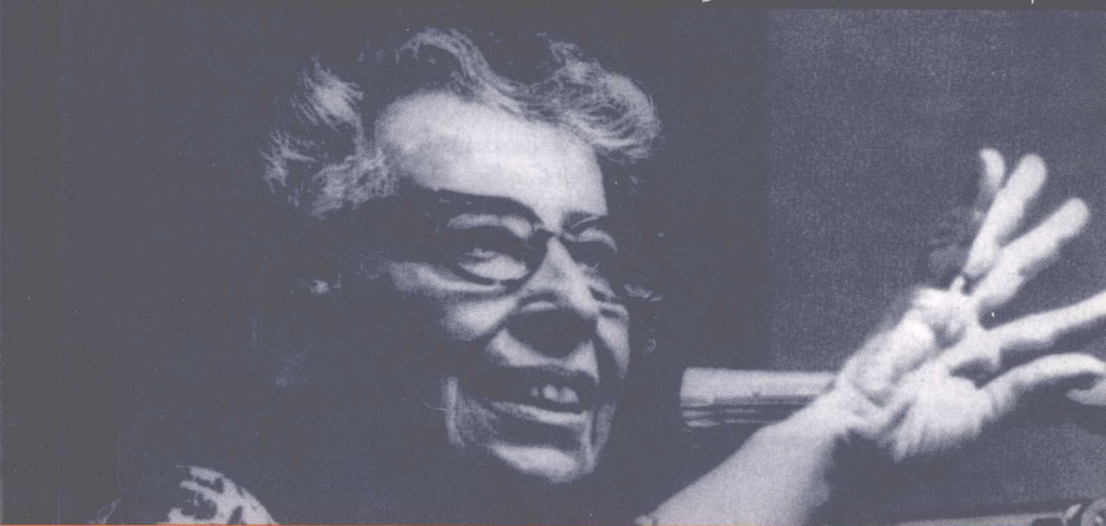


[现代思想译丛]
第三辑]

Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship



历史、政治与公民权：阿伦特传

[加拿大] 菲利普·汉森 (Phillip Hansen) 著
刘佳林 译

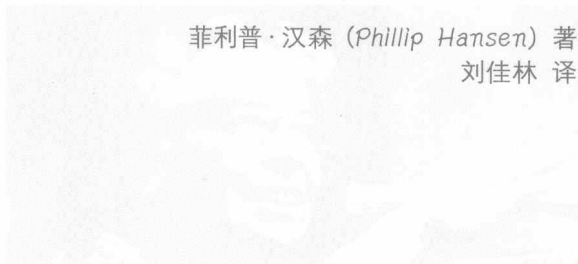
江苏人民出版社

Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship

历史、政治与公民权：阿伦特传

菲利普·汉森 (Phillip Hansen) 著

刘佳林 译



江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

汉娜·阿伦特:政治、历史与公民身份/(加拿大)菲利普·汉森著;刘佳林译. 南京:江苏人民出版社, 2004.4

ISBN 7-214-03693-2

I. 汉... II. ①汉... ②刘... III. 阿伦特(1906~1975)--哲学思想 思想评论 IV. B516.59

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第016916号

- 书 名 汉娜·阿伦特:政治、历史与公民身份
著 者 (加拿大)菲利普·汉森
译 者 刘佳林
责任编辑 刘英鹏
出版发行 江苏人民出版社(南京中央路165号 210009)
网 址 <http://www.book-wind.com>
集团地址 江苏出版集团(南京中央路165号 210009)
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
经 销 江苏省新华书店
照 排 南京水晶山制版有限公司
印 刷 者 南京五四印刷厂
开 本 890×1210毫米 1/32
印 张 11.125 插页2
字 数 228千字
版 次 2004年5月第1版 2004年5月第1次印刷
标准书号 ISBN 7-214-03693-2/G·1348
定 价 23.00元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

献给简和迈克尔

鸣 谢

本书写作期间,哈罗德·乔尼、戴夫·格利克森、默里·克努提拉、尤金·萨奇、莫林·伍兹、布赖恩·凯特里诺、保罗·布朗、米歇尔·温罗思、肯·雷肖尔、戴维斯·戴科克、保罗·布赖内斯、阿尔文·芬克尔及约翰·基恩给了我支持与帮助,我谨表示深切的谢意。

