

[美] 汉娜·阿伦特 著 Hannah Arendt

罗纳德·贝纳尔 编 Ronald Beiner

曹明 苏婉儿 译

Lectures on Kant's
Political Philosophy

康德政治
哲学讲稿



世纪出版集团 上海人民出版社

[美] 汉娜·阿伦特 著 Hannah Arendt

罗纳德·贝纳尔 编 Ronald Beiner

曹明 苏婉儿 译

Lectures on Kant's
Political Philosophy

康德政治 哲学讲稿

图书在版编目(CIP)数据

康德政治哲学讲稿 / (美)阿伦特(Arendt, H.)著
;曹明,苏婉儿译. —上海:上海人民出版社,2013

书名原文: Lectures on Kant's political
philosophy

ISBN 978 - 7 - 208 - 11775 - 4

I. ①康… II. ①阿… ②曹… ③苏… III. ①康德,
I. (1724~1804)-政治哲学 IV. ①B516.31

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 229046 号



康德政治哲学讲稿

[美] 汉娜·阿伦特 著

曹 明 苏婉儿 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 浙江新华数码印务有限公司

开 本 720 × 1000 毫米 1 / 16

印 张 17.5

插 页 3

字 数 211,000

版 次 2013 年 11 月第 1 版

印 次 2013 年 11 月第 1 次印刷

I S B N 978 - 7 - 208 - 11775 - 4 / D · 2353

定 价 36.00 元

中文版体例说明

本书的行文中以括号表示的插入语或补足语较多,并用到了三种形式的括号:() [] 【 】。

具体说明如下。

() [] 一般为贝纳尔和阿伦特所加,有三种情况或功能:1. 行文中的补足语;2. 引文中的插入语;3. 非英文的特定术语,比如德文、希腊文、拉丁文。若括号内文字为英文,则为译者添加,功能在于:便于中文读者把握和理解原文中特定的英文术语,一般多用(),之所以有时候会出现[]、()交替使用的不同情况,往往是在原文中出现了()或[]表示补足语或插入语时,交叉替换以示有别。

【 】为译者添加,有两种情况:1. 中译者为适合中文表达习惯或通顺考虑而添加的内容,比如,将 the beautiful 译为“美【的东西】”;2. 康德、阿伦特和贝纳尔行文中直接使用的非英文的外文术语的参考汉译,这种情况下,阿伦特或贝纳尔往往出于特别的理论考虑而刻意避免添附英文对译,译者为便于读者理解,自行添加了汉译以供参照。

中文版前言

罗纳德·贝纳尔

—*

我最初萌生念头想要将汉娜·阿伦特的“康德讲稿”完整地编辑出版时（玛丽·麦卡锡 [Mary McCarthy] 曾在她编辑出版的《心智生活》卷二中收入了该讲稿的一个极为精简的删节本），人们几乎还很难想像，这将给阿伦特的研究圈子带来怎样的影响。就如阿伦特政治思想的研究者们业已广泛认同的那样，《康德政治哲学讲稿》一书的出版，确乎极大地激励了新一代学者对阿伦特研究的更深投入。理查德·伯恩斯坦 (Richard Bernstein) 曾告诫我说，玛丽·麦卡锡（阿伦特的遗作执行人）并不看好出版“康德讲稿”完整本这一想法：在麦卡锡看来（阿伦特尤为青睐的出版人威廉·乔万诺维奇 [William Jovanovich] 也这么看），这份讲稿远非精修之作，出版该讲稿，既不会提升阿伦特的功绩，也不会为她的声誉锦上添花。但我始终坚信该讲稿的哲学意义重大，并因此而设法说服了麦卡锡。

