

[美] 汉娜·阿伦特 著 Hannah Arendt

罗纳德·贝纳尔 编 Ronald Beiner

曹明 苏婉儿 译

Lectures on Kant's
Political Philosophy

康德政治
哲学讲稿



世纪出版集团 上海人民出版社

[美] 汉娜·阿伦特 著 Hannah Arendt

罗纳德·贝纳尔 编 Ronald Beiner

曹明 苏婉儿 译

Lectures on Kant's
Political Philosophy

康德政治
哲学讲稿

图书在版编目(CIP)数据

康德政治哲学讲稿 / (美)阿伦特(Arendt, H.)著
;曹明,苏婉儿译. —上海:上海人民出版社,2013

书名原文: Lectures on Kant's political
philosophy

ISBN 978 - 7 - 208 - 11775 - 4

I. ①康… II. ①阿… ②曹… ③苏… III. ①康德,
I. (1724~1804)-政治哲学 IV. ①B516.31

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 229046 号

责任编辑 贾忠贤
封面设计 蔡立国



康德政治哲学讲稿

[美] 汉娜·阿伦特 著

曹明 苏婉儿 译

出版 世纪出版集团 上海人民出版社

(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

出品 世纪出版股份有限公司 北京世纪文景文化传播有限责任公司
(100013 北京朝阳区东土城路 8 号林达大厦 A 座 4A)

发行 世纪出版股份有限公司发行中心

印刷 浙江新华数码印务有限公司

开本 720 × 1000 毫米 1 / 16

印张 17.5

插页 3

字数 211,000

版次 2013 年 11 月第 1 版

印次 2013 年 11 月第 1 次印刷

I S B N 978 - 7 - 208 - 11775 - 4 / D · 2353

定价 36.00 元

中文版体例说明

本书的行文中以括号表示的插入语或补足语较多,并用到了三种形式的括号:() [] 【 】。

具体说明如下。

() [] 一般为贝纳尔和阿伦特所加,有三种情况或功能:1. 行文中的补足语;2. 引文中的插入语;3. 非英文的特定术语,比如德文、希腊文、拉丁文。若括号内文字为英文,则为译者添加,功能在于:便于中文读者把握和理解原文中特定的英文术语,一般多用(),之所以有时候会出现[]、()交替使用的不同情况,往往是在原文中出现了()或[]表示补足语或插入语时,交叉替换以示有别。

【 】为译者添加,有两种情况:1. 中译者为适合中文表达习惯或通顺考虑而添加的内容,比如,将 the beautiful 译为“美【的东西】”;2. 康德、阿伦特和贝纳尔行文中直接使用的非英文的外文术语的参考汉译,这种情况下,阿伦特或贝纳尔往往出于特别的理论考虑而刻意避免添附英文对译,译者为便于读者理解,自行添加了汉译以供参照。

中文版前言

罗纳德·贝纳尔

—*

我最初萌生念头想要将汉娜·阿伦特的“康德讲稿”完整地编辑出版时（玛丽·麦卡锡 [Mary McCarthy] 曾在她编辑出版的《心智生活》卷二中收入了该讲稿的一个极为精简的删节本），人们几乎还很难想像，这将给阿伦特的研究圈子带来怎样的影响。就如阿伦特政治思想的研究者们业已广泛认同的那样，《康德政治哲学讲稿》一书的出版，确乎极大地激励了新一代学者对阿伦特研究的更深投入。理查德·伯恩斯坦 (Richard Bernstein) 曾告诫我说，玛丽·麦卡锡（阿伦特的遗作执行人）并不看好出版“康德讲稿”完整本这一想法；在麦卡锡看来（阿伦特尤为青睐的出版人威廉·乔万诺维奇 [William Jovanovich] 也这么看），这份讲稿远非精修之作，出版该讲稿，既不会提升阿伦特的功绩，也不会为她的声誉锦上添花。但我始终坚信该讲稿的哲学意义重大，并因此而设法说服了麦卡锡。

* 贝纳尔的前言较长，本身没有分节。为便于读者阅读，现根据贝纳尔行文思路将原文分为三节。——译者注

回过头来看，我的观点似乎才是正确的。“康德讲稿”不仅仅激发了大量的、饶有兴味的批判性文献，^[1]而且，除了在英语哲学世界，也在其他语言的学术界引起了极为广泛的研究兴趣，近年来《康德政治哲学讲稿》的众多外文版本（包括眼下这部中文版在内）的纷纷面世即为明证。我很欣慰地说，所有这些肯认，远远超出了我当初的希望。

非常感谢这部全新的中文版，让我因此有机会再次阐明，据我的理解，在阿伦特将“判断”作为人类的一种至为关键的能力所作的解释中，最为突出且重要的论题是哪些。要充分领会阿伦特在她对“判断”的最后说明中究竟试图要达到什么，我认为，我们就得将之放置在她政治哲学的整体这一更大的事业之中来考虑；这样，我们将会看到，“康德讲稿”中所表述出来的关于判断的运思，与她的政治哲学的核心紧密相关、严丝合缝。本书最后部分我的阐释文里，我解析了为什么我会认为，在1960年代所发表的有关判断的文论中与在《康德讲稿》中（以及倘若阿伦特健在而能够亲自执笔那未竟的“《判断》”一书的话，那么也在该书中），阿伦特所关注的东西，前后之间有一个重要转变。实际上，人们可以说，在诸如“文化的危机”和“真与政治”等文章中所尝试表述出来的判断观念之所以被“康德讲稿”中的判断理念所“驳倒”，恰恰是因为在某种程度上，后者是她核心的政治哲学的**完成**，而她早年的那些运思则不是。

那么，这一“核心的政治哲学”是什么呢？“判断”又是怎样将之完成的呢？对此，关键的作品当然是她的理论巨著《人的境况》。据

[1] 有关《康德讲稿》较为重要的文献，可参见 *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt*, ed. by Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2001; 该书还包含了一份精选的文献目录，涉及相关的引申解读，见 pp. xxv-xxvi。关于阿伦特的判断理论，更多的新近解释及辩护，可参见 Linda M. G. Zerilli, “‘We Feel Our Freedom’: Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt”, *Political Theory*, vol. 33, no. 2, April, 2005, pp. 158-188。

我理解，在汉娜·阿伦特看来，人类生活的首要事业是战胜我们的有死性，也就是说，我们之所以在这个世界上有所作为，为的就是要证明，我们并不仅仅是这个世界上的匆匆过客，草草登场，倏忽间又仓促退场。我们得找到某些出路，能让我们感到我们属于这个世界、我们在某种程度上能稳固地存于此世。^[1]制造一个耐久的、可触摸的共享世界，让我们扎根于某些不那么转瞬即逝的东西上，诸如如此的“劳作”（work）部分地做了这样的事。但是，归根到底，使我们自己“不朽”的这一事业，关键还是得靠“行动”（action）——那种展现令人记得住的言辞（words）与令人记得住的行止（deeds）的行动——来完成。不过，只有当此类的言辞与行止能够经由“故事的讲述”——也即，以某种历史判断的形式——而被转化为（render）“令人记得住的【东西】”，这些言辞和行止才能令人记住。“下判断”之所以构成了“心智生活”的巅峰，正是因为它救赎了行动所具有的这一“意义生发”功能。

《人的境况》一书论辩的核心要旨之一在于：现代性的典型特征是将人类经验主体化/主观化（subjectivize），而这一日益加剧的倾向，致使人类被剥夺了他们最深层次的需要。从我们自己之中抽离出来，进而将我们自己嵌入一个有着共享的经验、共享的语汇、共享的景象的公共世界之中，这才是我们身为人类的最基本需要；只有一起投身于那些在我们的公共世界里上演和发生着的故事之中，才能给生存赋予意义，否则我们的生存无非是乏味而平庸的沉闷苦工，寡淡而无聊。相比而言，现时代的生活是极端私人化的；我们的文明就是在全力迫使作为个体的我们把自己的全部能量与精力统统投入到生产和

[1] 我曾在其他文献中主张并论证，阿伦特这一根本的哲学关切可以追溯到她早年最初的哲学努力，也即，她对圣奥古斯丁的解释。这里，尤为值得注意的是奥古斯丁所提出的那种人类形象：人类在这个世界上就如迷失于荒漠的流浪者，而阿伦特感到需要从哲学上对人类处境的如此描述作出回应。参见“Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine”，in *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, ed. by Larry May and Jerome Kohn, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996, pp. 269-284.

消费中，让我们不断地去满足现代社会的生产性命令并在私人或家庭消费的领域里确保我们的物质性生存。当我们把自己的能量和精力悉数投放在私人关切上，那么，我们对一个由话语（discourse）与活动（activity）所构成的公共空间的经验就被挤压出局，这就致使我们被剥夺了人类生活中那些最为人性化的层面。由此说明了，针对作为一种政治哲学的自由主义（连同自由主义对一个由个体决断与个体之目的选择所构成的空间的坚决护卫），阿伦特的立场为什么主要是批判性的，因为，从阿伦特的视角看，自由主义或多或少地起到了这样的作用：从理论上将那些把生活圈定在一个尤为现代的社会中的界限正当化。

面对现代性的主体化 / 主观化压力，汉娜·阿伦特要设法捍卫“公共性”这一理念或者说“生活的主体间（intersubjective）经验”这一理念，不难看出，“康德讲稿”的基本规划，在她为此而倾注的殚精竭虑的努力中，为何如此至关重要。即使上述极为简要的勾勒，也足以清晰地揭示出康德的“审美判断力批判”^{*}何以对阿伦特有如此强大的吸引力，因为康德在那处理的问题，直接关系到阿伦特自己的核心关切：如何才能确保一个由种种共享的外观和主体间判断所组成的、可能的公共领域，以此来对抗主体化的威胁。^[1]那我们可能也会这么想：要化解主体主义 / 主观主义（subjectivism）灾危，另有一个更为简易直接的药方，即某种这样的哲学，它断言在人类需要，或人类欲望，或人类兴趣 / 利益之中有着一一种客观上共享的结构，换言之，也就是某种关于人类之客观自然 / 本性的理论。但是，阿伦特确信，求诸任何莫基于自然 / 本性的有关人类意旨的确定构想，都会给人类自由的范围设置令人难以接受的限制。这就再次解析了为何阿伦

* 指康德《判断力批判》一书的第一部分。——译者注

[1] 毫无疑问，与对抗主体主义这一主题相关的另一重要资源是海德格尔，值得注意的是，阿伦特在讲授康德政治哲学课程时，也将海德格尔的《何为一物？》（*What Is a Thing?*）列入了她的参考书目。

特会如此心仪于康德：康德关于美和崇高的主体间经验之根由的先验考察，旨在救赎一个由此世的诸多外观所组成的共享领域，而且，这样的救赎，并不会为了驳斥主体主义而非要在人类本性 / 自然中寻求什么客观根由。人们若是不大了解《人的境况》一书所铺陈出的理论语境，那就一定会极为困惑：为什么阿伦特如此执著地坚持认为（而从表面上看，她的这一坚持恰与康德自己的文本相左），与政治哲学的首要问题直接相关的是《判断力批判》，而且仅有《判断力批判》才与之相关。

二

任何一位细心的读者，当仔细研磨在这份极不寻常的讲稿中阿伦特究竟想要干什么时，似乎必定都要陷入重重困惑与疑结。首先一个最为明显的困惑便是：居于阿伦特自己的政治哲学核心的是关于“由诸外观所组成的公共领域”的观念，如果阿伦特的基本规划是要把康德美学作为捍卫这一观念的手段，那么，为什么她要在迂回曲折了很久之后（事实上，“康德讲稿”共十三讲，直到第十讲）才开始系统地论及第三批判里的论辩主张呢？她的讲座为什么要耗费如此多的时间和篇幅来讨论那些与康德成熟期的哲学关联甚少的前批判时期的文本以及那些更为时政性的文本呢？而用阿伦特自己的话说，这些更为时政性的政治文论还算不上一种地道的康德政治哲学。倘若她只是想要在康德美学的基础上重建一种全新的政治哲学，那她为何不直接就从《判断力批判》一书开始呢？我认为，答案在于，在阿伦特正式解读《判断力批判》之前的这一超长引子（从第一讲到第十讲）中出现过的所有主题，均与康德本人的智识关切无太大关联，而是在在与阿伦特自己的智识关切息息相关。对康德来说，我们的理性存在者（也即，道德存在者）的身份当然才是人类尊严的根由。“道德性”，堪称是康德版的“哲学家的傲慢”——【“哲学家的傲慢”本来指】惟有哲

学家的求真才为属人的意旨赋予了深沉而广袤的严肃性。

阿伦特否弃了康德哲学的这一核心，因而，为了支撑她自己对人类尊严以及富于意义的人生意旨所展开的构思，她抽用了一些在康德**作品整体**中不那么起眼的文本。对阿伦特而言，人类尊严预设了这样的前提：我们涉身于一个共享的公共事业中，从这个事业中诞生了种种富于意义的故事，正是这些历史性的叙述，为在人事舞台上的那些演员们/行动者们的种种关怀与担当赋予了要义（参看本书第 85 页关于马基雅维利《佛罗伦萨的故事》，“最后一本尚以这种精神写作而成的书”）。这些故事处于城邦（polis）之中，也即处于政治共同体之中，而政治共同体是一个由叙述性的行动（narrative action）所组成的共享空间。阿伦特认为，像柏拉图所定义的那种政治哲学——即，政治哲学就是要飞离意见的洞穴——必然与城邦相疏离，因而，这样的政治哲学对于以上那种关于人类尊严的洞观来说，就是一种致命的威胁了。纵观阿伦特的全部著作（包括这部讲稿在内），由柏拉图定下基调的那种哲学遗产始终令阿伦特耿耿于怀，因为在她看来，整个哲学传统，意味着对城邦的摧毁，而城邦是一个上演有意义的故事的所在，因此也就是人类尊严的特有基础。意味深长的是，“康德讲稿”的中心是阿伦特对帕斯卡尔的援引：帕斯卡尔在《思想录》第 331 节把城邦说成是疯人院，哲学家必须刻意地与之疏离（本书第 36 页）。就如我前文提到的，针对柏拉图，康德有他自己的回应：他适当地压低了整个认知大业的地位，而极大地提升了平凡的道德主体（moral agents）的道德性，将道德性的义蕴拔高到深沉而广袤的地步。阿伦特否弃了康德本人对柏拉图的挑战，所以，她远远比康德本人更为看重《判断力批判》的哲学成就。

阿伦特在第十讲中说，由于康德真正的政治哲学始终就没有写出来过，所以必须根据第三批判来重建康德的政治哲学（本书第 92 页：“既然康德没有写过他的政治哲学，要发掘他在这一主题上是如何思考的，最好的方式就是求助于他的‘审美判断力批判’”），她的这个说

法显然是错误的。康德当然是自由主义的一位经典旗手，而康德所代表的那种自由主义恰是阿伦特所拒斥的，她拒斥的理由在于：自由主义处心积虑地把公共领域构想得很狭窄，这种谨小慎微、全无雄心的构想本身也是处心积虑的，为的就是赋予不容侵犯的私人领域以崇高而首要的道德地位。恰与阿伦特的看法相反，康德的政治学完完全全地是被他的道德洞观所塑造的。对于康德来说，在私人领域内受道德驱使而作为的能力，才是人类尊严之根由；决定性地统辖着政治的正是这样的一种律令：要尊重这一道德选择之能力，而且这种尊重要通过赋予诸个体以最大限度的且与其他个体相容的私人自由来实现。似乎令人颇感讶异的是：阿伦特应该是读过康德《法权学说》（*Rechtslehre*）的，但她却没有看出来，该书实际上提出了一种完整的、地地道道的康德式政治哲学。她之所以没有看出来，我认为无可争议的似乎是，其原因就在于康德在《法权学说》中所构思和表述的政治哲学，并不是阿伦特想要的那种政治哲学。

人类尊严根植于人类行动者（human agents）在共享的外观空间里上演的种种特殊故事，这种阿伦特式的关于人类尊严的洞观，对其造成首要威胁的是柏拉图；对这一洞观的另一个首要威胁是现代的历史主义：历史主义的威胁在于它要将特殊物消解于某种关于进步历程的普遍叙述之中。这就是为什么在“康德讲稿”中阿伦特同样会对历史哲学的诸多版本耿耿于怀，而历史哲学也正是康德那些政治文论的首要主题（他作品中的这一主题，似乎有力地预示了19世纪由黑格尔和马克思所追求的那一历史哲学的大业）。我们再一次很容易地看到，为什么《判断力批判》会令阿伦特有醍醐灌顶的顿悟，为什么该书对阿伦特有着远非那些通常所谓的“康德政治文论”所能及的巨大吸引力。因为，人们在《判断力批判》中看到是这样的学说：关于美，是没有什么科学的；反思性判断意味着关照特殊物的独特品性，也即，把特殊物作为特殊物来关照，而不是仅仅将特殊物划归到某种普遍的程式之下；或者，用阿伦特的话来说，判断就是要把特殊物本

身作为自身的目的来关照，换言之，就是要把特殊物作为某一单独的、个别的意义之所在来关照，而这一意义之所在是不能被化约为任何普遍原因或普遍结果的（参看本书第85页）。当格但斯克的波兰船工们协助莱赫·瓦文萨翻过列宁造船厂的围墙*时，这本身就是一个奇迹般的时刻；这么说，就与说某个事实反映出了这样那样的因素而这些因素均可以从社会学上得到解析，是完全不同的，也与说某个事实促成了未来十年间共产主义的逐步终结，完全不同。对这一单独而个别的行止下判断，就意味着要将该行止领会和欣赏为一个壮丽的事件，也就意味着对该行止的反思要使得下判断的旁观者能够从反思中得到无兴趣/无利益的快乐。再一次地，根据康德反思性判断这一理念，这就又是要将特殊物作为一个独一无二的现象——不能被化约为普遍物的现象——来关照，因普遍物将把逐个的壮丽事件放置进一个关于历史进程的更广阔的洞观之中。再一次地，若承认康德已经有一种政治哲学了，也就等于承认康德与历史哲学的现代大业不无干系，这对阿伦特来说，无异于抹杀康德作为政治哲学家的真正贡献，即他对特殊物之为特殊物的“准阿伦特式”的理解。为解决这一尴尬，阿伦特的办法是，坚持认为后者构成了康德“未写出来的”政治哲学（换言之，康德预告了她自己的政治哲学）。

第一讲的末尾，阿伦特正确地评论道，尽管前批判时期的康德将道德哲学和美学糅合在一起，后批判时期的康德则将二者截然分开了。在成熟时期的康德那里，道德性肯定是牢固地被定位在理性的疆域之内的，而非定位在品味的疆域之内；而且自此，康德一直都在有意识地抵制将品味与道德性二者相融合，而这样的融合倒可以在诸如沙夫茨伯里等英格兰的道德感觉哲学家那找到。（对此，可参阅汉斯-乔治·伽达默尔。伽达默尔在《真理与方法》第一部分中论辩说，康德

* 莱赫·瓦文萨 (Lech Walesa, 1943—)，波兰团结工会领袖，曾任波兰总统。此处指1980年瓦文萨领导的波兰格但斯克列宁造船厂工潮事件。——译者注

对道德感觉之传统的拒斥，最终给人类的科学史带来了致命的后果；传统的看法认为，要获得社会知识或政治知识，必得深植于某种综合性的人文文化 [civic culture] 之中，相反，康德将知识、道德性、审美区隔开来，便导致了这样的看法：人们无须道德洞见就能获得关于社会的知识、无须品味就能拥有道德意识。）从康德一度曾以不同的方式思索道德性与品味的关系这一事实中，阿伦特得出了令人惊异的结论：比起康德的道德哲学，康德的美学反倒更有可能提供一种——她在《思索》后记里所谓的——“姑且说得过去的伦理理论”，就仿佛对各种官能进行区隔这一批判哲学整体所具有的特征，丝毫没有波及《判断力批判》似的。她这么推论时，心里想到的或许是：比起康德对道德主体的构想——康德所构想的道德主体，是从社会生活的更广阔基体中剥离出来的纯然的道德主体，仅仅直面着不粘连一丝一毫与义务无关之因素的、纯然的义务律令——易言之，比起康德实践理性的狭窄道德洞观来说，《判断力批判》第39—41节中所阐释的诸如可交流性、被扩展了的心智、共同感觉、想像力、无兴趣/无利益等基本概念，可能会更恰当地对待道德生活的主体间肌理。

阿伦特所持的意见显然是，康德的《实践理性批判》没能提供一个说得过去的伦理说明；我很确定为什么与康德道德哲学那被削截了的狭窄视野相比，第三批判中的基本范畴似乎更具吸引力。但是，我认为，阿伦特想从第三批判获取的那些东西，实际上是有误导性的，（相关的）原因有二。第一，她并没有充分领会到，同一个至高无上的道德理想，即自律性 (autonomy) 的理想，是如何既塑造了康德对实践理性的说明，同时也塑造了康德对审美判断的说明的，而这也就限制了他能在多大程度上允许与共同体的关联进入或干预到判断的形成过程。第二，她并没有充分领会到，第三批判中所有她最心仪的那些概念（诸如共同感觉、被扩展了的心智等），其实都是先验范畴：这些概念不会使品味判断与任何可经验得到的社会性相连结（品味，

按照康德的阐释，与实践理性一样，并不依赖于任何社会联系）；正相反，这些概念仅仅是为下判断的个体所假定的自己的判断所应具有的那种“主体间有效性”规定了条件，也就是说，当某位个体主体通过反思某物且并不必然要参考其他下判断的个体的意见和经验，而自行把该物判断为是美的时，他会潜在地以为他的判断具有“主体间有效性”，而第三判断中的这些概念仅仅是为这种“主体间有效性”规定了条件。阿伦特的这一错误，我们可以在比如第十三讲中看到，在那里，阿伦特写道：“任何一个人，总是作为某一共同体的一个成员，并且是在自己的‘共同体感觉’——也即 *sensus communis*——的引导下来作判断的。但是，他也是人类之一分子，这一简单不过的事实说明了，他终归也是世界共同体的一个成员。”这一段话暗示了众多人类共同体中的多重成员身份：也许可将之图示化为一系列从中央扩展开来的同心圆，其中人类之整体的成员身份形成了最大的圆圈。但这根本不是康德心里之所想。康德在《判断力批判》一书中关注的是：使先验主体作出有效的品味判断成为可能的，是哪些抽象的属人官能；从这一意旨出发，就仅有一个共同体与此相关了，那就是全人类的共同体，正是全人类均拥有的那些普遍官能，让人能够领会并反思比如说一块美的水晶的形式属性。将“后天的”（*a posteriori*）纯化为“先天的”（*a priori*），这是第二批判立论的基础，对于第三批判来说，亦复如是。在同一讲（第十三讲）中，阿伦特引述了《判断力批判》第 41 小节对社会性作为人类一种自然属性的确认。但是，康德本人还接着说道：“不过，这一利益/兴趣——是（人们所具有的）向着社会的那种倾向间接地附着于美【的东西】之上的，因此也就是经验性的——在此对我们而言却毫不重要。因为，这里我们关心的仅仅是，能够——哪怕是间接地——对品味判断施加某种先天影响的是什么。”《判断力批判》作为一部先验哲学作品，所关注的问题，仅仅是人们判断的可能的有效性，而可经验得到的社会性与判断的有效性既无瓜葛，也对之无贡献。

人们或许会说，汉娜·阿伦特想要对康德美学所做的，正是约翰·罗尔斯对康德道德哲学所做的：将之去先验化，并从中得出一种政治哲学。为将康德的美学哲学去先验化，阿伦特的策略之一便是极力渲染第三批判的“可交流性”这一主题与从前批判时期的某些文论中发掘出的“社会性”这一主题之间的连续性。第三批判的基本意图的确是要挫败主体性/主观性 (subjectivity) 的种种主张，在这个意义上，该书堪称人类社会性的赞歌。不过，康德绝非是要把审美判断的作出奠立于某一社会基础之上，他之所以想要避免将之奠立于某一社会基础上，其原因与他想要避免把实践理性奠立于某一社会基础之上的原因是相同的：在这两种情况中，他认为这么做，都会给人类的自律性造成极为严重的伤害。《判断力批判》第 32 小节将此表达得尤为清楚，在那里，康德写道：“任何一个判断，但凡要展现出个体品味，就得是一个由这个个体所作出的独立的判断。必定无须在其他人的判断中摸索。……若让他者的判断成为自己判断的决定性根由，那这就将是它律性 (heteronomy) 了。”针对品味之必然的自律性，康德举了这样的例子：“年轻的诗人，若确信自己的诗是美的，决不会让自己因公众判断或朋友们判断的干预就放弃自己的这一确信。”

实际上，将阿伦特与罗尔斯相类比，有助于我们领会深藏于康德道德之思的结构与康德审美判断力哲学的结构之间隐匿的亲性和，而这一亲性和正是阿伦特未予充分承认的。让我们先回顾下罗尔斯的《正义论》。罗尔斯在《正义论》中所阐释的那种康德式的政治哲学，并不涉及任何一个由那些聚在一起、酝酿谏议一公正社会要有怎样的基本体制的理性主体 (rational agents) 所构成的、实然的共同体；不如说，罗尔斯提出的“原初状态”，只是理性主体的某一代表所进行的道德反思实验。这一个体，想像自己在“无知之幕后”的条件限制下，着力思量何为正义，就好像他或她一个人的正义理论就能够是不偏不倚的共识的产物似的（并因此，仿佛这一个体就是一个体现了无兴趣无利益的、“被扩展了的心智”的范例似的——对于这种无

兴趣无利益的“被扩展了的心智”，康德在第三批判中作了概念化的表述)；但是，由此而得到的正义理论依然是某一单独的个体的理性运作过程的产物，而非一个社会过程的产物。用哈贝马斯的术语来说，达成罗尔斯假设中的社会契约的那一道德反思过程，是独白性的，而非对话性的。但是，康德美学也是独白的，而且**原因相同**。就如，让实践理性受制于某一实然的对话性共同体的裁定，这在康德看来不啻他律，同样，康德也会认为，让品味问题通过某一社会中的对话来决定，这还是他律。某一个体对一首诗、一座雕塑的审美属性所下的判断，兴许是盲目的甚至头脑错乱的，但是至少，这个个体所下的判断都是他或她自己在运用品味时的真实努力和尝试，与仅仅服从朋友或邻人们的意见而任自己的判断因他律而被剥夺是不可同日而语的。

我认为，由此便引出了棘手的问题：**康德美学是否是思考政治判断的一种恰当模式**，申言之，说到政治判断，就必然意味着得在被广泛而数量众多的“他律”因素（比如，既有的传统、共享的语汇、专属于特定共同体的修辞形式，等等）所左右和塑造的共同体之内，与**真实的**（而非假设的）交谈者进行**实然的**对话，那么，能够借助康德美学来对这样的政治判断进行思考吗？不过，此类问题，阿伦特都没有深究过；她在“康德讲稿”中惟一关注的就是，如何着手把“判断”当作心智生活中一个与众不同的独立部分来思考，这一个独立的心智生活部分有可能会有助于救赎她感到已经（因我们上文所述及的那些方式而）变得岌岌可危的关于人类尊严的理念。

三

读者若没有看过阿伦特的其他著作而直接开始阅读《康德政治哲学讲稿》，并且希望通过阅读这本书看到康德的政治哲学究竟说了些什么，那么，他/她的阅读很可能会以极大的困惑和迷乱而告终。如

果是想从本书中找到对《判断力批判》的某种阐释，那么他／她在读完本书时，脑海里留下的也许恰恰是一幅有关康德美学的、颇具误导性的画面。不过，倘若把本书当作阿伦特本人哲学发展中至为关键的一步、当作对一系列更多地来源于雅斯贝尔斯而非康德的政治与智识关怀的精深勘查^[1]来阅读的话——也应该如此来读，那么本书就是阿伦特思想的一次丰满、生动且极具启发性的华美展映。事实上，本书再现了阿伦特为解决居于她思想世界中央的那些核心的智识难题而付出的殚思竭虑的卓绝努力，跃然于字里行间的是她为捍卫人类尊严、使之免遭古代与现代的双向侵害的果敢决心——人类尊严面临着来自两个方向的威胁：一个是古代的、对洞穴之意见的鄙弃，以柏拉图为代表；另一个是现代的历史主义，历史主义倾向于把人类主体（human agents）上演的特殊故事化约为一出历史进步的普遍大剧。^[2]人们或许会说，大思想家的典型特征是，他们往往会根据自己萦萦于怀的那些动机和关切来借用和重塑他们阅读过的一切；正是在这个意义上，阿伦特根据自己的智识关怀而对康德文本所进行的有意识地摘选和再造，恰恰展示出阿伦特本人作为大思想家的胆识与气魄。

在本文一开篇，我就提出，阿伦特政治哲学的核心要旨，是要对“政治的个体主义”作釜底抽薪的批判，进而坚定雄健地捍卫集体行

[1] 我们从1957年8月29日阿伦特致雅斯贝尔斯的信中获知，她对第三批判独树一帜的解读（她认为该书“蕴藏着康德真正的政治哲学”），恰恰是在她阅读雅斯贝尔斯《大哲学家》中写康德的那部分时作出的。在已出版的二人通信集中，这封信以及二人之间后续通信（信件210和信件211），都确凿无疑地表明，第三批判中凡是能让阿伦特感到眼前一亮的內容，无一不是受到了雅斯贝尔斯的居中影响。参见 *Hannah Arendt / Karl Jaspers, Correspondence, 1926 - 1969*, ed. by L. Kohler and H. Saner, trans. by R. Kimber and R. Kimber, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992, pp. 318, 320 - 321。（“康德讲稿”首页就提到了雅斯贝尔斯。）

[2] 由此可以这样总结：我们不禁可以把阿伦特的“康德讲稿”解释为对著名的施特劳斯—科耶夫之争的一种潜在回应（Leo Strauss, *On Tyranny*, ed. by Victor Gourevitch and Michael S. Roth, New York: The Free Press, 1991），不过，阿伦特更乐于用康德来替代施特劳斯的色诺芬／柏拉图和科耶夫的黑格尔。

动的欢娱。但是，阿伦特自己当然没有把她的人生投入到行动生活中；她毕生献身的志业，是一个孤独的思想者与观察者的志业：对于思想者和观察者来说，人生的意旨就在于观看发生了什么，进而反思其中的意义。据我推想，在“康德讲稿”中阿伦特是在设法对自己作为一个超然事外的旁观者——而非涉身其中的行动者——的经验给出某种说明。这或许有助于解析，在尽力将这一经验作概念化表述时，阿伦特为什么会特别属意于康德的判断力哲学，而不是利用其他同样可资用来形成一种判断理论的来源：比如，亚里士多德的 *phronesis** 学说、伯克关于“审慎”的讨论、18 世纪众多关于品味的其他说明等。比起这些别的可能的理论来源，康德更加关注人们如何才能让自己投身于一个由同为判断者的伙伴所组成的理想的共同体，但又不放弃或削弱与自己的判断力之运用相伴而生的根本责任。康德的个体主义这一论题，正与从阿伦特的一个翻译建议——阿伦特认为康德所说的“*allgemein*”应该被翻译为“一般的”而非“普遍的”——而引发的种种难题纠结在一起：因为，无论在美学中，还是在道德哲学中，康德之所以诉诸一个普遍的共同体，为的都是要给自律的且个体化的下判断主体之独立性提供一个基础。我认为，阿伦特并没有领会到，在康德那里，普遍主义与个体主义实际上是协调在一起的；她将康德去先验化（因而，撤换了康德所说的“普遍的”判断共同体，将之收缩为“一般的”判断共同体）的努力，恰有搅乱这一论题之嫌。

难题在于：如何能既超越主体主义，同时又强调个体必须在不遵从群体或共同体之权威的情况下为自己的判断承担责任。因而，阿伦特在自己的政治哲学中坚决反对个体主义（所以，她对康德政治哲学的态度本应该比她实际上在“康德讲稿”中所表现出来的更加批

* 希腊文术语，一般英译为“*prudence*”，意为“审慎”。本书中阿伦特和贝纳尔对该词均有较详涉及。——译者注

判)，她也同样在自己作为一位从事理论的旁观者和批评者的切身实践中坚决地反对社群主义；我猜想，第三批批判吸引阿伦特之处也正在于此。阿伦特作为一个理论者，终其一生，都在坚定地反对任何群体本位的政治意识形态——实际上，她反对各种各样的意识形态，不管是左翼的还是右翼的，甚至也反对（有人可能会提出的）中翼的意识形态。这也是让阿伦特执着地要将人类的判断能力概念化地表述出来的关键诱因之一；因为，这正是判断的功能：对摆在面前的独一无二的特殊物作出评价，而不是设法将之划归到某种普遍化的解释图示或者一系列既定的范畴之下。人事的观察者，是反思政治而非实践政治的人，这样的人所担负的任务就是，在既不迎合群体意识形态的要求也不遵从其他社会成员业已作出的判定的情况下，对那些在公共舞台上将自身呈现出来的独个的特殊物作出自己的判断。这也正是阿伦特作为人类大剧的一个旁观者毕其一生而孜孜不懈的事业：作为亲自且独自思索的人，以自己的名义下判断，不折服于任何群体和集团为迫使顺从和一致而施加的压力。判断能力最本真的要求不多，无非是：保持自己判断的不可消泯、不可缩减的独立性，此外别无他求。

因而，在阿伦特劳作的最后阶段，最令她关注的，可以说就是理论者的“存在主义立场”，理论者作为超然事外的批判观察者，其所持有的存在主义立场，不同于在实践领域中立言立行的行动者的存在主义立场。的确，要成为对投身于行动的公民们之所作所为进行批判反思的理论者，人们就得站在自己的立场上、亲自且独自地针对对象作出判断（虽然这种独自的判断，也要在一种与其他同样也在独自下判断的他者之间所展开的反思性对话的语境下来进行）；然而在政治实践的领域中，人们却得协同他者才能率先有所行动或酝酿适宜的合作步骤。于是，康德笔下的这样一种人的类型——他们具有品味，也正是这类具备品味的人在对艺术天才/天分（genius）的创作作出判断（参看本书第93页：让天分从属于品味=让行动者从属于旁观

者)——对阿伦特就极富吸引力了;同样极富吸引力的还有康德对“Selbstdenken”,也即“亲自且独自地对事物进行缜密思索”这一主题的强调(《判断力批判》第40小节,本书第41,51,67页)。^[1]我认为,这很充分地解释了为什么阿伦特会如此中意于第三批判,为什么在阿伦特看来,该书比其他任何著作都更好地表述了她自己作为一个独立的人事观察者的经验。她从康德那里所得到的“下判断的批评者”的形象,无疑是一个强有力的且格外诱人的形象;并且,我本人作为一个理论者,确实也可以凭借“Selbstdenken”这一观念而将这一形象视为一个理想、一个被那些以辨析人事中的意义为志业的人们所热望的理想。不过,尽管如此,我还是会认为,我们的如下追问依然是恰当的:阿伦特如此排他性地将康德作为惟一的理论来源,是否并未致使她对判断官能的说明有失偏颇。尤为恰当的是提出以下这样的批判性问题:在由回溯性的旁观者所运用的判断力与由实践中的行动者所运用的判断力这两者之间,阿伦特的说明赋予前者优越于后者的更大的特权,这是否并非必要。实际上,反思性判断——也即,无须仰赖于任何既有的规则或程式、并以主体间有效性为鹄的而作出合理判断的能力——是人类经验的一种普遍特征。^[2]与阿伦特的看法相反,反思性判断并不仅限于康德式的品味判断的领域之内,也不像阿伦特所想的那样,仅仅是专属于史家的任务:他们回溯性地将意义赋予行动者的所作所为。毋宁说,反思性判断渗透在——包含了那些投身于政治的行动者们为了共同地酝酿谏议并集体地达成决定而付出的

[1] 比较,汉娜·阿伦特《黑暗时代的人们》中“论黑暗时代的人性:关于莱辛的思考”(“On Humanity in Dark Times; Thoughts about Lessing”, *Men in Dark Times*, Harmondsworth; Penguin, 1973, pp. 11-38, 特别是 p. 16)。也可参见汉娜·阿伦特的《作为贱民的犹太人:现时代的犹太身份及政治》(*The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, ed. by Ron H. Feldman, New York; Grove Press, 1978, p. 250)。

[2] 在我的《政治判断》(*Political Judgment*, Chicago; University of Chicago Press, 1983)一书中,我试图从维特根斯坦、伽达默尔、马歇尔·波兰尼(Michael Polanyi)等哲学家那里得出这样的洞见:反思性判断是无所不在的(或者,用伽达默尔的话说,“诠释学有着普遍的范围”)。

中文版前言

种种努力在内的——人类经验的全部纹脉之中；回溯性的观察者在此并无垄断权。阿伦特在作为者与批评者之间作出了区分，前者表演和行动，后者观察和反思，而“康德讲稿”（与她围绕判断这一论题的早期文论不同）将反思性的判断能力仅仅归于二者中的一方（旁观者一方），“康德讲稿”的错误即在于此。

2013年5月

译者序言*

汉娜·阿伦特的作品越来越多地被译成中文，其思想也得到了越来越深入的研究。《康德政治哲学讲稿》只是阿伦特丰富的著述中极小的一部分，甚至在其生前并未整理出版。然而，本书的意义或许在于：通过解读康德的“判断力”，阿伦特在一位现代哲学家那里重新发现了西方政治哲学起源之际的原初体验。我们可以想像阿伦特在讲坛上诉说那体验时的专注、激动，但阅读文本无法替代身临其境的聆听，也永远无法重现作者的体验，译者更不愿在一篇小文中将其条理化，那必然是苍白且令人厌恶的。这篇导言仅仅是将那些初看上去分散的体验断片尽力连缀起来。

一、康德真正的政治哲学问题

要想抵达康德的政治哲学，必须越过一些外围的迷惑性的东西，这些东西在阿伦特看来实质上是后来者对康德的某些误解。但仅仅做到这一点还不够，我们仍无法直接抵达康德政治思考的核心，因为康德从未著有类似于柏拉图的《王制》或者亚里士多德的《政治学》这

* 本文根据译者的一篇文章修订而成，原文见曹明：“‘鉴赏’的政治性解读：析阿伦特眼中的康德政治哲学”，载赵明主编：《法意》（第一辑），北京：商务印书馆，2008年，第233—248页。

样专门性的政治哲学著作，因此，还需要进一步在康德的核心著作中去挖掘他对政治的看法。

在叔本华看来，康德惟一真正称得上伟大的作品就是他的《纯粹理性批判》，这部作品出版的时候，康德已经 57 岁。因此，这位哲学家后来的作品，在叔本华看来，都是一位老人思维老化之后絮絮叨叨的重复。不过，也有人将康德抱着更为崇高的敬意：他们将康德在三大批判之外的一些晚期作品编选在一起，或者命名为“康德政治著作”，或者更进一步冠名以“历史理性批判”，似乎康德有四部批判作品，而它们一起构成了批判哲学的大全体系。阿伦特认为，这两种做法都误解了康德的批判事业。

康德最主要的作品就是他的三大批判，但阿伦特提醒我们注意，第三批判，即《判断力批判》和前两部批判作品不同。《纯粹理性批判》是扫清路障之作，即扫清“理性的丑闻”（scandal of reason）：思想超越了我们所能认知的限制，以至于陷入自相矛盾；《实践理性批判》的基调实际上在第一批判中已经奠定，处理的道德问题依然是一种思维的规律。前两部批判作品都是澄清性的，是为说明问题而必需的批判、论证工作。阿伦特提醒我们注意，在 1770 年的转折之前，康德已经想要写作并完成《道德形而上学》，但这部作品实际上一直要等到康德完成他的三大批判，即 1790 年之后才完成。而且，在早期的时候，他的道德著作被冠以“道德品味”这样的标题，因此，关于品味的第三批判实际上处理的不再是道德问题，因为在《实践理性批判》中，康德发现决定道德问题，理性本身就已足够，第三批判是“自发地写就的，而不像《实践理性批判》那样是为了对付种种批判性的评论、质疑甚至挑衅而写作的”（本书第 19 页）。

那么，第三批判到底是关于什么的呢？阿伦特认为，存在着两个关键的问题。在《判断力批判》的第一部分，“社会性”的问题处在一个关键性位置，这意味着“没有人能够独自生活，人们不只在需求和照应方面是相互依存的，而且在他们的最高官能即人类心智（human

mind) 方面也是相互依存的,离开人类社会,人类心智便毫无用武之地”(本书第 21 页)。但是这并不是一个到了康德晚期才出现的新问题,实际上这个问题在康德早年的作品《对优美感和崇高感的考察》中就已经出现了。^[1]第二个问题出现在《判断力批判》第二部分的第 67 小节:“人们为什么必须存在?”在阿伦特看来,这是一个传统的哲学问题,虽然并不是我们所熟悉的康德的核心问题,阿伦特认为,“人们为什么必须存在?”这个问题和另一个传统的问题相关联:“为什么有物存在而非无物存在?”阿伦特说,这里的“为什么”并不是要求给出一个原因,而是在问:所有的这一切都是为了什么目的?这些目的只能在其存在本身之外去寻找。

康德自己宣称,他的哲学主要是对三个问题的回答:我能知道什么?我应该做什么?我可以希望什么?后来在他的课程讲演中,康德提出第四个问题:“人是什么?”前三个问题预示着最后一个问题。所以阿伦特暗示:在某种意义上,《判断力批判》可以说并不属于康德的批判事业,作为康德独特标志的批判事业,也许只是《纯粹理性批判》和《实践理性批判》,而《判断力批判》实际上处理的是一个更为传统的哲学问题,所以也是康德继承的问题,这些问题同样贯穿了康德一生。

现在阿伦特关注的是,《判断力批判》这两部分的内在联系到底是什么。初看上去,这两部分似乎是分离的。阿伦特认为这个内在的连接点,就是政治。第一,在这两部分中,康德没有提到人是作为理性或者认识性的存在者,这部作品的第一部分处理的是复数的人,他们是真正社会性的,就像生活在社会中一样;第二部分探讨的是人类种族,这和《实践理性批判》处理的对象完全不同,在那里康德讨论的是所有的理性存在物,而在这里只是生存在地球上的人类。第二,

[1] 参见 [德] 康德:《论优美感和崇高感》,何兆武译,北京:商务印书馆,2001 年,第 4 页,“卡拉赞之梦”。

这两部分处理的都是特殊物，第一部分处理的是美学问题，第二部分则是目的论问题，是关于对于自然界的任何一种独特之物的理解，这种东西是无法从任何的一般原因中去寻找的；阿伦特认为，关键的问题在于如何去“理解”而不是“解释”，即“我如何才能理解存在草和一片草？”，康德的解释办法是引进目的论原则。这里处理的是自然的问题，但康德将人类作为自然的一部分来处理，而历史也只是作为自然一部分的人类的历史。在康德那里，现代“历史”的观念已经出场。

正是在处理人类历史的过程中，才出现了康德在此之前从未思考过的一个问题。我们发现，康德在写作《判断力批判》的时候，即1790年左右，同时也在关注着法国大革命，他每天都焦急地等待关注这一事件的报纸。阿伦特说：“在其生命最后的岁月里，康德始终挥之不去的，正是这一难题：如何把一个民族组织成为一个国家、如何构制这个国家、如何**创建** (found) 一个共和国，以及与这几个问题相关的所有法律上的难题。”（本书第28页）这是一个新的问题，如何解决这个问题呢？阿伦特提醒我们，如果有人认为，康德对问题的解决就在于把政府构造问题和他的实践理性相协调，那将是一个巨大的错误，因为康德自己就说过：“良好的国家体制并不能期待于道德，倒是相反，一个民族良好道德的形成首先就要期待于良好的国家体制。”^[1]

阿伦特拒绝将康德晚年对这些问题的思索视为康德的政治哲学，或者说视为康德政治哲学的主要内容，如果说要让政治在康德那里具有相当分量的话，那么它必然是处于康德批判哲学的核心，而绝不应该是一个边缘位置。康德的批判只是对传统哲学核心问题的一种洞察方式，也许改变了问题的面貌，但绝没有使问题本身变得无足轻重。而对政治的看法正是哲学的核心问题。

[1] [德] 康德：“论永久和平”，见《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，1997年，第126页。

二、康德对政治事务的态度

因此，有必要澄清问题本身，并将康德的思想放在西方政治哲学传统的背景中去考察。阿伦特说，康德的三个基本哲学问题涉及的基本概念是“自我利益”（self-interest），而非俗世中的利益，第三批处理的问题是在这三个问题之外的，这里面对的是欲望性的人。因此，康德不仅思考人之理性的法则，还要面对人之欲望的问题。在《实践理性批判》的辩证论中，康德曾谈到了德福一致的问题，“我的主要兴趣/利益（interest），也即我想要希望的，就是未来生活中的至福（felicity）；并且，倘若我配得到未来生活中的至福的话——也就是说，倘若我以正确的方式引导我自己，未来生活中的至福就是我可以希望的”（本书第34页）。阿伦特告诉我们，当康德同意罗马格言“人人都欲望着幸福”时，他觉得如果自己不能确信自己配得上幸福，他就不会幸福。问题在于哲学家对自己的看法，康德在一封信中写道：“自我肯定的丧失如果发生在我身上，将是最大的不幸。”阿伦特认为，就这一观点而言，我们必须提到政治与哲学之间的关系，或者说哲学家对政治事务的态度。但对自我的态度为什么会涉及政治与哲学之间的关系呢？这似乎是一个引出了更多疑惑的回答。

在古希腊人的观念中，人类事务领域是一个独特的领域，是不同于自然领域的，二者相互区分而确立自身，即易消逝的人的生存与不朽的自然存在之间的相互区分。所有能够归于人的事务都是容易消逝的，比如作品、行为、言谈。^[1]而伟大的标记乃是永久性，人类事务的伟大需要克服遗忘才能达到，因而，对人类事务的记录就是不可缺少的。古希腊的诗歌和历史就是试图用歌曲和故事对人类的行为进行

[1] Hannah Arendt, “the Concept of History”, in Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York: the Viking Press, 1968, p. 43.

记录。阿伦特说，“尤利西斯聆听关于他身世故事的那个场景对历史与诗歌而言都是一个范例。‘与现实的和解’，卡托西斯（catharsis，意为陶冶）——在亚里士多德看来是悲剧的实质，在黑格尔看来则是历史的终极意旨——在回忆的泪水中实现了。”^[1]所以记录者和行动者一样，是不可缺少的，而对这两者而言，不可缺少的是观众，在古希腊，这就是城邦的角色。城邦就像是一个大剧场，每一个情节都需要行动者、记录者以及观众，而每一个人都同时扮演了这样的角色，所以“看”在古希腊城邦中是政治性的。对自己的看法与对他人的看法是不可分的。

哲人似乎显得卓尔不群：“哲学只关注真理而无视人类事务领域，无视那呈现于城邦之中的，呈现于雕塑和诗歌之中的，呈现于音乐和奥林匹克竞技之中的无所不在的美，并且将他的追随者逐出城邦，使他们不再适合做城邦的公民。”^[2]城邦为那些关注永恒的、不属于人类事务的人划定了界限，所以哲学的兴起必然是城邦生活的衰落。

阿伦特发现，康德分享了哲人对待生死的态度，或者说康德继承了哲学传统对生命本身的怀疑态度，在康德那里“人生无常的忧郁情调”表现得很明显。这并不是说人的生命是短暂的，而是说它充满了如此之多的苦难，它是如此的不“容易”（easy），康德甚至说：“更长的寿命不过是拖长了一场与艰难困苦无休止地相角逐的游戏罢了。”^[3]即使“人们可以期待 800 岁或者更长的寿命的话”，人类也不会因此而受益；因为“有着如此漫长的生命，其罪恶将会登峰造极，以至于这个物种配享有的最好命运就是，从这个地球之上被彻底

[1] Hannah Arendt, “the Concept of History”, in Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, New York: the Viking Press, 1968, p. 45.

[2] [美] 汉娜·阿伦特：“哲学与政治”，见贺照田编：《西方现代性的曲折与展开》，长春：吉林人民出版社，2002年，第343页。

[3] [德] 康德：“重提这个问题：人类是在不断朝着改善前进吗？”，见《历史理性批判文集》，何兆武译，第76页。

消灭”。阿伦特说，如果深入康德的哲学，可以发现克服这种幽暗倾向的途径。这也许是现代乐观主义对康德的影响，其一表现在启蒙时代的进步思想中，这指的是人类种族的进步，但它对于个体来说基本上是没有意义的，这暗示了对个体的轻视。特殊物只有在整体中才有意义，虽然这在近代思想中是普遍的，但在康德那里走得更远，他甚至认为，战争、洪灾还有完全的邪恶对“文化”来说是必需的。其二表现在康德关于个体道德尊严的主张上，这是康德哲学的独特之处。

不过，康德的这两个主张之间是冲突的。阿伦特认为，康德在《判断力批判》中提到“人们为什么必须存在呢？”这一问题是有有一个假设的：人类和其他物种是在同等的层次上，但是就作为道德的个体而言，他可以是任何有理性的存在者，而且对于他们而言，不存在生存的目的问题，因为他们本身就是目的。

对个体的轻视与个体的道德尊严几乎完全不相容，在阿伦特看来，康德对此了然于胸，但是康德并没有明确地去化解这个冲突。不过，解决的途径在康德的著作中已有暗示，这正是阿伦特所要发掘的康德的政治哲学的核心。而这恰恰是康德不同于西方政治哲学传统的地方，因此，阿伦特也许正是在康德那里发现了走出西方政治哲学传统困境的途径，这在某种程度上返回到了起源，即回到了苏格拉底。我们发现，阿伦特对康德政治哲学的挖掘，也正是从康德的苏格拉底式形象开始。

三、批判性思索的政治义蕴

阿伦特说，康德的批判哲学决定了他不可能排除感性。而在西方哲学传统中，真理是超越感性的，只有摆脱了感性搅扰的心灵才能认识真理，感性以及由此带来的快乐和痛苦都干扰了心灵的宁静。在康德那里，所有的知识都依赖于感性与知性的相互作用和配合，“他的《纯粹理性批判》堪称对感性的一种证成，甚至可能还是一种赞颂”

（本书第 44 页）。而且康德暗示了快乐的奇特性，一种纯粹的快乐或者说脱离了肉体的快乐是几乎不存在的。所以哲学家应该阐明大众所具有的经验，哲学家应该和大众生活在一起，评价快乐的任务并不是只有哲学家才能完成，而是每一个具有良好感受力的人都可以承担。

就康德的认识论而言，“批判”似乎言过其实，它实际上只是对认识本身的条件限定进行论证。但在阿伦特看来，康德使用的“批判”这一术语实际上突显了思索本身的某种政治意味。康德认为，批判仅仅是“体系的预备”（propaedeutic to the system），批判被置于与“学说”（doctrine）相对的位置。批判本身在康德那里是温和的，在阿伦特看来，这和苏格拉底的名言“没有人是有智慧的”是同一个意思。康德说：“虽然人们具有关于‘真’的一个观念（a notion）、一个理念（an idea）可以用来规范他们的思索过程，但是人作为一个有限的存在者是不能够拥有‘真’本身的。”

批判不能独自进行，阿伦特发现康德的批判性思索恢复了思索所必需的某种公共空间，他认为这种思索只有在苏格拉底那里曾经出现过。苏格拉底的方式是清除灵魂在认知之路上的一些没有根据的意见、信仰，它是一种辨别的艺术。苏格拉底认为，在这个省察的过程中，并没有产生知识，这样做只是为了省察的缘故。阿伦特说，“苏格拉底的独一无二，就在于专注于思索本身，而不论结果。在苏格拉底的这整个事业中，不存在什么秘而不宣的动机或意旨。一种未经省察的生活是不值得过的。仅此而已。”（本书第 58 页）

在康德那里批判性思索就是让自己经受“自由而公开的省察的考验”，而这只是指每个人都有公开地运用自己理性的自由，这种运用有严格的限制：“我所理解的对自己理性的公开运用，是指任何人就像一个学者在全部听众面前所能做的那种运用。”在这里，阿伦特有独特的解释，这里的学者和普通公民不同，他们是完全不同的共同体的成员，即“世界公民社会”的成员。但这绝不只是一个思想和表达自由的问题，在康德那里它具有另一层意义。

康德认为，正是思索能力的运用要依赖于大众。没有自由和公开的省察，形成意见是不可能的，或者说哲学家不可能是完全孤独一人的。理性的本性不是“自我孤立的而是要求和其他人一起融入共同体”。也就是说思索本身是政治的，思索就是我和我自己的对话，如果没有和别人的交流，自我对话的能力将会消失。换句话说，自我的概念本身预设了他人的存在，这一点在黑格尔那里会更加明确。因此，真理必是可交流的东西，这意味着人和人之间的普遍交流的事实，而“可交流性必然意味着有一个由可以对之讲话、也在聆听且也可以被聆听的人们所组成的共同体”。所以人是复数性的存在，语言或者交流本身就是人的属性，而理性是建立在交流的基础上的。

在阿伦特看来，思索活动具有明确的政治义蕴，这在古希腊，确切地说是在柏拉图之前表达得最明显。古老的有智慧的人只怀有一些伟大的内心的洞见，当向他们求解疑惑时，他们却保持沉默。“给出一个说明”（to give an account of）——不是证明而是给出理由和解释，是区分柏拉图和他的先辈的东西。这个术语自身原初地就是政治性的，要求有人对此负责，这正是政治的要求。这最后被苏格拉底的助产术改造为提问与回答的方法。“他实际上所做的是，通过话语（in discourse），将思索过程——这个过程也就是在我的内心之中进行的、我与我自己之间的无声对话——公共化（public）”（本书第 58 页）；与此类似，康德在一封信中说：“我并非仅仅为了驳斥而去处理那些合理的反对，我仔细地思索这些反对，将之整合到我的判断中，并为之提供推翻我最珍视的一切信仰的机会。我所抱有的希望是：从他者的视角不偏不倚地（impartially）审视我的种种判断，由此争取获得某些能够改善我之前洞见的第三种观点。”在这里，阿伦特提醒我们注意，“不偏不倚”是通过思考别人而达到的。康德还说，通过这样从微观到宏观逐步吸收每种可能的意见，通过所有别人的看法来检验自己的每一个判断，从而扩展（enlarge）自己的看法（参看本书第 65—66 页）。“心智的扩展”在《判断力批判》中扮演了

重要的角色。做到这一点凭借的是“我们把自己的判断依凭着别人的虽不是现实、却毋宁只是可能的判断，并且我们自己置身于每个别人的地位”^[1]。

批判性思索虽然是独自进行的，但是通过想像力的作用，使别人的立场重现，而且是公开的，对所有的人都是开放的，阿伦特说，这正是真正的世界公民立场。这里对他人立场的重现并不是指要接受另外一种立场，如果这样的话，那或许不过是从一种偏见转到另一种偏见中；而是综合别人的立场，从而越来越普遍化，这里的普遍也不是一种概念的普遍性，而是一种普遍的立场，就是不断地超越每一个偏执的立场，不断地启蒙，这种普遍性的立场就是前面所说的“不偏不倚”，这是一种从旁观者的角度所说的立场。

但是在康德那里，难道世界公民立场仅仅是旁观者的立场吗？公民肯定意味着比旁观者更多的东西。难道世界公民没有预示着一个世界政府吗？康德的意图是要建立一个世界公民政府吗？阿伦特说，公民意味着权利、义务以及责任，而这只有在一定区域范围内才有可能，康德很清楚一个世界性政府将会是能想像到的最专制的政府。那么康德为什么要将旁观者的立场称为世界公民立场呢？

四、判断的原则与行动的原则

阿伦特认为，康德的理由体现在他对法国大革命的态度中。乍一看，康德的态度是极端对立的：一方面是他对法国大革命的无限崇敬，另一方面体现在他对任何革命行为的反对，哪怕是发生在法国人民身上的这场革命。康德在多处表达了同样的意思：革命的结果具有某些非常值得人们注意甚至是崇敬的意义，但是以这种手段去追求这

[1] [德] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2002年，第136页。

种结果却是绝对应该被谴责的。^[1]

康德说法国大革命的重要性完全体现在旁观者的身上，旁观者丝毫没有介入革命的意思，他们是一种同情式的参与，这种同情感激起了伟大的希望：“希望在诸多革命之后，伴随着革命所带来的变革效果，自然（nature）的最后意旨，即一种世界性的存在状态（acomopolitan existence），将最终实现，在这种状态下人类族群的全部原初能力都会得到充分发展。”但是立刻需要指出，康德说这句话并不是要鼓励革命，康德明确地说过：存在着所有的统治者都不敢剥夺的“人民的权利”，“这些权利……始终是一种当且仅当实现的手段符合道德性时才能得以实现的理念。实现手段要符合道德性，这一限制条件，是人民不得僭越的，因而，人民不能通过革命来追求他们的权利，革命在任何时候都是不正义的”^[2]。康德在谴责一种行动的同时又极端热情地以一种满意的态度肯定这种行动的结果。

在“永久和平论”（附录Ⅱ）中，康德提出了所有的政治行动都应受其规范的原则：“一切与他人权利相关的行动，但凡其准则与公共性不一致，就是不正义的行动。”^[3]实际上“与他人权利相关的行动”就是政治性行动，在康德看来，这种行动都要受到公共性原则的检验，他将这称之为“政治与道德之间的冲突”。这里需要更深入的解释。在论述行动的时候，康德有两个基本的术语：准则和原则。某一行动的任何动机我们都可以说是一个准则，但康德最关心的是这样的准则是否能够普遍化，即阿伦特所概括的“是否遵循了‘一贯性规则’或‘不矛盾律’”，也就是说，准则要想成为原则，它就不能自己

[1] 参见[德]康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第132，154页；[德]康德：《法的形而上学原理——权利的科学》，沈叔平译，林荣远校，北京：商务印书馆，1991年，第152页。

[2] 可参见[德]康德：“重提这个问题：人类是在不断朝着改善前进吗？”，见《历史理性批判文集》，何兆武译，第154页。

[3] [德]康德：“论永久和平”（附录Ⅱ），见《历史理性批判文集》，何兆武译，第139页。

推翻自己。因此，康德所谓关于行动的原则，就是行动准则的普遍性。比如革命、反叛以及专制都是不能普遍化的，所以康德认为这些行动都是不正义的。但是我们看到，就法国大革命的结果而言，恰恰是这不正义的行动却让人“同情”，康德实际上欣赏的是这种“同情”的意义。这种意义让康德看到了人类物种的某种禀赋，所以，正是由于旁观者赋予了革命以意义，康德才赞赏法国大革命的结果。实际上，这就像上帝在观看人类的演出。但毕竟人不是上帝，哲学家也不是，那么，康德便提出，惟有自然（nature）本身，也可以说是天意或命数，才是终极完美的保证。

对某种行动而言，旁观者的立场是重要的，他能够看到行动的意义，而行动者却无法看到，差别就在于旁观者不涉入行动本身，也正因为如此，他才能看得清楚、透彻。这一点在西方哲学史上可谓源远流长，就像山川一样古老。在古希腊，意义或者真理只有从行动中抽身出来的人才能体察到，行动者关心名誉——也就是他人的评价，名誉随别人的评价而来，行动者依赖观察者的看法。所以，沉思的生活才至高无上，这种生活是哲学的理想。康德没有主张哲学家要从行动的生活中退出，他只是说，这种立场是旁观者的立场，也就是判断的立场。阿伦特很恰切地提出，康德的哲学充满了法律式的比喻，万事万物呈现在理性的法庭面前，我只是注视着它们，我置身事外，我已经放弃了我实际的立场，达到了一种普遍性的立场。

但是就旁观者的角度而言，康德和古希腊哲人的判断有一点完全不同。康德加进去了一个判断的标准，这就是“进步的观念”。古希腊的旁观者只是观察处于大全事物中的具体事件，从未将其与一个宏大的过程联系起来。在阿伦特看来，一直到了马基雅维利那里，这个原则还不曾改变，对于马基雅维利来说，历史只是包含所有人的故事的一本大书，所以他的《佛罗伦萨史》正确地说应该是《佛罗伦萨的故事》，此书是古老精神的最后体现。在康德那里，对事物的意义的

判断，端赖于事物与进步过程的关系。

那么康德为什么采纳了这个标准呢？这也许与基督教注入西方传统中的所谓神正论有关。康德从莱辛那里接受了“人类作为一个整体的进步”的主张，进而认为，不假设进步，一切便毫无意义，进步的进程可以被打断，但从不停止。至于人事中的种种恶，不过是进步过程中的摩擦力，而且康德认为，恶在其本性上是自我毁灭的，无法从根本上阻断进步，也无法与本性就是自我维持的善相对抗。如康德所言：

作为整个物种的人，其目的，即，通过自由地运用自己的力量来达成指派给他的终极意旨，天意会促成其成功实现，即便作为个体的人们各自的目的南辕北辙。因为个体倾向之间的冲突，虽是万恶之源，却正好让理性得以自由地掌控它们；由此，不同的个体倾向之间的冲突，不是让“恶”占上风——恶是自我毁灭的，而恰恰是让“善”占上风——“善”，一旦确立，始终会自我维持。〔1〕

阿伦特说，“以进步作为判断历史的标准，可以说，推翻了‘一个故事的意义会在其结尾 / 终结处自我揭示出来’（*Nemo ante mortem beatus esse dici potest* [没有谁会在死前就被尊奉为圣]）这一古老的原则。”（本书第 85 页）所以事件的意义并不在于它的终结，而在于它对未来的作用，它能否成为历史链条中的一环。正因为让人们产生的希望，法国大革命才是重要的。我们看到，这实际上在某种程度上预示了黑格尔所谓“世界历史”。因此，对于康德“人们为什么必须存在？”这个问题，真正说来是无法回答的，因为存在的意义只有在“整体”中才能揭示，而这是任何人或者任何一代人都无法回答的，因为进程是无止境的。

〔1〕 *Kant's Political Writings*, ed. by Hans Reiss (剑桥影印本)，北京：中国政法大学出版社，2003 年，第 91 页。亦可参见康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第 208 页。

阿伦特说，虽然不存在末世论意义上的终点或终极归宿，却存在着两个隐藏在行动者背后的基本目标：自由、和平，正是这两个目标引导着进步。永恒的进步指向自由与和平。不过阿伦特提醒我们，这些用来从整体上沉思人类事务的理念和旁观者的“同情感”却并不相同，而正是这种同情感使得法国大革命成为具有世界历史意义的公共事件。阿伦特真正强调的是同情感所需要的公共领域。

五、政治的“品味”

在康德那里，公共领域不是由行动者而是由旁观者构成的，那么这样的一个领域到底是什么样的呢？对此康德从来没有详细地论述，而且他也从未将其作为政治哲学来思考，不过，阿伦特从康德的美学论述中察觉到强烈的政治意味，因此，阿伦特坚信思考这类问题必须转向康德的“审美判断力批判”。

在艺术的创作与评论领域中存在着类似的问题。康德将品味和天才区分开来，天才造就艺术作品，品味负责评判，类似于行动者与旁观者的关系。康德提出了这样的问题：天才和品味到底哪一个“更高贵”？天才是独特的，天才具有某种不可教授的天赋，天才能够传达心中某种不可言说的东西，普通人或许也能感受到，却无法表达，正是天才使这些不可言说的东西得到表达。但为什么普通人都能够体验、领会甚至评价天才的表达呢？康德认为这源于人的品味。

这同样是一个古老的问题。西塞罗指出，看来所有人都能够辨别艺术品，但只有少数人才能创造出艺术品，所以在多数人那里都存在着某种“沉默的感觉”，这就是品味。康德那个时代，品味也同样是一个流行话题，阿伦特说，正是品味现象导致康德创作《判断力批判》，且直到1787年康德都还将书名拟为“品味批判”。为什么判断力要建立在品味的基础上呢？阿伦特分析了品味和嗅觉这两种感觉的独特性质（参看本书第96，98页）。一方面，品味和嗅觉是两种具有

辨别力的感觉，当你尝到某种滋味、闻到某种气味时，你会径直对这种滋味或气味作出好或不好、喜欢或不喜欢的判断，视觉、听觉以及触觉这三种更为客观性的感觉则不然，当你看到、听到或摸到什么时，你可以不予判断其好坏或者说你对之的感知可以不涉及喜欢或快乐与否。另一方面，品味和嗅觉又是极为个体化、私人化的，严格说来，品味和嗅觉都不是对对象的感知，而是对被内化了的对象（比如吃进去的、化为身体一部分的食物）的感知，或者说，是对“内在感受”的感知，因此，这两种感觉是主观性的感觉，在这两种感觉中，没有视觉、听觉、触觉中的那种物的客观性或物的依附性，这二者察觉到的东西（比如滋味、气味）无法被表象、无法被再观、也无法被回忆。比如所谓的玫瑰花香，并不是你对玫瑰花的感受，而是对自己某种“内在感受”的感觉，而且当你面前并没有玫瑰花时，你无法再现或回忆玫瑰花的香气。于是，“品味”这种主观感觉所作出的辨别和判断似乎就既无法交流，也无关对错。

康德认为，问题的解决需要借助想像力和共同体感觉（*Sensus Communis*）。想像力，就是可以使不在场的东西再现的能力，所以现在不是直接针对个人的感觉，而是针对它在想像中的重现，美就是在重现中愉悦人，现在想像力预备了它，我能够对它反思，康德称此为“反思的运作过程”。这时，人不再被即时的东西所打动，而是出于某种不介入的立场来评判，这里就不再提及品味，而是判断力——阿伦特提醒我们，这就像是在法国大革命中的观察者一样。必须拉开距离，从实际的事务中抽身出来，保持某种中立性。那么什么是反思的基准呢？这必须从共同体感觉中寻找答案。

