

从“占有”到“存在”：论弗洛姆的人本主义交往观

郭旭东

摘要：埃里希·弗洛姆作为法兰克福学派第一代学者的重要一员，长期以来未得到传播思想史研究应有的重视。对弗洛姆的思想史定位及其交往观念本身展开研究，有填补传播思想史之“灰色地带”的意义。从弗洛姆的思想史坐标出发，对过往关于弗洛姆传播思想的研究成果进行了回应，指出过往研究的局限性在于缺乏思想史研究的问题意识或欠缺对弗洛姆交往观念的审视，由此尝试立足于弗洛姆思想的理论源头，对其交往观念的一般特征展开分析。弗洛姆思想不同于多数法兰克福学派第一代学者的突出特点在于其同时吸收了马克思主义、弗洛伊德主义和西方人本主义传统的思想资源，从而使其思想面貌呈现出兼具批判精神与理想化色彩的“两歧性”特点。基于此，从弗洛姆所使用的“重占有”与“重存在”这对矛盾范畴入手，对弗洛姆的交往观念进行考察。在弗洛姆那里，“重占有”与“重存在”分别象征着“一个以物为中心的社会”和“一个以人为中心的社会”；而对前一种社会形态的批判和对后一种社会形态的构想，构成了弗洛姆交往观念的核心内容。在此基础上，弗洛姆交往观念的表现形式体现在其对“市场性格”和“权威主义”的“占有”式交往的否定和批判，以及其对“积极自由”和“爱与理性”的“存在”式交往的肯定和构想中。换句话说，弗洛姆反对晚期资本主义社会以市场秩序和权威伦理统摄人们的交往活动，而呼吁人们摆脱这些被强加的、外在的社会限制，与他人建立健全的、非异化的社会关系，在交往活动中时刻保持独立、自由和批判的理性。因此，弗洛姆交往观念的现实意义一方面体现在其对现代人健全交往活动的启发，对民主的社会主义社会的呼唤；另一方面也启迪着传播思想史研究者认识和体察“交往”的社会性含义，亦即“交往”在不同社会形态中表现形式的差异。

关键词：弗洛姆；传播思想史；人本主义；交往观念

中图分类号：G206 **文献标志码：**A **文章编号：**2096-5443(2021)01-0035-12

项目基金：国家社会科学基金一般项目(15BZJ051)

对人类“交往观念”的考察一直以来都是传播思想史研究关注的重心所在。如陈力丹便将“传播思想”视为“关于各种精神交往形态和各种交往媒介的基本观点”^[1]，卞冬磊在梳理传播思想史研究的“两条河流”时，亦将交流的可与不可作为传播思想史两种研究范式的划分尺度^[2]，芮必峰则认为“传播是个体之间以及个体与社会之间联系的唯一方式”^[3]，因此“传播思想”的范畴中本就包含着探讨社会传播机制的“媒介观”以及探讨人际传播机制的“交往观”。此外，传播思想史研究之所以将“交往观念”作为重要研究对象，并由此形成一个颇受关注的研究领域，还有一个重要的现实原因，即当代社会中人际交往困境的不断恶化，导致人们对理想化的、健全的交往活动的渴求越发强烈和紧迫。

在此背景下，埃里希·弗洛姆(Erich Fromm)有关人类交往的观点，尽管在传播思想史研究中还鲜少受到关注，却早已借由出版市场的推广进入公众视野。如陈学明在描述弗洛姆的社会影响时便

写道：“弗洛姆在西方世界是个家喻户晓的人物……他不仅对‘新左派’有广泛的影响，而且受到了社会各个阶层的热烈欢迎。”^[4]在中国，弗洛姆的著作几乎均可找到对应的中文译本，尤其是在20世纪七八十年代，“关于人道主义和异化问题”的大讨论使得弗洛姆思想获得广泛认可，其著作得到了较为集中的译介和推广，甚至在学界和民间掀起所谓“弗洛姆热”。^[5]

那么，为何在传播思想史研究中未受重视的弗洛姆思想，在民众间能够产生如此广泛的影响？弗洛姆的交往观念在传播思想史的脉络中又占据着怎样的地位，乃至对相关研究具有怎样的启发性价值？为解决以上问题，本文将从弗洛姆的著作文本入手，对弗洛姆交往观念的源流、表现和意义展开梳理与分析。

一、研究背景概述

（一）弗洛姆的思想史坐标

在传播研究的学术畛域内，法兰克福学派历来被笼统地归入批判学派的范畴。而学界对法兰克福学派的研究，又往往集中于以霍克海默（Max Horkheimer）为首的“法兰克福学派第一代学者”。^[6]从历史叙述的角度来看，“法兰克福学派第一代学者”这一称呼实际上是后人的“发明创造”。如乔尔·安德森（Joel Anderson）便“一刀切”式地将1970年之前，即霍克海默退休之前曾任职于“社会研究所”的学者均划入“第一代”学者之列。^[7]第三代法兰克福学派的领袖霍耐特（Axel Honneth）的划分则更加细致。他以霍克海默奠定的批判理论的“整体论”基调为中心，将“第一代”学者划分为“内圈”和“外圈”两个类别。“内圈”学者遵循“整体论”的视角，以此批判资本主义或苏联社会主义对社会整体的控制与压抑；“外圈”学者则游离于这一传统之外，从社会学或社会心理学的范畴出发考察工业化社会对个体的否定性影响。^[8]

埃里希·弗洛姆正是“外圈”学者的一员。“外圈”学者除了与研究取向上与“内圈”学者有所不同，在与社会研究所的关系上亦有亲疏之别。如弗洛姆虽曾加入社会研究所，并成为霍克海默得力助手之一，但因在接受精神分析思想上的分歧最终使其在1939年与研究所同仁分道扬镳^[8]，因此其同霍克海默等第一代法兰克福学派核心人物的关系也就不如“内圈”学者那般紧密。

即便如此，霍耐特对弗洛姆的理论贡献仍有很高的评价。在回顾法兰克福学派思想史的文章中，他指出，在对精神分析思想的接受和修正方面，弗洛姆是第一代学者中最杰出的。^[8]以弗洛姆为代表的“外圈”学者帮助“内圈”学者从其“哲学野心”中走了出来，克服了后者将马克思主义功能主义化的局限，从而为批判理论注入了社会学或社会心理学理论的活力。^[8]同时，“外圈”学者亦逐渐认识到，“社会生活的语境是在社会互动中生成的”。在这一认识的基础上，弗洛姆进一步发展了“交往-理论视角”（communications-theoretic insights），并将之纳入其批判理论体系之中。^[8]而弗洛姆对“交往”范畴的体认，又以其对精神分析理论的接受和发展为基础。