里贾纳大学政治学系,我过去十年里的“家”,坚定不移地给我勉励与支持。在那里度过的岁月是我学术生涯中最幸福的时光。我要感谢所有的同仁,尤其是洛恩·布朗和乔·罗伯特。我还要感谢里贾纳大学校长基金为我提供的资助。

几年前,多伦多大学的迈耶·布朗斯通曾在生活与工作上给了我许多帮助,我始终铭刻在心,但一直没有公开致谢的机会,在此我要对他表示感谢。

本书是在我博士论文的基础上扩展而成的,已故的C·B·麦克弗森对我的论文撰写起了主要作用。

我们有幸亲自感受他那非凡的才智和平易近人的作风，我们深深缅怀这位恩师。

作为一个教员、导师和朋友，阿尔基斯·康托斯 20 多年来始终让我分享着他对政治哲学及整个生活敏锐的洞察，我希望这本书至少能够部分回报他对我所抱的信心。

与波利提出版社的同仁们相处的日子是愉快的，我要特别提及我的编辑约翰·汤普森、吉尔·莫特利、戴比·西摩、帕姆·托马斯和珍妮弗·斯皮克，他们是最优秀的编辑。波利提出版社与斯坦福大学出版社（我美国的合作出版商）的校对人员提出了许多有益的批评与意见，这大大地充实了这部书稿。

本书先后数易其稿，其间利恩·奥弗伦费了不少心血，她技巧熟练、机敏过人且异常耐心。艾东·查尔顿是定稿前一稿的文字编辑，他极其细心地指出了不少语法错误及文体上的累赘。

艾丽西嘉·穆斯金斯基不辞劳苦地通读了全书，并提出了许多极有价值的观点和意见。我不知道现在是否能够让她满意，但她对该书、对我本人的影响是很大的，这种影响远过于她的想像。

最后，在过去的十年里，有两个人对我帮助极大。我要感谢简·乔尔的宽宏大量，她为我所作的牺牲太多太多。我要感谢我的儿子迈克尔·乔尔—汉森，他在本书写作期间呱呱坠地，这让我对汉娜·阿伦特的观点体会得尤为真切：出生具有重要意义，这是一个新的开端。我把这本书献给他们。

菲利普·汉森
1993 年 1 月

导 言

政治在当代社会的内涵近来非常不确定。从苏维埃霸权在东欧的瓦解到苏联自身的改革运动,从冷战的结束到跨国资本支持下的世界经济的重建,这些发展变化都使政治生活的许多根本假设变得可疑,这些假设原本是建立在过去半个世纪的基础之上的。

其中一个主要的假设就是把政治与国家或政府混为一谈。不管是在一个致力于自身安全的国家(在一个敌意的、霍布斯式的世界里行使并维护其主权),还是在一个福利国家(在国内采取某种社会再分配的方式维系其经济活动),个人和集团都对组织化的、强制性的权力制度充满欲望与野心、希望与畏惧,他们试图运用这种权力去实现自己的目标。甚至那些新型的社会运动虽然表面上声称要保护“自治的”市民社会免遭所谓国家的侵害,实际上也与这种权力相关联,即使仅是出于确保要让这种权力进行自我约束。同样,不管

借口如何动听，新保守主义对国家的攻击仍然是运用国家权力的另外一种方式，它并没有挫败国家本身。

也就是说，国家及其与集团、个人的关系，已经成为社会身份构建的核心。即使社会运动对它们认为是非法施加的身份进行挑战的时候，它们也在努力将新的、更有意义也更可靠的身份刻画在国家本身的权力和权威关系上。声称是反国家主权论者的运动却与国家权力的运作纠缠在一起，这样的窘境是不可避免的——既不可能出现“国家衰亡”的情况，也不存在无需国家权力作为支撑性结构的自治的市民社会，前者是后者之构造的关键要素。

但是，针对国家权力的批评却猛烈而有说服力。这些批评指责它是一种异化力量，破坏了团结的纽带和个体自治的可能性，而个体自治则有助于追求各种形形色色的社会利益。^①在这种两难境地中，人们对当今的政治及政治行动还期待些什么呢？在提供了一个基本的秩序框架之外，这种政治行动还能做些什么呢？“共同体”(community)、“团结”、“公共生活”甚至“民主”等概念还能为我们阐明人类一起生活的一些要求吗？

