



马尔库塞文集

第五卷

哲学、精神分析与  
解放

[美] 赫伯特·马尔库塞 著

黄晓伟 高海青 译

COLLECTED PAPERS OF HERBERT MARCUSE  
VOLUME FIVE

PHILOSOPHY, PSYCHOANALYSIS AND EMANCIPATION



人民出版社













马尔库塞文集

第五卷

哲学、精神分析与  
解放

[美] 赫伯特·马尔库塞 著

黄晓伟 高海青 译

COLLECTED PAPERS OF HERBERT MARCUSE  
VOLUME FIVE

PHILOSOPHY, PSYCHOANALYSIS AND EMANCIPATION



人民出版社





引 言 马尔库塞、哲学、精神分析与解放  
.....道格拉斯·凯尔纳 克莱顿·皮尔士 泰森·刘易斯 1

---

一 哲学介入

---

科学哲学相关论题..... 102  
席勒的人文主义..... 106  
评杜威的《逻辑：探究的理论》..... 108  
对杜威《评价理论》的批判..... 119  
唯心主义与实证主义..... 126

---

二 精神分析的介入

---

答埃里希·弗洛姆..... 138  
弗洛伊德的理论及疗法..... 146

精神分析过时了.....	152
死亡的意识形态.....	170

---

### 三 从本体论到技术

---

从本体论到技术：工业社会的基本趋势.....	184
------------------------	-----

---

### 四 科学技术的哲学反思

---

逻各斯缺失的世界.....	196
富裕社会的不满者.....	200
技术时代的人类学透视.....	203
论科学与现象学.....	205
科学的责任.....	219

---

### 五 当代世界哲学

---

论思想现如今的处境.....	228
克服支配.....	235
作为乌托邦的和平.....	238
现实相关性.....	246
宗教在社会变迁中的作用.....	260

---

## 六 《今日心理学》对话马尔库塞

---

革命性的爱欲、恐怖策略、青年人、精神疗法、环境、 技术与威廉·赖希.....	270
---	-----

---

## 七 晚年哲学与政治学反思

---

生态与现代社会批判.....	296
普罗米修斯之子：关于技术与社会的 25 个论题.....	319
批判哲学：马尔库塞博士的个人观点.....	325
后 记 追忆马尔库塞.....	安德鲁·芬伯格 336
索 引.....	346



## 引言

# 马尔库塞、哲学、精神分析与解放

道格拉斯·凯尔纳 克莱顿·皮尔士 泰森·刘易斯<sup>①</sup>

当代读者可以看到，马尔库塞在《哲学、精神分析与解放》即《马尔库塞文集》第五卷中以人类解放与社会变革为旨归对哲学、精神分析及社会批判理论做了独特的综合。在这些学科中，马尔库塞批判性地穿梭在海德格尔及其现象学、黑格尔、马克思、杜威、弗洛伊德等迥异的流派之间，开创出了独具一格的哲学视角与分析，但它们通常却不受重视，因为人们更赞成他的社会理论和新左派的政治介入，即此前几卷的主题。

文集汇编了一批极具价值且多数尚未公开的文献，它们均来自法兰克福的马尔库塞档案馆。这些文本十分重要，并且有些从未公开，比如，对实证主义、唯心主义、杜威实用主义以及德国哲学传统的批判，20世纪30、40年代以唯物主义为基础尝试重构哲学的论文，马尔库塞力图将

[2]

---

<sup>①</sup> 我们谨对彼得-欧文·詹森 (Peter-Erwin Jansen) 与查尔斯·赖茨 (Charles Reitz) 在编辑上提供的建议与在资料上提供的帮助表示感谢，他们在编辑撰写上为这篇导言终稿的形成提供了很大的帮助。

弗洛伊德、哲学与社会批判理论融合起来的独特尝试，对死亡、人类侵略、战争与和平的哲学反思；以及他晚年关于科学、技术、社会、宗教、生态及人类解放的批判性的哲学透视。

这些有助于界定其独特批判理论事业的哲学主题与评价马尔库塞思想及政治成长的发展谱系紧密相关。本卷导言承担的任务就是凸显这些线索在马尔库塞批判理论主题中的重要地位。我们认为，马尔库塞以一种高效的、融会贯通的方式超越了关于许多哲学问题和社会问题的传统研究进路。通过与各类思想家及运动在概念上及政治上的局限性的不懈斗争，马尔库塞阐发了一套综合性强同时又契合历史的批判理论，而它有能力直面当代文明由于在资本主义制度下持续不断地伤害人类与非人类的生命而带来的各种问题。在这种意义上，马尔库塞站在马克思主义的立场上对海德格尔的存在与历史性解释的修正，对弗洛伊德的心理与社会批判理论的发展，以及对唯心主义、实证主义和实用主义等思想运动的批判，都应该被理解成为了发展出一种最终以人类解放为旨归的对人类控制的元批判而致力于持续不断地重估批判理论效力的哲学尝试。主—客体关系，心理、社会、自然之间的辩证法，以及或许是最重要的，科学技术理性对人类生活的影响，都只不过是马尔库塞在其不断演进的社会批判理论框架下以新方式再度阐发哲学及社会问题的若干实例。

总之，海德格尔、黑格尔、马克思及弗洛伊德能成为与马尔库塞推崇备至的对话者，是因为他们开辟了根据历史趋势对批判理论的优缺点重新进行概念化的道路。马尔库塞主要还是从一个哲学家的角度论证了哲学自身不仅要关切当今重大的政治问题，也要关切传统的哲学难题和人类解放的前景。本卷引言将马尔库塞的哲学介入放在了 20 世纪主要哲学流派

的语境下，放在了他自身哲学视角的发展过程中。同时围绕关于其作品的激烈争论及其与当代挑战的持续关联，还将对马尔库塞经久不衰的哲学贡献做些介绍。

[3]

### 马尔库塞的政治与哲学经历：初步概览

1922年，马尔库塞在作为其德语博士论文《德国艺术家小说》(*Der deutsche Künstlerroman*) 必要组成部分的《个人介绍》(*Lebenslauf*) 中总结了其早年生活：

1898年7月19日，我在柏林出生，父亲是商人卡尔·马尔库塞 (Carl Marcuse)，母亲是格特鲁德·克雷斯劳斯基 (Gertrud Kreslawsky，婚前姓)。自1911年起直到1916年应征入伍前，我先后在柏林夏洛滕堡区的蒙姆森文科中学及奥古斯塔皇后文科中学就读。通过最终体检后，我加入了预备役第18师，但因视力不佳留在了国内，最后转入了飞艇预备役部队，并在那儿得到了聆听讲座的许可与机会。1918年冬季退役之后，我分别在柏林和弗莱堡正规地学习了四个学期，起初修的是德国语言文学，后来主修专业是现代德国文学史，辅修专业是哲学和政治经济学。我先后听过以下教授的课：罗特 (Roethe)、盖格 (Geiger)、赫尔曼 (Herrmann)、施奈德 (Schneider)、霍伊斯勒 (Heusler)、赫布纳 (Hübner)、威特科普 (Witkop)、舒尔茨 (Schultz)、海斯 (Heiss)、布吕克纳 (Brückner)、德索 (Dessoir)、赖哈尔 (Riehal)、斯顿夫 (Stumpf)、特勒尔奇 (Troeltsch)、科恩 (Cohn)、盖泽尔 (Geyser)、胡塞尔 (Husserl)、

埃伯施塔特 (Eberstadt)、舒马赫 (Schumacher)、迪尔 (Diehl)、蒙伯特 (Mombert)。我参与了以下教授开设的研讨班：赫尔曼、罗特、施奈德、赫布纳、克卢格 (Kluge)、威特科普、舒尔茨和德索。我尤其感激威特科普教授对我的决定性影响。<sup>①</sup>

[4] 马尔库塞一直强调说他有着典型的德国中上阶层青年的童年和教养。<sup>②</sup> 他声称他们的犹太家庭成功地融入了德国社会，他从未因其犹太血统觉察到任何严重的疏离。<sup>③</sup> 虽然试图从早期自传中寻找这位未来的思想家的蛛丝马迹很是诱人，但马尔库塞在他最后的著作《审美之维》(*The Aesthetic Dimension*, 1977) 中却含蓄地对该做法提出了警告：“那种真实地表现在社会主义经典作家身上的情况，也真实地反映在其他伟大的艺术家

① 马尔库塞的《个人介绍》附在了博士论文《德国艺术家小说》的后面，参见 *Der deutsche Künstlerroman*, Freiburg i. Br., 1922；载于 *Schriften 1*, Frankfurt: Suhrkamp, 1978, p.344。

② 参见 Conversation with Herbert Marcuse, December 28, 1978, La Jolla, California；也可参见 Sidney Lipshires, *Herbert Marcuse: From Marx to Freud and Beyond* (Cambridge, MA: Schenkman, 1974) p.1。马尔库塞的生平资料主要来自凯尔纳在撰写《马尔库塞与马克思主义的危机》(Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley and London: University of California Press, USA and Macmillan Press, England, 1984) 时所作的研究和访谈，还来自马尔库塞档案馆的编辑数十年的研究与其他关于马尔库塞及相关话题的出版资料。迄今为止还没有看到任何有关马尔库塞生平与著作的权威性传记。

③ 参见 Conversation with Marcuse, December 28, 1978, La Jolla。马尔库塞也曾告诉赫尔穆特·杜毕尔 (Helmut Dubiel)，他基本上没有强烈地感受到德国的反犹太主义，参见 Helmut Dubiel and Leo Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie* (Frankfurt: Suhrkamp, 1980) pp.27ff.。因此，与马克思类似，马尔库塞从未像霍克海默、本雅明、布洛赫等其他犹太裔马克思主义者一样对“犹太人问题”别具兴致。尽管如此，马尔库塞的犹太血统可能促使他对资产阶级社会产生了疏离感，而这或许有助于解释他为什么尖锐地批判资产阶级社会，为什么探索不同的社会文化模式。关于犹太人反抗资产阶级社会的富有启发性的分析，可参见 John Murray Cuddihy, *The Ordeal of Civility* (New York: Basic Books, 1974)。



身上。他们可以同他们的家庭背景和社会环境造成的阶级局限性决裂。马克思主义理论并不是家庭调查。”<sup>①</sup>

马尔库塞宣称，他的哲学观点深受其政治经历和生存状况的影响，他在第一次世界大战后以及魏玛共和国动荡时期的经历引导他投身到了哲学研究中。马尔库塞回忆说，在战时驻扎柏林期间，他开始对政治和激进思想表现出了极大的兴趣。马尔库塞加入了士兵委员会，并参与了1918年促使德皇威廉二世退位、魏玛共和国这一德国民主制共和国创建的柏林的示威游行。<sup>②</sup>

此时的马尔库塞短暂地加入了德国社会民主党，但当党的领导人不再支持罗莎·卢森堡（Rosa Luxemburg）和斯巴达克同盟（Spartacus League，德国左派社会民主党人的革命组织）进一步的革命诉求时，他大失所望，因此毅然退出了党组织，从此再也没有加入任何政党。1919年，马尔库塞短暂的政治活跃期结束了。他决定重新回到为战争所中断的学业，因此进了柏林洪堡大学，从1919年到1920年，他接连上了四个学期的课。在柏林修完两年的传统课程后，他转入了弗莱堡大学，在这里他把精力放在了德国文学上，并辅修了哲学与政治经济学这两个领域的课程。

① Herbert Marcuse, *The Aesthetic Dimension* (Boston: Beacon Press, 1977) p.19.

② 关于马尔库塞参与德国1918年革命及其当时的政治观点的解释，主要依据的是道格拉斯·凯尔纳1978年12月在加州拉荷亚对马尔库塞的访谈。关于工人委员会运动及当时的政治情形，参见A. J. Ryder, *The German Revolution of 1918: A Study of German Socialism in War and Revolt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967) 与 Peter von Oertzen, *Betriebsräte in der Novemberrevolution* (Düsseldorf: Droste, 1963)。关于描述工人委员会理念及行动的文件，参见 Charles Burdick and Ralph Lutz, *The Political Institutions of the German Revolution* (New York: Praeger, 1966) ; *Die Rätebewegung*, ed. Gunter Hillman (Reinbeck bei Hamberg: Rowohlt, 1971) ; 以及 Dieter Schneider and Rudolph Kuda, *Arbeiterräte in der Novemberrevolution* (Frankfurt: Suhrkamp, 1973)。关于魏玛共和国，可参见 Peter Gay, *Weimar Culture: The Outsider as Insider*. New York: Harper and Row, 1968。

[5] 他在此系统地学习了德国文学，撰写了题为《德国艺术家小说》的博士论文，并于1922年通过了论文答辩。<sup>①</sup>

1922年，马尔库塞返回柏林，从事了几年的目录研究和编纂工作。期间，他与妻子苏菲·沃特曼（Sophie Wertman）住在夏洛滕区的一间公寓里。他与这名数学与统计学专业的学生在弗莱堡邂逅，并于1924年结婚。他的父亲通过良好的房地产投资顺利地度过了1923年的经济危机，并帮助马尔库塞变成了他所就职（最初从事目录研究和编纂工作）的S.马丁·弗伦克尔（S. Martin Fraenkel）这家古籍经销出版公司的合伙人。<sup>②</sup> 马尔库塞在此出版了他的首部作品，一本附有简要注释的席勒资料目录集（1925年面世），他坚称“那只不过是份工作”，对他的思想发展来说“微不足道”。<sup>③</sup> 在这本书中，他更新了公认的席勒资料目录，并对各种不同的席勒文本和版本依据事实材料稀疏地做了注释。马尔库塞后来表示，在撰写《爱欲与文明》之前，席勒对他并非至关重要，但我们猜测早年的文学研究对他影响很深，并在他后期的作品中再次发挥了举足轻重的作用。此后，用马尔库塞的话来讲，“1927年《存在与时间》一出版，我就拜读了，读罢此书我决定重返弗莱堡（我1922年在此获得了博士学位），以便与海德格尔共事。1932年12月之前，我一直呆在弗莱堡并与海德格尔共事，直到希特勒掌权前几天，我才离开

① 关于马尔库塞的文学研究及文学博士学位，参见道格拉斯·凯尔纳主编的《马尔库塞文集》第四卷《艺术与解放》的引言（Douglas Kellner, Introduction, *Herbert Marcuse. Art and Liberation. Volume Four, Collected Papers of Herbert Marcuse*, edited by Douglas Kellner, London and New York: Routledge, 2007, pp. 4ff.）。

② Douglas Kellner, interview with Marcuse, December 28, 1978, La Jolla.

③ Herbert Marcuse, *Schiller-Bibliographie unter Benutzung der Trämelschen Schiller-Bibliothek* (Berlin: S. Martin Fraenkel, 1925)。1978年3月26日，在旧金山的一次访谈中，马尔库塞向凯尔纳表达了他对这本席勒资料目录集的评价。

德国。”<sup>①</sup>

海德格尔是当时德国最具影响力的哲学家之一。他的著作《存在与时间》对胡塞尔的现象学与接下来带有古典哲学要素的所谓的“存在主义”做了综合。<sup>②</sup>在弗莱堡期间，马尔库塞同时研修了胡塞尔和海德格尔的课程，尽管他对胡塞尔“首开先河”的尝试心怀钦佩，但却发现海德格尔“更让人振奋不已”。<sup>③</sup>海德格尔的著作有两条彼此交织的主线：克尔凯郭尔和尼采对个体本真性的关切，以及胡塞尔的哲学回到“事情本身”、具体现象与经验的要求。<sup>④</sup>胡塞尔建议哲学家们抛弃抽象的范畴和理论，转向研究那些尚未被哲学上的障眼物和先入之见扭曲的体验和意识。为形成焕然一新的起点、追问方法和哲学基础，胡塞尔形成了一套“现象学”方法。海德格尔与胡塞尔一起工作，并在他主编的期刊上发表了《存在与时间》。

[6]

马尔库塞由于对重要思潮及其发展极为敏感，所以成了海德格尔《存在与时间》第一批主要的阐释者与批评者之一。马尔库塞最初发表的论文《历史唯物主义现象学论稿》(*Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism*, 1928)目的是整合现象学、存在主义和马克思主义等哲学视角。几十年后，各式各样的“存在主义的”和“现象学的”马克思主义

① “Heidegger’s Politics: An Interview with Herbert Marcuse by Frederick Olafson.” *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 6, no. 1 (Winter 1977) p. 28; 载于 *Heideggerian Marxism*, edited by Richard Wolin and John Abromeit (Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 2005) pp. 165–75; 此处引用的是原始版本的页码。

② Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1953); 英译本 *Being and Time*, New York: Harper & Row, 1962。关于对马尔库塞产生影响的海德格尔的“本真的存在”概念，可参见 Douglas Kellner, *Heidegger’s Concept of Authenticity*, Ph.D. Dissertation (Columbia University, 1973); 网址是 <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/Heidegger.pdf>。

③ Ibid.

④ 关于现象学，参见 Edmund Husserl, *Ideas*, New York: Collier, 1962; Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1960。

者又重新回到了这一理论事业，其中不仅包括新左派的美国学生及知识分子，还包括萨特、梅洛-庞蒂等。<sup>①</sup>

马尔库塞认为马克思主义的大多数思想已经退化为死板的教条，因此为使这一理论重获生机，需要具体鲜活的、“现象学的”经验。与此同时，马尔库塞认为马克思主义忽视了个体的问题，因此纵观其一生，除社会变革及从资本主义过渡到社会主义的可能性之外，他始终念念不忘的还有个体的解放与幸福。

[7] 1932年，马尔库塞就意识到了新发行的马克思的《1844年经济学哲学手稿》的重要性，并因此开始利用接触马克思早期作品的便利条件重新对马克思主义做了解释。<sup>②</sup> 马尔库塞同样是一位重要的黑格尔研究者，他以一篇博士论文和一部关于黑格尔与社会理论兴起的开创性著作《理性和革命》（1941）有力地促进了20世纪30、40年代黑格尔研究的复苏。第二次世界大战后的50年代，在整合弗洛伊德与马克思研究方面，马尔库塞早已成了一位名声在外的倡导者。

① 马尔库塞发表的第一篇文章“Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”，在 *Philosophische Hefte*, I (Berlin: 1928) pp. 43-68，即他的朋友马克西米利安·贝克 (Maximilian Beck) 主编的一份面向现象学和德国观念论、偶尔也刊发关于马克思主义的文章的期刊上发表了出来。马尔库塞著作集第一卷转载了该文，参见 *Schriften I*, Frankfurt: Suhrkamp, 1978, pp. 347-84。接下来出现的将首先是 *Philosophische Hefte* 原始版本的页码，然后是《作品集》版本（以下简称 S1）的页码；译文来自凯尔纳。关于英译版，可参见“Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism,” in *Heideggerian Marxism*, op. cit., pp. 1-33。关于20世纪40年代法国方面在整合马克思主义与现象学的存在主义上的尝试，参见 Maurice Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973。关于此后法国和美国在发展现象学马克思主义或存在主义的马克思主义方面所作的努力，参见 Mark Poster, *Existential Marxism in Postwar France* (Princeton: Princeton University Press, 1975) 与 Paul Piccone, “Phenomenological Marxism,” *Telos* 9 (Fall 1977) pp. 3-31。

② 参见 Herbert Marcuse, “New Sources on the Foundation of Historical Materialism,” in *Heideggerian Marxism*, op. cit., pp. 86-122。

自马尔库塞 1934 年抵达美国以后，他有效地传播了欧洲激进思想的精髓，并且对发达工业社会做了鞭辟入里的批判。对于 20 世纪 60 年代被许多人重新发现的激进思想传统而言，马尔库塞不仅是一个传播者，更是一个原创者。战后一段时期内，马尔库塞对苏联的马克思主义和美国的资本主义同时做了批判，并极力呼吁人们重视发达工业社会中新的支配、压抑和社会控制形式。他的社会批判总是辅以一种解放理论及对其独有的乌托邦社会主义的辩护。正如本卷所收录的大量不为人知的文献所表明的那样，马尔库塞涉猎各式各样的哲学运动、思想家和问题，并且从哲学的立场把他所处时代的科学、技术、工业、宗教、侵略、战争与和平、生态、人类解放、革命等重大问题呈现了出来。

最后要说的是，马尔库塞是为数不多的一位致力于融汇哲学与政治的当代思想家，他凭借哲学、社会理论方面的学术著作与对激进政治的现实关切，成了一位重要的当代历史人物。从马尔库塞发表的第一篇文章开始，他就在寻求理论与实践的统一，因为他认为这是真正的批判理论的标志。他终其一生都在从当时最激进的哲学思潮中汲取养分，试图以洞悉和改造当代社会文化及人类解放为旨归，在不断演进中实现对哲学、社会批判理论、美学与激进政治的综合。

### 马尔库塞与海德格尔

当马尔库塞在 1928 年前来向他学习时，海德格尔这位思辨的思想家正作为重要的当代哲学家开始崭露头角。据说海德格尔是一位富有激情的教师，马尔库塞对他严肃的哲学思维、文本阅读的方法及貌似激进的新哲学印象深刻。在一封致其柏林朋友的信中，马尔库塞生动地描绘了海德格

[8] 尔，并透露了他 1929 年时对海德格尔和胡塞尔两人的看法：

关于海德格尔，实在难以想象，他是如此地判若两人。八年前，他只是一个小报告厅外授课的羞赧而又倔强的编外讲师，现在他却作为胡塞尔教席的继任者在涌入了至少 600 位听众（大多为女性）的大礼堂内发表演讲。他身着一袭酷似司机制服的运动装，皮肤被晒得略显黝黑，精彩的发言中饱含着不可动摇的确定性，讲话声中的颤音尤令女性振奋。海德格尔感觉自己是并且确信自己全然就是一名教育家、预言者和拓荒者，因此他的话语中带着教师的悲怆情绪。《存在与时间》中的伦理倾向——旨在使哲学更具实践性——在海德格尔本人那里似乎真的取得了突破，不过，可以肯定的是，他是以某种异化的方式实现的。总之，他特别擅长修辞，说教味道浓郁，而且朴实无华。他让人联想到了瓜尔蒂尼（Guardini，是与海德格尔同为信仰天主教的德国哲学家），因为他们二人在行为方式上并无二致。在这场关于德国唯心主义和当今哲学问题的宏大演讲中，他一直都把当代哲学的主流趋势看作人类学意义上的趋势和形而上学……

他还没有真正意义上的弟子。那些女孩简直糟糕透了。她们中的很多人都是从马德堡追随他而来。她们彻底接受了他的哲学，并且特别熟悉亚里士多德，为的是在恰当的场合运用合适的词汇，但她们却完全未能意识到海德格尔本人自马德堡时期和弗莱堡早期就已经发生了变化。不过由于这种转变尚未完成，因此还没有太多可说的。处在变化中心的是他即将出现的新康德主义的解释……或许我们可以暂且把这种变化方向描述成一种超验的形而上学趋势。柏拉图与康德、本体论与超验哲学将处在中心位置。无论如何，那是我们所期待的。我

的总体印象是，他是一个不错的家伙，性格活泼，是一位名副其实的  
教师，一位真正的哲学家（如果所有这些真的可以归为哲学的话），在  
今天而言，这就够了。

关于胡塞尔，我们参加了他关于移情（Einfühlung）的研讨班。  
很不幸，也很明显，我们在这里很失望。他喋喋不休，而且只赞成  
超验现象学，即作为“原单子”（Urmonad）的纯粹自我（pure I），  
并自然而然地对原单子如何触及其他的自我（other I's）保持着极大  
的关注！<sup>①</sup>

海德格尔的《存在与时间》将现象学方法应用到了众多现象上，诸  
如工作世界，社会世界，个体对死亡、畏及良知的体验，选择与责任的问  
题以及人的时间性与历史性的建构力量等等。对海德格尔而言，人类本质  
上是时间性的，他具有时间意识，而时间意识由对过去的记忆、对未来的  
预期以及必须在持续消失的现在行动和选择构成。人类是历史的存在，是  
他们的历史环境、事件和有限的意识——即历史运动的一部分——塑造的  
结果。海德格尔从这样一个既针对传统哲学问题也针对重大的人类生存问  
题的哲学难题出发阐释了这些哲学主题。此外，为了获取亚里士多德、笛  
卡尔、康德及黑格尔等古典哲学家以及狄尔泰、舍勒、胡塞尔等晚近哲学  
家与当代人类实存的关联性，海德格尔对他们重新做了阐释。对很多读者  
来说，海德格尔似乎对基本的哲学问题给出了全新的回答，并带来了一场  
哲学革命。

[9]

① 参见 Herbert Marcuse, letter to Maximilian Beck and his wife, May 9, 1929。译文来自道格拉斯·凯尔纳。贝克是 *Philosophische Hefte* 的主编，而该期刊曾发表过下面我们要提到的马尔库塞的第一篇文章。此外，贝克夫妇也是马尔库塞及其妻子苏菲的好朋友。

马尔库塞回忆道：

在1928年到1932年那段时间，我必须说，我几乎没有保留意见，也没有批评。我甚至要说，对我们而言都是如此，因为那时海德格尔所处理的问题不是某个人的问题，甚至不是哲学的问题，而是一战之后差不多一代德国学人的问题。在海德格尔那里，我们看到了最初在胡塞尔那里见到的东西，一个新的发端，第一次彻底将哲学真正建立在具体基础上的尝试——这种哲学关注的是人类的生存与境遇，而不只是抽象的理念与原则。不用说，我当然与大多数同代人最终对这种哲学感到失望——我觉得应该是从30年代初开始。但是，直到海德格尔与纳粹的勾结变得尽人皆知之后，我们才开始彻底重新审视这个人的。<sup>①</sup>

需要说明的是，并非马尔库塞同时代的所有激进派都为海德格尔所倾倒。贝尔托·布莱希特（Bertolt Brecht）、本雅明及他们的圈子很快就意识到了海德格尔哲学的迷惑性力量和反动内容带来的危险。正如我们从本雅明1930年致友人格尔斯霍姆·肖勒姆（Gershom Scholem）的信中得知：“布莱希特和我有一项计划正在实施，为了摧毁海德格尔的哲学，我们在今年夏天组建了一个批判性阅读的小圈子。但很不幸的是，布莱希特进展得相当不顺利，并且很快就得离开小镇，而我很难独自支撑下去。”<sup>②</sup>

① Herbert Marcuse, "Heidegger's Politics," op. cit., pp. 28-9.

② Walter Benjamin, letter to Scholem, 25 April 1930. 转引自 *Brecht Chronicle*, compiled by Klaus Volke, New York: Seabury, 1975, p. 56。亨利·帕赫特（Henry Pachter）曾对道格拉斯·凯尔纳讲道，卡尔·科尔施（Karl Korsch）的友人杜比斯洛（P. Dubislaw）当时把海德格尔的哲学称作“废话哲学”（Quatschosophie），科尔施的圈中人士也经常以此来标识海德格尔的哲学（参见 conversation in New York, July 11, 1978）。



马尔库塞 1933 年加入了法兰克福社会研究所，其成员也对海德格尔提出了批评。阿多诺曾于 1935 年致信霍克海默，正如我们将要证明的那样以过分苛责的语气批评了马尔库塞，说他是冥顽不化的海德格尔信徒：“如若知晓，无须诧异：您与这人这么密切地从事哲学研究，让我痛心疾首，我想这家伙没能成为纳粹党员只是碍于他的犹太血统；在那本关于黑格尔的著作的前言中，他将一切都归功于海德格尔，而他本是不该对这种人抱有幻想的。”<sup>①</sup> 这些引述表明海德格尔已经成为毁誉参半的争议性人物，批判的知识分子们对他的哲学既爱又恨，这种分裂状况延续至今。海德格尔著作的复杂与晦涩程度，使那些受其影响的人从中发现了深刻的哲学真理，而那些痛恨其哲学的人则看到的是故弄玄虚和反动迂腐，但它却伪装成了深刻的洞察，伪装成了一种新的哲学进路。

[10]

20 世纪 20 年代末，马尔库塞曾试图通过辩证地批判和整合马克思主义与海德格尔现象学的存在主义来实现它们的融合。

马尔库塞发表的第一篇文章《历史唯物主义现象学论稿》大胆地把海德格尔现象学的存在主义视角与马克思的辩证法和历史唯物主义整合成了一种面向人的存在与社会存在的具体问题的“具体的哲学”。

马尔库塞指出，海德格尔的《存在与时间》对这项计划至关重要，“因为在我们看来，该著作是哲学史的转折点：资产阶级哲学自身内部发生了分解，并为一种‘具体的’新科学扫清了道路。”<sup>②</sup> 马尔库塞认为，海德格

① 参见 Theodore W. Adorno, letter of May 13, 1935, in Arno Widmann (ed.), *Doktrinaire im Dialog: Theodor W. Adorno und Max Horkheimer im Briefwechsel der Jahre 1927 bis 1937* (Frankfurt: Suhrkamp, 2003)。阿多诺的评论由查尔斯·赖茨译成了英文。还可参见《马尔库塞文集》第一卷《技术、战争与法西斯主义》的引言。

② Marcuse, “Contributions,” p. 52; S1, p. 358.

尔的问题之所以重要是因为本真性概念对激进行动和人的解放理论很有帮助。此外，马尔库塞还认为，海德格尔的哲学起点“在世界中存在”概念，克服了先前资产阶级哲学——以主体意识为起点，并试图认识那个处在“无世界的主体”对立面的世界——特有的主客二分。<sup>①</sup>海德格尔拒绝这种二元论的立场，因为它是一直困扰着近代哲学的所有无休止的关于认识与实在的争论的源头。正因为如此，马尔库塞及其他思想家认为，海德格尔提供了一个新的哲学起点。此外，马尔库塞还认为，海德格尔的“历史性”概念阐明了历史运动的进程，通过设定一个将主体与客体、物质与意识、事实与价值包含在内的单一的统一的运动过程，旋即克服了主客二分以及唯心主义与唯物主义关于实在本质的无休止的争论。因此，马尔库塞认为，这种貌似具体而又有历史性的新进路提供了通向具体的社会与人类事务的道路，从今以后，它将成为哲学的主题。在马尔库塞看来，不同于胡塞尔，海德格尔似乎已经将现象学方法具体化了，他阐发的是一种人类日常存在的现象学。

马尔库塞通过将海德格尔的“非本真性”、“沉沦”范畴吸收到马克思主义的“异化”、“物化”范畴中，开启了融合马克思与海德格尔的事业。<sup>②</sup>海德格尔认为，社会中的全部个体都处在常人（*das Man*，即公众、他者）

① 关于克服主客二分的重要性及海德格尔与卢卡奇的相似性，可参见 Lucien Goldmann, *Lukács and Heidegger: Towards a New Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979)；关于马克思与卢卡奇力图打破主—客概念框架的尝试，参见 Andrew Feenberg, *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory* (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1981)。马尔库塞哲学的一个鲜明特征是拒斥西方哲学传统中居支配地位的哲学框架，而这与海德格尔和霍克海默、阿多诺等法兰克福学派成员是一致的，具体可参见 Max Horkheimer and T. W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Stanford, CA: Stanford University Press, 2002。

② “物化”范畴指的是人变成了物与对象，对此，卢卡奇在《历史与阶级意识》中做了阐发。

的独裁统治下，在非本真的状况下生存。<sup>①</sup> 在海德格尔的叙述中，个体受到了强大的社会力量的控制，他们遵从标准的行为模式，并因此陷入了非本真的生存状态，由此个人便失去了个体性和自主性，无法运用他的创造性、意志、责任等的力量。在马尔库塞看来，海德格尔的分析强化了他通过研习马克思主义所获得的印象，即现有社会是一个充斥着支配与控制的社会。

海德格尔克服异化—非本真的存在方式是需要进行自我变革和解放、构建本真自我的决心的个体本真的筹划。海德格尔认为即使在非本真的状态下，个人也拥有本真的能在（*Sein-können*），他认为对畏、死亡悬临、罪恶、良知的呼唤等日常体验能使个体拒绝日常世界，并准备做出本真的选择。<sup>②</sup> 这种从非本真存在向本真存在的转变需要海德格尔所谓的“决断（*Entschlossenheit*）”，即通过实施这样一种从遗业（*heritage*）中选择本真的可能性以实现自我变革的筹划，决心改变自身的非本真存在。

[12]

① Martin Heidegger, *Being and Time*, pp. 126–30, pp. 175–90。关于本真性这一马尔库塞引自海德格尔的关键概念，可参见 Kellner, *Heidegger's Concept of Authenticity*；还可参见 Andrew Feenberg, *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*, New York and London: Routledge, 2004。可以拿海德格尔对沉沦和非本真性的分析与卢卡奇在《历史与阶级意识》（*History and Class Consciousness*, op. cit., pp. 83–110）中对异化和物化的分析进行比较。两人都对那些使人“物化”成“物”的趋势提出了谴责。吕西安·戈德曼（Lucien Goldmann）认为，《存在与时间》是“卢卡奇著作的一个对立面，它从畏与死亡的立场与《历史与阶级意识》做了一场论争”，它是通过“在形而上学层面修改术语”改变了卢卡奇的分析来完成的，但它却“只字不提卢卡奇”。参见 Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants* (Zurich: Europa Verlagsanstalt, 1945) p. 244。

② 参见凯尔纳在《海德格尔的本真性概念》（*Heidegger's Concept of Authenticity*）第二章“解脱与个体化”中对海德格尔学说的探讨。关于对海德格尔本真性概念的批判，可参见 T. W. Adorno, *Jargon of Authenticity* (Evanston: Northwestern, 1973)；还可参见 the review by Douglas Kellner in *Telos*, 19 (Spring 1974) pp. 184–92。

海德格尔将其本真的选择概念建立在了传统与**遗业**的区分之上。遗业是过往的本真存在的可能性的整体，而**传统**则指的是这些可能性是如何被阐释、被传承给我们以及融入现代世界的。海德格尔极力倡导“破坏传统”，从遗业中重新居有（*Erwiderung*）过往的可能性，并利用过往的可能性（比如说，诗人荷尔德林，或哲学家黑格尔）来对抗当今社会传统的阐释和表达。因此，对那些来自遗业的可能性的重演（*Wiederholung*）就包含着对传统的废除（*Widerruf*）和对可能性的重新居有，用马尔库塞的话来说，“必定与今天发生冲突，而它只有反击现如今的事实性存在才能够获得胜利。”<sup>①</sup>

马尔库塞发表的第二篇文章《论具体哲学》，仍试图把马克思主义与现象学存在主义整合为一种“具体哲学”，并本着辩证的中介精神从马克思主义转向了现象学存在主义的立场。<sup>②</sup> 在他最早的文章中，马尔库塞极力寻求的是一种能处理现有个体与当今社会迫切问题的“具体哲学”。从对有争议的现象进行追根溯源这层意义上讲，具体哲学可以说很“激进”。<sup>③</sup> 对马尔库塞来说，具体哲学意味着对存在的物质境况

① Marcuse, “Contributions,” p. 54; SI, p. 361.

② 马尔库塞的“Über konkrete Philosophie”被译成了“On Concrete Philosophy”，可参见“On Concrete Philosophy,” in *Heideggerian Marxism*, op. cit., pp. 34–52.

③ 这是青年马克思意义上的“激进”，参见 Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, Vol. 3 (New York: International Publishers, 1975) p. 182。20 世纪哲学的一个主题就是它已经不再满足于传统哲学家那些已经沦落为“学院派哲学”的抽象概念，已经不再满足于僵化而空洞的范畴体系。为了对抗这些学院哲学，在尼采的“权力意志”（will to power）和伯格森的“生命冲力”（*élan vital*）、“绵延”（*durée*）概念的基础上，狄尔泰在他的《生命哲学》（*Lebensphilosophie*）中发现了具体。胡塞尔在现象学的“面向事物本身”中发现了一种具体哲学，而海德格尔则在回归“此在”（*Dasein*）这一哲学起点和对日常生活、个体、死亡、畏等等的操心发现了具体性。就像马尔库塞一样，萨特和梅洛-庞蒂也将在意识和体验领域，在艺术、身体、性欲、造反、抗争和历史中探求具体。詹姆士、杜威等美国哲

的关切，以及对日常生活的生产与再生产的关切，而这种对物质世界的探索最终将引导他去追问劳动、需要、欲望、性欲、意识、身体、艺术的本质，以及当代社会制度的本质及其动力。对马尔库塞来说，具体哲学同样意味着对历史的关切、对历史运动及变迁动力的追问。马尔库塞对具体的极力推动，其中包括对历史的特殊性以及当前的社会构造与特征的关注，而社会的兴衰变迁将成为马尔库塞终生奋斗的一个主要的焦点。 [13]

在《论具体的哲学》中，马尔库塞将存在主义者对现存个体具体状况的忧虑与马克思对社会历史问题及革命实践的关注结合了起来。德国唯心主义和存在主义为了培育远离当代社会问题和斗争的主体性，都试图抛开历史与社会，而马尔库塞的筹划就是批判这一思想倾向。他认为，放弃现有个体而屈从于社会与历史的支配力量是一种逃避。另一方面，具体哲学能够直面当代社会的实际问题，揭发遭受苦难的原因，并为消除人类的痛苦与奴役状态指明方向。它试图使个体参与到改变个人生活和基本社会状况的解放活动中。

为了吸引哲学家参与到现如今的决定性的斗争和问题中去，具体哲

---

学家则在经验、自然、艺术和宗教中发现了具体。英国哲学家不满于旧有的唯心主义、逻辑原子主义和实证主义，他们转向了日常语言和一般经验的研究。因此，西方哲学的每个重要流派都有自己的“具体”概念，它的标志就是要求把不同的意义赋予原真性 (primordially)、本真性 (authenticity) 以及真正的实在，等等。如此看来，马尔库塞对具体的渴望源自 20 世纪哲学的基本动力，即探求将使那些普遍不满于古典哲学家垂死体系——在这里，曾经鲜活的哲学已经沦落为需要在教室里和期刊上加以记忆、背诵和再现的抽象概念——的人最终为推进具体的现实而感到欣慰的新哲学。关于对具体的探求，可对照 Stefan Breuer, *Die Krise der Revolutionstheorie* (Frankfurt: Syndikat, 1977) pp. 20ff., 以及黑格尔对这个问题所作的有趣的预想，参见 “Who Thinks Abstractly,” in Walter Kaufmann, *Hegel* (Garden City: Doubleday, 1968)。

学必须大众化。<sup>①</sup> 这意味着真正关注社会问题，并对现如今的问题采取明确的立场。因此哲学必须致力于“面向现实”，担起参与社会实践的责任。

- [14] 马尔库塞写道，“所有哲思的最高愿望是理论与实践的统一”，这意味着要将哲学转化为实践，而按照马克思的说法，那就是“使哲学现实化”。有趣的是，马尔库塞所引用的使哲学具体化、历史化、大众化的例子来自存在主义之父克尔凯郭尔，克尔凯郭尔通常被描绘成追求内求性的典型，即个人要独自培养与上帝的关系，以及自我独特的感性，并坚守“单个的人”的理想。<sup>②</sup> 然而，马尔库塞指出，克尔凯郭尔在人生的关键时刻走出了孤独，并且开始反对起了他所处时代的种种趋势，因为他认为，那正是时代精神危机的来源：

按照苏格拉底对行动的理解，他走上了街头：在一家日报上一篇接一篇地撰写文章，发表小册子，在历史的紧要关头全身心地投入到了斗争中。这一在公共领域的斗争……极其尖锐地指向当代人以“真正”改变实存为旨归的具体运动，他的抨击与诉求坚定地指向这一实存的具体方式与任务，并且保留了目前获得的全部可能性。只有在人们能够想象得出克尔凯郭尔在实行其具体哲思的过程中到底遇到了多少当前必须做出的实际决策，想象得出到底遇到了多少当前实存的真实的运动与变革时，他们才能理解他抨击的尖锐性，他公开鼓动暴力，他与公众格格不入的典型品质，以及他所要求的革

① Marcuse, “Über konkrete Philosophie,” p. 124; S1, pp. 401–2。前面的是原初档案 (Archive) 的页码，后面的是《作品集》(Schriften I) 上的页码，比如，p. 123 ; S1, p. 400。

② 参见 Walter Lowrie, *Kierkegaard*, London: Oxford University Press, 1938 ; 也可参见 Josiah Thompson, *The Lonely Labyrinth*, Carbondale: Southern Illinois University Press, 1967。

命性的具体化。<sup>①</sup>

马尔库塞似乎想把知识分子赶到公共领域中，让他们严肃地关切现今的问题。放弃和脱离公共生活（很快就产生了灾难性的后果）是魏玛共和国时期德国知识分子的典型特征，马尔库塞对此严加拒斥，他劝告哲学家要参与社会政治行动。对于存在主义者，他承认现有个体的操心、人类主体的需要、追逐本真状态的冲动都很重要。但他认为，非本真存在的真正改变要以社会变革为先决条件。他认为，历史主体不是“单个的人”，但“历史的统一体却总是一个‘社会’存在相互共在的统一体——它通常是一个‘社会’”<sup>②</sup>。当然，哲学应该尊重和培养个体的本真性，但“单个的人”及其内求性并不外在于历史与社会；每一个体都是社会的个体，生活在特定的社会—历史状况下并深受其影响。因此，获得本真性并不意味着超脱于社会存在与历史之外或之上；毋宁说，社会存在是“存在本身的现实，并且唯有藉此才能真正地满足和触碰到单个的人”<sup>③</sup>。

[15]

马尔库塞在此介绍了其一生整个哲学筹划所特有的解放与革命的辩证法。具体哲学的目标是既解放个体又彻底变革社会的社会实践。由于个体通常是社会中的个体，并且个体的思想和行动的可能性都由特定的社会历史状况所规定，因而个体的解放必然以社会革命为先决条件。卷入当代问题的哲学已经意识到它们有责任抓住实存目前的问题。马尔库塞写道：“因此，公众行动必然站在每一真正的具体哲学的尽头：对苏格拉底的审判和辩护，柏拉图在叙拉古的政治努力，克尔凯郭尔与国家教会的

① Marcuse, “Über konkrete Philosophie,” p. 124; *SI*, pp. 401–2.

② Marcuse, *op. cit.*, p. 125; *SI*, p. 403.

③ Marcuse, *op. cit.*, p. 125; *SI*, p. 403.

斗争。”<sup>①</sup>

在系统地阐述了他在整合马克思与海德格尔、历史唯物主义与存在主义的现象学上所作的努力之后，马尔库塞简要地表达了他对海德格尔的感激之情：

通过认可此在的历史被抛境况以及它在共同体的天命中的历史规定性和植根性，海德格尔将其激进的研究推进到了资产阶级哲学所曾达到和所能达到的最高限度。他已经证明理论的表现方式是“派生性的”，是奠基于操劳（Besorgen）的，而这表明抉择的领域是实践。他在历史情境下对决断这一决心的构成环节做了规定，并将决断本身理解成了承传给自身的历史命运。他对资产阶级的自由和决定论概念与自由的状态和对必然性做选择的能力——即真正抓住预先规定的可能性的能力——进行了比较。他将历史当成了“对自己的存在忠诚”的唯一根据。但是激进的冲动在此也走到了尽头。<sup>②</sup>

[16] 从他早期的文章来看，在解释了为什么他认为马克思与海德格尔十分相似之后，他又对海德格尔做了尖锐的批判。以海德格尔的术语来讲，马尔库塞认为，他在存在层面的分析需要在存在者层次上具体化，比如说，需要转向和描绘“现如今在历史的具体化中的决定性事实”——马尔库塞认为这是一项尤其紧迫的任务，因为“当前人类危险的处境需要反思”，然而海德格尔关心的是普遍的存在方式，而他想知道的是“什么是本真存在以及它究竟是如何可能的”，他阐释了本真性之所以可能的本体

① Marcuse, *op. cit.*, p. 127; *SI*, p. 405.

② Marcuse, “Contributions,” p. 55; *SI*, pp. 362–3.



论条件。然而，马尔库塞想知道的是“什么是具体的本真的存在？”<sup>①</sup>——也即是说，本真存在现如今何以可能？这样的追问将超越海德格尔对非本真性的本体论分析，并将表明目前状况下到底是什么阻碍了本真的存在。它将分析当前现有社会中非本真的支配形式。这些问题继而不仅需要历史地具体分析当前的社会状况及其支配和异化趋势，还需要揭示本真性，即解放可能性——这样的分析在马克思及马尔库塞晚期作品中随处可见。

对马尔库塞而言，海德格尔抽象的本体论分析有这样一个问题，即它无法为当前形势下的行动提供任何具体的指导原则。海德格尔的沉沦与非本真性理论宣称普遍适用于所有历史情形，因而他的本体论分析原则上排除了当今问题的具体特征。一些内在于海德格尔哲学筹划和个人世界观方面的原因阻碍了他将自身对社会行为的批判扩展到对他所在的德国资产阶级社会的具体批判。

根据海德格尔在《存在与时间》中的本体论分析，所有历史阶段的各个社会都表现出了沉沦和非本真的特征，而他认为，这是不会发生改变的；因而他对社会彻底变革的可能性不抱希望。如此看来，比如说，一场社会主义革命，它只能带来新的支配与异化形式，而这些形式本身又将奴役个体，因而需要另外一项筹划来加以克服。由于海德格尔的分析并未考虑以一种新的社会结构来克服沉沦这一可能发生的革命性变革，那么他所建议的至多也只是个体的自我转变。马尔库塞拒绝这种个人主义的解决方案：“我们必须拒绝海德格尔的尝试，因为他将决定性的决断引向了孤立的个体的处境，而不是将其引向坚定的行动。这种行动不只是会‘改造’过往的经验，还会重新塑造所有的公共生活领域。”<sup>②</sup>

① Marcuse, “Contributions,” pp. 56f., *SI*, pp. 364f.

② Marcuse, “Contributions,” pp. 56; *SI*, p. 365.

这种瓦解现有体制、重建公共生活的理念不仅超越了海德格尔，而且从马尔库塞自身对激进行动的分析来看，它还表明海德格尔本真的个体并不是很激进。我们看到，按照马尔库塞的表述，激进行动必须能够改变自我和生存状况，然而对于海德格尔，本真性的个体基本上只关心他或她自身的个体的本真性，而不是改变社会。资产阶级之所以能够容忍，甚至践行海德格尔趋向本真性的行动，是因为这没有改变他们的利益和统治，因而也无须冒任何风险。不同于海德格尔，马尔库塞在此想将激进行动变成“对公共生活所有领域重新塑形”的**公众行动**，而这与海德格尔的寂静主义完全相反。因此，马尔库塞坚决反对德国部分知识分子斯多葛式的顺从，也反对其他人所怂恿的培养个体性的方案，而是选择了马克思主义的革命实践理念。

另一方面，海德格尔可以说鄙视公众行动，他坚称个人必须做“必要之事，而不是忙于聪明、好胜之人的那些闲谈和煽动”<sup>①</sup>。对海德格尔来说，“必要之事”就是“对哲学和神学传统进行理性的、批判的解构”，它“远离现如今激起的期待，也可以说它外在于该期待”<sup>②</sup>。海德格尔在 20 世纪 20 年代的通信表明他对社会及制度实践充满蔑视，其中包括哲学大会、激增的哲学期刊、外国文化研究以及对当代问题的“煽动和闲谈”<sup>③</sup>。这种对当前社会政治问题的回避，以及撤退到严格的知识问题，表明德国知识界

① Marcuse, “Contributions,” pp. 56; *SI*, p. 365.

② 这些关于海德格尔的评论引自卡尔·洛维特 (Karl Löwith)，他对海德格尔在 20 世纪 20 年代撰写《存在与时间》期间写给他的书信做了节选并发表了出来。参见 Löwith, “Les implications politiques de la philosophie de l’existence chez Heidegger,” *Les Temps Modernes* (November 1946) p. 346。洛维特的文章对于讨论海德格尔周围的知识分子极具价值，此外，它还提供了海德格尔在很多话题上迄今尚不为人知的观点。

③ Löwith, “Les implications politiques,” *op. cit.*, pp. 345–8.

出现了危机——将带来可怕的历史影响。第一次世界大战后德国的溃败和魏玛共和国在经济、政治上的不确定性致使海德格尔及其同时代人都生活在一个政治上无所适从的国家。人们对大灾难（确实即将来临）普遍感到恐惧，与此同时，在俄国革命和德国斯巴达克斯起义之后，左派似乎也要发动暴动。因此，当一些德国知识分子为马克思的理念所吸引时，无产阶级革命的前景使那些积极反对它或从历史退缩至单纯的学术问题的人深感恐惧。

因此，尽管在对非本真性的批判上，对决断与自我变革的呼唤上，以及对解构哲学传统的筹划上，海德格尔的主张有时听起来非常激进，但实际上他的理论从很多方面来看都很保守。如此一来，德国的学生就可以在追随海德格尔“本真”存在的同时仍能屈从于支配性的社会力量。这种“伪激进主义”相当危险，因为它会压抑社会生活中的实际问题并且还会拒斥社会政治参与。海德格尔的本真性和历史性理论对社会经济状况的神秘化尤其引人注目，它对本体论意义上的人的历史性做了抽象的反思，却

[18]

① 海德格尔在 1932—1933 年支持希特勒和纳粹，1933 年担任弗莱堡大学校长，1934 年被迫辞职，以及此后他对民族社会主义的温和批评等在洛维特的文章 (*Les implications politiques*) 和卡尔·默林 (Karl Moehling) 的未发表的博士论文 (*Martin Heidegger and the Nazi Party*, Northern Illinois University, 1972) ——他在《海德格尔与纳粹》[“Heidegger and the Nazis,” *Listening*, 12 (1977) pp. 92–105] 一文中对这篇博士论文做了概括——中都有提到。还可参见 Victor Farias, *Heidegger and Nazism* (Philadelphia: Temple University Press, 1989) 和 Hugo Ott, *Martin Heidegger: A Political Life* (New York: Basic Books, 1993)。

决断什么？海德格尔没有给出答案，事实上他自身的决断，即支持法西斯主义，清楚地表明其哲学的内核存在着道德政治真空。在《存在与时间》中，海德格尔由于不愿呼吁任何确切的社会、道德或政治价值，所以只能紧紧地抓住尼采早先所警告的西方文明的宿命，即虚无主义。这种虚无主义给了法西斯主义可乘之机，而海德格尔的投降也表明其哲学已经破产。

回首过去，马尔库塞讲道：

像所有其他人一样，我起先认为可以将存在主义和马克思主义结合起来，准确说是因为它们都同样坚持对实际的人类生存、对人及其世界进行具体的分析。但我很快意识到，海德格尔的具体不过是一个幻影，一种虚假的具体。事实上，他的哲学不仅抽象空洞，而且远离现实，甚至逃避现实，就像当时统治德国大学的那些哲学（包括行将枯槁的新黑格尔主义、新唯心主义以及实证主义）一样。<sup>①</sup>

当马尔库塞被问及海德格尔如何回应他在整合海德格尔哲学与马克思社会哲学上所作的尝试时，他回答道：“他没有任何回应。你知道，正如吕西安·戈德曼所言，我想说的是，海德格尔是否曾真正地读过马克思，是否读过卢卡奇，直到今天也仍是悬而未决的问题。我倾向于认为他没有读过。他可能在第二次世界大战之后或其间翻阅过马克思，但我并不认为他以任何方式研究过马克思。”<sup>②</sup>

[19] 20世纪20年代末，最终成为马尔库塞日后思想结晶的三大支柱已经成型：政治学、美学和哲学。在文集的前几卷中，我们已经交代过，在第

① Marcuse, "Heidegger's Politics," op. cit., p. 28.

② Marcuse, "Heidegger's Politics," op. cit., p. 28.

一次世界大战接近尾声之际，在经历了 1918 年爆发的德国革命后，马尔库塞从政治激进主义转向了文学研究，后来又转向了哲学研究。这种从艺术到哲学的转变表明马尔库塞在一定程度上对艺术力量能否成为知识的认知论根源和个人解放与社会变革的工具持怀疑态度。不过布洛赫、本雅明、青年卢卡奇以及阿多诺都对艺术推崇备至，视其为知识与解放的源泉，马尔库塞原本也接受该立场，但是马尔库塞在 20 世纪 20 年代末却开始转向了严肃而富有成效的哲学研究，而哲学很长时间以来也都是其著作的核心。尽管马尔库塞的博士论文《德国艺术家小说》关注的是艺术在处理人类生活基本问题中的作用，但从他 1928 年前后的作品开始，他的关注点转向了哲学与社会理论，并把它们当成了知识与社会变革的根本来源，而这一直持续到《爱欲与文明》（1955）。因此，尽管前期工作早在 20 世纪 20 年代就已完成，但直到 20 世纪 50 年代的《爱欲与文明》，他才得以系统化地将美学纳入了他的理论。<sup>①</sup> 因此只有在第二次世界大战后的作品中，马尔库塞才实现了哲学、政治学、心理学和美学的统一，而这将成为其批判理论的鲜明特征。

### 辩证法与现象学

20 世纪 30 年代，马尔库塞批判的主旨是海德格尔对历史的物质构成（需求、阶级、经济与历史特殊性）的忽视，他认为海德格尔的历史概念顶多是一种“虚假的具体”。海德格尔对“历史性”与“存在者的历史”概念做了区分，因而从他纯粹的本体论视角消除了历史的真实内容以及真

<sup>①</sup> 参见《马尔库塞文集》第四卷《艺术与解放》的引言。

实的历史危机、问题。这一从具体的历史向存在的本体论领域的逃遁，揭示了海德格尔本体论视角的危险，即使是当时的马尔库塞也至少部分地受到了该视角的蛊惑。在早期的文章中，马尔库塞可能认为，他可以像马克思对黑格尔进行具体化和重构那样对海德格尔进行去神秘化。这似乎是马尔库塞哲学筹划背后的一种内驱力、动机，在他试图创建一种辩证现象学——它似乎有可能把现象学从胡塞尔—海德格尔抽象的本体论倾向中解救出来——的过程中表现得尤为明显。

[20] 在这一部分，我们将讲一下马尔库塞对黑格尔—马克思的辩证法和海德格尔—胡塞尔的现象学所作的描述，我们将比马尔库塞本人更清楚地表明他到底是如何在早期著作中把对现象学的含蓄批评纳入进来的。由于马尔库塞终其一生都在发展一种辩证的批判哲学和社会理论，我们还将详细地讲一下马尔库塞对黑格尔—马克思辩证法所作的阐述。

对于 20 世纪 20 年代末的马尔库塞而言，最有前途的把握历史运动、发展和转变的方法是黑格尔、马克思、恩格斯与列宁所阐释的辩证法。该方法可以抓住“运动过程中的每个发展形式”，并且它还将其对象视为历史的：“它认为其对象处于生成和灭亡的状态，必然诞生于一定的与植根于其中的人类生存息息相关的历史处境；辩证法只有在这种处境下才能理解其对象。”<sup>①</sup> 辩证的范畴可以分析人类实存的构成，描述历史的发展。

马尔库塞通过引用恩格斯的一个著名的段落阐释了他对辩证法的理解。恩格斯这样写道，辩证法表明“一个伟大的基本思想，即认为世界不是既成事物的集合体，而是过程的集合体，其中各个似乎稳定的事物同它们在我们头脑中的反映（Gedankenabbilder）即概念一样都处在生成和灭

<sup>①</sup> Marcuse, “Contributions,” op. cit., p. 57; *SI*, p. 366.

亡的不断变化中”<sup>①</sup>。马尔库塞随后又引用了列宁的话——界定了辩证法的四个基本特征：

辩证逻辑则要求我们更进一步。要真正地认识事物，就必须把握住、研究清楚它的一切方面、一切联系和“中介”……第二，辩证逻辑要求从事物的发展、“自己运动”……变化中来考察事物。第三，必须把人的全部实践，作为真理的标准，也作为事物同人所需要它的那一点的联系的实际确定者，包括到事物的完整的“定义”中去。第四，辩证逻辑教导说，“没有抽象的真理”，真理总是具体的。<sup>②</sup>

马尔库塞认为，通过表明从先前的处境到底是如何发现此后的发展形式的，通过表明对存在的否定到底是如何产生历史变革的，辩证法抓住了历史运动的内在必然性。马克思主义者在马克思的生产方式理论基础上把这种方法应用到了对社会、经济和意识形态对象的分析上。辩证分析是革命实践的一大指南，因为它表明，为了使更多的进步性倾向和形式摆脱束缚，应该对既定的社会—政治—历史状况的哪些特征加以否定——因此辩证法确保了理论与实践的统一。

[21]

在解释了黑格尔—马克思的辩证法之后，马尔库塞又探讨了“辩证方法是否是真正适合其研究对象的进路，那么这种有效性的范围有多大”<sup>③</sup>。换言之，辩证方法是否是适合整个人类历史性的模式？由于现象学是另一

① 参见 Engels, “Ludwig Feuerbach,” cited in Marcuse, “Contributions,” p. 57; *SI*, p. 366–7.

② 参见 Lenin, “The Fight for Social Revolution,” cited in Marcuse, “Contributions,” op. cit., p. 57–8; *SI*, p. 367.

③ Marcuse, “Contributions,” op. cit., p. 58; *SI*, p. 368.

种可以研究具体人类生存的方法，因此马尔库塞又提出了这样的疑问，即方法论上的洞见是不是现象学与辩证法的对立造成的呢？在他的分析中，辩证法和现象学都是适合对象的阐释模式和揭示对象的理论资源，但相对于现象学，辩证法更具优越性。

现象学希望问题和适合研究主题的进路都仅仅来自“事物本身”，还希望将对象“完整地纳入视野”。<sup>①</sup> 马尔库塞对现象学的批评始于这样一种观念：既然现象学的对象存在于历史之中，那么为了把握历史的变化发展，现象学必须成为辩证的。这需要彻底地背离旨在通过本质直观（*We-sensschau*）来把握非时间性的、内在的、不变的本质的胡塞尔现象学。历史的现象学也将有力地补充将人类普遍的本质结构概念化了的海德格尔的现象学本体论。

马尔库塞认为，将现象学历史化是必要的，因为任何停留在先验的（超验的）本质和普遍层面的方法都无法处理具体的、历史的运动和变化。因此，既然变化是历史存在的根本，那么现象学是无法以完备而具体的方式充分把握历史现象的。此外，现象学被认为可以透过现象看到最终的具体化，所以，作为对历史对象的考察，它应该“让具体的历史处境、具体的‘物质条件’进入分析”<sup>②</sup>。由于现有的现象学理论并没有如此，所以它们缺乏“必要的完备性和明晰性”（*ibid*）。为了克服现象学—本体论分析的缺陷，马尔库塞随后论证了另外一种历史分析模式：

辩证法的成就正在于这个最终的具体化。因为这恰是辩证法中

① 参见 Marcuse, “Contributions,” *op. cit.*, p. 58; *SI*, p. 368。关于现象学方法的经典陈述，可参见 Edmund Husserl, *Ideas*, *op. cit.*

② Marcuse, *op. cit.*, p. 125; *SI*, p. 403.



关系重大的一点：每时每刻都承认对象独特的具体历史处境。只要那些僵化的、四处飘荡的抽象物重新与“从属于它们的”人类实存整合了起来，它们就会重新变得具体。只有当辩证法凭借具体历史处境的知识也能对人类实存的决定性领域（即实践）产生影响时，真正的辩证法才能满足最终具体化的需求，并且也才能从人类实存的方式方面得到证明。同时，辩证法在一个维度上将具体化延伸到了其最大的极限；它能做到这点，靠的是强迫特定的人的此在（它在分析中所面对的）在其实存的整体中把住实践的位置，并根据它的历史处境来行动。<sup>①</sup> [22]

因此，对马尔库塞来说，胡塞尔—海德格尔的现象学方法不允许我们从各个方面、在所有联系和中介中把握对象，因为它是从脱离历史语境的抽象物来设想对象的，忽视了对对象内部的社会物质构成。举个例子，关于一座工厂的现象学分析就是对它的社会—历史存在“加括号”，按照胡塞尔的说法，就是把它设想为意识行为的意向对象，“现象学还原”排除了对对象的社会物质构成，将工厂的“被给定性”理解成了“感知对象”，即具有广延、色彩、体积等性质的物。但这个例子未能表明的是，为什么关于对象“本质”的现象学还原是高度抽象的、枯燥的？<sup>②</sup> 因为当我观察一座工厂的具体形态时，我看到的是一个商业场所、务工场所、生产消费

① Marcuse, "Contributions," op. cit., p. 58; *SI*, p. 369.

② 关于马尔库塞对现象学还原所作的类似批判，可参见 Marcuse, "Über konkrete Philosophie," *Archiv für Sozialwissenschaft*, 62 (1929) pp. 115–16 (载于 *Schriften I*, pp. 385–406；英译本可参见 *Heideggerian Marxism*, pp. 34–52)；还可参见另一篇较为晚近的文章 "On Science and Phenomenology," in Robert Cohen and Marx W. Wartofsky, eds, *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 11 (1965) pp. 279–91；还可参见本卷第 226 页及以下。

品的场所；我看到的是资本家或公司的私有财产；我看到的是缓慢损害着工人的生产线和工作环境；我看到的是疯狂逐利而又污染环境的产业；也许我看到的是一场罢工，或是被占领的工厂，或是由于自动化、破产和倒闭而被解雇的工人。我看到的是一种技术配置和运用，一种建筑形式，然而如果我恰好穿行于乡间田园，我有可能会突然感到这是一种令人生厌的侵入。工厂的这些物质社会成分对我而言与它的轮廓、色彩、重量、规模等等一样“真实”。因此，一种以具体与丰富为旨归的哲学必须将这些社会物质条件纳入它的分析之中。

[23] 我们可能已经注意到了马尔库塞并没有对胡塞尔和海德格尔的现象学方法做出区分。他对现象学所作的主题性解析有时似乎指涉的是胡塞尔的现象学，但他真正批判的是海德格尔《存在与时间》中的生存论现象学。因此，马尔库塞未能指出胡塞尔与海德格尔现象学之间的关系到底存在着哪些复杂难解的问题，而他对当时最重要的两种典型的现象学运动所作的批判因而也显得很随意。<sup>①</sup>

不同于胡塞尔更为抽象的现象学，海德格尔《存在与时间》中的现象学开始把工作世界、社会世界和日常生活的构成要素都考虑了进来，但从马尔库塞的观点来看，他的本体论分析同样未能抓住现象的物质条件和历史构成。对马尔库塞来说，海德格尔的现象学至多能提供一种历史本体论，它没能将历史的发展或变迁概念化。因此，现象学缺少真正的历史维度。

此外，当时的现象学思潮与人类实践的关联并不密切，无法为行动和改变在实践上提供指导，这是因为它并不考虑那些理应变革或消除的历

<sup>①</sup> 关于胡塞尔、海德格尔及其他现象学家之间的联系与区别的分析，可参见 Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, op. cit.。

史处境的具体特征。其实，胡塞尔的现象学陷入了事实与价值、描述与规范严格二分的困境，为了贯彻对“本质”纯粹客观而科学的描述，它把规范性要求排除在了分析之外。事实上，当胡塞尔触及价值或伦理问题时，他倾向于将价值具体化为柏拉图的本质。海德格尔毫不掩饰地宣称，《存在与时间》拒绝接纳规范性的关切和价值。因此马尔库塞觉得，现象学缺少那种以解决现存社会问题和实现人类解放为旨归的人类行动和社会实践理论。由于缺少唯物主义的历史、社会与政治理论，所以为了规定他发现现象学所缺失的“具体哲学”的关键维度，他转向了马克思主义。

也许有人会辩称，马尔库塞在整合现象学与马克思主义上之所以会失败，原因在于当时现象学运动的局限性。即是说，现象学的两个主要倡议者是胡塞尔和海德格尔，当马尔库塞发表其早先的文章时，胡塞尔正处于综合阐发超验观念论的阶段，而海德格尔在《存在与时间》中的日常生活现象学正为其思辨的形而上学著作所取代。此后，胡塞尔在《欧洲科学的危机和超验现象学》中希望让现象学重新回到“人类生活世界”和当代问题，而20世纪30、40年代的法国存在主义的现象学同样希望形成一种类似的具体哲学。因此，马尔库塞对现象学的尖锐批判，也许是因为他发表早先的文章时现象学正处于观念论和形而上学特定的发展阶段。

尽管有它的问题，但马尔库塞还是认为，一种更加具体的现象学变体可以补充历史唯物主义和辩证法。因此，对现象学做了批判并主张马克思的辩证法能帮助克服现象学的缺陷之后，马尔库塞紧接着又对马克思的辩证法做了批判性的考察，并反过来揭示了现象学将以何种方式帮助克服辩证法的某些缺陷。他写道：

[24]

一方面，如果我们因此要求海德格尔所创始的人的实存的现象

学继续前进，并在具体实存的现象学和在每个历史处境中为历史所要求的具体历史行为的现象学中臻于完成；那么另一方面，我们就必须要求认知的辩证方法变成现象学的，亦即在相反的方向上逼迫自己，从而学着将具体化纳入对对象的全面把握（Erfassung）中……

只有两种方法的统一——即辩证现象学，它是一种连续而又激进的具体方法——才有可能真正认识到人的实存的历史性。<sup>①</sup>

马尔库塞对后面这一方案做了设想，尽管早前也曾提到过，他希望能够发展出一种辩证现象学或“现象学的和存在主义的马克思主义”。他认为，为了追问历史给定的处境“到底有没有纵贯整个历史的内在意义”<sup>②</sup>，辩证方法必须转而“变成现象学的”，必须超越该处境。言外之意是，传统现象学无法抓住变化、发展和过程，而辩证法忽视了人类实存持久、永恒和普遍的方面。马尔库塞认为，辩证现象学的目标是“人类实存在其本质结构中及在其具体形式和构型中的历史存在”<sup>③</sup>。它包括人类所创造的意义的的所有维度（即是说，它是一种文化现象学，即狄尔泰所谓的“精神史”）。由此看来，马尔库塞似乎把现象学方法和解释学的某些观念嵌入了辩证法，而这需要辩证现象学进一步的解答和澄清。

马尔库塞写道，“辩证的基础科学”应该是“关于一般历史性之本质、它的结构、它的运动规律以及人类在历史上的可能存在形式的科学”<sup>④</sup>。他认为关乎历史性之本质的真理是“普遍有效的”，此外，他还对关乎实存

① Marcuse, “Contributions,” op. cit., p. 59; *SI*, p. 370.

② Ibid.

③ Marcuse, “Contributions,” op. cit., p. 59; *SI*, p. 370.

④ Marcuse, “Contributions,” op. cit., p. 59; *SI*, p. 370.

的本质结构的普遍真理与关乎历史上变化的事实的“辩证的知识”做了区分（这种区分与海德格尔在“存在层次”和“存在者层次”之间所作的区分相对应）。马尔库塞似乎认为，在发现和论证那些能把握历史性之本质的普遍有效的真理上，现象学比辩证法更适宜，而且现象学表面上能够保证和构建历史唯物主义的基本前提。于是，现象学的任务就是区别历史的暂时真理与持久真理，区别变化与永恒。与现象学的“普遍”真理相反，“所有其他的辩证的知识需要关注的是被确定的、具体的历史性决定了的真理，这些真理只有通过这一历史性的现象学分析才能被发现和确认。”<sup>①</sup>

[25]

### 走向批判理论：黑格尔、哲学与批判理论

如前所述，马尔库塞就新近出版的马克思《1844年经济学哲学手稿》发表了第一份重要的书评。该书评预料到了这一从马克思早年著作的观点出发修正对马克思主义的解释的趋势。<sup>②</sup> 马尔库塞的《黑格尔的本体论和历史性理论的基础》（1932，以下简称《黑格尔的本体论》）有力地推进了欧洲黑格尔研究的复兴。这些作品表明马尔库塞是一位机敏的德国哲学研究者，他正渐渐地成长为他那一代中最有前途的理论家之一。

在一篇讨论马克斯·阿德勒（Max Adler）的马克思主义理论的文章中，马尔库塞将哲学说成是“人类特定的基本取向的科学表达，当然也是存在与实体的基本取向的科学表达”<sup>③</sup>。它本身是感知和话语特有的模式，

① Marcuse, "Contributions," op. cit., p. 59; *SI*, p. 370.

② 《马尔库塞文集》第六卷将涉及马克思主义、革命与乌托邦，以及马尔库塞与早期马克思、马克思主义在整个理论与实践上的关系。

③ Marcuse, "Transzendentaler Marxismus?," p. 445.

“比起在生活僵化的、物化的实践领域中，在该模式下，历史—社会处境常常能够更加清晰而深刻地被表达出来”，文章还认为，相比社会科学也是如此。<sup>①</sup> 马尔库塞指出，这种“基本取向”经常对抗现存的资本主义社会，并且经常设置反对资本主义社会的哲学主题：“许多科学研究领域都有这样一种基本取向，即不再与资本主义社会熟知的生活形式保持密切的关系，并且正如早已预料到的那样，它的历史发展前景很好。”<sup>②</sup> 马尔库塞在此提出了一个批判性、对抗性、预测性的并终其一生都指引其学术追求的哲学概念。

[26]

在他的著作《黑格尔的*本体论*》中，马尔库塞引用了黑格尔的主张“哲学起源于需求 (Not)，起源于特殊历史处境 (一种受苦、冲突和异化的处境) 下人类生活的需要 (Bedürfnis)，即分工的需要”<sup>③</sup>。为了创造一种更加和谐、更少分裂和冲突的在世方式，哲学把目标定在了分析和克服种种异见上。因此，马尔库塞将黑格尔—海德格尔的“哲学是从实存的需求和操心中涌现出来的”这一理念与马克思的哲学的任务是改变世界这一理念结合了起来。

综观其早期的文章，马尔库塞在海德格尔的影响下用到了黑格尔的“历史性”概念，而这一概念也正是《黑格尔的*本体论*》的核心所在。他在导言中写道：“这本书的目的是为探明历史性的基本特征提供通路。正是‘历史性’才使得历史之所以称其为‘历史’，此外，它还划定了历史与‘自然’和‘经济’等领域的界限。”<sup>④</sup> 马尔库塞认为，狄尔泰在展现历史性新近的基本特征方面已经达到了极致，但作为“我与世界”的统一

① Marcuse, “Transzendentaler Marxismus?,” p. 445.

② Ibid.

③ Marcuse, *Hegel's Ontology*, pp. 9ff. ; 马尔库塞在《理性和革命》中再次提到了这一理念，参见 *Reason and Revolution*, New York: Humanity Books, 1999 (1941) , pp. 30ff.

④ Marcuse, *Hegel's Ontology*, p.1.

体的“生命”、“精神”、历史等范畴仍含有尚未得到界定的本体论前提。<sup>①</sup> 马尔库塞认为，这些前提源于黑格尔哲学：“黑格尔的本体论是狄尔泰所提出的历史性存在的根基，因此也是与历史性有关的哲学问题近来发生了改变的这一传统的根基。”<sup>②</sup>

马尔库塞诠释的特点是他对黑格尔的《逻辑学》及早期著作重新做了新颖的解读。他声称，这些著作，而不是晚近的《历史哲学》《法哲学》或其整个哲学体系，不仅蕴涵着黑格尔历史理论的真正预设，而且事实上，它们甚至把黑格尔基本的哲学预设都呈现了出来。<sup>③</sup> 马尔库塞早先研究黑格尔的这本著作极其专业，极其成体系，并且具有德国学院派哲学的风格。正如阿多诺前面所讲的那样，他在导言的结论部分特别对海德格尔表达了谢意：“这本书对于揭示和阐明问题来说很有助益，而这要归功于海德格尔的哲学著作。这理应在开篇就应予以声明，而不是通过特定的引证。”<sup>④</sup> 尽管马尔库塞偶尔会就某种实体的存在意义提一些海德格尔式的问题，并到黑格尔那里寻找“在世界之中存在”这类的海德格尔式的范畴，从整体上讲，这本书倾向于从“生命哲学”的视角解释黑格尔，因此它把狄尔泰而不是海德格尔或“存在主义哲学”当成了黑格尔真正的继承者。马尔库塞并未提及马克思，而他置黑格尔于生命哲学传统而非马克思主义传统的做法，随后就遭到了卢卡奇与阿多诺的抨击。卢卡奇与阿多诺认为，他虽是以生命哲学解释黑格尔这个圈子的一员，但他却企图将黑格尔归为非理性主义传统，割裂黑格尔与马克思的关联<sup>⑤</sup>——实际上在后来的《理性和革命》中，

[27]

① Marcuse, *Hegel's Ontology*, p.1.

② Marcuse, *Hegel's Ontology*, pp. 2-3.

③ Marcuse, *Hegel's Ontology*, pp. 3ff., passim.

④ Marcuse, *Hegel's Ontology*, p. 8.

⑤ 参见 Georg Lukács, *The Destruction of Reason*.

这成了马尔库塞对黑格尔所作诠释的重心。

马尔库塞对黑格尔基本的本体论范畴的系统阐发最有可能引起今日黑格尔研究者的兴趣，因为他们中的很多人都认为，这是马尔库塞最出色的一部作品。<sup>①</sup>他对黑格尔的历史性概念做了细致的文本解读和分析说明，并依据黑格尔的生命 (life)、运动 (movement)、本质 (essence)、精神 (spirit)、概念 (Begriff)、现实性 (Wirklichkeit) 等概念对其做了解释。对他此后哲学来说最值得期待的是《本质在两个维度上的能动性》(“The Motility of Essence in Its Two-Dimensions”, pp. 71ff.) 这部分。在讨论中，马尔库塞表示，他的单向度思想的理论根源是他对黑格尔的“现象”与“本质”二分所作的解读——这种区分在马尔库塞 20 世纪 30 年代的哲学著作中已经极为关键，并在《理性和革命》及《单向度的人》等著作中得到了延续。

尽管这本专著很抽象，阿多诺还是认为这本书公开地偏离了海德格尔：“他渐渐地从对存在意义的关注转向了对实在的揭示；从基础本体论转向了历史哲学；从历史性转向了历史。”<sup>②</sup>相比阿多诺此前在 1935 年所作的评论，他对马尔库塞首部研究黑格尔的著作的这一解读已经仁慈多了。但这仍然令人感到奇怪，因为马尔库塞在书中很少提及具体的历史，而是停留在他早期哲学著作纯粹的本体论的层面。阿多诺对黑格尔的诠释实质上迥异于马尔库塞，他认为，马尔库塞力求阐发的是一种把主体性与客体性及其他二元论都包括在内的一元的历史性概念，但这却压制了马尔库塞所宣称的这样一个事实，即黑格尔的基本前提是“绝对的主体性”而不是“生命”。<sup>③</sup>阿多诺认为，

① 德国的哲学家经常向凯尔纳表达这一判断。还可参见 Richard Bernstein, “Herbert Marcuse: An Immanent Critique,” *Social Theory and Practice*, vol. 1, no. 4 (Fall 1977)；在书中，理查德·伯恩斯坦指出，《黑格尔的本体论》是马尔库塞“最严肃、最富才气的著作”（第 97 页）。

② T. W. Adorno, *Zeitschrift für Sozialforschung* vol. 1, no. 2 (1932) pp. 409–10.

③ T. W. Adorno, *Zeitschrift für Sozialforschung* vol. 1, no. 2 (1932) p. 410.



黑格尔的哲学归根到底是“唯心主义”，因此无法避免这一传统的种种缺陷。<sup>①</sup>阿多诺的评论表明马尔库塞比他更同情黑格尔和德国唯心主义，也表明阿多诺在早年就已经打算对黑格尔的唯心主义进行尖锐的批判。<sup>②</sup>

[28]

需要说明的是，马尔库塞在《黑格尔的本体论》中对黑格尔的解释与其后在《理性和革命》中的解释是大相径庭的。在《理性和革命》中，马尔库塞强调了黑格尔与马克思的关系，还强调了黑格尔的自由、理性、批判的辩证法等概念的重要性，而在《黑格尔的本体论》中，他感兴趣的是黑格尔哲学的本体论特征，根本没有考虑在他晚近对黑格尔的解释中至关重要的历史—政治维度。这并不奇怪，因为马尔库塞为了能够成为德国大学圈子里的一员，他需要一部专著才能获得讲师职位，而《黑格尔的本体论》这一在海德格尔指导下完成的作品就是他的教职资格论文。<sup>③</sup>

① 关于阿多诺另一篇对马尔库塞的《黑格尔的本体论》表示高度重视的评论，参见 Adorno, *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 11, no. 1 (1933) pp. 107–8。

② 关于阿多诺早期对唯心主义的批判，可参见 Susan Buck-Morss, *The Origins of Negative Dialectics* (New York: The Free Press, 1977)。阿多诺的博士论文对胡塞尔进行了批判，紧接着他又完成了一篇批判克尔凯郭尔的长文。直到 20 世纪 30 年代末——当时，他们都在社会研究所，一开始在纽约，后来又到了加利福尼亚——阿多诺与马尔库塞彼此才真正熟识起来，在这期间，他们二人的关系十分复杂，对此，《马尔库塞文集》前面的《战争、技术与法西斯主义》和《走向社会批判理论》等卷都做了讨论。

③ 马尔库塞从未因该作品公认的学术地位而被官方授予教职资格。哈贝马斯曾对道格拉斯·凯尔纳讲道，在他的印象中海德格尔拒绝接受他的教职资格论文，而其他人认为海德格尔甚至从未翻阅过该论文，并且得知海德格尔在政治上转向纳粹主义后，马尔库塞也没有正式提交论文。关于马尔库塞是否正式提交过教职资格论文，海德格尔是否拒绝论文，抑或马尔库塞是否拒绝提交论文等相关讨论，参见 Seyla Behabib, “Translator’s Introduction,” *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity* (Cambridge: The MIT Press, 1987) pp. ixff.；还可参见 Richard Wolin, “What is Heideggerian Marxism?,” *Heideggerian Marxism*, op. cit., pp. xxi–xxii。他显然曾把教职资格论文寄给了胡塞尔，因为在马尔库塞私人收藏的一封信中，胡塞尔对他在黑格尔方面的学识大加赞赏，但认为他与同时代的多数人一样都不理解现象学的悬搁，参见胡塞尔 1932 年 1 月 14 日于弗莱堡致马尔库塞的信（见于马尔库塞的私人收藏信件）。

马尔库塞在 20 世纪 20 年代末 30 年代初的著作表明他为了克服传统哲学、走向新哲学——谋求将真正的历史运动概念化，并成为个体解放和社会变革的切实可行的手段——正做着持久而复杂的尝试。在试着探究马克思主义与哲学的关系时，他受到了卢卡奇和柯尔施的启发，而他也将拿自己的一生来捍卫哲学对社会理论的意义，发展一种激进的哲学和社会理论。

[29] 这一事业在探索阶段的表现形式是，他的作品都以黑格尔—马克思哲学与辩证法为基础，并且从黑格尔—马克思的角度出发对当前的社会理论和哲学形式做了批判。马尔库塞在 1928 年至 1932 年发表的十三篇文章中，多数文章批判的是当时对马克思主义的各种解释，他认为这些解释使马克思主义偏离了革命目标，并消解了它的哲学基础，而这一点在下一卷（专门探讨马尔库塞终其一生与马克思主义的联系）再做讨论。马尔库塞详细考察了当代思想家对马克思主义的借鉴，其中就包括他所批判的卡尔·曼海姆（Karl Mannheim）对马克思主义的社会学诠释——将马克思主义还原成了一种超越历史的意识形态。<sup>①</sup> 马尔库塞抨击了新康德主义，因为它倾向于“超验的马克思主义”，倾向于阐发一种“先验的”社会理论、一种客观的社会规律；<sup>②</sup> 此外，他还就新康德主义对黑格尔和辩证法的曲解做了批判。<sup>③</sup> 马尔库塞的其他文章对他所认为的建立在可疑的哲学假设上的学院派德国社会理论和哲学做了批评。接下来就让我们考

① Herbert Marcuse, "Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode: Karl Mannheim, 'Ideologie und Utopie,'" *Die Gesellschaft*, Vol. VI (1929) pp. 356–69.

② Herbert Marcuse, "Transzendentaler Marxismus?" *Die Gesellschaft*, Vol. VII, 1930, pp. 304–26.

③ Herbert Marcuse, "Zum Problem der Dialektik," Parts I and II, *Die Gesellschaft*, Vol. VII, 1 (1930) pp. 15–30, and VIII (1931) pp. 541–57, translated by Morton Schoolman and friends in *Telos*, 27 (Spring 1976) pp. 12–39.

