

休言女子非英物：阿伦特的侠骨与温情

——读《阿伦特手册》有感

王治河

在 20 世纪的思想星空中，闪耀着许多熠熠生辉的女思想家。汉娜·阿伦特（Hannah Arendt, 1906–1975）无疑是其中大放异彩的一位。在对阿伦特的定位上，无论是中国学术界还是西方学术界都常常陷入一种纠结：阿伦特到底是现代的？还是后现代的？《阿伦特的不情愿的现代主义》一书的作者称阿伦特为“不情愿的现代主义者”，也有批评家称之为“具有乡愁情怀的反现代主义者”。^① 现代非此即彼的二元对峙思维的逼仄，由此可窥一斑。

其实，现实中的阿伦特是个复杂的多面体，一如我们每个人一样。终生都在为多样性张目的阿伦特，自身也是多面的，其思想更是一一直处于变化之中的……她身上既有传统的东西，也有现代的东西，更有后现代的元素。但做学问又不得不进行抽象概括，这也是一切学问的短板和无奈。

一定要让我表态的话，我还是倾向称之为“后现代思想家”，确切地说是“建设性后现代思想家”。为了避免任何概念都有的“以偏概全”或“削足适履”，建议读者把这话阐释成：阿伦特的建设性后现代维度。如果说当年在编辑《后现代主义辞典》时，这一点尚不十分明确，那么今天面前这本厚实的《阿伦特手册》，则坚定了我们的判断。

如果后现代是指“对现代性的反思，批判和超越”，那你没听错，

^① Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. (Thousand Oaks, California: Sage, 1996), p.162.

阿伦特是后现代的。众所周知，现代性的一个典型特征是“齐一化”，表现在思维上是“划一思维”，体现在态度上就是党同伐异，唯我独尊，尊崇“霸权”，处世“霸道”。因此，向形形色色“霸权”和“霸道”（包括我们自身的“法西斯”）说“不”就成为后现代的精髓，成为一切后现代思想家的共同特征。在这个意义上，阿伦特绝对是后现代的，这既体现在阿伦特侠骨上，又表征在阿伦特的温情上。既体现在阿伦特的“冷”上，又表征在阿伦特的“热”上。

所谓阿伦特的“侠骨”和“冷”，是指对于西方现代性，阿伦特一直横眉冷对，持犀利的解构和批判的姿态。她是“现代性的强烈批评者”。^①这既体现在她对各式各样的政治上的“威权主义”“极权主义”和“霸权主义”的批判上，又体现在她对“技术霸权”的挑战上，更体现在她对“进步”和“理性”等现代性的核心概念的解构上。

首先，对于现代性所津津乐道的“进步论”，阿伦特用后现代的手术刀进行了“解构”。阿伦特的解构表明，历史绝非一曲关于进步的赞歌，现在所发生的一切并不一定比过去发生的更好、更先进。

“人们渐渐发现，这种发展进步带给人间的并非全都是福音，同时还有偏失、灾难、祸患，还有一时看不清楚的恶兆和噩梦。”^②正如用马尔库塞所说：“进步的加速似乎与不自由的加剧联系在一起。在整个工业文明世界，人对人的统治，无论在规模上还是在效率上，都日益加强……集中营、大屠杀、世界大战和原子弹这些东西都不是向‘野蛮状态的倒退’，而是现代科学技术和统治成就的必然结果。因此之故，进步的理念被证明是一个‘现代神话’，确切地说，是一个‘贬义的神话’。”（格里芬）如果理解这点有困难，可看一眼富士康的所谓先进的现代科学管理，不过是福柯早就批判过的18世纪的“圆形监狱”管理的变种而已。

① 白刚：《超越现代性的两条道路：马克思与阿伦特》，《人文杂志》2013年第1期。

② 鲁枢元：《关于文学与社会进步的反思》，《文艺争鸣》2008年第5期。

其次，通过揭露理性的功利性、算计性、冷酷无情和荒诞性，阿伦特对于现代人所尊崇的理性也进行了挑战。她揭露了美国政府如何利用“理性”散布谎言，对大众进行欺骗。（《手册》）要知道纳粹的大屠杀就是在理性步骤的安排下一步一步实施的。这既包括把自己要打击的犹太人和“阶级敌人”贬低为应该加以清除的“臭虫”“劣等民族”，消灭这些人不但不是犯罪，反而是遵循理性法则的正义行为，也包括理性地精心选择杀人的语言，他们“通过使用新的‘语言规则’来解说他们的反常行为：‘灭绝’‘杀掉’‘消灭’都由‘最终解决’‘疏散’‘特殊处理’来表达”。（《手册》）