* 贝纳尔的前言较长，本身没有分节。为便于读者阅读，现根据贝纳尔行文思路将原文分为三节。——译者注

回过头来看，我的观点似乎才是正确的。“康德讲稿”不仅仅激发了大量的、饶有兴味的批判性文献，^[1]而且，除了在英语哲学世界，也在其他语言的学术界引起了极为广泛的研究兴趣，近年来《康德政治哲学讲稿》的众多外文版本（包括眼下这部中文版在内）的纷纷面世即为明证。我很欣慰地说，所有这些肯认，远远超出了我当初的希望。

非常感谢这部全新的中文版，让我因此有机会再次阐明，据我的理解，在阿伦特将“判断”作为人类的一种至为关键的能力所作的解释中，最为突出且重要的论题是哪些。要充分领会阿伦特在她对“判断”的最后说明中究竟试图要达到什么，我认为，我们就得将之放置在她政治哲学的整体这一更大的事业之中来考虑；这样，我们将会看到，“康德讲稿”中所表述出来的关于判断的运思，与她的政治哲学的核心紧密相关、严丝合缝。本书最后部分我的阐释文里，我解析了为什么我会认为，在1960年代所发表的有关判断的文论中与在《康德讲稿》中（以及倘若阿伦特健在而能够亲自执笔那未竟的“《判断》”一书的话，那么也在该书中），阿伦特所关注的东西，前后之间有一个重要转变。实际上，人们可以说，在诸如“文化的危机”和“真与政治”等文章中所尝试表述出来的判断观念之所以被“康德讲稿”中的判断理念所“驳倒”，恰恰是因为在某种程度上，后者是她核心的政治哲学的**完成**，而她早年的那些运思则不是。

那么，这一“核心的政治哲学”是什么呢？“判断”又是怎样将之完成的呢？对此，关键的作品当然是她的理论巨著《人的境况》。据

[1] 有关《康德讲稿》较为重要的文献，可参见 *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt*, ed. by Ronald Beiner and Jennifer Nedelsky, Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2001；该书还包含了一份精选的文献目录，涉及相关的引申解读，见 pp. xxv-xxvi。关于阿伦特的判断理论，更多的新近解释及辩护，可参见 Linda M. G. Zerilli, “‘We Feel Our Freedom’: Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt”, *Political Theory*, vol. 33, no. 2, April, 2005, pp. 158-188。

我理解，在汉娜·阿伦特看来，人类生活的首要事业是战胜我们的有死性，也就是说，我们之所以在这个世界上有所作为，为的就是要证明，我们并不仅仅是这个世界上的匆匆过客，草草登场，倏忽间又仓促退场。我们得找到某些出路，能让我们感到我们属于这个世界、我们在某种程度上能稳固地存于此世。^[1]制造一个耐久的、可触摸的共享世界，让我们扎根于某些不那么转瞬即逝的东西上，诸如此类的“劳作”（work）部分地做了这样的事。但是，归根到底，使我们自己“不朽”的这一事业，关键还是得靠“行动”（action）——那种展现令人记得住的言辞（words）与令人记得住的行止（deeds）的行动——来完成。不过，只有当此类的言辞与行止能够经由“故事的讲述”——也即，以某种历史判断的形式——而被转化为（render）“令人记得住的【东西】”，这些言辞和行止才能令人记住。“下判断”之所以构成了“心智生活”的巅峰，正是因为它救赎了行动所具有的这一“意义生发”功能。

《人的境况》一书论辩的核心要旨之一在于：现代性的典型特征是将人类经验主体化/主观化（subjectivize），而这一日益加剧的倾向，致使人类被剥夺了他们最深层的需要。从我们自己之中抽离出来，进而将我们自己嵌入一个有着共享的经验、共享的语汇、共享的景象的公共世界之中，这才是我们身为人类的最基本需要；只有一起投身于那些在我们的公共世界里上演和发生着的故事之中，才能给生存赋予意义，否则我们的生存无非是乏味而平庸的沉闷苦工，寡淡而无聊。相比而言，现时代的生活是极端私人化的；我们的文明就是在全力迫使作为个体的我们把自己的全部能量与精力统统投入到生产和

