

论阿伦特视角下的马克思政治哲学

高 棣

(安徽师范大学, 安徽 芜湖 241000)

摘 要: 汉娜·阿伦特在《马克思与西方政治思想传统》一书中, 集中而深入地分析了马克思的政治哲学思想。一方面, 她肯定了马克思对西方政治思想传统的挑战和终结。另一方面, 她批判了马克思核心思想的矛盾表述。二者的政治思想既有相容性又有着显而易见的立场分歧, 因而构成了阿伦特视域下的独特的马克思形象。

关键词: 阿伦特; 马克思; 政治哲学

中图分类号: B 505

文献标志码: A

文章编号: 1008-7192(2014)01-0006-06

On Arendt's View of Marx's Political Philosophy

GAO Di

(Anhui Normal University, Wuhu 241000, China)

Abstract: In *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, Arendt gave a profound analysis of Marx's political philosophy. On one hand, she agrees with Marx's challenge to end the tradition of Western political thought, and on the other hand, she criticizes the paradox in his core idea. The inclusiveness of both political thoughts and the obvious differences in either of the standpoints form a unique image of Marx from Arendt's perspective.

Key words: *Arendt; Marx; Political Philosophy*

汉娜·阿伦特对马克思政治哲学的关注, 源于她在研究极权主义的起源时发现, 西方社会的政治冷漠有着传统根源, 这一传统就是源自古希腊时期的政治与哲学的分离和对立, 但马克思的劳动说使政治与哲学的关系呈现新的特征。马克思政治思想中既有着西欧政治传统的要素, 也对现代政治中的新现象有着极大的现实意义, 因此, 她开始转向对马克思政治哲学的关注与研究, 以此从另一个角度更全面地审视、剖析极权主义。

一、西方传统政治哲学对政治的遗忘

阿伦特在考察极权主义的起源的时候, 在极权主义制度中发现之所以会出现极权主义现象, 主要原因之一是人们对政治领域的空前冷漠, 给了纳粹政党以可乘之机。人们政治冷漠的主要表现是: “根本不关心任何事物”^[1], 因为眼中没有政治, 所以可以采取政治中立的态度, 最后造

成了“一个国家政治生活中沉默的背景”^[1]。从纳粹发动群众的口号来看,主要是因为民众处在资产阶级自由竞争之中,相较于处于绝对优势的犹太民族,他们大多处于劣势,所以针对犹太人拥有过多私有财产而产生的不满,吸引了民众的注意力,这一点被纳粹分子充分利用。纳粹分子对犹太人非人的待遇,也给了民众发泄自身不满的机会,所以民众对犹太人的道德冷漠被纳粹分子偷梁换柱,民众的道德冷漠渐渐演变成政治冷漠。在《极权主义的起源》一书中,阿伦特主要是从理性的可视化手段来描述极权主义的起源,发展和现实状况的。但是阿伦特在这本书中并没有解析民众为何出现政治冷漠的现象,直到《马克思与西方政治思想传统》一书问世,阿伦特在哲学史中转了一个迂回的圈,才回答了这个问题。但正是这条迂回的路不仅让其理论更深刻和完善,同时也从特殊角度呈现出了一个具有颠覆形象和终结形象的马克思。

阿伦特立足于现实问题,向哲学史问求答案。前古希腊时代的民众对政治的热情,吸引住了阿伦特。从她的视角看来,在苏格拉底没有被处死以前,人们对政治保持着极高的热情,可以自由“言说”政治。“言说”一词的古希腊文就是“logos”,蕴含着“逻辑”、“理性”之义,所以居住在雅典城里的自由公民就是通过“言说”来处理城邦公共事件的,也在“言说”的基础之上大大拓宽了“政治空间”。他们对“言说”有着后天的信仰。但是这种美好的“语言乌托邦”被一个公共事件切断了,这就是苏格拉底之死。阿伦特研究苏格拉底之死的视角有些奇特,她不是从传承意义上解析苏格拉底的弟子柏拉图对后世哲学的贡献,而是认为苏格拉底之死在西方政治世界中的具有断裂性的意味。她认为:在苏格拉底生前,政治和哲学还是处在一起的混沌态,但是苏格拉底之死,也就意味着政治和哲学之间的冲突和势不两立。苏格拉底采取作为民众后天信仰的“言说”方式,追求真理,但最终却是因言获罪、死于非命。阿伦特在这个事件中看到了政治对于哲学的遗弃,政治放弃了哲学的对真理的无限追求和热爱,拍死了这个曾经蛰醒过古希腊城邦制度

