

彼岸
人文
译丛

黑暗时代的人们

M MEN IN DARK TIMES

[美] 汉娜·阿伦特 / 著 王凌云 / 译

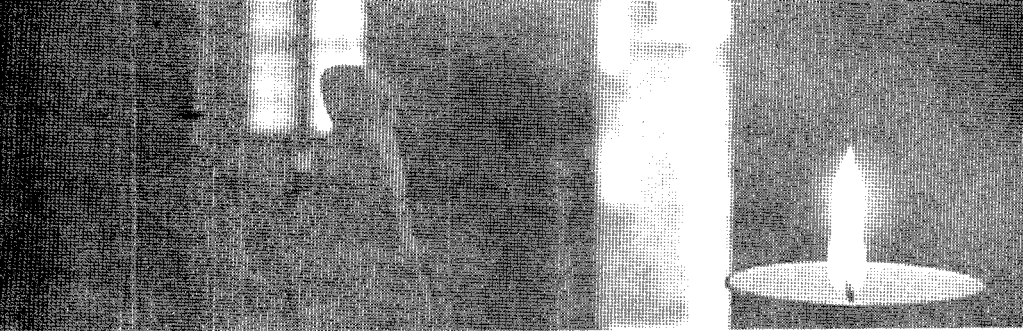
凤凰出版传媒集团

江苏教育出版社

汉娜·阿伦特 (Hannah Arendt, 1906~1975)

20世纪最伟大、最具原创性的思想家之一。她在马堡和弗莱堡大学攻读哲学、神学和古希腊语，后转至海德堡大学雅斯贝尔斯的门下，获哲学博士学位。1933年纳粹上台后流亡巴黎，1941年到了美国。自1954年开始，阿伦特在美国加利福尼亚大学、普林斯顿大学、哥伦比亚大学、社会研究新学院、纽约布鲁克林学院开办讲座，后担任过芝加哥大学教授、社会研究新学院教授。其主要著作有：《极权主义的起源》《人的条件》《精神生活》《康德哲学讲座》等。





黑暗时代的人们

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

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. ① B505 ② K835.056

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

这篇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，并予以证明他们的考虑。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治体系,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、也是最基本的。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立，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，指一种彼此并立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

可以从犹太人那里自然地察觉到这种人性，那时犹太人还只是文化圈的新来者。这种人性乃是底层民众的特权，它是位于世界底层的人们在一切情况下都永远具有的对其他人的优势所在。但这一特权的获得需要付出高昂的代价：它通常伴随着极端的对世界的丧失，以及非常可怕的所有机能的萎缩来作为对应。这种丧失和萎缩，是从常识（common sense，我们凭借常识在世界中给自身定位，它对我们和他人都是共通的）的丧失开始，接着就是美感或趣味（我们凭借它来爱这个世界）的丧失。在极端的情形下，这种卑贱地位可能会持续好几个世纪，在这时我们确实可以谈论真正的无世界状态了。而无世界状态，唉，它永远是野蛮的一种形式。

在这种情况下，就像人性本来是自然发展的那样，在迫害的压力下，受迫害者相互移动得如此之近，以至于他们中间的空间——我们在前面称之为“世界”，它在迫害发生之前理所当然地存在于他们之间——完全消失了。这样就产生出一种人类关系的温暖，它几乎就像一种物理现象那样，穿透了每一位有过这类群体经验的人。当然，我并不是想说这种受迫害人群中的温暖就不伟大。如果它充分发展的话，它确实可以养育出一种在其他情况下非常罕见的仁慈和纯粹的善。它也经常是一种活力的来源、一种仅凭活着就能产生的快乐的来源，它甚至能让人认为，只有在那些按一般说法是“被侮辱和被损害”的人之中，生命才能得到充分实现。但是在这样说时我们一定不要忘记，这种氛围所具有的魅力和力量的增长，同样取决于下面的事实：世界中的底层人们在享受着这种伟大的特权时，也被免除了关心世界的责任。

法国大革命把“博爱”列在“自由”和“平等”这两项一直属于政治领域的范畴旁边，但博爱却是在受压制、受迫害、被剥削和被侮辱者——18世纪称之为“不幸者”（les malheureux），19世纪称之为“悲惨者”（les misérables）——中具有它的自然位置。在莱辛和卢梭那里（尽管是在非常不同的语境中），对于揭示和证实所有人共有的人性而言，同情都扮演着非同寻常的角色，而它在罗伯斯庇尔的革命运动中

第一次成为了革命的中心。从那时起,同情心就一直是欧洲革命史的一个不可分离的显著部分。如今,同情心无疑是被视为一种自然性的、生物性的感受,它不由自主地触及每一位看到痛苦景象的正常人,无论这种痛苦离他有多么遥远。同情心因而似乎是某种情感的理想基础,这种情感认为,向所有人伸出手就能建立一个在其中人人皆兄弟的社会。通过同情心,18世纪具有革命热情的人道主义者寻求与不幸者和悲惨者的联合——这种努力等同于让兄弟之情弥漫开来。但是,它很快就出了问题,因为这种人道主义的最纯粹形式乃是底层民众的一种特权,它无法传递给那些不属于底层的人,也无法轻易地被他们接受。无论是同情心,还是实际上的对痛苦的分担,都并不足够。我们在这里无法讨论同情心带给近代革命的危害,这些革命致力于提高大多数不幸者的地位,而不是建立一种对所有人都适用的公正。不过,为了获得对我们自身、对感情的现代方式进行理解的一个局部的视角,我们可以简要地回顾一下在古典时代(那时人们具有远多于我们的对所有政治事务的经验),人们是如何看待同情心和兄弟般的人道主义的。

现代人与古代人有一点是一致的:他们都把同情心视为某种完全自然的东西,它和恐惧一样都是人所不可避免地具有的。然而让人惊讶的是,古代人采取了一种与现代对同情心的极端推崇完全冲突的立场。最有同情心的人,在古代人看来,与其说是最好的人,不如说是最胆怯的人,因为他们非常清楚地认识到,同情心具有影响人的特征,它像恐惧一样无可阻挡地征服了我们。由于同情和恐惧这两种激情都是纯粹被动的,因而使得人无法行动。这就是亚里士多德将同情和恐惧列在一起的原因。然而,将同情简化为恐惧(仿佛他人的痛苦在我们内心引起的只是我们对自己的恐惧)或将恐惧简化为同情(仿佛在恐惧中我们只感受到对我们自己的同情),都将是完全的误导。而我们在听说斯多噶派用同样的方式来看待同情和嫉妒^①时,我们就会更

① 西塞罗:《图斯库卢姆辩论》(*Tusculanae Disputationes*), III, 21。

加惊奇了：“因为，因他人的不幸而痛苦的人，也同样会因他人的财富而痛苦。”西塞罗自己则更加接近于这一问题的实质，他问道：“为什么怜悯竟胜于给人以可能的帮助呢？或者，没有怜悯我们就无法慷慨助人了吗？”^①换句话说，人类是否应该如此低下，以至于除非受到眼见他人受苦时所感到的自身痛苦的刺激和逼迫，否则就无力像人那样去行动？

在评判这样一些情感时，我们很少能够不提出“忘我”（selflessness）的问题，或更好地说，提出“对他人的敞开”的问题；事实上，这种敞开性乃是“人性”的前提，无论是在“人性”这个词的任何哪种意义上。非常明显的是，与分享痛苦相比，分享愉悦（joy）绝对要好一些。愉快（gladness）不像悲伤（sadness），它总是非常健谈的；而真正的人类对话不同于只是讲话甚或讨论，因为在真正的对话中，人完全被另一个人的快乐和他所说的一切所充满。我们或许可以说，这样的对话有着愉快的基调。妨碍愉快的乃是嫉妒，嫉妒在人性的范围内是最坏的缺陷，但是同情的反义词却不是嫉妒，而是残忍，它与同情一样是一种情感，因为它是一种扭曲，一种在本应感到痛苦时却感到快乐（pleasure）的情感。决定性的因素在于，快乐和痛苦就像任何本能一样，总是倾向于沉默无言，而当它们能够很好地发出声音时，它们也并不产生交谈，当然更不会产生出对话。

所有这一切都只是换一种方式说明，建立在兄弟之情基础上的人道主义很难适用于那些不属于被侮辱和被损害者、只能通过同情心来与之共享苦乐的人。底层人群中所具有的温暖，无法恰当地延伸到那些在世间具有不同地位的人身上，因为他们的地位使他们对世界负有一种责任，因而不允许他们去分享底层那种快乐的（对世界的）漠不关心。然而，在“黑暗时代”中，这种作为光的替代物的底层人群的温暖，对所有那些厌恶世界因而渴望逃避到不可见性中的人们，却有着极大的吸引力，这一点也是事实。在这种不可见性和幽暗中，一个自身隐

^① 《图斯库卢姆辩论》，IV，56。

藏起来的人不再需要看到可见的世界,只有挤在一起的人们的温暖和博爱,才能偿还人类关系所呈现出的这种古怪的非现实性——无论他们在哪儿,他们都处在一种绝对的无世界状态中,与一个所有人共同的世界毫无关系。在这样一种无世界和非现实状态中,很容易推论出所有人共同的要素不再是世界,而是某某类型的“人的本性”。至于是哪一种类型的本性,这就取决于解释了;它要么与理性有关,因为理性作为所有人的共同财富被强调,要么与一种普遍具有的情感有关,诸如同情能力之类。18世纪的理性主义和情感主义只不过是同一事情的两个方面而已;它们都同样导致一种狂热过度,在其中个体感到他被“人人皆兄弟”的情感所围绕。在每一种情况下,这种理性或情感都只是已经失去的、共同且可见的世界的心理替代物,而这些替代物又局限于不可见的领域之中。

于是,这种“人的本性”及其伴随的博爱情感就只在黑暗中呈现它自身,并因而在世界中无法被人辨别。更有甚者,在可见的情况下它们就像幻影一样消散掉了。被侮辱和被受害者的这样一种人性,从来不会在解放之时再存留哪怕一分钟。这并不意味着这种人性就毫无作用,因为实际上它使得侮辱和损害变得可以忍受了,但这确实意味着,它和政治是不相关的。

三

在“黑暗时代”中人应当采取何种恰当的态度,这些以及类似的问题,对于我所属的这一代人来说当然是特别熟悉的。假如与世界保持和谐(这一点已蕴含在接受荣誉这一行为中)在我们时代的世界状况中从来都不是一件易事的话,那么它对于我们来说甚至更不容易了。荣誉当然不属于我们天生的权利,而如果那种带着感激接受世界的善意馈赠时,所需要的敞开性和信任不再能出现在我们身上,对这一点也用不着感到奇怪。即使是我们之中那些通过言论和写作而闯入公

共生活的人，都不再是出于公共场合所产生的那种原初的快乐而参与公共生活，他们也很少希望或渴求得到公众的赞同。在公共生活中，他们甚至倾向于只向他们的朋友发言，或者只对那些无名的、分散的读者和听众说话，这些读者和听众是每个言说者和写作者都不由自主地感到与之相牵系的，而这种牵系发生在某种非常模糊不清的兄弟之情中。我担心，他们在自己的努力中很少感受到对这个世界的责任；相反，这些努力更多地是由他们对于在一个变得非人的世界中保持最低限度的人性的希望所引导，同时，这一希望又想尽可能地抵制这种无世界状态的古怪的非现实性。他们每个人都按自己的想法去做，只有少数人试图尽自己最大的努力去理解一个“脱节时代”中普遍的非人性化，以及在其中发生的智识和政治的畸变。

我之所以要如此明确地强调，我是早些时候被从德国驱逐出境的犹太人群体中的一员，是因为我希望避免在我谈论人性时很容易造成的某些误解。在这种关系中，我不能不说明一点：很多年以来，我都把“我是一个犹太人”视为对“你是谁？”这一问题的唯一充分的答案。只有这一答案考虑了受迫害的现实。而对于智者纳旦用来反抗“挨近些，犹太佬！”这一命令时所用的陈述（虽非实际所说，但在效果上如此）——“我是一个人”，我一向只视之为一种古怪而危险的逃避现实的借口。

在此我还要快速地澄清另一个类似的误解。当我使用“犹太人”一词时，我并不是要指称某种特别的人类，仿佛犹太人的命运乃是人类命运的代表或示范似的。（这样的观点只有用在纳粹统治的最后阶段才是合适的，那时，犹太人和反犹分子事实上都分别遭到了处理和被置入种族灭绝程序之中。因为这是极权主义的本质性的组成部分。毫无疑问，纳粹运动从一开始就趋向于极权主义，但是第三帝国在其早期阶段决不是极权主义的。这里所说的“早期阶段”是指纳粹统治的第一阶段，从1933年到1938年。）当我说“我是一个犹太人”时，我甚至不是指由历史加给我的负担或标示出的差别。相反，我仅仅是在承认一个政治性的事实，通过它，我作为这一群体之一员的存在要优

先于其他所有的个人身份问题,或更确切地说,它以一种赞同匿名或无名的方式决定了这些身份问题。如今,这样一种态度似乎只是一种姿态。如今人们可以方便地评论说,那些以这种方式作出反应的人还没有从“人性”的学校毕业呢,或者已经掉进了希特勒设下的陷阱里,因而是在以自己的方式屈从于希特勒主义。不幸的是,这里所讨论的根本上很简单的原则——一个人可以仅凭他自身的受攻击的身份来抵抗——在一个诽谤和迫害的时代中是非常难以理解的。那些站在敌对世界一方而拒绝这种身份认同的人,或许会感到一种奇妙的对世界的优越感,但他们的优越性马上就真的不再属于这个世界了:它成为了一种“看上去很美”的精神幻境。

当我如此直率地表明我进行反思的个人背景时,对那些只是道听途说犹太人命运的人而言,听起来似乎是我在谈论学校,谈论一所他们既未参加、课程也与他们无关的学校。但是恰好,德国在同一时期存在着一种叫做“内在移民”(inner emigration)的现象;那些对此种经验略有所知的人们,或许能很快从中辨认出与我前面所提到的困境相似的问题和冲突,而且这还不只是形式或结构上的相似。正如“内在移民”这一命名所提示的,它是一种奇特的暧昧现象。它一方面意味着,某些人身在德国但其行为却仿佛不再属于这个国度,他们在感觉上像是移民;另一方面它又说明,他们并没有真的移民,而只是退缩到了内在的领域,退缩到思想和情感的个体性之中。我们不能错误地认为,这种形式的放逐(或从世界退缩到内在领域)只发生在德国;同样错误的是设想这样一种“移民”已随着第三帝国的终结而终结。相反,在时代如此黑暗之际,无论是德国内外,在看来不可忍受的现实的表面下,这样一种诱惑都特别强烈:从世界及其公共空间转到一种内在的生活中,或者,完全忽略这个世界,而去热衷于一个幻想的“应然”世界或曾经存在过的世界。

已经有很多人讨论到德国出现的一种普遍趋势,这一趋势表现在:人们把1933年到1945年这段时间当做仿佛从未存在过,仿佛德

国、欧洲和世界历史中的这一段可以从史书上抹掉,仿佛一切都取决于对过去的“消极”方面的遗忘,取决于化恐怖为感伤。(《安妮日记》在世界范围内的畅销清楚地表明,这一趋势并不仅限于德国。)于是就有了下列奇怪的事情:德国的年轻人竟不被允许知道几十英里外的每位学童都必须知道的事情。在所有这一切后面,当然有着一一种真实的困扰。而这种在直面过去真相方面的无能,或许已经成为了“内在移民”的直接遗产,正如它无疑在很大程度上,更直接地是希特勒政体的一个后果——也就是说,它是一场纳粹将所有德国居民都卷入其中的有组织犯罪的结果,内在的放逐者并不比坚定的纳粹党员和犹豫的寄居者更能幸免。正是这一犯罪的事实,被同盟国简单地归结为一个关于“集体罪行”的重大假设。这就是德国人深感窘迫的原因,每一个局外人在对过去的问题进行讨论时都能感受到这一点。在此要找到一种合理的态度是多么困难,这一点或许在一句老话中表达得更清楚:过去仍未“被征服”,它仅被那些想首先着手“征服”过去的、具有善良意志的人所掌握。或许这种做法并不能对一切过去都产生影响,但是它肯定能对希特勒德国这一过去产生影响。然而,我们能做的最好的事情,是准确地知道过去是什么,同时承受这种知道,并因而期待和守望着所有从这知道和承受中到来的事物。

也许我可以通过一个不那么令人痛苦的例子来很好地解释这一点。在一战之后,我们经历了一大批各式各样的战争传记“对过去的征服”;自然,这并不仅仅发生在德国,而是发生在所有受到战争波及的国家。然而,在近三十年之后才出现了一部艺术作品,它如此明显地揭示了那一事件的内在真理,以至于可以说:是的,事情就是如此。这就是威廉·福克纳的《寓言》(*A Fable*),在这本书中,那些极其细微的事情得到了描述,但却很少被解释,更不用说“被征服”;它结束于眼泪,而读者也会落泪,但除此之外它仍然具有“悲剧性的效应”或“悲剧性的愉悦”这种破碎的激情,它使人能够接受这样的事实,即某种类似于这场战争的事确实发生过。我有意在此提到“悲剧”,是因为它比

其他的文学形式更能代表一种认识上的扩展。悲剧英雄通过再次经历他在受难之路上、在受苦(pathos)中、在对过去苦难的再次经受过发生的事情而获得了知识,因而个体行动之网就转化为一个事件,一个意蕴丰富的整体。悲剧的戏剧性顶点发生在行动者转换为受难者之时;这里出现了突转,出现了对结局的揭示。但是,即使是非悲剧性的情节也可以变成真正的事件,只要它们是在一种痛苦的形式中,通过记忆的回顾和理解性的运作被人再次经历。这样一种记忆,只在那种促使我们行动的义愤和愤怒变得沉默之后,才开始说话——而这需要时间。我们不再能征服过去,而只是解开(undo)它。不过,我们却可以使自己与过去和解。这样做的方式便是哀悼(lament),它从所有的回忆中升起。正如歌德(在《浮士德》的献词中)所言,这种哀悼乃是:

愁肠重结,太息不已,
叹人生迷离曲折多歧路。

在哀悼中,重复所产生的悲剧效应影响到所有行动中的一个关键因素:它带给行动以意义,并造成了一种进入到历史之中的深远意蕴。与行动所包含的其他因素——首先是与行动所预设的目标、强有力的活动以及引导性的原则不同,一个负责的行动的意义并不是在行动的过程中变得清晰可见,而只是在行动自身已经完成并成为—一个可以叙述(narration)的故事时,才显示出来。如果某种对过去的“征服”是可能的话,它也只存在于对已发生之事的陈述(relating)^①中。不过,尽管这种陈述也在塑造历史,但它没有解决任何难题,也没有减轻任何

^① 在这里需要区分“叙述”(narrate)和“陈述”(relate)。relate 通常表示详细地陈述出某情况,这种情况多是自己亲历或了解到的,一般缺少对事件整体的把握。而narrate 所表示的“叙述”包含着情节,在讲述时有语调的变化,如停顿、激昂以及节奏,而且由低潮过渡到高潮,因而它所讲的故事是诗意的、可以反复讲述的,可以激发出人们对事件整体意蕴的领悟。——译注

痛苦，因而它从来就没有征服过任何东西。相反，只要事件仍然具有活生生的意义——这一意义可以保存很长一段时期——“征服过去”就可以采取重复叙述故事的形式。广义上的诗人和狭义上的史家的任务，便是使这种叙述活动保持运转，并使我们置身其中。我们大多数人并不是诗人或史家，但我们可以从我们自身的生命经验出发，对这一叙述活动感到亲近，因为我们同样有回忆自己生命中重要事件的需要，在其中我们将这些事件与我们自身和他人关联起来。因此，我们经常会产生出“诗意”，在这个词最宽泛的意义上，它是一种人类的潜在可能性；可以说，我们经常期待着它从人类身上喷涌而出。而当这种诗意出现时，对已发生之事的叙述便成为一种对时间的中断，一个成形的故事作为新芽就被嫁接到世界的树干之上。通过诗人或史家的具体描写，对历史的叙述便获得了持存和不朽。因此叙述在世界中有它自己的位置，在那里它将比我们活得更长久。在那里它可以继续讲下去——哪怕只是一个罕见的故事。没有什么意义可以离开这些故事而存在，这一点我们通过自己的非诗意的经验就可以知道。所有的哲学、分析和格言，无论它们多么深刻，在意义的强度和丰富性上，都不能与一个讲得好的故事相提并论。

我看来有点跑题了。我们要讨论的问题是：在一个变得非人的世界中，我们必须保持多大的现实性，以使得人性不被简化为一个空洞的词语或幻影？换一种方式说：我们在多大程度上仍然需要对世界负责，即使是在我们被它排斥或从它之中撤离时？我当然不想断言，那种“内在移民”作为从世界向隐匿处、从公共生活向匿名状态（当这种匿名状态成为事实，而不只是那种充分利用内在资源以缓解良心压力的借口）的逃离，并不是一种合理的态度；事实上在很多情况下它是唯一可能的态度。在黑暗时代的衰微中，只要现实没有被忽略，而只是一直被当做需要逃避的对象，那么离开这个世界就总是合理的。当人们选择逃离世界时，私人生活同样也能构成一种很有意义的现实，尽管它仍然力量微弱。只要他们从根本上认识到，现实现实性并不在

于它的深度照会中,也不来自什么隐私,而只存在于他们所逃离的世界之中。他们必须要记住,他们是在不断地逃跑,而世界的现实性就在他们的逃离中确凿地显现出来。因此,逃避现实的真实动力来自于迫害,而逃亡者的个人力量也随着迫害和危险的增长而增加。

但是,我们也不能无视这样一种生存方式在政治上的限度,即使它一直保持着自身的纯粹性。它的限度在于这样的事实:力量(strength)和权力(power)并不是一回事。权力只在人们一起行动的地方,而非在人们作为个体变得更有力量的地方才会产生。任何力量都不足以大到可以取代权力;无论力量在哪里与权力对抗,屈服的总是力量。因此,当逃离无法通过绕开或遗忘现实来完成之时,正如有人认为自己过于善良和高贵,以至于不能与世界相对抗,或者他无法面对蔓延世界的绝对“否定性”,这时即使是彻底的逃离和反抗力量,也要受制于既定的时代。例如,完全忽略纳粹让人无法忍受的愚蠢的喋喋不休,这对人是多么有吸引力啊!然而,无论人是多么渴望屈从于这种诱惑而躲藏到自身灵魂的避难所中,人对现实性进行抛弃的结果,都永远是一种人性的丧失。

因此,如果在第三帝国,一位日耳曼人和一位犹太人结下友谊时仅仅声称“因为我们都是人类”,这句话就很难作为一种人性的标记。它只是对那一时代他们共同的现实和世界的逃避,他们也并非是在反抗那个世界。那些试图否认日耳曼人和犹太人之现实差别的人们,或许可以规避那部禁止这两类人进行交流的法案,但他们却不可能反抗它。如果要保持一种尚未丧失其现实根基的、处于迫害之现实中的人性,他们必须能够对彼此说:“一个日耳曼人和一个犹太人,成为朋友。”无论这样一种友爱在当时的什么地方出现(当然今天的情形与此完全不同),同时又维持着其纯粹性,亦即一方面没有不当的内疚感,另一方面没有不当的优越或自卑感,那么,他们在一个变得非人的世界里,就获得了一点人性。

四

我之所以要举友爱作为例证，是因为它在许多方面与人性的问题特别相关，而且它将我们再次引回到莱辛身上。众所周知，古典作家们认为朋友对于人生是必不可少的，一种没有朋友的生活是不值得过的。在支持这一看法时，他们很少会考虑我们在不幸时需要朋友帮助这一点，相反，他们宁可认为，除非有朋友来和我们分享快乐，不然我们就不会有任何幸福或好运可言。当然，古代也有像“患难方知真朋友”这样的格言；然而，那些无须这种证明就被我们视为真朋友的人，才常常是我们不用掩饰就可以与之同喜悦、共欢颜的人。

我们习惯了把友爱仅仅视为一种私密现象，朋友们在其中彼此敞开心灵，而用不着为世界及其要求所困扰。卢梭，而非莱辛，是这一看法的最强有力的支持者，而它与现代个体的基本态度非常一致：这些个体在与世界疏离化的过程中，只有在隐私和面对面的私密性中才能真实地展现自己。因此对我们来说，很难理解友爱与政治的相关性。例如，当我们在亚里士多德著作中读到：philia，亦即公民之间的“友爱”，乃是城邦的优良生活的基本要求之一时，我们很容易认为他只是在说城邦里不能有派系之争和内战。但是，对希腊人来说，友爱的本质在于言谈。他们认为，只有经常交换意见才能把公民聚集为一个polis（“城邦”）。在言谈中，友爱的政治重要性以及其中包含的人性就显示出来。与那种在其中个体只谈论自己的私密性的交谈完全不同，尽管这种谈话也被朋友在场的快乐所充满，但它所关注的却是共同的世界；而如果这一世界不被人们经常谈及的话，它就会仍然是“非人的”（在这个词的非常字面的意义上）。这是由于，世界并不会仅仅因为它是人类所造而有人性，它也不会仅仅因为在其中有人的声音就变得有人性，它只在人们把它作为谈话的对象时才会如此。无论我们受到世界中的事物多大的影响，也无论它们困扰和刺痛我们有多深，只

有在我们能和同伴谈论它们时,这些事物才会变得属人。而所有无法成为谈论对象的事物——真正的崇高、真正的恐怖和诡异——也许能找到一种人的声音以进入世界,但它仍然不是完全属人的。只有通过谈论世界和我们自身中正在发生的事情,我们才能把它们人性化,同时,也正是在谈论它们的过程中我们学会了做人。

希腊人把这种在友爱的谈话中获得的人性称为 *philanthropia* (仁爱),亦即“对人的爱”,因为它通过准备与他人分享世界而显示出来。它的反义词,亦即 *misanthropy* (厌恶人类),就意味着“厌恶人类者”找不到他喜欢的人来和他分享世界,意味着他认为没有人配得上与他一起在世界、自然和宇宙中分享喜悦。希腊人的“仁爱”在变成罗马人的 *humanitas* (人道) 时意义发生了很多变化。最重要的变化对应着这样一个政治事实:在罗马,那些有着极其庞杂不同的族群来源和世系的人,也可以获得罗马公民权,因而可以进入有教养的罗马人之间的谈话,并与他们一起讨论世界和生活。这一政治背景使得罗马人的“人道”与近代人所说的“人性”(humanity) 区别开来,近代人在谈到“人性”时一般仅仅是指教育的结果。

人应该是冷静和冷峻的,而非多愁善感的;人性是在友爱而不是博爱中得到了证明;友爱不是私密的个人行为,而是政治的要求和对世界的防护——这一切对我们来说都只是古代经典的专有特点,以至于我们在《智者纳旦》中发现与它们相似的特征时就感到迷惑了。这部戏剧被现代人不无公正地称为一部经典的“友爱”剧。在这部剧中使我们深感陌生的东西,是“我们一定,一定要成为朋友”,纳旦说着这句话转向了坦布拉,事实上是转向了他遇到的所有人。这种友爱对莱辛而言的重要性显然远远超过了爱的激情,他可以粗暴地切断一个爱情故事(那对恋人,亦即纳旦的养女和坦布拉,后来被证明是亲兄妹),并把它转换为这样一种关系:在其中需要友爱,但却排斥爱情。这部剧中的戏剧化的张力,完全在于“友爱和人性”与真理之间的冲突。这一事实或许让现代人感到很不适应,但它却再一次严格地接近了古代

经典所关心的原则和冲突。毕竟,在该剧的结尾,纳旦的智慧完全在于他准备为了友爱而牺牲真理。

关于真理,莱辛具有非常离经叛道的想法。他拒绝接受任何真理,即使是那些大概由天意所宣布的真理;他也从不觉得受到真理的强制,即使它是由别人或他自己的推理过程所得出的。如果说他也曾面对过柏拉图式的 *doxa* 与 *aletheia*、意见与真理的选项的话,他会怎么选择是毫无疑问的。他非常高兴地看到——用他的比喻来说——那只“真正的戒指”已经弄丢了,假如它曾经存在过的话;他高兴是因为在人们讨论世界中的事情时,将会产生无以计数的意见。假如“真正的戒指”确实存在,那就意味着谈话的终结,并因而意味着友爱和人性的终结。在这一相同的背景下,他很乐意自己属于“有限的神灵”(limited gods)的种族,他有时候用它来称呼人类。他认为人类社会将受到的威胁,决不会来自那些“更多地用麻烦来制造谜团而不是驱散它”的人,相反,它来自那些“企图用自己的轭支配所有人的思考方式”的人。这与一般意义上的宽容基本无关(事实上莱辛自己绝非一个很宽容的人),但它却极其紧密地关涉到友爱的赠与,关涉到朝向世界的敞开,最终关涉到真正的对人的爱。

关于“有限的神灵”,关于人类理解力的诸多界限的主题(思辨理性可以指出并超越这些界限),后来成为康德批判哲学的重要对象。但是,无论康德的态度与莱辛有多少共同之处——事实上他们确实有许多共同点——这两位思想家还是在一个关键的点上区别开来。康德意识到,对人类来说不可能有绝对真理,至少是在理论的意义不可能有。他的确是准备为人类自由的可能性而牺牲真理;因为如果我们拥有真理的话,我们就不会是自由的。但是,康德很难同意莱辛所说的,真理如果确实存在的话,可以为了人性、为了友爱和人们之间对话的可能性而毫不犹豫地牺牲掉它。康德论证说,有一种绝对是实存的,也就是那凌驾于人的“绝对命令”(categorical imperative)所颁布的义务,它支配所有的人类事务,并且不可能被破坏,即使是为了“人性”

(无论在这个词的何种意义上)的缘故。康德伦理学的批评者经常指责这一论题是完全非人和冷酷的。不管这些人的论证是否成立,康德道德哲学的冷漠无情是不可否认的。之所以如此,是因为“绝对命令”被假定为绝对;它在这种绝对性中,把与相对性完全相反的东西引入到人与人之间的领域,而这一领域从本质上说是由关系构成的。与唯一真理的概念必然相连的“冷漠无情”,在康德的著作中特别清晰地显露出来,这恰好是因为他试图将真理奠基于实践理性之上。这就好像他在非常冷酷地指出人类思想的界限之后,忍不住又指出,在行动方面人同样不可能像神那样行事。

然而,莱辛却为一件曾令哲学家们(至少从巴门尼德和柏拉图以来)非常苦恼的事情而感到欣喜,这件事就是:“真理”一经说出,它就立刻转化为许多意见中的一条,于是便被人争论,被人重构,被人简化为谈话中的一个主题。莱辛的伟大,并不仅仅在于“人类世界中不可能有唯一真理”这一理论性的洞见,而在于他能为这种真理的不存在而高兴,在于他欣喜于随之而来的人类谈话的永无止境,只要还有一些人存在的话。假如存在一条唯一的绝对真理,就会造成所有争论的死亡;而正是在争论中,这位德语辩论术的宗师感到如鱼得水,并总是采取一种彻底清晰和明确的立场。争论的终止,或许就意味着人性的终结。

如今,我们已很难感受到莱辛试图在《智者纳旦》中提出的这种戏剧化的、但并非悲剧性的冲突。这部分地是因为,我们认为在真理问题上理所当然地要实行宽容,尽管是出于与莱辛的理由没太大关系的理由。今天仍然有人偶尔提出类似于莱辛所说的“三个戒指”之譬喻的问题,例如,卡夫卡以一种严肃口吻说道:“很难谈论真理,因为即使存在着唯一一条真理,它也是活生生的,并因此有着一张灵活多变的面孔。”但在这里,同样也没有提及莱辛那个关于二律背反的政治观点——也就是说,在真理和人性之间可能发生对抗。不仅如此,今天已很难找到相信自己拥有真理的人了,取而代之的是,我们会碰

到那些确信自己正确的人。这里的区别是很明显的：真理问题在莱辛的时代仍然是一个哲学和宗教问题，而我们关于“正确性”的问题却产生于科学的框架中，并总是取决于一种以科学为定向的思考模式。这样说时，我可能忽略了思考方式的这种变化对我们来说是好还是坏的问题。简单的事实是，即使那些完全无法对一个论证进行专业科学方面的评判的人，也对科学的正确性非常迷恋，正如 18 世纪的人们对真理问题很迷恋那样。而特别奇怪的是，现代人并没有因为科学家的下述态度而改变他们的这种迷恋：只要科学家们是在真正地从事科学活动，他们就很清楚地知道他们所获得的“真理”从来不是最终的，而是要在进一步的研究中不断地受到根本性修正的。

无论在“拥有真理”和“总是正确”这两种观念之间有多大差别，它们在一件事上是相同的：那些选择了它们之一的人，在他们的看法与人性或友爱发生冲突时，一般来说不会为了后者而牺牲他们的看法。实际上，他们认为，这样做将会违反一项更高的义务，亦即“客观性”的义务，因而即使他们偶尔作出这样的牺牲，他们也不会觉得自己的行为是出于良知，相反倒会为自己有人性而感到羞愧，经常是为它而负疚。我们可以借用我们时代的方式，或支配我们思想的那些教条性意见的方式，通过展示莱辛所说的这种冲突在“第三帝国”的十二年间、在它的支配性的意识形态中的应用，来把它译成一种更贴近于我们经验的语言。让我们暂且不管纳粹的种族主义学说在原理上的不可证明性（因为它与人的“自然”相矛盾）这一事实。（按：值得指出的是，这种所谓的“科学”理论既非纳粹的发明，甚至也非德国人的专利。）我们暂且假定这种种族主义理论可以得到令人信服的证明。那么人们无法否认，纳粹从这一理论中导出的实际政治结论是完全合乎逻辑的。设想一下，如果可以用不容置疑的科学证据来证明某种族确实是劣等的，这一事实难道没有使消灭它变得合理吗？但对这一问题的回答仍然是很容易的，因为我们会想起“你不可以杀人”这条律令，事实上它从基督教战胜古代世界以来，一直就是支配西方法律和道德

思想的基本律令。但是,如果按照一种既不受法律也不受道德或宗教限制支配的思想方式来思考——莱辛的思考就是这样自在无碍、“灵活多变”的——问题就应该这样提出:任何学说,无论它们得到了多么令人信服的证明,它是否值得人们为之牺牲诸如两个人之间独一性的友爱呢?

因此我们又回到了出发点,回到了“客观性”在莱辛论辩中令人惊讶的缺乏,回到了他那带着警觉的倾向性,这种倾向性与客观性根本无关,因为它并不由它自身构成,而总是通过参照人们与世界的关系、参照他们的位置和意见来确定。莱辛在回答我上面提出的问题时,肯定不会有任何困难。任何对伊斯兰教、犹太教或基督教之本性的见解,都不能阻止他进入到一种友爱和友爱的对话中来,而对方可以是一个虔诚的穆斯林、一个地道的犹太教徒或一位纯洁的基督教徒。任何从原则上阻碍两人之间友爱可能性的学说,都会遭到莱辛那自在无碍、永远葆真的良知的拒绝。他会立即采取人性的立场,并很快打发掉每一阵营中的博学或不学无术的讨论。而这就是莱辛的人性所在。

这种人性出现在一个政治上受到奴役、且其根基已被动摇的世界中。莱辛同样生活在“黑暗时代”,并以自己的方式被时代的黑暗所毁灭。我们已经看到,人们在这些时代里是多么强烈地渴望着彼此靠得更近,在这种私密性的温暖中寻求光与启明的替代品,而这种光与启明只能由公共领域带来。然而,这意味着他们在回避争论,试图尽可能地只和那些他们不会与之冲突的人们打交道。对一个像莱辛那样的人来说,在这种时代、这种受限的世界中,只有很少一点空间;在那里,人们挤在一起彼此温暖,他们从他那里远离而去。但他依然对可争论之物进行论辩,他宁可忍受孤独,也不要那种抹平一切差别的兄弟般的过度亲密。他从来不想真的和与他辩论的人争吵;他只想通过连续不断地谈论世界中的事务和事情,来使这个世界变得有人性。他想成为许多人的朋友而不是兄弟。

在他和人们争论与对话的那个世界中,他没有获得这种友爱。事

实上，当时说德语的地区所盛行的风气，使他很难成功地获得这种友爱。对于这位“有着无与伦比的才能”并且其伟大“只在于他的个体性”（施莱格尔语）的人来说，对他的同情（*sympathy*）从未真正在德国扩展开来，因为这样一种同情只能产生于政治中——在“政治”这个词最深的意义上。正因为莱辛是一个完全的政治人，他才坚持认为：真理只能存在于那些因谈话而获得人性的地方，只能存在于人们不谈论身边当下碰巧发生的事，而谈论他们“持以为真”的事情之处。而这样一种谈话在孤独中实际上是不可能的；它属于这样一片场域：在其中有许多声音，每一种“持以为真”的宣告都既联结了人们，又把他们分开，从而在那些组成世界的人之间建立起一些真实的距离。任何超出这种场域之外的真理，无论它是给人们带来利益或灾祸，从严格意义上说都是“非人性的”。但这并非因为它会使人们彼此不和或将他们分离开来，恰恰相反，是因为它会导致所有的人立刻就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。如果这种情形发生的话，由于世界只形成于多样化的人们之间的中介空间中，因而世界就会彻底消失。正因为如此，我们可以从莱辛的一句话中发现，对真理与人性之关系中最深刻之物的谈论，似乎是对他所有著作中包含的智慧的总结陈词。这句话是：

让每个人说出他所认为的真理；
并让真理自己被引向上帝！

本文英译者：Clara 和 Richard Winston

罗莎·卢森堡

(1871—1919)

—

一部用英语风格写成的完整 (definitive) 传记, 乃是最佳类型的历史文献。详尽的行文、彻底的考证、繁复的注释, 以及满篇可见的引文, 常常汇成两大卷书, 它可以更多和更生动地向我们讲述我们想要的历史时期, 几乎可以比得上最杰出的历史著作。这是因为与其他传记文献不同, 在完整传记里, 历史不是被视为一位著名人物生平的必不可少的背景; 相反, 它就好像历史时代的白光从一位伟大人物的棱镜中穿越并被它折射, 以至于在随之而来的光谱中, 就能获得一个完整生命个体和世界。这或许就是为什么它适用于记载杰出政治家的生平, 却仍然不适合被那些主要兴趣在于生平故事的传记所效法的原因。出于同一原因, 它也不适合作为艺术家、作家, 以及一般来说其天才使他们与世界保持某种距离的人的生平传记的范本, 因为这些人的意义主要存在于他们给世界增添的作品和制作物之中, 而不在

于他们在世界中扮演的角色。^①

J. P. 内特尔选择罗莎·卢森堡(Rosa Luxemburg)这位最难把握的人物作为正式主角,写一部看来只适合于杰出政治家及其他世界性人物生平的完整传记^②,显然需要一定的天才。卢森堡肯定不属于那一类政治家。即使是在她所身处的欧洲社会主义运动的世界中,她也更多地是一位边缘性的人物。她在相对短暂的时间里出场,虽然光彩夺目,但在实际上和理论上的影响却无法与她的同代人——诸如普列汉诺夫、托洛茨基、列宁、倍倍尔、考茨基、饶勒斯(Jaurès)和米勒兰(Millierand)相比。如果在世界取得成功是获得进入这种完整传记的资格所必需的话,那么内特尔又如何去成功地书写这位女士呢?她年纪轻轻就离开自己的祖国波兰,被卷入德国社会民主党之中;然后又在不为人知的波兰社会主义革命中扮演一个关键的角色;随后,过了二十年时间,尽管从未被正式承认,她却仍然成为了德国左派运动中最有争议的、最少被人理解的人物。因此,“成功”(即使是在她自己的革命世界中获得成功)恰好是罗莎·卢森堡在生活中、死亡时和死后都受到抑制的事情。那么,事情是否是这样:她所有的努力之所以没能得到正式承认,在某种意义上只是因为我们的20世纪发生的革命悲惨地失败了?如果我们透过她的生活和工作的棱镜去观看的话,历史是否将呈现出不同的面目?

无论如何,我从未读过一部比这本传记更能照亮欧洲社会主义运

^① 另一个限制在近些年来变得更加明显可见了:尽管希特勒对于当代历史很重要,但仍不配要有为其作完整传记这一荣誉。无论阿兰·布洛克(Alan Bullock)在其论希特勒和伊萨克·多伊彻(Isaac Deutscher)的书中以及斯大林传记中,多么小心翼翼地遵循完整传记所要求的方法的专业性,在这种非人格的光照下看待历史,就只会导致一种对崇拜的煽动,并因而带来对历史事件的微妙歪曲。当我们想要以恰当的比例同时看到事件和人物时,我们仍然必须去读少一些考据、确实不太完整的希特勒和斯大林传记,它们令人尊敬的作者是科拉德·海登(Konrad Heiden)和波瑞斯·苏瓦琳娜(Boris Souvarine)。

^② 《罗莎·卢森堡》(Rosa Luxemburg),两卷本,牛津大学出版社,1966。

动中那一关键时期的著作。这一时期从19世纪最后十年开始,直到1919年1月那个命定的日子。那一天,罗莎·卢森堡和卡尔·李卜克内西,这两位“斯巴达克斯同盟”(Spartakusbund)的领袖和德国共产党的先驱,在柏林被人谋杀——就在当时掌权的社会民主党政权的旁观,甚至很可能是默许之下。凶手是极端民族主义分子、非法组织“自由军团”的成员们,这是一个准军国主义的组织,后来希特勒很快从他们当中征募到了最以死效命的杀手。当时的政府实际上是支持“自由军团”的,因为这些人有“诺斯克(Noske)的全力支持”,诺斯克是社会民主党中的国防专家,掌管着军队事务。这一点只是到最近才被上尉军官巴布斯特(Pabst)承认,他是当时杀人者中唯一一个现在还活着的人。波恩政府在这件事上和其他时候一样,只是想着让魏玛共和国在险恶局势下再次复活,于是它就告诉人们:正是由于“自由军团”,俄国人才没有能够把整个德国都并入到一战后建立的红色阵营中;而且,杀死李卜克内西和卢森堡的人是完全合法的,“他们是在执行军事法”^①。这甚至比魏玛共和国曾经假装做的许多事情还要过分得多,因为魏玛共和国从未公开承认过“自由军团”是一支政府军队,并在事后还“惩罚”了杀人者,以“杀人未遂”的罪名判处士兵荣格两年又两个星期的徒刑(这位士兵曾在伊顿旅馆[Hotel Eden]的走廊里击中卢森堡的头部),以“未汇报且非法处置尸体”的罪名判处沃格尔中尉四个月徒刑(卢森堡在一辆车中被枪击中头部,并被扔进兰德威尔运河[Landwehr Canal]时,他是指挥军官)。在审判中,有一张表明荣格及其同伴第二天在同一座旅馆中庆祝杀人的照片,被作为证据提出来,却引起了被告的大笑。“被告荣格,请保持恰当的举止。这并不是在开玩笑。”主审法官说道。四十五年后,在法兰克福的奥斯威辛集中营案的审判中,相似的情形又发生了,同样的话被再次说出。

^① *Bulletin des Presse-und Informationsamtes der Bundesregierung*, of February 8, 1962, p. 224.

由于卢森堡和李卜克内西的被杀，欧洲左翼分裂为社会主义者和共产主义者就不可避免了，“共产主义者在理论中描绘的深渊，已经成为……死亡的深渊”。既然这起早先的犯罪得到了政府的帮助和支持，死亡之舞就开始在一战后的德国上演：从清除极端左翼的著名领袖胡果·哈斯和古斯塔夫·兰道尔、列奥·约吉谢斯和尤根·列文开始，极端左翼组织的刺杀行动迅速地转到中间派和中间偏右派，例如瓦尔特·拉森瑙和马赛斯·俄兹博格，这两位都是当时的政府要员。因此卢森堡的死成为德国两个时代间的分水岭，也成为德国左翼丧失力量的关节点。所有那些出于对社会民主党的失望而转向共产党的人，现在对党内的某些急剧的精神衰落和政治瓦解更加失望；然而，他们更不愿回到社会民主党阵营，宽赦罗莎的谋杀者。这样一些很少被公开承认的个人反应，变成一些小的、马赛克般的碎片，嵌入历史的巨大之谜的空间里。在罗莎·卢森堡这件事中，它们也构成迅速环绕罗莎之名而形成的传奇的一部分。所有的传奇都有它们自身的真理，但是内特尔先生对“罗莎神话”毫不关注却完全正确。对他来说，（最困难的）任务是把她还原到历史性的生活中去。

在罗莎死后不久，左翼的所有派系都判定说她以前整个儿“错了”（正如乔治·利希海姆这位最后还坚守战线的人在《遭遇》一书所说的，这“真是一件让人绝望的事”），但这时她的声誉却发生了一种令人惊奇的转变。她的两小册书信集出版了，而这些完全个人化的信件具有一种单纯、敏感而富于人性的笔调，经常还带着诗意的美，它们足以摧毁关于嗜血的“红色罗莎”的宣传形象，除了最顽固的反犹主义和反动分子的圈子以外。然而，接下来产生的是另一个传奇：她具有了赏鸟者和爱花者的感伤形象。于是在她离开监狱时，连看守都要流着泪与她道别——就仿佛离开了这位奇特的、坚持把他们当成人来类对待的囚犯，他们就活不下去。当我还小时就有人告诉我这个故事，并在后来得到了柯特·罗森费尔德（Kurt Rosenfeld，卢森堡的朋友和律师）的证实，他声称亲眼目睹了那一场景。而内特尔对这件事只字

不提。这件事很可能是真的,它的略为夸张的特征在某种意义上被另一则流传下来的逸事所弥补,而内特尔提到了这一逸事。在1907年,罗莎和她的朋友克拉尔·蔡特金(Clara Zetkin,后来成为德国共产主义的“元老”)在散步时忘记了时间,因此在赴倍倍尔的约定时迟到了。倍倍尔开始还担心她们牺牲了,于是罗莎就提议这样来写她们的墓志铭:“这里安息着德国社会民主党的最后两个男人(men)。”七年之后,也就是1914年2月,她有了机会去证实这一残酷的玩笑,当时她是在对刑事法庭的法官们发表一篇壮丽的演说,因为这些人指控她“煽动”民众在战争问题上实施公民不服从的策略。(顺便指出,对这位据说“一直在犯错”的女人来说,站在法庭上面对这种指控并不算坏事,因为五个月一战就爆发了,而当时很少有“严肃人士”想到这种可能性。)内特尔先生极好地重现了这篇演说的全貌:它的“男子气概”(manliness)在德国社会主义运动的历史中是空前绝后的。

又过了一些年,在经历了更多的灾祸之后,这一传奇变成了一种对革命运动的大好往昔的怀旧象征:在那些过去的日子里,希望依然青绿,革命尚在前进,最重要的是,对群众力量和党的领袖的道德正直的信任还完整地保持着。这一传奇不只是在诉说罗莎·卢森堡的人格,而且也是对上一代左翼分子的品质的怀旧;在这一传奇的几乎所有细节中,都有着含混、模糊和不准确的成分,而它却在世界上到处流传,并在所有出现了“新左派”的地方再次复活。但与这一带光环的形象并存的,却依然有“爱争论的女人”、“浪漫主义者”这些说法,这些陈词滥调认为她既不是“现实主义者”也不相信科学(她总是和别人不合拍倒是真的)。她的作品,特别是她论帝国主义的杰出著作《资本的积累》(1913),被“新左派运动”完全忽略,而当这一运动的成员开始转变成老左派(这经常发生在其成员过了四十岁时),它又迅速地抛弃了早期对罗莎·卢森堡的热情和青春期的梦想。由于他们通常并不花费心力来阅读卢森堡,更不用说理解她了,于是他们身上那种由新近获得的身份而带来的庸人主义,使他们认为可以轻易扔掉她不

管。“卢森堡主义”这一名称,是在她死后由党内写手出于论战需要而发明的,但它甚至连被称为“叛徒”的荣誉也从未获得过。“卢森堡主义”只是被当成一种无害的幼稚病而已。卢森堡生前所写和所说的一切,都没有保留下来,除了她在俄国革命早期阶段时对布尔什维克政治的惊人准确的批判之外,而这还只是因为“革命失败论”者可以利用这些批判,来作为反对斯大林的方便的、虽然很不充分的武器。(正如一位对内特尔此书的评论者在《时代文学增刊》[*Times Literary Supplement*]中所言:“有某些卑劣的人,利用罗莎的名义和作品来作为冷战武器。”)她的新崇拜者与其说与她、不如说与她的诽谤者很相像。她对理论差别的高度敏感,她对民众的准确无误的判断,她的个人化的爱憎,这些都曾使她在任何情况下都拒绝和别人同流合污;更不用说下述事实,亦即她从来不是一位布尔什维克的“信徒”,从未用政治作为宗教的替代品,而且(正如内特尔先生注意到的)她在反对教会时很小心地避免去攻击宗教。简而言之,当“革命对她像对列宁那样迫近和真实时”,她除了马克思主义之外就再没有什么别的信仰条款了。列宁首先是一个行动者,他可以在任何事件中都参与政治;而罗莎,用她半开玩笑的自我评语来说,天生就是个“书呆子”,假如不是世界的状况冒犯了她的正义和自由感的话,她完全可以埋头于植物学、动物学、历史学、经济学和数学之中。

我们当然要承认,她并不是一个正统的马克思主义者。她是如此异端,以至于可以怀疑她究竟是不是马克思主义者。内特尔先生正确地指出,对卢森堡来说,马克思只是一位“对我们所有人的现实的最好阐释者”,她对于他的学说并没有个人义务,因此她可以写下:“我现在有些讨厌那本受到过多赞美的马克思《资本论》第一卷了,因为其中充斥着黑格尔式的华丽的修饰。”^①在她看来最重要的事情是现实,是现实的全部奇特和可怕的方面,而这甚至比革命本身更重要。她的异端

^① 引自罗莎给汉斯·迪芬巴赫(Hans Diefenbach)的信,1917年3月8日,见 *Briefe an Freunde*, 苏黎世,1950。

性是坦率的、毋庸争辩的,她“向她的朋友们推荐阅读马克思,只是因为‘马克思的思想非常大胆,拒绝把每一件事情视为当然’,而非仅仅因为他的结论”。所有这些态度在《资本的积累》中表现得最为明显,但只有弗朗茨·梅林(Franz Mehring)才不带偏见地把这本书称为一本“真正厚重的、自马克思逝世以来无与伦比的杰作”^①。这本“令人惊叹的天才之作”的中心主题是非常简单的。既然资本主义“在经济矛盾的压力下”从未表现出任何崩溃的迹象,罗莎就开始寻找一种外部原因,来解释资本主义的持续存在和增长。她在被称为“第三人”的理论中找到了它,这一理论表明,实际上这种持续增长的过程并不仅仅是支配资本主义生产的先天规律的产物,而且也是那些前资本主义地区在国家中继续存在的产物。尽管“资本主义”试图征服这些国家并将它们纳入自己的影响范围,但是当这一过程蔓延到整个国土时,它就不得不面对大地上那些和它不同的部分,亦即前资本主义的地区,并把它们拉入到资本积累的过程中来。而这一资本积累的过程,正如它从来所是的那样,靠吞食所有外在于它的东西为生。换句话说,马克思所说的“资本原始积累”并不是像原罪那样只发生一次的事件,或者只由最初的资本家来进行的唯一一次掠夺行为,然后就引发出一个积累过程,按照它的内在规律或“铁的必然性”运作直至最后的崩溃。相反,为了保持整个系统的运作,这种掠夺必然是一遍一遍重复进行的。因此,资本主义并不是一个生产它自身的矛盾并“孕育着革命”的封闭系统,相反,它不断以吞食外部要素为生。

列宁很快就发现,这一描述无论其观点的对错如何,从根本上都是非马克思主义的。它与马克思和黑格尔的辩证法的根本基础相冲突,在辩证法看来,每一正题必然会产生它自身的反题——资本家社会产生无产阶级——因此整个过程的运动只与引起它的最初要素相关。列宁指出,从唯物辩证法的观点来看,“卢森堡的论点,亦即扩展

^① 引自罗莎给迪芬巴赫的信,1917年3月8日,见 *Briefe an Freunde*,第84页。

的资本主义再生产不可能局限于一个封闭的经济系统中,它为了保持自己的运作而必须吃掉其他的经济系统……这一论点是‘一个根本的错误’。因此,卢森堡对“北非黑人之苦难的详尽描述”显然也是“非马克思主义的”。

二

从历史方面来看,内特尔先生最杰出、最具原创性的成就,在于他对波兰犹太人“同龄群体”(peer group)的发现,以及指出了罗莎·卢森堡对于源自“同龄群体”的波兰团体的终生的、亲密的但又小心隐藏起来的归属感。这确实是一个非常重要但又被完全忽视的源头,但这并非革命的源头,而是20世纪革命精神的源头。这一背景性的群体,甚至在20年代就已经失去了所有的公共相关性,如今它已经彻底消失了。它的核心由来自中产阶级家庭的较晚被同化的犹太人组成,他们有着德国文化背景(罗莎·卢森堡熟读过歌德和莫里克,她有着极好的文学趣味,远远超过她的那些德国朋友),同时有着俄国式的政治结构,但他们在私人生活和公共生活方面的道德标准却完全是他们自身的。这群犹太人,在东方是一个极小的族群,而在西方甚至是同化犹太人中的更小一部分。他们独立于任何社会阵营之外,无论是犹太人还是非犹太人阵营,因而没有那些习惯性的偏见,并在这种真正纯粹的隔离中发展出他们自己的荣誉规则——而它吸引了大批的非犹太人,其中就有朱利安·马尔赫莱斯基(Julian Marchlewski)和费利克斯·捷尔任斯基(Feliks Dzerzhynski),这两位后来都加入了布尔什维克党。正是由于这一独特的背景,列宁才会任命捷尔任斯基为“契卡”(Cheka)^①组织的第一任领导人,因为列宁希望这一组织不会被任何权力所腐蚀;不过,捷尔任斯基难道没有请求去掌管儿童教育和福利

^① “契卡”由列宁所设立,是布尔什维克早期的秘密组织。——译注

部门吗？

内特尔正确地强调了卢森堡与她的家庭的融洽关系。她的父母、兄弟、姐妹以及侄女中，没有一个人曾表现出哪怕最轻微的对社会主义的信念或革命活动的倾向，然而当罗莎必须躲避警察的追捕或者在监狱中时，他们却为她做了他们所能做的一切事情。这一点是值得写的，因为它让我们看到了她独特的犹太家庭背景，没有这种背景，“犹太同龄群体”的伦理规则的出现就几乎是不可理解的。这群人永远将别人视为平等的人（几乎没有例外），而它的隐匿的平衡器，乃是来自童年世界中的根本上单纯的经验，在其中，相互尊重和无条件的信任，一种普遍的人性和真正的、几乎幼稚的对社会差别和种族差别的轻视，都被视为理所当然。同龄群体的成员所共同具有的，是只能被称为“道德趣味”（moral taste）的东西，而它是如此不同于“道德原则”（moral principles）。他们的道德感的本真性，归功于他们是在一个没有脱节的世界中成长起来的。这让他们具有了“罕见的自信”，因而让他们所进入的世界如此不安，并被当成自大和狂妄而受到了严厉的指责。正是这一背景群体，而绝非德国社会民主党，才是、并一直是卢森堡的家。这个家是变动不居的，既然它主要由犹太人组成，它就不可能与任何“祖国”相一致。

SDKPL（波兰和立陶宛社会民主党 [Social Democracy of the Kingdom of Poland and Lithuania]，其前身叫 SDPK，波兰社会民主党）这一主要由犹太人构成的群体，是从正式的波兰社会党（PPS）中分裂出来的，知道这一点将是非常有启发性的。波兰社会党的分裂，是由于它在波兰独立问题上的立场（Pilsudski，这位一战后波兰的法西斯主义独裁者，是它最著名也最成功的后裔）。而在分裂之后，SDKPL 的成员们变成了一种有些教条的国际主义的热情捍卫者。更具启发性的是，民族问题是人们唯一可以指责卢森堡自欺和不敢面对现实的地方。不可否认的是，这与她身上的犹太性有关，尽管在她的反民族主义中找到“一种专属犹太人的气质”当然是有些“让人不快的荒谬”。尽管内

特尔先生并不隐瞒什么,但他宁可小心翼翼地回避“犹太人问题”;而如果人们只看过关于这一问题的绝大多数是低水平的争论,人们可能只会赞同他的结论。但可惜的是,他对这一问题的反感(这可以理解),使他看不到在这件事上的某几个重要事实;而更加让人可惜的是,这些事实尽管具有一种简单和基本的性质,也甚至同样被有着如此敏感和活泼心灵的罗莎·卢森堡忽略了。

这些事实中的第一个,就我所知,只有尼采曾经指出过。尼采认为,欧洲犹太人的位置和作用注定了他们会成为最卓越的“好欧洲人”。犹太中产阶级,无论是在巴黎或伦敦,柏林或维也纳,华沙或莫斯科,实际上都既不是世界主义者也不是国际主义者,尽管他们中的知识分子用这些词来思考自己。他们是“欧洲人”,是不能用其他的词来描述的群体。这并不只是一种信念,而是一个客观事实。换句话说,那时的同化犹太人的自欺方式,通常是错误地相信自己与德国人一样也是德国人,与法国人一样也是法国人;而犹太知识分子的自欺则在于认为他们没有“祖国”,因为他们的祖国事实上是欧洲。第二个事实在于,至少在东欧的知识界是多种语言混用的——卢森堡本人就能非常流利地讲波兰语、俄语、德语和法语,还熟悉英语和意大利语,因此他们从来都不能很好地理解语言障碍所产生的重要影响,以及为何“工人阶级的祖国就是社会主义运动”这一格言恰恰对工人阶级而言是极其错误的。卢森堡虽然具有对现实的敏锐感受和对陈词滥调的严格回避,但她同样无法听出这句格言在原则上有什么问题,而这造成的确实不只是一个麻烦。毕竟,一个祖国首先乃是一片“国土”;一个组织并不能成为一个国度,甚至在隐喻的意义上也不能。而后来对这一格言的翻译才真正具有了一种严格的正当性:“工人阶级的祖国就是苏维埃俄国。”因为俄国至少是一片国土。而这一翻译,也多少意味着卢森堡那一代人乌托邦式的国际主义的终结。

一个人可以举出更多这样的事实,但是仍然不能轻易地说卢森堡在民族问题上就完全错了。毕竟,在帝国主义时代,是什么比愚蠢的、

伴随民族国家衰落而激发出的民族主义，对挽救欧洲的灾难性没落作出了更多的贡献？那些尼采所说的“好欧洲人”——他们即使在犹太人中也只是少数——很可能是唯一预感到欧洲的灾难性结果的人，尽管他们也无法准确地测度出，一个腐败国家里的民族主义情绪的巨大力量。

三

波兰的“同龄群体”对卢森堡的公共和私人生活具有持久的重要影响，与这一发现密切相关的是，内特尔先生向我们展示了一些迄今为止很罕见的资料来源，它们使他能将她的生活事迹串连起来，变成一桩“爱情和生命的优雅事业”。如今可以清楚地知道，我们之所以对她的私人生活几乎毫无了解，原因很简单：她极其小心地保护自己，远离一切可能的坏名声。这并不只是一个资料来源的问题。内特尔先生弄到了新的材料，这的确是幸运的，于是他就有权不再考虑他的几位前人的做法了。那些人与其说是受到事实材料的限制，不如说是受到无能的限制，他们无法与他们研究的主角在相同的水准上进行活动、思考和感受。但内特尔先生在处理这些传记材料时的随意却让人吃惊。他对它们的处理有些过分了，以至于超出了合理的范围。他的传记是这位卓越女性的第一幅似是而非的肖像，他温柔地绘制着它，带着老练和杰出的微妙。就仿佛她已经找到了她最终的崇拜者，而正是出于这一原因，读者会想要对他的某些判断进行争辩。

他在强调卢森堡的雄心和事业心时，显然是弄错了。他难道会认为，她对那些德国党内的野心家和谋求地位者——他们在进入议会时的兴奋劲——的强烈蔑视，仅仅只是一种故作姿态？他难道会相信，一个真正有“野心”的人会像卢森堡那样仁慈慷慨？（有一次在国际会议上，饶勒斯进行完一次雄辩的发言，在发言中他“奚落了一番卢森堡的盲目的激情，但却一下子找不到人翻译他的话。于是罗莎站起来并重复了他令人激动的演讲：从法语译成完全对等的德语”。）同样，他

又怎么可能将这些(除非是认为罗莎不诚实或在自欺)与她在一封致约吉谢斯(Jogiches)的信中所说的话协调起来呢——“我对幸福有一种该死的渴望,我准备像一头倔犟的驴那样,为了我每天的幸福份额讨价还价。”被他误以为是雄心的,其实只是一种气质所具有的自然力量,这种气质,用罗莎自己开玩笑时的话来说,是能够“让整个草原着起火来”的那种。正是这种气质推动着她不由自主地进入到公共事务中,并支配了她的几乎整个精神规划。当内特尔先生一再强调“同龄群体”具有极高的道德标准时,他显然是还没有理解,诸如雄心、事业、地位甚至成功这样的东西,都属于最严厉的禁止范围。