[1] 我曾在其他文献中主张并论证，阿伦特这一根本的哲学关切可以追溯到她早年最初的哲学努力，也即，她对圣奥古斯丁的解释。这里，尤为值得注意的是奥古斯丁所提出的那种人类形象：人类在这个世界上就如迷失于荒漠的流浪者，而阿伦特感到需要从哲学上对人类处境的如此描述作出回应。参见“Love and Worldliness: Hannah Arendt's Reading of Saint Augustine”，in *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, ed. by Larry May and Jerome Kohn, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996, pp. 269–284.

消费中，让我们不断地去满足现代社会的生产性命令并在私人或家庭消费的领域里确保我们的物质性生存。当我们把自己的能量和精力悉数投放在私人关切上，那么，我们对一个由话语（discourse）与活动（activity）所构成的公共空间的经验就被挤压出局，这就致使我们被剥夺了人类生活中那些最为人性化的层面。由此说明了，针对作为一种政治哲学的自由主义（连同自由主义对一个由个体决断与个体之目的选择所构成的空间的坚决护卫），阿伦特的立场为什么主要是批判性的，因为，从阿伦特的视角看，自由主义或多或少地起到了这样的作用：从理论上将那些把生活圈定在一个尤为现代的社会中的界限正当化。

面对现代性的主体化 / 主观化压力，汉娜·阿伦特要设法捍卫“公共性”这一理念或者说“生活的主体间(intersubjective)经验”这一理念，不难看出，“康德讲稿”的基本规划，在她为此而倾注的殚精竭虑的努力中，为何如此至关重要。即使上述极为简要的勾勒，也足以清晰地揭示出康德的“审美判断力批判”* 何以对阿伦特有如此强大的吸引力，因为康德在那处理的问题，直接关系到阿伦特自己的核心关切：如何才能确保一个由种种共享的外观和主体间判断所组成的、可能的公共领域，以此来对抗主体化的威胁。^[1]那我们可能也会这么想：要化解主体主义 / 主观主义 (subjectivism) 灾危，另有一个更为简易直接的药方，即某种这样的哲学，它断言在人类需要，或人类欲望，或人类兴趣 / 利益之中有着一一种客观上共享的结构，换言之，也就是某种关于人类之客观自然 / 本性的理论。但是，阿伦特确信，求诸任何莫基于自然 / 本性的有关人类意旨的确定构想，都会给人类自由的范围设置令人难以接受的限制。这就再次解析了为何阿伦

* 指康德《判断力批判》一书的第一部分。——译者注

[1] 毫无疑问，与对抗主体主义这一主题相关的另一重要资源是海德格尔，值得注意的是，阿伦特在讲授康德政治哲学课程时，也将海德格尔的《何为一物？》(What Is a Thing?) 列入了她的参考书目。

特会如此心仪于康德：康德关于美和崇高的主体间经验之根由的先验考察，旨在救赎一个由此世的诸多外观所组成的共享领域，而且，这样的救赎，并不会为了驳斥主体主义而非要在人类本性／自然中寻求什么客观根由。人们若是不大了解《人的境况》一书所铺陈出的理论语境，那就一定会极为困惑：为什么阿伦特如此执著地坚持认为（而从表面上看，她的这一坚持恰与康德自己的文本相左），与政治哲学的首要问题直接相关的是《判断力批判》，而且仅有《判断力批判》才与之相关。

