

漢娜鄂蘭的生態政治圖像

張君玫

東吳大學社會學系

摘要 本文從當代生態危機的關懷出發，重新檢視漢娜·鄂蘭 (Hannah Arendt) 對人類活動的思考，尤其關於其中涉及的必然和自由之間的關係，大地棲居和世界建造之間的張力，以及包括歷史、自然、世界和大地的多層次異化景況，藉以勾勒鄂蘭的生態政治圖像。本文主張，在這樣的圖像中，鄂蘭所提供不僅是關於政治行動與共同生活的想像，也回應了從二十世紀中以來人類科技進步所造成的生態挑戰。

複數性是地球的律法。

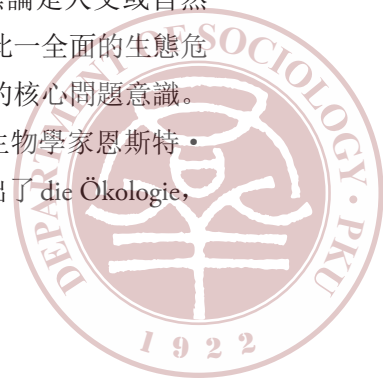
——漢娜·鄂蘭¹

一 前言：生態危機中的人類處境

有別於一般討論漢娜·鄂蘭 (Hannah Arendt) 的文章，本文的核心關懷並不是政治哲學或社會理論的內部問題，而是跨越了狹義理論界線的生態思維。

我們身處在一個充滿生態危機的時代，無論是人文或自然生態都面臨碎裂、失衡與徹底崩潰的可能性。此一全面的生態危機，亦即家園的危機，乃是當代社會人文理論的核心問題意識。

生態 (ecology) 的字根eco正是家的意思。德國生物學家恩斯特·海特爾 (Ernst Haeckel) 在十九世紀的1866年提出了die Ökologie,



是因為深受查理斯·達爾文(Charles Darwin) 1859年出版的《物種起源》的影響，強調生物個體和其生活環境之間的緊密相互關聯。也就是說，要探討任何一個物種及其個體，就不能不同時探討其長期所生存的環境，及其和環境中其他生命及非生命成分之間的關係。簡言之，生態學和傳統生物學的關鍵差別在於強調關係。更廣義來說，生態思維的興起並不僅包括知識論上的反省，亦即認知到我們不能單獨研究任何生命個體，而必須在它所生活的複雜網絡中加以理解；生態思維的興起同時也包括了政治、倫理與存有論的思考。在過去一個多世紀以來，由於我們所棲居的地球生態的危機，伴隨著人口爆炸、環境破壞、過度開發、化學污染、核武威脅等，生態思維的意義與份量越來越不可漠視。

近年來的科技發展不僅造成了整體生態的危機，科學的進步也徹底改變了我們對於生命和物種關係的理解。尤其是從上個世紀末至今的分子生物學或遺傳學研究指出，我們人類物種和其他物種之間的關聯遠遠超出我們的想像，不僅在遺傳上所有地球上的生物都系出同源，在每一個個體身上都帶著整個物種演化過程中和其他物種交往與交織的痕跡。這是我們共生演化的紀錄。每一個人類有機體本身就是一個生態系，我們身上與體內都包括了許多其他的物種。我們不僅在地球這個共同家園上共生共榮共亡，在每個個體中都交織著生死與共的命運。比如，科學家指出，我們人類基因組約有兩萬兩千個哺乳類動物的基因，身上卻攜帶著將近千萬的微生物基因。² 有別於上個世紀對微生物的負面概念和撲殺做法，現在的科學家越來越認識到微生物對於人體健康的重要性。這些新的生命觀如何影響我們對於世界的理解，以及如何可能引領我們去思考更具生態意識的社會觀，是值得進一步思考的。在二十一世紀初的地球生活，從跨界的存在與思考去想像未來的可能性，乃是我們不得不去面對的核心課題。人文社會學界已經很難再固守在既定的疆界中，而必須從更多層次與方位的去思考當前的人類處境。



在這篇文章中，我想從上述當代生態危機的關懷出發，重新檢視鄂蘭對人類活動的思考，尤其關於其中涉及的必然和自由之間的關係，大地棲居和世界建造之間的張力，以及包括歷史、自然、世界和大地的多層次異化景況，藉以勾勒出鄂蘭的生態政治圖像。