对于他所强调的卢森堡个性的另外一面,亦即她是非常“自觉的一位女性”,内特尔先生似乎也没有理解其意义。这一点本身就对她的“雄心”(无论这种雄心可能是什么)构成某种限制——可能在内特尔先生看来,这种雄心并不能归因于她,而只是因为一个具有她那样的天才和机会的人,自然会有这样的雄心。很重要的一点是,卢森堡对女性解放运动很反感,而她那一代所有其他女性的政治信念都不可阻挡地被引向了女性解放。在面对妇女参政权利的平等问题时,卢森堡可能会这样回应:“小的差异万岁!”(“Vive la petite différence!”)不过,她之所以是一个局外人,并不只因为在一个她讨厌的国度和她很快就反感的社会民主党内,她是一个波兰犹太人,而且因为她是一个女人。内特尔先生的男性偏见当然可以得到宽恕;具有这些偏见并不太坏,假如它们并不妨碍他去充分理解,约吉谢斯作为卢森堡实际上的丈夫和第一个或许也是唯一一个情人,在她的生命中所扮演的角色。他们之间发生的最致命的严重争吵,是由约吉谢斯和另一个女人之间的短暂关系引起的,罗莎对此的激烈反应使它变得更加错综复杂。这样的争吵以及争吵的结果,在他们的时代和环境中的很典型的:他嫉恨在心,而她好几年都拒绝原谅他。卢森堡那一代人仍然坚持认为,爱情只能够发生一次,就算它在结婚时很轻率,也不应该被误认为人有自由恋爱的权利。内特尔先生列出的证据只表明她拥有朋

友和崇拜者，她也为此而快乐，但这很难说就意味着她在生命中还有其他的男人。只有非常无聊的人，才会相信社会民主党内关于罗莎与“青年”迪芬巴赫(Diefenbach)的结婚计划的闲谈，因为她写信时总是称他为“您”，而从未想过要平等地看待他。内特尔称约吉谢斯和卢森堡的故事是“社会主义运动中最伟大、最具悲剧性的爱情故事之一”，我想没有必要为这一断言争辩什么。只要我们知道，并不是“盲目和自我毁灭的嫉妒”导致了他们关系的悲剧结局，而是由于战争和监狱中的岁月，由于德国革命注定了的失败及其血腥的终结。

列奥·约吉谢斯的名字同样被内特尔先生从遗忘中拯救出来，而他是职业革命者中一位非常值得注意的典型人物。在罗莎·卢森堡眼里，他无疑是那种很具男子气概的类型，而这对她来说非常重要：她更欣赏格拉夫·韦斯塔普(Graf Westarp,他是德国保守党领袖)，而不是那些德国社会民主党的名人，就因为她认为“他是一个男人”。她很少尊敬什么人，在约吉谢斯列出的名单里只有列宁和弗朗茨·梅林才是肯定被包括在内的。约吉谢斯确实是一个行动的、有激情的人，他知道如何去做事和如何去忍受。他与列宁有些相似，而这肯定给他带来了额外的魅力。他的确就是一个没有成功的列宁，甚至他在写作上的表现，在做事时的“完全投入”(正如卢森堡在一封信中对他进行的精确但实际上又满怀爱意的描绘所表明的那样)，以及他作为一个公共演说家的特点，都与列宁相似。他们两人在组织和领导方面都有杰出才能。然而，约吉谢斯很早就因为同普列汉诺夫的争吵而与俄共闹翻了。此后，按卢森堡的描述，他的生活在很多年里“完全无所寄托，单调而沉闷”，直到1905年革命才给他带来了第一次机会：“突然间他就不仅获得了波兰运动领袖的位置，而且甚至在俄国他也成了领袖。”(SDKPL在1905年革命期间开始崛起，并在后来一些年中变得越来越重要。约吉谢斯尽管并不亲笔“写一行字”，但他在党的公告中仍然是“党的核心”。)他的最后一次短暂的机会，是他在“社会民主党中无人知晓”的情况下，在一战期间的德国军队中组织了一支秘密武装力量。

“没有他，就不会有斯巴达克斯团”，而这个军团与其他德国左翼组织不同，它在很短的时间内就成为一个“理想主义的同龄群体”。（当然，这并不是说约吉谢斯造成了德国革命；和所有革命一样，它不是由任何个人所造成。斯巴达克斯团同样是在“顺应而非制造时势”。所谓的1918年1月“斯巴达克斯团起义”是由其领袖们[卢森堡、李卜克内西和约吉谢斯]所引发或酝酿，这一说法只是一个神话。）

我们或许永远不会知道卢森堡的政治理念有多少是来自约吉谢斯；在婚姻中总是很难将双方的思想分辨清楚。但是，约吉谢斯在列宁成功的地方却失败了，其原因除了他的声望较低之外，同样也是他的背景造成的：他是一个犹太人和波兰人。在每一事件中，卢森堡都是最后一个坚持和他并肩作战的人。犹太同龄群体并不用这些范畴来判断另一个人。约吉谢斯本人可能赞同尤根·列文（他虽然年轻些，但也是俄国犹太人）的一句话：“我们都是休假中的死者。”这种情绪使他与其他人分别开来。在卢森堡死后，他拒绝为安全而离开柏林：“必须有某个人留下来写我们所有人的墓志铭。”他在李卜克内西和卢森堡被杀害的两个月后被逮捕，并在警察局中被人从背后枪杀。凶手是谁是很明白的，但“从没有人试图去惩罚他”，于是他又以同样的方式杀了另一个人，并继续“在普鲁士警察局中享受着职业晋升”，而这就是魏玛共和国的道德态度（mores）。

在阅读和记住这些旧事时，人们会痛苦地意识到在“德国同志”和“同龄群体成员”之间的差别。在1905年俄国革命期间，卢森堡在华沙被逮捕，她的朋友们筹款把她保释出来（钱很可能是由德国社会民主党提供的）。除付款之外，他们还补充了“一种非正式的报复威胁，如果罗莎出了任何事情，他们就将以行动来报复显贵官员”。在她的德国同志那里，从来都不会有这样一种“行动”观念，而当政治谋杀浪潮开始后，这种不受惩罚的行为已经变得臭名昭著了。

四

在回顾她的生活时,比起她所谓的“错误”来,更让人为她感到难受和痛苦的是,在一些重要关头她不去反对,相反却表示认同德国社会民主党中的官方势力。这些才是她真正的错误所在,而没有一个错误不被她最终意识到并为之痛悔。

在这些错误中,危险最少的一种是关于民族问题的。她1898年离开苏黎世到德国,此前她已在苏黎世“以一篇优异的、关于波兰工业发展的论文”通过了博士论文答辩(按照沃尔夫教授在其自传中的说法,他仍然清楚地记得这位“我最出色的学生”),这篇论文获得了立即“被发行出版”的罕见殊荣,并至今仍然是研究波兰历史的学生们的参考文献。她的论题是:波兰的经济增长完全依赖于俄国市场,因而任何一种想要“形成一个民族国家或单语种国家的企图,都是对近五十年来的发展和进步的完全否定”。(她在经济学上的正确性,被波兰在两次世界大战之间的长时期萧条所证实。)于是她就成为了德国社会民主党的波兰问题专家,成为德国东部省份的波兰人中的宣传员,并与那些为了生存而想让波兰“德国化”的民众达成了不稳定的联盟关系。正如一位社会民主党的秘书对卢森堡所说,包括波兰社会主义者在内,这些民众“很高兴地视你为赠与所有波兰人的一件礼物”。显然,这些“由官方称赞所带来的光环,对罗莎而言,意味着她的错误”。

而比这严重得多的错误,则是她与党内当权者们在修正主义论战中达成的具有欺骗性的一致,在这场论战中她扮演了一个领导者的角色。这场著名的争论是由伯恩斯坦^①所引发的,并在历史中以“改革

^① 伯恩斯坦最重要的著作现在已经译成英文,标题是“进化的社会主义”(斯考肯[Schocken]书局出版)。可惜的是,它缺乏许多必要的注释,对美国读者来说也需要一篇导读。

还是革命”的二元选择一直持续下去。然而，这场论争却在两个方面产生了误导：它造成了一种假象，仿佛社会民主党在世纪之交仍然对革命保持着忠诚，但这已不再是实情；同时，它遮蔽了伯恩斯坦言论中的许多客观有据的声音。伯恩斯坦对马克思经济理论的评述是正确的，正如他自己所说，它“与现实保持了充分一致”。他指出，“社会财富的巨大增长，并不会伴随着大资本家数量的减少，相反，它伴随着的是各种规模的资本家数量的增加”，因此，“富有者圈子的不断缩小和穷人悲惨状况的不断增加”并没有实现，“现代工人确实是穷人，但他们决不是赤贫者”。普选制已经让工人有了政治权利，让工会在社会中有了自身的位置，并在国家的对外政策方面对新帝国主义的发展作出了清晰的限制。毫无疑问，社会民主党对这些不受欢迎的真理的反对，首先是由于他们根深蒂固的、对于严格重申自身理论基础的懒惰所引起的。然而，这种懒惰很大程度上是因为党在其地位上的既得利益，而这种地位现在却受到了伯恩斯坦的分析的威胁。被危及的是社会民主党作为“国中之国”的地位：它实际上已经变成一个巨大的、组织完备的官僚机构，它独立于社会，并在所有事情上都有自身的利益。伯恩斯坦的修正主义将会把它又引回到德国社会中，而这种“结合”被认为如同一场革命那样对它的利益构成威胁。

内特尔先生持有一套有趣的理论是关于社会民主党在德国社会中的“底层位置”以及它之所以没能成功地参与政府的原因的。^① 在它的成员看来，党可以在自身中提供一种破坏资本主义的更好方式”。事实上，通过保持“在所有阵线上对社会的防御的稳固性”，它就产生出一种具有欺骗性的“团结感”（正如内特尔先生所指出的），

^① 见《德国社会民主党，1890—1914，作为一个政治范本》，载《过去与现在》（*Past and Present*），1965年4月。

而法国的社会主义者极度轻视这种团结感。^① 无论如何,很明显的是,党员数量越是增加,它的极端狂热就越会“由于生存的原因而被煽动起来”。人可以在那种“国中之国”的状态下活得很舒适,只要他避免和社会发生全面摩擦,同时享受着这种没有任何后果的道德优越感。他甚至都不用付出严重疏离化的代价,既然底层社会只不过是一个镜中之像,一种对德国整个社会的“缩影性的反映”。德国社会主义运动已走入困境,这可以从反面的观点得到分析和证实——无论是从伯恩斯坦的修正主义观点出发,认为资本主义社会中工人阶级的解放已经是一个完成了的事实,因而应该停止谈论没有人再愿意进行的革命,还是从另一些人的观点出发,这些人不仅从资产阶级社会中“疏离”出来,而且确实是想要改变世界。

这后一种观点就是从东欧来的革命者的立足点,他们带头对伯恩斯坦发起了攻击——这些人包括普列汉诺夫、帕乌斯和罗莎·卢森堡,他们得到了考茨基的支持,尽管考茨基这位党内最著名的理论家,很可能觉得与伯恩斯坦交往比与这些新来的外国盟友们在一起更为自在。他们所赢得的胜利是“抑抑格”式(Pyrrhic)的,它“只是通过推开现实而加强了与现实的疏远”。这是由于,真正的问题既不是理论上的,也不是经济上的。关键的问题在于伯恩斯坦的一条信念中,它有些畏缩地隐藏在一处脚注里:“中产阶级——包括德国的中产阶级在内,他们大多数仍然非常健康——不仅在经济上,而且在道德上(morally)也是如此。”(黑体字由我所加)这就是普列汉诺夫之所以称他为“庸人”(Philistine),以及帕乌斯和卢森堡认为这场论战对党的未来极其重要的原因。事实是,伯恩斯坦和考茨基在厌恶革命方面是一致的,“铁的必然性”对考茨基来说乃是“什么事都不干”的最佳借口。

^① 这和法国“德雷福斯事件”中法国军队的位置非常相似,卢森堡曾在《新时代》(1901年第1期)上发表《法国的社会危机》一文对此作出非常精审的分析。“军队不愿介入的原因是,它想表明它对共和国公民权力的反对,但同时又不会失去反对的力量”,从而通过一场严重的国家政变,把自己交给另一种国家形式。

而这些从东欧来的革命者,是唯一一群不仅“相信”革命在理论上的必然性,而且还真想去干革命的人。而这恰好是由于这群东欧人认为,社会在道德根基和正义根基方面的状况已经不可忍受了。另一方面,伯恩斯坦和卢森堡作为两个最诚实地分析了自己所见之物的人,在这一方面又是相似的(这或许可以解释她对伯恩斯坦为何会感到“隐秘的亲切”),他们都忠实于现实并因而对马克思有所批判。

罗莎·卢森堡在德国社会民主党内的早期作为,依靠的是一种双重误解。世纪之交的德国社会民主党,受到“全世界社会主义者的羡慕和崇拜”。倍倍尔这位党的“元老”,从俾斯麦建立德意志帝国开始直到一战爆发,都“支配着党的政策和精神”。他总是声称:“我是并永远是现存社会的死敌。”这听起来难道不像是波兰“同龄群体”的精神吗?难道人们不会从这种骄傲的蔑视中看到,伟大的德国社会民主党在某种意义上,就是大写的 SDKPL 吗?卢森堡花了几乎十年时间才发现(直到她从第一次俄国革命中返回德国),这一“蔑视”的真正秘密,乃是故意全面地拒绝介入世界,同时集中精力去扩大党的组织规模。从这种经验出发,卢森堡在 1910 年后就发展出与社会经常“接触摩擦”的方案,正如她所认识到的,没有这种“摩擦”,革命精神的源泉就必定会干涸。她并不想在某个党派中度过一生,无论这个党派有多么大;她对革命的忠实首先是一项道德事实,这意味着她仍然有激情去参与公共生活和公民事务,去参与世界的命运。她由此而与欧洲的政治紧密相连,尽管这和工人阶级的直接利益无关,因而完全超出了绝大部分马克思主义者的视野。这种对政治的关心,最有力的证据就是她在德国人和俄国人面前,一再坚持一种“共和国方案”。

这就是她战争期间在监狱中写下的著名的《朱尼乌斯手册》(*Juniusbroschüre*)的主要观点之一,这本书后来成为了斯巴达克斯团的基石。列宁并不清楚它的作者是谁,只是立即断言,宣告“一个共和

国方案……在实践上意味着宣告革命——但这只是一个不正确的革命方案”。果然，一年以后，不带任何诸如此类“方案”的俄国革命爆发了，它首要的成就便是废除君主制以及建立一个共和国，而这样的革命同样也发生在德国和奥地利。当然，这一切都不可能阻止俄国、波兰和德国的同志们就这一观点激烈地反对她。正是共和问题而非民族问题，才是使她与其他所有人分离开来的最重要原因。在这个问题上，她是完全孤立的，正如她在强调下述观点——任何情况下，不仅个体的自由而且公共性的自由都是绝对必要的——时她是孤立的，尽管这孤立并不那么明显。

卢森堡的第二个误解直接与修正主义论战有关。她误将考茨基不愿接受伯恩斯坦的分析这件事，理解为他对革命的可靠忠诚。在1905年第一次俄国革命之后，她曾为此带着假证件赶回华沙，因为她不能够再欺骗自己了。对她来说，这几个月不仅包含着一种极其重要的经验，它们同样也是“我生命中最快乐的日子”。在返回途中，她努力和她在德国党内的朋友们讨论这些事。她很快就明白，“革命”这个词“只有进入到与现实革命情境的接触”中时，才不会变成一些无意义的音节。而德国的社会主义者确信，像“与现实情境进行接触”这样的事情只可能发生在遥远的野蛮国度。这是对她的第一次打击，而她再未能从中恢复过来。第二次打击发生在1914年，并差点导致了她的自杀。

很自然的，她第一次与真实革命的接触，教给了她比清醒、比轻蔑与不信任的艺术更多和更好的东西。她从这次接触中获得了政治行动之本性的洞见，内特尔先生正确地称之为她对政治理论的最重要的贡献。主要之点在于，她已经从“革命工人委员会”（后来称为“苏维埃”）中了解到，“良好的组织并非先于行动，而是行动的产物”；“革命活动的组织能够、而且必须由自己从革命中学会，正如人只能在水中学会游泳那样”；革命不是被任何人“制造”出来的，而是“自动地”爆发的；“行动的迫切压力”总是来自“社会下层”。而“只要社会民主

党不瓦解”(当时它还是唯一的革命党),就会爆发一场“伟大而强有力的”革命。

然而,在1905年的革命前奏中有两个方面被卢森堡完全忽略了。首先,这里存在一件让人惊讶的事实:爆发革命的国家,不仅是一个尚未工业化的落后国家,而且得到民众支持的强有力的社会主义运动尚不存在。其次,同样不容否认的事实是:革命乃是俄国在“日俄战争”中战败的结果。列宁从来就没有忘记这两个事实,他从中得出了两个结论。第一个结论是:革命并不需要一个大规模的组织;只要旧政体的权威被扫除,一个小的、牢固组织起来的团体,加上一位明白自己要干什么的领袖,就足以获取权力。大规模的革命组织只会带来麻烦。第二个结论是:既然革命无法被“制造”,而是不受任何人控制的环境和事件的结果,那么,就应该欢迎战争。^① 这第二个结论是卢森堡在一战期间不赞成列宁的根源;而第一个结论则带来了她对列宁在1918年俄国革命中采用的策略的异议。这是由于,从始至终她都从根本上拒绝战争,无论战争会带来什么结果,在其中她只能看到最可怕的灾难。战争违反她的天性(*grain*)。在“组织”这一问题上,罗莎并不信任一种在其中绝大多数人没有位置、也没有声音的胜利;的确,她是如此不信任那种不惜代价夺取权力的行为,以至于她“担心革命受到扭曲更甚于担心革命的失败”。

如今,许多事件不是已经证明她是正确的吗?而她所预见到的“道德崩溃”对革命造成的危害,不正如她所理解的那样,要远远大于“在对抗更大力量、不顾历史情境的诚实斗争中遭受的任何政治挫败”?既然恐怖“败坏”着所有的人,糟蹋着所有事物,那么,唯一能用

^① 列宁在一战期间阅读了克劳塞维茨的《战争论》(1832)。他的摘录和评注在20世纪50年代由东德出版。按照维尔纳·哈尔博格(Werner Hahlberg)的论文《列宁和克劳塞维茨》(载《文化历史的本原》卷36,柏林,1954)的说法,列宁开始考虑下述可能性时,是受克劳塞维茨的影响:战争引起的欧洲民族国家体系的瓦解,可能会取代马克思所预言的资本主义的经济崩溃而成为革命的起因。

来拯救这一切的方式,难道不是“公共生活自身的学校,亦即最开放、最广泛的民主和公共意见”吗?

她过早的逝世使她无法看到她是多么正确。卢森堡去世三年后,保罗·列维(约吉谢斯之后斯巴达克斯团的领袖)出版了她对刚发生的俄国革命的评论——那是她在1918年写下的,前面题有“only for you”——也就是说,她并不打算发表它。^①对于德国和俄国的共产党来说,“这都是一个非常尴尬的时刻”;因此假如列宁尖锐和激烈地回应它的话,那也可以理解。但是刚好相反,列宁这样写道:

我们可以用一个恰当的俄国古代寓言来回应:一只鹰有时候可能飞得比鸡还要低,然而一只鸡却永远不可能飞到与鹰相同的高度。罗莎·卢森堡……无论她犯过什么错误……她都是而且永远是一只鹰。

于是他就下令出版“她的传记以及她著作的完整汇编”,亦即并不从中过滤掉她的“错误言论”;同时列宁还斥责德国党内的同志对于承担这一义务的“令人难以置信”的冷漠。这些事发生在1922年。三年以后,列宁的继承者们决定将德国共产党“布尔什维克化”,因而下令“对卢森堡的整个遗产进行一次专门的批驳”。这项任务被一个叫露斯·费希尔(Ruth Fischer)的年轻党员愉快地接受了,她刚从维也纳来到德国。她告诉德国的同志说,罗莎·卢森堡及其影响“不亚于一种梅毒病菌(a syphilis bacillus)”。

^① 不无反讽的是,这本小册子如今成为她的著作中唯一仍被阅读和引用的书。下面一些著作可以在英文书中找到:《资本的积累》(London and Yale, 1951);《回应伯恩斯坦》(1899), (Three Arrows Press, 纽约, 1937);《朱尼乌斯手册》(1918),以“德国社会民主党的危机”为书名由 Lanka Sama Samaja Publications of Colombo 出版, Ceylon, 1955, 很明显是以活页形式发行,它最初在1918年由“社会主义者出版社”在纽约出版。在1953年, Ceylon 的同一家出版社发行了她的《群众斗争、政党和贸易联盟》(1906)。

革命的阴沟被翻了出来,从中冒出的是曾被卢森堡称为“另一类动物品种”的人。根本不再需要什么“资产阶级的代理人”或“社会主义的叛徒”,就足以摧毁同龄群体的少数幸存者,并把他们精神的最后残余埋葬在遗忘中。不用说,他们再不会出版卢森堡著作的完整汇编了。二战以后,一本“有着详细评注的、强调她所犯错误”的两卷本选集出版,书中还附有一篇由弗雷德·厄斯纳(Fred Oelssner)执笔的《对卢森堡错误体系的全面剖析》,这篇文章很快就“陷入了不知所云”,因为它“过于‘斯大林主义’”了。可以肯定,这些都不是列宁所需要的,而卢森堡的著作再也无法像他希望的那样,在“教育一代又一代共产党人”方面发挥作用了。

斯大林死后,事情开始起变化,虽然这种变化并未在东德发生。东德的特征是,对斯大林主义历史学的修正采取了一种“倍倍尔崇拜”的形式。(唯一反对这种新套话的人是穷老头赫尔曼·东克尔 [Hermann Duncker],他是最后一位高尚的幸存者,还能够“回想起我生命中最激动人心的时期,那时我年纪轻轻就认识了卢森堡、李卜克内西和弗朗茨·梅林,并与他们一起工作”。)然而,尽管波兰人1959年出版的两卷本《卢森堡选集》“与德国那部选集有部分的重复”,但波兰人“去掉了她从列宁去世以来一直背负的恶名”,1956年以后,市面上就出现了关于这一主题的“波兰出版热潮”。人们愿意相信,对罗莎生平和平事迹的姗姗来迟的承认依然可以期待,正如人们愿意期待她在西方国家的政治科学教育中,最终获得她自己的位置一样。因为内特尔先生是对的:“她的观念,属于所有严肃地传授政治观念史的地方。”

安杰洛·朱塞佩·龙卡利：一位基督徒

论 1958—1963 年在位的罗马教皇约翰二十三世

《灵魂之旅》(*Journal of a Soul*, 纽约, 1965), 这本由安杰洛·朱塞佩·龙卡利(Angelo Giuseppe Roncalli)撰写的精神日记(他在当选教皇之后被称做“约翰二十三世”), 是一本奇特的、让人失望但又被它吸引的书。它的大部分章节都写于隐修期间, 因此它由不断重复的虔诚流露和自我劝导、“对良心的测试”和对“精神进程”的注解构成。由于它只有极少的篇章涉及现实发生的事件, 故而逐页读来, 它就像是一本关于如何为善和避恶的初级手册。然而, 通过它自身奇特而陌生的途径, 它成功地对许多人都关心的两个问题(当时是在 1963 年 5 月末到 6 月初, 他在梵蒂冈处于弥留状态)作出了清晰的解答。我对这两个问题的关注, 是由一位罗马市的女服务工简单而明确地引发出来的。她对我说:“夫人, 这位教皇是一位真正的基督徒。这是怎么一回事呢? 一位真正的基督徒怎么可能坐上圣彼得的位子? 难道他不是必须首先被任命为主教, 然后是大主教、红衣主教, 直到最后才被选为教皇? 难道就没有人知道他是谁吗?”显然, 对于她所提的这三个问题中的最后一个的回答是:“是的, 没有人知道。”当他参加教皇选举会议时, 他并不属于候选人之一, 连梵蒂冈的裁缝们都没有准备适合他穿的尺寸的衣服。他之所以当选, 是因为红衣主教们无法达成一致意见, 而他们最终被说服去相信(正如他自己所写的那样), 他“将只是一位临时的和过渡性的教皇”, 因而不会造成太严重的后果。他继续

写道：“而如今，我在教皇这一职位上已经快四年了，在我面前有一项非常艰巨的任务，它将在全世界人们眼前展现，他们都在注目和等待。”令人惊讶之处不在于他不是候选人之一，而在于没有人知道他是谁，在于他的当选是因为人们都认为他是无足轻重的人物。

然而，这一切只是在回顾时才会让人感到惊讶。毫无疑问，教会提倡“效仿基督”（*imitatio Christi*）已经近两千年，没有人能说出在弥漫所有世纪的幽暗中，究竟有过多少位教区神父和修士，曾像年轻的龙卡利那样说道：“这就是我的榜样——耶稣基督。”龙卡利在十八岁时就已经非常清楚，去“效法仁善的耶稣”意味着将被人“视为疯子”：“他们说并相信我是个傻瓜。或许我确实是傻瓜，但我的自尊不允许我这样认为。这就是事情变得越发有趣的原因。”但教会作为一个组织，特别是从宗教改革以来，更多地关注维护自己的正统教条，而非信仰的纯正性，因而它并不会向那些真正受到召唤的人敞开神职之门并且说：“跟我来。”这并不是因为，教会真的担心那些遵循一种纯粹、本真的基督徒生活方式的人，担心他们身上所包含的明显不受组织约束的因素。相反，他们考虑的仅仅是，“为了基督，与基督一起受苦和遭人轻视”是一种错误的策略。而这恰好是龙卡利满怀激情和热切渴望的事情，他一遍又一遍地引用十字架上的圣约翰的话来激励自己。他的渴望达到了这样的程度：“来和我一起承受那清晰的、相同的压力吧……和十字架上被钉死的基督一起。”在他的主教就职仪式上，他叹息道：“到现在为止我受的苦太少了。”他希望并且期待着“天主能对我进行一些特别痛苦的试验”，“带给我的身体和精神一些巨大的苦难和疼痛”。他迎接他那痛苦的、过早到来的死，就好像那是对他的天职的确证：他必须放下一切，去经历伟大事业所必需的“牺牲”。

教会之所以不愿意将高级神职交给那些其个人抱负是效法“拿撒勒的耶稣”的人，其原因并不难理解。或许曾有过一个时代，教阶制中的神职人员的想法与陀思妥耶夫斯基的“宗教大法官”相似，他们忧虑的是，（用路德的话来说）“上帝话语最持久的命运是，由于它，这个世

界被置于混乱之中。这是因为，上帝的训导来到世上，是为了改变和复活整个尘世，使尘世之人能够触及它”。但那样的时代早就过去很久了。正如龙卡利在草稿中记下的，教会已经忘了，“变得温柔而谦卑……并不等同于变得虚弱而懒散”。而这种品质恰好是他们将会在他身上发现的：他在上帝面前谦卑，但在人面前却决不软弱。尽管在某些教区，对这位历史上独一无二的教皇的敌意非常大，但对教会和神职人员来说它还是不够大，因此才会有这么多的高级人员和教会首脑，被他争取过来支持他。

从他 1958 年秋天就任教皇开始，不仅天主教徒，而且全世界的人都一直注视着他。他自己列举了他受到注目的几个原因：首先，是因为他“直率地接受了这项荣誉和重担”，而在此前他总是“非常小心翼翼地……避免任何会直接使人们关注我的事情”。第二个原因是，他“能够立即将某些观念付诸实施，这些观念虽然极其单纯，但其作用却非常深远，并能对未来充分负责”。然而，按照他自己的说法，“关于设立大公会议（Ecumenical Council）、教区会议（Diocesan Synod）以及修订教会法汇编这样的观念”，来到他身上时是“没有经过任何事先考虑的”，因而甚至与他“在这一问题上的先前考虑完全对立”。这一点，对于那些注目于他的人来说，乃是他这个人以及他令人惊讶的信仰的合乎逻辑的，或者无论如何是非常自然的体现。

这本书的每一页都在为这一信仰提供见证，但没有哪一页（甚至整本书加起来也不行）的说服力能与那无以计数的故事和逸闻相比，它们在他弥留之际的四天里在罗马到处流传。当时，整个罗马城像往常一样，因旅客的大量涌入而震动。这些旅客都是因为他早于人们预期的逝世而来：来自所有种族、所有国家的由神学院学生、修士、修女和神父组成的团体，都加入了这一行列。你所遇到的每一个人，从出租车司机到作家和编辑，从服务生到店主，从信徒到形形色色的非信徒，都在谈论着一些故事——关于龙卡利曾经的言行，关于他在种种场合中的作为。现在，这些故事中有许多被库尔特·克林格尔（Kurt

Klinger)收集到一本名为“含笑的教皇”(A Pope Laughs)的书里,另一些则作为关于“仁善教皇约翰”的不断增加的文献得到出版,它们都带有“通行”(nihil obstat)和“许可”(imprimatur)的标记。^①但是,这样一种圣徒言行录,无助于我们去理解为什么全世界的人都会关注他;因为大概是为了避免“遭到攻击”,它小心翼翼地避免谈论如下主题:在何种程度上,这个世界的通行标准(包括教会的标准),与耶稣的教诲所包含的判断与行为准则相冲突。在20世纪中期,正是这位教皇决定按字面意义而非按象征意义,来对待他所接受的信仰教诲的每一条款。他真正渴望着“为了爱耶稣而被压伤,被轻视,被忽略”。他曾规训自己和自己的雄心,直到他真正变得对“这个世界的评断毫不在乎,即使是教会世界的评断”。在二十一岁时他就已经形成了自己的信念:“即使我成为了教皇……我也仍然必定要立于神的审判之前,那么我是否就了不起了呢?根本没有。”在他临终时给他的家庭立下的精神遗嘱中,他安详地写下“我确信,死亡的天使……将把我带到天堂。”他的信仰的无比坚定性,在他无辜遭到“诽谤”时表现得最为明显;而只有当我们不理睬这些诽谤时,他的精神高度才能被我们正确地估量。

因此,在人们交口相传的故事中,仍然有不计其数的最有意思、最为大胆的故事;当然,不用说,它们都无法得到证实。我记得其中一些故事,并且希望它们是真实发生过的。但是就算它们的真实性被否定了,这些故事的发明也足以反映出这个人,反映出人们是如何看待他和谈论他的。第一个也是最不会引起反感的故事,支持了《灵魂之旅》中篇幅不大的关于他平易而自然地与工人、农民相亲近的叙述。毋庸

^① Jean Chelini, *Jean XXIII, pasteur des hommes de bonne volonté*, Paris, 1963; Augustin Pradel, *Le "Bon Pape" Jean XXIII*, Paris, 1963; Leone Algisi, *John the Twenty-third*, trans. From the Italian by P. Ryde, London, 1963; Loris Capovilla, *The Heart and Mind of John XXIII, His Secretary's Intimate Recollection*, trans. From the Italian, New York, 1964; Alden Hatch, *A Man Named John*, Image Books, 1965.

置疑,他是从底层出身,但他十一岁时离开了这一环境,被录取到贝加莫的神学院学习。(他与世界的第一次直接接触,是在他面临服役之时。他发现兵役非常“丑陋、污秽和可恶”:“我是否应该和魔鬼一起被罚入地狱?我知道军营里的生活是什么样的——只要一想到它,我就全身发抖。”)这个故事说的是,一些水管工人抵达梵蒂冈进行修理工作,这位教皇听到了其中的一位是如何以整个神圣家族之名开始咒骂别人的,于是他便走过去和蔼地问那位工人:“你为何一定要这样说呢?为什么不像我们大家那样,说‘他妈的’(merde)呢?”

我下面要讲的三个故事涉及比较严肃一些的主题。在他的书中一些很少的段落里,谈到了他作为龙卡利主教时和罗马教廷之间的紧张关系。这一麻烦看来始于1925年,当时他被任命为保加利亚的“使徒访者”(Apostolic Visitor),这是一个“半地下状态”的岗位,他在这里待了十年。他从未忘记他在这里的不愉快——二十五年后他仍然写道:“生活单调乏味,这是一段漫长的、每天都在刺痛和摩擦中度过日子。”当时,他几乎立刻就意识到,“许多麻烦……其实并不是由保加利亚人引起的,而是由教会机构的中心组织所造成的。这是一种折磨和羞辱人的方式,我从未想过它们会如此深地伤害到我”。早在1926年,他就开始在写作中把这一冲突称为他的“十字架”。而到了1935年,事情开始有了转机,他被调任为伊斯坦布尔的“使徒代表”(Apostolic Delegation),在那里他又待了十年,直到1944年他获得他的一个重要职位——驻巴黎的“罗马教廷大使”。然而,再一次,“在我对当时局势的理解方式和罗马教廷对事情的判断之间出现了分歧,这严重伤害了我,而这是我唯一真正的十字架”。他待在法国的那些年里,我们不再能听到这样一些埋怨了,但这并非因为他已经改变了他的想法,而只是他已经习惯了教会世界的种种行事方式。在这种心态中,他在1948年写道,“(我的这些同事、好神职人员们)在对待那些卑贱、贫穷和居于社会底层的人时,流露出了怎样的不信任和粗鲁啊……这让我感到痛苦不堪”,并且,“这世上所有的聪明人和精明者,包括梵蒂

冈的那些人，显露出的是如此可怜的形象——如果用耶稣和圣徒们所发出的单纯、仁慈的光来照一照他们的话”。

根据他的这本自传，他是在战争期间的土耳其开始与犹太人组织进行接触的（并且，他有一次阻止了土耳其政府把数百名从欧洲纳粹占领区逃亡而来的犹太儿童重新运回德国）。他后来为此对自己进行了非常罕见的自我批评——尽管对所有的“良知测试”而言，他一点也用不着这样做。他写道：“我为什么就不去、为什么就不能做得更多呢？为什么我不去作一些更坚决的努力，来抵制我天性中的倾向呢？是否我对舒适和安宁的追求——我认为它们与主的精神更能保持和谐——其实只是在掩饰我对拿起武器作斗争的勉强？”然而，在那个时代，他只有一次允许自己发怒。在德国向俄国开战时，德国大使弗朗兹·冯·巴本（Franz von Papen）找到他，请他利用他在罗马的影响力来让教皇宣布支持德国。他对此的回答是：“那么，我又怎么去向数百万被杀害在波兰和德国的犹太人——你的同胞们——交待呢？”当时是在1941年，大屠杀刚刚开始。

下面几个故事触及了这些主题。据我所知，由于现存的关于约翰教皇的传记中没有一本曾提到过他与罗马教廷的冲突，因而即使它们否认这些故事的真实性，那也完全不足为信。第一件事是关于他在1944年去巴黎前，拜见庇护十二世（Pius XII）时的逸闻。庇护十二世在开始接见他时，先告诉这位新任命的罗马教廷大使，他只有七分钟时间可以和他谈话。于是龙卡利就立刻提出告辞，并且说：“既然如此，那么剩下的六分钟也是多余的。”而第二件事则很有趣，它讲的是一位从外国来的年轻神甫在梵蒂冈非常勤快，试图在高层神职人员那里获得一个好印象以便于晋升。据说，约翰二十三世曾对他说：“亲爱的孩子，不要再这么焦虑了。你应该放松些，同时相信在审判日耶稣不会过来问你：你和宗教法庭相处得怎么样？”最后一件事是一篇报道，里面说他在逝世几个月前收到了霍赫胡特（Hochhuth）的剧本《代

表》(*The Deputy*)^①,有人问他该怎样来反驳它。而他却照着这个人的话回答说:“反驳它?你能做什么来反驳真相呢?”

以上这些故事从来没有公开发表过。然而,尽管在关于他的文献中一部分文献有些奇怪的变动,但是在其中我们仍然足以发现它们。(如果“口头传统”的说法是真的话,那么约翰教皇就接见过第一个犹太使团,并问候他们说:“我是你们的兄弟约瑟。”^②而这句话是《创世记》中的约瑟,在埃及与自己的兄弟们相认时所说的话。现在有报道说,这句话在他当选教皇、接见红衣主教们时也被他说过。我担心这个故事可能更加似是而非,但是无论如何,这句话在前一件事中的确是非常伟大的,而在后一件事中也同样非常好。)所有这些故事都表明,他身上具有一种彻底的独立性,它来自对世事的真正超然,来自摆脱成见和习惯的伟大自由。这种自由通常会带来一种近乎伏尔泰式的智慧,一种令人惊讶的扭转局面的机敏。因此,他在反对在他每天散步时关闭梵蒂冈花园(据说关闭花园是因为以他的身份,不适合让普通人看到)时,问道:“为什么人们就不能看到我呢?我又没有行为不端,是吧?”同样一种机智的精神气质——法语中称之为“esprit”(灵气)——在另一个未发表过的故事中也得到了证实。当他还是法国的罗马教廷大使时,在一次外交使团宴会上,有一位绅士想令他难堪,于是便在餐桌上给每个人分发一张裸体女人照片。龙卡利看了一眼这张照片,便把它交还给这位绅士,并且说:“这位是您的夫人吧,我猜。”

他年轻时曾非常喜欢讲话,喜欢逗留在厨房中并讨论各种事物。后来他批评自己“天性倾向于像所罗门王那样下断语”,去教诲“汤姆、迪克和哈瑞他们……在某种情况下该如何行事”,并且爱管闲事,

① 在《代表》(1963)这一剧本中,霍赫胡特批评庇护十二世教皇未曾采取和提倡更加勇敢的立场,来反对德国对欧洲犹太人的大屠杀。——译注

② 语出《旧约·创世记》45:4。——译注

“无论是报纸上的、主教们的事情，还是每日的话题”。他还会“拿起武器，来捍卫我认为遭到了不公正攻击的东西，以及我觉得值得拥护的事物”。无论他是否曾克制住这些品性，他肯定从来没有丧失过它们，它们一直在他身上伸展，直到经历了一段漫长的受到“折磨”和“羞辱”的时期（他认为这对于他灵魂的圣化非常必要）之后，他突然就抵达了天主教教阶的最高位置。在这里，不再有上级的声音告诉他“上帝的意志”。在《灵魂之旅》中他写道，他明白他已经“接受了这项服役：对主的意志的纯粹顺从。这项服役通过红衣主教团的声音传达给我”；也就是说，他从来就不认为是红衣主教们选举了他，而永远是“天主选取了我”。这样一种信念，肯定又因为他对自己当选的纯粹偶然性的意识而得到了极大的强化。正是由于他知道这根本就是一场误解，他才能够写出下面这些话，它们不是在宣称某种教条式的普遍性，而只是向他自己指出：“基督的代理人知道基督要求他什么。”《灵魂之旅》的编者、约翰教皇的前任秘书路易斯·卡波维拉（Loris Capovilla）经理，在这本书的导言中提到了一些肯定会让许多人恼怒和困惑的事情：“他在上帝面前保持的谦卑，以及他在人们面前对自身价值的清醒意识——它是如此之清醒，以至于它让人感到不安。”但是，尽管他有着绝对的自信，并且不向任何人征求意见，他仍然没有犯假装知道未来的错误，也没有假装知道自己努力的最终结果。他总是像野地里的百合花那样，满足于“日复一日”，甚至是“一小时又一小时”地生活。他为自己这种崭新的状态立下了如下“行为的基本法则”：“不为明天而忧虑”，不去“为未来作人工的准备”，小心地“不去向任何人自负和随便地谈论它”。正是他的信仰——而非神学或政治的理论——一直在守护着他，使他能够抵制“所有对恶的纵容，并希望这样做能对某些人有益”。

这种摆脱了顾虑和担忧的彻底的自由，就是他谦卑（humility）的方式，而他之所以能够自由，是因为他能毫无保留（无论是心理或情感的保留）地说：“你的旨意将行在地上。”在《灵魂之旅》中，我们很难在

一层层的虔敬言辞(对我们来说可能有些陈腐,但对他并非如此)之下,发现那主导他生命的基本音调(chord)。我们甚至很难期待在其中看到他得自此种音调的笑的智慧。不过,当他告诉他的朋友们,教皇这一职位所带来的新的沉重责任,是如何在最开始时使他焦虑甚至彻夜难眠,直到有一天早晨他对自己说:“吉奥瓦尼,不要对自己这么严肃!”此后他便睡得安稳了——这些如果不是在宣扬谦卑,那还会是什么呢?

然而,没有人会相信,是谦卑使他如此平易近人:他在和囚犯或“罪人”们在一起时也仍然感到快乐,更不用说和他花园里的工人、厨房里的修女(肯尼迪夫人及其女儿,以及女婿赫鲁晓夫)相处了。毋宁说,是他强大的自信使他能平等地对待所有人,无论高低贵贱。只要是他觉得有必要建立这样一种平等的地方,他都尽可能去。因此,他到监狱里向那些盗贼和杀人犯说话时,是把他们当做“儿子和兄弟”;而为了使他们相信这不是一句空话,他告诉他们,他在童年时是如何偷了一个苹果而没有被抓住,以及他的一个兄弟是如何未经许可就去偷猎并被人逮住的事。当人们带他到“关押无可救药的罪犯的单人牢房”时,他“以最威严的声音命令道:‘打开门。不要将他们和我隔开。他们都是天主的孩子。’”的确,所有这些话都是牢固而经久的基督教教义,但它们在很长的时期里仅仅只是理论罢了。即使是《新事物》(*Rerum Novarum*)^①——这一由“劳动人民的伟大教皇”利奥十三世发出的通谕,也没有阻止梵蒂冈教会向工人们支付饥饿工资^②。约翰这位新教皇可以和任何人谈话,这一让人不安的习惯几乎立即招来了对

① 利奥十三世于1891年5月15日发布了《新事物》通谕,又称“劳工通谕”。这份天主教官方文件谴责了资本主义社会中少数人对多数人财产的剥夺和对财富的滥用。它一方面同情广大劳工阶层的贫困,劝诫富人阶层和国家关怀各个阶层的共同福利,另一方面反对废除私有制,反对暴力革命,认为这将危害劳工自身。《新事物》主张资方和劳方真诚合作、互补不足,并提议工人天主教徒成立天主教工人联合会。——译注

② 饥饿工资(starvation wage)是指“低到让人无法生活的工资”。——译注

他的诽谤。按阿尔登·哈奇(Alden Hatch)的描述,他曾问过一位工人:“你的情况如何?”这位工人回答:“很糟很糟,教皇陛下。”然后他便告诉教皇他的薪水是多少,他需要养活几口人。“我们一定会为此做些事的。在你我之间,我并不是你的陛下,我是教皇。”而这句话意味着:忘掉所有的头衔,我是这里的首脑,我可以改变事情。后来,有人告知这项新的花费只能用慈善救济款来支付时,他仍然保持泰然自若:“那么,我们就从中拿一些出来吧。因为……正义(justice)要优先于慈善(charity)。”这些故事之所以让人感到痛快,是因为它们都拒绝屈从于那种普遍的想法,即“连教皇每天所说的话都应该保持神秘和敬畏”,这种想法在约翰教皇看来明显与“耶稣的榜样”相矛盾。而的确令人感动的是,在那次引起高度争议的对苏维埃俄国代表的接见结束时,教皇作出了一次非常符合耶稣的“榜样”的发言:“现在,既然你们允许,是该祝福你们的时候了。一些祝福根本不会伤害你们。请接受它们,如它们被赠与时那样。”

他身上这种对信仰的忠诚,从来没有被怀疑所困扰、被经历所动摇,也从来没有被狂热所歪曲——“这种狂热,即使是天真的狂热,也永远是有害的”。当这种忠诚体现在行动和活生生的言辞中时,它是极好的,而当它变成印在纸上的僵死的文字时,就有些苍白和乏力了。这一点甚至适用于附在书后的那少数文件,唯一的例外是《致“龙卡利家族”的精神遗嘱》这封信。在这份文件中,他向他的兄弟们、兄弟的孩子及外孙们解释了他为何到现在仍然和以前一样,拒绝“把他们从可贵和安心的贫困”中提升出来,尽管他曾“经常帮助他们,就像一个穷人帮助其他穷人”一样。他还解释了为何“任何东西——地位、金钱或好感——我从未要求过这些,无论是为我自己,还是为我的亲人和朋友”。这是因为,“既然生来一无所有……我也为我死时一无所有而感到特别幸福。我已将我手中所有的东西散发完毕,尽管它们非常之少,但它们是当神甫和主教时获得的全部物品”。在这些段落中包含着一种轻微的道歉的音调,就好像他知道他的家族并非像他所说的

那么“安心”于贫困。很早以前，他就注意到了困扰着他们的不断的“忧虑和痛苦”，这些忧苦“并非朝向好的目标，而毋宁说对他们有危害”。这大概是很少几个能让我们至少猜测出，何种经验让他觉得有必要放弃的例子之一了。正如我们更容易猜到的那样，这位穷男孩有着强烈的自尊，他整个一生都强调他从来不会去讨任何人的欢心，他为自己下面的想法而感到心安：他所获得的一切（“谁比我更一无所有呢？从我成为一名神学学生起，我就从来没有穿过一件不是慈善捐赠的衣服。”）都是由上帝提供的，因此他的贫穷对他来说乃是他天职的一个明证：“我生在和基督一样的家庭里——还有比这更让我渴望的事吗？”

现代知识分子中有好几代人，就他们并非无神论者——无神论者乃是假装知道人不可能知道的事的人——而言，都曾受教于克尔恺郭尔、陀思妥耶夫斯基和尼采。他们的无数追随者，无论是在存在主义阵营的内部还是外部，都发现宗教和神学问题是“让人感兴趣的”。毫无疑问，他们将感到难以理解这样一个人，在他非常年轻时就已“宣誓”：不仅要信守“物质的贫困”，而且也要信守“精神的贫困”（the poverty of spirit）^①。无论约翰二十三世是什么、是谁，他都既无有趣，也不才华横溢。这种区别来自下面的事实：他更多的是作为一位普通的学生，并且在他的后半生，他身上不带有任一点文人或学者气。（除了爱读报纸之外，他看来几乎不读非宗教著作。）如果一位小男孩像阿辽沙^②那样对自己说：“正如经上所写的：‘你若愿意做完人，可去变卖你所有的分给穷人，来跟从我。’我怎能只给两个卢布而不是我的整个财产，去参加清晨的弥撒，而不是‘跟从他’？”假如他长大后仍然坚持年少时“做完人”的抱负，不断地问自己“你取得了任何进步

① 新教《圣经》（和合本）将这个短语译为“虚心”，这里采用天主教通行本的译法。——译注

② “阿辽沙”是陀思妥耶夫斯基长篇小说《卡拉玛佐夫兄弟》的主人公。——译注

吗？”，同时为自己订下时间表，小心地留意自己所取得的进步；在这期间温和地对待自己，谨慎地不去承诺太多，将自己的过失视为“一时之误”，并且从不绝望——那么，这样做的结果就不太可能特别“让人感兴趣”。一个通向“完人”的时间表，丝毫不能替代一个故事。这是因为，对一个故事而言，如果其中没有任何“诱惑和失败”，没有“致命的或可宽恕的罪过”，那它还有什么可讲的？因此，即使《灵魂之旅》中包含着理智上的发展的某些例证，它的作者也没有注意到它们，虽然在生命的最后几个月里，他为准备这本书在他死后出版而重读了它。当他不再把新教徒视为“教会之外的可怜的不幸者”，并且确信“所有人，无论受洗还是未受洗的，都有权归于耶稣”之时，他没有意识到这件事是多么奇特：他从“心灵深处”感受到自己对“教会的法律、规则和规章的热爱”，而这导致了（正如阿尔登·哈奇所言）“弥撒常典（Canon of the Mass）千年来的第一次改变”，他把他的全部力量都立即投入到“去修正、改革以及……在一切方面进行提升的努力中”，并相信他所提出的大公会议“肯定能成为……一个真正的、崭新的主显节”。

毫无疑问，正是“精神的贫困”在保护他，使他“避免焦虑和厌倦的混乱情绪”，并给予他一种“大胆的单纯力量”。在“精神的贫困”中也包含着对如下问题的解答：当教会需要的是一位懒散而顺从的人时，这位最大胆的人怎么会当选教皇的。他成功地实现了他的渴望，这一渴望在托马斯·坎皮斯（Thomas à Kempis）的《效法基督》一书（这是约翰教皇最喜爱的书）中得到了说明：“变得无名且卑微。”这句话早在1903年就已经被他当成自己的“座右铭”。由于他毕竟是生活在一个知识分子的环境中，许多人可能会认为他有点呆，他不是单纯而是头脑简单。那些几十年都看到他确实“从未感受到不服从的诱惑”的人，不太可能理解他那强烈的自尊和自信——事实上，他从未放弃自己的判断，他服从的不是上级的意志，而只是上帝的意志。他的信仰是：“你的旨意将行在地上。”而用他自己的话来说，它确实“从本质上说是全然福音书的”；同样确

实的是,它“要求并获得了普遍的尊重,而且启发着许多人”。正是同样的信念,启发他临终前写下那句他最伟大的话:“每一天都宜于诞生,每一天都宜于死亡。”(“Every day is a good day to be born, every day is a good day to die.”)^①

^① 拉丁原文为“Ogni giorno è buono per nascere; ogni giorno è buono per morire”,见他的《话语、布道、讨论》(*Discorsi, Messagi, Colloqui*),第五卷,罗马,1964,第310页。

卡尔·雅斯贝尔斯：一篇赞词^①

我们大家齐聚于此，来见证“和平奖章”的颁发。如果允许我引用联邦共和国总统的话来形容，那么授予这一奖章不仅是为了表彰获奖者的“文学杰作”，而且也是为了表彰获奖者“在其生命中对自身的检验”。因此，它被授予这样一个人，授予他的这一作品：它仍然是说出的言辞，它从未脱离说话者，并由此开始它在历史中不确定的、永远在冒险的旅程。出于这一原因，颁发这一奖章时有必要附上一篇赞词（*laudatio*），而这篇赞词的任务，是称赞这个人而不只是他的作品。我们可以从罗马人那里学到该如何做这件事，因为罗马人在具有公共意义的事务上的经验远比我们丰富。他们告诉我们，像这样一篇赞词应当关心哪些事情：“*in laudationibus...ad personarum dignitatem omnia referrentur...*”（“在赞词中……唯一要考虑的是相关人格的伟大和高贵”），西塞罗如是说。^② 换句话说，一篇赞词关注的是专属于人的高贵——就人超越于他自己的所有作为和创造物而言。承认并赞美这种高贵，并非专家和职业同行们的事情，相反，公众们必须对这一展现于他们眼前、在公共领域中接受检验的生命作出评判。而颁奖，不过是在确认公众们久已知道的事情。

^① 本文为雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）获得“德国图书商会”所授予的“和平奖章”时，由阿伦特所作的致辞。

^② 《论演说家》（*De Oratore*），卷 I，第 141 页。

因此,这篇赞词只能尝试去说出你们大家都知道的東西。但是,将许多人在私下里都知道的事情公开地说出来,却绝非多此一举。某件事情被所有人听到,这一点恰好赋予它一种启明的力量(illuminating power);在这种启明中,它确证了自身的真实存在。不过,我仍然必须承认,我是带着犹豫和惶恐来承担这次“公共领域中的冒险”(雅斯贝尔斯语)并成为众人瞩目的中心的。我觉得,并且相信,你们绝大多数人在这个台上也会有同样的反应。我们都是现代人,在公共空间里我们缺乏信心、表现笨拙。由于我们现代人的偏见,我们认为只有与人格(person)相分离的“客观的作品”才属于公众,作品背后的人格及其生活则只是私人的事情,而一旦关于这些“主观”事物的感受暴露在公众眼前,它们就不再能保持真实,并因此变得情绪化了。当“德国图书商会”作出在颁发奖章时必须附有一篇赞词的决定时,它是真正听到并返回到一种更古老也更恰当的对公共领域的感受方式中。在这种感受中,恰好是包含其全部主观性的人格,才有必要公开地显现出来以获得充分的真实性。如果我们接受这种历久弥新的感受方式,我们就必须改变我们的看法,并抛弃我们把“个性的”(personal)^①等同于“主观的”、把“客观的”等同于“实际的”或“非个性的”这种习惯。这种等同源于科学规范,在那里它们当然是有意义的。但在政治中,这种习惯则显然无意义,因为在政治领域中人们主要是作为行动者和言说者显现出来,因而在这里个性(personality)决不只是一种私人事务。同时,这种等同在公共的精神生活中也同样是无效的,因为这种精神生活不仅包括、而且远远越出了学院生活的范围。

为了恰当地谈论这一问题,我们必须学会的不是在主观性和客观性之间进行区分,而是在个体(individual)和人格(person)之间进行区

① 这里“个性的”也可译为“人格性的”,而“个性”也可译为“人格性”。Personality 说的不是一个人的私人性的特质,而恰恰是他在公共空间中,通过言和行展现出来的那种生命的整体性和自身性。Personality 不是个体自己认为的与众不同,而是在他人眼中呈现出来的那种独一性。——译注

分。的确，正是个体向公众提供了某一客观的作品，并把它交给公众。主观性的要素（应该理解为产生作品的创造过程）与公众确实并不相关。但是，如果这一作品并不只是学院性的，如果它同样是“在生命中检验自身”的结果，那么一种活生生的行动和声音就会伴随着作品，这个人本身就会和作品一起显现。这里，显现出来的东西是显示它的人所不知道的，他无法像控制他公开发表的作品那样控制它。（任何试图有意将自己的个性强行塞入作品中的人，都是在进行表演；在这样做时，他就丧失了“公开发表”这一行为对自己和他人而言真正意味着的契机。）个性的因素超出了主体的控制，因而恰好是单纯主观性的反面。然而正是这种主观性，在“客观上”更容易掌握，也更容易受到主体的支配。（例如，通过自我控制，我们就能够支配我们自身中的纯粹的主观性因素，从而按我们所需要的方式运用它。）

而个性则完全是另外一回事。它是极其难以控制的，或许和希腊语中的“daimon”（“精灵”）最为接近。daimon 乃是终生陪伴着某个人的守护神，由于它永远只从他的肩膀后面往下看，因此它更容易被他所遇到的人而不是被他自己认出。这种 daimon——它并非任何邪灵式的东西——人身上的这种个性因素，只能在一个有公共空间存在的地方显现出来。而这就是公共领域所具有的更深刻的意义，它远远超出了我们平常所知的“政治生活”这个词所意味着的东西。公共空间也是一个精神性领域，正是在这一意义上，罗马人称为 *humanitas*（人性）的东西才在其中显现出来。罗马人用这个词来表示人的独特不凡之处，因为它无须客观就是确凿有效的。它就是康德和雅斯贝尔斯用 *Humanität* 这个词所要表达的东西，亦即确凿有效的个性，人一旦获得它，就永远不会失去它，即使其他所有身体和心灵的天赋都已在时间的侵蚀中消失。*Humanitas* 无法在孤独中获得，也无法以“将作品交给公众”的方式而获得。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，而这一过程也是冒险，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。

当我建议用雅斯贝尔斯的方式，把进入公共领域中的个性因素称为 *humanitas* 时，我是想暗示：没有人能像雅斯贝尔斯那样，使我们克服对于公共领域的不信任，并让我们感受到在所有人面前赞美我们所热爱的人时的那种光荣和喜悦。这是由于，雅斯贝尔斯从未染上知识分子所具有的那种普遍的偏见，亦即认为公共性的强光使一切都变得平面化和狭隘化了，只有庸才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。你们可能会想起康德的观点，康德说，要判断一篇艰深的哲学论文是真实的，还是仅仅只是“聪明的夸夸其谈”，其试金石可以从它是否能被普及这一特性中找到。在这一方面，正如在其他任何方面那样，雅斯贝尔斯是康德的唯一传人。他像康德那样，不止一次地离开学院范围及其概念化的语言，去向一般的读者大众发言。而且，有三次他直接切入到时代的政治问题中：第一次是纳粹上台前不久所写的《现时代的人》(*Man in the Modern Age*, 1933)^①；第二次是在第三帝国陷落后不久的《德国罪行问题》(*The Question of German Guilt*)；然后就是今天的《原子弹与人类未来》(*The Atom Bomb and the Future of Man*)一书。^② 因为他知道，正如政治家的行动所表明的那样，政治问题是如此严肃，我们决不能仅仅把它交给那些政客。

雅斯贝尔斯对政治领域的肯定是极不寻常的，因为它来自一位哲学家，来自作为他全部哲学活动之基础的那个根本信念：哲学和政治关系到每一个人。这就是它们的共同点，也是它们归属于公共领域的原因，在其中人的人格及其检验自身的能力得以展现出来。哲学家与科学家不同，却与政治家很相似，因为他必须为自己的意见负责，因为他需要承担责任。事实上，政治家的位置相对来说要幸运一些，因为

① 德文原题为“时代的精神状况”(*Die geistige Situation der Zeit*)，出版于1931年。

② 1958年(我写这篇演讲稿时)以后，雅斯贝尔斯最重要的政治出版物是《德国人的未来》(*The Future of Germany*, 1967)。

他们只需要对自己的民族负责；而雅斯贝尔斯的写作，至少是在他1933年后的著作中，却总像是在整个人类面前承担自己的责任那样。

对于他，责任并非一种负担，也与道德命令毫无关系。相反，它从一种内在的快乐中流溢而出，这种快乐存在于让事物显现、将晦暗照彻（clarifying）和使黑暗启明之中。从最终的分析来看，他对公共领域的肯定只是他热爱光和明彻（clarity）的结果。他如此长久地热爱着光，以至于可以用“光”来作为他全部个性的标记。在伟大作家的著作中，我们几乎总是能找到一个仅属于他的一以贯之的隐喻，他的全部著作仿佛在那里聚集为一。在雅斯贝尔斯的著作中，这一隐喻乃是“明彻”一词。人的生存被理性所“照彻”，而种种“环绕模式”——一方面是心灵“环绕”着一切向我们显现的事物，另一方面世界也“环绕”着我们，“我们总是在世界之中”——也被理性所照亮。最后，理性本身与真理的亲合性，由它的“广阔与明亮程度”来证实。所有能承受光，且不会在其照耀下化为水汽的事物，都分有人性；因而要在人类面前去为每一思想负责，意味着生活在这样一种光照里：在其中，自我和它所思考的事物都受到这种光照的检验。

早在1933年以前很久，雅斯贝尔斯就已经是一位“名人”了，这种名声的获得方式和其他的哲学家没什么两样。但是，只有在希特勒统治时期，特别是这一时期之后，他才成为一位真正意义上的“公共人物”。这不并像人们所想象的那样完全是由于时代环境所致，虽然这一环境迫使他进入到受迫害者的黑暗状态中，并使得他成为了那一时代及心态变迁的象征。事实上，他的转变与环境并无多大干系，环境不过是把他抛到他按其天性本应存在的位置上而已——抛入了世界观点（world opinion）的充分光照中。这一过程并非是：他先遭遇某种东西，然后在痛苦中考验自身，最后当情况达到最糟之时，他就像“其他的德国人”那样寻求成为某种东西的代表。就此而言，他根本就不

去代表任何事物。他是彻底独立的,不依靠任何群体,包括德国抵抗运动在内。这一立场完全由人格力量来支撑,它的高贵正好在于:即使在极权主义的黑暗中,他也不会去代表任何事物,而只为自身的生存提供确证。而在这种黑暗中,善即使仍然存在,也变得绝对不可见并因而无效了——甚至理性都可以被消灭,假如所有具备理性的人都真的被杀掉了的话。

很明显的是,他在灾难期间仍然很坚强。然而,可能不那么明显的是,这整个灾难事件从来都不能诱惑他放弃“人性”——这就是他的不可冒犯之处。对于那些了解他的人来说,这意味着比抵抗和英雄主义重要得多的东西。它意味着一种无须证明的信心,意味着一种确信:在一个什么事都可能发生的时代中,有一件事绝不会发生。雅斯贝尔斯是完全独立的,他所代表的并不是德国人,而是德国人中仅存的 *humanitas*。就仿佛他独立于凛然不可冒犯之中,便能照亮由理性在人们之间创造和维护的空间;就仿佛只要有一个人还在,这一空间的明亮和广阔就能继续存在下去。当然,实际上并非如此,甚至从来都不可能如此。雅斯贝尔斯经常说:“个体仅凭自身是不可能具有理性的。”在这个意义上,他从来就不是孤独的,他也不可能认为这种孤独有什么价值。由他所承担的 *humanitas*,是从他思想的本己地带(*native region*)中生长出来的,而这一地带从来就不是无人居住。不过,使得雅斯贝尔斯卓尔不群的,乃是他比其他人更能在这一理性和自由的地带中安居,更确信自己知道这一地带中的道路;而其他的人虽然也可能知道这一地带,却无法持久地生活于其中。正是由于支配着他的生存的,是对光本身的激情,因而他就能够像黑暗中的光一样,从某个隐秘的光源放射出来。

当一个人不可冒犯、不可诱惑和不可动摇之时,他身上就具有了某种迷人的东西。如果我们打算用心理学和传记因素来解释这一点,我们或许可以考虑一下雅斯贝尔斯的家庭。他的父母与正直、坚强的

弗里斯兰(Frisian)^①农民有着很深的关系,这些人在日耳曼人中具有罕见的对独立性的感受。的确,自由远不只是独立,但对雅斯贝尔斯来说,一种理性的自由意识仍然是从独立中发展出来的,在其中人经验到一种作为被给予之物的自身。这种自主的天性——他有时候会显露出某种急切的鲁莽(Übermut)——使他喜欢在当下的公共生活中展示他自己,但同时他又仍然独立于所有时髦的倾向和意见之外。这种天性可能也要归功于他那与生俱来的自信,至少是起源于它。他只需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”。

这样一种永不犯错的判断的坚定性和心灵的自主性,可能会产生某种危险。从来不把自己暴露给诱惑,这就可能导致对每一时期的现实的无经验,至少是缺乏经验。的确,还有什么比雅斯贝尔斯总是保持正直的独立性,或那种与人们所说所想的意见的距离,离我们时代的经验更远的呢?这种精神甚至不是对惯例的反抗,因为惯例总是以下述方式得到承认,亦即它从来都不会被认真地当成行为标准。还有什么比这种深藏在独立性之后的信念,这种对人、对人的 humanitas 的隐秘信心,离我们所处的这一“怀疑的时代”(萨洛特^②语)更遥远的呢?

