

□汪 海

## 站在“行动”的立场上 ——读阿伦特《人的条件》

□一方面与哲学保持距离,另一方面又明显区别于传统的政治学,阿伦特思想的难于定位,恰恰源于其独特的思想出发点,那就是站在“行动”(action)的立场上!

□沉思对于行动的压制,哲学对于政治学的入侵,西方思想史上的这种不平衡正是阿伦特力图纠正的。

人的条件

汉娜·阿伦特著,竺乾威译,上海人民出版社,1999

阅读阿伦特《人的条件》一书,也许更重要的是弄清“行动”对于阿伦特来说,是怎样成为一个问题的,其问题之来源,从中受到启发慢慢建立自己的问题意识;她的研究方法,如何建立她的思考立场;最终试图参与到问题的讨论中,还需要了解她的思想背景以及思想的延伸。所以本文针对的与其说阿伦特论述“行动”的直接观点,而不如说是一种地形的勘察和背景的鸟瞰。

### 一、政治学思考:

#### 真正从行动的立场反思行动

“我不是一个哲学家”,阿伦特(Arendt, Hannah)多次作出这样的表示,她甚至反对“政治哲学”(political philosophy)这一提法,尽管她师从于雅斯贝斯(Jaspers, Karl),思想上受到海德格尔(Heidegger, Martin)很大影响,还有一些

人称她为政治哲学家。<sup>[1]</sup>对于自己毕生奉献的学术事业,她认为正确的描述是“政治理论”(political theory)。然而她的政治思想,尤其在《人的条件》(The Human Condition)一书中体现出来的,从传统政治学的角度说,可能太理想化了,比如以古希腊城邦(polis)的政治生活为标准。她的论述像是出于一种“现象学的直觉”<sup>[2]</sup><sup>318</sup>,缺乏政治理论的系统性和严密性;她也没有在著作中为现代社会开药方,提出具体的政治制度架构——缺乏可操作性,也没有明确的政治倾向,以至于“左翼怀疑她是个保守主义者,而右翼又认为她太左”。<sup>[2]</sup><sup>291</sup>

一方面与哲学保持距离,另一方面又明显区别于传统的政治学,阿伦特思想的难于定位,恰恰源于其独特的思想出发点,那就是站在“行动”(action)的立场上!在她看来,自柏拉图以来的西方哲

学与政治之间一直存在着一种对立，这二者间的张力恰恰源于亚里斯多德在《尼各马科伦理学》中所说的沉思的生活方式（*vita contemplativa*）与行动的生活方式（*vita activa*）之间的对立。以沉思为生活方式的哲学家在西方思想史上建立起沉思生活优于行动生活的等级，以至于行动问题或者说实践（*praxis*）问题一直没有得到充分的阐述，而古希腊人所说的“行动”（*to act*）所包含的 *archein*（开始，领导，统治）和 *prattein*（实现，完成）原本是一个整体，却被柏拉图以来的哲学家逐渐分割开来，开始（*to begin*）与行动（*to act*）成了两个不同的活动，最终政治哲学成为开始者（*beginner*）如何统治执行者、行动者（*actor*）的科学。知者统治行动者，统治（*to rule*）而非行动成了传统政治哲学的核心。

沉思对于行动的压制，哲学对于政治学的入侵，西方思想史上的这种不平衡正是阿伦特力图纠正的。她避免使用政治哲学这一带有太多传统哲学包袱的词语，而特意彰显其政治学角度，原因即在此。

现在就有两个问题了，阿伦特所说的政治有怎样的意涵？而行动又是什么意思？

## 二、关于行动的问题与研究方法

为什么研究行动？行动何以成为问题？如何提出关于行动的问题？

这就需要澄清问题产生的历史语境和思想史脉络，也有必要交待一下触发问题意识的具体机缘。不仅要阐明阿伦特面对的历史背景，也要厘清笔者自身面对的当下语境，尝试回答阿伦特关于行动的思考如何对我们也是有意义的。

