度运动。这就是这种理论所赖以建立的经验基础。从这个经验基础上,并在此产生出了有各种内在的可能性的解放的思想,这些可能性乃是物质的和精神的的生产力、才能和需要(在其它方面则受到阻碍和歪曲)的发展。即使不去证明这些力量,对社会的批判依然会是有根据的和合理的,但是它就会不能将合理性变成历史实践的术语。那么结论呢?“解放内在的可能性”不再能充分表述这种历史的抉择。

发达工业社会受约束的种种可能性如下:在一个扩大的规模上生产力的发展,对自然的征服能力的扩展,对日益增加的人口的需要的不断增进的满足,各种新的需要和新的才能的形成。但是这些可能性,通过消除它们的解放潜力的各种手段和制度,正渐渐地实现着,而这个过程不仅影响到各种手段,而且也影响到各种目的,已被组织成为一个极权主义体系的生产力和进步的工具,不仅决定实际的运用,而且决定可能的运用。

在统治最发达的阶段,统治就作为管理发挥着作用,而在大众消费过度发展的一些地区,这种受支配的生活成为全体的美好生



活,而为了保卫这种美好生活,这些对立的力量是联合起来了。这就是统治的纯粹形式。反过来,它的否定也是作为否定的纯粹形式出现。所有的内容似乎归结为一个结束统治的抽象的要求,即唯一真正革命的要求,以及会证实工业文明的各种成就的事件。面对着现存的制度的有效拒绝,这种否定以“绝对拒绝”这一政治上软弱的形式出现。现存制度越是发展它的生产力和减轻生活负担,这种拒绝看上去就越不合理。用莫里斯·布朗肖的话来说:

“我们所拒绝的东西并不是没有价值的或者是不重要的。正是因为这样,这种拒绝才是必要的。有一条我们不再能接受的理由,有一种使我们恐怖的智慧的外貌,有一个我们将再不会留意的一致与和解的请求。裂缝已经出现。我们已经变得不再能容忍同谋关系的真诚坦率了。”<sup>①</sup>

但如果拒绝的抽象特征是全面物化的结果,那么拒绝的具体理由必定依然存在,因为物化是一种假象。由于同样的原因,以工艺的合理性为媒介的各种对立面的一致,在其全部现实性上必定是一种虚幻的一致,这种一致既没有消除不断增长的生产力和它的受抑制的利用之间的矛盾,也没有消除为求解决这个矛盾的切身需要。

但是为解决〔矛盾〕的斗争超出了传统的各种形式。这种单面社会的极权主义趋势使各种抗议的传统的方法和手段成为无效的,也许甚至是危险的,因为它们保留人民当家作主的假象。这种假象包含某些真理:“人民”,以前是社会变革的酵素,现在已经“上升”成为社会联合的酵素。表现这个发达的工业社会特征的新阶层的形成,是在这里,而不是在财富的再分配和各阶级的平等化中。

然而,处在保守的民众底层之下的,是流浪者和非会员、别的

---

<sup>①</sup> 《拒绝》,载《7月14日》,第2期,巴黎,1958年10月。

种族和别的肤色的受剥削者和受迫害者、失业者和(因年龄、体力等)不能被雇用者的下层居民。他们生存在民主的过程之外;他们的生活最直接地和最真实地需要结束不能容忍的条件和制度。因此,即使他们的意识并不是革命的,他们的反抗是革命的。他们的反抗从外部打击这个制度,因此不会受这个制度腐蚀;这是违反游戏规则的基本力量,并在他们违反时,揭露出它是暗中操纵的把戏。当他们聚集一起,走上街头,赤手空拳,毫无保护,争取最基本的公民权利的时候,他们知道他们会面临警犬、石块、炸弹、监狱、集中营,甚至是死亡。他们的力量在幕后支持为法律和秩序的受害者举行的每一次政治示威。他们开始拒绝玩弄这种游戏,就可能标志着这个时期结束的开始。

没有任何迹象表明将会有一个好的结局。现存社会的经济的和技术的能力足够强大,允许对受迫害者进行调整和让步,他们的武装部队受过良好训练和得到精良装备,可以应付紧急情况。然而,在发达社会的边境内外,这个幽灵还在那儿。容易找到同历史上野蛮人威胁文明帝国类似的例子,使我们对这个问题作出预断:野蛮状态的第二时期完全可能就是文明帝国本身的延续。但可能在这个时期,历史的两极可能再次会合一起;即人类最先进的意识和最受剥削的力量。这只不过是一种偶然性。社会批判理论并不拥有能在现在同其未来之间的鸿沟上架设桥梁的概念;它不抱有任何指望,也不表明会取得任何成功,它一直是否定的。因此,它要对那些丧失希望而把他们的生命已经奉献给和仍然在奉献给大拒绝的人们忠诚不二。

在法西斯时代的初期,瓦尔特·本亚明曾写道:“仅仅是为了那些绝望的人们的缘故,希望才给了我们”。

(张 伟 译)

## 乌托邦的终结\* (1967年)

当今人类生活的具体世界的任何形式,技术和自然环境的任何改造都是一种可能性,这种可能性的体现乃是历史的。今天我们有变人间为地狱的能力,我们正在这样做的路途中。我们也有能力变地狱为人间,这会意味着乌托邦的终结,那就是驳倒那些运用乌托邦的概念斥责某些社会历史可能性的思想和理论。人类社会及其环境的这种新的可能性不再被认为是旧的可能性的继续,也不再被认为是存在于包括旧可能性在内的相同历史连续统一体中,正是在这个非常严格的意义上讲,乌托邦的终结也就是“历史的终结”。更确切地说,这些新的可能性是以破坏历史连续统一体为先决条件的;也是以自由社会和仍然不自由社会之间的质的差别为先决条件的,按照马克思的观点,这就使所有以前的历史仅仅成为人类的史前史。

但是,我认为,甚至马克思仍过分地依赖进步的连续统一体的概念,甚至连他的关于社会主义的思想也可能尚未表示,或者可能不再表示对资本主义所假设的明确否定。也就是说,今天的乌托邦的终结的概念至少含有探讨社会主义的新定义的必要性的意思。这种讨论将会以这一问题为基础:马克思主义的社会主义概念的决定性因素是否不属于生产力发展中的一个目前已过时的阶段。我认为,这种过时性在自由王国和必然王国的差别中表现得最为清楚,根据这一差别,自由王国才能被构想,并且只有在必然王国

---

\* 译自马库塞:《五篇讲演》,波上顿,1970年,第62-69页。

之外才能存在。这种区分意味着，必然王国仍然是在异化劳动领域的这种意义上而言的，正如马克思所说的，这意味着在必然王国内发生的唯一事情就是尽可能合理地组织劳动和尽可能多地减少劳动。但这仍然是必然王国中的劳动，因而是不自由的。在我看来，这些新的可能性之一，它对自由社会和不自由社会之间的质的差别作出了一种暗示，是让自由王国出现在必然王国之中——在劳动中，而不只是在劳动范围以外。为了用一种引起争论的形式阐明这一思辨的思想，我认为我们必须面对这样一种可能性，即通向社会主义的道路可能是从科学发展到乌托邦，而不是从乌托邦发展到科学。

乌托邦是一个历史概念。它指的是被认为不可能实现的社会变革方案。为什么不可能实现？在通常有关乌托邦的讨论中，当一个既定的社会状况的主客观因素妨碍了改革时，在所谓不成熟的社会条件下，要实现一个新的社会方案是不可能的。法国革命期间的共产主义方案，也许还有高度发展的资本主义国家中的社会主义，二者都是实际缺乏或者被认为是缺乏主客观因素而使成为不可能实现的例子。

一种社会变革方案由于同某些科学地建立起来的规律，生物学规律、物理学规律相矛盾，而被认为是行不通的。例如，所谓永葆青春这种古老观念，或者所谓回到黄金时代的想法。我认为，我们只有在后者的意义上，即当一个社会变革方案同真正的自然规律相矛盾时，才能说乌托邦。正是从这个严格的意义上说，即超出了历史的范围这个意义上来说，这种方案才是乌托邦式的，但是甚至这种“非历史性”也有一个历史的界线。

另外一些方案，其不可能性被归咎为缺乏主客观的因素，我们最好称它们只是“暂时”不能实行的。例如，由于这个简单的理由，卡尔·曼海姆关于这种方案的不可实现的标准是不充分的，比如，

首先,那种不可实现性本身只是在事后才表现出来的。一个社会变革的方案被认为是不可实现的,这并不令人感到意外。因为在历史中它自身已证明是不可实现的。其次,在这个意义上不可实现的标准也是不充分的,因为情况可能会是这样:一个革命方案的实现受到反对势力和反对倾向的阻碍,而那些反对势力和反对倾向恰恰是能够在革命过程中被克服的。由于这原因,把缺乏特定的主客观因素作为反对激进变革的可行性是成问题的。这里我们特别关心的是这样一个问题,即在技术最高度发展的资本主义国家里,革命的阶级是不能确定的,但这种事实并不意味着马克思主义是乌托邦。社会的革命力量——这是正统马克思的观念——只能在变革的过程中形成,因此人们也不能指望这样一个局面,即革命运动开始时,革命力量就已经存在。但是,在我看来,在技术上已经具备改革的物质力量和精神力量时——尽管这些力量的合理化的运用受到生产力的现存机构的阻挡——应该有一个可能实现的有效标准。我认为,正是在这个意义上,今天我们才能切实地谈论乌托邦的终结。

为实现一个自由社会服务的一切物质力量和精神力量必将到来。如果这些力量不用于实现这一目的,这得归咎于现存社会反对自身潜在的解放力量的总动员。但是,这种状况决不能使激烈变革的思想本身成为一种乌托邦。

从我所讲的意义上来看,消灭贫穷和痛苦是可能的,就像消灭异化劳动和消灭我所谓的“剩余压抑”是可能的一样。甚至在资产阶级经济学中,几乎没有一个严谨的科学家或研究人员会否认,用技术上已经存在的生产力来取消贫穷和解除痛苦是可能的,同时也不能否认,今天正在发生的一切必须归咎于一个压抑的社会的全球政治。虽然,在这一点上,我们的看法是一致的,但是关于消灭贫穷、苦难和劳动的技术可能性的含义,我们仍然不十分清楚。这

个含义是说,人们必须通过各种形式认识这些历史的可能性,这些形式意味着对先前历史的一种突破而不是它的继续,是对先前历史的否定而不是对先前历史的肯定继承,是差别而不是发展。这些历史可能性表明在物质基础这方面的人类生存范围的解放即意味着人类需要的变革。

关于人的一种新理论观念现在正处于危机中,这种新理论不仅是理论而且还是一种存在的方式:争取自由的一种必不可少的需要的发生、发展和一种自由的必不可少的种种需要的发生、发展,不再建筑在异化劳动的匮乏和需要的基础上,并不再受异化劳动的匮乏和需要的限制。人的新需要的发展在质上表现为一种生物学的需要:这种需要正是严格生物学意义上的需要。因为在发达的资本主义国家的绝大部分被控制的人口中,自由的需要不是或不再是作为一种生命悠关的、必要的需要存在着。与这些必要的需要一起,这门关于人的新理论还意味着作为犹太基督教的继承和否定的一种新道德的产生,犹太基督教至今仍然体现着西方文明史的特征。在一个压抑的社会中,正是这种使人满足的需要的连续性不断地在个人自身内部重新生产出这种压抑的社会。个人在他们的需要中,重新生产压抑的社会,这些需要甚至通过革命继续保留下来。至今正是这种连续性阻碍着一个自由社会由量变到质变的飞跃。这一思想表明,人的需要具有历史性的特点。人的一切需要,包括性欲,都超出了动物世界。这些需要是历史地决定的并且是历史地变化的。打破那些已包括压抑在内的需要的连续性,跃进到质的差别,这不只是一种创造,而且是生产力本身的发展的内在属性。这种发展已经达到这样一个水平,即为了公正地对待自身的潜力,它实际上要求新的、必不可少的需要。

使这种量变到质变的飞跃成为可能的生产力的趋势是什么?首先,统治的技术化破坏了统治的基础。在生产过程(物质生产过

程)中,体力劳动能力的逐渐下降,并日益为脑力劳动所代替,使社会必要劳动集中于技术员、科学家、工程师等人的阶层中,这种情况暗示消除异化劳动的可能性。当然,这仅仅只是一种趋势性的问题,但这种趋势是建立在资本主义社会的发展和继续存在的基础上的。如果资本主义不能成功地利用这些新的生产力及其组织的可能性,那么,劳动生产率将会下降到低于利润率所要求的水平。如果资本主义重视这种要求并且不顾一切地坚持自动化,那么,资本主义就会碰到自身内部的局限性:为维持交换社会的剩余价值的来源将会缩小。

在“大纲”中,马克思指出,社会必要劳动的全面自动化是和维护资本主义不相容的。自动化只是这种趋势的一个时髦的口号。通过自动化,必要的体力劳动和异化劳动,在一个更为广阔的领域内退出生产的物质过程。这一趋势若能摆脱资本主义和生产的束缚,就能成为生产力的一次富有创造性的实验。取消贫困的这种倾向说明,人类和非人类本质的潜力的利用,乃是社会劳动的内容。这种生产的想象力将成为具体构成的生产力。这一生产力在相应的物质生产力发展的基础上,无拘无束地描绘出一种自由人生存的可能性。不管怎样,为了使这些技术的可能性不成为压抑的可能性,为了使它们能充分发挥其解放的作用,它们必须通过使需要得到解放和满足才能维持下来,并受这些需要的制约。