察一下马尔库塞与赫赫有名的法兰克福学派的邂逅，这对他的哲学视角又产生了怎样的影响，以至于他在 20 世纪 30 年代和 40 年代初对唯心主义、实证主义和实用主义做了尖锐的理论批判。

## 马尔库塞与法兰克福学派

1933 年，马尔库塞加入了法兰克福社会研究所，并很快就深入地参与到了其跨学科的研究事业中，这其中包括制定激进的社会理论模型，形成新阶段的国家与垄断资本主义理论，以及系统地分析和批判德国法西斯主义。<sup>①</sup> 马尔库塞高度认同研究所的“批判理论”，终其一生都与霍克海默、阿多诺及研究所内部圈子的其他成员保持着密切的交往。

法兰克福学派融合政治经济学、哲学、社会理论、政治文化及意识形态批判，发展出了一种面向当前时代的跨学科的社会批判理论，从而将黑格尔—马克思的辩证理论与范围越来越大的批判哲学和社会批判理论结合了起来。与霍克海默、阿多诺一样，马尔库塞也是一位哲学家，尽管他也从事他们的跨学科事业。

[30]

1934 年，作为一名德国犹太人和激进分子，马尔库塞逃离了纳粹德国，移居到了美国，并在此度过了余生。哥伦比亚大学为社会研究所提供了办公室，并准许了学术上的隶属关系，马尔库塞从 20 世纪 30 年代到 40 年代初一直在这里工作。马尔库塞原本希望与霍克海默合作完成一部

<sup>①</sup> 这是《马尔库塞文集》第二卷《走向社会批判理论》的研究主题。第二卷分析了马尔库塞与研究所——1934 年，从法兰克福迁到了纽约的哥伦比亚大学——其他成员的关系，并对他在研究所期间的研究及社会批判理论的发展做了概括。在这里，我们将把讨论的重点放在马尔库塞在研究所期间及其此后的哲学研究上。

关于辩证法的重要文献，以期将批判的、辩证的哲学和社会理论与实证主义和唯心主义的理论变种区别开来。尽管马尔库塞在赴华盛顿参与美国政府的反法西斯斗争之前一直都在致力于研究这些主题，但结果是，霍克海默与阿多诺合作撰写了《启蒙辩证法》。<sup>①</sup>

从 20 世纪 30 年代到 40 年代初这段时期，马尔库塞一直都在忙着对权威、理性、幸福、本质等资产阶级范畴进行意识形态批判，与此同时，对批判的哲学与社会理论，他也形成了自己特有的理解。<sup>②</sup> 由于马尔库塞持续不断地将辩证分析运用到他所处时代的哲学流派上，所以，对马尔库塞来说，这是一段很重要的发展时期。就像他对现象学与马克思主义所作的综合讨论那样，我们看到，他在这里把唯心主义与实证主义的优缺点也纳入了他不断发展的社会批判理论。此外，作为一位不因循守旧的思想家，马尔库塞很乐意去辨识两种貌似对立的思想模式的解放性，并把它们的长处用到了进一步促进哲学与源于日益残酷的社会现实的社会问题的关联性上，所以他这一阶段的研究尤为有趣。考察马尔库塞这一阶段的思想时，我们还会看到，他形成了一个重要的教育计划：将辩证思维与辩证分析介绍给英语世界的听众。

[31] 正如我们下面所指出的那样，他对唯心主义与实证主义的批判就是一次重大的教育介入，而这已嵌入他的《理性和革命》这本经常被忽视的关于辩证的社会理论的专著中。单向度的思维方式在 20 世纪 30、40 年代一度甚嚣尘上，为了诠释与批判这种日益加剧的形式，马尔库塞试图引入

① 马尔库塞这一阶段的作品在《马尔库塞文集》第一卷《技术、战争与法西斯主义》中有所涉及。

② 马尔库塞公开发表的这些完成于 20 世纪 30 年代到 40 年代初——即社会研究所在纽约这段时期——的哲学与社会理论作品被《马尔库塞文集》第二卷《走向社会批判理论》收录了进来。在下一节中，我们将主要讨论马尔库塞那些尚未发表、可以清楚地表明他对唯心主义、实证主义和实用主义的批判的哲学论文。

辩证思维来作为替代性的框架。事实上，马尔库塞整个一生及其所有的著作都在致力于这项事业。因此，作为马尔库塞思想遗产的鲜明印记之一，构建一种解放的辩证法应被看成是其著作中宏大研究主题的一部分，而其宏大的研究主题就是试图把哲学与社会理论联系起来，以便理解那些塑造了晚期工业社会的个体与社会生活并不断变化的本体论状况和物质状况，以便理解反抗形式在这种情境下何以可能出现。

因此，综观马尔库塞对实证主义、唯心主义、实用主义及稍后弗洛伊德的本能理论的批判分析，我们可以清楚地看到，这是一种将人类与非人类的生命从日渐非理性的思维和行为模式——对马尔库塞来说，它正在为人类有机体的生存和发展创造一种被破坏的环境——中解放出来的思想倾向。接下来，我们将马尔库塞对唯心主义与实证主义的分析看成是他描绘了一种认识论立场：拒斥那些仅仅来源于由经验性社会情境构成的常识世界的价值和理想，或那些仅仅来源于由理想概念构成的超验领域的价值和理想。与此不同，马尔库塞强调说，这两类知识模式之间的张力是辩证思维与辩证分析的关键特征，而辩证思维与辩证分析是一种实践性的思维与分析方式，它可以带来不同于马尔库塞所看到的讲求否定生命的技术理性逻辑、有教育性和解放性的社会替代方案。

### 马尔库塞对唯心主义与实证主义的批判

在法兰克福马尔库塞档案馆中，我们发现了几篇尚未发表的涉及马尔库塞 20 世纪 30、40 年代哲学研究的文本，我们将在本卷首次把它们公布出来，并在本节和以下各节对其加以讨论。这一时期，马尔库塞思想引人注意的地方是他对实证主义哲学与法兰克福学派视其为实证主义近亲的

实用主义哲学做了积极的批判。但对于处在思想酝酿阶段的早期社会研究所来说，马尔库塞对德国唯心主义、实证主义和实用主义的批判还实现了另一个很重要的目的，即它使批判理论以历史和唯物主义为导向的辩证方法得到了强调和表达。对马尔库塞来说，实证主义、实用主义和唯心主义的知识体系倾向于使自由、理性和平等问题从属于所谓的价值中立的事实领域，而该领域源于对社会的实证解释，或按照马尔库塞的说法，源于对实证解释的盲目迷恋。换言之，马尔库塞强调说，实证的社会理论把社会当成了可以用自然科学方法来研究的自然有机体，与之相反，批判的社会理论却把社会视为人类活动的产物，它需要不同的研究方法和衡量标准（比如，理性、公平、解放等）来判断其是否适合发展人类及社会的潜能并提供批判的规范。

因此，马尔库塞这一时期的哲学文章应被置于批判理论的宏大规划的背景下，即它通过与实证主义的社会理论与文化思想形式以及新的社会政治压迫形式（比如，法西斯主义等极权主义的表现形式）日益扩大的影响力对抗来界定自身的宏大规划的背景。与 20 世纪 30 年代霍克海默撰写法兰克福学派的纲领即《传统理论与批判理论》几乎同时，马尔库塞将矛头指向了非辩证的、经验的社会理论，因为这些理论未能考虑商品社会的价值的根源，这个社会非人化的生活方式，以及个体的意识与本能冲动以何种方式受到了新的社会管控形式的影响。

马尔库塞从唯物主义的角度对现象学的反思塑造了他早期的哲学方法，同样，他对唯心主义和实证主义的批判与评估——对此，他终生不渝——也塑造了他的方法。在一篇大约写于 20 世纪 30 年代末或 40 年代初但未发表的早期文本中，马尔库塞就唯心主义与实证主义的历史发展指出，他进行这项研究的目的是把握“主导整个西方思想史的两哲学

思维”<sup>①</sup>的本质意义。马尔库塞的实证主义和唯心主义研究是评估其思想发展的一个很重要的方面，这是因为它有助于阐明更宏大的哲学规划：把哲学重新调整为解释资本主义社会中人类现实境况的相关工具，把个体从压抑的境况中解放出来，并提供社会变革的工具。简而言之，马尔库塞对实证主义和唯心主义的研究是其在社会批判理论框架内表述实践哲学这一尝试的组成部分。<sup>②</sup>

与上述霍克海默的纲领性文本几乎同时，马尔库塞于1937年完成了文章《哲学与批判理论》，他在文中指出：“因此哲学以唯物主义理论中的经济概念的形式表现了出来，不过，唯物主义理论中的任何一个概念都不同于经济学科所运用的那类经济概念。这主要是因为理论要求(批判理论)从人的社会存在出发来解释由人及其世界构成的总体。”<sup>③</sup> 马尔库塞批判地认为唯心主义和实证主义是西方哲学发展轨迹中居支配地位的思维方式，这个评价应该被认为从属于更为雄心勃勃的尝试，即从存在的物质结构及其方式——构成了个体在资本主义社会及其当前极权主义形式下对现实的体验——内部重新确定哲学的方向。换言之，马尔库塞对唯心主义与实证主义理论原型的质疑，可以阐明历史唯物主义为何是一种最适于理解和正视辩证的资本主义现实矛盾的“真正的哲学方法”。

[33]

为了阐发他的唯心主义原型，马尔库塞转向了康德与黑格尔这两位在他

① 马尔库塞这篇讨论唯心主义与实证主义的无标题的文章(未注明日期)来自马尔库塞档案馆(HM 124.01)，参见本卷第140页。

② 本卷中，我们把马尔库塞一篇专门讨论西方哲学与现实的历史关系的文章发表了出来。这篇写于1969年的《现实相关性》表明，纵观马尔库塞整个学术生涯，他一直都把哲学当成是一种理解社会物质与文化基础的重要的解释活动。参见本卷第270页及以下。

③ Herbert Marcuse, "Philosophy and Critical Theory" in *Negations*, translated by Jeremy Shapiro (Boston: Beacon Press, 1968), p. 134. 本文最初以德语发表在了《社会研究杂志》上，参见 *Zeitschrift für Sozialforschung*, Vol. VI, 1937。

看来最充分地发展了唯心主义的思想家。马尔库塞从唯心主义思想的这一顶峰中看到了可以使康德和黑格尔两种哲学体系统一起来的共同特点，即本质和现象之间存在着差别，而这是现实与人的潜能之间的辩证关系得以形成的基础。此外，在马尔库塞看来，理性在康德与黑格尔体系中都是核心范畴，它“为思想与行为、道德与国家、科学与‘完美生活’等提供了原则”。所有这一切的基础是自由这个理念：即从人的潜能的最大限度的发展这个维度来审视现实，并从是否释放和促进了这种潜能来考察自然与社会形式。<sup>①</sup>

马尔库塞认为，唯心主义所呈现出来的这种内在的批判精神在方法论上是一种优势，因为它要求哲学权衡与评判现实，反对超验地权衡理性。然而正是唯心主义的这种优势，即其辩证的目的论，同时带来了马尔库塞所谓的最严重的局限性。在回顾与现实相矛盾的超验的概念领域时，我们看到，唯心主义同样倾向于构建具体的规范，不过这些规范却忽视了历史状况是在社会中被构建起来的这一点，因此，它们的有效性有可能被各种绝对主义的框架所禁锢。柏拉图的理想国，黑格尔为普鲁士君主制所作的形而上学辩护，乃至民族社会主义的意识形态，对马尔库塞来说都展现了唯心主义内在的破坏性倾向。<sup>②</sup> 在马尔库塞看来，作为一种思想模式，唯心主义内部运行的内在的批判性环节，应该被当成是对个体经验和社会事实的否定性态度保留下来。<sup>③</sup> 在这里，马尔库塞突然

① 参见本书第 142 页。

② 同上。另参见 Marcuse, “The Struggle against Liberalism in the Totalitarian View of the State” in *Negations*, 文中，他将自由主义的发展描绘成了最终在极权主义国家合法化中发现其目的的运动。

③ 马尔库塞在《理性和革命》中对黑格尔的解读将重点放在了黑格尔的《逻辑学》与《精神现象学》所阐发的辩证法上。换言之，人类主体性内部意识发展的否定环节是黑格尔唯心主义最重要的特征。当然，马尔库塞还继续论证了黑格尔的否定性是以何种方式为马克思的社会分析模式即历史唯物主义的发展奠定了基础的。



意识到，他对哲学在社会中的历史作用的评估一直以来都有这样的特点，[34]  
即只要理性与现实彼此不符，唯心主义的辩证结构内部这一批判性的、否定性的环节就会继续充当有生命的主体的经验的发展动力。

在此需要指出的是，马尔库塞并不是在呼唤一种新黑格尔主义的哲学，以回到唯心主义的浪漫观念。这一点很容易得到证明，我们只需观察一下马尔库塞所提出的辩证方法的“那些能够体现唯心主义批判性含义的特征：(1) 辩证法将所有固定的、稳定的关系都分解成了一个过程，而该过程归根结底由正在形成中的主体构成。(2) 辩证法认为世界是一个矛盾对立的总体，其中所有的形式与关系都构成了对自身内容的否定，并凭借这种否定展开了自身”<sup>①</sup>。对马尔库塞来说，辩证法一旦应用于历史上具体的社会关系，理应自然而然地导向彻底的批判和革命性的社会需求。

与柏拉图或黑格尔（通过理念形式或绝对精神）阐发辩证法的方式不同，马尔库塞将辩证发展放在了受压抑的群体和主体的历史经验及其否定反革命的现状的潜能之中。然而，构成唯心主义核心的辩证法，作为马尔库塞意义上的一种哲学模式，单凭自身并不能充分地解释和理解现实——对马尔库塞来说，辩证分析还需要对社会物质领域加以经验的理解，并藉由这种经验的理解来阐述和评估建立在资本主义社会历史条件基础上的冲突与压抑。

马尔库塞对唯心主义的批判性分析例证了他早期思想的这样一个环节，即他所强调的，如果辩证法否定性的引擎未能深入构成西方文明兴衰史不固定的、矛盾的条件，那么它即便有效也极为受限。以类似的辩证方式，马尔库塞对实证主义传统的讨论开始于他断言经验主义曾经是一种解

---

<sup>①</sup> 参见本书第 144 页。

放性的哲学，即它曾经明确反对体现在早期现代社会国家中的唯心主义结构。曾经助燃反抗统治法国的君主政体与贵族制度的革命斗争的法国启蒙运动，向马尔库塞展现了实证主义早期阶段如此这般的解放性特征。

尽管马尔库塞与法兰克福学派对实证主义运动口诛笔伐，事实上，马尔库塞并没有断然拒斥实证主义。他的分析维护了实证主义的解放性，举例来说，这种解放性在洛克的自然法理论的很多方面都体现了出来，因为它破坏了英国贵族的统治权的基础，并在光荣革命中达到了顶峰。在马尔库塞看来，实证主义在形成之初还保留着针对社会政治状况的批判性的研究方法，它补充了唯心主义对作为裁量人类境况的形而上的法庭的理性的依赖。马尔库塞指出，特别是经验主义，尤其是那些在自然规律中有其基础的经验主义，“要求将知识建立在经验之上，并且把知识当成按照理性和自由的旨趣来改变现实既定形式的工具来使用”<sup>①</sup>。根据马尔库塞的分析，实证主义在这个意义上起到了解放性的历史作用：社会与政治事实成了摧毁压迫的结构形式与非法的统治形式——建立在君主非理性的主张之上——特定的基础。如果拿与17、18世纪英国资产阶级革命相伴而生的自然规律的要求来裁量君主制的话，君权神授就作为统治权的正当理由了。在马尔库塞看来，经验主义思想为洛克的理性论证在历史上得以实现铺平了道路。

实质上，实证主义在现代的初步发展形成了这样一种社会理论，即它通过指出不符合在这一时期的欧洲已经开始生根的自由、平等、团结等启蒙理念的社会现状来呼吁变革。然而就像唯心主义在它构建理性国家或极权政体的过程中丧失了其批判能力一样，实证主义渐渐地被吸收进了自然

---

<sup>①</sup> 参见本书第147页。

科学的框架，该转变使这一哲学思潮成了一套精确地关注事实领域的知识体系，也使其抛弃了社会政治价值以及来自理论思考的批判。把实证主义归结为一种与资本主义范式协同发展并从自然科学获取正当性的知识生产模式，在马尔库塞看来，同样与哲学在社会中的真正功能存在差别；解放性的思想体系关注的是人类潜能与社会安排——能够创立使生命得以全面发展的健全的、理性的环境——的理性发展。

当评价马尔库塞早期对唯心主义和实证主义这两大西方哲学主流所作的批判分析时，我们似乎可以就他对 20 世纪哲学最大的贡献之一做这样一种揣测性的说明：他给出了一个鞭辟入里的知识谱系，并且捍卫了作为社会分析模式的辩证方法的革命潜能。事实上，寻找唯心主义和实证主义的辩证综合从各个方面来讲都可以说是马尔库塞对辩证法主题之所以进行极其系统的研究的目的所在。搞清楚辩证思维是如何被设定为了历史唯物主义的变化规则的毫无疑问是马尔库塞关于黑格尔的经典研究所承担的任务。另一个至关重要但却往往不受重视的目标是他将马克思主义辩证法作为社会理论的一种形式介绍给了英语世界的读者。

[36]

《理性和革命》是马尔库塞第一次以一部书的长度来系统地讨论辩证思维，它试图表明黑格尔的唯心主义为什么是形成可以充分解释高度动态和快速变化的资本主义社会轮廓的、强有力的社会批判理论的出发点。不同于施特劳斯、鲍威尔和费尔巴哈等新黑格尔主义者，马克思与恩格斯从唯物主义立场重新确定了黑格尔的辩证法的方向；与此类似，实证主义认识论在第一次世界大战之后拘泥于对社会的自由主义的解读，马尔库塞则想提供一种不同于实证主义的社会理论。《理性和革命》更大的一个目标是想表明黑格尔的哲学已经到了唯心主义的顶点；黑格尔哲学体系中理性的概念世界只有通过马克思唯物主义的社会理论来彻底改造，才能使哲学

与不断变化的历史领域重新联系起来。

[37] 从《理性和革命》的这方面来看，很显然，马尔库塞有一个重大的教育计划：向美国读者介绍一种不同的社会分析方式，而它并没有为了获得关于真理的假说而盲目地迷恋方法和经验观察到的事实。<sup>①</sup> 现在回想起来，在实证主义和数理逻辑迅速成为理解和诠释资本主义社会现实的支配性框架的环境中，这确实是一次对美国社会理论和哲学大胆而重要的介入。《理性和革命》是为了挑战实证主义对美国社会理论与日俱增的影响力，而这其中折射出的教育姿态表明这段时期马尔库塞的思想发生了转变，因为这时他首次把人类理性向技术理性的转变当成了西方文明的指导精神。

回过头来看一下十年后再版的《理性和革命》，在谈到社会中否定性思想进一步衰退时，马尔库塞在他 1958 年的后记中指出：“技术进步大大提高了需求与满足，而它的运用却使这些需求与满足受到了压抑：它们本身使服从与支配得到了维持。管理方面取得的进展压缩了个体能够‘通过自身’和‘为了自身’的向度，也把他们变成了他们社会的总体性的对象。”<sup>②</sup>

事实上，《理性和革命》是马尔库塞思想的关键环节，是他长期从事的关于科学技术在发达工业社会作用的研究的开始。有趣的是，正是在对实证主义和唯心主义进行深入研究的过程中，马尔库塞首次完整地阐述了

① 当然，马尔库塞的《理性和革命》同时遭到了左派与右派的猛烈抨击。值得注意的马克思主义批评者包括：悉尼·胡克 (Sidney Hook)、卢西奥·科莱蒂 (Lucio Colletti)、卡莱尔·科西克 (Karel Kosik)、拉亚·杜娜叶夫斯卡娅 (Raya Dunayevskaya) 与道格拉斯·凯尔纳。参见凯文·安德森 (Kevin Anderson) 的文章 “On Hegel and the Rise of Social Theory: A Critical Appreciation of Herbert Marcuse’s *Reason and Revolution*, Fifty Years Later” in *Sociological Theory*, vol. 11, no. 3 (1993) pp. 243–267。安德森在此对这些批评做了透彻的考察，并重新对《理性和革命》做了评估，认为它是黑格尔主义的马克思主义辩证思想发展过程中的重要文献。

② Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, p. 437.

技术理性的问题。若将马尔库塞对唯心主义与实证主义的研究考虑在内，《现代技术的一些社会含义》（1941）源自他在《理性和革命》中所作的分析，显然并非巧合。这两个作品不仅深切关注批判性思想的衰退，而且也特别关注缺乏辩证的基础因此阻塞了否定性思维在单向度的社会与文化中寻找培养空间的可能的新的理性形式的提高。

### 马尔库塞在 20 世纪 30、40 年代的科学技术批判

在马尔库塞就发达资本主义社会的科学技术问题所作的最早的一次论述中，他介绍了他理论研究中越来越重要的一个领域：技术理性对人类理性的侵蚀。随着曾经帮助推进英国、美国、法国资产阶级革命的批判性个体的作用的下降，马尔库塞在《现代技术的一些社会含义》中提出了这样一种观点，即资产阶级社会中那股曾经帮助摧毁封建制度与贵族统治的解放性力量，现在已经转而反对起了自身。通过高科技的生产与贸易模式的发展，发达工业社会形成了一套比旧制度更强大、隐秘的控制社会与压迫人的体制。马尔库塞将对个体的安抚和管制与通过科学技术进步促进生产方式的机械化这一自由主义的趋势联系起来。新的劳动力组织模式、行政官僚机构以及新技术的应用加速了工业化进程，而这却促使资产阶级时代的解放阶段转向了马尔库塞最后所谓的单向度社会。 [38]

马尔库塞研究技术理性在发达工业社会兴起的这篇文章因此是他对统治权新的历史形式进行概念化的第一次尝试，而他在数十年以后对此做了更加细致的考察：

在该机构 [技术占支配地位的生产方式] 的影响下，个人主义

理性已变成了技术理性。它绝不局限于大型企业的主体和客体，而是成了普遍的思维方式甚至各种抗议与造反形式的主要特征。这种理性确立了判断的标准，培育了让人乐于接受、甚至从内心接受机器装置指令的态度。<sup>①</sup>

正如威廉·莱易斯（William Leiss）所讲，马尔库塞最初对技术理性的研究之所以非常重要，是因为马尔库塞在该研究中第一次在现代科学对自然的支配与将这种支配延伸至人的思想与行为领域之间建立了联系。<sup>②</sup>然而，有趣的是，马尔库塞的很多批评者都认为他在这方面的研究有些太过敌托邦和悲观了，而事实上，在技术理性及其导致的单向度世界的统治下，他对人类克服单向度境况的能力从未失去信心。

关于这一点，有意义的问题应该是：就马尔库塞所憧憬的具体地、解放性地重构技术理性而言，他在20世纪30、40年代对实证主义运动的批判性研究告诉了我们些什么呢？他批判说发达工业社会中实证主义与技术理性融合了起来，那么他的批判有没有为社会中具体的替代性方案的涌现留出空间呢？要回答类似的问题，我们可以从一个有趣的地方开始，那就是考察一下马尔库塞参与发达工业社会科学共同体的情况。<sup>③</sup>不过，另外一种富有成效的方式就是重新审视马尔库塞早期著作中对实证主义的反

① Herbert Marcuse, "Some Social Implications on Modern Technology," in *Technology, War, and Fascism*, op. cit., p. 44.

② 参见 William Leiss, *The Domination of Nature*, Boston: Beacon Press, 1972。

③ 参见本卷《科学的责任》与《逻各斯缺失的世界》，两篇文章都发表在了科学类的书刊上。在研究档案期间，我们还发现了马尔库塞一篇面向斯克里普斯海洋学研究所的科学家和研究生所作的演讲。马尔库塞此处并没有谴责的意味，而是向这所研究机构指出，每位科学家都能决定他或她所从事的研究类型。马尔库塞向他的听众指出，拒绝资本主义社会所需要的那些攻击性的、支配性的科学研究形式是一种可行的选择。

驳，这是因为研究实证主义的确是社会研究所成立之初研究创作的主要内容。因此，下一节，我们将看到马尔库塞是如何阐发他对美国哲学黄金时代最著名的哲学家之一杜威的批判的。<sup>①</sup>

[39]

## 杜威、技术理性与自由主义

马尔库塞对杜威实用主义的批判不应该只被看作他宏大研究中不太重要的工作。事实上，马尔库塞对构成实用主义基础的认识论模型的评价，就现代科学方法在建构社会批判理论和政治解放模式上应该或不应该扮演何种角色的问题，从一种批判的、辩证的社会理论立场提供了许多重要的见解。<sup>②</sup>

马尔库塞并非法兰克福学派中唯一对美国实用主义发起诘难的成员。霍克海默在多个场合与实用主义流派做过较量，他认为美国实用主义哲学运动在本质上无非就是披着羊皮的实证主义。<sup>③</sup>但正如我们在本卷刊发的

① 关于德国方面对实证主义的批判，参见 Theodor W. Adorno, et al., *The Positivist Dispute in German Sociology* trans. Glyn Adey and David Frisby (Harper & Row Publishers, 1976)。

② 关于我们对杜威教育观以及教育理论与马尔库塞、杜威、弗莱雷 (Freire)、伊利奇 (Illich) 等人教育理论和教学方法之间关系的理解，参见 Douglas Kellner, Tyson E. Lewis, and Clayton Pierce, *On Marcuse: Critique, Liberation, and Reschooling in the Radical Pedagogy of Herbert Marcuse* (Rotterdam, the Netherlands: Sense Publishers, 2009)。

③ 参见 Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York: Continuum, 1974 [1947]；另参见他的文章“On the Problem of Truth”，*Between Philosophy and Social Science*, translated by G. Frederick Hunter, Matthew S. Kramer, and John Torpey (New York: Continuum, 1993)，在该文中，他对美国的实用主义运动提出了更一般的目标。托马斯·惠特兰 (Thomas Wheatland) 在《流亡中的法兰克福学派》中有一章专门讨论了实用主义与批判理论的关系，可参见“Dewey’s Pit Bull: Sidney Hook and the Confrontation between Pragmatism and Critical Theory”，in Thomas Wheatland, *The Frankfurt School in Exile* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009)。

文章所示，马尔库塞对杜威的批判专门针对的是以杜威特有的实用主义形式运作的价值理论。总之，不同于法兰克福学派其他成员的批判，马尔库塞批判的是杜威的由实验性探究所决定的认识论和价值理论。

[40] 从最普遍的意义上来讲，马尔库塞批判杜威实验主义认识论的焦点在于，为了更好地评估与指导工业社会的发展方向，杜威试图用科学领域的标准和方法论，但它带来的往往却是功能失灵的民主公共领域。杜威的“科学的民主”的目标——也许可以说，在他的《公众及其问题》（*The Public and its Problems*, 1927）中得到了最为清晰的阐述——是让工业社会中的诸社群理解和交流与他所谓的“联合生活”相关的问题所采用的方法更加透明与负责。<sup>①</sup> 由于个人的集体正在社会生活中迅速地碎片化——然而却通过如电报、城区工厂、无线电及机车等工业化的科学技术形式更加紧密地联系起来——，所以为了重建他所谓的一切活跃的民主形式的核心，即社群，杜威转向了科学的方法与程序。<sup>③</sup> 因此，对杜威而言，《公众及其问题》一文

---

惠兰特在文中重新阐述了实用主义者悉尼·胡克、实证主义者奥图·纽拉特（Otto Neurath）与霍克海默圈子的关联，并重复了汉斯·约阿斯（Hans Joas）的观点，即法兰克福学派对实用主义的批判有失公允，因为他们太过依赖威廉·詹姆士（William James）那种并不严谨而且唯灵论色彩太过浓郁的实用主义了（第 363 页）。然而对马尔库塞来说，这种观点并不适合，我们在此给出的曾经发表在研究所期刊上的对杜威的批判就直接涉及胡克本人从杜威那里拿来反驳法兰克福学派的科学的实用主义。

- ① 我们可以在《政治与构想》这本经典著作中看到这一来自杜威民主理论的“科学的民主”术语，参见 Sheldon Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2006)。该术语在教育哲学的领域内还被用到了描述杜威在现代科学方法论的启发下提出的政治模式上，例如，参见 James Scott Johnston, *Inquiry and Education: John Dewey and the Quest for Democracy* (New York: SUNY Press, 2006)。
- ③ 尽管杜威在《公众及其问题》中极为清晰地阐发了他的“科学的民主”的观点，但马尔库塞批判的目标却是他为国际统一科学百科全书撰写的文章《价值理论》（参见“*Theory of Valuation*” in the *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. 2, no. 4, Chicago: University of Chicago Press, 1939）。



的目的，不仅仅是回应沃尔特·李普曼（Walter Lippmann）的著名论断——即 20 世纪初的美国公众无非是受不知情的舆论所引导的蒙昧群众而已——同时也是在尝试重新界定“什么是公众”以及“健全的民主政治中的公众有可能是什么样子的”等问题。对杜威来说，知情的公众善于自我决定，并积极地创造自身的存在，他们与建立繁荣的民主社群的基础有着密切的关联。与李普曼意义上的缺乏凝聚力的社群的公众相反，杜威在将“社群”彻底理论化了的同时也强调了参与“联合生活”的重要性，因为参与可以促使社会和政治决策通过以科学方法调节的交往形式为基础的社群来完成。

为了解决社会与政治问题，杜威转向了现代科学方法，并把它当成了从工业资本主义的进步的幻想中复兴民主生活的方式，正是从杜威社会理论的这一方面，马尔库塞认识到他在实证主义的科学方法中把人的评价与兴趣合并在了一起。马尔库塞对杜威认识论框架的批判讥讽源自他的这一主张，即实验探究从充斥着工业社会的理性和文化价值的经验情境中孕育出了知识。在生产知识理论方面，杜威对现有的社会—文化环境的过度依赖在马尔库塞看来之所以很成问题，是因为它在接受社会现有的政治—物质状况的同时又从现有的情境中获取解决社会矛盾的方案，但却从未论及那些支撑工业资本主义社会的结构特征与社会心理特征，尤其是这些特征是如何被资本主义生产过程吸收了进来的。杜威的实验主义认识论该如何将不同形式的工业社会与技术对人类心灵的影响考虑进来呢？或者比方说，机器是如何扭曲了人的本能冲动的？换言之，人的主体性是如何以将既定的压抑状况自然化而不是形成拒绝生产的基础力量的批判能力的方式在工业社会中被改造的呢？在马尔库塞看来，杜威的实用主义允许通过自由主义的发展而得到定义的进步继续塑造社会的方向，这是因为它允许自由主义的核心价值（尽管杜威对自由主义做了强有力的批判）可以毫无争

[41]

议地向前推进，更准确地说，这是因为科学的实证主义模式无法根除那些已经植根于资本主义社会与文化的病态的价值。<sup>①</sup>

马尔库塞对杜威实用主义的批判凸显了整个批判理论的核心原则与马尔库塞在挑战社会主流意识形态方面独特的进路：对发达工业社会的批判性评价应该开始于对这一已经被总体化的趋势限定在了资本主义生产方式及其生产消费范式所提倡的随之而来的文化价值的范围内的社会的经验状况的体验中否定性和压抑性维度的鉴别。也就是说，站在马尔库塞的认识论立场上，构成发达社会这一星丛的经验情境反映了资本主义所产生的主流文化，因此与那些可以促使人类自由与社会平等真正成长的概念是辩证对立的关系。相比之下，马尔库塞辩证的认识论认为，经验现实（尤其是发达工业社会的现实）与人的改造的理念、自由及合理的生活组织的观念有着直接的冲突。从这个意义上讲，在马尔库塞认识论模式中发挥作用的价值框架把发达资本主义社会理解成了一个否定性的总体，而按照马尔库塞的说法，杜威实验主义的认识论受到了实证主义的原则的影响，它把社会是一个肯定性的总体当成了出发点。因此对杜威而言，只要借助科学方法消除工业社会非民主的特征来改造自由主义，现行的价值观念就能够更大程度地实现人类的自由与平等。<sup>②</sup>

[42]

① 关于杜威对自由主义的批判及其对“激进的自由主义”的构想，参见 *Liberalism and Social Action*, New York: Prometheus Books, 1991。

② 毫无疑问，杜威与现代自由主义有着重要的联系。类似于法兰克福学派的理论家，杜威认为自由主义已不再是进步的政治形态，它已经变为工业社会的肯定力量。然而，杜威对“激进的自由主义”的倡导却是因为他把赌注押在了科学的民主可以将自由主义从其扭曲的工业形态中解脱出来上。在这个意义上，杜威完全不同于马尔库塞，因为杜威把赌注押在了渐进式改革上，而马尔库塞却一直指望着发生革命性变革，以便为资产阶级社会提供解放性的替代方案。参见 John Dewey, *Liberalism and Social Action*, op. cit.；关于杜威的自由主义，参见 Alan Ryan, *John Dewey and the High Tide of Liberalism* (New York: W.W. Norton & Company, 1997)。

因此，马尔库塞批判杜威的实证主义转向，其目的是表明杜威“挽救价值的科学有效性的尝试”依赖于“常识认为合理的东西：愉悦而成功地适应现有的条件，通盘权衡手段与后果、缺点与优势”。同时，他还指出，“目的有效性的问题被手段的适当性与后果这一问题取代了”。<sup>①</sup>对马尔库塞而言，杜威关注的是科技“手段的后果”，但他却不去质疑到底是什么被当成了社会的客观事实。马尔库塞在批判杜威实用主义时所想到的以及他为了更大程度上审视实证主义而对杜威价值理论的研究所阐明的是，作为理解社会和政治矛盾的一面透镜，实证主义无法避免社会客观结构中既定的事实变成压抑的、残酷的总体的一部分。因此，即使像杜威那样，不满于自由主义过分强调个体对财富毫无意义的追求，马尔库塞还是认为，极权主义是自由主义的必然的终点，并且为了调节公共问题和社会矛盾，他会求助于科学方法。对马尔库塞来说，杜威的实用主义被迫放弃了体现在经验现实中的价值问题、批判及向“常识性”知识的转化，因此有助于实现发达工业社会的再生产。

关于价值在何处以及哪些价值可能进入科学的程序这个问题的讨论，两者有很大的不同，这不仅在马尔库塞的批判中体现了出来，同样，在杜威对辩证思维的批判中也明显地表现了出来：“对‘直接的’一词的思考，也适用于‘内在的’和‘固有的’这两个词。一种属性，包括价值属性，如果它实际上从属于某物，那么，它就是固有的。它是否从属于某物，这

[43]

<sup>①</sup> 这句话出自马尔库塞有关“实证主义和辩证思想”的演讲，目前报告就存放在洛杉矶马尔库塞档案馆。这份报告的题目是《论实证主义》，时间是1939年。报告的地点很可能是哥伦比亚大学，因为20世纪30年代末或40年代初，社会研究所刚逃离纳粹德国，暂时旅居纽约。该报告有可能是霍克海默所主持的名为“欧洲的独裁思想及其制度”的课程的一部分。

是一个**事实**问题，而不是一个可以由辩证地讨论‘固有’这个概念所决定的问题。”<sup>①</sup>换句话说，对杜威而言，这与其说是兴趣和欲望如何参与塑造人类评价的问题，还不如说是评价中有着不同目的的手段何以可能出现的问题。就是说，杜威最关注的是经验考察的科学方法如何通过“可验证的事实命题”来确立和影响个体的习惯，并引导他们走向更加美好、见多识广的人生。<sup>②</sup>

人类的价值与价值判断是内在于还是外在于科学实践与技术应用这个问题之所以如此重要，以及我们之所以在此强调，原因是它能够使我们更加深入地理解马尔库塞为什么没有把科学技术看成是中立的方法和脱离社会的对象，而是把科学技术视为能促使资本主义对外扩张并控制人类思想与行为的文化认识论模式。对马尔库塞来说，这种肯定性的特质在杜威的实验主义认识论中表现得尤为明显，因为马尔库塞认为，自由主义所代表的理性通向极权主义国家，而不是为了使人更大程度上获得自由、使人与自然界及他人建立起更健康、更少破坏性的关系而改善条件的新的社会。因此，马尔库塞在最后的分析中指出，杜威的实验主义认识论无法避免这个事实，即法西斯主义的目标“如果从目的与手段这个连续统一体来看，它们简直太合理了；它们并非‘偶然’出现，它们的形成同样以现存不利的条件和潜在的优势

① John Dewey, *Theory of Valuation* (Chicago: University of Chicago Press, 1939) p. 27。该书是奥图·纽拉特“国际统一科学百科全书”课题的一部分。关于马尔库塞的批判，参见本卷第87页及以下（此处指原书页码——编者注）。另外，第二次世界大战前著名的实证主义者，如鲁道夫·卡尔纳普（Rudolph Carnap）、罗素、尼尔斯·玻尔（Niels Bohr）以及卡尔·亨普尔（Carl Hempel）等也参与了百科全书的编写。仅从组成这个团体的名字就可以看出，杜威在推动科学哲学范围内的实用主义事业上特别活跃，因此他也就成了法兰克福学派批判的靶子。

② John Dewey, *Theory of Valuation* (Chicago: University of Chicago Press, 1939) p.66.

为基础”。<sup>①</sup>

正如马尔库塞对实证主义的批判那样，杜威实验主义的认识论尽管试图将科学技术决策纳入民主框架，但却缺少与该问题有关的评估机制，即人类的兴趣和欲望是如何以一种资本主义社会证明自身基础合法的方式与占支配地位的自由主义原则共同演进的。换句话说，即使杜威建议通过更大范围的公众传播、倾听社群的意见以及把科学标准运用于重大的公共事业来使科学发现与活动民主化，但在马尔库塞看来，实验主义认识论仍然无法应对自霍布斯意义上的个体摆脱了野蛮状态、自愿同意进入文明社会起就已经在人类的（潜）意识和社会安排中根深蒂固的人类的的评价。有人可能会说，对马尔库塞而言，从一个下流的、短暂的、残酷的、但却一度向个体承诺要为更大程度的人类自由的成长和发展留出空间的实存那里获得安全感和保护是自由主义最典型的特征，它是自由主义支配体系的核心所在。再就是，杜威的认识论立场根本无法消除这一通过支配自然与人类来获得安全感与繁荣的欲望，而在马尔库塞看来，正是这种欲望持续不断地滋长着西方文明中与维持、创造生命和健康的本能相对立的死亡本能——我们将在接下来关于马尔库塞与弗洛伊德相遇的章节中讨论该话题。

[44]

因此，在马尔库塞看来，杜威并没有为反抗或挑战社会现有的自由和平等构想提供辩证的对应物或规范的立足点。从马尔库塞后期作品的立场来看，杜威的思想将科学考察本身实体化了，但却没有充分地探究它得以形成的情境**以及**它同时支撑和再生产的社会文化情境。如果结合他此后对美国文化的批判来看，马尔库塞对杜威实用主义中实证主义倾向的考察

<sup>①</sup> 参见本卷第 137 页。我们应该牢记的是，20 世纪 30 年代末 40 年代初，马尔库塞批判杜威时正值法西斯主义统治时期。后来，马尔库塞在最新出现的单向度社会中又看到了新的极权主义模式。

可以说比较早地证明了美国哲学无法超越自身的成就：

在将传统逻辑学变成一种实用主义的具体研究手段的整个过程中，杜威的逻辑学（在其关键环节上）仍然是唯心主义的。他认为，真正应该运用逻辑思维的是“探究”，即现有的科学探索。尽管探究所反映的是有机的环境和“文化”环境，但它的结构却不会为这些环境所改变。事实上，它“创造了”一个不受逻辑质疑的世界。这是一个“蒙科学恩典”的世界。

紧接着他说道：

杜威并未分析研究主体。一切认识论乃至形而上学问题都被最大程度地搁置在了一旁，不过，它们却以不作回答的形式在其他地方再次呈现了出来。<sup>①</sup>

[45] 鉴于科学技术在二战后经济发展中发挥了关键作用，杜威对“科学的民主”充满了希望，他认为科学技术活动可以通过积极的、批判性反思的民主公众来调节，但这似乎极其不切实际。如上所说，不管怎样，杜威都很难预见到科学技术被民主地改造的潜在在何种程度上会以如此迅猛的速度受到侵蚀。杜威很可能没有预料到如此庞大的机构的出现，比如，主要受军队及企业利益资助的大学实验室，以引导和影响社会政策为旨归的

① Herbert Marcuse, "Review of John Dewey's *Logic: The Theory of Inquiry*" in *Zeitschrift für Sozialforschung* 8 (1939-40) pp. 221-228. 英译文来自菲利普·迪恩 (Phillip Deen)，并被放在了本卷第 120 页及以下。

庞大的智囊团，以及大量的政策制定者、科学家、政府官员、研究人员和投资者——在一个科学技术知识生产的复杂的技术官僚体制中，他们构成了流动的利益相关者与行动者团体。<sup>①</sup>但是，为了理解和解释马尔库塞的科学技术哲学思想的发展，特别需要注意的是，如果没有满足这样一个条件，即公众仍然是由资本主义社会动力所塑造的质化的社会存在，那么民主的公众对他来说就不能用科学技术的方法来描绘。在为了寻求方法论指导而转向实证主义的杜威的实用主义中，马尔库塞在美国文化中甚至在美国 20 世纪最进步的思想家那里看到了一种特有的趋势。

我们可以从马尔库塞对杜威的批判分析中看到，他们的主要分歧是价值问题，尤其是按照他们各自的认识理论——即辩证的和实验主义的——处理这一问题的方式。从马尔库塞否定性、批判性的发达工业社会的框架来看，要想发生真正的质变，必须克服资本主义极权化的结构所产生的社会文化价值；社会需要一套新的核心价值，以超越自由主义与现代科学所可能提供的价值。换言之，在马尔库塞看来，对价值重新评估必须从文化层面和个体层面开始，正如我们前面所看到的那样，它不可能借助科学方法和实验实践重构人类的主体性来完成。

[46]

通过事后让人类价值接受方法论审查来对其做些修补，这根本无法

① 马尔库塞确实非常关心研究场所，尤其是大学实际的科学知识生产。在查阅马尔库塞档案期间，我们发现他的很多演讲报告面向的都是在职科学家和理工科大学生，这表明他在很大程度上参与到了实际的科学生产的竞技场中。这些资料中最有代表性的可能是马尔库塞在加利福尼亚大学圣迭戈分校斯克里普斯海洋学研究所的演讲。在这次演讲中，马尔库塞要求教员和研究生拒斥那些支撑着美国很多实验室的研究的资本主义价值。马尔库塞提醒道，斯克里普斯的知识生产者有能力围绕非攻击性的、从社会意义上讲健康的价值与审美来重新定义科学。在本卷中，我们刊载了一篇马尔库塞撰写的更为正式的文章，即《科学的责任》（第 155 页及以后几页）。综观这份未公开的档案资料，我们可以清楚地看到，马尔库塞当时不仅对技术理性与单向度思想做了批判，还对美国主要的研究场所的科学知识生产模式做了调研。

消除工业社会在个体身上培养起来的需求与欲望，所以必须（从认知上和本能上）彻底拒绝由工业社会的进步产生的攻击性的异化文化所构成的现有价值。根据马尔库塞的观点，如果要实现更大范围的平等、自由以及社会与自然的和谐，而不是把资本主义社会的效率标准——比如，生产率——当成终极目标，那么杜威的主张，即实证主义能够通过判别现有价值的有效性而不是结果或影响来消除这些价值，根本不足以充当政治的工具。

然而，我们也必须承认，马尔库塞这篇研究实证主义的未发表的文章（1939）是他批判杜威的主要依据，但它却并未将杜威植根于社群主动参与知识生产模式这一广义的民主理论考虑进来。需要补充的是，杜威对资本主义和社会主义的批判在他的作品中随处可见；受工业化社会资助的科学技术不仅对马尔库塞来说具有潜在的破坏性，是不人道的，对杜威来说，同样如此。<sup>①</sup>

最后，我们还必须考虑历史情境问题。马尔库塞对杜威的批判极有可能是《理性和革命》（1941）的准备性工作的一部分。杜威本身也不愿看到实用主义变成我们今天所看到的技术统治论的形式——该主题将出现在马尔库塞后期大部分作品中。不过，在讨论发达工业社会的生产和文化模式对人类主体的存在的影响上，作为杜威复兴工业时代的民主这一筹划的核心，实用主义认识论是否是一种完备的理论模型，这个问题仍旧没有解决。

通过分析马尔库塞对杜威的讨论，我们有了一个更好的审视马尔库

---

① 关于杜威的资本主义批判，参见 Robert Kent, "Dewey & the Project of Critical Theory," *Social Thought & Research*, vol. 23, nos 1&2, pp. 1-43；另参见 Peter T. Manicas, *Rescuing Dewey: Essays in Pragmatic Naturalism* (Lanham, MD: Lexington Books, 2008)。



塞辩证思维模式发展演变的视角。马尔库塞对唯心主义、实证主义、实用主义等其他哲学运动的批判为我们评估他的辩证哲学提供了强有力的支点。尽管马尔库塞对杜威的指摘可能有些过于苛责，但毕竟很好地抓住了批判理论与实用主义之间的主要区别，尤其是在美国形形色色的实用主义几乎都支持由技术专家来控制决策——与杜威所强调的主动参与、高度参与的理论模型相去甚远——的时代。<sup>①</sup>在此意义上，马尔库塞在实证主义那里也看到了潜藏在海德格尔的哲学筹划中的不愿去批判不平等的物质条件的倾向。对于二者来说，我们唯一的印象是它们与最终将哲学主张限定在“激进的”介入上的资产阶级社会结构存在着某种共谋的关系。海德格尔和杜威也许会批判技术，但最终，最极端的后果是，他们那些未经强大的社会批判理论辩证审视的观点变成了它们的对立面。因此，我们完全可以说，马尔库塞或许早已预见到了实用主义与现代科学方法和实践之间的亲缘性会使其在面对资本主义那种能使一切都具有自身形象的惊人能力时毫无还手之力。我们今天可以就杜威的实用主义的局限性给出一个公道的说法，即杜威缺少一种可用以理解反映高度富裕社会的需求与欲望的“现实原则”以何种方式渐渐地变成了人类主体的习惯的理论。因此，马尔库塞对弗洛伊德主义的马克思主义的资本主义社会分析与他的社会批判理论

[47]

① 关于杜威的实用主义仅仅是实证主义的社会理论这一观点，并非所有法兰克福学派先前的成员都赞同。在一封致马尔库塞的信中，利奥·洛文塔尔就他对杜威的评价写道：“您对杜威的异议受到了重视，同时也遭到了驳斥。他【杜威】并非一无是处。”（参见 Letter from Leo Löwenthal to Herbert Marcuse, September 28, 1963, from the Leo Löwenthal archives in Frankfurt）看来，马尔库塞没有将杜威的实验主义认识论置于其更宏大的社会理论与民主理论框架下，而是将他与实证主义阵营混在了一起，这一做法有失公允。我们猜测马尔库塞之所以将欧洲的实证主义运动与杜威联系起来的原因之一是杜威当时在诸如纽拉特的《国际统一科学百科全书》等享有盛誉的实证主义文丛名下发表过自己的作品。因此显而易见，法兰克福学派可能只是通过联想就认定了杜威有罪。

的整合恰好是杜威的工业社会批判所缺乏的。正如马尔库塞所说：

大众民主为完成现实原则的向内投射提供了政治工具；它不仅允许人们（在一定程度上）选择自己的主人，并（在一定程度上）参与统治自己的政府，而且还使主人们藏匿在了他们所控制的生产性的、破坏性的设备这一技术面纱背后，并掩盖了合作对象在接受其福利与舒适时所付出的人力（与物质）成本。<sup>①</sup>

[48] 在接下来的一节中，我们将提出这样一个问题，即马尔库塞的精神分析理论是否仍有助于理解当代个体的主体间性维度？更确切地说，我们认为，作为解释后工业化、全球化资本主义社会的人类主体性的哲学透镜，马尔库塞对弗洛伊德和马克思的整合即使在今天仍然有着高度的相关性。我们之所以做出该断言并不是因为我们对早已逝去的时代有浪漫的向往；我们并没有不加批判地接受马尔库塞这一发展了马克思主义对资本主义社会支配与压迫形式的理解的精神分析理论。拉康主义和精神分析－马克思主义的文学批评家认为马尔库塞“过时了”，但事实上，我们认为，他们忘了这一点，即他看似“过时”的精神分析－马克思主义其实非常适合于诠释当代全球资本主义眼下的生命政治景观。

### 马尔库塞在哲学上对弗洛伊德的借鉴

在马尔库塞接触到马克思的早期著作，特别是《1844年经济学哲学手

<sup>①</sup> Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston: Beacon Press, 1974 [1955]), p. xii.

稿》，以及紧接着投身到历史唯物主义框架下的欲望、需求和潜能理论的研究之后，他基本上放弃了整合现象学和马克思主义的尝试。尽管马尔库塞极大地超越了海德格尔，<sup>①</sup>但推动这一研究的原始问题依然存在，即如何在自我与“世界”和历史的关系中理解自我？因此，对海德格尔意义上“本真自我”的探寻变成了对真实的基本需求——与资本主义导致的虚假的破坏性需求相对立——的探寻。同样，马尔库塞毫无进展的研究计划，即形成一种辩证现象学，被探求弗洛伊德精神分析与马克思主义社会理论之间新的关系扬弃了。正是在激进解读精神分析的过程中，马尔库塞最终发现了探究个体、心理与社会之间多重关系所必需的理论工具，因此克服了海德格尔的悲观主义、抽象性和抛弃公共行动的弱点。也许马尔库塞能够挽救海德格尔思想的批判性与解放性的唯一出路就是最终藉由弗洛伊德扬弃海德格尔。因此，马尔库塞在晚年形而上学的弗洛伊德那里发现了现象学、唯心主义、实用主义等哲学流派所缺乏的新的乌托邦精髓，它能抵制工具理性的内化，并为革命性的或多向度的新主体性奠定基础。

[49]

如果虑及马尔库塞此前的哲学观点，他转向弗洛伊德似乎有些出人意料，虽然与威廉·赖希（Wilhelm Reich）、埃里希·弗洛姆及其他人一样，马尔库塞也意识到了对马克思与弗洛伊德的整合将填补马克思理论的空白，比如，他缺少意识与主体性理论。对弗洛伊德与马克思的整合有助

① 在《海德格尔和马尔库塞》一书中，安德鲁·芬伯格指出，海德格尔的中心思想，特别是他抹杀以往生活方式的技术文明概念在马尔库塞的整个作品中仍然有效。虽然我们一致认为海德格尔的中心思想在马尔库塞此后几十年的作品中一直持续存在，但他却很少明确提及海德格尔，而我们知道马尔库塞在他此后所明确阐发的弗洛伊德主义的马克思主义的问题中扬弃了海德格尔的中心思想。我们猜测，芬伯格所发现的贯穿马尔库塞一生的海德格尔的本体论问题之所以或多或少地被隐藏了起来或者未明言，是因为正统的批判理论拒斥本体论，尤其是阿多诺（尽管与马尔库塞类似，在阿多诺那里有时也隐藏着本体论）。关于阿多诺的形而上学批判，参见 Buck-Morss, *Origins of Negative Dialectics*。

于解释为什么革命意识未能在 20 世纪广大的工人阶级队伍中发展起来，为什么不同群体和阶级派别的众多成员都转向了法西斯主义，以及主体内部何以可能实现解放等问题。<sup>①</sup> 正如我们所见，尽管这一理论一直以来充满了争议，但无论如何，马尔库塞确实是对弗洛伊德做了高度原创性、哲学性的解读。

《爱欲与文明》从广泛的批判的视角出发阐释了支配与解放，而这也成为马尔库塞哲学成熟时期的一大特色。在该书的第一部分，即他的文明与支配理论中，在分析了解放的障碍之后，马尔库塞探讨了解放的前景。马尔库塞在此是为了回应因弗洛伊德、韦伯以及前面我们所提到的海德格尔的理论所导致的文化悲观主义，为了回应马克思以创造一个解放的社会为旨归而提出的革命理论与社会主义理论的失败所导致的、由霍克海默与阿多诺在《启蒙辩证法》中提出的哲学悲观主义。《爱欲与文明》发表时正值悲观的文化哲学在整个知识分子圈子四处蔓延，正值社会科学家公开宣布“意识形态终结了”——即社会重建这一乌托邦式的革命事业终结

<sup>①</sup> 1978 年 12 月 28 日在拉荷亚接受采访时，马尔库塞告诉凯尔纳说他之所以转向对弗洛伊德做深入的研究，是因为他意识到马克思主义不重视个体的解放与心理维度。马尔库塞宣称他想构建这样一种理论，即它能够解释为什么革命意识没有发展起来，并能够辨认出那些致使个体顺从法西斯主义、斯大林主义和消费资本主义的主观条件。他说自己在 20 世纪 20 年代就读过弗洛伊德并研究了当时有关马克思—弗洛伊德的辩论，他还记起了西格弗里德·伯恩菲尔德 (Siegfried Bernfeld) 等人的文章。他依稀记得他所读的威廉·赖希的第一部著作是《法西斯主义群众心理学》[参见 *The Mass Psychology of Fascism* (New York: Farrar, Straus Giroux), 1980]，但他却忘了他后来有没有读过赖希早期的著作。马尔库塞说，他与社会研究所其他成员都认为，赖希“从主观条件到客观条件变得太快了”，并且“太过简化”法西斯主义了，因为他声称性压抑创造了易于受法西斯主义蛊惑的个性，不仅如此，他还解释说法西斯主义之所以胜利是因为它有能力操纵性压抑和提供性爱替身。马尔库塞宣称，他及其研究所的同事们都认为需要更充分的社会经济分析来解释法西斯主义，另外，他们还认为主观条件与客观条件之间需要一个更为彻底的中介。

了。在左派知识分子陷入文化绝望和主流社会理论家一味顺从的环境下，[50] 马尔库塞开始对西方文化遗产中最激进的思想理念做起了研究，并为其做了辩护。马尔库塞在《爱欲与文明》的第二部分简要地概述了一下他的乌托邦哲学及其与拒绝激进的乌托邦筹划的理论针锋相对的非压抑性文明的观念。

事实上，马尔库塞的爱欲理论对肯定生命与人的创造性做了极好的辩护。先前的哲学家——从柏拉图、奥古斯丁到康德，直至当代的哲学家——一直都倾向于强调爱欲的衍生物（比如，性上瘾和性倒错、破坏性激情、无法控制的欲望等）的破坏性与反社会性。与这一禁欲主义的传统不同，马尔库塞坚持认为爱欲本能是生命与创造力的根本原则。他把人类经验的审美维度与爱欲维度联系起来的做法对于解释获得了解放的个体与非压抑性社会的特征来说同样至关重要。

马尔库塞在弗洛伊德的本能理论、现代主义艺术的经典作品以及强调人类幸福与自由重要性的对抗性的哲学传统中发现了了解放仍然充满希望的佐证。马尔库塞于 20 世纪 50 年代重新回到了他早年对文学与美学的兴趣，重新拾起了他对席勒、德国唯心主义美学以及现代主义的先锋派文学的研究。与此同时，他开始研究起了傅立叶和乌托邦社会主义。马尔库塞的目的是探究文化激进主义与政治变革之间、艺术与解放之间的关系。他认为马克思忽视了这些主题，也未能描述艺术中的解放性的政治潜能。在接受道格拉斯·凯尔纳采访的过程中，马尔库塞强调了这种关切与他早年对文学和美学的兴趣之间的一贯性，但他坚持说他如今想在社会批判理论和马克思革命理论的语境下阐发这些主题（1978 年 12 月 28 日于拉荷亚接受采访）。

因此，马尔库塞对弗洛伊德的借鉴使他重新回到了美学研究上，事

实上，他从 20 世纪 20 年代就已经开始研究美学，而后来美学也成了他批判理论的重要组成部分。他的批判理论藉由支配与解放的辩证法把批判哲学与社会理论、美学以及政治学整合在了一起，并且在《爱欲与文明》中第一次被完整地呈现了出来——正如我们接下来将要阐述的那样，该文本现如今对批判理论和精神分析来说仍然很重要。

### 评马尔库塞对弗洛伊德的解读

弗洛伊德对社会做了悲观的评价，但马尔库塞却对他的评价做了乌托邦式的解读，对此的普遍反应一直以来都是两极分化。对马尔库塞的批评往往表现为两种形式。有些人仍然坚定地停留在广义的弗洛伊德的框架下，从内容层面抨击马尔库塞。这里的问题在于马尔库塞对弗洛伊德的某些关键概念做了特定的解释。譬如，乔尔·怀特布克 (Joel Whitebook) 一直就认为，马尔库塞狂热的乌托邦理想以一种极为简单的——如果还谈不上是傲慢的话——观点为基础，即无意识是未被污染的对抗占支配地位的现实原则的资源。<sup>①</sup> 比如说，马尔库塞曾写道，无意识是“自由与必然的直接同一”<sup>②</sup>，性反常“不受绩效原则[现实原则的历史表现形式]的支配，相反还对这一原则的基础提出了挑战”<sup>③</sup>。对于这种说法，马尔库塞的批评者认为，他没有意识到性反常与性幻想是由心理创伤造成的，没有意识到它们也正是因为如此才一直深受它们所反抗的现实原则的困扰。弗洛伊德

① Joel Whitebook, *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory* (Cambridge: MIT Press, 1996) .

② Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, p. 18.

③ Op. cit., p. 50.

理论阵营的其他人可能会令人信服地指出，马尔库塞由于混淆了精神压抑与制度压迫，混淆了需求和本能与弗洛伊德的欲望和冲动概念，所以带来了一系列的无助于澄清精神分析和马克思主义之间关系的、令人困惑而又不严谨的伪概念。

维克多·沃尔芬斯泰因（Victor Wolfenstein）从略微不同的角度进一步批判了马尔库塞的乌托邦倾向。<sup>①</sup> 沃尔芬斯泰因宣称，马尔库塞并没有顾及主体间政治关系的内在矛盾性，而是陷入了“非此即彼的”逻辑，否定了他自身辩证的思考过程的力量。为了摆脱人际交往的焦虑，马尔库塞以多向度的乌托邦必须全然予以拒绝的单向度社会的形式设定了一种“坏的总体”。最终的后果是，马尔库塞的重点从试图构想的心理—社会关系转向了对与政治理论相对应的弗洛伊德的力比多能量做出很大程度上不加批判的可疑的解释。因此，为了战胜时间和无忧无虑地生活，马尔库塞陷入了纯粹虚构的幻想，但这无助于争取解放的斗争，甚至还成了沃尔芬斯泰因所谓的“哲学上的压抑”<sup>②</sup>（主要是因为对心理—社会现实感到焦虑）的牺牲品。在沃尔芬斯泰因看来，马克思主义的本体论和弗洛伊德的生物学在马尔库塞的构想中塌陷成了一种乌托邦式的唯心主义。

从这一“虚假设定”的前提出发，马尔库塞的批评者宣称，他所提出的只是一种相当“幼稚”的“反常”政治罢了。然而，该解读未能意识到马尔库塞之所以将自己的精神分析政治学摆在诺曼·布朗（Norman

① Eugene Victor Wolfenstein, *Psychoanalytic-Marxism: Groundwork* (New York: Guilford Press, 1993) .

② Eugene Victor Wolfenstein, *Psychoanalytic-Marxism: Groundwork* (New York: Guilford Press, 1993) , p. 89.

[52] Brown) 政治学的对立面完全是因为布朗的神秘倾向。<sup>①</sup> 与布朗相比, 因为马尔库塞同等重视批判理性, 所以他的性反常理论显得相对温和。尽管爱欲可能是意识中最强大的要素, 但理性也并未被弃而不顾。事实上, 正是批判理性维持着满足爱欲的秩序。因此, 马尔库塞的性幻想理论——事实上, 充满思辨和富于想象——不能脱离他复兴理性的努力来解读, 因为所有的性妄想(性幻想)和性满足(性反常)要想实现自由, 超越资本主义的社会规范、价值和乐趣所强加的限制, 它们必须符合人类理性的行为。事实上, 正如马克·施托斯(Mark Stohs)所阐释的那样, 由于马尔库塞整合了处身贫穷和全球不公的现实之中的人类实存的认知、情感、社会维度, 所以他的马克思主义的精神分析并不简单, 也不幼稚。<sup>②</sup>

实际上, 在《爱欲与文明》及此后的文本中, 马尔库塞一直都在呼吁重建理性, 这意味着不仅要重建“力比多的合理性”, 还要克服理性与激情、身体与心灵的分裂。因此, 我们认为马尔库塞整体上倾向于新

① 尽管马尔库塞与诺曼·布朗之间交情甚笃, 但他在一封写于1960年11月7日致利奥·洛文塔尔的信中就布朗的《生与死的对抗》(*Life Against Death*)一书写道:“亲爱的利奥:迟复为歉。你来信问到了诺曼·布朗, 我想你应该意识到了我的处境很微妙:这肯定无法逃出你明察秋毫的双眼, 他书中的观点与我在《爱欲与文明》中所讲的有很大的相似之处。事实上, 我与诺曼·布朗在他成书之前讨论过这些观点。事情的原委就是这样。我注意到诺曼·布朗这本书已经远远超出我极其温和的建议, 但我不得不指出此书中有两种倾向令我大为反感, 一是它有着强烈的复兴主义的、神秘的宗教含意, 二是它完全避开了政治状况。实际上, 我认为这本书大多数篇幅都是为了弑杀父亲, 即马克思。”(见于法兰克福的利奥·洛文塔尔档案馆)马尔库塞对布朗的公开回应更加细致入微, 参见“Love Mystified: A critique of Norman O. Brown”, “A Reply to Herbert Marcuse by Norman O. Brown,” in *Negotiations*, op. cit., pp. 227-247。

② Mark Stohs, “The Role of Hedonism in Marcuse’s Early Thought” in *Man and World*, vol. 9, no. 4 (1976) pp. 325-341。



的多向度的革命主体概念的姿态很有意义，不应该因为他的表述有某些所谓的缺陷就被废止。事实上，从今天的视角来看，他当时的问题是，他想真的试着去深思 20 世纪 60 年代新左派和社会运动中涌现出来的潜在的激进政治的可能性。正因为如此，如果我们承认了马尔库塞的主张的历史特殊性与这种探究本身的激进性，我们是不可能简单地抛弃它们的。

接下来，我们看到的是第二种批判马尔库塞的形式。第一种批判仍停留在介于生理（需求）与语言（符号秩序）之间的弗洛伊德的世界，与此不同，第二种批判是从交往模式发起的，直接攻击的是马尔库塞的解读方式。所以，安东尼·威尔登（Anthony Wilden）等作者因为马尔库塞转向了生物学意义上的弗洛伊德而不是语言学意义上的解读（像拉康那样）对他提出了批判。<sup>①</sup> 在这里，威尔登对马尔库塞不加批判地支持弗洛伊德的伪科学提出了反对，称他贬低了弗洛伊德更为激进的交往理论和蓬勃发展的主体间性理论。同样从拉康的精神分析来看，艾德里安·约翰斯顿（Adrian Johnston）<sup>②</sup> 认为，马尔库塞的主要错误在于他坚持要求创造新的革命性的需求。但在约翰斯顿看来，一种与当下决裂的乌托邦只能通过“与需求一起决裂”才有可能实现。<sup>③</sup> 对约翰斯顿而言，乌托邦理想应该被当成一种超越了需求同时也超越了幸福主题（一种激进

[53]

① 参见 Anthony Wilden, *System and Structure: Essays in Communication and Exchange* (New York: Routledge, 2003)；关于他对马尔库塞的具体批判，可参见“Marcuse and the Freudian Model” in *The Legacy of the German Refugee Intellectuals*, special issue of *Salmagundi*, nos 10–11 (Fall 1969/Winter 1970) pp. 196–245。

② Adrian Johnston, “A Blast from the Future: Freud, Lacan, Marcuse, and Snapping the Threads of the Past” in *Umbr (a) : Utopia*, no.1 (2008) pp. 67–88.

③ *Ibid.*, p. 79.

的义务伦理) 的责任伦理来重新思考。因为弗洛伊德的力比多理论本质上被过去与现在的相互作用封锁了起来, 所以马尔库塞强调力比多的无意识借助梦想与幻想来反抗社会的做法将永远无法使自身转向未来。未来在这里往往会轻易地回到过去, 如此一来也就不是乌托邦所许诺的彻底决裂了。

不过, 这种拉康主义的解读走得太远了, 将婴儿连同洗澡水一起倒掉了。作为对弗洛伊德生物语言学理论的哲学解释, 我们想说的是马尔库塞的理论洞见不仅仍然具有煽动性, 而且还提出了一系列富有成效的问题。虽然我们有可能认同威尔登所说的马尔库塞对弗洛伊德生物主义的某些方面的接纳走得太远了, 不过, 我们不能完全拒绝他在大多数情况下对人类这种动物有限的但却是历史的生物本性的重视。事实上, 生物学意义上的弗洛伊德可以说是从弗洛伊德主义—马克思主义—马尔库塞的理论视野反思生命权力和生命政治这一思想谱系的新切入点。就像本雅明和阿多诺的“自然历史”概念那样, 我们可以说, 马尔库塞保留了弗洛伊德理论中探究无常的人类需求的生物学维度。<sup>①</sup> 事实上, 本雅明一直以来都认为人类有机生命在地球上的历史——对整个宇宙历史来说, 它只不过是短短的几秒——是人类在弥赛亚式的革命的历史时刻的经历的简化模型。<sup>②</sup> 他们之间主要的区别在于, 本雅明和阿多诺关注的是自然和文化之间的辩证中介的衰退, 但对马尔库塞来说, 发生了变化的是在我们的生物驱力与需求中尚未实现的潜能日渐成长了起来、成熟了起来。辩证地讲, 正是自然使我们有了完整的历史性, 也正是历史

[54]

① 参见 Beatrice Hanssen, *Walter Benjamin's Other History: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels* (Berkeley: University of California Press, 1998)。

② Walter Benjamin, *Illuminations* (New York: Schocken Books, 1969) p. 263.

对“自然”这种不可动摇的生物基质的普遍性提出了质疑。考虑到目前已经重点把生物学与社会生活的关联当成了政治控制与政治斗争的主要场所,<sup>①</sup> 威尔登认为马尔库塞已经“过时了”, 应该被抛弃, 但这似乎是一个严重的理论错误。马尔库塞并没有把爱欲简单地视为象征诗学, 毋宁说, 他强调的仍然是实际的身体这一争论在本体意义上(因而也完全是历史意义上)和生物意义上的场所, 它可以为新的生命政治理念提供抵制生命权力的场所。

如果我们不拒绝马尔库塞在整合马克思的历史唯物主义本体论与弗洛伊德的生物学上所作的努力, 而是本着修正与补救的精神对其重新考虑的话, 那么我们就得深入思考马尔库塞所揭示的一连串的问题。通过仔细研究马尔库塞与精神分析的关系, 我们发现了很多问题, 不过在这里, 我们只想深入地考察其中的三个问题。接下来的每一个问题都只是人为地划分出来的, 因为它们本身彼此相互融合, 而这也表明不同主题之间的相互关联仍然需要进一步的阐释。然而, 为了批判地分析, 我们将分别把每个问题呈现出来, 以便于阐释其独特的影响, 为的是重塑马尔库塞的理论及今日的政治学。最后, 我们会重新思考马尔库塞已经“过时了”的说法, 不过, 我们赞成辩证地解读马尔库塞, 也就是说, 既不能不切实际地肯定他的哲学, 也不能简单地抛弃它。

---

① 比如说, 参见 Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics* (New York: Palgrave MacMillan, 2008); 参见 *Society Must be Defended* (New York: Picador, 2003), 福柯在该书中将生命政治与新自由主义联系起来; 参见 Michael Hardt, Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (London: Penguin Books, 2004), 该著作把重点放在了诸众反对帝国主义时代全球化的战争逻辑的生命政治斗争上。还可参见 Roberto Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008)。

## 三个问题

### (一) 神话与历史的问题

我们首先必须理解马尔库塞为什么试图将弗洛伊德历史化。像弗洛伊德那样，马尔库塞发现文明中的不满情绪正在日益滋长。他们都认为力比多的压抑是劳动的必要特征。不过，这也是两种理论存在分歧的地方。在弗洛伊德看来，压抑是必要的；同样地，它也是普遍的——社会本身一贯的特点。但对马尔库塞来说，压抑的必然性往往也是历史的必然性，它起因于以商品

[55] 稀缺为基础的特定的社会生产与再生产形式。马尔库塞写道：“稀缺让人们知道不可能随心所欲地满足自己的本能冲动，不可能根据快乐原则来生活。”<sup>①</sup>因此，必须赋予弗洛伊德的现实原则与压抑理论以历史特殊性。譬如，有必要重新反思弗洛伊德关于儿童与生父之间俄狄浦斯式的斗争的理论。在弗洛伊德看来，我们基本的心理倾向通过我们与父母一起生活的早期童年经历得以形成。年轻男孩因为父亲妨碍了他从母亲那里获得感官快乐与父亲产生了矛盾。由此而来的俄狄浦斯戏剧创造了某种批判父亲权威——男孩对此既爱又恨——的视角。在个体与私人层面，俄狄浦斯戏剧使个体需求与社会—经济现实之间更为普遍、更为公开的紧张关系具体化了。

正因为如此，俄狄浦斯情结发展出了顺从与叛逆的形式，而它们成了我们日后生存斗争的典型特征，并且为我们提供了“半自治的”领域，使我们对单向度的、被管制的社会产生了抵抗力。然而，在发达资本主义社会，直接社会化已经取代了私人性的俄狄浦斯戏剧的传统角色，换句话说，父亲在

<sup>①</sup> Marcuse, *Eros and Civilization*, op. cit., pp. 16–17.

家庭中的主导地位已经让位给了媒体和整个社会世界的制度性的父亲。正如马尔库塞所写的那样：“从古典精神分析模式来看，父亲与父亲主导的家庭是心理社会化的推动者，但由于社会通过大众媒体、学校以及体育团队、帮派等直接管理发展初期的自我，古典模式渐渐地丧失了效力。”<sup>①</sup>

如果说个人与社会的关系曾一度通过家庭这一私人领域来调节，那么现在只能说自我的心理发展已直接与社会秩序保持一致。个体与大众的差别已变得越来越模糊。对马尔库塞来说，“个体藉以获得和维持他自身自律与他律、自由与压抑、快乐与痛苦之间平衡的多向度的动力已经让位给了个体对他者及管制性的现实原则的单向度的静态认同”<sup>②</sup>。自我丧失了抵抗外界强加的社会信息的能力，致使理性失去了否定的、批判的能力。最终，标准化——即内在心理动力与外在社会力量之间的协调——影响到了整体的心理结构与个体的思想及行为。

考虑到马尔库塞对杜威所作的批判性评价，我们就会清楚地看到，杜威的实用主义没有办法理解本能驱力以何种方式通过以提高利润率和使个体自由与市场需求的框架同化为旨归的收音机、电视机、电影、杂志、广告等休闲和大众通信技术被整合进了占支配地位的消费习惯。同样，在马尔库塞看来，杜威的实用主义也无法断定人类需求与驱力以何种方式在藉由军国主义和企业利益——通过在设计上支持安全、监控、精确毁灭思考能力等价值而不是营造更加和平、健康的人类生活条件的技术得到了保护——维系自身的掠夺性资本主义更宏大的发展过程中渐渐地变成了可计算的因素。

[56]

弗洛伊德的个体理论对马尔库塞来说确实存在着问题，同样，他的

① Herbert Marcuse, *Five Lectures* (Boston: Beacon Press, 1970), p. 47.

② Ibid.

群体心理学理论也是如此。弗洛伊德把大众心理描述成了意识向外部代理人——即领袖——的“投射”。尽管马尔库塞看到了大众社会中个体的批判意识已经丧失了效力的证据，但他没有质疑弗洛伊德对领袖的解释。<sup>①</sup>在富裕社会，作为父亲的替代者，领袖已经不复存在。确切地说，它就在高度贯注力比多的自居作用的纯粹抽象的“资本主义”、“民族主义”中。换言之，社会控制和力比多压抑原则已经不再存在于具体的个体之中，而是存在于马尔库塞所说的“占支配地位的生产机构的权威”<sup>②</sup>中。在此，个体只是主体直接认同的更为复杂的社会关系和制度关系的临时密码。其结果是，弗洛伊德的个体心理学和群体心理学概念彻底终结了。在发达工业社会及其相伴而生的主体基本的心理结构中，这些影响深刻的变化带来了向弗洛伊德所描述的“原始部落”的复归。原始部落的力比多经济的特点是拿表现为被压抑的攻击形式的死欲来颠覆热爱生命的爱欲。可怕的是，

[57] 马尔库塞指出，这种攻击已经被“社会和政治以持续备战的状态对攻击性能量常规化的使用”所取代，已经被“大众中普遍盛行的极端主义的发展”

① 参见 Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (New York: W.W. Norton and Company, 1989)。

② 《精神分析过时了》(*Obsolescence of Psychoanalysis*) 原是马尔库塞提交给美国政治科学学会 1963 年纽约年会的会议论文，该草稿未曾公开发表，可参见“Obsolescence of Psychoanalysis”, the 1963 Annual Meeting of the American Political Science Association, New York City, Commodore Hotel, September 4-7, 1963, p. 8；后来该文以《弗洛伊德的人的概念过时了》为名发表了出来，可参见“The Obsolescence of the Freudian Concept of Man”, *Five Lectures*, pp. 44ff.。由于《精神分析过时了》一文并未发表，而且以其最初的形式把公开发表版本中的关键想法呈现了出来，所以我们在本卷中把它收录了进来。马尔库塞的观点大体上还说得过去，第二次世界大战后的向外投射以相比认同和贯注领袖更加认同社会制度的方式系统地发生了，但在 2000 年以后，政客与媒体权威可以说变成了顶礼膜拜与向外投射的对象，“9·11”恐怖袭击之后一段时间群众对小布什的崇拜就是很好的说明，2008 年美国大选时狂热的群众对萨拉·佩林 (Sarah Palin) 与奥巴马的反应就是很好的例证。

所取代。<sup>①</sup> 因为无休止的反恐战争、宗教原教旨主义的兴起与社会暴力爆发使我们整个世界一直处在无尽无休的紧急状态，所以说，这些警告直到今天听来仍然很真实。<sup>②</sup>

考虑到原以为永恒的俄狄浦斯戏剧的衰退（弗雷德里克·詹明信不无正确地把它描述成了晚期资本主义“情感的消逝”<sup>③</sup>），极其重要的是，马尔库塞通过绩效原则把弗洛伊德的现实原则历史化了。正如马尔库塞所定义的那样，发达资本主义社会“根据社会成员间竞争性的经济表现”<sup>④</sup>制定了规制社会生活的绩效原则。一方面，绩效原则有效地将工业资本主义高效的生产范式内化了，并创造了一种能够反映以商品生产为基础的市场经济的力比多经济。在这里，甚至心灵也因为标准化的社会律令而变僵化了。另一方面，绩效原则做出了解放、放任与满足的承诺。世界曾经的特征是全球性的资源短缺及随之而来的对压抑的需要，但如今生产上的某些改进带来了商品的大量过剩。大量过剩意味着一切需求都能在以前难以想象的程度上得到满足，也意味着摆脱辛劳与支配应该顺理成章。马尔库塞写道：“以支配为基础的文明的成就已经渐渐地破坏了不自由的必要性；对自然与所获得的社会财富的支配已经到了有可能使无法令人满足的劳动减至最少的程度；量变成了质，自由时间就会变成生活的内容，工作就会

① Marcuse, *Five Lectures*, p. 11.

② 参见 Douglas Kellner, *Guys and Guns Amok: Domestic Terrorism and School Shootings from the Oklahoma City Bombings to the Virginia Tech Massacre* (Boulder, CO: Paradigm Press, 2008)。男权与父权危机以及暴力的枪支与媒体文化似乎引起了当代社会暴力——从校园和工作场所枪击案到国内各式各样的恐怖主义——的突然发作。

③ Fredric Jameson, *Postmodernisms, or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1995) p. 10.

④ Marcuse, *Eros and Civilization*, p. 44.

变成人类能力的自由发挥。”<sup>①</sup>

[58] 不过，马尔库塞却强调指出，资本主义工业巨大的生产能力创造了新的支配形式，它能够使我们更有效地保持压抑。因此，那些表面上似是而非的性解放和力比多解放（正如在威廉·赖希和诺曼·布朗的理论中所看到的那样），对马尔库塞来说只是一种压抑的俗化趋势，因为它走向了有助于实现压抑性的社会秩序的再生产的贪婪、暴力、攻击和情感上的满足。其结果似乎是，正如马尔库塞所指出的那样：“压抑本身也受到了压抑——社会并没有扩大个人的自由，相反，加大了对个人的控制。”<sup>②</sup>因此，马尔库塞的“剩余压抑”这一经典术语仍然隐藏在压抑的俗化趋势之中。这一概念的意思是，鉴于某些生物层面最低限度的压抑也逃不出人们的视线，所以需要大量的各式各样的剩余压抑来维持特定的社会支配形式。

对弗洛伊德的历史化也改变了马尔库塞对马克思主义的理解。在这里，我们注意到，马尔库塞的支配理论使多少有些守旧的意识形态观念极大地复杂化了。正如查尔斯·拉克里斯（Charles Rachlis）所指出的那样，“非人化”经马尔库塞重新定义已不再是严格意义上的异化，而是变成了受剥削劳动力的主观反应。<sup>③</sup>按照广义的定义来讲，支配就是“无论何时，个体的目标和目的以及追求和实现它们的手段对他来说都已规定好了，并作为被规定好了的东西通过他表现了出来”<sup>④</sup>。这种支配既广泛又详尽，它带来的是一种完全被管控的生活方式，在这种情况下，“支配和自由之间

① Marcuse, "Freedom and Freud's Theory of Instincts," p. 22.

② Marcuse, *Five Lectures*, p. 57.

③ Charles Rachlis, "Marcuse and the Problem of Happiness" in *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 2, no. 1 (1978) pp. 63-88.

④ Marcuse, "Freedom and Freud's Theory of Instincts," p. 1.



的差别变得更小了”<sup>①</sup>。不同于马克思的已被普遍认可的“无产阶级”概念，马尔库塞在弗洛伊德的基础上强调指出，发达资本主义社会的消费者与富裕社会的生产者不一定否定他们的历史条件。毋宁说，个体主动认同并竭力维持的虚假需求的生产已经在社会层面常规化了。其结果是出现了马尔库塞所讲的“压抑的俗化趋势”，正是因为该趋势，制度通过各种各样的力比多的补偿避免了对社会的不满。对马克思来说，如果工业化最终带来的是“完全违反自然的荒芜，日益腐烂的自然界成了他的【工人的】生活要素”<sup>②</sup>，工人被迫以非人的（既非人的，也非动物的）状态生活，那么压抑的俗化趋势就会逆向地创造一种非人的状态：现如今受管控的快乐和个体对社会生活的生命政治投入构成了不自由的主导形式。

因此，异化感——作为否定在主观层面的体现——已经过时了，正如斯拉沃热·齐泽克（Slavoj Žižek）后来就拿“做你自己”这一后现代嘹亮的口号替换了“去异化”。<sup>③</sup>此时，不是稀缺，而是过剩促使被先前的社会批判理论家称为异化的实存的那些人热切地接受了自身的异化，并认为现在的制度就是“最好的制度”。其次，如果说马克思最初意识形态理论仍局限在用社会关系中部分人的观点来掩盖生产真正的动力这一“虚假意识”上，那么对马尔库塞来说，意识形态可以说早已融入了我们的精神—性需求的最内核。显然，这完全不同于马克思对性行为简短的评论。例如，马克思曾指出，在异化的工业劳动形式中，工人“只有在运用自己的动物机能——吃、喝、性行为，至多还有居住、修饰等

[59]

① Marcuse, “Freedom and Freud’s Theory of Instincts,” p. 3.

② Karl Marx, *The Marx-Engels Reader* (New York: W.W. Norton, 1972) p. 94.

③ 齐泽克在其著作《敏感的主体》（参见 *The Ticklish Subject*, London: Verso, 2000）中就像马尔库塞所讲的那样概括了当代资本主义以何种方式克服了俄狄浦斯化留给我们的对新发现的、但却得到了资本主义禁止“享受”命令支持的“自由”所表现出来的强烈的焦虑感。

的时候，才觉得自己是自由活动”<sup>①</sup>。对马克思来说，如果工作被异化了，那么只有在感官需求的领域内，人类才能感到自由。然而对马尔库塞来说，即使是这一“自由活动”现如今也已经因为资本主义对工人生活世界的生命政治投入而受到了全面的管制。尽管全球性的压迫不断升级，但生活在富裕社会的那些人却满心欢喜地宣称“我们从没有这么好过”。<sup>②</sup>因此，面对丰富的物质文化和感官享受，快乐意识完全变成了一种支配形式，变成了一种稍纵即逝的狂喜状态，它能够有效地把开启享受的禁令的潜在的剩余压抑隐藏起来！因此，支配而不是意识形态同时处在历史意识和本能需求两个层面上，而这使工人的阶级意识与革命行动之间一切直接的因果关系复杂化了。

如果说马尔库塞关于父权统治已经过时了的观点对沃尔芬斯泰因来说是一种危言耸听，因为它近乎充满乡愁地渴望父权制的俄狄浦斯神话和早在文明中出现不满之前的浪漫回忆，不过，我们至少得承认，在书写新的精神分析神话学上，他对弗洛伊德的重塑代表着最前卫和最雄心勃勃的尝试。与其（像沃尔芬斯泰因主张的那样）把它当成批判的靶子，我们想说的是，在科学上纯化精神分析（把它变成一种实证主义的科学，或如哈贝马斯所说，把它变成一种科学的自我反思模式）消除了那些使弗洛伊德的理论在当今社会的现实原则、组织的工具性与实用性相对抗的要素。

换言之，马尔库塞的精神分析式的神话学潜在地在政治上越界了，而这完全是因为它超越了一切的实证主义。毫无疑问，关于马尔库塞所指的有着激进潜能的神话学，我们可以从尼采的作品、特别是他的《查拉图斯

---

① Karl Marx, *The Marx-Engels Reader* (New York: W.W. Norton, 1972) p. 74.

② Charles Rachlis, "Marcuse and the Problem of Happiness" in *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 2, no. 1 (1978) p. 73.

