

# 政治的审美化与自由的绝境

——康德与阿伦特未成文的政治哲学

应奇

(浙江大学 政治学系, 浙江 杭州, 310027)

**摘要:** 在透过自由主义的眼镜去理解和解释康德的政治哲学, 而自称康德主义者又成为当代的自由主义政治哲学家的风尚的时代, 阿伦特从《判断力批判》的“审美判断力批判”去挖掘和重建康德的未成文的政治哲学的工作无疑空谷足音。本文在概述康德的成文的政治哲学的基础上, 分别从历史概念、政治概念、判断概念、契约概念、公共空间概念的角度全面地分析了阿伦特的解释理路, 探讨了阿伦特的政治哲学与康德的政治哲学(不论成文的还是不成文的)的错综复杂的关系, 指明了阿伦特的诠释范式的巨大潜能和内在限制, 阐述了哈贝马斯的公共领域和交往行动理论对阿伦特政治哲学中政治的审美化和自由的绝境的循环的克服。清理从康德的公共性、阿伦特的公共空间到哈贝马斯的公共领域的演进的内在轨迹不但具有思想史的兴味, 而且可以作为自由主义的政治合法性理论的借镜。

**关键词:** 政治的审美化; 自由; 阿伦特; 康德

**中图分类号:** D0      **文献标识码:** A

在收录于《黑暗时代的人们》的《瓦尔特·本雅明》一文中, 阿伦特区分了对待传统与过去的两种不同的方法论。海德格尔和胡塞尔的现象学方法论试图恢复术语的原始意义和现象的条件; 而由本雅明倡导的碎片化的方法论(a fragmentary methodology)则像一个收藏者或潜水采珠员一样对待过去: “他不是去开掘海底, 把它带进光明, 而是尽力摘取奇珍异宝, 尽力摘取那些海底的珍珠和珊瑚, 然后把它们带到水面之上……带到富有生气的世界——在那个世界, 它们将作为‘思想的碎片’, 作为某些‘富丽而奇异’的东西, 甚至可能是作为永不消逝的原型现象(*Urphänomen*)而存在。”<sup>[1](p200)</sup>阿伦特晚年对于康德的政治哲学的自出机杼的读解正是她实践这第二种方法论的典范。

## (一)

直到联邦党人和康德的时代, “在两千多年的时间里……从惯用语中消失了, 并且完全丧失了任何颂扬性涵义”<sup>[2](p292)</sup>的“民主”这一术语仍然是一个贬义词。联邦党人提出的“以共和制补救共和病”的方案是所谓“代议制共和国”,<sup>1</sup>而不是与骚乱、争斗、短命和暴死联系在一起民主政体。认为1789年的法国革命表明了人类在不断朝着改善前进的道德倾向的康德在严厉抨击把民主政体与共和政体混为一谈这一点上与联邦党人持有相同的立场。

按照康德的分类学, “一个国家(*civitas*)的形式可以或是根据掌握最高国家权力的不同的人, 或是根据它的领袖对人民的政权方式而无论其人是谁, 来加以区分。”<sup>[3](p107)</sup>前一标

准也就是亚里士多德政体分类原则中的数量标准，由这一标准可以得到专制政体、贵族政体和民主政治这三种统治形式。后一种标准相当于亚里士多德的质量或目的标准，亚里士多德根据这一标准区分出每一种政体的好的形式和坏的形式（君主—僭主、贵族—寡头、民主—暴民），康德则径直认为在涉及国家如何根据宪法（公意的记录）而运用其全权的方式上，只有共和的或专制的这两种政权形式。所谓共和主义就是行政权力（政府）与立法权力相分离的国家原则，专制主义则是国家独断地实行它为其自身所制订的法律，因而也就是公众的意志只是被统治者作为自己的私人意志来加以处理的那种国家原则。而由于民主政体奠定了“其中所有的人可以对于一个人并且甚而是反对一个人而做出决定，因而也就是对己不成其为所有人的所有人而做出决定”<sup>[3] (p108)</sup>的行政权力，因此在严格的意义上，它必然是一种专制主义。

那么如何克服“公意与其自身以及与自由的矛盾”呢？从表面上看，康德的“国家权力的人数越少，他们的代表性也就相反地越大”的被称作“实际的共和主义”（virtual republicanism）<sup>[4] (p50)</sup>的方案与麦迪逊的代议制共和国的方案并没有什么差别。康德的独特之处在于他从纯粹理性观念的实在性的角度对原始契约观念的运用、根据公共权利的先验概念对政治与道德的一致性的说明以及在历史目的论的基础上对进步观念的阐明。

