

思的危险与思者的迷途

——论阿伦特对海德格尔“纯粹之思”的批评

李世平 张 荣

内容提要 不论阿伦特早期的行动理论还是其晚期的判断理论,她对海德格尔的“纯粹之思”都抱有一种委婉的讽刺和批评的态度。一方面,在海德格尔那里,阿伦特看到了一种纯粹之思的潜在危险,这种纯粹之思隔绝了自我与同伴、与世界的关联,模糊了公共领域,用思想吸收了行动,用思者替代了公民;另一方面,这种纯粹之思抛弃了人类的共通感和对他者的理解,用决断替代了判断,用思者替代了“旁观者”。在阿伦特看来,这种“纯粹之思”最终摧毁了一个可以触知的、实质的和潜在的自由领域,使孤独的自我迷失在思想的迷宫之中。可以说,在阿伦特思想的基本面上,海德格尔不仅是其政治思想之发生的潜在“奠基者”,也是一个需要被“清算”和批评的对象。

关键词 阿伦特 海德格尔 纯粹之思 行动判断

李世平,南京大学哲学系博士生 210023

张 荣,南京大学哲学系教授 210023

阿伦特是二十世纪最伟大也是最具原创性的政治思想家之一,但同时也是一位颇具争议性的人物。在其1963年出版的《耶路撒冷的艾希曼》一书中,阿伦特史无前例地提出了一种“平庸之恶”的观点,随即在西方思想界引起了轩然大波。这种观点在产生后即饱受批评,在批评者看来,作为一位有理性 and 判断力的公共知识分子,阿伦特竟然混淆是非,公然为纳粹分子“辩护”,挑衅了传统的善恶观念,放弃了对犹太人的爱与责任。与此同时,对另一事件的态度也使阿伦特备受诟病。即作为海德格尔的学生,阿伦特对发生在二十世纪三十年代的“海德格尔事件”^[1]始终没有做出积极判断的姿态,

本文为国家社科基金项目“汉斯·约纳斯哲学思想及其效应研究”(12BZX056)阶段性成果。

[1]指海德格尔在二十世纪三十年代早期担任弗莱堡大学校长期间,对纳粹运动表示支持与同情,并加入纳粹党的一系列不光彩经历,其中涉及他宣誓效忠领袖希特勒,并将其犹太血统的老师胡塞尔赶出学校等一系列“丑闻”。见维克托·法利亚斯:《海德格尔与纳粹主义》,郑永慧、张寿铭、吴绍宜译,〔北京〕时事出版社2000年版。而海德格尔本人对这一段经历曾有过“自我辩护”,见贡特·奈斯克、埃米尔·克特琳编著:《回答——马丁·海德格尔说话了》,陈春文译,〔南京〕江苏教育出版社2005年版,第55-82页。

她不仅没有对海德格尔的“倒行逆施”进行批评,反而轻而易举地就“谅解”了这位思想大师,甚至在批评者看来,她还有为海德格尔进行辩护和“洗白”的嫌疑^[1]。

这种批评的主要根据体现在两个方面:首先,从现实层面来看,在战后,阿伦特曾努力为海德格尔窘困的生活到处奔走,并利用她在美国学术界的影響力促成海德格尔著作的翻译,在各种场合她也不遗余力的传播海德格尔的思想,甚至也曾努力弥合雅斯贝尔斯与海德格尔之间的关系。在批评者看来,阿伦特在这一幕中完全是以一种海德格尔“代理人”的姿态而出现的。不仅是“代理人”,阿伦特还是海德格尔的“辩护人”。在阿伦特1969年的著名文章《海德格尔八十诞辰》中,阿伦特毫无保留的赞颂了这位思想世界的“神秘国王”,赞美了海德格尔在20世纪掀起的思想风暴,但对海德格尔曾经的“污点”却象征性的轻描淡写,把海德格尔的错误称为“误打误撞”,并称“几乎伟大的思想家都有成为暴君的倾向”^[2]。此类“辩护”,引发了批评者的强烈不满,于是一种具有代表性的观点被筹划出来:即正是由于阿伦特被海德格尔强大的思想力量所吸引,并为其对海德格尔盲目的“爱意”所迷惑,所以走向了对这位思想大师无条件的、无判断的“忠诚”^[3]。

其次,批评之根据的第二个方面是从阿伦特政治思想发展的路径而被断定的,即她的后期思想与海德格尔的纯粹之思之间似乎产生了“合流”的倾向。而正是这种“合流”的倾向,导致人们普遍认为她从思想层面上“屈从”并“维护”海德格尔。我们都知道,在阿伦特的早期著作中,她基于对极权主义的反思,批判了自柏拉图哲学以来“沉思生活”(vita contemplativa)的传统,重新发掘和分析了“积极生活”(vita activa)的内在理路,揭示了古希腊哲学中被遮蔽的行动(praxis)概念,并力图构筑一种基于其本真政治的公共政治理论。但是在其后期的著作中,她却转而回归“思想”的道路,尝试着阐释以“思想”、“意志”、“判断”等概念为核心的沉思性的精神领域。于是,一种代表性的观点认为,正是被海德格尔的“纯粹之思”^[4]的力量所牵引,阿伦特又返回到思想的寂静轰鸣之中,即从早期的“政治”跃入晚期的“沉思”当中^[5]。在批评者看来,阿伦特的后期思想完全放弃了基于早期行动理论而对自由世界的建构,逃遁进入海德格尔式的沉思路径之中^[6]。于是,在思想的层面上,阿伦特最终也“缴械

[1]见 Dana R.Villa, *Politics, Philosophy, Terror: Essay on the Thought of Hannah Arendt*, Princeton: Princeton University Press, 1999, pp.61-86。

