

政治哲学译丛

第 11 卷



*Hannah Arendt:
A Reinterpretation of Her Political Thought*

阿伦特政治思想再释

〔英〕玛格丽特·卡诺凡 著

陈高华 译



人民文学出版社

教育部人文社会科学青年基金项目

04YJC730001 成果

总 序

韩 震

伴随着改革开放的深入、经济全球化和社会主义市场经济的发展，政治文明、公共治理和社会建设越来越受到关注。因此，政治哲学已经成为哲学研究中最突出、最活跃的部分。

一

在经济全球化和信息网络化的双重冲击下，政治文化和思想意识形态的相互渗透、碰撞、冲突借鉴和融合，已经成为不可避免的和随时随地都可能出现的问题。在这种情况下，闭关锁国的保守策略显然既是不合时宜的，也是根本不可能的。因为在当今世界，经济联系、文化沟通、思想传播和信息流通本身早就成为生产发展的必要条件。甚至可以说，在一定的意义上，它们本身就是现实生产力的组成部分：不仅生产力需要在一定的生产关系中实现，而且一定的关系、联系本身就构成生产力的要素。在这种意义上说，限制国际贸易、思想交流和信息流通就是限制生产力的发展。为了享受火，不得不忍受烟。

政治和意识形态方面的国际之间的对话显然是解决国际问题的必需途径，因为不同民族和不同地域发展的不平衡，必然对许多问题产生不同的看法，应该进行多方面的对话。但是，对于一个主权国家来说，我们在意识形态和文化价值观上完全放任自流也是不可取的，我们必须在与世界各种政治话语的对话中凝练我们的核心价值观（比资本主义国家更先进也更有吸引力的民主、公正、和谐的价值理念），发展我们的基本观点（中国

特色社会主义道路和制度），坚持我们的基本立场（建设一个民主、富裕、文明和强大的现代化中国），而不至于使我们的航船迷失方向。

与此同时，信息流通也推动着思想和文化的交流，从长远看，文化的交流会促进我们自身文化的健康发展。但是，西方发达资本主义国家在与发展中国家打交道时，往往借助它们的经济优势推行文化帝国主义政策，而不是进行平等的对话与交流。所以，我们在进行思想和文化交流时，也必须注意我们的文化安全问题。可以说，我们是借助波涛行船，但要避免被浪涛吞没。经济全球化和知识经济之水，也是既能载舟，也能覆舟。经济、文化和信息流通的全球化是不可抗拒的历史潮流，逃避是不可能的，唯一正确的选择就是急流勇进，在思想文化和学术创新的竞争中发展自己。

经济全球化一方面会扩大交往，达成共识，形成近似的时代风格；另一方面我们也应该认识到，经济全球化进程并不必然导致社会和政治文化的趋同，因为经济的全球联系恰恰造成国际分工，而分工又必然造成利益差异和认识角度的差异，利益差异和认识差异就会造成政治的多极化和文化风格的多样性。在这个意义上，我们完全有理由说：古代相近的自然经济造成古代各民族相同的文化特性，古代的差异往往是因为地理差异和缺乏交往而形成的；而现代生产的国际分工反而有可能真正促进民族文化风格的分化，因为现代社会是在交往和交流中形成的真正文化精神上的差异。

世界处于大变革的时代，人类比任何时候“更加需要思想和政治上的引导！”^① 在全球竞争的激流中，谁有清醒的政治理念和战略思想，谁能够在国际竞争中立于不败之地。

二

要在经济全球化进程中发展自己，就必须捍卫我们的主权，维护我们的政治安全。但是，要在政治上获得主动权，就必须加强对世界政治及其

① 赫尔穆特·施密特：《全球化与道德重建》，社会科学文献出版社 2001 年版，第 72 页。

理论意识形态的研究。由于西方发达资本主义国家目前仍然处于强势地位，它们的政治与文化具有比较强的影响力和渗透力，因此我们更应该加强对西方政治的研究。就我们哲学工作者来说，应该更多地研究西方的政治哲学。只有这样，我们才能既容易理解对方，又能够掌握主动。

如果我们要在政治意识形态的竞争中站稳脚跟，首先就要了解对手，为此，就要加强对西方政治哲学的研究。古人云：知己知彼，百战不殆。要与对方平等对话，你就要真正了解对方的优势和局限性。只有真正认识了对方，才能找到发展自己并超越他人设置的思想理论和价值观的藩篱的方法。这就像航海，在波涛汹涌的大海上，如何才能把稳船舵，顺利达到目的地呢？答案就是：了解航程中所必要的一切信息，如海洋气象、洋流变化、航线方位等等。只有对各种险恶的条件做了充分准备，我们才可能乘风破浪，胜利地达到彼岸。

第二，要在政治意识形态和文化竞争中取得优势，还必须善于从对方吸取对自己有用的东西。善于学习对手，才能超越对手。我们不能因差别和对立毒化了自己的理智，丧失了从别人那里学习长处的能力。政治制度是为一定生产方式服务的，生产力发展的水平和生产关系的性质必然反映在政治等社会形式之中。资本主义的生产关系与社会主义的生产关系是不同的，但是，从世界范围来看，两种生产关系目前都与基本同样的生产力发展水平相联系。社会主义不能在真空中发展，它与资本主义同处一个地球上。资本主义与社会主义，二者面对的是同一个生活世界，它们是对当今世界发展道路的两种不同的选择。从这个意义上说，资本主义政治制度的某些形式有值得我们借鉴的东西。而且，由于西方资本主义已经有了几个世纪的发展，积累了许多社会治理的经验，西方政治哲学就是这些经验的结晶。只有善于从中学习对我们有用的东西，我们的政治理论才可能成熟起来，并得到迅速发展。因此，我们应当加强对西方政治哲学的研究，借鉴他们的经验教训，以使自己少走一些弯路。

第三，加强对西方政治哲学的研究，也是提升中国特色社会主义政治理论水平的战略需要。历史经验表明，文化发展和学术创新是在冲撞、竞

争、交流和融会过程中进行的。政治文化是文化的重要组成部分，而政治活动本身实质上就是协调不同利益集团和不同利益群体的关系。至少在现代民主政治生活中，讨论、对话和妥协是政治活动正常进行（而不是被强权与暴力所打断）的必要手段。积极地进入对话与讨论，可以在政治斗争中锻炼自己，减少自己的任意性。因此，对话、辩驳和讨论不只是一个政治活动的手段，也是文化健康发展和学术研究的必要途径。在一个鸦雀无声的社会中，思想理论和政治文化是无法得到健康发展的。为了我们的政治文化有一个健康发展环境，我们就应当自觉地、主动地投身于全球政治理论和政治哲学的竞争性讨论中去。

我们必须根据变化了的形势，进行新的政治思想和政治战略研究。“倘若仍采用老的战略来对付新现实，那么新现实亦会迅速复归于老的形态之中，我们就会错过取得进步的机会。”^①而要研究新战略，就必须了解世界各国的政治文化和政治哲学的动态。显然，研究西方政治哲学不仅有着重要的理论价值，而且对于我们建设现代化文明社会也有着重要的实践意义。

三

当前，西方政治哲学有五大流派：自由主义（像罗尔斯、德沃金等人）、保守主义（如诺齐克、布坎南等人）、新左派（形形色色的左派人士）、社群主义（如查尔斯·泰勒、桑德尔、瓦尔策等人）和女权主义（如苏珊·奥金等人）。这五大流派围绕个体与社会的关系、个体权利与公共利益的地位、自由与平等、正义与美德、性别角色等问题所展开的论争，构成了当代西方社会的政治生活和政治话语的主要内容。这五个流派的阵营并不像概念的分类那样截然分明，它们之间是相互渗透的。例如，在思想右倾的保守主义者中间，有的主张极端个人自由的观点，有的则主张有条件的政府控制。在社群主义中既有维护传统道德和既定社会秩序的保守主义者，也有激烈批判个人主义的消极后果，力图使公共利益占居社

^① 恩斯特·奥托·岑皮尔：《变革中的世界政治》，华东师范大学出版社2000年版，第17页。

会话语主导地位的新左派。同样，新左派也是各种社会主义思潮、激进女权主义和种种另类思想的集合，没有统一的目标和理论指向。

首先，在个体与社会的关系上，个人与社会谁是更重要的存在，不同的政治哲学得出了极为不同的结论。传统自由主义者主张，个人在形而上学的意义上优先于社会。他们认为，每个人都先天地具有自足的、独一无二的人格，因此，人人都有着不可剥夺的天赋人权，社会在存在上依赖个人的存在。社会既没有思考的大脑，也没有行动的双手，更没有多情的心灵。任何时候，都是个人在思考，在活动，在合作，在竞争，在爱，在恨。但是，社群主义和部分新左派认为，单个的人是生物学意义上的人。政治社会中的人，都是在一定的历史时期，一定的文化地域中形成的。人们生来带有民族的、文化的、时代的特征，人的角色首先是社会成员的身份（membership），“没有成员的身份，人就缺少有规定性的人格”^①。只有在一定的社会、文化和历史语境中，才能理解个体的人格。

其次，就个体权利（the individual rights）还是公共利益（the common goods）优先的问题，不同的派别也进行着激烈的论争。自由主义和部分保守主义者往往坚持个人权利至高无上的地位，反对以任何整体社会的利益抑制或减少个人的自由权利。不过，自由主义者更关注个人的社会权利和政治权利，而保守主义者关心的是个人的经济权利，在社会道德方面他们也倡导以社会规范对个人自由进行一定的限制。但是，社群主义者和部分新左派则认为，既然人格是在一定的社会群体中形成的，群体在存在上高于个体价值，因此个人权利在地位上就应该服从群体的共同利益。就如桑德尔所说的：“我们对家庭、社区、阶级、国家的责任重于特殊的个人”^②。

再次，正义和美德的争论的关键在于，秩序良好的社会依赖的是理想

① Michael Walzer, “Membership”, in *Communitarianism and Individualism*, Oxford: Oxford University Press, 1992, p.65.

② Michael Sandel, “Justice and the Moral Subject”, in Markete Daly ed., *Communitarianism: A New Public Ethics*, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1994, p.84.

的政治建构模式，还是依赖世代筛选和凝练形成的文化传统。自由主义者和新左派认为，按照某种普遍的理论 and 制度安排，可以建立自由和正义的社会。因此，政治哲学的主要任务是发现和建构具有普遍适应性的正义制度。但是，社群主义者认为，政治判断从来都是在政治实践之中作出的，而我们的政治实践都是在一定的文化和历史传统中展开的，因而制度和模式与其说是理论上的建构，不如说是传统的演化和政治实践的结晶，良好的政治运行需要富于传统根基的行为德性。

最后，女权主义向传统的政治哲学的图景提出挑战，认为以往的政治理论“只关注男性占支配地位的经济和公共政治领域”^①，忽视了日常生活和私生活领域的政治问题。按照传统的政治理论图景：左派主张平等，因此往往赞同某种形式的社会主义；右派认可自由，因而倾心于自由市场和资本主义；在中间是一些自由派（liberals），他们相信某种自由与平等的鸡尾酒式的混合类型，因此主张福利国家形式的资本主义。女权主义认为，传统的政治理论或政治哲学在讨论自由、平等和公正等问题时，都忽略了两性之间的自由与公正和性别平等问题。女权主义的兴起与发展，把两性之间的关系带到政治话语争论的前台，成为政治论争的一支不可忽视的力量。

我们这套丛书准备持续地进行下去，既译介一些西方政治哲学家的代表作，也译介某些对这些政治哲学代表人物的理论有深度的研究性著作，力求给读者了解国外的政治哲学的发展提供方便，以推动中国政治文明的建设。

2012年6月19日

于北京师范大学价值与文化研究中心

^① Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1990, p.2.

汉娜·阿伦特

汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）是 20 世纪最具原创性和最有争议的思想家之一，她的作品引起了大量的批评和评论。在这一专业的再解释中，玛格丽特·卡诺凡（Margaret Canovan）广泛利用未出版的材料，追溯阿伦特成熟思想的主题在她对纳粹主义和斯大林主义的思考中的起源，由此表明，阿伦特一直以来因其著作未被置于适当背景中而遭到广泛误解。

对阿伦特著作中许多最具争议的领域，卡诺凡博士给出了新的且常常令人惊讶的阐释，这些领域包括她的极权主义理论、《极权主义的起源》（*The Origins of Totalitarianism*）与《人的境况》（*The Human Condition*）之间的联系、她的行动理论、她关于“社会问题”和政治中的道德这些令人费解和烦扰的评论，以及她著作中的其他许多方面。阿伦特的思想不仅被证明比一般所认为的那样更复杂、更为极权主义所萦绕，而且，悖谬的是，她的思想比人们所预期的更具有当代相关性。卡诺凡博士的再解释巩固了这一主张：阿伦特是 20 世纪最重要的政治思想家之一。

目 录

序 言 / 1

缩 写 / 1

导 论 / 1

第一章 《极权主义的起源》 / 17

什么是阿伦特这一著作的关注所在？ / 17

什么是极权主义？ / 24

极权主义的“因素” / 29

扩 张 / 30

衰落的民族国家 / 32

种族主义 / 37

资本与暴民之间的联合 / 41

反犹主义 / 44

犹太人与国家 / 46

犹太人与社会 / 48

德雷福斯事件 / 51

极权主义：阿伦特的进路 / 53

大众与精英 / 54

极权主义运动的虚构世界 / 56

极权主义政体 / 59

结 论 / 62

第二章 “马克思主义中的极权主义因素” / 65

从《极权主义的起源》到《人的境况》 / 65

传统 / 70

马克思：人是“劳动的动物” / 73

根据制作理解政治的危险 / 75

根据劳动理解政治的危险 / 76

马克思与历史 / 77

巫师的门徒 / 82

解放生命过程 / 84

《意识形态与恐怖》 / 89

关于讲故事 / 96

第三章 《人的境况》 / 101

《人的境况》的基本环节 / 106

地球与世界 / 107

公共领域 / 113

社会 / 119

劳动 / 125

制作 / 130

《人的境况》中的行动 / 132

阿伦特行动论述的复杂性 / 138

荷马与城邦 / 144

罗马与革命 / 146

基督教与非暴力行动 / 148

疏离世界与疏离地球 / 152

第四章 后极权主义时代的道德与政治 / 158

阿伦特的读者所面临的问题 / 159

阿伦特所面临的问题 / 160

纳粹主义与道德崩溃的经验 / 161

斯大林主义与革命传统的堕落 / 167

- 反马基雅维里者阿伦特 / 170
革命的悲剧 / 172
个人善 / 179
苏格拉底：哲学与个人正直 / 180
耶稣与纯粹善 / 183
政治责任及其道德困境 / 188
针对政治邪恶的政治堡垒 / 193
结 语 / 201

第五章 新共和主义 / 205

- 通向共和主义之路 / 205
复多性与政治经验 / 210
复多性与政治概念 / 212
公民身份与公共空间 / 228
参与和委员会 / 237
公民身份与平等 / 243
共同体、民族与共和国 / 248
革命与悲剧 / 254

第六章 哲学与政治 / 258

- 哲学 vs 政治 / 258
苏格拉底 vs 柏拉图 / 262
公民生活 vs 心灵生活 / 264
真理与政治 / 269
苏格拉底还是海德格尔？ / 273

结 语 / 281

- 参考文献 / 287
译后记 / 303

序 言

vii

这里呈现给大家的《阿伦特政治思想再释》一书，在两个意义上是一个重新解释。首先，这一对她的著作的解读，在许多重要方面不同于其他阐释。我希望阿伦特著作的研究者们相信，这一解读更贴近她的思想，而且，其中很好地表明了为什么一直以来受到广泛误解。

第二个意义更加个人化一些，因为这不是我关于阿伦特的第一本书。为了给学生介绍她的思想，我在她的著作依然不全的情况下，撰写了一个关于她的思想的简短导论，在1974年出版，并且相当著名（由于是这一领域的第一本著作）。之后，我在其他领域进行研究的同时，也留意在更深层次上探究这个问题，偶尔还发表关于阿伦特的文章。但是，一直到开始研究她的那些保存在国会图书馆（Library of Congress）的未出版著作时 [英国学术基金会（the British Academy）提供赞助]，我才认识到还有许多要探究的方面。根据这些未出版著作来重读阿伦特已出版的作品，我发现，我不得不修正以前对于她思想的许多方面的理解，并且需要一个全面的重新解释。这本书是开启这一过程的一个尝试。这本书不能说全面，不过，它特别集中于在我看来阿伦特思想中尤其需要修正性解读的那些领域。在这里，阿伦特作品的其他研究者肯定会找到许多可以批评的地方，也会对我的许多具体解释产生争议。更一般地说，一些研究者对于如下观念感到担忧：从阿伦特的思想中可以发现任何东西。因此，他们会接受这样的建议：解读她选择出版的著作，就必须对那些未出版著作睁一只眼闭一只眼。对此，我不会在解释学原则上进行抽象的争论，而是要求怀疑论者阅读这里给出的解释，看看我是否能使他们相信这些补充资料确实阐明了她的主要著作，尤其是能否使他们相信，在忽视她的早期著作，包括她未出版著作的情况下，学者们无法对《人的境况》给出一个切中要点的解释。

幸运的是，如今阿伦特的许多手稿正由杰诺梅·科恩（Jerome Kohn）viii

整理出版，我特别感谢他对我的帮助和鼓励。阅读了本书全部或部分手稿的有：阿普里尔·卡特（April Carter）、桑德拉·亨希曼（Sandra Hinchman）和理查德·金（Richard King）。我非常感谢他们的有益评论和深刻批评，这使我避免了许多错误，当然，在最后的定稿中无疑还是能找到错误。詹姆斯·卡诺凡（James Canovan）承担了最重的负担，他阅读了所有手稿并且一直料理家务，为我提供支持。谨以这本书献给他。

我要感谢英国学术基金会，它提供给基金使我得以研究阿伦特未出版的著作，同样我也要感谢国会图书馆（尤其是影印部）。最后我要感谢玛丽·麦卡锡（Mary McCarthy）（可惜如今已经去世），她给我鼓励，并慨然允许我引用手稿。

第五章最初发表在《社会研究》（*Social Research*, volume 57 no. 1, 1990）上。

缩 写

ix

HC *The Human Condition* (Chicago, University of Chicago Press, 1958)

L of M *The Life of the Mind* (London, Secker and Warburg, 1978) vol. I:
Thinking; vol. II: Willing

MSS The Arendt Papers in the Library of Congress, Washington DC

OR *On Revolution* (Harmondsworth, Penguin, 1973)

OT1 *The Burden of Our Time* (British title of 1st edition of *The Origins of Totalitarianism*) (London, Secker and Warburg, 1951)

OT2 *The Origins of Totalitarianism*, 2nd edition (London, Allen and Unwin, 1958)

OT3 *The Origins of Totalitarianism*, 3rd edition (London, Allen and Unwin, 1967)

OT4 *The Origins of Totalitarianism*, paperback edition (London, André Deutsch, 1986)

导 论

1

汉娜·阿伦特以其思想的显著原创性和令人不安的非正统性，成为20世纪政治思想最伟大的局外人之一。自《极权主义的起源》于1951年出版以来，她的著作引起了人们的极大兴趣和激烈争议，有生之年，她的声誉一直受到智识时尚急剧变换的影响。《极权主义的起源》一书，最初作为对纳粹主义和斯大林主义的一种深刻分析而被颂赞，之后又被认为是一份冷战宣传而遭摒弃；一些圈子把《人的境况》和《论革命》(On Revolution)当做对20世纪60年代盛行的“参与式”政治的经典辩护，而另一些圈子则为其对现代政治的社会关怀进行毫无根据的攻击而感到惋惜。在所有著作中，引起人们最激烈争论的是1963年出版的《艾希曼在耶路撒冷：一个关于恶的平庸性的报告》(Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil)，许多人认为此书是对犹太共同体的一个不忠行为。她于1975年去世之后，这些具体的争论逐渐平息，但她作为一个政治理论家的身份依然充满争议。她的辩护者认为，她是政治价值在很大程度上从属于社会和经济关怀的时代，为重申政治的价值作出最大贡献的一个理论家。她的批评者则指出，她盛赞源自古代的城邦—国家或近代革命的模式，驳斥常规的民主政治，由此认为，她对当前的政治几无贡献。

不过，近年来，阿伦特的声誉重又不断提升，她的一些思想不仅经受了时间的考验，而且已经呈现出一种新的意义。其中一个例子就是，她30年来对极权主义运动建构一个虚幻的意识形态世界的方式的阐明，预示了持不同政见的知识分子在东欧革命前几年对共产主义政权的分析。^①另一个例子

① *The Origins of Totalitarianism*, 3rd edition (London, George Allen and Unwin, 1967), pp. 341-364. (这一版以下提及时标为OT3)。Cf. V. Havel, "The Power of the Powerless" in Havel et al. (ed. J. Keane), *The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central-Eastern Europe* (London, Hutchinson, 1985), pp. 23-29.

可以在这些革命本身中找到，她主张，权力更多的是人民一致行动的问题，而不是武器和资源的问题，这些革命对此做了证实。此外，她对古典共和主义论题的复兴，在 20 世纪 50 年代的学术世界里显得有些古怪，却预见了近

2 2 近来对公民人文主义的兴趣。^①重要的是，由于英美思想最终受到海德格尔（Heidegger）和尼采（Nietzsche）及其后继者的影响，阿伦特著作的诸多方面，从她的反基础主义到她的写作方式，都不再是障碍了。如今，她的著作引起了人们的广泛兴趣，而且这种兴趣大有继续增长之势。不过，她当前的处境却有些怪异，那就是，她的著作尽管引起了人们的注意，但几乎没有被理解。在那些批评著作中，绝大部分是对她事实上并不持有的立场的攻击。

这就是现在这本书写作的背景。它的目标（显然很普通但实际上影响非常深远）就是揭示和说明阿伦特的政治思想关注什么？我希望能够使读者相信，她不仅在很大程度上被误解，而且比我们通常所理解的更具有原创性和启发性。我将论证，她的极权主义理论的中心论点在很大程度上被忽视；而她的行动理论，与她的其他政治思想一样，根源于对极权主义的回应，而不是怀念希腊城邦的一次运用；对于道德与政治、权威与基础主义以及许多其他政治思想的话题，她也给出了重要的相关论说。可是，首先就会遇见这样一个明显的反驳：我们这么多人为何至今未能理解她呢？这一谜团是接下来这一部分的主题。

阿伦特没有尽力去传达她的观念。正如她曾在一次访谈中所解释的那样，她的著作背后的动机是她自己的理解欲望，而写作就是理解过程的一部分。如果这意味着他人分享她的洞见，对她而言是一种满足，但是她曾半开玩笑地说，如果记忆力好得无须写在纸上就能够记住所有思想，她也许就不会写任何东西。^②对于种种对她著作的误读，她基本上也无动于衷。她曾在

① 比如，J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republic Tradition* (Princeton, Princeton University Press, 1975)。

② G. Gaus, *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort* (Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1965), p. 13. 阿伦特这么说时，肯定认为她的丈夫海因里希·布吕希尔（Heinrich Blücher）是一位从不写作的思想者和演说家。见一本无与伦比的阿伦特传记，Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven and London, Yale University Press, 1982), p. 135。

另一个场合宣称，“当你写作了某个东西并把它抛进这个世界……每个人都可以随心所欲地自由对待它……对于你自己一直以来所思考之物可能发生的一切，如今你不应该还设法紧握不放”^①。这种超然于读者的非凡感觉，也是她更为一般地超然于学术争论的一部分，谢尔顿·沃林（Sheldon Wolin）在评论她最后一部著作时说，这是对与她的主题相关的标准学术文献的一种“高贵的冷淡”。^②她最有名的那些著作不是提出来作为公共讨论的东西；相反，它们本质上是内省之物，在她看来，它们构成了心灵生活无止境的自我对话的一个部分。^③

她的思想的这种内省性质，其中存在着产生误解的许多方式。首先，尽管她发表的著作很多，但也只是她无尽的思考和写作过程所留下的一部分沉淀。这些使她声名鹊起的著作，就像是大部分沉浸于海水中的思想大陆升起的岛屿，而这块思想大陆，一部分被记录在含糊的文章中，一部分只被表述在未出版的著作中。正如我们将在这一研究过程的许多地方看到的那样，除非人们意识到这些著作在思考背景中所属的阶段，否则就很有可能误解它们。

而且，从它们自身来看，阿伦特的著作也让人误解，因为它们常常高度浓缩和富含隐喻。它们的形式是合奏的而不是连续的，是编织和发展主题而不是呈现一个主张。她常常所说的，远远多于读者能够轻松把握的（尤其是做了较多的概念区分），而且，她在特殊意义上使用普通术语时也不会事先提醒读者，^④因而使得读者非常容易错过她要说的重点，特别是在她（常常）说些意想不到之物时。

确实，她的思想无与伦比的原创性本身也是产生误解的一个持续根源。原创性似乎一直不是她刻意寻求或自吹自擂的东西，而是她无法避免的东西。^⑤

① “Remarks” to the American Society of Christian Ethics (1973) MSS Box 70 011828.

② S. Wolin, “Stopping to Think”, *New York Review of Books* (26 October 1978), p. 6.

③ *The Life of the Mind* (下面提到这本书时标为 *L of M*) vol. I: *Thinking* (London, Secker and Warburg, 1978), p. 185.

④ 比如，他对“同情”（compassion）、“怜悯”（pity）与“团结”（solidarity）之间的区别引起了大量的误解和异议，见本书第五章。

⑤ “Hannah Arendt on Hannah Arendt” in M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World* (New York, St Martin's Press, 1979), p. 336.

4 她曾明确表明，她的意图常常是尽力忠诚于经验的现象学。^①她一直强调，引发她思考的是一些实际的政治事件，而她之所以反驳占主导地位的西方政治哲学传统，正是因为它扭曲了政治行动者的实际经验。然而，正如她自己所意识到的那样，这些事件和经验一旦进入思想领域这一“过去与未来之间”的空间，就会发生奇异之事。^②她关于纳粹主义和斯大林主义或法国革命和美国革命的著作，在某种意义上就是对当代的或历史的政治事件的关注，但仅是以一种相当迂回的方式进行。她的著作非常像一些中世纪的手稿，字里行间龙蛇混杂，句子布满着枝蔓：如同一件绝妙的、装饰完美的艺术品，但是这种“阐明”主题的方式，易于分散读者对主题的关注。

特别是在对待过去上，阿伦特似乎结合了两种不同的路径，其中只有一种是回避抽象直达经验的现象学冲动。正是在这种心境中，她因传统思考的崩溃而看到了“不受传统干扰地看待过去”和“处理原经验的巨大财富”的“大好时机”^③，认为这对欧洲文明的断裂而言是一个安慰。正如我们将要看到的那样，正是经由这种精神，她开始恢复“复多性”（plurality）这一政治经验，她认为，这一政治经验一直以来被柏拉图哲学的影响遮蔽和扭曲。然而，与现象学的谦卑并行的，是另一种显然不同的处理过去之珍宝的路径，她在关于其朋友瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）的一篇绝妙文章中对其做了描述。

本雅明向来就是一位断片和格言的狂热收集者，他的抱负是创作一部完全由引文构成的作品。为了把他说成是一位“诗意思想家”，阿伦特沉思了莎士比亚的诗歌《五呎深处》（*Full fathom five*），以及钻入过去之海底寻求历经“海变”后的遗留物的“采珠人”。采珠人不是去开掘海底，“而是尽

① E. g. “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, p. 308 ; “Action and the ‘Pursuit of Happiness’” in *Politische Ordnung und menschliche Existenz: Festgabe für Eric Voegelin* (Munich, Beck, 1962) , pp. 2, 7, 9-10, 12; Cf. P. Stern and J. Yarbrough, “Hannah Arendt”, *The American Scholar* 47 (Summer 1978) , p. 372; B. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (London, Macmillan, 1981) , pp. 68-72; L. P. and S. K. Hinchman, “In Heidegger’s Shadow: Hannah Arendt’s Phenomenological Humanism”, *Review of Politics* 46 (April 1984) , pp. 183-211.

② “Preface: The Gap Between Past and Future”, and “Truth and Politics”, both in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York, Viking Press, 1968) , pp. 13, 227.

③ “Tradition and the Modern Age” in *Between Past and Future* 28; *L of M I*, p. 12.

力摘取奇珍异宝，摘取海底的珍珠和珊瑚”，因为他确信“衰败的过程同时也是结晶的过程”。^①这种深思熟虑地对从过去恢复而来的断片的随意运用，^②易于与恢复原经验的现象学意图形成冲突，从而给阿伦特的读者造成了进一步的混淆。“结晶”这一隐喻，或许描述了她自己结合这两种路径的方式；因为，尽管通过一个晶体可能看到它嵌入其中的地基，但是，这同一个晶体在性质上有许多面向，能够从不同的来源反射光亮，从而闪现无穷无尽的意义。^③此外，她所选择的资料的多重意义，也是使得她的思想难以理解甚至难以概括的深层原因。

似乎嫌这些混乱之源还不够，在她事业中心的一个张力中还存在着另一个混乱之源，人们或许可以称之为非体系的体系建构。阿伦特不想建构一个政治哲学体系。在极少论及处理其著作的方法的场合，阿伦特强调了其方法的实验性和灵活性。^④她认为，真正的政治思想必然源自于真实的政治事件，并且必须在对它们的回应中得到重新思考。^⑤无论如何，思考本身（如她在《心灵生活》中所论证的那样），就像珀涅洛珀的编织（Penelope's weaving），不断地拆解它自己的织物。^⑥

这种她深深信奉的反体系的思考观，是从年轻时给她最深刻印象的思想家那里继承而来的。她的第一个智识英雄克尔凯郭尔（Kierkegaard），^⑦通过批判正统的黑格尔主义，从反对抽象的、体系的、“客观的”思考开始他的

① “Walter Benjamin 1892-1940” in *Men in Dark Times* (London, Jonathan Cape, 1970), pp. 205-206. 关于阿伦特受惠于本雅明的情形，以及阿伦特过去观中的张力，见 S. Benhabib, “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative”, *Social Research* 57/1 (Spring 1990), pp. 1988-1996.

② 有证据表明这种随意性确实是深思熟虑的，见 “Action and the ‘Pursuit of Happiness’”, pp. 2-3; *L of MI*, p. 212.

③ 关于阿伦特在教学时对引文的运用以及对过去作家的随意解释的生动说明，见 Stern and Yarbrough, “Hannah Arendt”, pp. 373, 376. 对她运用历史资料不怎么宽容的评论，见 J. N. Shklar, “Hannah Arendt as Pariah”, *Partisan Review* 50/1 (1983), pp. 67, 69.

④ “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, p. 338.

⑤ “Action and the ‘Pursuit of Happiness’”, p. 2; “Epilogue: Reflections on the Hungarian Revolution”, *The Origins of Totalitarianism*, 2nd edition (London, Allen, and Unwin, 1958), p. 482.

⑥ *L of MI*, p. 88.

⑦ Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, p. 45.

哲学冒险，认同他自己那“把一切置于过程中”的“主观思考”。^①这一点经由尼采、阿伦特的老师卡尔·雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）和马丁·海德格尔（Martin Heidegger）而得到增强。雅斯贝尔斯早年从其一直以来受训的医学领域转到哲学领域之时，有这样的一个洞见：“存在着没有结果却富有意义的思考”^②。他自己的哲学没有呈现为一个体系，谈论的是“拆卸我们建构之物的建构”^③。同样，尽管阿伦特受惠于她的另一位老师海德格尔是一个复杂的问题，我们会在适当的时候回到这一问题，但是，她后来回忆说，从他那里学到的与其说是一种学说，不如说是思考活动本身，是“不断活跃的”、持续向经验之林敞开的、通向永不停歇之处的道路。^④

因而，当她坚持从“不用扶手”的思考出发自由地反思事件，^⑤以记录思想链而不是呈现一种理论的方式写作之时，她的读者自然就会以为她的思想不会有什么特别的一致性，无论如何也不会像一个体系。然而，事实是，阿伦特具有一种天然的体系心灵，一种遵循其自己的一致性和综合性的体系心灵。尽管她总是根据珀涅洛珀那自我拆解的编织方式看待思考，但她自己用以编织的思想链却把它们自身结合在一起，就好像它们按照自己的一致性形成了一个精致有序的概念蜘蛛网；而那些意志薄弱者，是难以看清这些丝线结合而成的概念网的。如同对待黑格尔一样，这意味着，人们若没有意识到她思想的一个部分与其余部分的联系，就无法理解这一部分的思想。

如果在阿伦特著作不拘形式的外表下，隐藏着在某种意义上看来成体系

-
- ① S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, ed. W. Lowrie (Princeton, Princeton University Press, 1944), p. 68.
 - ② K. Jaspers, "Philosophical Autobiography" in P. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers* (New York, Tudor, 1957), p. 31. 关于阿伦特受惠于雅斯贝尔斯的情形，见 L. P. and S. K. Hinchman, "Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers", *Review of Politics* 533 (1991), pp. 435-468.
 - ③ K. Jaspers, *Philosophy*, trans. E. B. Ashton (Chicago, University of Chicago Press, 1969) vol. I, p. 34; Cf. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, p. 74.
 - ④ "Martin Heidegger at 80" in M. Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy* (New Haven, Yale University Press, 1978), pp. 296-298. 关于阿伦特受惠于海德格尔的情形，见 Hinchman and Hinchman, "In Heidegger's Shadow".
 - ⑤ "Hannah Arendt on Hannah Arendt", p. 336. Cf. Kierkegaard, "Out upon the deep with 70000 fathoms of water under him", *Stages on Life's Way* (London, Oxford University Press, 1940), p. 402.

的思想网络，那么，如何才能最好地探析这一体系呢？一个自许的解释者应该替她去做她自己没有做的事情，构建这个隐含在她著作中的体系吗？^①这一路径的主要反驳与她自己对体系建构的明确反驳相符，也就是说，体系建构会把实际上是动态的和无止境的过程僵化为一个静态的结构，并由此假装解决了没有得到解决的问题。^②她关于政治的思考呈现为一套复杂的、相互关联的思想链，在思想过程中，她确实确立了许多固定的立场、作出了严格的概念区分和相互关联的承诺，但它们依然是可修正的和不完备的。正如她以前的两个研究生在描述她的教学时评论的那样，她“成功地……说了一些明确的东西——可以说采取了一种立场——然而又保持着一种开放的氛围”^③。

因此，我们要做的不是为她构建一个静态的体系，而是跟随她的思想链，确定她闻名遐迩的著作在其中的位置，表明它们如何彼此相连。这种路径还有一个额外好处，就是使得我们能够按照它们的发展跟随她的思考，其中的诸多方面，可以追溯到它们的起源。如我们将要看到的那样，其中的绝大部分在她关于压倒性的政治灾难的经验中有其根源，她把这些压倒性的政治灾难总结在“极权主义”这一标题之下。

这一点非常重要，因为阿伦特受到误解的最普遍原因，就是读者们在解释她的思想时弄错了出发点。像乔治·凯特伯（George Kateb）和比库·帕勒克（Bhikhu Parekh）这样的评论者，他们认为应该从《人的境况》而不是《极权主义的起源》开始，这一点也不让人觉得奇怪，因为前者似乎比她的其他著作具有一个更明确的结构，这本著作显然关注的是基本原理，而且表面看来，它在阿伦特关于纳粹主义和斯大林主义的早期著作之后，代表着一个新开端。倘若《极权主义的起源》不再为许多政治科学家所推崇，那么为了理解一般认为的阿伦特对于政治思想的真正贡献，似乎就无须对它加以研究。不幸的是，这种路径（如我想要表明的那样）具有严重的误导性。不仅《人的境况》本身比它显现的那样与《极权主义的起源》有着更加紧密的联系，实质上，阿伦特政治思想的整个进程都被她关于20世纪中期的政治灾

① E. g. Parekh, *Hannah Arendt*, p. xii.

② *The Human Condition* (Chicago, University of Chicago Press, 1958), pp. 170-171. (这一版下面提及标为HC)见本书第六章。

③ Stern and Yarbrough, "Hannah Arendt", p. 375.

难的反思所设定。许多评论者认识到了这一方面，^①但其蕴义还没有凸显出来，而实际上它们意义深远。她说过的许多东西，包括她那些最具争议的陈述，若把它们置于她反思的适当背景中，就会呈现出完全不同的样子。她的许多观点会变得更加可以理解——尽管并不一定更加令人信服。正如我们将要看到的那样，她的政治思想在一些方面与当前的关注较为相关，在另一些方面则不怎么相关。

因而，这一研究将表明，位于阿伦特思想的中心的，是对她那个时代最显著的事件的回应。在某种意义上，她的政治思考与政治事件紧密相连：但只是在某种意义上，因为正如我们所见，她的思想也显然是内省性的。孤寂的心灵生活与公共的政治世界之间的张力，不断使得她的著作复杂化，从而增加了误解的可能性。因为，尽管纳粹主义的影响使她为了政治责任的承诺而反对一切形式的无世界性（unworldiness），然而她的这种政治思想最终是由非常私人性的反思构成的。对真实世界中发生之事作出回应的号召，与从思考所涉的世界撤离出来的要求，常常不一致，这就产生了理论解释与清醒常识的一种奇异混合。在她最后的未出版的著作中，阿伦特最为明确地沉思了政治与心灵生活之间的张力，不过，在成年之后的大部分生活里，她都意识到了这些张力。简单地回顾一下她自己通向政治行动和政治思想的道路，将有助于我们理解所涉及的问题。

年轻时，阿伦特对政治毫无兴趣（像她后来说到的那样），^②而沉浸于一种完全非世俗的智识兴趣中。她的博士论文《圣奥古斯丁的爱的观念》，关注的是拒斥此岸世界的基督教，所涉及的是上帝之爱的基本前提，从她后来的政治承诺来看，显得吊诡。

阿伦特后来还一直继续思考奥古斯丁（Augustine），她觉得自己与他有一种特别的亲缘关系，一个生活在极权主义造成的后果中，一个生活在崩溃中的罗马帝国这一黑暗时代。^③然而，她对自己的“黑暗时代”的回应，却

① E. g. R. Beiner, "Hannah Arendt and Leo Strauss: the Uncommenced Dialogue", *Political Theory* 18/2 (May 1990), p. 251; B. Crick, "On Rereading *The Origins of Totalitarianism*" in Hill, *Hannah Arendt*, p. 43; C. Lefort, *Democracy and Political Theory* (Cambridge, Polity, 1988), p. 48.

② P. Gay, *Weimar Culture: the Outsider as Insider* (London, Secker and Warburg, 1968), p. 70.

③ "Understanding and Politics", *Partisan Review* 20/4 (July-August 1953), p. 390.

完全拒斥了任何与他的做法相似的东西。尽管她在构建她的“世界”概念时援引了奥古斯丁,^①但“世界”概念在她的思想中成了被珍爱而不是被拒斥的东西,而且,它是基督教的纯粹善对其形成威胁的东西。^②一句来自奥古斯丁的引文“人被创造,形成了一个开端”,^③后来在她那里成了人有可能在显然毫无希望的环境中行动的一个提醒,而且重要的是,她后来在修订英文版时,这正是她必须补充进最初论文之中的东西。^④

使她被迫走出那种对反政治的神学进行非政治的智识研究生活的,当然是纳粹主义所造成的威胁,它从20世纪20年代后期开始,使德国犹太人日益难以对政治视而不见。在此之前,阿伦特既不关心犹太性也不关心政治本身。她与犹太宗教传统或文化传统几乎没有关系,并且(如她后来承认的那样)觉得“犹太问题”“令人厌烦”。^⑤然而,随着纳粹主义掌权,她日益进入犹太复国主义圈子,并以如下原则行动:“‘当一个人因是犹太人而受到攻击,他就必须作为一个犹太人来为自己辩护’。不是作为一个德国人,不是作为一个世界公民,也不是作为人权的支持者。”^⑥

她到1930年才清楚,无论她是否与犹太宗教、文化和语言保持距离,在世人看来,她就是一个犹太人,而不是一个德国文化传统中的知识分子。她通过研究一个与她处于类似情境的早期犹太德国人,对这一情形作出了回应,这个早期的犹太德国人就是拉埃尔·瓦恩哈根(Rahel Varnhagen),一个19世纪早期的德国浪漫主义者。尽管阿伦特后来否认这一研究有一丝半

① 海德格也一样,见本书第三章。

② 见本书第四章。

③ OT3, p. 479.

④ “Love and Saint Augustine: an Essay in Philosophical Interpretation”, translated by E. B. Ashton, MSS Box 66. 这一手稿包括阿伦特20世纪60年代撰写的一个修订版的开头,但她并没有完成。在当前的关联中,可比较033190与033293。扬·布鲁尔(Young-Bruehl)(*Hannah Arendt*, pp. 490-500)给出了这一论文的大纲。讨论的概要见P. Boyle SJ, “Elusive Neighborliness: Hannah Arendt’s Interpretation of Saint Augustine” in J. W. Bernauer SJ (ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* (Boston/ Dordrecht/ Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987), pp. 81-113.

⑤ Arendt to Jaspers, 7 Septemper 1952, *Hannah Arendt/ Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969*, ed. L. Köhler and H. Saner (Munich, Piper, 1985), p. 234; Cf. Shklar, “Hannah Arendt as Parriah”, pp. 64-77.

⑥ Young-Bruehl, *Hannah Arendt* 109; Gaus, *Zur Person*, p. 20.

毫的自传性质^①，但她显然觉得自己与拉埃尔很接近^②，她对其前辈所作出的判断的尖刻性，表明她与之没有任何距离感。阿伦特批评拉埃尔，认为她在最终接受其出生和作为“贱民”这一伴随一生的立场之前，花费了太多时光去同化以逃离犹太身份。^③在阿伦特看来，就像其他犹太人一样，她的错误在于她没有用政治术语进行思考，没有看见她的立场所包括的对权利的否定。相反，她只是把犹太性当成一种个人的不幸，就像一个人是瘸子或口吃者。

《拉埃尔·瓦恩哈根：一个犹太妇女的一生》(*Rahel Varnhagen: the Life of a Jewish Woman*) 不仅是对同化企图和鼓动他们的政治无知的批判，也是对无世界的内省的批判，正是后一点使拉埃尔和德国文化中的其他杰出人物如此地非政治性。浪漫主义的情绪崇拜以及对内在的观念和经验世界的迷恋，使得这些热衷者无视现实^④，因此，当阿伦特自己艰难地开创自己达到政治意识的道路时，她着重强调必须走出自身进入与他人共有的世界，必须意识到政治现实并对其作出回应。

10 内在经验与现实之间鸿沟的实际危险，在1933年显得异常残酷，那时，许多德国知识分子支持希特勒，表明了他们政治上的不负责任。出于对这种情形的厌恶，阿伦特为犹太复国主义运动的实践活动放弃了她的学院环境，^⑤首先是在德国，短暂拘留于德国警察局之后，她以难民的身份逃到了巴黎。在巴黎，她遇到了后来的丈夫海因里希·布吕希尔，一位革命的社会主义者（如她后来跟雅斯贝尔斯所讲的那样），正是从他那里，她学会了政治地思考。^⑥在巴黎，她还从早期的犹太激进分子伯纳德·拉扎尔（Bernard

① Gaus, *Zur Person*, p. 21.

② Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, p. 56.

③ *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewish Woman*, trans. R. and C. Wiston (San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1974), p. 227. 关于阿伦特对待拉埃尔的一个富有启发的论述，见 D. Barnouw, *Visible Space: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience* (Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1990), pp. 30-71.

④ *Rahel Varnhagen*, pp. 9-12, 21.

⑤ Gaus, *Zur Person*, pp. 19-20; Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pp. 102-108, 138-139.

⑥ Arendt to Jaspers, 29 January 1946, *Briefwechsel*, p. 67. 布吕希尔年轻时曾参加罗莎·卢森堡（Rosa Luxemburg）和卡尔·李卜克内西（Karl Liebknecht）领导的1918—1919年德国流产的斯巴达起义，后来加入了共产党，见 Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pp. 124-128.

Lazare) 的著作中获得启发, 这位“有意识的贱民”从德雷福斯事件 (the Dreyfus Affair) 的经验中得出这样一个教训, 即犹太人的境遇是一个必须政治地回答的政治问题: 与欧洲所有受压迫的人民结合成一个为自由而斗争的激进联盟。^① 阿伦特的新行动主义具有一种明显的激进色彩, 其中有对资产阶级的明确敌意, 包括犹太资产阶级。直到 1944 年, 阿伦特还准备发文表明, 犹太复国主义者不应去寻求强国的帮助, 而应该采用拉扎尔的激进主张, 即“为了在伟大的革命运动的基础上谈判而组织犹太人民”, 这“意味着与欧洲的所有进步力量结盟”。^②

1941 年, 在法国的一个集中营待了一段时间之后, 她设法逃到了美国, 在那里她以两种形式继续参与犹太事业。一种形式是研究反犹主义, 后来逐渐形成了一本论纳粹主义的先驱的书, 随后又被整合进《极权主义的起源》。另一种形式是直接介入美国的犹太人政治, 尤其是通过德国犹太人的《建设报》(Aufbau) 专栏, 她从 1941 年到 1945 年为此撰稿。她强烈支持组建一支犹太人的军队与盟军一道对抗纳粹主义, 借此要求犹太人作为行动者的尊严, 而不是接受受害者这一被动角色。她也很好地批评了绝大多数各种各样犹太复国主义小集团, 尤其批评了在巴勒斯坦建立一个犹太人国家的规划, 11 因为这一规划没有考虑到与已经居住在那里的阿拉伯人调和的需要。^③

她在这些年间的政治著作传达了这样一个不可抗拒的信息, 即号召一般人特别是犹太人对他们身处其中的政治世界负责: 采取行动而不是任由事情发生, 承认并直面政治现实。她认为, 犹太人作为一个没有国家的民族, 作为贱民生活在他人的国家, 这样的历史境遇使得他们特别易于这样对待事件: 就好像这些事件出自命运之手, 从而完全缺乏政治现实感。^④ 与这种空幻的宿命论相对, 她提供了一种对责任的人道主义召唤。

① “The Jew as Pariah: a Hidden Tradition” (April 1944), 文章载于阿伦特非常重要的“犹太”著作集, 见 Ron. H. Feldman (ed.), *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age* (New York, Grove Press, 1978), p. 76, 也见 Feldman’s “Introduction”, p. 31。阿伦特后来编辑了一本拉扎尔的著作集, *Job’s Dungheap* (New York, Schocken Books, 1948)。

② “Zionism Reconsidered” (1944) in *The Jew as Pariah*, pp. 152-153.

③ Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pp. 170-179; *The Jew as Pariah*, pp. 33-39. 对阿伦特关于犹太复国主义主题的著作的详细论述, 见 *Visible Space*, pp. 72-134。

④ 对这一主题特别有益的一个论述, 见 Feldman’s “Introduction” to *The Jew as Pariah*, pp. 20-47。

然而，正如我们后面会看到的那样，阿伦特的人道主义见解不仅仅是行动与宿命论之间的对比。如她所见，现代性的特殊危险在于，那些有行动冲动的人倾向于寻求某种不可抗拒的趋势作为依恃，即寻求某种使他们放弃自己命运的自然力量或历史力量。后来，她把这诊断为极权主义的基本罪恶，但它也是一种随处可见的危险。^① 如果人使自身成为“自然法则的工具”，规避他“为自己创造法则以至向自然要求权利”的人类责任，那么他就成了威胁人类所创造一切的“自然的毁灭法则”的代理人。^②

因此，阿伦特从这些构成性经验中获得的政治讯息，是一种政治承诺的人道主义讯息：不是在面对所谓的不可避免的趋势时屈服，而是承诺对世界发生之事承担责任；不是逃入私人的或集体的幻想之中，而是承诺直面现实。表面看来，这种对现实主义和责任感的强调，似乎取消了早前我们描述的阿伦特政治思想的“内省”和私人性质。如果她的政治思想直接源于她的政治经验和政治承诺（的确如此），此外，如果她理解和思考政治的努力适合于“未曾事先考虑地勇敢面对和反抗现实”（如她在《极权主义的起源》第一版中所表述的那样），^③ 那她的思想怎么能同时又如此私密难懂呢？或许，我们可以再次求助于蜘蛛网的隐喻来理解这一点。吐丝织网，蜘蛛必须现实，把它的丝锚定于所予的世界。但是，随意的枝条和石头不管如何决定了它所结之网的外部边界，其形式总是它自己的设计，人们会发现，越是靠近中心，就越少有其环境的痕迹。^④ 当我们探究阿伦特的著作之时，就会在其复杂的思想链中发现一种持续的张力，即她对政治现实主义的深刻承诺与从世界向她自己的网中心撤离之间的张力，而后者（如她所明确意识的那样）是心灵生活的基本前提。

后面的章节是对阿伦特政治思想的一个解释，这一解释并不打算提供一个她自己没有建构的体系，而是尽力理解她的迂回思路，追寻她的思考的相

① 见 e. g. “The Jewish State: Fifty Years After” (May 1946), in *The Jew as Pariah*, pp. 166-174; “Imperialism: Road to Suicide”, *Commentary* 1 (February 1946), pp. 32-33.

② “Franz Kafka: a Reevaluation”, *Partisan Review* 11/4 (Fall 1944), pp. 416-417.

③ *The Burden of Our Time* (London, Secker and Warburg, 1951) viii. 这一版以下提及页标为 OT1。

④ Cf. T. Weiss, “The Web-For Hannah Arendt” in *The Medium: Poems by Theodore Weiss* (New York, Macmillan, 1965), pp. 40-41, and Arendt to Jaspers, 23 October 1965, *Briefwechsel*, p. 650.

互关联。这首先涉及的是解开她织入《极权主义的起源》中的错综复杂的反思之网，然后表明，这种关于极权主义的思考如何生长出一束思想链：关于马克思主义与现代社会的反思；关于西方政治哲学传统之缺陷的反思；关于人的境况本身的反思；关于道德与政治的反思；关于必须重新思考政治概念以考量人的复多性之方式的反思；最后但（如我们所见）没有结论的是，关于政治与哲学是否能被调和的反思。这些反思中的每一个都非常复杂且分支繁多。不过，剩下部分会暂时把这些复杂性放在一边，来简要说明我们将要探究的主要观点。

对《极权主义的起源》做一个详细说明是必要的，这部分是因为它在设定阿伦特后来的思想议程中的重要性，但也是因为这本书本身几乎未曾得到理解。她的极权主义理论比通常所理解的更为复杂，也具有较大的异质性。正如我们将要看到的那样，在她看来，使得纳粹主义和斯大林主义成为“极权主义”的不是它们的残忍程度，而是某种非常异样的东西，即宿命论与狂妄自大的独特的现代结合。极权主义者同时犯了两个表面看来似乎不可调和的错误：一方面，他们是宿命论者，使人类自由屈服于他们认为不可抗拒的力量 13 的行进；另一方面，从他们无休止的行动主义来看，他们确信“一切皆有可能”。^①（正如阿伦特所见）关键在于，现代人不惜冒险以站在非人力量一边并给必然性以援手为代价，换得不受限制的力量。然而，这样做就出卖了最具人性的一切。在最有利的情况下，人类自由和文明都是受到自然的狂潮威胁的脆弱岛屿，在她看来，现代性的巨大危险就是，人类不断释放出越来越多的洪流，驱动着能够扫荡文明的伪自然力量。极权主义是这些趋势的顶点，它通过与这些力量一同行进并使之加速，以及为了它们而牺牲掉稳定性、自发性、复多性——一切真正人性的东西，最终有了“一切皆有可能”的狂妄自大。

这种关于极权主义的重要性的复杂且雄心勃勃的主张，不仅奠定了阿伦特关于纳粹主义和斯大林主义的阐明，而且奠定了她对现代社会的分析。为了理解《人的境况》，我们需要考虑把它与《极权主义的起源》连结在一起的思想体，即阿伦特关于马克思主义中的极权主义因素的反思。在完成《极权主义的起源》之后，她即着手撰写一本关于这一主题的著作，由此来平衡

^① OT3, p. 440.

她早前研究中对纳粹主义的专注。虽然这一著作没有出版，但丰富的手稿依然能使我们理解她的思想，看到其中如何保持着对人性屈服于伪自然力量的相同关注，尽管她的注意力从纳粹主义转移到了斯大林主义。

与此同时，她对马克思主义如何转变为一种与纳粹主义同样的意识形态的探究使她发现，这一灾难的远因不只存在于让希特勒掌权的西方文明的“潜流”中，而且存在于西方政治哲学传统本身中。在第二章中，我们将追溯这些关于马克思和西方传统的反思，以及关于马克思主义的极权主义如何能够由一种致命结合而形成的反思，即对政治的柏拉图式不信任与对自动化过程的现代崇拜之间的结合而形成的反思。正如我们将要看到的那样，在现代科学家释放的核反应链、极权统治者释放的死亡和毁灭过程，以及体现在现代经济发展中并为马克思所颂赞的“生命过程的解放”之间，阿伦特找到了相似之处。

14 如果我们要理解《人的境况》，我们就要意识到这些相似物，意识到它们对（诸如）她的“劳动”和“社会”概念的影响。然而，首先，我们要意识到对狂妄自大和报应的持续关注一直位于阿伦特思想的中心。在人们不惜以站在非人力量一边以获取万能力量之时，如果极权主义、核战争和失控的经济增长以不同的方式是所发生之事的可怕预兆，那么，对人类自己的潜能和局限给出一个清楚的理解，也是一个有些意义的问题。除了对古代哲学家和现代社会科学家关于人类活动的误解提出一个批判之外，《人的境况》也试图澄清人的困境，尤其试图描绘《极权主义的起源》第一版序言中所谓的“轻率的乐观主义与轻率的绝望”^①、相信自己无所不能与感到自己无力之间的狭窄道路。因此，我们不是把这本书简单地看成是行动的颂歌，而且要认识到对行动的局限和危险的警告。

如我们将在第三章看到的那样，阿伦特的行动理论无论如何都要比《人的境况》的读者们所理解的复杂得多。她的演讲手稿表明，她远不是简单地、无所批判地遵从理想的古希腊城邦，她进行的是一种较为细致有趣的探究。她奋力恢复和明确表述各种被遗忘的开端启新能力的经验，并考量这些经验的政治意义。1956年，匈牙利爆发了完全意想不到的反共起义，这给她提供了政治行动的新范式，即革命，从而为这些反思增加了动力。在《论

① OTI vii.

革命》中，通过对 20 世纪的匈牙利革命到 18 世纪的美国革命和法国革命的历史回溯，她围绕这两个经典革命之间的差异，编织了自由与必然、自由立国与屈服于自然力量之间的一个细致对照。

阿伦特把法国革命的“社会性”议程等同于自由在必然面前退位，对此，人们有一种敌意的理解，这就易于使她立场的复杂性变得晦暗不明，尤其使人们看不清这种立场的复杂性与她关于极权主义的反思的关联。同样，关于道德和政治的思想打破了《人的境况》和《论革命》的表象。这些通常让读者感到困惑和唐突，因为对于怜悯和良心的政治影响，阿伦特作出的评论似乎是贬抑性的。然而，它们的真正背景，是产生自极权主义经验并让阿伦特专注多年的一条复杂的思想链。在第四章中，我们将奋力描绘这一思想链，解开两套形成对照的线索，第一套线索与纳粹主义和斯大林主义提出的不同道德问题有关，第二套线索与苏格拉底和耶稣提供的道德范式有关。在所有这些复杂反思的中心，我们会发现一种对人的复多性，以及可被确立以抵挡政治邪恶的屏障的持续沉思。这种沉思不是发生在个体心里的孤独中，而是发生在复多的人们之间的政治空间以及他们所创立的“持久制度”中。

15

这条关于个体道德与复多的政治存在的制度性结构之间差异的思想链，与另一组反思内在地联系在一起，我们把它概括为“新共和主义”（第五章）。除了关于马克思主义与极权主义的未完成著作之外，阿伦特计划好但实际上从未创作的另一本著作，是从她在《人的境况》中对人的基本活动的审查出发，并且继续根据人的复多性重新思考主要的政治概念和政治制度。“是人们（men），而不是人（Man），生活在地球上并居于这个世界”，^①这一事实被哲学家的单一见解所支配的政治哲学传统系统忽视。然而，在阿伦特看来，由于传统被打破，就有可能恢复复多性的政治经验，尤其是恢复在复多的人们之间形成的空间的意义。从这一空间内部而不是从单个哲学家的心灵来看，大量关键的政治概念就十分不同，比如权力与同意、自由与权威、平等与公民身份。

阿伦特关于这一未完成著作的工作，^②显然是她最接近于达到一种新政治理论的系统陈述，但由于《论革命》（她在其中找到了许多观点的表述方

① HC, p. 7. 阿伦特（对妇女解放运动的诸多方面都不同情），她继续运用传统的术语，若遵从她的例子论述“个体的人”（persons）或者“类的人”（human beings）会很麻烦。

② “Introduction into Politics”. 见本书第三章。

式)的写作,以及1961年关于阿道夫·艾希曼(Adolf Eichmann)的审判报道而中断了。她关于艾希曼的著作在犹太共同体中引发了一场震耳欲聋的争议,这花费了她很多精力。然而,理智地来看,关于艾希曼的“平庸性”——即他显然无法完全意识到他的所作所为——的反思,使得她的心灵更加坚定地集中于她一直思考多年的东西,即思想与行动之间的关联,尤其是哲学与政治之间的关联。她的著作中交织的,是对自柏拉图到海德格尔的哲学家们那令人讨厌的政治倾向的长期关注,以及对哲学与政治彼此之间是否天生关系不和的一种复杂的、多面的沉思。这是她从未解决的一个问题,在第六章中,我们将理解她走上这一道路以及在这一道路上的多年思考。它是吉福德讲座(the Gifford Lectures)的一个主要主题,死后以《心灵生活》为名出版,她死前还在撰写这一著作。

在第四章到第六章中,我们关注的不是具体的某本书,而是一直被忽视或被误解的主要思想流,这些思想流涌动在阿伦特的许多著作中,处处有它们的影子。因此,如果人们只是孤立阅读单本著作,就很难把握她的思想。比如,《论革命》就是许多这样的思想流的会集处,正由于这一原因,分开来处理它比专辟一章来论述它更加有益。类似的考虑也适用于阿伦特其余的晚期著作,这也决定了这里对它们的处理方式。

尽管这一研究广泛地涉及了阿伦特的思想,但我无意说这是一个全面的研究。她的著作许多值得注意的方面只是顺便提及,尤其是那些在其他学者那里得到深入研究的方面。^①我所集中的,是那些在我看来最需要进行重新解释的领域。同样,我是有意地进行一项解释性工作,而不是展开批判,因为我认为,之前提出的对于阿伦特的诸多批判(包括早前我自己著作中的一些批判),是基于对她的思想的误解,因此并未切中目标。我的目标是尽可能系统地呈现阿伦特的思想,只有那些在我看来一旦忽视就无法给出一个合理说明的地方,我才会注意其弱点。在结尾的这一章中,我将考量这里呈现的重新解释对于阿伦特作为一位政治思想家的意义。

① 例如,阿伦特受惠的各种哲学传统以及与它们的差异,已经为许多杰出的研究所考量。比如见 Parekh, *Hannah Arendt*; Hinchman and Hinchman, "Existentialism Politicized" and "In Heidegger's Shadow"; R. Beiner's "Interpretive Essay" in his edition of Arendt's *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago, University of Chicago Press, 1982)。

第一章 《极权主义的起源》*

17

只有当我们认识到近来事件发生的人性背景，明白发生之事皆由人为，因而能够且必须由人来阻止——只有那时我们才能消除这个世界的噩梦般性质。^①

什么是阿伦特这一著作的关注所在？

1951年，《极权主义的起源》首次出版，阿伦特就被誉为研究她那个时代的政治危机的著名学者。然而，尽管此书声誉卓著，却也是出了名地难以理解。其中一个原因就是，它不属于任何既定的学术流派，因此出乎读者们的预料。正如塞拉·本哈比波（Seyla Benhabib）所说，“它过于系统矫饰和过度解释，以致严格来说不是一种历史说明；它里面有太多的逸事、叙述和表意，以致不能被认为是社会科学；而且，尽管它很活泼，具有政治杂志的文采，但它又过于哲学化而无法为普通大众所接受”^②。阿伦特自己承认，她采用了“一种很不寻常的方法”，也没有解释清楚她所做之事。在她对埃里克·沃格林（Eric Voegelin）的批评性评论的回应中，她解释说，关于极权主义的写作使她面临一个窘境，因为拯救过去以免被遗忘这样的保存

* 由于《极权主义的起源》后来的版本包括了将在下一章论述的阿伦特思想的发展，因此这一章一般参考的是第一版，即在英国出版的 *The Burden of Our Time* (London, Secker and Warburg, 1951)，以下提及此书时标为 *OTI*。

① “The Jewish State: Fifty Years After” (1946) in *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, ed. R. H. Feldman (New York, Grove Press, 1978), p. 174.

② S. Benhabib, “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative”, *Social Research* 57/1 (Spring 1990), p. 173.

18 工作是历史编纂学的本质。她的的问题是，“对于我不想保存而且要加以毁灭的东西——极权主义，如何历史地撰写”。她的解决之道就是采用一种深思熟虑的断片化方法，追溯“结晶为极权主义的因素”，而不是撰写一部所谓的极权主义史。不过，她也认为这“引起人们指责这一著作缺乏统一性”^①。

但是，《极权主义的起源》所呈现出来的困难，比这些方法问题深刻得多。事情不只是阿伦特运用了一种异质性方法来处理一个本身很明确的主题，而且在掌握这一著作实际上的关注所在时也有着问题。在关于迪斯累利（Disraeli）、大英帝国、霍布斯（Hobbes）的哲学、人权观念的令人眼花缭乱的复杂分析，以及这本非凡著作的其余所论中，满头雾水的读者小心翼翼地前行，最终会有这样的感觉：如果（如阿伦特回应沃格林那样）“这部著作的隐性结构就是极权主义的基本结构”，^②那么作者把它隐藏得也实在太好了。特别是，乍一读来，很难理解这本著作的三个部分之间的关系，这三部分分别题为“反犹主义”、“帝国主义”和“极权主义”。阿伦特在尽力完成这一计划的过程中，曾写信给雅斯贝尔斯说，她在创作的著作实际上是三本而不是一本，但若把它们分开来就会模糊这本著作的政治主张。^③

最后部分呈现的是阿伦特对“极权主义”本身的说明，即一种基于大众社会的纳粹主义与斯大林主义的融合，还包括极权主义运动和集中营。它可以说是最引人注目的部分，如果我们想要知道这一著作的关注所在，这部分似乎是显而易见的地方。困难在于，这一部分与著作的其余部分处于一种奇异的关系之中。因为，尽管阿伦特是这一“极权主义”论题——纳粹主义与斯大林主义在本质上类似^④——众所周知的重要辩护者之一，但是在某种意义上，极权主义事实上并不是她这本著作的原初主题，而这最后的、最有影响的部分在很大程度上是一种追加的思想。阿伦特与她的出版商的通信清楚

① “A Reply”, *Review of Politics*, p. 15 (January 1953), pp. 77-78.

② “A Reply”, p. 78.

③ Arendt to Jaspers, 19 November 1948, in *Hannah Arendt/ Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969*, ed. L. Köhler and H. Saner (Munich, Piper, 1985), p. 158.

④ 正如伯纳德·克里克（Bernard Crick）指出的那样，阿伦特在采用这一说法时并没有打算对其加以论证 [B. Crick, “On Rereading The Origins of Totalitarianism” in M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World* (New York, St Martin’s Press, 1979), p. 29]。

表明，她最初对这一著作的构想没有专注于斯大林主义，而只打算用一章来论述纳粹主义，阿伦特那时称之为“种族—帝国主义”。^①只是在后来，当她日益关注斯大林主义之时，^②第三部分才明确其最终形式，即对横跨左派与右派的极权主义的分析。^③ 19

最后的重点转移造成了这一著作的不平衡，从而为批判敞开了大门。对反犹主义和种族主义的广泛论述似乎与苏联没有什么特别的联系，同时，这一著作对斯大林主义在马克思主义中的意识形态根源缺乏相应论述。对于后一个问题，阿伦特给出了回答，大意就是《极权主义的起源》只关注“西方历史的潜流”，^④而不是各种哲学传统促使极权主义成为可能的方式；而且，如我们将会看到的那样，在完成这一著作之后，她又着手考察另一条通向灾难的“更高”道路。^⑤然而，如果在实际著作中存在着不平衡，那么就可以这样认为，人们感兴趣的若只是阿伦特的极权主义理论，那就只要集中于最后部分，而无须过多关注其余部分或者这一著作如何结合在一起的难题。

但是，任何一个试图采用这一捷径的人都应该停下来思考，她如何能作出这样一个迟来的转变，从撰写一本关于纳粹主义的著作转向提出

① Arendt to Mary Underwood, Houghton Mifflin, 16 August 1946, MSS Box 24. 事实上，最终出版的本质上是构成这一著作的前两个部分，即“反犹主义”和“帝国主义”。这倒不是说相类似的斯大林主义没有引起她的注意；她在1946年9月的一个书评中已经清楚地表明，她认为斯大林政权是“极权主义”[“The Image of Hell”, *Commentary* 2/3 (September 1946), p. 294]，一年后，她对雅斯贝尔斯说，现在题为“极权主义”的第三部分仍然需要从头开始，因为她意识到了俄国发生之事所具有的实质重要性（Arendt to Jaspers, 4 September 1947, *Briefwechsel*, p. 134）。但她有段时间似乎继续认为，甚至这一著作的第三部分在本质上关注的也是纳粹主义，而不是宽泛意义上的极权主义。1948年，她向Houghton Mifflin的保罗·布鲁克斯（Paul Brooks）汇报说，这一著作现在分为三个部分，“反犹主义”、“帝国主义”和“纳粹主义”，而她刚刚开始写第三部分，即“作为种族主义式极权政体的纳粹主义”（13 February 1948, MSS Box 24 001632）。

② 见 e. g. Lecture at the Rand School (1948 or 1949) MSS Box 70; Cf. E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven, Yale University Press, 1982), pp. 206-211。

③ 在这一著作出版之时，她已认为斯大林主义是比纳粹主义发展得更加充分的极权主义。见“Ideology and Propaganda” (1950) MSS Box 64, p. 5; “On The Nature of Totalitarianism” (2nd MS) (c. 1952-1953) MSS Box 69, p. 7。

④ OT1 ix.

⑤ Karl Jaspers to Heinrich Blücher, 21 July 1952, *Briefwechsel*, p. 222.

一种宽泛意义上的极权主义理论。答案无疑是，尽管纳粹主义经验是她的反思之根源，但从一开始，她就是对更加宽泛的事件和经验进行写作。情形不是这样：一本专门用以论述德国现象的著作，在最后部分添加了一个俄国因素。暂且不论给予反犹主义和种族主义的重视，这本著作也从未只是专门关注德国历史或德国文化。从一开始，阿伦特处理纳粹主义的方法，就是根据一般的现代发展而不是根据具体的德国人与犹太人之间的关系对它进行分析。根据原初的计划和合同，这一著作关涉的是“帝国主义”而不是所谓的纳粹主义，^①而且，正是因为她把纳粹主义看做是世界历史的一个事件，而不是一种德国现象，才使她能够把斯大林政权融入她的说明。在某种意义上，确实，当事实证明斯大林显然达到了希特勒以完全不同的路线达到的同样目标时，这就证实了她的确信，即她尽力弄清的不是哪一个国家所特有的一种现象，而是现代性本身的一个问题。^②

这并不是说她认为极权主义是现代性不可避免的结果。在《极权主义的起源》第一版的序言中，阿伦特清楚表明她反对一切历史必然性的观念，^③而且，1946年给出版商描写著作“大纲”时，她在其中特别明确地陈述了她的这样一个信念：纳粹主义的灾难能够避免。在那里，她谈到西方历史的“潜流”如何汇集在因第一次世界大战毁灭了现存的政治结构所造成的空间里，特别是谈到了纳粹分子如何运用反犹主义找到了一种混合可怕潮流的方式。然而，她强调说，纳粹主义只是“一种特别危险和可怕的混合物”，它的毁灭并没有摧毁它所混合的因素，它们能够以不同的方式结合在一起。^④这些“因素”是现代世界随处可见的现象，它们本身并不是极权主义的，但它们能够在任何国家被用作极权主义的基础，无论它自己的特殊传统为何。因此，在她看来，把纳粹主义看做特

① 正如阿伦特1946年8月给Houghton Mifflin的玛丽·安德伍德(Mary Underwood)描述的那样，这一著作有四个部分：I.“通向政治风暴中心的犹太之路”；II.“民族国家的解体”；III.“扩张和种族”；IV.“羽翼丰满的帝国主义”，其中“种族—帝国主义：纳粹主义”是最后一章(16 August 1946, MSS Box 24)。

② “On the Nature of Totalitarianism” (2nd MS), pp. 6-8.

③ OTI vii-viii.

④ “Imperialism” in “Outlines and Research Memoranda”, Box 69.

殊的德国现象是一个错误。^①她说，当她遇见那些声称纳粹主义使得他们以生为德国人感到耻辱的人时，“我常常想回答说我以生而为人感到耻辱”^②。

阿伦特对纳粹主义的理解不是根据其特殊的德国背景，而是根据同样能够与斯大林主义联结在一起的现代发展，由此，她使自身跨入了这样一些德国文化的知识分子行列，他们设法使纳粹主义与西方现代性联系起来，从而扭转对德国传统的专门指责。一直以来，极权主义理论既是学者争论的一个领域，也是一个政治战场，不过，这一领域最为臭名昭著的战斗，是冷战分子与左派之间关于是否要把苏联称为“极权主义”并由此给它贴上纳粹主义标签的战斗。同样，德国文化的批评者与辩护者之间的战争也是笔墨横飞。批评者们毫不费力就可以在19世纪德国思想的强有力线索中找到纳粹主义的先驱，显著的有对理性的浪漫主义批判、对西方现代性及其政治制度的拒斥、把深刻的文化（Kultur）提到肤浅的“文明”之上，最重要的是到处存在的和明确表述的反犹主义。^③这一主张的力量强调了非理性的、原纳粹的德国文化与西方理性的、自由的、民主传统之间的对比。

21

这一主张的对立面则试图证明，通过拓宽主张的范围来免除德国文化对于纳粹主义的一切责任的可能性，它部分地通过把斯大林与希特勒放在一起置于“极权主义”这一标题之下，部分地通过指责所谓现代性——以及作为现代化中心的西方——中更宽泛的趋势。同时，关于这一主题的许多细致的和独创性的变种也可以找到，其中最有一个变种是源自法兰克福学派的解释，根据这一学派的解释，极权主义是产生于理性的、自由的、资本主义的西方本身内部的“启蒙辩证法”的结果。^④由于这一思想战争散发的确

① “Organized Guilt and Universal Responsibility”, *Jewish Frontier* (January 1945), pp. 22-23; “Approaches to the ‘German Problem’”, *Partisan Review* 12/1 (Winter 1945), pp. 94-95, 97.

② “Organized Guilt”, p. 23.

③ 见 e. g. G. L. Mosse, *The Crisis of German Ideology—Intellectual Origins of the Third Reich* (New York, Grosset and Dunlap, 1964)。

④ 见 P. Connerton, *The Tragedy of Enlightenment—an Essay on the Frankfurt School* (Cambridge, Cambridge University Press, 1980)。对这种“全面批判现代生活方式”的令人信服的批评，见 J. Habermas (trans. F. Lawrence), *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, Polity, 1987), p. 338。

烟易于模糊观点，因此，最好要搞清楚阿伦特所处的出发点，特别是因为她常常处于一个孤立无援的位置，被政党路线夹击，同时要在两条战线上斗争。在一些方面，她确实与法兰克福学派和其他德国知识分子在同一条阵线上战斗，坚定不移地转移德国文化对奥斯维辛的责任。正如我们会看到的那样，她认为纳粹的反犹主义完全不同于德国人与犹太人之间长期存在的₂₂不和，同时，她揭示极权主义与资本主义的帝国主义之间的联系，由此才有可能看到对资本主义的浪漫主义批判是20世纪德国马克思主义的一个强大因素。

但是，若阿伦特在某些方面与法兰克福学派一起批判现代性，那她同时也属于其他的阵营，与那些指责纳粹主义拒斥启蒙与民主、崇拜一种浪漫主义的“自然”的人共有一些立场。比如，就像德国浪漫主义的批评者一样，阿伦特确实认为极权主义因人道主义的启蒙文明的崩溃才得以可能。她不同于那些批评者的地方是，她把这一文明的崩溃更少地归之于浪漫主义₂₂的观念，而更多地归之于资本主义—帝国主义的实践。在阿伦特看来，纳粹主义和斯大林主义在某种意义上代表着难以言说的野蛮。不过，在她的分析的背后，回荡着卢森堡的话（她自己是回忆恩格斯的名言），她在第一次世界大战期间写道：“世界大战意味着回到野蛮。帝国主义的胜利导致了文化的毁灭。”^①

我们发现，阿伦特就像在其他许多战场上一样，显然是在两面作战，这时我们就易于得出结论说，阿伦特必定一直很混乱，或者至少是不明确的。因此，本哈比波评述说，她既能够看做“现代主义者”，也可以看做“反现代主义者”：当她反思20世纪的政治时，她是“现代主义者”；当她批判“社会”关注的兴起时，她是“反现代主义者”。本哈比波得出结论说，一种未被解决的张力“存在于阿伦特的现代主义与反现代主义之间，它们几乎分别对应于她思想中的犹太传统与德国传统”^②。这种说法或许能够阐明阿伦特思想的一些面向，但是，这么快就接受阿伦特在“现代主义”与“反现代主义”这两种外壳之间摇摆不定的形象，是不明智的，因为她自己的许多最典型的思考，事实上关注的，正是质疑把这些概念外壳汇集在一起的方

① R. Luxemburg, "The Junius Pamphlet: the Crisis in the German Social Democracy, February-April 1917" in R. Luxemburg, *The Mass Strike* (New York, 1971), pp. 111, 216.

② Benhabib, "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative", p. 171.

式。因此，她对“政治”与“社会”所作的批评性区分背后的一个目的，准确来说，就是使她能在“现代性”内部作出区分，由此在不同的位置划出战线。

最重要的是，阿伦特挑战了19世纪在政治遗产与社会遗产之间的等同（显然为批评者和辩护者同样接受）：法国革命所主张和美国革命所确立的政治原则，与资本主义社会经济体系的等同。公民与资产阶级不是一回事。^①一方是西方一切事物的“现代化的”辩护者，另一方是西方的“反现代性的”批评者（每一方都力图使对方对极权主义负责）。与这种通常的战线不同，阿伦特是在文明与野蛮之间划出战线，尽管文明是“现代性的”和西方的，以至包括了18世纪的共和政治理想，而野蛮不仅包括浪漫主义的自然崇拜，更为重要的是，还包括帝国主义者对资本主义的帝国主义引爆的伪自然过程的实际屈服。

23

这意味着什么，这一点在适当的时候会很清楚。目前，需要强调的不仅是阿伦特关于极权主义先驱的说明与熟知的争议相反，而且她不同于几乎所有的争论者。因为她不怎么强调观念的影响，更多地强调实践的确立，它们本身并不是极权主义的，但能够为极权主义者所利用。重要的是，“极权主义中史无前例的主要不是它的意识形态内容，而是极权主义控制这一事件本身”^②。特别在涉及种族主义理论时，她说：“在具有才华横溢的灵巧思想的人们与行为残忍、兽性活跃的人们之间存在着一个深渊，一个任何思想解释都无法架接的深渊。”^③

由于她较为强调实践而不是思想的影响，由于她拒斥把美国等同于纳粹主义的那种无所不包的反现代主义，因此，她对极权主义的说明具有这样一个显著的价值，即它比绝大多数关于这一主题的理论更加生动地把极权主义恐怖的现实呈现在读者面前。尽管如此，事实依然是，她关注的远非纯粹的描述。阿伦特自己有一种与其竞争者同样雄心勃勃的理论，它建立在她关于极权主义实际上是什么这一非同寻常的和几乎不

① 在这一方面以及其他一些方面，阿伦特的思想与受东欧的持异见者和革命影响的政治思想家近来所形成的观点合拍。见 L. Keane, *Democracy and Civil Society* (London, Verso, 1988), pp. 31-34.

② “A Reply”, p. 80.

③ OTI, p. 183.

为人注意的说明之上。在她看来，“极权主义”不仅仅是一种特别残暴的政体，而且是一种全新的和危险的事物。现在就让我们来看看这个事物是什么。

什么是极权主义？

阿伦特一再重复的一个主张是，极权主义是某种新颖的、空前可怕的事物。它不仅仅是一种专制形式，其特别之处也不仅仅是它的残忍。“灾难不是问题所在，地球上一直都不缺少灾难，受害者的数量也不是问题所在。问题是人性处于危险之中。”^① 如果我们要理解阿伦特的极权主义理论，就必须认真对待这一陈述。^② 它不应该被看做是历尽苦难的共同体中的一个过度激动的代表沉溺于其中的一种暂时的夸张，而应该连同她不断提及的信念“一切皆有可能”，^③ 以及她对意识形态在极权主义政体中作用的强调，把它看做位于她的分析中心的一个主张。

24 不幸的是，这一套独特的主张也易于让人误解。读者们或许很想立即得出这样的结论，她的分析是对人们熟悉的保守主题的一个异质性变种：对革命理论家所造成的灾难的一个沉思，这些革命理论家狂妄自大，对他们改变世界的权力过度自信，认为能够把人性重铸成一种更好的形式。正如我们在后面的章节中看到的那样，阿伦特确实提防着这种狂妄自大的激进主义，但那根本不是她所理解的极权主义。^④ 比如，当她论及极权主义“改变人性”的企图时，不是说通过确立她心中的“道德王国”使人变好的努力无效，而是说某种更加险恶之物，“一种以借由改变人性来剥夺人性的企图”，^⑤ 正是根据这一主张，我们应该理解她把极权主义描绘为“绝对的”或“根本的”

① OT1, p. 433. 关于阿伦特“人性”观的论述，见本书第三章。

② 这一评论甚至也适用于凯特伯那颇有见地的解释 [G. Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (Oxford, Martin Robertson, 1984) ch. 2]。

③ OT1 vii, pp. 374, 414, 433-434.

④ OT1, p. 432.

⑤ “Understanding and Politics”, *Partisan Review* 20.4 (July-August 1953) 386 ; “A Reply”, pp. 83-84.

邪恶。^①但是，她把改变人性的渴望归于极权主义者想意指什么呢？在对沃格林的评论（其中他在这一点上批评了她）的“回应”中，她扩充了她的主张，认为“它比我们曾见过的任何东西都更激进地肃清了作为一种政治实在和人性实在的自由”^②。为了理解这一点，我们需要初步打量一下她对于灭绝营的说明。

阿伦特把灭绝营描述为“一切皆有可能这一极权主义信念……得到证实的实验室”，^③经由一个过程，人们被改造为低于人之物，没有行动或选择能力的生物。剥夺人们的权利和承担道德责任的机会仅仅是第一步，之后是个性本身被消灭。最后，这些同室居住者成了“人面的可怕木偶”，^④能够被温顺地推向死亡。集中营的真正意义所表明的是，极权主义是通过剥夺人们的个性和自发行动的能力把他们转变为“人兽种类”^⑤的一种企图。尽管阿伦特有时把处于这种境况的人们说成是“木偶”，但值得注意的是，她通常不是把他们描绘为人造物而是把他们描绘为动物，剥夺了自由和个性的动物。^⑥

25

易言之，根据阿伦特的理解，极权主义对人性的袭击企图创造某种接近自然的东西，而不是人类应该是的东西，企图消灭使人类区别于动物的独特人性，即他们的个性与他们开始行动和思想的能力。她坚持认为，集

① OT1, ix, p. 433. 后来，尤其是面对艾希曼这个人物时，阿伦特得出结论，说邪恶是某种“根本的”东西，就是相信它并不具有的深度。作为替代，她注意到了邪恶的“平庸性” [Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil (London, Faber, 1963) ; “Eichmann in Jerusalem”: an Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt”, Encounter (January 1964), p. 56]。尽管她那时显然认为她第一次使用这一说法，但雅斯贝尔斯很久之前在信中跟她谈到纳粹分子时就使用了这些术语，见 Jaspers to Arendt, 19 October 1946, Briefwechsel, p. 99. 扬·布鲁尔认为，通过这一转变，阿伦特“摆脱了一个长期的噩梦；她不再需要忍受这样的观念：是恶人和魔鬼操纵着数百万的谋杀者” (Young-Bruhl, Hannah Arendt, p. 367)。然而，如果这里呈现的对阿伦特的极权主义理论的解释是正确的，那么她未曾根据“恶人和魔鬼”来思考，她一直把在非人力量面前的自暴自弃，以及把人类还原为动物，置于极权主义的中心，而“平庸性”确实是一种更加精确的描述方式。

② “A Reply”, p. 83.

③ OT1, p. 414.

④ OT1, p. 426.

⑤ OT1, p. 426.

⑥ OT1, p. 428.

中营的经验表明，“人的‘本性’只能是‘人性’，只有它为人展开着可能性，即成为某种高度非自然之物，也就是成为一个人”^①。人性是一种悖谬之物，因为它的本质是成为人，而不与所给定的自然一致，不是自然种类中的一个种类。成为人，意味着成为复多个体中的一员，其中每一个人都不同，每一个人都能开端启新，而且他们能够为自然添加一个人造世界。尽管阿伦特直到后来在著名的《人的境况》中才完全清楚地表达了这一观点，但是，它已经在《极权主义的起源》中有所预示，即严格地说来，成为人就是在一定程度上非自然：开始行动；给自然过程设定人的限制；创造持久的结构以庇护人的生活；制定法律并彼此赋予“人”权而不是“自然”权利。

人之境况的危险在于，人的力量能被用来破坏自身。丧心病狂的是，人类能够完全颠倒人性，用他们的力量把自身和一切他人还原为某种低于人之物。极权主义政权之所以是绝对邪恶的，是因为它们竭尽全力建立了一种高度支配的形式，它使得最具人性的东西必须被消灭。那什么是全面统治（total domination）的关键呢？当然不是统治者们平常的自私动机。正如阿伦特不断强调的那样，纳粹政权和斯大林政权的活动无法用功利术语来解释，也完全不同于利己主义的残酷无情，后者不过是有史以来的暴君所沉湎于其中的东西。相反，领袖们寻求全面统治是为了使现实符合他们的意识形态，“为了彻底的一致性”^②。人的自发性必须被消灭，人类必须被还原为一群可预知的成员，由此他们才不会扰乱逻辑体系。^③

26 当阿伦特说到“意识形态”在极权主义中的作用时，她是在比日常用法更为狭窄的特殊意义上使用这个词的。在她看来，意识形态的关键特征就是逻辑一致性，通过这一逻辑一致性，它声称能够解释过去和未来。因此，只要社会主义仅仅是关于工人阶级状况及其原因和改善的一套综合观点，它就不是一种意识形态，但当它呈现为一种声称能够解释过去和预测未来的阶级斗争理论时，就成了一种意识形态。阿伦特主张，一旦一套政治信念成了一种完备的意识形态，它的具体学说就变得较为不重要了。关键的是，

① OTI, p. 426.

② OTI, p. 432.

③ Cf. “Ideology and Propaganda”, pp. 19-21.

一个完全封闭体系中的基础信念，它完全不会因事实的反驳而受损。我们在后面会考察这种意识形态对于“大众”的吸引力。在当前的文脉里，要紧的是，这种体系没有给真实人类总会产生的新观念和自发行动留有余地。^①

“意识形态是无害的……只要它们没有被认真地信仰。”^②那么，我们应该假设斯大林真正信仰马克思主义，希特勒轻信他自己的宣传吗？不完全如此，因为，正如我们将会看到的那样，在阿伦特的说明中，极权主义运动的其中一个特征是一种犬儒主义的等级制，根据这一等级制，那些进入极权主义运动内部阶层的人所知道的，要多于官方用以提供给普通成员的东西。^③不过，她认为，每一个领袖都真诚地相信自己找到了无穷斗争（阶级斗争或种族斗争）中的历史锁钥，并且都为这种残酷无情的逻辑一致性而得意，凭借这种逻辑一致性，他们的行动与那种信仰保持一致。^④但是，由于这些意识形态是些封闭体系，不会受到矛盾证据的影响，因此，在她看来，那些采用它们的人是否相信他们的特殊样式为真，最终无关紧要。对于那些认为真假区分不再有意义的人们而言，就有可能形成一个极权主义政体。按照阿伦特的说法，所有极权主义者都真诚地相信，“一切皆有可能”^⑤。如果出现了与意识形态不一致的麻烦事实，那么，改变的并不是意识形态，而是这些事实。^⑥

① OT1, p. 432.

② OT1, p. 431.

③ OT1, pp. 370-374.

④ OT1, p. 337; “Ideology and Terror: a Novel Form of Government”, in *The Origins of Totalitarianism*, 3rd edition (London, Allen and Unwin, 1967), p. 471. 这一版下面提及标为 OT3。

⑤ 这与一些评论者所模仿的“一切皆可容许”不是一回事。[e. g. S. Dossa, *The Public Realm and the Public Self: the Political Theory of Hannah Arendt* (Waterloo, Wilfred Laurier Press, 1989), p. 32.] 在 OT1 (p. 341) 中，阿伦特对此做了区分，但没有加以强调，不过，在后来的一些场合，她清楚地说明了这一点，e. g. OT3, p. 440; “Discussion: The Nature of Totalitarianism”, in C. J. Friedrich (ed.), *Totalitarianism* (New York, Grosset and Dunlap, 1964), p. 228.

⑥ OT1, pp. 372, 432; “Ideology and Propaganda”, pp. 22-24. 对阿伦特在这一点上的思考的解释问题的一个更为全面的论述，见 M. Canovan, “Hannah Arendt on Ideology in Totalitarianism” in N. O’Sullivan (ed.), *The Structure of Modern Ideology* (Aldershot, Edward Elgar, 1989), pp. 151-171.

相信一切皆有可能，比如想要改变人性和按照一种意识形态来行动，乍一看就像保守主义者习惯谴责的狂妄的激进主义者所犯的那种错误。但阿伦特心里认为事情要比这严重。它是一种对万能的渴望，为此而必然要付出的代价是人的复多性和自发性，因此也就是人性自身。1951年，雅斯贝尔斯刚刚读过《极权主义的起源》，阿伦特写信给他，对他们所处的“根本的邪恶”（radical evil）时代的外观作了反思，并且说，在她看来，这一方面与毁灭人的不可预测性有关——使人们作为人类而变得“多余”，另一方面与人类万能的妄想有关。这两者之间的关联在于，人们若是万能的，他们必定会丧失他们独特的人的复多性，而成为只是一个人。就像天堂只有万能上帝的唯一处所，追寻人的万能就必须消除人的复多性，准确地说，就是消除使人们成为人的性质。^① 如果人是万能的，作为个体的人就只好消失。阿伦特随后的所有对于人的复多性的强调，其根源就是这一洞见。

关键的地方在于，在阿伦特的解释中，极权主义的领袖相信一切皆有可能，而不相信人的自由和责任，更不要说他们自己的自由和责任了。与普通的暴君和专制者不同，他们没有把自己当做专断权力的持有者，能够为所欲为；相反，他们把自身看做是支配着宇宙的无情规律的仆人。^② 不仅在追随者和受害者的层面上，人的复多性和自发性是多余的，甚至在领袖自身的层面上，也是如此。^③

于是，根据阿伦特的说法，这就是极权主义的本质所在：企图执行全面统治，通过毁灭一切层面的人的复多性和自发性来表明“一切皆有可能”，烫平一切人性和偶然性，由此使它符合决定论的意识形态。迄今为止，她总结说：“一切皆有可能这一极权主义信仰，似乎仅仅证明一切皆能毁灭。”^④ 但是，这一不同寻常的新奇点是如何形成于20世纪呢？阿伦特极度复杂的答案将是这一章余下部分的主题。

① Arendt to Jaspers, 4 March 1951, *Briefwechsel*, p. 202.

② “On the Nature of Totalitarianism” (2nd MS), p. 9.

③ OTI, p. 433. 完成《极权主义的起源》之后，阿伦特继续反思马克思使得斯大林主义成为可能的方式，由此她进一步拓展了这一观点，并且在“意识形态与恐怖”中对其作了经典表述，这一部分后来增订进这一著作的最新版本中。对此，我们将在下一章加以论述。

④ OTI, p. 433.

极权主义的“因素”

阿伦特认为，尽管极权主义具有一种噩梦般的原创性，但它是之前就已发展出来并在第一次世界大战之后“结晶”为一种新现象的“诸因素”的混合物。这些“因素”提供了《极权主义的起源》的“隐秘结构”，^①因此，如果我们找出它们，并围绕它们组织考查阿伦特的观点，将是非常有益的。^②她自己对于这些因素最清楚的说明，可以在她1946年写给出版商的“大纲”中找到。比如，“以极权主义形式表现的、羽翼丰满的帝国主义，是某些因素的一个混合物，它们呈现在我们时代的所有政治境况和问题中。这些因素是反犹太主义、民族国家的衰落、种族主义、为扩张而扩张、资本与暴民之间的联合”^③。

上一列表中的顺序，整本书的计划，以及阿伦特自己最初的关注所在，一切都使得人们认为她把反犹太主义看做极权主义最基本的“因素”。然而，事实并非如此。相反，她想把反犹太主义说成是纳粹用来把其他因素结合为一个极权主义整体的“混合器”，^④或者说成是纳粹主义、世界大战和死亡工厂的“催化剂”。^⑤

因此，尽管反犹太主义是一个关键角色，但它实际上不是一个基本因素。阿伦特把对它的研究置于这本书的开头，似乎部分是因为这是她自己最初的关注所在，部分则是出于年代顺序的原因，^⑥但是这一安排并非很有助益，

① “A Reply”, p. 78.

② 她从未打算动笔写一个“综合性引论”来指导读者（Arendt to Paul Brooks, 13 February 1948, Houghton Mifflin Correspondence 001632）。

③ “Imperialism”, in “Outlines and Research Memoranda”, 强调为作者所加。

④ “Outline: The Elements of Shame: Antisemitism—Imperialism—Racism” (1946) MSS Box 69.

⑤ OT1, viii. 1967年，她再次强调反犹太主义在极权主义中的位置是工具性的，而不是基本的：“Preface to Part One: Antisemitism” (1967), in the paperback edition of *The Origins of Totalitarianism* (London, Andre Deutsch, 1986) xvi.（这一版以下提及时标为 OT4）Cf. “Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps”, *Jewish Social Studies* 12/1 (1950), p. 53.

⑥ Arendt to Paul Brooks, 13 February 1948, Houghton Mifflin Correspondence 001632.

29 因为她的许多论述预设了诸如“帝国主义”和“民族国家”这样概念，而这些概念只是在后面才加以解释。如果我们先分析极权主义的其他“因素”，把这个“混合器”放到最后，混乱就会少得多。简而言之，阿伦特的主张是，19世纪的帝国主义使得20世纪的极权主义得以可能。再次参照她的因素列表，帝国主义者的“为扩张而扩张”设定了一种全球征服模式；帝国主义影响下的“民族国家的衰落”破坏了提供保护的制度结构。通过种族主义，帝国主义者为了征服创造了一个辩护理由，为使得公民身份显得多余的共同体提供了一个生物学基础，而帝国主义的“资本与暴民的联合”表明，社会上的被遗弃者是多么容易被招募来行凶。

阿伦特对这些材料做了大量的移动，她这本书最后的章节顺序没有呈现一个直接的连续论证。然而，很显然，最基本的“因素”是“为扩张而扩张”。在她对极权主义的理解的中心，存在着一个通向权力的无限扩张的动力，它不是作为达成任何人类目的的手段，而是作为自我永存的动力，为此，极权主义者准备牺牲他们自身以及一切他人。这种对权力的追求在广度和深度上都是无限的：从横向上来看，它包括一种征服世界的动力，其中抛弃了对具体的国家地域的依赖；从纵向上来看，它意味着追求集中营中的“全面统治”。

扩 张

对“强权”的噩梦般追求，“只有在死的那一天才会停止”，^①这种渴望来自于西方帝国主义的理论 and 实践，它始于19世纪80年代的“争夺非洲”（Scramble for Africa）。阿伦特主张，帝国主义是完全不同于民族主义或早期的领土扩张的东西，它可以追溯到“资产阶级”。^②她的立场是，无限扩张的动力就其起源而言，是一种经济现象，是某种内在于资本主义的兴起中的东西。因为资本主义包括把固定的财产转变为流动的财富，其基本特征就是在一个无止境的过程中产生更多的财富。^③

① T. Hobbes, *Leviathan*, ed. M. Oakshott (Oxford, Blackwell, 1960), p. 64.

