

阿伦特和当代西方政治哲学：反叛与回归

■白刚 张同功

当代西方政治哲学的自由主义、社群主义与共和主义，都是为挽救或缓解资本主义政治危机提供理论“修正和护航”的。阿伦特的政治哲学作为对资本主义政治危机独特的理论反省，提出了与三者既有联系又有区别的“回归政治”的拯救之途。在如何对待自由的问题上，自由主义主张的是现代人的“消极自由”，而阿伦特主张的是古代人的“积极自由”；在如何对待共同体的问题上，社群主义建构的是“身份认同的共同体”，而阿伦特建构的是“个性显现的共同体”；在如何对待共和精神的问题上，共和主义追求的是一种反映和维护自由主义精神的现代共和主义，而阿伦特则追求通过回归“古典共和主义”来重新“理解”和“修正”现代共和主义。

[关键词]阿伦特；政治哲学；自由主义；社群主义；共和主义

[中图分类号]B151 [文献标识码]A [文章编号]1004-518X(2016)08-0005-06

[基金项目]国家社科基金重大项目“马克思主义政治哲学重大基础理论问题研究”(15ZDB002)、国家社科基金项目“资本与自由：马克思政治哲学研究”(14BZX021)

白刚，吉林大学哲学社会学院教授、博士生导师；

张同功，吉林大学哲学社会学院博士生。(吉林长春 130012)

“不断卷起种种思想漩涡”的汉娜·阿伦特，在世时曾与她的好友汉斯·摩根索有如下一段对话。摩根索：“你是哪一派的？你是一个保守主义者吗？你是一个自由主义者吗？现代政治思想派别中，你的位置在哪里？”阿伦特：“我不知道。我确实不知道，从来就不知道。我猜想没有任何这样的定位。你知道，左派认为我保守，而保守主义者们有时又认为我是左派，或许我是一个持独立见解者，或许上帝知道我是哪一派的。但我必须说我丝毫不关心这个问题。”^[1](P273)]作为一个持独立见解者，阿伦特强调自己既不同于自由主义，也不同于社群主义，还不同于共和主义，但她的思想总体上仍属于当代政治哲学思潮，她对当代许多思想流派都有所关涉和影响，只不过她针对资本主义政治危机的反省和

批判，缺少了马克思“在批判旧世界中发现新世界”的辩证意蕴，而她对资本主义政治危机的拯救，主张回归“古典政治”——公共领域中的自由行动与言说，来重新“理解”和“修正”现代政治，实际上仍然是在西方政治思想传统的框架内“重新谋划”现代政治的新出路，她“从20世纪的灾难一头扎进了古希腊城邦的理想世界”^[2](P63)]。本文主要以阿伦特与自由主义、社群主义与共和主义的联系与区别，阐释和理解阿伦特的政治思想与当代西方主流政治哲学三大思潮复杂而微妙的关系。

一、阿伦特与自由主义

法国学者贡斯当区分了两种自由观：古代理人的自由是直接参与政治的自由，而现代人的

自由是受法律保护、不被他人干涉的自由。这也是后来英国学者伯林区分的“积极的自由”和“消极的自由”的最初形式。在此基础上,自由主义追求的政治自由是现代人的自由或消极的自由,而阿伦特追求的政治自由是古代人的自由或积极的自由。

在当今自由主义思潮主导人们政治观念情况下,阿伦特独排众议地指出,政治行动基本上不是促进社会福利的工具,而是人类显现一己真性的活动;政治参与不是民主社会中公民的消极负担,而是人们创造历史的积极权利。^{[3](P183)}在阿伦特这里,政治就是积极追求公共领域的自由行动,她认为,只能从政治中确立自由的真正含义,政治自由不能成为追求他物的手段,其本身就是目的。在人类生活的所有能力和潜能当中,我们首先至少要假定自由存在,才可以设想行动和政治。如果不是或隐或显地涉及人的自由问题,我们就几乎不能碰触任何政治问题。自由不仅像正义、权力或平等之类,是严格意义上的政治领域中的众多问题和现象之一,而且自由实际上是人们在政治组织内共同生活的理由。没有自由,政治生活本身就是无意义的:“政治的存在理由是自由,它的经验场所是行动。”^{[4](P139)}在阿伦特这里,自由和政治是内在统一的: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,“自由作为一种可确证事实,与政治共存并彼此交织,犹如同一枚硬币的两面”^{[4](P141)}。

