现代社会之伤：积极生活与自由难题

王福生

(吉林大学 哲学基础理论研究中心暨哲学与社会学院, 吉林 长春 130012)

摘要: 从人是境况性的存在者和亚里士多德意义上的政治动物的规定出发, 阿伦特对与人不同境况相应的劳动、工作、行动及其在积极生活中的恰当位置进行了考察, 进而指出在现代世界, 积极生活内部发生了可怕的倒转, 地球异化和世界异化异常严重, 自由成了难题。阿伦特对现代世界的上述批判对于理解我们自身的现实处境具有重大的理论和现实意义, 值得深入思考。

关键词: 阿伦特; 劳动; 行动; 工作; 自由; 异化

中图分类号: B516 **文献标识码:** A **文章编号:** 0257-0246 (2019) 03-0033-07

对于现代性, 虽然哲学家们的界说、理解各异其是, 却毫无疑问占据着现代哲学的问题核心。对于阿伦特来说, 情形也是如此。总体而言, 阿伦特对现代世界的批判, 对自由问题的思考是从如下两个基本的前提性预设出发的: 第一, 人是境况性的存在者。人的所有活动及其能力都受制于人的境况, 而人的活动也在改变着人的境况。有被给定的自然处境, 也有人们自己创造出来的人为处境, 后者虽是可变的但同样具有制约人的力量。第二, 人是亚里士多德意义上的政治动物。也就是说, 存在于人类共同体并为人类共同体所需要的诸多活动中, 只有行动和言说构成了人的政治生活即人类事务领域, 进而真正体现了人的人性并造就了人的伟大。文章以此为理论切入点, 借由讨论阿伦特的现代世界批判, 尝试分析走出现代性困境之路。

一、劳动、工作与行动

在阿伦特看来, 积极生活包括劳动、工作和行动, 它们因为与人类地球生活的三种基本境况相对应而成为基本性的。这在《人的境况》的开篇就被明确地规定下来, 现分述如下:

劳动的人之境况是生命本身, 而生命本身首先是自然生命, 是一个不断消耗、磨损直至用光、耗尽生命必需品的过程, 最后的结局是死亡, 并返回到自然界的巨大循环之中。与此境况相应的人类活动方式是劳动, 劳动为人提供生命必需品, 使人身体生长、新陈代谢不断, 直至最终的衰亡降临。从这里出发, 阿伦特总结出了劳动的如下特点: (1) 劳动在本性上与生育相关。作为生命繁殖的两种不同方式, 生育保证生命物种的繁衍, 劳动则保证个体生命的延续。(2) 劳动与消费紧密相连。劳动对“对象”的加工改造只是为消费即最终消灭“对象”做准备。而这意味着劳动与消费都受维持生命之必需所统治, 都是攫取和毁灭物质的吞噬过程。(3) 重复性。维持生命的存续需要日复一日地重复劳动, 它是一件日常杂务。神话中奥吉阿斯的牛圈只需要清理一次就能保持干净, 但凡人们的

基金项目: 教育部基地重大项目 (17JJD720003)。

作者简介: 王福生, 吉林大学哲学基础理论研究中心暨哲学与社会学院教授, 研究方向: 马克思主义哲学、中西哲学比较。

生命存续却没有如此幸运。(4) 与重复密切相关的是辛苦操劳。劳动也有其欢愉,但这种欢愉基本上说只是纯粹活着的乐趣,也就是人与其他生物共有的乐趣。(5) 奴役性。劳动因受制于生命必需性的控制而严格地从属于必然性的领域,劳动者不是自由的人,因为“成为自由意味着不受制于生命必然性或他人的强制,亦不受制于自身的强制”^①。(6) 麇集性。从根本上来说,劳动并不需要他人 在场,人在劳动中“既不是与世界在一起,也不是与他人在一起,而是单独地拥有他的身体,独自面对生存赤裸裸的必然性”^②。不错,劳动也把人们结为一伙,但人们在劳动中的聚集和结伙只是动物式的麇集生活,只是本质完全相同的物种成员的简单叠加而已。在这种麇集生活中,人人步调一致,任何数量的个人都像一个人似的一块劳动,没有任何对个性和个体身份的自觉认识,容不下任何真正的差异。这直接导致了下一个特点。(7) 反政治性。虽说所有人的境况都在一定程度上与政治相关,但人之复数性却是政治生活特有的条件,“不仅是必要条件,而且是充分条件”^③。人之复数性要求的是个性或身份等方面的真正差异,但万众联合如一人的同一性恰好是其对立面;政治活动是在人们中间展开的活动,它彰显了人们之间的差异与平等即人之复数性的双重特征,而劳动则需要隐藏自身于私人领域,与人之复数性毫无本质关联。

