

阿伦特对马克思的政治哲学解读及其误区

吴三喜

(南开大学 哲学院, 天津 300071)

摘要: 汉娜·阿伦特在上世纪五十年代进入马克思的政治哲学研究是其运思风格的一个显著变化。阿伦特对马克思的政治哲学解读力图在西方政治哲学思想传统中来描绘马克思的思想坐标, 具体言之就是在前柏拉图主义城邦政治与柏拉图主义政治哲学传统的张力场中来分析马克思的三个经典命题: 劳动创造人、暴力合法化与哲学的革命化实践化, 然而阿伦特的解读在敞开新的运思空间时也带来了严重的遮蔽和误区。

关键词: 阿伦特; 前柏拉图主义; 柏拉图主义; 西方政治传统; 马克思

中图分类号: B151 **文献标志码:** A **文章编号:** 1672-349X(2015)05-0020-05

DOI: 10.16160/j.cnki.tsxyxb.2015.05.006

Arendt's Interpretation of Marx's Political Philosophy and Its Deficiency

WU San-xi

(Department of Philosophy, Nankai University, Tianjin 300071, China)

Abstract: It was a significant change in Hannah Arendt's thoughtful style when she stepped into the study of Marx's political philosophy in 1950s. Arendt tried to interpret Marx's political philosophy against the background of western philosophical ideas. To be specific, in the context of city-state politics of pre-Platonism and political philosophy of Platonism, she analyzed Marx's three classical proposition: creation of man through work, legalization of violence, and revolutionization and practice of philosophy. However, Arendt's interpretation has some neglects and misunderstandings.

Key Words: Arendt; pre-Platonism; Platonism; western political tradition; Marx

汉娜·阿伦特(Hannah Arendt, 1906—1975 年)的政治哲学书写为上个世纪众多“流亡话语”中的一员, 其运思向度的原创性当是世所公认的。然而, 这并不是说阿伦特的运思活动就完全沉淀成了圣坛上只供膜拜的智识硬核。恰恰相反, 正如她在分析并洞见到了马克思思想的矛盾性之后仍然断定的: 伟大思想家的伟大之处正在于其思想成就的矛盾性甚至谬误性, 而独断论式的一致性只能成就二流的写作者。阿伦特的伟大同样在于阿伦特的迷途。

从阿伦特一生的学术志业来看, 马克思是她政治思想研究中的重要板块之一。加拿大学者菲利普·汉森(Phillip Hansen)在其专著《历史、政治与公民权: 阿伦特传》中写道:

“在汉娜·阿伦特的著作中, 一个巍然耸立的形象就是卡尔·马克思。”^[1] 阿伦特的伟大迷途并不像一些人所批评的在于对马克思思想的严重误读。单纯的误读只能成就其迷途, 但绝不会成就其迷途的伟大。阿伦特在对马克思进行别具一格的诠释中带出了她的“解释学处境”, 对阿伦特著作的整体把握得以让我们重新进入并思考这个处境, 从而更进一步使我们有希望通达阿伦特视域中的马克思的新形象。

一、阿伦特何以要转向马克思

阿伦特的世界性学术声誉最早赢获于她的第一部专著《极权主义的起源》^①。此书构思于二战期间, 从 1945 年开

① 可参考阿伦特的《极权主义的起源》, 林骧华译, 北京生活·读书·新知三联书店, 2008 年版。

始动笔,到1949年秋天完成初稿,并在1951年首次发表。根据阿伦特的另一位传记作家伊丽莎白·杨-布洛赫(Elisabeth Young-Bruehl)记述,从1951年左右起,在接下来的几年时间里,阿伦特的工作重心放在了对马克思的研究上。从1951年《极权主义的起源》首次出版起,时隔一年,在1952年阿伦特申请了古根海姆学术基金,以便正式投入对马克思的研究计划(关于这一研究计划的主题有不同说法,一说是“马克思主义中的极权主义”,一说是“分析马克思本身(Marx analysis itself)”。又是时隔一年,1953年阿伦特受邀前往普林斯顿大学,为克里斯蒂·高斯研究班(Christian Gauss Seminar)开设了题为“马克思与西方政治思想传统”的讲座(此讲座的内容已汇编成同名著作,由孙传钊先生译入汉语学界)。从这一年一直到1958年《人的境况》^①(又译《人的条件》)的完成和出版,阿伦特留下了很多重要的相关评论与研究文章,《最近欧洲哲学思想中对政治的关心》《论革命的初步构想》《理解与政治》《传统与现代》《意识形态与恐怖》等都是这一时期的成果。1958年《人的境况》的诞生代表着一个总结,也代表着阿伦特从1951年至1958年精神活动的最高峰。

