



THE PROMISE
OF POLITICS
政治的应许



Hannah Arendt

[美] 汉娜·阿伦特◎著

[美] 杰罗姆·科恩◎编

Jerome Kohu

张琳◎译



THE PROMISE
OF POLITICS

政治的应许

[美] 汉娜·阿伦特 著 [美] 杰罗姆·科恩 编 张琳 译
Hannah Arendt Jerome Kohn



图书在版编目(CIP)数据

政治的应许/(美)汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)著;
(美)杰罗姆·科恩(Jerome Kohn)编;张琳译.
—上海:上海人民出版社,2016

书名原文:The Promise of Politics

ISBN 978-7-208-13942-8

I. ①政… II. ①汉… ②杰… ③张… III. ①政治哲学-政治思想史-研究-西方国家 IV. ①D091

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第156822号

责任编辑 于力平
封面设计 零创意文化

政治的应许

[美]汉娜·阿伦特 著

[美]杰罗姆·科恩 编

张琳 译

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001 上海福建中路193号 www.ewen.co)

世纪出版集团发行中心发行 常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 12.25 插页 4 字数 165,000

2016年6月第1版 2016年6月第1次印刷

ISBN 978-7-208-13942-8/B·1198

定价 40.00元

在行动的时刻，首先令人烦恼的是：感官“之上”的“绝对之物”——真、善、美——是无可把握的，因为没人能够具体说出它是什么。当然，每个人又都对此有个概念，但每个人在具体想象它时又全然不同。行动在一定程度上依赖于人类的复数性，西方哲学的第一个灾难就是要求一个统一性（unity），以至于后来的西方思想家最终想要对行动予以控制。然而从原则上来说，除非实行专制，否则统一性是不可能的。其次，为了服务于行动的种种目的，任何东西都会如绝对之物——如种族、无阶级社会等——那样行事。所有东西都同样是权宜的。“任何事都畅通无阻。”现实对于行动似乎构成不了什么限制，这听起来就像是江湖骗子所能提供的最疯狂的理论。一切皆有可能。最后，如果绝对之物——如正义或一般意义上的“理想”（如在尼采那里）——被当作目的，这首先会使非正义的、野蛮的行动成为可能，因为“理想”、正义本身不再是衡量标准，而是变成了在世界之内一个可达成的、可制造的目的。换句话说，哲学的实现彻底清除了哲学，“绝对之物”的实现也事实上是将绝对之物从世界中彻底清除。由此，表面上人的实现最终不过是将人类彻底清除而已。

——阿伦特：《思想日志》

1951年9月

目录

编者导言 /1

致谢 /23

第一章 苏格拉底 /25

第二章 政治思想的传统 /51

第三章 孟德斯鸠对传统的修正 /68

第四章 从黑格尔到马克思 /74

第五章 传统的终结 /83

第六章 政治入门 /92

跋 /169

索引 /172

编者导言

杰罗姆·科恩 (Jerome Kohn)

汉娜·阿伦特不曾应人之约而写书，甚至不曾应自己之约而写书。读者只需看看本书的情况即可明白这一点。本书的内容主要来自阿伦特在 20 世纪 50 年代计划撰写的两本书。阿伦特对这两本书已经构想了相当多的细节，但最终还是放弃了。第一本书的写作计划被称作“马克思主义中的极权主义因素”，它直接源自阿伦特出版于 1951 年的《极权主义起源》一书，是该书尚未讨论的一个论题。在 50 年代初期，阿伦特准备了大量素材——授课文稿、论文、演讲及其思想之旅的记录，她不仅讨论马克思，而且越来越多地探讨马克思在政治和哲学思想的伟大传统中的关键性地位。我认为，阿伦特的重要洞见在于：当传统在马克思的思想中回到自身源头之时，传统得以圆满完成。而与此同时，传统的权威被破坏了。最初对于阿伦特来说，这意味着完全不同的两种东西：首先，这正是马克思主义能够被用来理解极权主义意识形态的原因所在；其次，它使阿伦特自己的思考从传统中解放出来，继而对传统的思考变成阿伦特第一个写作计划事实上的**存在理由** (*raison d'être*)。[1]