我们在这样思考时,就已经是在考察主观的、心理学的因素了:希特勒上台时,雅斯贝尔斯五十岁。在这个年纪上的绝大多数人,都已经很久不再学习新的经验了,特别是知识分子,他们此时通常会变得非常固执于自己的意见,以至于在所有真实的事件中,他们都只能看到对自己意见的确证。雅斯贝尔斯对那一时代的决定性事件作出了

① 弗里斯兰人是现在荷兰弗里斯兰(Friesland)省的居民。——译注

② 萨洛特(Nathalie Sarraute, 1900—1999),法国女作家,“新小说”的先驱。——译注

回应(他并不比其他人更能预见到它,因而他可能比其他许多人更没有准备),但既不是通过撤回回到自己的哲学中,也不是通过否定世界或沉溺于忧郁。在1933年以后,也就是说,在他完成三卷本的《哲学》之后,以及在1945年完成《论真理》(*On Truth*)一书之后,他进入到我们所谓的“新一轮的创造期”之中。可惜的是,这一短语所提示的生命力的复活,只是偶尔才出现在具有伟大才能的人身上。而雅斯贝尔斯的真正杰出之处在于,他不断更新着自身,恰恰是因为他不断保持着自身——正如他一直以来都关注世界并跟随着当下事件的发展,同时永远保持着自己的敏锐和才智一样。

《大哲学家》(*The Great Philosophers*)和《原子弹与人类未来》一样,深深地深入到与我们最为切近的经验范围中。这种当代性,或者说在这样大的年纪还能够保持对当下世界的理解力,真像是一种意外的好运,它使得年老不再只是一种惩罚。而雅斯贝尔斯能够在生命中保持独立,但又不会被孤独所占据,也得归功于同样的好运。这一好运的基础是他的婚姻。他的妻子与他是同龄人,从他年轻时起就一直支持他。如果两个人不沉迷于“牵系我们的纽带使我们成为了一个人”的幻觉之中的话,他们就能在彼此之间创造出一个新的世界。毫无疑问,对雅斯贝尔斯来说,这桩婚姻从来就不是一件私人事务。它证明了:两个具有不同出身的人——他的妻子是一位犹太人——能够在彼此之间创造出他们自己的世界。而从这一缩影般的世界中(如同从一个模型中那样),他懂得了什么是整个人类事务领域中最本质的东西。在这个小小的世界里,他展现并实践着他那无与伦比的对话能力:他惊人精敏的听力,他对坦率地表达自己的不断准备,他在所讨论的问题上盘桓居留的耐心,以及最重要的,他将沉默中容易忽略的事物引入到谈话之中、使之能够被谈论的能力。因此,在言说和倾听中,他得到了修正、拓展和磨砺——或者按他自己最漂亮的话来说,他得到了启明。

这个不断地被一种言说和倾听着的深思重新启明的空间,使雅斯

贝尔斯在其中有了在家之感。这里是他的心灵之家：它是一个真正的“空间”，正如他的哲学所教导的思想道路乃是本原意义上的“道路”那样，这一道路开启出一片尚未探索过的基地。雅斯贝尔斯的思想乃是空间性的，因为它永远保持着对世界和世界中的人的指向，而非因为它必定要与一个实际存在的空间相关。事实上，情形恰好相反，因为他最深的目标是“创造一个空间”，在其中人的 *humanitas* 能够纯粹和明彻地显现出来。这种思想永远“与其他人的思想紧密相连”，它必然是政治性的，即使在它处理那些最少政治性的事物时也是如此，因此它总是在证实康德所说的“扩展了的思维”（enlarged mentality），这种思维乃是最好的政治思维方式。^①

为了探索这个已成为他的家园的“人性”空间，雅斯贝尔斯需要大哲学家们的帮助。而他对他们的回报是如此丰厚，可以这样说，他与他们一起创建了一个“精神领域”，在其中他们再一次作为言说者显现出来——这言说是从那已逝者的幽暗领域中而来——这些人超越了时代的限制，因而可以成为心灵世界中的永久伙伴。但愿我能带给你们某种自由概念，亦即一种思想的独立性，我们需要它以便创建这样的精神领域。首先要做的事情是忘掉被传统神化了的年代顺序，在其中我们只能看到一种前后相继性，只能看到一位哲学家把真理递给下一位这样的因果序列。尽管传统在很早以前就已失去了对我们来说的有效性，然而，这种因果性的时间模式，这种一个接着另一个的相继性，却仍然对我们具有强制力，以至于没有了这一“阿里阿德涅线团”（Ariadne's thread），我们就会感到自己好像是在过去中无助地漂泊，彻底失去了方向。在这一困境中，由于感受到现代人与其过去之间的整个关系的危机，雅斯贝尔斯把时间上的前后相继，转变为一种空间性的并列关系；这样，近和远便不再取决于我们与一位哲学家相距的年代，而只取决于自由选择的节点，我们从那里进入到精神领域之

^① 参见阿伦特的《康德政治哲学讲义》。——译注

中——只要地球上还有人存在,这一领域便会永远存在并扩展下去。

这一领域让雅斯贝尔斯有在家之感,他也为我们开启了通往这一领域的道路。精神领域并不存在于超越的彼岸,它也并非乌托邦。它既不在昨天也不在明天,它就在当下,就在这个世界之中。理性创造它,而自由则支配着它。它不是某种固定和组织起来的东西,而是伸展到地球上所有的国家之中,伸展到它们所有的过去之中。尽管它属于这个世界,但它仍然是不可见的。它是 *humanitas* 的领域,在其中每一个人都能按照他自己的本原方式显现出来。那些进入它的人彼此都能认出对方,因此他们“就像火花那样,闪耀出更明亮的光,直至隐入不可见,它们在不断的活动中变化着。这些火花互相看着彼此,每一个都更明亮地闪烁,因为它能看到别的火花”,并希望能被它们所看到。

我在这儿发言,就是以曾被雅斯贝尔斯指引到这一精神领域中来的那些人的名义。对于他们此刻心中所想,阿达伯特·斯蒂佛(Adalbert Stifter)先生表达得比我更好:“现在这里涌出了对这个人的惊叹,并从中升起了对他的崇高赞美。”

本文英译者:Richard Winston

卡尔·雅斯贝尔斯：世界公民？

没有人能够像成为自己国家的公民那样，成为一位世界公民。雅斯贝尔斯在其著作《历史的起源与目的》(*Origin and Goal of History*, 1953)中，对“世界国家”和“世界帝国”的含义进行了广泛探讨。^① 一个具有支配整个地球的中心权力的世界政府，无论它采取什么样的形式，这种统治整个地球、垄断所有暴力手段、不受其他主权抑止和控制的主权力量的观念，不仅是一个可怕的暴政梦魇，而且会终结我们所知的一切政治生活。政治的概念建立在复数性(plurality)、多样性(diversity)和相互限制(mutual limitations)的基础上。一位公民从定义上说，乃是属于诸国中之一国的诸公民中的一位公民。他的权利和义务必然要受到界定或限制，不仅受到他的公民同伴们的限制，而且也受到领土边界的限制。哲学或许可以设想一个作为人类家园的地球，并考虑一种永恒的、对所有人都有效的不成文法；但政治处理的却是各国的国民、各种不同传统的后裔；政治中的法律是被积极建立起来的护栏，它圈起、保护和限制着一个空间，在其中自由不只是一种概念，而是一种活生生的政治现实。一个具有主权的世界国家的建立，不仅根本不是世界公民权的前提，相反会导致所有公民权的终结。它不是世界政治的顶点，而无疑是它的终点。

然而，如果我们只是认为，以主权民族国家的模式来设想一个世界

^① 《历史的起源与目的》，第193页以下。

国家,或以罗马帝国的模式来设想世界帝国这种想法是危险的(罗马帝国对世界中的文明和野蛮民族的统治,之所以让人可以容忍,只是因为它处于地球其他未知部分的黑暗和可怕背景中),这一说法却无助于解决我们当前的政治难题。“人类”这个词,在当今与以往的所有世代不同,它不再只是一个概念或一种理想,而是已经成为某种迫近的现实。正如康德所预见的那样,欧洲已经把它所立的“法”向所有其他大陆颁布。但是这样做的结果,亦即“人类”从许多民族中、并伴随着这些民族的继续存在而出现,却采取了一种完全不同于康德设想的方式。康德当时认为,在“一个非常遥远的未来”会出现“人类”的联合。^①而今天“人类”成为一种现实,却并非由于人文主义者们的梦想,也和哲学家们的论证无关,甚至不是、至少首先不是因为发生的政治事件,而几乎完全是因为西方世界中的技术发展。当欧洲热衷于开始向所有其他大陆颁布它所立的“法”时,结果却使自己失去了对这些“法”的信任。技术统一了世界,与这一事实同样明显的是另一事实:欧洲把它的解体过程也输送到了地球的各个角落——在西方世界中,这一解体过程是从传统上被接受的形而上学和宗教信条的衰落开始的,伴随着它的是自然科学的伟大进军,以及民族国家成为一种占主导地位政府形式。这些力量用了几个世纪的时间,才摧毁了古典时代的信念和政治生活方式,在西方世界的持续演变中赢得了自己的位置;但它们只用了几十年时间,通过从外部开始的运作,就摧毁了世界上其他地方的信仰和生活方式。

这的确是历史上头一次,地球上所有人都具有了一个共同的观念:发生在一国历史中的任何重要事件,都不可避免地与其他国家相关。每个国家都成为了其他国家的几乎紧挨着的近邻,每个人都能感受到地球另一面发生的事件对他们的冲击。但是,这种共同的、实际的现在,却并非建立在一个共同的过去之上,也无法保证一个共同的

^① 《世界公民观点之下的普遍历史观念》(*Idea for a Universal History with Cosmopolitan Intent*, 1784)。

未来。技术曾使得世界统一为一个整体，但它也可以很轻易地摧毁它；使全球得以沟通的技术手段的发明，也伴随着可能造成全球性破坏的手段的产生。无可否认的是，如今“人类”之一体化的最有力的象征，乃是下列似乎离我们很遥远的可能性：某个国家按照少数人的政治智慧使用原子武器，将导致地球上全体人类的毁灭。人类在这一方面的团结(solidarity)完全是消极性的：它不仅表现为，人类在赞成禁止使用原子武器方面具有共同利益，而且或许还表现为对一个少一些一体性的世界的共同渴望——而这种团结与其他所有的团结一样，都建立在善良意志之上，并共享着不确定的命运。

这种消极的团结，完全是出于对全球性破坏的恐惧。它引起了一种不那么清晰但同样强烈的担忧：人类的团结，只有在与政治责任相配套时，才能获得一种积极的意义。按照我们时代的政治概念，我们必须对身边所有的公共事务负责，无论它是否由个人的“罪责”引起，因为我们作为公民，被认为对政府以国家之名所做的任何事都应负责。这种政治概念可能会使我们陷入到一种无法忍受的、对全世界都要负责的境况之中。人类的团结很可能导致一种难以承受的负担，因此毫不奇怪，对它的普遍反应是对政治的冷漠、孤立主义的民族主义或者对一切权力的绝望反抗，这种绝望甚至超过了对人文主义复兴的热衷或渴望。启蒙传统的人文主义理念，以及它所包含的“人类”概念，在现实面前看来是过于乐观了。另一方面，就它们带给我们一个没有共同过去的、全球化的现在而言，它们的危险在于使得所有的传统、所有独特的过去历史变得与我们无关了。

正是在这种政治和精神现实的背景下，雅斯贝尔斯才比我们时代的其他哲学家更清楚地意识到，一位哲学家必须理解“人类”这一新概念，并作出他自己的哲学陈述。康德有一次呼吁当时的历史学家去写一部“世界公民观点下的历史”。人们很容易“证明”，雅斯贝尔斯的整个哲学工作，从最早期的《世界观的心理学》(*Psychology of World Views*,

1919)开始,到这本世界哲学史^①为止,都是以一种“世界公民的观点”作为其朝向的。如果人类的团结,需要建立在比对人类恶魔般的力量合理恐惧更牢固的基础上,如果所有国家新的普遍近邻关系要有一个更具希望的前景,而不是处在一种不断增长的相互仇恨或彼此相对的普遍烦躁中,那么,就必须发生一种相互理解的进程和不断变得深广的自我净化。正如在雅斯贝尔斯看来,世界政府的前提条件是,所有的民族国家为了一种世界范围的联邦式政治结构而放弃主权;同样,相互理解的前提条件也在于放弃,不是对自身传统和民族过去的放弃,而是对传统和过去总是声称自身所具有的那种强制性权威和普遍效力的放弃。这不是对传统的突破,而是对传统权威的突破;正是通过它,雅斯贝尔斯才得以进入哲学。他的《世界观的心理学》否定了任何学说的绝对性,而是把它们置入一种普遍的相对性中,在其中每种特殊的哲学内容都变成了个体进行哲学思考的工具。传统在剥落掉其权威性的外壳之后,过去所包含的伟大内涵就被自由地、“有启发性地”置于彼此之间的沟通中,并接受它们与当下的、活生生的哲学思考之间的沟通的检验。这种普遍性的沟通,被哲学家的当下生存经验聚集起来,在其中,所有僵化的形而上学内容都分解到思想的过程和实验中。由于这些内容在沟通中切近我当下的生存和哲学思考,因而它们就离开了自己在历史的因果链条中原来的固定位置,而进入到一个精神领域,在其中所有的思想都是同时性的。无论我思考什么,我都必定是在与曾被人思考的东西进行沟通。这不仅因为,“在哲学中,新奇性意味着背离真理”,而且因为现在的哲学,只不过是“西方思想迄今为止的发展的自然和必然的结果,是由一种深广到足以理解任何真实事物的原则所带来的公正的综合”。这一原则就是沟通本身:真理永远不能被理解为一种教条性的内容,而是由理性照亮和清晰表达出来的“生存的”本质,它需要由另一个人的理性生存来印证,并与之

^① 亦即《大哲学家》,第一卷(1962),第二卷(1966)。

相沟通。这样它才是可理解的，并可以理解其他的任何东西。“生存只有通过理性才能变得明彻，而理性只有通过生存才能获得内容。”^①

这种思考与人类之统一性的哲学基础的相关性，现在变得明显了：这一基础就是“无限的沟通”^②。它同时蕴含着两层意义：对所有真理的可理解性的信念，以及作为一切人类对话的首要条件的展示与倾听的善良意愿。“无限的沟通”乃是雅斯贝尔斯哲学的一个理念，即使它不是中心理念。关键在于，在他这里，“沟通”第一次不再被设想为对思想的“表达”从而派生于思想自身。真理本身就是沟通性的，它离开沟通就会消失并且无法想象。在“生存的”领域中，真理和沟通是同一的。“真理是使我们联系在一起的东西。”^③只有在沟通中——无论是同代人之间还是生者与死者之间的沟通——真理才会显现自身。

这种将真理和沟通理解为同一者的哲学，因而就离开了众所周知的仅仅进行研究的象牙塔。思想变得具有实践性了，尽管并不是实用性的；它成为了人们之间的实践，而不再是个体在他自己选择的孤独中所进行的活动。据我所知，雅斯贝尔斯是第一个、也是唯一一个曾经对孤独状态提出异议的哲学家，对他而言孤独显然是“有害的”，而且他敢于从这一方面来质疑“一切思想、一切经验、一切内容”：“它们对沟通具有什么意义吗？它们是有助于还是阻碍了沟通？它们是诱使人孤独还是引导人进入沟通？”^④哲学于是既没有了在神学面前的谦卑，也没有了在普通人的生活面前的傲慢。它变成了“生活的仆人”

① 《理性与生存》(Reason and Existence)，纽约，1955，第67页。

② “Grenzenlose Kommunikation”(无限的沟通)是一个在雅斯贝尔斯的几乎所有著作中都出现的短语。

③ 见《论大学的活的精神》(Vom lebendigen Geist der Universität, 1946)，载《报告与前瞻》(Rechenschaft und Ausblick, 慕尼黑, 1951)，第185页。

④ 见《关于我的哲学》(Über meine Philosophie, 1941)，同上书，第350、352页。

(*ancilla vitae*)^①。

这种态度与德国哲学传统有着特殊关联。康德看来是最后一位仍然很自信能被人理解和消除误解的伟大哲学家了。黑格尔在自己临终时所说的话——*se non è vero, è bene trovato*——现在非常著名：“除了一个人以外，没有人理解我；而即使是那个人也把我理解错了。”从那以后，哲学家们在世界中越来越孤独——世界不再关心哲学，因为它完全热衷于科学。这导致了哲学众所周知的、经常受到指责的晦涩难懂。这种晦涩难懂，被许多人视为德国哲学的典型特征，而它也的确是一切完全孤独的、不需要沟通的思想的特征。在普通意见的层面上说，这意味着明晰性和伟大被视为正好相反的东西。雅斯贝尔斯在战后的许多演说，他的论文、讲稿、录音广播，都被一种深思熟虑的普及化的努力所引导。这一努力试图不使用专业术语来谈论哲学，也就是说，它具有这样一种信念：所有的人都可以凭借理性和自身的“生存”关切来理解哲学。这在哲学上之所以可能，只是因为真理与沟通被理解为同一者。

从一种哲学的观点来看，人类所面临的崭新现实中所包含的危险在于：这种建立在技术化的沟通手段和暴力之上的人类的一体化，摧毁了所有的民族传统，埋葬了所有人生存的本真起源。这一破坏进程甚至可能被人理解为：它是所有文化、文明、种族和民族的人群之间得以最终达到相互理解的必要前提。然而其后果是：人变得肤浅了，我们所知的具有五千年历史的人，现在变得让我们认不出来了。而且发

① 雅斯贝尔斯没有用过这一短语。他经常提到哲学思考是一种“内在的行动”，亦即实践。这里无法展开讨论思想和生活之间的关系。但是下面这句话或许能表明，我用“*ancilla vitae*”来理解他的思想，在什么意义上是合理的：“*Was im denkenden Leben getan werden muss, dem soll ein Philosophieren dienen, das erinnernd und vorausgreifend die Wahrheit offenbart*”（“在对生活的思考中，人们必须做的是进行一种哲学化的效劳，它通过回溯的前瞻来揭示真理”）。载《报告与前瞻》，第356页。

生的还远不只是人的浅薄化；事情仿佛是，整个作为“深度”的那一维都彻底消失了，而如果没有这一维度，人的思考，即使只是技术发明层面上的思考都不再可能存在。这种下降并不只是降低到人们所共有的“最小公分母”为止，它最终抵达的，将是一种我们在今天无法想象的平面状态。

如果一个人把真理与它的表达区分开来，从而把它理解为某种本身是非沟通性的东西，既不需要和理性相沟通，也不需要诉诸“生存”经验，那么，我们几乎就不得不相信，这一破坏进程将不可避免地由纯粹的自动化技术所引发，它曾使世界统一为一个整体，因此在某种意义上统一了人类。于是，事情就仿佛是：各民族的历史性过去，它们所具有的多样性和差别，它们令人困惑的不同类型和奇特性，都只不过是通往“可怕的浅薄—统天下”的道路上的障碍。这当然只是错觉：因为如果使现代科学技术得以产生的深度那一维完全被取消的话，人类的新统一甚至不可能通过技术手段存在。因此，一切看来都取决于，各民族的具有不同起源的过去，能否被引入到彼此之间的沟通中，从而能够跟得上覆盖地球表面的全球沟通系统的发展。

正是在这样一种反思的光照下，雅斯贝尔斯完成了一项伟大的历史发现，而这一发现也成为他历史哲学（历史的起源和目的）的基石。《圣经》中关于“所有人都是亚当的后裔，都具有同样的起源”的观念，以及认为“所有人都奔向拯救和末日审判这一共同目的”的说法，乃是无法被认识和证明的。基督教的历史哲学，从奥古斯丁到黑格尔，都把基督的现身视为世界历史的转折点和中心。这样一种观念只对基督徒有效，而如果它宣称自己具有一种更普遍的有效性的话，那么它和其他认为“历史具有多样的开端和终结”的神话一样，都只是人类通向统一性的一种方式而已。

基督教历史哲学所持有的世界历史概念，建立在某一民族或世界的某一特殊地域的历史经验之上。与这种以及类似的历史哲学不同，雅斯贝尔斯发现了一种在经验上可直观到的历史轴心，这一轴心赋予

了所有民族“一种对历史进行自我理解的共同框架。世界历史的轴心看来穿越了公元前5世纪,处在公元前800年到公元前200年中发生的精神进程的中央”。中国出现了孔子和老子,印度出现了《奥义书》和佛陀,波斯出现了查拉图斯特拉,巴勒斯坦出现了先知,希腊出现了荷马、哲学家和悲剧作家。^① 那一时期发生的事件的特征在于:它们彼此之间完全没有联系,尽管它们都是历史中伟大的世界性文明的起源;然而这些起源在它们各自的差异中,却包含着某种独特的共同性。这种共同性可以通过许多方式来理解和界定:在那一时期,神话被抛弃,或被用来作为伟大的世界性宗教的基础,亦即唯一的、超越性的上帝观念的出现;那时,哲学出现在每一个地方——人开始把存在(Being)理解为一个整体,把他自己理解为与其他所有事物根本不同的存在物;那时,人第一次开始(用奥古斯丁的话来说)对他自身提问,开始对意识进行意识,对思想进行思想;那时,伟大的个人到处出现,这些人不再只是他们所属的共同体成员,而是把自己视为个体,并确立了新的、个体性的生活方式——诸如贤人的生活、先知的的生活,以及从所有共同体撤退到全新的内在和精神性领域之中的隐士的生活。我们思考时运用的所有基本范畴,我们信仰的所有基本原则,都是在那一时期被创造出来的。正是在那时,人类第一次揭示出人在尘世生活的条件,因而从那时起,事件的单纯因果关系能够变成故事,这些故事又构成了历史,而历史乃是反思和理解的重要对象。于是:

(人类历史的轴心时代)乃是一个大约处于公元前那一千年中央的时代。对这一轴心来说,所有在它之前出现的事物都显得像是对它的准备;而所有在它之后出现的东西,实际上都可以回溯到它,这一点经常被人清晰地意识到。人性的世界历史的结构起源于那一时期。我们并不能断言它就是永远的、绝对的和唯一

① 《历史的起源和目的》,第1页以下。

的轴心。但是，它是迄今为止发生的短暂的世界历史的轴心，也就是说，是所有人意识中的历史的轴心，它或许代表了人们在团结中所认识到的人类的历史性统一的基础。这一现实的轴心因而是理想的轴心的具体化形式，围绕着它，人类在其活动中被牵引到一起。^①

从这一视角来看，人类的新的统一体或许能通过一个沟通系统，来获得它自己的过去。也就是说，在这一系统中，具有不同起源的人类可以在某种“同一性”（sameness）中展示他们自己。但是这种同一性根本不同于“划一性”（uniformity）。正如男人和女人只有通过彼此之间的绝对差异才能成为同一者，也就是说，成为人，同样，每个国家的国民只有通过保持并坚守自身的政治身份，才能进入到人性的世界历史之中。一位世界公民，如果他是生活在一个世界帝国的僭政之下，用一种所谓的“世界语”来说话和思考，那么他就会是像“两性人”那样的怪物。使人们联结起来的纽带，从主观上说乃是“无限沟通的意愿”，在客观上则在于普遍的可理解性这一事实。人类的统一及团结，不可能建立在对一种宗教、一种哲学或一种政府形式的普遍一致的赞同之上，而在于这样一种信念：“多”（manifold）总是指向着一种“一”（oneness）——多样性隐藏、同时又显示着这个“一”。

“轴心时代”开启了伟大的世界性文明的发展，这些文明一起构成了我们通常所说的世界历史，而这一时代所终结的时期，由于它后来的发展，我们称之为“史前史”。如果我们用这种历史框架来思考一下我们自己的时代，很快就会得出如下结论：“人类”作为一种实际的政治现实的出现，标志着开始于轴心时代的那一世界历史阶段的终结。雅斯贝尔斯在一定程度上赞同那种普遍的感受，亦即认为我们的时代业已走向终结。但是他不同意这种诊断所包含的对宿命的强调。“我

^① 《历史的起源和目的》，第262页以下。

们活着,就仿佛我们是在站着敲门,而这门对我们一直关闭着。”^①作为终结而清晰地显现出来的东西,我们将它理解为开端会更好,尽管我们仍然不能把握这一开端最深刻的意义。我们所拥有的“当下”,从重音上而不只是从逻辑上说,是在“不再”和“尚未”之间的悬搁状态。在“世界历史”终结之后,现在开始的乃是“人类”的历史。这一历史最终将会怎样,我们无法知道。但我们可以通过一种关于“人类”的哲学来为它做好准备,这一哲学的中心概念将会是雅斯贝尔斯的“沟通”概念^②。这种哲学将不会抛弃,甚至也不会批判印度、中国和西方历史中的伟大哲学系统,相反,它会剥离掉其中僵化的形而上学成分,将它们分解到思想的试验中,让它们彼此相遇和穿越对方,相互交流并最终只保留那些能够进行普遍沟通的成分。一种“人类”(mankind)的哲学不同于“人”的哲学,因为它坚持这样一个事实:居住在地球上的,并不是在孤独的对话中与自己交谈的“人”,而是相互谈话和沟通的“人们”。当然,关于“人类”的哲学不可能规划出任何具体的政治行动,但它可以把政治理解为伟大的人类生活领域,并在这一点上反对柏拉图以来的所有先哲。我们知道,柏拉图认为政治生活是一种较低的生活方式,他把它理解为一种必要的恶,而这一思想用麦迪逊的话来说,乃是“对人类本性的所有反思中最伟大的思想”^③。

为了解雅斯贝尔斯的“人类”和“世界公民”概念在哲学上的意义,最好的途径是回想一下康德的“人类”概念和黑格尔的“世界历史”观念,因为它们都是理解雅斯贝尔斯的恰当的传统背景。康德把“人类”视为历史的一种可能的终极结果。他说,如果不存在一种合理的希望,亦即相信人们互不关联、无法预知的行动,最终会产生作为一个政治联合体的“人类”,同时带来一种充分发展了的人性,那么历史

① 《论欧洲精神》(Vom Europäischen Geist, 1946),载《报告与前瞻》,第260页。

② 如今,我们可以看到哈贝马斯(Jürgen Habermas)传承着雅斯贝尔斯的这一中心概念,其主要著作《沟通行动理论》证明了这一点。——译注

③ 《联邦党人文集》(The Federalist),第51篇。

所提供的就只是一种“令人绝望的偶然性”(trostloses Ungefähr)。一个人在这里将看到，“人类在世界的大舞台上的所作所为……就其全体而论，一切归根到底都是由愚蠢、幼稚的虚荣，甚至还往往是由幼稚的罪恶和毁灭欲交织而成的”。而这一切要获得意义，只有在我们设想存在着一种隐秘的“人类事物的悖谬进程中包含的自然的意图”^①时才是可能的，这一“自然的意图”在人们背后起作用。值得注意的是，在我们的政治思想传统中，是康德而非黑格尔，第一个设想了这种“巧妙的秘密力量”，用来发现政治史中包含的意义。这种设想所包含的经验与哈姆雷特的话很相像：“我们的思想属于我们，但它们的目的却不是我们自己的。”不过，这种经验对于哲学来说却是一种特别的耻辱，因为哲学的核心在于人的尊严和自主性。对康德来说，“人类”乃是“非常遥远的未来”中的理想状态，在那里，人的尊严将与人的尘世生活条件相称。但是，这种理想状态必然会导致我们今天所知的政治和政治行动的终结，这些行动的愚蠢和虚空将被载入史册。康德预见到一个非常遥远的未来，那时，过去的历史将真正成为莱辛所说的“对人类的教育”。于是，人的历史就与自然的历史变得同一起来，而在自然史中我们把每一物种的现存状态视为所有以往发展的内在“目的”(telos)，亦即在“目标”和“结果”这双重意义上的目的(end)。

对黑格尔来说，“人类”则是在“世界精神”中，在每一历史发展阶段总会出现的“人类”的典范中展现自身，但它从来都没有变成一种政治现实。它同样是由一种“秘密的巧计”所带来的，不过，“理性的狡计”可不同于康德所说的“自然的巧妙安排”，因为它只能被哲学家的思辨所感知到。只是在这些哲学家那里，无意义的链条和看上去任意的事件才具有了意义。世界历史的顶点并不在于“人类”的实际出现，而在于这样一个时刻：此时，世界精神在哲学中获得了自我意识，绝对终于把自己展现给了思想。“世界历史”、“世界精神”和“人类”，这三

^① 康德：《世界公民观点之下的普通历史观念》，“序言”。

个概念在黑格尔的著作中几乎不带有任何政治含义,尽管青年黑格尔曾经有过强烈的政治冲动。这三个概念一经产生,便立刻成为了历史科学的非常恰当的引导性观念,但仍然没有对政治科学产生显著影响。马克思决定“把黑格尔的头足倒置重新倒转回来”,也就是说,把对历史的“解释”(interpretation)变成对历史的“创造”(making)。正是在马克思这里,这三个概念才显示出它们的政治意蕴,而这是一个完全不同的故事了。很明显,无论“人类”概念的现实化离我们有多远或多近,一个人都只有在康德范畴的框架里才能成为一位世界公民。在黑格尔体系所说的“世界精神”的历史展现中,个体最多也只是因为好运而在正确的历史时刻,出生在正确的民族中,因而这个人的出生就应和着这一具体时期的世界精神的展现。对黑格尔来说,成为历史性的人类的一员,意味着在公元前5世纪做一个希腊人而非一个野蛮人;在公元1世纪成为一位罗马公民而不是一个希腊人;在中世纪成为一位基督徒而非一个犹太人,如此等等。

与康德相比,雅斯贝尔斯的“人类”和“世界公民”概念乃是历史性的;与黑格尔相比,它们则是政治性的。在某种程度上,它将黑格尔的历史经验的深度,与康德的杰出政治智慧融合了起来。然而,雅斯贝尔斯与他们的差异是决定性的。他既不相信政治行动的“令人绝望的偶然性”和既有历史的愚蠢,又不相信一种把人纳入智慧进程之中的“秘密巧计”的存在。他抛弃了康德的“善良意志”的概念,因为它是建立在理性基础上的,是无法行动的。^①他在哲学中也突破了绝望和德国理念论哲学对绝望的安慰。如果哲学现在乃是“生活的仆人”,那么它就必定要去实现某种职能:用康德的话来说,哲学必定会“在她高贵的女主人的前面擎着火炬,而不是在后面曳着长裙”^②。

^① “……建立在理性基础上的普遍意志是可敬的,但在实践上却是不起作用的。”见康德《永久和平论》(*To Eternal Peace*, 1795),引自卡尔·约希姆·弗里德里克(Carl Joachim Friedrich)的译文,Modern Library版。

^② 同上。

雅斯贝尔斯所预见的“人类”的历史，并不是黑格尔所说的世界历史。在黑格尔那里，世界精神在其逐步实现的各个阶段中，利用和耗费掉了一个又一个国家，一个又一个民族。而人类在当下现实中的统一性，又完全不同于康德所希望的那种对所有过去历史的安慰和报偿。从政治上看，对地球的技术化控制所带来的这种新的、脆弱的统一性，只有在一种普遍的相互一致的框架内才可能得到保证，而这一框架又最终会导致一种世界范围的联邦制结构。由于这一原因，政治哲学只能去规划和规定政治行动的新原则。正如在康德那里，战争并不会导致未来的和平与和解成为不可能，同样，按照雅斯贝尔斯的哲学，如今在政治中发生的所有事件都不能消除“人类”的实际存在的团结。长期来看，这或许意味着战争必定会被政治手腕的较量所取代，不仅因为原子战争的可能性威胁着所有人类的生存，而且因为每一次战争，无论它所使用的手段和影响的国土多么有限，都立即和直接地影响到所有的人类。战争的消亡，与主权国家的复数性的消亡一样，都包含着它自身的特定危险。那些具有自身古老传统，以及具有仍多少受到尊重的荣誉的军队，将会被联邦的警察力量所取代。而军队的古老权力也被上升的警察机构的权力所削弱。我们对这些国家和政府的经验，将使我们不会对前景过于乐观。然而，所有这一切，仍然属于非常遥远的未来。

伊萨克·迪内森

(1885—1963)

伟大的激情与伟大的作品同样罕见。

——巴尔扎克

卡伦·布利克森(Karen Blixen)男爵夫人,其原名为卡伦·克利斯顿茨·迪内森(Karen Christentze Dinesen)——她的家人叫她泰妮(Tanne),而她的情人和朋友则叫她塔尼亚(Tania)——她是一位具有罕见才能的丹麦女作家。她用英语写作,这是出于对她已经去世的情人的语言的忠诚。她以一种巧妙的、类似于古代卖弄风情的方式,亦即通过在她的闺名前加上一个男性化的假名“伊萨克”(Isak,“大笑者”),从而半隐半显地表明了她的作者身份。“笑”被她用来处理某些有点麻烦的问题;在这些问题中,最不严重的问题或许是她们的顽固信念:对一个女人来说,成为一位作者,因而成为一位公共人物并不是很恰当;照亮公共领域的光过于刺眼,以至于让她有些反感。从她母亲成为一位女性参政论者时起,她就有了对公共领域的经验。那时她母亲积极参与争取丹麦女性权利的斗争,可能是那些永远不屑于诱惑男人的优秀女性中的一员。迪内森在二十岁时写作并发表了一些短篇故事,并被人鼓励继续写下去,但她立即决定不再写了。她“从来没

有想过要成为一位作家”，她“对于被固定在某个陷阱中有一种本能的恐惧”，任何一种职业由于总是要在生活中指派一个确定的角色，因而都成为一种陷阱，遮蔽了生活本身的无限可能性。她开始专门从事写作时，已经四十好几了；她的第一本书《七个传奇故事》（*Seven Gothic Tales*）则是在她接近五十岁时才出版的。那时，她已经发现（正如我们从“梦想者”这一故事中所知道的）生活中的首要陷阱乃是一个人所具有的身份——“我永远不会再做一个人……我永远不会再让我的心和我的整个生活都被女人这一身份所束缚”。而人们能给朋友（例如，故事中所说的马库斯·科科扎 [Marcus Coccoza]）的最好建议，就是不要“对马库斯·科科扎担心得太多”，因为这意味着成了“自己真正的奴隶和囚犯”。因此，陷阱并不在于写作或专业化的写作，而在于过于严肃地对待自己，在于把这个女人就等同于作者，并在公众面前无可逃避地确证着自己的身份。她说，她在非洲失去了她的生活和情人，而这种悲伤使她成为了一位作家并给予她第二次生命，这些都最好理解为一种玩笑。而“上帝爱开玩笑”这句话成为了她后半生信奉的箴言。（她热爱格言并靠格言为生，从“航行是必须的，但生活不是” [navigare necesse est, vivere non necesse est] 开始，到后来采用丹尼斯·芬奇-哈顿 [Denys Finch-Hatton] 的“我负责” [Je responderay]，我后面将回应它们并给出说明。）

但是，一种比对陷阱的恐惧更重要的东西，使她在一次次的遭遇中顽强地保卫着自己，使自己避开了作为一位天生的作家和一位“创造性的艺术家”的身份。事实是，她从未有过任何写作抱负或对写作的特殊愿望，更不用说去当一位作家了；她在非洲写下的很少一点东西可能被她扔掉了，因为写下它们只是为了“在干旱季节”减少她对农场的忧虑，并消除她无事可干时的烦躁。她只有一次“写了篇虚构故事去弄钱”，而且尽管《天使的复仇》（*The Angelic Avengers*）确实赚到了些钱，它也引起了“麻烦”。因此，她开始写作，完全是“因为她必须谋生”，而她“只会做两件事，厨艺……也许还有写作”。她先是在巴黎、

后来在非洲学会了如何烹饪,这主要是为了款待她的朋友,而为了让朋友们和土著居民高兴,她便自己教自己如何去讲故事。“如果她能一直待在非洲的话,她就永远不会成为一位作家。”这是因为,“我,我是一位讲故事的人,而非别的什么。吸引我的是故事,和讲述它的方式”(“Moi, je suis une conteuse, et rien qu'une conteuse. C'est l'histoire elle-même qui m'intéresse, et la façon de la raconter”)。她开始讲故事时,所需要的一切仅仅是生活和世界,几乎任何一种世界或环境都行,因为世界充满了故事、事件、偶然和奇异的发生,这一切都等待着被人讲述。它们之所以仍然没有被人讲述的原因,按伊萨克·迪内森的说法,乃是人们想象力的缺乏。因为只有在你能想象发生的事情并在想象中重复它时,你才能看到故事。并且也只有在你很有耐心地讲述和重复它们(Je me les raconte et reraconte)时,你才能很好地讲述它们。显然,她整整一生都在做这件事,但并不是为了成为一位艺术家,甚至不是为了成为她在书中提到过的智慧而老练的职业的讲故事者。如果不能在想象中重新经历一次生命,你就永远不能活得充分,“缺乏想象力”因而妨碍了人们的“生存”。“对故事的忠诚”,正如她书中一位讲故事者对年轻人所说的,“对故事的永恒的、坚定不移的忠诚”,仅仅意味着对生活的忠诚,它不去虚构而是接受生活的赠与,通过回忆、思索,然后在想象中重复它们来表明你自己配得上接受它们,而这是保存生活的方式。在“活得充分”的意义上,“去生活”很早就成为、并始终是她唯一的目标和渴望。“生活啊,倘若不是你祝福我,我就永远无法把你释放出来,但现在我可以释放你了。”对讲故事的奖赏就是她能够将生活释放出来:“当一位讲故事者对故事保持忠诚时,那么,在故事的结尾,寂静(silence)就会说话。而在故事被他背叛的地方,寂静就仅仅只是空虚。但我们这些忠实者,在说完最后一个词时,我们将听到寂静的声音。”

毫无疑问,这需要技巧,而在这个意义上讲故事并不只是生活的一部分,而且也是一种具有自身独立性的艺术。成为一位艺术家同样

需要时间,以及某种对生活中的任性和兴奋成分的克制,因为可能只有天生的艺术家才能在生命中驾驭它们。无论如何,对迪内森而言,有一条明确的线分隔开她的生活和她作为作家的后半生。只是在她已经失去曾构成她生活的东西(她在非洲的家和她的情人)以后,只是在她两手空空(除了悲痛、悲伤和回忆)、彻底“失败”地搬回到容斯泰德伦(Rungstedlund)之后,她才成为艺术家,她以前从未拥有过的“成功”才开始降临——“上帝爱开玩笑”。而神的玩笑,正如希腊人所清楚知道的那样,经常是很残忍的。她后来所写的,在她同时代的文学中都是独一无二的,几乎可以与19世纪的那些作家相匹敌——它们让人想起亨利希·克莱斯特(Heinrich Kleist)的传奇和故事集,以及约翰·彼得·赫布尔(Johann Peter Hebel)的某些故事,特别是《意外的重逢》(*Unverhofftes Wiedersehen*)。欧多拉·韦尔蒂(Eudora Welty)曾用极其精确的一句话对它作出明确的界定:“她用故事调制了一种香精,用这香精调制了一种灵药,然后又用这灵药再次开始酝酿故事。”

一位艺术家的生活和作品的联系,总会产生一些让人困惑的问题。我们总是想去窥探那些被记载下来的、被公开展示和讨论的事情,它们曾一度完全是私人事务。这种欲望和我们通常准备承认的好奇心一样都具有一定的合情理性。可惜的是,人们对巴门尼亚·米格尔(Parmenia Miguel)所写的迪内森传记(《泰坦尼亚[Titania]:伊萨克·迪内森传》,兰登书屋,1967)所提出的问题,却并不符合这种方式。如果说这本传记是“难以归类的”,这大概是对它的温和的意见了。尽管作者花了五年时间,用于搜集按理说应该齐备的“充分材料……来写一部纪念性的著作”,但我们几乎不能从书中获得比引文更多的东西。这些引文显然都是从已出版的材料中获得的,例如关于这一主题的书籍和评论,或者像《伊萨克·迪内森:一段回忆》(兰登书屋,1965)这样的著作。只有很少的事实是第一次被披露出来,但作者处理它们的方式,却是任何审稿人都能辨认出来的马虎和粗枝大叶。(例如,一个男人[迪内森的父亲]准备自杀,这件事并不能就被

说成是“他接近死亡的某种前兆”；而在第36页，我们被告知，迪内森的初恋情人“仍然不知其名”，但事实并非如此，因为在210页我们知道了他叫什么名字；我们在书的前面部分被告知，她的父亲“曾经同情过巴黎公社并有些左倾”，但通过她姑妈的话我们也了解到，“他后来因为目睹了巴黎公社中的情形而感到深深的悲哀”。我们从这里可以得出结论说，他后来变得清醒了，假如我们不是从前面提到的《伊萨克·迪内森：一段回忆》中得知了一些完全不同的情况的话。他后来写了一本回忆录，“在其中……他试图还‘巴黎公社’的爱国主义和理想主义一个公道”。他的儿子证实了他对巴黎公社的同情，并补充说“他在议会里属于左翼党派”。)而比马虎更糟的是，这位作者在书中大部分相关的新事实前面，都加上了一些噱头式的标题：例如“性病感染”这一标题——迪内森与她的丈夫离婚，但她又保持着他的名字和头衔(据这位传记作者猜测，是因为“她从男爵夫人这一称号中感到满足”)，这让她“保留了一种病态的遗产”——而她整个一生都在承受其后果。她的疾病史确实是让人感兴趣的，她的秘书讲述过，她的后半生在多大程度上，是在“一种与强大的病魔进行的英雄般的战斗”中度过的，“那就像一个人试图阻止雪崩”。而这位作者最糟糕的地方在于，她有时会表现得像一种天真莽撞的崇拜者，这种人可以在绝大多数名人周围找到。例如，作者提到，海明威曾在接受诺贝尔奖时非常慷慨地说，这枚奖章应授予“美丽的作家伊萨克·迪内森”，他“非常羡慕塔尼亚的平衡和老练”，因为他“为了证明他的男子气概，必须去清除和消灭自身的不安，而他从未真正克服过它”。所有这些本来都不应该说出来，而最好是省略掉。可惜的是，正是伊萨克·迪内森本人(或者应该称为“卡伦·布利克森男爵夫人”?)授权米格尔女士写这本传记的。她花了好几天接受米格尔的访问，而且她在临死前不久还惦记着这本传记——她称之为“我的书”，并要求她答应“在她死后”尽快完成这本书。当然，精神上的寂寞和需要被人崇拜都算不上什么致命的罪过，因为这些都只是爱的可怜的替代品——只有爱，相

互之间的爱，才能给予对一个人存在的最高确证。然而，在我们需要被提醒不要愚弄自己时，这样一些现象的出现却是最好的提示。

显然，没有人能够像她自己那样来讲述她的生平故事。而她为什么不写一本自传，这一问题既让人深感兴趣，却也叫人无法回答。（可悲的是，她的传记作者显然从未提出过这一显而易见的问题。）这是因为，经常被人称为她的自传的《走出非洲》一书，对于她的传记作者们必定会提出的几乎所有问题，都异乎寻常地保持着缄默。它只字未提她那不幸的婚姻和离婚，只有非常敏感的读者才能从中了解到，丹尼斯·芬奇-哈顿不仅仅只是一位普通拜访者和朋友。这本书确实像罗伯特·朗波（Robert Langbaum）——这位或许是她最好的评论家所指出的那样，“是一部真正的田园诗，或许是我们时代最好的散文体田园诗”。正是由于它是田园诗而根本不是戏剧，因而即使是在叙述丹尼斯·芬奇-哈顿死于一场空难，以及一系列事件发生后她待在空屋子里里度过的那最后几个荒凉的星期时，这众多的故事也只是通过最纤细、最微小的线索和提示才显露出来的。在这些提示下面，暗含着一个具有“强烈激情”的故事，它显然由始至终都是她所讲故事的源泉。但她从未隐藏任何事情，无论是在非洲或生命中的其他时期。人们可以推断出，她肯定是为成为这样一位男人的女主人而感到骄傲，这个男人她在她的描述中一直是令人惊讶的沉闷乏味。但在《走出非洲》中，她只通过暗示来承认她与他的关系——他“除了这座农场外，在非洲没有别的家。他在旅行期间住在我的房子里”，并且当他回来时，这所房子就“从里到外都散发着活力，它开始运转起来——正如咖啡种植者所说的，在雨季的第一场雨下来时，咖啡树就开花了”。也是在这时，“农场中的所有事物才显露出它们的本质”。而她“当他外出后，就开始编织故事”，她“交叉着腿立在门口，好像她自己就是山鲁佐德（Scheherazade）”。^①

^① 山鲁佐德是阿拉伯故事集《一千零一夜》的作者。——译注

当她在这里称自己为“山鲁佐德”时，她不仅仅是在提示后来那些文学评论家跟随其引导，也不只是在说“我，我是一位讲故事的人”。《一千零一夜》中“山鲁佐德讲的故事包罗万象”，但她并不只是为了用讲故事来打发时间；相反，她们还生出了三个男孩。而迪内森的情人，当“他回到农场时，他就会问：‘你有故事了吗？’”，他就像“不安的”阿拉伯国王那样“能从听故事中感到愉悦”。丹尼斯·芬奇-哈顿和他的朋友柏克利·柯尔(Berkeley Cole)，属于一战塑造出来的一代年轻人，他们永远无法适应惯例而去履行日常生活中的义务，也无法适应在一个让他们反感的社会中谋取职位和扮演角色的做法。他们中的一些人变成了革命者，从而活在对未来的想象中；另一些人则相反，选择了对过去时代的缅想，他们活着就好像“他们是居于一个不再存在的世界中”。这两类人都具有同一条根本的信念：“他们不属于他们所在的世纪。”（用政治的说法，人们可以说他们是反自由主义的，如果自由主义意味着对现存世界的接受和对世界之“进步”的希望的话。历史学家知道，就对资产阶级世界的批判而言，保守主义者和革命者之间是多么一致。）无论如何，他们都希望成为“流浪者”和“流亡者”，他们准备好了“为他们的任性付出代价”，而不是去安居并建立一个家。无论如何，丹尼斯·芬奇-哈顿随意地来来往往，显然他的心思根本就不受婚姻的约束。唯有激情的火焰能约束他，让他回家。由于他们彼此之间过于熟悉，以及他已听惯了所有的故事，因而要防止这一火焰被时间和不可避免的重复所熄灭，最有效的途径就是永不枯竭地构想出新的故事。毫无疑问，迪内森和山鲁佐德一样为如何对待他而焦虑，也一样意识到：不能让他愉悦，就意味着自己的死亡。

因此，在仍然野性的、尚未驯化的非洲，“伟大的激情”（la grande passion）乃是其完美的布景。在这里：

（人们可以）在可敬（respectability）和合宜（decency）之间划出一道分界线，并按这种方式划分我们所熟知的一切，例如人和

动物。我们把驯化了的动物称为“可敬的”，而把野生动物称为“合宜的”，并得出如下结论：驯化了的动物是从它们与其群体的关系中获得生存和地位，而野生动物却是直接与上帝相接触。我们同意，猪和家禽是值得敬重的，因为它们会忠实地回报我们对它们的投资，并且……它们的行为符合我们的预期。……但我们却把我们自己理解为野生动物，悲哀地承认我们并不总是回报共同体——我们对它有亏欠——相反却意识到我们与河马和火烈鸟一样，不可能放弃与上帝的直接接触，即使是为了获得周围对我们的最高赞誉也不行。

在所有的情绪中，“伟大的激情”就如同流浪者和流亡者在他们所处的社会中所拥有的那些情绪：对社会所接受的惯例的破坏，以及对据说“值得尊敬”之物的轻蔑。但是生活总是处在社会之中，因而爱情——毫无疑问，能够作为婚姻幸福之基础的，绝非罗曼蒂克式的爱情——同样是对生活的破坏，正如我们从历史和文学里，那些著名的情人们的悲剧结局中所知道的。逃避社会——难道这不是意味着不仅获得激情，而且获得一种充满激情的生活吗？而这不就是她离开丹麦，去过一种不用社会庇护的生活的原因吗？“在非洲，我曾在何处安置我的心？”她问道。而对此的回答出现在一位“大师”^①的歌谣里，他的话“成为了我脚前的灯和路上的光”：

孰能抛却雄心爱欲，
沐于日光之下，
觅食自求果腹，
一饱欣然意足：

^① 这位“大师”就是莎士比亚。下面这首歌是莎士比亚喜剧《皆大欢喜》第二幕中的一首短歌，中译大体采用朱生豪译文，但据英文作了部分修正。——译注

盍来此，盍来此，盍来此，
目之所接，
精神契一，
唯忧雨雪之将至。

倘有痴愚之徒，
忽然变成蠢驴，
趁着心性癫狂，
撇却财富安康，
特达米，特达米，特达米，
何为来此？
举目一视，
唯见十足的傻瓜在此地。

在莎士比亚所说的抛弃雄心和爱欲、来沐于日光之下的“十足的傻瓜”中，迪内森这位“山鲁佐德”（带着这个名字所蕴含的一切）也是其中之一。她发现了一个“九千英尺高”的地方，可以用来嘲笑“那些新移民、传教士、商人以及政府本身企图使非洲这块大陆变得‘可敬’的雄心”。她的意图仅仅是，保护土著居民、野生动物以及那些从欧洲到来的迷失的流浪者和流亡者，还有那些狂热的冒险者和远行的狩猎者。这些人“在秋天降临之前，对时间浑然不觉”——而这也是她想成为的人，是她想活出的状态，也是她对自己所显示出的形象。但它未必就是她向别人、尤其是向她的情人显示出来的形象。他以前叫她“塔尼娅”，后来又叫她“泰坦尼亚”。（“在这儿的人和土地中，有某种魔法般的东西”，她曾对他说道；而丹尼斯则以一种充满爱意的谦逊向她微笑着。“魔法并非存在于这里的人和土地中，而是在观看者的眼睛里。……你把你自身的魔法赋予了它，塔尼娅……泰坦尼亚。”）巴门尼亚·米格尔选择“泰坦尼亚”这个名字作为迪内森传记的书名，这

本来不是一个坏标题，如果她能记得这个名字不仅仅意味着仙女王后及其“魔法”的话。这两位情人总是引用莎士比亚，因而他们对于这个名字第一次出现在他们之间的原因，当然知道得更清楚：他们知道泰坦尼娅这位仙女王后曾深陷于和波特穆(Bottom)的爱情之中，因而她对自己的魔法力量作出了不现实的估计：

我将净化你作为凡躯的笨重，
使你能像空中精灵那样行走。

然而，波特穆并未被转化为一位空中的精灵。小精灵(Puck)告诉我们实际情况是怎样的：

我的女主人和一位巨人在恋爱……
泰坦尼娅守着并爱着一头驴。

因此，麻烦在于魔法再一次被证明是彻底无效的。是她自己造成了最终降临的灾难，因为她事实上知道，咖啡树生长到“超过一定高度时……肯定是有危害的”。而这时她却仍然决定继续待在农场。更糟糕的是，正如她死后她兄弟在一次敏感而温柔的回忆中所说的，她“不去了解和学习关于咖啡种植的知识，而是顽固地坚持认为，她的直觉将会告诉她该做什么”。这块土地在十七年里一直是靠她家庭的资助，并曾赋予她“王后”、“仙女王后”的称号；但只是在她被迫离开这块土地时，事情的真相才向她显露出来。她还能想起她当时的非洲厨师 Kamante，她写道：“在那里，这位出色的厨师在深思中行走，满腹厨艺；可是人们却只能看到一位膝有些弯曲的基库尤人、一位侏儒，长着扁平、安静的脸。”是的，只有她才会永远在想象的魔法中重述所有一切，她的故事就是从这种想象的魔法中生出的。然而，事情的关键在于，甚至这种不协调，只要它被揭示出来，也能成为一

个故事的素材。因此,我们在故事《梦想者》中再次遇到了泰坦尼娅,而只是在这里她才被称为“梦想者堂娜·吉诃娜”(Donna Quixota de la Mancha)。她在此提到了一位古老的犹太智者,他在故事中扮演了“小精灵”的角色:他有一次在印度看到了“舞蛇者”,那些蛇“根本就没有毒”,如果能杀人的话,也完全是以缠绕的力量将人绞杀。“事实上,你所见的景象,它同样展开了一些复杂的环,它能缠绕、挤压并最终绞死一只田鼠。这样的景象足以让人捧腹大笑。”在某种意义上,这就是人们在逐页阅读她后半生的“成功”以及她如何享受它们时的感受。这些成功在所有的方面都被放大了——她身上如此强烈、如此大胆的热情,都被浪费在与“读书月俱乐部”的精英和上流社会的尊贵成员的交往中,以至于早年那清醒的洞见——悲伤比虚无要好,“在悲伤与虚无之间我选择悲伤”(福克纳语)^①——最终遭到的回报却是一些零钱般的、让人悲哀的奖章、奖品和荣誉。这一景象本身肯定是非常接近喜剧了。

故事曾经挽救她的爱情,并在灾难侵袭时挽救了她的生命。“如果将悲伤写进故事或告诉他人,那么就能忍受所有的悲伤。”故事展示了那些事件的意义,如果它们不被讲述的话,那么它们就会始终是无法承受的。“那沉默的、包容一切的肯定(consent)的才能”,同样也是具有真正信仰的才能——当她的阿拉伯仆人听到丹尼斯·芬奇·哈顿的死讯时,他重复着“真主是伟大的”,正如在犹太赞美诗中,由最亲近的亲属们为死者所作的祈祷仅仅是“上帝的名是神圣的”。这样一种“肯定的才能”之所以会从故事中升起,是因为在想象的重复中,事件成为了她所说的“命运”。在故事中,一个人与其命运如此紧密地合一,以至于人们无法区分“舞蹈和舞者”^②,而对“你是谁?”这一问题的回答,可以由那位红衣主教作出:“请允许我……用古老的方式回答

① 出自福克纳的小说《野棕榈》。——译注

② 阿伦特在此化用的是叶芝的诗《在学童中间》的最后一句。——译注

你,给你讲一个故事。”这是与“生命是被赐予我们的”这一事实唯一相称的渴望。这也可以被称为人的自尊(pride),而将人们区分开来的真正分界线在于,他们是否能够“爱(他们自身的)命运”,或者他们只是去“接受由他人所授予的成功……为之付出每天的代价。在这里,他们(合情合理地)在自己的命运面前发抖”。她所讲的一切故事,实际上都是“命运逸事”(Anecdotes of Destiny)。它们一遍一遍地讲述着我们最终将有怎样的权利作出评判,或者换句话说,我们怎样寻求关于“任何有理智的人都会思考的两个问题之一的答案:上帝创造出世界、大海和沙漠,创造出马、风、女人、琥珀、鱼和酒,这究竟意味着什么”?

确实,讲故事展示出事件的意义,但却不会犯企图确定它的错误。它带来对事实情的肯定与和解,我们甚至可以相信它最终蕴含着如下的深意,即我们可以期待在“审判日”听到的最后之言。然而,如果我们仔细倾听迪内森的“讲故事的哲学”,并按这种方式来思考她的生活,我们会意识到,无论多么微小的误解和对重音的错误转换,都必定会破坏所有的一切。她的“哲学”表明,如果一个人的生活故事无法被讲述出来的话,那么他的生活就是不值得过的。如果这是事实的话,那么是否就能得出这样的结论:生活能够,并且应当像一个故事那样度过,一个人在生活中必须做的便是去实现这一故事?“自尊,”她有一次在笔记本中写道,“是对上帝在造人时所具有的观念(idea)的信心。一个自尊的人意识到这一观念,并且立志实现它。”从我们现在所了解到的她早年的生活中,可以清楚地知道,这就是她作为一个年轻女孩时试图去做的事情,亦即“实现”一个“观念”,并通过使一个古老的故事成真而预先获得自己生活的命运。这一观念是作为她所深爱的父亲的遗产而留给她的——在她十岁时,父亲的死造成了她第一次巨大的悲伤。正如她后来知道的,她父亲是自杀的,这一事实带给她第一次剧烈的震动,她甚至拒绝从这种悲伤中走出。而她曾计划在自己的生活中付诸实施的事,事实上是打算成为她父亲故事的延续。

她父亲的故事与“一位大家都喜欢的会讲故事的公主”有关，他结婚之前认识并曾爱过她，而她在二十岁时就突然死去。她的父亲曾向她提过此事，她的一位姑妈后来也曾提示说，他从未从这位女孩的死中恢复过来，而他的自杀是他那无法治愈的悲伤的结果。由于这位女孩是她父亲的表妹，因而迪内森作为女儿，最大的抱负就是：去成为她父亲家族的一员，那是丹麦的上流贵族家庭，正如她的兄弟所说的，与她自己所处的环境相比是“完全不同的种姓”。因此顺理成章的是，迪内森与这一家族的一位成员，亦即那位死去的女儿的侄女，成为了最好的朋友；而且，当她“初次并且永远地”（她自己经常这样说）陷入爱情之中时，她所爱慕的是她的第二代表兄汉斯·布利克森（Hans Blixen），他是死去女孩的侄子。既然他不太注意她，她就决定——这时她已经二十七岁了，本应该更清楚她周围每个人的担忧和困惑——嫁给他的双胞胎弟弟，并与之一起去了非洲，这时离一战爆发已经不远了。接下来发生的事情卑琐而肮脏，根本不能作为素材放到故事中或被讲述出来。（她在一战后立刻就和他分开了，并在1923年与他离婚。）

事情还能是什么呢？据我所知，她从未写过一篇关于她那荒谬婚姻的故事，但她确实有一些故事涉及她从自己的早年蠢行中获得的教训，也就是说，涉及“使一个故事成真”这一行为的“罪过”：它不是耐心地等待故事的生成，然后在想象中重新经历它，而是按照一种预先设想的模式去干预生活，虚构出一个想法并试图实践它。最早涉及这一主题的故事是《诗人》（见《七个传奇故事》）；另外两个则大概写于二十五年以后（可惜巴门尼亚·米格尔的传记没有列出她的编年事迹图表），分别是《不朽的故事》（见《命运逸事》）和《回声》（见《最后的传奇》）。《诗人》讲述的是：一位出身农民家庭的年轻诗人，与他的上流社会资助者，亦即一位年老的绅士相遭遇，这位老绅士在青年时代曾沉迷于魏玛（Weimar）和“伟大的歌德”的风格之中，其结果是“诗歌成为了他生活中唯一真正的理想”。可惜的是，伟大的抱负从来就不能使一个人成为诗人，而当他意识到“他生命的诗篇只能来自别处”

时,他就决定做一个“文学资助者”(Maecenas),并开始寻找值得他关注的“杰出诗人”。他非常容易地就在他居住的城镇里找到了这样一位诗人。然而,作为一位真正的文学资助者,由于他对诗了解得如此之多,他无法仅仅从支付金钱中感到满足;他同样需要提供一些巨大的悲剧事件和悲伤,因为他知道杰出诗人的最佳灵感是从这里生发出来的。因此,他就娶了一位年轻的妻子,这样,这两位由他保护的年轻人就能够相爱,却没有结婚的可能。然而,结局却是悲惨而血腥的:年轻的诗人枪杀了他的资助人;老绅士则在临死的痛苦中梦见了歌德和魏玛;而那位年轻女子,却呆呆地看着她的情人“用绳索套住脖子”,结束了他自己的生命。“仅仅因为在他的设想中,世界应当是可爱的,他就把世界变成现在这个样子。”她对自己说。“你!”她对他叫喊道,“你这个诗人!”