当废除(异化)劳动的切身需要不存在时,相反就存在一种继续劳动和扩大劳动的需要,甚至这不再是社会上所必要的;当追求欢乐和问心无愧的幸福的切身需要也不存在时,相反地存在着在极为悲惨的生活中不得不谋求一切的需要;当这些切身需要都不存在或者被压抑的需要被弄得透不过气来时,人们唯一期待的只能是,新的技术的可能性,实际上成了受统治压抑的新的可能性。

大家都知道,控制论和计算机为全面控制人类的生存所能作

出的贡献。这些新的需要,其实它们是对现存的需要的明确否定,首先表现为对维持现存的统治制度的需要的否定和表现为建立在这些需要基础上的价值的否定。例如,否定生存斗争的需要(后者被认为是必要的,因此,一切谈及可能取消为生存而斗争的思想或幻想是与人们想象的人类生存的自然条件和社会条件相矛盾的),否定人的谋生需要,否定行为原则,否定竞争,否定对浪费的、具有破坏性的生产率的需要,这一需要与破坏有着不可分割的联系,否定对本能的欺骗性压抑的必不可少的需要。这些需要在对和平的这种必不可少的生物学的需要中将会被否定。今天,对和平的需要并不是大多数人的切身需要,需要平静及与自身在一起或与自己所选择的他人在一起的孤独,需要美,需要“不该得到的”幸福——所有这一切都不是简单地以个人需要的形式出现的,而是作为一种社会生产力、作为社会的需要出现的,这些需要通过对生产力的指导和配置才能被激发起来。

这些新的必不可少的需要在这种社会生产力的形式中,使全面地从技术上重新组织人类生活的具体世界成为可能。我相信,新的人类关系即新的人与人之间的关系,只有在这样一个重新组织的世界中才是可能的。我所说的技术上的重新组织,是指极高度发达的资本主义国家,这样一种重新组织意味着消除资本主义工业化和商品化的恐怖,全面重建城市和恢复被资本主义工业化的恐怖所抛弃了的大自然。我希望我所说的消除资本主义工业化的恐怖,并不是鼓吹不如工业技术的一种浪漫主义的回归,正相反,我相信,直到资本主义工业和资本主义技术被废除,技术和工业化的潜在的解放福音才开始成为实在的和明显的。

我在这里已提及的自由的性质,在最近对社会主义所作的思考中,至今没有受到足够的重视。甚至从左的方面来看,在生产力发展的框架内,即在劳动生产率增长的框架中,社会主义概念已经



被运用得太多了，就生产率水平而言，有些东西不仅是合理的，而且是必要的。正是在这一点上，科学社会主义的思想得到了发展，但在今天这至少仍是有待讨论的主题。今天我们必须无拘束地努力探讨和阐明——尽管看起来似乎是荒谬的——作为自由的社会主义社会和现存的社会社会主义社会之间的质的差别。如果我们正在寻找一个或许能指出社会主义社会中的质的差别的概念，那么，我们会自发地注意到美学——性欲的方面。这一点至少对我来说是明确的。在这里，我们是在原来的意义上运用“美的”概念的，换言之，即是感官的感受形式和人类生活的具体世界的形式。从这方面来看，美的概念表明了技术与艺术相结合及劳动和娱乐相结合的特点。傅立叶的著作再一次成为先锋派左翼知识界中的典范，这决不是偶然的。正如马克思和恩格斯他们自己所承认的，傅立叶是唯一清楚地说明了自由社会和不自由社会之间质的区别的人。马克思还说，傅立叶并不因为害怕而退却，他仍坚持他的主张，即这样一个社会是可能的。在这个社会里，劳动变成了消遣。甚至可以把社会必要劳动与人的解放了的真正的需要和谐地组织起来。

在结束时我想进一步作一点说明。我已指出，如果受惠于马克思的批判理论不想仅仅停留于改变现状的话，那么，这一批判理论本身就必須适应这里粗略地指出的自由的最大可能性和质的差别的丑闻。如果马克思主义以人们意识到自由但又认为它在任何地方都是不存在的这样一种方式，来给自由下定义的话，那么，必将冒极大的风险。正因为所谓乌托邦的可能性根本不是乌托邦的，而是指对现存的东西的社会历史的坚决否定，如果我们要使自己和别人都意识到这些可能性以及阻止和否认这些可能性的势力，那么，我们就需要一个非常现实的和非常实际的对立面。需要的是一个没有一切幻想，没有一切失败主义的对立面，因为只有通过这种

对立面的存在，失败主义才会在现实面前暴露出背叛自由的可能性的真相。

（徐瑞方 译 邵水浩 校）

# 反革命和造反(1971年)

## 第一章 面对着反革命的左派\*

西方世界达到了一个新的发展阶段：今天，为了保卫资本主义制度，需要把内部的反革命和外部的反革命都组织起来。反革命最极端的表现形式就是继续施行纳粹政权的暴行。在印度支那，印度尼西亚，刚果，尼日利亚，巴基斯坦，以及苏丹，进行了可怕的屠杀，这场屠杀或者是针对所有被称为“共产主义”的东西，或者是针对所有反对为帝国主义国家效劳的政府的活动。在法西斯和军人专制的拉丁美洲国家里，进行着残酷的迫害活动。酷刑成了世界各国常用的“审讯”手段。宗教战争的痛苦在西方文明的高度上重新恢复，武器源源不断地从富裕国家涌向贫穷国家，被用来镇压民族解放运动和社会解放运动。哪儿爆发了穷人的反抗，哪儿就有大学生奋起反抗士兵和警察；成百成千的大学生被残杀，被炸弹炸死，或被投入图囿。在墨西哥城的街道上，三百名大学生被驱赶，被杀害，从而揭开了奥林匹克运动会的序幕。在美国，大学生始终站在激进抗议运动的最前列：在杰克逊和肯特发生的枪杀是大学生历史使命的见证。黑人好斗分子马尔库姆·爱克斯，马丁·路德·金，弗雷德·汉普顿和乔治·杰克逊为他们的批评立场付出了生命。最高联邦法院的新的构成使反动派的进击制度化。而肯尼迪兄弟的被刺则表明：如果自由派表现得过分自由主义的话，那末他们的生

---

\* 译自马库塞：《反革命和造反》，法兰克福，1972年，第3—37页。

命也可能保不住。

反革命仍处于防御阶段,但只有西方世界才是这样。这儿并不存在新的必须打退的革命,而且也没有新的革命会发生。但是对革命的恐惧造成了共同的利害关系,并把反革命的不同阶段和形式结合在一起:从议会民主到警察国家,直到公开的专制统治。资本主义在自我改组,以便对付革命的危险,这一革命可能是历史上所有革命中最激进的:第一次真正的世界历史的革命。

资本主义优势的丧失可能导致第三世界军人专制的崩溃,这种军人专制是完全依赖于这一优势的。它不会被民族“自由”资产阶级(在大多数第三世界国家里,这一阶级承认对外国势力的新殖民主义的依赖)所取代,而会被解放运动的政府所取代,解放运动意识到自己的任务是,实行早该实行的剧烈的社会改造和经济改造。中国革命和古巴革命最终可能不受阻挡地发展,即打破压倒优势的封锁,而且不再必须维持越来越昂贵的防务机器。在这样一种情况下,苏维埃式的世界难道能长期地不受影响,或者可以永远“阻止”这样一种革命吗?

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

在这些尚未实现的社会主义的熟悉的特征后面,是作为一种

性质上不同的总体性的社会主义的思想。社会主义世界同时是一个道德的和美的世界：辩证唯物主义不但在理论上，而且在实践上都含有唯心主义的因素。占统治地位的物质的需要和满足不但被打上了需要剥削的烙印，而且是受其控制的。社会主义必须增加物资和服务的数量，以消灭贫困；但同时社会主义的生产又必须改变定在的性质，即需要和满足本身的性质。到那时，道德的，心理的，美学的和智慧的能力可能成为物质生产本身的基本因素，而在今天，就它们一般的情况而言，它们都被划在和物质定在相分离，但又是从其中提取出来的文化领域里。

这种社会主义的基本思想，成了激进左派的理论标准和实践标准，这就是历史对当代资本主义发展的回答。马克思规定的建设社会主义社会所必需的生产水平，在技术最先进的资本主义国家里早已达到，而且正是这一成就（“消费社会”）有助于维护资本主义生产关系，有助于获得居民的支持，有助于破坏社会主义的激进的基础。

当然资本主义从未能够，而且也永远不能使其生产关系和它的技术能力相一致；机械化使人的劳动力越来越能逃避物质生产过程，它最终有可能意味着资本主义制度的终结<sup>①</sup>。但是资本主义不但能提高劳动生产率，而且也能扩大居民的依赖性。资本主义进步的法则寓于这样一个公式：技术进步=社会财富的增长（社会生产总值的增长）=奴役的加强。商品和服务在不断增加，牺牲是日常的开支，是通向美好生活道路上的“不幸事故”，因此剥削是合情合理的。

凡是资本主义的技术结构还能够带来较高生活水平和确立一个实际上不受公众监督的权力结构的地方，那儿的居民就对社会

---

<sup>①</sup> K. 马克思：《政治经济学批判提纲》，柏林，1953年，第593页。

主义不感兴趣，如果不说是完全反对的话，这并没有什么奇怪。在美国，“人民”的大多数由“蓝领”工人阶级组成，那儿的居民不但敌视社会主义，而且也敌视老的左派和新的左派；在法国和意大利，工人运动仍保持着马克思主义的传统，工人阶级的大部分仍和共产党或工会有联系。但这难道只是因为这一阶级的生活条件恶劣，还是由于共产党的政策——许诺（相对）和平地向社会主义过渡的民主的议会斗争的最低纲领？或者还由于这一政策答应工人阶级要极大地改善这一阶级当前的状况，而代价是解放的希望要缩小？

不只是对苏联的仿效，而且所坚持的这一最低战略的原则就已把已建立起来的社会和新社会之间的差别给取消了：社会主义不再是对资本主义的某种否定。这一政策坚决地拒绝新左派的革命战略，而且必须拒绝之，这是以这样一种社会主义概念为基础的战略：社会主义从一开始就包含着和依赖性连续统的决裂，自我使命的产生是社会改造的原则。但是接受这些目标和这一激进战略的与其说是无产阶级的，不如说是中产阶级的某些小集团，而与此同时，工人阶级的一大部分已成了资产阶级社会的一个阶级。

总而言之：在最先进的资本主义国家里，革命潜力的低水平和资本主义发展的最高阶段是相一致的。这是众无所知的，而且是无需继续讨论的，如果在这种（完全现实的）现象的背后，并不隐藏着一种完全不同的现实性的话。资本主义的内在动力及其结构也改变了革命的结构：为了革命决不能缩小潜在的群众基础，而是要扩大这一基础，要重新恢复激进的取代社会主义最低目标的目标。

为了对资本主义的毁灭性发展和革命潜力的（公开的，实际的）跌落之间的不合理关系作出恰当的解释，需要对资本主义的新帝国主义的，全球性的改组作一彻底分析。在这一方面已有了一些

大部头的著作<sup>①</sup>。本书将根据这些材料,对美国发生急剧变化的一般前景作一探讨。

## 二

在大多数工人阶级的身上,我们看到的是不革命的,甚至是反革命的意识占着统治地位。当然革命的意识只有在革命的形势下才会显示出来;但是和以前相反,工人阶级在社会中的一般地位和革命意识的发展是相对立的。工人阶级的绝大部分被资本主义社会所同化,这并不是是一种表面现象,而是扎根于基础,扎根于垄断资本的政治经济之中的:宗主国的工人阶级从超额利润,从新殖民主义的剥削,从军火和政府的巨额津贴中分得好处。工人阶级失去的将不只是他们的锁链,这一点虽然是微不足道的,但却是确实的。

有人力图驳斥工人阶级被先进的资本主义社会不断同化的观点,他们认为,这一变化只涉及到消费领域,而并没有触及无产阶级的“结构尺度”<sup>②</sup>,他们下此断言未免太轻率了。消费领域是人的社会存在的一个尺度,并因而是决定人的意识的,这一意识则又是决定人对劳动和业余的态度和立场的一个因素。正在上升着的期望所具有的政治潜力是众所周知的。把消费领域及其对社会的全

---

<sup>①</sup> 例如 P. A. 巴拉和 P. M. 斯威齐的《垄断资本主义》,纽约,1960年(德译本,美因河畔法兰克福,1967年);J. 吉尔曼:《危机中的繁荣》,纽约,1965年;G. 科尔柯:《美国的财产与权力》,纽约,1962年(德译本:《财产与权力——美国的社会结构和收入分配》,美因河畔法兰克福,1967年);H. 麦克道夫:《帝国主义时代》,纽约,1969年(德译本,美因河畔法兰克福,1970年);G. 多姆霍夫:《谁统治美国?》,恩格尔伍德,1967年;“资产阶级的”经济学家,如 A. 伯利和 J. 加尔布雷思的观点实际上和马克思主义者的观点竟惊人地一致。一个有代表性的选集是 M. 察特林编的《美国社会》,芝加哥,1970年。

<sup>②</sup> 参见 E. 曼德尔:《工人和永久的革命》,见 G. 非舍尔编《美帝国主义的复兴》,纽约,1971年,第170页等。

面影响从结构分析中排除出去,是违背辩证唯物主义的原则的。当然,从另一意义上来说,工人阶级的同化是一种表面现象,即这一同化掩盖了反同化的、离心的倾向,而同化本身就是这种倾向的表现形式。这种离心倾向并不在同化领域之外起作用,垄断经济恰恰是在这一领域之内制造了大有炸毁资本主义框架之势的条件和需要。在此我只想提一下古典的论点(后文将加论述):资本主义的巨大财富将导致它自己的崩溃。消费社会会不会是它的最后阶段,它的抬棺人呢?

