

[美] 汉娜·阿伦特 著 Hannah Arendt

杰罗姆·科恩 编 Jerome Kohn

陈联营 译



Responsibility and
Judgment

反抗
『平庸之恶』



世纪出版集团 上海人民出版社

014036345

D095
36



《责任与判断》中文修订版

[美] 汉娜·阿伦特 著 Hannah Arendt

杰罗姆·科恩 编 Jerome Kohn

陈联营 译

Responsibility and
Judgment

『反抗 平庸之恶』



D095
36



北航

C1715770

图书在版编目 (CIP) 数据

反抗“平庸之恶”:《责任与判断》中文修订版 /
(美)阿伦特(Arendt, H.)著;陈联营译. —上海:
上海人民出版社, 2014

书名原文: Responsibility and judgment
ISBN 978-7-208-12116-4

I. ①反… II. ①阿… ②陈… III. 政治思想史-
研究-西方国家 IV. D091

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 038117 号

责任编辑 贾忠贤
装帧设计 蔡立国



世纪文景

反抗“平庸之恶”:《责任与判断》中文修订版
[美]汉娜·阿伦特 著 陈联营 译

出 版 世纪出版集团 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)
出 品 世纪出版股份有限公司 北京世纪文景文化传播有限责任公司
(100013 北京朝阳区东土城路 8 号林达大厦 A 座 4A)
发 行 世纪出版股份有限公司发行中心
印 刷 北京盛源印刷有限公司
开 本 635×965 毫米 1/16
印 张 17.25
插 页 2
字 数 208,000
版 次 2014 年 4 月第 1 版
印 次 2014 年 4 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-208-12116-4/D·2461
定 价 39.00 元

目 录

- 中文版导读(蔡英文) / 1
编者导言(杰罗姆·科恩) / 13
文本说明(杰罗姆·科恩) / 31

序言 / 37

第一编 责任 / 47

- 独裁统治下的个人责任 / 49
论道德哲学的若干问题 / 73
集体责任 / 153
思考与道德关切

——致 W. H. 奥登 / 163

第二编 判断 / 189

- 反思小石城事件 / 191
《上帝的代理人》：因沉默而有罪？ / 209
审判奥斯维辛 / 219
报应降临 / 243

译名索引 / 257

译后记 / 269

中文版导读*

蔡英文

(台湾“中央研究院”人文社会科学研究中心研究员)

—

汉娜·阿伦特的《责任与判断》(中文简体版改名为《反抗“平庸之恶”》)是由她的学生杰罗姆·科恩编纂成书的论文合集。这些论文,除了“反思小石城事件”发表于1959年之外,其余的皆写成于1964—1975年之间,其中“论道德哲学的若干问题”是阿伦特在1965年至1966年分别在纽约社会研究新学院(现改成纽约新大学)与芝加哥大学的授课讲稿,由科恩编辑成论文形式,是阿伦特去世后出版的文章。在这一段写作的时期,阿伦特正发展她的判断理论,因此这些论文表达了她晚年发展该理论的问题意识,以及思辨的心路历程。阿伦特为文一向关注现实的政治与道德的重大议题,文章的肌理糅合了冷静之概念分析与思辨的热情,因而带有相当大的思想激励。这本论文合集亦呈现她的这种政治思辨的风格。

* 本篇导读原载于左岸版《责任与判断》,见[美]汉娜·阿伦特:《责任与判断》,蔡佩君译,台北:左岸文化,2008年,第7—20页。这里除将原文的人名、地名、书名等专有名词依大陆习惯改为通用译名以及篇目题名改为与本书对应外,其余均保留文章原貌(其中涉及的引文依旧使用左岸版译文)。——中文版编者注