首先，康德把共和主义政体定义为由一个民族全部合法的立法所必须依据的原始契约的观念而得出的体制。这种原始契约与所有其他自愿的协议和联合的不同就在于后者是为了各方共享的某种目标或目的结合在一起的，而前者则把结合本身当作每个人应该具有的目的，这种目的就是由公开的强制性法律调节的国家或公民社会，其内涵则是由这种法律保护甚至是由它们构成的人权。所谓保护，是指人权规定了每个人自己的应分，并获得了免于受任何别人侵犯的保障；所谓构成，是指这里所说的权利不是霍布斯意义上的前社会的自然权利，而“是以每个人自己的自由与每个别人的自由之协调一致为条件而限制每个人的自由……而公共权利则是使这样一种彻底的协调一致成为可能的那种外部法则的总和。”<sup>[3] (p181-182)</sup>康德还详尽地阐明了纯然看作是权利状态的公民状态的三个先天的原则，即作为人的每个社会成员的自由、作为臣民的每个成员与其他成员的平等和作为公民的每个共同体成员的独立，这三个原则也是对形成原始契约的各方的基本特征或法律属性的刻划。但是与卢梭把社会契约观念直接当作政治组织的原则不同，康德把原始契约观念当作判断或检验宪法和立法的规范或标准，当作“每一种公开法律之合权利性的试金石。”<sup>[3] (p190)</sup>康德正是从这一角度强调了原始契约决不可认为是一项事实，而是纯理性的一项纯观念。正是在这个意义上，虽然康德明确指出，“最高权力本来就存在于人民之中，因此，每个公民的一切权利，特别是作为国家官吏的一切权利，都必须从这个最高权力中派生出来。当人民的主权实现之时，也就是共和国成立之日。”<sup>[5] (p177)</sup>但就康德当时更为关心的是以共和主义的方式实行君主立宪制，而不是使主权采取民主的形式而言，康德的人民主权论是不在场的（absent），而就康德强调联合意志是一切公共契约的最后基础，虽然政治合法性的基础并不在于实际的同意，有效的合法性的检验标准仍然是自由、平等、独立的人能够同意的理想而言，原始契约观念蕴含的人民主权论是反事实的（counterfactual）。

其次，“康德的政治哲学实际上是法律学说。”<sup>[6] (p715)</sup>按照《道德形而上学》的总体构想，实践理性应当统摄法权论和德性论两个部分，“就自由法则仅仅涉及外在的行为和这些行为的合法性而论，它们被称为法律的法则。可是，如果它们作为法则，还要求它们本身成为决定我们行为的法则，那么，它们又称为伦理的法则。如果一种行为与法律的法则一致就是它的合法性；如果一种行为与伦理的法则一致就是它的道德性。”<sup>[5] (p14)</sup>但是，虽然前一种法则所说的自由只是外在实践的自由，后一种法则所说的则是内在的自由，但它们却都是由实践理性的法则即自律所决定的。对康德关于自由与自律的关系的观点的最根本的影响来自于卢梭，后者关于自由就在于服从人们自己为自己所规定的法律的观点直接导致康德在分疏合法的（或对外的）自由的含义时，把这种自由理解为“不必服从任何外界法律的权限，除了我

能予以同意的法律而外。”<sup>[3] (p105)</sup> 作为普遍立法的单纯形式的自律原则本身就是对可普遍化原则的表达。在《永久和平论》的附论中，康德把《道德形而上学原理》中的可普遍化原则（“应该这样行事，从而可以使你的准则成为普遍的法则”）表述为公共权利的先验原则（“凡是关系到别人权利的行为而其准则与公共性不能一致的，都是不正义的”），并根据这一原则论证了作为应用的权利学说的政治与道德的一致性。与原始契约观念作为公开法律之合权利性的试金石，其判断权限却仅限于立法者不同，公共性原则虽然也追溯到公意或统一的协议，但却把重点放在公民讨论和争论的领域中，后者对国家起着监督作用，是逐步改良的最重要的工具，而“人民主权原则只有在公开运用理性的前提下才能付诸实现。”<sup>[9] (p125)</sup>

