

## 政治是能够逃离的吗？

——重读阿伦特《黑暗时代的人们》

张 辉

他非常清楚，在他之所是中，哪些东西应当归功于这种教育和训练：成为世界中的陌生人，在其中永远感到不安，同时又是一个现实主义者。对他（沃尔登玛·古里安）来说，要适应世界是容易的，因为他对世界非常了解；而更容易的、在所有可能性中更具诱惑力的，是逃进某种乌托邦里。他的整个精神实在，都建立在这一决断上：永不顺从，永不逃避。而这只是它建立在勇敢之上的另一种说法。

——阿伦特：《黑暗时代的人们》之《沃尔登玛·古里安》

### 引言

《黑暗时代的人们》只收入阿伦特（Hannah Arendt, 1906—1975）11篇文章，涉及10位历史人物，但这本论文和随笔集的写作时间却跨越12个年头。它首次出版于1968年。此时，这位62岁的德裔犹太流亡思想家，已移居美国27年，成为美国公民也有17年了。而在此之前，《极权主义的起源》（1944—1951）、《人类的境况》<sup>①</sup>（1958）等原创性著作，已为她赢得了广泛关注和名声。

不过，远离纳粹暴政和迫害，并未使阿伦特失去对当代世界的忧患意识，《黑暗时代的人们》也绝非无的放矢之作。虽然本书不像《耶路撒冷的艾希曼》

<sup>①</sup> 《人类的境况》（*The Human Condition*），又译为《人的条件》（竺乾威等译，上海人民出版社，1999年）。这里采用迈克尔·H. 莱斯塔夫《二十世纪的政治哲学家》（商务印书馆，2002年）一书中冯克利的译法。

(1961—1963)那样,是走出书斋、记录并反思某一具体政治事件的振聋发聩之作,但它却同样对现代人、特别是现代知识人,提出了最紧迫的问题:逃离政治,是不是告别“黑暗时代”的终南捷径?回到形而上学的自我,是不是哲学人的必然归属?四海一家的社会理想,何以会带来政治危害?“为艺术而艺术”的乌托邦,又为什么终归于破灭?

毋宁说,这是阿伦特在重新思考亚里士多德意义上作为“政治动物”的人;这也是她试图写作的一本传记体的《政治学》,或现代版的《希腊罗马名人传》。重读这部旧作,也许不仅有利于今天的中国知识人反思曾经有过的“政治狂热”,更有利于我们直面已然挥之不去的“政治冷漠”。起码,对阿伦特所说的“只顾察看世界中对自己最有利位置”的“小人儒”保持足够的警惕。

### 一、“黑暗时代”的三重涵义

“黑暗时代”这个说法,来自布莱希特的著名诗篇《致后人》。在阿伦特看来,布氏的这首诗,“其重点是有关世界(在)这个时代的灾难,还有对自身一切遭遇所应抱有的斯多噶式的态度”<sup>①</sup>。原诗的重要诗行这样写道:

我在混乱的时刻走到城市,  
这时饥饿占领了它们。  
我随着人群进入一次起义,  
并与他们一道反抗。  
时间就这样流逝了,  
这尘世中被给予了我的时间。

我吃掉我的食物,在几次屠杀之间。  
谋杀者的阴影覆盖着我的睡眠。  
当我爱时,我是用冷漠在爱。  
我不耐烦地看着自然。  
时间就这样流逝了,  
这尘世中被给予了我的时间。

<sup>①</sup> 《黑暗时代的人们》,王凌云译,江苏教育出版社,2006年,第213页,以下该书引文仅注页码。

在我的时代大街成了陷阱,  
言语向刽子手出卖了我。  
我做不了什么。但没有我  
统治者会更加安全。而这正是我所希望的。  
时间就这样流逝了,  
这尘世中被给予了我的时间。

……

你们,那离开了我们正沉入其中的  
洪水而出现的人啊,  
请想想——  
当你们谈论我们时代的弱点时,  
请你们也想想这黑暗的时代  
这造就了我们的弱点的时代。

……

呀,我们  
希望建立良善的基础,  
但我们自己却无法良善。

……

请不要对我们  
审判得过于严厉。(第213—214页)

从诗中可以看出,所谓“黑暗时代”,至少包含着三重黑暗状态。首先,是混乱和饥饿,这是可见的经济和社会危机;其次,则与杀戮(屠杀与谋杀)相关,这无疑指向更加严重的政治危机;第三种,就是阿伦特所谓的“处于不义却没有对它的反抗的绝望”。这种绝望状态,无疑伴随着最为深刻的精神危机。在这“第三种黑暗”中,由于“言语被出卖”,人们甚至已经对自己所面临的非正义与黑暗现实,无法言说,更不要说有所行动了。

表面上,这最后一种黑暗似乎没有前两种严重,但事实上却尤为惊心动魄。因为在这样的情况下,“大街成了陷阱”,也就是说,对人的自由的钳制已隐蔽地深入到思想和生活深处,几乎无所不在。其结果当然只能是,“统治者们会更加

安全”，而其他人，尤其是思考着的“我”，则只能无所作为，无奈地承认自己“做不了什么”。

阿伦特所格外关心的，事实上更多的就是这“第三种黑暗”。因为，正是由于这“第三种黑暗”，“直到灾难降临到每件事和每个人的头上的那一刻之前，它都被遮蔽着——不是被现实遮蔽，而是被几乎所有官方代表们的高调言辞和空话所遮蔽。”（“作者序”，第2页）而说到底，这种遮蔽之所以能够掩盖事实的真相，一个最重要的原因就在于，那使人类事务得以被光亮照耀的公共领域丧失了，因此人们不得不受制于高调言辞的“巧辩”以及将之系统化的一整套“体制”。