第二本书的想法，是阿伦特在 1955 年访问她的导师和朋友卡尔·雅斯贝尔斯时萌发的。阿伦特原本打算用德文来写这本书，书名

拟作《政治入门》，德文是 *Einführung in die Politik*，英文是 *Introduction into Politics*。^[2] 这个题目绝不是说这本书是政治理论或政治科学研究的一个导论，相反，这本书引领我们进入 (*intro-ducere*) 真正的政治经验。^[3] 这些政治经验中最重要的就是行动，但“行动”这个词被阿伦特看作“陈词滥调”，因为它常常会遮蔽阿伦特想要揭示的东西。在阿伦特的文字中，对行动概念的独特分析扮演了突出的角色。这个行动概念是指与同侪一起冒险言说和行事，开创无法预知结果的新事物，创建一个公共领域 (*res publica*，共和国)，给予他人承诺和宽恕。这些行动无一可以独自进行，一直是并且只能是由复数的人来进行。阿伦特这里所说的复数是强调人与人之间存在的绝对的差异。复数的男女有时也会联合起来采取政治行动，并成功地改变产生于他们之间的世界，尽管这种情形颇为鲜见。然而思想家在他们独自进行的活动中与世界相疏离，一方面试图把人理解成单数形式，或是把众人视为某一独特物种的倍数累计。这两种理解其实是一回事。另一方面，思想家忽视政治自由的经验，或是像马克思那样误解这种经验，而阿伦特却把这种政治自由的经验视为行动概念最大的潜力所在。阿伦特逐渐认识到，在这些思想家所开创并传承的政治和哲学思想传统中，行动基本上是被忽略的。在这个意义上，计划中的第二本书是第一本书的续篇。

ix 西方政治和哲学思想传统的历史起源、发展和顶峰在本书前半部分得到讨论；传统对于政治的普遍偏见，特别是对于政治行动的预判在本书后半部分的开头得到处理。应该注意的是，这些衔接本书前后两个部分的偏见和预判，在阿伦特那里得到了严肃对待，她将其视为真实的哲学经验的产物。而且，在现代世界^[4]，由于人类拥有了空前的破坏手段，潜伏于行动之不可预测性中的固有危险前所未有地巨大而紧迫。为了和平和生命本身，完全废除政治和政治行动，代之以单纯的“事物管理” (*administration of things*)，即马克思所预言的无产阶级革命的最终结局，我们不是生活得更好吗？或者恰恰相反，这种做法类似于把洗澡水和孩子一起倒掉？在《政治入门》的后一部分，阿伦特通过澄清政治经

验的意义，从而为我们回答了上述疑问。如果人类的勇气、尊严和自由对于政治经验的意义而言是不可或缺的，那么我们或许可以说，我们应该摆脱的不是政治本身，而是对政治的偏见和预判。然而，在这么多世纪之后，这样的自由很可能唯有通过对世界馈赠的行动的每一种新的可能性的重新判断来获得。但是判断的标准又是什么呢？这个难题使读者贴近了阿伦特政治思想的核心。 x

让我们想象一下，在某个时代，出自上帝之口的道德戒律，或是从永恒的自然法衍生出来的伦理原则，或是通过普遍理性检验的实践准则，这些传统的判断标准都不再与现实相符。在这种情况下，人们即便不去否认这些标准的正确性，也会视之为无用，因为这些传统标准无法规定人们在实际生活情境中的应为之事。^[5]如我们所知，在极权主义的统治下，人们背叛家人，杀害邻人，这样做不仅是遵守主人的命令，也是与支配着人类社会不可避免之“进步”的意识形态法则相符合的。我们确实可以说，这些人在行动时没有做出判断。但问题在于：处于那些更高运动法则的必然性之光的照耀下，对家人的忠诚、对邻人的爱这类标准看起来倒像是偏见和预判。阿伦特认识到，意在从外部支配人类行动的一切法则——不论其善恶，也无论其源头——都是无政治性的，甚至反政治的。阿伦特对于政治的重视程度之深从她如下观点中可见一斑。阿伦特主张：任何具有可靠性的判断，其唯一的判断标准都来自人类的复数性这一使政治得以成立的条件；在任何意义上，判断的标准都不是自上而下给予的。政治判断不是知识、伪知识或纯理论性的思考。政治判断不是去消除风险，而是对人类自由的某种确认以及对自由的人们所共享的那个世界的某种确认。或者进一步说，政治判断在一个共有世界中使人类自由的现实得以确立。在对政治判断这种精神活动的讨论中，阿伦特回应了两种生活方式的古老划分——沉思的生活（the life of thinking）和行动的生活（the life of acting），也即哲学和政治。我们的政治思想传统正是始于这个划分，而且我们的政治偏见和预判也仍然扎根于这一划分。关注思考与行动的二分是阿伦特的特色，这是其他现代 xi