最后，虽然康德认为从自然状态向公民状态过渡从而生活在政治社会中是一种道德责任，进入公民社会也就等于承认道德秩序，但他还是明确地把政治（合法性）的领域和道德的领域区分开来。一方面，前者关乎外在的行为，后者关乎内在的动机，前者的进步并不能保证后者的改善，而政治秩序的唯一目标只能是保护法律制度本身，它既不能把道德的改进也不能直接把公民的幸福作为自己的目标；另一方面，康德驳斥了认为极其难以创立和难以维持的共和体制必须是一个天使的国家的看法，明确认为“建立国家这个问题不管听起来是多么艰难，即使是一个魔鬼的民族也能解决的，只要他们有此理智。”<sup>[3] (p125)</sup> 目的论的历史哲学就是为解决真正的政治必须既听命于道德又不能依赖于道德动机（善良意志）这一悖论服务的。“克服道德与政治的分离正是历史哲学的任务……道德与政治在其中得以彻底统一的那种法治状态是历史进步的方向。”<sup>[6] (p707)</sup> 而对于哲学家来说，应该探讨的是他能否在人类生活的悖谬进程中发现某种自然的目的。正是通过对自然的目的论解释，即使没有道德的动机或善良意志，大自然的机制也会通过互相对抗的自私倾向实现理性的目的，即法治状态，并无限地逼近《道德形而上学原理》中提出的目的王国的理想。如果目的能够把自然、自由和艺术联系在一起，它当然就能够把人类自由的两个方面即政治和道德联系在一起了，对后两者的一致性的目的论的理解是与对整个康德哲学（理论、实践和审美）的目的论的这种传统上被认为是唯一充分全面的理解相协调的，甚至有人认为，康德作为第一流的政治哲学家的地位正是借助这种理解得到巩固乃至提高的，<sup>[8]</sup> 但阿伦特在对康德的政治哲学的读解中所摒弃的恰恰就是这种把政治从属于历史的目的论的倾向。

## (二)

阿伦特的历史概念既是她拒斥康德目的论的历史观的原因，也是我们理解她自己的政治概念的一把钥匙。

根据阿伦特的看法，现代的历史意识是随着独立的世俗领域获得新的尊严而出现的。古代的自然和历史概念的共同的特性是不朽，而现代的自然和历史概念的共同特性是过程。但是历史的过程并不必然能够赋予人们世俗的行为以意义。如果说笼罩在历史循环论之下的古代的历史概念认为每个事件和行为的意义是在它本身之中并通过它本身呈现出来的，那么现代的历史概念则是通过向无限的过去和无限的未来的伸展而保证世俗的不朽的。“这个概念的巨大优点是历史过程的双重的无限确立了这样的时空，终点的概念在其中是无法想象的，而与古代政治理论相比较，其巨大的缺点则是永久性（permanence）被交付给了与稳定的结构不同的流动的过程。”<sup>[9] (p75)</sup> 康德在处理政治与历史的关系所面对的就是这样一种历史的概念，他试图通过在历史目的论的基础上援引进步的概念从而把政治从属于历史来解决所谓不朽的问题。在康德那里，人作为个体是会死的，只有作为类才是不朽的；历史的主体是人类，而历史的意义即大自然的隐秘的计划只有当它被作为整体加以观照时才会呈现出来。

分析起来，阿伦特对于康德的历史概念持有一种矛盾的态度。一方面，她坚决反对历史目的论。按照她的词源学考证，“历史”（history）一词来自希腊文的 *historein*，后者意指“为了弄清过去的事情的真相进行的探究”，而荷马史诗中的“历史学家”（*histō r*）一词则是指“仲裁者”（判断，judge）。“如果判断是我们与过去打交道的机能，那么历史学家则是通过与过去联系在一起参加对它的判断的探究者”。<sup>[10] (p5)</sup>恢复了历史学家和仲裁者之间的联系，我们才能从现代的伪神学的历史（History）那里重新赢回人的尊严。换句话说，历史的意义的最终仲裁者不是历史而是历史学家，而历史目的论恰恰把这种权利交付给了历史，“进步的观念……是与康德关于人的尊严的观念相矛盾的。相信进步就是反对人的尊严。”<sup>[10] (p77)</sup>另一方面，康德在谈论历史时所持的观照者（spectator）的立场又是阿伦特所欣赏的，因为观照者的立场是与目的论无涉的。她洞察到康德在把历史概念引入政治哲学时的遗憾和疑惑，她认为康德也许是把“我应当做什么？”当作不但是与其他两个形而上学问题即“我能够知道什么？”和“我可以希望什么？”相关的，而且构成了他的哲学的核心的唯一的伟大思想家，她意识到困扰康德的问题并不是沉思对于行动的优先性，沉思生活对于积极生活的优先性，而是积极生活内部的优先性。但是问题在于，适合于阿伦特的政治概念的并不是作为自然的组成部分的人类的进步，也不是服从实践理性法则的属于智思界的理性存在物，即单数的人（man）的自律，而是生活在社群之中的、被赋予共通感和社群意识（*sensus communis*, a community sense）的世俗的生物，即复数的人（men）的交往。如果说作为整体的人类是在《判断力批判》的目的论判断力中加以考察的，自律的理性存在物是在《实践理性批判》和《纯粹理性批判》中加以考察的，那么作为复数的人的世俗的生物则是在《判断力批判》的审美判断力中加以考察的。