根据一种解释,阿伦特之所以在上世纪五十年代急速地投入到马克思的研究之中,乃是为了弥补《极权主义的起源》一书中将斯大林主义定性为极权主义时没能做出充分的论证这一缺陷。这一解释大体是可以成立的。根据杨-布洛赫的记述,阿伦特对于苏联体制及斯大林主义的思考在《极权主义的起源》一书的写作时期就开始了,此书原计划由“反犹太主义”“帝国主义”和“种族帝国主义”三部分构成,在1947年阿伦特调整了这一计划,其原因就是考虑到斯大林主义与极权主义的纠葛。1951年此书出版,其中的第三部分由原来的“种族帝国主义”变换成了“极权主义”,正是在这一部分,斯大林主义和苏联体制的极权特征得到了判定。但是根据全书的前两部分我们知道,极权主义乃是资本主义现代性的逻辑产物,而斯大林主义与西方资本主义逻辑运动中的种族主义、反犹太主义、暴徒现象、帝国主义、大众虚无主义等表征并无多大的亲缘性。显然,这部分将斯大林主义和苏联体制定性为极权主义需要更周全的论证。《极权主义的起源》再版时补入的文章《意识形态与恐怖》似乎加强了这一论证。这篇文章所昭示的可能性在于:对于斯大林主义的分析,完全可以像前面两部分那样进行历史学考察,然后由此抽绎出与极权主义相通约的基本要素,如“意识形态”和“恐怖”。然而这样的论证仍然不能说明阿伦特为什么会转向马克思,因为我们完全可以说斯大林主义早已背弃了马克思的原教旨,它自成了一个可供分析的新的意识体系。在五十年代初期的阿伦特看来,斯大林主义不单单是因其自身而成为极权主

义的,它与马克思列宁主义具有很大的亲缘性,它的极权主义因素要追踪到马克思那里。1953年阿伦特在为友人古里安的《布尔什维克:从开始到苏维埃共产主义》一书所写的评论《理解共产主义》中,她认同了古里安的论断:斯大林主义是从马克思开始,经过列宁发展而来的。这表明,阿伦特在思考那一显豁出来的论证难题时,已经形成了一种不同于体现在《意识形态与恐怖》中的论证思路。正是这一思路(即通过追踪马克思思想中的极权主义来判定斯大林主义的极权主义性质,虽然后来阿伦特把重心放在了马克思与政治思想史之关系的考察上)的开辟促成了阿伦特思考方向的回转,从根据历史来分析极权主义转向了由极权主义来追问历史。

当阿伦特就政治哲学家埃里克·沃格林(Eric Voegelin, 1901—1985年)针对《极权主义的起源》一书的评论做出答复时,她说道:“我并不是写一部极权主义史,而是根据历史来分析;我不是写一部反犹太主义或帝国主义史,而是分析仇恨犹太人的因素和扩张的因素。……这本书重在形成极权主义的因素给予一个历史的说明,接着这个说明的是分析极权主义运动和统治本身的基本结构。”^[2]从这个意义上讲,作为五十年代研究成果的《意识形态与恐怖》仍然从属于这一“分析极权主义运动和统治本身的基本结构”,它之于五十年代的主流精神路向而言是个歧出。这篇文章的核心意义就是用“意识形态”和“恐怖”这两大特征来统合极权主义与斯大林主义。但其意义也仅止于此,它是四十年代《极权主义的起源》的延续。五十年代初期的行动对于阿伦特来说是真正的决断,1951年开始思考马克思的劳动学说,尤其是1952年申请基金决心正式投入马克思的分析与研究,更重要的是在进行了一年的专研工作后,将路径由原来的马克思极权主义推进到了马克思西方政治传统的境域。这一决断意味着:极权主义的共时性分析被政治思想史的历时性追溯取代了。

