

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

人文主义视野中的技术


e-BOOK
网络资料 非精英

绪论：

人文主义与技术

在现时代，技术已成为人类社会生活的一种决定性的力量，或者如海德格尔所说，已成为现代人的历史命运。今天，我们需要借助于复杂的技术系统来满足我们的各种需求：食物、住所、服饰、安全、通信、交通、健康娱乐和学习。我们的社会与政治实践可以通过电子媒介（电视、广播）来进行。我们甚至有了控制机器的机器——计算机，而人工智能的开发也正处在紧锣密鼓之中。与此同时，随着生命工程技术的发展，我们正在学会创造生命本身，因而有可能超越那些长久以来强加在人类身上的进化过程与心智限制。

然而，也就是在这种技术一路高歌凯进，诱导人类构筑起一个完全属人世界——人类理想的乌托邦的时候，对技术的批判也一直不曾停止过。甚至技术越发展，对技术的批判与责难也愈强烈，这就像一株长在技术大树上的藤蔓，大树长得越大，藤蔓就爬得越高。从亚里士多德对工匠技艺的蔑视，到卢梭视新生的机器文明为恶魔，到 60、70 年代的反文化、反技术运动，再到今天的原子恐惧和生态主义、自然主义与后现代主义，对技术的指责与批判已蔚为大观。在以拥载科学技术为时髦的今天，也许会有很多人视这种指责与批判为一派胡言。诚然，在这种对技术的大规模批判中的确存在着很多激情的、义愤的、甚至是非理性的成分，但对技术的真正的、学理的批判一直作为主流而存在。——这种真正的、学理的批判关心的是技术与人的关系、人类前途与命运；技术本身固然是有意义的，如波兰哲学家柯塔宾斯基所指出的，它代表了人类行动效率的追求，但人的意义却并不能由技术来决定。而在这种作为主流的学理批判中，一个最重要的方面军就是人文主义。

所谓人文主义，从原意讲，指的是文艺复兴时期借助于古典知识——主要是希腊哲学与艺术，来反驳经院哲学与神学，提倡人的个性发展与思想解放的思潮，是一种与以神为本位的神本主义相对立的、反对野蛮、愚昧与迷信的世界观。但现在，人文主义已泛化成一种强调人的作用、地位与作用的世界观或意识形态。从这个意义上，中国传统文化尤其是儒家思想中蕴含着非常丰富的人文主义思想。

西方人文主义思想的历史可以追溯到古希腊。希腊哲学非常重视人的尊严与地位。普拉泰哥那曾说：“人是万物的尺度，是存在的事物的尺度，也是不存在的事物的尺度。”苏格拉底曾呼吁：“人啊，认识你自己吧！”。亚里士多德曾把人定义为“理性的动物”——所有这些都构成了西方人文主义的思想源泉。至文艺复兴时期，随着当时人文学科的滥觞，人文主义正式出现在西方历史的舞台之上。当时的人文主义者（教师、学者、艺术家）尽情歌颂人性、贬低神性、抬高人的地位。他们在反对愚昧、迷信与宗教的过程中发现了人，用人对抗神，宣称一切都是为了人，一切都是为了人的幸福。“我既为人，人所具有的一切我莫不具有。”这句曾被广为引用的一位罗马诗人名言成文艺复兴时期人文主义思想的生动写照。

人文主义自 14 世纪起迄的文艺复兴时期兴起之后，一直经久不衰。在 18 世纪启蒙运动时期，有卢梭等人的浪漫主义的人文主义运动。而后，又有 19 世纪的非理性主义的的人文主义的兴起。进入本世纪，则有世纪之交兴起的释义学与存在主义思潮，还有 30、40 年代出现的法兰克福学派。尽管这些

人文主义思潮的流派不同、观点各异，但却表达了一种共同的精神气质与理想，即肯定世俗人生的意义，要求享受人世的欢乐；推崇人的价值与个性的解放；留意人的精神潜能；重视人的感性经验与理性思维，主张运用人的知识来造福人生；建造一个人类幸福的理性王国——乌托邦。

然而，自近代以降，这种人文主义理想愈来愈受到技术发展的冲击。在文艺复兴时期，人文主义面对人与自然这一永恒的主题时，不仅重视知识与理性，而且还通过提出个性解放的口号，反对宗教愚昧和封建等级制度等种种主张，解放了被压抑的人，激发了人空前的创造热情，使在中世纪被窒息的实验科学与自然科学从神学的教义中解放出来，为近代技术的兴起与发展尊定了重要的文化条件。不仅如此，当时人文主义所诱发的经济与政治变革也从社会需要与物质基础等社会条件上推动了技术的进步。而随着技术的发展与人类对自然力的征服，人终于在自然界的面前站了起来，发现了自身的潜力，强化了人文主义以人为本、为万物之灵的观念，使人文主义思想得到了广泛而深入的传播。

然而，文艺复兴时期技术与人文主义的这种早期的紧密关系随着技术的进一步发展而被打破了，虽然技术的发展满足了人对物质欲望和现世幸福的需要，但人类也为此付出了巨大的代价。在技术社会中，大规模生产产生的是标准化产品，大众媒介产生的是一种单一的文化。个体性失去了，甚至人与人之间的相互联系也被机械化与客观化了。不仅如此，技术导致合理和有效的科层制组织，效率需要分工、专业化、速度和输出的最大化。当它本身成为目的的时候，其所产生的一切副作用——人类的代价就被漠视了。人文主义者所构想的理性王国在实践上表现为技术王国。在这个王国里，技术以理性的名义支配着一切，所有的东西都是按照成本和利润原则、效率原则等运作的，自由、平等、博爱的理想在现实面前显得苍白无力；在技术的威权之下，人的自主性消失殆尽，而这一切，都有悖于人文主义的崇高理想。

此外，就技术与人文主义的具体关系而言，由于技术与经济发展所带来的分工与专业化等种种原因，使得科技文化与人文文化出现了严重的对立与分裂，两种文化的对立与分裂给人类带来了莫大的损失。首先它使得人文学科相对萎缩了，甚至出现了人文学科以科学方法为圭臬的局面。其次，如斯诺所说，由于大多数人只归属于一种文化，因此很难就一些重大的社会问题作出公正的讨论并取得基本的共识。同时，由于大多数知识分子只了解一种文化，成了半个文盲，因而难免会对现代社会作出错误的解释，对未来作出错误的估计。

然而，尽管面对技术所带来的这一系列的问题，面对技术的无限制的扩张与虚无主义的发展，一方面仍然有很多人视技术为解放的力量、为人类的福祉和建立真正平等社会的凭藉，认为技术所产生的问题可以通过技术更进一步的发展来解决，为技术的发展而辩护；但另一方面，则有不少人文主义学者挺身而出，依然留意人性的尊严和人的精神潜能，对技术所造的社会问题、文化断裂与人性戕害，对技术持一种激烈的批评态度。的确，生而为人，我们便不能仅仅从技术本身来看问题，而必须从自身出发，以一种悲天悯人的人文关怀来审视技术。技术不仅是一种解放的力量，而且也是问题之源。只有从社会、文化和哲学等方面来探讨技术，层清技术与自然、社会与人的关系，并进而用人文来提升技术，才能使技术得到妥善的运用，为人类带来一个真正幸福的光明前途。因此，研究人文主义与技术的关系，并从人文主

义的视界来观照和反思技术，无疑具有重要的意义。

本书就是对人文主义视野中的技术图景所做的一个初步研究。全书共分七章。第一章论述技术的伦理与政治问题的意含，——这正是人文主义所以热切地关注技术，并对技术多有指责的深层原因。第二章考察现代技术在其兴起与发展过程中与人文主义所具有的紧密关系。第三、四、五、六、七章考察当代一些著名的人文主义哲学家的技术批判理论。第八章试图在前几章的基础上，从人文主义的视角出发，提供一些富有创见性的研究成果。

第一章 技术，作为伦理与政治问题的意含

在历史上，人文主义一直与技术有着密切的关系。文艺复兴时，古典人文主义的复兴为近代技术的产生奠定了基础。18世纪下半叶现代技术兴起时，有浪漫主义的人文主义运动与之相对抗，视新生的机器技术为恶魔，并使“返回自然”风靡了整整一个时代。在19世纪这个被誉为高度发展的科学技术时代，有非理性主义的人文主义运动的觉醒，它们重视生命的表现和人的历史性，对当时的技术世界图景进行了不折不挠的斗争。进入本世纪，无论是世纪之交兴起的存在主义思想，还是30、40年代出现的法兰克福学派，这两支当代人文主义的劲旅都对现代技术提出了激烈的批评。那么，为什么伴随着现代技术的产生与发展，人文主义学者总是这样热切地关注技术，并对技术多有指责和批评呢？

传统的观点认为技术简单地是一种达到目的的中性手段或工具体系。但这种观点显然不足以说明为什么技术在历史上总是处在受到这样或那样指责与批判的尴尬境地。因为根据这种观点，技术本身似乎是无可指责的，技术所带来的一切不良后果、它现在所拥有的毁灭性能力都仅仅源于人类对工具的滥用，源于人类对技术目的的不适当的规定。现在，随着各种对技术的批判的反复冲击，我们很难再坚持传统的技术中立的思想了。

事实上，现在已经有越来越多的人开始意识到，造成技术的尴尬处境的根本原因是，技术本身并不是清白的；技术远不只是一种达到目的的手段或工具体系，它在体现技术判断的同时，也体现了价值判断。这就是说，技术是负荷着价值的，或者从更深的理论层次来说，具有其作为伦理与政治问题的丰富意含。很显然，一旦我们确立这样一种技术具有伦理与政治意含的新的技术观，也就不难理解，人文主义学者既然宣称“我是人，凡是赋予人的一切我莫不具有”，对于这一在人类社会中产生的、与人的关系日趋密切的具有丰富的伦理与政治意含的技术，自然要从人的利益出发加以批判与反省。

那么，为什么说技术是价值负载的？它作为伦理与政治问题的意含又具体表现在哪些方面？我们先从“什么是技术？”这一问题谈起。

1.1 什么是技术？

我们生活在一个由我们的技术所构成的世界之中，到处可以看到技术装置、产品与工艺。但倘若要我们对技术下一个明确的定义，那么马上就会陷于困境之中。技术是我们最为熟悉的东西，但最熟悉的东西也往往是最熟视无睹的东西。因此，尽管我们都熟悉技术，但却很难在一个确切的技术定义上取得一致。不过，如果综合一下已有有关技术的各种定义，我们不妨把技术理解为那些人类借以改造与控制自然以满足其生存与发展需要的包括物质装置、技艺与知识在内的操作体系。根据这一定义，技术至少具有如下几个方面的特点：

(1) 技术体现了人对自然界的干预。在这个变化无常、充满险恶的自然界中，人既没有狮虎称霸森林的威严，也没有鹰雁飞击长空的英姿，更没有鱼鳖遨游海底的本领，因此，它不可能象动物那样去适应自然，以求得自己的生存。在这个世界上，它要想生存和发展下去，就必须改变与控制自然界，使自然界反过来适应自己的生存与发展。在人类漫长的进化过程中，它正是

这样发明和创造了技术，并凭借技术去干预自然，索取自然界的资源，以满足自己生存和发展的需要。

(2) 技术涉及到物质装置。这些物质装置是人类借以改造与控制自然的物质手段，它们既包括象扳手一样的简单工具，也包括象汽车船舶一样的复杂系统，甚至还包括象输油管道系统与电网等一样的巨大网络。

(3) 技术涉及到技艺。无论是烹制一块蛋糕的配方，还是操作一台计算机或熔炉的规程，都属于技术的范畴。在这个意义上，技术也可以指称那些从事某一工作时所需要的实践技能。事实上，在拉丁语系中，技术 (technology) 一词在词源上来源于古希腊词 *techne* (技艺、知识与技能)。

(4) 技术涉及到知识。发明家和工程师在设计和发展新的技术装置时，必然要求助于人类已有的各种各样的知识成果。正是在这里，技术同科学发生着紧密的联系。在今天，科学的发现常常成为技术发明的先导，而技术的发展又反过来推动着科学的发展。科学与技术已愈来愈密切地结合在一起。

(5) 技术涉及到目的。技术活动是一种具有高度目的性的人类活动。人们所以从事某一具体的技术活动，总是为了实现某一特定的目的。而就一般而言，技术则以扩大人类可能性的范围来满足人类生存和发展的需要为目的。如麦吉恩 (Robert E. McGinn) 所说，技术主要通过如下几种方式来扩大人类可能性的范围。

直接延伸：亦即延伸人类已有的一些功能与能力，如望远镜、麦克风、计算器等所做的；

质的创新：为人类提供一种质上完全不同的新本领，如飞机与潜艇所做的；

减少或消除风险：使人能够轻易做一些先前要付出一定代价才能完成的事情。如避孕丸和石棉耐火装置所做的；

改进功能：使某一种事情做起来更为容易或有效，如冰鞋、锯等所做的；

替代：使人能在 X 工作由技术去完成时得以从事 Y 工作，如在一片草地由一台自动灌溉系统浇水时，一个人可以去阅读。

提供表达内在生活的手段：为人的感情、信仰、感觉或其他的心理意识状态提供一些美学的或激情的表达方式，如音响等。

通过上面这几种扩大人类可能性的方式，技术一方面使人能够在可怕的、变幻无常的环境 (甚至包括人文环境) 中成功地生存下来，另一方面则在超越求生的意义上强化着人的各种能力，以满足人的各种需要 (例如，为了经济实力的提高而发展技术和使用技术)。不过，在这种超越生存的意义对人的能力的提高同时也可能是有害的，尤其是当人类还不能完全控制这种能力的时候。现代社会的诸多问题象环境问题、大众文化问题、城市问题的根源都可以追溯到这里。¹ (6) 技术是一种可操作性的体系。这意味着技术可以作为一种手段，人类正是借助技术这种手段去改变与控制自然的。

总之，从上面所述的几个特点，我们可以看出，技术既是具体的也是抽象的。它是一把剪子，但同时也是怎样制造这把剪子的工艺，它是一个高压

¹ Robert McGinn, "What is technology", in Paul T. Durbin, eds, *Research in Philosophy and Technology* (Greenwich, Conn: JAI Press,

电网，但同时也是那些电力工程师赖以建造它的知识系统。因此，在我们的日常语言或一般的用法中，技术总是指称如下几种东西的任何一种：

技术知识、规则与概念；

工程或其它的技术实践，甚至包括对应用技术知识的特定职业态度、规范与假定；

由这种技术实践所生产或制造出来的物质工具、装置与人造物；

将技术人员与工艺建构到技术系统与体制中的组织活动；

由技术所带来的社会的状况或特点等等。另外，我们也可以看出，技术是与一种最基本的人类实践活动方式——对自然界的改造与控制的活动紧密联系在一起。在这里，技术也可以指称一种人类活动的形式，它是工程、建筑、是工业设计甚至更多的东西。然而，它只是人类活动的一种，一种人类改造与控制自然的物质性活动。人们在从事技术活动时，不仅需要使用物质的工具与装置，而且其结果也是改造物质对象和形成新的物质产品。因此，尽管人们在从事其他的社会活动时，也涉及到技艺、涉及到手段与方法的使用，尽管这些技艺的发展、这些手段与方法的使用有某些共同的方面，但却不可能有什么“社会技术”、“思维技术”。如果有的话，也只不过是技术概念的泛化。

在本书中，除非特别说明，我们所说的技术只是那种人类改变与控制自然环境的物质性技术或“自然技术”。

1.2 技术中性论批判

技术是人类借以改造与控制自然的包括物质装置、技艺与知识在内的操作体系。因此，技术显然具有其作为达到人类目的的手段的作用。也许是对这种作用的过分强调，不少人因此而认为技术简单地是一种达到目的的手段或工具体系，每一种技术都被用来解决特殊的问题或服务于人类特定的目的；并进而认为技术是中性的，只是那些创造和使用技术的人使得技术成为一种善的或恶的力量。

前哈佛大学技术与社会研究项目主任梅塞纳 (Emmanuel Mesthene) 就是这种技术工具论或中性论的代表人物。他曾这样说道，“技术为人类的选择与行动创造了新的可能性，但也使得对这些可能性的处置处于一种不确定的状态。技术产生什么影响、服务于什么目的，这些都不是技术本身所固有的，而取决于人用技术来做什么。”因此，在他看来，技术可能比朴素工具论者所预测的更具不可预见性和开放性，但他对我们管理和调控技术以实现其社会利益的能力确信不疑。因此，技术或多或少是与进步同义的。

从技术中心论出发，技术不会产生什么特殊的伦理与政治问题，因为技术仅仅是实现价值的手段，而价值却另有其它的基础。确实，就现代技术已经创造了历史上所从未有过的毁灭性的战争力量或其他毁灭性的灾难处境来说，最适当的防范措施就是那些控制技术的人必须保证技术被适当的使用。但是，这种道义责任同过去所需要的道义责任在质上并没有多少不同。因为

Norman J.Vig, "Technology philosophy and the State : Anoverview", in Michael E.Kraft and Norman J.Vig , Technology and Poli-tics (Durham and London : Duke University Press , 1988) , p12.

EmmanulG. Mesthene , Technological Change : Its Impacton Manand Society (New York : New American Library , 1970) , p60.

正是人的动机或利益而不是技术本身决定着技术所提供的新能力将怎样使用。

自工业革命以来，技术中性论一直是一种占主导地位的技术观。由于这种观点把技术同它的社会后果区别开来，认为技术尽管可能会造成社会问题，但只有技术本身而不是社会经济的变革才能够提供问题的解决方法，因此长久以来受到广泛的欢迎，尤其是受到以技术创新与技术垄断为基础的大公司的欢迎。即使在今天，仍然有很多公司管理人员坚持这种技术的工具论和中性论的教条，因这种观点能够为持续的技术革新进行辩护，并减少公众对他们的活动的活动的影响与干预。

然而，随着技术的发展，这种技术与伦理、政治无涉的技术中性论开始变得越来越站不住脚了。

(1) 技术中性论假定技术的设计者和使用者能够完全理解技术的目的。但事实上，技术的大部分后果是难以预见的。一个发明与创新导致另一个发明与创新，新的发明可能与原来的打算根本无关。当代生活的一个特点是，因为有了技术，所以就连续地产生了技术的新的应用与使用。不仅如此，越来越明显的是，技术有一些次级、第三级甚至更多级的影响，它们将对自然乃至社会文化产生严重的影响。但是，这些影响由于其长期性和范围的广泛性而难以预测。的确，技术进步本身为监测这些技术过程提供了重要的手段。但即使如此，技术的生态与社会后果在技术使用后很多年甚至几十年后仍不可能觉察得到。

(2) 一旦技术增强了控制它的人的权力，允许一群人统治另一群人，并导致一些大多数人所反对的后果与影响，那么，这时去宣称技术是中性的无疑是天真的做法。事实上，现在的情形正是这样。技术已经构成了它在其中发展并得以体制化的社会秩序中的一个重要组成部分，技术本身同它的用处已不可能完全区分开来。

(3) 如果技术真是达到某一目的的中性手段或工具体系，似乎技术现在所拥有的毁灭性能力仅仅源于对工具的滥用，源于人类对技术目的的不适当的规定。但这种解释显然是不全面的，不然的话，就不会有对现代技术的虚无主义发展的与日俱增的无措与惊惧。

总之，把技术视为达到某一目的的手段或工具体系，并进而认为技术与伦理、政治无涉的技术中性论虽然符合直观，并反映了一定的事实，但却并不全面。因此，现在已有越来越多的人开始采取所谓的社会决定论或技术决定论这两种观点。

所谓社会决定论，亦称背景论(contextualism)，是一种认为技术不只是解决问题的手段，而且也是伦理、政治与文化价值的体现的观点。根据这种观点，技术不仅体现了技术判断而且也体现了更广泛的社会价值和那些设计和使用它的人的利益。如斯塔迪梅尔(John M. Staudenmaier)所说的，“……脱离了它的人类背景，技术就不可能得到完整意义上的理解。人类社会并不是一个装着文化上中性的人造物的包裹。那些设计、接收和维持技术的人的价值与世界观、聪明与愚蠢、倾向与既得利益必将体现在技术的身上。”

根据社会决定论，技术的起源必须根据它的特定的社会背景来理解。例如，中世纪寺院中机械钟表的发明必须追溯到当时僧侣的有规则的祈祷生活。福特公司对简单便宜的汽车的大规模生产和 IBM 把个人电脑推向市场都反映了美国人对个体自由、隐私权与便利的偏爱和选择。因此，社会决定论在追溯技术的起源和解释不同文化背景中的技术的差异性时特别有效。但问题是，它不能告诉我们关于作为现代现象的技术本身太多的东西。技术是一种文化表现形式，它同其他文化表现形式如宗教、艺术一样，仅此而已。此外，从方法论的角度来看，社会背景与技术之间的因果链是难以确定的，除了文化决定技术外，也可能是技术决定文化，而更可能是双重的。

而所谓的技术决定论，则是一种认为技术根据它自身的逻辑发展，塑造人类发展而不是服务于人类目的的观点。因此，这种观点也被称之为自主技术论 (autonomous technology)。在《技术系统》和《技术社会》中，埃吕尔 (Jacques Ellul) 最系统地表述了的这种自主技术论思想。他认为技术作为一种自主性的力量，现在已经渗透到人类思维和日常生活的各个方面，以致于人类已经失去了他对自己命运的控制能力。像芒福德 (Lewis Mumford)、马尔库塞和舒马赫 (E. E. Schumacher) 等也表达了同样的思想。他们认为，发达工业社会的“单一技术”即使不是极权主义的，也是非人性的。

技术决定论的一个理论前提是，传统的工具/使用的两分是错误的。埃吕尔指出，“在技术与它的使用之间不存在什么差别。(在技术面前，)个体面临着一种唯一的选择，或者按照技术规则所要求的去使用技术，或者根本就不使用技术。”这就是说，一旦技术系统被使用，它们就需要高度的一致性，而不管使用者的意图如何。它们也统治着使用者的生活，即使使用者没有直接控制他所使用的机器。在这个意义上，技术的后果与影响是内在于技术的，他们被设计在技术之中，而不管设计者是否完全意识到它。

从一开始，技术决定论受到了来自各方面的批评。的确，人并不是完全混灭在技术之中。比如，自 1945 年以来，原子弹并没有再次被用于杀伤性的目的。也不是所有的机器都导致以人类生活的控制，个人电脑就是既能保证个体自由，也能保证经济效率的技术。另外，技术的伦理后果明显地与它的社会背景有关。这就导致了一种所谓的“温和的技术决定论”(soft determinism) 的出现。与强硬的技术决定论相比，这种经过修正了的温和技术决定论思想认为，技术不再是硬性地决定而是规范或促使一些特定的政治与社会结构的变化，而这些变化既可能适应也可能不适应已有的社会价值系统。如温纳认为，技术建立了很多人们赖以生活的规则。由于技术所带来的社会变化的不确定，现代人都犯了一种“技术漂移 (technological drift) 症”。

技术决定论无疑是一种精致的理论，它具有极为深刻的伦理与政治意味。首先，人已经成了技术的受害者。为了避免这类悲剧，不仅要在技术的使用阶段，而且要在技术的设计阶段就预见和控制技术。一旦技术被投入使用，就难以避免那些有害的后果。第二，如果技术不能规定人的目的与目标，

Jacques Ellul, *the Technological Society* (New York: Random
London Winner, *Autonomous Technology: technics—out—of—control as a Theme in Political Thought*
(Cambridge, Mass: MIT Press,

人就必须假定他的人性与价值的先在性。

然而，尽管社会决定论与技术论决定有种种差别，但它们在一点上是共同的。这就是他们都认为，技术不只是一种达到目的的手段或工具体系，它是负载价值的，因而具有其丰富的伦理与政治意含。就社会决定论来说，技术是社会价值的体现。而就技术决定论来说，技术由于假定了一些特定的价值如权力意志、对绝对效率的追求、利润动机而不可能是价值中立的。

1.3 作为伦理与政治问题的技术

的确，技术是伴随着人的出现而出现的，从一开始它就体现着人类改造与控制自然的权力意志，给自然和人类自身施加着巨大的影响。尤其是工业革命以来，技术不仅已经改变了人类周围的自然与环境，而且也渗透到人类生活的各个层面，极大地改变人类自身的历史变迁与发展。因此，如马尔库塞所说，在现代社会中，技术中立的传统观念已不再适应，技术本身同它的用处已不可能完全区分开来。技术是负载价值的，它已经变成了一个伦理与政治问题。

具体地说，技术作为一种伦理与政治问题至少表现在如下几个方面：

(1) 技术发展改变了人类周遭的自然界，甚至造成生态环境的严重破坏。

技术作为一种人类活动，一种包括物质装置、技艺和知识在内的操作体系，其本身就体现了人对自然的干预。为了生存与发展，人类必然要凭借技术征服自然，因而不可避免地要影响甚至改变自然的自然历史过程。但只要人类不过度开发和滥用自然资源，就有可能与其赖以生息的自然环境处在一个协同的进化过程之中。然而，技术精神是一种永不停歇的浮士德精神，现代技术的虚无主义发展已经造成了资源的极度枯竭，造成了人类环境的严重破坏。在今天，我们的森林遭到了可怕的砍伐，我们的城市由于汽车与工厂造成的空气污染和噪音而变得越来越不适于居住。电影、电视、报刊、广告等传媒充斥着我们的视觉与听觉，扰乱了我们的想像力。总之，技术发展似乎并不是自动地把人类导向一个幸福的天堂，相反却可能是在把人类推入一个阴霾的地狱。

(2) 技术发展极大地改变了人类的生存状况

人类创造了技术，但同时也为技术所创造。如果考察一下现有的技术史和技术发展的未来趋势，那么，技术至少给人类带来了如下几个方面的利益：

提供了更高的生活标准；

增加了个体的选择自由；

通过生产率的提高为人类提供了更多闲暇时间；

扩大了人与人之间的交往与联系。

然而，技术发展也使人付出了极大的代价。除了上述的生态环境的严重破坏外，技术发展也阻碍了人的全面发展。技术社会的目标是效率、秩序与理性(rationality)。在技术社会这种科层制结构之中，人失去了自主性、个体性与自由。甚至人与人的关系也客观化与物化了。

(3) 随着技术与科学、工业研究和工业利用结合成一个整体，技术与科学已作为第一位的生产力纳入到经济与政治系统之中。

技术是社会财富的源泉。因此，各国政府为了自己的工业发展、经济增长与国家综合国力的增强，竭力通过各种政策和措施来促进技术的发展。而

企业界在发展同大学、研究机构的横向联系的同时，也开始设立自己的技术开发部门，推动自己的开发研究。总之，技术发展已越来越体制化，对技术活动的控制和导向已越来越成为各国政府的权责。

（4）技术执行着意识形态的功能。

如批判理论家们指出的，在现代工业社会，技术与科学已经取代传统的神话和宗教而成为一种新的意识形态形式，一种一切社会活动赖以合法化的基础。技术通过生产效率增长与生活水平的提高，消除了以往人们在自由、平等的名义下所提出的不满和抗议的理由。当代工业社会因此成了没有对立面和反对派的单向度的社会，它利用技术的进步而不是传统的恐怖手段征服了对立的、离心的社会力量。技术成了一种控制的新形式。技术进步成为现代社会一切合理活动的标准。现代统治利益集团为了掩盖其真实的政治目的，总是试图把政治问题转变为技术问题，把原先需要通过舆论与公众讨论的问题交由科层组织中的专家使用技术程序来解决。

（5）技术的发展造成了传统文化与价值的崩溃和断裂。

现代技术的兴起与发展是以韦伯所说的持续不断的理性化为基础的。所谓理性化，在韦伯看来，实际上有两个方面：社会的理性化与文化的理性化。前者指的是现代社会生活中，经济、技术、科学、教育、法律、行政等各方面的目的理性化，尤其指的是资本主义企业活动的出现与现代科层制的建立。后者指的是世界观的理性化，即世界魔咒的解除。具体地说，就是理性的经验知识不断地把巫术、宗教等传统文化与价值观在这个世界上扮演的角色不断减低，使世界呈现为一个因果机制，并进而确立起技术与科学的世俗化权威。原先，世界本是一个神意的安排，是一个在各方面都有意义的、有伦理取向的宇宙。但现在，随着这个世界解除魔咒而呈现为一个因果机制以后，生命的意义失掉了存在的基础，生命的价值也失去了终极的依据。

（6）技术的发展造成了知识与生活世界的分裂

这表现在两个方面：首先，技术的发展必须以压抑人的某些生理机能为代价，使人的潜意识、本能与意志遭到了可怕的破坏。

其次，如胡塞尔在《欧洲科学的危机和超验现象学》中所指出的，随着现代技术与科学的发展，在人的直觉的生活世界与由科学技术所建构的世界观之间出现了两元分裂。因此，胡塞尔曾主张凭借本质的直观从生活世界中找出认识和技术活动的前提，并以此来回答科学技术对人生的意义问题，回答人的存在的意义问题。

通过上面的讨论，我们已经知道，技术是价值负载的，它具有丰富的伦理与政治意含，很显然，人文主义者，甚至一切关心人类前途、关心技术与人类的命运的人，对于这一在必然要给人带来其正面作用与负面作用的技术，自然要从人的利益出发加以反省。特别是当技术的成功越来越不能掩盖其种种缺陷的时候，它也越来越受到人们的指责与批评。然而，技术尽管有种种缺陷，但它的正面价值是不容否认的。技术是人类的福祉，也是人类赖以建立真正平等社会的凭藉。技术虽然造成了很多问题，但这些问题并非单凭某些技术批评者所设想的那样，是放弃技术所能解决的，而仍有赖于技术与科学的发展来解决。如若我们因噎废食，一味地排斥技术，则只有可能造成更大的灾难。

第二章 技术发展的人文主义背景

从根本上说，人文主义可以定义成一种强调人的作用、地位，关注人的历史境遇，并且致力于人类自由与解放的世界观或观念形态。因此，作为一种负载价值的人类设计与谋划——即人类所创造出的借以改造与控制自然以满足其生存与发展需要的操作体系，现代技术无论在其源起还是在其发展的过程中，都不能不同人文主义发生着紧密的关系。

2.1 古典人文主义的复兴与近代机器技术的产生

尽管近代机器技术产生于18世纪，但14—17世纪欧洲文艺复兴时期古典人文主义的复兴无疑构建了近代技术革命的时代文化背景，促成了近代机器技术的兴起与发展。

一般认为，文艺复兴有双重含义，一方面是古典之再生，另一方面是人文之再生。前者指的是对古希腊、罗马思想家如柏拉图、亚里士多德、西塞罗等的思想的研究与发扬。后者则指的是包括文法、修辞、诗、历史与道德等人文学科的发展。但两者并不能够截然分开，我们似乎更应该把它们当做一个问题的两个方面。从技术史的角度来，这两个方面都对近代机器技术的兴起与发展产生了巨大的推动作用。首先，它们毫无疑问地推动人文学科的发展，使得当时学院式的研究与世俗的实践活动如建筑、雕刻、绘画等相互接触、相互促进，从而造就了一批既在人文领域也在实践领域都有建树的“巨人”。例如列奥纳多·达·芬奇(Leonard da Vinci, 1452 - 1519)就是意大利文艺复兴全盛时期杰出的思想家、科学家与工程师。恩格斯曾称赞他“不仅是大画家，而且也是大数学家、力学家和工程师，他在物理学的各种不同部门中都有重要的发现。”其次，也是更重要的是，通过对古希腊与罗马哲学思想的研究与发扬，和当时人文科学的发展，形成了现代技术(甚至包括现代科学)赖以产生与发展的一整套先行观念，如人的主体性、自然的数学化、人类征服自然、人类世俗生活的先决性等等。很显然，没有这些先验的观念框架，现代技术的产生与发展也就无从谈起，尽管这些先验的思想也许原就部分地来源于前现代的技术实践，并且在现代技术的发展过程中是相互建构的。

(1) 人的主体性

从现代技术的产生来看，一个先决条件就是在人类认识与改造自然活动中确立人的主体地位，充分运用人的理性，依靠人的力量来控制与改造自然，造福人生。很显然，文艺复兴时期古典人文主义的复兴较彻底地解决了这一基本问题，为新技术的产生创造了一种自由的文化气氛。人文主义文化强调人的价值，颂扬人性，使人摆脱了对神的力量恐惧和依赖，并建立起了依靠自己的力量认识自然、控制自然的信心。但丁说：“人的高贵，就其许许多多成果而言超过了天使的高度。”人文主义者提出人应该成为现实生活的主人。因此，文学艺术要表现人的感情，教育要发展人的个性，社会要发挥人的才能。很显然，这种对人的价值的推崇，必然要求向以神为主宰的世界观的挑战，必然要求在人类生活中发扬人的自由意志和个性自由。它向人们显示，人具有认识、控制与改造自然的能力。人类认识、控制与改造自然的