根据阿伦特的读解，《实践理性批判》之所以不能作为政治哲学的基础就是因为它所表达的道德哲学是以思想的过程为基础的，决定思想和行动的是不自相矛盾这一同样的普遍规则。《判断力批判》特别是审美判断力之所以能够作为政治哲学的基础就是因为它的主体间性的立场，它所关注的是“普遍的可传达性”（general communicability）或“无偏私性”（impartiality），而审美判断力正是最适合于这一目标的机能。一方面，判断的机能预设了多元的他人的在场，另一方面，“普遍的可传达性”或“无偏私性”的达致又要求尽可能从其他人的立场考虑问题。康德正是从这一角度强调了“扩展的精神”（enlarged mentality）是正确的判断的必要条件，“可传达性显然依赖于扩展的精神”。<sup>[10] (p74)</sup>如果说在康德那里，“对人们的同伴的判断的诉诸是一种纯粹形式的诉诸，与社群的任何实质性的关系完全无关。”<sup>[11] (p135)</sup>那么阿伦特则通过把共通感翻译和理解为社会意识，通过肯定“人们的社会意识使得扩展他们的精神成为可能”，<sup>[10] (p73)</sup>发现了康德的未成文的政治哲学，并与她关于公共空间（*der öffentliche Raum*, public space）的思想联系起来。

在阿伦特看来，人们总是作为社群的成员作出判断的，相应地，诉诸并受到社群意识指导的这种判断的有效性是一种具体的有效性，它的有效性要求不能扩展到由作出判断的成员构成的社群和判断的对象出现的公共空间之外。可以说，阿伦特在这里通过肯定判断不是一种认知机能实际上排除了判断的认知的基础和内容，并把伽达默尔所批评的通过审美化而去政治化（depoliticization）的康德的共通感学说再政治化（repoliticization）了。<sup>3</sup>但有意思的是，阿伦特的判断理论并没有向把判断牢牢地定位在政治商议、修辞和社群的实质性的目的和目标之中的亚里士多德主义或新亚里士多德主义的方向发展。在阿伦特那里，这种再政治化正是通过审美化而实现的。的确，阿伦特自己毫不讳言这一点。对于阿伦特来说，政治是关于表象（appearance）的判断，而不是关于目的的判断，把政治判断同化于审美判断正是基于这个理由，而这就使得从后者去寻找政治判断的模式成为并非偶然的事情了。问题是一种抽离实践目的的、严格地非目的论的判断还能不能被称作政治判断。回答这个问题就需要较为全面地把握阿伦特关于政治与判断的思想的发展变化及其内在张力。<sup>[10] (p138-140)</sup>

在《真理与政治》一文中，阿伦特追溯了从柏拉图以来把真理与政治对立起来的传统。真理是强制性的，它只与单数的人有关。而政治是代表性的，与复数的人有关。政治所关心的并不是发现永恒的理性真理和道德真理，而是以劝导、讨论和同意为基础的公共舆论。与代表性的思想（representative thinking）和公共舆论相联系的判断是一种由行动者在政治商议和行动中行使的机能。阿伦特正是在这个意义上把判断称作人的精神能力中最为政治性的能力、作为政治存在物的人的一种基本的功能。但这种探索方向又被她后来的发展否定了。她忽而把判断与知性或认知联系在一起，忽而又把判断定义为意志的功能，最后则把它当作既不同于知性也不同于意志的第三种独立的精神能力。相应地，她一方面把判断归入积极生活，把它看作在从事共同的商议时公开地交换意见的政治行动者的代表性的思想和扩展的精神的一种功能，另一方面又强调像审美判断一样回溯地进行的判断的沉思的和无利害的一面。最后则完全倒向了后一种选择，把它限制在心灵生活的范围内，并在这种修正了的判断概念中排除了任何积极生活的要素。到了这一步，阿伦特曾经坚持的在判断与世间的行动之间的联系就难以得到维系了。