我们所从事的学术生活总是难免与日常生活发生冲突，无论牛顿把手表放在锅里当菜炒的传说是真还是假，普通人针对以理论思考为生活方式者——“书生”——的笑声从古希腊延续至今：当泰勒斯仰望星空不慎落入井中时，色雷斯的农村姑娘忍不住大笑，嘲笑他渴望知道天上的事，但却看不到脚下的东西。苏格拉底认为：“任何人献身于哲学就得准备接受这样的嘲笑……当哲学家被迫谈论在他脚下或在他眼前的东西时，所有人都会与那位女仆一道嘲笑他……世人全都嘲笑哲学家，部分原因是他的固执，部分原因是他对日常生活茫然无知，张皇失措。”<sup>[3]697-698</sup>我们是应该以精神贵族和知识精英自居，从而鄙视“普通人”的庸俗、浅薄——可我们终归还要回到日常生活中来？还是向“普通人”极力证明理论思考的有用性，以及在现代社会中的现实性？或者担心灰色的理论会伤害生命之树，进而放弃思考的生活？

存在可以称之为“普通人”的可以被归类简化的人吗？还是每个人口中所说的“普通人”不过代表了我们意识中人所共有的常识？在这种表面的对立背后有没有隐藏着什么深层的对立？仅仅是以哲学家为代表的思考者与日常人群的对立吗？还是每个人都会面对的矛盾？

阿伦特认为哲学家与普通人的表面对立根本上源自思维与行动这一古老的对立。当我们思维时，必须遗忘眼下的、在场的事物，呈现出一种心不在焉的状态，才能让不在场的、远处的思考对象进入精神，所以思考者的理想是摆脱身体的拘牵；而思维总是孤独的——一个人进行的，沉默的思维是不显现于世界之中的，

这样思考者就离开日常生活，进入一种退出世界的状态，“形容枯槁，心如死灰”，所以柏拉图说学习哲学就是学习死亡。那些对理论的指责——伤害生命、漠视现实——反而从负面很敏锐地察觉了理论思考与死亡的内在联系。秉承了德国学术传统的阿伦特，不仅擅长现象学方法，还精通古典学问，她又从词源学角度论证了哲学与死亡之间的关联：对罗马人来说，“生存”（to live）就是“身处人们之中”（to be among men [inter hominē esse]），而“死亡”（to die）就是“不复存在于人们中”（to cease to be among men [inter hominē esse desinere]），思维的孤独性，思维时的退出世界，使思考者不复存在于人群中，是一种对死亡的预期——“对思维来说，离开现象世界是唯一的基本先决条件”。<sup>[1]85</sup>从这一点我们自然会联想到海德格尔在《存在与时间》中向我们发出的“提前进入死亡”的号召，也难怪他后期对思与诗的推崇、迷恋——这可以看做是对思维生活的至高礼赞。

但正是在这里，阿伦特与海德格尔乃至与哲学分道扬镳了，她并不站在哲学家的立场上贬低日常生活经验，恐惧常人（they）的包围，在她看来哲学/形而上学的谬误之一就是建立起存在（being）与显现（appearance）的二分法：“为了找出真正存在的东西，哲学家必须离开他生来就十分熟悉的现象世界”，<sup>[1]25</sup>结果最终沉浸在海德格尔孤胆英雄式的沉思和倾听之中；她也并不反过来从常识的立场出发，对思维活动发出责难，她只是提醒我们需要更全面地认识人，人不仅是一种作为思的存在，也是作为行动的存在。而当我们思维时，由于思维活动本身的特点和