无数次的“牛虻”。由此,作为“言说”的古希腊文也被分裂成两种路向:一是作为“逻辑”和“理性”之义的哲学之“言说”;再者就是作为政治领域的专业词汇,即“意见”。苏格拉底之死也让柏拉图对城邦制度丧失了信心,在面对他老师死后“言说”的两种路向,毅然选择了作为“理性”通往真理的哲学之路,对政治领域之“意见”多有批判之言,甚至认为政治领域之内没有真理,是真理的盲区,但还试图找到超越哲学的捷径。所以在城邦制度之中,人们没有办法认清什么是“善”就盲目行动,最后在政治经验的积累之下顶多知悉一种聪明的“洞察力”。但是这在柏拉图看来,根本没有进入哲学的视域之内,这样造成的后果就是,城邦制度由于缺少了哲学作为双目,就失去了方向,沦为一种地道的现实虚无主义。而这一切的肇始,正是古希腊政治家害怕苏格拉底之“言说”让民众陷入“价值虚无主义”。

苏格拉底的死预言了哲学和政治的分裂,而柏拉图则扩大了这种分裂。在阿伦特看来。最为典型的代表之论就是柏拉图的“洞穴说”。阿伦特认为洞穴中的火光是政治认识,而洞外的日光是哲学认识,但是见过日光的洞穴人被只见过洞穴火光的同类人指认为是异类。通过对这则哲学之喻的考察,阿伦特也指出苏格拉底面对面二人交流的辩证法之“言说”,被诸多之间的交流之“言说”解构了,二分之一变成了多分之一,这就造成了“真理”的掩埋。柏拉图从这一事件中,看出了苏格拉底之后的哲学家的未来,即不对政治“言说”,所以阿伦特说道:“柏拉图、亚里士多德之后发展出了新的类型的哲学家。这种新的哲学家只是由于非政治的因素,对人类事项世界不关心;也正是由于轻视人类事项世界,所以,面对着共同的世界能保护自己。”^{[2]201}所以,自此以后的哲学家,比如依靠魔眼镜片为生的斯宾诺莎,能把自然时间内化为生理时间的康德,还有从事中学教员数年之久的黑格尔,都是代表了苏格拉底之后的哲学家都在仰天冥思真理之奥妙,而绝不会平视所谓的日常政治生活。但是这绝不是阿伦特所希望的,所以阿伦特指出这些哲学家都忘却了自己应负有的政治责任,“这样,从这

种将所有的知性范畴历史化、将人生与真理对立起来的思维中,可以看到所有人生与精神对立的、各种各样的近代思维形态的源头”^{[2]19}。简而言之,自苏格拉底之后的哲学家,养成了和政治隔绝的传统,他们眼中的历史也只是没有政治的历史,由于哲学家带走了所有“善”,政治领域里只剩下能够维持民众生存和滋生私人空间的“恶”。这些哲学家都忘记了苏格拉底死之前的哲学源头。于是在阿伦特的宏观批判视域之中,马克思哲学对于西方传统哲学的断裂性意义才得以呈现。

二、马克思对西方传统政治哲学终结的三个维度

阿伦特以马克思的《关于费尔巴哈的提纲》中的第十一条“以往的哲学家们只是解释世界,而问题在于改变世界”为起点,复活了被西方哲学家搁浅了两千多年的政治问题。在阿伦特的精妙诠释之下,马克思的对西方传统政治学的颠覆者的形象被塑造出来。如何改变世界,阿伦特认为哲学家应该回到社会现实之中,尤其是要回到社会的公共领域之中,通过对政治的拷问改变现实世界。在阿伦特的政治哲学视域里,自柏拉图以来的所有哲学家都被打上了括号而悬置起来,在哲学领域只有马克思是古希腊哲学遥远的回声。

首先,在改变世界的问题上,马克思意图通过“改变世界”来变革哲学精神、变革人的意识,这与柏拉图在《国家篇》中的洞穴比喻及“哲学王”的理想异曲同工。然而相比柏拉图哲学理想的失意,马克思则付诸了实践并取得了显而易见的成果。至此,这种政治哲学传统迎来了和谐的终结。阿伦特对马克思之所以能用哲学改变世界的解释是,“他颠倒了思维与活动、精神与劳动、哲学与政治等相互关系间的传统的等级”^{[2]26},因而显示出生命力。也就是说,马克思将柏拉图等人视为至高无上的思维、精神、哲学等从神坛上解救了下来,它们不再以拯救苍生的姿态出现,反而被劳动所支配;哲学家也不再是启蒙世人的“王”,而是参与到人类公共领域的内