但人不仅仅是自然生命,其存在不能被完全包含在自然盛衰的循环过程之内,其“有死性”也不完全借种族的繁衍来补偿。人还是一个世界性的存在物,生活和居住在他自己创造出来的世界中,这个世界完全不同于直接给予人的自然环境,从而赋予人的生活一种持久长存的尺度:人寿固然短促易逝,但人造物却可以超越于人而长久地留存于世。与世界性之人的境况相适应的人类活动形式就是工作,它具有如下特点:(1) 对自然的破坏性。与劳动吞噬自然物然后又把吞噬掉的自然物返还给自然界相反,工作是真正破坏自然的,因为工作并不把自然材料结合在自身之内,而是要把它制造成人工制品供人使用。使用与工作相关,正如消费与劳动相关。但使用不同于消费,虽然二者在某些重要方面颇有重合,因为毁坏对使用来说是附带的,而对消费来说则是内在固有的。与此相关的是(2) 持存性。即作为工作产物,人造物世界具有持存性。而正是这种持存性,使世界之物相对于制造它们的过程和使用它们的人来说,具有了某种独立性和客观性,从而让人的生活 在无尽的自然之流的循环中得以稳定下来:人可以通过与同一张桌子、一把椅子的联系而不断地重获其同一性。特别有助于说明这一点的是艺术在人类生活中的重要位置。艺术品最具世界性,几乎不为自然侵蚀过程所触动,也根本不是供人使用的,因此之故,“在艺术品的恒久中,供‘有死者’使用和栖居的人造物的稳固性(从来不是绝对的)才获得了它的代表物”^④。(3) 目的性和复制性。劳动以消费为目的,但这个目的不是内在于劳动过程,而是由劳动力的消耗和生存的需要决定的;与之不同,工作的整个过程都是受手段一目的范畴、特别是作为其结果的制造物所决定的:工作以作为目的产品的制造物的模型为开端,一旦其在生产过程中得到完美实现,即一旦制造物完成,工作便告结束。劳动既没有开端也没有结束,其重复是无穷无尽的和内在强制性的;与此不同,工作有一个明确的开端和一个同样明确而可预见的终结,因而不需要重复,其重复实际上是复制,其结果是让那些在世界上已经拥有相对稳定和持久存在的作品在数量上增加,而其原因也是在自身之外的:或者是工匠借此获得维持其生存的需要,在此情形下,其工作其实是等同于劳动的,或者是出于市场的需求,在此情形下,工匠则在他的工作技艺之外又增加了赚钱的技艺。(4) 工具性。与劳动依赖于身体不同,工作依赖的是人的双手,“技艺人”是那些“完全凭借双手作为原始工具的人”^⑤。而根据工作的目的性特征,工作中使用的工具和劳动中使用的机器具有质的区别:因为工具是着眼于目的产品的制作而被发明出来的,

① 阿伦特 《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社,2009年,第20页。

② 阿伦特 《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社,2009年,第167页。

③ 阿伦特 《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社,2009年,第2页。

④ 阿伦特 《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社,2009年,第128页。

⑤ 阿伦特 《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社,2009年,第111页。

所以人对它的适应并不违背其人体节奏；与之相反，因为实质上并没有手段一目的范畴在劳动过程中起作用，所以劳动者不得不改变其自身的自然节律来适应机器。(5) 非政治性。工作可以独自进行，一个完全靠自己工作、制造和建设世界的人还是一个制造者，但“他大概已经丧失了他特有的人的属性，成了一个神”^①。就他是其自身及其行为的主人而言，一个技艺人是一个统治者和主人，并因此与劳动者和行动者相区别：劳动者受自身生命的必然性支配，而行动者则始终需要他的同伴在场。这确定了工作在行动的政治性与劳动的反政治性之间的非政治性位置。