特拉如是说》中看到，但在黑格尔早期的《德国唯心主义的最初的体系纲领》（1796—1797）所记录的遭人诟病的哲学论题中，我们也可以看到。在这些笔记中，黑格尔认为，人的自由需要新的“理性的神话学”，在那里，[60]  
 “为了使哲学家变得感性，哲学必须变成神话学”<sup>①</sup>；只有这样，才能实现永久的和平。换句话说，为了调和一切的二元论，哲学必须扬弃理性与美学、浪漫与分析之间的二分。但是这一对神话式的理性的辩护依然无法很好地回应沃尔芬斯泰因的挑战，因为我们如何才能将进步的神话与反动或遁世的幻想区别开来呢？马尔库塞在一篇发表在美国《国家》杂志上的短文中分析称，事实上有一系列的标准，它们都可以用来判断精神分析式的神话学的有效性，比如，神话能否对历史事实和趋势做出新的阐释，是否因此也支持辩证理性与当代的批判理论。<sup>②</sup>我们可以先用该标准来评价一下马尔库塞的神话学这一在古典弗洛伊德意义上的精神分析式的**建构**。对弗洛伊德来说，概念建构并不一定有经验意义上的真理价值，同时它也不是随意杜撰出来的故事。这种建构对隐藏在特定社会意识形态下的现实状况产生了重大影响，彻底转变了可想象和不可想象的各种因素。因此建构的价值不能根据描述是否精确，而是只能根据是否有效地推动了社会与心理的变革来判断。用马尔库塞的话来说，这意味着当且仅当他的神话能够在政治上带来变革，有助于通过概念把当前的危险和潜在的解放的可能表达出来，把对抗绩效原则和剩余压抑的新的解放性的需求释放出来时，它才是适当的。马尔库塞复活了神话所包含的批判性的否定性的潜能，由此也让人想

① 可参见 Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche* (Manchester University Press, 1990: 334–335)。

② 参见 Herbert Marcuse, “Theory and Therapy in Freud” in *The Nation*, September 28, 1957, pp. 200–201。另参见本卷第 162 页及以下。

起了他与唯心主义之间复杂的关系，这在前面的部分已经做了讨论。

尽管马尔库塞认同霍克海默和阿多诺的观点，即启蒙如今已经从解放性的实践变成了压抑性的实践，但他却不满霍克海默与阿多诺研究进路中固有的对神话思维的一般描绘。对阿多诺和霍克海默来说，神话本身含有启蒙支配自然的萌芽，但在马尔库塞看来，通过另外的一系列的辩证的反转，神话同样含有潜在的想象力，它们能够进一步辩证地克服这些破坏性的潜能，因此他坚持复活那喀索斯和俄狄浦斯。确实，我们可以说，哈贝马斯<sup>①</sup>等批判理论家试图通过自己的研究把作为历史筹划和目标的理性从霍克海默与阿多诺的分析的陷阱中拯救出来，但我们不应忘了，马尔库塞极富价值地阐明了这一复活过程中具有互补性的后半部分：将神话从理性工具的险境中拯救出来。如果真的像沃尔芬斯泰因所说的那样，马尔库塞的弗洛伊德理论只是一个神话，那么我们不得不说的是，只有藉由神话，才能充分地感受历史，辩证地讲，也只有藉由历史，神话学才能作为批判理性（通过想象力）的升华来书写。

[61]

总之，我们不应该草率地摒弃新的概念性的神话学。如果说马尔库塞曾认为精神分析式的神话学的精髓在于它破坏绩效原则，那么我们可不可以这么说，即马尔库塞的精神分析式的神话学中看似古怪的夸张手法和无法证实的主张与后现代的“元叙事的终结”或科学经验主义的心理学研究格格不入呢？换句话说，或许马尔库塞自己编造的神话最终看来只是本雅明所讲的历史唯物主义背后的“驼背侏儒”。<sup>②</sup>

① Jürgen Habermas, “The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-Reading Dialectic of Enlightenment” in *New German Critique* 26 (1982) pp. 13–30.

② 在《历史哲学论纲》（参见 *Theses on the Philosophy of History in Illuminations*, p. 253）中，本雅明写道：“这个木偶名叫‘历史唯物主义’，它总是会赢。要是还有神学助它一臂之力，它简直战无不胜。只是神学如今已经枯萎，难当此任了。”

## （二）幸福的政治

这个结论可以把我们带入马尔库塞的第二个重要问题：从政治意义上讲，幸福即一种真正合理和愉快的存在。在马尔库塞对弗洛伊德、马克思及黑格尔所作的重新解读中，我们可以看到，其中最具特色的是他们对幸福问题的思考被整合在了一起。<sup>①</sup>如果说黑格尔的苦恼意识曾经是精神否定现实的根源，那么可以说，富裕社会中标准化的幸福才是对抗绩效原则的斗争场所。在马尔库塞看来，人类的奋斗目标是快乐，它是自由与幸福——都被定义为真实需求的满足——的顶点。因此，快乐成了解放的一个理想，作为在世界之中存在的本真的表现，它把马克思主义的非异化劳动概念与弗洛伊德的非压抑性升华概念整合在了一起。马尔库塞的解放理论暗含着把爱欲从攻击性的、压抑性的个人主义中解放出来，主动地、自发地重建自然，即生物本能意义上的内在自然和我们周围环境意义上的外在自然。

由此看来，马尔库塞早已预料到了新的力比多经济的需求和理性会变成新的价值，所以那些认同消费资本主义受操纵的“幸福意识”的人在 [62] 面对支配时才会表现出惬意的麻木、麻醉的状态。与之相比，只有那些在乌托邦式的社会视野下以另一种生活方式为导向的激进的革命主体，才会拥有真正的幸福。正如詹明信所讲的那样，幸福由此通过否定与理性统一了起来，“因为只有当个体幸福与主观满意不再是肯定性的（在最终通过消费社会得到了满足的意义上），而是**否定性的**，即对社会所提供的一切都予以象征性地拒绝时，幸福才能恢复它作为测度和扩展人类可能性的权利”<sup>②</sup>。

① Rachlis, "Marcuse and the Problem of Happiness."

② Fredric Jameson, *Marxism and Form* (New Jersey: Princeton University Press, 1974) p. 112.

如今，快乐问题的紧迫性并不亚于 20 世纪 60 年代。詹明信曾写道：“很明显，我们自身状况——消费资本主义、后工业社会，或更贴切地讲，厄内斯特·曼德尔（Ernest Mandel）所谓的‘晚期资本主义’——固有的问题必须被纳入对快乐与政治之间关系的探讨中去考虑。”<sup>①</sup>

藉由詹明信，我们想说的是，我们必须依据生产方式的物质转变使幸福问题与我们的历史时代进一步历史化，充分理解各种思潮关于快乐的理论洞察，比如，（1）女性主义哲学家（强调所有快乐都具有明显的男性中心主义的本质），（2）拉康主义者（把快乐问题放在了“原乐”[jouissance]这一术语之下，但这却使真实需求与虚假需求之间明确的区分和压抑与剩余压抑之间的差异复杂化了），（3）后现代主义者（为了削弱规范性要求，把快乐与身体谱系学和权力联系了起来）。不过，我们肯定也会质疑马尔库塞无处不在的“幸福意识”理论。在工人的冷漠、焦虑与虚无甚嚣尘上（所谓的“X一代”的愤怒和怨恨在 20 世纪 90 年代被商品化了就是很好的明证，而这在当前全球经济危机下进一步强化了）的时代，难道我们现在还不能说幸福意识已经开始向被剥离了否定性的批判能力同时也因此剥离了改革能力的苦恼意识倒退吗？难道晚期资本主义的心理学不是把对制度不抱幻想变成一种“时尚”，因此也变成了一种市场需要的性情吗？如果事实确实如此，那么我们有必要知道的是，幸福该如何与否定重新统一起来呢？这样的历史化与其说是抛弃了马尔库塞，不如说是根据目前所处的历史时期促进了他的筹划。

[63]

### （三）革命性的拒绝

第三个问题——事实上只是对前两个问题的重复——转向了马尔库

<sup>①</sup> Fredric Jameson, *Ideologies of Theory Essays 1971–1986: Volume II: Syntax of History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988) p. 62.

塞嘹亮的号角，即对那些符合压抑性的绩效原则的社会价值与规范予以“大拒绝”。马尔库塞把这种拒绝定义为“对不必要的压抑提出抗议，为争取最高形式的自由即‘无忧无虑地生活’作斗争”<sup>①</sup>。这一激进概念在过去几十年一直不断地受到政治右派与左派的理论抨击。随着后现代思潮与权力话语的兴起，尤其是福柯对大拒绝的批评，用“抵抗”这一术语甚或“微观抵抗”来取代“革命”已成为一种时尚。<sup>②</sup>此处的抵抗内在于权力，并最终由权力产生，因此它从内部对权力构成了挑战。朱迪斯·巴特勒（Judith Butler）极为敏锐地概括了这一立场，她写道：

主体仍然可以被这样认为，即它的能动性恰好来自它所反对的权力，虽然这样一种表述可能很笨拙、令人困窘，尤其是对那些认为共谋和矛盾可以被断然根除的人来说，更是如此。如果主体既非完全由权力决定，也不能完全决定权力（两者都很重要但却不完整）而是超越了这种没有矛盾的逻辑，那么它就会看起来像是一种逻辑的赘生物。<sup>③</sup>

因此，抵抗并不在权力的部署之外，而是在它之内，因此早已被权力体系与机构所决定，因此主体不可能与他或她所抵抗的对象完全割裂。

不过，正是因为太过强调战略性的、战术性的、颠覆性的抵抗，所以阻碍了改造和解放社会的激进政治的形成。因此，齐泽克藉由拉康的

① Marcuse, *Eros and Civilization*, pp. 149–150.

② Michel Foucault, *History of Sexuality: Volume One* (New York: Bantam Books, 1990) .

③ Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997) p. 17.

“穿越幻想”的理论指出：“巴特勒既太乐观又太悲观。一方面，她过高地估计了通过行为上的重构或换置等实践来扰乱大他者运作的颠覆性的潜力：这样的实践完全支持它们试图要颠覆的东西……另一方面，巴特勒并未考虑到这一激进的姿态，即（通过齐泽克所谓的‘行动’）从总体上对占支配地位的象征界进行彻底重构。”<sup>①</sup> 当代的这些争论使我们回想起了马尔库塞对“大拒绝”的坚持，他始终把它当成是以实现人类幸福这一乌托邦的可能性为目的对整个资本主义制度的否定。因此，尽管大拒绝的理念可能被某些后现代理论家冠以“注定要失败的浪漫事业”，然而就像我已经指出的那样，在一个想象地球彻底毁灭比想象资本主义终结更容易的时代里，要想实现政治革新，我们只能求助于马尔库塞乌托邦式的战斗精神。<sup>②</sup> 大拒绝行动是一种总体的否定，因此不会满足于对权力体系稍稍做些“微调”。如果沃尔芬斯泰因坚持认为马尔库塞对“坏的总体”的诊断仅仅是为了避免极真实而又极复杂的社会交互作用所带来的焦虑，那么我们同样也可以说，沃尔芬斯泰因拒绝马尔库塞的总体性的否定是为了避免那种要求总体性的反叛的乌托邦思想所带来的焦虑。<sup>③</sup> 对马尔库塞来说，正是在精神分析理论中，我们发现了将经济社会革命与基础性的内在自我革命联结起来的理论内核——从而克服了海德格尔因退回到与公共行动相

① 英文原版的引文出处标识的是 Judith Butler, Ernesto Laclau, and Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* (London: Verso, 2000) p. 264, 但经核实, 出处有误, 实际引自 Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject*, London: Verso, 2000: 264。——译者注

② 参见 Fredric Jameson, *Seeds of Time*, New York: Columbia University Press, 1994。然而, 正如 20 世纪 30 年代那样, 当前的全球资本主义危机再次使得设想资本主义通过自我毁灭走向终结成为了可能。

③ 参见詹明信对乌托邦与焦虑的分析, Fredric Jameson, *Jameson on Jameson: Conversations on Cultural Marxism* (Durham, NC: Duke University Press, 2007) p. 35。



对立的“本真自我”所带来的局限性。马尔库塞在他关于精神分析疗法的分析中写道：“精神分析疗法的目的在于治愈个体，使他（原文如此）能够继续充当病态文明的一部分，同时又不完全屈服于它……精神分析疗法是一门顺从的课程。”<sup>①</sup> 在这种意义上，“健康”与病态社会的标准相一致，幸福主张也清除了自身变革的潜能。另一方面，精神分析**理论**仍然包含着强烈的社会批判，因为通过它，个体的病被认为是整个社会的病的一个象征。在理论领域，精神分析认为，要实现幸福或健康的唯一的途径是反抗现状，因为它否定了经由文化工业和消费社会所实现的扭曲的潜能。

因此，马尔库塞不仅对包括弗洛姆在内的修正主义的弗洛伊德主义者做了批判，也对美国所有形式的自我心理学做了批判。他对弗洛姆的分析之所以尤为发人深省，是因为马尔库塞发现弗洛姆的著作混淆了马克思主义的人道主义与唯心主义的伦理学，对马尔库塞来说，唯心主义伦理学从根本上来讲顺从现状，缺少否定性的超越性。由于弗洛姆的生产性的爱与心智健全概念都是根据现行资本主义社会的绩效原则来衡量，因此在马尔库塞看来，它们表现出了异化的形式。换言之，对马尔库塞来说，弗洛姆忽略了弗洛伊德理论的激进性。就像齐泽克对巴特勒的评论那样，马尔库塞认为弗洛姆关于资产阶级的爱与关怀的伦理学有能力实现真正的变革这一点太过乐观了。不管马尔库塞对弗洛姆的解读是否准确，<sup>②</sup> 强调批判仍然很重要。马尔库塞坚决主张大拒绝，坚决反抗一切符合晚期资本主义和富裕社会绩效原则的东西，这是一种当代争论不应该丢掉的彻底拒绝的

[65]

① Marcuse, *Eros and Civilization*, pp. 245–246.

② 就马尔库塞在反驳弗洛姆时提出的那些尖锐的挑起论战的想法，约翰·李凯尔特做了适当的批判，参见 John Rickert, “The Fromm–Marcuse debated revisited,” in *Theory and Society*, Vol. 15 (1986) pp. 351–400.

姿态。

但是在晚期资本主义时代，大拒绝应该采取何种形式呢？丹尼尔·曹（Daniel Cho）认为<sup>①</sup>，为了理解大拒绝所必需的激进的去主体化，我们必须求助于死欲主题，而不是爱欲主题。当拒绝马尔库塞在生命政治意义上对命运攸关的革命性需求所作的强调时，艾德里安·约翰斯顿同样认为：“现如今乌托邦的可能性取决于死亡、必然性以及追求幸福以外的其他东西。”<sup>②</sup>这两种看法都认为，正是马尔库塞坚持主张保留以生命政治的维度来思考人类的中心地位妨碍了他的乌托邦理想。

然而，提倡死欲高于爱欲并不意味着与马尔库塞决裂，实际上，这进一步促进了他在重新界定死亡以及死欲这种攻击性、破坏性本能方面所作的努力。正如他在《爱欲与文明》中所指出的那样，死亡在形而上学那里经常被赋予压抑性的道德或本体价值，因此混淆了经验事实与超验真理。马尔库塞很清楚，这种混淆带来了社会压迫，因为“社会秩序的凝聚在相当大程度上取决于个体依从于不只是一种自然必然性的死亡的实际情况，取决于个体赴死（非自然的死）的意志甚或冲动，取决于个体对自我牺牲以及不与死亡作‘过多’斗争的认同”<sup>③</sup>。所以，“顺从死亡就是顺从支配死亡的主人：城邦、国家、自然或者上帝。”<sup>④</sup>

对马尔库塞来说，只有通过生活中的技术变革与社会变革，人类才

① K. Daniel Cho, “Thanatos and Civilization: Lacan, Marcuse, and the Death Drive” in *Marcuse's Challenge to Education*, edited by Douglas Kellner, Tyson Lewis, Clayton Pierce, and K. Daniel Cho (New York: Rowman & Littlefield, 2009) pp. 59–78.

② Adrian Johnston, “A Blast from the Future: Freud, Lacan, Marcuse, and Snapping the Threads of the Past” in *Umbra (a) : Utopia*, no. 1 (2008) p. 80.

③ Herbert Marcuse, “Ideology of Death” in *The Meaning of Death*, edited by Herman Feifel (New York: McGraw-Hill, 1959) p. 74 ; 参见本卷第 199 页。

④ 参见本卷第 201 页。

可以重建他们对死亡的理解并控制死亡。死亡一旦不再被赋予本体论的重要性或不再富有被抬高了了的道德意义，死亡的意识形态就会不再抑制自由，死亡也就会回到为生命服务中来。如果我们想继续对马尔库塞精神分析式的、马克思式的问题保持忠诚，那么我们只有求助于生命政治才能理解为什么语言分析层面上的死亡与复活主题不符合新近所谓的“死亡政治”——死亡的力量压倒了帝国的生命。<sup>①</sup>当丹尼尔·曹与艾德里安·约翰斯顿远离了马尔库塞的爱欲理论及其生命政治并转向了死亡政治时，他们忽视了这样一个事实，即**死亡是晚期资本主义社会生命逻辑**——正如马尔库塞所讲的那样，死亡是生命的意识形态，而熊彼特等资本主义理论家在吹捧资本主义即“创造性毁灭”时就证实了这一点。为了维持生命，资本主义社会生命已经染上了死亡的污迹，因此也创造了一种辩证法，凭此，看似蓬勃兴旺的爱欲事实上只是它在历史上渐渐凋零的外在表现。如果没有理解这种辩证法，那么在神话学或政治哲学的意识形态之外改造死亡本能就会碰到马尔库塞一直试图克服的问题，即生命只有作为一种例外、一种残余物，才能在政治中留有一席之地。因此，丹尼尔·曹与艾德里安·约翰斯顿没有意识到，马尔库塞的生命理论已经预见到了他们在这一点上所作的评论，即真正幸福的生命只能在反思从政治层面彻底改造死亡时被虑及。

[66]

如果说马尔库塞曾经认为弗洛伊德的精神分析理论实际上过时了，那么有人认为马尔库塞在今天也过时了，这种看法或许并无不当之处。但我们只能在纯粹辩证的意义上根据某些趋势把这种过时理解为马尔库塞的问题所展现出来的力量。关于弗洛伊德，马尔库塞写道：“精神分析从

① Giorgio Agamben, *Homo Sacer* (Stanford: Stanford University Press, 1998) .

自身的过时中获得了它的力量，从它对已经在社会政治发展中变得过时的个体需求与个体潜能的坚守中获得了它的力量。”<sup>①</sup> 弗洛伊德的大拒绝就在于他的那些看起来最不合时宜、对绩效原则来说最虚假的观念。对马尔库塞来说也是如此。尽管精神分析的很多版本都发生了语言学转向，但马尔库塞仍然以生物学的弗洛伊德为重点，他根据经验科学对神话学的元心理学做了强调，不仅如此，他对与一切战略性的颠覆形式相对立的大拒绝充满信仰，而这一切使我们意识到，尼采意义上的“不合时宜”是一种批判模式，而不是简单的证伪。因此，回到马尔库塞决不是简单地重复马尔库塞，而是把他的过时当成一种用以解开马克思主义—精神分析—生命政治这种三角网络——对于诠释复杂形态的压抑、支配和权力是如何在全球和地方舞台上运行的有着极大的帮助——的潜在的强大工具来探究。在马尔库塞的研究中，确实有这样一个领域，那就是他对当代技术理性的考察，而我们可以从中看到融合在一起的马克思主义、精神分析理论与生命政治的思考何以会成为一个富有成效的解释学透镜。

[67]

### 技术理性、弗洛伊德与单向度思想

如果说马尔库塞的精神分析式的批判理论构想现如今最好是在生命政治的框架下得到解读，也就是说，最好被看成是一种在死亡政治甚嚣尘上的时代以复原生与死为旨归的哲学筹划，那么我们该如何重新思考他把弗洛伊德的理论运用到了技术社会呢？毕竟，正是他在哲学上对弗洛伊德的借鉴使其社会批判理论得到了重构，也正因为如此，他在某种

<sup>①</sup> Marcuse, "Freedom and Freud's Theory of Instincts," p. 12.

程度上拓展了其始于 20 世纪 30 年代末和 40 年代初对技术理性所作的初步研究。

马尔库塞在哲学上对弗洛伊德的精神分析理论重新做了解读，换句话说，为了考察“二战”后迅速发展的资本主义和社会主义社会中全新的人类支配维度，他对自身的批判理论做了重新调整。经由马尔库塞对弗洛伊德的批判性解读，我们可以看到一种新的理论和概念语言出现了，正是它们促使他的调查研究变成了探讨个体的生物驱力以何种方式被拖入发达工业社会的生产机构的概念模型。因此，在遭遇弗洛伊德之后，马尔库塞形成了一种社会理论，而该理论至少在一定程度上可以说从生命政治的角度对人的主体性通过晚期资本主义社会新的控制与管理形式得以塑造的方式做了批判。实际上，我们在《单向度的人》之前完成的一篇重要的文章中可以看到，马尔库塞研究的主要任务开始在哲学上出现了从本体论转向技术的趋势。在他看来，技术社会中的生命正经历着根本性的变革，而该变革也正在影响着社会中个体的本体论基础。

马尔库塞这篇完成于 1960 年的文章《从本体论到技术：工业社会的基本趋势》(pp. 132–40ff.) 从很多方面来看都可以说是《单向度的人》的雏形，它的很多观点都将在此书中得到进一步的阐释。此外，从马尔库塞思想的连续性来说，该文章还是一个值得注意的转折点，因为它意味着马尔库塞乃至整个批判理论在理解技术理性上有了飞跃。这篇文章讨论的是资本主义统治下技术在本体层面对生命的影响，它清晰地表明马尔库塞对管控机构何以能够不只是通过有组织的劳动结构经由日益机械化的工作与生活场所的官僚秩序——正如他在《现代技术的一些社会含义》中所讲的那样——向社会中的个人施以支配有了更深入的理解。现如今，超越于工厂或办公室之上的个人生活的总体同样经由技术理性——已经把文化也纳

[68] 入了“二战”以后的单向度的社会——发生了改变。对马尔库塞来说，如果说人的批判理性的潜在在 20 世纪 40 年代受到了因发达工业社会的发展而形成的技术理性的侵蚀，那么可以说，等到了 20 世纪 60 年代，作为形成思想与行为的场所的生命也成了它侵蚀的目标。

因此，马尔库塞的《从本体论到技术》一文给出了一个生命政治领域，在那里，技术理性进一步把发达工业社会结构中生命的情感性、交往性及社会性都纳入了进来：

文明的进步靠的就是从根本上修改人类的“本性”。如此一来，个体将压抑变成了他们自己的筹划与事业（超我、负罪感等）。他们的本能本身受到了压抑，而这构成了维持政治与社会压抑的生理及心理基础。本能的社会重组在多大程度上压抑着自发性、性欲等，破坏与死亡的本能就在多大程度上变得更为强大。这些本能一旦有了攻击性，就会多多少少变得可控、可用，就会变成文明进步的内在动力。因此，文明的进步是一个双重过程，它辩证地介入了生理心理领域和政治经济领域；二者相互支撑、彼此强化。<sup>①</sup>

显而易见，马尔库塞对弗洛伊德的社会分析方式的整合不仅使他获得了一套概念语言，还使他获得了可用以追踪发达工业社会中人类支配形式的发展的更为精确的轨迹。比如说，马尔库塞对《单向度的人》中所描绘的技术社会的研究就揭示了引文中所注意到的生命政治维度。对马尔库

<sup>①</sup> Herbert Marcuse, "From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society," translated by Micheline Ishay in *Critical Theory and Society: A Reader*, edited by Stephen Eric Bronner and Douglas MacKay Kellner (New York: Routledge, 1989); 参见本卷第 212—213 页。

塞来说，技术性的工作场所的节奏，即工作过程中生产与生活管理效率的提高，已经超越了生产无产阶级主体的工业范式。如今在马尔库塞看来，乐趣、欲望、焦虑等本能驱力向个体日常生活的转移已成了通过在单向度社会的消费文化和媒介文化中实现更高层次的和平来更彻底地整合个体这一全面战略的组成部分。我们认为，这一内在于马尔库塞发达工业社会批判的生命政治筹划可以阐明技术理性是以何种方式获得了影响当代人的生命的新的势力范围的。

在马尔库塞晚期的作品中，实现人类解放的风险确实增加了。技术理性统治下的工作的合理性与效率规范获得了控制与管理的维度，而这远远超出了企业社会最狂热的梦想：技术理性在个体层面的内化事实上会带来反革命的主体。换言之，单向度的生活违背了原本以筹划人类解放和社会彻底变革为旨归的本能。这一经由发达工业社会的进步所带来的骇人听闻的“成就”是马尔库塞的研究所预见到的最黯淡的景象之一，所以就像这些研究一开始被发表出来那样，它们在今天仍然很有意义。

[69]

今天，在我们回顾马尔库塞对发达工业社会中的个体的分析时，我们可以注意到他早已对当代个体的命运预先做了透彻的诊断。考虑到单向度社会中的整个生命的意义，特别是考虑到技术理性已被同化为人类占支配地位的社会—文化模式，我们可以说，马尔库塞是最早指出技术资本主义——通过操纵个人的欲望与恐惧给个体的本能机制套上了枷锁——新的生产特征的人之一。<sup>①</sup> 作为单向度社会最典型的特征，被理解为生命政治

① 事实上，马尔库塞早在福柯之前就已经从理论上对社会中的生命权力的历史做了阐释。尽管他们在研究方法上有着巨大的分歧，就控制与操纵人类主体性的历史根源也没有形成一致的意见，但关于生命的形成为何越来越受制于规训技术与控制技术，马尔库塞与福柯各自的分析存在着交集。关于福柯与生命权力，参见本卷第 80 页的注释。

概念的技术理性能够强有力地表明人类的需求和需要为什么会仿照过度消耗性的破坏性文化。马尔库塞关于发达工业社会的研究最经得起考验的一个地方是他承认人的满足感已渐渐地被束缚在了个体占有、获取商品与成功的能力。但是，对发达工业社会这一新的生产水平的抵抗，对消费者与顺从者自身的生产的抵制，直到 20 世纪 60 年代，在他极富原创性的关于技术理性对社会的影响的研究中才被明白无误地当成了一个为争取克服当代资本主义不可持续的攻击性的权力与统治而斗争的新领域。

《单向度的人》之后，紧接着，在一篇题为《技术时代的人类学透视》这一未公开发表的断片中，马尔库塞对生命政治风险的分析进一步得到了澄清：

[70]

对需求的系统管控使人类深层次心理结构转而与人性的解放形成了对抗。因此，在这种情况下，不能再将新的自由人的出现看作是制度转变的结果：确切地说，它的转变更可能带来你死我活的竞争。这里预设了人类有一个不同的深层次的心理结构：它的转变攸关生死，在生物意义上也是必然的。<sup>①</sup>

事实上，马尔库塞关于技术理性的社会政治影响的研究中的生命政治维度是其 20 世纪 60 年代大多数作品的主题，并贯穿他随后所有作品的始终，直至他去世。比如，马尔库塞的这一观点，即必须创造与单向度社会相对立的新的生命形式，在《论解放》中得到了发展，在书中，他简要概述了一个为社会主义建立新的“生物学基础”的方案，他认为，为了使

<sup>①</sup> 这段引文来自马尔库塞完成于 1966 年的未发表的断片“Anthropological Perspectives of a Technological Epoch”。查尔斯·赖茨把它译成了英文，参见本卷第 224 页及以下。



个体与社会从资本主义社会一系列压抑的支配形式中解放出来，必须在人类有机体内部建立该基础。

你可以把这说成是马尔库塞在拒绝生命政治的制约——单向度的社会要求主体接受该制约——的新的生活实践那里发现了从以重构发达工业社会的个体为旨归的筹划中浮现出来的新的革命主体的潜能。在不断变化的社会政治斗争场所中，比如，在学生运动、广大发展中国家以及 20 世纪 60、70 年代为争取平等与自由和反对不平等与野蛮的暴力社会而展开的各种解放运动中，马尔库塞发现了拒绝全面管制的社会的生命权力并因此改造人的主体性的轨迹。因此，对马尔库塞来说，只能在从社会机构——比如，媒体、学校、军队、企业化的政府、超市、购物中心、办公室、工厂及其他社会生活领域——的手中重新夺回生命的积极的斗争中采取“拒绝”单向度社会的技术理性及其调和性的行动。

马尔库塞的哲学在技术理性批判的结构中发展了起来，并最终延伸到了更广泛的对肯定性思维模式的批判上来，所以它与处在控制机构——藉由资本主义的发展模式逐渐演变而来——统治下的生产生活有着极大的关联。通过生命政治的透镜来重新解读马尔库塞，我们可以看到他在接触了弗洛伊德之后才确定了他的技术理性研究的理论方向，不过，该方向的全部影响或许直到现在才最终被意识到。在接下来的最后一节，通过把注意力放在马尔库塞思想与行动中的这一演变趋势上，我们想说的是：马尔库塞重新构建一种与当代物质环境和历史环境密切联系的批判理论的倾向贯穿他晚期所有作品的始终，而这也有助于解释其经久不衰的当代意义。

## 晚期马尔库塞的研究方向：反抗技术文明“生产性的破坏”的生命哲学

1979年夏，就在马尔库塞去世之前，他在柏林做了一场激动人心而又有先见之明的题为《普罗米修斯之子：关于技术与社会的25个论题》的讲座。这些真知灼见可以被看作是绘制技术资本主义——被全面管制的社会——中不断扩张的生活条件受控制和管理领域的参照。然而，与此同时，在这里，我们似乎看到，马尔库塞在20世纪80年代新自由主义革命的前夜不仅做了充满希望的诊断，也向他的听众发出了诚挚的警告：

资本主义生产力的发展进步受其自身内在动力的驱使：由于扩大积累和利润率的压力，所以必须广泛而深入地开发自然，提高劳动生产率。其结果是，根据生产性的破坏原则，比如，核电工业，破坏环境，非人的工作，以及“大众文化”、体育、交通、音乐、色情作品中的攻击行为，发展生产力。

生产性的破坏过程在资本主义社会框架下不可能被取消。因为，克服生产性的破坏原则与资本主义的组织原则相抵触。<sup>①</sup>

马尔库塞紧接着在第12个论题中勾勒了一个对生命（人类和非人类的动物）与技术资本主义的发展之间的关系进行反思的出发点。因此，对

<sup>①</sup> 《普罗米修斯之子》是马尔库塞1979年5月在法兰克福市“罗马广场讲坛”（Romberg-Gespräche）所作的报告，载于*Neues Forum*, 307/8，被图宾根出版物*Tüte*, pp.23-25转载。查尔斯·赖茨把它译成了英文，参见本卷第35页及以下。

于马尔库塞推翻了资本主义社会的价值世界的未来愿景来说，形成一种拒绝“生产性的破坏”的主体性模式是其中的一个明确的目标：

但也有可能得出这样荒谬的结论，即之所以存在持续不断的压抑完全是因为对科学技术的滥用：对价值与强制的重估，主体性与意识的解放，很可能会影响到技术观念本身和科技设备的结构……

也许技术这处创伤只能由致伤的武器来治愈：要想自然与社会达成和解，不能摧毁技术，只能重构技术。<sup>①</sup>

[72]

在马尔库塞生前这一最后的作品中，受技术理性操纵的生命领域显然延伸到了人类的主体性之外，并与影响范围更大的对抗性的存在模式——经由当代资本主义社会有组织的生产模式使人类与自然对立了起来——联系在了一起。马尔库塞留给这一准备继续确定和发现社会政治拒绝与社会技术重构新的意义的批判理论的一个最大的挑战是能够认识到晚期资本主义社会固有特征为什么是生产死亡而不是生命。<sup>②</sup>

马尔库塞提倡通过形成一种更为理性、更为美观、更为健康的技术

① 参见本卷第 354 页。

② 对马尔库塞面临的挑战，即从理论上阐明人类与自然的和解何以可能从既不会再生社会主义也不会再生资本主义的进步模式的框架开始，事实上，安德烈·高兹（André Gorz）的《生态与政治》（*Ecology and Politics*, Boston: South End Press, 1980）显然做了回应。尽管高兹在反思马尔库塞的生态挑战上所作的努力——同样引起了如伊凡·伊里奇（Ivan Illich）等其他激进生态思想家的共鸣——在批判理论领域几乎被人们遗忘了，但他确实强有力地突出了这一点，即不受限制的资本主义和社会主义发展显然是不可持续的，它最终必将导致非人化和生态灭绝。在美国，乔尔·柯维尔继承了马尔库塞的生态理论，参见 Joel Kovel, *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World?*, New York: Zed Books, 2002 (2nd edition)。

模式来调和自然与肯定生命的政治模式，这样的筹划如今看来已变得更为迫切。这一点在马尔库塞如下的评估中尤为正确，即激进的生态关切很多时候都会迅速地被纳入企业的解决框架中，而该框架通常提倡绿色消费观但却反对废止攻击性和破坏性的价值，因为这些价值已经融入到了资本主义社会占主导地位的科学技术的实践模式中。<sup>①</sup>

[73] 此外，马尔库塞也强调了重建科学技术以及新科学、新技术的必要性。辛劳与稀缺一旦减少，技术就有可能指向标志着人类社会已经超越了先前已有文明、有了质的进步的新目标。马尔库塞设想了一种能够把反思人类解放与思考该如何重建我们的技术、环境、人际关系以及感性结合起来以便大幅提高人类的自由与幸福的解放的科学。通过颠倒孔德的三阶段理论（神学、形而上学和科学），马尔库塞认为形而上学的概念可以筹划和确定一种有可能实现和平生存的现实。<sup>②</sup>“对善的生活、善的社会沉思使永久和平获得了越来越多的现实内容；在技术进步基础上，形而上的东西势必会变为形而下的东西。”<sup>③</sup>在这种“解放的科学”中：

① 在马尔库塞晚年于加利福尼亚荒野保护课上所作的另一场题为《生态与现代社会批判》的报告中，我们可以看到它的一个主题是，激进的生态批判变成了企业友好的解决方案。参见 Herbert Marcuse, “Ecology and the Critique of Modern Society” in *Capitalism, Nature, Socialism*, vol. 3, no. 3 (1992) p. 37；参见本卷第 325 页及以下。在全球气候变化和生态破坏已变成了明显的危机同时越来越多的科学家、政府和公众也意识到了这一点的当今时代，求助于技术专家和市场主导的解决方案已经得到了默许。参见 Richard Kahn, “From Education for Sustainable Development to Ecopedagogy: Sustaining Capitalism or Sustaining Life?” in *Green Theory and Praxis*, vol. 4, no. 1 (2008) pp. 1–14；另参见 *The Ecopedagogy Movement: Critical Pedagogy, Ecoliteracy, and Planetary Crisis*, New York: Peter Lang, 2010。

② 参见 Marcuse, *One-Dimensional Man*, pp. 224f.。

③ Marcuse, *One-Dimensional Man*, p. 330.

思想和想象的自由游戏在实现人和自然和平生存的过程中起着一种合理的指导作用。由此，正义、自由和人性的观念在使它们有可能拥有真理和良心的唯一基础上获得了它们的真理和良心——人的物质需要得到了满足，必然王国得到了合理的组织。<sup>①</sup>

马尔库塞所筹划的新科学与新技术要求彻底颠覆技术，把它建构成和平与解放的工具，而不是支配与破坏的工具。它要求实现从“战争的技术”到“和平的技术”的转变，从“战争国家”到“福利国家”的社会变革。然而，目前，技术是为了生产更加致命和更具破坏性的武器，在资本主义制度下，是为了生产废弃物、计划报废品、过剩的奢侈品以及污染环境、危害人体的有毒化学物质，是为了生产更加有效的社会控制工具和社会支配机构。马尔库塞指出，为了消除当前技术的形式与应用所带来的弊端，就必须彻底改变技术进步的目的和技术特有的形式，正如要想实现劳动的解放就必须彻底颠覆资本主义的劳动组织与技术，比如，装配线，碎片化与分层化，以及那些主要服务于利润和社会控制与阻碍人类潜能全面发展的要素。

换句话说，在非异化的劳动中，生产性的想象力能够进入劳动过程，同时，工人也能够尝试新的技术可能性和技术应用。举例来说，新的交通工具可以由设计、研发和制造整车的工作团队来生产；可以设计新的娱乐与通信技术；可以重建我们的城市和住宅；可以寻求和研发新的能源；可以发明新的设备来做家务；可以发展不同的教育机构，以便使技术素质与人文素质的培养结合起来，以便为了民主的目的来利用新兴的信息与通信

[74]

<sup>①</sup> Marcuse, *One-Dimensional Man*, pp. 234-5.

技术。技术的这样一种开发和应用必定会竭力消除当前技术的压抑性，并使激进的社会重建和人的全面发展成为可能。<sup>①</sup>

马尔库塞的历史视野突出强调的是，在晚期资本主义社会中，人类有机体各方面（本能、政治、审美以及哲学或反思）的演变为什么会越来越多地取决于那些使个体对特定的社会—政治—技术系统产生了依赖和依靠、同时又剥掉了个体拒绝这种生活方式的能力的价值。正如马尔库塞所说：

个体的身心一直以来都是牺牲品，它们早已做好了为某种物化的、实体化的整体——国家、教会或革命——去牺牲（或牺牲自身）的准备。感性与想象力已不是那些决定我们生活的现实主义者的对手。换句话说，某种程度的无力感似乎成了一直都被排除在政党、工会等大众团体之外的所有激进的反对力量内在固有的特征。<sup>②</sup>

马尔库塞的意思是，正是在大众性社会组织的夹缝和裂隙中，激进变革的种子成长了起来，正是在这些边缘化的地带，不同的感性才可能出现，它才可能沿着更为解放、环保、可持续、和平——归结起来就是肯定生命、反抗死亡——的发展路线改变遗传性的社会结构和人类的主体性。

马尔库塞在《普罗米修斯之子》中主要强调的是，技术与社会只有通过彻底地重构，也就是说，使其培育和扶持生命与健康，而不是用来延长交换价值的统治与商品在全球范围内不受阻碍的流通，文明才能逃脱资

<sup>①</sup> 对马尔库塞的文献中通常不受重视的新科学、新技术等概念的进一步反思，参见 Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, 1984, pp. 330–38。

<sup>②</sup> 参见本卷第 335 页。

本主义发展为人性设定的轨道。就这一点来说，我们触及到了马尔库塞批判哲学中最适时、最相关的一个特点，即它藉以揭示死亡与攻击性以何种方式在资本主义社会并通过它貌似无限制的扩展、发展和延伸的能力——甚至是那些看似与其死亡政治的趋向直接对立的运动（例如，生态运动）也极容易受到晚期资本主义社会代谢速度的影响——渐渐地被培养了起来的方式。

[75]

因此，藉由支配与解放的辩证法，马尔库塞的哲学思考运转了起来，他不仅对一切形式的支配提出了批判，极力倡导从压抑的状况中解放出来，还要求人们追求不同的思考与生活方式。<sup>①</sup>通过马尔库塞的《普罗米修斯之子》这一临终前的哲学声明，我们可以清楚地看到，如果资本主义的价值框架继续指引我们的命运，那么人类文明将难以为继。在该文本及其 1968 年之后的大部分作品中，马尔库塞认为我们只有两种模式可以选择。第一种模式给出了一种建立在支配、效率等价值与控制和管理社会、自然生存条件的能力之上的否定生命的伦理学。第二种模式，即替代方案，马尔库塞认为它是我们未来的一种现实可能性，它将围绕肯定生命的实践来重建政治、社会和技术，并坚决拒斥源于所有社会成员的生物内核的生产性的破坏。诚然，这种模式蕴含着乌托邦的愿景，但正如马尔库塞所反复提醒我们的那样，只要我们紧扣当今社会早已包含其中的生命倾向

① 对马尔库塞“解放”（emancipation）概念的进一步反思，参见 Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Chapter 10；另参见 Arnold Farr, *Critical Theory and Democratic Vision: Herbert Marcuse and Recent Liberation Philosophies* (Lanham, MD: Lexington Books, 2009)。阿诺德·法尔这一里程碑性的著作将马尔库塞的解放哲学思想与围绕性别、种族、阶级、性和环境组织起来的民主社会运动联系起来，因此也展现了马尔库塞的当代意义。关于马尔库塞与全球新左派及 20 世纪 70 年代“新社会运动”的关系，参见 Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Chapter Nine；另参见《马尔库塞文集》第三卷《新左派与 20 世纪 60 年代》。

而不是死亡倾向，乌托邦式的价值就会变得具体起来。在全球经济危机的形势下，马尔库塞给出的激进的替代方案正变得越来越有必要、越来越有现实意义，而这也表明他的思想对当代来说仍然很重要。如果说有一个时机，可以调整人类有机体以适应一种外在于全球资本主义所确立的新帝国主义的、不同的社会与文化框架，那么这个时机就是现在。因此，在这个意义上，“过时的”马尔库塞确实是对当代不合时宜的介入……



—

## 哲学介入

科学哲学相关论题<sup>①</sup>

(1) 现代实证主义所从事的是有关科学的哲学 (philosophy of science) 研究, 即对科学的概念与方法等进行检验或提炼。如果限定在这一范围内, 它无须受到批判; 它在这方面还有可能做些有用的工作。但是它超出了那类考察, 把自身当成了某种独创的、甚至最先进的普适理论 [学术会议和期刊所提出的要建立科学哲学 (scientific philosophy)、统一科学的主张就是很好的证明]。也正是在这里, 批判开始了。

(2) 科学哲学将理论视为适用于每一门科学的语句系统, 其中每一个特定语句都只包含源于“经验”(事实)的要素。只有感知才算作经验(在一定条件下, 经验就是多种感知的统一)。它的结果在“记录语句”中被确定了下来。理论最高的表现形式就是逻辑-数学公理系统, 而它是各

---

① 《科学哲学相关论题》 (“Theses on Scientific Philosophy”, 原标题为 “Thesen über wissenschaftliche Philosophie”) 是一篇未发表的文稿, 收入此卷时由查尔斯·赖茨译成了英文。这篇长约两页的德文打印文稿大约成文于 1932—1933 年, 目前存放在美茵河畔的法兰克福大学图书馆的马尔库塞档案馆。本文似乎是马尔库塞任职社会研究所期间所从事的批判哲学的部分预备性成果, 它应早于他 1937 年成文的《哲学与批判理论》 (“Philosophy and Critical Theory”, 英译稿可参见 *Negations*, Boston: Beacon Press, 1968, pp. 134–158)。——编者注

种有效的科学陈述的标准。

(3) 在这里，批判的矛头当然不可能指向这类系统的可能性或有效性（这些都是理所当然的）。一切“内在的”批判都受到了科学哲学虚假预设的限制。这样的批判没有把揭示科学哲学在事实上（*per force*）已经变成了真正的社会理论的对手的基础上发挥作用当成自己的任务。而批判哲学必须指出科学哲学反动的功能。 [77]

(4) 科学哲学的危险在于，它采取的立场和使用的概念似乎也会“突然出现”在真正的社会理论中，而它也因此有了激进和进步的光环。如果直面其真正的质料内容，这些立场与概念将露出真面目（例如，一般性实践与变革性实践，证实与成效，“标准化科学”下的科学统一与普适社会理论下的科学统一，未受批判的事实与批判性的事实，资产阶级与马克思主义对形而上学的拒斥……）。

(5) 实证主义对唯心主义形而上学的批判包含着进步的因素，因为它不仅带领着哲学从天国回到了尘世，而且还指出了现实才是研究的对象。当今科学哲学意义上的实证主义是对形而上学非辩证的否定。通过将自身限定于由“事实”构成的现实，实证主义起着依照既有现实本身对其进行科学的与哲学的理解的作用。对科学哲学而言，事实、证实、实践等关键概念在含义上都隐含着这种从认识到理解的转变。

(6) 事实的事实性（*factuality*）自始至终都无法证明它充当理论起点和原则的合理性。事实并非无差别的质料，事实本身由能够“理解”它们的理论与实践的基本兴趣构成。事实对于真正的理论只是特定趋势的“征兆”，在这种语境下，事实的含义，即它的事实性，才最先变得可理解。科学哲学从这类语境中把事实孤立和抽离了出来，还原成了它们“纯粹的”给定性。正是这种抽象的“纯粹性”使得在形式逻辑的语境下将这些事实

组织为普遍有效的要素成为了可能。除了具体的含义，事实已失去了其危险性、紧迫性和威胁性。正是借助于它们的“纯粹性”，事实普遍变得可观察和有效用了。

(7) 科学哲学对事实的兴趣事实上变成了根本不感兴趣：事实的“价值”不容置疑。基本兴趣关注越来越多的是无条件的、普遍有效的但却必然会变得越来越形式化——它本来就应该越来越形式化——和空洞化的公理系统。通过无条件地追求不在乎一切事实的“知识的最终基础”（卡尔纳普），科学哲学恰恰支持它所拒斥的形而上学。

[78] (8) 藉由“证实”概念，这个过程——比如，当非辩证的视角把本来正确的原则变成了错误的原则，并因此有了反动的功能时——充分展现了出来（参见霍克海默）。每一个真命题最终必须由实践本身来证实，但这一要求已被科学哲学转换为仅仅通过“成效”来证实。但至今没有受到质疑的是，哪一种实践在证实过程中单独起到决定性的作用？或者说，在有可能“妨碍”和阻挠证实的特定历史情形下——在有待证实的命题还没有变成错误命题的前提下，证实过程本身有没有可能不会发生呢？

(9) 科学哲学认为，只要它能将不同理论的批判的成分“吸纳”到自身理论中去，将其作为同样的质料来处理，它本身就仍然具有批判性和进步性。但是，经由这一“吸纳”过程，批判的成分变成了非批判的。这正是科学哲学使理论避免为社会兴趣所规定的典型方式。它将社会兴趣转换成了私人兴趣。这种兴趣的本质是纯粹偶然的東西，并且无论如何都不会有结果。无论何种兴趣都能被提炼为“纯粹事实”，也同样都能被放进记录语句中。科学哲学无法在不同的兴趣之间做出严谨的判断：它们都是以同样的方式呈现出来的“事实”。

(10) 科学哲学反抗形而上学的斗争将被无条件地导向对无法通过

“事实”或经由事实陈述的逻辑推理加以证明的概念和判断的反抗。通过这种方式，所有能使人类摆脱苦难与贫困的东西都将遭到实证主义的谴责。那种更加美好的未来社会秩序的图景，与最原始的迷信一样都是“形而上的”：它必须被逐出科学。唯物主义辩证法通常考察所处时代精神中形而上学的具体功能，而在辩证法看来，科学哲学对形而上学的拒斥极其反动。

## 席勒的人文主义<sup>①②</sup>

论题：

XIII,115 (1) 完整的人即哲学的主体。

XI (2) 给定的经验 = 作为“天然的出发点”的世界  
[79] “本身”。

(3) 所有判断（生理上和心理上的）都是兴趣负载的。

---

① 这篇名为《席勒的人文主义》(Schillers Humanismus) 的两页德文笔记手稿目前收藏于马尔库塞档案馆。正如查尔斯·赖茨的注释所表明的那样，此处，席勒指的是美国实用主义哲学家费迪南德·席勒 (1864—1937)，而不是对马尔库塞影响至深的弗里德里希·席勒 (1759—1805)。马尔库塞关于费迪南德·席勒的笔记是他批判当代哲学工作的一部分，写于 20 世纪 30 年代他在社会研究所工作期间。——编者注

② F.C.S.Schiller, *Humanismus, Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie*, German version by Dr. Rudolf Eisler, *Philosophisch-soziologische Bücherei XXV* (Leipzig: Klinkhardt Verlag, 1911)。这里指的是 20 世纪德、英、美籍哲学家费迪南德·席勒 (Ferdinand Schiller, 1864—1937) 的“实用主义的人文主义” (pragmatist humanism)，不要与 18 世纪德国诗人、剧作家、历史学家弗里德里希·席勒 (Friedrich Schiller) 的“古典人文主义” (classical humanism) 相混淆。费迪南德·席勒反对民主，并为英国法西斯主义者奥斯瓦尔德·莫斯利 (Oswald Mosley，创立了臭名昭著的英国法西斯联盟) 大唱赞歌。参见 Ruben Abel, “Ferdinand Canning Scott Schiller” in *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967) Volume 7, p. 311; 另参见 [http://www.philos-website.de/index\\_g.htm?autoren/schiller\\_FCS\\_g.htm~main2](http://www.philos-website.de/index_g.htm?autoren/schiller_FCS_g.htm~main2)。——英译者注

(4) 作为兴趣负载的判断的结果，事实同时也是价值负载的。价值观念优先于真实与现实观念（128、130）。

9、196 (5) 每条真理都必须通过其“有用性”（即效用、成效）来证实自身。

(6) 证实是一个无穷无尽的过程。

(7) 它在一开始就与个体的（生理的与心理的）目标相关联。

194 (8) 然而，“社会”根据社会效用原则在个体创造的真理中加以选择。“客观的”真理只能是这一选择的结果。

195 (9) 不同的真理假说在竞争的过程中，其中一个规则是：更为有用的真理会胜出。尽管如此，还是“有可能出现”有用之物被认为“无用”的情况，反之亦然。但是，“我们完美和谐的集体生活”将最终解决这一问题。

13f. (10) 原则上，真理与事实之间不存在冲突；现实的“生成”（begetting）同时也是真理的生成。

90 (11) 为了维系一个“道德”世界的理念的公正，相信永恒是有必要的。

杜威的这本书是（自皮尔士以来）实用主义逻辑学第一次系统的尝试。由于“实用主义”概念本身含混不清，杜威在书中基本上拒绝使用这一概念。但是，倘若一本书想正确阐述实用主义，那么它必然“完全是实用主义的”。杜威所理解的“正确”概念将在下面得到清楚的解释。

这本书的主题跟传统的逻辑学著作相去甚远。从逻辑质料（逻辑思维要处理的“对象”）被完全纳入研究周期的意义上来说，它首先是一种质料逻辑；对逻辑“形式”的讨论只出现在了逻辑形式与质料的构成性联系中。此外，它对逻辑学的讨论与自然科学的发展结合了起来对待，同时，在相对较弱的程度上也与社会科学的发展结合了起来。这本书有若干

---

① 马尔库塞的《评杜威的〈逻辑：探究的理论〉》(Review of John Dewey's *Logic: The Theory of Inquiry*) 一文最初以德语发表在法兰克福社会研究所的《社会研究杂志》上（参见 *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1939-40, 8, pp. 221-228），收入本卷时由菲利普·迪恩（Phillip Deen）译为英文。我们在本卷的导言中已详细讨论过，有关杜威的两篇书评是马尔库塞探讨美国实用主义的一部分。——编者注

② 英译者菲利普·迪恩谨对格雷格·萨德勒（Greg Sadler）和克里斯蒂纳·汉克佩尔（Christiana Hochkoepfel）在翻译过程中所提供的帮助，以及道格拉斯·凯尔纳和彼得·马尔库塞允许其翻译该文致以诚挚谢意。



章节讨论到了生物学、文化、数学和社会学。从另一方面讲，与欧陆传统迥然不同的是，这本书没有讨论西方逻辑学史（除亚里士多德以外）；先验逻辑没有得到应有的重视，黑格尔也没有出现，胡塞尔为逻辑学寻求新基础的尝试也没有出现。

这一立场扎根于杜威逻辑学自身的本质。既然讨论问题的出发点和总体水平是这样的，那么就很难搭建起通向欧陆传统的桥梁。正如杜威曾在论述认识论的基本问题时所指出的：概念的内容与现实之间的关系是一个子虚乌有的问题。该问题对他而言根本就不是问题，也不会出现在实用主义后续的探索中。

杜威通过如下方式将他的逻辑学原则结合了起来：“这一理论在总体上认为，所有逻辑形式（以及它们的特征属性）均来自探究的操作，并与探究的控制相关，以便它可以形成有理有据的断言。这个观念所蕴涵的东西要远超出当我们思考正在进行的探究过程时所包含或出现的逻辑形式。确实如此，但它也意味着逻辑形式起源于探究的操作。用一种简便的说法是，它意味着，对探究的探究是逻辑形式的认知原因（*causa cognoscendi*），而基本的探究本身是对探究的探究所揭示的诸形式的存在原因（*causa essendi*）。”<sup>①</sup> 这些逻辑形式来自“探究的操作”，“探究”就是其“存在原因”。从来就没有一成不变、普遍有效的基本命题或范畴；逻辑的“合理性”仅与“手段和结果”之间关系有关。那些基本命题“阐明了在每一推论中都起作用的习惯，而它们倾向于在进一步的探究中产生稳定而

[81]

① LW 12:11-12. 所有对杜威作品的引用均为英译者所加，均出自美国南伊利诺伊大学出版社出版的精校版。页码以卷、页的形式出现，例如 LW 12:11-12 (Later Works, Volume 12) 即杜威的《逻辑：探究的理论》第 11—12 页（下同）。

有效的结论”。<sup>①</sup> 命题的有效性取决于“由它们清晰表达的习惯所产生的结果的一致性”<sup>②</sup>。作为操作的结果，范畴获得了普遍性和普遍有效性，由此，可以肯定的是，在概念（将许多不同的事物归为一个“类型”）下结合起来的规范性在实践中通过这种方式得出了有用的结果。“主动的响应模式 (Modes of active response)”<sup>③</sup> 是逻辑形式普遍性的根据所在。我们将会看到，一旦所做的一切都是为了调整科学实践以适应我们面前的日常经验（“常识”的世界），以及适应社会实践，那么对杜威而言，“实践”（行动、操作模式）从根本上来讲就意味着科学实践（即“探究”），或者说它以科学实践的模式为主要特征。

紧随这些论题而来的是，逻辑形式作为探究的基本原则，是从“研究 (research)”<sup>④</sup> 本身产生出来的，它们还可以被称为研究的意义，并且与它们的“内容”一样，也会根据研究发生变更，随后，逻辑思维的“组成要素”也会得到讨论。对亚里士多德逻辑学的必要讨论主要涉及它的历史嵌入性。科学的进步克服了不变、不动的实体形式在认识论上的优先地位，这使得亚里士多德的本体论逻辑学变得完全无用武之地了。他的逻辑是一种“理性的话语”逻辑，符合希腊社会的阶级结构；他的概念“与通过意义得以产生、发挥作用及被检验的手段的操作”<sup>⑤</sup> 相割裂。亚里士多德逻辑学存在的物质条件消亡已久，人们却仍旧努力维系着这种逻辑学的

① LW 12:19.

② LW 12:20.

③ LW 12:257.

④ 这里把德语 *Forschung* 翻译成了 *research*；尽管在写这篇书评时，马尔库塞已经知道杜威的“探究”这一术语，却仍然使用“研究”，目的是呼吁人们重视法兰克福学派的社会研究所。这也引起了人们对马尔库塞所理解的“研究”与杜威的“探究”之间的区别的关注。——英译者注

⑤ LW 12:64.

形式，而这正是杜威要重写逻辑学的初衷。

[82]

逻辑学是表征研究条件的各式各样的命题与概念，从这一功能性观念来看，逻辑学有如下规定：

(1) 逻辑学是一门“累积性的”学说，它将根据研究的进步而改变自身，所以它不是一套自我封闭的终极体系。

(2) 逻辑形式只要能阐明研究所必须满足的那些条件，并能得出有充分根据的结果，它们就具有了公理的特征。逻辑形式仅仅在这个意义上才可以被称为“先验的”：正如一项契约预先规定了特定的社会承诺，逻辑也预先规定了科学研究事业。

(3) 只要人类行为的自然（物理的和生物的）类型与科学类型之间存在着连续性，逻辑学就是一种“自然”理论。所有这类行为都表明要不断调整实现目的的手段。但由于人类“自然而然地”也是一种社会有机体，所以：

(4) 逻辑学也是一种“社会”理论。研究总是受制于某一时期的总体“文化”。逻辑的基本原则和概念不可能脱离其所处的条件。

我们接下来会考察逻辑学的自然（“生物的”）条件与社会（“文化的”）条件。研究的主体从来都不是孤立的自我、意识或者精神。确切说，它是一种可以面对并根据所处的环境做出“自然的”行动和反应的生命有机体。从动物行为到人类行为的转变从根本上讲取决于语言的发展。由于与占统治地位的道德习俗、习惯及体制相关联，所以，语言对构建逻辑的合理性、客观性与（“相对的”）普遍性起着决定性的作用。首先是语言的普遍性，正是它使个体站在了“共同的”而非“个体的”并因此都能得出相同结论的立场上。

逻辑探索的主体部分从分析研究的结构与判断的形成开始。思想（在

逻辑相关的意义上)只不过就是人在特定时间参与研究所凭借的手段与方式。探究就是“对一种不确定的情境施以受控或定向的转变,使其中作为构件的诸特性和关系得以确定,以便把原有情境中的各要素转变为统一的整体”<sup>①</sup>。这种从不确定情境到完全确定的情境的转换是通过“操作”实现的,而这些操作以“实存的”自然的本质部分为导向,并真正改变了当前的情境,因为操作在于行动,在那里,观察的技术与“感官”相互配合。

[83] 杜威极为强调逻辑学的这种介入对世界造成的事实性改变。观念自身表现为可能的解决方案。它们是在特定条件下执行特定任务时对即将发生的事情的预期。对于存在一定问题的事实星丛,观念仅能功能性地加以界定。作为它们的一部分,只有那些“操作性的事实”才能被纳入逻辑当中。只要这些事实本身按照研究的连续性能够组织起来,它们就能对观念起到“检验”的作用,并因此表现出证据的特质。

判断是“探究的确切结果”<sup>②</sup>。因此,这就与“命题”划清了界限(显然,这个界限在探索过程中没有得到坚守):判断总是有直接的“存在”意义,“存在于判断当中,以及为判断而存在的一切都具有时空性”。由于判断总是限定了确定的存在情境,它在本质上就是“个别的”;而命题有的是普遍的,也有的是个别的、特殊的,并且只能间接地通过“象征”在存在意义上加以指认。从某种特定的意义上讲,判断的模式就是法庭判决争议性案件做出的判断。本书随后讨论了判断的传统的“构成要素”:主词、谓词、系词。首先,他解构了“实体”概念——自亚里士多德以来,“实体”概念就是判断在本体层面被给定的主词。他认为,实体不是本体意义上的,而只是一种逻辑规定。如果一个对象的各种黏在一起的性质基于大

① LW 12:108.

② LW 12:123.

量操作证明自身是可用的，即一个对象可以作为统一的整体付诸使用，那么它也可以充当实体。表象（比如说）一把椅子或一颗流星的各种黏在一起的性质“以有序的彼此结合的方式构成了一些有效标记，它们可表明在完成某些运作之后会有什么出现。换言之，对象乃一组性质，它们被认为能产生特定的实存的性质”<sup>①</sup>。谓词是就现有问题所提出的可能的解决方案（对一种尚不确定的“情境”的规定）。例如，如果一个人判断一个对象（糖）：“那是甜的”，可以预见的是，当这个对象被置于液体中时，液体就会变甜。

最后，系词反映了在有充分根据的确定的“情境”下对主词进行构建的实际执行情况。由此，才可以说，判断在严格的时间意义上“完成了”。根据该模型，即任何现存的（以及对居支配地位的“探究”语境来说尚未完全确定的）事实都应该被转化为确定的东西，判断是一系列操作（不完备的判断）的结果。某些可能的解决方案（“述谓”）源自研究所处的一般的（“文化的”）或特殊的情境。人们会对它们进行“检验”，并加以权衡。如果其中一个方案表明它自身可以通过适于研究目标的方式来确定相关的事实，那么判断就完成了。

[84]

这种对判断的解释需要在严格的时间意义上对判断做出规定。系词“是”通常表示“现在是”（相反，命题中的“是”建立的是一种非时间的、纯粹的逻辑关系）。“这是红的”就是说：在这些给定的环境下，在当前状况下，现在这是红的。然而，“正义是美德”这一命题指的是两个抽象概念之间的非时间性关系，并且与“实存”无关。

我们现在知道了杜威的概念形成的理论的关键所在。似某个“类型”

<sup>①</sup> LW 12:132.

在概念上得以规定的特征根据它们对研究过程的适应性被选择了出来，被确定了下来。就像所有性质一样，任何“类型”本身都不是“普遍的”。普遍性仅仅是研究中的普遍可用性。“‘共同的’指认的是操作的模式，而不是性质。”<sup>①</sup>任何符合这一普遍性要求的概念，任何表征“可能的操作模式”<sup>②</sup>的概念都可以起到“范畴”的功能。范畴是在实践中被指称为“态度”的逻辑等价物。

从命题理论来看，我们只需强调的是：真与假恰恰不是命题的性质。命题只是在研究语境下达成判断的过渡阶段。因此，命题只是目的实现的手段。手段无所谓真假，确切地讲，它们只是有用或没用。例如，“三段论‘所有卫星都是由生奶酪做的；月球是一颗卫星；因此，月球是由生奶酪做的’在形式上是正确的。然而，其中所包含的命题是无效的，不仅因为它们‘实质上虚假’，而且还因为如果接受并使用它们，探究就会被阻碍和误导，而不是被促进。”<sup>③</sup>

仅在一处脚注中，杜威对逻辑意义上的真理做了实证的规定，他引述了查尔斯·皮尔士（Charles Peirce）的观点：“真理就是抽象陈述与理想的限制相一致，而无尽的探索倾向于把科学信念引向这个理想的限制；抽象陈述通过坦陈其不精确性和片面性而获得真理的这种一致性，这种坦陈是真理的一个根本要素。”<sup>④</sup>实际上，真理并不是这一逻辑的规制原则。如果每个概念和每个命题在确定的研究的连续统一体中仅仅呈现为其功能，

[85]

---

① LW 12:250.

② LW 12:272.

③ LW 12:287–288.

④ LW 12:343 n.6.

对象只有通过概念才“存在”(is)，而目前的研究正是通过概念规定对象，所以概念与其对象（形式与内容）之间的传统区分——即传统的真理定义的基础——就不复存在了。然而，与此同时，概念也要“适应”研究的客观状态。我们可以从认识论上这样来阐释：一旦现实仅凭借其在研究课题中的相关功能在概念上得到了规定，那么概念与现实的差别就根本不存在了。

《逻辑：探究的理论》一书的最后一部分“科学方法的逻辑”，更为关注“逻辑形式”与其对象的关系。“逻辑形式归属于内容，因为内容在探究中服从其目的——即形成可靠的结论——所决定的条件。”<sup>①</sup>就像法律形式在历史的发展进程中适应了社会行动及其冲突所处的不断变化的环境，同时新的冲突形式也带来了新的法律形式那样，逻辑形式同样伴随科学研究的发展而变化。对逻辑学中形式与内容关系的这一规定使杜威拒斥形式化的理论。当逻辑形式应用于确定的质料时，它们从来都不是中立的，逻辑形式的应用甚至构成了质料的“形式”。

鉴于实用主义与实证主义的论战（曾在本刊其他地方提到过<sup>②</sup>）已经提到了杜威逻辑学的基本立场，这里就不再讲了。我们只想讲几个倾向，而它们有助于澄清杜威的立场，尤其是该立场的批判意义。杜威的立场的主要特点是它将理论普遍教化为纯粹的方法。重要的是，杜威如此重视缩小科学与日常实践之间的差距是为了表明，与日常实践——只是不讲究方法罢了——相比，理论在真正意义上并没有多做些什么。事实上，“探究”

① LW 12:370.

② 参见本刊年鉴 1937 年第 6 卷第 4 页及以下。（马尔库塞这里指的是霍克海默的《对形而上学的最新攻击》，参见 Max Horkheimer, “Der Neueste Angriff auf die Metaphysik”；另参见“The Latest Attack on Metaphysics” in Max Horkheimer, *Critical Theory*, translated by Matthew O’Connell etc., New York: Heider and Heider, 1972）。

最多也就是为学界扩充了“常识”。理论的批判性功能仅局限于批判现有的研究方法和结论，而这是该信条——即，概念只是充当了探索的手段，判断也仅能设定研究的语境——的必然结果。这种在日常实践与被救平为科学成果的理论之间被建立起来的、不曾中断的连续统一体变成了由“常识”构成的连续统一体。在《逻辑理论研究》(*Studies in Logical Theory*, 1903)一书中，杜威曾经提到：“这种观点认为，在未经反思的生活的经验价值与极为抽象的理性的思考过程之间其实并没有固定不变的区别。同时这种观点也认为，最高深的理论与掌控日常细节的实践建构及行为之间其实并没有固定不变的鸿沟。”<sup>①</sup>但理论与实践的这种轻率的统一必定会使理论整个地让渡给缺少理论的实践。对科学研究而言，理论不仅仅是方法论意义上的教条，它是真理。它往往超越了既有的实践，它之所以可能不能仅仅依靠研究规则，它还要依靠理性、自由、权利以及诸如此类的“形而上学”权威。理论的命运并不有赖于弥合“经验价值”与理性之间、思想与现实之间的鸿沟，而是有赖于维持这种鸿沟，并将其反复展现出来，直至某种实践以及与其相伴的完备的理论填平这一鸿沟。只有如此，最高深的理论与掌控日常生活的实践之间的鸿沟才有可能不复存在。

理论萎缩为科学实验方法，实践萎缩为实验本身，这本身侵蚀了社会理论。对于社会科学来说，依杜威的说法，只有一种研究，那就是“从罪恶和正义、恶意的动机和善良的动机等很容易被归因于个人、群体、阶级、国家的性质中抽离出来。”<sup>②</sup>他有可能认可斯宾诺莎的思想，即要像研究雷声的成因一样研究道德问题，不过这种面向事实的“自然主义”的态度在今天还行之有效吗？也就是说，即使研究社会问题，一切要达成的目

① MW 2:305 (*Middle Works*, Volume 2:305) .

② LW 12:488.



标都应该被视为假设；就像其他自然科学的处理方式那样，它们必须接受检验和证实。然而，致使杜威拒斥现代逻辑实证主义的正是假设与证实概念。假设至少超出了已确定的事实及其构成的范围。杜威强调说，事实即使未被理解，也能以科学上无可置疑的方法得到规定和组织。只有设想出了事实的真实意义，即事实的结果时，它们才能被理解。至于社会科学研究对象的结果，只有在人类的社会实践中才能得到扬弃。这种实践同样也改变了证实概念。证实也许在给定的时期内是不可能的，然而一般而言，除非让事实失去意义，否则有关社会的假设都不能得到“直接”证实。历史早已表明，假设的可证实性还不如其“指引性”来得重要。令人遗憾的是，杜威并没有评估自己的洞见。不过，它们有可能会摧毁那种认为概念只拥有内在的科学功能的理论。

在将传统逻辑学变成一种实用主义的具体研究手段的整个过程中，杜威的逻辑学（在其关键环节上）仍然是唯心主义的。他认为，真正应该运用逻辑思维的是“探究”，即现有的科学探索。尽管探究所反映的是有机的环境和“文化”环境，但它的结构却不会为这些环境所改变。事实上，它“创造了”一个不受逻辑质疑的世界。这是一个“蒙科学恩典”的世界。这在很多地方都表现了出来。杜威认为，存在者本身与对开端和终结、起源和衰落的划界毫无关系。它的来龙去脉都“因给定情境下成问题的性质而与探究所设定的客观的意图密切相关”<sup>①</sup>。“事件是判断的款项，不是和判断分离的实存。”<sup>②</sup>历史是运动“选择”的结果，运动本身则由研究任务与条件所决定。因果律概念是一种“话语形式”。因果关系范畴具有纯粹的逻辑意义：在研究的每一个既定目标达成之前，因果关系范畴是研究的

[87]

---

① LW 12:221.

② LW 12:222.

一种定位手段。杜威并未分析研究主体。一切认识论乃至形而上学问题都被最大限度地搁置在了一旁，不过，它们却以不作回答的形式在其他地方再次呈现了出来。

因此，杜威的逻辑学一方面是唯心主义的，但这种唯心主义的意义和后果没有得到澄清。另一方面，它保留了自然主义的痕迹。他认为，“研究”所不能提供的稳当的、牢固的统一性与普遍性应该由生物学来构建。“经验性的连续统一体有确定的生物学基础。有机体的结构是经验的物质条件，而它们能够持存。不管是有意识的目的，还是无意识的目的，它们都会把不同的经验意向结合起来，以至于经验构成了一种历史，在这种历史中，每种意向都会依靠过去而影响未来。”<sup>①</sup> 休谟对范畴的必然性与普遍有效性的诘难将由生物学来回答。生物学的发展已经使休谟老生常谈的习惯的统一性变得多余。人类的“有机体行为”的统一性能在很大程度上替代休谟的理论。不过，尚未得到澄清的是，逻辑思维是如何在这类行为之外构建起自身的。再就是，“低级”形式与“高级”形式的行为之间的连续性也没有得到回答。

---

<sup>①</sup> LW 12:244.

## 对杜威《评价理论》的批判<sup>①</sup>

我们如今所面对的是完全拒斥形而上学概念和先验原则的实证主义，这也许有助于我们重新思考实证主义与这类形而上学概念及原则的初始关系。许多理念，比如说，自然法则、人权、追求幸福等最初是在实证主义而不是在形而上学的语境中获得了发展契机的（洛克、孟德斯鸠，以及法国的启蒙思想家们），不过，它们不可能也不应该通过观察来证实，因为它们所指涉的现实并不是事实性的现实，而是以某种与统摄事实的法则和标准相矛盾的法则和标准起作用为先决条件的现实。正是这些法则和标准构成了理性概念。理性是一种反抗既定事态的力量，它赋予了自身反对权

[88]

---

<sup>①</sup> 杜威的《评价理论》(Theory of Valuation)最初以《国际统一科学百科全书》(第2卷第4册)的名义发表了出来(参见 *International Encyclopedia of Unified Science*, vol.2, no.4, Chicago: University of Chicago Press, 1939)。马尔库塞的这篇书评《对杜威〈评价理论〉的批判》最初刊载于《哲学与社会科学研究》(参见“Critique of Dewey’s Theory of Valuation”, *Studies in Philosophy and Social Science*, vol. 9, 1941, pp. 14–18)。尽管这篇关于杜威的评论鲜为人知，但它却表明法兰克福学派对美国实用主义及其文献持相对负面的看法，并且可以看出学派当时正在积极评论实用主义代表人物的作品；在这种意义上，这篇书评仍具有重要价值。尽管马尔库塞在书评中将杜威归为实证主义阵营的做法有失公允，他仍然从批判理论的角度指出了实用主义的哲学筹划中存在的许多严重问题。——编者注

威的权利。按理性去思考和行动大致意味着要违反常规地去思考和行动。理性被认为是自由、自主判断的结果，而遵从这样的判断的行动才是合理的。诉诸事实意味着确证理性，而不是推翻理性。如果事实与理性有分歧，事实就是“错的”，并且要做出调整以符合理性的要求。

在此意义上，使实证哲学在 18 世纪活跃起来的理性观念同时也是一种批判性的观念。然而在同一时期，实证主义开始渐渐地抛弃了自身的批判性功能，相反，却渐渐地有了顺从性和辩护性的功能。这两种趋势同时出现在了休谟的哲学中，休谟反抗压抑性的宗教与形而上学概念的威力由于他对“习惯”的让步——他把“习惯”当成了推理过程中基本的操作性要素——而大大地削弱了。孔德的实证哲学完成了实证主义的功能的变更。通过事实加以证实的原则，取代了对应然的真理加以说明的原则；证实原则强化了理性应该从属于事实观察这一真理，因此“事实本身”成了真理的终极标准。

实证主义的这一辩护方式在 19 世纪后半叶大行其道。并不是只有实证主义反对自律的批判性思想。在德国唯心主义瓦解后，形而上学试图在实证主义为既定事态辩护这一点上超越实证主义。但是，自由、批判理性、自发性等都被贬入了“纯粹知识”领域，如此一来，它们就无法危及或抗衡经验现实中人类的实际境况了。在经验现实中，反实证主义的哲学像实证主义一样，把人类严格限制在了事实的权威下。从当前关于实证主义与独裁主义之间是否有所谓的亲缘性的理论交锋来看，其中有一个普遍存在的错误观念亟须纠正。该观念认为，在那些先于法西斯主义出现的独裁国家的精神文化中，居支配地位的是反实证主义哲学，而不是实证主义哲学。事实确实如此，但不论是在德国，还是在意大利，这类反实证主义哲学自身内部也充斥着实证主义。关于这一点，只需指出**生命哲学**（Leb-

[89]

ensphilosophie)、现象学以及乔瓦尼·秦梯利(Giovanni Gentile)的伪黑格尔主义中表现出来的实证主义倾向就够了。

即便如此，追问实证主义是否有助于独裁主义的形成仍旧是没有意义的。实证主义本身不可能主动参与到全面压迫、全面战争、全面控制与全面排外的构建当中。在某种意义上，实证主义的内在本质其实是自由，即探索的自由、观察的自由、实验的自由、避免幼稚的判断与决定的自由，乃至反驳的自由。当然所有这些自由都发生在科学领域，也就是说科学行为是实证主义式的自由的条件。真理如果通过观察得到了证实，那么至少在原则上，它以自由的认同为基础；承认与非强制就是它的标准。

实证主义不必为法西斯主义负全责还有另外一个理由。除既定事实之外，实证主义并不肯定任何东西。实证主义的判断在得到科学证实之前将一直处于悬而未决的状态。实证主义就其本质而言就是**事后分析** (ex post)。尽管，在事实中起主导作用的条件为数不胜数的实验指明了方向，但实证主义却遵循这条线索：它的方法不是被动式的，而是实验性的；除非成功地完成了实验，否则它不会认可任何变化。

有鉴于此，我们必须重新审视实证主义与独裁主义之间的关系问题。实验方法可以应用于物理世界，也可以应用于社会领域。如果法西斯主义的社会实验已经完成，并且也成功地把这个世界组织了起来，那么实证主义还有权拒绝认可和接受这一事实吗？根据自身的原则，难道实证主义不是出于被迫才服从这种世界秩序并与其合作，难道它不反对这个世界吗？此外，如果我们冒险把这个问题再推进一步，我们能否得到一个肯定的回答呢？也就是说：难道实证主义“所反映的”不是这种人屈从于事实的权威而理性、自主的批判性思维实际上从属于对事实的观察的现实吗？进而，难道实证主义中的“实证”这个词不是意味着对事实——不论事实到

底是什么——持肯定的态度吗？

[90] 杜威的《评价理论》为我们讨论实证主义的社会功能提供了一个恰当的契机。这样的讨论需要分析实证主义对价值判断的态度，尤其是因为实证主义涉及人类行为领域的实验，而“人类行为似乎要受诸如‘好与坏’、‘正确与错误’、‘值得赞美的与骇人听闻的’这样一些语句要表达的考量所影响（如果不说受其控制的话）。所有的行为举止，只要不是盲目地仅凭情感冲动行事或只是机械地例行公事的话，似乎都包含价值”（p. 3）。创建社会政治新秩序的实验可以在一个与可观测的事实相关的命题系统中得到完备描述，但只有这种描述包含着“价值概念”时，它才是完备的。人类的欲望和兴趣会不可避免地涉足旨在构建新的生活秩序的实验，因为这一实验预设了“实验将是可取的”这个判断。评价“只发生在有必要创造现在缺少的东西，或有必要保护受到威胁的东西的时候”（p. 15）。杜威的著作与人格所带来的影响或许在相当大程度上要为如下事实负责：实证主义不再秉承社会科学不作价值判断的那种理想，而是试图把这些判断当作“可证实的命题”来处理。该尝试以这样一个事实为基础，即欲望在确定的“生存论语境”——正如上一个引文所指出的那样——中出现，也就是说，欲望可以通过经验意义上得到满足的可能性及其涉及的后果来考察。生存论语境将包含评价的命题放在了手段-目的与手段-结果的关系中（p. 24），而只有在“目的-手段的连续统一体”中，才能对评价进行实证检验。

然而，这里我们已经触及了实证主义的局限。那就是，关于目的本身的可取性，实证主义无法进行任何“科学的”阐释。实证主义者可以权衡目的以及实现目的的必要手段，可以考察达成目的所需要的条件，并追问达成某些目的是否“合理”，也可以展示目的的实现过程所暗含的结果。

但是他能做的也就这么多了。他的分析在普遍的人类欲望与兴趣面前止步不前，这是既定的事实，因此实证分析也在这些欲望与兴趣众多的目的面前止步不前。他意识到了欲望和兴趣始终面临着它们是否合理的问题（p. 29）。然而这个问题恰恰是决定性的。因为如果实证主义依据合理与否来衡量人类的欲望和兴趣，那么至少在非常基础的意义上，实证主义的目标在于探究应然，而不是实然。即使合理的欲望和不合理的欲望之间的划分是有意义的，那么它是不可能来源于促成这一划分的既定的生存论语境的。理性的标准在某种程度上必须超越这种语境，不仅如此，甚至在整体上必须质疑这个语境。

区分欲望和兴趣合理还是不合理的标准是什么？它肯定不是习惯接受的标准，不是当今社会的禁忌与奖赏——假如事实如此，那么这将摧毁社会中真正的实验观念；它也肯定不是那种无法置于可观察的生存论语境中的形而上的规则与教条。实证主义的答案必然重新回到既定的生存论语境。“合理的欲望与兴趣与不合理的欲望与兴趣之间的区别，恰好就是下面这两种欲望与兴趣的区别。一种欲望和兴趣是偶然产生的，不是在考虑了实际上将对结果产生制约作用的条件之后重新建构起来的；而另一种欲望和兴趣则是根据现存不利的条件和潜在的优势而形成的。”（p. 29）因此两者之间的区别非常接近常识中对合理和不合理的考虑——愉快而又成功地适应现有条件，对手段与后果、不利条件与优势做通盘权衡。目的的有效性被手段的完备性与后果问题取代了。“作为与其他手段相联系的手段，对欲望与兴趣的评价也是有效评估目的的唯一条件。”（p. 29）如果我们接受了这个评估的“唯一条件”，那么我们就得接受在这种意义上合理可行的目的，也得接受那些充分考虑了所包含的风险以及“现存不利的条件与潜在的优势”的目的。

现在显而易见的是，人们可能会发现，欲望和兴趣在此基础上是合理的，但它们仍然以压迫与毁灭为目标。导致法西斯主义秩序的欲望和兴趣即是如此。如果从目的与手段这个连续统一体来看，它们简直太合理了；它们并非“偶然”出现，它们的形成同样以现存不利的条件和潜在的优势为基础。实证主义是否有办法否认因为运用科学的标准所得出的肯定性的评价呢？

杜威曾明确地阐述过该情况，他提出了一条即便成功的兴趣与欲望也可能被“重估”的标准。“鉴于人的活动（个体的或群体的）是连续的，因此，除非将当前的评价置于它们与之相连的过去的评价事件的背景中，否则就不可能有效地陈述它们。”（p. 59）这一观点表明，人类在历史上一直都在坚持不懈地增强和释放个人潜力，扩大人类欲望的范围，以及提供实现这些欲望的手段，以便消除歧视，与整体的持存保持和谐。换句话说，它表明人类为了自由一直都在不懈地努力。它将进一步表明，“作为先行的历史条件，当前的一小撮特定的价值”却背道而驰，也就是说，“小团体的或特殊阶级维护某些特权和优势的兴趣，并且对这些特权和优势的维护限制了其他人的欲望和其他人实现其欲望的能力”。（*ibid.*）

难道人们不应该留意这些先行的历史条件吗？“对这一条件与后果的认识，一定会引导我们去重新评价那些本已被假定为可信评价来源的欲望和目的。这难道还不明显吗？”（p. 59）不幸的是，这确实还不够明显。杜威乐观态度的特点是忽视了独裁的欲望与兴趣所处的生存论语境。与维系“少数群体和特定阶层”的排他性特权的秩序相对应的是根深蒂固的人类欲望，即远远超出统治阶层自身的欲望。渴求强有力的保障，贪求残暴的行为，乐于蹂躏弱小的敌人和挣脱自律的负担，而对法西斯主义来临前塑造着个体的种种欲望的满足却到了这样一种程度，即相形之下，追求自



由的欲望似乎把以自杀的方式化为乌有当成了目标。普通人在过去一个世纪所享受的自由的形式，只会强化抛弃自由的欲望，而独裁国家中那些为自由而战的超人的勇气与忠诚，依据科学的标准则是“不合理的”；所有的后果、所有现存的不利条件和优势都反对他们的尝试。他们不能检验与证实这些尝试的价值，因为他们只有获得其价值之后才能去验证。他们的存在超越了检验和证实，本身就是“善的”、“正义的”和“有价值的”；但如果他们的事业失败了，那么将被推翻的不是他们的价值，而是这个世界。

从物质文化与精神文化的现状来看，价值问题归根结底与自由问题是统一的。事实的条件已经变得极为统一，变成了一个理念，即自由，而它包括世界上一切善的、正义的与令人钦佩的东西。一切想把自由价值与当前其他的评价放在同一科学层面的做法，都是对自由的侮辱。因为科学本质上讲就是自由，而且不能通过任何自由之外的东西来证实自由。从康德深刻的分析来看，自由是唯一的“事实”，而事实仅仅“是”（is）自由的创造；自由可以被运用，却不能被证实。

毫无疑问，这个信念使杜威有了把价值的科学有效性从毁灭中拯救出来的想法。然而，他这么做似乎推翻了他实证主义方法的特有的基础，这是因为他对“重估”力量的信念预设了一种特定的偏好，即自由与“个体潜能的释放”比其对立面要好得多，它优先于一切检验与证实。

赫伯特·马尔库塞（纽约）

## 唯心主义与实证主义<sup>①</sup>

[93] 我所选择的唯心主义和实证主义，是**两种一直以来主导整个西方思想史的哲学思维**。我想试着深入到表象背后，去搞清楚它们的基本含义。换句话说，我想试着重建这类哲学所谓的“**理想类型**”。根据这一思路，唯心主义在文中所呈现的面貌将比它新近实际该有的形式要光彩得多。请不要认为这是要把唯心主义在漫长的历史中所犯的罪责一笔勾销，其实我对此十分清楚。但我认为，不能将这些罪责都归结为唯心主义思想的本质。

首先，我想区分一下可能与唯心主义和实证主义大致对应的**两种基本的哲学态度**。我将从**黑格尔对这类态度的描述**说起，然而我希望这不是在回避问题的实质。

黑格尔在《哲学入门》(*Philosophical Propaedeutics*)中指出，主要

---

① 我们在法兰克福马尔库塞档案馆发现了两篇讨论“唯心主义与实证主义”的论文，它们均未标注标题、日期及作者。其中一篇是未经校对的14页英文打印稿，另外一篇是经过编辑、附有手写勘误的14页文稿，在档案馆中标示为#124.01。该版本首次以英文发表了出来，根据其演讲稿形式推断，它很可能是为20世纪30年代末40年代初的研究所讲座而作，大致写于《理性和革命》出版之前。——编者注

存在两种哲学方法：第一种方法将所有事物看作是“意识之外的自在和自为的存在，对意识来说，是被给予者，即外在的业已存在的质料”；第二种方法认为“意识本身**设定了这个世界**，并通过其自身的中介活动，整个地或部分地给出和修正了同一世界的规定”。(Works, III, pp. 101 f.)

后一种观点就是**唯心主义**的。

据黑格尔所说，唯心主义认为“事物的一般规定仅仅是客体对主体的限定关系”，因此事物的客观规定，同时是“**主体**”的基本规定。(l.c., pp. 102 f.)