在阿伦特看来,虽然在现代宪政国家的消极自由(也就是作为一种可以要求具有普遍约束力的法律规则)的意义上,自由仍然可以被认为是普遍的,但是对积极的自由,即我们在共和的政府形式中发现的政治自由(成为“政府的参与者”的自由)来说,情况就并非如此。所以,阿伦特或多或少把后一种自由(积极的自由)与现代自由主义政治话语的普遍主义自由(消极的自由)直接对立起来。而马克思也认为,一个具有私有财产权的宪政体制只保护所谓的消极自由。在此意义上,阿伦特的政治自由观反对自由

主义把基本公民权利的基于宪法的保障与公共政治自由的建制混为一谈。阿伦特强调,真正的政治就是在公共领域而不是私人领域中寻求自己的自由和幸福,她对公共自由怀有浓厚的兴趣,而不是把自由限定为离开政治(公共领域)后一个人所处的状态。因此,与很多自由主义者不同,阿伦特对消极自由的评价很低。^{[5](P412)}

要讨论政治自由领域,就要将其充分概念化,因而需要提出一些范畴,但自由主义的政治思想在这一方面几乎遭遇完全的失败,罗尔斯的政治理论就是这种失败的征兆,阿伦特挑战自由主义的力量正是来源于此。罗尔斯承认私域自律与公域自律的相互依赖性,但他所谓的“公域自律”与阿伦特所谓的“公共自由”并不一样。罗尔斯本质上根据投票权利和被选举权利,根据代议机构和民主的决策程序等来理解公域自律的。但是,他用来刻画这种“自律”的概念,不足以重新表述或同化阿伦特式的“直接民主”和公民的联合行动的观念。^{[6](P176)}

阿伦特把自由主义思想的缺陷——表现在为了支持“社会”和“私人”而忽视政治,以及工具性的行动观——追溯到西方思想深处的一种倾向,这种倾向在柏拉图和亚里士多德那里已经有所体现,它歪曲了行动和政治的本质特征。在阿伦特看来,“自由主义尽管美其名曰自由,实际上也加入到把自由观念驱逐出政治领域的行列中了。因为自由主义遵循着同一套哲学,认为政治必须一门心思地关心维持生计和捍卫生命利益”^{[4](P147)}。也就是说,针对作为一种政治哲学的自由主义(连同自由主义对一个由个体决断与个体之目的选择所构成的空间的坚决捍卫),阿伦特的立场主要是“批判性的”,因为从阿伦特的视角看,自由主义或多或少地起到这样的作用:从理论上将那些把生活圈定在一个尤为现代的社会中的界限正当化。^{[7](P4)}实际上,阿伦特对自由主义的批判并不是简单地依赖于对希腊城邦或公民共和主义德性的“怀旧的诉求”,毋宁说是依赖对开始于柏拉图和亚里士多德的整个“形而上学的”政治思想传统的解构。

但阿伦特的政治哲学至少在两个方面同自由主义有很大的一致性:其一,她有着热情的个人主义,她坚信每一个人类个体的独特性和不可替代性;其二,她的思想的一个基本特点,即绝对有必要在人类活动的公共领域和私人领域之间划出一条界线,也与自由主义十分吻合。不过,自由主义者保护私人领域、反抗公共领域,而阿伦特却保护公共领域、抵制私人领域。^{[8](P128)}然而,由于阿伦特追求和肯定的是作为开创性的政治行动,她就赋予政治行动以极高的价值。阿伦特的政治观不是以美国为主流的那种自由主义的民主和自由,而是一种欧洲社会民主和古典共和主义自由,她的这种欧洲社会民主和古典共和主义色彩,不仅表现在她强调积极参与公共生活,而且也表现在她把政治之“善”建立在人之存在的自由之上。这种自由,首先不是体现为法定的权利,而是体现为人的充分的自足性,即作为自由思想、自由判断和自由行为主体的人。^{[9](P16)}

