



霍克海默传

霍克海默传

〔德〕H. 贡尼 R. 林古特 著

任立译

商 务 印 书 馆

1999年·北京

图书在版编目(CIP)数据

霍克海默传/(德)贡尼,(德)林古特著;任立译.
北京:商务印书馆,1999
ISBN 7-100-02583-4

I. 霍… II. ①贡… ②林… ③任… III. 霍克海默, M.
(1895~1973)-传记 N. B516.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(97)第 26742 号

HUÒKÈHÀIMÒ ZHUÀN

霍克海默传

〔德〕H. 贡尼 R. 林古特 著
任立译

商务印书馆出版
(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)
新华书店总店北京发行所发行
中国科学院印刷厂印刷
ISBN 7-100-02583-4/K·544

1999 年 1 月第 1 版 开本 850×1168 1/32
1999 年 1 月北京第 1 次印刷 字数 83 千
印数 3 000 册 印张 4

定价:6.90 元

目 录

前言	1
第一章 父母的家	4
第二章 工厂	9
第三章 大学	14
第四章 研究所	18
第五章 教授和研究所所长	24
第六章 霍克海默的早期批判理论	27
第七章 流亡	38
第八章 1940—1947 年间的批判理论	46
第九章 返回德国	78
第十章 霍克海默的晚期哲学思想	81
年表	114
文献	116
译后记	119

前 言

1916年7月11日，楚芬哈森莫里茨·霍克海默人造棉工厂21岁的小老板马克斯·霍克海默，应市救济局的要求写下了这样一张证明：“来自埃滕贝格（即莱昂贝格附近）的卡塔琳娜·克雷默尔曾于7月7日至10日在我厂工作过，现因病无法继续工作。”

霍克海默在同一天写给正在疗养的表兄弟汉斯的信中，是这样谈到卡塔琳娜·克雷默尔这位女工的：“一个9口之家又添了一个不受欢迎的、饥肠辘辘的女孩。两间一套的房子飘来阵阵臭味。孩子们在大门口三级石头台阶上做着无聊的游戏。后来她被打骂着进了学校；在82个同学面前，她天天被当作笨蛋、懒虫而受尽屈辱。她不体面地怀孕了，被卖给一个酒鬼，一个粪头。这个人又在一片欢腾的喇叭声中被送去和俄国人打仗，被派到了西伯利亚。救济局开玩笑似的，一天三口人才发一个马克，粗暴地把她打发了。所有的机关都不接待她。她吃了14天土豆后，穿着又脏又破、臭不可闻的内衣，终于找到了工作。谢天谢地，下次发薪时嗷嗷待哺的孩子们可以有足够的牛奶了。但羊癫疯又嘲笑似地把她整垮了，他

们只好永远以土豆为生。”^①

霍克海默在对一个由利润和贫困、饥饿和优裕、无辜的痛苦和偶然的幸福支配的世界中的几乎是司空见惯的生活作了这样一番描述后，接着就是对自己及其同类的控诉：“谁在诉说痛苦？是你和我？我们是食人者，我们在抱怨被宰割者的肉弄得我们肚子疼。不止是这些，还有更糟糕的：你享有安宁和财产，而他却在遭扼杀，却在流血，在痛苦地挣扎，内心还要忍受着像卡塔琳娜·克雷默尔那样的厄运。你睡的床，你穿的衣，是我们用我们的金钱这种专制统治的鞭子强迫那些饥馑的人为我们制造的。而你并不知道，有多少妇女在制造你那燕尾服的料子时倒在了机器旁，有多少人被有毒的煤气活活熏死，这样你父亲才能赚到钱，付你的疗养费。而你却为不能读 2 页以上的陀思妥耶夫斯基的著作而满腹牢骚。我们是群怪物，我们吃的苦太少了。一个屠夫在屠宰场会为自己的白围裙沾上了血迹而感到心烦，这实在太可笑了。”^②

在说明马克斯·霍克海默的生平和事业的许多文件中，这封信占有特殊的地位。它标志着一种思想的发端，这种思想是由对痛苦、不公、剥削和暴力的抗议，是由对“杀人凶手不再能打败无辜牺牲者这样一种渴求”^③所决定的。这种抗议和渴求使他在 20 年代趋向马克思主义，后来又由于斯大林的恐怖而脱离了马克思主义。这种抗议和渴求（它们似乎不同于 60 年代学生造反运动的抗议和渴求）不但使霍克海默自己的思想不致成为教条，而且也使他不会承认别的教条。它们使他和哲学体系及政治意识保持一定的距离，

① 此信尚未发表，藏霍克海默文献馆。

② 同上。

③ 霍克海默：《对完全是另一种东西的渴求》，汉堡，1970 年，第 62 页。

使他有进行永无止境的批判评论的自由。

他的这种抗议的力量和渴求的源泉在于犹太教。就像他在50年代说的那样，犹太人觉得自己是被挑选出来的民族，因为他们作为个人和作为民族都对唯一的上帝和公正负有义务。公正意志使犹太人成了一切右的和左的，甚至受到宗教美化的独裁制度的敌人。

无独有偶，受洗的基督徒阿图尔·叔本华留下的手稿里就有像霍克海默这封信一样的笔记：“17岁时，我受的教育尚不多，但已和目睹疾病、衰老、痛苦和死亡的青年释迦牟尼一样，深感生的痛苦。世界大声而明确地宣示的真理不久就压倒了我信仰的犹太教教义。我的结论是，这个世界不是一个仁慈者的作品，而是一个魔鬼的作品。它让人生存，为的是幸灾乐祸地目睹他们的痛苦，事实已说明了这一点，我的信念已占了上风。”^①

霍克海默和叔本华有着一种特殊的关系，本书将详细地谈到这种关系。这里仅指出他们两人生活中的相似之处。叔本华和霍克海默一样出身于富商家庭，甚至是同一部门。和叔本华一样，霍克海默本来也会继承父业去经商的；和叔本华一样，霍克海默最后也成了一个哲学家。

^① 爱德华·格里斯巴赫：《阿图尔·叔本华遗下的手稿集》，莱比锡，1892年，第35页。

第一章 父母的家

1895年2月14日，马克斯·霍克海默生于今天是斯图加特郊区的楚芬哈森。楚芬哈森当时还是一个独立的教区。对它来讲，附近的斯图加特这个符腾堡王国首府是很有吸引力的，是一个样板，而对楚芬哈森的犹太人来讲更是如此。那儿有1866年落成的犹太教堂，它的建筑风格是摩尔族式的；那儿有宫廷式的生活，有自觉的市民精神。从1806年起受到拿破仑一世保护的符腾堡王国是资产阶级代议制的橱窗。犹太教教士迈尔博士在犹太教堂落成典礼上说：“可爱的斯图加特，我们的耶路撒冷，我们祝您繁荣昌盛。”不久后，迈尔博士又成了犹太法律学家中第一个被提升为贵族的人。这实际上是对王国中所有犹太人的一种褒奖。

霍克海默的父亲莫泽斯(莫里茨)·霍克海默后来是巴伐利亚王家商业顾问，他是一个保守的、但非正统的犹太人。他认为犹太教只是一种宗教，而不是一个种族或一个民族的标记。霍克海默家对进食规则很重视，到了安息日要去教堂，这和新教徒，和楚芬哈森的大约300名天主教徒对忏悔的重视、每到星期天要去望弥撒都是一样的。莫里茨·霍克海默认为信仰是一件私事。我们是信犹太教的符腾堡人，是信犹太教的德意志人。他对于自己是德意志

人的自我意识是如此的强烈，以致于他直到 1939 年秋仍拒绝离开德国。他要他当时已移居美国的儿子知道，他们一家在德国开始生活的时间要比希特勒先生早。

商业上的斗争使莫里茨·霍克海默变得冷酷无情。从上往下看，世界秩序井然，因此我们就必须永远在上层。这时，有些东西就永远是不变的，其中也许就有我是犹太人这一事实。这一点儿子当时就已明白了。当然起初是不假思索的，此外，还有向往公正的意愿，还有对任何独裁的敌视。但是，如果我们的幸福也许是建立在别人痛苦基础上的，那末这种向往公正的意愿又在何处呢？儿子当时可能这样问过自己。

霍克海默在六年级时离开文科中学到父亲的工厂当了学徒。他毫不抱怨地就这样做了。因为文科中学对他来说，不过是一种因成绩优良而获奖的机会。母亲对此特别感到高兴。母亲对他的爱是对父亲给他的严厉、刻板的态度的一种平衡。对霍克海默来讲，母亲的爱过去是并永远是一种标志，表明还存在着另外一个世界。父母双亲在他眼里就这样成了不同世界的象征，一个是他抗议的世界，一个是他渴望的世界。霍克海默从不否认，也从来不想否认父母对他思想发展的影响。在霍克海默对当代进行批判时，这种影响就显得尤为明显：“在资产阶级繁荣时期，家庭和社会之间有着一种卓有成效的相互作用，父亲的权威是通过他在社会上的作用建立起来的，而社会依靠家长式教育的帮助重新确立了权威。这样一来，不可或缺的家庭完全就成了一个纯统治技巧的问题。”^① 对母亲的作用，他是这样说的：“有职业的母亲完全不同于以毕生教

① 霍克海默：《批判理论》，美因河畔法兰克福，1968 年，第 1 卷，第 359 页。

育孩子作为任务的母亲。职业使她的思想物化了。此外还有其它一些变化。她是有同等资格的。除了某些例外,她不再像以前那样发散出爱的光芒来。母亲至今仍保持着她那整个本性,并通过语言,通过表情把它发散出来。她那自觉或不自觉的反应在教育中起着一种决定性的作用。这些反应也许比指示更能对孩子起一种决定性的影响。”^①

和父母的冲突早晚总是要发生的,而和弗里德里希·波洛克的友谊则促使了这种冲突的早日来到。波洛克是一个皮革厂主的儿子,他受的不是犹太人的教育。他认为自己的父亲是一个典型的反犹主义者。霍克海默在1911年秋邀请波洛克参加一个为犹太教区的年轻人举办的舞蹈课,波洛克拒绝了。他并不想成为犹太教的信徒。他对那些小集团,不论它们是出于什么原因而建立起来的,都持怀疑态度。只是在霍克海默再一次请他,他才答应参加。但是第二次聚会,他就不再露面了。霍克海默对波洛克的态度表示惊讶。他当时曾经这样问过自己:一个人怎么可以这样坚决地逃避社会生活的约束呢?他至今仍不能做到这一点。他请求波洛克对此加以解释,两人究竟是怎么谈的,至今人们不得而知,但是有一点是肯定的,那就是;从那时开始,他们的友谊一直持续到波洛克1970年秋去世为止。

这一友谊具有一种叛逆的性质。很清楚,它是针对着极其强大的父亲的,对霍克海默来讲更是如此。它有点唐卡洛斯和波沙伯爵之间友谊的味道,也有点老沙特汉德和温尼塔之间友谊的味道。这一友谊是由一个特殊的文件加以担保的。在他们书面友好协定的

^① 《对完全是另一种东西的渴求》,第80页。

前言中有这样的话：“我们把我们的友谊看作最大的幸福。友谊这一概念包含有它要持续到死的意思。我们的行为应该是友好关系的表现，任何行动准则都应首先考虑到这一点。”^①

协定接着又详细规定了应该怎样作出共同的决定和应该怎样对待分歧。协定规定了应该用多长时间来讨论“共同的决定”，甚至规定了白天的时间应该怎样安排。霍克海默和波洛克认为，“这一友谊从一开始起就是批判式的人道的热情表现，就是建立所有人的团结”，^② 协定中就是这样写的。

这一友谊首先是为了抵御似乎是缺乏团结的世界，是为了抵御那似乎并不理解弱者的世界，这是一个受父亲支配的世界、受这样一种观点支配的世界：儿子和未来的继承人必须接受他们的地位，而不论他们是否愿意。

波洛克为朋友打开了一个新的世界、一个文学的世界。他们一起阅读易卜生和斯特林堡，左拉和托尔斯泰的著作；对敏感的霍克海默来说，这使他有了新的忧虑，他更加渴望一个健康的世界。他病了，他由于“已经是的东西”和如他所主张的那种“应该是的东西”之间的冲突而病了。父亲决定把儿子派往国外，这对他来说几乎是一种解脱，波洛克耍了一些花招后也得到了他父亲的同意到了国外，他们甚至住在同一个城市里，甚至还住在同一间屋子里。他们在布鲁塞尔只住了很短一段时间。他们可以不用再作什么解释，就去做他们一直秘密地在极有限的业余时间里做的事情了：读书，讨论，并且有时也梦想有一个幸福岛。当时写下的许多手稿中

① 尚未发表，藏霍克海默文献馆。

② 同上。

有一个手稿的标题就是《幸福岛》。他们阅读斯宾诺莎的《伦理学》，康德的《纯粹理性批判》和叔本华的《生活的智慧》，从而一起迈出了通向哲学的最初几步。

第二章 工厂

1914年7月，霍克海默和波洛克回到了斯图加特。波洛克早已沾染上了普遍的战争狂热，但霍克海默从一开始起就是个坚决的反战者。他在给波洛克的信中谈到萨拉热窝暗杀事件^①及其后果时很愤慨：“那些得了无法医治的神经错乱症的人认为，为了两条已经失去了的生命，而去牺牲成千上万条别的是值得的。”^②几年后，他又说，“我到过巴黎和伦敦，但我不能相信，那儿的人要比我们热爱和平的皇帝更好战，要比现在不得不向他们开枪的我更坏。那儿的人有着和我们的人一样的观点和担忧，虽然也许他们不如我们精明。我对家里关于德意志帝国的学说的信念开始动摇了。我觉得，在欧洲，甚至在人类中发生了某些可怕的事情，某些再也不会变好的事情。最糟糕的是，我觉得欧洲各国人民，特别是我所属于的德国人民的历史任务，也就是他们的使命，无可挽回地被抛弃了，虽然这一点我当时还不能加以论证。”^③

① 萨拉热窝暗杀事件指1914年6月28日，奥地利王储弗朗茨·费迪南德及其夫人在萨拉热窝被暗杀，从而诱发了第一次世界大战。——译者注

② 尚未发表，藏霍克海默文献馆。

③ 蒂洛·科赫编：《德国犹太人思想史》，科隆，1961年，第256页等。

霍克海默作为他父亲工厂的领导人和代理人，起初可以免除兵役。当然对于担任工厂领导人这一角色，并不能使他感到满意。他在1915年7月9日的日记中写道：“在父亲的事业中，我有着最光辉灿烂的位置，而且还有着更加光辉灿烂的前程，我可以寻欢作乐，我可以钻到生意经里去，我可以一心干我想干的事情，然而最强烈的渴望使我感到苦恼，我不能控制我的渴望，我愿意一生都由这种渴望引导着，不管发狂似的被引向何方。”^①

他在日记的另一个地方又这样写道：“昨天我在希尔绍的分厂。他们在欢快小溪边的树林中间盖了几间屋子，里面装上了复杂的机器。有几个可怜的人在高温中劳动，满脸通红，汗流满面……我应该参加这些人和我父亲的工作；我应该用赚钱、制造人造棉或类似的事情来使我的生活得到满足。不，不，不，这样不行，如果这样，我的活生生的、充满渴求的灵魂就会死亡，我的充满希望的心灵就会枯死……我要干我的意志要求我干的事情，我清楚地意识到这一意志……我的真实愿望是，我活着和研究我想知道的东西，是为了帮助受折磨的人，是为了满足我对不公的憎恨，是为了战胜伪君子，但首先是为了寻求爱，是为了寻求理解，我身上的每一根纤维都渴望着爱，渴望着理解。”^②

我们不应该匆忙地对这种写作尝试作出评论。除了它们所包含的传记方面的内容外，文学史还告诉我们：“作家们摸索时期的作品也很能说明他们成熟时期的作品，说明迄今仍很少受到注意的那些方面。”^③

① 尚未发表，藏霍克海默文献馆。

② 同上。

③ 阿尔弗雷德·施密特的报道。

1916年是霍克海默的生活发生转折的一年。2月14日，他庆祝了自己的21岁生日。父亲的私人女秘书，29岁的罗泽·克里斯蒂纳·里克海尔为此向这位少东家献上了21朵深色的玫瑰。霍克海默被弄糊涂了。这位年轻而敏感的男子猜测到玫瑰花后面还应该有点别的什么。波洛克知道该怎么办。霍克海默应该给这位姑娘一个吻，然后他就会知道，玫瑰花是什么意思了。

罗泽·里克海尔的母亲是一个英国人，父亲是斯图加特一家古老的施瓦本乡村式旅店的老板，他破产了。因此，罗泽·里克海尔在一所商业学校读完书后就不得不参加工作。她毫不迟疑地这样做了。当家庭需要她这样做的时候，她就这样做了，就像后来当霍克海默讲完课回家或旅行归来，当他需要她为他读一读报上那些最重要的消息时，虽然常常已经是深夜了，她仍为他这样做了。这位坦率老实、而又不怕社会压力的、比他大8岁的女人给霍克海默带来一种全新的安全感。

他深情地把罗泽叫做“迈东”。他们的关系并不能长期瞒着霍克海默的父母。可以想象，一个破产者的女儿是不配当一个兴旺发达的纺织厂老板的儿媳妇的。此外，她还是一个基督徒，这使霍克海默的母亲尤为震惊。父子之间开始了一场几乎长达10年的争吵。对霍克海默来讲，这不仅关系到对迈东的爱，而且也关系到他自己的独立性，关系到他冒着风险要摆脱父亲的权威。他在弗里德里希·波洛克那儿得到了帮助，在罗泽失去了工作以后，起初就得到了波洛克的照料。和罗泽的分离，和父母的不和使霍克海默感到十分痛苦。在他的日记中，我们至今仍可觉察到这位年轻人所经受的抗争，一方面是爱情和自由，另一方面是必然和权威：“反对必然性是发疯。应该学会忍受它。这就是我们生存的目的。我必须放

弃对个人幸福的要求，我不能超越普遍性，我必须为了它，并在它之中走向死亡。直至今日，我仍希望我自己的极其微不足道的个人的幸福；作为士兵，我被迫违背我那似乎是罪恶的愿望和追求。从这个意义上来看，人家要我做的任何事情都是好的。一切都是好的，一切都是好的，只有我是坏的。我在清醒的时候不能摆脱这些事情。它们紧跟着我，在我穿衣的时候，在我穿过潮湿而又充满雾气的街道时，它们都紧跟着我。我不能摆脱这种压抑感。”

霍克海默尽管不愿意，还是不得不当了兵，但是他并没有上前线。他在慕尼黑一家医院里经历了帝国的崩溃，这似乎使他最终摆脱了父亲的权威：“当地狱般的工厂里的那些可怕的受诅咒的人，冲向饱食终日的市民们时，当城里人第一次以惊惧的目光看着暴乱时，集市广场的鹅卵石变成了红色，一片混乱，到处在吼叫，遍地是火光。郊区死一样的寂静，所有的别墅都黑了灯，屏住了呼吸。黄昏之中，站着两个人，他们几乎看不到对方，他们被自己的恶魔们的工事隔开了，煽起仇恨的教育使他们变得盲目了……店员约赫不能开枪，他逃走了，他不能用暴力，激烈的思想斗争压得他喘不过气来。愤怒没有迫使他——一个犹太人——去杀戮，而是使他把所有奴隶的绝望全都吼叫出来，灌进主人们的耳朵，而是使他去摧毁那自我满足的冷静，去摧毁那欺骗良心的幻想世界，去揭穿谎言，并用无懈可击的理由去劝说人们，去赢得思想上的胜利。他把痛苦、愤怒、担忧和信念结合成一种强大的语言，揭穿人的全部罪恶，把它们从人的心灵里扔出去，破除迷信并赢得胜利，胜利！”^①

从1918年的11月革命和5个月后宣布成立的慕尼黑苏维埃

① 尚未发表，藏霍克海默文献馆。

共和国中，霍克海默看到了一种新的巨大力量，那就是马克思主义。马克思主义的战斗口号“全世界无产者，联合起来”成了霍克海默——上文提到的那个店员约赫——的自我解放的口号。他觉得发生了某些极其重要的事情。他被11月7日欢呼着从特雷西恩草地向政府驻地前进的人们的呼喊声迷住了。他一再问自己：那些几天前还是作为愚蠢的人在工厂里干活的人，那些在兵营里像木偶一样做着无意义操练的人，突然之间会不按命令行事，会把他们那压抑着的愤怒喷向那些有权有势的人。而那些人，那些万能的军人、警察、工厂主却毫不反抗就退却了。这一切是怎么成为可能的呢？

因此，在这最糟糕的世界上一一定有一种力量，一种可以证明他对优美世界的向往的力量。世界在变，青年霍克海默也相应地在变。埋怨和自我怜悯退到了第二线。现在，他想知道，是什么力量在起作用。他发现，那就是社会。

第三章 大学

霍克海默和波洛克一起在慕尼黑进行了中学毕业考试的补考。他想到大学里学习,但并不想将来从事学术生涯。他还想着有一天要回到父亲的工厂,在慕尼黑上了一个学期课后,他到了法兰克福,在那儿,他学的主科是心理学,此外还听哲学课和国民经济学课。法兰克福的心理学家阿德海马·格尔布和舒曼是所谓的格式塔心理学的代表人物。格式塔心理学是对19世纪以计量自然科学的典型方法为依据的心理学的反动,后一种心理学把精神生活仅仅看作是个别因素的总和,格式塔心理学则相反,它在狄尔泰结构概念的影响下,主张对精神生活进行整体性考察。

霍克海默在法兰克福的导师是哲学教授汉斯·科内利乌斯。他出生于慕尼黑一个著名的画家和作曲家家庭,他原先是个化学家,只是后来才作为马赫和阿芬那留斯的学生研究起了康德哲学。作为文人,他不光是一个大学教授,而且是一个天才的画家和音乐家(他给霍克海默上私人作曲课),是一个懂行的意大利文化爱好者,他一点也不像一个普通的德国大学哲学家。

霍克海默还到弗赖堡听了一学期埃德蒙德·胡塞尔的课。是科内利乌斯建议他这样做,并为这个新手写了一封介绍信给胡塞

尔。

莫里茨·霍克海默同意儿子学习，我们可以设想，他这样做是要儿子最终和罗泽·里克海尔断绝关系。但是现在，当儿子去弗赖堡只是为了学习哲学时，他有点担心了。他认为学习国民经济学还是有用的，特别是考虑到儿子将来要当他的继承人，但是他认为哲学是没有什么用的。而更使他不安的是，儿子加入了一个社会主义的学生小组。莫里茨·霍克海默到了弗赖堡，找胡塞尔谈了儿子的前途问题，商业顾问和枢密顾问的谈话出奇地长。但是他们可能谈得很多的关于儿子问题，却得到了一个十分简洁的答案：“你是有哲学头脑的，此外，我们也谈到了政治。”——此后胡塞尔对霍克海默这样说。

在弗赖堡的一个学期使霍克海默看到了法兰克福大学新康德主义哲学的弱点。他在从弗赖堡回到法兰克福以后，于1921年11月写信给迈东说：“昨天，我给一个青年哲学家讲了哲学的任务是什么。他非常激动。可惜，我到今天才知道，科内利乌斯就在隔壁房间里，很可能听到了我的那些和他的观点完全相反的谈话。这只是一个例子而已。我越深入到哲学中去，就和那些今天大学里讲的哲学越有距离。我们要探求的并不是那些从根本上来讲全然不重要的形式上的认识法则，而是关于我们的生活及其意义的物质表述。”^①

霍克海默之所以批评法兰克福的哲学，还有一个原因无疑是由于马丁·海德格尔对他的强烈影响。在上面提到的那封给迈东的信中，霍克海默是这样说的：“今天，我认为，海德格尔是對我谈

^① 尚未发表，藏霍克海默文献馆。

过话的那些最重要的人物之一。我是不是肯定他是正确的呢？我应该怎么说呢？因为对于他，我肯定知道的只有这一点，那就是他认为哲学思维的动机不是出于智力虚荣心和一种先定的理论，而是每天都有新的东西从人们自己的经历中出现。”^① 尽管父亲去了一次弗赖堡，但父子之间的关系却越来越紧张。原因就是还一直在继续着的和迈东的关系。父母决不同意这门婚事，这一点是越来越清楚了。霍克海默现在才决定要考博士学位，现在才决定不再回到父亲的工厂里去。他在1921至1922年的冬季学期里，写了三篇听课论文，并开始撰写博士论文。他选择心理学家舒曼当他的导师，论文题目是有关用格式塔心理学进行的专门研究：《在眼睛盲点色盲区中的格式塔变化》。在霍克海默后来的论文中，特别是在那些批评实证主义原子思维的论文中，我们可以发现，他从事格式塔心理学研究的许多痕迹。