二、阿伦特是如何解读马克思的

阿伦特对马克思的研究“并不是解说马克思的学说”,从一开始她就她的解读定位在了科学、经济学、历史学以及社会科学等领域之外。在阿伦特眼中,“马克思思想的实际冲击力完全在科学以外的领域,超越了学术的、科学的领域。”“马克思所产生的影响及其科学工作的根底里的东西是什么?要回答这个问题,很难找到合适的说辞,真要说说的话,恐怕是他的政治哲学。”^{[3][81]}从这里可以看出,阿伦特真正关切的并不是马克思的哲学—政治经济学在具体事质领域之中的科学意义,她在意的是马克思政治哲学对于整个西方思想史尤其是政治思想史的意义。因而,要想了解阿伦特对于马克思的政治哲学解读,就要先行地掌握阿伦特意义上的西方政治思想传统的演化,阿伦特正是在这一传统中来理解马

^① 可参考阿伦特的《人的境况》,王寅丽译,上海人民出版社,2009年版。

克思的。在这个意义上,阿伦特的思想旨趣与后来的一些学者如伯尔基、乔治·麦卡锡、维塞尔^①等人相似,虽然就具体内容把握而言有所不同,但他们的工作昭于世人的重要意义之一就是都力图在西方政治哲学思想传统中来描绘马克思的思想坐标。这一点对于当今的汉语学界尤为重要。与其他的热衷于古希腊古典世界的德国思想家一样,阿伦特在五十年代研究马克思的基础上一跃而跨进了伟大的希腊思想圣殿。我们将看到,正是对于希腊政治经验的现象学还原,阿伦特获得了古典政治哲学视野,并以此为基础建构起了她整个后期政治思索的框架。

在阿伦特的分析中,柏拉图的写作对于西方政治思想史来说是个决定性的事件(event):前柏拉图主义的希腊城邦政治经验被柏拉图所终结,自柏拉图以降,新的政治思想时代即阿伦特所说的一般西方政治传统开始了,而马克思与尼采、克尔凯郭尔一道就站在这一传统的十九世纪末端上^{[4]408}。

从上面的描述中可以看出,所谓的西方政治思想传统应该有两个:一个是前柏拉图主义的,一个是柏拉图主义的。这两个传统的断裂和分立肇端于柏拉图。柏拉图是如何终结前柏拉图的城邦政治经验从而开启出自己的政治哲学思想的呢?按照阿伦特的分析,这应该追踪到与拿撒勒耶稣受难具有同样分量的政治思想意蕴的另一事件上,那就是苏格拉底之死。正是基于苏格拉底之死柏拉图开启了自己的政治哲学工程。阿伦特对于苏格拉底之死的讨论散见于她的《马克思与西方政治思想传统》一书中,并且也出现在这一时期的其他作品中,如《真理与政治》《哲学与政治》。总的来看,阿伦特对于苏格拉底之死这一事件并没做过多的列奥·施特劳斯式的注疏,她主要是从政治思想方面来关切这一事件的。她得出的结论在形式上与柏拉图、施特劳斯的解读焦点具有惊人的一致性,那就是苏格拉底之死所表征出来的乃是哲学与政治(真理与意见)的紧张关系。

在 1954 年左右的文章《哲学与政治》中,阿伦特对于哲学与政治、真理与意见之间的纠葛做了精彩的讨论,并以此反驳了柏拉图的相关思想。按照阿伦特的见解,柏拉图对苏格拉底事件的反思和判断已经决定性地在其《理想国》一书中的“洞穴隐喻”中体现出来了。阿伦特将“洞穴隐喻”中的三次转向称为柏拉图哲人的产生过程。阿伦特将完成第一次转向的人不再称为民众,而是称为“科学家”。作为科学家的转身者第一次抛弃了意见世界的“熟适感”。经过第二次转向,科学家转身成哲人,因为他不再思考仍是意见的火光,而是洞见了诸理念以及作为诸理念之真理的太阳、善。第三