人不仅是自然生命，也不仅仅居住在世界上，人还生活在社会中，而且没有人和其他任何一个曾经活过、正活着或将要活的人相同。这就是阿伦特所说的作为人之境况的复数性。与此种境况相适应的人类活动是行动，行动是“唯一不需要以物或事为中介的，直接在人们之间进行的活动”；而复数性不但构成了一切政治生活的“必要条件”，而且还是其“充分条件”；因此，行动是作为“最出色的政治活动”而出现在阿伦特的理论视野中的。^② 作为政治活动，行动具有如下本质内涵和特征：(1) 揭示性。这是其首要的内涵和特征，因为政治活动相应于复数性的人之境况，本就以彰显人之复数性即人之独特的差异性为其内在的规定，所以失掉了揭示性质的行动也就不成其为行动了。一个艺术品在不知道创造他的艺术家名字的情况下仍不失其意义和价值，但一个无名的、不知是“谁”做出的行动却是毫无意义的。而与行动相比，言说与揭示的关系更为密切，以至于“无言的行动不再是行动，因为没有行动者；行动者、业绩的实践者，只有在他同时也是话语的言说者时，才是可能的”^③。(2) 创造性或者说诞生性。在某种意义上，劳动、工作以及行动都与诞生性相关，但“在这三者当中，行动与人的诞生性境况联系得最为紧密；我们能在世界上感触到诞生内在具有的新的开端，仅仅因为新来者具有全新地开始某事的能力，也就是行动的能力”^④。在阿伦特看来，行动总是意味着某种不可能性的可能的实现，行动总是带来崭新的事物，此事物常以未曾预料的方式被人们所遭遇并被人们以言说的方式写入历史。(3) 遭受性。阿伦特所说的行动和现代语言中所说的行动含义不同，它更近似于希腊语和拉丁语，也就是说，包含着全然有别而又相互联系的两个词：一个指向单个人所“开始”“发动”的某件事情，一个指向随之加入的其他许多人，这些人“忍受”这一新的开端、坚持到底并最终将其“完成”。^⑤ 这意味着行动和受动是一体两面的东西，行动的开创者要依赖于他人的帮助，他的追随者也要依赖于他而获得他们自己行动的机会。(4) 过程性和无限性。上面所描述的行动和受动的一体两面直接决定了行动的过程性和无限性，行动和受动不会仅限于行动者和受动者这两个参与者之间，而是会突破这个狭小的圈子而无限的拓展，正像生活中有时所表现的那样，一个行动甚或一句话就会在瞬间改变整个局面。(5) 不可逆性。与劳动的无始无终、工作或制作的有始有终不同，行动有始无终。行动有其明确的开端，但却从来不会有一个明确的终结，行动不能像制作那样可以逆转、抹去或从头再来。行动者不是自己行动的主人和统治者，这和技艺人不完全一样：技艺人既能自由地生产也能自由地破坏，但行动者不行，他能自由地行动，但绝不能自由地破坏。这就是行动的不可逆性，也是行动所面临的困境之一。对此的可能的拯救之道在于宽恕的能力“如果不是宽恕让我们摆脱我们所做事情后果，我们的行动能力就会被束缚在一个我们永远无法补救的单个行为上；我们就永远是其后果的牺牲品，像没有咒语就不能打破魔咒的新手魔法师一样。”^⑥ (6) 不可预见性。行动的不可预见性根源于人“心灵的阴暗”，即人根本上是不可靠的，没有谁能保证今天的人明天会怎样；行动的过程性和无限性使得没有谁能预测到一个行动的可能后果。

① 阿伦特 《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，第14页。

② 阿伦特 《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，第1、2页。

③ 阿伦特 《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，第140页。

④ 阿伦特 《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，第2页。

⑤ 阿伦特 《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，第148页。

⑥ 阿伦特 《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，第184页。

这是行动的第二个困境。针对这一困境，阿伦特提出的解决之道是承诺，即作出承诺和信守承诺的能力。“如果不是实现承诺的约束，我们就无法保持我们的同一性；我们就被罚在各自孤独黑暗的心灵里无助地游荡，限于它的重重矛盾和暧昧之中不能自拔。”^① 需要指出的是，承诺和宽恕都涉及和依赖于人的复数性，即他人的在场和行动，因为没有人能宽恕自己，没有人能为自己许下诺言。