二 創生性、複數性，以及有機的生命

如同鄂蘭在半個世紀前提醒我們的，在現代社會中，政治和經濟之間界線的瓦解已然標示了新的局面，讓我們必須更動態的去看待政治行動的自由和生命過程的發展之間複雜的交織。鄂蘭在寫作《人類條件》一書時，就已經從二十世紀中的兩大重要事件出發去看她當時所面對的處境。一是人類登月，暫時離開地球，並幻想有一天可以擺脫地球的束縛，二是核子武器的付諸實現，以及隨時可以毀滅地球的危險。逃離與毀滅，這是對於人類基本條件的一種反叛。鄂蘭強調，地球是最不可或缺的人類條件，人類作為一個物種本質上就是棲居在地球的生物。

對鄂蘭來說，每一個人類個體都是獨一無二的，都是帶來人類社群創新可能的元素，即所謂的創生性 (natality)。同時，人類在必然的共同生活中也必須面對彼此的差異。而鄂蘭認為，人類的複數性 (plurality) 具有雙重的性格，一方面人們彼此有所區分，另一方面互為平等。但我們身為人類最基本的條件是，我們是棲居在這個地球上的生物。我們，而非單一的我，複數的人類個體，共同棲居在此。³ 鄂蘭對於人類條件和政治行動的思考是既深且廣的，她不斷在釐清許多不同的層次，但同時並未放棄這些層次之間的關係。比如，勞動 (labor)、工作 (work)、行動 (action)，分別對應到人類不同層次的條件，生命 (life)、世界 (world) 和政



治 (politics)，但並不表示他們彼此之間毫無干涉。就算在她批判現代政治經濟學和馬克思理論對於工作和勞動的混淆時，她仍然沒有主張兩者之間是涇渭分明的。她所強調的並非存有論上的區分，而是三者現象學上的差異，勞動涉及了身體循環的有機過程，而工作乃是關於創造可以留存世間的人造物件，行動則是在公開的公共領域中的自我展現。然而，必須強調的是，鄂蘭並不曾在分析上切斷此三者人類有機生命中的連續與交織。尤其她晚期強調，在此三者之外，還應該加上思考 (thinking) 這一項同樣不可或缺的人類活動，這和我們區分善惡的能力有密切關係。⁴

不同層次的人類活動之間並非各自為政，反之，最困難而需要釐清的正在於這些不同層次的人類存在之間的緊密與交互關係。因為，人的有機生命所具有的發創或發動的能量，正是扣連這些不同層次活動或存在的核心。

鄂蘭在《極權主義的起源》一書最後指出，每個人所包含的創新能力正是自由的可能性。

開創 (beginning)，在成為一個歷史事件之前，是人的至高能力；政治上，它等同於人的自由。Initium ut esset homo creatus est — “一個開創被做出，人被創造出來”，奧古斯丁如是說。每一個新的誕生都確保了此一開創；它正是每一個人。⁵

整體來說，創生性的概念並未受到應有的重視。畢竟它看起來似乎太過理所當然，卻有著非常多值得探討的脈絡。但我們身為會死的有機生物，對於討論政治社會文化等相關理論來說，非但並非理所當然的，反而應該是重要的前提。

當代政治哲學家米格爾·維特爾 (Miguel Vatter) 把鄂蘭的政治理論詮釋為一種生命政治 (biopolitics)，尤其挑戰一般常見把希



臘城邦視為鄂蘭政治模型的說法。創生性的條件讓鄂蘭的政治想像可以跳脫任何既定形式的政治體制。人並不僅是被生到世界之中，而是在被誕生中不斷帶來新的可能。維特爾認為，創生性可以說是“人類生活的原初‘流浪’條件”（the primordial “nomadic” condition of human life）⁶。此處的流浪意象是開創性的。換言之，我們儘管是被丟到一個前人已經建造的世界，但不表示我們就必然要照著既定的世界規則去行動，尤其是世界往往荒蕪，或已然頹敗，我們總是在某種荒蕪中創造新的世界。世界隨時可能的荒蕪，以及人類持續的創造，是政治生命的動力之一。