思想家所不具备的。尽管在阿伦特 20 世纪 50 年代的写作计划中并没有一本叫做《政治的应许》的书，但她对人类判断能力的强调使“政治的应许”这个题目很适合本书所选的这些文字。这些文字在阿伦特的著述计划被搁浅时仍然被保留了下来。

在出版《极权主义的起源》数月后，汉娜·阿伦特向古根汉姆基金会提交了一份写作计划。这份计划书非常值得我们重新研读。阿伦特在计划书的开篇提出，在《极权主义的起源》中存在一个“严重的鸿沟”，即缺乏对布尔什维克意识形态的“背景”进行充分的历史分析和概念分析。她继而说：“这个疏漏是有意为之。”阿伦特不想冲淡“极权主义令人震惊的原创性，事实上，极权主义的意识形态和统治方式完全是史无前例的，极权主义独特的动因使人们根本无法借助以往常用的历史术语给出恰当的解释”。阿伦特本该冒险一试，既然她已经断定“布尔什维克意识形态背后唯一的因素是某种令人尊重的传统，而对这一传统的批评性探讨要求对西方政治哲学传统的某些基本信条即马克思主义予以批判”。在《极权主义的起源》一书中，阿伦特所处理的要素是超越政治边界的反犹主义、帝国主义、种族主义和民族主义，它们都是“西方历史中的暗流”，都无法与“伟大的西方政治和哲学传统建立任何联系”。这些主义“只有在欧洲国家传统的社会和政治结构崩溃时”才会出现。但是现在，在阿伦特对马克思主义的思考中，她将提供“通常被接受的政治思想范畴”与我们不寻常的“当前处境”^[6]之间被错失的联系。

最后这句话代表了阿伦特思想中一次极为重要的转移：从那些史无前例的极权主义因素转移到“二战”后的世界。没有理由怀疑，阿伦特后来计划写作的内容，在其写作《极权主义的起源》时就已经存在于脑海中并且基于上述理由而在该书有意避而未谈。事实上，在《极权主义的起源》第二版以及其后各版中，其“结论”一章^[7]的开篇即清楚地指明了这种转移：“只有当极权主义成为过往陈迹时，我们这个时代的真正困境才会呈现其真正的形式——尽管不一定是最残酷的形式。”我们这个世界之“困境”的真正形式正是阿伦特在其计划撰写的探讨马

克思主义的著作中要处理的。然而，这并不意味着她探究这个新论题的方式不会像《极权主义的起源》那样非正统。在《极权主义的起源》一书中，阿伦特拒绝将因果性作为解释历史的一个范畴，而是代之以**结晶** xiii 在新的政府形式中的种种“暗藏的”因素，并且从文献中获得种种典型来例证这些因素。这些做法激起了历史学家、社会和政治科学家以及哲学家的愤怒。但是，如果要成功地揭示那种不为人知的而且在传统之内不可能被认识到的恶，阿伦特别无选择，如她所说，她只能脱离传统范畴来思考，“没有扶手”(*ohne Geländer*)地思考；而且如果想要重新体验那些隐藏的因素，她还不得不运用她的想象力。这些暗藏的因素最终会突然地合流并导致一场爆炸。如果不能阻止这场爆炸，其后果将是对人的复数性以及人类世界的毁灭。极权主义统治的恐怖尽管前所未见，但它并非天外来客般“来自月球”，阿伦特在20世纪50年代不止一次地指出这一点。^[8]