部,共同创造人类的物质世界。哲学家所能支配的只是哲学,而哲学只能通过对人类劳动的反作用才能改变世界。但这种关系的颠倒非但没有出现柏拉图时期哲学屈尊于政治的黯淡景象,反而是将哲学通过意识形态的形式仍然依存至今,政治活动则被赋予了更加理论的东西。传统的哲学愿景得以实现,无论过程怎样颠覆,也同样意味着终结的时刻到来。

其次,在人的定义的问题上,马克思的“人是劳动动物”的定义,是对亚里士多德的“人是政治动物”的定义的终结。阿伦特指出,人的定义是以亚里士多德的政治定义为起始,至马克思的劳动定义而告终。这两者虽然对立却属于同一传统,即都是以人类共同生存的公共领域为界限,它们在各自不同的时期都涉及到了人类生存世界的全部领域,涵括了政治、社会生活、思想等各方面。人的政治属性是从希腊城邦的政治传统中应运而生,由于城邦制度特别强调公民参与政治,并以此来作为区分人与动物、奴隶和自由市民的标准,因而只有参与政治的人才能获得人类的生存方式,从而成为完全意义上的人类。这一定义在当时具有现实意义,但随着希腊城邦制度的解体,罗马帝国的崩溃,以及后期各种王制与共和主义的诞生,历史呈现的统治形态愈加多样化和复杂化,这个界限的划定已经不能充分表达人类共同生存的全部经验。于是,当历史的车轮走到马克思脚下,他以劳动取代了政治来界定人类生存的公共领域,而这也解决了曾被政治定义所摒弃的奴隶群体的归类问题,从而最广泛地划定了人类的生存领域,同时最基本也是最本质地界定了人类生命与动物生命的区别,而不再有介于人类与动物之间的灰色地带。阿伦特对此评价马克思是“史无前例的修正的解释”^{[2]26}。

从另一个方面讲,马克思关于“人是劳动动物”的定义,将人与人的关系拓展到了人与物质的关系上。其实早在古希腊时期,柏拉图与亚里士多德已经注意到这个问题。柏拉图就曾犹豫地认为,尽管对人类事务做中性或者不做价值判断,但人类事务还是必须要考虑的,原因在于人的生命本质迫使人们关心最基本的生活必需

品^{[2]78}。然而这些物质的创造是由奴隶完成的,所以并不在政治的范畴内,即无法在人的定义中给予定位。在他们的哲学优越感与对政治的偏见中,最终做出了一个并不中肯的结论,即只关心政治领域中人与人之间发生的所有活动,而忽视劳动领域中人与物质发生的活动。当马克思明确地将人与物质的关系提升到人的定义标准之一,这既是一种颠覆,也因一种全面的完满而终结。

再次,在政治制度的问题上,马克思所构建的没有国家没有阶级的未来社会,是对古希腊城邦制度政治精神的终结。阿伦特力证了马克思的未来理想社会可以看到希腊城邦的旧影,但后者的弊端都被消除或者进化,而积极的因素则会继续保留甚至彻底地发扬。第一,马克思对未来社会预言,劳动将会随着生产力的发展终会废除,社会全体成员将会拥有无限的闲暇时间。阿伦特认为马克思这一论断无疑是再现了柏拉图、亚里士多德所谓的经验典型那样的城邦国家,同时也再现了传统立足的政治经验的基础。第二,在古代,“闲暇”不是指劳动活动以外的自由时间,而是指政治活动以外的自由时间,而政治事务即社会管理是很费力的事情。马克思的“闲暇”既是指政治之内的闲暇,也涵盖了政治之外的闲暇,因而在未来社会中,社会管理变得简单。这种双重闲暇的实现,就是在希腊城邦政治制度上的完善。第三,马克思所描绘的未来理想社会,最重要的就是国家和阶级的消亡,社会成员享受最高的自由与平等。在这个无阶级无国家的社会里,支配和统治也将会消失。虽然希腊城邦中的政治生活的条件是对奴隶的支配,但是在自由公民的政治交流中,支配关系已被排除。而在柏拉图那里,“自由”虽然被升华成“至善”这种虚无而并不实在的东西,但也明显将其摆在了重要位置。因此,马克思的未来社会,将传统政治哲学中遥不可及的自由与平等在理论上彻底地、绝对地发扬。从这三个方面,很清晰地看到,马克思未来理想社会的蓝图,就是延续了传统政治哲学精神,并将其发扬到极致,从而完成了理论上的终结。