二

任何一位细心的读者，当仔细研磨在这份极不寻常的讲稿中阿伦特究竟想要干什么时，似乎必定都要陷入重重困惑与疑结。首先一个最为明显的困惑便是：居于阿伦特自己的政治哲学核心的是关于“由诸外观所组成的公共领域”的观念，如果阿伦特的基本规划是要把康德美学作为捍卫这一观念的手段，那么，为什么她要在迂回曲折了很久之后（事实上，“康德讲稿”共十三讲，直到第十讲）才开始系统地论及第三批判里的论辩主张呢？她的讲座为什么要耗费如此多的时间和篇幅来讨论那些与康德成熟期的哲学关联甚少的前批判时期的文本以及那些更为时政性的文本呢？而用阿伦特自己的话说，这些更为时政性的政治文论还算不上一种地道的康德政治哲学。倘若她只是想要在康德美学的基础上重建一种全新的政治哲学，那她为何不直接就从《判断力批判》一书开始呢？我认为，答案在于，在阿伦特正式解读《判断力批判》之前的这一超长引子（从第一讲到第十讲）中出现过的所有主题，均与康德本人的智识关切无太大关联，而是在在与阿伦特自己的智识关切息息相关。对康德来说，我们的理性存在者（也即，道德存在者）的身份当然才是人类尊严的根由。“道德性”，堪称是康德版的“哲学家的傲慢”——【“哲学家的傲慢”本来指】惟有哲

学家的求真才为属人的意旨赋予了深沉而广袤的严肃性。

阿伦特否弃了康德哲学的这一核心，因而，为了支撑她自己对人类尊严以及富于意义的人生意旨所展开的构思，她抽用了一些在康德**作品整体**中不那么起眼的文本。对阿伦特而言，人类尊严预设了这样的前提：我们涉身于一个共享的公共事业中，从这个事业中诞生了种种富于意义的故事，正是这些历史性的叙述，为在人事舞台上的那些演员们／行动者们的种种关怀与担当赋予了要义（参看本书第 85 页关于马基雅维利《佛罗伦萨的故事》，“最后一本尚以这种精神写作而成的书”）。这些故事处于城邦（polis）之中，也即处于政治共同体之中，而政治共同体是一个由叙述性的行动（narrative action）所组成的共享空间。阿伦特认为，像柏拉图所定义的那种政治哲学——即，政治哲学就是要飞离意见的洞穴——必然与城邦相疏离，因而，这样的政治哲学对于以上那种关于人类尊严的洞观来说，就是一种致命的威胁了。纵观阿伦特的全部著作（包括这部讲稿在内），由柏拉图定下基调的那种哲学遗产始终令阿伦特耿耿于怀，因为在她看来，整个哲学传统，意味着对城邦的摧毁，而城邦是一个上演有意义的故事的所在，因此也就是人类尊严的特有基础。意味深长的是，“康德讲稿”的中心是阿伦特对帕斯卡尔的援引：帕斯卡尔在《思想录》第 331 节把城邦说成是疯人院，哲学家必须刻意地与之疏离（本书第 36 页）。就如我前文提到的，针对柏拉图，康德有他自己的回应：他适当地压低了整个认知大业的地位，而极大地提升了平凡的道德主体（moral agents）的道德性，将道德性的义蕴拔高到深沉而广袤的地步。阿伦特否弃了康德本人对柏拉图的挑战，所以，她远远比康德本人更为看重《判断力批判》的哲学成就。

阿伦特在第十讲中说，由于康德真正的政治哲学始终就没有写出来过，所以必须根据第三批判来重建康德的政治哲学（本书第 92 页：“既然康德没有写过他的政治哲学，要发掘他在这一主题上是如何思考的，最好的方式就是求助于他的‘审美判断力批判’”），她的这个说

