

西方现代性的曲折与展开(下)

—— 1945 年以来的西方文化批判

王康 著

—— 1945 年以来的西方文化批判

王康 著

—— 1945 年以来的西方文化批判

王康 著

—— 1945 年以来的西方文化批判

王康 著

—— 1945 年以来的西方文化批判

王康 著

西方现代性的曲折与展开(1911-1949)

王康 著

北京：三联书店，2004年

ISBN 7-309-04811-1

定价：35.00元

（C）2004 三联书店

（C）2004 三联书店

（C）2004 三联书店

（C）2004 三联书店

（C）2004 三联书店

（C）2004 三联书店

（C）2004 三联书店

（C）2004 三联书店

（C）2004 三联书店

（C）2004 三联书店

（C）2004 三联书店

（C）2004 三联书店

（C）2004 三联书店

（C）2004 三联书店

（C）2004 三联书店

（C）2004 三联书店

（C）2004 三联书店

（C）2004 三联书店



人文译丛 总主编◆何怀宏

The Modernity of The West: Complications and Development

西方现代性的曲折与展开(下)

贺照田 ◆ 主编

吉林人民出版社

JILIN PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE

目 录

专题一：西方现代性问题与政治哲学的变迁 ——利奥·施特劳斯论文小辑

刘小枫： 施特劳斯的“路标”	003
施特劳斯： 现代性的三次浪潮	(丁耘 译) 082
施特劳斯： 作为严格科学的哲学与政治哲学	(丁耘 译) 097
施特劳斯： 海德格尔式生存主义导言	(丁耘 译) 108
施特劳斯： 论柏拉图的《苏格拉底的申辩》和《克力同》 (应星 译)	129
施特劳斯： 论《游叙弗伦篇》	(徐卫翔 译) 165
施特劳斯： 《写作与迫害的技艺》(节选)	(林国荣 译) 185
施特劳斯： 《斯宾诺莎宗教批判》英译本导言	(汪庆华 译) 214
斯坦利·罗森： 金苹果	(田立年 译) 258

专题二：西方现代性的展开与时代观念的确立 ——汉娜·阿伦特论文小辑

阿伦特： 真理与政治	(田立年 译) 285
阿伦特： 哲学与政治	(林晖 译) 323
阿伦特： 什么是自由	(田立年 译) 349

阿伦特：传统与现代	(洪涛 译)	377
阿伦特：权力与暴力	(洪溪 译)	400
阿伦特：征服空间和人的价值	(洪溪 译)	420

阐释与分析

江宜桦：贡斯当论自由、平等与民主政治	437
孙 歌：竹内好的悖论(续篇)	464
墨子刻：形上思维与历史性的思想规矩 ——论郁振华教授的《形上的智能如何可能？》 ——中国现代哲学的沉思》	529



专题二：

西方现代性的展开与时代观念的确立

——汉娜·阿伦特论文小辑

【编者按】随着经济体制改革和政治体制改革的深入，学术界对于政治现象和政治理论的态度也开始发生了变化，不再沉湎于“文人式的反讽和尖叫”，而是力图以更积极的态度和更切近的分析参与政治生活。这当然是值得欢迎的。但是，如何以一种审慎的、有距离的、学术的方式参与政治生活，与政治保持一种切实的建设性的关系而不是虚妄的建议性或追随性的关系，不是简单地“大开社会病药方”，这似乎仍然是一个亟待解决而又不可能在短时间内解决的问题。他山之石，可以攻玉，我们不妨来看一看一个真正的知识分子（而不是“讲台上的先知”）在这方面是如何做的。

在 20 世纪的政治思想家中，汉娜·阿伦特的重要性是无庸置疑的，她的某些著作已经进入西方政治思想传统的经典的行列，但与其他思想家不同的是，我们很难在 20 世纪的思想流派和意识形态的背景下为阿伦特的知识个性确定一个位置。例如，她是一个犹太人，受到纳粹德国的迫害，并因为有组织地帮助德国犹太人逃往国外而入狱，但她却拒绝对于纳粹暴行的任何简单的道德上的解释，相反，正如她那本引起争议的著作《耶路撒冷的艾希曼》所表明的那样，她一直试图通过仔细的分析理解犹太人反对纳粹主义的斗争中的暧昧性。

