

黑龙江大学

硕士学位论文

古典与现代之间——论阿伦特对现代性问题的批判性反思及其
意义

姓名：王琦

申请学位级别：硕士

专业：外国哲学

指导教师：王晓东

20080510

中文摘要

现代性，作为一把“双刃剑”，其启蒙理想在现实中没有完全兑现，最终却束缚了自身的发展——走向新的异化和蒙昧。在劳动者的社会里，人与人之间不再凭借行动和言语来展示他是谁，而是完全沉浸在物欲横流的世界之中。阿伦特指出，此时的人们对政治冷感，缺乏判断是非的能力。公共领域日渐式微，行动已无展示的空间，自由也无法实现。

本文即试图以现代性问题为切入点，深入挖掘阿伦特思想的独特品质，站在古典共和主义的高度来反思现代性问题，在“过去与未来”之间寻求走出现代性危机的出路。笔者试图从四个方面来阐述之：（一）现代性批判理论的缘起；（二）阿伦特对人类活动的独特划分；（三）现代性发展中的“暗流”；（四）对现代性危机的批判与反思。

阿伦特的思想为我们点亮了一盏“明灯”，唤醒了我们对开启新开端的希望，其独特的思想也为我们当今社会的发展、民主的进程提供了有益的借鉴。

关键词：阿伦特；现代性；公共领域；行动

Abstract

Modernity, as a "double-edged sword", the enlightenment ideals of it has not been completely fulfilled in reality, but fettered its own development ultimately to a new alienation and ignorance. In a labourer society, people don't resort to action and speech to show who he is, but immerse themselves completely in a world of filling with mammon appetency. Arendt pointed out that people have an apathy to politics, lack the capacity to differentiate right from wrong at that time. The public sphere is vanishing day by day. There is no action display space. Freedom can not be realized.

This paper attempts to study modernity issues as the breakthrough point, in-depth digging into the unique quality of Arendt's thinking. At the height of classical republicanism to reflect on modernity issues. "Between Past and Future", the essay seeks out the way out of modernity crisis. I try to set out from four aspects of: (a) The origin of modernity critical theory; (b) Arendt divided human activities uniquely; (c) The "undercurrent" of modernity development; (d) Criticism and reflection to the crisis of modernity.

Arendt's thinking lits a "light" for us and wake-up our hope to open a new beginning. Her unique ideas provides the development of our society and the democratic process a useful reference.

Keywords: Arendt; modernity; public sphere; action

独创性声明

本人声明所呈交的学位论文是本人在导师指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除了文中特别加以标注和致谢的地方外，论文中不包含其他人已经发表或撰写过的研究成果，也不包含为获得黑龙江大学或其他教育机构的学位或证书而使用过的材料。

学位论文作者签名：王琦

签字日期：2008年6月7日

学位论文授权使用授权书

本人完全了解黑龙江大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留并向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅。本人授权黑龙江大学可以将学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存、汇编本学位论文。

学位论文作者签名：王琦

导师签名：

王琦

签字日期：2008年6月7日

签字日期：2008年6月7日

学位论文作者毕业后去向：

工作单位：

电话：

通讯地址：

邮编：

绪论

汉娜·阿伦特（Hannah Arendt, 1909-1975），美籍德裔犹太人，20世纪杰出的政治哲学家，西方知识女性的杰出代表。她的政治思想具有广泛而深入的影响，在西方政治哲学界享有盛誉。

作为一名犹太人，她经历了魏玛共和国的宪政危机，受到纳粹德国犹太“种族屠杀”的迫害，经历了流亡他乡的生活。这些切身的体验和她对自身民族身份的认同构成了她政治思想的源泉。阿伦特思想的特殊性，以及她作为一名犹太人不偏不倚地、客观地对极权主义所作的分析与研究，使得她的政治思想成为政治学者关注的焦点，同时也激起犹太人的一片哗然；她积极参与公共事务和其独特思想也经常使她陷入一些言辞刻薄的论战。然而，正是这种具有挑战性和威胁性的观点和立场，使她的思想更具原创性，更具个人魅力。

阿伦特立足古典共和主义，分析我们当今时代的现状，强调人之行动的创发性，并警醒人们“思考我们正在做什么”。阿伦特敏锐的发现在现代性发展中存在着许多潜在的危机，如极权主义的产生、消费主义的泛滥、公共领域的缺失、伦理道德的沉沦等诸多“暗流”。她揭示了极权主义产生的根源和其赖以生存的基础，由此发现现代社会中人们对政治的冷漠，人与人之间的孤立、无联系。工具理性的膨胀带来了世界的普遍物化和人的异化。公共领域的缺失使行动失去了其展示的空间，社会领域正在日益吞噬着公共领域。面对现代伦理问题，阿伦特又提出了颇具争议甚或引人“发怒”的观点：她认为，纳粹分子所犯下的罪是“平庸的邪恶”，而非“根本之恶”，而这一“平庸的邪恶”是由其无思想所造成的。面对这样的社会，阿伦特指出造成这些现状的原因即是西方现代性危机的体现，是启蒙理想自身的“悖论”。

由此，阿伦特通过对美国独立和法国大革命的历史叙事，阐释出对现代社会危机的关切，以其行动理论和“公共领域”概念为理论来源，提出了共和主义的自由宪政观，在古典与现代的裂缝之间为现代性的危机寻找医治良方。

阿伦特以其独特的思想、卓尔不凡的见地傲立于20世纪政治思想家之中。正

如约翰·基恩所说，“20世纪是以德国政治思想界的两位巍峨人物开始和结束的：马克思·韦伯和于尔根·哈贝马斯。另外一位巍峨人物汉娜·阿伦特正好处在他们之间。”^①的确，阿伦特的独特思想——政治立场复杂化而不是简单化，问题化而不是答案化，变得模糊而不是变得清晰——使其独具魅力。我们很难全面、如实地阐释阿伦特“不成体系”的政治思想。正如布莱克维尔百科全书的撰写者所认为，尽管阿伦特的思想具有相当严格的内在连贯性，但她还是强调思维的暂时性，避免建立任何理论体系，不断地重新开始已经完成的工作；如同不能将阿伦特归入任何一个预定的党派一样，她也没有形成什么思想学派；她排除了任何所谓政治哲学的作用就是制定未来现实蓝图的说法。她的政治立场刻意而又独特的缺失，更使得她的思想站在了全人类的高度，俯瞰这个世界，爱这个世界。

阿伦特立足于古典对现代性危机的反思，给我们留下了一笔宝贵的思想财富。她对后世的影响，我们可以从哈贝马斯那里看到，哈贝马斯沿着她的足迹，继续着“未竟的事业”——现代性的批判及重建。同时，她的思想对于思考当代中国政治，也具有重要的启迪。

^①菲利普·汉森.历史、政治与公民权：阿伦特传[M].刘佳林译.江苏人民出版社，2004年.封底.

第一章 现代性批判理论的缘起

第一节 现代性危机与人的困境

一、现代性危机的根源

现代性是当今人类社会所面临的重大理论与实践问题。它的影响已经渗入到文学、哲学、政治学等众多的思想领域。不同领域的思想家以不同的方式、站在不同的视角来关注现代性问题。如阿伦特、韦伯、霍克海默、阿多诺、哈贝马斯、利奥塔、吉登斯、鲍曼……他们对于欧洲科学危机、启蒙精神的毁灭、公共领域的缺失以及技术理性、意识形态、大众文化对人的统治等等问题都有着广泛而深入地研究与思考。

现代性作为欧洲启蒙时代的文化成就，在全球化的大背景下，从工业化社会单向度、单调的现代性转向多向度、复调的现代性，即是指从简单朴素的现代性转向反思自省的现代性。现代性的启蒙理性以主体性为总原则，以理性主义和人道主义为两大支柱，反映了资产阶级上升时期的思想愿望。对人性的张扬、对理性的崇拜和对历史永远进步的信念成为现代化历史进程的重要标志。科学技术与理性主义文化的结合在 17、18 世纪得到了空前的发展，然而这种对科学和理性的强调给现代社会带来了巨大的物质财富的同时，也带来了不少问题。现代性就是一把双刃剑，他强调主体性的思维方式，这种主客二分的思维方式促成了现代性的成功，但当主客二分的对象化思维方式为对主体性的片面强调时，主体性哲学也就同时面临着现代性的危机，原子式的个人主义把生活的全部意义理解为对功利的占有，追求效用的最大化，世俗功利价值被视为推动社会发展的根本动力；理性至上的信念也成为现代性的核心观念，理性是人的本质力量的确证。在理性主义中占主导地位的是知识理性、科学理性、技术理性或工具理性，理性主义相信人类有能力按照理性来认识世界、改造世界，从此确信人主宰着这一世界，终结了人是上帝的奴仆的命运。理性在成为权威的同时也走向了自己的反面——成为一种理性的独断，工具理性的膨胀带来了世界的普遍物化和人的异化。由此，

现代性的危机和人的困境淋漓尽致地展现在世人面前。

现代性危机从根本上讲，是现代性在资本主义社会现代化模式下不仅未能兑现其启蒙理想，反而在资本主义社会结构中束缚了现代性的发展，致使其走向新的异化与蒙昧。现代性启蒙理想遭到资本主义现代化的异化，理性和技术不再至善至上，不再单纯是人的本质力量的确证，而是转变成可以灭绝人寰的“技术恶魔”，人从自然的主人沦为技术的奴隶。启蒙精神正在悄悄地走向自己的反面，用霍克海默和阿多诺的话来说，“天堂和地狱是联在一起的”，“进步转化成了退步”。

导致现代性危机的根源在资本主义现代化的矛盾进程中。在资本主义上升时期，资产阶级的现代性理想和愿望代表着社会进步的方向，在理性精神和科学技术的推动下，人类极大的改变了自己的生存条件，并创造出前所未有的物质财富和精神财富，然而在资本主义统治牢固确立并扩展形成全球体系的进程中，现代性的内部矛盾致使其发生了扭曲、异化，并且蜕变成了异己力量来反对自身。到了 20 世纪中后期至今，随着资本主义经济文化的迅猛发展，资本主义现代文明的内在危机也随之蔓延全球，此时资本主义发展的种种困境和危机已全部暴露出来，资本主义的现代化模式中已无法容纳现代性的解放潜能，启蒙精神所宣扬的价值理想并没有在资本主义条件下普遍实现，主体性变成了统治性，人的解放走向的新的奴役，自由、平等、博爱、民主、人权等反而成为新的意识形态与权力话语，人道主义异化膨胀为人类中心主义和极端个人主义，特别是作为现代性支柱的理性主义，正在异化为科学主义的独裁与技术乐观主义的狂妄。

面对全球化情势下现代性的危机，许多哲学家都对其进行深入研究，反思、批判、超越现代性危机成为很多哲学家的首要任务。本文也力图通过对阿伦特思想的研究与解读，分析其在解决现代性问题上的独到见解。

二、人的困境

现代性的危机给人的生存带来了一系列的困境。现代性所设想的人对自然的无限的统治权和人的普遍的自由等目标非但没有真正意义上的实现，而且得到了相反的结果。现代性作为一种西方文化危机，一方面，现代科学技术正在日新月

异的发展，它使人征服自然，创造物质财富的能力空前提高，人显示出前所未有的创造力；另一方面，人的创造活动的结果并非必然是对人的本质力量的确证，相反，现代人处于普遍的异化之中，技术理性本身以及与此相关的意识形态，大众文化等等，都变成了统治人的异化力量。

人的困境主要表现在以下几个方面：第一，在现代与传统之间。人们觉得一个人只有摆脱了由传统价值观与生活方式所规定的限制，按照理性的原则建构自己的一切，才能成为现代人。当主观的“自我”成为一切领域的立法者，那就意味着每个人都从自己的偏好出发，追求自身利益的最大化，功利性的价值观取代了原有的具有普遍性和客观性的价值标准，从而使普遍的、公共性的价值共识成为困难；第二，在人与自然之间。笛卡尔在其《方法论》中曾说过，我们将成为“地球的主人和主宰”。在技术理性文化信念占绝对统治的时期，人们往往把自然资源看作是取之不尽、用之不竭的，同时人们还坚信自然在人的技术手段的征服下，会无保留的臣服于人的需要。然而，人对自然的过分征服导致人与自然关系的破坏，导致自然对人类的报复；第三，在人与社会共同体之间。在启蒙精神指导下，资本主义社会乃至全球范围内，人在普遍物化的世界中相互冲突。人的主体性日益被否定，人在技术理性的文化信念下被视作无主体的客体，其结果是人与人的主体间性关系降格为主体与客体的关系，降格为主体与物的关系，人与人的关系走向了异化，变成了物的关系，变成了相互冲突，甚至相互厮杀的关系。

阿伦特对当今世界人的困境也同样担忧：审视当今时代，人类自身建立了一些怎样的空间？人类在征服自然的同时也将自己逼入孤立和疏离的状况之中，使我们远离了一个人类可以在其中彼此开诚布公地交流意见的公共领域。

第二节 现代性批判的多维视野

现代性在欧洲的表现就像一艘航行在浪急风高的海上的船，风暴正在周围咆哮。尤其是到了20世纪，第一次、第二次世界大战之后，在现代西方哲学家中便流行着“危机”这一词，而反思危机和解决危机则成了不少现代西方哲学家的工作目的和动力。

现代性所具有的精神已经渗透到现代社会的各个方面，成为了现代社会的血脉，所以对现代性问题的理解与把握也要从多维视野出发，揭示现代性的多重维度。这里通过对几位哲学家思想的阐释来分析其与阿伦特对现代性问题理解的异同，以获得一些启发。

首先，韦伯对现代性问题的批判与反思。按照韦伯的分析，现代性与传统生活的根本区别在于“工具理性”逐步地制度化，进而成为衡量一切的标准，它使人们的精神越来越贫困化，从而使人失去了自由与意义。韦伯主张限制工具理性，恢复实践理性的权威，把价值、目的、意义一类的东西重新引入科学技术，对科学技术在工业社会重新界定。

其次，霍克海默和阿多诺在《启蒙辩证法》一书中揭示出现代性的危机及其根源。“启蒙辩证法”是要揭示以理性和技术为核心，以人的自由和对自然的统治权为宗旨的启蒙最终走向了反面，走向了启蒙的“自我毁灭”。

