

# 消費主義與對抗式政治： 馬爾庫塞的心理分析革命論評述

黃清華

香港理工大學應用社會科學系

**摘要** 批判理論學者馬爾庫塞曾主張西方的消費主義是消化和包容社會不滿的一種保守政治力量，而推動革命的早期動力則根植於平民文化與藝術思潮的反現實傾向。但在經濟及文化的全球化的影響下，文化與藝術已普遍與商品模式結合而變成消費主義的一部份，故馬氏所倡的文化革命亦在近年以新的網絡次文化空間作為廿一世紀的抗爭據點。但馬氏的追隨者大多未能秉承他革命論中對心理分析人性論的強調，因此亦未能充份地評價心理分析學派中的非革命主義者對馬氏有關本能、個人自由及階級革命等見解所作的批評。本文嘗試探討馬氏批判社會理論與心理分析兩者不可分割的關係，並突顯馬氏革命思想與心理分析傳統中的自由主義派和改革主義派對全球化消費主義問題的不同政治主張。

## 一 消費主義與全球一體化的舊瓶與新酒？

「消費主義」(consumerism) 是興起於廿世紀西方社會的一種思潮，它的主張是優質生產及消費乃普羅大眾追求幸福的重要途徑。這種思潮與資本主義社會所推崇的消費者經濟體系有着不可分割的關係，而正也是批判理論家馬爾庫塞 (Herbert Marcuse) 哲學中的重點攻擊對象。按馬爾庫塞的觀點，消費主義並非純粹的經濟現象，而亦隱含着政治上的一種支配力量 (domination)。這也就說，消費主義是資本主義社會控制人們意識的一種政治工具。在



馬氏的革命理論著作中，我們常可看見他所謂的對「既有現實」(the establishment) 的「大拒絕」(the great refusal)，必須也體現於對消費主義文化的攻擊。<sup>1</sup> 而這觀點也一度成爲新左派 (the new left) 文化革命策略的理論基礎。

衆所週知，這些對消費主義的批評所針對的是近半個世紀以前的美國社會現象，在社會理論中早已是耳熟能詳的論調。但有趣的是，直至廿世紀末頁，隨著全球一體化 (globalization) 議題在社會學研究中所受的重視，學者不約而同地對消費者社會 (consumer society) 現象展開了新一頁的探討。這些研究爲馬氏批判社會理論提供了兩個新的研究對象，一是在全球一體化趨勢下消費形式的變革，二是這些消費形式對全球化社會的單一化、控制化和工具理性思維的趨化作用。<sup>2</sup> 這些現象既印証了馬爾庫塞所預測的全面管理化社會 (the totally administered society) 的說法，卻同時爲左派學者提供了一個新的難題：在新的消費模式以及無所不包的全球商品文化下，革命者還可以有著怎樣的文化空間去對抗全球性的資本主義社會控制？馬氏理論的支持者之一 Douglas Kellner，近年便大力提倡利用互聯網內的群眾空間發展一由下而上的全球性「對抗式政治」(oppositional politics)，用以抗衡企業資本主義的擴張。<sup>3</sup> 但這一類「網絡文化革命」的可行性，相信還是有待觀察。

從表面上看，把馬氏理論延伸至廿一世紀全球化下的網絡政治 (cyber politics)，那本是既有創意而又符合批判理論邏輯的做法。但按筆者的觀察，最新一浪的網絡政治往往只側重馬氏理論中關於資本主義的全面化社會控制的說法，而少有論及馬爾庫塞對消費者社會的負面評價是建基於一種心理分析人性論 (psychoanalytic theory of human nature) 的觀點。而這一觀點的合理性，卻足以影響我們對新一浪的抗爭政治的評價。比若說，如果馬爾庫塞的反資本主義建制的思想在他所接受的心理分析



觀點上是不能成立的，這樣的舊瓶最終恐怕還是盛載不了全球化現象的新酒。

而更重要的是，在引進心理分析議題來評價馬氏的批判社會理論，我們不難發現馬氏激進的文化革命論並非不願接受後現代政治 (postmodern politics) 的左翼思想家的唯一選擇。論者或會問道：若然新左派認為消費者社會的非理性支配是必須革除的社會現象，跟這現象抗衡的「文化革命」是否政治上唯一的可行方案？而「改革主義」(reformism) 又是否一種不可取的妥協態度？追溯源流，這些老問題早於馬爾庫塞和其他政治立場較溫和的心理分析思想家的分歧中已可見。<sup>4</sup> 而在各派心理分析的角度看，文化革命或激進的政治行為恐怕並非唯一能調和人類幸福和社會建制的政治方案。按此觀點出發，我在下文會嘗試剖析馬氏政治觀點與心理分析兩者之間不可分割的關係，並論述各心理分析流派在反對消費者社會和全球一體化的同時，何以卻未能完全認同馬氏激進的對抗式政治。他們之間的分歧，要言之，並非本於所謂的「妥協派」(conformist) 和「激進派」(radical) 的對立，而是建基於他們對人類本能和自由的不同心理見解。如下面所述，在評價全球化下的對抗式政治時，這一類分歧的含義是深遠的。