二、自由难题或生活的倒转

阿伦特不仅阐明了劳动、工作和行动的本质内涵，而且还规定了它们在世界中的恰当位置。劳动作为和身体必然性直接相关的活动，需要隐藏起来，属于私人领域；行动，作为在人们中间发生的活动，需要一个显现空间，属于公共领域；工作，作为非政治性的活动，虽然不像劳动一样应该隐藏起来，但其显现也不像行动是一个人作为人的显现，促使制造者来到公共市场的不是人而是其产品，显示的也不是他们自己，而是他们的产品。与此相关，我们还可以看出，自由只与公共领域的行动与言说密切相关，而与私人领域的劳动无涉，不仅无涉，对后者的控制还是前者得以可能的前提条件：家庭作为“照管劳动”（以及妇女生育）的场所，完全受生命必然性的支配，因而没有自由，作为家长及家庭的统治者来说，他只在如下意义上是自由的，即他有权力离开家庭而进入到公共的政治领域，只有在那里他才能遇到和他平等的其他人并在同侪之中显现他独特的自己，也只有在那里，他才能摆脱家庭生活中必不可少的统治与被统治的不平等关系，而进入到一个既没有统治也没有被统治的自由空间。阿伦特还认为，这才是“对人类自由的最根本的、最真实的理解”^②，可惜的是它很快就在西方的政治思想传统和人类政治经验的现实中被遮蔽了，因此之故，阿伦特对这“古老的自明之理”^③还多有反思。

据她所言，如果我们按照自由在人类经验中被给出的方式来考察自由理念，那就必须承认，谈及自由就要谈及行动与政治，因为“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。而行动之所以是自由的，是因为行动是开端启新，既不受理智的引导，也不受意志的驱使，而只是来源于阿伦特称之为“原则”的东西，即古希腊人的“总是竭尽全力要成为所有人中最优秀者”，或孟德斯鸠所说的德性、优异或卓越，或马基雅维利的可以阐释为“秀异”（*virtuosity*）的德性概念。而且，这令人鼓舞的“原则”本身只是在具有表演性质的行动中才能充分显示出来，但它在行动中的显示不仅会贯彻始终，而且在力量和有效性上也不会有丝毫损失，而这就意味着，自由既不在行动之前，也不在行动之后，自由和行动就是一回事。^⑤ 但根据我们最近的政治经验，我们大多会认为自由和政治无关，或者说自由开始于政治终结之处，处在政治活动之外：基督教的政治自由概念与早期基督徒对公共领域的怀疑和敌视相关，自由主义的信条是“政治越少，自由越多”，而极权主义的崛起更是让人怀疑自由如何能够与政治共存。^⑥ 因此，需要我们注意的是，阿伦特始终是在希腊城邦的意义上使用“政治”一词的；在她看来，这种做法并非随意取舍，也非想要回到古代雅典，而是要在历史的变迁中寻回自由以及行动和政治的真义从而为构建“时代的新秩序”做准备，因为按照希腊、特别是罗马的政治经验，任何新的开端“都是重建和复兴，而不是绝对开端”，“古典的过去是真正的将来”。^⑦