再次，在哈贝马斯看来，现代性是一项未完成的规划，但是，以往对这一规划的哲学论证方式却已误入歧途；社会现代化确有弊端，但它却是社会发展的必由之路，它仍有许多潜能尚未发挥出来。因此，哈贝马斯提出了用“交往理性”为现代性潜能的发挥奠基的理论。基于交往理性，人与人之间不再是单纯的控制与被控制、操作与被操作的状态，而是使人们的关系建立在平等对话的共同体之中，从而人与自然、人与人的关系也由一味地掠夺和征服走向和谐与统一。

最后，齐格蒙特·鲍曼的现代性思想更是闪烁着独特的光芒。我们可以通过个体的解放与磨难来理解鲍曼的反思现代性理论。他指出，个体是现代政治得以建立、展开和运作的基础。政治是个体以公民身份所从事的活动，它旨在保障个体始终持有“人之为人”的条件。然而，现代社会的实践表明，个体已经被政治权力所支配，所屈服。作为人类行为的政治，越来越变成了个体无法控制和反而被其控制的压倒性力量，这也是现代性的悖论所在。他强调，政治的公共性程度取决于公民的政治参与程度，但他反对由少数精英或专家来运作的政治，那样政治的公共性将降为零，形成政治的无力感和疏离感。鲍曼以政治的层面对现代性的困境进行了深层次的分析与反思，这无疑具有重要的意义。

通过从不同的视角对现代性问题进行反思、批判及重建，我们不难看出，不同的哲学家对之有不同的诠释，无论是现代思想家还是后现代思想家。我个人认为，“现代”与“后现代”的区别并不是人们想象中的那么明显，它们不是彼此对立或时序继替的概念，它们只不过表明了知识分子所使用的两种截然不同的策略而已。

相较于其他哲学家的思想，阿伦特对西方现代性危机有着自己独到的见解和原创的思考。她在肯定现代性给人们带来物质上的富足和精神上的进步的同时，对现代性给我们带来的负面影响也是深恶痛绝，她对诸如极权主义、工具理性、公共领域的衰落和自由的困境、“平庸的邪恶”等一系列问题进行了深入地剖析和解读，提出行动在政治领域的重要性，并要重建公共领域，尊重人的复数性，从而实现人真正意义上的平等与自由。阿伦特的思想复杂而独特，下面我将通过把她的思想与以上几位哲学家进行比较来说明这一点。

阿伦特和韦伯一样，认为在技术理性占统治地位的今天，劳动被推崇到一个至高无上的位置，人们不再把公民能到公共领域参加政治活动，发表言论作为自己的最高理想和个人价值的体现，而是完全陷入了手段一目的链中，认为人生的最大的幸福就是个人最大利益的实现，技术理性成为衡量一切的标准，幸福往往被看成是物质享受，自由蜕变为幸福。阿伦特指出，当政治也沦为追逐物质幸福的工具时，人的公共性存在就异化到了极致。韦伯的失败在于他想把工具理性和价值理性相结合，但仅仅从目的——工具理性这个单向度剖析现代化过程，把合理性的内容理解为目的论的独白式行为中的目的手段关系，故而韦伯笔下的现代人永远是被困于“铁笼”中的孤独个体。

霍克海默和阿多诺所提出的在完全被技术理性统治的世界中，人的自由被束缚了，人与人之间普遍的物化、世界普遍异化的思想与阿伦特对现代性的担忧也是一致的。阿伦特指出，由于现代性的危机使得公共领域日渐萎缩，行动被劳动所替代，人与人之间的关系已普遍被机器化大生产所物化，从而带来了世界的普遍异化。然而，霍克海默和阿多诺对工具理性的批判也有缺陷，他们片面强调科学技术对理性影响的消极方面，批判在某些方面过于激进和偏颇，还有许多值得

商榷之处。

哈贝马斯所指出的用“交往行为理论”来化解现代性的困境也是受到阿伦特的影响。他的很多重要概念和理论的形成都得益于阿伦特的思想，如他对“劳动”和“交往”的严格区分，人类行为的语言结构对交往理性的作用，“公共空间”的概念等都是哈贝马斯对阿伦特思想的继承。所以，在思想上，二人的理论有更多的相同之处。两人都非常重视主体间性，重视人与人之间的交往以及语言在其中起到的重要作用。与主—客模式的意识的单向度不同，交往只能建立在多向度的复数之间，有了主体间性，个体之间才能自由交往。主体间性的提出标志着从近代以来盛行的工具理性向实践理性的回归。但与哈贝马斯理论不同的地方在于，阿伦特所提出的语言作为人们在公共领域交往的中介，并不是为了达成共识，形成统一的认识，恰恰相反，她正要借助语言和行动来体现出人的复数性、唯一性与独特性。哈贝马斯的“重建现代性”的确指出了晚期资本主义现代性危机的某些症候，为全球化语境下西方现代性的转向与重建提供了重要的启示，但他只诉诸对理性自身的重建，没有深入批判资本主义社会现代性的内在矛盾及全球化体系的不合理性，现代性重建便无法摆脱时代的困境。

鲍曼从政治领域出发来阐释现代性的困境。无疑他的思想又与阿伦特的思想走到了一起。按阿伦特的理解，公共领域是众人共同组成的，是一个“他人”在场的领域，公共领域由讨论和公共行动组成，“公共的”即政治的，一个人限于私域就谈不上自由、平等。她强调，行动者不是消极选民，公民要有自主意识，争取积极自由，主动参政议政。鲍曼和阿伦特都特别关注现代政治，现代政治的悖论在于一方面它假定了它的公共性，另一方面，它又越来越逃离公民的参与与控制，政治公共性不断萎缩。因此从政治角度来考虑现代性的危机会使我们的思想更加深刻、全面。

阿伦特是一个生活在现代和后现代交汇点的政治哲学家，她的独特历史境遇使她的思想“充满了只能用现代性的术语加以表达的后现代关切”。^①通过综观哲

^①陶东风.后现代主义在中国有何用?—阿伦特引发的思考[DB].<http://blog.sina.com.cn/taodongfeng>,2006年11月25日.

学家们对现代性多维视野的解读，使我们对现代性问题有了更加深刻的认识，从而也更能体会到阿伦特思想的深刻性与丰富性。

第三节 阿伦特对现代性问题的反思

阿伦特曾经在给她的导师卡尔·雅斯贝尔斯的信中写道：“我试图通过经由我本人的经历所获致的视角来阐释历史，来理解其中所表达的东西。”^①阿伦特是一位生活经历很曲折的女性，她思想的特殊性很大原因是她对这种生活经历作出的创造性回应。她生活的道路、与当代其他哲学巨匠和犹太民族的关系以及古典共和主义传统都对其思想产生了深刻的影响。

一、个体的存在论根基

对于阿伦特的政治思想，如果不把它视为她对自己从海德格尔那里学到的存在主义所做出的反应，是不可能对它有所理解的。阿伦特在马堡大学就读时，海德格尔当时正处于酝酿他的主要著作《存在与时间》的时期，阿伦特参加了他的讲座，并且醉心于“回到事物自身”这种新哲学倾向，被海德格尔开辟的新的哲学路径深深地吸引。

海德格尔认为此在的存在，即生存的原始结构是“在世界之中存在”，此在的特点就是与他人共在，此在是可能之在，“此在就是它的展开状态”。^②此在有本真和非本真两种状态。非本真状态是人们在生活中受他人的影响而失去独立性和自由的状态，是此在的沉沦和异化，即尽管个人能发挥自己的创造性，但他处于常人之中，这种常人的平均状态会使他变得平庸且消极无为。这取消了他所应承担的责任，个人不能对任何事态作出自己的判断和选择。人失去了其本真的存在。要改变这种存在，人只有先行到死中去，从而超越一切存在者，显示此在的本真存在。阿伦特在对待海德格尔的思想上，既有继承又有批判。

阿伦特指出人的存在是有条件的，这些条件包括生命自身、出生和死亡、人的多样性、世界性以及赖以生存的大地。人的生命受到出生和死亡的限制。人降

^①帕特里夏·奥坦伯德·约翰逊.阿伦特[M].王永生译.中华书局,2006年.第1页.

^②海德格尔.存在与时间[M].陈嘉映/王庆节译.三联书店,2006年.第155页.

生后就进入一个共在的世界，人只有在与他人的共同世界中才能经历自己的现实性。但阿伦特的经历使她确信，虽然人皆有死，但每个人都从出生开始，所有的人都是出生在一个过去已经存在的世界里，他是一个新的开始，有着独立独行的自由。阿伦特指出，海德格尔同他所反对的西方传统中的普遍主义一样，错误地蔑视或者忽视了人类存在中的政治因素。而政治中的“行动”在公共领域的作用使人类得以打断自己的生活，并且开始新的筹划。这一洞见为阿伦特在黑暗时生存下去提供了勇气，并且开启了为所有人类存在的新开端的可能性。

阿伦特在政治上的独特思想，部分地说既是对海德格尔的存在主义，也是对海德格尔本人表现出的政治堕落（背叛她和哲学，转而支持希特勒的纳粹政权）做出的反应。

来到海德堡后，阿伦特师从雅斯贝尔斯，接受了他关于有理性的自由的思想。她认为，实存不是存在的形式，而是人的自由的一种形式，只有在现有世界共同生活的人之中，实存才能得到发展。这时阿伦特已与海德格尔强调个人的某种虚无主义倾向拉开距离，开始重视理性自由、人们之间的共同生活和交往，这些构成她以后政治观点和主张的理论基础。阿伦特十分赞同雅斯贝尔斯的主张“哲学必须是实践的。”因此，她决心首先成为一个政治理论家。

二、民族身份的自我认同

汉娜·阿伦特出生于犹太人家庭，曾受到纳粹“种族屠杀”的迫害，经历了流亡他乡的生活。这种民族身份和经历使她深刻体会并认识到 20 世纪是一个失去家园，希望和恐惧并存的时代。

在一个自诩有高度文明发展的欧洲，却在 20 世纪发生了史无前例的集体性“种族屠杀”现象，这是如何可能的？阿伦特对犹太人现代命运切身关注——为什么犹太人单单被挑选出来作为极权主义发动的借口和牺牲品？阿伦特分析了犹太人——这一没有政治共同体而漂泊无根的民族——与现代民族国家的关系。

生活在他国，犹太人为了生存努力使自己同化，但他们一直不被允许进入除商业以外的其它领域。在民族国家发展的早期，由于国际间金融借贷的需求，犹

犹太人因为“无国籍”特征，可以替各国政府代办金融业务，从而成为各国政府所需要的“有用之物”，地位迅速上升。但犹太人所置身的安全处境只是暂时性的，作为一无国籍民，犹太人无法培养政治意识与参与政治事务的能力，结果形成了对政治现实漠不关心和被动反应的习惯。犹太人不是成为上层社会的暴发户，就是成为不被吸纳的贱民，实际上始终处于政治社会之外。随着帝国主义的发展和壮大，犹太人失去了其唯一的商业上的影响力，成为了拥有财富而无政治行动能力的人，这是他们在资本主义危机时期成为仇恨对象的主要原因。置身于这种危机，犹太人身份的“特殊性”使其更易成为欧洲各国歧视和迫害的对象。在这种境况下，纳粹党制造犹太人“阴谋统治世界”与“发动世界大战”的神话，利用“种族优劣论”的意识形态来迫害犹太人，进行惨无人道的“种族屠杀”。阿伦特意识到，冲击和动摇启蒙理想最大的因素来自帝国主义扩张所带来的“种族观念”和“官僚统治”，它使西方自18世纪“启蒙运动”所展开的现代性理想，如自由、平等、“人之解放”以及普遍人权的理想在实践上遭遇了困境，使启蒙理想成为一种空想。

作为一个从德国纳粹第三帝国逃亡出来的犹太人，阿伦特在1933年逃离德国之前因为政治原因而被拘留审讯了八天，后来又在法国被关进收容所，到1941年才逃到美国。犹太人的身份和经历使阿伦特更加清醒地认识到一个犹太人不可能摆脱犹太民族的身份和文化，犹太人越坚持人权，他的命运就会越悲惨；越加意识到自己不可能不是一个犹太人。在一个极度仇视犹太人的社会里，一个犹太人除非最后同化为一个反犹主义者，否则他与这个社会同化的一切努力都将付之东流。她在致雅斯贝尔斯的信中曾经写道：“你们问我是德国人还是犹太人。老实讲，应该说，从个人角度而言，这与我没有任何关系…在政治的角度上，我永远只用犹太人的名义说话。”^①

^①Lettre n°50 du 17 décembre 1946, in Hannah Arendt, Karl Jaspers, Correspondance, op. cit., p. 121. 转引自朱莉亚·克里斯蒂瓦·汉娜·阿伦特[M]. 刘成富等译. 江苏教育出版社, 2006年10月. 第106页.