[2]贡特·奈斯克、埃米尔·克特琳编著:《回答——马丁·海德格尔说话了》,陈春文译,〔南京〕江苏教育出版社2005年版,第208页。

[3]阿丽斯贝塔·爱丁格:《阿伦特与海德格尔》,戴晴译,〔沈阳〕春风文艺出版社2000年版。

[4]对海德格尔“纯粹之思”最精彩的阐释与分析,见陈春文:《思经验着自身的真理——论海德格尔的纯粹之思》,〔兰州〕《科学·经济·社会》2002年第1期。

[5]Hannah Arendt, *Lecture on Kant's Political Philosophy*, editor by Ronald Beiner, Chicago: University of Chicago Press, 1986, p.152。

[6]在这里,涉及到另外一个不可忽视的问题,即阿伦特与海德格尔思想的内在关系问题,也即阿伦特的“政治之思”与海德格尔的“纯粹之思”之间的关系问题。对于阿伦特来说,海德格尔最重要的著作并非其后期的基于其“诗·言·思”的“纯粹之思”的著作,而是其1927年出版的早期著作《存在与时间》。在阿伦特看来,海德格尔《存在与时间》中的“世界”、“在一世界—之中”,“常人”等概念,以及“本真”与“非本真”等区分性概念,“潜在的”开启了哲学家思索公共领域的可能性,并“潜在”构筑了一条通向本真政治的道路。但是对阿伦特而言,海德格尔的这一“无心之举”所构造的存在的历史性图景仅仅是一条通向本真政治的模糊轮廓,而这条道路的构筑不可能并且是绝不可能仅仅依靠“无行动和无言谈”的存在之思而达到。实际上,我们也看到阿伦特对海德格尔思想的吸收也更多的是基于其《存在与时间》而展开,例如其中“在一世界—之中”、“共在”等概念对阿伦特的政治之思的奠基产生了不可估量的影响。因此,在这个意义上,我们认为海德格尔的早期思想对于阿伦特本真政治理论的构建具有最为核心的“奠基性”作用,而海德格尔后期的诗化思想实际上被阿伦特有选择地借鉴并置于思想的“私人领域”的范畴之中来进行解释。实际上,从阿伦特政治思想发展的路径我们能更为清晰的看到这一点。关于阿伦特与海德格尔思想之关系最为重要的解析性著作请见 Dana R.Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, New Jersey: Princeton University Press, 1996, 以及 Jacques Ta-

投降”,放弃了对海德格尔思想的反思和清算,而最终的结果就是,思想上的某种内在的一致性模糊了阿伦特对海德格尔的判断,使阿伦特最终放弃了对海德格尔在思想层面上的分析与批评。

二

实际上,在对待海德格尔的政治“污点”这一问题上,阿伦特是非常清醒的,并且,在牵涉到对海德格尔思想的态度上,她也绝非是无批评的。而且,这种批评从阿伦特的早期著作到晚期著作均有所体现。在阿伦特1946的文章《何为存在哲学》一文中,阿伦特就谈到她对海德格尔思想的理解,在阿伦特看来,海德格尔的思想是一种纯粹之思,它的最大缺陷就是缺乏复数性和他者的维度,从而形成了一种内在封闭的唯我论结构。阿伦特谈到,在《存在与时间》中海德格尔用“此在”概念抽离了经验性的“在一世界一之中”存在的人的基本境况,使自我与他者相隔离,因而使海德格尔陷入一种孤独“自我”(Self)的“存在的傲慢幻觉之中”^[1]。与海德格尔相比,阿伦特认为雅斯贝尔斯的哲学具有更加内在开放的人性态度,在雅斯贝尔斯那里,哲学不是自我封闭的,而是“可沟通性”(communicability)的,这种“沟通”的属性使得“人们相互存在与行动,而不是去追求自我(Self)之幻影”^[2],阿伦特十分赞赏雅斯贝尔斯哲学中沟通互动的维度,赞赏他把存在与扎根于“自发性的人类行动的自由并和他者相联结”^[3]的态度。对于阿伦特来说,“存在自身按照其本性从未被隔离(isolated),而是存在于相互的沟通之中,并意识到他人的存在”,同时“我们的同伴绝非自身存在的障碍,而是恰恰相反,存在仅仅是在一种人类栖居于一个给定的共同世界的分享之中”^[4]。因此,在阿伦特看来,海德格尔存在之思的唯我论最终模糊了人类的真实境况,扭曲了公共政治的实际发生^[5]。

在1954的文章《当今欧洲哲学思想中的政治关切》中,阿伦特仍然延续着对海德格尔思想潜在的批评态度^[6]。阿伦特谈到,在《存在与时间》中海德格尔对“常人”日常生活的分析,仍然展示着自柏拉图哲学以来,哲学家对“城邦(polis)和人类事务的恶意,和对公共领域的严重不信任”^[7],传统的哲学家或思想家们往往基于“公共领域始终会隐藏事实的机制,阻止真理的发现”等原由,就不加辨别地抛弃人类事务,藐视复数性的人类境况,从而扭曲政治行动的多元化模式,而“孤独化的沉思”及“存在的历史性”的概念,也使海德格尔这位二十世纪最伟大的思想家走向了纯粹思想的道路,从而“错过了对政治的核心,即人作为行动之存在”^[8]的构建。与海德格尔相对,阿伦特高度赞赏了二战时期法国存在主义者对政治的积极介入,把他们描述为“激进的人道主义者”和“行动主义者”,在他们这里,阿伦特不仅看到了哲学对政治的开放,而且还看到哲学失去了“朝向人类公共生活的傲慢”^[9],其中,

miniaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, translated and edited by Michael Gendre, State University of New York Press, 1997; 另见 Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London, New Delhi: Sage Publications, 2002, chapter 4; Margaret Betz Hull, *The Hidden Philosophy of Hannah Arendt*, London, New York: Routledge Curzon, 2002, chapter 3。

[1][2][3][4] Hannah Arendt, “What is Existential Philosophy?” in *Essay in Understanding 1930-1954*, Edited by Jerome Kohn, New York, San Diego, London: Harcourt Brace & Company, 1994, p186, p183, p187, p186.