韦尔默（Albrecht Wellmer）把阿伦特的政治行动概念作为她的判断理论没有向亚里士多德主义方向发展的重要原因。<sup>[12]</sup>正由于阿伦特把与社会的物质再生产联系在一起的任何东西都排斥在政治行动的领域之外，就使得她从来不能说明真正的政治行动的内容。而正由于即使在民主政体的条件下，政治行动和政治争论也只能从社会的行进的生活过程中获取内容，就使得没有一种政治实践形式符合阿伦特的行动模式。一方面，行使亚里士多德的实践智慧（phronesis）的基础即伦理社群已经不复存在了，另一方面，作为社群意识的共通感也仍然是一个范导性的观念，真正的政治行动便只能体现在创立民主政治的革命行动和试图形成和公开地表达对于日常事件的无偏私的判断的无利害的观照者的准行动之中。于是，阿伦特自己的行动理论的一个后果竟是无利害的观照者的判断行动最后成了唯一真正的政治行动。而作为黑暗时代的思想家，阿伦特的悲观主义使她无法看到真正的行动和自由在我们生活的世界的任何前景，因此我们可以说，政治的审美化和自由的绝境在阿伦特的政治哲学中是互为因果的。

### （三）

在透过自由主义的眼镜去理解和解释康德的政治哲学，而自称康德主义者又成为当代自由主义政治哲学家的风尚的时代，重温阿伦特对于康德政治哲学的读解不能不说是一件十分有意义的事情。无论成文的还是不成文的，康德的政治哲学都包含着比自由主义者所理解的更为丰富的内容，它们与阿伦特的政治哲学也具有比人们领会的甚至她自己所把握的更为复杂的联系。清理从康德的公共性、阿伦特的公共空间到哈贝马斯的公共领域的演进的内在轨迹不但具有思想史的兴味，而且是把握自由主义的政治合法性理论的内在局限的有益视角。

首先，作为哈贝马斯所谓共和主义的政治哲学家，康德的原始契约观念与阿伦特的横向社会契约观念都与自由主义典型的契约观念拉开了距离。<sup>2</sup>前两者都是以政治自由为目标的契约，是政治契约，是对于古老的“主权在民”（*Potestas in populo*）观念的新阐发；后者是以个人利益为目标的契约，是经济契约，体现的是对利益的分配和对权利的保护。<sup>4</sup>双重契约的观念原是政治思想史中的常识，也通行在自由主义政治理论之中，这一点甚至构成了与霍布斯和卢梭把两种契约合而为一的倾向相比较而言的优势，阿伦特在阐述纵向契约和横向契约的区别时，就把洛克作为后者的代表。<sup>[13]</sup>但自由主义政治思想发展的趋势是张扬、扩展经济性的契约，把这种观念普遍化，其弊端是使政治性契约的重要意义湮没不彰。康德在谈到基于原始契约而建立的合法组织时，所用的词是 *civitas*，“他把国家和‘公民社会’完全视

之为—，而对包含同国家紧张对立关系的社会，则几乎没有考虑。这种观点，可以说反映了当时德国的状况。”<sup>5</sup>但在把国家和公民社会的二元区分绝对化，以至于哈贝马斯要用行政国家、经济和生活世界的三元模型来校正自由主义简单的公私二元区分的弊端时，康德的公民社会理论的这一缺点反而成了一种优点。有意思的是，如果说人民主权观念在康德政治哲学中的不在场相当程度上要归结于当时德国的状况，那么阿伦特则在她关于“政治体”（body politic）或“政治社会”（societas civilis, political societies）的思想中坚决地抛弃了主权概念。“从政治上来看，将自由与主权等同起来的观点，是在哲学上将自由和自由意志等同起来而产生的最有害、最危险的结果。”<sup>[14]</sup>而阿伦特所谓的政治共同体并不是一种其成员拥有坚如磐石的意志的、人民主权意义上的自治的共同体，毋宁说，这种政治体的公共性是只有通过每个成员的政治行动才能存在的。