1922年夏季学期时，霍克海默突然获悉，他为博士论文所做的全部工作都将是徒劳的。是舒曼给了他这个令人震惊的消息，说是在哥本哈根发表了一个有着同样研究成果的几乎相同的研究报告。他差一点想要完全放弃考博士学位了，幸好科内利乌斯建议他，把一篇已经完成了的关于目的论判断力的二律背反的听课论文扩充一下，当作博士论文。1923年，霍克海默作为法兰克福大学第一个主修哲学的博士生以极优异的成绩取得了哲学博士学位。科内利乌斯亲自告诉他这个令人高兴的消息，并建议他当他的助手。

在取得博士学位前一年，霍克海默在听科内利乌斯的一个讲

^① 尚未发表，藏霍克海默文献馆。

座时,认识了特奥多尔·W·阿多诺。阿多诺于1903年生 in 法兰克福,是一个生意做得很成功的犹太酒商的儿子。他的母亲是一个科西嘉军官的女儿,结婚前是一个很有天分、很有前途的歌唱演员。阿多诺的目标是成为一个学者,为此,他学习哲学、音乐、社会学和心理学。1924年,他也是在科内利乌斯的指导下,通过博士学位考试,他的论文是《胡塞尔现象学中的物和概念的先验性》。取得博士学位后,他就去了维也纳,在阿尔班·贝格和阿诺尔德·舍恩贝格那儿学习作曲学。1928年,为了取得在大学讲课的资格,他返回了法兰克福。

就在阿多诺离开法兰克福的那一年,霍克海默以《论康德〈判断力批判〉——理论哲学和实践哲学的联系环节》的论文,取得了在大学讲课的资格。这是一篇纯学术论文。它的撰写肯定是考虑到了新康德主义在德国大学里的强大地位。霍克海默在1925至1926年冬季学期,作为编外讲师讲的第一节课也是有关康德哲学的,他的老师科内利乌斯对他的影响是不容忽视的。

霍克海默和罗泽·里克海尔的关系虽然遭到父母的反对,但还一直继续保持着。现在,他被普鲁士教育部任命为编外讲师,这就使他不得不把这种关系合法化,因为一个有着非法同居关系的教授,即使对他来讲也是不可想象的。

在霍克海默20年代的著作中,有两篇特别重要,那就是1930年发表的《论资产阶级历史哲学的发端》和直到1934年才在苏黎世出版的题为《黄昏》的警句集,这一集子霍克海默是用海因里希·雷吉乌斯的化名发表的。我们在后面还会谈到这两部著作。

第四章 研究所

20年代初在法兰克福有一群青年知识分子集合在一起,打算把科学社会主义理论和政治行动结合起来。发起人是费利克斯·魏尔,他的父亲是一个在阿根廷做谷物生意的富裕的德国人。魏尔于1921年以一篇关于社会化问题的论文在法兰克福大学获得博士学位,现在,他想和朋友们一起来探寻什么是真正的马克思的学说,也就是要研究布尔什维克在俄国,社会民主党人或共产党人在匈牙利和德国的实践。

1922年夏天,魏尔发起了“第一届马克思主义研究周”。他说:“我们希望,如果马克思主义的各种不同的代表们一起讨论问题,那末就可以认清什么是真正的或纯粹的马克思主义。”这次会议的参加者有:格奥尔格·卢卡奇(后来是霍克海默和阿多诺的激烈反对者)、卡尔·考什、里夏德·左尔格(1944年在日本被当作俄国间谍处死)、康斯坦丁·蔡特金(克拉拉·蔡特金的小儿子)、卡尔·奥古斯特·维特福格尔以及弗里德里希·波洛克。他们中的

许多人后来成了法兰克福社会研究所的同仁。^①

这次会议的结果使魏尔大失所望。“与会的只是些知识分子，没有产生什么具体的结果。”^②魏尔原计划举行的第二次会议也就没有开成。与此同时，他又回到了早先的一个想法，即建立一个研究所，这个研究所主要是“研究工人运动的历史和理论，社会的经济生活领域和文化生活领域之间的相互关系，以及现代社会本身的发展趋向”^③。此外，值得一提的是贝托尔特·布莱希特在1942年5月的日记中对法兰克福社会研究所的尖刻评语，这只能被看作是他对所谓霍克海默的讲坛社会主义的拒斥，他是这样说的：“和埃斯勒一起在霍克海默那儿吃完午饭后，埃斯勒提议聊一聊法兰克福社会研究所的历史。一个有钱的老人（小麦投机商魏尔）去世了。世上的痛苦使他不安。他在遗嘱中捐赠一大笔钱来建立一个研究痛苦根源的研究所。这个痛苦的根源当然就是他自己。”^④

坚决主张成立研究所的除了霍克海默和波洛克以外，就是亚琛的库特·阿尔伯特·格拉赫教授。他在1922年起草的一个备忘录里，谈到了成立一个经济上独立的、和大学有联系的研究所的紧迫性：“就像经验科学领域的理论家比以往任何时候都不能不和活跃的现实生活保持经常的联系一样，单纯的实践家也不能不关心思想问题和利用科学成果和方法，以认识全部复杂的经济关系和社会关系。整个社会生活就是由经济基础、政治、法律因素以及团

①② 马丁·杰伊：《辩证法的空想——法兰克福学派和社会研究所史（1925—1950年）》，波士顿，多伦多，1973年。上面两段引文摘自手稿。

③ 霍克海默：《社会研究所》，尚未发表的手稿，藏霍克海默文献馆。

④ 贝托尔特·布莱希特：《劳工杂志》，美因河畔法兰克福，1973年，第1卷，第443页。

体和社会的精神生活诸部分组成一个硕大的混合物，因此，对它的研究就需要各学科协调一致的思想合作。”

格拉赫的创议导致在 1922 年成立了“注册登记的社会研究学会”，这是一个私人基金会，魏尔的父亲是主要资助人，他因此获得了法兰克福大学名誉博士的称号。学会在为新研究所制订的章程中规定，研究所所长必须同时是法兰克福大学的正教授，以保证和大学的联系，并保证研究所所长对学会和理事会的经济上的独立性。

1923 年 3 月，研究所在大学附近的维多利亚大道破土动工了。格拉赫在动工前就去世了，年仅 36 岁。维也纳大学法学和国家学教授卡尔·格吕贝格被任命为研究所的新所长，格吕贝格编纂过《社会主义和工人运动史文献》，被尊为社会运动的杰出专家。1932 年，在霍克海默的领导下，《文献》改版为《社会研究杂志》，成为欧洲最重要的社会哲学方面的定期刊物。

社会研究所大楼在一年零三个月后竣工，大楼的设计讲究而实用。1924 年 7 月 22 日，举行了落成典礼，格吕贝格致了词。格吕贝格一上任就明确表示，他把自己看作为马克思主义者，但不是政党政治意义上的马克思主义者，而是科学意义上的马克思主义者。“在他看来，马克思主义是一种自我封闭的经济学体系，是一种世界观，是一种明确的研究方法，而不是一种哲学体系。”^① 这种观点决定了研究所最初几年的工作，因为格吕贝格把研究所章程理解为所长负责制，这一章程保证“所长对各个方面，无论是对大学主

^① 阿尔弗雷德·施密特：《〈社会研究杂志〉重印本导言》，慕尼黑，1970 年，第 1 卷，第 6 页等。

管部门,还是对研究所的资助者们都是绝对独立的”。^①

“在格吕贝格领导下的研究所的整个气氛,着重于扎实的、经验的、具体的历史的研究。并且,对格吕贝格和老一代马克思主义学者们来讲,社会学的中心理所当然地是政治经济学批判,而不是任何一种从外部接受来的哲学,这一切都促成了一种传统的建立,并有助于法兰克福学派理论家们从一开始就不致陷入从哲学上对马克思进行解释的空洞的深渊之中。”^②这方面的证明就是研究所最初发表的一些大部头著作。除了在格吕贝格主编的《社会主义和工人运动史文献》上发表了研究人员的许多论文外,1929年还出版了一套三卷本的著作,第一卷是亨利克·格罗斯曼的研究著作《资本主义制度的积累法和破产法》,第二卷是弗里德里希·波洛克的论著《苏联计划经济的尝试》,第三卷是卡尔·奥古斯特·维特福格尔对中国农业社会的全面分析。

研究所在20年代不但对德国的大学生和讲师有吸引力,而且对欧洲各国的大学生和讲师也有吸引力,原因很多。它是西欧第一个研究马克思主义的学术机构,它和大学的社会科学院也不同,它并不是一个培养社会干部的中心。洪堡的理想是研究和教育的统一,为了成为一个单纯的研究单位,洪堡的这个理想被放弃了,研究所把研究成果转让给从事教育工作的大学教授。对研究所来讲,还有一点也是不能低估的,那就是它的许多成员是共产党员,如里夏德·左尔格、卡尔·奥古斯特·维特福格尔(他在党内一直

^① 霍克海默:《社会哲学的现状和社会研究所的任务》(1931),见《法兰克福大学讲座录》,第37卷,美因河畔法兰克福,1931年,第12页。

^② 阿尔弗雷德·施密特:《〈社会研究杂志〉重印本导言》,慕尼黑,1970年,第1卷,第6页等。

当到议员候选人)、弗朗茨·伯克鲍姆、尤利安·贡佩茨、卡尔·考什,以及也许还有弗里德里希·波洛克。研究所因此和莫斯科共产国际中央,和莫斯科马恩学院有着重要的关系。莫斯科马恩学院的第一任院长戴维·梁赞诺夫曾作为客人到研究所呆过一段时间。接触对双方都有好处。法兰克福人曾把马克思和恩格斯未发表过的手稿翻拍下来,然后由柏林的德国社会党中央转送莫斯科。而梁赞诺夫则在十月革命10周年时,邀请波洛克访问了莫斯科。这次旅行的结果就是1929年发表的对苏联计划经济尝试的一份分析,这份分析偏向于悲观,而不是乐观。

波洛克当时是反对霍克海默的。霍克海默的态度表明他对苏联持乐观看法,“人道的社会主义”有可能实施。他在1930年写道:“在知识界中,谁没有觉察到那儿(俄国)的努力的气息,谁轻率地自命不凡,谁就是一个可怜的同伴,他所在的学会是没有什么益处的。谁看到了帝国主义世界的毫无意义的、决不能用技术上的无能来解释的不公正,谁就会把俄国的情况看作是正在继续进行的艰苦的尝试,那就是克服这种可怕的社会的不公正,或者他至少会扪心自问:这种尝试该不该继续下去?”^①

霍克海默的这种态度就使得那个经常讨论的问题:“他是不是德国共产党党员?”成了不可忽略的了。可以肯定的是,霍克海默和波洛克一样,不论是在慕尼黑还是在法兰克福,都和激进的大学生小组十分接近。同样可以肯定的是,霍克海默对德国社会党在第一次世界大战开始时的表现十分失望,而且这种失望始终没有被克服。他对加入共产党一事持十分保留的态度。

^① 霍克海默:《黄昏》,苏黎世,1934年,第152页等。

还在很早以前，研究所的研究人员们就发现精神分析是“社会和精神科学研究的一个重要的、但一直没有得到适当利用的工具。研究所是德国第一个向心理分析打开大门的学术机构，而且促成建立了法兰克福心理分析研究所（它就是今天的西格蒙德·弗洛伊德研究所的前身）”。^①

格吕贝格在1927年得了中风以后就一直没能恢复过来。3年后，他70岁时，从研究所所长的职位上退了下来。唯一可以接替他的的是霍克海默。波洛克在格吕贝格患病后曾临时接管过所长的工作，但他的主要兴趣在研究所的行政工作方面，而不在学术领导上。魏尔过着一个私人学者的生活，他除了努力为研究所弄到资助和偶尔为格吕贝格的《社会主义和工人运动史文献》帮帮忙外，对研究所的工作并无多大兴趣。1928年，他离开法兰克福，前往柏林在一家社会学出版机构，左倾的马利克出版社，和皮斯卡托尔剧院工作。

但霍克海默还不能立即被任命为社会研究所所长，因为章程中有一条规定，研究所所长必须是法兰克福大学的正教授。科内利乌斯的讲座在1928年由保罗·蒂利希继马克斯·舍勒后接任。按当时的规定，一个编外讲师是不能到他讲课的这所大学任职的，但同时又规定，不能留下空缺。霍克海默要感谢蒂利希的努力和影响，使他能在1930年被任命担任新设立的社会哲学讲座的工作。这样一来，就没有什么东西能阻碍他出任研究所所长了。

^① 霍克海默：《社会研究所》，未发表的手稿。

第五章 教授和研究所所长

霍克海默在 31 岁生日前的 21 天,即 1931 年的 1 月 24 日,发表了正式就职演说,当了法兰克福大学社会哲学教授并出任社会研究所所长。他直言不讳地表示拥护他的注重经验、讲求实际的前任卡尔·格吕贝格关于所长负责制的主张,并把所长负责制解释为对社会学的哲学结构和经验之间的相互关系进行有计划研究的联合负责制。^① 因此,霍克海默从一开始就想到了哲学家、社会学家、国民经济学家、历史学家和心理学家们之间的有计划的合作研究。这种合作研究的具体体现就是,1933 年前对德国工人阶级状况的调查,1936 年对权威和家庭的联合研究,以及后来对反犹太主义这类偏见和独裁者心理结构的研究。霍克海默在这种合作研究中,看到了忽视经验的概念上的总的构思与只是逐点逐条地、只是确定事实而不讲究理论、或者甚至反理论的实证主义研究之间失去了联系。

当然,在年轻教授霍克海默看来,社会哲学首先完全是一种经

^① 《社会哲学的现状和社会研究所的任务》(1931 年),见《法兰克福大学讲演录》,第 37 卷,美因河畔法兰克福,1931 年,第 12 页。

验主义的理论,这和当时正在德国复活的体系性的经院哲学是相对立的。和任何一种教条主义的决定论,包括恩格斯提出的正统马克思主义的决定论相反,霍克海默坚持人的行动的自主性的观点:“交叉的、只属于一个超人的整体的那种只有在社会的总体性上才能发现的、我们必须屈从的存在结构是不存在的。”^①

因此,哲学就不能提出一种封闭的、束缚人的主动性的、无视各学科成果的体系。体系性的概念的努力总是要躲避科学的检验性的范畴,年轻的霍克海默希望,这种努力与分裂为不计其数的个别研究的专家主义的混乱之间的差异“在目前将主要通过哲学理论和各个学科实践之间的不断的辩证渗透和发展而得到克服”^②。因此哲学不但要给各学科以“富有生气的推动”,而且还要“充分地开放,以使自己受到具体的研究进程的影响并使自己因之而发生变化”。^③

霍克海默认为这样一种社会理论的特有困难在于“普遍和特殊,理论草案和个别经验之间必须相互渗透”,哲学为了要“不顾一切地为真理服务”^④而推动自己前进,就必须摆脱过去的和现在的任何一种世界观方面的沾沾自喜,就必须摆脱“教条和僵化,就必须不沦为纯经验、纯技术”。^⑤

霍克海默在1932年6月为《社会研究杂志》撰写的短序中重复了关于批判理论的方法的纲领性论点,目的在于更明确地指出批判理论的总意向。他在这篇短序中指出,批判理论的目的是,试

① 《社会哲学的现状和社会研究所的任务》,第4页。

② 同上,第10页。

③ 同上,第11页。

④ 同上,第16页。

⑤ 同上,第15页。

图“按照每一种可能的理解水平来把握社会生活进程”。^①

因此,对社会研究来讲,尽管在经验上很严格,但也还是有一个总的理论问题,那就是力求认识整个社会进程。批判理论因此必须首先认识到“在多变错综复杂的表面现象下面,起作用力量的可以从概念上加以把握的结构。”^②

因此,历史并不是可以从心理学上得到解释的随意性的混合物,而是可以科学解释的、“受规律支配的动力学”,这些规律当然并不能完全决定人,而是必须从行动着的人和历史地形成的社会时代的结构因素之间存在着辩证的、经常相互推动、影响的关系中来认识。

因此,尽管批判的社会研究就像霍克海默主张的那样,主要是以“当代人的现实为研究目标”,^③ 但为了把当代看作历史的生成物,社会研究也就必须包括对历史的研究和对历史未来发展方向的研究。

霍克海默自己就致力于以清晰的考察批判来从事历史研究。他的《蒙田和怀疑的作用》,《自私自利和自由行动》,以及《资产阶级历史哲学的发端》等大作就是批判的、唯物的哲学史著作的典范。

① 《社会研究杂志》,第一卷,第1页,1970年重印本。

② 同上,第一卷,第1页,1970年重印本。

③ 同上,第3页。

第六章 霍克海默的 早期批判理论

霍克海默现在就领导着帝国第一批社会研究所中的一个所，并决心要和一批年轻能干的同事一起在德国创立一个批判的马克思主义学派。

尽管这种马克思主义将在一所德国大学里加以讲授，但是它从一开始起就不同于 80 年代以来的“讲坛社会主义”，它的目的是实现理论和实践统一的原则。霍克海默理解的社会批判理论不仅应该是经验科学，而且应该是实践科学，它是要进行社会斗争，是要消灭不公平，它是要在全社会实现资产阶级的自由权利，资产阶级的理论家们只是口头上讲到这种权利，而实际上它们只是为富人所有。因此，霍克海默不但从一开始起就希望工人阶级能理解这种理论，而且希望工人阶级有能力和准备进行革命。

1940 年，在第二次世界大战最初的日子里，在霍克海默完成的题为《犹太人和欧洲》的论文中，他在总结法西斯给世界历史造成的厄运时谈到了德国工人阶级：“德国工人曾经有能力重建世

界。但他们被打败了。”^① 他在《黄昏》中也写道：“决定着人类未来的一部分力量就存在于两党（指德国社会党和德国共产党）之中。”^②

霍克海默在 20 年代的著作中，当然批评了两个工人政党的根本不统一。他看到了不可扭转的、在经济危机中达到了顶点的“经济发展过程使在实践上对这种分裂的克服受到了阻碍，这一经济发展过程把一大部分居民从他们出生起就排除在工作场所之外，这样一来，他们就注定是没有前途的”。^③

霍克海默早在那时就认定共产党人信奉独裁和倾向暴力，尽管他们也看到了现实的问题：“他们常常不是用说服，而是用压服。他们认为真理全操在他们手中，他们对有的事实不甚了了，却反而用精神上的、必要时甚至用肉体上的暴力使了解情况的反对者变得明智起来。”^④

霍克海默又相反地指责社会民主党人，认为他们尽管能提出理论，“但是他们对迫切需要进行的变革缺乏基本知识。”^⑤

这个已经变成改良主义的社会民主党坚持爱德华·伯恩斯坦的修正主义方案，霍克海默认为，他们“不了解在资本主义的土地上，人的关系的真正改善是不可能的”。^⑥

因此，霍克海默的批判的马克思主义是想要从政治上避免正统的独裁信仰和对不同意见者实行个人恐怖，但是，对这种马克思

① 《社会研究杂志》，第三卷，第 121 页。

② 《黄昏》，第 130 页。

③ 同上，第 130 页。

④ 同上，第 130 页。

⑤ 同上，第 129 页。

⑥ 同上，第 126 页。

主义来讲,同样也很清楚的是,批判的精神必须既是自由的,又是不自由的,是不能害怕真正的斗争的。这一点在1937年的主要论文《传统的理论和批判的理论》中就是这样说的:“精神是自由的。它不能忍受外部的强制,不能让自己的结论去适应任何一种权力的意志……只要它的目标是自主,是人对自己的生活以及对自然的控制,它就能把这种倾向看作是历史中起作用的力量。孤立地看,事实的确立似乎是中立的;但是,如同精神如果没有兴趣就不会去认识它们一样,不经过真正的斗争,它也不可能使它们被普遍地意识到。这时,精神就是不自由的。”^①

虽然霍克海默的《黄昏》表明他准备承认群众为了改善生活而进行的社会政治斗争是批判理论的一个组成部分,而且不仅仅是一种设想的结论,但是他的理论主要是一种理论,而且首先是一种经验的理论:“在唯物主义的理论中,最主要的不是一成不变地坚持概念,而是改善普遍的命运。因此,思想是在斗争中改变了它们的内容的。”^②“唯物主义理论决不使政治行动者感到安慰,即他一定会达到目的;它不是一种历史形而上学,而是在变化着的世界概念,它随着争取改善世界的实际努力而发展着。对这一世界概念包含的倾向的认识并不提供对历史进程的明确预言。”^③

当然,在这一理论后面明显地隐藏着这样的因素,这些因素来自霍克海默早期对康德和叔本华的研究,并且使这一理论明显地超过了任何一种经验主义,包括被自觉地抛弃了的经验主义。对康德的研究使霍克海默看到,要从作为意志的实践理性的优先地位

① 《批判理论》,美因河畔法兰克福,第二卷,第171页等。

② 同上,第一卷,第97页等。

③ 同上,第一卷,第105页。

出发,“把知性的全部立法当作受理念指导的理论行为归附于实践理性”。^①

绝对命令要每一个人的行为服从普遍的道德法则。因此,依附于绝对命令的人的意志的自由是很重要的。人的意志的自由知道自己碰上了建立尊重人的社会状况的要求(是马克思的影响使霍克海默注意社会性),为的是不仅仅是重建、而且一般地讲首先是实现人的尊严,即人的道德自由,这种自由被苦难、强制和恐惧摧毁了。康德的道德自由先决条件的绝对性在霍克海默的思想中和犹太人的原初动机中,即对世界上的不公正的正当愤怒,发生了共鸣,这种正当愤怒就是“痛苦的悲怆”(保罗·利科尔语),它和马克思的重要的人道主义的社会伦理认识是有联系的,作为科学理论的对象又被一切马克思主义的经济学家以及路易·阿尔都塞所否认:人本身应该为他们痛苦的经济学和人对人的肉体上的和心理上的强制负责,因此,改变状况也取决于他们自己:“就像对个别人来讲,世界在围着他转,他的死亡就是世界的末日一样,对群众来讲,剥削和苦难也就是苦难,历史为了他们的存在的改善而在变化。但是历史除非是被迫的,否则就不会这样去变化。”^②

霍克海默也受到了叔本华的影响。在作为批判理论基础的悲观主义中,也可以见到叔本华关于历史是无意义的思想。叔本华关于生命意志的徒劳无益的观点,也出现在霍克海默早期对通过社会革命使世界发生明确变化这一理论所持的怀疑态度上:“地球上的人们总有一天会比在通常标志着结束社会生活形式的血腥和愚

① 霍克海默:《德国唯心主义》,1925至1926年冬季学期,未发表。

② 《黄昏》,第207页

昧的状况下生活得要幸福些、明智些,这看来是一个宏伟的目标。但是,连后代最终也是要毁灭的,而地球将继续在自己的轨迹上运行,好像什么也没有发生过似的。”^①

叔本华的伦理学是同情被压迫者和被攻击者的,这些人不但和每一个其他人一样受到了自己的生命意志的愚弄,而且被骗去了生命意志的暂时的果实,叔本华的这种同情伦理学成了批判理论的主要组成部分,而且更被强化为和一切被压迫生物的绝望的团结:“人的团结就是一般生命的团结……动物需要人。叔本华哲学的荣誉就是十分明确地指出了我们和动物的统一……人虽然有自己的特点,但是人的幸福、痛苦与动物的生命有着亲近的关系,这一点也是很明显的。”^②

历史是不可调和的;它使人成为他人的奴隶,并且驳倒了绝对信仰和绝对知识关于虚假调和的教条主义论断,这就促使霍克海默把痛苦的永久性和思维的永久性、把经验的值得探究和先验的不可探究、把个人的软弱无力和普遍物的虚假、把方法的无保护的脆弱和体系的历史废墟等等都对立起来。但是霍克海默看来只是在一种肤浅的意义上才谈到经验主义思维是占统治地位的,才谈到“辩证的唯名论”,就像萨特谈到他自己的《辩证理性批判》那样。

霍克海默的思想从一开始就像阿多诺的“无调性”(格奥尔格·皮希特语),也就是不同一的事物的辩证法,这种辩证法作为一种社会理论同时很想把自身总体化。因此这种思想自身总是不协调的,而它总又认为这种不协调是可以重新加以克服的。因此,