康德说，在那些最主观的感觉中，似乎存在着某种非主观性的东西。在品味的情形中，存在这样的事实：对于美的兴趣只存在于社会中，对于一个对象，一个人如果不能和他人共同感受到快乐，他是不满意的。康德认为，最关键的是，在品味中自我主义（*egoism*）是要被克服的。在阿伦特看来，存在于“品味”这种非客观的感觉中的那

种非主观性的东西就是主观间性或主体间性。在康德那里，私人化的感觉（即品味）中有着“主体间”的成分，其区分的标准就在于公开性或者可交流性，而对此起决定作用的正是“常识 / 共同感觉”（common sense）。

在最独特的私人感觉那里，我们发现几乎没有共同感觉，所以它们也不具有可交流性。与此相反的是道德的判断，道德的基础是理性，是具有强制性的，也是可交流的，但在这里，可交流性是居于第二位的，即使不可交流，它也是有效的。而在美的判断中，这一类判断并不是直接的感觉，它一定是经过了判断力的某种运作或者说反思的处理，康德说，这种判断是以“我们不得不预设每个人都具有的那种共同而健全的知性”为基础，这种共同而健全的知性就是共同体感觉（Sensus Communis）。我们发现术语发生了微妙的变化，康德用拉丁术语来表示一种专属于人类的感觉，它使我们能够生活在一起，交流和言语都依赖于它，这是一种社群性感觉。

康德提到了共同体感觉的三个准则：自己思索（启蒙的准则）；从每个他者的立足点思索（“扩展了的心智”的准则）；还有，始终融贯一致地思索的准则，即和自我达成一致。但是这些准则不是认识论的，认知性真理具有强制性，是不需要准则的。准则存在于行为和判断中，比如在道德事务中准则体现了个人的意图，而判断的准则体现了个人的倾向。阿伦特也许是在暗示，正因为品味不具有真理性，所以康德才没有写作专门的政治哲学。

在品味中，判断的倾向是受社群性感觉影响的，所以它也是开放性的，它不具有认知性命题的那种有效性。不如说它是劝说性的或说服性的，正是在这一点上，心智的扩展的准则才显得重要。一个人的社群性感觉，使他扩展自己的心智成为可能，也就是，想像力和反思能够帮助我们从殊异的条件或者环境中抽身出来，而达到中立性或不偏不倚。不偏不倚在康德那里就是“无兴趣无利益”（disinterestedness），无兴趣无利益的快乐就是美，一个人的品味越少个人的特质，它就能

够越好地交流；一个人可交流的范围越大，那么对象的价值越大。康德说，“每个人在这种对象上所感到的快乐尽管只是微不足道的和单独看来并没有显著的兴趣/利益的，但关于这快乐的普遍可交流性的理念却几乎是无限地扩大着它的价值。”^[1]

结语：特殊与普遍的和解

阿伦特认为，并不是战争的血腥与残酷和冲突的对抗与敌意让康德转而认可和平，而是因为和平共处，就像人类达成的一个原初协定一样，是人类心智要最大化扩展所需的必要条件。

阿伦特发现，“人类的原初协定”这一理念在康德的术语中扮演了一个中间物或者一种借以比较的第三方，也就是和两个特殊物都有关联同时又不同于两者的东西。作为心智官能之一的判断力，它的麻烦在于判断力这种官能是思索特殊物的，但思索意味着普遍化，因此判断力的难题就在于如何将普遍物与特殊物连结起来。将一条已经存在的普遍规则应用到特殊物中比较容易，但是，如果只有特殊，而没有普遍的规则，判断力必须去寻找普遍。这时困难变大了，普遍的规则在康德那里必须是先天的，无法从经验中推导出来，所以必须寻找中间物。例如康德的人性之观念正是从原初协定理念中推导出的。正是这样的理念体现在每个人个人身上，人才具有人性，所以一个人仅仅作为一个人性之人，就已经是一个世界性公民。

从品味最独特的私人感觉开始，通过“反思的处理”，判断逐步扩展，也许甚至可以跳跃到最普遍的原则，即康德的普遍性原则。这恰和康德道德律的普遍性一致，所以“行动的‘绝对律令’可以解读成：总是按照这样的准则行动，通过这一准则，这一原初协定能够在

[1] [德]康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第140页。根据英文版，术语有改动。

一条一般法中得以实现”（本书第 113—114 页）。阿伦特说，正是从这个角度，而不是因爱好和平，才决定了康德对《永久和平论》的写作，因为在永久和平论中，康德拟定的条款要求行动以这样的原初协定为原则。

在康德那里，原初协定只是一个调节性的理念，康德并没有走得太远。但是后来者却将其作为一个构成性的理念，这里发生了一个巨大的飞跃，不止是从一条判断的准则到原则的变化，而且问题的领域也完全不同了——从判断的领域转移到了行动的领域中。判断的扩展性原则我们可以称之为普遍化，也就是普遍程度的无限提高，但是在行动的领域中它就已经成为普遍性原则：不再是一个过程，而是一个结果，从普遍化达到了普遍性。

就康德政治哲学的影响而言，判断的中介原则变成了行动本身的原则，鲜活的、充满了无限复杂性的现实被历史目的的单调形式所压制，历史越来越从自然中独立出来，从自然的目的变成了目的本身，调节性的理念走向构成性的理念。然而，普遍化和普遍性有着质的差别，试图从判断的原则跳跃至行动的原则，这是试图以人的行动替代天意的僭越行为，实质造成的后果是人的渎神行径对人自身实施了最严重的暴政，在某种程度上，现代政治灾难的思想根源就是这一僭越性的跳跃。当康德说“物自体”是永远不可知的，这在某种程度上只是重复了苏格拉底的我知道自己无知，但问题在于，他为后人开启了另外一种占有并把玩“物自体”的方式，即通过历史之中恶的自我毁灭实现真正的理性王国。如果说康德那名副其实的批判作品（《纯粹理性批判》和《实践理性批判》）确立了理性王国和政治现实的无限距离，那么在第三批判中，对这一鸿沟的美学填补却被后来者误会为肉身成道的途径。正因如此，现代政治的灾难在观者看来似乎也带上了某种崇高的气象。

阿伦特暗示了以上这一点，她认为在康德那里存在着另外一种思索特殊物的方式：范例有效性（exemplary validity）。它将某个特殊

译者序言

物判定为一种最佳的存在物，而且以之为模型，也就是典范。这个典范之物虽然也是一个特殊物，但是它那完美的特殊性表明了普遍性，就像人们说到勇敢就想起阿喀琉斯一样。显然，阿伦特更偏向这种解决普遍物与特殊物之难题的方式，借助这一方式，判断力便更为有效地为特殊与普遍的和解提供了可能。

目 录

中文版前言(罗纳德·贝纳尔) / 1

译者序言 / 1

原版序言(罗纳德·贝纳尔) / 3

《思索》后记 / 7

康德政治哲学讲稿

(1970 年秋社会研究新学院课程讲稿) / 13

想像力

(1970 年秋社会研究新学院研讨课笔记) / 119

汉娜·阿伦特论判断(罗纳德·贝纳尔) / 131

附录

康德著作年表 / 226

阿伦特著作年表 / 230

译者后记 / 232

康德政治哲学讲稿

原版序言

罗纳德·贝纳尔

汉娜·阿伦特生前并未写出本来会成为《心智生活》第三卷也是终结篇的“《判断》”一书。但是，她的思想的研究者们有充足理由相信，这部作品若写作完成，将是她毕生的巅峰之作。本书旨在将阿伦特遗留下来的、与这一重要论题有关的主要文本合编成集。显然，这些文本并不能替代那部未写出来的作品，但是，我认为，它们能够就汉娜·阿伦特在这一领域中可能的思考方向提供一些线索，尤其是从她全部作品整体语境来审视这些文本时，更是如此。在我的阐释文中，我希望表明，某种融贯一致的东西确实是能够从这些文本中提取出来的，并且，我也希望能够帮助读者察觉到这些文本的重要性。除此之外，我的不揣冒昧的思辨性重建，再无他求。

第一篇文本是阿伦特《心智生活》卷一的后记。这篇后记堪称“《判断》”一书的引子，因为，该后记为这部规划中的作品提出了一个简要的计划，并暗示了该书的基本主题和全部意图。（这篇后记，也就是《思索》的最后一章，是两卷本《心智生活》之间的一个过渡，并预告了卷二意欲处理的主要论题。）“康德政治哲学讲稿”，也即本书的核心文本，是对康德美学作品和政治文论的一种讲解，意在表明，《判断力批判》包含了一种极为重要且强有力的政治哲学的纲要——这种政治哲学，尽管康德自己并没有详细展开（或

viii 许也没有充分意识到)，但依然是他留给政治哲学家们的最伟大的遗产。1970年秋季学期，汉娜·阿伦特在社会研究新学院第一次讲授了这份讲稿的内容。1964年她曾在芝加哥大学讲授过该讲稿的一个较早版本，其中有关判断的内容也用在了1965年、1966年她在芝加哥大学和社会研究新学院所开设的道德哲学讲座课程中。阿伦特计划1976年春季学期在社会研究新学院再次开授《判断力批判》的讲座课程，但是，1975年12月，她的死溘然而至。有关想像力的课程笔记取自1970年她在社会研究新学院主讲康德讲座课程时所开设的一门有关《判断力批判》的研讨课。（通常，阿伦特会在主讲讲座课程的同时，开授一门近似主题的研讨课，以便更深入地钻研某些特定的理念。）这些研讨课笔记有助于解析“康德政治哲学讲稿”部分，因为它们表明了，出现在《判断力批判》中的范例有效性的观念以及《纯粹理性批判》中的图示论学说，是经由想像力的作用而关联起来的，想像力对二者是根本性的，它既为认知提供了图示，又为判断提供了范例。

我的目标是为读者提供一个尽可能全面的文本选编，俾便从中管窥汉娜·阿伦特尚处酝酿中的关于判断的反思。其他遗留下来的一些讲座材料没有选入本书，是因为若将它们选编进来，要么会导致重复，即其中阿伦特的看法并没有发生变化，要么就会导致不一致，即她早先粗略表达的那些看法已经随着发展而被超越了。不过，在我的评注当中，我还是用到了这些讲座材料中一些相关的部分。

本书所收录的文本，多为并非为出版而写作的讲课稿。在不合语法或不甚清晰的用词和断句上我都作了修改，但是，主体并没有大动，还是保留了作为讲课稿的原初形式。因而，本书的内容断不能被错当成业已杀青的成书。本书的内容之所以存在，其理由仅在于让那些举足轻重的理念——这些理念，作者生前没来得及按她本人预想的方式充分展开——有机会为人所知。

阿伦特的讲座课讲稿和研讨课笔记中的引注常常很粗略，有些干

原版序言

脆不正确。因而，阿伦特文本附带的注释，由我全权负责。

我要向玛丽·麦卡锡深表谢意，她持续而毫无保留的帮助和热情使本书成为可能。也要感谢国会图书馆文印部的工作人员，感谢他们积极而有益的合作。

《思索》后记

选自《心智生活》卷一

die Komplazenz in denselben bezeichnet, nicht einerlei. Angenehm heißt jemandem das, was ihn vergnügt; schön, was ihm bloß gefällt; gut, was geschätzt, gebilligt^{a)}, d. i. worin von ihm ein objektiver Wert gesetzt wird. Annehmlichkeit gilt auch für vernunftlose Tiere; Schönheit nur für Menschen, d. i. tierische, aber doch vernünftige Wesen, aber auch nicht bloß als solche (z. B. Geister), sondern zugleich als tierische^{b)}; das Gute aber für jedes vernünftige Wesen überhaupt. Ein Satz, der nur in der Folge seine vollständige Rechtfertigung und Erklärung bekommen kann. Man kann sagen: daß unter allen diesen drei Arten des Wohlgefallens das des Geschmacks am Schönen einzig und allein ein uninteressiertes und freies Wohlgefallen sei; denn kein Interesse, weder das der Sinne noch das der Vernunft^{c)}, zwingt den Beifall ab. Daher könnte man von dem Wohlgefallen sagen: es beziehe sich in den drei genannten Fällen auf Neigung oder Gunst oder Achtung. Denn Gunst ist das einzige^{d)} freie Wohlgefallen. Ein Gegenstand der Neigung und einer, welcher durch ein Vernunftgesetz uns zum Begehren auferlegt wird, lassen uns keine Freiheit, uns selbst irgend woraus einen Gegenstand der Lust zu machen. Alles Interesse setzt Bedürfnis voraus oder bringt eines hervor, und, als Bestimmungsgrund des Beifalls, läßt es das Urteil über den Gegenstand nicht mehr frei sein.

Was das Interesse der Neigung beim Angenehmen betrifft, so sagt jedermann: Hunger ist der beste Koch, und Leuten von gesundem Appetit schmeckt alles, was nur eßbar ist; mithin beweist ein solches Wohlgefallen keine Wahl nach Geschmack. Nur wenn das Bedürfnis befriedigt ist, kann man unterscheiden, wer unter vielen Geschmack habe oder nicht. Ebenso gibt es Sitten (Konduite) ohne Tugend, Höflichkeit ohne Wohlwollen, Anständigkeit ohne Ehrbarkeit usw. Denn wo das sittliche Gesetz spricht, da gibt es objektiv^{e)} weiter keine freie Wahl in Ansehung dessen, was zu tun sei; und Geschmack in seiner Aufführung (oder in Beurteilung anderer ihrer) zeigen, ist etwas ganz anderes, als seine moralische

- a) „gebilligt“ Zusatz der 2. Aufl.
 b) Die Worte „aber auch . . . tierische“ fehlen in der 1. Aufl.
 c) 1. Aufl.: „ein Interesse, sowohl das der Sinne, als das“ usw.
 d) 3. Aufl.: „einzig“
 e) 1. Aufl.: „auch“ (statt „objektiv“).

我将在这部著作 [《心智生活》] 的卷二中处理另外两种心智活动：意愿和判断*。从前述那些时间性思辨的角度来看，意愿和判断关注的都是不在场的事，这些事之所以不在场，要么因为它们“尚未是”，要么因为它们“不再是”；意愿和判断与思索活动正相反，思索活动处理的是经验中的不可见物，而且思索活动总是倾向于一般化，意愿和判断处理的往往是特殊物，就此而言，这二者与外观世界更接近。理性，非要毫无意旨地执着追问意义，它的这一需要，是对共同感觉/常识 (common sense) 的严重冒犯；我们不禁要证成理性的这一需要，以便抚慰被其严重冒犯的共同感觉，但我们的证成所依赖的理由仅仅是：思索，是一个不可或缺的准备，让我们进而可以对“什么‘应该是’”作出决定、对“已经‘不再是’的”作出评判。既然过去的已然过去，过去的就归我们的判断力管，那么，相应地，判断力，也不过就是意愿的一个准备而已。这样的视角，持有它的人，毫无疑问，一定是行动中的存在者，而且在此范围内，这个视角也是很

* “判断”至少有三层意思，也对应着相同或不不同的英文术语：

1. 判断力，指人类的一种心智官能，英文中一般直接就用 judgment 表达，比如康德的第三批判《判断力批判》，英文即为“critique of judgment”，语境中需要对判断能力作特别强调时，往往会用 faculty of judging, faculty of judgment, power of judgment, capacity for judgment 等，这时，译文一般用“判断力”、“判断官能”或“判断”。

2. 判断活动，心智官能的运用过程，英文中常用动名词 judging 表述，但也可用 judgment 直接对应，这时，译文一般表达为“下判断”、“作出判断”或“判断”。

3. 以命题或句子的形式表达出来的判断活动的结果或产物，这时英文中一般用 judgment 指代，这时，译文一般表述为“判断”。

本书译文中，根据上下语境不同会对以上英文术语酌情翻译，必要时会用括号的形式标注英文原文。

阿伦特所说的心智生活的“thinking”，本书多译为“思索”，“willing”翻译为“意愿”，为的都是强调这两种心智活动的动态性，willing 其名词形式“will”则依然翻译为“意志”。*The Life of the Mind (Thinking, Willing)* 目前已出版的中译本，译法为“精神生活”、“思维”、“意志”，似可推敲。——译者注

正当的。

但是，为捍卫思索活动，使之免遭“不实际”、“无用处”的指摘，这一孤注一掷的尝试，却并没有起到什么效果。意志所作出的决定，永远无法从先于意志的什么欲望机制或知性谋虑中推演出来。意志，要么是一个从中迸发出自由之自发性的器官——这种自发性能打断由动机所组合而成的一切因果链条，使之不再束缚意志；要么就无非是个幻象罢了。意志的运作，一方面，对于欲望，另一方面，对于理性，用柏格森的话说，都像是“一场 coup d'état 【宫廷政变】”；当然，这也就暗示了“自由的行为皆为例外”：“尽管，无论何时，只要我们有愿意要返回到我们自身，我们就是自由的，但是，我们却很少有这样的意愿。”^[1]换言之，要处理意愿活动，不触及自由这一难题，是不可能的。

4 [这里略去了原文中的三段，这三段谈及《心智生活》第二卷中对意愿所作的说明。——罗纳德·贝纳尔]

我将以对判断力所作的一种分析来结束第二卷，对此而言，最主要的困难在于，可提供权威论证的资源少得出奇。在康德的《判断力批判》之前，这一官能从未成为哪位大思想家的一大论题。

我要表明一下，我把判断专门视作我们心智的一种独特的能力，我的这一看法，其主要的假设是：判断既非由演绎得出，也非由归纳得出；简言之，判断的得出与逻辑运作——比如我们说，所有人都是有死的，苏格拉底是一个人，因此，苏格拉底是有死的——毫无共同之处。我们搜寻的应该就是那种“沉默的感觉”，而这种“沉默的感觉”——若它还真的曾被人考虑过的话——总是被当成“品味”来处理，甚至在康德那也是，因此也就被认为是属于审美领域的。在涉及

[1] Henri Bergson, *Time and Free Will*, trans. by F. L. Pogson, New York: Macmillan, 1910, pp. 158, 167, 240 (着重为阿伦特所加)。

实践事务和道德事务时，这种沉默的感觉被称作“良知”（conscience），而良知并不下判断；它——就像神的或理性的神圣之声那样——告诉你做什么、不做什么、悔恨什么。不管良知之声究竟是什么，都不能说它是“沉默的”，其有效性完全取决于某种权威，这种权威高于、超越于一切仅仅属人的法或规则。

在康德那，判断力是作为“一种非同寻常的天赋”而出现的，这种天赋“只能被实践而不能被教授”。判断力处理特殊物，并且，当游走于诸普遍物中的思索着的自我（thinking ego），从他自己的退离中回来而重返特殊外观的世界时，心智便需要一种新的“禀赋”来处理这些特殊物。康德相信，“笃钝的人或心智狭隘的人，……的确可以通过学习而得到训练，甚至还可以变得很博学。但是，由于这样的人通常也缺乏判断力，所以下列情形就并非罕见了：博学之人会在应用他们的科学知识时，显露出他们自身固有的不足，而且是永远无法补救的不足”^[1]。在康德那里，是理性，带着它的“调节性的理念”，在协助着判断力；但是，倘若该官能是与心智的其他官能分离开来的，那我们就不得不认为该官能是有它自身的 *modus operandi* 的，也即有它自身的运作进程的。

这多少关涉到困扰现代思想的一系列难题，尤其关涉到了理论与实践的难题以及想要形成某种姑且说得过去的伦理理论的全部努力。自黑格尔和马克思以降，应对这些问题，都是在历史的视角下进行的，并且假设了“人类族群的进步”这样一种东西是存在的。最终，在这些问题上，我们面前就只有两个非此即彼的选择了：要么跟黑格尔一起认为，*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* 【世界历史就是世界的判断/末日审判】，把终极判断留给结果（Success）；要么跟康德一起坚称，当人们生存时或者自人们生成之时起，他们的心

[1] *Critique of Pure Reason*, B172 - B173, trans. by N. K. Smith, New York: St. Martin's Press, 1963.（[德]康德：《实践理性批判》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2007年，第126页。）

智具有自律性，而且他们可能是独立于物的。

在此，我们不得不关注历史的概念，这已经不是第一次了，^[1]但是，我们可以反思这个词的最古老的含义，与我们的政治语汇和哲学语汇中诸多其他术语一样，这个词也起源于古希腊，是从希腊文 *historein* 派生而来；*historein* 的意思是“去探察，以便能够说出它是怎样的”，也就是希罗多德的 *legein ta eonta* 【说出什么是什么】。不过，这一动词进而起源于荷马（《伊利亚特》卷十八），在那里出现了名词 *histōr*（大意为“史家” [historian]），而荷马的那位史家就是**判断者**。如果判断力指的是我们处理过去的的能力，那么，史家就是进行探察的人，他通过讲述过去而对过去作出了判断。若果如此，我们便可以从现时代的——可以说是——名为“历史”的“伪神祇”（*pseudo-divinity*）那里，重新主张并赢回人类的尊严，同时并不否认历史的重要性，而只是否认它有权充任终极判断者。老加图——我的这些反思正是始于他所说的“我在独处时最不孤单；我在什么都不做时最活跃。”*——给我们留下了一段奇怪的话，巧妙地概括了隐含在这一重拾人类尊严之大业中的政治原则，他说：“*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*（胜利的事业令众神快乐，失败的事业则令加图快乐）。”

* 原文为 *numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*。阿伦特将之英译为 *Never am I less alone than I am by myself, never am I more active than when I do nothing*。字面上可译为：没有什么时候比我独处时更不孤单，没有什么时候比我什么也不做时更为活跃。似乎也可以意译为，不独处时与独处时一样孤单，有为时与无为时一样不活跃。但侧重点就不同了。——译者注

[1] [参见阿伦特的文章 “The concept of History: Ancient and Modern”，in *Between Past and Future*, New York: Viking Press, 1968。——编者注]

康德政治哲学讲稿

1970 年秋

社会研究新学院

(New School for Social Research)

48 Das Schönste ist das, was ohne Begriffe als Objekt usw.

Denkungsart äußern; denn diese enthält ein Gebot und bringt ein Bedürfnis hervor, da hingegen der sittliche Geschmack mit den Gegenständen des Wohlgefallens nur spielt, ohne sich an einen^{a)} zu hängen.

Aus dem ersten Momente gefolgerte Erklärung des Schönen.

Geschmack ist das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellung durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt schön.

17

Zweites Moment

des Geschmacksurteils, nämlich seiner Quantität nach.

§ 6.

Das Schöne ist das, was ohne Begriffe als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird.

Diese Erklärung des Schönen kann aus der vorigen Erklärung desselben, als eines Gegenstandes des Wohlgefallens ohne alles Interesse, gefolgert werden. Denn das, wovon jemand sich bewußt ist, daß das Wohlgefallen an demselben bei ihm selbst ohne alles Interesse sei, das kann derselbe nicht anders als so beurteilen, daß es einen Grund des Wohlgefallens für jedermann enthalten müsse. Denn da es sich nicht auf irgendeine Neigung des Subjekts (noch auf irgendein anderes überlegtes Interesse) gründet, sondern da der Urteilende sich in Ansehung des Wohlgefallens, welches er dem Gegenstande widmet, völlig frei fühlt: so kann er keine Privatbedingungen als Gründe des Wohlgefallens auffinden, an die sich sein Subjekt allein hängen^{b)}, und muß es daher als in demjenigen begründet ansehen, was er auch bei jedem anderen voraussetzen kann; folglich muß er glauben Grund zu haben, jedermann ein ähnliches Wohlgefallen zuzumuten. Er wird daher vom Schönen so sprechen, als ob Schönheit eine Be-

a) Kant: „eines“; korr. Erdmann;

b) 1. und 2. Aufl.: „hinge“

第一讲

7

谈论、探究康德的政治哲学有其独特的困难。不同于其他许多哲学家——柏拉图、亚里士多德、奥古斯丁、托马斯、斯宾诺莎、黑格尔以及其他，康德从未写过某种政治哲学。论康德的文献浩如烟海，但论康德政治哲学的书却寥若晨星，其中，值得研究的惟有一本，即汉斯·萨内尔（Hans Saner）的《从战争到和平的康德之路》^[1]。法国最近出版了一部专门研究康德政治哲学的论文集^[2]，其中几篇颇为有趣；然而，即使在该文集中，你也很快就会看到，康德自己也是把该问题当作一个无关紧要的主题来处理的。在将康德哲学作为一个整体来研究的所有书中，只有雅斯贝尔斯花了至少四分之一的篇幅来讨论这个特别的主题。（雅斯贝尔斯是康德惟一的追随者；萨内尔是雅斯贝尔斯惟一的追随者。）《康德论历史》^[3]所收入的康德的那些文

[1] Hans Saner, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, vol. 1: *Widerstreit und Einheit: Wege zu Kants politischem Denken*, Munich: R. Piper Verlag, 1967; English translation by E. B. Ashton, *Kant's Political Thought: Its Origin and Development*, Chicago: University of Chicago Press, 1973. (英译者将萨内尔的这部著作译为《康德的政治思想：起源和发展》，不过显然萨内尔并不是系统地去探讨康德的政治思想，毋宁说讨论的是康德的哲学作为一个整体，尤其是独特的康德哲学方式和他的几个政治理念之间的关系，其核心观点是康德对哲学和政治中的有些东西同等渴望和同等钦佩，比如通过自由讨论和争论而不是外在的强制达到统一，依赖理性更甚于权威。——译者注)

[2] [我估计这里指的是 *La Philosophie Politique de Kant*, volume 4 of the *Annales de Philosophie Politique* (Paris: Institut international de Philosophie Politique, 1962)。——编者注]

[3] Immanuel Kant, *On History*, ed. by Lewis White Beck, trans. by L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim, Library of Liberal Arts, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963. (这部编纂的著作集和汉语学界编纂的《历史理性批判文集》所选篇章并不完全重合，故译者在这里译为《康德论历史》。——译者注)

章以及最近编纂的名为“康德政治文论选”^[1]的文集，其品质和深度，都无法与康德的其他作品比肩；它们肯定无法组成有位作者所谓的“第四批判”——鉴于它们碰巧成了这位作者的研究主题，所以他热切地想要为它们争得这一崇高地位。^[2]康德自己把其中某些文章称为不过一场“与理念的玩耍”（play with ideas）或“仅仅是一次快乐的旅行”。^[3]就其中最为重要的一篇《永久和平论》而言，其讽刺的口吻表明，康德并没有认真对待这些文章。在致凯斯维特（Kiesewetter）的一封信（1795年10月15日）中，他把该文称为“遐想”（他仿佛想起了早年他在《一个通灵者的梦——用形而上学之梦来解释》[1766]中对斯韦登伯格*的揶揄）。至于《法权学说》（*The Doctrine of Right* [or of Law]）——该文你只能在赖斯（Reiss）编辑的那本书中找到，而且如果你读过，那你可能会发现该文乏味而卖弄——你想不赞同叔本华的这个说法都难：“就好像该文不是这位伟大人物的作品似的，倒像出自某个普通的庸人（an ordinary common man [gewöhnlicher Erdensohn]）之手。”法权的概念（The concept of law），在康德的实践哲学中至关重要——康德的

* 斯韦登伯格（Emanuel Swedenborg, 1688—1772），瑞典科学家，神秘主义者和宗教哲学家。著有《天堂与地狱》（1758）等作品，1741年开始，经历了梦境和幻象的灵修阶段，创立“新教会学说”以此改革教会。斯韦登伯格的学说在当时影响甚广，但非议者亦众。在1766年出版的《视灵者的幻想》（*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* [该文标题一般英译为 *Dreams of a Ghost-Seer, Elucidated by Dreams of Metaphysics*，阿伦特这里提到时用的也是这一译法。不过，1899年休厄尔（Frank Sewall）编辑的英译本译名改为 *Dreams of a Spirit-Seer, Illustrated by Dreams of Metaphysics*，该书英文编者序中专门解释了 Ghost-Seer 与 Spirit-Seer 的微妙差别]）中，康德将灵修论者斯韦登伯格与当时的各路形而上学家放到一起予以批判和嘲讽。——译者注

[1] *Kant's Political Writings*, ed. by Hans Reiss, trans. by H. B. Nisbet, Cambridge, Eng.; At the University Press, 1971.

[2] Kurt Borries, *Kant als Politiker; Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, Leipzig, 1928.

[3] Kant, *On History*, ed. by Beck, p. 75 (“The End of All Things”), and p. 54 (“Conjectural Beginning of Human History”).（可参考 [德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第86，59—60页，“万物的终结”附注，“人类历史起源臆测”。同此，译者将在此类引文脚注后括号标明可参考的中译文，以下不再一一说明。——译者注）

实践哲学把人理解为一种立法性存在 (a legislative being)；但是，若要总体上研究法权哲学 (philosophy of law)，我们肯定不会求诸康德，而是求诸普芬道夫或格老秀斯或孟德斯鸠。

最后，如果看看其他文章——无论是赖斯编辑的那本书里的，还是其他文集（《康德论历史》）里的，你会发现其中很多关注的都是历史，以至于初看起来，很像是康德在用一种历史哲学替代政治哲学，他后来的很多人都是这么做的；不过，进而再看，康德的历史概念，本身固然很重要，但并非康德哲学的重中之重，于是乎，如果我们想要探究历史，我们又会求诸维柯或者黑格尔以及马克思。对康德来说，历史是自然的一部分；人类这一物种是历史的主体，不过是被理解为造物的一部分的人类，虽然这一部分可以说是造物的最终目的和造物中的王者。历史中至为关键的不是故事/事件 (stories)，不是历史个体，也不是人的善行恶迹，而是那隐秘的自然狡计，那导致【人类这一】物种在代代相继中不断进步并将其全部潜能充分发展出来的自然狡计，当然，历史的偶然与无序中所蕴藏的忧伤也一直让康德耿耿于怀。作为个体的人，其生命是如此短暂，短到无法充分发展出人类的全部特质和潜力；该物种的历史因而就是“自然 (nature) 种植在【人类】身上的全部种子得以充分发展、【人类这一】种族的命数 (destiny) 在这大地之上得以实现”^[1]的进程。这一进程就是“世界历史”，类似于个体人的生命发展过程——从孩童到青年直到成人。康德对过去毫无兴趣，他感兴趣的是这一物种的未来。人不是因为罪恶而被一位复仇的神逐出伊甸园的，而是被自然逐出来的，自然将人从自己的子宫中剥离出来，然后将其逐出乐土、逐出那“安全而又无害的童真状态”。^[2]此乃历史的肇始 (beginning)；历史的进程

[1] Kant, *On History*, ed. by Beck, p. 25 (“Idea for a Universal History”, Nith Thesis). ([德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第 20 页，“普遍历史观念”，命题九。)

[2] Ibid., p. 59 (“Conjectural Beginning of Human History”). ([德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第 67 页，“人类历史起源臆测”。)

也就是进步；这一进程的产物，有时被称为文化^[1]、有时被称为自由（“从受自然监护到自由状态”）^[2]；只有一次，那也只是顺便在一个插入语中，康德指出，这一进程也是一个实现“专属于人的最高目的，即社会性（sociability [Geselligkeit]）”^[3]的问题。（我们后面会看到社会性的重要性。）进步，这一18世纪的主流概念，对于康德来说，则是一种相当忧伤的观念；他反复强调，这一观念对个体生命而言，蕴含着显而易见的悲凄。

我们就算按最佳情形来接受人生存于世的道德状况与物理状况(moral-physical condition)，道德状况与物理状况的最佳情形指的是，向着最高的好/至善(the highest good)——这被标明为是人的目的地——持续不断地进步与提升；人，还是无法……从自己状况的前景中找到满足……他也无法在永劫的变动之中持存。因为，与他准备好要奔之而去的那个更好的状况相比，他现在所处的状况，依然是坏的(an evil)；向着终极的意旨(ultimate purpose)无限进步，这一观念，同时也就是展望到了连续不绝、无休无止的坏(evil)……在无休止的坏/恶中，人是无法找到满足的。^[4]

对我所选取的主题，还有另一种反对，这种反对，其方式虽多少有点儿不雅，却绝非毫无道理。这一反对是要指出，通常被选编的这

[1] *Critique of Judgment*, § 83. [一般情况下，阿伦特所用的《纯粹理性批判》是史密斯(Norman Kemp Smith)的英译本(New York: St. Martin's Press, 1963)，《判断力批判》她用的是伯纳德(J. H. Bernard)的英译本(New York: Hafner, 1951)。不过，她用这两个英译本时，也包括用其他一些英译本时，往往会作出一些自己的改动。其他著作，如果没有特别说明译本的，可以认为是阿伦特自己的翻译。——编者注]（[德]康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第287，138页。）

[2] *On History*, ed. by Beck, p. 60 (“Conjectural Beginning of Human History”).（[德]康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第67页，“人类历史起源臆测”。）

[3] *Ibid.*, p. 54.（[德]康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第60页。）

[4] *Ibid.*, pp. 78-79 (“The End of All Things”).（[德]康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第89页，“万物的终结”。）

些文章——我也选择了同样文章，统统出自康德晚年，而那时康德心智能力逐渐衰退，甚至以老年痴呆告终，则是不争的事实。为消解这样的争辩，我已经要求你们去阅读极早期的那部作品：《对优美感和崇高感的考察》^[1]。先提前说一下我对此的意见——这意见也是我希望能在本学期课程中向诸位证成（justify）的：人们若了解康德的著作并考虑到作者的生平境况，不免会推翻上述的争辩，而且还会说，康德是很晚才逐渐意识到“与社会性截然有别的政治性，是人的在世状况中（man's condition in the world）不可或缺的重要部分”的，意识到这一点时，康德已近迟暮，无力也无暇再就这一特别的论题经营自己的哲学了。我这么说的意思并不是指因天不假年所以康德没有撰写“第四批判”，而是说，第三批判，也即《判断力批判》——全然不同于《实践理性批判》，该书是自发地写就的，而不像《实践理性批判》那样是为了对付种种批判性的评论、质疑甚至挑衅而写作的——实际上，应该就是康德的批判大作中貌似阙如的那一本。

从康德自己的视角来看，他的批判任务完成之后，还有两个问题遗留了下来，这是两个困扰他一生的问题，他曾中断关于这两个问题的写作，为的是首先扫清他所谓的“理性的丑闻”（scandal of reason）：“理性在自相矛盾”^[2]这一事实——也即，我们所能知道（know）的东西是有界限的，但思索（thinking）越出了界限由此陷入了自我背反。康德自己向我们证实，对人类心智的认识能力及其界限的发现（1770年），是他人生的转折点，而这个发现耗费了他十多年的时间去精心阐述，最终出版了《纯粹理性批判》。我们从他的书信

[1] Immanuel Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, trans. by John T. Goldthwait, Berkely: University of California Press, 1960.（[德]康德：《论优美感和崇高感》，何兆武译。另见本书译者对著作题目的说明，见“译者导言”，第2页。——译者注）

[2] Letter to Christian Garve, September 21, 1798. 参见 Kant, *Philosophical Correspondence 1759-99*, ed. and trans. by Arnulf Zweig, Chicago: University of Chicago Press, 1967, p. 252.

中也获知这一耗时多年的庞大工作对于他的其他计划及理念具有怎样的意义。他说，这一“主题”，就像一座“大坝”拦截且阻碍了他曾希望完成并出版的所有其他的论题；它就像“挡在路上的一块石头”，不搬走它，他就无法继续前进。^[1]而当他重又回到他在前批判时期的种种关注 (concerns) 时，鉴于他现在所知道的，那时的种种关注当然多少已有所变化，但还不至于变到面目全非无法辨认，而且我们也不能说这些关注在康德看来已经不再紧迫。

最重要的变化可表述如下：早在 1770 年的转折之前，他本来想要撰写并尽快出版的是《道德形而上学》，不过实际上，要到 30 年后，他才写作并出版了该著作。但在那个较早的时期，该书被预告时用的标题还是“道德品味批判” (Critique of Moral Taste)。^[2]当康德终于开始着手第三批判时，起先他依然将之称为“品味批判” (the Critique of Taste)。于是，发生了两件事：在“品味”的背后——“品味”是整个 18 世纪的一个流行话题——康德发现了人的一种全新官能 (faculty)，即判断力 (judgment)；但与此同时，他又从这种新官能的权限中收回了道德命题。换言之：对美与丑作出评定的，不只有品味；但是，关于正确与错误的问题，既不是由品味来评定的，也不是由判断力来评定，而仅由理性对之加以评定。

第二讲

我在第一讲中谈到，对康德来说，在其生命行将终结时，还遗留着两个问题。第一个问题可以被概括或简述为人的“社会性”，人的

[1] Letter to Marcus Herz, November 24, 1776, 以及 August 20, 1777。参见 Kant, *Philosophical Correspondence 1759-99*, ed. and trans. by Arnulf Zweig, pp. 86, 89.

[2] 参见 Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1960, p. 6.

“社会性”也就是指这一事实：没有人能够独自生活，人们不只在需求和照应方面是相互依存的，而且在他们的最高官能即人类心智 (human mind) 方面也是相互依存的，离开人类社会，人类心智便毫无用武之地。“同伴对于**思想者** (thinker) 是不可或缺的。”^[1]这一概念是《判断力批判》第一部分的关键。《判断力批判》抑或《品味批判》的写作显然是为了回应前批判时期遗留下的一个问题。跟《对优美感和崇高感的考察》一样，《判断力批判》也分为论优美和论崇高。在那部较早的著作中——该作读来就像某位法国道德学家写的一样，“社会性”问题，也即同伴问题，已经是一个关键问题了，虽然关键的程度不像在《判断力批判》中那么大。康德在那里描述了这个“问题”背后的实际体验，这种体验除了是青年康德的现实社会生活外，还是一种思想实验。这个实验如下：

〔“卡拉赞”(Carazan)的梦：〕随着财富的增长，这位殷实富裕的守财奴就相应地把自己的心封闭起来，对其他所有人都不再有同情和爱。同时，随着他对人的爱逐渐冷却，他更加勤于祈祷和宗教祭拜。一次忏悔之后，他又接着说道：“有一天晚上，我在灯下结我的账，算我的利润，这时睡意压倒了我。昏昏欲睡时，我看到死亡天使像一阵旋风降临在我面前。我还没有来得及哀求不要残酷地将我打倒，他已经将我打倒。我吓呆了，这时我察觉到我那永恒的命数是注定了，我所做过的一切好事，一分也不能再添，我所干下的一切坏事，一分也不能减。我被带到了他的宝座之前，他居住在第三重天上。我面前闪耀着的光辉对我讲话：‘卡拉赞，你对上帝的服侍被拒绝了。你已经封闭了你的心而不再爱人，你牢牢地把持着你的财富、紧握着毫不松手。你活着只是为了你自己，因此你在永劫无期

[1] Immanuel Kant, “Reflexionen zur Anthropologie”, no. 763 (强调为阿伦特所加). In *Kants gesammelte Schriften*, Prussian Academy edition, 29 vols, Berlin: Reimer & de Gruyter, 1902-1983, 15: 333.

的未来还将孤独地生活，与全部造物(Creation)不再有任何交流和联系。’就在这一瞬间，一股看不见的力量席卷了我，裹挟着我穿过造物金光灿灿的殿堂，很快，无数个世界就被甩在了我身后。就在我快要抵达自然(nature)最边远的尽头时，我看到我面前巨大的深渊里笼罩着茫然无边的虚空的阴影。那是一个令人畏惧的永远沉寂、永远孤独的黑暗王国！这景象震慑着我，难言的恐怖油然而生。渐渐地，连最后一颗星星也看不到了，渺远的最后一缕微弱的光芒也在黑暗中彻底湮灭！绝望带来的极度恐惧与时俱增，就如我与身后那个供人居住的最后一个世界的距离与时俱增一样。我在无法忍受的悲苦之中思忖，就算上千年间我被上万次地带离整个宇宙的边界，我眼前看到的依旧是无边无际的黑暗的深渊，我会一直无援无助、没有回归的希望。——在这种迷乱之中，我朝着现实的对象猛力地伸出双手，我用了很大的气力以至于我一下子醒了过来。现在，我学习到了要尊重人类；因为，在那令人恐惧的孤独中，即便那些最微不足道的人——我在幸运与得意之时曾将他们拒之于门外，也远胜于不尽的滚滚财源。”^[1]

第二个遗留问题是《判断力批判》第二部分的核心。这部分和第一部分差别如此之大，以至于该书总是因缺少统一性而引发各种评论；例如，鲍伊姆勒(Baeumler)曾问道，该书是否只不过是一个“上了岁数的老人一时的心血来潮”(Greisenschulle)。^[2]这第二个问题是在《判断力批判》第67小节提出来的：“人们为什么必须存在？”(Why is it necessary that men should exist at all?) 这一问题也是遗

[1] *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, trans. by Goldthwait, pp. 48-49 (note). (参见[德]康德：《论优美感和崇高感》，何兆武译，第4页。)

[2] A. Baeumler, *Kants Kritik der Urteilkraft: Ihre Geschichte und Systematik*, vol. 1; *Das Irrationalitätsproblem in der Aesthetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilkraft*, Halle: Max Niemeyer Verlag, 1923, S. 15.

留下的关注之一。诸位都知道，根据康德的说法，哲学事业就是在回答著名的三个问题：我能知道什么？我应该做什么？我可以希望什么？除了这三个问题外，康德开授他的讲座课程时还添加过第四个问题：**人是什么？**他解释说：“人们可以将其统称为‘人类学’，因为前三个问题关联着[预示了]最后一个问题。”^[1]这一问题显然与另一个问题——莱布尼兹、谢林和海德格尔都提出过该问题——有关系：为什么有物存在而非无物存在呢？（Why should there be anything and not rather nothing?）莱布尼兹将之称为“我们有权提出的第一个问题”，并且补充道：“因为无物（nothing）比有物（something）更简单、也更容易。”^[2]显然，不论你怎样表述这些以“为什么”开头的问题，任何以“因为……”开头的答案，听上去都很愚蠢，而且可能就是愚蠢的。因为，以“为什么”开头的问题，跟诸如“生命如何成长发育？”或者“宇宙如何（突然地或并非突然地）产生？”这类问题不同，它要求的实际上并不是给出什么“起因/原由”（cause）；它要问的毋宁是，这一切之发生为的是什么意旨（purpose），而且，“这样的意旨，比如自然之存在的意旨，必须从自然之外寻求”^[3]，生命的意旨，要从生命之外寻求，宇宙的意旨，要从宇宙之外寻求。与所有意旨一样，这样的意旨，必定不只是自然、生命和宇宙本身了，它们已经被以“为什么”开头的问题贬低为了手段，也就是说，“为什么”开头的问题一出，直接就把自然、生命和宇宙贬低为比它们自身更高的东西的手段。（海德格尔在其后期的哲学中，屡屡设法使得“人”[man]与“是”[being]对应一致，让二

[1] Immanuel Kant, *Logic*, trans. by R. Hartman and W. Schwarz, Library of Liberal Arts, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1974, p. 29. [阿伦特指的是康德的 *Vorlesungen über die Metaphysik*.]

[2] Gottfried von Leibniz, “Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison” (1714), par. 7.

[3] *Critique of Judgment*, §67. ([德] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第230页。)

者互为前提、互为条件——“是” [Being] 需求着人 [Man]，人生而为“是”的守卫者或牧护者；“是”为自己的外观 [for its own appearance] 而需要人，人并非仅仅为了生存而需要“是”，人还关注他自己之所是，而其他任何实体 [seiendes: 在者]、其他任何活物对自身之所是都毫不关注，^[1]等等——为的就是避免这些一般性的“为什么”问题中所固有的相互贬损，而并不是为了避免对虚无 [Nothingness] 进行思考时的种种悖谬。)

从《判断力批判》的第二部分看，康德自己对这一困惑的回答应该是：我们之所以提出诸如“自然的意旨是什么？”这样的问题，仅仅是因为，我们自己就是不断地设计各种鹄的与目的 (aims and ends) 的意旨性的存在者 (purposive beings)，并且，作为这样的有意图的存在者，我们属于自然。按同样的思路，我们也可以通过指出这样的事实，即，我们的自然 / 本性，恰恰就是要成为肇建者 (beginners)，因而穷尽一生地不断创建起点 (beginnings)，用这一事实来回答我们何以要用诸如“世界或宇宙有一个开端吗？还是说，世界或宇宙，就像上帝那样，无始无终 (from eternity to eternity) 呢？”此类明显不可回答的问题来困扰自己。^[2]

但是，回到《判断力批判》：该书两部分之间的关联颇为脆弱，不过，就存在这样的关联而言——换句话说，可以假设康德自己的脑海中有这样的关联的——二者之间的关联与政治之事 (the political) 的关系远比其他几部《批判》里的任何主题的关系都更为紧密。有两个重要的关联。第一，在这两部分中，康德都没有说到作为一种有理智的存在者或认知性的存在者的【单数】人 (man as an intelligible or a cognitive being)。“真” (truth) 这一字眼，根本就没有出现过——除了在一个

[1] Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. by John Macquarrie and Edward Robinson, New York and Evanston: Harper & Row, 1962, e.g. § 4.

[2] 参见 Gerhard Lehmann, *Kants Nachlasswerk und die Kritik der Urteilskraft*, Berlin, 1939, S. 73-74.

特殊的语境下出现过一次。该书第一部分说到的是复数的人 (men in plural)，就如他们在社会中真实存在和生活的样子一样；第二部分说到的是人类这一物种 (human species)。(在我刚才引用过的那个段落中，康德通过一句补充而对人类这一物种予以强调：“‘人们为什么必须存在？’这个问题，……假如有时候我们想到了纽霍兰人* 或 [其他原始部落]，我们就会发现这个问题并不容易回答。”^[1]) 《实践理性批判》与《判断力批判》最为关键的区别在于，在前者中，道德法 (the moral laws) 对一切有理智的存在者均有效，而在后者中，规则 (the rules) 的有效性有严格的界限，规则仅仅针对地球上的人类存在者才有效。第二个关联在于这一事实：判断力处理的是特殊物 (particulars)。特殊物“本身，包含着某种偶然的、与普遍物有关的东西”^[2]，而普遍物通常是由思想 (thought) 来处理的。这些特殊物又分为两种。《判断力批判》第一部分处理的可以说是“判断的对象”，比如，这样的一个对象，我们无须将之划归到关于美本身的某个一般性范畴之下就能说这个对象是“美”的；我们没有可以适用的任何规则。(如果你说“多美的一朵玫瑰啊！”你得出这一判断，并不是靠首先说：“玫瑰都是美的，这花是一朵玫瑰，所以这朵玫瑰是美的。”或者倒过来：“美就是玫瑰，这花是一朵玫瑰，所以，它是美的。”) 另一种【特殊物】，是在《判断力批判》第二部分处理的，也就是不可能从一般性的起因 / 原由 (general causes) 中导出任何特殊的自然产物：“绝对没有任何人类理性能够希望 (实际上，任何与我们的理性在质上相似的有限理性，哪怕它在程度上远高于我们的理

14

* 纽霍兰人 (the New Hollanders, Neuholländer)，指澳大利亚原住民。17 世纪中叶，航海而抵达澳大利亚的荷兰人将该地命名为 Nova Hollandia (New Holland 的拉丁文)，当地的原住民因之逐渐被称为“纽霍兰人”，该名称一致沿用到 19 世纪。《判断力批判》中译本 (邓晓芒译) 该处的注释将这一名称解释为美洲旧地名，现今的纽约州，恐有误。——译者注

[1] *Critique of Judgment*, § 67. ([德] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第 230 页。)

[2] *Ibid.*, § 76. ([德] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第 259 页。)

性，也绝不能希望）仅仅依靠机械原由（mechanical causes）就能理解（understand）哪怕是一叶草的产生。”^[1]（在康德的术语中，“机械【的】”指的是自然的原由；与其相对的是“技术的” [technical]，他用这个术语指代“人工的” [artificial]，也即，出于某一意旨而被制作出来的东西。自己自发生成的东西与出于特定目的或意旨而被制作出来的东西，这二者是有区别的。）这里，重点是在“理解”上：我如何才能理解（而不只是解释 [explain]）这有草，进而理解这有这特殊的一叶草？康德的解决之道是引入目的论原则（the teleological principle）——也就是“关于自然产物中的意旨的原则”，将之作为一条“启发式原则（heuristic principle），用来探究种种特殊的自然之法（the particular laws of nature）”，虽然这一原则并没有让“自然产物的起源方式更可晓会”。^[2]我们在这关注的不是康德哲学中的此部分；严格地讲，这一部分处理的并不是关于特殊物的判断，这一部分的论题是自然，尽管，就如我们该看到的那样，康德也把历史理解为自然的一部分——人类这一物种属于地球上的动物物种之一，就此而言，该历史才是人类这一物种的历史。这一部分意图找到的是一条认知原则（a principle of cognition），而不是一条判断原则（a principle of judgment）。但是，你该看到，正如你可以提出“人们为什么必须存在呢？”这个问题，你也可以继续问，“树木、草叶，如此等等为什么必须存在呢？”

换句话说，《判断力批判》的诸论题——特殊物，无论是某一自然事实还是历史中的某一事件；判断官能，也即人用来处理特殊物的心智官能（faculty of man's mind）；人的社会性，这是这一官能的运作条件，也就是这样的洞见：并不仅仅是由于人们有肉体、有种种生理需要，人们才依赖自己的同类，人们依赖自己的同类恰恰也是为了他们的心智官能——这诸多论题，个个政治义蕴鲜明（也就是说，这些主题对于政治

[1] *Critique of Judgment*, § 77. ([德] 康德:《判断力批判》, 邓晓芒译, 杨祖陶校, 第 265 页。)

[2] *Ibid.*, § 78. ([德] 康德:《判断力批判》, 邓晓芒译, 杨祖陶校, 第 266 页。)

性/政治事务 [the political] 而言, 极为重要), 而早在康德完成了批判任务 (das kritische Geschäft)、终于能在晚年重回这些主题之前, 这诸多主题就早已是康德念兹在兹的关注了。也正是由于这些论题, 康德才推迟了学说部分 (doctrinal part) 的工作, 这部分工作是康德想要继续着手进行的, 以便“尽可能地利用那些随着年事渐高而变得更为友善的时光”^[1]。学说部分, 说是包括了“自然的和道德的形而上学”; “判断力”在“自然的和道德的形而上学”中是没有位置的, 也就是说, 其中“没有专门的章节留给判断力”。因为, 对特殊物的判断——这是美的, 这是丑的; 这是对的, 这是错的——在康德的道德哲学中是没有位置的。判断力 (judgement) 不是实践理性; 实践理性“进行推理”, 然后告诉我们做什么、不做什么; 实践理性订立法, 它就等同于意志, 而意志发布命令; 意志以祈使的语气说话。相反, 判断力 (judgment) 则源自“一种纯然沉思的快乐或一种守静的愉悦” (a merely contemplative pleasure or inactive delight [untätiges Wohlgefallen])^[2]。

这种“对沉思的快乐的感触 (feeling), 被称为品味 (taste)”, 《判断力批判》起初就被称为《品味批判》。“如果实践哲学谈及了沉思的快乐, 那只是顺便提起, 而不会像该概念是它所固有的似的那样专门提到。”^[3]这听起来不大合理吧?“沉思的快乐或者守静的愉悦”怎能与实践有任何干系呢? 这不是决定性地证明了, 康德在着手学说任务时, 已经认定他对特殊物和偶然物的关注是一件过去的而且曾经是一件多少有些无关紧要的事务? 不过, 我们该看到, 这一纯然旁观者的态度, 决定了他对法国大革命的最终立场——这起事件对康

[1] *Critique of Judgment*, Preface. ([德] 康德: 《判断力批判》, 邓晓芒译, 杨祖陶校, 第4页。)

[2] Kant, Introduction to *The Metaphysics of Morals*, section I: “Of the Relation of the Faculties of the Human Mind to the Moral Laws”. 参见 *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, trans. by Thomas Kingsmill Abbott, London: Longmans, Green, & Co., 1898, p. 267.

[3] *Ibid.*

德晚年有重大影响，那时，他每天都无比焦急地等待新闻报纸，旁观者“并不介入游戏本身”，他们只是追踪游戏，“热切地渴望参与”，但这并非意味着——尤其对于康德来说绝不意味着——他们现在想要掀起一场革命，他们的同情源自纯然“沉思的快乐和守静的愉悦”。

16 在康德关于这些主题的晚期著作中，惟有一个要素，我们无法将之追溯到前批判时期的种种关注。康德早期没有任何蛛丝马迹显示出他对严格意义上的宪制问题怀有兴趣。但这种兴趣在他最后的岁月里却至为显著；正是在这最后的岁月里，他写就了几乎所有的严格意义上的政治论文。这些文章，都是在 1790 年《判断力批判》问世之后才撰写的，尤为瞩目的是，也都是 1789 年之后才撰写的，那一年，法国大革命爆发，而康德已年届 65 岁。从那时开始，他的兴趣就再也没有离开过特殊物，也就是说再没离开过历史或人类的社会性。他这一兴趣的核心，差不多就是我们今天所谓的“宪法”（constitutional law）问题——一个政治体的组织和构制方式、“共和政府”也即“立宪政府”的概念、国际关系问题等。这种变化的最初征兆或许可以在《判断力批判》第 65 小节的注释中找到，那个注释涉及到了康德早就极为感兴趣的美国革命。他写道：

近来，由一个伟大的民族转化为一个国家的那场彻底的转型中，对行政官员以及其他，甚至整个政治体的管制和调整，常常用到而且用得很恰当的一个词是“**组织**”（organization）。因为，在这样的一个整体之中，每一位成员，肯定既是意旨也是手段，并且，当所有成员都在为整体的可能性而共同努力时，每个成员的地位和作用就该由整体的理念来确定。

在其生命最后的岁月里，康德始终挥之不去的，正是这一难题：如何把一个民族组织成为一个国家、如何构制这个国家、如何**创建**（found）一个共和国，以及与这几个问题相关的所有法律上的难题。这并不是说，早先对自然狡计的关注，或者，对人纯然的社会性的关

注，已经彻底消失了。而只是说，早先的那些关注起了些变化，或者不如说，早先的那些关注呈现在了全新的、始料未及的构思和表述中。于是，我们就发现了《永久和平论》中那条颇为奇特的条款，该条款设立了 Besuchsrecht 【访问权】，也即，参访异国的权利、受到友好对待的权利和“暂时逗留的权利”。^[1]并且，就在同一篇文章中，我们又发现了“自然”，这位伟大的艺术家，是“永久和平的最终保证”。^[2]但是，倘若没有他新近沉浸其中的那个关注点，他的《道德形而上学》似乎就不大可能以“法权学说”开篇。他也不可能最终说道（见《系科之争》*的第二部分，该书的最后一部分已有康德心智衰退的明显迹象。）：“对国家宪制进行设想，这是很甜美的” [Es ist so süß sich Staatsverfassungen auszudenken]。——这是一个“甜美的梦”，这个梦的圆满“不仅是可以在思索的，而且也是……一项义务，[不过]不是公民的义务，而是国家首脑的义务”^[3]。

第三讲

人们会认为，康德在生命的迟暮之时——那时，可以说，美国独立革命，尤其是法国大革命，让康德从他的政治昏眠中惊醒（就像休谟曾让青年期的他从独断论昏眠中惊醒，卢梭曾把成年期的他从道德昏眠中唤醒）——面临的难题是怎样使“如何组织国家”这一难题符合他的道

17

* 《系科之争》（*The Strife of Faculties*）是康德在不同时期写作的三篇文章的合集，其中第二部分的中译文收入何兆武编译《历史理性批判文集》，三部分全文中译文，收入【德】康德：《论教育学》，赵鹏，何兆武译，上海：上海人民出版社，2005年，第53—141页。——译者注

[1] *On History*, ed. by Beck, p. 102 (*Perpetual Peace*). (【德】康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第115页。)

[2] *Ibid.*, p. 106. (【德】康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第118页。)

[3] *Ibid.*, pp. 151–152, note (*The Strife of the Faculties*, Part II: “An Old Question Raised Again: Is the Human Race Constantly Progressing?”). (【德】康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第160页。)

德哲学，也即，符合实践理性的指令。令人惊奇的事实是，他知道他的道德哲学对此可能一点忙也帮不上。因此，他远离一切道德说教（moralizing），而且他明白，难题在于怎样强迫一个人“成为好公民，即便〔他〕在道德上并非好人”，他还明白“好的宪制，不能指望出自道德性，反倒是可以指望，一个民族在好的宪制下，能有好的道德状况”^[1]。这可能会让你想起亚里士多德的话：“只有在一个好国家中，一个好人才是一个好公民。”不仅如此，康德还断定（这也令人惊奇，他将道德性与好公民相剥离，其程度要远远超过亚里士多德）：

组织国家这一难题，不管看起来多么棘手，都是可以解决的，哪怕是对一个恶棍族群(a race of devils)来说，也是可以解决的，只要这一族群是有理智的。难题在于：“对于某一理性存在者的群体，他们为了自我保存而需要普遍法，但同时，他们中的每一个又隐秘地想要把自己排除在普遍法之外，那么这一群体要如何建立起这样一种宪制，让他们之间得以相互制衡，致使他们的公共行为就像他们都没有私下的意图一样，虽然他们私下的意图相互对立。”^[2]

这一段非常关键。康德所说的是——改变了亚里士多德的说法——在一个好国家中，一个坏人也能是一个好公民。这里，他对“坏”（bad）的定义合乎他的道德哲学。绝对律令告诉你：始终要按这样的方式来行为，即，你的行为准则能够成为一条一般性的法（a general law），换言之，“除非我也有这样的意愿（will），即，想让我的准则成为一条普遍法（a universal law），否则我就绝不行为”^[3]。意思很简

[1] *On History*, ed. by Beck, pp. 112–113 (*Perpetual Peace*). ([德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第126页。)

[2] *Ibid.*, p. 112. ([德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第125页。)

[3] Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, trans. by Thomas K. Abbott, Library of Liberal Arts, Indianapolis; Bobbs-Merrill, 1949, p. 19. ([德] 康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海：上海人民出版社，2002年，第17页。)

单，用康德自己的话说就是：我可以有这样的意愿，即，想要撒一个特殊的谎，但我“绝不会有如下意愿，想让撒谎成为普遍的法。因为，有了这样的法，那就不会有任何承诺了”^[1]。或者也可以这么说，我可以想要偷盗，但我不可以有这样的意愿，想让偷盗成为一条普遍法；因为，若有这样的一条法，那就不可能有财产[权]。对康德而言，坏人就是让自己成为[普遍法的]例外的人；坏人并不是意愿着恶*的人，因为康德认为意愿着恶是不可能的。因此，这里所谓“恶棍的族群”指的并不是通常意义上的恶棍，而是那些“隐秘地想要把自己排除在[普遍法之]外”的人，重点在于“隐秘地”(secretly)：他们不能公开这样做，因为那将是公然对抗公共利益——就是在与人民为敌，哪怕这人民是一个恶棍的族群。与在道德中截然不同，在政治中，一切端赖“公共行动”(public conduct)。

所以，看上去，这一段似乎只能写于《实践理性批判》之后。不过，这是错误的。因为这同样是前批判时期的一个遗留问题；只不过现在用康德道德哲学的术语表述出来。在《对优美感和崇高感的考察》中我们读到：

人们之中，根据**原则**行事者，极为少见——这也甚好，因为在这些原则上犯错误是非常容易的。……受好心肠驱使而行为的人[比起基于原则而行为的人]来说，为数要多得多。……[不过，]这些本能就跟如此之有规律地掌控着动物世界的那些本能一样，很好地实施着自然的伟大意旨(great purpose of nature)。……[并且]绝大多数人……眼前只盯着他们深爱的自己，他们的一切努力都以自己

* to will evil, 字面意思为“意愿着恶”，也即想要作恶，这里基本上采用了直译，虽然不大符合中文通常的表达习惯，但是为了突出“意愿”、“意志”的含义，权且直译。——译者注

[1] Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*, trans. by Thomas K. Abbott, pp. 20 - 21. ([德] 康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，第18页。)

作为惟一的参照点,并且他们还……设法让所有一切都以**自我利益**为轴心而转动。没有比这更有利的了,因为这些人才是最勤奋的、最讲秩序的,也是最审慎的;他们给全体提供稳固的支撑,虽然他们无意如此,他们还是促进了公益(common good)。[1]

这里,听起来,就好像是在说为了“供给基本的必需和基础,让更美好的灵魂能在其之上传布美与和谐”[2],“一个恶棍的族群”是必需的。这里,我们看到了一个康德版本的关于“被启蒙了的自我利益”(enlightened self-interest)理论。这个理论有很突出的不足。但是,就政治哲学而言,康德立场的关键之处在于如下几点。第一,很明显,要想这一机制奏效,只有假设行动着的人们背后有一个“自然的伟大意旨”在发挥着作用。否则,恶棍的族群会将自己毁灭(在康德那里,恶往往是自我毁灭的)。自然(nature)想让物种保存下来,它对自己产物的全部要求就是,它们应该自我保存并且应该有脑子。第二,存在这样的确信:政治上要变得更好,并不需要人的道德观转换及心智革命,并不要求或者也不希望有人的道德观转换或心智革命。第三,存在两个强调,一方面是对宪制的强调,另一方面是对**公开性 / 公共性**(publicity)的强调。“公共性 / 公开性”是康德政治思索的关键概念之一;在这个语境下,这一概念表明他确信,邪恶想法(evil thoughts)本质上是秘密的。这样,我们就看到他在《系科之争》这篇晚期作品中写道:

- 19 为什么没有哪个统治者敢于公然宣称:他绝不承认人民有任何反对他的权利……?原因就在于若公然如此宣称,就会激起他所有臣民的反对,哪怕臣民如绵羊一般温顺,在一位仁爱而明智的主人的领导之下,被养活得很好,也被保护得好,没有任何福利上的匱

[1] *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, trans. by Goldthwait, p. 74. ([德] 康德:《论优美感和崇高感》,何兆武译,第26页。)

[2] *Ibid.* ([德] 康德:《论优美感和崇高感》,何兆武译,第27页。)

乏可以拿来抱怨。〔1〕

选择讨论康德的一个严格说来并不存在的论题——也即，他并未写作过的政治哲学，为此，我已经给出了很多理由来说明我选择的正确，不过，有一种反对，是我们始终无法彻底反驳的。康德屡次表述过他所认为的使人哲学化的三个核心问题，他自己的哲学也是设法在对这三个问题提出一种答案，而这三个问题都不关注作为一种 *zōon politikon*、一种政治性存在的人。在这些问题中——我能知道什么？我应该做什么？我可以希望什么？——有两个处理的是形而上学的传统论题：上帝和不朽。认为可以指望第二个问题——我应该做什么？——以及与它相关的自由之理念，来给我们的探讨提供帮助，就大错特错了。（相反，一旦我们设法表明了康德的政治哲学本来会是什么样子的，倘若他自己有时间和精力将之充分表达出来的话，那么，我们就会看到，康德对这个问题的表达和回答，其实是按照我们的方式来的——并且，当康德设法调和他的政治洞见与道德哲学时，这种方式或许也就是康德自己的方式。）第二个问题所处理的根本就不是行动（action），康德也从未将行动纳入考虑。他阐明了人基本的“社会性”并列举了社会性的两个要素：可交流性（communicability）和公共性/公开性，可交流性，也就是人的交流的需要；“公共性/公开性”，也即公开的自由（public freedom），这种公开的自由不仅针对思索，也针对出版——“写作的自由”（the freedom of the pen）。但是，他既不知道有哪个官能是关于行动的，也不知道任何一种行动的需求。因此，在康德那里，“我应该做什么？”这一问题，关注的是独立于他者的自己之修为（conduct），这个自己也就是那个想知道对于人类来说什么是可知的、什么是不可知

〔1〕 *On History*, ed. by Beck, p. 145, note (“An Old Question Raised Again”).
（〔德〕康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第154页，“重提这个问题：人类是在不断朝着改善前进吗？”。）

但仍可思索的自己，同样也是那个想要知道关于不朽之事他可以合理地希望什么的自己。这三个问题基本上以一种极为简单的、几乎稚幼的方式相互连接在一起。第一个问题的答案，在《纯粹理性批判》中给出，这一答案告诉我，什么是我能知道以及——归根结蒂至为重要的——什么是我不能知道的。在康德那里，形而上学问题处理的恰恰就是什么是我们不能知道的。我还是禁不住要思索那些我所不能知道的，因为恰恰是那些我所不能知道的，涉及到我最为感兴趣 (interested) 的：上帝之存在、自由（没有自由，人的生活就丧失了尊严，人的生命便与野兽无异）以及灵魂不朽。在康德的术语中，这些都是实践问题，正是实践理性告诉我如何去思索这三者。对于作为理性存在物的人来说，甚至宗教都是在“单纯理性界限内”而存在的。我的主要兴趣/利益 (interest)，也即我想要希望的，就是未来生活中的至福 (felicity)；并且，倘若我配得到未来生活中的至福的话——也就是说，倘若我以正确的方式引导我自己，未来生活中的至福就是我可以希望的。在他的一次讲座课程中，还有他的反思中，康德又给这三个问题添加了第四个问题，意思是要总结前三个问题。这—问题是：人是什么？但是，最后这—个问题在他的批判著作中并没有出现过。

而且，既然“我如何判断？”这—问题——第三批判中的问题——也是缺失的，基本的哲学问题中就没有哪个提到了人类的多元化状况 (the condition of human plurality) ——当然，除了第二个问题暗示了：若没有其他人，那么，自我引导也就没什么意义了。但是，康德坚持主张的是自己对自己的义务，他认为道德义务应该排除了各种倾向和偏好 (inclination)，道德法不仅针对这一星球上的人，而且针对宇宙中所有智性存在物 (intelligible beings) 都应该有效的，他的这种坚持就把人的多元化状况降到了最小程度。三个问题中隐含的根本观念是自我利益 (self-interest)，而不是对世界的兴趣/在世的利益 (interest in world)；并且，虽然康德打心眼儿里同意 *Omnes homines beati esse volunt* (人人都欲望着幸福) 这句古老的罗马格言，不过他觉得，除非自

己也确信自己是配得上得到幸福的，否则他是无法幸福的。换句话说——这也是康德重复过很多次的话，虽然往往都是顺带说到的——自我藐视才是降临于一个人头上的最大不幸。“自我赞同 [Selbstbilligung] 的丧失”，而不是丧失别人对他的敬重，“将会是我所能遭遇的最大的恶”，康德在致门德尔松 (Mendelssohn) 的一封信 (1766 年 4 月 8 日) 中这样写道。(想一想苏格拉底的说法吧：“对我来说，与众人龃龉，要好过身而为一却与自己不和谐。”) 因此，个体此生的最高目标就是他配得上得到那种在此世中得不到的至福。与这一终极关注相比，人们在此生所追求的其他所有目标、鹄的——当然也包 21 括了那个无论如何都颇为可疑的所谓物种之进步，这一自然 (nature) 在我们背后搞出来的名堂——都是些无关紧要的事。

不过，在此我们无论如何都要提一下政治与哲学之关系这一难题，或者也可以说是，哲学家对整个政治领域可能会有怎样的态度，这是个颇费人琢磨的难题。确实，其他的哲学家做了康德不曾做的事：他们写了政治哲学；但这并不意味着他们因此就把政治看得更高或者政治关注就在他们的哲学中占据了更中心的位置。这样的例子很多，都不知该从谁说起。但显然，柏拉图写了《王制》来证成这一观念：哲学家应该成为王，不是因为哲学家喜欢政治，而是因为，首先这意味着哲学家就不用被比他们自己差的人统治；其次，这将会给整个共和国带来彻底的宁静、绝对的和平，它肯定是哲学家生活的最好状态 / 条件。亚里士多德并没有沿用柏拉图的路子，但即使如此，他还是主张 *bios politikos* 【政治生活】归根结蒂还是为了 *bios theōrētikos* 【理论生活】；就哲学家本人而言，哪怕是在《政治学》中，他也明确地说，只有哲学才让人们 *di' hautōn chairein*，即让人们独立地享受自我而无须他者的帮助或在场，^[1]借此而自明的就是：这

[1] Aristotle, *Politics*, 1267a10 ff. (苗力田主编：《亚里士多德全集》，第九卷，“政治学”，颜一、秦典华译，北京：中国人民大学出版社，1994年，第50页。)

种独立性或者不如说这种自足性 (self-sufficiency) 乃是最好的东西 / 至善 (the greatest goods) 之一。(当然, 亚里士多德认为, 惟有一种行动的生活 [an active life] 才能确保幸福; 但是, 如果这种“行动”就在于独立地、由自己来完成的“思索和反思”, 那么就“不必是……一种与他者相关联的生活”。^[1]) 斯宾诺莎在他那本政治文论中说, 他的终极鹄的并非政治自由, 而是 *libertas philosophandi* 【哲学自由】; 甚至霍布斯——他的政治关注肯定比其他任何一位曾撰写过一种政治哲学的作者 (无论是马基雅维利、博丹还是孟德斯鸠, 他们三位都不能说是曾关注过哲学) 都要强烈, 他写作《利维坦》为的也是要规避政治的危险、尽人力之可能确保更多的和平与恬静。所有这些哲学家, 也许霍布斯除外, 都会赞同柏拉图: 不要太认真地对待整个人事领域 (this whole realm of human affairs)。帕斯卡尔一些与此相关的说法——以法国道德学家的口吻写出来, 因而有失尊敬, 不免讽刺, 用词也很出新——或许略有夸张, 但是并非没有说到点子上:

22 我们就只想得到身披学术大袍的柏拉图和亚里士多德。他们是诚恳的人, 跟别人一样, 和自己的朋友们一起欢笑, 当他们想要消遣一下的时候, 他们就写了《法》和《政治学》来自娱自乐。这是他们生活中最不哲学、最不严肃的部分。最哲学的部分是单纯而宁静地生活。如果他们写过政治, 那就好像是在给疯人院订立规则; 如果他们表现出一副谈论重大事务的样子, 那也是因为他们知道他们对之讲话的那些疯子们个个自以为是国王或者皇帝。他们研究他们的原则, 为的是使这些人的疯狂变得尽可能无害。^[2]

[1] Aristotle, *Politics*, 1325b15 ff. (苗力田主编: 《亚里士多德全集》, 第九卷, “政治学”, 颜一、秦典华译, 第 237 页。)

[2] Blaise Pascal, *Pensées*, no. 331. trans. by W. F. Trotter, New York: E. P. Dutton, 1958. ([法] 帕斯卡尔: 《思想录》, 何兆武译, 北京: 商务印书馆, 1986 年, 第 152 页。)

第 四 讲

我给你们读了一段帕斯卡尔的“思想”，为的是吸引大家关注哲学与政治的关系，或者不如说，关注几乎所有哲学家对人事领域（*ta tōn anthrōpōn pragmata*）都曾有过的态度。罗伯特·柯明（Robert Cumming）最近写道：“现代政治哲学的主题……不是城邦或者城邦之政治，而是哲学与政治的关系。”^[1]实际上，这一评论适用于所有的政治哲学，尤其适用于政治哲学的雅典开端。

如果我们从一般化视角来考查康德与政治的关系——也就是说，并不把诸如“*déformation professionnelle*”【专业狭隘】这样的一般性特征单单归之于康德，我们就会发现【康德与前贤】既有一定的一致，也有非常重要的一些分野。主要的、也是最显著的一致在于对待生和死的态度。诸位还记得柏拉图说过，惟有他的肉体尚寄居于城邦之中，在《斐多》中，他还解释了当普通民众说哲学家的生活就像死了一样时，他们说得是多么正确。^[2]死亡，就是肉体 and 灵魂的分离，他是很乐于接受死亡的；可以说，他热爱死亡，因为肉体，有着各种各样的要求，总是搅扰灵魂的追求。^[3]换言之，那些在其中人得以被赋予生命的种种条件 / 状况，真正的哲学家是不会接受的。这并非仅仅是柏拉图的突发奇想，也并非柏拉图对肉体的仇视，这也隐含在巴门尼德为摆脱“有死者（*mortals*）的意见”与感官经验的幻象而去往上天的旅程之中，隐含在为躲避公民同伴而遁隐的赫拉克利特身上，隐含在那些当被问及他们真正家园在何方而手指天空来作答的人

[1] Robert D. Cumming, *Human Nature and History: A Study of the Development of Liberal Political Thought*, vol. 2, Chicago: University of Chicago Press, 1969, p. 16.