要对这一问题作肯定回答,看来还找不到什么根据。在资本主义的最高阶段,所有革命中最紧迫的革命看来仍是最不可能的,说是最紧迫的,是由于现存制度还只能靠对资源,对大自然,对人的生命的全面毁灭而维持下去,是由于这一制度的终结的客观条件已存在。这些条件就是:能够消除贫困的社会财富;全面发展资源的技术知识,而这一全面发展是有助于消除贫困这一目标的;浪费,阻碍和消灭生产力的统治阶级;第三世界反资本主义力量的加强,这造成了剥削储存器的缩小;强大的工人阶级,它被排斥在生产资料的控制之外,它和一小撮寄生虫统治者阶级是对立的。但在同时,渗入劳动和业余的所有领域的资本,凭借它所提供的商品和服务,凭借有着惊人效能的政治、军事和警察机器,控制着人民。客观的条件并没有转化为革命的意识;解放的迫切需要被压制,处于无能为力的地位。阶级斗争表现为“经济”竞争;改革并未被视作革命的前阶,“主观因素”还落在后面。

用将主观条件和客观条件割裂开来的观点,来解释革命的必然性和可能性之间的矛盾,这是错误的。主观条件和客观条件是十分一致的:改良的、顺从的意识是符合资本主义及其无所不在的权力结构已达到的阶段的,在这种情况下,只有未被同化的工人阶级(特别是法国和意大利的工人阶级)和中产阶级中的少数人才具有



政治意识和反抗精神。“不可能”革命的奇谈怪论的原因在于客观条件本身。

第二次世界大战后开始的资本主义和新帝国主义的再确立还没有结束,尽管美国遇到了印度支那战争,遇到了通货膨胀,遇到了国际货币危机和不断增长的失业。凭借其军事力量和经济力量,这一制度还能“解决”其统治范围内部的和外部的不断尖锐的冲突。二十世纪的资本主义具有空前的能力,正是这一能力将引起二十世纪的革命,当然是这样一种革命,其基础,其战略及其目标都和迄今一切的革命,特别是俄国革命,有根本的区别。其特点是有“思想觉悟的先锋队”的领导,有一个群众性政党作为它的“工具”,并宣布“夺取国家权力”是其根本目标。“毫无疑问,这样一种革命在西方是没有先例的。在西方,资本主义制度不仅达到了曾经是现代不发达国家革命动力的许多目标,而且由于收入的不断增长,防卫体制的复杂化,剥削的国际组织,使资本主义也成功地为多数人提供了一种存在的可能性,而且甚至常常还能部分地解决他们的直接问题。”<sup>①</sup>

它能不断地满足不止是生活所必需的需要,这就改变了革命的特点,这一革命提出建立一种社会制度,它“不仅能增加生产和合理地分配产品,而且还能用别的方式进行生产,生产别的东西,并赋予人与人的关系以一种新的形式”。<sup>②</sup>

在十八和十九世纪,由资本和劳动的关系而造成的群众基础,今天在垄断资本的宗主国里已不再存在(即使在落后的资本主义国家里,这一群众基础也在慢慢地发生变化);一种新的群众基础正在产生之中,它说明了由于生产方式的推动,历史基础在扩大和

---

<sup>①</sup> L. 马格里:《议会》,见 R. 罗森达编:《宣言:分析与论点》,巴黎,1971年,第332页。

<sup>②</sup> 同上。

变化。

在经济集中和政治集权的最新阶段，各经济领域的资本主义企业是服从于整个资本的要求的。这一服从是通过两条互相密切联系的途径实现的：一条是通过服从于垄断竞争条件的普通的经济过程（增长着的资本有机构成；对利润率的压力）；一条是通过“国家管理”。<sup>①</sup> 结果是越来越多的过去独立的中产阶层成了资本的直接仆从，他们并不控制生产资料，他们的工作就是创造和实现剩余价值。“第三产业”（服务的生产）长期以来对资本的实现和再生产是必不可少的，它造成了一支庞大的工资收入者的队伍。同时，物质生产的不断增长的技术性特点也把有用的知识分子引进这一过程。剥削的基础因此扩大了，越出了工厂和商店，并掌握了更多的阶层，而不只是“蓝领”工人阶级。<sup>②</sup>

共产党的战略早已承认工人阶级构成情况的决定性变化。下述结论就是法共十九大讨论得出的：“……共产党从未把工人阶级的属性和进行体力劳动混为一谈。……当前的技术进步和非体力劳动工人人数的增长，使体力劳动和脑力劳动越来越难区分，尽管资本主义的生产方式是力图维持这一区分的。”接着又说，马克思关于“整个工人”的概念和传统的（领工资的）工人阶级的概念可能是不一致的：“‘整个工人’包含这样一批工资收入者，他们不是工

---

① 参见 S. 梅尔曼：《五角大楼的资本主义》，纽约，1970年。“国家管理”的概念当然包含有过分强调国家对资本的依赖性的意思。

② 关于“新工人阶级”的讨论是由 S. 马利茨的《新工人阶级》一书（1963年）引起的。这一问题的最新文献有：J. 布迪斯的《工人阶级结构的变化》，纽约，1964年；S. 阿罗诺维茨：《美国有一个新的工人阶级吗？》见《美国社会主义的复兴》，第188页等；A. 戈茨：《技术，技术员和阶级斗争》，见《近代》，1971年8—9月号，第141号。特别重要的是戈茨把技术科学工人（他们参与对生产过程的监督，一般地总是属于经理阶层）和屈从于这一等级制度的那些人区分开来。另外还可参见 H. 金迪斯的《新工人阶级和革命青年》，见《社会主义革命》，旧金山，1970年5—6月号。有一大批书籍是论述新左派和现阶段资本主义的。我只想指出由两个年轻的积极分子撰写的一本书，即《一部丑史：新左派和新资本主义》，纽约，1971年，我认为这本书写得最清楚、最真实、最严厉。

人,而是研究人员,工程师;经理等。”今天的工人阶级是十分广泛的:它“不仅包括农业无产者,工厂、矿山和建筑无产者(他们是这一阶级的核心),而且也包括所有那些工人:他们直接参与物质生产的准备和进行”。工人阶级的这一变化使它不仅“吸收”了新的工资收入者阶层,而且使“不属于物质生产因素的活动具有了生产的性质”<sup>①</sup>。“垄断在今天社会中的力量首先不是表现在劳动关系中,而是在工厂之外,是在市场上,在政治生活和社会生活的所有领域中,……垄断资本主义的牺牲者不仅是依附于它的那些人,以致于我们每一个人都可能在什么时候,陷进了资本主义关系的那张罗网里,而且并不排除发生这样的情况:直接依附于它的那些人有时‘倒不是牺牲者’,甚至反倒成了受惠者,成了它潜在的同盟者。”<sup>②</sup>

剥削范围扩大了,在宗主国和第三世界,必须不断地把新的阶层加以同化,这就促进了垄断资本主义的主要倾向:按照它的利益和它的模式,组织整个社会。

“总体工人”<sup>③</sup>的生产力和“总资本”的领导、组织力量是对立的:个别的工人成了被排除在生产资料的控制之外的,产生整个剩余价值的那部分统一的居民群众的一分子。在这一部分群众中,知识分子不仅在物质生产过程,而且也在越来越科学地控制消费和“生产”关系的过程中起着一种决定性的作用。

越来越广大的居民阶层被引进到了资本实现的过程中,这一过程远远超出了“蓝领”工人的范围。马克思早就预见到了这一构成变化,这一变化通过把过去的“非生产的”劳动和服务的引入而扩大了剥削的基础:“随着劳动被真正包容到了资本中,随着特殊

---

① 法共中央周刊:《法国新闻》,1970年1月28日。

② L. 巴索:《政治冲突的理论》,法兰克福,1969年,第10,13页等。

③ 参见 K. 马克思:《资本论》,见《马克思恩格斯全集》,人民出版社1972年版,第23卷,第556页。

的资本主义生产方式的发展,不仅是个别的工人,而且是越来越多的社会的被联合起来的劳动能力成了全过程的真正的作用者,不同的竞争着的,构成整个生产机器的劳动能力,以极其不同的方式参加着商品,或者说得更好些在这儿是产品的形成的直接过程,一个人主要是用手在劳动,另一个人主要是用脑子在劳动,一个人是作为经理,工程师,技术员等,另一个人是作为监工,还有一个人是作为直接的手工工人,或者甚至是纯粹作为粗工,这样一来就会有越来越多的劳动能力的功能被纳入到生产劳动的,直接受资本剥削的,听命于资本的利用和生产过程的工人的直接概念中去。如果人们考察一下构成工场的总体工人,那就可以看到,他的联合起来的劳动,从物质上来说是在总产品中得到实现的,总产品就是商品的总体,而不论个别工人(他只是总体工人的一个环节)的作用是接近,还是远离直接的手工劳动。但是:这一总劳动能力的活动是资本对它的直接的生产性的消耗,这就是说是资本的自我利用过程,是剩余价值的直接的生产。”<sup>①</sup>

“因此”,随着进步的资本主义的内在动力,“生产劳动和它的承担者即生产工人的概念也就必然扩大”<sup>②</sup>,工人阶级本身的概念也要随之而扩大。这一变化不仅是量的变化;它影响着整个资本主义世界。

扩大了剥削世界构成了人的,经济的,政治的,军事的和教育等方面的机器的总体。它受到一个越来越专业化的“有学识的”经理,政治家和将军们的统治制度的控制,这些人致力于维持和扩大他们自己的领域,尽管在全球的范围内,他们还是互相竞争的,

---

<sup>①</sup> K. 马克思:《直接生产过程的结果》,见《资本论》第六章的初稿,美因河畔法兰克福,1969年,第65页等。

<sup>②</sup> K. 马克思:《资本论》,见《马克思恩格斯全集》,人民出版社1972年版,第23卷,第556页。

但是他们所有的人都是为着国家的总资本的利益在活动的，国家是资本，是帝国主义的资本。当然这一帝国主义不同于以往的帝国主义：不光是为了直接的独立的经济利益在进行竞争。今天，如果国家的安全要求本国统治集团在它不愿意的地方或不能消灭人民解放运动的地方，从军事上，经济上和“技术”上干预这一运动的话，那是因为制度不再能依靠自身的经济体制进行自我再生产。这一任务是向这样一个国家提出来的：从国际上来看，一个“下层”好斗的反对派正和它对峙着，这一反对派又对宗主国内的反对派起着刺激作用。今天，当强权政治的死亡游戏导致了国家社会主义国家和国家资本主义国家之间对影响范围的真正的协商瓜分时，这一外交遇到了来自下层的共同威胁。而这一“下层”不光包括这一地球上的那些可诅咒的人，而且也包括受到监督和压制的那些有教养的，有特权的人。

这一金字塔的底部正在原子化。它使整个的人——肉体 and 灵魂——都变成了一部机器，或者甚至只是一部机器的一部分，不是积极地，就是消极地；不是生产性的，就是接受性的，在他的工作时间和业余时间里为这一制度效力。技术上的劳动分工使人本身只起着一部分操作功能，而这一部分功能则受着资本主义过程的协调器的协调。这一剥削的技术结构织成了一张巨大的人的机器的网，而这些机器生产和维持着一个富裕社会。因为只要是不属于受到残酷压迫的少数民族的人都从这一财富中获得好处。

今天，对于宗主国的大多数居民来说，资本产生的主要的不是物质的贫困，而是物质需要的受控制的满足，<sup>①</sup> 整个的人——他的

---

<sup>①</sup> “自由支配的收入（即不是为了满足基本需要而必需的收入）”的增长就是这一变化的标志。（《幸福》杂志1967年12月号估计这部分收入占私人总收入的三分之一。）参见D. 吉尔伯特根据在威斯康星特拉夫特反抗联盟学院所作报告写的文章：《消费——家庭内的帝国主义》。与此同时，美国的贫困正在增长，这种情况在1970年标志着十年的发展倾向结束了（见1971年5月8日《纽约时报》发表的统计局报告）。

智慧和感觉——都变成了一个管理对象,并被用来不但是生产和再生产这一制度的目的,而且也生产和再生产这一制度的价值和希望,及其思想意识的天堂。在技术的面纱的背后,在民主政治的面纱的背后,显现出了现实:全面的奴役,人的尊严在作预先规定的自由选择时的沦丧。而权力结构不再显得是升华了的,自由文明的,它一点也不再是虚伪的(以致于它至少还必须保持着尊严的“形式”,外表),而是残忍的,它把所有对真理和公正的要求都踩在脚下。

真和假,善和恶都赤裸裸地成了政治经济学的范畴;它们规定了人和物的市场价值。商品的形式成了无所不包的,而与此同时,随着自由竞争的终止,商品固有的质也不再是其销售性的一个决定因素。总统和汽车一样被售出,而按照他的政治主张的正确与否来评断这些主张,看来已令人失望地过时了,这些政治主张的价值在于它们获取选票的质量。因此总统必须有能发挥他之所以被买进的作用;他必须能确保买卖的一般进程。一辆汽车的质量是由利润率决定(和限制)的,因此汽车也必须发挥它之所以被人买进的作用,但是这一“技术”质量是由那些有利于销售政策的质量(诸如大马力,价廉舒适,以次充好等)“堆成的”。商品形式的无所不包,和包含的高度物质文明的因素(这些因素在以前还享有相对的独立性),使资本主义的根本矛盾极度地尖锐化;整个的劳动人群现在都和资本主义对立着。