① 《批判理论》,第一卷,第208页。

② 同上,第一卷,第96页。

一般地讲，霍克海默的批判理论在本来就接近虚无主义的市民怀疑主义的基础上、并且在它自己那种毫不宽容地争取公正的意志的因素中，就包含着某种神秘主义的内容。

批判理论作为一种批判，揭穿了世界的不和谐和个人的虚无；作为一种理论，又在接受对当时的存在作出评价这一点时，便使社会世界的现象总体化了，因此它的形态看来就是自相矛盾的：它是一种作为微观研究的总体性。

逻辑对这种微观研究来说就是值得怀疑的，因为这种微观研究作为微观研究和痛苦的悲怆所能经历的同一的逻辑只能比分解的逻辑要多，因此，辩证法对它来讲就成了分解过程的逻辑，这种分解过程在总体化的社会生活过程中具体地再生产着分解：历史的没完没了的性质和徒劳无用性，就在于并且产生于人的有限性：“但是，在理论上不能使死亡成为有意义的；它更多地证明了一切给定意义的形而上学和任何一种辩神论的无能。”^①“但是启蒙的学生也认为，连他所为之斗争的后代也是绝对地暂时的，最终总是虚无战胜欢乐。”^②

这样一来，逻辑对这种分解的微观研究就是可疑的了，这是因为逻辑作为看来是中性的同义反复的形式游戏是从每一种内容中抽象出来的：“逻辑并不独立于内容。在现实中，对于特权阶层是轻而易举的事，对其他人就是不可及的，由于这一事实，一种不偏不倚的逻辑就像法典一样可能是不公正的，虽然法典对所有人来讲

① 霍克海默：《资产阶级历史哲学的发端》（1930年），美因河畔法兰克福，1971年，费舍尔丛书第6014号，第68页。

② 《批判理论》，第一卷，第208页。

都是同一部法典。”^①

因此,依靠内容的逻辑就不能把具体物的呆板的观念化,即被明确化为世界的逻辑形式的命题联系起来,被宣布为同义反复的同一的逻辑形式虽然很精确,但是没有意义。因此,不能排斥内容的逻辑只能是过程的逻辑:“辩证法是思维为了尽可能精确地模拟现实而必须遵循的方法和规则的化身,这些方法和规则是尽可能地和过程的形式原则相吻合的。”^②

因此,唯物主义的辩证法作为社会过程及其冲突的逻辑不是体系,而是方法。霍克海默认为,对辩证法来说,不存在一种封闭的、把世界和历史最终同一起来的理论。早在1930年,他就断定:“对严格认真的思维的信任,对认识的内容和结构的制约性的了解,这两者并不相互排斥,而必然是相辅相成的……封闭性恰恰是决不会存在于真正认识的本质之中,一切辩证哲学的最深刻意义也许正就在于此。”^③

因此,任何一种认识都不是封闭的,这是因为社会现实始终只是变动着的总体,而决不会是停滞不前的和精确地被反映的总体。总体总是以唯心主义的构想为基础的,而不是以批判的、经验的再构想为基础的。因此,霍克海默的批判理论必然要抛弃任何一种本体论,即使是老卢卡奇的社会存在的本体论也不例外,这是因为本体论是不顾时间参数的,因此也是不顾现实的变化及随之而发生的“概念的变化”的,而“概念的变化是反映现实的运动的”。^④

① 《黄昏》,第18页。

② 《批判理论》,第一卷,第261页。

③ 《资产阶级历史哲学的发端》,第57页。

④ 《批判理论》,第一卷,第268页。

另外一点也是很重要的,那就是人的行为使现实发生变化。在这种变化中,真理的形式规定才得以实现,“认识才和它的对象相一致”。只有从理论和实践相统一的这种唯物主义的规定性出发,霍克海默对形而上学的批判才变得清楚了:“孤立封闭的关于现实的理论根本就是不可想象的。如果认真地看待……真理的规定性,那末就会看到它和教条主义地理解思维是相矛盾的。一致不但不是一种事实,不是一种直接的事实,在自明性和直觉理论中,在神秘主义中,它就是作为直接事实而出现的;一致也不会像黑格尔的形而上学的传奇故事所表现出来的那样,出现在纯精神的固有领域里。它始终是由于实际过程,由于人的主动性而产生的。”^①

这种人的主动性首先可以体现为科学研究实践,即用实验来考察事实,但也可以体现为对假设和理论进行批判。但是,“注意的方向,方法的精确,范畴材料的结构”,也就是研究者的科学主动性始终要和他们生活于其中的某一社会时期相符。研究过程同时就是社会的生产和再生产过程:“假说和事实的关系最终不是发生在学者们的头脑中,而是发生在工业中。”^②

不仅是研究实践,甚至连感觉器官的所谓自然地持续不断的功能所具有的具体的、历史的、社会的制约性也被霍克海默的批判理论看作是下列事实的证明:一种哲学理论,无论是关于存在的哲学理论,还是关于认识的哲学理论,总是在周围的社会生活过程的基础上发展起来的,因此也就不能提供一种对现实的最终说明:“感官所告诉我们的事实是以社会的形式在两个方面预先形成了

① 《批判理论》,第一卷,第243页等。

② 同上,第二卷,第145页。

的：即被感知对象的历史特征和感知器官的历史特征，两者不仅是天然的，而且是被人的主动性塑造过的：个体在感知时觉得自己是接受者和被动的。主动性和被动性的对立 in 认识论中表现为感性和知性的二元论，这一对立对社会和对个体来讲是不完全一样的……因此，关于被动性和主动性的概念的意义也随之而变化，即它们是对社会而言的，还是对个体而言的。在资产阶级的经济方式中，社会的主动性是盲目而具体的，个体的主动性则是抽象而自觉的。”^①

霍克海默认为，要驳倒关于现实的总体论，光是进行纯理论的批判还是不够的。正是在考虑到唯心主义和“形而上学一般”的基础上，他在1937年要求把它们作为对自己的否定而实现它们^②，3年后，他对重又被称为哲学的批判理论下了这样的定义：“哲学就是把理性带到世上的不倦的方法论尝试。”^③ 在这同一篇论文中，他是这样评价真正的哲学唯心主义的：“从柏拉图以来，哲学从未放弃过真正的唯心主义，那就是使人们和民族熟悉理性是可能的。哲学只是拒绝了假的唯心主义，因此只要抬高完整性的形象就够了，而不必考虑到怎样来达到这个完整性。”^④

青年霍克海默的革命主动性首先很清楚地体现在他的那些拒绝总体论和形而上学的早期论文中。材料和历史并无客观意义，历史是没有理性的，只有人的社会主动性才能使人类的解放史从人的痛苦的自然史、从统治者的压迫和暴力中产生出来：“对历史事

① 《批判理论》，第二卷，第149页。

② 同上，第一卷，第127页。

③ 同上，第二卷，第307页。

④ 同上，第二卷，第310页。

件必然性完全成功的阐述和对它的认识,对于进行阐述和认识的我们来讲,成了把理性注入历史的手段;但是,历史并没有‘自在地’观察到理性,历史并不照旧是那种‘本质性’,它既不是我们必须屈从的‘精神’,又不是‘权力’,而只是产生于人的社会生活过程的事件的抽象总结。没有一个是被‘历史’召唤到生活中来的,或是被‘历史’所杀死的,历史既不提出任务,也不解决任务。只有真正的人在行动、在克服困难,只有他们才能成功地减轻个别人的痛苦和普遍的痛苦,这些痛苦是他们自己或是自然力量制造出来的。”^①“历史的情况和思维的情况,和存在的情况并没有什么不同。并不存在着什么能够具有历史这个名字的本质性的和统一的力量……规定那个大的总体性——主体和客体的这一切总体性完全是没有意义的抽象,也决不如黑格尔所认为的是什么现实东西的灵魂。”^②

因此,“对未来的信赖”就成了霍克海默的“构成概念的理论力量”,这种理论即使在考虑到革命的可能的和真正的失败时,他也认为是继续适用的。霍克海默认为,只要正在走向灭亡的战士的认识反映了时代的结构和美好时代的原则上的可能性,那末“它就不会因为人类在炸弹和毒气中走向堕落而破产。”^③

霍克海默因此相反地并不把世界历史的改变寄托在乌托邦地希望人及其意识会首先发生变化上面,而是寄希望于小团体发挥作用上,这种小团体服从于认识的力量,而且不向所谓的社会力量

① 《资产阶级历史哲学的发端》,第69页。

② 《黑格尔和形而上学问题》(1932年),见《资产阶级历史哲学的发端》,第90页。

③ 《批判理论》,第一卷,第256页。

作出模棱两可的反应：“历史斗争的方向和出路很大部分取决于毫不妥协地运用被认为真的洞察力……只有当拥有真理的人站在真理一边，运用真理和实行真理，按真理办事，排除各种障碍……使真理起主宰作用时，真理才能被推向前进。”^①

真理虽然和人一样是有限的和暂时的，是由当时的社会力量的状况决定的，霍克海默仍认为不仅要批判对现存状况的怀疑主义的否定，而且要批判“不让真东西出现的内在独立性”^②。理论的真理就是行动方案，它建立在有分析力地洞察到一个理性的社会已经是可能的基础上。霍克海默的唯物主义理论就这样拒斥了思想中的、哲学体系中的封建性的妥协调和。它因此也必须拒绝从理论上抢先作出关于社会调和是可能的结论。

因此，霍克海默也批判了任何一种自吹的绝对权威。这一点在他的早期著作中表现得十分坚定，他认为社会利益决不能决定真理，“只有随着理论进步而发展起来的标准才能决定真理”。^③但是，这样一来并不是要维护实证主义地把理论和实践分离开来的做法，而是要防止使理论成为功利主义的东西，斯大林就是功利主义地使正统马克思主义成为听命于当时的政治目的的工具。

① 《批判理论》，第一卷，第247页。

② 同上，第一卷，第270页。

③ 同上，第一卷，第1页。

第七章 流亡

霍克海默在1931年作出的第一批组织方面的决定之一，就是研究所要在国外设立分支机构。阿多诺有一次称霍克海默为“天生的流亡者”，这位“流亡者”确实感到了国家社会主义的威胁。尽管他一直认为，一次无产阶级革命将使国家社会主义遭致失败，但是，现在，30年代初，他不再排除希特勒暂时有可能上台掌权。

还在霍克海默就职之前，波洛克就到伦敦去了一次，以便和英国的社会学家建立联系。《社会学评论》杂志的编者亚历山大·法夸尔森支持研究所在伦敦设立一个办事处的计划。

日内瓦国际联盟国际劳工局的支持使霍克海默和波洛克有可能建立另一个分支机构。这一机构由波洛克及其助手库特·曼德尔鲍姆领导。国家社会主义政治上的成功证实了霍克海默的预计：纳粹有可能暂时攫取政权。波洛克不得不把研究所的大部分财产运往荷兰。这就为研究所在流亡中仍能继续存在下去打下了基础。

《社会研究杂志》的前身就是格吕贝格的《社会主义和工人运动史文献》，霍克海默创办这一杂志不仅为研究所打下了一个基础，更主要的是为各种不同观点的社会哲学建立了一个论坛。它也并不是为了和利奥波德·维泽的《科隆社会学季刊》竞争的，为了

说明这一点,在《社会研究杂志》第一卷出版之前,莱奥·洛文泰尔到科隆作了一次友好访问。霍克海默还完全继承了格拉赫和格吕贝格的传统,非常坚定地维护着社会哲学的学科交叉的特点:“为了能够达到按照每一种可能的理解水平来把握社会生活进程的目的,社会研究必须集中于一批专门学科上来研究它的问题,并为了自己的目的而利用它们。本杂志的目的就是想让大家一起来完成这一任务。对当代人的共同生活起决定作用的因素,无论它们是经济的、心理的,还是社会的,都属于本杂志的研究范围。”^①

1932年春,252页的《社会研究杂志》第一卷问世了,它的学科交叉性质给人们留下了很深的印象。这一卷的文章除了有霍克海默对危机中的科学所作的一般考察外,还有波洛克关于资本主义的形势和计划经济改革前途的论文,有洛文泰尔关于文学的社会地位的报告,有阿多诺论音乐社会地位的论文。

尽管阿多诺直到1938年起才正式成为研究所成员,但早在他1928年从维也纳返回法兰克福以后,就和研究所有着密切的联系,特别是在霍克海默当上所长以后。阿多诺是在1931年在蒂利希那儿以关于克尔凯郭尔的论文而获得开课资格的。

赫伯特·马尔库塞和研究所建立联系比阿多诺要晚一些。马尔库塞1898年生于柏林一个富裕的犹太人家庭。1918年十一月革命时,他参加了柏林的一个士兵委员会。在工人士兵委员会解散后,他开始学习哲学,先是在柏林,后来在弗赖堡,他在那儿获得了博士学位,时间也是1923年。他先在柏林当了6年的书商和出版商。1929年,返回弗赖堡,当上了海德格尔的助手,从此弃商习文。

^① 《社会研究杂志》,第一卷,第1页。

不久后，他和海德格尔因政见不同而分道扬镳。马尔库塞看到，他在海德格尔那儿决不能得到开课权，于是就离开了弗赖堡，当时他的讲课资格论文都快完成了，这篇论文后来发表于1932年，题目是《黑格尔的本体论和历史性理论的基础》。当时法兰克福大学的学监是库特·里茨勒，马尔库塞认识他，他把他介绍给了霍克海默。直到15年以后的1947年，海德格尔和马尔库塞才重新见面。

国家社会主义者的夺取政权就决定了法兰克福研究所的命运。新的国家主宰者们早就讨厌这个“马克思沙龙”和犹太颓废派的避风港了。早在1月底，霍克海默就离开了他在克隆贝格的住所，并搬进了法兰克福火车站附近的一家旅馆。2月，他携太太搬到了日内瓦，每星期回法兰克福一次。他取消了预定在冬季学期最后一个月要开的逻辑课，而改讲自由问题。

1933年3月，研究所因反国家倾向而被关闭，大楼和藏书6万册的图书馆被没收，霍克海默终于彻底地搬到了日内瓦，早在2月份，日内瓦就被宣布为研究所分支机构所在地。这一分支机构的新的名称说明它是一个欧洲性的研究机构：“国际社会调查协会”，凡是社会学和哲学名下的项目那儿几乎都有。新的理事会主席是弗里德里希·波洛克，理事有霍克海默、蒂利希、查尔斯·比尔德、塞勒斯坦·布勒、亚历山大·法夸尔森、罗伯特·S. 林德、卡尔·兰多、雷蒙·德·索绪尔等。

与此同时，除了被关进集中营的维特福格尔外，研究所所有成员都离开了法兰克福。3月份还出版了《社会研究杂志》第二卷的第一期。随后，出版商C.L. 希施费尔德就通知霍克海默，再要出下去，他就不能保证了。

塞勒斯坦·布勒随后就和巴黎的费利克斯·阿尔康出版社联

系,《社会研究杂志》后来就在巴黎用德文一直出版到1940年。霍克海默在首次于巴黎出版的那一期的前言中写道:“社会研究所将继续致力于促进有关整个社会的理论及其辅助学科理论的发展。研究所人员是由不同学科的年轻学者组成的。他们认为理论是改善现实的一种因素。进行理解的思维对社会力量有着截然不同的意义:对于有些社会力量来说,它确实是一种有害的累赘,但对人类追求进步的力量来说,它却是必不可少的。”^①

“理论是改善现实的一种因素”,这句话表达了一种在国家社会主义者攫取政权的情况下仍要坚持下去的乐观主义态度,但这种乐观主义就像后来被指出的那样,随着对流亡、法西斯主义和战争的体验而被粉碎了。

在瑞士逗留一年后,研究所大部分成员一致认为,研究所驻在日内瓦只能是一种临时性措施。亨利克·格罗斯曼在1933年5月写信给保罗·马迪克说:“法西斯在瑞士取得了巨大进展,新的危险威胁着我们的研究所,这是千真万确的。”^②他的这些话表达了研究所许多工作人员的担忧。1934年2月,波洛克前往英国考察研究所迁往伦敦的可能性。然而谈判失败了。巴黎的社会学家们在得知研究所想迁往那儿以后,也很不热情。保罗·霍尼希海曼在流亡后曾领导过巴黎分所,他猜测是由于巴黎的学者害怕德国同行的竞争而不欢迎研究所迁往那里的,他的这一猜测是不无道理的。

这样一来,就只能迁往美国了,因为从来也没有想到过要迁往

^① 《社会研究杂志》,第二卷,第161页。

^② 马丁·杰伊:《辩证法的空想——法兰克福学派和社会研究所史(1925—1950年)》,波士顿,多伦多,1973年,这段文字引自手稿。

莫斯科。早在1933年，霍克海默就派在美国出生的尤利安·贡佩茨去纽约了解一下迁址的可能性。贡佩茨带回了一个十分乐观的报告。1934年5月，霍克海默亲自前往纽约。他和莱因霍尔德·尼布尔、罗伯特·麦克·艾弗及其他人的联系使他有可能和哥伦比亚大学校长尼古拉斯·默里·巴特勒进行了一次谈话：“巴特勒极其友好地接待了我。他在听了我的话后，让院长带我去看了大学校园。在回到办公室时，他的第一个问题是：‘429号的房子，您觉得怎么样？’我有点吃惊地回答说，我非常满意。他简单地回答说：‘那，这所房子就归您的研究所了。’”^①霍克海默还拿不准巴特勒的话是什么意思，于是就写了一封信问巴特勒，他自己的理解对不对。大学校长的全部答复就是：“您完全明白我的意思是什么。”^②

研究所没遇到什么困难就迁到了纽约，波洛克处事审慎使变成了有价证券的基金会财产安然无损。杂志在巴黎继续出版。战争爆发后，霍克海默于1939年秋写信给艾尔坎，表示担心杂志的出版会受到影响，然而出版社的答复是，文化部长让·季洛杜把杂志的继续出版看作是一种荣誉。直至希特勒军队占领了巴黎以后，在纽约还出了四期英文版，只是刊名改成为《哲学和社会科学研究》。

就在“国际社会调查研究所”在纽约安家落户后不久，研究所就开办了讲座，参加的除了研究所成员外，还有美国和德国的学生。讲座的题目有：经济学问题、法西斯的财政制度、极权国家的审判以及社会科学的问题和方法等。1936年，在巴黎出版了内容丰

① 见马克思·霍克海默的报告。

② 同上。

富的论文集《权威和家庭》，这是在美国完成的第一个大的研究课题。就在同一年，霍克海默和研究所别的工作人员开始在哥伦比亚大学讲课。1937年秋，霍克海默到欧洲去了一次。伦敦办事处早在1936年就已关闭了，因此他想使巴黎分支机构的工作更有起色，以保证杂志的出版。这次他在巴黎还见到了瓦尔特·本雅明。霍克海默回到纽约后写信给阿多诺说：“和本雅明在一起的几个小时是极其美好的。他是所有人中最接近我们的人。我将竭尽全力以使他摆脱财政上的困境。”^① 本雅明从1935年起是研究所在巴黎的同事，1940年成为研究所成员。1940年晚夏，霍克海默帮他搞了一份担保和签证，想让他合法地从尚未被占领的法国前往美国。本雅明在第一次试图通过国境线前去西班牙时没有成功，遂于9月26日自杀身亡。

最后一个离开德国的法兰克福学派成员是阿多诺。虽然他早在1933年就被剥夺了大学授课权，但他仍留在法兰克福。1934年，他到了剑桥。他仍想在完成学业后再回到德国。1938年，霍克海默把他带到了美国。他成了研究所成员，同时还是普林斯顿广播公司音乐研究部领导人。

当阿多诺来到纽约的时候，研究所的财政状况并不很好。早在1937年，当霍克海默从欧洲回来时，他就埋怨说：“自从8月底以来，经济越来越不景气了，几乎所有拥有有价证券的经济专家都陷入了不景气之中，我们也不例外。我们的损失很大，而且看样子损失还要增大。我们的财产从一开始起就很少，以致我们不能靠利息为生，全部活动经费都要靠赢利来支付。看来今后几年只会赔，不

^① 此信尚未发表，藏霍克海默文献馆。

会赚了,因此只能采取紧缩措施……现在无论如何也要竭尽全力,即使不景气会带来长期的经济萧条,我们也要保证研究所重要的研究项目得以继续下去。”^①

这时,研究所还有一项从未引人注目的任务,那就是资助那些流亡学者,他们的人数在第二次世界大战前的几年里变得越来越多。霍克海默首先帮助这些流亡者能够开始从事科学研究,他在杂志上发表他们的论文,或者承担他们的图书的出版费用。此外,研究所光是在1933至1938年间就发放了15份以上的奖学金,有的奖学金持续好几年。这样,在1939至1940年度报告中,研究会员一栏中就有恩斯特·布洛赫的名字。

研究所大部分成员在这段时间里取得了美国国籍,但是战争的爆发使他们的研究工作变得困难起来。希特勒和斯大林的协定也产生了一定的影响。许多美国社会学家一向只看到研究所的马克思主义的过去,苏联和德国瓜分波兰被看作是马克思主义和法西斯主义的协约。霍克海默早在1937年就写信给在伦敦的阿多诺:“我请求您到社会学研究所讲学时,要只讲科学,千万不要谈论什么政治。连像唯物主义这样的术语,也绝对要避免使用。决不可因为您的讲学使人以为对研究所的诽谤,说它是唯物主义的,还是有点道理的。”^②此外,许多只是注重经验主义研究的美国社会学家不理解霍克海默的理论思维方法,还有,他们的《社会研究杂志》多年来出的都是德文版,这些都使研究所遭到了不少埋怨。

研究所的经济状况随着战争的爆发愈益恶化。基金会的财产

① 此信尚未发表,藏霍克海默文献馆。

② 同上。

越来越少,霍克海默最后不得不采取紧缩政策,尽管研究所还没有完全停止活动。许多同事这时都在为政府部门和私人机构干活,有的是作为主要工作,有的是作为副业。洛文泰尔在为广播公司的研究计划出力,弗朗茨·L·诺伊曼在为美国司法部的托拉斯司工作,马尔库塞则当上了巴纳学院的客座讲师。

1940年,霍克海默离开纽约,因为迈东·霍克海默受不了纽约的天气,另外,也许他想在加利福尼亚能找到更好的工作条件。此外,好长时间以来他就在和美国犹太人协会商讨一项全面研究反犹太主义的计划。1941年,阿多诺也到了加利福尼亚。马尔库塞则到战略服务处当了科长,波洛克成了司法部顾问。

第八章 1940—1947年 间的批判理论

霍克海默流亡到美国。他在美国社会经历了第二次世界大战，以及他开始对社会主义的怀疑，这一切不但使批判理论发生了变化，而且也使他和特奥多尔·W. 阿多诺之间的亲密思想友谊和合作关系发生了变化。在阿多诺的影响下，霍克海默把心理分析解释为是一种关于文化和社会的病理学，并把它作为批判理论的组成部分。此外他继续把批判理论理解为是一种关于历史和社会的哲学，这种历史和社会深受完全变为神话、极权的启蒙的影响。因此，批判否定的思维又和下述哲学融合在一起。这种哲学最终摆脱了对于自身想成为善的体系、至少也是成为善的草案的要求，这种要求如果不是过于宏伟的，就是乌托邦的：“不是善，而是恶是理论的对象。它是对一定形式的生活的复制为前提条件的。它的基本原理是自由，它的论题是压迫。只要语言成了辩护词，那它就堕落了。根据它的本质，它就既不能是中性的，也不能是实践的。——难道你就不能说明好的方面，并宣布爱是原则，以代替无穷的辛酸痛苦吗！对于真理来说，只有一种表达，那就是思想，就是

对不公正加以否定的思想。”^①

《启蒙辩证法》是霍克海默和阿多诺 1947 年在阿姆斯特丹出版的。霍克海默另一篇重要的、但是被遗忘的论文是写于 1942 年的《极权国家》。这一论文收在社会研究所 1942 年胶印出版的、印数很少的本雅明纪念文集里。霍克海默不但用《启蒙辩证法》的批判方案，而且同时用《极权国家》的结束语揭露了在统治和压迫的强制下前进的历史的荒谬性：“只要世界历史按自己的逻辑发展，它就没有履行它的人的使命。”^②