《诗人》这一故事中包含的完美反讽,除了作者自己之外,或许还能被那些知道德文词 Bildung(“教育小说”)以及它与歌德的不幸关联的人,最为充分地觉察到。(这个故事包含着一些暗示,涉及歌德和海涅的诗,以及沃斯[Voss]所译的荷马史诗。它也可以作为一篇关于“Bildung”之罪的故事。)相反,《不朽的故事》则是以民间故事的方式构思和写作的。它里面的英雄是坎通城(Canton)的一位“极其富有的茶叶商人”,他有非常实在的理由去“相信自己无所不能”,而在生命即将终结时,他才接触到书籍。于是他就被这些书中所讲述的从未发生过的事情所困扰,并因为里面唯一一个他以前听过的故事而兴奋莫名。在其中,一位从陆地上来的水手遇到了一位年老的绅士——城里“最富有的人”。这位老绅士请求水手在自己年轻的妻子的床上“尽其所能”,这样他就可能会有一个儿子,并且给了水手五几尼(guinea)作为报酬——“这从来没有发生过……也永远不会发生,而这正是为什么要讲述它的原因。”可是这位老男人却开始寻找一位水手,来实现这个在全世界所有的港口城市中流传的故事。一切都似乎在朝着这一方向发展——但是,在早晨时,这位年轻的水手却拒绝承认这个故

事和他晚上做的事情有丝毫相似之处，拒绝接受那五个几尼的报酬。他还给这位女子留下了他所拥有的唯一财富——“一个闪着粉红色光芒的大贝壳”，他认为“世上也许不会再有另一个与它相似的贝壳了”。

涉及这一主题的最后一个小故事《回声》，乃是《七个传奇故事》中《梦想者》这一关于贝拉格瑞娜·里奥尼(Pellegrina Leoni)的故事的迟到的结局。“一位失去自己嗓音的女歌手”在其恍惚中，从男孩伊曼纽尔那里再次听到了自己的声音，于是她就开始把这个男孩调教成(make into)她自己的形象，以使得她的梦想、她最好和最不自私的梦想得以实现——给人们带来如此之多欢乐的嗓音应当得到恢复。罗伯特·朗波(我前面提到过他)注意到，在这里“伊萨克·迪内森是在针对她自己提出指控”，而这一故事从第一页开始就以某种方式表明，它是关于“食人”(cannibalism)的，但其中没有任何描写是在证实这位歌手已经“吃掉这个男孩，以恢复她自己的青春，并复活她二十年前在米兰埋葬的贝拉格瑞娜·里奥尼”。(她选择了一位男继承人，这就已经排除了此种解释。)这位歌手自己的结论是，“贝拉格瑞娜·里奥尼的嗓音将不会再被人听到了”。这位男孩，在开始向她抛掷石子之前，曾经指控她：“你这个巫婆，这个吸血鬼……现在我知道了，如果我还为下一次歌唱训练而回来找你，我就死定了。”同样的指控也可以由那位年轻的诗人向他的资助人提出，或者由年轻的水手向他的赞助者提出。一般来说，任何接受所谓“帮助”的人，如果他们是被利用来实现他人的梦想，那么他们都可以提出这一指控。(因此，她从前认为自己可以嫁给自己不爱的人，因为她的堂兄“需要她并且或许是唯一一个需要她的人”，但事实上，她是在利用他来开始自己在东非的新生活，从而居住在土著居民中间，正如她父亲曾经像一个隐士住在齐佩瓦印第安人中那样。“印第安人比我们欧洲的文明人更好”，他曾对他的小女儿这样说，而她最大的天赋便是从不遗忘。“他们比我们看得更远，他们是有智慧的。”)

因此，她生命的更早阶段就曾教给她如下的道理：当你能讲述或

书写关于生活的故事和诗时,请不要去使自己的生活诗意化,把它当成艺术品那样去度过它(像歌德曾经做过的那样),也不要利用它来实现某个“观念”。生活也许包含着“本质”(还有别的东西吗?),而回忆这一在想象中进行的重复行为,或许能释放这一“本质”并把“灵药”赐给你。而你最终甚至可能被允许用它来“调制”某些东西,来“酝酿故事”。但是,生活本身既非本质也非灵药,而如果你想这样对待它,它就只会和你开恶作剧般的玩笑。或许正是对生活中恶作剧的苦涩经验,使她准备着(有点晚了,她在遇到芬奇-哈顿时已经三十好几了)被一种伟大的激情所征服,而这种激情确实和一部杰作同样稀罕。但无论如何,是讲故事最终使她获得了智慧——顺便一提的是,她不像她周围那些崇拜者所认为的那样,“是巫婆”、“妖妇”或“女巫”。智慧是一种属于老年的德性,而它似乎只来到这样一种人身上:这些人在年轻时,既无智慧也不审慎。

赫尔曼·布洛赫

(1886—1951)

一、不情愿的诗人^①

赫尔曼·布洛赫(Hermann Broch)不由自主地成为了一位诗人。他天生就是诗人,但他并不想成为诗人——这正是他天性(nature)的根本特征。这一特征启发了他最杰出的书中的戏剧性情节,并成为他生活中的基本冲突。这一冲突是生活中的,而不是心理的,因为它并不是一种能用“心理”斗争来表达的心理学意义上的冲突——这种心理斗争的结果,和布洛赫自己半反讽、半厌恶地称为“灵魂中的噪声”的东西没什么不同。它也不是一种他的诸种天赋之间的冲突,例如他的科学和数学天赋,与他的想象和诗性天赋之间的冲突。心理的冲突是可以解决的,即使不能解决,它最多也只能产生“纯文学”(belles-lettres),但决不会产生真正创造性的作品。进一步说,心理的冲突或不同才能之间的冲突,也从来不可能成为一个人天性的根本特征。这是因为天性的根本特征,比起所有的天赋或才能,比起所有可用心理学来描述的特点和素质来,要处于一个更深的层次。像天赋和心理特

^① 这篇文章中的“诗人”一词,都是在德文词“Dichter”的意义上使用的。——英译者注

点这样的东西,都是从天性中生长出来的,并按照天性的法则发展或被它摧毁。布洛赫生命的线路(circuit)和创造力,他的工作场域,实际上并不是一个圆;相反,它更像一个三角形,其每一边都能被准确地标识出来:文学—知识—行动。唯有他,才能以其独特性充满这个三角形地带。

我们将完全不同的才能,分别归属于三种有根本区别的人类活动:艺术、科学和政治。然而,布洛赫却总是带着这样一种要求来接近这个世界,这种要求从来没有被他显白地表达过,而总是潜藏的和内在的:在尘世生活中,人们必须使这三种才能相互协调并且合一。他要求文学必须具有与科学同样的强制效力;要求科学能聚集起“一个世界整体”^①,正如艺术作品的“任务是对世界进行不断的重新创造”^②;他想让这两种关联汇在一起,艺术融入到知识之中,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。

这就是他天性的根本特征,它本来并不会引起冲突。但是,在人的生活中,首先是在分配给它的有限时间内,这样一种要求必定会引起冲突。因为,这种要求在同时代的观念和职业结构中,将过多的负担放置在艺术、科学和政治之上。这些冲突,在布洛赫对于他作为诗人这一事实的态度中,很明显地表现出来。他是不由自主地成为了诗人,他通过他的不情愿,鲜明并充分地表达出了这两者:他天性的根本特征,以及他生活中的根本冲突。

根据布洛赫的传记,“不情愿的诗人”这一短语,就其指出了一种冲突而言,大约是在《维吉尔之死》(*The Death of Virgil*)完成后的那个时期第一次被他使用。在《维吉尔之死》中,对艺术的普遍怀疑,成为了这一艺术作品本身的主要内容。由于这一作品完成时,时代刚刚发

① 《对音乐中的认识问题的思考》(*Gedanken zum Problem der Erkenntnis in der Musik*),载赫尔曼·布洛赫:《文集》(*Essays*)(苏黎世,1955),II,第100页。除特别标明外,本章注释中的《文集》均指布洛赫的《文集》。

② 《霍夫曼斯塔尔与他的时代》(*Hofmannsthal und seine Zeit*),同上书,I,第140页。

生了最重大的震撼性事件，亦即死亡集中营的大屠杀被揭露出来，因而布洛赫禁止自己继续进行创造性的写作，并使自己离开了原来习惯的解决冲突的模式。就生活而言，他承认行动具有绝对的首要性；就创造而言，他则把首要性交给了知识。因此，在文学、知识和行动之间的紧张，每日每时都在质问他，并持久地影响着他的日常生活和工作。（我们应当回到这种紧张的客观基础上来：这种紧张起源于布洛赫用“目标定位”来理解行动，用“产生的结论”来理解知识。）

这带来了某种非常显著的实际后果。无论何时，只要某位熟识之人（不仅包括那些懂得保持合理界线的朋友，而是任何熟人）处在不幸中，无论他是病了、没有钱还是濒于死亡，布洛赫都要去无微不至地照看他。（当然，在一个很大程度上构成了避难所的朋友和熟人圈子里，这种不幸是非常普遍的。）人们不假思索地就认为布洛赫会进行所有的帮助，而他却既没有钱也没有时间。承担这些责任不可避免地扩大了他的熟人圈子，并因此对他的时间提出了新的要求。只有当他自己也住进医院（有时会引起别人的幸灾乐祸），并因此暂时获得休息时（在摔断手或脚时就不得不休息），他才可以免于承担这些责任。

但是，这些都还是他在美国的生活中，那种决定性的冲突的最简单的方面。对他来说，比这要沉重得多的负担在于，他作为一位诗人和小说家的过去，一直在紧跟着他。既然他实际上的确是一位诗人，他就不能从这一义务中撤出。这种被迫性开始于《清白无罪》（*Die Schuldlosen*）的写作，这本书是在战后，一位德国出版商想完全重印布洛赫过去所写的一些几乎被人遗忘的故事时，他才不得不写成的。为了避免这位出版商直接重印他的旧作，布洛赫写下这本书；也就是说，他修改了过去的故事使之适合叙述的“框架”，同时增加了一些新的故事，包括女仆泽尔琳（Zerline）的故事，它或许是德语文学中最美的爱情故事了。毫无疑问它成为了一本非常好的书，但写作它几乎不是出于他的自由意志。

他临死前仍然在写作的小说，也属于同样性质的作品。这本小说

如今以“诱惑者”(Der Versucher)为名列在他的文集中出版了。^①在这件事上,是科诺普夫(Alfred A. Knopf)想出版一本布洛赫的书。布洛赫无法拒绝他,因为他需要钱。现在人们知道,他从奥地利带来的是一本实际上已经完成的小说,他把它放在桌子的抽屉里。他本来只需要把手稿交给这位美国出版商,就可以被翻译和出版了。但他却又开始第三遍修改它——在这种时候这样做,大概在文学史上也是独一无二的。这本小说本来写于他生活中完全不同的时期,它产生于那个可能是他最困惑的年代,亦即希特勒上台的最初几年。它的内容对他来说,在许多方面已经变得疏远了。然而,他却以一种“晚年风格”重写了这本小说,^②这种风格他曾在一篇论述“神话时代的风格”的文章^③中描述和推崇过。如果我们将第三稿的那两百页打印稿,和第二稿的相应章节进行比较的话,就会发现他所做的仅仅是删节,换句话说,它是一个典型地代表了晚年风格的“减少”过程。这种减少带来了一种节制、干净的文体,伴随着清洁的美和活力;它使得人物和风景完美地交织在一起,而我们只能从古代大师们那里才看得到这样的文体——在这些大师步入晚年之后。

毫无疑问,我们无须读其晚年未竟之作就能看出,布洛赫从未停止过作为一位诗人和小说家的身份,正因如此他才越来越不想要这一身份。他所发表的每一篇论文,从根本上说都是一位作家的言辞。这一点尤其适用于他的霍夫曼斯塔尔研究,在这篇充满了历史洞见的精彩论文中,布洛赫处理了他自己从事文学活动的前提:犹太血统和同化,衰落中的奥地利的光荣和悲哀,他非常反感的“尊贵”的中产阶级

① 很不幸,当我们从布洛赫的遗稿中发现他曾打算称之为“漫游者”(Der Wanderer)的稿件时,已经太晚了。这一事实并非不重要,因为它证明了他最后一次修改的过程中,他是想让医生,而不是让马瑞斯·拉蒂(Marius Ratti)成为这本书里的英雄。

② 重造的奇迹,在现在通行的版本中已经不再能让人察觉到了,因为通行版出于可读性的考虑,把第二稿和第三稿(最后一次修改稿)混合在一起了。

③ 这篇文章,也即为 Rachel Bepaloff 的书《论〈伊利亚特〉》(On the Iliad, 纽约, 1947)所写的“导言”,是用英语写作及出版的。

氛围,以及更让他反感的维也纳(他称它为“伦理真空的都市”^①)文学界的小圈子主义。这篇文章中所有杰出的历史洞见:他对巴洛克艺术和戏剧的调和;他对剧院作为一个“没有风格的时代”中伟大风格的最后庇护所的分析^②;他对于“这是艺术史中一个崭新的时代,在其中死后名声比名声更重要”的揭示,以及他将这一现象与布尔乔亚时代相联系的做法^③;最后,他对奥地利最后一位皇帝及其孤独的令人难忘的勾画^④——所有这一切之所以光芒四射,正因为他是一位作家。尽管它们都是通过霍夫曼斯塔尔的眼睛看到的(特别是对这位皇帝的勾画),但它们依然也经过了布洛赫这位诗人之眼的折射。

如果布洛赫的最后一本小说完成的话,它很可能被归入与《维吉尔之死》同类的作品中,尽管它以完全不同的风格写成——它具有的是史诗而非抒情诗的风格。不过,这部小说的写作同样是不由自主的。这是因为,虽然他在生活中服从于行动的首要性时,是不太情愿或半心半意的,但在他的最后几年,当创造和作品成为问题时,他完全相信知识对于文学,或科学对于艺术的首要性。在他临终前,他被说服相信,甚至存在着这样一种优先性(即使不是首要性),即关于知识的普遍理论对于科学和政治的优先性。(他对这种理论具有某些观念,它将科学和政治置于一种全新的基础上;这种理论存在于他所设想的“群众心理学”[Mass Psychology]之中。)因此,外部和内部环境的混合,产生了一种特殊的狂乱;在其中,他天性的根本特征(它本来是没有冲突的)几乎只会造成冲突。在他写作这本被他视为完全多余之物(它当然不是多余的,但这又能怎样呢?)的小说的同时,他还在写《群众心理学》(未完成),他的工作职责已经转入其中,而更沉重的职责甚至还没有开始履行。然而,在进行这两种写作时,更加紧迫、更加

① 《霍夫曼斯塔尔与他的时代》,《文集》, I, 第 105 页。

② 同上书, I, 第 49 页。

③ 同上书, I, 第 55 页。

④ 同上书, I, 第 96 页以下。

压抑着他的,却是对知识论的渴望。只是在《群众心理学》的一系列附录中,他才开始有意识地提出他的知识论观点。然而,在写作《群众心理学》的过程中,他逐渐把知识论视为他的真正主题,事实上也是唯一的根本主题。

他在写这本小说时,与他的意愿相违背的是,他完成了他作为一位作家的演变,亦即抵达了“晚年风格”。而在他的心理学和历史学研究的背后,却一直是他对某种“绝对”的不知疲倦的寻求。这种寻求很可能从一开始就已经存在,正如它在他生命终结之际仍然存在那样。这种寻求带给他一种“尘世中的绝对”的观念,而它可以满足他的头脑并慰藉他的心灵。

布洛赫不得不谈论自己作为一位不由自主的诗人的命运,这几乎可以在他的所有文章中发现。但是,如果要从根本上理解他,关键在于理解他是如何解决虚构写作所引起的冲突和难题的,以及他对文学、知识和行动的各自角色如何分派。为了达到这一目的,我们必须转到《维吉尔之死》上来,在其中《埃涅阿斯记》为了知识的缘故而被焚毁,随后又为了维吉尔和罗马皇帝之间的友爱,为了这种友爱所包含的时代中崇高的实际政治要求,而牺牲了这种知识。他坚持如下原则:“从认识的角度来看,文学只是一种缺乏耐心的表现”^①;“忏悔(confession)什么也不是,认识才是一切”^②这一格言尤其适用于诗歌;以及无论如何,时代需要的不是知识而是行动,不是“科学”作品而是“伦理性的艺术作品”(ethical work of art)^③,尽管艺术因其认识功能而

① 《诗歌中的神话遗产》(Die mythische Erbschaft der Dichtung),《文集》,I,第237页。

② 对照歌德的话:“我所有的作品都只是一个漫长的忏悔的片段。”见霍夫曼斯塔尔:《散文选》(Selected Prose),玛丽·霍廷格(Mary Hottinger)、塔尼亚(Tania)和詹姆斯·斯特恩(James Stern)译,赫尔曼·布洛赫所写的“导言”(纽约,1952),xi。

③ 《詹姆斯·乔伊斯与当代》(James Joyce und die Gegenwart),《文集》,I,第207页。

永远不可能与“时代精神”^①决裂,更不用说与时代的科学决裂了;最后,当代文学的“非常使命”在于,它“首先必须穿越所有‘为艺术而艺术’(l'art pour l'art)的地狱”,从而“把一切审美性的事物带回到伦理的力量之中”^②——所有这些原则,他从他创造活动的开始到结束都从未怀疑过。他从未质疑过“伦理”的绝对和不可冒犯的首要性,或者说行动的首要性。他也从未怀疑过这种特殊的现代性——我们或许会称之为“时代的局限”,如果我们想这样做的话——这种现代性使得他只能在一种由冲突和难题决定的生活中,去表现他天性中的基本态度和基本要求。

上述最后一点显然从未被他直接谈论过,而这可能是因为他那独特的、高度特征化的缄默,这种缄默是针对一切过于明显地属于人的领域的东西的。“实际状况中的人类是我们时代的难题;个体的问题正在逐渐减退,甚至被禁止提出,从伦理上被禁止。个体的人格问题已经成为受到诸神嘲笑的主题,而他们就其缺乏怜悯而言是正确的。”^③布洛赫似乎从来不写日记,在他的遗稿中甚至没有发现一本笔记本。他唯一一次直接谈论他最个人化的问题,以及这些问题的诗意转换时,几乎是让人感动的。不过,他所谈论的仍然不是他自己,而是卡夫卡,因此他是再一次通过伪装来说出他在《维吉尔之死》中想说的话。但这不只是由于,这本书的文学力量对于其中包含的“内容”(亦即对此类文学的攻击)来说过于强大,因而无法完全实现其冲击效果。因此,表面上他是用英语书写对卡夫卡的评论,但实际上是在进行隐秘的自我阐释。通过这种行为,他表达了对自己的更为公正的评价,尽管事实上没有人这样说过:

① 《诗歌中的神话遗产》,《文集》,I,第246页。

② 《詹姆斯·乔伊斯与当代》,同上书,I,第208页。

③ 《诗歌中的神话遗产》,同上书,I,第263页。

他已经抵达“或此或彼”(Either-Or)这个点上:要么诗歌能够达到神话,要么它就完蛋。卡夫卡在其对新的宇宙演化论,以及他被动获得的新神谱的预感之中,与他对文学的热爱和反感作斗争,感受着所有艺术途径从根本上说的不充分性。他决定(正如在托尔斯泰那里,也面临着相同的决定)放弃文学的领域,并请求毁掉他的作品。他之所以这样请求,是为了这个宇宙,因为宇宙的新的神话概念已经赠与他。^①

在这篇论文中,布洛赫所说的远远超出了对“文学的装腔作势和廉价的审美主义”的厌恶,甚至超出了对“为艺术而艺术”这一现代原则的激烈批判,而后者在他对时代的批判工作中,以及在他关于艺术的哲学思考和早年对伦理和价值理论的反思中,都居于中心位置。在这篇论文中,他认为诸如此类的艺术作品是可疑的,诸如此类的文学则是“根本上不充分的”。而一种令人困惑的缄默——它不应被等同于谦逊——在阻止他把自己的作品列为他所谈论的这种文学的示例。但是毫无疑问,他此处同样是在批评自己的《维吉尔之死》;正如在他十年前那篇论乔伊斯的论文中,他用一句对纪德的评语暗含了对《梦游人》(*The Sleepwalkers*)的批评,大意是:“当一篇小说被当成进行心理分析或其他的科学式闲扯的框架时”,现代性就几乎不可能达到了。^②然而,在他的早年论文以及自我批判中,他关注的只是把小说从它的“文学性”中、从它对布尔乔亚社会的从属关系中解放出来,这些布尔乔亚的闲暇和文化需求总是要由“娱乐和教育”来满足。^③他无疑做到了这一点,在《维吉尔之死》中,他成功地将小说的形式——不管它所固有的华而不实或自然主义的倾向——转换为真正的诗。而

① 《诗歌中的神话遗产》,《文集》, I, 第 263 页。黑体强调部分由我所加。

② 《詹姆斯·乔伊斯与当代》,同上书, I, 第 195 页。

③ 《霍夫曼斯塔尔与他的时代》,同上书, I, 第 206 页。

他同时也通过这一例证,展示出诸如此类的诗的不充分性。

论文中对托尔斯泰的提及,也表明了布洛赫为什么会认为文学是不充分的。文学无法颁行有约束力的法令。文学中的洞识并不具备神话(mythos)那样的强制特性,后者在一种完整的宗教世界观中起过作用——而这样一种作用乃是艺术的真正合法性所在。(对于布洛赫,这种作用的伟大原型和范例,总是一种生活和思想的等级秩序系统,亦即中世纪天主教的主要系统。)另一方面,艺术,特别是文学,又从来不拥有逻辑陈述那样的强制力和不可辩驳性;尽管它在语言中现身,但它缺乏逻各斯(logos)的力量。布洛赫很可能是在一战之后第一次面临如下问题:“那么,我们该做什么呢?”后来,这一问题在他那里变得越发重要了,它被我们时代的一切深重灾难所强化。这个问题“像雷声一样”一次又一次地压迫着他。而他的结论是,对此问题的有效回答必须具有一种强制力量:这一回答要么必须具有神话的力量,要么必须具有逻各斯的力量。^①

尽管这一问题在他那里的形成,是在20世纪这个“具有最黑暗的混乱、最黑暗的野蛮、最黑暗的残酷”^②的世纪的语境中,但它仍然是所有活着的、必死的人们的问题。因此,对它的回答不仅必须符合时代,而且也必须符合死亡本身的现象。“该做什么”的问题或许是由这一时代的任务引起的,但对布洛赫来说,它同样是对在尘世征服死亡的可能性的探询。因此,对它的回答必须拥有和死亡本身一样的不可逃避的必然性。

对布洛赫而言,这一难题的最初表述是由神话和逻各斯的二元选择支配的,而他一直都坚持这种表述。然而,在他生命的最后几年,他很可能不再相信任何“新神话”^③了,而“新神话”曾经是他的全部希望

① 《艺术价值体系中的恶》(*Das Böse in Wertsystem der Kunst*),《文集》,I,第313页。

② 《霍夫曼斯塔尔与他的时代》,同上书,I,第59页。

③ 《詹姆斯·乔伊斯与当代》,同上书,I,第210页。

所在,从《梦游人》到《维吉尔之死》都是如此。无论如何,在写作《群众心理学》的过程中,他结论的重心越来越多地离开神话而向逻各斯倾斜,亦即离开文学而向科学倾斜。他越来越倾向于寻求一种具有严格逻辑性的、可以证实的认识模式。

但是,即便他没有丧失对“新神话”的信念,他在写完《维吉尔之死》后对文学的态度(当然也是他对作为诗人的自己的态度),也不太可能采取其他的形式。因为,虽然布洛赫思想从神话向逻各斯的转变是恰当的,而这一转变对他的知识论的影响被证明是富有激发性的(它的确是他的知识论的实际源头),但是它与他“作为一位诗人却不想成为诗人”这一基本问题无关。毋宁说,这是一个社会批判问题和艺术家在时代中的位置问题,而布洛赫在许多层面上摆出过这一问题,而他又几乎总是在否定地回答它。既然布洛赫的艺术哲学主张,艺术作品真正的认识功能在于,它必须去表现只有艺术才能表现的一个时代的整体,那么我们会问,一个处在“价值崩溃”中的世界是否仍然能被表现为一个整体。作为例证,这一问题就被他置入论乔伊斯的论文中。但是,在这篇论文中,文学仍然被他视为“神话式的工作和神话式的行动”^①;而在十二年后的关于霍夫曼斯塔尔的论文中,即使是但丁的诗,也“几乎不再能被刻画为纯粹的神话性诗歌”^②。他写作论乔伊斯的文章时的情绪,与在《维吉尔之死》中涌动的抒情诗般的韵律所强劲喷发的情绪是相同的;在这篇论文的结尾,是对一种作为这一时代全部文学努力之顶点的“新神话”、一个“重新有序化的世界”的希望。而在论霍夫曼斯塔尔的文章中,我们只能听到“所有艺术、所有伟大艺术的迫切要求……它们渴望着被允许再次成为神话,再次去表现宇宙的整体”^③。而这种要求已经接近一种危险的幻觉了。

① 《詹姆斯·乔伊斯与当代》,《文集》, I, 第 184 页。

② 《霍夫曼斯塔尔与他的时代》,同上书, I, 第 65 页。

③ 同上书, I, 第 60 页。

这种从幻觉中的醒悟,在布洛赫作为一位作家的发展中是决定性的。因为对他而言,写作本身无疑就是一种迷狂(ecstasy)。但是在所有这些醒悟之外,他还永远知道一件事:任何诗歌都不能成为一种宗教的基石,最重要的是,任何诗人都没有权利去尝试这样做。这就是为何他如此重视霍夫曼斯塔尔的原因,因为霍夫曼斯塔尔从不把宗教与文学相混淆,也从不在美的周围裹上“虔敬的光环”^①。(而这也是为何里尔克的“诗意的宗教表述”^②,对于布洛赫来说极为可疑的原因,尽管他当然知道里尔克是更伟大的诗人。)而当布洛赫延续着霍夫曼斯塔尔的道路并走得更远时,他说道,艺术“永远不能被提升为一种绝对,因此它必须在知识上保持沉默”^③。他在早年时可能不会作出这样尖锐和直截了当的陈述,然而这一陈述却一直都是他思想的一部分。

二、价值理论

布洛赫对自己的作家身份的批判,以及他对现实存在的文学的批判,在其最早也最似是而非的阶段中,是对“为艺术而艺术”这一口号的批判。而这也同样是他的价值理论的起点。(与大多数乏味和无足轻重的学院派“价值哲学家”相比,布洛赫非常清楚地意识到,他所说的“价值”概念来自尼采,这一点从他有一次评论尼采时可以明显地看出。^④)世界的解体或价值的崩溃,对布洛赫来说乃是西方的世俗化进程的结果。在这一过程中,对上帝的信仰丧失了。更重要的是,世俗化颠覆了柏拉图主义的世界观,而后者曾经假定一种最高、绝对的因而是超出此世的“价值”,它赋予所有的人类行动以一种处于价值等级

① 霍夫曼斯塔尔:《散文选》,布洛赫的“导言”,第XV页。

② 《霍夫曼斯塔尔与他的时代》,《文集》,I,第125页。

③ 同上。

④ 《艺术价值系统中的恶》,同上书,I,第313页。(1933年第1版)

秩序中的相对“价值”。这一宗教和柏拉图主义世界观的每一种残余，如今都在声称自己具有绝对性。因此就产生了“价值的混乱”，在其中每个人只要高兴，就能随时从一个封闭而自洽的价值体系转到另一个体系。而且，这些体系中的每一个都必然成为所有其他体系的死敌，既然它们每一个都声称具有绝对性，而又没有任何真正的绝对能用来反对它们并得到衡量。换句话说，世界的混乱，以及人在其中的绝望挣扎，首先应归因于衡量价值的标准的丧失，以及它所导致的过度（*excessiveness*），这种过度在每一领域中都像癌症一样扩散，并因而呈现出某种独立性。例如，艺术哲学为了艺术的缘故，而终结于一种对美的偶像崇拜中，只要它敢于将它的原则推至其逻辑结论的话。倘若我们突发奇想，用燃烧的火把来构思美，那么我们会准备像尼禄（*Nero*）^①那样，在活人身上点燃火焰。

布洛赫用“媚俗”（*kitsch*）一词（在他之前，还有谁能如此敏锐而深刻地洞见到这一问题呢？）所表示的，决不只是一种单纯的退化。他也并不认为，媚俗之作和真正的艺术之间的关系，可以类比为宗教时代的迷信与宗教的关系，或现今大众时代的伪科学与科学的关系。相反，对他来说艺术就是媚俗，或者说，艺术一旦逾越了限制性的价值体系就立刻成为媚俗。尤其是“为艺术而艺术”这一口号，尽管它表面上具有一种贵族化的傲慢姿态，并产生了许多有力量的文学作品（布洛赫当然知道这一点），但它实际上已经是一种媚俗。这就如同在商业领域中，“生意就是生意”（*Business is business*）这句行话已经包含了无耻奸商的虚伪，也正如在一战中，“战争就是战争”这一突出的格言，已经把战争转变为一场屠杀。

在布洛赫的价值哲学中有一些特征性的要素。这不仅表现在，布洛赫把媚俗定义为“艺术价值体系中的恶”，它也表现为，他在审美化的文人（例如，他把尼禄和希特勒归入这类人中）身上，看到了对罪过

^① 尼禄：古罗马暴君，曾残酷地迫害基督徒，以残忍著称。——译注

和根本恶(radical evil)之要素的人格化展示,并把它与媚俗视为同一种东西。这并不是因为,这位作家在面对向他展示自身的邪恶时,首先是从自己的“价值体系”出发去理解的。毋宁说,这是出于他对艺术的特殊本性以及艺术对人的强大吸引力的洞察。正如他所见,恶的真正诱人之处,魔鬼身上所具有的迷人特质,首先就是一种审美现象。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,都是处在“价值真空”中的审美化的文人。在都为自己体系的自洽性而着迷这一点上,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洽性、这种“优美的”一致性而牺牲任何东西。我们可以在布洛赫更早的论文中发现这一思想系列的许多变形,正是从这一思想出发,他非常自然(或者至少是没有可见的断裂)地发展出后来的思想,即在“开放的和封闭的体系”之间的区分,以及将独断论等同于邪恶本身。

我们在前面已经谈到布洛赫的柏拉图主义。在他进行创作活动的早期,亦即从《梦游人》到《维吉尔之死》这个时期(20世纪20年代末到40年代早期或中期),布洛赫经常称自己为“柏拉图主义者”。但是,倘若我们想同时理解他后来的转向——转向“尘世的绝对”和逻辑实证主义——在知识论上的意义和动机的话,我们必须意识到,布洛赫从来都不是一个无条件的柏拉图主义者。关键之处并不在于,他完全把柏拉图的理念论解释为一种关于“标准”(standards)的理论,亦即他从一开始便不把理念的超越理解为绝对的超越性,而是把它当成显然受到大地限制的超越(在《理想国》的洞穴譬喻中,诸理念的天空拱悬于大地之上,而绝非绝对超越于它),并把理念的超越性,转换为标准在逻辑上必然且绝对的超越性。这些标准就像尺度一样,只有在它们具有一种完全不同的秩序,并被从外部应用于有待衡量的事物之上时,才能够用来衡量事物。这些并不是最为关键之处,因为,这种把理念变成“衡量”人类行为的标准和尺度的转换,在柏拉图本人那里就能找到,因此这种误解(如果它真是误解的话)可以归因于柏拉图曾经误

解了他自己。真正的关键在于,布洛赫认为,这种应用于所有类型的“价值领域”的绝对的尺度,永远是一种伦理性的尺度。凭借这一点,就足以解释为何在这种标准消失时,所有的价值领域就江河日下地变成了非价值的领域,所有的善就变成了恶。这种绝对、这种绝对超越的标准乃是一种伦理性的绝对,只有它才能赋予人生活的所有方面以“价值”。而这一观点完全不适用于柏拉图,因为我们在布洛赫那里看到的“伦理”概念,与基督教有着不可分割的联系。

让我们在布洛赫自己举出的例子上多做些停留。按照他的观点,有一种“价值”内在地包含在商人这一职业中,每一事物都通过这种价值得到衡量,而它也应成为交易活动的唯一目标,这种“价值”就是诚信。交易活动所带来的财富增长,只是一种副产品,一种未曾预想的效果,正如美对于艺术家来说也是一种副产品,艺术家的目标应当只是“善”的而非“美”的作品。对财富的欲望,对美的欲望,从伦理上说都是在迎合低级趣味,从美学上说它们就是媚俗。而在价值论的意义上,它们乃是对一种特殊领域的独断性的绝对化。^① 如果柏拉图也来选取商业作为例子的话(他并没有这样做,因为他与普通希腊人一样,把商业只理解为牟利,因而他认为它是一种毫无意义的占有行为),他可能会把这一职业的内在目标理解为在人们和国家之间进行的商品交换。在这一事境中,诚信的观念或许从未在柏拉图那里出现过。或者,让我们反过来,选取一个在布洛赫的作品中只是稍带提及的柏拉图式的例子。柏拉图将一切医术的真正目标界定为“健康的保持和恢复”。布洛赫很可能会用“救助”(help)来替换这里的“健康”。关注健康的医生,与作为“救助者”的医生——这两种观点是冲突的。柏拉图自己在这件事上没有任何犹疑,因为他解释说医生的责任之一在于允许那些他无法治疗的人去死,而不是用无保证的医术来延长病人的生命。也就是说,人的生命并不具有绝对的重要性,人类的事务从属

^① 《罗马人的世界图景》(*Das Weltbild des Romans*),《文集》, I, 第216页。

于一个超越于人之上的标准。人“并非万物的尺度”，而且，生命本身也不能作为所有人类事物的尺度。这些原则居于柏拉图政治哲学的中心。但是，所有的基督教或后基督教哲学家都认为，生命就是最高的善或者价值本身，死亡是绝对无价值的。这样一种观念最初是未明言的，但从17世纪以来越来越明确地表现出来，而它也是布洛赫所持的观念。

对生和死的这一基本评价，在布洛赫的作品中始终具有从未改变的一贯性。它同样也构成他的社会批判、艺术哲学、知识论、伦理学和政治学所围绕的轴心。在他生命中很长一段时间里，这一观点使他与基督教非常接近，但却是以一种完全非教条的方式，亦即他与所有的教会都毫无关系。这是因为，毕竟是基督教给垂死的古典世界带来了征服死亡的“好消息”。无论拿撒勒的耶稣的布道其最初的意思是什么，也无论原始基督教原来是如何理解他的教诲，在异教世界里这些“好消息”都只意味着一件事情：你们对这个世界的担心是合理的，这个世界注定就要毁灭，它的终结比你所认为的还要更迫近；相反，你们一直认为是最短暂的那些事物，诸如人类生命的个体性和人格的具体性，它们却都不会终结。在古典观念中，世界曾被认为是永恒的，因而人们可以用这种永恒性来使自己与死亡和解。而在这里，世界将毁灭，但人将永生。这就是垂死的古典世界在这一“好消息”中所听到的东西，它也是布洛赫以其诗人的洞察力和敏锐的听力再一次从中听到的东西，而这时恰好是处在垂死的20世纪的世界中。在现代，人的生命为了世界的缘故而被牺牲，换句话说，为了一种注定要朽坏的尘世之物而被牺牲，这一点曾被称他为文艺复兴的“罪过”，他也一再地将其断定为世俗化过程所带来的特别破坏性，亦即“对稳固的天主教世界观的粉碎”^①。在对人的生命的牺牲中，他看到了对永生的绝对确信的丧失。

^① 《政治学。一篇简论(残篇)》(Politik. Ein Kondensat [Fragment])，《文集》，II，第227页。

这一对基督教和世俗化进程的看法,对于理解布洛赫的后期作品来说不再重要了。然而,他对生和死的最初看法却是重要的,只有从它出发才可能理解布洛赫最抽象、看上去(但也只是看上去)最专业的论点。他一生都在坚持如下思想:

死亡就其本身而言是无价值的……(我们)只能从它的相反一极、从对死亡的观点中,才能经验到价值的意义。价值意味着对死亡的克服,或者更准确地说,意味着一种拯救性的直觉,它驱散了我们对死亡的意识。^①

这里没有必要提出人们首先会想到的反驳:这只是西方道德历史中影响深远的那种混淆,亦即将“坏”(wickedness)等同于“恶”,将根本性的坏(bad)等同于“善的缺失”(summum malum)的新变种而已。对于布洛赫来说,它们之间深刻的同一性毋宁说是一种保证,它保证了一种绝对的伦理标准能够存在。正因为我们知道,死亡是绝对的恶,是“善的缺失”,我们才可以说杀人是绝对的恶。如果“坏”不再被视为恶的话,那么就完全丧失了任何可以衡量它的标准。

很明显,这一论点建立在如下信念的基础上:人对人所可能做的最坏之事是杀人,因而没有比死刑更严酷的刑罚了。^②(在这里,我们就有了具体的证据,来证明他在遗稿《政治学》的两章中所提出的“绝对”的限度。)对死亡和谋杀的这一看法,表明了布洛赫在经验方面的局限,但这不是仅属于他的,而是他那一代人共有的局限。一战时那一代人,以及20年代的德国哲学的典型特征是:对死亡的经验获得了一种前所未有的哲学上的重要性,这种重要性此前只在霍布斯的政治哲学中才出现过,而且还只是表面上出现过。这是由于,尽管对死的

^① 《政治学。一篇简论(残篇)》,《文集》,Ⅱ,第232页以下。

^② 同上书,Ⅱ,第248页。

恐惧在霍布斯那里扮演了一个中心角色,但它仍然不是指对于不可避免的必死性(mortality)的恐惧,而只是对“横死”(violent death)的恐惧。毫无疑问,战争经验肯定与对横死的恐惧相关,但是,一战时那一代人的特征恰好在于,这种恐惧被转换为一种普遍性的对死亡的焦虑,或者说,这种恐惧成为了一种借口,借以展示远为普遍和更加重要的焦虑现象。但是,无论我们怎么理解死亡经验在这种哲学中的重要性,布洛赫显然仍局限于他那一代人的经验视野之中。这里的关键在于,这一视野是被另一代人所突破的——这些人知道:并非战争经验,而是对极权主义的统治形式的经验,才是基本的、至为重要的经验。因为我们如今知道,杀人远不是人所能做的最坏的事情,而死亡也绝非人们最恐惧的事情。死亡并不是“可怕之事的顶点”,很不幸,世界上有着比死刑要严酷得多的惩罚。“如果死不存在,那么就根本不会有任何恐惧”^①,这句话必须修正,在“死”的旁边加上“无法忍受的痛苦”。而且,倘若不是有死亡的话,这样一种痛苦对人来说甚至会更加不可忍受。而这正好就是“地狱中的永罚”的可怕性所在,如果不是因为它比“永远的死亡”更可怕的话,它根本就不会被人发明出来。在这样一种经验的光照下,我们的时代或许应该开始研究痛苦经验在哲学上的重要性,而当代的哲学却依然对它持有一种隐秘的轻视,正如三四十年前的学院哲学曾对死亡经验也有过同样的轻视那样。

然而,在这种受局限的视野中,布洛赫从对死亡的经验出发,仍然作出了最彻底、最根本的推论。当然,这不是在他早年的价值理论中,在那里死亡只是表现为“善的缺失”;相反,他在对“尘世中的绝对”的预感中,将死亡视为形而上的现实:“如果以其包含的本质内容来衡量的话,没有任何现象能比死亡更具形而上学性,能比死亡从这个世界剥夺的东西更多的了。”^②这一根本结论表明了这样一种知识论,它认

① 《政治学。一篇简论(残篇)》,《文集》,Ⅱ,第243页。

② 《罗马人的世界图景》,同上书,Ⅰ,第231页。

为,“一切真正的知识,都是朝向死亡”^①而非朝向世界的,因此知识的价值,与一切人类行动的价值一样,都是由它“是否能克服死亡”和“在多大程度上克服了死亡”来衡量的。而这最终使他抵达了知识的绝对首要性——这也标志着他的创造生涯的最后阶段。在为《群众心理学》所做的笔记中,他就已经形成了这一原则:“那成功地认识了一切的人,就取消了时间,因而也取消了死亡。”

三、知识论

知识怎样才能成功地取消死亡?人怎样才能成功地“认识一切”?在提出这些问题时,我们就直接进入了布洛赫的知识论中。布洛赫的回答将给我们提供某些思考这类问题的观念。他以如下方式来回答第一个问题:从包罗一切的知识中必然产生出同时性(simultaneity),这种同时性取消了时间的前后相继性,因而也取消了死亡;一种永恒或永恒的形象(image),就在人的生命中建立了起来。而对第二个问题的回答,其关键则在于下面这句话:“需要的是一种关于经验的普遍理论”^②,也就是说,一种能够考虑到所有可能的未来经验的体系。(布洛赫在为《大众心理学》所拟的“准备性的内容图示”中写道:“如果所有的人类可能性的总体,真的能够被彻底理解,那么这样一种模式就能给我们提供了一幅关于所有可能的未来经验的草图。”)人类通过这样一种理论,“凭借着在他身上运作的绝对,凭借着被赋予他的思想的逻辑”^③,就能保护一种“本身就是形象(imageness)”的“形象”,这种形象即使在它不再作为“神的形象”时仍然能够存在。用布洛赫自己的话来说,这将是试图探究知识论是否能够成功地“抵达神的背

① 《对音乐中的认识问题的思考》,《文集》,Ⅱ,第100页。

② 《论句法与认知单位》(*Über syntaktische und kognitive Einheiten*),同上书,Ⅱ,第194页。

③ 同上书,Ⅱ,第217页。

后,可以说,这是为了从那里尊重他”^①。在这种经验理论中,个体经验和事件中粗暴的偶然性被转化为逻辑命题的自证和自明的(因而总是同义反复的)确定性和必然性。以上两者的结合——知识的同时性对时间的取消,以及一种包罗万象的经验理论的建立——可以通过对“知识论主体”的揭示来完成,这一主体就像观测领域里的“科学主体”那样,代表着“在最极端的抽象中的人类人格”。^②然而,既然观测领域中的科学主体只代表着“看的行为本身、观测本身”,“知识论主体”就能够代表人类整体或普遍的人性,因为认识乃是人类的最高活动。^③

让我们设想一下对布洛赫这一观点的最有可能的误解。这种知识论(我们将在后面更细致地讨论它)并不是严格意义上的哲学,而“认识”和“思想”这两个词在此处比在其他地方更不能相互等同。严格说来,只有认识才可能有一个目标,布洛赫总是首先关注一种高度实践化的目标,无论是伦理的、宗教的还是政治的目标。而思想并没有一种现实的目标,除非思想在自身中发现意义,否则它就根本没有意义。(这当然只适用于思想活动本身,而不适用于写下思想这一行为,因为写下思想更多地与一种艺术性的创造过程有关,而不是与思想本身相关。对思想的书写事实上同时具有目标和目的:就像所有的生产性活动那样,它有开端和终点。)思想既无开端也无终点,只要我们活着我们就在思想,因为我们无法不这样。这就是为什么康德的“我思”最终不仅必然伴随着所有的“观念”,而且也必然伴随着所有人的活动和受动。

而被布洛赫称为思想的“认知价值”(cognitive value)的东西,恰好具有一种可疑的本性。因为被哲学称为“真理”的东西,完全不同于对

① 《论句法与认知单位》,《文集》,II,第255页。

② 同上书,II,第248页。

③ 《詹姆斯·乔伊斯与当代》,同上书,I,第197页。

世界中被客观给予的事实,或对意识中的材料的正确规定(determination)^①。但同样可以证明的是,光由正确的命题仍然构不成真理——无论这些命题是由亚里士多德的矛盾律,还是由黑格尔的辩证法来支配,或者像布洛赫的逻辑那样,完全由它们的内容是否表现出强制的必然性,也就是说,表现出自明、绝对的有效性来衡量。这样一种自明性只能通过同义反复来表达,它就像布洛赫不断强调的那样决不是一种耻辱:同义反复命题的“认知价值”在于,它直接地呈现出强制性,而强制性是一切有效命题的特征。困难仅仅在于,怎样才能将这种同义反复从它的程式化和转圈子中拯救出来。布洛赫认为,他已经通过发现“尘世中的绝对”而解决了这一困难,这种绝对既拥有同义反复的自明力量,又拥有一种可展示的既定内容。然而,无论认知(cognition)所采取的是发现的形式还是逻辑的形式,它都完全不同于思想(这在文学和哲学中表现得很明显)。只有认知才具有强制性,才能通向一种必然和强制性的绝对,因而只有它才能产生一种(政治或伦理的)行动理论——这一理论有望超越于人类行动的不可预知和不可预见性之上。

布洛赫始终意识到在哲学和认知之间的这一差别。在他的早期著作中,他通过把更多的认识潜能归于艺术而不是哲学,显示了他对此的意识。至于哲学,他说道,“自从它脱离与神学的关联后”就不再能够成为一种“包含整体的知识”,而这一任务现在只能交给艺术来完成。^② 在论霍夫曼斯塔尔的文章中,他宣称霍夫曼斯塔尔从歌德那里明白了,“如果诗歌要达到人的净化和自我认同的话,那么它必须投入到人的自相矛盾(antinomies)之中。这与哲学完全不同,因为哲学仍然是在深渊的边缘,它不冒险进行跳跃,而只满足于对它所见之物进

① 这里所讲的“对世界中被客观给予的事实,或对意识中的材料的正确规定”,乃是指对客观的或心理的事实的发现(discovery)。——译注

② 《詹姆斯·乔伊斯与当代》,《文集》,I,第203—204页。

行分析”^①。在他的早期作品中,不仅哲学与艺术相比,在知识的价值和内容上居于次要地位,而且科学与艺术相比也居于次要地位。在那一时期,布洛赫仍然认为,“科学的认知体系从未获得至关重要的世界整体的绝对性”,然而,每一件“个别的艺术作品都是整体的镜子”。^②不过,这一观点在他的后期作品中得到了修正,最明显地表现在他所提出的“价值和真理”的对立之中。思想一旦脱离和神学的联系,真理就“被剥夺了证明它的真正根据”^③。从那以后,真理就不得不转变为知识。只是从那时起,“价值”才可能出现。实际上,价值不过是“被转变为知识的真理”^④。原先对哲学的异议仍然存在:“纯粹出于自身的思想(它抵制印度那种超越逻辑的、神秘主义的途径)以及它的认知逻辑,都不会产生最终的结论。”而在它试图下最终结论的地方,它就“只是无法令人满意的空想”^⑤。但是,布洛赫现在不再认为,文学能够从哲学无力的手中接过这一任务。相反,科学已经成为了救星。因此,“不允许出现同义反复这一难题当然是一个哲学难题,但解决它的途径,却存在于数学式的实践之中”。相对论已经表明,哲学认为是不可解决的二律背反(antinomies),能够变成“可解的方程”^⑥。

所有这些从布洛赫的立场出发提出的异议都是非常正确的。只要布洛赫的要求成立——克服自我的必死性,克服偶然和世界的“混乱”,而这一切都曾在天主教世界观的神话,亦即人子和神子的死而复活中完成过——那么哲学就只能显出它的不充分性。哲学只是在提出问题,而这些问题曾经得到宗教和诗歌中的神话的回答,在今天也必定会得到科学研究和知识论的回答。神话和逻各斯,或者用标准术

① 霍夫曼斯塔耳:《散文选》,布洛赫的“导言”,第11页。

② 《艺术价值系统中的恶》,《文集》,I,第330页。

③ 《詹姆斯·乔伊斯与当代》,同上书,I,第203页。

④ 《对心理分析的价值论评注》(*Werttheoretische Bemerkungen zur Psychoanalyse*),同上书,II,第70页。

⑤ 《论句法与认知单位》,同上书,II,第168页。

⑥ 同上书,II,第201页以下。

语来说,宗教和逻辑,就它们都是“诞生于人的根本结构”而言共属一体。它们“支配着”宇宙中的客观事物,因而它们向人“表现出永恒本身”。^①然而,这一克服死亡的任务,并不完全是由想一直活下去的热切渴望——这种渴望来自人类和动物共有的赤裸裸的生命冲动——强加和指派给人类的认知活动的。相反,它产生于认知本身的根据之中,并一直来自于无身体的自我本身(bodiless ego itself)。这是因为,就“自我”是认知主体而言,它“完全无法设想它自己的死亡”。^②

尽管这样的“自我”无法设想它自己的开端和终点,但在这个被经验性地给予的世界中,人的首要的根本经验是对时间、对短暂性的经验,以及对死亡的经验。因此外部世界在向“自我之核(ego nucleus)”显现自身时,不仅是作为彻底相异者,而且也作为彻底的威胁。自我并不真的把它领会为“世界”,而是把它领会为“非我”。而既然“知识论的自我”对短暂性完全无知,对外部世界也一无所知,那么在这个相异的世界上就没有什么“比时间更让它感到彻底相异的了”。^③于是布洛赫就抵达了他的时间观,它非常能代表他的特征,据我所知,它也具有彻底的独创性。尽管西方所有对时间的沉思,从奥古斯丁的《忏悔录》到康德的《纯粹理性批判》,都把时间视为一种“内感”(inner sense),然而在布洛赫那里则相反,时间具有的是一般被归给空间的功能。时间乃是“最内在的外部世界”(innermost external world)^④,也就是说,它是一种感觉,通过它,外部世界被内在地给予我们。但是,以如此内向的方式显现自身的外部世界,和死亡一样并不属于“自我之核”的真正结构,尽管死亡居于生命之中,从内部掏空它,并以这种方式归属于它。另一方面,空间范畴对他来说也并非外部世界的范畴,因为它立刻就被人呈现在“自我之核”中了。无论人是想通过“神话”

① 《诗歌中的神话遗产》,《文集》, I, 第 239 页。

② 《对心理分析的价值论评注》,同上书, II, 第 74 页。

③ 同上书, II, 第 73 页。

④ 同上书, II, 第 74 页。

还是想通过“逻各斯”来支配敌对的“非我”，他都只能通过“消灭”和“废除”时间来进行，“而这种废除就被称为空间”。^①因此，对于布洛赫来说，音乐这一通常被视为最密切地与时间相连的艺术，恰恰是在“把时间转换为空间”。音乐“废除了时间”，而这当然总是意味着“废除了匆忙奔向死亡的时间”，它把“序列”变形为“共在”（coexistence），他称之为“对时间进程的建筑化”，在其中完成了“人类意识中对死亡的直接废除”。^②

显然，在这里还包括了对同时性的获得，它把一切序列都转化为共在。因此，世界这一由时间性构成的过程，连同它在经验上的丰富性，都在这种同时性中呈现出来，就如同它是被一位神的眼光所观照的那样，他把一切都置入到同时性之中。人必定会感到自己与这样一位神相类似，因为他的“自我”与“世界和时间”（布洛赫认为这两者是一回事）是相异的。“自我之核”的结构是非时间性的，它表明人类确实注定要生活在这种“绝对”之中。这一事实明显地表现在所有特殊的人类行为模式中。最明显的是语言的结构。语言对布洛赫而言从来不是一种沟通工具，它也与下述事实无关：在地球上居住着的是复数的人们（men），而不是人类（Man），因此他们需要彼此沟通。他从来没有说过，但却似乎认为：为了人类之间沟通的目的，仅仅动物性的声音就已经足够了。对他来说语言中最本质的东西，乃是它从句法上显示出一种对“句中包含的”时间的废除，因为它必然要把“主体和客体置入一种同时性的关系之中”。^③它强加给说话者的“任务”，乃是“使认知单位变得可见和可闻”，而这也是“语言的唯一任务”。^④无论句子的同时性凝固了哪些事物，对那种“一瞬间就能理解极其广大的整体”的智慧和思想而言，它都

① 《价值的颠覆。漫谈，离题和一篇结尾》（*Der Zerfall der Werte. Diskurse, Exkurse und ein Epilog*），《文集》，II，第10页。

② 《对音乐中的认识问题的思考》，同上书，II，第99页。

③ 《论句法与认知单位》，同上书，II，第158页。

④ 同上书，II，第153页。

从时间的进程中被扭转出来。在此当然不必提及这样一些考虑所带来的他的语言的“诸事物间性”(inter alia),这句短语是别人对布洛赫的抒情诗风格的评论(但也只是貌似抒情诗而已),因为他的句子具有超乎寻常的长度,在句子中又包含着超乎寻常的精确的重复。

这些对语言的沉思占据了布洛赫生命的最后几年时光,当时他试图在逻各斯的领域中解决同时性的问题。但是,他所具有的这些信念,诸如语言表述中的同时性提供了永恒之“一瞥”,在其中“逻各斯和生命”能够“再次融合为一”,^①以及“对同时性的需要乃是所有史诗和诗歌的真正目标”^②——所有这些在他更早时候论乔伊斯的文章中,就已经可以发现。那时他与后来一样,关心的是“将序列性的印象和经验带入统一体(unity)之中,迫使时间的相继性进入到同时性的统一体中,将受时间限制的东西转移到单子(monad)的无时间性中”^③。而这个“统一体”或“单子”,他后来称之为“自我之核(ego nucleus)”。然而,在他的后期思想中,他不再满足于“在艺术作品中建立超时间性”,而是希望将这种同时性的超时间性铭刻在生命本身之上。在写作论乔伊斯的文章时,他还让步说:“为同时性而努力……并不能突破下述必然性——共在和共连(concatenation)只能通过一种序列的方式来表达,只能通过重复来表达。”但在后期,他就只会说这是因为文学和文学表达无法做得更好了;然而数学通过建立方程,以及当然还有作为数学之基础的绝对逻辑,却可以完美地胜任这一工作:将一切时间性的序列转化为空间性的共在。(当然,逻辑在这里并不处理具体的事情,而只是作为一切可能认知的模式。)

令人印象深刻的是,布洛赫在这些地方非常频繁地使用着诸如“强制性”、“必然性”、“强制的必然性”这样的词语,而他也极其依赖

① 《詹姆斯·乔伊斯与当代》,《文集》, I, 第 209 页。

② 同上书, I, 第 192 页。

③ 同上书, I, 第 193 页。

于逻辑论证的强制性特征。在从神话向逻各斯的根本倾向的转变中，他的知识论获得了起点，而他也有意识地想用逻辑论证的强制必然性，来取代神话世界观的强制效力。在这里，强制的必然性乃是神话世界观和逻辑世界观的公分母。只有必然的且对人来说具有强制性的东西，才能声称自己具有绝对的有效性。正是由于将必然性和绝对相等同，导致了布洛赫在“人的自由”问题上特有的矛盾态度。实际上，他对自由的估价并不高于对哲学的估价；至少他总是只在心理学的领域中理解“自由”，而从不认为它具有形而上的、为科学奠基的重要性——他总是把这种重要性给予了必然。

布洛赫认为，自由乃是一种想从人群中“脱离”出去的任性(anarchic)努力，它沉睡在每一个自我中。这种努力，已经从在动物王国中的“不合群动物”身上体现出来。如果人只听从自我的自由冲动，他就只是“任性的动物”^①。但既然人“无法不在群体中生活，因而也无法完全实现其任性倾向”，他就只好努力地去征服和奴役其他人。自我的反叛和任性表现在，尽管要依赖他人，但为了独立性却宁可待在一完全内在的、与他人无关的状态中。对自我的这一方面作为“根本恶”的来源之一的论述，已经出现在布洛赫的早期著作中。但在那里，它的光芒一直被他对恶的纯粹审美之倾向的分析所遮蔽。在后期作品中，由于一切都以知识论来定向，情况就完全颠倒过来。从知识论出发，就直接导致了如下政治结论：由于人在认知、在自我对话中必然要服从于一种强制性，因此他在与人群的关系中，也应当服从于同样的强制性。布洛赫从来不相信，这样一种政治领域——在其中，人公开地行动，并投身于外部世界的运动中——能够被那些起源于政治的范畴所理解。“因为世界的喧闹和混杂都只会导致混乱状态”，而“政治学乃是分析外部混乱的力学”。^② 世界的喧闹必须像自我本身那

① 《政治学。一篇简论(残篇)》，《文集》，II，第209页。

② 同上书，II，第210页。

样,服从于同样的、明显的强制必然性,而为了使这种强制性有效,必须证明这种强制性实际上是一种属人的强制性,也就是说,证明它确实起源于人性。知识论的政治—伦理学的任务,就在于给出这一论证。这一理论必须表明,人性具有一种强制的必然性,因而提供了对无政府状态的拯救。

在这一点上很明显,我们在此实际上获得了这样一个体系,它的大体框架并不难从他留给我们的残篇中勾画出来。于是这一任务就更加吸引人了,因为布洛赫体系的根本特征在于,无论它前后经历了多少次重点的转换,它都始终是一以贯之的。在他的体系中,认知及其同时性所具有的取消时间的功能,必须通过它在两个具体问题上的运用来论证:首先,它必须能够废除世界的混乱状态,也就是说,它必须协调彻底非世界的自我和彻底非我的世界;其次,它必须用“逻辑的预见”来取代“神话的预见”,从而使未来与现在一起进入同时性之中,并且具有和记忆同样的确定性——因为记忆能把过去带入现在,从而将过去从易逝性中挽救出来。总之,它必须“证明记忆和预见的统一”^①,而这种统一在《维吉尔之死》中只是被诗意地召唤了出来。

第一个问题,亦即自我和世界如何协调的问题,涉及把自我从极端的主观主义中拯救出来,因为在这种主观主义中,“人所‘是’(is)的一切都归属于自我,他所‘拥有’的一切都在自我附近,而所有其他的、世界中剩下的东西……都与自我相异和敌对,弥漫着死寂”^②。而在这一问题上,看来布洛赫所采取的途径,在他之前所有严肃的主观主义者都曾采取过,而他的最伟大的前辈就是莱布尼茨。这一途径就是“前定和谐”,亦即建立两座“在计划和基础方面相同的房子,但由于它们的无限广大性,这从先天来说就不容易完成。这两座房子的可见结构创建于不同的地方,因此在无限的建造时期内,它们彼此变得越

① 《诗歌中的神话遗产》,《文集》, I, 第 245 页。

② 《政治学。一篇简论(残篇)》,同上书, II, 第 234 页。

来越相似了,但实际上却永远不可能达到完全相同,也无法像你所希望的那样可以完全互换”。^①

那么,人是怎样“直观地领会到,他的本性与外部世界的本性之间有着最内在的亲性和”的?^②对于这一问题,布洛赫回答说:“前定和谐是一种逻辑上的必然。”^③在这一回答中,他确实迈出了超越通常单子理论(不只是莱布尼茨的)的决定性的一步。前定和谐的逻辑必然性,来源于如下的事实:布洛赫(很大程度上是沿着胡塞尔的路线,布洛赫还有许多重要看法来自于他)发现,对象(也就是说世界的模式)已经呈现在思想行为之中了,因为只有在“我思某物”时“我思”才是可能的。因此,“自我”在自身中就发现了一个“非我”的轮廓,而且“尽管思想是自我中不可分解的一部分,但它仍然与自我主体不同,因此它同时也属于一个非我”。^④

从这里就可以得出,自我以一种不同于“自我的扩展”的方式属于世界,这种“自我的扩展”在迷狂中达到顶点;自我对世界的归属方式也不同于“自我的丧失”,后者在惊恐中达到底端。自我并不以迷狂或惊恐的方式属于世界。我们同样可以得出,世界不只是从外部被经验到的;在一切外部经验之前,它已经在“无意识”中被给予了。但这种无意识既不是非逻辑的,也不是非理性的。相反,一切真正的逻辑必然包括一种“无意识的逻辑”,它必定要在“无意识的知识论领域”^⑤中检验自身,在这一领域中存在的不是具体经验,而是一切具体经验之前的一般性的经验之思——换句话说,是“经验本身”。

同样,在认知完全可以理解的无意识领域中,也包含着对第二个问题的解答:同时性对未来和过去的控制,把它们从序列性的束缚中

① 《论句法与认知单位》,《文集》,Ⅱ,第169页。

② 同上书,Ⅱ,第151页。

③ 《作为世界之完成的体系》(*Das System als Welt-Bewältigung*),同上书,Ⅱ,第121页。

④ 《对心理分析的价值论评注》,同上书,Ⅱ,第67页。

⑤ 《论句法与认知单位》,同上书,Ⅱ,第166页。

拯救出来。而在这里,未来与过去的共存,将被专属于无意识的梦的方面所完成。“只有人才能够切入未来,并把它变成现在的一部分”;而一种超越了亚里士多德逻辑的逻辑,有一天将能够预见到那些“灵感”,崭新的未来正是由这些“灵感”而塑形。“对这些领域的形式规定,已经许诺了它总有一天会达到”^①,并刚好提供出一种可靠的“预见理论”,因为它将向我们描绘出“一切可能的未来经验的草图”。这种“逻辑性的预见”,它的对象乃是生发出对一切新事物的冲动和“灵感”的无意识领域;而这种预见本身是一种完全理性和逻辑性的学科,它将“自然而然地……从基础探究的推进和深化中产生出来”^②。这种“关于新事物的理论”(它是“逻辑性预见”的别名)的前提条件当然在于,尽管时间本身被视为“最内在的客观世界”,但一切“真正的新事物,即使它显现出经验的外观,也从来不是产生于实际的经验,而永远只来自‘自我’的领域,亦即来自灵魂,来自心,来自心灵”。^③换句话说,认识主体或“极端抽象中的人”^④具有这样一种本性:他在自身中携带着一个世界。这种认识的奇迹产生于前定和谐,产生于“内在的世界”和“经验上被给予的世界”之间的和谐。

特别说来,这种前定和谐是被此“体系”所完成,它作为一种“控制体系”不仅接受世界和世界中的永不枯竭的“经验内容”,而且“通过控制它们而重新创造出世界”。^⑤“逻各斯所具有的创造性的系统化功能”,乃是“它的根本和唯一显现”^⑥。凭借着这一功能,它“不断创造出新的、第一次出现的世界”。认知和创造不只是在神的“本原直观”(intuitus originarius)中才能同一(康德);相反,这种同一是一个可

① 《诗歌中的神话遗产》,《文集》,I,第244页。

② 同上书,I,第245—246页。

③ 《论句法与认知单位》,同上书,II,第187页。

④ 《政治学。一篇简论(残篇)》,同上书,II,第247页。

⑤ 《作为世界之完成的体系》,同上书,II,第111页以下。

⑥ 《论句法与认知单位》,同上书,II,第200页。

展示的事实,它独立于所有的启示,并在人的“创造义务”中呈现出来,在这种义务中,人必须“不断地重复宇宙的创造”。^①因此这一义务可以被逻辑实证性的论据所证明。正是这样的“逻各斯”,将在一种“未来的统一科学”^②中取代神话的位置;它将按照“系统”的秩序重建这个“脱节的世界”,并把迷失于任性状态的人类带回到必然性的约束之下。

因此,在30年代中期,布洛赫就已经以一种预见和愿望的形式,表达了“逻各斯”能够以科学的方式拯救人类的观念。在他生命的终点,这一观念变成了一种确实的肯定:

假如世界中的一切内容确实都能恢复平衡;假如世界确实可以被塑造和再造为一个完整的系统,在这一系统中,所有部分之间相互约束、彼此支撑;假如这种状态——科学在严格的理性领域中寻求它——确实能够产生,那么,存在(Being)的最终和解即将到来,而人性中所有形而上的宗教渴望的会聚点——世界的拯救——也将实现。^③

读到这些话的读者,毫无疑问会想起《约翰福音》的首章:“en arche en ho logos...kai ho logos sarx egeneto”(“太初有逻各斯……逻各斯成了肉身”)。^④(见《约翰福音》1:1和1:14)但是,逻各斯所成的肉身不再是神话性的上帝之子,而是“极端抽象中的人”。布洛赫认为,如果能够在实证而非在思辨形而上学中论证,逻各斯所成的肉身乃是人本身,那么,在尘世的领域,无须依靠超越性的飞跃,这一论证就能成为“形象(imageness)本身”的给予。而既然在“形象本身”中,人同