② 她显然对这些人存在着偏见。Cf. Kateb, *Hannah Arendt*, pp. 66-68.

③ *OTI*, p. 145.

只要保持为一种纯粹的经济现象，它就只是破坏性的，而不是灾难性的。危险在于，潜藏于资本主义经济实践中的，是一种残酷竞争和无限扩张的新型政治。阿伦特主张，这种政治态度一直只是藏在资产阶级意识的表面之下，而实际上已经为霍布斯的哲学所揭示，他提出了对“强权”的追求。^①然而，直到19世纪晚期，这些倾向还一直受到欧洲政治制度的抑制。阿伦特说道，“鲁莽盛行于私人生活，而公共社会向来是针对这一点来保护自身及其个体公民”，^②这时，她揭示了一个我们常常有机会注意到的信念，政治制度的主要功能之一，就是作为人类自身发动的力量的阻碍物和壁垒。

在阿伦特看来，帝国主义时代的意义在于，经济的扩张命令出自董事会并接管了政治制度。随着资本不断投往海外冒险，之前使得商人处于政治之外的对利润的一心追求，如今却使得他们要求为他们的投资提供保护。于是，欧洲军队的旗帜跟着他们的投资者，征服被用来为利润扫清道路。乍一看，这种对帝国主义的阐释很马克思主义化，但是，尽管阿伦特确实受惠于一些马克思主义思想，尤其是卢森堡的思想，但她的分析作为一个整体，迥然有别于他们的解释。因为，她同意帝国主义的征服动力源自于资本主义的需要，同时她也主张，它很快就松开了与经济理性的联系，自身成了一种政治原则。此后，就像资本主义瓦解了稳定的家庭财产一样，它开始瓦解稳定的国家政治制度。“帝国主义时代强权政治最主要的特征，是地区性的、有限的因而也是可预测的民族利益目标，转变为无限地追求遍及全球并使之受损的强权。”^③

继续扩张的过程这一绝对命令，最初正是源自于英帝国，阿伦特也认为，正是在那里，她看到了对政治行动和领袖的新态度的形成，她把这种态度概括为“帝国主义特性”。^④帝国主义的官僚和密探——他们都为扩张的“法律”服务，^⑤并准备着打破一切日常法律；两者都秘密行动，并陶醉于他们“与秘密的历史和必然性力量的联合”^⑥——为极权主义运动的领袖提供

① OT1, p. 146.

② OT1, p. 138.

③ “Preface to Part Two: Imperialism” OT4 xviii.

④ OT1, pp. 207-221.

⑤ OT1, p. 215

⑥ OT1, p. 221.

了能够加以利用的先例。

阿伦特说“官僚制”作为一种新型的政治设计，是在埃及和印度的帝国行政官发现的，显然，阿伦特这样说的时候既不是在韦伯的合理性这一普通意义上使用这个术语，也不是在官僚作风的意义上使用这个术语。这个术语对她而言有特别的意义，它来自于她对克罗默男爵（Lord Cromer）作为英国总领事统治埃及的反思。在她看来，三个特征预示了极权主义统治。首先，克罗默把他所统治的国家仅仅看做是进入印度的跳板，对这个国家及其居民没有出于本然的兴趣。这是一个与商人相似的政治人，前者认为，每一个具体的计划不过是一次投资机会，而在阿伦特看来，表明了希特勒准备利用所有人，包括德国人，作为世界统治游戏中的棋子。克罗默在埃及的统治的第二个极权主义特征是它的极端隐秘性。克罗默在埃及没有职务权限，而是进行幕后统治，即匿名地、没有公开说明的统治。他的统治通过特别法令执行，这种法令不受立法机构控制，而是由第三个特征“官僚制”控制，官僚自己则与帝国的扩张过程结为一体，在其中使自身成为工具。与历史过程结为一体，对秘密性的同样热情，这甚至更具有英帝国主义的其他典型人物的特征，比如吉卜林（Kipling）在小说《吉姆》（*Kim*）中描述的进行伟大游戏的密探。尽管阿伦特在写作时对这些密探和行政官带有一丝嘲笑的同情，但她认为，他们的理想主义促进了对基于法律的文明政治的破坏，并且同意成为不可抗拒的过程的仆人，他们背叛了“为世界立法”这一“西方人的真正骄傲”。^①

衰落的民族国家

如果为了自身的政治扩张是酿成极权主义的主要“因素”之一，那么，另一个使其可能并得以巩固的因素就是“民族国家的衰落”。在阿伦特的思想中，民族国家与帝国主义形成强烈对照。帝国主义释放出不可控制的扩张和征服力量，为此人类不惜牺牲自身和他人，而民族国家则被理解为一种本质上的人道主义制度、一种提供了法律秩序和保障权利的文明结构。其中，

^① OTI, pp. 220-221.

“作为法律制定者和公民的人”^①暂时抑制了资产阶级，而后者无法无天的扩张热情最终会破坏文明。尽管阿伦特通篇都在抽象谈论“这一民族国家”，但她清楚地表明，法兰西这个“卓越民族”^②是她的理想类型，它呈现了一种19世纪政治趋于追求的模式，甚至像奥匈帝国这样显然的非民族国家也有如此热望。 32

这一经典模式是“国家”和“民族”这两种特征的一个结合，而它们最后被证明是不可调和的。^③国家是一个法律结构，是从17世纪和18世纪的君主制下发展而来，^④其本质是保障一个特殊区域的居民的法定权利，并代表他们的共同利益。尽管国家有一个君主制的起源，但它是在法国革命中达到顶峰，因为它提出了这样的双重理想：保护人权的法律秩序^⑤和使人们成为公民的公共世界。^⑥与国家的这种合法的政治结构相比，“民族”就其（法国的）典范形式而言，是一个根深蒂固的农民共同体，他们意识到自身就是其继承人的共同的文化世界。^⑦

在阿伦特的用法中，“国家”和“民族”都是稳固的人造结构、人类世界，人们在其中有家的感觉，而其中的居民则对其负有责任。这一点很重要。在整本书中，它们或明或暗地与那些无根的因而也是缺乏这种世界的野蛮群体形成对照：无论阿伦特归之于非洲黑人、布尔人和东欧人的部族野蛮主义，还是犹太人自身的无根状态。^⑧这种制度和领土的稳定性还有另外一种含义，就是每一个民族国家在其自己的有限边界之内，因此（尽管有边界争端）不会否认在同样条件下存在的其他人的权利。阿伦特把这种民族国家

① OTI, p. 144.

② OTI, pp. 79, 261; Cf. “Concerning Minorities”, *Contemporary Jewish Record* 7/4 (August 1944), pp. 360-365.

③ OTI, pp. 229-231.

④ OTI, pp. 14, 17.

⑤ OTI, pp. 275, 287-289.

⑥ OTI, p. 144. 正如我们后面还会提及的那样，阿伦特在写作《论革命》时，对法国革命的象征看法已从肯定转为否定。它不再代表人性的文明世界，而被认为代表着易于释放出来对抗世界的野蛮洪流。

⑦ OTI, p. 229.

⑧ 关于“无世界性”和“野蛮主义”，Cf. “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing”, *Men in Dark Times* (London, Jonathan Cape, 1970), p. 13; R. H. Feldman, “Introduction: The Jew as Pariah: the Case of Hannah Arendt (1906-1975)”, *The Jew as Pariah*, pp. 27, 41-45.

体系与具有极权主义统治特征的世界支配梦想做了对照。在这些意义上，民族国家直到凡尔赛和约为止一直是欧洲的政治理想，阿伦特显然尊重这一理想，尤其是它的法国样式。

33 她的主张的重心所强调的，仍然是削弱民族国家并使它们在面临极权主义运动时脆弱不堪的力量。首先，作为权利的合法保证人的国家观念与作为排他性共同体的民族理念之间，存在着一种深刻的张力。从民族国家的早期开始，这就给犹太人造成了困难；更普遍地来说，它使人权理想隐藏着威胁，这种威胁直到第一次世界大战才被充分揭示出来，即抛弃“少数民族”和无国籍者。“民族国家的衰落和人权的终结”这一章，既是试图对希特勒屠杀犹太人之路为何少有阻挠提供一个解释，也是试图为建立一种摆脱了民族国家的致命缺陷的新政治秩序的必要性提供一个证明。^①在这里，简要地对它进行考察是有益的。

在极权主义体系中，通向全面统治之路的第一步，就是废除大部分群体的合法权利。^②然而，就像极权主义统治的其他因素，这不是一种恶魔似的独创性，而是借自第一次世界大战后各民族国家对待少数民族和无国籍者的方式。和平条约在东欧沙皇俄国和奥匈帝国的废墟的基础上创建了新的民族国家，它试图通过建立国联来负责安排每个国家中的“少数民族”，以此处理新国家的种族混合。这些规定当然被证明是无效的，却不详地承认唯有属于某一个民族的人们才能享有这个国家的法律制度提供的全面保护。

但是，与那些由于时代的政治动荡所形成的日增的“无国籍”者相比，民族国家的少数民族则处于一个令人羡慕的位置。阿伦特（她自己也做了多年的无国籍者）^③带着嘲弄的同情叙述了民族政府面对着潮水般涌入的难民时面临的困境，并且对无国籍者本身的处境作了一个令人印象深刻的描述。这样的一个人发现自己处于他所逃亡的国家的法律之外，在那里没有居住和工作权，即使没有犯任何罪行也可能被投入监狱，而且完全受警察支配。实际上犯罪可能使他更好些，因为成为一名罪犯至少给了他一个法律秩序内的位置，有机会通过律师和权利来对抗警察。“确定某人是否被迫处于法律的

① 阿伦特关于民族国家的替代性方案的观点，见本书第六章。

② OTI, pp. 419-423.

③ Cf. “We Refugees” (1943) in *The Jew as Pariah*.

保护之外，最好的标准就是问一问他会不会因犯罪而受益。如果一桩小小偷窃案会至少暂时地提升他的法律地位，那么他肯定被剥夺了人权”。^①20世纪30年代，像法国这样的民族国家包括了大量以这种方式存在的法外之人，他们常常被监禁在收容所。尽管其中许多是像阿伦特那样的犹太人，但她对这一问题的关注远远超出了民族的苦难，而集中于无权人民与任何文明的政治秩序的不相容，以及它为极权主义方案提供的诱因。

34

阿伦特认为，无国籍者的命运表明，属于个体的普遍人权实际上只能为公民所要求。对于那些位于这一范畴之外的人而言，所谓不可剥夺的权利的宪政承诺被证明是毫无意义的。^②因为，由无国籍而丧失的权利，比那些传统上列在人权宣言中的权利更加基本。与其说是法律面前人人平等的问题，不如说是为法律所承认的问题；与其说他们缺乏自由，不如说他们在法律共同体之外的虚幻存在下，其行动和意见不会为人所注意。因此，基本人权是拥有诸种权利的权利，也就是属于一个政治共同体的权利。

对人权的窘困的反思，使阿伦特清楚地表达了文明政治的脆弱性和不自然感，这奠定了她的《极权主义的起源》和全部政治理论的基础。因为，一直被认为源自自然本身的权利，被证明为依赖于一个人造共同体的身份。20世纪的经验似乎证实了柏克（Burke）对法国的《人权和公民权宣言》（the French Declaration of the Rights of Man and the Citizen）的批判：除了坚固的承自“英国人的权利”之外，不过是一纸“空文”。那些被剥夺了公民身份而处于法律之外的人，实际上被推回到“自然状态”，即一种完全野蛮的状态。人权，它似乎不是一种自然的天赋，而是通过文明加之于自然的“人的发明”。^③在那些陶醉于所谓“人权”的文明好处的人看来，不是公民而只是人类的人们，可能就像一种不受欢迎的野蛮人，应该遭到憎恨。而在阿伦特看来，无国籍状态以两种方式指向极权主义。首先，那些没有权利和没得到官方承认其存在的人们特别容易被谋杀，就像纳粹所发现的那样；其次，被迫处于野蛮状态的人们，随着其数量的增长，从内部对文明造成了威

① OTI, p. 284.

② OTI, p. 290.

③ OTI, p. 296.

胁。^①

如果在民族国家本身的结构中存在着通向极权主义的迹象，那么作为整体的这一结构也受到帝国主义的威胁。政治地来看，帝国主义对无限扩张的渴望，与民族的区域原则相矛盾。此外，帝国主义对征服地区的专断统治方式，也使人民主权和公民权利的政治理想处于危险之中。如阿伦特承认的那样，在英帝国内部，帝国主义统治固有的无法律性只限于海外地区。然而，不幸的是，这一典范为东欧政治运动狂热地采用，它们没有约束权力崇拜的宪政遗产。相反，它们已经习惯于专断法令的政府，习惯于秘密性的氛围，若不经说明，其中没有人知道规则是什么，统治行为如何发生。泛斯拉夫运动（the Pan-Slav movement）把沙皇的绝对权力颂扬为神圣之物，赞美俄国的官僚机构是由一人引领的巨大机器。

这幅个体淹没于其中的巨大运动力量的画面，成了德国和斯拉夫泛运动的一个模型，就像之后的极权主义者一样，他们称自身是运动而不是政党。与政党不同，运动是动态的，没有诸如具体利益或固定政策这种稳定的世界特征，而从政党到运动的变化是标志着帝国主义的稳定政治结构瓦解的征兆。运动对一切确立的国家和政党体系都充满敌意，而对那些轻视和憎恨政党政治的国家充满吸引力。

如果帝国主义为极权主义铺平了道路，那么为何英国比大陆国家更能抵抗这种影响。对于这一难题，上述的后一点为阿伦特提供了一个答案。在这里，她不得不回到一个根据政治传统的解释，但她主张，相关的变量与其说是不同国家的政治文化，还不如说不同国家政党体系的性质。更具体点来说，英国的两党制被证明比德国或法国的多党制更能抵抗极权主义运动的竞争。阿伦特认为，关键在于这种体系是否提倡对政治的公共责任，并因此鼓励政治家去支持位于他们与兴起的野蛮主义之间的脆弱结构。在英国，一个政党掌权，另一个政党则在盯着它，政党领导人和成员同样被迫根据他们对于公共世界的共同责任思考，考虑作为整体的国家的利益。相反，在多党制的大陆国家中，任何政党都不过是政治整体的部分，国家所代表的这一政治整体被认为位于诸政党之上。这种情形孕育了政治的不负责任，每一个政党

^① OT1, p. 298; Cf. "The Rights of Man? : What Are They?" *Modern Review* 3/1 (Summer 1949), pp. 33-34.

都代表着由一种特殊意识形态证成的特殊利益团体。在这种情形中，爱国主义就成了位于诸政党之上的要求，从而易于导向墨索里尼（Mussolini）确立的这种专制。尽管如此，阿伦特认为意大利法西斯主义不应该看做极权主义，因为它是一种增强国家和民族的专制性努力。相反，运动与一切稳定的政治结构处于敌意之中，其目标不是要夺取国家，而是要用以运动的新物力论（dynamism）毁灭它和替代它。

在阿伦特看来，19世纪晚期的泛运动预示了这种对于政党体系和国家的动态敌意，当真正的极权主义运动在第一次世界大战之后的废墟中形成之时，它开始兴盛，而政党、国家和民族则在它们的压力之下纷纷让道。国际性展开的法西斯主义和共产主义运动，撕裂了现存的政治体，尤其是法国这种经典的民族国家典范。^①通过取代由国家和民族的共同政治世界团结在一起的稳定政治结构，运动提供了一个由意识形态联合在一起的无根的、动态的关系。特别是，右派的运动能够从帝国主义那里接受一种意识形态，这种意识形态能够为一个运动中的政治共同体提供一种比旧有的民族团结更合适的基础——种族主义。

种族主义

阿伦特尽力强调种族不是民族主义的一种形式，反而在许多方面是它的对立面。真正的民族主义与特定的区域和文化紧密地联系在一起，因此是特定人们的行迹和成就。相反，种族是一个生物学术语，与区域和文化无关，指涉的是自然的身体特征。在人们的身份由他们天生的人种体质确定的地方，个体差异和个体责任就变得无关紧要：一个人只是体现他所属种类的人种特征。种族决定论，由于其根深蒂固的关于“高等”与“低等”种族的区分，为帝国主义征服和奴役当地人口提供了一个完好的辩护理由，同时，作为民族对立面的种族的无根性，适合走上无限扩张之路的群体的

^① 她在第二次世界大战之后即刻写作这一方面之时，她认为欧洲民族国家和政党体系的崩溃是不可逆转的，见 e. g. “Parties, Movements, and Classes” *Partisan Review* 12/4 (Fall 1945), pp. 504-513。随后的经验没有改变她的这一想法，Cf. J. N. Shkarl, “Hannah Arendt as Pariah”, *Partisan Review* 50/1 (1983), p. 69。

需要。

如阿伦特承认的那样，种族主义理论有一个漫长的历史，至少可以追溯到18世纪法国人布兰维尼埃伯爵（Comte de Boulainvilliers）的思考，他主张他自己的贵族等级具有法兰克血统，完全不同于他们所征服的高卢农民。37 他和他较有影响的19世纪后继者戈宾诺伯爵（Comte de Gobineau）致力于这样一个观点，种族分类能够直接掠过民族分类，即使其他民族主义能够具有种族主义色彩。但是，在她看来，关于优等和劣等种族血统的存在的纯粹理论，在解释纳粹主义时相对不怎么重要。有争议的不是某个“‘内在逻辑’赋予的一个观念的历史”，^①而是作为一种政治组织的种族的实践。尽管理论先驱的存在有助于隐藏它的新颖性，但是，真正的、凶残的种族主义产生于帝国主义“争夺非洲”的经验和政治需要。

阿伦特的解释有两个因素。种族主义部分当做是帝国主义的意识形态，为剥削和取代被征服地区居民提供了一个借口。然而，同时，它是文明人面对野蛮人时的一种自发的和可理解的反应（这是她的主张令许多读者感到特别不快的地方）。就像从她关于人权的论述出发清楚表明的那样，阿伦特不仅是一位18世纪人性理想的坚持者，而且也是一位因20世纪的经验而导致的更神伤、更明智的现代人道主义者。这本书一再重现的关注所在，就是她的这一确信，所有人的共同人性这一高贵的欧洲理想，在实践中不是那么易于坚持。帝国主义对待土著人的态度，预示了纳粹把犹太人当做“中非的野蛮民族部落”来对待^②，这非常显然地表明，“共同人性”不是一种天赋，而是人类文明的一种成就，而且就其所达成的现实而言，它是脆弱的，受到人们之间实际的显然差异的威胁。她担心，尽管纳粹主义被击败了，但是，在面对共有—个过度拥挤的地球的问题时，种族主义似乎日益成了一种具有吸引力的方案。^③

她是否对种族主义作了过分“慷慨的”解释，^④或者是否如什拉兹·多莎（Shiraz Dossa）所主张的那样，她自己本身实际上就是“种族中心主义

① OT1, p. 183.

② “The Political Meaning of Racial Antisemitism” (c. 1946) in “Outlines and Research Memoranda”.

③ OT1, p. 436.

④ Kateb, *Hannah Arendt*, pp. 61-62.

的”，^①弄清楚这个问题非常重要。她的观点是，平等人性的崇高理想由于欧洲人与非洲人的相遇而处于巨大的紧张之中，不是因为他们之间的身体差异，而是因为非洲人缺乏任何欧洲人可以当做文明的东西。他们行进到亚洲，与印度和中国的古代文明相遇是另一回事：完全不同于开发非洲的情形。在这些情况下，“种族是对一部分人类的应急解释，欧洲人或文明人都无法理解这一部分人，他们的人性使得移民们感到惊恐和耻辱，因而移民们不再把他们看成同一人类”^②。

按照阿伦特的说法，使得非洲人不同于他们的欧洲征服者的，是“他们的行为像是自然的一部分……他们没有创造出一个人类世界”^③。正如她一再重述的那样，人的境况之一，就是人们无须像动物那样接受自然设定的一切，而是能够改造它，并建造一个人类世界，由此维持个体生存，为他们的生活提供一个稳定的居所。由于非洲人没有做到这一点，“他们本身就是‘自然的’人类，缺乏特有的人类特性，即特有的人类现实，因此，欧洲人在屠杀他们之时并没有意识到是进行谋杀”^④。这一令人惊讶的观察的关键，不只是所讨论的欧洲人犯有谋杀罪，更重要的是，那些没有公民身份的人造外衣保护的人们，特别易于成为这种谋杀的受害者。这一点暗示了纳粹主义的受害者的情形，他们被剥夺了所有的文明特征，只剩下自然的人类——这在他们的同类欧洲人看来，进行杀戮显然就没有什么困难。

第一批被迫陷入与文明相敌对的环境中的欧洲人，是开普的布尔人（the Boers at the Cape），他们发明了作为一种社会组织原则的实践的种族主义。阿伦特认为，在这一过程中，他们成功地把自己变为土著部落，丧失了“西方人以生活在自己创造和构筑的世界中的自豪感”^⑤。此外，在固定文明

① S. Dossa, “Human Status and Politics: Hannah Arendt on the Holocaust”, *Canadian Journal of Political Science* 13/2 (June 1980), pp. 320-323; Dossa, *The Public Realm and the Public Self*, p. 35. 无疑，阿伦特也有她那一代人的一些偏见（见 e. g. Arendt to Jaspers, 13 April 1961, *Briefwechsel*, pp. 471—472），如果她现在还写作的话，她可能会运用不同的语言，因为她笔下的“野蛮人”的后代已经被融合进世界范围的人性之中，某种程度上在某个方面与她的预感相矛盾。不过，考虑到她从不担心要避免冒犯她自己的种族，因而无法确定这一点。

② OTI, p. 185.

③ OTI, p. 192.

④ OTI, p. 192.

⑤ OTI, p. 194.

的缺乏与后来欧洲种族主义运动对文明世界的攻击之间，她有意地做了一个深思熟虑的类比。她关于非洲的种族主义分析，是她对新野蛮主义所毁灭的文明的叙事的一部分，而新野蛮主义是这一著作的中心。^①

39 南非一旦成了帝国性扩张的欧洲的组成部分，其教训就在别处迅速得到仿效。其中一个教训尤为重要，那就是经济命令不是神圣不可侵犯的。南非的情形表明，在完全非经济的原则之上沿着种族路线组织现代社会是可能的。与某些统治阶级联合的暴民，不是接受其位于经济积累之低端的位置，而是通过下层阶级的暴力创造，把自身转变为优等民族。易言之，尽管在阿伦特的解释中，帝国主义始于政治从属于资产阶级经济，但它是在抛弃经济命令中达到顶峰，取而代之的是纯粹暴力，这些使用它的人发现了一种新型的共同体，即一个精选的种族。

在阿伦特看来，正是这种形式的帝国主义为极权主义运动提供了模型，是 19 世纪晚期所谓的泛德意志和泛斯拉夫的“大陆帝国主义”最直接的先驱，它们梦想在欧洲开创一个陆上帝国，从而与英国的海外帝国相匹敌。在她看来，这些在意识形态上比英国的帝国主义更接近极权主义，它们较少经济动机，因此更难约束意识形态的幻想。它们与真实经验和常识世界的不祥疏离的另一个特征，是它们的种族主义性质。白人在非洲发展出来的种族主义至少（如阿伦特有意主张的那样）在现实经验中有其基础，比如受到种族主义威胁的西方民族主义，它一直以来对稳固存在的民族所取得的可见成就感到自豪。然而，大陆帝国主义者发展出来的种族主义是完全的意识形态化，因为它基于这样一种民族主义，后者已经脱离了实际政治经验的真实世界。这种民族主义，它感到骄傲的不是一个民族的世间成就，而是其天生灵魂，阿伦特称之为“部族种族主义”，并把它与以下的一个对比连结在一起，即无根的、“自然的”“野蛮人”之生存与人造的文明世界。^②

“部族种族主义”产生于诸如奥匈帝国和沙皇俄国内部的种族群体，它们在 19 世纪未能成功地建立民族国家。它与像法国人那样的民族主义形成对照，后者好多个世纪以来居于一个特定区域，他们认为自己是一个有着历

① Cf. S. K. Hinchman, "Common Sense and Political Barbarism in the Thought of Hannah Arendt", *Polity* 17/2 (1984), pp. 317-339.

② 阿伦特关于这一思想发展的一个阶段，可以在她的以下论文中看到：“Imperialism, Nationalism, Chauvinism”, *Review of Politics* 7/4 (October 1945), pp. 441-463.

史成就的集体。正如我们已经看到的那样，阿伦特绝不是说法国式民族主义没有问题。不过，她认为，与那种在无根的东欧人民中发展出来的民族主义相比，它的危险要小得多，因为前者与文明政治毫无关联。“这里的群众没有一丝爱国（*patria*）观念和爱国精神，也没有起码的对于一个共同的、有限的共同体的责任观念。”^①对于他们而言，民族性不是“一个公共关注和文明的问题”，而是“一个方便的私人问题”，^②他们天生的德意志本性或斯拉夫灵魂，加上对他们是神的拣选者的信念，容易通过一种关于他们的单独起源的种族主义信仰而得到增强。他们之间的种族优越和神的拣选，使得他们强调一个民族之所是而非其所为，同时使民族成员之间的个体差异变得不重要，由此贬损了个性和自由。这等于是一群“傲慢的机器人”——这一表述清楚地预示了阿伦特对于极权主义运动的解释。^③

40

阿伦特强调种族主义是极权主义的因素之一，这似乎与她把斯大林主义看做一种堪比纳粹主义的极权主义形式有些不一致。但是，在她的理论框架内，这一关联不像看起来那样显得不一致，即使这一关联在《极权主义的起源》中没有得到适当的明确表达。因为（如我们在下一章所看到的那样），她在马克思主义中发现了一种反人性的唯物主义，在她看来，它就像种族主义那样取消了个性，把人简化为他们的身体构造。在《极权主义的起源》的最后部分，当她论及极权主义如何把人类简化为一种动物种类之时，她心中有两种生物唯物主义。

资本与暴民之间的联合

种族主义履行的功能之一，就是加强帝国主义所依赖的“资本与暴民之间的联合”。尽管不能说阿伦特试图进行明确的分类，但很显然，在她的术语中，“暴民”不同于无望的“大众”（我们会在适当的时候看到他们是极权主义运动的成员），而是指总的来说更为积极进取的一帮人，这帮绝望的人

① OT1, p. 232.

② OT1, p. 231.

③ OT1, p. 234.

因资本主义的瓦解而被抛到社会的边缘。^①19世纪晚期的帝国主义冒险，对于剩余资本问题，以及更具威胁的多余人问题而言，在当时就像是一个天赐良机，这些多余人可以输送到海外。这些资本主义的多余之物在19世纪末集结在英国领地南非，若不是在那里发现了大量多余的财富、钻石和黄金，南非本身就会因苏伊士运河的开通而成为多余之物，阿伦特利用了这一巧合。这一关于“多余性”的喋喋不休强调了帝国主义时代（那时漂浮在历史浪潮之上的是纯粹的废物）不断增加的成员的的经验，预示了第一次世界大战后失去方向的“大众”首先体验到的甚至更加无望的多余境况，它最终为灭绝营中的受害者所体验。

“暴民”不应与“人民”或工人阶级混为一谈。相反，阿伦特把它描述为所有阶级的“残余”或“废物”，^②认为它是资产阶级社会的副产品，它与后者肆无忌惮的利己主义很相似，但不再有伪善的限制，也不辞任何罪行。^③在她看来，后来使得希特勒在德国掌权的暴徒与集团成员的邪恶联合，标志着资产阶级社会与街头暴民之间的一种深刻的亲缘关系。易言之，资本主义无意中培育了毁灭力量——不是马克思的无产阶级，后者被认为通过革命引进一个更好的社会，而是流氓无产阶级，他们怨恨社会，有一种无政府主义的暴力倾向。帝国主义通过把他们输送到海外来处置这些危险的犯罪因素，他们在海外实施暴行，由此为极权主义提供了可以模仿和超越的模型。特别是在非洲，这些“多余之人”在他们对待土著时，被极好地证明是准备着把虚无主义的霍布斯式政治付诸行动。通过大量地利用康拉德（Conrad）的《黑暗之心》（*Heart of Darkness*），阿伦特强调了这些遭遇的噩梦般虚幻，在她看来，这预示了更加噩梦般的集中营世界。一方面，是那些在固定社会中流离失所之人，那些“位于一切社会限制和伪善之外”的人；另一方面，是不可理解的野蛮人。他们加在一起，提供了犯罪的“无限可能性”。^④

种族主义对于这些人具有巨大的吸引力，因为它不仅认可了他们的剥

① OT1, p. 150.

② OT1, pp. 107, 155.

③ OT1, p. 327. 正是20世纪40年代以来阿伦特许多著作的激进的民粹主义语调，使得阿伦特在这一阶段准备为极权主义找一些资产阶级先驱。正如我们将会看到的那样，她集中于极权主义与马克思主义之间的联系的后期著作，使她转变了立场。

④ OT1, p. 190.

削、证实了他们的优越性，而且为他们提供了一个只是因他们的白皮肤而属于其中的新共同体。种族主义是资本家用来取得下层阶级支持所运用的一种意识形态，尽管这一观念回荡着马克思主义的声音，但是，超越马克思主义的唯物主义是阿伦特的分析的特征，她坚持认为，种族主义被证明为对一个进行征服的游牧人群具有迷人的吸引力，并善于为他们提供一种政治黏合剂，以至于使得资本的经济利益从属于意识形态的逻辑，先是在南非，然后在“大陆帝国主义”的运动中，最终在纳粹主义那里。

在阿伦特的叙述中，尽管纳粹党的许多领袖是“暴民”、无根的和肆无忌惮的冒险者^①，尽管暴民的海外暴行为欧洲运动设定了一个遵循的犯罪标准，但是，阿伦特在这里就像在他处一样，强调的是帝国主义与极权主义之间并不存在简单的连续性。极权主义的绝大多数追随者不是犯罪分子，而是“大众”，是因第一次世界大战之后社会结构大规模的崩溃而抛出来的大量人民。同样，极权主义甚至超出了在非洲进行的“本着游戏精神的犯罪”^②，确立完全非人的“统治和灭绝机器”^③。

因此，这些参与形成极权主义的“因素”，没有一种本身就是极权主义的。^④只有当它们结合为一种新合成物，它们才是极权主义的，而且，这一合成物是偶然的，不是不可避免的。尽管如此，在阿伦特看来，它们代表着一种长期的危险，因为击败纳粹合成物，并没有毁灭这些“因素”，而且这些因素也不可能消失，因为它们与真实的现代问题相对应。扩张的动力对应于一个确实正在收缩的世界，迫使外族人紧挨着生活在一起；民族国家的衰落，在阿伦特看来，随着世界大战的结束而成了一个已然的事实，但未曾为它找到一个满意的替代物^⑤；种族主义揭示了对一种新的全球性人性观的显著需求，而无根暴民的活动提醒了现代世界继续在抛掷“多余之人”，这些人在确立的社会和结构中没有容身之处，因而可能再次为极权主义运动提供新成员和受害者。

到此为止，我们已经介绍了阿伦特所认为的所有“因素”，除了她在书

① OTI, p. 330.

② OTI, p. 190.

③ OTI, p. 330.

④ OTI, p. 431 ; “Preface to Part One: Antisemitism”, 1967, OT4 xv ; “A Reply”, p. 81.

⑤ 见本书第五章。

中给予骄人位置的一个因素：反犹主义。那么，这个因素的位置何在，它如何与其他因素相关？

反犹主义

19世纪历史的教训在于这一事实：那些不准备在公共事务中承担责任的人们，最终变成了仅有兽性之人，他们在引向屠杀之前，被用作一切。^①

43 如果纳粹的极权主义是全面统治的巨大试验，那么为什么是犹太人被特别地选中作为受害者呢？德国历史和文化的许多研究者认为，解释在于随处可见的几代值得尊敬的德国作家的反犹论调，尤其是那些被典型地认为属于民族（völkisch）运动的作家。^②但是，在阿伦特看来，这种解释未能切中要点。在她看来，反犹主义作为一种包罗万象的意识形态，与盛行于前纳粹的欧洲文化的传统反犹情绪不同，就像它不同于早期的宗教仇犹。^③确实，她最后认为，纳粹政体出于某些目的而加以运用的反犹主义，远远超出了与犹太人或德国人特别相关的一切。它被用作构建极权主义的“混合器”，是因为它与她所识别的每一个“因素”联系在一起。暴民憎恨其不再属于的社会，他们易于被引导把他们的敌意集中于犹太人这个显然一半在社会之中、一半在社会之外的群体。极权主义运动借以动员的种族主义意识形态，在欧洲需要一个与“白人”在非洲统治的土著人相当的同等物^④，而犹太人（他们自己已经确立为一个种族）特别易于被选派为这一角色。此外，极权主义运动为了给他们的新帝国铺路，需要摧毁民族国家这堵正处于瓦解中的墙，而谁还会比犹太金融家更显然地与欧洲国家体系联合在一起呢？

重要的是，全球统治计划的相应模式，是帝国主义扩张的极权主义继承人从同样无根的部族所幻想的秘密世界阴谋中找到的。阿伦特强调，与早期

① “Privileged Jews”, *Jewish Social Studies* 8/1 (1946), p. 6.

② Cf. Mosse, *Crisis of German Ideology*.

③ “Preface to Part One: Antisemitism”, 1967, *OT4* xi, xiv.

④ “The Political Meaning of Racial Antisemitism”.

的反犹主义不同，极权主义运动的领袖不只是憎恨和害怕犹太人，而且开始仿效他们。著名的反犹主义伪造文件《犹太长老协议》（“The Protocols of the Elders of Zion”），不仅仅被看做是对拣选种族统治世界的阴谋的揭露，而且也被当做一本“教科书”，^①它详细阐明了一个新的拣选种族借以达到全球征服的秘密策略。阿伦特在1946年为计划好的著作所写的一个“提纲”中，阐明第一部分的主要论题是这样一个问题，为何反犹主义能够被纳粹用作极权主义的“混合器”，她说，答案就是“在没有领土和国家的情形下保持着身份的犹太人，显然是唯一似乎已经按照种族政治体组织好的民族。现代反犹主义不仅想要灭绝世界上的犹太人，而且要模仿被认为是他们的组织力量的东西”^②。

如果阿伦特在“反犹主义”中的目标之一是说明为何犹太人成了纳粹极权主义的首要受害者，那么其第二个目标就是表明他们不应该仅仅被看做受害者。她认定，极权帝国主义的纳粹样式之所以把敌意集中于犹太人，其原因与犹太人的作为和不作为有关，也与他们不经意间所遭受的一切相关。“反犹主义”部分有一种潜藏含义，它在某些方面甚至比阿伦特的犹太批评者后来在《艾希曼在耶路撒冷》中发现和斥责的东西更加恼人。像后者一样，它有大量与阿伦特异质的犹太复国主义骄傲相关的东西，阿伦特要为犹太人争取作为民族之一的平等地位，如同其他别的民族那样对世界事件承担责任。^③不过，奠定她在《极权主义的起源》中观点的是这样一种含义，犹太人在某种意义上要比其他人承担更大的责任，因为他们缺乏政治感，而他们作为显然具有阴谋的拣选种族的生存方式，不经意间为极权主义运动提供了一个可供复制的模型。

当然，阿伦特并不是说确实曾有一个可供极权主义者仿效的犹太的世界阴谋，但她确实认为犹太人的困境大部分是他们自作自受，因为他们从未考虑自身的所作所为可能具有的政治寓意。比如，他们把自许的“拣选民族”世俗化，由此促进了对种族主义理论的阐述。在他们进入上流社会的努

① “Preface to Part One: Antisemitism”, *OT4* xv-xvi.

② “The Elements of Shame”. 阿伦特补充说，她想在导言性的章节中处理“反犹主义与所有种族意识形态之间的这一奇异的亲缘性”。就像她打算向读者解释其所为的其余计划一样，这一想法从未实现。

③ Feldman, “Introduction”, *The Jew as Pariah*, pp. 21-37.

力中，他们“在非犹太人眼中是作为一个有组织的团体出现……由一种神秘法则所支配，通过神秘纽带团结在一起，渴望‘这些场景之后’的神秘规则”^①。最重要的是，他们一直与许多欧洲国家有着显然的联系，却没有发展出一种政治意识，或承担起政治责任；由于这一疏忽，他们最终付出了可怕的代价。^②

犹太人与国家

阿伦特以犹太人和民族国家开始她的论述，部分是因为这种强调政治责任的愿望。从读者的观点来看，这是一个错误，因为所讨论的这一章特别难以理解。不仅是论点复杂、简练和极度抽象，而且它深深依赖的“民族国家”概念直到后来才得到说明。此外，她用以阐明它的例子，取自令人混乱的多样时空，在国与国之间跳跃，从17世纪到19世纪。因此，为了使得随后关于“犹太人与社会”的章节更加生动和更可理解，她增加了关于迪斯累利和普鲁斯特（Proust）的迷人论述；而忽视了这一部分理论，就一点也不让人觉得奇怪。尽管如此，阿伦特坚持认为，现代反犹太主义的决定性原因是政治的而不是社会的。^③ 犹太人的命运与欧洲民族国家的命运紧密相连，而后者在帝国主义时代遭到抨击。如果这一政治结构能够始终在欧洲站稳（就像德雷福斯事件期间的法国，而不是1940年的法国），那么大屠杀就不可能发生：如果犹太人自身有更多的政治意识，他们或许就有助于维护文明的政治壁垒。^④

20世纪反犹太主义的发展必须根据民族国家的内在矛盾来理解，后者从一开始就把犹太人放在一个关键的和简单的位置上。就像法律结构，国家遵

① “The Elements of Shame”.

② 关于犹太人的“无世界性”和政治意识的缺乏，见 e.g. “Portrait of a Period” (1943), pp. 112, 121; “The Jew as Pariah: a Hidden Tradition” (1944), pp. 77, 90; “Jewish History, Revised” (1948), pp. 96-97; 以及 Feldman, “Introduction”, pp. 22-27, 46-47, 都载于 *The Jew as Pariah*; 也见 “Privileged Jews”, pp. 4-6, 28-30. 还见 Von D. Barley, “Hannah Arendt: Die Judenfrage”, *Zeitschrift Für Politik* 35/2 (1988), pp. 116-117. OT1, pp. 37, 44, 48, 87.

③ OT1, pp. 37, 44, 48, 87.

④ Cf. Feldman, “Introduction”, *The Jew as Pariah*, pp. 24-28.

循法兰西第一共和国授予犹太人平等权利的例子，但同时强调对民族性的强调却使得外种族人承受着越来越大的压力。这种反常的情形能够持存，部分是因为国家当局有意保持犹太人的特性，由此提供一个可靠的金融家团体，他们位于阶级体系及其冲突之外。这些犹太金融家遵循着 17 世纪和 18 世纪“宫廷犹太人”（court Jews）的传统，后者管理着专制统治者的财政。^① 随着国家金融在 19 世纪的大规模增加，一个全体富裕的中西欧犹太人阶层取代了早期的少数“例外犹太人”，成了欧洲的国家银行家，为个别国家筹措资金，处理国际债务和条约。19 世纪犹太人的这一杰出的象征，就是罗斯希尔德家族（the house of Rothschild），它遍及整个欧洲。

这种情形使犹太人危险地暴露在外。他们能够扮演国际角色的原因在于他们没有国家，没有自己的民族，他们实际上是“欧洲人”。^② 然而，尽管他们是局外人，但他们比任何别的人都更加与民族国家体系命运相关，后者理所当然地认可对抗民族的共存，以及每一次战争之后欧洲均势的恢复。当根据征服而不是平衡来思考的帝国主义推翻国家之时，犹太人就丧失了他们作为国际仲裁人的角色。那时，他们在内部的国家财政中也就被资产阶级所取代，后者开始活动他们的经济和政治肌肉。 46

因此，就像帝国主义开始威胁欧洲的稳定一样，犹太人实际上丧失了在经济和政治事件中的显著位置，那是在普通人中确立的一种危险而老套的犹太权力。正如阿伦特所描述的那样，这一情形的奇异反讽是，他们无论如何也未曾利用这一位置来达到他们自己的目的，原因很简单，他们从未有足够的政治头脑想到要这么做。阿伦特处处^③ 表明犹太人是政治无知者。他们远不是欧洲政治的木偶师，甚至没有足够的政治敏锐意识到他们自己处境的危险，即由于使自身与国家紧密相连，从而在每一个对当局牢骚满腹的群体中激起了反犹主义。^④

尽管阿伦特也承认，在诸如波兰和俄国这样的地区，对犹太人的敌意也源于经济状况，但是，她坚持认为，纳粹主义的真正先驱是 19 世纪发生在

① “Privileged Jews”, pp. 7-13.

② OTI, pp. 22-23.

③ “Zionism Reconsidered” (1944), p. 137; “To Save the Jewish Homeland” (1948), p. 182; Feldman, “Introduction”, p. 47, all in *The Jew as Pariah*.

④ OTI, p. 25.

法国、德国和奥匈帝国的这些本质上的政治反犹主义；在那些地方，形成了反对国家当局的群体。在19世纪晚期，发生了恶性反犹主义运动的国家是法国和奥地利。阿伦特关于犹太人与“民族国家”的暧昧关系的主张，在运用于奥地利时就显然不适当，因为二元君主制显然不是民族国家（甚至也不是双民族国家），而是一种古老王朝的混合物，不断地受到德国人、捷克人、波兰人、罗塞尼亚人、克罗地亚人以及其他人的民族抱负的威胁。但是，阿伦特认为，这种民族抱负更类似于种族主义，而不是真正的民族主义，她说奥匈帝国是一种荣誉性民族国家，就像在西方一样，这个国家被认为保护着所有公民的权利，立于敌对的社会群体之上。就像法国被认为超越了阶级区分一样，奥匈帝国的君主制试图立于它那长期不和的民族性之上，在这一过程中利用同样的局外人——犹太人，认为他们与由于第一次世界大战的爆发而摇摇欲坠的结构是一体的，由此他们在所有的民族那里变得非常不受欢迎。最强烈的敌意来自奥匈帝国的德国人，他们中许多人都想要加入俾斯麦的帝国，而从未觉得应该对他们自己的政府有所忠诚。特别是，格奥尔格·冯·索勒热（Georg Von Schoenerer）那狂暴极端的泛德国运动发展出一种反犹主义意识形态，它深刻地影响了纳粹主义，并预示了后来以新中心欧洲帝国为目标的运动，在这一新中心欧洲帝国中，德国人统治着次等人种。

相反，在法国，尽管有极具暴力的德雷福斯事件，但是，反犹主义更极端的潜能却受到更强有力的政治制度的约束。正如阿伦特指出的那样，法国有漫长的反犹主义传统，部分是基于左派对异教和财富的敌意，部分是基于仇外情绪。但所有这一切都与纳粹主义有很远的距离。决定性的差异在于，第一次世界大战之前的法国是一个民族国家，而从未发展出另一个羽翼丰满的帝国主义政党。她的观点是，法国已然确立的政治结构暂时充当了堡垒，抵挡着帝国主义的野蛮主义对法律和权利的冲击。然而，她的分析的关键是，犹太人与之相连的政治结构，日益受到帝国主义的新力量攻击。因此，毫无疑问，那些为了消灭国家并代之以帝国的人们，特别对犹太人充满敌意。

犹太人与社会

尽管阿伦特认为，邪恶的现代反犹主义形式本质上是一个政治问题，它

依赖于对传统的国家形式更为普遍的攻击，但她认为，为了理解现代反犹太主义的“具体残酷性”，人们必须探究犹太人的社会处境，这种处境让犹太人和反犹太主义者都相信犹太性是一种与生俱来的素质。就他们被社会所接受而言，犹太人与 19 世纪上流社会的关系的关键特征是这样：他们不是被当做平等者，而只是当做例外者。没有一个普通犹太人能够期望为上流社会所接受，而只有那些显然丧失了他们的犹太特征的人能够如此；然而，同时正是他们的犹太性这一奇异魅力，是他们进入上流社会的通行证。他们期望“是犹太人但又不是犹太人”^①。

在这种暧昧处境的限制中，一些 19 世纪的犹太人获得了巨大的社会成功，第一批是 19 世纪初的柏林犹太人。在像拉埃尔·瓦恩哈根沙龙中，他们与贵族和知识分子混在一起，阿伦特称之为一个“真正的混合社会”。这些柏林犹太人能够维护他们的自尊，因为他们的“例外”感属于作为一个群体而不是诸个体的他们。不过，这是一个非同寻常的处境。更为典型的是，个别的犹太人可以作为“例外者”被接受，他们与“一般犹太人”不同，但是，他们同时因其魅力又不同于普通人。这种艰难处境产生了许多典型的行为选择模式。在阿伦特看来，最可敬的选择就是不去寻求社会认可，而继续做一个“贱民”，由此能发展出局外人的典型美德，阿伦特所说的这些美德是“人道、善良、免于偏见、对不公的敏感”^②。另一种可能就是成为新贵，就像反犹太主义宣传所讽刺的具有进取心的犹太商人。第三种也是最痛苦的选择，就是同化入犹太性与非犹太性的暧昧境况中。这种处境产生了一种极度复杂的心理状态，它反过来被典型地感受为“犹太性”。

阿伦特的观点是，犹太人作为政治局外人的客观处境，产生了转移对政治权利和政治权力的注意力的主观效应。犹太人确实发展出了一系列典型个性，无论是贱民、新贵还是痛苦的性格内向者，不过，尽管这些实际上是政治境况的征兆，但它们使得犹太人和异教徒都同样地相信，犹太人本质上不

48

① OTI, p. 56.

② OTI, p. 66. 在其他地方，阿伦特对那些选择做“有意识的贱民”的犹太人明确地表达了她的钦佩，这用政治术语来说，意味着成为一个像伯纳德·拉扎尔（Bernard Lazare）那样的“反抗者”（“The Jew as Pariah: a Hidden Tradition”, pp. 76-78）。按照她最初的计划，《极权主义的起源》会包括论“作为贱民的犹太人”（“The Elements of Shame”）的一章。

同于其他人。“犹太主义成了一种心理特性”：^①这一灾难性的发展有两个原因：首先是因为，它使犹太人把注意力集中于心理痛苦，转移了他们对自己政治处境的现实估计^②；其次是因为，它最终使反犹主义者确信犹太性是一种与生俱来的品性，因此是一种唯有通过灭绝才能根除的疾病。不幸的是，犹太人是一个具有特殊天性的独特“种族”，这一观念并不是反犹主义的发明，而是犹太人自己宣传的一种信仰，最为著名的当属本杰明·迪斯累利（Benjamin Disraeli）。

迪斯累利在英国一个完全同化了的家庭中长大，对犹太人或犹太教几无所知，他没有把犹太性看做一个障碍，而是看做使自身在社会上与众不同的一个机会。他最大可能地利用他的奇异特性，由此在伦敦社会中获得了巨大成功。此外，他不仅把犹太性看做一种社会机遇，而且也把它看做一种政治机遇，他提出了“一整套关于犹太人的影响和犹太人的组织的理论，而我们通常在较为可恶的反犹主义形式中才能发现这些理论”^③。首先，他明确认为自己是拣选种族的一个成员——这是与那些以其出生感到自豪的贵族进行竞争的便利方式。然而，远不止于此，他还认为这个拣选种族就像一个政治实体一样行动，并阐明这样一种理论，据此犹太银行家就像一个秘密会社一样在幕后活动，控制着欧洲政治。由于迪斯累利也是帝国主义政治家之一，因而他为阿伦特提供了一个经典例子，表明犹太人促成了自己的崩塌。

她解释的其余部分集中于19世纪晚期的法国，这部分是因为德雷福斯事件代表了前纳粹反犹主义的高潮，部分是因为它堪称第一次世界大战之后德国和奥地利的社会反犹太主义的对等物，但主要是因为，法布街圣日耳曼（the Faubourg Saint-Germain）的沙龙生活里有一个无与伦比的记录者马塞尔·普鲁斯特（Marcel Proust），他自己也是半个犹太人。阿伦特坚信普鲁斯特的权威，认为犹太性在这个社会中与同性恋所处的地位相同：两者都被认为是奇异的恶习，并正是通过依附于他们的所谓邪恶光环而引起兴趣。易言之，犹太性不是一个选择或义务的问题：它是一种内在品性，预先设定了

① OTI, p. 66.

② “We Refugees”, p. 60 ; “Privileged Jews”, pp. 28-30; Rahel Varnhagen: *the Life of a Jewish Woman*, trans. R. and C. Winston (San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1974), pp. 7, 217-218.

③ OTI, p. 71.

犹太人的特殊行为方式。阿伦特认为，犹太人自己在同化过程中促进了这一危险的观点，由于他们丧失了属于一个宗教团体的归属感，因此开始认为他们的犹太性是一种与生俱来的特性，无论是天赋还是重负。通过在心理上确定自身，而不是把自身归属于一个宗教团体或政治团体，他们不经意间把自身放在一个危险的位置，因为，如果犹太性真的是一种与生俱来的特性，那么它也是一个陷阱。“犹太人可以脱离犹太教而改宗，但无法脱离犹太性。”^① 上流社会可以暂时着迷于这一“恶习”，但也能轻易地决定清除腐坏以净化自身，从而反对一度喜爱之物。一旦出现这种情形，犹太人天生堕落这种假设，就有助于理解纳粹的灭绝“方案”。

阿伦特这里的主题回荡在整本书中，并位于她那人道主义洞见的中心：人类是自由的行动者，他们的行动和选择从来没有完全为他们的自然构造或历史处境所决定。这本书作为一个整体，追溯了以决定论的方式理解自身和他人的可怕结果，尤其是这一章的寓意，即通过把他们的犹太性解释为一系列自然特征而不是宗教或政治义务，犹太人促进了毁灭他们的致命的反犹主义。同时，阿伦特表明，在一定的社会和政治处境中，犹太人陷入这些自我解释的习惯又是如何轻易且自然。

50

德雷福斯事件

在迄今所表述的 19 世纪问题与凶残的纳粹反犹主义之间，德雷福斯事件提供了一座桥梁。这一事件的某些方面，比如叫嚣着“犹太人去死”的无阶级地位的暴民、犹太世界的阴谋的神话，以及对被怀疑为犹太人所控制的共和国的敌意，清楚地预示了纳粹主义。尽管如此，但所有这些都缺乏即将到来的恐怖，因为它受到 19 世纪民族国家较为文明的政治世界的控制和限制。阿伦特感到惊讶的是，法律和正义原则在 19 世纪 90 年代如此理所当然，以至于对单个犹太人所作出的司法错误竟激起了整个西方世界的愤怒。^② 相反，在 20 世纪 30 年代，大规模的迫害没有引起任何国际关注。重要的是，

① OTI, p. 87.

② OTI, p. 91.

19世纪90年代的法国还有这样一些人，比如克莱孟梭（Clemenceau），他们准备为承自法国革命的共和原则而斗争：为了纯粹的、抽象的正义和一切人的权利。在阿伦特的说明中，这一案件的英雄是克列孟梭，而不是德雷福斯。^①

事件期间，当局和暴民联合起来反对德雷福斯，但是，不管是他的家人还是一般犹太人，都没有足够的政治意识，通过依靠阿伦特所谓的唯一适当基础进行斗争：“雅各宾派严格的基于人权的民族观念——（用克列孟梭的话说）共和国的共同体生活观认为，你若侵犯了一个人的权利，就是侵犯了所有人的权利。”^②由于这一案件表明了所有犹太人甚至显然安全的犹太人的脆弱性，^③因此，唯一适当的回应就是进行一场为抽象正义和普遍权利的共同政治斗争。但是犹太人，那些竭尽全力消失于社会中的犹太人，没能理解这一点。阿伦特的论述表露的是这样一种确信，如果欧洲犹太人对政治原则有一个清楚的把握，并来得及有行动的意愿，大屠杀就不会发生，当然这一点在这里并没有说出，但在别处尤其是在《艾希曼在耶路撒冷》中有明确表达，并引起了广泛争议。^④

阿伦特以这一事件的结局结束了她关于反犹太主义的论述部分，而没有解
51 释其中的主张如何与接下来的帝国主义部分或她最后对极权主义的论述相关。也许这里最需要强调的是，我们离故事的结尾还有很长一段路。根据阿伦特迄今所描述的不祥预兆，她认为19世纪的反犹太主义远不是纳粹主义。确实，促使最终解决（the Final Solution）可能的道路之一，正是遮蔽纳粹主义的完全新颖性，以至于犹太人自己和许多纳粹追随者都没有认识到这一点，一直到包括某些全新之物之时，可惜为时已晚。

这一新成分由“大陆”版的帝国主义提供。正如阿伦特所承认的那样，在帝国主义的扩张过程中，出现了一定数量的传统反犹太主义，尤其是在对南非淘金热中的犹太金融家的活动的回应中。但这是一个枝节问题。真正新的致命成分，是在帝国主义的影响下由东欧的泛运动发展出来的那种反犹太主义，最为著名的是奥地利的索勒热提出的那种反犹太主义，它不是基于对犹太

① OTI, p. 95.

② OTI, p. 106.

③ OTI, p. 117.

④ *Eichmann in Jerusalem*, pp. 8, 104-111, 152-153, 178-181.

人的具体怨恨，而是基于某种更加危险之物，即意识形态的需要。这种意识形态，这种阿伦特称作“部族民族主义”的种族主义，提供了一种基于所谓的先天特征来动员无根的人民的方式，由于它声称既是对犹太人的无根存在和选民意识的反映，又与之相冲突，因而不屈不挠地诉诸于反犹主义。阿伦特主张，正是这种把犹太人既当做典范又当做对手的观点，为纳粹主义所吸收并得到进一步的贯彻。以意识形态之名攻击犹太人，是一幅犹太人自己的自我理解的讽刺画，这一事实“是历史所进行的最符合逻辑的、最厉害的报复之一”^①。

极权主义：阿伦特的进路

最后部分论“极权主义”本身，其开始有些唐突。阿伦特没有试图去论证纳粹主义和斯大林主义是同一现象的两个例子，就一头扎入对希特勒和斯大林获得大众支持的说明之中。事实上，阿伦特似乎一直确信这一点，但她用以作为事实的那些东西常常被批评者作为关键差异的证据。如果两个具有完全不同的起源、背景、环境和意识形态的政体，仍然能以如此疯狂的犯罪行动，那么它们就一定不只是巧合。此外，当她发现最初确定为纳粹主义的许多特征，实际上似乎在斯大林主义中得到更充分的发展，就只能增强她的信念。^② 在她看来，这一汇集也表明，极权主义领袖绝不是无意犯下罪行，而是比一般所认为的“对其所为和想要取得的成就有一个更为清晰的观念”^③。

52

极权主义既不是不可避免的，也不是偶然的，这一主张是她以下持续活动的组成部分：促使人类对他们在其中找到自身的政治世界承担责任。极权主义者，包括独裁者自身，在意识形态中逃避责任，因为意识形态告诉他们必然发生之事。像艾希曼那样的官员“只是服从命令”，他们不过是毁灭机器上的齿轮。非政治的犹太人和无世界的哲学家，他们都未能认识到我们所有人都对世界中发生之事负有责任。这一论题遍及阿伦特的政治著作，尤其

① OTI, p. 242.

② “On the Nature of Totalitarianism” (2nd MS), p. 7.

③ “Ideology and Propaganda”, p. 6.

是持续地回荡在《极权主义的起源》之中。然而，危险的大概不只是人们过于关注个人私利而枉顾公共利益，因为她尤为强调，许多促成极权主义的人的所作所为恰恰违背了自身利益。

在她对促成极权主义的“因素”的论述中，我们看到某种政治现象如何变得超然于功利动机，聚集它们自己的动力。帝国主义扩张始于冷静的商业计划，但随后成了一项提供无私忠诚和错位的理想主义的事业。种族主义，它最初服务于说明本真体验并为真实利益辩护，甚至也转变为一种完全的理论性意识形态，只关注某些种族所谓的天生优越性和劣等性。阿伦特强调了这种对坚固的实际动机的离弃，因为在她看来，它在极权主义中达到了极点。在她看来，根据激发政治活动的普通动机去理解希特勒或斯大林及其追随者的活动，只会浪费时间。自有国家以来，暴政和腐败就不绝如缕，那些使得旧式暴君及其党羽掠夺犹太商人或打击反叛者的动机，则平庸老套。然而，关键是这种先例无助于人们去理解纳粹的这一疯狂计划：把不足的资源用于从整个欧洲搜集犹太人并加以灭绝，也无助于理解为何斯大林政权要把成百上千万的人关进集中营，而这些人从未想要进行颠覆行动，对他们为何身在集中营一无所知。最重要的是，这种疯狂的政治能够吸引献身的追随者，对此，这些历史先例根本无法作出解释。

53 大众与精英

在阿伦特看来，唯有她所谓的“大众”的无私奉献，才使得极权主义领袖有可能完全无视生命和他们国民的利益。在这个背景中，“大众”部分是指纯粹的数量（因为阿伦特认为，除非在有足够“人类原料”^①的国家，否则极权主义纯粹的毁灭性在身体上是不可能的），而大量的人们不足以创造出“大众”，除非人口过剩或失业使得个体觉得他们是“多余的”。“大众”也不能等同于下层阶级，因为他们倾向存在于这样一些地方，在那里人们不再体验到属于某个阶级的成员的生活。在阿伦特看来，阶级代表着具有可识别的共同利益的、相对稳定的社会团体，而“大众”的重要特征是，他是孤

^① OT1, p. 304.

立的，缺乏与他人的共同利益。在普通环境中，这样的人向来对政治保持冷漠，能够为反映阶级体系的政党结构安全地忽视。但是，一旦战争、革命、通胀和失业解除了旧有的社会关系，剧增的孤立个体就成了极权主义运动的运用之物。

我们已经看到，阿伦特的帝国主义分析包括一个对“暴民”的论述，这些丧失阶级地位的（*declassée*）个体既无根也无情，因而特别易于用来进行犯罪活动。不过，她主张，被第一次世界大战的结果搞乱的“大众”完全不同于那些肆无忌惮的冒险者。大众是不再有一个制度可以遵循的顺从者，这些人是他们所生于其中的阶级的当然成员，如果还存在着这样的阶级的话。在这样的情形下，他们不再意识到有可以维护的利益，所有期望的崩溃让他们感到绝望、无可可惜，随时准备着为任何可以给他们家园感的事业献出全部的忠诚。因此，极权主义领袖发现很容易招募这些孤立的、原子化的“大众”。^① 在德国，纳粹发现这样的大众是现成的；阿伦特认为，在苏联，斯大林则是通过攻击所有在革命后开始获得某种稳定性的社会团体，有意地创造出大众来。

一如既往，阿伦特是根据彻底的普遍性来描述“大众”的。因为我们对《极权主义的起源》的兴趣在于把它当做她的政治思想的基本文献，而不是历史学者的作品，因此，我们可以把这一争议搁置在一边：何种人参与了纳粹运动，他们是否真的在社会上被孤立。不过，对于我们的目的而言，有一点是相关的，那就是，对于纳粹能够支配德国人民，阿伦特实际上毫不费力地接受了两种不同的解释，而其中只有一种解释依赖于“大众”。在1945年发表的一篇文章中，她把“公务员”和那些为了确保家庭安全而愿意做任何事的“好人”，看做纳粹政权的典型工具。^② 尽管这种解释强调了个人堕落，它产生于与公共责任的总体缺乏相关的社会和经济不安全，但她不认为那些人是“无私的”大众，而是一些以一种荒诞的方式一心一意追求他们私人利益的人。

54

由于这篇文章最先提出了她对“大众”与“暴民”的区分，^③ 那么认为她改变了心思就很合理了。然而，很巧的是，她在《极权主义的起源》本身

① *OTI*, p. 316.

② “Organized Guilt”, p. 22.

③ “Organized Guilt”, p. 23.

中谈到了“大众”，她把希姆莱（Himmler）组织来进行大规模谋杀的人称为“市侩”，是一些力图在世界的毁灭之中保住他的私人安全的前资产阶级，这一解释再次表明的是堕落而不是狂热。^①于是，她一方面描绘的是成为这一运动的狂热信徒的完全原子化了的个体；另一方面，呈现的是只顾私人利益的有家室之人，他们明哲保身，不去思考他们之所为。显然，在这两种对纳粹主义的支持者的说明中，存在着模糊之处。^②

55 不管阿伦特对于具体的历史个体的实际动机作何怀疑，但为了巩固极权主义的彻底反功利性质的主张，她可能坚持大众的“无私性”。大众被认为其本身所具有的可牺牲感，预示了集中营居住者的可牺牲性，它不仅回应了成为帝国主义在非洲的部分“多余人”的困境，而且回应了服务于帝国扩张的官僚和密探的放肆投入。她对无私性的强调，也把她对“大众”的解释，与她关于像纳粹主义这样声名狼藉的运动如何能吸引如此众多的杰出艺术家和知识分子的支持的论述联系在一起。她的部分解释是，欧洲精英极端地（在她看来也是合理地）敌视资产阶级社会，对那些宣称消灭它的运动很感兴趣。极权主义领袖颂扬的暴力和残酷，与资产阶级的伪善道德形成强烈对照，吸引着他们。但是，他们也想让自身遁入某种伟大事业中。“先锋一代”（Front Generation）对第一次世界大战感到狂喜，不仅是因为它的毁灭性，也是因为它为他们提供机会沉浸于伟大事件中，参与“在不可阻挡的天命框架内的持续活动”^③。行动主义、不负责任和无私性的这一结合，与极权主义运动不可思议的无世界性有巨大的亲缘性。

极权主义运动的虚构世界

波西米亚的艺术家（就像他们力图寻找的同伴暴民一样），为极权主义

① OT1, p. 331.

② 在这篇早期文章中，阿伦特提到，这种私人的不负责任是德国人特有的特征（“Organized Guilt”, p. 23），然而，在《极权主义的起源》中，她有意把极权主义呈现为一种欧洲经验，而不是一种特殊的德国经验。也见“Approaches to the ‘German Problem’”, pp. 93-97; Kateb, *Hannah Arendt*, pp. 73-74.

③ OT1, p. 324.

运动的公开暴力着迷；但是，阿伦特认为，吸引大众的是他们的宣传。与通常的政治煽动不同，这种煽动不诉诸于其听众的利益，也不给他们承诺好处。相反，它提供的是绝对无错的可靠主张，一种基于对不可避免的历史力量的所谓洞见性预言。尽管运动所提供的理论和预言与常识相悖，却没有对人们的相信造成阻碍，因为（阿伦特认为）大众恰恰不再拥有常识了。^① 出人意外的灾难使得他们丧失了社会地位和公共关系，由此，他们丧失了区分现实与非现实的能力，从而渴求一种教条，无论这种教条何其荒谬，只要它能够在他们时代的混乱事件之中揭示出某种一致模式。

极权主义运动的巨大魅力在于，它使得大众能从不可理解的现实遁入虚构之境。极权主义运动建立了“一个虚假的一致性世界，它比现实本身更能满足人类的需要”，为“无根的大众”提供了一个家园，使他们免受“真实生活和真实经验给人类及其期望带来的无止境的震荡”。^② 他们宣传的想象世界使得他们能够“把大众关闭在真实世界之外”^③。

这些运动一旦掌权，就能改变真实世界以使万物适合其宣传，但是，阿伦特指出，他们的宣传在很早以前就被用于实践目的和组织目的。比如，纳粹不只是重复犹太世界阴谋这一熟悉的反犹主义神话。相反，他们自身模仿着虚构了一个阴谋的优等种族，通过要求他们的成员出示非犹太血统的证据以组建一个优等种族。反犹主义不再是一个不同看法的问题，而是一项身份和地位的原则，从而在运动的民族共同体（*Volksgemeinschaft*）中给予原子化的个体一个位置。

56

在整个关于极权主义的解释中，阿伦特不断强调，使得纳粹主义和斯大林主义成为极权主义的，不是它们的看法，而是他们自身的行动方式。不仅极权主义政体如此，极权主义运动也是如此，它们以这样的一种方式组织起来：即使在非极权主义的境况下，已经创立的社会“其成员也根据一个虚构世界的规则行动和作出反应”^④。别的政党组织起来是要在已然存在的世界中掌权，与此不同，极权主义运动组织起来是为了使他们隔离正常的生活及

① 关于常识与“世界”的关系，见本书第三章。也见 Hinchman, “Common Sense and Political Barbarism”。

② OT1, p. 343.

③ OT1, p. 343.

④ OT1, p. 353.

其规则，以便对现存现实展开彻底的攻击。阿伦特描述了一些作为“保护墙”^①的设置，由于这些保护墙，运动能够摆脱正常的世界及其前提，从而使自身能按照“一切皆有可能”这一原则行动。其中一个这样的设置就是政党成员与先锋组织之间的界线，中间隐藏着运动的疯狂目标与正常世界的现实之间的鸿沟。从政党成员的观点来看，成千上万的同行者以不怎么一样的方式同意他的观点，这一想法阻止他认识到他的这些观点是如何地与常识相悖。另一方面，从外面来看，那些只是遇到先锋组织的人，则会得到这样一种误导人的印象——常态和令人尊敬，这使得他们看不到运动真正的关注所在。同样的结构发生在运动本身内部，在那里层层相叠，每一层都比上一层更富有战斗性：一种恶性的洋葱式结构。^②

在使得大众成为完美的征募基地的特征中，有一个是“轻信与玩世不恭的混合”。创伤经验使得大众“相信要么一切，要么全无，认为一切皆有可能，没有什么是真的”^③。一方面，他们随时准备轻信领袖提出的狂热主张，但另一方面，当这些主张被证明是谎言之时，他们又转而崇拜他的狡猾。那些位于运动内层的人在“玩世不恭的等级”^④中处于更高位置，他们理所当然地认为，运动的大量宣传只是为了欺骗外人，同时依然认定，运动的意识形态纲领的中心条款，比如犹太劣等性这一纳粹教条，确实是真的。然而，57 这些中坚分子无须相信犹太人确实是劣等的，而只须认为要这样去对待犹太人。事实和现实成了完全可以改变之物。^⑤

或许，阿伦特的极权主义概念最令人困惑的特征，以及她最难以传达的一点，就是直接通往运动或政体顶端的“轻信与玩世不恭”的混合。根据宗教原教旨主义者的模型来看，极权主义领袖不是狂热的信徒，因为他们随时准备着在官方路线适合他们时改变它。另一方面，他们不是操纵着其他人的信仰的玩世不恭的权谋政治家。阿伦特说到他们的信念：一切皆有可能，以及“那些用极权主义组织的高级方法指挥暴力工具的人，能够变得永无错

① OT1, pp. 356, 361.

② “What is Authority?”, *Between Past and Future—Eight Exercises in Political Thought* (New York, Viking Press, 1968), p. 99.

③ OT1, p. 369.

④ OT1, p. 371.

⑤ OT1, p. 373.

误”^①。表面看来，这听起来就像是一种极度膨胀的人道主义，一种对人类力量的狂妄夸张的信仰，认为他们能够根据想象来改造世界，乔治·凯特伯正是在这一意义上解释阿伦特的立场。^②然而，这一解释遗漏了她的一贯主张，极权主义与人道主义完全相反，与人类创造性的自由游戏完全相反，即使这些领袖自身也是如此。

因为极权主义者的所谓发现——“一切皆有可能”——有着意料不到的缺陷，那就是，万能只有运用非人的力量才能获得，而不是依赖于他们：阿伦特说到他们那“巨大的原则性机会主义”^③。如他们相信的那样，通过发现种族斗争或阶级斗争这些毁灭性规律，极权主义领袖能够打开洪流，夷平保护着人类世界的脆弱堤坝。这一对极权主义的解释只是在阿伦特论“意识形态与恐怖”的文章中得到充分表述，那时她正在反思马克思主义中的极权主义因素，但是，这一点在《极权主义的起源》的第一版中就已经作了清楚的提示。在那里，他明确主张，希特勒和斯大林确实相信，他们成功的条件就是根据所谓的自然或历史“法则”行动；并且认为，这种对任何想象的非人的法则和力量的服从，在诸如阿拉伯的劳伦斯（Lawrence of Arabia）这种人的生活中已经得到预示，他们为了“成为统治世界的秘密力量的官员或密探”，不惜放弃“西方人的真正骄傲”。^④

极权主义政体

58

前面，我们看到了阿伦特如何把民族国家稳固的、有限的政治结构，与帝国主义动态的不稳定性作对比。在她看来，从这方面来说，极权主义是帝国主义的直接继承人。任何普通的国家，无论它如何独裁，至少是一个有着明确形态和明确界限的结构。相反，极权主义不是这样的一个结构，而是一场永恒运行着的运动；更像是一个自然过程，而不像是人类所建造之物。当这些运动控制了国家之时，外部观察者自然地假定他们会安定下来，适应普

① OT1, p. 375.

② Kateb, *Hannah Arendt*, p. 79.

③ OT1, p. 431.

④ OT1, p. 220. Cf. Canovan, "Hannah Arendt on Ideology", pp. 159-161.

通的权力现实。然而，与所有这些期望相反，希特勒和斯大林的政体并没有少些激进和恐怖，也没有获得稳定的结构。相反，他们的政体依然特别地毫无定形，它们有未被废除但显然无法执行的法律和机构，成倍增加的官职，重叠的司法权，以及不断转移的权力中心。

无序的行政无定形完全没有任何效率可言，但是阿伦特不断强调，普通的功利主义考量在极权主义政体内无关紧要。这些不是保护特殊利益的国家，而是出于意识形态的理由在全球范围内重塑现实的运动。如此行事的中心机构是秘密警察，在政权的所有真正敌人受到打击之后并且开始寻求“客观敌人”之时，它就盛行起来。与旧式暴君的秘密警察搜寻的“疑犯”不同，客观敌人是一些未曾想要威胁政权的人，他们甚至未被怀疑会做任何反对政权之事，他们成为敌人只是出于意识形态的理由。纳粹德国的犹太人当然处于这样的境地，但阿伦特坚持认为，所涉群体的实际身份是次要的。极权主义需要这样的敌人以维持其恐怖动力，当一个群体已被消除，他们会毫不费力地确定一个新的受害者阶级。因此，秘密警察的工作不是搜出真实的敌人，而是“在政府决定逮捕某类人时出动”^①。

当为了完全随意地选择用以清除的受害者而放弃“客观敌人”观念之时，极端形式的极权主义就到来了，从而毁灭了一切使得人们对其命运负责的残存意义。^②此外，秘密警察尽其所能地确保完全彻底地消灭受害者的记忆，以至于被逮捕者消失于“遗忘之洞”，就好像他们从未存在过。^③

在整个论述中，阿伦特对极权主义运动与秘密社团进行了类比，她继续认为，极权主义政权中真正的秘密社团是秘密警察，而他们所保守的秘密就是集中营中所发生的一切。这些完全避开了世界，以至于统治者能够执行全面统治的试验。极权主义领袖带着“人类万能的信仰”掌权，这种确信认为现实不会对他们的意识形态虚构有任何限制，但他们只是逐渐地发现“这一虚构世界及其规则的全部意蕴”^④。在阿伦特看来，在极权主义的中心，存在

① OT1, p. 403.

② OT1, p. 409.

③ OT1, p. 411. 在注意了关于艾希曼审判的证据之后，阿伦特得出结论说，不管极权主义者如何努力，他们从未成功地完全抹掉记忆，这使得应该存在着讲述反抗不可抗拒之物的英雄行动的故事，甚至更加重要（*Eichmann in Jerusalem*, p. 212）。

④ OT1, p. 412.

着集中营和灭绝营，因此，理解极权主义的困难，首先就在于理解这一“中心机构”中所发生之事。^①在《极权主义的起源》中以及其他地方^②，阿伦特不断强调这一不可理解性，它甚至使得那些从集中营里幸存下来的人都怀疑他们自己的回忆。

人们对关于集中营的生死说明难以置信的，与其说是所涉苦难的规模，还不如说是它显然的无意义性、它的终极目标的缺乏，即这样一个事实：统治者从这一骇人听闻的残酷行为中没有获得任何东西。阿伦特非常严肃地认为，他们完全没有任何普通的人类目的，唯有援引来生的形象才能描述他们，而纳粹灭绝营尤其与中世纪地狱画面非常相像。她坚持这一相似性，它部分地强调了集中营生活的虚幻和荒谬性质，这以某种方式阻止了受害者和折磨者相信这些事情真正地存在过。

如果集中营社会是疯狂的、虚幻的、难以置信的，那么理解这些阶段就没有什么困难，通过这些阶段，受害者被还原为活死人。在第一阶段，他们被剥夺了作为权利载体的法律人格，并被置于法律和正常的惩罚系统之外。真正的罪犯成了集中营里的一种贵族，而绝大多数营中居民甚至没有任何罪行。第二阶段，通过一个使得殉难不可能的无名体系，通过包含杀害中的受害者的安排，消灭道德人格。随着权利和道德责任被取消，所剩的人性就是纯粹的个体性，而它通过兽性对待也被系统地毁灭。最终，所剩的就是一种不再具有人性的动物，它能够被完全支配，从而可以被温顺地带向死亡。

60

然而，正是这一点被阿伦特看做是集中营及其显然无意义的恐怖的关键。极权主义的目标就是把人类还原为没有自发性的“反应束”，而这一点只能在集中营里达到，这些“试验”用以训练精英部队的全面统治技术，恐吓余下来的人们，使他们变得冷漠。易言之，极权主义的最终目标是把人类改造成次人的生命，他们完全一样，没有任何自发性，而且同样显得多余。“正是由于人类资源过于巨大，因而人类只有在成为动物人的样本之时，才能被完全支配。”^③

所有这种显然无意义的恐怖和苦难，都被极权主义意识形态给予一种自

① OT1, p. 414.

② “The Image of Hell”, p. 292 ; “Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps”, pp. 49-64.

③ OT1, p. 428.

身的意义，在这种意识形态中，为了保持疯狂的逻辑一致性，一切其他考量都被牺牲。如果现实不符合意识形态的结论，现实就必须被毁灭，由于人类具有创造性，是不可预测的，因此他们也必须被还原为某种低于人的东西。“没有一种以解释过去的所有历史事件和描绘未来的所有事件为目的的意识形态，能够忍受源自以下事实的不可预测性：人们具有创造性，他们能提出无人曾预见的新颖之物。”^①

结 论

《极权主义的起源》自首次出版以来就引起了激烈争论，阿伦特对极权主义的解释当然易于受到批判的反驳，尤其是在德国和苏联的历史学家看来。然而，从政治理论的观点来看，这些反驳不怎么有力，因为就像柏克论法国革命、孟德斯鸠论英国宪章或托克维尔论美国一样（阿伦特非常推崇这些人），她感兴趣的不是撰写历史，而是提出一种政治可能性的模式，以及呈现她所处时代的危险。在描绘完她的“全面统治”画面之后，她开始其
61 “结论性的评论”^②时更表明了这一点，在那里，她这样评述说，极权主义从未彻底发展出来，或许永远不会彻底发展出来，因为它只有在一个覆盖整个世界的帝国中才能得到充分实现。只有不再有隐藏之地，“全面统治的过程和人性的改变才完全认真地开始”^③。易言之，设法理解它的关键，不仅是阐明德国和俄国已然发生之事，而且要对现代人性的政治困境发出一个警告。因为，阿伦特确信，“极权主义成为这个世纪的祸根，只是因为它以极其可怕的方式处理它的问题”^④。

① OT1, p. 432.

② 《极权主义的起源》后来的版本以《意识形态与恐怖》一文结束，它在某种意义上总结了阿伦特对极权主义的理解，但它所表述的是她称之为“对于一个严格理论特质的某些洞见……我在完成最初的手稿时没有获得这些洞见”[“Introduction” (1966) OT 3 viii]。那些洞见是她在出版《极权主义的起源》之后，关于“马克思主义中的极权主义因素”的反思的一部分，“意识形态与恐怖”因而最好在那些反思的背景下进行理解，如我们将在下一章看到的那样。

③ OT1, p. 429.

④ OT1, p. 430.

阿伦特说的这些“问题”所指为何？首先，她谈到了“在拥挤地球上的多余性”这一大众经验，^①即人类生活的无价值性和无意义性，这一点在集中营里被制度化。她强调，她不仅指那些已经变得无所可惜的潜在受害者，而且也指统治者本身所表明他们自己的可牺牲感，这一点在为帝国主义扩张的服务中就已经得到了模糊预示；但是，只有当极权主义领袖根据无意义的意识形态牺牲他们自己的利益、消除人类自由之时，它才在一种完全不同的程度上得到表达。“这一体系的操纵者深信，所有他人是多余的，他们自己也是多余的。”^②

到一定程度上，这种对多余性的强调就是对政治和社会错位的一个评论，这一错位抛出了数百万的难民和失业者，他们在这个世界不再有位置。不过，阿伦特清楚表明，她关于现代困境的信念甚至比这一点还深刻，而多余感还有更为形而上的面向。她说，因为极权主义政权所犯的罪行，以其隐含的标准和信仰揭示了西方文明的崩溃。这一崩溃所揭示的是一种具有可怕危险的处境。因为，在历史上第一次有可能且有必要为整个人类作出政治规定。无论好坏，“人类”至少是一个政治现实，如同极权主义对全球统治的渴望所承认的那样。此外，这一新的人性能够获得巨大力量（尽管这些力量在“一切皆有可能”的狂妄信仰中被夸大），而极权主义者毁灭一切不符合他们的虚构世界的意愿表明，“现代人根深蒂固的怀疑一切，并没有加之于自身”^③。这一新的、拥有巨大力量的现代人性，不再准备遵循任何给定的标准。

因此，极权主义灾难所揭示的，就是我们面临着一个令人担忧的开放的
未来，（用存在主义的术语来说）被抛入一个没有明显意义的世界，没有任何指引，被宣判为自由。极权主义对这一危机提出了一个理想的“方案”，
因为它把一种无限力量感与人类责任的完全缺乏结合在一起。极权主义领袖
否定他们自己的自由，消灭其他人的自由，就像设定了毁灭程序的机器人
那样执行他们的意识形态，他们是海德格尔式非本真性或萨特式自欺（*mau-
vaise foi*）的最好例子。面对这一令人担忧的事实，“人的力量非常巨大，他

62

① OTI, p. 431.

② OTI, p. 433.

③ OTI, p. 434.

确实可以是他想是的样子”，^① 现代人可能发现遁入虚无主义最为诱人。

阿伦特认为，唯一的替代方案在于一个深思熟虑的新开端：承认人类如今是一个具有共同命运的实在，同时认识到并没有确保的幸福结局。这首先就包括有意识地对政治行为担当责任，不只是对自己共同体的政治行为负责，而且对整个世界的政治行为负责；其次，认可并惩罚“反人类罪”；再次，保证一切人的最基本人权，即公民权，阿伦特在这本书中的较前部分就论证了这一点。没有自然赠予人们的道德秩序或政治秩序；相反，人类必须为自身构建道德秩序或政治秩序。正如阿伦特评述的那样，“这一任务的伟大性是决定性的、史无前例的”^②。不过，我们被给予一个祝福，我们应该带着感恩认可它，而且我们会在适当的时候来理解它的蕴涵：人类是复多的，无论是作为种族还是作为个体，即“不是单个人，而是人们居于这个地球”^③。

回顾阿伦特的极权主义理论，我们可以看到，她的思考在现代人性困境的两种政治回应之间的对照框架中游移。要么采取这一策略，极权主义是其极端形式，人类在其中通过假装成非人，也就是假装不是复多的和自由的，由此能够最大化他们的力量，最小化他们的责任：他们能够与非人力量站在一边，使他们自身和其他人成为一个动物种类的成员，把他们的思考能力淹没在单向逻辑的机械化之中。要么，他们能够勇敢地面对并接受他们的人性蕴涵，即接受他们的复多性、他们的行动自由和思考自由、他们在自身之间建立一个世界的共同责任、给自然力量设定限制以及彼此赠予权利。正如我们将看到的那样，阿伦特成熟的政治思想直接产生于这些关注。

① OT1, p. 427.

② OT1, p. 437.

③ OT1, p. 439.

第二章 “马克思主义中的极权主义因素”

63

从《极权主义的起源》到《人的境况》

阿伦特的出版著作的读者常常会为此感到困惑：《极权主义的起源》与通常被认为是她的主要政治理论著作的《人的境况》和《论革命》之间缺乏明显联系。有人甚至说她的著作“似乎截然分成两个部分”，^①另一些人则有这样一种印象：阿伦特在完成《极权主义的起源》之后，迫不及待地远离了20世纪的恐怖，沉浸于希腊城邦的理想描述之中。^②但是，尽管表面看来，她的早期著作与晚期著作之间的联系不那么明显，实际上却是非常紧密的。她那些未出版的著作最有助于解释她那些出版的著作，这就是一个明证，因为，我们只要阅读20世纪50年代早期以来的演讲和论文，就能理解她的思想链，看到她关于人的境况的反思与她理解极权主义的努力之间的有机联系。这个联系环节，即这一章的主题，就是她关于马克思的著作。

正如批评者一开始指出的那样，《极权主义的起源》一书有所偏重，其中过于关注催生纳粹意识形态的反犹主义和种族主义，而对马克思主义—列宁主义不置一词。正如我们所见，阿伦特对这一反驳的回应是，她有意避免论述马克思主义，因为她想突出极权主义借以形成的“潜流”，强调它与西方政治和哲学传统构成的断裂之程度。^③尽管如此，在完成这一著作之后，

① R. H. King, “Endings and Beginnings: Politics in Arendt’s Early Thought”, *Political Theory* 12/2 (May 1984), p. 235.

② S. J. Whitfield, *Into the Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism* (Philadelphia, Temple University Press, 1980), pp. 134, 158-160.

③ “Project: Totalitarian Elements in Marxism” (1951-1952) Correspondence with the Guggenheim Foundation, MSS Box 17, 012649.

她还是想以另一部关于“马克思主义中的极权主义因素”的书来弥合其中的鸿沟 [她在申请古根海姆基金 (the Guggenheim Foundation) 时对此作了说明, 并于 1952 年 4 月获得了这一奖金]。这会是一本不同的书, 因为从一开始就明白, 斯大林主义的先驱与纳粹主义的先驱并不相称, 因此, 她的新计划需要一种新路径。与在纳粹极权主义中作为“混合器”的反犹主义不同, 马克思主义无疑是西方政治思想传统主流的产物。因此, 如果确实在其中找到极权主义因素, 这就必然具有更为广泛的意蕴。20 世纪 50 年代早期, 她就在沉思这一问题, 并在一个手稿中写道: “认为马克思应对极权主义负责, 就等于说西方传统本身必然以这种新控制形式的怪物告终。”^① 因此, 她在其最初的古根海姆计划中陈述说, 她的意图是提供“我们当前形势的史无前例性与一般所接受的传统政治思想范畴之间遗漏的联系”^②。

事实上, 如我们将要看到的那样, 这种对马克思主义的极权主义之根源的追寻, 使她恰好回到了西方政治思想的开端, 并且在这一过程中, 她大大扩展了此书的范围, 超出其原初的写作计划。她的这一著作得以付印的那些部分——《过去与未来之间》中的论文、《人的境况》和《论革命》, 在读者看来显然是彼此孤立的, 但是, 通过她这一时期的未出版著作, 尤其是 1953 年在普林斯顿大学所作的“卡尔·马克思与西方政治思想传统”演讲的一系列草稿, 我们发现它们都是有关联的。她的马克思主义研究结果导向诸多方向, 产生了许多问题, 以至于她关于《极权主义的起源》的姊妹篇的原初计划从未完成, 她对马克思主义促成极权主义的分析也从未以出版的形式加以清楚阐明。在她的出版著作中, 有一些关于马克思的论述要点, 但过于简洁、浓缩, 而且缺乏弥合鸿沟的背景。因此, 这一章的主要目标之一, 就是阐明她对马克思与极权主义的关系的看法, 同时更为笼统地表明她关于马克思的研究如何通向《人的境况》。期间, 我们将有意把她的马克思解释的准确性或其他问题放在一边。^③

① “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought” (first draft, short MS, 1953) MSS Box 64, p. 3.

② “Project: Totalitarian Elements in Marxism”, 012649.

③ Cf. W. A. Suchting, “Marx and Hannah Arendt’s *The Human Condition*”, *Ethics* 73 (October 1962), pp. 47-55; B. Parekh, “Hannah Arendt’s Critique of Marx” in M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (New York, St Martin’s Press, 1979), pp. 67-100.

不过，在开始追溯阿伦特对马克思和西方思想的伟大传统的反思之前，我们需要注意，在她那里，这不是与斯大林主义相关的环节提出问题的唯一背景。由于马克思主义的极权主义事件，古典政治哲学并不是唯一成问题的珍贵遗产；更加明显和直接的是左派的全部激进遗产。另一个使得阿伦特从极权主义通向后期政治理论的复杂思想线，关注的是像斯大林主义这样的骇人听闻之物如何会产生，它不是产生于常常有狂人和暴徒出入的反犹太主义团体，而是产生于代表着西方最人道的政治理想的激进运动，其中包括许多值得钦佩的人物（包括阿伦特自己的丈夫）。关于这一问题的反思，一直处于阿伦特 20 世纪 50 年代以来的思想表面之下，并周期性地涌现出来。这个问题的其中一方面，我们会在第四章加以论述，与这样的一种方式有关，其中高尚的道德在政治中受到扭曲，人们发现自己出于理想主义的原因而宽恕了骇人听闻的行为。但问题要比这更加宽泛得多，因为阿伦特一开始研究马克思，她就发现反思正把她导向一个与她最初的政治同情相反的方向。

她自己并没有像她的丈夫海因里希·布吕希尔一样，曾是一个共产主义者。1963 年，《艾希曼在耶路撒冷》一书引起广泛争议，当格肖姆·肖勒姆（Gershom Scholem）把她描述成一位“来自德国左派的知识分子”时，她对此加以否认，并且指出年轻时甚至不曾对政治感兴趣，对马克思也没有什么印象。^① 不过，尽管事实的确如此，但它不是事情的全部，因为在她于 20 世纪 30 年代逃离纳粹德国之后，她从布吕希尔身上和伯纳德·拉扎尔的著作中获得了一种激进主义，这在她早期的著作中非常明显，其中不仅包括对“资产阶级”的明确敌意，也包括一种对“人民”和劳工运动的热烈同情。^② 这种激进的民粹主义倾向在《极权主义的起源》中显然可见，如我们所见，其中她不仅对资产阶级充满极端的敌意，而且小心翼翼地把“暴民”和“大

① “Eichmann in Jerusalem, an Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt”, *Encounter* (January 1964), p. 53.

② See e. g. “The Jew as Pariah” (1944), pp. 71, 76, 81; “Zionism Reconsidered” (1945), pp. 140, 152; “Peace or Armistice in the Near East?” (1950), p. 214, all in *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, ed. R. H. Feldman (New York, Grove Press, 1978); “Christianity and Revolution”, *The Nation* (22 September 1945), pp. 288-289.

众”与“人民”、“工人运动”或工人阶级区分开来。^①

66 除了习惯的激进话语把她直到1950年左右的著作置于中左派的位置之外，阿伦特也有（并且一直有）一种“对所有受压迫或被剥夺了权利的人民的……同情”，（正如她后来有时声称的那样）她理所当然是受迫害群体的一员。^②因此，当她发现自己关于马克思的著作使她质疑激进的虔诚行为时，就是一件耐人寻味的事情。在此之前，她也认为马克思本质上是一位由对受压迫者热烈的正义激情所激起的反抗者，并且以此与雅斯贝尔斯争论。^③那时，她正准备着在普林斯顿大学作关于马克思和西方传统的演讲，然而，她改变了对于马克思的看法^④，开始从一个不同的角度观察工人阶级的情形。麦卡锡主义时期，“前共产主义者们”通过揭发他们之前的同志谋求职业，但这个时期不能用来强调她思想的改变。^⑤尽管如此，在追溯马克思主义促成极权主义方面，如今她相信自由的消除与工人阶级的解放之间也有某种关联，她在《人的境况》和《论革命》中探究了此一关联。如我们将要看到的那样，如何使得这一洞见与她的激进同情相一致，实际上就是如何调和自由与平等，这一问题成了她成熟的政治理论的另一关注所在。^⑥

不过，最显然地联系着《极权主义的起源》与《人的境况》的思想链，源自于她的这一信念：马克思“无法得到充分的理解，若没有考虑到他自身依

① *The Burden of Our Time* (London, Secker and Warburg, 1951), pp. 107-117, 189, 310. (以下此版本简称为 OTI) 她提出“暴民”和“大众”这两个概念的目的之一，可能就是要把工人阶级与那些支持帝国主义或极权主义的人分开。

② “Reflections on Little Rock”, *Dissent* 6/1 (Winter 1959), p. 46.

③ “Privileged Jews”, *Jewish Social Studies* 8/1 (1946), pp. 6, 22; Arendt to Jaspers 25 December 1950, Jaspers to Arendt 7 January 1951, Arendt to Jaspers 4 March 1951, *Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969*, ed. L. Köhler and H. Saner (Munich, Piper, 1987), pp. 196, 199, 203.

④ Arendt to Jaspers 13 May 1953, *Briefwechsel*, p. 252.

⑤ “The Ex-Communists”, *Commonweal* 57/24 (20 March 1953), pp. 595-599; *The Human Condition* (Chicago, University of Chicago Press, 1958), p. 79. (此版本下面简称为 HC)

⑥ 这一论述代表了我对此前在1978年的“The Contradictions of Hannah Arendt’s Political Thought” (*Political Theory* 6/1 February 1978) 一文中表述的观点的修正。尽管那时我已经注意到了阿伦特的思想与“劳动者”之间的紧张，但我没有理解她早期思想中激进的民粹主义因素的重要性，因此误解了她的观念在20世纪50年代改变的路向。

然立于其中的政治和哲学思想的伟大传统”^① 因为，尽管马克思是这一传统有意识的反抗者，但他的反抗受到他沉浸于其中的假定的限制。1953年1月她再次申请古根海姆奖学金时重申了这一点。因此，阿伦特开始其甄别马克思主义中极权主义因素的任务的方式，就不仅是研究马克思自己的著作，而且还以她的方式解读自柏拉图到黑格尔的全部经典（五种语言）。^② 如她所进行的那样，她的探究日益深入，成了一项涉及多层面的探询。首先是关于思想传统本身的一些思考：这一传统的性质及其起源，以及在一个因极权主义而造成传统之线断裂的世界里，这一传统如何可能用以理解这个世界的事情。然后，马克思自己对传统假定的反抗，以及试图对新事件的挑战作出回应的方式，都在无意之中使得极权主义成为可能。除此之外，那些关于政治的传统假设自身也促成了这一结果，因为它们从一开始就有缺陷。同时，即使传统的政治理论不是那么误入歧途，那些首先激发马克思的事件和现象，那些马克思注定要面对的事件和现象，也是真正的变革，它们确实提出了用传统术语无法解决的新问题，因而需要对政治经验进行一个根本的重新思考。

需要强调的是，所有这些始于她那个时代的灾难的思想链，在经过大量的迂回之后，再次回到了如何面对那些灾难这个基本问题。阿伦特对马克思使得极权主义成为可能的诸多方式的多方面审查，不断回应着她在《极权主义的起源》中对资本主义—帝国主义的扩张方式的分析，其中，资本主义—帝国主义的扩张扫荡了相对稳定的民族国家结构，夷平了用以保护人的充分生存的法律藩篱。同样，她对政治经验的重新思考也不只是一种“希腊的乡愁”^③，而是表达了给予《极权主义的起源》以背景的同样困

① Arendt to H. A. Moe, 29 January 1953, Guggenheim Correspondence 012641.