但是，如果正在发生的和已经发生的历史的恶是理论的对象，那末理论就必须预防现代社会及其实践受到的那种神话的影响。从此以后，批判理论就必须抛弃马克思主义思想关于如果没有直接的统一而只有理论和实践的统一的话，那末也要建立这种统一的革命要求；从此以后，批判理论就要贯彻霍克海默关于和实践保持新的距离的主张。1947 年，霍克海默在他的《理性之蚀》中对这种实践作过这样的反思：现在“要把握住理想和现实、理论和实践之间的根本区别，并把它当作辩证理论的核心”。霍克海默因此还写道：“哲学不能被变为宣传，这决不是最可能的目的……哲学对发号施令不感兴趣。精神状态一片混乱，以致于这种说法又被解释为，似乎它提出了决不服从任何命令的愚蠢建议，即使这种命令可能拯救我们的生命；事实上，哲学可以被解释为是一种反对命令的命令。如果哲学应该有所成就的话，那末它的首要任务就是克服这

① 霍克海默和阿多诺：《启蒙辩证法》，费舍尔袖珍图书出版社，1971 年，普及版，第 195 页等。

② 霍克海默：《极权国家》，见《回忆瓦尔特·本雅明》（1942 年），第 161 页，此书已售完。1972 年美因河畔法兰克福出了新版（费舍尔袖珍图书出版社《雅典娜神庙丛书》第 4004 册）。

种状况。”^①

因此，批判理论作为社会哲学将高于现状，将防止政治的暴力和暴力的政治，将研究束缚人和人群的自发性的社会进程的各种倾向。批判理论因此也将考虑在什么样的情况下，向解放和和解过渡的实践必然会重又显得是一种幻想。不过，霍克海默在《极权国家》的论文里，仍然强调因觉得绝望而坚持的政治上的唯意志论，以及坚持相信群众的革命自发性。尽管他在同一篇论文里一再把阻碍这种自发性的社会机器，甚至连斯大林主义的过渡，即“国家干涉主义”的过渡都算作是官僚主义规定的恐怖阶段。

霍克海默在这里想到了仍然压迫社会的国家的绝对权威。因此，几年以后，他和阿多诺一起提出了一种启蒙的新理论：启蒙本身是对自己的绝对否定，它不是进步的直线式的实证主义，而是通向新的社会野蛮、通向它自己制造的、管理的世界的强制集体的途径。在《理性之蚀》中也谈到了社会的僵化，谈到了作为新世界，不光是美国的、而且还有官僚主义工业社会的思想意识的实证主义和实用主义。这种思想意识实用主义地使自主的理性，即启蒙运动的至善合理化了，而且把它归结为抽象的目的关系与中介关系。

希特勒政治上的成功使霍克海默在1938年把国家社会主义称作是“当代最锋利的政治体系”。^②他认为这种政治体系就是意志至上，随心所欲，一旦政治目的要有所变化时，就毫不顾及自己的思想意识。因此，它也就不具有所谓的理论坚定性：“国家社会主

^① 霍克海默：《理性之蚀》，由阿尔弗雷德·施密特译为德文。见施密特编霍克海默讲演集《对工具化理性的批判》，美因河畔法兰克福，1967年，第13至174页。这段引文见第171页。

^② 《批判理论》，第二卷，第269页。

义允许自己在唯心主义哲学上是个半吊子，因为它在资本主义现实中是个大师。”^①

青年霍克海默在研究了法西斯主义的政治策略和政治宣传，研究了它所面临的但也是由其本身操纵控制的、法西斯主义特有的经济状况后，才对法西斯主义作出了评价。他在对西格弗里德·马尔克的一本书的书评中强调：“极权国家是欧洲社会特有的替换自由主义的一个阶段。它意味着更高级的压迫。控制与生产资料分离了的群众，使人民适应世界市场的竞争的任务……是由自由主义产生出来的。由于这一任务已不能用权力的分立、不能用议会制来解决，资产阶级，也就是说，资产阶级的……经济上最强大的核心总是要走上法西斯主义道路的。”^②

从他的这些话里，我们也可以看出霍克海默在他的《极权国家》里公开表示的那种对苏维埃民主的同情。他责怪魏玛共和国的社会主义政府“本质上的无能”，尽管悄悄地把理论看作是一种怪念头，但又用政治哲学的自由代替政治实践的自由：“不是去加强基础，而是喜欢站在实际上是摇摇晃晃的土地上。”^③ 在帝国失败后，多数派社会主义者的政府不是使基础民主化和实现苏维埃民主，而是企图和旧军队结盟。青年霍克海默认为，“今天的大吃一惊的根子不是在1939年而是在1919年，在第一共和国的封建帮凶枪杀工人和知识分子的时候种下的。”^④

霍克海默把法西斯主义的种族神秘主义看作是怀疑论的虚无

① 《批判理论》，第二卷，第269页。

② 同上，第二卷，第268页。

③ 同上，第二卷，第269页。

④ 同上。

主义，他根据“权力的宗教和野蛮的现实主义比基督教更能维持社会等级制度”^①这一事实，证明法西斯主义暂时比自由主义的西方国家占有优势，证明这种玩世不恭的、狂热的怀疑态度的优势。但同时，他又批判把人民和民族偶像化。因为这样一来就会摧毁对合理性社会的关注并摧毁任何一种批判思想：“法西斯主义用‘民族’和‘人民’的名义，取消了使人会想起封建主义、等级特权、宗教教育、幼稚偷懒的残余的某些正式规定，甚至用物质利益腐蚀了一些群众，以达到更野蛮地强化经济不平等的目的；此外，法西斯主义还为了统治集团的目的而把整个社会从军事上组织起来，并借此把集体的生命‘完全’置于少数人的赢利目的之下，以达到使思维失去它的特性的目的。”^②

霍克海默拿蒙田的怀疑论和自由主义者中的怀疑论虚无主义的法西斯主义同路人加以比较，来说明这种失去自身特性的思维。这些怀疑论者迁就现代独裁者，霍克海默把这种迁就顺从称作是“跟着走向野蛮”。他还进一步指出：“在反对领袖和官僚的斗争中持中立立场，对20世纪极权国家的状况采取妥协态度，就是参与总动员……资产阶级和法西斯组织的联盟是由于对无产阶级的害怕。从（蒙田的）反对良心自由的怀疑论宽容中产生出来的思想是和秘密警察的政权保持一致。”^③霍克海默谴责同路人容忍一切的中立立场，揭露法西斯主义是哲学所渴望的和解的对立面，是“理性和本性的撒旦式的综合”^④：“合理性在现代法西斯主义中达到

① 《批判理论》第二卷，第243页。

② 同上，第二卷，第242页。

③ 同上，第二卷，第235页。

④ 《对工具化理性的批判》，第119页。

了这样一个阶段，在这一阶段中它不再满足于压抑本性；合理性现在剥削本性，并把本性的反抗潜能吞并到自己的体系中。纳粹控制了德国人民被压抑的愿望。”^①

海德格尔在 1935 年把国家社会主义看作是“人世间的某种技术和现代人的交汇”，^② 霍克海默也看到了国家社会主义和技术世界的基本关系，但是，他是否定地、批判地看待这种关系的，并不把它看作是对“内在的真理和伟大”^③ 的肯定。霍克海默认为，法西斯极权国家是工业社会转变为野蛮的唯理主义的顶点，这是因为这种国家鼓动每一个个人的以及落后的、受到伤害的中间阶级身上的天性起来造反，而同时又残酷地镇压他们身上的天性：纳粹政权“作为机械化文明的仆从发誓要拒绝、摒弃文明，它采用了机械化文明本身固有的镇压措施。”^④ 但这却意味着：对主体的自由主义的尊崇，自斯宾诺莎以来倡导的成为资产阶级社会主要因素的纯粹自我保存的道德，就变成了对个体的绝对否定：“在纳粹制度的作用下，个体性崩溃了，纳粹制度带来的是类似原子化的无政府主义的东西，带来的是斯宾格勒称之为‘新的野蛮人’的东西。”^⑤

自发性的所谓释放，即本性的解放，在法西斯主义的统治的理性主义中变成为引导和控制暴力的释放，以利于统治，但是一旦必要，又会残酷地加以压制。霍克海默称之为工具化和形式化的东西，就这样在法西斯主义中达到了一种新的质：用“恶的陈词滥调”

① 《对工具化理性的批判》，第 118 页。

② 马丁·海德格尔：《形而上学导言》，第三版，图宾根，1966 年，第 152 页。

③ 同上。

④ 《对工具化理性的批判》，第 120 页。

⑤ 同上，第 119 页。

(哈纳·阿伦特语)使恐惧不安达到顶峰,使杀人凶手变为官僚并使官僚变为杀人凶手,即理性和本性的撒旦式的综合。

人的这种毁灭,人变为机械的反应中心。这一反应中心不知道灵魂的动机锁链,不会自发地或反思地作出决定,而是机械地对事变加以认可,执行命令。对事情的经过施加影响,把人组织起来,并坚信被规定的秩序,这一切促使霍克海默早在1940年就写下了下面这些话:“没有比法西斯主义使人发生的变化更能使他们团结一致地去处理各种事务了。我们将会看到,今天在人的名义下的目光短浅、狡猾奸诈的本质完全是一副凶相,是一副凶恶的性格假面具,在这假面具后面有一种改好的可能性。要使人充满这种可能性,思想上就要有一种法西斯必然要加以剥夺的力量。”^①

这里所指的难道仅是法西斯主义吗?难道只有法西斯主义才代表了极权国家吗?霍克海默认为社会历史地、必然地要脱离自由主义乃是一种世界性的过程。资产阶级的变化并没有使它的残留部分的官僚受到什么损失,不仅是国家官僚,不仅是经济官僚,而且还有工会官僚和工人阶级政党的官僚都完整无损地保留了下来。统治管理的官僚主义集权化过程同样反映在确立对工人阶级全面管理的合理化过程之中:“大规模地组织起来使社会化的思想有了发展,而这种思想和国家资本主义(法西斯统治)的国有化,即收归国家所有,以及社会主义化几乎没有什么区别……一旦想象脱离了事实的基础,它就会想用政党官僚和工会官僚来取代已有的国家机器,用干部的年度计划来取代利润原则。连乌托邦也有着各种措施。人被设想为客体,在这种情况下,就是被设想为他们自

^① 《极权国家》,第158页。

己的客体。”^①

无产阶级革命已在一个国家取得了胜利，而在那些还没有获得解放的国家将依靠激进的工人政党得到实现。那末，它又将怎样呢？霍克海默认为，迄今为止，革命并没有带来什么自由，而充其量只是带来了一种更精巧的统治技术，即权威，要求无条件服从并制造服从的权威。连法国大革命都表现出了极权倾向。因此资产阶级时代的激进左派政党和右派政党从来也都是倾向于极权国家的。霍克海默指出，罗伯斯庇尔的人民团体就实行了包括“博爱和告密的各种生活方式”。^②因此，霍克海默把十月革命的国家，即苏联，称为“摆脱了对私人资本的一切依赖的最彻底的一种极权国家”，它就是“国家干涉主义，或叫国家社会主义”^③。这种国家干涉主义意味着力量的增长。霍克海默还认为，不实行种族仇恨，它是不可能存在下去的。但同时，国有化的社会就像一个唯一的、巨大的企业一样，受一部官僚主义的机器操纵着。“这部机器的管辖范围就是警察可以渗入生活的最偏僻角落。”^④

这种绝对的权威创造了奇迹，但也阻碍了社会的自由发展。它依靠的是歉收、住房匮乏、生产率的低下和国际上的阶级敌对，以使“秘密警察的政府，尔虞我诈的党的策略家们的统治”得以永久维持下去。霍克海默失望地写道：“只要先锋队不是周期性地进行清洗的话，无阶级状况就有实现的希望。”^⑤但是，对老革命家的审讯是一个现实，斯大林的统治只能证明霍克海默的看法：不论哪一

① 《极权国家》，第 126 页。

② 同上，第 132 页。

③ 同上，第 133 页。

④ 同上，第 134 页。

⑤ 同上，第 150 页。

种极权国家都是压制性的。尽管如此，他仍坚信革命会成功，仍坚信人的自我解放，他仍希望：“恐怖主义本身就表明统治的合理性已开始动摇。”^① 在更为悲观的《启蒙的辩证法》中，霍克海默从人的扭曲中、从人降为受任何一种极权统治操纵的反应中心中同时看到了这个作为取悦于一切的、戴着性格假面具的人、成了任何一种信息的传声筒、扬声器的人，已经表明将来会从“集中命令中解放出来”。^② “今天，（解放）马上就能实现，以致于人们用不着再谈这一点了”。^③

这种失望后的希望，这种自觉地怀有的对于事物急剧变化的幻想（“过渡、专政、恐怖、劳动、牺牲都是绝对必要的，但是，另一种情况则取决于人的意志。”^④）并没能使霍克海默不作出一种分析。这种分析不排除将来的世界是极权国家的时代。霍克海默早在1940年就已令人吃惊地明确预见到会有不同阵营、竞争和共存的情况的出现：“在社会财富这种条件的基础上，不仅存在着毁灭的可能性，而且也存在着继续奴役的可能性。客观精神总是权力对其生存条件加以适应的产物……世界卡特尔是不可能的，它马上就会变为自由。几大垄断组织在生产方法相同、产品相同的情况下，维持着它们之间的竞争，从而提供了未来外交状况的模式。两个友好而敌对的、其组成变化不定的国家阵营有可能控制全世界，除了给它们的追随者带来法西斯统治外，也有可能牺牲殖民地和半殖民地群众利益的基础上，使这些追随者活得好一些，而且总能在

① 《极权国家》，第139页。

② 同上，第155页。

③ 同上，第159页。

④ 同上，第158页。

相互威胁之中,找到新的理由,继续扩充军备。”^①

当然,法西斯分子的恐怖统治已被别的信条所取代,但是总是想使自己获得权威的国家阵营仍在使自己管理的世界进一步完善,而这种完善则是对启蒙的摧毁。霍克海默的最值得人们注意的那些话中有一句是这样说的:“一旦人们不再行军了,他们就将实现自己的梦想。”^②

但是,对批判理论来说,变化的可能性还没有成为梦想,还未成为一种几乎被视为是不能实现的政治渴望的对象。批判理论还是信奉这样的话:“今天,可能性并不比失望更小。”霍克海默和倍倍尔相反,仍坚信革命不能限于单纯的进化,不能限于观望和期待,直等到生产关系的有利状况促使社会成为助产婆,以过渡到社会主义社会结构。霍克海默是这样评价坚持议会式修正主义的倍倍尔的:“助产婆学说使革命降为单纯的进步。”^③

与此相反,霍克海默再一次拥护理论和实践的既是古典的、又是革命的统一,这种统一不像教条主义那样把真理看作是理论占有,而是把真理看作是幻想的实践水平,并因此总是使历史面对那种可能性,即在历史中“将始终是具体而可见的”^④可能性。

因此,批判理论乃是可能性的可能性:它在任何时候总能用对社会具体存在的判断指出社会固有的飞跃的可能性,即固有的革新变化的可能性,指出社会是要变革的。1940年,霍克海默在论述涉及到革命、涉及到社会变革的辩证概念时,讨论了生产力的单纯

① 《极权国家》,第147页。

② 同上,第137页。

③ 同上,第143页。

④ 同上,第141页。

进步及其规划问题,讨论了生产资料进一步社会化的问题,讨论了对大自然进一步的不可限量的控制问题,讨论了只有依靠人的主观能动性、依靠自由人的自觉行动,才能最终消灭剥削的问题。

霍克海默还注意到了人们在很久以后才认为是值得认真讨论的一点:生产率的不断增长,经济的进步并不能解放人,而是将人置于新的强制之下,这种新的强制使受到越来越肆无忌惮剥削的大自然重又反作用于人的。因此,不可能不断地加快工艺的进步,如果说不是在某些部门和某些领域停止这种进步的话,那也至少要放慢些。

早在1940年,在霍克海默论述社会主义时,也谈到了这个问题:(剥削的)“这一终结不再是进步的加快,而是脱离了进步……他(恩格斯)并不认为,物质生产的无限增长是人类社会的条件,并不认为只有在整个地球上都布满了无线电和拖拉机以后,才能实现无阶级的民主。实践不但没有驳倒理论,反而说明了理论。国家暴力的敌人昏昏入睡了,只是不是自动的。计划一步步地完成本应使压制一步步地成为多余的。但是在对计划进一步监督时,压制却变得越来越多。生产的增长到底是实现了社会主义还是消灭了社会主义,是不能抽象地加以判断的。”^①

资产阶级经济仿佛是自动的自我运动,它的运动法则,即资产阶级社会的私人企业,被霍克海默规定为普遍的剥削,理想和现实的就表现于其中,批判理论的这一规定虽然和马克思是完全一致的,但是,一旦能够过渡到自由的话,那末霍克海默认为,这一理论上可以成立的自我运动,这一“自发的”自我运动就脱离了历

^① 《极权国家》,第143、150等页。

史和生产。由此就产生出两个结论：“人们不能规定一个自由的社会将干什么和将让人干什么”^①，自由不能成为批判理论的对象。此外，如果剥削的终结被规定为是脱离了进步，如果由于社会主义计划而带来的生产的增长和压制的增长是同步的，那末即使是在已有的社会主义中，自由也是不可实现的。这样一来，批判理论也就可以批评已经存在的社会主义了。它必须这样做，因为“理论从根本上阐明了厄运的进程”^②。但这就是说：“今天，人们不但更有能力、同时也更没有能力走向自由。不单是走向自由、而且走向压迫的未来形式都是可能的。压迫的未来形式在理论上被看作是倒退，或者甚至被看作是灵巧的新的结构体系”。^③

虽然霍克海默担忧的直接就是法西斯国家资本主义的统治机器，但同时他对社会主义不断增强其国家权力机器也感到十分不悦，以致于他认为，即使是在可以想象的自由的、因而是无阶级的民主条件下的管理也可能会变为新的统治和压制。“如果说以前资产阶级是用财产使他们的政府俯首听命，那末在新社会里，只有靠非代表们的坚定不移的独立性才能使管理不致变为统治。”^④

因此，就像霍克海默自己所说的，革命运动是否定地反映它所攻击的状况的。在批判理论中，对变化的期望和悲观失望是相辅相成的，但在《理性之蚀》中情况则完全相反。这部著作是1947年在纽约出版的，其基础则是1944年春在哥伦比亚大学的讲演。主要的不同在于：辩证的、批判的理論的核心不再是要在实践中实现的

① 《极权国家》，第146页。

② 同上，第146页。

③ 同上，第146页。

④ 同上，第151页。

思想,不再是哲学唯心主义和包括宗教在内的进步目标的具体的实现,而是理论自身和独自の激进化。理论的任务是批判地、否定地“揭发现在叫做理性的那个东西”^①,并把这看作是理性的最大功劳。因此,社会批判同时就是哲学的自我批判。批判理论必须放弃唯心主义,要把貌似绝对的知识与妥协和解统一起来。它应该明白,不能再单靠既不安又不满、既渴望变革但同时又完全无能为力的群众的自发性来走向乌托邦。“今天,首先是社会政权的庞大机器的力量和原子化群众的力量的不平衡阻碍了向乌托邦的前进。广泛的虚伪、对错误理论的相信、思辨思维的胆怯沮丧、意志的薄弱以及它在恐怖的压力下过早地就依靠无穷尽的行动,这一切都象征着这种不平衡。”^②

但是,如果批判的哲学理论要克服这种状况的话,那末它也就必须放弃发挥纲领性的作用:“反思必须集中精力,这种集中起来的精力不能过早地被引导到积极的或不积极的纲领的轨道上去。”^③ 理论本身变得无能为力了。这种无能为力是国家政权加于群众的。理论本身不能单独地、决定性地影响世界到底是变得更加野蛮还是回归到人道主义上去。它所能做的无非就是无情地指出坏的现存,并同时不太严厉地把曾经控制过过去的那些观念和思想斥为愚蠢和欺骗。霍克海默认为,社会学和心理学可以为理论提供真正理解过去的标准。只有这样,哲学理论才能起到“人类的思想财富和良知”的作用,才能使人类的道路不会“变得像机关工作

① 《对工具化理性的批判》,第 174 页。

② 同上,第 173 页等。

③ 同上,第 171 页。

人员休息时间散步时兜的圈子那样。”^①

批判的否定的理论因而成了一种治疗方法，它使人看到启蒙客观上变成了疯狂，这种客观的变化是疯狂地自我旋转着的社会的产物，同时它也使人不会错误地把仇恨、不安定和攻击变成合理的。仇恨、不安定和攻击是社会驱使人们做出的，是对历史和传统的彻底的拒绝。批判的理论越是无情地摧毁对现存的空洞肯定和对思维的理想化，它就越能公正地尊重过去那些伟大的思想，而正是这种公正性使批判的无神论马克思主义者恩斯特·布洛赫这样谈论经院哲学：“蔑视欧洲经院哲学的时代早都已过去了。尽管如此，还到处都有这种蔑视的做法，但都已变得十分愚蠢了。”^②

因此，批判理论的治疗方法就是鉴别理性的疾病，写下《理性之蚀》的霍克海默用青年卢梭的激进性把批判理论归纳为第一个已经把世界算作是自己的战利品的人的预言式的思维。但如果人以外的自然以及因此还有人的本性将只是被控制的对象的话，那末理性将只是控制的工具。而它的追求真理的目的，即思维认识的意义就会失败，这是历史证明了的：“理性只有通过对世界的疾病进行反思，弄明白世界的疾病是怎样由人生产和再生产的，它才能实现自己的合理性。在这样一种自我批判中，理性将同时忠于自己，其途径则是坚持真理的原则。我们只能把真理的原则归功于理性，它是用不着求助于别的动因的。只要人不理解自己的理性，只要人不理解他借以创造和维持的对抗的基本过程，这个基本过程的目的在于消灭人，那末大自然的被奴役就将变为人的被奴役，并

^① 《对工具化理性的批判》，第 173 页。

^② 恩斯特·布洛赫：《唯物主义问题，它的历史和本质》，美因河畔法兰克福，1972 年，第 502 页。

相互逆转。理性只有具体地意识到自己的‘本性’就是倾向于统治，亦即荒谬地和自然异化，它才能不只是一种本性。这样一来，在它作为和解的工具时，它才能不只是一种工具。”^①

理性是和解的工具，批判的理论既不能唯心主义地把和解说成是已存在的，也不能唯物主义地、因此是实践地、革命地把它制造出来。它所能做的就是既坚定地、又否定地追求真理，揭露不真，有效地使人不抱幻想。它要反思痛苦，它把造物的恐怖、痛苦和短暂作为人类的思想财富和良知。就像从前的亚当一样，它要坦率直言，但不是用孤立的语词和句子，“而是不断地进行理论上的努力，发展哲学真理”^②。在写下《理性之蚀》的霍克海默看来，在这一努力中，否定的两种方法是互相联系的，那就是揭露有限物这些偶像，并把被认为是绝对的伟大思想降低为时代和社会的相对真理。批判的理论把思想和现实对立起来，以便反复地加以比较和超越这一暂时的历史现象。它不进行绝对的否定，不鄙弃思想和现实，或把思想看成是偏见和投影，它不是怀疑主义和虚无主义。“因此哲学最重要的任务”^③ 是用在历史上留下了概念并指出了包含一切的真理的那些碎片，即痕迹，来构造真理，而不是放弃真理。霍克海默就这样放弃了他青年时期的企图，那就是从恩格斯或叔本华出发，把社会批判理论变成一种实证的虚无主义的激进的、因而是否定的、教条的怀疑。这种实证的虚无主义的结构是自然科学式的或形而上学式的，是自身封闭、自相矛盾的。霍克海默在《启蒙辩证法》中虽然也把和批判理论有关的历史看作是恐惧（“因为和统一

① 《对工具化理性的批判》，第165页。

② 同上，第167页等。

③ 同上，第157页。

的理论有关的历史,作为可构造的东西的历史不是善,而是恐惧,因此思维在真理中是一个否定的因素”^①),但正是这种作为恐惧的历史是不能被构造为封闭的世界历程、构造为唯心主义的、悲观主义的体系的,而是要在思维的批判否定中指明真理的完全另外一个方面。这个真理要摆脱概念,而概念的支离破碎也说明这个真理只是对痛苦和死亡的肯定,或者只是反映了人对人自己的无理要求的崇拜。“对太阳的祈祷是一种偶像崇拜。只有当看到在太阳的炎热中枯死的树木时,才会感到白昼的威严,白昼既照耀着世界,又不能把世界烤糊。”^②