基本上，我同意維特爾，創生性乃是鄂蘭政治想像中的重要概念，以及人類自由可能性的關鍵。創生性作為生命政治的核心概念確實非常重要。不過，我更關心的是人類複數性和創生性之間的緊密關聯，以及鄂蘭關於人類是棲居在地球上的生命的看法，尤其是扣連到自由和必然之間的動態，大地棲居和世界建造之間的張力。我主張，在這些張力之中，鄂蘭所提供不僅是關於政治生活的想像，也回應了從二十世紀中以來，人類科技進步對於大地棲居和世界建造的挑戰。

在論及“人的權利”（Rights of Man）時，鄂蘭強調社群與共同生活才是真正的關鍵，

身為個奴隸畢竟是有一個獨特性，在社會中的位置——而不是僅僅是身為人而已的抽象赤裸事實。因此，越來越多的人所遭遇的災難，並不是失去特定的權利，而是失去一個願意也能夠保障任何權利的共同體。人終究可以失去所有所謂人的權利而仍保有他本質上身為人的性質，他的人性尊嚴。唯有在失去一個政治單位本身（a polity itself）時，他才會被驅逐在人之外。⁷



失去國家的人，或無國家的人 (stateless people) 是沒有任何權利保障的。但那足以確保個體權利的“政治單位”並不僅僅涉及狹義的政治形構或現代意義的國家，更重要的是共同體的歸屬。失去了共同體，也就等於失去了法律，並因此會喪失權利。換言之，他在世界裡面找不到一個位置。他沒有自由可言，因為他的行動和選擇不會被世界，亦即公共領域的共存，看見與聽見。如果一個人不擁有與他人共存的公共世界，也就不被認為「擁有權利的權利」(a right to have rights)⁸，因為他的行動和意見沒有辦法在共存世界中顯露並受到評價。

這個共存的世界是共同體的政治基礎，但並不是和私人的生命過程截然切割的。在勞動、工作、行動的現象學區分中，表面上看似有高低層級的界線，尤其當鄂蘭強調唯有在行動中人才成為人。但在人的實際生命過程與行動中，不同面向的活動往往交織的，而且也必須相互支撐。鄂蘭指出，行動最一般的意義正是“發動”(Initium)，新來的人，去開始新的事物，而這是我們誕生到這個世界，對世界進行回應的衝動。⁹ 換言之，在此，行動和創生性的連結也把不同層次的活動扣連在一起。

鄂蘭將這樣的發動類比於有機的生命起源自無機的物質過程，種種起源或開端都包含了看似不可能或不可行的可能性。這種發動的原則，連結到人的創生性，其實正可以被視為是連結生命過程與政治行動的環節。

人有能力行動這個事實，意味著可以從他身上期待出乎意料之外的，他有能力可以做出那極度未必可能者 (what is infinitely improbable)。而這之所以可能，只是因為每一個人都是獨特的，所以隨著每一個誕生，都有著獨特嶄新的事物來到世界。關於這個獨特的某人來說，真的可以說之前並沒有任何人。如果行動作為開端乃是對應於誕生的事



實，如果這是創生性的人類條件的實現，那麼，言說就是對應於區別的事實，也就是複數性的人類條件的實現，亦即，身為有所區別且獨特的存在，活在互為平等者之中。¹⁰

對於鄂蘭來說，行動和言說乃是我們身為人顯露或出現在共同世界中的方式，也是為世界帶來新的事物與價值的方式，兩者密不可分。因此，行動和言說具有一種“讓能動者得以顯露的能力”(agent-revealing capacity)，即使那些顯露的內容看似客觀而無關個人。¹¹ 鄂蘭認為這樣的個體獨特性往往是一般唯物論者所忽略的。但這是否表示鄂蘭就是陷入唯心論的陷阱呢？

我認為，我們必須擺脫唯心和唯物對立的二分框架，才能開始更充分掌握人類存在的不同層次之間的有機關聯。我們活在人世間，意味著在彼此面前顯露自身，不同於無生命的物體，而是有能動力的生命體。事實上，鄂蘭指出，“強人”最大的謬誤正在於把其他人類存有都當成“物”看待，從而漠視了一個根本的事實，亦即自身的行動永遠需要有其他者的行動來支撐。而正是在和他者之間建立各種原先不存在的關係連結中，政治行動乃是沒有界限的，或足以跨越各種既定界線的，從而有著無限的可能。¹²