三、古典共和主义传统

阿伦特的政治哲学的思想充满了对古希腊城邦生活、古典共和主义传统的向往，她正是通过对古代城邦实践的尊崇而从中获得启示，从而发现了反观现代社会的新视野。她对古典共和主义传统的复归主要体现在以下三方面：

第一，阿伦特推崇亚里士多德的“人是天生的政治动物”的命题，而对现代社会所认同的“人是社会动物”和“人是经济动物”的观点予以否定。她主张有行动的政治生活。用她十分衷情于古希腊的眼光看，行动者的存在的真实性，是由他在同胞面前来保证的，人们只有在行动的领域才会获得其真正的自由与平等。她认为，劳动的目的是维持生命。在古希腊，劳动是受蔑视的，它是一种最缺少自由的活动模式，人类对它只有痛苦的体验。工作虽然是一种创造性活动，但它仍然是在自然环境中采取的活动模式，它依然受手段一目的范畴的支配，依然不能使世界具有意义。而唯有政治是非工具性的，政治只服务于政治本身。阿伦特指出，行动是典型的政治活动，她主张人们积极参与政治生活，关心公共领域。与此同时，阿伦特还强调，行动反映着人类处境中最为人性的一面——多样性，人类多样性的观点体现出阿伦特注重主体间的交往，注重公共领域。

第二，古希腊对于公共领域和私人领域、城邦和家庭、与共同世界相关的活动和与维持生计相关的活动有着严格的分界。但是，随着社会领域的兴起，人们生活水平的日益提高，劳动被提到至高无上的地位，行动被贬低为同谋生一样的低层次活动。这意味着古代世界私人领域与公共领域之间的严格界限被彻底打破了。以前被认为是家务以及家庭私有领域的问题现在成为了一种共同的关注，国家成了家庭的扩大版，“家务”或经济活动进入公共领域，政府像一家之主一样进行着家政管理。然而这在古希腊时期都被认为是前政治的，属于私人领域而非公共领域。公共领域由此也就丧失了它个人展现自我能力的不可替代的空间特性。阿伦特对此感到十分忧虑，她希望由此提醒世人重新肯定行动，重建公共领域。

第三，阿伦特深刻剖析了公共领域的消失。公民政治意识的淡泊所带来的恶果之一是极权主义。在她看来，当代极权主义就是大众孤立、疏离的生活状态以及政治空间崩溃的产物。阿伦特因此主张公民积极参与政治，公民要想寻找真正

的自由与平等，就只能到公共领域中，到政治活动中去寻找。如果缺少了公民对政治生活的热情，离开了法治、宪政，其结果只能是极权主义的暴政。阿伦特把她的信念寄托在评议制民主政治当中，可见她的解决方案依然没有脱离古希腊的直接民主传统，不难看出这与阿伦特的共和主义有着怎样的关系。

以上三方面的思想都体现出了阿伦特对古典共和主义传统的复归，这一思想也贯穿于她的整个政治哲学，使她的思想具有了一些“厚古薄今”的意味。

第二章 阿伦特对人类活动的独特划分

阿伦特是站在一个全新的角度来思考政治问题的。针对现代性给人类带来的困境，阿伦特重新审视人类活动，对人类活动进行了独特的划分。通过对人类活动——劳动、工作、行动——的重新区分，使人们对人类境况的深层价值意义有了重新的思考和定位。正是通过对这些人类活动的研究，阿伦特发现，在现代社会中，由于行动的缺乏、公共领域的缺失，导致现代世界的异化、动物化劳动者的胜利、消费主义的产生、人的能力的衰退等等。她认为，劳动和工作都还受制于必然性的束缚，只有行动才是人之为人的真正意义所在。因此，她唤醒人们对行动重新肯定，对公共领域进行重建。

第一节 受制于必然性的“屈服”——劳动

阿伦特在《人的条件》一书中，把人类活动分为三种：劳动、工作、行动。她认为，“劳动是相对于人体的生理过程而言的，每个人的自然成长、新陈代谢及其最终的死亡，都受到劳动的制约，劳动控制着人的整个生命历程。可以说劳动是人的生命本身。”^①阿伦特所指的劳动(Labor)是人们维持生命的必要手段，是一种服从于生物本能的的活动，劳动满足着人的生命必需品和再生产的需要，是人类生存的最基本条件之一。它不仅确保了单个人的生存，而且维持着整个类的生命的延续。劳动自身做循环运动。在阿伦特看来，生命是劳动的动物的最高价值。

与马克思相反，阿伦特并不认为劳动是人区别于动物的标志。劳动（而不是上帝）创造了人，而阿伦特认为还不如说，劳动是使人与动物趋同的标志，是人类所进行的与动物近乎相同的行为方式。劳动，涉及的是与自然的关系，一切劳动的特点在于不留下永久客体，也就是说，被劳动生产出来的东西，一经产生就会很快地被消灭、消耗殆尽，它基本上只是重复着生命现象的简单再生产。因此，当人类首要地与劳动行为联系在一起时，产生的必然结果是一个消费社会的出现。

^①汉娜·阿伦特.人的条件[M].竺乾威等译.上海人民出版社, 1999年.第1页.

一、劳动的地位

对劳动的蔑视最初源于人们为了摆脱对生活必需品的束缚。希腊城邦居民坚持不参加除政治活动以外的任何活动，他们对劳动非常厌恶。古人之所以瞧不起劳动，是因他们持有这一信念，即“满足身体所需的身体的劳动都是奴役性的”。^①因此，只要是为了生活必需品而从事的工作，都被视为是“劳动状态”。

有人认为，古代人的这种对劳动的蔑视是由于奴隶进行这样的活动。其实不然，亚里士多德就一直是一个奴隶制的忠诚拥护者。古代人为奴隶制进行辩护，认为古代社会的奴隶制（尽管后来并非如此）只是试图把劳动逐出人类生活状况的一种尝试，而并非是为了追求利润的最大化。因为劳动就意味着受生活必需品的束缚，意味着无法获得自由，主人在占有的一部分奴隶后，使得他们可以参加政治活动，使他们走出私人领域进入公共领域，从而体现他们真正的价值。在古代，人被定义为一种政治动物。而在现代，其特征表现在人是作为工具制造者而出现的。“当今的时代企图将政治的人（即行动和说话的人）从公共领域驱逐出去，一如古代企图驱逐技艺者那样。”^②这两个实例中的驱逐都是不应当的。

劳动所创造出来的东西是为了维持人的生计，是一些最缺乏耐用性的有形的东西。在短时间内人们就会把它们消费掉，使它们从这个世界上消失。阿伦特认为，“就这些东西的世俗性而言，它们是最缺少现实性的东西，与此同时，又是最自然的东西。”^③生命就是处在这样一个不断生产东西又不断把它们消耗掉的循环往复的过程之中，与周期循环的自然界十分相似。世界在人出生之前就已经存在，在人死之后仍将继续存在。

马克思把劳动定义为“人与自然的新陈代谢”，即是从“生理学角度”这个层面来定义的。人的生命的维系要靠劳动和消费两个阶段来实现，才能使生命周而复始的循环。人们劳动生产出他们需要的产品，然后再被人们消费掉用以提供维持生命的新的“劳动力”。劳动与消费关系紧密，但它们最终都是对物质的“毁灭”。

^①汉娜·阿伦特.人的条件[M].竺乾威等译.上海人民出版社, 1999年, 第80页.

^②同上, 第154页.

^③同上, 第89-90页.

工作的性质是要改变物质的存在形式，劳动则不然。只有当我们从物质世界的角度来看，才能看出劳动所具有的毁灭和破坏的性质。因为从自然的角度来看，工作从自然界中获取原材料并对其加工、处理，破坏了物质的自然属性，以达到它所生产出来的东西为人所用的目的。然而它并没有通过新陈代谢将物质还给自然。而劳动受制于对生活必需品的需要，因此生产出来的东西在短期就会被完全消费掉，转化为身体的代谢物还给自然。

历史地看，自 17 世纪以来的政治理论家在探讨“劳动”这一概念时各有不同。洛克、亚当·斯密、马克思这三位伟大的思想家对劳动的认识就各有独到见解。劳动在现代社会的地位日益提高，它从一个最让人蔑视，最为人看不起的位置一跃成为最值得尊敬的人类行为。洛克发现劳动是一切财产的来源。亚当·斯密也曾断言劳动是一切财富的源泉。他认为一切与消费有关的劳动都是无生产力的劳动，创造的产品也是无价值的。洛克也对“非耐用品”与持久耐用，不会被轻易被损坏的物品之间作了区分。斯密和洛克的共同之处就在于他们认为有价值的东西必须是在这个物质世界中长久存在的，而那些生活所必需的消费品则不具有价值。随着时间推移，劳动越来越受到人们的关注，在人类所有活动中，用阿伦特的话来说：“只有劳动（不是行动，也不是工作）才是永恒的，随着生命的进步自发地向前发展，不受任何人为决定或人为目标的影响”。^①

马克思指出，劳动就是“劳动者自身生命的再生产”。个人的生存要靠劳动来维系，而生育又是“另一生命”的生产，它保证了整个人类的生存。他把“劳动力剩余”看作是人们在满足了劳动者本身所需的必需品后所剩余的那一部分劳动力。他认为劳动是一切生产力的源泉，是人性的一种表达。

阿伦特对他们三个人的评价是，“只有马克思关心劳动本身，洛克关心的只是作为社会根基的私有财产制度，而斯密则只是想解释并获得不受任何阻碍的财富无限累积的过程。”^②

^①汉娜·阿伦特.人的条件[M].竺乾威等译.上海人民出版社, 1999年, 第95页.

^②同上, 第93页.

二、劳动的解放

劳动以及劳动阶级的解放，意味着人类社会朝着非暴力的方向发展，但我们也该清醒地意识到这并不意味着人类社会向着自由迈进。我们生活在一个消费的社会，劳动与消费已经成为人类生活中同一过程的两个方面。在这样一个由劳动者组成的社会里，艺术家越来越少，想超越谋生目的的人急剧减少，无论我们做什么，我们都会被看作是为了“谋生”而做，这已成为社会的一个定论。从“谋生”的角度来讲，任何与劳动无关的活动都成了一种“消遣”。

劳动的解放在于它成功地征服了必需品对它的束缚，从此动物化劳动者被接纳进公共领域并获得了同等的权利，动物化劳动者支配着公共领域，占据着公共领域，但此时已经是无公共领域可言了，有的只是一些公开的私人活动而已。我们也许正在将动物化劳动者的理想（要求得到“幸福”）变成一种现实，但同时也出现一个危险：一种挥霍的经济社会出现了。但理想已经存在，我们已经是消费的一员，受这样一个循环过程的驱使前行，它长久地伴随着我们的生命历程。阿伦特指出：“消费者社会或劳动者社会中的生活越是变得容易，人类也就越难认识束缚人类生活必需品的迫切性，甚至连这些必需品的外部特征——痛苦和辛劳——也不会去注意一下。危险在于，这样一个社会被其增长的丰裕搞得头晕目眩，并处在一个永不停歇的过程的顺利运作之中，它将再也认识不到自己的无效，‘一种在任何永恒的东西（在劳动过后依然犹存）中无法确定自身和认识自身’的生命的无效。”^①

第二节 创造性的生命活动——工作^②

工作是制作，制造东西。例如船舶设计师根据头脑中的模型来制造船只。工作产品不同于劳动生产出来的产品的地方就在于它们不会被很快的消耗掉，因而具有一种持存性。工作是一种具有创造性的活动，并且具有一种稳定性，这种持存性、稳定性使世界也具有一种持存性、永恒性。“工作不是一种自然的活动，也

^①汉娜·阿伦特.人的条件[M].竺乾威等译.上海人民出版社,1999年,第115页.

^②工作(Work),竺乾威译作工作,张震把它译为制造,或许也可译为制作一词。这是一些可供参考的译法,但几个译法也许都没有完全理解或表达出该词的全部含义。

不是天赋的，工作的有限性无法通过人的类生命的无限循环得到补足。工作营造了一个与自然界截然不同的‘人工’世界。个人生命被囿于该界域内，但这个世界本身却意味着对所有个人生命的突破和超越。工作作为人的条件之一，是一种现世性。”^①工作使人从生命循环，从必需品的负担中解放出来。工具的发明、产品的制造使生命从自然循环中摆脱了出来，在它之外又创造出了一个更持久的领域。持久稳定的人造世界为人类提供了一个共享的空间、一个可创造、可依靠的家园。

一、工具化的技艺者

以维持生存为目的的动物化劳动者可能会是所有生物的统治者，但他却永远是地球的仆人，唯独技艺者才使自己成为地球的主宰。工作，是技艺者从给定的物质中进行创造，这种对象化的过程使生产出来的东西被保存下来。工作区别于人类其它活动的标志在于它有一个明确的开始和结束。与之相比，劳动由于受生活必需品的支配，它既无开始也无终结。而虽然行动也许有一个确定无疑的开始，但是他却从来没有一个可预见的终结。

对于技艺者来说，从依赖手到对工具、器械的发明和使用，这不能不说是一个巨大的进步。动物化劳动者利用工具仅仅是为了减轻其负担并实现劳动的机械化，而技艺者使用工具以构成一个物质世界。技艺者凭借脑中的意象或模型来生产产品。制作产品的这种意象并不会随产品的形成而消失，而是可以不断再创造出同样的产品。制作活动本身无需被重复，但重复性是源于工匠为了维持其生存，或由于市场中增值的需要而在其产品中增加了赚钱的方式，此时劳动与工作是一致的，工作降格为劳动。

技艺者用他们设计和制作出来的工具和器械来获取最终产品，而在这一工作过程中，评判事物的标准是为达到他们所希望目的而具有的有用性和适用性。

在工作和制作活动中，目的决定手段，手段为目的服务。手段与目的之间的标准也适用于产品。虽然产品对于生产过程和生产手段来说是目的，但是产品本身作为使用对象时不可能成为目的。只有当它再次作为它物的一种手段时，它作

^①汉娜·阿伦特.人的条件[M].竺乾威等译.上海人民出版社, 1999年.第1页.

为目的——有用性才显示出来。作为技艺者的人已经被工具化了，工具化让所有事物都堕落成了一种手段，整个自然和世界也因此丧失了其“价值”。工具化的结果在于使制作经验的普遍化，人类世界及其生活都遵循着同样的标准，即有用性和实用性，而又是基于这一标准，一切事物具有了无限的工具化特征。手段与目的之间就像是一条因果链，“换言之，在一个功利的世界中，所有的目的都命中注定转瞬即逝，并被转换为某种更进一步的目的的手段。”^①这使功利主义陷入了永无休止的手段—目的链的困境中，只有确立一个以人类为中心的世界，求助于使用自身的主体性，实用才能获得尊严。

希腊人推崇人类中心主义思想。普罗泰戈拉曾说过，人是所有有用东西的尺度，它是那些存在的事物存在的尺度，也是那些不存在的事物不存在的尺度。柏拉图却反对这一说法，他指出，如果那样的话人类将不再是与世界相关的言说者和行动者，而只是使用者和工具化者，是评判一切的尺度。那么，用柏拉图自己的例子来解释即是风不再以其自身的状况被理解作为一种自然力量，而被认为是同人类的温暖，休息密切相关的了。康德对此也有表述：人不能成为达到某种目的的手段，每一个人自身就是目的。

随着新技术在历史发展过程中不断出现，机器最终取代了工具和器械。“即使是最原始的机器，也主导着人体的劳动，并最终取而代之。”^②由技艺者构建的真实世界现在已被机器世界所取代了。丧失了独立性和现实性特征的机器世界逐渐与生物过程相趋同，工作的性质也与劳动的性质相趋同。

二、工作的“失落”

动物化劳动者的社会生活是无固定居所的，因而他们无法构建一个公共的空间。然而，技艺者与动物化劳动者不同，他能够拥有一个属于自己的公共领域，尽管这可能不是一个政治领域。技艺者通过在隔绝状态下制造手工产品来构建世界，并将其产品与他人的产品进行交换，从而构成了与他人的恰当关系。然而，社会领域的出现却打破了这种隔绝。它使更多的人加入到“工作”之中，成为技

^①汉娜·阿伦特.人的条件[M].竺乾威等译.上海人民出版社,1999年,第149页.