这种通过学术分析使政治立场复杂化而不是简单化、问题化而不是答案化、变得模糊而不是变得清晰的做法正是阿伦特的政治哲学的最重要的特色。布莱克维尔百科全书有关条目的撰写者认为，尽管阿伦特的思想具有相当严格的内在连贯性，但她还是强调思维的暂时性，避免建立任何理论体系，不断地重新开始已经完成的工作。如同不能将阿伦特归入任何一个预定的党派一样，她也没有形成什么思想学派，她排除了任何所谓政治哲学的作用就是制定未来现实蓝图的说法。大卫·英格拉姆认为，阿伦特的“自己的政治倾向却奇怪地始终藏而不露。当人们想到她能敬仰诸如马克思主义者罗莎·卢森堡和联邦主义者约翰·亚当斯这样截然相反的思想家的成就时，就会感到她没有充分表达自己的思想。总而言之，阿伦特完全放弃了开政治万灵药方……” M.P.德恩特赖维斯认

为，在 20 世纪的政治思想家中，阿伦特一直是一个难以归类的作家，她的政治哲学不再能够用自由主义、保守主义、社会主义这样一些传统概念来加以界定。拉乌拉·巴齐卡卢博认为，正是这种有意识的政治立场的缺失使阿伦特得以自由地审视和分析现代社会的政治生活和社会生活，她“把政治和历史身份的缺失变成了一种自由”。

在下面所选的几篇译文中，阿伦特没有给我们提供一些轻易的答案，而是力图通过将我们已经形成的或可能形成的“标准”答案重新问题化（problematisation）的方式而使我们回到政治思维的困难和紧张之中。但愿读者和我们同感。

真理与政治^[1]

汉娜·阿伦特

—

我们现在所要讨论的论题已经成为一种老生常谈。没有人怀疑真理与政治之间的关系是一种很不和睦的关系，而且据我所知，没有人打算将真理算作一种政治美德。谎言一直被认为是必要的和正当的工具，不仅对于政客或煽动家是必要的和正当的，而且对于政治家也是必要的和正当的。为什么会这样？这意味着什么？对于政治领域的本质和尊严意味着什么？对于真理和真诚（truthfulness）的本质和尊严又意味着什么？是否真理本质上必然是没有力量的（impotent），而权力本质上必然是欺骗性的？政治领域比任何其他人类生活领域都更多地保证了以诞生和死亡为其起点和终点的人的存在的真实性（reality of existence），即那些知道他们的生存来源于非存在（non-being）并且在短暂的时间过后将再度回到非存在的人的存在的真实性，因此，如果真理在政治领域是没有力量的，那么它所拥有的真实性又是一种什么样的真实性呢？最后，没有力量的真理难道不是和不顾真理的权力一样让人们不齿吗？这些问题是一些令人不愉快的问题，但是，根据我们目前有关这个论题的见解，这些问题是不可避免地要被问到的。

赋予这一老生常谈以高度的合理性的原因，也可以用一句古老的拉丁格言来加以概括：Fiat iustitia, et pereat mundus（哪怕世界毁灭，也要让正义实现）。除了其可能的16世纪的作者（菲迪南一世，查理五世的