其次，尽管阿伦特的政治行动概念存在重大的理论缺陷，但关于公共性和公共空间的思想仍然是她留给政治理论的最为重要的遗产之一。值得注意的是，即使在被阿伦特大加贬斥的成文的政治哲学《永久和平论》的附论（更不用说《回答这个问题：什么是启蒙？》）中，康德就已经提出了公共性的原则。当然，阿伦特意识到并且讨论了康德在这方面的重要思想。但阿伦特在这里表现出了她对康德的历史概念和她自己的判断理论中的同样的矛盾态度。她既想援引这一原则为她的公共空间理论张本，又批评康德的公共性原则是建立在独白的思想过程的基础上的，并试图通过对康德的判断力理论的深入的挖掘和创造性的诠释拓展关于公共空间的论说的哲学根基。这一诠释的效果历史证明它具有巨大的潜能，但阿伦特的政治行动概念限制了这一潜能的充分发挥。如果说康德的原始契约观念以一种改进了的形式保留了卢梭的公意观念，那么哈贝马斯的公共领域（*die Öffentlichkeit*, public sphere）和交往行动理论则走出了政治的审美化和自由的绝境的循环。众所周知，哈贝马斯曾经坦承阿伦特是对他的思想产生重要影响的两位思想家之一。在对公共领域及其规范基础即交往行动理论（其中的关键区分是劳动和互动的区分）的探索上，哈贝马斯都受到了阿伦特的公共空间理论及其对于工作、劳动和行动的区分的影响。<sup>6</sup>但是，与阿伦特悲叹公共空间在现代性条件下的衰落不同，哈贝马斯注意到了一种新的公共性形式在启蒙时代的出现和形成，公众不再被理解为彼此看见的人群，而是通过印刷社、新闻媒体、小说、文学和科学杂志这种非人际的交往媒介逐渐形成的，其呈现的地点不再是雅典的广场、日内瓦的公社，而是18世纪早期的沙龙和咖啡馆；与阿伦特把她的公共空间理论与她对表象空间中的行动的理解紧密地联系在一起从而模糊了公共空间概念在民主的合法性理论中的关键性地位不同，哈贝马斯通过对阿伦特的概念的全面的转换使得重新确立公共领域与民主的合法性之间的联系成为可能。这是因为当阿伦特把公共空间与表象的空间联系在一起时，她心目中的是一种面对面的互动模式，这种模式适用的不是具有高度均质性的古代社群，就是创立政治自由的革命行动中的人们的相互允诺（mutual promises），这样的公共空间和政治领域难以在现代世界中被建制化。而哈贝马斯则把自主的公共领域当作通过集体商议实现自治的过程，从而解决复杂社会的民主合法性问题。但要注意的是，与激进的参与式民主强调的是作为商议的或决策的社群集中在一起的统一的人民意志的呈现不同，哈贝马斯的商议性民主观强调的是自由主义的政治合法性原则要服从于激进民主的批评。

最后值得指出的是，阿伦特在摒弃《实践理性批判》，转而从《判断力批判》的“审美判断力批判”寻求重建康德政治哲学的根本洞见，并把这一部分内容作为她晚年最为重视的三卷本著作《心灵生活》中继“思想”和“意志”之后的第三卷“判断”（因她的猝然去世而未完成）的准备稿这一大胆而富有想象力的工作中所遵循的并不是对文本的学究式的评注的清规戒律，思想家之间的对话——“思想的风暴”——所服膺的是具有自身的问题的独特的法则。《实践理性批判》中的人是单数的人，他只能向他自己的理性请教，从中找出能够导出绝对命令的不自相矛盾的行为准则，而《判断力批判》则提供了重建道德视境的平台，因为它是建立在交往的概念、主体间的同意和共享的判断的基础上的。但是，正如哈贝马斯指出