要求，“它中断一切行动，中断日常活动……思维使我丧失行动能力”，<sup>[1]85</sup>而使我意识不到自己的肉体性，所以柏拉图对于身体的敌视是思维时的真实体验，因为思维不希望被咕咕响的肚子打扰，也不希望分心于现象世界以及“属于我与同伴交往时我获得的和自动保证我对自身存在的实体感的常识经验”。<sup>[1]85</sup>这样传统哲学顺理成章地将行动置于思维之下，成为一种专事服务思维的活动，而这种等级一旦建立，哲学对于行动的理解与反思自然有很大的偏差。我们可以说，阿伦特就在行动问题上发现了海德格尔解构形而上学的不彻底性。

海德格尔也承认，“对于行动的本质，我们还远远没有充分明确地加以深思。”<sup>[4]366</sup>与海德格尔对于思与诗的专注不同，阿伦特的核心词是行动与叙述，她的重要著作《人的条件》一书的德文版用了一个不同的，但却更明确、更古典的标题《活动生活》（vita activa）。

### 三、活动生活（vita activa）

当我们讨论行动（act/action）的时候，个人认为非常有必要与运动（motion）和行为（behavior）作一区分。运动一般指某个可以被看做是物体（thing）的位置的改变，这是自然科学尤其是物理学研究的问题。行为一般是社会学的用法，突出的是人之活动的群体性、可统计性、预测性和可控性。而行动则专指有意志的存在——人的活动。

我们很容易如此发问：行动是什么？热奈特（Ginet, Carl）在《论行动》（*On Action*）一书的序言中，这样介绍英美行动哲学（the philosophy of action）所研究

的基本问题：行动是什么样的东西？（Just what sort of thing is an action?）<sup>[5]</sup>“……是什么？”仍然还属于一种本质主义的提问，在还没有得到答案前已经倾向于将询问的对象实体化和本质化了，因而在行动哲学研究“行动是什么”时，他们已经预先将行动称为“thing”了——而这最终导致行动哲学暗地里将行动与事件混淆起来，并刻意地避谈行动者（the “who” of action）。更多、更充分地对于行动哲学的批判来自于利科（Ricoeur, Paul）的《作为他者的自我》（*Oneself As Another*）。<sup>[6]</sup>

阿伦特则力图通过现象学的方法着手清除思辨时的形而上学基础，进行一种不同于哲学的政治学讨论。前面说，思维时人处于退出世界的状态，“to cease to be among men”——哲学术语理论（theoria）一词即源于古希腊语“旁观者”（theatōi）<sup>[1]101</sup>，旁观世界不参与其中，进入孤独的我思。这样，在阿伦特看来，自柏拉图以来的哲学思辨所最为忽视的，就是作为人之存在的世界性（worldliness）与多样性（plurality），这也是阿伦特对行动进行政治思辨的两个基础。而阿伦特所说的政治一词的含义也远比当下所说的政治要广泛得多。

同海德格尔一样，古希腊思想成为阿伦特反思与批判现代性的理论基点，这并不意味着某些批评者所认为的她试图复古或者重建一种以古希腊城邦为蓝本的乌托邦，这不过是她摆脱带有过多哲学意味的传统政治哲学的办法——从古希腊寻求思想资源，这也不是简单的对进步历史观的逆反，而是从行动生活（vita activa）抑或政治生活（bios politikos）在现实生活

以及思想观念中还占据中心地位的古希腊城邦时代反观当下的一种参照。

海德格尔认为西方形而上学的历史就是一部遗忘“存在”（being）的历史；而阿伦特也认为，自苏格拉底的审判、哲学家与城邦的冲突这一事件之后，西方思想界对 vita activa 的理解一直是片面的，它实际上抹去了许多前苏格拉底时代人们的政治体验，<sup>[7]</sup>所以有必要重新发掘其已被遗忘的、更全面的意涵。阿伦特认为，可从亚里斯多德对于人们自由生活之方式（bioi）的分类上，看出端倪，重新释放出古希腊更早时代人们对于政治生活的体验。