法显然是错误的。康德当然是自由主义的一位经典旗手，而康德所代表的那种自由主义恰是阿伦特所拒斥的，她拒斥的理由在于：自由主义处心积虑地把公共领域构想得很狭窄，这种谨小慎微、全无雄心的构想本身也是处心积虑的，为的就是赋予不容侵犯的私人领域以崇高而首要的道德地位。恰与阿伦特的看法相反，康德的政治学完完全全地是被他的道德洞观所塑造的。对于康德来说，在私人领域内受道德驱使而作为的能力，才是人类尊严之根由；决定性地统辖着政治的正是这样的一种律令：要尊重这一道德选择之能力，而且这种尊重要通过赋予诸个体以最大限度的且与其他个体相容的私人自由来实现。似乎令人颇感讶异的是：阿伦特应该是读过康德《法权学说》（*Rechtslehre*）的，但她却没有看出来，该书实际上提出了一种完整的、地地道道的康德式政治哲学。她之所以没有看出来，我认为无可争议的似乎是，其原因就在于康德在《法权学说》中所构思和表述的政治哲学，并不是阿伦特想要的那种政治哲学。

人类尊严根植于人类行动者（human agents）在共享的外观空间里上演的种种特殊故事，这种阿伦特式的关于人类尊严的洞观，对其造成首要威胁的是柏拉图；对这一洞观的另一个首要威胁是现代的历史主义：历史主义的威胁在于它要将特殊物消解于某种关于进步历程的普遍叙述之中。这就是为什么在“康德讲稿”中阿伦特同样会对历史哲学的诸多版本耿耿于怀，而历史哲学也正是康德那些政治文论的首要主题（他作品中的这一主题，似乎有力地预示了19世纪由黑格尔和马克思所追求的那一历史哲学的大业）。我们再一次很容易地看到，为什么《判断力批判》会令阿伦特有醍醐灌顶的顿悟，为什么该书对阿伦特有着远非那些通常所谓的“康德政治文论”所能及的巨大吸引力。因为，人们在《判断力批判》中看到是这样的学说：关于美，是没有什么科学的；反思性判断意味着关照特殊物的独特品性，也即，把特殊物作为特殊物来关照，而不是仅仅将特殊物划归到某种普遍的程式之下；或者，用阿伦特的话来说，判断就是要将特殊物本

身作为自身的目的来关照，换言之，就是要把特殊物作为某一单独的、个别的意义之所在来关照，而这一意义之所在是不能被化约为任何普遍原因或普遍结果的（参看本书第 85 页）。当格但斯克的波兰船工们协助莱赫·瓦文萨翻过列宁造船厂的围墙*时，这本身就是一个奇迹般的时刻；这么说，就与说某个事实反映出了这样那样的因素而这些因素均可以从社会学上得到解析，是完全不同的，也与说某个事实促成了未来十年间共产主义的逐步终结，完全不同。对这一单独而个别的行止下判断，就意味着要将该行止领会和欣赏为一个壮丽的事件，也就意味着对该行止的反思要使得下判断的旁观者能够从反思中得到无兴趣/无利益的快乐。再一次地，根据康德反思性判断这一理念，这就又是要将特殊物作为一个独一无二的现象——不能被化约为普遍物的现象——来关照，因普遍物将把逐个的壮丽事件放置进一个关于历史进程的更广阔的洞观之中。再一次地，若承认康德已经有一种政治哲学了，也就等于承认康德与历史哲学的现代大业不无干系，这对阿伦特来说，无异于抹杀康德作为政治哲学家的真正贡献，即他对特殊物之为特殊物的“准阿伦特式”的理解。为解决这一尴尬，阿伦特的办法是，坚持认为后者构成了康德“未写出来的”政治哲学（换言之，康德预告了她自己的政治哲学）。

第一讲的末尾，阿伦特正确地评论道，尽管前批判时期的康德将道德哲学和美学糅合在一起，后批判时期的康德则将二者截然分开了。在成熟时期的康德那里，道德性肯定是牢固地被定位在理性的疆域之内的，而非定位在品味的疆域之内；而且自此，康德一直都在有意识地抵制将品味与道德性二者相融合，而这样的融合倒可以在诸如沙夫茨伯里等英格兰的道德感觉哲学家那找到。（对此，可参阅汉斯-乔治·伽达默尔。伽达默尔在《真理与方法》第一部分中论辩说，康德

