



黑暗时代的人们

M MEN IN DARK TIMES

[美] 汉娜·阿伦特 / 著 王凌云 / 译

凤凰出版传媒集团

江苏教育出版社



黑暗时代的人们

*M*EN IN DARK TIMES

[美] 汉娜·阿伦特 / 著

王凌云 / 译

凤凰出版传媒集团

江苏教育出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

黑暗时代的人们 / (美) 阿伦特著; 王凌云译. —南京: 江苏教育出版社, 2006.6

(彼岸人文译丛)

ISBN 7-5343-7401-4

I. 黑... II. ①阿...②王... III. ①哲学家—思想
评论—欧洲—现代②文学家—生平事迹—欧洲—现代
IV. ①B505 ②K835.056

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2006) 第 057532 号

This edition arranged with HARCOURT, INC.
through BIG APPLE TUTTLE—MORL AGENCY, LABUAN, MALAYSIA.

Simplified Chinese edition copyright:
2006 JIANGSU EDUCATION PUBLISHING HOUSE

All rights reserved.

Copyright ©1968, 1967, 1965, 1955 by Hannah Arendt

Copyright renewed 1996, 1995, 1994, 1993 by Lotte Kohler

Copyright renewed 1983 by Mary McCarthy West

图字: 10-2005-095

出版者 江苏教育出版社
社址 南京市马家街 31 号 邮编: 210009
网 址 <http://www.1088.com.cn>
出版人 张胜勇

书 名 黑暗时代的人们
作 者 [美] 汉娜·阿伦特
译 者 王凌云
责任编辑 熊 璐
集团地址 凤凰出版传媒集团有限公司
(南京市中央路 165 号 210009)
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
经 销 全国新华书店
印 刷 北京盛兰兄弟印刷装订有限公司
厂 址 北京市大兴区黄村镇西芦城黄鹅路西 电话: 010-61232262
开 本 940mm × 640mm 1/16
印 张 16.75
字 数 218 千字
版 次 2006 年 7 月第 1 版
2006 年 7 月第 1 次印刷
定 价 24.00 元
发行热线 010-62223842

苏教版图书若有印装错误可向承印厂调换

作者序

这本论文和随笔集的时间跨度逾十二年之久，它的写作缘于各种场合或时机的激发。它首先是关于一些个人的——他们如何生活，如何在世界上活动，如何被他们所处的历史时代所影响。很少有比汇集在这本书里的人彼此之间更不相像的了，因而可以设想如果让他们对此发言的话，他们会提出怎样的抗议——比如抗议被集中到他们眼下所在的这样一个共同的房间里。这是因为，他们在天赋和信念上各不相同，在职业和背景方面也大相径庭；只有一点是共同的：他们彼此所知甚少。然而，他们都处于同一时代，尽管他们并非同辈——当然，莱辛除外，不过就连莱辛在本书的第一篇文章中，也被处理成仿佛是一位同代人。因此，他们共同分享着将他们的生命卷入其中的时代，分享着 20 世纪上半叶的那一世界，连同它的政治灾难、它的道德解体，以及它在艺术和科学方面令人惊异的进展。而且，尽管这一时代夺去了他们当中某些人的生命并决定了另一些人的生活和工作，仍然有极少数人几乎不受它的影响和控制。那些试图在此寻找一个时代的代表，寻找所谓时代精神（Zeitgeist）的代言者和历史（大写意义上的历史）典范的人，在这里将什么也不会找到。

不过，历史时间，亦即书名中提及的“黑暗时代”，我想在这本书中仍然随处可见。我是从布莱希特的著名诗篇《致后人》（*To Posterity*）中借用了这个词的。在那首诗中，这个词用来指涉这样一种状态：混乱和饥饿，屠杀和刽子手，对于不义的愤怒和处于“只有不义却没有对

