

第二章 鄂蘭之行動、思考與判斷

現代社會是個媒介大量滲透的社會，不管人們看不看電視、聽不聽新聞、讀不讀報紙，媒介影像到處充斥(Abercrombie and Longhurst, 1998)。就像是現今流行全球的魔法故事《哈利波特》¹，其影像不只出現在小說、電影與電腦遊戲程式，尚且出現在報紙、網路與口耳相傳的溝通對話裡，身處於滿天飛舞的媒介影像社會，人人都已經成為「意外閱聽人」(Anderson, 1996)與「擴散閱聽人」(Abercrombie and Longhurst, 1998)。因此，閱聽人的思辨能力，成為人們日常生活與媒介影像互動的基礎。

然而，若將閱聽人的思辨能力，視為思考過程而非思考結果；那麼，思考過程是否可以觀察？該如何觀察？如何進行討論？如果閱聽人抗拒對象文本代表之主流意識形態已經破碎、斷裂、去中心化；那麼，閱聽人思辨能力將呈現在什麼地方？如何呈現？

本研究試圖藉由強調「思考是一種過程而非結果」之政治哲學家鄂蘭對人類心靈活動之探討，來進一步瞭解剖析閱聽人的思辨能力。

第一節 鄂蘭之生平與思考根源

要瞭解鄂蘭的哲學思考，必須從她的種族成長背景開始。鄂蘭(Hannah Arendt, 1906-1975)是出生於德國相當繁榮的俾斯麥(Otto von Bismarck)首相時期之猶太人，受教於哲學家海德格(Martin Heidegger)與雅斯培(Karl Jaspers)，歷經二次世界大戰與納粹對猶太人的迫害²。她終其一生思索猶太人受迫害之事件情由，特別是關於「為何有人(納粹及其黨羽)可以泯滅人性、背棄基本道德思考，將他人(猶太人)視為『次種族』、『非人類』而予

¹ 《哈利波特》為英國 J.K.Rowling 所著之暢銷小說，描述幻想中之英國巫師魔法世界。出版後造成風靡世界的流行，已翻譯為多國文字，並根據小說劇情拍攝電影，出版電腦遊戲。

² 關於鄂蘭生平與其著作整理，請見 附錄一：漢娜·鄂蘭之生平與重要著作。

以殘酷之迫害」等問題，在經過艾契曼(Adolf Eichmann)大審³後，她更深切體會到「缺乏思辨反省以及由此而來的不作判斷即是個人與集體犯下政治罪惡的原因之一」(蔡英文，2002: iii)。人們之所以犯罪並不是因為其具有根深蒂固的罪惡(the radical evil)本質，而是因為人怠惰思考，將思考判斷的工作交付給具有「科學外貌」、「普同真理」的威權機制(如納粹)，成為喪失思考、麻木不仁(thoughtless)者，直接或間接促成犯罪行為。也就是說，罪惡的根源不在於人們本質或有意為惡，人們喪失思辨能力才是種下滔天大罪惡果的種子。

鄂蘭的哲學思考根源，在於她對納粹極權主義現象的反省。她認為納粹帶來的集體種族屠殺是一種史無前例的現象，納粹透過系統性、組織性的操作，企圖根除猶太民族，就像是消滅「臭蟲」一樣，讓猶太人消失於地球之上。此種公然將人類普遍道德信仰如「不應殺人」反轉為「殺人有理」的做法，是沒有任何法律足以懲罰、沒有任何美德可以寬恕的罪孽，它粉碎我們長久以來建立的所有道德判斷標準與價值分類系統。

鄂蘭試圖從哲學層面來處理極權主義的問題。她認為問題的根源出於西方哲學傳統，柏拉圖提出知行分離，將行動隸屬於知識，重視本質與永恆觀念的追求，認為「理論(theôria)重於實踐(praxis)，抽象知識(epistêmê)高於經驗見聞(doxa)」(Yar, 2000: 3)。但是鄂蘭認為，行動與知識雖隸屬於二個不同的領域，但彼此是相互影響而非相互隸屬，因此她早期的行動理論，即是積極想要拯救行動與現象世界的重要。

柏拉圖式的哲學思考，認為哲學家應站在客觀公正的立場，以超然的態度來追求永恆的真理；鄂蘭並不反對哲學家應追求公正(impartial)，而反對「阿基米德理型式」(Archimedean Ideal)的「抽象公平」(abstract impartiality)。

³艾契曼為納粹時期的蓋世太保軍官，替希特勒執行消滅猶太人政策，如驅逐猶太人、在集中營處死猶太人等。1960年被猶太情報員在阿根廷綁架後送往以色列，以迫害猶太民族、違反人道以及戰犯等罪行送審後處以絞刑。鄂蘭對此次大審的相關文章發表於1963年的《紐約客》(New Yorker)，引起相當大的討論。

「阿基米德理型」，認為客觀公正必須站在一個超乎時間與空間的優勢位置，摒棄利害關係的涉入，唯有如此才得以專門獨立地仲裁世間利益衝突。鄂蘭批評此種抽象思考的方式，忽略性別、種族等情境特質，過分理想地認為追求站在置身事外觀察判斷「真實」的完美客觀(Disch, 1996:27)。

此柏拉圖式哲學思考隨著啟蒙運動、實證主義而朝向工具化與僵制化發展，人們開始怠惰思考、相信「科學至上」的普遍真理。因此，當極權主義提出一套具有科學外貌、前後一致、有邏輯可證的意識形態時，人們便拒絕實質經驗世界的否證，而相信納粹提出「人類整體的歷史意義在於追求『純粹人種』的終極目的」的抽象真理。

多數研究鄂蘭思想的學者，均將鄂蘭的思想發展以艾契曼大審為臨界點分為二期。前期以《極權主義的起源》(The Origins of Totalitarianism, 1951)與《人之境況》(The Human Condition, 1958)為代表著作，主要關注焦點在於「人作為一個行動者(actor)，如何在漫漫人生中開創行動，展現其獨特性，找尋己身於社會的定位」，此取向延伸發展成為「好鬥模式」⁴(an agorial model)。後期則以《心靈生活》(The Life of Mind)系列叢書為主，包括《思考》(Thinking, 1978)、《意志》(Willing, 1978)與《康德的政治哲學》⁵(Lectures on Kant's Political Philosophy, 1982)，試圖回到心靈生活的哲學討論來解決「人們如何可以避免犯下罪惡？」，此取向從旁觀者(spectator)角度出發，發展為「協商/溝通模式」⁶(an associative / communicative model)。

⁴ 好鬥模式，強調行動者在公共領域透過言行的表達彰顯個人追求美善的行為，此種行動是一種自我展現且不需要服從世俗道德判斷標準的，傾向英雄主義，也因此被批評為與納粹極權主義有極端的相似。Disch(1996)批評好鬥式鄂蘭詮釋者過分拘泥於字面意義，使得鄂蘭式的英雄關注個人表現勝於公眾溝通，他人成為個人展現自我的手段，行動者與觀看者之間成為工具性關係，此是鄂蘭極端反對的。相關討論可參考 Yar(2000)、蔡英文(2002)、江宜樺(1993)與 Disch(1996)。

⁵ 鄂蘭原本預計撰寫三冊《心靈的生命》，完成第一冊《思考》與第二冊《意志》之後，她便因心臟病突發逝世。關於判斷部份，她只在打字機上留下二段題辭。因此相關思考討論是參考鄂蘭1970年在新社會科學學院(New School For Social Research)關於康德政治哲學之講稿整理的《康德政治哲學講稿》(Lectures on Kant's Political Philosophy)(1982)，此份講稿被認為是最接近鄂蘭關於判斷問題思考的見解。

⁶ 協商/溝通模式，強調公共領域中彼此溝通、瞭解、相互說服的過程，此模式影響後人甚鉅，

學者們對於此二者不同的判斷理論，分為二種看法。其一，認為二者是相互矛盾衝突(Bainer, 1982 ; Yar, 2000)，行動者立場要求積極涉入事件、尋求發展未來的可能，旁觀者立場則是要求遁離利益糾葛、救贖過去。

二者之間的敵意是完全無法解決。假如旁觀者試圖以行動者來進行判斷，那麼他/她就會失去其視野的廣度；假如行動者試圖以旁觀者的方式來進行判斷，那麼他/她也會放棄參與改造世界的的能力。因此，二者是完全互不相容的。(Yar, 2000: 23)