政治的现存问题和前景引发了相关问题的研究热潮，这是政治理论的真正复兴。女性主义、后马克思主义、后现代主义、各种新的契约理论、交往理论，还有新的“共产极权主义”，所有这一切都证明，最近关于公共生活要求的认真反思是非常重要的。

不过，虽然在重新思考政治的本质和局限方面做了不少创造

① 有关这些问题的精彩论述，请参阅 D·赫尔德的《政治理论与现代国家》(D. Held, *Political Theory and the Modern State*, Stanford: Stanford University Press, 1989)。

性工作,但我们是否完全明白了集体生活事务的主要内容,这仍是一个恼人的问号。对国家本质进一步的理解以及对我们难免有失偏颇的信仰与价值的反省尽管运思精妙,但这对阻止强大的社会、政治、经济力量的运作并没有太大帮助,这些力量对人们来说仿佛是盲目而无法驾驭的命运。按照法国社会理论家克劳德·勒福尔(Claude Lefort)的说法,要理解我们现在的处境,既不需要政治学也不需要政治社会学(它们都不过是那些有着细微差别的国家理论及与国家相关的各种社会身份理论),我们需要的是政治哲学。他所谓的政治哲学指的是这样一种探究:它关注的不是**政治制度**和实践,而是**政治的**(political):一种制定权(constituting power),社会凭借并通过这种权力表明自身是一个统一体,一个通过区分真实与想像、真与假、好与坏而能够得以理解的社会空间整体;而只有当这样的区分深植于个体和社会身份得以形成的过程之中的时候,我们才有可能把“真实的”世界当作一系列具体的社会事实和制度比如国家、经济等来看待。^①政治学未加反思就假设了“政治的”的制定工作,其实并没有正视这个问题;因此,“政治的”被当作一种建构世界的活动而加以掩盖了。在勒福尔看来,要对此进行匡正,我们就必须提出这样的问题:什么是社会形式?不同社会形式之差异的实质是什么?而历史上的政治哲学追溯到希腊人那里一开始就伴随着这些问题。

但是,如果问题本身可以追溯到希腊人那里,我们对它们的思

① 参见C·勒福尔的《民主与政治理论》(C. Lefort, *Democracy and Political Theory*, trans. D. Maley, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988),特别是第三章:《汉娜·阿伦特与政治问题》。

考方式却做不到。勒福尔的“制定权”暗示，我们已经不能再像希腊人那样“天真”地去建构用以理解自身的概念了。随着人类征服自然的力量不断壮大，勒福尔认为，我们不再能像柏拉图那样认为我们的物种是“自然的”，是客观的存在秩序所赋予的了。这些老问题必须要换新的提问方式，我们既要承认我们改变世界的能力，又要对这些问题的范围加以具体说明，而不应依赖迄今并不可信的各种形而上学假设。对待我们的境遇，我们还需要思考什么叫“思考”：我们的精神生活与我们的社会存在之关系是怎样的，思想有没有可能或想不想去扮演为它安排的古老角色，即为真正的人类生活规定标准。

要成为勒福尔所说的那种政治哲学家，就要既能够熟悉这些老问题，又能够意识到需要新的提问方式。这就要求我们既不能恋旧也不能充当预言家，而汉娜·阿伦特的著作正是在这些方面做出了贡献。

汉娜·阿伦特试图勾勒出“政治的”在我们这个时代的性质，人们彼此联合在一起的方式，以及在面对我们是谁、我们能够做什么等问题时，“政治的”又作了怎样的回答。这就是她对公共生活研究独特而有价值的贡献。虽然亚里士多德、康德、马克思、尼采、海德格尔和雅斯贝尔斯都影响了她，但阿伦特却不是以上任何一个人的信徒。当然她绝不只是简单地与他们保持一种批评的距离，她还对他们著作中的那些困扰人的难题刨根问底；其创新之处在于，阿伦特用一种整合的而非独断或鹦鹉学舌的方式来思考这些难题（从这个意义上说，阿伦特用以描述德国社会理论家瓦尔特·本雅明的比喻——一个潜水采珠的人让隐匿的珍宝浮出了水面，他的目的不仅在于采掘，他还造就了珍贵与新奇，并让我们对