它的抵抗”时的绝望；在那里，合理的憎恨只会使人脾气变坏，而有理由的愤怒也只是使自己的声音变得刺耳。所有这一切都具有充分的真实性，正如它们公开发生时那样；在其中没有任何秘密或神秘性可言。但它依然绝非对所有人来说都是可见的，更不用说能被轻易察觉了。这是因为，直到灾难降临到每件事和每个人头上的那一刻之前，它都被遮蔽着——不是被现实遮蔽，而是被几乎所有的官方代表们的高调言辞和空话所遮蔽，这些人不断地、换着花样地将令人担忧的事实巧辩过去，并以之证明他们的考虑。当我们思考这些黑暗时代，思考在其中生活和活动的人们时，我们必须把这种伪装也纳入到思考范围之内。这种伪装从“体制”（establishment，以前被称为“系统”）而来，并被它重重包裹。如果公共领域的功能，是提供一个显现空间来使人类的事务得以被光照亮，在这个空间里，人们可以通过言语和行动来不同程度地展示出他们自身是谁，以及他们能做些什么，那么，当这光亮被熄灭时，黑暗就降临了。那熄灭的力量，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。

所有这一切都并不新鲜。这些情况，早在三十年前就被萨特在《恶心》（我仍然认为这是他最好的著作）中用坏良心（bad faith）和严重感（l'esprit de sérieux）描述过。在那个世界里，人们认识的人都是肮脏的无赖（salauds），而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。对同样境况的描述也出现在四十年前（尽管是出于完全不同的目的），海德格尔在《存在与时间》的某些段落中，以一种非凡的准确性处理了诸如“常人”（the they），常人的“闲谈”（mere talk），以及一般来说任何被公之于众、不再被自我的私人性所隐藏和保护的事情。在海德格尔对人类生存的刻画中，任何真实或本真的事物，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，这种力量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。对海德格尔来说,除了通过从中撤离并返回孤独状态之外,不存在任何可能逃离这一共同的日常世界中“不可理解的琐屑”的出路。那种孤独状态,曾被巴门尼德和柏拉图以来的哲学家们用来对抗政治领域。我们在此并不关心海德格尔的分析在哲学上是否恰当(在我看来,这是无可否认的),也不关心这种分析后面所隐含的哲学思想传统,而只关心时代的某些基本经验以及对它们的概念描述。在我们此处的语境中,关键在于:“Das Licht der Öffentlichkeit verdunkelt alles”(“公众性的光把一切都弄得昏暗了”)这一讽刺性的、听起来悖理的陈述,已经成为事情的真相,并实际上构成了对于我们生存境况的最简明的论断。

“黑暗时代”,这个词在我这里打算采用的较广泛的意义上,同样也并不等同于这个世纪的诸多畸变,尽管这些畸变确实有一种恐怖的新奇性。相反,黑暗时代不仅不是什么新的东西,而且在历史中也并不少见,尽管它在美国历史中可能不为人所知。在美国历史中,出现的是另外一种方式的公平分配,对过去与现在、罪恶与灾难的分配。如下的信念,乃是本书所勾勒的让这些轮廓得以浮现的深藏难言的背景: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,几乎无法告知人们,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,对我而言似乎是件次要的事情,因而可以安心地留给后人。

1968年1月

目 录

- 1 论黑暗时代的人性:思考莱辛
- 28 罗莎·卢森堡
- 50 安杰洛·朱塞佩·龙卡利:一位基督徒
- 63 卡尔·雅斯贝尔斯:一篇赞词
- 73 卡尔·雅斯贝尔斯:世界公民?
- 86 伊萨克·迪内森
- 102 赫尔曼·布洛赫
- 142 瓦尔特·本雅明
- 195 贝托尔特·布莱希特
- 240 沃尔登玛·古里安
- 251 兰德尔·贾雷尔