* 莱赫·瓦文萨 (Lech Walesa, 1943—)，波兰团结工会领袖，曾任波兰总统。此处指 1980 年瓦文萨领导的波兰格但斯克列宁造船厂工潮事件。——译者注

对道德感觉之传统的拒斥，最终给人类的科学史带来了致命的后果；传统的看法认为，要获得社会知识或政治知识，必得深植于某种综合性的人文文化 [civic culture] 之中，相反，康德将知识、道德性、审美区隔开来，便导致了这样的看法：人们无须道德洞见就能获得关于社会的知识、无须品味就能拥有道德意识。）从康德一度曾以不同的方式思索道德性与品味的关系这一事实中，阿伦特得出了令人惊异的结论：比起康德的道德哲学，康德的美学反倒更有可能提供一种——她在《思索》后记里所谓的——“姑且说得过去的伦理理论”，就仿佛对各种官能进行区隔这一批判哲学整体所具有的特征，丝毫没有波及《判断力批判》似的。她这么推论时，心里想到的或许是：比起康德对道德主体的构想——康德所构想的道德主体，是从社会生活的更广阔基体中剥离出来的纯然的道德主体，仅仅直面着不粘连一丝一毫与义务无关之因素的、纯然的义务律令——易言之，比起康德实践理性的狭窄道德洞观来说，《判断力批判》第39—41节中所阐释的诸如可交流性、被扩展了的心智、共同感觉、想像力、无兴趣/无利益等基本概念，可能会更恰当地对待道德生活的主体间肌理。

阿伦特所持的意见显然是，康德的《实践理性批判》没能提供一个说得过去的伦理说明；我很确定为什么与康德道德哲学那被削截了的狭窄视野相比，第三批判中的基本范畴似乎更具吸引力。但是，我认为，阿伦特想从第三批判获取的那些东西，实际上是有误导性的，

（相关的）原因有二。第一，她并没有充分领会到，同一个至高无上的道德理想，即自律性（autonomy）的理想，是如何既塑造了康德对实践理性的说明，**同时也**塑造了康德对审美判断的说明的，而这就限制了他能在多大程度上允许与共同体的关联进入或干预到判断的形成过程。第二，她并没有充分领会到，第三批判中所有她最心仪的那些概念（诸如共同感觉、被扩展了的心智等），其实都是**先验**范畴：这些概念不会使品味判断与任何可经验得到的社会性相连结（品味，

按照康德的阐释，与实践理性一样，并不依赖于任何社会联系）；正相反，这些概念仅仅是为下判断的个体所假定的自己的判断所应具有的那种“主体间有效性”规定了条件，也就是说，当某位个体主体通过反思某物且并不必然要参考其他下判断的个体的意见和经验，而自行把该物判断为是美的时，他会潜在地以为他的判断具有“主体间有效性”，而第三判断中的这些概念仅仅是为这种“主体间有效性”规定了条件。阿伦特的这一错误，我们可以在比如第十三讲中看到，在那里，阿伦特写道：“任何一个人，总是作为某一共同体的一个成员，并且是在自己的‘共同体感觉’——也即 *sensus communis*——的引导下来作判断的。但是，他也是人类之一分子，这一简单不过的事实说明了，他终归也是世界共同体的一个成员。”这一段话暗示了众多人类共同体中的多重成员身份：也许可将之图示化为一系列从中央扩展开来的同心圆，其中人类之整体的成员身份形成了最大的圆圈。但这根本不是康德心里之所想。康德在《判断力批判》一书中关注的是：使先验主体作出有效的品味判断成为可能的，是哪些抽象的属人官能；从这一意旨出发，就仅有一个共同体与此相关了，那就是全人类的共同体，正是全人类均拥有的那些普遍官能，让人能够领会并反思比如说一块美的水晶的形式属性。将“后天的”（*a posteriori*）纯化为“先天的”（*a priori*），这是第二批判立论的基础，对于第三批判来说，亦复如是。在同一讲（第十三讲）中，阿伦特引述了《判断力批判》第41小节对社会性作为人类一种自然属性的确认。但是，康德本人还接着说道：“不过，这一利益／兴趣——是（人们所具有的）向着社会的那种倾向间接地附着于美【的东西】之上的，因此也就是经验性的——在此对我们而言却毫不重要。因为，这里我们关心的仅仅是，能够——哪怕是间接地——对品味判断施加某种先天影响的是什么。”《判断力批判》作为一部先验哲学作品，所关注的问题，仅仅是人们判断的可能的有效性，而可经验得到的社会性与判断的有效性既无瓜葛，也对之无贡献。