继承人)以外,没有人不是以反问的方式来使用这句话的:难道即使危及世界的存在,正义也必须得到实现吗?惟一敢于违反这一论题的通常含义的伟大思想家是伊曼纽尔·康德,按照他的大胆的解释,“这句格言的含义,直截了当地说就是:‘正义应该加以实现,即使世界上的所有恶棍因此灭亡。’”因为生活在一个完全剥夺了正义的世界中的人们将不会认为他们的生活是值得过的,这一“人的权利必须被视为神圣的,无论权力为此被迫作出的牺牲是多么巨大……无论由此会产生什么样的自然后果”。^[2]但是,这难道不是一个荒唐的回答吗?对于存在的关切难道不是显然超越了对于任何其他东西的考虑,超越了对于任何一种美德和任何一种原则的考虑吗?如果世界——这些美德和原则得以显现的惟一的舞台存在处于危险之中,这些美德和原则本身的存在就会变成纯粹的幻想,这难道不是再明白不过的事实吗?当17世纪几乎是一致地宣布,每一个共同体都应该责无旁贷地承认,用斯宾诺莎的话来说,“没有比(它自己的)王国更高的存在”,^[3]他们难道不是正确的吗?毫无疑问,我们可以用任何超越了单纯的存在的原则来代替这句反话中的正义,而如果我们用真理代替正义的话,说宁可世界毁灭,也要让真理实现,这句古老的格言听上去甚至会更加鞭辟入里。假使我们按照手段一目的的范畴来理解政治行动,我们甚至可以得出一个只是表面上有些矛盾的结论:谎言完全可以充当确立或保证追求真理的条件的合适的工具——正如其无情的逻辑每每将论证推向明显的荒唐性极端的霍布斯很早以前就已经指出的。^[4]由于谎言经常被当作更为暴力性的手段的替代,所以容易被认为是政治行动武库中相对无害的工具。

因此,当我们现在再次考虑这句古老的拉丁格言时,我们不能不吃惊地看到,为了世界的存在牺牲真理却比牺牲任何其他原则或美德都更不现实。我们虽然可以甚至对于一个被剥夺了正义和自由等概念的世界中的生活是否值得过的问题置之不理,但却奇怪地在面对真理这一似乎更不重要的政治观念时不能做到同样的无动于衷。在此处于危险之中的是生存(survival),是存在的硬度(the perseverance in existence),而如果



不是人们愿意去做希罗多德第一次有意识地去做的事情——据是执言 (to say what is)，没有任何人类世界，注定要比生活在其中的有死的人活得更长的人类世界，能够存在下来。没有人们证明那是 (what is) 和因其是而对他们现象 (appears to them) 的事物的意愿，我们甚至不能设想任何恒久，任何存在的硬度。

有关真理与政治之间的冲突的故事是一个古老的和复杂的故事，任何简单化的或道德谴责的做法都无助于增进我们对于这一故事的了解。历史上的真理追求者和真理讲述者意识到了他们所从事的事业的危险；在他们的行为不涉及世俗行为的时候，人们报他们以嘲笑，但是如果他们中间有谁试图将他的公民同胞从假象和幻想中解放出来，从而迫使他们以一种更严厉的态度对待他，他的生命就会处于危险之中。“如果他们抓到他……他们就会杀死他，”柏拉图在地穴寓言的最后一句话中这样说。发生于真理讲述者和公民之间的柏拉图式的冲突，无论是用那句拉丁格言，还是用任何其他更为晚近的理论——这些理论或公开地或隐晦地使城邦的存在遭到危险情况下的谎言或其他不正当行为合法化，都是不能解释的。柏拉图的故事中并没有提到任何敌人，群众平静地生活在他们的地穴之中，生活在一伙单纯的幻象观看者中间，没有任何对抗存在，因而也没有受到任何人的威胁。该共同体的成员没有任何理由把真理和真理讲述者看作他们的最危险的敌人，对于他们对于欺骗和假象的反常的热爱，柏拉图没有提供任何解释。如果我们可以让柏拉图与他的后来的同行之一，也就是说与霍布斯对质，霍布斯认为，只有“那种不违反任何人的利益 (interest) 或兴趣 (pleasure) 的真理，才会受到所有人的欢迎”（一个明显的然而在他看来却足够重要以至于值得用来结束《利维坦》的陈述），他也许会同意关于利益或兴趣的说法，但却不会同意存在着任何所有人都欢迎的真理的断言。霍布斯，但不是柏拉图，用无利害的 (indifferent) 真理的存在，用“人们不计较的” (man care not) “主题” (subject)，——如数学真理这种“无碍人们的野心，利益或欲望的”关于“线条和图形的学说”来安慰自己。因为，霍布斯写道，“我