从阿伦特一生的思想生涯来看,促使她晚年发展判断理论的重要事件乃是 1961 年的艾希曼(Adolf Eichmann)在耶路撒冷的审判。艾希曼是纳粹 SS(党卫军)的高级将领,曾负责犹太人之“终决方案”(Final Solution)的策划与执行。战后被联军判为一级战犯,但逃脱联军的捉捕,潜逃至阿根廷,后被以色列的特工逮捕,于 1961 年 4 月 11 日被引渡并公开审判。这一年,《纽约客》杂志社指派阿伦特前往耶路撒冷,聆听整个审判过程,并为文记实。1963 年,阿伦特将此记实扩充成书,出版了《艾希曼在耶路撒冷》。此书的许多解释观点及其政治与道德的论断遭致舆论的抨击,特别是她的犹太同胞的批判。在该书诸多的争议中,最常引发学院内外讨论的论证主题有二:一是对于艾希曼的罪行,阿伦特提出了“罪恶的浮浅性”(the banality of evil,或译“罪恶的平庸性”),并以“思维的匮乏”(thoughtless)解释艾希曼犯下罪行的因素;二是公民在极权政体下的政治抵抗,以及公民的责任的承担。

阿伦特对艾希曼的罪行,提出了“罪恶的浮浅性”的解释,这个观点跟她在 1958 年的《极权主义之根源》所提出的“根本性或绝对性之恶”(radical or absolute evil)的解释似是互不相容。这个矛盾引发的争议在于,像艾希曼这样一位如阿伦特所描述的个性平庸、思想愚钝、语言说辞陈腔滥调的纳粹将领如何可能犯下“根本或绝对之恶”?对此议题,阿伦特并未为文解释。但这个议题自 1989 年之后,因卢旺达与波西尼亚,以及 2001 年的恐怖主义事件,激发了政治学者探究政治之恶的兴趣。

艾希曼的“罪恶的浮浅性”的解释牵涉了公民责任的议题。在阿伦特晚年政治思想的发展脉络中,公民责任跟判断与决断相关。本书的各篇文章交织了这些议题的理论反思与论断。

艾希曼的审判让阿伦特重新思辨萦绕她心思的一项基本关怀:战后的德国政府与公民如何面对纳粹政体犯下的巨大罪行,而得以跟这个惨痛的过去复合?同样地,惨遭这个政体残害、屠杀的犹太民族如何弭平这个苦难带来的伤痕与怨恨?

二

对于阿伦特而言,艾希曼的审判,连同之前的纽伦堡大审以及之后的法兰克福(或奥斯维辛)审判(1963年)所带来的基本问题在于,“如何确立责任以及决定罪行的范围”。这个问题,依一般的法律与道德概念,并无法取得合理的解释。其主要理由有以下几点:

(一) 被控诉犯下“集体屠杀犹太人”的纳粹官员并非杀害个别的犹太人,而是执行国家的命令,透过行政程序,从事集体屠杀的政策。他们被称之为“案牘的谋杀者”,亦即:单凭手谕、电话、电报等工具,而非运用实质的暴力工具,执行屠杀的命令。

(二) 这种“行政谋杀”(或者“组织性之罪行”)是由纳粹党透过国家公权力进行的罪行,准此,法律如何下判决? 这牵涉了国家宪政同一性之延续(the continuity of constitutional identity)的问题。如果说国家体制随宪法的改变而不同,那么,改变了的宪法及其国家体制是否有合法性可以判决先前的国家体制的罪犯? 具体而言,战后德国的民主宪政是否具合法性,得以处理纳粹之极权体制的罪犯? 另一方面,尽管国家体制随宪法之改变而改变,但是国家之制度,特别是文官系统依旧维系其同一性,譬如,纳粹党改变了魏玛宪法,但接受了魏玛共和的文官系统(包括雇用其公务员)。若非如是,纳粹党无法有效地管理它的国家;同理,阿登纳的波恩政府亦是如此。就此而言,纳粹德国的所有公务员,以及据有权位的公共人物或精英分子是否因此皆是纳粹罪行的共犯? 甚至纳粹德国的公民必须承担其罪行,而有所谓的“集体罪恶”?

