



在世与自由 阿伦特自由观的哲学解读

陈胜云

(中共上海市委党校 哲学教研部, 上海 200233)

摘要:从柏拉图和亚里士多德开始,自由从现实政治隐退到哲学沉思逐渐成了西方哲学传统,马克思的功劳是以改造世界的口号反叛了西方哲学传统。主张劳动解放的哲学路径并不能完成颠覆西方哲学传统的基本任务,因为劳动永远是自然必然性过程。只有在劳动之外才能找到人类实现自由的可能性领域,一个由多元个体性建构的主体间性存在空间,即公共领域。

关键词:在世;自由;阿伦特

中图分类号:B712.49

文献标识码:A

文章编号:1004-0544(2013)11-0042-03

一、西方哲学传统的反叛与自由的现实回归

纵观阿伦特思想历程,不难发现,阿伦特的哲学分析具有重要的实践指向,这一点与强调改造世界的马克思的哲学观点是一致的。但在实现路径上,马克思从政治自由追问到特定社会的经济基础,阿伦特则更多地讨论政治自由本身的实现领域与方式。

由反犹迫害引发的政治哲学讨论,在阿伦特这里,首先关注的是自由主题。有着深厚现象学、存在主义理论功底的阿伦特,通过对西方哲学传统与自由关系的主题讨论,充分阐释了自己对自由的认识。在她看来,现实生活中人类自由的缺失与人们长期以来对自由的逃避相联系,西方哲学传统与自由之间若即若离的关系反映的正是人们在现实生活中对自由时而强调时而逃离的状态。

从哲学与自由的关系看,自由在古希腊和古罗马是现实的生活存在,这个时候的哲学欲望是参与政治,独立的自由哲学思想并不存在也没有必要。但是,从巴门尼德和柏拉图开始,哲学传统就开始建立在城邦及公民的冲突基础上了:“哲学家选择的生活方式被理解为政治生活方式的对立面。”^{[1]p149}其中,最具象征性意义的事件是苏格拉底为自由而献身雅典政治。由于苏格拉底致力于雅典城邦政治却被保守派迫害致死,所以,在柏拉图之后,自由便开始从现实政治隐退到哲学沉思。为此,阿伦特把柏拉图和亚里士多德看作既是古希腊哲学思想的终结者,又是“西欧哲学传统的创始人”。^{[2]p9}通过哲学史研究,阿伦特指出,逃离自由的哲学理念在古罗马著名的斯多亚学派哲学家爱比克泰德的思想中有很好的体现,爱比克泰德说,一个人的自由来源于不进入到自身之外的权力范围。这种自由哲学观对应的是人们现实无权却尝试在思想中获得自由的渴望:“人们就尝

试有意识地让自由观念从政治中摆脱出来,并力图提出一个人即便在世为奴也不失其自由的主张。”^{[1]p140}

与此同时,宗教自由观逃离现实政治的隐退过程有着与哲学相似的历史背景。据阿伦特考察,自由在我们哲学传统中的首次露面,发生在宗教对话的经验中,首先是在保罗那里,然后是在奥古斯丁那里。就历史发生来说,基督教的自由理念也来自那些开创西方哲学传统的哲学家们的思想,对于这些哲学家来说,“脱离政治是通往更高、更自由的生活方式,即沉思生活的前提。”^{[1]p143}其原因在于,宗教界人士对政治本身的怀疑和敌视,为了不受拘捕,他们要求逃离政治的干预。

由此可见,哲学也好,宗教也好,以意志自由与沉思为特点的自由观来自逃离现实政治迫害的想法,这种想法无对错之分,但却成就了西方长期以来把现实自由转换成沉思式自由的哲学思想传统。这一传统的主要问题在康德那里获得了系统的分析,并提出了自己的理论预设:“内知觉和内经验领域并不比我们用于理解和认识世界的外感觉更能确证自由的存在。”^{[1]p137}康德尝试通过纯粹理性和实践理性的区分,把自由从内在动机的因果律与统治外部世界的因果法则的双重压力中解救出来:实践理性的核心是自由,但是这个自由不出现在我们感知的领域。黑格尔在对康德的做法提出不同看法的同时,把西方哲学传统推到了极致,精神自由的实现被彻底地历史化。黑格尔告诉我们,自由的实现就是精神的自我认识和自我发展,即自由历史的终结就是真理的实现,所以,“在黑格尔的思想里,终结只能是与真理相同的。”^{[2]p8}