生产过程中的地位等级在这不独立的人群中造成了持久的阶级冲突——高收入的技术人员、专业人员和专家为一方,因技术的利用面遭殃的工人为另一方;有组织的职工为一方,和少数民族的准无产阶级为另一方之间的直接的利益冲突。“非生产性”的知识分子比生产工人享有更大的行动自由。但是所有工资收入者的一般的客观状况仍是由他们不控制生产资料这一点所决定的,这一

客观状况是他们受剥削的条件。他们都在进行资本的再生产。剥削扩大到了绝大部分居民的头上,而同时他们的生活水平有了提高,这是现实,这就是隐藏在消费社会面具背后的现实。这一现实是一种统一的力量,它(在个人的背后)把不独立居民的各个互相争斗着的阶级结合在一起。

### 三

然而这一统一的力量也是一种反结合。因为垄断资本控制下的社会的整个组织和这一组织创造的增长着的财富既不能消灭,也不能中止这一增长的内在动力;资本主义不能满足由它自己所制造的需要。这一动力恰恰表现在增长了的生活水平之中;它不断地强迫制造了市场曾经有可能满足的需要;现在它又促进着超越性的需要,而不废除资本主义的生产方式是不能满足这些需要的。和过去一样,资本是靠贫困的增长而增长的,而贫困则将成为革命的一个基本因素,尽管是新的历史形式的革命。

马克思主义的理论本来认为贫困意味着痛苦,意味着没有得到满足的生活需要,主要是物质需要。当这一概念不能反映先进工业国工人阶级的状况时,又用相对贫困对它作了新的解释,相对贫困就是相对于现有的社会财富而言,是文明的贫困。这一解释确实可以欺骗人,说明仍旧应该向社会主义过渡,即说明在现有的需要范围内生活已得到了改善。但是社会主义革命的性质既不是单纯地扩大满足现有范围内的需要,也不是把需要从一个较低的水平提高到一个较高的水平,而是要同这种范围决裂,是质的飞跃。革命就是文化的和物质的需要和追求的剧烈改变;意识的和感性的,劳动过程的和业余时间的需要和追求的剧烈改变。<sup>①</sup> 这一转变体

---

<sup>①</sup> 参见《宣言》,特别是第73,74和79三条论点,见《政治与社会》,第1卷,第4期,1971年8月。

现为反对劳动的分工,反对无聊乏味的设施和商品的必要性及其生产,反对想发财致富的资产阶级个人,反对隐藏在技术后面的奴役,反对幸福生活掩盖下的匮乏,反对污染环境的生活方式。道德的和美学的需要成了基本必需的需要,并对家族,上一代人与下一代人,男子和妇女,以及自然之间的关系提出新的要求。自由主要的就是对感官的、伦理的和合理的需要的满足。

当新左派坚决为自然的重建,为开放公园和海滩,为宁静区域面斗争的时候,当他们要求一种新的性道德和妇女的解放时,他们反对的乃是资本主义制度及其再生产强加在人头上的物质关系。对美的和道德的需要的压制乃是一种统治手段(参见本文第二、三章)。

马克思认为必需的“过剩的”需要(即超过生活必需的需要)的扩展意味着是资本主义要崩溃的进步阶段:“资本主义的伟大的历史方面就是制造这一过剩劳动,从纯使用价值的角度来看,从纯粹是维持生命的角度来看,就是制造过剩劳动,当它一方面发展需要,使超出必需的过剩劳动本身成了普遍的需要,成了个人本身的需要时,同时,在另一方面,它又用资本的严肃的纪律(一代接一代的人都经过它的训练)使新的一代人都具有勤劳的品性的时候,资本也就完成了它的历史使命。”<sup>①</sup>

劳动是不同于以往的劳动,是超过了必需的劳动,马克思把这种劳动的普遍的需要假定为是出于个人的需要,只是在这样的条件下,个人本身才能决定他们劳动的对象,先干什么和如何协作。在资本主义的最先进阶段,可以从技术上把生活必需的劳动压缩到最低限度,这时对过剩劳动的普遍需要就将成为决裂,即质的飞

---

<sup>①</sup> K. 马克思:《政治经济学批判提纲》,柏林,1953年,第231页。参见M. 尼古拉在《新左派评论》第48期(1968年)上发表的对这段话的评论。



跃的标志。革命的历史孕育的就是这样一个发展阶段,在这一阶段基本需要的满足创造了超越国家资本主义和国家社会主义社会的需要。

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

在超过的需要的出现中表现出来的离心力是在资本家经理的背后发生作用的;它们是由生产方式本身制造出来的。商品生产时使用的人的劳力在减少,而劳动生产率却随之而在增长,这一增长要求扩大国内市场——帝国主义向外扩张的对应面。占统治地位的生产方式只有这样才能继续存在下去:不断地增加超过必需的物质需要的满足(而所需的劳动时间在不断地缩短)的奢侈品和服务,这无非是意味着,能购买这些东西的消费着的居民(即购买力部分)在不断地增长着。<sup>①</sup>对大多数居民来说,生活的需要不能满足的痛苦已成过去;明显的贫困被“限制”在(当然是在增加着的)少数人身上。技术的进步和“高档”商品的大量涌入除了产生和再

---

<sup>①</sup> M. 坦泽:《病态社会》,纽约,1971年,坦泽引用了“美国一家最大的公司——联合商店的董事长”的话:“使用并不是服装工业繁荣的基础。……我们必须加快消耗。……我们的任务是使妇女们不满意于她们已有的。……我们必须使她们不满意到这样的程度:她们的丈夫由于过份节约不但不能得到幸福,而且也不能得到安宁。”(第155页等)。服装工业的这一政策只要稍作修改即可适用于整个经济,包括军火工业在内的广大领域。

产生异化了的劳动世界外,还产生和再产生了一个不费力的,快乐的,满足和舒适的世界图象,这一世界看来已不再是权贵们独享的特权,而是大多数人都能达到的。资本主义的技术成就充满了失败,不幸和压抑。资本主义揭开了一个新的范围,这一范围标志着资本主义的生活领域和否定资本主义的生活领域。商品和服务的生产在扩大,它缩小了资本主义进一步发展的基础。“‘第三产业’,即‘服务行业’的发展的速度将继续加快。它吸收了越来越多的需求和不断地要求越来越大的非生产性投资。这一行业的发展打破了力量的平衡,而这些力量迄今一直完全是以增加商品和生产的利润率为目标的。如果生产者开始越来越屈从于消费者,如果生产的愿望由于急于消费而变弱了,这并非是什么荒谬的事情,对消费来说,重要的不是生产出来的东西的获得,而是对活的东西的欢愉。……年青一代对消费社会的反抗无非是在精神上表达一种愿望:超越工业时代,探寻一个超过生产者社会的社会轮廓。”<sup>①</sup>

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

看来这一现实和可能及应该之间的矛盾以十分具体的形式决

---

<sup>①</sup> J. 洛茨纳,引自《世界报》,1970年6月23日。

定了不独立的居民的立场。整体的非理性的意识造成了不利于制度的运转能力的结果。商品拜物主义支离破碎了：人们透过所谓的技术性及对它的祝愿看到了权力结构。尽管除了极少数激进分子外，这一意识对大多数人来说还一直是非政治性的，自发的；它将一再受到压制；它是“思想意识性的”——但它在社会的底层也得到了表现。剧烈的罢工运动的发展，占领工厂的好斗战略，年青工人的行动和要求是一场造反的信号，以反对整个儿被强加的劳动条件，反对这样一种运转体系。“已经在校园里制造骚乱的年青一代现在也在工业美国的企业里象征着不安。许许多年青工人要求马上改变劳动条件，拒绝执行年龄较大的工人驯顺地接受的工厂劳动纪律。他们不仅向上级说出他们的看法，而且还在工会会议上提高了他们的嗓门，埋怨工会领导人不够积极。年青工人受过较为良好的学校教育，他们要求头头们在企业会议对他们平等相待。他们不再像老一辈工人那样害怕失去工作，而且常常反对上司的指示。”<sup>①</sup>

人们越来越懂得他们也可以过另一种生活。个人或集团的破坏活动时时有发生。不上班的现象达到了空前的程度。<sup>②</sup>。在职员中间(售货员，办事员等)笼罩着一种对职业无所谓的气氛，而且甚至是敌对的气氛；它对他们来说是无所谓的。“效率”一词成了陈词滥调；事情爱怎么样就怎么样。从前，当还在进行自由竞争时，资本主义的效能主要是依靠人对他们的劳动具有责任心，达到了同一化

---

① 引自 A. 萨普卡斯发表在 1970 年 6 月 1 日《纽约时报》上的报导。关于工人怨气冲天的新材料可参见 1970 年 11 月 9 日的《时代》杂志第 68 页等，以及 1971 年 5 月 17 日的《新闻周刊》等 80 页等。

② “即使在衰退时期，擅离职守的现象之严重也是令人咋舌的。……福特汽车公司报告说，近十年来不上班的人数翻了一番，到 1970 年达到了平均 5.3% 的程度。有一家汽车公司因此给按时上班的人发了绿卡片，但也无济于事。而其最高峰则是汽车公司的许多年轻工人干脆举行罢工。”引自《新闻周刊》1971 年 5 月 17 日，第 80 页。

的程度,这一同一是强加在工人头上的,但对资产阶级来说是他们的生意兴隆的主要前提条件;无所谓,不卖力将使企业招致破产。今天一整个经济部门(农业)和工业的大部都依赖国家的津贴,破产再也不是一个威胁了。

对大多数人来说,精神和肉体始终只是服务于“社会必需的”不是充满欢乐的工作的一个工具。整个文化,特别是被个人内在化了的宗教和道德是完全必要的,这一必要性属于人的命运,是获得报酬和欢愉的前提条件。被组织在资本主义生产方式中的压迫的合理性是显而易见的:它有利于消灭短缺和控制自然;它成了技术进步的一个动力,成了一种生产力。但是今天情况反过来了:这一压制失去了它的合理性。“内心世界的禁欲主义”已不适应于消费社会;它被强有力的凯恩斯主义所代替。它过于强有力了,因为正是这一应该确保资本主义继续增长的政策,同时导致了它的矛盾的激化。在一直还是“整个资本主义”的保护人的美国,这一确保要求建立一个军事机器,这一机器今天正对资本进行着决定性的控制。<sup>①</sup> 全球性的扩张已达到了极限:在拉丁美洲,在亚洲,在欧洲,美国的统治地位受到了成功的否定。<sup>②</sup>

即使在消费社会——新殖民主义的内部对应面里,也出现了倒退的倾向:实际工资在下降,通货膨胀和失业在持续,国际货币危机标志着帝国主义的经济基础在削弱。在劳动态度中,在威胁、

---

① “国防部的直接资产在1969年6月达到二千零二十亿美元。其中包括地产、房屋、生产设施、办公楼、通讯设备,机场以及买进的军事装备的价值。国防部在1969年占有的地产达二千九百万摩肯(荷兰的土地面积,1摩肯=2.1165英亩)。国防部拥有资产的规模之大还表现在每一财政年度的一大批订货单上。在1967年财政年度国防部的订货价值达四百四十六亿美元。”引自S.梅尔曼:《五角大楼的资本主义》,纽约,1970年,第72页。

② E.马达尔:《社会主义者对美国挑战的答复》,巴黎,1969年;K.于黎:《美帝国》,巴黎,1968年,(德译本:《美国帝国主义》,美因河畔法兰克福,1969年);H.麦克道夫:《帝国主义时代》,纽约,1969年等。

削弱着资本主义的必要的转动条件和价值的抗议中，存在着一种正在扩大的前政治的征兆，存在着一种潜在的社会变动的群众基础。没有这种乏味无聊的、汲人骨髓的、无止无境的劳动，难道人就不能养活自己了？难道就不能少一点挥霍浪费，少一点官僚机关，少一点矫揉造作，而多一点时间，多一点自由？这一百年之久的问题，曾经总是被地球的主人强加于人的生活现实所否定，但在今天已不再是一个抽象的、不现实的问题；今天它已危险地成了一个具体的、现实的、具有颠覆性意义的问题。

难道真可以把消费社会看作是资本主义的最后阶段？“消费社会”这一术语是错误的；因为很少有一个社会，像这个社会这样全面地屈从于控制着生产的那些利益。消费社会是一种形式，在这种形式中，处于最先进阶段的垄断国家资本主义进行着自我再生产。而且正是在这一阶段，压迫也改组了；资本主义的“资产阶级民主”阶段结束了，新的反革命的阶段开始了。

尼克松政府从各个方面促进了社会的反革命组织。“命令”的力量成了凌驾于法律之上的一种力量。许多城市里的警察的标准装备和希特勒冲锋队的装备一模一样；他们的暴行是众所周知的。镇压的全部重量都落到了激进反对派的两个中心的头上：大学和好斗的黑种人、褐种人。校园里的活动被遏制，黑豹党在其因内部纷争而瓦解之前就受到了全面的迫害。一支庞大的，分布于全国的秘密特务队伍打进了各个社会领域。议会的权力被行政机关夺去（或者它自动放弃了权力）；而行政机关又再一次依附于军事集团。