毫不怀疑，如果‘三角形的三角之和等于正方形的两角之和’这一说法和任何人的统治权或拥有统治权的人们的利益相冲突的话，这一说法即使不受到争议，也会由于有关的人在力所能及的情况下采取把所有几何学书籍通通烧掉的做法，而受到镇压。”^[5]

毫无疑问，在霍布斯的数学公理和柏拉图的哲学家据说从理念的天空之旅中带回来的人类行为的真正规范之间存在着一种决定性的区别，虽然柏拉图并没有意识到这种区别，因为他相信数学真理打开了心灵的眼睛，使心灵看到了所有的真理。霍布斯的例子在我们看来是相对无害的；我们倾向于相信，人类的心灵总是有能力重新产生像“三角形三角之和等于正方形两角之和”这样的公理性的陈述，并且我们最后发现，“将几何学书籍通通烧掉”是很难彻底付诸实施的。就科学陈述来说，危险则要大得多；假设历史采取了一条不同的发展路线，从伽利略到爱因斯坦的整个现代科学进展也许就不会发生。而这类容易受到伤害的真理中最容易受到伤害者肯定是那些高度分化和总是独特的思想模式（thought trains）——柏拉图的理念学说就是这些思想模式的一个杰出的例子——人们自从洪荒渺远的时代起就试图通过这些思想模式在人类知识的界限之外理性地思考。

现代相信真理既不是赠予给（given to）人类心灵的，也不是泄露给（disclosed to）人类心灵的，而是人类心灵所创造的（produced by），它自从莱布尼兹以来就将数学的、科学的和哲学的真理划归与事实真理相区别的（factual truth）的理性真理（rational truth）的共同的类别。我将出于方便的考虑而采用这一区别，而对它的内在的合法性不作讨论。怀着发现政治权力可以给真理带来什么样的伤害的愿望，我们与其说是出于哲学理由不如说是出于政治理由探讨这一问题，因而可以不去注意真理究竟是什么的问题，而只满足于在人们通常用来理解该词的意义上理解该词。假设我们现在考虑事实真理——一些不起眼的真理，如一个名叫托洛茨基的人在俄国革命中所扮演的角色，我们在所有苏联历史著作中都看不到这个名字——我们立刻就会意识到，它们是如此容易受到伤害，

以至于比任何一种理性真理都更容易受到伤害。此外，由于事实和事件(event)在一起生活和行动的人群的不可避免的果实——构成了政治领域的最主要的织体，所以我们在此关心的自然也主要是事实真理。统治势力(domination)(用霍布斯的语言来说)，当它攻击理性真理时，它似乎越过了自己的王国的边界，而当它通过谎言和假象歪曲和掩盖事实真理时，它却是在自己的土地上进行战斗。面对权力的杀戮，事实真理幸存下来的机会确实是微乎其微的。它们总是处于不仅是暂时地被从这个世界中被排挤出来，而且很可能是永远地被从这个世界排挤出来的危险之中。与人类的心灵所产生的公理、发现、理论——哪怕是最为异想天开的理论——相比，事实和事件是无限脆弱的事物，它们发生在一个不断变化的人事(affairs of men)的领域，在人事的潮流中，没有什么东西会比人的心灵结构被接受的相对的恒久性更恒久。而一旦它们消失在如斯的潮流中，没有什么理性的努力可以把它们重新带回我们的面前。欧几里德的几何学或爱因斯坦的相对论，更不要说柏拉图的哲学，如果它们的作者由于某种原因未能将它们传给后代，那么它们在某一天被重新发现的机会也许同样是不太大的，但是与一个被遗忘的，或者更可能的，被谎言掩盖的重要事实被重新发现的机会相比，它们的机会却是无限大的。

