
March 2013

Arendt's Aesthetics of the Political and Its Modern Politico-Philosophical Implications

Hecheng Li

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Li, Hecheng. 2013. "Arendt's Aesthetics of the Political and Its Modern Politico-Philosophical Implications." *Theoretical Studies in Literature and Art* 33, (2): pp.200-209.
<https://tsla.researchcommons.org/journal/vol33/iss2/7>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

绽现“德艺”，与人沟通

——阿伦特“政治审美论”的现代政治哲学意义

李河成

摘要:因为爱这个世界,而痛绝其恶;因为憎恶恶的私人幽闭,而深情地探寻人的公共条件。行动者超出“制作”之上的德艺绽现,是阿伦特对现代性政治处境的药方。超出物质“制作”的命意在于使臻于美的政治交往具备生产力-生产关系的本体意义;“绽现”即颠覆善良意志、排除物质私欲的现代性(即审美)体认。判断力的生发,即反思的判断力、想象、审美共通感等等的生成,是我们交往共聚的生成,也是私我开放向整体的自由安顺。行动和判断始终一贯,投身者和旁观者不应分判,这是阿伦特的交往政治美学对现代孤立世界的意义。

关键词:行动 判断力 交往 政治美学 阿伦特

作者简介:李河成,文学博士,西北师范大学文学院讲师,主要从事政治哲学与美学相结合的现代性研究。电子邮箱:lihecheng51@163.com 本文是在陕西师范大学的支持下完成的,文学院的尤西林教授、政治经济学院的庄振华博士对本文的写作有重大帮助;同时,匿名评审专家的修订意见对本文的完善具有重大的贡献,在此一并表示感谢。

Title: Arendt's Aesthetics of the Political and Its Modern Politico-Philosophical Implications

Abstract: The love for the world leads to the hatred of the world's evil; the hatred of the claustrophobia from the evil in the private leads to the passionately exploration into the human's common conditions in the public. Arendt found her solution to the modern political predicament in the performance of virtuosity, which transcends "making" and material production. The transcendence aims to implant into the increasingly perfected political communications the ontological significance of productivity and production relations, while the performance is an experience of modernity (i. e. the aesthetic) in an effort to undermine the will to good and remove the desire for material. The gestation of judgment, as the formation of reflective judgment, imagination, common sense of aesthetics, etc. is the generation of our communicative coexistence, and a form of freedom of integration of the individual's private space into the whole. In Arendt's communicative politics, action and judgment should always come together, and participants and spectators should not be separated, and this is the implication of Arendt's political aesthetics of communications to the modern isolated world.

Key words: *vita activa* judgment communications political aesthetics Hannah Arendt

Author: Li Hecheng, Ph. D., is a lecturer in school of Literature at Northwest Normal University (Lanzhou 730070, China), and his academic interests cover aesthetics, political philosophy. Email: lihecheng51@163.com

一、恶问题与美学判断

阿伦特《人的境况》(*The Human Condition*)一书对“人的条件”而言并不完全确切,因为《人的境况》一书只探讨了“人的条件”的 *vita activa* (行动的生活或积极生活)部分,而“人的条件”理当包括另一个同样重要的部分,即 *vita contemplativa* (沉思生活)。另外, *vita activa* 恰

恰也是阿伦特自己给这一著作德文版的标题。因此,真正来说,《人的境况》和《精神生活》(*The Life of the Mind*)这两本著作才构成了完整的“人的条件”。阿伦特写《精神生活》固然是要弥补《人的境况》只处理 *vita activa* 的不足,但另一个原因就是“艾希曼(Adolf Eichman)审判”刺激她产生的问题:“善恶问题,我们辨别对与错的能力是否与我们的思维能力联系在一起?”,“思维活动本身[……]能否在使人不作恶或甚至实际上‘制约’他们不作恶的条件之列?”(*The Life of the Mind* 5)对此,《人的境况》一书已经表露出来了,在该书的结尾处,阿伦特突然

谈及“思考”问题，并认为思考活动比包括行动生活在内的其他活动更活跃，而且还引用加图（Cato）的话加以说明，“他无为时最活跃，他独处时最不孤独”（*The Human Condition* 297）。早在《极权主义的起源》中，阿伦特已提出“极端的恶”（radical evil）的概念，同时她指出，极权主义之所以不同于以前的一切暴政，在于它彻底破坏了人的政治领域，消灭了人与人之间交往的可能性，使人处于完全孤立无援的雾化状态中：人的世界被剥夺了，人成了无世界之人。在《耶路撒冷的艾希曼：一份平庸之恶的报告》中，阿伦特摒弃《极权主义的起源》中“极端的恶”的概念，提出“平庸之恶”（the banality of evil）这个政治伦理概念，思索人为恶的理由。在她看来，为恶不在于知识的匮乏和智力的缺失，而是思辨能力与判断能力的缺乏：不思乃恶行之渊藪，以至于在现实生活和政治活动中无法分辨是非善恶。阿伦特指出，发生在耶路撒冷的罪恶告诉我们，人处于共同体惯性之下的“不思想”与“不判断”所造成的灾难远远超过人于现代性语境中作恶本身的危害的总和。鉴于自共同体而下的“社会”转型及经济契约对古典公共世界（政治契约）的剥夺，现代社会，公共领域私利化，政治趣味私人化。它要么是市俗文化，根本放弃了趣味；要么是由政治灌输和大众传媒导向的意识形态文化，完全误导了趣味：都失去了健全的判断力。在后极权主义时代，这些漠视政治活动的群众根本不关心任何事物；同时，这些群众在政治上采取中立的态度，而组成了一个国家政治生活中沉默的背景，因为孤独的大众根本不判断。面对既往的极权主义式罪恶和现今的文化危机，阿伦特留下了思考的轨迹，我们以其《康德政治哲学讲演录》（*Lectures on Kant's Political Philosophy*）为终结和生发点，按图索骥。

在阿伦特的《心灵生活》之“思想”、“意志”系列之后，即是“判断力”的批判。在阿伦特的有生之年，“判断力”的批判集中体现于她对康德未成文的政治哲学的讲演中。

在对 Jaspers、Hans Saner 的研究的基础之上，阿伦特用政治哲学的视界代替了对康德“历史哲学”批判的视野，这缘于对理论和实践，即凝神者和践行者谁最高贵的审问（Arendt，“Lectures” 55；65）。早在《人的境况》的阐释中，阿伦特即将 Vita Activa 提高到“不同于、不优于、也不次于对沉思核心的关注”的地位（*The Human Condition* 18）。在对“人的条件”的探求中，阿伦特历史性地回顾了劳动、工作、行动于哲学史中的地位、区分和演变，并着重在第六章“Vita Activa 与摩登时代”中作出“行动胜于反思的造反”、“行动和制作的倒转”的考察（*The Human Condition* 262；268）。同样，在《康德政治哲学讲演录》（*Lectures on Kant's Political Philosophy*）中，阿伦特认为审美的洞见和反思判断对于行动没有产生实践性的非惯常之果必须改变！这必然进入西方哲学的源流正变。