三、马克思核心思想的矛盾表述——阿伦特对马克思政治哲学的批判

阿伦特对马克思的核心思想“劳动创造了人”、“暴力是每一个孕育着新社会的旧社会的助产婆”、“支配他者的人不能获得自由”、“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”进行了全新的解读,这个解读的过程中不可避免带着批判的眼光,但阿伦特的批判是温和的,因为对于“解读马克思”这件事本身阿伦特就持有保留态度。她曾用颇具感性的文字描述了批判马克思的困境:“这个时代有如此多的作家曾经靠着明里暗里地从马克思的思想或者洞见中借取伟大财富来糊口,后来又决定成为职业的反马克思主义者,在这过程中有人发现甚至卡尔·马克思连自己也不能糊口,却忘记他‘赡养’了几代作家,这不能不说是这个时代的不幸”^{[3]60}。于是,阿伦特对马克思的批判不是决绝的,而只是指出了其思想中的矛盾表述。

关于马克思的劳动说,是阿伦特与马克思最大分歧所在。她不仅在《马克思与西方政治思想传统》这部手稿中反复论述,并且在《人的境遇》中将其重点列为一章来批判。首先阿伦特提出了“劳动”与“工作”这两个词的区分,“劳动”只是某种过程的名词,不能意指完成了的产品或成果;“工作”则可以派生出“产品”一词,并且其动词形式也具有过去式的意味。从另一个意义上讲,劳动在人的活动中自然性最多而社会性最少,工作才是将劳动的社会性提升出来的专属于人的活动。马克思论断“劳动创造了人”,无疑是将劳动上升到了最高级、最受尊重乃至起源意义上的高度,劳动在马克思那里成了生命力的源泉和人性的本质,而这种对劳动过高的推崇,实际上是取代了只有工作才有的功能。由此,矛盾便显现了。马克思一方面认为劳动过程终结于它的产品(而这是工作才具有的功能),另一方面又将劳动的过程定义为“人与自然的新陈代谢”,那结果便是任何产品都会被这种新陈代谢的生命

过程所吞噬和消耗,这仍是一个自然属性的循环,那么人类的社会属性何以通过劳动得到解放?另外一个矛盾,出现在马克思自己所描绘的未来理想社会中。如果劳动是人类最主要的活动,是人与动物的区分标准,那么在“自由王国”里,劳动随着生产力的进步而最终被废除,这时候会给人类带来什么呢?人的特别属性又如何定义?面对这些矛盾,阿伦特认为,一切根源在于马克思混淆了劳动与工作的范畴,只要这二者各归其类,这些矛盾便可迎刃而解。

关于马克思的第二个核心思想“暴力是每一个孕育着新社会的旧社会的助产婆”,阿伦特的争论点在于“暴力”的概念界定。马克思的“暴力”是一种阶级矛盾冲突到达不可调和的阶段时必然的社会现象,历史形态的颠覆必然是以“暴力”的形势呈现。但阿伦特认为暴力只是一种手段,不能将其与有意识的政治领域的整体作为同一事物,更不能作为人类具有生产性的活动,换句话说,暴力不是附着于政治活动的必然存在。马克思的矛盾在于,暴力对历史的助产作用意味着将暴力作为最高价值的活动,同时所有的政治活动领域都具有使用暴力的特征,那么在马克思的“自由王国”里,阶级斗争被废除,暴力是否还会存在?若存在,说明这个理想社会的政治统治仍有阶级矛盾的冲突。若不存在,那么所有政治领域的活动失去了暴力这个特征,人类历史也失去了最高价值的活动,这将会出现怎样的局面。政治理论与社会愿景无法达成一致,这意味着其理论本身就无法自圆其说。

关于马克思的第三个核心思想,阿伦特在《马克思与西方政治思想传统》的第一手稿中归结为“支配他者的人不能获得自由”。但到了第二手稿中,她将其变更为“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”。这个变化意味着阿伦特是如何将她对哲学的思考与对政治的探讨结合起来。像柏拉图那样将哲学与政治对立的经验在政体上必然是专制的。在阿伦特看来,政治其实离不开自由与支配。但马克思强调政治的最终目标是自由。阿伦特认为这不可能完全实现,因为西方政治传统中长期对自