而比“体制”更潜在的，则是阿伦特所同时并举的另一种“熄灭的力量”。这一力量“来自‘信任的鸿沟’和‘看不见的操控’，来自不再揭示而是遮蔽事物之存在的言谈，来自道德的或者其他类型的说教——这些说教打着捍卫古老真理的幌子，将所有的真理都变成了无聊的闲谈”（“作者序”，第2页）。

显然，阿伦特在这里不经意间作了一个微妙的划分。由此，也许我们可以看到所谓“第三种黑暗”两个互相关联而又彼此区别的侧面。其一，是“体制性”的；其二，则是“闲谈性”的。“体制性”的这一面，与官方意识形态关系更密切，“闲谈性”的这一面则已经融入每个人的日常生活之中。从一定意义上说，“体制性”的这一面相对易于觉察，“闲谈性”的一面则更加内在、更加隐蔽。后者不仅默认并增强了体制性的黑暗面，而且如萨特在《恶心》中所描绘的那样，这种隐在的情形，还使得“每件事都处于一种不透明和无意义的状态，充斥着迷乱并引人厌恶”。或者如阿伦特的老师海德格尔所云，那是一种极其令人难堪的生存状态。在这种状态中，“任何真实和本真的事物，都遭到了公众领域中不可避免会出现的‘闲谈’的压倒性力量的侵袭”，而这种力量则“决定着日常生活的方方面面，预先决定或取消了任何未来之事的意义或无意义”（“作者序”，第2—3页）。

于是，“敞开状态的光遮蔽了一切”（Das Licht der Öffentlichkeit wedundet alles）。<sup>①</sup>而这看似具有讽刺意义、听起来有些悖理的陈述，却道出了事情的严酷真相，构成了对我们生存境况的最简明论断。

这样说来，所谓黑暗时代，确实如阿伦特所云，“不是什么新的东西，而且在历史中也并不少见”。在较宽泛的意义上，它不仅仅是指特定的历史时期，比如希特勒统治时代等，也并不简单地是对20世纪诸多畸变的形象描述。换言之，它

<sup>①</sup> 中译本将之译为“公众性的光把一切都弄得黑暗了”（作者序，第3页），另一处则译为“公众的光把一切弄混了”（第177页），可以商榷。

不仅表现为饥饿、屠杀那些显在黑暗，更是指失去乃至主动放弃公共领域，却又受公众“闲谈”或柏拉图意义上的“意见”所支配的隐在黑暗。在阿伦特看来，后一方面甚至尤其值得引起重视。处于当代现实世界的我们，对这“第三种黑暗”，或许也会有更加切近的感受，乃至切肤之痛！

摆脱上述诸多黑暗的方式也多种多样。阿伦特在本书中所做的，则是通过与那些处于同样困境中的人们对话，显现他们面对黑暗时的怯懦与勇气，沉沦与奋争。她这样描述自己与莱辛、雅斯贝尔斯、卢森堡、布洛赫、本雅明等人对话时所保有的信念，以及她对光明的渴求与谦卑祝愿：

即使是在最黑暗的时代中，我们也有权去期待一种启明（Illumination），这种启明或许并不来自理论和概念，而更多地来自一种不确定的、闪烁而又经常很微弱的光亮。这光亮源于某些男人和女人，源于他们的生命和作品，它们在几乎所有情况下都点燃着，并把光散射到他们在尘世所拥有的生命所及的全部范围。像我们这样长期习惯了黑暗的眼睛，几乎无法告诉人们，那些光到底是蜡烛的光芒还是炽烈的阳光。但是这样一种客观的评判工作，对我而言是件次要的事情，因而可以安心地留给后人。（作者序，第3页）

为了“这尘世中被给予了我的时间”不白白流逝，也为了“造就了我们弱点的时代”不至于永远使我们无法摆脱其限制，阿伦特祈求在黑暗中获得一种“启明”。这是基于一种清醒，因为她深深知道，尽管我们“希望建立良善的基础，但我们自己却无法良善”；这也是基于一种确信，因为无论那微弱的光亮如何闪烁不定，无论它是烛光还是阳光，却“几乎在所有的情况下都点燃着，并把光散射到他们在尘世所拥有的生命所及的全部范围”。

无论怎样，正像阿伦特所极力推崇的伟大先辈莱辛一样，尽管她的确撤离到了思想之中，但却不是回到了她的“自我”，而是勇敢地以自己的方式始终面对世界、面对在这世界中所应该担负的责任。

## 二、凭什么质疑哲学家的孤独

阿伦特对现代自我的反思，是以献给莱辛的赞词开始的。莱辛，是阿伦特人物系列中的一个特例。他是10位人物中唯一一位没有生活在20世纪的人，但他却被阿伦特视为自己的“同时代人”。

这一起点意味深长。对阿伦特而言，它至少具有两个值得注意的方面。首

先,在莱辛这面镜子前,我们可以看到,现代人面对世界的态度产生了极大问题;其次,莱辛面对“黑暗时代”时的所作所为,为我们树立了一个值得效法的光辉榜样。在“光辉榜样”这个词听起来已具有几分喜剧效果的语境中,莱辛的重要意义尤其得以凸显。