阿伦特多次赞赏地引证第欧根尼·拉修斯在《名哲言行录》中引述的普罗塔哥拉斯的话：

生活[……]像一次盛赛；正如有些人去是为了竞争奖品，有些人去是为了做买卖，但最好的是作为旁观者[theatai]。因此，生活中有些人天生一副奴隶的品性，追名[doxa]逐利，而哲学家则追求真理。（*The Life of the Mind* 93；*The Human Condition* 55；“Recovery” 304）

坚守政治行动（投身者），还是抱守哲学沉思（旁观者）？毕达哥拉斯以奥林匹克集会为喻，认为凝神于真理的观众（如哲学家）是高贵于追名逐利的赛试者、买卖人的；哲学与政治之间的对立，也就是，真理与政治（意见，哈贝马斯提请为“公共舆论”概念）之间的对立。苏格拉底之死让柏拉图摆脱这一对立的方法就是走向哲学之思，宣判政治领域是一个意见主宰的领域。同样，在阿伦特的批判中，康德的观看者（旁观者）是自足、自制的，行动者以观看者为标准，隐喻法庭裁判，旁观者无功利、无偏见而能达到普遍性的鉴识。不过这要在行动者、天才创造、实践与旁观者、趣味判断、理论的割裂、类比中知晓。

首先，阿伦特延揽苏格拉底模式（未经检验的生活是不值得过的生活）；初步认同柏拉图的“洞穴”，认为现实感知也能达致真理；将康德以“限度和纯粹”为理论追求的“批判”哲学引向实践批判，并顺延马克思模式，推进康德的理性启蒙和革命于实践检验的目标，而不仅仅是公民的言论和出版自由等等。再次，阿伦特将判断力向公共领域延伸，使判断力的射程覆盖践行者。尤其着力于对《判断力批判》中的“艺术创作（act practice）”的研究。^①阿伦特陈述道：

在他对审美判断力的讨论中，康德在天才和鉴赏力之间作了区分。天才的呼唤是为了艺术作品的生产，而评判它们，断定它们是否是美的东西，所需要的“不过”是（我们会这样说，但康德不会）鉴赏力而已。“为了评判美的对象，要求有鉴赏力[……]为了产生出这样一些对象来，则要求有天才”。天才对康德而言是一种生产性的想象力和独创力，鉴赏力则只是判断力的事情。他提出这样的问题：二者中哪一个是“更高贵的”的天赋，哪一个是必不可少的条件，“根据它们把艺术评判为美的艺术？”——当然可以设想，大多数对美的判断者都缺少生产性的想象力，即天才，但是少有的被配得上称之为天才的人而唯独少有鉴赏力。（“Lectures” 62）

反思判断力是主体面对世界偶然性的应对方式。在现实中，特别是在评论者的方面而言，我们的判断始于先验的规定，而非具体的经验。这尤证明于规定性判断力。例

如一张桌子,即使仅呈现三面,也在意识中依“桌子性”的意义及其结构被完型。但在实践中,完善性的实践指向是在展开当中的,就是肇端、开展,或启动某种事物(Arendt, *The Human Condition* 177; Arendt, “Freedom” 166-67)。上帝、鲁班是如何制造出人世当中的第一张桌子的?它逻辑先定地面对经验本身,而回避了先验的普遍一般。经验表象的优先价值表明表象和实在,实践和理论之形而上学的分裂谬误。

表象或现象的优先性乃是日常生活的一项事实,不论科学家或哲学家都无法逃避它,他们必须从其实验室或书房,回到这个日常生活的世界,他们抽离自这个日常生活之世界,才能够从事各方面的实验与研究,但无论他们有什么重大的科学发现或哲学的理论,这些发现与理论都无法改变他们生活于日常世界的表象或表象性格。(*The Life of the Mind* 24)

反思判断力正好在此“表象即实在”的存在论当中自动、无蔽地被天才开创、展现出来。

二、德艺的展现与行动自由

(一) 现代德艺者的“行动”

“天才”成为近代许多研究者的课题。最初,“天才”这个词是指神灵或某种有魔力的东西,类似于苏格拉底所说的“内在声音”。大概到十六世纪中叶,对神灵的信仰消失后,这一词的现代意义才开始传播开来。此时,这个词变得同另一个词 *ingenium*(聪明,足智多谋等)的意义相同了,而且同柏拉图的灵感理论合在了一起。这两种概念的结合,在十八世纪的美学中起了重要作用。特别在英国,天才这个概念被当作反对古典主义和各种美学规则的一种武器:神圣的灵感被用于反对理性主义的法规。英国早期浪漫主义的这种反理性主义倾向,在杨格(Young)的著作《论独创性作品》中达到了顶点,这一著作给德国的著作者们留下了深刻的印象。但是,创造天才这个概念,若作为美学的基础,显然,对所有美学理论都有破坏性。于是,一种把灵感和规则这两个截然相反的概念综合起来的摸索开始了。这一过程在康德那里得以完成。^②在康德那里,天才就是天生的内在素质,通过它,自然给艺术提供规则(康德 14)。天才使灵感理性化,而艺术就是生活的熟巧过程及其结果。天才作为艺术的才能应当就是内心自足的鼓舞生动的原则,它属自然天赋。康德没有将天才概念局限在艺术领域,然而,康德毕竟有在这一意义上使用天才概念的倾向,天才作为一种生成能力本身也包含了艺术领域的这种可能性。席勒、费希特、谢林等的天才学说,即是这种倾向的发展,黑格尔将这一倾向推至艺术的终结。伽达默尔借助伟大艺术的“同时性”分析,反驳了黑格尔的看法,但依然将天才

限制在艺术领域。启蒙以来,天才虽是一种不受理性规则约束的自然才能,却并不构成与规则的对立,但当其作为一种对抗被放入艺术领域中时,除去灵感理性化(艺术规则化)不论,即是对天才自然性概念的窄化。阿伦特的行动概念将天才的现实全域展现出来,其内在机制在于由艺术家的私人制造转向艺术化的公共生活。天才概念着意于现实的生成、创造。但此自然天赋的生成原则在康德那里没有代替趣味而成为先验哲学的根基。“趣味”和“天才”,在康德哲学,作为两种不同的能力,可以是存在的两种过程和状态,也可以是同一过程的两个层面。趣味关乎鉴赏判断,天才关乎创造;趣味可与天才分开,但天才是不能与趣味分开的。趣味是对一种整体性的感悟,而天才则是对一种整体性存在的生成。在此,生成运乎鉴赏过程,但生成作为美学概念则更为基础。在阿伦特看来,在现今同质性的大众社会中,并没有伟大的文化哺育伟大的天才,她称之为“德艺者”,而是契约论的政治规则钳制、钝化了公共领域的自然,从而天才的生成和生发在阿伦特的论述中引人注目。