这两个基本问题导致德国战后在反思批判纳粹德国之责任归属问题上,带来了道德的混淆,阿伦特说:

在战后这段期间,我认为道德混淆的本质在于,那些全然无辜的[公民]确信他们彼此以及整个世界如何感受到罪孽;然而,那些

罪犯却少有承认自己犯下的罪行，甚至连悔悟的脸色都少见。

阿伦特驳斥德国战后弥漫的“集体的罪恶感”，认为它是一种无谓的负担。简单的逻辑是，若是全体公民有罪，那么就无所谓犯罪与否，她说：“没有所谓集体的罪恶，或者集体的无辜；罪恶与无辜只有针对个人才有意义。”“有罪跟责任不同，有罪通常是被指认与归咎的。严格来说，它是个人性的，指涉具体行为，而非意图或潜能。”在这里，阿伦特指出“有罪”与“责任”的不相似性，但这种区分似有疑义。在民法与刑法的层次上，责任与罪行是相关的，当一个人犯法，他有责任承担这个罪行，并接受惩罚，或补偿受害者的损失。虽有如此的疑义，但阿伦特驳斥“集体罪恶”的重点在于，身处极权政府的统治，任何公民若非犯下迫害与屠杀犹太人的罪行，则不必要承担这个政体之罪行，也因此不必有罪恶感。但更重要的论点是，“集体罪恶”的观念常成为罪犯辩解其罪行的托辞，试图卸除个人的责任。在这里，阿伦特提出了“齿轮理论”，她说：

不论是黑手党，或者 SS(党卫军)，或者其他犯罪或政治组织的分子，当他们为自己的罪行辩解时，往往辩称自己只是一个小齿轮，全心全意为上级的命令效力。其他人若处于相同的处境，也会做一样的事。

这种“齿轮理论”(cog-theory)被赋予一种道德的合理化说辞：

每一种组织皆要求效忠上级的命令与国家的法律。效忠是最高政治德行。没有这种忠诚，政治体就不可能存续。良知的自由不能毫无限制，一旦无所限制，良知的自由将危害每一种组织性的共同体。

作为现代国家的一个权力的设置，官僚科层体系构成统治的工具，

是国家治理不可缺少的行政管理系统。但是,这个体系也形塑了所谓官僚心态,其特征在于,官僚的身份既是“非人格性的”,也是功能性的,他们随时可以被更换。服从命令与墨守成规是他们服公职的责任(duties)。在一自由民主的国家中,这种心态与作为可以被视为某种公共的德行。但是,当一个政体犯了如极权主义政府的罪行时,官僚体系的行政官员是否必须承担集体的责任?换另外一个角度来看,行政官员是否可以正当地辩称,他们所作所为纯系服从命令、遵守法规,因此不必要承担政府所犯下罪行的责任?

阿伦特强调法律(包括道德)的责任“往往跟个人(person)及其作为相关”,即使一个人牵涉了某种“组织性的犯罪”,我们在判断他的罪行的上,不是从群体的角度,而是就他个人参与这个组织的深浅程度、他所扮演的角色、罪行的大小等观点,来做判定。分析至此,我们可以说,阿伦特以人格性的法律责任观点,驳斥“集体罪恶”的理念。罪行与法律的责任都是以个人身份承担的,无法借由诸如“齿轮”(如扮演体制的功能)、历史的形势(如“势不可为”)与历史的目标(如为达成伟大的历史使命)等集体性的概念,以辩解个人的罪行。但是,在这里,有一项复杂的问题:在极权政体(或任何独裁体制)中,不曾犯下迫害政敌、屠杀某一族群等罪行的公务员与国民,是否有义务承担国家的责任,或者说,担负集体的责任?这“无辜者”不负国家决策与执政的责任,他们是否因为生活在犯了“组织性之罪行”的体制中,而必须承担责任?“集体性责任”的概念是否成立?在分析上,法律与道德的责任跟“集体性责任”如何有所区分?

法律责任意指一个人对他所犯下的过失与罪行承担其罪责。罪行的归咎与赔偿都指涉个人的身份。就此而言,“集体性的责任”显然不是法律层面的,但它是否属于道德层次?显然不是,阿伦特亦以个人的身份来界定道德责任的范围,它跟法律责任一样,乃关系着个人及其作为。不同之处在于,道德责任不涉及个人对他人的过失,或罪行,它所关注的是个人自我的完整性与一致性(包括行为动机的纯正性),如阿伦特

所喜欢引述的苏格拉底的两条道德法则：一是“宁可承受他人之罪行(或错误)加诸己身所受的磨难,也不愿意自己为恶”,另一则是“宁可与他人失和,也不愿意自己失和”。在这里,阿伦特是从人之思维的自我反思(特别是我与我自己彼此的对话)及其良知的彰显来阐释人的道德性。阿伦特对道德性的分析似乎是回应极权政体下个人与集体责任的基本问题。阿伦特如何界定集体责任的基本意义?