在阿伦特行将开启的航行中，她的理解方式同样是非正统的，特别在一个关键性方面是与众不同的。阿伦特回到马克思主义，将之作为布尔什维克意识形态的“基底”，这当然不是说马克思主义引起了布尔什维克主义。但她关于结晶化的观点(*the notion of crystallization*)行不通了，因为马克思主义决不能被理解为“暗流”。在阿伦特看来，布尔什维克掌权者列宁，尤其是斯大林，以马克思的名义所做的错事，并不能在马克思那里得到辩护。相反，正是马克思在西方政治思想主流中的特殊地位使阿伦特得以对这个传统本身作出判断。阿伦特通过讲述那些传统继承者以及反对传统者的故事，而对传统有所判断。尽管显得太过啰嗦，但这一点如何强调也不过分：阿伦特的核心思想并不是指出极权主义直接从传统或马克思那里产生出来，她的重点在于，如她所言（在前文所引的致H. A. 莫的同一封信中），在马克思的思想中，传统本身已然“找到自己的终点”。想象一下，这个过程就像是一条蛇盘绕起来将自己吞噬。马克思主义对传统之权威的破除，至多是为布尔什维克威权主义提供了一个否定性的前提条件。传统及其权威都不可能在后极权主义世 xiv

界中得以恢复，对阿伦特而言，这一点是确定无疑的。

阿伦特在为论马克思一书做准备时写下了大量手稿，这里再现的仅仅是其中很小的一部分，并且经过编辑，偶有拼接之处。在数百页的现存文稿中，阿伦特以各种不同的方式接近马克思。她有时会强调马克思思想的非科学性，尽管马克思对于社会科学有着巨大却常常未被承认的影响；有时又会强调常常贯穿于马克思著作中的那些被她称为“必真的陈述”（apodictic statements），比任何体系都更能揭示马克思的政治哲学并且解释了马克思为何离开哲学而研究经济、历史和政治；有时她又强调马克思受到普遍误解，特别是被那些保守派批评家所误解，她会区分出马克思主义与马克思本人在其时代政治中所扮演的角色，以及马克思对全世界劳动阶级和劳动运动的影响；有时她又把马克思在苏联的“神圣化”视为柏拉图哲人王的化身。我一直希望并力图去做的，是从这些不同的（如果并非前后不一致的）进路整理出一本前后连贯的书，然而这种想法看起来越来越不可能了。手稿长篇累牍，充满了我们所期待于阿伦特的种种洞见，但在我看来，这些洞见没有汇聚成一个整体。阿伦特在1954年5月8日写给马丁·海德格尔的信中谈到自己处理马克思与传统问题的艰难，她写道：“不把它变得无休无止，我就无法使它具体”^[9]，阿伦特此时正处于放弃此项研究的边缘。读到这些，我感到如释重负。

这多少有些奇怪。因为通常对阿伦特来说，从多种视角来处理一个论题恰恰能够使得这个论题“具体”而真实。部分原因或许在于，她越了解马克思就越不喜欢他。在20世纪50年代初，当阿伦特最初开始思考马克思的著作时，她写信给从未给予马克思以较高评价的雅斯贝尔斯，试图“拯救马克思在您眼中的声誉”。当时阿伦特把马克思描述成“被正义的激情揪住了脖颈”的人。两年半以后，也就是1953年，阿伦特正全力投入写作，再一次就马克思写信给雅斯贝尔斯，这一次她说道：“我越是阅读马克思，就越是觉得您是对的。马克思对自由和正义并不感兴趣。（而且他是个极其讨厌的家伙。）”^[10]马克思从一个被正

义的激情揪住脖颈的人变成一个令她讨厌的家伙。此时阿伦特所关注的不是马克思本人，而是被马克思切断进程的那个传统；阿伦特不再把自己的著作定位于“马克思主义中的极权主义因素”，而是改为“卡尔·马克思与西方政治思想传统”——这正是她一个系列讲座的题目。这个系列讲座与写信给雅斯贝尔斯谈及自己对马克思幻想的破灭是在同一年。追随克尔凯郭尔和尼采，马克思也反叛了传统的思想模式，但在阿伦特看来，他们都没有从传统模式中解放出来。阿伦特自己的解放源于极权主义的出现。这种解放的源头不同于人们可以想到或预见到的任何东西。尽管从传统中解放出来本身并没有提供一种思考政治的新方法，但这种解放恰恰要求一种新方法的出现。在我看来，似乎正是出于这个基本的理由，阿伦特终止了这项“无休无止”的工作，转入其他写作，包括《政治入门》。