现代契约论政治本身即为个人私利博弈的恶之花,它扯裂了古典价值论、神志论的精英哲学思理,而同质地倡导人人之间的平等,否则契约(“*nomos*”)何以缔结?并且,以功利之域的平等偷换其他领域的贵贱之别,岂不是把德艺者也拽扯到私利的生活境界吗?“社会”的出现改变了古希腊公共领域和私人领域、城邦和家庭的二分假设。“社会”领域是政治缺乏状态下人们的集体境况;“社会”是私利披上公众的外衣,侵入公共领域的结果。

由于社会(领域)的兴起,由于允许家业和家管的活动进入公共的领域,最后,造成一股不断膨胀的不可抗拒的趋势,它吞噬了以往的政治和私人的领域,甚至是现代才有的“人心的私密性”,这正是这新的社会领域的最突出的表征之一。(*The Human Condition* 45)^③

即,现代人开始以希腊家庭领域的意象来看待公众的政治事务。与此相关的学术思想不再是政治学,而是“经济学”,政治被动转化为经济契约,其欲望旨向利于侏儒生存,却不适于巨人发育。在阿伦特心中,代表超凡者的衰落和世俗化的社会是一个抹煞个体差异,崇尚顺从同质的恐怖领域。“社会无所不用其极地排除行动的可能性[……]它会制造种种的规矩,希望他的成员遵循这些规范,表现一致的行为,从而扼杀所有自发性的行动以及非凡的成就”(*The Human Condition* 38-40)^④。当一个社会越来越自以为平等,它其实是一步一步走上同质。把行为的同化、可替换性当成平等而自诩为进步,标志着人性与文明的终结。启蒙以来,自然神论者“道德本真”的探讨,已将宗教等预制植根于人自身,“主体性转向”意味着往古等级制的荣誉观念转化为现代平等的尊严观。自由主义的普遍平等:无视差异,则必致同质化;无视尊卑,则

抹煞美丑情感。借用泰勒的“承认”概念(泰勒 290 - 91),现代尊严观念,就应当在公开的对话中,承认主体趋优向善的潜能;承认特殊文化的主动要求。这是对贡斯当“古代人的自由”,或伯林所言之“积极自由”的呼唤。这种自由的定位在现代政治中只能于诗艺和历史叙述的想象中得到差额的弥补,而在阿伦特则表现为德艺者、天才的期待。

天才并非制作(making),而是德艺的展现。鉴于阿伦特“表现即实在”的政治思辨,德艺(virtuosity),被阿伦特归于表演艺术(而非制造性的创作艺术)的一种优异。在表演艺术中,成就在于表演行动开新启端本身,而不在于比创造它的行动更持久并独立于行动的最终产品(“Freedom” 153)。为什么是行为本身?因为在阿伦特看来,自由在于行动的公共互动,而非内心独我的孤闭。自由作为政治概念,是个人开启自主权的这种自由,而走向免除支配性与宰制性的交往行动;自由不是内在意志现象,如亚里士多德熟虑的选择、奥古斯丁“意志自我的争斗”、康德因果律与“道德的自我决定”、萨特“我决定自己的存在的基本抉择”,也不是现代个人主义所首肯的个人私生活的保障,而是政治性世界的言论和行动,它方生即逝;不钦慕我与我自己的交往,如彰显“自我主权”,独我论的自由等等,但极强调与他人交往的表象(“Freedom” 148; “Lectures” 37; 40; 59 - 60),它当下即是。自由成分,尽管肯定存在于制作过程,但却秘而不宣。制作的“无言”,只有实践行动的演示范畴才能超越其孤绝。自由最终不是制作过程,而是艺术本身的结果,即其行为过程表象本身。为什么是表演艺术?阿伦特用希腊人的吹笛、跳舞、治疗、航海等行动的德艺,并以其在行动中具有的决定性的重要性来类比政治,强调的是政治的审美价值在于展示德艺真性,并非把政治界定为一门艺术,并非认可政治是古中国“礼制”表演的面具,或者将现代程序宪政学的程序过程展示为无动于衷的消费炫耀,而是表明政治只有达到艺术化的境界才能臻于永恒,这样的国家和政治建制方可视为杰作。另外,阿伦特提示我们,现身空间即公共空间并非顺理成章地存在,行动展示,如表演艺术本身,作为“作品”展示,是需要观众以显示德艺的。天才并非是狮子、老虎,并非与动物等异类相比才见出德艺,天才只有在社会中,在与观众的交往中才是德艺。天才与天才、天才与人之间并非单子间的不可打入,天才只有在剧场式行动中才能促成德艺的更大发展,天才生活在社会群体当中。这不仅仅是回到了希腊城邦这一自由舞台的期待,以便德艺者开新启端,乃至统治和完成,这是行动的精义所在,亦是判定德艺的原则;而且是臻于美的绽现、交往和结社,其人间实践的交互性,对当代原子个人主义社会不无裨益。

阿伦特的德艺者或天才所展现的行动概念的高度审美性深受尼采的影响,它体现的是荷马意义上的张扬

physis的英雄德性。尼采的美学行动体现了个体的自我塑造,在行动中以展现伟大的德性。但是,尼采的行动缺乏交往的视角,他的视角转换中没有交往的思想,仍然是主体性的行动。阿伦特运用康德审美判断的交往性来克服尼采行动的竞争性,这与用城邦的友爱精神来克服竞争性的行动是一致的。康德的扩展性想象力和共通感(想象力和知性的结合构成天才的内心力量[康德 162]),从理论上为复数性的政治交往奠定了基础。同时,面对市俗文化对趣味的放弃、虚无甚至误导,由天才天赋的自然性向其行动性的转向尤其必要。阿伦特很喜欢引用苏格拉底的两句话来表达这一思想:“宁可忍受不义也不做不义之事”,“对我来说,作为一个个体,宁可与大多数人不一致也不愿与自己不一致”(《高尔吉亚篇》469C;474B - C)。这是古典城邦的秀美美德,她能在同质化“社会”生长发育吗?面对极权统治摧毁了“令人尊敬的”德国社会的道德共识、摧毁了人与人之间起码的信任的“极端情况”,罗尔斯的普遍共识,哈贝马斯的交往规则统统难起作用,德艺者的交互美学成为构筑德性的安顿之所。德艺行动因时绽放,罔顾利益追求、家庭生活、亲昵情爱、宗教情感(如悲悯)、甚至是道德良知、正心诚意等等,其当下即是,移曾在和未曾在现时瞬间;其方生即逝,化因果、目的等理性实体于表象体验。审美共通作为现代性以来的文化现象,是现代政治文化的内在目标。