[5] 实际上,雅斯贝尔斯对海德格尔的纯粹之思抱有与阿伦特相似的认识和评价,即在海德格尔的思想中“没有交流(沟通)——没有世界——没有神”,见《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书信(1920-1963)》,瓦尔特·比默尔-汉斯·萨纳尔编,李雪涛译,上海人民出版社2012年版,第30页。

[6][7][8] Hannah Arendt, “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought” in *Essay in Understanding 1930-1954*, pp.428-447, p.428, p.433.

[9] Ibid, p.442; 阿伦特在这一点上始终同意雅斯贝尔斯的哲学态度,即“哲学,一刻也不能忘记它的起源,是“具体的”(concrete)和“实践的”(practical),见伊丽莎白·扬-布鲁尔:《爱这个世界:阿伦特传》,孙传钊译,〔南京〕江苏人民出版社2012年版,第240页。

人们互相团结,相互交流,在一个杂乱无章的可能性中创造自己,创造人的自由^[1],在法国存在主义者身上,阿伦特看到了某种与雅斯贝尔斯相类似的内在一致性,即双方都充满勇气地从哲学走向政治,在历史的危急时刻都敢于从“纯然精神性”(purely spiritual)的存在跃入紧迫的政治现实,并根本上将政治行动(praxis)的概念回溯到奠基于古希腊城邦中的最古老、也是最本真的政治经验之上。

可以说在阿伦特的早期著作中,通过把海德格尔与雅斯贝尔斯及法国存在主义者进行对比,表明了她对海德格尔思想一种内在的、委婉的批评态度,而在阿伦特的晚期著作中,这种批评实际上仍然没有停止。在其1971年的作品《精神生活·意志》中,阿伦特专辟一节分析海德格尔的“不去意愿的意志”(Will-not-to-will)。在阿伦特看来,海德格尔对“意志”概念的解释是值得怀疑的,因为海德格尔对“意志”完全做了否定性的描述,即他总是把“意志的能力与意志的破坏性相关联”^[2]。例如在《尼采》中,(海德格尔)“就把技术的本质定义为去意愿的意志,也即将整个世界归于意志的统治与支配之下”,因而“意志的自然目的就是彻底的破坏”^[3],最终,“意志”完全是消极的。阿伦特分析到在海德格尔那里,除去这种意志的统治的欲求之外,人其实还有另外一种选择,即“泰然让之”(Gelassenheit),这是一种“服从于存在要求的思”,这种纯粹之思“超越了主动和被动的区分,超越了意志的统治,超越了因果范畴”^[4]。

既然意志始终与思有一种“殊死的搏斗”,那么人就必须做出“决断”,决断是用“意志”对存在做出回答,还是用“思”对存在作出回答,阿伦特认为,思者海德格尔最终抛弃了“意志”,选择了“思”。“思”在海德格尔那里就是“说出存在之无言”,“思”就是人类“唯一的本真行动,其中,超越所有纯粹人类行动并且凌驾于人类行动之上的存在的历史(History of Being)最终被实现”^[5],进而存在本身就显现在行动者的思想之中,因此“行动和思想最终一致了”。于是,在阿伦特看来,海德格尔基于其纯粹之思而得出的最惊人的结论就是“在历史的真实记录中,孤独思想(solitary thinking)是唯一具有意义的行动”^[6]。

[1] Hannah Arendt, “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought” in *Essay in Understanding* 1930–1954, p.438.

[2][3][4][5] Hannah Arendt, *The Life of the Mind, Two /Willing*, edited by Mary McCarthy, A Harvest Book · Harvest, Inc.1977, pp.177–178, p.178, pp.178–179, p.175.

[6] 见 Hannah Arendt, *The Life of the Mind, Two /Willing*, p.181。在这里产生了一个让人非常疑惑的问题,即阿伦特在《精神生活·意志》与《海德格尔八十诞辰》这两个基本处于同一时期的著作中,竟然在对海德格尔思想的评价问题上,出现了前后截然不同的两种“矛盾”态度。在《精神生活·意志》中,阿伦特通过对海德格尔“不去意愿的意志”的分析,认为海德格尔用“思”取代了意志,用“思”同化了行动,认为海德格尔对“意志”的解释路径是存在问题的,因而对海德格尔采取了一种决然的、毫无保留的批评态度;但是在《海德格尔八十诞辰》中,阿伦特却赞赏了海德格尔对意志的分析,并称“对意志本质的思索少之又少,尽管康德和尼采对此都有所探究,无论如何,在海德格尔之前还没有人看到,意志的这一本质是怎样严重地阻碍着思想,并对思想产生了怎样的破坏作用”,见贡特·奈斯克、埃米尔·克特琳编著:《回答——马丁·海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版,第208页。实际上,需要特别注意的是,《海德格尔八十诞辰》这篇文章是“贺寿”性质的文章,因而我们判断,在这个“特定时刻”阿伦特不可能对海德格尔采取“明显”的批评态度。法国著名现象学家塔米尼奥(Jacques Taminiaux)就认为,《海德格尔八十诞辰》这篇文章的意思应该从“反面”去理解,阿伦特对海德格尔的态度实际上是“讽刺性”(irony)的,见 Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, translated and edited by Michael gendre, State University of New York Press, 1997, p.2;另外,阿伦特研究专家维拉(Dana R.Villa)也认为,《海德格尔八十诞辰》这篇文章,实际上反思了海德格尔“完全之思(纯粹之思)”(extraordinary thinking)的危险,见 Dana R.Villa, *Politics, Philosophy, Terror: Essay on the Thought of Hannah Arendt*, pp.62–63;在我们看来,塔米尼奥和维拉的见解是准确的,即在《海德格尔八十诞辰》这篇文章中,阿伦特对海德格尔的批评是“潜在”的和“委婉”的。实际上,阿伦特对海德格尔的批评有时候还会以“隐喻”的方式来表达,在阿伦特的短文《海德格尔这只狐狸》中, she 就把海德格尔比喻为“终身居住在(自己设置的)陷阱中的狐狸”,见 Hannah Arendt, “Heidegger the Fox” in *Essay in Understanding* 1930–1954, pp.361–362。