[2] *Phaedo*, 64.

[3] *Ibid.*, 67.

23 中；也是说，隐含在哲学的伊奥尼亚（Ionia）开端中。倘若我们像罗马人那样把“活着”理解为“inter homines esse”【和众人在一起】的同义语（而“sinere inter homines esse”【不再与众人在一起】则意为死亡），那我们就有了第一条重要线索可以用来搞懂毕达哥拉斯时代以来哲学中就存在的宗派倾向：对于活着且不得不活在众人之中而言，遁隐于某一宗派，就是一种退而求其次的疗救。最令人惊奇的是，我们在苏格拉底身上也发现了同样的立场，而毕竟是他把哲学从上天带回到地上的；在《申辩》中，他把死亡比作无梦的酣眠，说即使是伟大的波斯王也会发现，很难记得起，他度过的许多日日夜夜有比一个不被梦所搅扰的酣睡之夜更好或更快乐的了。^[1]

要对古希腊哲学家的这些自述进行评价，会涉及到一个困难。这些自述，必须在古希腊普遍的（general）悲观主义的背景下来看，古希腊悲观主义在索福克勒斯著名的诗行中留存下来：“不要出生，这胜于一切形诸言辞的意义；一旦活着，那么次好的事，对生命而言，就是尽可能迅速地返回到它所来之处。”（*Mē phunai ton hapanta nika logon; tod', epei phanē, bēnai keis' hopothen per hēkei polu deuteron hōs tachista.* [《俄狄浦斯在科林斯》，1224 - 1226]）这种对生活的感受，随着古希腊人一起消失了；而没有消失的则是对哲学究竟是关于什么的评价，这种评价不仅没有随着古希腊人一起消失，反倒对后来的传统发挥着最大可能的影响——不论著述者们依旧是根据独特的古希腊经验在说话，还是根据哲学家自己的独特经验在说话。几乎没有哪本书比柏拉图的《斐多》影响更大了。哲学首要的教导就是教人如何去死，这一罗马时期以及古代晚期共同的观念，只是《斐多》的庸俗版。（这是非希腊的：在罗马，哲学从希腊引进而来，是老年人关注的事；相反，在希腊，哲学是针对青年人的。）对我们来说，这里的重点在于，柏拉图之后，对死亡的偏爱成为哲学家们

[1] *Apology*, 40.

的一个一般论题。当（公元前 3 世纪的）芝诺，这位斯多葛主义的创立者求问德尔斐神谕，他该如何做才能获得最好的生活时，神谕回答说，“披上死者的颜色”（Take on the color of the dead）。这句神谕照例也是模棱两可的；它的意思可以是，“就像你已经死了一样地活着”，也可以是，“研习古人”，据称芝诺自己就是这么阐释这句神谕的。（鉴于这些轶事都是从生活在公元 3 世纪的第欧根尼·拉尔修那来的 [《名哲言行录》7. 21]，不论是德尔斐神谕的话，还是芝诺对之的阐释，就都不大可能了。）

基于一些我们在此并不关注的原因，这种对生活直言不讳的怀疑，在基督教时代可能不会如此毫无顾忌地存在；你们将发现这种怀疑经过显著变化后又出现在了现代的各种神正论中，也即对上帝的种种证成中，在种种神正论背后当然潜藏着这样的怀疑：生活——因为我们知道它了——是亟需证成的（justified）。很明显，这种对生活的怀疑必然包含着对整个人事领域、对“其令人忧伤的混乱无常”（康德语）的贬损。这里，重点不在于说尘世生活不是不朽的，而是说尘世生活是不“容易的”，不若诸神的生活，尘世生活是困顿劳苦的，充满了忧虑、烦愁、悲戚与哀恸，而且痛苦与不快乐总是超过了快乐与满足。

在这一普遍的悲观主义的背景下，重要的是要知道，哲学家们并不抱怨生命的必死性或者生命的短暂。康德甚至明确地说到了这一点：“更长的寿命不过是拖长了一场与艰难困苦无休止地相角逐的游戏（game）罢了。”^[1]就算“人们可以期待 800 岁或者更长的寿命”，这个物种也不会从中受益；因为，“有着如此漫长的生命”，其罪恶“将会登峰造极，以至于这个物种配享有的最好命运（fate）就是，从这个地球之上被彻底消灭”。这当然与希望人类种族之进步是

[1] *On History*, ed. by Beck, p. 67 (“Conjectural Beginning of Human History”).
 ([德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第 76 页，“人类历史开端臆测”。)

矛盾的，进步的进程常常被老者的死亡与新来者的出生所打断，新来者，必须花很长的时间来学习老人们早已知道的以及若假以更长的寿命他们可能会进一步发展的东西。

因此，恰恰是生命/生活本身的价值是成问题的，在这方面，几乎没有哪个在这一点上与古希腊哲学家们观点一致的后古典时期的哲学家，达到了康德与古希腊哲学家的一致程度（虽然康德并不知道这一点）。

如果生命的价值是用我们**享受**什么〔也即，用幸福〕来评价的，那么生命对我们的价值就很容易确定了。它低于零；因为，谁愿意在同样的条件/状况下重新再活一次？谁会愿意这么做，哪怕是按照全新的、自我选择的计划（不过要符合自然的进程），如果生活仅仅就是为了享受？〔1〕

或者，就神正论而言：

〔如果对属神之好的证成（the justification of divine goodness）就在于〕表明既然每个人，不论多么困窘，都乐于选择生活而不是死亡，所以在人的命运（destinies）中，恶（evils）并未超过生活的快乐和欢娱，……那么，对这样的诡辩，就可以让任何一位活得足够长而且反思过生活价值的人，用他良好的感受力（good sense）来回应；你只需问问他，不是在相同的条件/状况下，而是在我们这个凡尘世界中——而不是什么仙境中——的任何条件/条件下，他还愿不愿意再玩一次生命的游戏。〔2〕

〔1〕 *Critique of Judgment*, § 83 (note). (【德】康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第291—292页。)

〔2〕 Kant, “Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee” (1791), in *Gesammelte Schriften*, Prussian Academy edition, 8: 253–271.

在同一篇文章中，康德把生活称为一段“缓刑期”，即使是最卓越的人也“将在烦扰中度过”（seines Lebens nicht froh wird），他在《实用人类学》中说到了“似乎内在于生活本身的重负”^[1]。也许你们会认为——因为重点在于欢娱、快乐和痛苦，还有幸福——这对于作为一个人、也作为一位哲学家的康德来说只是一桩小事，不过在他遗留下来的诸多反思（直到20世纪这些反思才得以出版）中，他也曾写到，只有快乐和不快乐（Lust and Unlust）“才是绝对的，因为它们就是生活本身”^[2]。但是你们也能在《纯粹理性批判》中读到：理性“不得不假设”一个未来的生活，那时候“配得与幸福”（worthiness and happiness）得以恰切相连；“否则，它就不得不把道德法视为大脑的凭空臆造 [leere Hirngespinnste] 了”^[3]。如果对于“我可以希望什么？”这个问题的回答就是在未来世界的生活，那么重点就更多地是在于一种更好的生活，而不是在于不朽。

我们现在首先考察下康德自己的哲学，从中找找看他可能会用怎样的思路来克服这一根深蒂固的忧伤情怀（melancholy disposition）。因为，毋庸置疑，他自己也有这样的忧伤，他对此一清二楚。如下对“有着忧伤型心灵结构的人”的描写其实就是一幅自画像。这种人

很少在乎别人怎样判断、别人认为何为好或何为真 [Selbstdenken]。……真 (truthfulness) 是崇高的，他痛恨谎言、痛恨伪装。对于人性 (human nature) 之尊严，他有着极深的感受。他看重自己并把人视为一种值得尊重的被造物。他绝不卑躬屈膝，他

[1] *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. by Mary J. Gregor, The Hague: Nijhoff, 1974, § 29. (郑保华主编：《康德文集》，“实用人类学”，邓晓芒译，北京：改革出版社，1997年，第483页。)

[2] *Gesammelte Schriften*, Prussian Academy edition, 18: 11.

[3] *Critique of Pure Reason*, B839. ([德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第616页。)

高贵的胸膛呼吸着自由。他憎恨一切锁链，无论是珠光宝气的上流社会佩戴的金银配饰，还是拴在做苦工的奴隶身上的沉重镣铐。他是一个严苛的判断者(judge)，无论对自己，还是对他人，而且，绝非偶尔，他常常厌倦自己，也厌倦整个世界，……他有着要么成为一个空想分子，要么就成为一个乖狂之徒(crank)的危险。〔1〕

26 不过，我们在探讨时，不管怎样都不该忘了，康德跟有些哲学家分享了他对生活的一般评价，但是，无论学说还是这种特别的忧伤，他则均未跟他们分享。

两条尤为康德式的思路出现了。第一条蕴含在启蒙时代所称的进步中，这一点我们已经说过。进步是种族的进步，因此对个体几乎毫无助益。但是，历史整体中的进步以及作为整体的人类之进步，这一思路必然包含了对特殊物的漠视，而且必然会把人们的注意力转向“普遍物”（就像人们在诸如“关于一种普遍 [一般] 历史的理念”这种提法中看到的那样）——特殊物在普遍物的语境下才是有意义的，也即转向“整体”——为了整体之存在，特殊物才是必需的。从特殊物中“逃离到”普遍物中——前者本身是无意义的，恰从后者中获取其意义，这当然不是康德的专利；这方面最伟大的思想家是斯宾诺莎，他隐忍存在的一切，他 amor fati 【爱命运】。但在康德那里，你也常常会发现这一观念：战争、大灾难，以及赤裸裸的恶或犀利的痛苦，对于“文化”的出产是多么必要。没有它们，人类就重又堕入仅有动物性满足的野蛮状态。

第二条思路是康德有关个体之人的道德尊严的观念。前面我提到了这个康德式的问题：人们为什么存在？根据康德，只有把人类种族当成是与别的动物种族同处一个层面（而在某种意义上，人类种族的

〔1〕 *Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*, trans. by Goldthwait, pp. 66-67. (〔德〕康德：《论优美感和崇高感》，何兆武译，第19—20页。)

确就是与其他种族处在相同层面)来考虑时,这一问题才提得出来。

“对于作为一个**道德存在者**的人(同样,对于世界上[换言之,对于宇宙之中的,而非仅仅在地球之上的]任何有理性的被造物[rational creature]),我们就不能再问:他**为什么**(quem in finem [为什么目的])而存在”^[1],因为他自己本身就是目的。

现在,我们有了三个完全不同的关于人事的概念,或者说视角,可以让我们用以来考虑人事:人类种族及其进步;作为道德存在者的人,其自身就是目的;复数的/多元化的人(men in plural),其真正的“目的”——就如前面已经说到的——在于“**社会性**”,这复数的/多元化的人恰恰是我们考虑的核心。区分这三种视角是理解康德的一个必要前提。凡是他说到了人(man)的时候,我们必须知道这时他指的是人类种族,还是道德存在者,也即宇宙中其他地方也可能存在着的有理性的被造物,抑或是实实在在居于地球之上的人们。

总结一下:

人类种族=人类(Mankind)=自然的一部分=受制于“历史”,即自然的狡计=要根据“目的”的理念、目的论判断来考虑:《判断力批判》的第二部分。 27

单数的人(Man)=理性存在者;受制于他给自己颁布的实践理性之法;自律的(autonomous);自身就是一个目的;属于Geisterreich【精神王国】,也即有理智的存在者的领域=《实践理性批判》和《纯粹理性批判》。

复数的人(Men)=依附于地球的被造物;生活于各个共同体之中;被赋予了常识/共同感觉(common sense)、sensus communis,即一种共同体感觉(a community sense);不是自律的;需要彼此的

[1] *Critique of Judgment*, § 84 (着重为阿伦特所加)。([德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,第293页。)

陪伴，哪怕对于思索（“书写的自由” [freedom of the pen]）来说，亦复如是 = 《判断力批判》的第一部分：审美判断力批判。

第五讲

我说过，我将会表明：作为一位哲学家的康德，对人事领域的态度与别的哲学家——尤其是柏拉图——的态度有哪些一致，又有哪些分野。这会儿，我们先聚焦于首要的这一点：哲学家对生活本身——生活本身指的是，对于尘世中的人们来说，它被给定的样子——的态度。如果你回顾《斐多》，回顾那篇对话中给出的哲学家之所以这样或那样热爱死亡的动机，你就会记起，尽管柏拉图鄙视肉体的快乐，但他并不抱怨不快乐超过了快乐。关键之处毋宁是：快乐，与不快乐一样，也干扰心智并将心智引上歧途，如果你在追求“真”（truth）——“真”是非物质性的、超越感觉感知（sense perception）的，惟有同样也是非物质性的、超越感觉感知的灵魂之“眼”才能体察，那么，肉体就是一个负累。换句话说，真知（true cognition）只有对于不受感觉搅扰的心智才是可能的。

这当然不可能是康德的立场，因为他的理论哲学坚持，一切认知均依赖于感性（sensibility）与知性（intellect）的相互作用和配合，他的《纯粹理性批判》堪称对感性的一种证成，甚至可能还是一种赞颂。即便在青年时期——那时，他依然处在传统的影响下，表露出对肉体的某种柏拉图式的敌视（他曾抱怨肉体干扰了思维的敏捷 [Hurtigkeit des Gedankens]，由此限制并妨碍了心智）^[1]——他也并没有主张说，肉体与感官是错与恶的罪魁祸首。

[1] Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), Appendix to Part III, *Gesammelte Schriften*, Prussian Academy, edition 1: 357.

实际地来说，这有两个重大后果。第一，在康德看来，哲学家澄清了我们每个人都具有的经验；他并不主张，哲学家能够离开柏拉图所说的洞穴或者能够加入巴门尼德去往上天的旅程，他也不认为自己该成为某一个宗派的成员。在康德看来，哲学家依然是个人（man）、一个与你我一样的人，生活在作为他同伴的人与人之间，而不是生活在他的哲学家同伴之间。第二，对生活的快乐与不快乐进行评价，这样的任务，柏拉图和其他的哲学家认为惟有哲学家才能完成，他们认为多数人对生活是其所是的样子都很满意，而康德则主张，可以期待每一个具有良好感受力（good sense）的、曾反思过生活的普通人都能完成这样的任务。

相应地，这两个后果很显然不过是同一枚硬币的两面，这枚硬币的名字叫“平等”。让我们来考虑一下康德著作中三个著名的段落。前两段出自《纯粹理性批判》，是对某些反对意见的回应：

你真的想要一种涉及到所有人的知识超越共同知性（common understanding）而只能由哲学家们解释给你吗？……在毫无分别地涉及所有人的事务上，大自然（nature）在分配禀赋时，并无半点儿偏狭之错，……而且有关人类自然/本性之根本目的，在大自然（nature）也给哪怕最普通的知性都赋予了的那种引导之下，就算最高的哲学也走不了更远。^[1]

结合这一段，再考虑一下《纯粹理性批判》中的最后一个段落：

如果读者曾怀着好意和耐性与我一起走过了这条小路，那么现在，若他愿意助一臂之力来让这一小路变为一条康庄大道的话，他

[1] *Critique of Pure Reason*, B859.（[德]康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第569页。）

就可以自己作出判断,在本世纪终结之前,有否可能实现若干世纪以来都未能成就的事,换言之,有否可能在人类理性始终执著不已却至今徒劳无功的事情上,为理性求得彻底的满足。[1]

第三个段落是自传性的,也是常被引用到的一段:

29 就个人倾向来说,我是一个求索者。我感到对知识有着强烈的饥渴,与这种不休不息的饥渴相伴的是对知识之进步的欲望,我也对知识的每一步提升都感到满意。我一度相信人性的荣耀(honor of humanity)就在于此,并且鄙视那知什么都不知道的家伙。是卢梭纠正了我[hat mich zurecht gebracht]。这种盲目的偏见消失了,我学会了尊敬人(man)。如果我相信我在确立人类的权利(rights of mankind)时,我所做的一切,都没能给他人带来价值,那我会发现我比一个普通的劳动者没用多了。[2]

对康德来说,哲学化(philosophizing)或者说理性之思索(我们所能知道的东西,是有范围界限的,哲学化或者说理性之思索,恰恰是要越出我们所能知道的范围界限,越出人类认知的边界)是人类的一般“需要”,是作为人类官能之一的理性之需要。这一需要并不将少数人与多数人相对立。(如果在康德那里,有一条明确的界线使得少数人和多数人区分开来,那么这条界线更多地是关于道德性的问题:撒谎是人类种族的“污点”,被解释为一种自我欺骗,而“少数人”则是指那些对自己诚实的人。)不过,随着这种古老区分的消失,某种奇特的情况出现了。哲学家对政治的凝神投入不见了;哲学家对政治

[1] *Critique of Pure Reason*, B884 (着重为阿伦特所加)。([德] 康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,第583页。)

[2] “Bemerkungen zu den Beobachtungener über das Gefühl des Schönen und Erhabenen”, *Gesammelte Schriften*, Prussian Academy edition, 20: 44.

不再有任何特别的兴趣/利益；不再有自我利益/自己的兴趣，所以他既不要求权力，也不要求有一种宪制能保护哲学家，使其不受多数人侵犯。在反对柏拉图所说的“哲学家不该统治但统治者应该心甘情愿地听从哲学家”这一点上，他与亚里士多德是一致的。^[1]但他并不赞同亚里士多德的这一观点：哲学的生活方式才是最高的，政治的生活方式归根结底是为了 bios theōrētikos 【理论生活】而存在的。抛弃了这一等级区分，也就抛弃了一切等级结构，由此，政治与哲学之间由来已久的张力就彻底消失了。结果便是，政治，以及必须要写作出某一种政治哲学来为“疯癫收容所” (insane asylum) 订立规则，均不再是哲学家亟待完成的事了。用艾里克·威尔 (Eric Weil) 的话来说就是它不再是 “une préoccupation pour les philosophes; elle devient, ensemble avec l'histoire, un problème philosophique” [它不再只是“哲学家的忧虑之源；它现在和历史一起成为了一个真正的哲学难题”]。^[2]

而且，当康德说到“似乎内在于生活本身的重负”时，他暗示了快乐所具有的奇特本性，这也是柏拉图在一个完全不同的语境中曾谈及的；即这样的本性：快乐驱散着不快乐 (all pleasure dispels a displeasure)，仅有快乐的生活实际上缺乏任何快乐——因为那样人就无法感触到抑或享受到任何快乐，因此，一种完全的纯粹愉悦（无论是忆起之前快乐的匮乏，还是畏惧随后快乐肯定会丧失，都不会搅扰到它），是根本不存在的。幸福，作为灵魂与肉体的一种坚实而稳定的状态，对于尘世中的人们 (men) 来说，是不可思议的。匮乏越大，不快乐越大，快乐就越强烈。这一规则惟有一个例外，这就是当我们面对美的时候所感受到的快乐。这种快乐，康德称之为“无兴趣无利益的愉悦” (disinterested delight [uninteressiertes Wohlgefallen])，他

30

[1] Aristotle's epistle to Alexander, "Concerning Kingship", in Ernest Barker, *The Politics of Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 1958, p. 386.

[2] Eric Weil, "Kant et le problème de la politique", in *La Philosophie Politique de Kant*, vol. 4 of *Annales de Philosophie Politique*, Paris, 1962, p. 32.

特意选了一个不同的词。我们稍后会看到这一观念在康德从未写过的政治哲学中起着怎样的重要作用。在他去世后出版的诸多反思中，他自己曾暗示了这一点，那时，他写道：“人能够被自然的纯然之美所打动，这一事实证明了他是为这个世界而被造的，而且他也适合于这个世界 [Die schönen Dinge zeigen an, dass der Mensch in die Welt passe und selbst seine Anschauung der Dinge mit den Gesezen seiner Anschauung stimme]。”^[1]

让我们暂且先假设康德曾写过一种神正论，一种在理性的法庭面前对造物 (Creator) 的证成。但是我们知道他并未写过；倒是写过一篇文章论“在各种神正论中所有哲学努力的失败”，而且他在《纯粹理性批判》中证明了所有关于神之存在的论证的不可能性（他采取了约伯 [Job] 的立场：神迹是不可捉摸的）。不过，倘若他要写神正论，那么，世界上的万物之美这一事实，将会在他的神正论中起到重要作用——其重要性堪比著名的“我内心之道德法”，也即人类尊严这一事实。（各种神正论都依赖于这种论辩：如果你审视**整体** [the whole]，就会看到，你所抱怨的特殊物，是整体不可或缺的一部分，由此，整体的存在证成了特殊物。在一篇早期的论乐观主义的文章 [1759] ^[2]中，康德采取了相似的立场：“整体是最好的，而万物皆因整体而好。”我真怀疑他晚年会写出这样的话，就像他早期那篇文章中写的一样：“我向每一个被造物高声喊道……：向我们欢呼，我们存在！ [Heil uns, wir sind!]”但是，这一赞誉只是对“整体”的赞叹，也即，对世界的赞誉；康德年轻时仍然愿意为了在世界中的存在 [being in the world] 而付出生命的代价。）这也是他之所以会以如此不同寻常的激愤猛烈攻击那些“蒙蔽的圣贤”的原因，这些“蒙蔽的

[1] “Reflexionen zur Logik”, no. 1820a, *Gesammelte Schriften*, Prussian Academy edition, 16: 127.

[2] Kant, “Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus” (1759), in *Gesammelte Schriften*, Prussian Academy edition, 2: 27–35.

圣贤”用“令人作呕的比喻”，“极端蔑视地”把“我们这个尘世的世界、人类的居所”说成是：

一座旅店……每个人在其生命的旅程中到这里来投宿，都必须准备好马上就会被另一个后继者所取代；一座监狱……用来惩罚和净化那些从天上被放逐的堕落的灵魂；一座疯人院……；一个阴沟，其他世界的全部垃圾都被扔到这儿了……[简直就是]全宇宙的厕所。〔1〕

31

因此，让我们暂且先记住如下理念。世界是美的，也因此是一个适宜人生活于其中的地方，但是个体人绝不会选择再活一次。作为一个道德性存在者的人本身就是目的，但是人类种族则受制于进步，而进步，在某种程度上，当然是与作为道德性的、理性的被造物的人——也就是他自己的目的——相对立的。

如果我的这一看法——康德确实有一种政治哲学，只不过，相较于其他哲学家，康德从没有将之写出来——是对的，那么，如果我们能够找到这种政治哲学的话，看起来显而易见的是，我们若要找到它，就应该从他的全部著作中找，而不仅仅是从通常被选编在这一标题下的零星几篇文章中找。倘若一方面，他的主要著作根本就没有任何政治义蕴，另一方面，他那些处理政治性主题的无关紧要的作品，仅仅包含着一些无关紧要的思想，与他严格意义上的哲学著作毫无关联，那么我们的探究就会是全无意义的，充其量不过是钻钻故纸堆，聊发思古之幽情罢了。若我们这样来关注这些文本，那恰恰是违背了康德的真正精神，因为掉书袋式地卖弄渊博的渴望，与康德格格不入。一如在他的反思中所指出的，他可不是要“把他的头脑搞成一张羊皮纸，仅在上面涂鸦些档案里那古旧得快要绝迹的信息片段”。

〔1〕 *On History*, ed. by Beck, pp. 73–74, note (“The End of All Things”). (〔德〕康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第84页，“万物的终结”。)

[Ich werde ja meinen Kopf nicht zu einem Pergament machen, um alte halb-erloschene Nachrichten aus Archiven darauf nachzukrizeln.] [1]

让我们先从如今差不多不再会令任何人惊讶但仍值得考量的某些情况说起。无论康德之前，还是之后，谁都不曾写过一本知名的哲学著作，其标题被冠以某某“批判”（Critique），除了萨特。我们对康德何以会选择这样一个令人惊讶、又颇有些贬损意味的标题，既知之甚少，又知之过多，仿佛他的意图不过就是要批评他的所有前辈而已。可以肯定，他用这个词的意图绝非仅止于此，不过，该词的否定性内涵也从未离开过他的脑海：“关于真正理性的一切哲学，为的都只是这种否定性的益处”[2]——也就是说，为的都是使理性成为“纯粹的”，确保理性的思索中没有任何经验与感受（sensation）的介入。正如他自己指出的，可能是“批评的时代”（age of criticism）——也即启蒙运动的时代（Age of Enlightenment）——让他想到了这个词，他还评说道：“正是这种否定性的态度，才真正地成就了启蒙运动。”[3]在这个语境下，“启蒙运动”意味着摆脱偏见、摆脱权威，是一场大清洗、大净化（a purifying event）。

32 我们的时代，尤其是一个批评的时代，一切都必须经受批评。

宗教……和立法……也许想要让自己免于批评，但它们这样激起的惟有怀疑，它们无法再要求诚恳的尊重，因为理性只把这种尊重赋予那些经得起自由的且公开的审查之考验的东西。[4]

[1] “Reflexionen zur Anthropologie”, no. 890, *Gesammelte Schriften*, Prussian Academy edition, 15; 388.

[2] Karl Jaspers, *Kant*, ed. by H. Arendt, New York; Harcourt, Brace & World, 1962, p. 95. (雅斯贝尔斯对康德的引用没有给出出处，不过可参看 *Critique of Pure Reason*, B823。) ([德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第606页。)

[3] *Critique of Judgment*, § 40 (note). ([德] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第137页。)

[4] *Critique of Pure Reason*, Axi, note (第一版序言)。 ([德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第3页。)

这种批评导致了 *Selbstdenken* 【亲自独自思索】，即“运用你自己的心智”。康德运用他自己的心智，发现了“理性的丑闻”，这是说，引导我们步入歧途的不只是传统和权威，理性能力本身也会使我们走上歧途。因此，“批判”意味着努力去发现理性的“根源和界限”。因此，康德认为，他的“批判”仅仅是“体系的预备”，“批判”被置于和“学说”相对的位置。康德似乎认为，传统形而上学的错误并不在于“学说”本身。由此，批判意味着“制定完整的建筑计划……来保证包含所有部件在内的结构之完整和确定”^[1]。这本身也就使评价其他一切哲学体系成为可能。这又与 18 世纪的精神相关联，也就是与 18 世纪在美学、艺术以及**艺术批评**方面的磅礴兴趣——其目标就在于制定品味规则（rules for taste）、确立艺术标准——相关联。

最终而且也最重要的，“批判”一词采取了双重反对的立场：一方面反对独断的形而上学，另一方面反对怀疑论。对这二者的回答是：批判性思索（Critical thinking）。不屈从于任何一方。这本身就是一种新的思索方式，而不只是一种新学说的预备。因此，并非好像在貌似否定的批判事业之后，可能随之而来貌似肯定的体系构造事业，而是实际上确实如此，但是，若从康德的视角来看，这不过又是一种独断论罢了。（对这一点，康德始终不甚明了，颇为含糊；倘若他看到了他的批判大作如何解放了费希特、谢林以及黑格尔，让他们投入到了怎样的纯粹思辨训练中的话，对此他可能会明白些。）根据康德，在这个批评的、启蒙的时代——此时，人（men）到达了成年期——哲学本身成为了批判性的（critical）。

若认为“批判性思索”处在独断论与怀疑论之间，那便是大错特错了。实际上它是远离这二者的途径。（用传记性的用语来说：这是康德克服旧有的形而上学学派——沃尔夫和莱布尼兹，以及休谟的新

[1] *Critique of Pure Reason*, B27. ([德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第 20 页。)

33 怀疑论——休谟曾把他从独断论的昏眠中唤醒——的途径。)我们都是以这样或那样的独断论者而开始的;我们要么是哲学独断论,要么,就是通过相信某个教派的独断教义(dogmas)、相信启示,来解决所有的问题。对此的第一个反应就是怀疑论,这是由**多数的**独断教义必然会带来的经验所激发的,而独断教义无一不宣称自己是拥有**真者**(the truth)。怀疑论提出的结论:“真”(truth)这个东西根本就不存在,因此,我可以任意选择某个独断学说(我选择的这个学说可能也是任意地与“真”相关的:我的选择可能也仅仅是由各种利益/兴趣而激起的,完完全全是实用主义的)。要么,对如此乏味无益的事,我不过耸耸肩而已。真正的怀疑论者,也就是主张“真并不存在”的那位,会立即遭遇独断论者的回应:“但你这么说,也就暗示了你的**确**还是相信真之存在的;因为你为你的这一陈述‘真并不存在’而主张有效性。”似乎独断论者赢了这场论辩。但是也仅仅是赢了论辩而已。怀疑论者可以回应,“这纯粹是诡辩。你很清楚我的意思,即使我无法用没有显著矛盾的字眼将之表达出来。”紧接着,这个独断论者就会说:“看到了吧?语言本身都在反对你。”而且,由于独断论者往往都是咄咄逼人的家伙,他会穷追不舍地说,“既然你很有理智,足以理解矛盾,我就必须得出这样的结论:你的**兴趣/利益**(interest)在于摧毁真;你是一个虚无主义者。”批判性立场对二者皆反对。它以温中适度(modesty)自居。它会说:“也许,人们(men),作为有限的存在者,是没有能力拥有‘真’的,虽然他们会有关于真的某一观念(a notion)、某一理念(an idea)用来调整或规范他们的心智过程。(苏格拉底式的说法:‘没有哪个人是智慧的。’)同时,他们完全可以按照种种人类官能被赋予的样子来探究这些人类官能——我们不知道这些官能是被谁赋予的,也不知道它们如何被赋予,但我们不得不与它们相伴而生。我们就来分析分析什么是我们能知道的、什么是我们不能知道的吧。”这就是他的书何以被冠名为“纯粹理性**批判**”的原因。

第六讲

我们已经讨论过“批判”（critique）这一术语，根据康德自己的理解，这个术语取自启蒙运动的时代；而且，即使我们的讲述超出了康德的自我解释，我们还是保留了康德的精神。就像他自己说的，后继者“对一个作者的理解往往要好于作者本人对自己的理解”^[1]。我们说过，虽然批评的否定性内涵从未离开过康德的脑海，他所说的“批判”，指的并不是对“某些书或某些体系”的批评，“而是对理性本身”的批评；^[2]我们也说过，康德认为他已经找到一种出路，摆脱在独断论和怀疑论之间作出徒劳无果的选择，这种选择通常会以“彻底的漠然主义”（indifferentism）而告终，“在各种科学中，这种彻底的漠然主义都是混沌和黑暗之母”^[3]。在怀疑论者与独断论者的对话中，我跟你们说到，当面对各种各样的繁多的“真”（truth）时（或者不如说，当面对个个都号称自己拥有真者 [the truth] 的人们，并且面对着相互之间的激烈战斗时），怀疑论者惊呼：“真并不存在”，于是乎，他说出的那些言语神奇地将独断论者团结起来，使他们同仇敌忾。批判论者（critic）加入了这场战斗，他打断了争执不休的喧嚣对抗：“你们二位，独断论者和怀疑论者，你们似乎持有的是相同的真之概念（concept of truth），也即，你们所持有的这种真之概念，本质上排斥其他一切的真（truths），所以其他一切的真也就成了相互排斥的。或许，”他说道，“是你们的真之概念本身哪儿出了错。或许，”他补充道，“人们，这些有限的存在者，有着关于真的某一观念，但是无法拥有、占有真者（the truth）本身。让我们先来分析一下我们的

[1] *Critique of Pure Reason*, B370.

[2] *Ibid.*, Axi. （[德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第3页。）

[3] *Ibid.*, Axi. （[德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第2页。）

那个告诉我们‘真，存在着’的官能吧。”毋庸置疑，“批判限制了思辨理性，批判的确是**否定性**的”；但是，出于这一原因就否认“批判所进行的工作也具有**肯定性**的特点，这就好比说，鉴于警察的主要工作不过是防止发生公民们都畏惧的相互之间的暴力，以便每个公民都能和平而安全地追求各自的事业，所以，警察并没有什么积极的益处”^[1]。当康德着力完成他的批判大作，也即分析我们的各种认知官能时，门德尔松称他为 *Alles-Zermalmer*，“一切的摧毁者”，换言之，他摧毁了任何诸如此类的信仰：相信在所谓的形而上学的事务上，我们是能够知道的；相信一门作为形而上学的“科学”是存在的，这门科学拥有与其他各种科学一样的有效性。

但是康德自己没有清楚地看到他事业中破坏性的一面。他并不知道，实际上，他**拆除**的是整个机体，多少世纪以来，这个机体虽常遭攻击，却一直固守不倒，甚至深嵌于现时代（*the modern age*）。与时代精神颇为一致，他也认为“损失，所波及的只是学派/学院（*Schools*）的垄断，而绝不会影响到人们的利益”，人们最终会摆脱那些“精细但无用的区分”，这些区分从未“成功地进入公众的心智（*the public mind* [*das Publikum*]）或成功地对公众的信念发挥哪怕丝毫影响”。^[2]（我给你们读的这些话出自《纯粹理性批判》的两篇序言，康德的这两篇序言，是说给他在别处称之为“阅读的公众” [*the reading public*] 听的。）对抗的焦点依然是“学派/学院的自命不凡”，学派/学院总是狂妄宣称自己是“真”（*truths*）的惟一拥有者，而他们自以为占有的那些“真”，不仅事关“人类一般的关切”，也是“绝大多数的人——他们才是最受我们尊敬的——力所能及的”。^[3]大学（*universities*）也好不到哪儿去。至于政府，康德补充说，倘若政府认为自己该适当地

[1] *Critique of Pure Reason*, Bxxv. ([德] 康德: 《纯粹理性批判》, 邓晓芒译, 杨祖陶校, 第 20 页。)

[2] *Ibid.*, Bxxxii. ([德] 康德: 《纯粹理性批判》, 邓晓芒译, 杨祖陶校, 第 23 页。)

[3] *Ibid.*, Bxxxiii. ([德] 康德: 《纯粹理性批判》, 邓晓芒译, 杨祖陶校, 第 24 页。)

干预，那么，“支持这样的批判……比支持荒谬可笑的学派 / 学院专制”要明智多了，“这些学派 / 学院，但凡有人扫除他们的蛛网时，他们就高叫公众如何如何危险，而公众根本就没有注意过他们的那些陈腐混乱的蛛网，所以也从来不会感到有什么损失”。^[1]

我给诸位念到的，比我预想的要多。一方面是想让大家粗略地感受到这些书是在怎样的氛围中被写作出来的，另一方面是因为这些书，虽然并未导致一场武装起义，但其后果毕竟还是比康德自己料想的要严重一些。就当时的氛围而言：启蒙运动时期的心智气候 (mentality of the Enlightenment)，其巅峰状态，并没有持续太久，将之与下一代的态度相比照，可以很好地看清这一点，青年黑格尔正是下一代的典型代表：

哲学，从本性上，是一种秘传的 (esoteric) 东西，它不是拿来给大众的，它也不能拿给大众。哲学之为哲学，仅在于它恰与知性 (the intellect) 相对立，甚至与共同感觉 / 常识 (common sense) 相对立，借此我们才了解到每一代的地方性局限和时间性局限；与这种共同感觉 / 常识相比较，哲学的世界就是一个完全颠倒的世界。^[2]

因为

哲学正是开始于提升自我，使之超越那种由共同意识 / 普通意识 (common consciousness) 所获得的“真”，这种“真”是更高的“真”

[1] *Critique of Pure Reason*, Bxxxv. ([德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第 25 页。)

[2] G. W. F. Hegel, “Über das Wesen der philosophischen Kritik” (1802), in *Sämtliche Werke*, ed. by Hermann Glockner, Stuttgart, 1958, vol. 1, S. 185 (阿伦特英译)。(阿伦特的英译文有其独特风格，比如她喜欢把德语中的“verstand”英译为“intellect”，而该词通常则译为“understanding”。此处黑格尔的一段引文，为阿伦特英译，中译者根据阿伦特的英文习惯，采取意译法，并没有逐字逐句对译。关于阿伦特的英文风格，可参看阿伦特作品编辑麦卡锡的相关说法，比如见 Editor's postface to *The Life of the Mind*, 1971, Harcourt, Inc. p. 245。——译者注)

的前兆。^[1]

如果我们用进步的术语来思索，这当然是又“倒退”回哲学从其开端起就由来已久的样子，黑格尔重复了柏拉图讲述的关于泰勒斯的故事，对那个色雷斯农村姑娘的嘲笑表现出强烈的愤怒。康德对于这个事实难辞其咎：当曾经激发他的批判哲学的启蒙精神不再时，他的批判哲学几乎立刻就被理解为另一个“体系”，而且也被当作一个体系而为下一代人所攻击。

36 而且，当这种“倒退”逐步发展成为德国理念论 (idealism) 的各个体系，康德的儿子一代、可能也是他的孙子一代甚至是曾孙一代——从马克思到尼采——则决定要彻底离弃哲学，他们似乎受到黑格尔的影响。如果以理念史的术语来思考的话，你可能会说“理性批判”的后果，要么是确立了批判性思索，要么就是“洞察”到：理性和哲学思索一无是处，“批判”就意味着摧毁、在思想中摧毁它抓到的一切，但这正与康德关于“批判”的观念背道而驰，康德认为“批判”是限制和净化。

还有一本书，标题也用了“批判”一词，我前面忘了提。马克思的《资本论》起初叫《政治经济学批判》，并且，在第二版的序言中，马克思提到，辩证的方法，同时也是“批判性的和革命性的”。马克思知道他是在做什么。就像在他之后许多人所做的以及在他之前的黑格尔曾经做过的那样，马克思也把康德称为“法国大革命的哲学家”。在马克思看来——而不是在康德看来，使理论与实践结合起来的，正是批判；批判使得二者相互联系，正如通常所说的，批判是二者的中介。正是法国大革命这一实例——这一紧随着批评与启蒙运动的时代 (the Age of Criticism and Enlightenment) 而来的大事件，表明了从

[1] Hegel, "Verhältniss des Skepticismus zur Philosophie" (1802), S. 243 [阿伦特英译].

理论上拆除 ancien régime 【旧制度】之后，继之而来的就是在**实践上**摧毁旧制度。似乎这个实例要说的正是，这就是“理念”如何“俘获了大众”。这里的关键点不在于这是否是真的——不在于革命是否真是这样爆发的；关键点毋宁在于，马克思之所以用这些术语来思索，是因为他将康德的恢宏事业视为启蒙运动最伟大的作品，而且和康德一样都相信启蒙与革命是连在一起的。（在康德那里，将理论与实践连接起来并为从理论向实践转化提供“中项”的，是判断力；他心里所想到的实践者 [practitioner]，是像医生或律师这样的实践者，这样的实践者们首先学习理论，然后才开始执业实践：行医或从事法律实务；他们的实践，就是把学到的种种规则适用于特殊的案例。）^[1]

批判性地思索，也即穿过偏见、穿过未经省察的意见和信仰，从中开辟出一条思想的道路，这是哲学的一个古老关切，就其作为一个有意识的事业而言，我们可以将之追溯到雅典时代苏格拉底的助产术。这一关联，康德并非没有意识到。他曾明确地说，他想要继续沿用“苏格拉底的方式”，通过“最明白不过地证明反对者的无知”^[2]来让他们噤声。与苏格拉底不同的是，康德相信要有一个“未来形而上学体系”^[3]，不过他最终留给后人的，是几大批判，而不是一个体系。苏格拉底的方法在于清空他的同伴们所有毫无根据的信仰和“不孕之种” (windeggs)——那些都只不过是充斥在他们心智之中的幻象而已。^[4]据柏拉图说，苏格拉底这么做时用的是 krinein 【分辨】的艺术——也就是拣选、分离和甄别的艺术 (technē diakritikē, 即, 辨别的艺术)。^[5]据柏拉图说 (但不是据苏格拉底说), 苏格拉底这么

[1] 参见 Kant's Preface to his essay "On the Common Saying: 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice'", in *Kant's Political Writings*, ed. by Reiss, p. 61. ([德] 康德: 《历史理性批判文集》, 何兆武译, 第 164 页。)

[2] *Critique of Pure Reason*, Bxxxi. ([德] 康德: 《纯粹理性批判》, 邓晓芒译, 杨祖陶校, 第 23 页。)

[3] *Ibid.*, Bxxxvi. ([德] 康德: 《纯粹理性批判》, 邓晓芒译, 杨祖陶校, 第 25 页。)

[4] *Theaetetus*, 148ff.

[5] *Sophist*, 226 - 231.

做的结果是“清洗了挡在知识之路上的各种自以为是的念头从而净化了灵魂”；而据苏格拉底说，并没有任何知识会随着省察而来，他的同伴中没有谁被接生出的孩子不是不孕之种。苏格拉底什么也不教；他根本不知道他问的那些问题的答案。他为了省察而省察，而不是为了知识才省察。倘若他知道勇气、正义、虔敬等是什么，他也就不会那么迫切地要去省察它们或者说思考它们了。苏格拉底的独一无二，就在于专注于思索本身，而不论结果。在苏格拉底的这整个事业中，不存在什么秘而不宣的动机或意旨。一种未经省察的生活是不值得过的。仅此而已。他实际上所做的是，通过话语（in discourse），将思索过程——这个过程也就是在我的内心之中进行的、我与我自己之间的无声对话——公共化（public）；他在集市上表演（performed），其方式与长笛演奏者在宴会上表演是一样的；那是纯然的表演、纯然的行动。就像长笛演奏者要演奏得好必须得遵循某些特定的规则，苏格拉底也发现了左右思考的惟一规则，即，一贯性规则（the rule of consistency）（这跟康德在《判断力批判》中对之的叫法一样^[1]），或者，按照后来的叫法，无矛盾性公理 / 不矛盾律（the axiom of noncontradiction）。这条公理对于苏格拉底来说既是“合逻辑的”（logical）（即，“不要说，也不要想没道理的东西” [Do not talk or think no-sense]），也是“合伦理的”（ethical）（即，“与众人齟齬，要好过身而为一却与自己齟齬，换言之，与众人齟齬要比与你自己相矛盾好得多”），^[2]到亚里士多德那里就成了关于思索的第一原则，但只针对思索了。而在康德那里——实际上康德的整个道德教义都是建立在这个公理之基础上的——该公理再次成为伦理的一部分；因为在康德那里，伦理也是基于这样一个思索过程：你的行为应让你能够怀有这样的意愿，即想让你的行为准则变成一条一般性的法，也

[1] *Critique of Judgment*, § 40.（[德] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第 136 页。）

[2] 参见 *Gorgias*, 482c.

就是说，成为一条你自己也会服从的法。这样一来，决定思索与行为的，还是那个同样的一般规则，即，不要与你自己（不是与你的自身 [your self]，而是与你的那个正在思索的自我 [your thinking ego]）相矛盾。

苏格拉底的方式对康德至关重要，还有另外一个原因。苏格拉底不是任何宗派的成员，并且他也没有建立任何学派 (schools)。苏格拉底之所以成为了那种哲学家的形象，是因为他乐于在公共集市上接受来来往往的任何人的挑战——他对所有的提问者、所有让他对曾说过话给出说明并按照那些话来生活等诸如此类的要求，都毫不设防、完全开放。（用康德的术语来说）学派和宗派都是未经启蒙的，因为他们全都要仰赖创建者的种种学说。自柏拉图的学园以来，各种学派和宗派就与“公众意见” (public opinions)、与整个社会、与“他们”相对立；但这并非意味着学派和宗派就不仰赖权威。毕达哥拉斯学派一直都是典型，要解决学派内的冲突就得诉诸创建者的权威：也就是诉诸 *autos epha*、*ipse dixit**，即“他自己如是说”。换言之，多数人那未经思索的独断论，遭遇到少数人那精选的但同样未经思索的独断论的反对。

如果我们现在再次考虑一下哲学与政治的关系，显然，批判性思索的艺术一直都有着政治义蕴。而且，就苏格拉底的情况而言，批判性思索还引起了最为严重的后果。批判性思想不同于独断化的思想，独断化的思想的确也会传布新奇而“危险的”信仰，不过是躲在某一学派的围墙之内进行的，学派小心地照料和保护着 *arcana*【奥迷】，也即小心地照料和保护着一种隐秘的、秘传的学说；同时也不同于思辨性的思想，思辨性的思想很少搅扰任何人。批判性思想原则上是反权威的 (*anti-authoritarian*)。而且，对权威当局 (*authorities*) 而言，最糟糕

* 希腊文“*autos epha*”的拉丁文为“*ipse dixit*”，意思均为“他（大师）本人这么说道”，是毕达哥拉斯的门徒在引用毕达哥拉斯的话时常用的短语。——译者注

的是你无法触及它、无法抓住它。在苏格拉底的审判中，有一项诉由是他把新神引入城邦，但这条指控是凭空捏造的；苏格拉底什么也没有教，更别提什么新神了。但是另一项指控，即他腐化青年，并不是没有根据。进行批判性思索的人们，他们的麻烦就在于“凡是他们的目光所及之处，他们就会使那些众所周知的‘真理’（truths）的梁柱随之动摇”（莱辛语）。这当然也是康德的情况。康德确实是一切的摧毁者，尽管他从未进入过公共集市，尽管他那最难读但一点儿也不晦涩的哲学书之一《纯粹理性批判》不大可能成为流行书，哪怕是在他深爱的“阅读的公众”之中。不过这里的重点在于，与几乎所有哲学家不同，康德对他的书不能流行深感遗憾，而且他也从未放弃过这样的希望，即将他的思想通俗化，“将少数人行走的羊肠小路变成一条[所有人的]康庄大道”^[1]。在1783年8月16日——也就是《纯粹理性批判》出版两年之后——写给门德尔松的一封信中，他以一种古怪的歉疚口吻写道：

39 [虽然这部《批判》]是我用了至少12年的时间反思的结果，但我只用了四五个月的时间紧赶慢赶地匆匆写完了它，……根本没有花多少心思考虑如何把它写得让读者容易理解，……因为倘若我要努力给它一个更为通俗易懂的形式，那这本著作可能永远也完不成了。不过，这一**缺憾**还是能逐步消除的，既然这本著作已经以一种未经雕琢的形式存在了。^[2]

根据康德和苏格拉底，批判性地思索本身就是要让自己面向并经受“自由而公开的省察的考验”，这就意味着参与到思索中的人越多

[1] *Critique of Pure Reason*, B884. ([德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第644页。)

[2] [参见 Kant, *Philosophical Correspondence 1759-99*, ed. by Zweig, pp. 105-106, 着重为阿伦特所加。]

越好。因此，1781年，《纯粹理性批判》出版不久，康德随即“拟定了一个使其通俗化的计划”。“因为，”他在1783年写道，“每一部哲学著作都该通俗流行、为大众接受；如果哪本哲学著作不是这样的话，那它就有可能是在貌似高深的辞令迷雾之下隐藏了一派胡言。”^[1]康德在这一通俗化的希望——这个希望，对于一个哲学家、对于一帮带有强烈宗派倾向的人来说，颇为奇怪——中所希望的正是：他的省察者的圈子能逐渐扩大。启蒙运动的时代就是“公开运用自己理性”的时代；所以，对于康德来说，最为重要的政治自由不是像对斯宾诺莎而言的 *libertas philosophandi* 【哲学的自由】，而是表达和出版的自由。

就像我们将要看到的那样，“自由”这个词在康德那里有多重意思；但是“政治自由”被定义为“在任何时候都能公开地运用自己的理性”^[2]，这一政治自由的定义在他的著作中始终明确清晰而且一贯之。“我把所谓‘公开地运用自己的理性’理解为任何一个人都像一个面对着阅读的公众的学者那样运用自己的理性。”“像一个学者”这一修饰短语表明了这种“运用”是有严格限制的；学者不同于公民；学者是一个迥然不同的共同体的成员，换言之，学者是“一个世界公民的社团”（a society of world citizens）的成员，学者也正是以这种身份向公众表达观点。（康德举的例子很明白：一个现役军官没有拒绝服从的权利。“但是，同样地，也不能否认作为学者”——也就是作为一个世界公民——“的他是享有这样的权利的，即有权对军事业务方面的错误进行评论并将他的评论公之于众，让公众对之作出判断。”^[3]）

我们所理解的“言论和思想自由”，往往是指个体表达自己和自

[1] Jaspers, *Kant*, p. 123. 该引用出自康德1783年8月7日致 Christian Garve 的信。

[2] *On History*, ed. by Beck, pp. 4-5 (“What Is Enlightenment?”). ([德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第24页，“什么是启蒙？”)。

[3] *Ibid.*, p. 5. ([德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第25页。)

己意见——为的是能够说服他人来分享自己的观点——的权利。这种理解预设了如下两点：我能够全凭我自己就形成我的想法；我对政府的要求（我也有权提出这样的要求）就是，我可以宣传（propagandize）我心智中已经确定的任何东西。对此，康德的观点完全不同。他认为，思索能力（the faculty of thinking）靠的恰恰是它的公开运用；未经“自由而公开的省察的考验”，思索也好、意见之形成也好，都是不可能的。理性不是拿来“自我孤立的，而是要和他人一起融入共同体”。^[1]

康德对此问题的立场很值得关注，因为这不是政治人的立场，而是哲学家或者思想者的立场。柏拉图认为思索就是我自己与我自己的无声对话（das Reden mit selbst），康德也深以为然；思索是一件“孤独的事”（solitary business）（正如黑格尔曾说的那样），这一点，所有思想者都一致认同，而思想者们能一致认同的东西实在为不多。而且，当你正好忙于思索的时候，你当然绝不需，甚至绝对无法忍受他人的陪伴；然而，除非你能将你独处时的任何发现交流出来并使之经受他者的检验——无论是口头上说出来还是书面上写出来，否则，你独自运用着的这一能力就将不复存在。用雅斯贝尔斯的话来说，“真”就是我能拿出来交流的东西。科学中的“真”，取决于他人可以重复操作的实验；这种“真”需要具有一般有效性（general validity）。哲学的“真”，不具有科学之真所需要的这种一般有效性；它必须有的是“一般的可交流性”，康德在《判断力批判》中对品味判断（judgments of taste）所要求的也正是这种“一般的可交流性”。“因为，尤其是在有关人本身的一切问题上，把自己的心智交流出来、讲出来，这实为人类的一种自然而然的禀赋和使命。”^[2]

[1] “Reflexionen zur Anthropologie”, no. 897, *Gesammelte Schriften*, Prussian Academy edition, 15: 392.

[2] *Kant's Political Writings*, ed. by Reiss, pp. 85–86 (“Theory and Practice”).

第七讲

我们正在谈论的是批判性思索的政治义蕴和“批判性思索必然意味着‘可交流性’”这一观念。显然，“可交流性”必然意味着有一个由可以对之讲话、也在聆听且也可以被聆听的人们（men）所组成的共同体。对于“为什么存在的是复数的人（men），而不是单数的大写人（Man）？”这一问题，康德可能会回答说：为的是他们可以相互交谈。对于复数的人来说，因此也就是对人类来说——也可以说是对于我们从属于其中的这个种族来说，“把自己的心智交流出来、讲出来，这实为……一种自然而然的禀赋和使命”——我们前面引用过这句评论。康德意识到他在提出如下主张时与绝大多数思想者是不一致的：他认为，思索，固然是一件孤独的事，但只有依赖于他者，思索才是有可能的——

据说：执政当局可以剥夺我们表达的自由或写作的自由，但执政当局无法剥夺我们思索的自由。然而，倘若我们不能在共同体中与他者一起思索，与他们交流我们的思想，他们也与我们交流他们的思想，那么我们能思索多少、能思索得多正确呢？！因此，我们可以确切地说：外在权力，若剥夺了某人**公开**交流其思想的自由，同时也就剥夺了他**思索**的自由；思索的自由，是我们的公民生活（civic life）留存给我们的惟一珍宝，也惟有凭借这个仅存的珍宝，当下情境中的一切罪恶才有可能得到补救。^[1] 41

我们也可以从另一个角度来看“公共性”（publicity），这个对于

[1] “Was heisst: Sich im Denken orientieren?” (1786), in *Gesammelte Schriften*, Prussian Academy edition, 8: 131-147.

批判性思索来说不可缺少的要素。当苏格拉底把哲学从天上拉回到地上并且开始省察人们之中的各种意见时，他实际上所做的，就是从每一个陈述中发掘出其隐含的或潜在的义蕴；这也就是他所谓的助产术。就像助产士协助“婴儿”出生使之接受检查一样，苏格拉底也让种种隐含的义蕴暴露出来并接受检查。（当康德对“进步”有所抱怨时，他做的也是这些：发掘出这一概念所隐含的义蕴；当我们在这里反对有机体这一比喻 [the organic metaphor] * 时，我们做的也是这些。）在很大程度上，批判性思索就在于这种“分析”（analysis）。相应地，这样的省察也预设了这一点：人人都愿意并且能够就他的所思所言给出一个说明（an account）。柏拉图，仔细考察了苏格拉底的助产术学派（school of Socratic midwifery），他也是第一位写作哲学的人，他的写作方式，我们依然视之为哲学，而后来到了亚里士多德那里，就成了专著（treatise）。柏拉图看到了他自己与过往那些“智慧之人”、那些前苏格拉底时期的“智慧之人”之间的区别在于，过往的那些人，尽管他们是智慧的，但是他们从来就不就他们的思想给出一个说明。他们就在那里，怀着他们的伟大洞见；但是，当你向他们求疑解惑时，他们却保持沉默。正是“logon didonai”即“给出一个说明”（to give an account）——不是去证明（to prove），而是能够说出自己是怎样形成一个意见的、说出自己是出于怎样的原因而形成了这个意见——将柏拉图与他的所有前辈区别开来。这个术语本身在起源的时候就是政治性的：“给出说明”，正是雅典公民向他们的政客们（politicians）提出的要求，不仅仅是在关于金钱事务上要给出说明，也是在政治事务上要给出说明。他们是负有责任的。而这——使自己以及其他所有人都为其所思所教负有责任、有所交代——就是转

* 考虑到阿伦特“康德政治哲学讲稿”的授课现场性和年代背景，这里所谓的“有机体比喻”应该是讲课过程中随堂提出的示例，用来解释“批判性思索”的省察功能，推测起来针对的应该是 20 世纪 60、70 年代西方社会科学界比较流行的“社会有机体的说法”。——译者注

化到发源于伊奥尼亚的那种求知、求真的哲学中的东西。这种转化很早就伴随着智者派 (Sophists) 的出现而发生了, 智者派恰被称为是古希腊启蒙运动的代表; 然后被苏格拉底的助产术塑造成一种提问和回答的方法。这就是批判性思索的起源; 批判性思索在现代——或许也是在全部后古典时代里——最伟大的代表就是康德, 他充分地意识到了批判性思索的义蕴。在他最重要的一段反思中, 他这样写道:

Quaestio facti, 即事实问题, 指的是某人以什么方式先得到了一个概念; quaestio juris, 即司法问题 (the juridical question), 指的是他有什么权利占有和运用这一概念。[1]

批判性思索不只是适用于从别人那里获取的种种学说和概念, 也不只是适用于继承下来的种种偏见和传统; 恰恰是通过将批判标准适用于自己的思想, 一个人才学到了批判性思索的艺术。

并且, 这样的适用, 若没有公开性, 也就是说, 若不经历在与他人的思索相接触的过程中而产生的考验, 人们仍然是学不到的。为了表明这是如何奏效的, 我给诸位读两段康德信件中很个人化的文字, 出自他 1770 年代写给马库斯·赫尔茨 (Marcus Herz) 的信:

你知道, 我并非仅仅为了驳斥而去处理那些合理的反对, 我仔细地思索这些反对, 将之整合到我的判断中, 并为之提供推翻我最珍视的一切信仰的机会。我所抱有的希望是: 从他者的视角不偏不倚地 (impartially) 审视我的种种判断, 由此争取获得某些能够改善我之前洞见的第三种观点。[2]

[1] *Gesammelte Schriften*, Prussian Academy edition, 18; 267 (no. 5636).

[2] Letter to Marcus Herz, June 7, 1771. 参见 Kant, *Selected Pre-Critical Writings*, trans. by G. B. Kerferd and D. E. Wolford, New York: Barnes & Noble, 1968, p. 108.

你们看，“不偏不倚”是通过考虑他者的视角而达到的；“不偏不倚”并非某种更高的立场的结果——这种更高的立场能够定纷止争是因为它完全处在论战之外的更高的视野上。在第二封信中，康德说得更清楚：

[心智需要合理的放松和分散以保持灵动]使它能从各个角度重新审视某个对象，由此扩展(enlarge)它的观点，它从微观视野转向一种一般的视野，相应地也就接纳了各种可以想像到的立场，并通过所有他者来证实对每一种立场的观察。〔1〕

43 这里，没有提到“不偏不倚”一词。我们发现，替代该词的是这一观念：人们可以“扩展”自己的思想以便考虑他者的思想。“心智的扩展” (enlargement of the mind) 在《判断力批判》中扮演了一个关键角色 (role)。“心智的扩展”是通过“把我们的判断与他者可能的而非实际上的判断相比较，并且把我们自己放在其他人的位置上”〔2〕而实现的。使之成为可能的那一种官能被称为“想像力” (imagination)。若你阅读《判断力批判》中的这些段落，并且与刚才引用的那些信件作比较，你就会发现，前者不过是对信件中那些非常个人化的说法的概念化。仅当所有他者的各种立场均可以被检查时，批判性思索才是可能的。因此，批判性思索，虽然依旧是一件孤独的事，但它并不把自己与“所有的他者”割离开来。批判性思索肯定还是要孤独中独自进行，但是借助于想像力的力量，批判性思索便让他者也在场，并由此而进入到一个潜在地公开的、向四面八方开放的空间中；换句话说，它采取了康德的世界公民的立场。以一种扩展了

〔1〕 Letter to Marcus Herz, February 21, 1772. See Kant, *Philosophical Correspondence* 1759-99, eds. by Zweig, p. 73.