所以,阿伦特的政治哲学在根本上是一种与自由主义的“消极的自由”不同的“积极的自由”。在此意义上,阿伦特政治理论的贡献,与其说是要否定自由主义的政治,不如说是替自由主义在政治参与这个问题上提供了一个更积极正面的解释。^{[3](P207)}阿伦特一生追求的,就是对积极的政治生活的“复归”。在她看来,拥有自由和进行活动是同一个事情,没有自由,政治生活本身就是毫无意义的。^{[4](P139)}但反过来讲,由于阿伦特把政治行动当成人之为人的唯一本质(人天生是政治动物),如果她一意坚持人人都必须参与政治以显现其自由特性,其“积极自由”势必转变成某种“强制自由”,而最终结果可能依然是“不自由”或“非自由”。

二、阿伦特与社群主义

在阿伦特这里,她追求的“公共领域”和社群主义追求的“共同体”之间,有着诸多相似和共同之处,如它们都针对近代自由主义过分注重个人权利而忽视集体利益而提出,都在追求

和建构一种旨在保障人们的政治生活得以开展的新的“公共空间”。但在它们相似的表象之下,又有着本质的不同:阿伦特的公共领域在根本上追求的是一种包含和凸显人的个性和卓越的“个性显现的共同体”,而社群主义的共同体却是一种通过身份认同追求公共善而淹没个性的“身份认同的共同体”。在此意义上,阿伦特更接近重视自由的古典自由主义,而社群主义则更接近重视平等的新自由主义。

社群主义批评自由主义过分注重个人的自由和权利,而忽视了共同体的价值。在社群主义看来,自由主义更多关注个人如何实现自己的偏好而较少关注如何实现我们的共同责任。社群主义者试图恢复多样性与团结之间的平衡,他们的做法是“恢复”某一种共同善的观念,去遏制或削弱那些瓦解共同善的社会多样性。在他们看来,如果没有共同体主动地把个人联结在一起评价并使他们追求善,个人就会陷入原子般的孤立。

对共同体的这种作用,社群主义的代表人物之一泰勒就认为,存在着一种“共同的生活形式”,它“被视为至关重要的利益,因此它的维持和繁荣对于公民的至关重要性在于它本身,而不在于能够工具般地促进不同个体的利益或作为不同个体利益的总和”。^{[10](P367)}所以,社群主义追求的共同体,既不同于为了追求私人目的而进行合作的、把共同体当作工具和手段的古典自由主义共同体,也不同于追求参与者的“共享的终极目的”的、作为“公共善”的新自由主义的“情感型共同体”,而是一种既追求公共目标,又认同共同体情感的完成共同体成员身份认同的“构成型共同体”。这种共同体“不是把我们自己视为‘他人’,而更多地把我们自己视为是一种公共身份的参与者,这个公共身份或是家庭,或是共同体,或是阶级,或是人民,或是民族”。^{[11](P164)}也就是说,社群主义者追求和建构的政治共同体,是一种每个公共身份的参与者都获取相同的“身份认同”的“身份共同体”。在这一共同体中,各成员之间的相互关系靠共同的身

份——不论其阶级、民族、国家还是道德、宗教、文化等背景——来认同和维系，并从中获得相互承认。在此意义上，也可以说它是一种“承认的共同体”。

在阿伦特看来，如果世界不能为人们政治活动的开展提供一个恰当的空间，就没有什么活动能够成为卓越的，教育、独创性或天赋都不能代替公共领域的构成因素，而正是后者，使公共领域成为实现人的卓越之所在。^{[12](P32)}因此，为了表现人的政治本性，即为了使行动和言说变得可能，人们就必须拥有一个公共空间，并且必须在公共空间里表现出行动和言说的某种状态。也就是说，人们在开展行动时，必须具备一个使行动得以可能的公共空间——政治的或城邦的秩序。在此空间内，一切对平等性和相互性有可能造成破坏的活动，都是绝对不允许的。所以，真正的公共政治生活和秩序，就是生活在像前苏格拉底那样的古希腊城邦共同体中，任何事情都要取决于对话和说服，而不是像在现代国家那样的共同体中，取决于暴力和强迫。