海德格尔就是这样一位“泰然”的思者,在他整个几十年的运思过程中,他始终都用思想去吞噬行动,用决断去代替判断,用思者去替代公民,用思想的无声去替代人类公共生活中“高声的”(loud)、“可见的”(visable)实际经验,让行动完全内化于思想当中,让“思”不是听从良心的呼唤,而是倾听存在的呼唤,通过“纯粹的思想(sheer thinking)去面对存在的泡沫”^[1]。

三

可以说,对于海德格尔“纯粹之思”的路径,阿伦特自始至终都采取在策略上“委婉”,在态度上“毫无保留”的批评方式。在她看来,海德格尔的“纯粹之思”根本上混淆了行动与思想,模糊公共领域与私人领域之间的界限,并最终弃绝了政治。按照阿伦特的理解,在苏格拉底之前的希腊思想中,政治和哲学并不相互排斥,但是在苏格拉底之后哲学实际发展的历程中,情况却发生了转变。即在对待“哲学和政治”的关系问题上,哲学家们往往忠实于用沉思生活去取代积极生活,用思想去替代行动^[2]。这种“厌弃政治”的始作俑者在阿伦特看来毫无疑问正是柏拉图,而海德格尔实际上也处在相似的路径之中,只是他的方法比柏拉图显得更为精妙和隐蔽,但是二者同样都会对公共领域的构建,甚至人类生存的基本经验带来潜在的危害。

对政治的潜在“危害”在阿伦特看来首先体现在柏拉图哲学之中。对柏拉图而言,人类的沉思生活高于积极生活,哲学家对永恒的体验永远不可能发生在有朽的人类事务和人类的复数性之内,只能通过抛弃现象回归理念而达到,而最高的理念就是善的理念。阿伦特认为,柏拉图完全抛弃了古希腊政治行动(praxis)的经验,而将其理念论建立在制作(poiesie)的范式之上,“高高在上的,统帅着众多易逝事物的永恒理念,就是从模型的永久性和单一性得到证明的,众多易逝对象就是模仿它们制造出来的”^[3],因此,面对城邦行动和意见的杂多空间,柏拉图显然更喜爱一种更持久和更稳定的真理性的居所。对于柏拉图来说,对城邦的公共领域必须实行一种有效的真理的“专制”,即哲学王的统治。这个哲学王正是《洞喻》中打破锁链走出洞穴并返回的人,虽然他失去了与同伴的共通感,失去了他之前与同伴在一个共同世界之中的位置,但是他看到了理念,这使得他的思想具有真理和专制性的成分,可以统帅杂多意见的公共领域。因此,对于柏拉图来说,思想应该且必须高于行动,真理应该排斥意见,哲学家应该“统治”公民,思想对行动必须有一种内在的压迫性,即哲学对政治必须展示一种高压的姿态。

与柏拉图不同,在行动和思想的问题上,阿伦特认为海德格尔的手法更加巧妙,他抛弃了柏拉图式的,在行动和思想之间等级与压迫式的观念,将行动为纯粹思想所“吸收”。对于海德格尔来说,传统哲学史是关于“存在者”的思想,而真正的思想切近的是“存在”,思想的栖居就是从世界中而来的必要的退隐,因为“公共领域的光把一切都变得晦暗了”。对于思想者来说首要的就是要应和思想本身,当思想者按照思想的路径去思想了这本身就是行动。因而,思想就是最本质意义上的行动。在

[1] Hannah Arendt, *The Life of the Mind, Two /Willing*, p.187.

[2] 阿伦特曾数次提到哲学家帕斯卡尔在其《思想录》中的一段话,以之来展示传统哲学家对政治行动的“厌弃”和“不屑”:“我们就只想得到身披学术大袍的柏拉图和亚里士多德。他们是诚恳的人,跟别人一样,和自己的朋友们一起欢笑,当他们想要消遣一下的时候,他们就写了《法》和《政治学》来自娱自乐。这是他们生活中最不哲学、最不严肃的部分。最哲学的部分是单纯而宁静地生活。如果他们写过政治,那就好像是在给疯人院订立规则;如果他们表现出一副谈论重大事务的样子,那也是因为他们知道他们对之讲话的那些疯子们个个自以为是国王或者皇帝。他们研究他们的原则,为的是使这些人的疯狂变得尽可能无害”。见汉娜·阿伦特《康德政治哲学讲稿》,罗纳德·贝纳尔编,曹明、苏婉儿译,上海人民出版社,2013年版,第36页;另见 Hannah Arendt, “Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought” in *Essay in Understanding 1930-1954*, p.429.