- 256 译后记

论黑暗时代的人性：思考莱辛^①

被一个自由市授予殊荣，接受一枚以莱辛（Gotthold Ephraim Lessing）命名的奖章，这是一项极大的荣誉。我得承认，我并不知道为何我竟能获得它，同样，对我来说要做到与它相称根本不易。这样说时我可能完全忽略了让人棘手的价值（merit）问题。在这一方面，一项荣誉就是一堂给我们上的、有说服力的关于谦逊的课程；因为，它意味着，它并不像我们评判他人的价值或成就那样，为我们评判我们自身的价值。在奖赏中，是世界^②在宣告；而如果我们要接受奖赏并对此表示感谢，我们就只能通过忽略我们自己来做到这一点，并只能以这样的态度来行动，亦即朝世界敞开，朝一个使我们获得言说并被人倾听的空间的公众和世界敞开。

但是，这项荣誉并不仅仅唤起了我们感谢世界的强烈情感，它也

① 本文为汉娜·阿伦特在接受汉堡自由市所授予的“莱辛奖章”时发表的演说。

② “世界”（world）概念在阿伦特的思想中非常重要。在这篇演说中，它并非是指人们通过“工作”或“制作”而产生的持存物的世界，而是指人类进行交往和行动的“公共领域”（public realm）。关于这一概念的更详尽的分析，可参见汉娜·阿伦特：《人的条件》，第五章“行动”，竺乾威等译，上海人民出版社，1999。——译注（以下凡未标明是“译注”的，皆为原注）

在很大程度上使我们对世界负有责任。既然我们永远要捍卫荣誉,那么在接受它时,我们就不仅是在巩固自己在世界中的位置,而且也是在接受一项对它的承诺。一个人完全公开地出场,而公众又接纳和承认他,这一点决不能被视为理所当然。唯有天才人物才会因其特殊禀赋而不由自主地来到公共生活中,从而用不着作出接受承诺的决断。也唯有在这种情况下,荣誉才只是继续与世界保持一致,才只是在完全的公开性中宣告一种活生生的和谐——这种和谐独立于所有的考虑和决断,也独立于所有的责任,就好像它只是一种涌入人类社会的自然现象那样。对于这种现象,我们确实可以用得上莱辛曾就天才人物所说的那两句最好的诗:

那激动他的,也在激动。那愉悦他的,也在愉悦。
他得体的(felicitous)趣味也是整个世界的趣味。

对我来说,在我们的时代里,没有任何东西比我们对世界的态度更成问题的了;同样,也没有任何东西,比与公开彰显的、由一项荣誉赋予我们的形象及其所肯定的生存样式保持一致更少被人视为理所当然了。在我们这个世纪,即使是天才也只能在与世界和公共领域的冲突中得到发展,尽管它也会自然地找到它自己与其受众之间独特的联系。但是,世界和在世界中居住的人们并不是一回事。世界存在于人们之间,这一“中间物”(in-between)——它远不只是(像通常认为的那样)“人们”甚或“人类”——如今已成为问题的焦点,并在地球上几乎所有国家中经历着最为显著的变化。即使在那些世界仍处于有序状态,或仍保持其有序状态的地方,公共领域也已经失去了它在其本质中原初具有的启明力量(the power of illumination)。在西方世界中,人们从古典时代衰落起就已经把脱离政治的自由视为一项基本自由;如今越来越多的人利用这种自由,从世界中、从他们对世界所负的责任中撤离出来。这样一种从世界中的撤退并不一定会危害到个

人，它甚至有可能发展出天才人物所具有的那种杰出才能，并因而间接地对世界产生益处。但是，在每一次这样的撤离中，对世界来说都有一种几乎显而易见的丧失发生；那种特定的、一般来说不可替代的“中间物”丧失了，而这一“中间物”原本形成于个体及其同伴之间。