活动充分展现了人类自身的力量，人性的伟大。

古典人文主义对人类的主体性地位确认的一个重要方面就是推崇理性，反对蒙昧主义。经院哲学家极力贬低理性的作用。托马斯·阿奎那认为，人类认识只可能达到自然真理。作为最后最高的目的的天启真理，仅凭认识是达不到的，而只能凭启示直接从上帝来。神学的真理，它不是把其他科学作为它的上级长官而依赖，而是把它们看成它的下级和女仆来使用。安瑟伦公开宣称，知识是信仰的奴仆，理性必须服从信仰。在他们看来，一切必须以圣经为标准，决定取舍，神圣的权威远远超过人们的头脑。但人文主义针锋相对地提出必须恢复理性的尊严，强调在认识过程中必须运用人的理性，而不是书本与教去获取真理。他们对理性的推崇是人类认识史上的一大进步，开启了近代理性主义的源头。

（2）自然的数学化

古希腊人把自然视作 *cosmos*，一个充满生命力的巨大有机体，中世纪的西方人把自然视作上帝的作品，但无论是古希腊人，还是中世纪的西方人，都以一种目的论去解释自然，认为自然是存在于表象世界背后的本质世界，遵循着某些形而上的或神秘的法则转变或运动。自然是神性的，人类在它的面前是不可能有所作为的。很显然，这种目的论的自然观是不利于人类对自然的认识与征服的。自然只有在观念上可以被认识与征服时，它才能在现实中被认识与征服。随着古典人文主义的复兴，出现了一种全新的自然观，这就是自然的数学化。这种自然观为人类认识与征服自然提供了一个观念上的前提。

自然的数学化渊源可以追溯到古希腊。古希腊哲学家毕达哥拉斯认为，世界上万物之所以有差别，是因为其数学结构的不同；自然的本质在于其数学结构。柏拉图基本上承继了毕达哥拉斯的思想，认为自然的真谛不在于我们面前转瞬即逝的现象世界，而在于永久不变的理念世界。理念世界是按照数学的世界构成的，数学是我们通向理念世界的桥梁。尽管在中世纪，对自然的亚里士多德的目的论解释是占统治地位，但随着文艺复兴时期的到来，柏拉图主义在人文主义与宗教改革的旗帜下复兴了。在这种复兴的柏拉图主义中，上帝变成了数学家，于是，自然作为上帝的作品，理所当然地要以数学结构为基础。对自然中的数学结构的和谐的赞美，就是对作为造物主的上帝的赞美。去寻求与发现自然中的数学结构规律就是认识上帝本身。以作为数学家的上帝的名义复兴柏拉图主义的数学化的自然观，是在当时亚里士多德的目的论自然观占绝对统治地位的情况下所能采取的唯一变通方法。

随着自然的数学化，一种新的自然图景出现了。自然变成了一个不具“目的”的循数学规律而运动的物体。这种新出现的自然图景所导致的一个首要结果就是 17 世纪自然科学的革命。当时自然科学的研究无一不是在以自然数学化思想的指导下进行的。例如，伽利略视自然为一数学宇宙，而物理学就是应用几何学。牛顿认为，自然就是一个大钟表。而除了导致近代自然科学革命外，新的自然图景也构成了近代技术文明兴起的重要前提之一。这是因为，随着自然的数学化，自然成了可预测、量度、计算、验证的，亦即可以认识的集合体。既然自然是可以认识的，那么，人类只要能捕捉住自然的运作规则，就可以借此来支配自然、控制自然，使之为人类服务。

（3）人类征服自然

随着人的主体性的弘扬和自然的数学化，先前原始浑然一体的人与自然也开始分置于两个不同的世界之中。一个是主体世界，一切目的与意义均属于这个世界。另一个客体世界，遵循数学规则的机械的、客体的自然属于这个世界。在这种主 - 客体世界的两元对立中，人与自然的的关系发生了急剧的变化，人与自然的原始同一消失了，代之而起的是一种人对无意识的客体世界的控制与利用的关系。这就是说，这种笛卡儿式的主体 - 客体或精神 - 自然的二元分裂，预示了一种人对自然的新的体验方式：人类征服自然。一方面，人作为主体，雄居于所有客体之上，把自然看成是一个可以被操纵和统治的客体；人掌握控制自然，以获得自己设定的实用性目标。另一方面，自然也开始以一种新的图景出现，每一件东西都是可通约的，可替代的；自然仅仅是一个可被运用的，潜存了工具性的纯粹的集合体，它由纯粹的主体所操纵和统治。不难理解，这种人对自然的新的体验方式——人类征服自然，必然要在客观上导致一种对自然的统治与操纵的现代技术的兴起。

（4）人类世俗生活的的先决性

对世俗生活的弘扬是文艺复兴时期人文主义运动的一个重要特色。中世纪的教会与神学家把守贫视为美德，把贪婪视为罪恶。人的贪婪产生现世的财富，从而使人不爱上帝，不爱人类。因此，世人应该抛弃尘世的财产。积累财产与信仰上帝是对立的，财产越多离上帝越远，只有守贫才能接近上帝。阿奎那说，甘愿奉行赤贫的禁欲生活才是获得上帝的爱的首要的、基本的条件。然而，在文艺复兴时期，反映当时经济的发展，人文主义者宣称世俗生活是人类生活的主要内容，并且对财富的积极意义进行了肯定，要求人们享受人世的欢乐，注意现实生活的意义。布鲁尼针对禁欲主义者宣扬财富的本质是罪恶的观点，认为财富本身并没有好坏的属性，而只不过是完成某种行为的工具。财富是一种外在的幸福、外在的力量。作为一位学者，他认为财富对学术活动有利。哲学家只有有了丰富的生活必需品，从恐怖的精神状态中解脱出来，才能潜心研究。萨留塔蒂认为，佛罗伦萨的繁荣归功于手工业和商业。从事手工业和商业是值得人们尊敬的事。洛斯基认为，财富不仅是国家昌盛的物质基础，而且是人类发扬美德的前提，贫困才是社会混乱的前提。阿尔伯蒂认为，不损人的、正当的敛财聚富是无可厚非的，财富掌握在高尚的人的手里能够发挥巨大的积极作用。总之，为财富辩护，把财富看成道德的基础，反映了当时人文主义者对现世的世俗生活的重视。很显然，这种现世的世俗生活态度，有助于现代技术的产生。因为只有人类现世的世俗生活获得相对于中世纪的禁欲主义生活，人类的物质需求获得相对中世纪的拯救需要时，人类的才华才有可能大规模地投入物质生产技术，而不是诸如欧洲中世纪的那种拯救技艺。

2.2 浪漫主义的人文主义与新生的工业文明

西方世界自文艺复兴之后，17、18 世纪时开始进入一个技术高速发展的工业革命时期。在这个时期，盛行着一种人类征服自然的强烈冲动。而要达到这一目的，首先要发现自然界的规律，并诉诸于各种可行的技术手段。于是，数学与自然科学得到了急剧的发展，以蒸汽动力为主导的机器技术开始兴起。科学技术的发展创造了巨大的生产力，不断扩大的工业化，改变了人们的生活方式与生活内容。当时，人们赞美理性，崇尚科学技术，相信科学技术能够给人带来一个美好的未来。培根的“知识就是力量”的口号响彻欧

洲大陆的上空。

征服自然的旨趣既然成为一种盛行的时代要求，它就必然要争得哲学上的支持。事实上，当时的哲学正是这样做的。无论是不列颠岛上的经验主义，还是欧罗巴大陆上的唯理主义，都拚命地寻找可靠知识的依据，力求精确地把认识对象。在这里，古代本体论的优先地位被认识论的优先地位取代了。哲学关注的是知识的有效性，而人生问题、价值问题则被排斥在其论域之外。

然而，随着科学技术的发展，人类尽管获得了关于自然界的有效知识，并赖以建立起了一个工业文明的社会，但却并没有因此而解决人生的价值与意义。人们发现，他们在对物的追求和向外部世界的攫取过程中，却迷失了自我，丧失了内在的灵性。一方面，如席勒所看到的，随着机器技术的发展，工厂制度的建立，工业文明把人束缚在机器系统孤零零的断片上，机器的轮盘使人失去了生存的和谐与青春的激情。另一方面，人们在埋头寻找知识的根据，并努力向外部世界攫取时，却不问人生意义的根据。这就是说，尽管技术的发展提高与扩展了自己的生存能力，社会也进入一个更有保障、更舒适、更有生存主动性的阶段，但现代技术一旦出现，就成了一种异己的客观力量，反过来窒息着人的价值和意义。

人文主义的古老宗旨是探求人生的价值与意义，这一旨趣必然要同新生的工业文明发生冲突，曾经促进为工业文明铺路奠石的人文主义现在开始拒斥与疏离工业文明了。因此，正是在工业文明似乎要为人类带来一个美好的未来的时候，浪漫主义的人文主义应运而生了。它同技术与科学以及它们在哲学上的对应物——唯理主义与经验主义拚命抗争，竭力想挽救被工业文明所淹没了的人的灵性，拯救被技术理性思维漫渍了的属人的思维方式。如浪漫主义思想史家亨克尔所说：“浪漫派那一代人实在无法忍受不断加剧的整个世界对神的亵渎，无法忍受越来越多的机械式的说明，无法忍受生活的诗的丧失。……所以，我们可以把浪漫主义概括为‘现代性’的第一次自我批判”。因此，对工业文明的批判成为当时浪漫主义的人文主义的内在历史要求。

一般来说，浪漫主义的人文主义对工业文明的批判涉及到两个层面。一是对工业文明本身的直接批判，这种批判主要表现在对机器、技术与科学的勒德式(Ludditism)的拒斥上。二是对工业文明在哲学上的对应物——以理性、计算与控制为基础的技术思维方式的批判，这是一种更深层次的批判，它从其先验基础上切中了工业文明的要害。

无疑，卢梭是浪漫主义的人文主义对工业文明发起冲击的第一位先驱者。在经过文艺复兴古典人文主义的哺育后，到卢梭生活的18世纪，现代技术与科学已经产生。一方面，以牛顿力学为中心的自然科学体系已经建立起来，另一方面，脚踏纺车、脚踏织布机、钻机、车床、磨床和溶铁炉等机器已经使用，工业革命即将拉开帷幕。这时，人们对科学与技术产生崇拜，相信人们通过自己的理性，可以认识掌握自然规律，进而推进社会的进步。然而，就是在这种时代氛围中，卢梭以一代大师的透视力，挥笔写下了“论科学与艺术”一文，对科学、技术与文明展开了激烈的批判。

卢梭认为，科学的发展混灭了人的本性，使人性受到压制。他赞美原始的自然状态，“那时我们的风尚虽然是粗朴的，然而却是自然的，从举止的

不同，一眼就可以看出性格的不同”。而此时的世界，“我们的风尚流行着一种邪恶而虚伪的一致性，每个人的精神仿佛都是同一个模子里铸出来的”。

在文明的字眼下，人们不遵循自己的天性，不敢表现真正的自我。卢梭认为，“科学、文学和艺术，由于它们不那么专制因而也许更有力量，就把花冠点缀在束缚着人们的枷锁之上，它们窒息着人们那种天生的自由情操。”因此，科学技术的发展，文明的进化，使人性受到压抑。

卢梭把科学技术看成是道德沦丧、社会奢移腐败的主要原因。科学不是起源于我们的德行，而是我们的恶。天文学诞生于迷信，几何学诞生于贪婪，物理学诞生于虚荣的好奇心。而我们的灵魂也是随着我们的科学技术和我们的艺术之臻于完美而越发腐败的。我们可以看到，随着科学与艺术的光芒在我们的地平线上升起，德行也就消失了，“怀疑、猜忌、恐惧、冷酷、戒备、仇恨与背叛永远会隐藏在礼义那种虚伪一致的面幕后边，隐藏使我们夸耀为我们时代文明的依据的那种文雅背后”。卢梭认为，科学技术之所以导致道德沦丧，是因为它们产生闲逸，而闲逸又引起奢侈，并进而导致勇敢、尚武与德行的丧失。科学进步使生活日益舒适，奢侈之流行之时，真正的勇敢就会削弱，尚武的德行就会消失。因此，卢梭称颂贫困，他认为贫困使法兰克人战胜了高卢人，撒克逊人征服了英国。罗马帝国吞噬了世界的财富，却在奢侈中敲响了自己的丧钟。

由于科学技术对人的种种不良作用，因此，卢梭公开宣扬无知，反对科学技术。卢梭宣称，斯巴达的名播遐迩就是因它那幸福的无知以及它那法律的贤明。因此，斯巴达把艺术家和科学家一齐赶出城垣是值得称赞的。人类应该摈弃科学技术，返回自然纯朴的原始生活。人的价值不在于他有知识，有智慧，而在于他有道德，有情操。使人完善的是道德、情操而不是知识与智慧。卢梭并不否认科学的真理性，但要达到这种真理，人类必须经历很多错误，而且错误的危险比真理的用处大上千倍，使人类得不偿失。不仅如此，即使人类得到了科学的真理，我们也难以很好地利用。他曾这样感叹到，“假如我们居然有幸终于发现了真理，我们之中又有谁能好好地利用呢？”卢梭的文明与自然对立的思想的影响是巨大的，他的返回自然的口号曾风靡了整整一个时代，构成了浪漫主义的人文主义的思想基础。然而，卢梭对工业文明的批判显然是一种直接的批判。但是，浪漫主义的人文主义对工业文明的批判并没有局限于此，而是扩展到了对它的先验基础的批判。事实上，这种对工业文明的更深层面的批判可以追溯到17世纪的帕斯卡尔——一位比卢梭更早的浪漫主义的人文主义哲学家。

作为笛卡儿同时代的一位哲学家，帕斯卡儿在笛卡儿提出计算、技术理性的逻辑时，提出了心灵的逻辑。在他看来，笛卡儿的理性主义哲学对科学太偏心，对人太漠视。理性是不可能认识人生的，心灵有其自身的逻辑，那是理智所不能把握的。如果说唯理主义重思维的逻辑形式，那么，他的心灵的逻辑则关注的是生命存在的问题。

卢梭：《论科学与艺术》，商务印书馆1963年，第9页。

卢梭：《论科学与艺术》，商务印书馆1963年，第9页。

卢梭：《论科学与艺术》，商务印书馆1963年，第9页。

卢梭：《论科学与艺术》，商务印书馆1963年，第10页。

卢梭：《论科学与艺术》，商务印书馆1963年，第22页。

帕斯卡尔是 17 世纪一位卓越的数理科学家，因此他不会勾销理性，他所思考的是科学的真正用处、范围及其限度。因此，帕斯卡尔曾区分了两种精神：几何学精神与敏感性精神。几何学精神在于精确分析，习惯于从某些公理出发，并依据这些公理推演出真理。它的优点是它原理的明晰性和它的演绎的必然性。敏感性精神不同于几何学精神，它既非笛卡儿的理智能力，也非经验主义的感知能力，而是类似于艺术家所拥有的那种微妙的感受性、敏锐的洞察力。它习惯于依据感觉来判断，但往往能一眼洞穿事物的底蕴。帕斯卡尔认为，理性的作用并不像笛卡儿估计的那么高，理性在人类认识自然及认识自身过程中有其不可靠性和局限性，因为并不是所有的对象都适合几何学精神。

那么，理性的局限性体现在哪些方面呢？首先，在对自然的认识中，理性受到各方面的干扰和限制。在我们对自然的认识中，我们的感官常常以虚假的表象在欺弄理智。而这种欺弄之所以能够发生，既是因为人的比例失调，即我们人与自然的比例的不相称，也是人是个神秘的复合主体的缘故。对于前者，帕斯卡尔认为，自然的两端都是无限的，一端是宏观的无限（全体），一端是微观的无限（虚无）。两端都隐没在人无法测知底蕴的，而只有造物主才能理解的无穷的奥秘之中。人作为自然中的人只是处于自然界中端的中项；对于宏观的无穷而言是虚无，对于微观的虚无而言是全体。很显然，人的这一中项地位，决定了人在各方面都是有限的；有限的人是不可能认识无限的自然的。一方面，从认识对象讲，作为处于两端无限之间的中项的人，不可能具备认识探究宏观的全体与微观的虚无的无穷能力。人不可能绝对无知，但却绝对不能全知。另一方面，从人的认识能力的本性来看，我们的感官也由于处于中项地位而不能认识极端。声音过响令人耳聋，光亮过强令人目眩，距离过远或过近有碍视线。对于人来说，极端的東西仿佛不存在。

人的理性能力的局限性也是因为人是一个神秘的复合主体。帕斯卡尔说，我们之无力认识事物，在于事物是单一的，而我们却由两种相反的并且品类不同的本性，即灵魂与肉体构成的。我们这个复合的主体是无法认识单纯的事物的，无论它是精神的还是物质的。因此，帕斯卡尔批评说，几乎所有的哲学家全部混淆了对事物的观念，他们从精神方面谈论肉体的事物，又从肉体方面谈论精神的产物。

如果说理性在认识自然方面存在着不可避免的局限性而不能至全至真的话，那么理性在探讨人自身方面则显得无能为力。人的本性是丰富性、微妙性和无限多样性，将使得对任何对之进行逻辑分析的一切尝试都会落空。因此，数学绝不可能成为一个真正的人的学说。但是，在帕斯卡尔看来，认识人自身是人的一个基本任务，其重要性远甚于认识自然。人必须认识自己，这将有助于规范自己的生活。而要认识人，理性与科学是不能解决人生的终极问题的，理性当然确定，但只它对科学有效。人不能从理性那里找到安身立命之所，人生的善与美要靠心灵的逻辑来解决。我们除了了解人的生活与行为之外，没有其他的途径。很显然，帕斯卡尔之所以揭示理性的局限，其最终目的是关注人，探寻人的出路。人处立于无限与虚无这两个深渊的中间，空虚失落，孤独无依。人能够认识到自己的这种可悲处境，并努力去摆脱悲惨，超越理性，达至无限。

在笛卡儿主义刚刚产生的时候，帕斯卡尔就深切地意识到理性主义所隐含的危机。勿须说，在理性所设定的地平线发展起来的工业文明引起的异化

愈益严重的时候，他那对理性所做的沉静、冷郁的批判就必然要引起人们的强烈共鸣。

帕斯卡尔、卢梭之后，浪漫主义的人文主义经由英法的浪漫主义文学运动和德国浪漫主义哲学思潮而在 18 世纪末 19 世纪初作为一种人文主义的形态真正确立下来。尽管各种浪漫主义的人文主义形态殊异，但它们都有一个共同的旨趣：在工业革命带来功利化、机械化的世界图景的时候，在唯理主义和经验主义排除人生论和价值论而只注重认识论的问题的时候，它们充满激情地追求浪漫诗化的世界，认为人生应该是诗意浪漫的人生。人的精神生活应以人的本真情感为出发点，以自己的灵性作为感受外界的根据。追求人与自然的契合交感，反对工业文明带来的人与自然的对立与敌视。

浪漫主义的人文主义的这种旨趣，使得它同古典人文主义形成强烈的反差，这就是它不再坚持人类对自然的认识与改造的进步意义，而对理性、科学与技术采取一种消极的态度。不仅如此，浪漫主义的人文主义的这种旨趣也给 19 世纪中叶产生的非理性主义的人文主义带来了巨大的影响。直至本世纪的存在主义思潮与法兰克福学派，我们仍可以在其中找到浪漫精神的气质。

2.3 非理性主义的人文主义与现代技术文明

19 世纪曾因为它的科学技术成就而被称为科学技术世纪。到 19 世纪中叶，人类历史上最伟大的历史变革——以蒸汽机为标志的工业革命先后在欧洲各主要国家完成，人类所创造出的技术文明得以最终确立。由于工业革命的推动，自然科学各主要门类都有了迅速的发展。1873 年，麦克斯韦出版了《电磁学通论》，完成了电和磁的统一。以此理论为基础，19 世纪末叶发生了以电力工业为主的第二次工业革命，创造了比蒸汽时代大得多的生产力。

然而，现代技术文明的确立并没有从根本上给人们带来幸福，过去所颂扬的自由、平等、博爱，在现实社会中破产了。如空想社会主义者欧文所指出的，机器的使用给社会带来了祸害。因为机器的使用虽然创造了大的财富，但这些财富为少数人所掌握，少数人利用这些财富继续吞并多数人的劳动所产生的财富。因为建立在机器使用上的工厂制度是不良性格的塑造者，工厂制度伴随着竞争，助长了贪婪。因此，承继浪漫主义的人文主义的衣钵，现代非理性主义的人文主义在 19 世纪中叶产生了。它们坚持以人的自我意识、人的主观意志与人的存在为本体，反对理性，以及通过理性对自然界的认识与改造，反对普遍的机械化、功利化倾向，反对当时风靡一时的实证主义思潮，试图在一个技术图景化的世界上，扼止人的心灵的枯竭，呼唤生命力的张扬。

叔本华无疑是现代非理性主义的人文主义的始作俑者。叔本华宣称，“世界是我的表象”。对此，只要人进行一下反省即可明白：人所知道的并不是太阳，并不是地球，而永远只是看到太阳的眼睛，摸到地球的手；他周围的世界只是相对于他自己而存在的。当我们想到物质的时候，其实只是想到了考察着物质的主体。因此，我们要把握世界的本性，不能从外部世界着手。相反，如果我们面向自我，找到自己的心灵的最终的本性，我们就会找到一把打开通向世界的本性的道路的钥匙。那么，人的心灵的本性究竟是什么？无论是理性主义者还是经验主义者都把人看做是理性的动物。但是，叔本华认为，这是一个古老的普遍的根本性错误。理性只是心灵的外观，潜藏在它

后面的是一个意志的世界。这个意志，“本质上是没有任何目的、一切止境的，它是一个无尽追求”。就个体而言，就是攫取食物以求温饱，发展自身以求生长，战胜它物以求生存，占有异性以求繁衍。就种族而言，就是通过个体的不断繁殖而求种族的发展和永存。叔本华认为，唯有这个无意识的盲目的生存意志才是心灵的真正的本质，人的真正的本质。

意志是心灵的本质，但在人的心灵中，确有理性。从根本上说，理性也是起源于生存意志的需要。人必须有理性去发明并制造工具去满足诸多的需要。理性是满足生存意志需要的工具、肉体的奴仆。人们常常认为人的行动是由理性支配的，其实这是一种假象。理性确实像是照亮意志在世界上通行的明灯，但是，这就象盲人背着明眼人行走，明眼人（理性）按盲人（意志）的需要去探明道路，但真正驱动的是瞎子的步伐，即盲目的意志冲动。理性只是受意志的支配去认识意志所要支配的东西。很显然，叔本华在宣称“世界是我的表象”时，他所关心的是一个人生活在其中的世界。在这个与科学世界相对立的生活世界里，世界上的一切都要以主体为条件，它们只是为了主体而存在。它的最终根源就是盲目的、不可遏止的生存意志。因此，理性对意志而言只能处于工具的地位，它所实现的只可能是意志的目的。勿须说，叔本华这种对理性在生活世界中的定位无疑给了那些理性万能主义者迎头一击。

尼采是继叔本华之后的一位有影响的非理性主义的人文主义者。尼采认为，作为生命的本质的意志并不是叔本华的那种求生存意志。叔本华的生存意志仅以争取生存为目的过于消极。生命的意义在于释放自己的力量，以征服它物，驱使它物为自己的目的服务。因此，只有权力意志才是生命的本质。这种权力意志以希腊酒神狄奥尼修斯为象征，肯定生命，追求肉欲，征服外物，役使实在。尼采认为，权力意志是不受约束的创造力量，世界是听从权力意志自由驰骋的场所。

尼采把权力意志当做生命的本源，因此，他所提出的权力意志是对理性的一次猛烈冲击。尼采认为，人的本质不是由理性和知识所决定，而是由意志所决定。人只按自己的意志来行动，决不按理性和知识行动。所以，理性不可能成为人类生存的基础。然而，长期以来，理性把生命力扼杀了。非人格化的机器，错误的分工经济，使生命成了病态。科学技术活动导致了生命的野蛮化。尼采认为，这种理性对生命力的扼杀早在苏格拉底倡导“知识即美德”时就已开始了。苏格拉底代表着一种新的人类类型即专事推理的人类类型的出现。他要人们相信，通过逻辑的引导，人们不仅能够认识存在，而且能够对它加以支配。因此，在对一切知识的占有欲的驱使下，科学一往无前，乐而忘返。人们借诸理性去认识万物，深入万物的奥秘。建立概念，支配事物成了人类的唯一天职。苏格拉底是第一个借知识与理论来超脱死亡的人。为了知，他被判处死刑。但科学是否真能使人超脱死呢？事实上，在科学和知识发展起来后，酒神远逝而去，人类已沉沦到一种荒诞、自杀、苦闷的处境中。人类不再去感受、体悟万物，丧失了对生命力的美好感受。尼采认为，对一切知识的占有欲与对科学的追逐应该放弃。人类所应该认识的，不是关于实在的知识，而是自己的生命。一味追逐外在的知识，必然带来生命灵性的丧失。

长期以来，人类在苏格拉底的求知欲占主导地位的精神影响下渺小化了，人的生存可悲且永远没意义。因此，人必须自由地建树新的生活方式。人是必须超过的东西。超人是人类发展的目标与归宿，超人于人犹如人于猿猴。超人是大地的新主人，他们体魄健全、天资高贵，充满权力意志，超人是人类社会的顶点，他们会使人的个性得到最充分的发挥。人类一经超越而达到超人，就达到永恒的千年王国。

生命哲学是在 19 世纪末叶发展起来的一种非理性主义的人文主义思潮。这种哲学思潮继承叔本华、尼采的唯意志主义，矛头所向的仍然是科学与理性。然而，在生命哲学这里，获得本体论地位的不再是绝对的、盲目冲动的意志，而是具有历史性的生生不息的生命本身。生命哲学崇尚生理本能，将心理体验及本能冲动视为一种不可遏止的创造力量，一种最真实的存在。生命哲学认为，那种相信实证科学，相信依靠技术与工业的发展可以促进人类的进步的思潮像孔德的实证科学、斯宾塞的进化论等不足以填补价值观念的空白，人类生存的意义只有从人自身的世界去寻找。

狄尔泰无疑是生命哲学的最杰出的代表。生活在 19 世纪末的狄尔泰显然强烈地感觉到了他所处的技术时代的问题。他认为，这个时代最普遍的也是基本的特征是实证主义。物理科学的方法确立起了有效性知识的领域，使得人类在支配世界方面取得巨大的成功。因此，以数学为基础的物理科学的方法肆意漫延，甚至进入哲学与文学。不仅如此，科学技术所产生种种思维模式，也开始浸渍了人们的社会生活与日常思维方式。现在，我们被科学的突飞猛进所淹没，我们对于事物的本原，对于我们生存的价值，对于我们行为的终极茫然无知，我们甚至无力去回答这些问题。然而，哲学的任务是探究人的价值、生活世界的意义。受到理性科学模式同化的哲学无法认识和把握生生不息的生命现象；生命只有在超越理性的意义上才能加以领悟与体察。因此必须恢复哲学作为一门人的学科的地位。1883 年，狄尔泰以《人文科学引论》一书奠定了把人作为一个独立的、有着自己方法论的研究领域的基础。在这部著作中，狄尔泰强调，不同于机械运作的自然世界，人所创造的人文世界，是一个精神世界，因为它是意识到自己目标的人创造的，同时它又是一个历史世界，它是随着人对世界的意识而改变的。很显然，这个独特的世界是不适合于自然科学的方法和它的机械概念，它有自己的独特方法，这就是解释。狄尔泰相信，通过这种方法建立起来的哲学，能够完成领导人类走向未来的任务。

进入 20 世纪以后，伴随着科学技术的迅速发展和资本主义矛盾的深化，现代非理性主义的人文主义思潮开始得到迅速的发展，其主要流派有弗洛伊德主义、存在主义、人格主义甚至法兰克福学派等。尽管这些非理性主义思潮风格殊异，但它们都表达了一种对技术社会中人的处境的深切关怀。首先，这些思潮都对现代技术所引起的社会后果进行了深刻的反思。他们认为，随着科学技术的发展，人在技术化的社会中处于一种被压抑的、被异化的地位。其次，他们都主张以人的主观性对抗技术世界中的机械化、客观化的倾向。要使每个人成为自己的主人，成为一个作为意志、情感、直觉与性欲主体的人，成为一种作为完全自由、独立自主、不受任何束缚的存在的人，第三，反对理性。他们都认为，理性、科学、逻辑不可能理喻人的内心世界。人要想成为真正的人，只有诉诸于内在的灵性。

第三章 芒福德：走向生活指向的技术

芒福德(L. Mumford, 1895—)是我们这个时代最伟大的人文主义者(弗洛姆语)。如美国当代著名的技术哲学学者米查姆所说,他的人性理论属于从R. W. 爱默生到P. 古德曼的美国现世唯心主义传统。这一传统是现世的,因为它关心美国的生态环境:关心城市化生活的和谐、荒野的保护和对生命有机体的感受。这种传统也是唯心主义的,因为它坚持物质性不是有机体至少不是人的活动的基础;人类活动的基础是精神,是人实现自我的努力。因此,隶属于这一传统的芒福德必然要将技术这一现象纳入到他的视野之中。事实上,从30年代出版《技术与文明》这一经典性的著作开始,技术问题就一直是芒福德所关注的重要问题之一。一方面,他宣称技术带来了一个野蛮的新纪元。另一方面,他则以生命的名义展开了对技术的猛烈批判。

3.1 作为“精神制造者”的人

芒福德认为,根据目前所普遍接受的观点,“我们的时代正在由一种不得不借助工具和武器的发明去实现对自然的支配的人类的原始状态,转变为一种完全不同的新的人类境况。在这种新的境况下,人类不仅已经完全控制了自然,而且也把自己从他的有机的栖息地彻底地分离开来了”。人类将利用他的技术创造出一个统一的、涵盖一切的结构来实现彻底的自动化。而人将不再作为一种积极主动的工具使用的动物(tool—using animal)而存在,相反变成了一种被动的、服务于机器的动物;如果这个进程不变的话,那么,他将来的适当功能就是,或者给机器加料,或者为了非人化的集体组织的利益而受到严格的限制和控制。

很显然,这种前景是骇人的。因此,芒福德决意对那些导致我们对目前技术与科学进步的形式信奉的前提与假设提出质疑。他认为,我们尤其应该对我们在过去几个世纪以来所普遍接受的“人是工具制造的动物(tool—making animal)”的人性理论提出质疑。在他看来,这种人性理论就暗含在我们对工具和机器在人类社会中的作用的过高估计中。然而,对于芒福德来说,不仅这种把生产工具放在人类社会的中心位置的观点是错误的,而且那种把我们时代的狭隘的技术理性主义曲解为人类的整个故事,并把未来世界设想成为一个人类进一步发展的可能性不复存在的终极状态的温和思想也是错误的。

芒福德认为,如果没有对人的本性的深入洞察,我们就不能理解技术在人类发展过程中所起的作用。然而,那种对人性的洞察在上个世纪就已是模糊不清的了,因为它被当时的社会环境所限制。当时,大量机械发明的迅速增加,席卷了许多旧的进程和体制,并改变了关于人类的限制和技术的可能性的许多观念。于是,“人们开始习惯地把人定义为一种工具使用的动物”。这种定义对柏拉图来说似乎是不可思议的,柏拉图把人的起源归因于俄耳浦

C. Mittham, "What is Philosophy of Technology", in International Philosophical Quarterly, 25, no. 1 (March, 1985), pp73—88.

Lewis Mumford: "Technics and the Nature of Man", In Philosophy and Technology, ed. by C. Mittham (New York: The Free Press, Philosophy and Technology, p77.