^②同上,第144页.

艺者中的一员。集体的工作成为仅仅是劳动分工，即把一个整体的工作流程分解为许多简单的动作。但如果对这个集体的成员进行隔绝，那么生产将很难完成。

从历史来看，交易市场作为公共领域也许是与技艺者有联系的最后的聚会场所。在资本主义早期阶段，生产者社会的特征是“生产至上”，并由技艺者的标准加以统治。技艺者凭借手中的产品在市场上进行交换，通过这种关系，交易市场得以形成。产业阶级在交易市场之后崛起，它的出现使使用物品变成了交换物品，专门为市场而生产。持存性仍是决定事物的最高标准，但这种持存性使事物不再为了个人的使用，而是为了未来的交换。

交易市场上的人们也成为商品和交换价值的所有者，而非技艺者。甚至劳动者也成为他们自身劳动的所有者，金钱或是商品成为交换的媒介。在马克思看来，人们以其商品作为衡量生产者的标准，此时人不再是人，而堕落成为了商品，人逐渐走向了“自我异化”。劳动的社会并没有给人类劳动赋予更多的价值，而是在机器化大生产的条件下，使劳动力贬值。

产业阶级的出现，使使用价值与交换价值之间发生了巨大的变化。技艺者在隔绝的状态下制造出的使用物品，不仅仅是对它们的私自生产，而且也是为了私人使用。然而，当使用物品作为商品出现在交易市场时，它们就走出了私人领域而进入了公共领域。价值，在此也就体现了出来，并且这种价值唯独在交换市场，公共领域中出现时，它才会受到尊重。“价值的特质在于：一样东西决不能私自占有，而一旦它在公共领域中出现就会自动获取价值。”^①如马克思所言，没有人能在隔绝的状态下创造出价值。

随着机械化大生产时代的到来，劳动社会出现了，“生产至上”的时代已经消失，取而代之的是“消费至上”的社会，此时人已被异化了。“绝对标准”的丧失，使技艺者无法构建世界，机器化大生产使人最终成了机器这一工具的仆人，成了他所生产出来的产品的奴隶，“正如摩登时代所假定的那样；工具在有用性的伪装之下统治着完全的世界，正如它完全统治着这样一种活动一样，世界及其所包括

^①汉娜·阿伦特.人的条件[M].竺乾威等译.上海人民出版社,1999年.第158页.

的所有事物通过这种活动才得以形成。”^①

第三节 人之为人的真正意义——行动

“行动”(Action)优越于“劳动”和“工作”，“行动”才是人之为人的真正意义。最完整的人类生活是 *vita activa*，即行动生活，这种观点始终是阿伦特政治哲学的核心。劳动和工作都属于人类活动的私人领域，还不具备真正富于人性的特质。只有行动是发生在人与人之间的活动。唯有行动不需要借助任何中介所进行的人的活动，“是指人们而不是人类居世的群体条件。一切人的条件都与政治相关，而群体性则是所有政治生命的重要条件，不仅仅是充分条件，而且还是必要条件。”^②阿伦特认为，行动是人类意识发展到最高阶段的表现形态，是真正自律的人类活动，这种以他人的在场为前提，在主体间通过言语和行动来展现自我的有界限的空间，即是公共领域。“走出私人领域，投入公共领域，积极参与政治生活，直接与他人交往，才算是真正的人的生活。”^③

一、言行中的行动者

行动反映着人类处境中最为人性的一面——多样性。阿伦特指出，人类的多样性既要求平等也要求差异，两者是使人们能够相互对话的前提和基础。“如果人不平等，那么他们不仅不可能相互理解并了解其先辈，而且也不可能规划将来并预测后人的需要。如果人无差别……那么他们也就无需通过言行使自己被人理解，只需用符号和声音来交流直接的、相同的需求和欲望便足够了。”^④

在阿伦特看来，政治不等于统治权，统治不是“政治”而是“前政治”，行动总伴随着说话，政治的精髓是辩论。对雅典人来说，城邦不是地理意义上的国家，而是随人们一起说话和行动而出现的组织形式，这是一个最宽泛意义上的展现的空间，在此，人们可以充分的展示自己。行动与言行相伴，通过它们，人们使自己与他人相互区别，并借以展现自我。言行使我们进入世界，但它并非如劳动般

^①汉娜·阿伦特.人的条件[M].竺乾威等译.上海人民出版社,1999年.第160-161页.

^②同上,1999年.第1页.

^③陈海平.公共领域与人的自由[J].河北学刊.2006年5月.第26卷,第3期,第68页.

^④汉娜·阿伦特.人的条件[M].竺乾威等译.上海人民出版社,1999年.第178-179页.

强加于我们，也不象工作那样由功利所驱使，而是由在场的人所激发，但却又保持着自己的独立性。行动意味着主动、开始，人们在言行中表现他们是谁，积极地展现其个性。行动者只有当他同时也是说话者时，他才能成为行动者。不发言的行动者不仅不能成为行动者，甚至可以说是虽生犹死。所以，只有沉默的劳动，没有沉默的行动。在劳动和工作中，行动没有其展示的空间，并且蜕化为一种达到某种目的的手段，只要人类丧失了群体性，这种情况就会发生。此时，语言也变成了手段，它什么都未展现，因为展现只能来自行动本身。行动被劳动和工作的替代，导致行动的工具化，它不再是亚里士多德讲的本身就是目的的实践（praxis），而是陷入了手段与目的范畴的支配圈，人们都是以工具性的思维方式来讨论问题了。由此也就为很多恶果埋下了隐患：如工具之恶——消费主义的产生以及有可能导致极权主义的因素等等。

“只要人们以言行的方式聚集在一起，展现的空间就形成了。”^①一旦人的交往不再存在，权力也就不存在了。阿伦特认为人的权力是保护言行、维护公共领域存在的力量。公共领域具有非暴力性，非暴力性也是所有政治的本质特点。权力的丧失必将导致公共领域与政治共同体的丧失。而权力本身却是潜在的，它只能在使用、实现中存在，在实施中这种潜在力量才会发挥出来。权力具有非物质性，与暴力和力量不同，它有固定、可度量的特性。权力具有公共性，表现为权力只存在于公共空间和公共领域之中。权力的唯一限制就是他人的在场，这凸显了权力和力量的不同，权力不是私人占有物，它只能存在于人际交往中，存在于人的复数性中。

行为与行动是不同的。人们评判行动的标准是卓越、伟大、非凡。而人类行为是按道德准则来判断的。“一方面考虑行为的动机和意图，另一方面又考虑目的与结果。”^②真正的行动，其独特意义只存在于这一行动本身之中，而不是存在于其动机或成就中。行动表现出来的是人的作品，“这种独特的人类业绩完全在手段和目的一类之外；这种‘人的作品’没有目的，因为完成它的手段——德行或善

^①汉娜·阿伦特.人的条件[M].竺乾威等译.上海人民出版社, 1999年.第199页.

^②同上, 第205页.

行——虽然不具备可能或不可能得以实现的品质，但它们本身就是‘现状’。”^①在古希腊城邦社会，我们还可以看到这种行动，但随着摩登时代的到来，行动就演变成了行为。

二、人类事务的脆弱性及解决之道

在行动中，人是多样性的，言行开创了一个新的过程，任何人都无法完全控制它。人们象制造有形物品那样创造出许多故事。但故事的结果人们又无法控制。每个人的生活经历都在讲述自己的故事，但却没有一个人能成为故事的主宰者。在这一故事中，一个独特的“谁”通过言行展示出来，他才是故事中的主角。

人类的行动建立在人的多样性基础上，它并不象工作那样是在隔绝状态下的活动。人们通过言行来构成一个公共空间，人们在此可以展示其自身。行动使人们之间建立起了真正的人类事务领域，而不只是物质的世界。但与此同时，我们也应该看到行动也具有其自身的危险性，这也就是人类事务的脆弱性所在。

首先，行动具有的第一个危险性是行动的无限性。行动的无限性是行动者在表现自我的同时力图冲破所有限制，“虽然人类事务的领域中存在着各种限制与界限，但它们从未提供一个框架，以使新生的每一代人在其融入社会时能够用它来抵抗外部力量的袭击。”^②

其次，结果的不可预见性是行动的第二个具有危险性的特征。就像我在上面已经谈到的那样，人的故事只有在故事完了以后才会知道其结果，在这之前任何人都无法预言其最终结局。这是由行动具有开创新事物的能力和行动的不确定性决定的。

最后，行动的第三个显著特征是过程的不可逆性。行动要不断重新开始，一个人无法取消他已经做的一切，这种首创性使得事情过程变得不可逆。在人类事务中不可逆的困境只能通过宽恕与许诺来缓解。

阿伦特认为正是因为行动所固有的无限性、不可预见性及不可逆性使苏格拉底、柏拉图及其后的哲学家通过创建理想的共同体的方式来解救这一困境，在阿

^①汉娜·阿伦特.人的条件[M].竺乾威等译.上海人民出版社, 1999年.第206页.

^②同上, 1999年.第191页.

伦特来看，这一方向是不当的。

人类事务的脆弱性一直困扰着自柏拉图以来的西方政治哲学家们。柏拉图认为不需要认真地对待人类事务，即行动的结果。但这并不是说柏拉图不重视政治，他和亚里士多德都十分重视政治，但是他们的政治哲学是反政治的、前政治的政治哲学。柏拉图和亚里士多德把立法和建立城邦提升到政治生活的最高等级，在这些活动中，人们“‘act like craftsmen’: the result of their action is a tangible product, and its process has a clearly recognizable end.”（像工匠那样行动：他们行动的结果是一个实质的产物，它的过程有一个明确认出的目的。）^①在这里我们可以看出，他们所偏爱的是具有可靠性、稳定性的“制造”而非“行动”，柏拉图以来的大部分政治哲学其实都是想找到救治人类事务脆弱性的方法，但他们却把政治活动和制造活动等同了起来，用制造取代了行动，这本身就是一种逃避。在阿伦特看来，“逃避人类事务的脆弱性”就是要取消复数性这个人类条件，“因为行动造成的这个不幸结果正是由于人类的复数性，有了这个条件才有公共领域，有了公共领域才有政治。”^②如果人类的复数性被取消，以单数的人整齐划一的场面出现的话，所带来的结果必然是统治的概念，而统治不是政治而是前政治。统治意味着人们被分裂为统治者与被统治者，这种分裂关系也并不是政治关系，它属于私人领域而非公共领域。统治，“此种的概念的基础与其说是对人的蔑视，不如说是对行动的怀疑；它来自寻找行动的替代物的渴望，而不是来自不负责任的或专横的权力欲。”^③

寻找行动替代物是自柏拉图以来的政治哲学一直的夙愿，其意图是想避免行动所带来的不幸结局。而行动的不幸结局来自于人的复数性，若想要从复数性的危险中获得拯救的方法就是以单数的人作为考虑问题的出发点。与其各人自发行动，不如万众一心；与其众多公民参与公共事务，不如一人专制。柏拉图提出了哲学王的解决办法，但这也不过是一人统治的变种而已。他想为人类事务提供一种稳定性，但这一稳定性是建立在统治概念之上的。柏拉图将知识等同于命令和

^①Hannah Arendt, *The Human Condition*, Page 195, Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

^②张汝伦. 哲学、政治与判断[J]. 复旦学报(社会科学版). 2003年第6期, 第39页.

^③汉娜·阿伦特. 人的条件[M]. 竺乾威等译. 上海人民出版社, 1999年. 第216页.

统治，将行动等同于服从与执行，这一等同更加强化了统治对行动的替代。柏拉图希望用制造代替行动，“在《共和国》中，哲学王像工匠运用他的规则及标准一样运用各种理念，像雕刻家制作其作品一样‘创造’他的城邦；这些相同的理念在柏拉图最后的著作中，甚至都成了必须执行的法律。”^①随着制造代替行动，政治成了达到更高目的的手段。从古代到现代，这一思想传统并没有被推翻，只不过是这一偏见——“公开宣称工匠的作品应当高于那些构建了人类事务领域的‘无聊’的想法和做法”^②——中解放出来而已，可见行动面临的困难是多么大。

三、许诺和宽恕

由于行动自身具有不可避免的危险性，所以阿伦特用许诺和宽恕两个道德准则来缓和行动的不可预见性和不可逆转性。

用宽恕来赎回行动的不可逆转性，因为行动可能造成道德上不想看到的结果，而一旦造成这样的结果，就是不可逆转的，所以需要宽恕。但我们也不能因为行动可能会造成这样的结果而取消行动，那样就等于取消了人开创新事物的能力。人只有在不行动，没有自由的情况下才可能不出错，不对后果负责。“也许由于其宗教背景，也许由于同与宽容相随的爱有关联，宽恕在公共领域中总被认为是不现实和难以为人接受的。”^③

与此相比，长久以来，许诺一直是政治思想的中心。许诺行为减少了行为的不可预见性，它在一定程度上克服行动的危险性，获得相对的稳定性和安全感。阿伦特关于政治道德的论述不多，她只是为人类行动提供了一个基本框架，但她至少赋予了人类事务以信心和希望。

^①汉娜·阿伦特：《人的条件》[M]，竺乾威等译，上海人民出版社，1999年，第220页。

^②同上，第222页。

^③同上，第234页。

第三章 现代性发展中的“暗流”

现代性作为启蒙理性为近现代世界特别是西方的经济、文化发展做出了巨大的贡献，但现代性自身也有着潜藏的“悖论”——走向文明的反面，即其自身也出现了“异化”。西方现代性发展到 20 世纪，它的“泛滥”产生了极权主义等许多迫害人、奴役人的东西，毁坏了肇始于它的真正的人文精神，甚至几乎摧毁了人类赖以寄托的精神家园。这些现代性自身所带来的悖论产物，是现代性发展中的“暗流”——先前潜藏不露，一旦“浮出水面”便会威胁、破坏着人及其生存的这个世界。阿伦特察觉到了这种西方自启蒙时代以来现代性发展中蕴藏着的深层问题。