现代人面对世界的错误态度,在阿伦特看来,与古典时代衰落起就已经形成的一种观念密切相关。那就是,把脱离政治的自由视为一种基本自由。正是凭借这种自由,人们“从世界中、从他们对世界所负的责任中撤离出来”(第6页)。这种撤离的直接结果是,“人们不再过问政治,而只关心对他们的生命利益和私人自由来说值得考虑的问题”。换言之,“大写的我”在这样的基本观念主导下,全然被改写为“小写的我”。“捍卫思想自由”这样的美好口号,在这里实际上成了“厌恶世界和公共领域”的借口,人们“尽量地忽略他们,要么越过它们,跑到它们背后——就仿佛世界只是人们可以躲藏到它背后的一种表象”。(第9页)这种所谓“消极自由”,有时也许可以理解为是对个体自由的坚守,但却难免不堕入一种不负责任的退避,乃至是对政治生活的巨大恐惧与内心深处的怯懦。在这样的精神空间中,恐怕不仅不能培养出足以“治国、平天下”的大丈夫,不能产生“民胞吾与”的儒者,就连塑造出几个真正人格健全的“知识人”或“学问家”也很困难。失去了政治关切的所谓“自由人”,与心里只装着自己的精神侏儒何异?只对自己负责的“小人儒”,又怎能称为有担当的个体?

甚至知识人所常常沾沾自喜的“思想的自由”,当被阿伦特置于莱辛这面镜子前时,也并非没有问题。因为,对莱辛而言,所谓思想,不是斯多噶派的那种“从属于一个封闭、完整、有机地生长和培养出来的个体的活动”,更不是个体逃离“世界中的奴役”的无奈方式。对自身的独立思考——即所谓“自我思考”(Selbstdenken),恰恰不是仅仅靠回到自身可以奏效的。孤芳自赏,“只顾察看世界中对自己最有利的地位,从而凭借思想重又把自己置入与世界的一致之中”,看似维护了自己独立于外部世界的主权,却实际上不仅背叛了这个“世界”,<sup>①</sup>而且限制了自己的自由活动——限制在“自我”、甚至仅仅是“思想的自我”之中。

<sup>①</sup> 阿伦特所谓的“世界”,并非一个产生持存物的世界,即并不是“劳动”和“工作”的场所,而是人类“行动”的“公共领域”,详见《人类的境况》第五章“行动”。进一步说,阿伦特的“世界”概念,得之于海德格尔,又与其老师相区别。就个体的存在(Sein)从本质上永远是在特定时间和地点中的存在(此在,或 Dasein),也就是说在已经存在的周围世界(Umwelt)中存在——“在这个世界的存在”而言,她与海德格尔没有区别;就世界永远是我与他人共有的世界,也即此在的世界是一个共在的世界(Mitsein)而言,她与海德格尔也没有区别。主要的区别在于,海德格尔认为,根据周围世界或共在世界去解释存在是不真实的,所有的真实的存在归根到底都是孤独地走向死亡的存在,这是被无名的、肤浅的公共世界的终日“闲谈”所掩盖的事实;而阿伦特则认为,海德格尔的这种观点,恰恰蔑视或至少是忽视了人类存在中的政治因素,而走向了唯我论的个人主义,并最终意味着极权主义的兴起。关于此请参考《二十世纪的政治哲学家》,第83—84页。

而莱辛的伟大之处就在于,他用自己的行动证明,思想,不仅需要才智和深度,同时也更需要勇气。而这勇气,不是别的,乃是“对世界保持忠实的态度”,乃是“从不离开这个世界的坚实地面”,也“从不为感伤的乌托邦想入非非”的执著和不退却。也就是说,无所畏惧地“挑战偏见”并“宣示真理”,而不是回到狭小的“自我”空间、回到思想与推理(ratiocination)的自娱自乐之中。

显然,阿伦特所描绘的这幅莱辛思想画像,并非一时的兴之所至。她对“行动的生活(vita activa)”、也即政治性生活的思考,事实上亦体现在对其他人物的一系列分析和描述之中。

其中对雅斯贝尔斯的描述,尤其值得重视。全书11篇文章,有两篇关于雅斯贝尔斯,应该说并非偶然。至少,由莱辛所引发的问题,在讨论雅斯贝尔斯时得到了准确呼应。

《卡尔·雅斯贝尔斯:一篇赞词》刚一进入正题,阿伦特就直指“现代人的偏见”。而这种偏见,在她看来,正是导致人们“将脱离政治的自由作为基本自由”的根源。因为现代人误认为只有与人格(person)相分离的“客观作品”才属于公众,作品背后的人格及其生活只是私人的事情,所以无法回到一种更古老、更恰当的对公共领域的感受方式之中,无法以真实而完整的自我面对世界。现代人又把“人格的(personal)”等同于“主观的”,把“客观的”等同于“实际的”或“非人格的”,所以在公共领域也即在世界之中,人们呈现的只能是冷漠而貌似超然的面目,仿佛一切与己无涉,可以价值中立。

而说到底,阿伦特以为,我们需要的恰恰不是在主观和客观之间作出区分,而是要在个体(individual)和人格(person)之间有所区别。这里的关键问题在于,主、客二分所体现的个体与作品之间的关系是一种可控制的关系,取决于人自身和作品的共同呈现过程,即所谓“通过控制自我,我们就能够支配我们自身中纯粹的主观性的东西,从而按我们所需要的方式运用它”;而人格则完全是另外一回事。用阿伦特的话来说,它是一个精灵(daimon),是极其难以控制的。只在一个有公共空间存在的地方显现出来,罗马人用拉丁文 humanitas、康德和雅斯贝尔斯则用德语 Humanität 来指称。更特别的是:

Humanitas 无法在孤独中获得,也无法以“将作品交给公众”的方式获得。只有当人把自己的生活和人格都置入“公共领域的冒险”中时,它才能被人获得,而这过程也是冒险,亦即展示出某种并非“主观性”的东西,却无法认识也无法控制它。因此,人在其中获得 humanitas 的“公共领域的冒