珍宝的藏身之所有了进一步的了解——同样可以用来描述她本人)。换言之,政治地思考本身就是一种政治行动:它只能以对话的方式进行。

在千方百计地解决政治哲学的要求及其历史基础问题时,阿伦特既不寻求刻板地恢复过往的陈迹,也不对已经为历史所废弃的一切加以彻底否定。恢复过去不仅不可能,也令人感到不快:西方政治思想传统是自相矛盾的,它的政治价值观念揭示了公共生活的性质,同时也对它作了程度相等的歪曲。而另一方面,我们本身也正是这个传统和产生该传统的社会历史力量的产物,我们不能独立于它之上、之外。

因此,阿伦特既不是一个旨在拆毁概念思想的“解构主义者”,也不是一个有着一整套概念以要求经验与之紧密适应的政治“唯理论者”。她强调经验的重要性,因为(潜在的)行动中的人实际上都依靠经验生存并且一样重要地对此进行思考。在我看来,阿伦特的根本主张是,政治人物所需要的精神活动本身就是政治的和集体的活动,即使反思本质上必然是个体的和孤独的。这种政治思考只有在支撑性的体制与实践的框架内才能产生:政治思考使公共生活成为可能,它又需要公共生活。换言之,阿伦特与众不同的思想是一个基础,在这个基础上我们可以对政治地思考、政治地行动的内涵进行有力的、挑战性的解释,对我称之为“公民理性”的东西进行解释,它们既植根于公共生活又植根于精神领域。

本书就是试图勾画出阿伦特著作中公共生活与政治地思考两者之间的联系以及彼此渗透的方式。我这样做不仅是想探索阿伦特思想的意蕴,还希望能够传达她著作的“精神”,对许多研究者来说,这一点往往是难以捉摸的。当代思想家很少像阿伦特这样难

以定位的，有人说她是一个文化保守主义者和悲观主义者，也有人说她是一个激进的民主主义者。虽然事实上所有关于她思想的阐述都不无洞见，但对阿伦特来说，最重要的倒不是她的理论姿态问题，而是她在把握政治生活性质方面所做的努力。这种性质包括政治思考和政治行动的某种均衡关系以及政治经验的开放性。在阿伦特看来，古典哲学的唯理论者建立的形而上学和居于现代思想文化核心的历史主义者所作的种种假设都否定了开放性。^① 这种开放性承认，我们是在环境中行动的，因此没有什么命中注定不可避免的，也没有什么是完全不确定的；它需要我们愿意直面人生，甚至在最严酷的时代——阿伦特称之为“黑暗时代”——人类活动领域也始终存在着改善的可能。

我认为，这种观点与广义上的左派政治最为一致（虽然阿伦特本人不是一个左派分子或“进步论者”）。这种政治致力于改造世界，因此对现实的真正可能性特别关心。但它还必须承认，人在现实环境中必须要采取行动，事物的前景不能凭什么辩证的或非辩证的必然逻辑从中推演出来。反过来说，政治生活在某种意义上可以说是始终处在“危机”之中，只有从（虚假的）超验观点看，某个具体的危机才是“最后的”，是所谓决定性的历史转折点。在阿伦特看来，纳粹主义和屠犹活动的兴起虽说迄今最接近于明确的、决定性的历史转折点，它们毫无疑问对真正的人类能力（capacities）构成了严重威胁，但也没有彻底抹杀表现它们的可能性。对那些

① 有关这两个主题之于阿伦特思想的重要性的精彩论述，请参见 L·布拉德肖的《行动与思考：汉娜·阿伦特的政治思想》（L. Bradshaw, *Acting and Thinking: The Political Thought Of Hannah Arendt*, Toronto: University of Toronto Press, 1989）。

致力于寻求较为真正的政治的人(毫无疑问,每一个严肃的左派分子都以此为主要目标)来说,首先要摆脱的是那种舒适的、启示录式的、伪激进的革命观点,这是残缺不全的超验神学传统留下来的遗产。换言之,我们不要带着意识形态与幻想去思考我们的处境,不管这些东西是多么让人感到惬意,这一点很重要——但并不是说不要准则。