在具體的個人生命中，各種層次的活動當然是交織在此一有機體的作為當中。但沒有人是僅僅私密的活著，而必須在共同體中生活，並在可見的公共領域中針對公共事物顯露自身的意見，展示自身的行動，並和其他人一起進行共同的行動。在鄂蘭關於權力(power)的獨特定義中，她賦予人類複數性以核心的地位。她指出，複數的人才能產生權力，不是武力(force)，也不是暴力(violence)，而是活生生的人聚集在一起所形成的力量。¹³ 當代女性主義哲學家茱蒂斯·巴特勒(Judith Butler)近年來在發展她的人民行動理論時，便非常仰賴鄂蘭在此的洞見。¹⁴ 由於權力



來自於行動，因此和行動一樣是沒有疆界的，唯一的限制出自他人的存在；權力是唯有在共同行動的動態中嶄露出來的力量。¹⁵

三 歷史的異化和自然的異化

公共領域因此是一個顯露的空間 (space of appearance)。¹⁶ 然而，並不是所有的人都被允許進入或出現在這個屬於世界並打造世界的空間裡。古希臘的奴隸和女人不被允許，底層階級不被允許，被殖民者往往被剝奪與壓制，當代失去國家的人或流離失所的難民也極可能遭到排除。在世界中得以展露自身的自由和權利是怎麼來的？或是怎麼遭受剝奪的？除了赤裸裸的暴力與壓迫之外，又涉及到怎樣的政治歷史過程，以及對於生命和人類的理解？自然和歷史之間的張力，如何在人類自身的發展中開展出怎樣的風貌？這些問題不僅是狹義的政治問題，也牽涉到生態政治的想像。而或許，我們所需要的是一個想像的典範轉型。

關於自由，鄂蘭認為行動和自由乃是不可分割的，事實上，我們唯有在行動中才是自由的。¹⁷ 鄂蘭強調政治自由並不是關於中世紀基督宗教哲學發明的“自由意志”(free will)，不是關於你想要不想要 (will)，而在於行動。¹⁸ 這樣的自由並不是靜態的，更不是類似對於物件的擁有，而唯有發生在當活生生的人做出行動。政治的核心問題是行動，也是自由。而這都關乎到個體或潛在行動者得以進入公共世界中的權利。實際上，以鄂蘭對行動的定義來說，行動不僅結合了生命個體誕生到世界上的創生性以及必須在公共的顯露空間和他人一起行動的複數性，也標示了政治作為一種共同生活與實現的未來。因此，鄂蘭強調，就政治意義來說，行動和思考（另一個重要的人類活動）之間最大的差異正是，在思考中你可以孤獨一人，只和自己的自我或其他人的自我



一起思考，但在行動中你必然和其他人共同出現與行動。¹⁹ 鄂蘭所提出的是一個行動的自由觀點，而非取決於意志或動機。自由是人類開始新事物的能力本身。

至於權利，不同於行動、權力和自由，涉及到個人歸屬於共同體的另一個層面，關於受到共同體政治的承認，以及身為公民的地位。

鄂蘭認為十八世紀的自然權利說是一種對歷史的異化，用自然高過歷史的方式來解釋人的本質，以致遺忘了歷史的權利。但關於什麼是“自然”，或人的“本性”等，我們的認知是非常模糊的。到二十世紀的科學發展，鄂蘭見證了原子彈、登月和基因科技起步的發展，人對「自然」似乎越來越有自信與瞭解。但這也可能只是假象。鄂蘭寫道，“二十世紀的人已經從自然中解放出來，猶如十八世紀的人從歷史中解放出來”。²⁰ 顯然，從文脈中可知，她並不認為那是真正的解放 (emancipation)，甚至也不是解脫 (liberation)，而毋寧是一種誤認，甚至幻想，以及異化 (alienation)。她認為，二十世紀的人不僅對自然有所異化，對歷史也持續異化。此一雙重異化，在鄂蘭的政治理論中佔有獨特的地位，並且呼應了她在闡述人類條件時所說的大地異化 (earth-alienation) 和世界異化 (world-alienation)。²¹