险”，就成为上天赐予人类的礼物。（第 66 页）

阿伦特说，她之所以建议用雅斯贝尔斯的方式把进入公共领域中的人格因素称为 *humanitas*，乃是想暗示，没有人能像雅斯贝尔斯那样，使人们克服对于公共领域的不信任。而这是由于，“雅斯贝尔斯从来也没有染上知识人所具有的那种普遍的偏见，亦即认为公共性的强光使一切变得平面化和狭隘化了，只有庸才会在其中如鱼得水，因此哲学家必须保持他与公众的距离”（第 66 页）。

正相反，在阿伦特眼中“彻底独立的，不依靠任何群体”的雅斯贝尔斯，却又“从来就不是孤独的”。他甚至“不可能认为这种孤独有什么价值”。因为他清醒地认识到，“个体仅凭自身是不可能具有理性的”；而他自己的思想，则是空间性的，永远保持着对世界和世界中的人的指向。

毫无疑问，阿伦特在努力告诉我们，至少在反对脱离政治，反对怯懦地回到自我，反对不负责任地享受孤独这些重要方面，莱辛与雅斯贝尔斯是真正的同道。对阿伦特而言，他们远不是学院派的“哲学家”，也不是不食人间烟火的所谓“思想者”。在黑暗时代，他们表现出了政治哲学家的勇气；他们也在提醒后来人，真理和沟通是同一的，并非象牙塔中的产物。而真正的哲学家需要的，不是沉迷于自我之中，而是时时对哲学的孤独状态提出强有力的质疑！

阿伦特自己，显然也义无反顾地加入到了这质疑者的行列之中。

### 三、爱“人类”，还是爱“朋友”

不过，对于刚刚可以尝试从自由主义立场出发，捍卫私人领域、捍卫思想自由的中国知识分子来说，阿伦特的上述主张，或许多少有几分不合时宜。这种对政治生活的高度强调，与当代知识人对个体自由的极端热爱，显然大异其趣。粗心的读者，甚至会将这种古典共和主义的自由主张，误解为另一种意义上的对个人生活的极权暴政也未可知。这无疑会使《极权主义的起源》的作者啼笑皆非。

事实也许正像英国学者莱斯诺夫 (Micahel H. Lessnoff) 所说，阿伦特并不否认、而恰恰是坚信“每一个人类个体的独特性和不可替代性”。她也并没有反对在人类活动的公共领域与私人领域之间划出界线。<sup>①</sup> 她所关心的毋宁是，现代社会所造成的原子化的个人所带来的问题，现代人对“行动的生活”的无知所引发的危机。

作为一个犹太难民，更作为一个政治哲学家，基于对人类境况的深刻思考，

<sup>①</sup> 《二十世纪的政治哲学家》，第 118 页。

阿伦特的判断乃是，没有政治上的保证，极端的个人主义事实上无法得以实现。而只有希腊意义上的城邦 (polis) 以及罗马意义上的共和国 (res publica)，才会使个人生活变得有意义，才能为终有一死的人保留一块即或不是不朽、也是相对永恒的空间。<sup>①</sup> 换句话说，她之所以要纠正她所谓的古希腊以来的“哲学家的政治偏见”，事实上是为了更好地保护人的自由：真正的自由，以免人们对自由的美好理想，变成一张空头支票、一座海市蜃楼。

但她的努力却也将她自己置于多重矛盾的焦点。而这依然可以从她对莱辛和雅斯贝尔斯的描述中瞥见端倪。

在阿伦特看来，雅斯贝尔斯的卓尔不群要归功于他那与生俱来的自信，至少是起源于后者。正是这种无与伦比的天性，使他比其他人更能在 *humanitas* 这一理性和自由的地带安居，更确定自己知道这一地带中的道路；而其他入虽然也可能知道这一地带，却无法持久地生活于其中。正因为此，“他只需要通过梦想返回到他个人的源头，然后出来，再次进入到人性的广阔空间中，便能使自己确信：即使在孤立时他也并不只是代表着一种私人意见，而是一种不同的、仍处于潜在状态的公共意见——正如康德所说的，‘一条小径，有一天毫无疑问会拓展为一条大道’”（第 69 页）。

而这种仅仅依凭天性的政治生活，实际上也可能带来危险。这一危险，与为了保持思想的独立，“从不把自己暴露给诱惑”有关。它被阿伦特描述为“对某一时期的现实的无经验，至少是缺乏经验”。事实上，这恰好暴露了哲学家介入政治时难以避免的根本悖论：充分进入政治，可能无法回到“个人的源头”、回到 *humanitas*；不充分进入政治，则又会将对政治生活如同隔岸观火，至少也是隔靴搔痒。

雅斯贝尔斯的天性、他的心理的乃至家庭的因素，以及他从历史上那些伟大哲学家那里所获得的启明，使他成功地在黑暗时代里获得了光，并向这个世界发出了自己的光亮。但是，他的独立性、他的自信，以及他身上所体现的 *humanitas*，却把我们带回到莱辛面前。

当我们听到阿伦特说，雅斯贝尔斯“所代表的不是德国人，而是德国人中仅存的 *humanitas*”；（第 68 页）而雅斯贝尔斯 1933 年以后的著作，“总像在整个人类面前承担自己的责任”，（第 67 页）我们不能不注意到其中“*humanitas*”（人性）以及“整个人类”这样的字眼，也不能不想到她在描述莱辛与卢梭的不同，对博爱