然而,当我们把关注重点从艺术制作转到其产品时,即关注事物本身在世界的何种位置时,区分政治家和艺术家成各自的领域将不敷适用。这一关注焦点的冲突显然分享了政治“产品”,即其言其行的性质,其要点在于他们需要一个公共场所来呈现和被看见;[……]总的说来,文化意味着于公共领域——它是由行动者以政治的方式产生并得以保证——提供展示的空间,呈现事物的本质,绽现^⑤为美。也就是说,文化表明美(艺术)和政治,尽管它们矛盾并且局势紧张,但却相互联接、并相互依靠。回顾政治经验的背景和相关事态,只看其本身,它们并不能在世间留下半点痕迹,美却是其不朽的重要展现。转瞬即逝的言行伟创得以于世永存,在一定程度上,是因为美的惠赋。舍却不朽者创造于世的荣耀,所有的人类生活将徒然、无奇,伟业将不能延续。(“Crisis” 218)

借此审美体认,站在阿伦特的角度,我们就可以理解为什么良心判断成了她晚年思考的一个重要问题。但良知判断并不能指望沉默的大众。“君子疾没世而名不称焉。”苏格拉底、大卫·梭罗、列夫·托尔斯泰、甘地和马丁路德·金等德艺绽放者是激励公民进行思考运动的思想源头。其中,苏格拉底不断地自我否定,在广场上与人辩难,却不形诸文墨;梭罗首先使公民不服从的思想脱离宗

教,在现代政治中扎根;而通过托尔斯泰和甘地,这一思想又获得了世界性的影响。也就是说,公民不服从者思想的一致行动源于他们对特殊事件的判断和思想,正是反思判断活动使他们的主张更为坚定,并增强了他们的确信(阿伦特,“公民不服从”116;121-24;142)。只有不服从的德艺者或天才方能对历史负责,这正是阿伦特写作《西方公民不服从的传统》的目的所在;也只有天才方能担当历史责任。政治责任本质上是共同体的集体责任吗?面对德国的二战反思,阿伦特认为“哪里所有人都 有罪,哪里就没有人有罪”。战后德国那种看似高尚的“我们都有罪”的忏悔实际上起到了为真正的凶手洗刷罪责的作用。人的政治责任就是他应当积极地参与到政治生活中去,只有“绽现德艺”的政治美学才能使他在现代社会中不辱使命。如果他不积极地参与,他的自由就是他所付出的代价。

无论德艺者,还是天才等精英思想,在历史上并不少见。直至近代,契约论者卢梭即申请“立法者”的神明地位,尼采也激情地呼唤超人,施密特也提到全能的立法者,等等。稀罕的是精英的展台在哪,其生长的空间在哪,又如何展现的?这是问题的症结所在。阿伦特的“范例”、判断法则等瞬间美学思考把我们引向古典城邦共同体,也指向大众的常态生活及其新媒体社会。

(二)行动与现代性

现代人以及维护现代创新生产的契约政治已不是传统宗教的信仰者,而恰恰相反地渴求现实性(secularization:世俗化,其拉丁词源“saecularis”表“无可持存的暂时性”之义),并以无休止地追求未来来显示救赎和启蒙进步:这攸关现代人的自我意识与法政意义。由于现代性已将终极意义时间化为“未来”,因而对终极意义的现实感将包含着收摄“未来”于“现在”的时间模式的改变。现代性渊源于救赎史和启蒙进步主义的未来崇拜,它将终极意义推至未来的无限趋近但永不达致,在实质上无法赋予终极意义以时间形式,从而使终极意义无法成为感性直观的对象,现代性的这一特性成为虚无主义发生的契机!正如阿伦特所揭示的,政治行动的德艺展示依赖于主体内感的时间与外感的空间形式,德艺绽放必然是有限的。同为阿伦特所揭示,“表象即实体”,德艺绽现将以瞬间收摄无限。此特异之处在于,政治德艺的刹那绽现和高峰体验所获得的终极目的感意味着抵达未来。这即是“美”!此一语境表明价值追寻已臻极完善,其实,古希腊语文之“美”义亦深层地含有抵达意味。美本是一种时间终结状态,审美等时间的上述关系自古已然。但政治生活仍将继续,政治市侩依然存活,现代性面对未来的激进时间感把政治与美的关系空前突出。

上承康德的审美契机(moment),阿伦特之政治行动的德艺绽现正是回应现代性语境中耽溺于现时市侩政治文化,拽现代性线性矢量时间为垂直体验时间的审美追

求。阿伦特批判道,康德的历史是作为自然的一部分来理解的,作为人类种族自身的历史,康德的意图是寻找一个认识原则,而不是一个判断原则(“Lectures”14;57)。康德没有处理具象的判断问题,而是引进自然目的的原则和进步机制,故而人类处在代代朝着无限前进,但却不可实现的张力之中。阿伦特坦言:

[……]在康德的术语中,美自身就是目的,因为所有可能的意义都包含在自身之中,不会指向任何他者——就像是和另外的美的事物没有关系。在康德那里,存在这样的悖反:无限的进步是人类种族的法则;同时,人的尊严要求他应从其独特性来看待他(每一个个体的我们),就像是——但是没有任何时间对比和时间的独立——普遍性地反思人类那样被看待。换句话说,那进步的理念——如果它绝不仅是环境的变化或者世界的提升——和康德的人类尊严的观念相悖。相信进步是违背人类尊严的。而且进步还意味着故事永远不会结束。故事永无终结。不存在这样的终结点,我们可以静静地站在那里,以历史学家追溯的眼光回头观看。(“Lectures”77)

历史是具体的尊严,而非终极的审判(Arendt,“Lectures”5)。判断力移易历史的最后审判权于当下的审美体验,赋予表象以实在的尊严。政治行动表演(表象)以具体可感的形象,达于上下四方,弥补宗教道德观念的抽象性,使投身者和观想者在灵机乍现中当下即是地体认到宗教和道德那种虽根本但却非实在的实在感,德艺审美的感性与其说是感官对政治舞台表象的证实,毋宁是心灵对政治和人性自身最高精神的确证。

(三)行动与交往

阿伦特对政治“表象性格”的珍视,翻转了古典现象与实体的二元论模式,而将“表象即实体”拓展向政治论域。德艺绽现作为践履途径,既不是沉溺于市侩文化的自适感,也不是肉身学躁动于体内或投射向外界对象的感官性,而是指向伟大精神境界的交互性。