在精神分析学派思想史中，弗洛姆和霍妮（Karen Horney）、沙利文（Harry Stack Sullivan）等学者被视为新弗洛伊德主义（或精神分析的社会文化学派）的代表人物。^①^[9]新弗洛伊德主义有时亦被形容为新阿德勒主义，因为归属于这一学派的学者皆在不同程度上受到阿德勒（Alfred Adler）的人际精神分析理论的影响。^[10]如在弗洛姆的理论体系中，人际精神分析所强调的“互动主义”“人际主义”原则便均有所体现。有学者认为，弗洛姆对资本主义社会的批判，其基础便在于“资本主义的发展使人失去了与自然、与他人、与真实自我的密切关系”。^[11]在这个意义上，弗洛姆和霍妮、沙利文一样，都继承了阿德勒的人际精神分析的理论遗产。

从传播思想史的角度来看，新弗洛伊德主义对传播研究的贡献是不容忽视的。传播学者罗杰斯

^①弗洛姆认为这种划分不甚合理。他指出，在对待“文化”的观点上，“霍妮和沙利文在传统的人类学意义上思考文化模式，而我的观点则基于对构成社会基础的经济的、政治的、心理的力量分析。”

(Everett Rogers)曾将精神分析理论视为传播研究的三大理论源头之一,特别是在弗洛伊德的“背叛者”阿德勒那里,精神分析从古典弗洛伊德主义的泛性论、生物主义和本能论,转向新弗洛伊德主义的社会学主义、互动主义和文化决定论^[12],这使得精神分析与传播研究的接合有据可循。而继承了阿德勒遗产的弗洛姆等人,自然也对“交往”“传播”“互动”“关系”等人际精神分析的基本概念,同时也是传播研究的基础性范畴进行过探索。

因此,无论是从归属于法兰克福学派还是归属于精神分析学派的意义上看,弗洛姆的“传播思想”都是一个值得深入发掘的“富矿”。但在当前的传播思想史研究中,还较少有学者专门对弗洛姆思想进行研究。有学者通过对国内法兰克福学派研究成果的观察发现,“近几年国内对法兰克福学派相关研究……仍多集中于卢卡奇、葛兰西、霍克海默、阿多诺、马尔库塞、哈贝马斯等早期代表人物”^[6]。而即便是在他所列举的备受国内学者关注的法兰克福学派“早期代表人物”名单中,弗洛姆的名字仍然不见踪影。

潘祥辉、王炜艺认为:弗洛姆之所以在过往的传播思想史研究中不受重视,一个重要原因即在于其思想“与法兰克福学派的代表人物存在着很大的差异”,与其他法兰克福学派第一代学者的思想分歧“最终导致弗洛姆脱离了法兰克福学派”,“因此在法兰克福学派的学术史中,弗洛姆的分量似乎显得不够”。^[13]实际上,就此问题,我们还可基于弗洛姆与法兰克福大学社会研究所的关系,以及他所处的社会历史背景和法兰克福学派史之历史叙事的视角,展开更进一步的补充说明。从以上视角出发,弗洛姆思想在传播研究中被忽视的处境,究其原因:一方面是由于弗洛姆和其他法兰克福学派第一代学者的联系本就很少,只是短期担任过霍克海默在社会研究所的助手,且他影响力较大的著作也大多是在1939年同社会研究所决裂后问世;另一方面则是因为弗洛姆相对“温和”的批判理论主张在60年代末70年代初频频受到质疑和挑战,奉马尔库塞为“精神领袖”的“反文化”运动风潮将支持“改良”的弗洛姆置于敌对的位置,由此弗洛姆思想的影响力也就日趋衰落。^[14]除此之外,弗洛姆在传播研究中被忽视的处境,还可归因于法兰克福学派思想史“神话叙事”的建构过程。从法兰克福学派思想史的常规叙事来看,作为社会研究所早期成员的弗洛姆,却长期被排挤在学派思想史的叙事主线之外,其地位既不及阿多诺、马尔库塞(两人加入社会研究所时间晚于弗洛姆),亦不可思议地不及本雅明(从未正式加入社会研究所)。尼尔·麦克劳林(Neil Mclaughlin)认为,造成此种现象的原因,在于弗洛姆与霍克海默、阿多诺等早期法兰克福学派掌权者在学术范式上的深刻分歧。在后两者看来,弗洛姆的著作之所以能够在西方社会畅销,是因为其思想“十分肤浅”,这与社会研究所强调哲学式的“激进”而反对介入现实的研究范式(卢卡奇讥之为“建在深渊旁的豪华酒店”)产生了激烈冲突。甚至在麦克劳林看来,霍克海默后来之所以质疑哈贝马斯,正是因为他“像弗洛姆一样,介入了20世纪60年代的社会运动”。因此后人在以霍克海默、阿多诺为主线书写批判理论的“起源神话”之时,自然就有意忽略了弗洛姆的存在。^[15]

基于以上种种原因,加之作为“专业”的传播研究本就鲜少关注法兰克福学派思想史的流变,因此弗洛姆思想在传播思想史领域也就难免不受重视。正因如此,对弗洛姆传播思想的研究,具有填补传播思想史之“灰色地带”的意义。如刘海龙所言,“‘灰色地带’不是‘陌生地带’。它不是新近才被发现的(尽管它并不排除新证据),而是我们熟视无睹,被主流话语收编的那些部分”。^[16]而通过上述论述可知,弗洛姆正是一位处于传播思想史“灰色地带”的典型学者。

(二)传播学界对弗洛姆思想的关注情况

尽管在当前的传播研究领域,对弗洛姆的关注还极为有限,但弗洛姆思想中内在的对“传播”或“交往”问题的思考仍然为一部分学术视野开阔的学者们所认可。如道格拉斯·凯尔纳(Douglas Kellner)在回顾弗洛姆学术生涯的文章中指出,弗洛姆的著作不仅拓宽了批判理论的视野,并且“使得新马克思主义对媒体和消费社会的批判得以广泛传播,在一个社会压抑日益加剧、批判理论的生