另一則是認為，鄂蘭的整套論述系統在於強調行動者與旁觀者間存在著曖昧連結(ambiguous connection)的本質(Disch, 1996: 143)，判斷既非絕對採取行動者角色，也非絕對站在旁觀者觀點，而是不斷地徘徊在行動者與旁觀者間的跳躍、遁出與返回。

鄂蘭試圖從美學層面來解決判斷的問題。她認為人類生存的目的在於透過行動彰顯「美善」(virtúe)的人性尊嚴，人類行動並不只為物質利益，追求溫飽、生理慾望滿足的經濟改善，並不能成為限制人們行動的條件。此種輕忽經濟條件的態度，成為她與馬克思信徒之法蘭克福學派最大的差別(May, 1990: ; 王音力, 2000 ; 蔡英文, 2002)。馬克思學派傾向於經濟決定論，企圖從經濟改革來解決社會問題，而鄂蘭則認為近代社會問題起自於人心斤斤計較、惟利是圖與依賴威權、怠惰思考，所以改革必須從拯救心靈做起。此種美學傾向也展現在鄂蘭對人性的預設，她認為人類行動不僅僅只是服從道德要求，人們與生俱來的開創(beginning)本質，會促使人們在共同領域中展現壯麗(grand)之美，道德僅僅是對於個人救贖或個人完美的追求，並不存在於行動展現必需的公共性(江宜樺, 1993)。因此，展現美善之行動判斷標準，既不是啟蒙以來的理性判準或科學論證，也與邏輯操作無關，她說：「判斷

如哈柏馬斯(Jürgen Habermas)的理想溝通模式便是受到鄂蘭的影響。Disch(1996)認為哈柏馬斯雖然根據鄂蘭觀點發展出其公共領域的看法，但二者仍有不同，最主要的差別在於對於「正當化」(justification)的態度，哈柏馬斯承認透過非強制性對話所產生的共識基礎，但鄂蘭卻強調即便是經由溝通產生的共識，亦無法削減個人意見的獨特性，她認為多元性比共識來得有價值。相關討論可參考 Yar(2000)、 蔡英文, (2002)與 Disch, (1996)。

既不是演繹，也不是歸納；換言之，判斷與邏輯操作無關」(Arendt, 1982a:4)

判斷並非科學判斷或邏輯操作，因為科學或邏輯是導因於外在條件或證據的必然結果，無法由個人心靈自由選擇，而人們必須基於自由選擇的情況，才得以進行判斷(Arendt, 1982b: 72)。因此，思考與判斷，並不是藉由一定的科學或邏輯規則，便可保證其有效性。思考無特定規則可循，傳統道德思維與科學外貌並無法杜絕人們犯下罪行、進行錯誤的判斷。

鄂蘭式判斷與實證主義、溝通理性或後現代主義，均不相同。首先，鄂蘭式判斷與實證主義的經驗判斷不同，實證主義追求之跨時空條件下的抽象普同真理，使人忽略表象經驗世界的變化並造成工具理性的興起。再者，鄂蘭式判斷與哈伯瑪斯⁷(Jürgen Habermas)的溝通理性也不相同，雖然鄂蘭與哈伯瑪斯均承認人們經由彼此行動與言說所建立出來之「主觀真實」⁸(subjective reality)，但哈伯瑪斯強調經由理性溝通所達成之共識(consensus)，忽略個人獨特性觀點的不可縮減性(irreducibility)，削減公共領域的多元性(plurality)。第三，鄂蘭式判斷也與後現代主義之極端相對論不同，後現代學者試圖戳破啟蒙以來大敘事論(master narratives)的假象，指出現代社會的破碎與不連續性，因而完全放棄判斷有效性的可能(Disch, 1996)。

鄂蘭試圖跨越客觀主義的獨斷論與主觀主義的懷疑論，另闢一套思考判斷理論，提出唯有不斷自我要求的內省反思判準，才有可能使得避免墮入邪惡、進行正確的判斷。要瞭解鄂蘭式判斷，必須從鄂蘭思想體系的三個重要概念著手，分別是：行動(action)、思考(thinking)與判斷(judging)。

⁷ 哈伯瑪斯(1929--)出生於德國中產階級，是德國法蘭克福學派第二代批判理論的代言人，他在八十年代建構起「溝通行動理論」，成為他個人學術成就與標記的重要代表。

⁸ 主觀真實是相對於客觀真實(objective reality)存在。客觀真實是強調「主體與客體關係」(subject-object relations)，主觀真實則強調「主體與主體關係」(subject-subject relations)，鄂蘭與哈伯瑪斯認為此二種真實只是以不同的方式呈現，但是具有同等的真實。換句話說，主觀真實雖不具有有形客體(no tangible objects)，但不比可見事物世界更不真實。參考自 Disch(1996), pp. 88-89。

第二節 行動

鑑於西方哲學柏拉圖以來過於重視永恆抽象真理、忽略經驗世界的實踐，鄂蘭試圖重新拯救行動與現象世界(the appearing world)。早期的鄂蘭思想均試圖闡釋行動的意義與重要性，她將人類的活動生命(vita activa)相應於外在世界條件，分為三種：勞動(labour)、製造(work)與行動(action)。

壹、勞動、製造與行動

鄂蘭認為，勞動是人類為了維持生存的基礎生物活動，它提供人類新陳代謝所必需的物質，如耕種穀物以為糧食、編織衣物以避日曬雨淋。勞動的特徵是永不停止的(never-ending)，它並不企圖創造任何永恆存在的事物，所有的努力都是為了立即消費，因此必需不斷的更新以維持生活。在此面向，人類是接近動物而存在，可稱為「動物性勞動者」(animal laborans)。(Arendt, 1958:7, 81)

於此，衍生出鄂蘭對於馬克思經濟決定論的批評。馬克思認為人類奮鬥意義在於維繫社會之生命續存的過程，人類自然生命即是至善，政治實踐的目的在於掙脫物質匱乏之桎梏，締造富庶的社會。鄂蘭批評此種唯經濟滿足是求的做法，並不是彰顯人類尊嚴、追求至善展現的自由實踐；它的眼光無法超越物質經濟的需求，只是家居生活私領域內的自我慾望滿足。(Yar, 2000; 蔡英文, 2002)

相對於勞動是為了維持人們的自然生物必需，製造則是為了維持非自然性(unnaturalness)的人類存在，是人類創造出一個與自然環境有別的人造世界，具有持久性(durability)、半恆久性(semi-permanence)與相對自主於該創造者本身(Arendt, 1958:7)。鄂蘭稱此為「工具製造者」(homo faber)，因為人們創造區分自然與人造之牆，維持人類生活得以開展的時空環境。此種活動的典型代表如建築師、工地工人、工匠、藝術家與立法委員等，他們藉由創造建築物與法律來維持物質與機構性的公共世界，此公共世界使人們產生安

定感與歸屬感，此即為人間性(worldliness)(Yar, 2000；江宜樺，2001)。

勞動與製造的區分有三：一、如果說勞動等同於動物性，製造就等同於人為（非動物性）活動。二、製造具有目的與意圖，雖是人為主動控制的，具有一定程度的自由，不像勞動完全臣服於自然與必需。三、勞動完全屬於私領域的活動，製造則介於公領域與私領域之間，雖然不屬於政治活動的形式，但它創造的客觀與共同世界成為政治活動的必需，使人們得以聚集參與政治活動。(Yar, 2000)

引領製造活動的準則是工具理性，在製作的過程中，一切所作所為均以達到目的為準則，因此製造活動具有「工具性格」，以「有用性」、「功利性」或「實效性」為衡量準矩。當我們以工具製造者的身分進行思考時，經常會使用「目的—手段」之工具性思考模式，把我們接觸的事物化約為達成進一步目標或滿足物質需求的手段。(蔡英文，2002)

行動位於活動生命最高層次，是一種「開創新局的能力」(the capacity of beginning something anew)(Arendt, 1958: 7)。勞動僅是為了滿足基本生物需求，是活動生命的最低層次，製造雖享有部份自由（因此高於勞動），但是它的工具性格使得它無法真正彰顯人性至善；二者均無法想像人類的活動可超越物質需求。