① 阿伦特《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，第184页。

② 阿伦特《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，第175页。

③ 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，第143页。

④ 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，第139页。

⑤ 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，第144-145页。

⑥ 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，第141-143页。

⑦ 阿伦特《精神生活·意志》，姜志辉译，南京：江苏教育出版社，2006年，第234、235、238页。

这关涉到阿伦特的现代批判。关于《人的境况》，阿伦特自己曾说“我下面打算做的，是从我们最崭新的经验和我们最切近的恐惧出发，重新考虑人的境况。”^①所谓“我们最崭新的经验和我们最切近的恐惧”，简单地讲就是现代的地球异化和世界异化，而现代社会的如此发展之所以“危险”而令人“恐惧”，原因就在于它无视人之境况，倒转了人之活动的恰当位置，从而即使没有使人类的自由丧失殆尽，至少也使其成了亟待解决的“难题”。具体而言，“有三大事件站在现代的门槛并决定了它的性质：美洲的发现和接着发生的对整个地球的开发；宗教改革，通过教会和修道院财产的褫夺，开始了剥夺个人财产和积累社会财富的双重过程；望远镜的发明和一种从宇宙角度来看待地球自然的新科学的发展。”^②第一和第三事件和人所居住其上的地球相关，而且初看起来起作用的方向还正好相反，即一方面是对地球广阔表面的发现和利用，另一方面却是地球自身的萎缩和缩小。其实，这两个事件都与人类拥有的测量能力有关：正是汽车、轮船、还有飞机等运输工具的发明，人才发现了地球之广阔，但同时也使空间和距离急剧缩小，直到最后人们成功地脱离了地球表面。但“地球是人之境况的集中体现”^③，人之逃离地球的努力乃是对人类给定的存在的背叛。这就是所谓的“地球异化”。就此而言，是伽利略对望远镜的发明和使用把人类引入了现代，因为它暗示了人类虽然身处地球、却可以从宇宙角度来思考并以宇宙规律来指导人在地球上活动。关键之处还在于，绝望与胜利内在于同一事件之中，恐惧与希望似乎可以同时为真：一方面是人类终于在地球之外找到了可以撬动地球的阿基米德点的胜利之情，另一方面则是我们的感觉—知觉，我们所用的观察、理解和把握现实的工具可能会背叛我们的古老恐惧。

与作为现代自然科学发展基础的“地球异化”即逃离地球奔向宇宙相比，“世界异化”即人逃离世界进入自我时发生的异化也许更为严重。世界异化与肇端现代的三大事件中的第二个即宗教改革是密切联系在一起的。宗教改革没收教会和修道院的财产，其未曾预料的结果就是对农民的剥夺，而所谓“剥夺”，就是使其丧失家庭和财产的双重保护，进而把他们暴露在生活的残酷面前，这既创造了最初的财富积累，又创造了把这种财富转化为资本的可能性，并由此共同促成了资本主义经济的兴起。^④然而，资本的逻辑一旦启动就根本无法停止，它刺激生命过程反过来又会被生命过程所刺激，因此世界异化很快便进入到第二阶段，即“社会”取代“家庭”成为新生命过程的主体，并被等同于世界上的一块实实在在的财产，即民族国家的疆域。而随着欧洲民族国家体系的衰落，以及前面讲到过的地球的萎缩，人类正在逐渐变成一个真实的实体，而这就预示着世界异化正在走向其最后阶段。^⑤但无论哪个阶段，以剥夺财产和财富的不断增长为典型特征的世界异化都意味着阿伦特所说的“社会的兴起”，即私人、亲密性和财产的被剥夺，照管劳动和生命过程的家务、经济活动上升到公共领域，以及政治、公共领域的被取消，三者同时或渐次发生，最终的结果只能是共同世界的丧失。

就其实质而言，“社会的兴起”意味着人类生活的倒转。当前时代的突出特点，是工作以劳动的模式来进行，虽然工作本来和劳动有着前面已经描述过的明显区别。在现代，也只有现代，人才被定义为技艺人，即一个工具的制造者和物的生产者。富兰克林最先这样做过，而马克思随后以极为赞赏的口吻接受了这一点。与亚当·斯密一样，马克思也把自己的整个理论体系建立在劳动的生产性和非生产性的区分之上，这是抓住了问题的要害之处，但他们对非生产性劳动的贬低却是现代流行的偏见，因为本来意义的劳动与消费密切相关，其特点正是不留下任何东西，也就是说，是非生产性的。斯密和马克思正是屈从了现代才开始出现的如下倾向，即把所有劳动都视为工作，并以工作的方式来谈论劳动。这样一种理解和工作模式的扩张，当然可以视为技艺人的胜利：得到充分认可的世界观是