就我们阅读的经验而论,阿伦特将鉴赏的审美性向审美间性,审美的弱交往性向强公共性推进,深入阐发了蕴含在康德审美鉴赏当中的社会性(复数性),理论论证、补写了康德未成文的政治哲学的可能性。但是,在康德政治哲学讲演录中,作为一个黑暗时代的思想家,悲世悯人的阿伦特将同社会物质分配、欲望生产、善良动机联系在一起的个人领域都拒斥在政治行动领域之外,而企图借用天才的“自然”来抵抗世俗契约政治所引发的分化,这由阿伦特将康德“天才”概念的自然性转向德艺者的交往性的发展轨迹可见一斑。“自然”因此成为统合社会的最后关节。那何为“自然”?阿伦特的“自然”有何种程度的交往(社会)功能,阿伦特留下了思考的空白。同时,其

“彰显一己真性”的德艺者不在于对一般人的政治觉悟要求过高，而在于德艺的真性自然难以界定，这是其一；其二、表象论或美感之政治的非理性使阿伦特对政治自我彰显的实质与伦理内涵和规范难于论证，从而，在分辨希特勒、斯大林以及类似一些政治行动时，具有困难。那么，何为德艺，如何避免与将自身毁灭作为绽现快感的法西斯式政治的审美化混同（本雅明 291-92），此为聚讼疑难。鉴此，她从来不能说明白真正的政治行动的内容，或者说阿伦特将“政治领域”和公共领域混同，而使其欲彰显的古希腊式的伦理社群不复存在。阿伦特的沉痛反思只能寄望于“德艺者”开新启端精神的美学拯救，那么个体德艺者的多元性如何克服自身的非理性、任意性与独断性，而形成“我们”的交往共通、协同结社？这只能在“判断力”中明其所终。

三、美的生成与共通世界

（一）美、交往与共通

正如现实所现，阿伦特继续指明：公共领域被迫由批评家和观察家，而非由行动家和作家组成。批评家和观察家占据行动和创作的位置，并据康德而扬言，天才因原创力而是一个孤绝的单数^⑥，观察家却是复数。阿伦特则深远地指出，观察者流，从不激流勇进，却伫立一旁，事后诸葛；从不分享天才的原创，因而远离海德格尔“显示真我”的存在体验；也不与创作者的绝妙能量共赢，遗忘雅斯贝斯“重视沟通”（Kohler X；VI）的教训。这种能量是反思判断力的能量，其秘密主要体现于反思性的判断力、想象和审美共通感的批判之中。通过对这些概念的构筑，阿伦特形成了自己的交往政治哲学。

“反思性的判断力”由康德经“特殊”指向“普遍”（康德 14）的取向具有开放向“公共性”的预期。自我孤绝因为“反思性”而呈现一种广大其心的他人立场（Arendt，“Crisis” 220-21；康德 136）。“想象”，“同一种能力，想象力，为认识提供了图型，为判断提供了范例”（Arendt，“Lectures” 80）^⑦。“范例是特殊，它蕴含在自身之中，也包含概念或普遍的规则”（Arendt，“Lectures” 84）。鉴于“范例”于人的普遍性追求，按照阿伦特的阐释，范例在实例、历史事件、故事、诗歌等学步车中的训练，已经开始了“说服”行动（Arendt，“Lectures” 76-77；84-85）。反思性的判断力，想象等的公共性（交往性）阐释最终指向“审美共通感”的构造。“共通感”是非主观性的判断，它直承康德的社会性（复数性）的批判，并回归亚里士多德有关人类理性言说（《政治学》，1253a 7-15）、与他人互动的界说。康德的旁观者们是以复数的形式^⑧出现的，而这也就是为什么他可以导出一个政治哲学的原因。黑格尔的旁观者是严格的单数存在：这个哲学家成为绝对精神的代表，而这个哲学家就是黑格尔自己。即使是单子的个人，

也不能不思考，一旦思考，其产生“良知”的前提是，人们是合二为一的，即“我”与自己之间的无声对话。既然“我”是两位一体的，那么“我”的言行不仅要顾及自我以外的他人存在，而且要顾及自己内心另一个自我，因为另一个自我在时时刻刻地伴随“我”，除非“我”不思考。思考者都害怕与自己不一致，“我”不敢反对“我”的另一半，因为它会时时刻刻审判“我”。也就是说，要保持内心和谐，就必须考虑他人的存在，思考的这些性质使它与道德联系在一起，“良知”这样的道德意识就是这样产生的。相反，无思考就是缺少内心对话，一个无思考的人，由于缺少两位一体的内心对话的经验，他无法感受到任何异议，或者以某种方式对有悖于自己的错误行为的反对声音置若罔闻。“当人们不能从自己的内心听到反对作恶的声音，进而听不到来自他人的反对时，在这种‘每个人都无思地臣服于相信别人所说的和相信的一切’的情况下，他们已经准备好和其他人一样的——包括谋杀，甚至大屠杀”（杨·布鲁尔 131）。这些阐释符合康德哲学要求自己主动为自己立法的内心独白，但在阿伦特看来，自我与内心的对话是私人道德良知产生的契机（*The Life of the Mind* 295），虽然有自我审问、明辨的能力，但据殷鉴《论革命》所析之美德的暴政（the terror of virtue）可知，私人领域的情爱、宗教情感（悲悯等）等善良动机极易破坏、拆解公共领域的政治性格。故而在《康德政治哲学讲演录》中，阿伦特通过对康德与 Marcus Herz 的哲学通信等材料的挖掘，认为共通不在于人与自己的无息独语，而在于人与人之间的交流。为了保持交流的开放性，阿伦特采取了“世界公民”的立场（“Lectures” 43），她认为扩展性思想（enlarged thought）“从我们自身判断的局限中摆脱出来”，去除“主观的私人判断的局限”，也就是说去除我们通常所说的自利，以广大其心^⑨。自利在康德看来不能被启蒙，而只是局限。每个启蒙的个人越是能广泛地站在他人的立场上，他的思考就越“普遍”。这种普遍不是概念的普遍，如桌子的概念，而是从特殊情境去达到“普遍的立场”，这就是我们所说的公正（Arendt，“Lectures” 43-44）。缘此，私人趣味应当被超越，而向普适性抵达，此即“互主体性”（intersubjectivity），在非客观性感觉中的非主观性。由此，共通感和“共同体感”（community sense）并出，阿伦特干脆说共通感觉是“共同体感觉”（“Lectures” 72-74）。

共通感/共同体感是对规定性判断力、私利的解放，经私人的交往，走向整体；经情感间的交流共通，走向共同体。为什么不是走向单子个人？因为审美共同体的期待；因为超越私人人才是自由之域的安顿之所。通过审美共通感的自由期待，达到审美共通感的独到洞识，毕竟，我们是作为共同体的一员，而非超感觉世界（别于动物和神）的一员在判断。

阿伦特进一步强调，这种判断不仅是对事物的反思

判断,也源在我们的行动。

在此意义上,投身者(actor)和旁观者(spectator)合二为一;投身者的准则和旁观者据以判断世界的准则或“标准”合二为一。鉴此,对行动的绝对强制可以理解如下:总是以这样的准则行动,具有原始规约性的行动准则能够形成一般性的法则。(“Lectures”75)