行動是唯一可以直接存在於人與人之間，不必藉由物質世界充當媒介的活動。它的特徵包括：1.行動是追求行動本身展現的壯盛與榮耀，並不存在本身以外的目的，因此它可以等同於表演藝術(performance art)，雖然是有限的、無常的，並不遺留下任何物質產品，但它會長存於見證過它的人的記憶，行動的偉大、良善與美好都只存在於看見、評估、瞭解與記憶它的社群的世界裡。2.行動是透過言行(speech and act)實踐在公共領域，因此必須存在一個展現自己、相互訴說、聆聽他人、讓自己有被說服可能的社群，此者包括硬體之物質社會組織與其內在與他人組成的人際網絡。對於鄂蘭而言，行動的榮耀不是一種內在的特質，而是特過他人獲得的可能，因此，他人的參與授給行動的偉大。3.行動存在著本質是「不可削減的多元性」(ineliminable

plurality)，多元性是指人類既為平等的個體，同時具有獨特的差異性，自柏拉圖以來的哲學傳統均試圖將行動歸屬於抽象普同的真理原則、因而削減現象世界的多元性與獨特性，即忽略人類的言行具有不可削減的多元性特徵。(江宜樺，1993，2001；Disch, 1996；Yar, 2000；蔡英文，2002)

貳、公共領域

三種活動生命與公私領域的劃分，有密切的關係。關於物質經濟生產的勞動是屬於私領域。建構共同世界的製造，其工具性特質屬於私領域，而其建造物卻是存在於公領域，因此製造同時屬於公領域與私領域。行動，卻是不折不扣只能在公領域才得以實踐。公共領域(the public area)的概念貫穿鄂蘭三個重要概念(行動、思考與判斷)，但究竟鄂蘭概念的公領域為何呢？

鄂蘭對於公私領域的劃分，是延伸自亞里斯多德對於家居生活(oikos)與城邦生活(polis)的劃分。公共領域具有二個特徵，第一，存在於公共領域的事物都具有「公共性」(publicity)，它可以被每個人看見與聽到，此外，由於鄂蘭採取現象學對於實存的界定方式，認為「存有與表象並存」(being and appearing coincide)，因此，在公共領域所展現出來的事物(現象世界)也具有「實在性」(reality)。第二，公共領域是指涉人類製成品與人際事務所構成的集合，她說：

這個人們共同居住的世界，主要是表示在所有共同擁有這個世界的人們之間，有一個諸事物的世界存在，就像人們圍著一張桌子而坐一般。這個世界—有如仲介事物(like every in-between)—既連結人們，又將他們區隔，使彼此之間存在適當的距離。(Arendt, 1958: 52)

相對於此，私領域則是缺乏公共性與實在性，是一種「欠缺」(privation)，缺乏經由彼此見聞所肯定的實在性，也缺乏公共世界客觀存在的人際網絡。對於鄂蘭而言，私領域僅是一個為生計是問，不企圖追求超越或永恆功績的領域(江宜樺，2001)。鄂蘭緬懷古希臘時期的城邦生活，認為勞動與製造均為成就行動的產生，因此家庭奴隸進行的物質生產工作並不是屬於城邦生

活/公領域。於此，產生鄂蘭公私領域的區分最大的問題：當人們吃不飽、穿不暖、基本生存需求無法獲得滿足時，是不是有辦法追求超越物質領域、更高層次滿足的行動？奴隸從事種稻、捕魚、織衣等勞動工作，是不是就永遠屬於較低層次的私領域關懷，無法進入公領域、展現自己的個人定位？

此種說法，其實是誤解鄂蘭提出活動生命與公私領域劃分的原意。勞動、製造與行動各有其內在價值，三者對於一個健全的生命個體是不可偏廢的，也就是說，人們可以同時進行勞動、製造與行動，即便是身受奴役的奴隸，只要能保持心靈的自由，同樣有追求展現自身獨特定位之行動的可能。再者，鄂蘭對於公私領域的態度是持平的，她認為人們無法完全缺乏私人領域，如果「一個人把生命完全花在公共事務上、完全投入公共領域中，生命將會變得淺薄」(Arendt, 1958: 71)，而私領域提供了一個可以防止公共生活過度干擾的安全領域。因此，鄂蘭承認私領域存在的價值，她所反對的是在人與人共同存在的公領域中，凡事以斤斤計較、惟利是圖的態度來追求最大的經濟利益，而認為追求人性尊嚴的「美善」才是公共領域中行動的準則。

鄂蘭認為人們必須在人與人之間的公共世界，展現不計最終結果、追求美善生活的創新行動；然而，人們要如何決定他/她將採取的行動？如何面對紛紛擾擾、五光十色的現象世界，選擇、判斷正確的行動？關於這點，就必須進入鄂蘭另外二個重要的概念：「思考」與「判斷」。

第三節 思考

相對活動生命(vita activa)，鄂蘭提出三種心靈生命(vita contemplative)，分別為思考(thinking)、意志(willing)⁹與判斷(judging)，三者之間雖然不存在著階層關係，但是卻存在著先後順序。而思考，是基本掌握心靈活動運用的能力，所以優先於意志與判斷存在。

壹、無聲的自我對話

要討論鄂蘭式思考與判斷等心靈活動，必須瞭解鄂蘭對於人性本質的基本預設。首先，她認為心靈活動具有反身性特質(the reflexive nature)，人們會不斷思索其在現象世界接觸或展現的人事特質和行為舉止，並與心靈中的自我產生反思對話。

如果一個自我把外在生活世界的價值觀帶進來，藉以合理化當事人的行為，則另一個自我會不斷質疑檢討。只有當兩個自我獲得和諧，賦予一個行為同樣的意義，我們才能心安理得地繼續生活下去。(江宜樺，2000: 30)

因此思考是一種「無聲的自我對話」(the soundless dialogue of the I with itself)(Arendt, 1978a: 74-75)。此種對話在於追求統一的自我，鄂蘭曾以謀殺為例，認為人們拒絕犯下謀殺罪行，是因為無法忍受與犯下謀殺罪之自我共存。

⁹ 意志討論人們如何面對理性與慾望的選擇，認為意志是人們對於自己說「不」的能力，但鄂蘭試圖以聖奧古斯汀(St. Augustine)「對世界的愛」(love for the world)等偏向神學哲學的方式來解決自我分裂的問題，鄂蘭認為，我們有能力去面對要不要遵從、接受外來的指令，但是面對這個指令來自自我本身時，就面臨一種自我分裂的選擇，她說：

假如我希望向我的慾望說不，我即是拒絕我的慾望(if I will what I do not desire, I nill my desires)；同樣的方式，我也可以拒絕理性告訴我是對的事物。在意志的行動中，同時包含著『我想要』(I-will)與『我拒絕』(I-nill)。(Arendt, 1978 b:89)。

鄂蘭以詮釋學的方式運用聖奧古斯汀對於愛(love)的詮釋來解決這樣的分裂，認為要解決這樣的分裂是要藉由真愛(true love)的運作，首先遁離世界、回到自我根源或上帝，再者要回到世上，「愛世人(neighbor)有如自己」，以愛來彌補意志的分裂。參考 Barthold(2000)。

貳、遁離渾沌的現象世界

鄂蘭反對將人類視為刺激反應體，人們並非如巴伏洛夫(Ivan P. Pavlov)的狗¹⁰，完全相應於外在世界的刺激。相反的，鄂蘭相信人性尊嚴的存在，認為人類的心靈活動是自動自發的(autonomous)，存在自己特有的活動規則，不會因外在世界而改變。進行思考的第一個首要規則，便是遁離因外在刺激引發的感覺與情緒，鄂蘭說「心靈活動必須要從現象世界遁離開來(withdrawal from the world of appearances)。」(Arendt, 1978a: 75)

遁離現象世界的觀點，明顯受到現象學的影響。如前所述，鄂蘭受教於現象學大師海德格，她在爬梳納粹極權主義現象時採取的方法論屬於現象學的方法論。現象學認為存有(being)與表象(appears)是同時並存的，二者結合才構成「實在」(dasein)，存有的存在必須透過表象才得以瞭解，鄂蘭即是將心靈活動視為「不可見的存有」(invisible being)，必須透過表象才得以讓人們看到，但是表象是一片混沌的狀態，人們必須撥開這一片混沌的表象、回到存在本身進行思考。