再有，受其导师海德格的影响，阿伦特挑战了“技术的霸权”，深刻揭露了技术对我们生活的主宰。在阿伦特看来，我们所生活的时代的最大特征就是由于现代技术控制导致的人的“无思想”状况：我们变成了机器的奴隶，变成了“无思想的生物”。以至于在这样的社会里，人们已别无选择，对技术至上的现代性崇拜最终战胜了对目的和理想的盛赞。如果你对阿伦特的学术语言感到陌生的话，看看我们身边成千上万的“科学控”“技术控”以及数不清的网瘾患者，你就会懂得阿伦特在说什么了，就知道她并非在向稻草人吐糟。

最后，对于物质消费主义的霸权特别是消费主义对我们生活的宰制，大众对高消费的沉溺，阿伦特也丝毫不留情面。阿伦特的批判无疑有助于引起一众节衣缩食争买“驴”（LV）包的小白领们警觉，她使我们意识到我们在某种程度上已经沦为了包的奴隶，成了名副其实的“包”“衣”奴才。

尽管阿伦特将西方现代性的许多核心概念拉下了神坛，对它们进行了解构，将它们重新概念化，她称为概念性的“除霜”。但她并非为解构而解构。解构对她来说仅仅是手段，其目的是松动被齐一化长久碾压的僵硬的土地，从而为多样性、特殊性、偶然性和新颖性的生长营造宽松的土壤，为生命的张扬和人的自由拓展挥发的空间。用《阿

伦特与海德格》一书作者的话说就是，“为自由和多样性保留空间”。^①在这个意义上阿伦特当之无愧的是专制的狙击手，自由的守望者。

这既使她与“专务批评”的，没完没了进行颠覆的解构一派后现代主义区分开来，也显示了她的“热”与“温情”。

也就是说，阿伦特不仅是冷酷的、犀利的，也是温情的，充满人情味的。她的温情体现在她深沉的社会关怀，体现在对一切生命的关爱。在《黑暗时代的人们》的序言末尾，阿伦特如此表达她的信念：“即使是在黑暗的时代中，我们也有权去期待一种启明（illumination），这种启明或许并不来自理论和概念，而更多地来自一种不确定的、闪烁而又经常很微弱的光亮。这光亮源于某些男人和女人，源于他们的生命和作品，它们在几乎所有情况下都点燃着，并把光散射到他们在尘世所拥有的生命所及的全部范围。像我们这样长期习惯了黑暗的眼睛，几乎无法告知人们，那些光到底是蜡烛的光芒还是炽烈的阳光……”（《手册》）阿伦特爱这个世界，她和她的著作，就是这样一种充满温暖的光辉，它使我们在黑暗中感受到人世的温情，人性的温暖。

你说她对这个世界满含爱意，那为什么她声称自己“从未‘爱过’任何民族或者集体和群体”呢？是的，她是说过下面的话：“在我的生命中，我从未‘爱过’任何民族或者集体和群体，既没有爱过德国人、法国人、美国人，也没有爱过工人阶级或者任何类似的组织。我真正爱的是我的朋友，我知道和相信的唯一一种爱就是对具体的人的爱。”（阿伦特访谈：《语言，只剩下语言》）显然，作为后现代思想家的阿伦特这里有意与所谓的现代人道主义者划清界限，她意在挑战人们对现代性所标举的“博爱”“普世之爱”“抽象之爱”的迷恋。正如诺贝尔和平奖得主、纳粹大屠杀的幸存者埃利·维塞尔（Elie Wiesel）曾写的那样：

^① Dana R. Villa. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 25.