〔2〕 *Critique of Judgment*, § 40. ([德] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第 136 页。)

的心态 (an enlarged mentality) 来思索, 意味着人们驾着自己的想像力去访问。(与《论永久和平》中的“访问权”相比较。)

在这, 我必须提醒诸位小心一个非常普遍、也极易产生的误解。批判性思索的窍门并不在于某种极大地扩展开来的共鸣或移情 (an enormously enlarged empathy), 通过这种“共鸣或移情”人们可以知道他者心智之中实际发生的一切。根据康德对“启蒙”的理解, 思索意味着 *Selbstdenken*, 也即意味着亲自独自思索 (think for oneself)。

“一种从不被动的理性, 其准则即在于‘亲自独自思索’。倾向于被动性, 这就叫偏见 (prejudice)”^[1], 而启蒙, 最首要的就是从偏见中解放出来。接受其立场 (事实上, 他者所处的位置、所受制于的状况, 常因个体的不同而不同, 因阶层或群体的差异而有异) 与我自己的立场不同的那些他者心智之中所发生的一切, 不过就是被动地接受了他们的思想而已, 换言之, 不过就是用他们的偏见替换了与我自己的处境相适应的偏见而已。“扩展了的思想”, 是“从种种与我们自己的判断偶然相连的局限中抽离出来”的结果, 也就是说, 要获得“扩展了的思想”, 先得撇开我们自己的判断所具有的那些“造成诸多限制的、主观而私人化的状况”, 换言之, 就是撇开我们通常所说的、在康德看来未经启蒙的或者能够被启蒙但依然起着限制作用的那些“自我利益” (self-interest)。所涉领域越广——被启蒙过的个体可以从一个立场转换到另一个立场的范围越大——他的思索就会越“一般化”。不过, 这种一般性并不是概念的一般性, 像“房屋”这个概念, 人们可以将各种各样的个别建筑划归到“房屋”这一概念之下。相反, 这种一般性恰恰与特殊物紧密相连, 与人们为了获得自己的“一般立场”而必先考察过的那些不同立场的特殊状况紧密相连。这个“一般立场”, 就是我们前面所说的“不偏不倚”; 它是一种视

44

[1] *Critique of Judgment*, § 40. ([德] 康德: 《判断力批判》, 邓晓芒译, 杨祖陶校, 第 136 页。)

角，人们得以从这一视角来审察、观看、形成判断，或者像康德自己说的，来反思人类事务。它并不告诉人们如何行动（how to act）。它甚至不告诉人们如何把经由“一般立场”而获得的智慧适用到政治生活的特殊物上。（康德绝无这样的行动经历，而且在弗里德里希二世的普鲁士，也不可能有这样的经历。）康德的确告诉人们如何来考虑他者；但他没有告诉人们为了行动该如何与他者联合起来。

这把我们引向了这个问题：一般立场仅仅就是旁观者的立场吗？（康德在大学里曾开过一门自然地理的课程，这一事实表明，他对自己的心智之扩展，是很认真的。他也是各种旅行游记的热心读者，从来没有离开过哥尼斯堡的他对伦敦和意大利的风土人情了如指掌；他说，他没工夫旅游恰恰就是因为他想知晓太多国家的太多情况。）在康德自己的心智之中，一般立场肯定就是世界公民的立场。但是，理想主义者的这一简易用语——“世界的公民”，说得通吗？成为一个公民意味着很多，其中就包括要承担种种责任、义务和权利，而所有这些仅当限于一定的领土范围之内才是说得通的。康德的世界公民实际上是一个 Weltbetrachter，即一个世界旁观者（a world-spectator）。康德相当清楚，可以想像到的最坏的僭政莫过于一个世界性的政府。

在康德本人那里，当他已届暮年时分，这一困惑在他看似矛盾的态度中凸显出来：对法国大革命，他几乎毫无保留地崇敬，但同时，对法国公民任何的革命举动，他的反对同样毫无保留。我将要给诸位读的这些段落，差不多都是同时写就的。不过在我读之前，我要提醒诸位，马克思把康德称为“法国大革命的哲学家”，就像海涅早先也这么说过。更为重要的可能是，这样的评价，在大革命本身的自我理解中有着坚实的根基。西哀士（Sieyès），即《第三等级》（*Tiers Etat*）一书的著名作者、雅各宾俱乐部的创建者之一，那时已经是立宪议会（the Constituent Assembly）——该议会授权起草法国宪法——最重要的成员之一，他似乎知道康德，而且一定程度上受到了他的哲学的影响。至少，他的一个朋友塞里明（Theremin）曾造访康德，对康德说

西哀士想要把康德哲学引入法国，因为“l'étude de cette philosophie par les Français serait un complément de la Révolution [法国人对这种哲学的研习将完成这场革命]”^[1]。康德的回答没有保存下来。

康德对法国大革命的反应，第一眼看上去，绝非清晰明确——甚至再多看两眼，也还是不甚明朗。先预报一下：他评价他所谓的那个“新近的大事件”为伟大辉煌，这种评价他从未动摇，但同时，他谴责所有发动这一事件的人，这种谴责他也几乎从未动摇。我将从他有关于此的那些最为著名的说法开始；而且，在某种意义上，这其中包含了破解他看似矛盾的态度之钥匙。

这桩事件[法国大革命]并不在于人们干下了什么让人们之中的伟大沦为渺小、渺小变得伟大的功绩或劣行，也不在于什么古老的辉煌政治结构如变魔术一样消失无痕而别的什么像从地底下冒出来一样在原地取而代之。不是的，根本就不是这些。它仅仅就是旁观者的思索方式，在这场巨大的转型游戏(game)中，这种思索方式将自己公开揭示了出来，并且，相对于游戏的另一方，这一思索方式对于游戏的一方表现出一般化的但是“无兴趣无利益的”(disinterested)同情，尽管它的这种偏狭(partiality)一旦暴露可能会危及自身，但它在所不惜。这一思索方式，由于是一般化的，就证明人类族群总体上共享着某一种特性；由于其是无兴趣无利益的，就证明了这种特性是人类的一种道德特性(a moral character of humanity)，至少人类在其倾向或素质上(predisposition)有这样的特性，这一特性，不仅让人们可以对向着更好的进步怀有希望，而且，就其能量在当下业已足够充盈而言，这种特性本身已经是一种进步了。

我们如今在那一才华横溢的民族中所看到的正在上演的这场革命，可能成功，也可能流产；它可能满溢着诸多悲苦、充斥着种种暴行，

[1] *Gesammelte Schriften*, Prussian Academy edition, 12: 59 (Correspondence).

以至于倘若一个明智的人(sensible man)依然勇猛无畏地希望再成功地革命一次的话,也万万不会决定还以如此惨重的代价来做这场试验。——尽管如此,我要说,这场革命,还是在所有旁观者(他们自身并不涉入这场游戏)的心里找到了一种参与的渴望——这种渴望近乎热情,甚至表露出热情本身就危险重重,因而,这种同情,其惟一的原由就在于人类族群的道德倾向(moral predisposition)。

46

……金钱回报,对革命的反对派的灵魂的激励,是无法与纯粹的权利概念在[革命派灵魂中]所激起的热忱和伟岸同日而语的;即便是古老的勇武贵族所秉持的那种荣誉概念(堪称“热情”),在因着眼于人民的权利(the right of the people)而拿起武器的人——他们归属于人民也认为自己是人民的护卫者——面前,也就化为乌有了;局外旁观的公众,心怀亢奋,深表同情,但丝毫没有涉入其中的意图……

照当前的种种情势和迹象来看,我认为,哪怕我们没有先知的洞察力,现在也能够预言人类族群将实现这一目标。换言之,我预言人类族群在向着更好进步,而且从现在起,这种进步绝不会再倒退。因为,人类历史上的这一现象,是**不会被遗忘的**……

但是,即便这一事件所着眼的目的眼下没能实现,即便一个国族的革命或宪制改革最终流产,或者是随着时间流逝,一切又故态复萌重回先前的窠臼(正如政客们现在纷纷预言的那样),这种哲学预告也不会丧失丝毫力量。因为那一事件是如此重大,与人类利益是如此紧密地交织在一起,其影响又是如此广泛地传布于世界各个角落,以至于但凡情形有利,它不可能不被各民族记起并激发他们重新尝试这类努力。……如果把当前发生的事并不仅仅视为一个民族的事,而是认为它波及到地球上所有民族,各个民族都将逐渐地参与到这类事件中,那么,这展示出来的便是一幅时间上漫无尽期的远景。〔1〕

〔1〕 *On History*, ed. by Beck, pp. 143–148 (“An Old Question Raised Again”, sec. 6 and 7). (【德】康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,第152—156页,“重提这个问题”。)

第八讲

在我给诸位读的出自《系科之争》（第二部分，6、7小节）的段落中，康德明确地说，他考虑的并不是人们干下的种种致使帝国浮沉、让先前的伟大沦为渺小、渺小变得伟大的功绩和劣行。所发生之事（Begebenheit），在他看来，其重要性仅仅在于旁观者的视角，换言之，公开声言其态度的那些旁观者们的意见才是重要的。他们对这一大事件的反应证明人类具有“道德特性”（moral character）。倘若没有这种同情式地参与，所发生之事，其“意义”（meaning）就会完全不同，或者干脆就没有任何意义。因为正是这种同情激起了希望，

希望在诸多革命之后，伴随着革命所带来的变革效果，自然（nature）的最高意旨，即一种**世界性的存在状态**（a cosmopolitan existence），将最终实现，在这种状态下人类族群的全部原初能力都会得到充分发展。^[1] 47

不过，人们不该由此得出结论认为，康德是站在未来干革命的人们一边。在《系科之争》一个段落的脚注中，他说得很清楚：所谓“人民的权利”（rights of the people）的确是存在的，人民的这些权利，任何统治者都不敢公开挑衅，因为他们畏惧人民会揭竿而起反对自己；而人民即便被喂养得衣食无忧、得到有力的护卫、“没有什么可抱怨的福利上的匮乏”，他们也还是会揭竿而起，这完全是出于自由之故。人的权利（the rights of men）——其中必然包含着人民要成

[1] *Kant's Political Writings*, ed. by Reiss, p. 51 (“Idea for a General History from a Cosmopolitan Point of View”, end of Eighth Thesis). ([德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，“世界公民观点之下的普遍历史观念”。)

为“共同立法者”（colegislators）的权利——是神圣的。不过：

这些权利……始终是一种当且仅当实现的**手段**符合道德性（morality）时才能得以实现的理念。实现手段要符合道德性，这一限制条件，是人民不得僭越的，因而，人民不能通过革命来追求他们的权利，革命在任何时候都是不正义的（unjust）。^[1]

如果我们只找到这一个脚注的话，可能我们会猜测康德是小心翼翼地加了这一条脚注；但同样的警告在其他诸多段落中反复出现。我们来看看《永久和平论》，他的立场在那篇文章里得到了很好的解释：

如果一场暴力革命——由一种坏的宪制所引发，以非法的（illegal）手段带来了一个合法（legal）得多的宪制，那么，就不得再把人民带回到先前的宪制中；但是，随着革命的进行，每一个公开地或暗地里参与其中的人，都理当遭受反叛者应得的惩罚。^[2]

因为，就像他以同一思路在《道德形而上学》中写的：

倘若一场革命业已成功，并且一种新的宪制也建立起来，那么，其属民（subjects）所负有的作为好公民而适应新秩序的义务，并不因这场革命的起源及其成功是不合法的（unlawfulness）而免除。^[3]

[1] *Kant's Political Writings*, ed. by Reiss, p. 184, note (*The Contest of the Faculties*). ([德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第154页，“系科之争”。)

[2] *On History*, ed. by Beck, p. 120 (*Perpetual Peace*, Appendix 1). ([德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第132页。)

[3] *Kant's Political Writings*, ed. by Reiss, p. 147 (*The Metaphysics of Morals*, General Remark A after § 49). ([德] 康德：《法的形而上学原理——权利的科学》，沈叔平译，林荣远校，北京：商务印书馆，1991年，第152页。)

因此，不论现状如何，好也罢、坏也罢，反叛始终不是正当的 (legitimate)。当然，如果

人民的权利受到了损害，[那么]僭主 (tyrant) 在被废黜的时候并没有遭受什么不义 (injustice)。这一点毋庸置疑。不过，没有什么比属民们以这种方式来追求自己的权利更大的不正当 (illegitimate) 了。属民们若在斗争中失败并因此受到严厉的惩罚，48 就跟他们一旦成功僭主便不能抱怨遭受不义一样，他们也没什么好抱怨的。^[1]

这里，你们可以很清楚地看到，你该如何行为所依据的原则与你下判断时所依据的原则二者之间的冲突。因为，康德谴责一种行为的同时，又对这种行为所造成的结果予以充分的认可，他对其结果的满意近乎于热情。这一冲突不仅仅是一个理论问题；1798 年，康德又一次遇到一起反叛，那是爱尔兰反对当时尚属“正当的”英格兰权威当局的诸多反叛事件中的一起。按照阿贝格 (Abegg) 日记中的记载，一位熟人说，康德相信反叛会成为正当的，他甚至表达了对一个未来的英格兰共和国的希望。^[2]这依然仅仅是个意见问题，只关乎旁观者的判断。他以同样的思路写道：

我无法苟同以下的说法——但甚至理智之人竟然也会用这样的说法：某个(致力于阐释公民自由 [civil freedom] 的)特定民族 (people) 尚未成熟到堪与自由；某一地主的农奴们 (bondsmen) 尚未成熟到堪与自由；因此，一般的，人们 (men) 也都尚未成熟到堪与信

[1] *On History*, ed. by Beck, p. 130 (*Perpetual Peace*, Appendix II). ([德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第 140 页，“论永久和平”，附录 II。))

[2] 参见 Borries, *Kant als Politiker*, Scientia Verlag Aalen, 1973; reprint of 1928 Leipzig edition, p. 16.

仰自由。根据这一预设,自由永远不会到来;因为,除非我们已经被释放而是自由的了,否则我们就无法成熟到足以自由——我们必须自由的,然后才能够自由地、合意旨地(purposively)运用我们的各种官能,[而且]如果不借助我们自己的努力——而我们要作出自己的努力,前提是我们必须是自由的——我们就永远无法成熟到堪与理性。……[主张说受束缚的人们(people)]本质上是不适合自由的,……这种说法就是在侵犯神的特权(prerogatives of Divinity),神创造人,就是让人为了自由。[1]

你之所以不该介入那些一旦成功你也会为之赞许有加的事情中,原因在于“先验的公开原则”(transcendental principle of publicness),这一原则统领着所有的政治行动。康德在《永久和平论》(附录II)中提出了这一原则,那里,他把介入的行动者(the engaged actor)与下判断的旁观者(the judging spectator)之间的冲突称为“政治与道德性之间的一种冲突”。这条压倒一切的首要原则是:

一切与他人权利相关的行动,但凡其准则与公共性不一致,就是不正义(unjust)的行动。……[因为,某一]准则,我若公开坦露,便会挫败我自己的意旨,那这条准则要想成功,就必须得保持隐秘;倘若我无法在公开昭示这条准则的同时又没有不可避免地激起对我的谋划的一般反对,那么,就只能把这种可以先天(a priori)预见到的反对,归因于该准则对每一个人都可能造成的不义(the injustice)。[2]

[1] 参见 Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, Book IV, Part Two, § 4, trans. by T. M. Greene and H. H. Hudson, New York: Harper Torchbooks, 1960, pp. 176-177 (note). ([德] 康德:《单纯理性限度内的宗教》,李秋零译,北京:中国人民大学出版社,第200—201页。)

[2] *On History*, ed. by Beck, pp. 129-130 (*Perpetual Peace*, Appendix II). ([德] 康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,第139—140页,“论永久和平”,附录II。)

正如专制的错误 (wrongness) 是可以证明的, 因为“没有哪个统治者敢公开说, 他不承认人民有任何权利反对他”, 同样, 反叛的错误 (wrongness) “也是明显的, 其错误在这一事实中昭然若揭: 人民据之行动的那条准则, 一旦被公开承认, 它将挫败自己的意旨。因而, 这条准则必须保持隐秘”^[1]。比如, “政治上暂求权宜” (political expediency) 这一准则“一旦公开, 就必然会挫败自己的意旨”; 另一方面, 某一致力于建立一个新政府的民族 (a people), 是不会“公布自己的造反意图的”, 因为如此一来, “没有什么国家是可能的”, 而建立一个国家正是“该民族的意旨”。

康德自己提到了反驳这一推理的两个主要论证。第一个是, 该原则“仅仅是否定性的, 换言之, 它只能用来辨认什么不是公正的 (just), 并且, 我们并不能相反地推出: 准则具有公开性就因而是公正的”^[2]。换句话说, 意见, 也可能是错误的, 尤其当它并非是旁观者无兴趣无利益的意见, 而是利益攸关的 (interested) 公民偏狭而未加批判的 (uncritical) 意见时。第二个是, 将统治者与被统治者相类比, 是错误的: “没有哪个拥有决定性至上权力者, 需要遮掩自己的计划。”因而, 康德提出了一条“肯定的先验原则”:

任何准则, 为了不至达不成目的而**必须**具备公开性者, 均与政治和权利二者是一致的。^[3]

对“政治与道德性之间冲突”的这一解决之道, 得自康德的道德哲学——在康德道德哲学中, 作为单独的个体的人, 靠的仅仅是自己的理性, 找到了不会自我矛盾的准则, 作为单独的个体的人能够从这

[1] *On History*, ed. by Beck, p. 130. ([德] 康德: 《历史理性批判文集》, 何兆武译, 第 140 页。)

[2] *Ibid.*, p. 133. ([德] 康德: 《历史理性批判文集》, 何兆武译, 第 142 页。)

[3] *Ibid.*, p. 134. ([德] 康德: 《历史理性批判文集》, 何兆武译, 第 144 页。)

样的准则中得到某一条绝对律令。在康德的道德哲学中，公开（publicness）已然是正确性 / 权利性（rightness）的标准。因此，比如，“人人均视‘道德法’为他可以公开地宣称的东西，却把自己的‘准则’视为自己必须加以隐藏的东西”（Jeder sieht das moralische Gesetz als ein solches an, welches er öffentlich deklarieren kann, aber jeder sieht seine Maximen als solche an, die verborgen werden müssen）^[1]。私下的准则（private maxims）必须经受我的省察，好让我明确我是否能够公开宣称它。这里，道德性，指的便是私下与公开相一致（the coincidence of the private and the public）。坚持准则的私密性就意味着作恶（to be evil）。因此，“作恶”以“撤离公共领域”为特征。道德性则意味着适于被看见，不仅仅是适于被人们看见，归根结蒂，是适于被上帝、这位心灵的全知者（der Herzenskundige）看见。

人（man），就他所作所为而言，他就是在订立法；他就是立法者。但是，他自己只有是自由的，才能成为这样的立法者；该准则，对自由人是有效的，但对受束缚的人（bondsmen）是否也同样有效，仍是个问题。并且，就算你认可这里所说的康德的解决之道，但很显然，前提条件在于要有“书写的自由”，也就是说，要有一个“公共空间”存在——如果不是行动的公共空间，至少也得存在一个意见的公共空间。在康德看来，意见自由被废止的时刻才是反叛的时刻。那么，面对“你若不起而抵制恶，作恶者就会肆意妄为”这一由来已久的驳斥道德性的马基雅维利式理由，康德式的“不反叛”是无法应对的。虽然，抵制恶时你可能也会陷于恶，这的确是真的，但是，在政治中，你对世界（the world）的关照压倒了你对你自己（self）的关照——不论这个自己是你的肉体还是你的灵魂。（马基雅维利所说的

[1] [阿伦特从此书英译而来： *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, ed. by Paul Menzer, Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924; 参见 Kant, *Lectures on Ethics*, trans. by Louis Infield, London: Methuen, 1979, p. 43 (section on “The Supreme Principle of Morality”).]

“我爱我的城邦胜于爱我的灵魂”只是如下说法的一个变体：我爱这个世界 [world] 和这个世界的未来胜于爱我的生命或我自己。)

实际上，在康德那里有两个假设，让他能够轻而易举地避开这种冲突。在与否认莱辛那“人类作为一个整体的进步”的门德尔松进行辩论时，康德意识到了这两个假设中的一个，据康德的引述，门德尔松说：

作为个体的人(man)是在进步的；而人类(mankind)却总是在固定的界限之内摇摆起伏。整体看来，人类大体保持了相同水准的道德性与非道德性，相同程度的宗教与非宗教、德性与邪恶、幸福与悲苦。〔1〕

康德回应道，若没有进步的假设，一切都毫无意义；进步可能会中断，但永远不会中止。他诉诸“与生俱来的义务”，这种论辩理由在《实践理性批判》中他也用过：一个与生俱来的声音说：你应该；而我自己的理性已经告诉我“我应该”然而我却认为“我不能够”

(ultra posse nemo obligatur，即不可能之事不形成义务)，这就是矛盾的了。〔2〕他在此诉诸的那种责任，指的就是有责任“以能够保持不断进步的方式来影响后代”（因此，进步一定是可能的），康德还断言，没有这种假设，或者说，若没有“更好的时代会到来的希望”，那就没有什么行动是可能的；因为，惟有这一希望才鼓舞了那些“正确运思的人们” (right-thinking men) 要“为共同的善好 (common good) 做点什么”。〔3〕好吧，如今我们知道了我们可以确定这一“进步理念”是何时出现的，而我们也知道，人们 (men) 一直都在行动着，换言之，早在这一理念出现之前，人们就在行动了。

51

〔1〕 *Kant's Political Writings*, ed. by Reiss, p. 88 (“Theory and Practice”, Part III).

〔2〕 参见 *ibid.*, p. 116 (*Perpetual Peace*, Appendix I). (〔德〕康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第130页。)

〔3〕 *Ibid.*, p. 89 (“Theory and Practice”, Part III). (〔德〕康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第205页。)

康德提出的第二个甚至也更重要的假设涉及到恶的本性 (the nature of evil)。马基雅维利认为,如果人们不起而抵制恶——哪怕得冒亲自作恶的风险,恶就会肆无忌惮地疯狂蔓延。与之相反并且多少与传统相一致,康德则认为,恶,就其本性而言是自我毁灭的。因此:

作为整个物种的人(man),其目的,……天意(providence)[有时他也说“自然”(nature)]将会促成其成功实现,即便作为个体的人们(men)各自的目的南辕北辙。因为,个体倾向之间的冲突,虽是万恶之源,却正好让理性得以自由地掌控它们;由此,不同的个体倾向之间的冲突,不是让“恶”占上风——恶是自我毁灭的,而恰恰是让“善”(good)占上风——“善”,一旦确立,始终会自我维持。〔1〕

这里,观者 (onlooker) 的视角又是决定性的。把历史视为一个整体。没有进步的假设将会是怎样的一种景象 (spectacle) * 呢? 康德会认为,那要么是倒退,要么就是永劫无期的雷同,而倒退带来绝望,永劫无期的雷同将令我们烦死。我引用下面一段话再次强调观者的重要性:

看到富于德性的人与逆境和恶的诱惑相对抗并努力坚持不屈服,这对一位神来说都是相宜的景观。然而,看到人类族群向着德性提升了一段时间,却很快又重蹈覆辙、再度堕入邪恶与悲苦之中,这哪怕对最平凡但诚实的人来说,都不是相宜的景观了。这样的一场戏剧,观看一会儿,可能还会令人感动并从中受益;但最后幕布一

* 在阿伦特的政治现象学中,世界的万事万物包括人类行为及活动在内,均可被视为是一种旁观者眼中的景象,也可以称为是“演出”。所以, spectacle 这个词既可以译为“景象”,也可译为“演出”。下文翻译时可能会酌上下文语境而定,而牺牲关键词的前后一贯性。请读者留意。——译者注

〔1〕 Kant's *Political Writings*, ed. by Reiss, p. 91. (〔德〕康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,第208页。)

定得落下。因为那终究会成为一场滑稽剧。而且,就算演员自己不烦——因为他们都是傻子[所有的演员都是傻子?],旁观者也会烦的;因为,如果旁观者能从一幕剧中就合理地推论出这场永无终止的演出无非就是永劫无期的雷同[Einerlei],那么对他来说,仅仅一幕剧就足够了。[1]

第九讲

正如诸位从《永久和平论》中所获知的那样,至少在旁观者看来,万事皆好的终极保证是“自然”(nature)本身——“自然”,也可以被称为“天意”(providence)或者“命数”(destiny)。自然以“违背人们的意志但恰恰借助他们的不和而给人们(men)带来和谐为鸽的”[2]。实际上,在自然的设计(nature's design)之中,“不和”是如此重要,以至于没有它,进步就是不可想像的,而没有进步,也就无法带来最终的和谐。 52

由于旁观者的不介入,所以旁观者能够察觉到天意或者自然的这一设计,而天意或自然的设计是不为行动者所知的。这样,一方面是景象(spectacle)和旁观者,另一方面则是行动者和所有单个的事件以及不断上演的种种杂乱无序的偶发情况。在法国大革命语境下,对康德来说,似乎是旁观者的看法承载着该事件的终极意义,虽然这一看法并不发布任何行动准则。我们现在来考察一种与上述相反的情形对康德来说可能也同样成立的状况:在这种状况中,单个的事件展示出一种堪称“崇高的”景象,行动者也同样展示出了崇高,而且,

[1] *Kant's Political Writings*, ed. by Reiss, p. 88. ([德]康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,第203—204页。)

[2] *On History*, ed. by Beck, p. 106 (*Perpetual Peace, First Supplement*). ([德]康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,第118页。)

这种崇高性或许还与自然的隐秘设计颇为吻合；但是，为我们发布行动准则的理性，还是断然禁止我们投身于这种“崇高的”的行动。我们现在处理的是康德在战争问题上的立场；尽管在涉及到革命时，他显然是同情革命的，不过，在涉及到战争时，他显然是绝对地同情和平的。

我们在《永久和平论》中读到“理性，位于道德立法权的至高王座上，绝对反对把战争作为一种法定手段 (a legal recourse) ，而且，理性使得和平状态成为一种明确的义务，虽然没有各国族之间的协定便无法建立或维护和平”^[1]。我们在这一问题上的行动准则，不容丝毫怀疑。不过，这绝非纯粹的观者——观者并不行动而完全依赖于他所看见的——会得出的结论；这本小册子标题上的反讽，暗示的也不只是可能存在的矛盾。因为，最初的标题“Zum ewigen Frieden”【永久和平】，这一短语是一位荷兰的酒馆老板用在他招牌上的一句讽刺性题词，这位老板用这句短语指的当然是墓地了。那里才是永远的和平之所；酒馆老板为您供应的饮品，会让您哪怕活着的时候也能进入那一令人向往至极的状态。和平是怎样的呢？和平是否就是那也可被称为“死亡”的“停滞”呢？康德不止一次地表述过他对战争的意见，他关于战争的意见，是对历史及人类进程进行反思的结果，他对这一意见的表述没有哪里比他在《判断力批判》中的表述更确定无疑了，在该书论崇高的那一部分中，他对这个主题的讨论极为典型：

53 最令人钦佩的对象，哪怕对野蛮人来说也一样，是什么呢？就是一个从不退缩、无所畏惧，因而绝不向危险低头的人 (man)。……即使是最发达的文明状态，也会保有对战士的这种独特的敬意……因为，他的心智不为危险所慑服，[即使是最发达的文明状态]也是会欣赏这一点的。因而……在把一位政治家与一位统

[1] *On History*, ed. by Beck, p. 100 (Second Definitive Article). ([德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第 112 页。)

帅相比较时,审美判断,会作出有利于后者的决定。战争本身……是有某种崇高性在里面的。……另一方面,长期的和平,带来的往往是广为流布的商业精神以及与之相伴的自私、怯懦和娇弱,因此,长期的和平会败坏民众的(the people)性情。[1]

这是旁观者的判断(换言之,这是审美判断)。观者看到的是战争崇高的一面,即人的勇气,而没有纳入到观者考量的东西,就是康德曾在不同的语境中以开玩笑的方式所提到的:交战的^[2]国家就如同在一家瓷器店里挥舞大棒相互厮打的俩醉汉。世界(瓷器店)是不在考量之中的。但是,当康德提出“战争对于‘进步’和文明有什么好处呢?”这一问题时,就是在以某种方式应对这一考虑。对此问题,康德的回答还是不甚明晰。可以肯定,自然的“最终设计”(final design)是一种“世界性的整体(cosmopolitan whole),也即,一个由所有国家——这些国家都面临着相互行不义的危险——所构成的体制”。不过,战争“这一由人们无节制的激情而挑起的……意图之外的大业”,正是由于其毫无意义,实际上起到了为最终的世界性和平(cosmopolitan peace)作准备的作用(最终,赤裸裸的消耗殆尽,会收到无论理性还是善良意志均无力企及的效果),不仅如此,而且,

虽然存在战争降临人类族群时所带来的惨绝人寰的苦楚,以及和平时期折磨人类族群的持续备战所带来的或许更严重的苦楚,但战争,……依然是一种能激发【人们】把所有用于文化的才能都发挥到极致的动机。[3]

[1] *Critique of Judgment*, § 28. ([德] 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,第102页。)

[2] *Kant's Political Writings*, ed. by Reiss, p. 190. [实际上,这里康德引用的是休谟。]

[3] *Critique of Judgment*, § 83. ([德] 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,第290页。)

简而言之，战争“并不像死气沉沉的普遍君主制那样坏到无可救药”^[1]。而且，国家的多元性(plurality)以及由多元性而引发的所有冲突，都是进步的车轮。

这些都是审美性的兼反思性的判断，其洞见对于行动没有任何实际的影响。就行动而言，毋庸置疑的是：

54 我们内心的道德—实践理性(moral-practical reason)宣布如下
不可抗拒的禁令：不应有战争。……于是问题就不再是：永久和平是不是真的可能；也不再是：若我们认为永久和平是可能的，此时我们的理论判断是不是真就没有犯错。相反，我们必须就像是永久和平的确会到来一样径直行动……哪怕这一和平意图的实现永远都是一个虔诚的希望……因为，这么做就是我们的义务。^[2]

但是这些行动准则并没有使审美的兼反思性的判断沦为无效。换言之：就算康德会一直为和平而行动着，但他知道并记着他的判断。倘若他根据作为旁观者所获得的知识来行动，那么，他在自己的心智中就会是一个罪犯。倘若他因为这一“道德义务”而忘记了他作为一个旁观者时的洞见，那么，他就会变成一个理想主义的傻子——这正是许多卷入并介入公共事务的好人们往往会成为的那种形象。

让我来总结一下吧：在我读给诸位的那些段落中，有两个迥异的因素随处可见——这两个因素，除了在康德自己的心智之中是紧密关联的，此外其实绝无关联。第一个是观者的立场。他的所观所见才是最为关键的；他能够在事件展开的过程之中发现一种意义，一种被行动者所忽略的意义；他的无兴趣无利益、他的不参与、他的不卷入正是他的洞

[1] *Religion within the Limits of Reason Alone*, p. 29, note.

[2] *Kant's Political Writings*, ed. by Reiss, p. 174 (*The Metaphysics of Morals*, § 62, Conclusion). ([德] 康德：《法的形而上学原理——权利的科学》，沈叔平译，林荣远校，第192页。)

见之存在的基础。观者无兴趣无利益的关注，才使法国大革命成为一个伟大的事件。第二个是进步之理念，也即对未来的希望；对事件作出判断的依据是进步理念（或对未来的希望）给后代的承诺。在康德对法国大革命的评估中，这两种视角同时并存；不过，就行动原则而言，这并不意味着什么。但是，在康德对战争的评估中，这两种视角也同时并存。战争带来了进步——但凡知晓技术史与战争史是多么紧密相连的人，都无法否认这一点。战争甚至带来了向着和平的进步：战争是如此可怕，以至于它越可怕，人们就越有可能变得理性、越有可能为达成种种能使他们最终实现和平的国际协议而劳作。（愿意的，命运引着走；不愿意的，命运拖着走：Fata ducunt volentem, trahunt nolentem。）^[1]不过，在康德看来，那不是命运；那是进步，是人们背后的一种设计，是自然的一种狡计，或者，按后来的说法，历史的一种狡计。

这两个观念中的第一个，即，惟有旁观者——而绝非行动者——才 55 知道一切，是个相当古老的观念；实际上，它是哲学中最古老、最具决定性的观念之一。“沉思性的生活方式至高无上”，有关于此的全部理念正来源于这一极早的洞见：意义（或者“真” [truth]）只对那些克制自己不去行动的人才显现出来。我以最简洁、最直白的形式，也是一个据说出自毕达哥拉斯的寓言的形式来给诸位说明这一点：

生活……就像一场节日庆典；正如有的人到这场庆典中是来比赛竞胜的，有的人是来忙着做生意的，而至好的人则是来当旁观者[theatai]的，在生活中，奴性之人追名[doxa]逐利，而哲人求真。^[2]

[1] 参见 *On History*, ed. by Beck, p. 111 (引语出自塞涅卡)。

[2] Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers*, 8. 8, trans. by G. S. Kirk and J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Eng.: At the University Press, 1971, p. 228. (〔古希腊〕第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》(下)，马永翔等译，长春：吉林人民出版社，2003年，第505页。)

这一评价所蕴含的信息有：第一，惟有旁观者才占据了一个能够使他看得到整体的立场；而行动者，由于自己是演出的一部分 / 一个角色 (part)，所以必须扮演他的那个部分 / 角色——由此，行动者本质上就是偏狭的 (partial)。旁观者本质上就是不偏不倚的 (impartial)——因为没有什么部分 / 角色分给他。因此，从直接参与中撤离，退到游戏之外的一个立足点上，就是所有判断的一个必要条件 (a condition sine qua non)。第二，行动者关注的是 doxa，即名声——也就是他者的意见 (doxa 一词既有“名声”的意思，也有“意见”的意思)。名声随他者的意见而来。由此，对于行动者来说，决定性的问题是他如何在他者面前表现 (dokei hois allois)；行动者仰赖旁观者的意见；(用康德的话说) 行动者不是自律的；他不是依据与生俱来的理性之声而是依据旁观者对他的期待来引导自己。旁观者是他的基准，而这个基准是自律的。

把这转换成哲学家的术语，就是“旁观者的生活方式至高无上”，即 bios theōretikos (源自 theōrein, “去观看”)。这里，人从意见的洞穴中彻底地逃离出来，去寻求“真”——不再是节日庆典上游戏的“真”，而是永恒持存的事物的“真”，这些事物不可能不同于它们实际之所是 (而所有的人类事务，均可不同于它们实际之所是)，因而也是必然的。谁若能够做到这样的撤离，谁就做到了亚里士多德所谓的“athanatizein”，即，“使……不朽” (to immortalize) (将“使……不朽”作为一种活动来理解)，而且，他是靠他灵魂中属神的那部分 (divine part) 做到这一点的。康德的看法与此不同：同样是撤退到旁观者“理论的”、“观看的”立足点上，但这个立场是法官 56 (the Judge) 的立场。康德的全部哲学术语中充满了法律式的比喻：比如，世界上的诸种事端均在“理性的法庭”前上演。这两种情况共同的是：我被景象所吸引，但我身处于景象之外，我已经放弃了决定着实际存在 (factual existence) 的那个立足点，也放弃了这个立足点上所有随机的、偶然的状况。康德会说：我达到了一个一般化的立

足点，也就是一种如法官作裁决时理当具有的那种不偏不倚的立场。古希腊人会说：我们已经放弃了 *dokei moi*，即放弃了“我觉得如何如何”（the it-seems-to-me），而且也放弃了那种想让他人觉得如何如何的欲望；我们已经放弃了 *doxa*，也就是放弃了名声和意见。

这一古老的观念，在康德那，被叠加了一个全新的观念，即进步的观念；进步的观念实际上提供了下判断所遵照的标准。古希腊的旁观者——不论他是在生活的节日庆典中还是在审视永恒持存的事物时，他对诸多特殊事件的观看和判断（发现其中的“真” [truth]），都是根据特殊事件自身的观看和判断而来，而并不将之与任何更大的进程——这些特殊事件可能在其中扮演某一个角色，也可能没有扮演什么角色——相联系。实际上，古希腊的旁观者所关注的就是个别的事件、特殊的行为。（想一想古希腊的廊柱、极少用台阶，等等。*）其意义并不取决于原由或者后果。一个故事，一旦抵达终点/结尾（an end），就包含了整个意义。古希腊的历史编撰（Greek historiography）也同样如此，这也解释了为什么荷马、希罗多德、修昔底德都会公允地对待落败的敌人。故事可能包含着种种对未来世代都有效的规则，但它始终都是一个单独的故事。最后一本尚以这种精神写作而成的书，似乎就是马基雅维利的《佛罗伦萨的故事》（*Stories*）了，而这本书又是以误导性的标题“佛罗伦萨史”（*The History of Florence*）而为诸位所知的。这里的关键在于，在马基雅维利看来，历史，无非是本庞大的书，其中包含了人们的所有故事。

以进步作为判断历史的标准，可以说，推翻了“一个故事的意义会在其结尾/终结处自我揭示出来”（*Nemo ante mortem beatus esse dici potest* [没有谁会在死前就被尊奉为圣]）这一古老的原则。对于康德来说，故事的或事件的重要性，恰恰不是在它的终结处（end），其之所以

* 阿伦特在这里以口语化的形式，随意举了几个古希腊建筑风格的例子，比如并排、单个竖立起来的廊柱，比较少见由低向高、自下而上的台阶等，来说明古希腊哲学对特殊事物的关照，种种线性的时间观和进步的历史观对古希腊人来说是陌生的。——译者注

重要，在于它开启了通向未来的新视界。使法国大革命成为如此重要的事件的，正是它所包含的对未来世代的**希望**。这种感受广为蔓延。黑格尔——对他来说，法国大革命也是最为重要的转折点——总是用诸如“一次辉煌的日出”、“黎明”此类比喻来描绘法国大革命。它之所以是一个“世界历史的”（world-historical）事件，正是因为其中包含了未来的种子。这里的问题是：那么，谁是故事的主体呢？不是干革命的人们；他们的心智中肯定没有世界历史。世界历史要有意义，仅当：

人们的行动不仅带来了他们所意图的并实现的结果，还导致了某些其他结果，某些他们不知道的或者不想要的结果。人们实现了他们的利益，隐含在他们的利益中的某些别的东西也实现了，而这些东西并不在行动者的意识和意图之中。类比一下：某个人出于报复而放火烧了另一个人的房子。……其直接的行动是在一根梁柱上点了一小把火。……[但接下来的就不是他所意图的了：]一场大规模的火灾由此引发。……这一结果，既非最初行动的一部分，也非肇事者本人的意图。……这个例子只是表明，一个直接的行动，除了与行动者有意识地意愿着的东西有关之外，可能还会牵涉到某些别的东西。〔1〕

这些话是黑格尔写的，但康德可能也一样写得出。不过，他俩之间有一个明显区别，这个至关重要的区别有两个层面。在黑格尔那里，在进程之中将自己揭示出来的，是绝对精神；并且，哲学家所能理解的正是这一绝对精神，当然是在这一揭示过程抵达终点的时候。在康德那里，世界历史的主体是人类种族自己。除此之外，在黑格尔那里，

〔1〕 参见 Hegel, *Reason in History*, trans. by Robert S. Hartman, Library of Liberal Arts, Indianapolis; Bobbs-Merrill, 1953, pp. 35 - 36 (Hegel's Introduction to *The Philosophy of History*). (【德】黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海书店出版社，1999年，第28—29页。)

绝对精神的自我揭示，必定要有一个终结/目的 (an end) (在黑格尔那里，历史是有一个终点/目的的；进程不是无限的，因此，故事是有终结的，只不过这个终结需要很多世代、很多世纪来达成)；最终显现出来的是绝对精神而不是人 (man)；仅就人最终能够理解而言，才谈得上实现人 (man) 的伟大。但在康德那，进步是永久的；进步永远没有一个终结/终点 (end)。因此，历史也就没有什么终结。(在黑格尔以及马克思那里，“历史是有个终点的”是一个决定性的观念；因为，它必然蕴含着一个无法回避的问题：当这一终结到来之后，会发生什么，如果有的话？——先撇开每一代人都有这一极为鲜明的倾向 [即每代人都相信这一末世论的终点 (eschatological end) 会在自己这一代人的有生之年到来] 不谈。就像科耶夫 [Kojève] 正确指出的那样——科耶夫把黑格尔对马克思的影响中所固有的极端性挖掘了出来：“历史的终结到来之后，人们所能做的惟有永久地一再思索已经完成了的历史进程。”^[1]另外，在马克思自己看来，以富裕丰足为基础的无阶级社会与自由王国，将会导致所有人都沉溺在某种嗜好之中。)

回到康德，与世界历史相应的主体是人类种族。自然之设计，就是 58 是要发展人类的全部能力——人类被理解为自然 (nature) 中的动物“种族/物种” (species) 之一，但同为“种族/物种”，决定性的差别在于：“种族/物种”，对动物而言，“指的仅仅是一定的特征，根据这些特征，每个个体正好彼此相同一致”^[2]。这种所谓的“种族/物种”就完全不同于人类之“种族”。我们把“人类种族”

理解为持续地向着无限性 (换言之，不确定性 [the indeterminable]) 而进展的世世代代的总体。……[这条]世代的线，无休无止地向与其并存的归宿 (destination) 靠近。……[这条

[1] Alexandre Kojève, "Hegel, Marx and Christianity", *Interpretation*, 1 (1970): 37.

[2] *On History*, ed. by Beck, p. 51 (Third Review of Herder). ([德] 康德: 《历史理性批判文集》, 何兆武译, 第 57 页。)

世代的线，]其各个部分都是那条命数之线 (this line of destiny) 的渐近线，而其整体，则与命数之线重合。换言之，人类族群中的世世代代，没有哪个单独的成员能够完全抵达其归宿，惟有人类“族群”才能够完全抵达其归宿。……哲学家会说，一般地来看，人类族群的归宿就是永久的进步。〔1〕

让我们从中推出几个结论吧。我们可以说，历史，是嵌入“人”这一种族 (the species man) 的某种东西：人 (man) 的本质是无法确定的；既然该进程是永久性的，那么，对于康德自己提出的那个问题“人们为什么存在？”答案就是：这个问题无法回答，因为，“惟有在整体中”“〔人们的〕存在价值”才能显现，换言之，“〔人们的〕存在价值”从不对任何人或任何一代人显现。

由此：康德道德哲学的中心是个体；他的历史哲学（或者不如说他的自然哲学）的中心则是人类族群的或人类 (mankind) 的永久进步（因而也就是：从一般视角所看到的历史）。占据一般视角或一般化的立足点的，是旁观者，他是一个“世界公民”，或者不如说，一个“世界的旁观者”。正是这抱持一种整体理念的旁观者，在判定任何一件单独的、特殊的事件中是不是有进步在发生。

第十讲

我们正在谈论旁观者与行动者之间的冲突。旁观者眼前的景象 / 演出 (spectacle) ——可以说，这个景象 / 演出就是为了他的判断而上演的——就是作为整体的历史，这场演出中真正的英雄是“持续地向

〔1〕 *On History*, ed. by Beck, p. 51 (Third Review of Herder). (〔德〕康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第 57—58 页。)

着无限性而进展的世世代代”的人类总体。这个进程没有终点；“人类族群的归宿就是永久的进步”。在这个进程中，人类种族的各种能力得以“最大程度”地——只是，绝对意义上的那个“最大程度”是不存在的——发展和实现。末世论意义上的那种终极归宿并不存在，但是，自由与和平，是引导——尽管是在行动者背后——这一进步的两个首要的：自由，其最简单、最基本的意义，指谁也不凌驾并统治他的同伴（no one rules over his fellow men）；和平，指国族（nations）之间的和平，这是人类族群之统一的条件。向着自由与和平永久地进步，和平保证了地球上所有国族之间的自由交往：这些都是理性的诸理念（ideas of reason），没有这些理念，历史的单纯故事就毫无意义。正是整体为诸特殊物赋予了意义，如果这些特殊物被具有理性的人们来观看和判断的话。人们（men），虽然是自然的造物，是自然的一部分，然而，人们的理性提出了“什么是自然（nature）的意旨？”这一问题，正是由于提出这一问题的理性，人们便超越了自然。自然通过给某一种族/物种创生了一种能够提出此类问题的官能，也就创生了自己的主人。人类种族与所有其他动物种族的区别，不仅仅在于人类种族拥有言辞和理性，还因为，人类种族的各种官能，是可以无限地（indeterminable）发展的。

到目前为止，我们讨论的都是单数的旁观者，就像康德自己经常做的那样，并且这么做也有很好的理由。首先，有个很简单的事实：一个观者可以观看很多行动者/演员（actors），后者共同为这一观者上演在其面前展开的那一景象。第二，存在整个传统的深厚影响，根据这个传统，沉思的生活方式以从大多数人中抽身而退为前提；可以说，这种生活方式使人独特化/单数化（singularizes），因为沉思是一件孤独的事，或者至少，可以孤独地进行。诸位还记得，在洞穴比喻^[1]中，柏拉图说，洞穴里的居民——这比喻的是大多数人，看到的

[1] *The Republic*, 514a ff.

是在他们面前的屏幕上上演的影子戏，他们的“双腿和脖颈都被绑缚着，动弹不得，只能看到他们前面的东西，因为锁链让他们无法转动头部”；因此，他们也就无法彼此交流他们看到了什么。不只从理念天国的光明中返回的哲学家才是完全孤立隔绝的人，洞穴里的旁观者们相互之间也都是孤立隔绝的。另一方面，在孤独或隔绝之中，行动是根本不可能的；一个单独的人（man），怎么都得需要他者的帮助来完成他的事业，不管是什么事业。一旦这两种生活方式——政治的（行动的）方式和哲学的（沉思的）方式——之间的区别，被说成是截然对立的、相互排斥的——比如就像柏拉图的政治哲学中所说的那样，也就是在知道“做什么才是最好的”的某一个人与遵循他的指导或命令、将之贯彻执行的众多他者之间作出了绝对的区分。这就是柏拉图的《政治家》的主旨：理想的统治者（archōn）根本不行动，他是智慧之人，行动的意图和目的（intended end），正是由他肇始，也是为他所知道的，正因为这样，他才是统治者。因此，对他来说，使他的意图让人知道，这纯属多余甚至是有害的。我们知道，对于康德来说，则正相反，公开（publicness）是统领所有行动的“先验原则”。诸位还记得，任何为了不挫败自己的意旨而必须具备公开性的行为，都是一个将政治与权利/正确（right）结合在一起的行为。康德不可能有像柏拉图那样的关于行动与只是下判断或只是沉思或只是去知道的概念。

如果你要问，若意图中的行为从一开始进行就必须公开，那这种公开性所需要的公众在哪里呢，又都是谁呢？那么，在康德那里，这个公众不可能指的是政府里的行动者或者参与者。康德所想到的公众当然是“阅读的公众”，他求诸的是他们的意见的分量，而不是他们的选票的分量。18世纪最后几十年的普鲁士，处在一位绝对君主的统治下，由一个颇为开明的公务员官僚群体（bureaucracy）为这位绝对君主提供咨询，而官僚群体与君主一样，与“属民”（the subjects）是完全分离的，在这样的国家中，除了阅读与写作的公众（the reading

and writing public) 之外, 就不可能有什么真正的公共领域了。政府与行政的领域, 就本质来说, 恰恰就是秘密的、不可接触的。而且, 如果诸位读一读我这里的引用所出自的那几篇文章, 就会很清楚, 康德所想到的“行动” 仅仅是指当局者的行为 (acts of the power-that-be) (不论碰巧是什么样的所作所为), 也即, 政府行为; 属民这边的任何实际行动, 都只是阴谋活动, 是秘密社团的密谋与行为。换言之, 对康德来说, 对既定政府的替代, 并不是革命, 而是 a coup d'état 【政变】。正好与革命相反, 政变实际上一定得秘密进行, 而革命团体或者革命党则总是要热切地公开他们的目标, 巴不得召集众人之中各个重要群体一起加入他们的事业。革命是否是由这种策略所引发的, 这是另一回事。而重要的是要理解到, 康德对革命行动的谴责, 是基于一个误解之上的, 因为他是把革命当成了政变来考虑的。

我们惯于根据理论与实践的关系来思考沉思与行动的差异, 康德的确写过一篇关于此的文章, 即“论通常的说法: ‘这在理论上是正确的, 但在实践上是行不通的’”, 不过, 他对这个论题的理解跟我们的理解完全不同, 这在他的文章中有很好的证明。康德关于实践的观念是由“实践理性”所决定的; 《实践理性批判》——该书处理的既不是判断 (judgment) 也不是行动——会告诉你有关于此的一切。判断, 源自“沉思的快乐”或“守静的愉悦”, 在该书中没有任何位置。^[1] 在实践事务中, 具有决定性的不是判断而是意志, 而意志, 仅仅是在遵循理性的准则而已。甚至在《纯粹理性批判》讨论“理性的纯粹使用”时, 康德也是从这一使用的“实践性义蕴”开始的, 尽管随后他暂时“将实践的 [也即, 道德的] 理念排除在外, 而只考虑理性的思辨性的使用”。^[2] 这种思辨, 关注的是个体的终极归宿、“那

61

[1] Introduction to *The Metaphysics of Morals*, section I (参看前文第 27 页, 注释 [2])。

[2] *Critique of Pure Reason*, B825 ff.

些最崇高的问题”^[1]的终极性。在康德那里，“实践的”意味着“道德的”，它所关注的是作为个体的个体。它的真正的对立面，不是理论，而是思辨——思辨地运用理性。康德关于政治事务的真正理论（actual theory）也就是有关永久进步和一个万国联盟——万国联盟为的是让“人类”这一理念（the idea of mankind）获得一个政治现实——的理论。不论是谁，只要朝着这个方向而劳作，都是受欢迎的。但是康德用来从总体上反思人类事务的这些理念，完全不同于那种曾俘获了法国大革命的旁观者们的“近乎热情的参与渴望”和那些“深表同情但丝毫没有涉入其中的意图”的局外旁观的公众所怀有的“亢奋”。在康德的意見里，恰恰是这种同情让这场革命成为了“一个不会被遗忘的现象”，或者换言之，让这场革命成为了一件具有世界历史意义的公共事件。因此：与这一特殊事件相应的公共领域，是由欢呼称道着的旁观者们所构成的，而并非由行动者们构成。

既然康德没有写过他的政治哲学，要发掘他在这一主题上是如何思考的，最好的方式就是求助于他的“审美判断力批判”（*Critique of Aesthetic Judgment*），在那里，他从艺术作品与品味——品味对艺术作品作出判断和评定——的关系出发来讨论艺术作品的创作，这时，他遇到了一个类似的难题。我们——出于某些我们不必深究的原因——倾向于认为，要对一个景象 / 一场演出作出判断，首先得有一场演出——演员 / 行动者是首要的，而旁观者是次要的；但我们往往忘记了：没有哪个心智正常的人会在无法确定是否有旁观者观看时还会上演一场演出。康德确信，一个没有人（man）的世界会是一片荒漠，而一个没有人的世界对他来说意味着：没有任何旁观者。在讨论审美判断力时，康德区分了天分 / 天才（genius）与品味。艺术作品的创作是需要天分的，而对艺术作品作出判断、评定它们是否是美的对象（beautiful objects），需要的则是品味，（我们会说，但康德可并不这么说）除了

[1] *Critique of Pure Reason*, B883.

品味之外再不需要别的了。“要对美的对象作出判断，需要的是品味，……要创作出美的对象，则需要天分（genius）。”^[1]据康德认为，天分关乎创生性的想像（productive imagination）与独创（originality），而品味则仅仅关乎判断。他提出了这一问题：二者中哪一个才是“更高贵的”官能，也即，哪一个才是“在把艺术作品判断为美的艺术作品时必须依赖的”必要条件？^[2]——当然，这个问题的提出假设了美的判断者/鉴赏者（judges）中绝大多数都缺少创生性的想像力这一官能——这一官能被称为“天分”，而独具天分的极少数人却并不缺少品味这一官能。对该问题的回答是：

对于美来说，理念的丰富与独创，比起自由自在的想像遵从并符合了知性之法（law of the understanding）[使想像遵从知性之法，就叫品味]，并没有那么必要。前者再丰富，在无法的（lawless）自由中，创生出的也不过就是无意义的东西（nonsense）而已；另一方面，判断（judgement）则是调整它并使它与知性相适应的那种官能。

品味，正如一般的判断一样，是对天分（genius）的规训（或训练）；品味钳制住天分的翅膀，……给予它引导，……[为天分/天才的思想]带来明晰与秩序；品味让各种理念易于受到持续而广泛的赞同，能够被他者遵循，能够顺应一种不断进步的文化。所以，当一个作品的这两种属性发生冲突而必须要牺牲掉什么的时候，牺牲的就该是天分这一边。^[3]

尽管没有了天分，判断力也没什么好判断的，康德还是愿意让天分较品味等而下之。不过，康德明确地说：“美的艺术……是需要想像、

[1] *Critique of Judgment*, § 48.（[德]康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第155页。）

[2] *Ibid.*, § 50.（[德]康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第165页。）

[3] *Ibid.*

知性、灵气 (spirit) 和品味的”，并且在注释中补充道：“第四种官能”也即品味——换言之，就是判断——“把前三种官能结合起来”。^[1]除此，灵气——一种特别的官能，不同于理性、知性以及想像——使天才 (genius) 能够为理念找到一种表达，“借助这种表达，由这些理念所引发的那种主观心智状态 (subjective state of mind) ……就是能够与他者交流的了”^[2]。换句话说，灵气——即，激发着天才且仅仅激发天才的东西，也是“科学教不了、勤奋学不到的东西”——就在于将“心智状态 [Gemütszustand] 中无法表达的东西”表达出来，某些表象 (representations) 在我们所有人的心智状态中都激起了这些无可表达的东西，但是我们没有可用之表达它们的语词，因而，若没有天才的帮助，我们就无法相互交流这些东西；天才的任务恰恰就是使这种心智状态成为“普遍可交流的” (generally communicable)。^[3]对这种可交流性加以引导的那种官能就是品味；而品味或判断，并非天才所专有。可交流性，是美的对象之存在的必要条件；旁观者们的判断创造了一个空间，没有这个空间，美的对象根本无法呈现出来。公共领域是由批评者们和旁观者们所构成的，而不是由行动者们或制作者们 (makers) 构成。而这些批评者、旁观者处于所有行动者和制作者之中；没有这一批判的、下判断的官能，做事者或制作者就会与旁观者相隔绝，甚至于根本无法被察觉到。或者，换一种方式来说，还是用康德的说法：艺术家是否有独创性（或者行动者是否有新奇性）正取决于他能否让自己被那些不是艺术家（或不是行动者）的人所理解。尽管鉴于天才的独创性人们可以用单数谈及某一位天才，但人们却无法——像毕达哥拉斯所做的那样——同样用单数谈及某位旁观者。旁观者只能以复数形式 (in the plural)

[1] *Critique of Judgment*, § 50. ([德] 康德: 《判断力批判》, 邓晓芒译, 杨祖陶校, 第 165 页。)

[2] *Ibid.*, § 49. ([德] 康德: 《判断力批判》, 邓晓芒译, 杨祖陶校, 第 162 页。)

[3] *Ibid.*

存在。旁观者不卷入任何行为，但他总是牵连着一同旁观的其他旁观者（fellow sectators）。旁观者并没有制作者的那种天分官能（facultaty of genius），也即独创性，也没有行动者的天分官能，即新奇性；他与制作者或行动者共同具有的官能就是判断力。

就“制作”（making）而言，以上洞见至少可以追溯至古拉丁时代（不同于古希腊时代）。我们发现西塞罗的《论演说家》首次表达了这一洞见：

每个人都是靠某种沉默的感觉（silent sense）来辨别 [dijudicare]、区分与艺术及比例有关的正确和错误，而无须借助任何有关艺术与比例的知识：比如绘画和雕塑，人们就是这样来理解的；也有一些作品，自然（nature）并没有给人们赋予太多理解它们的本领，对这样的一些作品，人们在进行辨别时，更多地是对语词的韵律与声调作出判断，因为语词的韵律与声调根植于 [infixa] 共同感觉 / 常识，而且，就语词的韵律与声调而言，自然所意愿的是，不该有谁是彻底无法感受到或体会到 [expertus] 它们的。[1]

64

并且，他还注意到，尤为令人惊异并引人注目的是：

在下判断时，博学者与无知者二者的差别是如此小之又小，但在制作（making）时，二者之间却又有如此巨大的天渊之别。[2]

康德以同样的思路在他的《实用人类学》中评论道，“疯癫”（insanity）就是丧失了这种让我们能够作为旁观者而作出判断的“共同感觉”（common sense）；“共同感觉”的对立面就是 *sensus privatus*，即“私人感觉”（private sense），也被他称为“逻辑偏执”

[1] Cicero, *On the Orator*, 3. 195. （[古罗马] 西塞罗：《论演说家》，王焕生译，北京：中国政法大学出版社，2003年，第655页。）

[2] *Ibid.*, 3. 197. （[古罗马] 西塞罗：《论演说家》，王焕生译，第657页。）

(logical Eigensinn) ,^[1]这隐含的意思是, 没有交流, 我们的逻辑官能——这种官能让我们能够从前提推出结论——也是可以运作的, 不过, 如果“疯癫”已经致使“共同感觉/常识”丧失, 逻辑官能可能就会引发种种疯癫的后果, 之所以如此, 就是因为, 这时“逻辑官能”已经自绝于那种仅当他者在场才能有效、才能被证实的经验。

这里面最令人惊奇的是, 共同感觉/常识——也就是作出判断和辨别正确与错误的能力——该以品味感/味觉 (the sense of taste) 为基础。我们的五种感觉 (senses) 中有三种, 把外部世界中的种种对象清晰地给予我们, 这三种感觉因而很容易交流的。视觉、听觉、触觉, 这三种感觉直接地、也可以说是客观地处理着各种对象; 通过这三种感觉, 对象可以被识别出来并且可以拿来与他者分享, 比如可以用言语表达出来, 可以谈论, 等等。嗅觉、味觉/品味 (taste) * , 这两种感觉带来的是完全私人化的 (private) 且不可交流的内在感受 (inner sensations) ; 我所闻到的和我所尝到的, 根本无法用言语表达出来。这二者似乎本质上就是“私人感觉”。除此, 那三种客观感觉【视觉、听觉、触觉】在这一点上也是共同的: 它们三者都能够再现/表象 (capable of representations) , 也就是说, 都能将不在场的东西呈现出来; 比如, 我可以回忆起一幢建筑、一段旋律、天鹅绒的手感。这种能力, 被康德称为“想像力” (Imagination) , 是味觉和嗅觉都不具备的。另一方面, 很明显的是, 味觉和嗅觉都是有辨别力的感觉 (discriminatory senses) : 人们可以对自己所看见的不作判断; 对自己所听到的、所触摸到的, 也可以不作判断, 虽然这要略难一点儿。但是对味觉和嗅觉而言, “这个让我快乐、那个让我不快乐”, 这【种判

* “taste”一词, 有“品味、味觉”的意思, 也有“鉴赏、审美”的意思, 在邓晓芒先生的《判断力批判》中译本中, 多将该词翻译为“鉴赏”或“鉴赏力”, 为保持关键词的融贯一致, 本书大体将该词通译为“品味”, 个别处有调整。——译者注

[1] *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. by Gregor, § 53 (参看前文第 41 页, 注释[1])。 (郑保华主编: 《康德文集》, “实用人类学”, 邓晓芒译, 第 545 页。)

断】是即刻就有且势不可挡的；而且，快乐或不快乐，也完全是个别而殊异的 (idiosyncratic)。那么，品味怎么就该被提升为并成为——这倒不是从康德开始的，而是从葛拉西安* 那开始就这么认为——“判断力”这一心智官能的媒介呢？进而，判断力——不是指那种单纯认知性的且存于诸感觉（正是感觉，把我们与所有其他也拥有同样感觉器官的生物所共有的那些对象给予我们）之中的判断力，而是指辨别正确与错误的那种判断力——怎么就该以这一私人感觉为基础呢？但凡事关品味，我们就几乎不能交流，甚至无法就此争论，难道不是这样吗？De gustibus non disputandum est 【事关品味，无可争论】。

这一谜题的解决之道就在于：想像力。想像力，也就是使不在场的东西呈现出来的那种能力，将客观感觉之对象转化成“被感觉到了”的对象，仿佛客观感觉之对象是某种内在感觉之对象一样。这种转化，不是通过反思某一对象而发生的，而是通过反思这一对象的表象 / 再现 (representation) 而发生的。被表象出来 / 被再现的对象，激起了快乐或不快乐，但并不引发对该对象的直接感知。康德将此称为“反思的运作过程” (the operation of reflection)。^[1]

第十一讲

为了让诸位记起放假之前我们在谈论的内容，让我来重复一下：我们发现了，在康德那里，政治事务中的理论与实践的常见区分或敌对，也就是旁观者与行动者的区分，而且，我们惊奇地看到是旁观者

* 巴尔塔沙·葛拉西安 (Baltasar Gracián, 1601—1658)，17世纪西班牙巴洛克风格散文作家、思想家、哲学家、耶稣会教士。著有《英雄书》、《智慧书》等，他的有些作品被认为是“存在主义的前身”，深受尼采和叔本华推崇。——译者注

[1] *Critique of Judgment*, § 40. ([德] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第136页。)

优先：法国大革命中最有价值的、也是让这场革命成为一件世界历史事件、一个不会被遗忘的现象的，并非行动者的功绩和劣行，而是旁观者——那些并不卷入其中的人们——的意见，或者说，他们的热情赞许。我们也看到，这些不卷入、不参与的旁观者们——可以说，是他们让这起事件在“人类历史”中如归家般舒适（at home in the history of mankind），由此也让该事件适于未来一切行动——总是相互牵连着的（与他们相对照的是，奥林匹克赛会上毕达哥拉斯式的旁观者或柏拉图洞穴中那些无法相互交流的旁观者们）。这很多都是我们从康德的政治文论中得来的；但是，为了理解这一立场，我们又转向了《判断力批判》，在该书中，我们发现康德遇到了一个相似的或者说可资类比的情况：艺术家、也即制作者、或者说天才与他的受众之间的关系。再一次地，康德面前又出现了这样的问题：谁更高贵呢？知道如何制作与知道如何判断，哪个才是更高贵的素质呢？我们看到，这是一个古老的问题，一个西塞罗曾经提出的问题：似乎所有人都能辨别艺术上的正确与错误，但是只有极少数人才能制作出艺术；

66 西塞罗说，这种判断的作出靠的是一种“沉默的感觉”——意思是说，除此之外，这种感觉从不将自己表达出来。

自葛拉西安起，这种判断就被称为是“品味”（Taste）了，我们还记得，正是“品味现象”（phenomenon of taste）驱使康德要创作他的《判断力批判》；事实上，直到1787年，康德都还将之称为是一部“品味批判”。那么，这就让我们不由自问：“判断这种心智现象”（the mental phenomenon of Judgment）为什么是从品味感/味觉中推演出来的，而不是从那些更为客观的感觉——尤其是其中最为客观的那个感觉，即视觉——中推演出来的呢？我们提到过，味觉/品味和嗅觉是诸感觉中最为私人化的；也就是说，这二者并不是在感觉某一对象，而是在感觉着某一感受（a sensation），这种感受不是依附于对象的（not object-bound），也无法被回想。（你能够辨认出一朵玫瑰的气味或一道特殊的菜的滋味，如果你再次感觉到了这个气味或这个滋味的话；

但是，当这朵玫瑰或这个食物不在场时，你无法像你可以将任何你曾看到的景致或你曾听到的旋律——即便当这些景致和旋律都不在场时——呈现出来那样将这个气味或这个滋味呈现出来；换言之，这二者都是无法再现的/被表象的 [representated] 感觉。) 与此同时，我们也看到了为什么是品味，而非其他几种感觉，成了判断的媒介；是因为，从本性上看，只有品味/味觉和嗅觉，才是有辨别力的，而且也因为，只有这两种感觉才与作为特殊物的特殊物相关联，而那三种客观感觉给予我们的所有对象，它们的种种属性都是与其他对象共有的，也就是说，这些对象都不是独一无二的。而且，“这个让我快乐、那个让我不快乐” (it-pleases-or-displeases-me)，这是势不可挡地呈现在味觉和嗅觉中的，是即刻出现的，无须任何思想或反思的中介。这两种感觉是主观的，因为，被看到的、被听到的或被触摸到的物所具有的那种客观性，在这两种感觉中消失了或者至少没有被呈现出来；这两种感觉是内在感觉，因为，我们品尝到的食物内化到了我们自身之中；某种程度上，玫瑰的气味也是如此。“这个让我快乐、那个让我不快乐”差不多就等于是“这个适合我，那个不适合我” (it-agree-me-or-it-disagree-me)。关键点在于：我被径直地打动了。正是由于这个原因，这里就不可能有什么关于正确与错误的争论。De gustibus non disputandum est——事关品味，无可争论。如果我不喜欢牡蛎，怎样的论辩都不可能说服我喜欢上它们。换言之，在品味的事情上，令人困扰的就在于它们不是可以交流的。

另外两种官能的名称暗示了这些谜题的解决之道，即**想像力和共同感觉**。

想像力，也就是使不在场的东西呈现出来的那种官能，^[1]将某一

[1] 巴门尼德(残篇4)说到了 nous【努斯】，努斯让我们能够凝视那些虽不在场但是被呈现出来的物：“看看不在场的物是多么鲜明地呈现在我们的心智 [nous] 中。”(参见 Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford: Basil Blackwell, 1971, p. 42.)