斯而不是普罗米修斯。然而由于把人当做工具使用和工具制造的（tool-making）动物的概念被人们所普遍接受，以致于仅仅几块与一些稍稍成形的砾石堆在一起的头盖骨的碎片，就被认为是人类的先祖（象南方猿人的发现），而不管它与早期猿人和人的明显的解剖学差异。

然而，在芒福德看来，这种通过把人定义为工具制造的动物来解释人性的方法存在着严重的错误。首先，由于他们的注意力主要集中在求生的石器上，许多考古学家把人类智能的提高归因于工具的制造与使用，尽管在这种基本的制作活动中所涉及到的协调并不要求任何显著的敏锐力。南方猿人的脑容量只有人的脑容量的三分之二，并不比猿大多少，因此，早期人类制造工具的能力既不取决于其丰富的大脑装备，也不是导致其丰富的大脑装备的最终根源。

其次，这种解释人性方法的另一个不可容忍的错误是，它把现代人自己对工具、机器和技术工具的过分兴趣赋予史前时代。实际上，在他制造出更有效的石器工具之前，早期人类的工具与武器就是他的牙齿、指甲、拳头等东西。芒福德认为，早期人类之所以能够在没有外来工具的情况下获得生存，是因为他发展起了那些非物质性的文化。事实上，正是这些非物质性的文化，才大大丰富了他后来的技术。

芒福德认为，技术并不是人类所特有的东西。如果考察一下复杂的鸟巢、海狸的水坝、蜂窝、蚁丘，那么许多昆虫、鸟类和猩猩都在人类正式出现之前，就做出了大量的技术发明。因此，如果我们只把技术能力作为人类的标志，那么，人就永远只能停留在与其他种类的动物并列的尴尬位置。因此，结论是明确的，“早期人类的技术在它被语言符号、社会组织与美学设计所修正时，并没有什么特别的东西”。工具使用与制造并没有把人类提升到一个特殊的种类位置。相反，人之提升为人，是因为它拥有一个比任何后来的装备更重要的、能够服务于所有目的的工具——他自己的心灵激活的身体。比起那些极端原始的工具来说，人体本身是早期人类扩展他的技术水平的更重要的财富，尽管它并不特定于任何一个单个的任务，但它在使用它的外部资源与它同样丰富的内部资源——精神资源上更为有效。

芒福德认为，由于人的过度发展的、无限积极的大脑，人所拥有的精神能量远远超出他在动物意义上求生的需要。因此，在疏导这些超额能量的过程中，人并不只是将它导入到生食物获取与再生产之中，而且将这种能量转化为适当的文化的即符号的形式。因此，张扬生命的文化劳动比功利主义的体力劳动具有更优先的地位。它涉及到的要比制造与使用工具活动中手、肌肉和眼睛等的使用要复杂与精致得多。它需要控制人的所有生物功能，包括他的欲望、他的排泄、他的情感、他的性活动、他的梦想。甚至他的手也不再只是充满老茧的劳动工具，它抚摸爱人的身体，将孩子拥入怀中，作出优雅的举止，甚至在舞蹈与礼仪场合中表达出一些不可表达的关于生与死，过去与未来的感觉。工具技术与机器技术只是生命技术（biotechnics）的一个特定的组成部分——生命技术，芒福德指的是人的生活的总体装备。

由此，一个人可能会问，在从一开始就在工具的发展中起着巨大作用的标准化与可重复性是否仅仅起源于工具制造活动。难道它们不同样，甚至更多的起源于礼仪、歌唱、舞蹈等原始先民追求完美的活动中。事实上，庆典

中的仪式精确性早在劳动中的机械精确性之前就已出现了，甚至劳动的精密分工是通过庆典中的职责的专门化首次出现的。可以说，这些事实可以解释为什么一个容易厌倦那种可能改进我们的物质富裕的单纯机械劳动的人，能够总是不厌其烦地重复一些有意义的仪式活动。

总之，对于芒福德来说，尽管在狭义的技术意义上的工具制造确实可以追溯到我们的原始非洲先祖，但是，他们的技术装备一直是有限的。只有在一种具有比这些原始先祖更接近于人类的神经系统的天赋生物出现之前，人类的技术才开始迅速发展起来。这种天赋生物不仅使用他们的手和脚，而且也使用他们的整个身体和心灵，因此他们不仅创造了他的物质的装备，而且也创造了他的符号形式的文化。而正是这种符号方式的文化才真正反映了人的本性。

3.2 巨机器：从生命技术到单一技术

在修正先前被普遍接受的陈腐的人性概念后，芒福德的观点更进了一步。他宣称，在任何时候，人的技术的扩张主要不是为了增加食物供给与控制自然，而是为了利用它巨大的内在资源，表现他所隐藏的超有机的潜力。当人不受敌意的环境压抑时，人的丰富的、高度活跃的神经组织（常常是非理性的和难以控制的）可能阻碍而不有助于他的生存。因此，人通过日常符号文化的苦心经营来实现对他的心理与社会环境的控制，是比对外部环境的控制更为迫切的需要。

正是在这个意义上，芒福德认为，代表着人类表达与传递意义的基本方式的艰难顶点的语言，对于人类进一步发展的重要性远不是工具和机器所能比拟的。与制造和使用工具时所需要的相对简单的协调相比，发音清晰的说话的发明需要许多器官的精致的相互作用，是一个比制造和使用工具更辉煌的进步，因而必然要占据早期人类的大部分时间、能量和精神注意力。可以说，在人类文明的黎明期，语言就比埃及和美索不达米亚的工具装备要复杂与精致得多。通过语言，人类每一个新获得的文化信息不再会随着逝去的时间和死去的先辈而消失。知识与实践可以以符号方式存储起来，并且一代代地传递。只有在这时，植物与动物的种植与驯服才成为可能。不难想像，如果没有语言这一比棍棒、斧头或鹤嘴锄更好、更有效的工具，人类后来的巨大技术进展是不可能获得的。

因此，对于芒福德来说，将人视为一个工具制造的动物忽视了人类史前史的主要章节，而恰恰在这里，人类发生了决定性的进步。因此，反对这种工具统治的陈腔滥调，芒福德指出，人是精神使用的、符号制造的和自我主宰的动物；人的所有活动的主要场所在于他自己的有机体。狭义意义上的技术作为一个附属的工具而不是一个发展中的主要操作媒介服务于人类。因为直到我们自己的时代，技术从没有脱离人的文化整体，也谈不上统治所有其他的体制。早期人类的发展是建立在所谓的“身体技术”的东西之上的：在他还没有通过符号与想像的发展而创造出更适当的灵巧的技术工具之前，人主要是使用他高度弹性的身体的机能来表达他还未成形的且未见多识广的精神的。因此，从一开始，是重要的符号表现方式的创造，而不是更有效的工具的创造构成了作为精神制造者的人的基础。

芒福德认为，不幸的是，在 19 世纪，由于人是工具制造者的概念而不是精神制造者的概念如此流行，以致于阿尔塔米那（Altamira）岩画的首次发

现被指责为一个骗局，因为当时的古生物学者并不承认冰河期的打猎者——他们的武器与工具近来已发现，既不可能有闲暇也不可能创造艺术的倾向。但是，如果我们比较一下这些岩画与奥瑞纳文化与马克达莱时期用求生技术装置所创造的绘画，谁能说得清它是艺术还是技术呢？古希腊人在使用技术一词时并不区分工业生产与艺术；事实上，“在人类大部分历史上，人类活动的这两个方面是不分离的，一个关心客观条件与功能，另一个响应主观需要，表达共享的感觉与意义”。在芒福德看来，我们的时代尽管并没有克服那种认为技术发明是主要的，而美学表达是次要的或多余的功利主义倾向。然而，我们不得不承认，直到我们这个时代，技术仍来源于我们整个人类与环境的交往，在这种交往中，人们使用自身中的才能，以最大限度地利用它自己的生物与心理社会潜能。

这一点在早期人类中表现得尤为明显。在人类早期，设置陷阱与搜寻食物对工具的要求远远小于对动物的习俗与栖息地的敏锐观察的要求。在那些先于对植物的积极种植几千年前就已出现的早期人类的园艺中，植物的气味与美丽所起的作用决不亚于它们的食物价值。因此，早期的种植物常常是以它们花朵的颜色与形状、它们的气味、它们的质地，而不仅仅是它们的营养作为其价值判断的。新石器的花园就象今天很多简单文化中的花园一样，或许是食品植物、染料植物、药用植物与装饰植物的大杂烩，——而所有这些东西对于生命都是同样重要的。

类似地，早期人类最勇敢的技术实验可能并不与外部环境的控制有关。它们关注的是人体的解剖学的改变与皮肤的装饰，其目的是为了性、自我表现与集体认同。

因此，对于芒福德来说，工具与武器只是构成了人的生命技术装备的一小部分。生存斗争（尽管它有时是很严峻的）并不需要独占早期人类的全部能量与生命力，或者使他偏离他将秩序与意义赋予他生活的每一部分这一更为重要的努力。正是在这一努力中，仪式、舞蹈、歌唱、绘画以及语言起着更为重要的作用。

事实上，从起源上来看，技术是与人性整个地联系在一起。原始技术是生活指向的（life-centered），而不是狭隘的劳动指向的，更不用说生产指向的或权力指向的了。处于复杂的生态平衡系统中，人的兴趣与目的多样性，因而也是人的需要的多样性，限制了任何一个单个的组成部分的过分增长。在我们时代之前所出现的最伟大的技术壮举——植物的种植与动物的驯养，几乎不能归因于任何新的工具的发明，尽管它确实促进了能够保存与储备农业产品的粘土容器的发展。相反新石器时代中的种植与驯服的出现应该更多地归功于当时人类对生殖与性的强烈兴趣，这些兴趣首先表现在宗教神话、仪式中，并且在现在的祭典仪式与符号文化中仍然可以大量的看到。可以说，植物的选择、杂交、施肥、播种、去雄等都是生殖与性的想像的产物。

然而，芒福德认为，在历史以一种书写记录的方式成为可见的时候，生命指向的经济，这种真正的综合技术（poly-technics）开始受到挑战，并部分地被一系列的技术与社会创新所取代。大约五千年前，一种通过对日常活动的系统组织来致力于权力与财富的增加的单一技术（monotechnics）开始

出现。与此同时，也出现了一种新的人性概念；这种人性概念强调对包括人与自然在内的物理能量的剥削。在埃及，奥西里斯象征着古老的、多产的生命指向的技术，而不与女性合作只以自己的精液创造出世界的太阳之神(atum-Re)则代表了以机器为中心的技术。

芒福德认为，这种以机器为中心的单一技术的出现，主要标志就是一种复杂的、高度权力化的机器的建立；相应地，是一种新的生活模式的开始，在这种生活模式中，局限于单一的特定任务的，因而与另一些生物与社会活动相分离的劳动不仅占据人的整个工作日，而且也越来越吞占人的整个一生。在芒福德看来，这种复杂的高度权力化的机器的建立，是我们今天的机器时代的滥觞。它在过去的几个世纪中，导致了所有生产的越来越增长的机械化与自动化。随着这一集体式机器的出现，劳动由于它与生活的其他部分系统分离，已经成为一种负担、一种牺牲、一种惩罚。因此，作为一种补偿，新的生活模式创造了一个不仅从奴隶状态而且从劳动本身解放出来的富裕的梦想。这个最早出现在神话中，但却久久未能、不能实现的梦想现在仍然统治着我们的时代。

芒福德所指的这种机器从不会在考古发掘中发现，原因很简单，它几乎由人类所有的组成部分构成。这些组成部分被汇聚在一个由绝对的统治者所支配的官僚组织中；这个官僚体制由一个绝对的统治者所支配，在一个由祭司、武装的贵族和官僚所构成的联合体的支撑下，他的指令确保了所有组成部分对整个组织的僵尸似的服从。对于这样一种集体式机器，芒福德称之为巨机器(Megamachine)。在他看来，这种新出现的巨机器是后来一切特定的机器的原型。新的机器形式远比当时的陶轮、弓钻复杂得多。直到14世纪机械钟发明之前，它一直是一种最先进的机器形式。

芒福德认为，只有发明了这种高度权力化的机器，象埃及金字塔那样的庞大工程才可能通常在一代人的时间内建立起来。这种新技术在吉萨大金字塔的建造中达到了它的早期顶点。作为专业化的、分工的、相互结合整个装置中的一个单一的机械单位而发挥作为，那些在金字塔上劳动的成千上万的人产生了巨大的力量。因此，正是这种新的人类机制使得仅仅借助于简单的石器与铜制工具而不是那些必不可少的轮子、货车、滑轮、起重机或绞车就建造起了巨大的建筑物。

芒福德认为，关于巨机器的特点有两点值得特别注意。第一，巨机器的权力与权威来源于宇宙。它的测量精确性、绝对的机械秩序和强迫性都直接来源于天文观察与抽象的科学计算。这种固定的、可预见的秩序先是表现在历法之中，随后就转移到了人类的严格管理。神圣的控制和野蛮的军事强迫相结合，使得很多人被迫忍受贫穷的折磨，从事大量的重复劳动，以确保神或半神的统治者及其随从的“生命、财富与健康”。

第二，巨机器(如现在的)的严重社会缺陷被它在水利控制、食物生产和城市建设等对整个社会有益的方面所取得的成就所部分地抵销。正是这些成就奠定了人类各种文化发展的基础。在我们时代重新建立起巨机器之前，那种在埃及和美索不达米亚，后来在印度、中国以及印地安和玛雅文化中曾经出现过的秩序、集体安全与富裕从来就没有被超越过。但是，从本质上说，巨机器除了增加人的机械权力与秩序外，是与人类其他的功能与目的相分离的。具有讽刺意味的是，埃及巨机器的产物是坟墓、木乃伊。后来的亚述留下的是毁灭的城市、污染的土地。

总之，对于芒福德来说，现代经济学家们所说的“机器时代”的根源不是在18世纪，而是在文明的源头。它的所有突出特征从一开始就出现在集体式机器的手段与目的之中。凯恩斯曾经指出，“建筑金字塔”是一种驯服高度机械化技术所带来的超额生产力的基本方法。芒福德认为，凯恩斯的这一敏锐看法不仅适用于古代，也适应现代。事实上，在芒福德看来，我们今天根据我们的现代神学和宇宙论所制造出来的火箭，只不过是静态的古埃及金字塔在现代的动态翻版！它们两者都是以巨大的代价来确保少数人通向天堂的装置，只不过它们也附带地维持着受到生产力过剩威胁的经济结构的平衡。

不幸的是，尽管巨机器有助于巨大的建设性事业——这些大事业决不是小规模社区共同体所能想像的，而更不用说去完成了，但它也在通过它的军事暴力毁灭着人类；从苏美尔的掠夺到广岛的原子弹爆炸，这种对人类的军事毁灭玷污了人类的历史篇章。因此，芒福德认为，我们必须有勇气询问我们自己：巨机器的这种非同寻常的权力和生产力与同样非同寻常的暴力和毁灭的联系仅仅是一个纯粹偶然的事件吗？

芒福德认为，在现时代，巨机器的滥用已变得不可容忍，因为它们并没有给人类带来真正的利益。在他看来，巨机器的最可疑之处就是它的效率来源于劳动中的重复性动作。这种最早出现在新石器时代石器制造的磨削过程中的重复劳动，使文明人习惯从事长期的固定劳动，从而能够产生高度的生产效率。然而，它所带来的副作用也是十分明显的。由巨机器所施之于人的单一的重复性劳动，以及与之相伴随的心理强制，所以它决不会像仪式活动那样能够消除人的忧虑，使劳动者免于陷入一种恶魔式的无意识之中。

总之，在巨机器中，机械化与严格管理已经替代仪式而成为一种对付人的忧虑并促进心理稳定的一种手段。重复性劳动提供了一种自我控制的日常手段：一种比仪式或法律更渗透、更有效、更普遍的教化媒介。巨机器的这种迄今尚未被注意的心理影响甚至比它对生产效率的影响更为重要，因为后者常常会因战争与征服的绝对损失而被抵销。

3.3 走向生活指向的技术

在现时代，古老的生命技术形式已不复存在，巨机器本身的扩张已成为科学技术不断发展的基础。而许多人也不加疑问地认为，对巨机器的无条件信奉就是人类生存的目的。然而，芒福德认为，我们必须对过去的三个世纪中科学技术发展的许多方面重新进行解释与思考。至少，我们应该说明我们的技术进步的整个过程为什么会变得越来越强制、越来越极权主义、越来越非理性，而且对不能纳入到机器体系中的生命的自发表现怀有深深的敌意。我们必须在我们人类所有的有机过程、生物功能以及人类资质被转化为一个自动化的、自我扩张的外部控制的机器系统之前，好好地检视一下这一整个系统的意识形态基础，以及它对集中的权力与外部的控制的专注倾向。事实上，我们应该好好问问自己，这个系统能够适合于我们人类潜能的进一步发挥吗？

芒福德认为，我们首先必须要做的就是质询我们现在的科学意识形态。因为正是它们促进了人类行为从有机环境、社会集团和人性转向由于突破了有机存在的局限而被认为是人类智能的最高表现的巨机器。事实上，上个世纪以来有关人类的起源与发展的知识的拓展，极大地削弱了这种以机器为中

心的形而上学。可以说，这种曾经提供了 17 世纪以来科学技术的发展的社会假设与道德规则的意识形态已经过时，需要一种新的替代。

不难看到，从金字塔时代开始，巨机器的发明者和控制者就一直抱有一种全知全能的幻想——这种全知全能即使不能在现在实现，在可以预期的将来能够实现的。然而，这些原始的幻想并没有因为它们获得了对精确科学与高能量技术的强大资源的支配而变得理性起来。核时代关于绝对权力、不断计算机化的智能、无限制扩张的生产力的概念是与青铜时代关于神圣王权的概念相对应的。这样的权力必然要摧毁所有那些对人类的生存与发展起着本质作用的共存协作关系。可以说，科学技术作为一种手段本身是理性的，但它的结果却是疯狂的。

芒福德认为，生命有机体只能利用有限的能量，而人也只能利用有限的知识与经验。“太多”或“太少”对于有机体的生存都是同样有害的。太多的抽象知识，如果同感觉、道德评价、历史经验以及有责任的有目的行为隔绝开来，就会使人或社会失去平衡，从而造成严重的后果。“有机体、社会和人类都不过是一种调控能量，并使这些能量服务于生命活动的精致装置。”

然而，巨机器是漠视生命有机体的这种本性的。就此而言，即使不是非理性的，也是前科学的。因此，我们只有意识到巨机器的这一缺陷，才有可能有意识地、大规模地去拆除巨机器，把权力与权威重新分配到小的单位，使其更好地受到人类的控制。

芒福德认为，如果技术重新成为服务于人类发展的工具，那么，它的发展就不是导致巨机器的扩张，而是有意识地培养所有那些先前为了扩大巨机器而被压抑的有机环境和人性。在他看来，人类潜能的表达与满足可以有各种各样的方式，而只是局限于一种控制自然力以及通过扩大这种控制来改变人性的方式。我们现在知道，消遣、体育、仪式甚至幻想，对人类文明所产生的巨大影响并不亚于有组织的劳动。然而，生产劳动并不会被取代。只有在消遣和劳动一起构成人类文化的整体时，所有人类成长的多方面需要才可能都被得到满足。如果没有相应的劳动，人类就会失去对现实的支配。

和机器自动化只是把人从劳动中解放出来相反，芒福德认为，以生活为中心的技术最有益的贡献就是使人完全在自愿的基础上从事有教育意义的、自我实现的劳动，从而使人人从劳动中解放出来。这将会是对普遍自动化不可或缺的一种平衡：部分地通过建设性的刺激、有意义的行动，使工人从令人厌烦、绝望以致只能求助麻醉剂、镇静剂来放松的劳动中解脱出来。

芒福德认为，当我们将我们从巨机器的依赖中摆脱出来后，生命技术的整个世界将会对人具有更大的开放性。那些曾因长期不用而变得残缺不全的人性将会重新获得活力。一方面，自动化的真正实现将成为纯机器系统的彻底终结。一旦以适当的方式服务于人类的其它目的，这些精巧的机器系统对人类所起的服务作用将完全可以同反射性、协调的、自动化的神经系统——人类最早的自动化装备——对人体的服务作用相比拟。另一方面，人所达到的自主性、自我控制、自我实现则意味着有机体的彻底终结。技术的进一步进展的目标应是关注人类成长过程中所有方面，而不是象大机器时代那样只关心满足科技需求的功能。

要想把人类从大机器中解放出来决不是一件容易的事情，芒福德显然意识

到了这一点，他宣称他并不提供现存的方案。但是他确信，人类要想在当代危机四伏的技术文明中继续生存与发展下去，确实已经到了从把自己完全交给机器，并多方面地考虑人类本性和机器的关系的时候了。

第四章 马尔库塞：新技术与新自然

法兰克福学派的理论家们喜欢把他们自己的理论称之为“社会批判理论”，他们宣称批判理论就是要通过对历史上各种类型的哲学所具有的社会欺骗作用的揭露和对现实的批判与否定，来致力于人类处境的改善和人的社会解放。很显然，自称为社会批判理论的法兰克福学派，当然不会放弃对技术——他们所认为的现代社会中的最重要现象的批判。事实上，法兰克福学派对技术的批判构成了其社会批判理论的核心。不仅如此，这种对技术的批判在当代哲学一门年轻而又重要的分支学科——技术哲学中产生了巨大的影响。在今天的技术哲学研究中，法兰克福学派大师们的一些著名论著，如霍克海默（Max Horkheimer, 1895—1973）和阿道尔诺（Theodor Adorno, 1903—1969）合著的《启蒙的辩证法》、霍克海默的《理性的黯然失色》、马尔库塞（Herbert Marcuse, 1898—1979）的《爱欲与文明》和《单向度的人》、哈贝马斯（Jurgen Habermas）的《走向一个合理的社会》等的引用率是非常之高的。因此，德国技术哲学家 F·拉普曾宣称技术哲学中存在着一种社会批判理论的观点，并且认为这种社会批判理论的技术哲学在西方技术哲学研究中一度占据主导地位，对它给予了极高的评价。

4.1 启蒙的辩证法 一个旁侧考察

社会批判理论的目的是致力于人类的解放，但马尔库塞认为，人类的最终解放有赖于一种不再对人与自然进行“压抑性的统治”的新技术的出现。因此，在马尔库塞的批判理论中，对现存技术的批判和对新技术的构想一直是一个极其重要的主题。然而，这一主题的展开却离不开经典法兰克福学派的其它宗师，尤其是霍克海默和阿道尔诺。我们甚至可以说，要想在经典法兰克福学派对技术的批判中明确地区分这三个人各自的贡献决不是一件容易的事。因此，在我们具体地切入对马尔库塞的新技术观的讨论之前，我们不妨先来探讨一下霍克海默和阿道尔诺的技术思想。

为什么启蒙运动会走火入魔？为什么笛卡儿新科学的理想——数学宇宙却在奥斯威辛集中营和广岛原子弹爆炸的恶梦中沦为泡影？为什么在培根、笛卡儿、伽利略所热烈呼唤的新时代里，人类并没有进入一种真正的人类状况，而是沉沦到一种新的野蛮之中？所有这些都是霍克海默和阿道尔诺在《启蒙的辩证法》等一些著作中所试图回答的问题。西方文明中进步与倒退的两难迫使他们批判性地重新审查“启蒙”的概念。也正是在这种批判中，我们能够看到霍克海默和阿道尔诺的技术思想。

4.1.1 启蒙

所谓启蒙，在霍克海默和阿道尔诺看来，并非专指近代欧洲十八世纪以来的启蒙运动，而是泛指一切旨在把人类从恐惧中解放出来并确立其主权的“最一般意义上的进步思想”。然而，如同巫婆与术士无法驾驭自己所呼唤出来的魔力一样，这些进步思想在发展中走向了反面。启蒙变成了一种同义反复，回到了它所企求推毁的神话之中：曾经几乎被完全控制的自然，

又变得无法控制甚至具有破坏力了；曾经从野蛮中解救出来的人类，再一次沉沦到一种新的野蛮中去了。

那么，启蒙怎么会转到自己的反面呢？霍克海默和阿道尔诺认为，这是由于那些能够概括在启蒙精神这一概念中的，集中表现为帮助人类支配自然的技术和它在认识论中的经验主义对应物的一贯作用的结果。

首先，企图把人类从周围世界的恐惧中解救出来的启蒙精神，简单地宣布不存在什么神秘的东西，而只注意追求一种使人能够统治自然的知识形式。这样，一方面，对自然的统治意味着人对自然的异化，另一方面，追求对自然的控制的知识形式虽然提高了人类的控制能力，但思想却由此而失去了它固有的意义，而只留下那些可以有助于达到操纵事业的目的东西——感觉、分类、计算等。思想被推毁了。

其次，启蒙精神虽然在涉及到外在自然时实现了它的暴力统治，但这种统治一旦奏效，就会诱使人们承认权力是一切关系的准则，曾经帮助人们统治自然的技术就会滥觞成统治一切的工具。所以，当启蒙提高了人统治自然的时候，同时也增加了一些人对另一些人的统治力量，并且反作用于人本身，即人在压迫着自己的本性。

因此，在这种启蒙的辩证法面前，我们需要的是抛弃那种使自然服从于人的“粗野”而“无望”的企图，实现人与自然的和解。

不难看出，霍克海默和阿道尔诺对技术的批判是与他们对启蒙的批判纠缠在一起的，并且构成了这种批判的核心。因为在他们看来，启蒙在今天已成了技术的统治，而启蒙作为技术的统治，又加速了统治的技术的发展。作为启蒙的坚决支持者而不是送葬人的霍克海默和阿道尔诺认为，启蒙虽然已经走火入魔，但“人类如果不想误入歧途，关键的是启蒙必须反省自然”因此，作为结果，他们对技术的批判就象对启蒙的批判一样，尽管带有强烈的浪漫主义色彩，但其本身并不是反技术的。

4.1.2 理性的工具化

然而，霍克海默和阿道尔诺的技术思想的精髓集中体现在对技术和科学的内在逻辑的分析上。他们把这种逻辑看做工具理性的逻辑，并对它进行了不懈的批判。

在《理性的黯然失色》这一著作中，霍克海默认为，理性可以区分为主观理性（工具理性）和客观理性。主观理性“本质上关心的是手段和目的，关心为实现那些多少被认为是理所当然的，或显然自明的目的的手段适用性，但它却很少关心目的本身是否合理的问题。”这就是说，主观理性是一种被限制于对工具而非目的的领域的理性。它追求知识，追求工具的效率和对各种行动方案的正确抉择。在霍克海默看来，这种理性就是在培根说“知识就是力量”时他心中所意指的那一种理性。正是这种工具理性指导着当代西方的工业文明。

所谓客观理性，用霍克海默的话来说，客观理性指的是“一个包括人和他的目的在内的所有存在的综合系统或等级观念。人类生活的理性程度由其与这一整体的和谐所决定。正是它的客观结构，而不是人和他的目的，是个

Dialectic of Enlightenment, p. XV.

Max Horkheimer, Eclipse of Reason (New York: The Seabury Press, 1974), p3.

体思想和行为的量尺 (measuring rod)。……在这里，关键的是目的而不是手段。”亦即，客观理性关心的是事物之“自在”而不是事物之“为我”，它要说明的是那些无条件的、绝对的规则而不是那些假设性的规则。霍克海默和阿道尔诺认为，客观理性具有一种本体论上的意义，是内在于现实中的本质性的结构。作为世界的客观秩序，它决定着万事万物的存在与发展，而更不必说担承着理性地决定人类的美好生活究竟是什么的任务了。然而，启蒙的历史是一部客观理性黯然失色的历史。随着科学技术的高度发展，实证主义思潮的泛滥，客观理性交出了它作为伦理、道德和宗教洞见的代理权。正义、平等、幸福、忍耐等所有先前几个世纪以来被认为是理性所固有的概念都失去了它的知识根源。而与此同时，工具理性则得到了高度的发挥，出现了一个技术高度发展的工具理性时代。

在霍克海默和阿道尔诺看来，工具理性关心的是手段的适应性，它用一大堆工具去接触世界，在这里，工具的价值不在它们自身，而总与它们能够用来实现主体所设定的某种目的的功能有关。因此，主观理性的逻辑是一种平等的逻辑，效用的逻辑，它预设了一种笛卡儿似的主体—客体或精神—自然的二元分裂，因而也预示了一种人对自然的新的体验方式。在这种新的体验方式中，人作为主体，雄居于所有客体之上，把世界看成是一个可以是被操纵和统治的集合体。而世界也开始以一种新的图景出现，每一件东西都是可通约的，可替代的；世界是一堆无生命的、冰冷的东西的聚集，它由纯粹的主体所操纵和统治。霍克海默和阿道尔诺认为，这种对自然的新的体验方式必然要在客观上导致一种对自然的统治与操纵的现代技术的兴起。因此，工具理性实质上也就是导致现代技术兴起与发展的理性，而在工具理性设定的地平面上发展起来的现代科学技术所实现的正是工具理性的统治功能。这种统治不仅仅是针对非人的自然，而且也扩展到人类自身。

勿须说，在霍克海默和阿道尔诺看来，现代技术是建立在一种坏的形而上学的基础之上的。因为在一个被启蒙精神消除了宗教同时也消除了客观理性的世界里，统治必然要使我们“一方面变成一个自我，一个除了将天上地下的每一件东西当成自我保存的手段，而别无其他的抽象的自我，另一方面又拥有一个退化或被统治的，除了被统治而别无其他目的的，一堆东西的空虚的自然”。这是一个典型的笛卡儿的两元论世界，在这里，纯粹的主体统治着失去自然属性的物的世界。而抱着这样一种感触，霍克海默和阿道尔诺试图建立一种可以和解精神与自然、主体与客体分裂的形而上学。他们把希望寄托在人类理性的那种压抑不住的否定性思想上。然而，对于这种否定性思想怎样表现它自己，新的、解放的科学、技术与社会怎样产生，他们的讨论太少。在他们那里，人与自然、主体与客体的和谐也许只不过是一张期票而已。

4.1.3 文化工业论

如果说法兰克福学派对技术批判的一个显著特点就是把它当做一种新的意识形态来加以批判的话，那么，这种批判在霍克海默和阿道尔诺对大众文化的批判中已显露端倪。

Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York: The Seabury Press, 1974), pp4—5.

Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York: The Seabury Press, 1974), p97.