为此，阿伦特试图从政治秩序中排除强制和利益的因素，并把共同体每个成员的自发参与看作政治秩序存在的基础。换言之，阿伦特并不要求政治共同体必须具有身份和意志上的一体性。在此意义上，社群主义追求的政治共同体，并不是一种其成员共同拥有一块岩石般意志的、共同体身份的、自治的共同体，而真正的政治共同体的“公共性”，既然归根到底只有通过每个成员的相互“行动”和“言说”才能存在，那么，这个“共同体”就不可能成为像一块岩石，甚至也不可能称其为共同体。阿伦特认为，在言说和行动时，各成员之间存在差异是不可避免的。所以，在政治共同体的形成过程中要做到完全的“一体化”是不可能的，而只能做到共同拥有作为“行动”这种相互言说和行为的公共空间。因此，这才是这种“公共政治秩序”之所以是“政治”，而不是社群主义者所说的宗教、道德和文化的的原因所在。^{[13](P301)}

阿伦特“本真政治”的行动和言说的展开，

即为“公共领域”，其本义有二：一是为政治设立标准，强调“公开性”和“显现”乃为政治的最原初意义；二是阐释人作为公民身份的对公共事务的关心及其体现的存在意义。^{[14](P242)}因此，根据阿伦特“公共领域”和“私人领域”的划分，人的劳动（经营生计活动）、工作（制造事物的活动），或者离群索居、内省沉思、家庭生活、亲属血缘的情感与伦理关系以及男女情爱，甚至是宗教的情操（如悲悯），都不是在“公共领域”内彰显与表现的行为，它们只有在个人对待自我的藏而不露的“私人领域”内，才是真实的。而这些社群主义用来获取和维系共同体成员的身份认同的基本要素，在阿伦特这里无法彰显于“公共领域”。阿伦特所要阐释的，乃是个人把自己开放或释放到有“他人”在场的公共领域，以言和行来表达自己，或作“自我的彰显”。同时，个人愿意跟其他的行动者彼此以自由、平等的身份，相互连接，通过言辩、沟通、讨论，共同关注和参与人际之间的公共事务，带给共同生活之世界一种新生的动力，或者开创生活之新局面。由是观之，阿伦特的公共领域是由行动者以言—行相联结而成的一种动态性之场域，而不是抽象的、固定的结晶体。

阿伦特强调“言说”和“行动”的“本真政治”的公共性含义，其理由在于，行动者的个体性乃具体彰显于言辞的表达，而政治活动要体现的正是人之多元的个体性。同时，经由语言之论辩、沟通的途径方能形成既维系人之个体性，又能相互联系的结社。也就是说，公共领域乃是人之卓越个性的显现空间和场域。与社群主义追求以宗教、道德、文化等身份认同来维系的共同体不同，阿伦特的公共领域是通过人的言行自行呈现的，对此是无法用任何共同尺度或标尺预先设计的，“因为公共世界是一个所有人共同聚会的场所，每个出场的人在里面有不同的位置，一个人的位置也不同于另一个人的，就像两个物体占据不同位置一样。被他人看到或听到的意义来自于这个事实：每个人都是从不同角度来看和听的。这就是公共生活的意义”^{[12](P38)}。