## 二 消費主義與情慾壓抑

馬爾庫塞對消費主義的批評，可見於他的兩部政治著作《單面人》和《解放論》，但其理論基礎早於五十年代出版的《愛慾與文明》一書中已可窺見。<sup>5</sup> 《愛慾與文明》是一部對弗洛伊德 (Sigmund Freud) 的心理分析理論的詮釋之作，其中最富創意的理論部份，莫過於結合了馬克思的「剩餘價值」(surplus value) 和弗洛伊德的「壓抑」(repression) 的一個創新意念，名為「剩餘壓抑」



(surplus repression)。<sup>6</sup>在弗洛伊德理論中，人們很多時為著生存的原故，會不自覺的把不符合社會道德要求的情慾壓抑而隱藏在無意識 (the unconscious) 中。但為甚麼人對自己慾望的壓抑會有剩餘的部份？簡單來說，人類為着生存所需，不得以必須把部份情慾本能壓抑下去，從而把精力集中在生產活動之上，這便是符合「現實原則」(the Reality Principle) 的普遍心理活動。但在一特定的社會模式裏，並非人們所有對情慾的壓抑都是以生存為出發點的。古代部落社會有禁絕亂倫和同族同殘的法則，我們可理解它們的用意在於繁衍和持續一個部落的生存利益。<sup>7</sup>但時至今日，很多約束人類本能的道德規條似乎對個人以至整個民族的存亡都沒有多大的關係。馬爾庫塞的問題是：我們何以要壓抑許多奇奇怪怪而對自身沒有傷害的性慾——譬若說，同性戀 (homosexuality) 和嗜糞癖 (coprophilia)？《愛慾與文明》對此的答案是：這類的壓抑是剩餘或過量的，它的目的是要削掉人們部份的享樂空間，從而把他們的精力轉化為鞏固現有社會模式的生產活動。它所遵從的是一歷史化 (historical) 而非恆久不變的現實原則。<sup>8</sup>設若我們的科技文明已成熟至可以容許人們多縱慾而少工作，但支配資本主義社會的思維卻是基於「工作 = 幸福」的歷史化現實原則，那麼為了維護資本主義的管治，人們便不自覺的作了不必要的情慾壓抑。但剩餘壓抑所帶來的利益並不歸於壓抑者本身，卻歸於資本主義社會的統治階層。

這些過剩的壓抑跟消費主義文化有着怎樣的關係？馬爾庫塞認為，「多形態的變態行爲」(polymorphous perversity) 本來便是體現個人自由的最基本表現，而資本主義社會卻反過來把它們視為人性的扭曲。人們的基本慾望既得不到滿足，社會便得為他們製造一些虛假的需要 (false needs)，讓他們在滿足這些需要的同時，也甘於把精力投放於生產活動上。<sup>9</sup>這也就是說，若另類的性癖好者因禁慾而感到失落，社會還是會透過消費活動為他們提供發洩的機會。



怎樣的消費活動才足以包容和消化被壓抑者的不滿？以下是馬爾庫塞列舉的例子：有趣而沒有實用的商品小玩意、看似私人而缺乏自由的個人空間、鼓勵空泛言論的「表達自由」，最後便是沒教人民真正掌權的投票選舉制度。<sup>10</sup> 這些都可被視為廣義的消費活動，原因是它們要求使用者放棄極大部份的私有活動，以勞力來換取它們的使用權。舉例說，一個年青人把自己關在房間內，利用電腦科技「隨心所欲」地在虛擬世界內漫遊、玩樂，以及建立自己的網絡社群。這看似是個人自由的表現，但背後卻意味着個人創意的消失，教他只能以一公式化的標準去衡量自身的快樂。由於這種活動流於滿足眼前的虛構慾望，它可被視為壓抑性的反昇華 (repressive desublimation)。<sup>11</sup>

### 三 少眾文化的迷思

馬爾庫塞的結論是：資本主義的消費文化乃一股全面化的控制力量，它滲透至人們思維及生活的每一個細節，教他們活在一個完全沒有另類視野的「單面社會」(one-dimensional society)。奇怪的是，消費主義文化沒有把人們的反叛意識完全消溶，而他們被不適度壓抑的本能慾望仍保留於無意識幻想 (phantasy, 或稱 unconscious fantasy) 中。無意識幻想是不接受既有現實限制的原始心理活動，是我們通往「無意識」世界的橋樑。這種幻想常見於兒童的假想遊戲裏，而更往往可在幾乎與現實完全脫節的少眾文藝作品中找到。<sup>12</sup> 這一點正可解釋革命者對文藝作品的重視。