藉此,黑格尔是最初向西方哲学传统发起挑战的哲学家,他把人类社会解释为随着历史的运动而变化着的世界。马克思的功劳就是主张掌握黑格尔所言说的这个历史过

作者简介:陈胜云(1970—),男,浙江龙游人,哲学博士,中共上海市委党校哲学教研部副主任、教授。



程,并能动地改造我们所处的世界。所以,阿伦特说:“马克思提出‘哲学家们只是用不同的方式解释世界问题在于改变世界’——马克思自己向传统的挑战,这个命题是从黑格尔思想体系中的许多结论中引申出来的一个。”^{[2]p11}

应该说,阿伦特并不否认从解释世界到改造世界转向的重要性,相反,她还从哲学史的角度肯定了马克思的历史贡献,说马克思在以往的大思想家中具有独一无二性,他使我们关注一直以来没有解决的自由问题,并使我们有可能走出哲学的沉思并回到现实。从这个角度看,人们主张的马克思颠倒了黑格尔的说法,不如更确切地说是马克思“颠倒了思维与活动、精神与劳动、哲学与政治等想到关系间的传统的等级。”^{[2]p88}马克思重新使自由走出理论的抽象,超越宗教哲学所主张的意志自由,把自由的实现拉回到人类社会现实。这一点对于意图逃离法西斯主义暴行之阴影的阿伦特来说至关重要,而显然这种努力必须先从解构逃离现实自由的传统思想开始:“尽管一种内在的、非政治的自由概念对思想传统产生了重大影响,我们仍然有理由说,一个人如果不是首先经历过作为一种世间有形实在的自由状况,他就根本不知道内在自由。”^{[1]p141}

但是对于阿伦特来说,我们已经与马克思不是同一时代的人了。因此,当今讨论以劳动解放为重点的自由问题,在思想上是落后于时代的。阿伦特反问:“问题是对政治产生这么大影响的马克思自己是否真正关心这样的政治?”^{[2]p12}在她看来,马克思依托于劳动解放的自由实现路径没有能够做到对西方哲学传统的彻底颠覆,因为,劳动的解蔽与人类自由的实现并非一回事。

二、在世的劳动解蔽与自由的超越性

阿伦特说,劳动的自然必然性过程与政治行动的自由性质是完全有别的,当马克思把劳动解放当作核心政治任务时,政治自由的纯洁性也就或多或少地玷污了。因此,在劳动问题上,“马克思将遭到批判。”^{[3]p60}阿伦特告诉我们,把劳动当作人的本质的对象化来看待是对人的自由本质的误解,因为,劳动意味着被必然性所奴役,而这种奴役内在于人类生活状况中。为生命而作的劳动是与所有其他类型动物共有的东西,因此不能被看成是人的本质性存在。马克思对人的本质的界说,是把人下降为一种“劳动动物”,而劳动动物是非世界性的:

劳动的非持存性。劳动是与消费联系在一起的,而劳动产品消费的易逝性确证了劳动作为人的类本质的不合理性。一切劳动的特点正是留不下任何东西,它辛苦劳动的产物几乎在劳动的同时就被迅即消耗掉了,这样的劳动作为人的本质规定是值得怀疑的。阿伦特认为,个体的生命不可能永久持存,只有公共领域的政治行动才具有其人类存在的持久性,因为由不同时代的人们的交往所汇集的公共领域及政治行动将会影响到未来的人们的政治行动。此在的意义与时间的持存,这是来自存在主义的基本命题。

劳动的自然必然性。劳动是动物新陈代谢的一般过程,它受到自然必然性的限定,因此用劳动定义人,与把人界定为不自由的动物无异。阿伦特说,劳动就如马克思所

言,始于对象化,始于一个客观的对象世界的建立,但是劳动的辛苦也决不会把劳动动物从它的周而复始的循环中拯救出来,从而劳动动物始终处在永恒的自然必然性之下。在此意义中,人类永远无法从劳动的自然必然性即生存必然性中获得解放,除非另辟蹊径,在劳动之外找到解放的可能性领域。阿伦特提醒我们说,这就是公共领域:为了自由,一个必须让自己从生存必然性中解放出来,从而需要一个与他们相遇的公共空间,一个政治上组织起来的世界。