<sup>①</sup> 参看 H. Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 197 - 198. 此处笔者参考了《二十世纪的政治哲学家》中的说法。

与友爱所作的区别。因为,这涉及一个也许是最大的政治问题:以什么样的方式对待他人——自身之外的“整个人类”,敌人与朋友、高贵者与卑贱者,等等。

阿伦特对莱辛与卢梭的根本不同作了如下陈述:

18世纪最杰出的、在历史上最有影响的(基本)人性的鼓吹者就是卢梭,对他来说,所有人都共同具有的本性不是显露于理性之中,而是显露于同情(compassion)之中、显露于他所说的看到同类受苦所产生的天然不快之中。与此非常类似的是,莱辛同样声称最好的人是最有同情心的人,但是莱辛对同情的平等主义特征表示不满,因为事实正如他所强调的,我们对于邪恶的人也同样感受到“一种近似于同情的东西”。而这没有使卢梭感到困扰。卢梭把法国大革命精神(它被卢梭的观念所造就)中的“博爱”(fraternité)视为人性的完满实现。与此不同的是,莱辛则把“友爱”(friendship)——它具有选择性,不像同情是平等主义的——作为一个中心现象,只有靠它才能证明一个人的真正人性。(第10页,黑体字为本文作者所标)

与对雅斯贝尔斯的赞赏中所流露出的精英立场相呼应,阿伦特在这里把问题的焦点指向了平等主义,并对同情与博爱的现代理念不以为然。正因为她反对平等主义,所以她才将雅斯贝尔斯与一般的“德国人”刻意区别开来;也正因为她对同情与博爱有不同于现代人的理解,所以才格外突显了出类拔萃者(如雅斯贝尔斯等人)的“责任”。在这些问题上,她无疑与莱辛一样,和古人站在了一起,和绝大多数同时代人保持了相当大的距离。

而形成这些距离的最根本原因在于,阿伦特从内心深处不愿与一个同质化的现代世界和谐相处,更不愿看到,有义务、有才能去努力改变这种现实的人们,放弃对世界应该有的担当,而只是以同情与博爱的姿态敷衍塞责。

在阿伦特的政治哲学词典里,所谓同情,至少有三重负面含义。其一,它暗含着对邪恶之人也滥施怜悯之情的可能性,因而实际上使人难分、甚或不分敌我;其二,它与亚里士多德意义上的恐惧一样,是纯粹被动的激情,所以会使人无法行动,或者即使作出行动,也只是低下的行动:受别人的苦痛刺激和逼迫,而作出的自然性的、生物性的反应;其三,它将“底层人群”与“对世界负有责任的人”混同了起来,使人们体验到一种拥挤在一起所能获得的温暖,却忽视了一个问题,即,后一种人事实上是不允许分享底层那种快乐的、对世界的漠不关心的。

至于博爱,在阿伦特看来,则必须被友爱所取代。因为前者至多是革命者建

立人人皆兄弟的社会的美好说辞,而并不可能成为活生生的现实。她认为,与其抽象地说“因为我们是人类,所以我们相爱”,不如说“一个日耳曼人和一个犹太人,成为朋友”。因为后者至少在“第三帝国”这样的黑暗时代,更能表现政治勇气和直面现实的精神。而迄今为止的历史进程则无可争辩地告诉我们,并非所有的“人类”都值得爱。像康德那样将政治联合体意义上的“人类”概念,视为历史的终结结果和理想状态,用心虽然良苦,却未免遥不可及,甚至会导致“我们今天所知的政治和政治行动的终结”(第83页)。

更重要的是,博爱所代表的无差别的所谓“兄弟之爱”(fraternité),暗含着“回避争论”,“试图尽可能地只和那些他们不会与之冲突的人们打交道”的潜在可能。这样一来,就会“导致所有的人立刻统一到一个单一的意见之下,以至于从许多意见变成一个意见,就好像居住在地球上的不再是无限多数的人们,而只有一个单数的人,一个唯一的种类及其样本”(第27页)。

但对莱辛——事实上也是对阿伦特——而言,友爱却大于那唯一的、来自博爱的“意见”或“真理”。因为友爱的本质,早在古希腊人那里就与“言谈”联系在一起。而且,与那种在其中个体只谈论自己的私密性的交谈不同,这种交谈关心的是共同的世界。如果这一世界不被谈及,它就仍然是“非人的”。换言之,只有经常交换意见、而不是统一到一个单一的意见之下,才能把公民聚集为一个“城邦”(第21页)。正是在这个意义上,莱辛才坚决反对“那种抹平一切差别的兄弟般的过度亲密”,才更愿意“成为许多人的朋友而不是兄弟”。也正是在这个意义上,阿伦特认为,下面这段话是莱辛所有著作中所包含的智慧的总结陈词:

让每个人说出他所认为的真理;  
并让真理自己被引向上帝!