① 阿伦特《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，“前言”第4页。

② 阿伦特《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，第199页。

③ 阿伦特《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，“前言”第2页。

④ 阿伦特《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，第202-204页。

⑤ 阿伦特《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，第205页。

技艺人的机械论的世界观，现代对历史的发现（如维柯所示）也是根源于人对人造物的信任，霍布斯甚至还把制造和计算的概念引入政治哲学。但这只是问题的一个方面，问题的另一个方面是，这同时就是技艺人的巨大失败：虽然技艺人现在获得了从未梦想过的创新力量，并可以在无限扩展了的范围内设计和制造工具，但他在这种胜利中却失去了在制作过程开始之前和结束之后本来存在的永恒尺度，而在整个制作过程中也根本形不成真实可靠的绝对标准；因此之故，技艺人的工作只能接受作为其机械论世界观结晶的功利原则作为标尺，而这一原则却在现代的迅猛发展中先是被幸福原则，接着又被生命原则所取代，至此工作所特有的性质完全消失不见，它上升了的地位完全被劳动所窃取。

这就涉及人类积极生活内部的第二次倒转，即劳动地位的上升和“劳动动物”的最终胜利。在古代，无论是城市国家出现之前的早期政治风俗，还是柏拉图和亚里士多德这样的政治哲学家都把受制于生命必然性的劳动者归为奴隶或者贱民之列，甚至赫西俄德也把劳动归于邪恶并诅咒以面包为生的人。但到了现代，亚当·斯密视劳动为价值的源泉，马克思则直接把劳动归为最人性的和最具生产性的人类活动，而现代生命哲学则将生命本身的存续视为最高标准。与此同时，借助于自动化的发明，整个社会正在变成一个劳动社会，而“劳动社会的最后阶段——职业者社会，要求它的成员成为一种纯粹的自动化机能，似乎个人生命已经真正融入了物种整体的生命过程，此时唯一需要个人作出的积极决定就是随波逐流，也即，放弃他的个性，忘记他个人仍然感觉着的生活的痛苦和艰辛，默认一种昏昏沉沉的、‘让人麻醉的’功能化行为类型”^①。阿伦特认为这绝不是什么乌托邦，而是目前正在实现着的事情。然而，“确实没有什么比这更糟的了”^②。

之所以“没有什么比这更糟”，是因为技艺人的表面胜利和“劳动动物”的最终胜利直接导致劳动动物和技艺人把行动和言说视为无所事事，公共和政治领域则盛行将行动转变为行为或者制作，将政治转变为统治和被统治，即用行为的规范化、制作的模式化来对抗行动所固有的任意性和不可预料性。^③这是人类积极生活内部最后也是最重要的一次倒转，同时也意味着自由的扭曲甚至丧失，因为“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”，而没有了显示空间的自由只能转移到意志的内在场所，但“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”^④。也就是说，自由作为政治自由，本是行动的属性，当它变成了思想或意志的属性，就内在的思想自由和意志自由也能勉强称得上自由而言，它在经验上是派生性质的，即只有到了财产与财富混同、权力与支配混同而人在现实中又无法占有它们之后，人们才特别容易接受所谓内在自由，这不仅对爱比克泰德式的大众哲学观念来说是适用的，而且对基督徒保罗发明的与政治无关的现代自由，对康德以实践理性与纯粹理性的天才区分来解决意识与现实的冲突从而将自由归结为自由意志同样是适用的。

三、问题的可能解答及其启示意义

问题于是变为，如何在现代为自由赢得一个显现自身的在世空间。阿伦特的《论革命》可以视为对此问题的一个回答。《论革命》作为阿伦特政治思想的“逻辑的和年代学的总结”，具有异乎寻常的重要性。这本论战性的小册子要讨论的问题是，同样作为政治行动，为什么以自由相标榜的法国革命最终埋葬了自由，而美国革命却为自由敞开了无限的行动空间，两次革命的不同结局能够为我们构建“时代的新秩序”提供怎样的启示和借鉴意义。关于这一点，我曾有专门论述，这里提示如下