第一节 “世纪之恶”——极权主义

阿伦特指出，极权主义是一种“世纪之恶”，是史无前例的政治支配：过去任何专制或独裁，无论它如何残暴，都没有象极权主义这样，凭借着一整套的意识形态，将犹太人列为理应被消灭的种族，去扼杀人类的多样性，使人类处于它建造成一个封闭的“虚构世界”之中。极权主义是现代政治的一个极端形式，阿伦特在《极权主义的起源》中为我们理解极权主义现象提供了一个新的视角，她深刻地讨论了使极权主义兴起的因素，揭示了西方文明及其价值体系崩溃的原因。

一、 极权主义的起源及本质

（一）极权主义的起源

极权主义作为 20 世纪的一股政治力量，它的形成有以下几方面因素：接连不断的资本主义危机、帝国主义的兴起、种族观念和反犹太主义的蔓延。

阿伦特将 19 世纪的帝国主义视为 20 世纪极权主义的前提。在 18 世纪时，资产阶级疏离政治，他们只想赚钱，把所有的政治决策都交由国家完成，他们缺乏对公共领域事务的兴趣。然而，到了 19 世纪末期，民族国家已不能满足资本主义工业和经济发展的需要了，他们要求不断地进行资本和权力的输出，这最终造成

了民族国家的没落，资产阶级开始走上政治舞台，用国家来实现其经济目的。只有无限的扩张才能满足资本无限积累的愿望，商人的私人行为作风逐渐演变成公共事务行为的规矩和原则，公共领域名存实亡了，古典意义上的政治彻底不存在了。“为扩张而扩张”，帝国主义就这样造成了民族国家的衰亡，它迫使国家将政府的权力输出，并通过暴力——警察和军队——的运用，以确保它的海外投资。

资本主义的发展不但产生了过剩的资本，也产生了过剩的人。他们被社会所抛弃，阿伦特称他们为“暴民”，“暴民”是人，但不是公民，他们无法享受到国民的种种权利，甚至根本不受法律保护。阿伦特睿智地指出：自法国革命以来所倡导的人权是抽象的人权，是空泛的、不切实际的。阿伦特认为，人权应是不诉求任何权威的，人自身即是人权的根源，也是人权指涉的终极目标。而现代人权的这种抽象性已经遭遇了种种困难，人权的稳定性失去了以人性为基础的终极根基，以“种族主义”和“官僚政治”意识形态为基底的极权主义最终终结了人权理念。

种族主义是以种族代替民族，它是欧洲国家进行扩张统治而为自己找的一个不负责任的借口。它从一开始就蓄意破坏一切国界，以达到自己扩张的目的，这是与帝国主义、极权主义的精神本质相一致的。种族主义致力于在人类中间做出区分，从而暗中损坏了人类平等的自由观念。而官僚政治作为帝国主义的一个手段，则是将权力集中到一小部分人的手中，即从他人手中攫取权力。

种族主义历史上最显著的表现就是反犹太主义。反犹太主义作为一种意识形态，它与近代民族国家的命运有着紧密的关联。一方面，犹太人在民族国家的历史上发挥了重要的作用；另一方面，欧洲民族国家的衰落与反犹太主义运动的高涨是同时发生的。对犹太人的迫害行为正是根植于这种牢固的意识形态。但为什么偏偏是犹太人被挑选出来当“替罪羊”，阿伦特认为应该从政治的角度上来考察反犹太主义。其实，导致这样的结果除了犹太人丧失了公共事务中的作用和影响成了有钱而无权的寄生虫、多余的人外，犹太人本身的群体特性——缺乏政治能力和判断——也为其后来的遭遇作了铺垫。他们总认为自己是上帝特选的种族，这实际上给极权主义运动提供了一个可供借鉴的范例。犹太人实际上应该为此负有比别

人更大的历史责任。

反犹主义、民族主义的衰落、种族主义、为扩张而扩张的帝国主义共同构成了极权主义兴起的政治因素。

（二）极权主义的本质

阿伦特《极权主义的起源》这部书与其说是想要对极权主义进行经验的描述，不如说将它作为现代所特有的现象加以分析，从而揭示出极权主义的政治含义。即，它反映了“我们世纪的危机”，揭示了西方文明及其价值体系的崩溃。阿伦特对极权主义的分析独到且深刻，使我们不得不重新审视与思考极权主义，从政治的角度上形成一种新的认识。对极权主义本质的理解可以概括为以下几个方面：

第一，极权主义从本质上说不同于以往任何专制统治或暴政。极权主义者仇恨一切既有的制度，它公开蔑视一切现有的法律体系，反对民族国家的构建。然而它有它自己的法，即自称是执行“历史或种族”的必然法则，它坚信这是天道或历史的必然规律，因而不惜一切代价使之实现。极权主义的组织是建立在领袖原则、意识形态和恐怖的原则之上，从而蛊惑大众，使人们生活在虚无的世界里。它的法则就是运动的法则，认识它并且无条件地执行这运动。

第二，极权主义从本质上说是毁灭人性的。它用恐怖的手段来扫清一切障碍，使人们整齐划一；它在一切层面上消灭了人的复数性和自发性，使人最后成为被任意宰割的动物；它使每一个人失去自己的个性和特殊性，失去了自己的开始新的事情的能力；它从根本上来说就是反对一切人性，反对一切文明，是人性罪恶面的最真实表露。

第三，极权主义从本质上说是非功利性的。极权主义者的全部心思都放在用他们创造出来的意识形态来唤起人们对极权主义事业的忠诚信念，而缺少足够的功利考量。也就是因为其非功利性使人的行为变得无法预测，使他们的行为更加肆无忌惮。

第四，极权主义从本质上说是无任何责任感的。它毁灭了道德的人，毫不留情地消灭那些服从它的“顺民”，疯狂屠杀犹太人，却要打着顺应所谓历史发展规律的幌子，全然丧失了政治责任的担负。他们宣称自己所做的一切，不过是人类

历史向前发展的必经阶段，他们只是加快了历史前进的脚步而已。这导致了他们进行惨无人道大规模的杀戮。

处于过去与未来之间夹缝中的人应该如何面对这一现实？极权主义的产生与实践又会对现代性的进程产生怎样的影响，阿伦特为此十分担忧。

二、极权主义的实践与影响

阿伦特指出，极权主义运动之所以能够取得一定的胜利，很大原因在于群众力量的爆发与参与。由于阶级结构在欧洲被打破，政党制度随即崩溃，人们失去了他们共同生活的世界，成了西方现代社会一大群“孤单”、自觉“多余无用”的群众，原子式的个体主义开始主宰人与人之间的关系，人们彼此之间不再会结成政治共同体，也不再承认有社会责任的存在。他们丧失了现实感，丧失了合理地判断经验的能力，人与人之间彼此不再信任，人的这种生存状态极易被极权主义所鼓动、利用。

阿伦特指出，在极权主义国家，宣传和组织是“同一枚硬币的两面”。宣传对于群众的操纵极为有效，因为他们相信自己的幻觉胜过自己的真实所见。大众已失去了辨别现实和想象的能力，人们不再去思考什么是事实，只相信自己是在遵循自然和历史的法则行事，他们完全处于一个由极权主义的宣传和意识形态所构成的虚构世界中，他们在精神上与社会上都是无家可归者，他们现在唯一的归宿感便是为一项事业奉献全部忠诚。正是群众的无私奉献使极权主义政权的领导可以无视他们的利益甚至生命，而群众也认为自己在灾难的整体中得到了一种最低限度的尊严。

大众、暴民、精英构成了极权主义的全新组织形式。精英是领导核心，暴民是有着强烈企图心的个人主义者，大众则是被极权主义的宣传和恐怖所操纵的、整齐划一的被社会抛弃的人。极权主义组织永远处于一种流动状态，并且组织的各个层次都奉行同样的信念：“领袖永远是正确的”，“一切都是可能的”。

阿伦特对极权主义的讨论与研究并不只是要说明纳粹主义和斯大林主义，而是要从政治的角度对极权主义问题进行重新审视，由此检讨现代社会本身的现代

性问题。极权主义的统治可能并未随着极权主义的消亡而彻底消亡，它仍然是人类世界的一个不可轻视的威胁，但它只是“我们时代的困境”的一个方面，工具理性之恶——消费主义同样在吞噬着人类活动的公共领域，人的复数性和自由平等的观念同样在日渐消失。

第二节 “工具之恶”——消费主义

工具理性在当今社会的发展中，已成为了社会的组织原则，它渗透到社会的政治、经济结构和社会生活的方方面面，造就了异化、物化和单面的社会。消费主义或功利主义和享乐主义盛行，工具理性之恶成为社会对人进行全面控制、统治的深层基础，劳动取代了行动，社会领域的兴起取代了公共领域的位置，人已经不再是自由的人，而成为了千人一面、完全缺乏个性的单一的人。阿伦特在《人的条件》中对消费主义的恶果及其对现代性的解构从一个全新的角度进行了阐述，使我们对工具理性之恶有了进一步的认识。

一、工具理性的“恶果”

阿伦特指出，“现代史的开幕发生了三件大事，这三件大事决定了现代的特征：美洲大发现以及随之而来的全球开发；宗教改革，通过扩大基督教会和修道院的财产，宗教改革开始了一个个人剥夺财产和社会财富积累的双重过程；望远镜的发现以及从宇宙观点来思索地球本质的新科学的发展。”^①在阿伦特看来，这三件大事都促成了资本主义的兴起以及随之而来的生产力的快速发展，但与此同时我们也应该看到它使人的活动的等级秩序发生了倒转。阿伦特把现代经验科学的兴起视为作为工具制造者的人的胜利。但是，他的胜利是暂时的。不久之后，他便被劳动的动物的统治所取代，劳动被提升为人的能力的最高等级。在机器化大生产的今天，劳动过程吸收并同化了工作，不断地将工作的作用纳入劳动的节奏。现在只存在劳动分工而不存在工作的专业化，造成的结果就是工作的“降格”，它开始屈从于谋生的需要。

劳动占据了人类活动的最高等级的位置，但这并不意味着人类社会朝着非暴

^①汉娜·阿伦特.人的条件[M].竺乾威等译.上海人民出版社,1999年.第252页.

力的方向发展、人朝着更自由的方向前进，反而意味着这个劳动社会加剧了消费主义对文化的冲击。生活在这样一个消费社会里，劳动与消费只是人类生活中同一过程的两个阶段，人们无论做什么，都是为了谋生而做，“这意味着生产不是去建立一个世界，而是完全受消费的左右”^①，连政治都变成了一种达到更高目的的手段。这是个只关心经济消费的社会，阿伦特称它是一个只管“挣钱谋生”的职业社会。

劳动的解放一方面贬低了行动，把它视为与谋生同样的低层次活动，从而人的多样性无法体现出来，世界失去了意义；另一方面，劳动的解放使人们受到必需品更深的束缚。机械化大生产确实可能使人摆脱劳动的艰辛，但却使人们失去了追求更高级活动的勇气。

工具理性的恶果还表现在随着资本主义的兴起，现代时期的到来，机械化大生产和自动化的发展不但减轻了劳动的人们的痛苦，而且带来了物质的极大丰富，但与此同时它也把人们引入、吸纳到无休止的消费中去，唯有无穷的消费才能保证财富无休止的积累，进而也导致了劳动的无休止性。现代性的危机即在于此：人们被带入了一个手段—目的范畴的怪圈中，在这里，目的为了实现下一个目的而不断贬值为手段，下一个目的自身又变为手段，循环往复以至无穷。工具理性恶果的集中表现便是消费主义。

二、消费主义对现代性的解构

在现代社会对高效率的追求中，人们发现现代性变成了一种新的“意识形态”，这一“意识形态”对现存的世界和人类进行无情的宰割。于是，现实生活被定义为对物质利益的追求、对劳动产品的占有和消费。在消费社会中，一切都被卷入生产和消费的巨大循环，单面性的社会、原子化的个人从此充斥于整个公共领域。消费主义的出现，对自启蒙时代以来的现代性所提倡的自由、平等、博爱，提倡的主体性原则等进行了全面的解构。通过阿伦特的分析，我认为可以把这一对现代性的解构理解为三个方面：

^①迈克尔·H·莱斯诺夫. 二十世纪的政治哲学家[M]. 冯克利译. 商务印书馆, 2002年. 第101-102页.