藝術經驗為甚麼有能力抗衡既有現實的規範？要言之，單面思維和文化限制了人們的敏感觸覺 (sensibility)，而藝術經驗在解放人們的感官經驗的同時，便正好為他們提供了一種非資本主義、非自我勞役的烏托邦視野。<sup>13</sup> 按馬爾庫塞的表述，「美學」



(aesthetics) 一詞，包含了「肉體性」(sensuality) 和「感官應知」(sensuousness) 兩個觀念，而兩者的關係是顯而易見的。假想在沒有剩餘壓抑的自由社會裏，人們的感官觸覺自然還是會專於那久遺了的多形式的肉體快樂經驗！<sup>14</sup> 所以，若然革命者要解放人們被壓抑的原始情慾，他的首要任務就是塑造一個沒有禁忌的肉體藝術文化。而可塑造這肉體文化的力量有兩股一是所謂的「下流」(obscene) 的粗鄙語言文化；二是不甘接受現實秩序而固步自封的「美學形式」(aesthetic form)。但按馬爾庫塞的意見，兩者皆未足以成爲顛覆資本主義社會的革命力量。我在下面會詳述他在《反革命與反叛》中提出的論據。<sup>15</sup>

「下流語言」乃低下層和被排擠的少數民衆的非主流語言，它的特質是通過語言中與性器官的聯想意象，來抗拒文明社會的整潔和秩序的觀念。但從消費主義政治的角度看，這股力量其實是並不可怕的。舉例說，抗爭者在紀律分明的政治會議中，忽然高呼：「操 (fuck) 他媽的主席！」受過高尚教育的管治階層初是憤怒而不可接受。但這類語言一旦被廣泛應用於政治活動上，便成了陳腔濫調，甚至貶低了性與肉體本身的意義。管治階層大可視這現象爲無傷大雅的建制內的洩憤肆虐的工具：它並不能把人的視野擴至工作與消費以外，所以簡單來說只是一種與肉體無關的政治消費。

高檔次的藝術文化可又是否更有革命性？按理說，藝術向來只是中產階級一少撮知識份子的專利，然而它卻充滿了逃避現實的傾向，因此能在既有的社會現實以外自製一個和諧的、理想主義的幻象。這就說明爲甚麼自古以來，詩人、小說家和藝術家多不附和於主流的社會意識。但這種少衆文藝的缺點是：它本質上終究是自製的幻象，未能喚醒人們內心的慾望，更未能讓他們以行動去追求肉體的各種快樂。藝術若要成爲掀起革命的前驅，必先被去昇華化及轉化爲一肉體文化。



以上的一套論述看似頗有矛盾之處。要麼下流文化不足以成為革命的器具，那怕是因為它容易被溶入大眾消費文化中，而失去其反叛性；要麼上流社會藝術也不成氣候，那怕是因為它把性慾昇華到封閉的幻想世界裏，未能在實踐上改變群眾的生活模式。那好比說，若然一文化意識要抗衡消費主義，它必須遠離群眾而活於少衆的理想世界裏；但若它只存在於這少衆的空間，卻又失去鼓動和解放群眾的力量。

上面所述的兩難局面也並非是沒有解決方案的。馬爾庫塞指出，舊日社會那種孤芳自賞的少衆中產藝術文化已漸趨解體，原因是中產階級已在社會上失去統治地位，而反受整體的消費社會系統所支配。他們日漸倚賴消費生活模式生存，而商品市場中的次文化也日漸入侵中產文化思想。到了最終，他們的理想主義只能受工具理性及實証思潮所粉碎。但這中產文化的衰落，同時也帶來「反藝術」(anti-art) 和「生活藝術」(living art) 的興起，它們的目的在於重建知識份子文化與大眾物質文化的關係。雖然它們的倡導者仍是少衆的中產知識份子，它們對資本主義的顛覆作用是可以肯定的。

這少衆文化的革命最終還不可能是孤立的。按《單面人》的論述，西方世界的文化革命先驅者必須聯合其社會內少數受壓制階層（黑人、女性、同性戀者和低下層等等）及第三世界國家群眾，<sup>16</sup> 從而產生一股全面的革命力量。被排擠的少衆與大眾之間的聯結可以說是對抗全面社會控制的契機。

#### 四 全球文化下的新興革命少衆

馬爾庫塞的批判社會理論雖可以說是廿世紀中頁的前衛思想，它可卻未能觸及近廿一世紀才興起的重要議題——經濟及文化的全球一體化。要若說，西方的前衛和少衆的文學及藝術思想