① 阿伦特《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，第254页。

② 阿伦特《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，“前言”第4页。

③ 阿伦特《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，第26、171-179页。

④ 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，第141页。

要点即可：法国革命正是因为囿于“革命”概念本有的不可抗拒性内涵而让必然性压倒了自由，而美国的国父们在“以自由建国”之时却是根据他们自身的政治经验，如对人的不可还原的多样性的承认以及权力和暴力的区分等等，从而确立和保障了自由。

然而，鉴于美国革命得以成功的独特“福气”以及革命后革命精神的难以保持（可参看托克维尔，阿伦特自己也有所论述），阿伦特关于现代自由难题的破解其实只能是她自己的一种立场选择而已，并不具有普遍的适用性。真正具有启发意义的是她对现代世界问题的深刻洞察，她在进行现代性批判时所采取的独特路径，以及由此而来对人类生活的境况性质的揭示，这些都是某种具有普遍性的东西，可以给我们以深刻启示。

就对现代世界问题的洞察而言，阿伦特非同一般的敏锐而深刻：1957年第一颗人造卫星发射之时，人们都在欢呼人类力量的伟大，她却在忧虑人类对于自身给定存在的背叛；当自动化大规模减轻人类劳作的艰辛之时，她却在忧虑人类完全沦落于劳动动物的危险；当现代原子式个人满足于退出政治的集体活动领域而在个人狭小的私人领域中孤芳自赏之时，她却在思考人应该如何与他人相处并由此而决定我们到底是“谁”；当现代人陷入不顾一切地莽撞行事或无助的困惑或不断重复一些陈词滥调的无思想状态之时，她却在不懈地思考我们正在做什么以及更重要的我们应该或者能够做什么……

就其现代性批判的独特路径而言，启示可能有二：第一，对西方现代政治哲学传统的质疑。非常明显，阿伦特是站在古代希腊城邦政治的阿基米德点上展开其现代性批判的，这无疑是在提醒，我们可以、而且应该不限于西方现代的思想视域来考虑问题，我们现代人完全有可能从生活于两三千年前的古希腊人那里得到某种经验和教训，而如果我们的视野再打开一点，那是不是说我们也不必完全限于西方思想传统（不管是现代的还是古代的）来考虑问题，我们是不是可以在比如孔子、庄子那里得到有益于中国人自己的现代性理解的某种东西。第二，质疑传统之时所抱有的极大敬意。当阿伦特借助于古典传统进行现代性批判的时候，她其实总是在与亚里士多德、奥古斯丁、海德格尔、马克思、笛卡尔、伽利略、康德等伟大的古代和现代思想家进行真正的对话，也就是说，她总是同时在进行同情的理解和充满敬意的批判。这种对话虽然有可能有误解（比如对马克思），但也极富创造性（比如海德格尔将人之有死性视为其存在之思的核心，而阿伦特却将人之诞生性视为其政治思想的核心），因而不光是从对话的态度还是从对话的实质内容而言，我们都可以从中学到很多。

当然，最重要的启示意义还是阿伦特对人之生活的境况性质的揭示。且不说这一揭示对于理解人、人之生活所可能具有的一般性的理论意义，单就阿伦特的现代世界批判而言，这一揭示也极有可能隐含着她比之赞赏美国革命更为真实也更为深刻的想法。从人类生活之境况性质出发考虑问题，我们就会意识到：现代性实际上意味着人之生活境况从古代到现代的改变，现代性批判只能在已经被改变了的人之境况下进行，而不能简单武断地取消这一境况。因此，阿伦特其实并非真的想要回到古代希腊的城邦政治，她可能只是借助这一确实存在过的政治经验来说明人类确实可以这样来安排、决定自己的生活。就像不可能有任何一个城邦会腐败到完全没有一丁点城邦特征一样，任何堕落的人类处境也不会完全废除掉使人类行动得以可能的在世空间，因为即使在现代世界，人类活动的这些能力也还是存在着的，哪怕是存在于其歪曲的或异化的表现形式之中。因此，阿伦特现代世界批判的最终结论可能是她自己所说的悬于“过去与未来之间”，既清醒地看到既定现代处境所充满的威胁，又谨慎地辨认出实现人之伟大和自由的真实可能性。可以说，这种谨慎的希望既是阿伦特政治思想的规定性特征，也是我们面对现代性问题时所应该采取的态度。

责任编辑：马妮