故在政治事务中,我们不仅希望是一个世界的投身者,而且同样也作为一个世界的观察者。世界公民的法则以个体意识的良心决断支撑公共领域的生存机制,这与反思判断力由特殊直觉到一般的辩证关系同调(此尤见于阿伦特关于“想象”的论述)。如康德所言,世界公民的法则,并非高蹈、夸饰的观念,因为社会性、可交往性确证我们是世界共同体实体(cosmopolitan existence)。作为交往产品的社群情感(社群意识),由共通感表明共同体将其作为授予自由权力的可能。

(二) 交往与语言

作为对康德哲学的批判,阿伦特洞察到康德道德哲学的独白色彩,通过反思判断力、想象和审美共通感的分析,透露出审美交往共聚的潜能,即对康德公共性政治哲学的发展,将“陆地上的游泳”指向了水岸,如德艺展示等等。但阿伦特一生仍然固守理论和实践、旁观者和投身者的传统区分和不对称性上,政治实践绩效不佳。正像拉克洛、穆夫、昂格尔、利奥塔、齐泽克等人的行动理论所见,“普遍感的交汇绝不可能,共通感的闭合无法达到”(卡斯卡迪 265)。故欲真正达到公共领域的结构转型,还待引入新的批判。正如哈贝马斯的发现:“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”(哈贝马斯,“权利观念”175),从而《康德政治哲学讲演录》无法完全用反思判断力的观念去揭示康德实践理性观念中被抑制的对话维度,而只能局限于把道德和政治判断同化到审美判断中。

哈贝马斯为了正确地理解韦伯经典表达出的现代性难题,在其命名的“社会合理化的难题”中演进成行动者本身展现的难题。哈贝马斯批判了语言在亚里士多德以来的目的论行动模式、帕森斯为代表的规范行动模式、戈夫曼为代表的戏剧行动模式等三种社会学的行动模式概念中的约束力和片面性,揭示语言作为先于行动者理解、合作的历史前提和结构,发展出以内在理解为中心的交往行动理论。交往行动理论针砭时弊:目的行动模式的中心概念是选择有效益的手段,继而达成目的合理化,其可扩展为功利主义的行动模式,以经济学、社会学和社会心理的决断理论和活动理论原理为基础;规范调节模式涉及个体或集团,以遵循规范为中心概念,意味着满足一种普遍化的行动要求,契约论可作如是观察;戏剧行动模式涉及相互构成自己公众的内部活动的参与者,意味着

“吸引观众且表现自己”的表述,依笔者推衍,可做出审美交往论的概括。固然交往行动理论为阿伦特的行动概念找出了语言这一先验媒介,该媒介为客观世界的真实性和效用性判断、社会世界的合法性判断、主观世界的愿望和情感等等提供了行动同步化的理解机制(Habermas 84-96; Vol. 1.),这种机制是合理化的正当性表达,但却放任合理化的应当性追求,从而其抹平差异的倾向,屏蔽了戏剧行动模式中审美对目的行动模式和规范行动模式的超拔意味。不过,哈贝马斯用交往行动理论将阿伦特的审美体系理论和行动理论结构推进为民主实践领域的探讨,势必成为有益的尝试。

德艺者非制作(making)的行动表象、反思判断力的交往性格等等,表明时代的发展使人际关系突破了亚里士多德时代之“生产”与“实践”区分下的伦理交往性质,而具生产力——生产方式的社会存在的本体意义。为了交往的合理,需要以言行事(同时要深悉生活先于语言,言为世相)。单子主体的“分离”意识具有交往的可能,胡塞尔的现象学即注意到语言传达在交互主体中的交往性,并认为“指导”传诉的内容是由被传诉的心理体验来构成的(胡塞尔,“逻辑研究”41;“交往主体”858)。哈贝马斯动议通过语言来论证什么对个体和集体有效,即通过语言说服、沟通行为的协调和意义的理解而达成一种共识的社会学。哈贝马斯的努力就是企图恢复语法对修辞统治的合法性。哈贝马斯的交往行为理论,正视了现代生产发展特征中,人与人之间的关系对人与物间关系的突破,认定交往行为已置换生产力-生产方式,而具备社会存在本体论的地位(哈贝马斯,“生产力”100)。交往是现代性的行为,交往意味着对由共同体而独立出的平等人格的承认。对于交往的语言,哈贝马斯贬抑其表达意识的工具性手段意义而提升为先于个体意识的社会历史存在,即不是人“言说”语言,而是语言让人“言说”,正是语言这种先于个体意识活动的社会-历史普遍性与结构体,才使不同个体“自我”的交往言语获得了统一的基础和可理解沟通的前提。语言的普遍社会规范继承现代主体性的社会历史文化的基础条件,并与主体的语用交往交互互显,发展了现代性的主体性原则,同时也在与社会学相结合中推进了交互主体的理论,力争走出主体。但语言语用交往论的一大偏失,即是对劳动生产(poiesis)的人文意义的抹煞,例如生产理论在争取民主人权中的作用。鉴此,生产活动的人类学本体论意义如何与语言语用的社会存在本体统一,哈贝马斯的交往基础理论并未真正面对。同样,从语用学角度看,第一,哈贝马斯所持的语言为表音文字,侧重言说;而汉语却是象形文字,重视书写。书写,按德里达的研究,至少是“朝抹去能指的方向前进”(德里达 416),而走向异于“商谈伦理学”的另一种共通性企图,这从《周易·修辞上》中的“圣人立象”、《五灯会元》中的“不立文字”等公案中可窥

一斑。第二，现代性出现的问题不仅仅是一个语言内部的问题。现代性的危机更在于语言及其直观等丧失了与存在的本然关系，彻底沦为一个教唆犯的问题或者唯名论，如在市场的交换体系中，政治灌输和大众传媒导向的意识形态话语和言语推销；或者沦为失去了真诚，成为不道德的渊蔽的“说说而已”，等等。

综上所述，哈贝马斯取一种纯粹的态度，将语言中的存在作为生活本身。语言的存在从来都是一种无时间的存在，从而“语言”生活只“存有”不“活动”。故而，阿伦特的“行动”概念又为哈贝马斯所未见。鉴此，更为重要的是要恢复语言、直观与存在的本然关系，即恢复可见世界（光—存在）与可阐明世界（语言—存在）之间的和谐的本然关系。阿伦特、哈贝马斯的困境告诉我们，交往行动的主体间性结构中蕴涵着一个更基本的存在结构，即人与自然以及人类彼此之间的交互生成与交互建构，这既可以成为克服形而上学的基础，又可以成为重建现代性的基础。别于西方涉及终结行为的“理性”行动体，中国的“道德”行动体的独白，立基于社会角色和情景的述行秩序，有待于下一步的揭示和打开。