因此阿伦特对同时也是思考性的存在的政治行动者提出了很高的要求,这些要求不只是针对少数人而是针对所有的人。那些在阿伦特的思想中看到了激进的分享民主制轮廓的人并非就是大错特错。阿伦特既不是悲观主义者也不是乐观主义者(至少也不是通常所理解的那种“唯实论者”),她探究的是,与历史(它不可避免的是我们的历史,但却不能完全主宰我们)相伴意味着什么,与谋划新天地(这样的事业赋予我们的存在以意义)相伴意味着什么。用她自己的话说,她探究的是生活在“过去与未来之间”、已然与未然之间的意义。

我认为,阿伦特对政治行动与政治思考进行了概括,它们二者的结合比之于目前任何一方的主要表现形式都更吻合于人类的根本能力。我的这个观点暗含了另外一个观点:她的著作提供了一种本体论,对成为独特的人意味着什么进行了理论概括。在政治理论中,本体论是一个有争议的话题,对阿伦特更是如此,因为她根本就否认存在那种表现为有关人类本性的系统理论的本体论。^① 尽管后现代主义或解构主义认为本体论思维是根本不能接

① 汉娜·阿伦特,《人类的境况》(*The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1959), 10 页。

受的,但我还是认为,对政治理论来说,本体论的假设不仅是必不可少的而且是无可规避的:如果不对我们之为独特存在的问题作出回答,同样重要的是,如果不对人类生活的价值问题作出回答,那么所有关于我们之为人的问题的解释都将是不完整的。^① 本体论假设无需对系统的人类本性或“本质”作出界定,但只要人类生生不息,这些本体论假设就必须对什么才是可以接受的进行界定。

考虑到阿伦特的立场,注意本体论涉及到什么这一点很重要,因为人能够作出否定和破坏他们之为“谁”的行动。我想,阿伦特之所以公然反对明确系统的本体论,不是因为她想拒绝就对人们来说什么是好、什么是坏的问题进行判断,而是因为她担心,这种本体论会使人们对他们能对自身做什么丧失辨别能力。1961年,纳粹官员阿道夫·艾希曼因为他在“最后解决”中所发挥的作用受到了以色列政府的审判和处决,这次审讯闹得沸沸扬扬。在阿伦特看来,艾希曼是透析极权主义国家性质的一个重要例证。她认为,按照传统的唯理论准则,艾希曼是无法理解的;当然这并不是说根本就无法或不必去理解、因此也就无法或不必去审判他。如果本体论假设能够促使我们就对人类来说什么是好、什么是坏做出判断,那么阿伦特的思想就是本体论的,真正本体论的。

① 参见《理论与政治》(“Theory and Politics: A Discussion with Herbert Marcuse, Juergen Habermas, Heinz Lubasz and Telman Spengler” trans. L. Adelson et al., *Telos* vol. 11, no. 3, winter 1978—1979, pp. 124—153)。有关反对本体论而导致两难困境的论述,请参见A·康托斯的《悲观地看:本体论与虚假需要》(A. Kontos, “Through a Glass Darkly: Ontology and False Needs”, *Canadian Journal of Political and Social Theory* vol. 3, no. 1, winter 1979—1980, pp. 25—45)。

此外,阿伦特的本体论是一种特别的**政治**的本体论。这不仅是因为她探索出了“政治的”在井然有序的人类存在中的位置,还因为在她看来,成为一个人就是与那些各不相同又与我们相似的人一起生活。阿伦特把这种基本的人类境况称为“多样性”,她对这种多样性的可能性和所面临的威胁非常关心,这种关心渗透在她的全部著作之中。毫不夸张地说,阿伦特对我们提出的主要要求就是,我们应该比通常在个人主义文化中所做的一切更加彻底地认识到,我们与他人一起生活在世界里;稳固的政治体制不仅以多样性为基础,它还培育这种多样性,并使之成为我们日常生活中一股生动活泼的力量。

正因为阿伦特的著作包含了本体论的假设(虽然基本上是隐含的),所以她才能够对流行的各种思想与行动予以猛烈的抨击;正因为她的观点具有本体论特征,她的大多数著作才是对现代处境的一种批判性阐释。我认为,这种阐释揭开了历史、政治与公民身份(citizenship)之间的关系。阿伦特对这种关系的论述主要是通过“自由”、“行动”及“公共领域”等概念来体现的。这些概念及经验既阐明了当前思想与行动之关系的缺陷,又指明了一种不同的、更加令人满意的关系,这种关系既忠实于真正的公共生活,也忠实于精神生活。