[3] 汉娜·阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海世纪出版集团2009年版,第110页。

阿伦特看来,依照海德格尔的理解,孤独和私人化的沉思是行动的最高形式。所有其他的活动,作品的生产,公共作用以及对话都应被贬入匿名的空间遭受沉沦,而沉思生活才是人的此在最高的可能性,即本真的存在。在《关于人本主义的书信中》,海德格尔也曾谈到:“行动的本质乃是完成,而完成意味着:把某种东西展开到它的本质的丰富之中,把某种东西带入这种丰富性之中,即生产出来”^[1],对阿伦特而言,海德格尔将行动的阐释完全的思想化了,依照这种解释,展开到本质的丰富性中即是让其在存在的在场性中自身完满起来,自己产生自己,在这个场域中的此在固然不是柏拉图哲学中制作(poiesis)的等级传统,但是仍然指向一个本真的孤独的存在着的我(self),并最终指向存在自身。在这里,思想仅仅与存在相契合,包括行动、意志、判断均被思想所吞并,因此,“海德格尔把自己完全陷入思想的活动中,这种职业思想家倾向于控制一切活动的权力,因而混淆和合并了思想与行动,思想与意志,思想与判断”^[2]。当然,在阿伦特看来,海德格尔的思想与柏拉图的哲学还是有所区别的,即柏拉图的哲学是“反政治(antipolitical)”的哲学,而海德格尔的思想是“非政治(unpolitical)”的思想^[3],海德格尔的思想并不是要如柏拉图一样用思想去“压迫”行动,而是要用思想去“吸收”行动,二者虽有区别,但这种“区别”还是不能掩盖二者之间潜在的一致性,即思想对行动的排斥和思想对行动的怀疑与偏见的一致性。

对于阿伦特来说,行动和思想是决然不同的,人处在行动与思想“之间”。阿伦特明确谈到:“亚里士多德是明确地认识到思维(思想)活动这种固有的无家状况的唯一一位伟大思想家——因为他十分了解和清楚地意识到了行动和思维(思想)之间的差异(即政治生活方式和哲学生活方式之间的根本性差异)”^[4]。在阿伦特看来,行动与思想,一个归属于公共政治领域,一个归属于私人精神领域,行动是与他人在一起,而思想则是和自己在一起,行动涉及人类事务的领域,包括了意见及公众的言说,它可以有效的从外部“对抗”类似极权主义对公共领域的统治并促成政治权力的发生,而思想则涉及心灵与道德的生活,隐含着自我和自身的“合二为一”(two-in-one),它可以有效的从内部“反抗”类似极权主义对私人领域的吞噬并促成虚假的意识形态的解体。对阿伦特来说,行动和思想之间存在着明显的差异性,在二者之间必须做出区分,任何将行动和思想相等同方式、或者同化的方式、甚至取代的方式都是阿伦特所不能接受的^[5]。虽然在思想和行动之间存在着差异性,但是在阿伦特看来,思想和行动也并非是完全分离的,这种差异性中还存在着一种内在的统一性。按照阿伦特的理解,在古希腊城邦中,公民正是过着一种思想和行动内在统一的生活,而logos这个词就象征着这种统一,因为它既是“言说”^[6]也是思想,而苏格拉底就体现出政治与哲学的这种一致性——在希腊城邦这个公共领域中,苏格拉底一方面作为一个公民而行动,与其他公民在一起交流和审慎意见,作为一只牛虻叮咬他们,并作为一个“助产士”帮助他们产生“事实的真理”;另外,他又随时停下来思考(stop and

[1]马丁·海德格尔:《路标》孙周兴译,[北京]商务印书馆2000年版,第366页。

[2]Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, p.21.

[3]对于海德格尔的“政治属性”,不同的研究者给与了不同的答案,例如,哈贝马斯认为海德格尔是“反政治的”,多米尼克·雅尼哥认为海德格尔是“不关心政治的,厌弃政治的(apolitical)”,而在阿伦特看来,海德格尔显然是“非政治的”,见Dana R.Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, pp.241-242.

[4]汉娜·阿伦特:《精神生活·思维》,姜志辉译,[南京]凤凰出版传媒集团2006年版,第222页。

[4]阿伦特在与麦克弗森的对话中谈到思想和行动的关系问题,阿伦特明确指出,“思想”绝非“行动”,说思想就是行动是相当不诚实的(dishonest)。见“On Hannah Arendt” in *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, edited by Melvyn Hill, St Martin's Press, New York, p.304, 另见Robert Burch, “Recalling Arendt on Thinking” in *Action and Appearance: Ethics and the Politics of Writing in Hannah Arendt*, edited by Anna Yeatman, Phillip Hansen, Magdalega Zolkos, Charles Barbour, The Continuum International Publishing Group, p.15.

[5]在阿伦特那里,言说(speech)是行动(action)最本质性的表达,她经常在著作中将言说与行动并置来进行阐释。见汉娜·阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海世纪出版集团2009年版,第138页。

think),进行思想的内在运作。因此,行动揭示了思想,而思想则促发人们去行动,正是在这种行动和思想的“之间”(即“行动-思想”),人类的复数性和自由得到了彰显。

对阿伦特来说,柏拉图哲学中“行动>思想”这种“压迫性”范式的确立和极权主义的现实使她紧迫地要重新复兴政治行动的概念,但同时,也正是海德格尔的“思想←行动”的“吸收性”范式与这位思想者曾经介入极权主义运动的事实,使得她更加迫切的要对行动与思想的关系要一探究竟。对于阿伦特来说,她亲身目睹了一位职业思想家把自己隔绝在孤独自我的象牙塔之中,在政治危机时刻,放弃了自己的政治责任而产生的后果。同时,他对“常人”和“公共性”始终抱有的潜在恶意,也使他错过了对于人作为行动之存在而进行阐释的可能性。在阿伦特看来,海德格尔的思想是一种纯粹之思,它体现在思想者完全退入思想的隐秘居所。而当某一次历史事件或者世界事件把思想者牵引出他的巢穴,进入人类事务的领域,就会经历一种类似柏拉图洞喻中的迷失,此时政治判断的错误就会发生。因此,一方面海德格尔试图脱离显现的政治世界,但另一方面他又试图用纯粹思想去解释和“统御”这个世界,于是这种思想不仅拒斥了与行动的联系,也拒斥了与判断之间联结。对于阿伦特来说,行动与判断不仅不能被艾希曼式的“无思”所熄灭,同时也被海德格尔式的“思想”所熄灭。