当然还没有出现法西斯政权。法院还维护新闻自由；“地下的”报纸还一直能公开发售，群众性宣传工具还提供机会可以对政府及其政策继续提出尖锐的批评。当然对黑人来说还没有说话的自由，即使对于白人来说，这一自由也是受到严重限制的。但公民权还存在着，而且也没有（正当的）理由可以驳斥它的存在，而这一

制度也还“允许”进行这样的抗议。重要的是，目前这一防御性的反革命阶段（民主立宪阶段）是否在为未来的法西斯阶段准备土壤？

美国的形势不同于德国魏玛共和国时期的形势，这几乎是无需强调的；美国不存在一个强大的共产党；没有准军事性的群众组织；没有全面经济危机；不缺少“生存空间”；没有疯子式的领袖；宪法及以宪法的名义成立的政府还能发挥作用等等，这一切也几乎是无需强调的。历史不会以同样形式进行重复；美国资本主义发展的高级阶段也将要求高级阶段法西斯主义。美国拥有经济和技术资源可以进行全面的组织，这些资源比希特勒德国曾经能支配过的要大得无法比拟。帝国主义的扩张受挫，国内经济困难和人民的广泛不满，面对这三重负担，美国政府仍能被迫开动一部野蛮得多、全面得多的统治机器。

我曾强调指出了这一不满所具有的非政治性、广泛性和无组织性。赞成社会变动的潜在的群众基础完全可以变成赞成法西斯主义的群众基础：“我国人民第一个通过民主选举而法西斯化，这也许并非坏事”<sup>①</sup>。关于自由民主主义和法西斯主义的关系，居利尼曾作过最简单而又最中肯的描述：“自由民主主义是占有者阶级在不害怕时显现出来一张面孔；而法西斯主义则是它们害怕时显现出来的另一张面孔。”<sup>②</sup> 压迫的强化和国家资本主义控制的新经济政策表明，统治阶级，至少是美国的统治阶级，正在慢慢地变得忧心忡忡。而在整个人民当中，大量的政治的和心理的情况表明存在着早期法西斯主义的综合症。可以举几个例子来说明这一点：

在最近几次的总统选举中，支持 G. 华莱士当总统的一大部分

---

① W. 夏勒，见《洛杉矶时报》，1970年3月13日。

② L. 占里雅尼，见《世界报》，1971年7月23日。

选票是来自工人，最近费城选出了一个右派市长（他可谓是我国最厉害的警察），而支持他当选的工人选票同样占了他所得选票的一大部分。

居民中占上风的无以发泄的攻击性以一种可怕的形式表现了出来：恰恰是在宗教上和一个地地道道的战犯相一致，他象一个新基督一样受到欢呼，而他本来是应该上绞架的。人们疯狂地要求，应该尊重这个战犯，而不应该惩罚他；有好几百封信、电报和好几百个电话表示赞同，它们愤怒地反对判决。<sup>①</sup>

1970年5月在肯特大学有四个大学生被杀害，有一份报告谈到了这一事件引起的反应，我想引用一下这份报告，它是令人震惊的：“没有一个家庭会像这一个家庭那样怒不可遏，这一家庭住在肯特基附近的一个小城里，它的三个相貌端正，受过良好教育的，温文尔雅的儿子在大学里念书。我们无需证明，这三个大学生是否参加了抗议活动，他们完全是不自觉地被卷进事件的漩涡中的：老二被打死，他当时正站在一个被从远距离枪杀的大学生的旁边；小儿子因违法被逮捕，他的照片被登在地方报纸上，这使这一家人大吃一惊。我们在调查时和这一家人进行了谈话，谈话使我们受到了极大的震动，使我们必须比以往更致力于确切地报导一切。

母亲：每一个留着长发、身着脏衣或光着脚板出现在像肯特这样的城市里的人都将受到枪杀。

记者：您允许我把这些话记下来吗？

母亲：当然可以。要是国民警卫队在那天早晨杀死一大批人，那就好了。

---

<sup>①</sup> R. 哈默：《对卡利中尉的军事审判》，纽约，1971年，第373页等。另参见我发表在1971年5月13日《纽约时报》上的文章。

记者：您的三个儿子就在其中。

母亲：要是他们不照国民警卫队的命令去做，他们就会被杀死。

心理学教授（他一起倾听了谈话）：长头发是不是被杀的原因呢？

母亲：是的，我们必须彻底净化这一民族。因此我们就拿长头发开刀。

教授：难道您能允许人家杀死您的一个儿子，只是因为他光脚走路？

母亲：我能。

教授：您怎么会有这种想法的？

母亲：我在本地的大学教书。

教授：您认为，您教给您学生的就是这些东西？

母亲：是的，我教给他们真理。所有懒汉，脏汉，所有在街上逛来逛去，无所事事的人，都应该枪毙。”<sup>①</sup>

对每一种主要是“职业的”和“严肃的”科学教育进行了集中的攻击，这一攻击不再限于采取通常采用的经济制裁手段。因此加利福尼亚州立大学校长就要求全面限制思想意识和社会科学——培养持不同政见者的传统学科。“许多上大学的学生并不清楚地知道，他们为什么上大学，……他们自动去研究思想意识和社会科学，而并没有一个明确的职业目标。”<sup>②</sup>

曾经有过这样一个时代，在这个时代，伟大的资产阶级哲学宣布，“不仅应该教育青年适应于人类目前的状况，而且应该教育青年适应人类未来可能的美好状况，这就是说，适应人类的思想意识

---

<sup>①</sup> J. 米切纳：《肯特城：发生了什么和为何发生》，格林威治，康涅狄格州，1971年，第409页等。

<sup>②</sup> 《洛杉矶时报》，1971年11月17日。



及其全部使命。”<sup>①</sup>而今天则相反,高校委员会被要求,研究当前社会的“专门需要”,以使大学知道,“它们应该生产什么样的研究生”。<sup>②</sup>

垄断资本对人民的操纵,通货膨胀的经济,“超过所需杀伤力的”国防政策,国际屠杀的训练,战争罪行的正常化,以及对大批俘虏的残酷虐待导致了日常生活中大批令人震惊的暴力行为。大城市的整片整片地区都成了犯罪区,直到今天犯罪行为还是群众性宣传工具议论的主要对象。在这种暴力还是隐蔽的,或尚未付诸行动,或相对来说还只表现为不甚重大的行动(例如粗暴地对待示威者)时,它主要还是针对着无权无势的,但是惹人注目的少数人的,对稳定的制度来说,他们是喜欢骚扰的,是异在的,他们的外表,他们的谈吐和行为都与众不同,他们所做的(或被怀疑所做的)是那些承认社会秩序的人所不能容忍的。这类“目标”就是黑种人和棕种人,嬉皮士和激进的知识分子。所有的攻击及其牺牲品都表明了,存在着最强大的早期法西斯主义的潜力。<sup>③</sup>

唯一的对抗力量是发展真正有组织的激进左派,他们承担政治教育的全面任务,改变人们错误畸形的意识,以使他们能真正体验到他们的状况,明白克服这种状况的绝对必要性,并把握住他们解放的手段和道路。

法西斯主义当然不能拯救资本主义;它本身只是资本主义矛盾的恐怖组织。但是一旦法西斯主义得逞,那说不定什么时候它就

---

① 康德:《教育学讲演录》,见《康德全集》,E. 卡西勒本,柏林,1923年,第8卷,第462页。

② 《洛杉矶时报》,1971年11月17日。

③ 参见L. 勒文泰尔和N. 古特曼:《虚假的预言——美国宣传家们技巧的研究》,1949年,帕洛阿尔托,1970年(德译本:《宣传和无权》,诺维德,柏林,1966年,删节本);Th. W. 阿多诺,E. 弗兰克—布隆斯维克以及其他人的文章见《独裁者的人格》,纽约,1950年(德译本:《独裁的性格》,2卷本,阿姆斯特丹,1968年,删节本)。

可能扼杀所有的革命可能性。

马克思主义认为，资本主义“从长远来看”并不能持久，这一分析并不能使人感到宽慰。“从长远来看”资本主义制度确实是要崩溃的，但是马克思的理论并不能预言，（就一般而言），它将被哪一种社会形式所取代。就客观条件而言，作何选择（法西斯主义，还是社会主义）系于人们的思想和愿望，意识和感情。社会形式系于他们那还一直存在着的自由。马克思理论的一个中心论点是设想有一个和社会主义选择相对立的野蛮时期，这一时期将是旷日持久的，其野蛮是以文明的科学技术成就为基础的。当前主动权和政权正操在反革命的手里，这一反革命完全可能在这一野蛮的文明中达到其顶峰。

#### 四

美国的（难道只是美国的？）新左派的反对基础是建立在反革命的土壤上的；它看来似乎特别弱小，特别是在工人阶级中的影响更是如此。人民特别仇视激进分子——他们是法庭任意迫害及加以其它折磨的对象。对于高度发达的资本主义来说，革命力量竟是如此弱小，这是很可悲的；但只要我们看到，一种反同化的和革命的新形式正在形成，这一新形式是符合资本主义的新阶段——国家垄断资本主义的，而且也是由它所造成的，那我们的错觉就会消失。这一洞见并不要求修正马克思的理论，而是要求重建这一理论：将它从崇拜偶像的地位中解放出来，从阻碍其辩证发展的僵死词句中解放出来。错误的意识不但侵袭了新左派，而且也侵袭了老左派。

我在上一节里粗略地勾画了导致扩大和改变革命的潜在的群众基础，导致其“动机”发生变化的倾向。这一倾向是生产方式使然，而这一生产方式扩大（和改变）了剥削的基础，而同时它又产生

了现存生产方式无法满足的需要。人们还一直在要求和期待着一种美好的生活,一种不再由整天整天的非人的劳动规定的生活,一种建立在自我规定之上的生活。这一目标要求在社会主义生产方式的基础上,对技术和自然的环境世界进行彻底的改造。

面对着这一历史性的变化,资本主义再要对男子和妇女的生活加以控制,再要按照自己的模式对自然和社会加以塑造,已是不合理的事情了。克服对生产的专制统治的任务现在已从物质生产领域转移到精神生产领域,已从异化劳动领域转移到创造性劳动领域。或者说得更明确一点:不断地屈从于技术组织的物质生产允许实行人道化。死的劳动对活的劳动的优势在减弱,其原因是由于活的劳动正不断地从机械的、支离破碎的劳动过程中撤离出来,只是由于资本主义生产的需要它还固守在这一过程中。活劳动转化为“监督”作用,这有可能使物质生产的方向和目标发生根本变化。人的劳动已不再是按照价值规律生产商品的一种商品,而是按照自由的法则为人的需要而生产,为获得解放的人的定在的需要而生产,这一选择包含了摧毁物质的和精神的文明的内容。消费社会不但使经济革命的幽灵复活了,而且也使文化革命的幽灵复活了:这是一种新的文明的幽灵,在这种文明中,文化不再是社会劳动分工的一个特殊领域,而是在所有领域里塑造整个社会(包括物质生产及其领域),而是剧烈地改变统治着的价值和愿望。

在意识形态中,已存在着这种变化的萌芽,即存在着对立的形象和对立的价值,新左派正用它们在批驳资本主义世界的形象。宣布行动不是为了竞争、反对野蛮的“屠杀”,揭露资本主义的劳动生产率,肯定身体的敏感性和官感,生态抗议,蔑视征服世界和殖民战争的错误的英雄行为,妇女的解放运动(这一运动认为,解放了的妇女不只是一个分享到压制性的男子特权的妇女),反对对缺乏独创性的美和慎言微行的反性感的、清教徒式的崇拜——所有这

一切倾向都有助于行为原则的废除。它们反映了人民中蕴藏着的深刻不满。

但正是这种对立的<sup>1</sup>价值,对立的<sup>2</sup>行为使激进运动被“人民”的深深的敌意孤立起来了。之所以被孤立,有两个原因:一、社会主义的,或马克思主义的理论和实践在大多数劳动居民中毫无反响,并没有找到“增长着的基础”;因此,二、自由的社会和现存的社会之间的巨大差异,以及建立一个自由社会的实际可能性都被掩盖了。因此解放就作为一种威胁而出现:解放是禁忌的。而新左派的两翼——政治的一翼和嬉皮士的一翼都把这一禁忌打破了。在这两翼之间存在着一种内在的联系(除了组织上的和个人的联系外)——他们的自由的特征表明了社会主义的<sup>3</sup>道德的和美学的性质,而这些性质在马克思理论的发展过程本身之中就受到了<sup>4</sup>贬黜(请参看本文第二章)。从个人和小集团的角度来看,它们“预示”了社会主义的特别“乌托邦式”的方面。在现存社会中,它们是作为局外人的“特权”面出现的,是作为不生产的和“反”生产的局外人的“特权”而出现的(从资本主义的生产力的标准来看,他们实际上就是,和应该是不生产的和“反”生产的)。

新左派由于其思想内容(这些思想主要是“知识分子”的东西,而不是“工人”的东西)在政治领域还具有一种公开的社会中坚的性质。知识分子(和反唯智主义的知识分子)在运动中占主要地位这一点是不可忽视的。人们可以看到,这一运动使用了越来越多的各种各样的知识分子,他们被用于经济和政治过程的基础和思想领域之中。此外,解放要以激进的另一种意识(一种真正的对抗意识)为前提,因此这一运动的意识应该能够打破对消费社会的崇拜,必须要有一种知识和一种感性,而已有的秩序通过阶级教育的制度禁止大多数人民获得这种感性。在现阶段,新左派被迫主要还是一种智力运动,而他们在自己队伍中实行的反唯智主义被统治