② 当1955年阿伦特在加利福尼亚大学作关于托克维尔的演讲时，她为他的方法与自已方法的相似而大为触动。她的演讲笔记包括一段摘自J. P. 迈尔（J. P. Mayer）论托克维尔的书的引文，对此引文她作了特别强调，其中记录了托克维尔自己如何阅读柏拉图、马基雅维利、柏克等人，以及试图如何理解他自己的时代：“他觉得有必要去权衡与整个西方政治信念遗产相对的、在美国观察到的财富。”引自J. P. Mayer, *Prophet of the Mass Age: A Study of Alexis de Tocqueville* (London, Dent, 1939), p. 15, in Arendt's "Lectures on the History of Political Theory" (1955) MSS Boxes 40-41 024094.

③ N. O'Sullivan, "Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society" in A. de Crespigny and K. Minogue (eds.), *Contemporary Political philosophers* (London, Methuen, 1976), pp. 228-251; J. N. Shklar, "Hannah Arendt as Pariah", *Partisan Review* 50/1 (1983), p. 71.

境：20世纪政治在“轻率的乐观主义与轻率的绝望”之间不可思议的张力。^①（如她所认为的那样）在极权主义、帝国主义、马克思主义以及（如我们所见的那样）在现代生活的其他方面中，发现了决定论与狂妄自大的诸多同样的结合之后，她认为有必要去澄清人类行动的潜能和局限。一方面竖起人道主义的行动旗帜，坚持英雄主义总是可能的，哪怕是在最为悲惨的环境中，抵抗最不可阻挡的情形；另一方面警惕狂妄自大的过度自信的危险，有必要设置限制，尤其是政治制度设置的限制，借此复多的人们能够在自身中确立。

阿伦特自己的反思，很大程度上实施了这一计划，尽管她在向读者传达她的结论时不怎么成功。不过，从她的议程范围来看，她未能完成其打算要写的关于马克思的著作，一点也不奇怪。她的出发点是一条表面看来（但只是表面看来）远离极权主义而关注传统的思想链。

传 统

通过回顾马克思，阿伦特认为，哪怕他深信自己在反抗，他也是为一种可以追溯到柏拉图和亚里士多德的思想传统所塑造；不过，她也认为，她自己的时代已经不再有可以反抗的传统了。古老的确定性，与过去的连续感，最重要的传承观念和具有权威的制度，全都消失了，西方文化成了“一片废墟”。^②极权主义的到来完成了这一过程，并且在她自己周围有教养的德国犹太人看来，这也意味着世界的终结。但是，她也完全意识到与传统的断裂已进行了一段时间，因为她自己成长于这样一些哲学家之中，他们力图在没有传统范畴的指引下思考。回顾过去，在她看来，从柏拉图到马克思的政治思考的连续性，比这一传统内部的无数动荡和倒转更为显著，而她自己立于“过去与未来之间的鸿沟”中，传统的思想模式不再能

① OT1 vii.

② “Tradition and the Modern Age” in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York, Viking Press, 1968), p. 28.

够“架接”。^①

这一情形的一个直接结果就是，如今有可能意识到传统本身，从而立于传统之外来思考传统，并开始意识到传统是一个特殊的思想和政治现象，而不是时时处处必定存在的东西。传统不能等同于过去：它与过去是一种特殊的和选择性的关系，它传递和加强某些观念、经验和结构，同时压制另外一些。在《过去与未来之间》中，阿伦特论证说，这种与过去诸方面特别神圣的关系，连同权威和宗教，是罗马人的发明。^②在某些方面，20世纪的传统丧失是一个灾难，比如阿伦特确信，如果传统宗教还有一席之地，极权主义就不会发生。因此，她的关注之一，我们将在后面几章中探究，就是如何在没有传统权威的情形下确立稳定的政治结构。另一个负面效果是肤浅的危险，因为人们缺乏易于接近过去的经验库的道路，从而失去了传统给予的深刻维度。^③也正因为这一切，当代的思想状况既有代价也有机会。“由于传统的丧失，我们失去了能够安全地引导我们通过巨大的过去领域的线索，但是这一线索也是把一代代人束缚在一种预定的过去观点之上的锁链。”这一断裂提供了“用未被任何传统分散的眼光看待过去的机会”，因此也恢复了为主导传统所忽视或压制的经验。^④

在后面诸章中我们将会看到，在政治理论中有可能辟出一新出发点来，这一判断构成了阿伦特雄心勃勃之计划的基础，这个计划就是，试图根据西方哲学主流所忽视或扭曲的政治经验来重新思考政治概念。然而，目前别无选择，而只能在毫无指引的情形下进入过去与未来之间的鸿沟，此种判断与这一问题直接相关，即她如何开始其计划中关于马克思的著作：如何理解诸如极权主义这样的全新之物的问题。“某些事情已然毁坏了我们的思考范

69

① “Preface: the Gap Between Past and Future” in *Between Past and Future*, p. 13; Cf. S. S. Draenos, “Thinking Without A Ground: Hannah Arendt and the Contemporary Situation of Understanding” in Hill, *Hannah Arendt*, pp. 209-224.

② “Tradition and the Modern Age” 25; “What is Authority?” (also in *Between Past and Future*), p. 125.

③ “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) section III, p. 20.

④ “What is Authority?” 94; “Tradition and the Modern Age”, p. 28.

畴和我们的判断标准”^①，对此我们如何能够置之不顾？阿伦特不断重申的回答，已经成了其所有学说最为典型的特征之一：重申人类的开端能力。新的和不可预见的事情正是政治和历史的材料，因为人类是创造者，而每一个新人都是一个新的开端：她常常运用的是引自圣奥古斯丁的一句话，“人被创造，这是一个开端”。一个能够以无人可以预见或预测的方式行动的存在者，也许同样能够以新的方式思考和理解新事件，从而给它们带来创造性的想象。即使传统的范畴不再可信，即使它们可信，极权主义不再能够适合于它们，“一个其本质为开端的存在者，在其自身内就可能有足够的源泉去理解、去判断，而无须预设的范畴，也无须道德那样的一套习惯规则”^②。

阿伦特的“马克思”书，通过把马克思本人与西方政治思想的主流传统联系起来展开，同时表明他对这一传统的反叛如何受到这一传统的假定的限制。在关于“传统与现时代”的论文中，即她计划中的这一部分的付印形式，她把马克思与克尔凯郭尔和尼采联系起来，后两者与传统思考有一种类似的暧昧关系。^③ 她认为，马克思的中心学说，最好解释为是对自柏拉图和亚里士多德以来的政治思想传统的有意识反叛；马克思尝试这一逆转，是因为他敏锐地意识到前半个世纪的工业革命和政治革命所代表的新发展与这一传统不符，但由于他依然为传统的思考方式所牵连，因此未能看到他自己教义中的一些至关重要的意蕴。她认为，他的理论可以总结为三个陈述：“劳动创造人”，“暴力是历史的助产士”，以及“以往的哲学家只是解释世界，而问题在于改变世界”。其中任何一个主张，都在直接反对传统的永恒真理中获得其力量。比如，“劳动创造人”设法用这么一个简短的表述挑战上帝创造人这一传统信念、人是理性动物这一传统定义，以及把劳动视为最低级的人类活动的传统观点。^④

迄今为止，阿伦特要说的一切似乎就是，作为一个深刻的学者和原创性

① “Understanding and Politics”, *Partisan Review* 20/4 (July-August 1953), p. 391. 关于此文在阿伦特计划的论马克思的书中的位置，见她给 Moe 的信，29 January 1953, Guggenheim Correspondence 012642; Also E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven, Yale University Press, 1982), p. 278.

② “Understanding and Politics”, pp. 390-391; Cf. “The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism” (1953) MSS Box 68, lecture I.

③ “Tradition and the Modern Age”, pp. 25-39; “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) section I.

④ “Tradition and the Modern Age”, pp. 21-22.

思想家，马克思完全清楚他的观念有多激进，他所处时代的趋势如何具有革命性。但她认为，他对这些革命性的新发展所作的回应有着严重的缺陷，因为他的思想还不够激进，依然受到传统假定的限制。比如，在预测未来上，马克思认为政府将为行政管理所替代，增长的生产力将赋予大众闲暇，这是一个非凡的预见，但是传统思考的符咒使得他根据雅典城邦的模式描绘未来，因此，他是理想的或乌托邦的术语来看待他所处时代的趋势。^① 在阿伦特看来，马克思试图扭曲传统范畴来涵盖新的经验，其中有着内在的矛盾和危险，但这是一个较为次要的例子。正如她在其关于马克思的书的原初计划中陈述的那样，中心问题在于马克思的这一观念：人是“劳动的动物”，它与他的另一个观念相联，即历史是人所创造之物。正是这一点位于“马克思主义中的极权主义因素”的中心：“马克思主义之所以能够发展成为一种极权主义意识形态，盖因其把政治行动曲解或误解为创造历史。”^② 我们接下来的任务，就是来看看阿伦特这么说是何意，但在此之前，我们必须强调，阿伦特并不是要把斯大林主义看成一次思想失足。如我们将要看到的那样，她的观点是，马克思的误解源于他试图对抗产生自工业革命和政治革命的两大大问题——“劳动问题和历史问题”^③——的过程中。他的失败则暴露了他加以运用的传统概念的不足，以及他所与之斗争的现代问题的棘手。对于现代问题和传统概念，我们会有更多的话要说。尽管如此，首先还是让我们转向马克思的人是“劳动的动物”这一观念，以及他从中发展出来的对于历史的理解。

71

马克思：人是“劳动的动物”

在阿伦特看来，马克思关于人的概念的重要性，不仅在于其公然对抗人是“理性的动物”这一古代定义。更为重要的是，他的“劳动的动物”概念，作为马克思与他的极权主义的子孙们相连的环节，过于含混。在形成这一概念时，马克思从传统思想中接受了从未得到清晰区分的、两种完全不同

① “Tradition and the Modern Age”, pp. 18-21.

② “The Ex-Communists”, p. 597.

③ “Karl Marx and the Tradition” (1st draft, short MS), p. 3.

的经验之间的一个混淆（阿伦特后来探究了其中的原因）。从阿伦特对“马克思主义中的极权主义因素”的研究开始，她就认为马克思所使用的“劳动”这一术语，一方面包括“人与自然的新陈代谢”，另一方面包括人类世界的构成活动，或者如她在《人的境况》中描述为“劳动”和“制作”的活动。^①

通常，阿伦特做了新区分而不承认它们的新颖性，与此相反，她承认对这两种活动的区分是一个创新。为了表明这样做的合法性，她指出在好几种欧洲语言中有对应术语的存在，它们表明这两种活动本身有明显差异。^②显然，这是欧洲思想的伟大传统忽视或扭曲不适于其主流思想所关注的经验的例子之一。这一传统为这样一些人建立和传递，他们过于轻视生命的物质向度，因而对区分其不同方面没有兴趣。^③结果，当马克思通过挑战传统、高扬生命的物质向度回应其所处时代时，他就没有意识到牵涉两种不同的活动。然而，正如阿伦特在《人的境况》中详细论述的那样，这两种活动确实非常不同。“制作”或制造是人的主要活动之一，借此人类使自身区别于自然并宣称是自然的主人。通过把自然作为原始材料，*homo faber*（工匠人）对其施以影响而生产出人造物，从而把它作为其活动的客观证据。总的来说，制作的产品构成了人类的文明技能，这一人造世界位于人与自然之间，阿伦特用它与遍及《极权主义的起源》的野蛮相对照。但是，用马克思自己的话说，劳动是“人与自然的新陈代谢”^④，是由维持生命和保持种类繁衍的生物必然性所产生的活动。种植、合成和消费食物；繁殖和抚育孩子；除了无尽的、重复的种类本身的生命之外，没有产生任何产品。

阿伦特知道这两种活动互有重叠而难以区分，尤其是在现代社会的条件下，^⑤在下一章中我们将更为仔细地来考察其中涉及的问题。不过，她认为，这两种活动虽说不上彼此矛盾，但涉及的主要经验却完全不同。更为重要的是，它们都不是政治的好模型。在这方面，每一个都有其自己的危险；但是，当马克思把政治奠基于混淆了两者的物质生命的重估概念时，其意蕴就

① “Project: Totalitarian Elements in Marxism” 012649.

② *HC*, pp. 79-80.

③ *HC*, pp. 81-85.

④ *HC*, p. 98.

⑤ *HC*, pp. 124-125.

变成极权主义的了。现在让我们来看看为什么会如此。

根据制作理解政治的危险

阿伦特并不认为，马克思是首位根据制作来解释政治的人；相反，这是他所继承的传统误导的方式之一。通过把政治比作制作模式的这一误解习惯，事实上“与政治哲学的传统一样久远”，可以追溯到柏拉图的这样一个类比：指导工匠造床的模型与指导哲学王构造一个完全正义的社会的理念之间的类比。^①不幸的是，工匠与其材料之间的关系对于人们之间的政治关系而言，是一个具有危险的不适当模型。制作是为了制造某物而改造材料的事情：支配、暴力以及为了目的而牺牲手段，这些内在于制造活动之中。当这一模型被应用于政治这一关注复多的人们之间的交往时，那么他人就成了残暴对待、为了达成目的而被牺牲的材料。^②

在后面的章节，在更宽泛地讨论她关于政治和道德的观点的背景下，我们将有机会来考察阿伦特对政治暴力的合法性这一马基雅维利式主题的思考。目前，我们关注的是马克思把人看成一个工匠这一概念的意蕴——他能够控制其材料，也能够像制造一张桌子一样“创造历史”。^③在阿伦特看来，马克思理论的这一面在语调上是人道的，尽管如此，由于其为了一个单一目的而铸造复多的人们的意蕴，这却是危险的。然而，在她看来，使得他的思想具有潜在的极权主义性质的，则是这一对于“制作”的人道主义强调，不可避免地和对“劳动”的非人道主义强调交织在一起，它们有着完全不同的意蕴，却都毁灭了政治自由。

当然，马克思本人没有区分“制作”和“劳动”。像他的自由主义前辈洛克和斯密一样，他着重强调人的物质活动的生产性，强调其制造产品和建造人类世界的成就。但是，阿伦特认为，他的主要关注实际上是纯粹的生存

① HC, p. 229.

② HC, pp. 139-144; 228-230.

③ “Religion and Politics”, *Confluence* 2/3 (September 1953), p. 115; “The Concept of History”, *Between Past and Future*, p. 79.

劳动，尽管他“根据制作和制造曲解了劳动这一非生产性的活动”^①。阿伦特认为，把政治包容于劳动之中的意蕴关系重大。

根据劳动理解政治的危险

阿伦特一再强调，马克思对传统所轻视的劳动活动的高扬并不是一种思想反常，而是对他所处时代发生在世界中并自那以后获得了动力的真实变革的一种真实反应。^②如我们之后会看到的那样，在《人的境况》和《论革命》
74 中，她较多地关注了这一变革。尽管如此，在她看来，马克思思想重心的转变依然非常重要。根据“制作”来理解政治可能有骄傲自大的危险，但毕竟还是人道的，然而，根据“劳动”来思考则意味着完全放弃人的价值。因为劳动的关键特征是，它是人的活动中最为缺乏自由的方面。满足身体需要是自然对人和动物的强制。那些需要将无止境地重复，而不会顾及到人的个性：就身体需要来说，人们只不过是另一种动物种类的可交换成员，他们陷于寻找食物和消费食物或生与死的无止境自然循环之中。

从西方政治思考传统的起点开始，劳动活动就一直受轻视，因为它代表着服从必然性的生理底层，哪怕它奠定着最文明的人类生活。^③然而，在马克思的时代，由于阿伦特在《人的境况》和《论革命》中所探究的原因，劳动上升到了一个新的位置，其象征就是劳动阶级的解放。据阿伦特所说，马克思的理论清楚地表述了这一重大的转变，尽管他未能区分“劳动”和“制作”，从而阻止他充分地意识到其所作所为。因此，尽管他相信自己的理论和实践努力指向一个使得人类充分自由并掌握自己命运的未来，然而它实际上通向和表述的恰好是其对立面：一个完全与劳动相合的社会的出现必然服务于人的生理生命，其中人的个体性就会浸没于集体的生命过程之中，而人的自由就牺牲于此一过程的无情推进之中。在这样的一个社会，政治确实会

① HC, pp. 306, 85-88, 101-102.

② HC, pp. 105-106; “Tradition and the Modern Age”, p. 32; “Karl Marx and the Tradition” (1st draft, short MS), pp. 3-7.

③ HC, p. 81.

“消失”，因为其唯一的目的就是“维持社会化人类”的“生命过程”。^①

于是，阿伦特表明，在马克思人是“劳动的动物”这一概念中，隐藏了两个不同的观点，这两个观点虽然不同，却对政治有着同样的破坏性意蕴。就马克思根据劳动来定义人而言，“与自然的新陈代谢”必然使得种类繁衍，因此，他的思想倾向是必然论的、反人道主义的，它使得人类的自由屈服于自然过程的无情运行。但沿着人是劳动者这一理解，马克思的理论也可以继续是制造、造物、自由人的创造性的模型，而不是服务于自然必然性的模型。这当然是一种人道主义的理解，然而不幸的是，它对政治而言是一种坏模型，因为其具有为了达到所欲的结果残暴地改造材料的内涵。

75

现在，读者在这一点上会承认阿伦特已然深入到了马克思的理论的基本矛盾中，但反对这一矛盾会成为“马克思主义中的极权主义因素”的来源，因为其中的人道主义与反人道主义必定会相互抵消。然而，这一反对没有抓住阿伦特对于马克思的分析的关键，更为宽泛地说，忽视了阿伦特对于极权主义的分析的关键。她得出结论说，极权主义的秘密是屈服于必然性与“一切皆有可能”之信念的结合，同时她用类似的术语宣称，马克思成功地把她理论的两个方面统一为一杯烈性鸡尾酒，它在斯大林手里变得足以致命。使得他能够把这两种显然不同的路向统一起来的，是他对历史的新颖理解，现在我们就要转向这一主题。

马克思与历史

1952—1953年，阿伦特苦思冥想到底是马克思的什么思想使得他的观念成了极权主义的温床，在那时的一些演讲笔记中，她总结自己的理论说，马克思是“第一位根据过去的政治来看待历史的人，并且认为历史是由作为劳动动物的人们创造的。于是，这必定使得在劳动过程中、在生产过程中创造历史成了可能，即创造历史如同我们制造事物”^②。这里有三个要素：作为过程的历史观念，把历史过程等同于劳动过程的概念，以及人能够创造历史

① HC, pp. 89, 45, 116, 255, 313; *On Revolution* (Harmondsworth, Penguin, 1973), p. 64. 此后这一版本简称为 OR。

② “The Impact of Marx” (c. 1952-1953) MSS Box 68.

的观念。阿伦特认为，它们的联合影响在政治上是灾难性的，但她也认为，其中每一个观念的根源远在马克思之外，既然这样，就可以一直追溯至西方传统的开端。

76 在关于马克思与历史的思考中，阿伦特获得的第一个结论是，所有对于历史的现代理解，根本不同于古代思想或中世纪思想关于历史的理解。历史是持续不断的流，这一整体概念与人类的发展和自然的持续进化相关，它是新近才提出的一个观念，而且并非自明。比如，对希腊人而言，历史并不描绘单一的故事，而是叙述值得流传的行迹的诸多不同故事，凭借这些行迹，人们，即“有死者”，打断了无尽的、循环的自然过程。中世纪基督教的历史概念，它讲述单一的堕落与拯救的神圣故事，甚至也不是现代历史概念的真正先驱，因为绝大多数世俗事件根本就不是这个故事的组成部分。只是在现代，历史才开始被看做是一个单一的、可以向前往后延伸至无限的、无所不包的过程，阿伦特得出结论说，这与现代对于自然的理解有莫大关系，这种自然观也是建基于“过程”这一范畴。^① 随着伽利略之后实验科学的兴起，“由于自然只能在过程中认识，而这些过程通过人类的智巧……可以在实验中重复或再造，因此自然也成了这个过程，而所有特殊的自然事物只能从它们在整个过程中的作用……获得意义”^②。

她认为，人类用这样一种类似的眼光来看待历史，其中的一个动机就是克服有死性的人类欲望。古希腊人把他们复多的历史看做保存有死的人们的伟大行迹免于遗忘的一种方式，但是，随着伟大的哲学传统的建立，这一欲望已经失去了它的推动力。古希腊哲学家不再需要为尘世的不朽而担心，因为对永恒本质的沉思给了他们进入永恒领域的路径。^③ 基督教，它为所有人都许诺了永恒生活，从而使得这一观念更为普及，因此，只是在对于永恒生活的鲜明信仰开始逐渐消失时，人的有死性才再次困扰着西方思想家，他们为了克服这一困扰转向了另一种不同的历史。18世纪的美国革命和法国革命这些伟大的事件证实了这一猜疑，即如果要使意义可在到处发现，那就是

① “The Concept of History”, pp. 42-48.

② *HC*, p. 296.

③ “The Concept of History”, pp. 42-47, 71-73.

要把历史看做一个过程：人类历史被看做一个单一的不朽个体。^①

黑格尔把这些思路聚集在一起，由此提出了一个对于历史的诱人解释，历史是一个具有情节的单一故事，是一个辩证的过程，真理在其中通过哲学家的回溯得到揭示。这一对于世俗政治事件的新的哲学兴趣，看起来就像是一次“思想在行动面前的投诚”，但事实上，正如阿伦特所指出的那样，它包括了一种对于人类事务的彻底扭曲。麻烦在于，黑格尔在历史中发现的单一故事取代了真实的人类个体的多样故事。黑格尔用世界精神或人类取代了复多的人们，因此在他看来，“历史是一个巨大的制造过程，在那里一个单一的主体……最终产生……意义”^②。于是，根据阿伦特的说法，我们在黑格尔的理论中，已经看到的一个使得马克思的历史理论成为极权主义基础之一的因素：过程的历史观，其意蕴就是个体生命只是更大整体的组成部分。马克思对此的关键变化就是将其解释为劳动过程，由此鼓励了这样一种热望，即人能够控制这一过程或创造历史。

77

黑格尔一旦构建了他的历史哲学，那么马克思消除其中的“唯心主义”因素并使之成为一门“科学”，就是短短的一步之遥了。在黑格尔看来，统一这一历史过程的故事的单一主体是世界精神（Weltgeist），而马克思通过用人类这一新主体取代它而消除了这一历史观的神秘性。然而，正如阿伦特常常指出的那样，“人类”不是一个单一的主体：相反，“是人们，而不是人，生活在地球上并居于世间”，^③人们的行动是偶然的和不可预测的，因此，它们无法累加为一个单一的故事。那么，为什么马克思的理论显得合理呢？阿伦特认为，马克思讲述的故事是一个新人类的故事，它实际上就像一个单一的和可预测的主体那样行为，这在马克思写下“社会化的人类”时就变得越为明显。^④首先，这意味着人类应被理解为“劳动者”，主要关注的是生理生命；其次，人类应被理解为“社会”的成员，其中这些基本的生理关注被集体地组织在一起。这两个观点需要一些说明。

① “Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution” (1954) MSS Box 69 023385 ; “The Concept of History”, p. 75.

② “Philosophy and Politics” 023388. 这一部分内容在阿伦特那里，可以用来强调故事能够讲述每一个个体的生活（HC, pp. 184-186）。

③ HC, p. 7.

④ HC, p. 116.

正如阿伦特不断强调的那样，人是复多的存在者，是能够不断带来诧异的独特个体。然而，这一个性并不会在生活的所有方面显示自身。在我们能够行动之前，我们必须吃喝，而就所涉的纯粹身体的必然性而言，我们确实是“类存在”，这是马克思术语的阿伦特用法。在生物生命的层次上，也就是说，在“劳动”的层次上，人类的一切都要服从这同一种必然性。“就我们都需要面包而言，我们确实是一样的。”^①这在古代不过是几乎没有任何意义的老生常谈，但是阿伦特认为，自近代早期以来，这些生命的生理方面占有日益重要的突出位置。从前，它们是相互隔离的家庭私人事务，如今它们出现在公共视野之中，并且日益为大家所接受。“经济”，最初是指家务管理，渐渐地获得了“国家的家务管理”这一现代意义，也就是说生命过程不再是私人的，而是集体的。^②根据我们后面将有机会探究的原因，这一集体的生命过程，在现代时期被经验为沿着经济发展方向不断前进的无情过程。

78 因此，阿伦特认为，马克思作为劳动过程的历史理论，就是基于近来的社会和经济发展的牢固经验。此外，正是这一过程奠定并规定了政治事件，马克思的这一信念得到了法国革命这一引人瞩目的经验的支持。因为法国革命给人们这样一种巨大印象，即那些开始这一革命的人并未能控制其进程，而是被一个表面上无情的过程冲着走。在《论革命》中，阿伦特论证说，这一显著的必然性过程实际上是生物必然性的表达，也就是说，是贫穷经验的表达。法国革命最为重要的特征，是把大量的贫穷带进了高尚的政治，而这些突然出现在公共舞台上的穷人在服从铁的必然性——“生命过程本身的紧迫性”——下联合在一起。^③

“社会”的兴起使经济需要成了公众关注的问题，法国革命的经验把穷人及其为了面包的拼命斗争带进了政治，阿伦特据此认为，马克思把历史解释为劳动的过程显示了其非凡的洞察力。由于他未能看到这些发展中令人担忧的宿命论性质，他理论的乌托邦和引入歧途的方面就产生了，然而，他珍视整个乌托邦的期望，即认为这一经济必然性的过程最终将导致自由。阿伦特认为，其中的一个关键原因是他混淆了劳动与制作。他认为

① OR, p. 94; HC, p. 46.

② HC, pp. 33, 44-47, 89, 116.

③ OR, pp. 47-54, 60.

历史是劳动的过程，因而把它看成是制作的一个产物，是人们所制造的某个东西，因此能够为人们有意识地 and 自由地制造。正如人们通过借助其他技术增加了他们的力量一样，这样做的方式就是发现这一过程据以运行的自然规律。^①

这一计划中存在着一些错误。如我们所见，其中一个就是，根据“制作”和造物来思考政治，总是一个危险的类比。造物是一项暴力的活动，其中材料被用作实现目的的纯粹手段，如果历史可以被“制造”，那么所有的手段就必须由一个具有重大意义的目的辩护。^②然而，在阿伦特看来，马克思的计划更深一层的意蕴甚至更为凶恶。“制造”历史是不可能的，因为人们无法控制事件：他们能做的一切就是行动。即使人类能够被联合为一个单一的行动者（不惜毁灭人的复多性），行动也存在着麻烦，那就是它们总是会释放出人们无法控制的过程。因此，如果人类着手用他们当做历史过程的自然规律来制造历史，他们就会发现自己所做的实际上是在加速人们所服从的自然过程。

据阿伦特所说，这正是马克思所鼓动的东西，从而为“自由在必然性指令的面前退位”提供了一个理论表述。^③为了理解阿伦特在这里表达的意思，我们需要回顾一下她在《极权主义的起源》中关于帝国主义者屈服于扩张过程的论述，同时，我们还要意识到她思考马克思和极权主义的一个背景，即原子弹的阴影，这一背景我们尚未提到。20世纪50年代，阿伦特思考马克思、极权主义和人的境况时期，恰好是冷战时期，那时进行思考的人们第一次面对全面核战争的真实可能性，并反思现代科学的双刃剑意蕴。在阿伦特心里，极权主义和原子弹连接在一起，成了她所处时代的两个基本经验，^④这两者显示了相同的矛盾特征，即“一切皆有可能”的狂妄自大与在无法停止的过程控制之下的经验之间的结合。现代人想成为命运的主人，但是相反，他们似乎发现自己处于他们所引起的过程的无情控制之下。政治和科学之间的这种类比，是阿伦特思想之锯的一个基本方面，我们必须更为仔细地

① “Philosophy and Politics” 023388.

② HC, pp. 228-229 ; “Religion and Politics”, p. 115.

③ OR, p. 61.

④ “Einleitung: der Sinn von Politik” (c. 1956) MSS Box 60, 002.

考察它。^①

巫师的门徒

在阿伦特看来，现代科学的故事说明了人类成就颇具危险的悖论性质。她的《人的境况》的序言即是以关于第一艘宇宙飞船的评论开始，那时它恰好刚刚发射，这在她看来是一个象征。它不仅仅是现代人技术威力的象征，也是他最为重要的一个特征的象征，是对人的境况的反叛，此种反叛到了想要逃离地球本身这样的程度。她说，现代人似乎“为一种反抗所给予的人类生存的反叛所占有……就是说，他想与自己所制造的东西交换”^②。这一对人的境况的限制之反抗绝不仅仅是一种浪漫主义姿态。“给我一个支点，我就能翘起地球”，在阿基米德提出这一主张几个世纪之后，人类在某种意义上实现了这一梦想。他们已经逃离了地球的限制：但只是发现他们的成就有着未曾预料的代价，这在梦想成真时常会发生。阿伦特喜欢引用卡夫卡：“他发现了阿基米德点，但他用来反对自身；就好像他只能在这样条件下才能发现它。”^③

现代科学的胜利所带来的“自戕效应”，当然最为显然地体现在核武器中，它们是人类运用其自我毁灭力量之能力的象征。其中特别悖谬的特征是，核裂变是人类独特的“行动”力量的一种显现，也就是采取主动开启独一无二的系列事件。^④如我们后面还会思考到那样，尽管对阿伦特而言，行动是人类自由的中心，但若以为她毫无保留地赞赏行动，则是一个误解。如我们将要看到的那样，甚至行动在人类间完全陷入困境之时，它也存在着问

① Cf. B. Cooper, “Action into Nature: Hannah Arendt’s Reflection on Technology” in R. B. Day, R. Beiner and J. Masciulli (eds.), *Democratic Theory and Technological Society* (New York, M. E. Sharpe, 1988), pp. 316-335, 当然库珀没有在阿伦特的思想中发展出技术、极权主义和现代社会—经济发展之间的联系来。

② HC, pp. 2-3; Cf. OTI, pp. 434-435, 438.

③ HC, pp. 248, 262-263, 268, 284-285, 322-323; “The Concept of Space and the Stature of Man”, *Between Past and Future*, pp. 278-279; Cf. “The Archimedean Point”, Ingenor (Spring 1969), pp. 4-9, 24-26.

④ HC, pp. 230-232, 323; “The Concept of History”, p. 59.

题和缺陷；但是，现代核物理学家这种深入自然的行动方式，则是一项特别危险的事业。行动的本质就是开启系列事件，即获得它们自己的动力的诸种过程。科学家们的科学已经长期不受地球限制，他们能够开启从未见于大地自然的过程；当这些科学家如此行动时，事物将史无前例地不再受控。^①

科学进步的意蕴给阿伦特造成了一种非常矛盾的印象：有力与无助、自由与宿命论。即使在理论的层面上，科学在某种意义上一直也是自败的。伽利略的望远镜表明，尽管无法通过自然自身揭示其真理，但是能够用人造工具捕获它^②，自从那时以来，实验科学在用以穿透事物的欺骗性表面的设置上，变得越来越精致。困难在于，随着实验技术变得日益精致，他们想要揭示的真正实在似乎离我们而去了。科学家们实际上希望揭示的，是设计来检验具体理论的精密仪器所记录的一套测验结果。阿伦特不断引用物理学家海森伯格的话，大意是，在现代科学中，“人遇到的只是他自己”，^③而没有揭示实在。因此，尽管科学有巨大成就，但它“把人推回到……他自己思想的牢笼，陷入他自己创造的模式局限中”^④。这一困境的一个生动象征就是宇航员自身，他通过科学设备与宇宙隔离开始其英勇的探索旅行，而且正是通过这些科学设备，他的这一探索才得以可能，因此，他“被禁闭在仪器控制的太空舱中，任何与其环境实际的身体接触都意味着立刻死亡”^⑤。

81

在这里，阿伦特发现了诸如马克思主义那些想要在历史中寻找意义的哲学与此类似。历史中能够找到的对抗模式，可以讲述的竞争故事，似乎永无止境。科学家们的智巧最终使他们在自然中发现的不过是他们自己的构造，同样，我们在寻找意义的过程中把意义投入历史。然而，其中险恶的方面在于，在历史中与在科学中一样，很可能在未经证实的理论基础上，产生破坏效应的行动。科学家可能没有实现他们揭开实在的面纱的梦想，但他们无疑学会了基于他们的理论而行动，并使它们在实践中起作用。阿伦特认为，极权主义的经验表明，历史中也是如此。因为，尽管极权主义意识形态声称提供了历史的锁钥这一点是虚构的，但是，希特勒和斯大林表明，基于虚构的意识形态行动，

① HC, pp. 230-232, 238.

② HC, p. 274.

③ HC, p. 261 ; “The Archimedean Point”, p. 24 ; “The Conquest of Space”, p. 277.

④ HC, p. 288.

⑤ “The Conquest of Space”, p. 277.

开启他们在恐惧中展开的核技术竞争的过程，这是完全可能的。^①

然而，根据阿伦特的说法，核技术包括深入自然的行动，即开启新过程，并把之前只能在人类事务中得见的活动引入人与自然的关系，极权主义是这种情形的一种镜像。在她的解释中，极权主义对待人类世界的方式，就像它是自然的部分，其中，力量可以通过发现“自然规律”——种族战争和阶级斗争规律——并依照其行动获得。^②像现代技术一样，极权主义为这样一种信仰所鼓动，即对那些理解自然规律的人而言，“一切皆有可能”。核物理学和极权主义若讲述的是以下一些人的故事，它们则是相似的：为复仇所占据的狂妄者、以解放和力量为目标的人，以及那样一些人，他们成功地释放出破坏保护人性所需的限制的自然过程或准自然过程。然而，阿伦特关于马克思对极权主义的助益的反思，受到她的这一信念的重大影响：两者同样在早前奴役人们的一个过程的解放中有所预示，并因它而稍感宽心——她认为这就是“生命过程”的解放。^③对此做一个检视，将有助于我们理解她所认为的马克思与极权主义之间的联系。

82 解放生命过程

在《人的境况》中，阿伦特把现代经济力量和经济繁荣的兴起，归功于“生命过程”的解放，它与核技术和极权主义的情形一样，因人类由不可控制的力量支配，力量导致了无能。简言之，她主张，人类就像其他动物一样，服从生物本性的必然性，但是，文明人一直都在为尽可能从中解放出来而斗争，并集中于那些充满人性而不是纯粹动物性的活动和兴趣上。然而，自从16世纪以来，在一次史无前例的人之优先的倒转中，西方人日益把他们的精力集中于服务动物性需求，后者以前一直处于文明社会的视野之外；而且，由此而来的经济发展过程扫荡了它面前的一切。马克思看到了其中的

① “The Concept of History”, pp. 87-89. 这里对极权主义与技术之间（带有夸张的）对应的强调，是阿伦特自己的观点。

② “Ideology and Terror” in *The Origins of Totalitarianism*, 3rd edition (London, Allen and Unwin, 1967), pp. 463-472.

③ *HC*, pp. 47; 105-116.

一些情况，阿伦特称赞他“对现象实在的……忠诚”^①，因为他分析了作为实体的资本和劳动力的动态过程，这些实体脱离了产生它们的人们的控制，获得了自己的生命，并支配着它们的生产者。在阿伦特自己的阐释中，除了把异化解释为使人类服从生物必然性的过程（社会主义仅仅是加速这些过程）之外，对此还有许多共鸣之处。^②

开启这一过程的是“财产”向“财富”的现代转变，阿伦特已经在使得极权主义成为可能的帝国主义扩张的根源处发现了这一点。她在这里的区分，是稳定与过程之间的一个区分。“财产”，在她看来，指的是公共世界的一个私有空间，某种稳定之物，并区分于他人的财产：一个居所，而不只是拥有（她认为前现代的人们也是如此理解的）。相反，“财富”是某种非实在之物，不与任何具体位置联系在一起，它最典型的形式是资本，而资本的作用就是在无尽过程中不断产生更多的财富。目前而言，它们之间最为重要的区分，正是财富的这一过程特征，它与财产的限定特性相对照。阿伦特认为，在近代以前，财富的增长实际上受到稳定财产的约束，然而，随宗教改革而来的大量征用破坏了这些人类限制，释放出导致迄今为止闻所未闻的财富的力量。^③

83

除了资本之外，这些征用也释放出其补充物，即无地的劳动力。农民一旦被剥夺了使他们在共同世界拥有处所的财产，而被迫成为计时工人，根据阿伦特的说法，他们就成了纯粹生物过程的化身，不仅服从“生命必然性的迫切需要，而且……疏离了所有不直接源自生命过程本身的关切”^④。易言之，就像极权主义者使自身服从于根本命运或阶级斗争的必然性，^⑤资本家和劳动者同样成了生产和消费这一非人的生物过程的奴仆，阿伦特把这一过程称为“生命过程”。

① HC, p. 106.

② HC, p. 116.“异化”在阿伦特看来就是疏离人们构建的“世界”（见本书第三章）。关于阿伦特的观点与马克思的观点之间的差异，见 J. Ring, “On Needing both Marx and Arendt: Alienation and the Flight from Inwardness”, *Political Theory* 17/3 (August 1989), pp. 432-448; R. S. Beiner, “Hannah Arendt on Capitalism and Socialism”, *Government and Opposition* 25/3 (Summer 1990), pp. 359-370.

③ HC, pp. 61-71, 251-252; Cf. OT 1, pp. 143-146.

④ HC, p. 255.

⑤ “Ideology and Terror”, pp. 462-472.

但是，如果说资本主义的发展开启了这一过程，那么社会主义的兴起则完成了这一过程。只要人类把自身以及彼此看做独特的个体，他们在这个世界的出现和消失就打断了这一过程，但是，人类一旦被“社会化”，被看做是具有集体的“类生命”的单一实体，这一过程就能获得它的全部动力。“只有当个体生命的繁殖融入人类（man-kind）的生命过程，‘社会化人类’的集体生命过程才能遵循它自己的‘必然性’。”^① 人类一旦在实际上服务于这一过程，而不是服务于更加特殊的人之目标，它就日益突进地超越自然边界，导致生产领域中巨大的现代扩张。这在当代世界中导向了这样一种境地，在那里，自动化表达了生产过程盲目的非人特征，与之匹敌的是日益加快的对其产品的消费。阿伦特运用这种语言来描述对她的极权主义分析的共鸣，同时含蓄地提示核技术的危险：“好像我们奋力打通了保护世界和人类技能免于自然这一进行中的生物过程影响的分界线……”^②

84 易言之，阿伦特是在说，极权主义、核武器和现代社会经济的发展，同样都是现代人对人类文明所犯下的叛逆罪的表现形式。文明一直处于危险之中，它是这样一种角力：摆脱自然以建造一个人类世界，并保护其壁垒免遭总要毁灭它的自然力量的破坏。但是，现代人好像变成了野蛮人，用他们的行动能力去支持威胁文明的力量，释放出阿伦特所谓的“自然的……非自然发展”，^③ 这是一个非常重要的表述。在服从生产与消费、生长与衰退、生与死的自然循环过程的意义上来讲，人的境况一直使得人受制于自然；但是，唯有在现代，人们才从他们的循环重复中释放出这样的自然过程，让自己位于不再是循环而是无限的轨道上。核技术、极权主义和“社会的生命过程”也一样，阿伦特从中看到的不只是单纯的自然力量，尽管相关者可能会这样来理解它们，而且它们是通过人类行动释放出来并因此而大大加速。^④ 要注意的是，是行动，而不是劳动或制作应对此负责：开启新过程的

① HC, pp. 116, 321.

② HC, p. 126. 关于现代武器与生产力扩张之间的关系，见“Einleitung: der Sinn von Politik” 025 (b)。

③ HC, p. 47; Cf. “Europe and the Atom Bomb”, Commonwealth 60/24 (17 September 1954), p. 578; “The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism”, p. 8.

④ HC, pp. 46-47, 126, 148-150; “Ideology and Terror”, pp. 465-466. 如果活着看到了生物技术的发展，这无疑证实了她的担心。

能力——若无此开启，这些新过程就不会存在——所导致的结果，总是不可预测的。阿伦特在这一点上非常明确。^① 在她看来，马克思的悲剧在于，尽管他以自由为目标，但由于他错误地把自由理解为“制造历史”，他实际上达到的是鼓舞他的追随者使自身服务于强制过程。

因而，阿伦特在提及马克思时的矛盾语调，与她的这一信念非常相关，即马克思一方面是他所处时代的趋势的一个特别敏锐的记录者，但另一方面，由于马克思误解那些趋势的方式，他实际上最大限度地促进了它们，而不是抑制了它们。在她看来，马克思的天才在于他对经济发展的强制过程、政治中劳动阶级的出现的敏感，以及对西方文明中的劳动和生物生命的重估。^② 在她看来，马克思完全错误的地方是他对这对于自由和文明意味着什么的评价，没有看到它所隐含的威胁：阿伦特认为，在这一点上，马克思受到了西方思想传统的误导。因而，尽管马克思在回应新经验的努力中，完全颠倒了传统，^③ 提升之前一直受到鄙视的物质活动，然而，他所继承的概念工具还不足以使他能够识别这些新经验与它们的过去之所是。^④ 由于马克思混淆了劳动、制作与行动，他实现自由的努力只是促进了他追随者加速被解放的生命过程。

85

于是，随着我们追随阿伦特关于马克思主义中的极权主义因素的反思，我们就能看到她如何从事对不同人类活动的区分，追溯它们在历史变迁中的身份变化。易言之，我们能够看到她如何从关于极权主义的沉思转向《人的境况》。然而，对于读者而言，还存在着模糊不清的一点，那就是马克思与斯大林主义之间的关联的性质。按照阿伦特的说法，我们已然看到，马克思在以为他开创了自由王国的误解下，促进了“对生命过程的解放”。但是，即使我们准备赞同阿伦特把“解放生命过程”看做是自由和文明的一个威胁，它也显然不同于斯大林主义开启的恐怖和死亡的过程，而且这两者甚至可以看做是对立面。^⑤ 我们很容易看出阿伦特对这两者的描述之间的类似，因为她在每一情形中都说到人们服从于不顾人类个体或人类的文明世界的过

① HC, p. 232.

② “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) section V, p. 32.

③ “Tradition and the Modern Age”, pp. 17-40.

④ Cf. Arendt to Moe, 29 January 1953, Guggenheim Correspondence 012642.

⑤ Cf. S. J. Whitfield, *Into the Dark*, p. 159.

程，但是，它们之间的不同完全是一件生死攸关之事。

因此，重要的是要认识到，阿伦特并不试图否认这一不同。她没有把马克思主义等同于斯大林主义，也没有宣称从前者到后者存在着必然的关联，犹如她没有宣传从19世纪的种族理论中必然产生纳粹主义。阿伦特认为，理论与实践完全不是统一的，经由偶然事件架接在一起的马克思与斯大林，他们之间存在着一个鸿沟。^①实际上，根据她的解释，马克思主义直接的政治蕴涵是沉闷的，而不是灾难性的。在一个完全“社会化的”未来，国家实际上会消亡，不再有政治，而只有对一群温顺劳动者的物质利益的官僚式管理。“官僚政治是劳动社会的身体政治（body politic）”，^②尽管这样的国家是难以忍受的，因为它等于“无人统治”——无人可以被问责，但它绝不是毁灭性的。

因而，在阿伦特的论述中，马克思主义本身不是极权主义的，然而，她主张，人们完全可能事后聪明地看到它在政治危机的境况下如何易于孕育极权主义后代。其中的一个原因，我们已经详细考察了，就是马克思在发现历史发展规律之后“制造历史”的目标，这潜在地具有毁灭性，因为它把个体的人类转变为历史长河的漂浮物或制造革命煎蛋的鸡蛋。不过，马克思处理历史的其他两个蕴涵还需要探究。首先，由于他的历史发展理论所隐含的对于法律结构和政治结构的观点，他促进了对可能能够抵抗极权主义大屠杀的唯一屏障的破坏：实际上，他支援了帝国主义力量，后者（如我们在《极权主义的起源》中看到的那样）破坏着民族国家相对稳定的政治结构。其次，由于他推进了劳动者社会的出现，他无意中促进了这样一种人类经验的优势地位，其中极权主义的种子最容易生根发芽。这两点，其中第一点与政治结构相关，第二点与那些结构跟特殊经验的关系相关。在阿伦特开始她的“马克思”书时，它们是花费她大量精力的主题，其中关于它们的一些反思以高度浓缩的形式包括在《意识形态与恐怖：一种新的政府形式》中，她把它增补进《极权主义的起源》后来的版本。现在让我们来探究一下这篇论文以及它的背景。

① “Tradition and the Modern Age”, pp. 26-27; “Karl Marx and the Tradition” (1st draft, short MS), pp. 3-6. 阿伦特关于“马克思”书的最初计划，包括关于社会主义和布尔什维克主义的部分，它们表明了马克思主义被转变为斯大林主义的一些进程。见“Project: Totalitarian Elements in Marxism” 012650; Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pp. 276-279。

② “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) section V, pp. 32-33. Cf. *HC*, pp. 40-45.

《意识形态与恐怖》

阿伦特打算用她关于“意识形态与恐怖”的论文构成她的“马克思”书的第四章，置于论“法律与权力”这一章之后，后者是“所有关于政府形式的传统定义的两个概念支柱”。这第三章结束于对孟德斯鸠的论述，在孟德斯鸠的思想中，阿伦特找到了“把极权主义区分于过去所有——哪怕最专制的——政府的工具”^①。事情倒不是像这一引文所提示的那样直截了当。如何根据传统范畴去理解在她看来完全史无前例之事，阿伦特在与这一问题进行斗争时，她发现自己也在质疑这些范畴本身。我们已经看到，她查明马克思的误解的努力如何导致她质疑对人类活动的传统理解，并因此感到有必要进行更为精致的区分，这与她面对给极权主义归类的问题时所出现的情况相似。政治体系的传统归类，比如君主政体、贵族政体和民主政体，集中于谁统治的问题，有时还追加一个细致的问题：是否依法进行统治。然而，阿伦特一开始思考这一问题，就断定这些范畴不仅不足以描述极权主义的经验，而且在许多重要方面，一直都不足以用来描述政治经验，这对于她自己及其读者而言，很快就使得问题变得错综复杂。她自己认为，政治思考传统中对统治的关注，事实上没有反映复多人们之间行动的基本经验，这一点位于西方政治传统的根源；相反，自柏拉图以来，它呈现的是一种从哲学家的角度看待政治的扭曲观点。^②

87

这被表明是一条富有成效的路径，我们将在这本书的后面加以探究。不过，目前来说，我们要看看阿伦特关于政府形式的反思的两个方面，这构成了她试图在《意识形态与恐怖》一文中详细阐明极权主义的性质的背景。其中一个方面是孟德斯鸠关于政府“性质”及其“原则”的区分。按照孟德斯鸠的说法，君主政体与专制政体之间的差别不仅仅是一个结构问题，而且也在于驱动两者并确定两者之气质的原则：专制政体中的“恐惧”与君主政体

① Arendt to Moe, 29 January 1953, Guggenheim Correspondence 012642.

② 阿伦特的反思能够在她 1952—1954 年的手稿中看到，比如“On the Nature of Totalitarianism” (two versions), Box 69; “The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism”, Box 68; “Karl Marx and the Tradition” (two drafts) Box 64; “Philosophy and Politics”, Box 69.

中的“荣誉”。孟德斯鸠集中于政治体系的动态方面，通过这种方式，他把特殊的政府形式与人类经验的特殊领域联系在一起，阿伦特显然受到这一点的启发。我们会发现，她对于极权主义的分析遵循着类似的路径。

她的第二条路径是根据合法政府与非法政府的传统区分。不可避免地，这也开启了她关于西方传统中发现的不同法律概念的反思，^①我们也会适时回到这些反思。不过，目前而言，关键在于，在最初的极权主义思想方式出现之前，法律一直被理解为给行动设置的限制。法律是边界、藩篱、围栏，意味着保护人们免于彼此伤害，限制因他们无法无天的行动能力造成的破坏。法律是稳定的文明结构的组成部分，后者一直受到野蛮潮流的威胁。在这一背景中，现在让我们转向她对如下主张的阐释：恐怖是极权主义政府的本质，意识形态取代了行动原则。

88 在《意识形态与恐怖》一文中，阿伦特的第一个关注是把极权主义与暴政区分开来。我们总是想把纳粹主义和斯大林主义归于这一熟悉的标题之下，^②但是，根据阿伦特的说法，这是一个误解。暴政的本质是非法，统治者随心所欲地挥舞着专断的权力，在这样的体系中，恐惧是行动原则。但是，极权主义完全是另一回事：它不是一种随意的统治，不是为了任何人的利益（甚至也不是为了统治者的利益），甚至也不是非法的，在这样的政体中，恐怖不再只是行动的辅助原则，而是这一体系的本质。这一体系完全不在意个体的人类，而只是把他们用作假定的自然或历史的超人“规律”的材料。

阿伦特用了一个很长的段落论述极权主义与法律之间的关系，这是她的理论的中心。传统地来看，她说，人们一直认为非法和权力的随意运用是暴政的标志，而在法律的限制内运行则是合法政府的特征。然而，极权主义推翻了这一区分，因为，尽管它的统治者无视保护个人权利的普通法律，但他们并不享有传统暴君的专断权力；相反，他们根据他们假定的高于一切的自然或历史规律行动，尽最大努力使人类像非人物种那样体现和例证这些规律。

普通暴君违反的普通法律，本质上是用以确立一个适于人类居住的稳定的共同世界，并由此保护其稳定性免受不断变化的人们的不断行动的破坏。

① “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) sections III-IV; *OR*, pp. 186-190.

② 对其与祖鲁王沙卡相似的一个有趣论述，见 J. L. Stanley, “Is Totalitarianism a new Phenomenon? Reflections on Hannah Arendt’s Origins of Totalitarianism”, *Review of Politics* 49/2 (Spring 1987), pp. 177-207.

然而，与这种把法律理解为限制和保护个体人们的自发运动的藩篱相反，极权主义者把他们的超人“规律”理解为运动规律，即个体浸没于其中的无止境的种族战争运动或阶级斗争运动的规律。恐怖是这一无止境运动的本质，部分是作为每一个新的“劣等种族”或“垂死阶级”被消除以及实现这一过程的方式，而且也是因为它消除了人的自发性（否则的话，这种自发性会阻挡“自然规律”的路），把个体变为一个种类的成员，从而只能扮演他们的自然或历史：

恐怖即运动规律的现实化；它的主要目标是使自然或历史力量有可能自由地穿过人类，不受任何自发的人类行动的阻碍。同样，为了解放自然或历史力量，恐怖也设法使人“稳定”。^①

阿伦特认为，在极权主义政体中，甚至统治者也无法自由行动，而只能 89 执行他们假定的自然或历史规律。确实，在他们统治的早期阶段，他们必须像普通暴君那样行为，夷平保护权利和“自由的生存空间”的人类法律的藩篱。然而，在这样做之后，并不是让个体处于“非法的、没有藩篱的恐惧和猜疑之荒野”，这是暴政的特征，其中无论如何都为行动留下了一些空间，而极权主义的恐怖则尽量彻底根除个性，把人们束缚在一起，不留下任何行动的空间。全面恐怖把人们捆绑在“一条铁链上，它把人们紧紧地联结在一起，就好像他们的复多性消失在庞大的一个人之中”^②。这里的关键是，这使得不可避免的自然或历史过程甚至比它们按照自身的步伐更平稳快捷地进行，不受个体反复无常的偏差的阻碍。

恐怖消灭人的复多性，制造一个将可靠地行动的人，就好像他自己是历史或自然过程的组成部分，在这条恐怖铁链上建立了一个设置，它不仅解放了历史的或自然的力量，而且加快了它们通过自己永远不能达到的速度。^③

① “Ideology and Terror”, p. 465.

② “Ideology and Terror”, pp. 465-466; Cf. Arendt to Jaspers, 4 March 1951, *Briefwechsel*, p. 202.

③ “Ideology and Terror”, p. 466.

从上一个引文中，我们显然可以听到阿伦特反思这样一些人的回声：因解放自然力量而危及人性的现代科学家，以及包括马克思在内的那些人，他们“解放”了一个标准化、社会化的人的“生命过程”。她没有指责马克思释放了恐怖，而只是认为他使得斯大林更易于这样做。他促进这一点的其中一个方式，就是贬斥政治结构和法律，它们被攻击为资本主义的帝国主义所产生一个结果。在她关于马克思的演讲手稿中，阿伦特评论说，由于他把统治简单地理解为统治阶级的专政，这个阶级紧握权力，阻挡下一个进步阶级的兴起，因此，甚至政府也不过是生产进步的一个障碍。至于法律，在她看来，马克思完全缺乏这样的法律概念：为行动设定限制的稳定结构。^①

90 根据孟德斯鸠的经典论述，政府不仅需要有一个基本结构，而且需要一个激发政府和国民的原则。但是，极权主义完全不是一个稳定的结构，而是一个无情的运动过程；位于其中心的恐怖则驱动着这一过程，并为其提供了形式。因此，阿伦特说，一个“全然的”极权主义政体需要的只是保持运动的恐怖。^②任何实际上没有达到全球统治的政体，就还没有处于这样的形势；倒不是它需要一个行动原则，而是因为极权主义下自发性的消除使得自由行动甚至支持不相关的政体。由于为非人的自然或历史过程所吸引，他们任何时候都发现自己要么是其“规律”的受害者，要么是其“规律”的执行人，阿伦特说，极权主义国家的居民所需要的，是对这一过程本身的洞察。这一洞察由意识形态提供。

尽管她论文的标题似乎把“意识形态”置于优先位置，^③但阿伦特明确表示，恐怖是极权主义的本质，而意识形态尽管在形式上比向非人力量屈服精致得多，但却是辅助性的，甚至是可有可无的。她说，意识形态，即那些使它们的追随者感到一切都能得到解释的、包括一切的演绎体系，在希特勒和斯大林发现它们的极权主义潜能之前，从政治上来看是无关紧要的。这不在于任何

① “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) section IV, pp. 12-13.

② “Ideology and Terror”, p. 467.

③ 可能潜在地与罗伯斯庇尔把革命专政解释为基于“美德与恐怖”形成对照（它本身可能暗示的是孟德斯鸠的共和原则与专制原则）。阿伦特在写作《极权主义的起源》之时阅读了罗伯斯庇尔的演说（OTI, p. 295）。Cf. M. Canovan, “Hannah Arendt on Ideology in Totalitarianism” in N. O’Sullivan, *The Structure of Modern Ideology* (Aldershot, Edward Elgar, 1989), pp. 151-171.

具体的内容，而在于意识形态的形式，它宣称是历史的科学向导，对待事件时就好像它们必然遵循一条逻辑锁链。阿伦特在意识形态的思考中识别了三种相关因素，它们被证明潜在地具有极权主义性质。首先，由于它们解释一切的野心，意识形态以历史为方向，关注变化和运动，而不关注实际存在之物。其次，它们对奠定变化的隐蔽过程的集中，使得它们的追随者难以认真对待当前经历着的现实。最后，这种“思想从经验中的解放”，^①表现为集中于从意识形态的中心观念出发的逻辑演绎。这一逻辑锁链，被认为揭示了一致的历史过程，迷惑了信从者，以至于他们见闻不到这个世界实际发生之事。

阿伦特的观点是，这种对现实和经验的绝缘一直内在于意识形态思考中，希特勒和斯大林迈出的重要一步只是对其加以认真对待。意识形态只需要坚持逻辑一致性，把它的蕴涵推到最大限度和最荒谬的结论，就能够转变为极权主义恐怖的武器。易言之，对于希特勒和斯大林而言，关键不在于他们的意识形态的思想实质，而在于其强制形式。每一个都承诺服从必然性。斯大林对工人阶级的福利不感兴趣，希特勒对德国人民也不在意，他们着迷于自洽的演绎体系，在这一体系中，斗争、统治和恐怖以不可改变的逻辑进行着。同样，接受这样一种演绎体系的国民也完全被限定为要么是受害者，要么是执行者，而无论哪种角色都遵循着他们所接受的前提。

91

老布尔什维克宁愿承认他们未曾犯下的罪行，也不愿抛弃他们的意识形态，通过反思这一点，阿伦特认为，极权主义把人变成服从自然或历史规律的机器人的计划，因“我们害怕自我矛盾”，而在自己内在的心灵中找到一个同盟。“逻辑性的暴政”就是“我们能够借以强迫自己的强制力”，^②它让我们的思想和决断由我们已然接受之物指示，而不是运用以下一些人类能力：启新、形成新观念、重新打量事物以及从经验中学习。意识形态的逻辑的紧身衣，是一个与集中营的外在恐怖形成补充的内在警察，为了假定的超人力量而把人类变成低于人类的材料。^③因此，极权主义政体的理想国民，不是一些对其经验有所思考并使官方意识形态符合事实的人，而是一些既无

① “Ideology and Terror”, p. 471.

② “Ideology and Terror”, p. 473. Cf. “On the Nature of Totalitarianism” (2nd MS), pp. 19-23. 阿伦特关于极权主义的逻辑性的反思，与她对哲学与暴政之间的亲缘关系的长期思考有着密切关系，见本书第六章。

③ “Ideology and Terror”, p. 473.

法经验也无法思考的类似机器人的存在。

根据得自孟德斯鸠的分类工具，阿伦特把极权主义刻画为一种新的政治体系，它以恐怖为其本质，用意识形态取代行动原则。然而，根据她对孟德斯鸠的解释，孟德斯鸠归于不同政府形式的“原则”，对应于每一种形式基于其上的政治经验的不同方面。^①因此，她继续询问何种经验能够成为极权主义的基础，并使之可能。她的解答是孤独，无根大众和专注于他们自己的物质需要的劳动者的孤独。

按照她通常的做法，阿伦特采用了“孤独”（loneliness）这个日常术语，赋予它一种特殊意义，并仔细地把它与其他近似的同义词区分开来。从一开始，在她那里，“孤独”就不等同于“孤立”（isolation），不同于个体之间政治联系的切断，暴君总是依靠后者来防止对他们权力的威胁。然而，那些因孤立而无法在政治中共同行动的人，可以保持他们其余生活的完整性。当然，如果这个人艺术家或工匠，他实际上可能选择孤立，与其作品同在，从而为人类世界增添新的对象。

这里的关键是，根据阿伦特的理解，“孤独”不仅仅是缺乏人类联系。她以此意指的不仅是与其他人分离，而且特别是指与跟他人共居其中的人类世界的分离，因而丧失了一种现实感，并且没有能力对经验作出合理判断。在关于《人的境况》的章节中，我们会对阿伦特的“世界”理论作出更为详细的论述，但是在这里，我们需要意识到，“孤独”不仅意味着一种情感上的剥夺，而且也意味着一种存在论上的和认识论上的剥夺，即与人类经验隔离并缺乏共同体和安慰。阿伦特说，这种孤独，“这种完全不属于这个世界的体验”^②，与随工业革命和20世纪的政治危机而来的现代大众的境况相关。

根据她习惯性的三分模式，阿伦特不仅使“孤独”区别于“孤立”，而且也使它区别于“孤寂”（Solitude），即撤离人类世界，这是思想的内在对话所必需的初始条件；对此，她在《心灵生活》中有大量论述。孤寂，即独处，若不想转变为孤独，依然需要与人类世界的定期接触，而在孤独的境况下，既不可能有真正的思想，也不会有可靠的经验。在这种状态下，人所剩下的唯一能力，就是自动的、计算机似的演绎推理能力。路德认为，一个孤

① “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) sections III, p. 33, IV, p. 1 ; “The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism”, p. 4. Cf. chapter 6 below.

② “Ideology and Terror”, p. 475.

独的人“总是从一件事来推断另一件事，并且把一切想到最坏处”，通过援引他，阿伦特提出，正是大众的孤独经验使人们接受极权主义意识形态，使得以一种传统暴政下的孤立国民从未有过的方式来动员他们成为可能。若与暴政的荒漠相比，“这就好像找到了一种使荒漠运动起来的方式，它释放出 93 一阵沙暴，掩埋了地球上各地的居民”^①。

阿伦特在《意识形态与恐怖》一文中关于“孤独”的反思阐明了这样的方式，其中，随着她关于极权主义尤其是它的马克思主义先驱的思考，她的思想链日益增宽，以至包括了她在《人的境况》中所关注的主题。因为，尽管她对不再属于人类世界的人们孤独的强调是《极权主义的起源》的主题的一个直接延续，其中，她把无根的“大众”确定为极权主义运动的追随者，把极权主义呈现为一种攻击文明堡垒的新野蛮主义，但是，在她的分析中有一种因素与她关于马克思的著作直接相连。这就是她的以下主张，即现代人特别易于陷入“孤独”，因此易于接受极权主义，因为人类活动权衡的逐步转换，正是“一切人类活动被转变为劳动”^②的结果。劳动（如她将在《人的境况》和《论革命》中继续说明的那样）把每一个个体锁进他自己物质生命的死人经验中，同时把个体大众转变为“社会化的人”，即就像一个人那样行为的物种。通过这样的结合，这些特征使得劳动者成了极权主义下的理想国民。

因此，阿伦特对极权主义之根源的进一步探究，使她得出这样的结论：那些根源比她在原初的探询中提出的更为深刻。在以纳粹主义为关注焦点时，她强调了 20 世纪的恐怖得以形成的欧洲历史的“潜流”。但是，当把注意力转移到马克思主义的极权主义时，流向新野蛮主义的潮流似乎就在表面。对在《极权主义的起源》中扮演关键“因素”的资本主义的发展和扩张的关注，深化了对“生命过程的解放”的解释，这一过程为资本主义所开启，但经由劳动阶级的解放而得到进一步推进，并通过社会主义达到顶点。她总结说，马克思的重要性在于，他发觉了这些潮流，并误导性地帮助它们上路。他清楚地表达了人类活动的权衡中的变化，后者把物质生命提升到一个前所未有的尊严高度，同时引领人们把历史体验为一个不可动摇的过程之流。但是，由于受到他徒劳地加以推翻的继承概念的误导，他在一个全然乌

① “Ideology and Terror”, pp. 477-478.

② “Ideology and Terror”, p. 475.

托邦，即在它们之外存在着一个自由王国的误解下促进了这些变化。

94 这一分析留给阿伦特一个新的事项，尽管它依然依赖于面对极权主义的努力，但是，如她承认的那样，这些探究“似乎已经让我离题太远”^①。一方面，存在着与传统政治哲学有关的问题，因为（与纳粹主义不一样）斯大林主义确实像是受到某种根深蒂固的思想习惯的促进。为何马克思所继承的概念工具如此地具有误导性？为了澄明使得现代世界易于接受极权主义的那些发展，需要什么样的范畴？另一方面，存在着较为实践性的政治定位问题。如果极权主义的因素不仅包括资本主义，还包括劳动，那么，一种恰当的回应就远不是重申与资产阶级相对的公民，而必须提出这样一些令人痛苦的问题：自由与平等之间的兼容性，以及对受压迫者的同情是否会陷入为错误的一方斗争（这是20世纪中叶典型的、根本的噩梦）。这些问题使得阿伦特转向在《人的境况》和《论革命》中浮出水面的探究。不过，在我们继续考察其中的第一个探究之前，我们需要提出另一个问题。正如我们已然看见的那样，阿伦特思考中的一条主要线索，是对现代性来临的生动说明，它通过极权主义、原子反应、革命和“生命过程”之间的隐喻而结合在一起。这一故事的地位如何？

关于讲故事

阿伦特讲述的现代人困境之根源的故事，让人们想起自黑格尔开启风气的知识分子所讲述的许多其他类似故事，尤其是那样一些知识分子，他们把现代化描述成堕落，对于救赎前景没有马克思主义那么乐观。确实可以这样认为，对于保罗·康纳顿（Paul Connerton）所谓的“德国社会学典型的传统主题：他治论题”，阿伦特给出了她自己的样式，根据前者，资本主义工业化所特有的制度网络“呈现为一种物力论，它完全不受……人的控制”，并且挫败最初开启它的那些意图。^② 不过，这里我们关注的，不是阿伦特讲述的故事与海德格尔、霍克海默、沃格林或者任何其他他人所讲述的故事之间

① Arendt to Moe, 29 January 1953, Guggenheim Correspondence 012642.

② P. Connerton, *The Tragedy of Enlightenment—an Essay on the Frankfurt School* (Cambridge, Cambridge University Press, 1980), p. 120.

的可能亲缘性，而是她讲述这一故事的目的何在。她讲述这一故事时认为自己在做什么？难道我们要设想她认为自己是正在写作黑格尔和马克思所谓的历史——即为过去的神秘提供唯一正确的解答？

绝不是如此。我们已经看到，她完全意识到易于在历史中“发现”别样的选择模式，因为它们都是发现者所强加的，^①而且，她明确把极权主义意识形态的起源追溯到这种虚构。不过，根据她对其他人在历史中寻找意义的企图的怀疑主义观点，我们如何来解释她自己的论述呢？

在这里，我们需要澄清的第一个观点是，回顾现代化并从中发现一个被讲述的故事，这与提出一种成熟的历史哲学并不是一回事。比如说，马克思95的理论内含的基本主张是，“历史”是一个往后深入过去、向前通向未来的单一过程，而这恰恰是阿伦特所拒斥的。她尤为专注于反对这一观念，即未来仅仅是过去的延续，人们能够通过确定趋势或模式作出预测。她最典型的一个论说是这样一个多次重申的评述，由于人类具有行动和启新的能力，因此未来从原则上来说是不可预测的。无论如何，只是根据历史学家的观点（他们从现在的有利观点进行回溯），“混乱无序的过去事件之迷津”^②完全变成了一个前后一致的故事。回顾过去，我们可能会有这样的幻觉，即认为事情只能如此，但是，当我们转向现在和未知的未来，显而易见的不仅是我们从过去继承而来的可能性之间进行选择的能力，而且也有我们创造之前从未想到过的可能性的能力。

因此，我们完全可以说，阿伦特并没有任何类似于古典意义上的历史哲学的东西。根据她的观点，一般而言，过去并没有什么具体形式，更不要说未来了。不过，她显然确实认为，从20世纪中叶的有力观点来看，过去几个世纪中西方经验的某些特征可以被认为构成了一个前后一致的故事。生产与消费的急速扩张使这一时期具有一种典型的独特形态，它完全不同于早前的历史学家讲述的那些故事所整理的普通混乱的行动和事件。正是这种势不可挡的变化的经验，导致马克思那样的思想家期望人类历史整体呈现一个类似的模式。但是，根据阿伦特的观点，现代化的模式并不是人类历史的一种典型模式。人们有意选择像是自然的一部分那样行为，把他们的劳动能力

① “The Concept of History”, pp. 80-90 ; “Religion and Politics”, p. 118.

② “Understanding and Politics”, p. 388.

置于优先地位，此时，他们的活动就变得有规律和可预测。^①

因此，在论及“生命过程的解放”之处，阿伦特一方面否认历史哲学的基础，另一方面认为可以在西方的新近过去中找到一个客观模式，我们不应该认为这前后矛盾。如我们所见，这不是这一问题的结束，因为她关于这一发展的说明具有深刻的隐喻性，她把经济增长与极权主义联系在一起，把核反应科学讲述为一个生动的现代性故事。我认为，在这里它有助于让我们记起：她对历史模式的怀疑态度由一种讲故事的热情补充。

96 我们通过故事比通过较为常规的社会科学方法对经验的掌握要更为充分，对于她的这一信念，一些评论者有见解敏锐的著作。^② 不过，这些论述的重点倾向于那些关于具体事件和特殊个体的故事，遵循阿伦特的这一观点，即“每一个个体的生活……最终都能讲述为一个故事”，历史本身也可以成为“人类的故事书”。^③ 就我所意识到的而言，注意力并没有一直放在现代性的故事，即我们这里关注的“自然的非自然增长”。这一故事完全不同于关于特殊个体的故事。我仍然怀疑，通过回忆起她在关于伊萨克·迪内森（Isak Dinesen）的文章中的主张，即讲故事“揭示了事件的意义而不会犯定义它的错误”，并“带来对事件实情的认同与和解”。^④

如果她的现代性故事确实想要揭示意义，而不是发现历史中的真正模式，那么什么是它揭示的意义呢？我认为存在着两个方面。首先，故事想要阐明支配着现代人类的自我理解的隐喻。其次，它是一个寓言故事，确实想要带来“对事件实情的认同与和解”：不是与所谓的历史命运和解，而是与人的境况和解。

正如她的批评者常常指出的那样，阿伦特在讲述现代人的堕落故事时依赖于隐喻。不可控制的原子连锁反应过程，在某种意义上是“自然的”，但

① HC, pp. 42-45.

② D. Luban, “Explaining Dark Time: Hannah Arendt’s Theory of Theory”, *Social Research* 50/1 (Spring 1983), pp. 215-248; M. A. Hill, “The Fictions of Mankind and the Stories of Men” in Hill (ed.), *Hannah Arendt*, pp. 275-300; S. Benhabib, “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative”, *Social Research* 57/1 (Spring 1990), pp. 167-196.

③ HC, p. 184.

④ “Isak Dinesen 1885-1963”, *Men in Dark Times* (London, Jonathan Cape, 1970), p. 105. Cf. “Action and the ‘Pursuit of Happiness’” in *Politische Ordnung und menschliche Existenz: Festgabe für Eric Voegelin* (Munich, Beck, 1962), pp. 2-5, 10.

也是“非自然的”，因为若没有人的行动，它就永远不会发生，它隐喻性地潜伏在那些准自然的和无法停止的过程背后，根据这些过程，她描述了极权主义的恐怖、经济的发展（“人类的生命过程”）以及革命的恶化。^①然而，若认为她所为之事不过是武断的，而且是把“过程”的隐喻强加于真实世界，那会是个误解。她的方法毋宁说是沉思，把一个隐喻带入意识之光，这个隐喻深深地嵌入在现代思考之中并强烈地影响了我们经验世界的方式。就像一位文学批评家注意蕴涵在一首诗中的形象一样，她反思现代的经验模式以及它们所投射的形象。

这在她的《论革命》对法国革命的解释中尤为明显，如她在那里所指出的那样，“在各种不同的隐喻中，革命没有被看做是人们的作品，而是被看做一个不可抗拒的过程，涌流、洪流和激流这些隐喻，都是……行动者自己杜撰的”^②。显然，那些经历过这场革命的人们把它看做一个按照其不可抗拒的进程行进的自然过程，并且把一种由那些术语所构架的对革命的理解传递给他们的继承者。同样，在她对极权主义的解释中，阿伦特在极权主义者自身的自我理解中，以及那些被她看做前极权主义的先驱的自我理解中，找到了为不可抗拒的过程所吸引的类似形象。^③“生命过程”的隐喻被置于她对现代经济增长的论述的中心，它同样也不是她引入的一个隐喻，而是她在从洛克到马克思的资本主义社会的理论家所诉诸的语言中找到的。^④

因此，人们或许会说，阿伦特试图为现代西方人所做的事情，类似于她开始讲述拉埃尔·瓦恩哈根“她自己可能讲述过”^⑤的故事时所做的事情。通过这种方式，她确实揭示了我们通常没有意识到的意义，尽管（如我们后面将看到的那样）是以呈现“社会”的一个形象为代价：它在现代政治的某些特征上系统地令人误解。但是，我认为，她不断重申现代性的故事之因由在于，它是一个寓言故事——一个具有某种复杂性的寓言。这个故事的关

97

① E. g. “Philosophy and Politics” 023376 ; “Einleitung: der Sinn von Politik”, pp. 1-5.

② OR, p. 49.

③ OTI, pp. 215-220 ; “Ideology and Terror”, pp. 465-468.

④ HC, pp. 99, 105-106. 她当然意识到把学说建基于一个隐喻的危险。见 “On Violence” in *Crisis of the Republic* (New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972), p. 128.

⑤ *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewish Woman* (San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1974) xv.

键，是通过使我们注意这些形象而意识到人类的困境，并追溯这些形象到人类的基本经验，而我们趋向于根据这些形象去经验这个世界。为了支撑不可抗拒的过程的这些无孔不入的现代隐喻，阿伦特找到了两种基本人类经验。其中一种是服从必然性的隐秘经验，我们所有人因拥有身体而共有这一经验。就身体而言，我们对不可避免的过程的服从不是隐喻，而是真实的事实。^①然而，身体官能强制性的经验，是一种重复的、循环的机能的经验。不可抗拒的线性过程具有不可预测的结果，为了找到它的形象的根源处的人类经验，我们必须转向我们的行动经验，转向我们开启自身无法停止的新事物的经验。^②

98 易言之，这个故事所揭示的，是一个关于行动之潜能和局限的教训。尽管在某种程度上人类一直服从必然性，但是，他们拥有摆脱自然的无尽循环和开始新事物的能力：麻烦的是这一行动本身也开启了不可控制的过程。因此，这一故事具有双重寓意。一方面，它是悲剧性的背景，阿伦特借此认为，我们通过不屈服于势不可挡的力量，甚至在最无望的情形中进行英勇的行动，能够维护人类的骄傲。^③然而，同时，它提醒人们狂妄自大的危险和限制的需要。为了找出阿伦特关于人类困境的可能性和危险的更多看法，是时候要转向《人的境况》了。

① OR, p. 59.

② HC, p. 232.

③ 参见本书第五章。

第三章 《人的境况》

99

尽管《极权主义的起源》或许是阅读面最广的阿伦特著作（而《艾希曼在耶路撒冷》肯定是最为声名狼藉的著作），但是，《人的境况》最为学者所关注。通常，人们把《人的境况》看做她的代表作，^①它也是许多分析和批判的主题。在这里，试图全面评述这本书既不合适也不可行。相反，我在这一章中要做的，是尽力在阿伦特著作的背景下确定它的位置，尤其是确定它与因她遭遇极权主义所引发的思想链的联系。我们为何花这么多的笔墨来追溯她从《极权主义的起源》到《人的境况》的道路，其原因在于，只有在那一背景中，人们才能正确地理解她后来的著作。遵循阿伦特的思想链会使我们重新打量一些领域，其中最引人兴趣的，或许是她的行动理论。

有些读者可能对这一路径表示怀疑，尤其怀疑这样的解释学原则：为了解释阿伦特明确地提供给这个世界的作品，利用她没有出版的材料。这样的读者提出反对的理由是，一旦作者出版了一本系统的政治哲学著作，我们就应认为这一出版著作代表了她的明确观点，并认为这是她所持的立场。恰恰是因为这一主张具有一定的说服力（但在解释马克思或洛克时，若忽视未出版的著作，认为它们无助于阐明这些理论家的主要著作，我们会觉得奇怪），因此认识到以下这一点很重要，即阿伦特并没有把《人的境况》看做是她的政治哲学的系统陈述，它也不是类似于罗尔斯的《正义论》的阿伦特著作。若如此假定她的所为，就等于对她的意图作出假设，而这些假设与她自己的陈述相矛盾。在她看来，与读者常常所怀疑的那样相比，这本书更是一本不怎么完整的、较为偶然的作品，关注的与其说是政治，还不如说是政治由之出发的困境。因此，它完全不是常常所认为的那样是政治论文。

100

《人的境况》出版于1958年，是对阿伦特1956年春季在芝加哥大学所

① 我在早期关于阿伦特的书中也持这一观点。

作的系列讲座的一个修订稿。就像她那个时期其他的讲座课程（其中绝大多数没有出版）一样，这一系列讲座呈现的只是她在20世纪50年代所编织的相互交错的思想网的部分，这个时期的思想始于她关于极权主义和马克思主义的反思，但远远大于她计划的“马克思”书的范围，最终变成了重新思考政治理论的一个尝试。在某些方面，《人的境况》代表着穿透这一思想过程的一个切面。一方面，它直接源自她关于马克思主义中的极权主义因素的探究。另一方面，它超越自身，指向一个较为特殊的政治理论的系统著作，她那时有此计划但并未完成。

在写作此书之时，她关于马克思主义的探究已使她走得太远，以至于她最终放弃了写一本专门关于马克思的书。^①其中一个事情就是，她打算代之以一本暂时命名为《政治导论》的书，与常常被当做是她的政治理论的系统陈述的《人的境况》相比，这显然更像是她的政治理论的系统陈述。这本书打算致力于“对政治思考的主要传统概念和概念框架进行批判性再审查——比如：手段与目的；权威；政府；权力；法律；战争；等等”，还有“考查我们完全适当地称之为政治的世界和人类生活的诸领域，即一方面是公共领域，另一方面是行动领域”。这些引文出自阿伦特的一个研究计划，它在《人的境况》出版之后被提交给洛克菲勒基金会。她在这份计划中解释说，她心中酝酿这一计划有一段时间了，但由于“核心的、政治性的人类活动是行动……为了获得对它的充分理解……有必要在概念上把行动与其他常常混淆在一起的人类活动区分开来，比如劳动和制作”。因此，她在《人的境况》中首先处理了这些问题，这本书“是我现在打算撰写的著作的一个前言。它将会继续直到另一本书来结束”^②。尽管阿伦特自1957年以来就一直在准备

① Arendt to Thompson, 7 April 1956, Correspondence with the Rockefeller Foundation, MSS Box 20 013889.

② “Description of Proposal”, Rockefeller Correspondence 013872, 几乎可以肯定是在1959年。扬·布鲁尔（*Hannah Arendt: For Love of the World*, New Haven, Yale University Press, 1982, p. 519, n. 118）认为这一计划是在1956年，然而这完全不可能，因为这份文献提到了1958年出版的著作。这一著作打算考查“人之复多性的各种形式，以及与之相应的制度。易言之，我将再次考查政府形式及其原则和行动模式的老问题。根据人之复多性，存在着两种在一起的基本模式；与其他人、与同侪一起并产生行动，与自身的自我在一起，与之相应的是思考活动。因此，这本书应以关于行动与思考或政治与哲学之间的关系的论述结束”。自1957年起，阿伦特就一直间断性地在为这一著作做准备，并打算提供给

着《政治导论》，但是，就像关于马克思的书一样，它也没有完成。首先，她因事件和承诺的干扰，而使得她去撰写《论革命》^①（其中她大量用于计划的材料也得到了表述），然后在1960年，阿道夫·艾希曼的俘获和预期审判使得她重新安排她的计划，开启了一个花费了她数年精力的争议。^② 因此，我们事实上并没有一个关于她的成熟政治理论的单一的系统陈述，尽管可以从她大量的出版和未出版的著作中构建出这样一个陈述来。

因此，我们首先要记住的一点就是，阿伦特自己并没有把《人的境况》看做是她的政治理论的明确陈述，在严格的意义上，它是其政治理论的一个预备，是对与政治最为相关、被最多误解的人类活动的探究。如我们所见，她明确认为马克思主义对极权主义的助益，很大程度上应归之于对与政治相关的人类活动的歪曲理解，因此需要对劳动、制作和行动加以区分，并由此得出结论，这一歪曲的一个根源是自柏拉图以降的西方政治哲学的伟大传统。马克思清楚表明了他所处时代的趋势，这一英勇的尝试发生了一个错误的转向，部分是因为他所继承并加以反抗的概念框架把他推向了这样一些方向，使他无法充分理解政治经验。因为，在阿伦特看来，尽管这个伟大传统在某些方面忠实地传承了一代代人积累下来的智慧，然而在政治方面，它却歪曲或压制了诸方面的经验。^③ 若没有借以阐明这些经验的概念，人类会发现自身很难记得他们的所作所为和所遭所受，更不要说对它进行一致地思考了^④，结果，只要这一传统还保持着它的权威，至关重要的政治经验领域就不为人知。只是在20世纪，在所有这些智识权威全面崩溃之后，才有可能

德国 Piper 出版社出版，显然，其中提出的关注产生于同一个对马克思与极权主义的相互交织的反思（曾催生了《人的境况》），其复杂性很好地表述在阿伦特1953年论“卡尔·马克思与西方思想传统”的讲座中 [(2nd draft) MSS Box 64]。

- ① 结果，她被邀在普林斯顿大学美国史和美国文明系作讲座（Arendt to Jaspers, 17 January 1958, *Hannah Arendt/ Karl Jaspers: Briefwechsel*, ed. L. Köhler and H. Saner, Munich, Piper, 1985, p. 377; see also, pp. 393, 406, 411）。
- ② Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pp. 328-329.
- ③ “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) “Preface” 05, section II, pp. 9-19.
- ④ “Preface: the Gap Between Past and Future”, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York, Viking Press, 1968), p. 6; *On Revolution* (Harmondsworth, Penguin, 1973), pp. 129, 131. 以下提及这一版时标为 OR。

逃离传统的歪曲重新思考政治概念。^①

因此，正比如库·帕勒克所主张的那样^②，《人的境况》的目标之一就是为与政治相关的人类活动提供一个令人满意的现象学分析。但是，尽管以这种方式阅读《人的境况》肯定富有成效，但需要牢记两个条件。首先，尽管读者们试图在这本书中找到政治姿态和政治方案，但它真正关注的，与其说是所谓的政治，还不如说是与政治相关的基本人类活动。如我们后面会看到的那样，这一点对于解释阿伦特的行动理论特别关键。其次，我们需要意识到帕勒克称之为阿伦特“对西方政治哲学传统极度不满”^③的背景，因为使得她产生这一不满的思想链继续贯穿于并超出了《人的境况》。如我们在前一章所见，她把马克思对政治的误解不仅与他所继承的传统概念联系在一起，也与现代的发展联系在一起：与她阐释为“生命过程”的解放联系在一起，它是在极权主义政权的野蛮主义中达到顶峰的、更为普遍的“自然的非自然增长”的组成部分。易言之，她对马克思主义的批判与她自己的现代性故事相连。

103 这一点的蕴意在于，她在《人的境况》中对人类活动的说明，不能仅仅看做是用本真的现象学代替误入歧途的理论的一种努力。确实，现象学的探究为了忠实地应对如其本身呈现的经验，会把所有的理论假设搁置一边，然而，阿伦特的现象学则被封闭在一些理论承诺中，这些承诺产生于她对极权主义、现代性以及哲学的局限的反思。她对人之境况的说明是她正在编织的思想之网的组成部分，她在《人的境况》中阐明的范畴，既是这一思想之网的需要，也是她对之前未曾记录的经验敏锐性所形构的。特别是，我们会看到，正是因为她的一些范畴，显著的有“劳动”和“社会”，受到她对极权主义和现代性的解释的强烈塑造，以至于它们在这一理论背景之外显然无法令人信服。

这就意味着，《人的境况》的主要主题直接来自于我们已然看到的、她从关于极权主义的反思中发展出来的思想链。比如，在她看来，就像极权主义恐怖为了把人们变成一个动物种类而剥夺了他们的复多性和自发性一样，她在《人的境况》中主张，随着劳动价值被提升到显著位置，某种非常类似

① “Tradition and the Modern Age”, *Between Past and Future*, p. 28. Cf. “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought” (1954) MMS Box 56 023248-61.

② B. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (London, Macmillan, 1981), pp. 68-69.

③ Parekh, *Hannah Arendt*, p. 1.

的现象一直在所有现代社会中毫无痛苦地发生着，因为“劳动动物其实仅仅是一种……居于地球的动物种类”^①。同样，人类文明的结构如何服从于准备站在非人力量一边的极权主义者，她在《人的境况》中对此的说明伴随着这样一个主张：借制作确立的人类世界被“自然的非自然增长”所毁坏。最终，按照她对极权主义的分析，即极权主义是奴性决定论与“一切皆有可能”的狂妄自大观念的结合，她在《人的境况》中一方面颂赞不可预测的行动的可能性，另一方面警示它的局限和危险。因为，她的分析的目的之一，就是让同时代人牢记人类的困境，即“使人拥有世间生命的境况”^②。正如她在《极权主义的起源》中评述的那样，现代人想要重塑一切，对一切不过是给定之物这一观念表示不满。^③在随着“生命过程”的解放而来的极权主义、核物理学和经济革命中，现代人在一切皆有可能的信念下，可以被认为开始掌控了他们的生命，然而他们也发现，由这种狂妄自大而来的惩罚是受制于他们的行动所释放的伪自然过程。

面对这种经验，阿伦特的目的是要让人们牢记人之境况的可能性及其局限。^④阿伦特想让人们注意两个看似彼此抵消的错误，但她发现它们在极权主义及其类似物中结合在一起：一方面坚信一切皆有可能，另一方面认为一切都被限定在一个不可避免的过程中。当然，《人的境况》的一方面颂赞人的行动能力，颂赞人的开端启新能力，而不是为先前之物所决定；但另一方面同样重要，就是她的这一见识（在她后期的论文中总结得尤为清楚）：行动生活“尽管伟大……但依然受到那些人们无法随意改变之物的限制。只有通过尊重它自身的界限，我们在其中可以自由行动和改变的这一领域，才能不受触动，保持其完整和恪守其承诺”^⑤。

104

生命在一定的境况下被“给予”我们，她的这一陈述有点宗教味道，让我们想起她最早的智识兴趣是热衷于克尔凯郭尔，她的第一本书是关于圣奥

① *The Human Condition* (Chicago, University of Chicago Press, 1958), p. 84. 以下提及这一版时标为 HC。

② HC, p. 7.

③ *The Burden of Our Time* (London, Secker and Warburg, 1951), p. 434, Cf. pp. 435, 438, 296-297. 以下提及这一版时标为 OT, p. 1。

④ “The Archimedean Point”, *Ingenor* (Spring 1969), pp. 25-26.

⑤ “Truth and Politic”, *Between Past and Future*, pp. 263-264.

古斯丁，而且，在大屠杀之后，她对一位犹太友人说道，她从未怀疑上帝的存在。^①无论如何，她的宗教信仰确实严格地保持为一个私人问题，只是偶尔表露出来，而在写作中置于一边^②；但在她的思考中却很明显，因为她愿意承认，人的生存在一定条件下和一定限度内是被给予的，是对所予的一种感恩接受。在《极权主义的起源》中，她把“一切皆有可能”这一典型的极权主义信念，解释为现代人不满一切所予和非人造之物的一个极端例子。她认为，对于这一不满恰当的替代方案是对给予我们的生命表示感激，用政治术语来说，就是接受并感谢人的复多性。^③完全可以说，这一提议的蕴涵构成了她成熟政治思想的中心主题。

《人的境况》的基本环节

因而，阿伦特的这本书关注的是人的境况，而不是人的本性。^④使用“境况”一词是要挑战极权主义和现代性的狂妄幻想，强调我们所有人都服从于无法逃避的境况。避免谈论人之“本性”的关键是要强调，人类不同于其他生命，他们典型地具有一种特殊的开放性和复多性，使得我们不可能确定任何这样的可定义“本性”。如果存在着这样的本性，那也只有位于其外和在于其上的某个人能够定义它——事实上，只有上帝能够。^⑤在《极权主

① HC, p. 7; Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pp. 36, 74-75; A. Kazin, *New York Jew* (London, Secker and Warburg, 1978), p. 199.

② E. g. HC, p. 270. Cf. “Religion and the Intellectuals”, *Partisan Review*, p. 17 (February 1950), pp. 113-116. 她常常对为了政治目的复兴宗教的尝试泼冷水，e. g. “Religion and the Intellectuals”, p. 115.

③ OT1, p. 438.

④ 关于对阿伦特处理这一主题的方式的批判，见 G. J. Tolle, *Human Nature Under Fire: The Political Philosophy of Hannah Arendt* (Washington DC, University Press of America, 1982) *passim*.

⑤ HC, p. 10. “政治与无法对其作出有效陈述之人之本性无关……而……同人之境况非常相关，也就是与这一事实相关，即无论人之本性如何或为何（如果一定要说有一种本性），那也不是一个人有罪或是邪恶的，而是许多人生活在一起，居于地球。没有人的复多性，就没有政治；而这一复多性不是他的‘本性’的性质，而是他的世间境况的本质” [“Authority” (1953) MSS Box 56, p. 1]。

义的起源》中，阿伦特用不同的语言得出一个相似的论点。如我们所见，她声称集中营代表着“人性改造”的尝试，用与极权主义相对的意思来表述，就是“人性处于危险之中”。^①她萦绕于心的是人之复多性、个性和自发性的毁灭：确切地说，就是使在正常环境里把人类归于一种“自然”完全不可能的东西。非人化的“类存在”与复多的人性之间的对照，与她的这样一种洞见相关：以“自然”为一方与以“人类”为另一方之间的内在张力。

位于《人的境况》中心的，是她对“在每一个人的范围内”的三种活动的阐释：劳动、制作与行动。^②她的理论关注的是与共同的人类情形的特征相对应的一般人类能力，^③她所拟定的术语在很大程度上带有空间性。人类在划分为不同领域的经验场景中找到自身：地球与世界，公共领域、私人领域与社会领域。在阿伦特看来，由于“人类活动的场所”至关重要，^④因此，用现象学的空间查明这一设置，由此开始我们对她关于积极生活（*vita activa*）的考查，就非常有助益。不过，在我们这样做的时候，我们会不断有机会注意到这样一些方式，借以这些方式，她的阐释显然打上了其产生于其中的对极权主义关注的烙印。

地球与世界

阿伦特的“世界”概念区别于“地球”概念，这是她的思想最典型的方式

① OT1, pp. 432-433. Cf. “Understanding and Politics”, *Partisan Review* 20/4 (July-August 1953), p. 386; “A Reply” to Eric Voegelin’s critical review of Totalitarianism, *Review of Politics* 15 (January 1953), pp. 83-84.

② HC, p. 5. 思考——“人们能够进行的最高的或许也是最纯粹的活动”，被有意地排除在她这一阶段的考查中，在后来的探究中成了《心灵生活》的主题，Cf. Arendt to Thompson, 31 March 1969, Rockefeller Correspondence 013824.

③ 关于她的方法与海德格尔的方法之间的类似性，见 L. P. and S. K. Hinchman, “In Heidegger’s Shadow: Hannah Arendt’s Phenomenological Humanism”, *Review of Politics* 46 (April 1984), pp. 183-211. 关于阿伦特受惠于雅斯贝尔斯的情形，见 L. P. and S. K. Hinchman, “Existentialism Politicized: Arendt’s Debt to Jaspers”, *Review of Politics* 53/3 (1991), pp. 435-468.

④ HC, p. 73. 阿伦特关于人类活动的阐释的时间蕴意，见 P. Ricoeur, “Action, Story and History —On Re-reading *The Human Condition*”, *Salmagundi* 60 (Spring-Summer 1983), pp. 60-72.