首先，消费主义的出现使原本占有优势地位的行动被劳动与消费所取代。它使人与人之间变得缺少交往，不再关心政治，一心追求物质上的富足，缺少了对更高级活动的向往。行动这种真正地从根本上讲使人之为人的去创新的能力，在消费社会里被吞噬了。公共领域也不再是由有差异的平等个体所组成的政治群体，而是成为千人一面的单面性的社会，私人领域的活动逐渐走进公共领域，真正的公共领域日渐萎缩。

其次，消费主义的出现，使生活在物质丰裕时代的人们不再感觉到劳动给他们带来太多的辛劳和痛苦，但从本质上说劳动的解放却使人们更深地束缚在受必需品支配的牢笼之中，人们误把幸福当作自由。恰恰相反，此时自由的生活早已不在了，因为真正的自由只有在公共领域中才能实现。人的精神下降而不是上升了，人的能力萎缩而不是增强了，这也是阿伦特对消费主义给我们带来的恶果的忧虑所在。

最后，消费主义的出现，使世界异化，使人异化。由宗教改革开始的“个人财产”被剥夺和“社会财富”积累的双重过程，使财产逐渐转变成财富，这是世界异化的第一阶段。世界异化的第二阶段即是随着社会领域的兴起，古代世界私人领域与公共领域的界限被彻底打破了，这是一个“劳动与消费”的社会。生活在消费社会中的人们已经失去了他的稳定的世界，日益被“世界的异化”所困。在这样的一个社会里，人的异化也日趋严重，人成了机器的奴仆，听命于机器的“摆布”，完全丧失了自身的能动性，成为机器的一个“齿轮”！

现代资本主义社会的本质决定了消费主义是它必然的归宿，消费主义对现代性的解构必然导致工作和行动以及政治生活被私人的经济利益完全吞噬、人的自由退却、能力降低、世界及人异化。最终的结果便是，在一个原子化个体状态的社会中，人们各自穿行在互不相关的大众社会中。

第三节 公共领域的衰落与自由的困境

阿伦特最主要的理论贡献在于对公共领域的研究。公共领域是行动得以实现的场所和条件，是个体展现自我、参与政治、实现自由的政治空间。但是随着社

会领域的兴起，资本主义文明的扩张，公共领域逐渐被私人领域所淹没，自由也陷入了困境，传统与现代出现了深刻的裂痕，现代性危机暴露无疑。

一、公共领域的缺失

公共领域，在阿伦特的理念中，被赋予了政治含义。阿伦特以古希腊城邦政治为典范来说明公共领域。她指出，古希腊社会在私人领域和公共领域之间进行了严格的区分。私人领域是被必然性所规定的领域，家族和家庭赋予这一领域以结构，在这一结构中，存在着绝对的不平等，强力和暴力在私人领域是正当的，这是一种前政治力量，无法进入公共领域。拥有一定的财产是一个公民进入公共领域的先决条件。阿伦特注意到，在古希腊经济是从属于私人领域的，因而它不属于政治。一个公民只有摆脱了对必然性的束缚，走出私人领域，进入公共领域，才能获得真正的自由，从而实现人的最高能力。

古希腊的公共领域是一个行动和言语的领域，是政治的领域。这是一个人与人之间不需要任何中介便可以交流、沟通的公共空间，是人类世界的自由领域。在此，人们通过言说和行动体现他们最具人性的一面。在这里，暴力是不被允许的，所有个体之间彼此平等。在这一平等条件的基础上，公民才有在政治领域中表现其个体性的可能。公共领域是行动实现的场所和条件，行动的参与力量又保护了公共领域，由此，人的个性才能形成，自由才能实现。行动揭示了人的多样性和唯一性，同时也验证了这个可见世界、公共领域的真实性。

从古罗马时期开始，经过中世纪，私人领域与公共领域之间的界限开始模糊，社会领域开始出现。“社会和经济问题就已经侵入了公共领域，政府转化为行政部门；官僚规制取代了个人统治；随之甚至法律也蜕变为政令。”^①从此古希腊意义上的公共领域极大地削弱了。社会生活成为一种“无人”统治的状态，社会成员都按照同样的规则行事，他们如同是完全具有相同观点和共同利益的大家庭的成员。阿伦特发现，社会的兴起与家庭的衰落在时间上惊人的巧合，这说明私人领域的地位日益上升，逐渐取代了公共领域。近代劳动分工和技术发明进步，资本

^①汉娜·阿伦特.论革命[M].陈周旺译.凤凰出版传媒集团译林出版社, 2007年.第77页.

主义的无限扩张也导致了私人经济成为全社会最为关心的问题。私人领域日益公共化，政治领域日益私人化，政治不再是以行动揭示人之为人意义的领域，它已蜕变成为解决社会问题的手段和实现经济利益的工具。“谋求生计的各种‘工作’成为公共生活的主要内容，解决饥饿的‘劳动’反而具有了神圣性。”^①从此，公共领域、政治领域彻底消失了。公共领域的衰落带来的是行动的可能性被排除了，自由无法实现，整个大众社会就是私人领域极端社会化的结果，人们再也无法回到古希腊时期的公共领域中。

二、自由的“悖论”

“政治存在的理由是自由，它的经验领域是行动”^②“人是自由的——因而与它们所拥有的自由的能力不同——当且仅当他们行动之时，既非行动之前也非行动之后；因为是自由的与是行动着的实际上是一回事。”^③阿伦特指出，要寻找真正的自由和平等，只能到公共领域中，到政治活动中去寻找。自由最充分的表现就是在行动之中，公共领域是获得自由的源泉。

随着社会领域的出现，私人领域的事务日益蔓延到公共领域，只有劳动而无行动，只有行政而无政治的社会现实日益暴露出来。科学技术的进步、社会的发展也并不意味着自由的进步。相反，它却使自由蜕变为幸福，使人之为人的本性在社会领域中彻底丧失，自由成为一种“悖论”。

“自由不是表现在亚里士多德的深思熟虑的‘选择’，奥古斯丁的‘意志自我的争斗’、康德的因果律与‘道德的自我决定’，或者萨特的‘我决定自己之存在的基本抉择’；也不是如西方现代自由主义所肯定的免除威胁、障碍，以求个人私生活之保障的消极意义的自由。”^④阿伦特的自由观是共和主义意义的自由，是一种赋予了行动极高价值的积极的自由观。政治的存在理由是自由，自由靠行动在公共领域来展开并实现。政治、行动、自由是三位一体的。但随着公共领域的缺失，自由被排挤到只顾“挣钱谋生”的社会领域里，自由失去了实现其自身价值

^①何厉宇.论政治与真理的冲突——阿伦特的政治真理观述评[J].中共浙江省委党校学报,2004年,第3期:第22-23页.

^②贺照田.西方现代性的曲折与展开[C].吉林人民出版社,2002年.第370页.

^③同上,第377页.

^④蔡英文.政治实践与公共空间[M].新星出版社,2006年.第111页.

的公共空间。阿伦特指出：“自由只会降临到需求已得到满足的人身上，同样自由会逃避只为欲望生存的人。”^①在人性受到威胁，面临灾难的时候，人要问的不是“命运为何如此待人”，而是“人如何运用（或滥用）了自己的自由”。她接受古希腊的政治传统，认为人不是生而自由的，而是为自由而生，是在政治共同体中创造和确立自由的，没有政治的公共领域，自由将缺乏实现的空间，人们将不再是从主体间的交往和行动中来展现自己的独特性，来理解人和他所生活的世界。

大多数哲学家对自由的思考存在这样的观念：自由存在于实现其目的的意志力之中。但阿伦特却认为，意志力只是一种控制能力，是一种力量，而不是真正的自由。将自由与意志联系在一起，就是远离政治领域而堕入必然性领域。同时阿伦特指出，力量是个体在沉默状态下自然的特性，意志不具有共性。而自由则相反，它需要一个有“他人”在场的共同世界的存在来展示自身。

阿伦特指出，公共领域的缺失不仅是现代政治危机的表现，而且也是现代性的根本危机，是西方社会在现代性进展中潜伏的暗流浮出水面的结果，由此导致自启蒙时代以来所倡导的平等、自由也陷入了困境，成了一种“悖论”。尽管社会领域削弱了人类的自由，但我们并非无能为力，重要的是去行动，重拾人类的自由，抵制社会领域，重建公共领域。

第四节 “平庸的邪恶”——现代伦理问题

对于亲历过第二次世界大战的阿伦特来说，对极权专制的邪恶有着深刻的体验与认识。“根本的邪恶”与“平庸的邪恶”是她以现代极权主义为基础对“政治中的邪恶”的两种不同界定，她通过独立的思考，来考察我们当代社会的伦理问题：在专制制度下，象艾希曼这样的一个人具有“平庸的邪恶”的个人，对自己所作的恶应负何种程度的责任呢？

一、恶的两种表现形态及其特征

在《极权主义的起源》一书中，阿伦特提出了“根本的邪恶”。她用这一术语

^①Hannah Arendt: On Revolution[M]. Znd end Harmondsworth: Penguin Book, 1973, 第 139 页. 转引自王寅丽, 陈君华. 浮上水面的潜流[J]. 华东师范大学学报, 1998 年. 第 6 期. 第 21 页.

来描述纳粹统治下的一种前所未有的极端的邪恶，他们用集中营的方式来使这一邪恶贯彻到底，杀害了无数的犹太人。“根本的邪恶”超出了人类所能理解的种种罪恶动机，如自我利益、贪婪、怨恨、权力欲望、怯懦等，它无法用任何动机来解释。那么，我们不禁要问，邪恶是什么？在阿伦特看来，极权专制下的邪恶是对人类犯下的罪，与以往一般的专制行为不同：过去的专制，不管怎样残暴都是针对具体的个人，没有像极权主义这样划分出“理应被消灭的人种或阶级”，极权主义使所有人都变成是多余的，使人失去了存在的理由和根据；过去没有一个政体象极权主义这样把杀人与说谎当成是公民应当服从的命令，从而取代了人类原有的道德信条；过去没有一个政权的领导如极权一样狂妄地高举执行“历史或种族必然法则”的大旗来泯灭人性，不仅迫害“政治敌人”，而且还歼灭服从他的“顺民”。

在阿伦特看来，“根本的邪恶”有三个特征：不可罚、不可恕和不可知。对于这样的极端的邪恶我们既不能用恨去复仇，也不能用爱去容忍，或友情去宽恕。

艾希曼事件^①使阿伦特改变了她原先对极权邪恶特征的看法。阿伦特在《艾希曼在耶路撒冷：关于平庸的邪恶的报道》中提出了著名的“平庸的邪恶”这一观点。她得出了一个结论：艾希曼的“无思想”导致他在种族屠杀中犯下弥天大罪，艾希曼并不是另一个世界的“妖魔鬼怪”，也不是一个在精神上有病的人，他就是一个在我们所熟悉的世界中的“正常人”，这样的一个人“正常人”由于他无思想而使他的邪恶变得平庸，他甚至无动机地按罪恶统治的法规办事，并因而心安理得地逃避自己应付的一切道德责任。“平庸的邪恶”因其动机的肤浅而平庸，因其“无思想”而平庸，因其思想的空洞而平庸。阿伦特将艾希曼视为平庸的邪恶的一个典型，以此来重新思考极权专制下的邪恶的形态以及个人应当担负何种道德责任，以这样一个全新的视角来审视现代伦理问题。

二、“耶路撒冷的艾希曼”

艾希曼的受审，使阿伦特看到了邪恶的平庸的活生生的体现：除了一心想往

^①阿道夫·艾希曼作为纳粹秘密警察犹太处处长，经他手杀过五六百万犹太人，犯下滔天罪行，其残忍程度让人不寒而栗。战后艾希曼逃过了美军的抓捕，并最终在阿根廷定居。1960年以色列特工将他抓获，并且偷渡出阿根廷。1961年他在以色列受审，并被处以绞刑。由于艾希曼是希特勒“最终解决”的主要执行者，这场审判举世瞩目。

上爬之外，艾希曼无任何动机，他的动机只是极平常的服从命令和尽忠职守。他成为邪恶的化身，并不是因为他具有超乎常人的思想与能力，恰恰相反，他只是一个人失去了判断是非思想能力的随波逐流的人，一个忠实的执行者，一个在庞大的官僚机器支配下的齿轮而已。艾希曼不问这样惨无人道的大屠杀是否应该，是否具有合法性和正当性，而是不假思考地，心甘情愿地参与了极权统治将人变为多余的“伟大事业”。这种无思想性不是说没有一般的思维能力，而是指没有判断是非善恶的判断能力。阿伦特指出，邪恶与思想不能相互兼容，因为思想要朝深里去，要追根究底，思想碰上邪恶，便无所进展，因为邪恶中空无一物。这就是平庸，只有善才有深度，才能原创。在罪恶的极权统治下，人的无思想所造成的灾难可以远胜于人作恶本能的危害的总和，这就是我们应当从艾希曼的审判中得到的教训。这种缺乏根基的邪恶是表面的、肤浅的，但是就是这种缺乏政治道德的平庸的邪恶给人类及世界造成的影响和后果却是超乎人的想象的。由此阿伦特提出了一个至关重要的问题：艾希曼本人应当担负何种程度的道德责任？

艾希曼所犯下的罪行并不是对特定的个人所犯下的罪行，而是对整个人类犯下的反人类罪。对于这样一个理应由国际法庭来秉公处理的罪行，却由以色列法庭来审判，阿伦特对其是否有这一资格表示怀疑，并批判以色列政府和检察当局把审判政治化，试图通过审判来宣传犹太民族的悲惨命运，以达到犹太复国主义的正当化的企图。

我认为应当从内因与外因两个方面来界定艾希曼的责任：首先，内因在于专制之恶是人自己的不思想，人以外界规律——自然法则或历史法则——代替人自己的价值选择，造成完全丧失“政治责任”理念与承担。他并不清楚自己在行恶，在推卸责任，他甚至不认为自己对别人构成了伤害。他是不知真善而行恶，这种行恶应该说是一种自上而下的自动丧失“政治责任”的集体之恶，而非一个人的罪恶。其次，外因在于犹太人在“最终解决”问题上作了纳粹的同谋和帮凶。阿伦特明确指出，事实表明许多人如果没有遵循犹太人委员会的指示的话，他们或许可以免于一死，至少“受害者的总数将很难达到四百五十万至六百万之间”。艾希曼没有听到任何对“最终解决”的反对声音，即使是在犹太人委员会那里，委

员会所扮演的角色也间接地造成了犹太人大批被屠杀的一个外在原因。外因与内因同样重要。

对于艾希曼独自担负专制制度下个人的道德责任，这实在要求太高。他不过是“集体罪行”中的一个执行者而已。但阿伦特同时指出，“在政治上，服从和支持是一回事”。^①“道德的、也就是个人的而且是个人的行动的准则决不能成为从集体的责任中免除我们的借口。……因为我们不是把自己生存作为孤独地生存者，是生存于自己的同胞们之间……所谓代理责任是对于这样的事实我们所付出的代价。”^②

阿伦特从西方现代性文明的进程中，发掘出“潜伏的历史暗流”——公共领域的衰落、“工具之恶”——消费主义、极权主义的产生、现代伦理问题——“平庸的邪恶”。“西方历史的潜流终于浮上水面，取代传统的尊严。”^③这四种“暗流”之间有一种内在的统一性，即它们互为因果，互相影响，共同反映着现代性危机所带来的恶果。资本主义的无限扩张和社会领域的出现，造成了一大群孤独、无根、与生活世界疏离并自觉多余的“群众”；私人领域逐渐吞噬了公共领域，公共领域日益衰落，这为极权主义的产生提供了现实的土壤。

人们拼命追求物欲的满足、全然不顾公共事务，导致消费主义的出现。消费主义和极权主义的产生，摧毁了人性、消灭一切人的本质、破坏了私人生活，从而又进一步加强了对公共领域的摧毁性力量，使之无法进行重建。而对“平庸的邪恶”的思考无疑是阿伦特对现代性所引发的伦理问题的认识的一个深化。这也使她不得不从根本上对政治、对极权主义进行重新思考。阿伦特激烈地批判自启蒙时代以来“现代性”的成就，不带个人感情色彩、客观地对现代性危机进行批判与反思，指出人正处在古典与现代的断层中，正日益失去与共同世界的联系，处于无家可归的状态，人的生存已面临严重的危机。西方政治文明也许正在朝着丧失自我拯救能力的方向迈进，我们应该何去何从？

^①帕特里克·奥坦伯德·约翰逊.阿伦特[M].王永生译.中华书局,2006年.第66页.