二

尽管与政治最为相关的真理是事实真理，但是真理与政治的冲突却是首先是在与理性真理的关系中被发现和构想的。一个理性的真实的陈述的反面或者是错误或无知，如在科学中的情况，或者是幻想或者是意见，如在哲学中的情况。有为之的假象，精心编造的谎言，只有在事实真理的领域才发挥它的作用，而看起来似乎令人深思，同时也是非常令人奇怪的是，在从柏拉图到霍布斯的关于真理和政治的对立的长期的争论中，显然没有一个人相信我们今天所知道的那种有组织的谎言(or-

ganized lying) 可以成为反对真理的一种不可忽视的武器。在柏拉图那里, 真理讲述者的生命处于危险之中, 在霍布斯那里, 真理讲述者变成了一位作者, 他的著作面临着被烧毁的威胁, 单纯的恶意并不构成一个问题。柏拉图所担心的是诡辩家和无知者, 而不是撒谎者, 当他在错误和谎言——也就是在“自主的和非自主的 $\psi\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\delta\omicron\varsigma$ (谎言)”之间作出区分时, 他的典型态度是对“在无知的泥坑中打滚”的人要比对待说谎者更为严厉。^[6] 这是否是因为, 与独立地谋求自己的好处的单个的说谎者不同的支配公共领域的有组织的谎言在那个时候还不为人知? 或者这与一个令人惊奇的事实有关: 除了拜火教以外, 没有任何一个主要的宗教将不同于“做伪见证”的说谎本身列入它们的重罪目录? 只是随着清教道德的兴起, 以及有组织的科学——其进步只能建立在每一个科学家的绝对正直和可靠的坚实的基础上兴起, 说谎才被认为是一种严重的犯罪。

无论原因如何, 从历史上说, 真理和政治之间的冲突起源于两种正好相反的生活方式——首先是巴门尼德然后是柏拉图所解释的哲学家的生活方式和公民的生活方式。与公民对于处在不断的变化之中的人类事务的不断变化的意见针锋相对的是哲学家的真理, 这些真理就其本性来说是持续存在的, 因而从中可以引申出赋予人类事务以稳定性的原则。因此, 与真理对立的是纯粹的意见, 这种意见被等同于幻想, 而正是对于意见的这种贬低使冲突具有了政治上的尖锐性; 因为正是意见, 而不是真理, 属于所有权力的不可或缺的先决条件。“一切政府都是建立在意见之上的,” 詹姆斯·麦迪逊如是说, 而如果没有那些具有同样的心向的人们 (those who are like minded) 的支持, 即使是最专制的统治者或独裁者也不可能获得权力, 更不用说维持权力了。此外, 人类事务领域中的每一种其确实性不需要来自意见方面的支持的绝对真理的宣称, 都从根本上击中了一切政治和所有政府的要害。柏拉图将真理和意见之间的这一对立进一步表述为 (特别是在《高尔吉亚》篇中) “对话” (dialogue) 形式的沟通和“修辞” (rhetoric) 形式的沟通之间的对立, 前者是哲学真理的恰当的表述方式, 而后者, 如我们今天会说的, 是鼓动家