106 面之一，具有多重政治蕴涵。无疑，这在某种程度上要归功于她年轻时对早期基督教拒斥“世界”的研究，^① 尽管这些消极的基督教观念本身无法使她通向后来赋予它的那种至高价值。这更为显然地是受惠于海德格尔对这一术语的不同用法。人类不仅仅“生活在地球上”，而且“居于”一个特定的人类世界，这一观念无疑承自他的这一主张：人们“居于”世界，而不是像水在杯中那样在世界中。^② 但是，阿伦特把“世界”理解为与“地球”相对，这一点非常与众不同，其中涉及一个典型的人道主义对照，即人们为自身所建造的家与他们作为生物生命所属的自然环境之间的对照。^③

在她看来，人类有两个方面。一方面，我们是动物，是一个种类的成员，像其他动物那样服从生物必然性。我们同样是自然的一部分，在无尽的生长与衰退的循环中流转，在这一自然运动中，一代动物或植物取代前一代动物或植物，而不会顾及任何独特的种类。然而，其他动物在给予它们的地球上过着一种自然生命，与此不同的是，人类在自然的地球之上构建了一个他们自己的世界。^④

阿伦特这么说是什么意思？为什么人类生活依赖于一个人为构建的世界？她的回答与我们已经看到的奠定了她对于极权主义和马克思主义的分析的焦虑密切相关：因为若没有世界，人类就难以成为复多的个体，而只能作为一个种类的可互换的成员。唯有人类世界能够提供一个稳定框架，人们

① “Love and Saint Augustine”, trans. E. B. Ashton, MSS Box 66, 033300, 033304-5. Cf. R. Bultmann, “The Understanding of Man and the World in the New Testament and in the Greek World” in Bultmann, *Essays Philosophical and Theological* (London, SCM Press, 1955), pp. 77-81. 阿伦特年轻时曾跟随布尔特曼学习神学 (Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pp. 61-62)。

② M. Heidegger, *Being and Time*, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (London, SCM Press, 1962), p. 80; “Building Dwelling Thinking” in M. Heidegger, *Basic Writings*, ed. D. F. Krell (London, Routledge and Kegan Paul, 1978). 在一篇未出版的1954年演讲稿的第一个手稿中，阿伦特承认了她的这一受惠 (“Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought”, p. 14)。

③ 在《艺术作品的本源》中，海德格尔区分了“地球”与“世界”，并说艺术展开了世界，但是，阿伦特对庇护人类的世界与非人的自然循环之间的区分并没有任何感伤色彩。根据海德格尔的阐述，“通过依靠地球并生活于其中，历史的人才扎根于世界。通过建立一个世界，作品制造着地球” (*Basic Writings*, p. 171)。

④ *HC*, p. 134.

在其中得以可靠地显现为独特的个体：唯有他们共享的世界能够把那些个体团结在一起同时又保持他们的独特性。这些观点需要做一些说明。

对于在华兹华斯的浪漫主义传统或德国的自然崇拜传统下成长起来的人而言，阿伦特关于“自然”的假设可能非常陌生，甚至不可思议。我们习惯于认为自然是人类生活的一个稳定的、舒适的框架，比现代城市的人类世界更少敌意。但是，在这里，我们需要记住贯穿于《极权主义的起源》中的自然与文明之间的对比，其中“自然”意味着野蛮主义，而极权主义就是向所谓的自然力量屈服。^①阿伦特的自然观与浪漫主义无关，而在很大程度上归因于古希腊人，在那些人看来，自然是生死、盛衰的无尽循环。如果人们要富有人性，他们就需要一个他们自己的世界，以对抗“原始自然的极度中立性，它的不可阻挡的基本力量……会迫使他们以他们自己的生物运动循环无情地轮回”^②。

人类文明世界首先提供的是稳定性。与不断变化的自然环境不同，房屋、人造物和制度的人为世界提供了个体生命借以能够展现和获得意义的背景。^③如果一个个体的寿命不仅是一个动物种类的生命样本，他就需要一个比自身更为稳定和持久的框架。“世界中的事物具有稳定人类生活的功能……人们……能够通过与同一条椅子和同一张桌子的关系，重获他们的同一性，即他们的身份。”^④在这一评述背后，我们不仅能够听到阿伦特个人经验（即作为一个世界已然崩塌的难民）的回声，而且也可以听到她关于极权主义的阐释的回声，即极权主义是一个扫荡所有稳定性和一切个性的无情的、伪自然洪流。^⑤

因此，根据阿伦特的说法，除非人类生活在地球的同时也居于一个人造世界，否则人类不可能富有人性。世界使其可能的这一个性化的另一面是，

① 关于自然崇拜的观念是纳粹思想的源流之一，参见 R. A. Polis, *National Socialism and the Religion of Nature* (London, Croom Helm, 1986)。

② HC, p. 137. Cf. OT1, p. 192.

③ HC, p. 97. Cf. “On Humanity in Dark Time: Thoughts about Lessing”, *Men in Dark Times* (London, Jonathan Cape, 1970), p. 11.

④ HC, p. 137.

⑤ “We Refugees” (1943) in *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, ed. R. H. Feldman (New York, Grove Press, 1978), pp. 55-66; “Ideology and Terror”, *The Origins of Totalitarianism* 3rd edition (London, Allen and Unwin, 1967), pp. 465-468.

由于世界位于人类之间，它“把我们聚集在一起，同时又防止我们彼此竞争”^①。它在个体之间创造了不会天然地存在的空间，而且，这一生存空间使得个体能够来回往返，占据不同的位置，并从不同的观点观看他们的共同世界，由此使他们领会到单凭自身无法获得的现实。^②“共同生活于世界，这在本质上就是说一个事物世界存在于那些共同拥有它的人们之间，就像一张桌子位于那些围绕它而坐的人们中间；世界如同一切中间物，它在联系着人们的同时又分开着他们。”^③阿伦特没有否认，许多人曾生活且依然生活于其中的，并不是一个完全确立起来的稳定世界，他们要么处于与自然共生的原始境况下，要么完全退隐到灵性之中，要么孤立于现代的“世界疏离”境况中。^④然而，她确实认为，“无世界性，唉，永远是野蛮的一种形式”，而且，在很大程度上，她的政治思想所围绕的核心，就是她所谓的这种“野蛮主义”的危险，以及她为阐明和促进作为其对立面的文明所作出的努力。^⑤

那么，这个庇护我们、保护我们免受自然之害、使我们的生活稳定并让我们成为个体的世界是什么呢？它是某种人造的持续之物，通过把自然原料改造为一个能够比个体生命更为持久的环境而产生。它包括人造物品、耕作土地和组织产品，比如政治制度。阿伦特存之于心的，有一部分是考古学家在发掘消失文明时发现的東西：被遗忘的民族幸存下来的金字塔、庙宇、住屋和道路、带台阶的山坡、陶器、雕像。但是，尽管她实际上把“世界”理解为这种坚固的、具体的、物质性的东西——“具体化”^⑥，并且在《人的境况》中强调世界最为物质性的方面，不过，“世界”这一术语也包括不怎么显然的、稳固持久的人类构造，比如像国家^⑦和教会这样的机构。或许罗马的政治体是这样的范例：一个持久的政治结构，以至于人们能够夸张地以为它是永恒的。罗马自身就是“世界”，与早期基督教坚持他们自己的无世

① HC, p. 52.

② Cf. S. K. Hinchman, “Common Sense and Political Barbarism in the Theory of Hannah Arendt”, *Polity* 17/2 (1984), pp. 317-339.

③ HC, p. 52.

④ OT1, pp. 192-194, “The Crisis in Culture”, *Between Past and Future*, p. 210; HC, pp. 53, 76, 204, 248.

⑤ “On Humanity in Dark Times”, p. 13.

⑥ HC, p. 95.

⑦ Cf. OT1, pp. 229-232.

界性相对，但是，它却以一种奇异地改变了的罗马天主教会形式继续存在，其中基督教的教士被具体化为一种“具有极大持久性的制度”。^①阿伦特特别提到，17世纪和18世纪的“古典共和主义”思想家非常专注于这种世间的稳定性和持久性，而且，她把美国共和的奠基和宪法的制定理解为这种世界构建。^②

因而，在阿伦特的意义上，“世界”既包括持久的制度，也包括它们的可见形式，比如议会与威斯敏斯特（英国议会所在地——译者注）。此外，她用“世界”所理解的大部分成分可以归结在文化这一标题之下。她有时认为，艺术作品是所有事物中最具“世间”特征之物，因为它们具有无与伦比的持久性。^③显然，这里的情形很复杂。她归之于艺术作品的“潜在不朽性”^④不会是一个单纯的自然幸存能力问题。一种非生物可降解的容器不会成为一个艺术品和人的世界构建能力的一种明确形式，只是因为它能够不明确地散落在地球表面。显然，当她在文化背景下谈及“持久性”之时，她谈论的是这样一些物体，它们因美而适于保存并在未来的世代传承下去，这一主张引发了我们这里无法加以论述的问题。

她的“世界”概念的重点，事实上更多的是文化性的而不是技术性的。当我们读到她关于世界如何通过制作而创立之时，即工匠人运用他在地球上找到的自然原料构建一个人造物之时，我们很可能首先想到的是技术构造，设想阿伦特在谈论的那类事物在表面上是具体的，而高速公路则是世界性的最佳例子。但是，很显然，是艺术而不是技术给她提供了模型，而她所展望和重视的这个世界，显然更多的是一个文化客体和 cultural 环境的世界，而不是一个工程技术世界。

正如我们在她的极权主义分析中看到的那样，“人造物”的人工性在她看来有很强的正面蕴意。绝大多数对比了“自然的”与“人工的”的作家都贬损后者，并且这种情形理所当然地在欧洲思想中长期占据支配地位，自浪漫主义运动以来尤为明显。然而，阿伦特在这一问题上如同在其他许多方面一样，是古典主义的而不是浪漫主义的，在她看来，世间人造物与自然之间

① “What is Authority?”, *Between Past and Future*, p. 125.

② *OR*, pp. 175, 182, 224-225.

③ *HC*, p. 167; “Crisis in Culture”, p. 209.

④ “Crisis in Culture”, p. 209.

的对照等同于文明与野蛮之间的对照。这种对与人类生活的“自然”方面相对的“人工”方面的高度评价，在一个强劲的现代性批评者看来，似乎有点古怪。毕竟，对于她的绝大多数同行而言，正是现代境况的不自然和人工性使他们不幸。阿伦特如何能够在重视人工性的同时谴责现代性？难道现代技术和工业不是人类超越自然并把他们自己构建的世界置于地球之上的能力的显然例子吗？

110 对于后一个问题，她的答案是“不”，认识到这一点是必要的。她能在批判现代性的同时，重视位于自然的野蛮之上的人工的文明世界，是因为她没有在正统意义上把现代性当做文明。相反，如我们所见，在她看来，现代性代表了一种伪自然，真正的人类世界成了它的牺牲品。现代世界的毛病在于，庇护人类的持久性和适当性这些真正的世间价值丧失了。在他们表明“一切皆有可能”的狂妄自大的努力中，人类使自身屈服于自然过程的虚假变种，它们甚至比原始自然更加对人性造成威胁，因为真正的自然过程至少是循环的，而人们所释放的伪自然过程是在无法预见的轨道上飞速运行的。

阿伦特所悲叹的所有现代发展，在她看来，都是为了伪自然而牺牲人类价值的同一种冲动的实例。极权主义代表的是一种野蛮的巨大复兴，它把之前的文明人变成野蛮人群，进而把它们简化为纯粹的动物。马克思主义表达了劳动者在现代社会中的统治地位，这些人完全专注于他们种类的生物生命。原子武器以新的自然过程威胁人类生存，同时，较少警示性的工业技术形式已使人类服从于自动化的生产消费的虚假过程，它所模仿的正是循环的自然秩序，从而毁灭了人类世界。“未来自动化的危险，与其说是自然生活令人悲叹的机械化和人工化（尽管有其人工性），还不如说所有人类生产力被陷入一种极度强化的生命过程，自动地、毫无痛苦且毫不费力地遵循着生生不息的自然循环。”^①

如我们将要看到的那样，这种对现代困境的解释影响了阿伦特政治思想的许多方面，尤其特别的是，它是一些领域遭到诸多批评的根源。她实际的政治理论也依赖于对现代性疾病的这一诊断，为此，她的理论主要关注的是如何可能建立一个共和国，以此作为一个堡垒抵挡这些汹涌而至的人造野蛮。如果她的“世界”概念与非常具有争议的自然观和伪自然观相连，那么

^① HC, p. 132.

它也与同样充满争议的现实观和真理观紧密相关，它们与她的极权主义分析和她得自于海德格尔的影响联系在一起。这些观点揭示了她的另一个关键概念：“公共领域”。

公共领域

在阿伦特的所有政治观念中，最基本的是她的这一观察，它虽然平常，但从哲学上来看极具革命性，那就是人是复多的：“是人们，而不是人，生活在地球上并居于这个世界。”^①这一观察有各种意蕴。它意味着人类事务是出自新开端和新观念的不断爆发的持续流；它意味着每一个个体都是独特的，经历着必然的必死感受；但是，在当前的关联中它意味着，人类因其是复多的，从而能够聚集在一起，在他们自身中形成一个空间，在这一空间中，他们能够从不同的观点观看他们的共同世界，并因此谈论他们的共同事务。阿伦特假定（无论是否有行为学的证成），唯有人类能够做到这一点。如果绵羊能够说话，它们也会用语言来表达它们的情感和报道讯息，但它们无法讨论任何事情，因为它们都拥有同样的观点。然而，人不仅仅是种群中的成员，他们的复多性使得在他们之间形成一个公共空间成为可能。

111

如我们所见，很显然，使人们聚集和分开的是文明“世界”，这个世界是一个巨大的组织，阿伦特称之为“公共领域”。不过，阿伦特明确表明，后者不仅仅是世界，事实上它是某种不怎么稳固且较易消逝之物，只要是在复多的人们之间形成的空间那里，从不同的观点加以注视尤其是谈论之物，都包括在内。^②公共领域是一个言谈和行动的处所，在阿伦特看来重要的是，基于许多原因，这与人类使自身区分于动物的方式联系在一起。

由于认可公共领域赋予一切显现于其中之物以尊严和意义，首先，它是这样一个舞台，人类文明的成就为每一代人所运用并传承下去，在这个舞台上，人类颂赞和珍爱他们“想从时间的自然毁灭中保留下来的一切”，并且，他们通过不断地谈论它，持续地使世界“人性化”。^③此外，只有

① HC, p. 7.

② HC, pp. 50-52.

③ HC, pp. 55, 204 ; “On Humanity in Dark Times”, pp. 24-25.

在公共领域，人们才能通过使自身以独特的个体显现来克服他们的必死性——我们后面在“行动”的标题下会对此加以论述。但重要的是，不要用主观主义的语气来解释阿伦特的关注。公共领域对于她的重要性，不仅在于它是拯救必死的人们的一种方式，甚至也不完全在于它是跨越世代的文明所在地，而且也是因为，只有在公共领域，现实才会揭示自身。这种对现实揭示的关注，要在两个背景下加以解读，它们都与极权主义相关，尽管其中一个比另一个更为直接相关。最明显的关联，当然是阿伦特对于极权主义运动的意识形态虚构的沉思，以及一旦现代大众逃离虚构的微光进入现实的明亮所需的自由公共领域的思考。较为微妙的背景则是得自于海德格尔的影响，经由这一方式，阿伦特在反驳他的政治活动中发展并改变了他的观念。^①

海德格尔的哲学，至少按照他较多论述的“转向”(Kehre)^②而言，关注的与其说是人，不如说是存在及其揭示自身的方式。“人是存在的守护者”^③、此在(Dasein)的独特命运和人的在世存在，将是存在展露自身的空间。不仅人们确立他们居于其中的有限“空间”，^④而且此在本身就是存在显现的一个“澄明”(Lichtung)^⑤。根据海德格尔的说法，人的自由就是让真理显现于这一“敞开域”，就是“让存在者成其所是”。^⑥

从表面来看，这一切都与阿伦特对极权主义、行动和复多性的关注相去甚远。海德格尔轻视公共生活，在他那不具人格的此在中，并没有阿伦特对人之复多性的强调的迹象。^⑦尽管如此，从海德格尔的哲学到阿伦特的思想的距离，要比人们想象的短得多。她不仅采用并改造了海德格尔的“世界”

① Hinchman and Hinchman, "In Heidegger's Shadow". 关于阿伦特与海德格尔之间关系的模糊性，见本书第六章。

② J. L. Mehta, *The Philosophy of Martin Heidegger* (New York, Harper and Row, 1971), pp. 106-110.

③ "Letter on Humanism" (1947) in *Basic Writings*, ed. Krell, p. 210.

④ "Building Dwelling Thinking" (1954), *Basic Writings*, pp. 332-335.

⑤ *Being and Time*, p. 171. Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1953), p. 133.

⑥ "On the Essence of Truth" (1943), *Basic Writings*, p. 127.

⑦ *Being and Time*, p. 165.

和“空间”概念，而且接受了他的这一现实观：它在人类构成的空间中揭示自身，因此他主张，使人与动物分离开来的，以及在某种意义上属于人的使命的，是人类在其完满中体验现实的独特能力。阿伦特对他的立场的独特修正在于，她主张现实显现的空间是人们在自身中形成的公共空间和政治空间，也就是说，现实的揭示需要一种自由的政治，它与海德格尔给予支持的政体相对。

阿伦特的立场与海德格尔的立场之间的亲缘性，最明确地表现在她的未出版手稿中，尤其体现在题为《导言：政治的意义》（“Einleitung : der Sinn von Politik”）的德文手稿中，在这一手稿中，她反思了希腊城邦的公民所享有的言论自由和思想自由。她主张，这不应理解为“表达自由”，理解为每一个原子化的个体能够说出他的心里话的权利，而应该理解为复多的人们在不同的角度之间来回往返，观看他们的共同世界并掌握现实的自由。^①她坚持认为，复多性至关重要，因为它使现实得到体验，她把自由理解为在复多人们的多样观点所澄清的空间中对现实的体验，而多面性的丧失等于现实的丧失，她的这些主张都可以解读为因考虑极权主义经验而得到修改的海德格尔式观点。她的立场在多大程度上是海德格尔的立场的变种，这尤其显然地体现在这些表述中，现实只显现于复多人们之间形成的公共领域，这一显著论题是她的著作的一个不变主题。^②

113

“事物无须改变其本性就能够为许多人从不同方面加以观看，以至于围绕它们而聚集在一起的人们知道他们在全然的多样性中看到了同一性，只有在这些地方，世间现实才能真正可靠地显现出来。”^③这部分地是一个关于一般人类经验的评述，但它也是一个关于政治的评述。尽管阿伦特并没有完全把“公共性”（the public）等同于“政治性”（the political），但是，她倾向于认为，公共性与现实的完满揭示之间的环节，也是现实与自由政治之间的一个环节。极权主义是一个虚构和幻想的领域；反之，政治上自由的公共领

① “Einleitung: der Sinn von Politik”, MSS Box 60, 010, pp. 13, 18-19（没有日期，但显然写于1956年匈牙利革命之后不久）。Cf. S. Justman, “Hannah Arendt and the Idea of Disclosure”, *Philosophy and Social Criticism* 4/8 (1982), pp. 407-423.

② 参见 Parekh, *Hannah Arendt*, ch. 4; Hichman, “Common Sense and Political Barbarism”, pp. 323-326.

③ HC, pp. 57, 199.

域是现实揭示的必要条件，万物在其中能够显现并被讨论。^①与此相反，任何现实的丧失和沉坠于幻想，都倾向于在政治上造成不幸的后果。

114 这后一个主题，未能掌握现实的多面性在政治上的灾难性结果，是阿伦特自《拉埃尔·瓦恩哈根：一个犹太妇女的一生》以来最持久的主题之一。她关于她的犹太先辈的研究，确实集中于关注拉埃尔如何逐渐地、痛苦地走出浪漫内省的主观幻想，进入一个与他人共享的世界，以及达到一种对于现实的牢固把握，其中最为重要的是所谓犹太性的政治现实。但是，拉埃尔最初的幻想绝不是什么例外。如我们注意到的那样，阿伦特常常认为犹太人总体上缺乏政治现实感并由此导致的政治天真，源自于他们缺乏进入公共世界的通道。在她对极权主义先驱的分析中，她提出，共享的公共世界的缺乏以及因此而来的对现实的无法把握，所具有的后果比单纯的天真更为严重。这种经验的梦幻性质并没有公共领域的多面性所给予的可靠性，她部分地把这种经验的梦幻性质归因于冒险者在非洲“这个黑色大陆的幻影世界”所犯下的暴行，这些冒险者“逃离了文明的现实”，无视作为自然的组成部分的土著，后者没有一个人类世界，也没有所谓的公共领域，他们就像是“虚幻的和幽灵般的幻影”。^②

在阿伦特看来，暴行与虚幻的结合预示了集中营里“虚幻的”、噩梦般的恐怖，^③而一旦无根的孤独大众被吸收进给他们提供了一个虚构世界的运动中，这种恐怖就有可能。^④一个孤独的人，因缺乏任何公共话语（在其中，其他观点必定引起他对现实的关注），而被抛回到自身和意识形态的逻辑，他能够在自己心灵的孤立中遵循后者。在那种情形中，没有任何常识能够对其之所欲为加以限制。^⑤

政治与现实感的这种联系不断重现在阿伦特的著作中（光谱的一方是真正的多元主义话语、常识与文明的政治行为在一起，另一方是单向思维与

① “Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution” (1954) MSS Box 69, 023399, 023405 ; “Philosophy and Politics” (ed. J. Kohn), *Social Research* 57/ 1 (Spring 1990), pp. 80, 87 (This is the last part of Arendt’s 1954 MS).

② OT1, pp. 186-192.

③ OT1, pp. 414-417.

④ OT1, pp. 342-343, 351-352.

⑤ “Ideology and Terror”, p. 477.

政治灾难在一起)。随之而来的是，由于缺乏真正的多元主义公共话语，我们既不能牢固地把握现实，也没有任何政治稳健的保障。^①因此，她为现代的诸种倾向感到非常困扰，在她看来，这些倾向会把人们逐出一个共享的世界，而退入他们自己心灵的孤立中，同时使自身变为一个种类的划一样本，取代不同的和独特的个人。《人的境况》的许多部分关注这些倾向，一如既往，在阿伦特对这些倾向的关注背后，是基本的、构成性的极权主义经验。

这一经验的一个令人痛苦的特征是，海德格尔曾拥护纳粹主义，这不仅使得他作为一个人的气节成了问题，也使得他的哲学的价值成了问题，或许还使得哲学本身的价值也成了问题。因此，现实在政治的公共领域中揭示自身，阿伦特的这一主张应该被看做是与海德格尔的隐秘论辩的一部分，在这一论辩中，她通过修正和改变她老师的那些观点^②，提出了许多她的观点。这一特别的主张产生了两个问题，后者在许多年里占用了她的大量思考，它们出现在《人的境况》中，也出现在她的著作的其他地方。其中一个问题关涉的是哲学与政治的关系。如果现实在由复多的人们形成公共舞台上揭示自身，而孤立中的心灵捕获的是幻想，并失去了常识，那么，如何与主张真理是在孤寂的反思中获得的这一漫长的哲学传统相一致呢？如何与心灵生活需要从共同世界退隐这一阿伦特自己的经验相一致呢？如何调和哲学与政治的诉求呢？

115

除此之外，阿伦特对现实在公共领域中的定位还产生了另外一个问题。哪些人类经验和活动不仅没有因公开而表露了它们的现实，而且因揭露它们的尝试而在实际上遭到扭曲？善和爱与公共的政治世界有什么关系？其中每一个论题既是一个非常抽象的问题，也是一个因极权主义经验所产生的紧迫的实践问题。同样，其中每一个论题都形成了多年来的反思主题，而且，尽管它们出现在《人的境况》中，但我们延迟到后面的章节中对它们加以考量，以把我们的注意力集中于阿伦特关于公共、私人与社会的区分。

阿伦特主张，在现代，“公共”和“私人”的本真意义因另一个范畴的兴起而变得晦暗不明，她把它称之为“社会”，而且，社会关注日益支配着

① 比如，她关于应对越战负责的决策者的评论，in “Lying in Politics”, *Crises of the Republic*, pp. 18-20. Cf. Hinchman, “Common Sense and Political Barbarism”, pp. 317-339.

② Hinchman and Hinchman, “In Heidegger’s Shadow”, pp. 196-209.

政治。我们将立刻来看一下她用“社会”明确所指的不同问题，但让我们先停一下，以注意在她想要阐明“公共”和“私人”范畴时，她的做法是参照古代雅典。^①她为何这样做？它仅仅是受“希腊乡愁”折磨之人的反映吗？^②答案没有这么简单，犹如我们将在论及“行动”时所看到的那样。无疑，阿伦特推崇希腊人，尽管如此，她并没有在任何专有的意义上把雅典看做一个政治模型。她激烈地批评了雅典政治的一些方面，在她论述传统政治哲学忽视或压制本真的政治经验的方式之时，她习惯性地提及这样一个来源范围，其中包括罗马共和国的奠基经验、基督教对宽恕的发现、启动了一项伟大事业的前城邦时期的希腊经验，以及18世纪的革命和雅典的民主。^③但是，她在《人的境况》中，与其说是对政治的特别关注，不如说对人类生活境况的一个宽泛分析，在那里，她有两个理由把雅典当做对与公共领域相关的问题的一个特别有用的例证。一方面，（根据她与海德格尔的论辩）雅典是这样一个地方，人们在那里发现现实在由复多人们之间的话语形成的空间中揭示自身。另一方面，她想要作出的“政治”与“社会”之间的区分，部分是希腊术语与拉丁术语之间的一个区分。在希腊的这种城邦的公共生活与家庭的私人生活的显然分离中，阿伦特发现了这一区分的生动模型，它因“社会”的兴起而被模糊。

在阿伦特看来，古希腊的私人领域由一个具有基于家庭财产的明确场所的家庭组成。由于家庭也是经济生产的一个单位，因此，人类生活的所有自然方面和物质方面——用希腊的术语来说就是所有的劳动——都发生在私人领域，远离公共舞台之光。在他自己家庭的隐蔽私域内部，公民关注他自己及其家庭的物质福利。家庭是一个服从的地方，不仅是因为家长习惯运用暴力来支配家中的妇女、孩子和奴隶，有一定的专制性，而且也是因为一切相关之物都服从于生命过程的无情必然性，它要求生产、消费和生殖。^④当一家之主走出这一生物必然性的黑暗领域，进入公共舞台的光明，加入他的同

① HC, pp. 28-37.

② N. O'Sullivan, "Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society" in A. de Crespigny and K. Minogue (ed.), *Contemporary Political Philosophers* (London, Methuen, 1976), pp. 228-251; J. N. Shklar, "Hannah Arendt as Pariah", *Partisan Review* 50/51 (1983), p. 71.

③ "The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism" (1953) MSS Box 68, p. 12.

④ HC, p. 31.

济并就他们共同世界的关注展开讨论，他就使自己把支配、对必然性的服从和对生物生命的关注抛在了后面，而所有这些只不过是在公共领域里进行的本真的人类活动的前提。

因此，对于雅典人而言（至少根据阿伦特对他们的论述），公共生活与私人生活截然不同，但是，自他们的时代以来，随着“社会”对古代家庭和城邦的同样取代，公共和私人两者的特征就变得模糊不清。那么，阿伦特用“社会”所指的是什么呢？

社 会

阿伦特对“社会”这个术语的运用，以及相伴随的她对“社会”与“政治”的区分，是出了名的难以理解。很少读者有把握认为他们能够明确地看清她所意指，而认为她的观点令人信服的读者就更少了。然而，尽管她的观点非常奇特，如在后面的论述中显现出来的那样，含有一些内在问题，但是，当从在上两章考量的关于极权主义的反思出发时，她的观点在很大程度上就比较容易理解了。

要注意的第一点是一个单纯的语言问题。“社会”这一观念常常用作“表示一般社会现象之构造的速记标签”^①，是一个似乎包括一切的包罗万象的概念。这一普通用法的含义有二：首先，只要人类自身存在，社会就会存在；其次，一切具体的人类活动，比如政治，必定植根于社会，并在某种程度上依赖于社会。但是，需要强调的是，这不是阿伦特使用这个词所意指的意义。她在谈论“社会”时，并不是在意指人类关系的总和，而是指具有专门特征、具有特殊时空特点的一种特别的关系模式。就像政治思想史家认为的一样，“国家”并非一直就存在，而是在欧洲历史的近代早期逐渐形成的^②，阿伦特主张：“社会”也是在同一个时期才形成；“社会”关系渐渐地发展了

① L. H. Mayhew, "Society", *International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. D. L. Sills (Macmillan, 1968), vol. 14, p. 577.

② Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, Cambridge University Press, 1978) vol. II, pp. 349-358; K. Dyson, *The State Tradition in Western Europe* (Oxford, Martin Robertson, 1980), pp. 25-44.

许多世纪，起先只影响了一部分人；只是如今，在现代的“大众社会”，社会关系变得无所不包。

那么，“社会”关系有什么特别之处呢？阿伦特在这方面的思考，反映了她在《极权主义的起源》中表明的焦虑：把人类变成划一的种类以及毁灭人类文明。在她看来，“社会”与本真的公共领域相对，而在公共领域中，个体能够团结在一起保存和显现他们的复多性。只要他们团结在一个位于他们之外和之间的共同世界，这就有可能，借此，在他们形成的公共空间中，现实就会以其多面性显现。相反，“社会”是一种伪公共领域，它以其顺从与自我中心的结合扭曲了本真的公共生活。^①在社会中，人们束缚在一起，但是把他们束缚在一起的关注本质上是私人性的，在一种共同的经济和一种共同的大众文化中，与生产和消费相关。他们联合在一起，是因为他们的需要和欲望相同并被集体地满足，但他们并不是团结在一个共同的世界，后者才使他们成为复多的个体。

因此，根据阿伦特的理解，兽群一样的齐一性是“社会”的本质。事实上，在她的思想中存在着两条线：其中一条是经济的，关注的是由生产联合起来的日益“社会化”的人类，马克思欢呼他们的到来；另一条是文化的，关注的是为“大众社会”的理论家们所谴责的风俗和生活方式的单一性。如我们将要看到的那样，这两条线的并置与她的极权主义理论连接在一起。

《人的境况》提供了一个关于“社会”的兴起的说明，它始于古代世界，强调了“社会化人类”的经济方面。在古代，作为公民的公民活动与其作为私人的生活之间存在着一个深深的鸿沟，所有的物质关注都是私人的，而不是公共的。在罗马瓦解之后，公共领域不再存在（教会生活除外，不过也很可疑），剩下的只有“一个诸家庭的聚合”——国王之家和贵族之家、商人之家和农民之家，以及行会之家和僧侣之家，他们所有都浸没在他们自己的私人事务中。^②当人们之中的公共关系观念再次出现于中世纪末期时，它呈现为一种不同的形式（尽管文艺复兴时期的一些思想家奋力复兴古代的共和国）。市场经济的发展吸引了越来越多的人，这意味着之前一直是个别家

① 正如桑德拉·亨希曼向我指出的那样，这一点非常类似于托克维尔对“民主”社会的描述（A. de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. H. Reeve, London, Oxford University Press, 1946, pp. 366-370）。

② HC, pp. 29, 34.

庭的私人事务的物质关注，成了把诸多家庭连结在一起的一套镣铐，与此同时，日益具有自我意识的新型商业财富的发言人开始要求，一个新的公共权威——即国家——应当保护和促进这一私人利益网。^①

于是，当物质利益成了整个民族的关注和国家的要务之时，社会就形成了。由于经济现代化的起飞，更加广泛的人们结合进相互依赖的经济中，人们日益倾向于把政治秩序看做经济目标的婢女。在阿伦特看来，此起彼伏的政治经济学家、重商主义者、放任的自由主义者和社会主义者之间的差别，与这样一个事实相比则显得无关紧要：他们共有“社会”视野，据此认为政治的关键就是促进生产和消费活动，即生命过程。^②

这种对生命及其需要的压倒性关注的特点在于，一方面是每个人最彻底的私人关注和个人关注，另一方面又是所有人类作为同一种类的成员共同具有的东西。由于所有人作为人类急切关注生命的必然性，因此，一旦这样的问题成了一种公共关注，就很容易淹没所有其他考量，政治由此就被仅仅看做是行政，是对集体的人类生命过程的管理^③，为此，个体可以被看做是一样的和可互换的。因此，社会“是这样一种形式，其中人们只是为了生命而119 不是其他相互依赖的事实，具有公共意义”，与此同时，“任何社会（它的因循守旧只容许一种利益和一种意见）的单一性特征，最终都植根于人类的单一性”。与这一社会相应的自然的政治形式，不是民主政治，而是掌控着全国性家务管理的官僚统治。^④

那么，在阿伦特的意义上，这是“社会”的经济面。然而，社会还有另一面。在日常语言中，除了谈论“社会问题”，它意指的是我们刚看到阿伦特专注于其上的与物质需要相关的问题，我们也谈论“社会事件”、“社会地位”等等，它们意指的是一个完全不同的领域。阿伦特同样也用“社会”来指涉现代生活的领域，人们或许可以称之为社交圈、公共消费的舞台、时尚舞台和社会成功的舞台，她发现它们起源于早先世纪的“上流社会”。这种社会产生于王宫的贵族环境中，尤其是凡尔赛宫。尽管缺乏公共事务，但这是某种类型的公共领域，也就是说，它是一种高度可见的生活方式，在旁

① HC, p. 68.

② HC, pp. 33, 44-45.

③ HC, p. 116 ; “Freedom and Politics: A Lecture”, *Chicago Review* 14/1 (Spring, 1960), p. 31.

④ HC, pp. 40-46.

观者面前展开，热衷于展现。那些出现于社会的人是公共舞台上的表演者，他们的表演被其他人批判性地观看。但是，宫廷社会和沙龙社会是一种畸形的公共领域，它的非本真性和虚伪被自卢梭以来的文化批评者所抨击。社会远不是一个这样的舞台，其中个体的多元性能够被证实，他们的不同观点显明了世界，它具有强烈的顺从性，并强迫性地坚持摇摆不定的趣味、行为和意见潮流，对个体扮演恰当的角色施加巨大压力。^①

卢梭所抨击的18世纪的巴黎沙龙社会，只包括一小部分人，但在阿伦特看来，从那时起，这一影响像野火一样蔓延开来，扩展到整个19世纪，她在《极权主义的起源》中描述了这种社会与犹太新贵之间的不安关系。^②在20世纪，随着休闲和消费的扩张，同样的社会特征已然蔓延开来，以至于所有人就像旧制度（ancien régime，指1789年法国革命之前的政治制度——译注）时期的贵族那样行为，专注于花哨的消费，追随时尚，迷恋社会地位。

因此，在阿伦特那里，“社会”具有双重意蕴，部分与“全国性的家务管理”有关，部分与把所有人吸收进以前“上流社会”所特有的生活形式中有关。^③回想起阿伦特所出自的那个欧洲知识分子圈，我们就能完全理解这两者的联合，“资产阶级”是一个责骂之词，既指资本主义经济，也指社会的庸俗。^④如我们之前看到的那样，对资产阶级的传统偏见在《极权主义的起源》中显而易见，但或许更重要的是，那里补充了“资产阶级”与“公民”之间的区分。^⑤在对“社会”的批判中，阿伦特并不是在对现代性进行一个彻底谴责，而是力图区分其“社会”方面和“政治”方面。特别是，她最初在美国的那些日子里就受到社会顺从与政治自由之间的对照的影响，^⑥

① HC, pp. 39-41; OTI, p. 84; OR, pp. 104-106; “Crisis in Culture”, pp. 199-200.

② OTI, pp. 54-88.

③ 《论革命》中关于“社会问题”的章节既论述了穷人的物质关注突然闯入政治，也论述了革命者对贵族伪善的抨击（OR, pp. 59-114）。

④ Cf. A. Bloom, *The Closing of the American Mind* (Simon and Schuster, 1987), p. 157.

⑤ OTI, p. 144.

⑥ Arendt to Jaspers 29 January 1946, *Briefwechsel*, p. 67; “Lecture at the Rand School” (1948 or 1949) MSS Box 70, p. 9; “Europe and America: the Threat of Conformism”, *Commonweal* 60/25 (24 September 1954), pp. 607-610. 正如在其他诸多方面一样，她在这一方面也是追随着托克维尔。

因而她的“社会”概念在它的两个方面都与公民共和国的可能性相对。

在她看来，社会的两方面代表着公共生活的畸形样式，其特征是顺而不是多元：“社会整体在经济中设定一种利益，就像上流社会在沙龙里设定一种观点。”^① 其中一方面导向一种主要关注如何推动经济的政治观，另一方面则导向麦迪逊大街风格（Madison Avenue-style）的“公共关系”畸形，这两个方面都取消了这样一种观点：把政治理解为关注存在于他们之间的公共世界的复多的公民之间的互动。因此，在阿伦特那里，它们就像是样板，被她用来劝告同时代人尤其是她的美国同胞，恰当地理解什么是公共精神和公共利益——我们在后面章节中探究她的共和主义时会回到这一主题。

她的分析的显著特征之一是，它越过了“社会”（Gesellschaft）与“共同体”（Gemeinschaft）之间的熟悉区分。自从18世纪以来，作家们就把现代化的过程解释为从封闭的、非正式的、自然的共同体向开放的、客观的、个人主义的社会的的发展。浪漫主义者惋惜热情和自然的丧失，自由主义者颂赞自由和理性的获得，但两者都认同变化的方向。阿伦特庆幸没有浪漫主义者对共同体的眷恋，她的立场的特点在于，她没有把现代社会看做是客观的、理性的、个人主义的等等，而是把它看做是划一的、家长式的和单调的。在她看来，社会就像是常见的官僚社会主义的自由噩梦，只可惜在她看来，这一噩梦包括自由社会本身。通过引用缪尔达尔（Myrdal）的作品，她草率地主张，自由主义经济学依赖于“共同体的虚构”，即社会有一个单一的利益，以至于社会主义在其逻辑结论上只是自由主义经济学。^②

121

也许，如果我们考虑到阿伦特产生这些观念是在第二次世界大战后凯恩斯干预主义的全盛期，那时政府的经济计划盛行于思想界，唯有哈耶克呐喊反对这一“通向奴役之路”^③，她轻易地认为自由社会不过是走向社会主义的一个步骤，就似乎可以理解了。但是，根据我们前面对她思考极权主义的发展的探究来看，很显然，她把“社会”描绘为一群人类动物沉闷单

① HC, p. 40.

② HC, p. 44. Cf. R. S. Beiner, “Hannah Arendt on Capitalism and Socialism”, *Government and Opposition* 25/3 (Summer 1990), pp. 359-370.

③ F. A. Hayek, *The Road to Serfdom* (London, Routledge and Kegan Paul, 1944).

调的集体生活，既与她的这些观察有关，也与她的先见有关。我们在前面的章节中已经看到，她在开始根据人类服从准自然过程来分析极权主义时，就在周围寻找类似的发展。极权主义领袖释放的恐怖过程，不仅类似原子武器的爆炸，而且也类似于马克思认可和颂赞的集体生命过程的加速发展，后者始于资本主义的兴起。她对以一种特殊方式理解的极权主义的关注，导致她在别人看到多样性和多元化的西方社会看到的是单调的划一性；而且，尽管在她的分析中，表现为这种一元论是种类的生物性统一，但是顺从的消费主义的存在——“社会”的另一面——必定促进了她的解释的合理性。

这种社会观缺乏的，当然是没能理解自斯密到哈耶克这些政治经济学家一再指出的观点：市场经济的兴起提供了个人自由的机会，“市民社会”（civil society）在促进人们与公共话语之间的多元性、空间中的作用。黑格尔把“市民社会”看做是市场经济的伴随物，他把它展现为一个从传统的家庭纽带中解放出来的竞争冲突领域，在这样一个领域中，个体日益意识到他们的独特性，即使通过辩证的过程，他们也意识到他们的相互依赖，也知道要在更高的国家层面再次统一起来。^① 近来，受东欧持不同政见的知识分子影响的政治思想家正在很好地利用“市民社会”观念，不是用它来指涉经济，而是用来指涉自由联合的领域（常见于自由民主政治，但在共产主义政体中缺失），在这一领域，公民联合起来形成各种组织，从贸易联合会到同性恋权利团体。^② 在阿伦特的理论中，显然缺乏这种对社会的灵活性和多元性的理解。我们在后面会看到，她确实对社会纽带与公民之间的对照有一些值得注意的提法，但就“社会”本身而言，甚至具有不同的同情态度的批评者也认为她的观点没有说服力。^③ 我在后面会表明，她政治思想的重要方面，事实上与她的极权主义理论和她对现代社会的悲观分析是可分开的，而且比她自己所认识到的与当代政治之间具有更大的相关性。

① G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox (Oxford, Oxford University Press, 1942), pp. 122-155.

② J. Keane, *Democracy and Civil Society* (London, Verso, 1988) ; J. Keane (ed.), *Civil Society and the State* (London, Verso, 1988) .

③ E. g. R. J. Bernstein, "Rethinking the Social and the Political" in Bernstein, *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode* (Cambridge, Polity, 1986), pp. 238-259.

劳 动

尽管阿伦特在《人的境况》第三章的开头就宣称，她打算在劳动（labour）与制作（work）之间作出一个“不寻常的”区分，^①但她关于劳动理论的阐释事实上不是这一章的主要论题。如果我们对她所用的“劳动”的意思想要一个直截了当的说明，那最好去别处寻找^②。因为她在《人的境况》中更多关注的是，随着现代性的兴起，经由斯密和马克思那些作家的传播，劳动的地位所发生的变化，而这些作家并没有意识到他们之所为，因为他们混淆了“劳动”与“制作”。与她对“社会”的说明一样，也就是说，她对劳动现象的分析与她的现代性理论紧密相关。如我们将要看到的那样，这一点至关重要。不过为了清楚明白起见，在论述她关于劳动在现代社会中的位置的观点之前，首先来看一看她认为劳动所具有的特点，这非常有益。

（1）劳动是自然的。制作在地球之上添加了一个人类世界，因此“对应于人类存在的不自然性”，与此不同，劳动主要由人的生理需要所支配。阿伦特喜欢引用一个来自马克思的表达，劳动是“人与自然的新陈代谢”^③。其他动物在不进行改造的情况下消费它们找到的一切，与此不同，人类通过劳动生产他们所消费之物。^④但是，这并不能改变这一事实，即劳动是一项受人的生理条件支配的活动，它与生殖一样。在没有建造一个人类世界和解释人的复多性的情况下，劳动仅仅保持着种类繁衍，而就人类只是劳动者而言，他们实际上是依靠地球生活的另一种动物种类的可交换成员。^⑤

（2）劳动是循环的，是自然的生长衰退这一循环运动的组成部分。它的产品，比如食物，生产出来只是为了在无尽的循环中消费掉，不会留下任何

① HC, p. 79.

② “Labor, Work, Action” (1964) in J. W. Bernauer SJ (ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* (Boston/Dordrecht/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987), pp. 31-34.

③ HC, p. 98.

④ “Karl Marx and the Tradition” (1st draft), p. 1.

⑤ HC, pp. 84, 96, 106, 118.

持久性的痕迹。制作打算制造的东西维持得不仅比制造它的活动长久，而且可能比制造者还长久，与此不同，劳动产品必须不断重复，而且永无终结。

(3) 劳动是艰辛的，是自然判给人类种族的一种辛劳痛苦，它正好类似于分娩。^① 然而，在这种辛劳未被挫败的地方，由劳动与休养、生产与消费的循环而来的自然满足感，使得劳动动物享有“我们作为生命与所有生命共享的纯然幸福”。阿伦特带着欣赏的笔调写到这种动物式的幸福，但她清楚表明，她认为这种幸福的满足还在人类尊严之下。^② 如今这个世界，机器先是使劳动变得轻松，最终使劳动者显得多余，由此中断了劳动与恢复的基本循环，由此，阿伦特也对人类动物的未来表示担忧。

(4) 劳动是必需的，是人类的生理条件所强加的。历史地来看，一些人自己有可能逃脱这一必然性，但仅仅是倍增了奴隶或农奴的负担，他们被迫为这些人劳动。^③ 不过，这一点之所以可能，是因为劳动有另一个重要特征。

(5) 劳动是多产的。就像它与之有诸多共同之处的生殖一样，劳动总是生产过剩，多过维持世代繁衍所必需之物。^④ 因此，它提供了无限增长的可能性，阿伦特认为，现代经济和社会的发展正是基于“这一生命过程的解放”。

124 (6) 劳动是私人的，与之前所解释的阿伦特对“公共领域”的理解相对。由于劳动提供生命必需品，因此它迫使每一个人关注自己的身体需要，而不是关注共同世界以及复多个体之间的互动。劳动者“独自与身体在一起，面对赤裸裸的必然性以维持生命”。由于“社会”的兴起，这一私人的自然官能被带进公共关注的光亮之中，但在阿伦特的眼里，这并没有改变这样的事实，那些为劳动所支配的人的生命还不是完整的人，而是“无世界的人类的样本”^⑤。

于是，在某种意义上可以说，阿伦特关心的是在劳动与制作、服务于生物必然性与创建一个人类世界之间作一个现象学区分，因此，考量她的思想的方式之一，就是停留在这一分析层面，指出她的分类的利弊。如果她关于

① “Labor, Work, Action”, p. 32.

② HC, pp. 106, 108, 134 ; “Labor, Work, Action”, p. 32.

③ HC, pp. 83-84, 119.

④ HC, pp. 105-106.

⑤ HC, pp. 115, 212, 112, 118.

劳动的说明被看做是对人类活动的全面现象学描述的组成部分，那它的缺陷显而易见。确实，在一些经验领域，劳动与制作之间的对比有着本然的意义。妇女尤其为这一事实所震动：“劳动”范畴包括她们的许多传统活动，其中不仅有真实进行的生产活动，也有永无休止地准备即刻消费的食物以对她们家庭的生命过程进行照顾，以及洗刷即刻弄脏的碗碟这种牵制自然的劳动。人们甚至可以设想，它使得一位女性思想家注意到人类最大艰辛中必然性与无用性的结合，以及其显然缺乏生产持久之物的“生产力”。

然而，尽管阿伦特说“劳动”是一种单一的、同质的现象，但是，甚至在它被用来分析简单的前现代经济时，其内在的含糊也显而易见，而直接运用于现代雇佣形式则完全是成问题的。乍一看，劳动与制作之间的区分似乎能很好地应用于中世纪早期的经济。确实，它对于以下一个对比具有启发性：一方面是农奴的无止境劳动，他们借此艰难地维持在地球上的生存；另一方面是工匠的制作，他们借此为世界增添教堂，后者作为人类超越纯粹动物生活的能力的纪念碑依然矗立着。然而，即使在这里，情形也不是它呈现出来的那样十分清楚。一方面，如阿伦特自己所承认的那样，劳动与制作相交之处存在着灰色地带。教堂无论建造的如何富丽堂皇，若没有不断的维修，也不会持久。人类世界永远有被侵蚀和腐坏的危险，而若自然不被牵制，它就会退回到自然。这种护理和维修是劳动而不是制作，因为它是无止境的、重复的，没有产生任何持久的结果；但是，如阿伦特承认的那样，它完全不是生物必然所强加的，而与人类世界紧密相连。^① 125

因而，那是劳动与制作相交的一种方式。另一方面，农耕显然是无止境的重复劳动，但它事实上引发了持久的人类世界的一个因素，即培植土壤是人类世界与自然荒野之间主要的差异之一。阿伦特指出，只要劳动不断重复^②，这种活动就会持续，但是，这种活动与教堂维修之间的差异是一个时间问题，而且肯定是一种程度上的差异而不是类别差异。

因此，甚至在指涉前现代时，阿伦特的范畴显明的是在总体的世界倾向性上的差异，而不是一种严格区分。^③乍一看，它们在当代境况中的运用甚

① HC, p. 100.

② HC, p. 138.

③ 关于设法应用阿伦特的范畴的问题，参见 J. Ring, “On Needing Both Marx and Arendt: Alienation and the Flight from Inwardness”, *Political Theory* 17/3 (August 1989), pp. 439-440.

至更加困难，因为，在她那里，劳动是一种自然的、生物的活动，是某种受生物必然性支配的东西；与此相反，现代经济的特点之一，恰好是一小部分人从事满足生活必然性的生产。

但是，这种论述与阿伦特的观点无涉，它本质上不是要提供一个人类活动的全面分类。她的目的是引起人们注意自然的、生物的必然性在人之境况中的位置，但也是为了指出，现代社会通过给人造的对生物自然而扩展了必然性领域，这一点甚至更为关键。她的分析需要被解读为她关于极权主义反思的一个继续，让她感兴趣的主要是，和平的、非恐怖的西方社会中的力量一直在静静地促成把人类变为动物种类的极权主义目的。在《极权主义的起源》中，她描绘了内在于资本主义的扩张力量大大地破坏了文明结构，从而为新野蛮铺好了道路。然而，在她写作《人的境况》时，关于马克思的反思深化了她的分析，而资本主义的意义在于成了这样一种方式，其中它扩张和提升了生产和消费领域，使生命过程摆脱了自然的循环节奏，并为它设定了一条具有加速运动的新轨道。

126 在《人的境况》中，追溯了从洛克到马克思的那些政治理论家反思这一发展的方式，他们在根据继承的范畴努力理解“财富增长的过程”中，不知道自己陷入了混乱，而把它看做是“一个自然过程，自动地遵循着它自身的规律”^①。生产与消费不再是强加于个体的自然必然性，是一个人在能够从事较少动物性活动之前必须得到满足的东西，相反，它们成了一种新的集体主体即“社会化人类”的关注所在，^② 显现于工业化的劳动中并在马克思的著作得到颂赞。随着机器加快生产过程，人类世界的越来越多方面成了“消费品”，成了巨大扩张的伪自然的组成部分。阿伦特在《意识形态与恐怖》中主张，夷平人类世界的界限，把所有人类个体捆绑在一起以解放非人的自然或历史力量，这正是极权主义的本质。她对劳动和生命过程的现代扩张，重复的是同样的形象。^③ 就像“一切皆有可能”这一狂妄自大的信念在她看来只能导致人类品质的毁灭一样，马克思和其他人认为会导向解放的经济和技术力量的巨大扩张，在她看来实际上只能导致人日益退化了一种动物——劳

① HC, p. 111.

② HC, p. 116.

③ “Ideology and Terror”, pp. 463-468; HC, pp. 111-135.

动动物。^①

如同对极权主义分析的情形，阿伦特并不承认所涉过程确实不可避免和无法停止这一决定论主张，而是思索引起她反思必然性与政治这一点。她在《人的境况》中小心翼翼地强调，劳动者本身不应因对生产消费的动物性活动的现代颂赞而受责备，在他们处于具有影响的位置很久之前，这种颂赞就一直进行着。此外，劳工运动的政治史表明，劳动者并不必定是纯粹的人类动物，而也可以是自由的政治行动者。^②看来，就像资产阶级可以是公民一样，无产阶级也可以是。不过，尽管这一思想链必定一直安慰着抱有基本同情的人，但是阿伦特一点也没有把握说事情有那么简单。在她反思马克思的过程中，她在一个阶段认为劳动阶级的政治解放确实意味着一个劳动价值占主导的社会^③，而她在后来的著作特别是《论革命》中奋力探究的问题之一，就是被压迫者对正义的要求与穷人解放对政治自由所施加的威胁之间的冲突。由于这一思想链依然在很大程度上位于《人的境况》的表面之下，我们将暂缓对其绝大多数方面的考量，而放到后面。^④

不过，这里值得强调的一点是，阿伦特用劳动范畴来指涉对两种不同必然性的服务：自然所施加的不可逃避的生物必然性，与我们都在其中谋生的社会的伪自然过程所施加的人造必然性。正如她在《论革命》和别的地方毫不妥协地主张的那样，真正的自然必然性与政治自由或任何其他精致的文明互不相容。现代之前的自由公民以奴役劳动者这一可怕代价创建他们的共和国，而在极端贫穷的境况下进行的现代革命尝试则注定失败。作为经济增长的一个结果，如今原则上有可能克服绝对贫穷，因此，“自由触礁于必然性……不再不可避免”^⑤。然而，困难在于正是经济增长自身引发了现代社会的人造必然性，其中人们过于为消费所吸引，而对公民身份不感兴趣。

我们在考量阿伦特关于共和国、公民身份和平等的思考时，还会回到这

① HC, pp. 133-135.

② HC, pp. 126, 215-219.

③ “Karl Marx and the Tradition” (1st draft, short MS), p. 8.

④ 在我阅读到阿伦特的 MSS 之前的 1978 年发表的一篇文章中，我把这一思想链描述为一个“矛盾”。如今这让我觉得是一个令人误解的简单化 (M. Canovan, “The Contradictions of Hannah Arendt’s Political Thought”, *Political Theory* 6/1, February, 1978, pp. 5-26)。

⑤ “Revolution and Freedom: a Lecture” in H. Tramer (ed.), *In zwei Welten: Siegfried Moses zum fünfundsiebzigsten Geburtstag* (Tel Aviv, Bitan, 1962), p. 598.

个问题。不过此刻，让我们转向她的人类活动的三分模式中的第二种活动，即制作。

制 作

阿伦特在《人的境况》中呈现的对“劳动”的说明不是独立自足的，而是与她的现代性分析紧密相关，同样，她对“制作”的说明也不只是对一种具体活动的现象学分析。事实上，好些别的思想链都会聚于一点，它们都源自于她对极权主义的反思，而且它们都与她的这一洞见相关：极权主义一直都有可能，部分是因为政治活动的性质被普遍误解。正如我们在前面的章节中看到的那样，阿伦特在马克思对政治的解释中发现了极权主义的种子，而他的这一解释明确地源自于制作与劳动相混淆的经验。但是，如果对劳动和社会化人类的生命过程的强调是马克思的特殊贡献，那么根据制作误解政治则更加古老，阿伦特认为可以追溯到柏拉图，从而使整个西方政治哲学传统失效。因此，我们在解读阿伦特论“制作”时，至少需要牢记三个背景：第一，把人类世界与自然区分开来从而把制作与劳动区分开来的计划；第二，反对哲学家的扭曲重建政治思考的更大计划；第三，（与前两个都相关的思想链，但首先是由时代事件引发的）多年来对政治中的政治与道德、目的与手段的反思。其中，第一个背景我们已经探究；第二和第三个背景我们随后将加以关注。目前我们需要意识到的是，就像阿伦特的许多概念一样，“制作”观念属于一个时而使其充满张力的不可见的理论化网络。

阿伦特许多关于制作的论说是她对劳动的说明的一个镜像。特别是，她对这两者的区分非常紧密地与她与世界与自然的关键区分联系在一起。正如她在这本书接近开端的地方所说的那样，“制作的人之境况是世界性”，而“劳动的人之境况是生命本身”。^①就一个人在劳动中度过一生而言，他不过是劳动动物的一个样本，但制作把他提升到工匠人的尊严。因为制作不像劳动，它不是简单地满足自然或伪自然生命要求的无止境的消

① HC, p. 7.

费过程：制作意味着造物，制造持久的坚固对象，它是被使用而不是被消费，并对世界作出了贡献；而正是这持久的人造物为人们地球上提供了一个家。

阿伦特对制作的说明，特别强调了它所生产之物的持久性。制作的产品具有抵抗自然的无尽变迁的稳定性，哪怕只是暂时地。它们表面上是客观的，立于人类之上，并为持久与稳固提供唯一的保证。阿伦特公然藐视遍布的现代浪漫主义对自发性的颂扬、对自然的崇拜，而颂赞“具体化”，即工匠人借以抓住短暂之物并把它变成一种坚固的持久之物的过程。这一活动的顶点是艺术作品的创造，其中，活生生的和永恒变化着的人类感情和自然原料，被奇迹般地变成了一种永久形式，它呈现为一种公共存在，经受着时间和有死之人的步伐。^①

制作与劳动之间最为明显的对比是，后者是一种存在于自然的奴役中的本质上不自由的活动，前者是一种普罗米修斯式的技巧经验。砍伐树木并把它们雕刻成自己想要的形象，熔炼金属使他们变成新形式，由此“工匠人把自己塑造为地球的主宰”^②。这不仅是一种得胜力量的经验，也是一种暴力和毁灭的经验，而它之所以对于阿伦特区分制作和劳动具有巨大重要性，原因

129

之一是，在根据造物来思考政治的地方，对抗“人类原料”的暴力是不可避免的。我们在详细考察阿伦特关道德和政治的观点时会回到这一点。

劳动是循环和无止境的，因此易于被机械化为一个连续过程，劳动者服务于它就像他们曾服务于自然一样；与此不同，（按照阿伦特的说法）制作由于受制造一个产品的具体目的支配，并在产品制造出来之后得到完成，在这两个意义上，它具有一个明确目的。制作者不会使自身适应机器的节奏；相反，他们使用适合于他们打算制造的对象工具。制作不服务于生命过程的无止境和徒劳，而是由被造物世界的需要和标准支配。^③我们看到，根据阿伦特的说法，劳动把人们锁闭在公共世界之外，因为它迫使他们集中于他们的身体需要。劳动者可以一群人集体辛劳，但这是一种兽群似的一体性，

① HC, pp. 136-139, 168-169.

② HC, p. 139. 如果阿伦特挑战了农民生活接近自然这一浪漫主义假设，并把狩猎采集者的原始生活当做她的劳动模型，那么她必定会把暴力更多地当做是劳动的特征而不是制作的特征。

③ HC, pp. 151-152.

仅仅复制着内在于每一个自我封闭的身体的相同经验，这在阿伦特看来与极权主义运动大众成员的统一具有一种令人担忧的亲缘性。^① 尽管制作本身不是一种公共活动，但它与公共领域具有一种强烈的亲缘性，因为它所生产的事物存在于所有人在场的世界。因此，在制作活动内，存在着一种显然以世界本身为导向的目的等级，而所达到的目的确实证成了手段，即特殊原料或工具的使用。

到现在为止还不错；但阿伦特认为，由于工匠人非常习惯于目的和手段的工具性思维，他具有一种致命倾向，即把这同一种市侩思维用于世界中的对象本身，而且也把它们仅仅当做进一步目的的手段。他非常易于相信文明世界，包括艺术作品，自身也必需根据这些术语来证成，也只能理解为满足人类需要的一种手段。^② 如我们将要看到的那样，阿伦特认为这是“劳动者价值”在现代获胜的原因之一。她也把制作的这种自我毁灭特征用来解释它在古代雅典的不受尊重，在那里，人们对公共领域和公共生活十分尊敬。另一方面，自柏拉图以降的哲学家把制作看得更高些：但那是因为他们不信任行动，偏爱根据制造来解释政治。^③ 如果他们和马克思都错了，如果处于政治之根源的人类活动是某种既不同于制作又不同于劳动的东西，那这种东西是什么？“行动”是什么？

《人的境况》中的行动

如果有人试图把《人的境况》解读为一部政治哲学作品，那么它的反常就令人困惑。不仅关于“劳动”和“制作”的部分几与政治无关，甚至关于“行动”的部分也不是直接地与政治相关。但是，正如我们在这一章的开头评述的那样，《人的境况》是政治理论的一个“绪论”，而不是一种完全成熟的流派，相应地，关于“行动”的部分与其说是关于政治本身，不如说是关于政治得以产生的人之境况。阿伦特的主要目标不是描述一种理想国家，也不是给出政治建议，而是把人之境况的这一特殊面与其他方面区分开来；

① HC, p. 212 ; “Ideology and Terror”, pp. 474-478.

② HC, pp. 154-157.

③ HC, pp. 222-228.

正是根据这些其他方面，政治常常被曲解。这一部分的中心关注直接来自于她关于极权主义、马克思主义与西方哲学传统的沉思，在她看来，它们都拒斥或忽视了人类最具政治相关性的特征——他们的复多性。在她那里，极权主义代表着消除人类的复多性和自发性痕迹的一种深思熟虑的尝试，同时，她认为马克思主义把人类看做一群没有个性或首创精神的动物。在自柏拉图以来的孤寂思想家所打造的哲学传统中，人是一个单数存在的抽象主体。阿伦特公然挑战他们，坚持认为政治得以开始的人之境况的特征是：“是人们，而不是人，生活在地球上并居于这个世界”，以至于“我们同样是人，但没有一个人与任何别的人一样，无论这个人已是已故的、活着的还是将来出生的”。^①

如她强调的那样，这一复多性是动态的。居于世界的人们处于不断变化之中，这是人之境况的本质。新人总是不断出生，而这不仅仅是为这一种类增加新的自然样本。新的个体成长起来，并通过言行进入人类世界，“这一介入就像一次重生”^②，因为“新来者拥有开端启新的能力，即行动能力”。尽管有极权主义和马克思主义，但人类不仅仅是服从自然规律的“类存在”，尽管有这样的哲学家，但人之存在的基本政治特征不是有死性，而是“出生性”（*natality*），“内在于出生中的新开端”使得行动得以可能。^③

那么，什么是“行动”？如我们后面将要看到的那样，阿伦特关于政治行动的说明具有非常巨大的复杂性。然而，在《人的境况》中，她主要关注的是作为一种基本的人类能力的行动，在这一层次上，要说明何谓行动就不是那么困难。它是一个非常宽泛的人类活动范畴，适用于与他人的互动，它不是常规行为，要求个人主动。在回顾中，行动无论具有如何的可理解性，但在事件发生之前都是不可预测的。因此，跳入河中救人是行动，而上班通常则不是。^④

作为人类活动的一个普遍范畴，行动与言说紧密相连，阿伦特常常同时谈论行动和言说，认为它们是源自人之复多性、揭示每一个个体的独特性的

131

① HC, pp. 7-8

② HC, p. 176.

③ HC, p. 9.

④ Cf. Parekh, *Hannah Arendt*, p. 114.

现象。^① 正因为我们都是不同的，我们才能在一起交谈，而不是像信徒那样众口一词；在阿伦特看来，行动也是源自于人之境况的这同一个特征。然而，言说与行动并不一样，如我们将要看到的那样，它们在政治中的关系是一个她非常感兴趣的问题。她说每一个人都趋向于解释人之复多性的不同方面。言说特别适合于揭示正在谈论的独特个体，而行动则与开端、出生性有一种特别紧密的亲缘性。然而，两者相互交叠在一起。言说被假定为更宽泛的范畴，因为我们确实有大量的谈话不被认作是行动，比如社交聊天。反过来，并不是所有的行动都包括言说，比如，跳入水中挽救溺水的游泳者，或者在《论革命》中论述的比利·巴德（Billy Budd）对克拉加特（Claggart）的击打。但是，由于在阿伦特看来，行动本质是上互动，指向他人并与他人相连，因此，自然而然地，“许多甚至绝大多数行动，是以言说的方式进行”^②。

她对个体和行动的强调，带有她所来自的存在主义背景的回音，^③ 尽管如此，这一关系应当小心对待，这不仅因为她自身避免一切归类，而且也因为她思想的基本特征是对人之复多性的强调。20世纪早期就“个体”权利而写作的许多思想家，或多或少是“存在主义者”，与他们不同，阿伦特的中心观点显而易见，尽管一直以来被忽视：人类事务在个体的多样性中进行，他们全都是独特的，并不断地代替他们的前人。结果，每一个人的所作所为都与他人的所作所为在“关系网”中纠结在一起。^④

随着每一个新人的成长，并开始与他人互动和交谈，他或她的行动和表现就会影响他人的行动和表现，同时也受到他人的行动和表现的影响。因此，一个人无论具有怎样的精力，也无法控制他生活中的事件。这在人类生活中产生了形式与无形之间的一种独特结合。由于人类事务发生在显然有别的个体之间，因此它们能够在事后转变为有主人公（*dramatis personae*）并显得有形式和意义的故事。只有在事后，然而无人能在故事进行时预测它的

① HC, pp. 175-176.

② HC, p. 178. 比如，美国的独立宣言是“以言词呈现行动的完美方式”（OR, p. 130）。我们在后面第六章论述阿伦特关于思想与行动之间的关系的观点时会发现，她认为 *logos* 按照希腊人的原初理解，是一种结合了思想与行动的言说。

③ M. Jay, “The Political Existentialism of Hannah Arendt” in Jay, *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America* (New York, Columbia University Press, 1986), pp. 237-256. Cf. Hinchman and Hinchman, “Existentialism Politicized”.

④ HC, p. 181.

结局，故事的“主人公”当然也不能规定它的形式。这些关于故事的洞见被直接引向熟悉的关于政治的思考方式，它尤为反对现代的历史概念，后者把历史理解为具有一个能被发现和预示的情节单一故事。^① 这种历史观，在阿伦特看来与她最为恐惧的极权主义和现代性的所有特征紧密相连，它只有在人们用“行为”取代行动，使他们的个性丧失在单一的“社会”主体中才可能。^② 虽然他们保持他们所特有的人之性质，那里就没有单一的主体，但是，“人类”的故事能够在回顾中讲述，更不用说提前预测了。

人之行动根本上的不可预测性只是许多方式中的一种，如阿伦特所强调的那样，最具人性的活动也最让人沮丧。行动与言说不是一个个体能够凭自身所为之事，甚至最具魅力的英雄若他能够吸引追随者也只能是一位领袖，因此与制造相比，行动有其严重缺陷。与造物的工人不同，行动之人无法控制他行动的结果。他能开始计划，但他无法控制计划的结果，因为它们无望地与他人的行动和反应所造成的结果纠缠在一起。在他知晓他之所为时，已然太晚了。^③

除了无法令人满意之外，行动显然也是危险的：它无休止的开端不断地威胁着人类世界的稳定，因为这些开端不断启动无限的和不可逆转的过程。^④ 正如我们在前面的章节考察阿伦特关于极权主义和原子弹的反思中看到的那样，阿伦特谴责现代的困境，不仅是因为劳动上升到公共显著的位置，而且也因为具有巫师的门徒样子的政治家和科学家的行动释放了无人可以控制的过程。在她关于《意识形态与恐怖》的文章中，她悲痛地把极权主义 133 者顶礼膜拜的错误的自然“规律”或历史“规律”概念，看做他们自身所释放的自动过程的必然，同时，她强调人类法则的恰当功能，即作为藩篱，保护人类世界的稳定以免被生于其中的每一个新人无法无天的开端能力所破坏。^⑤ 易言之，从一开始就纠缠着她的心智的，是以人的行动能力与稳定的人类秩序的需要之间的张力。

因此，把《人的境况》理解为完全颂赞行动的赞歌是一个错误。阿伦特

① HC, pp. 184-186.

② HC, p. 43.

③ HC, pp. 188-192.

④ HC, pp. 191, 232.

⑤ “Ideology and Terror”, p. 465.

强调了它的缺点——不可预测性、不可逆转性，以及任何单个行动者对他自己在人类事务之网中的线索的控制无能性，并由此认为，自古代以来的哲学家和政治家竭力逃避这些内在于人之复多性中的挫折，这一点也不让人觉得奇怪。这些努力“一直以来就是想寻求在一种活动中避免行动的不幸，在那里一个人孤立于其他所有人，自始至终控制着他的所作所为”^①。易言之，他们想“用制作取代行动”，尤其是用一个人的统治取代允许多数公民行动的自由政治。我们在后面会考察支配与政治之间的这一对比，也会考察阿伦特关于哲学家为何特别对此感兴趣的说明。

迄今为止，我们的说明或许解释了为何在阿伦特看来，人的行动能力是理论家冒着风险忽视的东西。但是，《人的境况》的目的远不是对传统和现代的疏忽和强调提供一个修正。考虑到行动的诸种好处和坏处，它不只是人之境况的诸多特征之一；在阿伦特看来，如她清楚表明的那样，它在“积极生活的等级中居于最高位置”^②，如今我们必须考虑为何如此。这一点的答案出现在“行动”这一章的第一部分“行动者在言行中的展现”，其中，阿伦特通过谈论我们在与他人的互动中解释我们的独特性的方式，阐明了人的复多性。人作为独特个体的生存，重要的不仅是生就一个特殊的身体，而且还有与他人相关的言行。动物的声音和行为模式是整个种类的特征，与此不同，个体的人言物行事独属于自己，由此把自己确定为独特的人。她所反对的那种对政治的误解，一致忽视了“人们借以把自身揭示为主体、独一无二的个体的必然性”^③。

我们之前在论述“公共领域”时，已经看到阿伦特这一信念——复多的人们在他们之间展开了一个现实得以显现并从所有方面被看见的空间——在海德格尔的哲学中有其根源，哪怕这个海德格尔为了她自己的目的而被改造。不过，在她关于“行动”的这一章中，她的关注焦点完全不同，其中关注的与其说是这一空间为一般意义上的现实得以显现和被经验的提供了机会，不如说是它在确认每一个个体有死者的现实性中的重要作用。人为了肯认自己的现实性，需要在他们同侪面前行动和言说。

① HC, p. 220.

② HC, p. 205.

③ HC, p. 183.

若没有一个显现空间，若不相信行动和言说是团结的一种模式，那么，无论是某个人的自我的现实性、某个人自己身份的现实性，还是周遭世界的现实性，都不可能毫无疑问地确立起来。人的现实感要求人们实现他们存在的纯粹消极的被给予性，不是为了改变它，而是为了使之清晰，并充分地创造他们本来必须消极地遭受的一切。^①

在这--引文中，我们很容易倾听到阿伦特对纳粹主义所作出的反应的回声。她把极权主义分析为一场粉碎一切个性和责任的运动，在这场运动中，受害者被变成消极的兽类，遗失在“遗忘之洞”，其中，甚至统治者也只是把自己当做非人法则的匿名执行者。理解了这一点之后，对于阿伦特热情洋溢地强调开端和身份，就不会感到惊讶。但是，迄今为止，我们一直把通过行动和言说的自我展现看做人之境况的一般特征，而没有特别指涉政治（这一点除外，即忽视这一现象的政治思考会引人误解）。确实，迄今为止，我们可能没有期许自我展现与政治有什么特殊关联，因为，与行动和言说一样，它似乎是所有人类生活的一个特征。不过，在这一点上，出现了模糊和困难，因为日益显然的是，不仅在阿伦特眼中政治与自我展现之间存在着一种特殊的关联^②，而且这只能应用于政治本身的特殊情形。随着我们对她的理论的探究，显然作为一般人类能力开始的行动和自我展现，似乎被窄化为罕见的人类成就。“所有人皆能言行”，但是绝大多数人没有居于一个他们能够表明那一能力的“显现空间”，因此他们中的绝大多数“被剥夺了现实性”。那些以这种虚幻的方式过活的人，未能充分肯认他们的身份，这些人似乎包括了人这一种族的绝大多数。阿伦特特别提到的那些人是“奴隶、外邦人和古代的野蛮人……现代之前的劳动者或工匠，我们这个世界中的固定职业者或商人”^③。因为，尽管人们无法认定所有这些都过着没有言行的生活，但似乎没有任何应有的把人们聚集在一起并借以言行和展现自己身份的空间。“行动需要充分显现我们曾称之为荣耀的明亮光辉，而这只有在公共

135

① HC, p. 208.

② “由于他想显现和表明自身，因此人是一种政治的存在”，“Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?” (1969) MSS Box 40 024439.

③ HC, p. 199.

领域中才得以可能。”^①

只有在公共舞台上，阿伦特通常把它等同于自由政治，人们才能充分地实现他们作为个体的身份，而且，由于她在《人的境况》中强烈暗示这一实现是最高的人类成就，因此似乎可以得出这样的结论：政治的关键在于提供这种实现的机会。奠定国家的形式构造的是“显现空间”，同时，政治权力的功能是保持这一空间存在。阿伦特显然喜欢参照雅典民主政治以下这一点支持这一解读，根据她的说明，在雅典的民主政治中，城邦被理解为一种制度化的显现空间形式，提供给特洛伊战争中荷马笔下的英雄。再一点，每一个公民都有机会成为一位英雄，而城邦提供了一个“组织化的记忆”，以防在没有荷马这样的人在场时拯救他们的行迹免于被遗忘。^②

一点也不奇怪，阿伦特把行动当做自我展示的说明以及她对伯利克里时期雅典的参照，是她的思想中最为人所知的方面，她的支持者和批评者都抓住了这一点。^③然而，在关于阿伦特的观点的价值或无用的整个争论中，一般都认为那些观点的内容完全不成问题：我们都知道政治中的行动理论是什么，而且在《人的境况》中可以找到对它的经典表述。然而，非常有趣的是，通过研究她的未出版演讲稿，这一基本假设就成问题了，这些演讲稿有一种完全不同的表述。如我们将要看到的那样，逐渐形成的印象是，她关于政治中行动的思考，比人们孤立地阅读这本著作所认定的更为复杂，也更具有开放性，而且完全不是一种简单清晰的理论；相反，她大部分时期与之纠缠的是不同的思想流。现在让我们来考查这些复杂性。

136 阿伦特行动论述的复杂性

演讲稿（阿伦特在其中锤炼她的观念好多年）给《人的境况》的读者准备的第一个惊讶，涉及她关于行动在希腊城邦中的位置的论说。这样一个读者的期许可能与詹姆斯·克劳尔（James Knauer）的陈述相符：“对阿伦特而

① HC, p. 180.

② HC, pp. 197-200, 205.

③ 关于一个怀疑的观点，参见 B. Campbell, “Paradigms Lost: Classical Athenian Politics in Modern Myth”, *History of Political Thought* 10/2 (Summer 1989), pp. 189-213.

言，城邦是行动生活的‘正确排序’的原初例子。”^①人们一般理所当然地认为，雅典民主是她关于行动何谓的有效模型，而她在《人的境况》中谈及雅典时的语调当然也符合这种解释。^②因此，阅读她的演讲手稿并在其中发现一种完全不同的说明，就十分令人震惊。一位作者在草稿中写下的某些东西，然后又在出版的书中被去除，发现这一点倒没有什么大惊小怪。这一情形的不寻常在于，阿伦特关于行动和城邦出人意料的评论在《人的境况》出版前后的一系列手稿中完全一致，而只是与对于这本书本身的解读相龃龉。

最为重要的原始资料，是我们在审视阿伦特关于马克思主义的反思时已然时而参考的一系列讲座手稿，即1953年她在普林斯顿大学所作的题为“卡尔·马克思与西方政治思想传统”的讲座。^③在那些讲座中，阿伦特宣称柏拉图以来的哲学传统系统地忽视了一些关键的政治经验，其中包括希腊的行动经验；关于这一点值得注意的事情是，尽管她不出意料地认为“行动”意指开端、创发、开始一项事业，同时她又说，这是一个标志着荷马时代的希腊的经验，而显然不是城邦的特征。行动与“君主政体”[阿伦特用这个词指的是荷马式的同辈之首（*primus inter pares*）的领导，而非专制政治]相连，而与民主政体无关。“君主政体可能是最古老、最原初的政治组织形式，依赖于一般意义上开端新事物、共同开始一项新事业的行动经验。”^④这种荷马式的行动由对不朽声名的渴望所激发，完全是无法无天的，理所当然地主要由战争构成。相反，在城邦中，纯粹的行动不再有多少空间，战争时期除外。^⑤

这个段落以及其他手稿中的相似段落含义似乎表明，在她反思的这一阶段，“确切地说，行动（比如，不是指法律的执行或规则的应用以及任何其他管理活动，而是开端某种其结果无法预料的新事）”^⑥在她看来，实际上是某种无法无天的东西，因而完全无法与任何固定的政治结构相容，因

137

① J. T. Knauer, "Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action", *American Political Science Review* 74/3 (September 1980), p. 722.

② HC, pp. 197-198.

③ MSS Box 64, two drafts.

④ "Karl Marx and the Tradition" (2nd draft) section III, p. 41.

⑤ "Karl Marx and the Tradition" (1st draft) 2a, p. 5; (2nd draft) section III, pp. 43-44.

⑥ "Concern with Politics" 023248.

为，即使像希腊城邦那样狂热的民主政体也要求它的公民为了稳定的公民生活放弃行动。^①这就进一步意味着，她所认为的西方政治思想传统的一个典型畸变，实际上可以追溯到雅典自身。因为，“在希腊城邦中……开始一项事业并以之为目的来洞识它这种意义上的行动经验，不再是重要的政治因素”，与此相反，重要的是给奴隶下命令，^②雅典人丧失了对行动的本真理解。柏拉图把对国民的统治而不是同侪的领导确立为政治的重要范畴之时，实际上正是对城邦自身经验的表达。“城邦是人们在一起生活，而不是行动的地方。（原文如此）这就是为何行动在大谈特谈城邦经验的古代哲学中很不起眼的原因。”^③

尽管迄今为止所引述的原始资料出现在《人的境况》之前，但是，其他与这一著作同时甚至还晚的未出版作品也是如此。比如，一份1963年（即这一著作出版的五年之后）的手稿明确说道：“随着城市—国家的兴起，行动丧失了它的重要性，丧失了它堪比言谈的位置（原文如此）。”^④

通过对阿伦特未出版作品的研究，可以发现三个与阿伦特的行动理论阐释相关的特别重要的观点。

（1）当阿伦特在古希腊寻找行动的一个典范时，她首先转向的不是雅典城邦，而是荷马式君王的好战行为，并且把他们的“行动”与雅典人的言谈做了一个区分。

（2）我们不仅发现雅典如我们所预想的那样不是古典的行动之所在，我们也发现，阿伦特一直非常不满雅典人对自我揭示和荣耀的关注。比如，她评述说，在雅典的城邦中，“生活在于一切人对一切人的激烈的持续竞争”，并且说“这种争胜精神……毒害了公民的内在生活，使他们产生嫉妒，彼此怨恨”。她说，正是这种“轻率鲁莽的个人主义”“最终毁灭了城邦”。^⑤

（3）此外，或许更值得注意的是，与手稿中出现的荷马式英雄的行动—

① Cf. “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) section III, pp. 26, 44.

② “Philosophy and Politics” (1954) 023369.

③ “Lectures on the History of Political Theory” (1955) Boxes 40-41 024084.

④ “Introduction into Politics” (1963) MSS Book 41, 023836. 这一观点在一个与《人的境况》大致同时的手稿中得到展开（“Einleitung: der Sinn von Politik” 09）。

⑤ “Philosophy and Politics” (1954) 023401 (*Social Research*, 1990, p. 82) ; “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) section III, p. 44.

起并且处于同样位置的，还有其他两种开始事情的人类能力的经验，它们也未能传统政治哲学所表达。其中一种是以历经时间的权威创建国家的经验，罗马人达到了这一点，他们是“最卓越的政治民族”^①。另一个更加出人意料、阿伦特所援引的情形是，通过宽恕以隔离过去的事件从而使人们能够彼此开始一种新关系的基督教经验。^②

我们要怎样来解释这一切呢？我认为，一旦我们意识到这一额外的证据，我们就必须抛弃这样的寻常印象：阿伦特是根据一种直接明确的行动理论来判断现代政治的，而且这种行动理论主要源自雅典的理想化。显然，她所做的是某种更加复杂且难以掌握之事，尽管我们之前对她的一般思考方式的了解应该能对我们有所助益。关键是她遵循思想链的习惯。行动尽管常常被当做她拥有一套理论的理由，实际上，它只是阿伦特最富有生气的思想领域之一。我们要特别谨慎，不可把《人的境况》解读为阿伦特观点的唯一权威来源，因为，实际上它只是她的反思中的一个层面（此外，它是对“揭示”的海德格尔式关注特别显著的地方）。她的著作的研究者注意到了他们在其中发现的“争胜的和非常个人化的政治观”，与她后期著作特有的对协作参与公共事件的强调之间的差异。^③然而，我没有把这一点看做是矛盾或思想变化的证据，而是认为，我们可以最有利地把《人的境况》的相关部分看做是解答她至少从20世纪50年代早期以来就开始关注并深思多年的问题的诸多方案之一。

复杂性的来源之一是，“行动”位于一些思想链交织而成的网络中心，关于它与劳动和制作之间的差异这一最明显的思想链除外。其中导致她对行动中的自我揭示的强调的思想链，出自随纳粹主义而来的对海德格尔关于存在的揭示的观念的反思。另一个思想链与对核弹、经济发展以及人们开始他们无法控制的事件链的能力的担心有关。然而，我们在后一章要探究的思想链，关注的是关于孟德斯鸠以及不同政治体种类的特有“原则”的思考。由于说谎位于思想网络的中心，阿伦特的“行动”概念因而从属于我们需要意

139

① “Philosophy and Politics” (1969) 024448.

② “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) section III, p. 23.

③ Parekh, Hannah Arendt, p. 177; Kateb, *Hannah Arendt*, pp. 7, 43; P. Fuss, “Hannah Arendt’s Conception of Political Community” in M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (New York, St Martin’s Press, 1979), pp. 171-172.

识到的多种思想张力。但是，如果我们后退片刻，考量一下它为何对她关于行动的思考很重要，我们或许就完全能够发现她在做什么。

她的兴趣之源并不神秘。她所历经的时代有大量可以思考的戏剧性行动，在事件之中，甚至天然的被动者似乎也要求行动。她在第二次世界大战期间对犹太政治的介入，持续地号召犹太人去做些事情，而不是承受作为受害者的历史进程，犹太人家园在巴勒斯坦的建立以及随后以色列的建国，尽管有其危险和缺陷，都是人类必须自己处理事务和创造新政治环境的能力一个证明。她的丈夫，早年参加过斯巴达同盟的起义，时刻使她记住革命行动的可能性和不可预测的进程。最后（但或许最重要），面对着极权主义和核战争的双重威胁，她把人类做不可思议的不可预见之事和一起行动开端启新的能力，珍视为法宝。^① 易言之，她对行动的兴趣并非（如她的某些批评者所认为的那样），是一种为了抱怨被排除参与而扰乱代议制民主的和平进程的不负责任的欲望，而是对显然的悲剧事件的严肃回应。

她绝不是唯一一个从 20 世纪的战争、革命和一般的行动剧变经验中开始其思想日程之人：这是一个她与别的存在主义传统思想家共有的关注所在，尤其是萨特和加缪。^② 在这一时期的关注中，其中一个就是提示这样一点：即使在最无望的环境中，个体也总是能够做一些事情，因此，他们不能逃避责任。行动与危机情形的联合所唤起的其他共同主题有：勇气的不可缺少、英雄主义的价值、保存失败者的记忆的重要性，这等于是联合起来复兴反唯物主义、史诗和悲剧的价值。我们稍后还有机会来考量这一情绪和背景对于阿伦特政治思想的重要性。目前，重要的是，在阿伦特写作关于极权主义的著作时，政治危机情形下行动的可能性、必要性和危险性，就已经强烈地呈现在阿伦特的心中。我们已经看到，在探寻马克思主义对极权主义的促进时，她发现必须把行动与制作、劳动分辨开来，在这样做的过程中，她发现伟大的政治哲学传统一直忽视了古典的行动能力经验。

因此，他试着重新思考政治理论，考量那些从过去恢复而来的经验。但是，重要的是搞清楚这一事业所涉为何，因为与传统德国人对古希腊的乡愁相比，里面有更多的东西。阿伦特不是简单地认为在堕落的现代世界之前，

^① “Freedom and Politics” in A. Hunold (ed.), *Freedom and Serfdom* (Dordrecht, Reidel, 1961), pp. 213-217; “Einleitung: der Sinn von Politik” 003-4.

^② “Concern with Politics” 0233254-023256.

存在着一个理想的雅典或阿基里斯图景。尽管她确实（以精挑细选的方式）使用了过去，但她对这种使用的理解要比那些人细致得多。首先，如我们所见，她所诉诸的遥远过去不仅有希腊，也有罗马和基督教。然而，更重要的是，她的诉诸是间接的，而不是直接的：它不是试图去复兴古代的形式，而是把被遗忘的经验用作启蒙基本的人类能力的一个资源。这些经验的恢复，提供的是政治思考的原材料，而不是答案本身。在这一部分的余下篇幅，我们将尽力追溯她关于这些基本的行动经验的一些思考。

对于一个具有阿伦特这样的教育和智识背景的人而言，思考英雄的行动首先就是思考荷马，尤其是思考阿基里斯及其所代表的一切。因为在20世纪上半叶，有许多人倾向于去复兴史诗传统的英雄价值，结果他们发现自己接近于各种法西斯主义，因此，认识到荷马位于阿伦特的思想链之一的开端而不是末端，这一点极为重要。^①通过沉思荷马式的英雄行动，阿伦特找到了它被修正和使之具有政治性的方式，首先是根据复多性而不是个体化来对其加以解释，其次把它与暴力区隔开来。

对复多性的强调，是她的行动解释的一个最显著的区别性特征。在20世纪早期许多与她一样同情英雄价值的知识分子中，绝大多数人是根据孤独的个人或支配性的超人进行思考的，而当阿伦特回顾荷马笔下的英雄的丰功伟绩之时，一个重要的独特之处在于，打动她的不仅是他们的勇气和首创精神，而且有他们对同侪的依赖。我们应该在这样一种背景中解读她重复多次的对行动的古典语源学说明。她告诉我们，在希腊语和拉丁语中，都包含着两个意指“行动”的动词，*archein* 和 *prattein*、*agere* 和 *gerere*，其中一个意指开始，而另一个意指完成。^②在各自情形中，这个动词所指涉的第二部分在后来的使用中占主导地位，而第一部分则变成了指称“统治”或“领导”。她注意这一点的目的之一，当然是为了强调行动中的开端因素。另一个目的则是为了强调，无论多么英勇的领袖都无法仅靠自身行动，那些进行首创的人所需要的，不是完全消极的被统治的臣民，而是自身能够参与行动的人；无论如何，他们必须能对他们所实现的一切负责。

① 关于把阿伦特的政治思想解读为对荷马式价值的复兴的一个尝试，见 S. Dossa, *The Public Realm and the Public Self: the Political Theory of Hannah Arendt* (Waterloo, Wilfred Laurier University Press, 1989), pp. 36-41。

② HC, p. 189; “What is Freedom?”, *Between Past and Future*, p. 165.

于是，语言本身，这一被遗忘经验的仓库，似乎证实了她的主张，即行动最基本的经验一直是复数的：荷马的史诗是一项集体的事业。然而，不可否认的是，它是一项集体的暴力事业，英雄行动的大多数例子在她自己的时代也很熟悉，它们也与暴力、战争和革命之事纠缠在一起。结果，她关于行动的思考的持续主题之一，就是行动与暴力可以在多大程度上彼此区分开来，这一问题以多种不同的形式出现在她的著作中。她关于这一主题的思考非常复杂，我们稍后会遇见它们的不同面向，尤其是与她关于政治和道德以及权力的性质的观点联系在一起时。不过，在目前的部分中，我们的思考集中于更为基本的问题：政治中的行动能够意指什么，对于政治而言极其重要的行动是否在某些方面也与它不相容。

这里，有可能确定三条或三种不同的行动模式与非暴力政治相关的思想链，尽管这三条思想链的根源深藏于她的思想背后；但是，在某种程度上把它们视为她思考的年代学阶段，即接续性地关注荷马与雅典城邦、罗马与革命，以及基督教与公民权利运动，或许并非完全是误解。

142 荷马与城邦

如我们所见，当阿伦特转向过去寻求一个为政治哲学的伟大传统所忽视或抑制的行动典范时，她首先转向的是荷马式英雄的行动。这种英雄为了开创伟大的事业，以伟大行迹卓尔不群，而宁愿抛弃日常生活。对于这一模型，值得注意的是，尽管它充分展示了行动的英雄品质，但它是狂暴的、无法无天的，具有破坏性，因而（当然是）彻底地非政治的。因此，在某种意义上，从荷马时代向城邦时代的过渡，包含一个从无法无天的事业到稳定的制度、从充满暴力的生活到公民间的和平关系、从行迹到言辞的明显转变，而且，如我们所见，阿伦特通常正是以这样一些术语描述这一过渡。

然而，这仅仅是一个开始，因为很显然，阿伦特注意到的是这样的观念：伯利克里时代的希腊不是阿基里斯时代的希腊的简单对立面，相反，（她宣称伯利克里自己认为）^①在某种意义上恰是它的延续。她的论据是，英雄行

^① HC, p. 197.

动最显著的特征不是英雄行动的残暴，而是在行动中伴随着个体之展现的荣光，而且，唯有存在着一个见证这些行迹的观众和一个确保它们被铭记的诗人，这样的荣光才有可能。易言之，英雄不仅首先需要同伴开创事业，而且需要一个获致卓杰和声名的公共空间。这意味着，哪怕最为宏伟壮丽的行动，也不能离开言说，正是依靠言说，英雄才被展现给他的同胞。阿基里斯甚至既是“伟大行迹的行为者”，也是“伟大言辞的演说者”。^①此外，（由于行迹和言辞脆弱易逝）正是他的同伴和继任者的不断讲述，使得他的行迹继续存在。希腊语 *doxa* 这个词，（阿伦特指出）它既有“杰出或声名”的意思，也有“意见”的含义。^②

因此，尽管从荷马的君主政体到雅典城邦的历史发展，从某种意义上来说，包括了一个从战士行迹到公民言辞经验的真实转变，但这是一个具有连续性的转变：^③独特个体之展现的英雄理想得到保存，但是被转换成经由非暴力的言说形式来展现。“doxa……日益成了一种公民借此使自己在经常的参与政治的（*politeuesthai*）活动中与众不同的意见，而越来越少是随伟大行迹而来的不朽声名的显赫荣耀。”^④阿伦特主张，把英雄行动部分地整合进政治言说中是可能的，因为希腊人无论如何都没有严格地区分言说、行动和思想。Logos（言说）是行动与思想统一在一起的结合点，它给予隐藏的观念和易逝的行迹客观的、可铭记的形式，因而在自身内包括了“人类存在的全部意义”。^⑤

143

因此，在阿伦特看来，最初在希腊城邦中所发明的“政治”，即公民之间的持续交谈，为人的行动能力在某种程度上的柔和化、合规范化提供了一种方式模型，在这种方式中，人的独特性和自发性能够找到一个稳定的制度形式。然而，她虽然热情地认可雅典，但是，她完全意识到这一方案的缺陷；并且准备承认，公民们在其中来回往复的非暴力公共空间，不仅是奴隶制和全面战争世界中的一块小空地，而且它自身也被渗透着荷马时代精神的

① HC, p. 25.

② “Philosophy and Politics” (1954) 023399 [*Social Research* (1990), p. 80].

③ “Einleitung: der Sinn von Politik” 07.

④ “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) section III, p. 41.

⑤ “Philosophy and Politics” (1954) 023365.

激烈竞争所毒化。^① 尽管她明确认为，它代表着一种政治理论家们应该恢复并从中学习的独特经验，但是，她并不认为这是唯一宝贵却被忽视的经验之源。让我们现在转向她的第二个典范——罗马。

罗马与革命

当阿伦特注意那些一直为政治哲学的伟大传统所忽视的人类开端能力的基本经验时，她习惯把罗马城的奠基和传承与荷马时代的行动列举在一起。就像远征特洛伊一样，这也是一个冒险、一项伟大的事业，但是，这里更多强调的不是自我展示，而是创造某种前所未有的东西；更多强调的不是争胜的个人主义，而是在相互信任的结合中与同侪一起行动。罗马因其对基于联盟和彼此承诺的永恒之城的奠基、对传统的虔诚敬重，以及把公共精神提升到希腊人竞争的位置，在某些方面是一个比雅典更好的政治模式，尽管它也有其自身的缺陷。罗马人缺乏爱好争论的希腊人不断闪现的创造力，因而不能清楚地表述他们自己的政治发现（阿伦特承认，对于他们，她从未达到像对于希腊人那样的热情），^② 但是，如果他们这样做了，那么他们就会碰到后来的建国之父们面临的问题：如何能够保存开端行动本身？^③

对罗马奠基行动的反思，在1956年就已经呈现在阿伦特的运思中，那时她关注着一件决定性的事件：人民推翻了匈牙利的共产主义政权，随即又被入侵的苏联军队倒转了过来。尽管它失败了，但这是“一件其境界不依赖于成败的真正事件；它的伟大牢牢地矗立在它所演示的悲剧中”^④。作为自由的政治行动的一个辉煌例子，它似乎确证了阿伦特力图从哲学传统和现代社会的扭曲中恢复本真的政治经验的努力。我们从中可以找到行动所有被遗忘

① “Philosophy and Politics” (1954) 023401[*Social Research* (1990) 82]；“Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) section III, p. 44.

② “我喜欢古希腊，但我从未喜欢古罗马。”“Hannah Arendt on Hannah Arendt” in Hill, *Hannah Arendt*, p. 330; Cf. “On the Human Condition” in A. M. Hilton (ed.), *The Evolving Society* (New York, Institute of Cybernetical Research, 1966), p. 216.

③ *OR*, p. 232.