#### 四、作为一个诗人却不想成为诗人

让每个人说出自己的真理,固然构成了阿伦特所谓的“友爱的政治”,构成了不同意见之间的交谈关系,但这还远不是问题的全部。至少,阿伦特通过她所刻画的六位诗人(Dichter)形象<sup>①</sup>,提醒我们特别注意,存在于每一个人自身之中的矛盾与冲突。而通过诗人、特别是现代诗人来呈现这种人格分裂般的复杂性,也可以说是切中肯綮。

<sup>①</sup> 阿伦特10位人物中的6位诗人,依次是:迪内森、布洛赫、本雅明、布莱希特、古里安和贾雷尔。这里的“诗人”一词,让人联想到海德格尔曾引用的荷尔德林的诗句:“……在贫困时代里诗人何为?”同时也不能不联想到柏拉图《理想国》中诗与哲学的冲突,以及诗人与城邦的冲突。

在某种程度上,诗人既是多种不同意见和世界状况的最生动呈现者,其自身也比常人更多几副面孔、甚至几种禀赋与人格。尤其是当诗人并不情愿于仅仅做一个“为艺术而艺术”的所谓歌者时,情况更是如此。

阿伦特所选择的诗人,多半也正是这样的异数。伊萨克·迪内森虽然很可能是一个“天生的作家”,但是她却并不满足于做一个“智慧而老练的职业讲故事者”;(第 88—89 页)兰德尔·贾雷尔,也不是“那种逃避世界、为自己造一个梦幻城堡的人”,相反,他“从未在世界面前明哲保身”;(第 254—255 页)而沃尔登玛·古里安则更特别了,他同时是“世界中的陌生人”和“一个现实主义者”,既“永不顺从”又“永不逃避”。(第 250 页)

而比起上述三位诗人,布洛赫、本雅明和布莱希特则是异数中的异数,从而也更能体现“诗与政治之间的不确定关系”。

阿伦特对布洛赫的描述,也从“他天生就是诗人,但他并不想成为诗人”起笔。天性(nature)在这里起了关键作用。因为,在布洛赫的身上,文学—知识—行动所形成的三角,对应于艺术、科学与政治这三种人类活动,既互相冲突又渴望彼此协调。也就是说,“他要求文学必须具有与科学同样的强制效力;要求科学能聚集在‘一个整体世界’,正如艺术作品的‘任务是对世界不断的重新创造’;他想让这两种关联汇在一起,艺术融入知识之中,而知识在获得眼光的同时又领会和包含了所有实践的、日常的人类活动”(第 103 页)。

正是为了捍卫上述三种人类活动所构成的完满性,作为一个诗人,布洛赫却是一个“不情愿的诗人”。甚至,对艺术和诗进行了无情的批判,并声称“当代文学的非常使命在于,它首先必须穿越‘为艺术而艺术’的地狱”(第 108 页)。而他对“文学的装腔作势和廉价的审美主义”的批判,其矛头直指现代性和资本主义。在他看来,文学之从属于布尔乔亚社会的恶果就在于,它全然变成了资产阶级打发闲暇、满足“文化需要”的玩物。艺术不再是艺术,而是媚俗(kitsch)。

特别值得注意的是,布洛赫将“为艺术而艺术”的口号,与“生意就是生意”、“战争就是战争”这样的说法联系起来,揭示了其同构性。

就对艺术的独立自主性的强调而言,“为艺术而艺术”尽管具有贵族化的傲慢姿态,却并非不可理解。但是,就像商人以“生意”为理由,可以无所不用其奸;政客以“战争”为理由,可以为屠杀寻求借口一样,如果将“为艺术而艺术”推到极端,其内在逻辑,事实上与“生意”和“战争”的逻辑也没有什么两样。因为,“从最广义的‘审美’来看,那些坚持‘生意就是生意’信条的商人,以及认为‘战争就是

战争’的政治家,都是处于‘价值真空’中的审美化的文人。在都为自己体系的自恰性而着迷这一点上,他们都是唯美主义者;而他们之所以成为杀人者,是因为他们准备为了这种自恰性、这种‘优美的’一致性而牺牲任何东西”(第 114 页)。极而言之,尼禄和希特勒(当然还有非西方国家的暴君)正是如此这般“审美化的文人”的典型代表——是“为艺术而艺术”的逻辑,在政治上的实践者。

不过,像布洛赫这样从理论意义上,对“诗”与“诗人”的存在再次提出问题,还只是事情的一个方面。更重要的,也许是如荷尔德林在《面包和葡萄酒》一诗中所问:“……在贫困时代里诗人何为?”<sup>①</sup>阿伦特通过对本雅明与布莱希特的描述,把她思想的方向更进一步地指向于此。

而绝非偶然的是,阿伦特在对本雅明的论述中,要做的工作居然是“试图表明他在诗意地思考,但他既不是诗人,也不是思想家”。也就是说,他与布洛赫有某种相似性,是个“不情愿的诗人”:

坦率地说,正像 1924 年说卡夫卡是短篇故事作家和小说家一样,今天把本雅明当做一个文学批评家和随笔作家完全是个误解。为了完全地把他的作品和他本人描述为一个在我们通常参照框架中的作家,人们或许会使用一连串的否定性陈述。诸如:他学识渊博,但他不是学者;他研究的主题包括文本及其阐释,但他不是语文学家;他曾对神学和神学的阐释类型而不是宗教深深着迷,但他不是神学家,而且对《圣经》并不特别感兴趣;他是天生的作家,但他最大的野心却是写一本完全由引文组成的书;他是第一个翻译普鲁斯特和圣琼·佩斯的德国人,而且这还在他翻译波德莱尔的《巴黎风貌》<sup>②</sup>之前,但他不是翻译家;他写作一些书评,还写过大量关于在世和不在世作家的文章,但他不是文学批评家;他写过一本关于德国巴洛克戏剧的书,并留下数量庞大的关于 19 世纪法国的未完成的研究,但他不是历史学家,也不是文学家或其他什么家……(第 145 页)

总之,“写诗”——写关于历史、文学、神学、戏剧等等的文字,但却不是、或不愿是一个“诗人”。这不禁让人联想起柏拉图笔下的苏格拉底:在《理想国》中他要将

<sup>①</sup> 这句诗,另一译者译为“……在贫穷的时代诗人的使命”,见《荷尔德林诗选》,顾正祥译注,北京大学出版社,1994 年,第 14 页。海德格尔在《诗人何为》一文中对此有详细的分析,参看《林中路》之“诗人何为”,孙周译,上海译文出版社,1997 年,第 273—327 页。