人们或许会说，汉娜·阿伦特想要对康德美学所做的，正是约翰·罗尔斯对康德道德哲学所做的：将之去先验化，并从中得出一种政治哲学。为将康德的美学哲学去先验化，阿伦特的策略之一便是极力渲染第三批判的“可交流性”这一主题与从前批判时期的某些文论中发掘出的“社会性”这一主题之间的连续性。第三批判的基本意图的确是要挫败主体性/主观性（subjectivity）的种种主张，在这个意义上，该书堪称人类社会性的赞歌。不过，康德绝非是要把审美判断的作出奠立于某一社会基础之上，他之所以想要避免将之奠立于某一社会基础上，其原因与他想要避免把实践理性奠立于某一社会基础之上的原因是相同的：在这两种情况中，他认为这么做，都会给人类的自律性造成极为严重的伤害。《判断力批判》第32小节将此表达得尤为清楚，在那里，康德写道：“任何一个判断，但凡要展现出个体品味，就得是一个由这个个体所作出的独立的判断。必定无须在其他人的判断中摸索。……若让他者的判断成为自己判断的决定性根由，那这就将是它律性（heteronomy）了。”针对品味之必然的自律性，康德举了这样的例子：“年轻的诗人，若确信自己的诗是美的，决不会让自己因公众判断或朋友们判断的干预就放弃自己的这一确信。”

实际上，将阿伦特与罗尔斯相类比，有助于我们领会深藏于康德道德之思的结构与康德审美判断力哲学的结构之间隐匿的亲性和，而这一亲性和正是阿伦特未予充分承认的。让我们先回顾下罗尔斯的《正义论》。罗尔斯在《正义论》中所阐释的那种康德式的政治哲学，并不涉及任何一个由那些聚在一起、酝酿商议一公正社会要有怎样的基本体制的理性主体（rational agents）所构成的、实然的共同体；不如说，罗尔斯提出的“原初状态”，只是理性主体的某代表所进行的道德反思实验。这一个体，想像自己在“无知之幕后”的条件限制下，着力思量何为正义，就好像他或她一个人的正义理论就能够是不偏不倚的共识的产物似的（并因此，仿佛这一个体就是一个体现了无兴趣无利益的、“被扩展了的心智”的范例似的——对于这种无

兴趣无利益的“被扩展了的心智”，康德在第三批判中作了概念化的表述）；但是，由此而得到的正义理论依然是某一单独的个体的理性运作过程的产物，而非一个社会过程的产物。用哈贝马斯的术语来说，达成罗尔斯假设中的社会契约的那一道德反思过程，是独白性的，而非对话性的。但是，康德美学也是独白的，而且**原因相同**。就如，让实践理性受制于某一实然的对话性共同体的裁定，这在康德看来不啻他律，同样，康德也会认为，让品味问题通过某一社会中的对话来决定，这还是他律。某一个体对一首诗、一座雕塑的审美属性所下的判断，兴许是盲目的甚至头脑错乱的，但是至少，这个个体所下的判断都是他或她自己在运用品味时的真实努力和尝试，与仅仅服从朋友或邻人们的意见而任自己的判断因他律而被剥夺是不可同日而语的。