这种在真理方面的隐蔽的救世主义是阿多诺先于霍克海默提出来的,真理拒绝屈服于任何人的努力,并且只在起解脱作用的白昼的威严中才显现出来。批判理论在对现存的恶作出评价时,得出了越来越深入的全面的结论。这时,这种救世主义也随之变得更加令人信服。启蒙的自我揭露,就像它把人从个体变为所有可以预定雇佣的、可以用技术的方式贮存的雇员一样,它也辩证地从争取人的权利和自由的斗争变为使所有现存统治结构在技术上更加完善,从而使自由王国变为理想王国的希望化为乌有。人的瓦解,他不是出于自我而去做什么,而是成了他的集体、舆论工具和社会神经官能症的复制品;自我保存意味的不是个别人的解脱,而是结构的持久稳定,这种自我保存的全面实行,以及这种自我保存本身就是使痛苦更加完善化,就是可恶地使每一个人成为工具,这一切都成了《理性之蚀》和《启蒙辩证法》的主题。

① 《启蒙辩证法》,第201页。

② 同上,第196页。

霍克海默和阿多诺简单明了地指出，“启蒙，作为资产阶级的启蒙早在杜尔哥和达兰贝尔以前就已丧失了它的实证主义的依据。它从来也不能防止自由和自我保存的活动二者的混淆。概念的模糊不清无论是以进步的名义、还是以文化的名义而发生的，都为谎言留下了地盘，而进步和文化早已在私下商量好了要反对真理。在一个只是证实记录字句并把被贬低为大思想家的成就的思想当作一种过时的大字标题而保存下来的世界上，谎言和被中立化为文化商品的真理二者是无法区分的。”^① 启蒙以真理的名义反对宗教和形而上学，它不仅在信仰的象征和图形方面，而且也在思维认识的理念和概念方面，使真理的足迹彻底地非神话化了。自身的同一是在对他物的差异中用名称建立起来的，名称的经验不但以经验的名义被消灭了，而且被贬斥为人类的“前幼稚时期”不成熟的幻想世界。文化的物化沦为物化的文化，对真理的信仰沦为真正的、因而只是从传记式存在的角度来看是可以理解的、被等同于主体的并变质为文化财富的思想。科学曾经在人类变成成年的时代看到了自己关心的是对认识的指导，并把使用自己知性的勇气当作哲学启蒙的格言而大加赞扬，而现在，它则满足于记录文字，满足于它自己也承认的逻辑同义反复，满足于方法论上的猜测，而并不想达到更多的真实，或者甚至不想达到只是更多的差不多。

批判的马克思主义者霍克海默和阿多诺认为社会主义也有着下述社会的普遍的虚假关联，这个社会在现代的科学理论中虽然不再主张机械必然性的普遍的自然关联，但是却把这种普遍的自然关联当作社会地已存在的和现存的东西的必然性而保留了下

^① 《启蒙辩证法》，第39页等。

来。社会主义也讲永恒的铁的自然法则的必然性，马克思甚至把自由人的王国和一个继续存在的经济必然性的王国相对应起来。霍克海默和阿多诺认为，“因此，必然性与自由王国的关系纯粹是数量上的、机械主义的；而自然，只是作为完全被异化了的、（就像在最早的神话里一样）变成极权主义的自然，并把自由连同社会主义一起都吸收了进去。”^①不协调的自然在人的身上和在人之外控制着人，它是那种人还一直要历史地屈从的错误的强制模式。被他称为确实的东西实际上就是始终控制着他的那种力量，而不论是那不可认清的自然，还是被错认为是绝对必要的历史的强制：“培根的理想是‘我们在实践中支配自然’。今天，由于这一理想在全球范围内已得到了实现，被束缚着的本质就变得清晰可见了。培根把这种束缚的本质归结为不可征服的自然，这正是统治本身。”^②技术世界的理想、废除自然，即彻底控制自然又反馈到人身上：全面的剥削作为“理想和现实的同一”^③在被规定为是必然永恒的自然中只能坚持剥削的本性，“即虚假的绝对，盲目统治的原则”^④，并发展为一切现存社会形式的统治工艺学。

启蒙本身作为工艺学的统治只是使统治的工艺学更加彻底化，统治不服从理性，只是嘲笑真理的思想，启蒙因此就排除了解放的可能性。“思维用它那物化的形态，即数学、机器、组织向遗忘了它的人复仇，思维的被放弃使启蒙不能得到实现。启蒙用管理一切个别的东西使没有被把握的整体得到这样的自由：作为对事物

① 《启蒙辩证法》，第 40 页。

② 同上，第 41 页。

③ 《极权国家》，第 144 页。

④ 《启蒙辩证法》，第 41 页。

的统治反作用于人的存在和意识……各民族对现状(这一现状正是他们自己不断地造成的)的神秘的、科学的尊重最终成了肯定的事实,成了坚固的堡垒。在这个堡垒面前,甚至是革命的梦想也把自己蔑视为乌托邦,并堕落为对历史客观倾向的坚信不疑。启蒙作为这种适应的机构,作为手段的构想,就像它的浪漫主义敌人指责它的那样,成了破坏性的东西。只是当它最终拒绝同这些浪漫主义敌人和解,并敢于抛弃虚假的绝对,即盲目统治的原则时,它才能回归到自身。”^①

如果盲目的统治被合理化了,那末这种合理化也只是一种手段,以维持虚假的整体,而不合理的、不协调的、不满足的整体的虚假的必然性,就变成为对现实的判词。在事实的规范性方面达到了顶点的启蒙只是重复着尼古拉·哈特曼自然本体论的程式计算法:如果在(宏观)自然中真的发生了什么,那末它既是可能的,又是必然的。事实剔除了因素,事实成了既存的东西并要求人们适应它。霍克海默和阿多诺觉察到:“事实是对的,认识局限于重复事实,思想使自己成为纯粹的同义反复。思维的机器越是使存在物服从自己,那末在重新创造存在物时,这种服从也就越盲目。这样一来,启蒙就又变为它绝对摆脱不了的神话。因为神话反映了现状的本质:轮回,命运,对世界的控制表现为真理,以及对希望的放弃。在神话形象的含蓄和科学公式的清晰中,事实的永恒性得到了证明,而纯粹存在则是作为被隐蔽的意义来表述的。”^②

如果说,批判理论在对社会进行存在的评判时,把整体的统一

① 《启蒙辩证法》,第40页。

② 同上,第27页。

看作是一分为二的对立,在这种对立中,作为统治的同一或者使不同一的东西同一了,或者使不同一的东西马上就被排除出去,那末科学则把世界看作是“巨大的分析判断”,在这种分析判断中,逻辑的同义反复的无意义美化了现状的始终相同。现代科学的形式主义理想就是以这种始终相同为靠山。推动科学的是关于世界模式的巫术,世界模式作为物质的普遍场论赋予数学公式主义以本体论的地位,即结构是这样的和不是那样的,这种结构使真理成为特殊的可能性,并使可能性成为现实的模式。这时,量子力学的统计学反映了大数法则,技术世界的社会把个人作为类的标本置于这种法则之下:“一般的科学对待自然和人的态度无异于特殊的保险科学对待生和死的态度。谁死了是无所谓的,要紧的是事故和公司的责任有什么关系。在公式中重现的是大数法则,而不是个别性。”^①

如果世界确实按照大数法则运行,那末每一个个别的人就成为普遍的可支配的质料。在这种可支配性中,只是“从加工和管理的角度”^②来看待存在的。管理的世界训练着人,而人以对想象的命运加以容忍来屈从这个世界。他们真正的命运则是瓦解,这是他们为盲目统治付出的代价。而只要统治更进一步成为对物的统治和对人的管理,那末这种情况就将更甚:“为统治付出的不光是人的异化和被控制的客体的异化,人的关系本身,包括每一个个别的人对自己的关系也随着精神的客观化而变得令人费解了。他缩小为传统的反应和功能方式的连结点。这种反应和功能方式实际

① 《启蒙辩证法》,第 77 页。

② 同上,第 76 页。

上正是他所期待的。万物有灵论使事物精神化了，而工业主义则使精神客观化了。”^①

社会力量首先通过对事物的力量来介绍自己，因此就像霍克海默在《理性之蚀》中所说的那样，事物就是要抓住人并把人变为“形式化了的理性的自动装置”^②。因此，精神的客观化就适用于每一个阶级的人，适用于统治阶级，也适用于被统治阶级。它们都成了自动装置，这种自动装置不再需要个体性所必需的对自我保持的距离，而是陷入了直接地去满足一切愿望和欲望。尼采称之为标志着强大意志的东西，即不是盲目地、而是立即对每一个刺激作出反应的意识的裂缝，因此也就是对愿望的放弃表示同意。这一切都在确实没有良心的享乐主义面前表现得黯然失色了。享乐主义鼓吹有乐且乐，因为下次享乐就可能意味着享乐的终止。“人们在惊慌失措中突然觉察到自然是一个整体，这种惊慌失措和今天任何时候都会爆发的惊恐不安是一样的：人们期待着，没有出路的世界被一个整体付之一炬，而他们自己正就是这个整体，而且对它又是无能为力的。”^③

如果说这种惊慌失措确实使人们受了伤，而且迫使他们屈服于本能、集体和机关的话，那末，任何一种采取主动的可能性也由于他们自己的决定而毁于一旦，而这种可能性正是曾经被叫做或应该被叫做个体性的东西的特征。经济上的独立是资产阶级自由和个体性的基础，是作出独立判断的基础，这种经济上的独立在一个存在着职员和干部的世界里，变成了托马斯·卡莱尔笔下的清

① 《启蒙辩证法》，第 28 页等。

② 《对工具化理性的批判》，第 125 页。

③ 《启蒙辩证法》，第 29 页。

教徒式的生活：准备去工作，并且不管不安宁的整体表现得多么的荒唐无稽，都不表示失望：“个体干脆只把理性当作自己的工具。现在他经历了他的自我崇拜的反面。飞机把领航员扔了下来；它盲目地在空中飞翔。理性在完善的时刻变成了非理性和愚蠢。这个时代的题目是自我保存，尽管根本不存在着要保存的自我。”^①

自我消失了，灵魂不仅对行为主义者来说成了无内容的东西，良心不仅对犬儒主义者来说，成了可笑的东西，对其他人也如此。在一个巨人们争战的世界上，人们被蔑视成无所不包的企业的职员。在这个世界上，社会管理甚至包括了人们对本能的节省，和用标准化的制成品来满足个体的需要，个体得到的这种虚假的满足，实际上是千百万人被改造了的欢乐，是文化工业的产品：“灵魂作为向自己公开负罪感的可能性，它消失了。良心失去了对象，因为个人对机构的贡献代替了对自己和对他人的责任，尽管打出的是旧道德的旗号。再也不用解决自己的本能冲突了，主管良心的部门就是在这种解决之中产生的……个人应该做的事情再也用不着他在良心、自我保存和本能的内心痛苦不堪的辩证关系中去。对于人这个职员来讲，他是被联合会的等级制决定的，直至受到国家的管理。在私人范围内，则是被群众文化的模式决定的，这种群众文化模式把被它强制的消费者的最后一点内心活动都没收了。团体和名演员起的是我和超我的作用，而群众甚至放弃了人的假象，他们是按照口号和模式来塑造自己的，本能是遵照内心检查官来塑造自己的，前者的驯服程度则远超过了后者。”^②

① 《对工具化理性的批判》，第124页。

② 《启蒙辩证法》，第178、182页。

在一个人“操纵”机器和计算机(似乎它的质量并不依赖程序编制者的思维能力)成为人的思维榜样的世界上,现实性的原则最终战胜了享乐的原则,暂时的陶醉未能变成克尔凯郭尔的重复,变成伦理。不但人格作为市民的浮华的表述消失了,而且和罗马诺·瓜迪尼的希望相反,连人也消失了,但是人的瓦解、人和理性的告别则同时也批准了人类和真正的启蒙的告别:“自从思维成了单纯的劳动分工的一个部门以后,有关专家和领袖的计划就使计划着他们自己的幸福的个人成了多余的。对现实不加反抗并力求加以适应这种非理性对个人来讲比理性更要合理。如果从前市民是把强制作为良心天职加于自己和工人们的话,那末与此同时,整个人也就成了压制的主体和客体。工业社会早该把它自己制造出来的贫困化法则抛弃了,但在工业社会的进步中,整体赖以证明自己是正确的概念,即人作为人,作为理性的承担者的概念却成了泡影。启蒙的辩证法客观上变成了疯狂。”^①

霍克海默的批判理论从一开始起就贯穿着一种绝望了的希望,那就是希望在不同一的、受体系式思维压制的个人身上、在他的贫穷痛苦中、在有限物的软弱和孤独中,用尽管在思维、信仰和公共机构中有着各种各样虚假的反映、但仍然是真正的、因而是隐蔽的本质来“拯救失望的人”(阿多诺的话)。但是这种本质缺少被证明为同一的力量,没有实证性的外表,因此它在个人身上只表现为个人自身的分裂性,这种分裂性没有找到它寻找的东西,即作为统一的分裂为二;这种分裂性没有找到它曾经寻找过的东西,即作为假像和真像的统一的、完全另一种东西。霍克海默从批判理论出

^① 《启蒙辩证法》,第182页。

现的那一刻起,就苦苦思索着这种关于完全是另一种东西的辩证法,它就是不幸的意识。

早在1935年2月25日阿多诺给霍克海默的信中就对这种理论的形而上学的力量、它的隐蔽的、越是坚决地把自己理解为是对完全是另一种东西的否定就越是强有力地呼唤着这种东西的丧失了的部分的神学作过一段令人难忘的叙述:“我认为柏格森的论文非同寻常。特别是关于历史学家是拯救者的那些论述使我大为感动。令人吃惊的是,您的‘无神论’结论(无神论的自我辩解越是天衣无缝,我就越不能相信它,因为随着它所作的每一次自我辩解,它的形而上学的粗暴性也就随之增加了)和我的神学倾向竟是如此吻合。我的神学倾向使您十分不安,但是它们的结论和您的结论却毫无二致。我可以把拯救失望者这一课题看作我全部尝试的主要部分。除此之外,再没有别的了。但是历史对痛苦和没有生成的东西作了错误的描述,这就使我不得不联想到您没有提到的那个读者,而人的这部痛苦史是专为他写的。我当然相信,如果我的所有思想面对您的无神论不表现为自我隐蔽的和真实的话,那末它们就将无权存在下去。同样肯定的是,您的所有思想如果没有这种把什么目的都当作力量源泉而穿越死亡的话,它们也将都是不可想象的。对于这种力量源泉,您不去认识它,而是把它禁锢起来,禁锢得越严实,它就越是深入到您的认识中去。它就像一束光线,非但没有一堵高墙能挡住它,相反它却拥有一种能指明这堵高墙最内在东西的力量。”^①

阿多诺的这些话指的是那个理性的辩证法,就像黑格尔所说

^① 尚未发表,藏霍克海默文献馆。

的,那个对知性来讲仍是“神秘之物”的理性的辩证法。^①它是“神秘的”,它“显示自己”,但是“不可言喻”^②。如果和黑格尔论辩的话,有限的意识、有缺陷的意识就是一种超越,就像意识中的“此岸”深入到了否定的过程之中一样,是不可觉察的、不可同一的、不可言喻的,那就是绝对的否定。它破坏了形而上学的意义。它就像对着耶路撒冷破庙的倾诉墙哭诉,它在痛苦、匮乏、分裂为二和死亡之中、在和上帝的争吵之中把救世主看作是过去和将来的统一,看作是难以想象的解脱的体现。

霍克海默只是到了晚年才明确承认的“对完全是另一种东西的渴求”,在他早期论文的某些段落中已见端倪,尽管只表现为一种反对的立场,或者是隐含在历史批判的对公正的向往之中。霍克海默很久以后才从《黄昏》一文的公开的不可知论(“也许一种无能为力、痛苦的、充满了仁慈的生活并没有失去,也许它有一个永恒的早晨。它是我们不可能知道的”^③)走向对一种渴望的承认。他并不想把这种渴望和对“自明的本质关系”的洞见和先验认识联系起来,而是把它看作虽然并不能进一步加以证明、但却是历史地可以说明的“人类对幸福和自由的渴望”^④。霍克海默早在渴望人类团结之前,就已构思了一种无限的渴望。这种渴望只能被理解为是对无限物的渴望、对仁慈上帝的渴望。受压抑的人和垂死的人在他们对末日审判的想象中,为自己制造了这种渴望。霍克海默当然要

① 《黑格尔全集》,格洛克纳本,斯图加特,1949—1959年,第十六卷,第553页。

② 路德维希·维特根斯坦:《逻辑哲学短论》6.522。(1921年首先发表在威廉·奥斯特瓦特的《自然哲学年鉴》上,伦敦,1922年,用两种文字印刷。)

③ 《黄昏》,第231页。

④ 《批判理论》,第一卷,第210页。

把这种想象同时当作“原始思维的残余”^①加以抛弃。

阿多诺信里的那些话和霍克海默《论柏格森的时间的形而上学》一文中这些结束语之间的联系并不是偶然的。霍克海默曾经写道：“现在，当对永恒的信任不得不崩溃的时候，历史构成了当今的、本身就是短暂的人类还能用来听取过去的人类的控诉的唯一听觉”^②，而阿多诺则理解为：黑格尔派的呼唤当今隐蔽地表达了对上帝，即对人类的渴望和痛苦的过去历史的唯一读者的欢呼，但并不表达对事物革命进程的新的信任。这一欢呼后来使霍克海默把盲目的经济机械主义看作是“匿名的上帝”^③，而且也正是这一次欢呼促使他去批判虚无主义的自由主义及其历史相对主义的假神学。

但是，难道霍克海默的经济机械主义的匿名上帝并不同时包含着对非匿名的上帝的渴望，对那作为并非盲目的、能对黑格尔称为“绝对调和”^④的东西发挥作用的全能，即完全另一种东西的渴望吗？霍克海默的存在以其分裂为马克思主义者的否定思维和虔诚犹太人的肯定实践就提供了答案，这就是不幸意识的答案，就是不确定的、乌托邦的、没有地点的存在物——人的答案，正因如此，这个存在物现在是动物形而上学的、并将仍旧是动物形而上学的存在物。

因此，早在霍克海默 1936 年论海克尔的长篇文章中就隐藏着一种难以想象的渴望，它不仅对社会变动有兴趣，而且，尽管批判

① 《批判理论》，第一卷，第 198 页。

② 同上，第一卷，第 199 页。

③ 同上，第一卷，第 314 页。

④ 《黑格尔全集》，第十七卷，第 288 页等。

的否定思维总是摧毁任何一种进一步扩张的希望的表现，它坚持对无限物、对人的“形而上学需求”（叔本华的话）的无限兴趣：“由于死者复活，末日审判和永恒的生的思想被当作教条否定了，人对无限幸福的需求就完全显露出来了，并与恶的世俗关系相对立。”^①

《启蒙辩证法》比霍克海默为《社会研究杂志》所写的那些文章更清楚地表明，批判理论是一种隐蔽的神学。尽管启蒙可能变为客观上欺骗群众、摧毁人民的疯狂，其手法是它假装要保存他们，然而就启蒙的意向来说，它仍旧是要在神话偶像前拯救理性的意志，是要反抗抽象的脱离自然的精神的幻想，而且并不期待概念的统治的和解，只有盲目统治的概念才隐藏在概念的统治之中。因此，对霍克海默和阿多诺来说，作为批判理论的启蒙就是“犹太教一神论的世俗化”^②。它的动力始终是禁止用神话和图像、用名字和思想来经验地允诺拯救的东西：“犹太教不能容忍抚慰一切凡人的失望的那个词”^③。如果这个词是不能说出来的，如果因此在非神话化的概念中集中了人类历史对“牺牲是无用和多余的”^④这种可怕的经验，那末文明的人就会对牺牲进行反省，历史就会使他放弃希望。因此，批判理论的基本目的——拯救失望者不就是不可能的了吗？

值得注意的是，《启蒙辩证法》贯穿着犹太教的思想，甚至保留了实证形而上学和神学体系都不再保留的东西。把希望同由法则

① 《批判理论》，第一卷，第 371 页。

② 《启蒙辩证法》，第 103 页。

③ 同上，第 24 页。

④ 同上，第 50 页。

规定的不准提到上帝的名字的禁令联系在一起,希望就能表现出超过人的尺度的东西,希望牢记住违反禁令的罪恶。“名字和存在之间的联系在禁止宣布上帝的名字中得到承认”^①;上帝不是一个空洞的名字,这是因为他从未被提到过。犹太教就这样把希望唯一地和禁令联系在一起。这禁令就是禁止“把虚假的东西称作上帝,把有限的东西称作无限,把谎言称作真理。反对用任何信仰去取代真理,解脱的保证也正在于此。知识是在对幻想的谴责中取得的……忠实地执行这一禁令,就能使想象的合理性得到拯救。”^②

解脱不但确实是不可置信的,而且也是不可想象的,信仰、希望和爱就和所谓的工作一样,都不能做到这一点,但解脱的合理性、可能性正在于此。这种可能性既不是逻辑上的可能性,也不是现实的途径,而是要超越思维和现实。因此,这种可能性在积极的教义中就是幻想,就是对那客体化了的愿望的信仰,费尔巴哈和弗洛伊德就是在这种愿望中发现神的恶行的。同时,这种教义就是绝望。在确实不能消除的无能为力中,这种绝望把确实的无能为力归于自己。就像消极构想的事作为虚无主义、也作为佛教的涅槃变成神话一样,“有保证的赎罪之路就是理想化了的巫术实践。”^③但是犹太教教规规定的责任表现出来的则是理性战胜了神话和巫术:“基督教努力争取而没有成功的事情,看来犹太人做到了:他们自己的力量(这种力量作为礼拜关心的是反对自我)使巫术失去了力量。他们既没有取消和自然相适应,也没有在教规的单纯责任中对此加以抛弃。这样,他们就保持了同自然和解的想法,而又没

① 《启蒙辩证法》,第 24 页。

② 同上,第 24 页等。

③ 同上,第 25 页。

有因信条而变为神话。”^①

因此，犹太教的教规是非犹太教的牺牲的一种变异。只存在着宗教的神圣东西，因为家庭和民族的生活节奏，因为劳动要迎合宗教礼仪：“如果规则不是出于理性的考虑的话，那末就要出于这些规则的理性性质。”^②

如果信条答应解脱，如果自然和超自然在对基督的模仿中、在牺牲的爱中应该和解的话，那末牺牲也就丧失了合理性。这时，放弃就是积极的，因为答应它会达到目标——解脱，尽管并不保证它会达到目标。但是天真幼稚信仰的确实性并不想知道这一点。这种信仰具有一种并不存在的确实性，它经历着矛盾，一种只被陷入矛盾之中的基督徒、反官方的基督徒所认识的矛盾：“但是，对简单质朴来说，宗教成了宗教的补充”^③，成了倒退到自然宗教的巫术实践。但是，霍克海默和阿多诺也看到，天真幼稚的信仰能做到什么：“意大利妇女抱着质朴的信仰为了战争中的孙子向神圣的守护神献上一支蜡烛，她可能比那些摆脱了偶像崇拜而祝福武器的俄国东正教教士和牧师长更接近真理，但神圣的守护神是无力反对武器的。”^④

霍克海默和阿多诺认为，宗教式的反犹主义起源于那些反对洞见到信仰的矛盾并把他们自己的基督教变成了保证占有的迷信的人们的恶劣的良心，宗教式的反犹主义用那些“不肯牺牲理性的人的痛苦来保证自己永远幸福：父亲宗教的信奉者更有知识，他们

① 《启蒙辩证法》，第 167 页。

② 同上，第 159 页。

③ 同上，第 160 页。

④ 同上。

受到儿子宗教信仰者的仇视。这是一种僵化为幸福的精神对精神的敌视。对迫害犹太人的基督徒来说，恼火的是真理。这种真理经受住了痛苦，而没有使痛苦合理化，并坚持没有赢得的幸福的思想以反对世道和对幸福的研究。据说，反犹基督徒应该对这种研究发挥影响。反犹主义要证明，关于信仰和历史的教规是对的。它的方法是对那些否定这种权利的人实行这种教规……反犹主义者把自己变成旧约全书的执行者：他们关心的是，使犹太人进地狱，因为犹太人食了智慧之树的果子。”^①