依阿伦特的界定,集体的责任有两个基本条件:“我必须为我不曾做过的事承担责任;承担这个责任的理由在于,我必须是一个团体(一个集体)的成员,身属这个团体的成员,我无法任随自己的意愿而解除作为团体之一分子的身份。”简单来说,我作为一个政治共同体的成员,这个成员的身份跟其他组织(如企业公司,或大学,或官僚体制)的成员身份不同,它不是随个人的意志可解除的。因此你必须承担这个政治共同体的任何风险,也必须有义务关照其他成员的福祉,或者所受的伤害。以阿伦特特殊的用语来说,“集体责任”关注之所在,不是个人道德的完整性(如,你不可以跟自己失和),而是我生活的世界。阿伦特称这种“集体的责任”为“政治责任”,作为一种“集体性之责任”,政治责任指涉一个政治共同体及其政府有义务承担过去之政府的一切作为,不论其功过得失。由于每一个人必然是共同体的成员,他亦必须承担此共同体的一切作为,除非他愿意脱离这个共同体,成为“无国籍民”。在自由民主国家中,阿伦特所说的“集体性责任”,表现在公民对公共事务的关切,以及政治参与,当然,公民亦可选择“免于政治”的消极抵抗的行动,借由这种“拒绝参与”的抵抗,冀望改变政府之不当政策。无论如何,政治责任所关切的,是“一个民族的命运,以及它在这个世界中对其他民族的作为”。

然而,在一个极权主义的独裁政体当中,政治参与以及“免于政治”的自由一概被取消,公民所能承担的政治责任之范围有多大?针对这个问题,阿伦特明言,处于这样的处境,任何公民必然面对道德、法律与政治责任的缠结,以及尖锐的抉择困境。这个问题牵涉公民的判断与抉

择。如同多元主义者的论点,阿伦特承认任何抉择都必须付出代价。

阿伦特承认在极权主义政体中,一个人从政治领域中,撤退到内在的自我反思的思维,以保持道德良知的完整性,而得以不犯下政治之罪行,亦可免除法律与道德责任的冲突。但付出的代价则是牺牲了作为一个政治共同体成员所应该承担的政治责任。政治的责任,不是借由任何道德准则可以加以推脱的。人毕竟不是个人性,或孤绝的存在,他必然生活在一个政治共同体中,与其他人共同生活,也只有在共同体中,行动的能力,或者说卓越的政治能力才得以实现。

三

阿伦特在解释艾希曼之“罪恶的浮浅性”时,对于他之所以犯下滔天大罪的因素,提出了“思维的匮乏”。在这里,阿伦特所说的“思维”是一种活动,它的现象本质在于,人之自我反思,这种自我反思乃介于我跟我自己的对话。这种思维的作用“揭露一切未经审问明辨之意见的偏颇,继而铲除了那些我们习以为常,而且经常顽冥不化之价值、学说、教条,甚至是信念的偏执迷妄”。另外一方面,思维活动亦酝酿出良知,这种良知是道德情感,让我们在当下的行动处境中,能立即分辨善恶、对错。因这种道德情感,人才得以感受“有愧/无愧良心”。阿伦特相信,这种思维活动能确保人的道德完整性,但这种完整性仅止于个人自我,也就是说,人一犯错,如果他尚存自我反思的思维能力,那么,这个犯了错的自我无法跟另一个自我和平对话,而终至不能共处一室。艾希曼之所以犯罪,理由在于他根本不知道其自我有一个伙伴存在,因此他独处时不会有自我责难的不安。

但是,思维活动是否能够确实解释人之道德与失德(或罪行)的原因?思维活动酝酿的良知假若如阿伦特所认定的,可以防制人犯错,那么接下来的问题则是思维活动本身是否可以自我设立对错、善恶的判断准则?思维活动是一种内在的活动,作为一种活动,它产生不了任何具