本可啟發第三世界國家人民的抗爭意識，而產生一股革命力量，但在全球化的現象下，第三世界國家人民卻趨於接受消費主義的生活模式，那麼這些外來的文藝思想也同樣可以被企業轉化為第三世界的一種商品模式，最終它的革命意義也必蕩然無存。我在下面會以一簡單的例子作說明。

促進全球一體化的最重要工具之一，莫過於互聯網的應用。互聯網既是消費也是通訊的全球性平台，它的簡單操作原理和廣泛應用範圍教第一與第三世界的民衆可以完全無阻地建立一虛擬的文化空間。善意的論者大可以為，互聯網文化內有各式各樣的反社會、反建制思想，而人們對性與肉體的禁忌幾乎完全是消失於網上。這豈不是說互聯網文化是真正抗衡剩餘壓抑的工具，真正地提昇了個人的自由？但這看似無政府狀態的文化空間，最終還不過是服從於既有遊戲規則的商品消費，而它所鼓吹的是一式一樣的思維模式。網絡文化固然可以容忍或鼓勵大量的暴力和色情的內容，不管那涉及的是意識、文字、聲音，還是影象。但在色情和暴力網頁的溜覽文化中，有一條網民默許的規則，就是這些媒體只能是顯示器框架內的玩意，是不可轉介至現實生活的，所以也可以說是「無傷大雅」。但更重要的是，人們在涉獵這些媒體後，卻可安然的返回自己日常的工作崗位，繼續以勞力來換取享用網絡服務的特權。說到最終，這還不過是一種新的消費。

我相信以上對網絡文化的批評，是馬爾庫塞所能認同的。但他所未能預測的是，網絡文化覆蓋範圍之廣，是以往的商品文化前所未及的。設若說，今天有少數的西方知識份子倡議一非主流藝術，在互絡網文化的包容下，明天那便能成為第三世界的流行商業作品。而馬爾庫塞所提到三種革命元素——少衆文藝、多樣化的性癖好和第三世界人民意識——在今天已盡為網絡文化吸收為己用。現在的消費主義的全面控制，所覆蓋之處已是全球而非





只是西方社會，而少眾空間壓根兒是不存在的。在這樣的處境下，還有甚麼能促使我們對抗全球性的單面思維？

但馬爾庫塞的追隨者大抵會以為，資訊和通訊科技 (ICTs) 本身雖然並非是政治中性 (politically neutral) 的，它卻未必一定為社會壓抑而服務：它既能被利用為全球商品文化的工具，卻同樣也可以是激進革命者的抗爭資源。按一些主張「網絡激進主義」 (internet activism) 的論者的意見，黑客 (hackers) 便曾在反對美國布殊軍事主義的抗爭中扮演了極重要的角色，而新興的網誌 (blog) 媒體亦為各抗爭社群供了新的次文化和政治合作空間，故各類的資及通訊科技是屬解放或是壓制性質，那是未有定論的。<sup>17</sup> 但如果這個論証是成立的，網絡政治的成敗，必也取決於網絡上的「另類社群」和主流的反動政治力量之間的角力和空間競逐。在網絡民衆未能成為一股全面的民主力量時，革命的領導者終究還是那些善於建立另類虛擬文化的一群新貴少眾——網絡上的「高檔次」中產知識份子。這樣的結論，在本質上跟半世紀前馬爾庫塞對中產知識份子文化的肯定態度是沒有兩樣的。

若我們把這理論的邏輯推至極處，便不難發現第三世界人民意識和多元性癖好在網絡政治中已不再佔一席位。由於第一與第三世界的界線在網絡空間內已日漸模糊，而多元的性癖好亦流俗化而失去其激進性，說到如何在網絡上開拓另類文化空間，那怕還只能是西方一少撮活躍於科技領域的少眾的責任。一如西方過去的革命經驗，這將會是一場由前衛少眾領導、大眾跟從的新文化革命。

但這樣的革命理論是否過份樂觀於中產知識份子的特殊心理素質？如前面所說，馬氏理論認為我們對社會現實的反抗意識是本沿於通往我們原始本能世界的無意識幻想。但為什麼在全球消費文化的支配下，當群眾和另類性癖好者的幻想能力都被單一思維所扭曲時，卻唯有中產知識份子獨能幸免？彷彿說，中產知識



份子擁有一種回歸原始本能的烏托邦式的幻想能力，而這幻想力對工具理性和單一思維是有特別的抗禦能力的。在心理分析層面上看，這是一個有趣但並不可靠的想法。從弗洛伊德的臨床心理著作中，我們便常可看見這一類少眾學者、藝術家，往往卻是最典型的自我壓抑者。<sup>18</sup> 如果我們過份樂觀於他們思想的革命性，很容易便會犯上把小圈子價值觀等同人性的謬誤。