规定了客观世界的主体在唯心主义中**不单单是认知的自我** (the knowing ego)，而且唯心主义并不局限于这个命题，即“**认识论意义上的意识塑造着世界**” (黑格尔把这种康德式的唯心主义称作不完全的、虚假的唯心主义)。他在另一处将主体指认为“**自由意志**”，自由意志不接受事物本身，而是把世界当成了可以按照自由主体的兴趣来改变和调整的质料。换言之，唯心主义认为，既定现实必须根据自由主体的认识和行动来改造，而且现实只能通过这种改造才能获得其真正的形式和内容。譬如，不同于物理学将自然当成是量的意义上的客观现象的总体，唯心主义把自然当成了主体发展的斗争场所。唯心主义将自然与展开主体的潜能联系起来，与主体的自由联系起来。我们稍后再澄清这一观点。

唯心主义从主体的角度看待现实，那么**主体到底是什么**？尽管只有在个体的思想、行动和关系的总体中才能意识到主体，但它并不是个体。换言之，主体是**一般**，比如，柏拉图善的理念、康德的**先验意识**、黑格尔的**精神**。它之所以称为主体，是因为它仅仅在自觉的认识与行动中“存在”，是因为它只有在**人类**的认识与实践中才**变成现实**。

我们在此不可能详述不同唯心主义体系中不同的主体的基本特征。

[94] 它们的共同之处是，它们假定**本质与现象之间存在着差别**，也就是说，现实既有的形式并没有穷尽和实现人类与事物的潜能，只有当真正的认识与行动把握住了现实的存在形式，并根据**更高的标准**改变它们时，这些潜能才能实现。在唯心主义体系中，这些标准通常包含在**理性**概念之中。

理性指的是整个的法则与关系，它们构成了现实真实的形式，即与人类与事物给定的潜能相对应的形式。因此，理性观念将差异极大的内容全部囊括了进来：它为思想与行为、道德与国家、科学与“完美生活”等提供了原则。对于所有这一切来说，共同的基础就是**自由**观念，因此，要从最大限度地发展人类的潜能的角度来看待现实，要从是否释放和促进了这些潜能来考察自然与社会。根据康德和黑格尔，自由是理性的终极原则，也是**哲学的最终目标**。

在此，为了阐明这一态度，我们将再次指向**唯心主义的自然观**。唯心主义将有机界乃至无机界都看成是一个理性体系，在那里，某些**先在的潜能**在无机界无目的地、被动地展现了出来，在有机界有意识地、自发地展现了出来，直到借助于人的实存实现了自由与完美的自我发展。如今，科学发现以及人类的整个历史经验已经驳倒了这种**目的论式的建构**，没有人会再对此予以认真严肃的辩护。然而，理解**这种建构背后的动力**或许仍有价值。它的动力来源于它试图理解自由在**必然王国的反映**，或将必然王国改造为自由王国。这种意图将自然纳入了人类历史进程，不过，不是把自然当成掠夺和支配的对象，而是当成完善本能、力量与才能——说到底，就是逐渐地实现内在的“善”——的领域。这种构想最终在如下理念中臻于完成：完全自由与理性的社会同时也会消除所有生命的苦难与扭曲，并建立一种理性的人与物的关系。

现在，我们可以试着概括一下唯心主义思想的某些**社会意义与个体**

意义。人们早已深信不疑的是，唯心主义可以轻易地与任何种类的社会与政治压迫相协调，不仅如此，为了某些所谓的高级价值，唯心主义通过忽视具体的现实以及牺牲个人的物质利益，助长和美化了这类压迫，比如，柏拉图的理想国，黑格尔对普鲁士君主制所作的形而上学辩护，以及新近对武力与强权的大肆吹捧。唯心主义哲学家在这方面有罪，这一点毫无疑问。但问题是，唯心主义者默许的立场是否产生于唯心主义的进路，或者我们是否可以说，它并不对唯心主义原初动机构成背叛，而是唯心主义哲学家在其中发现了自我的社会情境强加的。我认为后者情况属实，因为对唯心主义进路的进一步研究揭示了它内在固有的社会批判要素，而该要素可以避免唯心主义与社会政治上的专制主义之间任何持久的和解。黑格尔哲学的历史或可说明这一事态：黑格尔哲学与复辟时代的冲突，以及从辩证唯心主义过渡到辩证唯物主义，这都不是偶然，而是一种内在的发展。

[95]

唯心主义内在的批判成分源自它倾向于从理性与自由的角度来看待现实。这种哲学正因为是唯心主义哲学，所以它不可能接受以给定的形式呈现出来的社会与个体生活现象，而是必须使该现象屈从于从对普遍存在的主客观潜能的分析中选取的理性的标准。黑格尔的“凡合乎理性的东西都是现实的，凡现实的东西都是合乎理性的”这一著名的命题意味着凡是不能达到理性的标准的东西都不应称之为“现实的东西”。在迄今为止已知的人类历史上，由于绝大部分的现实显然不应被认为是合乎理性的，因此唯心主义哲学对给定的事实明显持否定的态度。它们既不能被当成是真理的具体体现来接受，也不能被当作是真理的标准来接受。唯心主义之所以被理所当然地称为“否定性哲学”，是因为它拒绝承认把经验的证实当作最高的裁决，是因为它坚持理性的公理，反对占主导地位的事实，所以它认为事实在本质上是不完善和不真实的。本质和存在的矛盾恰恰是唯心

主义特有的本性。

唯心主义对占支配地位的现实形式持否定态度，这在**辩证方法中体现了出来**。辩证法不仅在唯心主义的起点柏拉图那里处于核心地位，而且在辩证法的终点康德和黑格尔那里也处于核心地位，这并非偶然。由于时间上不允许太过详细地讨论辩证方法，所以我们仅限于提及那些能够体现唯心主义批判性含义的特征：**(1) 辩证法将所有固定的、稳定的关系都分解成了一个过程，而该过程归根结底由正在形成中的主体构成。****(2) 辩证法认为世界是一个矛盾对立的总体，其中所有的形式与关系都构成了对自身内容的否定，并凭借这种否定展开了自身。**

显而易见，如果这些原则被用到了具体的社会现实，那么它们必然导致激进的批判，而激进的批判会把唯心主义的理性与自由概念改造成革命性的社会需要。

在这一点上，我们可以很轻易地从唯心主义转向实证主义。进入现代以来，实证主义的发展（如18世纪英法的经验主义、19世纪孔德的实证主义哲学、20世纪的逻辑实证主义）一直都在有意识地反抗唯心主义形而上学的统治。因此，通过比较唯心主义的特征，我们可以有理有据地

[96] 阐述实证主义的特征。

实证主义使所有知识都指向了“可感知的事物和属性”（维克多·伦岑，Victor F. Lenzen）。它认为一切“有存在预设的”命题“都有唯一的经验所指”（朱利叶斯·鲁道夫·温伯格，Julius Rudolph Weinberg），并试图将一切科学陈述都还原成它们的经验要素，由此将知识建立在尽可能少的有直接经验所指的命题之上，抑或按照路德维希·冯·米塞斯（Ludwig von Mises）的说法，建立在“表象直接感觉的词语序列”之上。维特根斯坦的话是对整个过程背后的设想的最佳概括，即“世界是一切发生的

事情”，他进而补充解释说，世界是“事实的总体”，“为诸事实所规定，为它们即是全部事实所规定”。

这些设想与唯心主义的观点完全对立。唯心主义认为世界远非事实的总体，后者取决于主体的认识和行动，而且它与主体的关系构成了其本身的意义。或许有人反对说，实证主义，至少其最新的形式，尤其是在纽拉特对基本命题所作的阐述中，考虑到了与主体的本质关系。这个说法没问题，但实证主义的主体与唯心主义的主体毫不相干。在实证主义看来，基本命题的主体是众多事实中的一个事实，但它无论如何都无法超越或构造事实。主体只能记录事实，并且从这一功能来看，主体可以被其他记录设备所替换，甚或取代。在唯心主义中，主体不是一个事实，也不是“发生的事情”；它仅仅存在于它自身实现的过程，并且能够超出“一切发生的事情”。对唯心主义而言，世界不只是“一切发生的事情”，因为尚未发生但却理应发生的事情是很真实的，甚至比事实更为真实。这排除了任何将真理还原为某些建立在可直接观察的事实的基础上的基本陈述的可能；如果说唯心主义中存在着任何还原的话，那都是出于理性与自由的兴趣。这进一步排除了任何将认识定位于自然科学方法的可能。这就是说，实证主义与唯心主义已经完全势不两立了。

自19世纪以来，实证主义一直都在效仿自然科学的模式，而自然科学精密的方法论从那时起也一直被其奉为圭臬。鉴于这种发展，有人可能在对比实证主义与唯心主义时认为，实证主义以科学意义上的自然观为中心，唯心主义则以哲学意义上的人类观为中心；实证主义倾向于确定性与必然性概念，唯心主义则倾向于自由概念；实证主义囿于事实的总体之内，而唯心主义则超越了它们。有人可能忍不住从上述对比中得出这样的结论，即实证主义倾向于将知识限定在精密的科学王国，并忽略一切与人

[97] 类主体状态有关的问题。人们通常认为，直接经验所指的原则使批判理性成了常识的附庸，并使人们对既定事实产生了默许的态度。此外，人们还坚持认为，实证主义同绝对规范和价值作斗争，这将招致一种很可能会轻易地任由事实的星丛所摆布的危险的**相对主义**。同时，强调社会规律和物理规律的客观必然性的实证主义很容易倾向于限制自由的人类实践的范围——这种倾向在孔德的实证主义哲学中起着很明显的作用。换言之，对实证主义来说，理性从属于观察，这相当于是说**理性让位**给了常识，或者说还可以说，理性成了既定事实的附庸。

然而，所有这些陈述都**需要纠正**。因为，我们所勾勒的实证主义图景仅仅代表的是实证主义的一种历史形态。实证主义在其长达百年的历史上有多种不同的形态，**其社会功能本质上也发生了变化**。如果将讨论局限于现代实证主义，我们必须首先指出实证主义**最初与一场明显带有批判性、甚至革命性的运动密切相关**。比如，在**法国启蒙运动**中，实证主义反对形而上学的斗争及其对经验材料的呼吁使它成了**反抗旧制度**及陈腐的专制统治的社会政治斗争的急先锋。将知识还原为可观察的事实以及孔狄亚克（Condillac）、拉美特利（La Mettrie）与爱尔维修（Helvétius）的唯物主义感觉论，起初都是为了对抗那种束缚了所有给定的潜能并且完全与经验和理性不符合的体制。所以，这种实证主义根本不受物理学支配，它在本质上是一种**社会哲学**。此外，那时，**实证主义完全没有成为相对主义**，它也不强调直接经验所指，反而与**自然法则与普遍理性**等“形而上的”观念**走在了一起**。简言之，我们在这种实证主义形态中发现了与唯心主义相同的批判倾向：要求将知识建立在经验之上，并且把知识当成按照理性和自由的旨趣来**改变现实既定形式**的工具来使用。这就是说，它也是从**应然的角度**来看待事实。



然而在随后一段时期内，**实证主义的社会意义与个体意义发生了彻底的改变**。早在**休谟**的哲学中，实证主义的批判倾向就已经让位给了另一倾向：对目前现实持顺从主义的默许态度。不过，休谟还是将两者结合了起来，他既批判地反对陈旧的形而上学思想和宗教思想，又乐于接受经验的证实。后一种倾向在**圣西门**的著作中有了新的进展，在**孔德**的哲学中达到了顶峰。在这里，实证主义仍旧是坚决抵制形而上学与神学的影响，只不过实证主义者现在把新的科学方法建立在了**工业与技术的进步的基础上**。工业与技术的迅速发展似乎表明，自由与理性的社会能够在既定的社会经济框架下建立起来这个假设是正确的。圣西门与孔德认为，只要消除了形而上学与宗教压抑的残余，工业社会内在的法则就会自由地运行起来，所有的人力与自然资源就会不断地向前发展。自然科学在19世纪上半叶的长足进步强化了这一信念，即自然科学方法的应用将通向对自然更完备的认识和控制，而对自然的认识与控制将充分保证社会与个体的进步。

[98]

这种新的实证主义态度带来了两个至关重要的**后果**：

(1) **实证主义深受自然科学的影响，它甚至根据这类科学所使用的精确方法来表达全部问题——即使是社会领域的问题**。自孔德开始，社会问题与心理问题在前所未有的程度上都效仿精密科学的方式来研究。社会学把目标放在了探究被认为支配社会—历史世界的客观必然规律上。经验所指与经观察证实的原则被完全应用到了哲学与社会科学，与此同时，精密科学研究过程的逻辑基础也成了探究的目标。

(2) **实证主义成了现有劳动分工不可或缺的一部分**。实证主义的方法与概念效仿的是主要致力于支配和开发自然的自然科学，所以它们丧失了所有的超越性，与当前社会的再生产和扩张密切地联系起来。自由的

兴趣与按照理性标准改变“既定事实”的动力不得不让位给了按照科学技术标准组织和利用现实的兴趣。**理念与现实之间的冲突渐渐消失了。**哲学已经无法再以更好的形式的名义反驳现实的主导形式。诸如完美生活、完美国家与完美社会之类的问题被抛出了知识领域，还贴上了乌托邦幻想的标签。毫无疑问，人类的命运也被限制在了事实的范围内。

这些倾向不仅在孔德那里清晰可辨，并对整个 19 世纪产生了持久的影响——但大部分都违背了实证主义哲学家们本人的意图和信念。

在此，我们不可能追踪实证主义的进一步发展，同时，我们也不可能讨论实证主义的最新形态，既**逻辑实证主义**。有诸多迹象表明，实证主义再次恢复了最初进步和批判的冲动。特别是它正在努力**放弃科学价值中立的理想**，试着建立一种评价理论，并将其用于解决循此方向所指出的社会问题——而这尤其得到了**杜威**的推动。实证主义已经意识到，决定性的问题，也许是最具决定性的问题，既不能以由记号和符号组成的语言来讨论，也不能以基本命题为基础。人类的历史命运可能取决于真实的目标和目的，但它们却没有任何科学确定性，而且不能通过观察加以证实。实证主义越是能够**超越**直接的经验所指王国，变得愈发“哲学化”，就越能继承唯心主义早已背离了的哲学伟大的批判功能。

现在，我们可以试着**总结**一下我们考察的**结果了**。如果说实证主义和唯心主义的发展方向相悖甚至冲突，这并不是因为它们的方法和主题有差异，而是因为**两种哲学的基本旨趣和社会功能有差异**。在自然科学问题与概念日趋明显的驱使下，实证主义把目标放在了既定现实内的确定性与取向上。那些攸关人的生命的重大问题以及人类历史境况的批判分析，因此被让渡给了唯心主义哲学的后裔。在实证主义坚决维护数学与物理学理想的时候，理性与自由的问题成了反实证主义的哲学理论的关切。

哲学中两个相互依存的方面，即具体的经验所指与对经验现实的批判性超越，由此分道扬镳了。原本不可分割的哲学的这种割裂，一方面造成了实证主义的**抽象化和形式化**（即便是整个形而上学中最深奥的部分也难以企及），另一方面不加提炼地、矫揉造作地复活了唯心主义的各种独断论。

我们不认为，这种割裂是不可改变的，也不认为哲学已没有任何存在的意义。所有真正的**哲学都应该同时既包含唯心主义也包含实证主义**。关于唯心主义中的实证主义要素，经验主义者，甚至康德《纯粹理性批判》的感性论的基础，黑格尔哲学中所掌握的大量的经验资料，都是例证。关于实证主义中的唯心主义要素，我们可以回顾一下 18 世纪批判的理性主义的实证主义及其进步的社会含义。在它新近的形态中，【唯心主义中具有进步性的遗产】很多都被保留了下来。

所有这一切都可以表明，任何两种哲学都不能以平等的权利互相斗争并彼此替代。只存在一种真正的哲学方法，它以各种不同的历史形态保持着相同的内容。这种方法的本质特征或许可从哲学自诞生以来就承担的**历史任务**——即在一个不合理和不自由居支配地位的世界中捍卫理性与自由的利益——中推测出来。从字面所强调的意义来看，任何履行这一任务的理论都是**哲学理论**。只有当一切有实存意义的命题有了确切的经验所指时，换言之，只有当哲学与已经得到了理解的经验资料保持不间断的联系，并根据历史状况与科学要求不断地重新阐述问题时，这一任务才能完成。然而，经验资料本身只有成了**已经得到了理解的**资料，即已经为这些以自由与理性的主体为取向的、超越了直接的既定事实的批判性概念所把握，才能进入哲学。

[100]

这种**超越**是哲学特有的本质，它不是对形而上学教条的超越，而是

对理性与自由的潜能的超越。哲学概念的超越性之所以必不可少是因为既定的现实仍旧不自由、不理性。因此，哲学仍旧必须反驳现实既定的形式，而这种反驳也仍旧是真正的哲学有可能被承认的标志。

## 二

### 精神分析的介入

为了驳斥我在《弗洛伊德“修正主义”对社会的影响》(DISSENT,

- 
- ① 马尔库塞在《爱欲与文明》(1955)的后记中批判了弗洛姆，弗洛姆对此做了应答，而《答埃里希·弗洛姆》(A Reply to Erich Fromm)一文是马尔库塞对弗洛姆所做应答的再次回应。马尔库塞批评弗洛姆是弗洛伊德理论的“修正主义者”，他屈从于唯心主义和保守的价值，根本没有注意到弗洛伊德理论中激进的因素。弗洛姆在社会民主党人的期刊《异见》上发表了《本能主义的“激进主义”对人类的影响》一文(参见“The Human Implications of Instinctualistic ‘Radicalism’”, *Dissent*, Fall 1955, pp. 342–349)，对马尔库塞做了猛烈回击，认为马尔库塞没有恰当地理解弗洛伊德，却在鼓吹一种不负责任的“本能主义的‘激进主义’”。在1955年9月25日致利奥·洛文塔尔的信(见于法兰克福大学图书馆的洛文塔尔档案馆)中，马尔库塞写道：“我刚读完弗洛姆的回应，它将在下一期的《异见》上刊发出来。他现在异常愤怒，而我的劣势在于，我的观点都根源于《爱欲与文明》，如果超出了这本书的范围，就会受到误解，就会被人讽刺。我会在冬季刊上对弗洛姆做出回应。”最终，马尔库塞的回应以一个温和的标题《答埃里希·弗洛姆》发表在了《异见》1956年冬季刊上(参见 *Dissent*, pp. 78–81)，紧附其后的是弗洛姆的《对反驳的再反驳》(参见“A Counter-Rebuttal”, *Dissent*, pp. 81–83)。这场激烈的论战唤起了人们对弗洛姆与社会研究所在20世纪40年代痛苦决裂以及阿多诺对弗洛姆的著作充满敌意的极大关注。不过，马尔库塞与弗洛姆从来都没有彻底决裂，马尔库塞在1955年10月15日的信(见于法兰克福大学图书馆的利奥·洛文塔尔档案馆)中告诉洛文塔尔说，10月份，他在哥伦比亚大学举办的一场题为“人类必须憎恨吗？”的小组研讨会上遇到了弗洛姆。马尔库塞这样描述道：“这是神的旨意，弗洛姆情绪很激动，也很兴奋，而观众们(几乎是一场群众集会)则被这场智力对抗赛迷住了。”本卷中，我们在《答埃里希·弗洛姆》之后，也收录了弗洛姆发表在《异见》冬季专刊上的《对反驳的再反驳》一文。——编者注

Summer 1955) 中的观点, 埃里希·弗洛姆先生杜撰了很多我从未提出的论点。虽然他的误解也许很大程度上是因为我的专著《爱欲与文明》之前还没有出版, 但他的这篇文章却明确提到了我的著作, 所以我觉得, 有必要做些纠正。

[102]

1. 弗洛姆将以下观念都归咎于弗洛伊德, 或归咎于我对弗洛伊德理论的重新阐述, 而它们分别是:

(1) 幸福即性本能的满足, “特别是所有女性都有的欲望” 的满足;

(2) 爱从“本质”上讲是性欲, 或者说它“等同于”性欲;

(3) 人对无限制的性满足有内在的渴望, “人的解放就在于完全地、自由地满足其性欲”。

幸福和性本能“不受限制的满足”完全不同, 弗洛伊德认为, “一开始就获得了不受限制的性自由”会使人无法获得彻底的满足, 并且“一旦性满足变得容易获得了, 性需求的‘价值’就会迅速减弱”。他考虑到了这“奇怪的可能”, 即“性本能的某些天性不利于其获得绝对的满足”( *Collected Papers, Vol. IV, p. 213f* ; 黑体为后来所加)。

弗洛伊德并没有把爱的“本质”定义为性欲, 而是把它定义成了柔情与爱慕对性欲的压抑和升华, 他将这种“融合”视为人类文明最大的成就之一。因此, 弗洛伊德没有(我也没有)“人的解放就在于完全地、自由地满足其性欲”这样的“观念”(不过我也不同意弗洛姆的看法, 即他认为该观念是“使人们在资本主义现阶段凝聚在一起的黏合剂”的一部分)。

2. 不过, 弗洛伊德确实意识到了, 即便是文明的最高价值, 只要它们含有受抑制、以消遣为目的的性欲, 就不可避免地以不自由与抑制为先决条件, 并且使它们延续下来。弗洛姆总结道, 弗洛伊德认为“社会不可能发生任何根本性的好转”, 并且因为弗洛伊德把“异化”看作是所有文

明必要的先决条件，所以他的理论没有“对异化社会进行彻底的批判”。此外，弗洛姆强调说，弗洛伊德并没有批判当代社会的“社会经济结构”。就这一点而言，我同意，我也没说过他对经济结构做了批判。我在文章第一页强调的是精神分析在很大程度上“仍致力于其秘密早已被它揭示出来的社会”。在我讨论弗洛伊德理论激进的批判的意义时，我指的是他理论中那些能够阐明人的“本性”在很大程度上受到了压抑性的控制——是当代社会与压抑性文明先前历史形态的共同特征——的方面。

[103] 这也许还不够充分，但相比仅仅预见到了“异化”的某些次要特征及其“大量过剩”同时却保留甚至强化了异化的根基的理论而言，它似乎更具批判性。弗洛姆指责弗洛伊德没有批判资本主义，他写道：

工作带给工人的异化，“只有当他不为资本所雇佣，不再是指挥的对象，而成了利用资本的负责任的主体之时，才能得以克服。在这里，关键之处不是占有生产资料，而是参与管理和决策。”<sup>①</sup>

弗洛姆认为共同管理原则意味着“严格限制”财产权。所有者或所有者们可以从其资本投资中得到合理的利润率，但并不对“其资本雇佣的人员享有不受限制的指挥权”（*ibid.*, p. 324）。聘用自由雇佣劳动的企业家是否曾经拥有过这种“不受限制的指挥权”？

弗洛姆把“工人参与”视为一种“人性化”的工作方式，它可以被用来在工人与其劳动及其工友之间建立起“有意义的”关系。他所举的例子是法国“七家最大的制表厂之一”，那里建立了某种形式的工厂委员会。

<sup>①</sup> Erich Fromm, *The Sane Society*, p. 323。强调部分为弗洛姆所加。



工人们详细制定了自己的“摩西十诫”，除了原有的某些戒律外，它还加入了新的内容，比如，“你应靠自己的汗水来赚取你的面包”。如果这些都是“抵制”异化的要素，那么我反对弗洛姆的理由在关键的地方确实不能成立。

3. 弗洛姆感到“诧异”的是，我竟会错误地把这种“与19世纪资产阶级的物质主义<sup>①</sup>在精神上并无二致”的理论（即弗洛伊德的本能理论）称为“激进理论”。爱欲（这个概念来自柏拉图，而非弗洛伊德随便引用）和死亡本能与19世纪的资产阶级物质主义有什么关系？涅槃原则和“本能的普遍保守性”与19世纪的资产阶级物质主义又有什么关系？弗洛伊德理论这一最深层的维度正是我的主要观点的基础，但弗洛姆【以及卡伦·霍妮（Karen Horney）、哈里·沙利文（Harry Sullivan）等】却抛弃了该维度。这种对弗洛伊德理论断章取义以及将其还原为力比多理论（libido theory）的做法使修正主义的精神分析不可避免地退回到了前弗洛伊德时期的意识心理学。弗洛姆对我的这一观点表示反对，并要求给出证据。实际上，从《逃避自由》（*Escape From Freedom*, 1941）开始，他每本书的每一页都是证据。如果非要我具体说一下的话，那么我们可以看一看他对俄狄浦斯情结的解读，或者看一看他从“道德问题”角度对神经症的分析。修正主义的还原同样不可避免地使重点从先于个体的心理变成了“成熟的人格”。弗洛姆同样对此表示反对，他指出沙利文的著作主要关注的就是“童年的发展”，并且从他自己的心理学出发，他还指出“一个人的性格主要取决于他童年的处境”。但是，儿童发展是所有意识心理学的

① “19世纪的资产阶级物质主义”指的并非任何唯物主义哲学流派，而是资产阶级的人生观，即人生最重要的是物质的满足与享受，这可以通过消费至上或人类低级欲望（性欲等）的满足加以实现。——中译者注

研究领域，也是所有人际关系专家的研究范围；在我看来，沙利文的论述与那些最古老的停留在“人际关系”表层的描述没有什么本质的区别。弗洛姆自己关于性格发展早期阶段的分析一直都在不断地抹除爆炸性的本能力量——它关系到人类“古老的遗产”，也关系到与压抑的殊死斗争。揭示这种斗争的意义（并因此揭示“人类解放”的现实条件）是弗洛伊德精神分析最大的关切。通过强调“无意识的斗争与有意识的斗争之间的冲突”，它不可能被保留下来，因为它取决于无意识的内容及其动力机制。

[104]

4. 弗洛姆指责我忽视了“人的因素”，“对道德品质麻木不仁”。他认为我的“论点”是“凡是研究幸福和爱的条件的人都是在背叛激进的思想”。但恰恰相反，我的论点是，弗洛姆（及其他修正主义者）并没有真正地研究“幸福和爱”的条件。在文章（p. 233）中，我曾明确讲道这些价值并不是假的，但是“使它们得以规定和显现的环境”却是假的。弗洛姆通过抛弃了否定性的、支配人类实存的实证思维对它们做了规定。弗洛姆坚持认为，他的“生产性的爱”概念拒绝屈从于“异化社会”。不过，这也正是我的问题所在，我认为他的概念仍旧带有异化的性质。对于他在新著作（前面的引文就来自他的其中一部著作）中所提出的“健全之路”，我的具体的建议是，它是一个极好的例子，因为它可以表明为了让现存社会更加平稳地运转的提案为什么会被误认为是试图超越这一社会的观念。更多、更好的工业心理学和科学管理本来无可厚非，但如果把它们推崇为不顺从的人文主义，那就大错特错了。弗洛姆提醒我说，“异化社会在与它相抵触的因素中自我发展”。事实的确如此，但是关于这些因素是什么、在哪些地方，我却不同意弗洛姆的观点。对我来说，很多他所谓的异化其实是克服异化的力量，他所谓的肯定性因素其实仍然是否定性的。作为对非人状况的控诉，“虚无主义”可能是一种真正的人文主义态度——它是不遵守游戏规则、

不与坏的“肯定性因素”妥协的“大拒绝”的组成部分。只有在这种意义上，我才会接受弗洛姆给我的立场所贴上的标签，即“人类虚无主义”。

## 对反驳的再反驳

埃里希·弗洛姆

我认为，没必要让《异见》的读者耐着性子看我怎么反驳赫伯特·马尔库塞对我的回应，因为那纯粹是为了回应他的论点，或者说为了回应他对《健全的社会》的过度诠释。至于他的论点，其实与他最初的文章相比并没有太多的出入；对于他的过度诠释，我认为应该将其交给任何一位《健全的社会》的读者去评判，来看看它是否拥护“更多、更好的工业心理学和科学管理”。

然而，关于他对弗洛伊德的解读，因为弗洛伊德的许多作品，尤其是马尔库塞所提到的文章，对于大部分读者来说不是很容易理解，我的确想对他做些回应。

[105]

马尔库塞说，这些观点并不来自弗洛伊德：

- (1) 幸福即性本能的满足；
- (2) 爱从本质上讲是性欲；
- (3) 人对无限制的性满足有内在的渴望。

关于马尔库塞我们就说这么多，下面来说说弗洛伊德：

(1) “一个人根据他的经验发现，性欲的（生殖的）爱给他提供了极大的满足，由此，**这种爱实际上就成了他一切幸福的一个原型**，人们一定会因此被迫继续沿着这条性关系的道路去寻求他的幸福，**使这种生殖器的兴奋成为他生活的焦点。**”（Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*,

London: Hogarth Press, p. 69。黑体为我所加。) 我们还可以参见弗洛伊德的另一种说法, 即原始人“根本就不知道对其本能进行任何限制”, 相比现代文明人, 他们本应更能够享受自己的幸福, 但由于相互攻击, 这种幸福无法持续很长时间。( *Civilization and its Discontents*, pp. 91–92)

(2) “这种受目的制约的爱最初确实完全是性爱, 在人的无意识心理中仍然如此。” ( *Civilization and its Discontents*, p.71)

(3) “假设放弃了个人的财产权, 但在性关系中仍保留特权, 那一定会在其他方面都平等的男女之间引起最强烈的仇恨和最粗暴的敌意。” ( *Civilization and its Discontents*, p. 89)

这些引文全部来自弗洛伊德 1930 年首次发表的作品《文明及其不满》, 它对性欲、幸福与社会问题做了最全面、最直接的讨论。从马尔库塞的回应来看, 他完全忽视了这部作品, 只是引用了弗洛伊德 1912 年发表的论文《爱欲生活中最普遍的堕落形式》<sup>①</sup>。弗洛伊德在文中确实写道, “本能欲望会由于自身的挫败而在精神上变得重要起来”, “我认为必须虑及这样一种可能, 即性本能的某些天性不利于其获得绝对的满足”。不幸的是, 马尔库塞并没有提到这两点: 其一, 在这篇论文的最后一段, 正如我在对马尔库塞的回应中所描述的那样, 弗洛伊德提出了他的论点, 即性本能与文化需要在根本上是不可调和的。弗洛伊德讲道, 因为文化阻止人们获得性快感的完全满足, 那么人们就会在别的地方释放能量, 就会把它用到文化上。按照弗洛伊德的说法, 性本能的某些天性不利于其获得性满足, 但马尔库塞却没有解释弗洛伊德这句话的意思, 尽管弗洛伊德已经在

① 原文标题中的“Erotic Love”引用有误, 实为“Erotic Life”, 参见 Sigmund Freud, “The Most Prevalent Form of Degradation in Erotic Life”, in *Collected Papers of Sigmund Freud*, Vol.4, London: Hogarth Press, 1934:203–217。——译者注

1912年的论文中，特别是在《文明及其不满》第78页的脚注中说得很清楚了。弗洛伊德的观点是，只有在性本能中的施虐倾向和嗜粪倾向被满足时，性本能才能获得完全的满足。这在夫妻之爱中是不可能的，因为尊重妻子的丈夫必然会挫败这些欲望；但正如弗洛伊德在《文明及其不满》中所说，甚至在文明开化之初，挫败这些欲望也是必然的，“因为人类采取了直立的姿势，并且嗅觉能力也下降了”。如此看来，压抑完全的性满足并因此使幸福受挫在人类文明雏形阶段就已成为了必需。由此可见，弗洛伊德与我所指的方向相一致。弗洛伊德的论点是，由于不像文明人那样，原始人还没有受到太多的性压抑，所以他们比文明人享受更多的幸福；但即便如此，在人类存在的早期阶段，某种程度的性压抑也是必需的，它同样使人无法获得完全的幸福。弗洛伊德并不想去质疑生殖器的满足是幸福的源泉，他想指出的是，由于任何一种文明都会迫使人们阻挠生殖欲望的完全满足（尤其是那类施虐倾向和嗜粪倾向），因此人类不可能永远幸福。

[106]

## 弗洛伊德的理论<sup>①</sup>与疗法

弗洛伊德之后精神分析理论的发展沾染了我们这个时代普遍的实证主义趋势的某些特征；它彻底清除了哲学。或者更确切地说，它彻底清除了形而上学，清除了那些没有也不可能通过公认的科学标准被证实的思辨。除了个别明显的例外，比如，盖萨·罗海姆（Géza Roheim）、奥托·兰克（Otto Rank）、西奥多·赖克（Theodor Reik），正统派以及修正主义学派与弗洛伊德的元心理学和元生物学以及《图腾与禁忌》（*Totem and Taboo*）、《超越快乐原则》（*Beyond the Pleasure Principle*）、《摩西与一神教》（*Moses and Monotheism*）中那些令人不安的假设与“夸张手法”展开了英勇的斗争，并取得了成功。这一科学的纯化也许是为了调整理论以适应疗法与技术的要求，但是理论的发展却带来了完全不同的影响。这些正在被消除的假设和夸张手法，恰恰反对顺利地<sup>①</sup>把精神分析理论纳入现有的文化体系，反对顺利地<sup>①</sup>把精神分析理论当成社会奖励活动。严格说来，

---

① 《弗洛伊德的理论<sup>①</sup>与疗法》（*Theory and Therapy in Freud*）对近来两本有关弗洛伊德的新著做了评述，参见 *The Nation*, 185 (September 1957), pp. 200–202。这篇书评表明马尔库塞一直都在关注弗洛伊德理论，并且积极地介入对弗洛伊德及其遗产的公开辩论。——编者注

形而上学的理念也许意味着某种对社会的批判，而这种批判不仅与精神分析理论的治疗目标不相容，同样与精神分析的观念也不相容。因为如果有待治愈的“疾病”被诊断为人类自身的历史，那么心理学就会变成社会政治理论。

[107]

弗洛伊德两个最令人不安的假设就是“原罪”和“死亡本能”，西奥多·赖克在《神话与罪》(*Myth and Guilt*)中对第一个假设做了讨论。它的副标题《人类的罪与罚》可以表明赖克在多大程度上超出了作为学科与技术的心理学的框架。根据弗洛伊德的观点，潜伏在所有个体的负罪感之下的是一种人类普遍的罪恶，而该罪恶起因于史前时期杀害了父亲般的部落首领；赖克将《圣经》中基督降临与受难解释成了原罪的神话证据。亚当偷食禁果的那棵“知识之树”同时也是“生命之树”，而这棵树被当成了上帝的图腾象征。吃树上的禁果就是吃上帝。不过这个解释需要排除夏娃与蛇，因为它们从属于不同的神话传统。因此，具有象征意义的树把基督降临与受难这两个故事联系了起来。根据古代的传说，“生命之树”上的一块木头后来成了钉死耶稣的那个十字架。在降临与受难中展开的是“同一个故事”：第二个亚当承担了第一个亚当的罪恶，并因此受到了惩罚。因而，受难表现为罪恶的重现与赎罪。

赖克的重新解读还有很多其他新的要素。我们只想讲一下其中一个观点，即亚当的罪与性的联系其实是“转移话题”，它隐瞒了罪恶真正的本质。罪恶“最初的意思就是杀死天父，所以它一定会危及甚至摧毁犹太教和基督教信仰的基础”。“转移话题”的结果就是可以缓和难以忍受的负罪感。人类只要不承认“整个原始行径的严肃性”，就可以获得救赎。

赖克关心的不是历史，而是神话中的人物与事件。即使我们认可他

的立场，我们仍然可以根据两条基本标准来评判其解释的有效性：（1）赖克的研究是否与比较神话学达到的水平与结果相称？（2）他的研究是否对历史事实和发展趋势有所启发？我无能于探讨第一个问题，不过我可以就第二个问题给出一些建议。

原罪的假设也许可以阐明人对人的支配的起源与持存的问题，或者按照黑格尔的说法，它可以阐明主奴辩证法。这些含义在赖克的书中并没有得到详细的阐释，但它们却清楚地显示了出来。赖克写道：

因此，第一批有罪之人——我们把基督也归入了这一群体，因为尽管他是无罪的，但他却主动把原罪扛在了肩上——在神话和后来的传说传统中有了双重功能。这些有罪之人背叛了最高的神明，背叛了父亲，公然反抗他们，并想取而代之；这些有罪之人通过教导人类一切值得认知或追求的东西，解放了人类。<sup>①</sup>

[108] 从这两个功能来看，圣经人物与异教世界中伟大的文化英雄有关联，比如，普罗米修斯，他的行为及其受到的惩罚就具有类似的特征。解放之所以是一种罪恶，是因为它会摧毁种种神圣化了的势力，而正是它的支配使人类的解放成为了可能。这是一种必要的、有益的罪恶，因为如果没有它，就不可能有知识的进步。“双重功能”在对支配的矛盾心理中仍旧表现了出来——紧随弑杀原始父亲而来的是负罪感、赎罪冲动以及对原始父亲的神化。在人类历史上对解放的不懈追求中，在它们明显无法逾越的限制和失败中，以及支配在“更高的层次”上复辟中，不难看到这种主观上

① Theodor Reik, *Myth and Guilt: The Crime and Punishment of Mankind*, New York: G. Braziller, 1957:301-302.



的与客观上的矛盾心理的痕迹。

但是把赖克的观念运用于历史领域，这超出了赖克的讨论范围。不过，它仍在精神分析的神话学的框架下。赖克的著作之所以值得高度赞扬，是因为这本书的尝试极为少见，因为它试图复活弗洛伊德理论伟大的哲学洞见，并阻止精神分析理论衰退为技术专家们急切捍卫的领域。不过，作者在某些地方试图以幽默的、学院派的风格写作，并试图以福尔摩斯等人的侦探小说的套路展开他的分析，却使这本书有所失色。

也许没有哪个受精神分析理论影响的领域能像美学那样几乎毫无进展。在那里，主观与客观因素的相互关系和艺术家本人与艺术作品的相互关系是一个最复杂的问题。就像心理学那样，精神分析理论从一开始就应该理所当然地专注于主观因素；因此，艺术同样理所当然地从艺术家的角度得到了解释。这一研究方法能否充分决定“特殊中的普遍”的具体表现，这是美学的核心问题，但我们在此不予讨论。不管怎么说，弗洛伊德理论的伟大成就，即统一了个体心理学与群体心理学，根本没有为精神分析在艺术领域的探索带来任何帮助（当然，奥托·兰克和玛丽·波拿巴 [Marie Bonaparte] 早期的作品是明显的例外）。弗洛伊德的作品揭示了个体的特殊命运在何种程度上**就是**人类的普遍命运。在艺术领域中，普遍命运和特殊命运的关系以一种独特而又典型的形式表现了出来。此外，艺术史中也有无数的例子可以证实和阐明弗洛伊德的原始驱力理论，即作为社会—生物力量的爱欲本能和死亡本能的理论。可以说，艺术的精神分析研究几乎没有认真地阐释这些理念。

在《艺术与精神分析》(*Art and Psychoanalysis*) 这一文集中，威廉·菲利普斯 (William Phillips) 收录了 27 篇有代表性的文章，其中有

一篇是弗洛伊德的《陀思妥耶夫斯基与弑父者》（“Dostoevsky and Parricide”），其余多数作品来自正统的以及修正主义阵营的精神分析学家，比如，弗朗茨·亚历山大（Franz Alexander）、玛丽·波拿巴、埃里希·弗洛姆、恩斯特·琼斯（Ernest Jones）、恩斯特·克里斯（Ernst Kris）、奥托·兰克、西奥多·赖克、盖萨·罗海姆、弗里茨·维特尔（Fritz Wittels）等；此外，还有非精神分析学家的作品，最著名的是托马斯·曼（Thomas Mann）的文章，即《弗洛伊德与未来》（“Freud and the Future”）。全书分为个别艺术作品与艺术家研究、理论文章以及文学作品三大部分，其中理论文章数量最少。实际上，我们很难确定到底哪份稿子是理论性的。个别艺术作品与艺术家研究这一部分也有几篇从学术上讲极为出色的文章；其余的文稿则与精神分析理论几乎没有关联，只不过是艺术作品中的明示（或默示）的无意识或潜意识的情感、愿望、态度等做了分类。

因此，真正提出“精神分析与艺术”这个问题的是艺术家的稿子，即托马斯·曼的文章，这就不足为怪了。威廉·菲利普斯在引言中对这个问题做了扼要的阐述：“一种为神经症所扭曲的世界观，哪怕只是部分扭曲，怎么能说得上是真实的、客观的或在道德上催人奋进的。”然而，从他对该问题的简短讨论来看，艺术的“客观”要素及其真理价值直接与“不同方面的压力”——正是它们“促使艺术服务于某些更高的目的或更大的真理”——联系在了一起。但是他却避而不谈这种“压力”是否并非艺术自身及其内在的生命或发展的一部分，他却避而不谈艺术“神经症”或“弥赛亚式的疯狂”是否并非理性特定的历史形态。如果这本书能收录更多的“文学作品”的话，那么我们会清楚地看到，艺术即神经症、艺术即真理这两个观念不仅仅是（正如菲利普斯所讲）两个“神话”。至于未

来可收录的文学作品，我主要考虑的是《超现实主义宣言》<sup>①</sup>，以及本雅明、加斯顿·巴什拉（Gaston Bachelard）、乔治·巴塔耶（Georges Bataille）、亨利·米肖（Henri Michaux）、保罗·瓦莱里（Paul Valéry）等人的作品。第二卷何不收录一些艺术家的见证呢？

---

① 此处指的是超现实主义文学理论先驱、法国诗人安德烈·布勒东（André Breton）先后发表的三篇《超现实主义宣言》（1924、1929、1942），后人将其编辑成书，可参见 André Breton, *Manifestoes of Surrealism*, trans. H. R. Lane, R. Seaver, The University of Michigan Press, 1972。——译者注

## 精神分析过时了<sup>①</sup>

[110] 这个标题涉及弗洛伊德理论及其正统派、修正派某些基本假设的命运。我认为，它们已经过时了，因为它们的对象，即作为本我、自我、超我化身的“个体”一定程度上已经在社会现实中过时了。当代社会的演进已经用社会原子模型取代了弗洛伊德的模型，而社会原子的心理结构也已经无法揭示弗洛伊德赋予精神分析对象的那些特质。流派众多的精神分析还在继续发展，并在社会上广泛传播；但随着精神分析对象的改变，理论与疗法之间的鸿沟也越来越大，而疗法面临着这样一种境地，即它似乎在帮助当局，而非个体。但精神分析的真理并没有因此失效，相反，精神分析对象的过时揭示了进步在现实中一定程度上已经变成了退步。因此，

---

① 《精神分析过时了》(Obsolescence of Psychoanalysis) 是马尔库塞提交给美国政治科学学会(the American Political Science Association) 1963年纽约年会的会议论文。这篇论文之所以特别重要，是因为马尔库塞再次重新解读了弗洛伊德及其古典精神分析理论，他认为精神分析理论仍然是构建多向度的社会批判理论的重要工具。同样值得注意的是，这篇论文发表后不久《单向度的人》就问世了。正因为这样，马尔库塞在这里着重讲了弗洛伊德的权威的父权模型在单向度社会中是怎么被新的管理技术日渐扩张的权力与影响力取代的。这篇论文是一个很好的例证，它表明马尔库塞有能力轻车熟路地把弗洛伊德的理论融合到他尚在演进的社会批判理论之中。——编者注

精神分析使我们进一步看到了发达工业社会的政治状况。

通过揭示精神分析基本概念中的社会和政治内容，本文想要讨论的是精神分析对政治思想的贡献。精神分析的范畴并非一定与社会和政治条件“相关”——它们本身就是社会、政治范畴。精神分析可以成为一种有效的社会政治工具，既可以是肯定性的，也可以是否定性的，既可以发挥管控的功能，也可以发挥批判的功能，这是因为弗洛伊德已经在本能驱力及其满足的深层次的维度中，发现了社会政治控制的机制。

通常认为，弗洛伊德的理论就其有效性而言取决于法西斯主义时代到来前数十年间——从 20 世纪初到战间期——维也纳的中产阶级社会的实存。这一轻易得出的关联具有一定的真实性，但是该说法所提到的地理与历史范围却错了。早在弗洛伊德的理论成熟之前，它所理解的就是过去而不是现在，就是正在消逝而不是当前盛行的人的形象，也就是说，正在消失的人类实存形式。弗洛伊德给出了一个动态的心理结构，即本我与自我、自我与超我、快乐原则与现实原则、爱欲与死欲等敌对力量之间的生死斗争。这种斗争完全由个体在自己内部、由身心在自己内部来进行；精神分析学家充当的是**理性**——说到底就是个体**自身**的理性——的代言人（沉默的代言人！）的角色。他只是激发和表述了病人**身上的**东西，即病人的心理官能与能力。“本我会变成自我”：这是理性主义者提出的理性的精神分析程式，即征服无意识及其“极难对付的”驱力与目标。个体正是凭借自身理性的力量抛弃了快乐原则不妥协的要求，服从现实原则的命令，也就是说，正是凭借理性的力量，他学会了在爱欲与死欲之间保持脆弱的平衡，学会了在这个越来越无法让人幸福、无法满足个体本能驱力的社会（弗洛伊德称之为“文明”）中勉强生存下去。

我想重点说一下这一构想中两个能够表明早已不再真实的历史标准

以及社会政治条件的要素：

[111] (1) 弗洛伊德自始至终都预设了个体与所处社会之间存在着不可调和的冲突；

(2) 他还预设了个体意识到了这一冲突，并且对病人而言，迫切需要解决这一冲突——这两个问题通过既定社会无法正常地运行表达了出来。

这一冲突不仅在病人私密的病历中有其根据，同样（而且主要地！）在受现有现实原则支配的一般的、普遍的个体的命运中也有其根据：个体发生学意义上的病历不断以特殊的形式重演着人类种群的历史。动态的俄狄浦斯情境不仅是每一对父子关系的隐秘模式，而且是人对人施以持久统治的秘密所在——亦即文明胜利与失败的秘密所在。统摄社会的现实原则从个体本能层面来讲就扎根于俄狄浦斯情境。疗法在相当大的程度上靠的就是对个体不幸与普遍不幸之间内在关联的识别。成功得到精神分析的个体依旧是不幸的，仍然带有不幸意识。但他在多大程度上认识到父亲的罪与爱，权威——即延续并扩展了父亲所作所为的继承者们——的罪过与权利，他就在多大程度上获得了治愈与“解放”。力比多联结（libidinal ties）因此持续不断地确保了个体对社会的屈从；个体在他律的世界中实现了（相对的）自律。

那么，让这一构想过时的历史标准是什么？在弗洛伊德看来，个体与社会之间不可避免的冲突都是最先在与父亲的对峙中得到体验，并以斗争的方式得到了解决：在这里，爱欲与死欲的普遍斗争激发并决定了个体的成长。正是父亲迫使快乐原则从属于现实原则；而在与父亲较量的过程中，叛逆与走向成熟都是必经阶段。因此，个体最初的“社会化”都是家庭造成的，而不管孩子自律的情况怎样，他整个的自我在隐私的环绕与庇

护下发展了起来，变成了一个既与他者共处又与他者相**敌对**的个体。“个体”本身就是一个鲜活的**中介**过程，所有的压抑与自由在这一过程中都“内化了”，成了个体自身的行为准则。

如此看来，使自我和超我在与父亲这一现实原则的典型代表斗争的过程中得以形成的情境是历史性的，并且随着工业社会战间期的变革走向了终结。关于工业社会的变革，有些特征是大家比较熟悉的，比如，自由竞争过渡到了有组织的竞争，权力集中到了无处不在的技术、文化和政治机构的手中，大规模生产与消费已无需外力推动，实存先前私人的、非社会的维度成了有方法的灌输、操纵与控制的附庸。为了阐明这些变革在何种程度上破坏了弗洛伊德理论的基础，我只需强调同时影响了社会结构与心理结构并有着内在关联的两个趋势：

(1) 社会通过大众媒体、学校、体育团队、帮派等对早期自我进行直接管理，已经使古典的精神分析模式——认为父亲与父亲主导的家庭是心理社会化的主体——丧失了效力。

[112]

(2) 随着私人企业与家族企业的衰落，父亲的角色也衰落了：在求职与谋生方面，儿子逐渐减少了对父亲和家族传统的依赖。社会必要的压抑和社会必要的举止已经不再通过与父亲的长期斗争<sup>①</sup>来习得和内化，确切地说，在自我被实际地塑造成处于他**自身**与他人之间的中介性的私人的、(相对)自律的主体**之前**，自我理想“从外部”被直接施加在了自我身上。

这些变化减少了自我的“生存空间”和自律性，并为**大众**的形成准备了场所。自我与他者之间的中介让位给了直接认同。在社会结构中，个体变成了在意识层面和无意识层面受管制的对象，并在**作为**这种对象的角色

① 诚然，父亲会不断迫使儿子的性幻想对象从母亲身上偏离，但是父亲的权威却已无法通过其后续的教育和经济能力得到强化和保持。

中，获得了他的自由和满足；在心理结构中，自我已经萎缩到连自身——即区别于本我与超我的自我——都无法维系的程度。以前个体通过多向度的动态的中介获得和维系自律与他律、自由与压抑、快乐与痛苦之间的平衡，但现在多向度的动态的中介已经**让位给了**个体对他者以及受管制的现实原则的单向度的静态的认同。在这种单向度的结构中，那种能够促使弗洛伊德所描述的心理过程发展的空间已经不复存在；由此，精神分析疗法的对象就不再同过去一样了，精神分析的社会功能也由于心理结构——它们本身通过社会实现了生产和再生产——的改变发生了改变。

但在弗洛伊德看来，基本的心理过程和心理冲突并非“历史性”的，并不局限于特定的时代和社会结构——它们是普遍的、“永恒的”、必然的。因此，这些过程不可能消失，这些冲突也不可能得到解决——它们必定会以符合并表达不同内容的不同的形式继续存在。在那些能够表征新社会的状况中，比如，在大众的行为中，在大众与其施加现实原则的新主人（亦即他们的领袖）之间的关系中，它们确实是如此。“领袖”这个词不仅可以被用来指认独裁国家的统治者，还可以被用来指认极权主义民主政体的统治者；此处我对“极权主义”重新做了界定，它不仅包括现存社会以恐怖主义的方式同化一切有效的反对势力，还包括以多元化的方式同化反对势力。

[113]

如此一来，弗洛伊德自己就把精神分析应用到了新的状况，而就此状况而言，关于自我形成的古典模型如果不进行根本性的修正是无法应对的。在他的《群体心理学与自我的分析》一书中，精神分析迈出了必然的一步，从个体心理学转向了群体心理学，转向了分析作为大众一员的个体以及作为集体心理的个体心理——之所以是必然的一步，是因为弗洛伊德的理论从一开始就在特殊中遭遇到了一般，在个体的不幸中遭遇到了普遍



的不幸。对自我的分析由此就变成了**政治**分析，在那里，个体融入了大众，而自我理想、良心与责任则被“外射”了出去，也就是说，它们被从个人精神领域清理了出来，并在外在的主体身上体现了出来。这一主体因此承载着自我（以及超我）的某些最重要的功能，而他就是**领袖**。作为他们集体的自我理想，领袖通过个体对他的认同以及个体间的相互认同这种双重联结，将所有的个体联合了起来。那些卷入大众形成中的复杂的心理过程显然超出了本文的讨论范围；有几点我想强调一下，而它们能够表明那些认为关于自我的分析已经过时的看法是否同样适合弗洛伊德的群体心理学。按照弗洛伊德的群体心理学的说法：

(1) 将个体结合为大众的联结是力比多关系；

(2) 他们的冲动完全“受目的的抑制”（zielgehemmte）；

(3) 他们从属于一个贫弱的自我，因此这也意味着他们倒退到了人类发展的原始阶段，说到底就是，他们回到了原始部落阶段。

弗洛伊德列举了教会与军队的例子，并从对这两大“人为造成的”大众的分析中得出了上述特征。问题是，他的哪些分析结论能被用于分析发达工业社会中更大规模的大众的形成。就此，我想谈一谈自己的看法。

按照弗洛伊德的说法，从发达文明来看，大众形成过程中最一般同时也最基础的要素就是明显地“向原始心理活动倒退”，而这与发达文明向史前早期阶段（即原始部落阶段）倒退有关。部落一切成员都同样地处在被动的地位，沦为了全能的专横的父亲的孩子，因此所有成员都同样地受到了他的迫害，同样对他感到恐惧；群体成员都无法形成他们自身的自我和自我理想。（为了进一步讨论，我想说的是，此处的平等与依赖是父亲强制推行禁欲造成的后果。**压抑**带来了群体成员的互相认同以及他们对父亲的普遍认同，带来了联结，换句话说，力比多联结使群体成了顺从

[114] 的、有凝聚力、受上层统治的大众。由于联结源自“受抑制”的爱欲能量，但“背离了它的目标”，所以大众化产生了到群体之外寻求目标的破坏性能量。)

为了描绘大众形成过程中表现出来的倒退，弗洛伊德列举了如下特点：“有意识的个性出现了萎缩，思想和感情被迫集中在了一个共同的方向上，情绪与无意识的心理生活占据了主导地位，有了意图只要一出现就立刻付诸行动的倾向。”这些倒退的特征表明，个体已经放弃了自我理想，有了领袖身上体现出来的群体理想。<sup>①</sup>如此看来，弗洛伊德所提到的倒退特征在发达工业社会确实有迹可循。自我的萎缩以及自我对他者抵制的减少以自我对外界所强加的信息持续保持开放状态的方式表现了出来。每家每户屋顶上的天线，海滩上随处可见的收音机，每一家酒吧或餐馆里的点唱机就像是绝望的哭诉者——不要丢下他，不要让他自己独处，不要让他远离大人物，不要因为他的空虚、厌恶或美梦而指责他。这些哭诉者吞没了其他人，甚至那些仍然拥有自我和想拥有自我的人都受到了指责——这是一大批受制而走不开的听众，但他们中的大多数都很享受这种受限制的感觉。

但是自我的倒退以更为致命的形式表现了出来，其中最严重的是意识与良心这种“批判性的”心理官能正在不断地衰退。（二者相互关联，因为没有完善的知识，没有对善恶的认识，就不会有良心。）在总体官僚化的情况下，个人的良心与责任“在客观上”都出现了衰退，因为不可能把自律运用于官僚化，因为机构的运行决定和压制了个人的自律。不过，这一为人熟知的观念却包含着强烈的意识形态要素：“官僚机构”这一术

<sup>①</sup> 参见 Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (New York: Liveright, 1949), pp. 91 and 103。本文接下来的引文均出自该作品。

语涵盖了（“管制”这个术语也是如此）殊为不同、甚至相冲突的现实：支配性和剥削性的官僚机构完全不同于“管制物”的官僚机构，因为后者有计划地趋向于发展与满足个体攸关性命的需要。在发达工业社会中，管制物仍然处在支配性的官僚机构的统治之下：个人的职能完全合理而渐进地转移到了机构身上，与之伴随的是，良心发生了**不合理的转移**，意识受到了压抑。

精神分析的洞见对于解释为什么人们如此轻易地屈从于全面管制的要求——包括全面预防毁灭性的目的——大有裨益。儿子（还有女儿，但没有儿子那么强烈）摆脱了缺乏威信的父亲权威，从以子女为中心的家庭中被释放了出来，靠大众媒体传播的生活理念和事实全副武装了起来，踏入了一个不得不从中找到自己的出路的现成的世界。悖谬的是，在以子女为中心的开明家庭中所享受到的那种自由，结果证明是一种累赘，而不是一种恩赐：在缺少竞争的环境下长大的自我会变成相对羸弱的个体，无法成为既与他人共处又与他人对抗的自我，也难以对正在强制推行现实原则的势力进行有效的抵制，而这些势力不仅与父亲（及母亲）大相径庭，也与大众传媒所传递的形象相去甚远。（在弗洛伊德理论的语境下，这种悖谬消失了：在压抑性的文明中，父亲角色的弱化及其被外在权威取代必然会削弱自我的力比多能量，并因此削弱自我的生命本能。）

[115]

自律的自我越是变得多余，甚至阻滞和干扰了受管制的技术化世界的运行，那么依赖于“否定的力量”——即依赖于通过他自己的个体需求与才能来建立和保护个人私密领域的能力——的自我的发展也就越是变得多余。但现在，这种能力恰恰出于这两个理由而遭到了削弱：

- (1) 自我的直接的、外在的社会化；
- (2) 自由时间的控制与管理——隐私的大众化。

自我由于被剥夺了否定的力量，所以竭力在他律的世界中“寻找认同”，但结果是，它要么就是在大量的心理与情绪疾病——将寻求精神分析的治疗——中耗尽了自己，要么就是很快就向社会所要求的思维模式与行为模式屈服了，也就是说，把自我与他者同化了。但是扮演竞争者或上司角色的他者唤起了本能的敌意，即对他们的自我理想的认同指引着这种能量的消耗，也就是说，它并没有拿作为自我的道德判断的良心来面对自我理想外在的敌人，而是直接对其发起了攻击。因此，个体从心理上和本能上很容易接受把他们自身变成政治与社会的必需品——需要持续不断地被动员起来支持与反对核毁灭，需要有组织地去熟悉人为的死亡与破坏。

[116] 这个社会中的成员不是通过他自己并以其自我与自我理想（他的父亲及父亲形象）为根据，而是通过所有的他者并以他们共同的、外化了的自我理想——即国家的目标或超国家的目标及其指定的代言人——为根据来理解和评估这一切的。现实原则**整个地**发出了声音：不仅通过昼夜不停播放的大众媒体（使个人隐私与其他所有人的隐私整合了起来），还通过儿童、同辈群体、同事以及公司。自我的良知即是他们的良知；其余的则是越轨行为，或是认同危机，抑或其他个人问题。但外在的自我理想并非来源于强力：内部与外部之间有着深层次的和谐，因为它们之间的协调早在有意识阶段之前就开始了，比如，个体通过自身从外部获得他们想要的东西，所以，对集体自我理想的认同仍然发生在儿童身上，尽管家庭已不再是社会化的主因了。确切地说，家庭的调节作用是一种**否定性的**：儿童们都知道关于身心行为是否适当的权威**不是**父亲，而是玩伴、邻居、帮派头领、运动健儿和荧幕明星。早就有人指出这些决定性的变化以某种方式与经济结构的变化联系在一起，比如，个体企业与家族企业的衰落，传统的“传承性”技能和职业的重要性的下降，对普通教育的需求，专业商务

以及劳工组织日益重要和全面的功能，而所有这一切都削弱了父亲的角色，也削弱了关于超我即父亲角色的继承者的精神分析理论。从现代社会最发达的地区来看，市民早已不再为父亲形象所纠缠。

这些变化似乎使弗洛伊德对现代大众社会的解释丧失了效力。弗洛伊德的理论需要一个领袖，就是说，需要一个统一的主体，也需要将自我理想让渡给富有父亲形象的领袖。再就是，他认为，将大众成员绑在领袖身上并将他们彼此也绑在一起的力比多联结是一种“对原始部落事态的一种理想化的重新塑造；在原始部落中，所有儿子都知道他们被原始父亲同样地摧残，同样对他感到恐惧”（p. 95）。但法西斯的领袖并不是“父亲”，后法西斯主义时期和后斯大林主义时期的最高领袖也没有表现出任何原始父亲继承者的特征——任何“理想化”的想象都不能使其表现出继承者的特征。同时，他们的民众也没有同样地受到他们的摧残，也没有同样地得到他们的疼爱：不论在民主国家，还是在独裁国家，这种平等都没有成为主流。诚然，弗洛伊德预见到了这种可能性，即“一种观念，一种抽象概念可能……取代了领袖的地位”，或者说体现在“副领袖”那样的人物身上的一种“共同的倾向”有可能成了替代物（p. 53）。国家目标，或资本主义，或共产主义，抑或仅仅是自由，有可能就是这种“抽象概念”；但它们似乎不太可能屈从于力比多的认同。虽然处在持续不断的动员状态，我们也肯定不愿意把现代社会比喻为一支由最高军事统帅担任统一领袖的军队。尽管每个国家都有众多领袖，也有各自的最高领袖，但他们似乎都不符合弗洛伊德假说中所要求的那种领袖形象。至少在这一方面，大众精神分析理论的尝试是站不住脚的——只有精神分析的边缘部分才预见到了某种现实，即“没有父亲的社会”（*vaterlose Gesellschaft*）。在这一社会中，破坏性能量将会大量释放出来：一旦摆脱了与充当权威和良心的父亲

[117] 在本能意义上的纽带，攻击性将会蔓延并导致群体的崩溃。很明显，这不是（或者目前还不是）我们所处的历史情境；在我们所处的社会中，个体也许已经不再受父亲形象的驯服与引导，但显然还没有什么有效的现实原则的主体能够取代父亲形象的地位。他们究竟是谁呢？

这些主体已经无法再从弗洛伊德的概念框架中识别出来，因为精神分析理论试图解释社会对个体心理结构的进侵，并在个体层面揭示社会的控制机制，但社会早已跨越了这一阶段。精神分析的基石是这样一个观念，即社会控制在本能需要与社会需要斗争——这也是一场在自我内部反抗个人权威的斗争——的过程中涌现了出来。因此，即使是最复杂、最客观、非个人的社会政治控制都必定在个人身上“体现出来”，但不是在纯粹类比或象征的意义上“体现出来”，而是在真正的本义上“体现出来”，也就是说，力比多联结必定把主人与奴隶、首领与下属、领导者与被领导者、元首与人民捆绑在一起。

现在没有人会否认这种联结依旧存在：选举活动可以充分证明这一点，那些吃广告饭的人对于怎么玩弄这些本能过程最清楚不过了。但是，这里激发出的并不是父亲形象；政治、荧幕及体育领域中的大大小小的明星都是高度可替代的（事实上，这有可能带来一个问题，那就是，即便依靠当权派，他们如此昂贵的推销是不是也太过浪费了——选择越是被限制在同类商品的等价物之间，也就越浪费）。明星的可替代性表明，我们不可能认为他们这些个人或“名人”能够起到自我理想的化身在建立社会凝聚力过程中所起到的作用。这些明星领袖与不计其数的副领袖成了充任高级权威的轮流坐庄者，也就是说，权威已经不再体现在个人身上：占支配地位的生产机构一旦开始运转起来并按照既定的方向高效前进，那么它的权威就会吞没领导者与被领导者——不过，这并没有消除他们之间的根本

差异，也就是说，没有消除主人与奴隶之间的根本差异。这种机构包括整个生产流通过程中的厂房，这一过程中用到的技艺、技术和科学，以及维持和推动这一过程的社会劳动分工。当然，这一机构由人来指导，并通过人来组织，但其目的和实现目的的手段却取决于维持、扩大和保护这一机构的要求——与代表着先前历史阶段的对可资利用的“生产力”的依赖有着质的不同的自律丧失了。在拥有庞大的官僚机构的企业体系中，就像个别企业在国内经济和国际经济中那样，个体的责任也是到处扩散，并且与他人的责任相互交织在一起。正是在这一扩散的过程中，自我理想形成了，并且将个体联合了起来，把他们变成了大众社会的民众：由于压倒了互相竞争的各种权力精英、领袖、元首，自我理想逐渐在有形的法律中“体现了出来”，而正是这些法律推动着机构的前进并决定了作为对象的物质和人类的行为；技术准则、道德准则以及营利性的生产力准则合并成了一个有效的整体。

[118]

尽管弗洛伊德把领袖当作父亲—超我继承者的学说在总体物化的社会面前似乎崩塌了，但他的论点仍能站得住脚，按照他的分析，所有持久的文明的联合如果不是靠残暴的恐怖来维系，那么它必定是靠某种力比多关系——即相互的认同——被结合在了一起。“抽象概念”无法真正成为力比多贯注的对象，但具体的装置却可以成为对象：汽车的例子就是一个很好的说明。但是如果对汽车（或另外一种机器）的力比多贯注过多，以至于超过了它作为交通工具和非升华的性满足的场所的使用价值，那么它显然提供的就是一种替代性的满足——但对于快感来说，这却是一种相当糟糕的替代。因此，按照弗洛伊德的说法，我们必须承认，现实原则直接而客观的实施及其强加于虚弱自我的无理要求，正在使生命本能（爱欲）变得越来越虚弱，而本能的攻击性与破坏性能量却在与日俱增。因此，在现

今普遍盛行于同时存在的技术社会的社会政治条件下，那种被激发出来的攻击性能量在群体之外的共同的敌人身上找到了它具体的人格化的对象。

共产主义和帝国主义对自我理想和现有的现实原则本身来说是强有力的否定，因此它们强有力地推动了可用以捍卫现有的现实原则的认同和大众化。在这种形态的社会政治凝聚力中，攻击性能量相对于力比多能量处于支配地位成了一个基本因素。在这种形态中，个人性的贯注是可能的，但技术社会物化了的层级结构却不允许个体有这种贯注，即“否定性的”攻击性的贯注，它把作为人格化的目标的敌人当成了本能贯注的对象。由于每天都要摄取宣传资料，敌人的形象变成了具体而直接的人，更确切地说，变成了非人：它已经不再是共产主义这个高度复杂而“抽象”的社会制度，而是成了有威胁的赤色分子、共产主义者、同志、卡斯特罗、斯大林、中国人——正是在反抗这种人格化的力量的过程中，大众形成了，并且联合了起来。因此，相比抽象概念，即敌人的现实，他现在更为具体，也更为多变，更易替代，而且还能把那些令人生厌的常见的效仿者也纳入进来，诸如，激进者、知识分子、颓废派、外国人、犹太人以及具有类似层次和利益的社会群体。

这种诉诸精神分析概念来诠释政治状况的做法根本没有丧失效力，甚至都没有削弱其显而易见的**合理性**。显然，共产主义的存在与发展对西方制度构成了明显的威胁；显然，该制度肯定会动员一切可能的心理资源和物质资源来捍卫自身；显然，在核技术和自动化技术的时代，这种动员将摧毁代表先前阶段的更为原始而又个人性的“社会化”形态。要理解这些进展并不需要精神分析学。然而，从敌人形象的大规模传播与接受及其对人们心理结构的影响来看，精神分析就显得有必要了。换句话说，精神分析或许解释不了政治事实，但可以解释受这些事实困扰的那些人的所作

[119]



所为。

大众形成过程中最不易控制的危险可能是形成过程所激发出来的大量的破坏性能量。在发达工业社会，我根本看不到抵制、哪怕是减少这种危险扩散的可能性。毁灭性武器的军备竞赛以及大多数人的默许只不过是这场动员破坏性能量的过程中最显著的标志。诚然，它被动员起来是为了保存和保护生命——但恰恰是在这里，弗洛伊德最有争议的论断显示了它们的力量：任何破坏性能量的额外释放都会打破爱欲与死欲之间脆弱的平衡，都会削弱生命本能的力量，助长死亡本能的力量。这个论点也适用于在与自然斗争过程中对破坏性能量的运用。所出现的破坏性能量在多大程度上受到了力比多能量的“遏制”和引导，技术进步就会在多大程度上保护生命和增强生命。如果爱欲在技术进步中占据了支配地位，那么将会出现这样的状况，即生存竞争将逐渐减缓并趋于平息，而高尚的性需求与性满足将与日俱增。换句话说，技术的进步将伴随着持续不断的俗化，但这绝不意味着人类复归到无政府的原始阶段，它会带来一个压抑更少但却更高级的文明。

如今，在西方发达技术社会，在性道德与性行为上，在追求更美好的生活上，在文化的可获取性上（大众文化是俗化了的高雅文化），（相比于工业社会之前的阶段）**的确存在着大规模的俗化趋势**。性道德获得了极大的解放；此外，性欲成了有效的商业刺激、企业资产与社会地位的象征。但是，这种俗化模式是否意味着保存和增强生命的爱欲已经战胜了它的死敌呢？弗洛伊德的性欲概念也许能为解答这一问题提供线索。

处于性欲概念核心的是性欲（强调快乐原则的力量）与社会（强调现实原则的制度）之间的冲突，而这一冲突必然会对原始生命本能毫不妥协的要求造成压抑。爱欲通过其最深层次的力量不仅“反抗群居本能”，

甚至“拒绝群体的影响”(p. 81)。<sup>①</sup>现如今，在技术性的俗化趋势的影响下，相反的趋势似乎甚嚣尘上。藉由这一提高了对社会产品满意度的受控的自由化过程，快乐原则与现实原则之间的冲突得到了解决。不过，在这一释放形式中，力比多能量改变了它的社会功能：性欲在多大程度上得到了社会的认可、甚至是鼓励（当然不是“官方层面”，而是在性道德和性行为层面被当成了“正常的”），那么它就会在多大程度上失去在弗洛伊德看来本质上隶属于爱欲的抗议与拒绝的品质。在现实原则的统治下，个体隐秘的自由与危险的自律都处在这一领域；社会对该领域的独裁限制足以证明个体与社会之间冲突的深度，也就是说，足以证明自由受压抑的程度。现如今，伴随着商业、娱乐业对这一领域的整合，压抑本身也受到了压抑：社会扩大的不是个体的自由，而是社会对个体的控制。社会控制不是通过恐怖手段，而是通过对机构来说多少有些益处的生产力与效率得到了加强。

现在，我们处在文明高度发达的阶段，社会是通过扩大自由与平等来迫使个体屈从于社会要求的，或者说，现实原则是通过扩大的但却仍受控的俗化来发挥效力的。进步在现实原则这一新的历史形态下可能成了压抑的载体。尽管更好、更大的满足极其真实，但照弗洛伊德所说，它仍是**压抑性的**，因为它减少了快乐原则与自由在个体心理层面的来源：不仅本能对现实原则产生了抵制，思想对现实原则也产生了抵制。同样，思想上的抵制从根源上正在遭到削弱：受管制的满足延伸到了高雅文化领域，延伸到了升华了的需求与目的领域。发达工业社会基本的运行机制之一就是艺术、文学、音乐、哲学的大规模扩散；它们成了日常家居与工作世界

<sup>①</sup> 诚然，在弗洛伊德看来，爱欲总是努力将活细胞合并成更大的单位，而对人类来说，这种合并的过程意味着自我的强化与超越，而不是自我的衰减。

的技术设备的一部分。在该过程中，它们经历了决定性的转变；它们丧失了质的差异，也就是说，它们与现有的现实原则之间的本质性分歧进一步扩大了。这些趋势本身就能证明弗洛伊德的假设，即随着工业社会不断向前发展并将其享受物质与文化福利的人口扩大至绝大部分的底层，压抑得到了加强。受益者已不可能逃离在生产和分配福利的同时却又为了在国内外保卫自己而不断扩充庞大的国家机器的各级机构；人民变成了管制的对象。如果能够维系和平，那么它确实也是一种仁慈的管制。但这种扩大化了的满足含有并增加了对攻击性冲动的满足，而对攻击性能量的集中动员影响到了国内外的政治进程。

这都是些危险信号。政府与被统治者之间的关系，行政机构与管理对象之间的关系正在发生着巨大的变化——不过，在运转良好的民主制度中，我们还没有看到明显的变化。政府对民众所表达的欲求和愿望的回应，对所有正常运行的民主政体来说都至关重要，但它却经常变成对盛行的极端主义——它们不仅要求更激进的、更不妥协的、更冒险的政策，有时甚至公然无理地危及文明的存在——的回应。因此，民主与文明本身的持存似乎正变得越来越依赖于政府**抵抗**和抑制“底层人口”攻击性冲动的意志与能力。

[121]

接下来，我要概括一下弗洛伊德理论的政治含义，并以此来总结一下前面的讨论。

(1) 发达工业社会的全面变革同时伴有原始心理结构的基础性的变革。从整个社会来看，技术进步以及相互敌对的社会制度在全球范围内同时存在使经济与政治主体的角色与自律性过时了。结果就是自我在大众中并通过大众形成了，不过这要依靠技术与政治管理中的那个客观的、物化的领导层。在心理结构中，父亲形象的衰落，自我理想脱离了自我并让渡

给了集体理想，以及强化了社会力比多能量的控制的俗化模式，这些都为大众的形成提供了支持。

(2) 自我的萎缩、自我理想的集体化意味着倒退回了原始的发展阶段，在这个阶段，累积起来的攻击行为不得不通过周期性的**越轨行为**来“补偿”。不过，这种得到社会认可的越轨行为在现阶段已经被以持续备战的状态在社会上和政治上常态化地运用攻击性能量所取代。

(3) 对过剩的攻击性能量的激发尽管藉由技术与国际政治得到了完全理性的辩护，但它却释放出了威胁到现存政治制度的本能力量。当前的形势要求认可攻击性能量，但这却有助于大众中普遍盛行的极端主义的成长，即以其对满足的权利要求来对抗领导层这种非理性力量的兴起。

(4) 依靠这一系列相关的方面，大众持续不断地决定着他们所依靠的领导层的政策，同时在回应依赖性的大众的过程中，领导层维持并加强了自身的权力。大众的形成与动员危及到了那些披着民主外衣的独裁统治。这就是为人熟知的全民公决趋势——弗洛伊德已经在本能层面发现了文明发展进步的根源。

(5) 这些都是倒退的趋势。大众不等同于“人民”，而自由社会正是建立在人民至高无上的理性之上。如今，实现自由的机会很大程度上取决于反对大众意见、维护不受欢迎的政策、改变进步方向的能力与意志。精神分析不能提供政治上的替代性选择，但它有助于恢复私人的自律与理性。随着自我的萎缩及其对集体理想的屈从，大众社会的政治从家庭开始了。抵制这一趋势可能还得要从家庭开始：精神分析可以帮助患者有良知地活着，有自我理想地活着，而这很可能意味着——要在拒绝和反抗当权派的过程中活着。

[122]

因此，精神分析从自身的过时中，从它坚持强调这些在社会政治发

展中已经过时了的需求与潜能中发现了它的优势。照此看来，过时的并非就是虚假的。如果发达工业社会及其政治已经使弗洛伊德的个体模型以及个体与社会的关系模型丧失了效力，如果发达工业社会及其政治已经削弱了自我使自身游离于他者之外、成为自身并保持自身的能力，那么弗洛伊德的精神分析概念所唤起的就不只是遗留下来的过去，还有理应重新占有的未来。弗洛伊德曾强烈谴责压抑性社会对个人的所作所为，他也曾预言随着文明的进步，罪恶会继续滋长，死亡与毁灭会愈发严重地威胁生命本能。从他的谴责和预言中，我们听到了他那已经被毒气室与集中营、殖民战争和“治安行动”中所使用的刑讯手段、人们为地下“生活”所准备的技能和储备所证实的控诉。假如精神分析无力阻止这种发展趋势，这并不是精神分析的过错。即便吸收了禅宗、存在主义等流行元素，精神分析也无法巩固自身的优势。精神分析的真理性就在于它忠实于其最有争议的假设。

## 死亡的意识形态<sup>①</sup>

人死于习惯。

[123]

——黑格尔 (Hegel)

上帝将苦难和死亡视为其全知全能、大慈大悲的意外影响。

——阿纳托尔·法朗士 (Anatole France)

在西方思想史上，对死亡的解释贯穿始终，从死亡仅仅是一种与人类有机体有关的自然事实的观念，一直到死亡是生命的**终极目的**、人类实

---

① 《死亡的意识形态》(The Ideology of Death) 发表在了美国精神分析学家赫尔曼·法伊费尔 (Herman Feifel) 的《死亡的意义》(The Meaning of Death, New York: McGraw-Hill Book Co., Inc., 1959) 一书上。该论文集还收录了沃尔特·考夫曼 (Walter Kaufmann)、保罗·田立克 (Paul Tillich)、卡尔·G·荣格 (Carl G. Jung) 等人的作品。马尔库塞这篇引人入胜的独创性文章对柏拉图、黑格尔、海德格尔、弗洛伊德等许多西方思想家思想中的死亡概念做了谱系学分析。通过追踪社会中的死亡概念与支配形式的关联，马尔库塞认为，国家、自然、宗教在历史上一直都是造就死亡意识形态的主因，它们帮助建立了秩序，同时也束缚了自由。在米歇尔·福柯 (Michel Foucault)、吉奥乔·阿甘本 (Giorgio Agamben) 等更为晚近的生命权力理论家之前，马尔库塞对死亡的意识形态的分析就已经指出，支配生命的权力成了一种以助长社会内在的控制与顺从为旨归的历史装置。因此，受压迫的社会群体对各种支配体系的反抗成了拒斥和超越这种死亡的意识形态的场域。——编者注

存的显著特征的理念。从这一完全相反的两极出发，可以得出两种相互冲突的伦理学：在对待死亡的态度上，斯多葛派或怀疑论者接受不可避免的死亡，甚至用关于生命的思考来抑制关于死亡的思想；而理想主义者却赞颂死亡，他们要么就认为死亡赋予了生命以“意义”，要么就认为死亡是赋予生命以“意义”的那个东西的前提条件，要么就认为死亡是人类“真实”生命的前提条件。尽管死亡**在生理上**是内在于人类实存的事件，但如果它**在本质上**仍被视为外在的，那么肯定生命往往就是决定性的，可以说也是无条件的：生命不会也不能被生命之外的任何东西所拯救。但如果死亡既是一个生理意义上的事实，也是一个本质意义上的事实，既是一个经验意义上的事实，又是一个本体意义上的事实，那么生命就被超越了，即便这种超越没有采用任何宗教形式。但这样一来，人的经验实存，即他的物质的和偶然的生命，则为自身之外的事物所规定和拯救：据说他生活在两个完全不同、甚至相互冲突的向度中，而在他的经验实存中，他“真实的”实存牵涉一系列的牺牲，并以最大的牺牲（即死亡）宣告终结。下面提到的就是这一死亡观念。

死亡不仅在生物意义上有必然性，在本体意义上也有必然性，显而易见，这个观念早已渗入西方哲学——之所以显而易见，是因为对纯粹自然必然性的克服与驾驭已经不再被当成是人的实存与努力的区别所在。这种把生理意义上的事实荣升为本体意义上的本质的做法似乎违背了那种认为其首要任务是区分和判别自然事实与本质事实并教导人们去超越自然事实的哲学。无疑，被当成是一个本体论范畴的死亡已经不仅仅是有机生命的自然终结——毋宁说，它是理解了的、“占用了的”终结，也就是说，它已经成了人自身实存不可或缺的一部分。然而，这一理解和占用过程既没有改变也没有超越死亡这个自然事实，而只是在一种残忍的意义上仍然

绝望地臣服于死亡。

[124] 如今所有的哲学思想都以接受事实为先决条件——不过，该思想一直都在努力通过将事实置于它们在其中可被理解的关系语境中来消解它们直接的实际性。因此，它们成了诸种因素综合作用的结果，成了生成实然或构成实然的东西，成了一个过程的组成要素。时间由事实构成。在这种意义上，所有的事实都是历史的。一旦它们从自身历史动力的角度得到了理解，它们就会像可能变化——这些变化由不同事实在不同的使事实得以凝结起来的总体内部的位置与功能所规定和决定——的节点那样变得清楚易懂。这里没有必然性，只有必然性的程度。必然性意味着缺乏力量，即无力改变本然，这个说法的意思仅仅是自由是有边界的，也就是说，“自由是有限度的”。自由意味着认识、认知。深刻理解了必然性是消解必然性的第一步，但理解了必然性还不是自由。自由需要实现从理论到实践的发展，即实际地征服那些阻碍或限制需求得以满足的必然性。在这个过程中，自由趋于成为普遍的自由，这是因为不自由的人的奴役状态限制了那些依赖受奴役者的人的自由（正如主人依赖奴隶的劳动）。这种普遍的自由有可能不受欢迎，令人不悦，或者不能实行，但也正因为如此自由还不是真实的，因为尚未理解、尚未征服的必然王国仍然存在。

判断人类自由的限度是经验意义上的（归根结底也是历史意义上的）还是本体意义上的（即本质意义上的、无法超越的）标准是什么？尝试解答这一问题已经成了哲学主要任务之一。不过，对该问题的解答往往有这样一个特点，即它倾向于将经验意义上的必然性说成是本体意义上的必然性。这种“本体论的倒置”同样出现在了死亡的解释中。它在这种倾向中表现了出来，该倾向不仅将死亡当成事实还把它当成必然加以接受，因此对必然的征服不是通过消解它而是通过接受它来实现的。换句话



说，哲学认为死亡关乎人的生命的本质，关乎人的实存的实现。此外，对死亡理解性的接受被视作人的特权，是他自由的特有象征。死亡，也只有死亡才使人的实存带入自身。它的最终否定被认为是对人的能力与目的的肯定。从模糊的意义上来看，人只有征服了死亡时，只有有能力决定其死亡并自己选择是否结束生命时，只有死亡与生命以自由为中介建立起了内在的和外在的联系时，才是自由的，这个命题也许是对的。只要情况还并非如此，死亡就仍然是纯粹的自然现象，仍然是对所有生命——不单单是有机生命，也不单单是动物生命——而言尚未征服的限度。诗人可能会祈祷：**主啊，赐给每个人他自己的死亡吧**（O Herr, gib jedem seinen eignen Tod）！但只要人的生命不是他自己的，而是束缚在工作与闲暇中预先设定的、社会要求履行的义务上，那么这种祈祷就毫无意义。在这种环境下，让死亡成为“他自己的”这一祷告，只不过是与尚未掌控的自然力量过早地达成了和解。充满痛苦、恐惧和绝望的残忍的生物事实变成了一个攸关生存的特权。哲学一直以来都有一种古怪的受虐倾向，也有一种施虐倾向，因为对自身死亡的颂扬含有对他者死亡的颂扬。

柏拉图笔下的苏格拉底赞颂死亡乃是真实生命的开始——至少对哲学家来说如此。但作为知识的美德使英勇赴死的哲学家与身处战场的士兵、遵守法律和命令的好公民以及每一个名副其实的人等同了起来；从不同层面来看，他们对死亡都持一种理想主义的态度。如果说判处哲学家死刑（不单单是消灭他）的当权者为他打开了一扇通往真实的生命的大门，那么刽子手执行死刑就不应该承担任何罪责。因为，毁灭肉身不会杀死作为生命本质的“灵魂”。或者说我们这里存在着可怕的模糊性：苏格拉底的反讽到底能走多远？在接受自身死亡时，苏格拉底认为那些审判者是错的，但他的死亡哲学却认为他们是对的——城邦的权利压倒一切个体。

[125]

难道苏格拉底在接受判决的过程中——他对判决提出了挑战但却拒绝逃跑——没有驳倒自己的哲学吗？以极其微妙、精致的方式，他想说的是他的哲学支持他毕生抗争的那些势力吗？他是不是想揭示一个高深莫测的秘密，即死亡与不自由、死亡与支配之间有着难以拆解的联系呢？不管怎么说，柏拉图掩盖了这一秘密，即真实的生命要求摆脱我们普遍存在的非真实的生命。重新评估就这样完成了；我们的世界是一个影子世界。我们被囚禁在了我们的身体内，受自身欲望的束缚，被自身感官所欺骗。“真理”即是彼岸。当然，这里的彼岸还不是天堂。真实的生命是否以身体的死亡为先决条件，这一点尚不确定，但毫无疑问，这是思想（但不只是思想！）努力的方向。通过贬低身体，身体的生命已经不再是真实的生命，不过，对这种生命的否定只是起点，还不是终点。此外，心灵在本质上是反对身体的。心灵生命是身体生命的否定，也就是说，它是身体生命的主宰。真理要进步就要与感官、欲望和快乐作斗争。这不仅是为了使人类摆脱残忍的自然需求的暴政，也是为了将身体生命与心灵生命割裂开来，也就是说，为了使自由疏远快乐。实现解放的真理就是拒斥快乐的真理。从自我否定和自我克制的角度，幸福被赋予了先验的定义（即，没有以事实为依据的经验基础）。欣然接受死亡也就是欣然接受政治秩序，而这也标志着道德哲学的诞生。

经由各式各样的改进和稀释，本体意义上对死亡的肯定仍旧在主流哲学思想中扮演着重要的角色。主流哲学把重点放在了死亡观念上，黑格尔认为它与浪漫主义的世界观（*Weltanschauung*）概念密切相关。按照黑格尔的说法<sup>①</sup>：死亡有“否定之否定”的意义，即有肯定的意义，因为

① G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Fine Art*, vol. II, translated by F. P. B. Osmaston (London: G. Bell & Sons, Ltd 1920) .