xvi

当然，需要注意的是，马克思将所有人类活动都还原为劳动的必需，从而激发了阿伦特在《人的境况》中对劳动 (labor) 与制造 (work)，以及劳动与行动 (action) 的区分。其中，制造是一种建造一世界 (world-building) 的活动；行动是人类重新开始的能力。在该书中阿伦特还特别讨论了马克思将劳动与制造混同起来的做法，这种做法导致了马克思的以下说法：以某种辩证法则为蓝图来制造历史——对阿伦特来说，这是以牺牲行动和自由为代价的。阿伦特 1953 年的一次演讲，其题目正是“传统与现代”。此文作为首篇收录在 1961 年出版的《过去与未来之间》一书中。而在 1963 年出版的《论革命》以及其他出版作品中，阿伦特对上述文稿中形成的大量思想线索进行了详尽的阐发。阿伦特身后出版的《精神生活》(The Life of Mind, 1978) 对于思考与行动之差异的复杂性这一思想传统核心处的难题，给出了最为深刻的哲学考察。在该书中，马克思很少出现，即使出现也总是负面的。

尽管如此，本书的出版商和编辑还是决定，不要试图用阿伦特在各种题目下所完成的手稿重构出那本原该呈现出来的探讨马克思的书。基于上述理由，重构似乎成了一种徒劳的努力；而且，所要重构的书，其

xvii 最终的形式甚至无法预先设想，因为当阿伦特着手组织自己的文稿以便作为专著出版时，她总是大刀阔斧地改动提纲、计划以及那些准备性的初步文稿。于是我们决定从手稿中收集那些之前未曾发表过的素材，这些素材在时间上和内容上先于《政治入门》并且体现了笔者在这篇导论中的思想脉络，以便让阿伦特的文字本身去言说。

这样一来，编辑者的任务就大大简化了，接下来仅仅需要处理包含在“政治入门”这个题目之下的素材。这些德文成果于1993年在德国出版，是经乌尔苏拉·卢茨（Ursula Ludz）之手的出色版本。^[11]后面我会尤其倚仗他的工作。《政治入门》这本书的前半部分收录的内容是关于政治偏见、政治预判以及政治判断的，写于1956—1957年间；后半部分收录的内容是关于政治的意义以及战争问题、核毁灭问题，写于1958—1959年间。尽管“马克思主义中的极权主义因素”的写作计划由于各种突发原因在1960年就被放弃了，但阿伦特仍然以此命名她1963年在芝加哥大学开设的一门课程。更为重要的是，在放弃之前阿伦特就已经将“政治入门”看作一部系统的大部头政治学著作，但它从未在她的文字中以一部著作的形式存在过。1959年，在阿伦特写给自己的出版人克劳斯·派珀（Klaus Piper）的信中提到，原本设想的一本小书，可能变成了两卷本。第一卷最终成了《论革命》，而第二卷恰恰打算包含这部分“导论性”的文字。但仅仅八个月后，阿伦特写信给洛克菲勒基金会，申请赞助一部著作的英文版，它包含了马克思研究项目的内容。阿伦特特别将她的新计划与之前出版的《人的境况》（*The Human Condition*）相对照。她说道：《人的境况》“实际上是我现在想要写的这本书的一个序言”，而且这本新书“将在上一本书结束的地方继续前行”，“它将聚焦于行动和思考”。^[12]“首先”，阿伦特会为“政治思考的传统概念及其概念框架”提供一套批判性的表述，包括“手段和目的”、“权威”、“政府”、“权力”、“法”和“战争”。她提供了自己新发表的文章《权威曾是什么？》作为她打算采用的新原型。在这篇文章中，她不仅主张政治权威已经从现代世界消失，而且认为政治权威完全不同

于在所谓独裁政体中所理解的权威，这种政体是在政治权威消失后才出现的，而且它的出现恰恰标志着政治权威的消失。

“其次”，阿伦特将会检视“我们能够恰如其分地以政治来形容在世界中和人类生活中的那些领域”。在考虑行动和公共领域时，她会“关注人类复数性的种种方式及其相应的制度安排”。阿伦特再一次提出“政府的各种形式及其相应的原则和行动模式这个老问题”。最后，她讨论了复数的人得以共在的“两种基本模式”：复数的人“作为平等者而共在，并借此产生行动”；复数的人“在思考活动中与自我共在”。因此，她预计这本新书的结尾将会是对于“行动与思考或是政治与哲学之间关系”的考量。但是阿伦特不再把这本书看作前后相继的两卷；相反，它的两个部分“如此交织在一起以至于读者很难意识到这种双重意图”。