存空间越发狭窄的时代,为民主社会主义勾画了蓝图”^[17]。邦妮·布伦南(Bonnie Brennen)认为弗洛姆的思想对当代社会理论和媒介研究产生了重大影响,他在《健全的社会》中已经意识到流行文化作为一种“文化鸦片”的缺陷,以及流行文化借由大众媒介对个体的异化。^[18]大卫·里斯曼(David Riesman)等人共同完成的在传播研究领域颇负盛名的著作《孤独的人群》更借助弗洛姆的“社会性格”理论对美国人社会性格的成因及由此衍生的美国人社会关系的类型进行了分析。他认为,“‘社会性格’是特定社会群体间共享的那部分性格……它是群体经验的产物”,而弗洛姆对社会心理学的贡献,正在于他的“社会性格”论“指出了一条联系社会与性格塑造之间关系的途径”。^[19]

即便是传播研究“经验学派”的学者也注意到弗洛姆传播思想对于解析当代社会现状的现实意义。如伊莱休·卡茨在展望21世纪传播研究前景的文章中,便借用弗洛姆“逃避自由”的观点分析社会一体化趋势,提出:“弗洛姆警告过我们的‘逃避自由’的诱惑在今天仍然存在。随着合法性权威的中心地位逐渐削弱,煽动家们将利用大众媒介重新将人们凝聚在一处……人们对共同体的向往在现代社会仍然无比强烈。如果政治和文化的中心无法满足这种向往,煽动家们便会趁虚而入。”^[20]这即是说,中心权威的消解一方面使个体获得自由,另一方面也使其深陷于个体化后的孤独感和不安全感,因此寻求重新社会化。在重新社会化的过程中,他们将极易受到控制大众媒介的煽动家们利用。由此可见,无论是基于传播研究的经验传统抑或批判传统的学者,都在一定程度上认识到了弗洛姆传播思想的重要价值。

但传播学者第一次将弗洛姆思想置于传播学角度进行考察,则源于国内学者芮必峰发表于2003年的论文《健全的社会与健全的传播——试论弗洛姆的传播思想》。此文从根源、现状和前景三个维度对弗洛姆传播思想展开论述,对弗洛姆传播思想的全景进行了较为全面的勾勒。在弗洛姆“健全的社会”理论基础上,芮必峰进一步提出“健全的传播”理论,认为“健全的传播”同“健全的社会”具有同一性,都要依靠个体自发的爱与劳动才能得以实现。^[3]在2011年的一次采访中,他再次强调弗洛姆思想在“今天这样一个社会环境……有着非常强的现实关照性”^[21]。可以说,芮必峰第一次使弗洛姆的“传播思想”进入学界视野,其归纳出的“健全的传播”概念亦可谓是对弗洛姆传播思想之精髓的巧妙诠释。但笔者认为,芮必峰对弗洛姆传播思想的论述仍有不尽周全之处,即缺少了“人本主义精神分析”的理论指引,并且未能注意到弗洛姆综合批判理论与精神分析两股思潮的尝试,因此在对弗洛姆思想的意义阐释上存在一定局限性。

潘祥辉、王炜艺发表于2020年初的论文《弗洛姆的“人本主义”传播思想及其启示》对弗洛姆思想本身进行了较为全面的勾勒^[13],其着重考察的是弗洛姆关于现代社会组织传播形式和大众媒介技术的批判观点,而对弗洛姆“交往观念”的讨论相对较少,亦即对弗洛姆关于人际传播问题的思考未加过多关注。同时,该文对弗洛姆思想所处的知识语境讨论较少,特别是对于弗洛姆在法兰克福学派思想史中的定位问题,及其“人本主义”观念形成的思想背景问题,我们理应在论述弗洛姆思想的过程中进行补充和诠释。此外,对弗洛姆思想的探讨,也应关注其辩证的两面性,包括他对矛盾范畴的运用,以及他在批判晚期资本主义社会的同时所保留的理想主义底色,这是弗洛姆思想与其他法兰克福学派第一代学者思想的重要区别所在。

基于此,本文将主要围绕弗洛姆的“交往观念”展开论述,尝试从“人本主义精神分析”的理论视角以及法兰克福学派思想史的历史语境出发,立足于“重占有”与“重存在”的“矛盾范畴”,对弗洛姆交往观念的表现形式进行再解释,以期在前人研究基础上进行补充,发掘出弗洛姆思想更丰富、更具思想史价值的内涵。

二、弗洛姆的人本主义交往观:从“重占有”与“重存在”说起

马克思说:“社会……是人们交互作用的产物”^[22]。在此基础上,弗洛姆尤其重视对晚期资本主

义社会以及他所设想的健全社会中人与人之间交往形式的观察与构想。而其交往观的核心理念,概括而言,便是“人本主义”^{①[23]}。所谓“人本主义”,指的是一股贯穿西方历史的思想潮流,阿伦·布洛克(Alan Bullock)认为,“人本主义”的“核心主题是人的潜能与创造力”^[24]，“人本主义”的普世价值包括“自由、平等、人权”等等。由此可见,“人本主义”思潮的观照对象是人的生存处境,以及在此处境中人的潜能的培育与解放。在此意义上,可以说弗洛姆是一位继承了西方人本主义传统的典型学者。站在弗洛伊德-马克思主义的立场上,弗洛姆极力发掘两大思想家理论体系中的“人本主义”内涵。他认为,在弗洛伊德那里,“人本主义”意味着“解决好文明与人性的矛盾”,这是“关系到人类命运的核心问题”“只有充分理解了人的心灵,并建立起一种人道主义的文化,才能解决人类的困境”^[11];在马克思那里,“人本主义”意味着建立一个能够实现“人的解放”的社会主义社会,“让人重新凭着不被异化的、健全的人格,与同类和与自然都分别建立一种全新的、深厚的、非外力诱发的关系”^[25]。通过对晚期资本主义社会中人的处境的观察,弗洛姆继承并发展了弗洛伊德和马克思的“人本主义”观点。弗洛姆意义上的“人本主义”的含义,简而言之,指的是“没有任何事物比人的存在更高、更有尊严”^[26],或用其所推崇的人本主义思想家施韦泽(Albert Schweitzer)的话说,“对所有的生命意志采取敬畏生命的态度”^[27]。弗洛姆的“人本主义”诉求聚焦于人与世界发生联系的过程,尤其是与他人进行沟通与交往的过程。这种人际间的沟通与交往过程在弗洛姆看来具有消极(现实的)与积极(理想的)的两种表现形式。