依筆者的意見，心理分析理論本身並沒有對中產知識份子革命家的心理特質作過任何的探討，故各心理分析流派對「少眾革命」的評價都是不一的。有一些流派更會把激進的政治思想視為一種防禦機制 (defense mechanism)，並無助於人的心靈解放。我在以下論文部份會嘗試突顯這些心理分析政治觀點與馬氏革命理論的衝突，從而說明何以後者在廿世紀以來普遍未能被其他心理分析社群所接納。相對於馬氏的「革命主義式」(revolutionist) 立場，我會引進另外兩種心理分析政治立場作比較，簡稱「自由主義式」(liberal) 和「改革主義式」(reformist) 的立場。通過對這三種思想的比較，我會論証馬爾庫塞理論不足之處，在於過份樂觀地把全球民衆劃分為革命與反革命類型，而這一缺失正顯示馬爾庫塞的文化和道德革命論是值得存疑的。

## 五 三種心理分析的政治方案

我所要論述的第一種立場，那所謂的自由主義式心理分析政治立場，其思想源流乃來自弗洛伊德本身。弗洛伊德雖說是廿世紀最前衛的思想家之一，而他的《文明及其不適》亦被視為攻擊道德文明的最經典心理著作。<sup>19</sup> 但在他的思想中，我們卻找不到任何教導個人脫離文明支配的建議。要是為著人類一族的繁衍和延續，文明社會必須要克制個人的性慾以換來建設社會的精力，



弗洛伊德所能主張的是我們無奈的接受，因為這壓根兒是個人無力抗拒的進化現象。面對著文明與個人快樂的必然對立，心理分析家所扮演的角色並不是要改變社會，而是幫助人們更清楚的了解自己的無意識世界；但坦白的面對自己的本能和無意識慾望，卻不一定能減輕個人的痛苦。

這種思想消極之處，大抵沿自弗洛伊德對理性的執着。學者 Philip Rieff 曾在《弗洛伊德倫理及理性的觀念》一文中論稱，弗氏學說主張人們為追求自我認識 (self-knowledge) 而必須勇敢地承受智慧的苦果，原因是按人類的心理本質，快樂永遠只是本能慾望的暫時滿足，而痛苦卻是本能慾望受挫的必然與持久經驗。由此觀之，弗氏學說從來沒有教導人們怎樣可以得到快樂，而相反只勸諭人們為理性而理性，不要沉醉於烏托邦的幻想裏；因此弗洛伊德可被視為繼承了柏拉圖 (Plato) 思想的理性主義者。<sup>20</sup> 但跟其他理性主義者不同的是，他把自我認識視為高於一切社會、道德和政治價值的認知活動。這一論調暗示弗洛伊德跟典型的十九世紀中產知識份子一樣，同樣是把個人對生命意義的自我詮釋 (self-interpretation) 凌駕於所謂的客觀價值之上。在政治體現上，這除了繼承了自由主義對個人思想自由的推崇以外，便不會有較激進的政治主張，更遑論支持社會和道德革命。

面對全球化的單面化思想，自由主義是無所作爲的。自由主義者固然可以視消費文化為扭曲個人慾望的一種社會現象，但若問及我們怎樣才能擺脫這扭曲現象，怎樣才能釋放我們的無意識世界，答案恐怕是：「因人而異」。彷彿說，如果一個人沒有機會自行探索和詮釋自己的內心世界，心理分析家的權威言論是怎樣也不能讓他了解自己的「真正」價值觀。<sup>21</sup> 所以按自由主義的想法，個人除了倚賴自己的努力去面對社會單一化的操控，便再也沒有別的政治選擇。簡而言之，自由主義心理分析思想所包含的是強調個人而不信任集體政治力量的保守政治觀點。



我要論述的第二個立場是改革主義立場，它的倡導者要追溯到英國心理分析學派創始人克萊恩 (Melanie Klein)。克萊恩學派對弗洛伊德的疑似自由主義立場常有詬病，而其中一種批評是它未能觀察到人類心靈與社會環境之間的辯證關係，也就是說，「人性」既能支配社會，而社會改革同時亦可改造人性。把辯證論結合到心理分析理論的層面上，克萊恩既接受弗洛伊德的本能二元論 (instinct dualism)，<sup>22</sup> 同時亦強調培養一個人成長的社會環境是可以改變本能對他的影響的。舉例說，我們的「死亡本能」 (death instincts) 常使我們對外在世界充滿敵意，把人與事簡單地視為非黑即白，因此沒了期的在排擠我們幻想中的敵人。但我們的本能世界裏同時並存著另一傾向，也就是接納和團結別的個體的「生命本能」 (life instincts)。如果在培育一個嬰孩成長的過程中，社會沒讓他的期望時常的受到挫折，並適度的滿足他的要求，死亡本能的影響便會受到生命本能抵銷。<sup>23</sup> 若在這樣的社會環境下成長，人們不一定會把事情看成絕對的好或壞。在沒有敵意的視野下，人們能接受每件事都有好與不好的地方，並建立一包容社會、接納別人的態度。<sup>24</sup> 要言之，社會與本能的關係是辯證的。本能可以改變我們怎樣對待社會，社會卻也可改變本能對我們的影響。