它能“使精神摆脱掉有限和分裂，达到主体与无限在精神上的和解”。因此，痛苦和死亡蜕变成了主体向自身、满足与极乐的回归，蜕变成了达成和解的肯定性的生存状态，不过，精神只能通过抑制其否定性的生存状态来达到其肯定性的生存状态，也正是在这里，它与其真正的现实和生命（*Lebendigkeit*）割裂了开来。

[126]

这个传统在海德格尔那里走向了终结。海德格尔以对死亡的期备为依据解释了人的实存，而这是在政治基础为死亡相应的现实——奥斯威辛、布痕瓦尔德、达豪以及贝尔根-贝尔森的毒气室和集中营——作准备的关键时刻，在意识形态层面对死亡所作的最新的、最适当的劝勉。

与之相反，有人可能会建构某种“正常的”死亡态度——这里所谓的正常是从显而易见的可观察的事实来讲，但是在主流意识形态及其所支撑的体制的影响下，它通常会受到压抑。所假定的这种正常态度或许可以这样来界定，即死亡似乎不可避免，但在绝大多数情况下，死亡却是一个痛苦的、可怕的、暴力的以及不受欢迎的事件。死亡一旦受到欢迎，那么生命必定比死亡更加痛苦。然而，令人悲痛的是，反抗死亡却又徒劳无获。尽管成熟的文明在科学技术上取得的成果延长了生命、减轻了痛苦，但现在看来却失去了效力，甚至与社会及个体对抗了起来。国家内部或国家之间的“生存竞争”仍然是生死斗争，而它要求周期性地缩短生命。此外，为延续生命的斗争就其效果而言取决于个体在心灵层面和本能结构层面的反应。积极的反应预先设定了他们的生命事实上是“美好的”，即他们有形成和满足人类需求与能力的可能，他们的生命本身就是目的而不是维系自身的手段。如果使该可能成为现实、量变成质所需的条件得以实现了，那么生命的逐渐延长不仅可以改变生命的实质与特征，也将改变死亡的实质与特征。死亡将失去其在本体上与道德上的约束；死亡将主要被体

验为人类自由的技术极限，而超越这一极限被视为个体与社会共同努力的目标。死亡会越来越带有自由的性质，个体也会越来越有能力决定自己的死亡。在病痛无法治愈的情形下，可以使用无痛死亡的方法。那么有没有其他的拒斥这一推理的非理性的论据呢？只有一个，即持这种死亡态度的生命与文明现行的体制和价值格格不入。它有可能导致大规模的自杀（因为对绝大部分人而言，生命仍然是一种负担，而对死亡的恐惧很可能是维持生命的一个重要因素），也有可能导致所有法律与秩序的解体（因为充满恐惧地接受死亡已经成了公共道德与私人道德不可或缺的一部分）。这个论据可能坚不可摧，但另一方面，传统的死亡观念是一个社会政治概念，它将粗鄙的经验事实变成了意识形态。

[127] 死亡意识形态与使其得以形成的历史条件之间的联系在柏拉图对苏格拉底之死的解释中被揭示了出来：如果不服从国家的法律，有序的人类社会就不可能存在；实存的不完善性是牢笼，不是自由，是谬误，不是真理；不仅要认识到自由而真实的生命的可能性，同时还要坚信除非否定既有的生命秩序，否则无法实现这种可能性。死亡是实现真实生命的必由之路，因为人类实际的生命在本质上是不真实的，即不可能真实地存在。但这一论据值得商榷，难道现行的生存秩序不可能变成“真实的”城邦吗？在《理想国》中，柏拉图做了肯定的回答。理想的国家剥夺了死亡超越的功能，至少对执政的哲学家来说是这样；由于他们就生活在真实中，不必通过死亡获得解放。至于其他公民，那些不自由的人也不一定非要与死亡达成“和解”。它可能发生，但它的发生却被当成了自然事件。死亡的意识形态尚未成为必不可少的支配工具。基督教关于自由、平等使人成其为人的教义一经与持续不断的不自由、不公正的制度结合起来，死亡的意识形态就会表现出支配的功能。人道主义的福音与惨无人道的现实之间的矛

盾需要一套有效的解决方案。“神-英雄”的死亡与复活曾一度是自然生命和理性牺牲周而复始的象征，但如今却将全部的希望都指向了来世超自然的生命。人为了在其自然生命终结之后可以得到最大的满足必须遭受最大的惩罚。当基督为了使人类有可能从原罪中获得救赎而甘愿在十字架上死去时，个人怎么可以反抗死亡，怎么可以为了延续生命和征服死亡而斗争呢？上帝之子的死亡为人类之子的死亡给予了决定性的支持。

但非理性的东西却坚持说自己是理性的。他们仍然害怕死亡，把它当成了最令人恐怖的事情与终极目的，认为死亡就是“存在”崩塌了，成了“虚无”。“畏”是生存论范畴，但考虑到死亡不仅不可避免，而且无法预料、无处不在，以及人类自由所禁忌的限度，“畏”就是害怕，害怕真实的无处不在的危险，它是最理性的态度和感觉。“畏”的理性力量在对抗自然、保护和拓展人类生命的过程中曾经也许是最强大的进步因素之一。相反，要是“畏”在尚未消除其最终源头的情况下过早地得到了治愈，那么它就有可能走向反面，成为一种退步和压抑的因素。无“畏”地生活确实是自由唯一不妥协的定义，因为它囊括了希望全部的内容：不仅精神上的幸福，还包括物质上的幸福。但是只要死亡尚未被征服——不是在死亡不管何时到来都已经在意识上有所期备和接受的意义上，而是在消除其恐怖、无法估量的力量并剥夺其超越的神圣性的意义上——那么就不可能（确切说“应该”）存在无“畏”的生命。这意味着与死亡所作的任何协调性的、系统性的斗争都将超越社会所禁忌的限度。与病魔作斗争不能等同于与死亡作斗争。似乎有某个临界点，超过这个点，疾病将不再带来死亡。某些根深蒂固的精神障碍在技术障碍到来之前似乎就已经使意志停止了下來。在尚未确信不可能避免的事情真的不可避免之前，人类似乎就已经屈服了。这种障碍受到了社会上根深蒂固的价值的保护，而该价值

依附于死亡的救赎性乃至创造性：它在自然意义上的必然性与本质意义上的必然性（“没有死亡的生命根本不算是生命”）。生命的短暂与难测使得持续的克制与劳作、英勇的壮举以及为未来做出牺牲都得到了强化。死亡的意识形态以各种形式的“世俗的禁欲主义”发挥着作用。因此，解构死亡的意识形态将带来对社会观念——要想有良心，就要成为懦夫，就要去英雄化，就要俗化——的彻底重估，并且还将产生一种新的解放而不是压抑“快乐原则”的“现实原则”。

仅仅是把这些目标阐发出来已经足够揭示它们之所以一直以来受到如此严格的禁忌的原因了。因为它们的实现无异于整个现有文明的毁灭。弗洛伊德已经揭示了现行的“现实原则”的瓦解甚至从根本上放松所导致的后果——爱欲本能与死亡本能的动态关系是，只要死亡本能降到了它仍能对社会有用的方式起作用的程度以下，爱欲本能就会以超出“可容忍的”程度被释放出来。这将造成一定程度的俗化，从而损害文明最珍贵的成果。弗洛伊德的见解很有洞察力，他的观点足以招致它所违反的禁忌的反对。精神分析理论差不多已经清理了这些“非科学的”思辨。这里我们不去讨论该问题，即对死亡的肯定是否是一切有机生命深层次的“死欲”的外在表现，也就是说，是否是基础性的“死亡本能”的外在表现？或者这种本能在文明的历史影响下是不是已经变成了“第二天性”？<sup>①</sup> 社会对死亡的利用及其对死亡的态度似乎强化了该预设，即死亡本能具有历史性。

在把死亡当成是受赞许的必然性来接受的过程中，对死亡的恐惧以及对恐惧的压抑作为紧密结合的因素进入了社会组织。死亡这个自然事实变成了一种社会制度。如果没有死亡的威胁，以及公认的施予死亡——法

---

<sup>①</sup> 我已在《爱欲与文明》（参见 *Eros and Civilization*, Boston: The Beacon Press, 1955）一书中尝试探讨了这个问题。

律判决的死亡、战争期间的死亡以及饥荒导致的死亡——的权利，那么任何支配都不可能完成。因此，除非已经制度化了的死亡不仅仅被认为是自然的必然性和残忍的事实，还被认为**它有正当的理由并且它就是正当的理由**，否则支配是不不可能完成的。这个正当的理由说到底似乎超越了一切特殊性，似乎超越了源自普遍罪恶——是生命本身，即身体的生命——的个体负罪感。早期基督教的这种观念保留了下来，所有世俗的政府都是按照该观念来惩罚罪恶，尽管官方早已抛弃了这种观念。如果生命本身有罪，那么人间正义、幸福和自由的所有的理性标准都只是有条件的次要标准，它们已经被非理性的更高的标准正当地取代了。重要的并不是这是否仍然“真的可信”，重要的是态度一旦通过这种确信被激活，那么它是否会通过社会条件和体制得到持存和强化。

[129]

一旦死亡是正义的这个观念深深扎根在了个体的实存中，那么个体本身就会抑制征服死亡的斗争。个体不仅会将死亡经验为有机生命在生物学意义上的极限，科学技术知识的极限，还会经验为形而上意义上的极限。试图反抗人类实存在形而上意义上的极限，与其作斗争，不仅愚蠢，而且在本质上也不可能。哲学通过人类实存在形而上意义上的有限性观念肯定了宗教通过原罪观念所取得的成就。有限性本身是一种明显的生物事实——个体有机生命的确不能永世长存，它会日益老化并逐渐消失。但人的这种生物条件不必是“畏”不竭的动力源。（对过去很多哲学流派来讲）可能恰恰相反，生物条件反倒是刺激因素，它激发人们坚持不懈地去延长生命，追求无罪的实存，并决定它的目的——就是说，即使不是在时间方面，至少也在质的方面，通过延缓衰老和减轻苦难来使生命服从人的自主性。因此，有限性的形而上学结构从截然不同的角度呈现了出来。从这个角度来看，生命与生命的终结之间的关系好像颠倒了。随着死亡被当成了

生存论范畴，生命便不再是生活，而是变成了谋生，变成了作为目的本身的手段。人的自由与尊严在于肯定其绝望的不完善性与永恒的限制。因此，关于有限性的形而上学与关于从未消退的希望禁忌相一致。

死亡假定，制度的力量由于其至关重要的效用，它即使有可能被改变，也不应该被改变。人类通过个体的死亡而延续了下来，这是自然事实。但是，社会通过个体的死亡而延续了下来，这不是自然事实，而是历史事实。这两类事实并不对等。在第一个命题中，死亡是一种生物事件，即有机物分解为无机物。在第二个命题中，死亡是一种制度，一种价值，即社会秩序的凝聚力在相当大程度上取决于个体依从于不只是一种自然必然性的死亡的实际情况，取决于个体赴死（非自然的死）的意志甚或冲动，取决于个体对自我牺牲以及不与死亡作“过多”斗争的认同。不应该过高地估价生命，至少不应将其当成至善。社会秩序需要人们甘愿辛劳和顺从、英雄主义以及惩罚罪恶。如果缺乏相当程度的不自由状况，现存文明根本不可能运转；而死亡，即所有“畏”的终极因，维系着这种不自由状况。只要死亡尚未真正变成“他自己的”，就是说，只要死亡尚未受制于他的自律，人就不是自由的。只有当死亡不再表现为“否定之否定”，不再表现为生命的救赎时，人才有可能实现自律。

把死亡崇高地接受为超越于自然事实之上的东西，其中有险恶的一面，这在古代关于母亲因为儿子在战场牺牲而欣慰的故事中，在最近关于母亲承诺宽恕杀死其儿子的凶手的信件中，在那些居住在核试验基地附近并认为战争是理所当然的居民的斯多葛式的冷漠态度中明显地表现了出来。诚然，关于这些东西的解释随处可见：保卫国家是所有公民存在的先决条件，对凶手的终极审判应该由上帝而不是人来完成，等等。确切地说，从更现实的层面讲，个体对这一切无力“采取任何行动”，而这种无



力感被合理化了，它成了道德责任、美德或荣誉。然而，所有这些解释似乎在一个核心问题上失败了，它们无法理解为什么肯定态度与本能同意会表现出毫不掩饰的、几近暴露狂式的特征。看起来，我们的确很难拒绝弗洛伊德关于死欲尚未被完全压抑的假设。但我要再次指出，死欲中发挥作用的生物性驱力也许并非完全是生物性的。它可能受到了历史性力量——牺牲个体的生命以便使“整体”的生命可以延续下去的需要——的影响。这里的“整体”并不是人类这一自然物种，毋宁说，它是人类在历史中建立起的制度和关系的总体。对于它无可置疑的优先次序来说，如果没有本能的肯定，那么这一总体就会面临瓦解的危险。当黑格尔说历史就是屠宰台，个体幸福在这里要为理性进步做出牺牲时，他确实没有说这是一个自然过程。他认为这是一个历史事实。历史屠宰台上的死亡，即社会强加给个体的死亡，不仅隶属于自然——也隶属于大写的理性。通过在光荣的战场上死亡，在地下矿井和高速公路上死亡，因不可战胜的疾病和贫穷而死亡，由国家及其机构所造成的死亡，文明实现了进步。在这种情况下，如果没有个体的有效认同，也就是说，如果没有本能的认同（即使不是自觉的认同）——它补充和支撑起了通过“自愿”的顺从所强加的屈服——你能想象几个世纪以来的进步吗？如果这种“自愿的”认同盛行了开来，那么其根基与理由又是什么呢？

这些问题使我们重新回到了一开始的讨论上来。顺从死亡就是顺从支配死亡的主人：城邦、国家、自然或者上帝。审判者不是个体，是更高的权力，而支配死亡的权力也就是支配生命的权力。但这只是事实的一半。事实的另一半是意愿，即渴望放弃不真实的生命——它不仅背叛了人类童年时期的梦想，还背叛了人类成熟时期的希望与承诺。它们被称为彼岸，即天堂、精神——或虚无。问题的关键是抗议的群体——他们都是些

[131] 无权无势的人。因为他们无权无势，所以他们不仅服从，而且宽恕了那些强加给他们死亡的人。这种宽恕可能迎合最高的权力，并且能够得到最高权力的爱，但这也就把懦弱当成了赐福。尼采的道德谱系观念也适用于对待死亡的道德态度。奴隶的造反——及其胜利——不是通过解放自己，而是通过把他们的弱点宣告为人性的王冠来完成的。软弱无力的抗议使令人又怕又恨的权力延续了下来。

三

## 从本体论到技术

## 从本体论到技术：工业社会的基本趋势<sup>①</sup>

下述内容所包含的观点形成于1958—1959年在巴黎高等研究实践学院 (Ecole Pratique des Hautes Etudes) 讲授一门课程期间。这是一本即将出版的著作 (《单向度的人》) 的一部分, 而全书致力于研究最发达的工业社会, 特别是美国社会的一些基本趋势。<sup>②</sup> 这些趋势似乎产生了一套思想和行为体系, 这套体系压制任何与占支配地位的合理性标准不一致的价值、

---

① 从本体论到技术：工业社会的基本趋势》(From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society) 一文最初以法语发表了出来 (参见 “De L’ Ontologie a la Technologie. Les Tendances de la Societé Industrielle” in *Arguments*, vol. 4, no. 8, 1960)。后由米什莱恩·伊莎艾 (Micheline Ishay) 译为英文, 收录于斯蒂芬·埃里克·布隆纳 (Stephen Eric Bronner) 与道格拉斯·凯尔纳主编的《批判理论与社会：读本》(*Critical Theory and Society: A Reader*, New York: Routledge, 1989) 一书。这篇文章标志着马尔库塞对当代工业文明批判发生了转变, 此外, 它还提前展示了他在《单向度的人》(1964) 中的核心观点。——编者注

② 另参见马尔库塞的《黑格尔的本体论和历史性理论的基础》(*Hegel's Ontology und die Grundle-gung einer Theorie der Geschichlichkeit*, Frankfurt: V. Klosterman, 1932)、《理性和革命》(*Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, New York: Oxford University Press, 1941)、《爱欲与文明》(*Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, 1955)、《苏联的马克思主义》(*Soviet-Marxism: A Critical Analysis*, New York: Columbia University Press, 1958)。

意愿和思想。人类现实的整个向度——允许个人与阶级形成超越性的理论和技术，藉此他们能够直观到所在社会的“规定的否定”——因此受到了压制。现在（思想上及政治上的）激进批评和有效反抗都被整合进了现状；人类实存似乎变成“单向度的”了。这种整合不能用**大众文化、有组织的人、隐形说客**等概念的出现来解释。这些概念还只是纯粹的意识形态诠释，忽视了对最基本的过程的分析，因此它们削弱了激进的反抗所赖以形成的基础。

[133]

历史超越性的衰退和否定性力量的中立化可以说是工业社会的最高成就，它们是否根植于同一技术文明结构呢？抑或它们仅仅是这一结构的压抑性体制导致的结果？这些技术果真如此深刻地改变了资本主义和社会主义，以至于让马克思主义的和反马克思主义的观念都宣告失效了吗？历史超越性的衰退是否推动了否定性力量的消解，并通过技术支配世界以及社会的普遍管制而宣称控制了社会的内在矛盾？或者更确切地说，这一过程是否开启了这样一个从量变到质变的阶段？

这都是些引导我们展开分析的问题。从现代技术社会的政治经济变革开始，我们的分析将考察超越性在日常行为语言、传统文化以及新实证主义和分析哲学中发生衰退的不同方式。

当新的科学方法破除了以某种目标、目的论结构来安排宇宙的观念，它同时也宣告了那种职业与个人抱负由终极因预先决定的等级制社会制度的失效。新科学因其中立的形式使自身从剥夺了绝大部分人自由的生活组织中抽离了出来。新科学在致力于建构世界的物理数学结构过程中使自身从具体个人及其“感官身体”中抽离了出来。这一抽象过程经其结果——表现为一种命题的逻辑系统，它引导着对自然的利用和系统地改造，并试图创造一个由人类力量所掌控的世界——证实是完全有效的。

因为现实被还原成了或可以还原成它的物理数学结构，所以，“真理”成了由可测量或可计算的要素或者说由符合这些条件的命题所规定的东西。这种形式的现实根据它自身的规律来实现自身（即便它们在性质上完全是“统计意义上的”）。人类能理解这些规律，照此行动，并利用它们，而又不必使其成为个体或社会存在的一部分。由于只有人类是纯粹的物理和生理体时，这些规律才支配人类。人类的其他所有方面都被从自然中**剔除了出来**；或者更确切地说，那种以科学方法为旨归并为科学方法所承认的现实变成了独立于个体与社会实际性（facticity）<sup>①</sup>的现实。

[134] 人们可以理直气壮地谈论现代科学的“形而上学基础”。在这方面，亚历山大·柯瓦雷（Alexandre Koyré）近来重点强调了伽利略科学非经验的、本体论层面。从毕达哥拉斯、柏拉图到亚里士多德，该传统一直很强大，完全有能力为科学方法提供某种“哲学”，至少在牛顿之前都是如此。也许有人会说，易于实现统一的普遍的物理规律从一开始就带有某种形式的终极因色彩。然而，这种终极因观念很快就变得极其空洞起来，它变成了一种纯粹根据其预测事件的能力来评价的终极的计算规则。它将从**终极目的**以及趋向**终极目的**的结构中分离出来。相对于那些构成了以可计算性和可预测性为基础的“规则”（即便只是一种统计意义上的规则）的要素，这种预测性、计算性的理性将从自身的角度规定所有的行为。

“客体”的密度和不透明性以及所有的客观性似乎都蒸发了。自然和人类现实都已不再被当作实在的**宇宙**。按照先进的科学方法来说，思维清除了与它相对立的对象：这些对象仅仅成了“方便的中介物”，成了“模型”、“常量”或“过时的文化假设”。<sup>②</sup>或者，我们还可以引证另一个操作

① 海德格尔认为，实际性（faktizität）是此在这一特殊存在者的存在特征。——译者注

② V. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1953), p. 44.

主义的公式：物质事物已经无法再为“外在的物质世界”提供客观目标，“它们仅是完成这些操作所获得的结果”。<sup>①</sup> 思维对象与实践对象的总体都是从**组织形式上来“筹划”**：真理超出了任何可感知的确定性，变成了一种约定问题、效率问题以及“内在一致性”问题。最基础的经验不再是具体的经验、整体意义上的社会实践，而是由技术组织起来的受管控的实践。

这一发展反映了自然世界向技术世界的转变。如果我说**技术已经取代了本体论**，这可不仅仅是一个双关语。新的思维方式抹除了本体论传统。黑格尔曾就该传统的核心观念总结道：逻各斯即理性，是主体和客体的共同特征，并被认为是矛盾对立双方的综合；在将既定世界转化为自由、理性的世界的理论斗争与实践斗争中，这一综合展开并实现了自身。这是**历史**的结果。唯心主义的本体论就是根据该理念去理解主体与客体之间的**矛盾、对立的**。理性的现实就是不同存在方式之间的矛盾。因此，即使最绝对的一元论体系也会持有某种将自身分裂为主体与客体的“实体”观念，即一种二元的、对立的现实观念。

从自然现实到技术现实的现代转变削弱了这种二元论的内在基础。现代科学哲学确实发端于笛卡尔的两大实体概念：**思想实体**（*res cogitans*）和**广延实体**（*res extensa*）。然而，由于构成广延实体的“物质”越来越多地通过数学公式来理解（反过来，数学公式的应用又“重塑”了这种物质），所以，广延实体便丧失了具体性。当广延实体本身变成数学结构的世界

[135]

<sup>①</sup> H. Dingle, "Philosophy of Physics: 1850-1950," *Nature*, 168 (1951), p. 630.

“双向度性”，即展望现实中人类实存的其他方式的能力，以及超越实际性、走向它的现实的可能性的能力。

在双向度中生活的能力是处在前技术文明时代的人类的基本特征之一。在现实中，从现实质变的意义上超越实际性的能力，与对同样超越同一现实的宗教超越性的信仰区别很大，而与对科学的超越性的信仰区别更大，因为科学的超越性只是在量的方面改变事实。理解和体验历史超越性的能力在技术世界严重萎缩了。人类不再以双向度的形态存在，而是变成了单向度的人。现在的现实只有一个向度，从这个词的严格意义上讲，它成了一种缺乏实体的现实，更确切地说，现实之中的实体以技术的形式表现了出来，而技术形式成了实体的内容与本质。所有的意义和命题只有在人与物的行为表现的框架下——即在一种注重效率、讲求理论与实践操作的单向度语境中——才是有效的。

首先，有人可能会认为，现实的“去自然化”被技术世界赖以对抗个体意志与思想的那种可怕的力量掩盖了；他们可能会认为，纯粹而简单的物质力量——人应该改造它，但它却改造了人——从未变得如此势不可挡。但这种力量正是人自身的力量。正是通过这种人类实践，技术世界才凝结成了“第二自然”，或者说假的直接性、坏的直接性（*schlechte Unmittelbarkeit*），而它比前技术时代的**原始**自然更具敌意和破坏性了。技术现实除了主体之外没有任何实体。但主体——将技术现实当成了他的自由的世界——只是潜在的“自在”存在，而不是“自为”的存在。所以，技术现实的逻各斯被剥夺了，或者更准确地说，逻各斯似乎被剥夺了现实，因此仅仅表现为一种缺乏内容的逻辑形式。当代的实证主义、语义学、符号逻辑和语言学分析规定和过滤了话语讨论的范围，目的是为了那些整天从事计算、调节和配置工作，而从不问**为了谁或为什么**的技术人员、



专业人士和专家。专业人士的职责就是**保持这个过程**，而不是为这个过程定个目标。科学和技术本身并没有价值；从外在于科学技术的价值或目的来看，它们都是“中立的”。但是，这种中立性是肯定性的：现实就是价值，而如果现实被当成了适用于所有目标的纯粹形式（或者纯粹质料：这两个词尽管互相矛盾，在这一语境下却汇合在了一起），那么它能够得到精确的评价。存在在本体论层面表现出了**工具性**；而这样的理性因其特有的结构容许自身被应用到各个方面和做各种各样的改变。

[136]

这些观念内在于科学吗？难道这些观念就这么轻易地符合形成科学方法的社会经验条件吗？如果不去追溯资本主义，仅仅阐明数理科学与操作科学的联系，根本不可能解决问题。因而，需要重新审视该联系。

科学与社会之间的联系为人所熟知。当科学在解放自身时，当科学将自然从“外在的”力量中解放出来，并将客观现实构建为一种自在的手段，一种纯粹而普遍的手段时，与之类似的解放便在社会关系中出现了：人类发现自身摆脱了任何个人意义上的、“外在的”依赖。参与到社会过程中的人被当成了一种抽象而普遍的要素，从劳动力的角度讲，人被当成了可量化的要素。在这一过程中，拥有不同心智能力和个体需求（第二性！）的具体维度逐渐变成了公分母，成了整个社会交换、金钱、财产的可量化的客观基础。

通过比较社会发展和科学发展，可以发现一个共同的原则：效率。透过这一原则，科学方法看到了自身正确性最可靠的保证。但是效率**本身**根本不存在，也不可能存在！在社会过程中，[效率的]目的是生产消费品，而生产又是为了满足需求和获得依据可量化的普遍标准将主客体整合在一起的交换价值。然而，科学似乎最初并不致力于这些目的，但这是一个极大的错觉。从概念上讲，科学趋向于完全不同的目的。首先，科学使目

的抽象化了，把它们抽象成了程序，而程序本身似乎与“现实”不相容，但却与使“技术体系”<sup>①</sup>的目的变成手段的、不断提升的工业现实很协调。科学通过这种方式构建了一个由思想工具和物理工具构成的领域，一个真正的“假说”体系。然而，类似这样一种工具体系本身却有赖于另一体系，即目的领域。那些表现为外在的、与科学术语毫不相干的东西，实际上却是其结构、方法、概念的组成部分，即其客观性的组成部分。

[137] 因此，人们应该反对技术中立这个概念；从这个概念所提供的视角来看，技术超越了善恶，并且成了客观现实本身，很容易以各种方式应用于社会。的确，一台机器、一种技术工具可以被视为是中性的、纯粹的物质。但是机器和工具并不外在于总体，即技术总体；它只是技术体系的一个要素。这种形式的技术体系本身就是一种“世界的状态”，一种人类与自然之间的存在方式。海德格尔强调，对工具世界的“筹划”先于（也应该先于）对这些技术的创造，技术只是这一总体的工具。因此，人们应该先把现实设想为技术总体（技术体系），然后再以技术人员的身份试着依照技术总体采取行动。实际上，如此这般的“先验的”认识在社会需求中、在社会无力满足或发展这些需求中有其物质基础。我想强调的是，消除焦虑、生活安定以及享受是人类的基本需求。从一开始，技术筹划就包含了这些需求的构成要件：它们是世界和谐这个观念的组成部分，也是物理规律和数学家的上帝（可以普遍应用于一切不平等的至上的平等理念！）这些观念的组成部分。这些构成要件就内在于现代科学的概念中，现代科学要求心智能力的自由发挥，就是为了反对压抑的力量。但是，无论是谁，

① 不同于指称一种特殊活动、社会历史建构物的法文词“技艺”（*technique*），*technicité*指的是一种包括技术装置和科学知识在内的完备的技术体系。英译本把 *technicité* 译成了 *technicity*。——英译者注

只要他仔细考虑一下技术体系的生存论特征，他都会谈到**终极的技术因**以及技术社会发展对它的压抑。

问题在于，与价值有关的中立概念是否是一个科学概念，也就是说，是否是现代科学结构的内在要求。在我看来，技术中立（仅仅是科学中立的一个外在表现）是一个政治概念。显然，工业社会形成了这样一种削弱了技术固有特征的技术观念。的确，技术体系作为一种历史筹划，有其内在的意义：技术体系要把工具筹划成一种使人类摆脱劳作和焦虑的方式，筹划成一种平息生存斗争的方式。这便是世界进行系统变革的最终目的，而它就蕴含在技术体系中。但是，技术由于发展成了“纯粹的”工具而使这个具体目的变成了一个抽象概念。它已经不再是技术发展的目的。因此，缺失终极目的纯粹工具已经变成了一种普遍的支配方式。

技术体系确实依赖支配：它要控制自然这种敌对性的、破坏性的残暴的力量；它要控制人类这个自然的组成部分；为了满足人类的需求，它要开采自然资源。工业社会通过这些方式合理地运用着它的技术支配；但是只要社会将终极的技术因变成了抽象概念，那么技术本身就会使苦难、暴力和破坏永远延续下来。

生产性力量与破坏性力量的相互依赖——把技术体系塑造成了支配手段——趋向于压制“正常使用”和反常使用技术之间的一切区别。在使用科学“技术”上，纳粹德国与民主国家之间的区别很模糊。战争中的导弹无论摧毁的是伦敦，还是莫斯科，导弹还是导弹；火箭专家冯·布劳恩（Wernher von Braun）无论是为纳粹褐宫（Brown House）效劳，还是为美国白宫工作，冯·布劳恩还是冯·布劳恩。缺乏终极目的技术就像缺乏终极目的的政治一样，很容易受到怀疑，也很容易引起讨论。

[138]

如果说技术世界的造物不会废除人对人的支配，那是因为技术体

系——它比技艺 (technique) 本身更厚重、更古老——具体的发展仍然将生命仅仅视为一种生存手段。直到现在，技术的进步依然是异化劳动的进步，压抑性生产力的进步。技术体系成了最有效率的使人类屈服于劳动工具的方式。

社会通过技术体系确保了最初人对人的压抑：“现实原则”牺牲了享受。必须极为有效且彻底地运用这种压抑，因为社会所受到的技术进步本身的威胁正变得越来越大。没错，面对废除劳动的现实可能性，工业文明的实现似乎削弱了对压抑的需求，然而工业文明却表现得更为非理性。通过分析这种命运攸关的进步的辩证法，我在此想表明弗洛伊德作品的巨大政治影响。

文明就是人类屈服于劳作。在此过程中，人类机体已经不再是获得满足的工具，而是成了劳作与克制的工具：延迟满足，牺牲享受。人类的原始本能很自然地倾向于直接满足、休息以及获得满足后的安逸；在受制于饥饿与物资匮乏的世界里，它们不仅反对必要的工作与劳动，也反对为实现满足所必不可少的条件。因此，社会必定将本能从其直接目的中分离出来，并使本能屈从于“现实原则”，而现实原则本身是一种压抑的原则。

人类由此成了一种劳动工具；人是生产力。但苦难与毁灭却一直与这种生产力相伴而生，它们成了暴力打在人类及其生物结构上的烙印。因此，文明的进步靠的就是从根本上修改人类的“本性”。如此一来，个体将压抑变成了他们自己的筹划与事业（超我、负罪感等）。他们的本能本身受到了压抑，而这构成了维持政治与社会压抑的生理及心理基础。本能的社会重组在多大程度上压抑着自发性、性欲等，破坏与死亡的本能就在多大程度上变得更为强大。这些本能一旦有了攻击性，就会多多少少变得可控、可用，就会变成文明进步的内在动力。因此，文明的进步是一个双

重过程，它辩证地介入了生理心理领域和政治经济领域；二者相互支撑、彼此强化。

生产力的任何进步，任何发展都伴有持续不断的压抑与富有成效的破坏。劳动的社会分工造就了这种不可避免的辩证法，可以说，理性的任何进步本身都包含着非理性，所获得的任何自由都包含着新的奴役形式，而任何生产也都包含着同样有效的限制。现在这种辩证法在发达工业社会中要爆炸了。从社会主宰自然与增加个体所能利用的物质和精神资源的程度来看，作为进步的条件，双重压抑已经不那么必要了。技术的实现和劳动生产率可以极大地缩小需求与满足之间的鸿沟。一个真正和平共处的世界或许要出现了，在那里，生命将不再只是生存的手段，而是会成为自在自为的生命。然而压抑将会持续下去；它也应该持续下去，因为如果没有异化劳动，根本不可能提高那种已成为社会动力的压抑的生产力。

[139]

我想给出几个结论，当然无需掩饰，它们都是猜测性的。

我承认，发达工业社会的压抑性趋势起因于那种被视为政治筹划（对支配的筹划）的技术体系的发展。这种技术体系所蕴含的支配表现在两个方面：

- (1) 控制自然：合理地开发自然资源，等等；
- (2) 控制人类：合理地开发自然资源，等等。

根据它本身的内在逻辑，技术筹划应该在宣布自身失效时已经得以完成了：支配的必要性理应消失。战胜痛苦与物品匮乏就是应该使“消灭劳动”、按需生产和为了享受生活而抛弃斗争成为可能。但是技术体系的未来还是有相当大的阻力：在全面进步和生存条件提高的情况下，支配与破坏仍会继续，更进一步讲，它们本身变成了进步的条件。我早已强调过，社会对本能的组织在这一过程中起着重要作用，而个体则通过该过程

延续了他们自身所受的支配。社会层面的一切压抑都依赖于“生理层面的”压抑。因此，所有解放都预示着一场革命，一场本能与需求秩序的剧变，即预示着一一种新的现实原则。这种对价值的全面重估将影响到自然的存在和人类的存在。

[140] 人类与自然将永远是辩证关系的两个方面，将永远是辩证总体的组成要素。社会组织既影响着自然，也影响着人类。如果自然没有解放、不安定，那么人类也不会解放，生活也不会安定。对人类来说，有的控制是压抑性的，有的则是解放性的。只要自然本身的痛苦得到了关注，控制自然就是拯救自然，就是压制暴力和破坏。文明在花园、公园和“自然保护区”实现了这种控制自然的理念；在有限的自然环境之外，文明就像对待人类那样对待自然，把自然当成了实现压抑再生产的工具。“这种征服性的攻击可以被描述为对自然的强暴。”<sup>①</sup>然而这句话通常只是被当成名言警句，当成浪漫主义和乌托邦的古老想象。实际上，它恰恰揭示了破坏人类和破坏自然之间的本质关系。尽管支配已经转移到了机器上并直接针对自然，人类依然是这种支配的主人与奴隶、主体与客体。“机器现在只是一种手段。它的目的是征服自然，通过征服来驯化自然力量：机器成了一个生产其他奴隶的奴隶。它能够满足人类对自由的渴望。但是，不管是谁，通过把奴役状态转嫁给其他存在者、人、动物或机器身上，都难以获得自我解放，因为，对征服了整个世界的机器帝国的统治仍然是统治，并且任何统治制度都以接受征服模式为先决条件。”<sup>②</sup>

① Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* (Paris: Aubier, 1958) , p. 127.

② Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques* (Paris: Aubier, 1958) , p. 127.

四

## 科学技术的哲学反思

逻各斯缺失的世界<sup>①</sup>

当新的科学方法破除了中世纪那种由终极目的来设定宇宙的观念时，它同时也宣告了那种职业与个人抱负由终极因预先决定的等级制社会制度的失效。新科学由于是“中立的”，所以对剥夺了绝大部分人自由的生活组织视而不见。同时，在致力于构建宇宙的物理数学结构的进程中，它也不得不放弃对具体的个人、可感知的“身体”的关注。这一抽象过程经其结果——表现为一个命题逻辑系统，它支配着对自然的系统运用和改造，目的是为了把自然变成由人类力量控制的世界——证实是完全有效的。

现实被还原或几乎被还原成了物理-数学结构，“真理”成了完全由可测量与可计算的要素和表达这些条件的命题来决定的东西。这种现实根据自身的规律（即使它们是统计意义上的规律）来规定自身。尽管这些规

---

① 《逻各斯缺失的世界》最初发表于《原子科学家通报》（参见“World without Logos”，*Bulletin of the Atomic Scientists*, January 1964, pp. 25-26）。它记录了马尔库塞作为公共知识分子在促使科学家参与讨论当代科学技术上所作的努力。正如我们导言所讲，促使科学家与理工科学生直接参与社会现实显然是马尔库塞政治事业的必要组成部分。因此，这篇短文也许最好是置于马尔库塞挑战科研体制的更大尝试之下去理解，马尔库塞拒斥企业与军队的价值框架，正是它们塑造了全美精英大学与智库所生产的大多数的科学知识。——编者注



律似乎与个体或社会存在的规律毫无共性可言，人类仍可以理解它们，按其行动，受其引导；只有在人类自身是纯粹的物理-生物体时，这些规律才会影响到人类。人类发现他们自身的其他所有方面都被从自然中剔除了出来，更准确地说，人类发现他们自身成了所有个体与社会存在所承认和造成的现实。 [142]

人们可以理直气壮地讨论现代科学的“形而上学基础”。亚历山大·柯瓦雷近来就重点强调了伽利略科学的本体论的、非经验的层面。从毕达哥拉斯、柏拉图到亚里士多德，该传统一直很强大，完全有能力为科学方法提供某种“哲学”，至少在牛顿之前都是如此。可以这样说，这种能够实现统一的普遍的物理规律概念在一开始便带有终极因论色彩：然而，这一终极因很容易变得空洞起来，它成了纯粹可计算性和可预测性领域的组成部分，自身不再承载任何终极目的，也不再承载任何趋向终极目的的结构。“客体”的密度、实在的不透明性及所有的客观性似乎都蒸发了。任何自然或人类的现实都已不再被用来表示实在的宇宙。在先进的科学方法中，思维本身似乎去除了一切阻碍它的对象，因而这些对象只能以“方便的中介物”、“模型”与“常量”、“过时的文化设定物”等形式出现。现在整个思维与实践对象都是从组织形式上进行构想和“筹划”：真理超出了任何可感知的确定性，成了约定问题、有效性问题以及“内在一致性”问题；基础的经验不再是具体的经验，抑或作为整体的社会实践，而是由技术组织起来的受管控的实践。

这一发展反映了自然世界向技术世界的转变。严格意义上讲，技术已经取代了本体论。新的思维模式已经抹除了本体论传统。

乍看起来，技术世界用以对抗个体意志与思想的可怕的能量似乎掩盖了现实的“去自然化”；那种纯粹的物质力量——人们发现自身被要求

按照它来行动，而它也确实对人们产生了影响——从未变得如此势不可挡。但这种力量是人类自身的力量。正是通过人类自身的实践，技术世界才凝结成了“第二自然”，或者说坏的直接性，它可能比第一自然、前技术的自然更具有敌意和破坏性。技术现实除了主体之外没有任何实体。因此技术现实的逻各斯被剥夺了，更准确地说，它的逻各斯的全部的现实被剥夺了，仅表现为一种缺乏内容的逻辑形式。为了迎合那些整天从事计算、调节和装配工作而从不过问他们为了谁或为什么的技术人员、专业人士和专家的需要，当代的实证主义、形式语义学、符号逻辑和语言分析规定和重新定义了话语讨论的范围；但那些唯一关切的是保持这个过程而不是为这个过程制定一个目标。科学和技术本身并没有价值。从一切外在地指派给科学技术的价值与目标来看，它们是“中立的”。然而，这种中立性被赋予了肯定的意义；现实本身即价值，而如果它被当成了能适应于所有目标的“纯粹形式”（或“纯粹质料”：在该语境下，其他方面互相对立的术语汇集在了一起），那么它就能够得到恰当的评价。因此，存在有了本体论意义上的工具性：它特有的结构使其适合于所有的应用和改变。

[143]

但可能会受到质疑的是，与价值有关的中立性是否是一个严谨的科学概念，即中立性是否是现代科学本身结构的内在要求。我倾向认为，技术中立性（只不过是科学中立性的表现形式）本身是一个政治概念，工业社会形成的技术概念在某种意义上与其真正含义相对立。技术体系作为一个历史过程有其内在的意义：它把工具筹划成了一种使人类摆脱劳作和焦虑的手段，筹划成了一种平息生存斗争的手段。这便是蕴含在技术体系中的系统改造世界的终极因。但技艺在被发展为“纯粹的”工具的过程中，忽视了不再作为技术发展目标而存在的终极因。因此，缺失了终极因的纯粹工具已经成了一种普遍的支配方式。技术体系确实与支配有关联：

把自然作为一种敌对性的、破坏性的粗暴力量加以控制；把人类作为自然的组成部分加以控制。工业社会合理地运用了这种技术支配；但只要社会倾向于忽视技术的终极因，技术本身就会使得苦难、暴力和破坏永远延续下来。

## 富裕社会的不满者<sup>①</sup>

那些注意到富裕社会既繁荣昌盛，又悲惨不堪，既有生产性，又有破坏性，既高效运转，又低效浪费的不满者总是愤愤不平，他会忍不住将此归咎于“技术社会”，即归咎于机械化、计算机、媒体等剥夺人性的力量。但他很快就会被提醒说机器是中性的，但是任何事物无论其复杂性与自动化程度有多高，也不是自主的，它们始终受人类的控制，所以技术的恶劣影响是由于其具体的应用与实践导致的。不满者只乐意接受这样的提醒，即他屈从于神秘化与物化，他应该寻找媒体幕后的人，寻找隐匿于事物关系背后的人与人之间的关系；他现在正在寻找人类的责任。但那些设计机器的人、通过媒体交谈的人、编写计算机程序的人，只是某个人或某个机构的雇员，而雇主是各类董事会、机构或组织，其主席或总裁本人也只不过是一名必须遵守和满足其所主管的机构的要求的官员。这类机构总

[144]

---

① 我们在马尔库塞的私人收藏中发现了这份未加标题、日期的两页手写稿，并添加了《富裕社会的不满者》(The Malcontent in the Affluent Society) 的题目，收录在了本卷。本文大约写于马尔库塞创作《单向度的人》期间，他以另一套不同于已发表的著作的话语描述了技术社会中个体的困境。——编者注

体来说，至少就其要害部门来说，都集中在出台对外与对内政策的国家首都(多么令人不安的暧昧!)——所有偶然事件都发生在这一巨大的框架下，并且勾连在了一起。此外，这种决定性的政策本身似乎无须由自主的人类主体——不管是个人还是团体——来决定。诚然，“权力精英”是存在的，这个不太复杂或匿名的统治阶层决定了我们的生死，侵害了我们的机会或选择。但这些统治者(我们可以用这种老说法称呼他们)有自主性吗?相反，他们的决策(无休止妥协的结果)取决于这台机器(政治的、军事的或其他的)，取决于技术总体，而他们越是无法主宰这一总体，就会越不了解其在技术—科学上的错综复杂性。人们自身变成了这一机器和这些总体的基本构件，成了消费者、选民或军人，而这之所以没有减损这一机构类似于客观事物<sup>①</sup>的特征和力量，是因为在所有的活动、运动和选择中，人们屈从于先行存在的机构设定的框架，并通过他们的活动和选择使其得到了加强和维系。

因此，我们又重新回到了似乎无人负责的机构本身：它们一旦被设定在了错误的轨道上，就会独自运行下去，所以一切知识上的控制自身就会产生奴役，就会称颂“主奴辩证法”——它是一切无论多么完善、多么开明但终究不自由和不合理的社会的象征。

如果说那些(违背所有常识和科学观念)指责这一机构的不满者屈从于物化境况的话，那么他的批评者则屈从于虚幻的个体化：批评者大大低估了物化的范围，因为物化通过将统治阶级与被统治阶级之间的传统差异纳入机构自身及其技术理性中去，使这种差异保留了下来。

我们必须适应“技术已经成了一种支配工具”这种意识：它之所以是

<sup>①</sup> 根据语境，原文“objective think-like”有误，应为“objective thing-like”。——译者注

最合理的支配方式，是因为对主动接受者和被动接受者而言，它不负众望并让生活更加舒适；它之所以是最不合理的，是因为接受它的都是些不再需要自由的受害者。

人类的理念虽然在资产阶级时代发展成了进步的引擎，但现在却已经被技术社会的成果所取代。人类自由已经不再植根于必要劳动，生活已经不再从偿还所提供的服务的角度来设想，而压抑也不再被认为是物质匮乏的后果。然而，与此同时，技术进步却发展成了支配模式，再生产并强化了人类对无处不在的生产与消费机构的依赖性：人类的需求正是以这种方式受到了操纵，获得了满足，从而将不自由与攻击性转化成了进步的引擎。对需求的系统管控使人类深层次心理结构转而与人性的解放形成了对抗。因此，在这种情况下，不能再将新的自由人的出现看作是制度转变的结果：确切地说，它的转变更可能带来你死我活的竞争。这里预设了人类有一个不同的深层次的心理结构：它的转变攸关生死，在生物意义上也是必然的。这种有着本质差异的“需求体系”似乎只有以技术为基础才有可

---

① 《技术时代的人类学透视》(Anthropological Perspectives on A Technological Epoch) 原为一份两页的德文打印稿“Anthropologische Perspektiven der technologischen Epoche”(论文梗概)，由查尔斯·赖茨译为英文。文本的右上角标有“1966年”，这表明在《单向度的人》出版及此后一段时间，马尔库塞一直都认为技术刻画了当今时代，并且一直都在努力创建一种新型的技术存在与技术社会。——编者注

能，并作为对生产与消费机构进行完全不同的管控的目标才可能出现——它不可能自发形成。因此，个人可以在一个明确的意义上谈论解放（人性化!）的技艺和技术。



## 论科学与现象学<sup>①</sup>

《欧洲科学的危机和超验现象学》是胡塞尔最后一部著作。它写于 20 世纪 30 年代，其中第一部分发表于 1936 年，第二部分在他去世后才得以出版。

[146]

我想指出我是从哪个地方开始来理解这部作品的历史轨迹的。在我看来，我们必须将其放在对西方理性概念重新进行彻底审视的背景下。这种审视开始于 19 世纪的最后几十年，当时很多本质上完全不同的思想家都参与了进来，比如，柏格森、狄尔泰、韦伯、斯宾格勒、皮亚杰和巴什

---

① 《论科学与现象学》原为罗伯特·科恩与马克斯·瓦托夫斯基合编的“波士顿科学哲学研究丛书”1965 年卷（第二卷）其中的一章（参见 Herbert Marcuse, “On Science and Phenomenology,” in: *Proceedings of the Boston Colloquium for the Philosophy of Science, 1962–1964* [*Boston Studies in the Philosophy of Science; Volume Two: In Honor of Philipp Frank*], edited by Robert S. Cohen and Marx W. Wartofsky, New York: Humanities Press, 1965, Chapter 9, pp. 279–290)。在考察胡塞尔最后一部著作《欧洲科学的危机和超验现象学》（*The Crisis of European Science and Transcendental Phenomenology*）的过程中，马尔库塞重新回到了现象学的分析模式。他在文中认为，胡塞尔认识到了科学在生活世界中运行这一事实，尽管纯粹知识在西方哲学中是一大主旋律，科学却不以纯粹知识的独立实体而存在。有趣的是，马尔库塞的学术生涯始于在海德格尔指导下整合马克思主义与现象学的尝试，但该问题从那时起一直悬而未决，而本文是他明确回到现象学去探讨这一问题的唯一一部作品。——编者注

拉等。他们的共通之处是都质疑自希腊以来就指引西方思想的那个核心理念，即西方特有的“理性”概念。在我看来，胡塞尔是这些审视者中的最后一位，而且在某种意义上（这或许令你感到奇怪）也是最为彻底的一位。在胡塞尔那里，受到质疑的正是西方理性最神圣不可侵犯的孩子，即现代科学本身。从他的重新审视来看，西方思想起源于希腊，现代科学表现为这一开始于希腊思想、开始于西方思想的本源的重大进展的终结，它在该思想终止与实现了终极目的这双重意义上表现为这一进展的“终结”。

按胡塞尔的看法，科学，即伽利略与其追随者所代表的现代科学，发端于希腊的知识与真理观念，终止于科学理性，但在科学理性那里，真理与有效性本身却包含着幻想与压抑。在我试着呈现胡塞尔激进的观点之前，我必须强调，这并不是某种社会学分析或知识社会学的结果。胡塞尔的著作引人入胜的一面恰恰在于，这是在思想史的学术框架下，甚至可以说是在学术劳动分工框架下的一种哲学分析。胡塞尔重视作为职业（*Beruf*）的哲学；作为职业，哲学应该在职业时间（*Berufszeit*）来进行，也就是说，这些考察应该在专门的时期内、按照学术分工来进行。胡塞尔补充道（这一点很重要，我会在结尾处再讨论），哲学家的职业之所以极为独特，是因为（用他的话说）：

这一职业与“彻底改变人性的可能性”——当然，不仅包括彻底改变人性，还包括“解放”人性——紧密关联，也正是这种可能性使哲学家这个职业在劳动分工中显得极为独特。<sup>①</sup>

① Husserl, *Gesammelte Werke*, vol. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, edited by W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954) p. 154.

在完成这一哲学任务（同样也是学科意义上的哲学！）的过程中，在它自身内在发展的过程中，胡塞尔的分析超越了自身，毋宁说，他从纯粹的理论维度进而谈到了不纯粹的、前理论的实践维度。更确切地说，纯粹的理论分析看到了自身内在的不纯粹性，但只能从这种不纯粹的领域复归仍旧纯粹的超验论现象学的理论维度，即作为实践、前理论维度之构成物的生活世界。（我用的是德语“Lebenswelt”。在该语境下，直译的“lifeworld”有失宽泛与含糊；因为胡塞尔想说的是我们日常的经验世界，它是在直接经验中被给定的，是实践的，比如，处于我们经验现实中的生活与死亡世界。因此我下面用的是“Lebenswelt [生活世界]”或“empirical reality [经验现实]”。) [147]

现在我要花些时间来呈现胡塞尔的论题（著作尚未被完全译为英文；不过，阿伦·古尔维奇 [Aron Gurwitsch] 对该书做了出色的摘编），不过，我会以突出关键问题的方式来关注它。胡塞尔首先极为简明地描述了他所理解的希腊理性概念，即人类凭借智思能力自我规定并规定其世界的理念；根据理性概念，人类的智思能力在决定自己命运的同时也规定、限定及改变了这个世界。这种观念的先决条件是，可被理性把握的世界本身在结构上是一个理性系统，因此可以在人类自身理性认识的基础上进行认识和改变。换句话说，对希腊人而言，理性既是客观的又是主观的，在此基础上，从改变世界使其符合人类理性的能力和目的来讲，理性既是客观的手段，也是主观的手段。而在该过程中，作为**理论**（theoria），理性本身一直是并仍将是改造世界的基础。因此，哲学作为**科学**被确立了起来，而作为最原初、最完美的、最一般的科学，它必须为所有其他科学提供指引与目标。

这个原初的理性概念到底意味着什么？第一，它意味着理性有着超事

实、超时间的有效性，因此**相比**直接给定的事实，由理性所揭示与规定的真正的实在是合乎理性的。理性建立起了一个以这种方式与直接给定的事实相对抗的权威的现实。第二，真实的存在是观念性存在（这从第一点可以推论出来），而不是在我们经验的、实践的世界的流变中直接经验到的存在。因而“柏拉图主义”是一切科学知识的基础。第三，客观性必然与主观性密切相关，而这也再次表明理性既是客观结构，也是主观结构。在此，胡塞尔给出了一个明确的阐释，而它在完全不同的语境下重新赢得了西方哲学发端时的核心问题与论题，即存在与理性的终极同一性。他说道：

如果认知理性规定了（存在的本质），那么存在与理性能够分开吗？<sup>①</sup>

[148]

因此，我们在西方哲学最初与后来关于基本问题的表述中发现了这种字面上相差无几的同一性，即理性与存在、认识与存在的神秘统一乃至同一。理论理性与实践理性合为一体的那种理性概念，现在被胡塞尔理解为一种**筹划**。在此，我是在萨特哲学所阐发的意义上使用这个术语的：就这一理性观念及其应用而言，“筹划”是一种特定的体验、诠释、组织和改变世界的方式，它只是诸多可能的筹划中特定的历史筹划之一，不是唯一的、必要的筹划。对胡塞尔而言，这种筹划的实施开始于现代科学的基础，即伽利略的自然的数学化。伽利略的自然的数学化确立了纯粹的理性概念体系，这是整个柏拉图主义传统所梦寐以求的；伽利略把这种用数学建立起来的观念世界当成了真正的现实，用这一科学的世界取代了唯一的

<sup>①</sup> Husserl, *Gesammelte Werke*, vol. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, edited by W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954) pp. 9, 12.

给定的现实，即我们的经验的生活世界。但在胡塞尔看来，这种筹划的实施也就是它的瓦解。对于这种科学理性来说，理性这个观念及其应用只有在实证科学和对自然的技术征服中才能被证明是成功的，然而整个科学原初的基础，即本应构成科学的结构、内容与目标的哲学，一直以来都是一个无效的、抽象的、无意义的形而上知识领域，它以这种无效的形式继续维持着它无望的学术存在，并且渐渐地融入了心理学。依据理性原初的观念，基础哲学本应为科学设置目标、宗旨和含义，本应提供真正普遍的概念，而理性在与这种哲学分离的同时，它也脱离了——这对胡塞尔来说至关重要——合乎理性的人文精神 (*humanitas*)，不过，从最初的哲学筹划来看，这是能够想象得到的。科学的、技术的理性变成了首要的理性。科学原本形成于生活世界，并且为了生活世界才发展的，但是，由于它从哲学所设定的有效的“目标”中分离了出来，它所设定的基本原理及其发展进步的基本原理就变成了生活世界本身的基本原理。<sup>①</sup> 科学并没有理性地超越生活世界，它所理解、表达和扩充的是生活世界特定的原理，即对环境更加积极有效的统治，其中也包括对人类更加积极有效的统治。<sup>②</sup> 但那并不是科学的内在目的，因为对于内在目的来说，最首要的是，它不仅仅在时间顺序的意义上由促使科学得以发展的经验现实所规定。因此，理论理性与纯粹理性在没有失去其作为理论的科学特征的前提下变成了实践理性。理论凭借其内在的动力而不是外在的根据，成了一种特定的历史实践。但是（这对胡塞尔及其为他后来的现象学还原所作的辩护来说都至关重要），理性这一整体的发展与转变，纯粹理性、纯粹理论与纯粹科学在

[149]

① Husserl, *Gesammelte Werke*, vol. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, edited by W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954) pp. 49 f.

② *Ibid.*, p. 67.

本质上和结构上对使它们得以产生的经验现实所作的内在承诺，这些都**仍然隐匿于科学本身**，隐而不彰，未受到质疑。新科学并未阐明其证据、有效性与方法的条件与界限，也未阐明其内在的历史性。它尚未意识到自身的基础，因此无法认识到它的受奴役状态，也无法使自身从由预先给予的经验现实所设定的、给定的科学目的中摆脱出来。——由于这些表述很容易遭到误解，我想再次强调，这并不是要在经验现实与其中发展起来的纯粹科学之间构建一种社会学意义的联系。胡塞尔的概念走得更远。他坚持认为，经验现实是纯粹的科学概念得以形成的框架与向度。换言之，在特定意义上，经验现实构成了科学所认为的纯粹理论概念。

在我继续介绍胡塞尔对这一发展的诠释之前，我想以一种可能使其挑衅性的意义显现出来的方式重新表述和扩展他的论题。科学和经验现实之间正在形成的关系消除了理性的超越性。理性丧失了其规定和筹划存在理念及模式——超越了那些由普遍现实构建的理念与模式，并且与它们相对立——的哲学力量和科学权利。我要说：所谓“超越”经验现实，不是在形而上学意义上，而是在历史意义上，即在筹划截然不同的历史替代性选择的意义上。

让我们重新回到胡塞尔的诠释上来。

新科学（他主要将此理解为伽利略式的科学）构建了一种理性的“无限”的存在世界（我这里完全采用了他的说法），这个世界通过科学本身被系统地组织了起来，也得到了界定。在这个世界中，任何客体都不是在其偶然发生的特定事件中对它有了偶然的认识，而是在其本质中对它有了必然的认识。<sup>①</sup> 因此，它并不是作为个别的对象，而是作为普遍客观的范

<sup>①</sup> Husserl, *Gesammelte Werke*, vol. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, edited by W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954) p. 19.

例（下落的羽毛是运动中的广延实体），才成了科学知识的对象的。<sup>①</sup> 这就是说，具体的、特定的对象（亚里士多德式的总体）已经不再是本质（*the Wesen, the essence*）；柏拉图主义不仅在物理学中，而且在科学理性这个观念中取代了亚里士多德主义。去个体化是实现科学领域量化的先决条件，伴随这一过程的通常是将第二性还原为第一性，把不可更改的个体的感觉经验贬为非理性。<sup>②</sup>

[150]

由于这一双重过程，现实如今被理想化为“各种不同的数学形态”：任何事物，只要通过作为纯粹形式（*reine Gestalt*）的普遍有效的证据得到了数学证明，现如今都属于自然真正的现实。<sup>③</sup> 但是（这里有一个很大的区别，它使新科学与其原初经典的形式分离了开来），与柏拉图的概念形式相反，数学化的物理学的概念形式从它与其他数学目的的一切实质性的关联中摆脱了出来。伽利略式科学的概念王国已经不再包括道德的、审美的、政治的形式（*Forms*），即柏拉图的理念（*Ideas*）。从理念王国分离出来的科学现在完完全全发展成了“绝对真理”，而无论它在自身王国内多么相对，它可能都已经不再受自身前科学的、非科学的条件与基础的约束。按照胡塞尔的说法，数学绝对真理的证明（正如我们所看到的那样，我们对此表示质疑）对伽利略来说是自明的，所以他从未问过其有效性的现实基础，从未问过该证明及其向整个自然扩张的有效根据。因而，新科学的有效性仍然是不明朗的；它自身的基础从未变成科学探究的主题；科学有一个不受控制的非科学的基础。这对科学的有效

① Husserl, *Gesammelte Werke*, vol. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, edited by W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954) p. 40.

② Husserl, *Gesammelte Werke*, vol. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, edited by W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954) p. 54.

③ *Ibid.*, pp. 20–21.

性本身之所以至关重要，是因为对胡塞尔而言，科学与前科学的经验现实之间的关系并不是外在的，而是能够影响到科学概念自身特有的结构与含义。

那么在胡塞尔看来，数理科学的这种前科学的有效根据在哪里呢？作为具有自己特定的方法和可能性的测量术，数理科学源于几何学。<sup>①</sup>这种经验现实中的测量术承诺了并且的确也实现了自然渐进的可计算性，从而使自然成了在控制与利用自然方面愈发精密的“筹划”（Foresight，即 *Voraussicht*，也许最好是译为筹划，或者有效的、理性的预期）的奴仆。因此，筹划与理性的预期能够在经验生活世界转变的过程中指引实践的方向，但它们却没有（而这至关重要）设置、规定或改变这种转变的目标和目的。为实现现有生活世界的转变与扩张，几何学能够并且确实在提供（并且同样适用于几何和数学本身的扩展）方法论和越来越精密的计算方法，但却永远不能借助自身的概念去规定、预测或改变这一转变的目的和目标。从新科学的方法和概念来看，它在本质上就是非超越性的。这就是我对胡塞尔那个主题句——科学“使生活世界仍然保持原样，它的本质结构，它的具体因果样式，都没改变”<sup>②</sup>——的理解。

[151]

至于对这一悖论性、挑衅性的论点（显然是个悖论，因为我们习惯于将科学视为世界上最具活跃的动力之一）的解释，在我看来，最重要的并不是科学与社会之间或多或少的外在的关系，而是科学本身内在的概念结构，其纯粹理论与方法，现如今，胡塞尔从它们必不可少的历史性（*Geschichtlichkeit*），从它们所委身的特殊的历史性筹划（它们就起源

① Husserl, *Gesammelte Werke*, vol. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, edited by W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954) pp. 27, 30.

② *Ibid.*, p. 51.



于该筹划) 把它们揭示了出来。<sup>①</sup> 纯粹科学保留、扬弃了(按照黑格尔的说法) 促使它出现的实践, 因此, 它含有这种实践所构建的目的与价值。因此, 经验现实完成了“赋予意义的行为”(sinngewandene Leistung): 它是科学真理与有效性的组成部分。科学就是生活世界的扬弃(Aufhebung der Lebenswelt):

- (1) 因为科学消除了直接经验到的材料与事实,
- (2) 因为科学保留了直接经验到的材料与事实, 但是
- (3) 仅以更高级的形式把它们保留了下来, 即以普遍有效的理想化的概念的形式把它们保留了下来。

这三重过程就发生在科学抽象化的过程中。量化的概念形式是从经验现实中具体的量抽象而来, 但后者在概念中和在科学抽象化的运行方向中仍然发挥作用。

前科学的、预先给予的经验现实以这种方式进入科学事业本身, 使它成了对经验现实所预设的一般筹划中的一种特定的筹划。科学把经验形式转化成了抽象的数学概念形式, 但是后者却遮盖了这一历史关系:

数学与数学化的物理学的概念外衣(Ideenkleid) 体现了经验现实, 但【与此同时】也掩盖了经验现实, 以至于我们完全把方法当成了真正的存在。<sup>②</sup>

这也许是西方思想史上最有效果、最持久的骗局! 事实上, 真正的、有着自身目的的现实仅仅是一种方法。数学思维虽然精确、有可计算性,

① Husserl, *Gesammelte Werke*, vol. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, edited by W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954) p. 152.

② Husserl, *Gesammelte Werke*, vol. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, edited by W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954) p. 52.

[152] 有预见性，但它却仍然留下了一个空白（Leerstelle），因为这种可计算与可预见的目标和目的并没有在科学上得到规定。因此，经验现实所提供的任何一个具体的目的都能够填补这个空白，唯一的条件就是它要控制在科学方法的范围内。纯粹科学是中立的，这个著名的说法就像是一个幻象，因为这种中立以数学概念的形式掩盖了其与预先给予的经验现实之间的本质关联。

按照胡塞尔的说法，科学本身的客观先验性处于隐匿的经验的先验性之下，即处在所谓的生活世界的先验性之下。<sup>①</sup>此外，只要这种经验的先验性仍然处于隐匿状态，仍然不进行检验，科学理性本身内部就仍然包含着它无法控制的非理性的内核。依胡塞尔的说法，现代科学因此就像一台机器一样在运转，人人都可以学会操作，而不必理解操作的内在必然性与可能性。<sup>②</sup>换言之，纯粹科学具备一种先于所有具体应用的内在的工具特征；纯粹科学的逻各斯是技术，因此它必然依赖于外在目的。如此一来，便将非理性因素引入了科学，而只要非理性仍未被科学发现，科学就无法克服它。用胡塞尔的话说，理性只有作为显明的理性（*offenbare Vernunft*）才是理性，而且理性“只有显而易见，才认为自身是理性”<sup>③</sup>。只要理性在科学中仍是不显明的，科学理性就不是完备的科学理性。那么理性到底该如何意识到自身呢？

胡塞尔建议用现象学分析突破现代科学内在固有的神秘化。在字面意义上讲，现象学分析是一种**治疗**方法。之所以称之为治疗方法，是因为

① Husserl, *Gesammelte Werke*, vol. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, edited by W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954) pp. 49, 143 f.

② Ibid., p. 52.

③ Husserl, *Gesammelte Werke*, vol. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, edited by W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954) p. 53.

它可以识破神秘的科学概念与方法，并揭示出一切科学的先验性都处于其下的构成性的生活世界的先验性。对胡塞尔而言，这首先是一个方法论问题。预先给予的经验现实作为一个整体必须成为哲学分析的对象，否则那种先于科学先验性的先验性将永远不可能显露出来。但很显然，哲学本身也是这种经验现实的固有部分，也处于经验现实的先验性之下。这个循环只能由双重的现象学还原（即**悬搁**，*epoche*）来打破：第一步是对客观的先验性进行悬搁，即对科学真理与有效性进行悬搁；第二步是对生活世界的先验性进行悬搁，即对意见（*doxa*）及其有效性进行悬搁。

现在我们还保留了什么，双重悬搁之后的剩余（*residuum*）是什么呢？在第一重**悬搁**中，我们对科学真理及其有效性“加括号”（就是说，我们并不否定，只是悬搁判断）。那么剩余就是：（1）整个经验现实的一般结构，<sup>①</sup>事物在时空中无限的流形，生成（*the orta*），以及（2）所有事物必然现身其中的世界本身——世界是所有特殊对象普遍的、无法超越的地平线。但第一重**悬搁**是不充分的：它无法完成它应该完成的任务，即突

[153]

① Husserl, *Gesammelte Werke*, vol. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, edited by W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954) pp. 143 f.

② Husserl, *Gesammelte Werke*, vol. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, edited by W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954) pp. 151 f.

以及整个世界以哪种**模式**被给予了我们的。因此，第二重**悬搁**的剩余是作为**意识模式**总体相关物的世界，作为“综合的总体”的世界。我们现在所拥有的剩余是**超验**的主观性，<sup>①</sup>而且世界作为绝对的主观性的现象被给予了这种超验的主观性。<sup>②</sup>这种超验的主观性已经不再是任何特殊的、个体的或群体的主观性。它之所以是“绝对的”，是因为不论对象和对象关系是什么样子，现在看来，它们一定是在将客观性与主观性紧密关联在一起的具体的综合行为中被构造起来的。换言之，我们现在有了或可称为绝对的原初经验的东西：这种经验处在任何可能的客观性产生之初，并构成这种客观性；而这种客观性能成为科学思想及其他思想的对象。如今，现象学还原打开了其中构造所有客观性原初最普遍的结构的方向度。

我想稍微对此做些批评。超验的主观性的突破性进展被认为是它走上了揭示全部科学的有效性所依赖的基础的道路。但我要问的是：还原性的现象学分析能否实现其深入考察科学的、前科学的有效性与神秘化这一目标呢？我将给出三点思考。

**其一**，现象学分析面对的是物化（胡塞尔并未使用这一术语）的事实。物化是一种通常不予审视的形式。科学的、前科学的经验之所以是虚假的、不完备的，是因为它们被经验为**客观的**（物质的或概念的）东西，但实际上它们是主客体（subject-object），是主观性的客观化。通过将分析建立在构成性的主客体的相互关联之上，胡塞尔的双重悬搁进一步探究了物化状况，但所有超验论的唯心主义同样也是这么做的。在我看来，迄今为止我们并未超越康德。我知道胡塞尔对现象学与康德的差异做了论

① Husserl, *Gesammelte Werke*, vol. VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, edited by W. Biemel (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954) pp. 147 f.

② *Ibid.*, p. 155.

释；但是我认为，在我批判的语境下，这种差异无关紧要。我的观点是现象学的突破并没有提到主观性**实际的**构成。胡塞尔在第一重悬搁中超越了科学的客观先验性，在第二重悬搁中超越了经验的先验性。因此，他为批判地分析经验现实创立了一套概念上的元语言。但我的问题是：这套概念上的元语言真的能够把握主观性的构成吗？我认为不能。

[154]

**其二**，现象学还原最终回到了主观性，但这种主观性仅仅构成了最一般的客观形式，比如，对象显现的一般形式，对象变化的一般形式，以及与其他对象相互关联的一般形式等等。但这种主观性能向我们提供伪装的理性、科学真理的有效性背后的“显明的理性”吗？这种超验的主观性能解释并解决欧洲科学的危机吗？胡塞尔的超验的主观性还是一种纯粹的认知的主观性。并不是只有马克思主义者才坚持经验现实是由思维主体和**行动主体**、理论与实践构成的。胡塞尔在赋予意义的行为中认识到了历史主体；然而，现象学分析通过将历史主体悬搁、加括号，创建了属于它自己的先验性、思维过程以及意识形态外衣。现在，纯粹的哲学取代了纯粹的科学，作为终极的认知立法者构建了客观性。这是一种狂妄自大，它内在于一切批判的先验论，因此必须被祛除。胡塞尔本人似乎已经意识到了这种**狂妄自大**。他认为哲学家是“主观性发挥作用的原源泉”：哲学家是一切可以理性地被称为客观现实的东西的原源泉。

最后是我的结论，也是我的问题。胡塞尔通过揭示纯粹科学具体的历史-实践基础，认识到了对科学普遍性与合理性的盲目崇拜。他认为，纯粹科学在本质结构上是技术性的——至少潜在的是应用科学。科学方法本身仍然依赖具体的生活世界。这是科学理性中潜藏的非理性因素。胡塞尔之所以产生这种依赖是因为哲学维度的缺失，而该维度原本是科学的基本维度。经典哲学依据某种理性观念规定了科学的方法与功能，它们认为

理性的观念比那些包含在既定的经验现实中并通过经验现实被构建起来的东西具有更高的真理性和有效性。这种有效的理性观念就是人之为人的**目的**，就是**人文精神**的实现。在胡塞尔看来，与科学从这种哲学基础上摆脱出来相伴而生的是人文主义的理性结构坍塌了。这意味着人文主义在现代人文主义诞生之际就成了一种意识形态。换句话说，人文主义本身诞生之时，就是人文主义退化为纯粹的意识形态之际。显然，这种表述是有问题的。事实上，人文主义在今天仍然是一种几乎影响不到非人现实的意识形态，一种更高的价值。最后我想提出的问题是：哲学与这一发展没有必然联系，还是说就像科学一样，它同样**狂妄自大**？它是否同样不愿审视自身现实的基础与功能，因此，它是否也应该因为未能完成理论与**理性**的任务——即促进**人文精神**的实现——而承担罪责呢？

[155]

## 科学的责任<sup>①</sup>

接下来，我要提出的命题是：科学（或科学家）要为社会对科学的使用负责；科学家要为科学的社会后果负责。我认为该命题之所以有效，既不取决于任何科学以外的道德规范，也不取决于任何宗教的或人道主义的立场。更确切地讲，我认为该命题取决于科学的内在结构与目的，取决于科学在社会现实中的位置与功能。但这并不是两个不同的依据，似乎其中一个与科学密切相关，另一个外在于科学（社会的或政治的）。它们有着本质的联系，并在这种联系中塑造着科学进步（以及退步！）的方向。今天的科学所具备的力量表明，纯粹的科学成果几乎能立即转化成有效运用于全球的政治和军事武器。从严格意义上讲，不论和平时期还是战争时

---

① 《科学的责任》（*The Responsibility of Science*）一文是马尔库塞 1966 年 7 月在加利福尼亚大学洛杉矶分校箭镞湖会议中心（*Lake Arrowhead Center*）所作演讲的修订稿。它最初收录在了一部致敬哈约·霍尔波恩的纪念文集中（参见 Leonard Krieger and Fritz Stern, *The Responsibility of Power: Historical Essays in Honor of Hajo Holborn*, pp. 439–444）。这篇短文延续了《逻各斯缺失的世界》一文的主题，它表明马尔库塞一直都在介入与批判科研机构，以及它所信奉的发达工业社会的那些不可靠的价值。不过，马尔库塞在此也表达了他从未放弃的观点，即科学是一种解放性的力量，它可用来改善人类的境况，而不是像在晚期资本主义社会那样危及与支配人类的生活。——编者注

期，对整个人口的组织与控制已经变成了一种**科学化的**控制与组织（从最普通的家用技术配件，到舆论形成、传播与宣传中所运用的高度精密的方法）。这一事实将科学研究和实验与经济机构、政治机构、军事机构的权力和计划不可阻挡地联合了起来。因此，并不存在两个世界，即科学的世界和政治（及其伦理）的世界，纯粹的理论王国与不纯粹的实践王国，而是只存在一个科学与政治（伦理）、理论与实践内在地联系在一起的世界。

[156]乍看起来，似乎历史与该命题是矛盾的，因为我们看到，现代世界的发展使中世纪多数时间里统一的诸领域发生了分化。不仅如此，这种分化曾经还是使科学摆脱外在强加的规范与价值的先决条件，是技术进步和持续不断地征服自然与人类（即我们所谓的科学进步）的先决条件。然而，这一历史事实早已成为过去，曾经具有解放性和进步性的分化，现在却充满了破坏性与压抑性。换言之，尽管纯粹理论的观念曾经具有进步的功能，但它现在却违背了科学家的意愿，开始为统治社会的压抑性的力量服务。怎么会出现这种情况呢？

科学凭借自身的发现、实验与证实方法向前推进，它所依据的是它自身的概念发展的逻辑，而它并不顾及科学发现的社会应用及其后果。科学家的意图是纯粹的；他受“纯粹的”好奇心的驱使；他是为了知识而探索知识。但他的作品一旦发表，就会进入市场，成为商品，等着接受潜在的买方与卖方的评估，凭借这种**社会**性质，他的作品满足了**社会需求**。紧接着，科学家的作品通过其与无处不在的社会需求的关系获得了**社会价值**；他的作品把社会主流趋势的特征呈现了出来，并依据有没有保护与改善人类的生活而成了进步性的或退步性的、建设性的或破坏性的、解放性的或压抑性的。但是，据说埋头于书房或实验室的科学家无法预见到他们的研究的社会后果；科学家无从知晓他所从事的工作将最



终证明是历史中的建设性因素还是破坏性因素。此外，因为科学发现的应用由工程师或技术人员来完成，最终决策由政客（政府）来做出，那么科学家的研究所带来的社会后果问题就是他的领域之外的事情，所以他在道德上无需负任何责任。

即使我们同意上述论证，但这能为科学的道德中立和价值无涉辩护吗？我认为不能。科学家作为科学家之所以要负责，是因为社会的发展和科学的应用在很大程度上决定了科学内部概念的进一步的发展。所以说，科学理论的发展会弯向某个特定的政治方向，理论上保持纯粹和道德上保持中立的观念因此也是没有效力的。下述两个事例或许有助于阐释这一点。联邦为大学科学研究拨付的经费现在已超过 13 亿美元，占到了这些机构整个研究经费的三分之二，对此，加州理工学院地球化学教授哈里森·布朗（Harrison Brown）评论说：

由于大多数科研拨款来自“任务导向”的政府部门，所以这些研究项目将必然适合于这些机构的需求，而不是从纯粹科学的立场来看更为重要的科学构想。<sup>①</sup>

[157]

参议员富布莱特（Senator Fulbright）用更为通俗的话语表达了同样的观点：

我觉得，当一所大学过于贴近政府的当前需求时，它就会沾染交易场所的某些气息，从而失去学术场所的氛围。我觉得，对自

<sup>①</sup> *New York Times*, May 11, 1966. (156) .

然科学的强调损害了人文学科，即使在人文学科内部，对社会科学的行为学派的强调也损害了较为传统——依我看，也更有人文价值——的研究路径。通常情况下，我认为，对有关当前受重视的问题的畅销材料的关注都以损害有关人类境况的总体思考为代价。<sup>①</sup>

换句话说，所谓的科学中立及其自诩的价值无涉，实际上促进了外部势力对内在的科学发展的控制。

科学中立的捍卫者经常提到这样一个事实，即科学有一个内置的检测错误的机制。因此，查尔斯·珀西·斯诺（Charles Percy Snow）写道：

科学是一个自校正系统。就是说，任何故意欺诈（或无心之过）不可能在长时间内得不到检测。科学不需要外在于它的批判机制，因为批判就内在于科学过程本身。因此，欺诈行为最多只是让那些不得不去澄清它的科学家浪费些时间。<sup>②</sup>

麻烦不在于进入科学过程的“欺诈行为”，而在于那些完全正当的“科学”任务和目标。委托给科学家的问题都在其**作为科学家**的能力和兴趣范围内，即科学问题。而它们同时也是毁灭生命的问题，也是化学战与细菌战的问题。但如果科学的自校正机制根本不处理这类问题，那么对科学的自我批判性的强调就会失去其有效性。

科学本身的“价值无涉”使它看不到它对人类实存所做的一切。或者用另外一种不那么友好的方式来表达，那就是价值无涉的科学盲目地推

① 参议员富布莱特于1966年5月在圣巴巴拉中心举行的“美国大学”的会议上的讲话。

② “The Moral Un-Neutrality of Science,” *Science*, January 27, 1961, p. 257.