鄂蘭曾明確舉例說明，她認為人們身體會對外在世界的刺激產生直接感官反應，例如因害羞而臉紅、因害怕而顫抖等，此種反應雖源於身體的內在機制，但卻是被動的、無法藉由心靈力量予以選擇，人們只能感覺到卻無法加以控制。因此，進行思考必須從這一片渾沌狀態遁離開來，回到沈思的內在(Arendt, 1978a)。以看電視的閱聽行為為例，此閱聽行為進入心靈活動的首要階段，便是必須從看電視時的直接感官經驗遁離開來，像是收看愛情連續大悲劇流下的眼淚、看政治或社會新聞產生的憤慨，都必須經過遁離世界的沈澱，才能成為思考的客體。

¹⁰ 巴伏洛夫(1849-1936)是著名的俄國生理學家，他根據外在刺激（鈴聲）與狗的消化腺分泌之間的關係等動物反應的研究，推論人的行為，認為在行為的基本成份上，人與動物是沒有區別的，同樣是受到外在刺激而產生反應。此一說法，形成風行二十世紀早期的行為主義論(behaviorism)。

參、想像的操作：心靈的再現

在遁離現象世界直接感官經驗之後，人們必須在心靈中重新喚回這個「影像」(image)，鄂蘭稱此能力為「再現」¹¹ (re-presentation)，而她說：

任何一個心靈活動都必須依賴在呈現缺席感覺的心靈能力(every mental act rests on the mind's faculty of having present to itself what is absent from the senses)，而「再現」便是指此種實際呈現缺席事物的能力，是心靈獨一無二的天賦。(Arendt, 1978a: 75-76)

此種再現能力造成思考先於意志或判斷而存在。無論是意志或判斷，都必須先於喚回潛藏於記憶角落的事物影像，經由重新喚回的過程，沈澱原本激動的情感，回到事物本質。

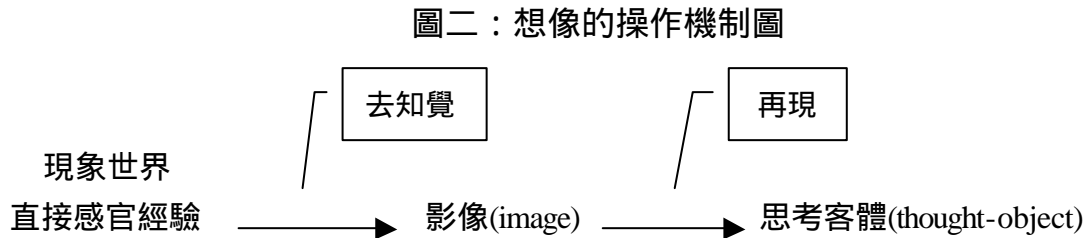
鄂蘭沿用聖奧古斯汀(St. Augustine)的說法，將再現的過程分為二個階段，首先是將看見的事物儲存成為影像，此影像與實際事物並不同等的；再者，將此儲存於記憶的影像，轉變為思考的客體(thought-object)，思考的客體與影像亦不相同。整個運作的機制，鄂蘭稱之為「想像的操作」(the operation of imagination)，是將可見的事物轉為不可見的影像，儲存於心靈，提供心靈不可少的思考客體，她並認為此思考客體只有在心靈是主動且故意記憶時，才會存在。她說：

想像(imagination)，是讓原本缺席的事物再現的能力，是一種直覺性(intuition)的再現。再現原本缺席的事物，必須在心靈中有個影像，一個曾經見過、現在再製造(reproductive)的影像。...因此，再現是結合呈現過去事物的記憶(remember)與呈現未來的預測(divination)，也就是現在、過去與未來的結

¹¹ 方孝謙(1999)在探討「什麼是再現？」一文中從哲學、史學、民族誌與傳播社會學等各面向探討「再現」的意涵，提出當今最適用的再現定義為：「再現為符號語句等象徵的集合體。它透過內在指涉對應使用它的人及其視界之外爍意義，並以象徵本身的相似性與接近行創造其內涵意義，或云另類的實在。」(p.140)。換言之，在傳播學界經常討論的「再現」，是關於符號、真實與意義形塑之間的關係，與鄂蘭所說的「再現」並不相同。鄂蘭式「再現」觀討論的是現象學追求「存有」(dasein)之還原過程，屬於心靈操作過程，與符號較無關係。

合。(Arendt, 1982c: 79-80)

本研究將想像操作的過程，具體化為下圖呈現。



鄂蘭認為，將直接感官經驗經由去知覺化過程(de-sensing process)，去除衝動、混亂的情感，是進行思考必要的準備；而想像，是將此種儲存在心中的影像重新喚回，讓記憶中缺席的客體重新的心靈顯現，這是一種「直接經驗—去知覺—重新呈現」過程。據此，直接經驗也是進行思考的必需條件，猶如人們在詢問「什麼是快樂、什麼是公正、什麼是知識」之前，必須先看過「快樂與不快樂的人們、見過公正與不公正的行為、經驗獲得知識的滿足與挫敗」。所謂思考，是離開直接經驗產製的場景後，在心靈中重複這些經驗；因此，所有的思考雖然是源自於直接經驗，但是直接經驗在未經想像或思考的操作，是無法產生任何意義。(Arendt, 1982c: 85-88)

再以閱聽行為如看電視新聞為例，閱聽進行當時是一種直接經驗。當閱聽人在看某個政治新聞時，也許從心中隱隱約約湧現一股憤慨之意，此種直接經驗的感覺是混亂、模糊、說不清楚的，只有在事後不再為新聞畫面吸引或激烈語調刺激，人們才能夠真正感覺、描繪那股忿恨不平，此種將感覺「去知覺化」的過程才能使得直接經驗轉為思考客體，進行思考。

肆、回溯思考

因此，鄂蘭認為經由再現與想像操作的思考過程，都是「回溯思考」(after-thought)，她說；

在思考的當下，我們使呈現在我們周遭、可以直接感知的事物逐漸遠離，而所有遙遠的事物卻實際呈現。思考是一種「失序」(out of order)的狀態，它

不只停止所有生命的其他活動，它尚且反轉所有正常關係。當思考進行時，我不在我所在的位置，我不再被感知的事物所包圍；相反的，我被他人所無法看見的影像所環繞，逃離到某個幻想的島嶼，而這個島嶼是不可見的，我唯有透過記憶與想像才得以得知事物。因此，思考殲滅所有時空距離。我可以預見未來，因為思考使得未來得以呈現；我可以記憶過去，因為思考使得過去未曾消逝。(Arendt, 1978a:85)

在思考的過程，時間與空間的距離均已消失，推測未來的能力，是源於記憶過去的能力。回溯思考並不是指人們無法思考當下發生的事物，也非認為人們必須遠離經驗現場，才能進行思考；回溯思考是隱喻心靈運作的狀態，認為即便思考當下發生的事物，也必須暗自遁離現存的環境、以缺席的方式來建構心靈中的影像(Arendt, 1978a：86)。以看電視新聞而言，即便閱聽人思考正在播出的新聞報導事件內容，也必須進入一種「恍如出神」的狀態，遁離到「某個幻想的島嶼」，重新在心中喚回並建立事件影像，才能進行思考。

伍、無所依傍、自我摧毀與無家感

思考會顛覆習以為常的社會習尚、規矩與價值，否定並拆解既定的行為規範。鄂蘭稱此為「無所依傍的思考」(thinking without a banister)，是指脫離傳統觀念來進行思考¹²，因為傳統觀念不再適合解釋它們所欲解釋的事物，有如人們上下樓梯時，原本可以依靠欄杆以防止跌倒，但在當代傳統價值觀崩解之際，人們已經失去原本可依靠的欄杆，「banisters (欄杆)」正指那些深深印在人們腦海中、但卻已經遺忘其經驗基礎的分類與形構，是習慣的力量強加在事物上的抽象概念，因此人們應放棄此種外力強加的分類方式，而是經由現象本身來進行啟發，也就是放棄傳統真理的束縛。(Disch, 1996；Yar, 2000)

¹² 這個概念是鄂蘭用來分析極權主義「根深蒂固之惡」所採用的。鄂蘭認為極權主義所犯下的罪行，推翻我們所有既存的道德標準與政治判斷，沒有任何前例與規則可以幫助我們思考這個問題，因此，我們必須進行無所依傍的思考。