体结果(包括知识)。因此,它如何跟实践的行动有关?在本书收录的“论道德哲学的若干问题”中,阿伦特本人深刻反思这些问题。其中有三个要点:一是思维活动所酝酿的良知是一种道德情感,既是一种情感,它除了不稳定、不可靠之外,它亦无法清楚地指正何谓对错、是非、善恶。二是,良知在极大的程度上,乃源自一个社群的习俗与成规的影响。当社会成规一有变化,良知就无所适从。追根究底来看,良知作为一种情感,终究只指示顺从与不顺从社会的成规,它无法显示道德性。最后,良知若是上帝的戒律与实践理性在人心内在的召唤之音,人受指引,确实可以形塑道德的一致性与完整性,但良知的召唤不涉及国家的法律与同胞的意见。对政治行动的世界而言,这种道德活动只是“边际性的”,无涉政治的关怀与作为。

阿伦特反思思维活动的限制,这让她面对思维活动与实践(政治行动)如何相关的问题。为解释这问题,阿伦特在晚年探究人的 *vita comtemplativa* (沉思性的生活)。衔接上所阐释的思维活动的现象本质及其限制,阿伦特进而探究人之意志活动的特性。

依照她的阐述,西方人首次体会人意志活动之意义,乃在基督教的使徒保罗,以及圣奥古斯丁的神学。在他们的体认,以及神学的思辨中,意志被视为人心灵的主要趋动力,它的力量无所限制,是全然自由的。以日后哲学的发展来看,这即是自由意志的概念根源。但随着这种自由意志的发现而来的是意志的活动的另一种特征。作为一种心灵活动,意志本身如同思维的活动一样,亦自我分裂。这种分裂的原始形态系“我意欲某种善,但这个意志亦发现我无法完成这个善”(I-will-but-cannot),或者“我意欲某种善,但这个意志同时否定这个欲求”(I-will-and-will-not)。意志的这种自我分裂不同于思维活动中自我分裂成“我与我自己”的对话,而是两者无穷的对抗。

尽管如此,阿伦特从思维与意志之活动中,发掘各自特殊的机能,借此机能的作用,可以让人得以跨越心灵活动的自我内在性,而通向行动的世界。在思维活动中,是反思的自我对社会成规与教条的批判,以及

审议(deliberate)与评价各种价值、意见的优劣与正当性。在意志的活动中,则是对于各种差异的价值、意见,持之公允的裁决。这两种机能构成了人之判断力作用,借由此判断力,心灵活动与行动有了互动的桥梁。当然,人有丰沛之意志力才有行动,但在行动之前,人必然经过审议、评价与决断的程序,因这种判断力的作用,行动者才可能在具体处境中,对着人与事做出分寸拿捏得宜的行为。

判断力就其短程的目的而言,乃在于决疑与决断,在正反的意见、价值、策略的犹疑不决中,做出最恰当的决断。决疑与决断不可避免会运用规则或法律作为判定的条件。但是,决断之所以成之为决断,是因为我们援引的规则与法律在处理具体处境的人与事的问题上,力有所未逮,换言之,法则的涵盖性有其不足。因此必须对这种特异的事态下决断,任何判断的处境皆会面临这种决断的时刻。以阿伦特的话来说,思考与决断少有依傍(without bannister)。尽管如此,问题是,如何避免判断不足,以及决断的任意独断?针对这个问题,阿伦特援引康德《判断力批判》的“想像力”、“扩展的心灵”与“共同体意识”(sensus communis)等观念,提出了解释。

决断必然经过判断的审议程序,在这个程序中,判断者的视野必要容受诸多相异相左的观点,其容受的视野愈大,判断的“代表性”愈充分,其决断亦更具正当性,阿伦特将这种判断力的作用解释为“扩展的心灵”(enlarged mind)。这种“扩展的心灵”之所以能够形成,主要来自人之“想像力”之发挥。所谓“想像”即是“再现那些不在眼前之事物”的能力,透过它,我们可以领会不显现于我们眼前的事情,以及其他人的感受与观点,譬如,我们不必是一位无产阶级者,也可想像他们的穷困、他们痛苦的感受以及生活的态度与观点。