次转向发生在哲人转身走向洞中之际。按阿伦特的表述,“他不属于那儿,也无法留在那儿,他必须回到他世俗的家中,即洞穴中去,但在洞穴中,他再也不会感觉像家一般的安适了”^{[4]359}。之所以返回的哲人在洞穴中成了异乡人,是因为他洞见了真理,现在却生活于意见的洞穴之中。柏拉图由此在哲人与民众、真理与意见、哲学与政治之间制造了严重的断裂和对立。阿伦特对于柏拉图的这一划界行动提出了一个颇有挑战性的反问:“在洞穴喻中令人颇感费解的是柏拉图把其中的居民都描绘成呆木的人,他们被锁在洞壁之前,绝无可能做任何事,也绝无可能相互交流。实际上,标示人类行为的两个最重要的政治词汇,即言和行,显然在整篇叙事中都没有出现过。”^{[4]359}与柏拉图的真理和意见的对立相对应的,是他发明的辩证法与修辞学的对立。在柏拉图看来,回到洞穴中的哲人在向民众讲述自己见到的真理时触犯了民众沉迷于意见的“熟适感”,因而面临意见的指责和审判,在这个时候要想为自己辩护就得以修辞学风格来说服民众,而不是用辩证法,像苏格拉底那样。辩证法只属于哲人共同体,不属于哲人与民众之间。阿伦特在《马克思与西方政治思想传统》中说:“真理与意见的对峙,是柏拉图的材料中最革命的,也是最非苏格拉底的东西。”^{[3]72}在这个意义上讲,柏拉图背弃了苏格拉底,苏格拉底并没有挑起真理与意见的争论,或者说苏格拉底并不认为有独立于意见之外的真理。苏格拉底的任务就是在洞穴中与他人交谈(“言”),他从来没有出离过洞穴。对于苏格拉底而言,人无往而不在洞穴之中,即便在洞穴之外,那也是走入了另一个洞穴而已。

从以上的简要描述中我们可以初步析得柏拉图政治哲学的雏形了。所谓柏拉图的政治哲学,或者说柏拉图所开启的这么一种西方政治思想传统,究其原则而言之,就是蔑视政治及政治生活(“积极生活”),认为政治领域只是意见之地,作为意见之地的政治生活从位格上讲要远远低于并要无条件地顺从于作为真理之域的沉思生活。如果说人作为人应该追求美德和善好,而最高的美德和善好却只能来源于对于知识和真理的沉思、静观和居有,那么政治生活就无助于最高德性的实现与获得,也会使政治生活的地位从政治存在论的目的性存在降低为一种政治工具论的手段性存在。这种工具论性质的政治生活,其主要任务之一就是保护哲人及其沉思生活不受民众意见的攻击。前柏拉图的城邦政治经验至此就终结了。在前柏拉图主义的城邦政治生活中,并没有沉思生活和政治生活的分离,更根本的是不存在真理与意见的二分。希腊自由民在广场上的积极生活中彰显自己卓越的德性和人性的不朽,对于他们而言这就是全部值得追求

^① 这里提到的这三个人,在“马克思与西方传统”方面均有独到的研究,可参见伯尔基:《马克思主义的起源》,伍庆、王文扬译;麦卡锡:《马克思与古人——古典伦理学、社会正义和 19 世纪政治经济学》,王文扬译;维塞尔:《马克思与浪漫派的反讽——论马克思主义神话诗学的本源》,陈开华译。均由华东师范大学出版社出版。

和尊重的东西。柏拉图的写作彻底扭转了希腊人的这种幸福观,将美德和善好统一于知识而不是行动,并通过真理与意见的对立进一步将美德和善好放逐到了广场之外的私人生活领域和理念世界,沉思生活必是私人性的,而“政治”(“城邦”Polis)的最初含义就是公民共同体或说是公共性,那沉思生活因其私人性就必定是非政治和反城邦的。阿伦特对此总结道:“今天我们与其说是把柏拉图、亚里士多德作为希腊哲学思想的起点,倒不如说是作为终结来看待的。……他们的开创,与希腊哲学思维的起源是不同的,不仅是政治的东西全部终结时的产物,而且正是以下问题出现时的产物,所谓的问题就是:若要在城邦里生活下去,怎样才可能置身于政治之外?……是否能不在城邦里生活,在非政治的状态(apolity)里生活?”^{[3]9}作为政治存在论的前柏拉图主义城邦政治经验和作为政治工具论的柏拉图主义政治思想传统,其间的对立和分别,在接下来分析阿伦特对马克思的政治哲学解读时会有更多具体的显现。