的,虽然阿伦特洞察到了康德的道德哲学的独白色彩,但她仍然固守理论和实践的传统区分,实践是建立在舆论和意见的基础上的,严格说来没有真假可言,“一种建立在最终的洞见和确定性基础上的过时的理论知识的概念使得阿伦特不懂得对实践问题的认识达到一致的过程就是理性讨论的过程。”<sup>[15] (p175)</sup>也正如韦尔默进一步指出的,阿伦特对科学的真理观和形式化的理性概念的坚执使她无法在揭示康德的未成文的政治哲学时从他的实践哲学内部开刀,也无法用反思判断的观念去揭示康德的实践理性观念的被抑制的对话维度,而只满足于把道德和政治判断同化到审美判断之中。<sup>7</sup>正是在这个意义上,要想使对康德的成文的政治哲学的批评和未成文的政治哲学的重建取得决定性的胜利,这种批评和重建就应当指向康德思想的基础,“对康德政治哲学的批判必须成为对《纯粹理性批判》和《实践理性批判》的批判。”<sup>[6] (p733)</sup>

#### 参考文献:

- [1] Hannah Arendt. Walter Benjamin. Arendt, *Men in Dark Times* [M]. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968. (200); 孙冰. 本雅明: 作品与画像 [M]. 上海: 文汇出版社, 2000. 232-233.
- [2] 萨托利. 民主新论 [M]. 上海: 东方出版社, 1993. 292.
- [3] 康德. 历史理性批判文集 [M]. 北京: 商务印书馆, 1990. 107
- [4] Bill Brugger. *Republican Theory in Political Thought: Virtuous or Virtual?* [M]. New York: St. Martin Press, Inc., 1999. 50.
- [5] 康德. 法的形而上学原理 [M]. 北京: 商务印书馆, 1991. 177
- [6] 列奥·施特劳斯, 约瑟夫·克罗波西. 政治哲学史下卷 [M]. 石家庄: 河北人民出版社, 1993. 715
- [7] 哈贝马斯. 公共领域的结构转型 [M]. 上海: 学林出版社, 1999. 125
- [8] Patrick Riley. Hannah Arendt on Kant, Truth and Politics [A]. Howard Williams. *Essays on Kant's Political Philosophy* [C]. Cardiff: University of Wales Press, 1996.
- [9] Hannah Arendt. The Concept of History: Ancient and Modern [A]. *Between Past and Future* [C]. New York: Meridian, 1961. 75.
- [10] Ronald Beiner. Hannah Arendt. *Lectures on Kant's Political Philosophy* [A]. Chicago: The University of Chicago Press, 1982. 5.
- [11] Ronald Beiner. Hannah Arendt on Judging [A]. Interpretive Essay of Hannah Arendt's *Lectures on Kant's Political Philosophy* [C]. 135.
- [12] Albrecht Wellmer. Hannah Arendt on Judgment: The Unwritten Doctrine of Reason [A]. Larry May and Jerome Kohn. *Hannah Arendt: Twenty Years Later* [C]. MIT Press. 1996.
- [13] Hannah Arendt. Civil Disobedience [A]. *Crises of the Republic* [C]. New York: Harcourt Brace Jovanovich. 1972. 何怀宏. 西方公民不服从的传统 [M]. 长春: 吉林人民出版社, 2001.
- [14] Hannah Arendt. *Crises of the Republic* [M], 164. 川崎修. 阿伦特. 石家庄: 河北教育出版社, 2002. 300
- [15] 哈贝马斯. 汉娜·阿伦特交往的权力概念 [A]. 江天骥. 法兰克福学派——批判的社会理论 [C], 上海: 上海人民出版社, 1981. 175