对象转化为一种我不必径直面对的东西，不过我已经将之内化在某种感觉中，所以我现在能够被它所打动，就仿佛它是被一种非客观的感觉给予我的。康德说：“某种东西，若仅仅在对之下判断的行为中就能令人快乐，那么这种东西就是美的。”^[1]也就是说：它是否在感知（perception）中令人快乐，并不重要；仅仅在感知中就能令人快乐的东西是令人满意的，但并不是美的。它在表象 / 再现中令人快乐，因为，现在，想像力已经把它准备好了，以至于我能够对它进行反思。这就是“反思的运作过程”。只有在表象中触动人、打动人、影响人们的东西——这时，人们能够不再被直接的呈现所打动，也就是说，这时人是无牵连的，就像不卷入法国大革命之实际活动中的旁观者一样——才能被判断为是正确的还是错误的、重要的还是无关紧要的、美的还是丑的，或是介于二者之间的。然后，人们谈的就是判断而不再是品味了，因为，虽然它依旧像品味（a matter of taste）那样在打动着人们，但是，现在，人们通过表象已经建立起了适当的距离——也可以把这种距离说成是“疏远无涉”、“了无牵碍”或“无兴趣无利益”（disinterestedness），而如若要赞许或者不赞许，也就是如若要对于某物自身的适当价值进行评估，那么这种距离就是必需的；通过移开对象，人们便为“不偏不倚”建立了条件。

至于共同感觉：康德很早就意识到了，在那个貌似最私人化、最主观的感觉中，存在着某种非主观的东西。以下正是对他的这一意识的表达：事实上，在与品味有关的事情上，“只有当 [我们处在] 社会之中时，美【的东西】才会让我们感兴趣。……一个自愿流落于荒岛之上的人，是既不会去装饰他的茅屋，也不会去打扮自己的。…… [人] 如果不能跟他者一起共同地从某一对象中感到满足，那么，他是不会中意于这个对象的”^[2]。或者：“当我们的品味与他者不一致

[1] *Critique of Judgment*, § 45. ([德] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第 150 页。)

[2] *Ibid.*, § 41. ([德] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第 139 页。)

时，我们会觉得羞惭”；虽然在游戏中作弊我们会看不起自己，但只有被逮到时我们才会感到羞惭。或者：“在品味的事情上，为了赞同他者”或者为使他者快乐，“我们必须否弃自己”（Wir müssen uns gleichsam anderen zu gefallen entsagen）。^[1]最后，也是最为激进的：“在品味中，自我主义（egoism）遭到了扬弃”；也就是说，我们是“体谅别人的”（considerate），这里用的是该词的原初意义。我们必须为了他者而扬弃我们种种特别的、主观的条件/状况。换言之，存在于非客观感觉中的那种非主观因素，就是“主观间性/主体间性”（intersubjectivity）。（为了思索你必须独处；你需要同伴来享受一餐饕餮。）

判断，尤其是品味判断（judgments of taste），总是反思他者以及他者的品味，把他者可能有的种种判断纳入考虑。这是必要的，因为我是人类的一分子（I am human），若没有人（men）当我的同伴，我就无法生活下去。我是作为这个共同体的一个成员而不是作为超感觉世界（supersensible world）的一个成员来作判断的。在超感觉世界里，一起居住的存在者或许都是被赋予了理性的，但并未被赋予同样的感觉器官；那样，我就服从给予我自己的某一条法（a law），而不管他者对此都会怎么想；这条法是自明的（self-evident）且本质上就具有强制性，而且其强制性源于它自身。判断与品味所具有的最基本的“他者取向”（other-directedness），似乎恰恰与该感觉【即品味】的本性——即，那种绝对的个别而殊异的本性——处在最大可能的对立之中。因此，我们或许会忍不住得出结论说：从这一感觉中推演出判断力，是错误的。康德深谙这一推演的全部义蕴，始终确信，这是个正确的推演。他对这一推演的赞同，其理由中看起来最为合理的部分，就是他如下的这一评述——这评述是非常

68

[1] “Reflexionen zur Anthropologie”, no. 767, in *Gesammelte Schriften*, Prussian Academy edition, 15; 334–335.

正确的：美【的东西】的真正对立面，不是丑【的东西】，而是“引人厌恶的东西”。^[1]不要忘了，康德起初计划要写的是一部《道德品味批判》，所以，说起来，“美的现象”（phenomenon of the beautiful）正是从他对这些判断现象（phenomena of judgment）的早期评述中遗留下来的。

第十二讲

在判断中，有两个心智运作过程（mental operations）。一种是想像力的运作过程，在这个过程中，人对那些不再呈现出来的对象作出判断，这些对象从直接的感觉感知那被移开了，因而不再径直地打动他，不过，虽然该对象从人的外在感觉（outward senses）那被移开了，但它现在成为了他的内在感觉的对象。对象带着它们的客观性，是通过外在感觉被给予人的，而当人给自己再现当下不在场的某物时，他就好像是关闭了所有这些外在感觉。品味感/味觉是这样的一种感觉，就好像是某人在感觉着自己；它是一种内在感觉。因此，《判断力批判》是从“品味批判”（Critique of Taste）发展而来。这一“想像力的运作过程”为“反思的运作过程”准备好了对象。这第二个运作过程，即，反思的运作过程，指的就是对某物某事下判断的实际活动。

这一双重运作过程，为所有的判断建立了最为重要的条件：这一条件就是“不偏不倚”、“无兴趣无利益的愉悦”（disinterested delight）。闭上眼，某人便成了可见物的旁观者，一个不偏不倚、不再被径直打动的旁观者。盲诗人。还有：通过把外在感觉所感知到的

[1] *Critique of Judgment*, § 48.（[德]康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第156页。）

东西转变为他的内在感觉的对象，某人就把一切由感觉给予的东西所具有的杂多性压缩、精简；他处在了这样的立场上：要用心智之“眼”去看，换言之，去看给予特殊物以意义的那个整体。旁观者的优势在于，他看到的戏是一出作为整体的戏，而各个演员／行动者，则只知道自己的那个角色／部分，或者，就算他要从表演／行动（acting）的视角来作判断，他关注的也仅仅是整体中的某个部分／角色。行动者本质上就是偏狭的。

现在出现的问题是：反思的运作过程的基准（standards）是什么？想像力的运作过程将不在场之物呈现给某人的内在感觉，而这一内在感觉，本质上，是一种有辨别力的感觉：它说“这个让人快乐、那个让人不快乐”。这一内在感觉之所以被称为“品味”，就是因为它有所选择，就像口味一样。但是，它的这一选择本身，还得受制于另一选择：“某物令人快乐”的这一事实，人们可以认同，也可以不认同；但这【一认同或不认同】受制于另一种“赞许或不赞许”。康德举了如下例子：“一个贫穷但心地善良的人，在成为了一位慈爱但吝啬的父亲的遗产继承人时，他的那种欢娱”；要么，相反地，“一种深彻的愁苦，可能会让正经历着这种愁苦的人感到满足（比如，一个寡妇因她的贤夫故去而有的那种悲恸）；或者……一种满意还会额外地令人快乐（比如我们所进行的科学研究）；再或者，一种愁苦（比如仇恨、嫉妒和报复）也会额外地令人不快乐”^[1]。所有这样的赞许和不赞许都是事后的思虑（afterthoughts）；当你进行科学研究的时候，你可能会很模糊地意识到，你做这个研究很幸福，但是只有在事后，在你反思你的研究活动时，在你现在不再忙着做你做的那些事时，你才会有这种额外的“快乐”：从对你做研究这一活动的认同中而获得的快乐。在这种额外的快乐中，让人快乐的不再是对象本身，而是我

[1] *Critique of Judgment*, § 54. ([德] 康德: 《判断力批判》, 邓晓芒译, 杨祖陶校, 第 177 页。)

们判断这个对象是令人快乐的，这种判断让我们快乐。如果我们将此与整个自然或世界相联系，我们就可以说：世界或自然令我们快乐，这一点本身就让我们快乐（we are pleased that the world or the nature pleases us）。“赞许什么什么”这一行为本身让人快乐；“不赞许什么什么”这一行为本身令人不快乐。于是问题就来了：人们怎样选择赞许还是不赞许呢？如果考虑上述的例子，那么有一个标准（criterion）就很容易猜到了：这个标准就是“可交流性”或“公开性”。没有谁会迫不及待地想要把自己丧父后的欢娱或者自己的仇恨或嫉妒的情绪表达出来；而另一方面，也没有谁会因宣称自己很享受科研工作而心怀愧疚，没有谁会掩藏自己因贤夫故去而怀有的愁苦。

因而，这个标准就是可交流性，而决定可交流与否的基准就是共同感觉。

《判断力批判》§ 39:

“某一感受之可交流性”

70 感觉感受 (the sensation of the senses) 是“普遍可交流的，因为我们可以假定每个人都有与我们自己所有的同样的感觉 (senses)”，这是真的，“但每一种单一的感受 (any single sensation) 并不以此为前提”。这些感受是私人化的 (private)；也不涉及任何判断：我们仅仅是被动地反应，不像我们任意想像某物或反思某物的时候我们是自发的。

在对立的一端，我们发现了道德判断。根据康德，道德判断是必要的；它们由实践理性宣谕出来。道德判断可能是可交流的，但是它们的可交流性是次要的；就算它们是不可交流的，它们依然是有效的。

然后，我们还有第三种判断，即“关于美【的东西】的判断” (judgments of the beautiful) 或者叫“在美【的东西】中的快乐”

(pleasure in the beautiful)：“与这种快乐相伴而来的，是对某一对象的普普通通的领会 [是 Auffassung；不是感知 (perception)]，这种普普通通的领会，是通过想像、经由判断过程——哪怕针对的是最稀松平常的经验，判断力也必须为之运行的那种判断过程——来完成的。”在我们所拥有的对世界的种种经验中，就存在某些这样的判断。这种判断以“共同的且健全的知性 [gemeiner und gesunder Verstand] *（而且我们不得不预设每个人都具有这样的知性）”为基础。这种“共同感觉”怎样将自己与其他那些感觉——那些感觉我们也是共同具有的，但是虽然它们为我们所共有，却并不保证感受与感受 (sensations) ** 之间会有一致性——区别开来呢？

《判断力批判》§ 40：

“品味

作为 Sensus Communis【共同体感觉】的一种”

这里，术语换了。“共同感觉” (common sense) 这一术语所指

* 该处英文 (common and sound intellect) 是阿伦特自己对康德原文的英译，阿伦特一贯把康德所说的知性翻译为“intellect”，这一点可参前文第 55 页注释[2]中的译者注部分。“common”这里中译为“共同的”，并不能充分达意，只是为了关键术语的一致性而不得已的牺牲。其中的含义至少还包括，这种知性是平常的（非少数天才所独有）、共有的（人人都享有的）。后文会说到，共同知性并非一种认知官能，而是一种判断官能，也就是共同感觉 (common sense)，或者准确地说，就是康德意义上的“共同体感觉” (sensus communis)。——译者注

** 本书将“sense”通译为“感觉”，为的是迁就“common sense”和“community sense”的译法。“sense”既有感觉器官的意思，即“感官”，也有感觉器官与外界世界接触后获得的结果，即“感受” (sensation) 的意思，这种感官感受与“表象” (representation) 相对，是感知 (perception) 的来源。而且较多情况下，似乎“感官”的意思要压过“感受”的意思。但是当 privat sense (私人感觉) 扩展为 common sense (共同感觉) 时，这个“sense”中“感受”的意思就强过单纯的“感官”，或者说，这时候，sense 强调的就不是生物学意义上的器官，而是共同体的基本知性或共同判断。为区别之故，本文把“sense”翻译为“感觉”，“feeling”翻译为“感触”，“sensation”作为感觉器官的成果，一律翻译为“感受”，个别处为了强调感受的来源，也译为“感观感受”。“feeling”含义较“sense”更广，不仅仅是感觉器官的成果，也指表象对心智的影响或者说心智对表象反思后的结果。——译者注

的那种感觉跟我们的其他感觉是一样的——就每个人的私人性而言，这些感觉都一样。康德用拉丁术语是要表明，这里，他指的是不同的东西，他用“Sensus Communis”指一种附加的感觉——就像一种附加的心智能力一样（德语词是：Menschenverstand），这种附加的感觉，把我们置于并让我们适于某个共同体。“从任何自称为‘人’（man）者那里，……起码可以期望的东西就是他得具有人们共同的知性（common understanding of men）。”共同知性，这种能力使人与动物、与神区别开来。显现在这一感觉中的，正是人所特有的人性（humanity of man）

Sensus communis 是专属人类的感受，因为交流——也即言辞——端赖这一感受。要让我们的需求为人所知，要**表达**我们的畏惧、欢娱，等等，我们并不需要言辞，手势就足够了，如果距离实在太远，用声音来替代手势也很好，足以表达。但交流并不是表达。因此：“疯癫的一般症状就有一个，即，sensus communis 的丧失以及逻辑偏执，逻辑偏执是指固守自己的感受（sensus privatus **【私人感受】**），71（疯癫的人）用私人感受代替了 sensus communis。”（Das einzige allgemeine Merkmal der Verücktheit ist der Verlust des Gemeinsinnes [sensus communis] und der dagegen eintretende logische Eigensinn [sensus privatus] .）^[1]疯癫的人并没有丧失让自己的需求显现出来、为人所知的表达能力。

在 sensus communis 之中，我们必须把有关“一种为所有人**共有的**（common to all）感受”——也就是一种判断官能——的理念包括进去，这种判断是能在自己的反思之中，（先天地）把其他所有人思想中的表象方式纳入考虑，为的就好像是要把自己的判断与人

[1] *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. by Gregor, § 53.（郑保华主编：《康德文集》，第 545 页。）

类的集体理性(the collective reason of humanity)相比较。……这是经由把我们的判断与他者可能的判断而非他们实际的判断相比较,把我们自己放到任何一个他者的位置上、从与我们自己的判断偶然相关的种种局限中抽离出来而做到的。……这一反思的运作过程或许显得太造作了,造作得似乎都无法归于是那个被称为“共同感觉”(common sense)*的官能之所为,但是,这也只是当用抽象的程式将这一运作过程表达出来时看起来如此。反思的运作过程本身进行得是非常自然的,自然得就如同当我们要寻求一个能够作为一条普遍规则而起作用的判断时,我们自然就得从迷媚与情愫中抽离出来那般自然。[1]

紧接着而来的是这种 *sensus communis* 的诸准则: 亲自独自思索(启蒙的准则); 在思想中把自己放到每一个他者的位置上(“扩展了的心智” [the enlarged mentality] 的准则); 还有, 一贯性准则, 即, 与自己保持一致(“mit sich selbst Einstimmung denken”)。[2]

这些都不是关乎认知的事; “真”(truth)是强制性的, 不需要任何“准则”。准则只适用于关乎意见的事, 也只适用于判断, 而且只有意见之事和判断才需要准则。正如在道德事务中, 某人的行为准则表明了他有怎样的意志品质, 判断的准则则表明了在那些被“共同体感觉”(the community sense)所左右的世俗事务上, 他有怎样的“思索取向”(Denkungsart):

* 康德这里所说的“共同感觉”指的就是 *sensus communis* (共同体感觉)。康德对“共同感觉”(common sense)有独特理解, 他认为通常说的“共同感觉”实际上都是归于“私人感觉”的, 而真正的“共同感觉”, 是与私人感觉相对的, 它固然是一种感觉, 却具有公共性; 是一种判断力或判断官能, 也即“品味”, 但具有可交流性, 所以“共同感觉”准确地说应该是一种“共同体感觉”。这正是康德政治哲学与其认识论交汇的关节点所在。——译者注

[1] *Critique of Judgment*, § 40. ([德] 康德: 《判断力批判》, 邓晓芒译, 杨祖陶校, 第136页。)

[2] *Ibid.*, 也可参见 Kant, *Logic*, trans. by R. Hartman and W. Schwarz, p. 63 (参见前文第23页, 注释[1])。

一个人的自然禀赋所及的这个范围或程度不管有多么微小,如果他不理会自己下判断时那些主观的私人条件——多少他者都局限于这些条件——并从一个**一般化的立足点**(他只有把自己放到他者的立足点上才能确定这个一般化的立足点)来反思他自己的判断的话,那么,这就都表明这个人是具有**扩展了的思想**的。[1]

72 这之后,我们就发现在 *sensus communis* 与通常所说的“共同体感觉”(*gemeinschaftlicher Sinn*), 这里的“感觉”指的是“某一种反思给心智造成的印记”。这种反思打动着我们,就仿佛它也是一种感官感受一样,确切地说,这种反思就仿佛是一种“品味”、那种具有辨别力的、有所选择的感觉。“我们甚至可以把‘品味’定义为一种下判断的官能,这一‘下判断的官能’对是什么使得我们在某一既定表象[而不是感知]中的那种感触[这种感触就像是感官感受一样]不需要概念的中介就能够作出‘普遍可交流的’判断。”[2]

“品味”就是对感触——这些感触附着于一个既定表象——的可交流性先天地作出判断的那种官能。……如果我们可以假定,感

[1] *Critique of Judgment*, § 40. ([德] 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,第137页。)[关于康德术语“*allgemein*”的英译:应该注意到的是,阿伦特总是将标准译本中“*universal*”(普遍的)替换为“*general*”(一般的)。这种变化的一个重要原因,在阿伦特的“文化的危机”(The Crisis in Culture)一文中有所暗示(in *Between Past and Future*, enl. ed., New York: Viking Press, 1968, p. 221)。在该文中,她说:“判断被赋予了某种特别的有效性,但判断从来不是**普遍**(*universally*)有效的。判断所主张的有效性,永远无法超出下判断的那个人所考虑到的那些他者的范围,或者说,下判断的那个人将自己放在哪些他者的位置上来考虑,他的判断的有效性就仅仅及于这些他者。康德说,判断‘对每一个‘下判断的个人’都是有效的’,但是这个句子所强调的是‘下判断’;判断对那些不下判断的人或者那些并非该判断对象出现于其中的那个公共领域的成员来说,就不是有效的。”(我加的着重)因此,阿伦特这里的术语选择,对她的康德解读来说,颇为重要。——编者注]

[2] *Critique of Judgment*, § 40. ([德] 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,第138页。)

触的普遍可交流性,对我们来说,本身就是一种兴趣/利益(interest)*……那么我们就能够解释,为何“品味判断”中的感触,堪称一种义务,可以归于所有人。〔1〕

第十三讲

现在来总结一下我们对康德独特意义上的“共同感觉”(common sense)的讨论。据康德的理解,“共同感觉”指的是区别于 *sensus privatus*【私人感觉】的“*sensus communis*”【共同体感觉】。在每一个人那里,“判断”(judgment)所求诸的正是这一“*sensus communis*”。也正是因为判断求诸“*sensus communis*”是可能的,所以判断才具有了特别的有效性。诸如“这个让我快乐、那个让我不快乐”之类的貌似彻底私人化的、无法交流的感触,实际上恰恰植根于这种“共同体感觉”,因此,这样的感触一旦被反思——反思将所有他者以及他者的感触纳入考虑——所转化,便是向着“可交流性”开放的。这些判断的有效性从来都不同于认知命题或科学命题的有效性——恰切地说,认知命题或科学命题都不是判断。(当有人说“天是蓝的”或者“二加二等于四”,他并不是在“下判断”[judging];他正在说的都是“事物之所是”[what is],而且是证据——要么是从他自己的感觉那获得的证据,要么就是从他自己的心智那获得的证据——强制他如此说的。)同样,谁也无法强制别人认同他的诸如“这是美的”或者“这是错误的”之类的判断(康德并不认为道德判断乃反思与想像力的产物,因而严格说来,并不是判断);一个人只

* 既指“感触的普遍可交流性本身引起我们对它的兴趣”,也指“我们在感触的普遍可交流性中是有利益可言的”。——译者注

〔1〕 *Critique of Judgment*, § 40. (〔德〕康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,第137页。)

“在美【的东西】中的经验性兴趣 / 利害”*

现在我们简要地转向《判断力批判》第 41 小节。我们看到，一种“被扩展了的心智”是判断之正确的必要条件；一个人的“共同体感觉”让他有可能扩展自己的心智。消极地说，这意味着一个人可以从他的私人化的条件以及境况中抽离出来，就判断而言，这些私人化的条件和境况限制和妨碍了判断力的发挥。私人化的条件局限着我们；想像和反思让我们能够把自己从这些条件中解放出来从而达到相对的“不偏不倚”，而“不偏不倚”正是判断所独具的德性 (virtue)。某人的品味越少个别性和殊异性，就越好与人交流；试金石依旧是“可交流性”。“不偏不倚”，在康德那里，又叫作“无兴趣无利益” (disinterestedness)，也即，从美【的东西中所获得的】“无兴趣无利益的愉悦”。实际上，“美”与“丑”这样的语词中，本身就暗含着“无兴趣无利益”的意思，而“正确”与“错误”这样的语词则不然。

* 英文原文为“the Empirical Interest in the Beautiful”，这里有两个难点。Interest 既有利益也有兴趣的意思，单独用任何一个中文词都是不准确的。康德的美学（以及西方哲学传统）将美本身视为一种实体，所以往往用形容词“beautiful”作为哲学反思的对象和理论的核心，但并不与作为美之载体的特殊物割裂开来，因而，形容词加冠词“the beautiful”就有了两重意思，一是“美”本身，二是美的东西或美的事物。所以，本书中，在必要的地方，译者往往尝试将“the beautiful”译为“美【的东西】”。——译者注

[1] *Critique of Judgment*, Preface. ([德] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第 3 页。)

因此，当第 41 小节说到“对美【的东西】的兴趣 / 在美【的东西】中的利益”，它实际上说的是对“无兴趣”本身有一种“兴趣”、在“无利益”中有一种利益。“兴趣 / 利益”在这里指的是“有用性”（usefulness）。如果你环视自然（nature），有很多很多自然的对象 / 自然物（natural objects），你对它们都有直接的兴趣 / 你在其中都有直接的利益，因为它们对于生命过程是有用的。难题在于自然的过度丰腴，正如康德所看到的那样。还有许许多多东西，它们除了形式美之外，似乎再无任何确切的好处——比如，水晶。因为我们能够把某物称为“美的”，所以，“从该物的存在中”我们就有了一种“快乐”，“所有的兴趣 / 利益就在于此了”。（康德的笔记中有很多反思，其中有一条，他评论道：美【的东西】教会我们“毫无自我利益 / 兴趣地 [ohne Eigennutz] 去爱”。）这一兴趣 / 利益的特异之处，就在于“仅在社会中，才有这样的兴趣 / 利益”：

如果，我们承认人（man）自然而然地就有向着社会的冲动，承认“社会性”（sociability）——“社会性”指的是“人适于社会，并具有向着社会的癖性”——是作为“命定为社会而生的存在物”的人（man）的一个必要条件，进而承认社会性也是一个专属于人类和人类性（human and humaneness [Humanität]）的特性，那么，我们就免不了要把“品味”视为一种下判断的官能——一种针对一切我们可以与他人交流我们对之的感触的事物下判断的官能，进而将之视为一种手段——一种促进每个人的自然倾向所欲求的东西的手段。〔1〕

在“人类历史起源臆测”一文中，康德表明，“专属于人的最高目的

〔1〕 *Critique of Judgment*, § 41. （[德] 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第 139 页。）

就是社会性”^[1]，这听起来就好像是说，社会性是一个通过文明进程而被追求的。我们在这里发现，相反，社会性是作为人之人性（man's humanity）的起源，而不是作为人之人性的；也就是说，我们发现，就人们（men）仅仅属于这个世界/此世而言，“社会性”恰恰是人们（men）的本质。这是对很多关于人类相互依赖的理论的彻底背离，很多关于人类相互依赖的理论都强调，我们之所以依赖作为我们同伴的其他人（men），是因为我们自己的**需要和欲求**；而康德强调的则是，我们的**心智官能**中至少有一种，即判断力，是以“他者的在场”为前提的。而且，这种心智官能，指的并不仅仅是我们通常用“判断”这一术语所指代的那些东西；与这一心智官能附着在一起的还有这一观念：“**感触和情愫（emotions [Empfindungen]）**，惟有当它们是可以普遍交流的，才能被视为是有价值的”；也就是说，与判断附着在一起的，可以说，是我们整个的灵魂器官（soul apparatus）。显然，可交流性端赖“**被扩展了的心智**”；一个人要能够交流，仅当他能够从另一个人的立足点来思索；不如此，他就永远无法与后者会面，永远无法以后者所能理解的方式讲话。通过交流自己的感触、自己的快乐和“无兴趣无利益的愉悦”，一个人也就说出了自己的**选择**，并且也就选择了自己的同伴：“我宁愿与柏拉图一起错误，也不愿与毕达哥拉斯派一起正确。”^[2]最终，某人所能与之交流的受众范围越大，其所交流之对象的价值就越大：

尽管，每个人在这样一个对象上所拥有的快乐是微不足道的
 [也就是说，只要他不分享它]而且其本身并没有什么了不得的兴趣/利益，不过，“这种快乐是普遍可交流的”这一理念却几乎无限

[1] *On History*, ed. by Beck, p. 54 (“Conjectural Beginning of Human History”).
 ([德]康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第60页，“人类历史起源臆测”。)

[2] Cicero, *Tusculan Disputations*, 1, 39-40.

地提升了它的价值。〔1〕

在这一点上，《判断力批判》不费吹灰之力地触及并链接了康德就“一个生活在永恒和平中的人类联合（a united mankind）”所作的精心思虑。令康德对战争之废除深感兴趣且使他成为和平主义者中奇怪一员的，并不是冲突的消弭，甚至也不是战事的残酷、血腥与暴戾将随之消弭；而在于——这是他有时甚至极不情愿地得出的结论（之所以“极不情愿”，是因为，人们是会像绵羊一样任受摆布的；生命的牺牲是有崇高可言的；等等）——那是“被扩展了的心智”得以最大可能地扩展的必要条件：

[倘若快乐、无利益无兴趣的愉悦]之普遍可交流[是]每个人对其他所有人的期待和要求，[那么，我们就得出了这一点：仿佛存在着]一个人类(mankind)自己所宣谕的原初协定一样。〔2〕

根据康德，这个原初协定只是一个理念，这个理念不只是调节着我们关于这些事务的反思，而且，它实际上也在激发着我们的行动。正是由于人类的这一理念——该理念呈现在每一个个人那里——人人是人类的一分子（men are human），并且，正因为这个理念不只是人们判断的原则也是人们行动的原则，人们（men）才能被称为是“文明的”或“具有人性的”（humane）。正是在这一点上，行动者和旁观者统一了；行动者的准则与旁观者据之对世界的景象下判断的准则（也即“基准”*）合而为一。在某种程度上，行动的“绝对律令”可

* 旁观者的“基准”或“准则”即为“共同体感觉”，参见第十二讲。——译者注

〔1〕 *Critique of Judgment*, § 41.（[德]康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第140页。方括号内为阿伦特所加。——译者注）

〔2〕 *Ibid.*（[德]康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第139页。〔 〕内为阿伦特所加。——译者注）

以解读成：总是按照这样的准则行动，通过这一准则，这一原初协定能够在一条一般法中得以实现。^{*} 所以正是从这一视角，而并非仅仅是出于爱好和平，才有了《永久和平论》一文的写作，才有了对第一节中的若干“先决条款”和第二节中的若干“正式条款”的逐一阐释。前一节最重要也是最独到的是第六项：

任何国家，在战争期间，均不得允许任何会致使战后和平时期的互信成为不可能的敌对行为。^[1]

后一节中的第三项，实际上是直接从“社会性”和“可交流性”中推导出来的：

世界公民的法权(law)仅限于达成普遍友好的诸条件。^[2]

如果这样的一个人人类原初协定存在的话，那么一项“暂时逗留的权利，也就是一项交往的权利 (a right to associate)”就是不可让与的人权之一了。人们 (men)

拥有这项权利，是因为人们共同占有地球，而地球是圆的，人们无法无限地分散，因此最终必得相互容忍他者的在场。……[因为]这一占有地球表面的共同权利……是属于全人类的。……[所有这些都都可以从如下这一事实得到反面的证明：]某一个地方若侵犯了

^{*} 英文原文为 Always act on the maxim through which this original compact can be actualized into a general law, 也可译为：行动所依赖的准则，应总是能够让原初协定在一条一般法中得以实现。——译者注

[1] *On History*, ed. by Beck, p. 89 (*Perpetual Peace*). ([德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第101—102页，“论永久和平”。)

[2] *Ibid.*, p. 102. ([德] 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第115页，“论永久和平”。)

权利,全世界都能感触得到,[由此,康德得出结论:]“世界公民之
法权”这一理念,并不是什么夸张或虚浮的观念。[1]

回到我们前面说过的:任何一个人,总是作为某一共同体的一个
成员,并且是在自己的“共同体感觉”(community sense)——也即
sensus communis——的引导下来作判断的。但是,他也是人类之一分
子(being human),这一简单不过的事实说明了,他终归也是世界共
同体的一个成员;这是任何一个人的“世界性的实存”(cosmopolitan
existence)。某人下判断时以及某人在政治事务中行动时,他当以 76
“身为一个世界公民,因而也就是身为一个 Weltbetrachter,即一个世
界的旁观者”这一理念(而不是这样的现实),来为自己定位方向。

最后,我想试着扫清某些困难。“判断”中的首要难题在于,判
断力是“思索特殊物的官能”;[2]但是,“思索”意味着“一般化”,
因此它是那种能够神秘地将特殊物与一般物结合起来的官能。当一般
物——比如一条规则、一条原则、一条法——已经给定,这时就相对
容易了,判断力仅仅把特殊物划归到一般物之下即可。但是,“当被
给定的只是特殊物,而必须为这个特殊物找到普遍物”[3]时,难度就
增大了。因为“基准”,既不能从经验中借鉴而来,也无法由外部推
演而来。我无法由另一个特殊物来判断这一个特殊物;为了判定它的
价值,我需要一个 tertium quid【第三物】或者是一个 tertium
comparationis【比较的第三方】,即某种与两个特殊物均有关联但又
与二者均不相同的东西。我们发现,在康德那里,针对这一困难,实
际上有两条完全不同的解决之道。

[1] *On History*, ed. by Beck, pp. 103,105. ([德]康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,第115页,“论永久和平”。[]内为阿伦特所加。——译者注)

[2] *Critique of Judgment*, Introduction, section IV. ([德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,第15页。)

[3] *Ibid.* ([德]康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,第14页。)

在康德那里，作为一个真正的 *tertium comparationis* 的，有两种理念，任何人要达成任何判断都必须反思这两个理念。第一个理念，出现在康德的政治文论中，偶尔也出现在《判断力批判》中，就是有关“作为整体的人类 (*mankind*) 的一个原初协定”的理念以及从这一理念推演出的关于“人性” (*humanity*) 的观念，“人性”指的是什么构成了人类存在物的人类性 (*humanness of human beings*)，人类存在物在这个世界、这个圆形的地球——他们共同栖居于斯、共同拥有它——之上生生死死、世代相继。在《判断力批判》中人们还发现了“合意旨性”这一理念 (*the idea of purposiveness*)。康德说，每一个对象，作为一个特殊物，其自身的现实存在都需要根由，而且它自身之中也包含着这一根由，因此，每一个对象都有一个意旨。惟独审美对象和人们 (*men*)，似乎是没有意旨的。你不能问 *quem ad finem?* ——为了什么意旨？——因为审美对象和人们不对任何东西有好处。但是我们看到，无意旨的艺术对象，以及貌似无意旨的自然之多样性，都有“让人们 (*men*) 快乐”——也即，让人们 (*men*) 在这个世界上有归家般的舒适——这一“意旨”。这是永远无法证实的；但是人们就是用“合意旨性”这一理念，在自己的“反思性判断”中来调节自己的反思的。

不过，康德的第二条解决之道，即，**范例有效性** (*exemplary validity*)，我认为更有益。（“范例是判断力的学步车。”^[1]）我们来看看这是什么意思。每一个特殊的对象——比如，一张桌子——都有一个相应的概念，我们借助这个概念将桌子辨识为一张桌子。可以把这想成一个“柏拉图式的”理念或者一个康德式的图示；也就是说，在人们的“心智之眼”面前，有一个所有桌子都与之相符合的
77 “图示式的**桌子之型**”或“纯形式化的**桌子之型**”。要么，相反，人们

[1] *Critique of Pure Reason*, B173. ([德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第 136 页。)

也以从毕生所见到的众多桌子开始，把这些桌子的次要性质逐一剔除，剩下的就是一个一般化的桌子，这个一般化的桌子包含了所有桌子共有的最低限度的属性：它是一个**抽象的桌子**。还有一种可能性，这种可能性存在于判断中，而非认知中：某人或许会碰到或想到某张被判断为“最有可能是最好的桌子”的桌子，而且他将这张桌子视为一个例子（example），所有桌子实际上都应该是这张桌子的样子：这张桌子就是一个桌子的范例（“例子” [example] 源自 *eximere*，意指“把某些特殊的东西拣选出来”）。这个“范例”是且始终是一个特殊物，一个在其特殊性中揭示了那种不如此就无法被界定的一般性的特殊物。“富于勇气”就是像阿喀琉斯那样，等等。

我们谈论过行动者的偏狭，因为行动者卷入其中，所以永远看不到整体的意义。对于所有的故事来说，的确如此；黑格尔说，哲学就像密涅瓦的猫头鹰，只在白天结束、黄昏降临时才振翅起飞，这一点他完全正确。但是，对于美【的东西】或者任何行动（deed）本身来说，则并非如此。用康德的术语说，美【的东西】，自身就是目的，因为它所有可能的意义都包含在自身之中，无须参照他者——可以说，与其他美的东西都没有关系。在康德那里，存在着这样的矛盾：无限进步是人类种族的法；同时，人的尊严（man's dignity）则要求，人（我们每一个个体）应该因他的特殊性而被看到，因而他应该——不予比较地、不受时间所限地——被视为是反映了一般的人类（mankind in general）。换言之，进步这一理念——如果它指的不仅仅是境况的某一次改变和世界的某一个改善——是与康德关于人的尊严这一观念相矛盾的。相信进步，恰恰是有违人类尊严（human dignity）的。而且，进步还意味着故事永远没有终点/目的（an end）。故事自身的终点/目的就处于无限之中。不存在这样的一点，可以让我们静静地伫立于斯，用史家追溯的目光回首凝望。

想像力

康德《判断力批判》研讨课

1970 年秋

社会研究新学院

144 Von dem Geschmacks als einer Art von *sensus communis*.
sein Wohlgefallen am Objekte jedem anderen ansinnen und
sein Gefühl als allgemein mittelbar, und zwar ohne Vermittlung
der Begriffe, annehmen.

§ 40.

Vom Geschmacks als einer Art von *sensus communis*.

Man gibt oft der Urteilskraft, wenn nicht sowohl ihre Reflexion, als vielmehr bloß das Resultat derselben bemerklich ist, den Namen eines Sinnes und redet von einem Wahrheits-sinne, von einem Sinne für Anständigkeit, Gerechtigkeit usw.; ob man zwar weiß, wenigstens billig wissen sollte, daß es nicht ein Sinn ist, in welchem diese Begriffe ihren Sitz haben können, noch weniger, daß dieser zu einem Ausspruche allgemeiner Regeln die mindeste Fähigkeit habe: sondern daß uns von Wahrheit, Schicklichkeit, Schönheit oder Gerechtigkeit nie eine Vorstellung dieser Art in Gedanken kommen könnte, wenn wir uns nicht über die Sinne zu höheren Erkenntnisvermögen erheben könnten. Der gemeine Menschenverstand, den man, als bloß gesunden (noch nicht kultivierten) Verstand, für das Geringste ansieht, dessen man nur immer sich von dem, welcher auf den Namen eines Menschen Anspruch macht, gewärtigen kann, hat daher auch die kränkende Ehre, mit dem Namen des Gemeinsinnes (*sensus communis*) belegt zu werden: und zwar^{a)} so, daß man unter dem Worte gemein (nicht bloß in unserer Sprache, die hierin wirklich eine Zweideutigkeit enthält, sondern auch in mancher anderen) soviel als das *vulgare*, was man allenthalben antrifft, versteht, welches zu besitzen schlechterdings kein Verdienst oder Vorzug ist.

Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d. i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluß haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß

a) „zwar“ fehlt in der 1. Aufl.

[在以下这些研讨课笔记中,汉娜·阿伦特通过研读《纯粹理性批判》第一版有关“图示论”(Schematism)说明中对先验想像力所作的分析,阐释了“康德政治哲学讲稿”第76—77页*所提到的“范例有效性”这一观念。范例有效性之所以至关重要,是因为它为构想以**特殊物**(故事、历史实例)——而非**普遍物**(历史进步的概念;历史的一般法则)——为核心的政治科学提供了基础。阿伦特引用康德的说法:图示(schemata)为认知所做的,也就是范例为判断所做的(《判断力批判》§59)。若少了这一涉及第一批判中的图示论的重要背景,我们对想像力在表象中、进而在判断中所起的作用,将缺乏充分的领会。有人可能会错误地认为:这几页关于想像力的授课笔记,谈论的是一个**不同的**论题,仅仅顺带地提及了判断。其实正相反,这份研讨课材料,全面地说明了范例有效性并将之与想像力在图示论中的功能联系在一起,如果我们希望重建阿伦特判断理论的丰满轮廓,那么,这份材料恰恰是谜题中不可或缺的一环。——罗纳德·贝纳尔]

I. 想像力 (imagination), 据康德所说, 这种官能使得“不在场的” (the absent) 变为“在场的/当下的” (the present), 也就是说, 想像力就是一种再现/表象 (re-presentation) 的官能: “想像力就是在**直觉**中再现/表象某一个本身并未在场的对象。”^[1]或者: “想像力

* 此处为英文版原书页码, 即本书第116—117页。——译者注

[1] Kant, *Critique of Pure Reason*, B151, trans. by N. K. Smith, New York: St. Martin's Press, 1963 (着重为阿伦特所加)。

(*facultas imaginandi*) 是一种对不在场之对象的感知官能。”^[1]能使不在场的变为在场的这一官能，被命名为“想像力”，这再自然不过了。如果我把不在场的再现 / 表象出来，我的心智之中就有了一个“形象” (*image*) ——这个形象所针对的那个东西，是我曾经看到过的，现在又这样或那样地将其再创作 (*reproduce*) 出来。(在《判断力判断》中，康德有时候把这一官能说成是一种“再创作性的”官能，以此与“创作性的”官能相区别；“再创作性的”官能指的是我用这种官能把我曾看到的東西再现 / 表现出来，而“创作性的”官能，指的是创作出其从未看到过的东西的那种艺术官能。但是，“创作性的想像力” [即，天分 / 天才] 并非完全是创作性的。比如说，它从诸如马与人这样给定的事物中创作出了“人头马” [*centaur*]。) 听起来我们好像是在处理记忆力 (*memory*)。但是，对康德来说，想像力是记忆力的条件，也是一种更为综合性的官能。在《实用人类学》中，康德把记忆力，“那种能够使得过去变成为当下 / 在场之官能”，与预卜官能放在一起，后者能使未来变为当下。这二者都是“关联”官能，也即，将“不再是的”和“尚未是的”与当下关联在一起；并且，“虽然这二者本身都不是感知，但它们的作用在于把时间中的诸感知连结起来”^[2]。想像力则不需要这种时间性的关联来引导；它可以任意地将自己选择的任何东西变成在场的 / 当下的。

康德所说的想像力——也就是那种能在心智之中呈现出感官感知里并未在场的东西的能力，与记忆力的关系还比不上与另一种官能的关系紧密，这后一种官能自哲学开端之时即为人所知。巴门尼德（残篇 4）将之称为 *nous* 【努斯】（“你用这种官能来凝视当下呈现出来的

[1] Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, § 28, trans. by Mary J. Gregor, The Hague; Nijhoff, 1974 (着重为阿伦特所加)。

[2] *Ibid.*, § 34.

东西，尽管这些东西并不在场”^[1]），他这么说的意思在于：“是”从不在当下呈现（being is never present），“是”从不将自己呈现给诸感觉。在对事物的感知中没有呈现出来的，就是那个“其是”（the it-is）；“其是”，虽然不在感觉之中，却是呈现给心智的。或者阿纳克萨戈拉斯：Opsis tōn adelōn ta phainomena，“对不可见物的瞥见就构成了外观”（A glimpse of the nonvisible are the appearances）^[2]。换句话说：人们通过看外观（在康德那里，外观被给予直觉），就能逐渐意识到、瞥见到并未显现出来的东西。这个东西就是存在本身。因此，形而上学，这门处理物理现实背后之东西——这样的东西虽然超越了物理现实，却依然以一种神秘的方式、作为诸外观中的非外观（nonappearance）而被给予了心智——的学科，就成了本体论，即，关于存在的科学。

II. 想像力对我们的认知官能所起的作用，或许是康德《纯粹理性批判》中最伟大的发现。就我们的意旨来说，最好是来研读下“知性的纯粹概念图示论”^[3]。提前说一下：正是想像力这同一个官能，既为认知提供了图示，也为判断提供了范例。

诸位记得，在康德那里，经验与知识有两个源泉：直觉（感性）和概念（知性）。直觉给予我们的往往是某种特殊的存在；概念使得这一特殊物为我们所知道。当我说：“这个桌子”，这就好像是，直觉说出“这个”，接着知性补充道“桌子”。“这个”仅仅与这个具体的事物相关联；“桌子”则将之识别出来并使得该对象成为可以交流的。

[1] 参见 Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford: Basil Blackwell, 1971, p. 42.

[2] Hermann Diels and Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 5th ed., Berlin, B21a. 参见 Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, p. 86.

[3] *Critique of Pure Reason*, B176 ff.

81 两个问题随之产生。第一，这两种官能是如何聚到一起的？当然是知性的概念让心智能够安排整理杂多的感受。但是，综合或者说这二者的协作又来源于什么呢？第二，“桌子”这一概念是概念吗？难道它不或许也是一种形象吗？因此知性中也存有某种想像力？答案是：“最初引发知识的，……是对杂多的综合。……[综合]为知识收集材料，并将收集到的这些材料统合到某一特定的内容之中”；这种综合“完全是想像力——灵魂中这一虽盲目但不可或缺的功能——的结果，少了这一功能，我们就不会有任何知识，但我们却几乎不曾意识到这一功能”^[1]。想像力正是通过“给某一概念提供一个形象”^[2]的方式来实现这一综合的。这一形象就被称作一个“图示”。

感性和知性，这两个极端，必须借助于想像力……而被连结在一起，因为，不如此，感性就无法给可经验性的知识提供任何对象，因此也就没什么经验可言了，虽然感性的确在产生着种种外观。^[3]

这里，康德引入想像力，来为感性和知性这两种官能提供连结，他在《纯粹理性批判》第一版中说想像力“大体上 [überhaupt] 是一种综合的能力”。在其他一些他直接言及与我们知性有关的“图示论”的地方，他将想像力说成是“隐藏在人类灵魂深处的一种技艺”^[4]（也就是说，对那种从未显现于当下 [present] 的东西，我们是有某种直觉的），由此他也就暗示了，实际上，想像力是其他诸认知官能的共同根源，换言之，想像力是感性与知性的“共同的、但尚未为我们所

[1] *Critique of Pure Reason*, B103 (着重为阿伦特所加)。

[2] *Ibid.*, B180 (着重为阿伦特所加)。

[3] *Ibid.*, B124.

[4] *Ibid.*, B180.

知的根源”^[1]，他在《纯粹理性批判》导言中说到了这一官能，在该书最后一章中又不指名地再次提及。^[2]

III. 图示：论题的要点就在于，没有“图示”，人们就永远无法识别任何东西。当某人说：“这个桌子”，这时，桌子的一般“形象”就呈现在某人的心智之中，并且他识别出了“这个”是一张桌子，是某种虽然自身是个别的、特殊的，但与其他诸多类似的东西有着共同属性的东西。如果我识别出某一房子，这一被感知到的房子也体现了一般的房子会是什么样的。这就是柏拉图所说的某一房子的 *edios*——一般的形式，某一房子的 *edios* 从未被给予于人们的自然感觉（*natural senses*），它仅仅被给予“心智之眼”。严格说来，甚至也并未被给予“心智之眼”，既然如此，*edios* 就是某种类似于“形象”的东西，或者说得更好一点，是某种类似于“图示”的东西。某人画一座房子或建一座房子时，他画的或建的是一座特殊的房子，而不是房子本身。但是，某人的心智之眼面前若没有这一图示或 *edios*，他也就画不出来、建不出来。或者，据康德说：“对于三角形的一般概念来说，任何形象都是不充分的。任何形象都无法达至使其对所有三角形——无论是直角三角形、钝角三角形，还是锐角三角形——都有效的那种概念普遍性；……三角形的图示只能存在于思想之中。”^[3]不过，虽然它仅仅存在于思想之中，但它也是一种“形象”；它既不是思想的产物，也不是被给予于感性的；尤其不是从感觉获取的材料中抽象而来的。它是某种超越于思想与感性或者说介于思想与感性之间的东西；它之属于思想，是因为它是外在的不可见物；它之属于感性，是因为它是某种类似于形象的东西。因此，康德有时把想像力说成是“一切经验的……源头之一”，而且认为想像力本身并不能“从其他任何心

[1] *Critique of Pure Reason*, B29.

[2] *Ibid.*, B863.

[3] *Ibid.*, B180.

智官能中推演而来”。^[1]

再举一个例子：“‘狗’的概念，标识出了一条规则，根据这条规则，我的想像力就能够一般化地描绘出一个四足动物的样子 [但是，一旦这个样子被描绘到了纸上，它就又成了一个特殊的动物!]，而不受任何个别的、特定的样子所限制——这些个别的、特定的样子，要么是由经验实际呈现出来的，要么是由我能够具体地表象出来的任何可能形象所实际呈现的。”^[2]这就是“隐藏在灵魂深处的那种技艺，其真正的活动方式，大自然 (nature) 几乎不可能让我们发现，也几乎不可能让我们捕捉到”^[3]。康德说，形象——比如说，乔治·华盛顿大桥——是“‘再创作性的想像力’这一经验性感官”的产物；图示 [比如：大桥] ……就是纯粹先天想像力的一个产物……根据这个图示，形象本身才首次成为可能”^[4]。换言之，如果我没有这种“图示化”的官能，我就无法拥有形象。

IV. 对我们来说，如下这几个要点至为关键。

1. 对这一特殊桌子的感知，“桌子”本身含于其中。因此，没有想像力，就没有什么感知是可能的。康德评论说“心理学家迄今尚未意识到想像力是感知的一个必备要素”^[5]。

2. “桌子”这一图示对所有特殊桌子均有效。没有这一图示，我们就会被杂多的对象所包围，并且针对这些杂多的对象，我们就只能说“这个”、“这个”、“这个”。也就没有什么知识是可能的，不仅如此，交流——比如，说“给我一张桌子”（不管是哪张桌子）——也是不可能的了。

[1] *Critique of Pure Reason*, A94.

[2] *Ibid.*, B180.

[3] *Ibid.*, B180–81.

[4] *Ibid.*, B181.

[5] *Ibid.*, A120 (note).

3. 因此：没有说出“桌子”的能力，我们就永远不可能交流。我们之所以能够描述乔治·华盛顿大桥，就是因为我们所有人都知道“大桥”。假设，任意走过来一个人，他并不知道“大桥”，眼前也没有任何大桥可以让我指着它说出“大桥”这个词，那么，我就会画出大桥这一图示的某一形象，当然这就是一个特殊的大桥了，为的就是提醒他想起他自己知道的某个图示，比如“横跨于河岸两侧的通道”。

换言之，正是以下这二者使得特殊物成为可交流的，即，(1) 当感知某一特殊物时，在我们心智的根底之处（或者说，“灵魂深处”），我们是有着某一“图示”的，这一图示的“模样”（shape）标志着许许多多这类特殊物所共有的特征，以及(2) 这一图示之模样（schematic shape），在众多、不同的人（people）心智的根底处都是存在的。这些“图示之模样”就是想像力的产物，虽然“没有哪个图示能被带入到任何形象之中”^[1]。任何一个单独的同意或不同意、一致或不一致，都预设了这样的前提：我们正在谈论的是同一个东西，或者说，某种东西，对我们所有人来说都是相同的，这可视为“一”，我们作为“多”，聚到一起并对此达成了一致。

4. 《判断力批判》处理的是不同于决定性判断的反思性判断。决定性判断将特殊物划归到一个普遍规则之下；反思性判断则正相反，它从特殊物中“推演出”规则。在图示中，人们实际上是从特殊物之中“感知到了”某种“普遍物”。可以说，人们通过把该桌子识别为桌子而看到了“桌子”这一图示。康德在《纯粹理性批判》中区分了“划归到某一概念之下”与“交付于某一概念”，^[2]由此暗示了决定性判断与反思性判断的这一区分。

5. 最后，我们的感性之所以需要想像力，似乎不只是为了让它给

[1] *Critique of Pure Reason*, B181.

[2] *Ibid.*, B104.

84 知识提供辅助，同时也是为了在杂多中识别出同一性。这样，想像力就是一切知识的条件：“想像力的综合，先于统觉（apperception），是一切知识之可能性的根由，尤其是经验之可能性的根由。”^[1]由此，想像力“先天地决定了感性”，换言之，想像力内在于所有的感觉感知之中。若没有想像力，那就既没有世界的客观性——世界的客观性意味着它是可以被知道的，也没有任何交流的可能性——交流的可能性意味着我们能够谈论它。

V. 就我们的意旨而言，“图示”的重要性在于：感性与知性在借助想像力而产生图示的过程中相遇。在《纯粹理性批判》中，想像力服务于知性；而在《判断力批判》中，知性则“服务于想像力”^[2]。

我们发现，在《判断力批判》中与“图示”相对应的是：范例。^[3]康德让范例在判断中起到了被称为“图示”的直觉对经验与认知所起的相同作用。范例，在反思性判断和决定性判断中都起着作用，也就是说，但凡我们关注特殊物时，范例就会起作用。在《纯粹理性批判》中——从该书中，我们读到：“判断力是一种非同寻常的天赋，只能被实践而不能被教授”，而且，“没有哪个学校能够弥补这种天赋的缺乏”^[4]——范例被称为“判断力的学步车”

[Gängelband]。^[5]在《判断力批判》中，也就是在处理反思性判断时——这时，人们并不把某个特殊物划归到某一概念之下，范例对人们的帮助，与图示帮助人们把该桌子识别为桌子的方式相同。范例带领并引导着我们，判断因此就具有了“范例有效性”。^[6]

[1] *Critique of Pure Reason*, A118.

[2] *Critique of Judgment*, General Remark to § 22, trans. by J. H. Bernard, New York: Hafner, 1951.

[3] *Ibid.*, § 59.

[4] *Critique of Pure Reason*, B172.

[5] *Ibid.*, B173.

[6] *Critique of Judgment*, § 22.

范例是一个在其自身之中包含着——或者被认为是包含着——某一概念或某一普遍规则的特殊物。比如，人们是怎样把某个行为判断、评价为是富于勇气的呢？在下判断时，人们无须任何由普遍规则出发而进行的推演，就能自发地说：“这人很有勇气。”如果下判断的这个人是个希腊人，那么，他的“心智深处”可能就会有阿喀琉斯这个范例。此时想像力又是必要的了：他必须让阿喀琉斯“在场/呈现”（present），哪怕他的确不在场。假如我们说某人是个好人，我们心智的根底之处，就会有诸如圣方济各或拿撒勒的耶稣这样的范例。判断具有范例有效性，是因为范例是被正确地拣选出来的。或者，再举个例子：在法国历史的语境中，我可以把拿破仑·波拿巴当作一个特殊的人来谈论；但是，一旦我说到“波拿巴主义”，我就已经把他当作一个范例了。这个范例的有效性，仅仅局限于那些对拿破仑有着特殊经验的人：要么是他的同代人，要么是这一特殊历史传统的继承人。历史科学和政治科学中的多数概念，都有这样的局限性；这些概念，起源于某一特殊的历史事件，然后我们逐渐地让它们成为了“范例”——也就是说，我们逐渐在特殊物中看到了不只针对一个情形才有效的东西。

汉娜·阿伦特论判断

罗纳德·贝纳尔

telnden Kontemplation, macht zwar auch auf allgemeine Teilnehmung Anspruch, setzt aber doch schon ein anderes Gefühl, nämlich das seiner übersinnlichen Bestimmung voraus: welches, so dunkel es auch sein mag, eine moralische Grundlage hat. Daß aber andere Menschen darauf Rücksicht nehmen und in der Betrachtung der rauhen Größe der Natur ein Wohlgefallen finden werden (welches wahrhaftig dem Anblicke derselben, der eher abschreckend ist, nicht zugeschrieben werden kann), bin ich nicht schlechthin vorauszusetzen berechtigt. Demungeachtet kann ich doch in Betracht dessen, daß auf jene moralischen Anlagen bei jeder schicklichen Veranlassung Rücksicht genommen werden sollte, auch jenes Wohlgefallen jedermann ansinnen, aber nur mittelst des moralischen Gesetzes, welches seinerseits wiederum auf Begriffen der Vernunft gegründet ist.

Dagegen ist die Lust am Schönen weder eine Lust des 155
Genusses noch einer gesetzlichen Tätigkeit, auch nicht der vernünftelnden Kontemplation nach Ideen, sondern der bloßen Reflexion. Ohne irgendeinen Zweck oder Grundsatz zur Richtschnur zu haben, begleitet diese Lust die gemeine Auffassung eines Gegenstandes durch die Einbildungskraft, als Vermögen der Anschauung, in Beziehung auf den Verstand, als Vermögen der Begriffe, mittelst eines Verfahrens) der Urteilskraft, welches sie auch zum Behuf der gemeinsten Erfahrung ausüben muß; nur daß sie es hier, um einen empirischen objektiven Begriff, dort aber (in der ästhetischen Beurteilung) bloß, um die Angemessenheit der Vorstellung zur harmonischen (subjektiv-zweckmäßigen) Beschäftigung beider Erkenntnisvermögen in ihrer Freiheit wahrzunehmen, d. i. den Vorstellungszustand mit Lust zu empfinden, zu tun genötigt ist. Diese Lust muß notwendig bei jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil sie subjektive Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt sind, und die Proportion dieser Erkenntnisvermögen, welche zum Geschmack erfordert wird, auch zum gemeinen und gesunden Verstande erforderlich ist, den man bei jedermann voraussetzen darf. Eben darum darf auch der mit Geschmack Urteilende (wenn er nur in diesem Bewußtsein nicht irrt und nicht die Materie für die Form, Reiz für Schönheit nimmt) die subjektive Zweckmäßigkeit, d. i.

a) 1. Aufl.: „durch ein Verfahren“

1. 判断：困局的解决之道

“《判断》”本来是阿伦特收官大作《心智生活》中继《思索》、《意愿》之后的第三部，也是该作的完结篇。然而，《意愿》写完还不到一周，阿伦特便猝然长逝，正如阿伦特遗作的编辑玛丽·麦卡锡在出版的两卷本《心智生活》的“编者后记”中告诉我们的那样：“她去世后，一页稿纸还留在她的打字机上，纸上除了‘判断’（Judging）这一标题和两段引语，一片空白。从周六写完《意愿》，到周二去世，这期间，她一定是在什么时候坐了下来，想着要处理这最后的部分。”^[1]可以断言，没有关于“判断”的说明，我们对《心智生活》的描述绝对不会是完整的。首先，阿伦特的友人J. 格兰·格雷（J. Glenn Gray）向我们证实了，“她对‘意愿’（willing）的反思似乎将她引向了一个困局，她正是把‘判断’视为一种独特的力量，希望这种力量能够解救她所面临的困局。就如《判断力批判》让康德能够打破前两大批判中的某些二律背反，她也希望通过对我们的判断能力之本性的探究，解决思索（thinking）与意愿所引发的重重困惑。”^[2]不仅仅是业已完成的对两种心智官能的阐述有待接下来的第三部补足，而且如果没有呼之欲出的在判断中实现的综合，对这两种官能的阐述本

[1] Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, ed. by Mary McCarthy, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, vol. 1; *Thinking*, p. 218 (Editor's Postface by Mary McCarthy).

[2] J. Glenn Gray, "The Abyss of Freedom—and Hannah Arendt", in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. by Melvyn A. Hill, New York: St. Martin's Press, 1979, p. 225.

身依然是有缺陷的。较早时阿伦特曾就思索、意愿、判断做过系列讲座，迈克尔·丹尼尼（Michael Denny）1966年听过该讲座，他对讲座的评论也给出了同样的论断：“讲座中关于思索（以及意识和良知）的部分，精彩纷呈，极具原创性和启发性；而关于‘意愿’，则艰涩难解，莫名其妙。不过逐渐明晰的是，问题的核心正在于‘判断’。”丹尼尼还送到了颇为吊诡且反讽之处：“令人不解的是，对这一官能的讨论一拖再拖，直到快结束，才在最后一场讲座中草草处理了一下。”^[1]

的确，我们不得不把少了“判断”这一部分的《心智生活》，视为一个没有结局的故事。当我们抵达《意愿》这一卷的结尾处，我们却依然感到意犹未尽、悬念丛生。我们被告知，意愿把我们拖入了一个理论困局。“意愿”，倘若意味着什么，它就必然暗含着一个“纯粹自发性的深渊”。不过，既有的西方哲学传统，都避开了这一深渊，试图用旧秩序的术语理解新秩序，由此而为新秩序作辩解。惟有马克思主义的乌托邦理论，没有摒弃全新意义上的自由。阿伦特将此称为令人沮丧的结论，并说道，“在我们的整个政治思想史中”，她知道“惟有一种可能的选择，可用来尝试替代这样的结论”，即奥古斯丁的“出生”观（notion of natality），也就是关于根植于人类生育这一事实的人类肇始之能力（human capacity for beginning）的观念。但是，我们在《意愿》的最后一页读到，即便奥古斯丁的理论，也多少是有些“晦涩不明”的：

告诉我们的似乎无非是，我们喜欢自由也罢，憎恶自由的任意性也罢；因自由而“快乐”也罢，还是更乐意选中某种形式的宿命论来逃避自由的沉重责任也罢，不管怎样，由于出生，我们就注定是自

[1] Michael Denny, “The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgement”, in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. by Hill, p. 245.

由的。若果真如此,这一困局就是无法突破或解决的,除非求诸另一种心智官能,这是一种与肇始能力一样神秘的能力,也即判断的能力,对判断能力的分析,至少能告诉我们,我们的快乐和不快乐中究竟牵涉到什么。〔1〕

于是,在针对迫使阿伦特写作《心智生活》的那些基本问题而寻求解决之道时,我们抵达了通往“《判断》”的起点。在这个局面下,以她的讲课笔记和她身后遗留给我们的材料为基础,尝试重建她的判断理论,以便我们能够猜测她会怎样来设法逃离这一困局——这一她在已出版的《心智生活》一书的结尾所发现的自己正身处其中的那个困局,看起来就几乎是一个义务了。

设法重建“《判断》”可能包含的内容,也就是说,努力猜想倘若阿伦特还活着,她会怎样来写作生前作品的完结篇,这种推测似乎是极冒风险的(甚至颇有些自以为是)。毕竟,我们知道,阿伦特临终时完成的就是这么一页纸,上面“除了‘判断’这一标题和两段引语,一片空白”。那两段引语,饶有趣味,却很难说给出了关于阿伦特意图的明确指引。这令人悲苦的仅有的一页稿纸,孤零零地,几乎是在打消人们想要继续深入的任何念头。令情况更为复杂的是,阿伦特把康德视为她研究判断官能的向导,但她却告诉我们,她所处理的恰恰是康德生前并未展开过的一系列理念。〔2〕面对阿伦特,我们的境况跟阿伦特自己面对康德时的一模一样。因此,这项任务便难上加难。不过,还是有令人信服的理由足以认为,本书所刊印的“康德讲稿”比较可靠地标识出了这部计划中的作品。一来,这份讲稿对判断的说明与业已出版的作品《思索》中那些与判断有关的章句完全一

91

〔1〕 *The Life of the Mind*, vol. 2: *Willing*, p. 217.

〔2〕 汉娜·阿伦特,“康德政治哲学讲稿”(下文再引用时都作“康德讲稿”),第19,30—31页。(以下注释中凡涉及“康德政治哲学讲稿”和“《思索》后记”的页码,除非另有说明,均为本书【指英文原书】页码【即本书页边码】。)

致。^[1]事实上,《思索》中的有些章句,几乎一字不差地取自那时尚未出版的“康德讲稿”,这必然表明,阿伦特对已经表述在“康德讲稿”中的那些有关判断(judgment)的理解是颇为满意的。更具决定性的事实是,她在《思索》一书的后记中所勾画出的判断理论(the theory of judgment)的纲要,与“康德讲稿”中实际展开的内容极为吻合(正如下文我们将要论证的那样)。因而,说这份有关康德政治哲学的讲稿为重建汉娜·阿伦特的判断理论(theory of judging)提供了一个合理的基础,这种假设还是有一定根据的。

就仿佛我们的工作还不够冒险似的,还有更进一步的困难需要我们应付。把阿伦特的著作作为整体来考查,我们就会发现,她提出的判断理论(theory of judging)并非一个,而是两个。1960年代出版的全部作品中,零零星星地提到了判断力。然而,我们可以觉察到始于1970年的一个微妙但重要的转向。在1971年的“思索与道德考量”(Thinking and Moral Consideration)^[2]这篇文章之前,她的著作都是从vita active【行动生活】的角度来考查判断(judgment)的;从那篇文章起,则开始从心智生活的角度来考查判断。侧重点从政治行动者的代表化思索及其被扩展化了的心智转向了史家与故事讲述者的旁观者身份和回溯性判断。远离行动因而能够“无兴趣无利益地”(disinterested)进行反思的盲诗人,现在成了下判断(judging)的标志形象。^[3]判断的对象,从直接的/第一级的(first-order)感知中移除,经由心智的间接/次级(second-order)反思活动在想像中再现出来。盲诗人远远地作出判断,而距离相隔正是“无兴趣无利益”的条件。因此,荷马,为古史编修中(ancient historiography)的“不偏不倚的判断”铺平了道路。荷马和希罗多德一样,都为人类从事“快乐

92

[1] *Thinking*, pp. 69-70, 76, 92-98, 111, 129-130, 140, 192-193, 207-209, 213-216.

[2] *Social Research*, 38 (1971), pp. 417-446.

[3] 参见“康德讲稿”,第68页。

的反思”树立了卓越典范。^[1]

在我对阿伦特的阐释中，我认为，她关于判断这一主题的作品，大约可以划分为泮然有别的两个阶段：早期和晚期，或者说，实践的和沉思的。我意识到，将其作品划分为早期和晚期，是存在某些难题的。想要明晰地划分出截然不同的阶段，这也并不合理，而且，要勾选出一个特殊的日期，将之作为早期与晚期的明确界线，在某些方面这显然也是武断的；这两个阶段，无论在观念上还是在编年顺序上均有重叠，这并不令人惊讶。不过，之所以要划分出两个阶段，为的是让人们注意到这一事实：在“真与政治”（“Truth and Politics”）一文中讨论“代表化地思索”（representative thinking）时，阿伦特尚未把“下判断”（judging）作为一种独特的心智活动（也即，构成心智生活的三个相关联的环节之一）来关注；这里，她所关注的“下判断”还只是政治生活的一个特征。（事实上，是到了一个相对较晚的思考阶段，她才开始把“下判断”视为一种与思索和意愿均截然不同的、独立自主的心智活动。^[2]）在我称之为“后期”的那些构思与表述中，她不再把“下判断”作为政治生活本身的一个特征来关注。相反，逐渐浮现出来的是这样一个构想：“下判断”是心智生活整体中的一个独特的构成环节。要质疑“阿伦特提出了两种截然不同的判断观（一个与实践世界相关，另一个与沉思世界相关）”这一结论，就得给出一个说明，在她最后的著作中，为什么“判断”作为一种活动，被专门放置在心智生活之中，而不是被安排在一个较为模糊的地位上。我本人能够设想的惟一解释就是，判断已经成为与她起初的关注全然不同的关注中的一部分，而她起初的关注是 *vita active*，也即政

[1] “《思索》后记”，第5页；“康德讲稿”，第56页。比较“The Concept of History”，in Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, enl. ed., New York: Viking Press, 1968, pp. 41-90, 尤其比较 pp. 51-51；也参见 *ibid.*, pp. 262-263（“Truth and Politics”）。所有引文也包括在 *Between Past and Future* 的增订版中。

[2] 参看本文第8节，本书第191页。

治的生活。她越是深入地反思判断力，越是倾向于将之视为专属于与行动者（行动者的活动必然不是孤独的）相对的、孤独的（虽富于公共精神的）沉思者的特权。行动是与他者一起进行的；而判断则是独自作出的（即便他是通过把那些不在场的人呈现在自己的想像中而完成判断的）。按阿伦特的理解，一个人在作判断时，他所权衡的是想像中的他者会有怎样可能的判断，而非真实的对话者实际上会有的判断。

93 阿伦特在她的早期作品（比如，“自由与政治” [Freedom and Politics]、“文化危机” [The Crisis in Culture]、“真与政治”^[1]）中引入了有关判断的观念，为的是给她的如下构想提供进一步的理据：她把政治行动构想为多元化的行动者（a plurality of actors）在一个公共空间中的协同行动。人类能够作为政治存在物而行动，因为他们能够进入他者潜在的立场；人们能够通过判断他们之间的共同之处而与他者分享世界，并且，人们作为政治存在物，他们的判断对象就是那些阐明了外观空间（the space of appearances）的言与行（words and deeds）。在她后期的构思和表述中——这些构思和表述在“康德讲稿”以及“思索与道德考量”和《思索》一书中逐渐开始出现——她则是从一个全然不同也更具野心的视角来处理“判断”（judging）的。这里，判断被描述为对一种“困局”的“突破”或“解救”。翻阅《意愿》的最后一章，我们可以重建这一困局的性质。该卷最后一章以“自由的深渊与时代的新秩序”（The Abyss of Freedom and the novus ordo seclorum）为题，主要关注“人类自由及其与意愿官能的关系”这一难题；该章隐含的意思是，只有通过分析与我们“快乐与不快乐”相关的那种官能，我们才能找到一条出路来悦纳人类自由并将自由视为对于像我们自己这样的有生有死的存在物来说是可以承

[1] 分别刊发于 *Freedom and Serfdom*, ed. by A. Hunold, Dordrecht; D. Reidel, 1961, pp. 191 - 217; *Between Past and Future*, pp. 197 - 226; *ibid.*, pp. 227 - 264.