在霍克海默和阿道尔诺所处的时代，法西斯对人的统治和奴役不但采取公开手段和暴力形式，而且也利用科学技术手段和“理性”的形式来进行宣传，实行心理的操纵与控制。而他们流亡到美国后，又亲眼目睹美国对舆论与大众心理的控制。这种经历使他们形成了文化工业的概念。在他们看来，文化工业如同章鱼一亲，它的触角——广播、电影、报刊杂志、广告、职业运动等紧紧控制和把握着人们的心理和感受。而文化工业之所以具有这种操纵性、压抑性的特点，亦是源于大众文化的生产特点。在当代资本主义社会，由于受商业价值的支配，文化的产生变成了文化的生产。文化生产的目的是获得利润，一切成果都是预先计划好的，以便经得起市场的竞争。艺术家成了雇主的奴隶，艺术的创造纳入按照固定框架设计出来的生产过程。这样，现代文化表现为一种文化工业，并起着一种特殊的意识形态作用，为资本主义的永恒化服务。

在对文化工业的论述中，霍克海默和阿道尔诺对技术的批判是显而易见的。首先，各种文化形式由于有先进的技术为手段，能更好的操纵、控制群众的心理结构。后来的法兰克福学派的学者们正是通过文化工业的操纵性来宣称技术和科学是一种意识形态的。其次，由于技术理性的逻辑渗透到文化之中，在大众文化的生产中推行标准化、一律化，使大众丧失了其对现实的批判能力。可以说，文化工业为技术理性时代人的统治提供了一种实际手段。

4.2 技术理性的政治内容

尽管霍克海默和阿道尔诺是法兰克福学派的核心人物，尽管他们在二战后的德国有相当大的影响，但如果没有 60 年代新左派运动的出现，没有对马尔库塞和稍后的哈贝马斯的著作的普遍关注，他们就会失去在世界上的崇高声誉。1934 年，马尔库塞移居美国，在这里，他通过他的政治活动和《爱欲与文明》、《单向度的人》、《反革命与造反》等著作而成为新左派的精神领袖。到 1970 年哈贝马斯发表《走向一个合理的社会》时，新左派的学术影响已如日中天。新左派理论的一个特色就是对技术的批判。而其中尤以马尔库塞对技术的批判引人注目。

马尔库塞非常同意霍克海默和阿道尔诺对技术的批判。同霍克海默和阿道尔诺一样，马尔库塞要求关注现代技术所涉及的理性的工具化问题，认为工具化的理性是资本主义的产物，但却可以追溯到古希腊时期。同霍克海默和阿道尔诺一样，马尔库塞对现代技术的极权主义特点深有感触，强调渗透着技术理性的文化工业排挤个体，控制大众的作用。同霍克海默和阿道尔诺一样，马尔库塞不是反技术的，当他谈到作为统治力量的技术的政治内容时，他所意指的技术是近几个世纪以来在西方文明中所成长起来的现存技术。尽管他对这种现存技术持悲观主义的态度，但他相信一种“新技术”的替代是可能的。因此，我们在讨论马尔库塞对现存技术的批判时，将主要侧重于他有别于霍克海默和阿道尔诺的一些新的和重要的方面。

4.2.1 单向度的人

马尔库塞对当代发达工业社会的分析与批判，一个很大的特点是把它作为一个与人性不相容的病态社会来加以看待的。在他看来，当代工业社会由于科学技术的发展而成了一个“富裕社会”，但它同时又是一个“病态社会”。在《单向度的人》，马尔库塞认为，这个病态社会的最大的病症就是它使人

变成了单向度的人，即丧失了对现存社会否定和批判的原则这一第二向度，而只剩下屈从于现存社会制度的向度的人。单向度的人丧失了合理地批判社会现实的能力，不去把现存制度同应该存在的“真正世界”相对照，也就丧失了理性、自由、美和生活的欢乐的习惯。人变成单向度的人是对人的本性的摧残。

(1) 在当代工业社会里，高度发展的科学技术和自动化的实现，不仅减少了肮脏、繁琐和剧烈的体力劳动，而且也带来大量的消费品，使人们的需要得到极大的满足，在一种越来越安定、富裕的生活中产生了一种幸福感。其实，这只不过是人们在丧失了“不幸的意识”之后的虚假的快感。事实是，当代工业社会通过愈来愈舒适的生活标准把人们束缚在现有的社会体制之中，使人变成了只追究追求物质的人，丧失了追求精神自由和批判的思维能力。现代社会大量的运输与通讯工具，住、吃、穿的各种商品，娱乐和新闻事业的产品，造成了一种人们愿意接受的很好的生活方式。然而，这种为商品而生活的生活方式妨碍着质的变化，于是便出现了单向度的思想和行为方式。在这种生活方式下，人们产生与现存制度一致思想和行为，超越、否定现存制度的思想和行为会受到排斥。

(2) 由于科学技术的高度发展，当代工业社会不仅能够利用先进的技术手段控制物质生产过程，而且也加强了对人的心理、意识的操纵与控制，使人们彻底屈从于整体社会需要。马尔库塞认为，科学技术越发展，当代工业社会的意识形态就越具有控制性。社会可以借助各种媒介和舆论工具——无线电、电影、电视、报刊、广告等加强对人们心理的控制和操纵，使人最终丧失那种人之所以成其为人的“内在的自由”。这样，人们把受操纵的生活当作舒适的生活，把社会的需要当做个人的需要，把社会的强制当做个人自由，从而丧失了对现存制度的否定性。

(3) 当代工业社会由于自动化的实现而变成了一架巨大的机器，人沦为一个功能性的部件，丧失了自由，成了被管理和操纵的对象。马尔库塞说，社会的压制性管理愈是成为合理的、生产的、技术的和全面的，被管理的个人借以打碎他们的奴役枷锁并获得自由的手段和方式也就愈不可能。

4.2.2 新的控制形式

马尔库塞认为，在当代工业社会中，人之所以成为单向度的人，其根源在于科学技术的发展和自动化的实现，在于现代技术已经取代传统的政治恐怖手段而成为一种新的控制形式。在《单向度的人》一书中，马尔库塞曾对这种新的控制形式的运作、所产生的后果、哲学根源以及其替代的可能性进行了系统的探讨。

马尔库塞认为，在当代工业社会中，决定性的东西是技术。但这种技术不是“作为那些可以同其社会政治效果分离开来的纯工具的总和，而是作为先验地决定着设备的产品以及维修和延伸设备的操作的体系”在起作用。在当代工业社会，这种技术不仅决定着社会需要的职业、技艺和态度，而且也决定着个人的需要与欲望。它消除了私人生活与社会生活、个人需要与社会需要之间的对立。因此，这种技术有助于组成社会控制和凝聚的新的更有效的形式，而社会凭借这种组织它自己的技术基础的新方式，已经成为一个从

来没有过的理性系统。在这个系统中，技术以理性的名义导致了人类生活的大规模改变。所有先前的独立体制——宗教、政治、立法等都成了技术系统自身的理性化、客观化和物化活动的附属物。每一件东西都被协调起来以保证这个系统的最佳运转。而这个系统则以其不断发展的生产力来使自身合法化。现在，技术理性等同于理性自身。任何对现存技术的批评都认为是反理性的，因而也就被判定为不合理的。

马尔库塞认为，当代工业社会在它的这种新特点面前，是倾向于成为一个极权主义的，因为极权主义不仅是指社会的恐怖的政治调节，而且也指通过既得利益集团对需要加以操纵而来运转的非恐怖的经济—技术调节。在当代工业社会的极权主义面前。技术“中立”的传统观念已不再适应。技术与它的应用已不可能分开。“技术总是一种历史—社会的设计：一个社会和它的统治利益打算对人和事物所做的一切都在其中设计着。”现代技术是近几个世纪以来在西方资本主义社会中发展起来的，它是一种统治的技术。现代技术领域同时“也是一个政治领域，是把自然作为纯粹统治材料来加以体验、改造和组织的一个特定历史设计的最后阶段”。在马尔库塞看来，现代技术所以成为一种新型的控制形式，其哲学根源可以追溯到亚里士多德那里。当亚里士多德提出一种不结果实的形式逻辑，从而把真理同现实割裂开来的时候，那些建立在否定既定的东西上的价值趋于崩溃，或成为“参考之物”。虚无主义流行，每一件东西对于作为主体的人来说都是相对的，即使“由它可定量的性质配备起来的客观世界，在其客观性上也开始愈来愈严重地取决于主体。”因此，形式逻辑表达了概念与控制的联系：实在的东西是可抽象概括的、可演算的东西，当然也就是可控制和可操纵的东西。概念是演算和控制的工具。现代逻辑和数学显然大于它的古典前辈，它们的更高程度的抽象和数学化建立了一种适合现代技术发展的思维方式。在这种思维方式中，自然的定量化，导致根据数学结构来阐释自然，因而使得自然（包括人）呈现为合理控制和演算的对象。存在的东西成了在数学的等式中可理解的东西，而这些等式被转换成技术，并改造着这些存在的东西。勿须说，这种思维方式预构成了一种技术的先验性，这是一种把自然设计成控制和组织的潜在工具及材料的先验性，而这种先验性预示着要发展一切特殊的技术组织。因此，作为一种对自然的统治的技术的产生是不可避免的，而这种技术也必然要转变为一种社会控制和统治形式。趋于更有效地统治自然的科学方法与技术手段，将通过对自然的统治来为人对人的统治提供纯概念和工具。对自然的统治必然要延伸到人的统治。现在，技术理性已充满政治内容，技术的逻辑已成为统治的逻辑。

4.2.3 死亡意志的支配

马尔库塞对现代技术的形而上学根源的描述几近于霍克海默和阿道尔诺，但他对现代技术兴起的社会心理描述却是相当独特的，这种描述出现在他与弗洛姆的论战中所形成的一部寻求马克思与弗洛伊德综合的重要论著《爱欲与文明》中。在这部论著中，马尔库塞围绕爱欲与文明这一主题，达

Herbert Marcuse, "Industrialization and Capitalism in the works of Weber", in *Negations*, p224.

Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1964), pxvi.

Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1964), P148.

到了对弗洛伊德的继承、补充与发展。

马尔库塞同意后期弗洛伊德观点，即人有两种基本冲动：爱欲（Eros）与死亡（Thanatos）。所谓爱欲，指的是一种建立联系和在更高的社会秩序里聚集一起的趋向。它反抗和推迟向死亡的堕落，是保存一切生命的巨大的统一力量，导致文化。所谓死亡本能，是生物体为了解除生命的张力，通过倒退回到更简单状态的内驱力。这是一种攻击性的、毁灭性的冲动，是毁灭文化和生活的。马尔库塞认为，文明是以对人的这两种本能的抑制为出发点的。一方面，对爱欲的抑制，导致集体关系的稳定和发展，另一方面，对死亡本能的抑制，将产生对人与自然的控制，产生个体道德和社会道德。在他看来，现代技术文明之所以可能，“是由于改造利用了死亡本能及其衍生物。主要的破坏性从自我向外部世界的转移，导致了技术上的进步……。攻击冲动为连续不断地改变、控制和开发自然以为人类谋取福利提供了能量。在攻击、分化、改变和粉碎事物及动物（时常还包括人）时，人把他的统治扩展到了整个世界，并走向更富裕的文明阶段”。但马尔库塞宣称，由此而产生的技术文明却因其处于死亡本能的支配之下，具有致命的特点。把破坏由自我引向外部世界，可以确保文明的发展，但破坏性依然是破坏性。现代人在现实原则的庇护下越来越强烈地统治和掠夺着自然（包括他自己），即使更多的统治与掠夺的需要不再存在。因此，马尔库塞说：“对（人和动物的）生命的破坏已经随着文明的发展而发展，而对人的残忍、仇恨、科学的灭绝也已经随着消除压迫的真实可能性的增加而增加。——后期工业文明的这一特性具有能使破坏性超出一切合理性而得以永恒化的本能基础。因此，对自然与日俱增的支配，同与日俱增的劳动生产率一起，只是作为一种副产品，才发展并满足了人类的需要，而与日俱增的文化财富与知识则提供了进一步破坏的手段，并加强了本能压抑的需要。”如同弗洛伊德的“弑父导致文明”一样，马尔库塞对技术文明兴起的社会心理描述也近似于传奇。但无论如何，马尔库塞为我们追溯技术文明的根源提供了一个新的视角。

4.3 新技术、新自然

尽管马尔库塞对现存技术的政治内容持一种强烈的批判态度，但他认为，在一种全新的社会、政治、人道和美学条件下，一种“替代的”新的技术与科学是可能的，它们将打破植根于现存技术的统治逻辑，使自然与人得到最终的解放。

4.3.1 新技术

不象霍克海默和阿道尔诺，马尔库塞并没有对技术持一种特别强烈的悲观主义态度。对于他来说，技术即使不提供人类自由的保证，也至少是它的必要条件。对于他来说，技术即使不能保证人类是自由的，也至少是实现人类自由的必要条件。在《爱欲与文明》一书中，马尔库塞坚持，自动化的发展将使满足人类需求的必要劳动时间有可能降低到最低的限度，从而使压抑性劳动的消除成为可能。因此，一个新社会、新的乌托邦的出现有赖于技术对劳动（从而也是贫乏）的废除。这样，在马尔库塞看来，如果说自由等同

Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (New York: Vintage Books, 1955), p87.

Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (New York: Vintage Books, 1955), p87.

于遭受可怕压抑的“内在自然”的解放，那么，这一曾被霍克海默和阿道尔诺所热烈盼望的东西现在由于技术的发展而有了真正实现的可能。因为技术的发展终结了异化劳动。“异化愈彻底，自由的可能性就愈大：完全的自动化将提供最佳的条件。”这就是说，尽管劳动不可避免地是一个不自由的领域，但自动化将允许我们将其减至最小的限度，并进而打开一个唯有在其中自由才有可能实现的消遣领域。

然而，这似乎是一个自相矛盾的结论，因为它使得一个自由的领域依赖于一个与劳累、压抑、统治相连的劳动领域。马尔库塞当然看到了这一点。因此，在《爱欲与文明》中，他宣称，人的解放有必要改变劳动本身的特点。无论是劳动领域还是消遣领域都需要解放，或者说必须消除它们两者之间的差别。

很显然，马尔库塞的这一宣称首先意味着必须抛弃那种认为当代技术发展能够克服贫乏和创造出一个自由领域的浅薄的乐观主义。在某种意义上，技术甚至是有害于解放的，而不能充作解放的基础。马尔库塞曾写道：“技术总是一种历史—社会的设计，一个社会及其统治利益打算用人和物来做的事情总被设计在其中。”其次，这也意味着一个“解放的社会”的概念必须加以扩充以包括“解放的技术”的概念：这种能确立人类解放的技术必须是一种“新”的技术，它拥有新的设计，并以一种新的方式去接触自然。

因此，在《单向度的人》中，我们能够看到马尔库塞对他在《爱欲与文明》中所暗示的“新技术”作了明确的表述。在他看来，当代技术其本性是与资本主义和统治联系在一起的。技术的绝对中立性，它对服务于任何社会目的的无差别性，使它与一个已杜绝价值的批判性对话的社会联系在一起。技术由于把外部世界当做从属于数学规律的、适于工具操作的东西，因而否认客观存在的伦理、美学和政治价值，而只赋予它以控制的价值。现在，要打破技术与统治之间的这种联系，就需要一种全新的科学方法，和与之相匹配的新技术。在《单向度的人》中，马尔库塞这样写道：

“科学根据它自己的方法与概念，已经确立了一个领域，在这一领域中，对自然的统治和对人的统治是联系在一起的——该联系对这一领域来说是倾向于成为命定的……。如果情况果真如此，那么，那种可以割断这种命定的联系的进步方向的改变，也将影响到科学的结构——科学的设计。它的假说无需丧失其理性特点，也将在一个根本不同的经验环境（平定的世界）中发展起来。其结果，科学将达到本质上根本不同的事实。”

“技术的转变同时也是政治的转变，但政治的转变只有在它能够改变技术进步的方向，即发展一种新技术时，才会变成社会的质变。”

Herbert Marcuse, *Eros and Civilization* (New York: Vintage Books, 1955), p142.

Herbert Marcuse, "Industrialization and Capitalism in the Works of Weber" in *Negation* (Boston, MA: Beacon Press, 1968), p224.

Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1964), p166—167.

Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1964), p230.

对于马尔库塞的新技术与新科学，也许有人会指责他并没有提供实现它们的具体步骤，但马尔库塞决不是一个浅薄的思想家，尽管他向往社会的变革，却也意识到这种变革的巨大阻力。因此，他宣称他的社会批判理论“并不拥有能弥合现在与未来之间的裂缝的概念，不作任何许诺，不显示任何成功，它只是否定。”然而，这种宣称毕竟浸透着一种悲观主义的情绪。

4.3.2 自然的解放

然而，随着 60 年代的到来，马尔库塞的这种悲观主义开始消除，因为他在当时第三世界的革命运动、新生的反文化运动和女权主义运动中看到了那种可以服务于新技术的基础的“新感性”。因此，在他后期的著作《论解放》和《反革命与造反》中，他允许他自己去思考一些这种新感性可能涉及什么问题。在他看来，新感性在对待自然方面，已不再把自然当作一个仅仅是被控制和操纵的纯粹客体，而是把它当做一个具有自己权利的主体，一个与人生活在一共同世界中的主体。因此，新感性所提供的这种新的自然观有助于现存技术的转变和新技术的催生，将是非暴力的、非毁灭性的，尽管它依然以支配自然为前提，它着眼于现实生活的重建。而在重建的新生活中，人将走向一种平定的生存，实现人与自然的和解。

马尔库塞认为，在现代技术时代，不仅人，自然也需要解放。“自然也等待着解放。”如果说，现存技术是服务于毁灭和剥削自然的，那么，建立在这种新的自然观的基础之上的新技术所倡导的对自然的人道占有“是非暴力的、非毁灭性的：指向于自然内在的、能提高生活的、感性的质。”结果将是“实在的重建”，——一个由从服务于毁灭与剥削中解放出来的技术所导致的世界的改变。在这里，这种解放了的技术就是要创造一个重建现实，“创造一个在其中人的非攻击性的、爱欲的、接受性的官能，与人的自由意识共同服务于人与自然的和解的环境”。无疑，“重建现实”是一个非常重要的概念：马尔库塞强调，这样的态度与其说是对技术的路德式的拒绝，倒不如说是呼吁一种新的技术，一种它不让自然是其所是，而是根据解放的利益——我们的但也是自然的——改变它的技术。这种新技术将不同于当代技术对自然的“压抑性的统治”，而是对自然进行“解放的统治”。它能在对自然的改变中解放自然，允许自然成为它所愿意成为的那个样子。这样，“人们不必再用侵略和压迫来维护自己的生存，个人最终有可能创造一个不再有暴力、丑恶、无知与残忍盛行在其中的技术的与自然的环境。”其结果是，“由科学进步所存有的想像力一旦从剥削中解放出来，就能够将其生产性的能力转变为经验与经验的重建”。“世界的合理重建将导致一个由人的美学感性所构成的现实”。然而，说非统治性的技术和与之相匹配的科学方法一

Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1964), p257.

Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt* (Boston, MA: Beacon Press, 1972), p74. 译文参照《工业社会与新左派》，商务印书馆 1982 年，有所改动，下同。

Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt* (Boston, MA: Beacon Press, 1972), p67.

Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation* (Boston, MA: Beacon Press, 1969), p

Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt* (Boston, MA: Beacon Press, 1972), pp2—3.

Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation* (Boston, MA: Beacon Press, 1969), p

Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation* (Boston, MA, Beacon Press, 1969), p

起重建现实，是返回到卢卡奇的论题：“自然是一个社会范畴”。的确，自然是一个社会构造，如马尔库塞说，“自然是一个历史实在”。这不仅是因为什么东西是自然的以及怎样体验它是一个随社会的变化而变化的问题，而且也是因为如下两个方面的原因。一是自然科学的自然是由科学家共同体通过他们的实践构造的。二是日常生活世界意义上的我们居住的自然也是社会构造的。不同的社会有不同的自然观。在我们的社会实践中，我们总是或多或少地根据这种自然观去生产和再生产世界，在这个意义上，自然是一个社会构造。我们所居住的世界，一个在其中象电器、电话等人造物被认为是理所当然的世界是一个构造的世界，甚至我们称之为“自然的”的世界也变得与人造的世界不易区分了。围绕着人周围的世界总是一个被改变了的世界，总是受到了先前人类的影响。我们居住的环境总是先前人类活动的结果，我们无法接触到所谓的独立于人类活动的“自在的自然”。自然总是我们通过我们的或者是劳动或者是相互作用的社会实践所构造出来的东西。那种在这个社会构造的自然背后的本体自然既没意义也无必要。

既然自然是一个社会构造，那么，我们的社会实践的变化也意味着世界的变化。这就是为什么马尔库塞说自然是一个历史实在、新感性将彻底地改变现实、新技术将重建现实，导致自然改变的深层原因。然而，意识到这一点，我们就会发现，马尔库塞关于新技术、新自然的提法也存在着严重的问题。

马尔库塞在谈及新技术所体现的对自然的新态度时，总是涉及了象本体自然一样的东西，即先前的技术已经压抑而新的技术将解放的那个自在的自然。统治的技术“损害了自然的某些客观本质，……人的解放关涉事物中、自然中的真理的认识。”他将柏拉图式的“回忆”与新感性联系起来，认为新技术是“重新发现在现有现实中受歪曲和否定的事物的真正的形式。”自然的解放意味着“自然固有的有助于解放的力量与质被重新发现和释放”，因此应该允许它“‘为了它自己的目的，而存在’”，我们与自然的非剥削性关系的中心特点是“服从、‘让其是其所是’、接受”。“‘接受的’、‘被动的’官能是自由的先决条件。”很显然，马尔库塞在这里制造了一个根本性的两难冲突。一方面，如我们已经看到的，他假定自然是一个历史实在，并坚持新技术能够重建世界。但是另一方面，他又认为，这个重建的世界的模型却是建立在本体自然“自己的”的客观性的质上。因此，在马尔库塞那里，关于“自然是一个历史实在”的思想并没有贯彻到底。一个历史实在总是人类活动的产品，对它的“被动”、“接受”或“服从”决不是一个选择。

马尔库塞总是持续地诉诸于一个独立于人类活动的本体的（因而是非历史性的）自然，将之作为社会批判的基础。结果是在他的著作中出现了一种

Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt* (Boston, MA: Beacon Press, 1972), p69.

Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt* (Boston, MA: Beacon Press, 1972), p69.

Hetbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt* (Boston, MA: Beacon Press, 1972), p69.

Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt* (Boston, MA: Beacon Press, 1972), p67.

Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt* (Boston, MA: Beacon Press, 1972), p62.

Herbert Marcutee, *Counterrevolution and Revolt* (Boston, MA: Beacon Press, 1972), p69.

Herbert Marcuse, *Counterrevolution and Revolt* (Boston, MA: Beacon Press, 1972), p74.

动物主义的倾向，在《爱欲与文明》中，他将其批判理论建基于本能，即那种由文明所压抑的但却保存在潜意识和想像力领域中的本能愉悦的回忆之上。同样的主题也出现在他 60 和 70 年代的其它著作中。在这些著作中，马尔库塞坚持，革命性的变化需要一种新本能甚至是新的人类生物学的出现以产生一些新需要。他写道，当代社会已经产生了一些侵入到有机体尺度的消费、竞争和浪费需要，一个解放的社会应该用一些新的需要——和平、安静和美等需要来替代原先的需要。要创造出一种“已发展出阻碍野蛮、凶残、丑恶的本能的人”。在这里，很显然，内在自然的历史特点被肯定地加以假定了。尽管自然继续充当社会变化的基础，但为了使自然能够改变我们，我们必须首先改变自然。

然而，如果自然是历史的，那么，改变自然与其说是社会变化的条件，倒不如说是它的结果。建立一个新社会并不需要人改变自己的本能，相反需要改变的是他们的心灵。但马尔库塞却把社会革命说成是自然的需要，并进而把那些本质上伦理的问题转变为一个生物学的问题。结果是使社会批判与交往领域从而也是公众的讨论批判脱离开来，而将其建基于自然——一个超社会的的东西之上。似乎社会批判理论只有建基于自然之上才能为自己争得合法性。

但是，马尔库塞这样做也许有他自己的动机，这就是避免相对主义的困境。不诉诸于一个独立于人类意志和人类选择的非历史的自然，要使对一个产生大量财富，明显地满足了大多数人的需要的社会秩序的批判以及给出这种批判的内容似乎不太可能。解决的方法就是设定一个自在的自然，假定这个自在的自然的需求已经并正在由这个社会秩序所触犯，然后以它的名义制造一个革命。但是，如我们已经看到的，马尔库塞自己的理论表明，这样的自然根本就不存在，因为自然总是一个历史的实在，总是社会构造的产品。说“让它是其所是”，允许它“为了自己的目的”存在或实现它内在的目的的方式去构造自然根本就不可能，因为根本就没有这个“它”，没有一个独立于我们的自在的自然。

因此，马尔库塞的错误是，一方面，他认为自然的外部世界是通过社会实践构成的，另一方面，他又都试图把这些实践建基于一个本体的，因而是一个非构造的自然的某些非历史胜的“客观的质”上。并且在这样做时坚持自然是独立于我们的，先于并独立于人类的构造性活动而“自在地”存在；正确的人类行动就是要遵循它，“让它是其所是”。然而他却不能解释，我们应该怎样才能接近这个本体自然，并给出我们与这个自然的能动关系。因此，尽管马尔库塞说过，那些我们当做是独立的和外部的客观世界事实上只是我们自己的社会中介活动的产物，但这个本该创造历史的“我们”却在他对内在的质、真理和基本本能等求助时迷失了。

的确，如果我们承认自然是历史的、社会构造的，一个相对主义的困境就会出现：一个社会对待自然的方法怎样能够与其他社会的方法进行批判性的比较呢？对于这个问题，一个可行的解决方案也许就是把社会批判理论建基于不同于自然的的东西之上。我们生活的这个社会的最大错误就是，人类对它的环境的责任被系统地隐匿起来了，这就是马克思所说的异化现象。一个非异化的社会应该是一个在其中幻象得以消除，人类清楚地意识到它自己对

世界的责任，并进而根据那些公众讨论所表明的需要和民主决策所做出社会决定去改变世界的社会。这个社会所拥有的技术将明显不同于现存的技术。这样的技术最终知道它自己是社会的、历史的和旨趣的，因而知道它与它所帮助建立起来的世界的真正关系。这样的技术将打破马尔库塞所惧怕的技术与统治之间的联系，这样的技术将不再坚持它自己的绝对中立性，而知道它自己是一个解放的工具——不是沉默的自然的，而是我们的。

第五章 哈贝马斯：作为“意识形态”的技术

60年代的新左派运动极大地提高了法兰克福学派的影响，但这场运动的迅速消失又说明了其理论在实践中的碰壁。值其时，作为法兰克福学派晚期杰出代表人物的哈贝马斯出任法兰克福大学社会学研究所所长，以其独创性的理论继承、修正和发展了社会批判理论。1970年，在他的一篇纲领性的文章“为什么需要哲学”中，哈贝马斯强调，当今理论界的主要任务是批判技术与科学，必须用技术与科学的批判取代法兰克福学派老一代理论家们对资本的批判。他认为，现代技术与科学不仅已经成为第一位的生产力，而且作为新的意识形态取得了合法的统治地位，因而也就成了理解一切问题的关键。因此，如果说哈贝马斯修正和发展了法兰克福学派的社会批判理论，那么，这种修正和发展是以他对法兰克福学派原有的技术思想的批判与重建为基础的。

5.1 劳动与相互作用

哈贝马斯对传统法兰克福学派技术思想的批判与重建直接导源于他以“旨趣（interest）”为基础的认识论。根据这一理论，人有两种基本的活动方式——劳动（work）与相互作用（interaction）。“由劳动，或目的的一合理的活动”，哈贝马斯指的是“工具行为或合理性抉择，或是它们两者的结合。工具行为由基于经验知识的技术规则所支配。在任何情况下，它们都离不开对可观察事件——自然的或社会的——作有条件的预测，这些预测有可能是正确的也有可能是错误的；合理性选择的行为则由基于分析知识的策略所支配，它们离不开基于择优原则（价值系统）和决策程序的推论。目的的一合理的活动在给定的条件下实现其既定目标。但是，工具行为是根据对实在进行有效控制的标准来组织手段，——这些手段可能合适也可能不合适，而策略行为则只是对可供选择的方案进行进行正确的估价，而这种估价又来自于借助价值与规范所做的分析”。

“由相互作用”，他指的是，“交往活动，符号的相互联系，它由具有约束力的舆论规范所支配，这些舆论规范规定了对行为的相互期望，并且必须被至少是两个以上的行为主体所理解和承认。社会规范必须用处罚来推行。它们的意义具体体现在日常的语言交往之中。如果说技术规则和策略的有效性依赖于经验上是真实的，或者分析上是正确的前提的有效性，那么，社会规范的有效性则只可能建立在对意向的相互理解的主体间性（intersubjectivity）上，并且由对义务的普遍认可来加以保证。对规则的触犯因规则类型的不同而结果大不相同。触犯有效的技术规则与策略的不胜任行为会受到无法成功的失败；可以说，这种惩罚就是在现实中的碰壁。触犯舆论规范的不正常行为则会要招致处罚，这种处罚与规则的联系是表面上的，它实际上遵循着惯例。目的的一合理的活动的学术规则提供我们以技能，而内在化的规范提供我们以人性结构。技能使我们有能力解决问题，而动机则使我们服从规范”。在哈贝马斯看来，人的这两种活动类型是从类的意义上来说的，通过劳动，人使用工具来改造世界，以满足其生活的日常需要。

Jurgen Harbermas , Toward Rational Society (Boston : Beacon Press , 1968) , pp91—g2.

Jurgen Harbermas , Toward Rational Society (Boston : Beacon Press , 1968) , pp91—92.

通过相互作用，人使用语言与同伴联系在一起，它导致社会的秩序。为了进一步表明劳动与相互作用这两种基本的活动类型之间的差别与联系，哈贝马斯曾列出了下面的图表，他说，这张图表对劳动与相互作用的概念作了归纳，其中最重要的是最下面的那一栏，因为它涉及到他所以提出劳动与相互作用的区别所要试图去解决的问题。

	制度结构：以符号为媒介的相互作用	目的的一合理的(工具的与策略的)活动系统
活动规则	社会规范	技术规则
定义的层次	主体间共享的日常语言	与语境无涉的语言
定义的类型	对行为的相互期望	有条件的预测有条件的命令
习得机制	角色的内在化	掌握技能与资格
活动类型的功能	维护制度(在相互强制的基础上服从规范)	解决问题(实现目的,以手段一目的的关系来衡量)
对违反规则的处罚	基于惯常处罚上的惩罚：反抗权威的失败	无效：在现实中碰壁
“合理化”	解放,个性化;不受控制的交往的扩大	生产力的增长,技术控制能力的扩大

哈贝马斯认为，人的这两种活动方式反映了人的两种旨趣：一种是技术旨趣，它是人预测与控制自然的旨趣；一种是交往旨趣，它是人为了在不受扭曲的基础上获得相互交往的旨趣。哈贝马斯认为，我们关于世界的知识不是对客观实在沉思的结果，它们在本质上是旨趣构造的。这就是说，我们所宣称知道的世界实际上是我们响应我们的基本旨趣，通过我们的活动——“工作”与“相互作用”所构造起来的世界。因此，我们关于世界的知识有两种基本类型：

(1) 自然科学即经验分析的知识。在哈贝马斯看来，自然科学并不考察实在本身，而只是考察由人的技术旨趣所构成的那一部分世界，它以经验分析方法为特色。

(2) 社会科学即释义学的知识。哈贝马斯认为，社会科学考察的是由人的交往旨趣所构成的另一个不同的世界，它以释义学方法为特色。社会科学致力于促进人与人之间的相互了解，通过各种象征手段解释人们的相互交往的过程，解释人类活动的意义。

因此，根据哈贝马斯的理论，自然科学与社会科学是泾渭分明的，并列的。但是，自启蒙以来，由于科学技术的日益膨胀，使得技术旨趣高居于交往旨趣之上，从而阻断了人们理解、交往和自由解放的可能性。社会生活之所以缺乏意义和冷酷无情，是因为技术旨趣独揽大权，科技知识成为人类知识的唯一典范，成为人文社会知识是否得以合法存在的仲裁者。哈贝马斯说，只有作为生产力的科学技术为作为解放力的人文社会科学服务的时候，那它才是福音；相反，如果我们用技术手段蛮横地将其它知识完全置于自己的支配之下，那就只能带来灾难。因此，哈贝马斯从他的旨趣认识论出发，对实证主义关于把自然科学方法移植到社会科学中，认为社会科学必须具有与自然科学知识同样的方法结构的观点进行了猛烈的抨击。

同样，哈贝马斯也根据他的旨趣认识论对传统法兰克福学派尤其是马尔

库塞的技术批判理论进行了批判与重建。

5.2 对马尔库塞的批判

哈贝马斯对马尔库塞技术批判理论的批判集中体现在他《走向一个合理的社会》一书的最后一篇论文“作为‘意识形态’的技术与科学”中。在这篇论文中，哈贝马斯循着马尔库塞的论文“马克斯·韦伯著作中的工业化与资本主义”的足迹，对韦伯的现代社会中的理性概念进行了批判性的重建。他把马尔库塞对韦伯的批判概括如下：“马尔库塞确信，韦伯称之为‘合理化’的东西所实现的并不是合理性自身，而是以合理性的名义实现着一种未公开的政治统治的特殊形式。”对于马尔库塞对技术的批判，哈贝马斯非常同意他关于技术已经使一个不合理的社会得以合法化的思想。他说，“在科学技术发展的阶段上，生产力似乎进入了一种与生产关系的新的组合关系。现在，它们已不再为政治启蒙的利益而充当对流行合法进行批判的基础，相反却成了合法性的基础。这就是马尔库塞所设想的世界一历史的新事物。”然而，哈贝马斯反对马尔库塞关于“技术理性的政治内容”的提法，并且在这样做时使得他同法兰克福学派的第一代人物区别开来。

哈贝马斯是从他对马尔库塞的“新技术”的论述来开始他对马尔库塞的批判的。马尔库塞认为，现存技术是技术与统治、合理性与压迫的结合。如果没有对现存技术的革命性转换，没有新技术、新科学的替代，那么，一个解放的社会的出现是不可想像的。然而，对于哈贝马斯来说，没有什么技术与科学的革命性转换，也没有什么新技术、新科学。因为，技术并不与任何特定的社会设计联系在一起，而是与作为类的整体的人类的设计——超社会的预测与控制自然的“类一旨趣”联系在一起。技术不是什么社会秩序的意识形态的反映，而勿宁说是人类在劳动中所形成的实践与知识的最新形式，它反映了有史以来的所有人类社会的共同特点，源出于人类劳动本身。因此，没有什么替代的、解放的技术。

哈贝马斯曾这样说到：“在我们所知道的那些技术与目的的一合理的活动的结构之间，存在着一种内在的联系。如果我们把由其自身所造成的后果加以调节的活动的行为系统，理解为合理决策和工具行为的统一体，那么，我们就能从这个系统的成份逐步客观化的观点重建技术史。无论如何，技术可以这样来解释：人类掌握了原本就植根于人类有机体中的目的的一合理的活动的行为系统的基本要素，并把它们一个一个地投射到技术手段的平台上，从而使他自身能够从相应的功能上解脱开来。首先是人的活动器官（手和脚）的功能得到扩充和替代，其次是（人体的）能量生产的功能，人的感觉器官（眼、耳、皮肤）的功能，最后指挥中心（大脑）的功能。因此，技术的发展遵循着一种与目的的一合理的活动的结构相一致的逻辑，这种目的的一合理的活动由它自己的结果所调节，它的结构事实上源于劳动的结构。意识到这一点，我们也就不难想像，只要人性的组织不发生变化，因而也只要我们必须通过劳动并借助于替代劳动的手段来达到自我保存的目的，我们就不可能抛弃技术，尤其是我们的技术，而代之以质上不同的一个。”哈贝

Jurgen Harbermas, Toward A Rational society (Boston : Beacon Press , 1968) , p82.

Jurgen Harbermas , Toward A Rational Society (Boston : Beacon

Jurgen Harbermas , Toward A Rational Society (Boston : Beacon Press , 1968) , p87.