说服群众的方式。

这一原始冲突的痕迹仍可见于现代的早期阶段，虽然在我们所生活的这个时代已经很难看到了。例如，在霍布斯那里，我们仍然可以读到存在于两种“相反的能力”之间的一种对立：即“可靠的理性”（solid reasoning）和“有力的雄辩”（powerful eloquence）之间的对立，前者建立在“真理的原则的基础上，而后者建立在意见和人们的热情和兴趣之上，也就是建立在分歧的和可变动的东西之上”。^[7] 一个多世纪以后，在启蒙运动的时代，这种痕迹已经消失殆尽，虽然还没有完全消失，而在古代的对立仍然幸存下来的地方，强调的重点却已经改变了。莱辛的豪言壮语，“sage jeder, was ihm Wahrheit dünkt, und die Wahrheit selbst sei Gott empfohlen”（让每个人说他认为是真理的，让真理本身被委托给上帝），如果放在前现代的语汇中，其明显的含义是，人没有能力得到真理，他的所有的真理，实际上都只是可怜的 δόξαί，纯粹的意见，但对于莱辛来说，它的含义却是相反：让我们为我们不知道那真理而感谢上帝。即使是在欢乐的旋律——即这样一种洞见，对于生活在群体中的人们来说，人类言说的无可穷尽的丰富性要比任何惟一真理（One Truth）都更无限地具有意义——缺乏的地方，18世纪以来的对于人类的理性的脆弱性的意识的流行也没有引起抱怨或伤感。我们可以在康德的伟大的《纯粹理性批判》——理性在其中不得不承认自己的界限——中看到这一点，正如我们可以在麦迪逊的言论中所听到的，麦迪逊不止一次地强调，“人的理性，就像人自己一样，在只有一个人的地方是胆怯的和小小的，其坚定性和信心随着它所联系的个体的数目的增长而增长”。^[8] 这种考虑，而不是关于个人的自我表达的权利的观念，在多少最终成功的争取言论和出版自由的战斗中发挥了决定性的作用。

因此，仍然相信人类理性的无误性（infallibility），并经常被错误地赞美为思想和言论自由的卫士的斯宾诺莎认为，“每一个人都由于不可战胜的自然权利而是他自己的思想的主人”，“每个人的理解力都只属于他自己，智力的杂多有如味觉的杂多”，由此他得出结论说，“最好是认可



那些不可废除的东西”，而禁止自由思想的法律的结果只能使“人们想的是一回事，而说的又是一回事”，从而造成“诚恳的败坏”和“不忠实的……滋长”。无论如何，斯宾诺莎在任何地方都没有要求言论的自由，我们在他那里看到的不是突出的人类理性需要与其他人沟通以及因此其自身的公开性的论证，而是这种论证的缺乏。他甚至将人的交流的需要，人的无能力隐藏他的思想和保持沉默，归类为哲学家对之免疫的“共同的过失”。^[9]与此相反，康德告诉我们，“那剥夺了人公开地交流他的思想的自由的外部力量，同时也剥夺了他的思想的自由”（强调的字是我加上去的），而我们的思想的“正确性”的惟一的保证在于，“我们好像是与其他人一起生活在共同体里，我们向这些人交流我们的思想，正如他们向我们交流他们的思想”。人的理性，本性上是容易犯错误的，只有在作“公共的使用”（public use）时才能发挥作用，而这一点无论对于那些仍然处于“受监护状态”，没有某个其他人的指导就不能运用自己的理智的人，还是对于“学者”，他需要“全体读者公众”检查和控制他的运用理智的结果，都同样是真实的。^[10]

在这种情况下，麦迪逊所提出的人数的问题，就具有了特别的重要性。从理性真理到意见的转移，意味着从单数的人向复数的人的过渡，而这意味着从一个麦迪逊所谓的除了一个心灵的“确实的理性”没有什么重要的领域向一个个人根据“他以为是持有同样的意见的人数”——一个同时并不必然限于他的同时代人的数目而确定“意见的强度”的领域的过渡。麦迪逊仍然将这种复数的生活，这种公民的生活，与哲学家的生活，——对于哲学家来说，关于人数的考虑“是不应该考虑的”，加以区别，但是这种区分并不具有实践上的重要性，因为“对于哲学家的民族（a nation of philosopher）的指望就像对于柏拉图所希望的国王的哲学血统（the philosophical race of kings）的指望一样渺茫”。^[11]我们在此顺便还可以指出，“哲学家的民族”这一概念本身对于柏拉图来说就是一种用语上的矛盾，因为他的整个政治哲学，连同其直言不讳的专制倾向，正是建立在这样一种信念的基础上的：真理既不能在许多人中间获得也不能在许多人中