受的。

“康德讲稿”形成了一个有机整体。构成这些讲稿的诸主题是连贯一致的：“什么给予人类生活以意义或价值（worth）”这一问题；从快乐和不快乐的角度对生活的评估；沉思的人对人事世界的敌意；形而上之“真”（truth）的不可得与批判性思索的必要性；为人们的共同感觉和共同知性所作的辩护；人的尊严；历史反思的性质；进步与个体自律的张力；普遍物与特殊物的关系；人类判断力的救赎可能性。尽管这些材料仅仅是讲课用的笔记，但其主题均被织入到了阿伦特对以下这一问题极具原创性的深思沈虑之中：人的此世实存是否能引发对存在（being）之所给予的感激；还是相反，更为可能的会不会是，人的此世实存带来的恰恰是无法平抚的忧伤。

据玛丽·麦卡锡说，阿伦特希望“《判断》”一卷能比《思索》和《意愿》两卷都要短一些，也是最容易对付的一部分，但是“人们可以猜测，‘《判断》’一卷可能令她颇感意外”并将她引向了始料未及的方向。^[1]很有可能就是这样。在“思索与道德考量”（1971）、《心智生活》卷一以及本书出版的这些讲座笔记对这一论题的讨论里所出现的有关判断之构想中，人们还是可以辨识出一种统一性和连续性的。而且，这些文稿放在一起反映出了一种明显不同于在“思索与道德考量”一文之前的其他文论中所发现的对判断的说明。为了准确地探明究竟是什么使得阿伦特后期理论有了内在的融贯性而自成一体并迥然不同于她早期对判断的说明，就必须追踪她对判断之性质的思索脉络。那么，就让我们来追溯“下判断”的理念在阿伦特作品中的发展脉络，为的是看看对政治人的一种颇有趣味却被漠视已久的能力的关注如何演化成了某种更具野心的东西——这种东西预示了对此世事务的确认以及对人类自由的拯救。

[1] Mary McCarthy, Editor's Postface to *Thinking*, p. 219.

2. 知性与历史判断

阿伦特最终将之织入她对“下判断”所进行的反思中的那些主题和关注，最早是在“知性与政治”一文中出现的，该文刊发于1953年的《党派评论》。^[1]知性 (understanding) 是“一种无休止的活动，通过这个活动，……我们与现实妥协、让我们自己与现实和解，也就是说，我们尽量让自己在这个世界上有归家般的舒适” (第377页)。然而，在极权主义 (totalitarianism) 的世纪，也就是说，面对一系列我们似乎根本无法与之和解的行为 (deeds)，和解活动大成问题：“极权主义政府的起源是我们这个世界的核心事件，那么就此而言，理解极权主义，并不是要宽恕什么，而是要让我们自己与一个这些事情在其中竟然可能的世界相和解。” (同上)

“意义是知性的结果，而意义是我们在生活过程中创制 (originate) 的，因为我们总是设法让自己与我们所做的和我们所遭遇的事情相和解。” (第378页) 但是，面对极权主义前所未有的恐怖，我们突然发现“事实上，我们已经丧失了我们的知性工具。我们没有能力再创制意义，我们对意义的探寻既被这种无能所激发同时也被这种无能所挫败” (第383页)。知性是一种活动，既无法避免，也不会停止。但是，我们发现自己面临着—一个仿佛无法逾越的难题，也就是说，有义务对极权主义的历史事实进行反思的思想家和政治分析家们，他们所面对的似乎是一个**抗拒被人理解**的现象。极权主义史无前例的罪恶 (evil)，**“显然让我们政治思想的各种范畴以及我们道德判断的各种基准纷纷破产”** (第379页)。知性这次承担的任务是以前

[1] Hannah Arendt, “Understanding and Politics”, *Partisan Review*, 20 (1953): 377-392. 本节以下正文中的引用页码均指该文。

在历史判断中从未遇到过的。

知性的危机等同于判断的危机，因为，知性/理解“与‘下判断’的联系以及二者之间的相互联系是如此紧密”，以至于二者都必须被描述为“是在将某种特殊物划归到某一普遍规则之下”（第383页）。麻烦就在于，我们不再拥有这种划归过程所需要的可靠的普遍规则；从往昔继承而来的智慧，“一旦我们试图将之诚实地适用于我们自己时代最主要的政治经验时”，我们便大失所望（第379页）。甚至“正常的”共同感觉之判断/常识判断（common-sense judgment）都不够用了：“我们活在一个彻底混乱的世界里，在这样一个世界上，我们无法再通过遵守曾经堪称‘常识/共同感觉’的那些规则找到我们的路”（第383页）。阿伦特认为，与20世纪逐渐蔓延的无意义相伴而生的正是常识/共同感觉的衰退，也就是我们一度赖以获取生存于世之方向的那种能力的衰退。

不过，西方世界这一道德的以及智识的危机，并非源于极权主义；这一危机在西方传统中有其更深的根源。20世纪的恶魔政治（demonic-politics）不过是將潜伏的危机暴露出来、让所有人都看到了而已。因此，极权主义兴起的最可怕之处在于“它表明我们的各种思考范畴和判断基准已然崩塌”（第388页，此处着重为贝纳尔所加）。阿伦特指出，早在18世纪，孟德斯鸠就已清晰地看到，“防止西方文化在道德上和精神上彻底崩塌”的惟有习俗、风尚。倘若一个政治体“仅靠习俗和传统维系在一起”，那么，欧洲文明会在由工业革命所掀起的变革狂澜中不堪一击，也就没什么好奇怪的：“巨变发生在基础已松动的政治框架之内，因此，巨变挟持了这个社会，这个社会虽然还能去理解，也还能下判断，但是已经无法在知性/理解的诸范畴和判断的诸基准受到严峻挑战时，再就这些范畴和标准给出任何说明了。”（第385页）到19世纪末，“我们的伟大传统”，已经耗尽了“我们自己时代的‘道德’问题和政治问题”的答案，“萌生这些答案的那些源头业已干涸。理解和判断可能从中产生的那个框架

不复存在”。（第 385—386 页）

从史家的视角观之，故事已告终点（end）；但是从行动者 / 演员（actor）的视角来看，除了开始一个新的起点，我们别无选择。这里，阿伦特援引了奥古斯丁所发现的肇始原则（principle of beginning），“奥古斯丁，一位伟大的思想家，他生活的时代在诸多方面与我们自己时代的相似度远胜于有记录的历史中任何其他时代；而且，无论如何，他是在一场浩劫抵达终点后的巨大冲击下写作的，他所处的那个终点或许与我们现在所抵达的这个终点颇为相似”（第 390 页）。与奥古斯丁一样，我们也是在巨大浩劫的阴影下生活和思考，因此，我们必须像他一样关注人的肇始能力（man's capacity for beginning）；因为，人这一存在物，其本质就在于肇始和发端（beginning）。

根据这些反思，设法去理解是什么摧毁了我们思想的诸范畴和判断的诸基准，这样的努力似乎就不那么令人望而生畏了。就算我们已经丧失了赖以衡量的标尺，丧失了能将特殊物划归于其下的规则，一个其本质就在于“肇始和发端”（beginning）的存在物，是足以在其自身之中开启理解而无须借助被感知到的范畴、足以在自身之中开启判断而无须借助一系列作为“道德 / 道德性”（morality）的习俗性规则（customary rules）的。如果一切行动的本质——以及特殊地说，政治行动的本质——就在于肇建一个新开端，那么，知性 / 理解就是行动的另一面，即认知的形式，不同于诸多其他形式，行动中的人（而不是那些致力于沉思历史的进步过程或命定过程的人）借助于这一认知形式，最终能够与所发生过的覆水难收的一切相妥协，并与无法回避的存在着的一切相和解。 [第 391 页]

换言之，恰恰是在判断的标尺消失的时候，判断力才成为了它自己。

该文收尾时，阿伦特把知性 / 理解与想像力联系起来，同时她也把想像力与单纯的幻想 (fancy) 相区别：

想像力自身让我们能够以适当的视角来看待事物：让我们把过分切近的东西放置于一定的距离之外，以便我们能够不带成见和偏见地看清它、理解它；也让我们可以弥合深远的鸿沟，直到我们能够看清、理解一切离我们太过遥远的东西，仿佛它们就是我们身边的事物一样。“疏远”某物以及“弥合”与他者之间的鸿沟，正是知性对话的一部分。 [第 392 页] 97

想像力带来了适当的相邻度，这种相邻度使知性成为可能，同时，想像力也建立了判断所必需的距离。

没有这种想像力——它实际上也就是知性，我们永远无法在世界上定位我们的方向。这是我们仅有的内在罗盘，……如果我们想在此世如归家般舒适，即便代价是我们无法在这个世纪里如归家般舒适，我们也必须努力参与到与极权主义之本质永无止境的对话中。 [同上]

3. 判决艾希曼 (Judging Eichmann)

汉娜·阿伦特认为，“思想本身，来源于鲜活的经验事件，也必须始终依附于这些经验事件、将这些经验事件作为定位方向的惟一路标。”^[1]倘若真是如此，那么，是怎样的特殊经验催生了她的判断理论 (theory of judging) 呢？当然，不用说，她在极权主义起源方面的

[1] Preface to *Between Past and Future*, p. 14.

著作肯定是与此相关的：这让她警觉到人类判断的复杂性以及现代世界的发展对人类判断所构成的威胁。不过，也很有理由推测，是另一件更为具体、但显然更相关的“鲜活的经验事件”，促使她努力将判断之本性理论化。这一事件就是1961年她在耶路撒冷现场旁听阿道夫·艾希曼审判。她的审判报道，1963年首发在《纽约客》，后来成书出版；该报道面世后，一石激起千层浪，登时引发巨大争议。^[1]我们知道，这一经历，对她而言，极大地激发了她那范围广泛的反思，因为，她自己告诉我们，正是由于深陷艾希曼争议，才促使她不断地反思“真”之地位以及思想的批判功能。^[2]因此，几乎没有理由怀疑，当她开始严肃思考“判断”时，萦绕在她心头的正是“需对阿道夫·艾希曼案件作出判断”这一无法回避的必要性，以及这一事实：艾希曼本人明显拒绝作出任何负责任的判断——这是一种由他那“挑衅思想的平庸”（thought-defying banality）而导致的恶（evil）。

有两个主要资源可以用来评估艾希曼审判对阿伦特“下判断”概念的影响：一个是一场以“专制之下的个人责任”（Personal Responsibility under Dictatorship）为题的演讲，1964年发表于《聆听者》，^[3]一个是《耶路撒冷的艾希曼》第二版（1965年）的后记。这

[1] Hannah Arendt, “A Reporter at Large”, *New Yorker*, February 16, 1963, pp. 40-113; February 23, 1963, pp. 40-111; March 2, 1963, pp. 40-91; March 9, 1963, pp. 48-131; March 16, 1963, pp. 58-134. 另参看 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Viking Press, 1963; rev. and enl. ed, 1965（下文引用皆出自该增修版）。尽管在艾希曼审判之前的阿伦特著作中，也有关于判断力的讨论，不过，“康德讲稿”第一稿的讲座课程是在1964年开授的，也就是说，在《耶路撒冷的艾希曼》一书出版后不久。

[2] 参见“Truth and Politics”, *Between Past and Future*, p. 227 n.; “Thinking and Moral Considerations”, *Social Research*, 38 (1971), pp. 417-419; *Thinking*, pp. 3-6. 在1964年“Eichmann in Jerusalem” (*Encounter*, January, 1964, p. 56) 一文中，曾预示了会有一本以“思索” (Thinking) 为主题的书问世；阿伦特写道：“这里不是仔细考察这些问题的地方；我想要在另一不同的语境下对之进行深入阐释。届时，艾希曼可能依然是我必须说的具体示例。”

[3] *The Listener*, August 6, 1964, pp. 185-187, 205.

两篇文献的核心问题是，我们是否有权预设“人类有一种独立的官能，在必要的时候，这种官能在没有法律和公共意见的支持下也能够完全自发地重新判断每一个行为及意图”。我们是否拥有这样的一种能力？并且，当我们行动的时候，我们中的每一个个体，是否都是授法者（lawgivers）？^[1]阿伦特说，这“触及到了所有时代核心的道德问题之一，即，人类判断的本性及功能问题”^[2]。艾希曼审判和纽伦堡审判所要求的都是：

人类必须有能力辨别出正确与错误，即便当他们所拥有的用来引导他们辨别正确与错误的【东西】仅仅是他们自己的判断，而且，他们自己的判断还恰好与他们身边所有人的一致意见完全相左。……那些极为少数的、依然能够辨别出正确与错误的人，他们的确只是凭借他们自己的判断而做到这一点的，而且他们是自由地这么做的；他们没有可以把他们所面临的特殊境况划归其下的任何规则可以依循。当每一个事例出现时，他们必须对之作出决断；因为，面对史无前例的境况，不存在任何可用的规则。^[3]

这里涉及到了第二个方面，这个方面在某些程度上同样令人不安，因为它也使“判断本身的地位”成了问题。在《耶路撒冷的艾希曼》中，阿伦特曾试图公正地看待大屠杀的经历，她没有把战争罪犯呈现为非人类（subhuman creatures）——非人类根本不值得判断，也没有把受害者呈现为毫无责任的无辜者——无辜者不在（surpass）判断之列。而是明确地指出，惟有当被判断/审判的对象，既非野兽也非天使，而是人（men）的情况下，人类的判断才能发挥作用。不过，

[1] *The Listener*, August 6, 1964, p. 187.

[2] *Eichmann in Jerusalem*, p. 294.

[3] *Ibid.*, pp. 294 - 295.

阿伦特的许多读者（相当激烈地）表示反对，认为如果这就是人类的判断应该起作用的方式，那还不如彻底放弃判断。阿伦特注意到，《耶路撒冷的艾希曼》一书惹出的喧嚣正表明，“我们时代的人们是多么为‘判断’这一问题所困扰”^[1]。这个论题在 G. 肖勒姆（Gershom Scholem）与阿伦特的精彩通信中有最直接的反映，这些通信发表在杂志《邂逅》上。^[2]阿伦特的最后回复被收录在《耶路撒冷的艾希曼》修订版的后记中，她在那里写道：“‘如果我们不在场、没有牵涉其中，那么我们就不能判断’，这样的论辩，似乎所有人都认为是放之四海而皆准的，虽然显而易见的似乎是，若果真如此，那么，司法和历史书写都是不可能的。”^[3]这一点无懈可击。第二种论辩——即作判断的人无法避免会被指责为自以为是（self-righteous），经考查，也跟第一种一样都是站不住脚的。阿伦特对此的回应是：“即使是处罚一个谋杀犯的判断者/法官，回家后也可以说：‘哦，幸好不是我，否则我也会那么做。’”而且，“你反思你自己在同样的境况下可能也会作恶，这样的反思，可能会唤起一种宽宥之情”，但是这绝不是取代或阻止判断。对阿伦特来说，判断之后才有宽宥，宽宥不能替代判断：“正义，而非慈悲（mercy），才是判断的事（a matter of judgment）。”^[4]

阿伦特指出，任何地方的公共意见似乎都乐于一致赞同“谁也没有权利对别人作出判断。公共意见允许我们对之下判断，甚至对之发出谴责的【对象】，惟有‘潮流’或者人群的整体（whole groups of people）——潮流或群体越大越好——简言之，某种相当宽泛而一般化

[1] *Eichmann in Jerusalem*, pp. 295.

[2] *Encounter*, January, 1964, pp. 51 - 56. 再版于 *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, ed. by Ron H. Feldman, New York: Grove Press, 1978, pp. 240 - 251. 该期也收入了一小部分与艾希曼事件相关的文献。

[3] *Eichmann in Jerusalem*, pp. 295 - 296; 着重为我所加。

[4] *Ibid.*, p. 296.

的对象，宽泛得无须区分，更无须指名道姓”^[1]。于是，我们发现，比如，各色有关全体民众的“集体罪行”或“集体清白”的理论相当走红。“所有这些陈词滥调的共同之处就在于：它们都是要让判断成为多余，还有一个共同点，操着这些陈词滥调，就可以规避所有风险。”^[2]与此相伴的是，“不愿意根据个人道德责任来作出判断，这种情况随处可见”^[3]。而使得艾希曼的滔天罪行成为可能的恰恰首先就是这种判断能力的衰退，这实在是个可悲的反讽。

艾希曼事件让阿伦特充分意识到判断的这一功能：它能以人类可以理解的方式，消化吸收任何竭力抵制这一消化吸收过程的东西。判断，在人力所能及的范围内，给判断对象带来意义。这一点极为显著地体现在阿伦特与肖勒姆就艾希曼问题的交流中。肖勒姆在给阿伦特的信中写道：“（老一代犹太人中）很多与我们自己绝非不同，但他们在我们甚至无法着手再现或重建的情景下被迫作出可怕的决定。我不知道他们是正确的还是错误的。我更无法妄加判断。我当时并不在场。”阿伦特回道：“（犹太官吏们的行为）构成了我们所谓的‘无法掌控的过去’的一部分，你说‘公允的判断’还为时尚早，尽管你这么说也许是正确的（虽然我很怀疑），我依然认为，**我们还是应该** 100 **与这样的过去相妥协，如果我们要开始对它作出判断并坦诚面对它的话。**”^[4]因此，判断有助于我们搞懂那些不如此就搞不懂的事件，或者说，判断，有助于让那些不然就毫无意义的事件有意义并为人所理解。判断能力，服务于人类的可理解性（human intelligibility）——阿伦特认为用故事来讲述丰功伟绩（deeds）也有同样的功效，而政治的意义就在于带来可理解性。

就此，阿伦特的《耶路撒冷的艾希曼》不亚于另一本具有相似道

[1] *Eichmann in Jerusalem*, p. 296.

[2] *Ibid.*, p. 297.

[3] *Ibid.*

[4] *The Jew as Pariah*, ed. by Feldman, pp. 243, 248; 着重为我所加。

德维度的著作：莫里斯·梅洛-庞蒂的《人道主义与恐怖》。这两本书分别讨论了我们这个世纪【20世纪】中两个最为极端的（也是最令人悲苦的）政治经验：纳粹主义和斯大林主义。这两本著作的共同之处在于二者都把理解的努力置于各自探究的核心。当知性/理解被放置在为判断服务的地位上，知性就要求自由地运用想像——特别是，能够自由地想像事情若是从一个我们并不真的身处其中的立场上来看会是什么样的。判断会要求我们努力去理解那些我们不仅不能苟同他们的观点，甚至还发现他们的观点相当没有品味的人。不认同，并没有卸下我们应去理解被我们所拒斥的【那些对象】的责任；它甚至还强化了这一责任。梅洛-庞蒂写道：“真正的自由 (liberty)，是按照他者是其所是的样子来看待他者，是设法去理解那些哪怕是否定我们自己的学说；而且真正的自由，绝不允许自己在理解之前就下判断。我们必须在知性/理解的自由中来实现思索的自由。”^[1]梅洛-庞蒂也认为，判断承担着悲剧性的任务：去理解、去宽宥，这二者构成了判断的悲剧性维度。阿伦特努力与大屠杀的经验相妥协，传达出的也是同样的讯息。要对一种真正属人的处境 (human situation) 作出判断，就是要参与到潜在于那些境况 (circumstances) ——在这些境况之下，人类的责任得以发挥，并且人类的责任在这些境况之下也带有与生俱来的局限——之内的悲剧中。这有助于解释为什么阿伦特会把“下判断”的能力与人类的尊严感联系在一起。

艾希曼案件与“下判断”这一主题的相关性体现在两个层面：第一是艾希曼本人的“思索不能”和“判断不能” (inability)，艾希曼本人在他涉身其中的危急的政治处境中，没有能力思索并作出判断——也就是说，无法辨别出正确与错误、美与丑；第二是回溯性的理解 (retrospective understanding) 问题：如何从一个绝佳的视

[1] Maurice Merleau-Ponty, *Humanism and Terror*, trans. by John O'Neil, Boston: Beacon Press, 1969, pp. xxiv - xxv; 着重为我所加。

角——在时间和空间上均远离眼前正被讨论的事件——来判断艾希曼的意义。阿伦特对这双重相关性的两个维度都很关注：第一个维度中，艾希曼是下判断的主体；第二个维度中，阿伦特自己和她的
101
美籍犹太人同胞们都有义务来作出判断。第一个维度的教训是，“思索不能”对判断力有着毁灭性的影响。第二个维度的教训是，作出判断的责任是不能被规避的，哪怕在对家族或国族的效忠和献身可能会侵扰判断时。先期预设的任何爱的或忠诚的关系均不能遏止下判断的活动。判断必须是自由的，它赖以自律的条件就是能够去思索。

正如我们所见到的，艾希曼案件双重相关性中的第二个维度——也即，20年后，犹太裔美国人共同体的回溯性判断——对判断的地位提出了一种质疑。因为，该问题在于：人们是否应该因为担心或害怕自己是在背叛而干脆悬置判断。对此，阿伦特的回应是毫不妥协且毫无保留的（unconditional）。判断，让我们的世界成为可理解的；若没有判断，外观的空间将会彻底崩塌。判断的权利因而是绝对的、不可让与的；因为，恰恰是通过持续不绝地作出判断，我们才能够为自己搞懂这个世界。如果我们用爱或谦卑剥夺了我们自己的判断能力，那么我们必定会失去我们在这个世界上的定位。

4. 品味与文化

正是在阿伦特1961年刊发的题为“自由与政治”一文中，我们才第一次看到了这一观念：康德的《判断力批判》中埋下了另一种政治哲学的种子，这种政治哲学不同于——实际上是对立于——《实践理性批判》里的政治哲学。阿伦特写道：康德

阐释了两种截然不同的政治哲学：第一种就是一般被认为是

《实践理性批判》里所阐述的、也广为接受的那种,另一种则包含在他的《判断力批判》中。《判断力批判》的第一部分,实际上是一种政治哲学,这一事实绝少在论康德的作品中被提起;另一方面,我认为,从康德全部的政治文论中可以看出,对康德自己来说,“判断力”这一主题要比“实践理性”这一主题分量重得多。在《判断力批判》中,自由被描述为想像力——而非意志——的一个谓项,而想像力则与思索的那种更为广泛的方式——即卓绝的政治化思索 (political thinking)——有着最为紧密的关联,因为,想像力使我们能够“把自己放置到他者的心智之中”。^[1]

阿伦特在随后出版的作品中所详尽描述的判断理论 (the theory of judging), 都是在努力勾勒并发展这个“另一种”(迄今还不为人知或者尚未引起重视的) 政治哲学。

在阿伦特生前出版的著作中,对判断最充分的说明,可以在收录于《过去与未来之间》的“文化的危机: 这一危机的社会及政治意义”^[2]一文中找到。在“文化的危机”一文中,阿伦特的分析基础是对物(文化对象)、价值(交换价值)、消费品这三者所作的区分。文化品 (cultural goods) 的固有尊严源自于它们是“物”,也就是说,它们是“世界的永恒不灭的附属物”,文化品的“优异性,是由其抵御生命进程的能力衡量的”。(第 205—206 页) 这样的文化对象被 18—19 世纪“好社会”(good society) 中的文化市侩主义 (cultural philistinism) 贬损为“价值”,因为受过教育的欧洲中产阶级将其作为交换价值,用来换取社会地位的提升。随之兴起的大众社会又带来

[1] “Freedom and Politics”, in *Freedom and Serfdom: An Anthology of Western Thought*, ed. by Hunold, p. 207. 比较 “The Crisis in Culture”, *Between Past and Future*, pp. 219 - 220 (出版于同一年)。

[2] Hannah Arendt, “The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance”, in *Between Past and Future*, pp. 197 - 226. 本节以下正文中的引用页码均指该书。

了新的发展：作为交换价值的文化遭到摒弃，取而代之的是对某种性质完全不同的东西——即娱乐——的关注。（所谓“大众人” [mass man]，就是按照“他的消费能力，以及随之而来的判断的无能甚至辨别的无能”，还有“与世界严重且毁灭性的疏离”而被定义的。）

（第 199 页）娱乐是一种严格意义上的“消费品”，连同其他一切在一个劳动社会（laboring society）中被生产和消费的东西，都是人“与自然之间的代谢过程”必需的组成部分，只要满足了它所服务的目的，它就立即被消费掉。（交换价值与消费品的区分，显然对应着阿伦特《人的境况》中工作与劳动的区分。）阿伦特相信，劳动社会的消费主义，在某种意义上，对文化的威胁要小于“好社会”中的市侩主义，因为消费主义要的就是娱乐，对文化并不做什么，因此不会像市侩主义那样对文化造成侵害。另一方面，通过一种无所不包的功能化过程（functionalization），文化最终也被纳入到消费社会 103 对娱乐的需求中：

文化与对象相关联，是这个世界的现象；娱乐与人相关联，是生命的一个现象。一个对象之所以是“文化的”，在于它是能够持存的；它的耐久性恰恰是功能性（functionality）的反面，功能性正是让对象因被使用、被消耗而再次从现象世界中消失的那种特性。对象的最大使用者和消费者是生命本身，包括个体的生命和社会整体的生命。生命，对某一对象的“物性”（thingness）是漠不关心、毫无兴趣的；生命坚持的是：每个物必须是有功能的，必须是能满足某些需要的。当这个世界上（worldly）所有的对象和物，无论是现在生产的，还是过去生产的，都被仅仅当作社会的生命进程中的某种功能来看待——仿佛它们存在于此仅仅就是为了满足某种需要——的时候，文化就在遭遇威胁。 [第 208 页]

[一个]消费者社会不可能知道如何去照料一个世界以及专属

于此世的外观空间(the space of worldly appearances)中的各种物, 因为, 这样一个社会对待一切对象的核心态度——也即消费的态度——就是要毁掉它接触到的一切。 [第 211 页]

这里告诉我们的是, 文化和政治都涉及到对世界的在乎和关照, 二者交汇于对公共世界的关注上。政治与文化, 作为人类孜孜不倦的领域, 本质上并非是分离的: 二者都关注世界看起来是什么样的, 或者说, 世界在分有它的那些人眼里是什么样的; 二者照料此世的栖居品质 (quality of worldly dwelling), 我们身居此世并在此度尽我们终有一死的实存。

由修昔底德所铺陈的伯里克利葬礼演说中的激昂篇章, 很好地说出了这一点; 阿伦特将之翻译为: “我们爱美, 但限于政治判断的范围内; 我们哲学化, 但没有娘娘腔这种蛮族之劣性。” (第 214 页) “对美的爱”之所以能被涵括在“政治判断”的界限内, 其原因在于, 它们都对公共外观 (public appearance) 有基本的要求, 二者都预设了一个共同的世界 (common world)。“艺术和政治的共同要素在于, 二者都是公共世界的现象”:

文化表明了, 公共领域——正是行动的人从政治的角度使其稳固——将展演的空间提供给了具有如下本质的那些物, 那些物的本质就是要展示出来, 要成为美的。换言之, 文化表明了, 艺术和政治, 二者之间纵然有冲突与紧张, 但彼此是相互联系的, 甚至相互依存的。从这样的活动——如果仅就活动本身来说, 它们往复起伏, 在世界上留不下任何痕迹——和政治经验二者的背景下看, 美, 恰恰就是在展现不朽。言与行的伟大, 倏忽即逝, 只有被赋予了美, 这样的伟大才能持存于世界。美, 也就是辉煌的荣光, 使得潜在的不朽在人的世界中被展现出来, 而没有美、没有这样辉煌的荣光, 全部的人类生活都不过是枉然徒劳, 没有什么伟大可以持存久远。 [第 218 页]

品味，也即爱美【这一过程】中区分、辨别、下判断的活动，也就是 *cultura animi* 【灵魂之培育、培植】，即，拥有“一种被训练和培育 (cultivated) 得足以受托来呵护和照料一个以美为其标准的外观世界 (a world of appearances) 的心智” (第 219 页)。

阿伦特接着开始讨论与领会文化外观及政治外观的“旁观者”相关的判断。这里用到了康德的《判断力批判》，阿伦特告诉我们，她之所以援引《判断力批判》，是因为《判断力批判》第一部分提出了“一种对美的分析，这种对美的分析首先是从下判断的旁观者的角度进行的” (第 219—220 页)。阿伦特曾用表演或表演艺术的精妙 (*virtuosity*) 来定义政治 (第 153 页)，这里对“下判断的旁观者”的关注恰恰扩展了此种政治定义。行动者 / 演员的表现 (*deeds of actor*) 需要旁观者的判断，正如表演任何技艺的人一样。阿伦特对她的这一“旁观者”理念的阐述，是从让人们留意“多元性” (*plurality*) 开始的，判断的过程预设了“多元性”，这正与思索过程的孤寂性相反。她提到了康德的“被扩展了的心智”，她在别处将之称为“代表化的思索” (*representative thinking*)：“从每一个他者的立场上来思索” (第 241 页)。这就涉及到“与他者之间的潜在的一致”，他者最终会达成某种一致。

判断，还有另一方面，它不像逻辑推理，判断并不强求普遍有效性。正相反，判断诉诸“在场”下判断的人，这些在场的、下判断的人正是判断对象展现于其中的那个公共领域中的成员。阿伦特求诸亚里士多德对 *phronēsis* 【审慎】与 *sophia* 【智慧】的区分：后者力求超越共同感觉 / 常识；前者则根植于共同感觉 / 常识，“就世界是一个共有的 (*common*) 世界而言，正是共同感觉 / 常识把世界的本性向我们揭示出来”；“正是共同感觉 / 常识让人能够把自己定位在公共领域之中，也就是定位在一个共有的世界之中”。应予以注意的是，对共同感觉 / 常识的这种辩护和捍卫，始终是阿伦特著作的不变主题。共同感觉 / 常识意味着，与他者分享一个非主观的、“客观的” (充斥着

对象/物的 [object-laden]) 世界。“若要实现‘与他者分有世界’，
105 下判断就是至关重要的活动之一——哪怕不是最重要的；通过下判断
这一重要活动，才能实现与他者分有世界。”（第 221 页）

阿伦特盛赞康德粉碎了这样的偏见：品味之判断 (judgments of taste)，因仅仅与审美有关，所以处于政治领域之外（也就是处于理性范围之外）。她主张，声称品味具有主观任意性，这冒犯的并不是康德的审美感而是他的政治感。她断言，正是因为康德意识到了美的公共秉性以及美的事物的公共相关性，他才坚称品味之判断是容许讨论并接纳争议的。

与政治判断一样，审美判断 (aesthetic judgments) 也在作出决定；虽然审美判断中的决定始终被某种主观性所左右，也就是说，这样的简单事实——每个人都有一个属于自己的立场，而且都是从自己的这个立场出发来看待世界并对世界作出判断的——始终在左右着审美判断的决定，不过，审美判断的决定同样也推演自这一事实：世界本身是一个客观的基点、一个为栖于其中的所有居者所共有的东西。品味的运用活动 (activity of taste) 决定了，当撇开了这个世界的功用和我们在其中的实际利益 (interest) 时，这个世界看起来、听上去又会是什么样的，或者说，人们在其中将看到什么、听到什么。品味从这个世界的外观中、从它的此世性 (worldliness) 中来判断这个世界；它对这个世界的兴趣【或者说，它在这个世界中的利益】(interest) 是纯然“无偏无私的 / 无兴趣无利益的” (disinterested)，这意味着，既不涉及个体的生命利益 / 兴趣，也不涉及自我的道德利益 / 兴趣。对于品味之判断而言，最本初的东西乃是世界，而不是人 (man)，既非人的生命，也非人的自我 (self)。[第 222 页]

阿伦特返回到判断与以“真” (truth) 为指向的哲学论辩之间的对比。后者那证明性的“真”，通过势不可挡的、具有强制力的证明过

程，迫使 (compel) 一致。与此相反，品味之判断，则与政治意见一样，是说服性的；二者的特点都是“希望最终能与所有人达成一致”。

文化和政治……是属于一起的，因为对二者来说重要的不是知识或“真”(truth)，而是判断和决定，是有关公共生活空间和共有世界之意见的审慎交流，是决定在这个共有世界里该采取怎样的行动方式，以及往后该如何来看待这个世界、什么样的东西将呈现在这个世界上。 [第 223 页]

阿伦特以对人文主义 (humanism) 的肯定结束了她在“文化的危机”一文中关于品味的讨论，她特别提到西塞罗。她指出，品味“不仅决定要如何去看这个世界，也决定在这个世界中，谁和谁是属于一起的”。品味，界定了一种归属原则；表达了他的同伴是谁；因而，与政治一样，品味本身，事关自我暴露。^[1]“品味，就是那种真正地将美【的东西】人文化并创造出某种文化的政治能力。” (第 224 页) 阿伦特解释，西塞罗是在说：“对于真正的人文主义者来说，无论是科学家的确实 (verities)、哲人的真 (truth)、还是艺术家的美，都不能是绝对的；正因为人文主义者不是专家，所以他所运用的那种与判断和品味有关的能力，是没有强制性的，而其他任何专门性都会对我们施加强制。” (第 225 页) 阿伦特认为，与专门化 (specialization) 和市侩主义相对立的，正是这种“知道如何照料、保存并仰慕世界上的物” (同上) 的人文主义。从对品味的这些反思中，

[1] “一个人下判断的方式，某种程度上，也暴露了他自己、暴露了他哪种人；而这种暴露，虽非自愿，但就其使自身摆脱了纯粹个体的个别性和殊异性而言，还是具备了有效性。” (Hannah Arendt, “The Crisis in Culture; Its Social and Its Political Significance”, p. 223) 换言之，就算是个人品性 (personal qualities)，也有某种潜在的非主观性，因为这些个人品性使得一群由同在下判断的人们所组成的主体间有效的“同伴”成为可能。

她得出结论说，一个有文化的 (cultivated) 人，应该“知道如何从现在以及过往的人、物、思想之中，选择自己的同伴” (第 226 页)^[1]。

5. 代表化思索

说服性的判断与强制性的“真”之间极为重要的对比，在阿伦特“真与政治”一文中有更为深入的展开。^[2]在该文中，她将这一对比放置在哲学化的生活与公民生活二者之传统冲突的语境下。哲人把“真”与意见相对立，认为“单纯的意见，就等同于幻象；而正是对意见的贬低，为二者的冲突带来了尖刻的政治意味；因为，属于一切权力之不可或缺的前提的，是意见，而非‘真’”。“真”与意见之间的对抗如此严重，以至于

在人类事务的范围内，任何主张，但凡声称自己是绝对的“真”

[1] 这里，阿伦特援引了西塞罗的声明，西塞罗宣称，他宁愿与柏拉图一起走上歧途，也不愿跟毕达哥拉斯学派一起拥有“真理” (truth)，她将这个说法解释为，西塞罗为了有柏拉图这个同伴以及柏拉图思想的陪伴，他甚至愿意被引上歧途而背离“真理” (Hannah Arendt, “The Crisis in Culture: Its Social and Its Political Significance”, pp. 224 - 225)。在一部未出版的讲稿中，阿伦特为此补充了麦斯特·埃克哈特 (Meister Eckhart) 的类似陈述：他情愿在地狱里与上帝在一起，也不愿意在天堂里而没有上帝。她也引用了《权力意志》第 292 节，尼采说，这是一种道德性的变质，“把行为与行为者分离开来，把仇恨或蔑视指向‘罪’ (行为，而非行动者)，相信某一行动本身可能是好的或恶的。……每一个行动，一切均取决于谁在做这个行动，同一个‘罪行’在一种情况下可能是最高的特权，另一种情况下则是 (恶的) 耻辱。实际上，正是下判断者的自我关联度在解释着某一行动，或者更确切地说，根据 (行动者与这位判断者之间的) 有无相似性或亲和性来解释行动者” (参见 Nietzsche, *The Will to Power*, ed. by Walter Kaufmann, trans. by W. Kaufmann and R. J. Hollingdale, New York: Random House, 1967, p. 165)。这一未出版的讲稿是 1965 年 3 月 24 日阿伦特在社会研究新学院开设的讲座课程“道德哲学若干问题”第四讲中的一部分 (讲座注释, Hannah Arendt Papers, Library of congress, Container 40, pp. 024637, 024651 - 024642)。尼采引语中的插入语为阿伦特添加。比较“康德讲稿”，第 74 页。关于“选择同伴”这一概念的进一步讨论，参见本文第 6 节，本书第 160 页。

[2] Hannah Arendt, “Truth and Politics”, in *Between Past and Future*, pp. 227 - 264. 本节以下正文中的引用页码均指该书。

而其有效性又不需要意见一方之支持的，都对一切政治和一切政府的根基造成了打击。【第 233 页】

阿伦特求助于麦迪逊、莱辛和康德来抵御自柏拉图以降哲人们对意见的中伤，以及由此引申出的对公民生活的贬抑。意见的独特尊严出自人类的多元性 (human plurality)，出自于公民有对自己的同胞讲话的需要；因为“辩论，构成了政治生活的本质”。麻烦就在于，正如阿伦特 107 特所看到的那样，一切“真”，都断然主张自己是公认的、不容置疑的，因而一切“真”都杜绝辩论：“若从政治的角度看，但凡处理‘真’的思考方式和交流方式，必然是刚愎自用的；它们从不考虑其他人的意见，而将他人的意见纳入考虑则恰恰是严格意义上的政治化思索 (political thinking) 的标志。” (第 241 页)

正是在这里，阿伦特引入了她的这一观念，即，政治思想的特点是代表化：

我从不同的视角出发来考虑某个既定问题，把那些不在场的别人的立足点呈现在我自己的心智之中，由此我形成了一种意见；也就是说，我再现了 / 代表了他们。这一代表 / 再现的过程并不是盲目地采纳了那些处于其他地方的、因此从一个迥异的视角来看待世界的人们的实际观点；这不是一个移情 (empathy) 的问题，仿佛我在努力成为某个别人或者像别人那样去感触似的；也不是一个数人头然后加入到多数人当中去的问题；而是要以我自己的身份、处于我实际上并不处于的立场上、并在我实际上并不处于的立场上来思索。当我考虑一个既定问题时，我在自己的心智中呈现他人的立场越多，并且我能越越好地想像如果我在他们的位置上我会有怎样的感触，又会怎样来思索，我的代表化思索 / 再现化思索的能力就会越强，进而，我最终的结论，也即我的意见，就会越有效。【同上】

在阿伦特看来，这种能力就是康德所说的“被扩展了的心智”，而“被扩展了的心智”正是人之判断能力的基础（虽然康德发现了这一作出不偏不倚的判断的能力但“并未意识到他这一发现所具有的政治义蕴和道德义蕴” [同上]）。我们尽力在思想中想像其他立场会是什么样的，“发挥想像力的惟一条件就是要‘无兴趣无利益’，也即摆脱我们自己的私人利益/兴趣”（第242页）。这种形成意见的过程，受到他者的决定，因为思索的人正是从他者的角度思索并运用自己的心智的，这一过程让“某一特殊问题被迫敞露开来，从各个可能的角度全方位地将自己呈现出来，直到这个问题被人类的理解（comprehension）之光彻底充盈而变得清晰透明”（同上）。

阿伦特在一份未出版的论判断的讲座讲稿中这样阐述她关于代表化思索的观念：

108

假设我看到了贫民窟的一所房屋，从这一特殊的建筑物上，我感知到的是贫困和悲惨，贫困和悲惨是一般性的观念，贫民窟的这所房屋上并没有直接昭示出这一观念。我之所以会获得这一观念，是因为我向我自己再现（represent）出如果我住在那里的话我可能会有感触，也就是说，我试图从贫民窟居住者的角度来思索。我所想到的判断，并不必然与居住者的一样，时间和无望，可能早已令这些居住者麻木而对自身的处境不再有义愤。但我的判断会成为我就类似问题作出进一步判断时会用到的一个出色的示例（example）。……而且，虽然我在下判断时考虑到他者，不过这并非意味我的判断就会与他者的判断相一致，我发出的依然是我自己的声音，我不会为了获得我认为正确的判断就去数人头。但是我的判断也不再是主观的了。^[1]

[1] 社会研究新学院的讲座课程：“道德哲学若干问题”，第四讲，1965年3月24日；芝加哥大学“基本道德命题”系列讲座最后一场上也讲过这个内容（Hannah Arendt Papers, Library of Congress, Container 40, p. 023648）。

阿伦特说，“关键就在于，我对一个特殊事例所下的判断并不仅仅取决于我的感知，而是取决于我如何向我自己再现（represent）那些我没有感知到的。”^[1]

判断与意见，同为政治理性的首要官能（faculties of political reason），二者显然是难解难分、属于一起的。阿伦特的意图也很明显：关注判断力，也就是在挽救自柏拉图以来意见被贬损的名誉。这样也就同时挽回了两种能力：作出判断的能力和形成意见的能力。这一点很好地体现在《论革命》的一段话中，在那里，判断和意见被相提并论：“判断和意见，这两种政治上最为重要的理性官能，几乎被政治思想传统以及哲学思想传统彻底忽略了。”^[2]她注意到，美国独立战争中的建国国父们觉察到这两种能力的重要性，尽管他们“并没有有意识地重申意见在人类理性能力的等级结构中应有的位阶和尊严；对判断也一样，虽然我们需要从康德哲学那，而不是这些革命的人身上，才能了解到判断所具有的本质特征以及它在人类事务领域内令人惊异的应用范围”^[3]。美国国父们无法超越“他们自己狭隘的且依附于传统的一般性概念框架”，因此也无法对政治生活中这两种理性力量形成新的概念。换言之，依然有待进行的是重申二者的地位和尊严，这也正是阿伦特自己作为康德的阐释者在着手完成的任务。

现在我们可以看到阿伦特将哲学的“真”与公民判断相对立的真正用意了。她的鹄的在于为意见的“位阶和尊严”提供支撑。正是判断，为意见赋予了自己独特的尊严，使其在被与“真”相较时不容小觑。也正是由于判断，意见不再如哲人们传统上所以为的那般贱耻。恰恰因为我们是复数/多元（plural）的存在物，我们均能进行“代表化思索”，所以，就不能像传统哲学所以为的那样简单地否弃意见。既然意见是政治的支柱，那么意见地位的提升，同时也就有益于提高

[1] 社会研究新学院的讲座课程：“道德哲学若干问题”，第四讲，1965年3月24日。

[2] Hannah Arendt, *On Revolution*, New York: Viking Press, 1965, p. 231.

[3] *Ibid.*, pp. 231 - 232.

政治事务的地位。

至此，阿伦特对判断之本性的理论化，其发展脉络是连贯的。但是，当我们转向她 1970 年代的作品时，我们发现，她对判断的反思有了侧重点的转移。她不再强调政治行动者 (political agent) 的代表化思索。相反，判断对思索给予支持，而思索“本身并没有政治相关性，除非出现了特定的紧急事态”^[1]。不再是根据政治行动者/演员 (actor) 在决定未来行动的可能步骤 (这个活动，阿伦特随后将之等同于意志的谋划) 时的种种谋虑 (deliberation) 来设想什么是“下判断”了，“下判断”，现在被定义为对过去的反思，反思既有的一切；而且，与思索一样，“这样的反思不可避免地是在紧急的政治事态下出现的”^[2]。

6. 思索之风*：紧急事态中的判断

后来关注的一些问题，阿伦特将在接下来的《心智生活》中处理，不过这些关注最先是在发表于 1971 年的一篇文章“思索与道德考量：一次演讲”^[3]中被公开提及的。该文结尾处，阿伦特的笔锋转向了判断力的作用 (role)。她写道，在历史的危机时刻，“思索，不再是政治事务中一件无足轻重的事”，因为，那些有能力进行批判性思索的人，不会像其他人那样不假思索地随波逐流：

他们的拒绝加入，是如此鹤立鸡群，拒绝因而也就成为一种行

* “思索之风” (wind of thinking) 语出阿伦特的著作《思索》，除了下文引用的一段，还可参看中译本《精神生活·思维》，姜志辉译，南京：江苏教育出版社，2006 年，第 199 页。——译者注

[1] *Thinking*, p. 192.

[2] *Ibid.*

[3] Hannah Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, *Social Research*, 38 (1971), pp. 417 - 446.

动。思索,其过程中含有的净化因素,也就是苏格拉底所说的助产术,将那些未经省察的意见的义蕴——价值、学说、理论,甚至信念——统统揭示出来进而将之摧毁,所以,含有净化因素的思索过程本身隐含着政治性。这种摧毁,对人类的另一种能力——判断能力——起到了解放的作用,人们可以不无理由地将人类的判断能力,称为是人的各种心智能力(mental abilities)中最具有政治性的一种能力,这种能力无须将**特殊物**划归到普遍规则(普遍规则是可教、可学的,直到衍化为习惯,而习惯都是可以被别的习惯和规则所替代的)之下就能对特殊物作出判断。 110

(正如康德所发现的那样)对特殊物作出判断的能力,也即说出“这是错误的”、“这个是美的”这样话的能力,与思索的能力并不相同。思索处理的是不可见的物,是不在场的事物的表象(representations);判断则总是关注特殊物和近在眼前的东西。但是,二者是有相互关联的,它们之间相互关联的方式类似于意识(consciousness)与良知(conscience)之间的相互联系。如果思索,也就是一分为二的自我的无声对话,在我们意识中的同一性中实现了差异,并因此导致了“良知”这一副产品,那么,判断,就是思索的解放作用所带来的副产品,下判断将思索过程现实化,使之在外观的世界中显现出来,而在这个外观的世界里,我从不孤身一人而且总是忙得无力思索。思索之风显现出来的不是知识,而是说出孰正确孰错误、孰美孰丑的能力。在极为罕见的紧要关头,这的确可能会遏止劫难、力挽狂澜,至少对我自己而言。〔1〕

对阿伦特来说,政治是按照现象学(phenomenality)来定义的,由此,政治被定义为在一个外观空间中的自我暴露。根据阿伦特的设

〔1〕 Hannah Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, *Social Research*, 38 (1971), pp. 445 - 446. 比较 *Thinking*, pp. 192 - 193.

想，政治之事，在现象上是显明的：“伟大的事物是不证自明的，自身闪耀着光芒”，诗人或撰史者不过是保存了业已为所有人看到的荣光。对希腊人而言，“伟大的行与言，就在那里，所有当下/在场的人都看得见、听得到。其伟大，如同一块岩石、一所房屋一样真实。伟大是显而易见、容易辨识的”^[1]。也正是这一点，再次将艺术与政治连结在一起：“二者都是公共世界的现象”^[2]。政治的现象学因此等同于艺术的现象学：

为了能够对外观有所觉察，我们先得自由地在我们自己与对象之间拉开一定的距离，并且，某一事物的单纯外观越是重要，要好好领会它就越需要一个更大的距离。除非我们忘记自我，忘记我们自己生活中的所有关切、利益/兴趣和欲求，进而不去攫取我们所仰慕的东西，而是任这样的东西在其外观中是其所是地做它自己，除非如此，否则这个距离是无法产生的。^[3]

111 恩斯特·弗拉 (Ernst Vollrath) 在一篇论阿伦特“政治的思索方式”的精彩文章中很好地说到了这一点。弗拉写道，“不偏不倚”（不同于客观性）

本质上意味着“说出什么是什么”，……意味着根据现象的事实性(facticity)来识别现象，并在现象的意义上来确定这一事实性，而不是基于某种认识论来诠释这一事实性。……汉娜·阿伦特式的政治思索方式，将政治领域的诸主题视为现象和外观，而非将之视为“对象/对象物”。政治领域的诸主题就是自己显示出来的【东西】(they are what shows itself)、就是显现在【人们的】眼里和诸感

[1] “The Concept of History”, *Between Past and Future*, p. 52.

[2] “The Crisis in Culture”, *Between Past and Future*, p. 218.

[3] *Ibid.*, p. 210.

觉中的【东西】，……在某种特定的意义上，政治事件就是现象；人们可以说，它们本质上就是现象。……政治现象显现于其中的那个空间，恰由现象自身所创造。〔1〕

判断，在自我揭露出来的各现象中作出甄别，并全方位地捕捉现象的外观。辨明特殊物之品质，但又无须先将特殊物划归到某一普遍物之下，这样的判断能力，相应地就与以暴露为本性的政治紧密相连。因此，人类的判断总是在一个外观的世界中进行的，这一点怎么强调也不为过。

我们判断的对象是呈现在我们视野之中的特殊物。自然而然地，只有将特殊物归摄于某个普遍物之下，我们才能领会这些特殊物。赤裸裸的（未被归摄于普遍物之下的）特殊物，是不可能成为判断的对象的。但是，一旦普遍物——我们把那些被判断的特殊物划归其下——转化为固定的思索习惯、僵化的规则与标准，也就是转化成了“关于表达与举止的约俗化的（conventional）、标准化的范典”〔2〕之后，也就有了这样的危险：我们自己不再充分向着外观——外观自行将自己呈现给我们，让我们对之作出判断——的丰富现象开放自己。正是在这样的处境下，判断力经受着最为严峻的考验，并且，在这样的处境下，我们的判断是敏锐还是迟钝，都将带来实实在在的实践后果。比如，那些对因袭而来的（conventional）僭政、专制和独裁一贯的野蛮与压迫习以为常的人，是很难识别出 20 世纪的极权主义其实是某种完全史无前例的、全新的东西的。〔3〕要区分出我们习以为常的东西和截然不同的新东西，是需要某种具备特别品质的判断力的。那些拥有品味的、辨别得出美与丑、好与坏的人们，是不大可能会在政治

〔1〕 Ernst Vollerath, “Hannah Arendt and the Method of Political Thinking”, *Social Research*, 44 (1977), pp. 163-164.

〔2〕 Hannah Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, p. 418.

〔3〕 阿伦特论极权主义的著作中的方法问题，更为详尽的论述，可参见阿伦特与埃里克·沃格林（Eric Voegelin）的通信，“The Origins of Totalitarianism”, *Review of Politics*, 25 (1953), pp. 68-85.

危机的时代里惊慌失措的。

112 阿伦特认为，思想——批判地展开思索——松动了普遍物的钳制（比如，固化为僵硬不移的一般性戒律的根深蒂固的道德习惯），从而让判断力得以在一个为道德的或审美的甄别分辨而开放的空间里自由地运作。当批判性的思索为判断力扫清了这一空间时，判断力的功能才能最好地发挥出来。这样，普遍物不再主导特殊物；反倒是，后者能够按照它自己自我暴露出来的样子而被领会。于是，借助于与判断力的关系，思索本身，就具有了政治相关性。通过松动普遍物对特殊物的捆绑，思索，释放了判断力的政治潜能，这种潜能内在于判断力按照事物是其所是的样子来感知事物的能力——也即，按照事物显现出来的现象来感知事物的能力——之中。^[1]

在1966年芝加哥大学“基本的道德命题”的系列讲座中，还有此前于1965年在新学院讲授的一门讲座课程“道德哲学若干问题”中，阿伦特曾描述过西方道德是如何被西方政治的发展搞得如此羸弱不堪，以致先前被视为西方文明基本伦理信条的东西（比如，“受害好过为害”，“待人当如你想让人如何待你”等）已经被贬低到约俗（conventions）的层面上（就像餐桌礼仪一样可以轻易地变换）。^[2]正是在这一语境下，阿伦特转向了康德，试图找到一种对道德生活的说明，既承认道德命题的非自明性，但又不要我们彻底放弃道德判断。康德对品味的分析，提供了如“交流”、“主体间一致”以及“共享的判断”（shared judgment）等概念，这些正是阿伦特为重建道德疆界而努力寻求的概念。如果我们能够不再仰赖“道德客观性”这一预设，或许我们至少就能希望，通过求诸“道德品味”这一观念——“道德品味”能够在下判断的主体之间架起桥梁，使这些主体成为拥

[1] 参见“The Concept of History”，*Between Past and Future*，p. 64。

[2] 新学院的讲座课程：“道德哲学若干问题”，第一讲（Hannah Arendt Papers, Library of Congress, Container 40, pp. 024585, 024583）。也可参见 Hannah Arendt, “Personal Responsibility under Dictatorship”，*The Listener*, August 6, 1964, p. 205。

有“共享的或一致的判断”的同伴——可以找到一条走出纯粹主观性的路。同时，阿伦特试图找到一种对恶的说明，可以让她应对 20 世纪的政治之恶。这里，对判断的分析依然是核心，因为，正是对判断的分析，让她在政治领域中找到了万恶 (the greatest evils) 之根源，那就是，体现在艾希曼身上的极权主义之恶，即“拒绝作判断：缺乏想像力、不把你必须代表 / 再现的那些他者呈现于你的眼前、不将他们纳入考虑”^[1]。

“拒绝作判断”，这其中暗含的恶，在“基本的道德命题”系列讲座最后一场的结尾处被提到：

归根结蒂，……我们就正确与错误所作的决定取决于我们如何选择同伴、我们希望和谁共度人生。同伴，[相应地，]是经由思索而从各种榜样(examples)中选择出来的；榜样可以是人，死去的人或活着的人，也可以是事件，过去的事或现在的事。若有谁走过来，告诉我们说，他喜欢与蓝胡子*为伍，因而选蓝胡子作为他的榜样，那么对于这个不大可能会发生的情形，我们所能做的一切，可能就是尽量确保这家伙永远别靠近我们。但是，若有人走过来，告诉我们说，他无所谓，任何同伴对他来说都蛮好，恐怕这样的情形倒是完全有可能。从道德上看，甚至从政治上看，这种“漠不关心”(indifference)，虽然很平常，却是最为危险的。与此类似的还有另一同样常见的现代现象，危险稍稍小一点，即拒绝作任何判断，这种趋向大有泛滥之势。不愿意或没有能力选择自己的榜样和自己的同伴，不愿意或没有能力通过判断与他人联系在一起，带来了真正

* 蓝胡子 (Bluebeard)，法国民间传说中一个穷凶极恶的暴力分子，杀了自己的若干位妻子，并将她们的尸体锁在一个房间里。17 世纪的法国作家夏尔·佩罗 (Charles Perrault) 曾记述并创作了这个故事。——译者注

[1] 芝加哥大学课程：“基本的道德命题”，第七讲 (Hannah Arendt Papers, Library of Congress, Container 41, p. 024560)。

的 skandala,即真正的绊脚石;这是人类的力量无法搬开的绊脚石,因为它们不是由人类的并且可以为人类所理解的动机而引发的。恐怖就蕴藏在这里,同时蕴藏着的,还有“恶之平庸”(the banality of evil)*。[1]

当代社会中真正的危险就在于,现代生活结构中的官僚制、技术专家控制、去政治化,助长了这种“漠不关心”,使人越发丧失鉴别力、越发不能批判性地思索、越发不想承担责任。[2]

这样,阿伦特关于“下判断”的理论,就被放在了关于当前历史处境的全景阐述之中,而她把当前的历史处境解释为西方道德与政治的总体危机之一:判断的传统基准不再具有权威性^[3]、终极价值不再具有约束力、政治文礼与道德文礼的基本规范(the norms of political and moral civility)已然脆弱不堪、岌岌可危。在这种处境下,我们所

* The banality of evil, 是阿伦特在报道和思考艾希曼事件时用到的独特术语,后来被广为接受并应用。阿伦特用这个术语意在表明,有一类不干好事的人,深究起来,还称不上真正的“恶”,因为邪恶也以心灵的深度为前提,恶行亦需要是非的判断与选择以及对不利后果及责任的认知与担当。而以艾希曼为代表的这类尚称不上真正之“恶”的恶,主要的特点用阿伦特的话说是“banality”,指的是丧失或拒绝运用判断力和鉴别力、毫无想像力和美感,这类“恶”本身是反思想、反智的(thought-defying),是对反思的挑衅和嘲弄,他们的心灵浅薄而单面,当然也是剥离常识/共同感觉而与真实的外观世界相疏离的。这类人往往悬置判断、拒绝承担、逃避责任。中文语境中常将这个术语翻译为“平庸的恶”,不无道理,但是似乎多了一层含义,即为人的普通、平凡或者碌碌无为,好像也有邪恶之嫌。本书译者尝试将此术语直译为“恶之平庸”或“恶的平庸”。——译者注

[1] “道德哲学若干问题”,第四讲(Hannah Arendt Papers, Library of Congress, Container 40, pp. 024651)。也可参见“Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters”, *The Jew as Pariah*, p. 251。该处阿伦特写到,思想总是尽力要抵达一定的深度,要触及到根底,但“恶绝不‘深切’(radical),它只是过分(extreme);恶既没有深度,也没有魔鬼的一面。它之所以能遍布于世界并摧毁世界,就是因为它的蔓延和扩散,恰如疯长于任何表面上的霉菌一样。(当思想纠结于恶,并仔细琢磨恶时,它会倍受挫败,因为那里空无一物。——罗纳德·贝纳尔)只有善/好(good)才有深度,才能够是深切的”。

[2] 对阿伦特所说的“恶之平庸”的一个鞭辟入里的解释,参见 Henry T. Nash, “The Bureaucratization of Homicide”, in *Protest and Survive*, ed. by E. P. Thompson and Dan Smith, Harmondsworth: Penguin, 1980, pp. 62-74。

[3] 参见本文第2节;也可参见 Hannah Arendt, “Tradition and the Modern Age”, in *Between Past and Future*, pp. 17-40。

能期望的最好的事就是，在一个下判断的理想共同体中“达成一致的判断”。最严重的危险就是拒斥判断，即恶之平庸，也就是这样的危险：“在紧要关头”，自我（self）屈服于恶的力量，而不是运用自律的判断。只要我们依然在诸事当中鉴别出好与美，只要我们在品味与政治的问题上继续“选择我们的同伴”——也就是说，只要我们拒绝放弃我们的判断力——那么依然还有一线生机。

在1972年11月约克大学举办的一次“汉娜·阿伦特作品”研讨会上，阿伦特与汉斯·约纳斯（Hans Jonas）的对谈也很有意思地提及了同样的主题，那次会议的书面记录最近已出版，收录在梅尔文·希尔（Melvyn Hill）主编的《汉娜·阿伦特：公共世界的觉醒》一书中。^[1]

约纳斯：我们的存在（being）与我们的行动，根底上存在着一种想要与其他人一起分享世界的欲望，这一点无可争议，但是，我们是想要与特定的人们分享一个特定的世界。如果政治的任务是让世界成为一个宜人的家（a fitting home for man），那么问题就来了：“什么是宜人的家呢？”

我们是否要就“人是什么”或“人应该是什么”形成某种理念，这只能被决断。而且，如果我们不能诉诸有关人的某种“真【理】”（truth），用这种“真【理】”来证实这类判断以及相应衍生出的、在具体处境中纷至沓来的政治品味之判断——尤其是当判断涉及的问题是要决定未来世界该是什么样的时，而当我们应对影响着万物之安排的种种技术事业的时刻，这始终是我们必须要做的，那么，那还将是无法确定的，除非你想武断地确定。

康德并非仅仅诉诸判断。他也诉诸“好”（good）这一概念。“至上的好/善”（the supreme good）这一理念是存在的，而不管我们怎

[1] Hannah Arendt: *The Recovery of the Public World*, ed. by Hill, pp. 311-315.

样定义它。也许它很难定义。它不能是一个全然空洞的概念，它与我们关于人是什么的观念是有关联的。换言之，不得不在某些地方重新请回那个如今经一致同意而被宣布为“已经死亡”、“已经完结”了的东西，即形而上学，让它给我们一个最终的指示。

115 我们决断力的范围并非仅仅止于处理身处其中的直接的处境和短期内的未来。我们眼下的行动力会波及到事关某些终极物(ultimates)的某一判断、洞见或信念——当然，对于信念问题，我持开放态度。因为在日常政治——按照 20 世纪之前所理解的日常政治——中，我们能够应付种种次终极物(penultimates)。国家(commonwealth)的状况并非不得不由真正终极的价值或基准来决定。当问题在于无论愿意与否，我们都正处于一种对地球上的万物的总体状况以及人总体的未来状况都有影响的过程之中，就如在现代技术的状况下那样，这时，我认为，我们就不能仅仅是甩甩手，撇清自己，然后说，西方形而上学让我们深陷困局，我们宣布它已经破产，我们现在要诉诸“可共享的判断”了——这里，我们所说的“可共享的判断”指的当然不是与大多数人共享或与任何特定的群体共享。我们可以把自己那诸如“我们已经彻底完蛋了”的判断与许多人共享，但是我们必须在这个范围之外有所吁求！

阿伦特并没有真正地应对“共享判断的终极认知地位”问题；相反，她把论辩拖向了历史的和社会的考量。

阿伦特：……如果我们的未来取决于你现在所说的——也就是，我们取得一个终极物，高高在上地为我们作决断（当然，接下来的问题就是，谁来辨认这个终极物？辨认终极物的规则又是什么？——不管怎样，你都会面临着某种无限递推），我是彻底悲观的。如果真如此，那么，我们已经迷失了。因为这实际上是在要求

出现一个新的神……

比如,我相当确信,倘若人们依然还信仰上帝,或者,哪怕还相信地狱——也就是说,倘若真还有什么终极物存在的话,那么整个极权主义的浩劫都不会发生。没有什么终极物了。你我都知道,根本没有什么终极物可以让我们切实有效地依靠。我们无法求诸任何人。

如果你经历过这样的处境(比如,极权主义),那么你将知道的第一件事就是:你从不知道某人会怎样行动。你的人生全然未知!社会各个层面都是如此,不分人与人。如果你想要作个一般化的概括,那么,你可以说,那些依然坚信所谓旧价值的人,也是率先乐于为一系列新价值而改变他们旧价值的人,如若他们被给予了一系列新价值的话。我很怕这个,因为,我想,你一旦给某人提供了一系列新的价值——或者这一著名的“bannister”【依傍】——你也就能很快地将这些新价值再替换成别的。[这里,阿伦特指的是“没有依傍地思索”(thinking without bannister),Denken ohne Geländer,这是阿伦特生造的一个词组,意在说明这一事实:我们不再拥有一系列稳固的终极价值来引导我们的思想。——罗纳德·贝纳尔]人们习惯的惟一东西就是,要有一个“bannister”和一系列价值,无论是什么。我不相信我们还能够以什么最终的方式把我们自17世纪以来的处境稳固地确定下来。…… 116

倘若形而上学及这整个儿的价值问题真没坍塌的话,那么我们也就不在这为此煞费脑筋了。正因为危机重重,我们才开始提问。

约纳斯没有再追问他的问题,而是退了一步,与阿伦特一样,主张判断是对实践的一种消极制衡或限制:

约纳斯:我赞同汉娜·阿伦特的立场:我们并不拥有任何终极

物,无论是借助知识还是借助信念或信仰。我也相信,这不是我们想要就能有的东西,不是“我们如此强烈地需要它,所以我们就应该拥有它”。

不过,对无知的知,也是智慧的一部分。苏格拉底式的态度就在于,知道自己不知道。了解到自己是无知的,从实践来说,对判断力的运用非常重要,毕竟,判断力的运用关系到政治领域中的行动,关系到未来的行动、影响深远的行动。

我们的事业,本身蕴含着一种末世论的倾向,这是一种与生俱来的乌托邦主义,也即,向着终极处境(ultimate situations)而运行。不知道终极价值是什么,或者,不知道什么才是终极意义上最可欲的东西,或者说,世界要适合于人,就得知道人究竟是什么,但是我们对人是什么也一无所知,那么,我们至少不该任由末世论的处境兀自出现。这本身就是一个极为重要的实践禁令,这一禁令我们可以从如下洞见中得出,只有借助某些关于终极物的观念,我们才能着手做些什么。因此,我提出的观点,至少作为一种限制性的力量,可能多少还是有相关性的。

对此,阿伦特当然表示赞同。

对于心智生活的能力和界限,阿伦特最终采取的还是一种明确的怀疑态度。她说,思索,“并不创造价值(values);它也无法一劳永逸地发现什么是‘好’;它并不巩固既定的行为规则,相反,它是在瓦解这些行为规则”^[1]。思索,是苏格拉底式的,也即,是否定性的/消极的;它摧毁未经省察的假设,但并不发现“真”。若我们能成功地使自己与事物自身是其所是的方式相和解,这就足矣;为达到这一点,判断,是不可或缺的,因为判断能让我们从生活的偶然和人的自由行动中汲取到一点点快乐。

[1] Hannah Arendt, “Thinking and Moral Considerations”, p. 445; *Thinking*, p. 192.

7. 未竟之书

生活,毕达哥拉斯说,就像一场节日庆典;正如有的人到这场节日庆典中是来比赛竞胜的,有的人是来忙着做生意的,而至好的人则是来当旁观者的,在生活中,奴性之人追名逐利,而哲人求真。

——第奥根尼·拉尔修

心怀赞同地密切追踪汉娜·阿伦特思想进展的知交们,普遍持有这样的观点:阿伦特的判断力理论(theory of judging)本来应该是她毕生心血的巅峰之作,而且,她哲学中的这最后一章是要给先前章节中许多未决的难题提出一个解答的。前文引述过的J. 格兰·格雷的评论,就是其中典型的一个:

对于了解她的心智并多少与她过从甚密的人来说,很明显,她对“意愿”的反思似乎将她引向了一个困局,她正是把“判断”视为一种独特的力量,希望这种力量能够解救她所面临的困局。就如《判断力批判》让康德能够打破前两大批判中的某些二律背反,她也希望通过对我们的判断能力之本性的探究,解决思索与意愿所引发的重重困惑。^[1]

但是,格雷所指的这一“困局”是什么呢,判断力又要如何解决这一困局呢?