<sup>②</sup> 《恶之花》的一部分。

诗人逐出城邦之外，却又在《斐多》中梦想自己要写“最高的诗”。

本雅明当然并不是苏格拉底。不过，他却至少与苏格拉底一样，既是一个企图写作“最高的诗”的人，又是一个并不期望、也无法回避政治现实的人。

只不过，本雅明所需要面对的政治现实并不是单向度的、而毋宁说是星丛般的。在最表层，他的政治处境，体现在他是一个犹太人，特别是生活在第三帝国时代的犹太人。这显然使他无法逃离灾难与迫害。其次，他甚至是一个现代学术政治的牺牲品。由于他一辈子也不是什么“专家”、由于现代学科分类的篱笆无法圈限他的天才，所以他居然始终无法获得一个正式的教职，只能一度做一个难以糊口的所谓私人讲师(Privatdozent)，而无法真正进入大学体制。即使是他的马克思主义同道，如社会研究所的阿多诺和霍克海默也认为，虽然他是“在唯物主义的范围内运动”，却“并不是辩证的”。这就不能不使他每每有遭遇“驼背小矮人”<sup>①</sup>受到笨先生和坏运气侵扰的感慨，表现出对命运的无奈。

更重要的是，本雅明与整个现代社会有着既疏离、又切近的矛盾关系。他既如波德莱尔一样是发达资本主义时代的抒情诗人，但同时又是机械复制时代的深刻批判者。既属于他的时代，同时又试图背离他的时代。而正因为如此，他一方面受他的时代影响最少、离它距离最远，另一方面却又被他的时代打上了最清晰的烙印。(第161页)

为此，阿伦特特别提醒我们注意本雅明与他笔下的三种人——“游手好闲者”、“收藏家”和“潜水采珠人”——之间的微妙关系。从一定意义上说，这三种人都还是“诗人”，但他们却又都不是“为艺术而艺术”的诗人。这些人之所以要在诗人与非诗人之间作出两难选择，与其说是在回避现代世界的现实，不如说乃是觉悟到了古典世界解体之后，自身无法逃离的政治处境。

“游手好闲者”(flâneur)，起初乃是波德莱尔意义上那些漫无目的地穿过街市的人群中的一个，与现代社会中匆忙而目的明确的人们形成对照。但本雅明却将之作作了重大变形。其灵感来自保罗·克利(Paul Klee)的绘画《新天使》<sup>②</sup>。关键在于，他们不仅属于当下和未来，同时也以一种特殊的方式朝向过去。就是

<sup>①</sup> 《驼背小人》，是本雅明《1900年前后柏林的童年》(徐小青译，上海文艺出版社，2003年)一书最后一则文章的题目，来自一首德国儿歌。歌中这样唱道：“我想走下地窖，/开桶去把酒倒，/那儿站着一个驼背小人，/它把我的酒罐抢跑。//我想走进厨房，/给自己做一小碗汤，/那儿站着一个驼背小人，/它把我的小锅打碎。//可爱的小宝宝，/唉，我求求你，/请为驼背小人一起祈祷。”阿伦特认为，驼背小人，实际上是本雅明自身命运的写照，一生中笨先生和坏运气不断光顾。而本雅明自己的说法则是：“小矮人如果盯着谁看，谁就会心不在焉。他既不留心自己，也不注意那个小矮人。他神志恍惚地站在一堆碎片前”。本雅明所面对的现代世界，毋宁说正是这“一堆碎片”的世界。

<sup>②</sup> 参看 <http://www.remue.net/cont/benjamin.html>。

说，“作为 flâneur，通过无目的的闲逛这一姿态，在他被人推着、挤着时把背转向人群，这个只看到过去的废墟堆积伸展的‘历史的天使’，才被进步的风暴吹着倒退着进入未来”。

而“倒退着进入未来”这一具有反讽意味的说法，则可以与“收藏家”的形象联系起来。这里的收藏家，当然并不是那些只考虑物品经济价值的商贾；正相反，在阿伦特的心目中，它是本雅明的精神写照。问题在于，收藏者的形象依然是矛盾的，它甚至是对公共领域在现代社会的消失、或被遮蔽作出的无奈反应。收藏者对过去的热情，以及由此引发出“对现在的轻视”，在阿伦特看来，已经蕴涵着一个令人不安的因素。因为收藏者一方面宣布，“传统可能是最后一个引导他的东西”，另一方面，则又意识到“传统价值观在他手里决不像人们第一眼估量的那么可靠”(第187页)。因为，现代社会已将收藏所代表的本真性击得粉碎，人们所能保留的仅仅是当下的“一堆碎片”。从这个意义上说，收藏者，作为“继承人和保护者”，就“意想不到地变成了破坏者”(第187—188页)。因为，他既是从古代的废墟上拣拾古董，并将之细心看护乃至珍藏；他也是在摧毁自己所收藏物品曾经赖以存在的灵氛(aura)。一边热烈地祈求从古代的碎片中寻求得救的希望，一边又无情地毁灭古代世界的整体性。这，也许就是本雅明的慧眼中，现代社会的最显著特征。

它不仅曲折表达了古今之争命题，也是对现代知识人政治处境的隐喻。本雅明知道，他现在的处境，“就像一个人在海难中爬上已经摇摇欲坠的桅杆顶部随船漂流，但只有在那儿，才有机会发出信号以求获救”<sup>①</sup>。