由于以上原因,劳动永远无法摆脱其基于自然必然性过程的私人性:“劳动动物禁闭在他自己身体的私人性当中,被需求的满足牢牢捕获,这些需求是他无法与他人分享和真正交流的,就此而言,他不是逃离世界的,而是被抛出世界的。”^{[3]p85}因此,阿伦特做出判断说,马克思尝试通过劳动解放来拯救人类历史,其方法比黑格尔更加为传统所束缚;马克思所主张的历史通过劳动解放而走入终结的结论,明显带有乌托邦的因素。从历史看,劳动解放主题既非城邦自由生活的中心主题,亦非 20 世纪以降人们自由生活的中心主题。这是阿伦特把马克思的理论贡献仅仅限定在 19 世纪的根本原因:“马克思是 19 世纪唯一的使用哲学用语真挚叙述了 19 世纪的重要事件——劳动的解放的思想家。”^{[2]p12}

阿伦特之所以要解构马克思的劳动哲学思想,跟她思想中的工具理性批判逻辑是相联系的。二战后,在传统理解模式中被倡导的普遍的、整体的理性遭了解构后,人们发现,价值理性的湮灭和工具理性的盛行似乎与人类的普遍暴行(对自然的征服与对人的奴役)有着或多或少的联系。与阿伦特逃亡期间结成朋友关系的本雅明,在其历史哲学手稿(此手稿后来移送到其好友阿多诺处)就谈到工具理性与历史断裂之间的内在关系。而这绝不是特例,在当时,工具理性的批判以显性或隐性的逻辑贯穿于现象学、存在主义、西方马克思主义、结构主义等主要思想流派的研究,诸多学者都把马克思的劳动与生产观念当作重要分析对象。工具理性批判的总体语境,对于同时代的阿伦特来说,显然也是无法摆脱的,而被阿伦特思想导师海德格尔在此在在世分析中所器重的马克思劳动分析,也就自然而然地进入到了她的理论视野。在阿伦特看来,马克思的思想从反叛柏拉图以降的沉思自由的传统,到无产阶级革命的动员,都具有很强的现代性,但在理论背后同样隐藏着工具理性化的社会理解,作为理论阐释的核心地带,马克思“把所有人类的活动,修正、解释为劳动的活动。”^{[2]p9}

因此,劳动解放在阿伦特那里,首先是个政治哲学话题,劳动的自然必然性属性使其无法成为人类自由领域的阐释前提,而自由理应是属于政治的本质规定性。如此一来,马克思那里被理解为人类历史前提的劳动活动就被诠释性地限定在了非自由领域,自然必然性过程所隐藏的征服自然所衍生的权力意向进入政治领域就有可能导致极权主义的产生。这是阿伦特讨论马克思劳动观的前提性设定,为其劳动在世的主体间性理解提供了根本方向,也为其理论逃离劳动预设了政治领域的公共空间。



三、在世的主体间性与自由的公共性

在对人类解放和自由的解释中,阿伦特把马克思那里处于基础性地位的劳动置换为公共领域的政治行动,这与阿伦特对人之在世的在存在主义理解,及其对主体间性的阐释直接相关。

在存在主义看来,人之在世指此在同世界的总体性关系,并非指导一个称之为此在的存在者与另一个称为世界的存在者比肩并列,而是指此在的敞开状态,人生在世是此在同他人及他物打交道,并不断筹划自身的各种可能性。阿伦特把存在主义对他物的理解放在次要的位置上,强调人是与他人的交往关系中真正在世的。阿伦特说:“我们首先是在与他人的交往中,而不是在与自我的交往中,意识到了自由或自由的对立面。在自由成为一种思想属性或意志品格之前,它被理解为自由人的身份,这种身份能让他自由迁移,走出家门进入世界,在那里用言辞和行动与他人相遇。”^{[1]p144}

这就解释了,为什么当我们把人的自由限定在我和我自身的关系中时,我们就已经逃离现实自由了。阿伦特形象地告诉我们说,当自由概念被经验为某种在我和我自身之间发生的事情,某种在人际交往以外发生的事情时,自由便变成了主要的哲学问题之一,自由意志和自由成了同义词,自由的存在只有在彻底孤独中才经验得到。而如此这般的自由界说肯定的是抽象的主观的意志自由,而不是现实中处于此在敞开状态的人与人的自由交往关系。这里需要澄清的是,阿伦特所主张的现实的主体间性,包括政治行动者之间的主体间性,也包括行动者与观察者之间的主体间性。^{[5]p70}