基于此,本文对弗洛姆交往观念的梳理和阐释,将以弗洛姆提出的一对互为“对立”的理论范畴为起点,即“重占有”与“重存在”——用更具批判理论色彩的话语来表述,也可称之为“异化”与“健全”。这是因为,弗洛姆的研究方法“注重辩证思维……他在论述中经常使用一对矛盾范畴”^[28]。这些“矛盾范畴”构成其理论体系的概念基础,亦为研究者切入其庞杂理论体系开了一扇方便之门。

而“重占有”与“重存在”这对“矛盾范畴”,既能反映出弗洛姆对晚期资本主义社会被异化的交往形式的批判,亦可反映出弗洛姆对“新社会”健全的交往形式的期望和构想。在此亦可得见弗洛姆思想与多数法兰克福学派第一代学者的不同之处。相较于霍克海默、阿多诺、马尔库塞以激进的“文化工业”论或“爱欲解放”论批判资本主义社会异化个体劳动、压抑个体爱欲,因而提倡以持续的思想、文化领域的阶级斗争推翻资本主义意识形态建制的观点,弗洛姆在批判资本主义社会旺盛的“占有”欲的同时,亦发现一条在现有社会形式基础上重塑“民主”“理性”等人本主义-马克思主义价值维度的路径,即通过“改良”而非“革命”的方式,在本雅明所谓资本主义社会的“废墟”之上建立“民主的社会主义社会”。因此,我们在弗洛姆所使用的一对对“矛盾范畴”的并置中,更能体会其思想相较于法兰克福学派批判传统的独特性,这使弗洛姆思想介于“激进”与“改良”之间,介于原教旨马克思主义与西方人本主义传统之间,并据此尝试发展出一条能够真正实现社会和个体解放的中间道路。而“重占有”与“重存在”正是弗洛姆使用到的“矛盾范畴”中比较典型的一对。在弗洛姆那里,“重占有”与“重存在”分别象征着“一个以物为中心的社会”和“一个以人为中心的社会”,^[29]而对前一种社会形态的批判和对后一种社会形态的构想,构成了弗洛姆整个思想体系——包括其交往观念——的核心内容。

(一)对“重占有”的生存方式与交往形式的批判

“重占有”与“重存在”是弗洛姆提出的两种人类基本生存方式。一般而言,人们对这两种生存方式的选择基于每个人不同的成长环境和生存处境,但二者并非决然对立,而是相互包含,且随着人的处境的变化而变化。在对这两种生存方式的比较中,蕴含着弗洛姆对人类交往形式的基本态度与

^①关于 Humanism 一词的译名问题至今尚无定论,据笔者所见便有“人本主义”“人道主义”“人文主义”等不同译法。本文采用“人本主义”译名的原因一方面是基于过往弗洛姆著作的中文翻译习惯,另一方面是因为在哲学、心理学领域“人本主义”译名较之其他译法更为常见,如历史学者章可所言:“就某些特定的哲学意义,比如海德格尔所说的关于‘人之本质性的规定’的那种哲学上的‘主义’,就还是译成‘人本主义’较为恰当。”这种对“人”的存在论地位的认识也符合弗洛姆思想的一贯理路。

观点,即批判晚期资本主义社会中“重占有”的生存方式,呼吁民主的社会主义社会中“重存在”的生存方式。

弗洛姆对晚期资本主义社会“重占有”的生存方式的批判,承继了马克思对资本主义社会私有财产制度的批判。马克思认为,私有财产的本质“一方面是外化劳动的产物,另一方面又是劳动借以外化的手段,是这一外化的实现”^[30]。亦即是说,私有财产制度使劳动的人与其劳动活动和劳动产品相隔断,同时,人通过占有劳动产品,拥有私有财产,促成了这一“外化”进程的实现。资本主义社会的私有财产制度使“重占有”的生存方式似乎成为人们追求与世界“同一”的唯一选择,因为只有在消费和占有的过程中,个人才能形成其归属于“现代人”这一社会群体的身份认同感。这使得个人丧失追求理想和维系个性的动力,被消费和占有欲裹挟的现代人在空虚、麻木中放弃对自身的解放,对人的本质的回归。最终,人类文明社会的内卷化乃至倒退便不可避免。

“重占有”的生存方式及从中衍生的无止境的消费欲与占有欲导致了“重占有”的交往形式的出现,后者主要体现在两个方面,即“市场性格”和“权威主义”的交往形式。

弗洛姆认为,如果说在物质资料还相当匮乏的19世纪,资本主义社会的社会性格还表现为囤积倾向,即“以储蓄和节省为基础,而觉得消费是一种威胁”,进而“强调其与外界之间的藩篱”,^[26]那么在20世纪中期及其后,经历过技术进步和资本积累洗礼的晚期资本主义社会,主要的社会性格特征则表现为市场倾向的性格类型,即“以自己作商品而且以个人价值为交换价值的性格”^[26],具有这种性格的现代人在“人格市场”上出售自己的“人格因素”,并与能够接受自身“人格因素”的他人进行交往,建立联系。此种“市场性格”的形成,不像弗洛伊德主义的性格论所宣称的那样是力比多能量转移的结果,而是人们的现实生活处境刺激着他们去接受和形成这一社会性格。换句话说,如果人们不“主动”地锻造一种“市场性格”,不“积极”地融入消费社会的系统,便将与他人、与世界分离,进而产生孤立、不安和焦虑的负面感受。因此,“市场性格”实际上导致了人与世界之间关系,尤其是人与人之间关系的异化。这种异化的关系“呈现出物与物之间的关系特征,而非人与人之间的关系……人不但卖商品,而且也卖自己,觉得自己是一件商品”^[31]。用马克思的话说,即“商品形式在人们面前把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质……从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系”^[32]。

在“物与物之间的社会关系”的前提下,现代人的社会交往必然丧失了纯粹性和自发性,在交往行为理论的意义之上,这种社会交往对交往行为基本的正确性、正当性和真诚性主张形成了挑战,因为人们交往的唯一目的是占有而非互惠,是功利性地“逃避自由”而非达成“共识”。如弗洛姆所言,“以重占有的生存方式所体验到的爱是对‘爱’的对象限制、束缚和控制。这种爱只会扼杀和窒息人以及使人变得麻木,它只会毁灭而不是促进人的生命力”^[29]。所谓“爱”,正是一种最根本的社会交往形式,而重占有的“爱”却是对真正的“爱”的否定,在“重占有”的“爱”的交往中,人们只是以纯粹占有的欲望满足与世界发生联系的心理需求。这种“重占有”的社会交往形式无法帮助人们与他人、与社会乃至与自然界建立真正的、健全的联系,相反,它使每个个体越发孤立于世界,孤立于自身。人在“重占有”的社会交往中感受到的不是真正意义上的心理需求的满足,而只是对现实处境和虚假的人际关系的盲目接受,进而服从于晚期资本主义社会统治权威的压抑与操纵。用弗洛姆的话说,即“人从自我异化,倒退为盲目崇拜”^[25]。