值得進一步思考的是，走到二十一世紀初，鄂蘭當時的洞見是否預示了今日我們亟需面對的當代全球社會的生態難題。有鑒於二十世紀中的科學科技進步，鄂蘭思索著人類自然的顯露與遮蔽所具有的政治意義。

今日我們或許比較有資格去判斷此一人類“自然”包含什麼；在任何事件中，它都已顯示很多潛力，是過去三千多年以來不斷在定義與重新定義此一“自然”的西方哲學與宗教沒有認知到，或連想都沒想過的。但對我們來



說，變得可疑的，並不僅是自然中的所謂人類面向。自從人學會大規模掌控自然，以致於無論在想法或科技上都有可能用人造工具去毀滅地球上的一切有機生命，他已經從自然中異化出來 (alienated from nature)。自從人對自然過程有了更深入的知識，就對於自然法則的存在產生嚴重懷疑，自然本身因此取得一種災厄的面相。既然宇宙顯然完全不知道律法和權利的範疇，我們又怎麼能夠從這樣一個宇宙中演繹出律法和權利？²²

在此鄂蘭提到了人類對地球生靈的破壞，這是一種極度的從自然中異化出來的情況。鄂蘭此處的反省不自覺地呼應了很多當代生態女性主義者的關懷。自然失去了前科學時代所被賦予的靈性，成為人類支配與壓榨的資源，猶如人殺死了自然之後，也迷失在自然的死亡中。²³ 而我們從歷史的軌跡中知道，並且仍在當代全球社會中不斷發生的，不僅是人以外的自然和動物被剝奪了靈性與能動力，在人類中被剝奪共同體與權利的底層或邊緣群體也往往被貶低到次人的偏向自然地位。²⁴

鄂蘭洞察到，當代科學所帶來的人類處境是獨特的，更多的知識積累與發現並沒有解除我們關於自由的困惑，也沒有帶來更清明的政治意識，反而是產生雙重或多重的迷亂。她在晚年的演講集《心智的生命》(The Life of the Mind) 中指出，現代科學不斷在揭露原本隱藏者，為人類顯現出更開放的視界，但也帶來了深刻的混亂，因為再也沒有任何人可以充分說明自身生命的原因所在。²⁵ 很弔詭的，現代科學科技不斷透過模仿自然的過程來迫使那原本不可見的顯露出來，²⁶ 但人類並沒有因此想的更清楚或更“文明”。

鄂蘭的憂心至今依然切題，或許更甚以往。進入二十一世紀初，保羅·克魯岑 (Paul Crutzen) 等地質學家指出，從種種證據看來，地球已經進入了“人類世”(Anthropocene)，亦即人類



在地表上的活動已經對於整個地球的發展產生決定性的作用。近年來一直有科學研究不斷提出人類世的證據。比如，2016年1月，多位科學家在《科學》(Science)期刊上發表成果，提出了許多地質學的證據，包括人類或動在地層和冰層中所留下的“氣候、生物、地質化學的記號”(climatic, biological, and geochemical signatures)，認為從二十世紀中開始，地球可以說已經開始進入“人類世”。²⁷ 暫且不論此一宣稱所引起的廣大爭議，至少這都標示了一個當代核心的危機問題意識。而任何理論的轉向都起因於問題意識的斷裂與深化。我們可以也應該探問的是，在這些科學的“揭露”或“顯露”中，我們是否真的更認識了“生命”，抑或反而對此感到更加困惑？這些困惑延續至今，或許有增無減。此外，我們的知識與責任之間又應該呈現怎樣的關聯？顯然這是兩個不同層次的議題，也超出本文的規模。但可以確定的是，鄂蘭所提出的多重異化處境中蘊含了一個值得深思的生態圖像。

四 多層次的異化處境

社會學理論的傳統中，說到異化，最為人熟知的當然是卡爾·馬克思(Karl Marx)。然而，異化在哲學上的淵源當然遠遠超出了近現代的範圍，並涉及人類活動的本質、存在與動態。早在1989年，政治學者珍妮佛·倫林(Jennifer Ring)便指出，鄂蘭和馬克思看似不同傳統，甚至左右立場對立，但其實在對現代社會的診斷與分析上有關鍵的共通處，尤其在關於“異化”的闡述上。倫林認為兩者的異化概念並非不相容，反而是互補的，分別注意到了不同的唯物主義面向。兩者都強調要克服異化，就必須提供其他的選項，而非逃往內在。²⁸ 而所謂其他的選項，無非就是廣