根据汉森的记述:“西方政治思想自古希腊开始到十九世纪形成了一个传统,在西方,诸如人类目的等问题都是在该传统所确立的无可规避的框架中提出来的,阿伦特则将马克思看作是这个传统的最后一位伟大的思想家。”^{[1]10}阿伦特在《传统与现代》中也表达了同样的意思:“西方政治思想传统明确发端于柏拉图和亚里士多德,在我看来,有一个同样明确的终点,这就是卡尔·马克思。……这一传统终结于马克思的如下宣告:哲学及其真理并不外于人间事务及其共同世界,而恰好置身于其中。”^{[4]397}从以上论断可以看出,阿伦特将马克思定位在了柏拉图主义政治传统的终结处。除了马克思以外,被阿伦特置于此位的还有克尔凯郭尔、尼采,不过和马克思比较起来,他们对于阿伦特的意义自然不敌前者。按阿伦特的完整评论,马克思的政治哲学和传统的关系是相当复杂的,他既在某个向度上推进和完成因而终结了这一传统,又在其他的方面反叛了这一传统,而在某种意义上他还呼应了前柏拉图主义的原初城邦政治经验。对于这一复杂关系的体认并没有导致阿伦特“采用重构其哲学体系的各个片断论述的方法来进行论述”,不过根据她的权威传记人杨一布洛赫的说法,她确实曾想过写一部研究马克思的专著,不过始终没有完成。阿伦特在已有的著作中采取了“抽出他的论断的结论来再现他的政治哲学”的方法,这就是对马克思的三个著名命题的分析和阐扬。这三个命题在《马克思与西方政治思想传统》的第一手稿中被表述为:“一,劳动创造了人类(明确道出这一命题的是恩格斯,阿伦特认为恩格斯对马克思的解释在某种程度上是恰切的);二,暴力是历史的助产婆;三,支配他者的人,不能获得自由。”^{[3]25}而在第二手稿中则被表达为:“一是劳动创造了人本身;二是暴力是孕育着新社会的旧社会的助产婆;三是引用了《关于费尔巴哈的提纲》里最后的总结:哲学家们只是用不同的方式解释

世界,问题在于改变世界。”在《传统与现代》中,阿伦特沿用了第二手稿的说法,第三个命题仍然被表述为“哲学家们只是用不同的方式解释世界,问题在于改变世界”,而不是“支配他者的人,不能获得自由”。正如阿伦特所言:“马克思规定不能把支配他者的人看作是自由的,事实上已经与定义规定的谁也没有支配权利的普遍平等要求完全一致。”^{[3]37}马克思的这一思想,从世界历史的经验上看,是现代性进程的归结,具体而言就是两大革命——法国革命和美国革命——所昭示的平等理念的表达;从观念史的角度看,则是黑格尔精神现象学中主奴辩证法的另一种表达;从政治思想史的角度看,马克思的正义论则是对前柏拉图主义城邦政治经验的挑战。正是最后这一点,成了阿伦特在第一手稿中的主要关怀之一。前柏拉图主义的古典城邦政治有个“前政治”的存在论条件,即奴隶与自由民(这里的自由民指占有奴隶的自由民,并不包括艺人,因为艺人虽然相对于奴隶而言是自由的,但他们的这种自由因受外在目的性的制约终究与市民的自由是不一样的)的分立。城墙意象体现着法的原初含义,“城墙之外无政治”,它把奴隶排除在政治之外,而城邦政治的存在条件却奠基于城墙之外,也就是说自由民的行动自由奠基在对奴隶的支配之上。正是在这一古典的自由与支配的关系之意义上,阿伦特说马克思的命题“支配他者的人,不能获得自由”是对传统(前柏拉图主义的城邦政治传统)的一个激进挑战。下面,我们来看阿伦特对马克思的其他三个命题即劳动、暴力、哲学要改造世界的分析。