④ “Epilogue: Reflections on the Hungarian Revolution”, *The Origins of Totalitarianism*, 2nd edition (Lodon, George Allen and Unwin, 1958), p. 480.

的方面。首先，它无疑是开端、开启新事物的一个实例。它就像基督教的一个奇迹一样完全不可预料，是一项新的和值得铭记的、堪与古代英雄的行迹媲美的事业。它完全也是一项与古代公民相应的集体事业：“推动革命的，是全体人民一起行动的纯粹动力……”^①然而它（与绝大多数古代的那些行动不一样），几乎没有受到任何暴力的损害。此外，甚至在容许他们的短暂时间中，匈牙利人展示了为政治制度奠基这样一种真正的罗马人的能力。他们一解放自己，就立即自发地开始成立许多革命委员会来保障他们的自由，而在坦克蜂拥而来之时，这些委员会已经结合进一种共和政体中。^②这里发生的事情是一个真正的当代实例，它体现了为哲学传统和对社会问题的现代专注所淹没的政治行动的一切方面。因为“被压迫人民仅仅为了自由而突然爆发的起义”^③，在阿伦特看来，是一次政治的革命，而不是一次关心社会改良的革命。

在阿伦特看来，这一经验对于政治理论具有重大意义。“过去和现在的事件……是政治学家们真正的、唯一可靠的教师……像匈牙利起义这样的自发性事件，一旦发生，就需要重审一切关于未来可能性的政策、理论和预测。”^④这不是说她的政治思想在1956年之后突然有了改变。^⑤如我们所见，正是因为她已经进行反思政治行动，她才能够如此解释匈牙利革命的重要性。不过，这一经验使得她尤为关注革命这一“揭示人的创新能力的新经验”，^⑥并把它树立为现代世界中政治行动的典范实例；由此她对行动和自由的思考，不仅与她的早期模型联系在一起，也与革命联系在一起。正如她在标志着这一思想链的一篇文章中所表述的那样，“革命是这样的时空，在那里，人们为了现时代重新发现了……蕴意饱满的行动”^⑦。

145

① “Epilogue”, p. 496.

② “Epilogue”, p. 500.

③ “Epilogue”, p. 482.

④ “Epilogue”, p. 482.

⑤ 请注意，构成《人的境况》大部分的是沃尔格林讲座（Walgreen Lectures），这些讲座发表于1956年春季学期的芝加哥大学，恰是匈牙利革命爆发之前。

⑥ OR, p. 34.

⑦ “Action and the Pursuit of Happiness” in *Politische Ordnung und menschliche Existenz: Festgabe für Eric Voegelin* (Munich, Beck, 1962), p. 16. See also “Freedom and Politics” in Hunold, *Freedom and Serfdom*; “What is Freedom?”, *Between Past and Future*.

在这些反思中，匈牙利革命很快就与美国革命结合在一起，并且与后者相比黯然失色。阿伦特至少从1955年起就一直对建国之父们感兴趣，^①如今这样一个适宜的巧合使得她能够进一步发展这一兴趣。1958年，她在准备《人的境况》的出版之时，就已经完成了对于匈牙利革命的解释，翌年，她受邀到普林斯顿大学美国历史和文明系（the Department of American History and Civilisation）做系列演讲。^②这次演讲的成果就是《论革命》，在这一著作中，她关于革命、行动和自由的新思想，与出自她关于马克思主义极权主义的反思的多重思想链交织在一起，形成了一条华丽却变幻的织锦。在涉及行动的地方，这一著作结合了古代和更近时代历史的教训。我们发现，阿伦特说到，当清教徒（仿效她对荷马时代希腊的说明的术语）决意“冒险进入一项完全属于自己的事业”^③之时，他们发现了“政治行动的基本原理”；而建国之父们通过相互承诺的力量，再现了确立一个可持续的共和国的罗马奇迹，并且在这样过程中，重现了雅典人已然知晓的自我展现的愉悦。革命者所面对的政治问题（因现代社会问题的出现而变得错综复杂），如阿伦特所呈现的那样，是雅典城邦作为其解决方案的希腊问题的一个变种：倘若行动是一个开端、创造一个新开始的问题，行动怎么能够转化为制度，又如何能够避免暴力？

146 这些是我们在后面要追究的问题。目前，我们需要注意到，阿伦特关于革命的反思代表着她思考行动和政治的一个更深阶段，它比《人的境况》中所呈现的更为丰富复杂。但是，尽管革命显然代表了她的另一种行动政治的模型（从历史记载来看，革命并不是一个非常令人欣慰的模型），但这一模型并没有穷尽所有的可能性。

基督教与非暴力行动

贯穿阿伦特所有论述行动著作的，是另一条反思链，它可能看起来确实与她关于荷马时代的英雄、雅典公民、罗马元老（patres）和建国之父的沉思相去甚远。我们注意到，导致她强调行动的可能性并打算恢复和阐明人类

① Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, p. 294.

② Arendt to Jaspers, 17 January 1958 *Briefwechsel*, p. 377.

③ *OR*, p. 173.

的开端经验的主要动机之一，直接源自于她自己的经验。一方面，面临着对不可动摇的过程的极权主义服从，另一方面，由于显然无法停止的核技术动力，她认为，人类的唯一希望在于我们创始不可预料之事、中断事件链、开端启新、与他人一起重新开始的能力。正如她在1961年发表的《自由与政治》一文中所表述的那样，“关于人的自由，关于人抵御如同自动机一样似乎不可避免的灾难的能力，关于人进行‘无限不可能’之事并把它转化为现实的能力，或许完全依赖于人类地球的幸福”^①。

易言之，行动不仅是人类揭示他们的独特个性以及战胜死亡的模式，如希腊人已然知晓的那样；它也不仅是与他人一起建立“持久的制度”^②的能力，如罗马人已然知晓以及一些革命者再现的那样；它也是“人的一种创造奇迹的能力”，^③她把这一发现归于拿撒勒的耶稣（Jesus of Nazareth）。她在早期基督教中找到的奇迹行动的典范，是宽恕行为，它能够终结一个伤害行为，中断它那潜在地无限的后果链，从而使作恶者能够重新开始。^④然而，更普遍地说，基督教对创造奇迹的可能性的断定（她分离了其中的神学背景），在她看来表述了一个为所有正统政治理论所忽视的政治真理，即人类进行完全不可预料之事的权力，有时会产生重大的政治作用。显然无权者能够产生的这种权力，就是这一能力的一个重要方面。比如，在印度的甘地（Gandhi）及其追随者这一例子中，^⑤一些显然无助的个人对一个具有压倒性权力的政治秩序形成了一个似乎不会成功的挑战，他们不计成败，从而产生了挑战它的权力。

恰如阿伦特清楚地意识到的那样，哪怕那些基督教的洞见与传统的神学和制度相去甚远，让它们适应政治目的还是存在着问题，而我们会在适当的时候考察其中的一些问题。不过，宗教上授意的非暴力行动现象，还是为她提供了另一种似乎一直为正统的政治思想所忽视的基本的人类能力的一个模型。虽然这是她关于行动三条思想链中最少得到发展的一条，但是，紧接着反越战运动而来的美国民权运动的出现，在她看来，就像是她沿着正确路

147

① “Freedom and Politics” in Hunold, *Freedom and Serfdom*, pp. 216-217.

② OR, p. 84.

③ HC, p. 246.

④ HC, pp. 236-243.

⑤ “On Violence”, p. 152.

线探究这些隐匿的经验角落的实践证据。

荷马时代的英雄行迹、罗马人的奠基、基督教的奇迹创造，所有这些经验的共同之处，以及确定无疑地使得阿伦特把它们归于“行动”这一标题之下的，是由于它们都是在人类之间的关系中开创某事的实例，而且它们还都是复多性的表现：没有人能宽恕自己，没有人能凭借自己建立一个城市，而荷马时代的冒险经历都是公共的事业。除此之外，在这三个实例之间，似乎没有更多的共同基础，尤其是在荷马时代的英雄的活动与基督教的圣徒的活动之间。然而，回溯阿伦特对它们的运用，我们可以看到，所有这三者共同拥有之物，对于在政治中理解她的行动理论非常重要。几乎与这三种经验之间的差异同样引人注意的是，它们之中没有一种经验，其本身就是政治的一个直接例子。荷马时代的冒险性经历是前政治的和无法无天的；基督教的行动所关注的，本质上是一种非尘世的善——正如阿伦特曾经说到的那样，“耶稣比任何别的人都更加知道何谓行动，但他不知道何谓制度”^①；即使罗马人的奠基经验，也是一次确立一个政治世界的一劳永逸的事件，从而让后续世代维持它而不是去重复这一次行动经验。^②在阿伦特看来，这三个实例中的每一个都以典范的形式揭示了对于政治具有重大意义的人类能力，同时，雅典城邦、现代革命和非暴力示威都显示了一些可以被赋予政治形式的方式。然而，甚至这些行动向政治的实际转换也是罕见的例外，它们几乎不构成我们通常所理解的“政治”的基本。

148 当我们沿着这些思想链前行，我们或许发现可以更容易理解阿伦特行动理论的另一个令人困惑的特征：按照她的叙述，行动既是如此普通又是如此罕见。正如她的批评者所指出的那样，她说行动是所有人都拥有的一种能力，每个人都位于政治的根源处，然而她也认为，在绝大多数曾经存在的政治制度中，这一能力由于为了有利于控制和服从而被压制，行动得以盛行的政治空间一直非常罕见。想想康德关于人类的“非社会的社会性”^③的反思，我们或许可以说，阿伦特所理解的行动是一种“非政治的政治”能力，它驱使人们朝向政治，但也使得他们难以到达那里。采取主动的冲动驱使他们走向政治，部分是因为他们在事业中需要他人的协作，同时也是因为他们想在

① “Remarks” to the American Society of Christian Ethics (1973) MSS Book 70 011838.

② 关于阿伦特对与美国革命相关的类似问题的反思，见 *OR*, p. 232.

③ *Kant's Political Writings*, ed. H. Reiss (Cambridge, Cambridge University Press, 1970), p. 44.

行动中被人看见，因而需要一个进行行动的显现空间和庇护这一空间的制度。然而，一方面是行动的分裂性、个人性和暴力性倾向，另一方面是制度日益变得严格和行动开启的过程日益变得自动的倾向，只有这两个方面之间达到平衡，这样的空间才能持久。

在这一平衡成功达到的罕见时刻，行动的困境暂时得到解决，个体的自发性变成了一种共享的公共境况，也就出现了阿伦特所理解的“自由”。如此，属于所有人类的“自由天赋……创始的能力”，转变为“自由的状态”，成了“世界的一个具体实在”。在那里，人们生活在一个平等者的共同体中，“免除了专制或奴役”；在那里，“新的开端不断地注入已经开始的事件流之中”。然而，这种“自由的状态……是易坏的……历史上只有极少数得以展现它的全部卓越”。人类事务中通常发生的是，“行动终止、保持现状，行政部门开始运行”，然而，行动的创始所发动的过程变得自动，就像自然过程一样。^①阿伦特就行动进行写作的目的之一，当然是描述和推荐这一自由经验，而雅典尽管有其缺陷，在她看来依然是罕见的历史范例之一。然而，正如我们所见，她的关注焦点较少颂赞雅典（更不要说提议照搬它了），而更多探究奇怪地被政治思想一直所忽视却具有重大政治意义的一个人类经验领域的复杂性和困境：因为，尽管行动困境的成功解决或许非常罕见，但是，行动本身（无论好坏）是政治的一种永久可能性。 149

人的行动能力得到具体实现的“自由状态”是罕见的，这部分是因为行动的内在困境倾向于破坏它，但更多的是因为人的其他能力总会把行动挤出舞台中心。由于存在着行动的危险和挫败，人们总是有这样一种强烈的倾向：在制作的形象下去理解处于制作者位置的某人与被归为他的操作的被动材料的其余人之间的人类互动。根据这一传统，关于统治的政治信赖这种“制作对行动的取代”。^②然而，最重要的是，行动要获得关注就必须与劳动竞争。自由人团体在人类历史的一些短暂时期享有不稳定的自由空间，在于他们凭借暴力迫使奴隶或农奴为他们提供物质必需品，使得他们能够自由行

① “Freedom and Politics” in Hunold, *Freedom and Serfdom* 215-216. Cf. “What is Freedom?”, pp. 143-171; R. Beiner, “Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt’s Concept of Freedom” in Z. Pelczynski and J. Gray (ed.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (London, Athlone Press, 1984), pp. 349-375.

② HC, pp. 220-230.

动，尽管“技术的兴起……驳斥了唯有暴力和统治他人才可以使一些人自由这一古老而可怕的真理”，^①所谓的技术兴起并未使得自由政治更有希望，因为，根据阿伦特的说法，它是把劳动及其优先性带入政治本身的中心的一个部分。《人的境况》的最后章节，完全是关于这一过程的进一步反思。

疏离世界与疏离地球

如果阿伦特在《人的境况》中的一个目的是强调人类行动能力的可能性和危险，那么另一个目的就是阐明为何这样的重新强调是必需的。一项如此为人类所特有且位于政治之中心的活动，怎么会一直这样被忽视呢？当然，她的部分答案是，政治思想的伟大传统是一个哲学家们的传统，而哲学与政治彼此之间往往关系并不和谐（原因我们会在稍后的一章加以探究）。但是，在她看来，危险要比拒斥行动的不确定性、偏爱与制作相关的模型政治的哲学家们的有害影响大得多。被理解为技术的统治，可能是专制的秘诀，但不是极权主义的秘诀。根据她的分析，极权主义领袖没有把自己看做普罗米修斯般的创造者，而是看做非人力量的仆人，对他们所发动的过程不负有任何责任。那么，这样独特的幻想是如何出现的，如此思考的领袖找到如此众多准备着如同一个动物种类的单纯标本那样行为的追随者，又是如何发生的？进一步来说，人类是如何得出极权主义的另一个基本成分即“一切皆有可能”这一信念的？因为，尽管人不可避免是一个“有条件的”存在者，但是在现代，他已经质疑了生活所赋予他的诸条件。现代人是如何达到不再受限于地球这样一个位置（如空间探索所表明的那样），同时又疏离人类世界的？她说，她的历史分析的目的是“追溯现代的世界疏离，即从地球到宇宙和从世界到自我的双重逃离”^②。

必须强调的是，根据阿伦特的说法，现代人是双重疏离的：他们丧失了一个稳定的人类世界，而且也日益与自然的地球分离了开来。留给他们的是他们自身和他们自己发明的伪自然——易言之，就是孤独与非人“法则”的

① OR, p. 114.

② HC, p. 6. Cf. Ring, "On Needing Both Marx and Arendt".

奴役的结合，她在《意识形态与恐怖》中对此作了分析。她在论“现时代”（她指的是17世纪到20世纪中叶那段时期）的一章中首先考察的就是“世界疏离”，而且正如我们在考察她对马克思的反思时所看到的那样，这一点在她的理论中与现代经济的发展联系在一起，尤其是与财产被作为资本的“财富”所取代联系在一起。

一直以来，使得每个家庭在世界上拥有一个特殊位置的私人财产的存在，是构成能把人们团结起来和分割开来的稳定世界的组成部分。现代经济发展的根源，就是这一稳定的、世俗的财产向流动的财富的转化，^①她把这一发展追溯到宗教改革，那时，没收教会财产开启了一个全面的征收过程。农民财产变成了资本，农民自身变成了在共同世界没有立足之地的纯粹劳动力的化身。这就开启了一个不受拘束的生产和消费过程，即“社会的生命过程”，它最终毁灭了稳定的人类世界，并把其中的居住者变成了无世界的孤独大众。^②

不过，尽管社会的生命过程对人类世界的毁坏是阿伦特在这本书中的一部分论述，但这最后一章的主要关注，却是使极权主义的万能信念和极权主义意识形态的主观主义得以可能的环境，即科学发现所意味的与地球的脱离，它始于伽利略借以证明了地球绕着太阳运行的望远镜。因为新科学实际上找到了阿基米德点，一个从外面观察地球的站立位置，或许，最终也是推动地球的位置。^③人类发现他们自己能够支配自然，不仅是观察自然所显示出来的东西，而且通过实验从自然析取信息，此外，还使得自然服从他们自己心智的数学构造。这种从外部处理自然的方式，在我们自己的时代已经使得宇宙过程进入了地球上的自然，从而创造了新的“自然的”实体。

伴随着这种狂妄自大的报应，以最显然的方式体现在核战争这种形式中，尽管如此，阿伦特依然认为，现代科学事业从一开始就已经付出了公正的代价。伽利略的新科学一个最初的蕴涵，就是哲学中笛卡尔式怀疑的兴

151

① HC, p. 61. 阿伦特的一些评论者指出，拥有流动的财富而不是世俗的财产显然是数世纪以来犹太人的特征，而现代大众是在某种程度上开始共享这一传统的犹太境况。R. H. Feldman, "Introduction" to *The Jew as Pariah* (New York, Grove Press, 1978), p. 42; Von D. Barley, "Hannah Arendt; Die Judenfrage", *Zeitschrift für Politik* 35/2 (1988), p. 116.

② HC, pp. 255-257.

③ HC, p. 264.

起。在笛卡尔之前，哲学的主要动力一直是对如其自身那样展现的存在的“惊异之表述”。^①然而，这种新天文学的第一个教训是，真理和实在不再对沉思揭示自身。为了发现真理，人们就必须设置实验的陷阱，迫使自然展现它的秘密，并且必须信任科学家而不是自然本身的真实可靠。怀疑一切而只信赖一个人自己的心灵，笛卡尔揭示了这一新观念的哲学蕴涵。因此，与新科学对地球的疏离相应的，是哲学甚至更加广泛的对世界的同样疏离。之前与个体相对立并整个地显现的世间物体，被分解为个体在他们自己心灵的隐秘处所经验的感觉，同时，哲学家们所描述的人类仅由一个共同的心灵结构统一在一起，它保证每一个单独的推理必定会达到相同的结论。人们不再是共享一个共同的世界、彼此对其形成相映成趣的视角并由此发展出共通感的人们，而仅仅是“能够推理的动物”。^②

因此，阿伦特认为，孤独的大众在诸如霍布斯这样的 17 世纪哲学家的理论中就已经预示了，对于他们而言，（如阿伦特已然论证的那样）极权主义意识形态的逻辑是非常强制性的。20 世纪的事件把无世界性和共通感的缺乏散布给了空前数量的人们，这些经验本身可以更往后追溯，至少追溯到 152 哲学家们那里，对他们而言，孤独无论如何是一个职业危险。^③本来，忙于用他们新发现的技术去探究宇宙的科学家们，并没有被迫依赖于他们自己的心灵的这份绝望感，但是，阿伦特可以援引 20 世纪的物理学家的话来表明，其大意是，科学在自然中的发现，日益是科学家们自己通过他们的理论和实验的建构放进去的东西。因此，人从受地球限制中解放出来的智识结果，似乎就是人疏离世界同时，被赶进了“他自己心灵的监牢”。^④

但是，这对之前书中所分析的不同人类活动的规定有什么意蕴呢？如我们所见，阿伦特主张，传统对人类活动的理解，自柏拉图以来就一直为专注于心灵生活的哲学家们所扭曲。在洞穴比喻中，柏拉图有意完全颠倒希腊人的世界观，对抗荷马关于冥府的描绘，坚持认为是日常生活而不是死后生活处于黑暗的地下世界，是身体的生命而不是灵魂的生命是幻影和虚空。^⑤

① HC, p. 274.

② HC, p. 284.

③ 见本书第六章。

④ HC, p. 288.

⑤ HC, p. 292.

在基督教的加强下，柏拉图主义使得对真正实在的沉思成了两千年来最有价值的活动。于是，人们或许一直预想，当新科学表明真理只有通过做事情才能发现，而由此破坏沉思的地位之时，柏拉图原初的倒转自身就被颠倒了过来，而原初的希腊人的活动等级得到了恢复。事实上，这种情形没有发生。根据阿伦特进而探究的原因，相反，科学革命给予积极生活的新地位，提升了既为古代的行动人也为古代的思想人最鄙视的活动——劳动。

阿伦特描绘的从科学革命到“劳动动物（*animam laborans*）的胜利”^①的这条路线，是一条曲折的路线。从新科学中获得身份提升的第一类活动，是工匠人（*homo faber*）的活动，他的智巧设计了捕获自然的工具和实验。然而，所有这些智巧的关键不是制造世间物体，而是重现和显示自然过程，并且，正是过程这个范畴而不是稳定的技艺人世界，成了现代思想的关键范畴。^②这种方式的一个例子，就是功利主义的演进，其中技艺人的观点逐渐地分解为某种更加流动性而较少世间性的东西。正如阿伦特之前在她对制作的分析中指出的那样，功利主义思想是技艺人的典型观点，他按照运用手段达到目的、根据有用性衡量一切事物的价值的原则进行思考。然而，技艺人的功利主义锚定在一个有用物体的稳定世界上。边沁（*Bentham*）的“最大幸福原则”表明了，当功利主义思想不再与一个稳定的人类世界而与无世界的个体关联在一起时，它会出现什么样的情形。一切手段都与之相关的目的，现在是个人的快乐最大化和痛苦最小化，实际上，纯粹生物性生命的主观感觉成了最高的善。劳动动物的价值获得了全面胜利，取代了技艺人的价值。

153

然而，^③阿伦特特地否认了纯粹的观念逻辑应对此负责。这一综合体的另一个因素，是基督教的影响。如我们所见，她在撰写关于奥古斯丁的博士论文期间，就已经对早期基督教产生了兴趣，进而在《人的境况》中，她认为耶稣是行动和通过宽恕开创新人类关系的人类能力的伟大发现者之一。当然，基督教对世界的拒斥，在她看来，使得它的政治意义非常可疑（我们在后面会更详细地看到这一点）。她认为，尤其是无世界性与永生信念的结合，促成了她看做是现代性的疾病的东西。因为，在科学革命发生之时，柏拉图完全颠倒的古代世界观不再有复兴的可能。柏拉图厌弃了对公共世界的

① HC, p. 320.

② HC, p. 307.

③ HC, p. 313.

不朽的古典寻求，但基督教由于对每一个个体承诺永生，而完全贬斥了这样的不朽。甚至在永生信念因科学革命而来的信仰的普遍丧失之时，纯粹生命的重大价值依然保持着，而且，一种新的不朽呈现在人们的想象前，即“人种可能永恒的生命过程”。^①因此，宗教、科学和哲学的发展与经济变革一起，共同导致了“社会”的兴起，即马克思所盛赞的社会化人类的生命过程。

154 通过审视这些发展的结果，阿伦特陷入了她最严重的悲观之中。在她看来，她同时代人的活动甚至配不上“劳动”这一称号。“劳动社会的最后阶段即职业者社会，要求它的成员作为一种完全自动化的机能，就好像个体生命真正已经融入了物种的整个生命过程。”由于更高的能力被忽视，人正“处于发展为动物物种的边缘，即达尔文设想人所来自的地方”^②。确实，行动还存在，并活跃在科学圈中，但是以进军自然和开始新的、不可控制的过程这种令人担忧的形式表现出来，同时，现代科学信赖的疏离地球的一般结果，就是狂妄自大与报应的一个结合，这一点与阿伦特所描述的极权主义极其相像。一切皆有可能，但人们用他们的力量所做的，却是把自身变为动物的一个种类。于是，她尽管否认了极权主义的不可避免性，^③但确实地把它看做是一个非常典型的现代性产物，就毫不奇怪了。同样毫不奇怪的是，我们必须把她的现代性论述看做是她的极权主义形象的一个影射。

我认为，极权主义和现代性的叙事，是解读《人的境况》的适当背景。我们不要把它看做主要是推荐一种理想样式的雅典民主政治，而应该把它解读为一种对绝望困境的分析和一个寓意叙事。那么，《人的境况》中的道德是什么？我们应该注意到，阿伦特没有提供任何政治纲要，而且从她的分析中得不出任何直接的政治结论。与《极权主义的起源》或《论革命》相比，这本书显然具有较少直接的政治相关性。尽管如此，这确实是一个寓意叙事，那就是人类会更清楚地认清他们生存的境况，接受并且为这样一个事实而感激：“是人们（men）而不是人（Man），生活在这个地球而居于世间。”^④这一复多性有两个我们应加以感激的含意。一方面，它使得持续不断的创新奇迹戳穿对自动化过程的现代迷恋的谎言变得可能，匈牙利起义所展

① HC, p. 321.

② HC, p. 322.

③ OT1, p. vii.

④ HC, p. 7.

现的奇迹（那时阿伦特正在撰写《人的境况》），颠覆了共产主义统治绝对的可预测性。新的个体持续不断地进入这个世界，新的行动和新的思想打断了已经确立的常规和过程。另一方面，复多性使得有可能在我们之间建立一个世界。在那个世界中，现实似乎能够把我们从孤独的想象中拯救出来。在里面，我们自己也能够显现为独特的个体，而不是作为一个动物种类的标本。尽管存在着必定有死的命运，尽管遭受着自然过程和伪自然过程的威胁，但我们能够对抗无法抵抗的不利，并通过我们面对悲剧的勇气维护人的尊严。因为我们是复多的，所以我们不一定会消失在曾要吞没极权主义的受害者的“遗忘之洞”，但是，如果我们站在一起，就能铭记彼此的行迹，并把它们传递下去。因为我们是复多的，我们能够创立持久的制度保卫我们，对抗我们自己开始的过程，并把我们从每个人的孤独之心的黑暗中拯救出来。阿伦特关于这最后一点的反思的衍生物，是我们接下来的关注之所在。

第四章 后极权主义时代的道德与政治

就像《极权主义的起源》随即产生了一个探究马克思主义的极权主义根源的伴生著作一样，《人的境况》也有一个同样的结果，即《政治导引》（*Introduction into Politics*），这是重新处理政治思想的诸多传统主题的一个系统性尝试。像关于马克思的那本著作一样，这本书也未完成，但助进了阿伦特最终出版了的著作。在这些完成了的著作中，许多是论文，一些被收集在《过去与未来之间》（*Between Past and Future*）和《黑暗时代的人们》（*Men in Dark Times*）中。一些是受到具体事件的激发，比如阿伦特关于阿道夫·艾希曼在耶路撒冷的审判的著作，又比如阿伦特对越战期间美国政治的反思，后来以《共和危机》（*Crises of the Republic*）为题发表。最为重要的《论革命》（*On Revolution*）出版于1963年，它是某种聚合物。部分是因为具体事件的激发，当然它绝不仅限于这些事件，而是与革命线索紧密地连在一起，其中，许多条反思线索在极权主义的经验中有其根源，并且揭示了阿伦特更新政治思想的未完成方案。

如何最佳地阐明这些著作和论文所呈现的浓密的思想织网，这为评注者们提供了一个问题。特别是，对于《论革命》，应与前面章节呈现的关于《极权主义的起源》和《人的境况》的研究一致，作出同类的详细阐释吗？阿伦特著作中这部最少得到理解和最少被重视的著作，无疑值得这样对待。然而，必须承认，《论革命》一直被忽视和几未被理解的一个原因是，哪怕按照阿伦特的标准，它的引经据典和内省也是罕见的。这本著作的大部分，或许是绝大部分，是以她的某一个持续连锁在一起的思想链的知识为前提的。因而，我不打算直接地集中于《论革命》，或者阿伦特在《人的境况》之后的其他著作，而是去澄清那些思想链本身，尤其是在关于阿伦特的文献中一直较少被注意到的那些思想链。其中一些反思线索在此前的章节中已经做了考量，尤其是那些关注现代性、“社会”和“生命过程的解放”的反思。

接下来的两章将考量阿伦特重新思考政治概念的长期努力，以及她对哲学与政治之间张力的持续反思，在她看来，正是这种张力使得这样的重新思考必须进行。不过，在目前的这一章中，我们将关注在阿伦特的著作中多处浮现的一条难以捉摸的思想链，它在《论革命》中显得最为突出且令人困惑。这条思想链关涉的是政治与道德。

阿伦特的读者所面临的问题

阿伦特的解释者发现，她最难以让人释怀的一个思想领域是政治与道德之间的关系。《极权主义的起源》的作者怎么能够在她后来的著作中寻求一种“清除爱、善、良知、同情和怜悯的真正政治学呢？”“20世纪关于政治恐怖最具探索性和原创性的理论家……就好像处于自我遗忘一样，把同情和怜悯指控为比残酷本身更加残酷之物的起因”，这怎么可能呢？说这些话的人是乔治·凯特伯，他注意到“她关于政治与道德的思想中存在着未被解决的张力”，并且对她的著作所包含的“棘手之物”感到“焦虑”，当然，这样的人不止凯特伯一个。^①除了有大量读者因她在《艾希曼在耶路撒冷》中关于“恶之平庸”的论述所震惊和冒犯之外，更多的读者必定为凯特伯所提及的（至少有）一些段落感到困惑和厌恶：她在《公民不服从》一文中对良知的显然贬损；她对马基雅维利经常表现出来的同情；最重要的是，她在《论革命》中关于法国革命期间的怜悯和恐怖的论述，这一论述使得评注者倾向于怀疑她“丧失了判断力”。^②

在这一章中，我将论证阿伦特并没有丧失她的判断力，而且，她关于这些棘手主题的反思若放在适当的背景中来解读，不仅是可理解的，而且比通常所假定的更能得到辩护。凯特伯认为，她思想的重心是《人的境况》中所

① G. Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (Oxford, Martin Robertson, 1984), pp. 29, 95, 88.

② S. Dossa, “Hannah Arendt on Billy Budd and Robespierre: the Public Realm and the Private Self”, *Philosophy and Social Criticism* 9 (Fall/Winter 1982), p. 316. Cf. S. J. Whitfield, *Into the Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism* (Philadelphia, Temple University Press, 1980), p. 150, 论及了她在这一领域的看法如何“令人不解”和“令人困惑”。

157 提出的政治行动理论，而且，他认为正是考虑到她所颂扬的政治行动观念，我们必须对她关于同情、怜悯、善以及良知的观点加以理解和批判。当然，持这种看法的不止凯特伯一人。^①由此来看，她的观点确实看起来令人费解和难以置信。但是，我在下面要论述的观点是：那是一个错误的背景，理解和评价她的主张的恰当出发点不是《人的境况》，而是《极权主义的起源》。

阿伦特所面临的问题

恶的问题会是战后欧洲智识生活的基本问题。^②

阿伦特在 1945 年写下这句话时，纳粹主义表征了这一问题的本质，因为纳粹党人已经“毫无疑问地证明了人之所能”。阿伦特最初在《极权主义的起源》一书中处理的经验所提出的问题是：纳粹主义如何成为可能，“极端之恶”如何出现在 20 世纪的欧洲。当然，如今纳粹主义的影响得到了足够的破坏：但是，如果我们未能认识到这只是阿伦特设法理解的半个问题，就错过了她凝视的深渊。因为纳粹主义的根源并不在西方传统的主流中。如我们所见，阿伦特特别否认了它有任何可辨识的来源。这就是说，在她反思的早期阶段，纳粹主义的极端之恶至少抗拒这样的一个信念：手边就有更明智的可选择的传统，比如雅各宾派通过欧洲左派传递下来的革命传统。在她这一代的许多人看来，最终的噩梦来自于战后斯大林的罪行成了不可置疑的事实，那些经受住了设法去理解右派极权主义所带来的震惊的人们，又不得不设法去理解左派极权主义这一终极背叛。如我们所知，阿伦特改变了她这本书的原初设计，纳入了对斯大林主义的反思，由此遭致许多人批评这本书的结构显然不平衡。

在这一章，我将论证，不仅阿伦特关于政治和道德的含糊论点直接源自于她正视极权主义之恶的尝试，而且，一旦我们认识到她所正视的政治之恶

① Kateb, *Hannah Arendt*, p. 28; Cf. B. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (London, Macmillan, 1981) 1; P. Johnson, *Politics, Innocence and the Limits of Goodness* (London and New York, Routledge, 1988), pp. 153-165.

② “Nightmare and Flight”, *Partisan Review* 12/2 (Spring 1945), p. 259.

具有两副面孔，一副是右派的，另一副是左派的，每一副都引发了错综复杂的问题，那些给评论者造成了最大冒犯的许多论点，就变得更易理解。

首先，纳粹主义是一种社会崩溃现象：政治结构和社会结构的崩溃，权威和传统的崩溃，以及防止作恶的道德屏障的崩溃。这些屏障一旦崩溃，就容易在政治中出现这样的“沟槽”，它表明了这些文明的堤坝是如何地极其脆弱。因此，纳粹主义所引发的问题，就是理解这一崩溃是如何发生的，以及提出如何建设更牢固的新屏障来防止邪恶。这本身就是一项令人退缩的议程，而纳粹主义与斯大林主义之间的相类使得这一问题变得无限复杂和深重。如阿伦特所见，斯大林主义特别恼人的特征是，在这一情形中，极端之恶无法简单地被诊断为传统屏障破裂之时的沟槽奔涌。斯大林主义引起的特殊道德问题是，它通过马克思主义与极端政治理想主义之间的关联：这一理想主义已经导致误入歧途的一代同路人去宽恕斯大林的罪行。马克思主义堕落为极权主义所表明的是，西方的政治理想主义无法简单地通过反对纳粹主义的罪行“潜流”得到重申。政治之恶的问题远比那要复杂得多。阿伦特沉思这一问题多年，反思了它的这两个方面：纳粹主义和马克思主义的恶化。

纳粹主义与道德崩溃的经验

1965年在社会研究新学院所作的关于道德哲学的系列演讲中，阿伦特揭示了她关于道德的持续反思背后的一些“基本经验”。（她说，）她那一代人成长于“道德行为理所当然”这一不成问题的设定中，认为这是一个“所有正常人可以不断重申”的设定。正是在这一舒适设定的教养下，他们面对着纳粹主义所带来的震惊。尽管如此，“真正的道德问题也不是产生于纳粹党人的行为”，而是源于大量普通人的行为（因为在任何社会都可以找到犯罪分子，无论他们是否有机会大规模地犯罪）。^①这些人若生活在这样的活动并非寻常现象的社会中，他们就绝不会想到犯罪，但是，他们却毫不费力就适应了这样的一种体制，其中针对所有人的明显罪行成了标准行为。“你

① “Some Questions of Moral Philosophy” (1965) MSS Box 40 024585, 024576, 024581. Cf. J. Kohn, “Thinking/Acting”, *Social Research* 57/1 (Spring 1990), p. 116.

不应杀人”一直被看做最无可争议的平民生存规则，相反，这些人毫无困难地接受了纳粹的规则，根据这一规则，杀人是一种为了种族的道德义务。^①一直来自明的原则，一直以来“正常”和“正派”的道德行为，再也不是理所当然的了。^②正如阿伦特在《极权主义的起源》中表述的那样，“西方文化的整个结构及其所蕴涵的信念、传统、判断标准，完全倒转了过来”^③。纳粹主义表明，邪恶可以如此极端，而防止邪恶的屏障远没有近代人所想象的那么安全。

阿伦特对集中营里爆发的“极端之恶”的观察，尤其是观看被告席中的艾希曼之后，她继而对一些罪犯是平庸的而不是绝对邪恶的论断，使她受到大量评论者的注意。^④在她对极权主义的直接后果的反思中，关于道德屏障之脆弱性的反思较少得到关注，而这些道德屏障一直被认为使得大规模灭绝不可能。在看到正派的普通人轻易地接受了纳粹政权的活动，^⑤以及反思“道德”一词衍生自拉丁语 *mores*（习俗）这一事实之后，她为这样一种思想所震惊：日常的道德行为实际上不过是一种习俗，并没有任何更深厚或

① *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil* (London, Faber and Faber, 1963), p. 134; “Regilion and Politics”, *Confluence* 2/3 (September 1953), p. 125; *The Life of the Mind* (London, Secker and Warburg, 1978) (下面提及时标为 *L of M*) vol. I, p. 177; Arendt in C. J. Friedrich, (ed.), *Totalitarianism* (New York, Grosset and Dunlap, 1964), p. 78.

② “Some Questions of Moral Philosophy” 024585-6.

③ *The Burden of Our Time* (London, Secker and Warburg, 1951) (下面提及时标为 *OT1*), p. 434. Cf. “On the Nature of Totalitarianism” (1st MS, c. 1952/3) MSS Box 69, pp. 1-2. 在1972年的一次会议上，阿伦特顺便谈道：“列宁曾经说到他不明白为何会存在着刑法，因为我们一旦改变环境，每个人都会阻止每一个别人犯罪，就像每一个人都会热切地帮助一位身处不幸的妇人一样。我想，列宁的这个例子显然完全是19世纪的。这一切我们都不再相信了。”“Hannah Arendt on Hannah Arendt” in M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World* (New York, St Martin’s Press, 1979), pp. 323-324.

④ *The Origins of Totalitarianism*, 3rd edition (以下援引时标为 *OT3*) (London, Allen and Unwin, 1967) xxxi, p. 459; *The Human Condition* (以下援引时标为 *HC*) (Chicago, University of Chicago Press, 1958), p. 241; *Eichmann in Jerusalem*, pp. 23, 231; E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven, Yale University Press, 1982), pp. 367-377; Whitfield, *Into the Dark*, ch. 7; B. Clarke, “Beyond ‘The Banality of Evil’”, *British Journal of Political Science* 10 (1980), pp. 417-439; S. Dossa, “Hannah Arendt on Eichmann: the Public, the Private and Evil”, *Review of Politics* 46/2 (April 1984), pp. 163-182. 多莎还提及了许多关于《艾希曼在耶路撒冷》的批评文献。

⑤ “Organized Guilt and Universal Responsibility”, *Jewish Frontier* (January 1945), p. 22.

更大的抵抗其他习俗的力量。在她心中，这一令人警醒的洞见日益与两百年前孟德斯鸠关于习俗的政治意义的沉思关联在一起。她的运思历程可以非常清楚地追溯到1953年的《理解与政治》一文，它以一种宽泛的形式反思了设法理解极权主义的诸困难，其中，她援引了孟德斯鸠的“人民的生活……为法律和习俗所支配”这一信念。一旦法律的公共领域遭到破坏，一旦“国家……丧失了进行负责任的政治行动的能力”，国家就开始崩溃。从那时起，在有效法律的公共领域缺失的地方，抵抗政治之恶的唯一屏障，就是道德行为的模式，它们实际上不过是习俗，“一切事件都能摧毁没有合法性根据的习俗和道德，一切偶然之事必定威胁到一个不再受公民保证的社会”。阿伦特暗中把孟德斯鸠的洞见应用于纳粹主义的胜利，认为他“概述了一个仅由习俗和传统结合在一起的政治体存在的政治危险，因为习俗和传统仅仅是道德的约束性力量”。^①

考察这段出自20世纪50年代早期的话，我们或许能够开始明白为何阿伦特这么多年来反思政治中的道德的一个原因。因为这同样的观点似乎显然为艾希曼案件证实。艾希曼令人担忧的特性是他全然的凡常性，即这样一个事实：犯下恐怖行迹的远不是一个恶魔。^②因此，在阿伦特看来，这一案件的最大挑战是由这一事实造成的：“一个普通的、‘正常的’人，既不迟钝也不教条和愤世嫉俗，却完全没有能力分辨是非对错。”^③这并不是因为艾希曼缺乏道德义务感——他非常关心做对的事情，而是因为在他活动的圈子中，他所碰到的人没有谁认为最终解决是错的，而且许多人认为屠杀犹太人是一项义务；像许多义务一样，这是令人不快却必须要做的事情。^④道德，国家的习俗或风俗还在，只是变化了内容。这对阿伦特而言意味着，纳粹主义的经验引发了不可避免的问题：“什么样的屏障能够防止这种恐怖之恶？”同时得到这样一个令人惊恐的答案：“不是通常的道德，因为通常具有正派道德的人轻易地就适应了纳粹主义，只要它成了既定秩序。”

显然，日常的世俗道德是一道防止政治之恶的不可靠屏障：那么宗教

① “Understanding and Politics”, *Partisan Review* 20/4 (July-August 1953), pp. 384-385.

② *L of M I*, p. 4.

③ *Eichmann in Jerusalem*, p. 23.

④ *Eichmann in Jerusalem*, pp. 134, 93.

又如何呢？许多宗教代言人针对集中营的结果准备指出，如果西方人没有离弃对上帝的信仰，这些事情就不会发生。阿伦特对此作出了大量思考，她最后认同这样一个观点：信仰的丧失和道德权威的普遍崩溃，确实是导致死亡集中营的促动因素。^①但若认为宗教可以有意识地作为一种政治护卫者复兴，在她看来，这显然是对宗教的一种完全误解。^②她经常说到，地狱恐惧和最终审判信仰的丧失具有重要的政治意义：“从纯粹有用的观点来看，没有什么比对地狱的恐惧更能抗衡掌权的极权主义意识形态对人灵魂的内在强制。”^③但是对她而言，这一观察回到而不是远离这样的结论：政治之恶需要一种政治解决。因为她宣称，对地狱的恐惧本身就是一种政治现象，是“传统宗教中唯一的政治因素”，并且论证说，它是柏拉图创造出来明确用来控制大众的一项政治设计，只不过在罗马衰落之后，由于教会承担了对世俗事务的责任，它为基督教所采用。无论这一教义在过去有怎样的政治效用，显然在她看来，任何复兴它的努力都注定会失败。^④

因而，从那些寻求保障以防止纳粹德国时期发生之事的人的观点来看，宗教并不能提供答案。无疑，总是有个体信仰者成为殉教者，而不愿支持这样的一种政权，^⑤但这不足以提供一般的制度保障，因此，尽管传统宗教的这一方面在抵抗纳粹主义和斯大林主义上确实可能一直有效，但是，在现代世界，过时的对地狱的恐惧已经丧失了它的有效性。

如果常识性的道德被证明是抵抗极权主义的一种非常软弱的屏障，如果宗教没有助益，那么还可能求助于别的什么地方呢？或许可以求助于哲

① “A Reply” to E. Voegelin’s review of *OTI*, *Review of Politics* 15 (January 1953), p. 82; “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, pp. 313-314. 阿伦特同时也指出了各教派回应极权主义的弱点：“Religion and the Intellectuals”, *Partisan Review* 17 (February 1950), p. 115; “‘The Deputy’: Guilt by Silence?”, *New York Herald Tribune Magazine* (23 February 1964), pp. 6-9.

② “Religion and the Intellectuals”, p. 115. 对阿伦特自己的宗教官的一个有趣评论，见 Kohn, “Thinking/Acting”, p. 133, n. 64.

③ “Religion and Politics”, p. 125; Cf. “Religion and the Intellectuals”, p. 115; “What is Authority?” *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York, Viking Press, 1968), p. 133; *On Revolution* (Harmondsworth, Penguin, 1973), p. 191 (下面提及标为 OR)。

④ “What is Authority?”, pp. 128-135.

⑤ “‘The Deputy’”, p. 6.

学？它不是常常自认为提供道德绝对的权威吗？在阿伦特看来，这里的困难在于，这样的绝对完全没有出现。^① 纵览西方的道德哲学传统，她发现它毫无助益，部分是因为道德哲学家们一直不愿承认有意为恶的可能性，^② 也是因为他们制定绝对的道德原则的努力从一开始就一直被误解。她论证说，事实上是出于政治考虑而不是哲学考虑使得柏拉图这样做，就像是出于政治考虑使得他创造出来世回报和惩罚的神话一样。^③ 雅典民主派统治下的苏格拉底之死，促使柏拉图开启了通过哲学支配世界的进路；但是苏格拉底（阿伦特认为他是更本真的哲学家）自己没有宣布任何规则和绝对。如我们后面会看到的那样，阿伦特认为，苏格拉底所践行的思想的“内在对话”，对于个人而言具有重要的道德意义，在政治危机的时代尤其如此，因而，她完全为思考无能所震惊，似乎正是这种无能使得艾希曼在最终解决中的角色成为可能。^④ 然而，希望通过设法建立一个思想家国度来抵抗极权主义，并不比向一个圣徒之国寻求拯救更加现实。无论是宗教还是哲学，人们都不能期望它们能够提供足以阻止极权主义重现的那种制度化的道德绝对。

早前那些年代的人，尤其是阿伦特非常同情的 18 世纪之人，当然会向自然求助，通过指定自然法和同意不可剥夺的权利来为政治提供绝对标准。但是，自然被证明是一个如其他假定的权威一样不可靠的盟友。极权主义与自然法相反吗？在她增补进后来版本的《极权主义的起源》的《意识形态与恐怖》一文中，阿伦特强调，纳粹党人宣称他们执行的正是自然法——种族斗争中的适者生存，而共产主义的极权主义者则宣称他们执行的是马克思所发现的历史法则。在这些“运动法则”的名义下，他们肆虐世界摧毁一切人为法的屏障，而我们正需要这些屏障来稳定不断变化的人类世界。^⑤ 至于“自然权利”，它们作为抵抗政治之恶堡垒的脆弱性，在极权主义到来之前就已经昭然若揭，阿伦特曾非常清楚地表明了这一点。“自然权利”只能存在于一个政治结构中，而且只有在人们一直准备着建立这样的一个结构并承

① “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, pp. 313-314.

② “Some Questions of Moral Philosophy” 024564; *L of M II*, pp. 34, 118.

③ “What is Authority?”, pp. 104-115.

④ *Eichmann in Jerusalem*, p. 44.

⑤ *OT3*, p. 465.

诺彼此保证这样的权利的地方存在。^①

163 因此，如果我们设法诉诸自然权利作为抵抗极权主义的堡垒，那我们就再次退回到了政治。这确实是阿伦特对纳粹主义的反思所导向的结论：唯有政治行动和政治结构能够提供抵抗 20 世纪政治领域中所出现的邪恶的防范，而传统的道德、宗教、哲学和自然诉求没有这样的力量去防止。唯一抵抗极权主义的可靠防范，是把不知所措的现代大众并入建基于平等权利和尊重法律的合法共和国，其中居住着充满公共精神的公民而不是职员。如果 20 世纪 30 年代的欧洲人是公民而不是资产阶级或大众；如果他们理解了“基于人权的严厉的雅各宾派国家概念——共和主义的公共生活观断言（克莱蒙梭的话）：侵犯一个人的权利就是侵犯所有人的权利”；^② 尤其是，如果德国人像理解他们对于家庭的义务一样理解他们对于公共世界的义务；^③ 如果犹太人认识到他们可以成为政治行动者而不是无助的历史受害者；^④ 如果所有这些条件都得到认可，那么纳粹主义的悲剧就永不会发生。《极权主义的起源》第一版以对“一个有意识地计划的历史开端……一个有意识地设计的新政体”^⑤ 的诉求结束，它可以确保所有人拥有那些并非上帝或自然赋予的权利，它们背后并没有任何先验保证，而只能通过那些承认他们彼此共享地球的人们确立起来。纳粹主义以及抵抗政治之恶的可替代屏障的软弱的经验，使得她得出这样的结论：我们最好的保障，就是有意识地建立起来的保证平等权利的共和国，以及那些理解了他们在防卫什么的公民对共和国的防卫。

阿伦特与纳粹主义的遭遇，使她成为了克莱蒙梭、法国革命和启蒙运动传统中的一个激进共和主义者，她相信共和制度和富有公共精神的公民提供了抵抗极权主义最强有力的可能防范。那么，她为何没有立刻撰写一个激进的共和主义宣言，像她在《极权主义的起源》中对负面经验进行探究一样，对正面原则作一个阐明呢？实际上，她在一定程度上这样做了，因为（如

① OT1, p. 439.

② OT1, p. 106.

③ “Organized Guilt”, p. 22.

④ “The Jewish State: Fifty Years After” (1946) in *The Jew As Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, ed. R. H. Feldman (New York, Grove Press, 1978), p. 174.

⑤ OT1, p. 439. Cf. “Franz Kafka: A Revaluation”, *Partisan Review* 11/4 (Fall 1944), p. 421.

我们将要看到的那样)《论革命》在很大程度上关注的就是共和国的奠基和公民精神的永存。但只是“在一定程度上”，因为她对纳粹主义作出回应的那些相对直接的政治信息，随着她的深思从纳粹极权主义的意蕴转向斯大林式的极权主义的意蕴，变得非常复杂。因为问题在于，阿伦特尽管可以重申启蒙运动和法国革命的共和主义和人文主义遗产来反对纳粹主义，但是，苏联的极权主义似乎正是产生自这一传统（诚然是在做了一些奇怪的扭曲和反转之后）。与纳粹主义不同，在斯大林主义这种情形中，极端之恶并不是产生自阴沟政治，而是产生自某种高尚许诺，它与阿伦特自己意欲辩护的革命人文主义存在着令人担忧的亲缘关系。

164

斯大林主义与革命传统的堕落

我们已经看到，在《极权主义的起源》完成之后，阿伦特随即转向了她的姊妹篇《马克思主义中的极权主义因素》，并提出了令人棘手的问题：许多人期待着能把欧洲从纳粹主义中拯救出来的革命传统，自身怎么就误入歧途，结合成极权主义了。她对这一问题的回答极其复杂。她并不认为斯大林主义与革命人文主义传统有什么简单或直接的关联，但也不能仅归结为马克思主义，后者扰乱了善意的同路人，使得他们为难以言表的罪行辩护。马克思主义有两个对立互补的特征，它们缠绕在马克思的人作为“劳动动物”的概念中，导致对革命的破坏，从而使斯大林主义成为可能；如果其中一个特征是马克思的决定论，那么另一个在阿伦特看来更加令人烦扰，它是他思想中与决定论正相对的人文主义一脉。如我们所见，她在马克思的人作为“劳动动物”的概念中发现了两种对于政治的相反态度，而且这两种态度都是对政治行动性质的误解。其中一种是历史决定论，与纳粹的生物决定论相类。然而，我们这里关注的是另一种态度，即马克思与革命人文主义传统共有的人文主义的、反决定论的一面，自从法国革命以后，这一传统就致力于建设一个更加美好的世界：这正是阿伦特自己在回应纳粹主义时想要诉诸的传统。

通过反思马克思主义的高尚理想变质为斯大林主义的方式，阿伦特得出结论说：“由于马克思主义把政治行动曲解或误解为制造历史，它可以被发

展为一种极权主义的意识形态。”^①那么为何把政治行动理解为“制造历史”会如此危险呢？当然，在一定程度上，是因为马克思主义认为历史是有一个幸福结局的预定谋划，但最重要的是因为，制造历史这一观念，使未来掌握在某人自己手中并加以塑造的观念，总是伴随着暴力。制作是一项带有暴力的行业。但是，阿伦特一旦把对“制造历史”的强调看做是使得斯大林主义成为可能的关键因素，她也就认识到了提防极权主义重现的问题实际上是多么的影响深远。因为与马克思主义跟纳粹主义以及许多19、20世纪的思想共有的历史决定论不同，把政治行动理解为“制造”某物，以及其中伴随着的暴力内涵，并不是现代特有的，而是深深地植根于柏拉图以来的西方政治思想传统中。此外，它是阿伦特意欲诉诸以抵抗极权主义的完全一样的共和主义传统中的一个特别有影响的主题：人们凭借这一人文主义传统，能够在这个杂乱无序的世界中创造一个收容和保护人类的“人造世界”。^②因此，阿伦特得出结论说，为了识别马克思主义中的极权主义因素，以及理解如何提防极权主义，有必要澄清何谓真正的政治行动：一方面要使它脱离“劳动”及其必然性和无情的内涵，另一方面要使它脱离“制作”及其带有暴力的“制造”内涵。由此，这一分析在《人的境况》中达到顶峰。

人类活动性质的抽象问题与理解和对极权主义的具体问题之间的关系，可以在20世纪50年代末出版的文章中看得很清楚，那时阿伦特正进行着将使她写就《人的境况》以及之后的一些文章的探究。题为《鸡蛋开口了》的这篇文章，尤其与我们当前对她的政治观和道德观的探究相关，因为它的标题涉及对革命暴力众所周知的证成：不打碎鸡蛋就做不成煎蛋。倒不是这句谚语本身就适合斯大林主义：为了使这一传统的革命信念转变为对极权主义的证成，斯大林必须对它加以反转，让重点落在打碎而不是它的结果上：实际上是，“若不做一个煎蛋，就不能打碎鸡蛋”^③。但是，这么多心怀善意的人们这么久地附和这一点，按照阿伦特的说法，一个原因就是“煎蛋”谚语中概括的这种态度深深地植根于西方思想，它与制作相似。不砍一棵树，就无法造一张桌子，只要这一制作模式应用于政治，它就认可了暴力。“在这里以及其他方面，极权主义只能从某些已然成为困境的遗产中，获得

① “The Ex-Communists”, *Commonweal* 57/24 (20 March 1953), p. 597.

② *OTI*, p. 296.

③ “The Eggs Speak Up” (c. 1950) MSS Box 57 020906.

最终的、最不受限制的结果。”阿伦特补充说，即使在极权主义得以避免的地方，不再认为自己是创世神（*creatura Dei*）的人，也倾向于认为自己是工匠人（*homo faber*），对世界抱一种工具性的和潜在暴力的态度。在这一点上，她没有复述她为何不主张恢复宗教信仰的理由，但是她重申了对极权主义给出一个政治解答的承诺，为此，她援引了一个政治行动的箴言，它与“煎蛋”谚语正好相对。这是克莱蒙梭在为德雷福斯的正义而战时发出的共和公民原则：“这是每一个人的案件（*L'Affaire d'un seul est l'affaire de tous*）。”^①

在这篇早期的文章中，阿伦特把马克思主义的极权主义，与她在马克思、革命传统以及更为普遍的西方政治思想中发现的把政治行动误解为“制造”联系在一起，并且谴责这种对政治的工具性态度认可了暴力。易言之，马克思主义的危险，不仅是因为它的历史必然性信念，而且是因为在马克思主义中，“根据制作来看待行动所内含的一切意蕴，得到了充足的发展”^②。

结果是，在寻求抵抗极权主义的屏障之时，阿伦特面临着一个困境。在面对纳粹主义之时，如我们之前所看到的那样，使之可能的是传统标准的崩溃和人类价值向假定的“自然法则”的屈服，她觉得能够诉诸于法国革命的传统，重申建立一个平等公民的共和国这一启蒙运动的理想。但是，当她开始认真思考马克思主义的极权主义时，她认识到，实际上作为它的前提之一的这同一个革命传统，也把理解理解为制造者。乍一看，这种思考方式似乎正是主张人的自由和尊严的人文主义之核心，然而，正是创造新政治形式的理想，促使斯大林主义成为可能。

结果，她的政治思想的目标之一，就是解开革命传统这一虚有其表的脉络，呈现一种没有制作模式、没有手段一目的思维、没有暴力认可——因此也没有通常所理解的“马基雅维里主义”的人文主义的共和主义，这一点既出现在《人的境况》对“行动”与“制作”所做的区分中，也出现在《论革命》对美国革命与法国革命所做的复杂对照中。如我们稍后所见，她（像许多其他思想家一样）对马基雅维里有自己的解释，并且是她自己意义上的马基雅维里崇拜者。但是，通常所理解的“马基雅维里主义”——基于目的证

① “The Eggs Speak Up” 020914.

② “Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought After the French Revolution” (1954) MSS Box 69 023389.

明手段的原则说明政治中暴力和欺骗的正当性——是她所厌恶的。现在，就让我们来考察她关于这一主题的观点。

反马基雅维利者阿伦特

在对政治中的目的证成手段观念尤其是善好事业证成暴力观念的反对中，阿伦特语气强硬、态度坚定。阿伦特除了在《人的境况》中对制作与行动做了精细区分，对根据制作来理解行动并由此把工具性思维带入政治的危险做了评述之外，^①她在后来的文章《论暴力》中针对革命传统中对暴力的证成甚至赞颂，提出了更加具体的警告。在她成熟的政治思想的不变主题中，有一个主题就是竭尽全力把权力与暴力区分开来，并强调由于人类事务的不可预测性，设法用暴力作为达到政治目的的手段所特有的危险。目的总是处于被用来达到它们的手段所淹没的危险中：“暴力实践……改变了世界，但最可能变成一个更加暴力的世界。”^②她在别处提到这样一个谚语：战胜龙的唯一方式就是变成一条龙，由此，她怀疑付出如此代价是否值得。^③这些理论陈述重复了她较早前针对巴勒斯坦的犹太恐怖主义和犹太人对阿拉伯人的处理所采取的立场。在围绕以色列建国形成冲突期间，她准备着维护“不可妥协的道德”，并援引犹太传说来支持她的立场，这个犹太传说是：“一直存在着不为人知的三十六位义人，若没有他们，世界将四分五裂。”^④

阿伦特一再警戒通常所谓的“马基雅维利式”观念：善好事业证成邪恶手段的使用。正如她不厌其烦地指出的那样，这一格言的致命缺陷在于，想当然地认为可以完全控制未来事件。根据政治观察者的后知之明来看，我们确实可以根据效果来判断一项行动，但这并不是我们可以预见的一个判断。倘若人类事务内在地具有不确定性，那么假定在最后会出现的善好无异于冒

① HC, pp. 228-229.

② “On Violence” in *Crises of the Republic* (New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972), p. 177.

③ “The Ex-Communists”, p. 596; Cf. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, p. 374.

④ “Peace of Armistice in the Near East?” (1950) *The Jew as Pariah*, p. 217; “Magnes, the Conscience of the Jewish People”, *Jewish Newsletter* 8/25 (24 November 1952), p. 3.

极大的风险：我们唯一能够确定的是邪恶手段。^①

把革命传统从其暴力和“马基雅维利主义”内涵中解放出来，是《论革命》的主要主题之一。阿伦特比照美国革命和法国革命的目的之一，就是通过无视传统思想，表明革命这种共和国的奠基行动并不必然是一个流血事件。革命确实意味着一个新开端，而且如她评述的那样，自从罗慕洛斯（Romulus）谋杀瑞摩斯（Remus）以来，政治开端在所有政治传统中都与暴力联系在一起。根据铭记于基本的人类假设中的传说，“无论人类拥有什么样的兄弟情谊，这种兄弟情谊都是来自于兄弟仇杀，无论人们能够达成什么样的政治组织，这种政治组织都是源自于罪恶”^②。但是，尽管她以陈述这些假设开始这本书（而且尽管她必定省思了它们似乎为近来的以色列建国对暴力的运用所证实），然而她在美国革命与法国革命之间所做的比照，却是用来挑战这一约定俗成的智慧并表明其错误的。美国革命的情形表明，成功的革命，即成功的共和国奠基，可以不通过革命专政的创造性暴力产生，而通过自由人之间的同意产生。^③法国革命以及随后的革命所堕入的恐怖，不应该看做是政治自由的必需代价。其中的一个援引我们稍后就会涉及，即革命者误入歧途的处理政治道德的方式。

我们已然看到，在惯常的意义上，阿伦特不是一个“马基雅维利主义者”。然而，确立这一点只能使我们更尖锐地面临理解她的政治观和道德观的真正问题。因为事实是，她确实常常以恭敬的语气援引马基雅维利。她声称，马基雅维利确实被普遍误解，^④但她究竟为何要援引他呢？首先，她为何要通过批评同情、怜悯、善和良知来搞浑这潭水呢？激怒她的一部分读者是可以理解的，因为她使用的词汇无疑易于令人误解。尽管如此，我想如果我们沿着她的思想链，我们就能明白她对同情以及剩余词汇的非难，并不是某种轻率的错乱，尤其是对于一个审察过地狱边缘的人而言，这是不可

169

① “Philosophy and Politics” (1954) 023374；“The Eggs Speak up” 020911；“The Ex-Communists”，p. 597；“Some Questions of Moral Philosophy” 024616；“Hermann Broch: 1886-1951”，*Men in Dark Times* (London, Jonathan Cape, 1970), p. 148. 一个完全不同的解释，见 Kateb, *Hannah Arendt*, p. 31。

② OR, p. 20; Cf. “What is Authority?”, p. 139.

③ OR, p. 213; Cf. “What is Authority?”, p. 140.

④ “What is Authority?”, p. 137；“Lectures on the History of Political Theory” (1955) MSS Boxes 40-1 024025.

宽赦的；相反，它们是她对极权主义以及如何防止它重现的持续关注的构成部分。我们可能期望她的回应是提倡政治中更高的道德标准，^①然而相反，援引杰诺美·科恩的话说：“如果人们在阿伦特的著作中寻找道德或伦理法则，那他们完全找不到这样的东西”。^②但是，这段让她的批评者感到震惊的话，需要被解读为她长久以来对这一对极权主义的预期回应的沉思的一部分。

如我们将要看到的那样，在某种意义上，政治中更加严格的原则的要求，正是她所针对之物，但是，随着她对这一问题的反思，她看到了这条路上的许多复杂因素。首先，在她看来，常常被看做“高道德标准”的东西是问题的组成部分，因为革命传统如此恐怖地走入迷途的原因之一就是，它的支持者试图把不恰当的动机和标准引入政治。其次，尽管她谴责惯常所理解的“马基雅维利主义”，但她认为，马基雅维利非常正确地认识到，公共道德标准与私人道德标准之间的关系确实存在着不可避免的困难。现在，让我们来审察这些复杂因素。

革命的悲剧

通过考察左派的极权主义，阿伦特得出了令人烦扰的结论，如果使其可能的错误之一是怀着乌托邦煎蛋的希望打碎鸡蛋的“粗俗马基雅维利主义”，另一个可悲的错误则是把革命政治建基于对受苦大众的强烈同情，正是这一点推动这许多领袖和同情者投入行动。倒不是说阿伦特把斯大林的罪行归结于人心的高尚或亲柔：但是她确实认为，同情一直是“萦绕并推动着所有革命人杰”^③的动机，比如罗伯斯庇尔（Robespierre）、列宁（Lenin）和托洛茨基（Trotsky），也正是同情使得布莱希特（Brecht）那样的人错误地接受了“马基雅维利式”的革命战略，甚至为斯大林的罪行辩护。在她看来，试图在同情基础上引导政治的危险，可以在法国革命中看到，而美国建国之父们

① Kateb, *Hannah Arendt*, p. 85; Cf. “The Eggs Speak up” 020910.

② Kohn, “Thinking/Acting”, p. 105.

③ *OR*, p. 71——可能还包括阿伦特的丈夫。

的相对无情，尽管至今仍使我们感到寒心，^①在政治上来看却不是一件坏事。但是，罗伯斯庇尔从卢梭著作中习得的同情是如何促成恐怖的？它们之间的关联为何？

要理解阿伦特的观点，重要的是要认识到，她并不打算诋毁本真的同情，在她看来，它意指的是“因别人的痛苦而痛苦，就好像痛苦会传染似的”^②。对梅尔维尔（Melville）的比利·巴德（Billy Budd）和陀思妥耶夫斯基（Dostoevsky）的大法官的论述构成了阿伦特在《论革命》中处理这一主题的部分，其中，她认为耶稣和比利·巴德的行为是同情，并且清楚地表明它在个人关系中是一种完全值得钦佩的品质。她的观点不是要否定同情之善，而只是去考量它一旦滑出直接的、面对面的个人关系领域与政治缠绕在一起会出现什么状况。因为她主张，同情就像爱和纯粹善一样（我们将会看到），本质上是一种非政治的现象。同情是对一个独特的受苦之人的热烈同情，它不适合于普遍化。此外，它激发感到同情之人直接展开行动，而不是进行言说和讨论。“由于同情消除了距离，即政治问题、整个人类事务领域位于其中的人与人之间的世界性空间，因而从政治上来说，同情是没有意义和毫无结果的。”^③

如果同情本质上是非政治的；此外，如果它一直存在（如我们必定假设的那样），那么它在法国革命之时如何能够突然开始扭曲政治呢？阿伦特的回答是：卢梭发现，拥有和培养对于他人受苦的同情感并对其加以普遍化，首要的是对其加以讨论，这是可能的；在此之后，同情就以一种变化了的扭曲形式进入了政治。根据阿伦特的说法，卢梭把同情之“激情”变成了一种她所谓的“怜悯”之“情感或情绪”。与同情这种对某一具体苦难的感同身受不一样，怜悯是无边界的。它可以接受完全想象的多数不幸并以之为食，因痛苦而强大并把它转变为寻求权力的一种掩饰和残暴的一个借口。通过反思罗伯斯庇尔对“怜悯与恐怖”的结合，阿伦特引用了提交给国民会议的一封陈情书中的话：“以怜悯和爱人类的名义，你会变得残酷无情（*Par pitié, par amour pour l'hunmanité, soyez inhumains*）。”她的看法不是说罗伯斯庇尔和雅各宾派是沉湎于把浅薄的怜悯打扮成真实的同情的伪君子，而只

① 让阿伦特以及我们其余人感到寒心：OR, pp. 84, 95。

② OR, p. 85.

③ OR, p. 86.

171 是说，在公共场所展现个人情感必定会造成扭曲。尽管罗伯斯庇尔可能是以本真的情感开始，然而“当他把同情公开出来，它就变成了怜悯，就无法指向特定的苦难，不再关注具体的人”^①。

罗伯斯庇尔那样的人在这种普遍化的怜悯的鼓舞下，似乎对同情他们政策的受害者形成了免疫力。会有如此众多受害者的原因之一是，革命者为他们的情感和动机自鸣得意，也就是说，在属于“人心”之“黑暗”的问题上，人们易于怀疑他人的动机，竞相公开宣示他们自己的情感，而在任何别人那里看到伪善。不幸的是，阿伦特总结说，本真的人类情感无法在不被扭曲的情形下抵抗住公共性之光，以至于“每一种将善公之于众的努力，都以罪恶和罪行现身于政治场景而告终”^②。

正如经常阅读阿伦特时出现的情形一样，人们总是在这里易于低估她的思想的复杂性。她不是说对苦难的本真同情并非某种不可钦佩之物。此外，她对怜悯之危险的说辞并不意味着法则不适合于政治。相反，她的观点是，怜悯的问题在于它不是一个法则而是一种情感，一种捕食不幸的“感情”。它的替代选择，本真的共和主义原则，绝不是冷漠无情，而是阿伦特所谓的与他人的“团结”。这是与私下的个人同情相应的公共的政治对等物。“团结”使人们“深思熟虑和平心静气地与受压迫者和被剥削者一道，创立一个利益共同体”，^③从而不是把他们看做情感的对象，而是人类尊严的平等分享者。这里相关的是，阿伦特从直接经验中得知，作为“不幸者”、受迫害的少数苦难者的一员，她会感激本真的同情而被恩赐的怜悯激怒，并渴望团结所含有的敬意。战争期间她作为一名犹太难民，呼吁建立犹太军队，这样犹太人就可以成为平等的战士，而不是纯粹的受害者，并要求正义而不是怜悯。^④

阿伦特承认，把怜悯这一情感与团结原则做比较“显得冷酷和抽象”，而且关注的是像人类尊严这样的一般概念而不是情感。^⑤但这实际上是一个优势，因为那些受团结激发的人不会脱离现实而陷入情感的无边海洋中。它

① *OR*, p. 89.

② *OR*, p. 98.

③ *OR*, p. 88.

④ “Die Juedische Arnee-ein Mittel zur Versoehnung der Voelker” MSS Box 64, p. 3.

⑤ *OR*, p. 89.

的应用也不限于不幸者：团结是一项能够应用于所有人类的原则。^①她不断重申这一观点：这并不意味着人心的冷酷无情。在她看来，同情是正派之人面对苦难时的恰当反应，而且这一激情驱动着绝大多数激进分子。她的观点仅仅是：政治关涉普遍化，设法把这种普遍化建立在普遍化的情感上是非常危险的。^②普遍化的人性意指的是所有人团结的原则。她从克莱蒙梭对德雷福斯事件中认识到并加以盛赞的，正是这一原则。易言之，她对“怜悯”的批判不是要设法消除政治中高尚的理想主义原则。

这里的误解源自于阿伦特使用词语的特殊意义的习惯，而且她这么做时从不提醒读者。像她所使用的许多术语一样，“原则”对她而言具有特殊含义，如果我们探究这些词，我们就能更好地明白她意指的是什么。她对“原则”这一术语的运用，尤其要归功于孟德斯鸠，尽管她按照自己的目的对他的用法做了修改和扩展。20世纪50年代早期，当他反思“马克思主义中的极权主义因素”时，她就详细地思考过《论法的精神》（1' Esprit des lois），而且，源自孟德斯鸠的观念在她关于政治和道德的思考中特别重要。我们已经看到，她是怎样挪用他对唯有习俗、风俗而没有一个稳定的法律结构以抵抗专制的社会所具有的危险的警告。后面我们还会看到，孟德斯鸠把法律理解为“关系”而不是官方宣布的命令，对于她是多么地重要。不过，这里我们所关注的是，她也深受他在政府分类中区分政府的“性质”及其“原则”的触动：“美德”是共和政体的原则，“荣誉”是君主政体的原则，“恐惧”是专制政体的原则。易言之，一个政治体系，不仅拥有一个结构，而且还有一个“驱动或引导原则（即推动这一结构并使之运行的原则）”。^③

《论法的精神》中的“原则”通过激发参与政体的人们的行动，揭示了具体的政体类型：易言之，它们是动态的，而且，阿伦特为了表述她对政治行动的活力日益增加的感觉，吸收并扩展了孟德斯鸠的术语。因为在她的政

① Cf. “On Humanity in Dark Times: Thoughts About Lessing”, *Men in Dark Times*, pp. 12-16, 24-25.

② Cf. “Political Experiences” (1955) MSS Box 40 024160.

③ “On the Nature of Totalitarianism” (1st MSS Box 69, p. 20. 这一段与“理解与政治”和“意识形态与恐怖”紧密相关，她在孟德斯鸠所启发的框架下思考了极权主义的“性质”和“原则”。

173 治思想中心存在着这样的主张：人是自由的。他们不是机器人；他们不受不过是预示的行为的限制，他们的活动也不限于追求达到目的的手段这样的观念。人类具有开创新的不可预测之物的行动能力，这些行动不能理解为理论规则的实践应用。^①相反，它由一种“原则”所激发和揭示。

阿伦特并没有用它意指一个可表述的理论原则，因为在她看来，“原则”根本不是什么智识建构。“原则的显现只能通过行动才会发生，只要行动持续，它们就会显现在世界之中，既不会更长，也不会更短。”^②原则并不抽象，但它们非常普遍，无须对行动加以规定就可以激发它们。它们与人的行动方式相关，尤其与他们开始行动的方式相关，这个开端（*principium*）确立后来的行动原则。因此，美国革命者不是用暴力开始他们事业，而是由“相互承诺和共同协商的互联原则”^③所激发，这种方式对一个稳定共和国的奠基很关键。阿伦特在不同时候提到的激发政治行动的大量原则，并不都值得钦佩。我们已经见到的“团结”；18世纪革命期间出现的“公共自由或政治自由，公共幸福或政治幸福”^④；其他原则既包括“忠诚、荣誉、美德、信仰”^⑤，也包括“恐惧或猜疑或仇恨”^⑥。依照原则的行动不同于对法律的遵循。法律是标识行动界限的藩篱，而原则是动态的，它激发行动。^⑦

阿伦特采用并扩展孟德斯鸠的术语，部分是因为它使得她能够清楚地表述这一方式的理解，通过这一方式，人类自由在实践理论中确立的法则时超越了纯粹应用。但是，我认为，另一个原因必定与她深厚的道德怀疑主义有关。读者们常常难以理解她，是因为他们受宗教和哲学传统的影响，理所当然地认为我们所经验到的宇宙在道德上是一致的。无论是否意识到，他们总是倾向于假定所有道德现象都必定是相同的基础性实在的显示，因此，所有本真的道德经验必定是相容的。但是，阿伦特的出发点是一个已经分裂成截

① Hill, *Hannah Arendt*, p. 305.

② “What is Freedom?”, *Between Past and Future*, p. 152.

③ *OR*, p. 214.

④ *OR*, p. 123.

⑤ “Nature of Totalitarianism” (1st MS), p. 23.

⑥ “What is Freedom?”, p. 152.

⑦ “Nature of Totalitarianism” (1st MS), pp. 23-24.

然不同和支离破碎的断片的宇宙。^①无论她个人的宗教信仰是什么，她确信宗教权威不再存在，哲学也无法填补它的位置。在这种情形下，道德虚无主义非常危险，但在她看来并非不可避免。如我们将要看到的那样，20世纪50年代阿伦特对马克思的智识谱系的探究，导向她对“权威”的研究，这使她确信权威作为一个概念和一种直觉始于（罗马的政治经验）、结束于20世纪。这意味着，若没有权威的传统和规则，就难以维持控制，但是人类在此之前毕竟维持了控制。“曾经有一个时期，我们西方意义上的权威并不存在。没有权威，我们也能够生活。”^②

面对后尼采和后纳粹的现代性危机，阿伦特作出的回应并不是“上帝死了”因而“一切都被允许”这一令人绝望的结论，相反，她欣慰于这一事实：既然在宗教、传统和权威这一西方伟大的三位一体确立之前，行动和判断都是可能的，那么这些同样的人类能力在它崩溃之后必定依然可用。她的立场是一种谨慎的人文主义：虽然人类世界之外找不到绝对标准，但不必使我们陷入无助，因为人类本身就是标准和判断。我们需要标准和判断的根本原因在于我们是自由的，也正是在这一自由中，或许可以找到我们所需要的标准和判断之源。^③

如果没有从高处传下来的规则规定我们应该做什么或我们应禁绝什么，那我们还有什么道德资源？根据阿伦特的说法，有相当多这样的资源，尽管它们都不是绝对可靠的，而且它们之间总是可能不相容。我们可能无法通过逻辑推理确立道德规则，但是，我们能够发展一种判断能力。^④与对业已存在的法则的纯粹应用相比，行动可能是一种较少规则化和可预测的活动，

① 我认为，这是塞拉·本哈比波精心地为阿伦特构建一个前后连贯的道德和政治理论的基本缺陷。道德原则必定是普遍有效和相互一致的，本哈比波的这个假设妨碍了她对阿伦特观点的理解。见 S. Benhabib, “Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt’s Thought”, *Political Theory* 16/1 (February 1988), pp. 29-51。在某些方面与阿伦特的道德经验观非常接近的一种观点，见 Martha Nussbaum 的深度研究，*The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1986)。

② “Breakdown of Authority” (1953) MSS Box 68, p. 3.

③ “Understanding and Politics”, p. 391.

④ *L of M I*, p. 192; “Remarks” at a meeting of the American Society of Christian Ethics (1973) MSS Box 70 011835-6.

但自由行动由原则所激发。^① 在缺乏绝对的、超人的标准的情形下，我们会没有摆正事物的保证，面对这一反驳，阿伦特表示同意：确实没有这样的保证。^② 没有让我们坚持的“屏障”。我们仅仅处于这样一个位置：在没有外部规则的情形下行动和判断。^③

175 我们当然确实需要以法律形式呈现的正式规则，以此来规范我们的公共活动，但这些是一致确定行动之边界所确立的人类规则：它们的功能是限制行动而不是激发行动。激发行动是原则，因而原则与法律有时是冲突的。阿伦特在未发表的《论极权主义的性质》一文中对这一点的讨论，以法律与原则之间的可能冲突和公共生活与私人生活之间的区分的结盟开始，“范围包括从妻子快要死去的男子对所有交通法则的违反到《安提戈涅》的中心主题”^④。但是，以为她的立场可以总结为一组简洁的法律/原则、公共/私人、政治/道德的想法，那就搞错了。私下的个人行动并不是原则所激发的唯一一种道德活动：还存在这政治行动，它与私人行动的区别不是因为缺乏原则，也并不必然是因为由不同的原则所激发（比如，忠诚原则可以激发两者），而仅仅是因为道德承诺的指向；是指向公共世界，比如罗莎·卢森堡的行动^⑤或林肯的行动^⑥，而不是指向个人亲属，比如安提戈涅的行动。

如果没有固定的有序道德以保证道德一致，那么真实道德经验之间的冲突就不可避免，并且会出现在许多不同的环境中。与政治有关的特殊问题，以及马基雅维利在某些方面完全正确的原因，是人类经验之内可以得到的最

① 这就是阿伦特援引一个与表演艺术的类比并强调鉴赏力的原因：e. g. “What is Freedom?”, p. 153。

② “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, pp. 313-314.

③ 关于阿伦特对政治奠基的兴趣与哲学基础主义之间的对比，最近的一个有趣论述，见 B. Honig, “Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic”, *American Political Science Review* 85/1 (March 1991), pp. 97-113。本雅明·巴伯 (Benjamin Barber) 为之辩护的立场与阿伦特的立场非常相似，而且可显然是在没有意识到他们的共同基础的情形下：e. g. “Politics is what men do when metaphysics fails” [B. Barber, *Strong Democracy-Participatory Politics for a New Age* (Berkeley, University of California Press, 1984), p. 131]。

④ “Nature of Totalitarianism” (1st MS), p. 23.

⑤ “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, p. 311.

⑥ “Civil Disobedience” in *Crises of the Republic*, p. 61.

令人印象深刻的道德范例，实际上使得我们远离对公共世界的关注，而公共世界正是政治的要素，它在后极权主义时代显得尤为迫切。

在《论革命》中，阿伦特联系她对同情以及基于唯有在个人关系中才是真实的经验指导公共生活的不可能性的论述，触及了这些问题，但她自己说法国革命者没有探测到政治中善恶问题的深度，因为他们的“善”的概念并没有超出同情，对恶的理解没有超出自私。因此，她转向了两部文学作品——《比利·巴德》(*Billy Budd*)和《卡拉马佐夫兄弟》(*The Brothers Karamazov*)，寻求阐明法国革命的洞见，但是，这些洞见不仅对法国革命作出了阐释，并且表明革命者们开启了一项“悲剧的和自败的事业”。^①按照阿伦特的说法，梅尔维尔和陀思妥耶夫斯基所共同表明的是，即使最真实可靠的善也解决不了政治问题。陀思妥耶夫斯基的耶稣可以揭示大法官令人动容的怜悯，但只能报之以沉默和亲吻。比利·巴德结结巴巴的率直面对邪恶可以报之以拳头，但无法确立“持久的制度”，^②而且必须屈服于维热上校执行世界事业的任务这一“美德”。在这个意义上，阿伦特确实认为马基雅维利看到了一个深刻的真理。政治邪恶的解答不是培养个人善，因为个人善本质上是非世界的，然而政治所引起的问题无法通过善本身得到解决。因此，让我们更加细致严密地考察一下阿伦特关于这一棘手问题的两个方面的观点：首先是个人善，其次是政治责任。

176

个人善

在西方传统的废墟中对随极权主义而来的道德的反思，^③在阿伦特看来，显然表明了制度化的道德是如何的脆弱，尽管一些拥有个人良知的人避免了恶行，甚至有一些个人仍能作出令人惊叹的善行。^④极权主义潮流在身边汹涌之时，那些立场坚定的极少数人显然不是由宗教制度或哲学体系所规定的道德规则支撑，而是由原型的道德经验支撑，那些相同规则（以一种复杂扭

① OR, p. 82.

② OR, p. 84.

③ “What is Authority?”, pp. 94-95.

④ “The Deputy”, p. 6.

曲的方式) 源出于这些原型的道德经验。^① 阿伦特认为, 在西方传统的根源处, 奠定了两种不同的基本道德经验, 它们可以追溯到她经常加以比照的两个威严形象。尽管她确信个人道德无法为避免政治邪恶提供充分的防护, 但她确实敬重苏格拉底和耶稣两人。她对这两种不同的个人卓越的长久持续反思, 不仅与她欲求超越陈腐的传统回到它所源自于的本真经验有关, 也与她对哲学与政治之间的张力以及基督教与希腊文化之间的关系的关系的反思有关。

现在, 让我们转向她对个人道德卓越的两个根源的反思, 看看它们是否有助于我们更好地理解她的道德和政治观。

177 苏格拉底: 哲学与个人正直

阿伦特的演讲“思考与道德考量”^②清楚地阐述了她的这一观点: 苏格拉底是世俗良知的发现者。在这个演讲的开头, 她明确把她的反思与艾希曼审判联系在一起, 由此表明是艾希曼显然的“思考无能”警醒她注意哲学反思与道德判断之间的可能联系, 并把这种联系追溯到苏格拉底的情形。^③ 恰如苏格拉底发现和阿伦特不断坚持的那样, 她的基本观点是, 既然思考在于与自己无止境的“内在对话”, 那么, 过一种心灵生活就具有道德意蕴。正如她自己强调的那样, 这些意蕴非常悖谬, 因为只有当一个人从人类事务世界退隐到他自己的心灵, 思考才可能——这不是任何行动的可靠基础。^④ 此外, 她奋力论证, 尽管自柏拉图以来的哲学家努力从思考过程中析取诸如道德规则这样的坚固结果, 然而, 心灵的内在对话根本上不会产生任何东西, 相反, 它更可能以其不断的质疑破坏所公认的规则。尽管如此, 她依然认为,

① “Some Questions of Moral Philosophy” 024594.

② *Social Research* 38/3 (Fall 1971), pp. 417-446. 其中的大部分融入了 *L of M I*, pp. 166-193.

③ “Thinking and Moral Considerations”, pp. 417-419. 然而, 艾希曼审判必定触及了她的一个更深层的反思, 因为早在 1954 年, 她就注意到了苏格拉底的主张: 最坏的命运就是与自己不一致, 并且评论说, 正是这一不矛盾原则, “是逻辑学, 也是伦理学的起源” [“Philosophy and Politics” (1954) 023405] (这些演讲的最后部分由杰诺梅·科恩编辑发表在 *Social Research* 57/1 (Spring 1990), pp. 73-103. Cf., p. 87)。

④ *L of M I*, pp. 80-83; “Martin Heidegger at Eighty” (1971) in M. Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy* (New Haven, Yale University Press, 1978), pp. 299-303.

与自己进行内在对话，这一单纯的事实本身就可能对行为设置了限制。当苏格拉底说受恶比作恶好时，他是在评论这样一个事实：他必须在自己的心灵对话中与自己继续生活在一起。在这种情形中，与一个罪犯相比，受害者是一个更适宜的伴侣。易言之，“意识”（consciousness）使自身变成了“良知”（conscience）。^① 通过回顾性地考察艾希曼这个似乎缺乏任何这样的内在对话之人，阿伦特确信，任何一个拥有伴随着思考习惯的个人良知之人，都不会如此盲目地顺从时代潮流，或者如机器人般精确地履行艾希曼的官僚位置所提出的令人惊骇的要求。

因而，在一定程度上，纯粹的世俗良知，具有自我意识并因此必须与他自己的行迹生活在一起的人的良知，能够成为防止政治邪恶的一个防护，哪怕是在纳粹德国这样的极端环境中。在《心灵生活》中，阿伦特借用雅斯贝尔斯的术语“边界处境”^② 描述这些情形。但是，尽管苏格拉底的良知确实提出了一种避免卷入极端政治邪恶的防护，尽管艾希曼案件清楚表明了作为其反面的无思的危险，可阿伦特并没有认为良知是应对极权主义所提出的政治问题的答案。它的效用过于私人化和消极，因而无法提供任何这样的解决方案。^③ 她坚持认为，尽管这种个人正直可以防止其拥有者卷入邪恶，但不可能促使他采取积极的政治行动，因为它完全不依赖于公共世界。在激怒其批评者的术语中，阿伦特声称良知关涉的是自我及其正直，而不是世界。我们将在稍后考虑“自私”这个问题。不过目前，显然她所考虑的是成为一个好人与成为一个好公民之间的差异。在苏格拉底的意义上，成为一个好人是一个戒除恶行的问题，而成为一个好公民则意味着承担对于公共世界的共有责任。^④ 在1968年的一个讨论会上，阿伦特在题为《集体责任》的论文中对这一问题作了透彻的表述：

178

站在人类行为的道德考量中心的是自我；站在行为的政治考量中心

① “Thinking and Moral Considerations”, pp. 441-444.

② *L of M I*, p. 192.

③ “Some Questions of Moral Philosophy” 024607. Cf. “Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?” (1969) Box 40, 024443（不要与阿伦特1954年具有类似标题的讲座课程相混淆）。

④ “Thinking and Moral Considerations”, p. 440.

的是世界。如果我们剥离道德命令的宗教内涵和起源，留给我们的就只有苏格拉底的命题：受恶比作恶好……苏格拉底命题的政治答案则是：在世界中重要的是没有恶……无论是谁受恶；你的义务就是去阻止恶。^①

这是阿伦特不断重复的一个主旨，而使得她的这一主旨具有迫切性的完全是这一信念：虽然好人会因极权主义的恐怖备受折磨而不是参与其中，但唯有好公民才会在第一时间阻止它。在她反思对世界承担责任的义务时，她仍然承认，极权主义一旦盛行，就完全有理由认为不再有公民资格的位置，这时，一个人能够做的最好事情，就是尽可能地在隐退中拯救个人正直。在题为“专制下的个人责任”的广播谈话中，她说：

179 我想我们必须承认，存在着这样一种极端情形，在那里，人们无法承认对于世界的责任，这主要是一种政治责任，因为政治责任总是至少预设了最小程度的政治权力。无力，彻底的无权，我想，是一个正当的托词。^②

她强调，唯有在极端情形下，这种从政治到个人正直的退隐才是绝然恰当的，她所担心的是，她关于公民资格的义务的全部主旨不应因此而淡化。“作为道德行为终极标准的自我，在政治上来看，是一种紧急措施。”^③她对苏格拉底道德的反思，实际上是一直贯穿她著作的思想链的组成部分，关涉的是哲学与政治、心灵生活与世界生活之间的张力，这一点我们会在稍后的一章中加以探究。

良知是非政治的，因为它关涉的是“自我”，在我们处理这一棘手的问题之前，我们需要转离她关于苏格拉底和世俗良知的反思，来看看她对另一个她认可为道德经验典范的人——耶稣——的谈论。

① “Collective Responsibility” (1968) in J. W. Bernauer SJ (ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* (Boston/Dordrecht/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987), p. 47. Cf. “Civil Disobedience”, p. 62.

② “Personal Responsibility Under Dictatorship”, *The Listener* (6 August 1964) 205; Cf. “Collective Responsibility”, p. 49.

③ “Some Questions of Moral Philosophy” 024602.

耶稣与纯粹善

这里首先要表明的一点是，阿伦特持有一种“去神性的”耶稣观，据此，耶稣不是肉身化的上帝，而是一位无与伦比的非凡之人。年轻时受教于激进的神学家，并一直深受卡尔·雅斯贝尔斯（他把耶稣列入“大哲学家”之中）的影响，阿伦特显然认为这一点无须论证。^① 耶稣在传统基督教中一直以来被误解，她的这一假设增强了她对与苏格拉底类似之人物的兴趣，后者在她看来，也为他的哲学继承人所背叛。他们每个人都立于一个具有巨大影响的传统的源头，苏格拉底之死对西方哲学所产生的影响，其重要性一如耶稣之死对西方宗教所产生的影响，但是，各自传统所接受的，并不是创建者本人所教授的东西。苏格拉底热爱寻求智慧，认为没有人能够实际上拥有智慧，然而，衍生于他之死亡的柏拉图式传统却声称，能够通过给予人们绝对知识，使他们从无知和纯粹的意见中摆脱出来。^② 耶稣热爱实践善行，认为没有人能够实际上就是善的，^③ 然而，衍生于他之死亡的教会提供了免除罪恶的拯救。

180

因此，当阿伦特谈论“善”之时，同样记住了耶稣自己与主流基督教传统之间的内在区别，并且认识到，她所理解的“善”远远超出了日常的基督教标准，更不用说通常的礼仪标准了。她所谈论的这种善，是耶稣所践行和教导的非常严格的生活方式，比如，它要求人不应仅仅爱邻如爱己，而且要爱自己的敌人。^④ 但是，在阿伦特看来，耶稣这种善最困难的方面，是它所要求的彻底的自我遗忘。这远远超出了苏格拉底式的良知，后者有意识地与自我生活在一起并确保个人正直。耶稣所教导的热爱善行，与这种自我意识不相容，相反，它要求极端的自我遗忘——“让你的右手不知你的左手之所为”。用阿伦特的话说，“善只有在未被觉察，甚至不为行善之人觉察的

① Young-Buehl, *Hannah Arendt*, pp. 36, 45, 61; K. Jaspers, *The Great Philosophers* (ed. H. Arendt, London, Hart-Davis, 1962) 74-96. 除了他们的“去神性”方法外，阿伦特的解释与雅斯贝尔斯的解释没有太多的共同之处。

② “Philosophy and Politics” (1954) 023394-5 (*Social Research* 1990, pp. 73-74).

③ HC, p. 75.

④ “Some Questions of Moral Philosophy” 024621-2.

地方才能存在；任何人，只要看到他自己在行善，就不再是善的了，充其量不过是社会的有用一员或教会的尽职一员”^①。真正爱善之人处于极端孤独之境，无法产生思想者的那种内在对话，她对此处境常常加以沉思。善在她的意义上来看，是一种极端和例外的现象，哪怕在基督徒中也是如此。她有时觉得，耶稣设定的超乎常人的无私高标准产生的是反作用，使得他的追随者过于意识到他们自己的缺点，以至于把他们把他的教义转变为一种免除罪恶的得教学说，关注他们的灵魂状态而不是善或者对上帝的爱。因此，在她的著作中，基督教呈现为两种对立的形式，有时是无私的典范，有时是一种主要关注信仰者自己个人得救的内在信仰。^②

181 如同阿伦特对于本真的苏格拉底式哲学思考的态度一样，她对于本真的基督教之善的态度也是矛盾的。说她对善充满敌意，就像说她对思考充满敌意一样是一种误释，但是，她在各自情形中都看到了政治世界的张力，而且她自己不断意识到了这一类似。就像她关于苏格拉底式良知的论述在她对于心灵生活与公共世界之间时而支持、时而敌对的关系的长期沉思中有其位置，同样，她关于善的论述属于对基督教和古典传统的政治蕴意的更宽泛的反思。她常常被认为是希腊人毫无批判的崇拜者，但是，正如我们所见，这是一个过于简单的判断。正如她完全意识到的那样，她把她自己政治观点的关键成分归于犹太—基督教传统，而不是古典传统。最根本的是，对个体人之神圣性的信仰与奴隶制相对也与集中营相对，但它不是希腊价值体系的组成部分，而是源自于人是上帝的造物这一宗教信仰。由于宗教信仰在现代的普遍丧失，尽管她不相信这一基本信念仍可以依赖于宗教权威，尽管她确信唯有政治制度能够保证它所要求的人权，然而她承认，现代人文主义的共和主义受惠于基督教。^③

正如我们所见，她也把许多政治上具有启迪意义、与行动之性质有关的

① HC, p. 74.

② 关于作为无私之典范的基督教，见“Some Questions of Moral Philosophy” 024622, 024635；关于关注个人自己的灵魂的基督教，见“Love and Saint Augustine” (trans. E. B. Ashton) MS Box 66033345；“Collective Responsibility”, p. 46。关于导致保罗转变基督教教义之中心的张力，见“Some Questions of Moral Philosophy” 024622-3; *L of M II*, pp. 66-72。

③ “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought” (1st draft) MSS Box 64-1a；“The Eggs Speak Up” 020914.