四

我们说从阿伦特早期的行动理论来看,海德格尔始终是作为一个批评的对象而出现的,从阿伦特晚期的判断思想的分析来看,她实际上仍然延续着对海德格尔的批评。如果说早期在阿伦特的视域中需要面对的一个问题是如何解决海德格尔用思想吞噬行动的问题,那么在阿伦特政治思想的晚期,另一个亟需解决的问题就是海德格尔在其“纯粹之思”用决断替代判断的问题,即在海德格尔那里,他用思想的决断使思想者放弃了他人,放弃了判断。而判断的构建对阿伦特来说却异常关键,它意味着需要在哲学层面上进一步厘清与海德格尔在“决断”问题上的潜在关系,并且只有这样才能促发政治之要素的进一步延展,才能最终完成人类关系之网的构造,才能彻底“清算”海德格尔“纯粹之思”的潜在危险。

在阿伦特看来,对思想者海德格尔的“纯粹之思”而言,个体此在甚至民族此在需要的始终是“决断”(Entschlossenheit)而非“判断”。在《存在与时间》中,海德格尔实际性的构造了这种本真能在的“决断”。在海德格尔那里,公共领域的行动者往往会丧失自身最本己的去生存的可能性而迷失于“常人”之中,而“常人”所具有的特点既是忘记了存在自身的人,他们与他人的共在中,总是抱着好奇的心态进行着“闲谈”,而并不进行理解。因此,对于海德格尔来说,如果此在要脱离这种“沉沦”的状态,就必须面对自我在内心与常人的争执,面对个体的死亡,即“向死而生”,从而接受在世的短暂的命运,从而“决断性”地离开常人,而走向本己的生存。因此“决断”表现为脱离常人状态,面向精神领域进行自我筹划,“这种缄默的,时刻准备畏的,向着最本己的罪责存在的自身筹划,我们称之为决心(决断)”^[1]。当此在决断性的向自身本己进行筹划时,“决断”让我能够成为我自身,从而脱离平均状态的“常人”,而走向作为我的此在,并在“此”中展现存在的真理。对于“纯粹之思”而言,决断所展示的东西正是此在存在本身,它本己地存在,是生存的原始真理,是源始真理的敞开与发生,公共世界的常人的非本真性只有通过决断的自我筹划才能摆脱非本真的状态而达乎其本真状态。阿伦特认为,在思想者海德格尔那里,与他者共在的境况既可以是表达为闲谈,也可以是意志的破坏性^[2],但是不论如何,都与“纯粹之思”的路径不相符合。

在阿伦特看来,海德格尔对此在之生存性的阐释以及对本真和非本真的区分使公共世界的构建

[1]马丁·海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,〔北京〕三联书店2014年版,第339页。

[2]见 Hannah Arendt, *The Life of the Mind, Two /Willing*, p.180.

不再可能。因为在海德格尔那里,常人的日常操持使此在自身被遮蔽了,而要达乎此在的本真状态就必须脱离与他人之间的联系,即脱离一种在世界之中的“共在”,而方式即是“决断”^[1]。这种决断放弃了人类特有的共通感,放弃自我与他人之间的联系与交往,结果必然是达乎单数的自我而进入一种孤独的个人化原则,放弃的必然是复数性人类存在的根本境遇。而这种本真的此在在阿伦特来看必然是孤独的,且最终的指向是完全“思想化”的。对阿伦特来说,是复数的“人们”而不是单数的“人”生活在地球上。人们相互联结且不可割裂的生活在一起,始终在与他人交往并发生交互性的作用,相互宽恕,相互承诺。因此,在人的政治活动中更加需要的是“判断”而非“决断”,对于阿伦特来说,判断最具政治性,它归属于经验领域,并且始终是复数性的。它能够一方面保证行动者在政治行动的有效性并确保参与者行动的能力,同时也能保障旁观者在政治实践中的有效“涉入”且对公共领域的行动在意义有所保证。可以说在阿伦特那里,从前期行动到后期判断她始终关心着在前哲学层面上对公共领域的构建^[2]。

对于阿伦特来说,判断不是决断,判断也绝非思想。思想只是判断的前奏,思想能保障私人精神领域的完整性,破除僵化的意识形态和习惯,并且能在私人的道德层面上保障良心的完整,但思想却不能替代判断。阿伦特的经历告诉她,思想的栖居对于思想者来说是必要的,但公共领域的构建更需要的是在人们共同分享言语和行动的复数性世界中展现出来的对于人类事务参与和表达的判断。虽然判断归属于精神生活的领域,但判断与公共领域最为切近,判断本身也“随时准备返回”公共领域,构筑行动者和旁观者之间的联结。在阿伦特后期从积极生活“回归”沉思生活的过程中,我们可以大胆的猜测在阿伦特的头脑中始终出现着两幅面孔,一副面孔就是“无思”(thoughtlessness/

[1]汉斯·约纳斯认为决断(Entschlossenheit)概念在海德格尔1933年涉入纳粹组织扮演了“关键性的角色”：“它(指决断)在道德标准上空洞而茫然,不能提供任何内在的标准来判别什么是合乎道德的政治行为,什么是不合乎道德的政治行为。相反“决定”(决断)的决定因素是纯粹形式或者政策性的(突出了与卡尔·施密特的相似性);其效力要有为了特定事业而承诺投入的纯粹量或者程度来判定,而不许考虑其结果”。见理查德·沃林:《海德格尔的弟子——阿伦特、勒维特、约纳斯和马尔库塞》,张国清、王大林译,江苏教育出版社2005年版,第139-140页;在哲学的层面上,关于海德格尔“决断论”与“反决断论”的争论可参考汉斯·斯鲁格:《海德格尔的危机——纳粹哲学的哲学和政治》,赵剑等译,北京出版社2015年版,第343-344页;朱利安·扬《海德格尔 哲学 纳粹主义》,陆丁、周濂译,[沈阳]辽宁教育出版社2002年版,第111-155页。