如果我们这样来思考眼下情境中的公共荣誉和奖章的真实含义，对我们来说，事情或许就是：在汉堡议会决定将其城市奖章与莱辛的名字联结起来时，它发现了解决这一问题（有点类似于哥伦布的“鸡蛋竖立问题”）的途径。这是因为，莱辛在当时的世界中从未有过在家之感，而且很可能他从未渴望过这种感受；然而尽管如此，他仍一直以自己的方式保持着对世界的忠诚。特殊和独特的境遇支配着这种关系。德国公众并不欢迎他，而且据我所知在他有生之年从未授予他任何荣誉。而根据他自己的评判，他自身也缺乏一种愉快、自然的与世界的和谐关系，缺少一种卓异品质（merit）与好运气的联合，而他和歌德都认为这是天才人物的标志。莱辛相信，他有责任去为那些“非常接近于天才”的事物撰写批评文章，但他从未很好地做到与世界达成一种自然的和谐，在其中德性（Virtù）一露面，命运女神（Fortuna）就微笑。所有这些或许已经足够重要了，但这还不是决定性的因素。在某些时刻，他看起来几乎像是决定要向天才、向具有“得体趣味”的人致敬了，但他自己却跟随着那些他曾半开玩笑地称做“智者”的人，这些人“无论他们的眼光落在何处，都使得古老的真理之柱发生动摇”。他对世界的态度既非肯定的，也非否定的，而是从根本上批判的，并且，对那一时代的公共领域来说，是彻底革命性的。但这同样是一种对世界保持忠实的态度，它从不离开这一世界的坚实地面，从不为感伤的乌托邦极端想入非非。在莱辛那里，革命性的情绪与一种古怪夸张的、近乎书生气的、对具体细节认真关注的偏好连在一起，从而引起了许多误解。下述事实乃是莱辛之伟大的一个方面：他从不接受那种假定的客观性，因为这种客观性妨碍他去洞察他与世界的真实关系、洞察他在自己褒贬的人和事组成的世界中的真实位置。这些做法对他在德

国的声誉并无助益,因为在德国,文学批评的真正本质并不能比在其他地方得到更好的理解。要领会一种与通常意义上的客观性没什么关系的公正,对德国人来说很困难。

莱辛从未与他所生活的世界和平相处。他喜欢“挑战偏见”和“向宫廷的臣仆们宣示真理”。尽管他为这些快乐付出了高昂的代价,它们仍然是真实的快乐。有一次,当他试图向自己解释这种“悲剧性的快乐”的来源时,他说:“所有的激情,甚至最让人不快的激情,作为激情都是快乐”,因为“它们使我们……更加意识到我们的存在,它们使我们感受到更多的真实”。这句话让人印象深刻地回想起希腊人关于激情的学说,他们把诸如愤怒这样的情感列入“使人快乐的激情”当中,却把希望和恐惧一起算到坏的激情里。就这一评价取决于真实性(reality)方面的差异而言,它与莱辛完全相同;不过,他们所说的“真实性”都并非以激情对灵魂的影响力来衡量,而毋宁说是由激情传达给灵魂的现实性(reality)的程度来衡量的。在希望中,灵魂越出了现实,正如在恐惧中它从现实面前退缩了回来。然而愤怒,尤其是莱辛身上的那种愤怒,却显明和揭示出了世界,正如莱辛在其喜剧《明娜·冯·巴尔赫姆》(*Minna von Barnhelm*)中的笑声试图带来与世界的和解那样。这样一种笑帮助人在世界中找到一个位置,但它仍然是反讽性的,也就是说,它并不把人的灵魂出卖给世界。快乐从根本上说,是一种强化了的对真实的意识,它来自一种对世界的热情开放和对世界的爱。甚至那种关于人将被世界毁灭的知识,也不能减损这种“悲剧性的快乐”。

如果说,与亚里士多德比较起来,莱辛的美学所观照的是作为各种怜悯而存在的、平静的恐惧,而这种怜悯是我们亲身感受到的,那么原因或许是:莱辛试图从恐惧中剥离出逃避现实的方面,从而拯救作为一种激情的恐惧,换句话说,拯救作为一种感受的恐惧,在这种感受中我们被我们自身所影响,正如在世界中我们经常受到他人的影响。与此密切相关的是,对莱辛而言,诗的本质是行动,而非赫尔德所说的

是一种力量——“一种魔法般的、影响我们灵魂的力量”——也非歌德所说的被赋予了形式的自然。莱辛一点也不关心歌德所认为是“永恒的、必不可少的需要”的那种“艺术作品自身的完美”。相反——在此他与亚里士多德达成了一致——他关心的是艺术带给观众的效果。观众从来都代表着世界，或者更好地说，代表了在艺术家或作家与他的同代人之间形成的世界化的空间，这一空间对他们来说乃是共同的世界。