马斯在这里所强调的是，人类不可能人为地选择技术，不仅如此，只要我们不得不通过劳动来维护自己的生存，我们就不可能去异想天开地去追求新技术。

在谈到马尔库塞的新自然观时，哈贝马斯指出，说自然是一个主体，是与人共存于这个世界的伙伴，这是在一个由“劳动”构成的领域内使用“相互作用”中的语言。在这里，马尔库塞犯了一个基本的概念错误，自然既不能被“统治”也不能被“解放”，因为这两个概念只可能运用到主体之间的相互联系，而作为技术对象的自然却不是主体。技术结构与劳动结构的内在联系使得技术在本质上是预测和控制自然的，而不是在一种使自然“自由地成为它所原意成为的样子”的关系中去对它进行“解放的支配”。

因此，对于哈贝马斯来说，马尔库塞的那种是技术但又有点不象技术，能够满足人类需要但却不控制自然的新技术，只不过是罗曼蒂克的梦想而已。同样，那种我们能够与之对话，并具有精神力的自然也只不过是一个罗曼蒂克的梦想。像所有的浪漫主义者一样，马尔库塞在反对科学技术的文化霸权上是正确的，但他试图通过拒斥科学技术来做到这一点却是错误的。技术与科学在满足人类基本需要而不是作为统治的支柱上的成功是不容否认的。问题出在技术旨趣与交往旨趣的合并，而下是技术旨趣本身。如果说当代科技主义在把所有社会问题化约为技术问题是犯了这种错误的话，那么，霍克海默、阿道尔诺和马尔库塞则从另一个极端犯了同样的错误。

然而，哈贝马斯对马尔库塞的批判也存在着一些基本的问题。首先，哈贝马斯对自然的態度是含糊不清的。一方面，作为科学考察的客体、技术征服的对象，自然必须是一个构造的领域，即根据人的预测与控制环境的技术旨趣构造起来的领域。这是哈贝马斯思想中的康德运动，自然科学的自然不是独立于人类旨趣的客观实在。另一方面，自然被描述为他所说的旨趣的根源，——正是人这个特殊种类的自然结构，产生了用工作和相互作用来指明的旨趣。因此，哈贝马斯被迫去区分那种导致我们人类产生的“自在的自然”和由我们通过劳动构造起来的和我们用自然科学加以考察的“呈现在我们面前的自然”。尽管哈贝马斯不需要象康德那样简单地假定一个本体领域——自在的自然的存在，但事实上他是知道一些有关它的东西，确切地说是知道本体自然产生了那些他称之为基本的特定旨趣。哈贝马斯的认识论坚持知识与旨趣的联系，但关于自在的自然的知识由其定义是不依赖于任何旨趣的。结果是一个二律背反，关于知识构成的旨趣的解释由预设一种由该解释认为是不存在的知识而失去了自己的根基。

其次是哈贝马斯对实证主义的自然科学方法论的不加批判的接受。在哈贝马斯的思想中，自然科学与社会科学是截然不同的。自然科学在本质上是唱独角戏的。一个自然科学家所从事的是事实的观察，并总是试图去发展一个既说明所观察到的事实也能预测到未来的事实的理论。在观察的层面上，与他人的交往、根据先前理论对事实的解释将不起任何作用。自然科学是累积性的、进步的和在解释结构上是假说—演绎的。然而，随着60年代科学哲学中“后经验主义”的兴起，一种对自然科学的新说明特别类似于哈贝马斯对“解释学”的社会科学的说明。这种说明特别强调解释和交往的构造性作用以及相应的将理论与事实区分开来的困难性，而这些在哈贝马斯那里被认为是只有社会科学才具有的特点。不仅如此，后经验主义也表明：自然科学所考察的自然是一个构造的自然，但这个自然不是由预测与控制环境的

抽象的类—旨趣，而是由一套表现为库恩所说的“范式”的科学实践所构造的。在这种意义上构造的自然不仅是通过那些考察它的人的相互作用，而且也通过更广泛的共同体中的人的相互作用构造起来的。

这样，哈贝马斯对马尔库塞的批判崩溃了。因为，如果说他的批判是建立在技术旨趣与交往旨趣的区分上的，那么，经过现在后现代主义对科学的说明的冲击，这些区分根本就不可能幸存下来。哈贝马斯在假定知识的旨趣特点时是正确的，但他只把这局限于类—旨趣的范围内而拒绝承认这意味着所有知识都内在地与社会联系在一起却是错误的。

马尔库塞关于新技术、新自然的提法并没有错。技术总是一个历史的设计，确实设计着一个世界。因此，提出一种新的技术，并以此构造一种新的自然概念是可能的。基于新感性的新社会能够带来这样一个新技术，因而也是一个新自然。

5.3 作为“意识形态”的技术与科学

哈贝马斯不仅依据他的旨趣理论对传统法兰克福学派的技术批判理论进行了批判，同时也在在此基础上构造了他自己的技术观。这一技术观的核心就是：技术执行着意识形态的功能。哈贝马斯认为，技术与科学今天具有双重职能：它们不仅是生产力，而且也是意识形态。作为生产力它们实现了对自然的统治，而作为意识形态它们实现了对人的统治。因此，哈贝马斯通过对技术与科学在“晚期资本主义”社会中执行意识形态的职能的论述，展开了对技术与科学本身的全面批判。

5.3.1 前史的考察

哈贝马斯关于在“晚期资本主义”社会中技术与科学执行意识形态的职能，或者说技术与科学即是意识形态的理论，是在传统法兰克福学派的意识形态理论的基础上形成的。在一定意义上说，他的理论是对阿道尔诺、霍克海默和马尔库塞的有关观点的批判与重建的结果。

霍克海默早在《科学及其危机札记》一文中，就提出科学是意识形态的观点。他说道：“不仅形而上学，而且还有它所批评的科学，皆为意识形态的东西；之所以说科学是意识形态，是因为它保留着一种阻碍它发现社会危机真正原因的形式。说它是意识形态的，并不是说它的参与者不关心纯粹真理。任何一种掩盖社会真实本性的人类行为方式，即使是建立在相互争执的基础上，皆为意识形态的东西。认为信仰、科学理论、法规、文化体制这些哲学的、道德的、宗教的活动皆具有意识形态功能的说法，并不是攻击那些发明这些行当的个人，而仅仅陈述了这些实在在社会中所起的客观作用。”霍克海默的意思很明白，任何一种掩盖社会真实本性的人类行为方式，都是意识形态，而科学正是这样一种人类行为方式，所以它是意识形态。

霍克海默指出，在现代社会，科学表现出双重矛盾。首先，科学认定这样一个原则，即它的每一步都具有批判的根基，可是所有步骤中最重要的一步即科学任务的确定，都缺乏理论的根基，似乎是随意决定的。第二，科学必须涉及全部相关的知识，然而，它对它本身的存在以及它工作的方向所依赖的东西，即社会立于其上的全部关系，却尚未实实在在地把握住。这两对

矛盾是紧密联系着的。他还指出，当对一个更加美好的社会的关注让位于去证明当下社会应当是永恒不变的东西的企图后，一种致命的、瓦解的因素遂侵入到科学中。科学的成果，至少在部分上可以有助于工业生产，然而，当面临作为一个整体的社会进程的问题时，科学却逃避着它的责任。他又指出，科学的意识形态层面与其说是通常表现为虚假的判断，毋宁说是缺乏清晰明白性，即表现在其暧昧不清，其晦涩的语言，其提出问题的方式，其方法，其研究的方向，简而言之，表现在它视而不见的那些东西。

马尔库塞无疑是较早研究发达工业社会的意识形态的专家之一。他在1964年出版的《单向度的人》一书的副标题是“对发达工业社会意识形态的研究”。在他看来，科学技术既是生产力又是意识形态，对发达工业社会意识形态的研究就是对发达工业社会中科学技术如何执行意识形态职能的研究。他在谈到随着科学技术的进步对意识形态的影响时曾这样说道：“在一种特定的意义上，发达的工业社会比起先前的文化是更意识形态的，因为今天的意识形态就在生产过程中。这一命题以富于刺激的形式揭示了盛行的技术合理性的政治内容。”很显然，马尔库塞的这段话，不但揭示了意识形态没有随着科学技术的发展而衰落，相反以更强大的无形的力量支配着人们的思想，而且也揭示技术合理性已成了新意识形态的核心内容。马尔库塞认为，科学技术作为生产力具有非政治化的倾向，但当它用来作为统治人的工具时就政治化了，从而它也获得了意识形态的性格。

很显然，霍克海默和马尔库塞是在否定的意义上使用意识形态概念的，他们论述科学技术执行意识形态职能时，是把科学技术当成一种新的统治或控制工具看待的。他们从意识形态的角度来论述科学技术的社会功能，无疑是切中了当代工业社会的要害。哈贝马斯正是在这些继承这些法兰克福学派前辈们的思想上，明确提出了技术与科学是意识形态的观点。但是，哈贝马斯绝不仅仅是对他们的观点加以简单的重复，而是有所取舍，甚至可以说给予很大发展。实际上，法兰克福学派关于技术与科学执行意识形态职能的理论，只有到了哈贝马斯这里才真正体系化了，并引起人们的普遍关注。

5.3.2 技术与科学成了新的意识形态

在哈贝马斯看来，意识形态是一个社会的合法性基础，它赋予某种政治和政治秩序以合法性。正是基于这种对意识形态的本质的认识，哈贝马斯在分析当代晚期资本主义的状况时明确宣称：在技术统治意识的形态下，科学技术在今天已经产生了意识形态的附带效果。

那么，为什么在“晚期资本主义”社会中，技术与科学成了意识形态，执行意识形态功能呢？哈贝马斯认为，这是由于在“晚期资本主义”社会中所出现的两种新趋向的结果。他说，“从19世纪最后二十五年起以来，在最发达的资本主义国家，明显地出现两个发展趋势：国家为保证系统而实行的干预的增加，和研究与技术的增长着的相互依赖使得科学转化成第一位的生产力。”由这两种趋势，晚期资本主义必然要表现出一些不同于自由资本主义时期的新特征。其中最突出的一个特征就是技术与科学开始作为一种新的合法性基础，充当新时代的意识形态。可以说，第一个趋势产生了技术与科

Herbert Marcuse, *One Dimensional Man*, p11.

Toward a Rational Society, p100.

学执行意识形态功能的需要，而第二个趋势则使这种需要成为可能。对此，哈贝马斯是这样论证的。

首先，哈贝马斯指出，在晚期资本主义时期，发达资本主义国家对经济生活的干预要求寻找新的合法性依据，因而导致使技术与科学执行意识形态功能有了客观的现实需要。哈贝马斯特别关心社会的合法化问题。他认为，一个社会的合法存在，必须有它的信条来证明其合法性。这个信条就是意识形态，意识形态的直接功能就是为政治统治的合法性提供依据。作为一种欺骗性的、歪曲现实观念体系，意识形态使真正的权力关系免受人们的分析，不为人们所意识到。哈贝马斯认为，传统社会的政治统治是靠对世界作神话的、宗教的和形而上学的解释来论证其合法性的。资本主义兴起后，由于韦伯式的“世俗化”过程，建立在财产权之上的公平竞争与平等交换观念取代原有的世界观体系而成为自由资本主义社会的意识形态。在这种意识形态中，国家的作用是确保社会的自由、平等的价值，为提供自由竞争的经济结构提供所必须的条件，而不直接干预经济。政治仅仅是上层建筑的现象。

然而，19世纪末叶，在发达资本主义国家，国家开始进入经济领域，用国家的权威干预经济事务，通过对经济秩序的持续调整来保证经济的正常运行。这时，经济制度与政治制度之间的关系改变了，政治已直接渗透到经济基础中。很显然，这种国家干预的资本主义违反了公平交换这种自由放任的意识形态，打破了传统意识形态的戒律。因此，资本主义的重新政治化需要一种掩盖国家新的政治性质的新的意识形态。那么，谁充当了这种新的意识形态呢？在哈贝马斯看来，马尔库塞已经对这一问题作出了回答：“马尔库塞关于技术与科学在今天也取得了合法的政治能力的功能的基本命题，是理解变化了的组合的关键。”在晚期资本主义社会中代替旧的意识形态的正是技术与科学，技术与科学已经成了新的合法性的基础。

其次，在哈贝马斯看来，在晚期资本主义重新政治化政治权力需要新的合法性时，技术与科学成为第一生产力的发展趋势，使技术与科学有能力保证这种合法性。因此，需要和可能的结合使得技术与科学成为意识形态。发达资本主义之所以能够合理存在，是因为一方面它能够在促进经济秩序稳定的基础上，促进经济的不断增长，另一方面又能提供充分的物质产品和丰富的社会服务。而这一切，都建立在现代科学技术的高度发展的基础上。因此，技术与科学成了保证现代国家存在的基础，它的发展与否是现代资本主义国家能否合法存在的依据。因此，技术与科学成为意识形态、执行意识形态功能主要有在其自身的原因，即它本身成了第一位生产力。技术与科学只有成为第一位生产力，它才能成为意识形态。在哈贝马斯看来，科学技术之所以成为维护现存社会的意识形态，并不是因为晚期资本主义社会只好从技术与科学中寻找根据，而主要在于社会发展的客观必然趋势。既然晚期资本主义社会把经济增长当作社会进步的唯一目标，而技术与科学又是保持经济增长的决定性力量，那么，它必然用科学技术的合理性来为资本主义社会的合理性辩护，从而技术与科学也必然成为证明现存政治秩序和政治统治合理性的意识形态。

那么，技术与科学是怎样执行意识形态功能呢？哈贝马斯认为，技术与科学执行意识形态功能主要体现在使广大人民群众非政治化，即排除实践问

题，把实践问题转化为政治问题之上。在他看来，在晚期资本主义社会中，实行国家干预所导致的一个直接后果是使社会的制度结构重新政治化。也就是说，使制度结构“不再直接与生产关系，即维护资本主义经济活动的私法制度以及确保这种由资产阶级国家所提供的制度的相应措施相一致。”因此，制度结构的重新政治化是与广大人民群众的非政治化相一致的。这就是说，在晚期资本主义社会中，在社会的制度结构重新政治化的同时，要求对广大人民群众实行非政治化。他说：“国家干预主义这种新型的政治要求大众的非政治化。”那么，怎样使广大人民群众非政治化呢？也就是说，怎样“使群众的非政治化能为群众所接受”？哈贝马斯认为，关键在于抬高技术问题，排除实践问题，或者说将政治问题转变为技术问题，把实践问题“非政治化”。所谓技术问题，指的是“其目标是合理的手段的组织，以及对可选择的手段的合理选择。”所谓实践问题，则指的是“对规范的接受或拒绝”。实际上，技术问题涉及的是人与自然的关系，而置人与人之间的关系于不顾，意味着致力于实现的是人与自然之间的关系合理化而不是人与人之间的关系合理化。那么，在“晚期资本主义”社会中，由谁来担当这种抬高技术问题排除实践问题，从而使广大人民群众非政治化的职责呢？哈贝马斯认为，就是技术与科学，技术与科学的意识形态功能正是体现在这里。他说道：“由于政府的活动旨在保障经济系统的隐定和发展，政府现在具有一种独特的反面特点。因为它的宗旨是排除功能失调和避免威胁制度的危险，换句话说，它的宗旨不是实现实践的目标而是解决技术问题。”由于排斥了实践问题，所以公共领域失去了其政治功能。人民的政治参与没有必要了，大群的选民并不一定比专家计算得好。做政治决定成为技术职业，信息在专家们之间交流，问题在同行的协作中解决。整个政治科学化了。

5.3.3 新意识形态的特点

那么，与自由资本主义时期以“公平交换”为核心的意识形态相比，技术与科学这种新的意识形态有什么特点？哈贝马斯认为，技术与科学这种意识形态至少表现了如下三个方面的新特点：

1. 更具操纵性。在“晚期资本主义”社会，技术与科学作为一种意识形态，其功能已渗透于每一个方面，任何人、任何领域都不能摆脱它的控制。哈贝马斯说道：“当今那种占统治地位的、更呆板的把科学变成偶像的背景意识形态，较之旧式的意识形态更加不可抗拒和无孔不入。因为随着对实践问题的掩盖，它不仅为一种占统治地位的特殊的阶级利益作为辩护和压抑另一个阶级的局部的解放需求，而且又侵袭了人类的要求解放的旨趣本身。”

2. 较少意识形态性。科学技术作为一种意识形态，象其他意识形态一样具有其欺骗性的一面。尽管人们明明压抑苦闷，惴惴不安地生活在一个恶劣的现实和对抗的世界里，可技治主义意识却向人们提供了一个和谐美满的假象和值得人们活着的社会幻想。然而，比起其他意识形态特别是“公平交换”的观念来，科学技术对人的统治要直接得多，甚至在某种意义上说，它具有

Toward a Rational Society , PI03—105.

Toward a Rational Society , pl02 ~ 103.

Toward a Rational Society , p111.

赤裸裸的一面。哈贝马斯说道，“……同以往所有的意识形态相比较，技治主义意识是‘较少意识形态性的’，因为它并不拥有一种不透明的欺骗力量，而只有这种欺骗力量才会使旨趣的实施走样。”

3. 更具辩护性。可以说，科学技术为现状和为不义行为作辩护的功能远甚于其他意识形态。技治主义并不是一种幻觉，它对人的统治极有“说明力”，容不得人们作出反思。哈贝马斯说道：“技治主义意识不是一种合理化的、能满足愿望的幻想，不是一种弗洛伊德意义上的‘幻觉’，这种幻觉可用来表明、解释甚至建立确立相互作用的系统。即使是资产阶级意识形态也可以被归结为是一种公平的、摆脱了统治的、双方都满意的相互作用的基本方式，正是这些意识形态满足了那种实现愿望和满足补偿的标准，它们所赖以建基于上的交往是如此地受到压抑和限制，以致于权力关系一旦被制度化为一种资本—劳动关系时就已经名不符实了。但是，技治主义意识却不是以类似的方式建立在分裂的符号与无意识的动机的因果关系的基础之上的，这种因果关系既导致了虚假意识，但同时又形成了对意识形态批判负责的反思力量。它不太容易被人们所反思，因为它不再仅仅是意识形态，它并不按照意识形态的方式代表一种对‘美好生活’的筹划……。当然，象老的意识形态一样，这种新的意识形态阻碍把社会基础当做思想和反思的对象。”

技术与科学执行意识形态的功能的事实，说明在资本主义晚期相互作用的领域已经衰落。自由资本主义平等交换的意识形态尽管源于劳动领域，但仍然保留着一些相互作用的逻辑，但在技术化的资本主义晚期，“目的的一合理的行为的结构不仅支配着体制结构，而且也逐渐地吸收了交往活动本身”，技治主义意识的霸权结果就是要消除目的的一合理的活动与相互作用的活动之间的差别，就是要消除相互作用的整个领域。因此，在晚期资本主义社会，危险的不是某一个特定的阶级，而是人类整体。

哈贝马斯沿着马尔库塞的思路，结合发达工业社会的现状，揭示了科学技术在新的历史条件下的两重性，即它既是第一生产力，同时又执行着意识形态的附带功能。可以说，哈贝马斯这种对技术与科学的意识形态特征的发现，乃是意识形态概念发展史上的一个重大事件。从托拉西以自然科学的正确性为参照系列创制“意识形态”的概念到哈贝马斯宣称科学技术本身就是意识形态，乃是人类认识的一种深化。然而，尽管哈贝马斯对意识形态问题作出了新的思考，但由于他以发达工业社会的特殊性为借口，宣布马克思的唯物史观和意识形态学说已经过时，因而他不可能真正揭示出发达工业社会意识形态的本质，并为扬弃这种意识形态指出一条明确的道路。

不难看出，哈贝马斯的思想是相当接近于霍克海默的在《理性的黯然失色》和马尔库塞在《单向度的人》里所表达的主题。哈贝马斯关于劳动与相互作用的区分并不是那么不同于霍克海默关于主观理性与客观理性的区分；像主观理性一样，劳动关心手段；像客观理性一样，相互作用关心目的。不过，与只哀叹客观理性的陨落而不准备回击主观理性对客观理性的攻击的霍克海默不同，哈贝马斯致力于发展一门交往学说来填补这一空白。哈贝马斯关于晚期资本主义社会中技术（劳动）对实践（相互作用）的侵蚀与霸权的

Toward a Rational Society, p111.

Toward a Rational Society, p111—112.

Toward a Rational Society, p103.

判断，也与马尔库塞关于“单向度”在发达工业社会中的无节制的扩散与蔓延的判断有异曲同工之处。不过，在哈贝马斯与法兰克福学派第一代思想家霍克海默、阿道尔诺和马尔库塞之间仍然有一个基本的差别，这就是后者把技术理性视作一种本质上是统治的东西，而哈贝马斯认为，只要把它置于适当的位置，亦即将它置于劳动与科学的领域里，技术就不会出什么错。

第六章 弗洛姆：技术的人道化

德裔美籍著名思想家弗洛姆（E. Fromm, 1900—1980）是本世纪的同龄人。他一生的学术宗旨是，在这个他所称之为“不健全的、病态的”现代社会，通过一种“人文主义的伦理学（humanistic ethics）”的确立，促成一个“健全的社会（the sane society）”。由于在弗洛姆看来，这个病态社会的根源在于技术的非人道化的发展，而要促成一个健全的社会，首要的是实现技术社会的人道化，因此，对技术的批判和对技术社会的改造方案也就构成了弗洛姆的人道主义的伦理学的重要组成部分。在1968年出版的《希望的革命：走向人道化的技术》一书中，弗洛姆对他的这种技术批判理论作了系统的论述。

6.1 十字路口的技术文明

弗洛姆认为，在现时代，一个新的幽灵正在我们中间徘徊，然而不幸的是，只有极少数人清醒地意识到它的存在。这个新的幽灵就是：“一个致力于最大规模的物质生产和消费的，为整个机器的由计算机所控制的完全机械化的新社会。”在这个新社会中，人本身被转变一部分，尽管他生活富裕，有诸多的娱乐，然而却是被动的，缺乏活力与和感情。在这个新社会中，个体主义和私人隐秘悄然隐去；心理学上的调节和其它方法这些作为一种新的内省经验的麻醉物必将支配人对他人的情感。这正如布热津斯基所指出的，在电子工业社会里，似乎有这么一种趋势，这就是那些有魅力的、吸引人的人物，能够有效地利用最新的传播技术来操纵情绪和控制理性，能有效地把千百万各自分散的公民集中起来，形成一种社会支持。弗洛姆指出，对于这种新的社会类型，奥威尔和赫胥黎曾分别在《1984年》和《美丽新世界》中以虚构的形式作过警示性的预言。

弗洛姆认为，在现时代，这种新社会的幽灵正高歌而来。出现在我们面前的最不祥的征兆就是，我们似乎失去了对自己的体制的控制，我们执行的是计算机为我们做出的决定。除了更多地生产和消费之外，我们别无其他的目的；我们不要求什么，也不不要什么。我们不仅处于被原子武器毁灭的威胁之中，而且也受到被动性所导致的内在死亡的威胁，这种被动性是由于我们逃避责任，不愿决策所产生的。

那么，为什么在人对自然获得最辉煌的胜利的同时，人却成了自己的创造力的囚徒，陷入了毁灭自己的最严重的危险之中呢？这种情况是怎么发生的呢？弗洛姆认为，这是因为技术的非人道化发展的结果。我们人类在追逐科学的过程中，获得了知识，他能够利用这些知识来驾御自然，并由此获得了巨大的成功。然而，由于片面地强调物质消费，人类丧失了与他自己、与生命的接触。他丧失了宗教信仰以及与此相关的种种人道主义的价值，他倚重于技术和物质的价值，丧失了深层的情感体验的能力，也丧失了与这些体验相伴随的喜悦与悲伤。一句话，他所创造出来的机器变得如此强大有力，以致于它反过来支配着人类了。

弗洛姆说，我们体制的最严重的病症之一，就是它的经济建立在最大消

Erich Fromm, *The Revolution of Hope: Toward a Humanized Technology* (New York: Harper & Row, 1968), pl.

费的原则上。我们拥有一个功能完备的经济体制，但是，在这种经济体制下，我们生产的是导致自己肉体毁灭的商品，我们把个体变成了完全被动的消费者，使他成为行尸走肉，我们创造了一个使个体的情感虚弱无力的官僚政治体制。

但我们是否就面临着一个悲剧性的、无法摆脱的困境呢？也就是说，我们非得生产病态的人来确保一个健康的经济？或者说，我们能够使我们的物质资源、我们的发明和我们的计算机服务于人的目的吗？弗洛姆显然不是一个悲观主义者，为此，他对历史上的悲观主义论调进行了尖锐的批评。他说，对于那些认识到新社会可以给人类生活带来革命性的巨大变化的作家来说，新社会是不可避免的，因而对它的功过进行争论是毫无意义的。与此同时，尽管他们对新社会对人可能产生的结果稍稍表示忧虑，但他们对它是同情的。可以说，布热津斯基就是这种态度的代表。弗洛姆认为，与布热津斯基的悲观主义相反，埃吕尔与芒福德显然是乐观主义的。在《技术社会》一书中，埃吕尔极力描绘了即将到来的新社会，以及它对人的毁灭性的影响。面对着这个极端缺乏人性的幽灵，埃吕尔认为它可能会获得胜利。但是埃吕尔相信，如果越来越多的人充分地意识到技术的发展对人的个性和精神生活所造成的威胁，如果他们决心打断技术这种演化的过程，以维护他们的自由，那么，这个非人道化的技术社会就决不至于成为现实。芒福德的立场与埃吕尔是一样的。“大机器”尽管早就出现在古埃及和巴比伦的社会中，但它却是可以被遏制的。

然而，无论是悲观主义者，还是乐观主义者，他们至少都意识到了这个新社会的幽灵的存在。可悲的是，大部分人并没有意识到这个幽灵的存在。他们怀抱着 19 世纪的古老信念，认为机器是达到某个目的的一种工具，可以帮助人类减轻负担。他们并没有看到这样的危险，如果允许技术按自己的逻辑发展下去的话，它就会象癌细胞一样蔓延起来，最终威胁到个体的和社会生活的系统。

弗洛姆认为，他同埃吕尔和芒福德的思路是相同的，甚至是更加乐观的。尽管新社会可能到来，但人也可以打断它的演化进程。我们能够把处在十字路口的技术文明引向一条人道化的道路。的解，对于弗洛姆来说，他看到了把社会系统复归到人的控制之下从而打断巨机器的到来的可能性。他认为，这种可能性是建立在如下两个方面的因素上的：

1. 人性既不是一个抽象物，也不是一个无限可塑的东西。它有自己独特的品质、法则和替代。人是社会系统中最活跃的因素。通过把人的因素引入到对整个社会系统的分析中，我们就能更好地理解其功能失效的过程，并制定出能把社会系统的正常经济功能与参与其中的人们的最佳幸福相耦合的规范。

2. 对我们当前生活方式的被动性、孤独烦恼、私有性的匮乏和非人化的倾向，人们表现出越来越多的不满；同时人们又渴望一种能够满足人类在最近几千年的历史中发展起来的那些既不同于动物，也不同于计算机的特殊需要的快乐的、有意义的生存。

很显然，第 2 点提供了恢复人对社会系统的控制并使技术人道化的需要，而第 1 点则提供了可能性。弗洛姆认为，现在在美国和整个世界上，尽管确有一些人被暴力、“法律和秩序”、官僚政治的方法因而本质上是非生命的的东西所吸引，但另一些人则对生命、对新的观念表示出深深的渴望。这

是一股新的潮流，“它的目标是激活个体，恢复人对社会系统的控制并使技术人道化”。这一潮流是以生命的名义而发动起来的，而且有着广泛与普遍的基础，因为在今天，技术对生命的威胁已经不只是指向一个阶级或一个民族，而是指向全人类。

6.2 现存的技术系统

完全机械化的技术电子社会可能成为未来的社会系统，但也可能不是。它的确可以从现在已经存在的技术系统发展出来。然而，如果有足够多的人意识到它的危险并改变我们的社会发展方向，那么，我们就永远不会看到这个社会。因此，我们有必要详细地分析与理解现存的技术系统的由来、它的发展前景、它的指导原则以及它对人的影响，只有这样，我们才可能在促进现存技术系统的人道化的基础上，将社会的发展纳入到人的控制之下。

6.2.1 它的由来

弗洛姆认为，要想从 18—19 世纪工业革命以来通往未来的历史轨道上，确定我们现在的技术文明所处的精确位置并不是一件容易的事。说我们不在什么地方，这非常容易。我们不在一条通向自由企业的路上，相反我们正在迅速远离它而去。我们不在一条通向崇高的个体主义的路上，相反我们正越来越成为受操纵的大众。我们不在一条通向那个我们的意识形态地图告诉我们正在通向的地方的路上，我们正在一个完全不同的方向上行进。有些人对这一方向看得相当明白；在他们当中，有人喜欢这一方向，也有人惧怕这一方向。但是，我们大多数人盯着的是一张与现实如此不同的地图，就好像它是一张西元前 500 年的地图一样。然而，仅仅知道我们的地图是错的还不足够。如果我们要在我们需要去的方向上行进的话，我们必须有一张正确的地图。这个新地图需要指明我们现在的技术系统的来源与去向。这就是说，新地图要告诉我们：我们已经完成了第一次工业革命，现在已开始第二次工业革命。

第一次工业革命的特色是，人用机械能（蒸汽、石油、电、和原子的能源）替代生命能（动物和人的能源）。这些新的能源是工业生产急剧变化的基础。与这种新的工业潜力相联系的是特定的工业组织，也就是大量我们今天称之为中小工业企业的东西，它们由它们的所有者管理，相互竞争，剥削工人，并为分享利润与工人对抗。在这些企业里，管理人员是它的企业的主人，就好像是他家的主人，他认为他应该是他命运的主人。

第一次工业革命后伴随着第二次工业革命。我们现在正目睹着它的开始。它的特点不是生命能被机械能所替代，而是人类思想被机器思维所替代。控制论与自动化使得制造一种功能比人脑更精确更快的机器成为可能。控制论创造了一种新的经济与社会秩序的可能性。少量大公司成为经济机器的中心，并且可以预见在不远的将来将完全统治它。企业由自足的职业官僚所管理。在私人企业与政府之间的联盟变得如此紧密以至于这种联盟的两个组成部分变得不可区分了。在今天，大多数人吃得好，住得好，娱乐得好，而生活在贫困线下的人们也将在可以预见的未来加入大多数人的队伍中。尽管我们继续声称服从个体主义、自由、和对上帝的信仰，但这些都与人们在享乐主

义的原则指导下所获得的舒适相比是那么脆弱。

6.2.2 它的非人道化的前景

那么，在第二次工业革命中发展起来的现存技术系统有一种什么样的前景呢？对此，弗洛姆对 2000 年的社会与人的景象——如果到时还没有被核战争所毁灭的话，作出了他自己的骇俗描述。

弗洛姆认为，如果人们知道现代技术社会所要演进的方向，那么，我们都会立即采取适当的手段去打断这种演化的方向。如果人们没有意识到，那么，在他们被惊醒的时候，他们就会发现他们的命运已不可逆转了。不幸的是，大多数人并没有意识到他们将前往何处，并没有意识到即将到来的新社会是那么不同千古希腊与罗马社会，不同于中世纪，不同于传统工业社会。现在，大多数人仍然按照第一次工业革命时的概念去思考问题。当他们看到人类比 50 年前有更多更好的机器时，认为这只不过是进步的标志。他们相信，直接的政治压抑的减少意味着个人自由的增加。他们的 2000 年的景象是中世纪以来人类抱负的彻底实现。他们没有看到“2000 年可能并不是一个人类追求自由与幸福的时代的完成与终结，相反却是一个人类不再作为人类，而转变为没有思想的和没有感觉的机器的时代的开始”。弗洛姆认为，事实上，这种新社会的危险早在 19 世纪就由一些天才人物所预言，马克思看到了机器生产给人带来的危险，相信高度工业化的社会必须转变为一个人道化的社会。然而，对于弗洛姆来说，只有芒福德，这位我们时代的杰出的人文主义者，才对新社会作了最深刻与最辉煌的描述。芒福德由分析新社会在过去的根源而使得他对新社会的看法更有深度。在他看来，新社会联系过去与未来的一个重要现象就是巨机器。巨机器是一个整体组织的和同质化的社会系统，通过这个系统，社会象一个机器一样运作，而人只是作为它的零部件而发挥作用。这种由整体协调，由命令、权力、预见以及所有的控制的持续增加所促成的组织类型，在像埃及、美索不达米亚社会中的早期巨机器中取得了神奇的技术成就；而借助现代技术，它将在未来的技术社会中得到最充分的表现。

弗洛姆认为，芒福德的巨机器有助于我们理清现时代的一些现象。在现时代，社会已成了一个巨大的机器，在其中，人只不过是一个活的部件。然而，20 世纪的巨机器与古代的巨机器是不同的。首先，在古代巨机器中，作为活的部件的劳动力是被压迫的劳动力。对死亡和饥饿的惧怕迫使他们去完成他们的任务。但在今天，在大多数发达国家，工人的生活是舒适的，这种生活对于他的一百多年前的祖先来说，是想都不敢想的。

其次，今天巨机器的官僚也不同于古代巨机器的官僚。在今天，管理人员与工人的生活方式基本相同，尽管他们比工人的收入要高，但他们之间的消费只是量上的而不是质上的差别。雇佣者与工人抽同样的雪茄，开看起来似乎是同样的车。他们看同样的电影与电视，他们的妻子拥有同样的电冰箱。不仅如此，今天的官僚也在另一方面也不同于古代巨机器的官僚。这就是他们同他们所指挥的工人都是机器的附属物。他们同工人一样，都是异化的。

6.2.3 它的指导原则

弗洛姆认为，现存的技术系统之所以具有一个非人道化的前景，并向一个没有人性的机械化新社会演进，是因为它是建立在一种坏的指导原则上的。在弗洛姆看来，现在的技术系统由两个原则所指导，这两个原则规定与控制了这个系统中的每一个人的行动与思想。

第一个原则就是，“凡技术上能够做的事都应该做”。如果能够造出原子弹，我们就应该造出原子弹，即使它可能毁灭我们自己。如果能够旅行登月，就应该不借一切代价去登月，而不管我们在地面上还有许多事情要做。这一原则意味着否认人文主义传统所发展起来的一切价值。根据人文主义传统，事情只有在人出于他的成长、快乐与理性需要做它的时候，只有它是美的、善的或真的时候才能够去做。很显然，一旦这种凡技术上能够做的事都应该做的原则得到普遍接受，所有其他的价值就会废黜，而技术发展将成为伦理学的基础。

第二个原则是“最大效率与产出原则”。弗洛姆认为，最大效率的需求导致对最小个体性的需求。社会机器越有效，人们就越相信这一点，个体被削减成一个纯粹的量的单位，他的人性体现在一张打孔卡片上。这样的单位能够更容易地为官僚体制所管理，因为他们不制造麻烦与摩擦。

同一原则的第二方面是最大输出，即我们生产得越多越好。一个国家的经济成功可以由它的总量生产的提高来测量，一个公司的成功也是如此。福特公司可能因为一个昂贵的新车型的失败而损失几千万元，然而只要生产曲线上升，这就不过是一个小小的不幸。我们很少有人询问质的问题，或者量的增加是为了什么的问题。这种迷失在一个不再以人为中心的社会中是显而易见的。在这个社会中，一个方面——量的方面，阻塞了所有其他的方面。然而，越多越好的原则将导致整个社会的不平衡。如果所有的努力都是为了做得更多，那么，生活的质就会失去它的重要性，那些曾经是手段的活动就会变成目标。

如果经济的原则是我们生产越多越好，那么消费者就应该消费越多越好。工业是不可能依赖于消费者对更多商品的自发需求的。的确，由使产品过时，它迫使消费者购买新的东西。由改变产品的风格，它迫使人们买更多的东西。但是，为了更多的生产，工业是不可能依赖于消费者的需求的，而只能依赖于广告。现时代每年都消耗的巨大的广告开支，这听起来好像是人类才能、报纸与印刷物的浪费与不合理的使用。然而，对于一个相信增加着的生产，从而是增加着的消费才是我们经济系统的本质特色，没有它就会崩溃的社会系统来说，这并不是不合理的。

6.2.4 它对人的影响

弗洛姆认为，现存的技术系统这种组织类型对人产生了严重的影响。它将人削减成一个机器的附属物，而只由它的韵律与需求所统治。它将人转变为一个纯粹的消费者，他的唯一目的就拥有更多的东西，消费更多的东西。这个社会生产许多没用的东西，在同样的程度上，也生产许多没用的人。人，

Frich Fromm ,The Revolution of Hope : Toward a Humanized Technology(New York :Harper & Row ,1968) , p32.