^②汉娜·阿伦特.耶路撒冷的艾希曼[M].孙传钊译.吉林人民出版社,2003年.第152-153页.

^③汉娜·阿伦特.极权主义的起源[M].初版序.

第四章 对现代性危机的批判与反思

阿伦特敏锐地看到现代社会所出现的问题：公共领域的式微、极权主义的横行、消费主义的盛行、道德伦理的缺失。在她看来，现代社会中一切传统的价值和规范都已转化为乌有，政治领域的基础已经不再稳固，西方政治和思想传统已经断裂，古典与现代之间产生了裂缝。基于此，阿伦特试图通过立足现代的古典复归对现代性危机进行治疗，指出传统是我们的守护神，我们行动的力量来自传统，我们要与传统进行对话，以此来重新审视现代性问题。

第一节 立足现代的古典复归

一、亚里士多德式的思考

现代世界是在与古典社会的对比中来表现自己的。从阿伦特整个政治哲学思想体系中，我们不难看出她在很多思想上继承了亚里士多德的教诲，但阿伦特又不是简单地重复亚里士多德的教义，而是以其独特的富有原创性的论证，为这一古老命题注入了新的活力，从而在现时代复活了古老的共和主义传统。

阿伦特对亚里士多德“人是天生的政治动物”这一命题予以高度的重视和评价。她指出，亚里士多德的这一论断，最初在赛内卡的著作中将“政治动物”翻译为“社会动物”，后来此译法经托马斯·阿奎那成了一种标准的译文：“人是天生的政治动物，也就是说，是社会动物。”^①“社会的”取代了“政治的”这一无意识转换，从根本上背离了古希腊人对“政治”的理解。社会动物是无法摆脱必然性的束缚的，这恰恰是人与动物的共通之处，而非人与动物的本质区别。而要想在城邦中成为一个“政治动物”，他就必须走出私人领域，进入一个有“他人”在场的共同的世界。在亚里士多德看来，“人是言说的动物”，人在言说中展现出差异性，语言不是作为交往的工具，而是以自身为目的。至此，这两个命题共同构成了阿伦特的交往行动思想。交往行动理论是以复数的人在共同世界中的存在为前提的，阿伦特反对以个人作为政治的基础，这种传统体现在从霍布斯、洛克

^①汉娜·阿伦特.人的条件[M].竺乾威等译.上海人民出版社, 1999年.第19页.

到康德、黑格尔的近代政治传统中。肯定人的多样性、肯定个人的价值，把它作为自由与意义的发源地，这是阿伦特政治观的整个逻辑脉络。

阿伦特认为，人在本质上既不是社会动物，也不是理性动物，更不是经济动物，而是政治动物。只有在政治生活中，人才能摆脱经济上的束缚，通过行动和言语来展示自己的独特性，获得真正的自由。

阿伦特与亚里士多德的区别在于：亚里士多德把人的政治性建立在自然的基础上，认为人在天性上渴望而且适合过政治生活。而阿伦特则认为，政治性不是人的本性或天性，政治是人造世界，政治不仅是人与动物区别的标志，也是文明与野蛮区别的标志，政治生活就是人的自由而文明的生活。柏拉图和亚里士多德都极为重视政治，他们都是在真正意义上的政治哲学家。但是他们关注的是制定法律和建立城邦，认为这是政治生活中最高层次的活动，认为人们只有放弃他们的行动能力，才能拯救人类事务的脆弱性。阿伦特认为逃避“人类事务的脆弱性”就是逃避政治，就是在消灭人的复数性。政治不是消极的使人们被迫去面对之事物，而是积极的去参与和营造的公共空间，是个人价值的体现，是自由的生活方式。

阿伦特把她的思想上溯到西方传统的这个源头，但她绝不是一个保守主义者。她是通过谈论希腊或罗马的传统的概念与范畴来反思现代性的危机，从而来拯救我们今天的生活状态，追古不是为了过去，而是为了现在和将来。她引用托克维尔的名言说道：“当过去不再照耀未来，人的心灵就会茫然地游荡。”^①

二、公共领域的重建

（一）公共领域的存在与消失

西方政治思想发端于柏拉图与亚里士多德。柏拉图在《理想国》的洞穴比喻中，把人们共同生活的世界即人类事务领域描绘成了一个黑暗、混乱与充满谎言的空间，而那些想寻求真理，获得真正的存在价值的人，却会转身而去，背离这样的世界。于是，在古希腊城邦，公民走出私人领域、积极踊跃地参与政治生活。

^①汉娜·阿伦特.论革命[M].陈周旺译.凤凰出版传媒集团/译林出版社, 2007年.第45页.

这样的政治生活，共同的世界被阿伦特称为“表象的空间”，也即公共领域。

在古希腊城邦社会，公私领域有着严格地界分。以家庭为原型的私人领域的存在，是受必然性原则的支配，是公民进入公共领域的前提和基础。而在以城邦为原型的公共领域中，公民平等地审议政治事务，他们通过言说、辩论来展现自己的独特品质，这里体现的是自由、平等的原则。人们可以各自发表不同的意见，展现出人独特的个人才能，同时也说明了古希腊城邦——公共领域，是一个允许公民自由言说、表达不同意见和想法的共同空间，是一个公民积极参与、行动的政治空间。这也是阿伦特向往和力图恢复的公共领域。

然而，随着古代城邦的解体，现代社会到来之时，社会诸多危机不断涌现出来（如 20 世纪极权主义对人权的践踏、消费主义对公共政治生活的统治、普遍划一主义对个体独特性的扼杀等），现代国家版图的扩展、资本主义的扩张，通过全体公民共同参与和表决来决定政治事务已越来越不现实，公民的政治参与性逐渐萎缩，公共领域日渐式微。阿伦特对由现代性所引发的一系列危机进行了反思与批判。

阿伦特指出，西方政治传统的起源与开端在柏拉图的寓言中出现了，但这一传统却在马克思那里终结了。马克思的共产主义理想是消灭国家，他以哲学的方式公开宣布放弃哲学，企图改造人类世界。人们共同生活的公共领域被马克思称为“社会”，认为人是“社会化的人类”，而非亚里士多德的“人是天生的政治动物”。阿伦特对马克思的社会概念予以批判，认为社会不是使人获得自由的地方，而是重新使人回到了自然状态。马克思提出了“劳动创造人”这一著名论断，表明人类区别于动物的不是理性，而是劳动，劳动成为了人之为人的本质特征。阿伦特认为这一思想挑战了传统对劳动的评价、对理性的赞美。马克思认为，暴力是从任何一种旧社会孕育出新社会的助产士，是国家用来进行剥削和压迫的工具，是所有政治行动领域的特征。阿伦特指出，马克思混淆了行动与暴力，在希腊城邦社会中，管理事务的方式是言语，暴力就是无言的政治高压，这是与人类交往形式传统截然对立的。在《关于费尔巴哈的提纲》中马克思有句著名的论断“哲

学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界”。^①阿伦特认为马克思这一观点暗含着解释先于改造的意思，这与传统哲学存在着矛盾。阿伦特批判马克思主义，指出它将公民看作是经济人和社会人，而非政治意义上的公民，当政治沦为经济事务的工具，成为提高工资，提高社会地位的手段时，马克思的政治经济学便丧失了其历史存在的深度，陷入了资本主义经济无限扩张的洪流之中，而社会就是资本主义恶的无限的体现。这些批判思想都为阿伦特阐明公共领域的缺失做了理论上的铺垫。

（二）阿伦特对公共领域的重建

阿伦特针对现代性的危机，提出了要重建公共领域的思想，她对于理想政体的向往是基于她对古典共和主义理想的追求，阿伦特提倡在公共领域中要有一种积极的政治自由观，以此来捍卫共同的自由，实现人类共同的福祉，这更是与亚里士多德的“人是天生的政治动物”的真正自由的思想一脉相承。

阿伦特指出，古希腊人视城邦为自由公民活动的领域，对这种自由而言，它是指对内全体公民之间能平等地在法治架构下自由决定公共事务，而不受少数精英的专断支配；对外则不受强敌的奴役。这标志着在城邦中生活的公民处在一种无支配、无奴役的状态之中。公民之间是一种自由、平等的状态。阿伦特指出，“自由意味着既不受制于生活的必然性或他人的命令，也不对其他人发号施令。它既不意味着统治，也不意味着被统治。”^②说到平等，阿伦特看到，人们只有进入城邦的公共生活才能与他人平等交往、体现自由，而在家庭中是极不平等、不自由的。由此阿伦特指出，在现代社会中的人被社会化大生产所整齐划一，平等已不复存在，只是毫无差别的等同而已。

政治自由不是内在自由，它是一种实实在在的在世界之中的自由状态，是在我们与他者的交往中实现的。而公共领域就是这样一个使自由得以显现的现世空间。在这个政治共同空间中，每一个自由的人都可以通过言行来加入其中，发表不同的意见，这是一个充满不同意见的表象空间。一个人越多的投身于公共事务，

^①马克思/恩格斯.马克思恩格斯选集（第一卷）[M].中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编.人民出版社，1972年，第19页。

^②汪晖/陈燕谷.文化与公共性[C].刘峰译.生活、读书、新知三联书店，2005年，第65页。

他才越感到自由。政治自由即行动，而非意志自由、思想自由，它只有在行动中才能经验到真正的政治自由。因此阿伦特强调要创建自由的政治空间。

政治自由是阿伦特追溯到古希腊城邦的一种理想的政治生活。同时，阿伦特对代议制这一现代国家制度概念予以严厉的批评。她认为，代议制是一种非政治化，它使人处于孤立之中并使行动权的丧失变得更加明显。她指出，以政府的统一代替自由、平等的参与者的多样性，实际上是一种政治剥夺，它剥夺了公民的参与权。因此，阿伦特认为，评议会制度才是一种理想的宪政形态，这种评议会就是使公民能够直接进行交流的公共领域，是完善现代宪政制度，化解现代性危机的有效途径。在阿伦特推崇的评议性或协商性民主这一构想里，同一共同体内的不同个体积极发表对公共事务的看法，提供多元化的经验，然后汇总选出代表，进入更高一级政府的协商讨论中，最终达成多元共识，形成公共意志。但阿伦特强调指出，评议会制度虽然采取一种金字塔结构，但权力分配却并非自上而下或自下而上，阿伦特赞同孟德斯鸠的“以权力制约权力”的宪政共和主义理念，认为真正的政治权力是指平等的人在公共领域中所结成的联合行动的能力，代表不应当受到来自上层或下层的任何压力。

与评议会制度相反，代议制民主依赖选票显示公共意见，而这种公共意见缺乏政治经验和完善的观点。这种宪政制度是以团体、政党为单位而非公民个人，不是向每个人都开放的直接参与式民主；它的内容是投票选举，而不是发言辩论，在这样的制度中，公民能期盼的，充其量不过是“被代表”而已。而这种以政党为核心的代议制往往沦落为寡头政治。阿伦特坚信，政治是一种无可替代的人类经验，它只能在平等的参与性结构和多元视野中展现出来。

阿伦特对代议制的批评和评议制的称赞，使我们看到，她对现代社会公共精神的衰落，私人欲望的扩张深表担忧。政府对权力的滥用和公民只关心自己的收入、地位等，使得民主制理想难以实现。阿伦特同意卢梭的观点，认为自由意志是不能被代表的，人们应该积极地参加公共事务。对于公共精神的丧失，阿伦特认为能够拯救它的只有行动，公民只有在行动中才能看到真正的自由精神。阿伦特对民主的态度及其评议会制度的构想表现出她对古典城邦政治美好生活的向

往。

（三）对阿伦特思想的评价

阿伦特的政治思想给我们当今社会提供了一个新的空间，一个我们曾经拥有，但现在却失去了的空间。但她的评议会制度往往被人们评价为：“乌托邦式的平民主义”、“反柏拉图式的国家乌托邦”、“由政治精英组成的贵族政体”。

根据阿伦特的理论，政治参与者虽然在理论上从权利平等的方面为每个人敞开了参与政治生活的通道，但病人、老人、工人和拙于言辞者将被排除出政治生活。有人认为，评议会将被那些有闲有钱者以及职业政客和其他“操纵者”掌控，一旦选举制被废除了，这些有闲精英就不能够得到那些未参与者的监督。但阿伦特实际上是将参与及不参与的决定权交由个人，鼓励但不强迫人们参与公共事务，所以阿伦特不认为这些人被排除在外，而是要靠他们自己参与政治的热情，勇于承担公共政治的责任来决定，如果他们不参与，也是因为他们自己把自己排除在政治领域之外了。而对于那些有闲者来说，阿伦特认为问题的关键不在于有无闲暇，而在于不同的人如何支配闲暇时光。

阿伦特的公共领域的重建理论在具体的问题上仍然比较模糊，她并没有深入思考如何使公共领域在代议制民主制度内部建制化的问题。她没有完成的工作，到了哈贝马斯那里取得了新的突破。哈贝马斯通过对公共领域的历史性追溯，对当代资本主义国家进行批判，力图重建公共领域。他对公共领域的重建从两方面入手：一方面是重建批判的公共性，另一方面是重新理解公共舆论概念，并提出了自己的交往行为理论。这一理论的重要特征就是在交往中达成共识，并努力将市民社会描绘成一个一个的“理想言说语群”，人们通过商谈来达成共识目标，这样市民社会唯一认同的就是“内聚”、“同一”和“普遍”，而人类的多样性就被排除在外，人的个体性特征被完全抹杀了。我们说在现在这样一个文化多元化的社会里，交往和活动的群体既有可能达成共识，又有可能存在差异，因此从这点看来阿伦特的强调人的多样性的观点更符合现代市民社会的复杂性和多样性。阿伦特的行动空间理论虽说也很难实现，但她毕竟从深层次的人之为人的本质及人存在的意义层面来探讨问题，更值得我们反思与学习。