莱辛在愤怒和笑中经验世界，而愤怒和笑从本性上说是带有倾向性的。因此，他不能也不愿脱离一件艺术作品在世界中产生的效果，而从“其自身”出发去评判它；于是他能运用自己的辩论方式，根据公众如何评判某一事物来攻击或捍卫它，而基本上不考虑它的真实或虚假程度如何。当他说他要“为那些遭到所有人攻击的东西辩护”时，这不只是一种勇敢的表现，它同时是一种对他来说已成为本能的关注，亦即关注意见的相对正当性，即使是最坏的意见也有可能具有一些“好理由”。因而即使是在与基督教进行论战时，他也没有采取过一种固定的立场。相反，正如他曾以一种杰出的自觉所说的那样，当“一些人越是想有力地向我证明基督教”时，他就本能地想要质疑它，而当另一些人越是“放肆和耀武扬威地把它踩在脚下”时，他就本能地试图“在内心维护它”。但这意味着，无论其他人在何处发起与基督教“真理”的论争，他都首先要捍卫基督教在世界中的位置，既担心它可能再次施行它所要求的统治，又担心它从世界中彻底消失。当莱辛认为，他那一时代的启蒙神学“正在以使我们成为理性基督徒为名义，使我们成为极不理性的哲学家”时，他是非常有远见的。这一洞见不仅仅是来自对理性的偏爱。在这整个论争中，莱辛首先关心的是自由，而这一自由从那些试图“以证明来强迫人信仰”的人那里受到的威胁，远大于那些把信仰当成神恩之赐予的人。而他却有着另一种对世界的考虑，亦即觉得宗教和哲学在世界中都应该有自己的位置，但却是分离的位置，这样，在划分之后“每个人就可以走自己的路而不会打扰到别人”。

在莱辛那里,批评意味着永远为了世界而采取立场,在任何时候都根据事物在世界中的位置来理解和评判它们。这样一种想法不可能产生出固定的世界观,这种世界观把自己套牢在某个可能的视角中,因此一经采纳便不再接受世界中新的经验。我们很需要莱辛来教给我们这种精神状态,而对我们来说,使学习它变得如此困难的原因,并不是我们对启蒙或 18 世纪人的信仰的不信任。在莱辛和我们之间,隔着的是 19 世纪而非 18 世纪。19 世纪对历史的沉迷和对意识形态的狂热,仍然如此突出地表现在我们时代的政治思想中,以至于我们总倾向于认为一种完全自由的思想——它既不征用历史也不征用强制性的逻辑作为其支撑——对我们没有任何权威性。当然,我们仍然知道,思想不仅需要才智和深度,而且首先需要勇气。但我们还是对莱辛感到惊讶,因为他对世界的热爱是如此之深,以至于他竟可以为它而放弃不矛盾律(noncontradiction),放弃自身一致性的要求——而我们却将它们当成所有写作和说话者的铁律。他严肃地宣称:

我没有义务来解决我所造成的困难。或许我的观念总是有些不太连贯,甚至显得彼此矛盾,但只要读者在它们中能发现一些刺激他们自己思考的材料,这就够了。

他不仅不愿受任何人强制,而且也不愿强制任何人,无论这强制是用力量还是用证明来达成。他认为,那些试图以说理或诡辩、以强制性的论证来支配思想的暴政,比保守派对自由的威胁更大。最重要的是,他从不强制自己,他并不打算建立一个完美的自洽体系,以在历史中确定自己的身份。相反,正如他自己认为的那样,他向世界抛撒的“只是思想的酵素(fermenta cognitionis)”。

因此,莱辛著名的“自身思考”(Selbstdenken)——对自身的独立思考——绝非那种从属于一个封闭、完整、有机地生长和培育出来的个体的活动,这一个体从来都只顾察看世界中对他自己最有利的位