無所依傍的思考不只摧毀既有的道德判準，尚且具有「自我毀滅的傾向」(self-destructive tendency)，因為思考是一種不斷前進的過程，「昨天思考的結果是今天思考的開始」。鄂蘭曾經以《奧德賽》(Odyssey)中蓓妮羅佩(Penelope)的織衣¹³為喻，認為某一個時期所獲得的結論必將成為下一刻思考的對象，因為思考是一個不斷拆解的過程，沒有最後的終點(Arendt, 1978a: 88)。

於此狀態下的思辨者，即是鄂蘭所稱的自覺賤民(conscious pariahs)的「無家感」(homelessness)。鄂蘭有感於猶太身分認同危機，將猶太人認同角色分為新貴(parvenus)、賤民(pariahs)與自覺賤民。新貴是扮演社會同化者(assimilationist)的角色，他們在陌生人的世界中扮演如在家中般的感覺，他們因為放棄批判的能力、依附主流社會而於不完美的社會得到尊敬。賤民則是扮演疏離者(separatist)的，他們與同樣受迫害的同伴們相互結盟，共同生活於社會底層，雖然受到社會的排擠與壓迫，但他們並不思考如何抵抗，他們不只是放棄公開批評的自由，亦喪失反應世界與進行判斷的能力。作為一個外來者，賤民無法如特權階級、享受批判的視野，他們也不願參與公共事務的討論，而是採取疏離、無世界感(worldlessness)的態度。相對於新貴的社會同化狀態與賤民的無世界感狀態，鄂蘭提出自覺賤民的無家感狀態，放棄將既存世界的一切視為理所當然的發展結果，無論到任何地方都會感覺到刺激、失序與不適，唯有如此，才能掙脫傳統價值的束縛且積極參與公共社會的批判討論。(王音力，2000；蔡英文，2002；Disch，1996)

然而，思考不只是存在不斷摧毀的無家感狀態，鄂蘭認為人們於顛覆所有規則之後的思考結果，必須與他人溝通，她說：

思考不可避免地對所有既定判準、價值與善惡量表都具有摧毀、破壞的效果，簡單的說，即是顛覆所有道德的習慣與規則。……思考之風，會將你從睡夢中搖醒，讓你感到清新且充滿活力，你將會發現除了迷惘困惑，你一無

¹³ 蓓妮羅佩是特洛依戰爭中木馬屠城英雄奧德賽之妻。在奧德賽出征未歸時，為避免其他求婚者的追求，她佯稱要為奧德賽之父織一件壽衣，織完後才決定接受那一個求婚者。但蓓妮羅佩總是白天織好衣服，夜晚又拆散，使得壽衣永遠無法完工。鄂蘭引用此喻，來說明思考的自我拆解的傾向，並不追求最終的目的達成。

所有;然而,最好的處理方式,將是將這些思考與他人彼此分享 (Arendt, 1978a: 175)

因此,思考結果必須與他人分享。鄂蘭雖然認為遁離現象世界的思考是所有心靈活動的基礎,但她並不主張人們應當沈溺在自我建構的象牙塔裡進行思考,「在思想領域裡,人允宜一起共同思考宇宙。思想的世界不是祕密的,是對所有人公開的。此種共同思考才是正道,不致淪為以個人一己情緒為依歸的純粹內省或冥思」(May, 1990:106)。因此,純粹遁離現世,並不足以構成思辨;鄂蘭強調遁離之後,應重新返回,此種返回特殊事件的情境,便是判斷的運作。

本研究認為,鄂蘭於此提出二項重要的參考指標,可作為閱聽人研究觀察發展閱聽人思辨能力的參考。第一,若閱聽人的思辨起自於孤獨自我對話式的回溯思考,那麼,想像操作的機制可以作為進一步探討閱聽人解讀媒介影像的開始。第二,閱聽人的思辨能力若是屬於過程而非結果,那麼,其過程中應展現無所依傍、自我摧毀與無家感的思考傾向。接下來,本研究將繼續討論鄂蘭認為遁離塵世後的返回判斷,如何作為觀察閱聽人思辨能力之參考。

第四節 判斷

思考是處理看不見、普遍化(generalize)的經驗，是決定「應該怎麼做」(what shall be)和評估「什麼是絕不可行」(what is no more)的基本準備。……判斷則處理特殊事物。當思考從現象世界遁離後，回到現象世界接觸特殊事物時，就需要運用到心靈的另一種天賦——判斷。(Arendt, 1982a: 3-4)

如果將思考視為遁離，判斷則屬於返回。思考遁離現象世界，脫離紛雜擾亂的直接感官經驗，以追求事物本身存在的本質(being)；但是當人們要進行判斷時，必須返回特殊案例情境，於人世間向他人展開溝通說服的過程，在尊重彼此觀點差異性下，追求相互之間的瞭解(understanding)。對鄂蘭而言，思考是對意義的渴求，判斷則基於人類社會性相互瞭解的必需。

鄂蘭認為，極權主義的興起，並不只是一個道德的危機，而是起自於傳統分類系統與道德判準的崩解，是史無前例的關於「瞭解」(understanding)問題。(Disch, 1996: 106)而瞭解是什麼呢？鄂蘭 1953 年在《黨人評論》(Partisan Review) 理解與政治 (Understanding and Politics)提出：

瞭解是個永無止盡的活動，是我們試圖使自己與真實協調，讓我們在這個世界上感到如家中般的自在。瞭解的結果是意義，是在生活中讓我們自己與我們所遭遇的、我們所作的事情相互協調。(轉引自 Beiner, 1982: 94)。

人們基於共同生存於社會的本質基礎——社會性(sociability)，會試圖追尋彼此相互瞭解的可能，此種社會性使人類與其他動物區別開來，鄂蘭稱此為「共同體意識」(community sense)。

壹、共同體意識

鄂蘭認為，人們並不是對事物本身或直接感官經驗進行判斷，人們在進行判斷之前，必須將直接感官經驗化為影像，儲存於心靈之中，經由想像操作過程重新再現原本已缺席事物的影像，因此，判斷的對象是指此重新喚回

的思考客體(Arendt, 1982b)。人們判斷事物美醜與否、快樂亦或悲傷，都是基於思考的客體，而非直接感官經驗，例如人們緬懷年輕戀愛時光的快樂，是對心靈中記憶的影像進行判斷，而非當時的直接經驗。鄂蘭說：

想像是呈現原本缺席事物的能力，將客觀經驗事物轉變為可感知的客體...反思過程並不發生在直接經驗事物，而是發生在再現的思考客體。因此，是再現的客體引起人們愉悅與悲傷，而不是原本直接存在的事物。(Arendt, 1982b: 65)

所有的贊同與反對都是一種回溯思考(afterthoughts)。當科學家正在進行科學研究時可能只是模模糊糊感到快樂，唯有在事後、不再急急忙忙從事研究時，才能真正感覺到額外的「愉悅」(pleasure)或是贊同。(Arendt, 1982b:69)

若以閱聽經驗為例，當閱聽人看到愛情悲劇男女主角生離死別所流下的眼淚（直接經驗）並不是一種思考或判斷，只有當閱聽人事後回頭思索此種的經驗（再現）才能真正進行思考，人們是為「當時的感動」而感動。人們對於連續劇的感動，並不產生於觀看的當下時刻，而是事後反思自己該時刻的感動體驗，因此，美的判斷對象是閱聽人儲存於心中的記憶，而非當下的閱聽行為。

然而，人們如何在美醜、贊同或反對之中進行選擇？鄂蘭認為此種判斷的準則植基於「共同體意識」(community sense)發展出來的「可溝通性」(communicability)。先前鄂蘭於行動理論提出「公共性」與「人類事物集合品」作為公共領域的骨骼框架，而後的共同體意識便成為公共領域中，共同存在、生活之人們所具有的感覺與意識。

鄂蘭對於「共同體意識」的觀點，延續康德(Immanuel Kant)¹⁴關於「感覺共同體」(sensus communis)。康德認為，人們相互依賴、彼此需求的原因，

¹⁴ 康德(1724-1804)在近代哲學史上佔有相當重要的地位。他所著的批判三部曲：《純粹理性批判》(The Critique of Pure Reason)、《實踐理性批判》(The Critique of Practical Reason)與《判斷力批判》(The Critique of Judgment)，其中《判斷力批判》對於鄂蘭影響很深，鄂蘭據此發展為其特有的判斷觀點。