在这份申请书的最后描述中，“政治入门”凸显为一项庞大的计划，这个计划只可能在《精神生活》中得以完成，甚至在那里也没能完成，因为阿伦特在着手撰写该书最后一章“论判断”之前溘然离世。该计划勾勒出阿伦特继《极权主义的起源》之后的整个思想发展轨迹：政治思想传统的开端及其终结；政治曾经是什么，抛开传统之后的政治又是什么；行动生活（active life）与精神生活（mental life）之间的分裂与关联。阿伦特这本探讨“政治入门”的著作被两件事情打断，一是她决定将其中一些内容变成“政治思考的演练”，由此构成了《过去与未来之间》一书，以及《论革命》中很大一部分内容；另一方面，在参加1961年耶路撒冷的阿道夫·艾希曼审判时，阿伦特遭遇了不思（thoughtlessness）的破坏性。不思的无意义深渊使她全神贯注于撰写《耶路撒冷的艾希曼》（1963）及其后续文章（收入《责任与判断》一书），并拓展和深化了她对复数性之于思考、意志和判断这些精神活动之意义的研究。阿伦特对政治的热情投入隐含在她最后的写作计划“政治入门”之中。在《政治的应许》一书中，阿伦特对于政治思想传统的分析，对于用来理解政治的种种概念和范畴的分析，以及与之交织在一起的对于人类行动的自由和危险的多方面描述，可以让读者感受到她的

这种激情。

常有人说起，阿伦特是一位“难懂的”思想家，如果这个评价是准确的，那么并不是因为她的思想晦涩难懂，而是因为她所试图理解的东西内在的困难性。阿伦特是少数将理解体验为一种激情的人。始终有一种对政治的热情信奉与她的这些写作并行。阿伦特所寻求的哲学上的理解犹如孩童般单纯^[13]，但作为一个被迫离开德国故土的犹太人，没有国籍、没有权利，作为成年人的阿伦特注意到人类事务的脆弱性。正如她常说的，而且在本书中她也十分强调：由于顾自展开的人类事务显得不受控制，因此自柏拉图以降很少有哲学家会认真对待人类事务。这并不是说阿伦特曾经停止了思考或是不再研读哲学，而是说从此以后她试图理解的是脆弱的人类事务与人类自由之间的关系，她必须为自己找到答案。问题不只是从政治上确定自由社会中的种种权利，也完全不是为哲学家以种种方式所定义的自由提供种种政治上的条件。在各种难题中，阿伦特试图理解的是：自己一再诉诸并从中获得灵感的那些伟大哲学家，从柏拉图、亚里士多德到尼采和海德格尔，从来都没能理解：无论是真诚地还是虚伪地把人类自由作为政治之目的，应许给人类的自由，总是由复数的人来实现的。当且仅当复数的人在政治上采取行动的时候，自由才得以实现。阿伦特承认自己对人类复数性的许多理解源自康德，但甚至康德也没能看到或者至少是没有系统阐释过：人类复数性在政治上就等同于自由。

我认为，阿伦特的思想“难点”中真正成问题的东西常常以某种更为微妙的方式被忽略，它将“难懂”归之于阿伦特精神上的复杂性。确实如此。无论思考什么，阿伦特的思路经常随着思考的视角而游移，因此常常会造成这样一种结果，即我们看不到阿伦特的总体意图，而她甚至也从未试图就“总体”意图给予详细的说明。我们必须一直保持头脑的清醒，才能够分辨和探究阿伦特在各个主题中的思路，从而达成一套连贯的政治理论。^[14]若没有这样的努力，阿伦特自诩的“争议性”就会变成焦点。有观点认为，阿伦特也有一套自己的政治理论，与其他政