当我们判断某一特殊性的事物,而说这个事物好坏时,这个特殊性之所以能具沟通性,是因为我们的“特殊性感受”背后有一种想像力提供的“图示”(schema)支持着它,而这种“图示”的形状具有许多像这些特殊性之事物的特征(如“桌子”这个概念的图示)。另一方面,这个“图示”又

是许多人的心思可同时领会与支持的。因此,尽管我们对一特殊事物有不同的感受、评价,但我们都同样谈论、评价同一件事物。

在判断一个人的行为时,阿伦特认为想像力提供了“范例”(examples),让我们可以接合该行为的特殊性与一般性之概念,譬如,我们如何能够判断、评价英勇的行为?我们如何可能无需透过通则的推论,而判断此一特定的行为,就如康德所示的“反思性之判断”(reflective judgment)?在这里,我们会想像某一个历史的人物(如阿伦特所提的古希腊史诗的英雄阿喀琉斯)为典范,来评价一个行为的英勇与否。当然这种范例的有效性有赖一个人所置身的历史传统的理念,以及是否选择得当。

从人之“想像力”的沟通性,阿伦特进一步阐释“共同体之意识”。这个概念跟我们一般所说的“共同意识”,或“常识”(common sense)有些相近,但它亦有所区别。以其最基本意义来说,这个意识乃是“让我们可以归于与安顿于一个共同体的特别意识”。换言之,它是一种真正愿意“共同生活在一起”(living-together)的共同体意识。据此,阿伦特将此意识解释为每一个人的判断所诉求的,也正是这种可能的诉求,给予了判断某种特别的有效性。

就此而言,判断及其决断的长远目的乃以社会和平为其视域。阿伦特承认判断是审议各种不同的,以及彼此冲突的观点、价值、意见,并持之公允的裁决,而下决断。但是任何决断可能不周延,甚至错误,而且必须冒风险。是故任何决断必须留有争辩与批评的空间。决断并非孤意而行,而是在相互承认决断可能有错条件下,彼此愿意依各自的立场,进行沟通与说服,尽其可能达成“同意”(agreement)。判断及其决断是以说服、沟通来缓解因差异而可能带来的冲突暴力。其目的在于和平共存。

四

阿伦特从思考德国战后之审判的疑难为取向,发展她的“心灵之生

命”的理论,尝试以人之判断力来疏通思维与意志活动以及实践行动之间的关系。针对纳粹政体所造成的法律、政治与道德的责任归咎之争议,以及“加害者”与“受害者”彼此的裂痕,阿伦特最后期以“判断及其决断皆留有宽恕”的信念,作为弭平伤痕的途径。本书虽然对这个信念并没有多做阐释,但在字里行间亦透显这个关怀。

编者导言

杰罗姆·科恩

“具体问题必须具体分析；如果说世纪初以来我们经历的这一系列危机还能对我们有所教益的话，我认为，那就是如下简单的事实：对于就各种特殊情况作出判断来说，没有什么恒常的通行标准，也不存在什么确定无疑的规则。”汉娜·阿伦特（1906—1975）一直认为，哲学对政治，或者说理论对实践，或者更简明地说思考对行动，之间的关系是悬而未决的，她用上述这些话概括了她对此进行的毕生思考。当时她正在给大批听众作报告，这些听众来自美国各地，聚集在曼哈顿的“河畔教堂”参加“现代社会的危机特征”^[1]研讨会。时值1966年，一场具体的政治危机，即越南战争的扩大，正悬在这些公民的心头，他们聚在一起就是为了表达对美国东南亚政策的关注，商议他们个人和群体能为改变这项政策做些什么。自己的国家正在毁灭一个古老的文化和一个并没有威胁到他们自身的民族，他们相信这在道德上是不义的，因而求助于阿伦特和其他发言者，希望他们关于过去危机的经验能有助于理解眼下的危机。

至少在阿伦特那里，他们的希望是完全落空了。尽管20世纪的极

[1] 阿伦特的简短发言后来发表于 *Christianity and Crisis: a Christian Journal of Opinion*, vol. 26, no. 9 (May 30, 1966), pp. 112 - 114.