权威主义的“重占有”的交往形式由此形成。潘祥辉、王炜艺从弗洛姆对纳粹德国极权社会体制的批判中揭示了弗洛姆的“权威主义”观,认为在弗洛姆那里“权威主义机制是人们逃避自由、逃避孤独的主要方式”。^[13]但“权威主义机制”何以能够产生这样的作用?从人本主义精神分析的角度来看,在被权威主义裹挟的人类交往过程中,个人将自身的情感诉求(往往来自父母和童年期)，“移情”至与其交往的对象身上,进而将对象视为“偶像”,在盲目的、“偶像崇拜”式的交往中将自身异己

化、客体化,失去了与交往对象建立纯粹的社会关系的机会。这便是受权威主义支配的现代人“逃避自由、逃避孤独”的过程。因此,为了摆脱权威主义机制的支配,“移情”不仅是精神分析治疗中需要排除的“阻抗”,亦是人们在日常交往活动乃至建立非异化的社会关系过程中应当克服的“阻抗”。如弗洛姆所言,“(移情)即一个人对其他权威人物的自愿诚服,一个人感到无助,迫切需要较有权威的领袖,并随时准备听命于这种权威的情境,是社会生活中最常见和最重要的现象”^[33]。由此可见,“移情”是导致个人和社会的权威性格形成的重要动力,而基于权威性格,或更明确地说,即“施虐-受虐”型性格所建立的人与人之间的社会关系,必然是被异化的关系,一方占有另一方的关系。它“从本质上来看是互为陌生的,是自动机器之间的关系,其安全感的基础就是要想方设法靠拢一群人,在思想、感情和行动中同这一群人保持一致”^[34]。

对权威的盲目崇拜进而导致交往主体对一致性的追求,这严重破坏了社会的民主基础。这种占有取向的人际关系,无助于人的个性形成和发展;相反,它使极权伦理在人的内心和社会处境中愈发强化。这意味着人们的个性被否定,自主性被剥夺,非理性的权威在社会体制中占据上风。一如法西斯主义在德国土地上的兴起离不开纳粹制造的权威主义气氛一样,晚期资本主义的漫长统治也离不开极权伦理在当代社会生活中无孔不入的渗透。在这种“施虐-受虐”的交往活动和社会关系中成长起来的被异化的人,是“自由的人的意象的对立面……这种人充斥其间的社会是自由社会的对立面,或者用更为明确的词语,是‘民主’社会的对立面”^[35]。弗洛姆则更为尖锐地批判道:“(被异化的人)不敢承担自由的责任,反倒更乐得处于一种像肚子填饱的机器人那样的奴役状态;他们对民主也没有信心,觉得还不如省点儿心让政治专家去作决定。”^[25]这种“机器人”之间的交往只能是虚假的交往,其建立的社会关系只能是被异化的以占有欲为动力的社会关系。他们要么一味屈从于统治权威的号令,无有个性与主见,要么在无意义的交谈中麻痹自身真实感受,做作而迟钝地面对他人与外部世界。

而弗洛姆所谓的“统治权威”,不仅限于民族国家层面的统治者,如其大加批判的法西斯主义者和苏联社会主义者,这一概念亦可适用于范围更为广泛的社会群体,且这些群体不再以显见的宣传或暴力手段控制民众,而是通过对“信息”本身及其传播渠道的控制和操纵,在民众间的社会交往活动中构建起“匿名权威”的统治。如作为“人际传播的中心”的“意见领袖”,他们的一大特长便是“信息控制”,他们在社会交往活动中扮演着“信息的控制者和选择者”的角色——实际上便是一种“匿名权威”的角色,他们影响甚至于决定着普通民众对某一特定信息的接受和认知。^[36]用弗洛姆的话说,“匿名权威取代了公开权威,实行统治……它不言自明,根本用不着发号施令,它仅仅靠温和的劝说,根本不用施加任何压力”^[31]。这意味着,在一个未能真正重视人的地位和尊严的社会,即使在看似统治阶级未曾涉足的人际交往领域,权威的力量依然存在,因此,人与人之间的健全交往也就无从得到保障。这提示人们,若要从“重占有”的交往形式中脱离,与他人建立健全的、非异化的社会关系,就必须时刻保持独立、自由和批判的理性,避免被普遍的权威主义气氛或机器人式的处事方式所同化。由此,我们需要寻求的应当是一种“重存在”的、“健全”的交往形式。

(二)对“重存在”的生存方式和交往形式的构想

为了超越“重占有”的生存方式对人的本质的种种压抑,弗洛姆提出了与之相对的“重存在”的生存方式的设想。与前者不同,“重存在”的生存方式“关注生命的存在本身,以人的潜能(爱和理性)的实现为生存的目的”^[11]。“重存在”的生存方式帮助人们获得真正的幸福,在这一“重存在”的幸福中,人类得以摆脱统治阶级的支配,挣脱虚假意识束缚自身的幻想锁链。“重存在”的幸福促使人们“丢掉幻想而生活”,选择“生”而反对“死”,选择“善”而拒斥“恶”,“肯定自身的权利和同一性”。^[37]基于此,弗洛姆将“重存在”的生存方式视为其“新社会”理想的组成部分,并将“新社会”称之为“存在的社会”。在“存在的社会”中,“‘占有’倾向是‘饥饿’的,‘存在’倾向则是‘饱足’的。”^[29]

“重存在”的生存方式衍生出“重存在”的交往形式,后者主要体现在两个方面,即“积极自由”和“爱与理性”的交往形式。

“重存在”的生存方式要求人们以独立、自由和批判的理性为前提与世界产生联系。在这之中,自由是“重存在”的生存方式最重要的先决条件,在“重存在”的交往形式中亦然。弗洛姆认为,正是由于人们对脱离始发纽带而获得的“自由”感到恐慌,才决定再社会化,主动与他人寻求交往,建立关系。如其所言,“人渴望同他人联合的欲望植根于人类特有的生存状况中,人的这一欲望也是人类行为最强的动力之一”^[29]。陈力丹则通过对马克思文本的诠释指出:“人在积极地建立社会关系中形成自己的社会本质,一旦隔断他与社会的脐带,禁止他与社会交往,是极为痛苦的”^[1]。但这种与他人产生联系的原始渴望,却存在着扼杀个体之间真正自由交往的风险。特别是在晚期资本主义社会的统治下,个体的再社会化往往意味着其再度被社会秩序和虚假意识收编,进而仅仅获得消极的自由,即“自由的幻象”。