EhCh Fromm ,The Revohion of Hope: Toward a Humanized Technology(New York :Harper & Row ,1968) , p33.

作为生产机器上的一个嵌齿，已经成了一个东西，而不再是人。他花大量的时间做一些他不感兴趣的事情，与他不感兴趣的人，生产一些他不感兴趣的东西；而在他不生产的时候，他就消费。

人的被动性是人在现存的工业社会中的一个最重要的心理特色。他接受，他被供给食物，但是他并不消化他的食物。然而，人的被动性只是他总体综合症的一个症状，这个总体综合症可称为“异化综合症”。由于他是被动的，人不再与世界发生积极的联系，而被迫屈从于它的偶像以及它们的需求。因此，他总是感觉到无力、孤单和忧虑。他不再有自我认同的感觉。服从是他避免无法忍受的忧虑的唯一方法，但是即使是服从也难以减轻他的忧虑。

6.3 技术社会人道化的步骤

6.3.1 一般的前提

弗洛姆认为，如果要考虑在第二次工业革命中发展起来的技术社会的人道化的问题，那么，摆在我们面前的可能性不多且不确定。第一种可能性是继续保持原来已采纳的方向，这必将导致整个社会系统的骚乱，其结果不是热核战争，就是严重的人类病症。第二种可能性是试图用武力或暴力来改变这一方向，其结果必将导致整个社会系统的崩溃、暴力和野蛮的专政。第三种可能性是使社会系统人道化，使它为人的福利和成长服务，换言之，为人的生命进程服务。在这种情形下，第二次工业革命的中心要素将保持完好无损。但问题是，这能做到吗？如果要达到这样的目的，该采取哪些步骤呢？

弗洛姆的回答当然是肯定的，为此，他将工业社会的人道化的一般目标规定为：“我们的社会中的社会、经济与文化生活是按照这样的方式改变的，它激发并推进了人的成长和活力，而不是去损伤他；它激活个人，而不是使他变得被动与接受；我们的技术能力是服务于人的成长的。”在弗洛姆看来，如果我们真要达到这样的目的的话，那么，我们就必须重新获得对经济和社会系统的控制。

弗洛姆认为，一旦这种技术社会的人道化的目标确立以后，我们就应该确立一套人道化计划的步骤。而制定这套人道化步骤的标准就是，促成人的最理想的发展，而不是生产的最大限度的发展。计算机应该成为以生命为指向的社会系统中的一个功能部分，是由人的理性和意志决定的目标的工具，而不是一种从一开始就蹂躏这个系统，并最终毁灭这一系统的癌症。而那些决定我们对事实的选择，影响对计算机的控制的价值，必须在关于人性的知识，以及它的各种可能的表现，它的最佳的发展形式和有利于这种发展的真实需要的基础上来获得。“这就是说，是人，而不是技术，必须成为价值的最终根源；是人的最优发展，而不是生产的最大化，成为所有计划的标准”。

那么，弗洛姆究竟提供了那些实现技术社会的人道化的步骤呢？

6.3.2 激活个体

Erich Fromm ,The Revolution of Hope :Toward a Humanized Technology (New York :Harper &Row ,1968) , p96.

Erich Fromm ,The Revolution of Hope :Toward a Humanized Technology (New York :Harper &Row ,1968) , p96.

弗洛姆认为，要达到人的美好生活，一个基本的要求是，他必须是积极的、建设性的运用他所有的能力；我们社会的最大病症之一，是通过剥夺人们积极地参与社会事务的机会、参与他在其中工作的企业事务的机会，使人变得被动。在弗洛姆看来，人的这种“被动性”部分来源于在所有的集中化的企业中运用的“异化的官僚主义的”方法。

弗洛姆认为，在人们面对异化的官僚主义的方法的时候，如同所经常遇到的情况一样，他们又面对着一个两难的处境。他们确信，只能在下述两种状态之间作出选择，一是既无组织、也无控制的无政府主义的体系；另一个是官僚政治体制，它在当代的工业制度中，尤其是在前苏联的体制中表现得十分突出。然而，对于弗洛姆来说，这样的选择决不是唯一的，我们还有其它的选择。弗洛姆心目中的选择是在“人道化的官僚政治”或“人道化的经营管理”与“异化的官僚政治”之间进行的。

异化的官僚政治的程序有以下几方面的特征。最主要的是，它是一种单向的体系；命令、建议、计划从上面发出，指向金字塔的底部。在这里，个体不可能有任何创造性。一方面，官僚政治方法并不对个体的需要、观点和要求作出“反应”，另一方面，官僚由于觉得自己是官僚机器的一个部件，因而最不愿意负责任，也就是说，不愿去做决定，因为他可能会因此而受到批评。结果，它使人的创造性瘫痪了，从而造成了一种深深的无能感。

与异化的官僚政治的程序相比，人道化的经营管理方法的基本原则是这样的：尽管企业庞大，计划集中和采用计算机控制，个体参与者仍然在经理、环境和机器面前维护自己的权利，他不再是在活动中不起积极作用的无能的分子了。只有以这样的方式肯定他的意志，个人的能量才能得以释放，他的精神上的平衡才得以恢复。

人道化的经营管理的原则也体现在如下方面：不同于异化的官僚政治中所有的权力只是从上向下灌输下来的方式，在人道化的经营管理中，有一条双行道；接受上层决策的“属员”按自己的愿望和利害关系作出反应；他们的反应不仅到达上层决策者那里，而且迫使他们倒过来作出反应。在决策过程中，“属员”有权向决策者挑战。这样的挑战首先需要有一个规则，如果有足够数量的“属员”要求相应的官僚机构（不管哪一层）回答问题，解释它的程序，决策者就必须对这些要求作出反应。

6.3.3 人道化的消费

弗洛姆认为，维护人所具有的不可剥夺的生活权利这个原则是没有附加条件的，并且意味着有权接受生活的必需品，有权受教育和得到医疗保健；至少有权接受象狗或猫的主人对待其小动物的同样的待遇，这些小动物为了得到喂养，无需“证明”任何东西。如果人们认可这个原则，如果一个男人、女人或青年人不论他干什么，他的物质生活都不致于陷入困境，则人的自由的领域必定会得到大幅度的扩张。曾在经济上依赖于他人的人就不会因害怕忍饥挨饿而不得不受他人的压榨。

这个原则如何才能得以实现呢？弗洛姆认为，一些经济学家曾经提出的“年保证收入”的解决方法是可行的。然而，年保证收入的倡导者必须对付下面的反对意见：即人是懒惰的。如果不工作就挨饿的原则被废除的话，人就不愿意再工作了。但是，这个假定是错误的。人有一种内在的积极主动的倾向，而懒惰只是一种病理性的症候。在一个“强制劳动”的系统中，由于

很少注意工作的吸引力，因而人们都试图逃避它，那怕一会儿也好。如果整个社会系统在工作义务中没有强制和威胁，那么只有少数病态的人才会喜欢无所事事。很可能少数人会喜欢一种类似于修道院式的生活，完全使自己致力于内在的发展，致力于沉思或研究。但是，既然中世纪能够容忍修道院的生活，那么，无疑地，我们富足的技术社会就更能容忍它。

6.3.4 心理更新

弗洛姆认为，如果只使人的物质需要得到满足，从而保证了他生理上的生存，但却不能使那些人类的特殊的需要和机能——如爱、敏感、理性、喜悦等等得到满足，人这个系统就无法正常地运行。确实，由于人仍然是一种动物，他首先必须满足自己的物质需求；然而，他的历史却是一部探求和表现他的超生存需要的记录，如在绘画、雕刻、神话与戏剧、音乐与舞蹈中所表现出来的那样。不幸的是，现存的技术系统是建立在对这些超生存需求的压抑的基础之上的，在现代技术社会，人处于一种异化综合症之中。因此，实现心理更新是我们避免驱走新社会的幽灵的必然选择。

在弗洛姆看来，心理更新就是转向一种对生命的新态度。这种对生命的新态度应该体现在下述原则上；人的发展要求他有能力超越他的自我、他的贪婪、他的自私、他与同胞的分离，从而他的根本性的孤独的狭隘樊篱。这种超越是他向世界敞开并与之相连，是他易受伤害但却拥有一种认同与完整的体验的条件；也是使人有能力享受一切活生生的东西，并把自己的能力倾注到他“感兴趣的”的周围世界它的条件。总之，对生命的新态度，就是一种重生存（to be），而不是占有（to have）和利用（to use）的生活方式。

对于这种重生存而不是不是占有的生活方式，弗洛姆在他后来于1976年出版的《占有还是生存》一书中作了更详细的论述。在这本书里，弗洛姆认为，“只有从根本上改变人的性格结构，抵制重占有的价值取向和发扬重生存的价值取向，才能避免一场精神上与经济上的灾难。”而要改变人的性格结构，就必须确立一门关于人的新科学。

三百年前，人类形成了一门新的科学，它提出了以观察和认识自然自然界的原理并把这看做是控制自然界的先决条件。时至今日，这种新的科学使人类梦想的许多技术乌托邦成为现实。弗洛姆认为，三百年后的今天，我们需要另一种全然不同的科学。这种新科学是一种关于人的人文主义科学，是作为重建社会的实用科学和艺术的基础科学。弗洛姆相信，如果我们今天社会中的自然科学所享有的优先地位能够转让给这种新型的人文主义科学，那么，我们就可能还有生存的机会。但前提是，必须有许多关心人类命运的优秀男女意识到：确立新的人文主义科学的目的是，不是去寻求人对自然界的统治，而是寻求人对技术、对非理性的社会力量和制度的统治，因为正是这些东西威胁着我们人们的生存。

技术的乌托邦，比如飞行，凭借自然科学的力量已在我们的时代成为现实。弗洛姆坚信，如果我们象对技术乌托邦那样，也倾注同样多的力量、智慧和热情，那么，关于弥赛亚时代的人的乌托邦——一种没有经济强制、战争和阶级斗争的，人们团结与和平地生活在一起的新人类也将借助新的人道

主义科学成为现实。这就象如果我们只停留在读一读凡尔纳的科幻小说，那决不会有潜水艇一样，如果我们只是阅读先哲们的论述而不行动，我们就决不会建立起一个人道主义的社会。

第七章 海德格尔：克服现代技术

存在主义是一种从人的存在出发来解释世界的哲学流派。海德格尔（Martin Heidegger, 1889—1976）曾经以他对人的生存状态的深刻论述而被誉为最杰出的存在主义者。但现在，又出现了一个新的海德格尔形象：一位全神贯注于现代工业社会中人的意义与命运的技术哲学家或绿党分子。然而，这种新形象并不与原有的形象的海德格尔形象相冲突，相反却更契合于作为人文主义者的海德格尔。如果考虑到技术对现代人的生存状况的深刻影响，那么，作为一位存在主义哲学家，海德格尔自然也不会放弃对技术这一他所称为现代人的命运的现象的关注。事实上，从 30 年代开始，海德格尔就开始转向技术，他对现代技术以及造成及其根源——形而上学批判构成了他晚期思想的主旨。然而，海德格尔的这些思想在当时并不为人所理解。人们将他誉为杰出的存在主义哲学家，将他奉为解释学的大师，但却独独忘记了他的技术理论，忘记了他作为技术哲学家或绿党分子的先驱的身分。然而，正如黑格尔所说，哲学象密纳发的猫头鹰一样直到黄昏才开始飞行。随着近几十年来现代技术的负面效果日益昭彰，海德格尔的技术批判理论也随之在西方走红。现在国际上对海德格尔、尤其是后期海德格尔的研究大有方兴未艾之势。

7.1 问题的缘起

通常，海德格尔被认为是存在哲学的巨头、现象学的大师、释义学的奠基者。因此，在谈到他的技术思想时，人们也许会感到惊奇：为什么海德格尔这位把崇高的存在问题做为自己沉思主题的哲学家居然会对现实的、具体的技术问题发生兴趣？对此，我们有必要先作一些说明。

存在问题海德格尔一生关注的主旨。但在早期，他主要是通过通过对人的存在，即此在（Dasein）的生存状态的分析来探索存在的意义的。因此，早期的海德格尔并没有对技术问题进行直接的论述。但不能否认，在一些早期的著作中，尤其是《存在与时间》中，海德格尔已开始涉及到了技术问题，这主要表现在他对“用具（Zeug）”的分析上。可以说，早期海德格尔对用具的分析孕育了他后来技术哲学思想的最初源头。

早期海德格尔的存在本体论认为，作为此在的人并不是什么现成的东西，它总是作为可能性而存在。这就是说，人能够谋划、选择和设计自己的“存在”方式，并在这种他称之为“生存（Existenz）”的过程中不得不同形形色色的外物打交道，把它当做“用具”来操作和使用。海德格尔把这一人与外物打交道的过程称之为“烦忙（Besorgen）”，以有别于人与他人照面的“烦神（Fursorge）”。在他看来，通过烦忙这一对用具的操作和使用过程，人可以见出整整一个世界。因为物之为“用具”，它最基本的属性就是“有用性”和“承用性”。从“有用性”即“用于……”，我们能够指出其他物，乃至整个物质系统。从“承用性”即“谁用……”，我们能够指出用具的“主体世界”。

不难看出，技术所以在对用具的分析中得到暗示，是缘于对技术的工具学的或人类学意义的确定。在海德格尔后期思想中，他对这种技术的工具学或人类学定义是持拒斥态度。但即使如此，海德格尔对用具的分析仍可以说孕育着他后来的技术批判理论的最初源头。

尽管海德格尔本人宣称并没有一个海德格尔 和海德格尔 ，但他的思想前后确实经历了一个重大的转折。一般认为，这一转折从 30 年代开始，而 1947 年“论人道主义”一文的正式发表则正式标志着他的思想进入后期阶段。海德格尔后期依然以讨论存在的意义问题为宗旨，所不同的是，他由原来通过对生存问题的分析来探寻存在的意义问题，转向直接深入到存在的问题本身。这时，他调整了人与存在的关系，强调存在不再是依附于人的东西，而人倒是由存在所决定的。存在本身被说成是天命，它总是处在不断的解蔽过程中。它是万物显现的源泉，而且一定要显现万物。人的生存就是从存在的真理、天命方面获得其依据的，人的各种现象和活动如语言、诗歌、哲学、艺术、技术等就是天命的展现。因此，人只有通过对这些现象和活动的追问才能探寻存在的意义，存在的真理，并进而体察存在的天命。也正是在这一意义上，海德格尔在他后期对语言、诗歌、哲学、艺术、技术等进行了广泛的研究，其中尤以对技术的探讨最为重要。海德格尔认为，技术是西方历史的决定性的命运，它在现时代的至上的能力和虚无主义的发展，将执拗于存在的遗忘中的形而上学推到了顶点。因此，技术构成了我们时代的最高危险，这倒不是因为荒谬的技术已经把人类种族推到了生态毁灭与政治自杀的边缘，更重要的是，它使存在的天命蔽而不现。然而，一旦我们意识到这一悲剧性的过程，就会发出“克服形而上学”的呼吁，并进而去领略和体察存在的天命、存在的真理。这样，在海德格尔看来，正是在现代技术的虚无主义发展所导致的危机的最后时刻，人类最终走出危机的希望也应运而生。这种希望就蛰伏于我们对作为天命展现的技术的根源和本质的追问之中，因为从这种追问之中，人可以领悟、体察到那神秘、赋予万物生机的天命本身。因此，出于对人类前途的关心，海德格尔后期把他的主要精力倾注在对技术的研究和探讨上。可以说，海德格尔的技术哲学构成了他后期存在哲学的核心。

这样，通过以上的说明，我们不难看出，在海德格尔那里，尤其是后期海德格尔那里，存在问题是与技术问题有机地联系在一起。一方面，他认为技术是存在的天命，因而通过对技术的本质追问，可以体察存在的天命，探寻存在的意义。另一方面，也只从存在的意义上才能揭示技术的本质，寻找到现代技术的虚无主义发展的最终根源。了解这一点，是我们进一步探讨海德格尔的技术思想的基础。

海德格尔对技术问题的讨论散见于他的各种论著、论文和演讲之中。在 1935 年就已完稿但到 1953 年才出版的《形而上学导论》中，他认为技术是社会大众化和尘世剥削的手段。在 30 年代和 40 年代写作的《尼采》文集中，他把技术同权力意志和虚无主义联系在一起。在 1947 年发表的“论人道主义”一文中，他认为技术在本质上是存在史的命运，是建立在形而上学的历史的基础上的。在战后的第一本论文集《林中路》中，海德格尔把技术与现代科学联系在一起，并将它与艺术和诗相对照。而随着 1954 年“关于技术的追问”一文的发表，技术开始成为海德格尔存在哲学中的一个极为重要的主题。在《同一与差别》、《走向语言之途》等后期著作中，我们能够看到他对技术的很多精采论述。1977 年，经海德格尔生前允许，一本题为《关于

徐崇温主编：《存在主义哲学》，中国社会科学出版社 1986 年，第 166 页。

俞宣孟：《现代西方的超越思考——海德格尔的哲学》，上海人民出版社 1989 年，第 166 页。

海德格尔，“林中路”，载《西方现代资产阶级哲学论著选集》，商务印书馆 1964 年，第 374—384 页。

技术的追问》的英文文集得以出版，其中包括他有关技术问题的五篇重要论文“关于技术的追问”、“转折”、“尼采的话‘上帝死了’”、“世界图景的时代”和“科学与反思”。

7.2 现代技术的根源

当海德格尔把他追问的目光投向技术这一被他称之为现时代的根本现象时，他所首先深究的是，技术的根源是什么？现代技术何以成为我们时代的统治与支配一切的控制力量？对此，海德格尔为我们提供了一个可能偏颇但决不失之深刻的回答，这就是他竭力为技术提供非技术的依据，把现代技术的滥觞同形而上学的历史联系在一起。

7.2.1 存在的遗忘与形而上学

海德格尔一生著述颇丰，涉及的领域也极为广泛。尽管技术是海德格尔哲学中的一个重要主题，但他总是把对技术的议论纳入到他的整个存在哲学（Philosophy of Being）的研讨之中。可以说，离开了他的存在哲学，海德格尔的技术思想就无从谈起。因此，当我们在试图去理解海德格尔对现代技术的根源的有关论述时，将不得不首先切入他的存在哲学。

存在是海德格尔存在哲学中的一个最重要的概念。但对于海德格尔来说，存在决不我们通常所说的那种实在的整体或某一方面。相反，存在指的是存在者亦即那些存在着的东​​西的存在。它盛行于那些存在着的东​​西之中，但却又超越和主宰它们。尽管海德格尔对存在没有作过明确的定义，但或许可以说，存在就是事物赖此不断产生、呈现的方式，亦即存在是一种事物在其中，在时间的延续中涌向人，并在人这块澄明之所见出的方式。因此，存在就是一切存在者之为存在的最深、最根本的根源。它本身就是“天命（Destining）”，是显现万物、赋予万物生机的超人、超自然的力量与过程。

海德格尔相信，这种意义上的“存在”决不是传统形而上学所能理喻得了的。所谓形而上学，在海德格尔看来，既非与经验科学相对的思辨哲学，也非与辩证法相对的形而上学。它指的是这样一种思想方法，这种思想方法虽然也描述在其存在过程中的存在者，并赖此去思考存在者的存在。但它并不追问存在本身的意义，存在对于形而上学来说根本是不可接近的。形而上学总是执着于存在者，误以为存在者就是存在本身，并力图将一个特殊的或者想像的存在者（如柏拉图的理念、经院哲学家的上帝、笛卡儿的我思、黑格尔的客观理性、尼采的权力意志）推演为本体论的存在，把它当做一切存在者之为存在者的最深最根本的根源。勿须说，这种忘乎存在的问题而囿于对存在者的讨论的形而上学，必然要以寻求原因和根据的思维方式去识见存在者、说明存在者，因此，对于海德格尔来说，形而上学本身又是运用概念范畴去进行逻辑思维的那一套东​​西，是一种独特的思维方式。

形而上学发端于柏拉图，形成于笛卡儿，终结于尼采。海德格尔认为，当这种执拗于存在的遗忘之中的形而上学推出各种各样的特殊存在者来当做本体论的存在，并试图用概念范畴来识见、说明所有存在者，因而使得支配和役使存在者成为可能的时候，就注定要造成现代技术的产生、勃兴与虚无主义发展。现代技术是建立在西方形而上学的基础之上的，形而上学为现代

技术的产生与发展开辟了道路。

7.2.2 柏拉图：现代技术的起源

通常，我们认为现代技术仅仅始于几个世纪以前。海德格尔当然无意否认这种公认的看法，但对于他来说，现代技术乃至以其为根本现象的现时代同时也是一种形而上学趋向的明显表现，——这种形而上学的趋向的根源即使是隐藏但也是明白无误地隐藏在古希腊哲学尤其是柏拉图哲学中。

海德格尔相信，希腊人对实在的基本经验是这样一种经验，在这种经验中，他们立刻响应那些呈现在他面前的事物，他们敞开地接收那些自发地涌向他们的事物。对于希腊人来说，事物的呈现亦即事物从遮蔽中解蔽出来，是 *poiesis*（诗），是“产生（bringing—forth）”。这种产生首先出现在 *physis*（自然）之中。*physis* 指的是那种出于自身原因的东西的呈现，无论是日升月落、星辰流转，还是花开花落、草木荣枯，都属于 *physis* 这种意义上的产生。*techne*（技艺）则是另一种意义上的产生，在这种产生中，事物不是出于自身原因而是出于外部原因而呈现出来。不仅工艺制造，艺术与诗歌创造也属于 *techne* 这种意义上的产生。

然而，*techne* 并不会自动地进化为现代技术。对于海德格尔来说，正是借助古希腊哲学尤其是柏拉图哲学，*techne* 这种技术的原初状态才得以走上它向现代技术转化道路的第一步。希腊人敞开地接收和识见那些呈现在他面前的事物，但在面对这种存在的自我展现时，他们也趋向于控制那些呈现在他们面前的事物。希腊哲学就是源起于希腊人这种对实在的基本经验。哲学家们惊异于事物的产生并专注于此，因而总是试图去抓住实在，发现那些永久存在于其中的东西，以便知道它真正是什么。然而，在这样做时，他们也就不再是简单地、敞开地接收呈现在他们面前的事物，而且也趋向于控制它们。海德格尔认为，古希腊哲学中的这种控制趋向在柏拉图哲学中得以完成或表现得最为突出。

柏拉图认为，我们所面对的世界是由在变易不定的呈现过程中所涌现出来的东西构成的。要对它们加以识见，就必须从其变易不定的呈现过程中攫取其中比较稳定的方面。只有把这个稳定的方面识见出来，才算达到事情的本质。对于他来说，这个稳定的方面就是“理念”。世上的事物千变万化，变易不定，但都不过是理念的摹本。勿须说，在这里，柏拉图已经把他的注意力投向是者方面去了。存在抽身而去，理念出场取代了存在，成了所有存在者之为存在者的原因和根据。因此，形而上学从柏拉图开始。海德格尔认为，正是随着柏拉图这种形而上学的理念论的提出，人也因此被赋予了用理念来识见事物、进行思考的能力，有了把他的知识当做控制和设计他所面对的世界（包括他自己）的工具的可能。对于海德格尔来说，现代技术正是在这里孕育了它的最初根源。从古希腊哲学尤其是柏拉图哲学中所迸发出来的控制趋向，必然要使 *techne* 这种技术的原初形式滥觞成一种控制事物，迫使事物进入非自然状态的呈现的技术形式——现代技术。因此，海德格尔认为，现代技术“不仅从名字上说来可回溯到希腊人说的 *techne*，而且从本质

M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p10.

M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p7—8.

的历史的意义说来也源出于 *techne*。”

海德格尔认为，现代技术与 *techne* 一样，同属于 *poiesis*、产生的领域，是一种展现（*revealing*），即使遮蔽的东西得以解蔽的方式。但现代技术作为一种展现的方式，它既不是 *physis* 那种出于自身原因的展现，也不是的 *techne* 那种虽出于外部原因但依然顺应自然的展现，而是一种迫使事物进入非自然状态的展现。在这种展现的支配之下，没有什么东西能够以它自己的方式呈现出来。所有的东西都被汇入一个巨大的网络系统——技术系统中，在这个系统中，它们存在着的唯一意义就在于实现技术对事物的控制。很显然，对于海德格尔来说，在现代技术这种展现方式中，盛行着的是一种控制精神。理解了这一点，我们也就不难理解为什么海德格尔把现代技术的根源追溯到古希腊哲学那里。

7.2.3 笛卡儿：现代技术的勃兴

尽管现代技术可以追溯到几千年前的希腊哲学，但它的真正勃兴却是十七、十八世纪的事情。对于海德格尔来说，这一时期现代技术的勃兴是与当时形而上学的正式成形紧密相连的。由笛卡儿发动的现代形而上学运动从客观上奠定了现代技术赖以产生与发展的坚实基础。

随着古典时代的逝去，希腊哲学已如昨日黄花。但海德格尔发现，萌发于希腊哲学中形而上学趋向却完全支配着基督神学。在中世纪，上帝这个虚无缥缈的东西成了万物之源。上帝通过把本质赋予万物的方式而使万物成其为万物。没有上帝，万物就不存在。上帝在经院哲学那里获得了一种本体论的存在的特殊地位。当时，人们总是被这样一些问题所困扰：他怎样才能与上帝保持一种正当的联系？他怎样才能确信其被拯救，亦即他怎样才能寻求到持久的安全保障？尽管随着启蒙时代的莅临，这些问题赖以支持的神学基础已经崩析，但对安全的寻求却依然保留了下来。在这种情况下，人们需要为他的自我确信寻找到新的基础。对于海德格尔来说，提供这种新的基础的就是笛卡儿。通过笛卡儿“我思故我在（*ego cogito [ergo] sum*）”这一著名箴言，人从他自己那里，从他的思维（*cogitare*）中获得了他所需要的自我确信。现在，人能够表象（*represent*）世界，亦即他把世界上所有的事物作为对峙的东西带到自己的面前，把它们作为自己思维，从而也处置与支配的对象。而在这样做时，人立即确信到了自己的存在，也确信到了他所对峙的实在的存在。

勿须说，正是笛卡儿这里，海德格尔看到了现代形而上学运动的开端。现在，隐藏在希腊哲学尤其是柏拉图哲学的控制趋向正式形成了。曾经要识见实在的人终于确信到自己能对实在有所识见了。而凭借着这种自我确信，人也越来越把自己当做世界上所有事物的决定性中心。这就是说，人已经变成了主体。对于海德格尔来说，主体现象本身并不是什么新东西。在希腊人那里，主体是 *hypokeimenon*，本意是指那些横躺在面前的东西，如大海上凸

海德格尔：“论人道主义”，见《存在主义哲学》，商务印书馆 1963 年，第 124 页。

M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p12.

M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p14—16.

M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p88—90.

M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p131.

现的岛屿、陆地上横亘的山峰。但随着笛卡儿哲学的出现，主体的这种意义发生了决定性的变化。笛卡儿并没有把他的注意力投向那些他以为是力所不及的实在，而是投向了他意识中的或者作为他意识所出现的东西。在这个意义上，那些具有 hypokeimenon 特色，亦即横躺在人面前的东西都必须在从人的自我意识中寻找它赖以存在的原因和根据。这里，人获得了一种我们在现代世界中所越来越获得的独特地位。他变成了主体，高居于所有存在者之上，统治和支配着世界。

而随着人成为主体，整个世界也开始以一种新的图景方式出现，成了一个因果关系的集合体。实在的东西是可以识见的东西，可以识见的东西当然也就是可控制与操纵的东西。因此，世界上的所有存在者作为客体，都为主体决定并赋予价值。自然成了主体所认识、分析、测量、利用的对象。

毫无疑问，对于海德格尔来说，正是笛卡儿这种表象的或者说是主、客体两元论的形而上学奠定了现代技术必然要勃兴的基础。现代技术决不是如工具性的或人类学的技术定义所说的那样，是达到目的的手段或人的制造活动。作为一种展现的方式，现代技术限定(set up)自然，挑战(challenge)自然，施于自然以过份的要求，迫使每一件事物进入非自然状态的呈现。显然，当人成为主体的时候，当人从他的意识中确信自己对每一件事物的处置能力的时候，当人表象自然，将其客观化，并在这种客观化中开始控制每一件事物的时候，当人不再把事物当做客体，而认为它们唯一重要的用途就是用于实现人对事物的控制的时候，现代技术这种挑战性的展现就不可避免地要盛行开来。现代技术从本质上说就是笛卡儿主、客体两元论思维方式的产物。在现代技术中，人对自然(包括他自己)的控制趋向是显而易见的。现代技术用客观性处理每一件东西，将每一件东西纳入到控制之中。一种主、客体的两元并置盛行在现代技术之中。

对于海德格尔来说，不仅现代技术，而且现代科学也是笛卡儿的表象的形而上学的产物。科学家通过他所设计的实验程序询问自然，以便越来越了解它。但在这样做时，他并没有象古希腊人那样敞开地响应自然，响应那些通过各种各样的方式呈现在他面前的东西。科学家眼里的自然实质上是一种人的构造，科学明显地表明了一种作为主体的现代人表象实在的方式。科学家并没有让事物如它本来的面目出现，他捕获自然，使之客观化，并进而将它置于自己的对面。在这里，自然也就被表象为一个因果关系的集合体，因而服从于实验的考察，并将它自己报告出来。

7.2.4 尼采：现代技术的虚无主义发展

笛卡儿哲学标志着现代形而上学的正式形成，但对于海德格尔来说，真正将这场现代形而上学运动推向顶点的却是尼采。

海德格尔发现，尼采的权力意志是以一种最富形而上学特色的方式运作的。权力意志为了设定一个有利于它为保存自己和追求更大权力的条件，它没有也不可能直面那些变幻不定地呈现在它的面前的事物。相反，它必须捕获它们，限制它们，使它们服务于其不断前驱的过程。海德格尔认为，权力

M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p147.

M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p83.