也许，只有在这样的思想背景下，我们才能理解，阿伦特为什么要用“潜水采珠人”的意象来结束《瓦尔特·本雅明》一文。这至少说明，对阿伦特而言，本雅明已然超越了收藏者的命运，是那少数可以将最宝贵的生命结晶，带回到活生生的世界的杰出者：

虽然生命必定受时间之衰败的支配，但是衰败的过程同样也是结晶的过程，在大海的深处，曾经存活的生命沉默了、分解了，有些东西“经受了大海的变化”，以新的结晶形式和模样存活下来，保持了对腐败的免疫力，仿佛它们只是等待着有一天采珠人来到这里，把它们带回到这个活生生的世界——作为“思想的碎片”，作为某种“丰富而陌生”的东西，甚至可能是作

<sup>①</sup> 这是1931年4月17日本雅明致友人索勒姆信中的一段话。阿伦特将之作为《瓦尔特·本雅明》一文第二节“黑暗时代”的第二段“题词”，第一段“题词”是卡夫卡1921年10月19日的日记摘抄，见《黑暗时代的人们》第161页。此处，“黑暗时代”是又一次作为标题出现，第一次出现是在全书首篇：《论黑暗时代的人性：思考荣幸》。



为永不消逝的原现象(Urphänamene)。(第194页)

但非常具有悲剧意味的是,本雅明自己却没有能够依靠上述非凡信念得享天年。1940年9月27日,他死于自杀。或者说,死于对自己政治前景的彻底绝望。他,爬上了“摇摇欲坠的桅杆的顶部”,并发出了求救的信号,却没能“倒退着走向未来”。“思想的碎片”、乃至歌德意义上的“原现象”等现代思想资源,无法成为他走出政治迫害、生存下去的理由。以最决绝的方式,他选择了逃离,悲壮却令人太息。

而布莱希特,则与本雅明相反。如果说,本雅明在重大政治鼎革之际以自杀来宣布“诗人之死”,是他最后一次逃离政治;那么,作为“诗人”的布莱希特的死亡,则是因他以错误方式介入政治(比如为斯大林唱赞歌),遭到丧失天赋的惩罚,从而不得不在生命的最后十年,“停止去做一个诗人”。

这就是说,无论是本雅明还是布莱希特,都终于没能在政治与诗之间达成最后的协调——布洛赫所曾期望的协调。因此,他们就只能在做一个“不情愿的诗人”和“停止去做一个诗人”之间,尴尬地徘徊。

难道这是所有不愿“为艺术而艺术”的“诗人”的共同命运?乃至现代知识分子无法摆脱的困境?像古里安那样,既成为“世界中的陌生人”,同时又做一个“现实主义者”,谈何容易?做莱辛、雅斯贝尔斯,又岂是所有人能够企及?

## 五、结语:在城邦中学会做哲学诗

与其说阿伦特为我们给出了答案,不如说,她在与我们一起面对问题。与她笔下“黑暗时代的人们”,一起面对问题。

面对“黑暗时代”,选择逃离,似乎应该是每个“识时务者”的聪明选择、乃至本能反应。在许多场合,争取“消极自由”,也多多少少是对专制迫害的一种反抗姿态。子曰:“天下有道则见,无道则隐”,此之谓欤?但阿伦特却独持偏见,直面现实,试图重建政治生活和公共领域。这当然并不是要简单否定私人领域的存在,而不过是对越来越偏于“自我”、也越来越原子化的现代社会的有力一击。或者说,是更注重私人领域与公共生活的联系而不是两者的分际。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 王静安先生在《教育偶感四则》之《寺院与学校》一文中借解释《易传》:“立人之道,曰仁与义”,从社会道德规范的意义上来间接涉及于此,可参看。在他看来,“仁”与“义”的问题,实际上乃积极道德与消极道德的问题,并认为,“凡社会上之道德,其有积极之作用者,皆可以仁括之;其有消极之作用者,皆可以义括之。而其于社会上之作用,则消极之道德,尤要于积极之道德。前者,政治与法律之所维持;后者,宗教与教育之目的也”。不过他认为,“仁之事,非圣所不能,而义之事,则亦得由利己主义推演之,非特社会之保障亦个人之金城也”,见《静安文集》,辽宁教育出版社,1997年,第122—123页。

阿伦特的关键问题在于,她把上述努力建立在了对“求知动物”(bios theoretikos)与“政治动物”(bios politikos)以及沉思生活(vita contemplativa)与行动生活(vita activa)两者的相互对立之上了。她甚至在一定程度上,试图通过颠倒古代人哲学高于政治的根本秩序,来提出自己的主张。这就使她对政治生活的强调,难免有失偏颇,甚至可能失去作出价值判断的依据。

作为对现代意义上只知逃离政治回到“自我”的“末人”的批判,阿伦特的政治哲学无疑如洪钟大吕。诚如阿伦特所提示我们的,自古及今,政治生活中,无疑最能显现每个人的人间智慧和德行,也最能暴露每个人的邪恶与劣迹。甚至可以说,没有政治生活的人,的确无法做“真君子”,也无法做“真小人”。

但是,正如我们不能将柏拉图的《理想国》与《礼法》完全相提并论一样,我们也不能因为对政治生活的强调而否定柏拉图所提出的“哲学王的统治”。毋宁说,哲学与城邦的关系,永远无法彻底剥离。我们要做的,恰恰不是以政治的(或城邦)的名义去否定哲学,而是始终清醒地认识到两者之间的冲突与张力,并学会在政治生活中生存、甚至“做诗”——柏拉图对话录那样的“哲学诗”。

2006年10月写于京西二旗智学苑