首先是“劳动创造人”的命题。在阿伦特看来,马克思关于劳动的思想是对传统做出的最大挑战。从阿伦特的完整思想看,马克思为劳动平反和正名,这不仅与前柏拉图主义城邦政治相抵触,而且也与柏拉图主义政治传统相左。在《人的境况》一书中,阿伦特对前柏拉图主义的城邦政治经验有过现象学式的还原与描述。在她的考察中,古典景观是由人的三种不同的存在方式建构出来的,这三种存在方式分别是劳动(labor)、制作(work)和行动(action)。劳动是奴隶的存在方式,意指受生物性需求的必然性制约和驱使,因而是绝对不自由的;制作是匠人和艺人的存在方式,与劳动比较制作活动有一定的主观操作性,因而有了一定的自由感,但因制作过程在究极上受外在目的性的制约,因而也不是完全自由的。行动与劳动、制作不同,如果说劳动是痛苦的(根据辞源学追溯,labor一词来自拉丁词根laborat,有苦工、分娩之痛的意项),而制作又是沉默而暴力的,那么行动就是积极的、对话的和非暴力的,因而是真正自由的。行动只是自由民的存在方式。行动的自由要以非自由的劳动为条件,这就是上文提到的城邦政治的前政治条件是认同支配。可见,在古典景观中劳动是非自由的、痛苦的,人性的尊严和光辉在这个领域是沉落不显的。然而马克思却提出了相反的看法,在他那里,恰恰是劳动造就了人性。以此为基础,马克思颠

覆了前柏拉图主义的整个价值秩序。以前是最卑微低贱的营生劳作,现在却赢得了无上的光环,而那些曾在广场中追求自己卓越德性的人们,现在却成了可耻的支配者(自由民)和寄生虫(资本家)。对于柏拉图主义的政治传统,马克思的劳动观同样是个挑战。因为在这一传统中,沉思生活乃是人最高贵的存在方式,这种存在方式的馈临要中介于摆脱营生劳作的“闲暇”。人是理性的动物不再是对“人在宇宙中的位置”的准确界定,取而代之的成了人是劳动的动物。

阿伦特认为马克思的劳动理论是其思想的核心,也是在对西方传统造成冲击的因素中最强的一面。马克思的劳动理论不是凭空产生的,一般说来它有三个支援背景。一是近现代的产业革命。产业革命在世界历史进程中倒逼并颠覆了传统的价值秩序,使劳动和作为生产力的技术科学赢得了“新的存在之地位”,这种新的存在可能性已成为现实性而“独立地组织起来……承担起了在世的领导”^[5]。二是国民经济学现代性话语。国民经济学毋宁说是时代的传声筒,它向整个宇宙传达着一个新时代的讯息,在这个时代里,价值不再作为真理和善好而被人们追求,而是作为交换和消费的一般等价物去被创造,劳动就是创造价值。三是和这个时代纠缠不清的黑格尔哲学。黑格尔现象学中的主奴辩证法表明,主人只是片面地否定了奴隶,因而他不是主人,而奴隶却在自己的劳动和对象化中既承认了自己又承认了自然,从而成为真正的主人。青年马克思劳动理论的哲学意味很大程度上来源于黑格尔哲学。其实也正是在这个地方,显露着阿伦特对马克思劳动理论的严重误解。

其次是马克思的暴力学说。马克思曾在《资本论》第一卷第二十四章有过如是表述:“暴力是每一个孕育着新社会的旧社会的助产婆。”马克思的暴力学说是柏拉图主义政治传统的继续,反叛着前柏拉图主义的城邦政治经验。在前柏拉图主义的古典政治中,暴力与权力不同,暴力属于非政治性领域,也就是劳动和制作的领域。在劳动领域,暴力作为主人对奴隶的支配而显现,在制作领域,暴力则作为艺人和匠人对材料的支配而显现。暴力只在语言终结的地方出现,它是语言的边界,劳动的世界和制作的世界与行动的世界的一个很重要的区别就是前者是无声无言的。权力却不同,它属于行动,是人们的政治行动所带来的一种“开端启新”的力量。阿伦特关于权力的理论可以追溯到她早期的博士论文时期,在这一时期她就注意到了奥古斯丁将人的诞生和“被抛入世”理解为一种“开端启新”的可能性之占有的思想了。柏拉图主义的政治信念在于根据形而上的理念世界来安排政治世界,而这种安排本质上就是一种制作。由此它背离了古典政治的本真存在,以制作取代行动,用暴力置换权力,这一传统经过近现代革命及其叙事的正反论证,