置,从而凭借思想重又把自己置入与世界的一致之中。对莱辛而言,思想并非产生于个体,它也不是某个自我的显示。相反,个体——莱辛会说它是为行动(action),而非为推理(ratiocination)才被创造出来的——选择思想,是因为他在思考中发现了在世界中自由活动(moving)的另一种模式。当我们听到“自由”这个词时,在我们的心里能想到的所有的特殊自由中,“活动的自由”从历史上说是最古老、最基本的。能够起程前往我们想去的地方,乃是作为所有自由之原型的动作,正如对自由活动的限制从远古时代起就是奴役的前提。活动的自由也是行动必不可少的条件,而且正是在行动中,人才第一次经验到了在世界之中的自由。当人们被剥夺了公共空间时——它由人们一起行动构成,并充满了和历史相仿的事件与故事——他们就撤离到思想的自由中。当然,这是一种非常古老的经验。而且,某些这样的撤离似乎还曾被强加到莱辛身上。当我们听说这样一种从“世界中的奴役”向“思想的自由”的撤退时,我们会自然而然地想起斯多噶派的方式,因为在历史中它是最有影响的方式。但是确切地讲,斯多噶派所代表的与其说是一种从行动向思考的撤退,不如说是一种从世界躲进“自我”的逃离,人们希望通过它来维护自己独立于外部世界的主权。在莱辛那里并不存在这种情况。莱辛的确是撤离到了思想中,但决不是回到了他的“自我”中。如果对他来说,行动与思想的隐秘联结确实存在的话(我相信它存在,尽管我并不能通过引文来证明它),这一联结就存在于下述事实中:行动与思想都属于活动的形式,因而自由——活动的自由是它们共同的基础。

莱辛很可能从未相信过行动能被思考所取代,或者思想的自由能够成为行动所固有的自由的替代品。即使是在他被允许只要高兴,就可以“像许多反宗教的蠢货那样向大众表演”时,他也很清楚地知道,他是生活在当时“欧洲最具奴役性的国家”。因为,要发出“一种争取国民权利的呼声……来反对压迫和专制”是不可能的,换句话说,行动是不可能的。他的“自身思考”与行动的隐秘关联,在于他从不用结论

来约束思考。事实上,如果结论意味着对他在思想中所提问题的最终回答的话,那么他明确地拒斥这种对结论的欲求;他的思考并不是对真理的探究,因为每一种作为思想过程之结论的真理,都必然为思考活动设置了一个终点。莱辛撒向世界的“思想的酵素”并不是为了传达结论,而是为了刺激其他人独立思考;它并非出于其他的目的,而仅仅是为了带来思想者之间的谈话。莱辛所说的思想,并不是(柏拉图意义上的)在我和我自身之间的沉默的对话,而是一种有他人参与的对话,正是出于这一原因,它在本质上是辩论式的。然而,即使他成功地带来了与其他独立思想者的谈话,并因此摆脱了那种(特别对他来说)使一切能力瘫痪的孤独,他也很少能被说服相信这使得一切都妥善安排就绪。因为在这里,那出了问题的东西,那对话和独立思考都无法使之变得妥善的东西,乃是世界本身——也就是说,出了问题的是人们之间的这个世界,在其中诸个体所记得的每一事物都自然地可见和可闻。在将我们与莱辛隔开的这两个世纪中,在这一方面有许多变化,但很少是向好的方向变化。“古老的真理之柱”(用莱辛自己的隐喻),在他那个时代就已发生动摇,在今天则已成碎末;我们不再需要批判家或智者来动摇它们了。我们只要朝四处望一望,就知道我们是站在这些柱子的碎石堆的中央。