義的革命，或徹底的改變現存不合理或無法維持的共存方式，無論是馬克思所言的資本主義生產模式，包括勞動異化、資本剝削和生產過剩等問題，或鄂蘭所強調的世界異化和大地異化，及其在上節所討論的歷史異化和自然異化。

晚近已經有學者開始挪用及闡述鄂蘭思想中的“綠色元素”，亦即可以和生態思想相互扣連的部分。芬恩·包林 (Finn Bowring) 認為鄂蘭對於馬克思把工作“降格”為勞動的批判忽略了異化勞動 (alienated labor) 的概念，其實兩者對於自然與人類條件的看法有很多的共通之處，包括生命和世界之間的交互作用，或人類和自然之間的新陳代謝，而且都可以往生態思維發展。包林認為鄂蘭思想中有一種“照顧世界”的態度，是可以進一步去開展成為一種“照顧的文化”(a culture of care)。²⁹ 凱瑞·懷特賽德 (Kerry Whiteside) 也早在1998年提出了類似論點，並同樣連結到鄂蘭於1960年發表的〈文化中的危機〉(The Crisis in Culture) 一文，強調世界的維持包括了對於自然的尊重。³⁰ 這種文化態度無疑是重要的。但我們仍須釐清自由和必然之間、文化和自然之間，以及世界和大地之間的動態關係。

鄂蘭在《人類條件》一開始所提到了兩個重大的事件，登月行動和原子分裂，標示著人類企圖或想像可以擺脫棲居在地球上的最基本條件。³¹ 鄂蘭認為在科學的進步當中，產生了一種對於大地的異化，甚至徹底造成了現代科學有別於以往的面貌，越來越精密的數學模型是其中的特色之一。³² 問題是，這樣的情況究竟意味著什麼？我們對於自然或大地，我們所棲居的地球，越來越抽離與抽象的研究態度，是否代表我們已經越來越有能力脫離所謂必然的王國，而進入自由的王國？鄂蘭並不認為如此。

從某一方面來說，人們要具備基本的生活滿足，才能進入公共領域的世界，成為自由的公民，猶如希臘城邦的典型。但從另一方面來說，人們有餘裕去進行公共參與，卻不一定代表



他們真的“擺脫”了必然，同時也不確保他們會有在世界中言說與行動的能力。反之，我們的生命力，包括在世界中建立與行動的能力，都必然根植於大地上與身體中有機的生命過程，儘管生命過程本身看似重複與無聊，但在其中的生命具體才是鮮活而有創造力的。

必然和生命是如此緊密的相關與連結，當必然被完全消弭時，生命本身也會受到威脅。因為，必然的消弭，根本不會自動促成自由的建立，而只會模糊了自由和必然之間分明的界線。（現代關於自由的討論，從來不將自由理解為人類存在的客觀狀態，而總是將自由呈現為一個無法解決的主體性問題，或一個完全無法決定或被決定的意志，或從必然中發展出來的，通通指向一個事實，而今，在身為自由的以及被必然所迫之間原本客觀的、可觸的差異已經再也無法被感知。）³³

這樣的景況當然跟現代歷史發展的過程有關係，包括“社會”這個領域的崛起與擴張，以及“政治”和“經濟”這兩個領域的混淆，這是鄂蘭在分析人類條件時的重要脈絡。當政治和經濟這兩個傳統上分屬於不同甚至對立的領域，並且分別對應到自由和必然的兩個王國，開始在現代資本主義生產模式中被攪在一起，包括高度商品化和消費主義的大眾社會的崛起，所帶來的並非自由的實現，而是自由的模糊不可辨認。事實上，在社會學相關的分析中，我們清楚看到自由的理念如何被收編到商品化的自我實現產業中。當自由成為一種必然，而且不帶任何確實行動的色彩，那又是一種怎樣的自由呢？