在马克思那里得到回响并被推向了顶峰^①。

最后是马克思的那个经典命题:“哲学家只是用不同的方式解释世界,问题在于改变世界。”青年马克思的这一论断最初见于《关于费尔巴哈的提纲》,然而在更早的博士论文时期就有了根苗。马克思的这一思想要得益于黑格尔,因为黑格尔的历史哲学(在阿伦特看来,黑格尔的所有哲学包括逻辑学在内都可归结为历史哲学,都有一个共同的主题——历史)在两千多年的传统中第一次开始了弥合两个世界——理念与历史、哲学与现实——的行动。从黑格尔的历史哲学思想中获得灵感,马克思的这一“使哲学成为现实”的志业,开始了对柏拉图主义政治传统的再次挑战。柏拉图主义政治传统并不积极谋求哲学的政治实现,即使柏拉图的叙拉古之行多次强调要根据理念来安排政治事物,但这并不能说就是在谋求哲学的实践化,在究级的意义上讲哲学王的政治理想恰恰是要寻获一种哲学可以独立于城邦的政治安排。正如阿伦特所说:“哲学或许能规定行动的具体法则,尽管不曾有过一个伟大的哲学家把这一问题当作他最关心的问题。不管是柏拉图把哲学家描绘成只是其肉体栖居于其同胞所居住的城邦中的人,还是黑格尔所承认的,从常识的角度看,哲学是一个头足倒置的世界,一个 *Verkehrte Welt*,从柏拉图到黑格尔的哲学,在本质上都不属于这个世界。”^{[4]403} 对于柏拉图主义的哲学家,政治哲学是哲学的婢女(列奥·施特劳斯与此看法不同),超绝的形而上学才是他们终其一生所要侍奉的神域。马克思的反拨,使阿伦特看到了前柏拉图古典政治的余响,因为马克思“反抗、颠覆传统,从把囿于理论阐释的思维的优先中解脱出来,迈入了历史的、政治的活动”。

三、为马克思作的一个简单辩护

无论认同还是批评,阿伦特对马克思的新解读在其主要的相关著作中基本上都是围绕上面所说的马克思的三个命题展开的。所以针对其批评部分,尝试为马克思做一个简要的辩护同样从这三个命题出发将是有益的。

经过上文的分析我们看到,阿伦特所理解的马克思的劳动,指的是生物学意义上的服从于世界必然性的生产性劳作。而熟悉马克思著作的人都知道。马克思思想域中的劳动(或说实践)并不是直观的感性和感性的直观,他的劳动不是黑格尔现象学与费尔巴哈唯物形而上学的简单复合,如果把马克思的劳动/实践看作这两者的简单相加,那很可能导致另一种违背马克思精神的形而上学。马克思哲学的革命性并不端赖于这种虚构的本体论,将马克思哲学解释为实践本体论毋宁说是遮蔽了他的实践概念的丰富性。根据完整成熟的马克思思想,劳动和实践是人的对象性的感性活动,这种对象性的感性活动在现时代(资本主(下转第 38 页))

① 对于近现代的革命分析可参见阿伦特的《论革命》,陈周旺译,译林出版社,2007 年版。

的思维方式、正确理解人的真实存在,乃至在此基础上实现自由个性创造了思维方式的前提和条件。

参考文献:

- [1] 北京大学哲学系外国哲学史教研室. 古希腊罗马哲学[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,1957:207.
- [2] 黑格尔. 法哲学原理[M]. 范扬,张企泰,译. 北京:商务印书馆,1961:165.
- [3] 费尔巴哈哲学著作选集:上卷[M]. 北京:商务印书馆,1984:169.
- [4] 贺来. “主体性”的当代哲学视域[M]. 北京:北京师范大学出版社,2013.
- [5] 以赛亚·伯林. 俄国思想家[M]. 彭淮栋,译. 上海:译林出版社,2001:108.