要回答这一问题,我必须简要回顾在《意愿》一书的末尾阿伦特

[1] J. Glenn Gray, “The Abyss of Freedom—and Hannah Arendt”, in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. by Hill, p. 225.

的探索达至何处。《意愿》要处理的核心难题是人类自由的本性，阿伦特提出的问题是：像意志力 (faculty of willing) 这样极端偶然且短暂易逝的东西，如何能为人类自由提供坚实的基础呢？换言之，如果自由根源于某种私人的、个体化的东西，比如意志力，那么人们怎能确认他们此世的状况 (worldly condition) 呢？在其所有著作中，阿伦特始终认为自由本质上是此世的 (worldly)、公共性的，与政治行动所在的可感世界相关联。但是，在她最后的著作中，她把自由——作为公共世界中的行动——追溯为意志的自发性、偶然性和自律性。这一点，通过她对奥古斯丁“出生”观的援引而达至顶峰，奥古斯丁的出生观指的也就是这一事实：“人类，新的人，总是由于生育而不断地出现在这个世界上”，“总该有个开端，在那，人被造出来，而此前则无人存在”。^[1]难题就在于，这一绝对的自发性、绝对的开端和肇始 (beginning)，其前景，对于人们来说，既难以轻易面对，也难以欣然接受。因此，我们常常发现，即便是那些行动的人，也往往要从他们自己的革命性首创中退离出来，设法寻求先例或历史上的认同与支持 (sanction)，以此来缓和他们的行为那无边无底的新奇性 (unconditional novelty)。因此，哪怕是在最有利的描述中——比如在奥古斯丁对出生之奇迹性的描述中，“意愿” (willing) 依然意味着一种强制，而非积极的魅力 (positive attraction)。毕竟，我们不能选择是否出生；出生是个降临到我们身上的事件，无论我们自己喜欢与否。难题依然是：如何来确认自由呢？意志 (will)，自身有着极端的偶然性，是无法为此给出强有力的答案的。阿伦特将此描述为一个“困局”，她转向判断力 (faculty of judging)，并将判断力视为解决这一“困局”的惟一出路。我们生而自由，这一观念其实是在暗示：我们只不过是命定 (fated) ——或者说得更糟些，注定 (doomed) ——要自由而已。与此相对，下判断，能够让我们在特殊

[1] *Willing*, p. 217. 引文出自奥古斯丁《上帝之城》，12. 20。

物的偶然性中感受到一种积极的快乐。这里，阿伦特的想法是，人类往往感到自由的“沉重责任”是一种不可承受的负重，所以他们就寻求各种学说——比如宿命论或历史进步的理念——来规避这种重负，而实际上，人类自由要被确认，惟一的出路就是经由对人们的自由行为的反思和判断从人们的自由行为中引发出快乐；对阿伦特来说，这最典型地表现在故事的讲述和人类历史的书写中。在她看来，政治，最终由事后所讲述的故事证成。人类行动是被“回溯性判断”所救赎的 (redeemed)。

为了把阿伦特的难题放置在恰当的语境中，极为简要地回顾一下自由的难题 (the problem of freedom) 是如何在康德三大批判中被提出来的，可能会有助益。依照第一批判的视角，现象世界给理论化的沉思 (theoretical contemplation) 呈现出来的仅仅是因果必然性。因此，为了防止“自由”完全消融在“理论理性能力” (faculty of theoretical reason) 之中，康德把“自由”放置在了实践主体所具有的“本体性的意志” (noumenal will) 之中。不过，这里，难题就成了：自由似乎与现象世界中所发生的一切毫无关联，而且惟有当自由从我们居于其中的这个可感、可见的世界中消失，自由才得以保留。就如阿伦特所解释的那样，反思性判断 (reflective judgment)，提供了沉思的一种形式，这一形式并不仅限于审视必然性，同时，也并不脱离人类行动的此世的现象界。反思性的判断因此多少暂且缓解了自由与自然的二律背反——“自由与自然的二律背反”正是前两大批判的特征。

阿伦特对判断力 (judging) 的反思，是以评注康德的方式来进行的，她将这么做的理由归为“可提供权威论证的资源少得出奇。在康德的《判断力批判》之前，这一官能从未成为哪位大思想家的一大论题”^[1]。要开始我们对这一文献的讨论，我们应简要考查下阿伦特从康德著作中为她的判断力理论 (theory of judgment) 所动用的那

[1] “《思索》后记”，第4页。

些资源，扩展性地重述下她从康德著作中努力挖掘出来的那些东西。

康德把“下判断”定义为一种将特殊物划归到某一普遍物之下的活动。他把“判断”称为“思索特殊物的能力”^[1]，而思索某一特殊物，当然就意味着将之放置到一个一般概念之下。而且，康德区分了两类“下判断”活动：其中一类，用于划归的普遍物（规则、原则或法）已经被给定；另一类，普遍物缺乏而必须要从特殊物中设法创制出来；他将前者谓为“决定性（determinant）判断”，将后者谓为“反思性判断”。^[2]当我们面对某一特殊物时，就会进行下判断的活动。这不是一个对某一既定种类的对象进行一般化评论的问题；毋宁说，是这一个特殊的对象在要求【对之进行】判断。判断是针对特殊物而进行的推理，不同于针对普遍物而进行的推理。把一朵特殊的玫瑰划归到“美”这一普遍范畴之下，在这一行为中，并不是因为我有一个可资利用的种类规则（a rule of the type）“所有某某类型的花都是美的”我才判断这朵玫瑰是美的。毋宁说，是我面前的这朵特殊的玫瑰，以某种方式“产生出了”美这一谓项。只有经历过了我们把这一谓项附于其上的各种特殊物之后，我们才能理解并适用普遍物。因此，审美判断（aesthetic judgment），就意味着对这朵玫瑰作出判断，而且只有通过扩展（extension），我们才能将之推广为一种关于所有玫瑰的判断。

康德还主张，下判断的活动（正如“审美判断力批判”中所阐释的那样），本身就是社会性的，因为我们的审美判断，涉及到一个共同的或共享的世界，也即，涉及到所有向每一个下判断的主体公开呈现出来的东西，因而，其涉及的就并不仅仅是个体的私人化的突发念头或主观偏好。在“品味”的事务上，我作判断从来不只是为了自己，因为，下判断这一行为，始终隐含着一种要把我的判断拿出来交

[1] Immanuel Kant, *Critique of Judgment*, trans. by James Creed Meredith, Oxford: At the Clarendon Press, 1952, Introduction, sec. IV.

[2] Ibid. 比较 Kant, *Logic*, trans. by R. Hartman and W. Schwarz, Library of Liberal Arts, Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1974, pp. 135 - 136, pars. 81 - 84.

流的意思；也就是说，判断是着眼于要说服他者接受这个判断的有效性而作出的。这一说服的努力并不外在于判断，毋宁说，正是这一努力，为下判断的行为提供了 *raison d'être* 【存在的理由】。这是因为，除了在求“真”的实际交流过程中所达成的共识，并没有什么认识论上的稳妥程序能够获得与被判断对象的一致性。判断就是这样的一种心智过程，在这个过程中，人将自己沉入到无兴趣无利益的反思中——这种反思是与实际事实相对的（counterfactual）情境——由此来让自己、也让由可能的对话者所组成的想像中的共同体确信，某一特殊物已经被充分地评价过了。^[1]

然而，对此可能会有这样的反驳：政治判断以及审美判断，不过是相对的，取决于“观看者的视角”。毕竟，对康德至为关键的“品味”这一概念，就其最本初的含义而言，指的就是诸如“更偏爱蛤肉杂烩羹，而不是浓豆汤”此类的判断。^[2]那么，为什么“品味之事”到了审美领域或政治领域就该被赋予比此崇高得多的意义呢？为什么这人的品味就该被认为是比那人的品味更好或更差呢？而如果它们都同样是好的，那么，它们彼此之间不就不是毫不相关了吗？正是要对这样的问题给出一个满意的解答，康德用了“审美判断力批判”一部分来论证审美判断（而且也扩展到与我们共同拥有的那些事物相关的其他类型的判断）并非主观相对的或者自我中心的（egoistic），虽然它们指的也并非是一个单纯从认知上决定了判断的、关于对象的概念。毋宁说，康德对品味的说明，暗示了一种关于“主体间性/主观间性”（intersubjectivity）的概念，在这种概念中，判断既不是严格意

[1] 比较于尔根·哈贝马斯近作中“潜在共识”与“理想的言辞情境”概念。哈贝马斯自己的确承认，阿伦特对康德判断力理念的借鉴也让他受益匪浅。参见 Habermas, “On the German-Jewish Heritage”, *Telos*, 44 (1980), pp. 127-131. 该文中，哈贝马斯这样写道，阿伦特“为一种理性理论（a theory of rationality）而重新发现的康德对 *Urteilkraft* 【判断】或者判断的分析”是一个“意义重大的贡献”（p. 128），这一重新发现是“向着一种根植于言辞和行动之内的交往合理性概念迈进的第一步”，因此也就指出了这样一种伦理事业的方向：“一种将实践理性与有关一种普遍话语的理念连结起来的交往伦理”。

[2] Hannah Arendt, “The Concept of History”, *Between Past and Future*, p. 53.

义上客观的，也不是严格意义上主观的。当然，康德并没有使用“主体间性”这个术语；他用的是“多元论”（pluralism）一词，他在《人类学》中将“多元性”定义为“这样的态度：不是老想着自己，把自己当作整个世界，而是视自己为一个世界公民，并照此行动”。^[1]

“主体间性的判断”源自于各个主体共同拥有的东西，从字面上看，也就是他们之间（between）的东西，也即，上述定义中康德所说的“世界”。下判断的主体“间性”（in-between），正是由适合于作出判断的对象所组成的领域，而我们运用“品味”来对这些对象作出判断。品味的运用，具有社会化的关联性，因为我们始终在努力求得他人的认可，让他们确认我们的判断是有理由的或者有合理性的（reasonableness or rationality），以此来确证我们自己有着“好的品味”。¹²¹ 尽管我们当下关注的是审美，不过人们也可以扩展这样的论证，来表明，为我们的判断去要求并赢得承认的过程正是人类合理性（human rationality）的一般特征。^[2] 简言之，针对那些宣称判断仅具有相对性的人，我们正可以用伯克的话回应：“若不存在某些为人类所共有（common）的判断原则以及情感原则，那么人类的理性也好，激情也好，都不会有什么力量能足以维持生活中最普通的一致性。”^[3]

现在我们来引入“审美判断力批判”中的某些根本概念。对康德来说，审美品味是无兴趣无利益的；是沉思的，而非实践的；是自律的（autonomous），而非他律的（heterogeneous）；一言蔽之，它是自由的。赋予“审美品味”以无兴趣无利益、自律、自由这些属性的，正是审美判断者 / 鉴赏家（judge）、批评者 / 评论家或旁观者的这一

[1] Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. by Mary Gregor, The Hague: Nijhoff, 1974, p. 12.

[2] 比较 Stanley Cavell, “Aesthetic Problems of Modern Philosophy”, *Must We Mean What We Say?*, Cambridge, Eng.: At the University Press, 1976, pp. 73-96.

[3] Edmund Burke, “On taste; Introductory Discourse”, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*, in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, Beaconsfield edition, 12 vols., London: Bickers & Son, n. d., 1: 79.

能力：他们能够通过主张自己对所有人（原则上）都会对之表示同意的那种“审美形式”富有经验，从而摆脱日常的兴趣/利益。人人都共有理解与想像的能力，这种能力在形式上的互动，就会导致，将“美”归于各个审美对象。因此，就如康德所说的，“我们从每一个他者那里寻求赞同，因为我们被一个所有人都共有（common）的理据所鼓舞。”^[1]康德把“共享判断”的这一理据（ground）称为“共同感觉”（common sense），而且康德认为这种共同感觉并非一种私人化的感触，而是“一种公共感觉”（public sense）。^[2]对于这一要求普遍同意的过程，康德是这样描述的：“不是断言每个人愿意与我们的判断相一致，而是断言每个人都应该认同我们的判断。这里，我将我的品味判断作为‘共同感觉的判断’的一个实例而提出来，而且，基于此，我把范例有效性（exemplary validity）赋予我的这个判断。”^[3]我将“共同感觉”作为一个要求获得普遍同意——也即“不同的下判断的主体之间的共识”——的“理想化的规范”（ideal norm）提出来。康德给自己设置的任务就是探究这个被理想化地提出来的“共识”有着怎样的基础。

在当前的语境下，康德著作中最重要的部分就是《判断力批判》第40节，“品味：作为 *sensus communis* 【共同体感觉】的一种”。康德写道：

所谓的 *sensus communis*，应被理解为有关一种公共感觉（a public sense）、也即一种批判力的观念，这种公共感觉或批判力在自己的反思之中，（先天地）把其他所有人思想中的表象方式纳入考虑，为的就好像是要把自己的判断与人类的集体理性相比较。……这是经由把我们的判断与他者可能的判断而非他们实际的判断相

122

[1] *Critique of Judgment*, § 19.

[2] *Ibid.*, § § 20–22.

[3] *Ibid.*, § 22.

断偶然相关的种种局限中抽离出来而做到的。*

康德具体列出了“人类的共同知性的三个准则”：（1）亲自独自思索；（2）从每个他者的立足点思索；（3）始终融贯一致地思索。这里让我们关注的是第二个——康德把这第二个也作为“被扩展了的思想”的准则，因为，这第二个准则，据康德认为，是属于判断的（第一个和第三个分别属于知性和理性）。康德评论说，“我们认为某人具有‘被扩展了的心智’……如果他自己从判断的个人主观状况中脱离出来——而个人的主观状况钳制着众多他者的心智——并从一个普遍化的立足点来反思他自己的判断的话（他只有从自己所持的理据转向他者的立足点，才能确定这个普遍化的立足点）。”康德的结论是，我们恰可以将审美判断和品味当作一种 *sensus communis* 或者“公共感觉”。这一特别的讨论，得出了对品味的如下定义：品味就是“一种评估官能，它能够评估是什么使得我们在某一既定表象中的那种感触不需要概念的中介就成为‘普遍可交流的’”。

除了诸如“共同感觉”、“共识”、“被扩展了的心智”这样的概念，让我们再从康德的短文“何为启蒙？”中给诸如以上的那些概念添上另一个，即，“公共/公开地（public）运用某人的理性”这一概念。在康德的论证语境中，公开运用某人的理性，尤其涉及到启蒙运动时代的新闻出版自由问题。康德本人与普鲁士书报审查官之间的龃龉众人皆知。不过，引出这一广为应用的概念的是这一理念：公共地（in public）思索是思索本身的构成部分。这一洞见正与涉及到思索之本性的种种广为流传的假设背道而驰，根据这些假设，私下里进行的思索并不比公开地进行的思索差。康德否认这样的假设，他认为：理念的公开展现，为的是公开地酝酿和辩论——就他而言，这指的就

* 贝纳尔这里引用的康德《判断力批判》第40节中的英文文本与本书前文（第106页）阿伦特引用的该段落的英文文本在表达上略有不同。——译者注

是，学者把自己的思想形诸文字让阅读的公众（a reading public）对之作出判断的权利——对于启蒙的进步来说，这绝对是必不可少的（这不仅仅是说，思想一旦形成就应尽可能广泛地传布，而是还有更深一层的含义：在一个普遍化的基础上而展开的诸观点之间的交流，这本身就有利于那些思想的发展）。对私自运用理性——比如，在某个特定的文职岗位或官职上对理性的运用或者在某一私人集会中对理性的运用——加以限制，在康德看来对自由并不是什么太过严重的侵犯，不如说这是对向被启蒙过的公众呈交其著作的学者们的约束。公众特权优于私人特权，看起来似乎是颠倒了作为自由思想（liberal thought）源头之一的传统上的自由优先（liberal priorities）。在这一点上，康德是毫不含糊的：在某一家庭集会或私人聚会发言时运用理性，对于自由（freedom）来说，可有可无，然而，面向公开性的权利（the right to publicity），也就是自由地将自己的判断提交到“一群世界公民”面前接受公众检测的权利，对于自由、进步和启蒙来说，就绝不是可有可无的了，而是至为必要的。由此，判断的公开发表及讨论要优于私下的意见交换。这里，首要关注的是一个世界，或者说，一个世界公民组成的共同体，比起我们身边切近的人来说，我们更迫切地诉诸前者。判断，必须是普遍性的，也必须是公开的——必须对所有人发布，必须关注呈现在所有人面前、所有人都看得见的那些公共事务。

这引导我们进入康德判断力理论的另一个关键概念：“旁观者”这一概念。我们已经提到过，审美判断的最首要属性——正如康德著作中所描述的那样——在于它是无兴趣无利益的、沉思的、摆脱了各种实践利益的。相应地，在康德美学著作和政治著作中，判断的全部特权被赋予给那些置身于艺术作品之外或置身于政治行动之外、“无兴趣无利益地”对之进行反思的旁观者。在康德的《实用人类学》中，他的立场更为含混，因为，实践中的人，当其要作出道德而审慎的选择时，似乎显然也要运用反思性判断和品味。不过，康德著作中的主导模式或范式是，天才首创了他的艺术作品，但此后，它就取决

于评论者/鉴赏家 (critic) 的品味了。判断是回溯性的,是由局外人或观者发表出来的,而不是由艺术家自己发表的。相应地,惟有远离行动的政治旁观者,才能就政治世界中展开的诸事件对人类的意义作出“无兴趣无利益的”判断。康德自己时代的政治大事件,当然就是法国大革命了,对这一独特经历,他同样适用了他的判断力理论。

124 在《系科之争》第二部分(“重提一个老问题:人类族群始终在进步吗?”)他对法国大革命的精彩评论中,康德尤其强调了他关注的并非政治行动者的实际所为,他所关注的仅仅是

旁观者的思索方式,在这场巨大的转型游戏中,这种思索方式将自己公开揭示了出来,并且,相对于游戏的另一方,这一思索方式对于游戏的一方表现出一般化的但是“无兴趣无利益的”同情,尽管它的这种偏狭一旦暴露可能会危及自身,但它在所不惜。这一思索方式,由于是普遍化的,就证明人类族群总体上共享着某一种特性;由于其是无兴趣无利益的,就证明了这种特性是人类的一种道德特性,至少人类在其倾向或素质上有这样的特性。〔1〕

康德接着宣称,尽管种种暴行让法国大革命在道德和实践方面令人反感,“这场革命,还是在所有旁观者(他们自身并不涉入这场游戏)的心里找到了一种参与的渴望——这种渴望近乎热情,甚至表露出热情本身就危险重重”。康德解释说,正是纯粹的权利概念所激起的热情说明了何以“局外旁观的公众,心怀亢奋,深表同情,但丝毫没有涉入其中的意图”〔2〕。值得注意的是,康德这里用以区分出政治判断的那两种属性,即“普遍性”和“无兴趣无利益性”,也正是被康德归于审美品味的那种判断所具有的两个显著标志。这一著名段落毫无疑问义

〔1〕 Kant, *On History*, ed. by Lewis White Beck, trans. by L. W. Beck, R. E. Anchor, and E. L. Fackenheim, Library of Liberal Arts, Indianapolis; Bobbs-Merrill, 1963, pp. 143-144 (“An Old Question Raised Again”).

〔2〕 *Ibid.*, pp. 145-146.

地表明了，政治判断，与审美判断一样，都是保留给旁观者的。^[1]

康德著作中的其他一些段落也确认了关于政治判断的这一观念。比如，在早期作品《对优美感和崇高感的考察》中，康德评论说，野心/雄心 (ambition)，作为一种附带的冲动，是最值得仰慕的（只要它还没有盖过其他的倾向）。“因为，既然大舞台上的每一个人都是按照主导他自己的种种倾向而行动的，他同时也就被一种隐秘的冲动所驱使，这种隐秘的冲动就是要在思想中采取一种外在于自己的立足点，以便判断他自己行为的外在表现是否得体，也就是判断他自己的行为在观者的眼中会是什么样子。”^[2]

阿伦特认同这种判断的概念。因为，对她来说，下判断——跟思索一样——都能使人们从正在做的事情中撤退出来，以便反思其所作所为的意义。阿伦特的论辩是对康德的支持，她认为，政治大剧中的演员/行动者有的都是一种偏狭的视野（因为，本质上，他们只能扮演他们自己的“部分/角色” [part]），因此，“整体的意义”惟有对旁观者来说才是可能的。^[3]而且，正如她在“康德讲稿”中所阐释

[1] 历史哲学家很关注那些“不会被忘却的”世界历史现象，这样的世界历史现象“但凡情形有利，不可能不被各民族记起并激发他们重新尝试这类努力” (Kant, *On History*, p. 147) ——阿伦特自己对革命的历史研究尤其如此！

[2] Kant, *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, trans. by John T. Goldthwait, Berkeley: University of California Press, 1960, pp. 74-75.

[3] 参见 *Thinking*, p. 76, 该处阿伦特说，判断，“无论审美判断、法律判断还是道德判断，都预设了一种断非自然的、有意的退离，抽身而退，不再参与其中，也退离那些因我在世界上的位置而被给予的那些直接的利益/兴趣以及我在其中扮演的部分/角色”。也可参见 *Thinking*, chap. 11, “Thinking and Doing”, pp. 92-97; 以及“康德讲稿”，第55页。关于康德所说的“你该如何行为所依据的原则与你下判断时所依据的原则”（“康德讲稿”，第48页）之间的冲突，参见“康德讲稿”，第44页，在该处，阿伦特说，旁观者一般化的立足点“并不告诉人们要怎样行动”；也可参见“康德讲稿”，第53页，在该处，她评论道，“审美判断和反思性判断，二者的洞见，对行动并没有实际影响。”《思索》第11章就思索与判断的对比，清晰地凸显出阿伦特自己的立场：尽管下判断的旁观者，并不像哲人那样，孤独而自足，但是，与思索一样，判断，也预设了退离：“它并不离开外观世界，而是积极涉入其中，转而退隐到一个专享的 (privileged) 位置上以便沉思整体。” (*Thinking*, p. 94) 旁观者“不再执着于特殊物，特殊物是演员/行动者的特点” (ibid.)。这一段，并无迹象表明阿伦特有任何意图想要克服“参与性的合作行动……与反思的、观察性的判断之间的冲突” (ibid., p. 95)。我认为，她可能会遵循康德将行动和判断视为由两种截然不同的原则支配，而且这两种原则是无法沟通的。

的那样，倘若旁观者没有被派以首要角色（role），那么演出便是毫无意义的。她写道：

我们……倾向于认为，要对一个景象 / 一场演出作出判断，首先得有一场演出——演员 / 行动者(actor)是首要的，而旁观者是次要的；但我们往往忘记了：没有哪个心智正常的人会在无法确定是否有旁观者观看时还会上演一场演出。康德确信，一个没有人的世界会是一片荒漠，而一个没有人的世界对他来说意味着：没有任何旁观者。^[1]

康德在某处评论道，人类历史的戏剧中，旁观者必须辨识出一种意义，否则一场无休无止的滑稽剧会令其厌倦。不过惟有历史的旁观者才会厌倦，历史的演员是不会厌倦的，“因为演员都是傻子”（阿伦特解释道，因为他们只看得到情节中的一部分 / 行动中的一部分，而旁观者则看得到整体）。^[2]“这样的剧，看一会儿，可能会感动并获益；但是最终帷幕必须落下。”旁观者会厌倦，“因为，如果旁观者能从一幕剧中就合理地推论出这场永无终止的演出无非就是永劫无期的雷同，那么对他来说，仅仅一幕剧就足够了”^[3]。康德把“下判断”描绘为一件乏味而忧伤的事，此处并不是惟一的例子。在《实用人类学》中，他特别地对比了判断与机敏（wit），他对比的理据是，判断“限定了我们的概念，并且，更有益于矫正而不是扩展我们的概念。它是严肃而苛刻的，限制了我们思索时的自由。所以，尽管我们给予它全部荣耀、盛赞它，它却并不受欢迎”。而机敏就像是游艺

[1] “康德讲稿”，第 61—62 页。

[2] *Thinking*, pp. 95 - 96.

[3] “On the Common Saying: ‘This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice’”，in *Kant's Political Writings*, ed. by Hans Reiss, Cambridge, Eng.: At the University Press, 1970, p. 88.

(play)：“判断活动更像是事务 (business)。——机敏是青年的花季，判断则是老年成熟的果实。”“机敏对调味酱感兴趣，判断则对主食感兴趣。”^[1]这些话让人联想到伯克，后者也得出同样的结论说，与机敏相比，判断的使命要“严肃得多，也烦人得多”^[2]。在《对优美感和崇高感的考察》里康德所描述的各种类型的人类性情中，那类忧伤的人 (the melancholy man)，尤以其不妥协的判断而与众不同：“他对自己、对他人都是一个严厉的判断者，他对自己、对世界常感厌倦，……他有要么成为一个幻想狂 (a visionary) 要么成为一个怪妄分子 (a crank) 的危险。”^[3] (阿伦特对此补充道：“这简直就是康德的自画像。”^[4])

阿伦特称，康德为逃离由“下判断”这一活动所带来的忧伤而绝望地搜寻出路，但这给他的政治判断理论造成了一种严峻的张力。逃 126
离的出路之一就是“人类进步”的理念或者“历史是有某种意义的”这一观念。然而，阿伦特指出，这正与赋予“无兴趣无利益的”旁观者的那种绝对至上性相矛盾，旁观者是自律的，因而是完全独立于历史实际过程的。这一观点在“康德讲稿”的最后一段中尤为明晰：

我们谈论过行动者的偏狭，因为行动者卷入其中，所以永远看不到整体的意义。对于所有的故事来说，的确如此；黑格尔说，哲学就像密涅瓦的猫头鹰，只在白天结束、黄昏降临时才振翅起飞，这一点他是完全正确的。但是，对于美【的东西】或者任何行动本身来说，则并非如此。用康德的术语说，美【的东西】，自身就是目的，因为它所有可能的意义都包含在自身之中，无须参照他者——可以

[1] *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trans. by Gregor, p. 90.

[2] Burke, “On taste”, *A Philosophical Enquiry*, in *Writing and Speeches of Edmund Burke*, ed. by Beaconsfield, vol. 1, p. 88.

[3] *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, ed. by Goldthwait, pp. 66–67.

[4] “康德讲稿”，第 25 页。

说,与其他美的东西都没有关系。在康德那,存在着这样的矛盾:无限进步是人类种族的法;同时,人的尊严则要求,人(我们每一个个体)应该因他的特殊性而被看到,因而他应该——不予比较地、不受时间所限地——被视为是反映了一般的人类。换言之,进步这一理念——如果它指的不仅仅是境况的某一次改变和世界的某一个改善——是与康德关于人的尊严这一观念相矛盾的。相信进步,恰恰是有违人类尊严的。而且,进步还意味着故事永远没有终点/目的。故事自身的终点/目的就处于无限之中。不存在这样的一点,可以让我们静静地伫立于斯,用史家追溯的目光回首凝望。〔1〕

根据这几句结语,我们可以开始试着去搞懂阿伦特那两段引语的意思,第一段(在《思索》一书的后记中也被引用)可译为“胜利的事业令众神快乐,失败的事业令加图快乐”。第二段,引自歌德的《浮士德》第二部第五幕第 11404—11407 行,大体可以译为“如果我能除去我路上的魔法, / 彻底忘却一切妖魅的咒语, / 自然,我在你面前仅仅是一个人, / 那么,一个人的努力就是值得的”(此前的一行是“*Noch hab'ich mich ins Freie nicht gekämpft.*”——“我尚未找到通往自由的路。”这些诗行必须根据该部分一开头就言明的总体意图来理解)。阿伦特第一段引语的含义应该很清楚:历史的“奇迹”把无兴趣无利益的“快乐”给予了历史的旁观者。人们也许会想到政治史中那些希望只在其中昙花一现即倏忽消逝的剧集,其中每一件都是厄运交加: 1871 年巴黎公社革命委员会、1905 年和 1907 年的俄罗斯苏维埃、1918—1919 年德意志与巴伐利亚委员会、1956 年匈牙利起义,件件都是阿伦特热衷引述的。〔2〕我们还可以为这些“奇迹般的”、纵然注定失败但依然是完全无法预料的、彻底自由的时刻,加

〔1〕 “康德讲稿”,第 77 页。

〔2〕 参见 *On Revolution*, pp. 265 - 266。也许现在还能给这份事例清单再添上一件: 1980—1981 年的波兰工人反叛。

上华沙隔都的抵抗：“我们中谁也不会活着离开这里。我们战斗，为的不是保全自己的生命，我们是在为人类尊严而战。”^[1]对阿伦特而言，下判断的旁观者——史家、诗人、故事讲述者——挽救了这些独一无二的卓绝剧集，使它们不至于湮没于历史被遗忘无闻，由此，也就挽回了些许人类尊严，否则，在这些注定失败的事业中，参与者将毫无尊严可言。

这类事件具有阿伦特所称的“范例有效性”（exemplary validity）——阿伦特用了康德的说法。通过把特殊物作为特殊物来看待，也就是以一种“实例”（example）的形式来看待，下判断的旁观者就能够阐明普遍物了，而无须把特殊物化约为普遍物。实例是可以在保留其特殊性的同时呈现出普遍意义的，而当特殊物仅仅是用来指明一种历史的“趋势”时，就全然不同了。只有以这种方式，人类尊严才能得以维系。

按照同样的思路，我来疏解一下第二段引语，这段引语更为费解。两段的共同点在于二者关注的都是人类尊严或人类价值（human worth）。我无法自信满满地译德文诗行，不过或许我可以把阿伦特所理解的含义翻译如下：人的尊严或价值要求去除《心智生活》中所说的“形而上学的谬误”，其中最恶劣的就是关于历史的形而上理念。判断，不是由人类的集体命数（collective destiny）所作出的，而是由“单数的人独自”作出的，也就是说，是由下判断的旁观者，面对着不受形而上的梦境和幻想所牵绊的自然，独自作出的。他的判断对确保人类尊严更具有决定性，甚至比历史的最终完成——如黑格尔或马克思所设想的那样——还具有决定性。终极的判断者，不是历史，而是史家。

让我们来看看我们是否可以开始把“《判断》”放进心智生活的

[1] Ari Willner 语，华沙隔都的犹太人战斗团（Jewish Combat Group, Warsaw Ghetto），1942年12月（出自 Leopold Unger 在 *International Herald Tribune* 一篇文章中的引用）。

整体语境，以便获悉一些线索让我们能捕捉到“《判断》”在阿伦特哲学的全景结构中所具有的意义。阿伦特的著作《人的境况》，其书名具有误导性，因为该书实际上探讨的仅仅是人类境况的一个部分：vita active【行动生活】。实际上，阿伦特自己给该书定名为“Vita Activa”，人的境况的另一部分“vita contemplativa”【沉思生活】则保留给后续的讨论。^[1]当阿伦特在最后一部著作中重又回到完成了一半的计划时，她用更一般化的术语“心智生活”替代了“vita contemplativa”。在意愿之中，几乎没有什么沉思可言，甚至思索、下判断，因被认为是每个人都有的心智活动，也就不再专属于那些进行哲学或形而上沉思的人，而这二者以前都是进行哲学或形而上沉思的人们的特权。《心智生活》是效法康德三大批判的作品，对康德而言，沉思不再是人类存在的终极基准。反思、沈虑、思辨、提出无解的问题、寻求意义，这些都不再像传统上所认为的那样，为沉思的人所垄断，而是普遍扩及所有人，因为人人均可运用自己属人的能力（human faculties）。因此，阿伦特在《心智生活》中所处理的问题就是：心智的这些典型是属于人类的活动或能力究竟是什么呢？由智性生活（mental life）的现象学揭示出的那个思索着的、意愿中的、下判断的自我（ego）所具有的自然的资质、能力和潜力究竟是什么呢？

与《人的境况》一样，《心智生活》是按照三部曲构思的，“《判断》”是继《思索》和《意愿》之后的第三部分。因此，理解和领会《心智生活》这三个部分之间的关系，就很重要了。阿伦特认为，这三种脑力活动（mental activities）都是独立、自律的，不仅彼此之间是各自独立的，而且与心智的其他能力之间也是如此。^[2]

[1] Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1955, pp. 5, 324-325; *Thinking*, p. 6.

[2] 关于阿伦特对康德判断力之自律性的解释，有一个极有说服力的批判，参见 Barry Clarke, “Beyond ‘The Banality of Evil’”, *British Journal of Political Science*, 10 (1980), pp. 417-439.

思索、意愿和下判断,这是三种基本的脑力活动;三者不能相互衍生,也不能从三者中化约出一个公分母,尽管它们有某些共同的特性。

我称这些脑力活动是基本的,是因为它们是自律的;它们每一个遵守的都是各个活动自身固有的法则。

在康德那,是理性,带着它的“调节性的理念”,在协助着判断;但是,倘若该官能是与心智的其他官能分离开来的,那我们就不得不认为该官能是有它自身的 *modus operandi* 的,也即它自身的运作进程。^[1]

阿伦特尤其关注的是要确立这些活动针对知性 (*intellect*) * 所具有的 129 自律性,将思索、意愿、下判断从属于理智的认知活动 (*intellectual cognition*),就会使思索着的、意愿中的、下判断的自我 (*ego*) 丧失其自由。在《思索》一书中,这种自律性是通过区分“真”与意义而得到主张的;在《意愿》一书中,则是通过对比邓斯·司各脱和阿奎那而实现的,比起阿奎那,司各脱对意志现象学的洞见更为深刻;在据我推测该是“《判断》”一卷所阐述的内容中,同样的目标应该是通过确认康德提出的反思性判断的非认知性运作与知性的认知性运作之间的对立而达成的。这就解释了,为什么阿伦特在结束《意愿》这一部分的时候会说,对判断能力的分析,“至少会告诉我们快乐与不快乐涉及到的是什么”^[2]。她还指出在《判断力批判》的两个部分中,

* 在贝纳尔的解释文中,他也沿用了阿伦特的做法,多用“*intellect*”一词表示知性 (*understanding*),他在本文中几乎很少用到“*understanding*”一词。因此,译者一般将“*intellect*”翻译为“知性”,个别处,比如该词的动词形式“*intellectualize*”和形容词形式“*intellectual*”则翻译为“理智化”和“理智的”。需要区别于阿伦特“康德讲稿”中的“理智的”一词,那里“理智的”一般指“*intelligent*”一词,意指具有理智官能甚至宽泛意义上的精神的全部官能(的物种,比如人类)。——译者注

[1] 这三段引文出自 *Thinking*, pp. 69,70,以及“《思索》后记”,第4页。

[2] *Willing*, p. 217.

康德都没有提到过作为认知存在者 (cognitive being) 的人：“‘真’这一字眼，根本就没有出现过”^[1]。她以同样的口吻写道，“恰切地说，认知命题……不是判断。”^[2]判断产生于表象，不是来自于我们所知道的，而是来自于我们所感受到的。

这种说法显然与她早期的某些构想和表述相矛盾。特别是在“什么是自由？”(What is Freedom?) 一文中，有一个段落很奇怪，那里，行动被说成是处在与意志、判断和知性的如下关系之中：

行动的意志的，总是多变的并取决于世界变化中的情境；对意志的辨认，关心的并不是自由，而是正确或错误的判断。意志，一种独特而独立的属人的能力，遵循着判断，换言之，遵循着对正确意志的认知，并下令执行这一意志的。下命令的权力，也即指挥行动的权力，无关自由，而是一个力量强弱的问题。

行动，就其是自由的而言，它既不受知性的引导，也不受意志的指挥——虽然为了执行任何特殊的意志的，它也需要这二者。^[3]

在这段说明当中，是行动，而非意志，才被认为是自由的，判断则是与知性相关的（就如阿奎那所认为的那样）。相比之下，在她后期的构想和表述中，意志和判断二者都被认为是自由的——在阿伦特看来，这就意味着，意志和判断并不能从属于知性。^[4]

“《判断》”（或者我们关于这个主题所能够重建的）与《思索》
130 和《意愿》紧密相关，连成一体。三者均密切关注时间和历史这两个

[1] “康德讲稿”，第 13 页。比较 Hannah Arendt: *The Recovery of the Public World*, ed. by Hill, pp. 312-313。

[2] “康德讲稿”，第 72 页，比较第 71 页。

[3] Hannah Arendt, “What is Freedom?”, in *Between Past and Future*, p. 152.

[4] 参见 *Thinking*, pp. 169-171。“心智活动的自律性……意味着其不受条件所限。……人们，尽管完全要受到存在条件的限制，……心智上却可以超越所有这些条件，但是仅仅是在心智上，而绝非在现实中，也不是在认知和知识中，据此他们能够探查世界的真实性和他自己。”（着重为我所加）

概念。《思索》中的时间概念是一个“持存的当下”；《意愿》中的时间概念则是以未来为导向的。^[1]意志这一官能不断增强的主导地位（就像海德格尔所记载的）引发了历史进步的现代概念，后者相应地给下判断这一官能造成了某种威胁，因为下判断取决于与过去的一种真实联系。我们悦纳了人类进步观，因而使特殊物（特殊事件）从属于普遍物（普遍历史进程），就此而言，我们便自行放弃了从“对特殊物本身——撇开它与人类普遍历史的关系——下判断”而来的尊严。（正是在这个语境下，阿伦特援引了康德的“范例有效性”这一理念，根据这一理念，范例揭示出一般性，而不必委屈特殊物。）

初读起来，是不大容易辨识出“康德讲稿”的众多主题是如何串联在一起的。再次考虑下手稿结笔处的文句：相信进步，就意味着“不存在这样的一点，可以让我们静静地伫立于斯，用史家追溯的目光回首凝望”。讲稿为什么就在这里戛然而止了呢？是否阿伦特的反思只不过在这一点暂时中断，等等她再操起写作“《判断》”的工作，她的反思将会继续推进并超越这一点？还是说，可以建立起一种潜在的融贯性，这种融贯性能够让我们将此视为一个自然而然的收尾并进而揣测完稿后的“《判断》”，在结尾处也会有同样的口吻？我坚持认为，如果我们悉心阅读《思索》的最后几行，“《判断》”一书的内在结构就会清晰地向我们展露出来，而且这个内在结构也将完美地解释我们当前这部文稿结笔处的那几行文句的意思。

《思索》的“后记”中，阿伦特写道：

最终，在这些问题上，我们面前就只有两个非此即彼的选择了：要么跟黑格尔一起认为，Die Weltgeschichte ist das Weltgericht【世界历史就是世界的判断 / 末日审判】，把终极判断留给结果（Success）；要么跟康德一起坚称，当人们生存时或者自人们生

[1] 参见 *Thinking*, chap. 20 and *Willing*, Introduction and chap. 6.

成之时起,他们的心智具有自律性,而且他们可能是独立于物的。

131 在此,我们不得不关注历史的概念。……荷马的那位史家就是**判断者**。如果判断力指的是我们处理过去的的能力,那么,史家就是进行探察的人,他通过讲述过去而对过去作出了判断。若果如此,我们便可以从现时代的——可以说是——名为“历史”的伪神祇那里,重新主张并赢回人类的尊严,同时并不否认历史的重要性,而只是否认它有权充任终极判断者。老加图……给我们留下了一段奇怪的话,巧妙地概括了隐含在这一重拾人类尊严之大业中的政治原则,他说:“*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni.*”(胜利的事业令众神快乐,失败的事业则令加图快乐。)[1]

对阿伦特来说,要确定一种关于判断的理论,最终就是要在康德与黑格尔之间——也就是在自律性与历史之间——作出选择(当然,附带的是,康德自己也在这两个选项间游移不定)。[2]一种有关判断的概念最终与一种关于历史的概念休戚相关。如果历史是进步的,那么,判断就被无限期推延。如果历史是有一个终点的,那么,下判断的活动就受到阻碍。如果历史既非进步,也无终点,那么,判断所抬高的就是史家个人,是他把意义赋予了过去的特殊事件或“故事”。

《思索》后记已暗示了:既然“康德讲稿”表明“《判断》”一书最终将会以回归到关于历史的概念而告竣——事实上,“康德讲稿”也正是在此煞尾的,那么,“康德讲稿”也就反映出了预想中的

[1] “《思索》后记”,第5页。关于末日审判(Weltgericht),参见A. Kojève, “Hegel, Marx and Christianity”, *Interpretation*, I (1970), p. 36。

[2] 参见“康德讲稿”,第76—77页。我们也可以顺带指出这一观点中隐含的推论:亚里士多德虽在《尼各马可伦理学》卷六论及phronēsis【明智/审慎】的章节中,对实践判断进行了阐述,但他并不是有力的对手;惟有黑格尔才对康德造成了实质的挑战。

“《判断》”一书的完整结构。

8. 批判性问题

至此，我已经设法弄清楚阿伦特关于“下判断”的思想的内在结构。现在我想处理几个难题，来为一种批判性的评价扫清道路。我首先要总结一下康德对一种有关政治判断的理论所作贡献的实质要素。首先是反思性判断与决定性判断之间的区分，这是《判断力批判》导论中所阐述的，《逻辑学讲义》中对此亦有界定。第二，“审美判断力批判”部分尤其是第39节和第40节所发展出来的这几个概念：被扩展了的心智、无兴趣无利益、*sensus communis*等。第三，“旁观者”这一观念，该观念出现在《系科之争》（第二部分：“重提一个老问题：人类族群始终在进步吗？”）对法国大革命的讨论中；这一旁观者的概念在《对优美感和崇高感的考察》和其他132地方也出现过。第四，《实用人类学》对“社会品味”（*social taste*）的长篇讨论，这部著作也包括了对理性、知性和判断三种认知官能的详细分析以及对机敏与判断之区分的评述，这种区分是从某些英国经验主义者那里借鉴而来的。第五，“公开地运用理性”这一理念，对此最为清晰的表述可以在短文“什么是启蒙？”中找到。最后，在康德的其他一些作品中也能零散地看到对判断的评论，比如他那篇论“理论与实践”的文章以及专著《论教育学》。要形成一种关于政治判断的康德式进路，这些都是可用的资源。不过问题随之而来：康德是一种判断理论的惟一的、甚或最好的渊源吗？是否就如阿伦特所相信的那样判断是一种独立的、不可化约的或“自律的”官能，而且要对它进行说明，就得像阿伦特所做那样，仅仅求诸康德呢？还是说，这一术语也包含了以众多不同方式而被运用的、诸多不同的能力？

探究这些问题之前，扼要重述一下《判断力批判》中所提出的判断理论可能会有帮助。康德的理论非常艰涩，时常令人困惑，不过，他对审美判断的说明大体如下。所有的人都拥有这两种官能（faculties）：想像力和理解力/知性能力。想像力对应着对“自由的感觉”；理解力对应着“服从规则的感觉”（sense of conformity-to-rule）。当我们在某一康德所谓的“反思”行为中（与“反思”相对的是，对某一对象的“直接领会/欣赏” [apprehension]），把某一审美对象的形式呈现在我们自己面前，“表象”的某些形式特征使得这两种官能彼此和谐，相应地，这便在主体那里引发了一种快乐的感觉。由此，品味判断（judgment of taste）——与感觉判断（judgment of sense）相对——是“反思性的”判断，因为，虽然品味判断也涉及到在主体那里所引起的快乐和不快乐的感触，但这样的快乐来自于次级（second-order）表象，它并不仅仅局限于对对象的直接经验，或者说，并不仅仅是将对象直接地经验为令人快乐的，而是“反思了”（re-reflect），或者说，“反观了”我们所经验的这个对象。审美判断以之为基础的那种快乐，是一种经过中介的快乐，或者说，一种次级的快乐；这种快乐是从“反思”中升发出来的，它并不是直接的满意。既然人类主体都拥有这两种官能，并且这种快乐正由这两种官能的和谐关系而引发，那么，对某一个既定的审美形式，我们就完全可以期待他者也能够有跟我们一样的经验，就像我们能够努力让自己设想他们对之的经验一样。当然这并非意味着，我们可以期待他们实际上愿意并将（will）同意我们的判断；而只是意味着，他们应该（ought）同意我们的判断，倘若他们能把来自外界的一切不相干的影响从自己身上清除掉并作出必要的努力设法从其他视角来看这个对象的话。据康德认为，并不需要找到实际存在的不同判断，因为，我们可以发挥想像力来反思潜在的不同立场。我们想像，从其他的视角来看，某物会是什么样子的，而无须实际上真的处于这样的视角上。如果我们不能使自己摆脱“对我们的评估活动会产生偶然影响的那些限制”，那

么，这一诉诸“被扩展了的心智”【的过程】便归于失败。^[1]换言之，沉溺于“可经验到的利益/兴趣 (empirical interests)”导致了审美想像力的失败，这些“可经验到的利益/兴趣”使得品味判断被感觉判断或简直的满意所淹没。

对此可能会有如下反对：这样的说明显得太过形式化了，而且似乎针对的也只是审美经验中很有限的一部分（比如，这样的说明可能更适用于雕塑、绘画，而不那么适合于戏剧；更适用于诗歌，而非其他的文学形式，比如小说；更适用于摄影，而非电影），但是如果根据康德式的判断力“批判”所指向的种种意旨 (purposes) 来考虑这样的说明，那么上述反对就不攻自破了。康德关注的是探究审美判断的**可能的有效性**需要什么条件。康德的问题是这样来问的：如果说，我们有时会作出有效的审美判断，那么**这是何以可能的**？康德对此的回答是：“我们都是他者之赞同的‘追求者’，因为我们被所有人都共有的一个理据 (a ground common to all) 所鼓舞着。”^[2]要详尽说明这一共同理据 (common ground)，就需要对人类的认知官能作高度形式化的探究（虽然，康德并没有把品味本身视作认知官能的一种，原因是品味涉及的不是我们知道的是什么，而是我们感触到的是什么）。他如果能够说明“共享的判断”的**某个基础**（不管有多么形式化），那么，他就能成功地地为“品味判断”可能的有效性找到一个先验的根基。我们的**有些判断**是以完全不同的方式作出的，这是事实，但这个事实与康德的抱负——即，证成品味的主张 (claim of taste)，或者，将品味的主张正当化——一点儿也不矛盾，或者说二者之间并无龃龉。

简言之，康德高度形式化地说明了“下判断是什么”，因为他所关心的不是这一个判断或那一个判断的实质特点，而是我们的判断若

[1] *Critique of Judgment*, § 40.

[2] *Ibid.*, § 19.

134 要具有可能的有效性，需要什么普遍条件。将这样的说明适用到政治上，这一想法多少有些怪异，但是并非完全莫名其妙。政治事件是公共的，这些事件将自身暴露在进行探赏的旁观者眼前，并构成了一个可供反思的外观领域。从现象学上解释，政治，同时激发了想像力的“自由”和知性/理解力的“服从规则”（conformity-to-rule）。一个如此形式化的理论，或许不能为政治判断的概念化提供充分的证明，但它的确提供了一个饶有趣味的诱因可以刺激进一步思考。

现在来考虑一下其中的某些困难。首先，我们可能注意到，康德的说明有两个显著的缺乏，一方面，他的说明丝毫没有留意到判断所牵涉到的种种知识，另一方面，对让人们多少具备下判断的资质的那些认识能力——比如，判断力中被我们认为是与审慎（prudence）观念联系在一起的那一层面——没作任何阐述。我们也发现，在康德对判断力的讨论中，对传统上被认为是一个行动的人身上的实践智慧之标志的那些特质，如富于经验、成熟老到、惯习优良等，未予丝毫关注。显然，出于与他的道德哲学密切相关的原因，康德把“审慎”从实践理性中剔除出去了。康德的道德哲学与他的政治哲学，虽然在许多方面都处于张力之中，但是，康德对审慎的排除，还是保留在了他的政治思想中，这就使得他认定：经验与政治判断毫无关联，他的理由在于，政治关乎的不是“可经验到的幸福”，而是“不证自明的、无可争议的权利（rights）”。^[1]他把“审慎”设想为关于技艺（arts and skills）的一类技术—实践性规则（technical-practical rules），特别是那类指导涉及到对人们施加影响并使人们的意志服从于自己意志的那种技艺的规则。^[2]因此，他将“审慎”归类到他所说的“假言律令”中，举例来说，假如我想要实现某个目的，“审慎”决定了要达到这

[1] *Kant's Political Writings*, ed. by Reiss, pp. 70-71, 73, 80, 86, 105, 122.

[2] *Critique of Judgment*, Introduction, sec. I; *Foundation of the Metaphysics of Morals*, trans. by Lewis White Beck, Library of Liberal Arts, Indianapolis; Bobbs-Merrill, 1959, pp. 33ff.

个目的需要什么工具性手段。用康德的术语，这是一种准理论能力，并不是真正的实践能力，这就将“审慎”降为了亚里士多德意义上的 *technē* 【技术】。我们可能记得，*prudentia* 【审慎】是阿奎那使用的一个拉丁术语，用来指亚里士多德的 *phronēsis* 【审慎】（不同于纯粹的 *technē*，*phronēsis* 包含了伦理方面的琢磨忖度 [deliberation] 和对人的适当目的的确定）。因此，如果我们想要检测一种康德式的判断理论是否充足，我们就得回到亚里士多德《尼各马可伦理学》卷六，因为我们必须把审慎或 *phronēsis* 这一术语的来源追溯到那。习惯上被译作“实践智慧”（practical wisdom）的 *phronēsis* 是卷六的中 135 枢，其他所有被论及的概念——*epistēmē* 【知识】、*technē* 【技艺】、*nous* 【努斯】、*sophia* 【智慧】、政治 *epistēmē*、琢磨忖度 / 谋虑（deliberation）、理解力 / 知性、判断、*aretē* 【德性】——都是围绕 *phronēsis* 而展开的，这些概念或是通过类比或是通过对比而与之相关联。

将亚里士多德与康德相对照，就会引发如下一些颇为严肃的问题。第一，判断是为旁观者所专有，还是说，政治行动者 / 政治业者（political agent）也在运用着某种下判断的能力？如果是后者，那么，判断的责任如何在行动者 / 演员和旁观者之间分配呢？第二，“无兴趣无利益”，是否就是判断的决定性标准，还是说，其他一些标准，比如审慎，也同样是必需的？这就勾连出目的论（teleology）问题（亚里士多德意义上的目的论，而非康德意义上的）以及审美判断与意旨判断（purposive judgment）的关系问题。就如我们看到的，康德把审美判断视为是纯然沉思性的，剥离了一切实践兴趣 / 利益。因此，一个品味判断，必须摆脱对目的（ends）的任何考虑；审美判断与目的论绝无瓜葛。但是，政治判断能摆脱实践目的吗？而且，有关政治判断的一种严格的非目的论构想是融贯一致的吗？这相应地又引发了进一步的问题。比如，政治判断中，修辞的地位是什么？这二者【政治判断与修辞】是否有必然关联？康德将目的论从品味判断中驱

除，所以他谴责修辞，因为修辞以对目的的追求而败坏了审美。^[1]但是，如果对目的的追求跟与审美判断相对的政治判断不可分，而且实际上还是政治判断的构成要素的话，那么，修辞不也就跟政治判断有着一种构成性的关系了吗？亚里士多德的专著《修辞学》中涵括了他对政治判断的某些最为重要的反思；于是，人们再次遇到了与康德理论充足性有关的种种问题。

康德也从品味中驱除了他所谓的“可经验到的兴趣 / 利益” (empirical interests)，诸如社会倾向、激情等。他举了“魅力” (charm) 的例子，“魅力”因其对社会的诱惑和吸引而为人所珍视。^[2]对康德来说，魅力并不从属于审美判断，审美判断必须是先天的、纯粹形式的，审美判断并非出自单纯的感官感受。因此，对审美对象的评价，所依据的只能是审美对象的形式，而必须去除这个对象可能会引起的一切情感 (如爱或同情)。同样，求诸同伴的判断，根据康德对此的说明，也只是一个纯粹形式上的寻求，丝毫不牵扯与共同体的任何实质联系 (因此，他反复说到，判断是先天地作出的^[3])。当对一个审美对象为心智的反思所提供的形式构造下判断时，我要求的是全体人 (全体人被视为是一个正在作判断的形式共同体) 的同意，^[4]而不是任何特定社会的同意。任何实质的需求、意旨，以及特殊的目的，不管它们是我自己所在的共同体的，还是任何别的共同体的，都与判断毫不相关。此类论题，在汉斯-乔治·伽达默尔对康德美学的批评中，被最为尖锐地提出。在《真理与方法》第一部分中，伽达默尔

[1] 参见 *Critique of Judgment*, § 53.

[2] *Ibid.*, § § 13 - 14.

[3] 比如 *ibid.*, § § 12, 40 - 41。阿伦特从未认真考虑过这种“先天”被赋予了怎样的力量，她也从来没有直面作判断的共同体之本性问题，这个作判断的共同体是我们先天地要诉诸的。阿伦特坚持用“general” (一般) 而不是用“universal” (普遍的) 来翻译康德的“allgemein” (参见“康德讲稿”，本书第 108 页，注[1])；不过，这依旧并非意味着，我们把我们的判断与某一特定的人类共同体相连，与这个共同体必然会有的一切特殊性相连。

[4] *Critique of Judgment*, § 40。可以说，我们是在“用人类的集体理性” (die gesammte Menschenvernunft) 来权衡我们自己的判断。

认为，康德将“*sensus communis*”这一此前曾有着重要政治意味和道德意味的理念“去政治化”了。在伽达默尔看来，康德形式化的且狭窄的判断概念掏空了植根于罗马的、更为古老的相应观念中曾有的极为丰富的道德—政治内容。可以说，康德剥脱了“共同感觉”（*common sense*）这一术语中源自罗马的丰腴内涵。伽达默尔引述了维柯、沙夫茨伯里，还有最重要的，亚里士多德，作为康德的反例。从伽达默尔的亚里士多德式的视角来看，康德将 *sensus communis* “理智化”（*intellectualizes*）；将品味官能“审美化”，而品味官能先前被理解为一种“社会—道德的官能”（*social-moral faculty*）；相当狭窄地将这些概念——包括判断概念——限定在一个非常有限的范围内；并且，彻底剥离了这些概念与共同体的一切联系。因此，如果我们想要为政治判断理论探索一些其他可能的来源，那么，伽达默尔提出的“哲学诠释学”（*philosophical hermeneutics*）倒是提供了一种很有前景的探究方法，他的哲学诠释学提出了一种关于诠释性判断的理论，这种理论避开了康德而求诸亚里士多德的伦理学。

正如我们已经看到的那样，阿伦特非常坚决地认定判断不是一种认知官能。^[1]这诱使我们考究这一问题：“反思性判断”（*reflective judgment*）是否严格地是非认知的，还是说，反思性判断不可避免地会涉及到对“真”的主张。与一种源自亚里士多德的判断理论相对照，有关政治判断的一种康德式的理论是不会提及政治知识或政治智慧的。将知识从政治判断中排除出去，其难题在于，这一排除让人不能再说有些判断是“不属实的”（*uninformed*），也让人不能再对获取知识的不同能力作出辨别——而对认知的不同能力作出辨别，能够让人们承认，有些人更有下判断的资质，而有些人则不那么有资质来下判断。结合于尔根·哈贝马斯在其“汉娜·阿伦特的权力交往概念”

[1] 阿伦特否认了反思性判断的认知地位，这显然在遵循康德的 *Critique of Judgment*，§ 1,38 (Remark)：“品味判断不是一种认知判断。”

一文——他在该文中所提出的批判广受热议——中对阿伦特的反对，可以详细地阐明这一点：

137 阿伦特看到知识和意见之间的巨大鸿沟无法被论辩弭平。

她坚持理论与实践的古典区分；实践仰赖于严格意义上并无真假可言的意见和信念。……有关理论知识的一种奠基于终极洞见与确定性的古旧概念，让阿伦特无法将那种就实践问题达成一致的过程领会为理性话语(rational discourse)。[1]

哈贝马斯论辩道，阿伦特拒绝把实践话语 (practical discourse) 归入理性话语的范围内，由此也就否认了实践话语的认知地位，因而将知识与实践判断割裂开来。阿伦特的主张是，为政治信仰指定一个认知基础（这也正是哈贝马斯努力要做的）将损害意见的完整和赤诚 (integrity)。不过，不甚了了的是，我们如何能搞懂那些没有任何认知要求（因此，也就意味着对“真”没有任何要求，但是，惟有对真有所要求【的主张】，才是潜在地可纠正的）的意见，或者说，凭什么可以期待我们会认真对待那些自称对“真”毫无要求（或者，至少，并不主张自己比其他那些可选的不同意见具有更多的“真”）的意见。人类的所有判断，包括审美判断（当然还有政治判断），似乎都内含了一个必要的认知之维。将认知与非认知截然对立，将认知维度完全从审美判断中排除出去，这似乎忽略了甚至认知判断中也包含着的那种“反思性”要素（“自由斟酌” [discretion] 的要素或反思意义上的“判断”要素，为那些成问题的认知判断所必备）；而且似乎也忽略了在一定程度上甚至审美判断也要依靠认知方面的辨别与洞见（比

[1] Jürgen Habermas, “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power”, *Social Research*, 44 (1977), pp. 22 - 23.

如，当我们欣赏一幅画时，我们若知道这幅画是哪一个时代的，这种知识会提升我们对这幅画的欣赏水准）。

我们已经看到，康德对“下判断”提出了一种高度形式化的说明。如若要寻求的是关于品味官能的一种先验演绎，那么，康德的说明就是可以接受的。但是，在某种程度上，人们必须问：政治行动者或历史的代理者（historical agents），在他们的种种目的与意旨的内容之中，究竟是什么使得这样的政治外观，而不是那样的政治外观值得关注呢？某一既定的判断，在其内容之中，究竟是什么让这一判断成为了一个“属实的”（informed）判断、一个可靠的判断、一个老道的判断，从而与那些不具有这些特性的判断相对？^[1]撇开“无兴趣无利益”以及摆脱外来的影响或他律的限制这些形式条件，而从实质上看，是什么标志着某人的判断是富于辨别力的、见识不凡的且负责任的呢？怎样的实质条件，让我们承认下判断的主体是既有智慧又有经验的、判断的对象是恰当而相关的？如果不在某种程度上引入诸如此类的问题，任何想把一种像康德理论那样如此形式化的判断理论移入某种有关政治判断的理论中的尝试，都是要冒如下风险的：这可能会把对政治外观之为外观而进行的一种真正领会 / 欣赏（appreciation）转化为对政治所进行的一种无凭无据的审美。正是在这个转换点上，阿伦特若能求助于亚里士多德，她或许就会做得更好了，因为亚里士多德把判断牢固地放置在了政治谋虑、政治修辞和政治共同体的种种实质目的与意旨的语境之中。

如我们所见，援用康德作为一种关于政治判断的理论的来源，会涉及到诸多问题。不过，根据阿伦特后来的构思和表述来判断，这并非是她从康德那里寻求的真正的东西。她的目标不再是一种关于政治

[1] 康德在其《人类学》中的确讨论了这些论题（比如，§ 842-44）。或许，尝试把康德的品味概念适用于政治，会从他的《实用人类学》的种种洞见中获益更多，因为，我们从那里找到的对品味的说明完全不同于第三批判中的相关阐述。参看 *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, § 867-71。

判断的理论，因为，据她现在的设想，判断官能仅有一个，这种能力是单一而不可分割的，在多种多样的情境下——无论是某位审美评论家的判定、历史观察者的判定，还是故事讲述者或诗人的悲剧性的判定——所出现的，都是这一个单一而不可分割的判断官能，情境的多样性并不会切实地影响以上列举出的判断官能的特点。因此，也就没有这样一种我们可以很典型地将之识别为“政治判断”的独特官能；有的只是普通的判断能力（ordinary capacity of judgment），现在正好在处理政治事件（或者用阿伦特的话就是，政治外观）而已。这揭示出，在阿伦特对判断的早期反思（体现在“文化的危机”、“真与政治”等作品中）与她后来逐渐形成的、似乎堪称具有“决定性”的那些构思与表述之间存在着一种深彻的张力。在早期的构思和表述中，我们发现了判断与“代表化思索”及意见之间关系的讨论，这让我们推想，判断是一种由行动者在政治谋虑和政治行动中所运用的官能。（最初似乎正是这一点，促使阿伦特将判断称为“人的心智能力中最具政治性的能力”、“人作为政治动物最根本的能力之一”、最卓越的政治官能。）但是，在她后期的说明中，她含蓄地否认了这一进路。我们曾提到，在“什么是自由？”一文中，阿伦特将判断与知性或认知相提并论，这与她后来否认判断是一种理智能力（intellectual faculty）或者根本就是认知能力形成了鲜明对比。在1965年和1966年讲座课程的未刊稿中，阿伦特走向了另一极端，在那里，她把“判断”定义成一种意志的功能（将之等同于意志的 *liberum arbitrium*，即“仲裁功能”）。还有一个语境，阿伦特甚至走得更远，她说：“判断官能，人类心智中最为神秘的官能之一，该被说成是意志还是理性，还是说，它或许是第三种心智能力，这至少是一个开放而未决的问题。”^[1]因此，我们看到，阿伦特是逐渐地才把“下判断”视为一种

[1] “道德哲学若干问题”，第四讲（Hannah Arendt Papers, Library of Congress, Container 40, pp. 024642, 024645）。我加着重号的地方，是被用铅笔添加到打字稿中的内容。

单独的心智活动的——既区别于知性，也不同于意志；而且，当她在自己的心智中解决了这一问题，她便开始重新构思并表述判断与政治之间的关系——也就是“心智生活”与“外观世界”之间的关系。

问题在于，判断是否（以及在多大程度上）参与了 *vita active*，或者说，作为一种心智活动，判断是否仅限于 *vita contemplative*——据阿伦特认为，*vita contemplative* 作为人类生活的领域之一，本质上，是孤独的，是退离世界、退离他者的。在一个整体视野中，何处才是判断的适当位置，根本上是不确定的，而阿伦特仅仅是通过否定了她自己关于判断的广泛洞见中的某些部分，来对这一根本的不确定作最终解决的。一方面，她忍不住要把判断整合到 *vita active* 之中，将其视为政治行动者——他们致力于共同的谋虑同时公开地交换着意见——的“代表化思索”及“被扩展了的心智”的一个功能。另一方面，她又想着重强调判断那沉思的和无利益无兴趣的一面，这一面是回溯性地运作着的，就像审美判断一样。后一种意义上的判断是专属于心智生活的领地的。最终的解决，是阿伦特通过取消这一张力而获得的：她无保留地选择了关于判断的后一种构想。这种解决确乎带来了融贯一致，但由此而实现的融贯一致是很勉强的，其代价是，关于判断的概念，经过删修之后，彻底排除了与 *vita active* 的任何牵连。判断之运用若还要在实践中有效力或者哪怕是与实践有些许关联，那就只有等到危机时刻或紧急时刻了：判断“在极为罕见的紧要关头，可能会遏止劫难、力挽狂澜，至少对我自己而言”。除了这些“极为罕见的时刻” 140 之外，判断就仅仅属于心智生活了，是心智在孤独的反思中自己与自己的交流。

因此，判断被卡在了 *vita active* 与 *vita contemplative* 的张力之中（这种二元论在阿伦特的全部作品中随处可见）。阿伦特试图通过泾渭分明地将判断放置于心智生活来克服这一张力，然而，判断仍然是那种与人的此世活动（*worldly activities*）最为接近的心智官能，并且（在心智的三种力量中）正是判断，维系着与人的此世活动最紧密的

纽带。由于坚持将心智活动与此世活动截然分隔开来，阿伦特就不得不把“下判断”从 *vita active* 的世界中驱逐出去，而罔顾二者之间自然而然的亲和性。其后果便是，她对“下判断”之本性所作的相当体系化的反思，却导致以一种颇为狭窄的（或许也是不那么饱满的）判断概念。^[1]

这里，我们回到我们开始的问题，再问一次：就这些论题而言，康德是我们的惟一来源吗？康德是否发现了一种此前不为人知的“全新的人类官能”^[2]？除非我们对判断官能的论解是如此狭窄，以至于惟有持有一种与康德的判断理论完全等同的判断理论的人，才算得上是意识到了这种官能，否则，这些问题的回答就是否定的。不过，有时候阿伦特自己也愿意承认，在这一领域中，康德并不享有排他的垄断权。尤其是在“文化的危机”一文中，她指出，将判断确认为人的一种根本的政治能力，这样的确认依赖的是“一些古老的洞见 (*insights*)，这些洞见与经由言辞而传达出来的 (*articulated*) 政治经验一样古老。古希腊人将这一能力称为 *phronēsis* 或洞察力 / 洞见 (*insight*)，并且，他们把 *phronēsis* 或洞察力视为政治家的首要德性或者卓越之处，有别于哲学家的智慧”。在该文的注释 14 中，她评论道：“亚里士多德（在《尼各马可伦理学》卷六）煞费苦心地将政治家的洞察力与哲学家的智慧相对照，或许他恰恰就是在追随雅典城邦的公共意见，就如他在自己的政治著作中经常做的那样。”^[3]但是，倘若阿伦特自己都愿意承认，亚里士多德为一种关于“下判断”的理论提供了一条可供选择的进路，那么，我们的问题就更为迫切了。我们必须探究，阿伦特在尝试深入研究判断这一主题时，为什么惟独从康

[1] 于尔根·哈贝马斯在他的“Hannah Arendt's Communications Concept of Power” (p. 24) 一文中总结说，阿伦特“规避了她自己的实践 (*praxis*) 概念，就她的实践概念而言，对实践判断的合理化 (*rationality*)，恰恰是她这一实践概念的基础”。

[2] “康德讲稿”，第 10 页。

[3] Hannah Arendt, “The Crisis in Culture”, *Between Past and Future*, p. 221.