洞见归于耶稣，显著的有：人具有完成“奇迹”的能力（即进行完全意想不到的事的能力），而且，他们也能够通过宽恕来取消过去的行动，从而使新的开端得以可能。尽管她同意耶稣在这一领域所作出的发现“具有一个宗教背景”，但是，她觉得它们并不因此而不具有相关性。^①因而，在某种意义上，她公然承认除了受惠于古典政治经验之外，还受惠于基督教。使她的态度显得矛盾的是，所有这些政治上相关的基督教方面，都与对世界的根本拒斥联系在一起，从而必然带有对政治的深深敌意。对于早期基督徒而言，世界是一个“荒漠”，^②是一个为真实生活的到来做着准备的苦地，甚至在保罗把基督教转变为一种从这个世界得救的学说之前，^③耶稣自己本真的纯粹善实践也一直与政治不相容。

这里有一个比早期基督教关于即将来临的世界末日的信仰更引人争论的问题。如阿伦特所见，这个问题就是，政治不可避免地是公共的，它使在公共舞台上行动的个人得以展现自身可能且必然如此。但是，善是永远隐藏着，它若被觉察，就会消散。^④把它带入公共生活之光的尝试，比如法国革命者尝试的同情政治和心之纯粹，只能导致腐败和伪善。善无法呈现为公共形式，确实对于政治而言是绝对危险的，因为它与对公共世界负责不相容。正如阿伦特在其人生暮年表述的那样，耶稣比任何人都知道如何行动，但是对于世俗制度却一无所知。^⑤结果，罗马公民在耶稣的生死之上确立了一个具有令人惊讶的权威和持久性的制度，当然，他们对制度的理解具有显然的罗马烙印，但这并没有阻止耶稣的精神如以前那样具有反制度性。阿伦特似乎在看到天主教内部爆发的浩劫中找到了某种幸灾乐祸，在一切预料之外，那时出现了一位真正耶稣似的人物隆卡利（Roncalli），他成了教皇约翰二十三世，召开了第二届梵蒂冈会议，并论证了世俗制度对真正地追随耶稣的实际之所是具有多大的破坏性。^⑥易言之，纯粹善甚至与宗教制度都不相容，

182

① HC 238-247；“What is Freedom?”，pp. 167-168.

② “Love and Saint Augustine” 033301.

③ “Love and Saint Augustine” 033345.

④ HC, pp. 74-78.

⑤ “Remarks” to the American Society of Christian Ethics 011838.

⑥ “Remarks” 011832-3；Cf. “Angelo Giuseppe Roncalli: a Christian on St Peter’s Chair from 1958 to 1963”，*Men in Dark Times*, pp. 57-69.

更不要说政治制度了。^①

在一些自 1963 年以来的演讲稿中，不断提到了她关于马基雅维利和基督教之善的非世俗性质，阿伦特评述说，善是“所有活动中最反政治的活动，然而谁又会否认它的重要性的呢？”^② 易言之，她并不试图使对“善”的贬低超过她对“同情的指责”。相反，她试图要做的是指向道德经验中的真正张力，而心中始终记着有提防她所目睹的政治之恶的需要。对极权主义的解答不能是对基督的模仿，因为，尽管真正的基督徒在集中营能以非凡的方式神圣地死去，但是，他们过于非世俗了，因而无益于阻止集中营的存在。因此，她不断强调我们对于我们不可避免地共享的公共世界的责任，^③ 因此，她对关注世界与关注自我的道德正直之间所做的区分常常被误解。由于人们普遍认为，甚至包括一些阿伦特最值得尊敬的解释者认为，^④ 她确实想通过表明良知其实是自利的一种形式来使其不可信，因此，我们需要考察一下她在论文《公民不服从》中对这一问题的最全面论述。

183 这篇论文最初发表于 1970 年，后来收入于《共和危机》，她的主要目的是要论证，美国的公民权运动和反越战示威所践行的公民不服从是一种特别具有政治性的活动，是公民就公共利益问题聚集在一起行动的问题。她在这篇论文中的论点，是她甚至在美国这样一个在 18 世纪建基于良好的共和原则的国家中不断重复的关注之一：由于政治完全被理解为私人利益的互动，生命的公共维度似乎已被遗忘。她指出，在绝大多数关于这一主题的当代讨论中，公民不服从被理解为本着良知的反驳，美国最有名的传统来自于梭罗（Thoreau），他拒绝向一个允许奴隶制的政府上缴人头税。如她所承认的那样，关于个体良知的熟悉话语，让人自然地把那些进行公民不服从的人看做是一群具有好良知的私人个体，然而，她却希望表明，他们应被看做是一群具有公共精神的公民，对他们共和国的劣行负责，在美国宪法精神的感召下，行使一种表达公共异见的权利。

① “Introduction into Politics” (1963) MSS Box 41 023826. Cf. *HC*, p. 77.

② “Introduction into Politics” 023826.

③ “Collective Responsibility”, pp. 45, 50.

④ E. g. Kateb, *Hannah Arendt*, pp. 96-107.

如阿伦特所表明的那样，梭罗并没有代表这种公共原则。“他认为他的情形并非出于一个公民与法律的道德关系，而是出于个体良知以及良知的道德义务。”^①像苏格拉底一样，梭罗相信受恶比作恶好，因此他拒绝成为不公正的同党，并且准备认同这样的古老格言：哪怕世界毁灭，也要实现正义。这是“好人”的立场，但是，政治行动和政治选择具有另一个使它们变得非常复杂的维度，即对“世界”的关注——也就是对共和国本身及其存在和利益的关注。“好公民”的立场的复杂性，林肯有一个概括，他在1862年这样写道，他的最高目标“甚至在为奴隶解放而斗争中也依然是‘拯救美利坚合众国而……不是挽救或废除奴隶制’”。易言之，对林肯而言，在个人良知的要求之上，还有“公务”的天职。阿伦特说“良知是非政治的”，^②它只关注“个体自我及其正直”之时，她不是要试图表明有良知的人是“自私的”，不关心他人的福祉。毕竟，她的主要范例是梭罗，他关注那些奴隶制的受害者。她预想的对照并非是自我与他人，而是个人良知的要求与公共世界的责任。

在那篇具体的论文中，阿伦特首要关注的是世俗的、苏格拉底式的良知，因而她没有论述基督教的善与政治之间的冲突所引起的问题。然而，她确实注意到，良知是上帝的声音这一基督教传统为一种已然个人主义化的形势增加了一种无政府的因素，在这种个人主义形势中，良知对抗着良知，毫无在他们之间进行裁判的办法。这种显而易见的权威与极端主观性的结合，是保留良知的另一个理由。在观察了阿道夫·艾希曼的良知之行迹——他的良知显然告诉他要彻底地执行希特勒“对于犹太人问题的最终解决方案”——后，阿伦特评论说：“退回到一种明确的良知声音……意味着有意不去注意发生在我们这个世纪重要的道德、法律和政治现象。”^③显然，倾听一个人自己灵魂私处的良知，无法成为政治的一个可靠指引。她的主张是，那些在美国进行公民不服从的人，代表了某种不同于这种良知的东西，是对另一套与个人道德义务交叠在一起并使得道德判断问题变得非常复杂的义务

184

① “Civil Disobedience”, p. 60.

② “Civil Disobedience”, pp. 60-61.

③ *Eichmann in Jerusalem*, pp. 132-133. 关于天主教式良知的无政府性质，以及托马斯·阿奎那那种允许他把观看被诅咒者在地狱的受苦情形包括在所恩赐的福乐之中的良知，见“Remarks” to the American Society for Christian Ethics, 011834。

的回应。这些是一个公民对公共世界所负有的义务，这是他与其他人一起集体地负有的义务——这些义务只能在与他人的自由讨论中确定，而无法在每个人的私人良知中得到确定。

185 由于阿伦特从对极权主义的分析出发，达到的是对马基雅维利的立场的认可，这在表面上看来非常意外，人们因此产生误解也就没什么奇怪的了。然而，必须重申的是，她从这一点到另一点的路线是连续的和可理解的，尽管显得曲折且晦暗不明。面对着纳粹主义和斯大林主义所代表的政治邪恶的深渊，自然的、简单的反应就是寻找绝对的道德原则，据此引导政治使其永不会再次偏离这些原则。如阿伦特所见，问题是没有这样的规则可用，哪怕在教会内也没有。在极权主义之后捡拾碎片的这一代没有这样可以依恃的“扶手”，他们最多能做的，就是参照西方道德经验和政治经验的传统所留下的东西，而不要假装具有一种不可获得的确定性。^① 那些从极端之恶中退回的人，最大的诱惑就是遁入私人关系，在那里，道德似乎比较清楚，并在那里获得自己的政治立场。^② 但是，私人经验公开化和普遍化的企图是灾难性的，因为个人道德关涉的是一个人与他的自我和他的邻居的关系，并不包括对良好的政治制度的确立和存在的关注，而唯有后者能够抵抗极权主义。这样的政治制度要求他们自己的投身实践，而这些实践有时会与他们的个人道德相冲突。最终把阿伦特带入马基雅维利的范围的，是她的这一确信：个人道德无法解决政治本身的性质所产生的困境。我们现在就要转向这些困境。

政治责任及其道德困境

卡尔·雅斯贝尔斯是阿伦特的老师和朋友，他很遗憾阿伦特没有更多地注意马克斯·韦伯的思想，他依然是后者谦恭的弟子。然而，她无疑意识到了韦伯在“政治作为一种志业”的经典论述中关于政治的道德困境，而且知

① “Remarks” 011833-4；“Hannah Arendt on Hannah Arendt”，pp. 313-314；“The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism” (1953) MSS Box 68, p. 13.

② “On Humanity in Dark Times”，pp. 11-17；*L of M II*, p. 200.

道韦伯也喜欢援引马基雅维利关于热爱城邦胜于自己的灵魂的格言。^①对韦伯而言，道德困境的根源在于这样一个事实，如他所见的那样，暴力是一切政治的中心。在某种意义上，阿伦特的立场完全不同，如我们将要看到的那样，因为她不认同德国的“现实主义”传统，坚持认为构成真正的政治的，是作为言说的行动而不是统治；建立共和国的，是一致和同意而不是支配，而产生权力的，是一致行动而不是暴力。从传统的角度来看，就是说，她的观点是关于政治性质的一种非武装化的、“柔性的”观点。同样，她的观点并不比韦伯的观点更接近现代自由主义。显然，不仅对于她而言，实际上任何一个生活在20世纪中叶和熟知历史的人都会认为，在迄今为止的人类经验中，政治与暴力总是纠缠在一起；更为关键的是，她不相信进步，没有分享现代公众几乎毫无意识的假设，即随着繁荣和启蒙的发展，尽管在这一过程中有从集中营和核武器到飙升的犯罪率和国际恐怖主义的一系列挫折，但我们还是会以某种方式走向一个暴力将不再存在的世界。相反，她似乎肯认暴力是人类境况的组成部分，尽管它在最好的情形下，有时能够置身于政治之外。^②

186

无疑，政治暴力最突出的方面是战争，而且，显然的是，像这一代中把反纳粹主义战争看做是正义战争的一个罕见的明确范例的许多人一样，阿伦特也不是个和平主义者。在呼吁组建一个犹太军队以同等条件参加抵抗希特勒的同时，她更进一步地宣称，一个不会保卫自己的人无异于一具活僵尸。^③

① “Civil Disobedience”, p. 61; OR, pp. 37, 286; Arendt in A. Klein (ed.), *Dissent, Power and Confrontation* (New York, McGraw Hill, 1971), p. 29; M. Weber “Politics as a Vocation”, *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. H. Gerth and C. W. Mills (London, Routledge and Kegan Paul, 1948), pp. 126, 78, 121.

② “On Violence”, p. 110; “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, p. 334. 阿伦特确实反思了随着核战争的来临所导致的变化了的形势，见 OR, pp. 13-18; “Einleitung: der Sinn von Politik” (c. 1957) MSS Box 60 *passim*. 关于她的悲观主义或现实主义的进一步证据，见她在1971年的论述：自由因物质条件而不可期待在世界的大部分地区实现，Klein, *Dissent, Power and Confrontation*, p. 132。

③ “Die Juedische Armee” 3. Cf. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pp. 171, 173. 一场干干净净的斗争的尊严与作为一个无助的受害者的羞辱之间在这一阶段的潜在对比，与法农在《大地上的受苦者》(《The Wretched of the Earth》) 中为反殖民暴力的辩护有亲缘关系。因此，值得注意的是（与让·保罗·萨特不同），她在法农的这一著作成为激进青年的圣书时期，就明确地注意到了它。See “On Violence”, pp. 116, 122-123, 168, 172.

核武器的出现使这一问题具有了不同的情形。二十年后，通过反思原子弹爆炸对战争和政治的蕴意，她评述说，“战争问题”一直在她的内心深处“许多年了”。^①这不是一个她了解到有任何简单答案的问题，因为，尽管政治暴力或许可以放在一边，但它不可能被完全废弃。通过在广岛的后果中沉思全面战争，阿伦特承认，创发了自由政治的希腊人，也树立了灭绝战争的一个范例，即特洛伊的毁灭，它回荡在数世纪之中。她甚至觉得，希腊外交政治的极端残酷，可以追溯到城邦的自由，因为以一种仁慈的和并非全然剥削的方式进行统治，在希腊人的经验之外。^②

同样，她敏锐地意识到了希腊城邦中所践行的非暴力的言说政治所预设的范围，但同时也为前政治的奴隶制暴力所败坏。^③即使现代社会在对待之前陷于不断的私人暴力中的那些人，比如妇女和劳动者上有了显著的改善，在她看来，这更多的是把暴力从私人生活转到了公共生活，而不是根除了暴力。现代国家手中聚集着对强制的垄断，史无前例地维持着它自己领地的和平，但是，同时也把暴力手段发展到了毁灭性的层次，而如果他们依然是家庭之主，就永不会达到这样的层次。^④

因此，在阿伦特对政治与善之间的张力的沉思背后，存在着一种如韦伯一样对暴力之不可逃避的深深信仰，在处于第一次世界大战的后果以及对和平主义与革命的千禧年主义的诉诸之时，后者反思了作为一种志业的政治。在阿伦特自己的时代，政治中的暴力程度非常之巨，以至于让人想要得出“世界被恶魔统治着”^⑤这一早期基督教的结论且非常难以不去这样做，尤其是对像阿伦特那样熟悉早期基督教的人。尽管这样，她显然认为有抵抗政治邪恶的义务，哪怕这种抵抗会涉及罪行。^⑥康德认为，“邪恶就其本性而言是自我毁灭的”，与此不同，阿伦特认同马基雅维利，认为“如果人们不去

① “Revolution and Freedom: A Lecture” in H. Tramer (ed.), *In zwei Welten: Siegfried Moses zum fünfundsiebzigsten Geburtstag* (Tel Aviv, Bitan, 1962), p. 581.

② “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) section III, pp. 46-47.

③ “Philosophy and Politics” (1954) 023368; *OR*, p. 114.

④ “Einleitung: Der Sinn von Politik” 025 a-b.

⑤ Weber, “Politics as a Vocation”, p. 123.

⑥ “Collective Responsibility”, pp. 46, 48; “Philosophy and Politics” (1969) 024443.

抵制邪恶，哪怕冒着自身作恶的代价，邪恶就会疯长”。^① 她非常推崇甘地在印度进行的非暴力抵抗，但是，她不认为这在抵抗像希特勒或斯大林那样残忍的敌人上会有效。^② 因此，她推崇法国抵抗运动^③ 和刺杀希特勒的尝试，同时也承认这些行动中所涉及的道德困境。一个特别困难的问题是，什么时候避开特别的政治形势是一个人的义务，什么时候一个人应该冒着犯罪的代价这样做。“我们从近来的经验中获知，对邪恶政府积极的有时候英雄般的抵抗，更多地来自于参与其中的男人和女人，而更少地来自于无辜者。”^④

必须重申的是，这些对政治的真正道德困境的承认，不等于是对粗俗的“马基雅维利主义”的认可，如我们之前看到的那样，后者令阿伦特感到厌恶。她一向反对在—项好的事业中—切手段都是允许的这种观念，甚至不怎么同情德国的国家至上主义（Staatsraison）传统，根据这一传统，国家按照它自己的规律发展，这一规律高于道德。^⑤ 她似乎没有认识到，这对于她的读者去把握具有她的烙印的马基雅维利主义与她所谴责的马基雅维利主义之间的差异有多么困难。^⑥

188

我想，这里的问题是，我们最为熟悉的这种道德后果主义无法区分两种非常不同的主张，尤其是在政治中：（a）当回顾—项行动时，人们应该根据其结果来作出判断；以及（b）当决定要做什么时，人们应该选择将会具有最好结果的行动过程。这些主张或许显得对称，但实际上十分不同，这正是因为情形（a）中的判断基于已知事件，而情形（b）中的决定依赖于完全是推理的预测。比如，如果—个人回望—场战争并考量它是否是一场正义战争之时，他可以完全理性地争论是否如此，总而言之，即它所造成的危害是否

① *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. R. Beiner (Chicago, University of Chicago Press, 1982), p. 51.

② “On Violence”, p. 152, 可以比照丹麦对“最终解决”的非暴力抵抗，见 *Eichmann in Jerusalem*, p. 154。

③ “Preface: the Gap between Past and Future”, *Between Past and Future*, p. 4.

④ “Collective Responsibility”, p. 48.

⑤ “From Machiavelli to Marx” (1965) MSS Box 39 023458.

⑥ 她实际上明确地给出了关键区分，但只是在—些未发表的讲稿边缘。关于—个人是否在某些政治环境中为了阻止更大的恶行被迫作恶的问题，她特别地使这种实践困境与这样的观念分离开来：可能带来好处的恶行是正当的。关键是，人们永远无法确定这个假设的好未来会到来（“Some Questions of Moral Philosophy” 024616）。

与它纠正的恶行成比例。但是，最初作出进行战争的政治家没有也无法获得这样的信息，而他们尽最大努力作出的精明预测很有可能被证明是错误的。这么显而易见的一点在政治理论中被奇怪地受到忽视，或许是因为根据控制的“制作”而不是根据“行动”的真正不确定性去思考的倾向。无论如何，阿伦特关于复多的人们之间的行动性质的沉思，使得她对决策者们权衡他们的决策的成本和利益的能力不抱幻想。政治中难免要做艰难的决定，但她反对的是冒不必要的道德风险去扮演上帝的冲动。一项好的事业，或者单纯地怀有好结果的希望，是不足以即刻证明恶行是正当的。在她理解的意义上，马基雅维利主义只有在一个人陷于恶行不可避免的情形下才是合适的，而她这样说正是因为她非常接近于这样的情形。

189 尽管她认为，马基雅维利式的选择在许多政治形势中是不可避免的，但她也敏锐地意识到这种信念会被滥用来为罪行开脱，会浪漫化那些负有罪行重担的人。^①在她的《专制下的个人责任》一文中，她承认，一些前纳粹的官员在战后走的就是这一路线，声称他们留在他们的职位上是为了阻止更糟的事情发生，与那些退回到私人生活的人不同，对此，前纳粹分子会说：“逃避一切责任，只想到他们自己、他们宝贵灵魂的得救。”她这里归为前纳粹分子的这个论点，听起来很危险地接近于她自己的立场，但是她进而指出，这是多么地不适合于他们的形势。既然他们有使用这一论点的权利，那么，那些相关人员终究必须能够指出他们实际上为反对这个政权所进行的尝试。前纳粹分子重复着这样的论点，面对两种邪恶，一个人必须选择较轻的那种，而不是逃避责任完全不做选择。纳粹德国发生的事情，可以说较轻的邪恶就是多了点好处，除了这一评论之外，阿伦特答复说，这种论点的危险在于，“那些选择了较轻邪恶的人很快就忘了他们选择的是邪恶”。她的结论是，在极端的政治形势中行为正直，不是某种可以简化为规则或口号的事情。我们只能“开始思考和判断，而不是运用范畴和公式”。^②

这一段中对“判断”的强调，有助于我们理解她拒斥处理政治的“道德”方案的理由之一，无论如何，这些意味着普遍规则或僵硬标准的运用。对她而言，显然的是，对严厉规则的盲目忠诚，并不是对于政治困境的一个

① 比如在韦伯对真正政治家的描绘中，政治家似乎背负着世界的罪恶，见“Politics as a Vocation”，pp. 126-128。

② “Personal Responsibility Under Dictatorship”，p. 186。

恰当回应。我们最多能做的，是在我们自身所处的形势的基础上作出判断，尽力不让不恰当的准则和规则扭曲我们的判断。^① 这个世纪的危机经验给出了“这样一个简单的事实，不存在永远可靠地决定我们的判断的普遍标准，没有任何规则确定地包含了具体事例”，结果，“我们必须在没有这些支撑下进行思考、判断和行动”。^②

针对政治邪恶的政治堡垒

我们迄今为止追溯阿伦特思想的复杂线圈的努力，或许消除了一些有时关于她不负责任的指责，但还是给人留下了这样的印象：她的世界观具有典型的存在主义性质。人的困境必然是悲剧的：他被抛入世界，发现自己“被判处于自由”，却无法达到他声称要达到的；没有指引他的规则，如果他行动，他就有罪，如果他不行动，他也有罪。显然，阿伦特受惠于海德格尔和雅斯贝尔斯，以及他们之前的克尔凯郭尔和尼采，他们这些人的思想回荡在她的思考中。这种准存在主义的立场，在 20 世纪 50 年代以来关于我们被迫居于其中的无世界性的“荒漠”的一些未出版的反思中尤为明显。她说，在这一“荒漠”之内，人们依然可以找到艺术、哲学和个人关系的“绿洲”，但我们不可以设法永久地逃入其中：这样做就是把荒漠之沙耶带入了绿洲。相反，我们需要的是“忍耐力”，包括忍受怀疑和确定性缺乏的坚强意志。“唯有那些在荒漠境况下能够坚持生活之激情的人，才可以信赖他们能够在自身中聚集起位于一切行动之根源的勇气。”^③

不过，如果阿伦特的思想是存在主义的，那也是“政治化的存在主义”（刘易斯·亨希曼和桑德拉·亨希曼语）。^④ 按照存在主义的看法，20 世纪的

190

① Cf. *Lectures on Kant's Political Philosophy Part II: "Interpretive Essay"* by R. Beiner; R. Beiner, *Political Judgment* (Lodon, Methuen, 1983), pp. 11-19.

② "Remarks on 'The Crisis Character of Modern Society'", *Christianity and Crisis* 26/9 (30 May 1966), p. 113.

③ "Lectures on the History of Political Theory" 024090-092.

④ L. P. and S. K. Hinchman, "Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers", *Review of Politics* 53/3 (1991) especially, pp. 447-449.

人类被抛入了一片咆哮的荒野，此外，两种相互关联的信念使阿伦特的思想具有了典型的政治韵味。第一个信念是她的这一明显感觉：人类困境不是孤独而是复多。与海德格尔对在死面前的孤独的强调形成显著对比的是，^①在阿伦特看来，人类境况的最重要特征是诞生于一个住满了其他人的世界，因此人不是孤独的，而是与其余人种共享地球。考虑到纳粹德国统治下人们对于彼此的所作所为，这或许就不是一个值得庆幸的理由；但是，甚至在《极权主义的起源》的第一版中，阿伦特就肯认了人之复多性乃是一种福佑和拯救之源。在这第一版的最后一页中，阿伦特号召我们要对此一境况表示感激，同时认为“极大的福佑在于……不是单个的人，而是人们居于大地”。这部著作以一句引自《新约》的话结束，她用来送给极权主义绝望的幸存者：“不要伤害自己；我们都在这里。”^②

然而，使得她的思想特别地具有政治性的，不仅是她对人之复多性的理解，也在于她进一步的确信：其防止极权主义威胁的含义和可取之处，并不在于一些挤作一团以抵抗黑暗的人之间的私人关系，^③而在于人之复多性提供给我们的一种更具雄心的可能性——采取政治行动并在我们之间确立和护卫政治机构的可能性，正是那些机构庇护着人们并使他们免于荒野。极权主义没有给人类留下任何道德确定性，因而需要“为人类共同体建立一个新基础”。^④但是，阿伦特在《极权主义的起源》中勾勒并在其后来的著作尤其是《论革命》中加以发展的内容却是，尽管不存在可以提供这样一个基础的绝对道德规则，甚至最本真的个人道德经验也无法提供这样一个基础，但是，一个健全的人类共存的基础以及一个对极权主义的堤防，能够在复多性本身这一基本的人类境况中找到，即可以在对这样一个事实的接受中找到：我们与既与我们相像又不同于我们的他人共享着这个地球。“权利确立唯一给定的条件是人们的复多性；权利存在是因为我们与其他人共同居于这个地球。”^⑤这不是说这些权利的确立是自然发生的：这依然要依赖于复多性，依

① E. g. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, Max Niemeyer, 1953), p. 252; Cf. *L of M I*, p. 162.

② *OTI*, p. 439, quoted from *Acts* 16: 28.

③ “On Humanity in Dark Time”, p. 13.

④ *OTI*, p. 436.

⑤ *OTI*, p. 437.

赖于人类一起行动，依赖于通过确立体现它们的公共制度来保证彼此的权利。^①

集中营的情形表明，人类有时作恶非常极端，以至于不适于惩罚、不可能宽恕，^②但是，在这些情形之外，在阿伦特看来，人之复多性提供了两种可以为健全政治准备好一个基础的基本能力：宽恕过去重新开始的能力，以及对未来承诺并维持诺言的能力。宽恕的观点是报复的一个替代性方案，因而打断了人类事务容易陷入的自发的行动与反动链条，^③从而有可能清理好地基重新开始。如她欣然承认的那样，耶稣在他的追随者的亲密共同体中发现了宽恕的潜能，并以宗教术语对其做了表达。在基督教中，使得宽恕得以可能的是爱，它在总体上来说是非世界的，因而绝不是一项政治原则。然而，阿伦特认为，事实上，对于宽恕、摆脱过去的劣迹重新开始的意愿而言，爱并非必需之物。它所要求的是相互尊重，她把这描述为“一种没有亲密和亲近关系的‘友爱’；它是一种从世界空间置于我们之间的距离中产生的对他人的敬意”^④。

在这种尊重得到确定的地方，人之复多性就使得最具权力的政治资源——承诺——得以可能。阿伦特非常看重人类达成一致、相互作出承诺的能力，而且，只要他们按照守信这一基本的政治原则行动，^⑤就会在人类事务的动荡海洋上确立“可预测的岛屿”。^⑥在这一点上，她肯定认同萨特，认为人类作为个体是“被判处于自由的”。正如她在《人的境况》中所评述的那样，“人无法依靠自己或完全信赖自身……这是人类为自由所付出的代

192

① 阿伦特这些受到忽视的方面，与本雅明·巴伯在其著作中所阐明的反基础主义政治，存在着诸多相似之处，见 *Strong Democracy and The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times* (Princeton, Princeton University Press, 1988)。

② *HC*, p. 241.

③ *HC*, pp. 236-243. 阿伦特可能思考了中东的阿拉伯人与犹太人的关系，了解到了一个看似不可改变的作恶与复仇的过程。关于阿伦特、责任与宽恕，见一篇富有思想性的论文，R. W. Smith, "Redemption and Politics", *Political Science Quarterly* 86/2 (June 1971), pp. 205-231.

④ *HC*, p. 243; Cf. "On Humanity in Dark Times" *passim*.

⑤ 无论阿伦特与马基雅维利有什么样的亲缘关系，它也是与一个佛罗伦萨公民的关系，而不是与君主的一位狡诈老师的关系：作出承诺和维持承诺的意愿是“公民唯一严格的道德义务”——“Civil Disobedience”，p. 92.

⑥ *HC*, p. 244.

价”^①。但是，使她的理论区别于存在主义并特别地具有政治性的是这样一个发现，无论个体的冲动和意图具有怎样的不可预测和不可靠，但是，在存在于人们之间的世界中所达成的同意，能够消除“人心之黑暗”，确立某种更加持久和可靠的东西，比如能够庇护人们、授予他们权利并彼此保护他们的法律和制度。

这些基于同意而确立的“持久制度”的重要性，是《论革命》的主要内容之一。美国宪法，无论它有什么缺陷，^②在阿伦特看来都是这样一种“持久制度”的一个成功例子，是一栋“自由可以居于其间的大厦”^③的一个成功例子，而且，她还描述了它如何被制定的方式——通过同意而不是暴力这种“马基雅维利式的”制作过程——已经为《五月花号公约》所预示，天路客们在他们首次到达北美之时，正是依靠它来约束自身。^④

我们将在下一章考察她关于共和国奠基的反思，但是，她对复多性的强调的其中一个意蕴在这里很重要，那就是人类作为个人无须是好人，就能够在他们中间确立一个制度世界。道德家总是想通过净化人们的动机和企图来使他们变成好人，政治改革家常常认为，通向政治正义之路在于心灵的一场变革，或者甚至在于一种“新人性”。但是，阿伦特主张，人之复多性使得无须追究人心之“黑暗”和接受革新它的虚幻希望，就有可能确立协议、法律和制度。美国的建国之父们不相信人之善和人性的完善，但是，他们理解真正的政治承诺：“独处之人的希望在于这样一个事实，不是人而是人们居于这个地球并在他们之间形成一个世界。正是人的世界性把人们从人性的陷阱中拯救出来。”^⑤这里是对康德之论述的回应，康德说，哪怕是恶魔，只要他们是理性的，就能确立一个正义的共和国，阿伦特对此一文本的解释是，“为了达至更好的政治变革，并不需要、要求或期望……人的道德改造”^⑥。

她试图在政治与私人道德之间划出一条界线的主要原因之一，恰恰是有

① HC, p. 244; J. P. Sartre, *Being and Nothingness* (New York, Philosophical Library, 1956), p. 439.

② OR, pp. 232-239.

③ OR, p. 35.

④ OR, pp. 172-176.

⑤ OR, pp. 96, 175.

⑥ *Lectures on Kant's Political Philosophy*, pp. 17-18.

意远离个体灵魂内部发生之事，相反去强调发生在个体之外和之间的事情，即制度而不是意愿，^① 行动而不是动机。这是她把善与“伟大”区分开来的原因之一。当她援引马基雅维利关于荣耀对抗善的论述之时，是用它来意指后者（如我们之前看到的那样）是无法公开显现之物，因为公共性会毁灭它的本真品质。不过，她特别否认坏的行动可以是荣耀的，^② 而且，当我们阅读《人的境况》中的这段可能比其他任何段落造成更大困惑和反感的话——她显然带着认同口吻援引了伯利克里的自夸：雅典人在他们身后留下了“关于他们的善行恶迹的……永恒记忆”——之时，应该把这一点记在心里。她评论说：“与人类行为不同——对此，希腊人与一切文明人一样，根据‘道德标准’进行判断，一方面考虑动机和意图，另一方面考虑目标和结果，行动只能根据伟大这一标准进行判断，因为它在其天性上就打破了一般所接受的原则而进入了非凡。”在内容上，这段话的重点主要在于显现在公共世界中的实际行迹与他们那晦暗不明的前提和结果之间的对比：“伟大只在于行动本身，而不在于其动机和成就。”^③

“伟大”和“荣耀”在现代世界是非常陌生的概念，以至于我们觉得自己不知如何去应用它们。然而，如果我们认为阿伦特只是想认可雅典人对于这些问题的态度，那就过于轻率了。她未发表的手稿中包括了一个关于伯利克里的广泛论述，它比刚才援引的关键得多。在一些关于“哲学与政治：什么是政治哲学？”（1969年发表于社会研究新学院）的讲稿中，她重申她是把希腊城邦解释为一个使公民不朽得以可能所建立的组织，但是指出，这种追求荣耀的实践蕴涵是雅典人统治整个希腊的热望。“这种追求卓越的热情，产生了支配的热情”，尤其是伯利克里，他迷恋于“权力的狂傲”，尤其是，他破天荒地提出了“恶行”的荣耀。^④ 有趣的是，阿伦特把伯利克里的观点与一种不同的雅典人对于政治的理解作了对照，即立法者梭伦的对于政治的理解，他特别坚持主张，没有一个城邦能够避免恶行带来的惩罚。她说，伯利克里的观点与梭伦的观点之间的差异，是“不惜代价地追求卓越与适当地

194

① 关于诉诸于卢梭的公意的法国革命者与依赖于客观制度的美国革命者之间的对比，见 *OR*, pp. 76, 157。

② *HC*, p. 77.

③ *HC*, pp. 205-206.

④ “Philosophy and Politics” (1969) 024432-5.

追求它”^①之间的差异。我们可以确定她作出伟大和荣耀判断的少数几个较为现代的例子之一，当然是美国建国之父的伟大和荣耀，他们相对而言不为恶行所损害。

阿伦特在沉思建国之父和自由人之间的同意的力量时，让她感到震撼的一点是，由于人类是复多的存在，他们可以使自身获得一套比个人善更加可靠的防御恶行的堡垒，即他们能够通过一起行动在自身中间确立的制度。但是，如果复多性的含义之一是我们应该在政治中专心于显现于世间的行动和制度，而不是隐藏于人心之黑暗的情感和动机，那么第二个含义就是，这样的世间制度不可缺少。如果人们要免于极权主义重现的危险，他们就需要一个为法律所保证的稳固的权利结构，因为宪法不过是一纸空文，如果它们为不断重建的同意所支持，公民们必须理解这些制度的重要性，并时刻准备着把保护他们的共和国置于他们的私利之上。

阿伦特对政治中个人道德的警惕，在这一更普遍的信念中有其位置：共和制度既弥足珍贵又极其脆弱。梭罗说得好，个体必须遵从他们的良知，哪怕如此付出的代价是共和国的覆灭。^②阿伦特却无法认同这样的一个观点，因为经验告诉她，共和国是多么容易崩溃，取代它们的政制会有多么糟糕。不过，在对政治中良知角色的质疑上，阿伦特提倡的不是无原则的行动，而是为公共原则所激发的行动。她自己认可的英雄就是这种原则的斗士：德雷福斯事件的英雄们、“法律公正的斗士”^③伯纳德·拉扎尔，以及“正义、自由和公民美德这些‘抽象’观念的维护者”克莱蒙梭；^④为巴勒斯坦的犹太人和阿拉伯人的正义奋斗的朱达·马格内斯（Judah Magnes）；^⑤为正义和政治自由而斗争的罗莎·卢森堡。确实，阿伦特实际上谈到了其中一些英雄的“道德”承诺。^⑥在1972年的一次讨论会上，阿伦特被问及这与她那马基雅维利式的“善”与政治的分离怎么联系在一起，对此，她说，关键的区分

① “Philosophy and Politics” (1969) 0244327.

② “Civil Disobedience”, p. 61.

③ *OT*, p. 120, quoting Péguy.

④ *OT*, p. 1.

⑤ Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, pp. 225-233.

⑥ “Rosa Luxemburg: 1871-1919”, *Men in Dark Times*, pp. 50-52; “Magnes, the Conscience of Jewish People”; “Peace or Armistice in Near East?”, pp. 216-217.

在于，这个人——这个例子中的罗莎·卢森堡——是对作为个人的好人有兴趣，还是对世界以及其中的正义感兴趣。“关键在于，你自己的动机显然是——为了世界——还是为了自身，后者我指的是为了你自己的灵魂。”^①相应的标准是，所讨论的活动是外向的还是内向的：所讨论的关注是否是公共关注，它们既不由私人利益也不为个人良知所支配。

她的许多批评者会反驳说，她区分公共原则和个人良知的尝试完全无效，因为这些原则必定先于它们所支撑起来的制度，它们必定来自于诸如个人道德这种具有同样权威的资源——无论这种资源可能是什么。但是，这正是阿伦特关于人之复多性的沉思加以否认的东西。正如我们将在下一章对她关于“权威”的反思的考察中看到的那样，她认为政治制度无须从一些外在于它们的绝对中获得权威，无论这种绝对是宗教的、哲学的还是道德的（一个值得庆幸的讯息是，世界上没有这样的绝对）。相反，权威本身本质上就是政治的，依赖于人们的行动和同意。

在这一点上，阿伦特再次从孟德斯鸠那里获得灵感。在西方传统中，法律一直被认为是从更高权威传下来的命令，但是，阿伦特把原初的罗马语单词 *lex* 解读为“关联”（*connection*）或“联系”（*relationship*），而且她特别指出，孟德斯鸠是政治思想家中恢复这个词的古罗马意义的唯一者，他把法律定义为“关系”（*rappports*）。这里的关键是，“关系”或“关联”只能存在于同一层次的人们之间，而并不意味着某个上一级的权威；法律的基础存在于人们之间的同意而不是对诸神的服从中。^②

她的出发点是习俗行为意义上的“道德”在纳粹德国的崩溃，同时，她引用孟德斯鸠如下警告，即仅仅依赖于没有法律和公民支撑的习俗的社会非常脆弱，由此，她得出结论说，政治同意或许不仅为崩溃了的道德确定性提供一席之地，而且甚至（在一个与传统的优先秩序相反的方向上）成了新的

196

① “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, p. 311. 两年之前，阿伦特在称赞公民权利和反越战运动的学生积极分子时，赞许地说道，他们的行动“几乎完全排除了道德动机”（“Thoughts on Politics and Revolution” in *Crises of Republic*, p. 203）。这种对“动机”的强调并不具有典型性，可能值得注意的是，这连个引文都是来自于间接引语，而非阿伦特自己的论文。

② OR 188. 阿伦特也论述了对罗马的法律概念的辩护（“Einleitung: der Sinn von Politik”, p. 26）以及与之不同的希腊的法律观，它也被看做是某种人造之物（OR, pp. 186-187; “Karl Marx and the Tradition”, 2nd draft, section III）。

道德确定性得以建立的基础。在 1966 年的一些简短却非常有趣的关于“现代社会的危机特征的评论”中，她首次重申了她的信念：我们现在不拥有任何一般规则，必须在没有它们的情形进行管理，进而我们听到这样的评论：

道德真理……更像同意的有效性而不是科学陈述那种迫人的有效性。这些同意一旦成了具有它们自己明证的行为标准的习俗、道德、风俗，就决定着一切行动……。我个人并不怀疑在面对现实时没有先例即没有传统和权威的相助所产生的骚乱，但最终总是会产生某种新的行为准则。^①

这产生于谈论、决策以及“我们自己和地球上的各民族之间的新同意，随后它们就可能变成再次冻结为被称之为道德的风俗、规则 and 标准”。

阿伦特的政治的反基础主义的一些证明^②，或许可以在人权领域的当代发展中找到。人权观念衍生自 18 世纪的自然权利信仰，后者并不依赖于人的行动，而是由“自然和自然的上帝”所赠予。20 世纪初，上帝退隐，背后留下一个“被爪牙染红的自然”，除了强者的权利之外，它没有赠予人们任何权利。人人平等、人人拥有权利被证明并非一个事实，而是一个意见，并因此不被理睬。但是，在极权主义的大祸之后，古老的观念呈现为一种新的形式。那些捡拾起碎片的人确信，他们不想生活在一个人类完全没有权利的世界，他们赞成 1948 年为联合国所采用的《世界人权宣言》。人们很容易把这一宣言当成空洞的修辞放在一边：无论如何，在世界的一些地方，日益变得明显的是一个这样过程，借此，政治行动者之间的谈论变成了超越谈论的某物——在最好的情况下会变成现实的制度，比如欧洲人权法院，更常见的是变成具有有限政治效用的政治协定，比如 20 世纪 80 年代捷克异议者提出的赫尔辛基协定；然而，更普遍的是变成一个以人权名义对专制政府施

① “Remark on ‘The Crisis Character of Modern Society’”, pp. 113-114.

② 对照 Benjamin Barber, *Strong Democracy*, p. 65: “民主在没有道德基础的情形下也能够存在；它或许是道德不确定的政治解答——即那些无法认同绝对的人们之间的交往形式”。

加政治压力的空间。一个“意见”或“偏好”^①只会是一个孤独的思想家所赞成的主观之物，它之所以变成某种客观的东西，是因为它显现在一个由复多的政治家和公民的谈论和行动所形成的公共空间。

结 语

根据乔治·凯特伯的说法，阿伦特力图把爱、善、良知、同情、怜悯因而“最大部分的道德抑制”排除在政治之外，因为她“忠实地坚持作为启示言谈的政治行动独一无二的、至高的存在成就”。^②在这一章中，我试图表明，阿伦特并非从一个理想的“政治概念”出发，也没有因它们不适合于这种理想而取消善和其余几种德性。相反，她从极权主义出发，试图找到抵抗它的堡垒，并反思这样做的困难和复杂。一些困难和复杂源自于极权主义本身可怖的含糊性——即这样一个事实，它既出现在右派也出现在左派。在首先面对纳粹主义时，她发现习俗的道德无法阻止政治邪恶。个人道德的任一种本真形式，比如苏格拉底的良知或基督教的善，确实能够阻止个体随波逐流，但不足以涉及公共事件从而阻止极权主义的发生。她得出结论说，唯一可以胜任的解答是一个政治解答：公民们同意确立并维护一个基于所有人权利平等的共和国。

从法国革命以来，阿伦特重申用来抵抗纳粹主义的理想一直是左派的领地，但是，政治光谱另一边也出现了极权主义，这使得她反思革命传统本身的缺陷。为了制作煎蛋必须打碎鸡蛋的马基雅维利式计算，在斯大林主义的恐怖中得到了报应，同时，对不幸者的同情使得许多人与这样的邪恶纠缠在一起，这一点已经出现在法国革命期间，这一恐怖表明了基于个人感情的政治是如何腐化的。与这种情感的政治相对，阿伦特论证说，政治应由原则激发，但这种由原则的政治不同于个人道德，因为后者不关注公共世界，它所关注的是私下个人之间的关系或一个人与其自身的关系。她的立场当然并非

198

① “Truth and Politics” (1967) in *Between Past and Future*, p. 247.

② Kateb, *Hannah Arendt*, pp. 28-29.

有抛弃良知和变得声名狼藉的同情，而且在追寻无须道德的政治中依然注意着极权主义的危险。一个更有希望的批评路线表明，关键可能并不在于说她抛弃了道德，而在于表明她的政治建议比她谨慎承认的更确切地依赖于道德承诺。让我们以对这个反驳的一个简单考察来结束这一论述。

阿伦特在《人的境况》论述行动的结尾，提出政治具有它自己的一种道德，它源自于复多的人们之间的行动境况。

就道德不止是通过基于同意的传统和有效得到加强的习俗、风俗以及行为标准之总和而言……它至少在政治上要像善良意愿一样，随时准备通过宽恕和被宽恕、作出承诺和信守承诺来对抗行动的巨大风险。这些应用于行动的道德法则，是唯一不从外部、从某种所谓的更高能力或行动范围之外的经验出发的道德法则。相反，它们直接源自于以行动和言谈模式与他人生活在一起的意愿……^①

现在，如果这意味着我们能够从人之复多性这一事实中推断出诸如“应该信守承诺”或“同侪应该得到尊重”这样的政治准则，那么它是非常值得怀疑的。复多性这个单纯的事实，无法在自身中奠定任何这样的准则。其他人确实与我们共享地球这一观察，并不妨碍我们中的一些人把他人当做欺诈、剥削或者消灭的猎物，而且这些正是政治行动者常常得出的实践结论。^② 复多性本身并不带来平等权利，那么，阿伦特是在从外面把一种关于一切人类具有平等价值的道德绝对偷运进了政治吗？

很可能，阿伦特自己的人类平等信念，确实具有政治之外的基础，比如在宗教中。但这并不是说，她把一种具有宗教基础的道德绝对偷偷地带进了她的政治思想。关键是，阿伦特一方面确信她自己的信念，同时另一方面又确信没有任何人的个人信念能够成为政治权威（在这一方面，她的存在主义先辈也是如此）。这些信念是主观的，它们不会减轻任何对于所讨论主题的要求，但是这确实意味着，它们无法简单地通过归纳得出权威的道德规范。^③ 她自己无论怎样专心于平等的人之价值和平等的人权，她都确实没有

^① HC, pp. 245-246.

^② *Eichmann in Jerusalem*, pp. 255-256.

^③ “Civil Disobedience”, pp. 64-66.

假定这是可以从人之复多性得到证实或推断出来的某物。

这是她在《论革命》中论述的一个问题，在那里，她反思了建国之父为他们的奠基所寻求的一个权威来源。她指出，《独立宣言》里的话，“我们把这些真理看做自明的，即人人生而平等……”等等，他们自己无意中说出了秘密。杰斐逊是想增强他的主张，因而赋予了它们自明的理性真理之尊严，但是，他非常清楚人人平等事实上并不具有不可反驳的理性推论信念，于是他加上了“我们把这些真理看做……”，由此表明它们的权威在于那些宣称它们的人的同意，而不在于它们是自明的真理。^① 在别的地方，她甚至更加明确地表达了这个观点，她说，在许多个世纪的道德发展之后，杰斐逊把人人平等宣称为自明的真理是可能的，但是，“这事实上也是一个同意”。^②

我在整个这一章中一直强调，阿伦特沉思政治和道德的动力，是她那个时代的政治邪恶经验。但是，她的沉思有什么实践结果吗？由于她常常说到思想的无止境、无结论性质，并且明确否认政治思想家可以告诉政治行动者如何行事，^③ 因此很显然，她的思想中没有任何关于理论与实践相统一的观念。尽管如此，她的沉思确实具有实践意蕴，但不是在逻辑推论的意义上，而是表现为警告和劝告。她的著作包括对某些政治动机（最显著的是怜悯）的危险以及一些环境中确定的政治方向的缺陷的警告，因为这些只受个人良知指挥。与之相应，它们潜在地建议某些行动原则，比如勇敢、团结和平等之爱，同时，它们明确地建议共和国政治制度奠基于一同意，它承认我们彼此共享地球。但是，阿伦特并不认为这种建议能够从事物之本性中推论出来，而不是出自人之复多性这一事实。我认为，她对我们的复多性的提示，更多地带有一种诉求性质：

如今，我们被抛入 20 世纪下半叶，丧失了为我们制定规则的权威，处于死亡集中营和氢弹的阴影之下。没有人能够为我们逻辑地证明我们都拥有人权，但是，如果我们不认同与他人共享着地球，集中营和氢

① OR, pp. 192-194. Hoing, “Declarations of Independence”, pp. 100-106.

② “Remarks on ‘The Crisis Character of Modern Society’”, p. 113; Cf. “Truth and Politics”, p. 247.

③ “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, pp. 305, 310.

弹之间的摆动就告诉我们会发生什么事情。我们有令人信服的理由要设法和平相处，我们的复多性和政治行动能力向我们表明如何可以做到这一点。为了达到这一点，我们无须成为圣人；我们无须等待一次道德革命，我们的感情和动机最好让其隐藏在人心的黑暗之中。所必需的是，我们应承诺对政治问题提供政治方案，即我们应当自愿彼此达成和维持同意，以确立持久的制度来护卫我们彼此赋予的权利，并且，作为公民的我们的自愿专心于维护和改善存在于我们之间的公共世界。

通向共和主义之路

尽管阿伦特的极权主义研究所激发的反思把她导向了许多不同方向，但是，她的思想链不止有一个把它们结合在一起的共同起源。这些不同的思想线索就像是线圈，它们从同一个点出发，走上不同道路之后又再次相遇，位于它们的会聚点的，是阿伦特那与众不同的共和主义。如今，我们已经探究了三条通达这一结论的路线。首先，在对极权主义、马克思主义和现代社会中“自然的非自然发展”的反思中，阿伦特提出，人类正处于被他们自己加速或释放自动化力量席卷的危险之中，因而迫切需要抵抗这些力量的堡垒，形成一个稳定的制度化世界，在那里，法律不是极权主义的运动法，而是人类能够居于其中的安全藩篱。

沿着重建与野蛮相对的文明政治这一主张，我们追溯了另一条思想线索，也是由极权主义所启发的，即关于人之境况和传统政治思想之缺陷的反思，并且看到阿伦特是如何坚持认为人类是复多的生命，他们想要行动和展示自身，为此需要一个显现的政治空间，这与传统假设相反。

然而看看另一条路线，这次是通过对道德和政治的反思，我们看到阿伦特作出结论说，无论怎样提升，极权主义恐怖。的解决之道也不是在个人道德中找到，因为唯有建立于复多的人们之间并通过他们的积极同意所维持的世俗制度，才能把我们从“人心的黑暗”中拯救出来。

所有这些线索的汇聚点，是阿伦特对共和主义政治制度的巨大价值和迫切需要的肯认：“共和主义”在某种意义上是属于她自己的，但它深深地受

202 惠于古典共和主义的政治思想传统。但是，人们或许会问到，^①为何她对极权主义的反应会使她转向这样一种难解的解决之道呢？为何这没有使她只是去肯认西方自由主义民主的价值呢？部分答案与许多当代批评者在自由主义民主中注意到的缺陷相关，本雅明·巴伯对此做了尖锐的概括：“自由主义民主是……一种‘肤浅的’的民主理论，它的民主价值是审慎的因而是暂时的、随意的和有条件的——即只是为了个人主义的和私人的目的。从这一不稳定的基础出发，就不可能产生任何稳固的公民身份理论、参与理论、公益理论或公民美德理论。”^②但是，阿伦特不愿信赖自由主义民主的缘由要比这深刻得多。因为巴伯和许多其他人认为，完全可以在对现存民主理论和实践采取一种高度批判态度的同时，对改革的可能性持乐观态度，与此不同，阿伦特的批判交织着对人类事务世界的一种更加深重的悲观看法。她的整个政治观都带有极权主义的阴影，她等于是认为，极权主义的种子深深植根于现代性本身之中。此外，她的背景和教育以及她的政治经验，给了她一种为古代所特有的生命的悲剧感。因此，她转向的共和主义应该是一种古典的共和主义，就一点也不稀奇了。

这条思想线近年来吸引了日渐增多的学术兴趣，^③可它在她写作之时却是不合时宜的，并且（由于君主统治在历史上占据压倒性的优势）一直是一条微弱的传统。这条思想线发源于罗马（也有一些希腊先驱），经由中世纪的城邦传到马基雅维利，从那里又传到哈林顿、孟德斯鸠、卢梭和托克维尔，以及美国的建国之父、法国革命者和阿伦特的英雄克莱蒙梭和罗莎·卢森堡这样的政治行动者。阿伦特喜欢区分政治“哲学家”和政治“作家”，后者“出于政治经验并且为了政治写作”，^④而且，尽管主导传统在她看来是一种哲学家的传统（它造成了所有的扭曲），但是这些“作家”，其中绝大多数是共和主义者，在她看来教给了我们更多关于政治的东西。

① 如乔治·凯特伯所评论的那样，若没有代议制民主，“就会有更多她所害怕之事，更少她所颂扬之事”[G. Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (Oxford, Martin Robertson, 1984), p. 115]。

② B. Barber, *Strong Democracy-Participatory Politics for a New Age* (Berkeley, University of California Press, 1984), p. 4.

③ E. g. J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, Princeton University Press, 1975).

④ “From Machiavelli to Marx” (1965) MSS Box 39 023453.

我们在适当的时候将会看到，阿伦特的共和主义显然不同于她所继承的共和主义模式：比如，与她绝大多数前辈相比，她更少感兴趣于军事力量和制度细节，而更多地在意自由讨论。不过，从陈述她与之具有亲缘关系的传统的一些特征开始，依然是有价值的。古典传统中的“共和国”是这样的一个自由国家，它不是从属于一个主人，而是其公民的共有之物，即“公共之物”。因此，主权观念、绝对权力和最终权力观念，是不符合这一传统的，它拥护的是混合均衡政治体制的精妙模式。同样，共和国是“法治政府而不是人治政府”，这表现在两个意义上，一是所有占据权力位置之都服从法律，另一是法律要不分个人关系地得到公平运用。布鲁图（Brutus）把他的自然忠诚献给了他的公职，是共和主义英雄的原型。

在共和国的小小世界（在美国奠基之前，共和国都被认为是小规模的中，公民们享有免于遭受独断权力的自由，并且伴有对共和国共同负责的尊严。共和主义的文献充满了关于“美德”（即公共精神，对公共事业的承诺）之重要性的教导。这不仅对于使公民效仿布鲁图、把城邦置于他们的家族之上是基本的，而且是因为共和国总是被描绘为依墙而建。一直到18世纪末，共和主义传统总是带着即将毁灭的浓厚感伤，深受这样一个明显事实的影响，即根据历史经验，共和主义的自由非常罕见且极其脆弱。历史表明，正常的人类政治境况要么是无政府，要么是专制：这两者是一切社会自然倾向于的境况。不过，有时若环境适宜，英雄般的人们创建一个小小的自由天堂，并使其在一段时间内免于不可避免的腐朽，还是有可能的。这样的一个自由国家并非自然和历史的果实；它受到外部君王和内部腐败的威胁，迟早会消亡。当卢梭问到“如果斯巴达和罗马都会灭亡，哪还能够希望什么样的国家会永存？”^①之时，他只是在陈述一个普通的传统。

因此，对于古典共和主义者而言，政治自由并非自然或历史赠予之物。就像常常得到颂赞的两个范例所建基于的物理空间——威尼斯和荷兰两者得以存在都是在海上^②——一样，只有通过巨大的努力才能达到，比如建立和维护坚固的堡垒，以抵抗威胁着要倾覆它的自然和历史力量，而且唯有通过忠诚奉献和花费巨大代价才能得到保存。马基雅维利赤裸裸地陈述了这一代

① J. J. Rousseau, *The Social Contract*, trans. M. Cranston (Harmondsworth, Penguin, 1968), p. 134.

② 关于荷兰，见 S. Schama, *The Embarrassment of Riches* (London, Collins, 1987), pp. 25-50.

价，他说，只有在公民热爱他们的人造世界超过个人利益和个人忠诚，而且超过他们自己的灵魂的地方，自由才有可能。因此，古典形式的共和主义深深地浸透着一种生命的悲剧感和一种英雄的价值尺度。

共和主义的这种悲剧和英雄品质在 19 世纪被很大程度地遗忘，是两种现象的一个结果，这两种现象使得政治自由显得毫不费力并且确实不可避免。第一种现象是美国这个例子，它似乎表明自由可以在很大程度上享有，而无须一种对围城英雄般的爱国精神。第二种现象也是美国这个例子所促成，就是 19 世纪对必然进步的信仰，根据这一信仰，政治体并非由其公民的行动和美德所决定，而是由社会和历史力量所决定，（无论是通过直接的还是辩证的路线）它们正使全人类走向自由。这两种现象一起造成了这样一个假设，政治自由迟早会变成基本规范而不再是例外；也就是说，它将会易于达成和维持，而并不要求英雄般的献身，而且，由于历史站在了自由那一边，因此，它一旦赢获就会永久持存。

阿伦特从未共享这些自由主义的假设，^① 她的政治观以古典共和主义传统为背景来看更好些。对于一些具有她那种灾难经历和存在主义背景的人而言，就容易看到这种英雄理想的吸引力。如果一个人无论如何都注定会死去，那他至少能够抵抗和尊严地死去；^② 如果一个人发现自己被抛入 20 世纪中期的荒漠，面对着纳粹主义、斯大林主义、原子武器以及代表着一种“自然的非自然增长”的社会发展的极端不利情形，那他会在共和主义传统的要旨中获得巨大安慰，根据这一传统，人们能够抵抗时代的趋势，拒不屈服于威胁他们的过程。从她的角度来看，战后世界最令人振奋的事件是一次光荣的失败，即 1956 年的匈牙利革命。这个结果是一种人文主义，它十分不同于启蒙运动的那种欢快自信的人文主义：这是为人的境况之局限的悲剧感所调解的一种严酷的人文主义。^③

① “我从未相信自由主义”，“Hannah Arendt on Hannah Arendt” in M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (New York, St Martin's Press, 1979), p. 334。

② “Remarks to European Jewry”（没有日期，但正好在第二次世界大战之后）MSS Box 68 paragraph, p. 6.

③ 关于阿伦特在这方面与加缪的亲缘性，见 N. Jacobson, *Pride and Solace: The Functions and Limits of Political Theory* (New York and London, Methuen, 1986), p. 131; J. C. Isaac, “Arendt, Camus, and Postmodern Politics”, *Praxis International* 9/1-2 (April-July 1989), pp. 48-71.

这种情绪，以及这些被古典共和主义诸方面所吸引的理由，当然为 20 世纪上半叶的许多其他欧洲所共享：这与第一次世界大战后“阵线一代”（Front Generation）的情绪有着明显的关联。其中一些态度使得知识分子转向了法西斯主义，他们拒斥自由主义，推崇无休止的激进主义、“英雄般的”领袖价值和追求荣耀的价值、同志情谊和斯巴达自我献身精神的理想化，以及古代军国主义的复兴。如阿伦特充分意识到的那样，存在主义加上共和主义，非常容易通向法西斯主义。但是，她自己对这种轻率的混合的态度，是在一种既远离法西斯主义也远离自由主义的不同方向上发展它。这个基本的差异在于对人类复多性的强调，我们已经在《人的境况》中看到了她对它的展开，而且它也改造这一混合中的存在主义因素和古典因素。由于我们是复多的，政治中的行动就不再是孤独英雄的事情，而成了同侪之间的交互行动；由于我们是复多的，因而哪怕最具魅力的领袖也只能是领导一项共同事业；由于我们是复多的，人类的最大荣耀，并非在于战场上他们的个性消失于斯巴达式的同志情谊之时，而在于他们在公共舞台上展示他们的独特身份之时。

这种对人类之复多性和他们之间公共空间的强调，是阿伦特政治思想与众不同的特征。本来用来补充《人的境况》的那篇未完成《政治导引》，要关注的正是“人类复多性的各种不同形式，以及与之相应的制度”。^① 不过，引人注目的是，阿伦特没有把这一强调呈现为一个独创性洞见，而是到过去的深水中“采珠”，^② 提出她所声称的人类复多性的本真经验，存在于未被柏拉图式传统扭曲的西方政治的中心。因此，在审查她通过考量人类复多性和政治空间对政治概念的重新思考之前，我们应该先来看看她恢复本真的政治经验的努力。她在 20 世纪 50 年代尝试这么做时，深受关于孟德斯鸠的沉思的助益。刚刚援引的《政治导引》的说明，以语言的方式宣告那是对《论法的精神》的一个深思熟虑的效仿，她计划“对古老的政府形式及其原则和行动模式问题加以重新考察”。如果我们理解了其中的一些反思，尤其是显现在关于“卡尔·马克思与西方政治思想传统”演讲中的那些反思

① “Description of Proposal”（1959）与洛克菲勒基金会的通信，MSS Box 20, 013872. 见本书第 103 页注释①。

② “Walter Benjamin, 1892-1940”（1968）in *Men in Dark Times* (London, Jonathan Cape, 1970), pp. 205-206.

206 [1953年发表于基督教高斯研讨班(the Christian Gauss Seminar)], 我们会更好地理解她那独一无二的共和主义。

复多性与政治经验

孟德斯鸠不是一位哲学家,但无论如何都处于共和主义传统当中,在阿伦特看来,他在一种非凡的程度上设法避免了柏拉图传统的偏见。通过反思和大量地阐释孟德斯鸠著作中的提示,她认为他复兴了位于政治之根源的基本经验,它们在自由政治中,并非是统治的经验,而是与他人交互行动的经验。^①自柏拉图以来,哲学家们就坚持认为,政治主要是关于统治的,尽管他们补充说,好的统治者依法进行统治,与坏的统治者不同。然而,当孟德斯鸠开始思考法律和各種政治体制之时,(根据阿伦特的说法)他注意到这种传统模式是一种极其稳定的模式。法律给行动设置限制;但是,是什么使得行动进行,使它在不同的政体中采取不同的方向呢?孟德斯鸠设定了三种不同的激发原则——美德、荣誉和恐惧,阿伦特认为,他这样一来,就指向了政治之基础的人类复多性的基本经验。

复多性经验既是一种平等经验,也是一种个性经验;我们都是人,而且我们都是独立的个体。因此,就有两种我们借以颂赞我们的复多性的不同政治风格,一种——用孟德斯鸠的术语表示就是共和主义的“美德”——把平等最大化,而另一种——用孟德斯鸠的术语表示就是“荣誉”——把个性机会最大化。^②然而,复多性的另一面,虽是反政治的却也完全是真实的一面,显现在“恐惧”中,根据孟德斯鸠的说法,专制政体就基于这一原则。因为,当一个个体发现自己孤独无力,处于一致行动无法克服的情形之时,人类复多性就成了一种威胁,“一个单个的人就面对着所有其他人的绝对多数”^③。

① “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought” (2nd draft, 1953) MSS Box 64, sections III and IV.

② “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) III, pp. 33-34. 关于进一步的限制和复杂性,见“Lectures on the History of Political Theory” (1955) MSS Boxes 40-41, 024187-193.

③ “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) IV, p. 2.

在设法发现隐藏在孟德斯鸠关于政治体的激发原则的分类背后的人类复多性方面之后，阿伦特因而宣称，人们可以发现，稍有些变化的类似经验也潜伏在传统哲学根据统治者人数对政府形式所做的分类中：一人统治、一些人统治或多数人统治。因为，尽管古代哲学家决心把统治范畴加诸于政治，但是如亚里士多德所认可的那样，这只有在以下情形中才能起作用，即专制政体、寡头政体和暴民政体，而这些政体事实上是对政治的扭曲。亚里士多德的完美政体形式，君主政体、贵族政体和民主政体，实际上根本不是统治，而是人们能够在政治中表达他们的复多性的不同方式，与那种复多性的不同基本经验相应。因此，与专制政体相对的“君主政体”，意指的是一项伟大事业中的领袖，比如特洛伊战争：它是一项罕有的事件，对应于开端意义上的人类行动能力（如我们早前考量“行动”之时所见的那样）。与寡头政体相对的“贵族政体”，并不意指一个富人阶层的统治，而是一个以雅典为模型的政治舞台，在那里，所有公民不断努力使自身卓异于他们的同侪，非常类似于孟德斯鸠笔下的君主政体中的贵族，他们的首要关注是他们的“荣誉”。与暴民政体相对的“民主政体”，并不意指多数人的统治，而更像孟德斯鸠笔下为“美德”所激发的“共和政体”：罗马是这种政治体的最好体现，它基于“置身于同辈之中的那种伟大的无上欢欣”。^①虽然真正的君主政体是一种没有永久制度的暂时事态，但是，贵族政体和民主政体要求一个对公民活动加以界定和设限的法律框架。

因此，哲学传统所命名的“政府形式”，实际上根本不是统治形式，而是三种“不同却并非相互排斥的一起生活的方式”。这三种方式可以结合在一起，比如共和主义传统中的“混合政府”，它“所意指的，无非就是人们彼此生活在一起、以复多性存在时所特有的三种基本特性的结合或综合——‘对平等的热爱’……与‘对个性的热爱’结合在一起，被综合进‘高贵的’行动能力中，行动是开端，这一经验任何人在独处时都无法拥有”。^②

政治的这些古代的和基本的经验，并非基于统治，而是基于复多性，柏拉图以来的哲学家加诸于其上的统治观念，根据阿伦特的说法，衍生自非政治的来源，是对本真政治的毁灭。她自己的政治思想，是想通过一种把人类

① “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) III, p. 46.

② “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) III, pp. 45-46.

复多性考虑进来，并把政治看做某种发生在复多的人们之间的空间中的某物的方式，重新思考传统的概念，由此来拯救和阐明古代的共和主义经验。

208 这种重建基于《人的境况》中的人类能力分析，在那里，她把复多人们的行动与两种非政治活动——即劳动和制作——做了对照，在考量她的共和主义时，我们会回到这一双重的对照。因为，在阿伦特的意义上，尽管一个自由的共和国并非产生于概括在“劳动”范畴中的人类生活的自然方面和生物方面，但它也不应无条件地被认为是由“制作”活动所“制造”的某物。这一点很重要，因为，许多共和主义思想家，比如哈林顿，确实把自由政治看做是根据某种统一设计构建的东西。^①阿伦特完全赞同一个共和国确实需要一个法律和制度的宪政结构，但这些不是她的关注焦点。她首先想要修正的是传统思想令人误解的重点，进而不仅强调政治是人工之物，而非自然之物，而且强调它不是工匠的制造之物，而是显现于复多的人们之间的东西。

因此，她的关注焦点是发生在复多的个体之间的空间中的事。尽管她的术语是新的，但是她认为（正确或错误）她力图阐明的经验非常古老。共和主义者一直反对权力属于统治者这个观念，也一直把政治当做属于一切公民的“公共之物”来谈论，而阿伦特试图根据存在于复多的人们之间的公共空间以及在这一公共空间中的发生之事来阐明这一点。现在，让我们来看看，她从这一观点重思“权力”、“自由”、“同意”和“权威”概念时会发生什么。

复多性与政治概念

权 力

在《极权主义的起源》中，阿伦特论及了非常传统意义上的权力，把它与暴力联系在一起，并把霍布斯（他专注于孤立个人的私利）看做是经典的权力哲学家。^②似乎在20世纪50年代早期沉思孟德斯鸠的过程中，她形成

① *On Revolution* (Harmondsworth, Penguin, 1973), p. 207. 以下提及这个版本时标为 OR。

② *The Burden of Our Time* (London, Secker and Warburg, 1951), pp. 136-139. 下面提到这个版本时标为 OT1。

了关于这一主题的成熟著作的基本主张：权力并非一个个体可以据为己有之物，甚至也不是所有个体的联合力量之总和。相反，它是人们一起行动时“在他们之间涌现”的某物。^①“一致”行动的人们在他们自己中间发现了一种与他们的个体资源非常不相称的力量。

阿伦特尽力区分权力与暴力，甚至声称这两者是对立的。如她所认同的那样，尽管它们在实践中常常结合在一起，但是在纯粹的情形中，它们各自的独特性质可以说是完全不同。^②一个机关枪手就可以控制一群人，这表明暴力依赖于武器而不是复多性。另一方面，权力在非正式和非暴力行动的情形中看得最清楚，比如印度的甘地运动^③，或者纳粹占领期间丹尼斯（Danes）对最终解决的非暴力抵抗，阿伦特认为，这个故事“应该在处理权力与暴力之间的关系的政治科学课程中列为必读”^④。阿伦特死后波兰团结工会的兴起，可以说是她所谈论的现象的一个范例，其中，巨大的权力显然无中生有般地从前无助的个体的非暴力集会中产生了出来。

在那些非正式的非暴力权力中，就容易明白阿伦特的所指为何，并且容易理解她的分析之价值。她的理论应用于更加传统的“政治权力”有多大的正确性，这一点有些不清楚，因为她赞同政府通常包括了权力和暴力（以及权威，我们稍后就会转向它）。大体而言，她的主张是“政府本质上是一宗组织化和制度化的权力”^⑤。比如，在美国革命期间，各殖民地人民的共同行动在一般民众中产生了权力，这一权力随后在一套协约中得到维护和保持，并最终体现在联邦宪法中。^⑥这就意味着，不再把宪法看做是对以某种方式手握权力的统治者设限的一个设计，相反，宪法是通过联合和平衡所聚集的不同团体，以组织、稳定和保持人民的权力的。根据阿伦特的说法，建国之父及其引路人孟德斯鸠都认为，联邦体制的制约与平衡，产生了一个比不那

① “On the Nature of Totalitarianism” (2nd MS, c. 1952-1953) MSS Box 69, 20a.

② “On Violence” (1970) in *Crises of the Republic* (New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972), pp. 145, 155.

③ “On Violence”, p. 152.

④ “Sonning Prize Speech” (1975) MSS Box 70, 013982. See also *Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil* (London, Faber and Faber, 1963), p. 154.

⑤ “On Violence”, p. 150.

⑥ *OR*, pp. 175-176.

么复杂且清晰明了的体制拥有更多权力的国家。^①

210 阿伦特的分析中一个非常重要的蕴意是，就统治者能够运用权力而言，他们要做到这一点，也只有利用大众的支持，依赖于他们的臣民甘愿继续一起行动以维护这个国家。“一切政治制度都是权力的形式化和具体化；一旦人民生气勃勃的权力不再支持它们，它们就会僵化和衰亡”。^② 她经常主张，尽管暴力能够通过分离人民和阻止他们一起行动摧毁权力，但它无法提供一个替代物，结果是专制产生了无能。^③ 政府是一个命令和合法强制的问题，作为对这一传统观点的纠正，这无疑是有益的，但是，它却非常奇怪地来自于一个极权主义政体的研究者，我们知道，极权主义政权大规模地和成功地运用了强制。而且，阿伦特事实上限定了她的主张。比如，她同意由于权力和暴力通常一起结合在政府中，一伙人的积极支持者——或许只是一伙秘密警察——就能使政府凭借暴力统治其他人。^④ 确实，她承认，正是古希腊城邦公民的自由联合所产生的人民权力，使得主任强制他们的奴隶，与其他城邦进行歼灭战争。^⑤ 真正的权力只能用于值得赞美的目的，这绝不是她的学说。然而，她声称随着政府暴力的增加，权力减少了，极权主义的最终定点就只能导致瘫痪和无能，那时，人民完全被原子化，释放出来的恐怖甚至对准了独裁者自己的党羽。^⑥

阿伦特坚持在概念上对权力和暴力加以区分，这在共和主义传统的背景中显得特别引人注目，因为（尽管阿伦特自己没有强调这一点）这一直以来压倒性地具有一个军国主义传统，珍视罗马人和斯巴达人的记忆，这些人是自由的，是因为他们的军力，他们的爱国精神和公共精神一直是军队中同志的 *esprit de corps*（团队精神）。^⑦ 在她的论文《论暴力》中，她确实论述了战场上的团结现象，但她没有（如卢梭那样）把这种现象看做公民身份的一

① *The Human Condition* (Chicago, University of Chicago Press, 1958), p. 201. 以下提及这个版本时标为 HC。

② “On Violence”, p. 140.

③ HC, p. 202.

④ “On Violence”, p. 149.

⑤ “On Violence”, p. 149; “Einleitung: der Sinn von Politik” (c. 1957) MSS Box 60, p. 7.

⑥ “On Violence”, p. 154.

⑦ L. Botstein in “Liberating the Pariah: Politics, the Jews, and Hannah Arendt”, *Salmagundi* 60 (Spring-Summer 1983), p. 95, 他指出，阿伦特能够利用非暴力的犹太传统。

种模式。她认为，在这些为同志的自我牺牲经验中，涌现出来的不是如生物种类那样的政治同盟，而是这样的一种感觉，“我们自己的死会伴随着我们所属的那个团体的潜在不朽”^①。如我们稍后将看到的那样，她自己对公民身份的理解完全不同于这种基本的手足情谊，而是依赖于人类复多性和人民之间的空间概念，她其余的共和主义思想也如是。

她的分析中更明显地符合早期共和主义传统的一个蕴意，是她对“主权”观念^②的拒斥——这一观念自17世纪以来，在西方政治思想中很有影响，它认为，任何政治体都必定有一个拥有最后发言权的终极权威。霍布斯最充分地加以阐明的主权，被卢梭加以民主化，并在法国革命过程中从国王转移到了国民。^③但是，那些把权力理解为合作而不是命令之产物的政治思想家和行动者，比如孟德斯鸠和建国之父们，就没有论及主权。以他们为榜样，阿伦特用心区分了单个君主掌握无限权力的幻象与人类通过一起行动能够产生的真正权力。

她声称，就君主权力确实在政治中有其现实性而言，它源自于共同行动和相互信任。在一群人通过相互承诺的契约束缚在一起的地方，他们的权力确实无比巨大，以至于他们不仅能够立刻运用权力，而且对未来发生之事进行一定的掌控。这不是任何个体的人能够在人类事务世界中具有的东西：只有在对付非人物质时他才有掌控权。但是，“如果主权处于行动和人类事务领域，就像主人处于制造领域和事物世界”，那么，它们之间的差异就是，制作者只有在他单独与他的材料在一起、远离他人的干预之时才能控制它，而对人类事务的控制，如果完全可以的话，只有“许多人结合在一起”时才能办到。^④

自 由

（在阿伦特对政治概念的重思中，）权力是某种在复多的人们之间生成的某物，与属于单个统治者的想象的“主权”无关，同样，自由也不是被理解

① “On Violence”, p. 165; Cf. Arendt in A. Klein (ed.), *Dissent, Power, and Confrontation* (New York, McGraw Hill, 1971), p. 102.

② “Freedom and Politics” in A. Hunold (ed.), *Freedom and Serfdom* (Dordrecht, Reidel, 1961), P. 204.

③ OR, p. 156.

④ HC, p. 245.

为自决，而是理解为显现于复多存在者的交互行动中的某物。为了阐明她所说的政治中的自由为何，阿伦特必须把它与许多的其他现象区分开来，她认为，自由常常与这些现象混淆在一起。

212 首先，自由与“解放”不是一回事。^① 一个受主人统治的人显然是不自由的，一个遭受最严厉的暴君统治、处于赤贫之中的人，也不是自由的。因此，从身体必然性和他人的束缚中解放出来，是自由的一个基本前提条件，但仅仅是通向自由之路的第一步：自由本身则是另一回事。^② 政治自由也不应与公民自由混淆，这些权利就像是宗教自由或公平审判这样的福佑，构成了保护公民们私人生活的藩篱。^③ 公民自由本质上是私人事务，而政治自由，阿伦特称之为最本真的自由，在本质上是公共的，是一个参与公共事务的问题。

在这一点上，习惯于通常的政治思想区分的研究者，对于阿伦特的概念不会感到困难；我们似乎到了熟悉的领域，只是在考察“积极”自由与“消极”自由这一古典区分的另一个版本。但是，我们要谨慎，不要把阿伦特的“政治自由”等同于卢梭传统中所理解的“积极自由”，根据这一传统，我们在用我们的公意统治自己时，就是自由的。如阿伦特所认为的那样，这种思考方式的麻烦在于，它本质上是非政治的：它没有考虑到人类的复多性。主权观念不适于政治，因为它意味着有一个全能的统治者，从而与真实的政治权力的复多性不符，同样，“公意”下的自决观念，也避开了政治的复多性这一现实。^④ 因此，阿伦特对自由的理解，既不属于人们熟知的“积极自由”传统，也不属于“消极的”自由主义传统。

当然，在某种意义上，她有意让自己属于的那个传统，是古典的共和主义传统，在这一传统中，自由一直是某种公共之物，为寻求他们自己公共事务的公民们所拥有和享有。但是，尽管她把她的探究呈现为对来自过去的经

① “What is Freedom?”, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York, Viking Press, 1968), p. 148; OR, p. 29.

② 阿伦特认为，这两者之间的差别在《出埃及记》和《埃涅阿斯纪》(*Aeneid*)中有其象征，两者都描述了发生在逃离与新奠基之间的漫游。

③ OR, pp. 133-134, 218. 然而，在面对左派驳斥“资产阶级自由”时，阿伦特坚持这些权利的重要性。见“Thoughts on Politics and Revolution”, *Crises of the Republic*, p. 221.

④ OR, pp. 76-77; “What is Freedom?”, pp. 163-164.

验的复兴和阐明，^①但她对自由的理解具有一种显著的现代因素，即对人自发性存在主义或康德式关注。^②她对自由观念的独特处理，确实可以描述为，她试图把对一直存在于每个个体面前的开放未来的存在主义理解，与并肩一起保卫他们的共同自由的古典共和主义公民形象结合在一起。但是，她可能会反对这样一种说法，这样的一种阐述仅仅是重申了孤独的个体与稳固的集体之间的对立，对此，她正要通过阐明一个考虑了人们之间的空间的概念来加以克服。她关于自由的著述不是一般的晦涩模糊，或许部分是因为它们的主题与她的“行动”概念非常紧密地联系在一起，正如我们在关于《人的境况》的那一章中看到的那样，她花费了大量时间深思这一问题。然而，我们理解她的意思的最佳线索，就是牢记她对人类复多性的关注。

我们已经看到，阿伦特在思考权力时，就区分了一个个体自己可以拥有的力量，以及唯有人类在世界中一致行动才能产生和发挥出来的实际权力。在她关于自由的思考中心，也有一个类似的区分，那就是我们作为个体拥有的一种能力，与作为一种存在于我们之间“切切实实的世间现实”^③的自由充分实现之间的区分。自由的种子，自由得以生长的根源，是一种所有人都拥有的能力，是存在于一切事业和创造背后的“纯粹的开端能力”。但是，这种纯粹的人类自发性，这种属于“作为个体的人”的这种“创始能力”，是前政治的。^④唯有当它产生了一种为所有人实际所见的“世俗现实”之时，它才成为充分意义上的自由，在阿伦特看来，政治就是“自由得以显现自身并变成一种现实的空间”。^⑤

如果自发性是自由的根源，那为何自由还需要去寻找政治中的体现呢？阿伦特的答案指向了人类的复多性境况，它意味着当一个个体想做某事时，他就需要与他人合作。政治自由是“一种我能够而不是我意愿的本

① “What is Freedom?” pp. 148, 154, 166.

② 关于阿伦特思想的康德根源，见 R. Beiner, “Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt’s Concept of Freedom” in Z. Pelczynski and J. Gray (ed.), *Concepts of Liberty in Political Theory* (London, Athlone Press, 1984), pp. 349-375.

③ OR, p. 124.

④ “What is Freedom?”, p. 169; “Freedom and Politics”, p. 214; “Einleitung: der Sinn von Politik” 09.

⑤ “Freedom and Politics”, pp. 192, 198.

领”^①。它实际上涉及的是做事，是运用“自由去创造之前不存在的东西”^②，而这意味着与他人合作，与他们一起产生完成事业的权力（这就是阿伦特为何如此关注把权力与纯粹压制性的暴力区分开来的原因）。当我们从事这样一种事业之时，我们个体的自发性能力就在一种得到了充分显现的“自由状态”^③中达到极点。

214 如果我们考虑一个诸如大赦国际（Amnesty International）的民间组织，就可能会有助于我们看清她的意旨所在。在任何一个这样的组织的根源处，都存在着每一个个体都拥有的、开始之前从未存在之事的能力：但是，在世界中创造新事物的一致行动，使我们能够在实际上把自由看做一种世间现实，如阿伦特如是说。她自己心中显著的自由典范，当然是革命：她自己时代失败的匈牙利革命，两个世纪之前成功的美国革命。因为革命是“一种揭示了人的创新能力的新经验”^④，它表明人具有与过去及其可预测的结果之链断裂的能力，也具有与他人一起在世界中开端启新的能力。

这种对自发性和创新的强调，是阿伦特的共和主义自由的关键和独特之处。绝大多数批判自由主义的个人主义以及打算以公共术语而不是私人术语理解自由的理论家，都倾向于把它设想为参与集体决策：做决策，就是开始一项以某种方式已经确定的议程。相反，阿伦特的自由概念的关键，在于她所强调的不只是我们在规定好的选项中进行选择的能力，而且是在我们同胞的帮助下，创造全新可能性的能力。她强调人类自由的“奇迹”性质，^⑤强调我们中断可预测的事件链以及做完全意想不到之事的能力。既然这种新颖性不能持久，既然行动本身释放了自动化过程，而人类事务不断僵化为行

① *The Life of the Mind* (London, Secker and Warburg, 1978), 以下提及标为 *L of M*, vol. II, “Willing”, p. 200.

② “What is Freedom?”, p. 151.

③ “Freedom and Politics”, p. 215.

④ *OR*, p. 34.

⑤ “What is Freedom?”, p. 168. 甚至本雅明·巴伯，他关于“强势民主”的论述与阿伦特的思想具有许多亲缘性，也倾向于忽视政治中首创的作用，而偏爱选择：比如“在政治舞台上，谈论行动就是谈论选择——谈论协商、决定和决断”（*Strong Democracy*, p. 126）。但是，Cf. R. Battek, “Spiritual Values, Independent Initiatives and Politics” in V. Havel et al. (Ed. J. Keane), *The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central-Eastern Europe* (London, Hutchinson, 1985), p. 104: “政治不仅是可能性的艺术，而且也是……可能性的创造。”

政管理，那么，作为世间境况的自由就只能在“新开端不断注入已然发动的事物之流”^①的地方持续存在。阿伦特承认，这种“自由状态”非常罕见，然而，它所起源于的纯粹自发性却是所有人都拥有的一种天赋，只有极权主义才有可能毁掉它。尽管如此，他还是认为，唯有在这种罕见的动态协作境况中，自由才能达到“其真正和适当的高度，成为世间事务中的一个现实”^②。

阿伦特的自由观是这样一种境况，在其中，人们不断地以动态协作的方式结合在一起，这让人不可避免地想起托克维尔对美国民主的描绘。托克维尔（他与孟德斯鸠一起属于阿伦特最为推崇的政治作家）描述了19世纪美国公民的热闹活动，这些人似乎不断地使自己参加到一个个团体中去，推进这种或那种事业。^③然而，如果我们把19世纪的美国当做阿伦特所说的自由的一个范例，我们就会发现自己面对着一个难题。如果自由意味着人们把创造性的想象力转变为世间现实，一起行动以创新和完成他们的事业，那么托克维尔笔下的美国提供给我们的不仅是政治世界的范例，而且非常显著地也是经济领域的范例，可阿伦特把后者看做是必然性领域。那么谁还能比英雄时代的移民和创业者更好地展示这种进取精神呢？可以说，与同胞一起行动，创造之前人类事务中从未存在之事，就是进取精神本身，它体现在创建并为英联邦承认的新国家中，同时也体现在白手起家的商业性企业中。这条思想线让我们想知道，为何阿伦特几乎不关注经济世界的进取心，却如此关注政治世界的类似现象。^④

对此的部分解释无疑在于阿伦特对经济整个地缺乏兴趣，如我们之前所见，这使得她的“社会”概念失效。尽管如此，她的立场不应简单地被归之为无知或偏见。毕竟，在《极权主义的起源》中，她确实论述了企业家的活动——企业家巨头赛西尔·罗兹（Cecil Rhodes）的活动，他曾经

215

① “Freedom and Politics”, p. 215.

② “Freedom and Politics”, p. 216.

③ A. de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. H. Reeve (London, Oxford University Press, 1946) ch. 11.

④ 如果阿伦特曾把她关于行动、自由、复多性和同意的观念应用于经济，她可能会得出安·兰德（Ayn Rand）在下面这本书中所表述的类似观念，*Atlas Shrugged* (New York, Signet, 1957)。

说到“扩张就是一切”^①，并且把帝国政府当做一项商业来进行。在那种背景下，阿伦特声称，帝国主义是一项经济事业，而不是一项真正的政治事业，这正是因为它关注的是无休止的扩张过程，而不是一个稳定国家的奠基和保存。

易言之，她想在经济事业与政治行动之间作出区分，后者是以稳定的共和国这一共同世界的关注和尊重为中心，在那里，自由行动的动态性受到共享的公共领域的制度保护。经济事业当然显示了自发性和协作行动，并且在人类事务中创造了新事物，以至于通用汽车公司似乎就像公民权利运动那样，使自由成了一种世间现实。但是，对通用汽车公司而言是好的东西与对作为一个稳定共和国的美国而言是好的东西，并不一样，经济事业以其永恒的生产方式革命，直接地威胁到了一切世间稳定性的存在。^②在阿伦特的意义上来看，自由的潜在条件之一就是，人的自发性以及通过协作产生的巨大权力，应该在她所谓的“持久制度”^③（引自梅尔维尔）中运行：在一个由公民们的公共承诺所支持的宪法安排所保护的空间内。那些承诺的性质就是她反思同意的关注之所在，同意是另一个在她的空间政治观（即政治乃发生在人类之间的某物）背景下获得了特殊含义的政治概念。

同 意

在《论革命》和她的《公民不服从》论文中，阿伦特论述了政府依赖于某种契约的各种观念，区分了那些承认和不承认政治人本真的复多性的观念。根据她的叙述，在17世纪，人们设想了三种不同的原初契约，还有这三种不同契约的混合。首先，是一个民族与其上帝之间所订立的不平等的契约，它记载于《圣经》并为清教徒们再次通过。其次，是阿伦特称之为“垂直样式”的社会契约，其中每一个个体都同意服从君主，以此换来对他私人利益的保护。最后，是“水平样式”的社会契约，这是唯一真正的政治协议，它是个体之间的一个联盟，借此他们相互结合在一起形成一个社会。^④她把霍布斯的理论解读为第二种样式的一个表述，把洛克的理论解读为第三

① OT 1, p. 124.

② HC, pp. 252-256.

③ OR, pp. 84-86.

④ “Civil Disobedience”, *Crises of the Republic*, pp. 85-87.

种样式的一个表述，这是否合理并不重要，^① 对于阿伦特而言，重要的始终是，是否以一种考虑到了复多的人们之间的关系的方式来理解同意。她尤为感兴趣的，是“每一个个体在其孤立状态中完成的同意行为”与“彼此呈现的人们”形成的“相互承诺行为”（如《美国独立宣言》所言）之间的区分。^② 因为“约束与承诺、联合与立约”是“权力得以持存的手段”，它构成了政治体的基础。因此，她称颂达成《五月花号公约》的天路客们，发现了“行动原理：行动是唯一要求人们的复多性的人类能力；以及权力体系：权力是唯一单独运用于人们彼此相连的世界性中介空间的人类特性”，两者“通过承诺和守诺结合在奠基行为中”。^③

217

在撰写《论革命》之时，阿伦特基于美国制度发现了这种复多的同意，十多年后，她在考量与公民权运动和反越战示威相关的公民不服从问题之时再次运用了它。她说道，习惯于处理个体违法者的律师，倾向于把公民不服从理解为某种与此相类的东西，或者至多理解为信奉他们的私人信念的个体作出的有意识的反对。相反，阿伦特把它解释为一群具有公共关注的公民所作出的政治行动这样一种现象，并且把它放在一个尤其基于不断同意的政治体的背景中。她宣称，同意是美国宪法的“精神”：不是在个体同意被统治的“垂直”意义上，也不是在每个人以某种方式被自己统治的这种唯我论的卢梭式意义上，而是在对共和宪法的相互同意的“水平”意义上，即在“积极支持和参与一切公益事务”的意义上。^④

这种同意观念像它的17世纪先驱一样，不过是一种虚构，面对这种反驳，阿伦特首先论证说，任何人类社会都包括默许的同意，因为我们若没有被迎入一个人类共同体，就没有人可以从婴孩走向成人，而每个人自身的保存就包括了认可社会规则的一些默许义务。然而，这种“默许的”同意并不必然是“自愿的”，只有在异议是一种合法的和实际可能的共同体中，它才

① Cf. J. Dunn, "The Concept of 'Trust' in the Politics of John Locke" in R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History* (Cambridge, Cambridge University Press, 1984), pp. 279-301.

② OR, p. 171.

③ OR, p. 175. 阿伦特对资本主义没有什么偏见，她可能注意到股份公司是相互间的契约所创造的世间实体的一个显著例子，它对美国的政治传统贡献颇大。

④ "Civil Disobedience", p. 85.

是如此，比如在美国。“异议包含了同意，是自由政府的标识；一个知道他可以表达异议的人，也知道他在没有表达异议时就是在以某种方式表达同意。”^①阿伦特并不是说这就意味着同意具体的法律和政策，而是同意所有公民在其中共享权力的宪法本身。因此，自由政府所依靠的这种同意，是把复
218 多的个体团结在一起的相互义务，他们对他们的共同事务负有责任。自愿联合起来影响那些事务的这种结盟，甚至公民不服从的实践，是共享责任的重要部分。

尽管在阿伦特看来，同意、权力和责任之间的这种联系在美国这样一个共和国中尤为紧密，但她并没有觉得它是一个完全令人满意的政治制度。阿伦特在亲眼见证“非政治的”德国人觉得纳粹政权与他们无关之后，她特别有意地强调，我们无法回避对我们是其一员的政治共同体的行动所负有的责任。^②哪怕是专制政体下的臣民，也不可轻易地逃避这种责任。如我们所见，她对权力的理解意味着，一个政权所行使的权力得力于其臣民的行动，尤其是得力于他们执行命令的意愿。她在陈述自己关于艾希曼（一位只是完全服从命令的好官僚）的判断时宣称，“政治不像托儿所；在政治中，服从与支持是一回事”^③。在专制的极端情形下，她承认，一个人会发现自己陷入彻底的绝望，以至于他丧失了对于公共世界的责任，但是，她依然坚持认为，政治自由的缺乏不会自动地免除人们的政治责任。^④

在阿伦特看来，相互同意位于政治权力的中心。那么，权威是什么呢？如她所述，权威不应等同于暴力，同样也不应等同于权力。在一个世俗化的后极权主义世界中为政治权威寻找一个基础的问题，是她许多年来倾注了大

① “Civil Disobedience”, p. 88. 另一个（像阿伦特一样）经由对压制的沉思想到契约式思考的政治理论家的有趣论述，见 Z. Rau, “The State of Enslavement: The East European Substitute for the State of Nature”. *Political Studies* 39/2 (June 1991), pp. 253-269, especially, p. 265.

② “Collective Responsibility” (1968) in J. W. Bernauer SJ (ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* (Boston/Dordrecht/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987), p. 50. Cf. R. H. Feldman’s “Introduction” to *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, ed. Feldman (New York, Grove Press, 1978), p. 33.

③ *Eichmann in Jerusalem*, p. 255. 对照瓦茨拉夫·哈维尔（Vaclav Havel）的分析：东欧共产党政权通过那些参与这个政权的意识形态虚构的人的共谋得到维持（Havel, *Power of the Powerless*, pp. 23-96）。

④ “Personal Responsibility under Dictatorship”, *The Listener* (6 August 1964), pp. 185-205.

量思考的一个问题。

权威

在题为《何谓权威?》一文的开头,阿伦特说,明智的做法是,把她的探究归为一种过去时态。也就是说,真正的权威在现代世界中已经完全消失,以至于这个术语本身已经无法得到理解。^①比如,现在所谓的“权威主义”(authoritarian)政权,通常依赖的是暴力,然而,真正的权威主义政府既不是因强力也不是因劝服而被认可,而是因为它位于等级秩序的顶端。这种意义上的权威(比如罗马天主教教会中教皇的位置),在西方传统中一直被理解为超越政治的某种东西,并且是从外部获得它的合法性,随着世俗主义的到来和传统宗教的衰落,它似乎在政治中消失了。阿伦特对它的反思所关注的,不仅是探究其性质和起源,而且要追溯它被这一传统本身所遮蔽的政治根源,由此推进她重思政治思想的计划,把人类复多性考虑进来。

219

她的第一个观点是,这种为数世纪的西方传统称之为“权威”的特殊关系和制度,绝不是一种普遍的人类现象,而是一种在一个特殊的时空中即古罗马形成的东西。她声称,希腊人没有这样的观念。他们熟悉的是城邦中自由公民间的关系,主人对其奴隶的专断控制以及僭主的暴力,但不熟悉权威,在它“意味的那种服从中,人们保持着他们的自由”^②。她声称,这样的一个合法统治的观念,是柏拉图和亚里士多德所探索的方向,但它在希腊经验中找不到任何模型。权威——这个词、观念和基本经验——的来源不是希腊的,而是罗马的,人们可以在罗马人虔诚地尊崇他们城市的神圣奠基中看到这一点。(根据阿伦特的说法,)权威(auctoritas)一词源自动词augere(增扩),那些拥有权威的人就是元老,他们依照传统与罗马的原初奠基关联在一起,并且有义务去增扩和传递他们的遗产。传统、宗教和权威的“罗马三位一体”^③,使所有罗马人与一个神圣的过去关联在一起,但是,这种为元老所拥有的基于传统的权威,显然不同于人民所拥有的权力。

因此,根据阿伦特的说法,权威在其根源处就是一种源自于特殊政治行为(罗马的奠基)的政治现象。然而,它在融入西方政治思想传统的过程

① “What is Authority?”, *Between Past and Future*, p. 91.

② “What is Authority?”, p. 106.

③ “What is Authority?”, p. 125.