按克萊恩理論的角度看，全球化的問題出於何處？我在上面曾指出，在全球化的現象下，所謂的「異類」或「個人」空間是不存在的。但它最大的問題並非來自單一化本身，而卻是出於單一化的二元對立思維。在這思維裏，如果網絡世界是人們的自由空間，網絡外的現實便是奴役國度；如果消費是幸福，節約和空間便是痛苦；如果第一世界是一體化的典範，第三世界便是人類文明進程的最後障礙。這類思維模式所引發的問題是：為什麼人們必須把某類的人、事和生活方式，視為必然攻擊的壞對象 (bad objects)？按克萊恩式的辯證觀點看，人們的意識大抵是沿自充滿



挫敗 (frustrations) 的社會環境。它所觸發的是死亡本能的衝動，而體現於人們對事物的極端看法。這也就是說，在不理想的社會環境影響下，我們把所有的不愉快經驗都投射到某個界別的人和事物身上（異類份子、貧窮、另類生活方式等等）；剩下來的便是我們接受的消費文化，而它也就理所當然的成為全球的社會價值。

要衝破這種困局，克萊恩學派的追隨者很自然的便走向中間偏左的改革主義路上。<sup>25</sup> 按理說，如果改革者能在全球化社會中找到改善培育人們生命本能的空間，那麼對全球化的徹底衝擊是既不必要亦不理想的，原因是：徹底的衝擊代表的是「絕對的壞」的觀念，它最終也只是死亡本能的表現。而改革主義所倡議的是我們逐步的改變現行社會建制，從而減少人們心靈所受的挫敗及其引發的侵略性 (aggression)，並給與關懷的回應，往後存在於社會上的敵意和分裂思維也會漸失主導地位，而非理性的社會支配便也會自行解體。

我最後要論述的心理分析政治立場，也就是馬爾庫塞的革命主義式政治立場。它在實踐上與較溫和的改革主義可謂相映成趣。馬爾庫塞政治主張激進之處，在此我不再重複。我想要指出的是，他對「文化革命」、「道德革命」和「本能解放」等觀念的尊崇，<sup>26</sup> 是建基於他對人性和道德的一些有爭議性的假設。他主張某類的社會模式是非理性而可革除的，那怕是由於它們不符合人性的基本追求。這種革命觀本身並非他特有的創見，但他的理論奇特之處在於把人性的基本追求與無意識幻想聯繫起來。無意識幻想既然能在另類性癖好者和藝術家身上找到，他們必也是革命先驅者的模彷對象。但在全球化的影響下，這少眾的幻想空間也越趨庸俗化，所以革命先驅者恐怕還是要不斷再尋覓另類更接近無意識幻想而沒有被社會建制吸納的少眾文化。在道德主張上，這暗示馬爾庫塞是一個虛無主義者 (nihilist)：他願意推崇任



何遠離主流文化的怪異行爲和思想，而藝術家和性解放者在革命中所扮演的角色只是過渡的，在全球化的新世界秩序下他們將要被新的革命階級取代。

但這中間存着一個心理分析學上的疑問：爲什麼保存着原始人性追求的無意識幻想會是「少衆」而非「個人」的專利？馬氏理論爲什麼不能容許個人在自我反思和詮釋中從新的認識自己的無意識世界？衆所週知，在弗洛伊德理論所研究的現象中，藝術和性癖好僅爲旁証他心理主張的兩個課題，而他的核心研究範圍始終還是個人在家庭中的愛與恨。爲什麼馬氏社會理論能對這重要課題隻字不題，而在一開始便從郡體心理（group psychology）著墨？到底是弗洛伊德把政治現象過於心理化，還是馬爾庫塞把心理現象過於政治化？自由主義者大抵會說：每個人的內心世界都是獨特的，而通過模倣個別的社會階級或圈子的行來解放壓抑，那恐忙是過分簡化心理現象的膚淺想法。我們未必要因此認同自由主義者的消極個人主義思想，但其論點至少可讓我們警覺到，馬氏理論所倡議的由少衆引領的文化和道德革命，在心理分析理論上是缺乏支持的。