不只因為人們必需相互合作來獲取物質生活滿足，而是因為人們的心靈能力無法在群體以外單獨運行。人們生活在群體中，天生具有共同感覺(common sense)¹⁵或稱共同體意識，人們需要他人的協助才得以成為思考的主體，進行美學判斷(aesthetic judgment)。(Arendt, 1982b: 10-27)

鄂蘭雖然認為思考是孤獨的自我對話，但思考能力必須依賴其公共使用，沒有經過自由公開的檢驗，就沒有思考與意見的形成。因此，思考不是自我疏離，而是必需與他人進行溝通。人們若拒絕將自己思考的結果向他人溝通、受他人的檢驗，他的思考能力將會消失。鄂蘭稱此種檢驗思考的判準為「普遍可溝通性」(general communicability)：

科學真理要求普遍效度(general validity)，認為研究實驗須能由他人重複驗證；但哲學並不要求普遍效度，而是要求「普遍可溝通性」，即是將自己獨自思考的結果與他人溝通。(Arendt, 1982b: 40)

「普遍可溝通性」隱含著人們身為「共同體」(community)一員的感覺，此種檢驗是自願的，而人們必須能夠清楚地將他們的思考向他人說出，此過程使得人們變得有責任感，能為自己的思考與行為答辯、負責。因此，鄂蘭說：

當我們聽到他人訴說的教條或概念，當我們接受到傳統習俗所遺留下的偏見，當我們想要形塑自己的批判準則時，我們就必須運用到此種批判性思考，試圖透過與他人思想的接觸而讓自己的思考受到公開性檢驗。(Arendt, 1982b: 42)。

因此，共同體意識是介於個人主觀判斷與人性集體理性之間，它試圖將自己個人的判斷與共同體中他人的判斷進行比較，承認私人感官知覺是具有某些「客觀性」，可以藉由溝通而彼此分享。

Disch(1996)仔細分析鄂蘭對康德共同體意識的詮釋後，認為鄂蘭是大膽

¹⁵ “common sense”一般翻譯為「常識」，但是鄂蘭於此的使用是強調人們共同的感覺，與中文「常識」意義有異。因此，本研究將之翻為「共同感覺」而非「常識」。

且創造性選擇解釋康德觀點，並重新加入「公共性」(publicity)的概念。Disch指出，鄂蘭援用康德第三批判《判斷力批判》關於品味(taste)之美學判斷。康德認為美學判斷與任意的偏好（例如，我說「美」就是「美」，完全自我主觀任意決定）或道德的必然（如「殺人者死」，由外在的規則來進行判斷）不同，品味的判斷既沒有先例可循，也沒有一般概念規範可以參考，它是在特殊偶然的情境下進行判斷操作。對於如何在主觀偏好與客觀真實之間區辨品味，康德以「相互主觀性」(intersubjective)來解決這樣的問題。

當我們認為某些事物是令人愉悅的(pleasant)，這純然只是主觀性的，意指某些事物使我們感到快樂；但是一旦我們宣稱某些事物是美的，此即表達一種假設他人會同意的偏好。將品味定義為相互主觀性的，意指品味無法被證明，但是它可以在假定共同體感覺(common sense)的基礎上加以論辯 (Disch, 1996: 149)

康德的「感覺共同體」強調美之事物的判斷，必存在著某些客觀條件，讓你我都可以感受到它的美；因此，判斷某個事物是美的，預設此事物美是本身具有的特質，是客觀性(objectively)存在，別人看到這個事物也會興起同樣的感覺。美學判斷是基於人們作為人類的美善、相互瞭解與想像的能力，為了達到品味判斷的普同效度，人們放棄純粹私人的感覺，而訴諸於與他人共有的感覺。

康德是假定人身為社會中的一份子，必然具有此種「感覺共同體」，他將此種判斷訴諸於個人判斷；但是，鄂蘭在詮釋康德的品味判斷時，加入「公共性」的概念，強調此種美的判斷，不只超越個人特殊性限制、達到先驗性存在於眾人之中的感覺，而是更進一步可以透過溝通與說服、達到一種公共性的存在。康德的「美的判斷」是歸因於(imputed)個人，而鄂蘭的「美的判斷」是歸諸於公開的討論與說服，人們希望此種愉悅的感覺可以讓他人分享，因此品味是可以爭論的主體，品味的效度是「公共性」而非「相互主體性」。鄂蘭說：

共同體意識，是相對於私人感覺(sensus privates)。...快樂與否，對我而

言是一種私人感覺、無法溝通，但當它被轉換為一種反思、將他人的感覺納入考量時，它便駐足在共同體意識、成為可以溝通。美的判斷不是如科學或邏輯論證的必然性...我們不可能強迫他人同意自己的判斷，例如美醜的標準，判斷只能存在於共同體意識的說服。(Arendt, 1982b:7)

因此，康德強調品味判斷的普同性(universal)¹⁶，隱含著一般、共同或公共的意思，判斷必須抽離自我偶然的情境，達到任何人都可以達到的普同位置；而鄂蘭則是強調此種判斷雖然具有一定效度，但絕對不會是恆久存在的有效(never universally valid)，而是在特殊行動的情境獲得多元觀點的瞭解(multi- perspective understanding)，因此，她強調的是多元性(plurality)與特殊性(particularity)。(Disch, 1996)。

貳、擴大心胸/想像式巡訪

擴大心胸(enlarged mentality)是正確判斷的必要條件；而共同體意識使人們得以擴大心胸。也就是說，人們可以抽離出駐足於判斷運行的私人、自我限制。但是藉由想像與反思(reflection)能使我們從私人限制中解放出來，達到相對公正(relative impartiality)，這是判斷所特有的優點...人們之所以能夠溝通，是因其能站在他人的立足點上擴大心胸，否則，人們將永遠無法以相互理解的方式對話。(Arendt, 1982b: 73)

共同體意識，讓人們意識自我主觀意見與集體他人意見之間的差別，並試圖在公共領域中向他人展現說服、爭取他人的同意；在此追求相互瞭解的過程中，人們必須試圖放棄限制正確判斷運行的自我利益(self-interest)，藉由「擴大心胸」將他人觀點納入。

擴大心胸的概念是來自康德。鄂蘭在論述的過程中，曾經引述康德的話：

我從來沒有單純為了推翻某些概念而去論證，但是我會讓他們得以撼動

¹⁶ 一般學者均將康德「allgemein」翻譯為「universal」，意指一種恆久存在的有效，但是鄂蘭特別將之翻譯為「general」，以削減其恆久有效的感覺(Disch, 1996: 151-152)。據此，本研究將「universal」翻譯為「普同性」，而「general」翻譯為「普遍性」，以示區別。

我的判斷，得以推翻我摯愛信仰的機會，我會試圖站在某些第三者的他人觀點公正地評估我的判斷(Arendt, 1982b: 42)。

鄂蘭將公正(impartiality)視為納入他人的觀點。因此，公正是擴大(enlarge)自己的思想以致可納入他人的想法，此種觀點與「阿基米德型」追求的抽象公正不同。在判斷的標準上，「擴大心胸」扮演相當重要的角色，它要求人們必須將自己判斷儘可能與他人實際判斷做比較，試圖將自己放在他人的位置。鄂蘭說：

只有當所有他人的立足點都被公開檢查時，批判性思考才得以存在。因此，它雖然是獨自進行的事情，但決不是疏離、與他人切斷，而是經由想像的力量，他人得以呈現，進入潛在公開的場所，打開所有的可能。(Arendt, 1982b: 43)

此種擴大心胸的思考，是訓練自己進行想像式的「巡訪」(go visiting)，即指巡訪、遊走於各個立足點之間；經過這個巡訪的過程，讓自己的眼光不再只是侷限於狹隘窄小的私人觀點或自我利益，而能經由多方考量、達到一個普遍性的立場。鄂蘭認為，巡訪的範圍越廣越好，越能夠遊走於越多他人立足點，判斷便越具有效度，「人們所能擴大的範圍越大、能夠跨越的立足點越遠，他的思考便越具有普遍性 (generality)」。 (Arendt, 1982b: 43)