根据这些概念与经验所提供的观点,阿伦特意味深长地指出,对这些根本问题的混淆毒害了我们的思考,毒害了我们在社会性世界中所从事的实际活动。我们必须换一种眼光重新看待思考与行动,因为它们都凭着对自身的误解而危险地侵入到了对方的领域之中。换言之,阿伦特追随亚里士多德而指出,思想与行动存在着真正的和反常的或歪曲的形式。这些形式体现在我所说的“虚

假”政治之中：它是这样一些体制与实践，它们赋予了公共生活以形式但却没有实质内容。阿伦特对现代处境的反思就是针对公共生活的这些虚假形态的。

在阿伦特看来，虚假的公共生活形式的存在深刻地影响了形成公民身份的各种可能性：人们与权力、法律及政府发生关系的方式，他们建构那些用以指导自身作为共同参与者在共同生活里联合起来的概念的方式。虽然阿伦特没有像亚里士多德那样对公民进行系统的阐述，但她还是认为公民身份是真正的公共生活必不可少的组成部分。从某种意义上说，她最精彩的两部著作《极权主义的起源》(*The Origins of Totalitarianism*)和《耶路撒冷的艾希曼》(*Eichmann in Jerusalem*)，都是对真正的公民身份之解体、各种“反”公民身份的变种(这些虚假形式阿伦特称之为“有组织地生活在一起”)之出现的描述。

如果说，我们时代里的公民身份的命运与思考及行动的歪曲形式紧密相关，那么后两者的出现就由现代另外一种重要现象所促进，反过来它们又影响着这种现象，这就是历史。历史既是一个理论范畴，又是对人类目的的一种有着政治及文化影响的理解。在阿伦特看来，至少现代形式的历史是这样一种过程，它迫使并证实个体及集体行动模式遵循历史发展的“逻辑”、实现明确的最终目的。它鼓动人们在不可避免的“力量”面前采取消极、被动的态度，集团或个体不过是这种力量的手段。在阿伦特看来，责任心、道德感以及那种(最极端的)思考的能力，全都成了不断弥漫的历史意识的牺牲品。

政治、历史与公民身份之间的复杂关系构成了阿伦特的政治哲学的背景。在这个背景上，阿伦特明确指出——这里她触及到

了西方政治思想的一个基础即柏拉图思想——哲学与政治是潜在的冤家,但它们又相互依赖,其中一方渗透并抑制着另一方。不适当地政治化的哲学或者“思想贫乏的”政治都将破坏它们之间必要的精妙平衡。由此看来,我们的处境引出了一些棘手的问题。能有一种试图渗透政治却又不照自己的模样去改变它的哲学存在吗?能有一种超越利益之间相互竞争、盲目冲突同时又不借口某种虚假的普遍性而扼杀多样性的政治存在吗?阿伦特认为,这些问题不只是哲学家或知识分子才感兴趣,所有思考与行动的人都会面临它们。因此,各种政治或社会集团以及它们声称所效力的手段与目的,都会且必定面临这些问题。思考与行动之关系的“日常”性以及其呈现方式的无章可循,使得阿伦特的反思有了一种特别醒目的特征。

因此阿伦特力争阐明那些能适应当代公共生活要求的理性要素。要做到这一点,我们不得不借助于那些在她看来是倾向于模糊明显的政治性内容、同时自身又具有与政治相关的层层历史经验的概念。这表明,政治生活与思想的性质永远是含混的、没有终结的。

因为她坚持认为,面对似乎不可抗拒的趋势,某种人类活动——她认为这就是真正政治——不仅是可能的而且是必要的,所以人们虽然没有否定她,但却批评她是一个空想家。^①相反地,

① 参见 G·凯特布的《阿伦特思想中的自由与现世性》(G. Kateb, "Freedom and Worldliness in the Thought of Hannah Arendt", *Political Theory* vol. 5, no. 2, May 1977, pp. 141—182)和《汉娜·阿伦特:政治、良知与罪恶》(*Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*, Totowa, N. J.: Rowman and Allenheld, 1983)。