① 《政治学。一篇简论(残篇)》,《文集》,II,第208页。

② 《论句法与认知单位》,同上书,II,第169页。

③ 《对音乐中的认识问题的思考》,同上书,II,第98页。

④ 原文为希腊语,此处转写为拉丁字母。——译注

样变得独立于神(人曾是神的“形象”),那么时间和死亡就被取消了。而这就将成为在尘世中对人的拯救。

四、尘世的绝对

布洛赫沿着这条路线思考、并以断片的形式所说的一切,其精粹都包含在下述概念或更准确地说是“发现”之中:“尘世的绝对”(the earthly absolute)。如果我们理解了这一概念的真正含义,我们就肯定能避免把布洛赫早期的说法,即死亡作为“人类尘世生存的绝对”——这一说法甚至在他的后期作品中也能找到——与他后期的真正发现混同起来。这两个时期的观点的共同之处(当然还有很多)在于,它们都与死亡有关,都从根本上取决于对死亡的经验。然而,它们之间的区别也是很清楚的。当死亡被理解为生命绝对的、无法取消的限度时,那就可以说,“没有任何现象比死亡距离这个世界更遥远,或对生命而言更具有形而上的意味”^①;对人类而言,“从永恒的角度来思考”(“sub specie aeternitatis”)总是意味着“从死亡的角度来思考”(“sub specie mortis”)^②;而对永恒价值的寻求是被死亡、被“无价值本身”所驱策;而“死亡的绝对性,作为实在和自然中的唯一绝对,必然会引起另一种绝对的反抗。这另一种绝对由人的意愿所支持,它能创造出灵魂的绝对性和文化的绝对性”。^③无疑,布洛赫从未抛弃过他的如下基本信念:“在与死亡不发生真正联系之处,在死的绝对性还没有被真正承认之处,就不会有任何真正的伦理。”^④这一基本信念是如此坚定,以至于在他的《政治学》中——也就是说,当他把知识论应用于天然混乱的事物领域中时——他又再次诉诸作为一种“在尘世显现的绝

① 《罗马人的世界图景》,《文集》,I,第231页。

② 《詹姆斯·乔伊斯与当代》,同上书,I,第186页。

③ 《艺术价值系统中的恶》,同上书,I,第317页。

④ 《霍夫曼斯塔尔与他的时代》,同上书,I,第123页。

对”的死亡。换句话说,他将他的整个法律和政治体系都奠基于下列事实中:死刑代表了一种天然的极刑,它给刑罚设定了绝对的限制。然而,布洛赫的“尘世的绝对”概念并不只是指死亡。毕竟,死亡所包含的绝对,从本质上看是“非尘世”的;可以说,它显然只是在死后才开始;它存在于死亡之外,尽管它只能通过死亡才能在尘世中现身。使这种彼世的、超验的绝对变得有限和此世化,乃是世俗化进程的致命罪过,它导致了价值的崩溃和世界的解体。

而“尘世的绝对”和死亡的关系则与此不同。“尘世的绝对”所包含的,是在生命中对死亡意识的取消,是把生命(只要它还活着)从死亡中解放出来,因而生命就仿佛在永恒中进行。正如认知的功能是克服“作为最内在的外部世界的时间”,并征服最靠近自我因而对自我来说最陌生和最危险的世界那样,“尘世的绝对”所具有的功能,是通过将世界与自我相对峙,在生命中征服死亡,反抗这个“孕育着死亡的世界”——因为自我在其核心、在其认知性的核心中,知道它自身是不死的。即使在布洛赫转向了逻辑实证主义时(尽管这是一种非常特别和独创性的逻辑实证主义),他也仍然坚持他先前的、基本的基督教信念:死亡和易朽性植根于世界中,而不死和永生则存在于自我中。因而,对我们来说似乎必死的生命,其实是不死的,而对我们来说似乎永在的世界,其实是死的牺牲品。

布洛赫朝逻辑实证主义的转向,其最明显的标志乃是“尘世的绝对”这一概念的提出,而它当然也蕴涵着他对自己的“时代批判”的不言自明的修正。这一“时代批判”最初只是抱怨世俗化进程,而对它的修正最清楚地表现于如下的转换中:从对一种“新神话”的希望,转向相信“一个实证化的祛魅过程”已成为一种必然。然而,在很大程度上引起了这一转换的问题,或者说布洛赫在其《知识论》的两章遗稿(“体系的概念”和“句法与认知单位”)中,以逻辑实证主义的术语作出了回答的问题——这一问题可以大致表述如下:自我从什么地方获得了它对自身不死性的信念?这一信念的根据难道不正是在于,它在

自身中就证实着这种不死性吗？

如果我们把相同的问题，与他早期的价值理论（它完全是以死亡来定向的）联系起来，我们或许可以这样来表述这一问题：难道死亡这种纯粹否定性的经验——死亡是“自我之核”从来不能预见到的，因而给人以突然惊恐的打击（尽管他在自身最深层的绝对中知道自身是不死的）——不正是被一种积极的经验所补充，在其中不死性和绝对都像死亡那样确实和真切地显现出来吗？而对此问题的最精粹的回答，我们可以在下面这句话中找到——它可以追溯到布洛赫的早期著作，但只是在后期他才完全地意识到其含义——“形式逻辑的结构，取决于其质料基础”^①。

如果我们有意将布洛赫的思想试验用一种简化的形式来表达，那么，认知就是通过两种类型的知识体现出来，而这两种知识又对应着两种从根本上来讲不同的科学种类。首先，是一种归纳性的经验科学，它逐个事实、逐个探究地摸索着前进，从原理上说它是非限定和不完全的，它需要通过新事实和新发现的无穷相继来取得进步。第二种是演绎性的形式科学，它们一直是从自身中得出其自明结论，并且显然独立于所有的经验事实。对于布洛赫而言，最重要的归纳科学乃是物理学（尽管为了论证，他经常使用的例子是考古学，因为在考古学中对文物的“发现”，相当于对任何经验科学的进展来说都必不可少的新“发现”），而最经典的演绎科学当然是数学。布洛赫坚持认为，真正的认知超越了单纯的关于事实的知识，这种认知只能通过体系化的演绎科学来达到。只有在数学推论出物理学所发现的经验事实的公式后，才能说我们对物理事实有了科学理解。

演绎科学和归纳科学之间的关系，对应着布洛赫对“原始系统”（proto-system）和“绝对系统”（absolute system）之间的区分。^②原始系统用来对

① 《价值的颠覆。漫谈，离题和一篇结尾》，《文集》，II，第14页。

② 《作为世界之完成的体系》，同上书，II，第122页以下。

世界进行直接的控制,它作为一种同化作用(assimilation),乃是所有生命包括动物生命得以存活的前提条件。而绝对系统(它的完满性是人所无法达到的),则在自身中包含着“解决世界上所有曾经出现和可能出现的问题的途径……简而言之,它就是一个神所具有的认知系统”^①。乍看上去,这仿佛是在说人类的认知系统刚好位于这两种系统之间,亦即“所有生命都具有的系统”与“只有神才具有的系统”之间,然而,这两种系统之间一直存在的对立,却仍然存在于归纳方法和演绎方法之间。

布洛赫的下一步推理与对这种对立的消除有关,或者换一种说法,它证明了这种对立只是表面的对立。而要完成对这一对立的消除,首先是通过论证,在原始系统和绝对系统之间存在着一座桥梁,这座桥梁建立在一切认知过程都包含的特殊重复(iteration)之上。其次是论证,并不存在一种绝对的演绎系统。相反,每一个形式系统的基础总是经验性的。这一点表明,每一个形式系统都依赖于一种超越于它本身的基础,而它必须将这一基础设定为绝对,否则它就甚至不可能开始它的演绎链条的推理。

从原始系统通向绝对系统的桥梁,一方面代表了从纯粹归纳式的科学到演绎式的认知之间的桥梁,另一方面又代表了从动物开始,经过人,再通往神的桥梁。这座桥梁的发生方式如下:原始系统是一个“诸经验”的系统,这些经验被生命所“知道”但却不被“理解”;而这种内在于任何经验、离开经验就不再可能的“知道”,实际上已经是一种“对知道的知”(knowing about knowing),亦即是一种最初的“重复”,记忆离开它就是不可能的,而记忆包含在一切经验之中。布洛赫将这种“重复”等同于知觉(consciousness),并把它同样赋予了动物。^②

这种“对知道的知”始终与世界相连。它使生命可以对世界中事物的具体情况进行直接控制;而它无法控制的,是世界的世界性

① 《作为世界之完成的体系》,《文集》,II,第122页以下。

② 同上书,II,第134页。

(worldness), 布洛赫将这种“世界性”视为在世界原本的“非理性”(或者用政治语言讲, 它的“无政府性”)中被给定的东西。于是, “认知系统”现在就来着手完成对这种“世界性”的控制了, 而它之所以能成功, 是因为它已经把它自身从世界的具体事物中解放了出来, 因而可以掌握世界的世界性或“非理性”, 并由此成为绝对系统的一种初级形式。于是, 出现的不再是直接经验和它必然包含的“对知道的知”, 而毋宁说是“对知道的知的知道”, 换句话说是一次又一次重复叠代, 而它无论如何会自然地“对知道的知”这一初始重复中导出。

在“对知道的知”这一原始系统中, 还没有获得真正的知识, 而生命仅仅只是对它的经验具有知觉。在这种原始系统和神的绝对系统之间, 存在着一个关于重复之层级的连续序列, 它可以得到实证性的证明。但是, 布洛赫明确警告我们:

(不要)去设想一种诸系统之间的分层式结构。(不要认为,) 在从这一从原始系统开始, 经过所有阶段上升到绝对系统的分层结构中, 这些阶段按照“经验内容”减少而“认知内容”增加的比例, 一个叠在另一个之上。

尽管如此, 他仍然认为这一结构是“确定的……而这一上升的道路即使不总是, 也大多是沿着认知内容增加而可形容性(expressibility)减少的方向”^①。就为一种“尘世的绝对”的实际存在提供证据而言, 这些论证的重要意义在于, 它们揭示出了诸种认知状态之间的密切联系, 而这种联系预示了“尘世的绝对”的实存及其纯粹经验。这些论证的意义还在于, 它们呈现出一个将经验与认知性的知识联结在一起的连续序列, 因此就仿佛有某种“绝对”从尘世所有生命的境况中冉冉升起。

这样一些思考的目标是双重的: 一方面是为了表明这种“绝对”来

① 《作为世界之完成的体系》,《文集》, II, 第123页。

源于这个世界,表明它是从有机生命的进化中客观地出现的;同时它又是为了论证所有的演绎系统都必须依赖的一个绝对经验性的基础,而这一基础不可能来自演绎系统本身,也就是说,为了表明一切形式都渗透着内容。^①换句话说,对尘世凭借自身的本质就能抵达或生成绝对的论证,与对一切绝对之物都从属于尘世的反证同时并行。这一点最明显地体现在数学之中。构成数学之数学性的东西,很显然不可能通过数学本身来证明或论证;它对数学来说始终是一种“多出的未知之物”,亦即它居于数学之外的领域。这一点无论是对于所有数学的实际基础(布洛赫将它等同于“数本身”),还是对于引导着数学理解进步的“问题冲动”来说,都是真实的。事实上,数学一直依靠物理学来推动自己的进步。^②然而,这对于知识论或对于逻辑本身来说也同样是真实的,虽然逻辑可以被视为最早给数学提供了“数本身”,因而首先为数学的发展奠定了基础。这是因为:

逻辑学家对自己的研究的理解,与数学家一样,恰好都抱有同样幼稚的实在论。也就是说,一方面——至少在他没有转到下一个更高的层面,亦即元逻辑的层面时——他会拒绝关于作为一个整体的逻辑系统的知识,以及关于逻辑的可操作性的知识(作为一种自明的、无须专门注意的研究伴随物),另一方面,他甚至比数学家更不易注意到这种知识的主体或承载人。^③

因此,演绎性的科学,诸如逻辑和数学,总是必定会忽略两件事情。第一件是,它们无法看到是什么使逻辑或数学恰好成为其自身,也就是说,使它们具有逻辑性或数学性。它们无法像人那样看清自己

① 《政治学。一篇简论(残篇)》,《文集》,Ⅱ,第247页。

② 《论句法与认知单位》,同上书,Ⅱ,第178页以下。

③ 同上书,Ⅱ,第183页。

所立足的基础。第二件是,它们不能发现逻辑和数学操作的主体。可以说,它们总是只能看到自己的影子而看不到自身。于是自然而然的,数学的数学性,亦即“数本身”对于数学来说就是“绝对”;而这种绝对是从数学系统的外部、从一个可以推论其存在的外部给予数学的。这种绝对并不是绝对超越的,而是被经验性地给予的,即使人只能在数学系统之外去寻找它也是如此。我们可以说,一门科学总是从“相邻的更高”科学中获得对它自己来说的“绝对”,因此一种科学的等级秩序就产生了,其原理可以在一种包罗万象的、统一的、体系化的途径中得到领会。物理学从数学中获得它的绝对,数学则从知识论中获得,知识论又从逻辑学中获得,而逻辑学则依赖于——一门元逻辑学。

在这一链条中,绝对在每一时刻都以不同的形式进行着传递,从科学到科学,从认知系统到认知系统,它在每一处都使得科学和认知从根本上成为可能。然而,这一链条却不是无穷连续下去和不间断的。在每一次绝对或绝对尺度起作用的情况下,即使在它不被运用它的人所注意(正因为他在运用它)的情况下,都存在着一个运用这一尺度的主体。它就是“观察行为本身”,就是物理学所包含的“物理人”:它对应着“数学人”,亦即“数本身”的承载人;它也对应着“逻辑人”,亦即“逻辑的可操作性”的主体。因此,这些科学中的绝对不仅是“以内容的方式”被给予它们——如果内容没有从外部给予它,任何科学都无法开始——而且,这种“绝对”的源头完全是尘世的和实际性的,用知识论的术语来说,它可以通过逻辑实证来论证。这种绝对乃是“极端抽象中的人性”。这种抽象的内容可以变更——从“观察行为本身”到计数行为本身,再到逻辑运算本身。这并不意味着,人因其身体、灵魂和心智的全部特性,已经成为万物的尺度,但是,这确实意味着,人是认知主体或认知行为的承载者而言,人乃是绝对的来源。这种具有绝对、必然、强制性的效力的“绝对”,其源头属于这个世界。

布洛赫相信,他的“尘世中的绝对”的理论能够直接应用于政治,

并且在《群众心理学》的简要的两章中,他其实(尽管是片段性地)已经把他的知识论翻译成了实际政治观念。他之所以认为可以这样做,是因为他用那些在他的知识论中具有中心地位的现象,来直译所有的政治行动;而这些现象本身被他设想为“无世界的”,或者像他自己所说的,只是“存在于一个暗箱中”。^①换句话说,他根本就不真的关心政治行动或行动本身,他所想做的不过是回答他在自己年轻时曾经提出的一个问题:“那么,我们该做什么?”

行动(acting)和做事(doing)并不是一回事,正如思想(thinking)和认识(knowing)也并不是一回事。认识与思想相反,它具有一个认知目标和认知任务;同样,做事也具有特定的目标,并且为了达到目标,它必须受到特定标准的支配。而行动在那些人们聚集在一起的地方就永远都会发生,即使没有任何目标需要达到。“目的—手段”这对范畴,乃是一切做事和一切生产都必定需要的范畴,而当它应用于行动之上时,它就总是在表明自己的破坏性。这是因为,做事与生产一样都以如下的假定开始:“行为”的主体完全知道需要达到的目的和需要产生的客体,因此唯一的问题在于去发现正确的手段以达到目的。这一假定相应地预设了这样一个世界:在其中只有一种单独的意志,或者它被这样安排,使得所有活动的自我主体都彼此充分地隔离,以至于在他们的目的和目标之间没有任何相互冲突。而对于行动则完全相反:存在着无限的相互交错和相互冲突的意向与目的,这些意向与目的全部集结在一种复杂和广阔的场域中,从而表现着这个世界,在其中每个人都必须作出自己的行为,尽管在这样一个世界中,没有一种目的或意向能够按照它最初设想的样子而达成。甚至这样一种描述,以及随之而来的所有举动的失败性,以及行动在表面上的无用,都是不充分的和引人误解的,因为这些描述事实上都是用“做事”的范畴、用“目的—手段”的范畴来进行的。在这种范畴中,我们只能同意

^① 《对心理分析的价值论评注》,《文集》,Ⅱ,第71页。

《福音书》中的话：“因为他们不知道他们在做什么。”在这个意义上，没有一位行动者曾了解他正在做的事情；他不可能知道他在做什么，并且是因为他的自由而无法知道。这是因为，自由取决于人类行动的绝对的不可预见性。如果我们可以用悖论来表达它的话——我们必然会卷入到悖论中，只要我们试图用“做事”的标准来评判行动——我们可以说：每一个出于坏目的的好行动，实际上给世界增加了一部分善；而每一个出于好目的的坏行动，实际都给世界增加了一部分恶。换句话说，尽管对于做事和生产来说，目的完全支配着手段，而对于行动来说则恰好相反：手段永远都是决定性的因素。

既然布洛赫从知识论上把无世界的自我放置在“暗箱”中，他自然就会在“做事”的意义上理解行动，在生产性的、“孤独的自我”的意义上理解行动者，并把这个自我理解为特定行为的主体。但是比这远为重要的是，作为一位艺术家，他把“做事”理解为世界的创造，并且要求它成为一种“对世界的重新创造”，而这一任务他最初是交给艺术作品的。假如政治曾经成为他所要求的那样，那么它实际上就是一种“伦理性的艺术作品”。在做事中，人所具有的两种根本的能力达成了一致：文学所包含的创造才能，以及科学所包含的认知的、控制世界的才能。因此，对于布洛赫来说，政治实质上就是艺术，而世界的创造成了一种科学，同时科学又成为了艺术。的确，他从来没有这样说过；但我们所拥有的这些片段性的材料，已经使我们至少可以猜测出他的基本观念的大致轮廓。

无论如何，这就是在其最后的分析中认知所要抵达的目标：它渴望有所作为。文学做不了任何事情，因此布洛赫离开了文学；而他也拒绝了哲学，因为它被仅仅局限于思辨和思想之中。他最终是把希望全部寄托在政治中。布洛赫最为关心的事情永远是救赎，对死亡的救赎；而他在政治中对救赎的关切，与他在知识论或小说中对此的关切完全相同。一种以救赎为定向的政治学，其中所包含的乌托邦式的因素不可忽视。然而，我们一定不要低估在布洛赫的具体思考中引导着

他的现实主义；这种现实主义使他避免了独断和不妥当地在政治中应用“尘世的绝对”，尽管他在知识论中发现了它。

布洛赫的最终信念是对“尘世的绝对”的信念。他因为这一洞见而感到慰藉：尘世中有某些绝对的东西能够得到发现和论证，而且，即使是在政治领域中——也就是说，在人类的尘世生活的条件下，必然带来的混乱的群集之中——也包含着一种有限的绝对。这意味着，像“绝对正义”这样的东西必定是存在的，从中产生出一种新的“人权”宣言；这一宣言与政治现实所具有的关系，类似于数学与物理学之间的关系。在它的支配下，一种进行正当生产、“正当创造（以及正当思考）的主体”就刚好与“物理人”，或者与“观察行为本身”相对应。^① 这样一些洞见越来越多地朝“极端抽象中的人”周围汇集，而正是由于这些洞见，布洛赫才能将自己投身于处理政治领域中的事实，正如数学家准备投身于处理物理领域中的事实那样。因此，他有一次在谈话中提到政治生活的事实和可能性，而在其中出现的一个优美和诗意的形象，对他来说不啻于某种类类似于数学公式的东西。这一形象便是“罗经刻度盘”（compass card）^②：

罗经刻度盘的功能在于表明，历史之风从世界的四角中的哪一边吹来。它通过上面所刻的铭文“正义带来强权”而指向天堂；通过“强权导致错误”而指向炼狱；通过“错误形成强权”而指向地狱；但又通过“强权造就正义”而指向尘世的普通生活。由于一再对人性构成威胁的东西乃是魔鬼的诱惑，人类通常是谨慎地满足于尘世中的“强权造就正义”，尽管他渴望着天堂之风的吹拂——那时整个地球上不再有死亡的惩罚——但他仍然知道，奇

① 《政治学。一篇简论（残篇）》，《文集》，II，第219页和247页以下。

② 罗经刻度盘是一种枢轴能自由活动的圆盘，携带罗盘磁针和标有罗盘的32个点和圆周的360度。——译注

迹只有在被制造出来时才会到来。“正义带来强权”的奇迹,最初或首先要求的是,正义要和强权一起被提供出来。^①

在这些话后面,我们非常突出地感受到布洛赫所没有说出的,而在这里的上下文中他很可能也不愿意说出。我们从《维吉尔之死》,以及《诱惑者》中的医生那里知道,对于布洛赫来说,一切与他人的关系都最终是被“救助”的观念,亦即被要求救助他人的律令所支配。这一“伦理要求”的绝对性(“这一概念的统一性仍然是完整的,亦即完整的伦理要求”)^②,在他那里是如此理所当然,以至于他认为它甚至无须论证。“伦理要求的目标存在于绝对和无限之中”^③,而这意味着,每一伦理行为都是在绝对的领域中实行,而人们从别人那里得到的救助要求是永无止境和不会枯竭的。布洛赫理所当然地认为,他必须立刻放下一切工作、一切活动,以提供对他人的必要帮助;同样,他最终也理所当然地认为,他必须放下文学,因为他已经开始怀疑,文学能否满足它对于“认知的绝对性的义务”^④。最重要的是,他已经开始怀疑,文学和认知能否成功地从对于必要之物的认识,跳跃到对那些需要帮助之人的救助。布洛赫如此频繁地谈到这一“使命”,他在任何地方都能看到这一“不可逃避的强制性任务”。而这一“使命”和“任务”从本性来说,最终既不是逻辑的也不是知识论的,尽管他是在逻辑和知识论中要求并论证了它的无所不在。这一使命乃是一条伦理的律令,而这一不可逃避的任务,乃是对人们进行救助的要求。

本文英译者:Richard Winston

① 《政治学。一篇简论(残篇)》,《文集》,Ⅱ,第253页。

② 《价值的颠覆。漫谈,离题和一篇结尾》,同上书,Ⅱ,第40页。

③ 《罗马人的世界图景》,同上书,Ⅰ,第212页。

④ 《詹姆斯·乔伊斯与当代》,同上书,Ⅰ,第204页。

瓦尔特·本雅明^①

(1892—1940)

一、驼背人

法玛(Fama),这位贪婪的女神,有着许多副面孔。她所掌管的名声也是如此——从封面故事上转瞬即逝的恶名,到垂之久远的显赫美名,名声总是有着许多不同的种类和尺度。死后名声(posthumous fame)是法玛所掌管的较稀罕、但却最少被人渴望的事物之一,尽管它比起其他名声来不那么武断、且常常更为牢固,因为它只是偶尔才被赋予某一商品(merchandise)。作为利润载体的它已经死亡,因而它的存在并不是为了出售。如今,在德国,瓦尔特·本雅明及其著作被赋予了这种非商业、非利润性的死后名声。对于这位德国犹太人作家,人们知之甚少,只知道他在希特勒上台和他移居国外的不到十年的时间里,曾是杂志和报纸文学副刊的投稿人。而当他在1940年初秋的

^① 此文也是汉娜·阿伦特所编的本雅明文集《启明》(Illuminations)一书(英文版)的导言。此文已有两个中译本:孙冰的译本,载孙冰编:《本雅明:作品与画像》,上海:文汇出版社,1999;张旭东、王斑的译本,载本雅明:《启迪》,香港牛津大学出版社,1998。由于已经有了两个版本的译文,完全重译是不必要的。这篇译文便是在参考孙冰译本(该译本的语言质地非常好)的基础上,进行详细校译和修改的产物(包括对原文注释的补充),因而在此向孙冰女士致谢。——译注

那些日子里,也就是被他的亲人和同代人称为战争中最黑暗的时刻选择死亡时,他的名字仅为少数人所知。当时法国沦陷,英国面临威胁,苏德条约尚未撕毁,在那一刻,人们对欧洲这两个最强大机构的紧密合作所带来的后果深怀恐惧。十五年后,他的两卷本著作在德国出版,几乎立刻就给他带来了巨大成功(succès d'estime),远远超过生前他所认识的少数人对他的赏识。然而,既然对作家和艺术家的谋生来说,仅有声誉(reputaion)——无论它在拥有最好判断力的人那里获得了多高的评价——从来都是不够的,只有名声(fame)、被大众(即使这大众未必多得无法计数)所见证的名声,才能保证他的生存;因而一个人就可以在双重的意义上(和西塞罗一起)说,“si vivi vicissent qui morte vicerunt”——“如果他们在活着时就功成名就,而不是死后才赢得胜利”,那每件事情将会多么不同啊!

死后名声是如此奇特,以至于我们不能指责世人的盲目或文学界的堕落。同样,我们也不能说它是对那些超前于自己时代的人的辛酸报答——就仿佛历史是一条跑道,一些运动员跑得如此迅速,因而他们完全从观众的视野中消失了。与此相反,死后名声往往以在同代人中获得的最高评价为先导。1924年卡夫卡去世时,他所出版的少数著作只售出了不到两百本,但那些曾被他的短篇散文(那时他还未发表过小说)一下子震动的人,亦即卡夫卡在文学上的朋友和少数几个读者,毫不怀疑他是现代散文的大师。瓦尔特·本雅明很早就获得了这样的评价,不仅是在那些当时尚不出名的人当中,例如他青年时代的朋友葛哈德·索勒姆(Gerhard Scholem),他的第一个也是唯一一个追随者阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno)——他们一起整理了他的遗著和书信。^①而且我们马上还会本能地想到霍夫曼斯塔尔对本雅

^① 瓦尔特·本雅明:《文集》(*Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1955),两卷本;以及《书信》(*Briefe*),法兰克福1966年版,两卷本。本文引文及其页码,皆依据这两个版本。除特别标明作者的以外,本文注释中的《文集》与《书信》即指此二书。

明的认可,他在1924年发表了本雅明关于歌德《亲和力》的论文;还有贝托尔特·布莱希特(Bertolt Brecht),他一听到本雅明自杀的消息就说,这是希特勒给德国文学带来的第一个真正的损失。我们无法知道是否真的有完全不被人欣赏的天才,或者这只是那些并非天才的人的白日梦,但我们有理由相信死后名声绝不属于这样的人。

这是因为,名声是一种社会性的现象,正如塞涅卡聪明而书生气的说法“*ad gloriam non est satis unius opinio*”(“就名声而言,一个人的意见不足为据”),虽然对于友谊和爱情来说,个人的看法就足够了。倘若不进行等级划分,不把事物和人用指定归类的办法加以安排,任何社会都不可能正常运转。这种必要的划分是一切社会差别(*social discrimination*)的基础,而差别作为社会领域的构成元素,正如平等是政治领域的构成元素一样——尽管当今对此的意见刚好相反。^①问题的关键在于,社会中每个人都必须回答他是“什么”(what)——这与他是“谁”(who)这一问题是完全不同的——他的角色是什么,他的作用是什么;并且这一问题的答案永远不能是:我是独一无二的(*unique*)。之所以不能这样回答,不是因为它暗含的傲慢,而是因为它毫无意义。在本雅明这个例子中,我们通过回顾就能非常准确地找到问题的症结所在(如果是这样的话);当霍夫曼斯塔尔读完这位毫不知名的作者论歌德的文章后,他称赞它“*schlechthin unvergleichlich*”(“绝对无与伦比”),而问题刚好就出在他字面上的正确性:它无法和现存文学的任何东西进行比较。本雅明所写的每篇作品的问题就在于:它总是显得独一无二(*sui generis*)。

因而,死后名声看来似乎就是那些无法归类的人的命定之物,他

^① 阿伦特在此区分了政治(*political*)领域和社会(*social*)领域。公民之间的平等乃是一个公开的、作为言行之展现空间的政治领域的基本构成要素,而差别则是社会领域里的基本要素。正因为如此,歧视作为社会领域里的事实是不可能通过政治领域里的立法所取消的。阿伦特在此批评的“当今的意见”,就是那种想通过立法在社会领域里追求平等,或者在政治领域里像柏拉图那样划分等级的现代观念。——译注

们的作品既不适合于现存秩序,也没有引入某种留给未来划分的新类型。有无数的人尝试着像卡夫卡那样去写作,而他们所有令人沮丧的失败,反而只是突出了卡夫卡的独一无二,一种空前绝后的、绝对的原创性。这是社会所能做出的最低限度的妥协,它总是非常不情愿地在上面盖上认可的印章。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(theology)和神学的阐释类型而不是宗教(religion)深深着迷,但他不是神学家,而且对《圣经》并不特别感兴趣;他是个天生的作家,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(与黑塞[Franz Hessel]一起)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》^①(*Tableaux Parisiens*)之前,但他不是翻译家;他写过一些书评,还写了大量关于在世或不在世作家的文章,但他不是文学批评家;他写过一本关于德国巴罗克戏剧的书,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的什么家;我将试着表明他是在诗意地思考,但他既不是诗人,也不是思想家。

不过,在很少几次认真地界定自己所做的事情时,本雅明认为自己是个文学批评家,而且如果能够说他生命中曾经立志达到一个位置的话,那就是“德国文学唯一真正的批评家”(在索勒姆发表的几封非常漂亮的致友人的信中,有一封提到过这句话),只可惜或许正是这种成为社会有用分子的观念妨碍了他。毫无疑问,他赞同波德莱尔的话:“*Être un homme utile m' a paru toujours quelque chose de bien hideux*”

① 《巴黎风貌》是《恶之花》中的一个部分,包括一些描写巴黎场景和人物的诗。见波德莱尔:《恶之花》,郭宏安译,广西师范大学出版社,2002,第283—315页。——译注

（“对我来说，做一个有用的人是件可憎的事”）。在《论〈亲和力〉》的导论性的段落中，本雅明解释了他所理解的文学批评家的任务。他以对评论（commentary）和批评（critique）的区分开始。（他没有提及，或许甚至没有意识到，他对 Kritik 一词的使用与康德在《纯粹理性批判》中对其的用法相同，而这个词在一般的意义上是指批评。）

批评（他写到）所探寻的是艺术作品的真理内容，而评论则关涉它的题材（subject matter）。两者之间的关系由文学的基本法则决定，也就是：作品的真理内容越是与题材相应和，它们之间的联系就越紧密、越难以察觉。正是因此，如果那些作品最终承受它们的真理深深嵌入它们的题材中，那么注视着它们的观察者久而久之就会发现，当它们在世界上逐渐隐去时，“现实存在”（realia）在作品中却更加显著了。这就是说，题材和真理内容在作品的初期阶段结合在一起，后来逐渐分开，题材变得更显著，而真理内容则依然保持在原初的遮蔽状态。因此，在不断增加的程度上，对题材的显著和特异之处的解释就成为后来任一批评的先决条件。一个人在一张文字已经模糊但仍依稀辨认得出大概笔画的羊皮纸面前，也许乐于当个古抄本研究者。正像古抄本研究者从辨认文字开始一样，批评家必须从评论作品开始。并且正是从这一活动中，立即产生了批评判断的宝贵尺度：只有此时批评家才能提出所有批评的基本问题——作品中闪烁的真理内容是否是由于它的题材，抑或题材的存在是否取决于真理内容。正是在它们在作品中相分离时，它们才决定了作品的不可朽。在这个意义上，艺术作品的历史为对它们的批评作了准备，这也就是为什么历史距离加强了作品力量的原因。打个比方，我们把不断生长着的作品比做火葬时的柴堆，它的评论者就像化学家，而它的批评家则是炼金术士。留给前者的是木头和灰烬，作为他分析的唯一对象；后者则一心想着火焰自身的谜——生命之谜。因此，批评家所要

探寻的是这样一种真理：它生动的火焰还在过去沉重的木头和已逝生命的青灰上继续燃烧。

作为炼金术士的批评家从事着这样一种含混的技艺：他将现实事物中的无用成分，转化为闪耀而永恒的真理之金；或者更确切地说，他观察并解释着带来这一神奇变形的历史过程——无论我们怎么想象这一形象，它都很难和我们把一个作者归为一位文学批评家时头脑中通常出现的那些形象相对应。

然而，除了无法归类这一事实外，对那些“死后赢得胜利”的人们来说，还有着另一个较少客观性的原因，那就是坏运气。这一因素在本雅明的生活里显得尤为突出，以至于在此无法忽略，因为他本人或许从没想过或梦想过“死后名声”，却曾强烈地意识到自己的坏运气。在他的作品和谈话中，他经常谈到“驼背小人”，这是德国著名民间诗集《少年的魔号》（*Des Knaben Wunderhorn*）中的一个童话人物。

当我走进酒窖
去找些葡萄酒，
一个驼背小人在那儿
一把将酒罐抢走。

当我走进厨房
去弄点儿汤喝，
一个驼背小人在那儿
一下把小汤锅打破。

本雅明很早就知道驼背小人，他第一次遇到它，是在一本儿童读物中读到这首诗时。那时他还是孩子，从此却再也无法忘记。但是只有一次（在《1900年前后的柏林童年》[*A Berlin Childhood around*

1900]的结尾),亦即当他想到自己的死时,他才尝试抓住“他的‘整个生命’……据说它在垂死者的眼前一闪而过”,并清楚地表达出一生中是谁、是什么这么早就吓住了他,这种恐惧到死都伴随着他。他的妈妈,像德国成千上万的妈妈一样,在他的童年时代数不清的小灾难发生时,总会说:“笨先生问候你来了。”小孩子当然知道这个奇怪的“笨先生”指的是什么。妈妈说的就是“驼背小人”,它总是跟孩子们搞些恶作剧,当你跌跤时把你绊住,把你手里的东西撞掉并摔得粉碎。孩子长大成人后,就会明白童年时不懂的事,也就是说,他之所以招惹了那个“小人”并非因为他去看“小人”——就像那个想知道什么是恐惧的男孩那样——而是因为那个驼背小人已经盯上他了,而“笨”就是倒霉。“被小人盯上的人心不在焉;既不当心自己,也不注意这个小人。他惊愕地站在一堆碎片面前。”^①

感谢最近出版的书信集,使我们现在可以勾勒出本雅明生平事迹的大致轮廓。如果把他的生活说成是一系列的碎片堆积,这一观点的确很有诱惑力,因为毫无疑问,本雅明自己就这么看。但问题的关键在于,他非常清楚地知道那种神秘的相互作用,在其中“虚弱和天才恰好相合”,而这也是他对普鲁斯特的精审评断。因为当他以完全赞同的口吻引用雅克·利弗尔(Jacques Rivière)评论普鲁斯特的话时,他其实也是在谈论自己:他“死于缺乏经验,正是这种无经验使他可以去写作。他死于无知……因为他根本不知道怎么生火,怎么打开一扇窗”^②和普鲁斯特一样,他完全不知道如何改变“他的生活状况,在它们将压碎他时”。(带着那种与梦游者相似的精确性,他的笨拙不可避免地引导着他到达不走运的中心,或者那些不走运之事潜伏的任何地方。因此,在1939—1940年冬天,轰炸的威胁使他决定离开巴黎到一个安全的地方。结果,炸弹并没有掉到巴黎,而本雅明所去的马赛恰

^① 《文集》, I, 第650—652页。

^② 《普鲁斯特的意象》(The Image of Proust)。

恰是军事中心,而且很可能是法国在那场骗人的战争的几个月里受到严重威胁的少数地方之一。)但像普鲁斯特一样,他有着种种理由为那受诅咒者祝福,并且重复他在童年回忆录结束时所用的民谣结尾那奇怪的祈祷:

噢,亲爱的孩子,我请求你,
也为驼背小人祈祷吧!

回过头来看,他生命中的那张由荣誉、杰出天赋、笨拙和不走运交织而成的无法挣脱的巨网,甚至从开启了本雅明作为作家的职业生涯的第一篇纯属幸运的作品里就可以看出来。经朋友推荐,他的《论歌德的〈亲和力〉》得以在霍夫曼斯塔尔的《新德国文萃》(*Neue Deutsche Beiträge*, 1924—1925)上发表。这一研究,作为一篇德语散文杰作,一篇至今仍在德国文学批评的一般领域和歌德研究的专业领域占有独一无二位置的论文,在此之前已经被拒绝过好几次。而霍夫曼斯塔尔的热情赞赏,是在本雅明几乎已经对“给它找个接受者”^①感到绝望时才来临的。但是,这时出现了一个决定性的不走运,这一不走运在当时条件下必然会由这次机会所引起,但他显然从未充分看到这一点。这第一次公开出版所能带来的物质上唯一的安全感是任职资格(*Habilitation*, 大学教师授课资格),这是那时本雅明为开始大学生涯而准备的第一步。当然,这还不足以糊口——所谓的 *Privatdozent* (私人讲师)并没有薪水——但它有可能减轻父亲的资助,直到他获得一个全职教职,这种做法在当时是非常常见的。现在,我们很难理解为何他和朋友们会怀疑去一个比较普通的大学任职必定会以悲剧告终。如果参与其事的先生们事后说他们对本雅明提交的论文《德国哀悼剧的起源》一个字都看不懂,那肯定是可信的。他们怎么可能理解这样一

^① 《书信》, I, 第 300 页。

位作家,其最大的骄傲竟然是“作品主要由引文组成——一种可以想见的最疯狂的镶嵌技艺”——而且在开始研究之前重点强调了六条箴言,“没有人……能够集合起比这更罕见、更珍贵的箴言了”?^① 这就像是一位真正的大师把某些独一无二的东西时髦化,只是为了在最近的交易中心出卖它。确实,在这里起作用的既非反犹主义,也非对局外人的恶意——因为本雅明战争期间在瑞士取得了学位,而且并非什么人的信徒——也不是对任何绝非庸常之物的习见的学院式怀疑,它和这些都没有关系。

然而——正是在这里笨先生和坏运气来了——在当时的德国还有着另一条路,而正是本雅明论歌德的文章毁掉了他在大学任职的唯一一次机会。像本雅明通常的作品那样,这篇论文也是由论战激发而生的,这次争论围绕着弗雷德里希·贡多尔夫(Friedrich Gundolf)关于歌德的著作展开。本雅明的批评是明确的,而且本雅明或许还希望从贡多尔夫和以格奥尔格(Stefan George)为中心的圈子里的其他成员那里——而不是从“体制”(establishment)那里——得到更多理解。在他年轻时这个圈子的精神世界对他来说十分熟悉,他或许还不必要通过成为其中一员来获取学术上的认可,因为这些人当时才刚开始在学术界站稳脚跟。但是他那时确实不应该向圈子中最杰出、最具学术能力的成员发起如此猛烈的攻击,弄得每个人都知道(正如他日后回顾时所说),他“很少与学术界打交道……正如很少和像贡多尔夫与厄内斯特·贝尔特拉姆(Ernst Bertram)这样的人建立的事业发生关系一样”^②。是的,事情就是这样。是本雅明的笨或不走运,让他在尚未被大学承认之前就向世界表明了这一点。

然而肯定不能说,他是因为谨慎才故意不理睬这些。相反,他意识到“笨先生问候你来了”,并且比我所知的任何人还要小心预防。但

① 《书信》, I, 第 366 页。

② 同上书, II, 第 523 页。

他用来对付可能危险的防御体系,包括索勒姆提到的“中国式的礼貌”^①,却总是以一种奇怪和神秘的方式无视真正的危险。正如战争开始时他从安全的巴黎逃到充满危险的马赛,亦即逃往前线——正如它当时所是的——那样,他的论歌德的文章在他那里引发了完全不必要的担心:霍夫曼斯塔尔也许会曲解文中对鲁道夫·博尔夏特(Rudolf Borchardt)——他的杂志的一位主要投稿人——的一处十分谨慎的批评性评论吧。然而他却又希望从前面所说的事情中只看到好结果,因为这一“对格奥尔格学派意识形态的进攻……在此他们将发现他们很难置之不理”^②而他们并没有觉得这有什么困难。因为再没有人比本雅明更孤立的了,他是如此彻底的孤独。甚至霍夫曼斯塔尔的声望也不能改变这种状况,本雅明在最初迸发的喜悦中曾称他为“新的守护神”^③。霍夫曼斯塔尔的声音很难与格奥尔格学派那样一个有影响的团体的实力相提并论,因为在所有的实体中,只有意识形态联盟才算数,而且只有意识形态,而不是地位和品质,才能将一个团体聚集在一起。不论他们摆出怎样的超越政治的姿态,格奥尔格的追随者们精通文坛运作的基本法则,就像教授精通学术政治的基本要素,或者御用文人和新闻记者熟悉“善有善报”的ABC一样。

然而,本雅明却不懂这些。他从来都不知道怎么应付这类事情,从来不能在这些中间周旋自如,甚至当“那些像狼群一样,时时从各个方向逼近的外部生活的灾难”^④已经给他提供了看透世界的洞察力时,他也不能。不管什么时候,当他试图去适应、去迎合,以使自己的脚站得稳些时,事情就肯定会变糟。

本雅明以马克思主义观点对歌德所作的重要研究从未见诸任何

① 《利奥·拜克学院年鉴》(Yearbook of the Leo Baeck Institute), 1965年,第117页。

② 《书信》, I, 第341页。

③ 同上书, I, 第327页。

④ 同上书, I, 第298页。

出版物,既没有收入本来打算收入的《俄罗斯大百科全书》,也没有在今天的德国付印。克劳斯·曼(Klaus Mann)曾约请本雅明为他的杂志《文集》(*Die Sammlung*)写过一篇关于布莱希特《三毛钱歌剧》(*Three penny Novel*)的评论,可是又退回了原稿,因为本雅明索要250法郎稿费——那时相当于10美元——而克劳斯只打算支付150法郎。本雅明关于布莱希特诗歌的评论生前也没有发表。最严重的困境随着后来“社会研究所”(the Institute for Social Research)的搬迁而到来。社会研究所原来(现在重又)隶属于法兰克福大学,那时已迁往美国,而它是本雅明经济上的主要来源。它的主导精神,也就是阿多诺和霍克海默的思想,是“辩证唯物主义”。在阿多诺和霍克海默看来,本雅明的思想是“非辩证的”,虽然是在“唯物主义的范畴中运动,(但)和马克思主义并不一致”,从他论波德莱尔的文章来看,是“缺少中介的”,他将“上层建筑中的某些显著要素……直接地,甚至可能是偶然地,与基础中的相应要素联系起来”。他们的这些看法导致本雅明的独创性论文《波德莱尔作品中第二帝国的巴黎》(*The Paris of the Second Empire in the Works of Baudelaire*),既没有发表在那时研究所的杂志上,也没有收入他身后的两卷本文集中。^①

本雅明或许是从这个运动中产生出来的最奇特的马克思主义者了,天晓得他竟分享了它全部的特异之处。在理论方面对他构成吸引力的肯定是“上层建筑”理论,只有马克思对此作了简明概括,但是马克思却假定它在社会运动中扮演了一个不相称的角色。这是因为,社会运动是由数量极其庞大的知识分子,亦即由那些只关心上层建筑的人参与的。本雅明运用这一理论只是作为富有启发性的方法论,而对它的历史或哲学背景几乎不感兴趣。这一理论吸引他的地方在于,精

^① 现在其中的部分篇章已经发表——《游手好闲者》(*Der Flâneur*)刊于《新评论》(*Die Neue Rundschau*)1967年12月号,《现代》(*Die Moderne*)刊于《争鸣》(*Das Argument*)1968年3月号。

神及其物质表现方式是如此紧密地联系在一起,以致似乎可以在任何地方都找到波德莱尔所说的“应和”(correspondances)^①,并且如果适当地把(精神及其物质表现方式)二者联系起来,它们就能互为印证、互为解释,到最后它们不再需要任何说明或解释性的评论。他关注着在一条街景、一次股票交易行情预测、一首诗和一种思想之间的联系,关注着使它们牵系在一起,并使历史学家和语言学家能一眼认出它们属于同一时代的那条暗线。当阿多诺批评本雅明的“对现实的天真(wide-eyed)描述”^②时,他确实击中了要害,这正是本雅明在做和想要做的。受超现实主义强烈影响,他“试图抓住历史在现实最无关紧要处的肖像,可以说,它的片段”^③本雅明具有一种对小的,甚至极其微小之物的兴趣,索勒姆曾经提到他想要在笔记本的普通纸张上写满一百行的野心,以及他对克鲁尼美术馆(Musée Cluny)^④中犹太展区的两颗麦粒的尊崇,“在麦粒上,相似的心灵刻下了整个《以色列祷文》(Shema Israel)”^⑤。对他来说,物体的大小和它的意义成反比。这种激情绝非奇思怪想,而是直接来自唯一曾对他产生决定性影响的世界观,产生于歌德对“原现象”(Urphänomen)之实际存在的信念,Urphänomen是一种原型现象,是一种在表象世界中可以找到的有形事物,在其中“意义”(Bedeutung,这是典型的歌德式词汇,它在本雅明笔下经常出现)与表象、词与物、理念与经验相互重合。物体越小,似乎越可能以最密集的形式容纳所有事物,因而他对两颗麦粒能够包含整个《以色列祷文》——犹太教义的精髓——感到喜悦,最精微的精髓显现于最精微的实体,而其他任何事物都同时在两个方面起源于它们,但在其重要性上已不能和其本源相比。换句话说,从一开始就深深吸

① 《应和》是法国诗人波德莱尔的著名诗篇之一。——译注

② 《书信》,II,第793页。

③ 同上书,II,第685页。

④ 巴黎的一座美术馆。——译注

⑤ 《利奥·拜克学院年鉴》,1965。

引本雅明的,从来都不是一种理念,而始终是现象。“对每一个被正确地称做美的事物来说,它的似乎悖谬之处就在于‘它显现’这一事实。”^①这一悖论,或者更简单地说,这种显现的奇迹(the wonder of appearance),始终是他关注的中心。

这些研究距离马克思主义和辩证唯物主义有多么遥远,可以从研究所围绕的核心形象“游手好闲者”(flâneur)^②中得到证实。对他来说,这些漫无目的地穿过大城市拥挤的人群,在研究中被用来与人群匆忙的、目的明确的活动相对照,意味着事物正是以它们隐秘的意味揭示着自身:“过去的真实画面一闪而过(flits by)”^③,而只有无所事事闲逛的flâneur接收到了它的讯息。阿多诺曾以非凡的敏锐,指出本雅明思想中的静止的(static)因素:“为了正确地理解本雅明,必须感受到他每个句子背后的转换,从极端的激动不安转换到某种静止,运动本身的静止概念。”^④自然,再没有什么比“历史的天使”^⑤的态度更“不辩证”的了,它不是辩证地向未来发展,而是将它的面孔“转向过去”。“在一连串事件显现于我们面前的地方,他看到的却只是一场灾难。灾难不断地把残骸堆到残骸上,一直延伸到天使的脚下。天使想停下来唤醒死者,把已经撞得粉碎的世界粘到一起。”(这可能意味着历史的终结)。“但是一阵狂风正从天堂吹来”,并且“不可抗拒地把他刮向他背对着的未来,而他前面的废墟向上越堆越高。我们称之为进步的就是这场风暴”。正是在本雅明从克利(Klee)《新天使》(*Angelus Novus*)中看到的天使身上,flâneur经历了他最终的变形。因为只有作为flâneur,通过无目的的闲逛这一姿态(gestus),在他被人群推着、挤着

① 《文集》, I, 第 349 页。

② 对游手好闲者的经典描绘出现在波德莱尔论 Constantin Guys 的著名论文《现代生活中的画家》(*Le Peintre de la vie moderne*)中,见 Edition Pléiade, 第 877—883 页。本雅明频繁地间接参考这篇论文,并在论波德莱尔的文章中引用了它。

③ 《历史哲学论纲》(*Philosophy of History*)。

④ 《文集》, I, 第 xix 页。

⑤ 《历史哲学论纲》, 第 9 节。

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到了未来。而这样一种思想,就其曾被一个持续的、可以辩证地感知并能得到合理解释的过程所困扰而言,似乎是荒谬的。

同样明显的是,这样一种思想既不打算也不可能得出具有约束力的、普遍合法的陈述,而且正像阿多诺的批评所说的那样,这些陈述已“被隐喻式的陈述”^①所取代。本雅明对能够直接、实际地展示出来的具体事物,对单个事件和“意义”明显的偶发事件非常关注,而对那些不能马上获得最精确的、可想象的外形的理论或“理念”缺乏兴趣。对这一复杂、但仍高度现实主义的思想方式来说,上层建筑和经济基础之间的马克思主义的联系——确切地说,变成了一种隐喻性的联系。比如说,如果本雅明思想精髓中的抽象概念 *vernunft* (理智) 的词源可追溯到动词 *vernehmen* (察觉,听),那么可以认为这是将一个上层建筑领域中的词重新赋予了感性基础。或者,也可以反过来,认为是一个概念变成了一个隐喻,假如我们在 *metapherein* (“转化”) 一词原初的、非寓言的意义上理解“隐喻”(metaphor) 的话。隐喻建立起一种关联,这样它的直接性可以被感性觉知而无须解释,而寓言(allegory)总是从一个抽象观念出发,几乎是随意地找来某种显而易见的东西来代表它。寓言要变得有意义就必须先获得解释,就像谜语表示的谜底必须能猜到,但是这样一来,对寓言形象的费力解释就总是令人不快地想到猜谜,以至于再也没有比“骷髅代表死亡”的寓言更需要天才的了。从荷马起,作为诗歌要素并传达认识的隐喻就诞生了;它的用法建立在物理上最遥远的事物之间的“应和”之上——比如《伊利亚特》中希腊人心头恐惧和悲伤的猛烈袭击,应和于黑暗海洋上从北方

① 《书信》, II, 第 785 页。

和西方刮来的风的阵阵猛攻；^①还有，军队一个长列又一个长列地逼近前线的行进，应和着海洋中被风掀起的长长的巨浪，巨浪从海洋深处聚集而来，一层又一层卷向岸边，然后惊雷般撞向陆地。^② 隐喻是一种途径，通过它，世界的统一性（oneness）被诗意地表达出来。理解本雅明之所以如此困难，就在于尽管他不是诗人，但他诗意地思考，由此必然会把隐喻当成语言对我们的伟大馈赠。语言上的“传送”使我们能把物质的形式赋予不可见者——“上帝是我们坚固的堡垒”——这样就使它能被经验到。他之所以毫无困难地把上层建筑理论理解为隐喻性思想的终极学说——恰好就是因为他干脆避开所有“中介”，而直接把上层建筑与所谓的“物质”基础联系起来；这一物质基础，对他来说，就是可以感性地经验到的东西的全部。他显然是被其他人贴上“庸俗马克思主义”或“非辩证”标签的思想所吸引了。

看来合情合理的是，本雅明的精神实存是由歌德所塑造和灌注生气的，亦即来自于一个诗人，而非哲学家。而他的兴趣几乎全部由诗人和小说家激起，尽管他也曾研究过哲学；也许他发现，和那些无论是辩证的还是形而上学的理论家交流相比，与诗人们交流更容易一些。可以确定无疑的是他和布莱希特的友谊，这是本雅明一生中“命运女神”对他的第二次青睐，其重要性无可比拟。这种友谊的独一无二在于，这是德国最伟大的在世诗人和那个时代最重要的批评家的相遇，而且双方都充分意识到了这一事实。它立即就产生了最不利的后果：它招致几个朋友的反感，它威胁到他和研究所的关系，他们“暗示”他应该“听话”^③；而和索勒姆的友谊却没有受到影响，其唯一的原因是，索勒姆在所有事情上都对朋友保持坚定的忠诚和可敬的宽宏大

① 《伊利亚特》，IX，第1—8页。

② 同上书，IV，第422—428页。

③ 《书信》，II，第683页。

量。但是,阿多诺和索勒姆都指责布莱希特对本雅明的“灾难性影响”^①(索勒姆语),这主要是指对本雅明对马克思范畴的明显“非辩证”的使用,以及与所有形而上学决裂这些方面的影响。麻烦在于,本雅明尽管经常是即使毫无必要也会妥协,这次却知道并坚持他与布莱希特的友谊构成了一条绝对的界限,不仅他的驯服不能逾越,即使是外交上的策略也不能逾越这条绝对界限,因为,“我对布莱希特作品的认同,是我整个立场中最重要、最具战略意义的关键所在”^②。在布莱希特那里,他发现了一位具有罕见理智力量的诗人,这在当时对他而言几乎是非常重要的。左派中的那些人,尽管总是谈论辩证法,却没有一个辩证思想家能超过布莱希特,而他的理智力量又不同寻常地贴近现实。和布莱希特一道,他能够尝试布莱希特所说的“朴素的思考”(das plumpe Denken)。布莱希特曾说过:“重要的是学会如何朴素的思考。朴素的思考,就是对重大事物的思考。”而本雅明用阐释补充道:“有很多人认为辩证论者就是细枝末节的热爱者……相反,朴素的思想,应该成为辩证思想的一部分,因为它们不是别的,而正是指向对理论的实践……一种思想要想付诸行动就必须是朴素的。”^③如今看

① 他们两人最近都重申了这一点——索勒姆在他1965年所做的“利奥·拜克纪念讲演”中,谈到“我倾向于认为布莱希特对本雅明在30年代产生了有害的、在某些方面是灾难性的影响”。而阿多诺在同他的学生鲁道夫·蒂耶德曼的谈话中说道,本雅明向阿多诺承认他曾“为了在激进方面胜过布莱希特而写作论艺术作品的论文,而他害怕布莱希特”(鲁道夫·蒂耶德曼:《本雅明哲学研究》(Studien zur Philosophie Walter Benjamins),法兰克福,1965,第89页)。本雅明说自己害怕布莱希特应该是不可信的,阿多诺似乎也并没有说明这件事。正如谈话的其他部分所显示的,不幸在于,很可能是本雅明自己编造了这件事,因为他害怕阿多诺。的确,从童年起,本雅明在与他所不认识的人打交道时就非常腼腆;但他只在他所依赖的人面前才会感到害怕。而只有在本雅明听从布莱希特的建议从巴黎迁移到花费很少的丹麦成为布莱希特的邻居时,他才可能产生对布莱希特的依赖。而当这一点发生时,本雅明却已经对这样一种在一个有着“非常陌生语言”(《书信》,II,第596、599页)的陌生国度里“对某个人的专门依赖”,产生严重的怀疑了。

② 《书信》,II,第594页。

③ 见本雅明对布莱希特 *Dreigroschenroman* 一书的书评,载《思考布莱希特》,法兰克福,1966,第90页。

来,朴素的思想吸引本雅明的地方,很可能并不在于它指向实践,而在于它指向现实;对他来说,这一现实最直接的表现形式是日常语言中的格言和成语。“格言是朴素的思考的学校”,他在相同的语境中写道;而这种采用格言和习语来说话的技艺,使本雅明能够像卡夫卡那样写出独具魅力的、接近现实的散文——正如在卡夫卡那里,这一说话方式作为灵感的源泉随处清晰可见,并且提供了解答许多“谜语”的钥匙。

我们无论从哪个角度观察本雅明的生活,都可以发现这个驼背小人。在第三帝国建立之前很久,驼背小人就开始制造恶作剧,使那些曾经答应为本雅明阅读手稿、编辑杂志等活动提供定期津贴的出版商,在第一笔钱出手之前就变了卦。后来驼背小人倒是容许付印了一册精美的德文选集,装帧精致并附有最出色的评论——以“德国人”(Deutsche Menschen)为书名,题以箴言“没有名声的荣誉/没有辉煌的伟大/没有报酬的尊严”;但马上驼背小人就注意到了这本书,并使它夭折于破产的瑞士出版家的地下室里,而没有像本雅明期望的那样发行,本雅明在当时纳粹统治德国的情形下,在这一选集上署了个笔名。1962年在这个地下室里发现了未发行的选集,恰好同时德国出版了新编选的选集。(人们也许还会指责驼背小人,他经常使很多会有转机的事情以令人不快的面目开头。对本雅明来说,这个转机便是他翻译了阿力克斯·圣-莱戈尔·莱戈尔[也就是圣琼·佩斯]的《疾病进展期》[Anabase],本雅明认为这部作品“基本不重要”。像对普鲁斯特的翻译一样,这件工作也是应霍夫曼斯塔耳之邀而做的。这一译文直到二战以后才在德国出版。但本雅明仍然要把他和莱戈尔的联系归功于它。莱戈尔作为外交官,能够介入并说服法国政府在战争期间给予本雅明第二国的居留权——这是只有少数难民才能享有的特权。)当打击来到“废墟堆”后,在自杀于西班牙边境这一事件之前的最后一次打击,是他从1938年起就感受到的威胁,那就是担心迁到纽约的社会

研究所会抛弃他，而它是他在巴黎生活时唯一的“物质和道义支柱”^①。“对欧洲人处境构成极大威胁的非常环境，也许会使我移民美国成为不可能”^②，1939年4月他这样写道，那时他还处在1938年11月阿诺德来信告知拒绝他的波德莱尔译文这一打击的余波中^③。

索勒姆的下列说法肯定是正确的，他说继普鲁斯特之后，在当代作家中，本雅明感到与卡夫卡之间最具有个人亲和性。毫无疑问，当本雅明写下“要想理解(卡夫卡的)作品，最重要的事情便是首先要有个简单的认识，那就是，他是一个失败者”^④时，他脑子里想到的是他自己作品中的“废墟之地和灾难之区”。本雅明关于卡夫卡极其精当的评论也同样适合于他本人：“这种失败的表现情形有很多种。人们或许可以说：一旦他确信了自己的永远失败，那么发生在他身上的每件事就总是(en route)如同置身于梦幻。”^⑤他用不着去读卡夫卡，就能像卡夫卡那样思想。在他还只读到卡夫卡的《司炉》后，他就在《论〈亲和力〉》一文中引用了歌德关于希望的说法：“希望从他们头上划过，就像星星从天空坠落”；而他用来结束论文的句子，读起来就像卡夫卡写的：“只是为了那些绝望者，希望才被赐予我们。”^⑥

1940年9月26日，本来打算移居美国的瓦尔特·本雅明，在佛朗哥—西班牙边境结束了自己的生命。原因是多方面的。盖世太保没收了他在巴黎的寓所，其中包括他的藏书(他能够从德国带出来的“最重要的一半”)和许多手稿；而且他有理由为另外一些书和手稿忧虑，因为从巴黎飞往劳德(Lourdes, 法国未被占领地区)之前，他通过乔

① 《书信》，Ⅱ，第839页。

② 同上书，Ⅱ，第810页。

③ 同上书，Ⅱ，第790页。

④ 同上书，Ⅱ，第614页。

⑤ 同上书，Ⅱ，第764页。

⑥ 《文集》，Ⅰ，第140页。

治·巴塔耶(George Bataille)把它们放在国家图书馆里。^①没有藏书他怎么能活下去,没有手稿中收集的引文和摘要他怎么能糊口?除此之外,也没有任何理由推动他去美国:像他过去经常说的那样,在那儿,除了用汽车载着他,到处展览他这位“最后的欧洲人”,人们可能会发现他一无是处。但是导致本雅明自杀的直接事件,却是坏运气非同一般的打击。根据维希政府和第三帝国的停战协议,除政治分子之外,来自希特勒德国的难民们面临被船运回德国的危险。为救助这一类难民,美国通过它在法国未占领区的领事馆发放了一定数目的移民签证;值得注意的是,这中间从未包括非政治的犹太大众,他们后来成为所有人中最危险的。在纽约社会研究所的努力下,本雅明有幸成为马赛首批获得此类签证的人中的一员。而且,他很快获得了西班牙的旅游签证以便能够在抵达里斯本后乘船离开。然而,他却没有法国的出境签证,签证当时还在申请中。而法国政府为讨好盖世太保,无一例外地拒签德国难民。一般来说,这并不成什么问题,翻过山步行到波堡小镇(Port Bou),有一条众所周知的相对近些也不太艰苦的小路,而且没有法国边境警察把守。然而,对本雅明来说,即使最短的散步也相当费力,显然他深受心脏病^②之苦。他到达那儿时,肯定是处于严重的衰竭状态之中。而且,他参加的小难民团到达西班牙边境小镇后就得知,就在那一天西班牙关闭了边境,而马赛的边境官员已不再签发签证。难民们第二天应该沿着同一路线返回法国。就在这天夜里,本雅明结束了生命;也就是在这个地方,边境官员在本雅明自杀事件造成的影响下,同意他的同伴们前往葡萄牙。几个星期之后,签证的

① 现在看来手稿几乎每一部分都得到了保存。巴黎所收藏的手稿按照本雅明的意愿交给了阿多诺;根据蒂耶德曼的说法(《本雅明哲学研究》,第212页),它们现在放在阿多诺在法兰克福的“私人收藏室”里。大多数文稿的复制品和抄本同样放在索勒姆在耶路撒冷的私人收藏室里。被盖世太保没收走的那部分手稿则在民主德国找到了。见罗斯玛丽·海泽(Rosemarie Heise)在《替代》(Alternative)一书中的《波茨坦的本雅明遗稿》(Der Benjamin-Nachlass in Potsdam)一文,1967。

② 《书信》,II,第841页。

禁令又解除了。如果早一天,本雅明可以毫不困难地通过边境;而晚一天,马赛的人们就会知道那时已不可能从西班牙过境。唯独在那一天,灾难才成为可能。

二、黑暗时代

任何在活着的时候不能应付生活的人,都需要用一只手挡住笼罩他命运的绝望……但他可以用另一只手草草记下在废墟上看到的一切,因为他与别人看到的不同,而且更多;总之,虽然他在有生之年就已死去,但却是真正的获救者。

——弗朗兹·卡夫卡:《日记》(1921年10月19日)

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获救。

——瓦尔特·本雅明(1931年4月17日)致葛哈德·索勒姆信

通常,一个时代在那些最少受它影响,距离它最远,也因此遭受最多不幸的人身上打下它最清晰的烙印。普鲁斯特是这样,卡夫卡是这样,卡尔·克劳斯是这样,本雅明也是这样。他倾听和谈话时仰头的姿势和方式;他走路的样子;他的言行举止,尤其是他讲话的风格,直至他对词语的选择,他的句式;最后,他十分个人化的趣味——所有这些看起来都如此老套,就好像他被人一下子扔到陌生大陆的马车上,从19世纪漂流而出,进入了20世纪。在20世纪的德国他是否感到置身于家中?我们有理由怀疑这一点。1913年,他还是个很年轻的小伙子,第一次到法国;几天以后,巴黎的街道就比他所熟悉的柏林“更

像家”了。^①也许那时他就能感觉到,而且二十年后他更加确切地感觉到,从柏林到巴黎的旅行,不只是从一个国家到另一个国家的旅行,而是在时间中的旅行——是从20世纪回到19世纪。法兰西这一优秀民族(nation par excellence)的文化决定了19世纪的欧洲,为了这一文化,豪斯曼重建了巴黎,本雅明称它为“19世纪的首都”。这个巴黎当然还不是世界性的,但肯定是十分欧洲化的。因此从19世纪中叶起,它就以无比自然的姿态,给所有无家可归者提供了第二故乡。无论是本地居民所宣称的排外,还是来自地方警察的老练的骚扰,都不能改变这一点。早在移民以前,本雅明就知道,“与法国人保持一种联系是多么罕见,因为在一小时的头十五分钟里,你就会发现再也没办法把谈话继续下去了”^②。后来,当他作为难民定居巴黎时,他天生的贵族气质又阻碍了他把他略知一二的人——这中间主要是纪德——变成老朋友,也阻碍了他结识新朋友。(我们最近才知道,魏纳·克拉夫[Werner Kraft]曾带他去见夏尔·杜波斯[Charles du Bos],杜波斯以“对德国文学的热情”著称,对德国移民来说,他是个关键人物。而具有反讽意味的是,魏纳·克拉夫却有着更好的社会关系。^③)皮埃尔·米萨克(Pierre Missac)在他对本雅明的作品和相当于“第二文学”的书信的颇有见地的评论中,指出本雅明肯定忍受了许多,因为他在法国并没有得到应有的“承认”。^④这当然是正确的,但肯定不会令人惊讶。

不管这些事曾经多么令人恼火和不快,这个城市补偿了一切。早在1913年,本雅明就注意到林荫大道上的那些房子,“造起来似乎不是为了让人居住,而是像石头那样,为了让人们在它们中间散步”^⑤。

① 《书信》, I, 第56页。

② 同上书, I, 第445页。

③ “Walter Benjamin hinter seinen Briefen”, *Merkur*, March 1967.