在马克思看来,消极的自由“建立在人与人分离的基础上……是狭隘的、封闭在自身的个人的权利”^[38]。换句话说,在消极自由的交往过程中,人与人之间并未真正建立起牢固的联系。如弗洛姆所言,消极自由意味着“退缩,放弃(积极的)自由,试图通过消弭个人自我与社会之间的鸿沟来克服孤独”^[31]。在消极自由中迷失的现代人发展出一种“迎合倾向”的心理病态,进行着虚假的令人感到痛苦的交往活动。基于此,弗洛姆意义上的“重存在”的交往形式,理应是“积极自由”的交往形式和与世界建立关系的方式。积极的自由使人“自发地在爱与劳动中与世界相连,能够在真正表达自己的情感、感觉与思想中与世界相连……成为一个与人、自然、自己相连的一个人,且用不着放弃个人自我的独立与完整”^[31]。亦即是说,积极自由将人际交往和与世界产生联系的主动权重新赋予人的存在本身。在积极自由的交往活动中,人们得以自发地、创造性地“与世界相连”。由此可见,唯有积极自由的交往活动,才能帮助人们在交往中、在与世界产生联系的过程中获得真正的幸福,即尊重人之存在本身的幸福。这种真正自由的、“重存在”的交往形式,即是马克思意义上的“精神交往”形式,它是“自由的生命表现”。^[1]

在弗洛姆看来,实现“重存在”的交往形式的途径,还需要交往活动中“爱”与“理性”的参与。在“爱”与“理性”共同作用下的“重存在”的交往形式,是形成“健全的社会”中人际关系的基础。如弗洛姆所言,“人靠着爱心和理性而在精神上和感情上理解世界……(对于理解世界而言)两者缺一不可”,其中“爱”的力量“可突破使其与别人隔离的屏障而理解他人”,“理性”的力量“使他贯穿事物的表面,并且积极地和他的目标发生关系而抓住它的真髓”。^[26]

“爱”的力量是一种情感的力量,它刺激着人们自发地进行交往和互动,“爱不是别的,乃是一个外在的原因的观念所伴随着的快乐”^[39]。但“爱”亦有不同形式,甚至是消极的形式。在此基础上,弗洛姆认为,对实现“重存在”的交往形式而言,能够产生积极作用的唯有“创造性的爱”,而非丧失个性和自主性的“从属的爱”。唯有“创造性的爱”带给人们“成熟、愉快与幸福”,^[26]即帮助人们清醒地认识自身、满足地接受自身和在积极的尺度上发展自身。唯有“创造性的爱”使人们在与他人发生联系之时,亦能保证自身独立的个性,即“以保持个人自身的分离性和完整性为前提条件,与本人以外的某人或某事发生关联”。^[25]在弗洛姆看来,以“创造性的爱”为前提条件的交往形式,需要具备五种要素,即“给予”“关心”“责任心”“尊重”和“认识”。^[34]这五种要素体现出“创造性的爱”对人性本身的重视,即在克服了人的依赖性、自恋性而实现的爱的联系中,人们不必献出自己或成为对方的从属,亦不必将对方视为偶像来崇拜。在“创造性的爱”的交往活动中,每个人都以平等的地位相互关联,而非一方占有另一方。“创造性的爱”的交往,正是施韦泽眼中所谓“敬畏生命的行为”,“它包含着同情、同乐和共同追求”,^[27]包含着对存在本身的内在理解与尊重。

在“创造性的爱”之外,“理性”也对“重存在”的交往形式的实现起到积极促进作用。弗洛姆意

义上的“理性”,指的是“人运用思想来领悟世界的能力……(它)主要体现于人性本身”。^[25]因此,“理性”与“智力”不同,后者的功能在于“借助思想操控世界”。“理性”本身蕴含着人性的目的,或者说,理性地运用思想,即以人为本地运用思想,始终将人的个性尊严视为进行社会活动的前提。如果说以“智力”为导向的交往形式往往是权威伦理的催化剂,那么以“理性”为导向的交往形式则使人本伦理贯穿于交往过程以及随之建立起来的社会关系中。如弗洛姆所言,“(理性)是认识人类所把握的许多思想的非真实性的能力,是认识被那些欺骗者和意识形态的鼓吹者所掩盖着的现实”^[37]的能力。因此,“理性”的交往能够帮助我们克服权威伦理的支配,通向以人本伦理为指引的“重存在”的交往活动和社会关系。实际上,无论是弗洛伊德主义抑或马克思主义的知识传统,都坚信着“理性”的力量具有解放个体、改造世界的潜力。在弗洛伊德那里,“理性是唯一的工具或武器;我们唯有用它才能理解生活的意义,消除幻象,摆脱权威的桎梏”^[40];在马克思那里,“在个人通过政治构建历史并于其中扮演一定角色的过程中,自由与理性是至高无上之事”^[35]。由此可见,弗洛姆继承了弗洛伊德主义和马克思主义对“理性”的积极功能的认可,与此同时,也对“非理性”的消极影响进行了批判。更重要的是,弗洛姆看到了将“理性”融入人们的社会交往形式之于构建“重存在”的人本主义社会的必要性。它和爱的力量一道引导着人们展开“重存在”的、健全的社会交往活动,进而在积极的社会联结中更好地发展自身、理解世界。

由此可见,“重存在”的交往方式应当兼具“积极自由”和“爱与理性”的人本主义内涵。在芮必峰看来,这种“重存在”的交往方式便是弗洛姆所设想的“健全的社会”中的“健全的传播”。通往“健全的传播”的道路,即“向‘积极的自由’方向发展,通过爱和工作使自己自发地与世界联系起来,借此表现自己的情感、感性和理性等方面的能力,在不放弃自我尊严和独立性的前提下实现自己、自然、他人三者之间的融合”。^[3]从传播学的角度来看,“重存在”的交往或“健全的传播”亦能有效地克服困扰当代人类社交活动的种种难题,诸如当代社交网络上日益频繁的观点冲突引发的群体对立,抑或城市化迅猛发展的时代背景下城市人际关系的越发冷漠等等,都可通过“重存在”的交往的普及加以解决。而这首先需要在人们的精神观念中注入弗洛姆所谓“积极自由”和“爱与理性”的意识:一方面促使交往主体在保证自身尊严和独立性的同时对他人抱有充分的理解和尊重;另一方面提升交往主体以人性为目的把握“真实性”的能力以及认识事物的批判性思维。这也正是弗洛姆所设想的“新社会”中“新人”的特征,他“愿意放弃一切‘占有’的方式,以便达到真正的‘存在’”,他将“让自己和自己的同胞得到全面发展”视为“生活的最高目标”,同时也理性地认识到“纪律和正视现实是实现这个目标的必要条件”。^[29]