220 中，经历了一些奇异的变形，这一系列变形始于罗马人带着他们对关于祖先的诸种描述的敬畏，采用希腊哲学作为他们在理智之事上的权威之时。柏拉图和亚里士多德由此获得了一个神圣的地位，那是怀疑的希腊人也未曾给予他们的声名，而柏拉图关于借以判断现世万物的不可见尺度的观念，则成了权威观念的组成部分。然后，通过一个甚至更为显著的变形，罗马精神被嫁接到了基督教，把一种向来是激进地反政治和反制度的精神运动转变成了天主教会，其中，罗马的宗教、传统和权威概念得到了最彻底的发展。这些变化的实际效果就是，把权威转变成了某种罗马人从未有过的东西，即某种超越了政治并从外部获得其合法性的东西。由于继承和传递权威的制度是教会而不是国家，因而，基督教神学和柏拉图哲学的结合就窒息和遮蔽了权威的政治根源。相反，权威被认为植根于一个超验的来源，它要么是柏拉图的理想尺度，要么是基督教上帝的戒律。^① 正如阿伦特所见，权威的这两个来源的问题在于，它们外在于政治，并且试图“把某种绝对之物强加于一个因其由关系组成而一切皆为相对的领域”^②。

因此，在西方传统中，所流传下来的是这样一种对于权威的理解：它是某种由外在于政治领域本身之物赠予政治体的东西。在《论革命》中，阿伦特特别指出，美国的建国之父们非常关注把他们的新共和制度固定在这种外在的权威上，无论这一权威是《独立宣言》中准柏拉图式的“自明真理”，还是对一位具有超自然判罚能力的神圣立法者的宗教信仰。无论怎样，在他们看来显然的是，他们的制定法要变得合理，就需要某种更高法律的支撑。^③

阿伦特自己根据政治之复多性对政治概念的重思，直接针对这种基础主义。她的策略之一，就是往后越过罗马传统的柏拉图主义变形和基督教变形，进而指出，实际上，希腊人和罗马人都未曾感到有必要在政治之外寻找一个使他们的法律具有合理性的来源。希腊人和罗马人对于法律的理解其实非常不同，但他们关注的都是人们之间的关系而不是某种超验的权威来源。在希腊语中，*nomos*（习俗）意指的是某种人之为物而不是自然之物，涉及的是围隔和限制人类活动的界限，从而在无尽的人类事务之流中提供了某种

① “What is Authority?”, pp. 120-128.

② “Breakdown of Authority” (1953) MSS Box 68, paragraph III (重点乃阿伦特所加)。

③ *OR*, pp. 182-194.

稳定性。^①拉丁语 *lex* (法律) 尽管与之完全不同, 但同样是世俗的和空间的, 最初意指的是不同派别之间的关系、协约或联盟。在这一西方传统中, 唯有孟德斯鸠曾理解并恢复了 this 罗马概念, 他把法律描述为“关系”。^②

如阿伦特所同意的那样, 这两个古代的法律概念都有其自身的优势和缺陷,^③ 但是, 它们的共同之处就是把法律理解为一种纯粹的人类制度, 无须神命或自然理性的支撑以保证其合理性。她承认, 还是有一些痕迹存在于前柏拉图的古希腊思想中, 比如一个内在于自然的宇宙法则观念, 这是一个让哲学家们感兴趣的思想, 并且成了西方自然法观念的起源之一。不过, 她论证说, 一项被认为内在于自然整体的法律, 无助于我们之所以需要法律所达到的目的, 即在人们之间确立关系和界限。在她看来, 自然法思想的缺陷最终非常显然地体现在极权主义当中, 在那里, 恐怖被用来服从所谓的冲突与毁灭的自然法则。^④ 西方关于普遍法则的另一条思想线索, 在她看来, 要健全得多 (因为它更具有政治性), 即罗马法理学家的 *ius gentium* (万民法) 观念, 它是具有不同规则的不同城邦在调整关系的过程中确立的一项法律。^⑤ 易言之, 虽然自然法意味着一种外在于并且高于政治的秩序, 但是, 国际法却是在属于政治领域的人与人之间的空间通过协议确立的某种东西。

西方的政治思想传统使我们把法律设想为来自于至高权威的命令, 然而, 阿伦特却强烈要求我们把它们设想为人们之间的政治空间的特征。^⑥ 一旦根据这些空间术语来看法律, 如孟德斯鸠那样, 就不再寻找一个绝对的权威来源、一个“更高的”法律的哲学问题了, 取而代之的是形成同意的实际政治问题。^⑦ 像国际公约一样, 法律的权威完全源自于产生它们的公共承诺。因此, 就法律的权威而言, 阿伦特主张, 对于传统意义上的权威的丧失, 原则上存在着一个现成的补救办法, 即人类的政治复多性。

她觉得, 美国宪法迅即获得的权威产生于奠基行动, 由此, 那些已然聚

① *OR*, p. 186 ; “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) III, p. 26 ; “Ideology and Terror”, *The Origins of Totalitarianism* 3rd edition (London, Allen and Unwin, 1967), p. 465.

② *OR*, p. 188.

③ “Einleitung: der Sinn von Politik”, pp. 21-28.

④ “Ideology and Terror”, pp. 461-465.

⑤ “Karl Marx and the Tradition” III, pp. 26-31.

⑥ “Einleitung: der Sinn von Politik”, p. 28.

⑦ *OR*, p. 188.

222 集在经由相互同意组成的团体中的人们，走到一起来并且同意确立一项新的政治制度。制度产生于人们之间的空间，人们一旦同意确立它们，它们就具有了自己的权威。^①如她所承认的那样，尽管建国之父们自己没有清楚地意识到这一点，而是认为他们需要超验的权威来源来支撑他们所创建的制度，^②但是，他们确实认为自己是奠基者，就好像他们完全与罗马精神合拍，从而认识到“是奠基行动本身，而不是一个不朽的立法者或自明的真理，或者任何别的超验的、超凡的来源，最终成了新国家中权威的基础”。对开端行为本身的虔诚敬畏，对人们在创造一个新国家中行使自由这一大事的虔诚敬畏，赋予了宪法几近于神圣的地位。阿伦特或许会援引《浮士德》(Faust)：“太初有行”^③，设若她不想避免存在主义的这种个人主义情绪，去强调政治中的伟大行迹乃是复多的人们“一致”行动的成就，而不是孤独英雄的功绩。不过，对开端启新这一人类自由的强调所具有的存在主义色彩，确实使她自己注意到这一问题：力图把一种截然不同的现代人文主义锚定在所谓的本真的历史经验这一发现上。如我们将要看到的那样，在对这一问题的反思中，她不作声地运用了存在主义关于非本真性的思想。

人类并不依赖于超验的权威，他们能够而且必须创造他们自己的法律和制度，在他们之间的荒漠中创建一个人类世界，^④这一思想令人鼓舞，同时也让人身心疲惫，因为它强调了人类的自由和责任。许多存在主义思想家注意到了人们力图避免承认他们的自由的方式，像他们一样，阿伦特评述说，甚至那些最为直接地专注于重大的世界建造活动的人们，也在竭尽全力避免陷入“自由的深渊”，一如他们回避它那样。^⑤对此一直存在着很好的政治理由，因为麻烦在于，“开端本身具有一种完全的随意性，这正扎根于开端的性质之中”^⑥。此外，特别是如果根据新国家的制造来理解这一开端的话，

① “Authority” (1953) MSS Box 56, p. 7. 参见 B. Hoing 的有趣论述，“Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic”, *American Political Science Review* 85/1 (March 1991), pp. 97-113.

② *OR*, p. 185.

③ Goethe, *Faust Part I*, trans. P. Wayne (Harmondsworth, Penguin, 1949), p. 71.

④ “Lectures on the History of Political Theory” 1955 024092.

⑤ *L of M II*, p. 195. Cf. J. G. Gray, “The Abyss of Freedom-and Hannah Arendt” in Hill, *Hannah Arendt*, p. 230.

⑥ *OR*, p. 206.

所涉及的随意性就可能包括了骇人听闻的犯罪和暴力潜能。^①无论如何，当建国之父们回顾罗马人来寻求创立一个新国家的教训之时，他们发现的是，罗马人自己掩饰了开端问题，回避了罗慕路斯杀害兄弟的暴行，而把他们自己的奠基理解为特洛伊的重建。易言之，他们自己在政治中开端启新的经验被隐藏而未能表述出来。^②

阿伦特详尽地反思了这一棘手的事实：正是那些最直接地知晓政治行动之潜能的人，他们在面对它之时一直不愿承认革新。除了特洛伊的重建的罗马神话 [维吉尔的《埃涅阿斯纪》对此有充分的陈述] 之外，阿伦特在这同一个诗人的《第四牧歌》(*Fourth Eclogue*) 中发现了对重建高于开端的同样偏爱，其中，一个孩子的诞生被当做一次关于重生的沉思来庆祝。^③ 在她关于这一主题最后的思想中，即在《心灵生活》中，她评论了罗马人的这样一种普遍性：他们不仅认同政治作为重生的循环理解，而且认同黄金时代的神话，即“萨顿 (Saturn) 王国”，那里根本就没有政治行动。这一黄金时代神话在马克思的共产主义社会图景中的复活，再一次证实了人们是多么不情愿承认和表述他们的政治行动能力。^④

因此，阿伦特关于人类具有在政治中一起行动并在他们之间创建一个稳定世界的能力的主张，同时伴有这样一个认可：这一能力从未得到充分的概念化，甚至没有被诸如罗马人和建国之父们这样一些对它最具有实践经验的人加以概念化。他们所具有的一切，至多是对他们自己的自由的偶然模仿。阿伦特发现，在罗马人那里，这样的—一个模仿就是不仅对重生感兴趣，而且也对出生感兴趣，尤其是奥古斯丁的格言：“存在着一个开端，人被创造”。另外，她在建国之父们对来自维吉尔的一个短语的修改中发觉 [他们把它变成了“新时代秩序” (*novus ordo saeculorum*)]，它潜在地承认了他们确实作出了一个新开端。^⑤

然而，阿伦特觉得有必要阐明的，是这样的思想：人类开端启新的能力无须因内在于开端中的随意性而受到谴责，也不必把创建一个新国家的行动

① OR, p. 208.

② *L of M II*, p. 216.

③ OR, p. 210.

④ *L of M II*, pp. 212-216.

⑤ OR, p. 212.

与制造及其伴随的暴力相混淆。人们一旦开始行动，他们的行动就展示了激励行动的原则，美国革命所显示的是“相互承诺和共同协商”的原则。^①阿伦特说，通过一起行动，复多的人们有时就能够确立权力和权威，产生一个他们能够感到安适并行使他们作为公民的自由的公共世界。^②

224 公民身份与公共空间

公民身份赋予了一种特殊的尊严和强加了特殊的义务，这一思想是古典共和主义传统的中心主题之一。与臣民不同，公民是公共事务的参与者，共享对于公共事务的责任。同样地，他被认为把公共利益置于他自己的私人利益之上，哪怕要为此付出极度的个人牺牲。共和主义想象由于令人敬畏的人物布鲁图斯，已经萦绕着人们两千年了，这位罗马共和国的奠基之父完全献身于他的政治结果，以至于当他自己的儿子们密谋恢复被废黜的国王之时，作为执政官的他竟亲自下令判处他们死刑。布鲁图斯继而被法国革命的支持者频繁援引，其中卢梭是他们的引路人和灵感之源，他特别着迷于共和爱国主义的个人代价。在《爱弥儿》(*Emile*) 开头不远的地方，卢梭特别地区分作为一个人的生活与作为一个公民的生活，强调后者就要使个体的和私人的利益淹没在共同的国家生活之中。他讲述了一个斯巴达母亲的故事。故事说，这位母亲碰见了一位刚从她的全部五个儿子参加的战役回来的报信者。她面容苍白地打听消息。她的五个儿子全都战死了——但是斯巴达胜利了。随后，她坚定地跑到庙中去感谢神灵。卢梭说，“这样的人就是公民”^③。

阿伦特对于公民身份的理解显然与这种共和主义传统相关，但是存在着重大的差异。她的理解不仅更少强调为国家而战和为国家而死，而且有一个全新的无处不在的强调，即强调公民之复多性以及他们之间的空间，就好像斯巴达人坚固的方阵展开了，在其中间留出了一块空地作为雅典人的集会市场或建国之父们的议会。这一公民身份的概念，就没有了困扰着卢梭研究者

① OR, p. 214.

② 关于这一部分的主题，参见 R. Burns, “Hannah Arendt’s Constitutional Thought” in Bernauer, *Amor Mundi*。

③ J. J. Rousseau, *Emile*, trans. B. Foxley (London, Dent, 1911), p. 8.

的那种反个人主义和准极权主义色调，后者在法西斯主义的某些方面得到复活。^①阿伦特结合公民身份和个性的关键，在于她的公共空间概念。

尽管如此，阿伦特也依然如她的共和主义先辈们那样毫不妥协地坚持公民身份的义务，因为在她看来，她自己时代的大灾难至少部分地可以追溯到公共精神的缺乏。^②一个共和国的公民应该意识到他们照顾和传递他们所继承的公共世界的义务，而且有必要把它的利益置于他们作为私人的利益之上，因为不能指望人们可以避免这种优先性的冲突。认为公共利益等同于某人清明的自我利益，并企图由此来避免这一冲突，这在阿伦特看来错过了问题的关键：存在于我们之间的公共世界具有它自己的利益。^③特别是，如她在后来的一篇文章《公共权利与私人利益》中指出的那样，那里存在着一个完全不同的相关时标。我们继承和传递的公共世界具有长时段的利益，而有死之人的私人利益必然是短期的，并且具有生命过程的一切紧迫性。^④

225

这种冲突最生动的例子，当然是古典共和主义者一直非常强调的为了祖国战死沙场的召唤。当阿伦特肯认了把公共利益置于私人生命之上的公民义务，并且把勇气说成是卓越的政治德性之时，^⑤她肯定必然在心里想着匈牙利人那些爱国者，他们在1956年面对着苏联坦克，对他们的共和国作出了注定失败却充满荣耀的保卫。但是，尽管（在《公共权利与私人利益》的文章中）她顺便提到可能的生命牺牲，但她选择了一个不怎么生动的例子——陪审团服务——来阐明公民活动。从个人观点来看，陪审团服务常常是非常不便的，它与改善个人的私利没有任何关系。相反，陪审员以一种不偏不倚

① Cf. P. Springborg, "Arendt, Republicanism and Patriarchalism", *History of Political Thought* 10/3 (Autumn 1989) 514; J. G. A. Pocock, "The Political Limits to Premodern Economics" in J. Dunn (ed.), *The Economic Limits to Modern Politics* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990), pp. 132-136.

② “从法国革命到第一次世界大战的欧洲通史，其最悲剧的方面或许可以描述为法国革命的 citizen(公民) 向战前时期的 bourgeois(资产阶级) 这一缓慢但稳定的转变”[“Privileged Jews”, *Jewish Social Studies* 8/1 (1946)]。

③ “On Violence”, p. 175.

④ “Public Rights and Private Interests” in M. Mooney and F. Stuber (ed.), *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy* (New York, Columbia University Press, 1977), p. 106; Cf. “Freedom and Politics”, p. 200.

⑤ “What is Freedom?”, p. 156.

的公正共享并服务于公共精神。^①

226 这种例证的选择，是阿伦特的共和主义再释的启发性特点。与在战场上丧失个性不同，公民身份让人想起的是一种参与到讨论争辩公共利益之事的舞台中去的形象。与卢梭的共和主义形成强烈对照，在他那里，私人利益的牺牲意味着个体淹没在一个单一的团体中，^②然而，阿伦特的公共世界首先是一个存在于个体之间的公共空间，人们在其中可以迁移、言说和行动。这就意味着，当公民从私人生活来到公共生活之时，他并没有抛下个性。相反，“借由他的公民身份，他获得了除了他的私人生活之外的第二种生活”^③，而这“第二种生活”与他所抛下的私人生活相比，实际上更加多元和开放，而更少压迫性的一致。

由于阿伦特与卢梭同样受惠于共和主义传统，并且常常是在与后者观念相对的立场上来阐明她的观点，因此，这两位思想家之间的鲜明对照就有助于显示她的立场的典型特征。^④为了寻求一个解决如何使人们能够自由地生活在一起的方案，卢梭偶然地发现了公意观念，这在阿伦特看来，是把多数转变为一个单一的个人。^⑤麻烦的是，这就避开了它意欲解决的那个问题，即如下事实：“是人们（men），而不是人（man），生活在这个地球并居于世界”。根据阿伦特的说法，卢梭通过构建一个把所有个体折叠为一的方案，避免去面对人类的复多性，因此，比如政治义务的问题，就被简化为一种“我与自身之间的关系”^⑥。

与此相对照，在阿伦特看来，政治的真正出发点是我们乃复多的存在，而政治制度基于其上的同意的最大优点是，它们桥接了个体之间的空间，而不是力图使那一空间消失。比如，一份契约的关键在于这一空间性。作为个

① “Public Rights and Private Interests”, pp. 104-105. 阿伦特自己曾服务于一个陪审团，并对她的同伴陪审员和审判的引导印象深刻。See Arendt to Jaspers, 16 January 1967, *Hannah Arendt / Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969*, ed. L. Köhler and H. Saner (Munich, Piper, 1985), p. 700.

② Rousseau, *Emile*, p. 7.

③ “Public Rights and Private Interests”, p. 103.

④ 至于一个更广泛的论述，见 M. Canovan, “Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics”, *Journal of Politics* 45 (1983), pp. 286-302.

⑤ *OR*, p. 77.

⑥ “Civil Disobedience”, p. 84.

体之间一致同意的某物，它不可能仅仅被参与者一方的意愿所取消。它呈现为一个既外在于所涉参与者又在他们之间形成的世间存在，以至于它能够迫使他们抵抗他们的意愿，并由此防备他们心灵的可能变化以保障他们的未来。阿伦特评述说，尽管卢梭把他的著作题为《社会契约论》，但她对意愿主权的强调表明，他从未真正地反思何谓契约。^①

她与卢梭在立场上的差异，事实上可概括如下：根据前者，公民们不是通过一个公共意愿而是经由一个公共世界、共享一套公共的世间制度团结在一起。比卢梭的理想国家及其所激发的许多激进的乌托邦留出更多个体之间的私人空间和思想空间，这一点具有非常重要的意义。与各种不同的公意学说形成鲜明对照的是，阿伦特坚持认为，人们自由平等地生活在一起，并不需要人们相像或思维相像。把一个共和国的公民们团结在一起的，是他们居于同一个公共空间，共享它的共同关注，承认它的规则，并承诺保持其连续性，在他们有分歧时达成一个有效妥协。比如，以这种方式团结在一起的公民们，只是把多数决（majority voting）作为一个解决不同意见的技术装置，而非错把多数人的决定当成单个统一民族的神谕。^②

227

在阿伦特看来，政治理论和实践中发明一个以一种声音“说话”的单个民族的诸种企图，显示了它们对于什么是政治的理解的完全失败——政治乃是人们在其中最全面地显示他们的复多性的舞台。一致性既不可能，也非可欲。阿伦特认为，渴望一致性以及所有理性的人在公共问题上必定思维相同这种长久以来的信念，是反政治的哲学传统所支配的政治思想所导致的扭曲之一。一致性一旦出现，在她看来这是一个危险的信号，即人们不再思考的信号。“大众一致性并非同意的结果，而是一种狂热和歇斯底里的表述。”^③当理性的人们运用他们的理智去思考他们的共同事务之时，自然地，他们会从不同观点去审视这些事务，并形成不同意见。^④

① “From Machiavelli to Marx” 023487-8; OR, p. 175. 一个不同的卢梭解读发现，在他的立场中，有许多方面与阿伦特的立场相似，见 Barber, *Strong Democracy*, passim. 巴伯把阿伦特归于卢梭的那种共和主义的“全能主义”，同样地归于阿伦特，而没有认识到她的观点有多少与他自己的观点一样（*Strong Democracy*, p. 118）。

② OR, p. 164.

③ “To Save the Jewish Homeland” (1948), *The Jew as Pariah*, p. 182.

④ OR, p. 225.

228 这些不同意见不应看做是随意的主观现象，为了单一的真理而对它们不予理睬，因为它们产生于共享一个共同世界的人们中间，它们揭示了所考量问题的不同方面。阿伦特声称，古希腊语中的意见（doxa）一词，源自于 dokei moi，即“在我看来”^①，反映了这样一个事实：不同的人观看着同一个世界的不同方面。因此，公共空间所提供的，就是通过谈论公共事务在不同观点之间来回往复的机会。^②这种在他们面前的连续谈论和思考，使得公民们发展了阿伦特所谓的“扩大的心胸”（一个借自康德的《判断力批判》的术语）^③，由此给了他们在多面的常识中而不是在哲学家的单一景象中掌握现实的机会，这一多面的常识正是“卓越的政治洞见”。^④这种政治思考“是真正推论的，就像在不同的地方来回往复”，并由此产生了一个这样的过程，“其中具体的问题被迫敞开，以便从所有方面、在一切可能的角度展示自身，直到它为人类理解的充分光亮所注满并变得透明”^⑤。

因此，尽管阿伦特担心政治的关注与哲学的关注相互反对（我们将在下一章中会探究这一担心），她依然认为从与他人共享一个公共空间中将会获得丰富的思想利益。除了共通感之外，意见的交换使得判断得以可能，它本来是阿伦特最后的著作《心灵生活》未完成的第三卷的主题。^⑥这种能力要求牢固把握现实的多面性，后者来源于与他人共享一个世界（与之截然相

① “The Concept of History”, *Between Past and Future*, p. 51; “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) III, p. 25; “Philosophy and Politics” (ed. J. Kohn) in *Social Research* 57/1 (Spring 1990), p. 80 [“Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought After the French Revolution” (1954) MSS Box 69, 023399].

② “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing” (1960), *Men in Dark Times* (London, Jonathan Cape, 1970), pp. 24-25.

③ “The Crisis in Culture: Its Social and its Political Significance”, p. 220; “Truth and Politics”, p. 241, both in *Between Past and Future*.

④ “Philosophy and Politics” (1954) 023402 [*Social Research* (1990), p. 84]. Cf. “Einleitung: der Sinn von Politik”, 13a.

⑤ “Truth and Politics”, p. 242. Cf. *HC*, p. 57; *OR*, pp. 225-229; B. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (London, Macmillan, 1981), pp. 143-149; S. K. Hinchmann, “Common Sense and Political Barbarism in the Thought of Hannah Arendt” *Polity* 17/2 (1984), pp. 325-330.

⑥ *L of M* II, pp. 242-243, 255-272.

对的是极权主义理论家或生活于自己世界中的偏执狂的疯狂逻辑)^①。它也成了公正的基础，公正地对于朋友和敌人，这显然是希腊诗人和史家的一种品质，阿伦特认为，要使这种品质得以可能，必须具有“长期的城邦生活经验，而城邦生活在极大程度上是由相互交谈的公民们组成”^②。与他人共享一个公共领域的一个更加微妙的智识益处是，对于共同事务的持续谈论会使世界“富有人性”，使它成为一个人们能够基于友爱而共享的地方，阿伦特在关于莱辛的文章设法对此作了清晰的表述，其中她还非常有说服力地反驳了理性一致的哲学理想。^③

公民们在他们的谈论过程中不断地共享他们的不同观点，并且提出他们的意见，通过想象这样一个公共空间，阿伦特声称，若没有自由的言说，思想自由就没有可能。^④ 因此，即使在一个智识的层面，从私人生活到公民生活的行进，也不仅仅是一种自我牺牲，而是进入了一个有着丰饶回报的公共领域。

229

当然，除此之外，公民身份也使得自由公开显现，“在行动中可见”。^⑤ 因为它是阿伦特所认为的政治哲学传统的主要缺陷之一，即通过把政治仅仅解释为追求私利的一个手段，它几乎完全遮蔽了参与公共事务的无上欢欣。结果，那些在危机时代体验这些欢欣的人们，比如美国的建国之父们或法国抵抗组织的成员，他们发现自己找不到一个词汇来表述他们的体验。^⑥ 不过，

① “The Crisis in Culture”, pp. 220-223; *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. R. Beiner (Chicago, University of Chicago Press, 1982)。特别参见 Beiner's “Interpretive Essay”; “Ideology and Terror”, pp. 471-478. See also R. J. Bernstein, “Judging-the Actor and the Spectator” in Bernstein, *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode* (Cambridge, Polity, 1986), pp. 228-230; E. Vollarth, “Hannah Arendt über Meinung und Urteilskraft” in A. Reif (ed.), *Hannah Arendt: Materialien in ihrem Werk* (Vienna/Munich/Zurich 1979), pp. 85-107.

② “The Concept of History”, p. 51.

③ “On Humanity in Dark Time”, pp. 24-25.

④ “Revolution and Freedom: A Lecture” in H. Tramer (ed.), *In zwei Wellen: Siegfried Moses zum fünfundsiebzigsten Geburtstag* (Tel Aviv, Bitan, 1962), p. 197; *Lectures on Kant's Political Philosophy*, pp. 39-43.

⑤ *OR*, p. 130.

⑥ *OR*, p. 129; “Action and the ‘Pursuit of Happiness’” in *Politische Ordnung und menschliche Existenz: Festgabe für Eric Voegelin* (Munich, Beck, 1962), pp. 1-16; “Preface: the Gap Between Past and Future”, *Between Past and Future*, pp. 4-6.

阿伦特主张，这种公民身份所带来的欢欣必定为 18 世纪法国那些从君主那里要求“公共自由”的哲学家所熟悉——那不是个得以藏身的私人空间，而是一个可以行动的公共空间。^①在美国殖民地，这种自由已经被享有，它被称为“公共幸福”，它“存在于公民进入公共领域的权利、对公共权力的共享之中”。^②

因此，阿伦特对需要牺牲私人利益这一共和主义主题的重申，通过她的以下主张得到补充：积极地共享对于“公共事务”的责任，它所固有的幸福极大地偿还了这一牺牲。^③她对公共行动之价值的着重强调，应在这样的背景下解读，即她试图提醒“非政治的”德国人以及传统上看来较少有政治意识的犹太人，不要忘了内在于公民身份中的义务。

在古典共和主义传统中，公民身份总是被呈现为一种非常严格的生活方式，以至于这样的共和国极为罕见。如果公民们需要一些几乎属于超人的“美德”来维持他们的共和国，那么，普通的、“堕落的”有死者忍受着成为臣民，也就不足为怪了。然而，如我们所见，阿伦特所理解的公民身份较少严峻性而更多显然的回报，可是，就像共和主义传统的悲观主义者一样，阿伦特认为，可能只有极少数人胜任这一身份。她关于公民的公共生活的设想所引起的显著问题是，为何几乎没有任何人为这样一种充满着言说和行动机会的生活方式所吸引？

对此，阿伦特给出了三种回答：在西方哲学传统中寻找解释，在社会境况中寻找解释，以及在其他合理的政治结构（比如美国）的构造缺陷中寻找解释。首先，如我们所见，她声称，政治思想传统自其开端以来就一直为柏拉图那样的哲学家的反政治偏见所支配，他们忽视甚至压制了明确的政治经验。由于政治思想的全部用语都被这一哲学偏见所扭曲，一代代的潜在公民就不再意识到政治的性质和可能性，甚至那些偶然重新发现了公共言说和行动的欢欣的人们，也非常难以找到一种语言来清楚地表述和传递他们的体验。^④阿伦特自己的政治思想最具雄心的目标，就是除去这一缺陷。

① *OR*, p. 124. Cf. Beiner, "Action, Natality and Citizenship", pp. 352-353, 366-368.

② *OR*, p. 127.

③ "Public Rights and Private Interests", p. 106 ; "Thoughts on Politics and Revolution", p. 203.

④ "Preface: the Gap Between Past and Future", pp. 5-6.

不过，为柏拉图的“胡言乱语”^①所产生的哲学武器所蒙蔽，这不是公民身份受到忽视的充足理由。如阿伦特所理解以及她试图在《论革命》中所描述的那样，18世纪美国革命和法国革命爆发的那一刻，人们偶然重新发现了公共自由，使自己从哲学传统的偏见中解放出来，悲剧在于，所出现的社会因素使他们的注意力再次远离了公民身份。这种对于共和主义的社会威胁有两个方面，她认为，一方面体现在法国革命的经验中，另一方面体现在革命后的美国经验中。

败坏法国革命的是“社会问题”——贫穷被当做一个政治问题而不是一个纯粹的生活事实。法国革命者在尝到他们最初的公共自由之时，他们试图制定一部宪法，为公共言说和行动确立一个永久空间，但是他们对旧政权的反抗，却把成群结队的具有迫切的经济苦情的穷人和饥民鼓动起来了。一旦陷于绝望的穷人的需要竟暴露于公共视野并得到认真对待，它们（就像生死问题一样）看起来必定比确立一个自由政制的政治问题要重要得多。

在阿伦特看来，这一经验显明了许多令人不快的真理。其中一个，既然处于饥谨边缘一直以来是绝大多数人的境况，那么，就像文明的其他方面一样，少数人的政治自由在过去唯有通过暴力镇压从奴隶或农奴那里榨取剩余才有可能。^②法国革命以及随后的革命最终证明的另一点是，尽管革命会把社会问题提上日程，但无法解决它。用政治手段来治愈贫穷，这样的意图虽然好，却只能导致更多暴力：唯有经济发展才能成功。^③但是，在伟大的革命之后，对自由的热望不再局限于一小部分人；而且，不论好坏，平等也坚定地走上了政治议程。意思就是，政治自由如今唯有在大众不再贫穷的情形下才有可能，以至于世界上绝大多数国家都不是适用共和主义政治制度的恰当所在。^④在她看来，当代的革命经验证实了这一点。匈牙利革命是美国革命之后唯一的这样一种革命，（阿伦特认为，）在那里，“面包问题、贫穷问题以及社会秩序问题不起任何作用，人民只为自由而斗争，在此意义上，

231

① OR, p. 129.

② OR, p. 114. 阿伦特敏锐地意识到了古代奴隶制的“极端不正义”（HC, p. 119）和美国黑奴制度的“原罪”（Arendt in Klein, *Dissent, Power and Confrontation*, p. 115）。

③ OR, p. 114；“Revolution and Freedom”，pp. 594, 598.

④ “Revolution and Freedom”，p. 590；Arendt in Klein, *Dissent, Power and Confrontation*, p. 132.

它完全是政治的”。但是，这种对社会问题的忽视，唯有在共产主义制度事先造成的变化下才可能。在大众贫穷和经济衰退情形下进行的革命，无论在什么地方，都只能重蹈法国革命的悲剧，比如在古巴：被压迫者得到解放的奇妙兴奋，紧接着就无情地滑向了暴政。^①

在某种意义上，“从必然性中解放出来，它因其迫切性而总是先于自由的构建”^②，阿伦特的这一认识，或许不可以看做是共和主义长远前景的悲观主义基础。尽管“‘公共幸福’……是一种奢侈；但它是一种额外的幸福，是在一个人的生命过程的必需品得到满足之后才得以可能”^③，技术的发展表明，原则上贫穷能够得到克服，而“自由遭难于必然性之暗礁……不再是不可避免的”^④。不幸的是，在她看来，经济发展对于政治而言，并非是一种完全的幸事。因为，也正是使征服贫穷得以可能的技术发展和经济发展自身，成了现代唯物主义的诸方面，并使得重点从一切其他人类活动转向了生产和消费，这些在《人的境况》中作了描绘。特别是美国，在略去使得法国革命遭难的令人绝望的贫穷之后，如今成了一个致力于消费的社会的最发达例子。如果法国革命的暴徒因过于贫穷而无法成为公民，那么现代的美国人，阿伦特认为（与古典共和主义对“奢华和腐化”的抨击相呼应），则过分沉浸于对富足的追求之中。“确实，自由唯有那些其需求得到满足的人才可以获得，但同样真确的是，自由也会避开那些只为其欲望而活的人。”^⑤

因此，社会境况无论是穷是富，似乎都与一种扭曲的哲学传统合谋阻止了人们因公民身份而来的欢欣。这倒不是因为阿伦特对于在现代美国实现公共精神，像她有时说的那样显得悲观。阿伦特到达美国之时，其中使她感到震动并奋力向她的欧洲朋友加以解释的事情之一是，美国社会与美国政治之间的对比，一方面是在她优雅的欧洲品味看来美国大众骇人的消费主义，另一方面是普通民众在某种程度上涉及公共事务的自发性。她在那儿

① “Revolution and Freedom”, p. 599. 阿伦特提及古巴革命的语气，与她在《论革命》中关于社会革命的论述相比，显然更具有对所涉及者的同情。

② “Revolution and Freedom”, p. 598.

③ “Public Rights and Private Interest”, p. 106.

④ “Revolution and Freedom”, p. 598.

⑤ *OR*, p. 139.

的整个一生，都始终确信美国是世界上最自由的国家。^①然而，使她担忧的是，美国的宪政结构中几乎没有任何东西提醒美国人：他们是消费者，也是公民。在杰斐逊和阿伦特看来，“危险在于，一切权力都被赋予身为私人的人民，却没有为身为公民的他们确立任何空间”^②。因为，如果个体可以在无记名投票中投出一票，却没有让他与其他人讨论公共事务的公共空间，那么他就会像绝大多数美国投票者事实上在做的那样，即用他自己的选票作为维护他的私利的一个手段，某种用来交换政客作为回报的竞选承诺的东西。因此，代议制政府在她看来，就成了一个常设的腐败诱惑，而且正是这一背景下，我们需要去考量她受到更多嘲讽的偏爱：“委员会”组成的参与制。

参与和委员会

批评者常常注意到，对于现代的代议制民主及其相应的大众政党、职业政客，以及主要是为了投票者的经济利益的竞选运动，阿伦特显然缺乏热情。^③从经历上来看，如她所表述的那样，她从未“对政党制度具有多少好感”^④这一事实，无疑可以追溯到她对魏玛共和国和两次战争期间的法兰西的政党制度的经验。在《极权主义的起源》中，她把政党与极权主义运动区分了开来，但是，她也认为，欧洲大陆的多党制极易为极权主义所接管，在最好的情形下，也会走向一党专政。^⑤但是，早期的经验不足以解释她对代议制民主持续的保留态度，因为她从一开始就承认，“盎格鲁-撒克逊的”两党制有所不同。如我们所见，在《极权主义的起源》中，她认为这是把英

233

① Arendt to Jaspers, 29 January 1946, Briefwechsel, pp. 66-67; “Civil Disobedience”, pp. 94-102; “Thoughts on Politics and Revolution”, pp. 202-203; “Home to Roost: a Bicentennial Address”, *New York Review of Books* (26 June 1975), p. 3; Arendt in Klein, *Dissent, Power and Confrontation*, p. 216.

② *OR*, p. 253.

③ 最全面的批评在 Kateb 的 *Hannah Arendt* 第四章。

④ Arendt in Klein, *Dissent, Power and Confrontation*, p. 212.

⑤ *OTI*, pp. 250-265. Cf. *OR*, p. 266.

国从英帝国主义极易导致的极权主义运动中拯救出来的一个重要因素。^① 在《论革命》中，通过强调基于中央集权的政治体制与那些由分散权力所形成的政治体制之间的基本区别，她在这一藩篱的“不自由”一面上，把专政与欧洲多党制混为一谈，并且坚持认为它们与英美的政党制度存在差异，在后者那里，合法的对立是普遍的权力分散的组成部分。^② 那么，她为何依然要批评在美国践行的代议制民主呢？

在这里，理解她的观点的第一步是要意识到它的复杂性。阿伦特没有像 20 世纪 60 年代马尔库塞（Marcuse）的助手那样非常明确地说，从自由的角度来看，美国与苏联之间没有什么区别。相反，她认为，英国和美国所运行的代议制民主在保障公民自由上是有效的，而且这一点意义重大。有限政府非常不同于专制政治，更不要说极权主义了，而且阿伦特没想要否认这一区别。然而，她的观点是，作为私人所享有的公民权利，无论多么罕见和有价值，都不同于一个共和国的公民及其所享有的政治自由。“因为政治自由……意味着‘成为政府的一个参与者’的权利，否则它什么也不是。”^③

在《论革命》的复杂论证中，阿伦特坚持认为，创建共和主义意义上的政治自由的革命尝试，屈服于两种社会压力，一种富有戏剧性，另一种更为狡诈。当然，法国革命中出现的自由的戏剧性丧失，发生在穷困潦倒的大众淹没政治舞台之时，他们要求对贫穷提供一个政治方案，由此导致了专政，
234 无论是政治自由还是公民自由都不复存在。在美国革命中，这种戏剧性的社会压力不存在，而且建国之父们成功地确立了一部限制公共自由之领域的宪法。然而，对于阿伦特，即使在那里，在政治领域与社会领域之间依然持存着一种更加微妙的张力。因为，尽管共和制度的公共领域确立了，但绝大多数公民依然处于这一领域之外。“公共幸福”已经在革命过程中冲被发现，但是，如何在革命结束之后保持其精神呢？

根据阿伦特对他们的演说和著作的解读，这是以不同方式困扰着罗伯斯庇尔和杰斐逊的问题。她发现，在罗伯斯庇尔那里，不愿结束革命反映了这样一种恐惧：公共生活将消失在公民自由的践行中，在杰斐逊那里，有一个

① OT1, pp. 252-255.

② OR, pp. 267-268.

③ OR, pp. 218, 268.

类似的恐惧：宪法自身可能会窒息政治行动和革新。^① 永久革命的无政府主义方案既不可行，也不可欲，但是在阿伦特看来，它们确实指向了另一个内在于共和主义方案中的困难。因为，即使“社会性的”转移可以避免，但“革命精神”自身有两个不易在实践中加以平衡的方面：一方面是“对于人类开端能力令人欢欣的意识”，另一方面是对确立一个稳固持久的政治体的关注。问题就是如何结合稳定的制度与自由的行动。^②

在假定这一事业的极端困难的情形下，阿伦特认为美利坚共和国是一个值得注意的成功典范。它不仅给予其居住者以公民自由，而且作为一个原则上可以享有公共自由的公共领域，存在了兩百年。^③ 然而，问题在于，如果他们不行使公民的集会权利，如反越战示威者那样，^④ 那么，普通公民就没有机会享有为政客们所保留的公共自由。政党和选举制度有效地代表了公民们的利益，但是它并未使得他们成为公共世界的参与者。^⑤

阿伦特认为要不得的，不是作为整体的美国民主，而是这个依赖于政党的代表制。她非常推崇总的宪法框架，而且，公民的诸多示威活动，比如反越战示威活动，使她觉得美国或许是世界上唯一一个共和政治还235 有一线生机的国家，她在写给雅斯贝尔斯信中这样说道。^⑥ 在观看 1966 年参议院外交关系委员会的电视听证会之后，她评论说，这在任何别的国家都是一个不可思议的现象，甚至进而推测，以如此方式使用电视，可能会给大众民主带来一种新的意义。^⑦ 但是，尽管美国公民在某些方面确实设法通过公共论辩形成他们的意见，有时确实对他们的公共事务采取行动，但这一切的发生都是非正式的，缺乏一个制度框架的保护。相反，正式地把公民与政府联系起来的框架是选举代表制度，它断然促使人们不要作为公民去思考和行动。因此，她的兴趣在于一种中介性制度

① OR, pp. 132-133, 233-234.

② OR, p. 223. 关于以一种完全不同风格对这一问题的长期思考，见 R. M. Unger, *False Necessity: Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987)。

③ “Home to Roost”, p. 3.

④ “Public Rights and Private Interests” 104 ; “Civil Disobedience”, pp. 94-102.

⑤ OR, p. 269.

⑥ Arendt to Jaspers, 26 June 1968, *Briefwechsel*, p. 716; OR, p. 138.

⑦ Arendt to Jaspers, 19 February 1966, *Briefwechsel*, p. 662.

框架的可能性，它不依赖于政党而是通过联合的“委员会”使公民与政府关联在一起。^①

如她承认的那样，对于“委员会”制度，她有一种“浪漫的同情”，^②但她声称，这个制度不是她自己的发明，而是在革命的草根行动过程中不断萌芽成形的东西。1956年匈牙利革命期间，这种政治制度再次短暂出现，促使她把它当做一种实践的可能。^③在每一种情形中，运动还未得到完全确立就已被粉碎，但在她看来，它是取代政党制度的一个真正方案，它的根源至少深植于革命经验之中。甚至在法国革命期间，自发形成的人民团体已经与雅各宾派相冲突，当然，那时他们的目标常常是给革命领袖施加压力以满足他们的社会经济要求，但是，他们有时也表现了公民的职责和权力的委托与中央集权和职业的政党政治的对抗。^④

236 尤为引人注目的是这种方式，在没有任何人民组织理论传递讯息的情形下，同样的草根团体在一次又一次的革命中自发地出现了，1870年的法国、1905年和1917年的俄国、1918—1919年的德国以及1956年的匈牙利都是如此，它们不是政党和意识形态运动，而是人们能够对他们的公共事务加以讨论和采取行动的公共空间。她有意识地强调，这些既是“指挥机构又是行动机构”，^⑤我们应该认识到，与一些“参与”的狂热者不同，阿伦特对于毫无确定性的无政府状态和“不参与”，没有一丝兴趣。^⑥相反，她主张，尽管在每一种情形中，委员会在它们得以展开它们的潜能之前就被镇压，但是，它们持续表明了这样一种倾向：联合起来构建一个由从低层到高层的委员会构成的金字塔式的代表结构，由此形成一个取代政党代表

① J. F. Sitton, "Hannah Arendt's Argument for Council Democracy", *Polity* 20/1 (Fall 1987), pp. 80-100. Cf. 更多具体的建议见 Barber, *Strong Democracy*, pp. 261-311.

② "Hannah Arendt on Hannah Arendt" in Hill, *Hannah Arendt*, p. 327. 阿伦特在确信“劳动”对于极权主义负有一定责任的这段时间前后所出版的著作中，出现的对于这些“委员会”的热情恐怕并非巧合。她早前对于“人民”和“劳工”运动的浪漫同情，在许多左派人士有同样的发展之前十年，已经转移到了参与式民主。

③ "Epilogue: Reflections on the Hungarian Revolution" in *The Origins of Totalitarianism*, 2nd edition (London, Allen and Unwin, 1958), pp. 497-500.

④ *OR*, p. 245.

⑤ *OR*, p. 263.

⑥ "Thoughts on Politics and Revolution", p. 232.

法的实践方案。^①

在她的眼中，这种制度的优势在于，公民们能够通过他们当地的委员会直接参与政治，根据候选代表的个人品性而不是他们的意识形态的政党归属选择上一层的代表，如此就避开了用私人获利的承诺贿赂冷漠选民的这种选举制度。尽管她并没有清楚阐明这个委员会金字塔如何与国会相吻合，但是，她显然相信这种制度是权力分立和制衡的一个向下扩展，这正是她认为美国宪法中非常有价值的地方，她进而认为，它通过调动民众对共和国的支持，会产生更大的权力。在国际政治的层面，她认为，那些具有完全联合这种内在结构的国家，与那些永远珍惜他们的主权的中央集权国家相比，彼此之间更易于和平交往。^②

阿伦特再三提及“委员会”制度，这一点显然表明了这一思想对于她的重要性。不怎么确定的是，她是否把这一制度当做可预见的未来的一种可能性。尽管她在《论革命》中论述让人读起来像是在提供一种改革建议，但在别的地方，她却非常地谨慎。在面对激进听众的一次讨论中，她尽管指向了委员会的潜能，但她也提醒她的听众它们总是毁灭了，并且补充说，我们需要问一问为何会如此。她进而怀疑，这种直接民主形式在当代美国分散的城市中是否适当。^③ 在另一个场合 [1970年在与阿德尔伯特·莱夫 (Adelbert Reif) 的一个访谈中]，她提到了这个观点：在任何地方确立这样的制度，其前景都是“非常黯淡，如果不是完全没有可能的话。然而或许也有可能，毕竟——随着下一次革命而到来”^④。如果她活着看到1989年的东欧革命，看到普通公民一起行动产生权力和自由，她肯定会非常激奋，但对于它们很快就通向政党制度而感到失望。尽管1956年匈牙利就已经要求恢复多党制，但她只是把这一要求当做是对一党专政的自动反应而不加考虑，并没有把它看成是一项可与委员会比肩的严肃的政治创制。^⑤

237

① OR, p. 267. 在“关于政治和革命的思考”中，她谈到了这种自下而上形成“一个议会”的联合。

② “Thoughts on Politics and Revolution”, p. 230.

③ Arendt in Klein, *Dissent, Power and Confrontation*, p. 218.

④ “Thoughts on Politics and Revolution”, p. 233.

⑤ “Epilogue: Reflections on the Hungarian Revolution”, p. 499.

对于大多数阿伦特的研究者而言，她在这一领域的观点令人困惑，在某些特别强调政治现实主义的人看来，这是一个难以理解的不现实的信念。^① 哪怕作为一个理想从经济的观点来看，她所描绘的模式也有着致命的缺陷，我们在前面与她的“社会”概念相关的一章中已经注意到这一点。唯有她关于资本主义和社会主义在提供一种集体生活过程上的相合这一假设，能够解释她的如下信念：在丰裕社会中，经济问题本质上是无可争辩的，因此是非政治的，而她的委员会能够置身于专业行政管理者作出的经济决策之外，让后者关注社会的物质福利，而无须提上政治议程。^②

阿伦特的委员会制度的特征使大多数研究者感到不安，然而，与其说是因为缺乏现实主义，还不如说是因为她直截了当地面对着参与的狂热者倾向于避开的一个问题。这就是当前的代议制适合于我们中的大多数，因为我们不想成为公民；我们想继续我们不受干扰的私人生活，同时让渴望我们的选票的政客们照顾我们的物质需要。在直接民主制中，那些不想参加会议的人怎么办？关于这一主题，阿伦特表现得令人难以容忍的粗暴。“任何对公共事务不感兴趣的人，只需满足于没有他的那些决策即可。”^③ 易言之，政党制度和普选制的终结也意味着普选权的终结，因为，尽管所有人都有机会参与地方议会，但是，那些没有参加的人必须忍受在他们缺席的情形下所作出的决策。那些想要成为“公民”人能够这样做，那些满足于“资产阶级”或“劳动者”的人将被不予考虑。阿伦特主张委员会制度并不是（如参与论者常常所轻信的那样）因为它会废除精英论，而是因为它会用真正的政治精英取代职业政客，任何公民只要自己能够取得其他公民的信任，都有机会进入政治精英之列。^④

她的观点部分是实际观察，因为行动和政治意见的形成，只有在一个公共空间才能发生，^⑤ 实际上，对于涉入论辩和加入决策而言，完全没

① Though see Sitton, "Hannah Arendt's Argument for Council Democracy". 她的观点的一个古怪之处是，她几乎未曾注意到瑞士各州的情形，后者提供了直接民主少有的运行模式之一。答案可能在于她自己所谓的对于瑞士人那说不清道不明的反感（Arendt to Jaspers, 4 September 1947, *Briefwechsel*, p. 133）。

② OR, pp. 273-274; "Hannah Arendt on Hannah Arendt", pp. 317-319.

③ "Thoughts on Politics and Revolution", p. 233.

④ OR, pp. 279-280.

⑤ OR, pp. 268-269; Hinchman, "Common Sense and Barbarism", pp. 320-330.

有任何替代物。在一个孤零零的投票站立划勾，根本不是一回事。^①然而，她对普选的怀疑无疑也受到对于大众选民的不信任的影响——这种不信任对于一个这样犹太人而言一点也不稀奇：她看到过希特勒的崛起，见证了美国的麦卡锡主义，并且担心对共和原则有所理解或关注的人非常少。她在《论革命》中提出，在政治中“精英”的持续出现的根源处，可以看到“少数人苦苦需要……保护他们栖居的处于必然性之海包围下的自由孤岛；而……责任自动地落于那些人身上，他们先天下之忧而忧”^②。

阿伦特在《论革命》中关于这些观点的最后几页那尤为黯淡和感到围困的语气，或许应与艾希曼的审判联系在一起，那时她正反思这一审判并就其撰写着一部著作。手边有足够多的证据表明，大多数普通民众自愿附和专政以及更糟的事情。不过，对于阿伦特的“精英主义”而言，还不仅如此。它不应看做是她对 20 世纪大众的经验的一个简单结果，因为它在关于平等与政治，尤其是关于力图调和共和主义的平等公民身份原则与现代社会的要求的问题这一复杂的和长期的思想链中，也有其位置。

公民身份与平等

239

平等，正如阿伦特常常提醒她的读者们注意的那样，是共和主义政治的基本原则之一。在同侪之间来回往复的经验（以及使自己与他们区分开来的补充经验一道），属于那些最基本的政治经验，她认为，这些政治经验构成了政治制度的基本类型的基础；对此，孟德斯鸠曾在《论法的精神》中加以确定。她把对平等的热爱说成是契合古典共和主义者之精神的“美德”，那是一种对“在世不孤之欢欣的持续颂赞。因为，唯有在我处于平等者之中

① 她无疑会认可本杰明·巴伯的图示说明，即把投票描述为“像是在使用公共厕所：我们一群人排队，为的是把自己关入一个小隔间里，在那里，我们能够独自一人私密地释放我们的重负，按一下控制按钮，然后让位于下一个排队者，默默地走回家”，*Strong Democracy*, p. 188。

② *OR*, p. 276.

时，我才不孤独”^①。但是，这种自古希腊以来为共和国的自由公民所享有的平等，是一种明确的政治平等，无论如何，它都与人生而平等的现代自由主义理念没有什么关系。阿伦特甚至主张，这两种不同的平等概念彼此正好直接相对，因为整个共和主义的平等观点是：生来不平等的人们，能够在他们共享的人为世界和人造法律制度中获得平等。^②就像权力和自由一样，共和主义的平等不是某种个体在自身中的拥有之物，而是居于同一政治世界的公民们之间形成的政治空间的一个特征。^③

古典共和主义的平等是一个人为的政治建构而非一种自然赠予，不仅如此，而且它的应用范围也非常受限。首先，它只适用于公共领域，对于私人生活中的平等没有意义。其次，它只适用于公民，从历史上来看，公民一直只占共和国人口的少数，他们对政治自由的享有依赖于他们与劳动者和妇女之间的不平等，即他们迫使后者承担起物质照料的重负。^④再次，共和主义的平等总是只适用于某个具体国家的公民，而不适用于一般意义上的人类。阿伦特评论说，政治原则应当适用于全体人类这一观念，完全是一个现代的新发明。^⑤

240 在古典共和主义传统中获得灵感的绝大多数现代政治思想家，无疑都承认这些关于公民身份之历史局限性的观点，但他们都建议要更新和改进共和主义，可做法仅仅是把这些一直以来属于少数人的权利扩展到所有人。使阿伦特的立场显得与众不同的，在于她对这一方案的严重质疑（这一点导致了她在著作中许多令她的读者最感到苦恼的段落）。在她看来，把平等的共和主义公民身份扩展到所有人，这绝非易事。天生平等这一普遍的现代信念并没有使这一点变得更容易，恰恰相反，它反而会使所涉问题变得晦暗不明。

在阿伦特看来，所有人的平等的自由这一现代诉求，是法国革命的遗产

① “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) III, p. 34; See also “The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism” (1953) MSS Box 68, p. 4; “On the Nature of Totalitarianism” (1st MS), p. 26.

② *OR*, pp. 30-31.

③ “The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism” (1st draft), p. 19.

④ *HC*, p. 31; *OR*, p. 114; “Revolution and Freedom”, p. 590; “Karl Marx and the Tradition” (1st draft), p. 19.

⑤ “Karl Marx and the Tradition” (1st draft), p. 16.

之一，^①是穷人首次作为行动者出现在历史舞台这一历史瞬间的一个不可改变的结果。上帝面前人人平等这一基督教信仰无疑促进了这一诉求，但并非决定性的因素，因为存在了近两千年的基督教，对于政治平等并没有提出什么具有重要性的要求。^②更为中肯的是，经济发展以及与之相伴随的劳动地位的上升，给予了之前受到鄙视的劳动者一种新的尊严。^③

不管是什么原因，自19世纪早期以来，现代政治众所周知的重大目标就是确立平等的自由，不只是为少数小型共和国中有限的公民团体，而是为全人类，为所有阶级和所有种族。阿伦特试图传达给她的读者的第一个观点是：这是一项多么令人畏惧的事业。人类平等不是一个事实而是一项设计，它如果可能的话，也只有通过政治手段才能得到确立。在她看来，自由主义的政治理论已经使得这一点难以理解，因为我们常常被告知，人人生而平等。但是，这一共同假设在她看来非常令人误解。我们生而为人这一事实本身并没有给予我们任何政治权利或政治身份。各种关于自然状态的理论不是我们相信，政治共同体之外的人们赋有平等的自然权利。但是，在《极权主义的起源》中，阿伦特恳请她的读者注意第一次世界大战末期大量无国籍的人们的处境，这些人确实处于政治共同体之外，他们在某种意义上被推进了“自然状态”，除了人性之外，他们被剥夺了一切。甚至在数世纪以来根据平等的自然权利思维培养出来的现代欧洲人中，这些人也被证明不具有任何政治身份。“世界在人的抽象的赤裸裸的存在中找不到任何神圣的东西”，因为“情况似乎是这样的，一个人若仅仅是一个人，他就丧失了他人有可能把他当做一位同胞来看待的那些性质”。^④对于欧洲人在遭遇非洲的“自然”人时的反应方式，阿伦特作出了深思熟虑且骇人听闻的评述，它也充分证明了这同一个道理。对于这些生活在“自然状态”中的人们，欧洲人完全

241

没有承认他们的自然平等权利，而是屠杀他们，他们甚至从未觉得自己是在谋杀。

关键是，权利平等并非某种天生赋予我们的东西，而是一种要实现的

① “Revolution and Freedom”, p. 590 ; “Karl Marx and the Tradition” (1st draft), p. 7.

② HC, p. 215 ; “Karl Marx and the Tradition” (2nd draft) III, p. 33.

③ HC, p. 41 ; “Karl Marx and the Tradition” (1st draft), p. 7.

④ OT1, p. 296. Cf. OR, p. 108.

政治设计，“一种人类目的的平等”^①。“平等……不是被赋予我们的，而是正义原则引导下的人类组织的结果。我们并非生来平等；我们是作为一个依靠自己的决定保护彼此之间的平等权利的群体的成员，才变得平等。我们的政治生活依赖于这样一个假设：我们能够通过组织造成平等。”^②甚至只为一个孤立城邦的少数公民造成这种政治平等，就是一项相当可观的成就：以人类的平等为目标是一项使人敬畏的设计，危险得几近于傲慢。^③

对阿伦特来说，这也是一项振奋人心的设计，并且也是正义原则的要求所致，认识到这一点很重要。^④尽管把她看成平等的政治权利的反对者是一个严重误解，但这确实是一个易于形成的误解，因为她在面对这一设计的问题和危险时并不乐观。^⑤因为她强调，普遍平等的要求自19世纪早期以来，使得现代人进入了政治上未知的水域。这样的一个要求意味着与先前政治思想的彻底断裂，它不仅与国王统治的主流传统断裂，而且尤其与共和主义传统断裂，因为这种共和主义传统颂赞公民们平等的自由，并且理所当然地认为那些公民统治着其他人。^⑥她担心，对于这一问题最容易和最可能的解决方案是一种平等的不自由境况，其中，人们因他们共同的生理需要而“平等”，在这样的一个劳动者社会中，无人自由。正如我们在考察她对马克思主义的反思时看到的那样，她认为，马克思处理无产阶级解放这个问题的努力，事实上变成了一个释放作为动物种类的“人类”的生命过程的方案，^⑦这一方案在最好的情形下会导致官僚政治的低效率，在最糟糕的情形下则导致斯大林主义。现代的代表制民主当然要大大地好于斯大林主义，因为其中的普选权给了完全为他们的物质实存所占据的人们投票权，但是，在她看来，它依然具有这样的危险：使社会中的每个人变得一

① OTI, p. 234.

② OTI, p. 297.

③ 根据阿伦特的说法，这种全球人性的新洞见的意蕴之一就是，我们如今不仅必须要对我们自己的团体所做的行迹和罪行负有集体责任，而且对于一般意义上的人类行迹和罪行负有集体责任（OTI, pp. 235-236, 436）。

④ OTI, pp. 54, 439；“Revolution and Freedom”，p. 591.

⑤ 我自己关于阿伦特的较早著作低估了她思想中基本的人道主义维度。

⑥ “Karl Marx and the Tradition”（1st draft），pp. 6-8.

⑦ OR, pp. 62-64.

样，无人自由。^①

因为同一与平等不同。后者是这样一种政治境况，其中，彼此不同的人因共享一个展现他们差异的共同的、政治世界而变得平等——这些差异包括利益和意见之差异、宗教和种族之差异，以及纯粹的个性差异。然而，在实际政治中，同一与平等之间的区分难以确定，阿伦特的担忧之一就是，作为这两者之混淆的结果，平等的理想易于使人们对一切差异充满敌意，尤其是种族差异，这种差异由于是天然的和不可改变的，在其他差异被消除时甚至变得更加显著。^②

《极权主义的起源》中一些最为生动和棘手的段落，描述了布尔人和其他欧洲人在认可以下事实上的困难：外表如此不同、过着如此原始生活的非洲土著确实是像他们自己一样的人类。阿伦特论证说，种族主义在其根源上，是对“某种超出想象或无法理解的外族人的恐怖体验的反应；确实，这种体验易于使人们简单地宣称他们不是人类”^③。但是，自由主义者倾向于认为，人们一旦彼此了解，种族差异应当至少是可以忍受的，可她坚持认为，所涉问题并不仅仅是因陌生而来的震惊。在说到东欧种族主义的诉求时（在那里，不同种族的人们已经混居在一起好几个世纪了），她评述道：“人们越是彼此了解，他们就越少承认他人是自己的同侪，就越会从人性理想中后退。”^④

事实上，一切人的平等权利是反自然的。这不是对平等的一个反对，因为，如我们一再看到的那样，阿伦特并不认为“自然”为人类设定了标准，相反，从人本主义的观点来看，文明是而且必须建立于对自然的不服从。不过，它确实意味着平等像其余的文明一样，来之不易，有其代价。尤其是，无论是最完美的政治平等，还是最沉闷的社会同质性，都无法改变人类之间的生理差异，但是，这完全可能使他们陷入力图减缓的混乱状态，迫使种族差异提上政治议程。因此，对她而言，搞清楚平等的公民身份的性质及其局限尤为重要。

我们应当根据这一思想链，来解读她那众人皆知却被严重误解的对于美

① HC, p. 130.

② OT1, p. 54.

③ OT1, p. 195.

④ OT1, p. 235.

243 国南部学校废除种族歧视的争议的介入，在《对于小石城事件的反思》中，她反对联邦政府介入以强制执行种族平等，这使她的许多自由主义朋友感到困扰。^① 她在那篇文章中力图要做的，是在平等的公民身份与社会同质性中作出一个区分，这符合 20 世纪 40 年代以来就出现在她的思想中的“公民”与“资产阶级”之间的区分。她主张，共和国这一政治世界中的权利平等，是美国政治制度的基本原则。因此，所有公民，无论种族，都应确保诸如选举权（南部的黑人常常被剥夺这一权利）之类的政治权利，诸如与所喜欢的人结婚之类的个人权利，这违反了南部各州的反种族间通婚法。在这样的宪法权利处于危险的地方，联邦政府能够而且应该进行干预。同样，在阿伦特看来，阻止废除学校和其他公共设施的种族歧视的法律，显然也是违宪的，有违所有公民平等的法律原则。然而，她认为，在平等的法律框架中，试图强制执行社会平等是一个危险的鲁莽之举。黑人和白人不应被法律禁止相互联姻，但是，他们也不能由法律迫使那样做；同样，尽管法律不应禁止不同种族的孩子就读混合学校，但他们也不应被迫这样做。

利用教育选择问题来反对种族主义，这之所以让她感到恼火，是因为它把孩子们推向了斗争前线。但是，试图克服社会差异的整个计划在她看来，既无效又危险；之所以是危险的，部分是因为它损害了共和国之基础的人民同意，部分是因为她担心（想想魏玛共和国时期的犹太人），即使黑人实现了社会平等，这也只会加剧种族之间的紧张关系，而不是消除它们。废除一切差异，这一危险的狂妄自大的企图，很容易危及政治领域中艰难但或许可及的平等的公民身份理想。如我们在早前的章节中所见的那样，她写作《人的境况》的目的之一，就是试图阐明这样一条狭窄的路线：政治人必须行驶在决定论的斯库拉（Scylla）与相信一切皆有可能的卡律布迪斯（Charybdis）之间。

共同体、民族与共和国

阿伦特尽力使纯粹的同一体区别于真正的政治平等（它使得复多个体之

① “Reflections on Little Rock”, *Dissent* 6/1 (Winter 1959), pp. 45-56. See also “A Reply to Critics”, *Dissent* 6/2 (Spring 1959), pp. 179-181.

间的空间存在), 她的这一关注还有另一个重要意蕴, 那就是, 根据她的理解, 共和国并不等同于一个共同体, 也不是一个民族。她关于“社会”概念与“政治”概念之间的对比所引起的不利关注(我们前面已经考察过), 会遮蔽另一个较少明言但遍及她的思想的区分, 那就是公民身份与共同体之间的区分。我们知道, 她使用的“社会”一词并不意指与 *Gemeinschaft* (共同社区) 相对的 *Gesellschaft* (法理社区), 也与我们熟悉的“人为的”现代个人主义与“自然的”温暖共同体之间的对立无关。相反, 由于“社会”在阿伦特看来代表着一种“自然的非自然增长”, 因而这样的对比不可能, 她倾向于把自然的“共同体”和伪自然的“社会”当做彼此的连续。她对现代社会的厌恶, 并不意味着对传统共同体的向往, 而且, 在把政治与“社会”区分开来的同时, 她也对政治与公社做了区分。

实际上, 这一点所意味的是, 共和国公民所共享的人为政治空间并不一定基于任何自然的种族或宗教共同体, 也不一定与之相符。阿伦特的共和主义直接挑战了近代的这一假设: 政治合法性在于民族国家。尽管公民身份与共同体之间的分裂之源可以在她的个人历史中找到, 但它也得到她的民族主义分析的证实, 并且与她的共和主义思想的许多方面相关。

正是个人经历最先使得阿伦特意识到公民身份与民族身份之间的差异, 因为所有经历过纳粹统治的德国犹太人, 开始都是德国公民, 随后他们发现, 合法的公民身份对于一个不属于民族的血土共同体的人而言毫无价值。然而, 许多犹太人从这一经历中得出的结论, 迥异于她从中得出的结论。在看到那些不属于德国的 *Volksgemeinschaft* (民族共同体) 人不再具有任何公民权利甚至生命权之后, 他们自然就想起了公民权利与种族共同体不可分割这一犹太复国主义信仰, 并且认为唯有在他们自己的民族国家中, 他们才是安全的。

阿伦特没有得出那一结论, 并且指责许多犹太复国主义者毫无批判地采用了“德国风格的民族主义”^①。无疑, 对她而言, 抵制把政治的公民身份等同于种族或宗教共同体的诱惑, 相对比较容易, 因为她自己的犹太共同体成员身份有些模糊。只是因为她感受到的纳粹迫害这一现实, 她才毫无选择地

① “Zionism Reconsidered” (1944) in *The Jew as Pariah*, p. 156. 对阿伦特关于犹太复国主义的批判性著作的详细说明, 见 D. Barnouw, *Visible Space: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience* (Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1990), pp. 72-134.

245 把自己确定为一个犹太人，^①而且为了核实这一身份，她对犹太历史和政治有了热情的兴趣。然而，要不是纳粹主义，几乎毋庸置疑的是，由于她来自于一个在很大程度上同化了的环境，她的犹太血统与她的德国教养相比，对她而言意义小多了。^②如同拉埃尔·瓦恩哈根，其与犹太性的斗争令她深感兴趣，她能够接受她无法控制的身份，并对之心存感激，^③但那是一个不同于社群归属的问题。当她关于艾希曼的书使她的犹太同胞恼怒之时，在格肖姆·肖勒姆向她指出使他们特别觉得被冒犯的是这本书无情语气、完全缺乏“对犹太民族的爱”之时，她回答说，她从未感到这样一种对犹太人或其他任何集体组织的“爱”，并且说这种爱是个人之间的事情，最好使之处于政治之外。^④在剥夺德国民族的成员身份之后，阿伦特在美国找到的不仅是免于迫害的庇护所，也是政治上免于压力的社群归属感。她深感安慰地发现，美国不是欧洲意义上把政治统一与民族同质性联结在一起的民族国家。在那个国家中，它的许多不同的种族团体团结在一个宪法之下，从而走在了民族主义大时代的前头，因此，人们就有可能享有“成为一个公民的自由而无须付出同化的代价”^⑤。一个人成为公民不仅无须是资产阶级，而且可以避免任何无所不包的民族身份。在意大利裔美国人、波兰裔美国人、爱尔兰裔美国人以及所有其余的美国人中间，像曾经成为一个犹太裔德国人那样成为一个犹太裔美国人不会有问题。抛开未解决的种族问题不论，美国在协调种族多样性与平等的公民身份上的成功，似乎表明存在着一种

① E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven, Yale University Press, 1982), p. 109; “On Humanity in Dark Times”, p. 18.

② See J. N. Shklar's bitter but revealing “Hannah Arendt as Pariah”, *Partisan Review* 50/1 (1983), pp. 64-77. 关于阿伦特有时对其他犹太人令人惊讶的态度，见 A. Kazin, *New York Jew* (London, Secker and Warburg, 1978), pp. 203, 218. Cf. Von D. Barley, “Hannah Arendt: die Judenfrage”, *Zeitschrift für Politik* 35/2 (1988), pp. 113-129.

③ *Rahel Varnhagen: the Life of a Jewish Woman* (San Diego, Harcourt Brace Javanovich, 1974), p. 227; “‘Eichmann in Jerusalem’: an Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt”, *Encounter* (January 1964), p. 53. 在生命将尽之时，阿伦特在一次演说中谈道，她“从未想要归属何处，甚至也不想归属德国”（“Sonning Prize Speech”，1975, MSS Box 70 013981）。

④ “Letters between Scholem and Arendt”, pp. 51, 54.

⑤ “Sonning Prize Speech” 013980.

取代民族国家的现实方案。^①

尽管无疑是阿伦特自己的经验使她的思想指向了一个非社群的公民身份概念，但她的观点也是有支撑的，那就是对作为政治力量的民族主义的一个高度的批判分析。如我们所见，在《极权主义的起源》中，她确定了两种不同的民族主义，并把具有比较文明特征的、已然确立的民族国家（比如法国）与东欧帝国内部满腹不平的团体的“部族民族主义”区分开来。在她看来，这种“部族民族主义”为动员无根大众提供了一个基础，是纳粹意识形态的一个直接起源，它类似于种族主义，因为它假定民族特性和民族身份是与生俱来和已然确定的。一个波兰人之所以是一个波兰人，一个德国人之所以是一个德国人，只是因为他继承一种特殊的“灵魂”，无论他是否属于一个可见的共同体，是否具有一种特殊的文化遗产。^②

246

这种“部族民族主义”非常不同于西欧成熟的民族国家所具有的那种民族感，但是，甚至像法国那样一个纯正的民族，他们确实是一个对他们祖先建造的共同世界具有共享责任的民族，也无法避免包含于民族国家理想中的矛盾。这些矛盾在民族国家诞生之时，即“法国革命把人权宣言与国家主权的要求结合在一起之时”，就已显现出来。^③ 在 20 世纪，随着少数民族发现自己是二等公民、难民甚至死亡集中营里的居民，问题的深度就变得显而易见。反讽的是，为了享有所谓的“人权”，一个人必须成为一个国家的公民：但是如果可得到的国家是民族国家，那么数量巨大和日益增长的少数民族就会发现，他们自己被排斥在公民身份之外，因此而被剥夺了人权。^④

阿伦特得出结论说，民族国家在最好的情形下，它所造成的政治问题也要多于它所解决的政治问题；不仅如此，她在 20 世纪 40 年代就不怎么令人信服地认为民族国家的时代已经结束了，未来在于非民族的政治形式，无论是联邦还是帝国。^⑤ 十年中，人们看到了法国在面对法西斯主义时的崩溃和分裂，苏联帝国在东欧的建立以及战后西欧向欧洲一体化的推进，这些期望

① Cf. Botstein, "Liberating the Pariah", pp. 89-93.

② OTI, pp. 226-234.

③ OTI, p. 230.

④ OTI, pp. 266-298.

⑤ "Zionism Reconsidered", p. 161; "Approaches to the 'German Problem'", *Partisan Review* 12/1 (Winter 1945), pp. 99-100.

并非完全不切实际。她确实坚持这样的观点，但民族主义在欧洲的复兴和世界的传播表明，^①这种忽视不受欢迎的证据的能力与她那直面现实的方案不符。非常奇怪的是，这并没有阻止她注意到罗莎·卢森堡也低估了政治中民族忠诚的权力，后者（像阿伦特一样）是犹太人，懂得多种语言，并且“从未很好地理解语言障碍的重要性”^②。

247 但是，一种对于持续的民族主义力量更加现实的理解，并未使她更倾向于把民族国家接受为现代世界政治合法性的模式。相反，她对民族主义给少数民族造成的危险的强烈担忧，促使她更有力地反对它，就像她在以色列这件事上所做的那样。巴勒斯坦犹太人祖国的建立是人类开端启新能力的一个确证，对此，她带着热情和高度的批判兴趣观察着，试图但未能成功地影响涉入其中的政治行动者。^③整个犹太复国主义事业的不大可能性，包括巴勒斯坦犹太居住区的“人为性”，对于她称之为“在盲目的必然性信仰下成长起来的一代人”而言，是一个很大的冒犯，而对于她而言，事实上强调了它的“人的重要性”。^④然而，她的热情没有扩展到以战前欧洲国家为模型建立一个主权的犹太民族国家这一犹太复国主义动力。她在战争期间主张，犹太移民在巴勒斯坦建立的庇护所，唯有通过犹太人与阿拉伯人之间的协作才能得到完全的保护。如果犹太人与他们的阿拉伯邻居斗争并且获胜（那时看起来完全不可能），结果将是自我毁灭。“‘获胜的’犹太人将生活在完全敌意的阿拉伯人的包围之中，隔离在不断受到威胁的边界之内，全神贯注于有形的自卫到了这样的程度，以至于淹没了所有其他的利益和活动。”^⑤政治合法性所需要的不是民族统一，而是平等的公民身份，就像美国那样。

阿伦特对于民族层面共同体缺乏热情，同样，她还厌恶更小层面的兄弟之爱。这使她与她 在 20 世纪 60 年代和 70 年代的许多追随者区分开来。她自己 对积极的公民身份和政治参与的热情，在气质上非常不同于那个时代的

① “Nationalstaat und Demokratie” (1963) MSS Box 68 022815. Cf. Shklar, “Hannah Arendt as Pariah”, p. 69.

② “Rosa Luxemburg: 1871-1919” (1966) in *Men in Dark Times*, p. 42.

③ 参见《作为贱民的犹太人》(*The Jew as Pariah*)中收集的论文。罗恩·费尔德曼 (Ron Feldman) 的导论非常好。也参见 Barnouw, *Visible Spaces*, pp. 101-134.

④ “Peace or Armistice in the Near East?” (1950), *The Jew as Pariah*, p. 206.

⑤ “To Save the Jewish Homeland”, p. 187. Cf. Botstein, “Liberating the Pariah”, pp. 86-88.

许多参与主义者的想法，因为后者激发于一种对共同体，对温暖、本真性和自然的浪漫主义热望。小范围的兄弟之爱可以使人摘下面具，彻底地与他人交流，任其自然地说出一切，但没有什么比对这样一种兄弟之爱的渴望更不具有阿伦特气质的了。理查德·桑内特（Richard Sennett）表达了一个与阿伦特非常相似的观点，在他对这场运动的抨击中，他批评了现代的“亲密意识形态”，并且说“温暖是我们的上帝”。桑内特把这种对于温暖的现代渴望与18世纪的文雅、礼节和尊严理想做了对比，后者以18世纪的城镇风化为代表，在那里，陌生人彼此礼貌相待而非亲密相处，^①而这也正是阿伦特的观点。尽管温暖、亲密和自然在私人生活很有价值，但她坚持认为一个形式的、人为的公共领域的重要性，其中，为了与其他公民保持慎重的、公正的团结，自然的亲属和亲密纽带应被放在一边；其中，人们的行动比他们的感情重要得多；其中，人们之间有足够的空间后退以保持距离，由此来冷静和客观地彼此判断。

248

尽管这一主题不断在她的著作中重现，尤其凸显于《论革命》中，但是，她对这一主题最清楚的分析是在她的演讲“论黑暗时代的人性”中，这是她1959年被授予莱辛奖的发言。她在演讲中承认，在诸如纳粹主义统治的“黑暗时代”中，当没有公共领域来照亮世界，或者置身于犹太人那样的一个被排除在公共领域之外的民族中之时，随着人们“彼此靠得更近，在亲密的温暖中寻找唯有公共领域能够投射出来的光亮和启明的替代品”，一种特别温暖的人性就可能发展出来。然而，这种温暖人性的获得是以“无世界性”为代价，后者“一直是野蛮的一种形式”。^②养成温暖和亲密的最大危险是，人丧失了文明的公共价值，诸如客观性，这只有在他们之间拥有空间、在公共领域以冷静措辞相谈的人们之间才能发展出来。

一个共享的公共世界具有显现公民的复多性的空间，并且由此把公民共和国团结在一起，阿伦特的这一观念也非常不同于古典共和主义传统的理想，后者是一种令人沉闷的社群主义。像黑格尔一样，阿伦特力图表述的是一种统一与复多性辩证地结合在一起的政理解，还与黑格尔一样的是，把对立双方综合在一起的辩证瞬间就是政治制度的具体世界。然而，相似之处

① R. Sennett, *The Fall of Public Man* (Cambridge, Cambridge University Press, 1977), pp. 4-13, 255-259.

② “On Humanity in Dark Time”, pp. 30, 13.

也到此为止，因为阿伦特从未说到人类能够形成、居住和传递到未来世代的公共世界是理性的演示。相反，它们完全是偶然的事件，是出于特殊的人们的具体行动和同意，依赖于对它们存在的不断支持，而不是推论的或必然的事件。^①在对共和国的反思中，阿伦特总是在悲观主义与乐观主义之间保持着很好的平衡，悲观主义针对的是人类确立“永久制度”的能力，^②乐观主义针对的是这一思想：毕竟，人类种族的每一个新成员都能够与他人联合起来在旧制度的崩溃中创造一个新开端。在失败的匈牙利革命几年之后，她如此表述着这些混杂的情绪：“对我而言，我们在别样的黑暗和危险的未来前景中能够看到的一缕不确定的、忽隐忽现的希望之光，完全可以概括为革命和自由。”^③

革命与悲剧

这一章概述阿伦特的共和主义所使用的材料取自于她的许多论文和手稿，但首先是取自《论革命》，这是她最重要的共和主义著作。（在她计划的《政治导引》缺席的情况下，）它也是她最直接的关于政治思考一个全面陈述，并且区别于她在《人的境况》中关于政治的人类情境的反思。这不是说有那么一刻，《论革命》被当做一本系统的政治哲学著作，或者一项政治行动方案。这本著作两者都不是，相反，它是一个关于革命的沉思，它把阿伦特许多年来在心里反复考虑的一系列相互关联的主题和问题集中在了一起，但是，它的刺激因素是1956年发生在匈牙利的事件，并通过联结美国革命与法国革命彼此反差的经验使之成形。^④像《过去与未来之间》的文章一样，《论革命》是一系列相关的“政治思想操练”，^⑤其中，阿伦特做了区

① 在这一主题上，本雅明·巴伯的观点与阿伦特的观点非常接近（*Strong Democracy*, pp. xv, 133, 152, 219）。

② *OR*, p. 84.

③ “Revolution and Freedom”, p. 578.

④ Cf. J. Miller, “The Pathos of Novelty: Hannah Arendt’s Image of Freedom in the Modern World” in Hill, *Hannah Arendt*, pp. 177-208.

⑤ “Preface: the Gap Between Past and Future”, p. 14.

分、造成了疑问、明确了问题，但并不觉得一定要去解决它们。像《极权主义的起源》和《人的境况》一样，但或许在一个甚至更大的程度上，这本著作是一部相互交织的主题汇合而成的交响曲，而不是一个论点。这些主题的绝大多数，我们已经在考察阿伦特思想的过程探究过：比如，她把现代性解释为对“自然的非自然增长”的屈服，同时，作为它的对应，她重申人类抵抗必然性和开端启新的能力；她关于道德与政治之间张力的沉思，关于试图以私人感情为基础左右政治生活的危险的沉思；她对于本真的政治经验被政治哲学传统扭曲的担心，以及她以更充分的概念形式去阐述它们的尝试。

如果回顾一下，我们就会发现，《论革命》所特有的一个主题回荡在阿伦特关于政治的所有著作中。令她高兴的是，卡尔·雅斯贝尔斯，她的这本书正是题献给他的，立马就认清了这本书。他说，她呈现了一种悲剧景象，但不是绝望景象，她回应说，这正是她的意图所在。^①易言之，《论革命》的核心是一种悲剧的人性景象，我们在《极权主义的起源》中瞥见过它，并在《人的境况》中看到了对于它的更为充分的阐述，这是一条狭窄道路的景象，它只向处于无情的自然力量与人们自身在行使自由时易于释放出来的排山倒海的力量之间的人性敞开。阿伦特非常强调革命的悲怆情绪，尤其强调短暂的自由时期，它处于“革命”这个词本身召唤出来的永无休止的循环重复与法国革命发动的不可控制的力量之间。

于她而言，法国革命在《论革命》中的象征力量正是它在《极权主义的起源》中所意指的对立面，这使我们对于她围绕历史事件发起反思的方式知之甚多。在她的早期著作中，法国革命是人本主义的象征，是人类抵抗自然和建造人类世界之能力的象征。^②在她关于马克思、劳动和生命过程的反思之后，在她开始写作《论革命》之时，这同一场革命在她看来代表着席卷革命者并使人类努力挫败的不可控制的洪流，所以“就好像当人们开始坚持自己的伟大、维护自己的尊严之时，一股比人们更大的力量涉入了进来”^③。这两套反思中不变的是，英雄般的人类与他们与之抗争的压倒性力量之间的对比。在后一本书中，美国的建国之父们成了人本主义的英雄，与毁灭性地屈服于自然力量的雅各宾派形成鲜明对照。在阿伦特的人本主义意象中，他们

250

① Jaspers to Arendt, 16 May 1963, Arendt to Jaspers, 29 May 1963, *Briefwechsel*, pp. 540-543.

② *OTI*, p. 144.

③ *OR*, p. 49.

背后站立的是天路客们，后者在遍布敌意的茫茫荒野中挺立，凭借彼此信任的纯粹权力，设法创建了一个压制自然和野蛮的人类世界。^①

因此，对阿伦特而言，革命首先是展示内在于整个人类文明方案中的英雄主义和悲剧的舞台。一方面，它是现时代政治自由的 *locus classicus*（经典论据）：是人类与过去决裂并一起行动引入新事物——比如美国革命者创建共和国时的显赫作为——的能力根据所在。另一方面，如法国革命者和后来的革命者所表明的那样，任何坚持人的自由能力的尝试，其最可能的结果就是残酷地提醒我们对于必然性的服从。人类存在的悲剧维度更深层面，经由法国革命的经验而凸显。其中一个层面就是，文明自身，包括一切已知的政治自由范例，总是建基于暴力和剥削；另一个层面则是，当骇人的真理把自身强加于法国的革命者之时，他们创建社会正义的高尚努力只导向了更深的悲剧，自由在恐怖中毁灭殆尽。

革命经验使悲剧有所减轻吗？阿伦特在《论革命》中关于革命与暴力之间的习惯联系的反思表明，没有任何减轻。如我们所见，她在对于美国经验的解释中找到了希望，即有时一些人拥有政治自由无须剥削他人，英雄主义政治并不一定是凶暴的，也可以是一个同意和信任的问题。然而，由此推断这也许永远是容易的，这就会与她关于人类处境根本上的悲剧观点完全相反。甚至在最合宜的环境下，（比如在美国）当人类成功地在茫茫荒野中确立了一个人类自由的据点之时，那也只有竭尽全力才能保护它，并传递到后来世代。若是形势对他们不利，人类则几无可能成功；他们最多可能做到的，也就是如匈牙利人那样光荣地失败，给他们留下一个永恒的名声。^②

考虑到阿伦特最初开始思考政治的环境，她的政治思想弥漫着一种人类处境的悲剧感（可预见的灾难和难得的英雄主义），也就一点也不令人惊讶。如我们所见，这一情绪非常符合古典共和主义者，在某种程度上，阿伦特把他们看做精神上的先辈。然而，这确实给她的读者们造成了问题，因为对于绝大多数人而言，人类生活根本上就不是悲剧性的，而在阿伦特看

① *OR*, pp. 167, 173. 阿伦特使天路客们听起来显然像是存在主义者，而根本不是宗教徒。

② 在报道（艾希曼审判中讲述的）关于一个德国军队的上士帮助犹太人直到被抓和处决的故事时，阿伦特评论说，“如今一切将会完全不同……只要能讲述更多这样的故事”，因为它们表明一些人会反抗恐怖。“从人的角度来讲，在这个星球上保留一个适合于人栖居的地方……无须更多要求”。（*Eichmann in Jerusalem*, pp. 210-212）

来，这是一种对于政治行动者解决人类问题的能力的过分信心。这种本能的乐观主义导致她的许多读者认为，她的著作的目的就是建议一个参与式的乌托邦。然而，事实上，尽管她强调人类的行动能力，但她的著作的语气根本不是行动主义的，而她的“新共和主义”不应当做一个政治蓝图。正如她在许多场合阐明的那样，她自己的视角是一种向后看的视角，为的是寻求理解、判断和颂赞，而非产生效果。^① 252

她对人类悲剧处境的强烈感受，人类事务成功的巨大障碍，加上她的观点的其他方面，一起阻止她提供意图指导实践的政治理论。其中一个就是她对于行动本身的理解，因为它一旦区别于制作，被理解为在具有创发能力的复多的存在者中进行之事，以一个政治蓝图开始并把它付诸实践的观念就显得十分荒谬。但是，另一个决定性的因素是思想与行动之间的关系，尤其是哲学与政治之间不安关系，它们自身作为问题已被她敏锐地意识到，并且她对此已反思多年。我们已然在她的思想中一次又一次地遭遇到这一线索，现在是聚集其丝线的时候了。

^① “Hannah Arendt on Hannah Arendt”, pp. 303-310. 我自己之前的观点存在着这一缺陷。

第六章 哲学与政治^①

哲学 vs 政治

阿伦特喜欢说思考是一个不会产生固定结果的永无止境的过程，“就像珀涅罗珀的织物，每日清晨拆解昨晚之所成”^②。大体而言，这一对于智识生活的描述并不完全适合于阿伦特自身，因为如我们所见，她的思考确实产生了结果，并且形成了一个她在发展和不断使用的概念和区分的复杂网络。不过，在她的著作中确实贯穿着一条思想链，它具有珀涅罗珀的织物这一隐喻所揭示的极不稳定的易变特性，通过这条思想链，我们或许能够窃听到思想家与她自己永无止境的内在对话，阿伦特认为这正是哲学的本质。这条思想链就是思想与行动、哲学与政治之间的关系这一主题，它是阿伦特关注的主要问题之一。^③

她对这一主题的关注，源自她自己在希特勒掌权后的经历。在这之前，她作为一个学习哲学的学生，对政治了无兴趣，只是由于受到纳粹主义的震惊才突然去关注政治。她认为，只有借助政治理论，她最终才能找到回归哲学的正确道路。确实，哲学是她的家园，这可以在她受邀主持吉福德讲座之后对一位老朋友的谈话中找到证据，而这一系列讲座后来构成了《心灵生

① 这一章之前以论文的形式发表在 *Social Research* 57/1 (Spring 1990)。

② *The Life of the Mind* (London, Secker and Warburg, 1978)，以下提及时标为 *L of M* vol. I, *Thinking*, p. 88。

③ 这里呈现的解释与阿格尼斯·赫勒 (Agnes Heller) 的主张相反，后者认为阿伦特“力图构建一个哲学体系”[A. Heller, “Hannah Arendt on the ‘Vita Contemplativa’” in G. T. Kaplan and C. S. Kessler, *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom* (Sydney, Allen and Unwin, 1989), p. 152]。

活》。她跟汉斯·约纳斯说，她觉得自己已经在政治上尽力了，从今往后要回到哲学。^① 确实，在生命的最后时间里，她继而公开声称，尽管她盛赞公共领域，但她自己不是政治动物，她早期立志钻研哲学，就意味着“她对公共领域没有任何承诺，哪怕在哲学上可能一无所成”。因为，如她进而说到的那样，“哲学是一项孤独的事业”。^②

如果说，阿伦特自己作为哲学家和公民的一生，表明了思想与行动之间的某种紧张关系，那么，另一种个人经历迫使她更加关注它们之间更为截然对立的可能性。1933年，当阿伦特和她的犹太同胞流亡或陷于危境之时，马丁·海德格尔，她以前的老师和情人，她认之为哲学思考的最高代表的那个人，竟公然与纳粹结盟。^③ 正如阿伦特后来评论那一时期所说的那样，“问题……不是我们的敌人在做什么，而是我们的朋友在做什么”^④。这一经历使她认识到这样一个令人不安的事实：对专制感兴趣的伟大思想家不只海德格尔一人。她如今评价甚高的共和主义政治行动，对之曾表现出同情的伟大思想家，历史上少有，而且，西方政治哲学传统的奠基人柏拉图，甚至比海德格尔对民主更加怀有敌意。于是，她始而自问，哲学与体现在每一活动的性质中的政治彼此不相容吗？

正是在她最后二十五年的著作中，对这一问题的关注浮出水面。在此之前，她对海德格尔的纳粹主义及其解决哲学与所涉政治的问题的解释方式，似乎一直是把海德格尔的哲学贬低到海德格尔的政治层面。在1946年发表于《党派评论》(*Partisan Review*)上论德国的“存在哲学”的一篇文章中，^⑤ 通过把他的哲学与雅斯贝尔斯的哲学所做的不利对比，她对海德格尔作了一个充满敌意并带有轻蔑的评价，其中，雅斯贝尔斯是她的另一位老师，他一直反抗纳粹主义。尽管这篇文章没有明确谈论政治哲学，但是，她声称海德格尔的哲学是“自我中心主义”，而雅斯贝尔斯的思想是强调他人交往、对

① H. Jonas, "Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work", *Social Research* 44/1 (1977), p. 27.

② "Sonning Prize Speech" (1975) MSS Box 70 013985-6.

③ 关于这一具有争议的主题的一个详尽调查，见 V. Farias, *Heidegger and Nazism*, trans. P. Burrell and G. Ricci (Philadelphia, Temple University Press, 1989)。

④ E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven, Yale University Press, 1982), p. 108.

⑤ "What is Existenz Philosophy?" *Partisan Review* 13/1 (Winter 1946), pp. 46-56.

他人敞开，这些都具有明显的政治色彩。而且，她还说，雅斯贝尔斯的思想不仅比海德格尔的哲学更具人性，从哲学上来看也更为先进。显然，雅斯贝尔斯不仅政治上表现得好，哲学上也非常不错，因此，哲学与政治似乎和谐一致。^①

255 我们无法得知这一观点在多大程度上使那时的她满意。可以确定的是，在关于《存在哲学》这一文章发表的一些年里，她开始对这些问题有了完全不同的看法。她对海德格尔的讥讽，在她于1940—1950年访问欧洲期间与他重修旧好之后，不再存在。^② 因为，她从对海德格尔后期著作的热心阅读中，一再觉得他是这个时代卓越的哲学天才，^③ 因此，她再次面对这样一个问题：如此深刻的哲学，怎么能够与如此愚蠢、如此邪恶的政治共存呢？

在她生命所剩的岁月里，她思考着哲学与政治之间的关系，^④ 更宽泛地说，是在思考着思想与行动之间的关系，她的这些思考使她进入了两个不同的方向。它们首先导向了她认为自己在政治理论中的一个主要发现，但是，

-
- ① 关于阿伦特与雅斯贝尔斯，见 L. P. and S. K. Hinchman, "Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers", *Review of Politics* 53/3 (1991), pp. 435-468.
- ② Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, p. 246. Cf. Arendt to Jasper, 6 July 1946, 29 September 1949, 4 March 1951 in *Hannah Arendt/ Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969*, ed. L. Köhler and H. Saner (Munich, Piper, 1985), pp. 84, 178, 204.
- ③ "Martin Heidegger at Eighty" (1971) in M. Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy* (New Haven, Yale University Press, 1978), pp. 293-303. Cf. L. P. and S. K. Hinchman, "In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism", *Review of Politics* 46 (April 1984), pp. 183-211.
- ④ 阿伦特的手稿中有两个非常不同的关于这一主题的演讲课程："Philosophy and Politics: The Problem of Action and Thought after the French Revolution" (1954) MSS Box 69, 与 "Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?". 1954年演讲课程的最后部分由 J. 科恩编辑发表于 *Social Research* 57/1 (Spring 1990), pp. 73-103。也可参见 Arendt to Gertrud and Karl Jaspers, 25 December 1950, *Briefwechsel*, p. 196; Arendt to Kenneth Thompson, 31 March 1969, *Correspondence with the Rockefeller Foundation*, MSS Box 20 013824。政治与心灵生活之间的关系正是利厄·布拉德肖 (Leah Bradshaw) 的如下著作的主题: *Acting and Thinking: the Political Thought of Hannah Arendt* (Toronto, University of Toronto Press, 1989)。布拉德肖认为，阿伦特在这些问题上的思想存在着一个“戏剧性的倒转”，她早期的政治著作与她晚期对心灵生活的关注之间存在着一个“根本的断裂”。(布拉德肖未能参见的)阿伦特手稿并不支持这一解释。

它们也使她关注于一条成就不甚明显却富有魅力的思想链。正是这第二个方向，那条最终未得到澄清的思想链，是这一章的主要关注。首先，我们要注意到，她对哲学与政治之间不安关系的敏感，是使她持有以下主张的因素之一：柏拉图以来的西方政治哲学的“伟大传统”，其中绝大部分对政治的性质和潜能造成了一个系统的令人误解的印象。如我们所见，尽管她是为了澄清马克思与极权主义的关系而转向对于那一传统的反思，但是，她在20世纪50年代早期的手稿清楚地表明，她早已在思考哲学与政治之间古老的张力。她认为，尽管普遍认为哲学最初是源于对世界现象的“惊异”，^①但政治哲学一直以来是哲学的“继子”，^②从未受到其不情愿的父母的喜爱。雅典的民主主义者宣判苏格拉底有罪，这促使柏拉图梦想创建一个给予哲学家权力并因此获得安全的城邦，自那时以来，政治哲学与其说是基于在人们之间行动这样的本真政治经验之上，不如说是基于哲学家的经验，这些哲学家孤独地思考着，当其从反思中脱身出来之后，又必须应付一个所不了解的世界。易言之，政治哲学是从哲学家的观点，而不是从政治行动者的观点来看政治的。

256

根据阿伦特的说法，这导致了许多不幸的结果。政治被轻视，丧失了它的尊严。希腊公民奋力追求的不朽，无法对抗哲学所能接近永恒，并且由此使 *vita activa*（积极生活）的各个方面声名狼藉，以至于行动与其他活动混淆在一起。在哲学家看来，政治不过是达到目的的手段而已，它本身并不是善好之物。因此，它很容易被误解为是一种制造，最好由一个能理解所实现目的的统治者来指挥。在寻求凌驾于复多意见之上的唯一真理的哲学家看来，显然，单个统治者而非复多行动者的观念天然与他们相契。政治地来看，这一观点的最大缺陷就是，它意味着丧失了对人之复多性和人之发起行动的能力的理解。但是，哲学家并不怎么关注行动自由。哲学家认为自己拥有真理，所以他们不会寻求去说服大众，而是去强迫大众，要么以神的惩罚进行威胁，要么以更为专业的理性强制形式，迫使大众沿着狭窄的演绎推

① *The Human Condition* (Chicago, University of Chicago Press, 1958), p. 302. 这一版本以下标为 HC。

② “Philosophy and Politics” (1954) 023358. Cf. “On the Nature of Totalitarianism” (2nd MS, c. 1952-1953) Box 69, pp. 19-23; “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought” (1st draft, 1953) Box 64, pp. 36-end.