集团利用了。

因此新左派的孤立是理所当然的：他们被证明是远离社会的，运动是缺乏社会基础的，这一孤立是符合当前的历史状况的：新左派提出“断然否定”最先进阶段的垄断资本主义的全部文化。这一孤立反映了革命的无先例的，“毫不荒谬的”性质，反映了和现有文化——包括工人阶级的文化在内——的激烈矛盾。恰恰是在其特殊的思想，道德和“心理”的要求中，革命的可能性——不，是革命的必然性——得到了它的最完整、最激进的表现。只有质的变化才是一种变化，只有一种新的质的生活才能结束长期的剥削社会。这些特殊的方面正因为它们所具有的激进的新的质，而很容易使人以为，它们是较富裕的或不太富裕的知识分子的思想偏见。

对实际存在的脱离群众的情况作出变态反应，和不准备看到，这种脱离正反映了先进资本主义的社会结构，以及这一脱离只有在争取改变这一结构的长期斗争中才能克服，都说明了运动所具有的自卑感和失败情绪，以及冷漠的性质。这种态度有利于嬉皮士那一翼使运动非政治化和私人化的目的，而政治的那一翼是用其政治清教主义在理论上和实践上和嬉皮士们对立的。

## 五

马克思的理论始终是实践的准绳，即使在非革命的形势下也是如此。但正是在这一点上，新左派的另一个弱点也变得清楚了：他们把马克思的理论偶像化，从而曲解了它。用来分析十九世纪和二十世纪初资本主义的那些概念当然不能简单地再用来分析当前阶段的资本主义：作为历史性的概念它们具有历史性的指导意义，并有助于分析一种历史性的结构。当然所有阶段的资本主义都是资本主义，而它的生产方式的组织是其全部发展阶段的基础。但是这一生产方式的运用能力在发展，而与此有关的变化不但涉及到

基础,而且涉及到上层建筑。谁把同一的资本主义基础从社会的其它领域孤立出来,谁就是用一种反历史的、不辩证的抽象性来代替了马克思理论的基础。变化发生在资本主义范围内;这是些内在的,潜移默化的,量的变化,但是能导致“质的”突然的变化,是可以导致革命前形势的变化。如果人们不是根据资本主义的发展来衡量马克思的概念,和不能从中为政治实践引出相应的结论,那末他就把马克思的理论僵化为机械地反复使用的“基本语汇”,僵化为一种僵死的和现实没有关系的言论。这只能使新左派更加脱离现实,而且严重地妨害了他们互相交流认识。

马克思理论的物化是违反了新左派自己宣布的准则的:理论与实践统一的准则。一种没有跟上资本主义实践的理论,是很难指导想要废除资本主义的实践的。把马克思的理论简单化为固定的“结构”,使理论与实际脱节,并赋予它一种抽象的、疏远的、“科学的”性质,这种性质很容易使它教条主义化。从某种意义上来说,任何一种理论都是抽象的;它们与已知的现实的抽象的疏远,乃是把握和改造另一种现实的前提条件。此外理论还因为下述原因而是抽象的:它把握的是条件和倾向的总体——在马克思的理论中就是历史的总体。因此它决不能对某一种实践作出决断,例如,是否应该占领和进攻某些大楼,但是它能够(而且应该)允许人们根据已知的总体性,对个别行动的前景作出估计,这就是说作出决定,是否存在着一种情况,这种情况表明应该占领和进攻。理论与实践的统一从来不是直接的。当已有的社会现实还没有被改造的力量所控制时,它就要求战略适应客观条件,即改造现实的前提条件。一种不革命的形势是根本有别于革命前的和革命的形势的。只有理论分析才能确定和区别主要的形势及其潜在可能性。任何一种现实性都是预先给定的;它靠自己的力量存在着,它是理论赖以发展的土壤,是客体,即“理论的它物”,它的变化对理论继续起着决

定性的作用。

新左派曾经是当前正在发生的变化的主要创始人。黑色和棕色少数民族的积极化,揭露了在印度支那的战争罪行的政策的广泛的反对派,强大的群众宣传工具和政府的冲突——美国的所有这一切成就都应该主要归功于好斗的左派代表人物,特别是大学生。在法国和意大利,工会经济要求的激进化和左派总的战略的激进化(工人委员会的复兴),严重地威胁、动摇着改良主义的共产党机器所具有的巨大影响,尽管在1968年5月后情况发生了突变。即使在这两个国家里,根据资本主义在变化而对革命的潜在形势所作的分析,也是和马克思理论的物化相对立的。在美国,经济和政治的关系要求更激进的新思想;它刚在发端之中。<sup>①</sup>我想在下面几节里对美国新左派的状况作一评估,由于未来的发展还是捉摸不定的,因此我的评估肯定是极不全面的。

## 六

新左派当前的状况,根本不同于激进反对派初具规模,并显示了它的最初的、扩及全国的影响(富有战斗性的公民权运动,反对越南战争,高等学校里的积极活动,政治性的嬉皮士运动等)那一时期的状况。大约在十年前,首次提出了改造的目标:新的道德,感性的解放,“马上自由”的要求,文化革命。统治集团对此并无准备。因此一个有力的、公开的、进攻性更强的战略就有了可能:群众示威,占领建筑物,共同行动,和黑人好斗分子联系。当新左派的冲击

---

<sup>①</sup> 关于法国的情况可参见 A. 戈茨和 R. 迦洛蒂的著作;关于意大利的情况可参见《宣言》。关于美国的情况可参见《每月评论》,《社会主义革命》,《激进的美国》以及几种激进教育方案;此外还有文选《美国社会主义的复兴》;《新左派——纪实史》,M. 特奥多罗编,纽约,1969年,特别是第二部分。对新左派兴起的经典性记录乃是《大学生公社杂志》,1967年11月—1968年6月,见 A. 斯耐泼和 B. 维达尔—纳古特编《文献》,巴黎,1968年。

力变得引人瞩目的时候,这一战略也宣告结束了。约翰逊总统下台,民主党芝加哥代表大会时的激烈争执,和印度支那战争的强化,标志着新阶段的开始。不是工人阶级,而是大学和少数民族隔离区,成了等级制度的第一个真正的内在威胁。统治集团比新左派对这一威胁的程度看得更清楚。今天制度准备好了——而且是如此的彻底,以致于激进运动能不能作为一支政治力量存在下去都成问题了。那末激进运动对这种新的状况作出什么反应呢?

这一运动看来是危险地被削弱了,而且主要是由于权力机器采取了合法的或不合法的有效的进攻性镇压措施,它集中使用了严酷的暴力,而左派却没有相应的防御手段以对抗。在政权动员了全部力量以后,新左派内在的弱点变得明显了,主要的有两条,一是好斗的反对派内部的思想意识争端,二是缺乏组织。

左派一向是分裂的。这是当然的,因为当对私有制及维持其行政机构的主要关切,把现状的保卫者们都统一了起来的时候,那些想要废除私有制的人,却没有一个明确的促进统一的目标。他们根据不同的选择和目标,战略和战术在行动。

但是这样的分裂并不能永远阻止革命,或者至多只能推迟革命罢了——这只要看一下布尔什维克和孟什维克的争执就可以了。也许只有在这种斗争的实践中,才能找到“正确的”战略。然而如果运动在人民中并无牢固的基础,特别是如果它的力量很弱小,而且还受着迫害,或者换句话说,如果没有一种革命的战略,而只是刚在为这种战略准备条件的话,那末情况就完全不一样了。这样一种形势要求把过早的(或过时的)思想意识争端推迟,以利于完成扩大力量的迫切任务。质的突变是以量的增长为前提的,这对激进战略同样是适用的。

在这种情况下,交流的问题就变得迫切起来了。越是把社会主义的、全面的、“乌托邦式的”目标看作是具体的、历史的目标,那末



辩论就越是离题。“人民”讲的是一种语言,这种语言几乎拒绝马克思理论的概念和提法。人民反对这种外来语,这些“大话”,这不仅是因为它所受的教育,而且也表明它是受着统治集团及其语言的极大的束缚的。在这种语言的影响下,“错误意识”的力量也许会被击破,解放的需要和导向这一目标的道路也许会进入意识。在马克思主义的理论和实践首先成功地发展了工人运动的政治意识以后,在1918年欧洲革命失败和资本主义得到稳定的影响下,形势发生了逆转,在工团主义盛行,资本主义得势的情况下,革命理论具有了抽象的性质,它成了极少数人的事业。而在不具有明显的马克思主义传统的国家,这一性质就尤为显著。理论与现实之间的鸿沟在扩大,如同我们注意到的那样,这一扩大是由于肆无忌惮地把马克思的辩证概念简单化为“老生常谈”。辩证概念把握的是变化过程中的现实;这一过程对概念的规定本身就是必要的。因此古典帝国主义转变为新帝国主义就使古典的概念具有了新的内容,同时,十分明显的是新的形式是源自旧的形式。同样的情况也适用于诸如“无产阶级”,“剥削”和“贫困化”等概念。谁用这些词汇向人灌输,而不把它们翻译为当前的状况,那末他是决不能把马克思的理论讲明白的。这些词汇至多只能充当识别秘密集团(和进步劳工党,托洛茨基派等)的标志;此外它们还能作为“老生常谈”,仅此而已。如果把它们当作机械地使用的词汇表中的一种直接的兴奋剂,那末这种做法就会使它们失去真正的内容。马克思的概念规定了现实背后的本质;它们的意义来自对“现象”的分析,而今日的资本主义的“现象”是十分不同于十九世纪的资本主义的。

概念的物化造成了对垄断资本的阶级结构进行错误的分析。激进的思想意识常常屈从于对工人阶级的崇拜,这是一种新的商品拜物教(劳动力最终是一种商品)。马克思的理论认为,工人阶级具有三个特点:一是工人阶级本身就能使生产过程停顿下来,二是

它占人民的大多数，三是就其整个存在而言，它是现存物的否定者。这三个特点使工人阶级成了潜在的革命主体，但在今天只有第一个特点还适用于美国工人阶级的一部分，人们当然可以把这一部分工人阶级看作是无产阶级在今天的后继人，这一部分人就是“蓝领”工人。但是马克思的观念是要将这三个特点统一起来的，构成了人民的大多数的无产阶级是由于其需要而成为革命的，而资本主义不可能满足这些需要。换言之，工人阶级是革命的潜在的主体，其原因不但是因为在资本主义的生产方式下它是被剥削阶级，而且也因为这一阶级的需要和追求要求废除这种生产方式。因此如果工人阶级不再是现存社会的“绝对否定者”，如果它成了这一社会内部的一个阶级（它也有着这一社会的需要和追求），那末仅仅依靠把权力转交给工人阶级（不论是用什么形式），就并不能实现向社会主义——另一种质的社会的过渡。工人阶级首先必须改造自己，它应该成为能实现这一过渡的力量。<sup>①</sup>

如果垄断资本主义制造的，但它本身又不能满足的需要成了一支颠覆性的力量，成了在劳动人民中发展政治意识的基础，那末这也决不意味着（而这是很重要的）是无产阶级阶级意识的复兴，工人阶级并不会和劳动人民的其它部分隔绝，不会作为“工资劳动”和资本对立，而将出现的是整个不独立阶级和资本的对立。正因此这一新的意识就将反对工会政策的框框，而固定的生产方式的结束也将就在眼前。这是垄断资本主义的动力学：整个人民屈从于资本及其国家的统治，而整个人民的全部的需要就是废除资本。

---

<sup>①</sup> R. 卢森堡知道，工人阶级的激进化乃是革命战略的条件：“不能用把无产者束缚于打有资本主义国家烙印的纪律的办法，即把指挥棒从资产阶级的手里转到社会民主党中央委员会的手里的办法，而是要把这奴化的纪律思想打碎，拔除，才能把无产者教育为遵守新的纪律——社会民主党的自愿的自我纪律。”见卢森堡：《政治著作集》，O. 弗莱希海姆编，美因河畔法兰克福，第3卷，第90页等。

如果这一发展改变了原来的阶级概念,如果这一发展消除了“蓝领”工人阶级和劳动人民其它集团的对立,那末这要归因于资本主义的变化了的现实,关于资本主义的理论必须抽象地反映出这一变化了的现实。

当然这就要触及到那些受到了权力机器增长着的反抗的倾向,触及到那些直至今天还没有缩小工人阶级和新左派,特别是和激进知识分子的鸿沟的倾向。激进知识分子想消除工人的敌意的试图是没有意义的;因为这一敌意是合情合理的。当然这两支力量的联合是变化的前提条件;工会的意识应该变为政治的、社会主义的意识。然而这并不能通过人们“走向工人”,参加罢工,照料他们的“事业”,以及诸如此类的活动来达到。这两个集团只有在社会变化的过程中才能走到一起,这时每一集团都从自己的基地中走出来,按照它们自己的意识,循着对它们来说是重要的原因和目标来行动。例如意大利左派无产阶级的战略就是:“曾经在工厂基层小组做过工作的大学生和知识分子,今天不再在工厂里或在工厂门前进行宣传工作了。而是工人们自己,主要是青年工人,在那些地方进行战斗性的政治宣传,而大学生则为他们搞来宣传材料,在城市的各个部分进行调查等,以此来支持他们。”<sup>①</sup> 在法国,雷诺汽车工厂的基本工人被分为班组外和班组内两部分,班组外的那部分主要是“知识分子”,班组内的那部分(人数要小得多)主要是工厂的工人。班组内的那部分还过于弱小,以致于不能接受“所有基本工人的劳动方式和加以领导”。<sup>②</sup> 这样一种(暂时的)职能分配可以避免倨傲的态度,和因此而自动引起的消极反应,这就可以促进这两部分人的统一,从而使特殊的,在不同的状况下(在工厂,在商