由此我們可以進一步理解改革主義與馬氏革命主義的分歧。按上面的論述，少衆革命意識可疑之處，一在於少衆並非必然比大衆遠離主流社會意識形態，二在於無意識幻想並非某一階級的專利：它既存在於少衆空間亦存在於大衆空間。由此推論，刻意地強調少衆的革命領導地位，是不能帶來無意識的解放的，反而只能在群衆中製造對立面。而正如馬氏理論一樣，傳統的革命思想多有把人民劃分爲革命和非革命類別的。按克萊恩式的改革主義觀點，這種思想最引來批評之處，是它把社會劃分成二元對立的「好」與「壞」。在馬氏革命理論中，這演變成前衛激進的少衆與受資本主義社會支配的大衆之間的對抗。在改革主義者眼



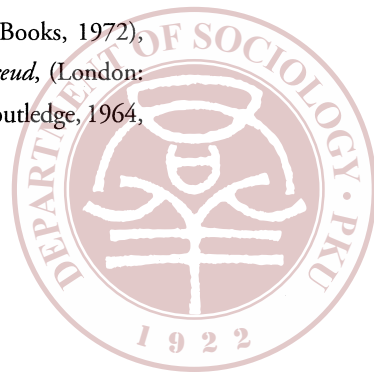
中，如何反思用漸進的社會改革來改變大眾的精神視野，那怕要比尋找一個全球化社會中的新少眾革命階級是更有意義的。

## 六 結語

總括而言，本文所論述的是：(1) 消費主義如何在企業資本主義社會中支配人們的意識；(2) 馬爾庫塞對這種支配現象的文化解決方案；(3) 馬氏革命理論所面對的全球化的挑戰(4) 各派心理分析政治立場對馬氏革命論的批評。我想指出的是：馬氏理論中最艱深之處，莫過於他對少眾與大眾文化的辯證。在他的觀點裏，大眾文化是不可信的，因它往往是奇貨可居的商業現象，容易流於商品化而變成社會壓抑的工具。以中產文藝為表表者的少眾文化，雖然可以為人們提供既有現實以外的社會視野，但若未經去昇華化它便不能成為革命的動力，若它結合群眾的肉體訴求便容易變成大眾商品文化。隨着全球化現象的出現，這類不受建制文化操控的少眾空間也漸告失。從批判理論的角度看，大抵革命者的唯一選擇是不斷的另覓沒有秩序的另類文化和政治活動空間。而這尋覓的過程，一如革命本身，是沒了期的。但這種永遠革命的激情，能否回應改革主義者對社會分化和階級對立所產生的疑慮，又能否為革命的少眾意識提供一合理的心理解釋，這些不論在社會理論或心理分析層面上都是重要而有待解答的問題。

## 注釋

- 1 Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation*, (Middlesex: Penguin Books, 1972), 18. 另參見 *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, (London: Routledge, 1956, 1998), ch. 7; *One-Dimensional Man* (London: Routledge, 1964, 1999), ch. 1-4.



- 2 對這一現象的陳述，可參看George Ritzer的近代經典著作 *The McDonaldization of Society* (Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press, 1998, 2000)。Ritzer以「麥當奴化」的觀念來論述近代全球化社會的理性原則，其特點為效率性 (efficiency)、可計算性 (calculability)、可預測性 (predictability) 和非人力的科技控制 (control through nonhuman technology)。Ritzer雖然認為麥當奴化社會自有它的非理性之處，但按韋伯式的理性化理論 (Weber's theory of rationalization) 分析，它並非是完全不可取的。Douglas Kellner則以為Ritzer的理論提供了一個空間讓人們可以反思麥當奴化的對個人自由的損害，故此麥當奴化社會可皮被視為馬爾庫塞理論的延續批判對象。參見Douglas Kellner, "Forward: McDonaldization and Its Discontents — Ritzer and His Critics", in Mark Alfina *et al.*, eds., *McDonaldization Revisited: Critical Essays on Consumer Culture*, (Westport, Conn.: Praeger, 1998), vii–xiv。
- 3 Douglas Kellner, "Globalization, Technopolitics and Revolution", *Theoria*, vol.48, no. 96 (2001), 14–31; Douglas Kellner, "Theorizing Globalization", *Sociological Theory*, vol. 20, no. 3 (2002), 285–305。另參見Richard Kahn & Douglas Kellner, "Oppositional Politics and the Internet: A Critical/Reconstructive Approach", *Cultural Politics*, vol. 1, issue 1(2005), 75–100。
- 4 馬爾庫塞對非革命派的心理分析家的批評，可見於他對弗洛姆 (Erich Fromm) 等右翼「新弗洛伊德修正主義者」(Neo-Freudian revisionists) 的攻擊。參見 *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, 238–274。
- 5 見註1。
- 6 *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, 35。
- 7 這論點乃出自弗洛伊德的《圖騰與禁忌》。參見Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, in James Strachey *et. al.*, trans., *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (以下簡稱S.E.)，(London: Hogarth Press, 1953–74), vol. XIII。
- 8 同註6。馬爾庫塞稱資本主義社會中的特有歷史化現實原則為「表現原則」(the performance principle)，其大意為經濟生產上的競爭表現為社會上唯一的生存條件。
- 9 *One-Dimensional Man*, 4–5。
- 10 *One-Dimensional Man*, 7。
- 11 *One-Dimensional Man*, ch. 3。
- 12 *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, ch. 7。另詳見Sigmund Freud, "Formulations on the Two Principles of Mental Functioning", S.E., XII。
- 13 *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, ch. 9。