(上接第 24 页)义社会)显现为劳动的异化^[6],正是在这种异化状态中马克思却论证出了非褫夺性的人类自由自觉活动的必然性。很显然,阿伦特之所以将马克思内容丰富的劳动看作只是生产性的劳作(labor),这完全奠基了她的政治哲学思想,尤其是对前柏拉图主义城邦政治经验的现象学理解。令人不解的是,作为一个追随海德格尔的政治现象学家,在面对马克思的劳动/实践概念时却选取了一种显而易见的本质主义路向,这不能不说是一个失误。自现象学尤其是海氏现象学诞生以后,隐藏在马克思实践理论中的“隐蔽的渴望”在诸多沟通马克思与现象学的努力那里由潜在转化成了现实,这或多或少都能说明:马克思的劳动/实践理论并不允许像阿伦特那样只做单维的分析。

关于马克思的暴力学说,阿伦特同样是从自己的政治哲学框架中出发,具体说就是通过权力与暴力的对置来批评马克思的暴力合法性理论的。原初的政治领域只存在由行动带来的权力,暴力只能被限制在无言的劳动和制作领域,暴力超越自己的本分僭越入政治领域是整个政治存在方式结构性变换的结果。然而马克思的暴力既不是劳动领域的支配关系,也不是制作领域的“架座”关系,它从表层上要依赖于生产力的运动,而生产力从根本上奠基在人的感性的对象性活动上。暴力与革命不是无端的,因为人的对象性活动本身就是不断地从虚空中争取自己的存在的,这种争取表现为不断地克服异化的历史进程。所以,马克思的暴力和革命首先和最终都是与解放和自由捆绑在一起的,而不是像阿伦特所认为的那样是对必然性和统治性的认同。

关于第三个命题,正如上文所分析的,阿伦特大体上将马克思的这一决断视为一个有望回复政治世界的契机。但是在其他的地方她也表达了一些忧虑,比如马克思所畅想的共产主义大同远景的实现有可能走向相反的方向,不是实现政治世界的复归,而是恰恰有可能彻底消融掉这个世界。她的担忧与同样作为德裔流美政治哲学家列奥·施特劳斯的

- [6] 马克思恩格斯选集:第 1 卷[M]. 北京:人民出版社,1995.
- [7] 马克思恩格斯全集:第 46 卷(上)[M]. 北京:人民出版社,1979.
- [8] 马克思恩格斯文集:第 1 卷[M]. 北京:人民出版社,2009:284.
- [9] 马克思恩格斯全集:第 42 卷[M]. 北京:人民出版社,1979:24.
- [10] 马克思恩格斯全集:第 3 卷[M]. 北京:人民出版社,2002:301.
- [11] 贺来,张欢欢. “人的本质是一切社会关系的总和”意味着什么[J]. 学习与探索,2014(9):27-32.

(责任编辑:白丽娟)

关切如出一辙。在《政治哲学史》一书中,施特劳斯学派的弟子们如是表达了其师的理念:“以历史取代哲学便为以社会和经济取代政治和宗教奠定了基础。这就是马克思主义的核心。”^[7]当然,他们的忧虑有着不同的出发点和目的指引,阿伦特主要是站在前柏拉图主义政治传统中担忧劳动和制作攻克城墙取代行动,而施特劳斯关注的则是历史主义和虚无主义问题。在这样的意义上,马克思显现为对前柏拉图主义与柏拉图主义、政治与哲学、此岸与彼岸的双重扬弃。阿伦特和施特劳斯各自对马克思理论的担忧是有原因的,因为马克思确实在某种程度上显现出了这么一个让他们担忧的姿态。这个姿态最初显现在青年马克思借助费尔巴哈对青年黑格尔派的批判中,后来又显现在借助黑格尔展开的对费尔巴哈的超越中,再往后则显现在动用政治经济学展开的对整个德意志意识形态的批判之中。

参考文献:

- [1] 菲利普·汉森. 历史、政治与公民权:阿伦特传[M]. 刘桂林,译. 南京:江苏人民出版社,2004.
- [2] Arendt Hannah. A Reply[J]. Review of Politics, 1953 (15):77.
- [3] 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.
- [4] 贺照田. 西方现代性的曲折与展开[M]. 长春:吉林人民出版社,2002.
- [5] 海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映,王庆节,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2006:73.
- [6] 马克思. 1844 年经济学哲学手稿[M]. 刘丕坤,译. 北京:人民出版社,1979:42-58.
- [7] 列奥·施特劳斯,约瑟夫·克罗波西. 政治哲学史[M]. 李天然,译. 石家庄:河北人民出版社,1993:980.

(责任编辑:李秀荣)