《启蒙辩证法》里的这些话不仅标志着犹太民族在可恨的恐怖和杀戮年代的团结一致，也表示了一种思想信念，这种思想只在矛盾的展示中把有限的自然的的东西称作思想。^② 因此，如果没有真理的理念，批判理论就是无，如果没有名字和存在的联系，真理就是无，如果没有法则，名字和存在的联系就是无，如果没有尚未赢得的幸福的理念，也就是没有那种对犹太教徒和基督教徒来说叫做仁慈的理念，法则就是无。但是，批判的理论不但反对认识，而且也反对任何一种从法律上批准幸福和把幸福当作报酬而加以许诺的制度。它否定世事，很显然它只是否定的。这样一来，对上帝的隐蔽的呼唤（这种呼唤在阿多诺 1935 年致霍克海默的信里使得阿多诺把批判理论看作是拯救失望者）就转变为舍弃，这种舍弃出自想象的见证人之口，并把批判看作是牢记死亡。“当然：把现实说成地狱并不使人疑惑，而是反复要求逃避现实才使人疑惑。如果今天可以求助于某个人的话，那末就不是所谓的群众，也不是那无能为力

① 《启蒙辩证法》，第 161、167 页。

② 同上，第 159 页。

的个人，而是那想象的见证人。我们把现实留给他，为的是使现实不至于和我们完全一起毁灭。”^①

如果现实是地狱，而人由于本身的无能被卷进了这个地狱；如果理性客观地变成了疯狂，那末人的生活也就像处于刺激和反应、适应和放松、标准化满足的社会化循环中的无理性动物的生活一样。这种生活也像霍克海默讲的处于恐惧和恐怖、逃避和适应的对抗之中的机关工作人员的生活一样。人作为社会成员在休息时还不知不觉地成为宣传工具的牺牲品，并感到恐惧，情况确是如此。而他还内在地把这种恐惧以再生产的方式内在化为人人都遭受的命运。他在世界这个村子的巫术中，经历着不断变化的、但始终是同样的事情。新的神，即工艺学，把他作为自然的补充纳入这种始终相同的事情之中，但他并没有觉察到这一个把他罚入地狱的判决。没有自然和精神的和解，就不会有自由，但是，在盲目统治的社会，所有人的自由仍被压制着。“真正普遍性的理念，即乌托邦”^②的目标是社会解放，对分裂的人的解脱的渴求却足以越过这一界限。这种渴求觉得自己和动物的无能为力息息相关：“每一个动物都想到了原始时代发生的巨大不幸。童话就道出了人的预感。如果童话里的王子还有理性，能在规定的时间中诉说痛苦，并且仙女能拯救他的话，那末缺乏理性就把动物永远禁锢在它的形体之中。除非由于过去的时代而和它同一的人找到了解脱的咒语，并且这种咒语最终使无限性的铁石心肠变软。”^③

软化无限性的铁石心肠，找到解脱的咒语（只有不可思议的仁

① 参见《启蒙辩证法》，第40页等。

② 《启蒙辩证法》，第76页。

③ 同上，第221页。

慈才能给出这种咒语),预感到不只是在太阳的灼热中才使世界枯燥的白昼的威严,这一切变化都道出了规定批判理论即不只是世俗化的犹太教一神论(尽管批判理论有着马克思主义的社会倾向)的是什么东西,那就是霍克海默和阿多诺把它视为犹太教最高概念的对和解的牢记:“犹太人自身的情况怎样是无关紧要的,他们那克制的形象具有已经变成极权的统治一定会极端仇视的特征,那就是没有权力的幸福,没有劳动的报酬,没有边界的家乡,没有神话的宗教。这些特点受到统治者的禁止,这是因为被统治者暗地里渴望着它们。统治者能维持多久靠的是被统治者自己把渴望的东西变为憎恨的东西。被统治者用消极反应的方法来做到这一点,因为憎恨在毁灭中也会导致和客体的一致。这是和解的反面。和解是犹太教的最高概念,它的全部意义就是期待,没有能力去期待就会产生疯狂的反应形式。”^①

和解的意义,即期待,只是等待着最后的战斗吗?没有劳动的报酬不是尚未赢得的幸福的代名词吗?没有权力的幸福不是已经在那元革命期待中被预先规定的了吗?没有边界的家乡不是指没有统治的公社的田园吗?没有神话的宗教不就是对名称的禁止吗?这禁止作为否定的神学批准了名字和存在的联系。《启蒙辩证法》回答说:“否定上帝本身就包含着不可扬弃的矛盾,否定上帝就否定了知识本身。”^②

① 《启蒙辩证法》,第178页。

② 同上,第104页。

第九章 返回德国

早在 1946 年，法兰克福市和法兰克福大学就建议霍克海默及其研究所迁回法兰克福。然而他并没有立即给以肯定的答复。霍克海默受美国犹太人委员会委托编辑出版的《偏见的研究》的工作还未结束，此外，看来研究所的工作也可能更有起色。和洛杉矶地区大学的谈判也极可望成功。而且早在春季，霍克海默就交给莱奥·洛文泰尔一个计划，在法兰克福建立一个研究所的分支机构，以便如他所主张的那样，让德国社会学的思辨传统和美国人的经验主义社会研究加以比较。

1948 年春，霍克海默在离开德国 15 年后第一次重返故里。他在法兰克福受到了热情欢迎，法兰克福市和大学催促他很快迁回德国，这都产生了作用。法兰克福市除了建议恢复霍克海默原来的讲座外，还表示要在财政上资助重建研究所。1948 年 9 月，霍克海默终于表示准备应召返回法兰克福。他在后来是这样解释他的决定的：他并不认为用德国的官方地位对他进行赔偿是重要的。他把他的返回看作是对那些在国家社会主义统治时期帮助过犹太人的人的尊重。而在这一段时间内，在德国和被占领国家发生的事情是无法赔偿的。

霍克海默想和德国保持一定的距离,具体表现在他无论如何也要保留自己的美国国籍这一点上。他和美国政府的高级专员约翰·麦克洛伊进行了长达数月的谈判。麦克洛伊是支持霍克海默的愿望的。美国总统杜鲁门在1952年7月签署了一项法令,这项法令保证霍克海默可以不受返回德国的影响而终生保留美国国籍。

和霍克海默一起回德国的有波洛克和阿多诺。阿多诺后来承认,他是研究所成员中唯一的一个从未放弃过返回德国希望的人。研究所的其他成员留在了美国。洛文泰尔是美国之音研究部主任,后来当上了伯克利大学教授;马尔库塞在国务院工作,1954年去布兰德斯大学任职;诺伊曼是纽约大学的教授;维特福格尔是华盛顿大学教授。但也有两个人例外,那就是格罗斯曼和阿卡迪·R.L. 古兰德,前者去了莱比锡,后者于1950年去柏林高等政治学校任职。

1950年8月,研究所开始重建。基金会从麦克洛伊基金会得到23.6万马克,这笔钱是所需资金的一半。基金会原有的财产弥补了1/3的资金,其余部分则得自法兰克福市和私人的资助。

一年后,新的研究所大楼举行了落成典礼。大学生们曾把研究所称作“马克思沙龙”。现在,新的“马克思沙龙”对联邦德国的青年社会学家和哲学家们有着和魏玛共和国时期对青年科学家们一样的吸引力。法兰克福学派除了有霍克海默和阿多诺外,还有尤尔根·哈贝马斯和阿尔弗雷德·施密特。这一学派在60年代成了学生造反运动的思想支柱。

霍克海默还在美国时,就打算借他返回德国的机会把经验主义的社会研究同思辨研究结合起来,但在50年代初,他就放弃了

这种想法。“德国的社会科学，无论是作为一种研究，还是作为一种学说，都不应简单地相似于其他国家的社会科学。一切方法只要可以阻止对生存不负责任的危险的思想倾向，大学生们都应该学会熟练地、独立地加以运用。因此，他们也不应该盲目地迷信事实和数字。由于教育的衰败，存在着这样的危险：机构变成自身的目标，大量资料的堆砌代替了洞察能力，专家代替了有思想的人。在一个比较年轻的学科中，这种危险是不可低估的。因此我们的研究所特别强调要把欧洲伟大的哲学和社会学传统渗透到新的经验主义的研究方法中去。”^①

就在新的研究所大楼落成的那一年，霍克海默被遴选为法兰克福大学校长。这在德国大学的历史上还是第一次。1953年，当他卸任时，法兰克福市授予他歌德奖章。1954年，他被聘为芝加哥大学的客座教授；1960年，他作为一个退休者迁回卢加诺上游的蒙泰诺拉。

^① 《关于研究所的报告》，1952年。

第十章 霍克海默的 晚期哲学思想

霍克海默年轻时认为理论与实践的全面联系是必不可少的。这种全面联系导致对人的史前史、对统治和奴役的扬弃,并用无阶级的民主实现自由的理想,实现得到解放的、摆脱了强制的人类。但是,他的晚期哲学却摆脱了这种思想。尽管如此,他的晚期哲学也决不是一种听天由命的哲学。霍克海默的晚期哲学虽然拒绝成为抽象的直接的行动指南(他在1968年认为,必须“洞见到自身的责任”^①,只不过是批判理论绝对必要的先决条件而已),但同时又把自己自动产生的、尽管是没有自由的公正性看作是未来技术上完善的社会及其管理的世界的财富。对理论与实践的全面联系的否定来自于对战争、对法西斯主义和斯大林主义的历史经验。这种否定反映在理论上就是认为,本质和现象就像康德主张的那样,是互不关联的,是必然分离的。虽然如此(也许也正因此),霍克海默在他的晚期哲学中仍坚定不移地坚持他所认为的犹太教和德国唯心主义互相共有的东西,坚持它们的否定的神学的倾向:“这

^① 《批判理论》,第一卷,第9页。

关系到真理的理念，它应该借助于背离它的东西来显示自己。”^① 教条主义规定所肯定的假象不是真实的，实证主义的教育公式不是真实的，它们可能只是些空洞的公式。而关于存在物是无能为力的、短暂的和有条件的意识才是真实的：“无条件的思想通过对有条件的现实的觉察来构造自己。”^② 这种对全面联系的最终否定，对理想的安定生活的拒绝，对始终是成功的世界的拒绝，显示了否定的严肃和痛苦，只有对完全是另一种东西即无条件的东西的渴望，才会明白这一点。而世界的自我揭露并不总比以真理为目标的概念的断裂会向认识者揭示更多的真理。

因此，对老年霍克海默来说，形而上学悲观主义的现实性，即叔本华的现实性就显得更为紧迫。现代科学和悲观主义的形而上学的共同点就是不讲幻想：“和（叔本华）哲学一样，科学认识自然的结论也是人的虚无。”^③ 对批判理论来说，人的孤独不仅表现为人的有限性，而且也表现为在资产阶级时代被叫做人和个人的那些东西的不断崩溃。伟大的德国哲学预料到人在技术世界中的解体，而基督教则维护人的不死。对叔本华来说，自我在死亡中得到解脱，摆脱罪责的轮回也以生命意志个体化的其他非绝对的人的形式而发生：“由于个人的社会意义的衰退，叔本华的自我的相对化就和当代的社会倾向相一致了。”^④ 晚年的霍克海默越是重新接近叔本华、康德、黑格尔和尼采，他也就离历史唯物主义的经典哲学家们越远。斯大林主义和中国革命使霍克海默相信，即使是在马

① 蒂洛·科赫编：《德国犹太人思想史》，科隆，1961年，第265页。

② 同上，第263页。

③ 霍克海默：《叔本华的现实性》，部分发表于1971年3月21日的《新苏黎世报》，本段引文摘自原始手稿。

④ 同上，原始手稿。

克思主义中,一种把民族主义而不是国际主义扩散到全世界的帝国主义大国沙文主义也战胜了地球上被压迫者的团结并带来了一种新的统治结构,而并没有带来大家期待的对国家的废除。正是社会主义世界大国的发展促使霍克海默相信,世界上的自由包括了压迫,因此,历史发展的内在逻辑(年轻的革命的霍克海默是从来不谈这种内在逻辑的)就会在一个技术的和管理的世界上造成对立的阵营。因此在晚年霍克海默那儿,批判理论的财富即公平意志只表现为对过去的思考和对德意志人和犹太人的关系的思考、评价,但也表现为对批判理论和犹太教的神学基本冲动的共同点的新的发现。这种新发现的共同点几乎在不知不觉中使社会理论变成了隐蔽的神学、变成了关于不幸意识的历史哲学。这种变化当然并非是从《启蒙辩证法》才开始的。

霍克海默在1967年为《理性之蚀》写了新序,为1945年后的讲演和论文集的出版作了序。他写道:“理性作为精神实体的自我解体是基于内在的必然性。今天,理论必须反思和说出过程,说出社会规定的新实证主义倾向,即思想的工具化倾向,以及徒劳无用的拯救企图。”^① 霍克海默的批判理论坚持《启蒙辩证法》的思想,理论只能分析恶,也就是说,它始终贯穿着人类历史的恐怖倾向,这种倾向表现为暴力、统治和压迫,表现为弱者和无权者的痛苦、饥饿和死亡。因此,批判理论,至少是霍克海默的批判理论就像波格勒尔认为的那样,并没有脱离历史宿命论,而是通过“法西斯主义和斯大林主义的具体经历”^② 的教训,第一次公开地转向历史

① 《对工具化理性的批判》,第8页。

② 参见奥托·波格勒尔:《海德格尔的政治和哲学》,弗赖堡,1972年,第117页。

宿命论。霍克海默第一次讲到,只要理性的自我解体在历史过程中表现出来,历史过程就有其内在的必然性。霍克海默还认为,向被管理世界的完善技术的过渡是不可改变的,除非全球核战争的灾难将人类推回原始时代,或消灭地球上一切生灵。因此,理论只能反思社会发展的倾向以及对这种倾向的反抗,它不能反对它所宣布的、在对存在的判断中总体化了的倾向。因此,理论比以往任何时候都更要脱离另一种东西,即隐蔽在理论自身之中的社会理想的实际实现。

早在《理性之蚀》中,霍克海默就分析了使理性本身合理化的似乎是矛盾的过程:智力对经院哲学来讲是理性的优势^①,为了知性,它被破坏了,客观的理性、信念、世界的本源是精神性的,世界本身因此就包含有概念可以达到的精神形式和实体,并转入主观化,但主观化的理性对霍克海默来讲还只是一种“估计到可能性并因此用正确的手段达到规定的目的的能力”^②。

因此,理性的主观化就意味着放弃真理,因而也就是放弃对善的认识。在一般的情况下和个别的情况下都是如此。物和目标可以随意设定,并预先为它们规定了工具化的理性,有内容的目的从道德上讲是无关紧要的,而且只能在个人利益和集体利益的冲突中才能实现,统治世界的是被充分理解的个人利益,是理性状态。这种理性状态是对权力的反映,但不是对公正的反映:“当前理性的危机主要在于这样的事实:处于某一阶段的思维不是丧失了构思这样一种客观性(思维的最高内容)的能力,就是开始把它当作

① 例如,可参见托马斯·阿奎那的《真理》,1s,1c;也可参见《神学大全》I. 79,9c。

② 《对工具化理性的批判》,第17页。

幻觉而加以拒绝。这一过程慢慢地扩及到每一个理性概念的客观内容。最后,没有任何一种特别的现实能依靠它而表现为合理性的;所有的基本概念都丧失了它们的内容而成为纯形式的外壳。理性由于被主观化了,而成了形式主义的。理性的形式主义化在理论上和实践上都产生了深远的影响。如果主观主义的观点坚持不变,那末思维就无助于确定某个目标本身是否值得追求。可以接受的理想、我们行动和思考的准则、伦理和政治的主要原则、我们所有的最后决定等等,都被作为理性的其他因素变成不独立的了。它们应该是被选择和被意愿所及的事情,在作出实际的、道德的或美学的决定时,谈论什么真理就变得没有意义了。”^①

霍克海默认为,不能从经典的形式概念的意义来理解理性的形式主义化,经典的形式概念作为理念或内涵,通过使每一样东西都成为它所是的东西,表明内容得到了最高的满足。在这里,从确切的意义上讲,形式主义化就是无内容性,这种确切的意义也正是使维特根斯坦在《逻辑哲学论》中说出下述话的那种意义:“我们觉得,即使所有可能的科学问题都得到了解答,我们的生存问题也还根本没有被触及。”^②

因此,科学理性不能就人的生存问题说出什么来,不能从内容上对这些问题表示什么态度,不能从关心人类解放、指导人类认识的意义上来说明行动的目标。这样一来,在霍克海默看来,它就放弃了自己的自主权。虽然科学认为,它的内在理性及其实用的“不完全的工艺学”(波普尔语)的标准恰恰就是和实践保持一定距离、

① 《对工具化理性的批判》,第18页等。

② 维特根斯坦:《逻辑哲学论》,6.522。

纯理论地坚持从社会角度来看是抽象的真理,或至少在进行工作和研究时,在机构上和科学政策上有绝对的独立性,这在马克思·韦伯、卡尔·波普尔和汉斯·阿尔伯特那儿就是“合理地解决问题的态度”。霍克海默则相反,他评论说:“在科学放弃了自主权以后,理性就成了一个工具。就主观理性的形式主义方面而言,就像这一方面受到实证主义的强调一样,强调的是它对客观内容的无关性;就它的工具方面而言,就像这一方面受到实用主义的强调一样,强调的是它对不同的内容的服从。理性完全被置于社会过程之中。它的行动价值,即它在控制人和自然方面的作用成了唯一的准则……概念成了不反抗的、合理化了的、省工的手段。似乎思维本身降低到了工业过程的水平,似乎思维本身要服从一个精神的计划,简而言之,似乎思维本身成了生产的一个固定的组成部分。”^①

思维本身在以完全控制自然为目标的社会过程中正在成为生产力,其结果必须是可以数量计的,其目的是能发挥适当的作用,并使唯一还被准许的思维机构,即科学,具有社会的可通约性。用什么名义生产,什么东西能不断提高生产率,为什么生产过程成了技术世界的魔灯,这一切对科学来讲都是无关紧要的。就是这样一种科学,在逻辑实证主义看来,它是对世界结构的同义反复式的反思,这种结构在逻辑实证主义看来,既是真实的,又是没有意义的;在批判的理性主义看来,科学一定会倒退回非理性的决定,因为再也不存在什么客观的理性,因此也就不再有什么普遍的根据及其原则。那末,形式化会导致什么结果呢?霍克海默的答复是:“公正

^① 《对工具化理性的批判》,第30页等。

和自由自在要比不公正和压迫好，这一论断从科学上来讲是不可证实的和没有用的。它和红色比蓝色要美、鸡蛋比牛奶要好的论断一样，听起来都是没有什么意义的。”^①

霍克海默认为，客观理性在它的那些被没有解放的、不可改变的世界秩序所制约的体系中，它和善于维护社会结构的主观理性一样，都把人忘却了。如果客观理性解体了，那末理性的形式化和工具化就会标志着政治上的唯意志主义：斯大林主义并不像原来的马克思主义那样，打算用走向社会存在的自由来实现客观的世界理性的进步，而只是用凝聚为官僚政治和人格化为总书记的最高意志作出的从情况到情况的决定来推动新的“目的—手段—合理性”的循环公式：“因为目的不再是用理性的眼光来决定的，因此也就不能说某种经济制度或政治制度（不论它们是多么残酷和专制）比另一种制度更不合理。从形式理性来看，专制、残暴、压迫不是自在地就是坏的；没有一个明智的主管部门会同意对专制独裁作出判决，如果它的代言人是想从中牟利的话。”^②

因此，人的行为是依附于适应的，适应把在生活中的精明定义为一种赢利的存在艺术。因此，道德的原因，例如良心和认为要考虑到客观真理就必须排除感情用事等，在权力、影响、奢侈和升迁的游戏中只是一种虚伪的表现和狡猾的策略，至多只是所谓的远离世界，就像今天的独立思考那样：“在 20 世纪，被嘲笑的对象不是那行动相似的一群人，而是那个总是敢于独立思考的怪人。”^③

但是这样一来，在霍克海默看来，不仅是思维及其概念，而且

① 《对工具化理性的批判》，第 33 页。

② 同上，第 39 页等。

③ 同上，第 115 页。

人的一切举止行为都非神话化了,都从关系分解成客观真理了。但这就意味着首先是主观化了的理性才是绝对化了的、因此是抽象的、从客观认识关系中分解出来的理性。它的活动范围只是想象以对集体的适应的方式来达到自我保存,大家一向也就是这么做的。对于这种理性来说,不存在自身有意义的行为,第一个行为都只是工具和为他物的存在。马克思把劳动分析为不独立的商品生产者 的外化和物化,在技术世界,劳动成了瓦解了的个体的所有行为模式:“从形式理性的观点来看,行为只有在有益于另一个目的时才是合理的。”^①

正因如此,形式理性局限于创造的实用性,局限于制作或技巧,而实践,人的行动对《尼克马可伦理学》的作者亚里士多德来说,其自身就是有意义、有目标的,因为正确的行为就是自身的目的。^② 正确的、支配自身的、因而是完善的行为,对经典理论来说就是人的自我修养和实现的目的。伦理和政治在古希腊城邦国家的具体道德中结合在一起。尽管这种道德只适用于市民,而不适用于城邦国家的所有人,因此也就是不适用于奴隶。这是一种特殊的地位,早在政治民主起源时,它就使自由和权利成了一种特权。经典伦理学和政治学也是这样主张的。在这种特殊地位中,霍克海默看到了从客观理性必然过渡到主观理性的原因。另一方面,霍克海默也看到了进步的概念就像依赖于这一概念的思想意识的空洞的动力学一样是有问题的、是冷酷的。这是因为这样一种思想意识由于根据的是对自然的控制而正在变为一种“静止的、派生的神话:运

① 《对工具化理性的批判》,第44页。

② 参见《尼克马可伦理学》,VI. 5,1440b6—7。

动作为由它的社会关系及人的目标引起的运动,成了一种纯粹的运动假象,成了糟糕的无穷尽的机械重复。把任何一种进步抬高为最高理想的做法都是没有考虑到进步的矛盾性,即使这种进步是发生在一个充满活力的社会里也是如此……技术的盲目发展加剧了社会压迫和剥削的事实,在任何一个阶段都使进步倒退为它的反面,即十足的野蛮。”^①

法西斯的“行动”根据,还有行动主义和永恒的革命,都作为进步的思想派生物,说明了没有标准的力学体系论的危险,这种理论在极权国家完全变成了糟糕的无穷尽的机械重复,或者是鼓吹,或者是千篇一律的运动,而在技术世界则有可能以新的性质重复出现。这种没有标准的运动用矛盾的方式适应控制着技术世界的合理化和计划化的趋向:“合理化的过程再也不是市场无名力量的结果,决定要搞合理化是在少数计划人员的意识中作出的,因此主体就不得不故意使自己去加以适应;主体必须竭尽一切,以便在实用主义定义的意义,‘存在于事物的运动之中并从属于这一运动’(约翰·杜威语)……主观的、形式主义的理性的胜利也是现实,是作为绝对的和占优势的东西站在主体对面的现实的胜利。”^② 在另一个地方,霍克海默又说:“在我们的时代,客观精神祈求工业、技术和民族,而并不提出一种能赋予这些范畴的意义的原则,它反映了一种经济制度的压力,这种经济制度不允许喘一口气,不允许逃避。”^③

这种没有出路的现象,即这种社会的优势力量,就像理念或上

① 《对工具化理性的批判》,第128页等。

② 同上,第96页。

③ 同上,第146页。

帝一样，剥夺了个体的权力，从而使自己成了绝对的主体。霍克海默晚年的批判理论就反映了这种情况。关于《理性之蚀》的那些讲演勾画的是使理性合理化的过程，而社会则因此成了非理性的，个人因此被框入了由社会所决定的或工业产生的行为举止的模子，个人认为只能用集体一致的所谓意愿的随意性、用变得非理性的和无政府主义的自发随意性来逃避这些模子，而在霍克海默晚期论文和讲演中，则表现了一种确信，即确信甚至在未来的技术世界也有其自身的辩证法：精神，即人类儿童时代和青年时代的残余物，将会消失，而公正，即所有人的平等及其机会的均等，总有一天会在这个世界上成为现实。

1971年，霍克海默在汉堡接受莱辛奖金时致词说：“社会制约的意识……今天已经惯于发展一种对历史固有目标的预感：消灭不公正，用技术进步首先在高度工业化的国家中，然后在一切国家中实现平等。自然越是被社会所控制，也就更不需要社会的不平等，生活水平也就会变得更相似……要达到消灭阶级差别还需相当长的时间，技术的进步说明了人类历史在向降低个人的意义和类的实现的方向发展……阻碍进步是不对的；然而要认识到，进步究竟使多少恶和多少善消失了。”^①但同时，批判理论又要求坚决拒绝任何一种绝对强调集体的民族主义思想意识，为此它又强烈要求坚持每一个个人的自由：“在某个国家，例如在德国，不是在事情应该是和可能是的基础上批判地说明自己的生活范围，而是发表反对俄国或者反对美国的言论，这就是民族主义的思想意识。使