动着特定的社会政治价值，因为如果不必放弃纯粹的理论，它可以认可任何一种成规惯例。道德上极端拘谨的科学却变成了不道德的科学。这一辩证过程使科学（不只是应用科学）参与到了建构历史上最高效的毁灭人类的机器的过程中。

知识与价值的分离为何起初是进步的，现在却是倒退的呢？进步与破坏之间的关系是什么？破坏本身在某种意义上是进步性和解放性的，从这种进步的意义来讲，现代科学在一开始就是破坏性的。它对中世纪的独断论与迷信是破坏性的，对哲学与非理性权威缔造的神圣同盟是破坏性的，对为不平等与剥削所作的神学辩护也是破坏性的。现代科学是在与反对思想自由的势力作斗争的过程中发展起来的；然而，科学如今却发现自身与威胁着人类的自主性同时又阻挠人类去实现自由理性的存在的势力结成了同盟。

[158]

有没有扭转这种趋势的可能？一开始必须明确的是：根本不存在使科学进步发生扭转的可能，也不存在回归“质的”科学的黄金时代的可能。当然，变化确实可以被想象为科学自身发展过程中的一个事件，**不过**，这样的科学发展也只有作为社会全面变迁的结果时才是可以被期待的。这里所要求的正是彻底重估目标和需求，改造压抑性和攻击性的政策与机构。改造科学只有在改造了的环境中才是可以想象的；新的科学将需要新的氛围，在那里，根据新的社会需要，新的实验与新的课题将被推荐给知识分子。这种改造在大多数情况下将会引起社会对浪费性的寄生虫式的生产和产品、攻击性的防御、为了地位而竞争以及顺从的需求的萎缩，同时也会相应地使解放个体对和平、欢愉与宁静的需求成为必要。不再是进一步征服自然，而是恢复自然；不再是踏足月球，而是立足地球；不再是占领外太空，而是创造内心世界；不再是富裕与贫穷并不和平的共存，而是消除

富裕直到贫穷消失；不再是过度发达国家的“大炮加黄油政策”，而是所有国家的丰衣足食政策。这显然是我们可以设想的最为彻底的全球变革。科学家为此可以做些什么呢？很明显，什么也不能。

不过，这也是一个假象，实际上科学家已经不再是离群索居的研究人员，而已经成了现有制度与政策的支柱。经济在多大程度上变成了技术体系，科学就在多大程度上变成了社会经济过程中的决定性因素。即便是体力劳动也已经变得越来越依赖科学（和技术）创新。与此同时，纯粹科学与应用科学之间的差距缩小了，甚至逻辑学和数学中最为抽象和形式化的成果也可以变成极为具体的物质资料（例如，计算机）。毫不夸张地讲，正是科学哺育着经济。由于科学是社会基础的组成部分，它变成了一股物质力量、一股经济与政治力量，所以每一位科学家都是这股力量的一分子。科学家在多大程度上依赖政府和产业界来支持他的研究，政府与产业界也就会在多大程度上依赖科学家。单个科学家也许的确无力遏制“科学的”破坏，但他可以拒绝为完善这种破坏提供体力和脑力，他可以大胆地说出来。当然，他的拒绝与抗议仅仅是个体的表达，而这种表达有可能使其失去对某一特定课题的必要支持。这种风险会一直存在。但他的拒绝也许会促使政府与产业界进行思考，也可能鼓励其他科学家效法这一行为。如果我们倾向于将这种努力贬低为“只不过是肯定”，那么我们应该想到，否定从来都是肯定的第一步。

如今，科学与社会（现存社会）之间并不存在冲突；它们沿着既定的前进方向彼此互相推动，但这个方向对人类的危害却越来越大。但是实践中的现代科学与科学的内在目的却存在着冲突。科学本身受到了它自身发展进步的威胁，也就是说，它发展成了价值中立的权力的工具，而不是知识与真理的工具。与所有批判性思维一样，科学源于人类与自然斗争的过

程中为了保护和改善自己生活所作的努力；科学的内在**目的**正是保护与改善人类的实存。这一直以来都是科学的根本理由，放弃这一根本理由就等于说科学与理性决裂了。或许在技术意义上以及作为一门技艺，科学确实仍然继续发展，但它有可能会丧失其**存在的理由**。

科学作为一项人类成就，在争取自由理性的存在上仍然是最为强大的武器和最为有效的工具。这项成就延伸到了书房、实验室和教室之外，它的目标是创造一种社会环境与自然环境，在那里，生存能够摆脱自身与死亡和破坏的结合。这种解放与其说是科学的外在目标或副产品，不如说是科学自身的实现。



五

当代世界哲学

论思想现如今的处境<sup>①</sup>

“在奥斯维辛之后，写诗是野蛮的”<sup>②</sup>，这一论断已经不合时宜了。“野蛮”已不足以把握当前正在发生的事情。如果作为重大事件的、不向犬儒主义和垮掉的一代屈服的诗歌也被现有的文化吸收并推向了市场，如果拒不妥协的否定性——假如我们以前对此有所耳闻——变成了肯定，并且还被用来证明现有文化依然存在着“言论与思想自由”，那么不一致的精神向度与物质向度就会变成现有世界的一个向度。我们已经无法向前推进并把否定从完全物化了的语言中挤出来：人们并非没有听到拒绝和指责，相反，他们早就注意到了，只是他们听到信息之后，就把它转译成了社会学、心理学和美学问题，把其余的当成了假装自我批判的政治宣

---

① 《论思想现如今的处境》（“On the Position of Thinking Today”）是马尔库塞为祝贺阿多诺 60 岁生日而作，随后以德语“Zur Stellung des Denkens heute”为题发表在了《西奥多·阿多诺 60 华诞献辞》上，参见 *Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag*, edited by Max Horkheimer, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt, 1963, pp. 45–49。本文由罗素·伯曼（Russell Berman）译成了英文，并首次在这里刊发了出来。本文按照阿多诺的写作风格阐发了他们共同的哲学观点，对思想与哲学在当代社会中脆弱、受困的地位做了评价。

② 参见 Theodor W. Adorno, *Prisms: Studies in Contemporary German Social Thought*, trans. Samuel and Shierry Weber, The MIT Press, 1981, p.34。——译者注



传。在“受政府资助的”研讨会和私立大学中，马克思主义学说成了学术话题，在那里，它以最客观的形式被呈现了出来（“任何人都得知道敌人的长处与弱点”）。荒诞派戏剧家塞缪尔·贝克特（Samuel Beckett）的作品成了百老汇的票房宠儿。在一本优雅、昂贵、精致的纽约“杂志”上，“富裕社会”那种毫无意义的奢华藉由大量光鲜亮丽的整版广告（社会地位的象征让你有了感官的体验）淹没了文本，一篇出自黑人之手的长文出现了，文章充满了仇恨，也充满了信念，它以哗众取宠的方式描述了黑人的恐惧，并对白人宣称灾难即将到来：我们可以带着学术兴趣并充满热情地一口气把它读完。在行动领域，情况更为严重。那些可怜无助的小和平组织，不是被认为有造反的嫌疑而受到调查委员会的严格监控，就是他们自身相互竞争了起来，以便把颠覆分子驱逐出去（然而事实却是，对这个社会来说，和平才是真正的颠覆）。码头工人罢工，但他们的工会却宣称，“军用货船”仍然可以使用码头。也有不那么严重的：过去我们经常听到，自由派知识分子一旦有机会靠近民主政治的权力宝座，他们就会迅速地依附于统治者，并用优美的辞藻为其进行宣传和辩解。现在我们听到的是所谓的先锋派的斑斑劣迹，在报复知识分子时充满了力量，但现在他却把真正的社会批判变成了调侃的对象（因此把荒诞派戏剧家尤金·尤奈斯库[Eugène Ionesco]完全颠倒了过来：他曾认为正常的语言是没有意义的，但先锋派却把矛盾与哀痛当成了“玩笑”）。

[161]

恩斯特·布洛赫在1918年的作品中有这样一个格言，即“为了那些不可能成真的事物”。自那时起，世界已经发生了改变：现存世界说出了它自身的真相，它公布了自身的真相及行径。每个人都能都读到它或看到它。一切都在报纸上、在广播里、在杂志中。在那里，有大量的关于酷刑的客观说明，而这些酷刑不仅在“自由世界”得到了实施，还得到了讲

授——它们是“欠发达国家”中反抗共产主义或民族主义的特殊部队进行“基础训练”的组成部分。我们可以从大幅彩色图片看到他们是怎么对待囚犯的。他们的面孔与嘴巴就是为了将恐惧散布到每一个角落。许多可控的（和人性的）实验就是为了测试人在“反常”状况下的抵抗力，许多报告披露了发生在收容所、警察局和监狱中的情形。所有这一切都是我们所拥有的自由的组成部分：它们并没有被简单地隐藏起来，而是得到了讨论甚至受到了批判——但却仍旧存在。“现状”的力量在对它毫无现实意义的哀叹中得到了证实，而对那些批评者表示不屑是有理由的，因为他们都是社会的阴暗面，抑或必要组成部分，正是因为这一切都没有意义，所以才使这些东西变得有意义了，即现状维系着并改善了它的成员的生活，征服了更广阔的太空，甚至许诺部分人将在核战争中幸存下来。黑格尔所谓的“理性的狡计”似乎正在玩着它最大也最恐怖的游戏，也就是说，恐惧将最终被保留在进步当中，而整个事态会在更高的阶梯上“更强大并且更好地”重新开始。

[162] 在这种状况下，哲学比诗歌受到了更多的质疑。但这还不是一种全盘否定的状况，相反，否定与肯定在这种状况下以一种生产性的统一体的形式无差别地交织在了一起。它是极权主义的，因此无法为单独一门学科所把握。只有哲学才能理解它，但哲学——不同于诗歌——是散乱的思想，它屈从于决定了思想史的逻辑。然而，随着理论理性与实践理性的组织化，支配的逻辑成了主观世界与客观世界的统治者。任何超出概念的东西往往被怀疑为形而上学，或者被当成是诗歌而得到容忍；但在任何情况下，它与科学知识都毫无关系，即使这种超越并不指向永恒的彼岸，而只是指向历史的未来。最终，哲学在双重意义上——即生存论本体论和“分析哲学”——推翻了自身。至于生存论本体论，由于它饱受存在这个令人

可怕的问题日益增长的威胁的困扰，所以对存在者来说，畏惧和不安都不应该保留下来；至于分析哲学，由于它既傲慢又谦虚地将自身局限在了澄清某些不清晰思想和言论上，并一直以来以独有的复仇的态度反对拥有思想和言论的智者，但只有他们在那些非“行为性的”、非意愿性的概念中能够把握真正发生了什么。

哲学并不发明概念：它们在理论理性与实践理性的历史中都是给定的。哲学拿它们来解释世界，而这种解释有时也有助于改造世界。哲学概念都是从既定现实中抽象出来的，目的是为指出尚未给出但仍有可能的现实，而它也应当成为真正的现实。因此，这些概念有具体的抽象的方向：不是抽象为空无，而是抽象为连续的历史，即连续的现实可能性。其中有些可能性能够为在生存斗争中谋求和平提供契机，也就是说，能够为无畏地生活下去提供契机。真正的哲学就像真正的思想那样有责任去实现这种“价值”。如果没有这种责任感，身心就会彻底沦为被支配的工具。在某些历史情境下，解放的可能性曾如此真实，以致有人甚至提出要克服哲学，也就是说，理论找到了实现自身——即改造世界——的社会主体。通过把真理变成谎言，变成确实能够使生活变得有生产性的谎言，即追求无休止地征服自然和人类的谎言，当今的世界状况以它自身的方式扬弃了哲学，它通过将主体变成客体，将客体变成主体，实现了主体与客体的统一。

从这个被管制的世界来看，在技术最发达的地区，管控对象只要不是底层的大众，就有可能觉得自己是自由的，但他们才是制度真正的受害者：只要他们心里只想着继续工作，只要他们的需求和满足仍然具有社会必要性，他们就有可能以受控的方式满足自身受控的需求。他们生活在为了反对（或支持）核毁灭的可能而持续不断的动员的环境下，因为只有做好了准备，他们才能避免毁灭的命运；由于这种动员压制了恐怖，所以恐

[163] 怖作为“和平共存”恒常不变的氛围本身实现了再生产——不断壮大的统治机器、社会财富与技术政治都实现了再生产。在那里，理性以这种形式变成了总体，变成了甚至能够将荒谬合理化的、无处不在的肯定的力量，而否定也就变得不合理了。否定现有条件的概念性思维无法克服它，因为概念性思维无法克服连续的历史，而他者的可能性就存在于连续的历史中。历史同样也有飞跃：他者的可能性对既定现实来说也许是灾难；不过，成为现实的他者到底在何种程度上**获得了解放**，这仍然要看既有条件下那些准备去或因为难以容忍和无法再以这种方式生活下去而被迫追求解放的人努力的程度。这种被迫可以看作是自发性的证明。它在多大程度上被现有状况扼杀了，它就会在多大程度上通过历史性的否定来克服现状。由于支配性的管制权变成了核恐慌，同时生产力又能够使更多恐慌的人口分享可控的社会福利甚至它的高雅文化，所以个人需求与社会需求之间的冲突得到了缓解。异化变成了私人的神经官能症，变成了由现行体制框架下从属于现行秩序的心理学家来治疗的疾病。因此，比以往任何时候更加真实的、与众不同的历史可能性，即平静、幸福、毫无畏惧地生活，完全成了那套精于内政而疏于外交的“围堵政策”<sup>①</sup>主要的目标。

然而成功并不意味着它就是真理。它可能很快就会过去，因为它背叛或压制了真理，同时，作为过去，它也有可能重复。《精神现象学》的结尾讲到了回忆，他认为回忆“事实上是实体的更高的形式”。面对不真实也不可能真实并阻止自身与人类获得解放的可能性的现状，批判性思维

① “二战”结束后，美国为了遏制苏联势力的扩张，决定对共产主义阵营采取“围堵政策（containment policy）”。该政策由美国驻苏联外交官乔治·凯南（George F. Kennan）提出，主张美国应联合海洋民主国家，在欧亚大陆的“边缘地带”构筑围堵共产主义势力扩张的联合战线。——译者注

变成了对那些曾经明确表达并预言关于实存的真理的概念的回忆。这也正是知识分子对现存条件进行毫不妥协的分析的空间，而就一切哲思都蕴含着批判性思维而言，该空间一定还会在“最纯粹的”哲学中发挥作用。从当前的世界状况来看，只有抽象的概念能够充分地把握具体。但它与实践的关系还是太过抽象、太过笼统。因此，“纯粹思想”的理念有了全新的意义：“纯粹”不应被理解为不受充满污垢的现实的影晌，而应被理解为即使在污垢中仍能继续思考——通过把污垢带入概念，以理解正在进行的历史过程。但这并不改变现状。理论与实践的关系——从来都不是直接的——现如今被难以辨识地遮蔽了起来：尽管仅仅是所有人的生存与苦难就已经使现有秩序变得难以容忍了，但理论还是无力确定变革的历史主体。**自在存在**，即实存的每个人就其坏的否定性而言可能都是变革潜在的主体，但如果苦难在心理、富裕及野蛮暴力的日常压力下也被接受了的时候，自在存在还可以转化为**自为存在**吗？不过，实存拥有可以改变这种状况的力量。实然与应然之间的对立是如此的绝对，和平的理念与实存的解放是如此的现实，以至于没有什么比阻碍其实现的愿望更乌托邦的了。正是出于这个原因，为了阻碍其实现，人们在持续不断的动员中被调动了起来——以对抗国内和国外的敌人。从两大阵营来看，支配的维系取决于敌人的持久存在。和平渐渐地成了支配的灾难，因此支配的灾难必定就会根据战争的灾难来进行测量和计算。自然科学与人文学科的全部领域都得服务于这种测算，正是由于这种服务，原本迥然不同的思想与方法逐渐走向了一致；为了把握实然，概念将变成肯定性的和“行为性的”。然而，完全以这种方式，概念是无法把握实然的，因为能够使世界变得可理解和流动起来的阿基米德支点已经丧失了。理性与科学成了总体动员的支柱。批判性思维通过揭露社会控制其成员的机制，通过探究和传播与当前进程有

关的知识，通过将意识解放出来，通过剖析秩序的裂缝——这都是为可能的未来进行准备所应尽的职责，但也并非仅仅是理论的职责——肯定能抵制它的无所不能。

## 克服支配<sup>①</sup>

——致霍克海默先生 70 华诞

马克斯·霍克海默在他 70 岁寿辰这一天必须承认，他（完全没想到）已成为一个“思想学派”的奠基人。与霍克海默所领导的《社会研究杂志》（1932 年创刊，第二次世界大战期间停刊）有联系的同仁圈子在今天被称为“法兰克福学派”。对铁幕两边的许多年轻一代而言，这个学派表明，有可能将始自 19 世纪的社会批判理论运用于当前的工业秩序，也就是说，可以依据极权主义时期的现实来评价这一理论。面对实证主义的形而上趋势，霍克海默亲自拟定了批判理论的理念。虽然批判理论在今天被认为不过是马克思主义的一个幌子，但显而易见的是，批判理论本身对马克思哲学也提出了批判。

[165]

社会研究的理念，正如霍克海默在《社会研究杂志》第一卷的《前言》

---

① 《克服支配》(Overcoming Domination) 由查尔斯·赖茨首次译成了英文并在这里刊发了出来。本文是马尔库塞为庆祝马克斯·霍克海默 70 华诞而作，最初以德语“*Aufhebung der Gewalt*”为题发表在了 1965 年 2 月 13 日的《南部西德日报》(*Südwestdeutsche Zeitung*) 上。这篇短文概述了法兰克福社会研究所在哲学与社会理论方面的立场以及霍克海默与马尔库塞共同的立场。——编者注

中所阐发的那样，把重点放在了对当代整个社会秩序进行概略把握所面临的挑战上。这之所以必要是因为先前有着相对自主的向度的物质文化与精神文化现如今已经结合为一种全面被管控的秩序，它总是想征服或摧毁进步的力量，以便为一个新的野蛮时代的到来铺平道路。在现实中，整个人类都成了受压抑的主客体。如果理论想要理解这一历史变革的全部内容，那么它只能是哲学理论，不过，它的概念仍旧需要吸收和保留具体科学的研究成果。这些年以来，在霍克海默的引领下，哲学、社会学、经济学及心理学之间内在的关联性被揭示了出来，而这使得对那些将重新规定集体的发展的概念和趋势做出预判成为了可能。

这一变革就扎根于过去。因此，在霍克海默的著作中，哲学等同于历史，即所谓的真实的历史，而非意识形态意义上的过去。在《利己主义与解放运动》（“Egotism and Emancipatory Movement”）和《蒙田与怀疑主义的作用》（“Montaigne and the Function of Skepticism”）等重要论文中，霍克海默根据似乎有些过时的概念和运动揭示了社会秩序的压抑的本质，即自由与压迫、知识与欺骗、忠诚与背叛宿命般地纠缠在一起。在此，传统的看法与评价失去了它们的牵引力，衰落了，但却释放出了新的洞见，使我们深入洞察到了历史是胜利者书写的，并且是为胜利者书写的。霍克海默的著作在探究真理的同时也在实施营救：记住那些受毁谤、被遗忘、受诅咒和遭摧残的受害者，因为推动解放运动的往往是他们。

霍克海默对他的营救行动的实际效果从来都不抱任何幻想：“尽管如此”，他却从未停歇。他从来都不允许在他的作品中看到“希望”，当然这也不是他风格的核心要素，不过，我们从不太重要的表述中，从形容词与定语中还是看到了希望的影子。相比他对过去与现在的分析，他的控诉少之又少，不过它们构成了他整个的作品。哲学作为批判的精神和控诉——



知识分子无论多痛苦都不能、也不会放弃它。哲学从它对发生了什么以及人们在给定的正常运作的社会中每天必须忍受什么的洞察中获得了它全部的力量和真理。霍克海默甚至在社会最崇高的成就中——不是在进步多少有些偶然或复杂的外在效应中，而是在实体的非实体性中，在理性的非理性中——也察觉到了这个社会不人道。辩证逻辑作为现实世界的逻各斯表现了出来。不过，不人道只有作为一个概念才能进入理论，那么依据它规定的否定，它也只能在概念上得到克服。霍克海默的思想罕有多愁善感和传道狂般的热情：它不允许把肯定性当成一种慰藉。即使在幻想也许有用的地方，对现存力量的深刻理解也不准他去幻想。理论要想坚决反抗当今既定现实，而又不沦为意识形态，它必须藉由能够使既定现实的强制力基础暴露无遗的否定性继续向前运动。只有那时，人们才能再次看到克服支配的前景，而霍克海默的哲学一直以来都忠实于这种前景。

[166]

## 作为乌托邦的和平<sup>①</sup>

青年学生在巴黎大学墙上写下了这样一条标语，即“脚踏实地，追求乌有”。这句话值得我们深思。现实主义者——从当前这个词的含义来看——永远正确。因为他的思考建立在事实的基础上。然而，如果事实的基础本身存在问题的话，那么情况就会有所不同：现实主义者遇到了我所谓的乌托邦。**现实主义者混淆了既定现实与现实本身。**

至少从赫拉克利特以来，西方文明就从未放弃“战争是万物之父”这种坏的形而上学。在同一历史阶段，**现实政治<sup>②</sup>**宣称，那些渴望和平的

---

① 《作为乌托邦的和平》原文参见“Friede als Utopie”，*Neues Forum*, November/December 1968, pp. 705–708。在这里，查尔斯·赖茨首次把它译成了英文。该文本最初是为1968年9月10—13日在奥地利举行的“萨尔茨堡人道主义对话”（Salzburger Humanismusgespräch）会议而作。在奥斯卡·莎茨（Oskar Schatz）博士的倡议下，这些“人道主义对话”——马尔库塞对此做了很大的贡献——在奥地利电台上播放了出来。会议讨论的主题是“和平的理论与策略”，其中马尔库塞、德国著名的“现实主义”政治理论家汉斯·摩根索（Hans Morgenthau）以及来自维也纳托马斯学院的施密特分别做了演讲。马尔库塞关于和平的讨论吸收了他关于暴力错综复杂的论述——他批判制度所带来的暴力但却支持某些反抗制度的革命暴力形式。他关注的是制度与战争导致的暴力，何为真正的和平与“作为社会生活方式的和平”，以及通向和平所需克服的障碍。——编者注

② 现实政治的德语是“Realpolitik”，指的是赤裸裸的实力政治。——英译者注

人必须做好战争的准备，尽管战争只是最后的选择，不过很快，战争就会成为一种常态。

自从那些尊贵的战争阁僚们将自己改名为国防部长之后，情况进一步恶化了。

[167]

这一将战争视为对所一切生命来说肯定性的必需物的坏的形而上学有赖于两个错误的理解：首先，在自然元素中发现的压力与斥力被不加调节地投射到了**历史**世界上；其次，那些由组织有序的支配性社会制度所构建的状况被错误地当成了人类存在与进步**永恒**的状况。

因此，这些看似永恒的状况在个体关系所特有的生存斗争中以一场高尚的竞赛或**竞争**的形式表现了出来。于是，由整体所规定的个体化了的状况被改造成了整体和常规的状况。这意味着，那些异常情况，例如酋长、封建领主或商人在交易中受约束的暴力，被改造成了历史公开的暴力，成了公开的竞争性的进攻行为，成了对生命和事物的大规模破坏。

战争并不能从经济中机械地产生出来。由于**支配性组织**这个基础，以及财产所有权这一唯一可想象的特权，感觉性需求<sup>①</sup>体系从人类实存的各个维度涌现了出来。**攻击性**成了该体系的一部分，它本身也变成了一种感觉性需求；它得到升华的同时也成了对社会有用的东西，比如，如果时机允许，它可以被动员起来用于战争。

作为战争的结果，新的**权力平衡**（即所谓的**和平**）出现了，而在可以预见的未来，它会被打乱，因为每个决策与变化都发生在支配性的连续统一体中，不过，在统一体中，占支配地位的组织的更替并不会打破该统一体。

① 在社会福利研究领域，感觉性需求（felt need）是个人在主观上真正意识到的需求。因此，感觉性需求是一种“想要”（want）的欲求，不同个体之间的差异较大。——译者注

不同于合法权威，支配暗含着对人类的压迫与剥削。只要众多的支配组织——部落、王朝、民族国家——相互对立，战争将仍旧是例外，不过已经成为一种惯例，它会定期介入内部和外部的权力争斗、防卫与镇压。

既然因为**支配**促进了技术进步，提高了生活水平，就说它很合理，那么也可以说**战争**看起来也很合理。因为战争可以确保这一运转正常的整体的防御与扩张。但即使是最有效和最合理的形式，支配(或许可以承受)也会变成**压迫**，变成潜在解放有组织的反对力量。

技术进步有实现人类自由的潜能，也就是说，技术进步会减少并废除异化劳动，消除贫困与不公，创造令人满意的生活。也正因如此，每当技术进步与现有的社会体制不相容时，**它都会变成支配的手段**。

[168] 自由不会向支配低头，同样也不会向可能的战争低头。也就是说，自由是一个这样的生活世界，在那里，需求体系最终不会带来战争，支持战争的体制也不可能再被容忍下去。

如果不会因支配而妥协的和平是一个不包含和再生产可能促使战争发生的社会条件或个人条件的生活世界，**那么和平就不会仅仅出现在战争间隔期，而是会贯穿整个时期**。只有这样的和平才不再是战争的对立面，不再是整体的一部分，而是既作为整体又作为部分的生活方式。

**这种没有内在局限的和平观念是否是一种历史可能呢？**据说，人们往往认为它不是。除非人民及其统治者能够醒悟过来，除非他们能够发誓放弃暴力，除非他们能够联合起来并建立一个全球性的政府，等等。答案总是如出一辙：条件还不允许。

通常有人还要补充一句：那些深信这种和平观念的理想主义者只会带来浩劫。不过，理想主义者所**可能**带来的浩劫似乎在某种意义上比现实主

义者**已经**造成了的浩劫更有价值。

但是，我们必须从一开始就承认，这种自身不再携带任何战争可能性的和平观念，即**作为社会生活方式的和平**因此需要终结我们迄今已知的历史。不过，我们切不可混淆了**我们迄今已知的**历史的终结与**历史的**终结，然后简单地把它当成末世论抛弃。

如我们所说，作为社会生活方式的和平会导致我们迄今已知的历史的终结。这以**东西方现存的体制得到了有规定的否定**为前提。这一否定会以不同的形式表现出来：在西方，它表现为否定道德领域的绩效原则、市场交换原则以及生产资料中的私有财产；在东方，它表现为否定官僚主义的独裁统治、社会主义中的资本主义的激励方式与目标、“社会主义式的”竞赛以及实力政治。

因为和平事实上不可能（在既定现实的框架下是事实）有其社会根源，所以任何一种新型的政治都不可能铲除这些根源。只有**超越了**整个政治领域，超越了独裁政体**或**民主政体，作为社会生活方式的和平才有可能。

这是因为就我们现在所知，政治是当前支配社会的外在表现，它使社会整个根基保持原状成为了可能。形形色色的政治、形形色色的政府能够延长战争间隔期，即和平的时间。上帝知道，这很有价值，而且也是一个必要的目标。但形形色色的政治绝不可能克服可能的战争**本身**。

**革命**也不可能克服。即使革命成功地改变了体制的社会基础，也只是使那些被历史淘汰的感觉性需求体系在新的根基上存续了下来，因为这些需求通过“进步”得到了进一步的扩展和巩固。发达工业社会在多大程度上能将所管辖的人口整合起来为提高生活标准而奋斗，将反对力量孤立起来，它就能在多大程度上将它的人民**捆绑在**给定的整体上，并使他们成为

自愿实现自身再生产的人力基础。通过警察、特种部队、破坏性技术乃至战争，这些得到了制度的推动与满足并充满了攻击性、竞争性、挫败与压抑的感觉性需求被有条不紊地激活了，升华了，同时也周期性地俗化了。

作为生活方式的和平的前提条件是，要**彻底改造**已经成为稳定、凝聚和再生产攻击性社会决定性因素的感觉性需求体系。

其实这意味着要彻底改造**人性**。当然，这不是说要整个地改变人性，而只是说改变人类的**第二本性**<sup>①</sup>，即人类第一本性的社会表现，改变人类的本能驱力、感性与情欲，改变人类体验自身及环境的根本方式，即个人对事物（包括自己与他人）进行看、听、触、嗅的方式以及个人在新的原初经验的基础上对待自我、他人与事物的方式——不是把它们当成拥有交换价值的受支配的原料，而是当成和平世界不可或缺的主体。

要想获得这种从最深层次构建**革命性的历史主体**的基础性的经验，就要与整个的现行体制决裂，也就是说，不仅要与政治、经济决裂，还要与**传统文化的总体**决裂，无疑其中包括与“高雅文化”的决裂，而它的俗化是这一决裂的一个重要方面。

只有通过一场真正的价值重估，包括对超人、英雄、斗士及征服者的价值做了重估之后，并且只有当**本能本身反抗残忍**与野蛮、反抗刺激竞争的绩效时，如此这般的新主体，如此这般的发生了改变的需求体系方可想象。

[170] 我们已无需继续等待人性的改变，因为它就发生在我们眼前。这种本能的反抗现如今出现在了**全球青年造反运动**中，特别是出现在了学生群

① 亚里士多德给通过道德训练和性格培养得以形成的习惯（habit）下了一个经典的定义，即它是人类的第二天性，新马克思主义者卢卡奇给出了同样的定义。这一社会创造了第二天性的观点后来在约翰·杜威的教育理论中也得到了强调。——英译者注

体中。今天看来，这是唯一真正的和平运动，反过来它对所存在的一切来说也是真正的危险：非暴力的否定力量。

我所说并不是和平主义意义上的非暴力，也不是现如今非暴力的鼓吹者所说的非暴力。作为生活主旨的和平不能通过息事宁人来获得。它需要反抗，甚至可能需要战争。

不过，战争也有不同的种类。不同不仅表现在社会功能上，更表现在激起人们挑起战争的本能力量上。它们也正是**正义之战**这一古老教义背后的真谛。因为自古以来，既有越南战争，也有反法西斯战争；既有王朝战争，也有解放战争；既有诸如恺撒和庞培的侵略战争，也有奴隶的武装起义；既有维护统治的战争，也有反抗统治的战争。

即便是后者也都是使用暴力的手段，也就是说，即便是它们也没有打碎暴力的锁链。难道这是一种永恒的状况，还是说我们的辩证思考提高到了当今现实所要求的高度？现如今体制化了的暴力已经到了它有可能带来彻底毁灭的规模。反对力量本身无法应对这种暴力：因为已经没有比彻底毁灭更强大的力量了。但也许正是这种暴力才催生出了它最极端的对立面：有可能侵蚀并瓦解这种暴力的破坏性力量就内在于该暴力本身。

在经济和政治骚乱、冲突日益加剧的背景下，我们看到了衰退的迹象：针对国内外敌人的政治活动显得极端野蛮，公然抹黑民主进程，公然抹黑如今所谓的社会主义，捷克斯洛伐克发生了血腥惨案<sup>①</sup>，自由主义理论发生了转变，与此同时，社会主义理论变成了**意识形态**，紧接着意识形态又变成了**谎言**。

---

<sup>①</sup> 在捷共第一书记亚历山大·杜布切克领导下，捷克斯洛伐克于1968年1月发起了一场政治民主化运动，史称“布拉格之春”。这场运动直到当年8月20日苏联及华约成员国武装入侵捷克斯洛伐克才告终结。——译者注

我们能在人群中察觉到：那种对社会运行必不可少的“道德纽带”已经瓦解了，也就是说，在日常生活中道德已经瓦解了——精神机能障碍已被视为正常。

在这些松散的限制的范围内，一股反对力量在全球性的生存空间（Lebensraum）——即第三世界国家——和帝国的中心正在日渐壮大。这股反对力量公开放弃了高科技武器和统治机构这两种性质相同的东西。正因如此，它是一股未受整体感染、从外部与之针锋相对的反对力量；这是一场源自心灵与身体、思想与情欲的抵抗，一场从理论和行动上做出的道德与政治抵抗。

[171] 在这里，超越一切政治在这里彰显着自身的存在。这股反对力量认为整个政治领域只是统治集团进行操纵与压迫的竞技场。它的目标是和平的世界——即人类和平的内在和外在世界——这个哲学观念。

我们能否以某种方式来描述这个世界？在这里，我们探讨的仅仅是一种很容易被总体压抑这一平行的可能性所淹没的可能性。不过，我们在这里还会探讨一种历史可能性，就该可能性来说，它的物质与精神条件表现为受压制和被压抑的力量。

和平占据主导、没有战争可能的世界将是一个没有贫穷、异化劳动、激烈的生存竞争的世界，一个破坏性攻击的源泉已经消耗殆尽的世界，一个先前的攻击性能量转而服务于保护和提升生命本能的世界，因此历经数百年破坏的人类有可能团结起来建设一个能够充分发挥科技成就的潜力的社会环境。

在这个世界里，不管是精英，还是受精英控制的民众都不能决定自由是什么及其该如何利用它。更确切地讲，在那里，获得了解放的人类自身会把生活当成目的，而不再是当成手段。



据说，在这样一个甚至是战争也不存在可能的、可怕的和平世界里，人类将丧失做任何事情、从事任何工作、追求任何目标的动力。那么在这样的世界里，还会有进步吗？不过，如果我们所说的进步是生活安逸、长寿及强健——那么这种进步的激励因素从古至今肯定是饥馁、焦虑和迷茫。我们必须从这方面来理解进步。

或许在一切压抑的意识形态中最压抑也最有利于统治利益的是这种意识形态，即只有对贫穷与耻辱充满畏惧才会激起人类工作的天性，只有当人类不满足或不幸福时才会为改善现状而奋斗。每当沉湎于片刻的美妙，人类都会被魔鬼附身。<sup>①</sup>

尼采的主张，即“所有快乐却都想要永恒”<sup>②</sup>，却突破了这种意识形态。**向往更美好、更幸福的生活不需要特殊的诱因。**在弗洛伊德看来，驱动生命的力量是爱欲本能。而文化是它们的升华物。人类在多大程度上从压抑状况中把自己解放了出来，它就会在多大程度上削弱那种制约与扭曲生命力量的升华物。

[172]

联合、一切生命都保持完整、和平，它们都是我们渴望的目标。事实上，要实现这些目标必须先改变人类的第二本性，而受压抑的文明自身的成就早已使人类第二本性有了发生历史性改变的可能。

① 歌德《浮士德》中的这句话经常被引用。浮士德博士是一位沮丧的教授，他因为忍受不了生命深层次的苦痛，所以想结束自己的生命。上帝认为浮士德是一个不畏艰险的仆人。但梅菲斯特却告诉上帝说，浮士德处在这样一种可悲的状况下，即使是他这个魔鬼也不想再看到浮士德遭罪了。不但如此，梅菲斯特还与上帝打赌说他能够使浮士德悖逆上帝。然而，浮士德却说如果在生命中哪怕是只能体验到、他愿其永存的极其美妙的一瞬，他也愿意把自己的灵魂交给梅菲斯特。歌德讽刺性的肯定生命的幽默贯穿整部小说始终。——英译者注

② 这行诗出自尼采的《查拉图斯特拉如是说》，他在两个核心的地方对快乐做了如下评价：“它的痛苦是深沉的，快乐比心痛更深沉。痛苦说：消逝吧！而所有快乐却都想要永恒。”参见 *Zarathustra*, Part 3, “The Other Dancing Song”, Part 4, “The Drunken Song”。——英译者注

## 现实相关性<sup>①</sup>

自从泰勒斯提出实体、本原以及“万物皆水”的原理以来，自从巴门尼德宣称一切运动与时间都是错觉以来，自从柏拉图拒绝感官和常识对象并将它们仅仅视为现象以来，自从亚里士多德提出最崇高的生活方式是“沉思生活”（*bios theoretics*）以来，哲学与现实之间的关系至少可以认为是矛盾的。哲学从现实的分析中得到的都是价值受贬损的东西：无论给定的现实是什么，它都不是真实的东西；无论从中获得了什么知识，那都不是关于现实的知识，不是“科学”，也不是“真理”。如同科学，哲学需要对丰富而痛苦的日常经验世界进行抽象，最好是不去注意事物纷繁的特征，以便在思想上保持“纯粹”。真理与纯粹相互关联：生活是肮脏的，思想必须保持纯粹，成为纯粹的科学。苏格拉底那句令人生畏的话，即死

---

① 马尔库塞曾在美国哲学协会太平洋分会第43届年会（1969年3月28日，美国俄勒冈州波特兰市）上做了一场主席报告，本文《现实相关性》（*The Relevance of Reality*）就是此报告的扩充版。关于主席报告，可参见 *Proceedings and Address of The American Philosophical Association*, vol. XLII, 1968, 69, pp. 39-50。我们在马尔库塞个人的文稿中发现了在此刊发的这一扩充版。在实证主义和高度技术性的分析哲学占主流的年代，马尔库塞对肯定形而上学与思辨概念（比如，现实）这种相对传统的哲学观念做了辩护。——编者注

亡对哲学家来说只是生命的开始，至少在象征意义上成了哲学史上的一个路标（但绝非所有的哲学）。尽管苏格拉底赴死时心甘情愿、从容不迫，但在哲学上这却被认为是对明显不合理——他生前早已有效地证明了这一点——的政权秩序的屈从。这位伟大的哲学家楷模难道不就是那些最终与既定社会对质时其激进批判却止步于公民服从的自由主义者的楷模吗？我们被告知（当然它很有意义），苏格拉底一直都在探索**概念**，即可以规定事物真正**是**什么的概念，而不是普通人、公民及其在城邦及政府中的代表所持的那种概念。这一哲学与“精英主义”并没有必然的联系，因为苏格拉底认为，普通人只要独立思考，而不是人云亦云，也能获得真理。但这位老师对“概念”的探索彻底吗？还是说，他在**城邦**本身应该受到质疑的地方戛然而止了呢？

[173]

对苏格拉底来说，他的探索确实仅限于把“法律与秩序”概念本身而不是某些实证的、假定的“案例”当成思考的对象（和终点），但最后说了算的是特殊性，而不是普遍性——是给定的事物和状况，而不是它们的形式或理念。在法官质问苏格拉底是不是想毁掉城邦时，苏格拉底在《克力同篇》（CRITO）中回答说：

是的，我确实图谋毁坏法律，这是因为国家审判不公，污我清白。

但法官却答复说：

苏格拉底，这岂不是你和我所一致同意的？或是说，你会遵守国家  
的任何判决吗？

紧接着，法官又提醒苏格拉底道：

每一个雅典人，当他们成年之后，看清了国家和我们——一国的法律，对我们若有不满，可带自己的财物迁往所欲往之地。

苏格拉底借法官之口所作的辩论与如今耳熟能详的那句话——“既然你不喜欢这里，为什么不去别的他方？”——一样经不起推敲。

地理学意义上的理性与自由定义不值得哲学家去追求！但凭借该定义，特殊性击败了普遍性，既定**事实**战胜了原本规定和“评判”事实的**概念**（充当裁判的哲学命题）。对普遍性——比如，**本源**、原理、特殊事物的（真正的）形式——的探索被挫败了：它在**城邦**的权力面前停了下来。确立话语的意义以及相应的道德行为并使之生效（如果必要的话，将通过判处死刑来使之生效）的正是政治权力。

[174]

难道苏格拉底是正确的？他的让步、他的自由决定不是已经证明了哲学内在的局限，不是已经证明了哲学在现实——对任何超越性的概念分析都会顽固抗拒，换句话说，这种以普遍性（有效性）为旨归的分析**高于**对既定事实的分析，也**高于**对事实的修改、扩充和延伸的分析——面前软弱无力了吗？从苏格拉底的例子来看，这种具有规定性、限制性的现实就是城邦，其政治权威变成了禁止哲学家从他的分析中得出某些结论、禁止他将哲学的逻各斯、理性运用于政权的逻辑与理性的哲学权威。因为对公民服从——苏格拉底雄辩地为其做了辩护，并勇敢地通过牺牲自己的性命证明了它的正当性——的需要远远超出了控告苏格拉底有罪的法庭的管辖范围。所以并不是法庭的判决，而是苏格拉底本人对判决的无条件接受，使城邦的权威延伸到了批判思想的王国。

因此，（纯粹的）思考成了政治性犯罪：公民不服从罪开始于彻底的质疑，开始于摧毁虔诚、勇气、公正等普遍盛行的**概念**。它们起着引导公民行为及其共同价值观的作用，因此，它们是将公民凝聚在一起的黏合剂，即“水泥”。苏格拉底不可以辩称他**自己的**（充满矛盾）概念在理论上真实可靠但却无法适用于实践，他不能既要求思想自由又要求行动受奴役。因为他的概念是**规范性的**，所以真理也是**规范性的**，它需要相应的与城邦所需相对立的行为模式。如果赞成理论与实践相分离，那么就会使哲学思想根本无害，就会使它根本不作任何承诺——不作任何承诺会变成不干涉原则，根据该原则，哲学家将继续**思考真、善、美**，但却在现实中避免采取任何超出学术的**实际行动**。因此，当苏格拉底说哲学实际上并不属于现世时，当他说哲学只有通过死亡才能完成自己时，他的观点完全一致。因此，现实变得不相关了。

我们知道，柏拉图改变了这个局面：至少自《理想国》以来，哲学与政治有了内在的相关性，哲学所阐发的概念**含有**颠覆现存政治现实的**意味**。“意味”到底是什么意思？哲学思想是批判性的，它的概念是**规范性的**，它的定义是含蓄的**律令**。对赫拉克利特而言，**逻各斯即法则**；后来柏拉图阐发了他的理念学说，他认为理念即形式，它不是给定的现实，而是**有待实现的现实**。在沉思中有待实现的首先是人与物真正的本质，它们的“概念”必须由“抽象的”分析与综合之间复杂的相互作用来确定：之所以抽象，是因为该思维方式远离直接的给定物，被带向了给定物中“**被揭晓的**”、“**被告知的**”部分，即**本质**，也可以说是，给定物中被阻塞、被扭曲的潜能。在这个意义上，哲学**就是**信息通信理论：它把那些给定的日常话语、命题、手势当成了用以传达尚未被现有的词汇、含义、“价值”所耗尽和充分表达出来的意义、信息的标记和符号。哲学在多大程度上能够

与事物特定的现象相对照来阐释普遍概念，它就能在多大程度上既传递知识又相应地传达**行动命令**。普遍的概念包含着具体的信息，“应然”就隐含在“是然”当中。

规范性的概念有双重普遍性：理性的（主观）普遍性，即人类理性能力的普遍性，以及人类境况的（客观）普遍性。定义概念的**主体**（比如，哲学家）绝不仅仅是一个偶然的个体；苏格拉底必须能够证明他的断言，即普遍盛行的概念都是假的，以及他通过对个别城邦及其公民的价值进行抽象必须能够达到**高于一切**的普遍有效性。人类境况在不失其个别具体性的情况下，肯定是普遍的、超个体的，甚至有效的概念也可以变成实用的概念，也就是说可以变成一种现实，即整个**社会的现实**。除非这两个条件都得到了满足，否则哲学就缺乏思想与行动、概念与现实融合的共同点和场所，结果就像现实对哲学的影响那样，哲学只会对现实产生微弱的影响，甚至对现实不作任何承诺。

概念的普遍有效性及其主客观这两个基础从来都不是给定的事实，它们是对事实的预测与评估。因为哲学的概念从来都不适用于那些描述现状的命题。理性、自由、知识、善恶等概念对许多**可能性**做了限制，而该可能性源于对理性、自由等的**实际表现**的分析，源于对给定“案例”（即普遍特定的表现）的分析。这些可能性终止于“（普遍性）到底是什么”这个观念——因不同哲学家的思想和才智不同而不同。他的才智是一种**历史条件**，因此也是一种特殊条件。一切哲学，无论如何抽象和思辨，都以特定**历史**世界提供的质料来构建其概念世界，不过，这一历史世界即使在最纯粹的抽象和思辨中也仍然发挥效力——当然，它不是作为“外部”的社会条件，而是作为构成概念的素材仍旧发挥效力。正因为如此，哲学概念不可避免地保留了**意识形态性**，也就是说，它的普遍性仍是特定的普遍

性，受到了历史情境的限制。这是极限，“概念”有效性的内在极限。我认为，哲学与历史之间的张力是苏格拉底之所以坚持批判但又容忍掌权者的原因。

哲学思想面对的是它既无法掌控又无法改变的存在的条件这一物质力量。此外，有可能使思想转化为行动的大量的中介环节也**偏离了现状**，被带向了过去和未来。（比如，从苏格拉底的例子来看，对哲学家来说依然隐而不彰的“虚假”现实的根源其实是脑力劳动与体力劳动的分离，它是奴隶制的本源，也是分裂主义的城邦的根基。）哲学受到了只有在思想上才能超越的现实的阻碍：现实由自己决定，与此同时，自主的哲学思想却以公民服从宣告了自身的终结。

[176]

接下来，我们从哲学的起点直接跳到哲学的终点。正是在黑格尔的绝对观念论的断言似乎变成了纯粹的幻想的地方，哲学才把目光转向了现实。“凡是合乎理性的东西都是现实的”：人们终于开始“按照理性”组织他的世界了，“不承认宪法有效力，这在理性看来是不对的”。黑格尔对法国大革命做了这样的评价：存在的条件已经到了理性的层面；理性作为历史实践获得了自主，因此，历史是逻各斯的发展。意识在其内在固有“逻辑的”发展过程中越来越充分地认识到了它的对象在其出现和变化所处的历史情境中到底**是什么**——意识变成了理性，即能够建立一个合乎理性和自由的世界的真正的意识。《精神现象学》是一次伟大的尝试，它从奴役的历史中读了解放的逻辑。从发生时间来看，革命处在黑格尔哲学的**起点**，但从结构来看，则处在它的**终点**。在变得合乎理性的过程中，对黑格尔来说，即在自由实现的过程中，凡是现实的东西都是合乎理性的。一旦人遵照理性去自由的行动，哲学就走向了终结：概念变成了现实。“扬弃”哲学已经在黑格尔体系中彰显了出来。

我们知道，黑格尔的理性与自由的时代到来了这一论断极不成熟（甚至是错误的）。然而，哲学能通过它自身的实现而被消解，他的这一观点却预料到了从他去世开始的那个时代的决定性的趋势。在黑格尔看来，《精神现象学》是通向“绝对观念”的必由之路，即通向真正哲学的必由之路，事实上也是哲学的毁灭之路：它预示着唯心主义的终结。哲学在多大程度上领会了历史，哲学概念在多大程度上“吸收了”历史，哲学就在多大程度上是唯物主义的；而唯物主义哲学在多大程度上把握了历史的基本事实，它就在多大程度上破坏了哲学抽象的权威。黑格尔对哲学与现实所作的唯心主义的调和仅仅持续了很短的时间。从黑格尔到费尔巴哈、马克思，在这一思想发展过程中，哲学调和变成了激进的行动主义：哲学概念“被转译成了”唯物主义概念，它们成了社会与政治实践的理论指南。

现在我不禁要问，到底是哪些不可思议的事件消除了哲学与现实之间的隔阂？为什么这种结合会（明显地）导致“对哲学的否定”？常见的回答是：完全从经验来看，现实已经“压倒”了哲学，科学的、技术的及物质的进步已经抢占了哲学的领地，确切地说，已经抢占了一切试图清除概念历史性的“纯粹”哲学的领地。该哲学似乎被还原成了智力活动的秩序，更确切地说，它远离了人类境况，只对此保持着适度的兴趣。

[177]

当不再过分担忧其知识根基的科学技术逐渐加大对自然与人类的控制时，精致的认识论考察还有什么意义呢？竭力避免将语言（日常语言！）转化为政治控制工具的语言分析还有什么意义呢？当奥斯维辛集中营、印尼大屠杀<sup>①</sup>、越南战争给出了一个窒息一切伦理讨论的关于善恶的定义时，对它们的哲学反思还有什么意义呢？当一个理性社会的资源、特征以及对

① 这里指的是发生于1965年9月的印尼大屠杀。——译者注



解放的需求已经显而易见，问题已不再是它们的概念而是实现它们的政治实践时，哲学进一步占有理性与自由还有什么意义呢？

现实的分量已变得过重，对哲学这门独立的学科来说，甚至是对学术分工来讲，它已严重地侵入抽象的思考。今天，如果不对现存社会的语言、行为、条件进行思考、分析、界定，那么思考、分析与界定任何东西都是不可能的。这可能是宣布放弃一切超越性、忠实地专注于日常语言的哲学的潜在的基本原理，它也是维特根斯坦的哲学还原这一精致计划的基本原理，而该计划的第一个阶段落脚在了一个耳熟能详的劝诫上：**在哲学问题面前保持沉默**，因为所有**可以言说的**（如自然科学的命题）都是“与哲学无关的东西”。相比晚期的日常语言哲学，这一早期的激进主义甚至对一切意识形态——现在似乎延伸到了一切超越给定现实的思维模式当中——整个地持怀疑的态度。

这一结论重创了本质上抽象的纯粹的思想本身。哲学抽象的普遍性被现实中涌现出来的**具体的普遍性**取代了，比如，共同目标，共同战斗，团结。马克思先已概述了它的两种表现形式：“世界市场”的建立，作为“**类存在（Gattungswesen）**”的人的实现。全球生产力的发展将消除不同阶级、种族及国家之间僵化的差异与冲突，也就是说，将消除整个社会的劳动分工，正是它造成了人与人之间、特殊利益与普遍利益之间、政治上需要压抑与有可能实现解放之间的对立。

通过合理地征服稀缺和蒙昧的自然所提供的物质与历史基础，人类已完全有能力将理性与自由变成世界范围内的存在的条件。哲学所追求的抽象的、普遍的**终极目的**现在已经可以转移到真正的历史主体身上：它正在从反抗国际和国内压迫与剥削的强权政策的斗争中不断涌现出来，因为该政策倾向于跨越所有边界、超出一切特殊性，所以对它们的反叛同样表

现出了普遍性。造反者特定而直接的不满与抗争背后是对纯粹而简单的人类自由的普遍需求——存在于**一切**现有的社会形式，不论是资本主义还是社会主义，民主政体还是独裁政体，东方还是西方。

压倒了哲学的现实同样也影响到了最具体、最实际的哲学分支——即社会哲学与政治哲学——的现实相关性。批判理论的概念可以加强政治意识，并成为摆脱现有社会的政治实践的指南，但是阐释此概念的工作正在丧失与它们所希望介入的现实的联系。政治哲学家极其尴尬，因为他们面对的是根深蒂固的猜疑，即便是叛逆的青年知识分子中最“理性”的那部分同样对他们的理论关注充满了蔑视——那部分激进分子为了支持直接行动，甚至贬低思想。他们知道，这一态度断然否定了马克思主义理论，因为它极其非辩证、极为“庸俗”。他们愿意容忍这种指责，并坚持在现实中吸收思想，也就是说，他们所学到的东西必须“与他们此时此地的生活相关”……然而，他们自身的主张和目标就正确吗？

对这个问题的回答取决于对一个更宏大的问题的回答：当前形势——我已经试着做了描述——真的需要牺牲（或吸收）思想与理论吗？因为现实凭借自身的发展与**进步**已经使哲学的历史相关性丧失了效力，所以当前形势就真的需要**扬弃**哲学吗？如果这样，那是不是就像马克思主义理论所预言的那样，只有逻辑学与认识论仍然是哲学真正的领地？

我的答案是否定的。自相矛盾的是，新的现实相关性，即它改变世界的的能力，还远不足以使哲学理论的尝试成为多余的东西，成为一种奢侈品，它需要一种新的、进行了调整的理论尝试。显然，该陈述似乎是也确实是一个为自己辩护的宣言，不过话说回来，个人的理论家园并非必然就是一个远离现实的避难所，它也可以是一个为现实提供思想武器的车间。

直接经验本身预示着有必要持续不断地进行理论尝试，有必要对该

经验进行新的抽象，如果它被提升到了批判意识的层面，那么它就会要求对理论与实践——哲学与现实——之间的关系进行再考察。曾经使马克思自信满满地宣称哲学遭受了“有规定的否定”的历史情境早已发生了改变。他料想意识与存在会融合起来：被剥削阶级会意识到他们非人的处境，意识到通过自由理性的新社会取而代之的必然性与途径。马克思知道融合并不占上风，它需要经历长期的政治斗争。相反，意识与存在**不符**现如今占了上风。

[179]

马克思曾在1844年写道，如今重要的并不是无产阶级**认为**它是什么，而是它本身是什么。事实上，长期以来，在许多欠发达的工业社会，意识与存在之间的对抗与对立似乎明显被削弱了，它们之间的统一似乎被建立了起来：工人**认为**他是什么他本身就是**是**什么，也就是说，他受剥削、受虐待是因为他认为如此——虽然，或恰恰是因为生活水平得到了提高。但是，在最发达的工业社会，政治意识被社会现实窒息和扼杀了，因为社会现实凭借其技术与物质的成就、能力，似乎在要求保护、维持和改善现状，而不是激进变革。不过，批判理论已证明这样的变革是一种**客观**需要，而现状的保护者和捍卫者的实践进一步彰显了这一证明的必然性。

在这种情况下，对超越性的意识的分析与阐发——哲学的相关任务——又变得紧迫了起来。对变革的承诺越是不让步、越是公开，对**整个**社会变革的条件、资源和前景进行学习的需求就会越大。由于推动整个社会前进的规律与力量仍被经验为在个体背后运作的“盲目的”力量，由于现象仍然遮蔽着本质，因此，对现象进行抽象仍然是获得具体性——即新的解放性的具体性——的首要步骤。把这一理论努力归功于哲学家、社会学家、心理学家还是历史学家并不重要，因为现实早已废弃了学术分工，所以他们的处境相同，或者说应该相同。一百多年以前，马克思称哲学为

“人类解放的头脑”，我们不应该辜负这一赞誉！

但是，如果现实本身——即具体的社会与政治现实——现如今需要批判哲学的努力，以引导它的行动，那么这并不意味着仅仅延续有着多个面向的哲学传统。毫无疑问，该哲学传统的很多内容必须保留下来（必须重新复兴，以对抗学界暴露出来的这一试图抛弃传统唯理论与经验论中某些最进步的概念的意识形态倾向）：正是因为这些概念仍然与给定的现实相对抗，并且筹划如今已经屈从于物质化和现实化的人类与自然境况，因此必须充分地教授和学习该传统。

[180] 不过，保留该哲学传统，同时抵挡来自激进的行动主义者和纯粹中立的学术思想专家的双重攻击，并不意味着简单地重复该传统。现实对概念性思考的粗暴介入需要反思，对于哲学太过心安理得地把现有的状况与价值当成思考的术语和终点这种情况，有时需要改变一下。因为现实**需要哲学**，所以这种反思被强加给了哲学，也就是说，现实需要一种思考方式，以**抵消**如今发达的压抑社会所实施的大规模的意识形态灌输。为了获得一种超越虚假意识及其话语与行为领域以通往它的历史“概念”的批判分析，作为交换条件，这种对抗性的哲学必须牺牲其清教徒式的中立主义。因为这种哲学的概念在一定程度上保留了它丰富的具体性，保留了社会现实中无生命和有生命的物质，所以它是唯物主义；因为这种哲学以其“理念”为依据，即以它的真正的可能性为依据来分析现实，所以它是唯心主义。

接下来我想以实例说明的是，某些一定程度上发生了改变的领域在现实中开始与哲学关联了起来，而且需要哲学的反思。

1. 语言分析。在现实中，语言已经在很大程度上成了控制与操纵的工具。这一转变影响到了语言的句法结构、概念结构以及定义和词汇。对

语言“合理性”的扭曲与歪曲，及其妨碍独立思考（感觉，甚至感知！）的方式似乎需要批判分析与评估：政治语言学是语言分析完全具体化和概念化的表现形式。

2. 美学。习以为常的周期性的“艺术危机”如今的表现形式危及到了作为艺术的艺术的实存。“艺术终结”的理念其最激进、最具破坏性的表现形式成了越现实即越艺术，由此看来，它已经顺利地被它想要控诉和颠覆的现实吸收和整合了进来。这种情况要求重新复兴哲学美学：我们不需要过多地分析艺术家及其创造力，也不需要过多地分析“审美体验”，我们需要分析的是艺术作品本身，它在艺术和社会的相互作用中的本体和历史地位与功能。

3. 认识论。社会（即作为特定历史事实的对象与“材料”）进入认知过程各个层面（感知、记忆与推理）以及与生理和心理过程相混合的程度、模式需要进行调查研究——该任务一直以来都由“知识社会学”来完成。然而，该问题需要的却是“超验的”分析，而不是社会学分析。这种超验的分析与康德的分析不同，因为前者并没有把“直观形式”和“知性范畴”当成“纯粹的”形式和概念，而是把它们当成了历史性的形式与概念。因为它们是“经验得以可能的条件”，所以它们是**先验的**，但就它们的普遍性和必然性都受特定的、可经验到的历史世界的规定（限制）而言，该先验是**历史的先验**。

[181]

4. **哲学史**有很多领域需要重新阐释。这里只提一个：柏拉图对最好的政体的论证因它明显相互排斥的特征及其与自由民主的价值之间不可调和的矛盾仍然很容易受到嘲笑，很容易被下判断。但《理想国》还有另外一个方面，即知识理论与政体理论、政治理论之间的内在联系。建立政体的前提条件是获得了最高层次的知识，并且拥有获得它们的实际可能性。如

果我们接受这个前提的前半部分，那么必然会得出这样的结论：只要这种知识不为全民所掌握，那么民主就意味着政体的限制条件有减少（如果不是废止的话）的危险；真正的民主预设了获取最高层次的知识所必需的方法、手段和时间是平等的。

“现实相关性”已经成了激进学生对抗学术界的口号之一。他们坚持认为，学校的教学内容应该与他们当下的生活相关。对历史充满敌意由来已久，同样对抽象思考充满敌意也由来已久，如今再次发生在了理论身上。我们不应该贬低这一断言的正当性：现如今密切相关的就是行动和实践，因为它们能够把我们从幸福、甚至生存都要以全球范围内的破坏、浪费和压迫为代价的社会里拯救出来。但与这一目标相关的不是任何私人的或个别的实践，而是普遍的苦难与抗议出现在了具体行动中的实践，即能够展现解放的需求与目标的实践。如果这种实践想获得群众基础（也就是说，想变成普遍的、社会的行动，而不是个别的行动），它必须先具备关于变革的条件、限制和能力的知识。它们来源于现有社会的结构、动力和历史：要想认识行动的条件和前景就要依据社会**理论**来理解它们，依据它们所形成的对过去保持关闭、对未来保持开放——在给定的可选方案的范围内——的整体来理解它们。在这个意义上，为了能够实现目标，行动本身需要思想与理论。理论与实践之间存在着真实的辩证关系：“思想仅仅为了自身的实现而努力还远不够；现实本身也必须为了思想而努力。”这一观念在今天比以往任何时候都更有必要。虚假意识与真理不可避免地纠缠在了一起：富裕社会的福利是**真实的**，技术进步是**真实的**，国民生产总值的增长也是**真实的**，与此同时，同样的现实所导致的挫败、浪费、压迫和悲惨也是**真实的**。诚然，这种进步的辩证法并无新意；有新意的是，极度高效（而又舒适）的控制阻挡了对它的认识；有新意的是，虚假意识的

[182]

范围几乎与现实完全一致、完全和谐。变革（即变革的实践）预示着要打破这一和谐，实现思想——即**抽象**思想——的解放。因为用于指导实践的概念、形象与目标仍然不具体，不能从现有的事实与条件出发来“解读”，所以它们仍然是超验的。它们的阐释涉及重新审视过去这一失败与发现、虚假意识与真实意识的根源。这意味着要学习，而学习需要知识与能量——理论知识与能量会在行动的知识与能量中发现具体。

哲学曾是遵照自由与理性的形象“改变世界”这一激进的历史任务的源发地，但该任务还没有达到它的目的。著名的《关于费尔巴哈的提纲》从未说过，我们如今已不需要解释世界，可以直接去改变世界。解释世界的任务如今比以往任何一个时候都更加困难：为了改变世界，必须再一次解释世界；而该解释在很大程度上需要批判的哲学思想。无论这是不是**自我辩护**，我认为我们仍有一项任务需要完成，它正变得**越来越艰巨**，而我希望，我们能越来越**冒险**！

圣迭戈，加利福尼亚大学

## 宗教在社会变迁中的作用<sup>①</sup>

[183] 古德伯格一直是我无比崇敬的拉比。由于我今晚主要是和父母交流，我希望今晚在场的年轻朋友不要因此而失望。在我看来，你们有时也应该与父母沟通一下，提醒他们谨记那些没有商量的余地的要求。甚至到今天我还是认为，任何对宗教在社会变迁中的作用的评价都无法绕开马克思的宗教批判。我先简要复述一下他的主要观点。在马克思看来，所有的宗教，特别是一神教都起源于悲惨的人类境况，而该境况很大程度上要归咎

---

① 1969年4月25日，马尔库塞于美国康涅狄格州哈姆登市以色列犹太会堂做了一次题为《宗教在社会变迁中的作用》(The Role of Religion in A Changing Society)的演讲，但文稿一直未发表。我们在马尔库塞的私人文件中发现了一系列的他与教堂拉比罗伯特·古德伯格(Robert E. Goldberg)的往复书信，它们表明马尔库塞不仅先前曾在教堂做过演讲而且还是拉比的好友。在1969年5月6日致马尔库塞的信中，古德伯格就他所作演讲向其表达了谢意：“您处理提问环节的方式简直太妙了，还有一件事，我必须向您表示感谢。演讲翌日，艾伦·希夫(Alan Schiff)就告诉我说，我们收到了一封辞呈。一直以来，我们都在试图摆脱那个疯女人，您做到了这一点。其他成员很生气，当然不是因为您，而是因为那些穿着不得体的年轻人——穿着不得体难道不令人愉悦吗？我要说的是，摩西、耶稣和爱因斯坦都蓄着长发。所以说，从各方面来看，您的到来简直太令人高兴了。”在演讲中，马尔库塞表达了对宗教的辩证看法，他既肯定了先知传统的批判精神，也批判了充当保守主义堡垒的宗教正统教义。——编者注



于社会的剥削和压迫。在这种情况下，人们为了寻求对贫乏、挫折与苦难的生活的安慰与补偿，为了寻求对普遍的不公正、不平等的补偿，创造了一个形象，然后感受并体验这个全能、全知、绝对公正的圣父——不仅会奖赏，还会惩罚和报复——形象，而这位全能的圣父承诺了美好的生活，即不公将会消除、苦难将会终止、快乐与幸福终将来临的生活。对宗教起源的这种解释清楚地表明，马克思并不认为宗教是某些人甚至某个人的随意创造；毋宁说，他认为宗教是尘世的不公与苦难的经历的表现，而且是完全可以理解的表现。没有被废止并因此被美化的不公与悲惨，可以说被转移到了、推延到了死后的形而上学王国。然而，这种刻骨铭心的感情——在社会底层人群中更为明显——却被社会的强势群体组织了起来，并受其利用；这种刻骨铭心的感情，这种为了最后审判时获得救赎的追求可以说已经在教堂和秩序中被体制化了，因此也就成了强有力的支配工具。它教导顺民保持温顺，教导穷人安于贫困，教导受压迫者不要太介意受压迫，因为这一切稍后会被改变。对尘世不公与苦难的忍受和屈服似乎只是一个通往永恒幸福之路的临时而又必要的站点。不服从、反抗既定的世俗秩序即反抗神圣的秩序，同样也是反抗尘世中延续下来的不公正和不平等。因此，马克思把宗教称为“无情世界的情感”。在那段广为人知的话中，其中有句话是“宗教是人民的鸦片”，但还有一句话却常被遗忘或被压制，那就是刚刚我引证的那句话，即宗教“是无情世界的情感”。它想要强调的是，只要精神压迫与身体压迫仍然盛行，同时力求改变现存条件的有效力量尚未出现，那么对宗教的需求就会仍然存在。换句话说，宗教能够而且应该从尘世消失，但在马克思看来，只能通过集体的努力来建立一个公正、平等和幸福的此岸世界，它才能够消失。照此来说，宗教的废除也预示着自由与公正的社会的到来。

接下来，我想简要地回顾一下马克思这一构想的几个特点，以便点明宗教直到现在还在发挥作用的两个功能。一方面，宗教素来阐释和维持的是所有人的需求与渴望都得到了满足的愿景；另一方面，宗教又延缓了这一愿景的实现，把它交给了来世。与这两个功能相对应，在宗教中，我们可以看到两种完全不同的要素：一方面，它对普遍存在的不平等、不公正以及苦难来说是一种批判的乃至激进的**否定**，所以宗教在这方面是一种进步的力量。你刚刚听到的犹太先知阿摩司（Amos）的这句话可以很好地说明宗教中这种具体的、批判的、激进的乃至革命的要素。但是，另一方面，宗教起着安抚、宽慰人心的作用，起着让人们心安理得地接受现实状况的作用，因为这些要素毕竟不是人类实现救赎的决定性条件。因为它们<sup>1</sup>是上帝的意志，是上帝钦定的。以这种方式，正如我们所说，宗教将压抑向内投射并内化了，对不公正的世俗权威的反抗很容易就会变成对上帝本身的反抗。在路德的新教中，在他的基督教的自由观念中，我们可以看到最明显的例证，因为按照该观念，人类即使在枷锁中、在牢狱中也是完全自由的，因为他的自由是一种内在的自由，但内在自由，即意识的自由和思想的自由，却与最悲惨、最压抑的生存条件完全相容。此外，这种宗教还向人们灌输刻骨铭心的罪恶感。人们所受的苦难与不公是因他不服从上帝而受到的惩罚，而这种罪恶感再度有效地阻止了他去反抗现状。宗教的这种安抚与宽慰功能意味着实际上难以和解的现状达成了和解；它意味着宗教与战争（正如我们所见，它在历史上从未间断过）达成了和解，意味着宗教与商业（不管它是否具有攻击性和剥削性）达成了和解，最后还意味着宗教与伪善达成了和解。“行善即可，无须竭力消除你所看到的罪恶”——这只会把宗教信仰变成节假日活动。节假日之后，你又可以回到过去，重新像以前那样行事。总而言之，这两种要素——即进步的要素和

顺从的要素——都内在于宗教；但在宗教史上，批判和激进的要素往往很快就会成为受国教迫害的异端。我认为，追封先知为圣徒是宗教发展过程中罕见的特例之一。

我今晚要与你们讨论的是宗教在社会变迁中的作用，而它与宗教的两种功能和相互混合的两种要素——即抗议的要素与忍受的要素，激进的要素与安抚的要素——密不可分。但宗教在社会变迁中的历史作用从来都不取决于它本身，而是完全取决于形成这一宗教的社会。事实上，宗教确实有助于改变社会。我只需提醒你留意一下新教改革，以及它与资本主义精神的兴起和推翻政治专制的清教徒革命之间的联系。在这一时期，新的宗教观念有助于促进新的社会秩序所需的全新的社会道德向个体内部投射。最重要的是，有了不仅对底层人口有效，而是对所有人同样有效的严格的工作道德与工作纪律，即伟大的社会学家韦伯所谓的“入世的禁欲主义”；也就是说，系统有序地对收益进行储蓄与再投资，而不是将其浪费在炫耀性的消费上。不过，与其讨论这些历史案例，不如让我们来看看现状。在与你们一起评估宗教现如今的作用时，我想详细地阐释一下我得以继续下去的假设。这一假设是，我们生活在一个极不道德、完全非人的社会，但它却被自由民主的程序和繁荣掩盖了起来。在繁荣的背后，浪费、破坏、战争、全民暴力化以及贫困与苦难已经遍布国境内外——但这一切都发生在这样一个历史时代，即此时此刻，只要资源是为了全人类的利益而不是为了某些既得利益者的利益而合理地使用，它们就能实现全人类的解放。今天，如你所看到的那样，全球青年的造反运动、第三世界受压迫人民的解放运动以及美国黑人的解放运动都在反抗这一社会。

[185]

我曾说过——也着重强调过——这场反叛的目标是这个社会的**不道德性**，也就是说，反叛旨在对抗整个价值体系，即我们整个文化，我们从

最亲密的私人关系到最公开的社会关系所涉及整个的话语和行为领域。所以，问题的关键不仅仅是我们的制度或铁幕另一侧的制度，也不仅仅是政治与经济环境。问题的关键是我们整个的生活方式以及统摄我们文化的根本准则；换言之，这场反叛从其决定性的要素来看是反独裁的，它涉及人类实存的一切领域——性、道德、政治以及经济。与此同时，这场反叛的特点是它有新的目标和新的策略。它的目标是建立一个与我们的生活方式没有太多关系的社会，一个与苏联及其卫星国所谓的社会主义没有太多关系的社会。它的目标是通过将民主切实转化为行动，实现所谓的人道的或自由的社会主义愿景，与此同时，面对我们自身僵化的社会条件，它的策略是寻求新的、有效的抗议方式。它正在从日常生活和文学艺术中努力寻找一种可用以传播其新的愿景的语言，因为当前可用的语言是当权派指定的，它们已经被扭曲到了无法承载任何新愿景的程度。

[186]

现在的问题是：在这种情况下，宗教与这场反叛有什么关系呢？显然，在这场反叛中，宗教成了受质疑、缺乏抵抗力的文化的一部分。如果说宗教与父亲形象有什么关联的话，恐怕我们今天不得不说，当今的父亲形象与那些帮助建立奥斯维辛集中营和布痕瓦尔德集中营的世界，帮助建立犹太隔离区世界，帮助建立越南世界，或者对此保持沉默的父亲的形象融合在了一起。这就是父亲们——我们的父辈和我们——所建立的、年轻一代被要求生活在其中的世界，我想我们应该试着彻底理解这一点；我们无须劳心费力地寻找什么奇谈怪论来解释这场反叛以及这场席卷世界的反叛在今天发生的原因。正是老一辈人所创建的这个世界，或者老一辈人未能有效加以反对的世界，它也是一个身心受污染的世界，一个年轻一代在身体上越来越无法忍受的世界。在这种情况下，意识到这个世界是老一辈人创建的——在这方面，我们都是帮凶——减轻了对宗教来说至关重要

的罪恶感。我认为我们可以把今天所能看到的、所目睹到的称之为俄狄浦斯情结的剧变。子女并没有罪，而是父辈有罪；一个“无父的社会”，即父亲角色缺失的社会所带来的威胁已经在今天的青年造反运动中表现了出来。他们拒绝各种形式的个人领导，接受集体领导、公社生活、自我管理等等。我要指出的是，我们这里所看到的决不是传统的代际冲突。它远不止是代际冲突。一场更宏大更深远的剧变在这里彰显着自身的存在——相比以往的变革，它的基础更加博大精深，可以说直抵造反青年的根基和本能。

就这一过程，我们可以称之为宗教新的世俗化，但并非传统意义上的世俗化。我一开始所提到的宗教中进步的批判性要素现如今必须彻底地实现。它们必须转化为现实，转化为语言与行动，成为我们日常生活中可闻、可见、可感的东西，而不只是节假日虔信的宗教誓言，不只是一种仪式、习俗或传统。也就是说——很抱歉，我的表述可能会令人不快——如果宗教想竭尽所能去认真对待自身的真理，那么它必须表达它的政治态度，必须表达它的政治关切。问题是如何表达？我想你们作为父母不会也不可能参与到青年的造反运动中去，或许你们可能根本就不支持造反，除非你们早已是不可救药的、久经考验的激进分子。你们根本不支持反叛是因为你们不说他们的语言，不具有他们的思维、心灵与身体；你们和他们生活在不同的话语和交流世界里。但你们也不应该诉诸你们父辈的道德与价值，对这些年轻人进行道德说教；我要顺便指出的是，我刚才不应该说“你们”，而应该说“我们”，因为毫无疑问，我也是“我们”中的一员。你们之所以不应该诉诸我们父辈的道德与价值，是因为这些伪善的道德与价值在年轻人眼里缺乏抵抗力。这些价值和道德已经被现存社会、一连串被背叛的观念、尚未兑现的承诺、到处盛行而又明目张胆的伪善以及从未

间断的不公、战争与压迫证明站不住脚。最后但相当重要的是，它们同样也已经被商业一如既往的胜利及其对国家或既得利益集团所谓更高的价值的屈从证明站不住脚。如果我们完全意识到了这种形势的严重性，我们必定会借助那个著名的问题来发问：奥斯维辛之后，宗教还有可能吗？你们——不，是我们——只在一点上和一个领域中能够与年轻人交流，即在控诉我们的政策上，在控诉那些统治我们生活的人正在对这个国家和我们自身的生活做什么上，以及在使用一切可能的抗议手段上。这是唯一剩下的交流媒介。话说回来：这一切与宗教又有什么关系呢？这不就是一个政治诉求吗？我从一开始就强调了这场反叛的道德意义：对当权派道德的攻击本身受另一种道德——即反禁欲主义的、自由的道德，但毕竟也是一种道德——的驱使。它将与严厉的、近乎具有惩罚性的政治道德共同发展，直到正义、平等和自由的理念受到重视，直到将它们转化为现实的要求盛行开来。如果是这样，如果确实有一种新的道德正在起作用，同时还能揭示传统道德的虚伪性，那么在我看来，宗教可能与这种新道德有着很大的关联；此时，宗教的另一面即罪恶感受到了威胁。在这一点上，罪恶得到了救赎。拒绝加入当权派如今也就是拒绝犯罪，就是拒绝犯沉默之罪。当今的反叛者可能也有罪。他们之所以有罪，可能是因为没有好好洗漱、穿着不得体，甚至可能是因为扰乱课堂、投掷鸡蛋、毁坏财物，但他们至少不会犯更严重的罪，即不会成为正在越南上演的大规模屠杀的帮凶。

最后，总结一下：复兴宗教中的异端要素现如今在我看来已经提上了议事日程。宗教主要就是为了控诉与拒绝现状以及充当道德、正当行为的终极权威的既有势力；在这个意义上，宗教现如今确实而且也应该与现行体制中通行的理性和标准相矛盾、相敌对。这种理性，这种合理性已渐渐地成为一种支配与破坏工具；正如我们所见，即使科学这一最伟大的成就

现如今也被用在了破坏和摧毁生命上，而没有被用在保护和改善生命上。 [188]  
在控诉这一理性的过程中，在控诉这一现状的过程中，宗教或许确实有助于改造社会。但只有在宗教是异端时，只有当它反抗与批评时，它才可能有助于改造社会；只有当它着手将它的启示转化为尘世的实践时，它才会有助于改造社会！





六

《今日心理学》对话马尔库塞

## 革命性的爱欲、恐怖策略、青年人、 精神疗法、环境、技术与威廉·赖希<sup>①</sup>

赫伯特·马尔库塞（以下简称马尔库塞）：我希望你们不要问我关于我的理论或者作品的问题。对我来说，试着去解释我所写的东西没有什么意义。如果我能够把它们讲得更清楚一些，我早就这样做了；我现在仍然在努力做到这一点。同样，我觉得讨论我私人的心理也没有太大的意义。我从来都没有被分析过，显然也不需要被分析。我希望，我在心理学上没有什么特别之处。我很普通。

---

① 由山姆·肯恩（Sam Keen）和约翰·瑞泽尔（John Raser）采写的这篇访谈《对话马尔库塞：革命性的爱欲、恐怖策略、青年人、精神疗法、环境、技术与威廉·赖希》（A Conversation with Herbert Marcuse: Revolutionary Eroticism, the Tactics of Terror, the Young, Psychotherapy, the Environment, Technology, Reich）最初刊登在了《今日心理学》上（参见 *Psychology Today* [1971] , pp. 35-40, 60-66）。这场开诚布公的讨论涵盖了众多话题，马尔库塞言简意赅地表达了他对群体心理学、个体乃至人类与自然的和解及其他主题的看法。我们从中可以清晰地看到，马尔库塞展示了对抛给他的问题进行重新界定从而诱发更深入的提问的能力。从中还可以看到，马尔库塞不同意年轻的采访者——尽管看起来非常同情他的工作但却支持更为时髦流行的、他所质疑的精神分析样式——的观点，并对更具批判性和哲学化的精神分析样式做了辩护。在访谈后面，我们补充了一篇介绍马尔库塞的短文，该文就出自约翰·瑞泽尔这位采写这篇访谈的采访者之手。瑞泽尔的评论生动地描绘了马尔库塞在 20 世纪 70 年代初的形象。——编者注

**山姆·肯恩（以下简称肯恩）：**作为一名公众人物，您像是在宙斯的脑袋里长大之后跳出来的一样。突然之间，全世界的造反学生都把马尔库塞当成了同盟，并认为您是他们所期望的新时代的伟大先知。到底是哪些事件促使您热情洋溢地投入到了对现代世界的革命性的分析之中的呢？

[190]

**马尔库塞：**我当然不是从宙斯的脑袋里蹦出来的。由于我的著作也只是这几年才在欧洲流行起来，所以看上去如此。但实际上，在我还是青年学生的时候，我就读了马克思的著作以及当时被视为先锋派风格的文学作品。

**肯恩：**您还记得您的政治倾向和哲学倾向不是很明显的时候吗？是什么激发了您的热情？

**马尔库塞：**这种热情源于我的个人经历：德国革命因遭到背叛而失败了，法西斯反革命组织最终把希特勒推上了台。德国革命失败的时候，我才20岁。当时我的兵役期还有最后半年，我就驻扎在柏林。我是士兵委员会的成员，这也是我的第一次革命经历，但因为革命很快就遭到了背叛，那段经历非常短暂。

我想应该是1919年，我离开了柏林，到了弗莱堡。在那里我把精力放在了比较文学、哲学和经济学的学习上。在接下来的14年里，直到1933年我离开德国，加入了已迁往日内瓦的法兰克福社会研究所，相对来说，我不大参加政治活动。在研究所的那一年，同事霍克海默和阿多诺再度唤醒了我的政治热情。在我1934年迁居美国之后，我的思想一直主要受这两位同事以及黑格尔、马克思、弗洛伊德的理论的影响。直到最近，我的想法才和霍克海默产生了分歧。

**肯恩：**什么分歧呢？

**马尔库塞：**我们对世界范围的学生运动以及美国政治的特征有了不同

的评价。我认为学生运动是极为重要的社会政治力量，然而我的朋友们却不愿赞同这一点。他们认为相较于苏联，美国是一个进步的、自由的社会。当然，我同意他们对苏联政权的谴责，同样，我也认为进步的、自由的力量在美国社会仍然很活跃。不过我认为美国的对内与对外政策都是对人类自由的有系统的压抑。

**约翰·瑞泽尔（以下简称瑞泽尔）：**我们了解到，压抑和自由的对立是您思想的基石之一，您认为彻底重建社会是推翻压抑、解放人类心灵的必由之路。不过，除了这种乌托邦式的社会重建，您是否认为精神疗法也有助于撒播解放的种子呢？或者说您是否认为，目前所设想与实践的疗法实际上是强调顺从、强调个人利益和反革命的？

**马尔库塞：**很明显，如果精神病理学仅仅是帮助病人去适应一个病态的社会，使他能够在这种社会中有所作为，那么这只是将他从一种病态推到另一种病态罢了。即使是弗洛伊德也认可这一点，但他也反对精神治疗师让病人变成革命者，或反抗他们的社会。弗洛伊德本人可能是一个资产阶级的保守派分子，但他的理论却包含着超越性的激进要素。所以不能说  
[191] 弗洛伊德的理论和实践究竟顺从还是不顺从。这两方面都存在，而且我认为——虽然弗洛伊德会反对——他的核心概念明显具有革命性。

**肯恩：**我认为弗洛伊德像赫尔曼·梅尔维尔（Herman Melville）那样，有两个梦萦绕在他的脑海。一是南太平洋小岛上简单的自由，一是农民革命带来的混乱与恐怖。

**瑞泽尔：**也许传统的美国精神病学与弗洛伊德的理论有着同样的缺陷，它完全忽视了它理论中的政治意涵。只有您、诺尔曼·布朗，可能还有埃里克·埃里克森（Erik Erikson），愿意认真考虑弗洛伊德对受到了压抑与实现了解放的心理所作的分析的政治意义。

**马尔库塞：**但这里也有一个问题。美国社会致使许多人处在了心理异常的状态。在美国社会，出现了大量的精神病患者。因此，美国的精神治疗师们一直都在忙着应付那些心理机能失常的患者。如果一个人无法消化、不能进食，那么就必须修复这些机能，与此同时，必须把政治与社会意识排除在外，除非它们对治疗来说必不可少。就像内科医生在治疗肺炎时不需要过问患者的道德和政治观点一样，精神治疗师在治疗身心失调时，通常也不需要关心患者具体的政治观点。

所以不能泛泛地说精神病学在政治上是革命的还是保守的。

**瑞泽尔：**您指的是理论层面，我认为，您还可以谈谈实践层面。

**马尔库塞：**在哪种意义上呢？

**瑞泽尔：**比如，就它的收费结构、它的个人主义、它强调对病理现象的矫治而不是促进成长而言，就它惯于让人们适应现有的工作环境和社会不公而言。我认为威廉·赖希<sup>①</sup>的命运表明，美国治疗师并不关心政治状况。赖希坚持对弗洛伊德与马克思的理论进行整合，即对身体和政治身体<sup>②</sup>进行整合。然而美国的赖希主义者却抛弃了他的政治见解，只重视他对性格结构所作的生理动力学分析。

**肯恩：**这可能是一个太过悲观的看法。我认为整个群体疗法运动充满了革命意义。从积极的意义上讲，心理学正在变得越来越流行。不知您是

① 威廉·赖希，奥地利裔美籍心理学家，曾师从弗洛伊德，但在1934年后却试图综合弗洛伊德主义与马克思主义，建立“弗洛伊德主义的马克思主义”体系，对马尔库塞的后期思想影响较大。——译者注

② “政治身体”（body politic）是将政治体比作身体的一个隐喻用法，其中“politic”一词是形容词后置。犹太裔中世纪历史学家恩斯特·坎托诺维茨（Ernst Kantorowicz）提出了作为君主个人肉身的“自然身体”和作为国家权威与象征的“政治身体”，参见 *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, 1957。——译者注

否同意？

**马尔库塞：**我必须声明的是，因为我从未研究过群体疗法，所以对它说三道四是很不礼貌的。我只是从过去的研究报告了解到了交友小组和格式塔小组。我曾读过伊莎兰学院<sup>①</sup>的学校大事周年表。对我来说，这已经足够恐怖了。这种对幸福的管理简直倒我胃口。他们甚至教人们去触碰彼此、去握手！如果有人无法自行通过试错法做到这一点，他最好还是放弃吧！

[192] **瑞泽尔：**但事实上，我们社会中的许多人都害怕触碰他人。他们一直以来都很孤僻、孤独和麻木。

**马尔库塞：**即使如此，他们也不能以造作的、机械的方式来习得这种行为。这种行为必须出自他或她这个人，而不是组织。

**瑞泽尔：**关于这些敏感性小组和交友小组<sup>②</sup>的意义，我想提供一个不太一样的视角。与那些致幻剂(LSD)的辩护者曾经运用的论证方式相似，如果一个人从婴儿期开始，就生活在幻想与感性都受到压制的社会里，他也许根本就不知道想象和亲密行为可能具有的形式。有些人曾经宣称，致幻剂扯掉了盖在丰富的想象力世界之上的帷幕。同样，这些小组中的人们也能够从触摸他人的过程中学习。

**马尔库塞：**但是在今天，不论你是否愿意，你本来就会经常被他人触摸、拍肩膀。

**肯恩：**但如果一个竞争的社会破坏了温情与亲密行为，也许我们不得

① 伊莎兰学院 (Esalen Institute) 位于美国加利福尼亚大苏尔 (Big Sur) 地区，成立于 1962 年，主要致力于完形心理学疗法的实务与研究。——译者注

② 敏感性小组和交友小组 (Sensitivity and Encounter Groups)，美国社会流行的一种精神疾病集体疗法。——译者注

不通过这种造作的方式来重新唤醒自己。

**马尔库塞：**我在这点上也许大错特错，但我觉得，人类必须亲自去学习。如果某人必须从教科书上学习性行为才知道如何和他的妻子或女友做爱，那他肯定有毛病。

**肯恩：**您在《论解放》一文中关于耻辱的分析，似乎与这个话题有关。您说过，资本主义社会将俄狄浦斯情结与独裁的政治经济结构糅合在了一起，因而精神的和政治的压抑造就了有极深羞耻感和负罪感的人格。如果羞耻感和负罪感把我们与感性隔离了开来，那么是否意味着革命性的疗法必须能消除个人的羞耻感才行？

您认为我们该如何“消除羞耻感”？

**马尔库塞：**我认为你提到了关键的一点。我想说的是，羞耻感是一种积极而真实的东西。人具有不同的品质和维度，而它们都是人的财富——我的意思是，它们以非剥削和不贪婪的方式从属于人。这些财富属于他个人，而且只与他所选择的人来分享。它们不属于任何共同体，也不是公共事务。

**肯恩：**您似乎在说，只有羞耻感能够保护隐私。但毫无疑问，对于单个个体——某一个人——来说，即使没有羞耻感，也可能有隐私。

**马尔库塞：**怎么可能？举个例子，如果你在众目睽睽之下和某人发生性关系，那就是一种退化和压抑的发展。对于握手这种小事来说，同样如此。如果这些都要通过小组进行排练，那么真正的爱欲的成分也就丧失了。

**瑞泽尔：**我想基于在这种小组中的个人经验再与您讨论一下。我们所生活的竞争性社会正在使一些行为变得非常困难，例如，让一位男士去接受自己对另一位男士的爱欲和温情。

**马尔库塞：**是的，的确这样。

**瑞泽尔：**几乎所有男性之间的关系要么是充满了敌意或者是很冷淡，要么就是表面的、止于拍拍背的友情游戏。正如戴维·赫伯特·劳伦斯（D. H. Lawrence）所说，男性甚至都不知道该怎样对待同性朋友而不担心被看作同性恋。而在这种小组中，我可以由熟练的人引导，通过少量的精心设计的练习来拥有对其他男性的温情和爱欲。

**马尔库塞：**你现在所说的只是对其他男性！那么对于男性与女性之间的关系，或女性与女性之间的关系来说，你也持同样的观点吗？

**瑞泽尔：**当然。我的经验是，这些新的治疗技术可以辅助人们增进所有关系中的爱欲要素，并有助于创造出您所生动描绘的新感性。如果能允许自己在一个受保护的环境中保持开放的心态，并能放心地说“你们可以尝试新的观察方式与存在方式”，那么你也就打开了那扇通向新感性的窗户。

**马尔库塞：**是的，但前提是你本身已经拥有新感性。

**瑞泽尔：**我认为人们本身就拥有这些感性，只是社会迫使我们压抑了它们。我谈论的并不是形成各种各样的感性，而是要去解放那些长期被否定、被扭曲的感性。在这方面，我从您的著作中受益良多。

**肯恩：**从这个意义上讲，治疗师就像是禅师，即某种类型的骗子，而他经常挂在嘴边的是“我允许你去做那些你本不需要批准就能做的事情”。

**马尔库塞：**是的，你说得很对。我从一开始就说过，我在这个方面并不专业。但是如果你让我谈一谈我的直观感受，我就必须回到我刚才所说的那一点上。对我而言，所有这些都太过于说教了。老师常说，**做真实而自然的自己，去感受更多**。你知道，我向来支持学习。有些人会说我非常



独断，也许他们是对的。但有组织的教与学的观念对人类的某些生存维度来说似乎不适用。我并不想做出判断。这是我的一个偏见。我认为这是一个偏见。也许这些小组是对的，而我是错的，我也不清楚。