治理论不同但具有可比性。这种看法基于以下假设：首先，在阿伦特的著作中可以找到一种“总体”意图，对应于意义性 (meaningfulness)，即意义的复数性；其次，在理解阿伦特方面所碰到的“难点”是可以克服的，即使她倾向于把她所理解的难点完整地予以保留；再次，阿伦特首要的兴趣是自己能够理解政治领域而不是让别人也明白。我们这里并不是要逐条质疑上述假设，而仅仅是说，我们在质疑的一开始就必须考虑阿伦特对下述理论的拒绝，即由理性所发现的真理符合现象的实在。对阿伦特而言，所谓的 *aequatio intellectus et rei* (思维和事物的等同)——真理即实在 (truth is reality)；事物的概念即事物本身；本质和存在是同一的——早已被康德揭示出来的“内在于理性结构中的二律背反……以及他对综合命题的分析”所驳斥。对阿伦特而言，康德大大削弱了精神对于超脱于表象之具体意义的形而上学真理的追求，或者用她自己的话来说，即对“思想和存在的统一性”的追求。而且，她还看到：极权主义以牺牲人类复数性为代价，力图构造现实以及关于现实的真理，从政治上对符合论和融贯论的真理观造成扭曲。^[15] 在这一点上，马克思并非完全没有责任。

对阿伦特而言，至关重要的是：过去发生之事件的独特意义能够在再生产性的想象中保有潜在的活力。这种独特的意义无论多么违背我们的道德感，当它在一个故事中被再生产出来并被间接地经验到时，它拓展了世界的深度。以这种方式分享间接的经验，或许是与世界之过往存在相调和，防止我们与历史现实相疏离的最有效方式。阿伦特希望别人能听到她所讲述的关于过去的故事。我在她的“20 世纪的政治经验”研讨班上深切地体会到了这一点。尽管研讨班是在 1968 年，晚于本卷所收录的文字将近十年，但她对复数经验的强调使得那次研讨班可以与这些早期文字相提并论。她在研讨班上向学生们讲的第一句话是：“没有理论；忘掉一切理论。”阿伦特紧接着讲道，她并不是要我们“停止思考”，因为“思考和理论不是一回事”。她告诉我们，对于一个事件的思考即铭记它，“否则，它就会被遗忘”，而这种遗忘危及我们这个世界

xxii

的意义性。^[16]她想要我们铭记 20 世纪接连发生的一些重大的政治事件——战争、革命以及随之而来的灾难。阿伦特的学生们间接经历了这些政治事件——从第一次世界大战的爆发到俄国革命、中国革命，到第二次世界大战、死亡和劳动集中营，再到原子弹摧毁两座日本城市。这些（有时是鲜有人性的）人类行动和苦难中断了持续的进程并开启了新的进程，继而又被新的行动、新的苦难以及由此所启动的新进程所打断。

这次研讨班的主体内容包括阿伦特以自己的语言所讲述的关于这些事件的一个个故事，同时还求助于诗人和史家，正如阿伦特在本书所收录文章中的做法。她说，这些故事之所以重要，不是因为它们是真实的，而是因为在这些故事中，20 世纪迅速而激进地改变着的现象无法作为一连串“上帝知道其何去何从”的事件而得到辩解。她令我们确信，以意识形态偏好——左、中、右——来考量政治领域，以此替代令人鼓舞的种种行动原则，将会彻底破坏我们的自发性。而离开了自发性，任何一种行动都是无法理解的，正如通过将“纯粹”的科学知识运用于技术，人类的智巧已经拥有了摧毁整个世界的手段。阿伦特说道，这些精神过程与行动的破坏性并存，关于这些进程的故事我们一直有所耳闻，而这些进程在今天甚至比以往更为稳固地盘踞着。阿伦特自己当然明白这一点，但她还想要我们也能明白。阿伦特讲述的故事是令人痛苦的，她在对我们讲述时毫不留情，也不允许我们用委婉的方式予以回应。对于所发生之事，不许有任何借口，或者合理化。然而奇怪的是，阿伦特的故事所激发的痛苦逐渐被一种新出现的感受所取代，人们从事件本身中常常感受到令人敬畏的意义性。

《政治的应许》一书的编辑工作，把我的记忆带回到阿伦特的研讨班。然而自 1989 年以来，共产主义在苏联倒台，其帝国在持续地瓦解（当然尚未迎来黑格尔意义上的“历史终结”）。在这种情况下下来追忆阿伦特的研讨班，使我意识到这些文字在今天甚至比阿伦特写作时的 1968 年更应当引起关注。从政治上讲，冷战支配了 20 世纪 50 年代