鄂蘭運用康德擴大心胸觀點發展出來的想像式巡訪，經常受到許多錯誤的誤解與質疑。有些學者視哈柏馬斯的理想溝通情境為「藉由想像所打開的潛藏公共空間」的實踐(Yar, 2000)，問題是：鄂蘭的公共空間是否等於哈柏馬斯的理想溝通情境？普遍可溝通性，是否要求建立一種共識？在後現代的社會情境裡，破碎的主體在除了符號本身、什麼也不指涉的超級真實(super-real)之瑪斯(Mass)¹⁷中，如何形成共識或公共意見？亦有些學者質疑，

¹⁷ 超級真實(super-real)與瑪斯(Mass)等概念，均源自於後現代理論大師布希亞(Jean Baudrillard)的論述，布希亞認為在後現代的情境裡，模倣(simulation)打破主客二分之對立，使幻影與現實難以區分，產生一種界限不清、模糊、沒有指涉對象的瑪斯世界。相關討論參考陳光興(1991)、林鴻祐(1991)與 Webster, 2000。

人們永遠也無法確切知道他人如何思考或判斷，想像他人意見與實際他人意見是不相同的，因此視「擴大心胸」是難以實踐的空中閣樓(Guyer,1982, 轉引自 Disch, 1996: 149-150)。對於這些質疑，本研究認為應進一步澄清。

第一，哈伯馬斯提出理想溝通情境，藉由雙方理性論辯，共同追求真正的瞭解與一致性意見，其最終的目的是希望藉由非強制性的對話而達到共識(consensus)的基礎。鄂蘭卻認為人與人之間的意見是不可縮減、無法計量且不可相互取代，她並不希望將人們不同的意見納入一個較大的「意見傘」，並不試圖追求共識，相反地認為公共領域應展現各個意見的特殊性與多元性。

舉個例子來說，以哈伯馬斯的觀點而言，對於政策的制定，應邀請所有利益代表，在理想的溝通情境下，分別對於某特殊決定的相關利益予以說出，其討論的焦點在於某個特殊解決方式是否批准或拒絕，最後判決獲得滿意的原因在於不同代表的意見都已經被理性「聽到」(hearing)、並充分討論。然而，以鄂蘭的思考方式來看，她並不以解決方案的可行性或效力作為思考中心，而是試圖巡訪此解決方式的不同解釋。若此判決行動是公共的(public)，那麼判決行動必不可將不同觀點的多元性加以縮減；即便是獲得結論，但也不可削減其多元性，它必須標明此特殊解釋框架排除之物、它所包含之物以及其建構包含與排出之界限的判準。因此，最後判決可以獲得滿意，不只包括「聽見」異議，尚且應將異議記錄在決策當中。多元性是由這些不同意見組成，每個意見的論述都應被記錄在決策，不管多數意見或少數意見，這些記錄會成為未來異議的先例。(Disch, 1996:210-212)

據此，我們可以來思考鄂蘭的共同體意識與德國諾爾紐曼(Elisabeth Noelle-Neumann)提出之沈默螺旋理論(die Schweigespirale)的「意見氣候」(Meinungsklima)概念¹⁸間的差別。諾爾紐曼認為，人天生具有觀察環境意見分配狀況的能力，當發現自己意見與主流意見相同而願意發表意見。然而，鄂

¹⁸ 相關概念探討，可參考 Neolle-Neumann(1994)，翁秀琪等譯，《民意—沈默螺旋的發現之旅》。

蘭認為人們在進行判斷時，應根據共同體意識而擴大心胸、想像他人觀點，但並不是要求放棄「特異少數人」而追求「多數人的共識」。也就是說，鄂蘭追求的共同體意識並不是要求判斷應與大多數人相同或是站在多數人的立場，所謂「擴大心胸」是要儘可能站在「不同」立場上進行思考，這些不同必須包括少數非主流、特異獨行、甚至被社會視為怪胎的立場。因此，同樣是訴諸於共同體意識，盲從道德規範與進行批判思辨的差別，並不在於體認「多數人」的想法，而是在於想像「多樣人」的觀點。進一步地說，共同體意識要求人們將思考的結果向他人訴說，藉由訴說與辯護的過程讓人們更精緻、系統性地進行思考；而擴大心胸，並不是指如沈默螺旋所指探知多數人的意見之「意見氣候」，而是要能夠跨越彼此的差異、想像他人的觀點。因此，鄂蘭提出：

想像式巡訪所達到的普遍性(*generality*)，不是指統籌概念的普遍性（以「房子」為例，不是指能夠涵蓋越多種個別建築物的「房子」概念）；相對的，它關係到各個立足點的特殊性，人們遊走於這些特殊的立足點以便得到自己普遍性立場(*general standpoint*)。(Arendt, 1982b: 43-44)

第二，人們是不是可以藉由擴大心胸，就可以確切站在他人的位置、瞭解他人的感受？是不是站在他人的立足點進行思考，得知他人如何進行判斷，就必須同意他人的判斷、承認他人判斷的有效性？這裡牽涉到二個問題，首先，人們是否能夠完全「感同身受」地以他人的立足點來進行思考？再者，站在他人的立足點來進行思考，是否等同於以他人的意見來取代自己的意見？此種相互意見的取代如何代表判斷的有效性？

鄂蘭指出，想像式巡訪並不是要以他人意見取代自己的意見，她說：

此種批判性思考並不是指人們可以確實知道別人心中所想的事物，也不是被動地接受他人的思考或將他人的偏見轉化為自己的偏見；而是要從偏見中釋放出來，放棄自己的利益。(Arendt, 1982b: 43)

再者，想像式巡訪不預設人們可以確切知道或預測他人實際的判斷，亦不預設在巡訪的過程中，人與人的觀點可以完全相同。Pau Guyer 批評康德

「擴大心胸」的觀點，是試圖將自己巡訪在他人的立足點上來比較自己的判斷與他人可能的判斷，卻忽略實際上「我們的想像」與「他人實際的感受」是大不相同(Disch, 1996: 150)。但是，如何既承認「我們的想像」與「他人實際的感受」是不同，又避免將他人的偏見轉為自己的偏見呢？鄂蘭認為必須在「保持自我同一性」(in my own identity)下來進行想像式巡訪，她說：

這並不是「同理心」(empathy)的問題，不是試圖成為他人的觀點，也不是數人頭或依附多數之中，而是在保持自我同一性的情況下，達到一個實際上從未真正身歷其境的地方進行思考。思考特定議題時，在心靈中呈現越多人的觀點，越能想像在其位置時之思考與感受，再現式思考能力也越強，最終的結論與意見也會更為有效。(Arendt, 1977:241)

換句話說，想像式巡訪是試圖思考假如我是在她/他的位置時，「我」會如何想、判斷或行動，而不是去揣測「她/他」在她/他的位置是如何去想、判斷或行動。我們永遠也無法確切知道別人是如何去想或判斷，但卻可以藉由巡訪，試圖站在他人的位置，以自己的觀點進行思考。此種做法解決 Paul Guyer 對於康德的質疑，我們不是去揣測他人的思考，而是「設身處地」地以自己觀點進行思考，因此並不產生自己設身處思考與他人實際思考之結果會不同的疑惑。

此種再現式思考並不是主張放棄自我的主體性，將別人的偏見納為自己的偏見，或「西瓜偎大邊」地依附多數意見；而是要求人們保持自己的主體性，以自己的認同位置與他人在想像空間進行對話，是主動且積極思考問題。因此，擴大心胸與哈柏瑪斯的理想溝通情境不同，並不是透過相互主體的溝通來追求共識的理論模型，不論參考多少不同立場觀點，最終決定「何為美、何為善」仍是主觀判斷；此判斷之有效性的目標在於建立世界意識，即使判斷最後依據的仍然是主觀立場，但人們已經在擴大心胸的過程中，意識到自己的侷限性(partiality)以及與他人之間存在的潛藏關係網絡，體認到世界的存在以及與他人共享這個世界的事實；在此種情形下的「他人」，並不是被宰制的對象，而是行動者訴求、說服且平等以待的對象（童涵浦，

所以，巡訪是實踐上節所述的「無家感」(homelessness)之思考。巡訪要求人們放棄自己原本的立足點，試圖讓自己進入到一個不熟悉的位置，試圖在這個位置上以自己的觀點(in my own identity)來進行思考與判斷。想像式巡訪的思考並不是讓自己舒適地待在原本熟悉的觀念系統中進行思考，也不是強迫自己接受他人的思考系統進行判斷：