正如本文第三節討論所指出的，鄂蘭對自由所抱持的看法是一種行動取向的自由觀。自由是人類得以在世界之中與之外開



創新事物的能力，並且得以重新創造世界。這樣的觀點其實也可以扣連到她批判繼承馬基維利 (Machiavelli) 把政治行動是為表演 (performance) 的觀點³⁴。鄂蘭對於逃向內在的自由觀點有很深的批判，甚至可以說那並非真正的自由，因為毫無行動與公開的顯露。在可以被看見與聽見的公共空間中言說與行動，對鄂蘭來說，乃是人類創生性和複數性的實現，亦即透過公開的展現來將新的事物帶到世界。但這種“新”，有別於工作所製造的人造新事物，並非在於成品，而在於言說和行動“讓能動者得以顯露”的過程本身，並在行動結束後就不存在了，僅僅留存在見證者的記憶或紀錄。因此，行動的自由觀和展演的政治觀之間有著密切的關係，並且都扣連到人類有機體有限生命的展現。

除了大地異化的科學態度之外，我們的公共領域也充斥著一種世界異化，表現在“共同感知”(common sense) 的喪失。我認為，這種共同感知或感官並不是也不適宜翻譯成我們常說的“共識”。因為，在漢字語境中，“共識”總是承載著一種過於抽象的意味，儘管「識」這個詞原本確實也帶有“感官”的意涵。如果公共領域的世界不再是一個言說與行動的顯露空間，而被勞動過程所侵入，此即資本主義生產模式目前所帶來的情況，當“社會”取代了“政治”，勞動取代了行動，我們或許總是可以買到同樣或類似的商品，卻失去了那可以言說與行動的公共空間，也失落了可以建立共同感知的世界。事實上，勞動社會的擴張不僅侵蝕了公共空間，也同樣破壞了私密的家領域，使兩者同時成為沒有世界的勞動過程所控制。

這種共同感知的異化狀態讓我們變得愚蠢。我們在商品世界中被單一而大量的物件所餵養，各種知識的專業化累積卻並未在公共領域中成為普遍的教育資源。因為，公共領域的可能性空間已經在商品化的社會中萎縮。鄂蘭指出，



任何共同體中共同感知的顯著降低，以及迷信和輕信的顯著增加，幾乎錯不了就是從世界中異化出來的徵兆。³⁵

在各種科技詐騙爆炸的時代，看到上述引文不禁有一種奇妙的感觸。當更多的自然或本性透過科學與科技的研究被顯露出來，我們卻似乎進入了另一種迷信與輕信的階段。而且因著公共領域的侵蝕，伴著虛假的社會媒體資訊爆炸的幻象，對於自身多重的異化處境渾然不知。

在大地異化和世界異化之間，我們可以看到人類個體生命所受到的多重壓迫。一方面是知識的，同時也是專業的霸權，乃至於科學家如何形塑了我們對於自然，包括人類自然的更多認識與無知。另一方面是資本主義大眾社會的專制，壓制了我們身為人類的創生性與複數性，以及不斷在荒蕪與頹唐中可能創造出不同世界的的能力。

五 代結語：看見和活著

在鄂蘭的後期思考中，更全面去處理人類存在的各種面向，包括看似最抽象的思考活動，以及最肉身的有機體生命。³⁶ 她強調各種不同的物種都有獨特的感官，也因此都活在非常不同的世界當中，因為世界唯有透過我們的感官接收能力而成為我們所能感知的現象。鄂蘭賦予這個事實很核心的地位。我們人類和其他的動物，甚至包含所有其他生命，共同點在於我們出現在一個先於我們存在的世界，而且會在我們離開後繼續存在的世界。我們出現，我們自我展現，我們開展個體生命的樣貌，然後我們消



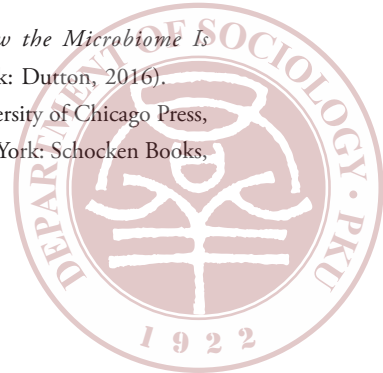
失退場。換言之，創生性和複數性不僅是人類條件之一，而是一切有機生命的物種的基本條件。