④ Pierre Missac, “L’Eclat et le secret: Walter Benjamin”, *Critique*, 1966, Nos. 231—232.

⑤ 《书信》, I, 第56页。

经过古老的城门,你可以绕城一周,这个城市还保留着中世纪的模样,壁垒森严,从前是一个内城,中间的街道却一点也不狭窄,而是建得非常宽敞,还设计了带拱门的露天内廊,天空看起来就像覆盖其上的壮丽的天顶。“在这里,对所有的艺术、所有的活动来说最好的东西,就是他们保留了少数原始自然的荣耀的遗迹。”^①的确,他们令这些遗迹焕发了新的光彩。它们有着一致的外观,沿街一字排开,看起来就好像是在城墙里面,这样的城市比别处更让人具有一种物质上的安全感。对本雅明来说,这些连接林荫大道、在恶劣的天气里为人遮风蔽雨的连拱廊散发着无穷的魅力,本雅明把它纳入他对19世纪的研究中,研究的开头部分干脆就叫“连拱廊”(Passagenarbeit);这些道路事实上就是巴黎的象征,因为它们显然同时既是内部的又是外部的,以这样完美的形式表现了它真实的本性。一个异乡人在巴黎就像回到自己家里,因为在这个城市中,他可以像住在他自己的四面墙里一样自由自在。就如同一个人住在公寓里,使它变得很舒适,从而确实住在里面而不只是用它来睡觉、吃饭和工作那样;他也是通过漫无目的地穿越城市来居住于其中,或者安安心心地坐在沿街无数的咖啡馆里,看着城市生活和面前行走的人群缓缓流逝。今天,巴黎是所有大城市中唯一可以让人惬意地走完全城的地方,在城市的生气上,它比其他任何城市都更依赖于大街上走过的人们,所以,说现代机动交通工具威胁到它的实存,倒不仅仅是出于技术的原因。美国郊区的荒地,以及很多城镇的居民区恰好是巴黎的反面,在那儿,所有街市生活所需的道路、可以散步的人行道,现在都缩小成小路,走好几里都见不到一个人影。其他城市似乎只是勉强允许游荡、懒散、闲逛的社会多余人存在,而在巴黎,实际上它的街道邀请人人都这样做。所以,从第二帝国起,巴黎就成了所有那些不为生计奔忙,不谋求职业,不想达到什么目的的人的天堂——波希米亚人的天堂,这些人不仅包括艺术家

^① 《书信》, I, 第421页。

和作家,还包括所有那些流离失所、没有地位、无法被政治和社会整合的人。

如果不考虑巴黎这一背景(这是青年本雅明的决定性经验),我们就很难理解为什么 *flâneur* 会成为他作品的关键人物。闲逛对他思想节奏的决定程度,或许最清晰地表现在他特别的步态中,马克斯·莱希那(Max Rychner)把它描述为“既是行进又是逗留,这两者的奇特混合”^①。它是一个 *flâneur* 的步态,而之所以如此引人注目,是因为与花花公子和势利鬼一样,*flâneur* 的家就在 19 世纪。那个时代的秘密在于上流社会家庭的孩子无须工作,却有可靠收入,这样他们就没有理由匆匆忙忙。当这个城市教会本雅明认识了 *flâneur*——19 世纪走路和思想的隐秘风格——它也就自然地唤起他对法国文学的情感,这几乎不可避免地使他远离正常的德国知识分子的生活。“在德国我的同代人中,无论是在事业还是兴趣上,我都感到非常孤立。而在法国,有几种力量——作家吉罗杜(Giraudoux),尤其是阿拉贡,还有超现实主义运动——在这些力量中,我看到了同样占据我的工作的东西。”所以,本雅明 1927 年从莫斯科旅行回来,之后,写信给霍夫曼斯塔尔,^②说他正着手巩固他的“巴黎位置”^③。(八年前他提到由贝玑[Peguy]激起的这种“难以置信的亲切感”：“从没有一部作品使我感到如此亲近,给我一种情感的交流。”^④可是,他并没有成功地巩固任何东西,也不可能成功。只是到了战后,巴黎才允许外国人占据一个“位置”,而“外国人”那时也许对于并非出生在巴黎的人的称呼。另一方面,本雅明被迫来到一个实际上并不存在的位置上,这个位置事实上直到后

① 莱希那,这位最近去世的《新瑞士评论》(*Neue Schweizer Rundschau*)杂志的编辑,乃是那一时代最有教养、最高尚的人物之一。正如阿多诺、恩斯特·布洛赫和索勒姆那样,他在《月份》(*Der Monat*)杂志中(1960年9月)发表了他的《回忆本雅明》(*Erinnerungen an Walter Benjamin*)一文。

② 《书信》, I, 第 446 页。

③ 同上书, I, 第 444—445 页。

④ 同上书, I, 第 271 页。

来才得到辨别和评断。它就是“桅杆的顶部”上的那个位置。在风暴中它比救生船更利于求生,尽管这个还没有学会在海浪里或顺或逆游泳的人,他所发出的“失事”的不幸信号几乎无法被人注意到——它既无法被那些从不向这片海域暴露自己的人发现,也不能被那些在海中也可以活动的人发现。

从外表看来,这就是以笔为生的自由撰稿人的位置;然而,只有马克斯·莱希那观察到,本雅明是在以“完全不同的方式”行事,因为“他发表的东西没有任何庸常之处”,而且“永远搞不清……他在多大程度上依靠其他经济来源”。莱希那的怀疑在每一方面都得到了证实。不仅仅是在移民之前由他支配的“其他来源”上,就是在自由撰稿人这一表面的背后,他也是过着一种相当自由的(尽管这种自由经常遇到威胁)、充满文人气息的生活,他的家里就是精心搜罗而成的图书馆,但是,这个图书馆却决不是用来作为工作用具的;它由许多宝藏组成,像本雅明一再重复的那样,那些宝藏的价值可以用他从未读过这一事实来证明,这是一个并不保证有用或为任何职业服务的图书馆。这样的生活方式在德国不为人知,几乎同样不为人知的是本雅明因不得不谋生而从事的职业:并不是文学史家和学者的那种职业,必须有相当数量的皇皇巨著来证明自己;而是批评家和随笔作家的职业,他们自己都认为随笔的形式很粗俗,如果不是按行付酬,就宁愿去写格言。本雅明肯定没有意识到这样一个事实:他在职业上的抱负指向某种在德国根本不存在的东西。除了利希腾贝格(Lichtenberg)、莱辛、施莱格尔、海涅和尼采,格言从不为人所欣赏,人们通常视文学批评为某种轻浮的颠覆行为,只能在报纸的文化版面上被欣赏(如果还可能被欣赏的话)。本雅明选择法语来表达这一野心绝非偶然:“Le but que je m' avais proposé ... c' est d' être considéré comme le premier critique de la littérature allemande. La difficulté c' est que, depuis plus de cinquante ans, la critique littéraire en Allemagne n' est plus considérée comme un genre sérieux. Se faire une situation dans la critique, cela ...

veut dire: la recréer comme genre” (“我为自己树立的目标……是被公认为第一流的德国文学的批评家。问题是,五十多年来文学批评在德国并不被看做一个严肃的文类。在批评领域创造一个空间,对一个人来说意味着重新塑造一个新文类”)^①。

毫无疑问,本雅明把这一职业选择归因于早年所受的法国影响,归因于和莱茵河彼岸伟大邻居的接近,它激起了他如此亲切的亲近感。但是,更为明显的是,这一职业选择实际上也起因于时代的艰难和经济上的苦恼。如果有人想用社会性的范畴,来描述他自发地,或许并非深思熟虑地准备从事的这一“职业”,他就必须回溯到魏玛德国,他在那里长大,在那里他对未来的最初设想逐渐成形。这样,我们就可以说本雅明立志成为的不是别的,只是那时被称为 *Privatgelehrter* (没有固定职业的学者) 的私人收藏家和完全独立的学者。在当时的环境下,本雅明始于第一次世界大战的学习,只可能以做大学讲师而告终,但是未受洗礼的犹太人当时还被禁止从事这样的职业,实际上他们也被禁止在任何文化机构任职。这样,犹太人所能得到的只是大学教师授课资格,最多得到一个不付酬的编外讲师 (*extraordinarius*) 职位。这样一个职位与其说提供了收入,不如说预先假定要有可靠的收入。本雅明只是“出于对我的家庭的考虑”^②才去读的博士学位,以及他随后试图获得的大学教师授课资格,都曾被他打算用来作为基础,让家里同意把这部分收入投资到他身上。

一战之后这种情况却突然改变了;通货膨胀使大批布尔乔亚陷于困窘,甚至一贫如洗;魏玛共和国的大学职位向未受洗礼的犹太人开放。大学教师授课资格的不幸故事清楚地表明,本雅明对这些变化的外部环境的考虑是多么少,而他在一切经济事务上又是多么受战前想

① 《书信》, II, 第 505 页。

② 同上书, I, 第 216 页。

法的支配。因为从一开始,他申请大学教师授课资格,就只是为了通过收集“可以表明公众认可的证据”^①使他父亲同意给当时已经三十岁的儿子足够的资助,而且还应该增加一定数目以与其社会地位相称。尽管与父母长期有摩擦,本雅明却从来没有怀疑过他有资格得到这样的资助,而他要他为生活而工作的要求是“说不出口的”^②。他父亲后来说,他无论如何不能也不愿意增加他现在所给的月津贴,即使他儿子得到大学教师授课资格。这自然动摇了本雅明整个事业的基础。直到他的父母 1930 年去世,本雅明才搬回父母家,因而得以解决生计问题,开始时和家人(他的妻子和儿子)住在那里,而在家庭破裂后——这来得够快的——就独自一人住在那里(他 1930 年离婚)。很显然,这一安排给他带来了许多痛苦,但这也恰恰证明在所有的可能性里,他从来没有认真地考虑过其他出路。同样引人注目的是,他不顾自己始终存在的经济困窘,那么多年来一直坚持设法扩充自己的藏书。他也试过放弃这一昂贵的癖好——他去过拍卖行这个别人经常赌博的地方——而且“在紧急情况下”他甚至卖些东西来救急,但为了“缓和渴望藏书的痛苦”^③,他却不得不进行新的购买,尝试也就中止了。可以证实的是,他确实有一次试图从对家庭的经济依赖中解脱出来,因为父亲打算给他提供“在二手书店购买股份的资金”^④。这是本雅明唯一考虑过的有利可图的职业。当然,它并没有变成现实。

从德国 20 世纪 20 年代的现实,以及本雅明对自己绝不可能靠笔谋生的清醒意识来看,他整个态度也许给人以不可原谅的不负责任的印象。他曾说过:“有一些地方我可以挣最低限度的钱,也有一些地方我可以靠最低限度的钱生活,但没有一个地方可以让我同时做到这两

① 《书信》, I, 第 293 页。

② 同上书, I, 第 292 页。

③ 同上书, I, 第 340 页。

④ 同上书, I, 第 292 页。

点。”^①然而这确实是一种不负责任。有理由认为,让逐渐破落的富人相信他们此时的贫穷,正如让逐渐富裕的穷人相信他们此刻的富足一样困难;前者似乎被他们完全没有意识到的大手大脚冲昏了头脑,后者则似乎被小气吝啬所支配,这种小气吝啬不是别的,实际上只是一种根深蒂固的恐惧,不知道第二天会是什么样。

进一步说,本雅明对经济问题的态度也不是一个孤立的例子。他的观点代表了整整一代德国—犹太知识分子,要说有什么不同,就是,在这个问题上可能没有谁比他更糟糕了。问题的根本在于父辈们的思想,那些成功的商人对自己的成就并不那么看重,他们的梦想就是他们的儿子一定要做更高尚的事。这是对古代犹太信仰的世俗化,他们认为那些“学习”《托拉》(Torah)或者《塔木德》(Talmud)——也就是上帝的律法——的人是人民中真正的精英,这些人不应该为赚钱之类的粗俗职业所打扰。但这并不是说这一代人中不存在父子冲突;正相反,这个时代的文学中充满了这种冲突。如果弗洛伊德是生活在其他国家,使用其他语言,而不是在曾给他提供病例的德国—犹太人社会环境中进行研究,我们可能永远不会听说“俄狄浦斯情结”^②。但是,作为一般规律,这些冲突一般来说总是由儿子解决:儿子自称是天才,或者,就无数来自富裕家庭的共产党人而言,自称是为了献身于人类的幸福。但不管是哪种理由,他都是在追求高于赚钱的东西,而父亲也更乐于姑且承认这是个不去谋生的正当理由。可是,如果没有提出这样的理由或是提出了却不被认可,那么灾难就要来临了。本雅明就是例证:他的父亲从未相信过他的声明,而他们的关系则出奇的坏。另一个例子是卡夫卡,可能因为他真的是天才,所以他摆脱了周围环

① 《书信》, II, 第 563 页。

② 卡夫卡在这些问题上的看法较之于他的同代人要更加真实,他说:“父亲情结是许多事情的理智养分……它与父辈们的犹太教义有关……与父辈们对他们正离开犹太教的儿子所作的含混承诺有关(含混是一种侮辱):他们的后腿还站在父辈的犹太教上,但他们的前腿却找不到任何新的陆地。”(卡夫卡:《书信》,第 337 页。)

境的天才狂躁症,从未声称过自己是个天才,而是以布拉格工人保险公司的普通职业来保证他的经济独立。(他和父亲的关系当然同样糟糕,但出于不同原因。)卡夫卡一得到这一位置,就把它看做一个“奔向自杀的赛跑”,好像他正听从一个命令:“你必须挣得你的棺材。”^①

无论如何,对本雅明来说,一个月的津贴都只够维持日常需要的基本开支。为了在父母死后有一份收入,他准备——姑且这样认为——做许多事情:例如,去研究希伯来语,一个月可得300马克,如果犹太复国主义者认为它还有些用处的话;或者去辩证地、带着它所有的中介环节来思考,这可以从马克思主义者那儿得到1000法郎,如果没有其他的途径和他们作交换的话。然而他尽管穷途潦倒,却依然从未做过这类事情,这一事实令人钦佩。而同样令人钦佩的是,索勒姆以无穷的耐心尽心竭力地为本雅明争取耶路撒冷大学研究希伯来语的基金,允许他一年一年地推迟。自然,没有人打算因为他天生所是的唯一“位置”而资助他,这个位置也就是文人(homme de lettres)的位置,其独一无二的前景,无论是犹太复国主义者还是马克思主义者都不可能意识到。

今天,文人给我们的印象毋宁说是无害的和边缘性的,仿佛他实际上就等同于一个总是有点喜剧色彩的学者(Privatgelehrter)形象。本雅明,这个感到和法国如此亲近,以致其语言对他来说变成他存在的“一种借口”的人,也许知道“文人”在革命前的法国的诞生,以及他们在法国革命中的非凡作用。与后来的作家和文人——“écrivains et littérateurs”相反,拉鲁斯(Larousse)曾将文人定义为:尽管这些人生活在书写和印刷的文字世界里,并且首先被书所包围,却既不愿被迫也不乐意为了糊口而进行职业化写作和阅读。不像知识分子阶层那样或是作为专家、专业人士和官员为政府服务,或是引导和指导社会,文人总是力图与国家和社会保持距离。他们的物质生存建立在无工作

^① 卡夫卡:《书信》,第55页。

的收入上,而他们的理智态度则基于坚决拒绝被政治或社会所整合。在这一双重独立的基础上,他们才能提供一种超越的、蔑视的态度,这种态度曾赋予拉罗什福科(La Rochefoucauld)对人类行为的洞见,赋予蒙田对人情世故的洞明,赋予帕斯卡思想警句般的犀利,并赋予孟德斯鸠在政治思想上的大胆和开明。在这里,我不可能探讨18世纪把文人最终变成革命者的环境,也不可能探讨他们的后继者在19世纪和20世纪一部分分化为“文化人”阶层,一部分分化为职业革命家的方式。我之所以提到这一历史背景,是因为在本雅明身上,文化人的因素与革命者、反抗者的因素以如此独特的方式交织在一起。就好像文人这一形象在它消失前不久,注定要尽可能地再次表现自己,尽管它以如此悲剧性的方式失去了物质基础,或者,也许正因为如此,那曾经令这一形象如此可爱的纯粹的理智激情,才会在它最生动、最难忘的可能性中展现自身。

本雅明当然不乏理由反抗他的出身,也就是他赖以成长起来的德意志帝国的德国—犹太人社会环境,同样他也不乏正当的理由在这个国家采取一种反对的态度,拒绝在魏玛共和国从事某种职业。在《1900年左右的柏林童年》一书中,本雅明描述过他出生的那所大房子,它像“为我而造的大而阴森的房屋”^①。独具特色的是,他父亲是个艺术经纪人和古董商,他的祖父祖母中一个是犹太教正统派,另一个属于改革教派。“我在童年时是个老西方和新西方的囚徒。在那些日子里,我的家族以一种固执和自信相交织的混合态度,居住在这两个教区里,并把它们视为自己的封地,把它们变成犹太人区。”^②这种固执是针对他们的犹太人身份而言的,它是唯一能让它们固执的东西。而这种自信则是由他们尽力才进入的某些非犹太人环境所激起的,不同的只是在期待客人光临的日子里表现得或多或少而已。在客

① 《文集》, I, 第643页。

② 同上书, I, 第643页。

人光临的日子里,那个像是房子核心的、“非常像教会山”的餐具柜被打开了,现在,它有可能“炫耀那些珍宝,就像偶像总喜欢被包围一样”。接着,“房子里银色的宝藏”出场了,摆在那儿的“不是十倍,而是二十倍或三十倍。当我看着这些长长的一排又一排的咖啡勺或刀架,水果刀或牡蛎叉,那种奢侈的乐趣,和那种担心被邀请的人看起来就像我们的刀具那样千篇一律的不安相互斗争”。^①连小孩都感到这中间有什么地方不对头,这不单是因为存在着穷人(“对我那个年龄的富家孩子来说,穷人只是街上的乞丐。当我第一次在薪水少得可怜的工作所带来的耻辱中认识到贫穷一词的意义时,真是我理解力的一大进步。”)^②,而是由于这种内心的“固执”和外表的“自信”产生了一种不安全和不自然的气氛,它根本不适于抚育儿童。这不仅对本雅明而且对柏林西区^③或德国而言都是真实的。卡夫卡曾经以多么大的热情,力图劝说他姐姐把她十岁的儿子送到寄宿学校,以便把他从“弥漫在布拉格犹太富人中,极为致命的并且不可能将孩子与之隔绝开来的特殊心理……亦即卑微、肮脏、狡黠”^④中解救出来。

这里所涉及的,就是从19世纪70年代或80年代起就被称为“犹太人问题”,并仅仅在那些年代的中欧德语地区中以那种方式存在的那些问题。今天,这些问题可以说已被欧洲犹太人的灾难冲洗得一干二净,而且理所当然地被人遗忘了,尽管人们偶尔还会在老一代德国犹太复国主义者的语言里碰到它,他们的思想习惯来自20世纪的头十年。并且,它从来就仅仅是犹太知识分子才关注的问题,对大多数中欧犹太人来说,它没有任何意义。然而,对知识分子来说,这些问题却对他们自己的犹太人身份具有重要意义,这一身份在他们的精神领

① 《文集》, I, 第 632 页。

② 同上书, I, 第 632 页。

③ 柏林的一个时尚住宅区。

④ 卡夫卡:《书信》,第 339 页。

域几乎扮演了全部角色,极大程度上决定了他们的社会生活,因而问题首先是以道德问题的面目出现在他们面前。在这一道德形式上,用卡夫卡的话来说,犹太人问题表明了“这一代人糟糕的内心状况”^①。无论这个问题对我们来说显得多么不重要(当我们面对后来实际发生的事件时),在这里我们都无法跳过它,因为如果没有它,我们既不可能理解本雅明,也不可能理解卡夫卡或卡尔·克劳斯。为简单起见,我将明确地表述这一问题,一如它曾经被表述和无休止地讨论过的那样——我说的是莫瑞兹·古德斯坦(Moritz Goldstein)的论文《德国—犹太人的帕尔萨斯山》(*Deutschjüdischer Parnass*),1912年它在著名杂志《艺术守护人》(*Der Kunstwart*)上发表时曾激起巨大反响。

按照古德斯坦的说法,这一问题正像它呈现于犹太知识界中那样具有双重性,也就是非犹太人环境和已同化的犹太社会。在他看来,问题是不可解决的。关于非犹太人环境,“我们犹太人掌管着人们的精神财产,而人们却拒绝承认我们这样做的权力和能力”。更进一步,“很容易表明我们对手论点的荒谬”,并证明他们的敌意是站不住脚的。这样做会得到什么?“那就是,他们的仇恨是真诚的。当所有不实之词都被拆穿,所有歪曲都得到纠正,所有错误的判断都被抛弃,反感就会作为某种无可辩驳的东西保留下来。不认识到这一点,就不可能对你有任何助益。”而认识到这一点也是失败,因为这对犹太社会是不可忍受的,于是他们中的代表人物一方面希望仍然做犹太人,另一方面又不愿意承认自己的犹太人身份:“我们应该公开宣告这个他们所回避的问题,我们应该强迫他们承认自己的犹太人身份,或者使他们接受洗礼。”但即使这成功了,即使这个社会的谎言能被暴露和避免——这样做又会得到什么?一种“向现代希伯来文化的跃进”对当前的一代人是不可能的,因此,“我们与德国的关系乃是一种一相情愿的爱。让我们更勇敢些吧,这样最后才能将我们的所爱从心间抹去……

^① 卡夫卡:《书信》,第337页。

我说过我们必须这样做；我也说过我们为什么不可能做到这一点。我的目的是强调这一问题。我不知道解决途径，但这不是我的错”（对古德斯坦来说，当他六年后成为《佛西报》[*Vossische Zeitung*]的文化编辑时，他解决了这一问题。但他还能做些别的什么呢？）。

假如我们没有在严肃得多的水平上，遭遇到卡夫卡对这一问题的另一番类似的系统阐述，以及对它的不可解决性的相同坦陈，我们也许会用这样的话来打发古德斯坦：“哦，古德斯坦的话只不过是本雅明在别处所说的‘庸俗的反犹太主义的主要内容和犹太复国主义’^①的翻版罢了。”卡夫卡在给马克斯·勃洛德的信中，谈到德语犹太作家时说：犹太人问题或“笼罩在这一问题之上的绝望，是他们的灵感——这种灵感和其他灵感一样值得尊敬，但细心查探，它充满令人沮丧的特征。首先，他们的绝望不可能在显得如此肤浅的德语文学中得到解脱”。因为它不完全是德语的问题。因而，他们生活“在三重不可能性上……放弃写作的不可能性”，因为他们只能通过写作摆脱灵感；“用德语写作的不可能性”——卡夫卡认为德语的用处是“公开地或隐蔽地，对外来财产进行可能是自我折磨式的篡夺，它不是去获得而是去偷取，（相对）迅速地掌握，这样的作品纵然一个语法错误也找不出来，却也还是别人的所有物”；最后是“另一种写作的不可能性”，因为没有另一种语言。“有人大概还会添上第四种不可能性，”卡夫卡总结道，“写作的不可能性，因为这种绝望并不是什么通过写作就可缓解的东西。”因为这对诗人来说是正常的，上天注定这种人就要受苦和忍耐。当然，绝望在这儿已经变成了“生活和写作的敌人；写作不过是延期偿付罢了，它正像有的人在上吊前那一刻写下他最后的愿望和遗嘱”^②。

再没有什么比证明卡夫卡的错误更容易的了，他的作品是反驳他

① 《书信》，I，第152—153页。

② 卡夫卡：《书信》，第336—338页。

观点的最好例子,它们是这一世纪最纯粹的德语散文。但是撇开恶劣的品味不说,这样一个证明是完全多余的,因为卡夫卡是如此清醒地认识到了这一点,他有一次在日记中写道:“如果不加选择地写下一个句子,它就已经很完美了。”^①因为他是唯一一个认识到“Mauscheln”(犹太德语)在德国语言中拥有合法地位的人,尽管不论是不是犹太人,犹太德语被所有说德语的人所鄙视,但是犹太德语不是别的,而是数不清的德国方言中的一种。由于他正确地认识到“在德国语言中,只有方言,也只有在方言里,最个人化的高地德语还真正存活着”,因而,自然地得出这样的结论,那就是从犹太德语或意第绪语发展而成的标准德语,和从低地德语或亚美尼克方言发展而来的德语一样合法。如果你读过卡夫卡关于犹太演员群的评论(他对此非常着迷),你就会明白,吸引他的,更多的是语言和姿势的生动性,而不是其中特殊的犹太成分。

毫无疑问,我们今天在理解和严肃对待这些问题时会有些困难,尤其是它如此容易被误解,或是仅仅当做一种对反犹环境的反应,从而仅仅把它当做自怨自艾而打发掉。再没有什么样的误解比对卡夫卡、克劳斯、本雅明这一班知识分子的误解更大的了。他们辛辣尖锐的批评从来不是由于反犹太主义,而是对知识分子在其中无法获得认同的犹太中产阶级的反应。这种批评所针对的,也并不是知识分子极少接触到的犹太官员们常有的有损尊严的道歉态度,而是那种用说谎来否认普遍的反犹太主义的企图,是犹太资产阶级充满自欺手段的与现实的疏离。对卡夫卡而言,也不单单是卡夫卡,这种疏离包括对被称作 Ostjuden(来自东欧的犹太人)的犹太人的经常性敌视和一贯傲慢的疏远,尽管他们知道得很清楚,这些 Ostjuden 常因反犹太主义而受到指责。其中决定性的因素是现实感的丧失,现实变成由这些阶级的财富来维护和支持的东西。“在穷苦人中”,卡夫卡写道,“世界,劳

① 卡夫卡:《日记》,第42页。

动的繁忙,可以说,不可抗拒地闯入了他们的棚屋……可是布置得很漂亮的房间却不允许产生肮脏、污浊、使孩子消瘦的空气。”^①这些穷人与犹太社会作战,因为它不允许他们在实际的世界里不存幻想地生活——比方说,随时准备杀掉瓦尔特·拉特瑙(Walther Rathenau):卡夫卡觉得,这件事“不可思议,他们居然让他活了那么久(才动手)”^②。而最终决定了问题尖锐性的,是这样一个事实:这一问题不仅仅,或至少最初并未表现为代际之间的断裂,从而一个人能够通过离开家庭来逃避它。只有极少数德国犹太作家的问题是以这种方式呈现的,而这极少数则被其他那些人包围,那些人已被遗忘,在他们的子孙解决了身份问题之后,到今天才被清楚地辨别出来。(“他们的政治功用,”本雅明写道,“不是去建立党派而是小团体,他们的文学功用不是产生学派而是时尚,而他们的经济功用不是作为生产者而是作为代理商介入世界。代理商或者自作聪明的人知道怎么消费他们的贫困,让它看起来好像很富有的样子,他们会在开裂的空虚处制造出欢呼。一个人不可能在不舒适的环境里把自己安置得[比他们]更舒适了。”^③)卡夫卡在上面提到的信里以“语言的不可能性”举例说明了这种情况,他还补充说道,“这种不可能性也可以被叫做别的不同的东西”,他指出这就是一种可以说是介于无产者用语和上层阶级语言之间的“语言的中产阶级”;它“只不过是通过犹太人过分热切的手,从中搜寻到的、被赋予生命之外表的灰烬(ashes)”。不用说,绝大多数犹太知识分子都属于这一“中产阶级”;按照卡夫卡的说法,他们组成了“德国—犹太人文学的地狱”,卡尔·克劳斯在此充任“伟大的监守和工头”,却没有意识到在多大程度上“他自己就属于这座地狱中遭受惩罚的那些

① 卡夫卡:《书信》,第347页。

② 同上书,第378页。

③ 这句话出自本雅明1934年在巴黎发表的“作为生产者的作家”(Der Autor als Produzent)这一演讲,在其中本雅明引证了一篇更早的论左派知识分子的文章。见《思考布莱希特》(Versuche über Brecht),第109页。

人中间的一个”^①。从非犹太人的角度看,这些事也许会相当不同,当你读到本雅明一篇文章中引用的布莱希特谈卡尔·克劳斯的话时,这一点会变得非常明显,布莱希特这样谈到克劳斯:“当时代死于自己之手时,他就是那只手。”^②

对那一代的犹太人(卡夫卡和莫瑞兹·古德斯坦只比本雅明大十岁)来说,反抗的有效形式是犹太复国主义和共产主义,而且值得注意的是,他们的父亲经常谴责犹太复国主义。在本雅明的那个时代,他尝试着,开头是半心半意的犹太复国主义者,接着基本上不过是半心半意的共产主义者。而这两种意识形态则以极大的敌意互相对视^③。多年来,本雅明却以一种引人注目的、而且可能是独一无二的方式,保持着自己对这两条道路的同时开放;在他成为马克思主义者之后很长时间,他还坚持考虑巴勒斯坦道路,并且不允许自己完全被朋友的意见所左右。这清楚地表明,他对意识形态的积极方面是如何不感兴趣,而对他来说,二者中至关重要的是对现存环境的批评中的“否定”因素,这是一条挣脱布尔乔亚幻象和不真实感的途径,也是置身于文学和学术体制之外的位置。当他采取这种激进的批评态度时,他还相当年轻,也许并没有考虑它将给他带来什么样的隔绝和孤独。例如,我们在写于1918年的一封信中读到,瓦尔特·拉特瑙(声称在外交事务方面代表德国)和鲁道夫·鲍查德(声称在精神事务方面代表德国),他们在“说谎的意志”、“客观的谎言”方面是共通的,^④二者都不打算通过自己的作品“摆出”理由——对鲍查德来说,他的理由是民众的“精神和语言源泉”;对拉特瑙来说,他的理由就是民族——但他们两个都是把他们的作品和才能当做“为达到权力的绝对愿望而服务

① 马克斯·勃洛德:《卡夫卡传》(*Franz Kafkas Glauben und Lehre*),温特图尔,1948。

② 《文集》,II,第174页。

③ 例如,布莱希特就曾对本雅明说,他论卡夫卡的文章支持和安慰了“犹太法西斯主义者”,见《思考布莱希特》,第123页。

④ 《书信》,I,第189页以下。

的独立手段”。另外,有些文人把他们的天才投入到职业和社会地位的服务中:“去当一个文人,就是过一种仅仅以精神为标志的生活,就像妓女是仅仅以性为标志的存在。”^①就像妓女背叛了性爱,文人背叛了头脑,在文学生活中,犹太人中最优秀的人不能原谅他们同事的头脑的这种背叛。五年后——刺杀拉特瑙事件后一年,本雅明以同样的心情给德国的亲密朋友写道:“……犹太人今天甚至毁灭他们公开拥护的最好的德国事业,因为他们的公开主张必然可以收买(在较深的程度上),而且无法举证其真实性。”^②他接着说,只有个人的、几乎“秘密的介于德国人和犹太人之间的关系”才是合法的,尽管“今天公开发生的有关德国人一犹太人关系的任何事情都给他们带来了伤害”。这些话道出了实情。他们在那个时代从犹太人问题角度进行写作,收集了那个时期黑暗的证据,关于那个时期,有人说得对:“公众的光把一切都弄混了。”(海德格尔语)

早在1913年,本雅明就在反抗父母家庭以及反抗日耳曼—犹太人的文学生活的双重意义上衡量了犹太复国主义的位置,认为它是“一种可能的、因而也许是必要的义务”^③。两年后,他遇到了葛哈德·索勒姆,在这位朋友身上他第一次也是唯一一次看到了“活生生形式的犹太教”。不久以后,他就开始严肃地一再考虑移民巴勒斯坦的事,时间长达二十年之久。“如果不是完全决定了的话,在一定的,但不是不可能的条件下,我已准备好(去巴勒斯坦)。在奥地利,犹太人(那些体面的、不用挣钱的人)不谈别的事”——他在1919年这样写道。^④但同时他又认为这样的计划是“疯狂的举动”^⑤,除非它能被证明是必要的,否则就不可行。但是一旦这样的经济或政治必要真的

① 《文集》, II, 第179页。

② 《书信》, I, 第310页。

③ 同上书, I, 第44页。

④ 同上书, I, 第222页。

⑤ 同上书, I, 第208页。

出现了,他却反复考虑,最终也没有走。很难说在和他来自犹太复国主义环境的妻子分手后,他是否还在认真地考虑这一问题。但可以肯定的是,在巴黎流亡期间,他甚至宣布他也许会“在我的研究多少有了明确结论之后,10月或11月去耶路撒冷”^①。在这封信中,引人注意的是其中的犹豫不决,就像他在复国主义和马克思主义之间那样摇摆不定,事实上这可能要归因于他痛苦地洞察到,这所有的解决途径不仅不适合现实情况,而且可能将亲自把他引向错误的拯救。他感到他会使自己丧失一个获得对自身位置的积极认识的机会——这个位置也就是“已经粉碎的桅杆的顶部”的位置,或者说就在废墟之中,“在他有生之年就已经死去,但他却是真正的获救者”的那个位置。他在与现实相应的绝望环境里安下心来;在那儿,他想保持原状,通过做一个那时还活着、并有机会为未知的未来保留所有可靠性的人这样的方式,来使他自己的写作“变性”(denature),“就像用甲醇变性的酒精……而冒着使它们不适于消费的危险”。

对那一代人而言,犹太人问题的不可解决性决不仅限于他们的语言和写作,或者在于他们的“生产作物”扎根在欧洲这样一个事实——就本雅明而言,是在柏林西区或巴黎,他“不会产生一丁点儿错觉”的地方。^②在这里,起决定作用的是这些人既不希望“回到”犹太人,也不希望回到犹太教,而且也不能指望这样做——不是因为他们相信“进步”,相信反犹主义会自动消失,也不是因为他们被过于“吸收同化”,以致与他们的犹太血统相比显得过于异己,而是因为所有的传统和文化,与一切“归属感”一样,都已经变得同样可疑。这就是他们觉得复国主义者“回归”犹太信仰的建议不对的原因;他们都会说卡夫卡有一次谈到成为犹太人民一员时曾经说过的话:“……我的人民,假如

① 《书信》, II, 第 655 页。

② 同上书, II, 第 531 页。

说我有的话。”^①

毫无疑问,犹太人问题对这一代犹太作家具有非常重要的意义,它解释了深深笼罩在几乎是他们全部写作之上的个人的大部分绝望。但是他们中头脑最清楚的人却被他们个人的冲突引向一个更普遍更尖锐的问题,这个问题也就是对作为整体的西方传统之恰当性的怀疑。不论是作为理论的马克思主义还是共产主义革命运动,之所以能对它们构成一种强大的吸引力,就是因为它们不仅隐含着一种对现存社会和政治状况的批评,而且它将政治和精神传统的整体性纳入了考虑的范围。对本雅明来说,无论如何,像这样的历史问题和传统问题是决定性的,也正是在这个意义上,索勒姆尽管没有意识到这一问题,却提醒他的朋友注意他思想中的危险。他写道,本雅明正冒着丧失成为“哈曼(Hamann)和洪堡(Humboldt)最丰富、最天才传统的合法继承人”^②的危险。索勒姆不明白,正是他自己所赞赏的“他的洞见的道德性”,使得本雅明注定会拒绝这样一种对过去的返回和继承。^③

那些冒险站在时代最前线、尝尽孤独滋味的少数人,起码会认为自己是一个新时代的先行者——这样的想法,看上去很诱人,也的确是个令人满意的想法,但实际上当然绝非如此。在论卡尔·克劳斯的文章里,本雅明提出了这样的问题:卡尔·克劳斯站“在新时代的门槛上吗?”“啊,决不。他是站在最后审判的门槛上。”^④在这个门槛上确实站着所有那些后来成为“新时代”主人的人;他们看着新时代的黎

① 卡夫卡:《书信》,第183页。

② 《书信》,Ⅱ,第526页。

③ 在前面提及的皮埃尔·米萨克(Pierre Missac)的文章中处理了同样的段落并且写道:“只要不低估这样一种继承(成为哈曼和洪堡的继承人)的价值,我们就可以认为本雅明同样是在马克思主义中寻找一条途径。”

④ 《文集》,Ⅱ,第174页。

明,而已经衰落的、看得见的历史则伴随着导致衰落的传统成为一片废墟。^①没有人像本雅明在《历史哲学论纲》中表述得这么清楚了,也没有什么比他1935年写于巴黎的一封信更不含糊了:

事实上,我在试图搞清这个世界的来龙去脉时一点也不觉得不舒服。在这个地球上,很多文明在血腥和恐怖中灭亡了。自然,你希望这个星球有一天会经历一个抛弃血腥和恐怖的文明;事实上,我……倾向于设想我们的星球正等待着这一天。但很值得怀疑的是,我们能否在它一亿岁或四亿岁生日时献上这样的礼物。而如果我们不能,这个星球最后将给我们最后的审判(Weltgericht)^②,惩罚我们这些有着未经深思的良好意愿的人。^③

那么,就这一方面而言,最近这三十年几乎没有带来什么可以被称为新事物的东西。

^① 人们立刻就能回想起布莱希特的诗《可怜的B. B.》(On Poor B. B.) (《虔诚指南》[The Manual of Piety], 纽约, 1966): 这些城市留下的只是: 穿越它们的风。/ 房屋让食客欣喜: 他吞食了全部。/ 我们知道, 我们只是过客/ 而紧随我们到来的: 不值一提。

同样值得注意的, 是卡夫卡在《1920年笔记》(Notes from the Year 1920) 中以“他”(HE) 为标题的一条著名箴言: “他所做的每件事对他来说都显得非常新鲜, 但同时, 由于光有新鲜不够, 因而它也非常业余, 的确难以忍受, 也无法成为历史。于是它撕裂诸代人之间的链条, 第一次使世界的音乐变得破碎。这一音乐至少直到现在, 还在其深度中被神圣化。在他的念头中, 经常是为世界担心多于为他自己忧虑。”

这样一种情绪的先驱者乃是波德莱尔。他说: “世界将要终结。它唯一还在持续的理由就是它存在。这个理由是虚弱的, 与所有其他相反的理由, 尤其是这种说法相比: 天空之下, 世界今后将做些什么? ……至于我这个不时体会到一个先知的荒谬的人, 我知道我将永不可能从那儿找到医生的仁慈。迷失在这个邪恶的世界上, 与庸众为伍, 我是一个被抛弃的人。我的眼睛所能看到的, 在过去, 只有那么多年的毫无幻想和苦涩, 而在今后, 也只有折磨, 没有任何新意、教训和痛楚可言的折磨。”见 *Journaux intimes*, Pléiade edition, 第1195—1197页。

^② 末日审判(Weltgericht)这个词使用了gericht一词的双重含义: “审判”和“菜盘”。——英译者注

^③ 《书信》, II, 第698页。

三、潜水采珠人(The Pearl Diver)

你的父亲躺在整整五呎深的水里，
 他的骨头形成了珊瑚，
 他的眼睛是那些珍珠。
 他没有什么会消逝，
 但是他经受了大海的变化
 变成某些丰富而陌生的东西。

——莎士比亚：《暴风雨》，I, 2

就过去已经变成传统而言，它拥有权威；就权威历史性地展现自身而言，它变成了传统。瓦尔特·本雅明意识到，发生在他有生之年的传统的断裂和权威的丧失是无可挽救的，他总结说，他必须发现处理过去的新方法。在这一点上他成为了专家：他发现过去的可传递性(transmissibility)已被它的可引用性(citability)所取代，而代替了它的权威性的，是一种以碎片的方式居于当下之中的奇怪权力，它剥夺了“心灵的宁静”，那种自足的、无忧无虑的宁静。“我作品中的引文就像路边的强盗，发起武装袭击，把一个游手好闲的人从桎梏中解救出来。”^①本雅明曾以卡尔·克劳斯为例说明，他指出，引文的现代功用诞生于绝望：不是对过去的绝望，像托克维尔所说的那样，拒绝“将它的光投向未来”，让人类的心灵“在黑暗中徘徊”，而是诞生于对当下的绝望以及摧毁它的渴望。因此，引文的力量“不是保存，而是清除、

① 《文集》，I，第571页。

撕裂上下文,是摧毁的力量”。^①但是,这种原初的破坏性力量的发现者和拥戴者是被完全不同的意图,亦即一种保存的意图激发起来的;就是因为他们不想被他们周围那些专门的“保存者”所愚弄,最终他们才发现引文的摧毁性力量“是唯一还保存着来自这一阶段的事物幸存希望的力量——没有别的理由,只因为它是从它身上扯下来的”。在这种“思想的碎片”的形式里,引文获得双重的任务,一方面它要以“超验的力量”^②打断现时之流,另一方面,它要凝神关注其自身正在呈现的东西。谈到引文在本雅明作品中的分量,它们只可与恰好极为不同的对《圣经》的引用相比,在中世纪的专题论文中,《圣经》如此频繁地被引用,以致取代了论证的内在一致性。

我曾提到,收藏是本雅明的主要热情所在。它最早开始于他所说的“珍本收集狂”,但很快发展成某种更具特色的东西,它与其说是个人的,不如说是工作的:收集引文。(但他从未停止过收集书本。法国陷落前不久,他还曾认真地考虑过用他编辑的、最近才出版的五卷本《卡夫卡选集》来交换一些第一版的卡夫卡早期作品——这对任何非书籍爱好者来说自然是不可理解的。)”拥有一个图书馆的内在需要”^③在1916年左右被提了出来,当时本雅明正转向“再次拯救传统的最后一场运动”^④——浪漫主义的研究。甚至在这一对过去的热情中(这也是继承人和后来者十分鲜明的特点),某种摧毁性力量仍然非常活跃;本雅明直到很晚,当他已经失去对传统和对世界的不可摧毁性的信念时,才发现了这一点。(我们马上就会讨论这个问题。)在那些日子里,受到索勒姆的鼓励,他还相信,他自己与传统的疏离可能应该归咎于他的犹太人身份,而且对他而言或许还有一条返回之路,正如对他的朋友而言有这样一条路(那时他的朋友正在打算移民耶路撒

① 《文集》, II, 第192页。

② 同上书, I, 第142—143页。

③ 《书信》, I, 第193页。

④ 同上书, I, 第138页。

冷。1920年,他还没有被经济问题严重困扰时,还打算学习希伯来语。)在这条路上,他从来没有像卡夫卡那样走得那么远,卡夫卡进行了所有努力之后干脆宣布,他对任何犹太之事都毫无用处,除了对于《哈西德派传说》(*Hasidic Tales*)之外,而布伯(Buber)准备把它付诸现代用途——“我漂流在其他任何事物之中,而另一股气流又把我带走了”^①。即使不考虑所有这些怀疑,本雅明会回到德国或欧洲的去,去处理它的文学传统吗?

在他转向马克思主义之前的早期的二十年间,问题大概是以这样的形式表现出来的。当他选择德国巴洛克时代作为他大学教师授课资格论文的选题时,这一选择就突出地表明了那完整而尚未解决的一连串问题的含糊性。在德国文学和诗歌传统中,除了当时伟大的教堂合唱之外,巴洛克从来没有真正存活过。歌德说得对,他18岁的时候,德国文学还没有他年龄大呢。而本雅明的选择——双重意义上的巴洛克——与索勒姆通过《卡巴拉》(*Cabala*,希伯来神秘教义)来接近犹太教义的奇怪决定,有着极为相似的地方。《卡巴拉》乃是希伯来文学里,在犹太传统中没有传递也不可能传递的部分,在其中总是有着某种不名誉的东西的气息。没有什么(比研究中对这些领域的选择)说明得更清楚了——所以今天有人倾向于说——对德国或欧洲而言并不存在诸如“返回”这样的东西,也没有任何东西能从犹太传统“返回”。它含蓄地承认,过去只有通过那些没有传递下来的东西直接讲出自己,这样,它们之所以看起来接近当代,恰好是因为它们那奇异(exotic)的特征,排除了具有约束性权威的所有说法。强制性的真理被那些在某种意义上意味深长或有趣的东西所取代,而这就意味着“真理的连贯性……丧失了”,这一点没有人比本雅明本人更清楚。^②形成“真理的连贯性”的特性中,最突出的特性是真理关注着一个秘密,而且这一秘密的揭示具有权威性,至少对本雅明来说是这样的,而

① 卡夫卡:《书信》,第173页。

② 《书信》,II,第763页。

他最早的哲学兴趣是由神学所唤起的。本雅明在越来越充分意识到传统无可挽回的断裂和权威的丧失这一点后不久,说道,真理不是“摧毁秘密的那种揭露,而是行使其正义的启示”^①。可是一旦这一真理在历史的适当时机进入了人类社会,比如作为希腊语中的 *a-letheia*, 亦即真理作为一种“无蔽”(“*Unverborgenheit*”——海德格尔),为心灵之眼直观性地觉察和领会;或者像我们知道的欧洲人对启示的信仰的观念那样,真理是从听觉上感受到神的话语——这时它就有了自身的“连贯性”,这使它变得具体可感,也就是说,能够通过传统一代一代地传递下去。传统把真理变形为智慧,而智慧就是可传达的真理的连贯性。可是现在,即使真理出现在我们这个世界,它也不会通向智慧,因为它不再具有只能通过对其效力的普遍承认才能获得的代表性。本雅明则把这些问题和卡夫卡联系起来讨论,他说道,当然“卡夫卡远不是第一个面临这种处境的人。很多人适应了这一点,坚持真理或是坚持在任何给定的时代里他们认为是真理的东西,以一种或多或少沉重的心情,放弃了它的可传递性。卡夫卡真正的天才在于他尝试了某种全新的东西:他因执著于可传递性之故而牺牲了真理”^②。他通过对传统寓言的决定性改变,或是在传统风格中创造出新风格来做到这一点;^③然而他不是像《塔木德》中希伯来先知的传说那样,他“不是谦虚地拜倒在教条的脚下”,而是“意想不到地举起巨爪”迎上去。甚至卡夫卡到达过去的海底这一点,也具有这一奇特的双重性,他既想保留,又想摧毁。仅仅由于“那些正在消失的东西所具有的新奇和美丽”(见本雅明论莱斯科夫一文),即使它不是真理,他也想保留它;另一方面,他知道,要切断传统的流转,没有比从传递下来的固体形态的片段中,切下“丰富而陌生”的珊瑚和珍珠更为有效的方法了。

① 《文集》I,第146页。

② 《书信》,II,第763页。

③ 现在出版了一本以“寓言与悖论”(Parables and Paradoxes)为标题的双语版选集(Schocken Books, New York, 1961)。

本雅明通过分析收藏者，也就是他自己的爱好，来举例说明这一有关过去的姿态的含混性。收藏各种发动机上的发条这一类爱好不是很容易理解。本雅明可能是第一个强调指出收藏是儿童的爱好的人。他说，对儿童来说，东西还不是商品，不依靠用途来判断其价值；同时，收藏也是有钱人的癖好，他们拥有的足够多了，不再需要任何有用的东西，因而负担得起把“物体的变形”^①当做他们的事业。在这当中，他们必须不可避免地发现美，而美需要“无利害的愉悦”（康德）才辨识得出。无论如何，一件收藏品只具有爱好的价值而没有任何使用价值。（本雅明还没有意识到，收藏其实也是一种明智、稳妥、通常回报率极高的投资形式。）而正是因为收藏可以关注任何门类的物品（不仅仅是艺术品，它们在某种意义上脱离了有用物品的日常世界，因为它们毫无“益处”），因而才可以说，收藏使物品重新获得了作为一件东西的性质，因为现在物品不再是用以达到目的的手段，而具有它内在的价值，所以，本雅明才能把收藏者的热情理解为一种与革命家的热情相近的态度。像革命家一样，收藏者“梦想着他的路不仅通向一个遥远的或者消逝的世界，而且同时通向一个更好的世界，在那里，可以肯定的是，人们所得到的不仅仅是他们日常生活所需的，并且，事物从单调乏味的有用性中解放了出来”^②。收藏是为完成人的救赎而进行的对事物的救赎。对一个真正的书籍爱好者来说，本雅明的阅读也是一件可疑的事：“‘那这些书你都读过了？’一个对阿纳托尔·法朗士的藏书非常崇拜的人问法朗士。‘还不到十分之一。我猜你并不是每天都用你的塞费尔瓷器吧？’”^③（在本雅明的藏书里，有罕见的儿童读物，也有精神错乱的作家的书，尽管他既不关心儿童心理也不在意精神病学。这些书，像他的宝藏中的很多其他东西一样，确实一无用

① 《文集》，I，第416页。

② 同上书，I，第416页。

③ 《开箱整理我的藏书》（*Unpacking My Library*）。

处,既不能用于欢娱,也不能用于教育。)与此紧密相关的是本雅明曾明确表示过的收藏物品的迷信特征。对收藏者和由他来决定的市场来说,具有决定意义的“原真性价值”(the value of genuineness)替代了“崇拜的价值”(cult value)，“原真性价值”是“崇拜的价值”的世俗化。

这些见解,像本雅明的其他许多思想一样,具有某种天才的光芒,但它并非本雅明主要思想的特征,他思想的大部分还是相当贴近地面的。但是,它们却是他思想中引人注目的 flânerie(“漫无目的”)的实例,就像城市中的 flâneur,当他把自己交给偶然,把偶然当做智力探险旅途的向导时,他的头脑就是以这样的方式工作着。正像漫步穿越过去的宝藏是继承人奢侈的特权一样,“在最高的意义上,一个‘收藏者’的态度,就是继承人的态度”^①。本雅明说过,“所有权是一种最深刻的关系,借此人们拥有物品”^②,继承人通过占有物品,在过去中建立起自我,从而不被现在所打扰,实现了“旧世界的再生”。因为收藏者这种“最深层的迫切要求”没有任何公共意义,而最终只是一种严格的个人爱好,所以,“从真正的收藏者角度说的”一切,必定是像典型的让·保尔关于作家的观点一样呈现出“异想天开”的面目:“(那些作家)写书不是由于穷,而是因为他们不喜欢那些买得到却不尽如人意的书。”^③然而,经过仔细检讨,这种异想天开还是具有值得一书的价值,而不只是无害的癖好。首先,对一个公共领域被遮蔽的时代来说,存在着一种具有如此重要意义的姿态:借此,收藏家不仅从公众中退出,回到他四面墙围起的私人空间,而且还带着他的那些曾经是公共财产并用来装饰的各色宝藏。(这说的当然不是今天的那些收藏者,今天的收藏者紧紧抓住那些具有任何市场价值,或是他估计可能会具有市场价值,或是能够加强他社会地位的任何物品。而像本雅明

① 《开箱整理我的藏书》。

② 同上书。

③ 同上书。

那样的收藏者则搜寻那些被认为毫无价值的奇怪的东西。)再者,从他对过去本身的热情中,从这种热情得以从中诞生的对现在的轻视,以及对客观质量的相当轻视中,已经出现了一个令人不安的因素,它宣布:传统可能是最后一个引导他的东西,而传统价值观在他手里决不像人们第一眼估量的那么可靠。

传统赋予过去以秩序,不仅按年月顺序排列,而且首先是非常系统地分开积极与消极,正统与异端,并把不相关或只是有趣的意见和数据与固有的和相关的东西分开。但是,收藏者的兴趣,在另一方面,不仅是不系统的,而且近乎杂乱无章,这种兴趣与其说起初是由物品的质量——某种可以归类的东西——激起的,还不如说是由它的“原真性”,它的唯一性这种拒绝任何系统划分的性质所激起的。因此,传统一边在区分,收藏者却一边在抹杀所有区分;即使收藏者把传统本身当做他的领地,小心地去除未被它认可的每一件东西,这种令“积极和消极……偏好和排斥在此紧紧相邻”^①的抹杀也会发生。收藏者使原真性的尺度与传统对立,使原初的标志与权威对立。用理论术语表述这种思想方式,就是:他用纯粹的本真性(authenticity)和原初性取代内容,这种纯粹的本真性和原初性,类似于某种法国存在主义从所有明确特征中抽取出来作为“本身”(per se)的东西。如果人们按照这样的思维方式得出符合其逻辑的结论,结果就是收藏者本来动机的奇怪转化:“原作可能旧了,但是原初的思想却是新的。它具有当下性。当然,这种当下性可能还很贫弱。但不管它像什么,你必须紧紧抓住它的角以便能向过去讨教。它就是那头当死亡的阴影将要出现在它的周边时,血流满坑的公牛。”^②当它要去为召唤过去而献祭时,从这个当下中就升起了“思想的致命撞击”(the deadly impact of thought),它直接对抗传统和过去的权威。

① 《文集》, II, 第 313 页。

② 同上书, II, 第 314 页。

这样,继承人和保护者意想不到地变成了破坏者。“真实的、被极大误解的收藏者的兴趣总是无政府主义的、破坏性的。这就是它的辩证法:混合着对物品、对个人事物、对他细心看护的东西的忠诚,它顽固地、颠覆性地抗议着典型的古典的东西。”^①收藏者摧毁了他收藏的物品曾经赖以存在的环境,这一物品原本只是这个生动的大环境实体的一部分,因为只有独一无二的真才对他有作用,所以他必须清洗被挑选出来的每一件物品,这些物品对这个环境来说具有典型意义。像 flâneur 的形象一样,收藏者的形象已经过时,本雅明却在他身上认出这样一个显著的现代特征。因为历史本身,也就是发生在 20 世纪初的传统的断裂,已经免去了他这项破坏任务,他只需像以前那样弯下腰从废墟里挑选他珍贵的碎片就行了。换句话说,这些东西特别为那个紧紧盯着当下的人,提供了一个从前只能通过收藏者奇异的眼光才能发现的方面。

我不知道本雅明什么时候发现了他那过时的爱好和时代的现实之间明显的一致性;应该是在 20 年代中期,当他在布莱希特身上发现诗人是最熟悉这个世纪的人之后,并开始认真研究卡夫卡时。尽管书信中存在着他有意识地转换的证据,但我并不是说本雅明的兴趣在一夜之间或者不到一年的功夫就从收集书本转到收集引文(他独有的兴趣)。无论如何,他三十多岁时,没有什么比那本黑色封面的小本子更独特的了,他总是随身携带着它,在那上面,他不知疲倦地以引文的形式,记录下日常生活和阅读中围绕着他的“珍珠”和“珊瑚”。有时,他大声地读出来,像展示一份精挑细选的珍贵的集子里的选目一样展示它们。在这个到当时为止还不算怪异的集子里,可以很容易地发现一首 18 世纪明显的爱情诗下面紧接着的就是最近的新闻,诸如“第一场雪”,接下去则是一份来自维也纳写于 1939 年夏天的报道,说地方煤

^① 本雅明:《化蛹颂》(Lob der Puppe),载《文学世界》(Literarische Welt)杂志,1930 年 1 月号,第 10 页。

气公司已经“停止向犹太人供应煤气。犹太居民的消费给煤气公司带来了损失,因为最大的用户并不付钱。犹太人使用煤气主要是用来自杀”^①。这时,死亡的阴影确实只是从时代的祭坛上被召唤出来。

传统的断裂,与收藏者——他在过去的废墟里收集碎片残屑——看起来怪异的形象之间如此亲近的一致性,也许可以由下面这个令人震惊的事实很好地加以说明:在我们时代之前也许没有这样一个阶段,其中很多已被传统遗忘的久远而古老的事物,成为卷帙浩繁、代代相授的普通的教育材料。这种惊人的复兴,特别是古典文化的复兴,在欧洲开始于20世纪20年代,而在相对缺乏传统的美国则从40年代开始才变得引人注目。在欧洲,它首先是由那些清醒地意识到断裂传统的不可修复性的人发起的——因此在德国及别处,由海德格尔首倡先行。他在20年代卓异的而且出奇早的成功,主要应归功于“一种对传统的倾听,这一传统并未完全消逝于过去,而是同时思考着当前”^②。也许本雅明没有意识到这一点,与其说他和他的马克思主义朋友们的“辩证法式的精明”相通,不如说他实际上和海德格尔的如下非凡感觉有着更多共同之处:那些有生命的眼睛和骨头经过海洋变化,化为珍珠和珊瑚;只有通过以新思想的“致命撞击”来解释它们,强暴地对待它们的上下文,才能使之保存下来并提升到当前中。正如上面从歌德文章中引用的话听起来就像卡夫卡写的一样,下面引自本雅明1924年致霍夫曼斯塔尔信中的一段话,则令人想起海德格尔写于40年代和50年代的文章:

在我的文学尝试中,引导着我的信念……(乃是)在语言里,
每一个真理都有它自己的家、它自己祖传的宫殿,这个宫殿是用

① 《书信》, II, 第820页。

② 马丁·海德格尔:《康德的存在论题》(*Kants These über das Sein*), 法兰克福, 1962, 第8页。

最古老的话语(logoi)建成的。这一信念还包括:科学的洞见,对于这样建立起来的真理而言,始终处于从属地位,只要这些科学洞见在对语言的符号特征的信念中像游牧者那样到处将就凑合,也就是说,带着这一信念所造成的术语的不负责任的任意性。^①

在本雅明早期论语言哲学的作品的精神中,正如真理是“意图的死亡”一样,话语是“所有直指外部的交流的对立面”。任何一个寻找真理的人,就像赛斯(Sais)的“蒙纱画像寓言”中的那个人一样:“这不是由被揭开的内容的某种神秘的怪诞所引起,而是由真理的本性所引起——即使是最纯粹的探究之火,在真理面前也会像在水下那样熄灭。”^②

从论歌德的文章开始,引文就处于本雅明每本著作的中心。正是这一事实使本雅明的著作区别于各类学者的著作,这些学者使用引文仅仅是为了证明或支持他们的观点,在那儿,他们能稳妥地把它归入注释。而这在本雅明那里是不可能的。当他从事德国哀悼剧研究时,他为一份“六百多条非常系统、条理清楚的引文”^③汇编而自豪;像后来的笔记一样,这个集子并不是为了便于写作论文而做的摘要集锦,而是构成了著作的主体,在这儿,论述反倒成了某些次要的东西。著作的主体包括从上下文割裂下来的残篇断简,并用这样的方式把它们重新排列:它们互为解释,也就是说,能够在自由漂浮的状态下证明它们的存在理由(raison d'être)。它确实像幅超现实主义的拼贴画。本雅明的理想是写一本完全由引文组成的书,它们被安置得如此巧妙,以致可以省却任何相应的文本,这个想法可能令人震惊,因为它极端怪诞再加上自我破坏,但实际上它并不怪诞,正像它不是由相似的冲

① 《书信》, I, 第 329 页。

② 《文集》, I, 第 131、152 页。

③ 《书信》, I, 第 339 页。

动产生的同时期的超现实主义实验一样。在作者的相应文本被证明是无法避免的意义上,它涉及以如下方式改塑它从而保存“研究的意图”这一问题,也就是说,“通过钻井而不是开采(的方式)……深入语言的内部”^①,而不是用意在提供因果或系统联系的解释来破坏一切。在这样做的时候,本雅明对于这个“钻井”的新方法可能带来的结果相当警觉,他说,这将导致某些“洞见的强加于人……但这些洞见所具有的粗俗的卖弄,倒比今天几乎普遍的歪曲洞见的习惯更可取些”;同样他也警觉到这种方法必定会“导致某种含混性”。^② 但对他而言,最重要的是避免任何可能成为的移情性的怀旧,就好像一个给定的研究主题,有一个已经准备好了易于传达或被传达的信息交给读者或观众:“没有一首诗是为读者而写,没有一幅画是为观看者而画,没有一部交响乐是为听众而演奏。”^③

很早以前写下的这个句子可以看做是本雅明所有文学批评的箴言。它不应被误解为类似达达主义者对观众的冒犯,尽管这种说法常常用于制造各种各样纯粹是变幻莫测、令人震惊的效果和“夸张”(put-ons)。本雅明在这里处理的是思想的事情,特别是语言的本质,按照他的说法:

(相互关联的概念)仍然保留着自己的含义,而且可能是它们最重要的意义,如果它们不是先天地专门适用于人的话。举个例子说,一个人可以说出所有人都已忘记的某段无法忘怀的生活或时刻。假如这样的生活或时刻的本质决定了它不应被忘记,那他接下来的叙述(predicate)就不会包含谬误,而只是一个未被人们满足的要求,也可能是一个它在其中得到(is)完成的世界——