因此,自由的真正实现一定需要在同样的状态下的他的陪伴,这种陪伴建构起来的恰恰是人类的交往关系或关系共同体。但是,并不是每一种人类交往方式和每一类共同体都以自由为特征。首先,在人们共同生活却不结成一个政治体的地方,比如家庭,规定他们行动和行为举止的就不是自由,而是生活必需品的获得和对维持生计的关切。因此,当马克思把人的本质界说为一切社会关系之总和时,阿伦特是赞同的,而当马克思把作为总和的社会关系定位于劳动关系,定位于具体的生产关系时,她就不同意了。其次,在人为世界没有成为行动和言说舞台的地方,比如在专制统治社会,自由也就不可能是世间实在:“没有一个从政治上得到确保的公共领域,自由就没有得以显现的在世空间。”^{[1]p144}

在阿伦特看来,人的关系性存在只有在政治领域作为主体间性出现的时候才可能是自由的,才可能使人的本己性得到解蔽。自由作为一种可确证的事实,与政治共存并彼此交织,如同一枚硬币的两面。这里的理论预设是,政治的本真性存在是自由;自由不是作为一个问题,而是作为一个日常生活的事实而人所知晓的领域,是政治领域;在人类所有能力和潜能当中,“行动和政治是唯一我们如果不至少假定自由存在着,就根本无法想象的东西。”^{[1]p139}

就人类存在的现实生活过程来讲,阿伦特解释说,安全指向的以劳动为基础的私人领域,与自由指向的以政治

行动开辟的公共领域,是两个截然不同的领域。在私人领域,人们追求的是经济和物质性存在,而公共领域中存在的却是持久的自由目的。在现实生活中,私人要进入公共领域都不是一件容易的事,它需要无比的勇气:“勇气让我们摆脱生命的忧虑,一心追求世界的自由。勇气不可或缺,乃是因为在政治中,安危所系的不是生命,而是世界。”^{[1]p148}这里提到的“世界”,便是前面所阐释的主体间性存在,是超然于人与自然关系的主体性世界。

阿伦特把人类整体自由的实现回置到了政治领域,希望在劳动活动的自然必然性领域之外实现哲学理想。这既与阿伦特对法西斯主义的身体体验有关,亦与她对哲学传统的认识有关。在她看来,按照一般定义,政治事务中我们理应将人的自由当成一条自明真理,而在所有科学及理论探索领域中我们从来就服从于因果律。在《论革命》^[4]这个文本中,通过比较法国革命与美国革命,阿伦特告诉我们,她更倾向于美国式民主政治。但是美国式民主政治也并非毫无缺陷,它同样存在着政治谎言和欺骗,主要原因是,这种政治设计以保护特殊利益为目的。

与此对应,被当作资本主义国家意识形态主流话语的自由主义也受到了阿伦特的批评。阿伦特认为,自由主义“认为政治必须一门心思地关心维持生计和捍卫生命利益”,^{[1]p147}因此其行动根本上都屈服于必然性之下,结果是政治领域被社会经济生活领域所遮蔽。迈克尔·麦卡锡认为,“阿伦特从多个相互交叉的维度批判了自由主义,但这并没有阻止阿伦特去认识现代自由社会的积极方面。”^{[6]p264}很显然,阿伦特对自由主义的这种批判,既是其理论工具理性批判逻辑的延伸,也是与她期望从政治奴役状态拯救人类的理论目的相一致的。

由此可见,阿伦特的自由观是其逃离政治暴力的存在之思,其理论指向的正是当代人的工具理性化生存。阿伦特侧重于政治视角来阐述其自由观,虽然在方法论上隐含着对马克思主义“基础—上层建筑”社会理解框架的批评,却开启了政治哲学的存在主义阐释维度,在人之在世的当代解读中充分阐述基于主体间性的自由内涵及其实现路径。

参考文献:

- [1][美]汉娜·阿伦特.过去与未来之间[M].王寅丽,张立立译.南京:译林出版社,2011.
- [2][美]汉娜·阿伦特.马克思与西方政治思想传统[M].孙传钊译.南京:江苏人民出版社,2007.
- [3][美]汉娜·阿伦特.人的境况[M].王寅丽译.上海:上海人民出版社,2009.
- [4][美]汉娜·阿伦特.论革命[M].陈周旺译.南京:译林出版社,2007.
- [5]Koyama, Hanako. Freedom and Power in the Thought of Hannah Arendt: Civil Disobedience and the Politics of Theatre. *Theoria*, Volume 59, Number 133, December 2012.
- [6]Michael H. McCarthy. The Political Humanism of Hannah Arendt. Lexington Books, 2012.

责任编辑 文 嵘