[2]罗纳德·贝纳尔认为阿伦特的判断理论存在着前后期的区分。基于这种区分,阿伦特的思想在前后期产生了一种“断裂”。这种断裂导致阿伦特从前期行动者的“代表性思考”进入到后期旁观者的“回溯性判断”,使阿伦特从行动跃入到思想,从积极生活退回到沉思生活。德国哲学家韦尔默赞同贝纳尔的观点,并进一步谈到:“正如罗纳德·贝纳尔在他对阿伦特判断理论的出色解释中指出的,一个理由可能是阿伦特没有在我们的世界上看到真正的行动和自由的任何前景。另一个理由可能在于,与表面相反,阿伦特在《人类状况》(《人的境况》)中发展的行动理论并不允许她朝这个方向前进”。见汉娜·阿伦特《康德政治哲学讲稿》,罗纳德·贝纳尔编,曹明、苏婉儿译,上海人民出版社,2013年版,第36页,第12-17页,第136-138页,第199-202页;另见阿尔布莱希特·韦尔默:《后形而上学现代性》,应奇、罗亚玲编译,上海译文出版社2007年版,第142页。我们认为这样一种“断裂式”的阐释误解了阿伦特的判断思想,进而曲解了阿伦特政治思想的内部统一性,对于阿伦特来说,并非一种断裂而是其政治思想的延续和递进,即从行动到判断恰恰展示了阿伦特在努力构建基于其本真政治的完整的公共理论,说阿伦特晚期回归“沉思生活”的路径是缺乏根据的。相关讨论可见:菲利普·汉森:《汉娜·阿伦特——历史、政治与公民身份》,刘佳林译,[南京]江苏人民出版社2007年版,第242页;赛瑞娜·潘琳:《阿伦特与现代性的挑战——人权现象学》,张云龙译,[南京]江苏人民出版社2012年版,第37页,第93页;见 Elisabeth Young-Bruhl,“Reflection on Hannah Arendt’s The life of the Mind” in *Hannah Arendt: Critical Essay* edited by Lewis P Hinchman and Sandra K. Hinchman, Albany: State University of New York Press, 1994, pp.335-364。

absense of thinking)的艾希曼^[1],另一幅就是思者海德格尔。对于阿伦特来说而言,艾希曼是一个有行动但却无思想且无判断的行动者,是一个“残暴的傻瓜”^[2]的形象,一个“平庸之恶”的代表者。艾希曼的行动(deed)穷凶极恶,但是艾希曼这个行动者(doer)却绝非一个魔鬼^[3]。正因为他缺乏思想,所以他不能破除一种狂热的意识形态的裹挟而造成自身道德的垮塌。也正是因为他缺乏判断,所以他不能站在他人的角度上思考而造成了灭绝性的灾难。对阿伦特来说,艾希曼事件是一个典型的政治事件,但是海德格尔事件则更多的是一个思想事件,海德格尔与艾希曼不同,海德格尔并非一个行动者而是一个“沉思”的旁观者,他并不缺乏思想,但是他缺乏判断,因为他不仅用沉思吞噬了行动,同样用决断吞噬了判断。对于思者海德格尔来说,重要的不是公共领域的构建而是精神领域的构建,是此在回复其最本己的存在,是思者如何入思,让思想驾驭行动,用思想替代判断。而对于阿伦特来说,这种思想的“统御”虽然不会如平庸的艾希曼一样带来灾难性的后果,但是他对公共领域有着潜在的破坏性,它的结果就是放弃共同感,放弃他人,放弃人与人之间的相互联结,退入私人化的孤独沉思,只是在某个特定历史时刻,担当类似拉图“哲学王”式的统治性角色。

五

对于阿伦特来说,海德格尔不是哲学家,而是“哲学家中的哲学家”,是纯粹的思想者。这一方面是表达了她对海德格尔思想力量的钦佩,但是另一方面也是对海德格尔沉醉于纯粹思想的一种精妙的讽刺^[4]。在海德格尔那里,他一方面言将政治的本质归于“非政治”的存在之思,并对政治自由漠不关心,哀叹“人性本质的灭绝”,另一方面又期冀把所有人类真实的经验领域还原为形而上学式的“纯粹之思”及存在的历史问题^[5],并对它进行规定和划界。在阿伦特看来海德格尔责备了柏拉图式的洞穴真理,但自己却又默默地返回洞穴之中,他解构了传统的西方哲学,但是自己又遁入“纯粹之思”中沉思路径之中。

按照阿伦特的理解,在西方思想的历史中实际上存在着两种截然不同的旁观者,一种是前柏拉图时期的“剧场旁观者”(政治之思),另一种是柏拉图奠定的“超验规则的旁观者”(纯粹之思)。在阿伦特看来,剧场中的旁观者的判断性角色最切近柏拉图之前原初希腊思想中对于沉思(theōria)的理解^[6],即公民在平等的城邦中构成了旁观者的凝视,旁观者涉入一场悲剧性的演出,将其凝视投入人

[1]阿道夫·艾希曼,纳粹德国的高官,也是在犹太人大屠杀中执行“最终方案”的主要负责人,被称为“死刑执行者”,他于1960年被以色列的情报部门摩萨德在阿根廷秘密捕获,并又被秘密运至以色列的耶路撒冷接受审判,成为当时轰动一时的事件,阿伦特在1961年受《纽约客》杂志的委托去耶路撒冷参与了案件旁听的全过程,其杂志稿件于1963年结集出版,名为《耶路撒冷的艾希曼——一个平庸之恶的报道》,在这本著作中,阿伦特无先例地提出了一种“平庸之恶”的观点而备受瞩目,同时这本著作也象征着阿伦特政治思想转折和递进的一个节点,并开启了她政治之思的另一种向度和可能性。

[2]Hannah Arendt, *The last Interview and Other Conversations*, Melville House Publishing, 2013.