- 14 *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, 181-4.
- 15 Herbert Marcuse, *Counter-Revolution and Revolt*, (Boston: Beacon Press, 1972), ch. 3.
- 16 *One-Dimensional Man*, 45-9.
- 17 Richard Kahn & Douglas Kellner, *op. cit.*, 78.
- 18 這一類的例子可參巧弗洛依德的著名心理分析個案，包括「鼠人」(the Rat Man)、「列奧納多·達·芬奇」(Leonardo da Vinci) 和「Screber」。見 *Notes upon a Case of Obsessional Neurosis, S.E.*, (1909d) vol. X; *Leonardo da Vinci and a Memory of His Childhood, S.E.*, (1910c) vol. XI; *Psychoanalytic Notes on an Autobiographical Account of a Case of Paranoia, S.E.*, (1911c), vol. XII.
- 19 Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontent, S.E.*, (1930a), vol. XXI.
- 20 Philip Rieff, "Freudian Ethics and the Idea of Reason", in Laurence Spurling, ed., *Sigmund Freud: Critical Assessments*, (London: Routledge, 1989), vol. 3.
- 21 對這一類主張，近代較著名的支持者為英國哲學家Richard Wollheim。參見其 "On Persons and their Lives", in Amélie Oksenberg Rorty, ed., *Explaining Emotions*, (Berkeley: University of California Press, 1980); *The Thread of Life*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1984); "The Ends of Life and the Preliminaries of Morality: John Stuart Mill and Isaiah Berlin", in Richard Wollheim, *The Mind and Its Depth*, (Cambridge: Harvard University Press, 1993)。
- 22 按弗洛依德後期的理論，人類的內心衝突不應再被視為個人與社會的對立，而卻是出於「生命本能」(the life instinct) 和「死亡本能」(the death instinct) 的對立。參見 Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle, S.E.*, (1920a) vol. XVIII。馬爾庫塞雖也認同這兩種本能的重要性，但卻不認為它們是對立的，所以不能說是本能二元論的支持者。參見 *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, 235。
- 23 參見Melanie Klein, "Love, Guilt and Reparation", in *Love, Guilt and Reparation and Other Works 1921-1945*, (New York: The Free Press, 1975); "Our Adult World and its Roots in Infancy", in *Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963*, (New York: The Free Press, 1975)。
- 24 按克萊恩學說的解釋，這些對立和包容的思維是起源自人類早期心理發展的兩種狀態，分別稱為「妄想式精神分裂定位」(the paranoid-schizoid position) 和「沮喪定位」(the depressive position)，前者把世界分裂成無數的好與壞的客體 (good and bad objects)，後者承認人所愛與恨的對象其實往往只是對同一客體的兩種看法。參見 Melanie Klein, "Mourning and its Relation to Manic-Depressive States", in *Love, Guilt and Reparation and Other*



*Works 1921–1945* (1940); “Notes on Some Schizoid Mechanisms”, in *Envy and Gratitude and Other Works 1946–1963* (1946)。

- 25 有關克萊恩對英國心理分析圈子的社會主義運動的影響，可參見Michael Rustin, *Reason and Unreason: Psychoanalysis, Science and Politics*, (Middletown: Wesleyan University Press, 2001)。Rustin 並沒有以「改革主義」一詞來形容這場運動，但從他的描述可見這些心理分析社會主義者並不傾向徹底的攻擊社會建制，而多傾向於用行動左右執政者的戰爭和種族政策，所以用改革主義來形容他們的中間偏左立場是合適的。
- 26 馬爾庫塞對「文化革命」與「道德革命」兩觀念並沒有作刻意的區分。簡單來說，他的「文化革命」是一種無所不包的對抗普及中產文化的策略，其覆蓋範圍包括衣食品味、性行爲、語言、文學、藝術、音樂等等，而「性解放」(sexual liberation) 可被視爲包括在文化革命之下的一種道德革命。有關他的文化革命觀念，參閱其“Cultural Revolution”，in Herbert Marcuse, *Towards A Critical Theory of Society*, ed. Douglas Kellner, (London: Routledge, 2001)。