德那寻找灵感（当然，反过来说法也是极有可能的，即，是她对康德持续不绝的迷恋，才让她开始关注到判断这一论题的。这里，我们假设这种说法不成立）。

熟悉阿伦特作品的人不会意识不到康德对她思想的深远影响。 141
康德不仅提供了一种可以从其中挖掘出一种判断理论的渊源；而且，在阿伦特看来，康德那里蕴含着关于公共性的全部构想，在这个意义上，他是她惟一的、真正的先行者。要把握阿伦特为何能从康德论判断力的著作中看到她自己关于政治的构想的先兆，我们就必须记住，对于阿伦特来说，政治关乎的是对外观下判断，而不是对意旨下判断。正是由于这个原因，她就能把政治判断同化为审美判断。所以，阿伦特会转向美学从中寻求政治判断的模型，就绝非偶然了；她早已假定政治与美学之间存有亲和性，因为二者关注的都是外观世界。而且，就像她所说的：“没有哪个哲学家的著作像康德著作那样，外观的概念……在其中起到了如此决定性的核心作用。”^[1]由此可知，在阿伦特看来，康德对政治之事的本质也有着独到的见识。

在“康德讲稿”的稍早版本（1964年）中，阿伦特承认，鉴于“政治涉及的是统治或支配、利益、执行手段等”诸如此类的古老偏见，就连康德自己也没有意识到《判断力批判》属于政治哲学。但是，她认为，当我们考虑判断的时候，我们就挣脱了关于政治的古老偏见：“我们处理的是‘在一起’（being together）的一种形式[即，共享的判断、品味的共同体]，其中没有谁是在统治，也没有谁是在服从。在那里，人们相互说服。”她接着说道，“这并非是要否认利益、权力、统治是极为重要的，甚至是核心的政治概念。……问题是：它们是根本的概念吗？或者说，它们源自于‘生活在一起’（the living-together）——这种‘生活在一起’本身出自一个完全不同的来源——

[1] *Thinking*, p. 40.

吗？（同伴—行动）”^[1]

阿伦特的看法是，如果我们转向某一以“作为外观的外观”为其鲜明主题的著作，而不是继续在那些修补政治哲学的既有传统的著作中打转，我们就更有可能抵达这个“完全不同的来源”：

142

《判断力批判》是[康德]伟大著作中惟一一部以世界以及让(复数/多元化的[plural])人成为适合该世界的栖居者的那些感觉和能力为出发点的著作。或许这还不是政治哲学，但它肯定是政治哲学的必要条件。由于对一个世界(这个地球)的共同占有而相互连接起来的人们，在他们的诸能力和调节性的交往与交流中，如果能够发现确乎存在着一种先天的原则，那么就可以证明，人(man)本质上是一种政治性的存在。^[2]

至此，或许可以停下来考虑一下这样一个问题，虽然这不是一个值得过分关注的问题，但它或许提出了对阿伦特事业的最为浅白的反对。这个问题是：阿伦特对待康德文本是否太过随意了？不可否认的是，她在处理康德著作时是相当任意的，她往往根据自己的意旨来让康德的文字“为我所用”。比如，在号称是解读康德政治哲学的讲座中，她却绝少提及《实践理性批判》。^[3]在一篇早期文章中，她甚至走得更远，她写道，“从康德全部的政治文论中，可以看出，对于康德自己来说，‘判断’这一主题所承载的分量远远大于‘实践理性’这一主题。”^[4]康德关于历史的著作，同样被处理得非常随意；阿伦

[1] 芝加哥大学的讲座课程“康德政治哲学”，1964年秋（Hannah Arendt Papers, Library of Congress, Container 41, p. 032272）。

[2] Ibid., p. 032259.

[3] 参见 *Thinking*, pp. 236-237, n. 83: “我对康德哲学的最主要的保留，恰恰是他的道德哲学，也即他的《实践理性批判》。”阿伦特并没有考查第二批判和第三批判的交点，也没有讨论这样的可能性：康德道德哲学中的缺陷可能在他的美学和政治哲学中再度出现。

[4] “Freedom and Politics”, in *Freedom and Serfdom*, ed. by Hunold, p. 207.

特暗示，康德在自己的历史哲学中不过是在玩耍而已。^[1]在某种程度上，对康德形诸文字的作品随意选用，显然是颇有用意的，因为，说康德不曾提出过一种切实完整的政治哲学，这一主张，有助于证明阿伦特重建康德并未形诸文字的政治哲学的正当性。她认为康德没有充分将蕴藏在《判断力批判》种种洞见中的一种可能的政治哲学充分发展出来，因此，她将那部著作里的学说向着或许能实现这种可能性的方向推了一把。阿伦特降低康德已有的政治文论的重要性（为的是抬高康德并未写作过的政治哲学），这么做可能恰恰低估了康德**确实写出来的**政治哲学的重要性。实际上，康德版本的自由主义，在当今自由主义的政治哲学家圈子里越发具有吸引力（显著的例子有约翰·罗尔斯、罗纳德·德沃金）。不过，在考虑这一反对时，我们也应该始终记住，比起学术严谨，阿伦特更加关心哲学上的借鉴，她并非没有意识到她实际上是在非常随意地阐释康德。^[2]她非常乐于承认，她所关心的并非是康德**实际上已有的**政治哲学，而是倘若他的**某些特定**想法系统地展开的话，他**有可能会**写怎样的政治哲学。^[3]人们只要清楚这并不是纯粹的注疏工作，这样的过程也就没有什么好反对的了。就像海德格尔在他自己论康德的著作中所说：“与历史文献学/历史训诂学 (historical philology) 的方法相比——历史文献学有其自身的研究问题，思想家之间的对话则受其他一些法则约束。”^[4]

143

行文至此，在判断问题上阿伦特为什么会径直地也是颇为自然地求诸康德，可能多少就比较清晰了。不过，另一个或许更为微妙的原因则含蓄地说明了为什么康德会对阿伦特关于判断的思考有着如此主导性的影响。对此，《人的境况》中惟一一处提到判断官能的段落，

[1] “康德讲稿”，第7页。

[2] 同上，第31,33页。

[3] 同上，第9,19页。

[4] Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. by J. S. Churchill, Bloomington: Indiana University Press, 1962, p. xxv.

提供了关键的线索：

只要人的傲骨(human pride)犹存,那么,人之实存的标志就在于悲剧性,而非荒诞性。悲剧性的最伟大代表是康德,对他来说,行为的自发性以及与之相伴的实践理性的种种官能(包括判断力),体现了人之卓越,哪怕人的行动逃不脱自然法的决定、他的判断穿不透绝对实在性(reality)的秘密。[1]

人类判断往往是悲剧判断。人类判断始终面临着的是一个它无法充分掌控的现实(reality),但它仍然必须与之和解的,却正是这一现实。阿伦特从康德那找到了对与判断有关的这种悲剧性的绝佳表述。这也帮助我们看清,为什么旁观者的形象是如此关键,为什么下判断的责任毫无保留地交付给了下判断的旁观者。就如在戏剧中一样,在历史中,也只有回溯性判断能够让人们与悲剧和解。

与亚里士多德一样,我们也看到,在诗人所发挥的政治功能中,有一种功能就是宣泄净化(catharsis),也即情感的净化或疏导,这种功能可以阻止人们行动。故事讲述者——史家和小说家——的政治功能就在于教导【人们】按照事物本来的样子来接受事物。判断官能就产生于按照这样的方式来接受事物——这样的接受,也可以被称作“真诚”(truthfulness)。[2]

政治判断给人们带来一种希望感,正是这种希望感让人们在直面悲剧般的重重阻碍时依然能够坚持行动。惟有历史的旁观者,才处在一个

[1] *The Human Condition*, p. 235, n. 75.

[2] "Truth and Politics", *Between Past and Future*, p. 262. 比较 Hannah Arendt, "Isak Dinesen 1885 - 1963", *Men in Dark Times*, London: Cape, 1970, p. 107.

可以提供这样希望的位置上。^[1]（实际上，这正是康德那些明显是政治性的文论的鲜明要义。）如果关注判断会让人意识到悲剧的定然性（tragic imperatives），那么，或许，惟有对悲剧性现实有充分意识的思想家（康德的确有这样的意识）才能洞穿判断的本质并用理论化的术语将之捕捉下来。

对阿伦特来说，“下判断”这一活动，代表了心智的三元活动的 144 顶峰，因为，一方面，该活动维持着与以“意愿”为特征的“外观世界”的接触，另一方面，该活动完成了对意义的追问，从而激活“思索”。因此，阿伦特赞同毕达哥拉斯所言，在人生的节日庆典中，“至好的人是来当旁观者的”^[2]。不过，与毕达哥拉斯不同的是，她并不认为这样的旁观者身份对应着的是求真的哲学家。在她的说明中，下判断的旁观者的沉思之功替代了饱受诟病的哲学家或形而上学家的沉思之功。^[3]心智生活的终极完满，并非如古人们所认为的那样，是在某一种形而上学的包罗万象的视野中达成的，而是在下判断的史家、诗人或故事讲述者的无兴趣无利益的快乐中达成的。

9. 进一步的思考：阿伦特和尼采论“这玄关，这刹那”

傍晚的判断。——人们若在疲倦而乏味时回顾他白日里的人生中的劳作，通常会得出一个忧伤的结论；不过，错不是出在白日 and 人生，而是出在乏味。在我们的劳作当中，甚至在我们的快乐之

[1] 关于希望，参见“康德讲稿”，第46，50，54，56页。

[2] 第奥根尼·拉尔修：《名哲言行录》，8.8。这段话，也是本文第7部分开头的引语，*Thinking*, p. 93，“康德讲稿”，第55页都曾引用过。在“On Hannah Arendt”的讨论记录稿中，阿伦特也提及过这段引语，该记录稿收入 *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, ed. by Hill, p. 304。

[3] 参见 *Thinking*, pp. 211 - 212。

中,我们往往没那个闲暇去沉思人生和存在(existence):但是,倘若真要这样,那么,那位一直要等到第七天、等到休息时才去发现所有存在的东西都很美的人,我们却不会再给他时机/基点(point)了——他已经错过了最佳刹那。

尼采:《曙光》,第317节
(约汉纳·沃尔兹 [Johanna Volz] 英译)

同样的思索结构既激活了阿伦特关于判断的概念,也激活了尼采关于永劫回归(eternal return)的想法;人们可能会说二者都源自某种同样的思想实验。想像有一个与所有他者彻底隔绝的刹那(moment),这一刻全部可能的意义“就包含在自身之中,无须参照他者,可以说,与他者全无关联”^[1],一个具有最为强烈的存在意味的刹那。这一刹那,靠其自身,如何能够维系毕生存在的意义呢?这一本体论意义上的锚,尼采是通过预期到它的无休止地反复重现而抛定的;阿伦特则是通过历史判断的回望而抛定的。

145 二人的想法根本上都是来源于这一洞见:意义的难题与时间的难题几乎等同、互为彼此;真正的意义感的获得取决于能否设法克服时间的专横(tyranny)。(这也是为什么心智官能的时间维度这一难题始终是《心智生活》中步步进逼的隐患。)意义必须超越时间;它必须扛得住时间之流的摧残。除非往昔能够(在判断活动中)被重温,要么,除非有往昔会最终回归的允诺或前景(promise),否则,全部的人类生活就会陷入彻底的无意义,就会毫无基点(point)。对抗时间之流的那一刹那,如果不具备本体论意义上的支撑点,那么,人类生活实际上就宛若“风中飘零的一片叶,一个乏味无聊的玩物罢了”^[2]。

[1] “康德讲稿”,第77页。

[2] Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, 3, 28, in *Basic Writings of Nietzsche*, trans. and ed. by Walter Kaufmann, New York: Modern Library, 1968, p. 598.

尼采在最早的一部书《悲剧的诞生》中，提出了一个困扰他整个哲学生涯的难题，他对这一难题的终极解决之道，就是他关于永劫回归的想法。阿伦特也一直在与这一难题过招；这一难题激发了她对政治行动的反思，并由此而形成了《人的境况》一书，而她对这一难题的终极解决之道，则是她的有关“下判断”的理念。这一难题就是如何应对索福克勒斯的剧作《科林斯的俄狄浦斯》（*Oedipus at Colonus*）中塞里诺斯（Silenus）的挑战：“不要出生，这胜于一切形诸言辞的意义；一旦活着，那么次好的事，对生命而言，就是尽可能迅速地返回到它所来之处”——阿伦特在《论革命》一书的结尾重申了这一挑战（“康德讲稿”中也是）。^[1]我们曾说过，对于这一难题，阿伦特最初的解决之道是以政治行动的概念为基础的。就如她在《论革命》最后一句中所写的那样：“正是城邦，这个由人的自由行动与鲜活言语构成的空间，才可能赋予生命以恢弘绚烂的光辉”；也正是城邦“使平凡的人——无论老少——能够承受生命的重负”^[2]。不过，在她后来的作品中，则逐渐浮现出了另一种解决之道，尽管与前一种方法也有联系。政治行动者/演员（actor）自己是无法获得意义的；行动者/演员需要有旁观者。因此，也就有了判断的必要。支撑某一刹那来对抗稍纵即逝的时间的，并不仅仅是政治，而毋宁是超然事外的旁观者下判断的行为——旁观者回顾并反思行动者/演员所做过的一切、回顾并反思往昔那些“伟大的言与行”。阿伦特正是按照这样的思路来阐释歌德的：“自然（Nature），我在你面前仅仅是一个人，/那么，一个人的努力就是值得的。”

在一篇名为“最重的压力”（The greatest stress）的箴言中，尼采首次引入了他关于永劫回归的想法：

[1] *Oedipus at Colonus*, lines 1224 ff.; *The Birth of Tragedy*, sec. 3, *Basic Writings of Nietzsche*, trans. and ed. by Walter Kaufmann, p. 42. 也可参看“康德讲稿”，第23页。

[2] *On Revolution*, p. 285.

如果哪天或哪个夜里，一个魔鬼(demon)尾随着你，偷偷溜进你最孤独的孤独之中，对你说：“你现在正在过的人生，还有你业已活过了的人生，都将再过一遍，而且还会再过无数遍；并且，再过的时候，没有任何新的东西，所有的痛苦、所有的欢愉、所有的想法、每一声叹息以及你生活中大大小小一切的一切、事无巨细，都必定重又来过——一切都按相同的顺序到来——哪怕是树隙间的这一脉月光、这一只蜘蛛，甚至这一刹那、这一个我自己。永不停摆的存在之沙漏反反复复循环，你与之相随，你就是一粒尘沙。”怎么样？你难道不愤然倒地并咬牙切齿地诅咒对你说这些话的魔鬼吗？还是说，你要这么回答：“你就是一位神啊，我从未听过比这更像神说的话啦。”而你之所以这么回答他，是因为你曾经历过某一绝妙刹那？这种想法若俘获了你，它就会改变你，改变你之所是，甚至或许还会压垮你。万事万物中都有的这个问题“你想让这个一遍一遍无休止地重复来过吗？”会成为困扰你行动的最重的压力。或者，你得对自己、对人生要多么友好，你才能**别无所求，而惟独热切渴求着**这种终极的、永劫无期的一再确认？^[1]

对尼采来说，决定性的问题是，我们是否准备完全按照我们已经活过的样子再活一遍，甚至无数遍？（实际上，康德也提出了同样的问题；从幸福的角度来衡量，人生的价值对我们来说“一无是处。因为，谁会在同样的情况下，重活一次？”^[2]康德的回答是，正是我们自己作为道德法的承担者的尊严意识，救赎了原本无可忍受的存在；不用说，尼采对这个问题的回答与康德截然不同。）永劫回归的想法以最为尖锐的方式将这个问题提了出来——也可以说，将这个问题夸张地表达了出来。显然，我们生活的全部成就并不能从这一问题的视

[1] Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, no. 341, in *The Portable Nietzsche*, trans. and ed. by Walter Kaufmann, New York: Viking Press, 1968, pp. 101 - 102.

[2] *Critique of Judgment*, § 83, note. 比较“康德讲稿”，第 24 页。

角中救赎存在；如果每一个刹那都将被无数次地重复活过，那么要忍受这【种重复】，惟一的方式就是悦纳刹那本身的永劫无期。如果刹那不能绝对地证成自己，那就不可能根据生命进程中**其他某一点上**将会发生的事情而想要永劫无期地重复活过这一刹那。终点（end）、目标（goal）、目的（telos），在评价人类之存在时都不再是相关的了；因此，永劫回归有着这样的效果：迫使刹那说明自己。

看起来，尼采永劫回归的想法，其关键似乎不在于刹那，而是整个时间，“一切都按相同的顺序到来”。但这可能是个误解。因为，正是通过确认**刹那**，我们才确认了所有的时间。让我们能够承受“最沉重压力”的是经历过“某一绝妙刹那”（这一区分，对应着阿伦特在黑格尔式的作为“**世界之判断/世界之审判/世界之法庭**”的**世界历史** [Weltgeschichte as Weltgericht] 与康德式的人类判断的**自律性**之间所作的对比）。在尼采的《查拉图斯特拉如是说》对永劫回归的说明中，这一点尤为清晰：

看呐，……这一刹那！从这一玄关（gateway），也就是从这一刹那，一条长长的、永劫无期的道路通向**过往**：一种永劫（eternity）延伸于我们身后。凡**能**行走于这条路上的，以前不是一定都在这条路上行走过了吗？凡**能**发生的，以前不是一定都发生过了、都被做过、都已经逝去了吗？如果一切的一切以前都曾在那，矮子，你怎么想这一刹那呢？这一玄关以前不也一定在那吗？所有事情不都是如此紧密地纠缠在一起，以至于这一刹那身后拖着即将到来的一切？因此——也拖着它自己？因为，凡**能**在这条长长的道路上行走的——这条路就**在那**——**必定**要再走一遍。

这只在月光下爬行的迟缓的蜘蛛，还有这月光本身，还有处于这玄关的你和我，一起喃喃低语，嘀咕着永劫无期的事——我们以前不是一定也在那吗？回归并行走在我们面前那另一条道路上，就在那，也在这条长得可怕的道路，——我们难道不是一定会永劫

无期地回归吗？^[1]

这里，尼采的确看到“所有事情都如此紧密地纠缠在一起”，以至于某一刹那绝非与其他刹那“似乎全无关联”。不过，另一方面，惟有在刹那的基础上，确认才有可能：

看这玄关呐，矮子！……它有两张面孔。两条路汇聚于此；哪条路都没有谁曾走到尽头。这条长长的道路向后延伸成为一种永劫。那里另有一条长长的道路，那是另一种永劫。这两条路，相互对峙，正面冲突；正是在玄关这里，它们交汇于此。高处镌刻着这玄关的名字：“刹那”(Moment)。但是，任何人，不管在哪条路上一直走、一直走、越走越远——矮子，你相信吗，这两条路始终都永劫无期地相互对峙着？^[2]

这一段尤其让人联想到卡夫卡箴言集中名为“他”的那则寓言，
148 阿伦特在《思索》中对这一寓言高度重视。（实际上，阿伦特在《思索》第20章注疏卡夫卡时，引用到了尼采的“幻象和谜团”，在那里，她也引用了海德格尔对尼采的评注；据海德格尔的评注，永劫，**就处在刹那之中**，因为，两种永劫之间的冲突正是由处于玄关的人引发的，而处于玄关中的人，**自己就是那个刹那**。^[3]阿伦特自己在《思索》最后一章也引用了《查拉图斯特拉如是说》中的这一段，这绝非偶然，因为，她的《心智生活》竭力对付的难题也就是同一个让尼采形成他的永劫回归的想法的难题。）与尼采所说明的两种永劫的对立一样，卡夫卡的“他”也身陷过去与未来的争斗之中。要调停这场冲

[1] *Thus Spoke Zarathustra*, Third Part: "On the Vision and the Riddle", *The Portable Nietzsche*, trans. and ed. by Walter Kaufmann, p. 270.

[2] *Ibid.*, pp. 269-270.

[3] *Thinking*, p. 204.

突，“他”必须跃出这场战斗，“从战线上跳出来，提升到裁判员——也就是外在于人生游戏的旁观者和判断者——的位置上，从出生到死亡的这一时间段的意义就能交由他来决断，因为，‘他’并未牵涉其中”^[1]。这正是阿伦特的“下判断”的旁观者的位置，用她的话说，旁观者处于“过去与未来的裂隙之中”。

在过去与未来的裂隙之中，当我们思索时，也就是当我们与过去和未来离得足够远，我们便找到了我们在时间中的位置，面对这个世界上的人类之存在的杂多而无尽的事务，我们采取了“裁判员”、也就是“旁观者”和“判断者”的位置，我们依靠这个位置来发现它们的意义。……

“裁判员的位置 / 立场”——对这样一种位置的渴求激发了那个梦——除了是毕达哥拉斯的旁观者的位子，还能是什么呢？毕达哥拉斯的旁观者是“至好的人”，因为他们并不参与追名逐利的争斗，他们无兴趣无利益、无所归属、不受搅扰，他们关注的仅仅是演出本身。正是他们，才能发现演出 / 景象的意义，并对表演作出判断。^[2]

“过去和未来之间”这一下判断的位置，就如阿伦特自己所表明的那样，正等同于尼采那个刻写着“刹那”之名的玄关。

为什么那个玄关被命名为“刹那”呢？因为它在自己之外没有意旨，它导向的惟有自己。存在 (being) 就是循环 / 圆环 (circle)。因此，刹那之外，再没有什么可以用来证成它自己；只有它自身能够证成它自己。用康德的术语来说，“刹那”是自律的，自身就是目的。对刹那的确认，惟有参照于它自己才是可能的，靠它自身之外的任何

[1] *Thinking*, p. 207.

[2] *Ibid.*, pp. 207, 209.

东西都没可能，因为，归根结蒂，这一刹那的终极结局或后果，就是
149 它自己的反复重现。据尼采所说，连绵时间（以及由此而来的被视为一种连绵时间的全部存在[all being]）的无意义，是在承受“最重的压力”时必须面对的冷酷真【相】。“循环 / 圆环”是无基点（pointlessness）和徒劳无益的象征；因此，如果刹那要得到确认，除它自己之外再无支持。这就是永劫回归的意义：为了要在存在上予以确认（existential affirmation），刹那完全仰赖自己；刹那不通向任何地方（因为它仅仅返回自身）；它自身也不是什么有目的的序列（teleological sequence）的终极至高点。它怎么是可救赎的呢？它如何能被确认呢？对尼采来说，那种要去**思索**这一问题的意志、这刚毅的决心，本身就是它自身的解决之道。那些能够承受对这一问题进行全面而周延地**思索**——而不论这一问题有多么尖锐——的人，将是新的创造者、将是西方之衰颓的救赎者。对于这同一个难题，阿伦特则另寻解决之道。

对尼采来说——对阿伦特也一样，能否掌控意义这一难题，端赖是否有可能与过去建立一种真正的联系。在尼采看来，难题就在于因无法与难于驾驭的时间达成和解而引发了**复仇**；社会的一政治的病祸源自本体论上的挫败：“时间并不倒退回流，这令[意志]暴怒；‘已如是’就是那块意志无法搬移的界石的名字。……[意志]为其不能重返过往而发动复仇。所谓的**复仇**就是意志的这一有病的意志（实际上也只有这个）：意志要反抗时间、反抗时间的‘它已如是’（it was）。”^[1]让意志对时间感到一种“善意”（good will），就会让人从复仇中解脱出来，并由此使他的整个社会的一政治的存在发生革命性变化：

救赎那些生活在过去的人，把所有“它已如是”改造为“我曾意

[1] *Thus Spoke Zarathustra*, Second Part; “On Redemption”, *The Portable Nietzsche*, trans. and ed. by Walter Kaufmann, pp. 251 – 252.

愿它如是”——我只把这个称为救赎。意志——这是解放者和欢娱使者的名字；我是这样教你们的，我们的朋友们。不过现在也学下这个：意志自己也还是个囚徒。意志在行解放，但是，甚至把解放者都囚禁于镣铐之中的又是谁呢？就是“它已如是”。“它已如是”让意志咬牙切齿，也是意志最隐秘的忧伤。无力反抗已经发生过的一切，他就是面对着过往一切的一位恼怒的旁观者。意志无法意愿重回过往，他无法打断时间，无法制止时间的贪婪，这是意志最孤独的忧伤。〔1〕

阿伦特所关心的，不是意志的解放，而是判断官能的解放，她说，这是通过思索官能的运用而实现的。但是，在如下这一关键层面上，她与尼采面临着同样的难题：一个面对过去的“恼怒的旁观者”如何才能转变为一个满足的旁观者呢？忧伤的旁观如何才能转化为幸福的旁观呢？尼采想让意志对过去感到中意，阿伦特试图让对过去下判断这一活动成为快乐之源，而不是不快乐之源。在这两种情形中，对时间的“某种善意”将救赎过去。 150

正如或许可以说，阿伦特起初是在行动的本性中——因此在某种意义上，也就是在意愿中（因为没有意志就不可能有行动）——寻求“刹那”这一难题的解决之道，但她的终极解决之道则安存于对过去的行动（deeds）所作的“反思性判断”或“下判断的反思”之中，所以我们或许同样也可以说，尼采起初是在意志那里寻求意义这一难题（或者说虚无主义这一难题——虚无主义贬低各种最高价值）的解决之道，但是他的终极解决之道——对永劫回归这一想法的思索——则偏离了意志。阿伦特在《意愿》第14章中对尼采的想法的阐释正是沿着这个思路而展开的。永劫回归“不是一种理论，不是一种学说，甚

〔1〕 *Thus Spoke Zarathustra*, Second Part, “On Redemption”, *The Portable Nietzsche*, trans. and ed. by Walter Kaufmann, p. 251; 着重为我所加。

至不是一个假设，它仅仅是一个思想实验。既然它必定暗含了对古人的循环时间概念的一种实验性回归，它似乎就公然对立干任何有关意志的可能观念，而有关意志的任何观念，其谋划总是以线性时间和一个未知的因此也就充满变化的未来为假设的”^[1]。因此，阿伦特论辩道，永劫回归的思想实验最终导致“对意志的拒斥”：

意志的无能说服人们更乐于去回望、记忆和思索，因为，在回望的眼光中，是其所是的一切，都**显得**是必然如此的。如果已经做过的均无可抹去，那么，责任将令人无法承受，而拒斥意志，则让人从无法承受的责任中解放出来。无论如何，可能正是意志与过去的冲突，让尼采做了“永劫重现”(Eternal Recurrence)这一思想实验。^[2]

在阿伦特看来，尼采

着手就这个给定的世界给出一种构建(a construction)，以使这个给定的世界可理解、使之成为那种有着“极大意志的力量”的生物(creature)——这种生物“意志的力量[足够大、大到]不需要万事万物有意义，……[这种生物]可以忍受活在一个无意义的世界上”——的一个适宜的栖息之所。“永劫重现”这一术语指的就是这种终极救赎的想法，因为该术语宣明了“一切生成(all becoming)皆**无辜**”(die Unschuld des Werdens)，以及相应的一切无辜的生成所固有的无赖的和无意旨，也即，一切生成均不受罪与责任的羁绊。^[3]

151 永劫回归废除了关于责任、合意旨性、因果性、意志的所有概念，由

[1] *Willing*, p. 166.

[2] *Ibid.*, p. 168.

[3] *Ibid.*, p. 170.

此而成为应对一个无意义世界、使人自身与一个无意义世界相和解、救赎一个无意义世界的手段。

正是通过如下论辩，尼采达成了这种“‘过去了的一切都在回归’的想法，也即，一种循环时间构想，这一构想使存在（Being）在其自身之中摇摆”：

倘若世界的运行以一种最终状态为鹄的的话，那种状态早就该实现了。然而，惟一根本的事实就是，世界的运行并不以最终状态为鹄的；每一种但凡将这一最终状态必然化的哲学与科学假设（比如，机械论），统统被这一根本事实所**驳倒**（此处着重为尼采所加）。

我所寻求的是一种将这一根本事实纳入考虑的关于世界的构想。生成，必须在不诉诸任何最终意图的情况下而得到解释；**生成必须在每一个刹那都显得是被证成了的**（或者说，生成是不能被评估的；这是一回事）；**当下决不能依据某一未来而被证成，过去也不能依据当下而被证成。**^[1]

现在，业已很清楚的是，要恰当领会阿伦特对判断的“回望的眼光”（backward glance）这一难题所作的陈述，尼采的这一构思和表述，绝对至为关键。至此，不会再看不出阿伦特对尼采的论题提出方式是有所依赖的。在同一篇箴言中，尼采写道：“生成，在每一刹那都有着同等的价值。”^[2]换言之，没有哪个刹那能用来证成另一个刹那，没有哪个刹那能参照其他刹那而得到确认；刹那必须自我救赎（self-

[1] *The Will to Power*, no. 708, ed. by Kaufmann（参看本书第156页，注释[1]），p. 377（着重为我所加）。又一次，尼采似乎是复述了在康德那里早已存在的一种思想，康德说：“始终令人迷惑的是，上代人似乎只是为了下代人才扛得起沉重的负累……而只有最后一代才有那样的好运，在（竣工的）住所里安居。”（“Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose”，论题三；阿伦特在“历史的概念”一文中也引用过，*Between Past and Future*, p. 83.）

[2] *The Will to Power*, no. 708, ed. by Kaufmann, p. 378.

redeeming)。从上述引用的段落中，阿伦特得出结论：这“明显导致了对意志以及意愿着的自我（the willing ego）的拒斥”，因为意志和意愿着的自我，这二者均预设了诸如因果性、意图、目标之类的过时概念。^[1]

尼采寻求一种使得刹那永劫无期化（eternalize）的方式（“……欢娱想要永劫无期。欢娱想要**万事万物都永劫无期，想要永远、永远地永劫无期**”^[2]）。阿伦特寻求一种借助某种回溯性的判断行为而使刹那不朽的方式。两位的动因是相同的：都是要从奔逝不息的时间洪流中挽救刹那。“下判断”，因其本质上的**特殊主义**（particularism）而有能力履行这一功能，“下判断”本质上是特殊主义的正在于这样的事实：它专注于**特殊物**，它不会让特殊物以任何方式被归约为普遍物或一般物抑或被普遍物或一般物所吞噬。特殊物有其自身的尊严，没有普遍物或一般物能从特殊物那剥夺这种尊严。

152 黑格尔说，哲学就像密涅瓦的猫头鹰，只在白天结束、黄昏降临时才振翅起飞，这一点他是完全正确的。但是，对于美【的东西】或者任何行动本身来说，则并非如此。用康德的术语说，美【的东西】自身就是目的，因为它所有可能的意义都包含在自身之中，无须参照他者——可以说，与其他美的东西都没有关系。在康德那，存在着这样的矛盾：无限进步是人类种族的法；同时，人的尊严则要求，人（我们每一个个体）应该因他的特殊性而被看到，因而他应该——不予比较地、不受时间所限地——被视为是反映了一般的人类。^[3]

从尼采式的语境来看，很显然，对阿伦特来说，下判断不仅仅是

[1] *Willing*, p. 172.

[2] *Thus Spoke Zarathustra*, Fourth Part; “The Drunken Song”, sec. 11, *The Portable Nietzsche*, trans. and ed. by Walter Kaufmann, p. 436.

[3] “康德讲稿”，第77页。

政治存在者才有的一种能力（虽然起初正是这一点激发她去反思判断官能的）。实际上，下判断逐渐承担了一种本体论功能。（这一洞见，埋藏在我所说的阿伦特早期的判断理论与晚期的判断理论之间的“断裂”中，她的早期理论是“政治性的”，而晚期理论则是“沉思性的”。）也就是说，判断有着这样的功能：它使人扎根于一个不然就毫无意义且毫无存在之现实性（existential reality）的世界——一个未经判断的世界，对我们来说，是没有属人的含义（human import）的。

将阿伦特与尼采相类比——尤其是关于这一事实：正是由于遭遇了意志难题，尼采不得不拒斥意志，转而积极地接纳永劫回归，而永劫回归正是与所有“是其所是、曾经是其所是、还将再次是其所是”的一切所达成的一种无涉意志的和解（a nonvolitional reconciliation）——有助于弄清阿伦特最后一部著作《意愿》中最后几句话的意思（要不然这几句话就极为费解了）。在言罢奥古斯丁所发现的人类之出生性（natality），也即这一事实：“人类，新的人，总是由于生育而不断地出现在这个世界上”，阿伦特评论道，奥古斯丁的这一论辩

告诉我们的似乎无非是，我们喜欢自由也罢，憎恶自由的任性也罢；因自由而“快乐”也罢，还是更乐意选中某种形式的宿命论来逃避自由的沉重责任也罢；不管怎样，由于出生，我们就**注定**是自由的。若果真如此，这一困局就是无法突破或解决的，除非求诸另一种心智官能，一种与肇始能力一样神秘的官能，也即判断官能，对这一官能的分析，至少能告诉我们，我们的快乐和不快乐究竟牵涉到什么。^[1]

这一段确证了，她考查“下判断”，不仅仅是要从理论上说明一种重要的人类能力，她对“下判断”所作的考查更是一个“困局”的“解决

[1] *Willing*, p. 217.

之道”。她试图要解决的难题是：如何因人类的自由而“快乐”、如何承受“自由的沉重责任”、如何避免宿命论（这是尼采所选择的出路）。整段，无疑是在复述尼采借以描述“最重的压力”的那个故事（该段读起来就像是那个故事的注脚）。倘若我的这些揣测并非全然臆造，二者的这一趋同就绝非巧合，因为，引导阿伦特考虑判断力的那一反思路径正好与引导尼采设想永劫回归的那条路径相平行。不然，还能怎样解释阿伦特把判断描述为突破一个困局——尤其是意志之困局——的出路，或者说，描述为人类自由之确认这一难题的解决之道呢？为什么会以这种方式引入关于下判断的分析呢？为什么这一困局可以指望下判断作为可能的出路呢？面对这些问题，似乎正可以发问：还能基于其他怎样的解读，才有可能搞懂阿伦特最后一部著作中的最后一段呢？当身处“这玄关，这刹那”（this gateway, Moment），惟有判断才能防止人被过去和未来这两种对立的力量拖垮。

人们若还记得三种心智官能各自所指向的时间方向，也就能理解为什么阿伦特会指望下判断——判断总是指向过去——作为突破困局的惟一可能的出路。我们当下居于其中的这个世界，几乎没有为真实行动，因而也就没有为自由提供什么前景。而未来，如果有的话，所给予的承诺就更微乎其微了：“完全可以设想，现时代（modern age）——现时代肇始于一场史无前例且前途无量的人类活动之大爆发——可能会在历史上从未有过的、最为沉闷而致命的、最为消极而乏味的被动无能中终结。”^[1]

由此，便仅余这一最渺茫的可能了：从当下的行动中汲取一种意义感。（在这种境况下——在一个几乎已经完全排除了政治化行动 [acting politically] 的可能性的世界上——“下判断”差不多成了一种代位行动 [vicarious action]，一种在真正的公共领域缺位的情况下重获我们公民身份的方式。）也没有更多的理由 [让我们] 期望可以借由意愿之谋划或把我们自己的意志投射于未来（进而投射于与意愿

[1] *The Human Condition*, p. 322.

相关的困局)而抓取到意义。剩下的就只有判断官能了,它至少还能定位那些救赎人类存在(human existence)的过去的事件。(至于思索:据阿伦特认为,思索是这样的一种心智官能,借由它,我们从外观世界中退离出来;所以,这一心智官能不可能是这一外观世界的意义之源。而当思索返回到外观世界来反思其中的特殊物时,它就转化为判断了。)只有通过反思在过去的诸多特殊的刹那中有例为证的人类自由之神奇,我们才能支撑我们自己度过当下并保有对未来的希望。如果回溯性判断是不可能的,我们会被对当下的无意义之感所击垮,并深陷对未来的绝望。惟有判断,为意义做好了充分的准备,由此也就让我们——潜在地——会认可我们自己的状况。

对过去的历史中那些“故事”的研习,教给我们:始终存在着一个新开端的可能;因此,希望就蕴藏在人类行动的本性之中。每一个故事都有一个开端和一个终结/目的(end)——但远非一个绝对的终结;因为某一故事的终结总是标志着另一故事的开端。^[1]倘若我们被迫要对作为整体的历史作出一个绝对的裁定,我们可能忍不住就会遵从康德的悲观主义。(正是康德的悲观主义,连同他对历史必定形成一个单独的故事的确信,迫使他提出了“历史进步”这一调节性的理念,可以像在目的论判断中那样引导我们的反思,让我们有可能反思历史而不感到绝望。)但是,下判断总是限于特殊事件与个体,也就是说,总是限于那些激励着我们的故事和已成为范例的一个个实例,所以,历史反思,对于那些尚未放弃希望的人来说,始终是有启迪性和教化性的。

我们曾论辩说,下判断,让我们从对过去的反思中获得快乐,从而也就为我们认可自己此世的状况(worldly condition)作好了准备。但是,鹄的并非真的是要证成这个世界,倒不如说是要“确认/坐实”(confirm)我们在其中的位置;换言之,是要建立与我们世界之实在性的联系,或许也可以说,是要通过维护我们与这种实在性之间

[1] 参见“Understanding and Politics”, *Partisan Review*, 20 (1953), pp. 388-389.

的关联，来证成这一实在性。这一思路在反复出现于阿伦特未出版的讲稿中的一个短语那得到了暗示；该短语就是奥古斯丁所说的“Amo; Volo tu sis”：“去爱”实际上说的是“我想让你存在（to be）”。由于“存在（being）那赤裸裸的任意性”，由于“我们不是自己所造”这一事实，我们便“需要确认。我们是陌生人，我们需要被欢迎、被悦纳”。正是通过下判断，“我们确认了世界，也确认了我们自己”；依赖我们那些被给定的官能，“我们让自己在这个世界上如归家般舒适”^[1]。“共享的判断”自己选择出的同伴确保了一种不然就会空洞贫乏的历史性。

我的这些结论性的揣摩，并非是要指出阿伦特对下判断所作的反思必然会沿着怎样的脉络展开；我的意图仅仅是想标界出她的反思在其中打转的一个区域。我的揣摩，是在由奥古斯丁《忏悔录》卷十一有关“时间性”（temporality）的冥思和由尼采“永劫回归”的设想所划定的疆界中进行的。引导阿伦特毕生事业的，不只是康德，还有奥古斯丁和尼采；她一次又一次地从他们那里找到了自己的难题。在当前的语境下，他们给她提出的问题是：倘若人（man）本质上是一个时间性的/暂时性的/无常的存在者（temporal being）——从一个未知的过去来，复又奔向一个未知的未来，那么，世界能否被搞成一个适宜于人的栖息之所？在什么意义上能或不能呢？^[2]阿伦特结合了对

[1] 阿伦特在芝加哥大学的讲座课程“康德政治哲学”，1964年秋（Hannah Arendt Papers, Library of Congress, Container 41, pp. 032288, 032295）。在“基本道德命题”课程中她也引用了该短语（container 41, p. 024560），那里，该短语与 dilectores mundi【爱世界之人】有关：“世界的爱决定了我属于谁、属于什么，由此，世界的爱为我建立了这个世界，使我与之相融。”比较 *Willing*, pp. 104, 144。也可参看 *Willing* 第 10—12 章对爱的讨论。

[2] 比较奥古斯丁《忏悔录》，11. 14：关于时间的三划分，“因过去不再是，未来尚未是，那么这二者，过去与未来，怎能是呢？至于当下，如果总是当下，而且当下从未流逝而成为过去，那这就不是时间，而是永劫无期（eternity）。因此，假如当下之为时间，仅仅因为它将流逝而成为过去，那我们怎么能因当下何以为是仅仅在于它将不再是其所是而说现在是什么呢？换言之，我们无法恰当地说出时间是什么，除了说它即将不是什么（not being）”。也可参见《忏悔录》，4. 4 及以下关于必死性的冥思。

此世之典章制度及往来关联 (worldly institution and relationships) 的虚浮脆弱的一种奥古斯丁式领悟与对人类行动之强大潜能的一种尼采式信仰, 由此她就与“时间性”的基本问题遭遇了: 在什么样的条件下我们能够认同时间 (say yes to time) 呢? [1] 难题就在于如何征服时间性, 或者说, 如何让终有一死的实在 (a mortal existence) 稳固而扎实、使之不那么转瞬即逝、在本体论上不那么不安定; 这个由奥古斯丁和尼采都提出过的难题, 也在阿伦特的全部哲学著作中缭绕不绝。如果政治之存在实际上就是外观 (不管怎样, 这都是阿伦特政治哲学的根本前提), [2] 那么, 就需要有一个判断的公共空间来使这个外观世界更为持久——也可以说是, 需要有一个判断的公共空间来确认这个外观世界的存在。下判断, 或者, 记忆力的存救之功 (saving power), 帮助我们留存那些不然就会在时间中消逝的东西; 它使得本质上短暂易逝的东西持存永在、经久不绝。[3] 换言之, 判断的终极功能就在于使时间与此世相和解。

无疑, 我的这些揣摩提出的问题远多于其所回答的。“康德讲稿”当然仅仅是暗示了我所提出的诸多可能性; 或许, 比起我应该做的, 我已经漂移得太远了。我惟一的意旨仅仅是想勾勒阿伦特理论化运思的版图。这一版图中的某些东西, 在我们从汉娜·阿伦特的友人瓦尔特·本雅明的诠释学中所发现的那些主题及思忖中, 也有所提示; 也许, 正是要在本雅明的“历史哲学论题”的对照之下来阅读阿伦特, 我们才能最终希望测量到阿伦特意图的诸多维度。本雅明也在 156

[1] “某个皇帝总是铭记于心, 万事万物倏忽即逝, 所以无须严肃对待, 在其中平和和生活就是。相反, 对我而言, 我为一切寻求永劫: 该把至为珍贵的琼浆佳酿悉数倾入大海吗? ——对我来说, 曾经的一切都是永劫无期的 (eternal): 大海会将其再次冲回来。” (Nietzsche, *The Will to Power*, no. 1065, ed. by Kaufmann, pp. 547-548.)

[2] *The Human Condition*, p. 199.

[3] 参见阿伦特的文章“The Crisis in Culture”, in *Between Past and Future*, p. 218。对“不朽不灭”的考虑, 实际上是回到了阿伦特极早的一部关于“圣奥古斯丁之爱的概念”的书, 该书出版于1929年。因此, 自她哲学生涯的起始而发轫的这一反思的圆环, 可能正是要在她的关于下判断的著作中闭合。

寻求与过去的一种救赎性的联系，阿伦特的下判断的旁观者相当于本雅明的 flâneur【漫游者、闲逛者】，flâneur 漫游于过去，在或幸福或忧伤的回顾中捡拾不同的刹那，通过“回忆”（re-collecting）来收集：在毁灭性的当下之中，搜寻断片残迹，用这些断片残迹来抢救自己的过去。^[1]在本雅明看来，这需要假设“历史天使”这一角色，按肖勒姆的说法，历史天使“基本上是一个忧伤的形象，被无往不在的历史所摧残”^[2]。这些主题都汇聚在本雅明关于历史哲学的第三论题中：

不分大事小情地逐一罗列各个事件的编年缀录者（chronicler），就是在根据如下的“真理”而行事：发生过的一切都不该被历史遗忘。可以肯定的是，惟有一个被救赎了的人类（a redeemed mankind）才在接收着过去的丰沛充盈——也就是说，惟有对于一个被救赎了的人类而言，其过去的每一个刹那才是可以引证的。其所生活过的每一个刹那，都成为了 citation à l'ordre du jour【某一天的一个引证】——而那一天就是审判日（Judgment Day）。^[3]

面向过去的这种姿态，在本雅明对卡夫卡的一则寓言所作的评释中被

[1] 参见本雅明“历史哲学论题”，Walter Benjamin，“Theses on the Philosophy of History”，in *Illuminations*, ed. by H. Arendt, trans. by Harry Zohn, New York: Harcourt, Brace & World, 1968, pp. 255-266。本雅明的 Jetztzeit【现时、当下】概念表述了“我们与过去的支离破碎的联系”这一理念，他的好几个论题都讨论了 Jetztzeit。比如，第 14 论题，他描述了罗伯斯庇尔是如何炸开了历史同质化的连续体从中复活了古罗马。法国大革命“复活了古罗马，其方式就如同时尚复苏了过去的服饰”（p. 263）。就这一点，阿伦特对本雅明思想的评释，参看她为 *Illuminations* 写的导言，pp. 38-39, 50-51。

[2] Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis*, New York: Schocken, 1976, pp. 234-235。阿伦特自己对本雅明历史哲学第 9 论题的评释，参看 *Illumination*, ed. by Arendt, pp. 12-13。此处不可能详细考察阿伦特与本雅明之间的诸多相似点，仅注意一下，阿伦特援引加图，作为支持失败事业的史家形象，这与本雅明第 7 论题的精神极为一致。参见 Theodor Adorno, *Minima Moralia*, no. 98, London: New Left Books, 1974, p. 151。

[3] *Illumination*, ed. by Arendt, p. 256。

表述得尤为生动醒目：

……生活真正的尺度是记忆。回眸过往，它就像一束光穿越整个一生。也就是往回翻几页书的速度，就能从下一个村庄巡游到旅人决心要出发的地方。对于有些人来说，生活已经转化为书写……，惟有他们才能读写过往。那也是他们面对自己的惟一方式，惟有这样——惟有逃离当下——他们才能理解生活。〔1〕

〔1〕 Walter Benjamin, “Conversations with Brecht”, in Ernst Bloch et al., *Aesthetics and Politics*, London: New Left Books, 1977, p. 91. 这里，本雅明评释的卡夫卡的这则故事是“下一个村庄”。

附 录

康德著作年表

1746年,《论对活力的正确评价》(*Thoughts on the True Estimation of Vital Forces*)

1754年,《对一个问题的研究,地球是否由于绕轴旋转而发生过某种变化》(*Investigation of the Question as to Whether the Rotation of the Earth on its Axis Has Undergone Any Modification*)

《关于从物理学观点考察地球是否已经衰老的问题》(*The Question as to Whether the Earth is Growing Old, Considered from the Angle of Physics*)

1755年,《自然通史和天体理论》(*Universal Natural History and Theory of Heaven*)

《论火》(*A Brief Outline of Some Meditations on Fire*)

《对形而上学认识论基本原理的新解释》(*A New Exposition of the First Principles of Metaphysical Knowledge*)

1756年,《论地震的成因:去年底席卷西欧的灾难原因考》(*On the*

Causes of Earthquakes: On the Occasion of the Calamity which Hit the Western Lands of Europe Towards the End of Last Year)

《1755 年里斯本地震的历史与自然描述》 (*History and Natural Description of the Earthquake of 1755*)

《考察近期的地震恐慌》 (*Consideration of Recently Perceived Earth-tremors*)

《物理单子论》 (*Physical Monadology*)

1757 年,《自然地理学讲授提纲》 (*The Use of Metaphysics in Combination with Geometry in Natural Philosophy*)

1758 年,《运动和静止的新学说》 (*A New Doctrine of Rest and Motion and its Implications for Natural Science*)

1759 年,《对乐观主义的反思》 (*Reflections on Optimism*)

1762 年,《三段论法四格的诡辩》 (*The False Subtlety of the Four Syllogistic Figures*)

1762 年,《证明上帝存在的惟一可能的根据》 (*The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*)

1763 年,《将负值概念引入哲学的尝试》 (*Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy*)

1764 年,《对优美感和崇高感的考察》 (*Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*)

《论脑病》 (*Enquiry into Diseases of the Head*)

《对自然神论和道德原则的明晰性的研究》 (*Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality*)

1766 年,《一个通灵者的梦》 (*Dreams of a Spirit Seer*)

1768 年,《论空间方位区分的基本根据》 (*On the First Ground of the*

- Distinction of Regions in Space*)
- 1770年, 就职论文《论感觉界和理智界的形式和原则》(*Inaugural Dissertation on the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World*)
- 1775年, 《论各种不同的人种》(*On the Different Races of Man*)
- 1776—1777年, 《论“博爱”的两篇文章》(*Essays Regarding the Philanthropinum*)
- 1781年, 《纯粹理性批判》(第一版) (*Critique of Pure Reason* [First Edition])
- 1783年, 《未来形而上学导论》(*Prolegomena to Any Future Metaphysics*)
- “评舒尔茨所著《道德学入门》一书”(Review: of Schultze's Attempt at a Moral Instruction for All Men Regardless of Their Religion)
- 1784年, “世界公民观点之下的普遍历史观念”(Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose)
- “回答一问题: 什么是启蒙?” (An Answer to the Question: What is Enlightenment?)
- 《论月球上的火山》(*Concerning the Volcanoes on the Moon*)
- 《道德形而上学原理》(*Groundwork of the Metaphysics of Morals*)
- 1786年, 《对人类历史起源的推测》(*Conjectural Beginning of Human History*)
- 《自然科学的形而上学原理》(*Metaphysical Foundations of Natural Science*)
- 《何谓在思维中确定方向》(*Learning How to Think*)
- 1787年, 《纯粹理性批判》(第二版) (*Critique of Pure Reason*)

[Second Edition])

- 1788 年,《论目的论原则在哲学中的运用》(*On the Use of the Teleological Principle in Philosophy*)
《实践理性批判》(*Critique of Practical Reason*)
- 1790 年,《判断力批判》(*Critique of Judgement*)
- 1791 年,《神正论的所有哲学尝试归于失败》(*Concerning the Possibility of a Theodicy and the Failure of All Previous Philosophical Attempts in the Field*)
- 1792 年,《论人的劣根性》(*On the Radical Evil in Human Nature in Religion*)
- 1793 年,《单纯理性范围内的宗教》(*Religion within the Limits of Reason Alone*)
《论通常的说法:这在理论上是正确的,但在实践上是行不通的》(*On the Old Saying: That May be Right in Theory, But It Won't Work in Practice*)
- 1794 年,《论月球对气候的影响》(*Something Concerning the Moon's Influence on the Weather*)
《论万物的终结》(*The End of All Things*)
- 1795 年,《永久和平论》(*Perpetual Peace*)
- 1797 年,《道德形而上学》(*Metaphysics of Morals*)
《关于迅速签订哲学上永久和平条约的通告》(*Announcement of the Near Conclusion of a Treaty for Eternal Peace in Philosophy*)
《论出于利他动机而说谎的虚妄权利》(*On a Supposed Philanthropic Justification for Lying*)
- 1798 年,《系科之争》(*The Contest of Faculties*)
《实用人类学》(*Anthropology from a Pragmatic Point of View*)

- 1799年,《关于费希特所著〈知识学〉的声明》(*Declaration Concerning Fichte's Doctrine of Science*)
- 1800年,《逻辑学》(*Logic*)
- 1802年,《自然地理学》(*Physical Geography*)
- 1803年,《教育学》(*On Pedagogy*)
- 1804年,《自莱布尼茨与沃尔夫以降德国形而上学真正的进步是什么?》(*What Real Progress Has Been Made by Metaphysics in Germany Since the Time of Leibniz and Wolf?*)

阿伦特著作年表

生前出版著作

- 1951年,《极权主义的起源》(*The Origins of Totalitarianism*)
- 1958年,《蕾尔·法尔哈根:一个犹太女人的一生》(*Rahel Varnhagen: the Life of a Jewess*)
- 1958年,《人的境况》(*The Human Condition*)
- 1961年,《过去与未来之间》(*Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*)
- 1962年,《耶路撒冷的艾希曼:关于恶之平庸的报道》(*Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*)
- 1963年,《论革命》(*On Revolution*)
- 1968年,《黑暗时代的人们》(*Men in Dark Times*)
- 1970年,《论暴力》(*On Violence*)
- 1972年,《共和国的危机》(*Crises of the Republic*)

出版遗作

- 1978年,《作为贱民的犹太人:现时代的犹太身份及政治》(*The Jew*)

附录

as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age)

1978年,《心智生活》(卷一《思索》,卷二《意愿》)(*Life of the Mind*)

1982年,《康德政治哲学讲稿》(*Lectures on Kant's Political Philosophy*)

1992年,《汉娜·阿伦特与卡尔·雅思贝尔斯通信集 1926—1969》(*Hannah Arendt / Karl Jaspers Correspondence, 1926 - 1969*)

1994年,《1930—1954 知性文论》(*Essays in Understanding, 1930 - 1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*)

1996年,《友人之间: 汉娜·阿伦特与玛丽·麦卡锡通信集 1949—1975》(*Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary and McCarthy, 1949 - 1975*)

1996年,《四壁之内: 汉娜·阿伦特与海因里希·布吕歇通信集 1936—1968》(*Within Four Walls: The Correspondence between Hannah Arendt and Heinrich Blücher, 1936 - 1968*)

1996年,博士论文《爱与圣奥古斯丁》(英文版)(*Love and Saint Augustine*)

2003年,《责任与判断》(*Responsibility and Judgment*)

2004年,《汉娜·阿伦特与马丁·海德格尔书信 1925—1975》(*Hannah Arendt and Martin Heidegger Letters, 1925 - 1975*)

2005年,《政治的承诺》(*The Promise of Politics*)

2006年,《阿伦特与本雅明》(*Arendt und Benjamin: Texte, Briefe, Dokumente*)

2007年,《犹太文选》(*The Jewish Writings*)

《论文学与文化》(*Reflections on Literature and Culture*)

译者后记

汉娜·阿伦特，堪称 20 世纪西方最伟大、最具原创性的政治思想家之一，虽然她说自己既不是哲人，也不是康德意义上的职业思想家，倘若她的推辞不是一种自谦，倒是从反面证成了她的思考本就是危机重重的现时代中力挽狂澜的行动：她重新整理西方传统，旨在寻求人的担当和与世界友爱相处的新方式。这位遭遇并因此反思现代性灾难的现代哲人，毕生思考的核心主题可借修饰语“政治的”（political）一词蔽之。“政治之事”并非指特定的政治制度或实践，而是如法国社会理论家克劳德·勒福尔（Claude Lefort）所说的是一种制定权（constituting power）：社会凭借并通过这种权力表明自身是一个统一体，一个借由区分正确与错误、真实与想像、真与假、好与坏而得以理解的社会空间整体。按《汉娜·阿伦特：政治、历史与公民》一书的作者菲利普·汉森（Philip Hansen）的说法，阿伦特的根本主张是，政治的存在者所必需的心智活动本身就是政治的和集体的活动。政治生活的本性意味着政治经验的开放性，政治的思与行都无法脱离政治的公共空间而存在。

由于“政治地思索”恰恰构成了政治行动的一部分，阿伦特才对心智活动的政治性倾注了毕生的心血。她晚年构思的多卷本大作《心智生活》是对这个主题的精深研虑，我们有理由设想，这套系列著作一旦全面告竣，必是恢弘巨著，然而天不假年，阿伦特只完成了计划

中的前两卷，未竟的第三卷“《判断》”成为思想史上永远的遗憾。不过，研究者们从她身后残留的文稿中发现了一些围绕这个主题所进行的零星探索，其中最主要的是对康德政治哲学的挖掘和再造，而且这些尝试着重反映在阿伦特为一系列讲座课程专门撰写但生前并未出版的授课讲稿中。罗纳德·贝纳尔认为，这些讲稿展示出阿伦特“对康德美学作品和政治文论的阐释，他的阐释意在表明，《判断力批判》包含了一种极为重要且强有力的政治哲学的纲要——这种政治哲学，尽管康德自己并没有详细展开（或许也没有充分意识到），但是依然是他留给政治哲学家们的最伟大的遗产”。他进而发现《心智生活》第一卷《思索》的后记中实际上已经勾勒了未来“《判断》”一书或者判断理论的雏形，由此，贝纳尔按图索骥，以讲稿为主体编纂了这本文集，以补足阿伦特关于心智生活之政治性的运思全貌，或者说，为阿伦特自己的政治哲学画上圆满的句号。

罗纳德·贝纳尔就这部讲稿写作了长文述评。当然，贝纳尔的抱负远不止对讲稿本身的圈点。事实上，贝纳尔面临着与阿伦特同样的局面：需要以文本为基础推测性地重建一种原作者并未写作的理论。阿伦特要建立康德未诉诸文字的完整的政治哲学，而贝纳尔要设法替阿伦特续写朝露溢至而无暇再完成的事业——当为《心智生活》终结篇的“判断理论”。所以，贝纳尔的长文是未竟的《判断》一书的预告、蓝图和书评。意志自由有两个后果，既令人类忧伤，也令人类蒙羞，一个是生命不可承受之轻：自由所隐含的无序和偶然；另一个是生命不可承受之重：与自由相伴而来的责任。如何突破意志自由的困局，是阿伦特晚年直面的难题，她尝试从康德的美学那里找到出路。贝纳尔探索了康德是否是适格的且惟一可能的理论来源，是否有其他的可能——比如亚里士多德——能够帮助建立阿伦特的判断力理论从而摆脱困境；而且，贝纳尔也挖掘了奥古斯丁对阿伦特的关键性影响，进而解析了共享相同出发点和疑难问题的阿伦特和尼采为何以及如何平行的路径上分别去往了不同的方向。

应中译者之邀，贝纳尔专程为中译本的出版撰写了详尽的长篇前言，以飨汉语读者。在英文版编定问世 30 年之后，原编者再度欣然执笔的中文版前言，不仅绝非应景的旧调重弹，毋宁说，是数十年沉淀与精磨的结晶。贝纳尔从文本间性出发，以纵、横、深三维解读了阿伦特政治哲学的特征以及《康德讲稿》的用意和来龙去脉：纵轴上厘清了苏格拉底—柏拉图—康德—阿伦特的关联，横轴上剖析了阿伦特与罗尔斯等当代理论家的异同，深轴上则展开了阿伦特自身的思想脉络。条分缕析的冷峻笔锋同时也犀利地点出了阿伦特在形成原创性思想时对康德文本的刻意拣选和有意误读及相应而生的诸多理论难题，而这也正凸显出了《康德讲稿》以及阿伦特思想世界的开放性。

阿伦特用英文撰写了这部讲稿，然而，一种难以遏制的对母语和母语思维的亲和驱使她不时修正英语世界对康德思想的理解，尤其表现在她对通行的康德作品英译本的改动和修正上。因此，中译者在翻译讲稿中的大量相关摘引时，也尽可能地追求“信”、“达”、“雅”，当然，“雅”也许不必，因为，刻意求“雅”有时可能反倒忽视了康德和阿伦特创作时的困境。本书译文中——尤其是阿伦特讲稿部分——的引文内容，均为译者在原书所用康德著作英译文基础上，必要时结合多个英译版本，以含意的贴切和行文的晓畅为考虑，自行译出；同时，为便于读者对勘，中译者在引注中尽量对应列出相应中译本的版本及页码。另外，译者在附录中简要整理了康德主要著作年表和阿伦特主要著作年表，列出前者是因为从阿伦特对康德的解读方式和成果来看，康德的写作计划与其作品的最终形式以及著作展示出的思想轨迹之间有着巨大的解释和理论生发的空间，著述的版图正是一个敞开的通道启人进入，而列出后者为的是让读者对阿伦特的研究生涯有概略的全景印象。

阿伦特一生著述丰硕，她的行文有着极为独特的语言特色，雄健华贵、泛浩摩苍。35 岁流亡英语世界之后，她开始自学英语写作，又逐步形成了个性鲜明的英文用语风格。阿伦特的英文中有着浓重的德

语思维底色，喜欢用层叠的曲折句、繁复的修饰语、冗杂的关系介词；阿伦特时常感到“结构浅易的”英语无法精准再现她喷薄奔涌的思路，对此，她的好友、英文作品编辑玛丽·麦卡锡感受良多，并在《心智生活》的编者后记中专有详陈。除了语言本身的天分和使用习惯，阿伦特的文字风格更是思考力和研究功底的外化和体现。深深沉浸于西方思想传统中，阿伦特使自己的文字作品既有巴洛克的磅礴富丽又不失古典的沈邃凝重。鉴于此，对阿伦特的翻译，颇需费心研磨。事实上，阿伦特自己的思索和研究也常常从——比如说拉丁文、希腊文的——某一个词、某一句片语的真意和译开始，这可能正说明“研译”本身就是一种思索与交流的方式。

翻译过程中，特别是那些“抗译”的词汇和用法，对于工具语言所在的文化体来说，往往是新鲜的东西，它们会撕裂母语思考的边界，突破心智传统的极限，拓展新的思考空间和表达途径。为此，本书的中译尝试用一些新的、不同的词汇来传译阿伦特世界中常用的词汇，也会试图用一些实验性的译法来转达西方哲学和思想传统中的特定关键词，比如“truth”，本书中尽量避免用惯用的“真理”一词来径直对译，而多选用单字译法，目的是保留该词多领域、多面向的功能，因为，“truth”不仅指哲学上的真理，还有科学上的真确、认识论上的真知、法律上的真相、日常用语中的真实、确实等多重所指。在有些一词多义但是取舍任何一个又都会损伤原意的地方，译者会用“/”连接同一英文词的不同中文含义，取逻辑上的“析取”之意，为的是铺陈出特定英文关键词的多面性来辅助和扩展中文思考，比如，用“利益/兴趣”翻译“interest”等。译者也会特别留意某些多词一义的现象，这是指英文中的多个词汇似乎都对对应着同一个中文含义的情况，但这只是表象，实际的情形是用一个中文词不加区分地翻译若干不同的英文词汇，可能会人为地造成一些意想不到的但并非必要的曲解和混淆。这样的例子包括：end（目的/终点）、teleology（目的论）、purpose（意旨）、goal（目标）、aim（鹄的）；人（man）、人

类 (human)、人类族群 (huamn race)、人类种族 (human species) 等。本书的翻译中会尽量用不同的词汇翻译看上去似乎是同义或近义的英文词，以小心避免潜在的误读。有些词，译者会设法遵循统一性，而牺牲文采和不太紧要的中文表达习惯方面的要求，比如 pleasure，一律翻译为“快乐”，虽然有时候用愉快、愉悦、舒服、欢快、舒畅等（比如，现行的多个康德作品的中译本中，pleasure 会被任意翻译成相关的诸多中文词汇）可能在某些语境下更妥帖、更漂亮，也更朗朗上口。

翻译就是把握住流动的语言，通过不断地阅读和反复地琢磨进入到不在场的作者的心灵，尽可能诚恳真切地模拓出作者无声的要求，就像书法起步时的描红一样。但是，就像上好的工匠固然能用不同材质的织物制作出相同花色和款型的服饰，但终究无法再现和复制织物本身的纹理与质感，那种织物深镶于传统的肌肤之中，是民族心灵的独特样态。那或许就是阿伦特和她眼中的康德念兹在兹的“*sensus communis*”，而这种神秘难言的共同体感觉终究以“世界之墙”为边界，那种无限扩展开来的普遍的世界共同体其实不过是对思想的人——甚至对行动的人来说亦复如是——充满诱惑又令人神伤的理念。不可译、不可对接的部分正是不同族群生存差异的根本之处，在这个意义上，语言是存在的家，也是传统的家。

而阿伦特理论的主要渊源康德的思考及书面表述，即便在德语世界中也并非通俗，康德自己就曾因自己作品的形式与内容的矛盾而感到负疚于“阅读的公众”，但他还是认为如果为了迁就读者，那么他的思想可能永远无法以书面的形式进入公共领域。康德语汇，作为其运思的载体，本亦艰拗，再透过同样繁复的阿伦特的中介，二者与中文对接，难免方凿圆枘之感。不过，一种风格化的言辞形式在某一共同体内部的接受、使用和内化，本身也是语言带动并提升思维的过程，本译作就是这一过程中的惶恐探步，个中方略细目尚有待方家惠正。虽有冒鲁莽与标榜，在某种程度上，这部译本依然是康德、阿伦

译者后记

特、贝纳尔、中译者及出版方共同努力的结果和见证。我们希望本书的出版在汉语学界，能如贝纳尔所回顾的三十余年来西方学界“一书激起千层浪”的状况那样，也成为一個契机，激发起更多、更有见地的研究——不仅仅是对西方传统的纵深解读，更重要的是关于汉语思考和表述的原创性尝试。

感谢西北师范大学“知识与科技创新工程”项目（NWNK-KJXCXGC-SK0303-3）对本书进展的持续关注与支持。

付梓之际，译者希望用这本已然辗转十载有余的坎坷译作铭刻歌乐山脚下那些有故事的岁月。在同行者的视界里，十一舍永远簇新如初，六舍永远温敦古旧如静静敞开的书。

曹明 苏婉儿 谨识

2013年仲夏



系统思考人类的精神活动，是汉娜·阿伦特晚年最后的写作计划《心智生活》的旨意，遗憾的是，终篇“《判断》”未及展开，阿伦特便辞别人世。本书汇编了阿伦特关于判断问题的核心文献，并对她在这一问题上的思考方向作出了解读。

如何摆脱生命的平庸和自由的虚无？

以重建康德的政治哲学为入口，阿伦特认为：只有作出判断，只有对公共世界上演的事件运用我们独立的判断能力，世界对我们来说才具有意义。

政治地思索本身就是一种政治行动。

上架建议：政治思想

ISBN 9787208-11775-



9 787208 117754 >

定价：36.00元