鄂蘭的思考由這個看似理所當然的生命更迭流動的事實出發，在我看來，卻是一個非常關鍵的姿態，一個政治思想的生態轉向正在發生。世界的現象意義在於，一些都是「看來」如此，而「看見」這件事情從來就不是無辜天真或純潔的，而早就已經取決於觀者的感官能力與裝置。鄂蘭指出，觀者的複數性 (plurality of spectators) 乃是生命世界基本的條件，不僅是生命，也不僅是世界，而是生命世界。

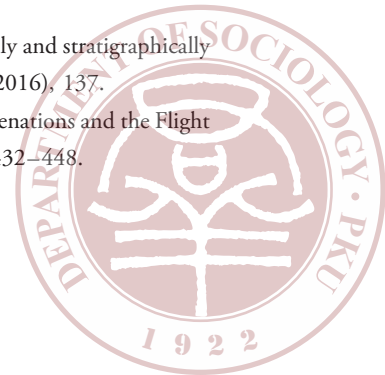
我認為鄂蘭所提供的是一個生態政治的圖像。在這樣的圖像中，我們看到較早期的世界和大地的區分，並非瓦解，因為從未真正的截然二分，在生命的有機流動、展現、消逝等動態過程中被不斷連結起來。鄂蘭後期關於「心智生命」的思考正是從我們身為有機體的基本條件出發的。她的思想深刻呼應了半個世紀之後我們所面對的全球生態危機和人類處境。“複數性是地球的律法。”在面對當前無論是外在或內在的生態危機，資本主義過度生產與開發的標準化與單一化都是最大的問題根源，面對我們所賴以生存和棲居的地球，逃離或毀滅都不會有未來，我們需要的是對於生命多樣性或複數性的守護和照顧，唯有如此，才能夠有源源不絕的新的生命與創造力來到這個生命世界。

注釋

- 1 Hannah Arendt, *The Life of the Mind* (New York: Harcourt, Brace and Jovanovich, 1978), 19.
- 2 Rodney Dietert, *The Human Superorganism: How the Microbiome Is Revolutionizing The Pursuit of A Healthy Life* (New York: Dutton, 2016).
- 3 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 7; Hannah Arendt, *The Promise of Politics*. (New York: Schocken Books, 2005), 95–96.



- 4 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, 5.
- 5 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace & Company, 1973), 478–479.
- 6 Miguel Vatter, “Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt,” *Revista de Cinecia Politics*, Vol. 26(2)(2006), 137–159, 151.
- 7 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 297.
- 8 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 296.
- 9 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 177.
- 10 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 178.
- 11 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 182.
- 12 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 190.
- 13 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 200.
- 14 Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (Cambridge: Harvard U diversity Press, 2015).
- 15 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 201.
- 16 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 199.
- 17 Arendt, Hannah, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (New York: The Viking Press, 1961), 153.
- 18 Arendt, Hannah, *Between Past and Future*, 150.
- 19 Arendt, Hannah, *Responsibility and Judgement* (New York: Schocken Books, 2003), 106.
- 20 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 298.
- 21 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 248, 264–265.
- 22 Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 298.
- 23 Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (San Francisco: San Francisco: Harper & Row, 1980).
- 24 Lisa Kemmerer, “Ecofeminism, Women, Environment, Animals,” *DEP: Deportate, Esuli, Profughe*. Ca’ Foscari University of Venezia, Italy, 23 (2013): 67–73.
- 25 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, 25–26.
- 26 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, 56.
- 27 Colin N. Waters, et al., “The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene,” *Science*, Vol 351 (6269)(2016), 137.
- 28 Jennifer Ring, “On Needing Both Marx and Arendt: Alienations and the Flight from Inwardness,” *Political Theory*, Vol. 17(2)(1989), 432–448.



- 29 Finn Bowring, "Arendt After Marx: Rethinking the Dualism of Nature and World," *Rethinking Marxism*, Vol. 26 (2)(2014), 278–290.
- 30 Kerry Whiteside, "Worldliness and Respect for Nature: an Ecological Application of Hannah Arendt's Conception of Culture," *Environmental Values*, Vol. 7(1) (1998), 25–40.
- 31 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 1–2.
- 32 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 264–265.
- 33 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 71.
- 34 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, 131.
- 35 Hannah Arendt, *The Human Condition*, 209.
- 36 Hannah Arendt, *The Life of the Mind*.