---

① 《时务》,苏黎世,1970年9月11日。

② 引自关于雷诺工厂基本工人的一篇文章,见《现代》,1971年8-9月。

店、在办公室，在邻里之间）所体验到的和表现出来的利益找到其共同的基础，并找到一种共同的战略。

这同“从外面来发展阶级意识”有着根本的区别；今天的少数派集团承担着组织的任务，它们同列宁的先锋队是有着明显的区别的。列宁的先锋队在理论上和实践上负有领导工人阶级的任务，而它是扎根于这一工人阶级之中的，这一工人阶级直接体验着贫困和压迫，而且只要一场失败的战争就足以把它组织起来采取革命的行动。而这些群众就是社会物质再生产的人的基础。但在今天的帝国主义宗主国里，情况已不同了。

此外，列宁先锋队的思想是一个已存在着的或甚至是在形成中的群众性政党的概念。没有这一合理的基础，那就只能是布朗基主义。今天尽管共产党仍始终是反对派的群众性政党，但它们执行的是议会战略的“最低纲领”，它们在自己的实践中（当然决不是在它们那公开的思想意识中）承认，在先进资本主义中的工人阶级的大多数政治上是脆弱的，行动上是不革命的。<sup>①</sup>这一对现状的估计远比某些激进集团所作的估计要正确得多。当然这样的共产党还不是社会民主党式的；无论是从不久前这个词所具有的意义上来看，还是从目前这个词所具有的意义上来看都不是，尽管它们采取的是改良的战略。因为社会民主党即使在今天仍是工人阶级自己的组织，而共产党和工会则一直是其左翼的唯一的群众性组织。正因此它们还始终是一种潜在的革命力量。

就美国面言（也许对其它国家也是如此），存在着这样的问题：在国家垄断资本主义的条件下，高度集中的、等级森严的革命的群

---

<sup>①</sup> 法国共产党把马克思主义工人运动的传统战略，例如“无限制”罢工和积极发挥自发性的作用看作是“无政府主义”。共产党的法国总工会散发的一份传单宣布说，在“极左派”力图延长和扩大芒市雷诺工厂1971年5月的罢工以后，“自发性就不再存在了”（《世界报》，1971年7月22日）。

众性政党,从历史的角度来看,是否过时了?这一政党属于资本主义发展的过去阶段,即还是自由的阶段,那时这些政党在仍旧运转自如的议会制度内进行活动,尽管这些政党对选举是抵制的。但是议会已经成了反革命手里的一部老牛破车,因此这些政党也就失去了它们发挥政治作用的领域,任何一个激进的反对派都成了议会外的反对派。

## 七

这很可能就是左派战略的转折点。对人民的权力和控制都集中在政治、军事统治集团手中,这就迫使左派向分散的组织形式过渡,这些形式不易为压迫机器所打散,而且保证了多方面分散的反同一化核心有较大的活动余地。垄断资本使“来自下面的革命”具有一种新的具体的样式,其适当的表现形式在今天就是颠覆性的群众运动。制度在技术上和经济上是如此严密地结成为一个整体,以致于只要在关键地方有所突破,就能迅速导致整个机器的失灵。这种情况不仅在生产和分配的地方性中心中会发生,而且也会在教育、新闻和交通的地方性中心中发生。在这种情况下,内部的反同一化的过程就完全可能具有一种进一步反集中的,分散的和自发的性质,并在不同的地方同时发生这一过程,或通过“传染”扩展开去。当然只有当对这些地方性的官能紊乱和骚扰从政治上加以引导和组织的时候,它们才能成为社会变化的核心。在这一阶段,基层地区的初步自治看来是很重要的,因为这样一来就可以就地支持劳动人民,并为改组生产和分配,交通和教育准备新的干部。

我在这儿引证的是新左派激进集团广为散布的设想:在先进的资本主义国家里,用不着,而且也不可能在集中的群众性政党领导下,用群众行动直接进攻政治控制中心(即国家)。主要的理由如下:一、确实有效的政府的手中集中了巨大的军事力量和警察力

量；二、工人阶级中改良的意识还占着统治地位。那末，有没有历史性的抉择呢？

让我们回忆一下资产阶级革命的典型进程：资产阶级首先是在封建社会的土壤上获得经济权力，然后才夺取政治权力。当然不能简单地把这一模式转用于社会主义革命。但问题是：有没有迹象表明，工人阶级能在资本主义制度内部，并在革命前，获得经济权力（虽然还不是政治权力）？如果工人能控制企业和商品，能把生产导向另一方向，并加以改组的话，那就可能发生所问的情况。但正是这种情况就可能是革命，并要把政权夺过来。那末可不可以设想，在资本主义的经济权力中会发生渐变呢（工人的要求和成就的激进化会使量变向质变突进）？

起着这种作用的倾向是极其双重性的。它们可能导致质的变化，但也可能导致工人阶级的进一步被同一。同一化的倾向表现在管理人员的某些努力中：缩小流水线劳动的分工和原子化，让个别工人对较大的生产单位负有更多的责任和拥有更大的监督权。有一份报告谈到了在美国的几个电子工厂里进行的这类革新，这些革新大大地改进了产品的质量，并使工人对自己的活动，对企业采取一种积极的态度。

这一趋势会不会使工人的主动性激进化？他们对自己的产品，对自己个人的工作的监督会不会意味着资本主义生产方式本身的终结？或者这一趋势会不会遭到遏止，以致于企业内的等级制度会并无本质性的变化？如果工人的监督因此而超过了资本主义能忍受的程度，那就可能需要在工人阶级的成员中发展一种激进的政治意识；反之工人的监督只能停留在已有的制度的内部，并且只能有助于它的合理化。革命的工人监督要以政治因素先于经济技术因素为前提。如果左派实现了这一政治激进化，那末制度就将被削弱，最后并将被用分散化的，非官僚化的方式打碎，这种方式正表

现为垄断资本主义(不平衡发展)的一般特征:个别企业或企业群中的工人监督,这些企业是资本主义社会中的资本主义以后的(社会主义的)统一体的诞生地(就像封建社会中的资产阶级在城市的权力中心)。

这样一种发展将是重新继承革命传统的一个极重要的开端:“委员会”(即“苏维埃”)是自治的组织,是在地方人民会议中进行专制统治的组织(或说得更明确一些,是专制统治的准备)。委员会的复活不仅是由于官僚主义的群众性政党从历史上来看已经过时,而且也是由于必须找到新的相应的主动性、组织和领导的来源,以作为群众性政党的后继人。权威的群众性政党(或者说是这一政党的自我永恒化的领导)的历史后继人并不是无政府状态,而是自我承受的纪律和权威——这种权威只有在斗争中才能发展,而且只受到那些进行斗争的人的承认。当然委员会的理论和战略不能导致使基础偶像化。工人、农民和邻居——简言之是人民——的目的和愿望的直接表述不绝对就是进步的,不一定是社会进步的一种力量;也可能是相反的一种力量。只有当委员会是代表了革命的人民的机构时,它才是革命的机构。它并不是简单地存在在那儿,并准备从工厂,从办公室和从邻居街坊中被选举出来。它的出现要以一种新的意识为前提:打破统治集团对人民在劳动和业余时间里的影响。

直接的民主,“由下层”对权力的转移实行真正的监督是左的战略的基本要求。这一要求完全是双重性的。我们可以从学生运动中举一个例子:真正地参加对大学的管理。从政治上来讲,这要以学生的大多数比院方和管理部门进步为前提条件。如果情况相反,那末这一变化就会针对着左派。但从中引出结论说,那就应该放弃这一要求,这是错误的。因为在现有的(以长期的历史倾向为基础的)条件下(左派的战略当然应该以这些条件为指针),学生的

监督有可能是一个大好机会：实行迫切要求的不同于现在的等级制度的改革。

我的这一批评性的评价也适用于工人监督这一更大的问题，对于工人监督这一问题所具有的双重性我已经指出过了。工人监督可以导致减轻劳动负担，导致把工人真正组织起来和发展工人的主动性。同时这些变化完全可以被资本主义企业所利用。这一要求已经成为激进战略的中心内容，这是有一定道理的。因为从长远来看，这样的监督会使劳动过程和资本的实现之间的纽带中断；它会取消这样的需要：奢侈品和有计划的损耗的生产，它使技术有可能从目前所遭受的束缚和扭曲中解放出来。

关于基层，即“下层”的概念的双重性也表现在左的口号“一切权力归人民！”中。这里所指的“人民”不是由那些今天支撑着资产阶级民主的人——选民、纳税人和一大批写信给主张出版自由的编辑部发表自己意见的人——构成的。尽管这个人民并无主权，但它还是行使着可贵的权力，他们是选举统治者的人，是一支被领导的，依附于统治者的力量。“权力归人民”指的并不是现有居民的大多数（不是沉默的大多数），而是少数人，是这多数人的牺牲品，是那些也许从不能投票选举的人，是那些不纳税的人，因为他们没有东西要纳税，他们蹲在家里或监狱里，他们不给编辑部写要印出来的读者来信。这一口号的双重性表示了一个真理，即“人民”，人民的大多数实际上是和它的政府不同的，分离的；即为了人民的专制还必须进行斗争。这意味着，这一目标要以人民的需要和意识的激进变化为前提。人民，有权解放自己的人民，不再是今天再生产现状的那个人民——尽管它是由同样的那些个人组成的。

人民必须从被奴役的地位中解放出来，这是正确的，同样正确的是：人民首先必须从它生活其中的社会把它变成的那个状况中解放出来。根本的解放不能是“自发的”，因为这样一种自发性只能



以已有制度的价值和目标为内容。自我解放就是自我教育,但它是以受别人教育为前提的。在一个知识和消息的获得不平等的社会结构里,教育者和被教育者的对立是不可避免的。已经受过教育的人有责任这样使用他们的知识:帮助别人实现和获得他们的能力。每一种真正的教育都是政治教育;但是在阶级社会中,如果没有一个经过激进反对派的理论和实践的考验而形成的领导,要进行政治教育是不可想象的。这一领导的职责是把自发的抗议“改造”为有组织的行动,从而有可能使直接的需要和追求发展为对社会的激进改造,这一领导的职责是把直接的自发性变为有组织的自发性。自发性和权威是不矛盾的:只要生活必需的需要(如同我们所看到的那样,这些需要并不一定是指物质生活所必需的需要)在革命实践中有所反映,那末革命的实践就是源自自发性的,但是这一自发性可能是欺骗性的,这是社会的需要反映在其中的缘故,而这些社会的需要是有利于稳定秩序,而不利于人的解放的。这就是今天的情况,而且其程度是从未有过的。对人的教育和操纵的加强,需要加强相反的教育和相反的组织。而新左派的反权威倾向正是同这一要求相对立的。

要正确评价这些反权威的倾向是困难的;对它们也不能简单地加以遏止。从历史上来看,它们是对官僚主义的权威的群众性政党的正确对抗,但另一方面,它们又被引入了歧路,损害了运动的效果。它们以抽象的形式反映了今天的激进反对派的基本特征;它们表明,激进反对派在多大程度上从整个个人及其生活必需的需要(与其他自由个人的自由联合的生活,与自然的新关系——内在的和外界的)中获取它的力量。

由于这一新的个人主义,于是就提出了个人的造反和政治的造反,私人的解放与社会的革命相互之间的关系问题。这两者之间的不可避免的对立和对抗很容易被引向直接的同一性,这样一来

这两者的潜力也就被摧毁了。当然如果没有个人本身的新的合理性和感性的发展,那末也就不可能有社会的质的变化,不可能有社会主义。没有一种激进的社会变化是没有激进的个人的变化的,个人是社会变化的承受者。这样一种个人的解放确实意味着资产阶级个人的克服(对于资产阶级的个人来说,私人的实现和社会机构之间的矛盾是基本的),同时也意味着是自我,是私人性(是由资产阶级文化创造的私人性)的标准的重建。

但是资产阶级的个人并不会因此而被克服:简单地无视社会要求,离开社会,实践他自己的生活方式。当然没有一种革命是不伴随着个人的解放的,但也没有一种个人的解放不由社会的解放来陪伴。这就是解放的辩证法。要直接将理论变为实践是不怎么可能的,要直接将个人的需要和愿望变为政治目标和行动也是不怎么可能的。个人的现实和社会的现实之间的对立还将存在下去;个人可以在其上对社会起作用的土壤还始终是资本主义社会。或者就如一位年轻的德国激进分子所说的:“我们这些激进分子的每一个人多多少少总是受着现存社会矛盾的感染和侵扰,总是被它们充满着,歪曲着的。”由于这些矛盾只能用革命来解决,所以(激进)运动必须承受住这些已被把握的深入影响了(左派)战略的矛盾。

没有一种解放的尝试,无论是个人的还是集团的,能够不受它所反对的制度的污染,人们并不能把污染源清除掉;只能在它自己的土地上和它作斗争。这就是说,个人的、局部的解放、拒绝和疏远,从一开始就在先于激进反对派而存在着的政治范围内进行,而对统治集团的激进的批评,在实践上和在理论上都必须在统治集团的内部继续下去。换言之,个人的解放(拒绝)必须在特殊的抗议中首先争取普遍的解放,未来自由社会的形象和价值必须先出现在非自由社会内部的个人关系中。例如,性的革命只有在它和政治