意志这种为实现自己意愿而创造条件的过程就是尼采所说的价值设定(Value—positing)。

尼采把传统形而上学加于人之上的先验价值的毁灭称之为“虚无主义(nihilism)”，而把通过他自己的思想所完成的价值重估称之为“完成了的虚无主义(completed nihilism)”，并认为这种“完成了的虚无主义”为新价值的设定提供了一个坚实的基础。然而，对海德格尔来说，正是在他的“完成了的虚无主义”中，尼采表现出了一种虚无主义的极致。尽管尼采试图颠覆西方形而上学，但它仍站在其传统之中，因为在他那里，存在仍然是不可接触的。尼采在询问实在的实在性时，发现权力意志是最具决定性的东西。实在只有在它有助于增强人的权力意志时，才是真实的、有效的或有意义的。因此，人成了万物的尺度。人的需要是唯一绝对的东西，而所有其它的东西(包括自然和人本身)都被当做原材料来满足他的这种需要。没有什么东西是先验的，没有什么东西是永恒的，没有什么东西能够超出人的范围之外。勿须说，在这里，尼采已经把笛卡儿的主体的自我意识提升为权力意志的自我意识，自我意识以权力意志的形式支配所有存在者。权力意志成了一切存在者之为存在者的关键点，一种自我意识进入全局的支配者。

尼采哲学表现了一种虚无主义的极致，在尼采哲学中，存在被贬为一种价值。存在不再是存在，亦即事物自我呈现的能力毁灭了。实在的每一个方面、每一个特色都服务于作为主体的主体性(subjectness)的最高表示的权力意志，并受其支配。有赖于此，海德格尔认为，正是尼采的哲学，标志着形而上学的本质的完成与终结。

不仅如此，尼采哲学标志着技术本质的完成与终结，因为技术从本质上来说是形而上学精神的外化。在现代，随着权力意志扩张成本体论的存在，成为所有存在者置基于其上的那个存在者，人也通过权力意志而使自己的本质发生了根本性的转向。权力意志成为现代人的本质。一方面，权力意志指引着人们从事技术实践。人通过权力意志增强和建立了他对世界的统治与支配能力，使它成为所有事物为之旋转的中枢。尼采所说的超人实质上就是现代技术人。“超人(over-man)”这个名词并不特指某一个体。相反，它是从类的意义上来说的，它指的是那些活跃在现代技术时代的现代人。超人充分实践权力意志这种最高程度的主体性，支配和控制着世上的每一件东西。另一方面，因为人空有权力意志，他不自觉地冒险而行，他把自身交付给技术处理，把人性分化成一个市场计算出来的价值，因而忘记了存在。尼采曾把由传统形而上学所置于人之上的先验价值的毁灭视做虚无主义。但在海德格尔看来，虚无主义的真正本质就是对存在的遗忘。正是现代人这种对存在的遗忘，为现代技术的虚无主义发展奠定了基础。现代技术是建立在形而上学的基础上的。它趋向于捕获和控制每一件东西，使世界变得愈来愈依赖于人，而人则愈来愈依赖于其虚无缥缈的权力意志。因此，现时代是一个虚无主义的时代，人远离存在的处所栖居，不知家在何方。

7.3 框架：现代技术的本质

7.3.1 作为展现的技术

M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p96.

《西方资产阶级哲学论著选集》，第 380 页。

海德格尔认为，技术的本质决不是什么技术的东西。如果我们执着于技术的东西，那么，通向技术的本质的通道从一开始就被隔断了。因此，在他系统地探讨技术问题的论文“关于技术的追问”中，海德格尔试图通过对技术的流行观念的考察来切入对技术的本质的考察。

所谓技术的流行见解，海德格尔认为有如下两种基本的观点：

1. 技术是达到某一目的的手段；
2. 技术是人的活动。

对于这两种观点，我们可以把它们称之为工具性的和人类学的技术定义。这两种定义实际上是紧密结合的，因为设置目的，创造和使用有关的手段，都是人的行动。在技术是什么之中，包括创造和使用有关的手段、工具和机器，包括被制造和被使用的物本身，包括它们所服务的需要和目的。海德格尔认为，这种对技术的工具性或人类学定义无疑是正确的，不仅符合古代技术，而且也符合现代技术。尽管对于现代技术，人们完全有理由说它与旧的手工技术相比是完全不同的新东西。例如，作为现代技术的发电厂以及它的涡轮机和发电机是由人所制造的手段，服务于人所设定的目的。只不过与过去在偏僻的黑森林峡谷中的以水力推动的锯木厂复杂罢了。

由于手段和工具的技术能够给人带来好处或危害，所以，人们通过对技术持肯定或否定的态度，或者把技术看做是中立的，其所带来的好处或危害是由使用技术的人所造成的。对此，海德格尔说到，不管我们对技术持激烈的肯定或否定态度，我们始终不自由地束缚于技术。因为我们一旦把技术看做是手段，我们就总是致力于使人与技术有恰当的关系，总是试图以合适的方式掌握技术、控制技术，而完全忽视了随着现代技术在人与自然和与世界关系方面所发生的深刻的变化，因而不可能彻底解决技术世界中的严重问题。

然而，海德格尔认为，工具性的和人类学的技术定义虽然正确，但却不足以揭示技术的本质。正确的东西掌握着真理，但却不足以揭示真理。要追问技术的本质，我们应该试图用正确的东西去寻找与揭示真理。因此，我们必须进一步追问：工具本身是什么？在何种程度上，手段和目的是相互隶属的？由于在海德格尔看来，只要有目的被追求和手段被使用的地方，只要有工具盛行的地方，就盛行着原因。因此，海德格尔也就更进一步地转到了对原因或者更确切地说是传统的“四因说”的讨论。他认为，只有我们由技术的流行观念，追溯到工具，并进而追溯到传统的四因说时，技术的本质才会在我们的面前呈现出来，而如果我们不讨论这些工具性和因果性的问题，我们关于技术的本质的追问就将是没有根据的。

海德格尔认为，在古希腊哲学里，原因被称为 *aition*，是指对他物尽责的意思。四因就是从不同的途径——质料、形式、目的、动力——对他物尽责。例如，对一樽献祭用的银杯来说，银子是从质料方面对银杯尽责，形式是从外观方面对银杯尽责，目的是使银杯成为“献祭用的容器”的尽责，——在这里，目的 (*telos*) 并不是我们通常所理解的目的或目标，而事物成其为事物的边界或约束条件，动力是银匠对上述三种尽责方式的仔细考虑以及将它们结合在一起的努力，它也是一种尽责。由于银匠对“献祭用容器”的出现的沉思和他在生产中所起的作用，上述几种尽责才得以完成。从这个例子不难看出，四因就是使某物之为某物的尽责，四种尽责方式就是使某物呈

现出来。用海德格尔本人的话来，尽责的本质就是“使某物入于其途而得以完成”。这样，在这种使某物入其途而得以完成的意义上，尽责就与“产生（Her—vor—bringen，英译 bringing—forth）”联系在一起。所谓“产生”，古希腊人是用 *poiesis* 来表示的。在他们看来，不仅工艺制造、艺术与诗歌创造是产生，*physis* 即那些出于自身原因的东西的呈现也是产生。通过产生，无论是那些出于自身原因，还是出于外部原因所出现的东西，都能够能够在任何给定的时刻将它自己呈现出来。因此，产生就是从遮蔽到解蔽的过程。凡是在有遮蔽的东西得以解蔽的地方就有产生出现，亦即产生出现在我们称之为“展现（*Entbergen*，英译 *revealing*）”的领域之中。对于展现，古希腊人称之为 *aletheia*，罗马人称之为 *veritas*，而我们称之为真理，并把它理解为思想的正确性。

海德格尔从对技术的流行观念的考察开始，现在碰到了展现，即真理。那么，技术的本质与展现有什么关系呢？海德格尔的回答是，每一件东西。所有产生制造活动的可能性都在于展现。“因此，技术不仅仅是手段，技术是一种展现的方式。如果我们注意到这点，那么，技术的本质的另一个完整的领域也就会呈现在我们的面前。这就是展现，即真理的领域。”技术是一种展现形式，这是海德格尔通过对技术的流行见解的考察所得出的结论。不仅如此，海德格尔还对这一结论从词源学的角度作了释义学的描述。他说，我们现在说的“技术（*Technik*）”一词是从古希腊文 *techne* 派生而来的。这个词在两种意义上被使用。首先，*techne* 不仅指工匠的制造活动，而且指艺术家的活动，因而属于产生，*poiesis*，是诗一样的东西。其次，也是最重要的，直到柏拉图之前，*techne* 与 *episteme* 同义，*episteme* 是用以称呼最广泛意义上的认知的，意味着对某物的熟悉、理解与擅长。因此，技术作为非自身原因的产生，不仅可以与出于自身原因的产生，如鲜花的盛开完全不同，而且也不仅仅是认识，它包括人的认识在内。这种认识为人提供一种敞开状态。而作为一种敞开状态，它就是一种展现。这样，从技术这个词所作的词源学考证与上面对技术的流行见解的分析所得出的结论是一致的。技术是一种展现形式，技术出现在展现与解蔽发生的领域内，出现在 *aletheia* 即真理发生的领域。

总之，对于海德格尔来说，技术不仅仅表现为手段和工具，而且是一种展现的方式。技术展现不同于 *physis* 等其他展现方式的特点是，在这种展现中，事物从遮蔽到解蔽总是缘于外部原因，或者更具体地说，人总是通过他的识见与技艺参与其中，作为动力与其它的因素——质料、形式与目的一起使事物呈现出来。

7.3.2 框架——现代技术的本质

然而，以上所说的主要是古希腊人对技术的看法，它能否用来说明现代机器技术呢？海德格尔认为，现代技术依然是一种展现。只有当我们把注意力投向这一点时，那些蕴含在现代技术中的新东西才会呈现在我们的面前。那么，究竟什么是现代技术中的新东西呢？是“挑战（*Herausfordern*，英译 *challenging*）”。在海德格尔看来，现代技术与在 *poiesis* 即诗的意义上的

M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p9.

M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p12.

产生不同，支配现代技术的展现是一种挑战，它施于自然以过份的要求，使之提供诸如能够提取和储存的能量之类的东西。因此，所谓挑战，实际上是迫使事物进入非自然状态的展现。这种展现不仅不同于 *physis* 那种出于自身原因的展现，而且也与古代那种顺应自然的技术展现大不相同。例如，古代的风车尽管利用风能，但它一任风之吹转，并没有为了储存能量而将它从气流中提取出来。风车的转动完顺应自然，有风则转，无风则止。而现代技术则不同，它总是挑战自然，迫使事物进入一种非自然的状态。例如它通过对煤和矿石的开采挑战土地，使其展现为煤区或矿床。对土地的挑战也使过去的田野耕作变成了现在的食品工业，而在以前，农民并不挑战土地，耕作称作养育与照料，意味着把种子交托给生长力，并看守其生长发育。

现代技术作为一种挑战性的展现，其前提与基础就是“限定 (*Stellt*, 英译 *setting—upon*)”自然。所谓限定，就是从某一个方向看待某物，取用某物。在现代技术中，人们只从技术的需要去对待自然，把自然限定在某种技术需要上，如把自然当做能量的提供者。空气现在被限定以生产氮。土地现在被限定以生产矿石，而矿石则可以被限定来生产铀，更进一步，铀可以被限定来生产既能用于人类灭绝也能用于人类和平的原子能。水电厂被置于莱茵河之中，把水流限定在水压上。因此，在挑战的意义上，限定构成了现代技术的又一特点。值得注意的是，在现代技术时代，不仅自然受到了限定，而且人也受到限定，他受制于技术视野，自觉不自觉地按照技术的需要去看待自然，而忽视了自然其它丰富的存在内容。

作为一种挑战性的展现，现代技术限定自然，挑战自然，导致了各种各样新事物的非自然状态的展现。那么，这些新事物具有什么样的新特点呢？或者如海德格尔本人所说的，“那些通过挑战的限定而得以呈现的东西专属于哪一种解蔽状态呢？”在现代技术的支配之下，没有什么东西能够以自己的方式呈现出来。所有的东西都被汇入一个巨大的网络系统，在这个系统中，它们存在着的唯一意义就在于实现技术对事物的控制。海德格尔把具有这种有用性的东西称之为“持存物 (*Bestand*, 英译 *standing—reserve*)”，并且认为它表明了事物在现代技术世界中的存在方式。在他看来，现代技术世界中只有持存物而无对象。事物在其遭受挑战的展现所呈现出的过程中，失去了独立性和对象性，亦即每一件东西都是出于技术需要而产生的，而它们的产生又是为了去产生别的技术产品。例如，在现代技术世界中，莱茵河已不再具有荷尔德林诗中的意义，相反，它从筑坝建水电站的技术运用中获得了新的独特的地位。

在遭受挑战性的展现中，事物变成了持存物，那么，人在这种挑战性的展现中的地位又如何呢？海德格尔认为，挑战性的展现无疑需要通过人来完成，但人却不能支配这一展现本身。相反，只有在人遭受挑战去挑战自然，这种展现才得以发生。因为人是遭受挑战去完成挑战性的展现的人自身也就由此而变成了持存物。现在人们常说“人才资源”就是明证。不过，由于人比自然更先、更原始地遭受挑战，他决不是仅仅被转变成持存物了，而勿宁说是成了挑战之源与持存物之间的中介。

现代技术将每一件东西展现为持存物，但这种展现只有在人遭受挑战性的要求去将实在转变为持存物时才会出现。海德格尔把这种挑战性的要求称

之为“座架(Ge—stell, 英译 Enframing)”。作为座架,这种挑战性的要求将人与自然纳入一个刻板性的结构之中。人座落于这一结构,就是要通过技术去挑战自然,将自然展现成持存物。自然座落于这一结构,就是要通过技术将自己以持存物的存在方式呈现出来。因此,海德格尔认为,正是这种作为施之于人的挑战性要求的座架充分表明了现代技术的本质。他总结说,“座架说是这样一种限定的集合,这种限定限定人,亦即挑战人,使他以命令的形式将自然展现成持存物。座架就是这样一种展现方式,它支配着现代技术的本质,但他本身却不是技术的东西。”

以上我们探讨了海德格尔对技术的本质的独特阐释,从中我们可以看出,他所指的技术的本质实质上是技术世界中人与自然的关系。这种关系集中体现在座架这一挑战性的要求之中,即一方面人遭受挑战去从事技术活动,另一方面,人又在技术活动中去挑战自然,将自然展现为持存物。

7.3.3 技术与科学的关系

一般认为,科学是技术的基础,现代技术是现代科学的产儿,现代技术是现代科学的工具或者至多是应用科学而已。但海德格尔认为,情况恰恰相反,现代技术在本质先于科学并要求使用科学,现代科学更不用说是现代技术的产儿。

海德格尔承认,尽管从编年史上来说,现代物理科学始于17世纪,而与之相比,现代机器动力技术则是18世纪下半叶发展起来的;现代技术是在得到现代精确自然科学的支持下才能发展起来的。但是,如果从本体论的角度来看,这种编年史的正确并没有揭示真理。现代技术在其本质上先于科学。支配现代技术的本质的座架也同样支配着现代科学,它构成现代科学赖以产生与展开的先决条件。

海德格尔认为,现代科学明显地表明了作为主体的现代人描述实在的方式。对于现代科学家来说,自然实质上是一种人的构造。现代科学家不让事物如它本来的面目出现,他捕获它,使之客观化,并进而将它置于自己的对面。自然被设定为一个可计算的力的集合体,因而服从于实验的考察。而现代物理学所以运用仪器装置去安排实验,其目的就是要弄清楚,当自然这样被设定时,它是否及怎样将自己报告出来。很明显,在现代自然科学中,盛行着一种把自然体验成可演算和控制的原材料的技术理性精神。现代自然科学描述自然时将自然预先设定的方式,说明它是在技术的本质——框架所构成的地平面上产生和展开的。座架作为一种现代技术的本质,允许我们以一种独特的方式同世界联系在一起。在这种方式中,自然成了持存物,成了可计算的力的集合体和可利用的能量场。在技术时代,这种方式构成了我们理解世界的压倒一切的方式。只有在这种方式中,科学才能成为培根意义上的给出力量的知识,成为为技术或者更确切地说是为技术理性所用的工具。因此,从本质的起源来说,现代科学是座架的产儿。

现代科学是座架的产儿。然而,长期以来,座架作为技术的本质一直是隐匿着的,即使在机器技术已高度发达,电力技术已羽毛丰满,原子能技术已渐入佳境的今天,也依然如此。因此,当现代技术使用现代精确科学时,

M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p17.

M. Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p21.

人们常常产生现代是应用科学等诸如此类的错觉。海德格尔认为，只要我们去追问现代技术的本质并据此追问现代技术的本质起源，那么，我们就很难消除这类错觉。

无疑，海德格尔对技术与科学的关系的阐释是相当独特的，但这却是他把座架视作技术的本质的必然结果。

7.4 技术与人的历史命运

无论是对技术的根源的回溯，还是对技术的本质的追问，海德格尔的最终着眼点都是人。探讨技术与人的历史命运的关系无疑是他技术批判理论贯彻始终的主题。

7.4.1 现代技术，作为存在天命的展现

在海德格尔那里，存在是赋予万物生机的超人、超自然的力量与过程，它本身就是天命。人的生存（即人的存在）是从存在的天命获得其根据的。人站起来生存是出于天命的要求，而人也以其生存站在是的天命之中。人的各种生存活动和现象如语言、诗歌、艺术、技术等都不过是存在天命将自身展现出来的踪迹。因此，对于海德格尔来说，尽管现代技术是形而上学的产物，尽管它体现了形而上学的精神并且是这种精神的外化，但从最深最根本的根源来说，现代技术却是存在天命的自我展现。在其中，存在的天命必然要通过其支配人，规范他与他的整个世界的方式盛行开来。

现代技术是一种挑战性的展现。在这种挑战性展现的支配之下，每一件事物都不可能以一种自然状态呈现出来，它们存在着的唯一意义就是有用技术，实现技术对事物的控制。“持存物”是事物在现代技术世界中的存在方式。事实上，在现代技术世界中，只有持存物而无对象，事物在其遭受挑战性的展现而呈现出来的过程中，失去了独立性和对象性。每一件东西都是出于技术的需要而产生的，而它的产生又是为了产生别的技术产品。海德格尔认为，这种事物被展现成持存物的过程同事物自然呈现出来的过程一样，是出于天命的要求的。不仅如此，同样的天命支配着人，他只有在遭受天命的挑战时才会去将事物展现成持存物。对于现代技术世界中人所遭受的这种挑战性的要求，海德格尔称之为“座架”，并认为专属于天命，是天命展现自身的一种方式。

海德格尔认为，尽管现代技术出于存在的天命，但它同时也是出于人的事务。存在的天命与人的事务的并置是海德格尔思想的一个基本原则。在古希腊时代，哲学家并没有简单地把象“理念”这样的范畴加之于实在，以使得它能够按照他们所希望的方式为他们所接收。相反，是那些存在着的东西把自己呈现在他们面前，要求他们以那样的方式去思考。同样，在现代技术时代，人同样并不仅仅是把自己的构造加之于实在。他的确表象实在，运用概念系统去捕获自然，在识见它之前先将其设定一番；他的确拒绝事物的自然状态的显现，把自然展现成持存物。但人所以这样做，是出于那盛行于万物之中的存在天命的要求。不过，现代技术虽然出于存在的天命，但它同时需要人来加以完成。

现代技术出于存在的天命，因而也必然要透露出存在天命的信息。事实上，在海德格尔看来，作为现代技术的本质的座架专属于展现着的天命，其

本身就是存在天命的展现自身的一种方式。一切展现的方式皆出于天命，现代技术也是出于这种天命。但这并不意味着现代技术注定要成为人的强制性的命运。在现代技术这种挑战性的展现之中，所有的东西（包括人与自然）都被逼入座架之中并通过座架展现出来。在这里，人最先、最原始地被天命逼入座架之中，就是要通过技术将自然逼入其中，将其展现为持存物。因此，现代技术是人赖以进入天命的领域。人可以通过现代技术去响应天命、倾听天命和追随天命，因而是自由的。对于海德格尔来说，自由与人的意志无涉，自由是人的一种敞开状态。在这种敞开状态中，他把自己交付给天命对他的召唤，理解和接受存在的统治。因此，只要向技术的本质敞开我们自身，就会发现我们是自由的，因而也决不会去盲目地促进技术，或无望地反对它，诅咒它是一个恶魔。

7.4.2 技术时代的危险

然而，技术决非是一种天命的恩赐。因为现代技术虽然可以成为人追随天命的一种途径，但又隐含着一种使人背离天命的可能性。而在这种使人背离天命的意义上，构成了一种超过人类迄今所知道的任何危险的危险。

在海德格尔看来，这种危险首先表现在它使人昧于天命。海德格尔认为，当天命将人送入一种展现之中时，这种展现就注定要遮盖和隔断人与展现之间的关系，每一种展现都是对展现之源的遮蔽。不仅如此，在事物呈现出来的展现中，人可能胆怯不前，或对它们作出误解。在这种误解中，一切呈现出来的东西都是根据因果关系去加以解释，甚至连上帝也失去了他的高贵、神圣与神秘，而只被当做原因来看待。因此，在存在的天命中，隐藏着一种使人背离展现从而背离存在的危险。在海德格尔看来，当天命把人送入座架这种展现方式时，同样的危险也依然存在，并且更为严峻。

海德格尔认为，作为一种天命，座架将人放逐到现代技术这种挑战性的展现之中。而人一旦以现代技术而进入其历史命运，人就向这样一种可能性的边缘接近：他把现代技术当做一切东西赖以引出的基础与标准，以使得座架君临一切，无所不能。在现代技术时代，无论是展现者还是被展现者，都被座架剥夺殆尽。技术的本质无处不盛行。在它的支配之下，没有什么东西，包括人自己，能够以其本来的面貌出现，它的存在的真理被隐蔽起来了。一切其它展现的可能性不复存在。一方面，座架掩盖了诗 *poiesis* 的意义的展现。另一方面，所有的展现都受到技术这种展现的影响，烙上技术展现的特色。因此，挑战性的要求不仅掩盖了展现的原初形式——产生，而且也掩盖了解蔽即真理赖以发生的展现本身。因此，尽管座架是天命的一种可能的展现途径，处在现代技术支配下的人因此而处在天道的一种可能性之中，但因为这种可能性掩盖了其它种种可能性，处在现代技术支配下的人恰恰可能昧于天命。

不仅如此，座架作为一种危险还表现在人与他自身和世界的关系方面。第一，由于人通过技术活动把自然展现为非对象性的持存物，身处持存物中的人也濒临一个险峻的边缘，他开始把自己也当做持存物了。他成了技术系统中的一个环节，人把整个技术系统当成自己存在的根据与基础。与此同时，受到这种威胁的人总是拔高自己，力图使自己成为地球上的主宰，因而形成

了一种假象；人所碰到的一切都只不过是作为他自己的构造而存在；而这种假象又产生另外一种错觉：人无论在什么地方都碰到他自己。但实际的情况是，人是如此地听命于座架的要求，以致于他根本就不理解座架只是一种天命的要求，而人却是可以从多方面去响应天命的。执拗于座架中的人不再倾听天命，相反却成了天命的奴隶。在座架中，人因为变成持存物而失去了他自己，背离了他自己的本质，因此也决不可能碰到他自己。

第二，现代技术把自然展现成对象性的持存物，因而损害了事物，使人远离了事物。海德格尔认为，事物是四重性的；事物之为事物便在于它是天、地、人、神四元的汇聚。然而，现代技术却打碎了事物的四元一体结构，使事物不再成为其事物。本来，一个水罐之所以为水罐，是因为在它所装有的水或葡萄酒中寓有天和地的婚姻，寓有大地的滋养与天上的阳光，是因为它装有的饮料能够使有死者的人止渴，能够用于祭祀，向不朽的神灵奉献饮品。一句话，一个水罐之所以为水罐，是因为它所具有对人的承用性。水壶不是因为它被技术地制作出来才成为容器，而仅仅是因为它是能够容纳东西的器皿才被制作出来。然而，但在技术的视野中，水壶成了科学研究的实在对象，成了技术体系的持存物。它作为酒具与献祭用具的意义都不复存在，丧失了其为事物的本性。

很明显，在海德格尔看来，危险的东西不是技术。没有什么技术的恶魔，相反倒有一种技术的本质的神秘。作为一种天命的展现，技术本质是一种拒斥人进入原初的展现并进而去体验更原初的存在的危险。这是一种最高意义上的危险。

7.4.3 思之赐

现代技术使人昧于天命，它构成了我们时代的最高危险。一方面，由于人通过技术活动把自然展现为非对象性的持存物，身处持存物中的人也开始把自己当做持存物了。另一方面，受到这种威胁的人总是拔高自己，力图使自己成为地球上的主宰。海德格尔认为，正是人类这种极力拔高自己的人类中心论思想已经把人类种族推到了生态毁灭与政治自杀的边缘。

然而，“那里有危险，那里就有拯救的力量。”当海德格尔引用荷尔德林这句诗时，他需要指明的是，陷人于危险的现代技术同时也是一种拯救的力量。现代技术虽然疏远了人与存在的关系，但现代技术毕竟出于存在天命的委任，在其中，存在仍然面临着人。因此，现代技术在危及人的同时，也是一种将人从他对存在的疏远中解救出来的可能性。座架作为拯救的力量，同它作为危险一样，是技术本质的神秘。

在座架作为危险和拯救力量的双重意含之中，隐藏着技术可以被克服的可能性。但这并不意味着技术可以被遗弃，相反，它指的是技术可以通过恢复和完备其本质的方式来从其自身内得到超越。在技术统治中所掩盖的解蔽、真理将在其掩盖中澄明。存在将在技术的不断发展中，或者更精确地说是在澄明中展现自身。海德格尔认为，这一存在的自我展现当然需要通过人来完成，但人却不能支配这一展现过程，也不知道它什么时候发生。这一展现是突然发生的。海德格尔将这一过程称之为转折（Kehre，英译 turning）。这是一种从作为危险的座架中得到拯救的转折，一种从存在的遗忘中回到存

在的澄明的转折。如果我们需要从现代技术的毁灭性能力和虚无主义发展中解救出来，这种转折是必需的。或许我们已处在这种转折所投射的光影之中。

但必须弄清楚的是，现代技术本身并不带来拯救的力量，只有对现代技术的本质——座架的领悟、沉思与体察才提供这种可能。这种对现代技术本质的领悟、沉思与体察就是海德格尔所说的“思(thinking)”。对于海德格尔来说，思指的决不是那些通过逻辑思维来进行的思想活动。真正的思是人之为人的最本质的生存方式，它表明了人与存在的真实关系。在思中，人为存在所用，作为存在呈现自身的澄明之所。这就是说，思是人对那些呈现在他面前的东西的最基本的响应方式。因此，思也是人体察存在、追随天命的途径。

海德格尔认为，在现代技术世界，人们并不思。相反，人们陷入了形而上学的主、客体思维方式而不能自拔；他们忘记了存在，粘滞于存在者，沉溺于现代技术的控制。现时代是一个不思的时代，人忘却了存在，认识不到他自己的本质，认识不到他属人的天命，因此世界已沉入黄昏、趋近午夜。然而，一旦身处黑暗中的人意识到自己的这一悲剧性的命运，就会发出“克服形而上学”的呼吁，就会让思挺身站出，思入存在本身。从此，世界恬然澄明，亮光朗照，人将追随天命而行。这样在海德格尔看来，正是在现代技术的虚无主义发展所导致的危机的最后时刻，人类最终走出危机的希望也应运而生。这种希望就蛰伏在思中，蛰伏在对现代技术的根源与本质的追问之中。

第八章 结语：技术与人的未来

技术的巨大成功并不能掩盖其种种缺陷。随着这些缺陷的日益昭彰，对它们的分析以及由此而来的对技术整体的怀疑使得人文主义思潮对技术多持一种指责与批评的态度。这种指责与批评的态度的极致便是六、七十年代的反文化、反科技运动。然而，尽管技术有种种缺陷，但它的正面价值却是不容否认的。技术是人类的福祉，也是人类建立真正平等社会的凭藉。技术虽然造成了很多问题，但这些问题并非单凭放弃技术所能解决的，而仍有赖于技术与科学的发展来解决。如若我们因噎废食，一味地排斥技术，则只可能造成更大的灾难。

然而，这并不意味着先前人文主义对技术的批判决无意义。从上面各章我们对人文主义学者所提供的各种技术批判理论的讨论中，不难看到，人文主义对技术的批判主要在于它的理论向度，它所反抗的隐含在其中的根本旨趣。芒福德反对的是西方把人视作工具制造和工具使用的动物的概念，法兰克福学派反对的是西方文化把理性工具化的倾向，弗洛姆反对的是渗透在技术系统中的基本原则，海德格尔反对的是导致技术虚无主义发展的西方形而上学，即人类中心论思想。一句话，他们反对的不是单一的、独立的技术本身，而是一种越来越决定着我们的生活方式的根本文化旨趣——技术理性。对于他们来说，正是这种技术理性指导我们今天的技术文明，并使我们的文明陷入根本的困境之中。因此，他们的技术批判理论的根本目的就是，通过人文主义精神的张扬，以确立一种能够指导人类驾驭技术理性的价值理性。只有把技术理性纳入到价值理性的指导之下，我们才有可能将技术文明导入一个人道化的发展轨道之中。

8.1 两种理性概念

在《启蒙的辩证法》中，霍克海默与阿道尔诺谈到了康德理性概念的双重意义：“康德的概念是双重的，作为先验的、超个体的自我，理性包含有一种人类自由的社会生活的观念。在这种自由的社会生活中，人类将其自己组织成普遍的主体，并进而在自觉的整体团结中克服纯粹理性与经验理性之间的矛盾。这表现出了真正普遍的观念，即乌托邦。但与此同时，理性也构成了计算的审判法庭，这种计算为自我保存而调整世界，所实现的只不过是纯粹感性材料中去剖析客体，以使奴役客体成为可能的功能。”对于后者，计算类型的理性，康德称之为“知性”（Verstand）。在《纯粹理性批判》中，他表明了这种理性是怎样提供那些出现在我们面前的事物的知识的。对于前一种理性，康德称之为“理性”（Vernunft）。他拒绝把这种理性称为知识，而将它诉诸于先验的领域。根据霍克海默和阿道尔诺，一部启蒙的历史就是一部“知性”野蛮发展的历史。这种知性野蛮发展的结果决不是什么“乌托邦”这个“理性”的目标，而是一种新的野蛮主义。纯粹理性（“理性”）变成了非理性（“计算理性”）。

事实上，康德哲学中这种理性概念的双重意义代表了两种不同的理性概念。尽管在不同时代的不同哲学家那里，理性这个语词所代表的涵义各不相

同，但我们至少可以归纳出这样两种不同的理性概念：这就是主观理性与客观理性。对于这两种不同的理性概念，在不同的思想家那里还有不同的名称，如韦伯的工具理性与价值理性或形式理性与实质理性；伽达默尔的方法理性与实践理性；贝尔的价值理性与功能（目的）理性；法兰克福学派除了主观理性与客观理性这一称谓外，象哈贝马斯也将其称之为工具理性与交往理性。

所谓主观理性，即是对应于康德的“知性”范畴的一种理性。它是以工具的、主观的意识来理解的理性。对于这种理性概念，法兰克福学派的学者们更多地称之为“工具理性”。如我们在第4章中所提到的，在《理性的黯然失色》这本法兰克福学派论述理性问题、批判工具理性和实证主义的著名著作中，霍克海默是这样界定主观理性的：主观理性“本质上关心的是手段和目的，关心为实现那些多少被认为是理所当然的，或显然自明的目的的手段之适用性，但它却很少关心目的本身是否合理的问题。”这就是说，主观理性是一种被限制于对工具而非目的的领域的理性，它追求知识，追求工具的效率和对各种行动方案的正确抉择。

所谓客观理性，是一种更为本质的、综合的理性，在康德哲学中被直接称为“理性”。对于这种理性概念，我们仍然可以引证霍克海默的论述。霍克海默说，客观理性指的是“一个包括人和他的目的在内的所有存在的综合系统或等级观念。人类生活的理性程度由其与这一整体的和谐所决定。正是它的客观结构，而不是人和他的目的，是个体思想和行为的量尺。……在这里，关键的是目的而不是手段”。亦即，客观理性关心的是事物之“自在”而不是事物之“为我”，它要说明的是那些无条件的、绝对的规则而不是那些假设性的规则。因此，客观理性是一种涉及到终极关怀的理性，是一种价值理性。

不难看出，主观理性和客观理性这两种理性概念代表了两种性质截然不同的哲学主张。但康德哲学中的主观理性与客观理性的并存代表了大多数经典启蒙思想家的思想状况。当这些社会精英人物宣称知识就是力量，倡导用科学技术来消除匮乏，确立一个物质财富极其丰富的富裕社会时，他们心中所意指的那种理性就是主观理性。当他们以理性的名义讨伐宗教，认为理性应该成为宗教的替代物，应该取代宗教成为个体生活和社会发展的设计师，他们心中所意指的那种理性就是客观理性。然而，启蒙的历史是一部主观理性高度发挥，客观理性黯然失色的历史。随着科学技术的高度发展，实证主义思潮的泛滥，知性（主观理性）得到了高度的发挥。而与此同时，理性（客观理性）则交出了它作为伦理、道德和宗教洞见的代理权。正义、平等、幸福、忍耐等所有先前几个世纪以来被认为是理性所固有的概念都失去了它的知识根源。现在，主观理性等同于理性自身，客观理性由主观理性所遮蔽，它黯然失色了。

勿须说，对于启蒙来说，这种理性的命运无疑是一个苦涩的真理：“由客观理性向主观理性的转变决不是偶然的，思想的发展过程在任何时候都不能被武断地逆转。如果具有启蒙形式的主观理性已经毁灭了作为西方文比本质部分的信仰的哲学基础，那么，事情就只能这样，因为这种基础太脆弱

Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York: The Seabury Press, 1974), p3.