^① 引自《就1971年授予马克斯·霍克海默莱辛奖金发表的讲演集》，汉堡，1971年，第28页等。

社会整体变得更好,积极地实现新的由技术产生出来的可能性,这些要求只有在意识能够拒绝忍受个人自由的丧失时才能得到满足。尽管这种个人自由在过去只有资产阶级才享有。”^①

霍克海默在1965年把“主体性从个人转到集体、集团、专门组织、党派、民族……这种现象都算作是剥夺个人自由的现象,属于这种现象的还有用极权倾向来加以维持的教派”^②。技术世界这种不断扩大的集体的统治和社会的统治用被管理群众的非真正自发性来代替每一个个人的真正的、但是被压制的自发性,这种情况促使霍克海默在晚年谈到了自由和平等的辩证法。在这一方面,民族主义也起了很重要的作用,这种民族主义最终把民族国家的自由置于个人的自由权利之上,并使大家认为,民族主义高于那个强调每一个个人具有无限价值的宗教:“随着相对自由地竞争的个人经济向竞争的国家 and 集团的世界的过渡,把个人当作负责的主体而加以依靠的宗教至少把它的一部分作用交给了民族主义。每一个行为由于对永恒的信念而在生活中获得的意义被绝对化的集体所代替了,个人觉得自己是被包括在这个集体里的。”^③

按照霍克海默的看法,东西方的社会结构都开始向着绝对化了的集体,即技术世界的社会过渡,这种绝对化了的集体使个人失去的自由和自发性越多,个人获得的物质机会也就越多,这是一种自相矛盾的现象。还在1962年,霍克海默就在一篇论康德的文章中发表意见说,如果在未来的新的社会形式中,康德的理论观念和实践观念不能继续存在下去的话,那末世界历史的倒退将是不

① 《对工具化理性的批判》,第337页。

② 同上,第351页。

③ 同上,第348页。

可避免的，他还明确表示：“自由和公正的统一是康德哲学的核心。”^① 霍克海默后来离开了这种自由和公正统一的观点，先是在对《明镜》杂志的一篇谈话里，后来是在和赫尔穆特·贡尼的谈话中，霍克海默提出了他的关于自由和平等的新的辩证法。这种辩证法完全排除了自由和公正能够共存的观点，认为至少在以管理世界为基础的社会形式中，这种共存是不可能的：“公正和自由完全是辩证的概念。公正愈多，自由愈少；自由愈多，公正愈少。自由、平等、博爱，这是奇妙的口号。但如果您想得到平等，那您就必须限制自由，而如果您想让人有自由，那就不会有平等。”^② 自由和平等因此是不可统一的。一方面，自由总包含着固有的统治，而每一种统治分配给各人的自由又是不等的，而另一方面，机会的平等如果不包含有自由的丧失，也包含有限制，包含有统治向全面管理的过渡。霍克海默对未来的管理世界加以肯定的东西是，在人人可能的机会平等中实现社会公正，但这种社会公正只有在人们把对这种世界的标志（即不自由）作出的反应看作是有利于达到目的的和必要的、并遵从这种反应的时候，才能实现。霍克海默认为，人们只能这样做，而别无它途。人虽然肯定要自由，但人类却总是倾向于暴力和压迫，对于这种情况，霍克海默在他的充满深沉的悲观主义情调的一段关于《自由的威胁》的讲演中是这样说的：“个人可能有自由，可能得到解脱。然而人类在大自然中从来就是用控制、剥削、杀戮和奴役其他生物（必要时是自己的同类）而维持下来的。人类是已知世界上最血腥、最残酷的一种动物。对人类来讲，没有什么东

① 《对工具化理性的批判》，第 215 页。

② 《对完全是另一种东西的渴求》，第 86 页。

西是神圣得不能把它当作权力的工具来加以利用的,真理和宗教也不能例外。为了得到更多的自由而对自由所加的限制必然通向自由的王国,这是唯心主义哲学从唯物主义哲学那儿接受来的一个论点,当然意义有所改变。事实是,没有强制,就不会有社会自由。”^①

只要存在着自由,那末与自由为伴的强制就是不可铲除的;痛苦和不平等是和它联系在一起的。社会一定要存在下去,因此强制就是合法的,即使在这样的情况下也会有痛苦和不平等。精神是一种怀疑的、批判的能力,因而是准备不和现状妥协的能力(无论是社会批判,还是人的形而上学的需要,都决不承认人的短暂性),只有当它和人的自由一起消失时,强制才会被克服。霍克海默在他1970年关于叔本华的论文中明确提出了未来的抉择:“历史的未来的抉择或者是自由和压迫,或者是公正和全面管理的世界。自由和力量的发挥是必然地同矛盾和压迫联系在一起的。公正和平等则是和倒退、和那个不承认现状的多余的精神联系在一起的。安宁和秩序,适当的管理,按最后状态来协调所有功能,看来都是人类合理的和悲观主义的目标。”^②

对前途的这种展望是悲观主义的,因为人类要得到公正,即平等、和平与物质需要的满足,就要丧失曾经使人成为人的东西。《启蒙辩证法》早就指出,现代社会使人的表象世界和两栖动物的表象世界有着相似的趋向。而霍克海默的晚期哲学则把在某个世界里的人类的进程看作是~~不可改变的~~。在这个世界里,是族类而不是个

① 《对工具化理性的批判》,第341页等。

② 《叔本华的现实性》,原始手稿。

人矛盾地并自动地通过下列办法来保存自己,这办法就是抛弃人和社会的异化,就是实现马克思关于费尔巴哈的论纲的第六条即人的本质,在其现实性上就是“社会关系的总和”^①。但是人的全面外化就意味着个体的终结;满意的存在将作为机器人的世界、而不是作为对自我本身是解放了的人的王国而成为现实。人的功能于是就成为一个只是自我再生产的世界中的可以用技术方式定购、贮存的职员;和这个世界不同的东西将从他的头脑中消失。成批生产服装的人自己就属于可以定购贮存的东西,他的理想将会在有着集体风格的记者身上实现。同样的,技术的人越是心甘情愿地放弃那真正的或所谓的文化废物,那末他也就得到更加精心的调教:“人优于动物的那些精神的、非实用主义的特点,不少都是过渡现象。宗教、艺术、形而上学等文化领域就都是如此。它们在未来的管理世界中将丧失它们的功能,而且在多种熟巧面前将显得笨拙无比,这一点在今天已经由它们的问题成堆表现了出来。神学在匆忙地自由化,美化为抽象的和实用的,哲学被看作是在科学上已经过时的学科,这一切都是这种发展的象征。”^②

精神以及和它一起还有那没有变为冷静的知性的幻想和爱,将向所谓的现实性让步,霍克海默在他接受莱辛奖金时发表的讲演中就是这样说的。人的内在性也会因此而被全面的为他物的存在所侵袭。它也将由于现实主义、客观性和进行推测的知性用以衡量有利可图的生存机会的目的—手段—合理性的公式而去适应总的社会关系,但是这种关系陷入了无意义的同义反复,人就在这种

① 《马克思恩格斯全集》,柏林,1957年,第三卷,第543页(参见中文版《马克思恩格斯选集》,第一卷,第18页)。

② 《叔本华的现实性》,原始手稿。

同义反复中被出卖给了数据世界：“如果符号系统不扩大到个人本身，那末就将无从管理。社会上发生的事情也要影响到有关的人，他们应该现实地根据自己在社会总体中的地位来体验自己，那种有可能把这种体验相对化的思想最终是和神学分不开的。随着神学的衰落，数据世界最终将发生效应。那种个别的主体是唯一的主体的文化时代结束了。整个过程的意义就取决于自我在管理世界中是被抛弃还是被保护下来，或纯粹就是被遗忘。”

因此，对人的控制就像它表现为自由和压迫之间的二律背反一样，在平等和可能公正的技术世界里就被管理所取代，但是管理适用于事物。加于人身上的客观性使人的思想客观化，以至于人作为社会的反应器，只吸收这样的信号，这种信号将使他和技术世界的所谓总要被中介的、实际上已经是全面的客观强制相同一。

管理，即官僚政治，用符合客观的机能代替概念的努力、信仰的希望、爱的热情，并要求把符合客观的机能作为一种成就，它就这样成了事业自身。客观强制的管理代替了独裁者的个人，办公室专政用它那无声的万能使自己实际上适应了对本世纪开明专制制度的设想。为斯大林进行审讯的检察长认为应该提出这种设想。成为主体的技术世界的社会是绝对的；这种社会是否还想到人，他能否表示出一点点自己是自由的个体，这将是不得而知的。

霍克海默，还有大历史学家弗朗茨·施纳贝尔，可以不抱幻想地想到某种未来。这未来和自古以来的人类历史一样，离那所谓的通向自由王国的道路还十分遥远。施纳贝尔在1964年把19世纪称作短暂的自由时代，处在“两个专制时代之间，其中的一个长达一千多年，而另一个，即群众的时代现在正在形成，而且可能要延

续很长的时间”^①。而霍克海默则在1966年,在他的论《宗教和哲学》的论文中这样写道:“现状的相对化,无论是作为有限的(如在基督教那儿),还是作为人类的史前史(如在马克思那儿),在管理的世界中都还是浪漫主义的标志。下面这一点看来是确实的,即如果不发生什么灾难的话,在高度工业化国家将实现向完全组织起来的自动化社会的过渡,这种社会和救世主时代或者和它的世俗化形式即马克思的乌托邦是对立的。符合技术水平的反应的标志将属于人的本性。如果个体的功能是不可靠的,那它就是不正常的,就是不合道德的;它就需要治疗,就需要修理。完善的社会化要由全面的行政管理来作中介,必要时则要由长时间的专政来作中介。”^②

这样一种管理的世界的未来,对老年霍克海默就意味着:不是马克思而是叔本华才具有现实意义。叔本华的悲观主义形而上学宣称,科学作为技术世界的生产力实际上能做到什么:向个人的虚无前进,向一个被管理的生命意志成为社会发展的唯一动力的世界前进。一切不能和这一意志直接同一的东西,一切更多的东西,一切伪装成意味着完全另一种东西的东西,都像是那个形而上学的虚无。叔本华想在对生命意志的否定中使人得到解脱以达到虚无,只要这个人表明自己是个痛苦和同情的殉难者。他在利己主义的克服、生命欲求的克服中看到了真正的解脱,但是生命意志的否定实际上和无限循环着的生存欲求一样都是无意义的。如果把生命意志当作世界的本质,那末每一个生命都将是枉然的,每一个希

① 弗朗茨·施纳贝尔:《19世纪德国史》,弗赖堡,1964年,第一卷,第11页。

② 《对工具化理性的批判》,第238页。

望都将是空洞的，解脱和幸福都仍旧是幻象。

1968年，霍克海默在为自己发表在《社会研究杂志》上的论文重新印行所写的序言中表示，他毕生都信赖叔本华的著作：“我一向喜欢形而上学的悲观主义，即每一种真正唯物主义思想所隐含的因素。我第一次认识哲学要归功于叔本华的著作；我和黑格尔及马克思学说的关系，我要理解和改变社会现状的意愿，都没有抹去我对叔本华哲学的体验，虽然我与他在政治上是对立的。”^① 政治上的对立，指的是叔本华坚决反对1848年失败了的资产阶级革命，他在遗嘱中规定把部分遗产赠送给阵亡的政府士兵。晚年的霍克海默想克服与叔本华的这种政治上的对立。他把叔本华对正在兴起的民族主义热情的惧怕看作是“他的时代性的标志，是时代精神不能收买的”^②。他还把叔本华对世界历史的野蛮性的认识同他对社会不公正的永久性的洞察结合起来。

霍克海默认为叔本华的划时代的哲学贡献在于，他在纯经验主义面前坚持了古典的二元论，并且“没有把自在的世界，即真正的本质加以神化”^③。霍克海默认为，叔本华就这样和欧洲哲学即唯心主义哲学最固定不变的教条——“本质”的永恒保证了善和完美——决裂了。叔本华的“意志”并不是合理性的冲动，而是维持生命的欲求；世界是意志，即一切事物的本质，是“不会静止的、每一次满足后又会展重新活跃起来的对健康和享受的欲求”。霍克海默的结论是，“活着的东西和一切生物的不可灭绝的现实性总的来讲就

① 《批判理论》，第一卷，第13页。

② 《对工具化理性的批判》，第253页。

③ 同上，第256页。

在于此，而不在那些理智总能为这种追求找到的原因之中。”^① 结果就是：本质不是最高的善，它不会教人什么是应该做的。同样的，理智，即意识也只是愿望和企求的合理化的工具。不仅如此，还有：“理智，即合理化的工具，个人，利益集团和民族借助这种合理化使他们的要求在自己和其他人看来符合到处有效的道德规范。理智的作用就是：它是和自然、和人作斗争的武器。理智是个体以及族类借以进行生存斗争的武器。反抗能把理智激发起来，它也会随着反抗的停止而消失。”^② 霍克海默认为，叔本华的这种悲观主义的自然主义预见到了心理分析的基本观点。叔本华的形而上学接近现代科学，从而预言了向管理的世界的发展，即向一个适用于结构、而不是适用于人的、自我保存的活动的发展。

叔本华是不是把世界设想为意志，意志作为生存欲求和世界的本质只不过是想得到满足；黑格尔是不是谈到了绝对的自由，绝对的自由就在于想得到自我并从而摆脱一切动机；尼采是不是预先想到了权力意志就是争霸世界的虚无主义的斗争，而这场斗争又将以哲学基本学说的名义来进行；海德格尔是不是在工艺学中看到了新时代的形而上学，等等。所有这一切学说都在追求意志的意志中达到了顶点。而这种意志，海德格尔把它理解为是正在没落的形而上学以及技术世界的标志。海德格尔的这种理解也是由这种形而上学所决定的。霍克海默认为这种追求意志的意志是不可扬弃的。社会将成为万能的主体，向管理的世界的发展从历史上来看是必然的。海德格尔则相反，他在迄今没有想到的技术的本质

① 《对工具化理性的批判》，第 257 页。

② 同上。

中,在“框架”中,看到了在存在的历史中出现了一个划时代的成果,这个成果把人提出来了,也就是说,抓住了人和要人从技术上预定和使用可以想象的、同时是可以制造的东西的全部储存。时代的这一命运,即被错误解释为人的诡计的技术世界,海德格尔认为是可以克服的。1969年,他在80岁生日庆典的致词中说:“虽然我们并不能跳出技术世界;它是现代生活的一个必然因素,但是它并没有达到这样的程度,即也许可以使人的生存得到拯救。”^①而在10年前,他以罕见的乐观主义说:“这个地球上的人还不会灭亡,这是因为人还储存着本来就非常丰富的愿望和能力。”^②因此,在海德格尔看来,人的命运还在未定之中,他并不像叔本华和晚年的霍克海默一样,已对人的命运最后下了定义。即使在新兴的世界文明中,技术、科学和工业也不是始终能决定人的生存的。霍克海默则相反,他认为,对技术世界的未来而言,科学不仅会成为一种决定性的生产力,而且也会使人准备去从事一种广泛的活动。一切东西,包括作为个体、作为人的正在消失着的工业原子的灵魂,都必须服从这种广泛的活动。但叔本华的形而上学早已现实地指出了这种以适当和合理的适应为目标的内在性了:“叔本华批判地对待那些与实际上正确的东西有冲突的思想和感情,这种实际上正确的东西对他来讲,就像对科学一样,是和真理同一的,只要这真理不涉及到罪恶的生命意志或者那唯一有根有据的形而上学的彼岸,即无。当前,历史向自动化的管理的现实的发展,从它那坚定不

① 引自奥托·波格勒尔:《海德格尔的政治和哲学》,弗赖堡,1972年,第102页等。

② 《马丁·海德格尔——他的故乡曼斯克尔希祝他八十寿辰》,美因河畔法兰克福,1969年,第33页。

移的悲观主义的意义来看,是合乎逻辑的。”^①

因此,人类将走完伟大的哲学家看到了的、担心过的、在一些内容上已预见到了的道路。霍克海默认为,这条道路通向这样一种人类,它是地球上所有生物中最巧妙的一种,它脱离了精神、理性和一切先验的努力,放弃了对“灵魂在此岸和彼岸的天堂式未来所作的异想天开的、有神论的、乌托邦的或其它的幻想。”^②但这样一来,不以纯粹的实用而以合目的的行动、以赢利为目的的仁爱也就消失了。于是就发生了一个不可逆转的过程,一个十分矛盾的过程:以公正的名义放弃自由,但是公正将只意味着物质机会方面的和需求的满足方面的以及对匮乏的消除方面的平等。继续存在的是匮乏;是痛苦,别人的快乐就是痛苦;是不公正,不受保护的人受到不公正的对待;是死亡,驳倒任何一种合理性的死亡;是虚无,作为否定的幸福而证明存在的荒谬:“虽然承认同情是最高的德行,但个体的生存客观上仍是无关紧要的。过去和现在的不公正,被折磨者的死亡,犯罪者的快乐等等对惊慌失措的人来讲仍旧是决定性的。叔本华预先指出了人的思维过程,除了实证主义者外,欧洲再无别的思想家能做到这一点。”^③

作为对于来自右翼的极权统治的回答,霍克海默谈到了他的信念,那就是马克思主义的革命能消灭国家社会主义。然而,他还补充说:“但是,我当时就怀疑马克思要求的无产阶级团结最终能导致一个正确的社会。”^④团结作为青年卢卡奇意义上的阶级意

① 《叔本华的现实性》,原始手稿。

② 同上。

③ 同上。

④ 《对完全是另一种东西的渴求》,第55页。

识,也许作为革命的推动前进的力量。在青年霍克海默那儿也已经被所有人的团结所代替,这是考虑到人的有限性和孤独性后作出的结论;霍克海默从未倾向过正统马克思主义和列宁主义的革命理论以及修正主义。相反的是,他批评德国工人阶级的分裂,他一方面把这种分裂归因于世界经济危机;另一方面也归因于社会党多数派和旧皇帝军队 1918 年的联盟。在《黄昏》和在《极权国家》里,我们可以看到他对苏维埃民主的同情。但同时,早在 1940 年,他就坚决怀疑苏维埃社会主义的极权和官僚主义倾向,这种怀疑后来变得越来越强烈。霍克海默直到晚年仍坚持历史唯物主义的基本信念,即一个时代的理念反映了经济基础的状况、关系和发展过程。因此资产阶级社会的理念及其社会联系的形式就反映了万能的交换原则。对商品的崇拜变成了理念的工具化,变成了一切人的关系的物化。霍克海默坚信这一点,1968 年,他在《批判理论》的前言中对此作了很精练的阐述:“马克思和恩格斯的学说对理解社会动力始终是必不可少的,但是要用来解释民族的内部发展和外部关系已经是不够的。”^① 霍克海默对局限于洞见到社会动力的马克思主义理论的这一拒绝表明,他对社会主义变成一种国家干涉、不但吸收了民族主义的东西而且极权化了的这种情况是十分失望的。早在 1940 年,霍克海默就直截了当地指责斯大林的统治是“最狡猾的党阀统治”^②。1961 年,他又批判说:“对人类的认识被歪曲为激进的国家崇拜,本世纪这方面最突出的例子是由社会主义本身提供的。国际的革命家们成了民族主义领袖的牺牲品……”

① 《批判理论》,第一卷,第 10 页。

② 霍克海默:《极权国家》,第 149 页。

对人类未来有益的就都是好的。在这一点上，过渡为疯狂是多么容易，自己的祖国负有最紧迫的使命。每一种有限的本质（而人就是有限的）都把自己吹嘘为最后的、最高的和唯一的，成了嗜血的偶像，而且为此还具有有一种恶魔般的改头换面的能力。最近的许多革命的历史和马克思的理论相反，提供了令人咋舌的例子。列宁和他的大部分同志在夺取政权前所追求的是一个自由、公正的社会。而实际上，他们却为官僚极权政治开辟了道路。在这种政治统治下，自由并不比过去在沙皇统治下要多。”^①

60年代初，霍克海默还没有过渡到他的关于自由和平等、自由和公正的新辩证法。这个时候，他还坚持康德关于自由和公正统一的观点，那时他就把不能像社会主义创始人希望的那样带来个人的实现的社会主义称为“极权的野蛮”^②。1966年，霍克海默提出了关于当代及其未来的新理论。他把社会主义含有的极权野蛮统治的扭曲看作为时代的普遍特征，认为这种统治把时代驱向新的世界文明、驱向管理的世界。霍克海默在1966年强调，由于适用于一切工业社会的向管理的世界的发展过程的出现，马克思和恩格斯的理论已经过时了：“包含了文化领域崩溃的历史过程并没有使统治解体。封建专制的、资产阶级的社会形式……向不再是两个阶级的制度的结构过渡，当然并不能把这设想为是向自由王国的过渡。当历史唯物主义奠基人的论断，即危机正在加剧被继续证明为是对的时候，他们的理论从总体上来看却由于现实而变得陈旧了。在东方国家，一方面否认马克思主义的神学因素和唯心主义因素；

① 《对工具化理性的批判》，第264页。

② 同上，第215页。

而另一方面，又把马克思主义当作似乎是现实的宗教。这种宗教对内和对外都起着操纵工具的作用。”^①

马克思主义的思想意识，关于行动起来争取社会革命的指示，对资产阶级世界的动力和不可调和的矛盾的洞见，就这样成了维持统治的工具，成了国家理性的手段，成了大国政治、结盟思想和非神圣同盟的工具。非神圣同盟在核僵局的思想下重复了古典外交的游戏规则。霍克海默认为，这一切表明全世界处于民族主义的过渡时代，带有一种持久的世界性灾难的危险，但这种世界性灾难的危险，由于新的世界文明的技术结构正在变得极其强大，如果不是被最终加以克服的话，也将是可以阻止的。但是霍克海默还认为，正是这种向世界文明的过渡，而不是向马克思的乌托邦、向自由王国的过渡，马克思主义在理论上已赶不上了，而且不能相应地从概念上对此有所表达。那末，社会批判理论在这种向完全充分组织起来的世界社会严格的自动化过程和操纵过程的过渡时代能做什么呢？霍克海默在1968年指出：“早在国家社会主义时代就已经可以看到，绝对的控制并不仅出于偶然，而是社会过程的一个标志。技术的完善、交通和联系的扩大、居民的增加都促使它严密地组织起来。这当然遭到了不顾一切的反抗，但反抗本身也被纳入到了它本要加以改变的事物发展过程之中。表达这种认识并进而帮助使用新的恐怖，当然仍旧是还活着的主体的权利。”^②

海德格尔在1970年和理查德·维泽的电视谈话中，把技术世界的社会看作是形而上学的结果，是近代主体性的绝对化，这一主

① 《对工具化理性的批判》，第237页等。

② 《批判理论》，第一卷，第11页等。

体性是笛卡尔建立的,从黑格尔以来则变为意志的绝对化,变为追求意志的意志。一种思想,如马克思主义,只要只在主客关系的范围内、在思维想象的范围内运动,那末,它就不能深入到技术的本质;这就是海德格尔从马克思主义和技术世界的关系中得出的结论。这一结论和霍克海默对现代马克思主义的怀疑是相吻合的,尽管他们两人的论证有所不同。马克思本人是一个极其重要的思想家。在这一点上霍克海默和海德格尔的看法是一致的。海德格尔在《关于人道主义的一封信》中写道:“无家可归成了一种世界命运……马克思从黑格尔出发,从根本的和重要的意义上认作为人的异化的东西,其根子在于近代人的无家可归性……因为马克思经历了异化,他深入到了历史的本质之中,因此马克思关于历史的见解就比其他所有的历史观都要高出一筹。”^① 历史唯物主义不是政治革命的行动理论,但确实是资产阶级的政治经济学;历史不是通向自由王国的轨道,但确实是社会的动力学。理性的主观化在其中表明自己是个人和社会的异化和物化,霍克海默认为,这就是马克思思想的意义,然而马克思的概念正在变成一种陈词滥调。霍克海默 1966 年在纪念保罗·蒂利希的讲话中就是这样说的:“在一个为了管理的目的而完全组织起来的世界中,思想失去了意义。在分界线的这一边,不少思想成了空话和口号,而在那一边,马克思理论的概念成了辩证唯物主义的陈词滥调。”^② 霍克海默 1969 年在和意大利杂志《快报》记者的谈话中,将思想家马克思和别的德国