Vita activa 是中世纪时期对亚里斯多德 bios politikos（政治生活）的翻译，指的是献身于公共政治事务的一种生活。亚里斯多德认为，人天生就是政治的动物（zōon politikon）。他把人自由的生活方式分为三种，而所谓自由的生活方式——阿伦特在这里特别解说道，指的是免除了生存需要，并可以完全自由地支配自己的活动；这三种生活方式都与“美”有关，也就是说关注的是既非必需也非有用的事物，那就是：1）享受美的感官愉悦生活；2）献身于城邦事务的生活，在这种生活中，杰出之人产生出美的行动；3）哲学家致力于沉思生活，沉思永恒之事物，这些事物永恒的美并非由人创造出来，也不会因人的享用而被改变。

亚里斯多德将为了满足生存之需的劳动（labor），以及带有实用目的的工作（work）排除在自由生活方式之外，将 bios politikos 专指人类事务领域，专门强调行动（action）和实践（praxis）。在这里，阿伦特特意强调“自由”和“尊严”，即

在她看来，古希腊人认为无论是劳动还是工作都因受制于必需和欲求，因而是自由的，不具有“充分的尊严以构成一种独立自主且本真的生活方式（bios）”。

那么，献身于城邦的生活方式，*bios politicos*，又是如何在西方人的观念中渐渐式微，继而在基督教思想中成为并不独立的生活方式，完全服务于沉思生活的呢？阿伦特在这里做了精彩的分析。在她看来，除了因为历史原因，即古代城邦国家的消失，在西方人的主流观念上也发生了变化。这一观念变化的源头并不在基督教，而在以柏拉图、亚里斯多德为代表的哲学家。她重新解读了苏格拉底与城邦发生冲突这一历史事件。在古希腊城邦的概念里，人作为一种必死之物（*mortal*）只有在人世创立伟大的言行（*deeds and words*），才会在后世的传颂（*narrative*）中获得不朽（*immortal*）；而在古希腊哲学家那里，尤其形而上学家的观念里，存在的真理只有在静观中——即人类活动的静止中——才会揭示出来。是思维者——哲学家——首先提出的永恒观念（*eternity*），永恒不同于不朽，它是无始无终的，甚至连神都只是不朽而非永恒的。哲学家对于永恒的沉思，必须是在退出日常生活，进入思维的静寂中才可以完美地进行。所以对于哲学家来说退出人间事务，将活动生活服务于沉思生活是一种必需。但是“现在原本只是一小部分人的要求却成了所有人的权利”。

当然，对于永恒的追求最终胜过对于

不朽的渴望，这不能归罪于哲学思想，这是两个历史事件的影响：罗马帝国的衰亡，基督教福音对于永恒个体生命的观念传播，而基督教最终成了西方世界独一的宗教。这两个事件都使人们感觉对于尘世不朽的努力全是徒劳的，也是不必要的。最终活动生活和政治生活成了沉思的女仆。沉思也就是哲学对于活动/政治的等级就是这样在人们的观念中建立起来的。<sup>[6]</sup>

---

#### 注释

[1] 阿伦特：《精神生活：思维》江苏教育出版社，2006。

[2] Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology* (London & New York: Routledge, 2000).

[3] 柏拉图，《泰阿泰德篇》（*Theaetetus*），174a—175b。译文来自王晓朝译《柏拉图全集·第二卷》，人民出版社，2003。

[4] 海德格尔：“关于人道主义的书信”，见孙周兴译《路标》，商务印书馆，2001。

[5] Carl Ginet, *On Action* (Cambridge University, 1990), p. ix.

[6] 参见 Paul Ricoeur, *Oneself As Another* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992), p. 56—87; John van den Hengel, "Can there be a science of action? (Paul Ricoeur)" in *Philosophy Today*, Summer, 1996, v40, n2, p235(16)。

[7] Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1998), p. 12.

---

作者单位：中国人民大学文学院

英国格拉斯哥大学文学、神学与艺术研究中心