三、阿伦特与共和主义

尽管阿伦特对西方政治思想传统的反思把她的思想导向了许多不同方向,但是,她的思想链把它们结合在一起的共同起源不止有一个,这些不同的思想线索就像是线圈,从同一个点出发,走上不同道路之后又再次相遇,而位于它们汇聚点的就是她那“与众不同的共和主义”^[15](P205)。无论是在《极权主义的起源》中对“极权政体”的反思,还是在《人的境况》和《论革命》等著作中对“行动”和“公共领域”的强调和思考,阿伦特都对当代共和主义产生了很大的影响。许多阿伦特的研究者认为,她对古希腊城邦和古罗马共和国的赞美,对马基雅维利、哈林顿、孟德斯鸠和联邦党人等现代共和主义的支持,均是可将她看作共和主义者的证据,有的甚至还把阿伦特的政治思想看成共和主义的思想渊源之一。

实际上,在20世纪60年代复兴的当代共和主义,其思想背景是对自由主义的个人主义的反思和修正:居于主导的自由主义传统,强调个体权利至上,背离了“人是政治动物”的传统;主张政治、法律用来保护个体的权利,忽视了公民参与、培养德性的传统。在政治与道德的问题上,自由主义坚持道德属于私人领域,政治中重视的是权利与法律,但是面对日趋官僚化的政治,面对公民德性的衰落,自由主义无法解决现代政治中道德与文化的深层危机,尤其是自私自利的个体如何寻找共同体的归属。对此,剑桥共和史派的波考克等注重重新提倡公民德性的重要性,他们将政治德性追溯到马基雅维利以及意大利公民人文主义。这种德性后来体现在哈林顿和英国的共和政治以及联邦党人和美国革命的共和政治中。

共和主义理解的公民德性,主要是从个体与共同体的关系出发,强调公民应该将公共善放在个人的善之前。诚如共和主义的另一代表人物昆廷·斯金纳所言:“个人自由其实有赖于个人对公共事务的付出,而政治参与之所以能成为实现个人自由之前提则是因为德性可以丰富人的本性。因此,光是像自由主义那样只提倡

宽容、自主、公正是不足的,现代社会还必须注意培养勇敢、节制、睿智等其他美德。”^{[3](P5)}这代表了当代共和主义者对德性的一般理解,即把德性看作为集体利益牺牲个体利益的无私精神,为国家利益牺牲个人利益的爱国主义精神。

阿伦特强调和重视的古希腊城邦的德性,是指公民在言说中展现自己空间的行动。城邦或政治共同体不是近代意义上的民族国家,它的核心不是“领土”而是“空间”。这一空间(阿伦特所说的“舞台”——自由言说和行动的公共领域)因公民展现德性的行动而存在,维系空间存在的是对德性、对美与善的追求,也就是阿伦特所说的潜在的复数权力。

古希腊城邦的公民德性体现的是在交往的空间中,公民对伟大的摹仿,从而在摹仿性的行动中展现自身的伟大,这完全不是当代共和主义在利益层面理解的为集体而牺牲个体的德性。所以说,当代共和主义并非真正的古典共和主义,他们所主张的“公民人文主义”和古典人文主义的精神无法相比。当代共和主义主要是想克服自由主义者的消极公民思想,他们与自由主义政治的底线和基础是一致的,只能被看作对自由主义某种程度上的修正。^{[16](P114)}在此意义上,当代共和主义在根本上仍然是一种“自由主义的共和主义”,是一种反映和维护自由主义精神的现代政治,它与古典共和主义的德性政治相去甚远。

阿伦特的与众不同的“共和政治”深深受惠于古典共和主义的政治思想传统,她的政治思想中涉及的古今之争,思考、行动与判断,公共领域与私人领域等问题,都诉诸古典传统,但这绝非一个浪漫主义式的对传统的渴望,反而是基于自己的体验和对现代政治的反思,回归到传统与起源,从古典政治中寻找榜样和典范。阿伦特通过重新阐释古希腊城邦政治和古罗马的共和政治,呼唤古典政治中的高贵德性,这种德性与近代人文主义不同,而与古典人文主义相近。所以说,在共和政治的问题上,阿伦特更接近真正的古典共和政治精神(古希腊城邦政治