理小路行走。^①同时，他们抓住至关重要的自由观念，给了本真的政治理解 coup de grâce（致命一击），即他们把自由重新解释为一种私人的或内在的状态，而不是把它看成是在公共世界的自由移动和自由行动。^②

苏格拉底 vs 柏拉图

257 西方对于政治的传统理解被哲学偏见所扭曲，阿伦特的这一解释并非是她思想转变的结果。阿伦特关于西方政治哲学对于政治的理解是扭曲的这一解释，并不是突然改变立场的结果。从一开始，她对哲学与政治之间关系的反思就指向了对它的注意，从未有过重大的立场变化。可是，这些反思也使她通向了一系列难以轻易回答的问题，她在这些问题上的沉思耗尽了余生，试过许多不同的回答，却没有找到确定的方案。哲学与政治之间的张力到底有多大？它本质上只是苏格拉底之死这一具体事件偶然引起的不幸结果，是历史的意外使其存在至今吗？在传统已经破碎的今天，我们可以把它置于脑后吗？或者它还要深刻得多？思想与行动具有使哲学与政治不可避免地存在张力的内在特性吗？哲学对绝对真理和铁的一致性的追求使哲学家自然地同情强制和专制吗？或者哲学家从事的思想活动就像行动本身一样是自由的和无结果的？如柏拉图和海德格尔所明示的那样，哲学思考是一项天然孤独的、反复多性的活动，只有从世界退隐才得以可能吗？或者相反（我们可以从苏格拉底和雅斯贝尔斯那里得出结论），最好的哲学实际上需要与公共世界中的他人接触，由此表明对复多性和与他人交往的认可？如果假定哲学思考需要从世界退隐，这种撤步必定会失去常识，并因此使得哲学家没有资格过问政治吗？或者它实际上能够使他提防缺乏思考的恶，并解放他的政治判断能力？

在她生命的最后 25 年中，对于这一类问题的反思不断出现在她发表的和未发表的著作中，但是，确定她思想的两个重叠阶段是可能的：一个阶段

① “What is Authority?”, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York, Viking Press, 1968), pp. 107-111.

② “What is Freedom?”, *Between Past and Future*, pp. 145, 157; See also B. Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (London, Macmillan, 1981) chs. 1-2.

是20世纪50年代早期，或许跟她与海德格爾的重修旧好有关；另一个阶段，也就是后一个阶段，与艾希曼的审判以及随后对她关于这一审判的著作的争议相关。

无论她关于这一主题的早期阶段的思考是否与海德格爾有关，它无疑都与马克思相关。在她关于“马克思主义的极权主义因素”的写作过程中，当她着手把马克思与西方思想的伟大传统联系在一起时，^①一片广阔的、未知的反思领域就敞开在她面前。20世纪50年代早期她的一些发表了的和未发表的著作揭示了许多令人困惑的相互关联的思想链，但是，这些思想链倾向于汇聚的一个关键点是，苏格拉底的审判及其对于西方哲学和政治的蕴意。^②确实，在她那时的手稿中，我们能够勾勒出一个哲学衰落的神话——这显然是一个很诱人的故事，不过难以让人完全信服。

258

这个故事大概是这样的。在学院哲学还没有出现的早期希腊城邦时期，雅典公民过的是一种思想与行动统一的生活。Logos（逻各斯）这个词象征着这种原初的统一，logos本意既是言说也是思想。希腊政治由这一logos引导，而这一点的重要性超出了如下事实：城邦中的行动是通过说服而非武力得以展开。它还意味着在公民永无止境的谈话中，行动揭示了思想，思想在公民们彼此说服时告诉他们如何行动。^③在公民之间形成的这一公共领域中，实在从各方面显现并为人们所看见，^④同时，在这种基于言说和思想与行动统一的政治中，人们的复多性和自由得到了充分展现。相反，行动与思想一旦分离，就会堕落为否定复多性和自由的强制，行动堕落为无声的暴力，思想变成了单向的逻辑推理，它同样对人的复多性和自发性充满敌意。

（在阿伦特看来，）苏格拉底式的哲学思考正是产生于这种公共言说的雅典政治中。这种思考没有脱离政治，也不与政治对立，相反，它本身就是一个在公共世界的人们中来回移动并探究他们的意见的事件。每个人都有他自

① 1953年，阿伦特作了一个题为“卡尔·马克思与西方思想传统”的演讲课程。现存两个非常不同的手稿，其中最初的手稿与这里讨论的问题尤为相关。

② E. g. “Philosophy and Politics” (1954) 023394-8 [*Social Research* (1990), pp. 73-79]. Cf. Arendt to Jaspers, 1 July 1956 *Briefwechsel*, pp. 325-326.

③ “Karl Marx and the Tradition” (1st draft), pp. 11-13; “Philosophy and Politics” (1954) 23361-6; *HC*, p. 27.

④ Cf. “Einleitung: der Sinn von Politik” (c. 1957) MSS Box 60, 010, p. 13.

己的意见 (doxa)，意见代表着世界向他显现方式，因此，有多少意见，就有多少不同的人从不同的观点注视着这个共同的世界。但是，柏拉图后来却渴望用单一的真理取代这些复多的意见，而苏格拉底是没有这种想法的。苏格拉底试图要做的，是鼓励每一个人连贯地表达他自己的意见。“对于苏格拉底而言，Maeutics（启发式问答）根本上是基于严格平等的一种政治活动、一种意见的平等交换，其成果不能用结果、达成这样或那样的普遍真理来衡量。”^① 苏格拉底显然认为，朋友之间对他们共同拥有的世界的谈论本身就是一项有价值的活动，它不是要去发现一个使谈论结束的权威真理：“苏格拉底似乎认为，哲学家的政治功能就是去帮助确立这种基于友爱的共同世界，在那里，无须统治。”^②

259 因此，似乎曾有一个时期，思想与行动、哲学与政治并不分离，也不对立。阿伦特明确声称，这些现代区分并非必然之事，^③ 而是诸多事件的结果，其中首要的就是苏格拉底之死。因为，苏格拉底之死不仅使得柏拉图对政治充满敌意，而且使得他怀疑其老师的整个哲思路径。根据苏格拉底的审判，他对大众的演说显然是徒劳。因此，柏拉图不再要去说服他们，而是代之以只能在哲学思考的孤独中才能获致的绝对真理来反对他们的意见，并且把这唯一的真理强加给他们，无论是通过逻辑的力量，还是通过来世中神的惩罚的威胁。^④

公民生活 vs 心灵生活

哲学衰落的故事显得像个悲剧，这一悲剧的意蕴在于，困扰着西方传统的思想与行动之间的对立并非不可避免。如果苏格拉底没有被控告；如果他没有一个像柏拉图那样的天才弟子对他的死作出回应；如果已然开始衰落的

① “Philosophy and Politics” (1954) 023400-1[*Social Research* (1990), p. 81] ; Cf. “Karl Marx and the Tradition” (1st draft), pp. 30-31.

② “Philosophy and Politics” (1954) 023403[*Social Research* (1990), p. 84] .

③ “Philosophy and Politics” (1954) 023366.

④ “What is Authority?”, 107-116 ; “Karl Marx and the Tradition” (1st draft), pp. 29-30, 33-34 ; “Philosophy and Politics” (1954) 023395-9[*Social Research* (1990), pp. 73-80] .

希腊城邦纵容哲学家的自负；如果基督教没有增强思想与行动的等级差别；一句话，如果情形是另外一个样子，那么显然，哲学与政治就没永不会如此截然两分了。阿伦特的一些关于亚里士多德的论述，乍一看似乎指向这同一个方向，因为她常常说亚里士多德的政治哲学显然是反柏拉图主义的，而且他也清楚地阐述了希腊城邦的一些基本经验。比如，与柏拉图不一样，亚里士多德意识到了积极生活的尊严，觉察到了自由与政治言说之间的联系，注意到了哲学家的智慧与政治家具体的政理解之间的差异。^① 如果我们把阿伦特关于苏格拉底和亚里士多德的反思与她后来关于雅斯贝尔斯和康德所践行的政治思考的反思结合在一起，就能够对她显然的反柏拉图主义立场给出一个合理解释，这也意味着哲学与政治曾经是和谐的，而且也能够再次和谐一致，无论有多少传统的扭曲。

不过，阿伦特的观点绝非那么简单：事实上，她的观点根本不简单。它与其说是一个观点，还不如说是一种内在对话，不断地在不同立场之间来回往返。甚至在题为《哲学与政治》的早期演讲手稿中，她描述了柏拉图及其之后的哲学从苏格拉底那里的堕落，但也承认哲学与政治之间的不安关系还有其他更基本的原因。尽管苏格拉底完全是一个政治哲学家，但是这种更为深层的张力在他那里也存在。苏格拉底虽说没有宣称是拥有特殊的哲学真理的专家，但他还是不同于其他公民，因为他全身心地关注真理，总是促使那些与之对话的人把意见表达得更一致连贯。这种对真理的追求显然会不可避免地腐蚀意见，破坏意见，却没有提供任何取代这些意见的东西。^② 如果在苏格拉底那里，就已经可以看到对城邦的忠诚与对真理的忠诚之间的潜在冲突了，那么在柏拉图那里，就只不过是加强了这一张力并给予它理论表达而已。

因此，即使没有苏格拉底的审判，在哲学家自身那里也会存在着两种经验——即公民生活与心灵生活——之间的冲突，阿伦特认为，柏拉图反政治的乌托邦是解决这一冲突的一个尝试。只要哲学家发现了一个能够让他们超然于世俗居所的崇高思想领域，他们对于世俗居所的理解和对它的责任感就一定会受到影响。甚至亚里士多德，他不像柏拉图那样对城邦具有私人敌

260

① “What is Authority?”, p. 116; “Karl Marx and the Tradition” (1st draft), pp. 12-13; “Philosophy and Politics” (1954) 023362-3, 023370, 023401.

② “Philosophy and Politics” (1954) 023408 [*Social Research* (1990), pp. 90-91] .

意，也认为哲学沉思优于行动理所当然，并因此实际上把政治贬低为一种工具性活动。^①对于柏拉图而言，这两种经验状态之间的冲突成了身体与灵魂之间的冲突，而只要灵魂是自由的，它就一定会获胜。就像自由公民统治着他的奴隶一样，灵魂也统治着它的身体，对于柏拉图而言，这种内在统治反过来就成了哲学王统治公民的模型。正如这一类比提醒我们的那样，阿伦特由此意识到了思想与行动统一的迷人图景在城邦中不能永久维持的另一个原因。在这些早期手稿的许多地方，阿伦特承认占有奴隶的制度已经在实践事务中的“知”与“行”之间打开了一个鸿沟，由此为希腊政治奠定了统治经验的基础。^②

261 因此，无论阿伦特如何为哲学思想与政治行动之间的一种原初的苏格拉底式和谐形象所吸引，她自始认为，思考活动中可能存在着某些东西，它们使得哲学家们显然不会去同情自由的政治行动，而倾向于赞成专制。在她写作我们已经考查的关于“哲学与政治”的演讲手稿之前，她就已经在反思哲学与极权主义之间的可能联系。这两者之间的联系是逻辑演绎过程，阿伦特在一些反思极权主义的手稿中阐明了这一关联，它们似乎与她论《意识形态与恐怖》的文章属于同一思想链，后者包括对极权主义意识形态的逻辑性以及让这一铁的一致性诉诸孤独大众的反思。^③比如，在《意识形态与恐怖》的手稿中，阿伦特进而区分了被遗弃的“孤单”与“孤独”状态，在后一种状态中，“我们从不孤单，而是与我们自己在一起”^④。不过，她说由于孤独是哲学思考的必要条件，所以“哲学家们对政治不信任”^⑤。这还不是说他们需要—个不受干扰的安宁环境进行思考使他们偏爱强势政府；问题要比

① “What is Authority?”, pp. 115-118; *HC*, pp. 196, 230 ; “Philosophy and Politics” (1954) 023402 [*Social Research* (1990) 83] . See also *L of MI*, p. 199.

② E. g. “Philosophy and Politics” (1954) 023368-9. 关于阿伦特在这一问题上的观点远未澄清的另一个迹象，见她为1955年在加利福尼亚大学所作的“政治理论史讲演”所写的笔记（MSS Box 41 024084），在那里，她说“古代哲学……无所顾忌地谈论城邦生活”，却极少关注行动，这是因为，与早期的希腊经验不同，城邦生活并不鼓励行动。见本书第三章关于“行动”的论述。

③ *The Origins of Totalitarianism* 3rd edition (London, George Allen and Unwin, 1967), pp. 472-478.

④ “Nature of Totalitarianism” (second MS), p. 19.

⑤ “Nature of Totalitarianism” (second MS), p. 19a.

这深刻得多，因为是退隐到思想领域使他们不惜牺牲人的复多性以强调孤独经验。因为最依赖于复多性的政治现象是权力，它通过许多人一起行动产生，^①一个人自己要么是没有权力的，要么寄身于他人的共同权力，比如暴君。然而，哲学家与暴君在历史上的亲缘性，其原因之一就是，孤独的哲学家发现，“在人的心灵本身之中，显然就有某种能够强迫他人并由此产生权力的东西”^②，即逻辑的力量。“逻辑性，即罔顾经验事实的纯粹推理，是孤独的真正缺陷。”^③

这里，重要的是不可过分简化阿伦特的观点，因为她确实没有把哲学家们等同于极权主义的大众支持者。她所谈论的这种对于逻辑的偏好，只是“孤独的缺陷”：这不是必然的伴随物，而是当一个人从孤独滑向孤单后可能发生之事。孤独本身乃是哲学家的必需之物，这不仅是为了他们能与自己在一起，而且，这样他们就能“潜在地与所有人在一起”，并且探问“人类的永恒问题”。^④易言之，这种从孤独到孤单的滑入及其专制亲缘性，是哲学的一种职业危险。尽管这些手稿中的反思表明哲学具有政治危险，但它们似乎意味着，拥护专制表现的是哲学的畸变，而不是它的自然结果。这一观点的论据，我们可以在阿伦特论卡尔·雅斯贝尔斯的两篇文章中找到，它们分别发表于1957年和1958年，在文章中，她以热烈的崇敬语调说道，对于雅斯贝尔斯而言，真理只能在交往中呈现，因此思考“是人与人之间的实践，而不是一个个体在自我选择的孤独中的表演”^⑤。阿伦特说，雅斯贝尔斯的思想与世界和他人关系密切，因而“必定是政治的”^⑥。

262

阅读这两篇关于雅斯贝尔斯的文章，可能会给我们留下这样的印象：雅斯贝尔斯，“这位唯一对抗过孤独的哲学家”^⑦，在阿伦特看来，是哲学应当的典范。然而，就像1946年论《存在哲学》的文章一样，这些文章需要谨慎

① Cf. *HC*, pp. 199-203; “On Violence” (1970) in *Crises of the Republic* (New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972), pp. 140-155.

② “Nature of Totalitarianism” (second MS), p. 22.

③ “Nature of Totalitarianism” (second MS), p. 17.

④ “Nature of Totalitarianism” (second MS), p. 19a.

⑤ “Karl Jaspers: Citizen of the World?” (1957) in *Men in Dark Times* (London, Cape, 1970), p. 86. Cf. Hinchman and Hinchman, “Existentialism Politicized”.

⑥ “Karl Jaspers: a Laudatio” (1958) in *Men in Dark Times*, p. 79.

⑦ “Karl Jaspers: Citizen of the World?”, p. 86.

地解读，要时刻记住这些文章的强烈私人动机，阿伦特是在表达自己对于老师和密友的忠诚，尤其它们都是为庆祝而作。因此，她在雅斯贝尔斯死后撰写的《心灵生活》中提出的那些条件可能更为重要，不过，它们在二十年前就已经出现过，那时，她撰写（但没有发表）了一个题为“近来欧洲哲学思想中的政治关注”的演讲。^①因为，尽管阿伦特在这个1954年的演讲中承认，雅斯贝尔斯对交往作为哲学的一个主要特征的强调，重回到了“本真的政治经验”，复活了标示着思想和言说的古希腊 logos，但是，对于他的“交往”哲学的政治相关性，她提出了一些怀疑。因为，交往“其根源并不是在公共的政治领域，而是在我与你的私人相遇中，这种纯粹对话的关系，更接近于孤独中的思考对话这一原初经验，而不是任何其他经验。出于同样的原因，它比我们普通的日常生活中的任何关系所包含的具体政治经验都更少”^②。二十年之后，在《心灵生活》中，阿伦特直指雅斯贝尔斯说，尽管在例外的情形中内在的思想对话可以扩展到朋友身上，^③但它无法提供一个政治范式，因为“它无法达到我们，真正复多的行动”^④。因此，（回到阿伦特1954年关于政治与欧洲哲学的演讲，）雅斯贝尔斯并未成功解决“几乎在整个历史中一直困扰着政治哲学的问题”，那就是哲学关注的是单一的个人，政治关注的是复多的人们。^⑤

1954年的这一手稿最显著的特征是这样一个令人惊讶的（我不说是奇异的）建议：在所有人中，能够指引我们走出这一困境的哲学家是马丁·海德格尔。我们已经看到，阿伦特曾在《存在哲学》中把这位纳粹的同路人贬为“自我论”的哲学家，如今却把他表现为思考复多性政治的向导。为了证成这一靠不住的赞美，阿伦特指向了海德格尔的“世界”概念（如我们所

① 1954年发表于美国政治科学协会。这一演讲稿存在着三个连续的草稿（MSS Box 56）。除非特别说明，下面引用的是最后的那份草稿。Cf. Young-Bruhel, Hannah Arendt, p. 281。

② “Concern with Politics” 023258。

③ 她与雅斯贝尔斯面对面和通过书信进行的漫长对话，是她战后岁月中最重要的一。见 *Briefwechsel*; G. Gaus, *Zur Person: Porträts in Frage und Antwort* (Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1965), p. 29; “Hannah Arendt on Hannah Arendt” in M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World* (New York, St Martin’s Press, 1979), pp. 338-339。

④ *L of M II*, p. 200。

⑤ “Concern with Politics” 023258。

见，这一概念构成了她用以建构自己非常不同的概念的基础），以及对人之复多性的暗示，因为海德格尔把人类说成是“有死者”（mortals），而不是“人”（man）。由于阿伦特自己承认，“海德格尔从未清楚地阐述他的观点的蕴意”^①，因而很有可能是她从他的著作中读出了她自己的政治哲学，它所揭示的，可能是她想要把他从他自己所选择的政治集团中解救出来的热切心愿。所有这些在这一论文的第二个草稿中更为清晰，^②而在最后的草稿中被删减为一个“暗示”，^③这一事实表明审慎占据了上风，而这也就可以解释为何这一论文总是不发表。阿伦特以勾画一种重塑哲学与政治之间关系的新政治哲学议程结束这一论文，这一议程不仅利用了海德格尔的“世界”概念和雅斯贝尔斯的新真理观，而且也利用了法国存在主义者新近对行动的强调。不过，最重要的是，一种本真的政治哲学必须基于对人类事务领域的惊异：而阿伦特或许为她自己承担刚才所描述的计划的资格表示怀疑，她评论说，哲学家因其所必需的孤独，“并不特别适合于”这一计划。^④

264

那么，到目前为止我们总结一下，我们可以从20世纪50年代的早期思考中发现两种不同的关于哲学之政治蕴意的观点，它们与两对彼此对立的哲学家联系在一起，即柏拉图 vs 苏格拉底，海德格尔 vs 雅斯贝尔斯。当她集中于柏拉图或海德格尔之时，她倾向于担心哲学内在地具有的孤独性、反政治性，以及对于强制的同情，而当她集中于苏格拉底或雅斯贝尔斯之时，她倾向于认为真正的哲学可以是交往的，与自由政治和谐一致。然而，她在阐明这一困境的两个方面之后，就对其做了限定，并且力图找到一种协调双方的方式，以使自己不必在它们之间做选择。

真理与政治

调和哲学与政治，这对阿伦特设法重新思考政治这一事业而言至关重要。她在《人的境况》之后计划要写的著作，不仅要传统概念进行再考

① “Concern with Politics” 023259.

② “Concern with Politics” (1st draft), pp. 14-15.

③ “Concern with Politics” 023259.

④ “Concern with Politics” 023260.

察，对公共领域内的行动进行系统考察，而且“要论述行动与思考或政治与哲学之间的关系”。^①她从未完成这一计划好的著作，但是，阿道夫·艾希曼的审判这一转移她的注意力的事件，确实为这些反思提供了更多的动力。这种普遍抽象的沉思产生于一个特殊的具体事件，在她看来，这一事实本身就阐明了这个根本的问题，思考着的人参与了两种截然不同且不可通约的经验领域，世间生活和心灵生活。

265 对于阿伦特的成千上万的读者而言，她处理这一审判所引起的问题是政治问题。她站在谁的一边？她把艾希曼描述为“平庸之辈”是在为纳粹主义开脱吗？她说一些犹太领导人的行动促进了大屠杀的规模，这是对她的共同体的背叛吗？但是，尽管极不情愿，阿伦特仍觉得必须对这些指控做一些回应，^②不过，真正使她感兴趣的问题离开了具体的诱因，而高耸入反思的稀薄空气中。那里存在着两条相关的思想链，它们都回到了她关于哲学与政治的持续担忧。一条思想链是关于政治与真理的关系：讲述真理总是正当的吗？为何人们在争议过程中讲述了那么多的谎言？^③另一条思想链涉及思考与道德之间的关系：在艾希曼骇人听闻的行迹根源处，是他完全的思考无能吗？让我们首先来考察一下她的论文《真理与政治》。

由于这一论文源于她的艾希曼书所引起的争议（在争议中，阿伦特被指责伪造记录以及毫无忠诚地揭示了应当隐藏之事），因而，讲述关于历史事实问题的真理的政治意义成了它的首要关注，就一点也不令人觉得奇怪，她最终的结论是要对讲述真理和政治公正进行有力辩护。然而，她把这一结论与她在早期手稿中明确的古代的冲突联系在一起，即来回往返于复多的意见中的公民生活与孤独中寻求不变真理的哲学家生活之间的冲突。^④这些哲学真理的讲述者不仅从政治意见的世界退隐，而且对这些意见及其代表的自由天然地具有敌意：“真理自身内部就具有一种强制因素，不幸地显见于专业

① Proposal for book, “Introduction into Politics” (probably 1959) Rockefeller Correspondence, MSS Box 20 013872.

② “‘Eichmann in Jerusalem’: an Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt”, *Encounter* (January 1964); “‘The Formidable Dr Robinson’: a Reply”, *New York Review of Books* 5/12 (20 January 1966), pp. 26-30.

③ “Truth and Politics” (1967), reprinted in *Between Past and Future* with a note on its provenance (p. 227); Gaus, *Zur Person*, p. 26.

④ “Truth and Politics”, p. 235.

的真理讲述者中常有的专制倾向，更多地是由习惯于在强制中生活的特征引起的，而不是由品格缺陷引起的。”^①与这种对哲学真理的绝对命令的孤独服从相反，阿伦特描述了一种完全不同的具有明确政治性的思考。这就是公民的商议，他在公共世界的同胞中走动，关注他们的观点，达到类似于康德所说的那种“扩展的心胸”，它被康德认为是形成审美判断的必需条件。^②

尽管艾希曼的案件明显增强了阿伦特对这些问题的兴趣，不过，阿伦特在这篇论文中对以真理为导向的哲学思考与以关于意见和判断的政治思考的区分，实际上是对最初发表于1960年的论莱辛的一篇论文中早已说过的东西的一个回应。在那里，她指出莱辛完全欢欣于人类的意见的多样性，欣喜于人类没有被赋予单一、统一的真理，并且称赞莱辛的思考是自由和人性的思考。她说，对于莱辛而言，思考就是自由地在这个世界的其他人中穿行的一种方式，他酷爱自由，拒绝被真理本身钳制，甚至拒绝被一致性的要求束缚。^③他通过不断地谈论公共事务，用一种无尽的谈论使共同世界人性化，而不是去追寻真理，或者从他的思考中寻求结果。阿伦特带着极大的同情写到莱辛，在她对于莱辛的反思中，我们很容易听到她对雅斯贝尔斯开放的交往哲学的颂赞的回声，同时也让我们想起她对苏格拉底的政治思考的阐明，我们已经在她所作的“哲学与政治”演讲中看到了这一表述。因此，她明确地把莱辛进行的这种思考与哲学区分开来，认识到这一点很重要。“莱辛的思考不是我与自身之间的（柏拉图式）的沉默对话，而是一种与他人的预想对话。”^④易言之，比如她在《真理与政治》一文中，阿伦特显然区分了两种思考：一种是明确的政治思考，因为它以对共同世界具有不同观点的公民之间的谈论为导向；而另一种是明确的哲学思考，因为它是孤独的并以真理为导向。另外，在一条汇聚的思想链中，她还区分了政治“哲学家”与政治“作家”，后者意指的是马基雅维利和孟德斯鸠那样的人，他们根据政治经验写作。^⑤

266

无疑，阿伦特把（与“作家”相对的）哲学家刻画为绝对可证的真理的

① “Truth and Politics”, p. 239.

② “Truth and Politics”, p. 241.

③ “On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing”, *Men in Dark Times*, p. 8.

④ “On Humanity in Dark Times”, p. 10.

⑤. “From Machiavelli to Marx” (Course at Cornell University, 1965) MSS Box 39 023453, 023468.

寻求者，已然为历史上绝大多数伟大的哲学家所证实。然而，她的观点并不明确，原因之一就是阿伦特自己就受教于一种完全不同的关于哲学之使命和潜能的概念，即雅斯贝尔斯的无结果和无证据的哲学观。^①如我们所见，她在“近来欧洲哲学思想中的政治关注”的演讲中提出，这一新的、更加流动性的哲学观有助于桥接哲学与政治之间的鸿沟。她自己对这一点的信奉，只能通过以下事实得到巩固，即海德格尔在他的后期著作中采用了一种相似的观点。他发表于20世纪20年代的 *magnum opus*（杰作）《存在与时间》，（如阿伦特评述的那样）^②内容上有着惊人的原创性，而在形式上具有传统的体系性。然而，她写作她自己的《心灵生活》之时，在“思考”一卷的序言中引用了一段取自海德格尔的题词，谦虚的语气甚至超过了对雅斯贝尔斯的文字的引用：

267

思不能像科学那样带来知识。

思不能产生有用的实践智慧。

思不能解答宇宙之谜。

思不能直接赠予我们行动的力量。^③

对于我们当前的目的而言，这里值得注意的是，阿伦特沿着哲学思考与政治思考之间的区分，她也达到了她的另一个区分，即两种哲学观念之间的区分：以真理学说为目标的传统哲学，以及雅斯贝尔斯和晚期海德格尔共同具有的现代哲学观，据此，哲学是一项不会产生结果的无止境运动。因此，尽管她无数次地提及柏拉图对绝对真理的追求，但她在后期著作中包括这样一个日益明确的主张，绝对真理不是我们能够期望真正的哲学思考提供的东西。其实，在《人的境况》一书中，她就已经区分了“思想”和“宏伟的哲学体系”，前者不会产生任何东西，后者“很难说是纯粹思考的结果”，因

① Hinchman and Hinchman, "Existentialism Politicized", pp. 437, 463.

② "What is Existenz Philosophy?", p. 45.

③ *L of M I I*. 在《马丁·海德格尔八十大寿》一文中，带着对海德格尔这位老师的爱与敬，阿伦特在回顾时视他为“思想家”，认为他探求着并不导向结论的思想道路，表达了他是否能够拥有一种所谓“哲学”的东西的疑问（p. 296）。

为它们的作者要建造这些结构，就必须停止思考。^①在后期的著作中，她清楚地表明，这些具体化的体系曲解了它们的作者的本真思考。她说，自古以来，“哲学家们就有一种恼人的建造体系的倾向，当我们试图揭示他们的真正所思之时，常常要很烦人地去拆解这些结构”^②。此外，在一篇把苏格拉底——他没有教导任何学说——视为思想家典范的文章中，她认为创作论文或许是为了“想要看到结果的多数人”^③。她关于这一主题最后也是最全面的论述，是《心灵生活》中的“思考”卷，其中明确地声称，本真的思考是而且永远是一个无止境的过程，它不会产生结果，而且无论如何所关注的是“意义”而非“真理”。自柏拉图以来到早期海德格尔的哲学家们，则恰恰相反，他们确信哲学，尤其是他们自己的哲学能够产生真理，阿伦特把这一种确信诊断为一种自然错误，源于“思考”与“认知”的混淆，尤其是与数学确定性相混淆。“哲学家们总想要去接受真理标准——对科学和日常生活有效，同样也适用于他们自己非凡的事业。”^④

哲学思考无法提供真理，阿伦特这一日益增强的信念的参证，当然是她不断在其著作中重申的确信：我们关于实在最充分、最可靠的知识，只能从一个公共空间中自由行动、从各方面观察事物和问题的人们的复多角度中获得。^⑤正如这一点似乎意味着的那样，如果传统哲学错误地以之为目标的这种知识，实际上正是在政治行动发生的地方找到，那么哲学与政治之间的长长裂缝原则上似乎可以弥合。

268

苏格拉底还是海德格尔？

如我们所见，阿伦特关于哲学与政治之间关系的许多评述，显明了政治思考的开放性和多元化与传统哲学对强制性真理之追求之间的差异。但是，如果本真的哲学思考与政治讨论本身一样是一项无止境的无结果的事业，会

① HC, p. 170.

② “Heidegger at Eighty”, p. 298.

③ “Thinking and Moral Considerations: a Lecture”, *Social Research* 38/3 (Fall 1971), p. 426.

④ *L of MI*, p. 62.

⑤ HC, pp. 50, 57.

怎样呢？如果柏拉图和早期海德格尔误解了他们自己的活动性质，而苏格拉底、雅斯贝尔斯和晚期海德格尔是正确的，会怎样呢？如果哲学与政治之间的障碍被消除了，从而为一种新的和谐一致开创了道路，会怎样呢？在这一点上，阿伦特似乎认为就是这样。毕竟，修正后的哲学观破除了古代的哲学王美梦，后者能够无视政治意见，因为他可以运用绝对真理。正如阿伦特 1954 年在她题为“近来欧洲哲学思想中的政治关注”的演讲中评论的那样，政治哲学更新的条件之一正好就是，哲学家不再声称在政治事务上具有特别的智慧。^①然而，不幸的是，这并不意味着所有的障碍都被消除，本真哲学与她归之于莱辛的那种自由政治思考之间不再有任何必然的差异。因为，尽管在她的后期著作中，她明确地使哲学与追求真理脱离开来，但她更加有力地坚持另一个使哲学与政治分开的障碍，即它的孤独性：如她所见，哲学要求思想家从世界退隐。^②在《心灵生活》中，她重申了她的著作一直在表达的东西：思考是我与自身之间的对话，只能在远离公共事务的孤独才能发生。因此，政治哲学似乎依然是一项自我矛盾的事业：政治哲学家如何能够既完全退隐以从事哲学，又充分地公共世界协调而理解和珍视政治行动呢？

在由艾希曼事件激发而写就的另一篇才华横溢的文章《思考与道德考量》中，^③她通过反思艾希曼的恶行与他完全的思考缺乏之间的显然联系，认为思考中毕竟存在着某种实践效用，而思想家从世界的退隐最终会反馈行动。因为，尽管苏格拉底典范地践行着的思想的内在对话对于一个人应该做什么，无法给出一个权威答案或提供明确指令，但它确实具有某些意蕴，主要是消极的意蕴，它们在危机时期显得至关重要。首先，（如我们所见）思想的内在对话中与自身独处的习惯，不仅激活了意识（consciousness），也激发了良知（conscience），从而为一个人能够做什么设定界限，因为一个人在充分意识到自己的行迹的情形下，最终必须与自己生活在一起。此外，

① “Concern with Politics” 023251.

② Cf. Lectures on “Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?” (1969) 024429; 024445-6. 詹姆斯·克劳尔试图在阿伦特那里找到一种与她关于这一点的持续反思不同的理论与实践的统一 [J. T. Knauer, “Hannah Arendt on Judgement, Philosophy and Praxis”, *International Studies in Philosophy* 21/3 (1989), pp. 71-83].

③ 1971. 见本书第 273 页注释③。

思考质疑一切确定性，因而思想家不可能随大流、采用缺乏省察而被普遍接受的意见。从最为积极的方面来看（尽管阿伦特在这篇文章没有展开这一点），思考释放了“判断能力……人的心灵中最具政治性的能力”。判断对错的能力，“在一切崩溃的罕见时刻”至关重要。^①

这些反思的意蕴似乎表明，如果艾希曼能够进行反身性思考，他就永不会成为一名纳粹；心灵生活使他对此具有免疫力。对于一位试图连接哲学与政治的思想家而言，这必定是一个令人鼓舞的结论，但它几乎不是阿伦特可以保持的观点。因为一个显然的讽刺就是，在1933年一切崩溃的时刻，最深刻的思考对于使海德格尔免于支持纳粹主义显然无能为力，哪怕只是暂时地。阿伦特没有直接评论这一矛盾，但是在另一篇与《思考与道德考量》同年发表的庆祝海德格尔八十大寿的文章中，她对思想家从世界退隐的实践意蕴，提供了一种完全不同的说明，这确实具有启发意义。若要使思考得以可能，就必须从世界退隐，她再次强调了这一点，并且在那里认为，尽管只有较少思想家有时退隐到思想的孤独中，但海德格尔是实际上以思考之“居所”为“住处”的少数思想家之一。在《思考与道德考量》中，她主张孤独的思考可以释放健康的政治判断力，与此相反，在海德格尔祝寿文中，她认为孤独的思考更可能弱化思想家的共通感，从而使之没有能力应对世间的的生活。她想起泰勒斯观天象而落井，费尽心力而招来嘲笑；柏拉图从事着把一位暴君转变为哲学王的荒谬事业；而海德格尔，当他暂时地脱身于反思而支持希特勒之时，也对世界的形势作出了完全错误的判断。^②

270

苏格拉底还是海德格尔？谁是哲学思想的政治意蕴的更好典范？两篇文章发表于同一年（1971）这一事实，表明阿伦特的心里依然在进行着对话。因此，尤其要注意去读解写作于同一时期的《康德政治哲学讲演》，因为阿伦特认为，她可以在康德这位据说与自由政治和谐一致的、无可争议的伟大哲学家那里找到典范，他在实践上同情共和国而不是暴君，在理论上，他对哲学本身所涉为何的思考，具有较少的孤独性而更多的政治性。根据阿伦特的说法，康德认为“对于思想家而言，同伴不可缺少”^③，而且，尽管思

① “Thinking and Moral Considerations”, p. 446.

② “Heidegger at Eighty”, pp. 301-303.

③ *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. R. Beiner (Chicago, University of Chicago Press, 1982), p. 10.

考本身只能在孤独中进行，但是若没有公开地交流和交换思想的自由，就无法有效地进行思考，因为正是这种自由使得一个人得以整合他人的洞见以扩展自己的心胸。^①康德的批判思考依赖于“理性的公共使用”^②，并且通过质疑权威和公认的假设反过来反馈公共生活^③，从而作出公正的判断。她对康德的阐释，让人强烈地回想起她对另一位自由思想家、康德的同时代人莱辛的刻画，但他们之间有一个非常重要的差异：莱辛的思想是完全政治的，但他不是一位哲学家，而谁也无法否认康德是哲学家。因此，我们难免不去推想，阿伦特在所有关于政治与哲学之间的关系的反思之后，最终发现它们在康德那里得到了调和，进而她把康德当做真正的政治哲学家的典范。

271 然而，事情不会如此简单，这在阿伦特那里是常事。首先，她的这个明确清晰的方案，只有通过一种虽说不上不正当却具有高度选择性的解释才能达成。在讲演中，她声称在《判断力批判》中找到了康德的“未成文的政治哲学”，^④而轻率地摒弃了他那些显然更具政治性的著作，同时暂时选择性的忽视他的道德哲学严格的教条特征，她在别处把这种道德哲学视之为“非人的”。^⑤此外，即使她能以一种使哲学与政治调和得以可能的方式重释康德，这也无法改变这样一个事实：她所推崇的许多其他哲学家的反政治立场，比如柏拉图、斯宾诺莎、尼采、海德格尔。

在《心灵生活》中，她再次面对这一问题。第一卷“思考”的主导性主题是，心灵生活与我们居于其间的现象世界之间相适的奇怪缺乏。为了思考，我们必须从这个世界退隐入一个不可见的、无时间的领域，我们在那里与自己单独在一起，从哲学史来看，这种退隐常常与死亡相似。^⑥阿伦特清楚阐明，这种退隐是以对世界的警惕为代价，特别说到它隐含着“思想与共通感之间的内部冲突”。^⑦如果第一卷认为思考与行动之间有一种内在的张

① *Kant's Political Philosophy*, pp. 40, 42.

② *Kant's Political Philosophy*, p. 39.

③ *Kant's Political Philosophy*, p. 38.

④ *Kant's Political Philosophy*, pp. 19, 7. Cf. P. Riley, "Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics", *Political Studies* 35 (1987), pp. 379-392; R. J. Dostal, "Judging Human Action: Arendt's Appropriation of Kant", *Review of Metaphysics* 37 (June 1984), pp. 725-755.

⑤ "On Humanity in Dark Times", p. 27. 阿伦特在这里对照了康德和莱辛。

⑥ *L of M I*, pp. 78-79, 197.

⑦ *L of M I*, p. 80.

力，那么，讨论更具实践性的“意愿”活动的第二卷，也无法桥接这一鸿沟。因为，第二卷的主题是哲学家们对人的自发意愿能力和在世界开端启新能力。根据阿伦特的说法，这种情形的一个原因是，意愿作为一种意识活动，只是到了基督教时代才被发现。^①但她认为，另一个原因可能是“思考之我的经验与意愿之我的经验之间的基本冲突”^②的结果。除了邓斯·司各脱（Duns Scotus）这种罕见的例外，哲学家们对于意愿活动所包含的纯粹偶然性向来感觉不安，觉得必然性信念更为合意。^③再一次，思考与行动、哲学与政治似乎陷入不和。

很有可能，阿伦特打算在她未完成的第三卷中再次处理这一持续的困境，并希望在区分两种不同的反身性思考的基础上，勾勒出哲学与政治之间的一种 *modus vivendi*（暂时妥协）：一方面是纯粹的哲学思想，它是孤独的和非政治的；另一方面是判断，它内在地与世界相连。推测《心灵生活》未完成的第三卷“判断”的计划内容，是一个鲁莽的想法。尽管如此，玛丽·麦卡锡（她在阿伦特死后编辑所留下的手稿）和罗纳德·贝勒尔（Ronald Beiner）都合理地论证说，康德讲演构成了这一卷的基础。^④如果这样的话，它在其中可能关注的是描述一种不同于哲学的反身性思考，它从公共生活中汲取动力，并反馈世界。正如贝勒尔指出的那样，阿伦特随着时间的流逝变换着对判断能力的兴趣，确实具有启发性。在早期著作中把它描画为实践的政治行动的一个部分之后，她把它作为心灵生活的一个部分包括进她最后的著作中。“她越是反思判断能力，她就越倾向于把它当做与行动者相对的孤独的（但具有公共精神的）沉思者的特权。”^⑤根据我们已经了解的她关于哲学与政治之间张力的长期不断的反思，她转换重点的背后动机之一，可能是寻求一种对政治不具有内在敌意的反思，从而与哲学不同。然而，如果这确实是原因，那就会使故事得到进一步的反讽式的扭曲，因为这一桥接哲

272

① *L of M II*, pp. 3, 55, 64.

② *L of M II*, p. 4.

③ *L of M II*, pp. 23-38. Cf. B. Hoing, “Arendt, Identity, and Difference”, *Political Theory* 16/1 (February 1988), pp. 77-98.

④ M. McCarthy, “Editor’s Postface”, *L of M I*, p. 219; R. Beiner, “Interpretive Essay”, *Kant’s Political Philosophy*, p. 91.

⑤ Beiner, “Interpretive Essay”, p. 92.

学与政治的新桥得以建立，是以她从行动到思想转变自己的关注为代价。正如罗纳德·贝勒尔所言：“判断……陷在积极生活与沉思生活之间的张力中（阿伦特的全部著作中都弥漫着这种二元论）。”^①

273 如果我们现在试着总结阿伦特关于哲学与政治的持续反思，我们能够说她有进步吗？还有任何珀涅罗珀的织物碎片在我们看着她进行的不断拆解中存在吗？我们必定回答说，存在着一些，但都是大量的零碎材料。如我们所见，整个 20 世纪 50 年代，她都在反思两个关于哲学与政治之间关系的替代图景。第一幅图景，与柏拉图和写作《存在与时间》以及作为纳粹同路人的海德格尔联系在一起，表明哲学卓越只能以对专制政治的同情为代价，因为哲学家的孤独及其对真理的追求使得他对复多性和自由充满敌意。第二幅图景，与苏格拉底和雅斯贝尔斯联系在一起，本真的哲学是交往的，不以唯一的真理为导向，因此哲学家与自由政治之间的这一历史上的张力仅仅是偶然的。在她反思的过程中（受到海德格尔放弃提供答案的哲学观的重要影响），阿伦特途中走向了第二幅图景，她通过肯认哲学并不确立或追寻真理（这与绝大多数伟大哲学家的热望相反），消除了哲学与政治之间的一个障碍。另一个障碍，孤独，则更加难以消除。当她想到苏格拉底之时，哲学的孤独似乎提供了一个免于道德错误和政治错误的保护，但是，当她想到海德格尔之时，阿伦特的信心就消失殆尽。她关于康德的反思表明，如果她得以完成《心灵生活》，她会作出这样的结论：哲学思考有两面，从政治的观点来看，它喜忧参半，因为，尽管孤独的思考有助于判断，这在政治上有利，但它很可能使思想家失去在政治事务中的共通感。

① Beiner, “Interpretive Essay”, p. 140. Cf. R. J. Bernstein, “Judging-the Actor and the Spectator” in Bernstein, *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode* (Cambridge, Polity Press, 1986), pp. 221-237. 阿伦特关于哲学与政治的反思与巴伯的论辩之间存在着值得注意的类似，*The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times* (Princeton, Princeton University Press, 1988)。巴伯非常类似阿伦特，他说：“反思政治……似乎不可避免地导向对于思考的反思，而且我们越是反思思考，我们就越少反思政治”（p. 3）。与阿伦特一样，他为政治行动辩护，反对基础主义的哲学野心。不过，他似乎没有意识到他与她的共同之处有多大，因为（依靠贝勒尔对她的康德式解读）他把她确定为“德国学派”的一员，如同哈贝马斯（pp. 196-198）。我在别处表明，这种归类完全错失了阿伦特探讨政治理论的方式的独特性 [M. Canovan, “A Case of Distorted Communication: a Note on Habermas and Arendt”, *Political Theory* 11/1 (February 1983), pp. 105-116]。

海德格尔的纳粹幽灵萦绕着阿伦特的反思，迫使她一次又一次地撕碎所尝试的方案，重新开始。

最后一个问题不可避免：这些关于哲学与政治之间张力的反思把阿伦特自己的政治思考留在何处？她谨慎地否认她自己是一位“哲学家”，^①她告诉君特·高斯（Günter Gaus）说，她自己的目的是不带哲学偏见地考察政治。^②政治思想家因他们自己对政治的承诺而反思，哲学家则认为政治对于他们的主要关注而言是偶然的，她习惯于在这两者之间作出区分，这一点表明，她希望她自己的政治思想位于马基雅维利、孟德斯鸠、柏克和托克维尔而不是柏拉图和黑格尔的传统中。然而，问题不是如此简单。她常常在互换的意义上谈论“思考”和“哲学”，这一点很重要，它意味着在哲学中获得其经典形式的无世界性，在某种程度上内在于一切思考中。她肯定意识到了她自己的思想逃入它们自己的领域的倾向，尽管她坚持认为，“思想……源于活生生的经验事件，并且必须使它们成为思考获得其意义的唯一路标”^③。在她的一个关于这一问题的反思中，在一篇1960年发表于美国政治科学协会的论文中，她提到，尽管思考远离了它由之出发的事件，但它依然是思考的根源，必须围绕它而运行。^④然而，她使用的也似乎更为偏爱的另一个隐喻（它在《过去与未来之间》首次展示并在《心灵生活》中重述），更不可靠。

274

在首次出版于1961年的《过去与未来之间》的“序言”中，她反思了参加抵抗纳粹主义的抵抗组织的法国知识分子的经验，他们中许多人为了“从思想逃入行动”，并且发现行动本身驱使他们回到政治思想，为的是清楚地表述和保存他们的经验。到目前为止，她似乎在重申她关于本真的政治思想与政治经验之间的亲密关联。然而，她（在对卡夫卡的一个寓言的详尽评论中）进而认为，那些思想属于“过去与未来之间的鸿沟”，人就其是思想的存在而言能够居于其间。这里值得注意的关键是，尽管她编织的思想链在时间中有一个具体的起源，并且有一个由过去和未来之压力确定的具体方

① *L of M1*, p. 3.

② Gaus, *Zur Person*, p. 12.

③ “Preface: the Gap Between Past and Future”, *Between Past and Future*, p. 14.

④ “Action and the ‘Pursuit of Happiness’” in *Politische Ordnung und menschliche Existenz: Festgabe für Eric Voegelin* (Munich, Beck, 1962), p. 2.

向，但是它们的尽头存在于无限。^①如我们所见，阿伦特的政治思考确实源于具体事件，进而追溯到观念领域的迷人轨迹。但是，这种思考能回返自身，并启明政治世界吗？作为结束的最后一章，我将根据已经给出的对于阿伦特思想的再释，考量这一问题。

① “Preface: the Gap Between Past and Future”, p. 12; *L of M*, pp. 202-210.

结 语

275

有迹象表明，近年来人们对于阿伦特思想的兴趣趋增。只要上面所呈现的再释被接受，它就可能有助于促进这一兴趣，因为与通常的看法相比，她被证明是一位更有意味、更值得对待的政治思想家。（我希望）前面的几章已经表明，她那些长期以来被认为具有独创性和难解性的观念，也是非常复杂的，它们相互缠绕着形成了一个可观的思想体。这为进一步的考察和解释提供了余地，随着我们对她作出的更好理解，以前对于她的许多判断需要重估。

这样一个重估是一项漫长的事业，这里不是尝试它的地方。不过，这里呈现的解读的意蕴之一，就是当阿伦特的思想被追溯到它所发生的具体背景之时，她在20世纪政治理论中的地位，被证明为比我们所期望的更接近于中心：她不是一个边缘人物，她所关注的是很多人共有的问题。这是一个需要展开的观察，因为它在某些方面显得自相矛盾。

所有读者和评论者都一致同意，阿伦特政治思想的中心关注是对政治和政治行动的重新评价。然而，这意指什么，却有不同的理解。根据所谓的标准解释，她重新评价政治的背景是她对希腊城邦的理想化，以及（相较而言）对现代社会的小视。她的著作被解读为一种美好生活理论，声称其完型可以在雅典形式的参与政治中找到，而绝大多数现代政治排除了这样一种可能性。尽管读者们同意她对参与之益处的辩护具有说服力，但许多读者认为她的理论显得古怪，是乌托邦，真正来说不够严谨，它没有涉及真正政治所关注的问题。

一旦她的思想得到明晰地对待，这样的印象就会消散。一旦我们明白，她的所有政治思考的真正背景是她对极权主义的持续反思，我们就能明白她为何坚持政治的至关重要性，它不是丰裕社会中无聊居民个人实现的一条可选择的道路，而是一个事关生死的问题。

276

她对重新评价政治的提倡，有许多不同的方面，其中一些（最著名的有她对行动中个体展现的强调）已经得到广泛理解，然而其他一些却一直被忽视或漏过。最紧要的或许是她关于我们的政治责任的要义：我们作为公民的义务，看顾世界，以及对以我们名义所为之事负责。我们已经看到她如何向非政治的、不知不觉走向大屠杀的犹太人，以及只是服从命令的理想官僚，表述这一要义。此外，她坚持认为，人们无法通过把他们的注意力转向更高的事情，避开对于当前所做之事的责任，如浪漫主义诗人和非世界的哲学家的所为。如果她是战前德国境况下政治不负责的一位严厉批评者，那就不会奇怪她甚至不能容忍这样一些美国公民：他们享有自由宪政的福乐，却只沉浸在他们的私人消费中，而不去关注何种能力的行使构成了他们的权力。

除了这一对政治责任的号召之外，阿伦特重新评价政治的另一个方面，也是由她的极权主义经历所激发，那就是更好地理解政治行动的一种迫切感——包括它的潜能和它的局限。她确信，扭曲的政治观念促进（但不是导致）了她那个时代的大灾难。这些扭曲包括导致人们否认自己的自由行动能力的宿命论，也包括导致他们相信一切皆有可能的、相信可以重造世界的狂妄自大。如我们所见，她认为极权主义混合了这两个错误，但是，一旦把误解的部分原因追溯到传统的政治哲学，她就急于更清晰地弄清人们可以从政治期待什么，不可以期待什么。

她对限度的关注尤为值得注意，因为她常常被视作不问理由的行动主义的支持者。的确，她对狂妄自大的危险和限度的需要的敏感，是她的著作的一个持续主题。她说，人类确实能够行动，能够中断已经启动的过程，并且带进新事物。但是，这些非凡的能力是危险的，因此，意识到政治不是何种活动很重要。它不是决定论力量的行动领域，但它也不是践行创造性意愿的画布。我们无法制造历史，也无法重造世界，我们首先要记住的是，政治行动是在复多的行动者中间发生的事情。这就意味着，每一个人的目标不断有可能为他人的动机所挫败，而权力和稳定却只能通过人们之间的同意产生。

因此，行动对阿伦特而言，不仅仅是一个幸事，也是一个问题和一项议程。一方面，与政治思想家已对它的思考相比，还有大量东西要去思考——这是一项她所开始进行的计划，但是，（她会第一个同意）其中还有

足够的空间让其他人去从事探究。然而，重要的是，它是一项实践活动，不是一个贯彻理论蓝图的问题，因而是某种需要勇气、技巧和谨慎去践行之物。

政治理论和政治实践之稳妥，对于她而言，似乎尤为重要，因为她那植根于她那个时代的经验的信念告诉她，现代世界困境唯一可能的解决方案，必定是政治方案。面对着失控的现代化和大规模杀伤性工具，面对着传统和权威的崩溃、标准的丧失和虚无主义的威胁，她认为（如我们所见）如果确实能够找到答案的话，这些答案必定存在于人类的政治能力中。我们具有发端和复多性的天资，因而能够在我们之间形构一个空间，在那里，一个人类世界产生了。通过彼此之间的同意，我们能够在那一空间中产生权力和权威，相互授予权利，并且取得某种程度上的稳定以保护有死的生命。易言之，政治给予了我们把无法无天的荒野变得富有人性的可能性。

阿伦特思想的这一方面在很大程度上一直被忽视，这并不奇怪。它源于战后漫长时期的灾难性转变和国际的无政府状态，那时，国际政治因冷战而冻结，而在许多西方国家看来，政治所能关涉的，只是主权国家边界内关于国民生产总值分配的分歧。但是，近来世界所发生的事件，使我们重新注意阿伦特试图阐明并加以反思的那种典型的政治现象。一方面，在从军事入侵到东欧共产主义垮台的戏剧性事件中，人类已经证明他们具有做完全不可预期之事、打碎既定制度（包括国家）和颠覆一切确定性（包括边界）的能力。另一方面，在设法找到政治方案以解决激烈的和显然不可解决的争端的花花八门的谈判中，我们能够看到政治行动的另一面，即在法律无法横越的深渊之上架桥的能力，用政治协议约束敌人的能力，以及在争端可以商谈而不是施以武力的地方创造新的公共空间的能力。

278

如果阿伦特的政治思想被证明与世界政治中当前发生之事具有重要相关性，那么它也就与政治思想的当代发展相协调。如我们所见，她如此不遗余力地强调政治的一个原因是，她在“反基础主义者”这个词被使用之前很早就是一个反基础主义者，进行着她那“没有扶手”的思考，^① 确信罗蒂所谓

① “Hannah Arendt on Hannah Arendt” in M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World* (New York, St Martin's Press, 1979), p. 336.

的“民主优先于哲学”，^①以及政治人在没有哲学认可的情形下行动的能力。对她而言，重估政治的一个关键就是克服本雅明·巴伯所谓的哲学的“征服”。^②似乎可以有把握地预测，她思想中的这一“后现代”维度，可能会引起日益增加的关注。^③

阿伦特对政治的颂扬若置于正确的视野中，以她对极权主义的反思为背景，她思想的一些特征就不再会那么令人不解。如果我们固有的政治形象是英国议会或美国国会，那么，她强调人类通过公开行动留下人们对于其行迹的记忆以克服有死性的能力，或许就难以理解；然而，一旦我们认识到她是在铭记（比如说）那些抵抗纳粹主义的人的英雄主义，那些冒着生命危险以争取自由的人的英雄主义，它就更具有意义。当我们在这样的视野中进行解读，甚至她对于社会经济问题的轻蔑态度也更加可以理解，而不怎么令人不快。对于英美读者而言，他们理所当然地接受了具有安全边界和确定权利的文明国家的存在，这往往成了对政治之中心关注的一个异乎寻常的逃避。与战争、政府、种族灭绝、无国籍和宗族灾难所主导的欧洲在 20 世纪 40 年代和 50 年代的政治议程相比较，它显得有些不同，而那些事件在当代世界中也并非不为人知。

不过，她坚持以非社会—经济的术语去理解政治，当然还有另一个原因。如我们所见，她关于“社会”的思考，植根于一种对于以“生命过程的解放”为中心的现代性的异质性解释，并且建立在与极权主义类比的基础上。这让我们想起，这里呈现的再释有两个方面。在它的背景下确定阿伦特

① R. Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy" in M. Peterson and K. Vaughan (ed.), *The Virginia Statute of Religious Freedom: 200 Years after* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988), pp. 257-282. 他们尽管在立场上有诸多相似，但在语调上完全不同。对于阿伦特以及她那一代的所有欧洲人而言，罗蒂语调轻松地设想我们能够理所当然地接受一种自由的政治制度，而无须担忧其奠基，这是完全不切实际的。在她的一篇早期文章中，阿伦特对美国哲学家约翰·杜威（John Dewey，他当然是罗蒂的一位导师）对于欧洲集中营所发生之事表现出来的一无所知的得意，感到惊讶（"The Ivory Tower of Common Sense", *The Nation* 19 October 1946, pp. 447-449）。

② B. Barber, *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times* (Princeton, Princeton University Press, 1988) .

③ 比如参见 J. C. Isaac, "Arendt, Camus, and Postmodern Politics", *Praxis International* 9/1-2 (April-July 1989), pp. 48-71; B. Hoing, "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic", *American Political Science Review* 85/1 (March 1991), pp. 97-113.

的思想，不仅可以使我们恢复政治中可能显得完全属于“后现代的”洞见，也向我们呈现了一种现代性叙事，它在一个如此热衷于怀疑“宏大叙事”的时代，不太可能找到。^①如我们所表明的那样，如果阿伦特的所有思想链都相互关联着，那我们似乎就留下了一个悖论。

确实，这里包括两个层面的悖论。首先，它要求读者相信，把阿伦特的思想置于一定的背景之下，使得它们不仅更可以理解，而且更具有普遍的相关性。怀疑论者或许会反对说，那些把她关于极权主义的著作搁置一边的评论者之所以这样做，正是因为他们更集中于她的一般的政治理论，而不是她对具体事件的反应。从字面上来看，这似乎完全合理。尽管如此，我还是想试图表明，这种传统策略达不到目的。如果（为了追求普遍关注的观念），我们从《人的境况》出发，那么我们所发现的，就显得古怪而且边缘。只有当我们回到她思想的根源，把她的思想建基于她那个时代的具体事件，我们才能发现她关于一般政治所说的要点。

然而，这里还有第二个悖论，因为，如果我们把她的思想链追溯到它们的根源，确实能够从阿伦特那里学得最多，但必须承认的是，我们回到她关于纳粹主义和斯大林主义的思考所发现的第一个情形，可能是某种困惑：一种对于极权主义和现代性才华横溢的、雄心勃勃的却又非常令人怀疑的解释。面对《极权主义的起源》所招致的批评，她的辩护者们总是宣称，无论它有什么缺陷，她的著作都非常忠实于实际经历的现象。它的效果很大程度上在颂扬一种普遍存在的情感：阿伦特公正地对待了实际发生之事的重要性。^②不过，尽管在一些方面确实如此，但我们在上面已经看到，《极权主义的起源》呈现了一种精细的理论，它本身与她那“自然的非自然增长”的现代性分析紧密相关。她思想的这一领域一直以来整个地被忽视，她对极权主义、现代性和“社会”所作的相互关联的阐明，需要一个在这里无法进行的彻底重估。不过，或许可以构想，上面呈现的再释尽管使得这些阐明更加可以理解，但是，它不可能使得它们完全具有说服力。

280

① J. F. Lyotard, *The Post-Modern Condition: a Report on Knowledge* (Manchester, Manchester University Press, 1984) xxiii.

② 关于这一情感持续的例子，见 A. Heller, “An Imaginary Preface to the 1984 Edition of Hannah Arendt’s *The Origins of Totalitarianism*” in F. Fehér and A. Heller, *Eastern Left, Western Left: Totalitarianism, Freedom and Democracy* (Cambridge, Polity, 1987), pp. 243-259.

如果（如我在整本书中所论证的那样），阿伦特的所有观念紧密相交，那这就意味着她的全部政治思想都与它借以开始的极权主义理论一致或并列吗？乍一看，这一结论似乎可以理解，但是，我希望读者以这一著作作为舞台去抵抗它。她自己对政治经验的古代根源的追寻，不是要去试图复兴雅典的民主政治，而是钻入过去的深水之中寻求“珍珠”和“珊瑚”，^①以丰富她20世纪政治的理解，因此，我们自己对她的思想的研究涉及一个双重运动，先是回到她思想的根源，如此我们才能理解她，随后再进一步地看看我们能够从她那里学到什么。如果我们意识不到她思想的相互关联，就理解不了她，但是，我们无须假定她作为一个政治思想家的重要性在于她的现代性叙事的可接受性。

原创性的政治思想家常常在某种叙事中提出他们的洞见，而这些洞见的成效并不依赖于这一叙事的说服力。霍布斯、洛克和卢梭对于自然状态，给我们讲述不同的故事，黑格尔和马克思对于世界历史，也给我们讲述了不同的故事。在每一种情形中，洞见和叙事尽管都有机地联系在一起，但是，我们无须搁置对于叙事的不信，就能够从这些洞见中受益。对于阿伦特同样如此：尽管她关于极权主义和“自然的非自然增长”的叙事为她发展出自己特殊的政治洞见提供了一个不可缺少的框架，但那些洞见可以与那一背景分离，并由此普及。

把阿伦特与西方政治思想中的杰出人物放在一起谈论，是对阿伦特的思想地位的一种毫无道理的吹嘘吗？在1955年关于政治思想史的演讲中，她评论说，过去的每一位重要的政治思想家“都给世界投入了一个语词，都用这一语词增益这个世界，因为他对他那个时代的某些明确的新经验作出了正确的、具有创见的回应”^②。我想，在理解她的思想之后，我们必须承认，在281 她自己对她那个时代的经验的回应中，阿伦特也用一个语词“增益”了这个世界：“复多性”。我认为，解读她的思想最富有成效的方式，就是把她关于现代性的分析，作为她对以下事实必须要说的值得注意的要点的一个背景：政治发生于复多的人们之间的空间中。

① “Walter Benjamin: 1892-1940” (1968) *Men in Dark Times* (London, Jonathan Cape, 1970), pp. 193-206.

② “Lectures on the History of Political Theory” (1955) MSS Box 40 023942.

参考文献

282

阿伦特的著作

这里所列的只是书中所引用的著作。阿伦特更为完整的文献目录，见 E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven, Yale University Press, 1982) 535-547。

著作

The Origins of Totalitarianism: several editions incorporating different material have been used:

The Burden of Our Time (British title of 1st edition) (London, Seeker and Warburg, 1951). (OT1)

The Origins of Totalitarianism, 2nd edition (London, Allen and Unwin, 1958) with an 'Epilogue: Reflections on the Hungarian Revolution'. This and subsequent editions incorporate 'Ideology and Terror: a Novel Form of Government'. (OT2)

The Origins of Totalitarianism, 3rd edition (London, Allen and Unwin, 1967) with an 'Introduction' dated 1966. (OT3)

The Origins of Totalitarianism, paperback edition (London, Andre Deutsch, 1986) including a 'Preface to Part One: Antisemitism' and a 'Preface to Part Two: Imperialism', both dated 1967. (OT4)

The Human Condition (Chicago, University of Chicago Press, 1958) (HC)

Eichmann in Jerusalem: a Report on the Banality of Evil (London, Faber and Faber, 1963)

On Revolution (Harmondsworth, Penguin, 1973) (originally published 1963)

(OR)

Between Past and Future-Eight Exercises in Political Thought (New York, Viking Press, 1968) (expanded edition of book originally published in 1961)

Men in Dark Times (London, Jonathan Cape, 1970)

Crises of the Republic (New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1972)

Rahel Varnhagen: the Life of a Jewish Woman, trans. R. and C. Winston (San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1974) (originally published 1957)

The Life of the Mind (New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978) vol. I: *Thinking*, vol. II: *Willing (L of M)*

The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age, ed. R. H. Feldman (New York, Grove Press, 1978)

Lectures on Kant's Political Philosophy, ed. R. Beiner (Chicago, University of Chicago Press, 1982)

283 *Hannah Arendt/Karl Jaspers: Briefwechsel 1926-1969*, ed. L. Kohler and H. Saner (Munich, Piper, 1985)

文 章

'We Refugees' (1943) in *The Jew as Pariah*

'Portrait of a Period' (1943) in *The Jew as Pariah*

'Concerning Minorities', *Contemporary Jewish Record* 7/4 (August 1944)
353-368

'Franz Kafka: a Revaluation', *Partisan Review* 11/4 (Fall 1944) 412-422

'The Jew as Pariah: a Hidden Tradition' (1944) in *The Jew as Pariah*

'Zionism Reconsidered' (1944) in *The Jew as Pariah*

'Approaches to the "German Problem"', *Partisan Review* 12/1 (Winter 1945)
93-106

'Organized Guilt and Universal Responsibility', *Jewish Frontier* (January 1945) 19-23

'Nightmare and Flight', *Partisan Review* 12/2 (Spring 1945) 259-260

'Parties, Movements, and Classes' *Partisan Review* 12/4 (Fall 1945) 504-513

'Christianity and Revolution', *The Nation* (22 September 1945) 288-289

- 'Imperialism, Nationalism, Chauvinism' *Review of Politics* 7/4 (October 1945) 441-463
- 'Imperialism: Road to Suicide', *Commentary* 1 (February 1946) 27-35
- 'The Image of Hell', *Commentary* 2/3 (September 1946) 291-295
- 'The Ivory Tower of Common Sense', *The Nation* (19 October 1946) 447-449
- 'What is Existenz Philosophy?' *Partisan Review* 13/1 (Winter 1946) 34-56
- 'Privileged Jews', *Jewish Social Studies* 8/1 (1946) 3-30
- 'The Jewish State: Fifty Years After' (1946) in *The Jew as Pariah*
- Jewish History, Revised' (1948) in *The Jew as Pariah*
- 'To Save the Jewish Homeland' (1948) in *The Jew as Pariah*
- '"The Rights of Man": What Are They?' *Modern Review* 3/1 (Summer 1949) 24-37
- 'Peace or Armistice in the Near East?' (1950) in *The Jew as Pariah*
- 'Religion and the Intellectuals: a Symposium', *Partisan Review* 17 (February 1950) 113-116
- 'The Aftermath of Nazi Rule', *Commentary* 10 (October 1950) 324-353
- 'Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps', *Jewish Social Studies* 12/1 (1950) 49-64
- 'Magnes, the Conscience of the Jewish People', *Jewish Newsletter* 8/25 (24 November 1952) 3
- 'Ideology and Terror: a Novel Form of Government' (1953) (cited from *OT3*)
- 'Understanding and Politics', *Partisan Review* 20/4 (July-August 1953) 377-392
- 'A Reply' to Eric Voegelin's review of *OT1*, *Review of Politics* 15 (January 1953) 76-84
- 'The Ex-Communists', *Commonweal* 57/24 (20 March 1953) 595-599
- 'Religion and Politics', *Confluence* 2/3 (September 1953) 105-126
- 'Discussion: the Nature of Totalitarianism' (conference in 1953) in C. J. Friedrich (ed.), *Totalitarianism* (New York, Grosset and Dunlap, 1964)

- 'Europe and the Atom Bomb', *Commonweal* 60/24 (17 September 1954) 578-580
- 'Europe and America: the Threat of Conformism', *Commonweal* 60/25 (24 September 1954) 607-610
- 284 'Philosophy and Politics' (lectures from 1954, ed. J. Kohn) *Social Research* 57/1 (Spring 1990) 73-103
- 'Tradition and the Modern Age' (1954) in *Between Past and Future*
- 'Hermann Broch: 1886-1951' (1955) in *Men in Dark Times*
- 'What is Authority?' (1956 and 1958) in *Between Past and Future*
- 'Karl Jaspers: Citizen of the World?' (1957) in *Men in Dark Times*
- 'The Concept of History' (1957 and 1958) in *Between Past and Future*
- 'Karl Jaspers: a Laudatio' (1958) in *Men in Dark Times*
- 'Epilogue: Reflections on the Hungarian Revolution' (1958) in *OT2*
- 'Reflections on Little Rock', *Dissent* 6/1 (Winter 1959) 45-56
- 'A Reply to Critics', *Dissent* 6/2 (Spring 1959) 179-181
- 'On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing' (1960) *Men in Dark Times*
- 'Freedom and Politics: a Lecture', *Chicago Review* 14/1 (Spring 1960) 28-46
- 'Freedom and Politics' in A. Hunold (ed.), *Freedom and Serfdom* (Dordrecht, Reidel, 1961) 191-217. (There are small but significant differences between these last two articles, and between either of them and 'What is Freedom', in *Between Past and Future*)
- 'Action and the "Pursuit of Happiness"' in *Politische Ordnung und menschliche Existenz: Festgabefur Eric Voegelin* (Munich, Beck, 1962) 1-16
- 'Revolution and Freedom: a Lecture' in H. Tramer (ed.), *In zwei Welten: Siegfried Moses zumfunfundsiebzigsten Geburtstag* (Tel Aviv, Bitan, 1962) 578-600
- 'The Conquest of Space and the Stature of Man' (1963) in *Between Past and Future*
- 'Labor, Work, Action' (lecture from 1964) in J. W. Bernauer SJ (ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* (Boston/Dor-
- 290

drecht/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987) 29-42

‘“Eichmann in Jerusalem”: an Exchange of Letters between Gershom Scholem and Hannah Arendt’, *Encounter* (January 1964) 51-56

“‘The Deputy’: Guilt by Silence?’, *New York Herald Tribune Magazine* (23 February 1964) 6-9

‘Personal Responsibility under Dictatorship’, *The Listener* (6 August 1964) 185-205

‘Angelo Giuseppe Roncalli: a Christian on St Peter’s Chair from 1958 to 1963’ (1965) in *Men in Dark Times*

‘Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache’, interview with Arendt in G. Gaus, *Zur Person: Portraits in Frage und Antwort* (Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1965) 11-30

“‘The Formidable Dr Robinson’: a Reply’, *New York Review of Books* 5/12 (20 January 1966) 26-30

‘Remarks on “The Crisis Character of Modern Society”’, *Christianity and Crisis* 26/9 (30 May 1966) 112-114

‘On the Human Condition’ in A. M. Hilton (ed.), *The Evolving Society* (New York, Institute of Cybernetical Research, 1966) 213-219

‘Rosa Luxemburg: 1871-1919’ (1966) in *Men in Dark Times*

‘Truth and Politics’ (1967) in *Between Past and Future*

‘Walter Benjamin: 1892-1940’ (1968) in *Men in Dark Times*

‘Isak Dinesen: 1885-1963’ (1968) in *Men in Dark Times*

‘Collective Responsibility’ (contribution to symposium, 1968) in J. W. Bernauer SJ (ed.), *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* (Boston/Dordrecht/Lancaster) Martinus Nijhoff, 1987) 43-50

‘The Archimedean Point’, *Ingenor* (Spring 1969) 4-9, 24-26

‘On Violence’ (1970) in *Crises of the Republic*

‘Civil Disobedience’ (1970) in *Crises of the Republic*

‘Martin Heidegger at Eighty’ (1971) in M. Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy* (New Haven, Yale University Press, 1978) 293-303

‘Thoughts on Politics and Revolution’ (report of an interview with A. Reif in

1970) in *Crises of the Republic*

‘Lying in Politics’ (1971) in *Crises of the Republic*

‘Thinking and Moral Considerations: a Lecture’, *Social Research* 38/3 (Fall 1971) 417-446 (largely incorporated in *L of M* 166-193)

Contributions to discussion in A. Klein (ed.), *Dissent, Power, and Confrontation* (New York, McGraw Hill, 1971)

‘Hannah Arendt on Hannah Arendt’ (report of a conference in 1972) in M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World* (New York, St Martin s Press, 1979) 301-339

‘Home to Roost: a Bicentennial Address’, *New York Review of Books* (26 June 1975) 3-6

‘Public Rights and Private Interests’ in M. Mooney and F. Stuber (eds.), *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy* (New York, Columbia University Press, 1977) 103-108

未刊文稿

Correspondence with the Guggenheim Memorial Foundation, Box 17

Correspondence with Houghton Mifflin (publishers) , Box 24

Correspondence with the Rockefeller Foundation, Box 20

‘Die Juedische Armeeein Mittel zur Versoehnung der Voelker’ (no date, but during World War II) , Box 64

‘Remarks to European Jewry’ (no date, but just after World War II) , Box 68

‘Imperialism’ (probably 1946) in ‘Outlines and Research Memoranda’, Box 69

‘The Political Meaning of Racial Anti-Semitism’ (probably 1946) in ‘Outlines and Research Memoranda’, Box 69

‘Outline: the Elements of Shame: Antisemitism - Imperialism - Racism’ (probably 1946) in ‘Outlines and Research Memoranda’, Box 69

Lecture at the Rand School (1948 or 1949) , Box 70

‘Ideology and Propaganda’ (1950) , Box 64

‘The Eggs Speak Up’ (c. 1950) , Box 57

'Project: Totalitarian Elements in Marxism' (c. 1951-1952) in Guggenheim Correspondence, Box 17

'On the Nature of Totalitarianism' (two versions) (c. 1952-1953), Box 69

'The Impact of Marx' (c. 1952-1953), Box 68

'The Great Tradition and the Nature of Totalitarianism' (1953), Box 68

'Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought' (two drafts) (1953), Box 64.

'Authority' (1953), Box 56

'Breakdown of Authority' (1953) Box 68

286

'Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought' (three versions) (1954), Box 56

'Philosophy and Politics: the Problem of Action and Thought after the French Revolution' (1954), Box 69. The final section of these lectures has been edited by Jerome Kohn and published in *Social Research* 57/1 (Spring 1990) 73-103. (Note that these lectures are quite different from the 1969 series with a similar title cited below.)

'Political Experiences' (1955), Box 40

'Lectures on the History of Political Theory' (1955), Boxes 40-41

'Description of Proposal' for book to be entitled 'Introduction into Politics' (probably 1959: see chapter 4 note 3above), Rockefeller Correspondence, Box 20

'Einleitung: der Sinn von Politik' (c. 1957), Box 60

'Introduction into Politics' (1963), Box 41

'Nationalstaat und Demokratie' (1963), Box 68

'Some Questions of Moral Philosophy' (1965), Box 40

'From Machiavelli to Marx' (1965), Box 39

'Love and Saint Augustine: an Essay in Philosophical Interpretation' (translation of Arendt's doctoral thesis, *Der Liebesbegriff bei Augustin* (Berlin, J. Springer, 1929), by E. B. Ashton, with marginal notes and a revised version of part of the book by Arendt, c. 1966) MSS Box 66

'Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?' (1969), Box 40

'Remarks' to the American Society of Christian Ethics (1973), Box 70

‘Sonning Prize Speech’ (1975) , Box 70

二手文献

Barber, B. , *Strong Democracy-Participatory Politics for a New Age* (Berkeley, University of California Press, 1984)

The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times (Princeton, Princeton University Press, 1988)

Barley, D. , ‘Hannah Arendt: die Judenfrage’, *Zeitschrift fur Politik* 35/2 (1988) 113-129.

Barnouw, D. , *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German-Jewish Experience* (Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1990)

Battek, R. , ‘Spiritual Values, Independent Initiatives and Politics’ in V. Havel *et al.* (ed. J. Keane) , *The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central-Eastern Europe* (London, Hutchinson, 1985) 97-109

Beiner, R. , ‘Interpretive Essay’ in H. Arendt, *Lectures on Kant s Political Philosophy*, ed. R. Beiner (Chicago, University of Chicago Press, 1982) 89-156
Political Judgment (London, Methuen, 1983)

‘Action, Natality and Citizenship: Hannah Arendt s Concept of Freedom’ in Z. Pelczynski and J. Gray (eds.) , *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (London, Athlone Press, 1984) 349-375

‘Hannah Arendt and Leo Strauss: the Uncommenced Dialogue’, *Political Theory* 18/2 (May 1990) 238-254

287 Beiner, R. S. , ‘Hannah Arendt on Capitalism and Socialism’, *Government and Opposition* 25/3 (Summer 1990) 359-370

Benhabib, S. , ‘Judgment and the Moral Foundations of Politics in Arendt’s Thought’, *Political Theory* 16/1 (February 1988) 29-51

‘Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative’, *Social Research* 57/1 (Spring 1990) 167-196

Bernauer SJ, J. W. (ed.) , *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* (Boston/Dordrecht/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987)

Bernstein, R. J. , ‘Judging-the Actor and the Spectator’ in Bernstein, *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode* (Cambridge, Polity, 1986) 221-

'Rethinking the Social and the Political' in Bernstein, *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode* (Cambridge, Polity, 1986)

Bloom, A. , *The Closing of the American Mind* (Simon and Schuster, 1987)

Botstein, L. , 'Liberating the Pariah: Politics, the Jews, and Hannah Arendt', *Salmagundi* 60 (Spring-Summer 1983) 73-106

Boyle SJ, P. , 'Elusive Neighborliness: Hannah Arendt's Interpretation of Saint Augustine' in J. W. Bernauer SJ (ed.) , *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* (Boston/Dordrecht/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987) 81-113

Bradshaw, L. , *Acting and Thinking: the Political Thought of Hannah Arendt* (Toronto, University of Toronto Press, 1989)

Bultmann, R. , 'The Understanding of Man and the World in the New Testament and in the Greek World' in Bultmann, *Essays Philosophical and Theological*, trans. J. C. G. Greig (London, SCM Press, 1955)

Burns, R. , 'Hannah Arendt's Constitutional Thought' in J. W. Bernauer SJ (ed.) , *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt* (Boston/Dordrecht/Lancaster, Martinus Nijhoff, 1987) 157-185

Campbell, B. , 'Paradigms Lost: Classical Athenian Politics in Modern Myth', *History of Political Thought* 10/2 (Summer 1989) 189-213

Canovan, M. , 'The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought', *Political Theory* 6/1 (February 1978) 5-26

'A Case of Distorted Communication: a Note on Habermas and Arendt', *Political Theory* 11/1 (February 1983) 105-116

'Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics', *Journal of Politics* 45 (1983) 286-302

'Hannah Arendt on Ideology in Totalitarianism' in N. O' Sullivan (ed.) , *The Structure of Modern Ideology* (Aldershot, Edward Elgar, 1989) 151-171

'Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics', *Social Research* 57/1 (Spring 1990) 135-165

Clarke, B. , 'Beyond "The Banality of Evil"', *British Journal of Political Sci-*

ence 10 (1980) 417-439

Connerton, P. , *The Tragedy of Enlightenment-an Essay on the Frankfurt School* (Cambridge, Cambridge University Press, 1980)

Cooper, B. , 'Action into Nature: Hannah Arendt's Reflections on Technology' in R. B. Day, R. Beiner and J. Masciulli (eds.) , *Democratic Theory and Technological Society* (New York, M. E. Sharpe, 1988) 316-335

Crick, B. , 'On Rereading The Origins of Totalitarianism' in M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World* (New York, St Martin's Press, 1979) 27-47

288 Dossa, S. , 'Human Status and Politics: Hannah Arendt on the Holocaust', *Canadian Journal of Political Science* 13/2 (June 1980) 309-323

'Hannah Arendt on Billy Budd and Robespierre: the Public Realm and the Private Self ', *Philosophy and Social Criticism* 9 (Fall/Winter 1982) 306-318

'Hannah Arendt on Eichmann: the Public, the Private and Evil', *Review of Politics* 46/2 (April 1984) 163-182

The Public Realm and the Public Self: the Political Theory of Hannah Arendt (Waterloo, Wilfred Laurier University Press, 1989)

Dostal, R. J. , 'Judging Human Action: Arendt s Appropriation of Kant', *Review of Metaphysics* 37 (June 1984) 725-755

Draenos, S. S. , 'Thinking Without a Ground: Hannah Arendt and the Contemporary Situation of Understanding' in M. A. Hill (ed.) , *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World* (New York, St Martin s Press, 1979) 209-224

Dunn, J. , 'The Concept of "Trust" in the Politics of John Locke' in R. Rorty, J. B. Schneewind and Q. Skinner (ed.) , *Philosophy in History* (Cambridge, Cambridge University Press, 1984) 279-301

Dyson, K. , *The State Tradition in Western Europe* (Oxford, Martin Robertson, 1980)

Farias, V. , *Heidegger and Nazism* trans. P. Burrell and G. Ricci (Philadelphia, Temple University Press, 1989)

Feldman, R. H. , 'Introduction: the Jew as Pariah: the Case of Hannah Arendt (1906-1975) ' in Arendt, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the*

Modern Age (New York, Grove Press, 1978) 15-52

Friedrich, C. J. (ed.), *Totalitarianism* (New York, Grosset and Dunlap, 1964)

Fuss, P. , 'Hannah Arendt's Conception of Political Community' in M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World* (New York, St Martin's Press, 1979) 157-176

Gaus, G. , *Zur Person: Portraits in Frage und Antwort* (Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1965)

Gay, P. , *Weimar Culture: the Outsider as Insider* (London, Seeker and Warburg, 1968)

Gray, J. G. , 'The Abyss of Freedom - and Hannah Arendt' in M. A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World* (New York, St Martin's Press, 1979) 225-244

Habermas, J. (trans. F. Lawrence) , *The Philosophical Discourse of Modernity* (Cambridge, Polity, 1987)

Havel, V. , 'The Power of the Powerless' in Havel et al. (ed. J. Keane) , *The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central-Eastern Europe* (London, Hutchinson, 1985) 23-96

Hayek, F. A. , *The Road to Serfdom* (London, Routledge and Kegan Paul) , 1944

Hegel, G. W. F. , *Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox (Oxford, Oxford University Press, 1942)

Heidegger, M. , *Sein und Zeit* (Tubingen, Max Niemeyer Verlag, 1953)

Being and Time, trans. J. Macquarrie and E. Robinson (London, SCM Press, 1962)

An Introduction to Metaphysics, trans. R. Manheim (New Haven, Yale University Press, 1959)

Basic Writings, ed. D. F. Krell (London, Routledge and Kegan Paul, 1978)

Heller, A. , 'An Imaginary Preface to the 1984 Edition of Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism*' in F. Feher and A. Heller, *Eastern Left, Western Left: Totalitarianism, Freedom and Democracy* (Cambridge, Polity, 1987) 243-259

'Hannah Arendt on the "Vita Contemplativa"' in G. T. Kaplan and C. S. Kessler (eds.), *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom* (Sydney, Allen and Unwin, 1989) 144-159

Hill, M. A. , The Fictions of Mankind and the Stories of Men, in Hill (ed.) , *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (New York, St Martin s Press, 1979) 275-300; (ed.) , *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World* (New York, St Martin's Press, 1979)

Hinchman, L. P. and S. K. , 'In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism', *Review of Politics* 46 (April 1984) 183-211

'Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers', *Review of Politics* 53/3 (Summer 1991) 435-468

Hinchman, S. K. , 'Common Sense and Political Barbarism in the Theory of Hannah Arendt', *Polity* 17/2 (1984) 317-339

Hobbes, T. , *Leviathan*, ed. M. Oakeshott (Oxford, Blackwell, 1960) Honig, B. , 'Arendt, Identity, and Difference', *Political Theory* 16/1 (February 1988) 77-98

'Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic', *American Political Science Review* 85/1 (March 1991) 97-113

Isaac, J. C. , 'Arendt, Camus, and Postmodern Polities', *Praxis International* 9/1-2 (April-July 1989) 48-71

Jacobson, N. , *Pride and Solace: the Functions and Limits of Political Theory* (New York and London, Methuen, 1986)

Jaspers, K. , 'Philosophical Autobiography' in P. Schilpp (ed.) , *The Philosophy of Karl Jaspers* (New York, Tudor, 1957)

The Great Philosophers, ed. H. Arendt (London, Hart-Davis, 1962)

Philosophy, trans. E. B. Ashton (Chicago, University of Chicago Press, 1969)

Jay, M. , 'The Political Existentialism of Hannah Arendt' in Jay, *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America* (New York, Columbia University Press, 1986) 237-256

Johnson, P. , *Politics, Innocence and the Limits of Goodness* (London and New York, Routledge, 1988)

- Jonas, H. , 'Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work', *Social Research* 44/1 (1977) 25-43
- Justman, S. , 'Hannah Arendt and the Idea of Disclosure', *Philosophy and Social Criticism* 4/8 (1982) 407-423
- Kant, I. , *Kant's Political Writings*, ed. H. Reiss (Cambridge, Cambridge University Press, 1970)
- Kateb, G. , *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (Oxford, Martin Robertson, 1984)
- Kazin, A. , *New York Jew* (London, Seeker and Warburg, 1978)
- Keane, J. , *Democracy and Civil Society* (London, Verso, 1988) (ed.) , *Civil Society and the State* (London, Verso, 1988)
- Kierkegaard, S. , *Stages on Life's Way* (London, Oxford University Press, 1940)
- Concluding Unscientific Postscript*, ed. W. Lowrie (Princeton, Princeton University Press, 1944) 290
- King, R. H. , 'Endings and Beginnings: Politics in Arendt's Early Thought', *Political Theory* 12/2 (May 1984) 235-251
- Klein, A. (ed.) , *Dissent, Power, and Confrontation* (New York, McGraw Hill, 1971)
- Knauer, J. T. , 'Motive and Goal in Hannah Arendt's Concept of Political Action', *American Political Science Review* 74/3 (September 1980) 721-733
- 'Hannah Arendt on Judgement, Philosophy and Praxis', *International Studies in Philosophy* 21/3 (1989) 71-83
- Kohn, J. , 'Thinking/Acting', *Social Research* 57/1 (Spring 1990) 105-134
- Lefort, C., *Democracy and Political Theory* (Cambridge, Polity, 1988)
- Luban, D. , 'Explaining Dark Times: Hannah Arendt's Theory of Theory', *Social Research* 50/1 (Spring 1983) 215-248
- Luxemburg, R. , 'The Junius Pamphlet: the Crisis in the German Social Democracy, February-April 1917' in R. Luxemburg, *The Mass Strike* (New York 1971)
- Lyotard, J. F. , *The Post-Modern Condition: a Report on Knowledge* (Man-

chester, Manchester University Press, 1984)

McCarthy, M. , 'Editor's Postface' in H. Arendt, *The Life of the Mind* (London, Seeker and Warburg, 1978) vol. I, *Thinking*, 217-230

Mayer, J. P. , *Prophet of the Mass Age: a Study of Alexis de Tocqueville* (London, Dent, 1939)

Mayhew, L. H. , 'Society', *International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. D. L. Sills (Macmillan, 1968) vol. 14, 577-586

Mehta, J. L. , *The Philosophy of Martin Heidegger* (New York, Harper and Row, 1971)

Miller, J. , 'The Pathos of Novelty: Hannah Arendt's Image of Freedom in the Modern World' in M. A. Hill (ed.) , *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World* (New York, St Martin's Press, 1979) 177-208

Mooney, M. and Stuber, F. (ed.) , *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy* (New York, Columbia University Press, 1977)

Mosse, G. L. , *The Crisis of German Ideology ?Intellectual Origins of the Third Reich* (New York, Grosset and Dunlap, 1964)

Nussbaum, M. C. , *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1986)

O'Sullivan, N. , 'Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society' in A. de Crespigny and K. Minogue (eds.) , *Contemporary Political Philosophers* (London, Methuen, 1976) 228-251

Parekh, B. , 'Hannah Arendt's Critique of Marx' in M. A. Hill (ed.) , *Hannah Arendt: the Recovery of the Public World* (New York, St Martin s Press, 1979) 67-100

Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy (London, Macmillan, 1981)

Pocock, J. G. A. , *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton, Princeton University Press, 1975)

'The Political Limits to Premodern Economies', in J. Dunn (ed.) , *The Economic Limits to Modern Politics* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990)

Pois, R. A. , *National Socialism and the Religion of Nature* (London, Croom Helm, 1986)

Rand, A. , *Atlas Shrugged* (New York, Signet, 1957)

291

Rau, Z. , 'The State of Enslavement: the East European Substitute for the State of Nature', *Political Studies* 39/2 (June 1991) 253-269

Ricoeur, P. , 'Action, Story and History - On Re-reading The Human Condition', *Salmagundi* 60 (Spring-Summer 1983) 60-72

Riley, P. , 'Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics', *Political Studies* 35 (1987) 379-392

Ring, J. , 'On Needing Both Marx and Arendt: Alienation and the Flight from Inwardness', *Political Theory* 17/3 (August 1989) 432-448

Rorty, R. , 'The Priority of Democracy to Philosophy' in M. Peterson and K. Vaughan (ed.) , *The Virginia Statute of Religious Freedom: 200 Years After* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988) 257-282

Rousseau, J. J. , *Emile*, trans. B. Foxley (London, Dent, 1911)

The Social Contract, trans. M. Cranston (Harmondsworth, Penguin, 1968)

Sartre, J. P. , *Being and Nothingness*, trans. H. E. Barnes (New York, Philosophical Library, 1956)

Schama, S. , *The Embarrassment of Riches* (London, Collins, 1987)

Sennett, R. , *The Fall of Public Man* (Cambridge, Cambridge University Press, 1977)

Shklar, J. N. , 'Hannah Arendt as Pariah', *Partisan Review* 50/1 (1983) 64-77

Sitton, J. F. , 'Hannah Arendt's Argument for Council Democracy', *Polity* 20/1 (Fall 1987) 80-100

Skinner, Q. , *The Foundation of Modern Political Thought* (Cambridge, Cambridge University Press, 1978)

Smith, R. W. , 'Redemption and Politics', *Political Science Quarterly* 86/2 (June 1971) 205-231

Springborg, P. , 'Arendt, Republicanism and Patriarchalism', *History of Political Thought* 10/3 (Autumn 1989) 499-523

Stanley, J. L. , 'Is Totalitarianism a New Phenomenon? Reflections on Han-

nah Arendt's Origins of Totalitarianism', *Review of Politics* 49/2 (Spring 1987) 177-207

Stern, P. and Yarbrough, J. , 'Hannah Arendt', *The American Scholar* 47 (Summer 1978) 371-381

Suchting, W. A. , 'Marx and Hannah Arendt's The Human Condition', *Ethics* 73 (October 1962) 47-55

Tocqueville, A. de, *Democracy in America*, trans. H. Reeve (London, Oxford University Press, 1946)

Tolle, G. J. , *Human Nature Under Fire: the Political Philosophy of Hannah Arendt* (Washington DC, University Press of America, 1982)

Unger, R. M. , *False Necessity: Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987)

Vollrath, E. , 'Hannah Arendt iiber Meinung und Urteilskraft', in A. Reif (ed.) , *Hannah Arendt: Materialien in ihrem Werk* (Vienna/Munich/Zurich 1979) 85-107

Weber, M. , 'Politics as a Vocation' in H. H. Gerth and C. W. Mills (ed.) , *From Max Weber: Essays in Sociology* (London, Routledge and Kegan Paul, 1948) 77-128

Weiss, T. , 'The Web - For Hannah Arendt' in *The Medium: Poems by Theodore Weiss* (New York, Macmillan, 1965) 40-41

292 Whitfield, S. J. , *Into the Dark: Hannah Arendt and Totalitarianism* (Philadelphia, Temple University Press, 1980)

Wolin, S. , 'Stopping to Think', *New York Review of Books* (26 October 1978) 16-21

Young-Bruehl, E. , *Hannah Arendt: For Love of the World* (New Haven and London, Yale University Press, 1982)

译 后 记

大约四分之一世纪之前，汉娜·阿伦特作为海德格尔热的点缀，悄然登入中国，成为有些人的饭后谈资。时移世易，作为海德格尔学生和情人的阿伦特虽然仍是某些人所津津乐道的话头，但她作为一个思想家的重要性，也逐渐为人们所识见。现如今，她的思想不仅是学院派学人的研究主题，也是关心公共事务的知识分子常常援引的资源。从20世纪90年代凤毛麟角的研究论文，到如今几乎随处可见的引用，阿伦特及其思想日益显示其重要性以及当代的相关性。我们已经看到，阿伦特的著作正逐步引入中国大陆，《人的境况》的重译，《极权主义的起源》的出版，《论革命》、《责任与判断》和《过去与未来之间》的陆续推出……可以说，阿伦特正日益成为国内相关领域研究者的热门主题。

但是，国内出版界（学界）对于重要思想家的引入，常常只注意到思想家本人的著作的翻译，却很少出版国外学者对于这些思想家的综合研究作品。阿伦特的情形也复如是，目前在中国大陆出版的与阿伦特有关的著作，除了阿伦特本人的著作，就是阿伦特的传记了。窃以为，国内学界要在相关领域进行深入研究，不仅需要吃透思想家的原著，也应该了解国外学者的研究成果。此外，对于诸多仅仅希望了解相关思想家的大致思想的读者而言，一本来自国外学者全面介绍思想家的研究性著作也是必要的参考。我的老师韩震先生主编的这套丛书，可以说弥补了这方面的空缺，而我本人也因此有机会翻译《阿伦特政治思想再释》一书。

为此，我首先要感谢我的老师韩震先生，正是他的建议和支持，才使本书得以翻译出版。其次，我要感谢钟金铃，他为编辑本书做了不少工作，更为重要的是，毕业后我们在深夜聊天下棋的日子，是我生命中非常值得追念的美好时光。最后，我还要感谢我的学生梅岚，她不惜牺牲自己的时间通读我的译稿，并且为我纠正了不少错误。

译无止境，每回重读译稿，总有不少改动，如今的这个样子，肯定仍有需要改动的地方，还请读者方家不吝指正。

陈高华

2012年2月于津门

责任编辑：钟金铃
版式设计：程凤琴
封面设计：田杰华

图书在版编目（CIP）数据

阿伦特政治思想再释 / [英] 玛格丽特·卡诺凡 著；陈高华 译
（政治哲学译丛 / 韩震 主编）

—北京：人民出版社，2012.7

ISBN 978-7-01-010731-8

I. ①阿… II. ①卡…②陈… III. ①阿伦特, H. (1906~1975) — 政治思想 — 研究 IV. ①D097.125

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2012）第 037170 号

Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought

Margaret Canovan

© Cambridge University Press 1992

北京市版权局著作权合同登记号：01-2009-3348

阿伦特政治思想再释

ALUNTE ZHENGZHI SIXIANG ZAISHI

[英] 玛格丽特·卡诺凡 著 陈高华 译

人民出版社 出版发行

（100706 北京朝阳门内大街 166 号）

环球印刷（北京）有限公司印刷 新华书店经销

2012 年 7 月第 1 版 2012 年 7 月北京第 1 次印刷

开本：710 毫米 × 1000 毫米 1/16 印张：20.25

字数：320 千字 印数：0,001-4,000 册

ISBN 978-7-01-010731-8 定价：42.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话（010）65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书，如有印制质量问题，我社负责调换。

服务电话：（010）65250042