结语：判断力和行动的始终一贯

阿伦特的精英政治，虽未能专题论述现代国家，但却鉴于当代“官僚统治”的负面，警觉于现代国家之经济契约的私人情欲，同时区分自古已然的道德动机，推崇政治行动的高贵表象，导出异于常规的“政治性格”：绽现德艺，公共交往。

因为爱这个世界，而痛绝其恶。因为憎恶恶的私人幽闭，而深情地探寻“人的条件”。公共世界或许作为对“非人”的审判。为了确立、构筑政治实践为一自主的公共领域，阿伦特拒斥血缘伦序、男女情爱、宗教悲悯、慈心怜悯等一切善良动机，排除物质制造、欲望分配等相关的社会活动，并将其定义成“私人领域”。阿伦特的“私人领域”是否完备、足以自成一论域，待于厘清。但此种公共领域注重节度的觉识将利于克制新媒介的“窥私欲”，警戒公共舆论作为行动替代品的绥靖功能，并节制公共交往中的欲望、贪恋、焦虑和妄自尊大。阿伦特驳斥了传统哲学贬损政治实践的趋向，认为政治实践及其畛域并非传统哲学所质疑的“疯人院”（巴斯噶语）或洞穴，而是表现德艺，追求多元交往、合作结社的舞台。现代程序政治学的人权、自由、民主并无足够的韧性来阻挡极权主义的强劲势力，“后极权主义”处在过去与未来之间的裂缝中，如何扣紧《极权主义起源》之后的关怀，阿伦特的阐释认为，“公共领域”的开显应当体现出美的终极意味。

阐释阿伦特的审美政治或政治美学，不外两种途径。一是从阿伦特的行动理论入手，揭示阿伦特所言的政治行动是唯美的行动；二是从阿伦特的判断力入手，揭示阿

伦特在康德意义上发展的政治美学。尽管阿伦特没有系统地形诸文字，但若不从阿伦特颠覆形而上学根基的政治思辨取向上认识其“表象即实体”的存在论立场，而恪守“行动”和“判断”的分际评判（Beiner 140），是易见阿伦特的个人抵牾，却难见阿伦特赋予人以政治实践崇高伟大的存在论意义的。考镜源流，康德在纯粹审美判断的演绎中，即将鉴赏判断普遍有效的先天条件（共通感）和鉴赏判断及其审美愉悦普遍传达的先天条件（天才、艺术）结合起来论述。习其所始，并明其所终。明了行动与判断力的始终一贯，方能确切地体会臻极于美于现代性政治的本体意味：阿伦特终究承认人的思想孕育良知，而成为道德实践的资源之一；意志的创造力是行动之开新启端的根源；判断力是以上内在资源转化为行动的中介条件；康德已认为想象力和知性某种比例的结合构成天才的内心力量（康德 162），阿伦特则发现范型/图型的可交往性和公共性的访问权利，他们合力将“天才”（自然）的生成性把握成判断力的形式。阿伦特将康德的“趣味”原则代替为生成原则而成为先验哲学的基础。德艺者“剧场演示”的易逝性、不可逆转性、无所依傍性、及其含混未明等现象描述欲达致“美”的刹那，必须融会思维与意志之心灵活动以及判断力，方能臻于融通。

通过以上剧场绽现的分析，表明政治不是思维活动的结果，而是思维活动的起点。阿伦特将艺术制作排除在美的公共性之外，从而将美学的公共潜能着意突出。政治行动臻于美的绽现，且反思性判断力、想象、审美共通感等等趋于交往共聚的潜能，使人间互动彰显出理论的魅力。但是，警惕于现代宪政的原子个人主义倾向，作为无利害观照下的社群意识的共通感，以及生成交往想象的“范型”概念等等，仍然仅为一种范导式的公共表相。不过，审美化政治表象的瞬间体认使阿伦特的政治哲学相对于政治支配、宰制或行政管理而化约成贵己、养身的价值而言，是具有魅力的；但对于人之恶的根性而言则显得悲观。

注释 [Notes]

① Act 有“行动”，“（戏剧、歌剧的）一幕”，“简短的节目”，“法案”等名词义；“扮演”等动词义。江宜桦据阿伦特《在过去与未来之间》（Arendt, “Past and Future” 153 - 54）而将阿伦特的政治行动，区别于劳作（labor and work），类比解读为艺术表演（A performing art 而非 creative art，这一点区分在阿伦特那里非常重要），江宜桦固然认定唯有美才足使人间事务臻于永恒，但美非唯独对象化而能替代现实。替代现实的对象化（“Past and Future” 204; 221; 237）显然远离了艺术（对象化）在古希腊时期的技艺性（包含肉身性），也背离了现实审美与真善的直接性（非对象化）。鉴此，我们将“actor”和“spectator”分别理

解、阐释为投身者和旁观者,而非“舞者”和“观舞者”。以抽离出“人生如戏”之关联,更见出人生有戏之所无的行动性。

②以上综述参见凯瑟琳·埃弗雷特·吉尔伯特、赫尔穆特·库恩:《美学史》,夏乾丰译(上海:上海译文出版社,1989年)第452页注①。

③早在19世纪,韦伯在德国农业工人状况调查的基础上,对德国“在转型时期的经济发展腐蚀着人的天然政治本能”表示担忧。参见韦伯:“民族国家与经济政策”,《韦伯政治著作选》彼得·拉斯曼等编(北京:东方出版社,2009年)22。在现代社会,哈贝马斯的分析认为“公共领域与私人领域趋向融合”。参见哈贝马斯:《公共领域的结构转型》,曹卫东等译(上海:学林出版社,1999年)第五章。

④密尔(John Stuart Mill)早先就惮于将人性磨成一律、压为平庸,畏其有碍人类的高贵和美丽,从而呼唤“天才”的首创。约翰·密尔:《论自由》,许宝骙译(北京:商务印书馆,1959年)74-88。

⑤此文在国内已有陶东风、王寅丽等人的译本,同时还有一些论文的节译。他们均将 display; appear 译为“呈现”、“显现”、“展示”等等。参见阿伦特:“文化危机:社会的和政治的意义”,陶东风译,《国外理论动态》2011年第10期;阿伦特:《过去与未来之间》,王寅丽等译(南京:译林出版社,2011年)。他们忠实于该段原文,但未必注意到阿伦特的“现代性”意识,以及审美的现代性意味。笔者理解的“现代性”的根本特征是“求新”,这涉及阿伦特对言行转瞬即逝的认知,同时也关涉她对“判断力”的理解,可惜 *Lectures on Kant's Political Philosophy* 并非完璧。为体现以上的体会,此处的“绽现”实则出自笔者的试译。另外,“绽现”关系着真理的道说。传统真理的定义有双重意义上的符合:一是物(事物)对知的适合;二是知对物的适合。但海德格尔对古希腊“洞喻”中光与影的解读认为,真理是一种发展性的解蔽、涌现。参阅海德格尔:“柏拉图的真理学说”,《路标》(北京:商务印书馆,2000年)250。对艺术而言,通过某种形象的引送,造形(Bildung),别于19世纪的“教化”曲解,在海氏的意义上延伸,造形更在于德艺的绽现、涌现,而非说教。