最后，这一评议会制度在现实中存在一个致命的问题，那就是，小国寡民从而人人得以直接参政的时代一去不复返了，我们现在的社会，人口众多，已不再是小城邦式的公民生活，那种建立在“在场的”人民意志式的直接民主，已经完全失去了其可操作性，它已无法在现实社会中实现其原有的合理性。

虽然阿伦特的理论在现代社会难以实现，但是她的政治观时刻提醒人们要积极参与公共事务、秉承公共精神，这一“理性—积极参与”模式的公民观具有很好的借鉴意义、或许阿伦特只是试图把评议会制度——对公共领域的重建——描绘为一个人民的乌托邦，意在揭示我们当今社会到底失去了什么？“思考我们正在做什么？”

第二节 阿伦特理论的不足之处

从以上对阿伦特理论的论述中我们可以看出，阿伦特的思想中无时无刻不闪烁着耀眼的光芒。但是也正是由于她思想的独特性，引起了许多学者的思考和批评。如阿伦特对于政治与社会、公共领域与私人领域的严格划分，使得她的政治领域过于纯粹化，而社会领域又处在一种十分尴尬的地位。阿伦特的理论是反对现代公民社会和现代国家的理论，她的理想是“被免除了对社会问题进行行政管理；被净化了社会—经济问题的政治；独立于公共财富组织之外的公共自由的制度化；一种把自由的效能恰好控制在没有政治压迫而有社会约束的范围内的基本民主。”^①哈贝马斯认为这一理想在现代社会是无法想象的。阿伦特的理论存在着不足之处，那么我们不禁要问：政治的内容到底是什么？社会应被摆在怎样的位置？

一、“纯粹”的政治领域

阿伦特严格区分公共领域和私人领域，她把经济活动彻底排除出政治领域。在阿伦特看来，政治完全是人为的，是人类高度文明的产物，它与个人经济利益和私人生活的满足格格不入。虽然她也强调公共领域的物质性，强调经济对政治的决定作用，认为贫困会妨碍公民进入公共领域参与政治活动，但她并不认为物

^①江天骥.法兰克福学派——批判的社会理论[C].上海人民出版社, 1981年.第167页.

质因素是形成公共领域的必要条件。在阿伦特的思想中，政治的领域是自由的领域，它需要的是公民的积极主动地参与，她反对任何用政治的手段来达到社会效益的最大化。她认为，经济问题和贫困问题都是社会问题，不应放到政治领域中来讨论。

然而，在现实的政治生活中，利益问题是无法回避的。阿伦特为了维护政治的纯粹性，使她的理论陷入了难以说清的困境。如果没有对诸如利益、需要、分配、福利等这些关系国计民生问题的关心与讨论，在政治领域中的参与者实际上能做什么、讨论些什么呢？这是一种狭隘的政治概念：“为了政治而政治”，从而取消一切公共利益的管理和社会问题，它掏空了政治的内涵，背离了我们现在社会的实际。因此对政治与经济的过于纯粹的划分是阿伦特理论的一个致命弱点和不足之处。

二、尴尬的“社会”

在阿伦特那里，社会概念是一个贬义词，“社会的出现（家政及其活动、问题以及组织手段的兴起），不仅模糊了私有与政治之间那条古老的界限，而且几乎不可想象地改变了这两个词汇的含义以及对个体和公民生活的意义。”^①“社会在其所有层面上排除行动的可能性，这一点是具有决定性意义的。”^②由于大众社会的产生，人们失去了公共联系、判断能力、自发行动的能力，而只知沉迷与享乐，随波逐流。阿伦特认为在当今社会，经济问题就是社会问题，社会是满足人们的需求和欲望的体系，而政治则没有这种功能，它是自由的领域，是使人生获得价值和意义的领域。如果把政治与社会相混淆，就是使自由对必然屈服，那样政治自由将不复存在。

但如果将社会与政治对立起来，政治与公共空间体现在何处呢？因此说阿伦特的“社会”概念有些偏激，使得它处于一个尴尬的地位。伯恩斯坦指出，今天没有哪个政治领域能回避贫困、住房、能源、种族、生态等社会问题，阿伦特对此估计不足。但是阿伦特不是要把社会与政治的问题放在对立面来探讨，

^①汉娜·阿伦特《人的条件》[M].竺乾威等译.上海人民出版社, 1999年.第29页.

^②同上,第31页.

而是说政治问题不应该是讨论经济问题，而是如何面对世界的异化和公共领域的缺失，如何解决现代性危机。

阿伦特对政治与社会的划分，对公私领域的划分是立足古典对现代性危机的反思，她的理论启发我们去思考生活的意义，思考人之为人的真正意义，对于当今社会很有借鉴。

阿伦特面对公共领域日渐式微的社会现实，提出了自己独到的见解和解决之道，她虽然生活在现代社会，但是她的共和主义思想却是对古典共和主义的承袭，对现代性危机的反思和批判。她提出了评议制民主制度来重建公共领域，并且主张不受支配、积极参与的积极政治自由观。她的思想体现了她对现代性所引发的一系列问题的实实在在的关切，但是她的理论中也不乏有不切实际之处，使其共和理想难以实现，即她的政治领域过于纯粹，在一个经济相互依赖而非自给自足的时代，大多数的公共生活都逃不开对贫困、利益、分配等社会问题的讨论，而且它们都可以还原为纯粹的事务管理，这使得她的“社会领域”处于一个很尴尬的位置。这也是阿伦特政治哲学的一个局限。

结 语

阿伦特，作为 20 世纪重要的政治哲学家，其政治思想源于古典共和主义，而又高于古典共和主义。她意在尝试在古典与现代之间建立一套“新的政治学理”，在对现代性问题的批判与反思中寻找政治的出路，阐释人之为人的真正意义，重拾那些被极权主义政体所摧毁的人的行动能力和公共空间。她的思想体现了古典和现代之间的某种融合。

在阿伦特的政治思想中，她对人类活动的划分给人耳目一新的感觉，站在古典与现代之间探索与反思现代性的危机，从极权主义、消费主义、公共领域的衰落和对艾希曼的审判等不同的方面来阐释潜藏于水底的“暗流”，并由此深入探讨政治权力、政治行动在人类生活中的影响、权威、宪政法治等一系列问题。虽然阿伦特的政治思想缺乏体系性，但这并不影响其思想的创见性和独特性，我们依然可以很清晰地发现其核心，即人的行动与公共空间。

通过对阿伦特思想的研究，我有以下两点心得。

其一，在现代社会中，政治领域与社会领域的严格区分如何可能？阿伦特借鉴古典共和主义，对公共领域和私人领域进行了严格的界定和划分，把贫困、福利、需要与分配等一系列关系国计民生的社会-经济问题排除在政治领域的大门之外，使之无法成为公共讨论之议题，这是如何可能的呢？公共领域是公民通过言说和行动来展示其是“谁”，并有着大家共同关注与讨论的事务的领域。私人领域是个人私密性的活动领域。两者之间有一条不得相互逾越的界限。那么，行动者应该如何明辨哪些属于公共领域之议题，哪些又是被局限于私人领域，需遮蔽其私密性的活动呢？如在今年我国发生罕见的冰雪灾害中，道路交通的堵塞致使数百万人不能及时与家人过一个团圆年。按阿伦特的思想，这应该是属于社会问题，不应由国家来管理这样的事务。那么，难道要我们国家置这些受灾人民于不顾吗？恰恰相反，它正需要国家强有力的指挥与领导，才能使我们最终战胜冰雪灾害，也只有社会稳定了，经济才能发展，国家的政权才能进一步得到巩固，公民的政治权利才能得到更好的行使和发挥。

其二，阿伦特所提倡的人的多样性理论与其所设想的评议会制度如何能达成一致？一方面，人的多样性要求人在公共领域充分彰显其个性，表达其不同的观点，充分展示出其行动的“开端启新”的能力，以显示自己与他人的不同，展示其独特性；另一方面，她所设想的评议会制度要求成员之间最终通过协商讨论达成一致，形成公共意志。然而，这两个充满矛盾的议题如何能达成统一呢？阿伦特对此并没有做过多的、系统的解释。笔者认为，阿伦特思想的矛盾性使其更具独特性。人的多样性这一议题比较符合我们当今社会的现状，人与人之间在相互交往中体现其独特性，追新求异，凸显自我。而她的评议会制度虽说对于现在这样一个社会状况而言可能难以实现，但毕竟她为我们在民主政治道路上的发展提供了宝贵的可借鉴的理论资源，其目的旨在强调公民行动的重要性，参与公共事务的重要性。

因为阿伦特思想本身就具有一种超前性，也许我们现在对她的思想理论还无法全面地在现实中找到答案，但她对现代性问题的关注及其批判性思想所带来的深刻意义应会在以后的政治实践经验中得到验证，而阿伦特的本意也旨在唤醒人们重新思考行动与公共领域的重要性，激励人们“思考我们正在做什么”。

参考文献

- [1] 汉娜·阿伦特.人的条件[M].竺乾威译.上海:上海人民出版社,1999.
- [2] 汉娜·阿伦特.耶路撒冷的艾希曼[M].孙传钊译.吉林:吉林人民出版社,2003.
- [3] 汉娜·阿伦特.真理与政治[M].田立年译.西方现代性的曲折与发展[C].贺照田主编.吉林:吉林人民出版社,2002.
- [4] 汉娜·阿伦特.什么是自由[M].田立年译,同上.
- [5] 汉娜·阿伦特.哲学与政治[M].林晖译,同上.
- [6] 汉娜·阿伦特.传统与现代[M].洪涛译,同上.
- [7] 汉娜·阿伦特.权力与暴力[M].洪溪译,同上.
- [8] 汉娜·阿伦特.征服空间与人的价值[M].洪溪译,同上.
- [9] 汉娜·阿伦特.论革命[M].陈周旺译.南京:凤凰传媒出版集团/译林出版社,2007.
- [10] 帕里特夏·奥坦伯德·约翰逊.阿伦特[M].王永生译,北京:中华书局出版,2006.
- [11] 迈克尔·H·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,2001.
- [12] 阿洛伊斯·普林茨.爱这个世界:汉娜·阿伦特传[M].焦洱译.北京:社会科学文献出版社,2001.
- [13] 菲利普·汉森.历史、政治与公民权:阿伦特传[M].刘佳林译.江苏:江苏人民出版社,2004.
- [14] 蔡英文.政治实践与公共空间——论阿伦特的政治哲学思想[M].北京:新星出版社,2006.
- [15] 哈贝马斯.法兰克福学派——批判的社会理论[C].江天骥主编.上海:上海人民出版社,1981.
- [16] 卢梭.论人类不平等的起源和基础[M].李常山等译.北京:商务印书馆,1962.
- [17] 亚里士多德.政治学[M].吴寿彭译.北京:商务印书馆,1965.

- [18] 亚里士多德.尼各马科伦理学[M].苗立田译.北京:中国社会科学出版社,1999.
- [19] 康德.判断力批判[M].邓晓芒译.北京:人民出版社,2002.
- [20] 海德格尔.存在与时间[M].陈嘉映/王庆节译.北京:三联书店,1999.
- [21] 陈嘉明.现代性与后现代性[M].北京:人民出版社,2001.
- [22] 李佃来.公共领域与公共世界—哈贝马斯市民社会理论研究[M].北京:人民出版社,2006.
- [23] 张汝伦.哲学、政治与判断[J].复旦学报(社会科学版),2003年第6期.
- [24] 朱士群.公共领域的兴衰—汉娜·阿伦特政治哲学述评[J].社会科学,1994年第6期.
- [25] 陈周旺.理解政治现象:汉娜·阿伦特政治哲学评述[J].政治学研究,2002年第2期.
- [26] 陈伟.汉娜·阿伦特的“政治”概念剖析[J].南京社会科学,2005年第9期.
- [27] 陈海平.公共领域与人的自由—汉娜·阿伦特的积极公民观及其启示[J].河北学刊,2006年5月第3期.
- [28] 张慎.实践先于理论,行动先于思维[J].国外社会科学,1994年第5期.
- [29] 杨仁忠.阿伦特公共领域理论的提出及其宪政意义[J].河南师范大学学报,2006年3月第2期.
- [30] 曾纪茂.阿伦特论人的境况.[J].西南民族大学学报,人文社科版,2003年7月第7期.
- [31] Hannah Arendt:.The human condition.[M] .Chicago :The University of Chicago Press .1998.

致 谢

本篇论文从选题、开题直至写作完成历时近一载，在这个“长长”的过程中，我经历了从对所写人物及其思想的不熟悉到稍有心得，再到论文的小有所成。期间既有思路困顿而冥思的“痛苦”，也有思维共鸣而豁然开朗的畅快，个中滋味，心下已知。但当论文呈现在面前的这一刻，我才深切地感受到这一过程的珍贵，因为它给了我深沉的思考的体验，给了我如此真切地走进和感受西方思想家的伟大思想的经历，更为弥足珍贵的是让我伴随着这种体验和经历一同成长——不是生命而是精神！对于我来说，这是一笔永远的精神财富。

而这笔“财富”的取得是与各位可亲可敬的老师分不开的，拜赐于各位老师孜孜的指导和帮助，我才得以在西方哲学知识的海洋里掬得一捧浪花。在这里，我首先要特别感谢的是我的导师王晓东教授。老师给予了我巨大的帮助，从选定题目到写作，老师一以贯之地细心指导，使我的论文写作有了愈来愈清晰的思路和想法。老师严格的要求和严谨的作风也让我从中学到了很多，而不仅仅是在做学问的方面。还要深深地感谢的是卿文光老师、赵海峰老师、罗跃军老师、尹树广老师和高亚春老师以及各位教我育我的老师，感谢老师们的指点，感谢老师们的教诲！师恩浩荡，微言难谢，谨祝各位老师身体健康，事业升晋！

由于本人水平有限，论文之中难免错漏、不当之处，恳请各位老师、学友不吝赐教，本人在此致谢！

2008年4月

于黑龙江大学格致园