三、结语

上文从“重占有”与“重存在”这对矛盾范畴的角度出发,对弗洛姆有关人类交往问题的论述进行了梳理和解读。从弗洛姆对晚期资本主义社会的“重占有”、异化的交往形式的批判,及其对人本主义社会(或称之为“民主的社会主义社会”)的“重存在”、健全的交往形式的构想中,我们不难发现其思想之于当代民众的魅力所在。一方面,弗洛姆的交往观念为当代民众提供了认识人类交往活动的批判资源与理论话语,使民众能够清醒地看待不同社会形态中交往形式的表现及成因;另一方面,弗洛姆所勾勒的健全社会的交往图景,为人类交往活动描绘出一幅理想化的蓝图,贴合了民众对人类交往前景的乐观预期。由此便可理解为何弗洛姆的交往观念在民众间能够产生颇为广泛的影响。

除此之外,我们还可归纳出弗洛姆交往观念对于传播思想史研究所具有的几个方面的启发意义。首先,如果说当前的传播思想史研究,普遍围绕着交流的可能与不可能的“两条河流”展开探索^[2],那么弗洛姆的交往观则提示我们,交流的可与不可,取决于人们所处的具体社会环境和所属的具体社会阶层,而并非一个非此即彼的普遍性命题。在晚期资本主义社会,由于消费文化的风气使

然,人们的交往依托“人格市场”的通约来维持,在这种“市场化”的社会交往活动中,人们的自发性被极大地减损,在交往过程中缺少独立、自由和批判的意识,更遑论创造性的爱与理性的投入。此种被弗洛姆视为占有取向的、异化的交往形式,培育了人们的权威性格,个人要么成为垄断信息的施虐者,要么成为一味服从的受虐者。

但与此同时,弗洛姆坚信人与人之间的社会交往形式将随着社会形态的改变而发生变化。他提出了与晚期资本主义社会相对立的,同时也是建立在晚期资本主义社会已有基础上的“民主的人本主义的社会主义社会”构想。这一理想化的社会形态真正地以人本主义为旨归,且如马克思所倡导的,始终将人的地位和尊严置于优先于经济活动的位置,“它宣称幸福和满足是人的无条件的权利,并且批判了资本主义内部具体的人际关系的特点”^[9]。由此可见,所谓“民主的人本主义的社会主义社会”,即是一个“重存在”的、健全的社会主义社会,一个抹除了“市场原则”和“虚假意识”,强调人的“存在”本身的社会。“重存在”的、健全的交往形式使这种理想化的社会形态的实现成为可能。弗洛姆坚信随着社会形态的改变,他的这一理想化的人类交往图景终将得以实现。弗洛姆的“批判精神”与理想化色彩并存的交往观或者说传播思想,无疑对人们今天的现实交往活动具有深远的启发性。

在对传播研究的未来前景进行展望时,彼得斯(John Durham Peters)曾言道,未来的传播研究应当从更加宏观的视域切入,“探究人类生存的基本问题”,探索“传播”含义的“无限可能”。^[41]在这个意义上,或许可以说,弗洛姆的传播思想,特别是其关于人类交往活动的观点,恰恰是对“人类生存的基本问题”的回应。在弗洛姆的著述中,我们看到人类交往活动并不是孤悬于社会环境的偶然性行为,相反,它深刻地嵌入社会现实和社会群体活动之中,在内部和外部动力的共同推动下演化出相应的社会交往形式。在弗洛姆看来,健全的交往需要人们以创造性的爱与理性参与其中,以独立、自由和批判的意识与他人建立联系。最重要的是,始终以人本主义原则与交往对象真诚相处、共同发展。在此,弗洛姆的传播思想所具有的“批判精神”与理想化色彩并存的特点,使其能够适用于对现代人社会交往活动的审视和重构,使被当代生活裹挟前进的被动的民众,重拾起在精神世界重建一个完整自我的希望。

参考文献:

- [1] 陈力丹. 精神交往论. 北京:中国人民大学出版社,2016:5;41;45.
- [2] 卞冬磊. 传播思想史的“两条河流”. 国际新闻界,2016,8:6-17.
- [3] 芮必峰. 健全的社会与健全的传播——试论弗洛姆的传播思想. 安徽大学学报(哲学社会科学版),2003,1:142-148.
- [4] 陈学明. 弗洛伊德的马克思主义. 沈阳:辽宁人民出版社,1989:273.
- [5] 吴星光. “读书热”中的“读书病”. 中国图书评论,1988,1:193-195.
- [6] 李志敏. 从“控制工具”到“交往媒介”:论新一代法兰克福学派学者芬伯格的传播技术观. 国际新闻界,2017,3:74-90.
- [7] J. Anderson. The “Third Generation” of the Frankfurt School. Intellectual History Newsletter,2000,22:49-61.
- [8] A. Honneth. Critical Theory//A. Giddens, J. H. Turner. Social Theory Today. Stanford:Stanford University Press,1987:348;362;370;368;368.
- [9] 埃里希·弗洛姆. 精神分析的危机. 许俊达,许俊农译. 北京:国际文化出版公司,1988:24;168.
- [10] B. M. 雷宾. 精神分析和新弗洛伊德主义. 李今山,吴健译. 北京:社会科学文献出版社,1988:133.
- [11] 郭永玉. 孤立无援的现代人——弗洛姆的人本精神分析. 武汉:湖北教育出版社,1999:32;248;195.
- [12] E. M. 罗杰斯. 传播学史. 殷晓蓉译. 上海:上海译文出版社,2012:84.
- [13] 潘祥辉,王炜艺. 弗洛姆的“人本主义”传播思想及其启示. 新闻大学,2020,1:72-85.
- [14] N. McLaughlin. How to Become a Forgotten Intellectual;Intellectual Movements and the Rise and Fall of Erich Fromm.