如今,这在某种意义上或许已成为了一种优势,它使得一种新的思考——它不再需要柱子和支撑物,也不再需要标准和传统——不用拐杖就能在陌生的土地上自由活动。但是,如今的世界却很难享受这一优势。因为自古以来就显见的事实是:真理之柱也是政治秩序之柱,而且世界(与居住其中和在其中自由活动的人们相比)需要这样一些柱石来保证其连续和持存性,没有它们,世界就无法向终有一死的人们提供他们所需要的相对安全和持久的家园。毫无疑问,人类的人性可以丧失其活力到这样的程度,亦即放弃思考,将他的自信押在古老或时髦的真理之上,然后把这些真理像硬币一样抛来抛去,以此衡量所有的经验。但是,如果对人类来说可以这样的话,对世界来说却

不能这样。当世界被粗暴地卷入一种在其中不再有任何持存性的运动之中时,对人或终有一死者的需要而言,世界就变得非人性化和不宜居住了。这就是为什么从法国大革命的失败开始,人们就不断地反复重建那些已被摧毁的古老柱石,但却只能一遍又一遍地看着它们先是晃动,然后又再次崩坏。那些最可怕的错误已经取消了“古老的真理”,而这些学说的错误却又构不成对古老真理的证明,也无法构成新的柱石。在政治领域中,修复从来都不能替代一个新基础的奠定,它最多只是在作为“革命”的奠基行动已失败时,所采取的一种必然的应急措施。但同样必然的是,在这样一种星丛(constellation)^①中,尤其是当它在时间中伸展得如此之远时,人们对世界、对公共领域的所有方面的不信任就将变得越来越牢固。因为这些一再被修复的公共秩序支柱的脆弱性,必定会在每一次崩坏后变得更加明显,因此,公共秩序最终是建立在人们对那些“古老真理”作为一种自明之物的坚持上,虽然已经很少有人还在秘密地信任它。

二

历史中有许多黑暗时代,在其中公共领域被遮蔽,而世界变得如此不确定以至于人们不再过问政治,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。生活于这样一些时代并由它们所塑造的人们,很可能总是倾向于要么厌恶世界和公共领域,尽量地忽略它们,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——以达成与他们的同伴的相互理解,而不考虑在他们之间存在的这个世界。在这样一些时代,如果情况非常糟糕,就会发展出一种特殊的人性。为了恰当地理解这种可能性,我们只需要回

^① “星丛”是本雅明和阿多诺的术语,指一种彼此并列而不被某个中心整合的诸种变动因素的集合体。阿伦特在此用它来指称一种无秩序的、解体的、崩溃的状态。——译注

想一下《智者纳旦》(*Nathan the Wise*), 它的真正主题——“做一个人就足够了”——在全剧中无处不在。与这一主题相应和, “做我的朋友吧”这一呼吁像主旋律般贯穿全剧始终。我们或许同样会回想起《魔笛》(*The Magic Flute*), 它同样以这种人性作为主题, 而这种人性比我们通常所认为的要深刻得多——我们总是只考虑 18 世纪关于一种藏在使人类区分开来的不同国家、民族、种族和宗教之下的基本人性的一般理论。假如这样一种基本人性是实存的话, 那它就只是一种自然性的现象, 这样“人”就可以设想, 通过让行为符合本性, 人和自然的行为就完全一致了。18 世纪最杰出的、在历史上最有影响的这种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*)、显露于他所说的看到同类受苦所产生的天然不快中。与此非常相似的是, 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”。而这并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*)——它是有选择性的, 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实人性。

在我们转入讨论莱辛的“友爱”概念及其与政治的相关性之前, 必须先花一段时间来理解 18 世纪所说的“博爱”。莱辛也非常熟悉它; 他谈论过“博爱感”, 谈论过一种对其他人类成员的兄弟般的爱, 而它源于对人们在其中受到“非人”对待的世界的憎恨。然而, 就我们的目的而言, 重要的是, 在“黑暗时代”中, 人性最经常地是在这样一种兄弟之情 (*brotherhood*) 中显现出来。在时代变得极其黑暗, 以至于对某些人群的洞察和选择能力来说不再能够从世界中撤离时, 这样一种人性的出现, 事实上就成为必然了。人性通过这种“永恒之博爱”的形式, 历史性地显现于受迫害和被奴役的人群当中; 在 18 世纪的欧洲, 我们