中的交往和古罗马的共和政治中的权威),而不是现代共和政治精神(分权制衡、有限政府、代议制和权利至上)。^{[16](P114)}

虽然社群主义的理论家们确实比自由主义更接近阿伦特的共和观念,但他们缺乏阿伦特的激进主义。这种激进主义使阿伦特对所有倒退的社群梦想以及造就这种社群的价值具有免疫力,不管是对于民族的价值、宗教的价值或是族群的价值。阿伦特的古典共和主义带有平等主义的色彩,但她并非无条件地肯定一切形式的平等主义,她赞成“政治”平等主义,而坚决反对更为广泛的“社会”平等主义。对此,阿伦特的研究专家卡诺万认为:阿伦特的共和精神更接近公正、商谈和团结的共同体,而不是民族国家和现代共和国。^{[2](P226)}

四、结语

总体上,阿伦特的古典共和主义看重和追求的是一种关于直接参与民主的理论,她极力拥护“参与民主主义”和公民的自发且直接的政治参与。在这种情况下,阿伦特的“政治观”,始终恪守古典共和主义的原貌。^{[13](P239)}她的共和主义力图还原和展示古希腊城邦和古罗马共和国的政治精神。不过,阿伦特并非固守古典政治与现代政治之间不可逾越的界限。对她来说,重要的是理解共和精神,并将此种精神注入现代政治中,实现“现代政治的古典化”或“古典政治的现代化”,从而获得和建构一种具有普遍意义的自由的公共生活。为此,阿伦特强调:自从“五月花”号协议在一种非常特殊的紧急情况下起草签署以来,自愿结社成了纠补制度的失败、人的不可靠性以及未来的不确定性的特殊“美国式疗法”。与其他国家不一样,这个共和国,尽管经历变乱和失败的骚动走到今天,或许仍然可以怀有信心,“携着传统工具面对未来”。^{[17](P76)}在此意义上,“携着传统工具面对未来”的阿伦特的政治哲学,显然属于古典共和主义传统,她在20世纪“复活”了古典共和主义。但阿伦特对“城邦

政治”的爱和对“公共精神”的寻求的古典共和主义仍含有一些精英主义的成分,终究难以与现代政治共和精神产生真正的共鸣。

[参考文献]

- [1]陈伟.阿伦特与政治的复归[M].北京:法律出版社,2008.
- [2]Margaret Canovan.*Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- [3]江宜桦.自由民主的理路[M].北京:新星出版社,2006.
- [4](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.
- [5]陶东风.文学理论的公共性——重建政治批评[M].福州:福建教育出版社,2008.
- [6](德)阿尔布莱希特·韦尔默.后形而上学现代性[M].应奇,罗亚玲,编译.上海:上海译文出版社,2007.
- [7](美)汉娜·阿伦特.康德政治哲学讲稿[M].曹明,苏婉儿,译.上海:上海人民出版社,2013.
- [8](英)迈克尔·莱斯诺夫.二十世纪的政治哲学家[M].冯克利,译.北京:商务印书馆,2015.
- [9]徐贲.人以什么理由来记忆[M].长春:吉林出版集团,2008.
- [10](加)威尔·金里卡.当代政治哲学(上)[M].刘莘,译.上海:上海三联书店,2004.
- [11](美)迈克尔·桑德尔.自由主义和正义的局限[M].万俊人,译.南京:译林出版社,2011.
- [12](美)汉娜·阿伦特.人的境况[M].王寅丽,译.南京:江苏人民出版社,2009.
- [13](日)川崎修.阿伦特:公共性的复权[M].斯日,译.石家庄:河北教育出版社,2002.
- [14]蔡英文.政治实践与公共空间——阿伦特的政治思想[M].北京:新星出版社,2006.
- [15](英)玛格丽特·卡诺凡.阿伦特政治思想再释[M].陈高华,译.北京:人民出版社,2012.
- [16]孙磊.行动、伦理与公共空间:汉娜·阿伦特的交往政治哲学研究[M].北京:北京师范大学出版社,2013.
- [17](美)汉娜·阿伦特.共和的危机[M].郑辟瑞,译.上海:上海人民出版社,2013.

【责任编辑:赵伟】