- Sociological Forum, 1998, 13(2):215-246.
- [15] N. McLaughlin. Origin Myths in the Social Sciences; Fromm, the Frankfurt School and the Emergence of Critical Theory. *The Canadian Journal of Sociology*, 1999, 24(1):109-139.
- [16] 刘海龙. 重访灰色地带:传播研究史的书写与记忆. 北京:北京大学出版社, 2015:11.
- [17] D. Kellner. Erich Fromm; Biography. *Illuminations; The Critical Theory Website*, 1998-12-01. [2020-01-01] www.uta.edu/huma/illuminations/kell9.htm.
- [18] B. Brennen. Searching for "The Sane Society"; Erich Fromm's Contributions to Social Theory. *Javnost-The Public*, 2006, 13(3):7-16.
- [19] 大卫·里斯曼等. 孤独的人群. 王崑, 朱虹译. 南京:南京大学出版社, 2002:4-5.
- [20] E. Katz, D. Dayan, P. Motyl. Communications in the 21st Century; In Defense of Media Events. *Organizational Dynamics*, 1981, 10(2):68-80.
- [21] 陈雪. 路漫漫其修远兮 吾将上下而求索——访安徽大学新闻传播学院院长芮必峰. *今传媒*, 2012, 1:7-9.
- [22] 马克思. 马克思致巴维尔·瓦西里也维奇·安年柯夫//马克思恩格斯全集:第47卷. 北京:人民出版社, 2004:440.
- [23] 章可. 中国“人文主义”的概念史(1901—1932). 上海:复旦大学出版社, 2015:16.
- [24] 阿伦·布洛克. 西方人文主义传统. 董乐山译. 北京:群言出版社, 2012:35.
- [25] 埃里希·弗洛姆. 论不服从. 叶安宁译. 上海:上海译文出版社, 2017:72;15;69;2;11.
- [26] 埃里希·弗洛姆. 自我的追寻. 孙石译. 上海:上海译文出版社, 2013:11;54-55;57;82-83;163.
- [27] 阿尔伯特·施韦泽. 文化哲学. 陈泽环译. 上海:上海人民出版社, 2017:307;308.
- [28] 张伟. 弗洛姆思想研究. 重庆:重庆出版社, 1996:170.
- [29] 埃里希·弗洛姆. 占有还是存在. 李穆译. 北京:世界图书出版公司, 2015:8;33;187;92;158-159.
- [30] 马克思. 1844年经济学哲学手稿//马克思恩格斯全集:第3卷. 北京:人民出版社, 2002:277.
- [31] 埃里希·弗洛姆. 逃避自由. 刘林海译. 北京:国际文化出版公司, 2002:86;119;100;100.
- [32] 马克思. 资本论:第1卷//马克思恩格斯全集:第44卷. 北京:人民出版社, 2001:89.
- [33] 埃里希·弗洛姆. 弗洛伊德思想的贡献与局限. 申荷永译. 长沙:湖南人民出版社, 1986:48.
- [34] 埃里希·弗洛姆. 爱的艺术. 李健鸣译. 上海:上海译文出版社, 2011:104;32.
- [35] 赖特·米尔斯. 社会学的想象力. 陈强, 张永强译. 北京:生活·读书·新知三联书店, 2001:186;181.
- [36] 埃里克·麦格雷. 传播理论史. 刘芳译. 北京:中国传媒大学出版社, 2009:48-49.
- [37] 埃里希·弗洛姆. 在幻想锁链的彼岸. 张燕译. 长沙:湖南人民出版社, 1986:186;189.
- [38] 马克思. 《莱茵—摩泽尔日报》是宗教法庭的大法官//马克思恩格斯全集:第3卷. 北京:人民出版社, 2002:183.
- [39] 斯宾诺莎. 伦理学. 贺麟译. 北京:商务印书馆, 1983:110.
- [40] 埃里希·弗洛姆. 弗洛伊德的使命. 尚新建译. 北京:世界图书出版公司, 2015:4.
- [41] J. D. Peters. Institutional Opportunities for Intellectual History in Communication Studies//D. W. Park, J. Pooley. *The History of Media and Communication Research*. Bern:Peter Lang, 2008:157.

To Have or to Be: Research on Fromm's Humanistic Communication Thoughts

Guo Xudong (Sichuan University)

Abstract: As an important member of the first-generation of Frankfurt School scholars, Erich Fromm had not received much attention in the field of the intellectual history of communication for a long time. Therefore, the study of Fromm and his communication thoughts has the significance of filling the "Grey

Zone" of the intellectual history of communication. Starting from the historical coordinate of Fromm's thoughts, this paper makes a response to the previous research on Fromm's communication thoughts, and points out that the limitation of the past research lies in the lack of problem consciousness as intellectual history or the lack of examination about Fromm's intercourse views. Based on the theoretical source of Fromm's thoughts, this paper attempts to analyze the general characteristics of Fromm's intercourse views. The outstanding feature of Fromm's thoughts, which is different from most of the first-generation scholars of the Frankfurt School, is that it absorbs the thought resources of Marxism, Freudianism and the western tradition of humanism at the same time. As a result, his ideological outlook presents the characteristics of "contradiction" with both critical spirit and idealized color. Based on this, this paper examines the expression and practical significance of Fromm's communication thoughts, starting with the contradictory categories of "to have" and "to be" used by Fromm. For Fromm, "to have" and "to be" respectively symbolize "a material-centered society" and "a human-centered society", and the criticism of the former social form and the conception of the latter form constitute the core content of Fromm's intercourse views. The expression of Fromm's communication thoughts is reflected in his negation and criticism of the communication forms of "market character" and "authoritarianism", as well as his affirmation and conception of communication forms of "positive freedom" and "love & rationality". Fromm opposed the market order and authority ethics dominating people's communication activities, and called on people to get rid of these imposed and external social restrictions. Fromm encouraged people to establish a sane, non-alienated social relationship with others, and keep independent, free and critical rationality in communication activities at all times. The practical significance of Fromm's thought of communication is reflected in its inspiration to the sane communication activities of modern people and its call for a democratic socialist society. In addition, it also inspires the researchers of the intellectual history of communication to understand the social meaning of "communication", namely the representation differences of "communication", in different social forms.

Key words: Erich Fromm; the intellectual history of communication; humanism; communication thought

■ 收稿日期: 2020-04-30

■ 作者单位: 郭旭东, 四川大学文学与新闻学院; 四川成都 610200

■ 责任编辑: 汪晓清