**瑞泽尔：**当谈到精神健康时，我们会涉及释放受压抑的感性，但因为这可能会威胁到社会规范，所以我们会提出这样一个问题，即所谓的心智健全到底是什么意思。精神治疗中一个新兴的研究主题强调说疯狂具有积极的价值，甚至认为轻微的精神病也有积极的价值，即认为它可以作为允许在更高的层面重新整合心理的突破性经验。对有些人而言，病人们变得越疯狂、越自律，即越是独立于常规的社会控制，疗法就越成功。例如，苏格兰精神分析学家莱恩认为适应社会是一种病。毫无疑问，您一定会认为这是一种激进的疗法。

**马尔库塞：**我见过莱恩，但我们似乎无法找到共同点。我很反对那种只因他们是疯子就赞美他们的倾向。无疑，把人们变得比现在更加疯狂了，这对社会没什么好处。因为，你所得到的只能是一群疯子反对另一群疯子的社会。如果你想在一個压抑的社会中以革命的方式行动而又不被它压垮，那么你是需要一种疯狂的。但是这种疯狂不是精神病学界定的那种形式。它是一种**逻各斯**的疯狂，有着高度的合理性。它能洞悉社会的根本病症，并能分析可用以改变形势的手段与方式。所以我不明白为什么为了让人们反抗社会而必须把他们变疯。与此不同，我认为，任何五官健全、意识大致成熟的人，都能够成为反抗者，而无须寻求精神治疗师的帮助。

[194]

**肯恩：**在《论解放》一文中，您谈到我们既需要发展新感性也需要发展新理性。那么新感性会不会在更深的层次上不欣赏无意识以及心灵爱嬉戏同时又非理性的维度呢？这有可能把不具有纯粹理性和分析——您认为它们是反抗者主要的能力——特征的原动力释放出来，如果您愿意，也可

以说这有可能把快乐释放出来。

**马尔库塞：**是的，但这种新意识和新感性的形成本身就是一个理性的过程，不可能由人为或合成的方式实现，这就像不可能通过嗑药实现解放那样。药物可以提供独特的时机，引起震动，但这种效果要想维持下去，就必须将化学反应转化为政治承诺。只有在价值和政治经济结构层面发生根本改变的新社会中，人类才能真正实现解放。那么这里就有一个悖论，因为我一直坚持认为，新理性与新感性必须在变革之前出现。它们是引发变革的必要力量。我们不能指望那些诞生并生活在这个社会中、心灵已遭到扭曲和破坏的人们去建立一套真正实现了自由与解放的新体制和新关系。换句话说——或许这样能缓解悖论——至少一些具有新价值和新志向的人类已经存在，并在大范围变革发生之前就已经发挥作用，普遍的解放才会成为可能。

**瑞泽尔：**这听起来很像“鸡生蛋还是蛋生鸡”这个古老的难题。在一个污浊的社会里，那种纯洁的意识从何而来？

**马尔库塞：**为什么要问从何而来？它们原本就在那里。我认为这种新意识正在从年轻人那里，尤其是学生那里源源不断地涌现出来。这些激进的青年已经对价值做了重估。他们不接受社会现有的价值。据我所知，他们的本能完全是非暴力和非攻击性的。他们深知，假如不是由于当权派压倒性的势力，我们总有一天能够通过利用可获得的资源创建一个像样的社会。

**瑞泽尔：**您说您认为并不是药物使年轻人产生了新感性。那么您认为有可能是什么？

**马尔库塞：**我们很清楚在这个国家到底是什么使这种新感性展现了出来。这种新的态度发端于 60 年代初，那时许多年轻人来到了南方并且第

一次看到了美国的民主与平等究竟是怎样运作的。这对他们来说是一次巨大的冲击。接下来，东南亚的战争对他们来说是第二次巨大的冲击。如今，尼克松政府进一步强化了对国内外的镇压。所以，我认为不需要为这种新的穷兵黩武政策寻找任何人为的或神秘的借口。你应该寄希望于那些尚未被社会所整合的年轻人，那些不愿意出卖自己灵魂的年轻人。人们常说，这些激进的学生都是些被宠坏了的、享有特权的中产阶级精英。这是事实，但仅限于极小的范围。甚至在某种程度上，也确实正是这种特权地位才让他们与社会保持着足够的距离，使他们觉得痛苦，而不是被社会所吸收。

**肯恩：**您认为，在导致旧有价值走向幻灭并唤起人们去寻求新价值方面，核幽灵的存在到底有多大的影响？

**瑞泽尔：**我认识的一位年轻女孩最近告诉我说：“原子弹早就投下了，我们现在都是变种。”

**马尔库塞：**没错，她说得很对。不过，我认为核战争的威胁决不是我们所面临的最糟糕的事。超级大国很可能出于自身的利益而达成不使用核武器的协议。真正的灾难是那种总体的痴愚化（*moronization*）、非人化以及人受操控的前景。

**肯恩：**如今这代人以一种奇怪的方式变成了死人。他们一直生活在所有文明将会终结的可能性之中，因此他们有了一种要么及时行乐，要么自暴自弃的态度，即“还怕失去什么”的态度。

**马尔库塞：**他们每天看到的都是藉由人类社会可获得的资源事实上做了些什么与本来可以做些什么之间令人痛苦的对照。目睹了所有的野蛮、压迫、剥削和不公之后，他们已经抛弃了这个幻想，即他们生活在一个文明社会中。因此，我想再次强调的是，我认为没有任何必要去寻找用以解

释激进青年之所以出现的神秘的动机。

**瑞泽尔：**您刚才提到超级大国之间有达成一致的可能性，而这使我想到了一个问题。阿纳托尔·拉波波特（Anatol Rapoport）曾宣称，在人类冲突这个戏剧中，主角已经不再是个人，而是政府，即超有机体，其中人类扮演的角色大概就像细胞之于身体那样。他将这类有机体称为“**好战的国家**”（Stati Belligerens）。其中最发达的是俄罗斯和美国。这些国家都是些庞大的官僚复合体，它们拥有自己的信息接收器、数据处理中心、决策规则、通信网络、存储系统和传感器。对这些机械式的利维坦而言，个人激情根本就无关紧要。

[196] **马尔库塞：**如果他没有对这些官僚体制加以区分，那么它就是一种泛化的类型，而对此，我完全持反对意见。首先，我们不知道中国的发展方向。即使在西方世界，资本主义与苏联社会主义事实上也不能相提并论、混为一谈，因为它们**潜在的**发展方向极为不同。

**瑞泽尔：**但是您怎么看待这种提的相对较少的观点，即我们的社会渐渐地变成了不再回应个体的超有机体？

**马尔库塞：**没错，可为什么还要叫它有机体呢？你将社会冲突解释成了个体与超级怪兽之间的战争，对此，我不敢苟同。在我看来，有一个更为简单的说法，那就是当权势力合起伙来有组织地打击任何来自下层的革命企图，而这些革命通常是阶级努力或团体努力的结果，而不是个体努力的结果。

**肯恩：**这有可能引起人们对整个个体范畴的决定性的质疑。有些激进分子认为需要超越个体意识这个观念，创造一种新的部落意识或公社意识。您是否认为个体概念已经过时了？

**马尔库塞：**我认为个体概念并没有过时。它只是还不成熟。真正意义

上的人类个体尚不存在。我们现有的的是一个值得怀疑的资产阶级的个体概念，因为它的同一性建立在相对于其他所有“个体”有竞争力的表现的基础上。

**肯恩：**如果说当今这种准个体的心理是围绕绩效原则和竞争原则组织起来的，那么新的革命者的组织原则又应该是什么呢？他的感性与理性应该是怎样的呢？

**马尔库塞：**我先从否定的方面说，因为否定也包含着肯定。那就是，心理、心灵和本能的结构将不再容忍攻击、支配、剥削、丑恶、虚伪或非人化的日常绩效考核。从肯定的方面说，你可以将其看成是审美要素和爱欲要素在本能与精神结构中成长了起来。我认为，在如今抗议商业对自然的侵犯的行动中，在抗议人造的美与现实的丑的行动中，以及抗议伪男子气概与残暴的英雄主义的行动中，这已经得到了证明。

**瑞泽尔：**当您谈及新人类的本能结构时，您是否在暗示向更为自然的状态复归呢？这不是一种新浪漫主义呢？

**马尔库塞：**绝对不是。有人批判我，说我反对科学技术，这完全是无稽之谈。一个像样的人类社会只能建立在科学技术的成就的基础上。一个起码的事实是，在自由的社会，一切异化劳动必须降至最低限度，而这要以科学技术的高度发展为先决条件。审美的、愉悦的环境变革之所以可能也取决于持续的技术进步。你怎么能说这是一种复归呢？这一愿景期待未来，它根本不向往过去。

**瑞泽尔：**不过，当今年轻人的一个特点就是他们真的对简单、原始、荒野和动物充满了乡愁。这似乎是因为他们对技术的各种表现深恶痛绝。

**马尔库塞：**我想说的是，他们厌恶的是当下对技术的**滥用**。我认为技术本身没有问题；它并没有高贵的野蛮人的意图。与自然建立一种力比多

关系没有什么错；实际上，我认为这是人类解放的一部分。但是从社会层面来看，根本不可能回到那种只存在于神话和诗歌中的远古时代。

**肯恩：**您的一位朋友告诉我，为了诱使您到蒙大拿州发表演讲，他曾许诺带您参观野生高山绵羊。我认为这说明在您的乌托邦愿景中必然存在着荒野之地？

**马尔库塞：**是的，但不能太过荒芜。我们可不喜欢自相残杀、还要吃人的动物。我们决不能忽略这样一个事实，即自然从来都不温顺。它就像人类现实一样残酷。这就是我坚持认为人类的解放也要包含自然的解放及其与人类的和解的原因。

**瑞泽尔：**“豺狼必与绵羊同居，豹子与山羊同卧；少壮狮子与牛犊并肥畜同群……”

**马尔库塞：**对。尽管我反感《圣经》，但这并不是说我先天地就认为《圣经》里的一切都是反动的和压抑的。

**肯恩：**到底人类与自然的和解意味着什么？

**马尔库塞：**从否定的方面说，它意味着停止残忍地侵害与破坏自然。生态运动已经清楚地讲明了该怎么做。污染自然同时也是毁灭人类，对于这一点，人们已经早有意识。但是生态运动不能止步于美化现有的体制，而是必须对浪费资源、污染地球的机构和企业进行彻底改造。必须废弃它们，代之以能将污染大幅降至最低程度的机构和企业。

**瑞泽尔：**那么您会不会觉得有些污染是不可避免的？

**马尔库塞：**我不清楚。这个问题需要留给诚实的科学家和技术人员来回答。但我想讲一下我为什么提到要消除对自然的侵害。一个普遍的共识是，环境的根本变革与生活的人性化意味着消灭现有的城市，创建能够恢复人类栖息地与周围自然环境之间和谐的建筑，正如能从中感受到人类与

自然的和谐共生的欧洲中世纪的城镇那样。我不明白为什么这一更高的目标在今天仍旧无法实现。但可以肯定的是，必须淘汰汽车这一当前主要的交通方式；必须减少噪音及大规模的人口聚集；必须放缓人口增长。推土机不能再将林木连根拔起，不能再将景观夷为平地，必须恪守山丘与谷地间的边界，敬畏现有的植被。当然，这并不意味着要放弃使用机器，而是以一种更为感性的方式去使用机器。

**瑞泽尔：**您所说的这番话让我想起了诺曼·布朗的观点，他认为应该让理性思考和技术隐秘地发挥作用，让诗歌和疯狂的嬉戏公开地发挥影响。您似乎赞成这一观点。

[198]

**马尔库塞：**是的。但它们不是已经公开地发挥影响了吗？我的朋友诺曼·布朗与我的分歧在于，我认为他过于神秘和逃避现实了，这在他最后的著作《爱的身体》（*Love's Body*）中表现得尤为明显。他想抛弃的恰恰是我想保留的。譬如，如果我对他的神秘主义理解确切的话，我觉得他想抛弃男女之别，创造一种雌雄同体的人。他似乎认为，男女有别是压迫造成的。对此，我不认同。这是我最不想抛弃的一种区别。

**肯恩：**但是由于布朗的语言充满了隐喻，我们很难知晓他是呼吁终结生殖器欲，还是要终结对生殖器欲的痴迷。我认为您关于新感性的说法极为类似于他关于能够通过诗歌打破世界边界——例如，身体与政治身体之间的边界——的爱欲意识的观点。

**马尔库塞：**不过我基本上是由于政治考虑。我希望大家能够把我的感性概念理解成是一个革命概念，与此不同，《爱的身体》则是在神秘领域内生活、避难。

**肯恩：**我对您与布朗的区别是这样理解的：当他讨论爱欲化的身体时，他是在倡导文字游戏和诗意想象。因此，他是在隐喻的意义上使用

“身体”这个词。而当您谈及新感性时，您讨论的是现实身体与政治身体之间新的关系。

**马尔库塞：**没错。爱欲化的身体会反抗剥削、竞争、伪男子气概、征服太空和违背自然——一切现状。我们在这个意义上可以说，革命的种子来自感性的解放（马克思）——但只有当感性在变革现实的过程中成了实际的生产力时，感性才能获得解放。

**肯恩：**也就是说，感性发展的真正的限制因素首先来源于共同体，然后才是心理？

**马尔库塞：**不，我的观点恰恰相反。只有当共同体由拥有新感性的人类组成时，你才能构建一个真正的共同体。

**瑞泽尔：**这听起来像是一个循环论证。

**马尔库塞：**为什么呢？

**瑞泽尔：**如果说我们的心理结构，即我们那种形式的意识由我们所处的社会的性质决定，那么我无法理解的是，在社会变革没有发生之前，个体怎么会发生变革，反之亦然。

**马尔库塞：**我也无法理解。但如我们之前所讨论的那样，你可能由你所处的共同体决定，不过，这种决定可能是**否定性的**。

**肯恩：**所以你可能注定要去反对那些决定你的东西？

**马尔库塞：**是的。

**瑞泽尔：**既然谈到有些人注定要去反抗那些侵害他们的境况，那么关于安吉拉·戴维斯（Angela Davis），您想说点什么吗？

[199]

**马尔库塞：**我只能重复我之前说过的那些话。安吉拉是我最得意的弟子，或者说是我最得意的三四位学生之一。毫无疑问，她已经证明，她不仅很聪明，而且是一个很感性的人。如果你问我，她怎么会参与到了发生



在加州索莱达市的那场绑架杀人案？我的第一反应是，据我所知，盎格鲁-撒克逊法的最高原则是无罪推定，即任何人未经法院证明有罪之前，都应被视为无罪。证明其有罪的证据至今都没有拿出来。我们怎么会知道她在这个事件中究竟是什么样的角色呢？也许我们都知道有三四把枪是以她的名字购买和登记的，但这是否足以做出判决呢？报道说，在绑架中用到了这些枪，但由此我们就能知道她对此事是否知情吗？如果是她给的枪，那么我们知道她是怎么样以及出于何种目的给的吗？我们对此一无所知。安吉拉也只是在最近才在黑人政治运动中突然变得很活跃的。但是，1965年之前在布兰迪斯大学时，她几乎完全不参与政治。此后，她在联邦德国美因河畔的法兰克福待了两年。随后，她于1967年去了加州拉荷亚，并迅速投身到了黑人运动中。我认为一个很聪明、很感性的人直接参与政治活动，没有任何问题。安吉拉在阿拉巴马州长大，在她的头脑中，乃至身体里，她经历了这里的黑人所遭受的一切。所以，对她来说，参与政治是非常自然的事情。

**瑞泽尔：**从更加一般的层面来讲，您怎样看待在年轻激进分子——不论是黑人，还是白人——当中越来越多的暴力行为？

**马尔库塞：**你可能知道，我对暴力和以暴制暴做了区分。不论是在方法和目的上，还是在使其得以形成的本能结构上，攻击性暴力都不同于防御性暴力。如果你在街上遭到了袭击，你就会本能地以手头上一切可能的防御性的暴力手段来进行回应。这与射杀群众或向游行示威者投掷催泪弹的暴力截然不同。我还想更进一步说的是，有些出自伪政治激进分子之手的暴力行为，我认为这是愚蠢的，甚至是犯罪，而且只会对当权派有利。

**瑞泽尔：**正如绑架和爆炸事件？

**马尔库塞：**我不想单独挑出某些特殊的案例或组织来说。我想把我的

话到底是什么意思留给你的想象力。只有恐怖组织掌了权，恐怖才会在历史上起作用。例如，试想一下法国大革命时期雅各宾派的恐怖统治。这是由掌握了权力的组织而不是由为了争取权力而斗争的组织所实施的恐怖活动。试图夺权的组织从未能有效地利用恐怖，哪怕是很短的时间内也没有。看看俄罗斯的无政府主义者和虚无主义者，恐怖一点帮助都没有。

[200] **瑞泽尔：**您刚才说防御性暴力和攻击性暴力产生于不同的本能或心理结构。您可以对此做些解释吗？

**马尔库塞：**请允许我用弗洛伊德的术语来解释一下。攻击本能与生命本能之间的平衡在这两种暴力形式中是不同的。在进攻性暴力中，攻击本能实际上压制了爱欲本能，而在防御性暴力中则相反。我承认这非常思辨和抽象，但看上去却很有道理。弗洛伊德对外科医生的解释是一个为人所熟知的攻击本能为了生命本能而升华的例子。外科医生原初的攻击性在他们救死扶伤的过程中获得了升华。

从我们整个社会来看，我们没能成功地使攻击本能获得升华。它们以史无前例的方式在这个世界上到处肆虐。这可能是自有文明以来最为暴力的社会了。这也是我们之所以需要死亡本能概念来解释正在发生的事情的原因。不同于古罗马、意大利美第奇王朝、匈奴部落或其他人与人之间在很高程度上充斥着暴力的社会，在美国，暴力受到了上层社会的管控、摆布和操纵。暴力似乎已经在社会体制与社会关系中根深蒂固。

**肯恩：**暴力与竞争之间似乎有一条明显的界限。荷兰历史学家约翰·赫伊津哈（Johan Huizinga）在其经典著作《游戏的人》（*Homo Ludens*）中提到，游戏的本质就是竞赛，或者竞争（agon）。您能想象一个摆脱了一切暴力与竞争的人吗？也就是说，你能设想一个毫无痛苦（agonal）的人吗？

**马尔库塞：**当然不能。对我来说，一个没有你所谓的痛苦的社会是不可想象的。我认为，你不能或不应该去消除痛苦，因为它会带来很多好处。例如，我完全可以想象得到，创造性的竞争最终会改善和提高人类生活。

**瑞泽尔：**您认为竞争并没有逐步上升为破坏性暴力的内在逻辑？

**马尔库塞：**是的，恐怕我是一个极端的乐观主义者。我知道如今的竞争确实正在走向暴力，但如果我们能够改变这个社会，那么情况也会随之改变。

**肯恩：**您的思想一直不断受到左右两派的攻击。您是否愿意通过自我批判来回应您的批评者呢？

**马尔库塞：**当然愿意。不得不说，我可能过于强调即将到来的革命最极端和激进的目标了。然而，我并不清楚我们已在何种程度上处在了我所谓的预防性的反革命的阶段——在这一阶段，现有社会会使用所有可能的精神与物质手段来镇压激进的反对派。所以，英勇的激进学生的时代已经过去了。你看到的是英勇的嬉皮士和易比士<sup>①</sup>的时代。他们做了他们该做的工作，也就是说，他们做了绝对必要的工作。他们是英雄，现在很可能依然是英雄，但我们已经进入了一个不同的时代，按照历史序列来讲的话，我们进入了一个更高的阶段。我们目前正处在有组织的反革命的阶

[201]

① 嬉皮士 (Hippie) 和易比士 (Yippie) 是西方反文化运动中的青年亚文化群体。其中，“嬉皮士”是指反抗习俗和当时政治的年轻人，他们用公社式的和流浪的生活方式来反对中产阶级的价值观，提倡非传统的宗教文化；“易比士”则是青年激进团体“青年国际党” (YIP, Youth International Party) 成员的别称，擅长以街头表演来讽刺政治现实，尤其在反越战运动中表现活跃。——译者注

**肯恩：**对抗政治这一策略在这个阶段可能已经不适用了？

**马尔库塞：**这取决于你如何定义对抗。对抗的形式已经发生了变化。比如，以大学为例，当局现如今会对静坐、占领建筑物或其他抗议形式采取法律行动。当局会发布禁令，将示威者移交法庭，然后对他们判以监禁或处以重罚。这会耗掉很多反抗者几年的时光。所以一年前仍有可能的对抗形式，现在使用它们的代价正变得越来越高。运动中的每一分子都必须反省和思考何种形式的对抗与组织在这个反革命的阶段对他们来说仍然是可行的。

**瑞泽尔：**对于可能的发展方向，您有什么看法？

**马尔库塞：**这个问题应该留给运动本身去解答。你知道，我一直拒绝在运动中扮演父亲或祖父的角色。我不是这场运动的精神导师。此外，我对这些既活跃又可靠的学生们有着足够的信心，我认为他们可以依靠自己来行动。他们不需要我。

### “马尔—库—塞，马尔—库—塞”

大厅里挤满了学生，很多人围在扬声器周围。一群人猛地敲起门来，高呼着“马尔—库—塞，马尔—库—塞”。一位高个男子埋头站在讲台上，等待现场的喧闹声平静下来。他看起来不像是激情澎湃的先知，也断然不像是狂热的革命家；他的身体日渐衰老，眼睛也已疲惫不堪。但他一经发出浑厚的声音，他的魅力也随之迸发了出来。他谈到了自由与压抑、劳动与爱情，还谈到了艺术、性和理性本身为什么会被工作文化所奴役。他设想了一个到处是嬉戏、到处是欢乐的爱欲世界，在那里，人类、自然和音乐都将无拘无束、自由自在。他对“日益痴愚化的人类”提出了谴责，随

即掌声雷动。这一幕在许多国家并不陌生，而令这位生于柏林、72岁高龄的先知既惊又喜的是，他发现自己深受苦苦求索的激进青年的爱戴。

马尔库塞一生饱经沧桑。作为一个犹太富家子弟，他在年轻时对文学充满了兴趣。在短暂的激进的军旅生涯之后，他开始对德国革命感到失望，转而研究起了哲学。1922年，他在弗莱堡大学获得博士学位，紧接着，就像萨特一样，他成了海德格尔的助手。后来，由于受年轻的威廉·赖希的非正统思想的影响，1933年，当纳粹主义迫使他离开德国时，在阿多诺和霍克海默的邀请下，他加入了当时已迁往日内瓦的社会研究所。一年后，他移居到了美国，在哥伦比亚大学授课，并于1940年成了美国公民。第二次世界大战期间，他先后供职于美国战略情报局和国务院。他在1951年恢复了自己的学术生涯，并先后执教于哥伦比亚大学、哈佛大学和布兰迪斯大学，1965年转至加利福尼亚大学圣迭戈分校任教。

[202]

他现在与妻子英格女士<sup>①</sup>住在拉荷亚市圣迭戈分校——他如今在这里给哲学专业的研究生上课——附近的一处住宅。垂暮之年，马尔库塞过得很平静，他爱吸雪茄，喜欢晒太阳，对纷至沓来的威胁和辱骂很感兴趣。

《纽约时报》同时给了他两个称号：“末日使者”与“仍然健在的最具影响力的哲学家”。他的著作藉由理性与爱欲这两大主题向我们揭示了他之所以有两个称号的原因。在《理性和革命》（1941）中，他阐发了黑格尔曾经的立场，即当现代人通过法国大革命首次发现理性可以挑战现有社会的潜能时，历史的决定性转折便到来了。在《爱欲与文明》（1955）中，

① 马尔库塞有三段婚姻，这是其第二任妻子英格·纽曼（Inge Neumann, 1910–1972, 1956年结婚），也是其密友、著名政治学家弗兰茨·纽曼（Franz Neumann, 1900–1954）的遗孀。他与第一任妻子数学家苏菲·沃特曼（Sophie Wertman, 1901–1951, 1924年结婚）育有一子彼得·马尔库塞（Peter Marcuse）；他的第三任妻子艾丽卡·谢尔奥弗（Erica Sherover, 1938–1988, 1976年结婚）曾是马尔库塞的研究生。——译者注

他驳斥了弗洛伊德的理论，即虽然婴幼儿全身充满爱欲，但他的生理发展与社会化却必然将爱欲导向生殖器欲，借此为了文明中非个人的工作而把身体的其他部分释放了出来。马尔库塞认为，尽管这是历史事实，但却没必要继续下去，因为现在谨慎的技术应用能将人类从稀缺和麻木不仁的工作中解放出来。像马克思一样，他认为人类一旦自由了，就会唤醒新感性。人就会在各个方面变得活泼有趣、温文尔雅、充满爱欲，不再迷恋征服、探险和权力。不过，在《苏联的马克思主义》（1958）中，他却把苏联在斯大林时期的现实称为马克思人道主义愿景野蛮的官僚化。

《单向度的人》（1964）是他最受欢迎的作品，他在书中公开驳斥了当今的技术状况，并指出全方位的富裕正在使感性变得愚钝，而大受吹捧的新的性倾向往好处讲只是一种耗费性的消遣，往坏处讲其实就是利润与操纵的助手。他对人类实存的各个方面已经被压抑的官僚主义的伦理所同化深感绝望。即使业余时间、艺术以及游戏也被用到了重新生产能量以满足那种维系技术文化的令人疲惫不堪的工作上。如何改变这种状况？在《压抑的宽容》（1965）这篇令传统自由主义者大伤脑筋的文章中，通过修正约翰·穆勒的主张，即社会结构和价值的变革只有经受住了思想市场的讨论与检验，才会必定发生，他给出了一些提示。马尔库塞认为，只有当所有参与讨论的人都具有理性、见多识广并且不受教条的影响时，该主张才有意义。然而，这个条件并不存在，因为各地激进的异见分子不是被同化了，就是被压抑了。要想改变这种状况，就应该反过来限制那些鼓吹种族主义、煽动仇恨和不容异见的人。最后，在《论解放》（1969）这部他满怀希望的著作中，他断言，某些年轻的、与社会疏离的成员，比如激进学生和黑人，正在孕育有可能使非压抑性的乌托邦最终发展起来的新感性的种子。

[203]

这些理念引起了巨大的骚动。美国保守派期刊《国家评论》把他说是“混乱的使徒”，历史学家小阿瑟·施莱辛格（Arthur Schlesinger, Jr.）也指责他，说他吹捧原始冲动高于克制与理性。美国退伍军人总会（The American Legion）呼吁必须将他解职。署名为“三K党”<sup>①</sup>的信件甚至对他发出了死亡威胁。苏联《真理报》（*Pravda*）诅咒他，说他是“假先知”、“狼人”。悉尼·胡克（Sidney Hook）讥讽说，“在如何使人类和社会更加自由这个问题上，马尔库塞会毫不留情地打压那些与他意见相左的人”；埃里希·弗洛姆写道，“马尔库塞似乎在说，因为性变态——如施虐倾向和嗜粪倾向——不能进行繁衍，所以比生殖器欲更为‘自由’”；《财富》（*Fortune*）则公开谴责他是“夸大其词、漫无边际的浪漫主义”，而这将“穿越我们时代的长廊对后世产生恶劣的影响”。

这听上去似乎有些道理。但是，像胡克和弗洛姆这样的批评者，尽管他们也是站在马克思主义和人道主义的立场上，却没有真正挑战现有道德最基本的前提。马尔库塞却做到了。就像毕加索晚年的画作那样，马尔库塞的乌托邦思想用大胆的笔触表达了这样一种看法，即人的生命充满了爱欲的潜力。他认为人类是渴望展现其性感特质的爱嬉戏的动物，但这一观念却很难取悦《真理报》、三K党或任何类型的极权主义的卫道士。不过，青年人却在马尔库塞那里发现了支持他们本能地鄙视绩效文化的有说服力的声音。因此，忧心忡忡的长者们很自然地将马尔库塞视为像苏格拉底那样蛊惑青年的人。他的作品确实能激发行动。通过强化那些对无法培育自由的工业社会幻灭的人的感受，马尔库塞为形成不同的生活方式提供

<sup>①</sup> 三K党（K.K.K., Ku Klux Klan）是美国历史上和现代三个不同时期奉行白人至上主义运动和基督教恐怖主义的民间仇恨团体，也是美国种族主义的代表性组织。这里指的是“第三波”，指涉20世纪60年代反对民权法案和鼓吹种族主义的民间组织。——译者注

了思想源头。但归根结底，大多数对马尔库塞的抵制与其说是因为他的著作，不如说是因为他激进的政治立场。他拥护反抗当局的学生激进分子。他对尼克松政府治下“压抑却与日俱增”进行了谴责。他拒绝背弃他以前的学生安吉拉·戴维斯。马尔库塞对激进运动的一贯拥护无疑冒犯了自由主义者，因为他们选择了朴素实用的渐进主义和修正政策，而不是将政治文化连根拔除。他甚至看不起查尔斯·赖希的三重意识<sup>①</sup>。

[204] 如果我们能切身体会到他所在的时代的律动，我们便能与他走得更近。当马尔库塞劝诫他的朋友不要骑摩托车时，你肯定能偷偷地听到他会说：“法西斯的这项发明将速度、动力与男子气概等同起来，此外，它还会产生可怕的噪音，带来严重的污染。”你肯定能发现他加入了和平的游行活动，无声地表达着抗议。当他说“我们必须摆脱现在的城市”时，你却只能听到他那丑陋的水泥钢筋结构的办公室中的室内空调的呼呼声与喷气机的轰鸣声，而它们淹没了他的声音。当他那训练有素的渊博头脑遇上他那些穷根究底的学生时，你可能会看到，他总能与学生们平等地交换意见，引导他们进入新的认知维度。你也许会发现，他与妻子手挽手，在断崖下的多利松海滩散步。你肯定能够注意到，他会对那些为其提供最后屏障使其免受总是充满好奇但也经常充满敌意的公众影响的秘书开一些温文尔雅的玩笑。如果你可以看到，你会发现，他欢快活泼，充满**爱欲**。

爱欲是理解他思想的关键。他的作品就植根于弗洛伊德的爱欲与死欲概念，即生命本能与安逸地死去的诱惑。但弗洛伊德只是埋头研究文明

① 查尔斯·赖希 (Charles A. Reich) 是美国法学家、社会学者，其著作《美国的绿色化》(The Greening of America, 1970) 认为存在三种独立的意识类型：“意识 I”代表 19 世纪农场主和小商人的世界观；“意识 II”代表罗斯福新政、“二战”及 20 世纪 50 年代精英政治主导的“过度组织化的社会”的世界观；“意识 III”则代表 20 世纪 60 年代反文化运动更加关注个人自由、平权主义的人的世界观。——译者注



对生命本能的压抑；马尔库塞则梦想着理性与想象力会发生奇迹，从而人类可借以从役畜般的束缚中挣脱出来，并找到通往乌托邦的路。黑格尔使他投入了理性——即逻各斯——的怀抱。正是理性对爱欲与死欲做出了公断。死亡本能通过理性可以得到升华，从而为生命服务。人类通过理性可以学着去摆脱压抑的羁绊。通过理性，那些获得了解放的人可以用科学和艺术来构建一个新社会——在那里，爱欲可以充满他的整个存在，并涌入他与自然的关系及其与同类的关系。但这种爱欲不是弗洛伊德所描述的粗暴的自私自利的性欲，也不是诺曼·布朗所虚构的隐喻性的所有一切的大联合。<sup>①</sup>相反，它是为理性所规训、饱含热情、充满快乐的那种“创造性的人类实存”。压抑性的异化社会一旦被超越了，人就能够全面地发展他的感性，并使其各个方面都得到完善。人的身体将被改造成获取快乐的工具；人的头脑将走向意识更高的阶段：心灵与**逻各斯**将焕发生机。

从很多方面讲，马尔库塞的革命和乌托邦愿景与原教旨主义的救赎和天堂梦想没有多少差别。他在一个奇怪的边界内生活。他是一个有着欧洲浪漫主义传统的哲学家，他的思想基本上没有受到自然科学家和行为科学家——从达尔文到洛伦·艾斯利（Loren Eiseley），他们已经开始对有时看起来很残酷但生命却藉此发现了意识愈发复杂而又常新的边界的进化机制做起了研究——的工作的影响。越来越多的证据表明，爱与攻击实际上并不对立，相反，它们在社会中、心灵中，甚至身体的化学物质中是完全纠缠在一起的，但马尔库塞的乌托邦却没有体现出这一点。由于没有受到这些关于生命动态发展的新视角的影响，所以他仍局限在马克思的“历史的终结”和弗洛伊德的“幼儿期的性欲”。他似乎在期许这样一个世界，

[205]

<sup>①</sup> 参见“Norman O. Brown's Body,” *Psychology Today*, 1971, August.

在那里，人类不必快乐地回应挑战、风险与危险。他果真能设想一种“动物不会自相残杀”的自然秩序吗？如果能的话，那么这不就是向往最后的安息地，向往终结进化论困难重重的探求吗？到那时，他所说的爱欲不就成了一个陷入内在性而无处可去的封闭循环吗？或者，从另一方面讲，我们怎样才能确保，人的爱欲本能一旦获得了解放，它们不会变得肆无忌惮呢？

你越是深入地质疑他，他就越能激发你的想象力。他的愿景或许有局限，但却充满光明、始终如一。这个愿景就是人最终能够运用他巨大的能力，获得最大限度的快乐。但如果“没有愿景”，正如早前的先知所言：“民就放肆！”

——约翰·瑞泽尔

七

## 晚年哲学与政治学反思

感谢你们的热情接待。很高兴能到荒野保护课上发表演讲。说实话，我不确定该讲些什么，因为我也没有看出什么问题来。大家都知道，卡特总统已将大约 3600 万英亩的荒野土地变成了商业开发用地。如此一来，就没剩多少荒野可以保护了。尽管如此，我们还是要不懈地努力。

我打算在破坏性普遍存在——是我们这个社会的主要特点——的语境下探讨自然的破坏问题。我将从个体自身层面追溯这种破坏性的根源，也就是说，我会考察内在于个体的心理的破坏性。

---

① 《生态与现代社会批判》是马尔库塞在加利福尼亚一堂荒野保护课上的演讲稿，最初发表在了《资本主义、自然、社会主义》上，参见 *Capitalism, Nature, and Socialism*, vol. 3, no. 3 (September 1992) pp. 29–38。本文指出，生态运动正在从激进的生态批判转向企业友好的解决方案——马尔库塞完全抵制这种趋势。这篇演讲报告可以与马尔库塞的《生态与革命》一并阅读。《生态与革命》是他为巴黎召开的专题研讨会所准备的演讲报告，1972 年 9 月以英译文的形式被发表在了期刊《解放》(*Liberation*) 上；另参见 *The New Left and the 1960s, volume 3, Collected Papers of Herbert Marcuse*, London and New York: Routledge, 2005, pp. 173–77。在马尔库塞的演讲稿后面，我们还编入了安德鲁·芬伯格、乔尔·柯维尔、道格拉斯·凯尔纳及弗莱德·奥尔福德对马尔库塞与生态话题的评论。——编者注

② 《生态与现代社会批判》是赫马尔库塞 1979 年逝世前不久发表的一次谈话，经彼得·马尔库塞欣然同意，我们首次将它在此发表了出来。版权归彼得·马尔库塞所有。

我今天的探讨很大程度上要依赖于弗洛伊德所阐发基本的精神分析概念。讲座一开始,我想先以一种简短的、简单的方式界定一下我将要用到的弗洛伊德最重要的概念。首先,弗洛伊德假定生命有机体由两种基本驱力或本能塑造而成。其中一种他称之为爱欲、爱欲能量、生命本能,这些术语大致相同。另一种他称之为死欲、破坏性能量、摧毁和消灭生命的愿望。弗洛伊德将这种愿望归因于人类基本的死亡本能。另外一个我唯一还想进一步简要解释的精神分析概念是弗洛伊德所谓的“现实原则”。现实原则可以被简单地界定为现有社会中那些被认为支配正常行为的规范与价值的总和。

[207]

今天讲座的最后,我还会简要地勾勒一下当今社会激进变革的前景。所谓的激进变革,我认为它不仅仅是现有社会基本制度和关系的变革,也是这个社会中的个体的意识的变革。激进变革可能更加深入,甚至影响到个体的无意识。这种界定有助于将整个社会体制的激进变革与体制内的变革区别开来。换言之,激进变革不仅必然意味着社会制度的变革,也意味着在该社会占主导的个体的性格结构的变革。

在我看来,当今社会的显著特征就是个体成员普遍具有破坏性的性格结构。但我们应该如何讨论这一现象呢?我们应该如何识别当今社会中的破坏性的性格结构?我认为一些带有象征意义的事件、问题和活动可以说明和解释社会深层次的维度。也正是在该维度上,社会在个体的意识与无意识层面进行着自身的再生产。这一深层次的维度是社会现有政治经济秩序得以维系的基础。

稍后,我会列举三个具有象征意义的事件,以阐释这一深层次的维度。不过,我首先想指出的是,我所讲到的破坏性,即我们当今社会中比较突出的破坏性的性格结构,必须置于国内外事务特有的制度化了的

破坏性的语境下进行审视。这种制度化了的破坏性早已广为人知，所以例子也比较好找，比如，以削减社会福利为代价来持续增加军事预算，核设施的扩散，生活环境的普遍破坏与污染，公然使人权屈从于全球战略需要，以及为了预防该战略受到挑战而发出的战争威胁。这种制度化了的破坏不仅公开，而且合法。这就是破坏性在个体层面进行再生产的语境。

[208] 接下来我们回到三个带有象征意义的事件或偶发事件，以阐释社会深层次的维度。第一个我想说的是核管制法规在联邦法院的命运。这部法规本该暂停国内所有缺少预防致命性原子能废料的措施的核设施。但参与审议的法官却宣告该法规无效，因为他坚持认为该法规违宪了。说得残酷些，那就是“*Viva la muerte!* 死亡万岁！”第二个我想说的是在某大型报纸上刊登的一封关于奥斯威辛的信。在这封信中，一名妇女抱怨说在头版刊发有关奥斯维辛的照片（用她的话来说）“简直太没品位了”。她质问道，重提这一恐怖的经历到底有什么意义呢？人们现在还需要注意奥斯维辛吗？说得残酷些，那就是“忘了它吧！”最后一个我想说的是“纳粹冲浪人”<sup>①</sup>这一术语以及与它相伴而生的纳粹铁十字标识。那些（用他们的话来说）“完全投身于冲浪”的冲浪者自豪地接受了这个术语和标识，并且在使用它们的时候也很自豪。说得残酷些，那就是“没有大不了的”。坦率地说，“纳粹冲浪人”并没有明确的政治内容，但这却不能消除他与纳粹德国这个本世纪最有破坏性的政权之间内在的无意识的亲缘性——在这里，它表现为一个语言鉴别问题。

① “纳粹冲浪人”（nazi surfer）原指 20 世纪 50 年代以来带有本土地盘意识乃至种族主义倾向的冲浪人群，主要居住在南加州，他们白天以冲浪度日，夜间时而袭扰少数族裔，后泛指“完全投身于冲浪运动”的人群。——译者注

接下来我们回到理论层面的探讨上。与爱欲这种基本的驱力一样，破坏性这种基本驱力也源于个体。两种驱力之间的平衡同样内在于个体。我所说的“平衡”指的是活下去的意愿和愿望与毁灭生命的意愿和愿望之间的平衡，指的是生命本能与死亡本能之间的平衡。在弗洛伊德看来，两种驱力在个体内部总是融合在一起。如果一种驱力增长了，那么另一驱力就会消减。换言之，有机体内任何破坏性能量的任何一次增长都将机械地、必然地导致爱欲的削弱，生命本能的削弱。这个观点至关重要。

这些基本的驱力都是个体的驱力，这一事实似乎将社会变革理论局限在了个体心理学的范围之内。我们该如何在个体心理学与社会心理学之间建立联系呢？我们该如何从个体心理学转向整个社会乃至整个文明的本能基础呢？我认为个体心理学与社会心理学之间的差别与对立是误导性的。其实，这二者之间并没有区别。所有个体都是社会化了的人，只是程度不同。社会普遍盛行的现实原则不仅支配着本我及潜意识的外在表现，甚至也支配着个体基本驱力的外在表现。个体摄入了社会制度、社会劳动分工及现有权力结构所包含的价值与目标。反之，社会制度与政策（以肯定和否定的方式）反映了个体的社会化了的需求，而它们以这种方式也成了个体自身的需求。

这是当代社会最重要的进程之一。事实上，这些需求是由这些制度提供给个体的，很多时候甚至是强加给个体的，但最终却变成了个体自身的需求和欲望。这一对外在强加的需求的接受有助于促成肯定性的性格结构。它有助于促成对现有的需求体系的肯定与顺从——其中有些是自愿的，有些是强加的。事实上，即便赞许让位给了否定，让位给了不顺从的社会行为，这一行为在很大程度上仍由不顺从者所否定和反对的东西决定，它还会接受和肯定外在强加和内向投射的需求——只有否定性的向内

投射有助于促成激进的性格结构。

激进的性格结构。我现在想用精神分析的术语来给“激进的性格结构”下一个定义——这有助于我们直接切入我们今天的问题。

根据弗洛伊德的理论，激进的性格结构指的是在个体层面上生命本能相比死亡本能更占优势，爱欲能量相比破坏驱力更占优势。

在西方文明发展的过程中，向内投射的机制得到了极大的完善和扩充，正如在独裁与极权体制下所表现出来的情形那样，社会所需的肯定性的性格结构通常并不需要蛮横无理地强加给个体。在民主社会，向内投射（再加上那些现成的、合法的法律与治安力量）足以维持制度的运转。此外，在发达工业国家，肯定性的向内投射和顺从意识正是因为它们遵守理性的理由并且拥有物质基础，所以它们有了进一步的促进。我的意思是，大多数享有特权的人群都拥有较高的生活水平以及相当放纵的社会道德和性道德。这些事实在很大程度上可以补偿工作与休闲中愈演愈烈的异化，而这也正是当今社会的一大特征。换言之，顺从意识不仅会得到想象的补偿，也会得到现实的补偿，所以它妨碍了激进性格结构的形成。

然而，在所谓的“消费社会”，如果拿当下的满足与当下的解放潜能对比的话，我们就会看到它其实是错位性的、压抑性的满足。如果拿它与恩斯特·布洛赫所谓的“具体的乌托邦”对比，它就会以压抑的形式表现出来。布洛赫“具体的乌托邦”概念指的是这样一个社会，在那里，人们将不再把生活当成以异化的方式谋生的手段。具体的乌托邦之所以称之为“乌托邦”就是因为这种社会是一种真实的历史可能性。

现在，在民主国家，肯定性的内向投射的效果和程度是可以测量的，即通过它对现存社会的支持程度来测量。这种支持(比如说)以选举结果、缺少有组织的激进的反对力量、民意调查、接受商业和政府的侵害和贪腐



的形式表现了出来。向内投射一旦在补偿性满足的压力下在个体那里付诸实现，人们就有可能获得相当大的共同决策的自由。他们将有非常好的理由去支持或至少忍受他们的领导人，哪怕是到了自我毁灭的程度，也是如此。在发达工业社会条件下，满足总是依赖于破坏，支配自然总是依赖于违背自然，寻找新能源总是依赖于破坏生活环境，安全总是依赖于奴役，国家利益总是依赖于全球扩张，而技术进步则总是依赖于持续不断地操纵和控制人类。 [210]

然而，社会变革的潜在力量到处都有。该力量表明新的性格结构——其中，解放性驱力相比补偿性驱力更占优势——有可能出现。这种趋势在今天身心层面最基本的反抗中，在意识和无意识层面最基本的反抗中表现了出来。它表现为反抗现有社会的破坏性生产力，反抗与这种生产力相关联的愈演愈烈的压抑与挫败。这些现象很可能预示着现代文明的本能基础即将倾覆。

在简要勾勒这种反抗的新的历史特征之前，我想阐释一下适用于我们社会的“破坏性”概念。破坏这个概念被遮蔽了，人们已经对此感到麻木了，因为破坏本身内在地与生产和生产力联系在一起。后者在消耗和毁坏人力资源及自然资源的同时也提升了多数人在物质和文化层面的满足感。破坏性在今天很少会在不加适度的理性化与补偿的情况下以其纯粹的形式出现。暴力在大众文化、机械力量的应用和滥用以及国防工业的癌变式增长中找到了可控的发泄口。通过诉诸“国家利益”这一足以通行全世界的灵活的手法，国防工业的发展早已不再那么难以接受。

因此在这种情况下，难以形成不顺从的意识，即激进的性格结构，便不足为奇了。有组织的反对力量难以为继也就很自然了。或者说，这种反对力量经常受到绝望、幻想、避世等情绪的阻碍也就不足为怪了。出于

所有这些原因，现如今只能在跨越社会阶级的小团体中看到反叛——例如，学生运动、妇女解放运动、市民请愿、环保、集体、公社，等等。再就是，这种反叛，尤其是在欧洲，有意识地把重点放在了个性上，并得到了系统地实施。它的特点是专注于自己的灵魂、自身的驱力，专注于自我分析、颂扬自身特有的问题，也就是说专注于广为人知的在人本身私有的内心世界中旅行。这种回归自我的做法与政治世界松散地联系在了一起。个人的困难、问题及怀疑根据社会状况（不加否定地）被联系了起来，并得到了解释，反之亦然。政治被个人化了。所以我们现在是站在第一人称的角度来看待政治。

这一基本的、个人性的意识的激进化其社会与政治功能充满了矛盾。一方面，它意味着去政治化、逃遁与避世。但另一方面，这种回归自我的做法却打开或夺回了社会变革的新维度。这个维度就是个体的主观维度和个体意识的维度。毕竟，个体（就其作为集体的一员或作为个体来说）仍然是历史变革的主体。因此，当代小团体的反叛的特点就是竭力抵制传统激进实践中那些忽视个体的做法。此外，这种“第一人称的政治”也抵制有效整合的社会。在现代社会，肯定性的向内投射过程使个体在表面上实现了平等。他们向内投射的需求和愿望被普遍化了，成了整个社会一般的、共同的需求和愿望。然而，变革却预示着这种普遍性的瓦解。

[211]

变革预示着现有需求将渐渐地倾覆，因此就个体自身而言，他们对补偿性满足的兴趣将为解放性需求所取代。这些解放性的需求并不是什么新的需求。它们并不仅仅只存在于猜测或预测之中。它们无处不在，无时不在。它们遍布个体生活的方方面面。这些需求与个体的行为相伴而生并对其提出了质疑，但它们仅以一种实际上多少有些压抑和扭曲的形式出现。这样的解放性需求至少包括以下内容：第一，对大幅减少社会必要的

异化劳动并以创造性的工作取而代之的需求；第二，对自主的自由时间而非受控制的休闲时间的需求；第三，对终结角色扮演的需求；第四，对感受性、宁静以及大量的乐趣而非持续不断的生产噪声的需求。

显然，这些解放性需求的满足与现有的国家资本主义社会和国家社会主义社会格格不入。它与通过（生产性或非生产性的）全职的异化劳动和自我推动的绩效进行再生产的社会制度同样格格不入。出没于当今发达工业社会的幽灵正是这一过时的全职的异化劳动。所有人几乎在一定程度上都意识到了这个幽灵。大众对这一过时的异化劳动的意识藉由支配当今社会行为的那些操作性价值不断式微表现了出来。譬如，清教徒式的职业伦理，宗法道德的伦理正在不断地走向衰落；合法贸易与黑手党交织在了一起；工会的要求从增加工资转向了减少工作时间；等等。

可能有不同质的生活，这一点早已得到了证实。布洛赫“具体的乌托邦”是可以实现的。但是，绝大多数人仍旧拒绝激进变革这个理念。其中一个原因是现有社会拥有压倒一切的力量和补偿的能力。另一个原因是这个社会显而易见的优越性早已深入人心。但更进一步的原因在于个体自身基本的本能结构。因此，我们最后将从个体层面简要地讨论一下之所以排斥可能的历史变革的根源。

正如我一开始所讲的那样，弗洛伊德认为，人类有机体有一种基本驱力，它渴望没有痛苦压力的存在状态，渴望摆脱痛苦的自由状态。弗洛伊德在生命的最开始（即子宫内的生命那里）找到了这种满足与自由的状态。因此，他将这种追求无痛苦状态的驱力视为回归原初生命——早于有意识的有机生命——的状态的渴望。他将这种回归原初生命状态的渴望归因于死亡与破坏本能。死亡与破坏本能极力想通过外化来完成对生命的否定。这意味着该驱力以远离个体为指向，以远离他或她自己为指向。它指

向个体之外的生命。这种驱力被外化了；若非如此，我们还会有自杀的倾向。它的目标是破坏其他生命、其他生物及大自然。弗洛伊德将这种驱力称为“漫长的死亡之途”。

不同于弗洛伊德，我们现在是否可以推测说为摆脱痛苦的自由状态所作的努力与爱欲、生命本能而不是死亡本能有关呢？如果这样的话，那么对这种满足状态的渴望只有在生命的盛年与成熟阶段而非生命的最初阶段才能实现其目标。它将不再渴望回归，而是渴望进步。它将保护和改善生命本身。那么这一追求没有痛苦、生活平和的驱力将在呵护生命的过程中得以满足。它将在重新夺回和重新恢复我们的生活环境的过程中得到满足，在恢复人类之外和之内的大自然的过程中得到满足。这也正是我考察当今环保运动、生态运动的方式。

归根结底，生态运动本身就是政治解放运动与心理解放运动。它之所以是政治运动，是因为它面对的是其切身利益受到了运动的威胁的、相互协调的大资本的力量。它之所以是心理运动，是因为（这一点最为重要）外部自然得到了安抚、生活环境得到了保护也将有助于安抚人类内在的自然。从个人来讲，成功的环保主义会使破坏性能量服从爱欲能量。

如今，爱欲这种以满足为目标的超越力量其优势已经被具有破坏性能量的社会组织极大地削弱了。因此，生命本能已变得无力去激起对占支配地位的现实原则的反抗。爱欲力量力所能及的是：它有助于推动不顺从的团体与其他不甘沉默的公民团体一道发起大大区别于传统激进抗议形式的抗议。抗议中新话语、新行为、新目标的出现可以证实其在身心层面的根源。现在摆在我们面前的是爱欲能量的政治化。我认为，这是当今最激进的运动的不同之处。这些运动并不是传统意义上的阶级斗争。它们并不是权力结构更替这场斗争的一部分。毋宁说，这些激进运动即人类实存抵

制过时的现实原则的反抗。它们是个体身心发起的反抗，既有精神层面的原因，也有本能层面的原因。这是一场人类整个有机体、整个灵魂都政治化了的反抗，一场生命本能抵制组织化、社会化的破坏的反抗。

然而，我必须再次指出这一原本充满希望的反抗的矛盾之处。激进抗议的个体化与躯体化，它对个人情感和感觉的专注，与有效的政治实践所需的组织性与自律性相冲突。那些试图改变客观的经济政治环境——是身心、主观转变的基础——的斗争似乎正在减弱。个体的身心一直以来都是牺牲品，它们早已做好了为某种物化的、实体化的整体——国家、教会或革命——去牺牲（或牺牲自身）的准备。感性与想象力已不是那些决定我们生活的现实主义者的对手。换句话说，某种程度的无力感似乎成了一只一直被排除在政党、工会等大众团体之外的所有激进的反对力量内在固有的特征。

[213]

相比大众组织的有效性而言，现代激进的抗议似乎注定是微不足道的。然而，这种无力感一直以来都是那些支持人权和超越了所谓的现实目标的人类目标的团体和个体的首要品质。这些运动的弱点也许正是它们真实的一个明证。它们的孤立无援也许正是不顾一切地致力于打破无所不包的支配体系、打破现实的有利可图的破坏的连续性的一个标志。

现代激进运动出现了回归，即向生命本能这一身心领域的回归，向具体乌托邦这一想象的回归，这可能有助于重新界定人类激进变革的目标。我敢不揣冒昧地用一个短句来界定这一目标：今天激进变革的目标是促使那种无论生理上和心理上都不会创造另一个奥斯维辛的人类的涌现。

对这一不时被提出的崇高目标表示反对，也就是认为这一目标不符合人性，只能证明这种反对在很大程度上屈服于顺从的意识形态。顺从的意识形态以自然规律的形式把压抑和退化的历史连续性呈现了出来。我坚

决反对这种意识形态，并认为永恒不变的人性根本就不存在。人类远在动物水平之上，所以他们无论是在身体与心理层面，还是在本能结构层面都是可塑的。确实，人类可以在计算机控制下成为机器人，但他们也可以拒绝成为机器人。谢谢大家。

## 评 论

### —

通过马尔库塞最后的这次演讲，我们可以很好地理解他整个的思想。相比演讲的风格和要旨，演讲的细枝末节其实并不重要。

[214] 马尔库塞发表演讲时年事已高。我们大多数人都只知道他是一位老者。他讲话缓慢，有力，严肃，饱含讽刺，就像是从历史的最深处向我们这些还没有历史的人诉说。那些来自历史深处的东西就在他的脸上，就在他带有浓重口音的嗓音中。礼堂里，年轻学子们座无虚席，他们在聆听了这场对体制有力而又自信的控告之后，肯定感受到了从历史的深处做出的判断的力量，并且看到了希望。

马尔库塞并没有像我们那样仅仅表达了个人意见；他在思想传统和政治传统方面是一位权威。在此基础上，他毫不犹豫地与当代世界对抗了起来，然而在已达成顺从的共识的当权派与左派看来，他的主张看上去有些令人震撼和匪夷所思。不过，在越南战争、原子能、苏联社会主义破产、新左派的伟大与局限之处、无产者对资本主义威胁减弱、女权运动与环保运动将变得越来越重要这个问题上，通常他是对的。

马尔库塞思想的核心问题在这一简短的演讲中清晰地展现了出来：从

哪个角度上，我们现在可以说社会已经成功地满足了其成员的需求呢？在认识到纯粹的道德愤怒具有随意性之后，通过内在固有的标准，即居民尚未得到满足的需求，马克思对资本主义做了估量。然而，一旦资本主义证明自己能够不负众望，那种评价方式就站不住脚了。如此一来，个体（得到了满足）的需求就使现有制度合法化了。所以，激进主义不仅意味着要反抗制度失败与不足的地方，还要反对它的成功之处。

坚持这一挑战需要惊人的勇气。然而正如马尔库塞曾经所写的那样：“固执是哲学思想的真正品质。”<sup>①</sup> 固执意味着拒绝与社会轻易地达成和解，意味着要保持一种立足于（相比时髦的“后现代主义”现如今所认可的时间跨度、矛盾和目标而言）更长的时间跨度、更深层次的矛盾、更高远的目标之上的**现实感**。

马尔库塞一直以来都对几种并行不悖的现象持批判立场。其一是那些挥之不去的残酷的现实，比如，持续不断的战争、饥荒、周期性的生态灾难。其二是当代社会的审美失效了，即在它习以为常的丑陋与千百年来艺术工作所阐发的审美标准之间，在民间艺术与高雅艺术之间出现了不可否认的矛盾。其三，通过媒体和消费主义意识形态来对意识进行大肆的操纵同样是一个不争的事实。其四，现如今仍旧没有满足绝大多数人对有意义的工作和生命安全显而易见的需要。最后，在表面成功的光环下，深层次的精神忧虑和不满的迹象与症候仍然在扩散。这些迹象与症候以个人的和政治的两种相互交织、难以区分的形式表现了出来。

正是这一论点将这一系列的不满转化为对制度的控告，即这些都是我们获取社会福利的代价，它们不同于那些能够被逐个解决的孤立“问

[215]

<sup>①</sup> Herbert Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory* (Boston: Beacon Press, 1968), p. 143.

题”，因为它们揭示了当代资本主义内在的局限性。

马尔库塞认为，这个社会拥有“安抚”人类实存的物质潜能，但却人为地把竞争与暴力当成支配与不平等的基础保留了下来。正如他在最后的演讲中所讲的那样：“出没于当今发达工业社会的幽灵正是这一过时的全职的异化劳动。”也就是说，今天激进的政治斗争存在于“人类实存抵制过时的现实原则的反抗”之中。

马尔库塞的“过时”概念使他的批判有了历史意义。正如圣茹斯特<sup>①</sup>曾设想“冷静的后人”以后肯定会对荒谬的君主政体发表自己的看法那样，这种革命性的判断历来都是以将来完成时的形式给出。因此马尔库塞并非只是抱怨他不喜欢的制度。他一直以来都在设想，在植根于经过几个世纪的不断发展演化并注定在未来的某个世纪实现的价值这一更广阔的语境的向后看中，该制度的情形会是怎样的。在这一假定的未来——证明那些历经困难的时代但却仍然持批判立场的固执的人是正确的——面前，该制度显然过时了。

随着苏联共产主义的坍塌，历史主义者反对资本主义的最后一个托词也消亡了。我们已不能再将我们变革的主张立足于“社会主义”业已取得的成就之上——如果我们曾经确实这么做过的话。我们离这样一个世界又近了一步，在那里，只有马尔库塞那种有原则性的抵抗才是可行的。他的思想从未像现在这样重要过。

——安德鲁·芬伯格

<sup>①</sup> 圣茹斯特 (Saint-Just)，法国大革命雅各宾专政时期的领导人之一，青年理论家，代表作是《法国革命与宪法之精神》。——译者注



## 二

很高兴看到马尔库塞的这些话面世，此时此刻，它或许能为激进的生态运动添柴加火。马尔库塞多年来一直默默无闻，但他的时代可能正在复归。在反文化运动失败并被当局拉拢了进来之后，在稀缺政治或生存政治取代了他在富裕的基础上所预测的政治之后，他失去了左派的拥戴。然而，当前从根源上重新思考社会主义事业的必要性使马尔库塞的观点成了新的聚焦点。马尔库塞的观点从未像现在这样重要过，但他的著述所提到的激进主体——即青年学生与第三世界的革命者——已经被证明没有能力接过解放的火把。然而，某些力量的失败并不能使他们为之奋斗的事业丧失效力。人性的解放是一项如同历史本身一样久远的工程，它从未因为这样或那样的队伍有可能倒退而止步不前。毋宁说，它会在新的历史关头发现新的主体，并再度踏上抗争之路。

马尔库塞首先是一名致力于解放的哲学家，他提升了我们对那些我们可以藉此获得自由的本体论状况的意识。马尔库塞依然忠于马克思的精神，尽管同时代的很多马克思主义者或许早已因为他的异端邪说而不再引为同道。在他的参照框架内，马尔库塞将生态政治的哲学基础主题化了：人与自然的关系。一旦激进生态学成了当代新的革命主题（鉴于环境危机的本质，在可预见的未来，它肯定会成为主题），马尔库塞将会再度成为关注的焦点。考虑到激进生态学时常表现出右倾，甚至沦为生态法西斯主义的倾向，我甚至敢说，我们比以往任何时候都更需要马尔库塞对解放的强调。

[216]

马尔库塞的演讲延续了他在《爱欲与文明》中对弗洛伊德的解读。

这为他关于生态的讨论增添了一个重要的维度。弗洛伊德给我们提供了一种方法，我们可以藉此把身体说成是生活经验的场所，也就是说，身体是人类世界和自然世界共存真实的结合点，因此身体必须在一种与自然实现了解放的关系中加以改造。我们可以肯定的是，弗洛伊德本人一定会拒绝马尔库塞的解读，精神分析的权威人士也根本不可能做出这样的解读。但与弗洛伊德一样，从本质上讲，马尔库塞同样将人类主体建立在了关于“本能”的假设的基础上。但马尔库塞意义上的本能完全不同于任何传统精神分析的构想。弗洛伊德认为人性受制于处在底层的动物本性，但马尔库塞却把本能视为一种完全人化的自然的潜在状态。本能并不是“前人类的东西”，而是“尚未成为人类的东西”。马尔库塞的这个观点源于弗洛伊德在《超越快乐原则》一书就爱欲与死欲（生命本能与死亡本能）所作的元理论沉思。然而，他对弗洛伊德的背离却如此的彻底，以至于这种策略只能被看作是一种探索性的、马尔库塞寻找理论突破点以打破马克思主义话语困境的方式。

马尔库塞的介入极具策略性，因为如果激进生态学要消除对自然的支配，它需要理解人与自然的边界。然而，即使像马尔库塞那样极其激进的本能话语也是远远不够的。最后，他的爱欲成了一种不明确的、超出人类之外的、把人类引向了本身的“生命力”，也就是说，它成了一个神。这一以某种方式赋予人类主体能量的本能甚至暗含着某种隐蔽的机制。在马尔库塞那里，他者或主体间性在哪里？身体内被认为能够竭力保护自然的社会性的基础又在哪里？

确切地说，我们需要弄清楚身体为什么已经是人化的自然了，也就是说，全面辩证的自然了。人类要想生存，必须在他们与自然之间设定某种区别：语言本身就是在这一作为社会性的先决条件的空间中形成的，它

通过人类的意义对世界进行了编码。身体，即为自我所占据的自然，与不为自我所占据的外在自然都被拖进了这个由差异构成的区域。但是，我们可以选择将我们自身从自然中**剥离**出去，使它彻底成为他者——这是古典的笛卡尔式的态度，而资本主义正是发端于此；或者选择将我们与自然**区分**开来，就是说，既在我们自身中确认自然（比如，身体），也在自然中确认我们自己（比如，那些关爱地球的人）。剥离不仅可用来描绘弗洛伊德关于本能是与人类自我相对的动物本我的观点，还可用来描绘否定所有本能并把人类看成完全由社会建构的观点。另一方面，区分可用来理解“自然与人类彼此相互转化”这一马尔库塞关于本能的观点，不过它将本能与具体的人类维度结合了起来。因此，剥离否定了它的对立面，而区分则辩证地融入了它的对立面，既保持了差异，同时又彻底改造了自我与他者。这是一条相当激进的道路，因为它要求系统而彻底地消解一切形式的支配。道路的另一个尽头将是一个完全人化了的生命，它不仅能够实现自身解放，也能够关爱地球。

[217]

——乔尔·柯维尔<sup>①</sup>

### 三

马尔库塞 20 世纪 70 年代末的这次演讲明确阐发了他的解放观以及生态对于激进事业的重要意义。他在演讲中指出，真正的生态学不仅需要

① 乔尔·柯维尔，北美生态马克思主义者，《资本主义、自然、社会主义》期刊总编，2009 年离职前为美国纽约巴德大学讲席教授。2001 年与迈克尔·洛威（Michael Löwy）共同起草了与《贝伦生态社会主义宣言》并称 21 世纪生态马克思主义纲领性文献的《生态社会主义宣言》。——译者注

保护外在自然免受资本主义和国家共产主义的污染与破坏，还需要改造人性。马尔库塞的人类解放观建立在法兰克福学派的“人类根植于自然”的理念之上，他认为，除非人类内在的攻击性与暴力被根除了，否则，人类必然会持续地破坏自然，也必然会对其他人实施暴行。因此，马尔库塞强调了激进心理学与改造内在本性对于保护外在自然和减少社会暴力的重要性。

马尔库塞的生态观源于他对青年马克思的反思。作为马克思《1844年经济学哲学手稿》最早的评论者之一，马尔库塞将其哲学建立在了青年马克思的自然主义和人道主义哲学之上。<sup>①</sup>从马克思的人类学来看，人类是一种自然存在，是自然必不可少的组成部分，这一点为马尔库塞所接受并发展。根据这种观点，资本主义通过将专业化的、片面的资本主义劳动分工强加给个体，使他们与多样性的活动相疏离，造成了人类的异化。在资本主义社会，生活围绕劳动与追逐私人利润的商品生产被组织了起来，个体被迫参与到了外在的、强制的、片面的活动中。相比之下，对马克思来说，人类是充满需求和潜能的多元存在，但在资本主义条件下却受到了压制。对马克思来说，人类既是个体，也是社会存在，但资本主义既不允许多元个体全面发展，也不允许多元的、社会的、协作的关系。相反，它却提倡贪婪、竞争和避群行为。

马尔库塞终生拥护青年马克思对资本主义所作的批判，他着重对当代资本主义是如何制造虚假需求的、是如何压制个体性与社会性的做了分

<sup>①</sup> 参见 Herbert Marcuse, “The Foundations of Historical Materialism”, in *Studies in Critical Philosophy* (Boston: Beacon Press, 1968)。关于这篇文章与马尔库塞理论的其他要素，参见 Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* (London and Berkeley: Macmillan Press and University of California Press, 1984)。

析。此外，他遵循青年马克思的人类是受欲望驱使的动物这个观念，把欲望当成了人性的一部分，他认为对他者充满爱欲和对自由与幸福有着本能需求是很好的佐证。在 20 世纪 40 年代末和整个 50 年代，马尔库塞的人类学变得激进了起来，他把弗洛伊德的本能理论与他的马克思主义的人性观整合了起来，形成了他终生不渝的弗洛伊德主义的马克思主义。正如《生态与现代社会批判》一文所表明的那样，马尔库塞利用弗洛伊德的本能理论对当代各式各样的环境破坏做了批判。

马尔库塞自 20 世纪 70 年代初开始就一直对环境运动表示支持，但并非不加批判。1972 年，在巴黎举行的一次“生态与革命”专题研讨会（部分内容在 1972 年 9 月份的《解放》上被翻译并发表了出来）上，马尔库塞指出，当时的大多数激进团体都在“抗议对越南人民犯下的战争罪行”。然而，他却把生态视为这场斗争的一个重要组成部分，认为“对地球的粗暴冒犯也是反革命的一个重要方面”。在马尔库塞看来，美国在干涉越南的过程中对环境实施的是生态破坏计划，对那里的人民实施的是种族灭绝计划：“不仅仅是要杀掉那些活在当下的人；还要通过燃烧和污染土地、毁坏森林、炸毁堤坝来否定尚未诞生的生命。这种血腥的疯狂之举虽然无法改变战争最终的进程，但却可以清晰地表明当代资本主义的本质所在：帝国主义本土生产资料毫无节制的浪费与战争工业所制造的致死的破坏性力量和消费品毫无节制的浪费现如今密切地关联了起来。”

马尔库塞在他的主要著作中始终遵循法兰克福学派的主张：既认为与自然达成和解是人类解放的重要组成部分，也认为作为获得了解放的社会的目标人类之间的和平与和谐很重要。<sup>①</sup> 马尔库塞一直都在倡导新的以和

[219]

① 关于法兰克福学派，参见 Douglas Kellner, *Critical Theory, Marxism, and Modernity* (London and Baltimore: Polity and Johns Hopkins Press, 1989)。

平、欢乐、幸福、自由及与自然合一为新社会的基本构成部分的社会主义观念。从他的解放观来看，新的体制、社会关系与文化一旦形成，它们就会使傅立叶等乌托邦社会主义者所设想的那种非异化劳动、爱欲关系、和谐社区成为可能。因为激进生态学对人类与环境遭到破坏做了无情的批判，并为争取一个没有暴力、破坏和污染的社会做了不懈的努力，所以它成了马尔库塞解放观中必不可少的一部分。

马尔库塞在加利福尼亚的一堂荒野保护课上做了这场有关生态的演讲，我们在这里把它发表了出来。马尔库塞一上来就讽刺道：由于卡特总统已将大约 3600 万英亩的荒野土地变成了商业开发用地，所以可能不会再有保护荒野的问题了。这种趋势在里根时期进一步加剧了，当时他的内政部长詹姆斯·G. 瓦特（James G. Watt）想把所有的政府土地和荒野保护区转为商业开发用地。如果马尔库塞经历过里根时期，那么毫无疑问，我们肯定会从他对这个荒谬时代的激进的批判中受益良多。

对马尔库塞来说，资本主义生产力与自然界之间存在着矛盾，因为在资本主义追求更高的利润和控制自然的时候，它不可避免地破坏了自然。资本主义的生产表现为毁灭生命与污染自然的攻击性的、破坏性的能量的释放。在这一过程中，人类变成了劳动工具和破坏手段。由于资本主义攻击性地、竞争性地与破坏性地、冲动地向内投射，所以个体本身加入到了对自然环境和一切阻碍资本主义对资源、人力与市场进行生产开发的事物（个体、社区和国家）更为恶毒的破坏中。

从造成生态破坏和种族灭绝的波斯湾战争的余波来看，我们可以很明显地看到马尔库塞这番论证的现实关联性。生态学家在海湾战争灾难性的环境影响显现之初便发出了警告，但官方科学家却宣称潜在的石油泄漏和火灾最多只会带来区域性的破坏。显然，老布什及其战争贩子们不允许

对他们在伊拉克的高科技屠杀和破坏海湾地区的脆弱环境进行任何环保方面的限制。在越南战争所带来的环境影响为众人所知之后，编制环境影响评估报告成了必要，但在 1991 年 1 月底，老布什却签署了一道命令，将军队从这一负担中解脱了出来。自此之后，由于解除了一切限制，老布什与施瓦茨科普夫<sup>①</sup> 的战争机器毫无顾忌地轰炸了伊拉克的核、化学、生物武器装备，并试图摧毁伊拉克的石油工业，致使伊拉克各地出现了严重火灾；以美国为首的联军的轰炸所造成的环境破坏极其严重，但布什政府却要求所有联邦机构不得向公众披露任何与环境破坏有关的信息。美国没有发布任何该地区的卫星照片，并拒绝公布以美国为首的联军的轰炸对该地区的影响。<sup>②</sup>

[220]

因此，伊拉克军队与美国军队都应该对环境恐怖主义负责，在消灭人类和破坏环境上，双方都有过骇人听闻的暴行。的确，因为先进技术毁灭地球和消灭人类，所以高科技时代的战争本身就是环境恐怖主义和生态灭绝。由此看来，海湾地区的高科技屠杀揭露了西方支配自然的筹划乃是疯狂之举，因为在该筹划中，战争机器把伊拉克的经济军事设施及人民都当成了支配乃至摧毁的对象。人类与生态的这场浩劫可以揭示马尔库塞这一思想的重要性，即个体必须改变他们的感性及本能结构，以便使他们不再对自然与他人施加暴行，或者说忍受该暴行。普通民众在破坏中感到欣快并且普遍支持海湾战争的罪行，这一点可以揭示过去几年保守主义占支

① 诺曼·施瓦茨科普夫 (Norman Schwarzkopf)，美国陆军上将，曾任美军中央司令部司令，海湾战争多国部队总司令，指挥实施了多兵种联合的“沙漠风暴”作战。——译者注

② 最后，沙特承认联军的轰炸造成了至少 30% 的石油泄漏和超过 50% 的火灾。布什政府通过宣传和谎言在高科技大屠杀这个问题上获得了民众的同意，并掩盖了其罪行，关于宣传与虚假情报的披露，参见 Douglas Kellner, *The Persian Gulf TV War* (Boulder, CO: Westview Press, 1992)。

配地位期间社会退化的程度与对民众进行再教育和教化的必要。“后现代的”犬儒主义和虚无主义无助于我们解决这些问题；因此，我们必须回到解放传统的古典思想家那里，以便指导我们今后的斗争，并带领我们走出里根与布什时代的漫漫黑夜。

——道格拉斯·凯尔纳

#### 四

近几年我没有读过马尔库塞的书，但看完这份讲稿之后，我觉得应该去多读一下。这不是因为我认为他所说的绝大多数是正确的，也不是因为我认为他的基本论点——即能以激进的新方式改造和再创造人性——是正确的，而是因为从今天看来，他这一简洁有力的思想比以往任何时候都更引人注目，都更重要。我们今天生活在一个思想世界里，至少在学界是如此，而在这个世界，聪明的表达成了最高的价值。在“文本间性”<sup>①</sup>（文本只提及文本，而不涉及现实世界）的教条下，文本被当成了生活，对单向度的发达工业社会充满讽刺性的模拟（譬如鲍德里亚的“超真实”）取代了批判。最为不幸的是，这些进路却被当成了思想上的激进主义，就好像激进主义与对现存社会的激进分析并无关联似的。马尔库塞的《生态与现代社会批判》令人耳目一新。

[221]

不仅如此，我发现自己很喜欢马尔库塞那个最成问题的观念，即社会主义的本能基础扎根于爱欲需求。由于看到无产阶级无法履行其革命角

① 文本间性（intertextuality，又译作“文本互涉”、“互文性”）最早由法国后结构主义哲学家朱莉娅·克利斯蒂娃（Julia Kristeva）在《符号学》（*Semiotikè*，1969）一书中提出，随即成了后现代文学批评的经典术语。——译者注



色，马尔库塞转向了爱欲，把它当成了历史的替代性选择。简而言之，爱欲取代了无产阶级的革命主体地位。这有助于解释马尔库塞为何在谋求将爱欲历史化（“根本就不存在不变的人性这种东西”）的同时还要将它清除出历史——退一步说，这是一个自相矛盾的承诺。马尔库塞想说的是，社会走进了个人的深处，甚至到了有能力操纵和开发人类最深层次的本能需求的地步。当然，社会历来如此，但却从来没有像尚未满足其无法利用的解放性需求的发达工业社会那样有效。然而，如果爱欲只不过是一种历史造物，它就丧失了伟大的革命品质：它无条件的绝对化要求<sup>①</sup>（爱欲永远不可能得到满足），以及它对名副其实的满足不竭的渴求。正是这些品质使爱欲免除了历史的侵扰，免除了资本主义社会虚假承诺的影响，使爱欲成了即使被放逐也仍旧有力、持久的革命力量，也可以说，使爱欲深深地扎根在了异化的身体和单向度的心灵中。

我认为马尔库塞并没有解决这个困境：将爱欲历史化——以便它可能通过技术、劳动与社会变革实现解放——有可能使爱欲的解放潜能受到威胁，因为这种潜能主要靠的就是它对社会影响有免疫力。在我看来，《生态与现代社会批判》并没有给出任何改变这一判断的理由。不过，即便马尔库塞未能解决这个困境，他最后在它所创造的空间中仍旧对人性做了阐释，他注意到人性潜在的状态总是比它在历史上呈现出来的状态要丰富得多。我认为，事实会证明人性是一个受爱欲与历史的相互作用所规定和限制的极为丰富的空间。最有价值的正是爱欲的这一方面，即它作为历史中的身体的路标这个角色，而不是它能否成为社会的组织原则这个问题。反

---

<sup>①</sup> 绝对化要求（Demandingness）是美国心理学家艾伯特·埃利斯（Albert Ellis）情绪 ABC 理论中的一个非理性信念，即个体以自我意愿为出发点，认为某一事物必定发生或不会发生的信念。——译者注

之，如果只是关注爱欲内在固有的乌托邦承诺则有可能忽略其当下的价值：使人类铭记他们渴望和平、欢乐与幸福这一基本的事实。尽管没有什么比这更为重要、更有价值，但这却并不意味着这些东西只能以一种“不全则无”的方式进行评估。

[222] 马尔库塞因多数人终其一生几乎没有体验过和平、欢乐与幸福而义愤填膺，这一点可以理解，不过，有人可能会怀疑说正是义愤填膺致使他把该问题当成了“不全则无”的问题，就好像数以亿计的人们没有什么可失去的了。对于这个结论，我们必须慎之又慎，不管怎样，因为如果其他情况均相同的话，和平、欢乐与幸福总是越多越好。此外，诸如真理、公正和理性等属性有时似乎独立于它们在人类个体身上的体现，它们本身就有现实性，但和平、欢乐和幸福却没有这样的现实性。只有个体的和平、欢乐和幸福才有意义，当然这不是说这些价值不是集体追求的目标，而是说它本来就是集体追求的目标。马尔库塞在《论享乐主义》<sup>①</sup>一文中就有过类似的表述。不过，不同于普世价值，幸福是个体的一种属性。如果社会理论家能牢记这一点，就不太可能为了历史或理念去牺牲个体。最后我想讲的是，从马尔库塞的筹划来看，爱欲最大的价值就是尽可能地避免这种牺牲。

——弗莱德·奥尔福德<sup>②</sup>

① “On Hedonism” in Herbert Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory* (Boston: Beacon Press, 1968).