## 注释:

1. 已故的马丁·戴蒙德 (Martin Diamond) 在为列奥·施特劳斯和约瑟夫·克罗波西主编的《政治哲学史》撰写的“联邦党人”一章中敏锐地洞察到联邦党人的民主性要求体现在明确反对所有那些贵族或寡头政体使用共和国一词的习惯, 在这个意义上, 他强调了帕布里乌斯的共和主义的民主特性, 并认为帕布里乌斯拥护的是“民主的共和国”或“代议民主制”, 但是既然肯定共和体制与纯粹民主制的不同之处 (即使是唯一的) 在于它是一个实行代议制的政府, 那么“代议共和制”的表述也没有什么不妥。戴蒙德的表述强调的是共和制与民主制的一致性和连续性, 萨托利的表述强调的则是两者的差异性和离散性。
2. 哈贝马斯在《汉娜·阿伦特交往的权力概念》中认为阿伦特把自由的和平等的当事人之间的契约作为权力的基础, 是对她自己立足于实践判断的理性基础上的实践概念的退却, 是用自然法的契约论来代替自己的理论, 但这一点并不影响它是一种政治性契约, 也不影响政治性契约与经济性契约的对比。
3. 伽达默尔认为, 康德的形式和狭窄的判断力概念把判断力曾经具有的更古老的、具有罗马根源的十分丰富的道德-政治内容抽空了, 把共通感“知性化”了, 把先前被理解成一种社会-道德机能的趣味机能“审美化”了, 参见《真理与方法》上卷, 页 23-53, 上海译文出版社, 1992。
4. 对政治性契约与经济性契约的区分见 Chandran Kukathas and Philip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics* (Cambridge: Polity Press, 1990), 他们把哈贝马斯当作前者的代表, 而把罗尔斯的契约观念理解为经济性契约。
5. 城冢登,《市民社会的思想与现实》, 载于其《青年马克思的思想》, 页 142, 求实出版社, 1988。为与《历史理性批判文集》的中译引文保持一致, 这里引文里的“市民社会”均改为“公民社会”。
6. 对阿伦特的公共空间和哈贝马斯的公共领域的比较参见 Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Sage Publications, Inc., 1996), pp. 199-203.
7. 同注 24。《实践理性批判》和实践理性观念的主体间性的或对话的维度是一个还没有取得一致看法的专门话题。基于康德尚未完成从主体性哲学向主体间性哲学的范式转换, 哈贝马斯断言康德的道德哲学是独白的, 并转而从黑格尔关于承认的理论中寻求对于绝对命令的主体间性的解释, 但为了避免使道德历史性地消融在伦理生活中, 哈贝马斯又把商谈伦理学断然地定位在康德传统中。援引黑格尔是为了使商谈伦理学包含更多的内容联系, 定位于康德传统中则是为了坚持道德原则的理想性和批判性。前者强调的是, 道德的基本原则的意义是根据论辩实践无法回避的预设的内容加以解释的, 而这种论辩实践只能与他人共同地从事; 后者强调的是, 对实践问题作出公正评判的道德观并不是供我们随意处置的, 而是植根于合理商谈本身的交往结构之中, 任何对交往行动的反思形式保持开放的人都会感受到它的存在。参见 J. Habermas, *Justification and Application: Remark on Discourse Ethics* (MIT Press, 1993), trans. by Ciaran Cronin, pp. 1-2; 大体说来, 就价值预设 (哈贝马斯称之为所有认知主义伦理学事实上所维系的道德直觉) 而言, 哈贝马斯肯定绝对命令和目的王国已进至主体间性哲学之境, 就论证策略 (所谓先验语用学) 而言, 哈贝马斯认为康德尚未突破意识哲学之局限, 这表现在实践理性的承担者是单个的主体, 而交往理性则不可能由特定的主体来承担, 而是体现为以语言为媒介的主体间的交往网络和社会建制。并非巧合的是, 这也是阿伦特批评康德道德哲学的主要着眼点。除了指出《实践理性批判》诉诸的是单个人的理性, 阿伦特对于人类行动的语言结构的探索也对哈贝马斯的交往行动理论产生了重大影响, Seyla Benhabib 已经指明了这一点, 参见同注 29, p. 199。

## Aesthetic Politics and the Impasse of Freedom

Ying Qi

(Department of Politics, Zhejiang University, Hangzhou 310027, China)

**Abstract:** This is an age of understanding and interpreting Kantian political philosophy through a liberal perspective, while the so-called “Kantians” are liberal political philosophers. In such an age, Arendt’s project of uncovering and reconstructing Kantian unwritten political philosophy from “critique of aesthetic judgment” becomes an exception. In this paper, based on Kantian written political philosophy, I shall analyze Arendt’s approach from concepts of history, political judgment, contract, and public space, exploring the complex relation between Arendt’s political philosophy and Kantian political philosophy, written or unwritten, so as to make clear the prominent potential and inner limit of Arendt’s paradigm of interpretation. I also illustrate the overcoming of the circulation of aesthetic politics and the impasse of freedom in Arendt’s political philosophy by Habermas’ theories of public sphere and communicative action. I believe that the study of the trajectory from Kant’s publicity, Arendt’s public space to Habermas’ public sphere is not only of interest to the history of ideas, but also helpful to the understanding of the liberal theory of political legitimacy.

**Key Words:** Aesthetic Politics, Freedom, Arendt, Kant

收稿日期: 2004-01-21.

作者简介: 应奇, 男, 汉族, 哲学博士, 浙江大学教授。