Max Horkheimer, *Eclipse of Reason* (New York: The Seabury Press, 1974), p4—5.

了。”

8.2 技术理性

主观理性关心的是手段的适应性，它用一大堆工具去接触世界，在这里，工具的价值不在它们自身，而总与它们能够用来实现主体所设定的某种目的的功能有关。因此，主观理性的逻辑是一种平等的逻辑，效用的逻辑，它预设了一种笛卡儿式的主体—客体或精神—自然的两元分裂，因而也预示了一种人对自然的新的体验方式。在这种新的体验方式中，人作为主体，雄居于所有客体之上，把世界看成是一个可以是被操纵和统治的集合体，而世界也开始以一种新的图景出现，每一件东西都是可通约的，可替代的；世界是一堆无生命的、冰冷的东西的聚集，它由纯粹的主体所操纵和统治。不难理解，这种对自然的新的体验方式必然要在客观上导致一种对自然的统治与操纵的现代技术的兴起。因此，主观理性实质上也就是导致现代技术兴起与发展的理性，即技术理性。事实上，在很多学者尤其是法兰克福学派的大师们那里，主观理性、工具理性和技术理性等都是同义的，交叉使用的。然而，更确切地说，技术理性并不等于主观理性，它固然专属于主观理性领域，但具有同主观理性不同的涵义。

我们认为，所谓技术理性，指的是围绕着目的的一合理的行为即技术实践所形成的一整套基本文化价值。在这里，“目的的一合理的行为”是从哈贝马斯那里借用的一个概念。如第5章中所提到的，哈贝马斯认为人的活动分为两大类：“目的的一合理的行为”，即“劳动(work)”和“交往行为”即“相互作用(interaction)”。人的这两种行为是从类的意义上来说的。目的的一合理的行为反映了人预测与控制自然的技术旨趣。通过这种行为，人使用工具改造世界，以满足其生活的日常需要。交往行为反映了人为了在不受扭曲的基础上获得相互交往的旨趣。通过交往行为，人使用符号语言与他的同伴联系在一起。很显然，技术是人类基于它的技术旨趣，在劳动中所形成的人类知识与实践的形式。技术发展遵循着一种与目的的一合理的行为的结构相一致的逻辑，技术理性源出于人的这种行为结构。

具体地说，我们可以把技术理性理解为至少包括如下基本文化旨趣的一整套观念：

1. 人类征服自然。
2. 自然的定量化。它导致用数学结构来阐释自然，使科学知识的产生成为可能，为人类征服自然提供理论工具。
3. 有效性思维。它指的是在行动中对各种行动方案的正确决择和对工具的效率的追求。
4. 社会组织生活的理性化，包括体力劳动与脑力劳动的分工，生产的科层控制等。
5. 人类物质需求的先决性。这是最根本的一点。只有在人类的物质需求获得了相对于其他需求的绝对优先权后，人类的才华才有可能大规模地投入物质生产技术，而不是诸如欧洲中世纪的那种拯救技艺。

技术理性是理性观念发展的最新成果。在《单向度的人》中，马尔库塞曾分析了前技术的理性蜕变成技术理性的过程。前技术的理性作为理论理性

与实践理性，它确立人和万物的真理，即使人和万物成为其真正样子的条件。然而，当亚里士多德提出一种不结果实的形式逻辑，从而把真理同现实割裂开来的时候，前技术的理性就开始走上向技术理性演化的漫长道路的第一步。形式逻辑表达了概念与控制的联系：实在的东西是可抽象概括的、可演算的东西，当然也就是可控制和可操纵的东西。概念是演算和控制的工具。现代逻辑和数学显然大于它的古典前辈。它们的更高程度的抽象和数学化建立了一种适合技术理性的思维方式，在这种思维方式中，自然的定量化，导致根据数学结构来阐释自然，因而使得自然（包括人）呈现为合理控制和演算的对象。存在的东西成了在数学的等式中可理解的东西，而这些等式被转换成技术，并改造着这些存在的东西。勿须说，这种思维方式构成了一种技术的先验性，这是一种把自然设计成控制和组织的潜在工具及材料的先验性。而这种先验性预示着要发展一切特殊的技术组织。这一点正如海德格尔在《林中路》所说的，现代人把存在的整体当作生产的原材料，并使整个的对象—世界服从生产的视野和秩序。

8.3 作为科学理性的技术理性

技术理性是一种把自然设计成控制和组织的潜在工具及材料的技术先验性，现代技术正是在这种技术先验性下发展起来的。不仅如此，现代自然科学也是在这种技术的先验性下发展起来的。很明显，在现代自然科学中，盛行着一种把自然体验成可演算和控制的原材料的技术理性精神。现代自然科学描述自然时将自然预先设定的方式，说明它是在技术理性所构成的地平面上产生和展开的。

一般认为，不管科学与技术这两者之间的联系多么密切，它们之间并不相互蕴含和定义。技术即使是科学的使用和应用，但科学却不是科学的使用和应用，它并不规定任何实践目的，对任何强加于它自身的外来价值都是中立的。然而，从现代自然科学是在技术理性所设定的先验性下发展起来的这一事实来看，这种解释是不充分的。在科学与技术、科学与它的应用之间，盛行着的一种更为密切的关系。在技术的先验性上构造起来的现代科学，具有内在的工具主义特点，它能成为一个自行推进生产控制领域的概念工具。在科学上理解和支配的自然，将在技术与生产装置中重现为可控制与可操纵的自然。

科学与技术的这种紧密关系，以及科学的内在的工具主义的特点，说明技术同时也是一种导致现代科学兴起和保证自然科学发展的科学理性。或者至少可以说，科学理性同技术理性一样，隶属于主观理性领域。

8.4 技术理性与社会的理性化

文明的趋势就是使社会变得越来越有理性。韦伯认为：“现代生活是由理性的经济道德、理性的精神、以及生活态度的理性所构成的。”那么，在这种社会的理性化过程中，技术理性是否或是怎样起作用的呢？

我们认为，所谓理性化，指的是围绕着技术实践所形成的目的—合理的行为方式即技术理性向社会更多领域的扩展。技术理性作为人类征服自然、

洪谦主编：《西方资产阶级哲学论著选集》，商务印书馆 1964 年，第 374—383 页。

Marx Weber, *General Economics History* (London, 1961), p354.

自然的量化、有效性思维、社会组织生活的理性化以及人类物质需求的先决性等基本文化价值的一整套观念，不仅在客观上导致了现代技术与科学的兴起与发展，而且也建立起了一种源于科学技术的世俗化的理性权威。当这种新的技术理性权威取代传统的权威而渗透到社会的各个领域时，理性化就出现在社会之中。因此，理性化实质上就是技术理性化，工具理性化，主观理性化。

如果我们分析一下理性化的社会意义，那么，它意味着：

1. 所有体制对技术与经济系统以及相关的国家控制的被动适应。

人类的财富是与科学技术的进步与经济增长联系在一起。随着现代技术与科学、工业研究与工业利用结合成一个整体，现代技术已经成为第一位的生产力和维持社会系统的正常运转的重要工具。这使得技术似乎是一种决定社会系统健康发展的自主性力量，好象科学技术的逻辑决定着社会系统发展的方向。

从这种观点出发，所有的社会体制都必须适应并服务于技术与经济系统，以保证这个系统创造出不断发展的生产力。因此，在现时代，技术以理性的名义导致了人类社会体制的大规模改变，人类社会变成了一个前所未有的理性系统。这种社会体制的理性化过程的典范就是科层制组织的出现。科层制组织是迄今为止人类设计出来的技术上最可行、经济上最有效的社会组织形式。科层制重视劳动分工专业化与权威等级制，注重技术效率和计划性，是一种高度理性化的事业。

2. 所有社会集团对避免危及技术与经济系统的利益冲突的社会目标的强制接受。

尽管从理论上讲，人类的财富取决于技术的进步与经济的增长，但在实践上，社会利益仍然决定着技术进步的方向，功能和步伐。任何社会利益的冲突都有可能导致技术与经济系统的瘫痪与崩溃。在现代社会，维护和保证技术系统的正常运转已成为一个道义上的责任。所有社会集团都必须避免它们的利益冲突给技术与经济系统所带来的冲突，所有政治行动都必须在不危及技术与经济系统的正常运转的原则下进行。

3. 技术理性作为一种文化观念的普遍接收。

在技术高度发达的现代社会里，技术理性作为社会的中轴理性观念，以压倒一切的方式支配着社会文化和意识形态的各个方面。技治主义意识的出现就是这种技术理性观念向文化观念领域扩张的结果。

所谓技治主义意识，是一种由技术理性与唯科学主义所支配的意识。这种意识把技术理性等同于理性全部，认为人类的问题一切问题必须由技术与科学来解决。在这种意识的支配之下，我们不再需要对民主、公众参与与讨论，我们可以把一切问题，其中包括社会问题，交给科学技术专家来处理，因为只有他们才知道一切。在各个领域，专家们将作出最终的决定。如哈贝马斯所指出的，在科学技术理性时代，技术与科学在技术主义意识形态下，已经执行着一种意识形态的附带功能。

8.5 技术理性批判

由人类征服自然、自然的量化、有效性思维、社会组织生活的理性化以及人类物质需求的先决性等基本文化旨趣构成的技术理性具有强大的社会功能。的确，技术理性带来了现代技术与科学的高度发展，带来了现代工业与

经济的飞速增长，带来了资产阶级大革命和代议制民主，带来了不再依赖于神话与宗教的社会生活的世俗化。然而，技术理性毕竟是一种有限理性，它以支配自然为前提，集中于工具选择领域的一种理性。人生问题、价值问题、社会的目标与社会改革问题都被排斥在其论域之外。然而，是不是有了技术理性，建立起了一个技术文明的社会，人生的价值与意义问题、社会的目标与社会改革问题就自动取消或解决了呢？历史的事实是：尽管人类已经借助于技术手段的提高，扩展了自己的生存能力，使自己进入了一个更有生存保障、安逸和主动性的社会历史阶段。但另一方面，技术却作为一种异己的、毁灭性的力量横陈在人类面前，窒息着人的生存价值与意义，造成了人类前途的前所未有的荒诞处境。

很显然，人类的这种进步与倒退的两难是与技术理性发展到极端走向它的反面有关系的。

1. 技术理性以对自然的支配为前提，它的进一步发展将造成两个可怕的后果：一是对外在自然的破坏，现代技术对自然的征服与蹂躏导致了人类周围空间的急剧变化。人类现在所面临的生态问题从其最深的哲学根源来说，是与理性的主观化、工具化和技术化分不开的；二是对人的内在自然的限制。技术虽然延伸了人类某些方面的能力，同人的某些方面的生理机能相适应，但人的很多生理机能却遭到了可怕的压抑。

2. 技术理性需要数学式的思维方式作为了解和解释自然的重要工具。在这种思维方式中，每一种事物都是可替代的，可化约的，每一种事物可以归结为另一事物的抽象对等物，质上的区别和非同一性被强迫纳入到量的同一性的模式，独特的个性丧失了。在技术时代，人成了市场一个可计算的市场价值，成了整个社会机器中的一个部件。

3. 技术理性追求有效性思维，追求工具的效率与行动方案的正确决策。一旦这种思维方式盛行，人们所注重将是效率与计划性，而不是人的需要或价值。科层制从技术效率的意义上讲是高度合理的，但从其一味追求功利，漠视人的情感与精神价值来说，却是不合理的。

4. 技术理性观念是以经验主义、唯理主义、实证主义与分析哲学力哲学上的支持的。在这些哲学中，古代的本体的优先地位被认识论的优先地位所取代。这些哲学竭力寻找知识的基础，但却不问人生意义的根本。而即使是探求伦理与价值问题，也是套用自然科学的认识方式。这实际上是误入歧途。人生的爱与悔罪、痛苦与狂喜、顿悟与灵性都不是数学式的思维方式和仿造自然科学体系所构造的庞大的哲学体系所能感触得了的。

总之，一旦技术理性化过程展开了，其形式结构就依循自身的内在逻辑发展演进，成为凌驾一切的自在目的。尽管这种技术理性从功能、效率、手段与程序来说是充分合理的，但它却失去了对终极价值的依托，失却了对生命意义的反思。如韦伯所说的，纯粹的工具理性在其背后掩盖着实质上不合理的一面，因为它摆脱了价值理性的支配。理性主义、市场经济、科层制全面发达了，人从自然界和宗教的蒙昧中解放出来，却又被理性的自身创造物——机器、商品和官僚制所奴役。

技术理性化的最终根源在于人以自我保存为目的的对自然的斗争。为了生存，人被迫发展那些为了他自己的主观目标而操纵外部世界的技能。主观的、工具的和技术的理性必然要导致那些有碍于自我保存的人格特征与人的需要的压抑，这是人类文明进步所必须付出的代价。虽然技术理性的极端发

展给人类带来了前所未有的荒诞处境，但这并不意味着技术理性应该完全拒绝，而只意味着，技术理性至上是不可取的。那种把人类现存的社会弊端和问题归咎于技术，试图拒斥技术的作法是错误的。我们需要反对的是科学技术文化霸权，是技术理性的无限制的虚无主义扩张。

可以说，自现代技术产生之日起，人文主义者就对技术理性至上主义展开了激烈的批判。在他们看来，技术理性至上必须让位于价值理性对技术理性虚无主义的发展的介入与范导。技术理性本身是有意义的，它体现了一系列人类的基本旨趣，然而人生的意义与价值却不可能由它来决定，因为它并不体现对人类终极价值的关怀。法兰克福学派对客观理性与其主观化的、工具化和技术化的对立面的区分以及后者的竭力批判就是要在两者之间促进一种相互的批判，在理性的王国对两者进行实质性的调和。马尔库塞试图用清新淡远的艺术和美来净化和控制工具化的、技术化的理性的统治力量。哈贝马斯则竭力发展一门社会交往学说来克服技术理性对交往领域的渗透。我们认为，人文主义学者的这些探索是具有重要启迪意义的。理性不应该仅仅体现在人们对目的与实现这一目的的手段关系的调节上，而且也应该体现在对目的的正确理解与把握上，体现在对目的的行为的后果的预见与权衡上。一句话，理性应该成为一种人类选择与调节自我行为的能力。

附录：

人文主义中的技术图景

（全书梗概）

对技术的反思已愈来愈成为当代思想界的一个重要现象。一方面，技术日新月异的发展，使得很多人视技术为人类的福祉和建立真正平等社会的凭藉，为技术的发展而辩护。另一方面，以“认识你自己”为宗旨的人文主义依然留意人性的尊严和人的精神潜能，对技术所造成的社会问题、文化断裂和人性戕害，多持一种激烈的批评态度。的确，生而为人，我们便不得不以一种悲天悯人的人文关怀来审视技术。只有从社会、文化和哲学方面等来探讨技术，层清技术与人的关系，并进而以人文来提升技术，才能使技术得到妥善的发展与运用，为人类创造一个真正幸福的光明前途。因此，从人文主义的视界来观照和反思技术，无疑具有极重要的意义。

1、技术，作为伦理与政治问题的意含

在历史上，人文主义一直与技术有着密切的关系。文艺复兴时，古典人文主义的复兴为近代技术的产生奠定了基础。18世纪下半叶现代技术兴起时，有浪漫主义的人文主义运动与之相对抗，视新生的机器技术为恶魔，并使“返回自然”风靡了整整一个时代。在19世纪这个被誉为高度发挥的科学时代，有历史主义的人文主义运动的觉醒，它们重视生命的表现和人的历史性，对当时实证的科学运动进行了不折不挠的斗争。进入本世纪，无论是世纪之交兴起的存在主义思想，还是30、40年代出现的法兰克福学派，这两支当代人文主义的劲旅都对现代技术提出了激烈的批评，并在60、70年代的“反文化运动”中充当了急先锋的角色。

那么，为什么相伴着现代技术的产生与发展，人文主义学者总是这样热切地关注技术，并对技术多有指责和批评呢？这是因为技术不只是体现了技术判断，而且也体现了价值判断，这就是说，技术是负荷着价值的，或者从更深的理论层次来说，技术是具有其作为伦理与政治问题的意含。这一点对于现代技术来说，尤为如此。

现代技术是人类社会发展到一定阶段的产物，而它一旦产生，就不仅极大地改变了人类周围的世界，而且也渗透到人类生活的各个层面，对人类的生存与发展发生了巨大的影响。因此，在现代社会中，技术中立的传统观念已不再适应（也许从来就不适应），技术本身同它的用处已不可能完全区分开来，现代技术已经愈来愈变成了一个伦理与政治问题。

概括地说，现代技术作为一种伦理与政治问题至少表现在如下几个方面：

1. 现代技术急剧地改变了人类周围的空间，造成了生态环境的严重后果。

2. 随着现代技术与科学、工业厂家和工业利用结合成一个整体，现代技术作为第一位的生产力已纳入到经济与政治系统之中，对技术活动的控制与导向已成为各国政府的重要权责。

3. 现代技术执行着意识形态的功能。如哈贝马斯所说，现代技术与科学

已经取代传统的神话和宗教而成为现代社会中一切现象赖以合法化的基础。

4. 现代技术造成了知识与生活世界的分裂。胡塞尔在《欧洲科学的危机与先验现象学》中指出，随着现代技术与科学的发展，在人的直觉的生活世界与由科学技术所建构的世界图景之间出现了两元分裂。胡塞尔主张凭借本质的直观从生活世界中找出认识和技术活动的前提，并以此来回答科学技术对人生的意义问题，回答人的存在的意义问题。

5. 现代技术造成了传统文化与价值的崩溃与断裂。海德格尔认为，现代技术是建立在传统形而上学（在某种意义上即人类中心论）的基础上的，它趋向于捕获和控制每一件东西，使世界变得愈来愈依赖于人，而人则愈来愈依赖于其虚无缥缈的意志。因此，现时代是一个虚无主义的时代，上帝死了，人则无家可归。

从以上几点我们不难理解，人文主义者既然宣称“我是人，凡是赋予人的一切我莫不具有”，对于这一在人类社会产生的、与人的关系日趋密切的具有丰富的伦理与政治意含的技术，自然要从人的利益出发加以批判与反省。那么，在人文主义视野中的技术究竟是怎样一幅图景呢？

2、技术的形而上学与宗教根源

当人文主义者把关注的目光投向技术这一他们多所指责的社会现象时，所表现的并不仅仅是义愤与激情。为了回应现代技术的挑战，他们需要深究的是，技术的根源究竟是什么？现代技术何以能成为现时代的决定性力量？尽管对于这一问题，有很多人从经济、科学和社会作过系统的探讨。但人文主义学者的解答却是骇俗的，这就是他们竭力为技术提供非技术的依据，从广泛的文化背景中去追溯现代技术的根源。

尽管培根、笛卡儿、马基雅维里等一些早期的启蒙思想家就已对现代科学技术与前现代的理论与技术实践作过明显的区分。但自尼采以来，一些人文主义者却开始竭力去寻找现代理论与技术实践的前现代的根源。就尼采本人来说，这种根源是双重的，即是形而上学的和宗教的。事实上，尼采的这种分析基本上代表了人文主义者对现代技术的根源的根本看法。

同尼采一样，海德格尔认为，现代技术是形而上学的产物。在他看来，作为一种人类中心论的西方形而上学始于柏拉图。正是从柏拉图开始，西方形而上学不再追问存在本身的意义，亦即不追问存在本身的真理。相反，它只着眼于存在者，尤其是一种特殊的存在者——人，以及人与存在者之间的关系。海德格尔认为，正是这种执拗于存在的遗忘之中的形而上学，必然要通过笛卡儿的主客体两元论导致现代技术的勃兴，必然要通过尼采的权力意志导致现代技术的至上的和虚无主义的发展。

海德格尔认为，西方形而上学在笛卡儿哲学中开始得到了充分的发展。笛卡儿认为，如果人要想成为自然的主人和拥有者，如果人要想做到真正的自主，那么，他就必须找到一个他能作出不容怀疑的判断的绝对基础。在他看来，这个绝对基础就是“我思”即人的自我意识。通过我思，人获得了自我确定，变成了主体。而主体的这种自我确定又成了测定所有判断是否有效的不可动摇的标准。更进一步，随着人成为主体，整个世界开始以一种新的图景方式出现，成了一个由数学规律所组成的数学宇宙。实在的东西是可认识的东西，可认识的东西是只有通过数学才能认识的东西。当然，可知道的东西也就是可控制与操纵的东西。这样，世界上的所有存在者作为客体，都

为主体决定并赋予价值。自然成了主体所分析、测量、利用的对象。对于海德格尔来说，正是这主、客体的并置在客观上导致了现代技术与科学的兴起。现代人在现代技术世界中所取得的地位就是对笛卡儿哲学中的主体的地位的僭取。

形而上学在笛卡儿那里有了充分的发展，但它的真正完成者却是尼采。尼采宣称实在只有在它有助于增强人的权力意志时，才是真实的、有效的或是有意义的。因此，在他那里，人已经成为万物的尺度。人的需要是唯一绝对的东西，而所有其它的东西（包括自然和人本身）都被当做材料来满足他的这种需要。没有什么东西是先验的，没有什么东西是永久的，没有什么东西能够超出人的范围之外。因此，海德格尔认为，正是尼采的哲学，标志着形而上学的本质的完成与终结。不仅如此，尼采哲学也标志着技术的本质的完成与终结。因为技术从本质上来说正是形而上学所体现的精神的外化。在现代，虚无缥缈的权力意志指引着人们从事技术实践。人通过他的权力意志增强和建立了他对世界的统治与支配能力，使他成为所有事物为之旋转的中枢。在某种意义上，现代人就是尼采所说的超人。

关于现代技术的宗教起源，最具权威性的论述最早出现在韦伯的《新教伦理与近代资本主义精神》一书中。韦伯认为，加尔文教的教义是宿命论的。上帝在每一个人还在娘胎里的时候就决定了他的最终命运，决定了他是否被拯救。尽管从表面上看，这种信仰的逻辑后果将是一个人对命运的完全屈从。但事实上，这种宿命论的教义却从根本上导致了资本主义和现代技术的兴起。韦伯的论证是这样的。加尔文教徒们由于不知道他们能否被选择获得拯救，因此总是努力去寻求上帝恩典的征兆与迹象。每一个人都力求使自己和其他人相信他是入选者之一。而且，为了这一目的，最有说服力的就是找出一些确凿的证据。于是，这种被拯救的欲望把加尔文教对待世界的可能是听天由命的态度，转变为一种对世界进行技术改造的极活跃与繁忙的入世或现世态度。

然而，韦伯的真正兴趣在经济史方面。在《中世纪宗教与技术》这一论文集中，美国历史学家怀特对技术的宗教起源作出了真正系统而全面的探讨。他宣称现代技术实践兴起于中世纪，并且认为这种现代技术的兴起直接导源于当时占统治地位的基督教对待世界的态度。对于他来说，基督教教义至少有如下两个基本的因素是有助于技术进步的。第一个因素源自《创世记》，指的是基督教把世界视作造物，把人当做是按照上帝的形象创造出来的并与上帝一起统治和支配这一世界的思想。第二个因素源自《出埃及记》，指的是历史不是循环的，而是指向一个确定的未来，一个必须通过其现世活动而为之献身的未来的思想。此外，他还提到了《福音》中关于“化身”与“复活”的教义对技术发展的影响。

3、作为人性表现的技术

什么是技术？对于这一问题，人文主义的视角往往不同于技术专家和技术史家按其原理和功能结构来对技术进行严格分析的研究倾向。在他们看来，尽管这种分析极为重要，但却并没有切入问题的实质；只有从作为技术的创造者的人的人性出发，从技术的社会文化条件和技术后果出发，全面分技术与人、社会和自然的相互关系，我们才有可能真正把握技术的本质。

斯宾格勒的技术观是建立在“人是掠夺者”这一基本论断上的。他认为，

技术是作为掠夺者的人的一种策略、一种获得权力的手段。然而，人的权力意志，尤其是对技术的权力意志同时也是他的命运、他的毁灭。勿须说，同尼采的哲学一样，斯宾格勒的哲学带有几分英雄主义色彩。对于他来说，乐观主义是愚蠢的，勇敢的人必须直面技术所赋予他的现实、他的毁灭，只有梦呓者才相信有逃避的可能。

加西特，这位早期的存在主义哲学家认为，技术是人努力实现他自己这一超自然规划的活动系统；技术是一种建立在人性基础上的活动，是人实现其人性的基本手段。无疑，加西特的技术哲学是建立在他关于人是一种自我设计、自我创造的存在的观点之上的。人有一种需要实现他自己这一超自然规划的发明意愿和创造需要，这就导致了技术的产生。由于在不同时期人对自己有不同的规划，所以技术也有一个变迁、进化的过程。加西特将技术的历史区分为三个主要时期：机会的技术；工艺的技术；技术家的技术。在第一阶段也就是原始技术阶段，可以说根本就没有什么技术，必须通过各种不同的机会来发现技术。在第二阶段，已有一些特定的技术，并通过一些特定的阶级如工匠世代相传，但技术仍然是技艺而不是科学。只有在第三阶段，随着现代科学的兴起，技术家的技术才开始出现。在这时，发现技术手段来实现其目的已成为科学技术研究的自我意识。

芒福德无疑是对技术进行人类学分析的典范。对于他来说，现代西方文明对技术与科学的信奉源于“人是一种制造工具的动物”这一基本的判断。反对这种把人当做“工具制造者”的概念，芒福德认为人是“思想制造者”。对于他来说，无论是动物还是人都使用技术；要不是被语言符号和文化形式所修正，早期的原始人的技术并没有什么特别的东西。刚开始，人用他的肉体同大自然抗争。但很快地，人通过他在进化过程中所产生的超额精神能量发展了他最早的原始文化和宗教礼仪。同样，这种超额精神能量也导致了语言的产生。不仅如此，人的技术能力的发展，包括他对工具的制造和使用，也具有同样的根源。因此，在狭隘的工具制造或使用意义上的技术并不是人类发展的主要动因。对于人类的发展来说，促进语言、符号文化的进化无疑比劈出一大堆手斧重要得多。

因此，芒福德提出了一种生活指向的，而不是工作指向或权力倾向的“生命技术”概念。对于他来说，大约五千年前，也就是文字发明之时，这种生活指向的生命技术开始被一种他称之为“单一技术”的东西所取代。不像生命技术，单一技术通过对物理能量、宇宙和人的剥削来系统地组织工作，以实现其对权力的追求。因此，单一技术是一种高度集中化、权力化的技术。对于芒福德来说，这种单一技术首先出现在他所称之为“巨机器（Megamachine）”的社会组织中。这种巨机器对工作进行系统的组织和分解，是后来一切特定的机器的原型，它的最突出的例子就是古埃及金字塔的修建和古波斯军队。芒福德认为，单一技术至少在如下两个方面改变了我们有关人的概念：压抑那些不适应有组织的工作的人性部分，和将人类活动的处所从有机环境和人群纳入巨机器。如果人类需要从这种单一技术解放出来，首先要做的是抛弃那种为单一技术辩护的“人是工具制造或工具使用的动物”的陈腐概念，在狭义意义上的技术必须放到生活指向的技术——生命技术的背景上去理解。只有这样，我们才有可能使技术重新服务于人类文化，促进人类社会的发展。

4、技术与人的未来

无论是对技术根源的追溯，还是对技术本质的研究，人文主义学者的最终着眼点都是人。可以说，探讨技术与人的关系问题始终是人文主义学者关注的一个重要主题。

早在 18 世纪，浪漫主义哲学家卢梭就曾对新兴的技术与科学对人类道德与风纪的破坏进行过猛烈的批判。但这种浪漫主义的批判却往往是激情多于学理的探讨。只是在进入世纪之交后，人文主义学者才开始对技术与人的关系作出审慎的哲学反思。

海德格尔认为，技术是西方历史的决定性的命运，它在现时代的虚无主义发展构成了我们时代的最高危险。这倒不是荒谬的技术已经把我们推到了生态毁灭与政治自杀的边缘。更重要的是它将执拗于存在的遗忘中的形而上学推到了顶点，使存在的天命蔽而不现。然而，“哪里有危险，哪里就有拯救的力量！”，当海德格尔引用荷尔德林这句诗时，他所需要指明的是，陷人于危险的技术同时也是一种拯救的力量。因为我们一旦意识到这一悲剧性的过程，就会去对作为危险的技术进行追问。因此，对于海德格尔来说，正是在现代虚无主义所导致的人类危机的最后时刻，人类最终走出危机的希望也应运而生。这种希望就蛰伏在我们对技术的本质的追问之中，因为，正是在这种追问之中，我们将发现隐含在技术之中的形而上学假设；而存在也将在这种追问之中呈现自身。海德格尔将这种存在的自我澄明称之为“转折”。在他看来，这是一种从作为危险的技术中获得拯救的转折，一种从存在的遗忘中回顾的。但我们却不知道这种转折在何时发生，它是突然发生的。或许我们已处在这种转折所投射的光影之中。

马尔库塞是法兰克福学派的杰出代表人物。同海德格尔一样，他也表达了一种对技术与人的未来的迫切关注。在他看来，技术是理性工具化的产物；在工具理性所设定的地平面上发展起来的现代技术，所实现的正是工具理性的统治功能。在今天，技术已经取代传统的政治恐怖手段而成为一种新的控制形式。技术已充满政治意含，它实现着对自然的统治并通过对自然的统治来为人对人的统治提供纯概念和工具。

然而，马尔库塞并不是反技术的。在他谈到技术的政治意含时，他所意指的技术是近几个世纪以来在西方文明中所成长起来的那种技术。对于他来说，现存的技术是一种统治的技术，它是不可能充当人的解放的基础的。那种能够缔造人的解放的技术必须是一种“新技术”，它将打破植根于现存技术的统治逻辑。在《单向度的人》中，马尔库塞曾对这种新技术作了明确的表述。在他看来，在一种全新的社会、政治、人道和美学条件下，一种新的技术与科学是可能的。它们将以一种新的形式拥有它自己的“设计（project）”与性质。

技术是人类改造自然的实践活动。因此，一个“新技术”的概念必然要承担一个“新自然”的概念。这种新的自然观将要求我们不再把自然看做是一个仅仅被操纵的客体，而应该把它看做是一个与人共存于这个世界的伙伴，一个具有自己权利的主体。在《反革命与造反》中，马尔库塞指出，不仅人，自然也等待着解放。从统治逻辑中解决出来的技术将是非暴力性的、非毁灭性的，尽管它仍然以支配自然为前提，但这种支配不再是压抑的支配而是自由的支配。它着眼于现实生活的重建，而在重建的生活中，人将走向

一种平定的生存，实现人与自然的和解。

5、结语

技术的巨大成功并不能掩盖其种种缺陷。随着这些缺陷的日益昭彰，对它们的分析以及由此而来的对技术整体的怀疑使得人文主义思潮对技术多持一种指责与批评的态度。这种指责与批评的态度的极致便是六、七十年代的反文化、反科技运动。然而，尽管技术有种种缺陷，但它的正面价值却是不容否认的。技术是人类的福祉，也是人类建立真正平等社会的凭藉。技术虽然造成了很多问题，但这些问题并非单凭放弃技术所能解决的，而仍有赖于技术与科学的发展来解决。如若我们因噎废食，一味地排斥技术，则只可能造成更大的灾难。

然而，这并不意味着先前人文主义对技术的批判决无意义。从以上我们对人文主义学者所提供的各种技术批判理论的讨论中，我们不难看到，人文主义对技术的批判具有它的理论向度，它所反抗的是隐含在其中的文化的根本旨趣。海德格尔反对的是导致技术虚无主义发展的西方形而上学（人类中心论）。法兰克福学派反对的是西方文化把理性工具化的倾向。芒福德反对的是西方把人视作工具制造和工具使用的动物的概念。

不仅如此，人文主义对技术的批判也有它的社会合理性。它所关心的是技术与人的关系以及人类的未来。技术本身诚然是有意义的，但人生的意义却决不应该也决不可能由它来决定。因此，作为技术文明的解毒剂，人文主义对技术的批判为我们重新估价技术，探索技术与人类、社会、自然的关系，摆正技术在人类文明中的位置提出了一个新的视角。