② 弗莱德·奥尔福德 (Fred Alford)，现为美国马里兰大学行为科学与社会科学学院政府与政治系教授，研究方向为政治心理学、精神分析与政治等，代表作有《列维纳斯、精神分析与法兰克福学派》《告密者：破碎的生命与组织化权力》等。——译者注

## 普罗米修斯之子：关于技术与社会的 25 个论题<sup>①</sup>

(1) 进步的标准：控制自然的水平，人类自由的水平。这两种趋势既在肯定的意义上互为条件，也在否定的意义上互为条件：借助科学技术的控制、调整 and 操纵机制，不自由的机构，控制自然的同时也控制了人类。但是，控制自然同时也是生产和利用能够用以摆脱生存竞争的手段，即自由的机构。

(2) 西方工业社会从一开始就确立了以牺牲自由为代价来控制自然的首要地位。这一切就发生在政治解放（资产阶级民主制）的框架下。人类成了其工作的从属，但通过被统治者选举统治者（很大程度上是虚幻的）和提高生活标准（量的进步），这种民主对他们做了补偿。

---

<sup>①</sup> 《普罗米修斯之子：关于技术与社会的 25 个论题》(Children of Prometheus: 25 Theses on Technology and Society) 是马尔库塞 1979 年 5 月在法兰克福“罗马广场讲坛”(Römerberg-Gespräche) 所作的报告，由查尔斯·赖茨译成了英文。本文最早发表于 *Neues Forum*, 307/8, 后来被图宾根的出版物转载，参见 *TüTe*, 23-25。转载该文的编者指出，这篇讲义以“课堂报告”的形式被呈现了出来，是一篇有着宣示哲学立场意味的文章，而这可以解释它们之所以如此精练的原因。我们认为，该文本简明扼要地阐释了马尔库塞临终前对技术与社会问题的反思。——编者注

(3) 通过满足大多数民众的物质文化需要，并通过对需要进行操纵，以及日益强化经济调控的政府机构，这一支配体系实现了再生产。

[223] (4) 自治（或者至少是参与治理）的观念使再生产体系的需要（内在于体系的需要）内化成为了可能：外部强加的需要变成了外部提供的需要，紧接着，变成了个体自我选择的需要。

(5) 资本主义生产力的发展进步受其自身内在动力的驱使：由于扩大积累和利润率的压力，所以必须广泛而深入地开发自然，提高劳动生产率。其结果是，根据生产性的破坏原则，比如，核电工业，破坏环境，非人的工作，以及“大众文化”、体育、交通、音乐、色情作品中的攻击行为，发展生产力。

(6) 生产性的破坏过程在资本主义社会框架下不可能被取消。因为，克服生产性的破坏原则与资本主义的组织原则相抵触。

(7) 扩张与异化劳动的必要性。在现阶段，在政治—经济基础中（并不存在不可避免的危机！）并没有太多有可能否定量的进步的迹象，但在文化领域中（文化革命！），在规范——资本主义的合法化及运转的前提是人们在行为（工作时间的行为与业余时间的行为）上接受这些规范——的瓦解中却发现了大量的迹象。

(8) 其中，不再合法的规范包括清教徒式的劳作、作为生产工具的人类实存、资产阶级的性道德、绩效原则……

这一拒绝认为既定规范合法的做法，并不只发生在反文化运动（学生运动、妇女运动、草根民主等）中“有催化剂作用的团体”身上，也发生在了工人阶级身上，比如，自发的怠工、旷工以及要求减少工作时间。

(9) 否定量的进步是一种特殊的否定，它从现有社会**内部**但却超越了它的趋势中获得了真正的力量。从主观上讲，这些趋势源于对反文化运

动的价值重估；从客观上讲，源于生产力的发展（过度发展）——使消除稀缺有了现实可能（但它却受到了占支配地位的政治经济利益的阻碍）。

（10）考虑到这一乌托邦的具体性，文化革命中的价值重估不应仅仅被误认为是意识形态、上层建筑。它得到了真正的意识——同时也是一种超前的意识——的支持，而这种意识正在个体及社会的行为中变成现实。

譬如，语言摆脱了禁忌；身体从生产工具中解放了出来，有了“新感性”；告别了竞争性的斗争……

（11）技术进步对资本主义和解放来说有其客观必要性。解放的先决条件是，自动化技术必须进一步发展，直到推翻普遍盛行的“时间经济”（鲁道夫·巴罗，Rudolf Bahro），直到自由、创造即是整个生命。

（12）但也有可能得出这样荒谬的结论，即之所以存在持续不断的压 [224]  
抑完全是因为对科学技术的滥用：对价值与强制的重估，主体性与意识的解放，很可能会影响到技术观念本身和科技设备的结构……

也许技术这处创伤只能由致伤的武器来治愈：要想自然与社会达成和解，不能摧毁技术，只能重构技术。

（13）同样，还可能得出这样荒谬的结论，即通过强制缩减消费，压抑性社会有可能发生解体，因为这意味着通过强化压抑来开启解放之路！

“主观因素”具有决定性作用：摆脱消费社会，必须成为个体本身生命攸关的需求。同样，这需要彻底改造个体的意识与深层次的心理结构。

但它的先决条件是在政治-经济基础层面内在地削弱消费社会。

（14）但是，生活水平的下滑不能改变现有需求体系的性质：虽然人们无法拥有更多的汽车、更多的“小玩意”，更多的舒适品，但他们仍旧渴求这些商品！未得到满足的欲望仍然是欲望！

必须改变的是政治经济基础的根据，即个体身心结构中破坏驱力与

生命驱力之间的关系。

这意味着要改造当下占据主导的身心结构，因为它认为接受破坏、异化的生命是很正常的事情，不过，它并不是就这样默默地接受了攻击和破坏。

(15) 个体本身的这一改造何以可能发生呢？

“普罗米修斯之子”并非“一无所知”，但那些统治着经济与政治、决定着何谓进步的人却仍旧我行我素。因为他们对长远利益不感兴趣，不过，无法忍受这种进步的大部分外在于现有政党和阶级组织并与其相对抗的其他人却以新的方式几乎自发地构成了一股反对力量。

(16) 这是一场来自社会各阶层的抗议，它之所以发生是因为深层次的本能和精神没办法顺从，因为意志想挽救一切可挽救的人性、欢乐和自律性，因此，这是一场生命本能对抗在社会上被组织了起来的死亡本能的造反。

(17) 在改造的过程中，这一反抗生产性 - 破坏性进步的抗议将主观因素动员了起来：抗议使解放与早已成为对象的主体联系在了一起。

(18) 正是因为这一造反与人类实存的主体性联系在了一起，致使这场运动与所有的组织机构对抗了起来。

[225] 这削弱了运动的影响力，使它脱离了大众，赋予了它以精英主义的性质和非政治化的特征，它也因此脱离了政治理论与政治实践。

(19) 误以为可以在自律（它在大众组织及其意识形态中受到了压抑）这一价值观念中找到主体化的政治意义。其实它可以在有着质的差异——一直以来都被认为太过抽象了——的具体化的过程中找到。

真正重要的是每一个体以及个体之间的团结，而不仅仅是阶级或大众！

(20) 如果传统的政治组织和工会组织本身不断地再生产破坏性的进步，并且如果社会矛盾在一个压抑的统一体、一个不真实的整体中得到了调和，在那里，进步仍在持续，但却从未超越这一整体，那么有着质的进步的力量就很可能以一种提早发生的（早产的）把个体当成中心的反文化的形式涌现出来！

(21) 但这一反文化运动却极为矛盾：一方面，尽管这场反对量的进步的造反运动（在字面意义上）“被整合了”，但它是否定性的，因为它保留了拒绝；另一方面，在总体一体化的时代，因为它在这个时代保留了一个超越于现存秩序之外的具体的乌托邦，它在这个时代强调感性创造性的接受能力并反对工具理性的生产能力，因为它在这个时代强调快乐原则的正当权利并反对全能的绩效原则，所以它是肯定性的。

(22) 这一质的进步目前在反对父权统治的妇女解放运动——只有在资本主义社会才能得到充分发展——中涌现了出来，在跨越了一切固化的阶级界限的反对核工业和反对破坏自然这一生态空间的抗议中涌现了出来，同时，在尽管已被宣告死亡但却在反对将教学降格为再生产制度的活动的斗争中存活了下来的学生运动中涌现了出来。

(23) 尽管这些抗议形式证明了它们（非正统）的政治价值，但由于拒绝仍旧深陷于内在性的泥潭，所以它们的政治化失败了：这一对政治的不信任带来了以“内在的迁徙”或“第一人称的政治”为表现形式的虚幻的政治。

(24) 这种内在的迁徙致使纯粹私人的东西被公开发表了出来（在文学中尤为普遍）：“自我”也渐渐地成了政治世界的中心。

**但是**——并非自我的一切问题、关切和体验都具有社会相关性或都可以归咎于阶级社会！

(25) 现如今，有一个标准，它能够将本真的内在性与非本真的内在性区分开来；非本真的内在性，即把回忆公之于众，但却不是为了牢牢记住奥斯维辛集中营，而是否认奥斯维辛，认为它无足轻重，那么它就是逃避现实，就是骗人的伎俩；如果进步认为奥斯维辛悲剧不可能重演，那么它就是一个（最坏的）抽象概念。



**海伦·霍金斯（以下简称霍金斯）：**马尔库塞是当代最负盛名、也最具争议的一位哲学家。马尔库塞在德国出生并接受教育，于1934年来到美国，1940年成了美国公民。他最广为传诵的著作是《爱欲与文明：对弗洛伊德思想的哲学探讨》和《单向度的人：发达工业社会意识形态研究》，正是它们使他成了20世纪60年代末新左派激进分子的精神偶像。

马尔库塞博士，您认为哲学的基本功能是什么？

**赫伯特·马尔库塞（以下简称马尔库塞）：**嗯，这可能因人而异。对我而言，哲学就是批判哲学，而批判哲学关切的是人类的境况。纵观历史，无论男人，还是女人，一直以来都过着极其令人沮丧，艰难而又残

---

<sup>①</sup> 1979年4月，马尔库塞就“批判哲学”这一话题接受了KPBS电视台的访谈，该访谈首次在这里刊载了出来。我们在马尔库塞的私人收藏中发现了这份为圣迭戈公共广播电视台所准备的长约八页的英文访谈。KPBS电视台负责视点系列栏目的人文类节目办公室主任海伦·霍金斯（Helen Hawkins）博士组织了这场访谈，询问了马尔库塞的哲学构想、他对弗洛伊德的运用及其政治观点。霍金斯在1979年5月16日致马尔库塞的信中写道：“我们已经收到八封希望节目组提供访谈稿的请求信，还收到了大量的非常正面的观众反馈，至今一封抱怨信也没有收到！在整个系列播出之后，我们会把这一节目奉献给其他西方公共电视台。”——编者注

酷，并且充满着压抑的生活。它似乎并没有随着技术的进步得到任何改善。批判哲学现在正在试着找出这种境况的原因，更为重要的是，它正在试着找出构建一个情形完全不同的社会的真正可能性。

**霍金斯：**在1941年出版的《理性和革命：黑格尔和社会理论的兴起》一书的前言中，您说您希望复兴“否定性思维的力量”。这就是您所谓的“批判哲学”吗？

**马尔库塞：**那只是其中一个方面。否定性思维的本意是：并非一切只根据表面价值就要被接受，顺从可能是一种极具压抑性的态度，批判性的——真的批判现状——否定性思维本身就是一种进步力量，或者能够成为一种进步力量。

**霍金斯：**那么您认为哲学家是历史变革的主体吗？

**马尔库塞：**确实如此。他们是很重要的一个方面——嗯，不过，这只是一家之言，因为我不得不说，我的大部分同事都不同意这一观点。

[227]

**霍金斯：**您曾因为这种立场受到过批判吗？

**马尔库塞：**我曾因这一立场饱受批判，但我并不在意。

**霍金斯：**现在，您还把自己看成是一名马克思主义者……

**马尔库塞：**是的。

**霍金斯：**……但我们都知道，马克思主义者这个字眼被用在了各式各样的立场上。那么如您所践行的那样，“马克思主义者”对您意味着什么？

**马尔库塞：**嗯，我首先要声明的是，尽管如你所说“马克思主义者”被用在了各式各样的立场上，我从未否认我是一名马克思主义者，我今天也不否认；但是如果环顾周遭，看看今天那些所谓的马克思主义者，我宁愿不用这一术语。比如，世界上差不多任何一个专制的左翼政权都被称作马克思主义政权。但这两者之间不存在任何关联。我所说的“马克思主义

者”是仍然严肃对待社会主义社会即自由与民主的社会这一马克思理念的那些人。如今，我正在努力这样去做，并努力去发掘今天是否存在任何指向这一方向的趋势。

**霍金斯：**从我目力所及的您的作品及评论来看，我认为，您的批判哲学所倡导的那种社会变革可能会涉及革命的必要性这个问题。

对您来说，这到底是一种什么类型的革命？这是一种暴力动乱意义上的革命，还是一种渐进变革意义上的革命，抑或其他意义上的革命？

**马尔库塞：**嗯。回顾历史，我们找不到任何非暴力革命的实例，包括美国革命。我的意思是，我们不能指望这种暴力的连续性会突然中断，尽管马克思本人曾预言说存在着向社会主义和平过渡的可能。就这一点而言，他曾提及美国，他认为，在那里，社会主义借助民主投票可以赢得多数的支持。但是，我必须坦言，在我看来，今天这样一种非暴力的革命相比以前更不可能了。

**霍金斯：**可是，哲学家或哲学应该鼓励革命，我不知道这么解读您是否准确？

**马尔库塞：**哲学家，尤其是供职于大学的哲学家，不应该去鼓励、也不应该去呼吁革命。而如果他或她能够把事实真实地呈现出来，把社会中可观察到的趋势呈现出来，那么学生自己就能得出这样的结论，即一场好的变革是必要的、也是可能的。

**霍金斯：**我想稍后再回到这一立场可能拥有的终极意义上来，现在我想先讨论一下您的几部作品。真正引起学界之外人士关注的第一本书是1955年出版的《爱欲与文明》。这本书似乎提出了很多观点，而我觉得您会在未来的著作中做详细的阐述。

**马尔库塞：**是的。

**霍金斯：**您曾称它是弗洛伊德的一个“推论”。

**马尔库塞：**因为我用到了弗洛伊德的理论假设，并超越了它们。换句话说，我用弗洛伊德的术语所表达的东西不一定是弗洛伊德本人曾经使用和赞同的东西。

[228]

**霍金斯：**从本质上讲，您这本书是在挑战弗洛伊德在《文明及其不满》中提出的主张，即压抑是任何文明必要的组成部分？

**马尔库塞：**呃，我想你的理解出现了偏差。

**霍金斯：**是吗？

**马尔库塞：**当然是。因为事实上，我想不论我本人还是其他任何人都无法想象一种没有压抑的文明。我认为，压抑不同于我所谓的“剩余压抑”。换言之，在文明的进程中，强加给人类的很多禁忌和束缚从人类可能的发展来看实际上已经不再必要了。因此，我肯定不会说文明可以不需要任何压抑。

**霍金斯：**但您会说压抑的程度是……

**马尔库塞：**压抑的程度很关键。

**霍金斯：**您不是说过技术的进步使这种压抑不再必要了吗？

**马尔库塞：**不，我可不认为压抑在今天不再必要了——只是**剩余压抑**不再必要了，换言之，超出任何一个文明所依赖的**基本禁忌**和**基本禁律**之外的压抑不再必要了。

**霍金斯：**您在书中用“爱欲”这一术语不只是为了表明普通人应该……

**马尔库塞：**是的。从更宽泛的意义上来讲，我认为我是按照弗洛伊德的意思来使用这一术语的。爱欲不等于性欲。按照弗洛伊德的看法，性欲只是部分的、局部的驱力，而爱欲则激活了整个的生命有机体和整个的人格特质。他将爱欲等同于生命本能，我认为这个解释很恰当。然而，要想

理解这一点，我们必须把弗洛伊德的另一个基本驱动力即破坏本能或死亡本能也纳入进来。因此，在生命有机体中，你会有两种基本驱动力：爱欲能量（生命本能）和死欲能量（死亡本能）。现在我仍使用弗洛伊德的术语，这是因为在我看来，当今社会的一大特征是破坏性的死亡本能得到了极大的强化，已经远远超过了爱欲与生命本能。这就是我的整体印象。

**霍金斯：**所以您认为通过把注意力放在……

**马尔库塞：**通过加强生命本能，情况能够得到改善。

**霍金斯：**正如您所有的作品那样，这本书现在因为种种理由也遭到了批判。其中一个理由是，有人可能会说，它完全歪曲了弗洛伊德。但毫无疑问，我认为，任何人只要他愿意，他可以对任何理论假设做出解释。但另外一个建议或批判是，您做了很多断言，却没有给出论证或证据。您对此怎么看？

**马尔库塞：**你能举个例子吗？

**霍金斯：**好的，比如说……

[229]

**马尔库塞：**我说了很多有可能在我们今天所理解的**科学**证明的意义上无法得到证实的东西，但我用到了理论假设，同时我也认为，我确实通过给出事实进一步阐明和强化了这些假设。

**霍金斯：**我认为，这类批判的一个背景是，您的这种哲学被认为与“科学的”或“实证主义的”——以及其他的说法？——哲学相对立，对后者来说，唯一被视为真实的事物是通过科学证据可以证实的事物。

**马尔库塞：**嗯，我认可“可以证实的”（demonstrable）这一说法，但我不同意“通过科学证据”这一说法。因为我们用到的证明和证据概念，仅仅对自然科学来说有效，比如，物理学、生物学等，但却不能简单地应用于人文与社会科学。

**霍金斯：**关于这本书的另外一个评论是，它**太**乐观了，而根据它对人性的“潜能”（如果我可以这个术语的话）的看法，它实际上有可能**太**过乐观了。您有没有觉得这本书对潜能的想法太过乐观呢？

**马尔库塞：**即使在今天，我也会竭力保持乐观。事实上我愿意成为悲观主义者，而且我认为理由可能很充分，但当我环顾周遭时，发现仍然有很多善的、肯定性的东西，**仍然有**不少正在改善或预示着改善的趋势，所以我更愿意成为乐观主义者。

**霍金斯：**接下来我们再谈一谈您 1964 年出版的那本最广为传诵的著作——《单向度的人》……

**马尔库塞：**是的，很遗憾。我认为研究弗洛伊德的这本书要更好一些。

**霍金斯：**……《单向度的人》却**非常**悲观。您曾这样说道……

**马尔库塞：**……还是研究弗洛伊德的那本书要更好一些。

**霍金斯：**然而在《单向度的人》那本书里，您对发达工业社会及由此产生的那类人做了强烈控诉。

**马尔库塞：**而我想说的是，不是**我**控诉它，是它在自我控诉。

**霍金斯：**啊？书中体现出来的这种态度是时代的反映吗？自那以后，您在书中所表达的想法有没有发生过改变呢？

**马尔库塞：**它的确是时代的反映。大概是 1968—1969 年之后，我就改变了我的想法，因为那几年我看到一股反抗当今社会破坏性趋势的新的有可能很有希望、很有力量的反对力量出现了。

**霍金斯：**如果我没有曲解您的意思，您在《单向度的人》中实质上是想说，工业社会中的现代人似乎成了他自身科技财富的俘虏……

**马尔库塞：**但他却无法控制。

**霍金斯：**他已变成了体系的一部分，而长期以来被当成是变革或革命源发地的工人阶级现在也被体系吸收了进来。您对作为社会控制方式的电视及其他大众媒体等诸如此类的东西的指控非常尖锐。您仍然认为人们在很大程度上被体系俘获了吗？ [230]

**马尔库塞：**相比以前，肯定没有减轻。尤其是随着计算机等技术的使用，控制的程度并没有减弱，反倒是加强了。但对我来说，在1968—1969年的反抗运动中，我们看到了乐观的迹象，因为它表明，冲破而非逃避普遍的控制，并与之决裂是有可能的。对当时的小团体、集体、公社等来说，严肃认真地试着去建立不受上层和外部压抑控制的人与人之间的关系是有可能的。

**霍金斯：**通常认为，1968年的法国学生“革命”失败了。难道您不认为这是一次重大的挫败吗？

**马尔库塞：**它也许只是短暂的挫败。就拿这个国家来讲，我不会人云亦云说学生运动被打败了，它不复存在了。它只是改变了形式，但它仍然存在，而对我来说最重要的是，学生运动所强调的某些价值实际上已经渗透到了整个社会，并在整个人群中传播了开来。比如（我举个例子，不然这太抽象了），人们（几乎）普遍意识到了他们**没必要**以一种非人的、常规的、机械的方式**每天**工作八小时，还要额外再加上交通所需的时间，他们可以在不放弃大多数文化成就的情况下活得更轻松些——这就是学生运动的成就之一，顺便说一下，这也可以得到证实。

**霍金斯：**您在《单向度的人》中曾说过，单向度社会所缺失的是批判意识的向度，“否定性思维”的向度。

**马尔库塞：**是的。

**霍金斯：**那么你是不是觉得这种意识就是从那时起发展起来的？

**马尔库塞：**就是从那时起发展起来的。《单向度的人》出版于 1964 年，而学生运动就发生在 1968—1969 年。

**霍金斯：**我想您作品**最大**的争议很可能是您在《压抑的宽容》一文中所说的……

**马尔库塞：**我知道。

**霍金斯：**您在文中指出，说自由主义者包容其他观点，这其实是一种幻觉，事实上，自由主义者包容的只是些描述现状的观点，以及迄今为止没有产生任何影响的异见。您还认为，应该遏制您所谓的那种“破坏性”观点，即对生命有破坏性的观点。

[231]

**马尔库塞：**恐怕我现在还是这么认为。我给你举个例子，我认为，如果德国的魏玛共和国没有至其灭亡（1933 年）还在包容希特勒运动，那么我们很有可能避免一场世界大战，避免 600 万犹太人被残杀。

**霍金斯：**当然，但最大的问题是……

**马尔库塞：**……什么问题，还有什么问题……

**霍金斯：**……谁来决定哪些想法应在何时加以遏制。

**马尔库塞：**我认为，任何稍有理智的正常人，譬如说在读希特勒反复讲述和不断发表出来的东西时，都会**认识到**将会发生一场极具破坏性的运动——对此，他不需要任何哲学的或科学的依据。

**霍金斯：**当回顾历史时，我们能认识到这一点；但在当今时代背景下，关于何种危险思想应该加以遏制，谁应该去做决断呢？您难道指望民主程序吗？

**马尔库塞：**说实话，是的。**今天**，应该由谁来决定什么该被压制、什么不该被压制呢？今天谁来决定呢？我想再说一次，如果我在《压抑的宽容》一文中所讲的还有什么意义的话，那就是它预设了一个**真正**民主的社



会，在那里，人们自己能够看到什么是破坏性的、什么不是破坏性的。

**霍金斯：**这听起来几乎不可能。

**马尔库塞：**目前看来，它肯定是一个乌托邦。有一点，我必须清楚地挑明，那就是，从这个国家的当前形势来看，我毫无疑问会坚决捍卫最后一点公民自由和公民权利，因为这是反抗愈演愈烈的控制与压抑的唯一力量。

**霍金斯：**因此您真正想说的是，某些观念极具破坏性，所以必须予以压制，不要让它在今天发生。

**马尔库塞：**我不认为它不会发生。我不这么认为。但目前在这个国家，还不太严重。

**霍金斯：**您提到近年来您注意到某种您在许多晚近作品中认为确有必要的新感性已经涌现了出来，您还提到将来会出现某种全新的人类。您所看到的这种状况是不是只可能出现在西方文明当中，或者说，您在世界其他地区有没有看到这种状况呢？

**马尔库塞：**我认为，在世界其他地区，比如，在第三世界的某些解放运动中，你也能看到，但迄今为止，它基本上还局限在西方发达工业社会。

**霍金斯：**也就是说，您的“批判哲学”实际上主要是为了分析**发达工业社会**。

**马尔库塞：**因为我熟悉这个社会，我能够很好地去把握这个社会。

**霍金斯：**您在《反革命和造反》中曾说道，反革命现在占据主导，所以只有通过理论、教育和劝导，才能使人们走上变革的道路。那么，您认为大学和学院在变革过程中能否扮演强有力的角色呢？

[232]

**马尔库塞：**它们本该具有决定性的影响，但如你所知，很不幸的是，

目前出现了一种以损害人文学科与社会科学为代价以便把大学变成职业院校的趋势，该趋势之所以非常危险，是因为它实际上扼杀了任何超出已设定好的框架的批判。

**霍金斯：**您觉得批判思想的核心人物现如今在大学里吗？

**马尔库塞：**我认为有些仍在大学里，有不少；但很可能大部分都在大学以外，在那些一直以来称作新左派的示威游行中。

**霍金斯：**谈及新左派，那时学生中的激进分子尤为重视您的《单向度的人》，很多新左派人士，或那些被贴上这一标签的人士，也都非常支持您的思想。您是否仍被视为这一队伍中的一个重要人物？或者说他们已经超越了您，抑或他们已经走上了不同的道路？

**马尔库塞：**他们已经超越了我，同时他们也没有超越我。我从来都不认为自己是新左派的偶像或新左派之父或新左派的始祖。实际情况不过是理念与意见碰巧一致罢了。学生们并不是非得读了《单向度的人》才会去抗议，才会去反叛。对于这场运动所留下的一切，我仍然深感同情，并自认为就是其中的一部分。

**霍金斯：**您说那个时代的学生不必非得读那本书，主要是因为他们当时体验到了您所描述的那种状况。

**马尔库塞：**他们在身心上体验到了那种激发他们去反抗的东西。

**霍金斯：**既然他们真的读了您的书，那么您认为他们真的理解了您的书吗？

**马尔库塞：**我不知道。

**霍金斯：**因为这是一个与您的著作有关的重大问题——即使是那些对您所使用的哲学框架有一定了解的人也很难理解它们。

**马尔库塞：**我知道，而我也感到很遗憾。我以后争取写得更明晰些。

但另一方面，我感到欣慰的是，有相当一部分人想理解我的思想并且已经理解了我的思想。

**霍金斯：**我想花很短的时间回到我们最后一个问题上来，即如果有人支持变革，变革需要革命，而革命又不大可能以非暴力的方式发生，那么这难道不会赋予暴力正当性，进而可能使恐怖主义合法化吗？

**马尔库塞：**从我们所处的社会形势来看，鼓吹暴力无论如何都应当被禁止。只有在反抗暴力时，暴力才可以被视为是正当的。我在《压抑的宽容》中曾明确讲道，所谓抵抗的权利对受压迫的少数者来说是他们在所有合法的手段用尽之后继续进行抵抗的一项自然权利。我还说过，如果这些少数者起而反抗，他们有可能打碎我们从古至今的暴力枷锁。就这一点而言，我不那么乐观。我认为，从漫长的历史过程来看，打破暴力枷锁是有可能的，但没那么快到来。

[233]

**霍金斯：**好了，马尔库塞博士。我知道很多美国人即便不否认您的全部看法，也会对您的某些看法心存疑虑。不过，我确定无疑的是，通过思考您就我们的社会所提出的问题以及我们应该争取的目标，我们都可以从中受益。非常感谢您向我们阐发您的观点。

感谢您的参与。晚安。

## 后 记

### 追忆马尔库塞

安德鲁·芬伯格

1965年，在马尔库塞加入加利福尼亚大学圣迭戈分校哲学系后不久，我第一次见到了他。他迁往到处是棕榈与海滩的南加州这一举动似乎与他著作中忧郁的悲观主义风格相矛盾。但马尔库塞本人一点儿都不忧郁。我记得，当时有些学生认为对这位德国教授来说过分的尊敬是得体的，但令我惊讶的是，他以反讽式的幽默拒绝了这种举止。

在撰写回忆录之前，我想先讲一下我来圣迭戈分校一两周后发生的一段小插曲。马尔库塞正与另一位教授在系办公室谈话的时候，一名来自那时造反运动的“麦加”伯克利的研究生走了进来。这个学生做了自我介绍，并对面前两位伟大的思想家表达了自己的敬意。但马尔库塞却毫不留情地奚落了他。尽管我并不想受这样的奚落，但我认为马尔库塞确实能够让人留下深刻的印象。我会在下文试着解释个中原因。

在圣迭戈分校，无论作为政治领袖，还是作为学者，马尔库塞都是大名鼎鼎的人物。由于毫不妥协地批判越南战争，所以他成了校园中左翼学生心目中的英雄。但他的课程却很严格；在课堂上，他绝对是一位兢兢

业业的哲学史老师。尽管如此，他还是成了保守派批判的靶子，为了平息州长罗纳德·里根的怒气，同时为了维护学术自由的形象，大学藉由一套复杂策略最终开除了他。

[235]

跟着马尔库塞，我研究了黑格尔与海德格尔，但没有研究马克思。马尔库塞把他们视为伟大的唯心主义哲学家，并一直与他们进行对话。他从黑格尔那里接受了这样的理念，即历史的每一阶段都受到了美好未来的庇佑，但与此同时，每一阶段又都阻碍了美好未来的实现。我们这些马尔库塞的追随者从他对黑格尔的理解中发现了我们的异议的正当性。我们的抗议不仅仅隶属于我们个人，也隶属于大写的历史。

马尔库塞认为他从他导师海德格尔身上没有学到太多的东西，但这或许并非事实。他一直以来都对海德格尔的纳粹经历深感失望。不过他也承认，海德格尔的虚假道路的意义在于它进一步推进了资产阶级哲学外部的边界。他为什么要拐弯抹角地称颂？

马尔库塞批判海德格尔早期的现象学方法抛弃了历史具体的根据。但这一哲学方法也有其积极的意义，因为它能够抵制“事实”的霸权，即当时在美国哲学中占支配地位的庸俗的科学化的自然主义。马尔库塞对新左派的“新感性”所作的激进思考就暗含着现象学的“生活经验”概念。尽管马尔库塞对现象学持怀疑态度，但我们中的很多人都是因为吃了他开出现象学药剂才对实证主义产生了免疫的。

甚至在名声大振之前，马尔库塞就已经是圣迭戈分校哲学系的学术明星了。他的真才实学与人格魅力使他在这所理工科为主的大学中赢得了诸位科学家的尊重。在我们规模快速扩张的校园里，成百上千的学生在集会上聆听过他的反越战演讲。我们深知拥有这样一位教师是多么的幸运，尽管我们很愚钝、很幼稚，他还是把一切都奉献给了我们。作为知识

分子，他特别重视他的使命，但为了我们共同的事业，他仍然参与到了我们的示威中。当他的学生安吉拉·戴维斯被指控犯有政治罪时，他公开为她进行了辩护，而他也因此招来了惹人生厌的（甚至充满危险的）右派分子的注意。当他的生命受到威胁时，他的学生们来到了他家附近，为他巡逻。当我们因他被大学解雇而打算组织起来抗议时，他却阻止了我们。他已与校方达成了协议，即允许他完成最后几名研究生的指导工作，而我便是这一协议的受益者。由此看来，他优先考虑哪些事项是很明确的。

马尔库塞现如今还被记起，主要是因为他在 20 世纪 60 年代末以及 70 年代的突出地位。没有几个哲学家能有这样的名望。他不仅是一位“公共知识分子”，也是媒体追逐的名人——不过，这也恰恰是他在著作中所批判的那种东西。

当马尔库塞最早发现他的这种悖谬的身份时，我刚好在场。那时他在美国和德国的左派中早已享有盛名，但他在全世界却仍旧寂寂无闻。1968 年 5 月初，为了参加联合国教科文组织的一场关于马克思的会议，他来到了巴黎，当时正巧碰上 20 世纪 60 年代规模最大的抗议运动在离他下榻的酒店仅几个街区的地方爆发。一踏入会议大厅，马尔库塞就被带着摄像机和笔记本的记者围了起来。他并不知道，在他到来前一周他就已经成了新闻宣传的对象，他被描绘成了学生造反运动的“精神领袖”（但几周后，这些报纸就又发表文章来反驳他们自己高估了马尔库塞的角色）。

一位年轻记者注意到马尔库塞对这种始料未及的关注感到很不自在。他在我耳旁小声说，他乐意帮助“教授”摆脱这个局面。等他承诺不会追问问题后，我才向马尔库塞传达了这一信息。我们迅速坐进了一辆小汽车，逃离了现场，而这使马尔库塞如释重负。那位记者答应说可以带我们去巴黎的任何一个地方。马尔库塞要求去见一下参加刚刚启动的巴黎和谈

的北越代表团。

我们提议在鲁特西亚酒店的前台见一下越南人。他们派来了负责公共关系的代表与我们见面。这个家伙很矮小，特别消瘦，衣着也很寒酸，看起来不太像是一名外交人员。他一见面就恭维起马尔库塞的年纪来。马尔库塞大吃一惊，他并不认为自己是“老古董”，而是相反！几番恭维之后，话题转向了政治。马尔库塞告诫说，越南人民不要指望美国的工人阶级能够制止这场战争。对方赞同地点了点头。无疑越南人民早已得出了相同的结论。

在随后步行回酒店的路上，马尔库塞被刚刚占领了法国高等艺术学院的学生一眼认了出来。他们邀请马尔库塞为他们的大会发表演讲。马尔库塞以美国学生运动的名义问候了他们，并对他们拒斥消费社会提出了表扬。他的这番话令听众中那些谋求以中国式的“工农联盟”来对抗法国的资本主义的毛主义者感到困惑。他在联合国教科文组织的演讲中，即《对革命概念的修正》中提出了一个完全不同的理念。他认为，革命已不再仅仅是一个统治阶级取代另一个统治阶级的问题，而是要普遍地关切现代社会的技术基础。只有压抑性的技术基础完成了改造，“支配的连续性”才能被打破。

马尔库塞很快就将这一筹划与五月风暴联系起来。这是发达资本主义反抗运动最近的一次大爆发。它那句著名的口号，即“一切权力归于想象力”，与马尔库塞的变革愿景完全契合。1968年是本雅明意义上的“弥赛亚时刻”；它为我们时代进步的可能性打开了新的视野。马尔库塞在其最为乐观的《论解放》一书的前言中向推动这一时刻的积极分子表达了他的敬意。

究竟是什么使马尔库塞成为这一历史时刻的符号的？他并不是花哨

浮夸之人，也没有寻求大肆宣传。尽管他的著作很畅销，但通常被认为晦涩难懂，不过能被广泛阅读本身就令人难以置信。马尔库塞之所以能够成为如此引人注目的符号有两个原因，一是他的某些理念与这一感性运动相契合，二是某种独特的权威性从他身上散发了出来。他不只是一位老人，  
[237] 他更是一位经历了 20 世纪的许多重大事件并能幸存下来讲述这段往事的德国哲学家。人们很容易忽视充满热情的年轻人，但却不太容易忽略忠于年轻时的梦想的老人。

就这点而言，马尔库塞与参加联合国教科文组织会议的很多与会者不同，但与他的朋友、马克思主义文学评论家吕西安·戈德曼很像。戈德曼对我们在真正的革命就在会场外的大街上如火如荼地进行时却仍旧在空谈革命感到愤怒。然而，并非所有与会者都重视这场运动。在马尔库塞离开巴黎之后，我在学生们几天前刚刚“解放”的巴黎大学校园内碰到了一位知名的意大利马克思主义者。我对此满怀热情，但他却抱怨说，我们制造了一个狂欢节，而不是一场革命。阿多诺认为这场运动是一种“伪行动”，而该观点在那些未能在它的口号、诉求及其至为关键的风格中认出自己的老一代左翼知识分子中间颇为盛行。马尔库塞不像我们那样对革命即将到来满怀信心，但他却欣赏我们的精神，并从中发现了法兰克福学派所呼吁的“否定性”的踪迹。

正如他后来所解释的那样，他的理念将他与这场始料未及的运动联系起来不过是一个巧合罢了。但这也太巧合了吧！马尔库塞呼吁要建立一个不那么压抑的社会，一个重视和平与快乐而非战争与牺牲的社会。他主张消除富裕社会中的竞争压力与占有欲，建立一个贫困最终能够被消除同时工作也能够变成创造性活动的社会。他不仅对不平等与媒体操纵提出了抗议，还从体制结构的角度剖析了个中原因。这些理念无一例外地成了这



场运动的主题（不过它们很快就成了陈词滥调），不仅如此，它们以哲学意义上的严谨在马尔库塞的著作和演讲中得到了阐发。

关于马尔库塞的性观念有各种各样的解读。在人们心里，马尔库塞被错误地当成了某种在公众看来与这场运动有关联但实际上许多参与者并不喜欢的过度纵欲的鼓吹者。事实上，他早已预见到了福柯某些关于现代社会中性政治的最反直觉的结论。为了解释由体制所导致的性的工具化，他引入了“压抑的俗化趋势”概念。马尔库塞认为，强烈地专注于性感与性行为是不可能实现解放的，相反，它只是在现有社会范围内遏制力比多能量这一更为宏大的过程的组成部分。当然，马尔库塞反对在美国仍有影响力的清教主义，但他也给那些对性解放不切实际的期待的人敲响了警钟。

马尔库塞与这场运动最引人关注的巧合之处是两者都认为美国社会将走向敌托邦。新左派认为美国是一个能够排斥或同化反对力量的封闭系统，而马尔库塞的思想就从属于素来持这种观念的敌托邦批判传统。就像阿道司·赫胥黎（Aldous Huxley）那样，他看到了现代技术社会的崛起对个体的威胁。这种文化悲观主义在左派那里实属罕见，因为多数马克思主义者在焦急地等待着无产阶级革命的同时仍在歌颂技术进步。相比而言，马尔库塞更为强调科学技术在构建压抑性制度过程中的作用。

[238]

这些主题对 20 世纪 50 年代成长起来的年轻一代美国人来说很有吸引力，当时，进步的意识形态已经到了无以复加的程度。我们不仅是原子能的主人，而且还把一个活人送上了月球！同样不容小觑的是，我们还将工会融入了消费社会，而这表明社会主义已经过时了。这些成就宣告历史终结了，现有社会战胜了它自身的乌托邦潜能。对新左派和反文化运动中的很多人来说，激进的变革似乎是必要的，同时也是不可能的。但悖谬的是，20 世纪 60 年代末，像马尔库塞那样受孤立的社会批评家所持的敌托

邦愿景竟然得到了群众运动的响应。正是因为那场运动，反对越南战争的斗争替代了国内反对技术统治权的斗争。

除了这些碰巧一致的观念之外，对那些出席他演讲的许多抗议集会参与者来说，马尔库塞有着独特的个人魅力。他不喜欢政治演说家情绪化的举止和华丽的辞藻，而是喜欢像一个听凭历史经验和哲学反思的人那样严肃地向他的听众发表演讲。这种态度与他讲话的内容形成了巨大的反差。这是一位年长而睿智的教授，他在沾沾自喜、自我满足的美国从容不迫地为革命摇旗呐喊。

但也许在马尔库塞令人惊讶的风采中有更深刻的东西在起作用。在第一次世界大战后的德国革命中，他作为一名年轻的应征士兵加入了柏林士兵委员会。他逃出了纳粹的魔掌后，第二次世界大战期间他一直致力于挫败纳粹，战后他又全身心地投入到了德国社会的去纳粹化工作中。他批判战后的美国社会与苏联共产主义都没有实现民主理想。出席演讲的听众中很少有人注意到这些细节，但这些积累起来的经验似乎以某种方式在他身上体现了出来，在他带着浓重口音的低沉嗓音中体现了出来，而他正是以这种嗓音对欧洲灾难做了最权威的发言，并预见说美国人的帝国野心有着类似的命运——尽管政客与媒体都是必胜的论调。因此除了碰巧一致的观念之外，马尔库塞的风采唤起了人们心目中的导师形象。他以自己的经历为例让人们懂得了政治参与的生命价值。

关于马尔库塞的影响的这些印象可以用他与其法兰克福学派同仁都强调的“经验理论”来解释。他们担心的是，经验能力被现代社会的发展破坏了。在更早的时期，经验能力与现实很可能有着更丰富、更复杂的关系。瓦尔特·本雅明是这一批判性的经验观念的最早提出者。他区分了经验（Erfahrung）与体验（Erlebnis），他认为前者由与现实的深刻关系塑造

而成，后者即对不断流逝的感的瞬时回应。经验在潜意识层面把现实呈现了出来，并改变了经历这种现实的人，而体验则是对现代社会日常生活的节奏和冲击的一种防御反应。体验不会激发联想，并且很快就会从意识中溜走，因为新的经验又会向主体发起挑战。相比于具有生存深度的经验，现代特有的这些体验很少会留下痕迹。藉由这一区分，我们可以说，马尔库塞代表着丰富而又有着深刻反思的政治经验——这在他年轻的听众身上是不具备的——的可能性与结果。

但这些听众也教会了马尔库塞很多东西。他的历史经验还没有结束。他参与新左派的经验是他人生的最后篇章，在这个阶段，他自身的思想经历了进一步的转变。马尔库塞从这场运动中得出了什么结论呢？关于这一点，我们可以看一看他自20世纪60年代末直至1979年逝世期间所写的文章与著作。这些文本可以表明他对早期敌托邦思想进行了修正。单向度的社会即使没有在政治层面也在更深层次的文化层面受到了有力的挑战。正是在文化层面，无产阶级革命这一传统概念被新的概念替代了。

当然，马尔库塞从未想到学生们能够颠覆体制。他一直以来都坚持认为，如果革命最终可能的话，那也只能是大多数人的事业。更确切地说，新左派与反文化运动把感性结构揭示了出来，如果该结构变得广泛了，那么它必将破坏社会稳定并使其发生革命性的转变。对资本主义构成新的威胁的正是这种感性，而不是建立在狭隘利益之上的旧的阶级意识观念。或者更确切地讲，马尔库塞通过把致力于激进变革的当代社会运动揭示出来，以这一更为丰富的形式重新诠释了意识这个概念。

马尔库塞在《爱欲与文明》中阐发的新感性理论含蓄地回应了法兰克福学派关于经验衰落的悲观态度。他早先曾认为，发达资本主义藉由它所承诺的消费的天堂已直抵人的本能。但后来，他却认为一种新的抵抗形

式很好地回应了这股势不可挡的社会整合力量。这并不是因为有了一种新的政治主张或思想批判，而是因为在生存论这一更为深层的意义上对制度的破坏性产生了厌恶。

审美想象力打开了罩在由资本主义及支撑其统治的技术系统所构建的“生活事实”之上的可能性的光晕（aura），成了新感性重要的源泉。感觉再也不受制于给定的事实了，相反，它有了批判性。替代压抑的社会结构的方案似乎又变得可以想象了。个体重新获得了精神的独立——需要打破将他们束缚于体制的顺从的仪式。正如这场运动的参与者所爱说的那样，个人的成了政治的<sup>①</sup>。新左派由此恢复了作为历史动力的否定力量。

但对马尔库塞而言，个人的成为政治的还远远不够。政治的必须还得成为技术的。在这一点上，他的思想与五月风暴中最激进的参与者的思想不谋而合。1968年以后，马尔库塞详细阐发了他早期关于技术的相对抽象的论述。每当许多马克思主义者质疑环境保护主义并认为它偏离了阶级斗争的路线，马尔库塞都会辩称，技术对人类和自然的支配可以追溯至同一个源头，即资本主义对工人和资源的基本潜能与生命需求漠不关心。但马尔库塞并不是技术恐惧者。他并不建议回到前现代的生存状况中去。更确切地说，他认为想象力能够影响技术设计，并且能够在机器的内在结构中实现这场运动的基本价值。尊重人类与自然的技术可以取代顺应竞争与战争的制度。这是一种解放性的技术，它可以在不必再生产历史遗留下来的支配的前提下支撑起现代社会。

这些有关技术的反思被证明有其先见之明。经过一代人的环保抗议，旧的决定论和技术统治论观念已经被削弱了。现如今，为了回应气候变

① 在学生造反运动和第二波女权主义运动中，“个人的即政治的”（The personal is political）是一句著名的召集口号，旨在强调个人经历与社会政治结构之间的关联。——译者注

化，我们正处在一场波澜壮阔的技术改造运动之中，尽管马尔库塞所预言的那种激进的结果是否出现仍不明朗。也许技术会出现另一种场景，即发达资本主义的敌托邦逻辑通过技术有可能吸收一切反对力量。也许不会出现。一种新的关切自然的精神已经出现在了人们的意识中，但它与我们所了解的资本主义是否兼容，这很值得怀疑。

我们该如何理解马尔库塞晚年思想的发展呢？经过过去 30 年日趋保守的政治与社会的发展，马尔库塞的思想似乎变得早已过时了。然而自马尔库塞的时代一直到今天，激进政治的视野并未发生太大的变化。我们对新左派力争实现的许多变革仍然寄予希望。尽管马尔库塞所谓“预防性反革命”在政治上回应了左派的崛起，但女权主义、环境保护主义以及各种替代资本主义的民主方案等作为理想还是都幸存了下来。

因此，我们过早抛弃了马尔库塞建立在经验与技术发生了改变的基础上的新型的革命愿景。但相比我们 20 世纪 60 年代的预期，激进变革肯定会变得越来越慢、越来越复杂。事实上，马尔库塞最终意识到了运动不可能持续发展下去，更确切地说，他已经意识到接下来将要“突破体制的长征”，因为发达资本主义在很长一段时期内仍旧会反对变革并且仍然很稳定。假如他今天仍然健在，他一定会到处寻找新感性发育缓慢的证据，而不是教条般地呼吁新左派的复兴。

因此，马尔库塞的观点很有预兆性。就像马克思研究巴黎公社那样，马尔库塞从有限的历史经验中总结出了长期有效的经验教训。他不仅深知制度早已扎根在了个体的心灵与发达社会的技术基础之中，而且还从理论上对更深层次的抵抗形式做了阐释。他不去预测革命，但却详尽地阐述了革命可能发生的条件。所以，对那些仍然有志于激进的替代性选择的人来说，马尔库塞的思想应该是必要的参考。

# 索引

(数字为原书页码)

## A

- action 行动 23, 161; radical 激进行动 16-17; thought and 思想与 175, 178
- Adam 亚当 107
- Adorno, T.W. 西奥多·阿多诺 19, 30, 53, 60, 101, 190, 202; critical of Marcuse 对马尔库塞的批评 9-10, 27-28; on Hegel 论黑格尔 27-28; Marcuse's homage to 马尔库塞致阿多诺的献辞 160-164
- The Aesthetic Dimension* (Marcuse) 《审美之维》(马尔库塞) 4
- aesthetics 美学 19, 50, 180, 214; psychoanalysis and 精神分析与 108-109, 120
- affluent society 富裕社会 143-144, 202
- aggression 攻击 56-57, 74, 115, 121, 140, 167; aggressive instincts 攻击性本能 138, 200
- Alford, C.F. 弗莱德·奥尔福德 220-222
- alienation 异化 58-59, 64, 102-103, 104, 163; and inauthenticity 与非本真性 11-12; of labor 劳动异化 59, 103, 211, 217, 223; obsolescence of 异化过时了 215

Anderson, K. 凯文·安德森 36n

“Anthropological Perspectives of a Technological Epoch” (Marcuse) 《技术时代的人类学透视》(马尔库塞) 69–70, 145

anxiety 焦虑 64, 127, 129, 137

Aristotle 亚里士多德 81, 169n, 172

art 艺术 19, 50; psychoanalysis and 精神分析与 108–109

*Art and Psychoanalysis* (Phillips, ed) 《艺术与精神分析》(菲利普斯编) 108–109

Auschwitz 奥斯维辛 208, 225

authenticity 本真性 11–12, 14–15, 16–17; Heidegger and 海德格尔与 10, 11–12

authoritarianism 独裁主义 88–89, 91–92, 120

## B

Bachelard, G. 加斯頓·巴什拉 146

*Being and Time* (Heidegger) 《存在与时间》(海德格尔) 5, 6, 8, 10, 16, 18, 23

Benjamin, W. 瓦尔特·本雅明 9, 19, 53, 238

Bergson, H. 亨利·伯格森 146

biopolitics 生命政治 53, 65, 66, 67–70

biopower 生命权力 70

Bloch, Ernst 恩斯特·布洛赫 19, 209, 211

body 身体 54, 125, 198, 216–217

Bonaparte, M. 玛丽·波拿巴 108

Brecht, B. 贝尔托·布莱希特 9

Brown, H. 哈里森·布朗 156

Brown, N.O. 诺曼·布朗 51–52, 57, 191, 197–1988, 204

bureaucracy 官僚机构 114, 117

Bush, George 乔治·布什 219

Butler, J. 朱迪斯·巴特勒 63

## C

capitalism 资本主义 45, 75, 214, 217–218, 239–240; death and 死亡与 66, 72; domination and 支配与 57–58; Fromm and 弗洛姆与 102–3; Marx and 马克思与 218; science and technology and 科学技术与 43, 47, 56, 71

capitalist production 资本主义生产 57; nature and 自然与 219, 223

Carter, Jimmy 吉米·卡特 206, 219

child development 儿童发展 103, 111

“Children of Prometheus: 25 Theses on Technology and Society” (Marcuse) 《普罗米修斯之子：关于技术与社会的 25 个论题》(马尔库塞著) 71, 74–75, 222–225

Cho, K.D. K. 丹尼尔·曹 65, 66

City State 城邦 173

civilization 文明 138, 139–140

*Civilization and its Discontents* (Freud) 《文明及其不满》(弗洛伊德) 105–106

Colletti, L. 卢西奥·科莱蒂 36n

Columbia University 哥伦比亚大学 30

communism 共产主义 118

community, Dewey and 社群, 杜威与 40

compensation 补偿 209, 210, 222

competition 竞争 237; violence and 暴力与 200

Comte, A. 奥古斯特·孔德 88, 95, 97, 98

concept/s 概念 84–85, 172–173, 174–175

concrete philosophy 具体哲学 10, 12–13, 15, 174–5, 177

concrete utopia 具体的乌托邦 209, 211, 225

consciousness 意识 93, 181–182, 194, 204, 223; conformist/non-conformist 顺从意识与不顺从意识 209–210; and existence 与存在 178–179; happy 幸福意识 62; manipulation of 操纵意识 214



consumers 消费者 58, 62, 69; consumer society 消费社会 224

*Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism* (Marcuse) 《历史唯物主义现象学论稿》(马尔库塞) 6, 10, 15, 20, 21, 24

counter-culture 反文化运动 215, 223, 239

counterrevolution 反革命 200

*Counterrevolution and Revolt* (Marcuse) 《反革命和造反》(马尔库塞) 231–232

*The Crisis of European Sciences* (Husserl) 《欧洲科学的危机和超验现象学》(胡塞尔) 23, 145–6; critique of 对《欧洲科学的危机和超验现象学》的批判 146–155

critical theory 批判理论 30, 31–33, 36, 41, 71–75, 177, 179; Marxism and 马克思主义与 165; psychoanalysis and 精神分析理论与 64, 67

critical thinking 批判性思维 164

## D

Davis, Angela 安吉拉·戴维斯 198–199, 203, 235

death 死亡 65–66, 74–75, 123; as a biological event 死亡是一种生物事件 123, 129; capitalism and 资本主义与 66, 72; freedom and 自由与 126, 127, 129–130; ideology of 死亡的意识形态 127, 128; instinct (*see also* Eros/Thanatos struggle) 本能(另参见“爱欲与死欲的斗争”) 44, 200, 204, 207, 212; as justice 死亡是正义的 129; life and 生与死 126; as ontological necessity 死亡是本体意义上的必然性 123, 124, 130; power over 支配死亡的权力 130–131; 死亡的威胁 threat of 128–129

democracy 民主 47, 120–121, 185; scientific 科学的民主 40, 44–45

desires 欲望 46, 56, 69, 105, 211, 218; for peace, joy and happiness 追求和平、欢愉与幸福的欲望 158, 221; positivism and 实证主义与 46, 90–91; reasonable/unreasonable 合理的欲望与不合理的欲望 90–91; for security and protection 寻求安全与保护的欲望 44

destructiveness 破坏性 119, 121, 139, 207, 209, 210, 217; drive towards 破坏性的驱力 207, 208; institutionalized 制度化了的破坏性 207, 219; progress and 进步与 157–8,

210

desublimation 俗化趋势 128; repressive 压抑的俗化趋势 57–58, 237; technological 技术性的俗化趋势 119–120

Dewey, John 约翰·杜威 13, 98, 169n; 实验主义认识论 experimental epistemology 39–41, 43, 44; *Logic: The Theory of Inquiry* 《逻辑：探究理论》（杜威）80–87; Marcuse's critique of 马尔库塞对杜威的批判 39–48; positivism 实证主义 42, 45, 46, 90; 实用主义 pragmatism 40–41, 45, 46, 47, 55–56, 80; *The Public and its Problems* 《公众及其问题》40–41, 45, 46; *Studies in Logical Theory* 《逻辑理论研究》85–6; *Theory of Valuation* 《评价理论》87–92

*Dialectic of Enlightenment* (Horkheimer and Adorno) 《启蒙辩证法》（霍克海默、阿多诺）30, 49

dialectical method 辩证方法 24, 34, 35–36, 95

dialectics 辩证法 20–12, 30–31, 41; and idealism 与唯心主义 33–34; phenomenology and 现象学与 21, 23–24, 48

Dilthey, Wilhelm 威廉·狄尔泰 12n, 24, 26, 27, 146

dogmatism 独断论 99

domination 支配 58, 98, 162, 164, 167, 222; 支配性的连续统一体 continuum of 167; liberation from 摆脱支配 57; of nature 支配自然 38, 60, 98, 220; obsolescence of 支配过时了 59; psychoanalytic theory and 精神分析理论与 107–108; by society 社会的支配 11, 13, 16; technology and 技术与 67–68, 73, 137–138, 139–140, 144, 145; and threat of death 与死亡威胁 128

Dunayevskaya, R. 拉亚·杜娜叶夫斯卡娅 36n

dystopianism 敌托邦思想 237, 239

## E

“Ecology and the Critique of Modern Society” 《生态与现代社会批判》72, 74, 170, 218, 221

- ecology movement 生态运动 212, 214, 216, 217, 218, 219, 240
- efficiency 有效性 57, 68, 136, 138
- ego 自我 111, 112, 113, 116, 121; psychological development of 自我的心理发展 55
- ego ideal 自我理想 112, 113, 114, 115, 117; regression of 自我理想的倒退 114–115, 121, 122
- emancipation 解放 49, 75, 215, 221; from consumerism 摆脱消费主义 224
- empiricism 经验主义 35
- Engels, F. 弗里德里希·恩格斯 20
- England, Glorious Revolution 英格兰光荣革命 35
- epistemology 认识论 80–1, 82, 93, 180–181;
- experimental 实验主义的 41, 43–44
- Erikson, E. 埃里克·埃里克森 191
- Eros 爱欲 221, 228
- Eros and Civilization* (Marcuse) 《爱欲与文明》(马尔库塞) 19, 47, 49–50, 52, 65, 101, 202, 216, 227–229
- Eros/Thanatos struggle 爱欲与死欲的斗争 56, 110, 111, 119, 204, 207, 208, 212
- erotic energy 爱欲能量 50, 207, 212
- erotic feelings 爱欲 50, 202, 203, 204; group therapy and 群体疗法与 191
- An Essay on Liberation* (Marcuse) 《论解放》(马尔库塞) 70, 192, 194, 203
- existentialism 存在主义 5, 6, 10, 12–13, 18
- experience/s 经验 97, 99, 136, 178, 238–239

## F

- facts 事实 83, 96–97, 123–124, 235; reason and 理性与 88; scientific philosophy and 科学哲学与 77, 78; value of 事实的价值 77; verification of 事实的证实 86
- fascism 法西斯主义 49, 89, 91, 116, 208

fathers 父亲 55, 115, 116; father image 父亲形象 117, 183, 186; Freud and 弗洛伊德与 111, 112

Feenberg, A. 安德鲁·芬伯格 48n, 110, 213–215, 235–240

feminism 女权主义 62, 214

Foucault, M. 米歇尔·福柯 237

Fourier, C. 夏尔·傅立叶 50, 219

Frankfurt School 法兰克福学派 9, 31, 32, 39, 88n, 201, 218, 239; Horkheimer and 霍克海默与 164; Marcuse and 马尔库塞与 29–31, 190

freedom 自由 99, 124, 162, 167, 175, 177, 222; death and 死亡与 126, 127, 129–130; and idealism 与唯心主义 94, 95; from pain 摆脱痛苦 211–212; and positivism 与实证主义 89, 91–92; religion and 宗教与 184; science and 科学与 89

French Enlightenment 法国启蒙运动 97

French Revolution 法国大革命 97, 176, 199, 202

Freud, Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德 172, 190–191, 200, 204; *Civilization and its Discontents* 《文明及其不满》 105–106; critique of Marcuse's interpretation of 评马尔库塞对弗洛伊德的解读 50–54; Fromm's critique of 弗洛姆对弗洛伊德的批判 101–103, 105–106; *Group Psychology and the Analysis of the Ego* 《群体心理学与自我的分析》 113; and historicization 与历史化 54–61; life and death instincts 生命本能与死亡本能 108, 128, 130, 200, 207, 208, 211–212, 216, 228; Marcuse and 马尔库塞与弗洛伊德 48–50, 66, 227, 228; Primal Crime 原罪 107–108; and reality principle 与现实原则 47, 55, 110–111, 112, 115, 118, 119, 128, 207; “The Most Prevalent Form of Degradation in Erotic Love” 《爱欲生活中最普遍的堕落形式》 105; and sexual desire 与性欲 102, 105, 228; theory of the libido 力比多理论 53

“From Ontology to Technology” (Marcuse) 《从本体论到技术》 (马尔库塞) 67–68, 132–140

Fromm, Erich 埃里希·弗洛姆 49, 64–65, 101–106, 203

Fulbright, Senator 参议员富布莱特 157

## G

- Galilei, Galileo 伽利略·伽利莱 148, 150
- The German Artist-Novel* (Marcuse) 《德国艺术家小说》(马尔库塞) 19
- German literature 德国文学 4, 19, 50
- German revolution 德国革命 17, 19, 190, 238
- German Social Democratic Party 德国社会民主党 4
- Goethe, J.W.G. 约翰·沃尔夫冈·冯·歌德 171n
- Goldburg, R.E. 罗伯特·古德伯格 182
- Goldman, Lucien 吕西安·戈德曼 18, 237
- Gorz, A. 安德烈·高兹 72n
- government 政府 120–121
- Great Refusal 大拒绝 63–66
- Gulf War, and environmental destruction 海湾战争, 以及环境破坏 219–220
- group psychology 群体心理学 56, 113
- group therapy 群体疗法 191–192

## H

- happiness 幸福 61–62, 64, 104, 125, 221–222; and sexual instinct 与性本能 102, 105–106; therapy and 治疗与 191
- Hawkins, H. 海伦·霍金斯 226–233
- Hegel, G.W.F. 格奥尔格·威廉·弗里德里希·黑格尔 59–60, 61, 80, 99, 134, 190; and death 与死亡 125–126; and idealism 与唯心主义 33, 34, 36, 93, 94, 95, 130, 176; Marcuse's writings on 马尔库塞在黑格尔方面的著作 7, 25, 26–27, 202, 235; and reason 与理性 176
- Hegelian-Marxian dialectical method 黑格尔–马克思的辩证方法 20–21, 23–25
- Hegel's Ontology and Theory of Historicity* (Marcuse) 《黑格尔的本体论和历史性

理论的基础》(马尔库塞) 25, 26–27, 28

Heidegger, Martin 马丁·海德格尔 5–6, 7–8, 26, 28, 47, 126, 137; *Being and Time* 《存在与时间》 5, 6, 8, 10, 16, 18, 23; criticisms of 对海德格尔的批判 9–10; and fascism 与法西斯主义 18, 235; heritage and tradition 遗业与传统 12; and human beings 与人类 8–9, 11; and inauthenticity 与非本真性 11–12, 16–17; Marcuse and 马尔库塞与 7–8, 9, 10–11, 15–19, 48, 235; and Marxism 与马克思主义 10, 11, 18; and phenomenology 与现象学 22–23

“Heidegger’s Politics” (Marcuse) 《海德格尔的政治学》(马尔库塞) 9, 18

Heraclitus 赫拉克利特 174

historicity 历史性 11, 18, 19, 24–25, 26, 27

history 历史 13, 165, 175, 235; authenticity and 本真性与 14; end of 历史的终结 168; Heidegger and 海德格尔与 9, 19; myth and 神话与历史 61; phenomenology and 现象学与 20–21, 22, 24; reason and 理性与 134, 176, 177–178

Hook, S. 悉尼·胡克 36n, 203

Horkheimer, Max 马克斯·霍克海默 30, 32, 39, 60, 202; in honor of 致敬霍克海默 164–166; Marcuse’s differences with 马尔库塞与霍克海默的分歧 190

Huizinga, J. 约翰·赫伊津哈 200

human nature 人性 53, 68, 169, 171

humanism 人道主义、人文主义 64, 104, 154

Hume, D. 大卫·休谟 87, 88, 97

Husserl, Edmund 埃德蒙·胡塞尔 5, 6, 8, 12n, 22–23, 80; *The Crisis of European Sciences* 《欧洲科学危机》 23, 145–146

## I

idealism 唯心主义 30, 31, 32–33, 33–34, 36; humanism and 人道主义与 64; peace and 和平与 168; and positivism 与实证主义 95–99

ideas 观念 83

- identification 认同 112, 113–114, 115, 118
- ideology 意识形态 58, 59
- “Ideology of Death” (Marcuse) 《死亡的意识形态》(马尔库塞) 122–131
- imperialism 帝国主义 118
- individual 个体 6, 13, 69, 111, 122, 196; conflict with society 与社会的冲突 110–111, 112, 120–121, 138, 139; domination of 对个体的支配 67, 68, 120; masses and 大众与个体 55, 113, 114; responsibility of 个体的责任 117; and revolution 与革命 37
- industrial society 工业社会 7, 41, 69, 114, 119, 168–169; arts and 艺术与 120; Marcuse’s indictment of 马尔库塞对工业社会的控诉 229–230; regulation of social life 规制社会生活 57; technological rationality and 技术理性与 38
- inquiry 探究 80–81, 82–84, 86–87
- instincts 本能 67, 68, 139, 216, 217; and drives 与驱力 55, 68, 110, 169; repression of 压抑本能 119, 120, 138; sexual 性本能 102, 105–106
- instrumentality 工具 136, 137, 143
- introjection 内向投射 209, 211, 219
- Ionesco, E. 尤金·尤奈斯库 161

## J

- James, W. 威廉·詹姆士 13
- Jameson, F. 弗雷德里克·詹明信 57, 62
- Jesus 耶稣 107; death of 耶稣之死 127
- Johnston, A. 艾德里安·约翰斯顿 53, 65, 66
- judgments 判断 83–84; of value 价值判断 89–90, 91

## K

- Kant, Immanuel 伊曼努尔·康德 153; and idealism 与唯心主义 33, 94, 95, 99
- Kellner, D. 道格拉斯·凯尔纳 36n, 49n, 50, 57n, 217–220

Kierkegaard, S. 索伦·克尔凯郭尔 14, 15

Kosik, K. 卡莱尔·科西克 36n

Kovel, J. 乔尔·柯维尔 215–217

Koyre, A. 亚历山大·柯瓦雷 133

## L

labor 劳动 54, 138; alienation of 异化劳动 59, 103, 211, 217, 223; liberation of 劳动的解放 73–74

Laing, R.D. 罗纳德·莱恩 193

Language 语言 82, 180

leader, Freud and 领袖, 弗洛伊德与 56, 112, 113, 114, 116, 117–118, 121

Leiss, W. 威廉·莱易斯 38

Lenin, V.I. 弗拉基米尔·列宁 20

Lenzen, V.F. 维克多·伦岑 96

liberalism 自由主义 41, 44; Dewey and 杜威与 42, 43

liberation 解放、摆脱 49, 50, 61, 108, 194; dialectics of 解放的辩证法 15, 31; from domination 摆脱支配 57, 108; religion and 宗教与解放 185; technological rationality and 技术理性与解放 68–69; science of 解放的科学 72–73

libidinal ties 力比多联结 111, 113, 116, 118

life instinct (see also Eros) 生命本能 (另参见“爱欲”) 204, 207

Lippmann, W. 沃尔特·李普曼 40

Locke, J. 约翰·洛克 35

logic 逻辑学 80–82, 85, 86–87, 88

*Logic: The Theory of Inquiry* (Dewey) 《逻辑：探究的理论》(杜威) 80–87

logos 逻各斯 142, 152, 174, 204

love 爱 102, 104, 105

Löwith, K. 卡尔·洛维特 17n



Lukács, G. 格奥尔格·卢卡奇 18, 19, 27

Luther, M. 马丁·路德 184

## M

mankind, guilt of 人类, 人类的罪恶 107, 108; and nature 与自然 139, 197, 216–217

Mann, T. 托马斯·曼 109

Mannheim, K. 卡尔·曼海姆 29

Marcuse, Herbert: early life 马尔库塞的早年生活 3, 201; interest in politics 对政治感兴趣 4, 190, 201; university study 大学学习 4, 190, 201; work on Schiller bibliography 席勒资料目录集 5; in USA 马尔库塞在美国 202, 234, 235

Marx, Karl 卡尔·马克思 177, 178, 179, 202, 227; critical of religion 马克思对宗教的批判 183; *Economic and Philosophical Manuscripts* 《1844年经济学哲学手稿》 6, 25, 217; on human beings 马克思论人类 217–218; influence on Marcuse 马克思对马尔库塞的影响 190, 215, 217; on sexuality 马克思论性 59

Marxism 马克思主义 17, 23, 160, 215; critical theory and 批判理论与 164; and existentialism 与存在主义 12–13, 18; Freudian psychoanalysis and 弗洛伊德的精神分析与 49, 52, 54; Marcuse and 马尔库塞与 6–7, 29, 227; phenomenology and 现象学与 10, 11–13, 18, 23–24, 48

masses 大众 113, 121; formation of 大众的形成 113–114, 119

mathematics 数学 150, 151

Merleau-Ponty, M. 莫里斯·梅洛-庞蒂 6, 12n

metaphysics 形而上学 73; and positivism 与实证主义 88, 95, 97–98; psychoanalysis and 精神分析与 106; science and 科学与 133–134; scientific philosophy and 科学哲学与 77–78

Mises, R. von 冯·米塞斯 96

morality 道德 186–187

myth 神话 60–61, 107

*Myth and Guilt* (Reik) 《神话与罪》(赖克) 107–108

## N

nature 自然 72, 148, 158, 196–197, 204–205, 212; biology and 生物学与 54; capitalism and 资本主义与 219, 223; control over 控制自然 222; domination of 支配自然 38, 60, 98, 139–140, 220; ecology and 生态与 217; idealism and 唯心主义与 93, 94; man and 人与 139, 197, 216–217; reconciliation with 与自然达成和解 218; technology and 技术与 148

Nazism 纳粹主义 18

needs 需求 46, 56, 69, 137; emancipatory 解放性的需求 211; false 虚假需求 58; superimposed 外在强加的需求 208–209

negation 否定 223; alienation and 异化与 58, 104; ego and 自我与 115, 118; Great Refusal as 大拒绝即否定 64; happiness and 幸福与 62, 64; peace and 和平与 168; of philosophy 哲学的否定 176–177, 178; of reality 否定现实 61

negative thinking 否定性思维 160, 163, 226, 230

New Left 新左派 52, 214, 232, 237, 239

Nietzsche, F. 弗里德里希·尼采 59, 131, 171–172

nihilism 虚无主义 18, 62, 104

nuclear power 核能 207, 214, 223

nuclear war 核战争 195

## O

obsolescence 过时 75, 211, 215; of psychoanalysis 精神分析过时了 66, 109–122

“Obsolescence of Psychoanalysis” 《精神分析过时了》 56

Oedipal complex 俄狄浦斯情结 55, 111, 186

“On Concrete Philosophy” (Marcuse) 《论具体哲学》(马尔库塞) 12–13, 14

“On the Position of Thinking today” (Marcuse) 《论思想现如今的处境》(马尔库塞) 160–164

“On Science and Phenomenology” (Marcuse) 《论科学与现象学》(马尔库塞) 145–155

*One-Dimensional Man* (Marcuse) 《单向度的人》(马尔库塞) 67, 73, 109n, 202, 229–230

one-dimensional thought 单向度思想 27, 45, 67

oppression 压迫 167; idealism and 自由主义与 94–95

organization 组织 134

“Overcoming Domination” (Marcuse) 《克服支配》(马尔库塞) 164–166

## P

painlessness, drive for 没有痛苦的状态, 渴望摆脱痛苦的自由状态 211–212

Paris, student protests 1968 巴黎, 1968 年巴黎学生抗议 166, 230, 235–236

peace 和平 162, 163, 164; desire for 渴望和平 158, 221–222; as a form of social life 作为一种社会生活方式的和平 167–168, 169, 218; technology of 和平的技术 73; utopian 乌托邦式的和平 170–171; and youth revolution 与青年革命 169–170, 194–195

“Peace as Utopia” (Marcuse) 《作为乌托邦的和平》(马尔库塞) 166–171

Peirce, C.S. 查尔斯·皮尔士 84

performance principle 绩效原则 57, 61, 66, 225

perversions 性反常 51–52

pessimism 悲观主义 49–50, 237

phantasy 性幻想 51, 52

phenomenology 现象学 6, 8 11, 12; history and 历史与 20–21, 22, 24; Husserl and 胡塞尔与 22–23, 152–154; Marcuse and 马尔库塞与 21–25; Marxism and 马克思主义与 10, 11–13, 13, 18, 23–24, 48; science and 科学与 152–154

*Phenomenology of the Spirit* (Hegel) 《精神现象学》(黑格尔) 163, 176

Phillips, W. 威廉·菲利普斯 108–109

philosophy 哲学 26, 99–100, 161–162, 163, 175–176, 179; concrete 具体哲学 10, 12–13, 15, 174–175, 177; history of 哲学史 181; Horkheimer and 霍克海默与 165–166; Husserl and 胡塞尔与 146, 148, 154; Marcuse and 马尔库塞与 7, 25, 33, 60, 226; and politics 与政治 174; and practice 与实践 13–14, 15; and reality 与现实 172, 176–177, 178, 179–180, 181

“Philosophy and Critical Theory” 《哲学与批判理论》 32–33

Piaget, J. 让·皮亚杰 146

Plato 柏拉图 15, 33, 150, 172, 174, 181; and death of Socrates 与苏格拉底之死 124–125, 126–127; and idealism 与唯心主义 33, 94, 95

Platonism 柏拉图主义 147, 148

pleasure principle 快乐原则 61–62, 110, 119, 120, 225

poetry 诗歌 160, 161–162, 198

politics 政治 210; philosophy and 哲学与 174; psychoanalysis and 精神分析与 118, 121–122; and religion 与宗教 186–187; and war 与战争 168

pollution 污染 197, 218

positivism 实证主义 31, 32–33, 35–36, 47, 76, 87–88, 90; and anti-positivism 与反实证主义 88–89, 99; and authoritarianism 与独裁主义 88–89, 91–92; Dewey and 杜威与 42, 45, 46, 90; French Revolution and 法国大革命与 97; and idealism 与唯心主义 95–99; logical 逻辑实证主义 98; and technological rationality 与技术理性 38

pragmatism 实用主义 31–32, 39, 42, 46–47; Dewey and 杜威与 40–41, 45, 46, 47, 55–56, 80

praxis 实践 15, 81, 85–86; revolutionary 革命实践 20–21

productivity 生产力 138; productive destruction 生产性的破坏 71, 223

progress (*see also* technical progress) 进步 (另参见“技术进步”) 97–98, 138–139, 159, 171, 182, 238; and destruction 与破坏 157–158, 210

propositions 命题 84–85

Protestant Reformation 宗教改革 184, 185

psychiatry 精神病学 190–191

psychoanalysis 精神分析 64–65, 66, 102, 106; aesthetics and 美学与 108–109, 120; Lacanian 拉康的精神分析 53, 62, 63; Marxism and 马克思主义与 48, 50, 58; mythology and 神话学与 59–61; obsolescence of 精神分析过时了 66, 109–22; politics and 政治与 118, 121–122; and therapy 与疗法 64, 110, 111, 191–192

psychotherapy, and liberation 精神疗法, 精神疗法与解放 190, 191, 193

## R

Rachlis, C. 查尔斯·拉克里斯 58

radical action 激进行动 16–17

radical change 激进变革 120, 169, 179, 213, 238, 240; goal of 激进变革的目标 213; Heidegger and 海德格尔与 16; seeds of 激进变革的种子 74

radical character structure 激进的性格结构 209, 210

radical ecology 激进生态学 219

Rank, O. 奥托·兰克 108

Rapoport, A. 阿纳托尔·拉波波特 195

Reagan, Ronald 罗纳德·里根 234

reality 现实 97, 100, 134–135, 137, 150, 162, 166; empirical 经验现实 41, 147, 148, 149, 150–153; laws of 现实的规律 133, 141; philosophy and 哲学与 172, 176–177, 178, 179, 181; reason and 理性与 34, 95; social 社会现实 175, 179; technical 技术现实 134, 135, 142

reality principle 现实原则 138, 208; Freud and 弗洛伊德与 47, 55, 110–111, 112, 115, 118, 119, 128, 207; and desublimation 与俗化 120; pleasure principle and 快乐原则与 110, 119

Realpolitik 现实政治 166

reason 理性 33, 52, 134, 146, 162–163, 164, 175, 177; death and 死亡与 130, 204;

Hegel and 黑格尔与 176; Husserl and 胡塞尔与 147–148, 149, 152, 154; idealism and 唯心主义与 94, 95; positivism and 实证主义与 88, 90–91; psychoanalysis and 精神分析与 110; reality and 现实与 34, 95; scientific rationality and 科学理性与理性 146, 148, 149, 152, 154

*Reason and Revolution* (Marcuse) 《理性和革命》(马尔库塞) 7, 27, 28, 30–31, 36–37, 202, 226

rebellion 反叛 178, 185, 186, 210–211

regression, in mass formation 倒退, 大众形成过程中表现出来的倒退 114, 121–122

Reich, W. 威廉·赖希 49, 57, 191, 201–202, 203

reification 物化 153

Reik, T. 西奥多·赖克 107–108

“The Relevance of Reality” (Marcuse) 《现实相关性》(马尔库塞) 172–182

religion 宗教 182–183; and acceptance of social conditions 与对社会状况的接受 184; Marx’s critique of 马克思的宗教批判 183; politics and 政治与 183, 186–187; revolutionary element 革命的要素 184, 185, 187; secularization of 宗教的世俗化 186; and sin 与罪恶 128–129

repression 压抑 54–55, 68, 167, 171–172, 193, 195, 202; of fear of death 对死亡的恐惧的压抑 128; of freedom 对自由的压抑 120, 190; of instincts 对本能的压抑 102, 119, 120, 138; libidinal 力比多的压抑 54, 56; repressive desublimation 压抑的俗化趋势 57–58, 237; surplus 剩余压抑 228; technology and 技术与 138, 139

“Repressive Tolerance” (Marcuse) 《压抑的宽容》(马尔库塞) 202, 230–231, 232–233

research (*see also* scientific research) 研究 (另参见“科学研究”) 82; social 社会研究 165

resistance 抵抗 63, 170

“The Responsibility of Science” (Marcuse) 《科学的责任》(马尔库塞) 155–159

revolution 革命 63, 139, 168, 224, 227, 232–233, 236; dialectic of 革命的辩证法 15, 16; positivism and 实证主义与 97; psychoanalysis and 精神分析与 64; of self 自我的革命 62; social 社会革命 14, 15, 16; students and 学生与 169–170, 185, 187, 190

“The Role of Religion in a Changing Society” (Marcuse) 《宗教在社会变迁中的作用》(马尔库塞) 182–188

## S

S. Martin Fraenkel (publishers) 马丁·弗伦克尔公司(出版商) 5

Saint-Simon, L. 克劳德·昂利·圣西门 97

*The Sane Society* (Fromm) 《健全的社会》(弗洛姆) 103, 104

sanity 健全 104, 193–194

Sartre, J.-P. 让-保罗·萨特 6, 12n

Schiller, F.C.S. 费迪南德·凯宁·思戈特·席勒 50, 78–79

Schlesinger, A. 小阿瑟·施莱辛格 203

Schumpeter, J. 约瑟夫·熊彼特 66

science (*see also* technology) 科学(另参见“技术”) 47, 77, 141, 196; critique of 科学批判 71, 223–224; Dewey and 杜威与 44–45, 85, 86; Husserl and 胡塞尔与 146, 148, 149, 150–151, 154; metaphysics and 形而上学与 133–134; neutrality of 科学的中立性 43, 135, 137, 142–143, 151–152, 156–157; new 新科学 72–74, 133, 158–159; positivism and 实证主义与 90, 96, 98, 99; power of 科学的力量 155, 158; responsibility of 科学的责任 155–159; social value of 科学的社会价值 156; and society 与社会 136–137, 155–156, 157–159

science of liberation 解放的科学 72–73

scientific philosophy 科学哲学 76–78, 142, 147, 152

scientific research 科学研究 25, 86, 87, 89

Scripps Institution of Oceanography 斯克里普斯海洋学研究所 45n

sensibilities 感性 193; new 新感性 74, 194, 198, 202, 220, 231, 235, 239

- sexual instincts 性本能 102, 105–106
- sexuality 性 237; Freud and 弗洛伊德与 102, 119–120; Marx and 马克思与 59
- shame 羞耻感 192
- Snow, C.P. 查尔斯·珀西·斯诺 157
- social change (*see also* radical change) 社会变革 (另参见“激进变革”) 210, 211, 227
- social control 社会控制 73, 117, 120
- social practice 社会实践 13–14, 15, 23
- social research 社会研究 165
- social science 社会科学 86, 98
- social theory 社会理论 31–32, 35, 36
- socialism (*see also* utopian socialism) 社会主义 (另参见“空想社会主义”) 170, 185, 215, 221, 227
- socialization 社会化 55, 111, 116
- society 社会 86, 117, 208, 221; domination by 社会的支配 11, 13, 16; individual and 个体与 120, 208; one-dimensional 单向度的社会 69, 70; positivism and 实证主义与 41, 42; psychoanalysis and 精神分析理论与 102, 117; science and 科学与 136–137, 155–156, 157–159; technology and affluent society 技术与富裕社会 143–144, 202
- Socrates 苏格拉底 15, 173–174, 175–176; death of 苏格拉底之死 124–125, 127, 172
- “Some Social Implications of Modern Technology” (Marcuse) 《现代技术的一些社会含义》(马尔库塞) 37–38, 67
- Soviet Marxism* (Marcuse) 《苏联的马克思主义》(马尔库塞) 202
- Spengler, O. 奥斯瓦尔德·斯宾格勒 146
- Spinoza, B. 贝内迪特·斯宾诺莎 86
- Stohs, M. 马克·施托斯 52
- student movement 学生运动 190, 191, 200, 203, 225, 230; and counter-culture 与反



文化 215, 223, 239

*Studies in Logical Theory* (Dewey) 《逻辑理论研究》(杜威) 85–86

subject: in idealism 主体: 唯心主义的主体 93–94; in positivism 实证主义的主体  
96

subject/object dichotomy 主客二分 10–11, 134–135, 153

subjectivity 主体性、主观性 47, 48, 153; transcendental 超验的主观性 153–154

substance 实体 83

superego 超我 111, 112

superpowers 超级大国 195–196

## T

technical progress 技术进步 37, 119, 145, 223

technicity, and domination 技术体系、技术体系与支配 67–68, 73, 137–138, 139–  
140, 144, 145, 167

technocapitalism 技术资本主义 69

technological rationality 技术理性 37–38, 69–71, 72, 144, 148

technological society, Freudianism and 技术社会, 弗洛伊德主义与技术社会  
67–71

technology (*see also* science) 技术 (另参见“科学”) 44–45, 134, 196, 224, 239–  
240; critique of 技术批判 37–38, 71; neutrality of 技术中立 43, 135, 136, 137, 142–143;  
new 新技术 72–74

terror 恐怖 120, 199

thanatopolitics 死亡政治 65, 66

Thanatos *see* Eros/Thanatos struggle theory 死欲 (参见“爱欲与死欲的斗争”)  
148–149, 163, 165, 174; Dewey and 杜威与 85–86; and practice 与实践 181

therapy 疗法 64, 110, 111, 191–192, 193; in groups 群体疗法 191–192

“Theses on Scientific Philosophy” (Marcuse) 《科学哲学相关论题》(马尔库塞)

76-78

thought 思想 163, 164, 174, 177; and action 与行动 175, 178; critical 批判思想 164, 232; negative 否定性思想 37

totalitarianism 极权主义 42, 43, 112

truth 真理 84-85, 96

## U

unconscious 无意识 51

UNESCO Conference, Paris 1968 1968年巴黎联合国教科文组织会议 235, 236, 237

United States of America 美国 36, 190, 191, 227; Marcuse in 马尔库塞在美国 30, 202; Nixon Administration as repressive 压抑的尼克松政府 195, 203; pragmatism in 美国实用主义 45, 47; psychiatry in 美国精神病学 191; public in 美国公众 40; Reagan Administration 里根政府 219; social theory in 美国的社会理论 36; society in 美国社会 237-238; violence in 美国社会中的暴力 200

University of California at San Diego 加利福尼亚大学圣迭戈分校 202, 234

utopian socialism 乌托邦社会主义 7, 219, 221

utopianism 乌托邦理想 50, 64, 65, 75, 203, 204; concrete 具体的乌托邦理想 75, 209, 211, 225; critique of 对乌托邦理想的批判 51, 53

## V

value judgments 价值判断 89-90, 91

values 价值 42-43, 44, 45, 92, 187; refusal of 拒绝价值 63-66, 70; students' 学生的价值 194; transformation of 价值的转变 45-46, 169, 194, 224

verification 证实 77-8, 86, 88, 98

Vietnam War 越南战争 195, 218, 234, 235, 238

violence 暴力 170, 199, 210, 217, 232-233; and non-violence 与非暴力 169

**W**

war 战争 166–167, 170, 214; just 正义之战 170; environmental destruction of 战争对环境的破坏 220

Weber, M. 马克斯·韦伯 146, 185

Weimar Republic 魏玛共和国 4, 17, 231

Weinberg, J.R. 朱利叶斯·鲁道夫·温伯格 96

Wheatland, T. 托马斯·惠特兰 39n

Whitebook, J. 乔尔·怀特布克 51

Wilden, A. 安东尼·威尔登 53, 54

Wittgenstein, L. 路德维希·维特根斯坦 96, 177

Wolfenstein, E.V. 维克多·沃尔芬斯泰因 51, 59, 61, 64

Women's movement 妇女运动 225

Workers' participation 工人参与 103

“World without Logos” (Marcuse) 《逻各斯缺失的世界》(马尔库塞) 141–143

**Y**

young people, militancy of 青年人, 激进的青年人 186, 190, 194–195, 200, 203

**Z**

Žižek, S. 63 斯拉沃热·齐泽克



责任编辑：曹 春 刘可扬

封面设计：木 辛 汪 莹

### 图书在版编目（CIP）数据

马尔库塞文集·第五卷，哲学、精神分析与解放 / (美) 赫伯特·马尔库塞 著；  
黄晓伟，高海青 译. —北京：人民出版社，2019.1

书名原文：COLLECTED PAPERS OF HERBERT MARCUSE VOLUME FIVE  
PHILOSOPHY, PSYCHOANALYSIS AND EMANCIPATION

ISBN 978-7-01-019649-7

I. ①马… II. ①赫…②黄…③高… III. ①马尔库塞 (Marcuse, Herbert  
1898-1979) - 哲学思想 - 文集 IV. ① B712.59-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 186525 号

## 马尔库塞文集 第五卷 哲学、精神分析与解放

MA'ERKUSAI WENJI DIWUJUAN  
ZHEXUE JINGSHEN FENXI YU JIEFANG

[美] 赫伯特·马尔库塞 著  
黄晓伟 高海青 译

人民出版社 出版发行  
(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京盛通印刷股份有限公司印刷 新华书店经销

2019 年 1 月第 1 版 2019 年 1 月北京第 1 次印刷

开本：710 毫米 × 1000 毫米 1/16 印张：23.5

字数：300 千字

ISBN 978-7-01-019649-7 定价：128.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010) 65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书，如有印制质量问题，我社负责调换。

服务电话：(010) 65250042

PHILOSOPHY, PSYCHOANALYSIS AND EMANCIPATION: Collected Papers of  
Herbert Marcuse

by Herbert Marcuse, Douglas Kellner and Clayton Pierce

Simplified Chinese translation copyright©2019 by People's Publishing House

Published by arrangement with the authors through Sandra Dijkstra Literary Agency, Inc.  
in association with Bardon-Chinese Media Agency

ALL RIGHTS RESERVED

北京市版权局著作权合同登记号：01-2015-4196

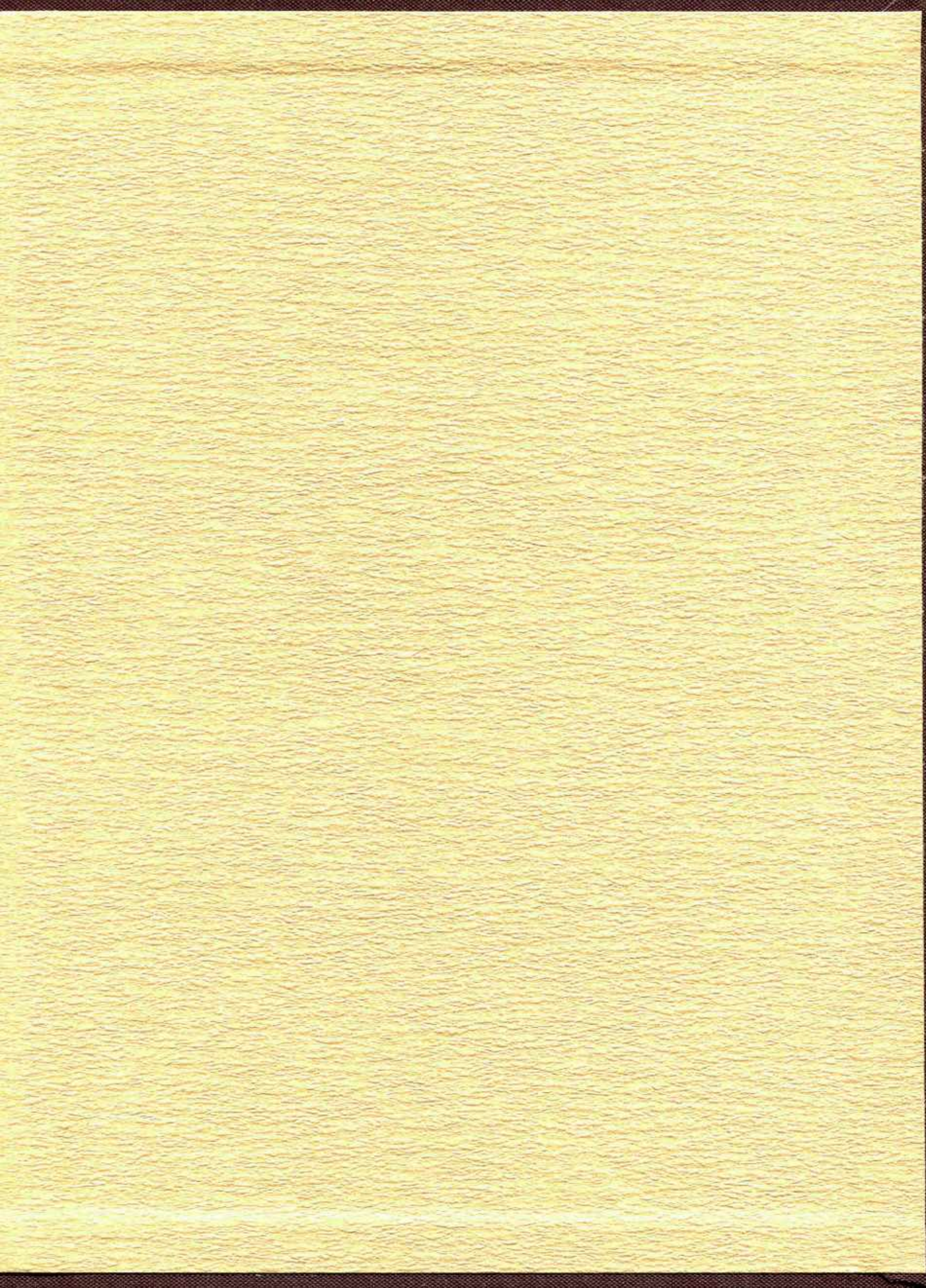












马尔库塞文集

第五卷

哲学、精神分析与  
解放