⑥天才的孤绝渊源于“行动”一词的希腊语源:行动意味着采取主动,意味着开始。Archein 即开始,导引,最终是统治(the rule)。那么开创者、领导者的力量恰表现在与人隔绝的开拓性和风险性中,奇迹和意志减少了行动的不可预测性,这正是天才的差异性和唯一性所在。

⑦在与“德行法则的模型(Typus)”的对分中,康德已提到想象力的一种普遍运作方式:感性图型。康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译(北京:人民出版社,2004年)322-23。

⑧在《实践理性批判》中,他将基础诉诸于个体内在的道德法则,排除了任何经验的因素。但是在《判断力批判》、

《实用人类学》中,康德已经提出人的复数性的交往。康德说,鉴赏包含着一种从外部(社交)促进道德的趋势。参见康德:《判断力批判》,邓晓芒译(北京:人民出版社,2002年)136。康德:《实用人类学》,载《康德著作全集》(第7卷),李秋零主编(北京:中国人民大学出版社,2008年)223,238。

⑨enlargement of the mind, enlarge one's mentality. 参见 Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982) 42-43; 73.

引用作品[Works Cited]

- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.
- . "What Is Freedom?" *Between Past and Future*. New York: The Viking Press, 1961.
- . "The Crisis in Culture." *Between Past and Future*. New York: The Viking Press, 1961.
- . *Between Past and Future*. New York: Penguin Books, 1977.
- . *The Life of the Mind*. Vol. I: Thinking. Ed. Mary McCarthy. New York: Harcourt Bruce Jovanovich, 1978.
- . *The Recovery of the Public World*. Ed. M. A. Hill. New York: St Martin's Press, 1979.
- . *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Beiner, Ronald. "Hannah Arendt on Judging." *Lectures on Kant's Political Philosophy*. By Hannah Arendt. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1. Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.
- Jiang, Yi-Huah. *Thinking without a Bannister: An Interpretation of Hannah Arendt's Aesthetic Politics*. Ph. D. Dissertation. Yale University, 1993.
- Kohler, Lotte, and Hans Saner. Introduction. *Hannah Arendt Karl Jaspers Correspondence, 1926-1929*. Eds. Lotte Kohler and Hans Saner. New York, San Diego and London: Harcourt Brace Jovanovich Publishers, 1992.
- 汉娜·阿伦特:“公民不服从”,《西方公民不服从的传统》,何怀宏编著。长春:吉林人民出版社,2001年。
- [Arendt, Hannah. "Civil Disobedience." *The Tradition of the Civil Disobedience*. Ed. He Huaihong. Changchun: Jilin People's Publishing House, 2001.]
- 本雅明:《经验与贫乏》,王炳钧 杨劲译。天津:百花文艺

出版社,1999年。

[Benjamin, Walter. *Experience and Poverty*. Trans. Wang Bingjun and Yang Jing. Tianjing: Baihua Literature and Arts Publishing House, 1999.]

安东尼·J·卡斯卡迪:《启蒙的结果》,严忠志译。北京:商务印书馆,2006年。

[Cascard, Anthony J.. *Consequences of Enlightenment*. Trans. Yan Zhongzhi. Beijing: The Commercial Press, 2006.]

德里达:《论文字学》,汪堂家译。上海:上海译文出版社,1999年。

[Derrida, Jacques. *De La Grammatologie*. Trans. Wang Tangjia. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 1999.]

哈贝马斯:“汉娜·阿伦特交往的权利观念”,《法兰克福学派——批判的社会理论》,江天骥主编。上海:上海人民出版社,1981年。

[Habermas, Jürgen. “Hannah Arendt’s Communications Notion of Power.” *Frankfurt School: Critical Social Theory*. Ed. Jiang Tianji. Shanghai: Shanghai People’s Publishing House, 1981.]

——:“生产力与交往——答克吕格问”,《天津社会科学》5(2001):99-104。

[- - - . “Produktivkraft und Kommunikation: Interviews mit Hans - Peter Krueger.” *Tianjin Social Sciences* 5 (2001): 99 - 104.]

埃德蒙德·胡塞尔:《逻辑研究》(第二卷第一部分),乌尔苏拉·潘策尔编,倪梁康译。上海:上海译文出版社,2006年。

[Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen*. Vol. 2. Pt.

1. Ed. Ursula Panzer. Trans. Ni Liangkang. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2006.]

——:“交往主体的还原作为向心理学纯粹交互主体性的还原”,《胡塞尔选集》(下),倪梁康选编。上海:上海三联书店,1997年。

[- - - . “Zur Phaenomenologie der Intersubjektivitaet.” *Selected Works of Husserl*. Vol. 2. Ed. Ni Liangkang. Shanghai: SDX Joint Publishing House, 1997.]

康德:《判断力批判》,邓晓芒译。北京:人民出版社,2002年。

[Kant, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Trans. Deng Xiaomang. Beijing: People’s Publishing House, 2002.]

柏拉图:“高尔吉亚篇”,《柏拉图全集》(第一卷),王晓朝译。北京:人民出版社,2002年。

[Plato. “Gorgias”. *The Complete Works of Plato*. Vol. 1. Trans. Wang Xiaochao. Beijing: People’s Publishing House, 2002.]

查尔斯·泰勒:“承认的政治”,《文化与公共性》,汪晖 陈燕谷主编。北京:生活·读书·新知三联书店,2005年。

[Taylor, Charles. “The Politics of Recognition.” *Cultures and Publicity*. Eds. Wang Hui and Chen Yangu. Beijing: SDX Joint Publishing House, 2009.]

伊丽莎白·杨—布鲁尔:《阿伦特为什么重要》,刘北城 刘小欧译。南京:译林出版社,2009年。

[Young - Bruehl, Elisabeth. *Why Arendt Matters*. Trans. Liu Beicheng and Liu Xiao’ou. Nanjing: Yilin Press, 2009.]

(责任编辑:王嘉军)

(上接第164页)

Žižek, Slavoj. *In Defense of Lost Causes*. London: Verso, 2008.

- - -. *Less Than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London: Verso, 2012.

- - -. *The Parallax View*. Accessed September 1 2011 < <http://www.lacan.com/zizparallax2.htm> > .

- - -. *The Ticklish Subject*. London: Verso, 1999.

- - -. *The Universal Exception*. London: Continuum, 2006.

- - -. *Violence*. New York: Picador, 2008.

- - -. “What Does It Mean to be a Revolutionary Today?” *Marxism* 2009. London: July, 2009.

(责任编辑:范静哗)