道德有了联系时才是一场革命。在千方百计创造真正拒绝统治集团的条件时，决不能忘记这样的事实：在一个不自由的社会里是不可能有个体和集团的真正自由的。

客观上存在着的双重性规定了每一种激进的反对派运动的性质，这一种双重性同时反映了统治集团对整体的权力和这一权力的局限性。文化革命正受到改变方向的威胁：生态学、摇滚乐和超现代艺术就是最引人注目的例子。<sup>①</sup> 在这一危险面前，私人的自由和社会的自由的诱人的、直接的同一化创造的主要是缓和的条件，而不是激进化的条件，导致的是退出政治范围，而自由只有在这一范围内才能争得。最严重的是公社受到了类似的“抚慰”的威胁。对于自主的、非异化的关系来说，它们仍旧是潜在的核心，“细胞”，实验室；但它们很容易变得孤立和非政治化。而这就意味着自动同化或投降，这是一种否定，它只是肯定的颠倒，而不是肯定的质的对立面。在这儿，解放或者是意味着在统治集团内部自得其乐，也许甚至是拿统治集团来取乐，或者是意味着欺骗统治集团。拿统治集团取乐这是无可指责的，但是也有这样的情况：玩笑失败了，从哪一种意义上来看玩笑都是幼稚的，因为它证明了政治上的无权。讽刺家们在希特勒法西斯统治时期都沉默了，甚至连那样富有想象力的 C. 卓别林和 K. 克劳斯也沉默了。

人们当然应该乐意做什么就做什么；但眼下人们却应该懂得，不是做一些什么就可以了；应该懂得，重要的是要做一些能证明男性和女性的智慧和感觉的事情，说明他们能够做的超过他们乐意做的；只要他们是为一个无剥削的社会生活和工作的话。自己离去和解放，滑稽小丑和幽默讽刺，犯罪集团和公社（光是“公社”这个词就显得多么崇高！），只有好斗分子们自己才能加以区别，而不应

---

① 参见本文第三章。

该让法院的判决和警察的权力来做出这一区别。严肃地对待这一区别就要求自我监督，自我监督是革命纪律的前身。即使压扁资产阶级的愿望今天也已是无的放矢，因为传统的“资产阶级”已不复存在；“伤风败俗”或精神错乱已不再能震撼一个用“伤风败俗”使生意兴隆的社会，一个把精神错乱融进了自己的政治和经济之中的社会。

守纪律的组织时代来到了，这一事实并不说明了反对派的失败，而是展现了反对派的前程。运动的第一个时期——英雄阶段，满不在乎的、轰动一时的行动的阶段已经结束了。资本主义在国际上越来越接近于它内在固有的界限，因而更力图加强暴力和同一化。固有的利益和政治要求的和谐一致，对认真的精神的诱人的必然的拒绝，这都是新左派软弱的标志，如果新左派想发展为真正的政治力量，那它就必须在自己的感性中发展它那固有的认真精神和激进性；必须克服政治上的俄狄浦斯情结。对“大话”的刻板的使用，小资产阶级的孤芳自赏，把废物当作对付孤立无援的个人的武器，所有这一切都是处于青春期的选错了对象的造反的标志。敌人早已不是由父辈，由头头或由教授来代表了；政治家，将军和经理不是父辈，他们所统治的人民也不是由造反着的弟兄们组成的。从全社会的角度来看，青春发动期的造反只能取得短暂的效果；它常常是幼稚和笨拙的。

我们当然应该看到，在激进反对派孤立和特别弱小，而敌人却几乎是无处不在和特别强大的形势下，合法的抗议运动带有笨拙和幼稚的特点。从定义上来讲，现在的统治集团是“成熟的”；而其余人的聪明则是傻瓜和幼稚的聪明。但是如果抗议触到了统治集团的痛处，并受到统治集团的拒绝和压制，那末这一抗议不是会遭到蔑视，就是会遭到继续受到人民支持的官府的同心无愧的惩罚。

个人和集团的行动尽管被统治集团和自由派看作是暴力行动

(如果和统治集团使用的暴力比较,那末这就是一个完全不恰当的字眼),但从完全不同的政治意义和新左派的立场来看,它们的行动具有一种明显的教育意义。这类行动有对审讯的冲击(这些审讯很明显地显示了司法部门的阶级特征);有对建筑物的和平占领(这类行动很明显地成了军人或政治控制的目标);有对公开赞成战争政策和压迫政策的讲演人的“纠缠不休”,等等。按照法律,这些行动都该受罚,而且它们将受到越来越持续的惩罚。今天,每一次示威游行都面临着就在眼前的(隐蔽的?)危险——受到镇压;对局势来说升级是内在必然的。这一社会致力于强使反对派实行非暴力原则,而它自己却天天在行使它那“隐蔽的”暴力,借以维持现状。因此对激进反对派来说,就产生了一个“暴力经济学”的问题:与它对立的暴力天天要求它作出新的牺牲——个人的生命和自由。那末在这种情况下,牺牲有什么政治价值呢?

政治事业并不能从烈士们身上得到什么好处,“革命的自杀”也还是自杀。虚伪地、无动于衷地说,一个革命者更乐于为革命而生,而不愿为革命而死,这在任何时候都是对公社社员的一种侮辱。当统治集团把它那职业刽子手封为英雄,而把它那造反的牺牲者指为罪犯时,要另一方继续相信英雄主义的思想是很难的。一种绝望地被判定要失败的行动也许能在短时间内撕毁平等的假面具和揭穿压迫的真面目;它也许能唤醒中立者的良心,也许能揭穿隐蔽的残忍和谎言。只有做着绝望行为的人才能判定,他不可避免地必须付出的代价是否太高,说太高的衡量标准是他自己的事业是集体的事业。任何一种把个人的事业化为集体事业的做法都可能具有双重意义,从整体来看甚至是不负责任的。这种做法指责制度的牺牲者是在延长等待的苦楚,是在延长苦难。但是绝望的行为也可能导致同样的结果,也许甚至是更惨的结果。一个麻木不仁的社会迫使人们进行非人道的计算:牺牲者的人数和作出的牺牲应该和

所期待的(合理地期待着的)成功相平衡。

应该区分暴力和革命暴力。在当今的反革命形势下,暴力是统治集团的武器:在机关和组织里,在劳动和业余时,在大街和公路上,在空气中,到处都有暴力。但与此相对立的革命暴力,应该终止暴力的革命暴力,今天却并不存在。革命暴力是群众或阶级的行动,他们能够推翻已有的制度,以建立一个社会主义社会。这方面的例子有全面总罢工或同时占领和接收企业、政府大楼、新闻中心和交通中心。美国并不存在进行这些行动的条件。好斗左派的活动范围是很狭小的,而绝望地企图扩大这一活动范围的做法,将导致越来越多的肉体暴力行为的发生。左派运动本身必须控制和约束这种暴力行为。为了那些不明确的、一般的、不能把握的目标而行动是没有意义的;甚至是很糟糕的,这些行动增加了左派运动反对者的数目。法国的“炎热夏天”的口号就是如此,这一口号导致了愚蠢的破坏捣乱活动,这些活动给人民带来的损失远比给统治阶级带来的大;捣毁企业的建筑物和办公室也是如此,这类行动在公民的眼里如果不算是“战争罪行”,也该说是有过之而无不及。

## 八

对建设社会主义来说,大多数人的“直接民主”是最适当的管理形式,这一点过去是正确的,将来也是正确的,继续从“资产阶级民主”能成为向社会主义过渡的基础这一点出发,则已变得是站不住脚的。而在“资产阶级民主”不复存在的地方,也就不复能重新夺回这一民主。垄断资本主义的总的倾向是反对这一战略的。今天,对垄断资本主义的虚假民主的揭露是在政治上进行的对抗教育。然而这一对抗教育必须考虑到在这一虚假民主中什么东西是真正的,这指的是程度,即被同一的、保守的多数人能使他们的意见起多大的作用,能在已经给定的选择中作多大的挑选,以及在多大程

度上可以决定政策，而与此同时，决定人民生死存亡的措施却是由一个集团作出的，这一集团仍旧可以逃避公众（即使是议会）的监督。<sup>①</sup>

当然这一民主允许建立地方性的自治基地。生产和监督对技术科学的要求在不断增长，这些要求使大学成了这样一个基地：首先是为了制度本身的需要；作为培养干部的地方；但同时又基于同样的原因：也作为培养未来的反对派干部的场所。仍旧要一如既往地反对学生运动中广为传布的看不起学生的政治价值的思想，认为学生“只”是知识分子，是有特权的“中坚阶层”，因此是一支依附力量，只有他们放弃了自己的立场时，他们才能有所作为。这种思想伤害了那些献出了生命的人和那些在反对现存政权的示威游行中准备献身的人。第三世界的大学生确是一支革命的先锋队，他们中成千成万的人成了恐怖的牺牲品，他们在解放斗争中的地位，就是正在发生着的世界范围变化的一块特殊的里程碑，就是一支重要的激进意识力量。第三世界的好斗的大学生们直接表达了人民造反的要求和目标；而在发达的资本主义国家，大学生们（还）不具有这种先锋队的作用，他们的特殊地位允许他们在自己的领域里，从理论上和实践上发展这样一种意识，以作为全面斗争的出发基地。对工人阶级的崇尚使学生运动仍迟迟不能（如果说还不是简单地拒绝）“承认”：它在大学区自有它自己的基础。这时这一基础正从校园扩大到经济机构和政治机构中去，这些机构是需要“受过教育的劳动力”的。当然地位较好的干部会感到和这些机构是心心相印的，并成为其等级制中的一部分。但是他们在学习时的地位的变坏和就业机会的减少将削弱他们的忠诚，并激化科学技术获得解

---

<sup>①</sup> 关于这一情况的详细记载请见《参议员格拉韦尔编五角大楼文件集》，波士顿，1971年。

放的可能性和目前所受的奴役之间的冲突。这一冲突的解决决不能来自科学内部的发展：新的科学革命将成为社会革命的一个组成部分。

为了扩大学生运动的基础，R. 杜契克\*提出了穿越机构的长征的战略建议。这一战略是当人们在现有机构中工作时，做反对这些机构的工作，但并不是简单地“从内部来钻孔”，而是“跟着事情前进”，是学习（如怎样编制计算机程序，怎样读打孔卡片，怎样在各级学校里上课，怎样使用群众性宣传工具，怎样组织生产，认识和避免有计划的损耗，以及一个设计师应如何工作等等），以及同时在和别人一起工作时保持自己的批判意识。

长征包含了共同的努力——建立相反的机构。长期以来这些机构一直是运动的目标，但是主要是由于缺乏资金，这些机构一直很薄弱，质量上也不能令人满意。必须使它们具有竞争力。这对于激进的、“自由的”宣传机构的发展来说尤其重要。事实是激进左派并没有同等的渠道可以通向大的新闻机构和教育部门，这一事实造成了他们的孤立。在创建独立的学校和“自由的大学”时，遇到了同样的遭遇。他们只能在某些地方和现有的教育事业竞争，就是说和现有的教育事业对着干，那些地方就是教育空白区，而且之所以能竞争一下，也不是由于他们的教育在本质上有什么不同，而只是质量好一些罢了。为了能够弄到足够的资金来支持有效的对抗机构的活动，他们不得不采取妥协。“自由派”不加区别地一概拒绝的时代已经过去了，或者还没有到来。激进主义可以从反对战争、通货膨胀和失业的“合法”抗议中，从保卫公民权中，也许甚至从地方选举的“小小丑闻”中获得巨大的好处。结成统一战线的基础是不牢固的，有时甚至是肮脏的，但是存在着的。

---

\* R. 杜契克(Rudi Dutschke)，西德社会主义学生联盟的领导人。——译者注



我强调指出过大学在现阶段所起的关键作用：它们始终可以作为培养相反干部的机构。为达此目标而必须的“新结构化”的意义，超过了大学生们的决定性的参与决定活动和非权威的学习。使大学为了今天和明天而变得“重要”起来，就需要指出实际的状况如何，和使文明成为今天所具有的样子和未来可能成为什么样子的动力是什么。这就是政治教育。因为历史实际上在重演；剥削和屈从的重演必须停止，而这要以认清这一重演是如何发生的，及其再生产的方式是什么为前提，也就是要批判地思考。

在这一长征中，资本主义国家好斗的少数派有一个有权有势的不露面的同盟者：资本主义的恶化的经济状况和政治状况。当然这些状况完全可能成为充分发达的法西斯制度的先兆，新左派应该积极地反对这样一种致命的思想：这样一种发展可能加快社会主义的出现。如同过去一样，资本主义的内在矛盾仍可能导致它的崩溃，但是以巨大的受资本主义控制的资源为支撑的法西斯极权主义完全可能成为这一崩溃的一个阶段。它将重新产生出矛盾，但是全球性的，并且将夺取最后还没有受到统治、剥削和压榨的那些空间。如果社会主义的历史必然性只是一种未知的（和可疑的）未来的必然性的话，那末社会主义的思想就将失去它的科学性。客观的倾向只有在如下的情况下才能有利于社会主义：为它而斗争的主观力量怎样才能成功地把这些倾向导向社会主义的方向，是今天，还是明天，还是将来？资本主义制造了它自己的掘墓人；但这些掘墓人同这一地球上生活在痛苦、匮乏之中的那些可诅咒的人可能有着完全不同的面目。

（任立译）