① 《书信》, I, 第 329 页。

② 同上书, I, 第 330 页。

③ 《译者的任务》(*The Task of the Translator*)。黑体强调部分由我所加。

“上帝的记忆”的参照。^①

本雅明后来放弃的是这一理论背景，而不是理论和他以引文形式获取本质的钻井方法本身，这种方法就像一个人从隐藏在地壳深处的水源打井取水一样。这个方法就像仪式改革后的现代对应物，而此时不可避免产生的精神是那些来自远古的精神的精华，它们经历了莎士比亚所说的“海洋变化”，活着的眼成了珍珠，活着的骨头成了珊瑚。对本雅明来说，去引用就是去命名，与其说是言说，不如说是命名，与其说是句子，不如说是词，引导着真理进入光明。假如我们读过《德国哀悼剧的起源》序言，（就知道）本雅明把真理仅仅看做是听觉现象，对他而言，“不是柏拉图而是亚当”才是“哲学之父”，因为是亚当赋予事物以名字。这么一来，传统就是这些给事物命名的词得以相传的形式，那它的确从根本上是一种听觉现象了。本雅明之所以觉得自己是卡夫卡同类，是因为这位常常被令人无法忍受地误解的作家不是“先知先觉”或“预卜未来”，而是倾听传统，“费力倾听的他并不看”。^②

我们可以通过一些很好的理由，来说明本雅明的哲学兴趣为什么从一开始就集中于语言哲学之上，以及他在没有传统的帮助下，为什么通过引文来命名对他而言成了唯一可能和适当的处置历史的方式。任何一个时期，当它本身的过去变得和我们看到的一样可疑时，必定最终遭遇语言现象，因为在语言中，过去被根深蒂固地保留下来，顽强地制止了所有想一劳永逸地根除它的尝试。只要我们还在使用“政治”（politics）这个词，希腊词语 polis^③ 就仍将作为我们政治实体的底座，也就是，作为海的底部而存在。这是语义学家无法理解的事，他们有充分的理由攻击语言是过去藏身的堡垒，像他们说的，过去藏

① 《译者的任务》。

② 《马克斯·勃罗德关于卡夫卡的著作》（Max Brod's Book on Kafka）。

③ Polis 乃是希腊语“城邦”一词。——译注

在语言的歧义中。他们这样说时是绝对正确的：归根结底，所有的问题都是语言问题。他们只是不知道他们所说的这句话的含义。

本雅明或许从未读过海德格尔，更不用说读他的后继者了，但是关于这些事情他却知道得很多，因为从一开始，对他而言，真理问题就呈现为一种“启示(revelation)……它必被听到，它存在于形而上的听觉空间”。因此，他所说的语言首先决不是区别于其他动物的言说的天赋，相反，而是“世界的本质……言语从中产生出来”^①，这与海德格尔的观点不谋而合：“仅就他是言说者而言，人能说话。”这样，就存在一种“真理的语言，它是所有思想都关注的终极秘密的托管人，这个托管人安然甚至沉默无语”^②，这就是“纯语言”(the true language)，每当我们把一种语言翻译成另一种语言时，就会不假思索地假定它的存在。这就是本雅明之所以要把马拉美的惊人之语，置于《译者的任务》一文的核心部分的原因。在这段话中，马拉美说，借助他们巴别塔式的喧嚣，他们之间多重的、各不相同的口语，窒息了那不能经过思考的“不朽话语”(immortelle parole)，因为“思想就是安静地写作，无须工具，无须低语”，并以此来防止借助任何物质的力量、可触的事实去倾听真理的声音。不管本雅明可能在这些神学—形而上学的观念上作过哪些相应的理论修正，但对他的文学研究具有决定性影响的基本态度却始终没变：不是探究语言创造物的使用或交际功能，而是在它们结晶化的(crystallized)、因而最终不连贯的形式里，把它们理解为“世界本质”的无意向的、非交际性的表达。这除了是把语言理解为一种重要的诗性现象外，还能意味着别的什么呢？这也正是马拉美格言的最后一句要说的意思，本雅明没有引用，马拉美不容含糊地说道：“所有这些(缺陷)都会是真实的，假如诗并不存在的话——这种诗歌以哲

① 《书信》，I，第197页。

② 《译者的任务》。

学的方式对语言的缺陷进行弥补,使它们完美,因而是它们的较高补充。”^①这一切都不外乎我前面已经谈过的,尽管略微复杂一些——也就是说,我们在这里所遇到的东西或许不是独一无二的,但肯定是极其罕见的:诗意思考的天赋。

这种由“当前”来提供养分的思考,与“思想的碎片”一起运作,这些“思想的碎片”是从过去采撷而来并聚集在它周围。就像潜入海底的深水采珠人,他不是去开掘海底,把它带进光明,而是尽力摘取奇珍异宝,摘取那些海底的珍珠和珊瑚,然后把它们带到水面之上。这种思考乃是沉入到历史的海底——但这并不是为了恢复它曾经的样子,使得已消逝的时代重新复活。引导这种思考的乃是这样一种信念: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,曾经存活的生命沉没了、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了下来,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,甚至可能是作为永不消逝的原现象(Urphänomene)。

本文英译者:Harry Zohn

孙冰译 王凌云校译

^① 关于马拉美的这一格言,可参见马拉美:*Variations sur un sujet*,其副标题是:“Crise des vers”, Pléiade edition,第363—364页。

贝托尔特·布莱希特

(1898—1956)

是的,你希望
你的书籍将为你申辩,
拯救你脱离地狱:
但仍然
没有悲伤的表情,
无论如何都没有
谴责的迹象
(他无须那样做,
他清楚地知道
什么是艺术的情人
正如你自己注意到的那样),
上帝将迫使你
在审判之日
流下羞耻的眼泪,
用心去诵读
你所写过的
诗篇吧,如果
你的生命曾经美好。

——W. H. 奥登

1941年，一直在寻找避难所的贝托尔特·布莱希特终于有所收获。他去了好莱坞，“加入了那些在市场上说谎和进行贩卖活动的商人们的圈子”。无论去什么地方，他总是听到一句话：“请把你的名字说清楚。”^①20世纪早期他就在德语国家获得了名声，他并不习惯重新变得贫穷和籍籍无名。1947年，他受美国众议院“非美活动调查委员会”（the Committee on Un-American Activities）的邀请，怀揣着去苏黎世的车票出现在众人面前。人们高度评价他表现出的合作态度。随后他就离开了这个国家。但当布莱希特想在西德安顿下来时，占领军政府拒绝向他提供必要的许可。^②这一举动被证明对德国和布莱希特双方来说都几乎是不幸的。1949年，他定居东柏林，在那里，他被任命为剧院导演。他于1956年去世。

自从布莱希特死后，他的名声传遍了整个欧洲——甚至传到了俄国——也包括了英语国家。除了《卑微资产阶级的七宗罪》（*The Seven Deadly Sins of the Petty Bourgeois*）外，一些次要的作品曾被W. H. 奥登（W. H. Auden）和切斯特·卡尔曼（Chester Kallman，他们

① 布莱希特几乎所有的诗歌都有好几个版本。除非特别注明，我将引用西德的 Suhrkamp 出版社出版的布莱希特《作品集》，它们从20世纪50年代晚期以来一直在陆续出版，以及东柏林 Aufbau-Verlag 出版的作品集。头两句引语来自《好莱坞》（*Hollywood*）和《侨居中的十四行》（*Sonnet in der Emigration*），以上两诗皆出自《诗集1941—1947》（*Gedichte, 1941—1947*），vol. VI）。《侨居中的十四行》头两小节值得关注，因为他们包含着个人的怨言——这很少出现在布莱希特的诗歌中（原文为德文）：逃离出我的祖国/现在我必须明白如何开一家新店/在某个我能够出售我思想的地方。/我应当回到老路上，/那条被绝望者的脚步磨平了的路！/我已经在自己的路上了，/而我依然毫无察觉：/我将成为什么人？/无论我到哪里，/我总是听到：请把你的名字说清楚！

② 马丁·恩斯利，传记《布莱希特：这个人及其工作》（*Brecht: The Man and His Work*, 1961, Anchor 丛书）的作者，曾这样描述他：“可以回到德国的任何地方去……那时，人们遇到的困难是如何离开而不是进入德国。”（《七十岁的布莱希特》，收入 tdr, 1967年秋天）。这不是实情，但对布莱希特来说，毫无疑问的是“必备的非德国旅行签证恰好保证了他撤退之路的敞开”。

先前翻译的《马哈戈尼城盛衰记》[*The Rise and Fall of the City Mahagonny*]没有被出版)翻译过,查理·拉夫顿(Charles Laughton)和布莱希特自己翻译了剧本《伽利略》(*Galileo*)。除此之外,他就没有一部戏剧,也很少有诗歌,被译成与他这位杰出诗人和剧作家相称的英语版本。《伽利略》,或许还有1966年在林肯艺术中心上演的《高加索灰阑记》(*The Caucasian Chalk Circle*),算是例外。在查理·拉夫顿的帮助下,40年代晚期,《伽利略》在纽约持续上演了6轮。1927年,格鲁夫出版社在总标题为《虔诚指南》(我将在后面某些部分的叙述中使用这个译名)的丛书中出版了埃立克·本特利(Eric Bentley)翻译的布莱希特的第一本诗集《哈斯玻利特利之死》(*Die Hauspostille*),由于戈·施密特(Hugo Schmidt)为诗集作了很好的注释。虽然这不太引人注目,但名声是有自己的势头的。想到那么多完全不懂德语的人会为英语中的布莱希特而激动,而充满热情,这实在有点让人费解;不过,欢迎这种激动和热情吧,因为它们是完全值得的。布莱希特所处的环境迫使他去了东柏林,但名声掩盖了这种处境。而当人们回忆起过去那些二流批评家和三流作家齐声宣称布莱希特不应当受到惩罚时的情景,也会欢迎这种名声的。

尽管布莱希特的政治生平,是伴随着一种诗与政治的不确定关系的历史,但这已经无关紧要了。现在,既然他的名声已经稳固,那么,提出某些特定问题而不会被误解的时机可能也已到来。毫无疑问,布莱希特身上有教条主义成分,而且经常依附于共产主义意识形态,这样的事实几乎很少引起严肃的关注。在一首战争期间写于美国但最近才发表的诗中,布莱希特亲自定义了那唯一重要的东西。谈到在希特勒统治下的他的德国诗人同伴们,他说:

请务必谨慎,你们这些赞颂希特勒的人,我……知道他很快就会死去,他的名声将活得更长些。但即使他通过征服地球,使它变得不再适于人类居住,也没有一首赞美他的诗歌能够永存。

是的,那广大而日渐衰败的大陆传出的痛苦哀号来得太快了,它将湮没对摧残者的赞歌。是的,那些赞赏暴行的人,他们同样拥有悦耳的噪音。然而,遗留下来的最美的歌仍然是垂死的天鹅之歌:他毫无畏惧地吟唱着。^①

布莱希特是对的,但也错了。没有任何赞美希特勒的诗歌留存到了他本人死后,因为没有一位颂歌诗人真的拥有“悦耳的噪音”。(唯一一首流传到战后而且还将继续流传的德国诗歌是布莱希特本人的《1939年的儿童十字军》[*Children's Crusade 1939*],一首在民歌的悲苦音调中推进的叙事歌,它讲述了55个战争孤儿和一条波兰狗出发去寻找一片和平的国土,但找不到路。)但布莱希特却在随后的诗行间有着足够好的噪音,一个人无法完全理解为什么他不出版这些诗——除非他预感到即使简单的名字改换也将造成诗歌无法预料的后果:如果他为斯大林写颂歌,赞美斯大林的过错,就在他身居东柏林的时候写作和出版它们,但最后这些诗歌又宽大地从他的著作集中被略去了,那会怎么样呢?他难道不知道自己在干什么吗?哦,当然,他知道:“昨晚的一场梦中,我看见很多根手指指着我,好像我是一个该受鄙视的人。它们疲惫而又伤痕累累。‘你们不知道!’我带着负罪感喊出来。”^②

讨论诗歌是一件让人不安的任务。诗歌可以引用,却不宜用来讨论。存在于职业文人中的“布莱希特专家”们现在不得不学习如何克服这种不适,幸好我不是他们中的一员。然而,诗人的声音关系到的

① 《关于格勒森的摘要》(*Briefe über Gelesenes*),载《诗集》,vol. VI。

② 布莱希特赞美斯大林的诗歌被小心地从他的作品集中删掉了。在《散文》(*Prosa*), vol. 那里留下了唯一的痕迹。参见他死后发表的作品 *Me-ti* 的注释(注释33)。这里,斯大林被赞美为“有用的人”。斯大林刚去世时,布莱希特曾写道斯大林是“被压迫的五大洲”的“希望的化身”(《意义与形式》[*Sinn und Form*], vol. 2, 1953, 第10页)。参考其他诗歌作品,《意义与形式》,2, 1950, 第128页。

不仅仅是评论家和学者，它关系到我们每一个人，关系到我们的私人生活和公共生活。作为公民，我们用不着深究职业诗人，以使自己能够更公正地从政治立场上谈论他们。但是，如果作家的政治态度和承诺，在他的生活和工作中扮演了极其重要的角色，那这很容易引起文学界之外的人的关注，布莱希特就是这样。

第一件值得指出的事情，是人们经常无法将诗人看做一个优秀而可靠的公民。柏拉图，这位在哲学伪装之下的伟大诗人，他并不是第一个为诗人这一问题而感到强烈困扰和忧虑的人。总有那么多麻烦围着诗人；他们自身经常显露出令人感叹的行为不端的倾向。和过去相比，在我们这个世纪，诗人们的不端行为有时和国家的公民之间有着更深的关联。我们只需要记得埃兹拉·庞德的例子就够了。美国政府决定不以他的战时叛国罪审判他，因为他的精神疾患可作为辩护的理由。于是，诗人协会也这样接受了。从某种程度上说，政府没有选择去审判他的后果是让他有机会写出了1948年最好的诗。诗人们不计较他的品行不端和精神疾患，给予了他荣誉。诗人们只判断诗歌的价值，而判断一个人是不是好公民，却不是他们的工作。作为诗人，他们可能赞同歌德的格言：“Dichter sündgen nicht schwer”。也就是说，一个诗人在行为失当的时候用不着背负那么沉重的罪恶感——一个人不该如此严肃地承担起全部的罪过。但是歌德的诗句所指称的是另一种罪过，亦即那类较轻的罪过。比如布莱希特提到，有时候，他有一种不负责任的想法，渴望说出哪怕一点点事实——这一点，实际上是他最了不起的优点之一——他对他的女友们说，“在我这里你们找不到一个可以依靠的男人”^①。他知道得很清楚，女人在男人那里最渴望得到的就是安全感——而这是诗人们几乎无法给出的。他们给不了是因为他们高蹈的事业必须避开地球的重力。他们不能被拖

^① 原文为德文。出自诗歌作品《可怜的 B. B.》，它是《哈斯波利特利之死》（1918—1929, vol. I）中的最后一首诗。

垮,因此他们不能像其他人那样去承担那么多不得不承担的责任。

如今我们知道,布莱希特虽然没有公开承认过这一点,但他对此知道得很清楚。他曾经多次想过,比如他在1934年的一次谈话中说:

在一个或许会审判我的法官面前,对方问:“这是怎么回事?你这是认真的吗?”我会承认:绝对认真我做不到。有太多具有美感的事物,有太多和戏剧有关的事物。我想过做到绝对的认真。但我已经对这个重要问题说“不”了,还可以加上一个几乎更加重要的声明,即,我的态度是合理的。

为了阐明自己的意思,他提议“让我们假定你读了一本优秀的政治小说,随后知道小说的作者是列宁;你会改变你对书和作者的看法,结果,你损害了这两者”^①。但是,这个世界到处过失重重。无可否认,埃兹拉·庞德的过失更严重,那不仅仅是对墨索里尼雄辩术的愚蠢服从。在他那些邪恶的广播言论中,他远远超越了墨索里尼最糟糕的演说,他去做了希特勒的工作,他证明自己是大西洋两岸最糟糕的排犹知识分子。事实上,他从战前就开始反感犹太人,这种属于他个人的反感,很难说有什么政治重要性。但是当他在世界上几百万犹太人被屠杀的时候公然鼓吹这种反感情绪时,那就完全是另一回事了。然而,庞德可以求助于其精神错乱作为辩护,从而逃脱布莱希特这样一个健全而智力高超的人所不能从中逃脱的一切。布莱希特的罪过比庞德要小,然而这罪他犯得比庞德更重,因为他是一位诗人,而不是一个精神病患者。

尽管诗人缺乏重力、可靠感和责任感,但他们显然不能从每一件事情中逃脱。很难确定我们和他们的界限在哪里。维庸(François

^① 瓦尔特·本雅明:《与布莱希特的对话》(*Gespräche mit Brecht*),见《论布莱希特的尝试》(*Versuche über Brecht*),法兰克福,1966,第118—119页。

Villon)几乎死在了绞架上——也许上帝清楚地知道这一切——但是他的吟唱仍然让人们的心灵感受到喜悦,我们也因此给了他荣誉。可以确定的是,没有什么比为诗人的行为找出逻辑更愚蠢的事情了,虽然很多严肃和高尚的人都做过这样的事情。对我们和对诗人来说幸运的是,我们不必去找来这样荒谬的麻烦,也不必依靠日常判断标准。判断一个诗人的标准是诗歌。当诗人可以在更大的许可范围内行事的时候,“那些赞美暴行的人拥有动人的嗓音”这样的话并不成立。至少,这不适用于布莱希特的例子。对一位诗人来说,最糟糕的情况就是他停止去做一位诗人,而这正是在布莱希特生命的最后十年中发生的事。也许他认为他那些为斯大林写的颂诗无可指责。这是他的“库勒(Keuner)先生”的智慧,然而,1930年左右,库勒先生在选择如何表意方面比二十年后的作者还要苛刻。在黑暗时代,有过这样一个故事:

一个统治者的代言人来到一个“学会了如何说不”的男人家中。代言人声称这个男人的家和食物都属于自己的了,他还问这个男人“你愿意伺候我吗?”,男人把他扶到床上,给他盖上毯子,守护着他的睡眠,而且在随后的七年中都对他唯命是从。但是,这个男人无论做什么,他都决不出声。七年结束了,代言人已经因吃喝和睡眠而肥胖起来,呈现出老态,随后,他死了。那个男人用旧毛毯把代言人裹起来,从屋里扔了出去。他清洗了床,粉刷了墙壁,轻松地叹了口气,回答说:“不。”^①

布莱希特忘了库勒先生不说“是”的智慧了吗?引起我们关注的一个最悲哀的事实是,在他死后出版的那些写于他生命最后几年的少量诗作,是单薄而虚弱的,很少有例外。1953年工人罢工后,有一句经

① 《亨瑞·库勒的故事》(*Geschichten vom Herrn Keuner*),载 *Versuche*, 1—3,柏林,1930。

常被人引用的俏皮话：“在6月17日罢工后……一个人可以觉察到民众已经失去了政府的信任，他们只能从加倍努力的工作中重新赢得这种信任。那么，政府将这批民众解散并另选一批民众不是更好吗？”^①他的爱情诗和儿歌中有许多动人的诗行。而最重要的是，人们赞美这些诗行的超功利性，它们中最好的篇章听起来像是西勒修斯(Angelus Silesius)的名作《不为什么》(*Ohne Warum*)的无心的变奏。“玫瑰不问为什么，它开放仅仅因为它开放，它不留恋自己，也不在意被人观看。”^②布莱希特写道：

如何，噢，我们该如何去解释那小小的玫瑰？
那突然降临的深红色，还有青春的蓬勃和亲密？
噢，我们不是为她而来，
但我们来时，她已经在那里。

在她出现之前，我们不曾期待；
当她的身姿呈现，我们也难以置信。
噢，神秘的事物没有启程就已经抵达。
但这难道不正是它永远的路径？^③

布莱希特可以写出这种弥漫着无法预料气息的象征意味，情绪上存在明显跳跃变化的诗歌；只有在他的早期作品《虔诚指南》中，才出现过相同的摆脱世俗目的和关切的自由。但现在，早期诗歌中的欢腾和挑衅语调变成了一种奇特的、满含着惊异和感激的沉静。在他的最后阶段，有一首由两节、四行爱情诗句组成的完美作品，它是在德国儿

① 《诗集》，vol. VII，标题为“消沉的回答”(*Die Lösung*)。

② 西勒修斯：*Cherubinischer Wandersmann* (1657)，见《作品集》，第一册，第289页，慕尼黑，1949，vol. III。

③ 原文为德文，《诗集》，vol. VII。

歌的韵律基础上变化而来的,因此很难翻译。^①

Sieben Rosen hat der Strauch
Sechs gehö'n dem Wind
Aber eine bleibt, dass auch
Ich noch eine find.

Sieben Male ruf ich dich
Sechsmal bleibe fort
Doch beim siebten Mal, versprich
Komme auf ein Wort. ^②

这里一切事物都表明诗人找到了一种新的嗓音——也许“垂死的天鹅之歌是最美妙的”——但当人们听到它的时候,它的力量却好像已经消失了。我们能找到的唯一客观而不容置疑的提示是,他越过一个诗人应有的限度太远了。实际上,他越过了那条人们为他划出的可被容忍的界线。这是因为,这些界线无法从它们的外面被人觉察,甚至无法被人猜测到。它们看上去像是模糊的山脊,肉眼几乎无法看到;可是一旦有人去翻越它们——甚至并没有真正翻越,仅只是在那里被它撞倒——这时它们就会突然变成陡壁。这里没有退路;无论他做什么,他都只能发现被墙包围着的自己。即使到了今天,对他的动机作出清楚的规定也是困难的。我们能够采取的步骤,其根据都来自诗。而诗告诉我们的一切仅仅是什么时候事件发生了,什么时候惩罚降临到了他身上。一个诗人所能受到的最意味深长的惩罚,除死亡之

① 《诗集》, VII, 第 84 页。

② 可译为:灌木有七朵玫瑰/六朵属于风/然而还有一朵/我找到另外一朵//我七度呼唤你/六次你不在/在第七次时,你要/发出言语——译注

外,当然是他的天赋的丧失;而这种天赋,在整个人类历史上都被视为由神明所赐。

对布莱希特来说,这种丧失很晚才变得明显起来。由此我们可以看到,那些生活在阿波罗法则之下的人所能享受的宽容度是多么惊人。当20世纪20年代甚至30年代早期,布莱希特成为一位欧洲共产主义者的时候,这种丧失没有出现。当布莱希特没有与莫斯科肃反委员会——他的很多朋友都成为了它的被告——决裂的时候,这种丧失也没有出现。西班牙内战时期,布莱希特可能知道俄国做的每一件损害西班牙共和国的事情(他在1938年说:“事实上,我在这里[莫斯科]没有朋友。而生活在莫斯科的人也没有朋友。”^①),丧失仍然没有出现。他在流亡中度过的这些岁月(先是在丹麦城市斯文堡,接着是斯塔莫尼卡),和纯然青春的创造相比——那时,他还没有受到意识形态的影响,也没有使自己受制于任何政治律条——这些岁月乃是布莱希特一生中最富有创造力的时光。此时,丧失依旧没有出现。但是,当他在东柏林定居下来,当他可以在那里日复一日地亲眼目睹民众如何生活的时候,这种丧失终于来到了。

并不是布莱希特想在那里定居。从1947年12月到1949年秋天,他一直在苏黎世等待着他留居慕尼黑^②的许可证。只是在他对此完全绝望时,他才决定尽自己的最大努力回家——冒一切风险尽快得到一份捷克的护照,以便能利用它获得一份奥地利护照,一个瑞士银行账号,一个西德的出版发行人的身份。1939年,当他的很多朋友都相信,他们能在苏联找到一个庇护所的时候,他去了丹麦。当他在战争之前避难欧洲的时候,虽然他经海参崴去了美洲,但他几乎没有在莫斯科

① 本雅明:《与布莱希特的对话》,见《论布莱希特的尝试》,第133页。

② 恩斯利在《布莱希特:这个人及其工作》中指出,“在东德官方文件中,布莱希特返回东柏林是在1948年11月;而事实上,那时候,布莱希特确实访问过东柏林,但是他又回到了苏黎世”,仅在“快到1949年底的时候,布莱希特同意去东柏林”。那一年11月,布莱希特还写道:“我在东柏林没有任何官方的作用或义务,也没有领过薪水。”

逗留,也从来没有考虑将俄国当做他的避难所。自始至终,只有西方国家的观众对他表露出欣赏。布莱希特曾用诗歌来保持和共产主义政治的一定距离,即使在布莱希特最深入地投入到“事业”中时,也是如此。但他一直有一种预感,感到这不能抵挡苏联现实的冲击,同样这也不能抵挡同样没有穷尽的由瓦特·乌布利希(Ulbricht)所控制的德国现实的冲击。那些诙谐的元素在他的工作中曾非常重要,但它们再也不能和这些恐怖的事物共存了。最终,有一件事是你可以在朋友们反对你的时候让他们明白的:“当我们掌握权力的时候,我们也会消灭你们。”而居住在一个情形比当权者消灭对手还要恶劣的地方,这又是另一回事。布莱希特本人没有受到迫害,甚至在斯大林死前也没有。但既然布莱希特并不愚蠢,那么他一定知道他所获得的个人安全是基于如下事实:东柏林是一个特殊城市,是50年代东方世界的橱窗。它绝望地反抗着和自己相距仅几个地铁站的西方世界。在这种反抗中,柏林市民中的全体演员——在东德政府统治时期,布莱希特在此组建和发展起来的剧团中的演员,演出他为生存而写作和执导的全部剧本——将这一伟大的财产保留至今,它可以说是战后德国能从这种政体中获得的最杰出的文化成就了。就这样,布莱希特于安宁中——实际上,是在保护下——生活和工作了七年,他同时也处于西方观察家们的众目睽睽之下。他正用自己的眼睛看着自己的同胞所遭受的一切。接下来发生的是:在这七年中,作者没有创作出一部戏剧和一首有价值的诗,他甚至没有完成早在苏黎世时就开始创作的戏剧 *Salzburger Totentanz*——关于它,就我从本特利的英译本中略微了解到的来看,它本该成为一部伟大的戏剧。^①布莱希特明白自己的困境,明白他无法在东柏林写作。去世前不久,他在丹麦买了一所房子,并打

① 《犹太妻子及其他短剧》(*The Jewish Wife and Other Short Plays*), Evergreen Paperbacks 出版。

算搬到苏黎世去。^①没有人曾如此急切地渴望回家——“不在墙上钉钉子，把夹克扔到椅子上……为什么要翻开外国语法书呢？让你回家的消息是用你熟悉的语言写成的。”——而当他接近生命终点的时候，他为自己计划的一切就是流亡。

因此，与他的伟大诗人和剧作家身份相连的，乃是布莱希特事件。这一事件关系到所有想与诗人一起分享他们的世界的公民们。它不能只交给文学部门裁断，同样也不能只交给政治学家。诗人和艺术家们长期的品行不端成为了一个政治性的问题，而有时候是道德性的问题，这一问题自古就有。在接下来对这一问题的探讨中，我将坚持两个我曾提到的假定。第一，虽然在一般意义上，歌德是对的，即诗人比普通人拥有更大的行动自由权，但诗人仍然会犯下如此严重的罪过，以至于他们必须为此承担全部的罪责。第二，要对他们到底犯了多大的罪作出清晰的判断，唯一的办法是倾听他们的诗歌——这意味着，我假定写一行出色的诗句所要求的才能并不完全受诗人控制，而是需要某种辅助，那么，这种“才能”是赐予诗人的而他也可能会丧失的东西。

二

首先，我必须提到一些——很少的一些——传记性的细节资料。我们无须进入布莱希特的私人生活。对私人生活，布莱希特比20世纪其他任何作家都更加沉默，不愿去提及（这种沉默，就像我们将看到的，是他众多优点中的一种），但是，当然，我们必须去跟随他诗中那些优雅的线索。布莱希特，生于1898年，可能正属于所谓的“迷惘的一代”。第一次世界大战造成的深沟和战场，是他们那一代人最初进入

^① 见玛瑞纳·凯斯廷(Marianne Kesting)的专论：《贝托尔特·布莱希特》(Bertolt Brecht)，汉堡，1959，第115页。

这个世界的场所,或者说他们选择了这样的关系,他们感到自己已经不再适合过正常的生活了。他们的常态是背叛一切与荣誉有关的经历,以及让他们成为男人的、在荣誉中存在的友情。进而,比背叛更有过之的是对自身的怀疑。他们被称为“迷惘的一代”——他们失去了自己,也失去了世界。这种态度,普遍存在于各国的战争退伍士兵身上。因为当时有一种思潮证明他们在两点上确实是“迷惘的一代”:第一,谈到出生于20世纪初或20世纪第一阶段,亦即1910年之后的人,他们接受的教育是通货膨胀、经济大萧条、社会上大面积失业、革命的动荡和大屠杀四年多后仍残留在欧洲的不安;第二,同样是出生于20世纪初的人,在20世纪第二阶段,可以选择的是纳粹集中营、西班牙内战和莫斯科肃反。粗略估计,在1890年到1920年之间出生的三代人,在二战期间充分地聚合在一起,形成了一个独特的群体,他们或者作为士兵、流亡者、激进分子、抵抗运动的成员、极权国家中的居民,或者作为集中营中的囚徒、炮火硝烟下的城市民众。作为一个幸存者,布莱希特曾在诗中写道:

我们曾作为光明的一代而生活,
居住于我们想象中不朽的房子里。
(曼哈顿岛上的细长建筑和优雅的天线,
这让大西洋感到愉悦的一切正是我们的杰作。)

城市将保留下穿越他们躯体的风,
房屋给就餐的客人们以惬意。而风把一切都清扫干净。
我们知道自身只属于瞬间,而在我们之后
就再无任何值得谈论的事物。

这首从《虔诚指南》中抽出的《可怜的B. B.》,是他为“迷惘的一代”所作的唯一一首诗。这个题目,当然是反讽式的。他在结尾的诗

行中写道，“在即将来临的地震中，我希望我的雪茄不要在悲伤中熄灭”，在某种意义上，这表明了他的整个态度。他顺势转动了桌子。这就正如：所谓的丧失不仅仅指这场失重的人类湍流，还包括那本该庇护人类的“世界”的丧失。因为布莱希特从来不用渗透着自怜意味的术语进行思考——甚至不在最高层面上使用——他在所有同时代的人中，为自己塑造出了一个相当孤独的形象。当他们称自己为“迷惘的一代”时，他们是在用19世纪的目光寻找时代和自我。他们拒斥赫布尔曾提到的“die ruhige reine Entwicklung”——“从容、完美地展露他们全部的才能”——他们痛苦地反抗着。他们憎恶这个世界，因为它不为他们提供个人发展所需要的庇护和安全。他们的古怪想法开始以文学作品的方式冒出来。但在这大部分小说中，我们看不到什么重要的东西，看到的仅仅是心灵的扭曲、社会的严酷、个人生活的失意和普遍的幻灭。这不是虚无主义，真的，如果称这些作者为虚无主义者，那是在给予他们与其自身完全不相称的赞扬。就对现实问题的观察而言，他们的深度不够——他们太关注他们自己了。他们能记住任何事情，但却将其实质忘掉了。在《虔诚指南》的另一首诗中，有两句几乎是不经意的诗行，布莱希特在其中谈到了自己如何与青春和解：

不再顾念他的整个青春，但唯独不包括梦幻，
长久地遗忘着屋顶，却永记屋顶之上的天空。^①

布莱希特从不曾为自己感到遗憾——甚至几乎不太关注自己——而这是他突出的优点之一。但这一优点的根却在别的事物那里：那是一种天赋，如同所有这一类天赋一样，它半是赐福，半是诅咒。他仅仅在他曾写下的一首完全个人化的诗中谈到过这一点。通过这首诗，他告别了自己写作《虔诚指南》的那个时期。他从来没有发表这

^① 原文为德文，见《冒险叙事曲》(Ballade von den Abenteuern)，《诗集》，I，第79页。

首诗,他不想人们发现它。这首名叫“渔夫们的领主”(Der Herr der Fische)^①的诗是他最好的作品之一,它讲述的是一位领主和一块沉默的土地——费希兰的领主的故事。它告诉我们这位领主如何出现在费希兰这片男人的土地上,随月亮的升落而时来时去,对每一个人来说他既是朋友又是陌生人;他如何和人们坐在一起,却总是记不住他们的名字,但又对他们的买卖感兴趣,诸如渔网的价格和捕鱼的获利等,还有他们的女人们以及她们在对付税收官方面的欺骗伎俩。

Sprach er so von ihren Angelegenheiten
 Fragten sie ihn auch: Wie stehn denn deine?
 Und er blickte lächelnd um nach allen Seiten
 Sagte zögernd: Habe keine.^②

在一段时间里,一切都相处得很好。“人们问他‘谈谈你自己的事情吧?’他犹豫地微笑着回答‘我无可奉告’。”只是有一天,当人们坚持的时候——

Eines Tages wird ihn einer fragen:
 Sag, was ist es, was dich zu uns führt?
 Eilig wird er aufstehn; denn er spürt:
 Jetzt ist ihre Stimmung umgeschlagen.^③

他知道人们的心境为什么会改变。因为他什么也不能提供出来,

① 《诗集》, I, 第42页。

② 可译为:他如此言说他们的事情/他们也问他:你的事是怎样?/他笑着看看周遭/踌躇地说:什么都没有。——译注

③ 可译为:人们中的一个问他:“告诉我们,你为什么到这里来?”/他立刻起身:/知道他们的心境已经变了。——译注

尽管他在刚来时受欢迎，他从来也没有受到过邀请，他所做的一切就只是丰富了他们的日常谈话。

So, auf Hin- und Widerreden
Hat mit ihnen er verkehrt
Immer kam er ungebeten
Doch sein Essen war er wert. ①

当人们希望知道更多有关他的事时，“他却离开了，彬彬有礼的样子像一个被解雇的仆人。他没有留下任何痕迹。没有阴影，没有足印。而如果一个比他更富有的人能够取代他的位置，他将表示出赞赏和许可。真的，在他遗留下的沉默里，他不禁止任何交谈”。

Höflich wird, der nichts zu bieten hatte
Aus der Tür gehn; ein entlassner Knecht.
Und es bleibt von ihm kein kleinster Schatte
Keine Höhlung in des Stuhls Geflecht.

Sondern er gestattet, dass auf seinem
Platz ein anderer sich reicher zeigt.
Wirklich er verwehrt es keinem
Dort zu reden, wo er schweigt. ②

① 可译为：这样，来来去去/他和他们总是相伴/总是未邀而至/却总是不枉餐聚。——译注

② 可译为：无须建言，他优雅地/走出门：像一个被解雇的仆役/没有些许影迹留下/椅子之网上也没有留下空缺//而他赞赏，在他离开之处/一个更丰富的人到来/实际上，他不阻止任何人去读/他对其保持沉默之处——译注

布莱希特作为一个年轻诗人的自画像——当然,这也是事实——将诗人呈现于他自身所有的微妙反差中,他那骄傲与谦卑的混合,“对每一个人来说他既是朋友又是陌生人”,因此,他既受欢迎又被排斥,只对“谈话和交谈”来讲他是合宜的。除了他的日常生活,他对自己的一切绝口不提,好像没什么可谈的。他对自己能够抓住的哪怕丝毫的现实迹象,都怀着好奇和几乎不顾一切的渴求。这一切至少给了我们一条线索:当青年布莱希特和他的后继者们希望在这个世界上获得安适感时,曾遇到过多么巨大的困难。(这里还有另一个自我陈述,出自他后来的一首散文诗:“我成长于富裕之家。我父母为我系上领带,教我该如何接受别人的伺候,以及发号施令的技巧,但当我长大成人,环顾周围的时候,我不喜欢同阶层的人。我也不喜欢被人伺候和发号施令。我离开了我的阶层,加入了下层人的行列。”^①尽管听上去有些套路化,但这大概是比较真实的。这不是自画像,而是一种时髦的谈论自己的方式。)总的来说,我们只能从他的早期诗歌里那些极为个人化的诗行中,猜测出他身上这些值得赞赏的地方,以及他的为人。同时,早期的这些诗行还能帮助我们理解他后期的某些方面,如坦率地承认自己的作为等。

从一开始就居于首位的,是布莱希特的匿名和无名倾向,以及对一切大惊小怪的厌恶——他厌恶象牙塔式的姿态,厌恶那对“人民的先知”或历史的“代言人”的糟糕信仰,以及20年代向大众推出的其他“价值贩卖品”(“价值贩卖[der Ausverkauf der Werte]”是那一时代的口号)。他厌恶一个智力高超、有着良好教养的人面对身处的环境时却采取邪恶、愚蠢的行为。这种厌恶已经不仅仅是一种天然的反感。布莱希特满怀热情地希望自己成为(或至少是被人视为)一个普通人——被其他每一个人喜爱,不要因财产和天赋而被标明是一个另类。显然这里存在着两种紧密关联的个人化倾向——匿名的倾向和

① “verjagt mit gutem Grund”,见 *Hundert Gedichte*, 柏林, 1951。

想成为普通人的倾向——在他将其作为自己的姿态之前，已经潜在地发展很长时间了。它们预先使布莱希特同时倾向于两种明显对立的姿态，而这在他后来的作品中扮演了重要的角色：其一，他那危险的对违法活动的偏好，要求他抹除自己的痕迹，藏起自己的脸，掩饰自己的身份，丢掉自己的名字，“说话但藏起说话者，征服但藏起征服者，去死但藏起死亡”^①——当他还非常年轻，远没有思考“违法活动的颂歌”^②这类问题时，他曾为他的弟弟写了一首诗，这位弟弟“神秘地死去并迅速消散了，因为他不想任何人看见他”^③；其二，他怀着古怪的癖好去收集他周围一切人的资料，而周围这些“合作者”经常是些毫无特征的平庸之辈。仿佛他是在反复地声称，每个人都能做他正在做的事情；它只是学习罢了，而这不需要什么特殊的天赋，他也不想有。在他死后出版的早期诗作《关于自杀的书信》中，他探讨了为什么一个人要自杀。但下面这句话恐怕不是真实的原因，因为它看上去太冠冕堂皇了：“无论如何，它都不应被看做仿佛一个人自视过高。”^④准确地说，对布莱希特这类人而言，可能更真实的是诱惑让他们自视甚高。这诱惑并非来自名声和恭维，而是来自他们无法忽略的天赋的客观呈现形式。设想他把这种倾向发展到极端荒谬的程度——荒谬到对非法活动给予过高评价，荒谬到要求其“同道”去学习那不可学习的东西——必须承认，20年代德国的文艺和知识环境提供了一种去揭穿世界浮华的冲动，即使没有布莱希特的特殊禀赋，人们也很难抗拒这种冲动。在他后来写的《三毛钱歌剧》中，那些富有幽默感的诗行可谓击中了这种状况的要害：

如果我宁可显得高贵和孤独，

① *Aus einem Lesebuch für Städtebewohner* (1930), 《诗集》, vol. I。

② 《诗集》, 1930—1933, vol. III。

③ 诗歌 *Meines Bruders Tod* 当然写于1920年之前, 《诗集》, 1913—1929, vol. II。

④ *Epistel über den Selbstmord*, 《诗集》, 1913—1929, vol. II。

我同样会清楚地理解我自己；
 但是我看到靠近我的人
 对我说：“那不是你。”^①

布莱希特不止一次在诗中这样明确地谈论他自己，其中最出名的一首编入了诗集 *Svendborger Gedichte*，它是他 30 年代流亡丹麦期间所写的一组诗歌。这首诗题为“致后人”^②，就像他的早期作品《可怜的 B. B.》那样，其重点是有关世界这一时代的灾难，还有对自身的一切遭遇所应抱有的斯多噶式的态度。但是，现在“地震就要来了”这话已经应验，任何严格意义上的传记性暗示都消失了。（《可怜的 B. B.》开始也结束了他关于其出身的真实故事的叙述：“我，贝托尔特·布莱希特，来自黑森林。我的妈妈在怀着我的时候来到了城市。而森林的寒冷将伴随我直到生命的终结。”他的妈妈来自黑森林，我们从他死后出版的诗作中了解到与他极为亲近的母亲的亡故。^③）这就是那首关于“生活在黑暗时代”的人们的诗歌，其中的重要诗行写道：

我在混乱的时刻走向城市，
 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。

① 原文为德文。

② 整整一组诗歌，包括 *An die Nachgeborenen*，《诗集》，1934—1941，vol. IV。

③ *Von meiner Mutter* 和 *Meiner Mutter*，《诗集》，vol. II。

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。

在我的时代大街成为了陷阱。
言语向刽子手出卖了我。
我做不了什么。但没有我
统治者们会更加安全。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。

是啊,真的,让我们这样做吧,不要对他审判得过于严厉。其原因不外是,在与他有关的一切事物中,再没有比这个世界中的时代灾难留给他的印迹更深的了。让我们不要忘记,成功从未让他头脑糊涂。他知道“一旦我的运气离开我,我就会失败”。是他的骄傲让他宁愿依赖运气而不去依赖天赋,宁愿相信自己是幸运的,而不相信自己是杰出的。他在一首诗中写道,在战争期间,他的损失只能根据他死去的朋友们来计算——他只提到那些留存在他记忆中的人:玛格丽特·斯蒂芬,“工人阶级出身的小教师”,他爱过她,在丹麦时他曾和他在一起;瓦尔特·本雅明,两次大战时期德国最重要的文学批评家,他“厌倦了遭受迫害”,自杀了;还有卡尔·科赫^①——布莱希特自己清楚地说过,在早期诗歌中他曾深信不疑的东西,“我知道,当然,在这么多朋友中我能幸存全靠运气。但今晚,在梦中,我听到这些朋友谈起我:‘那些更强有力的人活了下来。’于是我就恨我自己”^②。看上去这是布莱希特的自信心发生的唯一一次动摇。他将自己和其他人作了比较,无论那些人是比自己好一些还是坏一些,自信心总是无法在这种对比中获得满足。但是,这也只是一场梦而已。

所以,从某种意义上说,布莱希特同样感到迷失——不是因为他是个没能达到他应有的成熟阶段的个性化的天才,或者因为这个世界伤害了他,而是因为他的目标太重大了。当他感到洪水上涨的时候,他没有将渴望的目光投过去——就像里尔克在其后期作品中所写的那样,在这一点上,没有人能比里尔克表达得更优美了——而是诉诸那些能从洪水中涌现出来的东西。这种朝向未来——朝向后继者——的吁求和“进步”无关。让他分裂的,是他意识到用个人抱负为

^① *Die Verlustliste*, 见《诗集》, vol. VI。

^② *Ich, der Überlebende*, 同上注。

准绳,去衡量事件之洪流的极端荒谬性——比如,当遇到大批人口失业这样世界性的灾难时,与之相伴的却是谋求发迹的抱负,是一个人的只反思自己的成败;当人们面临战争的灾难时,与之相伴的却是关于个性之丰富成熟的理想;当人们面临流亡,就像他们许多伙伴所经历的那样,伴随而来的却是有关名声扫地和生活破碎的抱怨。而在布莱希特对“流亡者”的极其优美而精确的定义中,不包含一丝感伤——“一个带来不祥消息的使者”^①。一个使者带来的消息,当然,并不涉及他自己。这并不仅仅是那从一个国家到另一个国家,从一块大洲到另一块大洲上发生的灾难带给他们个人的不幸——“更换国家比更换鞋子还要频繁”——而是整个世界的幸。没有人会喜欢带来不祥消息的信使,如果信使中的大多数人倾向于忘掉他们的消息,甚至在他们还明白这一点之前——那么,这难道不总让信使们感到苦恼吗?

“一个带来不祥消息的使者”——这一短语是有独创性的;但更重要的是,这个与难民和流亡者相关联的短语显示了布莱希特杰出的诗歌才能,那是所有诗歌都必须具备的聚集经验的最高才能。这里还有一些经验极其精纯、因而其思考非常机敏的例子。下面是写于1933年的一首诗,谈到了作为一个德国人的羞愧:

听到那从你的屋子里传出的谈话声调,
 整个世界都会发笑。
 但是,无论谁看到你,都会伸手拔他的刀。^②

还有,在一个致所有德国艺术家和作家的反战宣言《西方和东方》(写于50年代早期)中,他写道:

① 见 *Die Landschaft des Exils*,《诗集》,vol. VI。

② 原文为德文,出自 *Deutschland*,《诗集》,vol. III。

伟大的迦太基领导了三次战争。它在第一次战争后仍拥有伟大的力量。第二次战争后还可供人居住。第三次之后它就消失了。^①

只用了两个简单陈述句,30和50年代整个社会的氛围就分别被精确地抓住了。而同样耀眼的机敏也展露在接下来的故事中,它曾在一些年前发表在一本纽约杂志上,而它甚至表现出了更高的机敏。莫斯科审判时期,布莱希特正在苏联,据说,他当时采访过一个虽身处左翼但激烈反对斯大林的人,这个人因此而被深深卷入到对托洛茨基派的审判中。这次谈话表明,莫斯科的被告们显然是清白的。而保持了长时间沉默的布莱希特随后说:“他们越是清白,就越是该死。”这句话听起来让人无法容忍。不用说,布莱希特所采访的这个人没能理解他,他被激怒了,要求客人离开他的屋子。就这样,人们忽视了这一罕见的场景:布莱希特确实公开反对过斯大林,虽然他是通过自己那过分小心的方式表达的。当布莱希特发现自己独自在街上的时候,我恐怕他会略带轻松地发出一声叹息:他的运气还没有完全离开他。^②

三

这就是布莱希特:有着敏锐的天赋——其实质是一种非理论、非思辨性的才能;他沉默而不喜欢显示自己,为人冷淡,大概也比较害羞。从任何程度上来看,他对自身的兴趣都不大,但有着非同寻常的

① M. 凯斯廷,《贝托尔特·布莱希特》,第139页。

② 锡德尼·胡克(Sidney Hook):《布莱希特选集》(*A Recollection of Bertholt Brecht*), New Leader出版社,1960年11月版——根据本雅明所讲,在30年代,布莱希特了解托洛茨基所写的一切作品,他说那些作品证实了合理怀疑的存在,就是需要以探寻的目光看待革命的前途。一份有关布莱希特想向斯大林妥协的有趣的纪录现在在一卷格言集中被发现,它们主要是在30年代写成,在作者死后的文稿中找到的。它的标题是“*Me-ti Buch der Wendungen*”,恩斯利先生翻译为“迂回曲折的书”(Book of Twists and Turns)。

好奇心(事实上,“患有知识饥渴症的布莱希特”——在《三毛钱歌剧》中的“所罗门之歌”中他这样称呼自己),首先,也是最重要的,他是一位诗人——也就是说,他必须去言说那些不可言说的。当一切都沉默时,他不能保持沉默。对于所有人都在谈论的事物,他必须谨慎以免说得过多。第一次世界大战爆发的时候,他十六岁。在战争的最后两年,他被挑选为医疗传令兵。所以世界首先呈现给他的是毫无意义的屠杀场面,还有在虚伪的激情和雄辩掩饰下的演说。(他的早期作品《死去士兵的传奇》(*Legend of the Dead Soldier*)——一个承担了军事任务的医生,将一个士兵从坟墓中唤醒,发现他适合去从事军事活动——受到了战争尾声有关征兵政策的流行意见的启发。作品《他们正在掘出死者》(*They're Digging up the Dead*),则保留了第一次世界大战期间德国唯一值得人们记住的诗歌。^①但是,“钢铁风暴”刮过之后的世界,比战争本身对布莱希特早期诗歌更具有决定性的影响。这个世界所拥有的财富已经极少被人关注,除了一样东西,那就是萨特在第二次世界大战后曾精确地描述过的“当工具损坏了不能使用,当计划只是吹牛,而努力毫无意义的时候,世界便以孩童化和令人恐怖的冒失面目出现了,它在一片虚空中悬浮着”。(20年代的德国和四五十年代的法国有许多相像的地方。一战后的德国发生着传统的崩溃——这是一场必须作为既成事实,作为政治现实和无可挽回之物来重新审视的崩溃——而这也是二十五年以后发生在法国的现实。从政治上说,这是民族国家的衰落和解体;从社会角度说,这是从等级体系向大众社会的转变;从精神上说,这是虚无主义的高涨期。虚无主义受到少数人的关注已经有很长时间了,但现在,它突然成了普遍现象。)正如在布莱希特眼前展示出的那样,四年的战争破坏已将世界洗劫一空。风暴已将人类所有的足迹,人们所能坚持的一切,包括文化目标和精神价值,都席卷而去。这仿佛是,世界迅速地变得像创世之

^① *Die Legende vom toten Soldaten*,《诗集》,vol. I。

初那样无辜和清新。除了元素的纯净,除了天空与大地,动物与人,以及生命自身的朴素外,似乎什么都没有留下来。这就是年轻诗人迷恋和热爱的生命形态——地球上的一切所呈现出的纯粹此在状态。而战后世界所具有的这种孩子气和惊人的新鲜感,反映在布莱希特早期写下的那些有着可怕的单纯的英雄们身上——他们是海盗、冒险家、杀婴者、“迷人又贪婪的马尔库斯”,还有雅科布·安普菲伯克,他将自己的父母殴打致死,然后继续像“田野上的百合花”那样生活着。^①

在这个被清扫得干净和清新的世界里,布莱希特开始感到安适。如果有人想将布莱希特归类,他可能会说布莱希特从性情和倾向上看是个无政府主义者。但如果在他身上看到另一个处在那所腐烂而恐怖死亡幻想学校中的人,这或许是完全弄错了。(这所学校的气息,在布莱希特那一代人中,或许在德国的戈特弗雷德·本[Gottfried Benn]和法国的路易-费迪南德[Louis-Ferdinand]身上表现得最明显。布莱希特笔下的那些人物,例如那些缓缓地顺着河流游泳的女孩们,突然被自然中万籁俱寂的可怕荒凉所震惊,以致溺水而死;还有那个和自己的马绑在一起以致被拖死的马泽帕(Mazeppa)——他们热爱生命,热爱土地和天空呈现给他们的一切,他们乐意接受死亡和毁灭。)《马泽帕叙事曲》^②的最后两小节,真可以称得上是德国诗歌中不朽的诗行:

Drei Tage, dann musste alles sich zeigen:
 Erde gibt Schweigen und Himmel gibt Ruh.
 Einer ritt aus mit dem, was ihm zu eigen:
 Mit Erde und Pferd, mit Langmut und Schweigen
 Dann kamen noch Himmel und Geier dazu.

① 这些都见于 *Hauspostille*,《诗集》,vol. I。

② 同上。

Drei Tage lang ritt er durch Abend und Morgen
 Bis er alt genug war, dass er nicht mehr litt
 Als er gerettet ins grosse Geborgen
 Todmüd in die ewige Ruhe einritt. ①

在我看来,本特利对这些诗句的翻译不尽如人意。当然我也无法恰当地翻译它们。它们谈到通往死亡的三天骑马旅程的结尾:进入了寂静,这大地的礼物;进入了睡眠,这天空的礼物。“一个骑马漫游的人带着绝对属于自己的一切:土地和马,坚韧和沉默,然后,他与秃鹫和天空融为一体。在三天的骑马旅程中,他穿越晨昏,直到他已经老得不用再承受一切。那一刻,他获救了,在疲惫中走向死亡。他骑马进入了一个崇高的庇护所,进入了永恒的睡眠。”在这首死亡颂歌中充满着辉煌的、狂欢式的生命力。而同一种生命力——感到活着是有趣的,而活着的标志就是享受每一件事物——使我们在《三毛钱歌剧》那带着抒情意味的玩世不恭和嘲讽中感受到一种喜悦。布莱希特花费了不小的精力,让自己能以深广而丰富的方式将诗人维庸的作品转化成德文——这在德国的法律中,被令人不快地称为“剽窃”。他赞美着同样一种对世界的挚爱,同样一种对土地和天空的感激,仅仅为了在这个世界上诞生和生活这一简单的事实而赞美。我确信,维庸对这种“剽窃”是不会介意的。

根据我们的传统,无忧无虑和自在无碍的神明,对土地和天空怀有不顾一切的挚爱的神明,是伟大的腓尼基神巴力。他是酒鬼、暴食者和私通者的神。“是的,即使没有别的行星,这颗行星也会让巴力感

① 可译为:三天,一切都必须自己展示:/地之安宁与天之静谧/一个人走出其拥有/用大地和马,用耐心和沉默/就会有天空和秃鹰来到//纵马三天,由暮至朝/直到他足够老,不再能容忍/庇佑在巨大的堡垒中/静静地踏上墓地——译注

到欣喜。”年轻的布莱希特在《巴力颂诗》中这样说。它的第一节和最后一节是杰出的诗,尤其是当我们把它们放在一起的时候:

当巴力在母亲白色的子宫里孕育时
是天空,那崇高、寂静、苍白的天空,
它年轻而赤裸,充满让人赞叹的奇妙,
让巴力一来到这个世界就爱上了它。

当巴力即将在大地黑暗的子宫里死去
依然是天空,那崇高、寂静、苍白的天空,
它年轻而赤裸,充满让人赞叹的奇妙,
一如巴力生前所爱的样子。^①

最重要的是什么?他一遍一遍地说,是天空。天空在人们出生之前就在那里,人们离去之后,它依然如故。所以,人们能够做的最好的事情,就是去热爱在生存的那一瞬间属于自己的东西。如果我是一位文学评论家,我会从谈论“天空”在布莱希特诗作中所具有的最重要位置开始,尤其是他那些为数不多的、极为优雅的爱情诗。在《纪念玛丽A.》^②中,爱是恬淡而纯净的白云,映衬着几乎更加纯净的夏日蔚蓝的天空。它在这里短暂地闪耀片刻,就随风而逝了。或者,在《马哈戈尼城盛衰记》中,爱是迁徙的鹤群,它们和云并齐,顺着风向飞过天空。在迁徙的时刻,鹤群和云就这样在瞬间分享着天空的美。^③固然,这个世界上没有永恒的爱,甚至没有通常所说的忠诚,有的只是被强调的瞬间,是激情,它甚至是比人自身更加易朽的事物。

① 原文为德文。见 *Der Choral vom Grossen Baal*,《诗集》,vol. I。

② *Erinnerung an die Marie A.*,《诗集》,vol. I。

③ *Die Liebenden*,《诗集》,vol. II。

巴力不可能成为任何社会秩序的神，他所统治的王国里的居民是被社会所驱逐的人——贱民们，他们居住在文明社会之外，拥有更强烈的热情，因而与太阳有着更真实的关系。太阳庄严地升落，忘情地照耀一切生灵。如在《海盗叙事曲》中，人们看到的是巨大的野性、喝酒、违背习俗、诅咒人类、决意破坏一切。^① 诗中，人们在一艘死亡之船上，在黑暗和空前的暴风雨中狂饮，阳光和寒冷让他们病倒，他们受自然中一切元素的支配，向毁灭疾驰而去。随后，出现了副歌：“啊，天空，充满光亮的、晴朗的蓝天！我们的航行中猛烈的风！让风和天空消失吧，只要海将继续环绕着（船）圣玛丽亚号。”

Von Branntwein toll und Finsternissen!
 Von unerhörten Güssen nass!
 Vom Frost eisweisser Nacht zerrissen!
 Im Mastkorb, von Gesichtern blass!
 Von Sonne nackt gebrannt und krank!
 (Die hatten sie im Winter lieb)
 Aus Hunger, Fieber und Gestank
 Sang alles, was noch übrig blieb:
 O Himmel, strahlender Azur!
 Enormer Wind, die Segel bläh!
 Lasst Wind und Himmel fahren! Nur
 Lasst uns um Sankt Marie die See!^②

① *Ballade von den Seeräubern*, 见 *Hauspostille*, 《诗集》, vol. I。

② 可译为：狂野的精灵和黑暗！/放肆的 Güssen 之湿！/白霜撕破暗夜！/桅杆之前，苍白的脸孔！/赤裸的太阳烧灼而病！（冬天他们爱它）/自饥饿、发烧和恶臭中的唱出一切/还会存留的：/哦，天空，光芒的苍穹！/巨风鼓起风帆！/让风与天空去吧！/只让我们围聚在圣玛丽亚之海！——译注

我选择了这首叙事曲——这一体裁意味着布莱希特在用一种音乐的方式叙述——的第一小节，因为它描绘出了这类生命赞美诗的另一十分显著的要素，也就是对布莱希特的一切冒险和放逐来说显得珍贵的一种魔鬼般的骄傲，一种绝对的无牵挂、无责任者的骄傲，这样的人将只服从于自然界灾难的力量，而决不会屈从于那类品行端正的生活中才有的日常忧虑，也不会管高尚的灵魂所具有的更高的忧虑。而代表布莱希特天生倾向的哲学在《虔诚指南》中被清楚地表达出来，例如那两首完美的诗歌《感恩节的盛大赞美诗》和《抵抗诱惑》，它们后来被汇集到《马哈戈尼城盛衰记》中。《感恩节的盛大赞美诗》是对约雅敬·尼安德(Joachim Neander)伟大的巴洛克教堂赞美诗 *Lobe den Herren*——这在德国是被每一个儿童铭记在心的——的精确模仿。布莱希特的第十五节也是最后一节写道：

赞美寒冷，黑暗，以及毁灭。

仰望天空：

你无足轻重，

将毫无畏惧地死去。^①

《抵抗诱惑》由四小节组成，每小节五行。它不是不顾死亡去赞美生命，而恰恰是因为死亡才去赞美生命：

不要让它们诱惑你！

生命决不会重现。

日子伫立在门旁；

晚风穿过了它们；

不会再有来日……

① 原文为德文。出自 *Grosser Dankchoral*，见 *Hauspostille*，《诗集》，vol. I。

恐惧如何还能触摸到你？
 你会和所有的动物一同死去，
 而后，一切将了无痕迹。^①

在我看来，在现代文学中，其他任何表述都不如这些诗句那样展现出对尼采所说的“上帝死了”的清晰而完整的理解。尼采这句话并不一定导向绝望，相反，既然它消除了来自地狱的恐惧，那么，它将带来彻底的狂欢，一种对生命全新的肯定。于是，两条在某种程度上可相比较的道路便浮现出来。一条是：陀思妥耶夫斯基提出的，魔鬼几乎用相同的术语对伊凡·卡拉马佐夫说：“每一个人都知道他最终是必死的。没有复活。他将骄傲而平静地接受死亡，就像上帝一样。”另一条路是斯温伯恩(Swinburne)的感谢：

无论上帝可能是什么，
 都没有生命能够永存；
 死去的人从来不能站起身；
 甚至疲倦的河流也是如此
 曲折而安然地流入大海。

但在陀思妥耶夫斯基那里，这种思想来自魔鬼的灵感。而在斯温伯恩那里，这是一种被厌倦所激发的思想，它拒绝严肃对待生命，似乎没有人对生命有丝毫留恋，愿意第二次拥有它。对布莱希特来讲，关于没有上帝、没有未来的思想并没有引出焦虑，而是从恐惧中摆脱出来并获得了自由。布莱希特肯定曾敏锐地抓住了问题的这一方面，因为他是在天主教环境中长大的。他显然认为地球上的万物渴望天堂，惧怕地狱是它们更为恰当的位置。让他背叛其宗教信仰的既不是怀

^① 原文为德文。出自 *Gegen Verführung*, 见 *Hauspostille*, 《诗集》。

疑也不是欲望,而是骄傲。在他对宗教信仰的强烈拒绝和对巴力这位尘世之神的赞美中,我们看到的几乎是一种喷涌而出的感激。他说,没有比生命更伟大的了。这是赐予我们的最丰厚的礼物——而人们很难在流行的虚无主义或反虚无主义的倾向中看到这样的感激。

然而,布莱希特的早期诗歌中仍然有虚无主义成分。也许,没有人会比他自己更清楚地意识到这一点。在他死后出版的诗作中,有几行名为“迟到者”的诗,其中所积聚的虚无主义超过了连篇累牍的论证所能做的:

我承认,我没有期待。盲人谈论着摆脱困境的方法。我明白,当所有的错事都做完了的时候,我们将留在桌旁,与最后的伙伴——虚无守候在一起。^①

《马哈戈尼城盛衰记》是布莱希特唯一严格意义上的虚无主义戏剧。它涉及最后一个差错,对他而言,生命必定会给予人的过错,恐怕已经够多了,诸如饮食、通奸、战斗中的巨大快乐。在某种程度上,那可以说是淘金者的城市。它建立的目的就是为了提供欢愉,迎合人们的快乐天性。它的标语是:“首先,我们要理解在这里做任何事都是允许的。”这座城市的衰败有两个原因,较明显的一个原因是,尽管城市里做什么事情都是允许的,但没钱还债却不行;在这平庸的理由之下潜藏着第二个原因——最致命的想象力困乏症将终结城市对快乐的领悟和洞察。它将变成一个“什么也不曾发生过”的地方。这里的人将会吟唱:“如果这里已经没别的事可干了,那我为什么不把自己的一切都耗尽呢?”^②

于是,作为一个诗人的布莱希特和世界的第一次相遇就这样结束

① 《诗集》,vol. II。

② *Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny*, 现收入 *Stücke*(1927—1933), vol. III。

了。一个不可思议的、赞美生命的、欢腾的时期结束了。在那时，他在失重的状态下漂流过曾是欧洲最伟大城市的丛林，他梦想着欧洲其他城市的丛林，梦想着世界上所有的大陆和七大洋，除了土地、天空和森林之外他什么都不眷恋。当二十来岁这一阶段即将过去时，不是通过诗意，而是通过人类的话语，他一定开始认识到了这种失重状态，这种状态在谴责他的离题——他把世界仅仅看做是一个隐喻性的丛林和现实中的战场。