我认为，由此便引出了棘手的问题：康德美学是否是思考**政治判断**的一种恰当模式，申言之，说到政治判断，就必然意味着得在被广泛而数量众多的“他律”因素（比如，既有的传统、共享的语汇、专属于特定共同体的修辞形式，等等）所左右和塑造的共同体之内，与**真实的**（而非假设的）交谈者进行**实然的**对话，那么，能够借助康德美学来对这样的政治判断进行思考吗？不过，此类问题，阿伦特都没有深究过；她在“康德讲稿”中惟一关注的就是，如何着手把“判断”当作心智生活中一个与众不同的独立部分来思考，这一个独立的心智生活部分有可能会有助于救赎她感到已经（因我们上文所述及的那些方式而）变得岌岌可危的关于人类尊严的理念。

三

读者若没有看过阿伦特的其他著作而直接开始阅读《康德政治哲学讲稿》，并且希望通过阅读这本书看到康德的政治哲学究竟说了些什么，那么，他／她的阅读很可能会以极大的困惑和迷乱而告终。如

果是想从本书中找到对《判断力批判》的某种阐释，那么他／她在读完本书时，脑海里留下的也许恰恰是一幅有关康德美学的、颇具误导性的画面。不过，倘若把本书当作阿伦特本人哲学发展中至为关键的一步、当作对一系列更多地来源于雅斯贝尔斯而非康德的政治与智识关怀的精深勘查^[1]来阅读的话——也应该如此来读，那么本书就是阿伦特思想的一次丰满、生动且极具启发性的华美展映。事实上，本书再现了阿伦特为解决居于她思想世界中央的那些核心的智识难题而付出的殚思竭虑的卓绝努力，跃然于字里行间的是她为捍卫人类尊严、使之免遭古代与现代的双向侵害的果敢决心——人类尊严面临着来自两个方向的威胁：一个是古代的、对洞穴之意见的鄙弃，以柏拉图为代表；另一个是现代的历史主义，历史主义倾向于把人类主体（human agents）上演的特殊故事化约为一出历史进步的普遍大剧。^[2]人们或许会说，大思想家的典型特征是，他们往往会根据自己萦萦于怀的那些动机和关切来借用和重塑他们阅读过的一切；正是在这个意义上，阿伦特根据自己的智识关怀而对康德文本所进行的有意识地摘选和再造，恰恰展示出阿伦特本人作为大思想家的胆识与气魄。

在本文一开篇，我就提出，阿伦特政治哲学的核心要旨，是要对“政治的个体主义”作釜底抽薪的批判，进而坚定雄健地捍卫集体行

[1] 我们从1957年8月29日阿伦特致雅斯贝尔斯的信中获知，她对第三批判独树一帜的解读（她认为该书“蕴藏着康德真正的政治哲学”），恰恰是在她阅读雅斯贝尔斯《大哲学家》中写康德的那部分时作出的。在已出版的二人通信集中，这封信以及二人之间后续的通信（信件210和信件211），都确凿无疑地表明，第三批判中凡是能让阿伦特感到眼前一亮的內容，无一不是受到了雅斯贝尔斯的居中影响。参见 *Hannah Arendt / Karl Jaspers, Correspondence, 1926 - 1969*, ed. by L. Kohler and H. Saner, trans. by R. Kimber and R. Kimber, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992, pp. 318, 320 - 321。（“康德讲稿”首页就提到了雅斯贝尔斯。）

[2] 由此可以这样总结：我们不禁可以把阿伦特的“康德讲稿”解释为对著名的施特劳斯—科耶夫之争的一种潜在回应（Leo Strauss, *On Tyranny*, ed. by Victor Gourevitch and Michael S. Roth, New York: The Free Press, 1991），不过，阿伦特更乐于用康德来替代施特劳斯的色诺芬／柏拉图和科耶夫的黑格尔。