① 海德格尔:《柏拉图的真理说——附关于人道主义的一封信》,伯尔尼,1947年,第87页。

② 《神学的最后踪迹——保罗·蒂利希的遗产》,1966年2月16日的讲演,载1966年4月7日《法兰克福汇报》。

哲学家作了比较,谈到了他的地位。这篇谈话也许最终证明了霍克海默对马克思主义的拒绝。对于他在多大程度上还是个马克思主义者的问题,霍克海默的答复是:“只在这样一种意义上,即我承认马克思,当然不包括他的继承人,是一个伟大的思想家,当然,他还没有伟大到必须把他放在康德或黑格尔之前。”^①

晚年的霍克海默认为德国唯心主义者首先是康德和黑格尔的伟大之处,正在于他们接近犹太教的虔诚和犹太教的思想,而他把反犹太主义者叔本华看作是接近真正的、也即悲观主义的基督教(这种接近也是叔本华本人所要求的)的思想。马克斯·霍克海默作为德国犹太人本身的经历就反映在,他是怎样把他青年时代的主要的基本感觉作为犹太宗教和德国哲学之间的传统的桥梁和活的痕迹加以反思的:这种基本感觉就是分裂为二之中的统一,这种基本感觉要求德国犹太知识分子去进行批判和辩证思维,但也要求他们走向民族的、爱国的自由主义。霍克海默是这样论述的:“犹太教是我的宗教信仰,德意志帝国是我的祖国。”^② 基于这种基本感觉,德国犹太教从哲学上总是追求和它的德国兄弟的和解;他认为把自然和精神、过去和未来、德国故乡和精神上的犹太宗教统一起来的东西,首先是思想上的和解,这种和解已经在解放中得到了预示。反过来,晚年霍克海默也在德国哲学中看到了这种和解的倾向。而《启蒙辩证法》也贯穿着这一犹太教的基调。因此,他就是这样理解从斯宾诺莎而来的黑格尔的思想的,并证明这种思想是反对一直还在流行着的愚蠢的。霍克海默在青年时代对黑格尔既反

^① 《和〈快报〉记者的谈话》,1969年2月16日。

^② 蒂洛·科赫编:《德国犹太人思想史》,科隆,1961年,第256页。

对又钦佩,对于黑格尔归根到底就是普鲁士的国家哲学家的说法,霍克海默是这样说的:“黑格尔让自然不顾个体的一切痛苦,并借以在人类历史中得到完成,而继续推行斯宾诺莎主义。每一个民族在通向各国人民的合理状况的道路上都有自己的必然的使命,这条道路就构成了历史的意义。这时,在各个集体的整体范围里一直起作用的自由意识普遍地得到实现的时候的东西,对个体来讲就是优秀的思想,实际上就是真正的上帝之爱。他还用曾经是德国犹太人和基督徒的意识特点的那种尊严来装饰资产阶级在国家中的作用,这种作用在别的地方早已是无须赘言的了。对黑格尔的指责越来越喧嚣,说他崇拜普鲁士国家,这种指责总是忽视这样的事实:在那个时候,在德国,普鲁士有着相当进步的机构,而对哲学家黑格尔来说,他更多的是为了自由的建立,而不是为了普鲁士。对他的学说来讲,从政治上实现宗教宣布的一切人的平等和自由的能力是一把尺子,他就用它来衡量各国人民的成熟程度。”^①

这种对成功的崇拜就是局限于经济生产力和经济扩张的资产阶级民族沙文主义和自由主义,就是实证主义的科学进步思想,正是这种使俾斯麦帝国具有特色的对成功的崇拜,按照霍克海默的说法,使德国人离开了他们的哲学及其对犹太宗教的接近:“精神和追求公正的意志是同一的,在现在这样的世界上,这种意志和现状是对立的。德国人走上崇拜成功的道路就是疏远了德国哲学。德国哲学和犹太宗教有着同样的看法,即提出和确立绝对并不是十分重要的,重要的倒是解释有限和摒弃偶像。如果是这样的话,那末,要拯救真的东西,就不在于对它加以认定,而是要洞见到一切

^① 蒂洛·科赫编:《德国犹太人思想史》,科隆,1961年,第261页。

显示为真的东西的有限。”^① 康德和黑格尔在实践中看到德国状况的痛苦历史并在理论上洞见到人的事情的痛苦历史的时候，经历了否定的严肃和痛苦，这使康德坚决拒绝理论理性的认识可能性，使黑格尔走上变动的、常常是互相过渡的概念的辩证法。这些概念中没有一个是变成教条和可以信手拈来加以应用的。而犹太宗教则着重从这样一个民族的生存中去找出结论，这个民族始终拒绝“承认暴力是真理的根据”。而在这一方面，霍克海默则更进一步说：“这个民族把它所经历的暴力引起的痛苦变成了持久和统一的因素，不公正并没有促成解体……而是变成了一种经验。痛苦和希望犹太教里成了不可分离的东西。”

痛苦和希望的统一是作为统一的分裂，它决定了犹太人的生活。在这个民族的历史里，法律和迫害是联系在一起的，因为统一分裂了，所以它得到了维护，而分裂就是痛苦，痛苦就是经历并认识不公正，它使希望存在下来，如果思想认识了不公正，那末真理也就显现在否定之中了。说出真理的人消失了，因为他的生存被移交给了历史上的偶像，但是他的思想则在追求公正的意志中克服了现实的权力要求；只有在否定中思想才会得胜，无权的真理才会战胜现实。

黑格尔的理论方法在晚年的霍克海默看来就像是犹太教法典里的历史。就是这样一种理论方式，它决不会在达到目标的时候停顿下来，也不会论述自己的立场时提供打开整体的秘密的钥匙。这是因为它必须不断地在“圆圈中循环”^②。在这种转圈式的循环

① 蒂洛·科赫编：《德国犹太人思想史》，科隆，1961年，第262页。

② 黑格尔：《哲学全书》，第15节。

中，哲学总是绕着真理旋转，但从来也不能确定、从来也不能达到和占有真理。同样的，在晚年霍克海默看来，犹太宗教和传统也是德国唯心主义一再地只是否定地讲到的、但从未肯定地讲出来的真理的见证：“犹太人经受了好几个世纪的迫害还保持了他们的学说，个人幸福的丧失与个人永远受罚，和学说比起来是无要紧要的；犹太人在国家消失以后仍忠于这个国家曾强制推行的法律，其原因是他们抱有各民族的公正之士在将来都会有的希望，这是一个矛盾，是这个矛盾把他们和德国的伟大哲学、甚至和一切普遍地和被嘲笑地被叫做唯心主义的东西联系在一起。”^①正是这种唯心主义，霍克海默看到在当代被以新的方式提了出来。也就是说不再用德国人和犹太人的关系来加以证明。这种被最近的历史残酷地摧毁了的关系，即使在一种新的民族主义和集体主义的时代也不再预示着会出现一种奋起反抗恶的现状的共同意志。于是霍克海默就讲到犹太人和真正基督徒的团结。因为真正的、虔诚的基督徒在全面野蛮的时代也遭受了犹太人一再遭受的恐怖。

在晚年霍克海默看来，是虔诚的基督徒及其基督教，而不是交纳教堂税的人组成的基督教界，才是一种新的可能会受迫害的、恐怖会加害于他们的少数派。霍克海默以此只是想证明他早已认为是基督教的历史功绩的东西，即只是想证明，他在《理性之蚀》中所讲的和在阿多诺影响下的《启蒙辩证法》不一致的地方。这两部著作几乎是同时写成的。《启蒙辩证法》说，耶稣基督是“神化的巫师”^②，而老年霍克海默在一次关于保罗·蒂利希的记者谈话中却

① 《对工具化理性的批判》，第 312 页。

② 《启蒙辩证法》，第 159 页。

说：“如果我记忆正确的话，我曾夸奖过基督教，当然是在它把这样的人尊为榜样的时候，那就是这个人出于爱而献身于痛苦和受苦的人。我就是在这样的前提下说出我的赞赏的话的。至于这个受苦人是不是上帝的问题，我的疑惑确实比蒂利希要少些。”^①《启蒙辩证法》的说法是：“人的自我反映在绝对的身上，上帝通过基督而人化这基本上是假的”^②，而霍克海默在《理性之蚀》中则说：“灵魂的价值由于平等的思想而升高，这种平等的思想就包含在上帝按照自己的形象创造人以及耶稣为全人类赎罪而牺牲这样的事情中……人的自我和有限的自然在基督教中并不像在严格的希伯来人的一神论中那样是互相同一的。因为基督是无限的真理和有限的人的生存之间的中介人。抬高灵魂、贬斥自然的传统的奥古斯丁主义最终就不得不向托马斯主义的亚里士多德主义让步，这种亚里士多德主义是调和理想世界和经验世界的一种伟大的方案。在和相互竞争的世界宗教以及古希腊道德哲学的尖锐对立中，基督教凝聚了一种拒绝的能力，即用高于任何一种法律的全面的爱来克制本能。”^③

全面的爱比法律更高，它使人得到满足，使人在对上帝的拯救性的爱的信任中不是把爱体验为一种本能，而是把爱体验为一种博爱。正是这种全面的爱一再使霍克海默相信基督教。因为按照他的观点，这种怜悯之爱是出于对自己的罪责的意识，并在真正虔诚者的生活中揭示了“今天成为问题的意义”^④。晚年的霍克海默

① 见《保罗·蒂利希的事业和著作——一本纪念册》，斯图加特，未注明出版年月，第21页。

② 《启蒙辩证法》，第159页。

③ 《对工具化理性的批判》，第130页等。

④ 《叔本华的现实性》，原始手稿。

最后认为这一意义完全可以从宗教上来加以解释，他把独立见解、自由、自我规定、对作为现状的他物取顺从态度等等，明确地称之为是一个真正虔信者的生活中的“基督教因素”^①。这个人在生活中应该讲博爱，应该期望上帝的拯救怜悯。但是，对于这种犹太教和基督教的对他物的顺从具有重要意义的则是博爱本身。而霍克海默却并不想在内容上对它作更详细的说明，但对霍克海默来讲，它却同时就是受严重威胁的“最高自由”^②。晚年的霍克海默终于在圣经的话中找到了对作为他物的命令、作为合理行为准绳的博爱的证明。他在1966年说：“和神学的最后踪迹一起，应该尊重、甚至热爱他人的思想失去了逻辑的基础。”^③这里所说的神学当然不是霍克海默认为不值一提的实证教义学，而是“对世界是现象，世界不是绝对的真理，不是最终的东西的意识”^④。这种意识不是一种科学，而是一种渴求，“是渴求杀人凶手不再能战胜无辜的牺牲者。”^⑤

霍克海默在晚年一再讲到这种渴求。这种渴求表达了拯救失望者因为矛盾而绝望了的希望。阿多诺早在1935年致霍克海默的信中就已把这种希望设想为批判理论的基本意向。如果说霍克海默和阿多诺在辩证法中确实谈到了作为世俗化了的犹太—神论的批判理论的话，那末霍克海默在晚年则强调：“如果人们不想抛弃

① 《对工具化理性的批判》，第345页。

② 同上，第346页。

③ 《神学的最后踪迹——保罗·蒂利希的遗产》，1966年2月16日的讲演，载1966年4月7日《法兰克福汇报》。

④ 《对完全是另一种东西的渴求》，第61页。

⑤ 同上，第62页。

宗教的话，那末宗教是无法世俗化的”^①。而在另外一些地方，他谈到了批判地否定的哲学思维必然需要神学的推动，例如在《论人的概念》中，他就是这样说的：“因为哲学反映的是历史关系，所以它就表达了这些事件的否定、残酷和不公正。在这一方面它就和神学相近了”^②。在关于保罗·蒂利希的谈话中，霍克海默承认：“我相信，没有一种我表示赞赏的哲学会不具有神学因素。因为只要我们的生活其中的世界必须被解释为相对物的话，我们就必须作这样的认识。对于这一点，康德和叔本华是很清楚的。而我认为，不清楚这一点的哲学劳作就不是哲学劳作。”^③

因此，神学就是关于人的世界的必然相对性的知识，而霍克海默甚至把叔本华否定生命意志的悲观主义、关于解脱的形而上学及生命意志消融在无中的思想都加以相对化了。这是因为他把无的概念理解为人的、从不涉及绝对及其真理的规定。相对是以绝对为前提的。而这样一来，霍克海默的隐蔽的神学（它既不是严格意义上的否定神学，更不是教条主义的实证神学），从上帝存在的可能性证明的意义上来看，就可能会遭到误解，而在伯特兰·罗素看来，这种证明在逻辑上是无意义的：我们所知道的东西是偶然的，因此并不是必然的，是短暂的，是充满了被动和痛苦的。“因此”就必须有一种绝对地必然永恒的东西，即有一种不带痛苦和被动的纯粹行为。这种论据对霍克海默来讲是生疏的。他在《叔本华的现实性》中甚至谈到了“亲有神论证明的贫乏性”，并断定：“人的思

① 《对完全是另一种东西的渴求》，第 68 页。

② 《对工具化理性的批判》，第 201 页。

③ 见《保罗·蒂利希的事业和著作——一本纪念册》，斯图加特，未注明出版年月，第 16 页。

维能处理感觉到的事实,但不能超越它们,除非是作为从神学的东西中产生出来的对这一世界上的另一种东西的渴求。”^①因此,实证主义的思想就是正确的,但不是真的;对真东西的渴求即使在这个世界上也超越了这种思想,它对公正的建立是有效的,但不再是在世俗化的宗教意义上,即不再是正统的、自由的犹太教对人类历史在救世主出现时发生变化的期待。就像宗教是关于绝对、关于痛苦和短暂世界是绝对的思想一样,就像绝望了的渴求在宗教中表示这一绝对能不顾任何可能的阻碍而拯救人一样,真理(在谈到尼采的辩证法中也已讲到过这一点了^②)从强调的意义上来看,和上帝的存在是不可分的。因此绝望的实证主义关于上帝死了的神学,在霍克海默看来是荒唐无稽的,乃是一种头足倒置的教条:“真理,作为被强调的、超越人的错误而存在下来的真理,是不能直截了当地和有神论分开来的。否则实证主义就是有效的,而最新的神学尽管和它有着各种矛盾,但还是和它联系在一起。要拯救一种没有上帝的绝对意义乃是一种虚荣心。进步的新教神学家还能使绝望者自称基督徒,他们就这样给教义加了括号,没有教义的力量,他们自己的话就站不住脚。永恒的真理也和上帝一起死了。”^③

就像真理是不能实证主义地把握、而只有在痕迹和残片中、在世界的分裂中、在人的分裂中、在思维的根本否定性中才能长久存在下去一样,实证主义的科学性和神学形而上学的根本对立也是不能用存在主义的主观主义者的自白语言来加以解释的。这种主观主义者教条主义地认为,如果他们丧失了自己存在的意义,那末

① 《叔本华的现实性》,原始手稿。

② 《启蒙辩证法》,第104页。

③ 《对工具化理性的批判》,第277页。

与此相反的意义就是真理的虚无主义。而批判的辩证理论的语言就像霍克海默指出的那样可以解释这种对立。这种语言而且还可以用来表达叔本华思想中对绝对真理的生动活泼的热情：“他的哲学完美地讲出了今天青年的预感：没有一个政权是不抛弃真理的，真理甚至自在地带有无权的特点。由于这一特点，实证主义反对形而上学就是对的。因为并没有一个能把真理隐藏起来或者从它那儿推导出来的绝对。神学形而上学反对实证主义也是对的。因为语言的每一句话只能提出一种不可能的要求。不仅是要求预期的作用、要求成功，就像实证主义所主张的那样，而且要求真正意义的真理，而不论讲话的人是否想到了这一点。没有想到真理，并因而想不到真理所隐含的东西，就不会知道它的对立面，即人的孤独。因此，真正的哲学就是批判的和悲观主义的，甚至比悲哀还要悲哀。而没有悲哀也就没有幸福。”^①

^① 《对工具化理性的批判》，第 263 页等。

年 表

- 1895 年 马克斯·霍克海默出生于斯图加特,父亲莫里茨·霍克海默是个纺织厂厂主。
- 1911 年 霍克海默读完六年级离开(九年制)文科中学。和弗里德里希·波洛克结下友情。
- 1912—1914 年 学做生意并在国外实习。
- 1916 年 被征入伍。
- 1919 年 在慕尼黑通过中学毕业考试。
- 1919—1922 年 在慕尼黑、法兰克福和弗赖堡学习。会见胡塞尔和海德格尔。
- 1922 年 在法兰克福,在汉斯·科内利乌斯指导下以优异成绩获博士学位。^①
- 1922—1925 年 担任科内利乌斯的助手。和费利克斯·魏尔、特奥多尔·W. 阿多诺结下友谊。
- 1925 年 在法兰克福大学获大学讲课资格。
- 1926—1930 年 在法兰克福当编外讲师。1926 年和罗泽·克里斯蒂娜·里克海尔结婚。
- 1930 年 被任命为社会哲学正教授和社会研究所所长。撰写《论资产阶级历史哲学的发端》。
- 1931 年 在日内瓦和伦敦建立社会研究所的分支机构。

^① 正文内为 1923 年,两处原文如此。——译者注

- 1932年 《社会研究杂志》第一卷在莱比锡出版。
- 1933年 流亡到瑞士。被剥夺主持讲座的权利。研究所大楼和图书馆被没收。《社会研究杂志》在巴黎出版。
- 1934年 流亡到美国。在哥伦比亚大学建立社会研究所。化名海因里希·雷吉乌斯发表《黄昏》。
- 1936年 撰写《权威和家庭》。
- 1937年 撰写《传统的理论和批判的理论》。去欧洲旅行。和瓦尔特·本雅明会面。
- 1940年 从纽约迁居加利福尼亚。《社会研究杂志》最后一期在纽约出版。
- 1943—1944年 任美国犹太人委员会科学部主任。
- 1947年 发表《理性之蚀》。和阿多诺合写《启蒙辩证法》。
- 1949年 担任《偏见的研究》(五卷本)的研究部主任和主编。返回德国。在法兰克福大学任职。
- 1950年 在法兰克福重建社会研究所。
- 1951—1953年 担任法兰克福大学校长。荣获法兰克福市的歌德奖章。
- 1954—1959年 担任芝加哥大学客座教授。
- 1959年 退休。
- 1960年 荣获法兰克福市荣誉市民称号。
- 1969年 迈东·霍克海默和特奥多尔·W. 阿多诺去世。
- 1970年 弗里德里希·波洛克去世。
- 1971年 荣获汉撒城市汉堡的莱辛奖。
- 1973年7月7日 在纽伦堡去世。

文 献

马克斯·霍克海默在1945年前写的绝大部分论文都发表在《社会研究杂志》上。1970年,慕尼黑出版了该杂志的重印本。霍克海默和阿多诺的学生、1972年起任法兰克福大学教授的阿尔弗雷德·施密特把霍克海默1932年至1941年间的论文汇编成两卷本的《批判理论》,把1947年英文初版的《理性之蚀》和1945年后的论文汇编成一卷本的《对工具化理性的批判》先后在美因河畔法兰克福出版。前者出版于1968年,后者出版于1967年。霍克海默的《资产阶级历史哲学的发端》(1930年初版于斯图加特)和《黑格尔和形而上学问题》也经阿尔弗雷德·施密特编辑后,于1971年在美国河畔法兰克福出版。霍克海默1930年至1972年间的论文、讲演和报告则由维尔纳·布雷德汇编成书,以《社会哲学研究》和《过渡中的社会》为题,于1972年在美国河畔法兰克福出版。

那些既未发表在杂志上的、又未编入上述各书的文章有:

Kants Kritik der Urteilskraft als

Binde glied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Frankfurt a. M. 1925

Dämmerung (Pseudonym: Heinrich Regius). Zürich 1934

Dialektik der Aufklärung. Gemeinsam mit Theodor W. Adorno. Amsterdam 1947. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1969— Taschenbuchausgabe: Frankfurt a. M. 1971

Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Hamburg 1970

Verwaltete Welt. Zürich 1970

Vernunft und Selbsterhaltung. Frankfurt a. M. 1970

Aus der Pubertät. München 1974

Notizen 1950 bis 1969 und Dämmerung

Notizen in Deutschland. Frankfurt a. M. 1974

至于次要的文献,这里只选列了一些和法兰克福学派有关的著作:

Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus. Zur Kritik der Philosophie von Horkheimer, Adorno, Marcuse und Habermas. Ost-Berlin 1971

Adorno, Th. W. : Offener Brief an Max Horkheimer. In: Die Zeit 7 (1965)

Albert, H. : Politische Theologie im Gewande der Wissenschaft. In: Jahrbuch für kritische Aufklärung. Club Voltaire IV. Reinbek 1970 (= Rowohlt Paperback. 86)

Bernsdorf, W. : Internationales Soziologen-Lexikon. Stuttgart 1965

Beyer, W. R. : Die Sünden der Frankfurter Schule. Ein Beitrag zur Kritik der kritischen Theorie. Frankfurt a. M. 1971

Vier Kritiken-Heidegger, Sartre, Adorno, Luács. Köln 1970

Clausson, D. : Zum emanzipativen Gehalt der materialistischen Dialektik in Horkheimers Konzeption der kritischen Theorie. In: Neue Kritik 55/56(1970)

Gay, P. : Weimar Culture. The outsider as insider. New York 1968

Grossner, C. : Frankfurter Schule am Ende. In: Die Zeit 12(1970)

Heiseler, J. H. v. , R. Steigerwald und J. Schleifstein (Hg.) : Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus. Frankfurt a. M. 1970

Jay, M. : Dialectical imagination. A history of the Frankfurt School. New York 1972; auf deutsch: Frankfurt a. M. 1976

Massing, O. : Adorno und die Folgen. Über das hermeneutische Prinzip der Kritischen Theorie. Neuwied-Berlin 1970

Post, W. : Kritische Theorie und Metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers. München 1971

Pross, H. : Die deutsche akademische Emigration nach den Vereinigten Staaten, 1933 bis 1941. Berlin 1955

Robinson, P. : The Freudian left. New York 1969

Rohrmoser, G. : Das Elend der Kritischen Theorie. Freiburg i. B. 1970

- Rusconi, G. E. : La teoria critica della società. Bologna 1968
- Schmidt, A. : Zur Idee der Kritischen Theorie. Nachwort in: Max Horkheimer, Kritische Theorie Bd. II. Frankfurt a. M. 1968, Die Zeitschrift für Sozialforschung. Vorwort zur Reprintausgabe der Zeitschrift. München 1970
- Schoeller, W. F. (Hg.) : Die neue Linke nach Adorno. München 1969
- Theunissen, M. : Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der Kritischen Theorie. Berlin 1969
- Wellmer, A. : Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus. Frankfurt a. M. 1969
- Westarp, M. — v. Graf : Kritische Theorie in der Sackgasse? Weg und Werk von Max Horkheimer. In: Merkur, Jg. 14/1970, H. 5, S. 477—484

译 后 记

本书系根据德国汉堡罗伏尔特袖珍图书出版公司出版的《霍克海默传》(Horkheimer)译出。该书初版于1973年10月。后多次重印,至1997年累计印数达27000册。本书作者为赫尔穆特·贡尼(Helmut Gumnior)和鲁道夫·林古特(Rudolf Ringguth)。赫尔穆特·贡尼生于1930年,曾在慕尼黑大学学习哲学、心理学和历史。1960年获博士学位。其后在巴伐利亚广播电台任自由撰稿人,1966年起任《明镜》杂志社社会科学部编辑,为庆祝马克斯·霍克海默的75岁生日,他拍摄了一部有关的电视片,并发表了1970年秋他和霍克海默的谈话记录,题目为《对完全是另一种东西的渴求》。另一个作者鲁道夫·林古特生于1924年,第二次世界大战后在慕尼黑学习哲学、心理学和历史,1953年获博士学位。其后任西德意志电台的自由撰稿人长达10年。他在西德意志电台的晚间节目中曾广播了《物理学和哲学》(改写后发表于《水星》杂志)、《马克思和黑格尔》、《维特根斯坦》、《海德格尔》等文章。1960年起任《明镜》杂志社社会科学部编辑。

由于译者水平有限,译文中错谬难免,恳请广大读者不吝赐教。

1997年6月于北京