四

是什么把布莱希特带回到现实中，是什么几乎毁掉了这个诗人？是怜悯(compassion)。当饥饿统治着一切的时候，他背叛了那些饿死的人：“他们对我说，吃吧，喝吧，为你做这些事高兴吧！但我怎能去吃和喝，当我的食物是从饥饿者那里夺来，而我杯中的水本属于那些干渴而死者？”^①怜悯无疑构成了布莱希特最强烈和最基本的激情，这是他此后一直竭力要隐藏却又隐藏得最不成功的。其光芒几乎贯穿布莱希特所写的全部戏剧。甚至，贯穿在带有愤世嫉俗趣味的戏剧《三毛钱歌剧》里那些强有力的、带责问性的诗句中：

首先，必须让穷人能够从生活这块大面包上切下自己的那一片。^②

然后，这带嘲讽性的歌唱将作者的主旨保持到了剧终：

成为一个好人吧！是的，谁不希望那样呢？把你的财产给穷

① 见 *An die Nachgeborenen*, 现收入 *Stücke*(1927—1933), vol. III。

② 原文为德文。《诗集》, vol. II。

人,为什么不呢?当一切人都美好的时候,耶稣的王国也就不远了。谁不会带着喜悦置身于他的光明之中呢?①

戏剧的主旨是一种强烈的渴望——渴望着在这个世界上变得美好,渴望着生活在一种仁慈和自我牺牲都成为可能的环境之下。布莱希特剧本中的戏剧冲突几乎总是类似的:那些被悲悯之心所驱使的,着手去改变世界的人不得善终。布莱希特本能地发现到的事实,革命的历史却长久地茫然无视:也就是说,从罗伯斯庇尔到列宁的现代革命都被悲悯之心所驱使——罗伯斯庇尔那热忱的同情心,他仍然足够清白以至于他可以广泛赢得对卑微的弱者、对不幸的人们的强大吸引力。共产主义经典作家们,在布莱希特式的话语中,“是所有人中最富有悲悯之心的”,将他们与愚昧之徒相区别的是他们知道如何将悲悯之情转化为“愤怒”之情。他们明白:“怜悯就是承认世界上存在着自己拒绝帮助的人。”②也许他本人并没有意识到,但从此,布莱希特对马基雅维里理解君主和政治家的智慧变得深信不疑,君主和政治家必须学习“如何不去当一个好人”,布莱希特认同马基雅维里那老练的、对仁慈看上去含糊其辞的态度,这是被很多头脑简单的人知晓,也被误解的——对马基雅维里本人及其前辈们的误解。

“如何不去当一个好人”,这是早期戏剧《屠宰场里的圣约翰娜》(*St. Joan of the Stockyards*)的主题,其内容是讲一个在军队护士站工作的纽约女孩,她必须学习:当人有一天必须离开这个世界的时候,留下一个更好的世界远比自己是一个好人有意义得多。约翰娜的纯洁、无所畏惧和清白,与布莱希特的戏剧《西蒙·曼卡德的梦想》(*The Visions of Simone Machard*)中的西蒙——一个总是梦见着德国占领区的珍妮的男孩子,以及《高加索灰阑记》中的女孩克鲁齐相当。在这里有

① 原文为德文。出自 *über die Unsicherheit menschlicher Verhältnisse*,《诗集》,vol. II。

② 出自 *Me-ti, Buch der Wendungen*。

着唯一一次完全清楚的有关仁慈的说教是“去当一个好人的诱惑是可怕的”——这种诱惑几乎无法抵挡，其后果则是危险而可疑的（人在受到激发而行动的那一瞬间，又有谁能知道它将导致的一系列事件的后果呢？难道不会有一个愚蠢的姿态会使他从那更重要的任务中分神吗？），但对他来说同样不可避免的麻烦是，既要让自己能够生存，又要拯救世界，这种忙碌让他无法承受。他拒绝着诱惑：“她不去听人们的求助的哭喊，带着漠然的耳朵径直从他们中穿过去。她再没有听到过温柔的、充满挚爱的声音，清晨的鸟鸣，以及采葡萄的人在祈祷钟敲响时发出的疲惫的叹息。”^①一个人是不是应该屈从于这种诱惑？渴望成为好人必定会让一个人陷入冲突，他又该如何化解？这在布莱希特的戏剧中是一个始终重现的主题。在《高加索灰阑记》中，女孩克鲁齐向这种诱惑屈服了，但一切都获得了美好的结局。在《苏特安的仁慈女士》（*The Good Woman of Setzuan*）中，问题被一个双重角色的创造物解决了：一个女人，她太穷了而无法去当一个好的好人，她确实无法承担起“怜悯”。在白天，她成为了一个强硬的商人，靠欺骗和剥削人而暴富，而晚上，她又将这些钱送还到同样的一批被她欺骗和剥削的人手里。这是一种实用的解决方法，布莱希特是一个很实际的人。这样的主题也出现在《勇气之母》（*Mother Courage*，虽然是布莱希特自己的解释）中，甚至是《伽利略》中。而所有对这种充满热情的同情心的真实性的怀疑，都将在对电影版《三毛钱歌剧》中结束唱段的最后一节的理解中被驱散：

一些事物隐没于黑暗中
 另一些站立在日光之下。
 人看见了那在光明中的事物

^① 见 *Der Kaukasische Kreisekreis*，写于1944—1945，*Stücke*，vol. X。

而黑暗中的一切,没有被看见。^①

从法国大革命以后,当贫穷第一次如广大无边的洪流一样席卷欧洲的大街小巷的时候,在革命者当中有很多人,如布莱希特,他们以一种没有激情的方式在行动,或者说他们在隐藏自己的激情。因为世界处于科学理论和无情的花言巧语的无耻掩饰之下。然而,他们中曾有很少一些人,他们懂得,存在这样的事实——穷人所承受的苦难不被人们看见,甚至也不在人类的记忆中留下丝毫痕迹——这是在穷人已经伤痕累累的生活上增添的一种侮辱。

人民伟大的、具有颠覆性的教师们加入了这场斗争,
增添了被统治阶级与统治阶级的历史。^②

我们可以看到布莱希特是如何将它放入他那精巧的、巴罗克式诗歌版的《共产党宣言》中去的。他计划将它作为自己的教诲诗《人性论》中的一部分,以模仿卢克莱修的《物性论》。但这是完全的失败。总之,他理解穷人们不仅在遭受苦难,他们还处于昏暗的卑微状态,他为此感到很愤怒。比如约翰·阿丹,他把穷人想象为隐形人。由于这种甚至超越了怜悯和羞耻的愤怒,布莱希特开始期待世界倒转的那一天,那句神圣的话——“世界上所有不幸的人的国降临尘世”——将会实现的那一天。

此外,由于布莱希特感到自己和被压迫的人群团结在一起,这迫使他创作出如此多的民歌形式的诗歌(正如20世纪另一些大师那样——例如W. H. 奥登——在诗歌传统类型中他拥有一个新来者的优势,因此可以自由选择)。谈到民歌,它是从民间和街巷歌曲中生长

① 原文为德文。《诗集》,vol. II。

② 原文为德文。同上书,vol. VI。

出来的。它近似于黑人的灵歌,由无穷的小节构成:厨房里的年轻女仆哀叹不忠的爱人和清白的杀婴者——“凶手强烈地为悲痛所折磨”——这些一直存在于那些没有被记录下来的诗歌的血脉里。在这种形式中,如果它确实是的话,人们被迫处于昏暗与卑微里,试图记录下自己的故事,创造自己诗意的不朽。不用说,民歌曾启发了布莱希特之前伟大的德语诗歌。年轻女仆的声音似乎穿越那些最优美的德国歌曲而来,成就了年轻的霍夫曼斯塔尔的 Moritat (Moritat 是街头艺人演唱的曲艺,内容恐怖,大多以叙事谣曲 [ballad] 为形式,有手摇风琴伴奏)。布莱希特之前, Moritat 的大师是弗兰克·魏德金 (Frank Wedekind)。同样,在诗歌中民歌变成了叙事者,这一手法有着伟大的先行者,包括席勒和他之前以及之后的一些诗人。感谢他们——包括那些已经被遗忘的,还有那些最初的不成熟的尝试——因为他们,这种体裁才能够获得这样普遍的流传。但是,在布莱希特之前,还没有一个诗人这样深地与这种广为流传的形式融为一体,并如此成功地将它们提升至伟大诗歌的行列。

一种失重状态,以及对与其说是重力不如说是重量的渴望,加在一起,就构成了现代世界支撑结构的核心。还要加上怜悯,这种几乎是自然的情感;布莱希特会说,就像动物那样,看到他人遭受苦难,人无法承受——那么,在那个时代背景之下,他加入共产党这一决定就很容易理解了。谈到布莱希特,促使他作出决定的主要因素是,共产党不仅找到了造成人们不幸的原因,还拥有一个人理论体系作为其基础,人们可以将其应用到所有境况中去,可以无限制地引用其文本中的观点。这是最让布莱希特高兴的。在他读完所有的著作之前很久——事实上,在刚加入他那些新同志行列的时候——他就开始将马克思、恩格斯和列宁当做经典作家来谈论了。但最重要的是,共产党将他带入了对现实的日常接触中,而这现实正好是他的悲悯之心早已告诉他的现实:流泪谷中的黑暗和巨大的冷漠。

想起黑暗和巨大的冷漠
如悲叹回响在这山谷里。^①

从现在起,他不必再空虚烦闷了,他有了另外一些可干的事情。

但这是他的麻烦,同样也是我们的麻烦。他发现了这一点:为了将坏的世界改造成好的世界,仅仅“不去当一个人”是不够的,他自己还必须是一个坏人。为了消灭卑劣,你应该不择手段。“你是谁?一个陷入污泥的人,但这个人在改造世界,而世界需要改造。”即使在流放中,托洛茨基仍旧宣称:“我们只有在党内,只有依靠党才能正确行事,因为历史已经证明了,没有其他道路能够让我们达到正义。”布莱希特详细阐述道:“一个人有两只眼睛,政党有数以千计的眼睛,政党能够看见七大洲,一个人只能看见一座城市……一个人可能被挫败,但一个政党无法被挫败。因为……它以马克思主义经典作家的方法领导着这场斗争,这一切都来源于现实的知识。”^②当我们回顾布莱希特的转化时,它远不像看上去那么简单。甚至在他最具战斗性的诗篇中也蔓生有矛盾的思想:“不要让任何人在某个事件中谈论你,反观自身,你对自己的哪些无知之处还不明了;查一查账单吧,你将来不得不偿还这一切的。”^③毫无疑问,他是那一些人中最出色的,因为他用人类的声音在讲话。

30年代早期,戏剧《尺度的确定》(*Measure Taken*)在柏林初次上演的时候,曾激起了极大的愤慨。上帝知道,没有任何戏剧像这部戏剧一样,让布莱希特从朋友和同志那里获得的是如此之少的感谢。其原因很明显,他做了当一个诗人独处的时候永远会做的事情:当真实已逐渐在可见的程度上呈现出来时,他道出了这种真实。

① 原文为德文。出自 *Schlusschoral, Dreigroschenoper*,《诗集》,vol. II。

② 引自《措施》(*Die Massnahme*)——布莱希特写过的唯一严格意义上的共产主义戏剧。参见 *Ändere die Welt: sie braucht es* 和 *Lob der Partei*,《诗集》,vol. III。

③ *Lob des Lernens*,同上注。

重新阅读这部曾引起如此大骚动的戏剧，一个人将逐渐明白那把我们时间中分裂出去的恐怖的岁月，它在这里首次被创作出来。（布莱希特后来在东柏林没有再创作过，据我所知，它也没有出现在其他的戏剧里，然而，一些年前，在美国校园里，它获得了不同寻常的声望。）当“大清洗”运动即将发生时，也许诗人的远见已经可以使其看到运动中最重要成员将在未来的十年中被杀害。但后来实际上发生的事情——今天人们已经遗忘过半了——和布莱希特的想象相比，就如同一场真实的风暴与一个茶杯中的风暴相比一样。

五

我的意图是想表明这样一个主题：一个诗人真正的罪过来自于诗歌神明的报复。《尺度的确定》是一部重要的戏剧。因为从艺术的观点看，它决不是一部糟糕的作品。它包含着出色的抒情诗，其中的《稻米之歌》非常出名，它简洁而斩钉截铁的节奏响彻至今：

我知道稻米是什么吗？
我知道了解答案的人吗？
我不知道稻米是什么，
我唯一知道的是它的价格。

我知道人是什么吗？
我知道了解答案的人吗？
我不知道人是什么，
我唯一知道的是他的价格。^①

① 原文为德文。出自 *Song von der Ware*,《诗集》,vol. III。

毫无疑问,戏剧受着整体的求真热情的捍卫——它决不仅仅想拿真实取乐,也不是那种吸引人的嘲讽式的热情——事情有着难以言说的丑恶,超过了道德过错的范围。布莱希特的诗歌天才还没有抛弃他,因为他仍旧在说出真实——一个丑恶的真实,但他错误地在厌倦中向它妥协了。

布莱希特的罪过在纳粹掌权之后第一次显露出来,那时他必须面对这从外部挤压过来的第三帝国的现实。1933年2月,国会纵火案一天后,他开始流亡。他认识不到希特勒实际上干了什么。他开始说谎,在《第三帝国的恐怖和灾难》(*Fear and Misery of the Third Reich*)中写出僵硬的散文对话,这预示了后来被称做由分行流水账构成的诗。1935年,或1936年,希特勒已经消除了饥饿和失业,因此,对布莱希特来说,再也找不到借口不去赞美希特勒了。为了找到一个,他完全拒绝承认对每个人来说都显而易见的事实——那些真正的迫害不是针对工人的,而是针对犹太人的,关键的问题是人种,而不是阶级。马克思、恩格斯和列宁的著作中没有一句涉及这个问题。共产主义者否认它——他们说,这不过是统治阶级的伪装——而布莱希特麻木地拒绝反省,因而认同了他们。他写了一些有关纳粹德国状况的诗,全都很糟糕。代表性的是《把煽动者埋葬在锌制的棺材里》^①,他设计了一种纳粹的传统:他们将在集中营里被殴打致死的人放在封闭的棺材里用船运回家。布莱希特所写的煽动者遭受这样的命运,因为他曾鼓吹“要吃饱,要有房子住,要能抚育后代”;简言之,他是个疯子,因为德国当时没有人在挨饿。是什么影响他脱离了自己的轨道?是真正的荣誉,通过这个人的死才能获得的荣誉,他不得不在锌制的棺材里。这锌制的棺材非常重要,但是布莱希特没有遵循题目所暗示的意思发展,在这个版本中,这位煽动者的命运几乎不比任何一个资本主义国家政府的反对者所遭受的命运更糟糕。但这是谎言。布莱希特想说

^① *Begräbnis des Hetzers im Zinksarg*,《诗集》,vol. III。

的是资本主义统治下的国家之间人们受到的迫害只有程度的差异而已。这是双重的谎言。因为在资本主义国家中政府的反对者不会被殴打致死，还用密封的锌制棺材送回家；而当时的德国也根本不是一个资本主义国家，正如沙赫特(Schacht)先生和蒂森(Thyssen)先生将痛苦地了解到的那样。那布莱希特怎么样了？他从一个人人都能吃饱，人人都有房子住，人人都能抚育后代的国家中逃跑了。事情就是这样，而他不敢去面对。这些年中，即使是他写的那些反战诗也是平庸的。^①

然而，和作品一样糟糕的是整个时代，而它还仅仅是个开头。在流放的年代，当他们继续，把他们一批又一批的家人运出已经处于战前骚乱状态中的德国时，这对布莱希特的作品产生了有益的影响。在20世纪30年代，还有什么比斯堪的纳维亚国家更安全的地方呢？无论他是否说过反对洛杉矶的话，无论它对还是错，它都不是一个以失业工人和饥饿儿童闻名的地方。虽然布莱希特到死都会否认这一点，但他诗歌上的转变表明他头脑中开始出现的主题和资本主义或者阶级斗争都毫无关系。离开斯文堡(Svendborg)后，他写了一些诗歌，如《〈道德经〉的起源，或老子的流亡之旅》(*Legend on the Origin of the Book Tao-te Ching During Lao-tse's Journey into Exile*)。这首诗的叙述形式以及它无意作一种语言或思想尝试的特点，使它成为这个世纪最安静——说起来很奇怪——也最能给人慰藉的诗歌之一。^②如同布莱希特的许多诗歌一样，它渴望传授某种东西(用他的话来说，诗人和教师两者生活得很近)，但这一次，传授的内容是智慧，而且不含暴力：

① 看上去布莱希特对事件有双重考虑。在1968年2月，由CAW出版社(一家SDS出版社)刊印的标题为“另一个德国：1943”(没有指出来源)的文章中，他竭力解释为什么德国的工人阶级会支持希特勒。

② *Legende von der Entstehung des Buches Taoteking auf dem Weg des Laotse in die Emigration*,《诗集》,vol. IV。

Dass das weiche Wasser in Bewegung
 Mit der Zeit den mächtigen Stein besiegt.
 Du verstehst, das Harte unterliegt.

“最终柔软的水在运行中，战胜了强有力的岩石。你明白，坚硬的事物被击败了。”确实如此。战争初期，法国政府决定在集中营中安置德国难民，当时这首诗没有被出版。但1939年春天，瓦尔特·本雅明在丹麦拜访了布莱希特之后将其带回了巴黎，很快，就像一个传说的扩散那样，它在口头流传开来——它成了齐心协力、忍耐和坚持的源泉——巴黎最需要这一切。在斯文堡创作的有关老子的诗歌之后，接着是《拜访流放中的诗人》(Visit with the Exiled Poets)，这种顺序也许有着某种合理性。如同但丁一样，诗人下沉到地下世界见到了他死去的同行们，他们曾一度为尘世的权力而苦恼，奥维德、维庸、但丁、伏尔泰、海涅、莎士比亚、欧里庇得斯愉快地坐在一起向彼此提出略带嘲讽的劝告。但是随后，“从最黑暗的角落里传出一个声音：‘你们在座的诸位，人们能将你们的哪怕一行诗铭记在心吗？而那些真的记住了的人，他们能从迫害中幸存吗？’但丁温和地解释说：‘你提的是一些被人遗忘的诗人，不但他们的身体，而且他们的作品都被毁灭了。’笑声突然停止。没有人敢于直视那位客人，因为他的脸色变得刷白”^①。好了，布莱希特不需要为此担心。

比诗歌更引人注目的是布莱希特在流放期间写作的戏剧。战后，无论全体柏林市民多么厌倦，只要《伽利略》在东柏林的舞台上上演，剧中每一行台词听上去都像是敌视当权政府的公开宣言，而它确实也是被这样理解的。直到这个时期，布莱希特有意识地避免——依靠所谓史诗风格的戏剧——塑造个人的性格特征，但是现在，突然，他的戏剧中出现了真实的人物，这些人物不是古老意义上的人物，而是清晰

^① *Besuch bei den verbannten Dichtern*,《诗集》, vol. IV。

的、唯一的、个人化的形象,比如“西蒙·麦卡德”、“四川好人”、“勇气之母”、《高加索灰阑记》中的女孩克鲁齐和杰迪格·阿兹达克、“伽利略”、“庞提那和他的仆人马提”。今天,这一系列的戏剧全是德国内外一流剧院的保留剧目,虽然在布莱希特创作它们的时候,它们是被人忽视的。毫无疑问,迟到的名声是一件给予布莱希特个人优点的礼物:不但是他作为诗人和剧作家,也是他作为有非凡天赋的剧院导演所具有的那些优点。处于那样的地位,他拥有德国最了不起的女演员之一——海伦娜·瓦伊格尔——她是他的妻子。但是,这不能改变他在东柏林上演的一切都是他不在德国的时候写成的这一事实。一旦他返回到这里,他的诗歌才能就日复一日地枯竭了。他最终一定认识到他面临的是无法靠引用“共产主义经典作家”去解释和论证的处境。他失足落入一种境遇中,在此他的绝对沉默——即使不算他那偶尔发出的对屠夫的赞美——是有罪的。

当布莱希特成为一个对当代问题持介入态度的人时(正如我们今天所称呼的,但当时还没有这一概念),他的麻烦就开始了。那时,他竭力想做得比成为一种声音更多,他就是这样开始的。一种什么样的声音呢?不是为了他自己,真的,是为了这个世界和一切真实的事物。但这还不够。为了成为他所想的那种真实的声音,他将自己带离了真实;他所走上的道路与他的初衷几乎没有丝毫相似之处;他成为了德国传统中一位更孤独的伟大诗人,而不是他最想成为的那种人——民众的吟游诗人。另外,当他进入拥挤的事务中时,他作为一个诗人所携带的是疏离感,他在新发现的现实面前犹豫不决,尽管他有着锐利而机敏的才能。与其说是缺乏勇气,不如说是这种与现实的疏离感,使他以“共产主义经典作家”为借口而拒绝去观看他的祖国到底发生了什么——在他那些不那么诗意的瞬间中涌现出的东西,他倒是理解得极好。在《关于希特勒“无法抵抗的”权力上升的讽刺》的结束性评论中,他注释道:“必须尽一切办法揭露那些重大的政治犯,尤其是用嘲笑的办法。因为他们首先不是什么重大的政治犯,而是犯了重大的

政治性罪行的作恶者,这两者根本不是一回事……希特勒事业的失败,并不意味着希特勒是个白痴,而他事业的绵延之广也不能证明他是一个伟大的人。”^①这比1941年的大多数知识分子的理解要深得多,而这种智力的精确性如同闪电一样,在对陈词滥调的普遍怨言中穿透而出。而这给那些仁慈的人士去原谅布莱希特的罪过造成了多么大的困难,他们又是多么难以把他既能犯罪同时又能创作杰出诗歌这两个事实协调起来。但是,最终当他回到德国东部时,从根本上说是出于艺术上的原因,因为这个政府愿意给他提供一个剧院——也就是,“为艺术而艺术”,而他激烈地批判这句口号近三十年了——而惩罚此刻降临到他头上。现在,现实把他毁坏到这种程度,他再也不能担当现实的声音了;他曾经成功地置身于密集的现实之中——并且证明了,那里没有任何一个适合诗人待的地方。

这就是布莱希特的例子可能会告诉我们的,而今天当我们要去对他作出判断的时候,我们该考虑些什么呢?我们必须为我们亏欠于他的一切给出我们的敬意。诗人和现实的关系确实如歌德所讲的:他们无法承担和普通人相同的责任的重负。他们需要一种疏离的尺度,如果他们不是永远受到诱惑,要把这种疏离的尺度换成和其他每一个人一样的生活,那就没有什么值得他们困扰的事物。在这种诱惑之下,布莱希特就像某些诗人曾经做过的那样,以他的生活和艺术来冒险,而这把他推向了成功和灾难。

在上述这些思考的开端,我就曾提议,我们承认诗人具有某种行动和言论的自由度,诸如那些我们几乎不能在日常事件中容忍的限度。我不否认这可能冒犯了很多人所持有的公正观念;事实上,如果布莱希特仍旧在我们中间,他毫无疑问会首先起来激烈地抗议这种例外。(在我曾提到的、他死后出版的著作 *Me-ti* 中,他建议了一条对误

^① 评论 *Zu Der Aufhaltsame Aufstieg des Arturo Ui*, 收入 *Stücke*, vol. IX。

入歧途的好人的裁决。“听着，”他在审问结束之后说，“我们知道你是我们的敌人，所以我们现在应该让你靠墙站着。但是考虑到你的优点和美德，那会是一堵好墙，我们也会用从好的步枪中发射出来的好的子弹来射击你。我们还会用好的铲子和好的土壤来埋葬你的。”）然而，“在法律面前人人平等”这一我们在道德审判上通常接受的标准，同样也不是绝对的。每一种审判都向宽恕开放，每一种审判的行为都可能转变为宽恕的行为，审判和宽恕这二者如同一枚硬币的两面。但这两面遵循着不同的准则。^① 法律的威严要求我们是平等的——是我们的行为而不是从事这些行为的人，才能作为审判的有效依据。相反，宽恕的行为考虑的是人自身：没有对谋杀和偷盗的宽恕，却有对杀人犯和小偷的宽恕。我们永远在宽恕某些人，而不是某些行为，这也是人们为什么认为只有爱能够实行宽恕的原因。但是，无论有没有爱，我们以人的名义实行着宽恕，而当法律要求人人平等的时候，仁慈却坚守着不平等——这种不平等意味着每一个人都是或者应该是高于他的任何行为或成就的。在布莱希特年轻的时候，在他采用“有效性”作为判断人的终极标准之前，他对这一点了解得比其他任何人都要好。在《虔诚指南》中有一首《关于每个人秘密的歌谣》（*Ballad About the Secrets of Each and Every Man*），它的第一节，根据本特利的译本，内容如下：

每个人都知道某人是什么。他有一个名字。

他在街上散步。他独坐在酒吧里。

你们都能看见他的脸。你们都能听见他的声音。

有一位女士为他清洗衬衣，为他梳头。

但是打死他！为什么不呢，

^① 关于审判（或惩罚）与宽恕的关系，请参见阿伦特：《人的条件》，第33节“不可逆性与宽恕的权力”，竺乾威等译，上海人民出版社，1999。——译注

如果他从不曾比
一个干坏事的实干家或者
一个干好事的实干家
更有作为。

这种统治不平等领域的法则也曾被囊括在古罗马的谚语中：“朱庇特能够做的事情，一头公牛无法去做。”但是，为了安慰我们，这种不平等在两个方向上起作用。诗人配得上我在这里所说的特权的标志之一是：有些事情他不能做，否则他将不再是他自己。诗人的任务是铸造我们赖以生存的语言，但是当然没有人能以布莱希特赞美斯大林的语言为生。一个简单的事实是，他有能力写出如此不可理喻的糟糕的诗行，其糟糕程度远远超过了半数以上犯同一罪行的那些拙劣的诗人。这证明了一头公牛可以做的事情，朱庇特却无法做好。无论你是否能够用最美妙的嗓音赞美暴政，实情是：几乎没有任何一个知识分子或文人不会因为这一罪过，而受到丧失才能的惩罚。没有神守护在这些人的摇篮旁，也没有神会对他们施行报复。有太多公牛能够做而朱庇特无法做的事情了，也就是说，那些有点像朱庇特的人——或者，更确切地说，被阿波罗护佑的人无法做。因此，那句辛酸的谚语对两个方向都起着作用。《可怜的 B. B.》是一个例子，他从不在自己身上浪费一点怜悯，而这可以告诉我们，在 20 世纪以及其他任何时代，要做一位诗人是多么艰难。

沃尔登玛·古里安

(1903—1954)

他是有许多朋友的人,同时又是许多人的朋友。这些人包括男人和女人,牧师和平民,来自不同国度、拥有各种特别人生履历的人。友爱使他在世界上获得了在家之感,只要有朋友的地方,无论这些朋友的国家、语言或社会背景如何,他都如同置身家中。在他知道自己的病情之后,他去欧洲作了最后一次旅行,因为他说过:“我想在死前向我的朋友们道别。”他从欧洲回来之后继续这一行动,并在纽约住了一段日子,其间他清醒地、几乎是有计划性地与朋友们告别,没有丝毫的恐惧、自怜或感伤。他整整一生都未能克服表达自己个人情感时的巨大困窘,而他现在却可以做到了——以一种非个人化的方式,不带感情,并因此也就没有了引起困窘的理由。对他而言,死亡肯定是非常亲切的。

他是一位非凡的、非常奇特的人。试图通过展示他才智的广度和深度来说明这一点是很有意思的;而同样有诱惑力的,是通过叙述我们所知道的他早年的少许行迹,以解释他所到之处为何总让人产生奇特的感受。然而,所有这些努力或许都无法真正贴近这个人。并不只是他的心灵,他整个人都是非凡的。他的早年经历,如果不是由于他以同样沉默的冷漠来处理的话,听上去就不会那么奇特。他对于自己私人和职业生活中的所有个人化的事实和情况,都保持着这种沉默的冷漠,就仿佛它们像所有单纯的事实一样只会让人厌烦。

但这并非是由于他企图隐瞒什么。他总是乐意充分回答所有直

接提给他问题。他来自圣彼得堡的一个犹太人家庭（“Gurian”这个名字，乃是更为大家所知的“Lurie”的俄语拼写）。他出生于20世纪之初的沙皇俄国，出生地本身就表明他来自一个同化了的、富裕的犹太人家庭，因为只有这样的犹太人——他们一般是商人和医生——才被允许居住在那些伟大的城市之内。一战爆发前几年，他的妈妈带着他和他妹妹搬到德国，加入了天主教会，那时他大概九岁。当我在30年代早期第一次在德国遇到他时，我想我既没有意识到他的俄国背景，也不知道他具有犹太血统。那时，他作为一位德国天主教政论家和作家已经非常出名了。他的老师是马克斯·舍勒——一位哲学家，以及卡尔·施密特——著名的宪法和国际法教授，后来成为了一名纳粹分子。

我们不能认为，1933年发生的事件在如下的意义上改变了他：这些事件使他回归到他的血统中。关键并不在于他现在意识到了自己的犹太血统，而在于他现在认为有必要公开地谈及自己的血统：因为它不再是一件纯属私人生活的事情，而已经成为一个政治问题，它对他来说当然意味着把自己与那些受迫害的犹太人团结在一起。一直到二战结束，他都维护着这种团结和对犹太人命运的不断关注。一本关于德国反犹主义历史的杰出短论集，以“论反犹主义”（*Essays on Antisemitism*, 纽约, 1946）为题出版，它表明了古里安的这种关注，并同时显示了他所具有的那种罕见才能，亦即在自己感兴趣的任何事情上都能成为“专家”。然而，当迫害的岁月结束、反犹主义不再是政治的中心问题时，他的兴趣就减退了。

但同样的说法并不能用在他的俄国背景上，因为这一背景在他整个一生中，都扮演着一种完全不同的、真正具有支配作用的角色。这不仅是因为他看上去像个“俄国人”（无论“俄国人”这个词意味着什么），而且因为他从来没有忘掉他童年时的语言，尽管周围环境的完全改变，使他在德语氛围中度过了他的整个成年时代。由于他的妻子是个德国人，他在圣母院中的家里时说的仍然是德语。但俄语对他的影响是如此之深，体现在他的趣味、想象力和心性中，以至于他说英语和

法语时都带着俄语腔，而不是德语腔（尽管有人告诉我他的俄语虽然流利，但不如那些以它为母语的人）。没有一种诗歌和文学——在他晚年或许里尔克除外——能够比俄语作家的作品更加令他感到热爱和亲近。（在他的藏书室里有一个小的但非常重要的俄国部分，其中仍然保存着一套磨损了的、儿童版的《战争与和平》，上面有20世纪初风格的图画解说，还有一些他一生都在重读的散页脱落出来，他去世时人们在床头柜上找到了它们。）在和俄国人交往时，即使他们是陌生人，他也比在其他氛围中更觉得自在，就好像他是在自己所属的家中。他广阔的理智和政治兴趣表面上是把他引向了所有的方向，但事实上，它们都围绕着俄罗斯这一中心，围绕着她的理智和政治历史、她与西方世界的碰撞、她的伟大的精神传统，以及她的宗教激情——这种激情最初是在俄罗斯民众的独特宗派中、后来是在她的伟大文学中表现出来的。他之所以会成为一位研究布尔什维克主义的出色专家，仅仅是因为没有任何事物，比在其所有支脉中体现的“俄罗斯精神”更深地吸引他和令他关注了。

古里安的早期生活曾发生了三重变故：家庭的破裂，从母邦和母语中出离，以及改宗皈依天主教信仰所带来的社会环境的完全改变（由于他那时很年幼，因此他很可能在改宗前几乎没有受过宗教教育）。我不知道这些变故是否在他的个性中造成了深深的创伤，但我肯定它们对于解释他的独特性来说是非常不充分的。然而，从我所说的这几件事中可以明显地看到，假如这样的创伤存在的话，他也已经通过一种忠实——对他的早年记忆之元素的完全忠诚——治愈了它们。在任何时候，他都忠实于他的朋友，忠实于他所认识的任何人，忠实于他所喜欢的一切事物。这种忠实成为了他生活乐章的支配性的音调，以至于人们可以说离他最远的罪就是遗忘之罪，而这或许是人类关系中最主要的罪之一。他的记忆力有一种过目不忘、萦绕于怀的本领，仿佛它从来不让任何人和任何事物从他脑海里溜掉似的。这远不只是学问和博学所必需的那种能力，也不仅是他获得客观成就的主

要工具。相反,他的博学只是他的忠诚的巨大力量的另一种形式。这种忠诚使他跟随着每一位吸引他、让他着迷的作家的作品,即使他永远不会遇到他们。以同样一种方式,这种忠诚也驱使着他不仅去无条件地帮助那些需要帮助的朋友,而且在朋友们死后还去帮助他们的孩子,无论他从未见过还是曾经想见他们。在他年纪更大以后,很自然地,他已经去世的朋友的数量变得越来越多。尽管我没有见到过他为朋友的死而悲痛欲绝,但我却清楚他在提及他们的名字时所保持的那种近乎刻意的小心翼翼,就好像他害怕会因为他的某个错误,使他们从他生活中完全溜走。

如果一个人打算了解他的话,那么上面所说的一切都是非常真实和值得注意的。不过,它们仍然没有给出任何有关他独一无二的古怪性的观念。他是一位拥有辽阔额头、宽大面颊的巨人,面颊被一个小得奇怪的、微微有些上翘的鼻子所分开——而这是他脸上唯一有幽默感的部分,因为他的眼睛虽然清澈但却非常忧郁。但他突然发出的笑却缓解了他面部和下巴肌肉的紧张,那是一个被快乐抓住的小男孩的微笑,它包含着难以觉察的幽默,而这或许是最成人化的品质之一。任何人都会立刻注意到他是一位古怪的人,甚至那些后来才认识他的人也会如此,尽管那时他的古怪和羞涩——这羞涩不是胆怯,当然也不是自卑感,而是一种灵魂与身体共同回避世界的本能活动——已经减退了,受制于正式地位和公众承认的压力。他让人第一眼就觉得古怪的原因,我想是由于下列事实:他在这个由物组成的世界中完全是个相异者。我们使用和操作物,在这些物中活动但并不注意它们,因此我们很少意识到生命的所有活动都植根于这些不动的、无生命的物之中,并围绕着它们,受它们引导和调整。如果我们停下来想想这一点,那么我们会意识到,在活生生的身体和不动的对象之间存在一种距离,人经常是通过使用、操作和支配世界中的无生命之物来跨越这一距离的。但在古里安那里,这一距离已经扩大为人的的人性和物的物性之间的公开冲突,而他的笨重所具有的人性特征是如此动人、如

此有力,因为它揭示出所有的物都只是物质,只是“对象”(在这个词最字面的意义上讲),也就是说,只是“对一象”(ob-jecta),它们被置于人的对面,因而可能、并且事实上与他的人性相对立。这就好像有一场战役不断地在两方之间展开:其中一方是这样一个人,他的人性不允许物的实存,他在内心拒绝承认它们隐匿的制造者和惯常的统治者;另一方则是对象自身。这样一场战役是令人惊奇和费解的,他从未获得胜利,但也没有被失败压垮。物仍然存留在那里,比人所能期待的还要完好,而他也从未从中获得一个清楚的结局。这种古怪和不断变化的冲突,由于他庞大的躯体而变得更加有意思了:它看起来像是最初的、半原始的“物体”,在这一“物体”中,那只能面对的世界的“物一性”(res-quality)第一次被身体化了。

对我们这些现代人来说,使用物体并在充满对象的世界中活动的的能力,是生活中非常重要的一部分。我们因而非常容易把笨重和羞涩当成一种“半—精神病理学”(semi-psychopathological)的现象,尤其是当它们不能被归结为我们觉得“正常”的自卑感时。然而,前现代人肯定也已经知道这种人性特征的结合,它让我们感受到一种古怪性,这种古怪虽非人们所共有,但仍然为大家所知。中世纪有许多严肃或幽默的关于“大胖子”的故事,而贪吃也被当成主要的罪恶之一(这让我们觉得有点不可思议),都能证实这一点。这是因为,明显可以取代对物的制造、使用、操作和支配的行为,是试图通过吃掉它们来摆脱它们的阻碍——因此古里安乃是现代世界中这一“准中世纪”的解决方案的完美例证。(切斯特顿[Chesterton]先生可能是另一个。不过我怀疑,出于对非常笨重和肥胖者的纯粹同感,他杰出的洞察力更多的不是放在托马斯·阿奎那的哲学上,而是放在他这个人身上。①)在古里

① 托马斯·阿奎那是中世纪天主教神学大师。他在大阿尔伯特求学期间,由于身材肥胖、行动迟缓、性格沉静,被同学开玩笑称为“哑牛”。不过,阿尔伯特却说:“这头哑牛的吼声将响彻全世界。”——译注

安那里,正如这一方案本来的情形那样,他也是以吃和喝开始——只要他还健康,他就拥有一种让人吃惊的饮食能力,而且在其中自得其乐。然而,他吞吃精神食粮的能力更加惊人。他的好奇心由于受到一种极其强大的记忆力的支持,因而有着同样的贪吃并满足于此的特质。他就像是一个行走着的文献图书馆,而这与他身材的庞大也有某种密切联系。他躯体活动时的迟缓和笨重,与他在吸收、消化、传达和保存信息时的迅捷形成对应——我从未在别的人那里看到过类似的情形。他的好奇心就像他的食欲,一点也不是学究和专家式的那种经常毫无生趣的求知欲,而是被和这个完全人化的世界紧密相关的任何事情所唤起:它们可以是政治和文学、哲学和神学,也可以是普通闲谈、逸闻趣事,以及他觉得每天都得阅读的数不清的报纸。吞食所有与人类事务相关的事物并从精神上同化它们,同时根本不考虑物理领域中那些极为冷漠的事物——无论是自然科学的主题,还是诸如“如何往墙上钉钉子”这样的“知识”。这看来像是他对下述普遍的人类事实——灵魂只能居住在身体里,而活生生的身体又只能在一个由“死”物构成的环境中活动——进行报复的方式。

正是这种对世界的态度,使得他如此具有人性,并在某些时候容易受到攻击。当我们说某人是“有人性的”,我们一般是在说某种仁慈或温和,或者和蔼可亲之类的品质。与我前面提到的原因相似,由于我们习惯于在一个人造物的世界中生活并熟练地进行活动,我们很容易把自己和我们所制造、所做的事情等同起来,而经常忘记每个人都仍然具有一种最伟大的特质:他从本质上说永远胜过他能生产和成就的事物。人不仅能在完成每件作品和成就之后仍然不被耗尽,仍然具有创造更多事物的永不枯竭的源泉,而且他在自身的本质中就超越于一切事物,为物所无法企及和限制。我们知道,人们是如何每天都愉快地丢掉这种特质,把自己完全等同于自己的作为,为自己的智力、作品或天赋而骄傲的。这种等同确实带来了非常可观的效果,然而,和这些效果同样深刻的是:这样的态度也总是在丢弃人的伟大的品质,

丢弃人所具有的比自己的作为更伟大的品质。在艺术作品中,在天赋的伟大与比天赋更伟大的人的伟大之间,发生着最为激烈的冲突。因此真正的伟大只显现于这样的地方(即使是在艺术中):我们在确实可见和可以理解的产品后面,还能感受到仍然有一种更加伟大、更加神秘的存在,因为作品自身指向一位隐藏在它后面的人,他的本质既不会被任何他所能做的事情耗尽,也不会被这些事情完全展现出来。

这种专属于人的伟大品质,这种生存本身所具有的独特高度、强度、深度和热情,在古里安那里达到了一种非凡的程度。这是由于,他把这种品质当成世界上最自然的事情,他善于在其他人那里发现它,无论他们的地位或成就如何。他从未在这件事上失败过,而它也是他判断人的最终标准:他不仅抛弃了“世俗的成功”这一比较肤浅的尺度,另一方面,也抛弃了他完全明白的“合理的客观标准”。说一个人具有对品质和踏实性的正确感觉,这听起来只像是一句用于称赞的客套话。然而,在罕见的情况下人们才会真正拥有这种感觉,不会拿它和更容易得到认可和接受的价值相交换。只在这些时候,这种感觉才会确实可靠地引领他远行——远远地越过那些习惯和社会的既有标准——并把他直接带进一种危险的生活中。在那里,他不再被事物之墙所保护,也没有了客观评价的支持。而这意味着,要去成为那些最初(甚至始终)看来与自己毫无共同之处的人的朋友,不断地发现那些只有坏运气和上天的恶作剧才能阻止他们完成自身的人们。这还意味着,要彻底地、尽管不必刻意地抛弃一切既定的评判标准,即使是那些最可敬的、关于尊贵之物的标准。它永远引向这样一种生活:它向许多事物发起进攻,却又容易遭到许多事物的攻击,并经常会受到各种误解。它总是会和那些掌握权力的人发生冲突,但这既不是由于它具有某种进攻者的意向,也不是因为它具有受攻击者的恶意,而只是因为:权力必须按照客观的标准来施行。

一直以来使他从麻烦中摆脱出来的东西,并不只是,甚至首先不是他所具有的巨大理智才能和杰出成就。它更多地是由于他那好奇

的孩子气,或不时弄些轻微恶作剧的天真。这种天真出人意料地存在于这位复杂深邃的人身上,无论何时,只要他的微笑照亮了其他时候总是显得忧郁的面庞,它就在一种令人信服的纯粹性中闪现出来。他在发脾气时曾和一些人发生冲突,但就连这些人也最终被他征服,因为他从来不是有意造成真正的危害。对于他,激怒(无论是被人激怒还是去激怒别人)本质上是一种手段,它带来一种开放、真实而有意义的冲突。这种冲突在一个礼节社会中总是被我们小心翼翼地避免,被无意义的礼貌和所谓的“不伤害任何人的感情”的虚假考虑所掩盖。当他能打破所谓“文明社会”的这些障碍时,他就会非常喜悦,因为他在其中看到的是阻隔人们灵魂的障碍。天真和勇敢是这一喜悦的源头:当天真出现在一位对世事极富明察的人身上时,这天真就更加迷人;他也因此需要鼓起所有的勇气,去保持这原初天真的存在和完整。而他正是一位非常勇敢的人。

古代人把“勇敢”视为一种最卓越的政治德性。“勇敢”,如果按其最完整的意义来理解的话,很可能促使他进入了政治。政治让他感到困惑,而他最初的激情无疑正是朝向观念的,他最深的关切显然就是人类心灵的冲突。对他而言,政治是一片战场,不是身体的、而是灵魂和观念的战场。政治,是各种观念能够显形和具形并因而彼此争战的唯一领域。这场争战中,观念作为人类境况的真正实在、作为人类心灵最内在的主宰而显现出来。在这种意义上,政治对他而言乃是哲学的现实化,或者更准确地说,是人们一起生活所需的物质条件所造成的肉体,被他们对观念的激情所消耗的领域。他对政治的感受因而本质上是一种对“历史中的戏剧”的感受,这出戏剧发生在政治中,发生在人和人、灵魂和灵魂、观念和观念之间的所有联系中。他在对戏剧进行研究时,试图找出戏剧的高潮,亦即所有的遮盖物都已揭开,观念和人在一种非物质的赤裸性中彼此争战之处(这种“非物质的赤裸性”是指那些物质背景消失的情形,没有了这些物质背景,我们一般就难以承受精神之光,正如我们难以承受天空无云时的阳光)。与此类

似,他在与朋友们的谈话中有时也会表现得像着了魔似的,迫切地想寻找戏剧的可能性,寻找一场观念之间大规模的激烈战斗,或一场使每一事物都被照亮的灵魂大战的机会。

但他并不经常这样做。阻止他的从来不是勇敢的缺乏(在他那里勇敢不是太少而是太多),而是因为一种得到高度发展的周到考虑(*considerateness*),它远不只是礼貌,而是一种与他早年的羞涩相关联的东西(他从未完全丧失这种羞涩)。他最害怕的是“困窘”(embarrassment)这种情境,在其中他妨碍(*embarrass*)别人或受别人妨碍。这种“困窘”情境的全部深度,可能只是在陀思妥耶夫斯基那里才被揭示出来。在某种意义上说,它是灵魂和观念之间激战的反面;在这种激战中,人类的精神有时候能把自身从所有的约束和条件中解放出来。然而,在观念的战斗中,在对抗的赤裸性中,人们自由地在他们所受的约束和防护之上滑翔而过,在这种自我的出窍状态(*ecstasy of sovereignty*)中,他们不是在捍卫,而是以一种绝对无防卫的方式确认他们自己是谁(*who*)。而“困窘”这种情境则以另一种方式暴露和揭示出他们:在他们根本没有准备展示自身的时候,在事物和环境意外地汇集起来从而剥夺了灵魂的天然防御的时候。麻烦在于,“困窘”这种情境涉及同一个焦点问题,亦即人的无防备的自我,而只有在勇敢的极大努力中,人才能承受这一自我的自由展示。“困窘”在古里安的生命中扮演了一个重要角色(他害怕它,但又对它着迷),因为它在人类之间关系的层面上(他永远并在所有方面都准备承认这一层面),重现了人与“物的世界”之间的相异性(*alienation*)。正如物在他眼里只是死物,与人的活生生的实存相对立,并把人变成它们无助的牺牲品那样,在困窘的情境中,人们是环境的牺牲品。这种情境本身就是一种羞辱,而与使它显形的光是来自耻辱还是来自荣誉几乎无关。陀思妥耶夫斯基的伟大天才就在于,他用一个情境就概括了“困窘”的这些不同方面:当王子在《白痴》里著名的舞会场景中打碎了精美的花瓶时,他的笨拙、他在适应这个“人造物”的世界时的无能就暴露了出来;

而同时,这还最为明确地显示出他的“善良”,亦即他对这世界来说是“太善良”了。羞辱恰好就在于这一事实:他被暴露为某个“是”善良的人(somebody who is good),他不能不善良,正如他不能不笨拙那样。

羞辱是困窘的极端化。在他那里,与他对惯例和既定权力的挑战冲动实际上密切相连的,是一种对被驱逐者、被剥夺者和被蹂躏者的真正的感情。这些人被生活欺负或被他人欺负,受到不公正的对待。古里安平常只会对能让他看到理智和精神创造的事物感兴趣,但在这样一些时刻,他却忘掉了他所有的其他标准。即使他对厌恶的极端恐惧,也不能阻止他去与这些人接触。他永远是他们的朋友,他伴随他们一起经历后来的事件,带着一种强烈的友爱,去除了轻率,也去除了单纯的同情。这些人与其说是人民,不如说是让他着迷的故事,是戏剧本身,就像对某些新消息的聆听,于是他一遍又一遍喃喃自语——这就是生活,这就是生活。他对那些被生活挑选出来书写它自身故事的人们,总是保持着深沉而真挚的敬意。这些故事不仅通常有一个悲伤的结局,而且它们自身就像是悲惨结局的结果。古里安从未向这些人显示过他的怜悯,就好像他根本不敢怜悯他们一样。他所做的唯一事情(当然,除开在他力所能及的范围内帮助他们之外),是有意地把他们带进社会,带进与他的其他朋友的联系中。这是他能办到的事情,是为了解除他们所受的羞耻和侮辱,解除社会不断地强加给他们的不幸的伤害。生活和世界的戏剧性真实,如果不包含与被驱逐者和被剥夺者的结伴同行,那么正如他所见是不可能完成的,甚至无法开始展开自身。

这种对羞辱的真正本质的洞察,以及对于被蹂躏者的感情,通过伟大的俄国作家们而为我们所熟知。我们也不可能不注意到,他在作为一位基督徒时是多么的“俄罗斯化”。然而在他那里,这种对人类生活本质的俄国式的感受,与他所具有的完全西方式的现实感紧密地结合在一起。正是在这一意义上,他是一位基督徒和天主教徒。他的不妥协的现实主义,造就了他对历史和政治科学的或许是杰出的贡献,

这对他来说是基督教教育和天主教训练的自然结果。(他对所有类型的至善主义者都很轻视,因而不厌其烦地指责他们缺乏面对现实的勇气。)他非常清楚,在他之所是中,哪些东西应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。对他来说,要适应世界本来是容易的,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。他一直都是一位陌生者,无论他何时走来,都好像是从无中冒出来的;但是当他去世,他的朋友们哀悼他时,却仿佛是在哀悼一位家庭成员的去世和离开。他已经获得了我们所有人都想要的东西:在这世界中建立自己的家,通过友爱,使自己在大地上栖居于家中。

兰德尔·贾雷尔

(1914—1965)

我是在战争刚结束不久时遇到他的，那时他已经来纽约当《国家》(The Nation)杂志的图书栏目的编辑，而玛格丽特·玛肖(Margaret Marshall)刚刚离开，我则在斯考肯书局工作。是“公务”把我们聚在一起——虽然此前我已被他的一些战争诗所震动，并请他为出版社翻译过一些德语诗歌，而他也曾把我的一些书评编入(应当说，是译成英文)《国家》杂志中。因此，像从事公务的人们那样，我们将见面转换为一起进午餐的习惯，而这些午餐——我现在猜想，但不完全记得是否如此——是由我们各自的雇主轮流支付的，因为那时我和他都仍然很穷。他送给我的第一本书是《丧失》(Losses)，他在上面写下“献给汉娜(阿伦特)：来自她的译者兰德尔(贾雷尔)”，这句话半开玩笑地向我提醒了我很少使用的他的首名(first name)，但我并不像他所想象的那样是因为欧洲人都厌恶使用首名；对于我的非英语的耳朵来说，“兰德尔”听起来也并不比“贾雷尔”更亲切，事实上，这两个词听起来非常相像。

天知道我花了多少时间想邀请他来我们家做客；他的书信对此也毫无助益，因为他从来不在信上标明日期。但是几年后他就按一定的间隔期来访问我们家了，每当他宣布他的下一次来访时，他都会写上一些话，例如“你们将进入你们的约会，10月6号星期六，10月7号星期天——美国诗歌周末”。而这正好就是经常发生的事情：他连续几个小时给我朗读英语诗歌，老的或新的，只有很少是他自己的诗；不

过,有一个时间他总是在一首诗刚从打字机中出来时,就立刻寄给我。他向我开启了一个全新的听觉和韵律世界,他教给我英文单词的独特重量:词的相对重量,正如在所有语言中那样,最终取决于其诗意的用法和标准。我对于英语诗歌或许还有对这种语言的天才所知道的一切,都归功于他。

使他对我们的家庭——不只是对我,也不只是对我们——产生兴趣的最初动因,是这样一件简单的事实:在这里,德语开始说话了。因为:

我相信——

我真的相信,我真的相信——

我最爱的国度(country)是德意志。

这里的“国度”显然不是指德国,而是指德语,一种他所知甚少但却顽固地拒绝去学习的语言——“哎呀,我的德语并没有好上哪怕一点点:如果我翻译,我怎么能找到时间去学德语?而如果我不翻译,我就会忘掉德语”。在可能是我最后一次尝试让他去使用语法书和词典后,他这样写信给我。

通过信任、爱,以及不用词典地

阅读里尔克,人们学习德语。

对他来说,“一切事情都可以设想”这一点具有足够的真实性,因为他就曾经以这种方式阅读了格林童话和《少年的魔号》,仿佛他在德国民间传说和民歌的这些奇异而紧张的诗篇中旅行,就如同置身家中——而这些诗篇用的是一种无法翻译的德语,正如《爱丽丝漫游奇境记》用的是无法翻译的英语。总之,他在歌德,以及在荷尔德林和里尔克那里热爱和认出的东西,正是德语诗歌中的这样一种民间元素。我曾经常认为,德语对他来说所代表的那个国度就是他所来自的国

度,因为他即使从身体外貌的一些细节来看也仿佛是来自奇境中(fairyland)的人物,就好像他是被一阵奇异的风吹落到人类的城市里,或者是从我们童年时代居住的魔幻森林里突然冒出来的,随身携带着他的魔笛;现在,我们不仅希望(hoping),而且可以预见(expecting)到每个人、每一样事物都将加入到午夜舞会中来了。我想说的是,兰德尔·贾雷尔即使从未写过任何一首诗,他也仍然会是一位诗人——正如众所周知的拉斐尔即使生来没有手也仍然会是一位伟大的画家一样。

关于他,我记得最清楚的是50年代初的那些冬月,当时他住在普林斯顿,在那儿他发现自己“远比普林斯顿人还要普林斯顿化——甚至比普林斯顿本身还普林斯顿”。他每个周末都来纽约,留下一屋子没有打扫的垃圾和没有清理的碟子——天知道他因此救济过多少只街上的野猫!他一进门我就感到家里被施了某种魔法。我从未发现他是如何做到这一点的,但是没有一样事物、没有一样器具或家具不发生一种微妙改变的,在这一过程中它们失去了日常所具有的实际的(prosaic)用途。而如果他打算像他经常做的那样跟着我进入厨房,并在我准备正餐时逗我开心,这种诗性的转换就可能是一件恼人的事情。有时,他也会决定来拜访我的丈夫,并和他进行一场漫长而又激烈的关于作家和诗人们的价值与品级的争论。当他们试图压倒对方、特别是试图在声响方面压倒对方时,他们两个人的声音就开始在房间里激荡和回响——谁对吉姆(Kim)有更好的鉴赏力?叶芝和里尔克谁更伟大?(兰德尔当然会选择里尔克,而我丈夫则更喜欢叶芝。)诸如此类的问题他们要争论上几个小时。正如兰德尔在一次这样的争吵大赛之后写信所说的:“(对一位狂热者来说)看到一位比自己还要狂热的人,永远会产生一种跃跃欲试之感(awing)——就如同世界上第二胖的人遇到了最胖的那个。”

在一首关于格林童话的诗(《童话》)中,他描绘了他所来自的那个国度:

听呀,请听:它永不止息的声音。

这是森林……

阳光照临它们,应和着我们的愿望。

直到夜幕落下,我们相信这一愿望;

直到夜幕落下,我们相信我们的生命。

但他完全不是那种逃避世界、为自己造一个梦幻城堡的人,相反,他与这世界正面交锋。而永远让他百思不得其解的是,世界丝毫没有改变——它的居民不是诗人和诗歌读者(在他看来这两者属于同一种族),而是电视观众和《读者文摘》的读者,或者更糟,是一个新的种类,亦即“现代批评家”。这些人不再是“为了他们所批评的戏剧、故事和诗”而存在,而只是为了自身而存在,他们知道“如何把诗和小说组装到一块儿”,尽管本来是可怜的作家“把它们组装到一起的。同样,如果一头猪在你进行一次咸肉品评(bacon-judging)竞赛时闯入,你会急着说:‘滚开,你这头猪!你懂什么是咸肉?’”换句话说,世界并不欢迎诗人,也不会因诗人带来的熠熠光彩而感激他。世界似乎并不需要诗人那种“用词语使世间之物变得可见、可感和充满生气的古老力量”,并因此谴责诗人的艰涩,抱怨说他过于“晦涩”而无法被人理解,直到最后诗人回答:“既然你不读我,那我相信是你没有能力读我。”所有这些抱怨是如此常见,以至于我一开始时完全不能理解他为何会对此感到郁闷。只是到后来我才慢慢清楚,他由于下面这个简单的原因而不愿意属于“快乐的少数人,这些人一天比一天少、一天比一天更不快乐”:他在骨子里是一个民主派,有着“科学的教养和青春的激情”,并由于“过于老套而像歌德那样相信进步”。而我要花更长的时间(我得承认)才能意识到,他那奇特的机智(我是指他在笑这方面的机敏),并不只是他对一切廉价和平庸之物的不信任的单纯产物,也并非出于他相信任何与他交往的人都拥有像他自己那样的对品质的绝对感受力(就仿佛绝对音高),这种准确的判断力对于所有的艺术品

和人都有效；而是因为，正如他自己在《诗人的晦涩》一文中所指出的那样，还存在着一种嘲讽和自嘲式的“无可救药的惯用语调”。我相信他的欢快是生气勃勃的，我认为或是希望这种生气足以使他避开他显然会遭遇到的所有危险，因为我发现他的笑是如此确切无疑的健康开朗。毕竟，所有那些关于“适应(社会)”的学究而又老套的废话，在他写出下面这句话(出自《来自一所学院的图片》)之后怎么还可能存在呢：“罗宾斯校长如此善于适应环境，以至于有时你无法再说什么是环境、什么是罗宾斯校长。”而如果你不去嘲笑那些废话，你又能做些什么呢？要去逐条反驳 20 世纪产生的所有废话，我们就是十辈子也弄不完；而且到最后这些反驳者可能变得与他们的反驳对象无法区分，正如这位大学校长与他所在的环境无法区分。无论如何，兰德尔都从未在世界面前明哲保身，相反，他报之以精彩绝伦的笑，而在这笑声后面，是一颗广大而赤诚的心。

我最后一次去看他是在他死前不久，这时他的笑几乎已不见了，而他也几乎准备承认失败。他在十多年前就预见到了同样的失败，在一首题为“一次与魔鬼的交谈”的诗中，他写道：

任性，率真，或罕见的读者

——我都有有一些：一位妻子，一位修女，一个或两个
幽灵——

如果我是为某人写作，那我就是为你们；

当我死时，请这样低语：我们人数太少(We was too few)；

在我身上写下(假如你能写；这我无法知道)：

我——我——但一切都会发生，

我很满意……但你们仍然——

仍然是(were)太少了：

或许我本该为你们的兄弟写作，

那些狡猾、常见、懂得克制的他者？

译后记

译这本书,几乎完全是出于对阿伦特思想的热爱。我个人是从读她的《人的条件》开始,然后伸展到《极权主义的起源》、《精神生活》和《康德政治哲学讲义》的。虽然在这一过程中,她的思想由于被我所熟悉而不再具有初读时的惊喜和豁然开朗,眼界的拓展逐渐让位于对概念的精细理解;然而,这本书却再次让我领略到初读般的感受,尽管这感受与那时并不相同。

这当然与本书的传记体裁有关。对具体历史情境中的个体的展示,使得这本书具有了我以前只在文学和史书中才能获得的丰富的感兴。传记体处于历史和文学交界之处,例如,普鲁塔克的《希腊罗马名人传》乃是史家必读的典范之作,同时又激起了后世无数作家的效仿。无论如何,在许多方面阿伦特承继了普鲁塔克,但也有着重要差别。就对笔下人物在其言行中展示出来的德性(virtù)的重视而言,他们乃是一脉相承的,分享着对“政治”和“世界”的关注;然而,在普鲁塔克那里,讲述的几乎都是帝王和政治家,而本书所写的却主要是诗人、作家和哲学家。除了卡莱尔所说的“英雄”身份的历史变迁之外,我想还有“友爱”这一原因:阿伦特与这些人处在同一个“精神领域”里。而正是从这种“友爱”(它甚至优先于正义)出发,阿伦特的笔调才带着深刻的“同情”(sympathy)精神。

阿伦特在这本书中,展示了她在理解具体历史情境中人的行为、作品和个性方面所具有的杰出才能。这种才能可以归结为精敏的判

断力和深透的理解力。判断力乃是对差异进行细致甄别的能力,它关心的是运用普遍原则时情境或细节的特殊性。而理解力(理性)则是对事物的整体进行把握的能力,它关心的是事物的统一性或形相(eidos)。一种从判断力提升而来的理解力,最终使事物在经验中重新聚集为一个活生生的、丰富的整体:这不仅仅是得体,而且包含着穿透力。尽管阿伦特早已拥有一套充满洞见的关于人的境况的理论,但她从来没有将这一理论直接套用在具体的事件和人物上。相反,她总是细心而简洁地将每件事情的线索和可能性告诉我们,并在运用自身的理论概念时保持着审慎的分寸感。她对她笔下人物的个性(personality)的关心,远远超过了对概念和理论的关心。因此,她对人物的评判经常显得极其曲折(例如她对布莱希特的描述,常常是在一段话中就有好几次褒贬的转换),因为她始终处在一种对事实复杂性的辨别和沉思之中。但她却并非犹疑不定,她对每个人物最终都作出了明确有力的评断。这些评断的力量来自于这样一个事实:她不断地调整着自己照相机(处理时间而非空间对象)的焦距,在人物的形相(他在时间中的统一和唯一性,他的 humanitas 或 daimon)最清晰地显露,亦即在他与周围世界的背景处在最恰当的比例关系的那一点上,她按下了快门。

这本书的翻译历时 11 个月(2005 年 5 月至 2006 年 3 月),其中由于学业及其他事务,耽搁了不少时间。译文中的失误之处尽管难免,但仍然应该由我负责,欢迎并期待读者和方家提出(即使是激烈的)批评。阿伦特的文字一如她的思想,那么清明、正直而有节制,如果能译出其品质的十之二三,我就非常满意了。感谢孙冰女士,“论本雅明”那一章是在她的译文基础上校译而成的。感谢刘文瑾博士和刘斌博士,他们分别帮我译出了书中的某些法和德文段落。

最后,我要感谢我的妻子谭毅,她不仅帮我翻译了“论布莱希特”那一章(由我最后校译),而且我在和她的交谈中经常获得意想不到的启明。

2006 年 4 月于海甸岛

彼岸人文译丛

《德勒兹论福柯》

《思想的进程：知识分子史与思想史》

《当代知识分子史》

《法国知识分子的世纪》

《法国与德雷福斯事件》

《科学精神的形成》

《对话与图像》

《存在与存在者》

《和胡塞尔、海德格尔一起发现存在》

《精神生活》

《黑暗时代的人们》

《20世纪的哲学和哲学家》

总策划◎席云舒

责任编辑◎熊 璐

装帧设计◎孟 娜

彼岸人文译丛

《德勒兹论福柯》

《思想的进程：知识分子史与思想史》

《当代知识分子史》

《法国知识分子的世纪》

《法国与德雷福斯事件》

《科学精神的形成》

《对话与图像》

《存在与存在者》

《和胡塞尔、海德格尔一起发现存在》

《精神生活》

《黑暗时代的人们》

《20世纪的哲学和哲学家》

总 策 划◎席云舒

责任编辑◎熊 璐

装帧设计◎孟 娜

黑暗时代的人们

MEN IN DARK TIMES

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涉及的全部范围。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。

——汉娜·阿伦特

建议上架：社科、哲学、思想史

ISBN 7-5343-7401-4



9 787534 374012 >

ISBN 7-5343-7401-4/G·7086

定价：24.00元