由失去普遍关心以及自由的概念本身在不断发生变化。在古希腊时期,自由与闲暇捆绑,是柏拉图等人游离于政治活动领域的所谓哲学家的“沉思生活”。马克思提出“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”这一论断,彻底颠覆了古希腊哲人的这种“沉思生活”。虽然柏拉图也参与政治,但只是利用参与公共领域的事务来完善哲学上对世界的解释,从而过上更好的“沉思生活”。马克思的观点则彻底颠倒过来,即哲学家所企及的不再是这种“沉思生活”,而是投身于社会公共领域,将哲学成为改变世界的武器。阿伦特之所以将第三个核心思想从“自由与支配”转移到“改变世界”上来,是因为后者跟她所提出的“积极生活”^[31]这一观点是一致的。她主张通过捍卫公共领域“积极生活”的尊严,反对自以为是的“沉思的生活”,这样哲学与政治的鸿沟便可逾越,二者的关系也不再尴尬。在一定程度上说,阿伦特对马克思这个观点是有所认同的,但问题在于,马克思完全否定了这种以逻辑和概念所达到理念世界的哲学,这是阿伦特不能认同的。“马克思首先(以其自身哲学的方式)放弃了哲学,然后打算改造世界,进而改造哲学化的心灵和人的意识”^[4]。这意味着马克思完全摒弃了“沉思生活”,即在思维与活动二者之间,力图通过活动来实现思维。最终,即使改造了哲学化的心灵和意识,但是哲学在实现的同时也就被废除了,人类还会保留怎样的思维?

阿伦特对马克思政治哲学思想的解读有着自己独特的方法论,而忽略了马克思辩证法的实质所在,因此她对马克思的思想表述陷入了矛盾迷茫之中。这种矛盾与其说是她对马克思的批判,不如说她在解读自己的思想困顿与盲区。有时候,阿伦特对公共领域和政治的喜爱以及对私人心理现象的恐惧几乎达到神经质般的强度。贯穿于阿伦特著作的对内在性的拒斥是她整个遗产中最宝贵的部分,也是最值得质疑的部分。作为一名犹太女性的所有经历,她从海德格尔身上得来的残酷教训,再没有谁比阿伦特更有力地论证了剥夺人的公共政治身份等于剥夺了他的人性——而且不仅是在比喻意义上。(下转第24页)

社区举办一些图片展,并积极地组织他们去看,也将会进一步坚定他们跟党走的信念,起到良好的政治传播的成效。

其四,老年大学也要承担起一部分对城市老年人进行政治传播的重要职责。在此,主要从课程的设置和讲授方面加以分析。在老年大学里,既要为城市老年人群体开设养生、娱乐、休闲等方面的课程,也要为他们开设一些具有政治传播功能的思想政治理论课程。为了确保老年人的思想不致因为退休而落后于时代的发展,思想政治理论课程对他们来说是十分必要的,而且应当

成为必修的课程。在课程的讲授上,授课教师应当紧密联系城市老年人的日常生活、心理特点和思想的实际进行讲授,切忌照本宣科式的讲解,而且要努力实现老年学员和授课教师之间的有效互动。为此,在授课教师的选聘方面,应当聘用那些思想理论素质高、授课认真负责和对城市老年人的思想特点有所把握的教师。同时,还应当通过定期举办的时事政治讲座来作为这方面课程的重要补充,使得老年大学内的政治传播能够兼顾内容的全面性和新颖性。

参 考 文 献

- [1]陈涛.老年社会学[M].北京:中国社会科学出版社,2009:23.
 [2]李本公.中国人口老龄化发展趋势百年预测[M].北京:华龄出版社,2006:114-115.
 [3]李本公.中国人口老龄化发展趋势百年预测[M].北京:华龄出版社,2006:122-123.
 [4]董之鹰.21世纪的社会老年学学科走向[J].社会科学管理与评论,2004(1):69.
 [5]段世江,张辉.老年人社会参与的概念和理论基础研究[J].河北大学成人教育学院学报,2008(3):82-83.
 [6]李宗华,高功敬.积极老龄化背景下城市老年人社会参与的实证研究[J].学习与实践,2009(12):114.
 [7]李本公.关注老龄[M].北京:华龄出版社,2007:89.
 [8]边巍,刘宏.中国当代政治传播的变迁[J].现代传播,2011(2):59.
 [9]布赖恩·麦克奈尔.政治传播学引论[M].殷祺,译.北京:新华出版社,2005:21-22.
 [10]邵培仁.政治传播学[M].南京:江苏人民出版社,1991:25.
 [11]刘远亮.中国语境下的政治传播功能分析[J].东南传播,2011(12):7.

(上接第10页)她对马克思政治哲学的批判,实则是她以无情的逻辑揭示了为什么从情感层面对“人权”或“国际社会”的种种诉求在人道主义

危机面前常常无能为力,使政治哲学承载了人文主义的光芒与温情。

参 考 文 献

- [1]阿伦特.极权主义[M].蔡英文,译.台北:联经出版事业公司,1982:35.
 [2]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]阿伦特.人的境况[M].王寅丽,译.上海:上海世纪出版集团,2009.
 [4]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,2011:14.