爱的反面不是恨
希望的反面不是绝望
精神健康的反面不是疯狂
记住的反面不是遗忘
所有这一切共同的反面是漠不关心。^①

建设性后现代强调关爱他者，这个他者，既包括他人也包括大自然。而这个“他人”既包括远在非洲的食不果腹的儿童，也包括我们身边的同事和亲人。中国人喜欢讲人字的结构就是相互支撑，而按照建设性后现代的有机哲学，一切存在都是“互在”，生命在本质上是相互依存的，真正的现实是彻底患难与共的。既然如此，我们就必须责无旁贷地关心他者/她者/它者。^②阿伦特也说人只有在与他人的共同世界中才能经历自己的现实性，而与他人的“共在”是我们确认自我、关爱世界的唯一途径。在阿伦特看来，只有在与他者的共在中，在与具体他人的具体关系中，我们才能谈及爱，“才存在着真正的爱，当然是最重要的爱”。阿伦特自己对丈夫的一往情深也有助于我们理解她心目中的这种“具体的爱”，在丈夫病重期间，“只要工作计划安排的时间允许，她尽可能保证在家中陪伴丈夫布吕歇尔的时间。”“他曾是她们的避难所，并且给予了她真正的家”。（《手册》）

与拒绝抽象的博爱相联系，阿伦特对现代人道主义者所津津乐道的“同情”也持否弃的态度。你或许觉得她是个没有同情心的冷酷无情之人。她关于审判屠杀犹太人的刽子手阿道夫·艾克曼审判的报道《艾希曼在耶路撒冷》，常常被人们指责为“冷酷无情”和“对大屠杀的受难者缺乏同情心”。^③

① Charles Birch, *Feelings* (Sydney: University of New South Wales Press, 1995), p.5.

② 樊美筠：《时代需要“依存”哲学——“小悦悦事件”引发的哲学思考》，《粤海风》2012年第5期。

③ Duco A. Schreude, *Vision and Visual Perception*. Richmond, Canada: Archway Publishing, 2014, P.109.

事实上，阿伦特并不反对对于具体个体的同情。她所反对的是普世的同情，抽象的同情，是居高临下施舍般的同情。她念兹在兹的是警惕“有人出于同情和对人类的爱而随时滥杀无辜”。（《手册》）

虽然对“同情”保有警觉，但与其他建设性后现代思想家一样，阿伦特对“共情”倾注了高度的热忱。所谓“共情”就是设身处地地去为他者着想，就是感同身受，这是一种人饥己饥、人溺己溺的高尚情怀。显然，对于救治弥漫于全社会中的戾气，共情心的存在是个必需。

阿伦特的温情，她思想的建设性还体现在她反对象牙塔政治，主张把政治从书房中解放出来，积极推动普通民众参与政治，鼓励民众与其坐而言，不如起而行。针对古典哲学家“沉思”的传统，阿伦特提出“积极的生活”的概念，认为哲学家不应闭门造车，而应该作为公民，积极地思考与评论公共事务。政治被她看作是每个合格公民的生活方式。按有些学者的分析，阿伦特的“公民”概念和中国古语里所说“天下兴亡、匹夫有责”不乏相似之处。对阿伦特来说，人有两次出生，第一次是生理意义上的出生，参与政治生活、获得政治判断则是人的“第二次出生”。^①在这个意义上可以说阿伦特颠覆了西方现代哲学之父笛卡尔的“我思故我在”，她所欣赏和标举的是“我行故我在”。

所谓“积极生活”，就是一种行动的生活，就是实现由一个仅仅表达看法的“局外人”向“行动者”的转身。在阿伦特眼里，只有在与他人分享这个世界、共同拥有这个世界并在这个世界中积极行动，才能使人获得意义，“只有当人开始创新行为和开启行动的时候，他才获得了人的尊严”。（陶东风）与其老师海德格期盼某个上帝来拯救我们不同，阿伦特将救赎的希望寄托在个体的行动上，个体的开新上。

阿伦特离开我们已经有了40年了，哲人虽逝，但其对个体参与政治的强调，对“平庸之恶”的抨击（在她看来“平庸的恶可以毁掉整

^① 黄茜：《〈阿伦特手册〉新书发布：政治不产生在书桌前》，《南方都市报》2015年1月21日。

个世界”），其对个体的行动力和开新力的强调，依然掷地有声，启人深思。

后现代常常被人们妖魔化，后现代主义者更是常常被人们指斥为虚无主义者、悲观主义者。阿伦特的确曾经反对人们“鲁莽地一头钻进乐观主义”（《手册》），但我们无论如何从她身上也看不到虚无主义和悲观主义的痕迹。相反，无论是她的“积极生活”理念，还是她们的“行动理论”，无不透露出一种悲壮的乐观主义。这或许就是福柯所钟情的乐观主义。福柯说：有一种乐观主义认为事情不能比这再好了，我的乐观主义则在于说，有如此多的事情能够被改变。

所谓“悲壮”，是首先把自己摆上，先从改变自己开始。而这往往是最难的，但也是最让人看到希望的。