[3]Richard Bernstein, “Is evil a misleading Question?” in *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on Ethics and politics*, edited by Roger Berkowitz, Jeffrey Katz, Thomas Keenan, Fordham University Press, New York, 2010, p.133.

[4]塔米尼奥认为阿伦特对海德格尔思想的态度经历了一个“诱惑—悲痛—讽刺”的过程,见“The History of an Irony” in Jacques Taminiaux, *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, pp.1-23.

[5]Hannah Arendt, *The Life of the Mind, Two /Willing*, p.182.

[6]塔米尼奥认为海德格尔忽视了亚里士多德的《诗学》,没有注意到其中涉及的古希腊思想中悲剧—行动—理论(theōria)之间的内在关系,见《亚里士多德全集·第九卷》,苗力田主编,〔北京〕中国人民大学出版社1994年版,第639-688页,因而走向了纯粹思想的路径,相反,阿伦特则注意到了这种内在关系。对于海德格尔的存在思想来说,他更多借鉴的发挥的是亚里士多德的《形而上学》和《尼各马可伦理学》。见 *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*, pp.98-115.

类事务之中,这种凝视并没有分离自己与显现世界而达到一种沉思路径,而是在复数性的领域找到和发现在他人陪伴下的判断,这种凝视不同于柏拉图之后哲学意义上思辨性(theorētikos)的观看。而海德格尔在阿伦特心中显然属于思辨性的超验规则的旁观者,这种旁观者通过决断卷入了沉思生活,从公共的现象领域中撤离,把“做”转化为“想”,把现象当做是“理念”或“存在”的堕落。在这种旁观者看来,只有孤独思想才是历史记录中最有意义的行动,唯有内在于沉思的个体化之中,自我才能的到救赎,而世界历史以及存在的命运在一个特定的历史时刻必将取决与他。

对于阿伦特来说,旁观者不是一个思者,而是一个判断者。正是这个旁观者与行动者一起构造了完整的公共领域,也同时构造了一个完整剧场式隐喻,“正是由于人类的这一理念——该理念呈现在每一个人那里——人人都是人类的一份子,并且,正因为这个理念不只是人们判断的原则也是行动的原则,人们才能被称为是‘文明’的,或‘具有人性的’。正是在这一点上,行动者和旁观者统一了;行动者的准则与旁观者的准则据之对世界的景象下判断的准则(也即‘基准’)合二为一”^[1]。对于阿伦特来说,一幕悲剧的上演离不开舞台上的演员,但是同样也离不开台下的观众,而正是康德把她的视域从前期台上的行动者拉回到后期台下的判断者,使她在一种更大的境域中思考行动者和旁观者的关系,思考行动与思想及判断的关系。在这种视域中,人处在行动与思想之间,行动者与旁观者共属一体,正是他们共在的区域决定了公共空间的构建,决定了一个显现的空间。在这个意义上,可以说阿伦特“后期”关于判断者的阐释不仅应和了“前期”她所谈到的历史性的旁观者,而且是一种其思域更新与扩展,此时的旁观者不再仅仅是作为一种行动的凝视者,去“保障”卓越行动之不朽,而是加入到行动中来,构成了公共领域中行动生活的完整意义^[2]。

可以说,从行动到判断,阿伦特构建了他的完整的公共理论,并且始终伴随着对海德格尔的批评,在海德格尔身上阿伦特看到了一种纯粹之思的潜在危险。这种纯粹之思隔绝了自我与同伴及与世界的关联,模糊了公共领域,放弃了行动、意志和判断,潜在地摧毁了一个可以触知的、实质的、潜在的自由空间,使自我迷失于思想的迷宫之中。对于阿伦特来说,相较海德格尔,苏格拉底是一个更加睿智的典范,他一方面可以投入公共领域与他人交往,关注他人,倾听他人,提升意见的真理性,促进人们行动参与和甄别判断的能力;另一方面,他又可以从容的撤入思想之中,破除僵化的意识形态并确保私人道德中良心的正常运作。可以说,苏格拉底就是阿伦特心目中最具典范性的“在-之间”,在行动与思想之间,在哲学和政治之间,在公共与私人之间,在思想者和公民之间,并且始终能保持着这种张力。海德格尔显然不是这个睿智的典范。

〔责任编辑:曾逸文〕

[1]汉娜·阿伦特:《康德政治哲学讲稿》,罗纳德·贝纳尔编,曹明、苏婉儿译,上海人民出版社2013年版,第113页。

[2]实际上,我们认为阿伦特对于“旁观者”的内涵和意义的阐释在后期著作中得到了进一步的充实和完善,在前期著作中,“旁观者”仅仅是行动的保障者和凝视者以之保障行动之“不朽”,而在后期著作中,“旁观者”则与“行动者”一起构成了公共领域的完整结构和意义。见汉娜·阿伦特:《过去与未来之间》,王寅丽、张立立译,〔南京〕译林出版社2011年版,第40-44页;汉娜·阿伦特:《马克思与西方政治思想传统》,孙传钊译,〔南京〕江苏人民出版社2007年版,第113-114页;汉娜·阿伦特:《康德政治哲学讲稿》,罗纳德·贝纳尔编,曹明、苏婉儿译,上海人民出版社2013年版,第63-117页。