巡訪，是讓自己旅行到一個新的位置(location)，離開原本熟悉的感覺，抗拒讓自己感覺到像家般舒適的誘惑，讓一切變得陌生。作為一個巡訪者，雖然以自己的方式進行思考，但必須站在他人的立足點，允許自己進入到進一步瞭解這個世界的迷惘之中。(Disch, 1996: 159)

據此，鄂蘭區分理解(understanding)與同理心(empathy)的差別。同理心是指透過他人眼光看待事物的能力，是讓自己可以自由地接收他人的價值觀系統；但是經由巡訪所到達的理解，卻是將自己放在他人的位置，試圖透過「自己的眼睛」來看待他人的世界。當以同理心的要求來進行訴說時，是以「我就是以此種方式來看待世界」(This is the way I see the world.)來進行訴說，訴說是一種自我表達，訴說者想要被聽到，想要獲得同理心認可的回應；但是當以理解的要求來進行訴說時，訴說者是要求聽眾以「假如你從我的立場，你要如何看待這個事件」(How would you see the world if you saw it from my position?)來進行訴說，聽眾並未被要求以同理心來同化其觀點，而是要瞭解這些觀點與其本身的觀點有何差異，並與之對話(Disch, 1996:13)。這二者之間的差別，就像是「閉上眼睛，卻宣稱透過他人眼睛來看世界」與「以自己的眼睛，卻從他人的位置來進行巡訪」的差別。(Ibid., p.163)

以觀賞電視劇《阿信》為例。當閱聽人看到劇中阿信與其婆婆的爭執時，同理心的判斷是要求閱聽人必須設身處地，站在他人的位置上體諒他人可能的判斷；也就是說，即便現實生活的角色是媳婦，也可透過觀賞電視劇而站在婆婆的立場體諒婆婆的行為判斷。但若是根據想像式巡訪的判斷，則是要要求現實生活中的媳婦必須放棄自己媳婦的立足點，重新站在婆婆的立足點、

以「自己原本的價值思考」來重新決定、判斷行為。於此，才能夠避免以偏見取代偏見、達到真正的相互理解。

參、旁觀者立場

鄂蘭對於判斷的最後一個條件，是要求站在旁觀者(spectator)立場進行判斷。她說：

只有當人們在再現中感到感動、只有當人們不再受到立即表象呈現所影響，只有當人們採取旁觀者而非涉入行動者時，人們才得以判斷正確與否、重要與否、美麗與否等。透過再現，人們可以獲得適當的距離，建立公正性。

(Arendt, 1982b: 67)

鄂蘭在《心靈生活》(The Life of Mind)系列叢書，重新強調旁觀者位置的重要。她追循古希臘哲學傳統，認為只有旁觀者才能觀看到整體事件，行動者無法得知，因為意義只會向限制自己採取行動的人們展開，她引古希臘哲學家畢達哥拉斯(Pythagoras)的話，說到：

生活像是一場慶典，有些人來到慶典是為了競爭，有些人是為了交易，而最優良的人則是旁觀者。所以，盲從的人不斷追尋名聲或目標，而哲學家則是追求真理。(Arendt, 1982b:55)

她重新拾回傳統哲學對於行動者(actor)與旁觀者的劃分，認為判斷事件重要與否存在於旁觀者的眼光；旁觀者因為遠離事件，以全面性的眼光看待事件，因此他/她可以無涉利害關係(disinterestedness)的身分發現行動者忽略的意義、判斷事件的真實意義。鄂蘭說：

作為一個旁觀者，可以瞭解整個事件的真理(truth)，但必須付出的代價是放棄參與；相對的，作為一個行動者，是整體的一部份，必須發揮其作為部份的行為。因此，旁觀者是意義最後的仲裁者。行動者不能做自己的主人，他必須根據外在的旁觀者決定自己的行為，事件最終成敗是決定在旁觀者的眼光。(Arendt, 1978a: 93-94)

鄂蘭指出，作為一個行動者，是屬於整體事件的一部份，他/她在進行任何行為時，必定是涉入於事件、深陷於人事物的關係糾葛，因此行動者只能從部份的(partial)眼光來進行判斷。再者，行動者試圖在事件中將自己呈現給他人，他/她關心的聲望建立是透過他人的意見而形成的，因此他無法自由根據自己內在理性聲音而行動，而必須根據旁觀者對他/她的要求而行動。因此，旁觀者成為判斷的標準。(Arendt, 1982b: 55)

於此，鄂蘭的思考系統似乎出現一個重大矛盾點：鄂蘭前期的思想，不斷強調人們應藉由行動彰顯人性尊嚴的美善、個人獨特之自我定位，但是此種強調行動力之行動者角色，到了鄂蘭思考後期，卻淪為次等地位，需要藉由旁觀者的眼光來肯定自身意義。Yar(2000)稱此思想系統的斷裂為「連體雙胞胎」(Siamese twins)，因為無法確認哪裡是其中一個的結束，而哪裡又是另一個的開始；又認為此二者的關係像古羅馬時代的兩面神(Janus-like)，二者互不相容、朝向二個完全不同的方向。

但若進一步分析，將可發現鄂蘭對行動者與旁觀者的觀點，並不完全斷裂或絕對互不相容。鄂蘭認為完整的個人應同時兼顧「活動生命」(vita activa)與「沈思生命」(vita contemplativa)，「活動生命」採取的是行動者角色，而「沈思生命」則採取旁觀者角色，二者間則交接於「公共領域」的意涵。鄂蘭對於旁觀者角色的詮釋與傳統哲學不同，傳統哲學強調的旁觀者角色是存在於一種完全疏離、孤獨思考者的形象，他/她不只是必須放棄自己參與事件的行動與自我關係利益，尚且必須遁離世人的眼光與意見，進行孤獨的思考；而鄂蘭雖然同樣認為旁觀者應放棄行動與自我利益，但是強調旁觀者的判斷不是遁離到遠離塵囂的縹緲世界，相反地，他/她必須參與世人的討論、試圖瞭解他人的觀點以做進一步的判斷。她說；

判斷的遁離與作為哲學家的遁離，是明顯不同的。判斷的遁離並不是離開現象世界，只是不積極的參與以便找到較佳的觀看位置來進行仔細的宏觀思考。旁觀者脫離利益、公正無私的裁決，並不是完全脫離他人的觀點，相反的，他們必須擴大心胸，將他人的觀點納入考量。因此，旁觀者並不是孤獨的。(Arendt, 1978a: 94)

Disch(1996)根據鄂蘭的思想，發展出其「情境化超然」(situated impartiality)之觀點，主張人們不應絕對站在行動者角色或絕對站在旁觀者角色，在進行批判性思考時，應不斷在行動者與旁觀者之間跳躍、徘徊，過於堅持行動者角色將會喪失公平性，但過於堅持旁觀者角色將會陷於過度威權形象。唯有此種與現世事件斷斷續續的連接(discontinuous)，才能夠同時保持在現世之中、又能進行無涉利害關係的公平判斷，他說：

此種爭辯並不是緣起於柏拉圖所說的孤獨的自我對話，而是朝向他人的預見式對話(an anticipated dialogue with others)，也就是此種爭辯展使得「巡訪」成為可能的公共領域。此種公共智識，也就是我所說的情境化超然：既非站在外面(outside)也非站在裡面(inside)，而是「邊緣」上不斷徘徊(traveling 'on the fringes')(Disch, 1996: 187-188)

最後，要解決旁觀者與行動者間的矛盾，應同時考慮相對於此之知與行間的矛盾。鄂蘭對於旁觀者的重視，是否重蹈柏拉圖視「知」高於「行」的覆轍？相對於旁觀者的「知」是否高於相對於行動者的「行」？是「知行分離」還是「知行合一」？本研究認為此問題應回到鄂蘭對於柏拉圖思考的批判，鄂蘭批評柏拉圖將知行分離，將知視為追求抽象、永恆真理的知識，而將行視為跟隨世界變動、屬於末端的技術層次；也就是說，柏拉圖認為「知」的位階高於「行」，我們所有行動的準則應當依靠抽象、永恆不變的真理。鄂蘭批評的是柏拉圖將「知」位階高於「行」，她認為行動未必是末端的技術層次，行動是一種追求美善與偉大、創造人類生存意義的活動，此種做法其實是提高「行」的位階，但未必是反轉知行的地位，也就是「知」未必低於「行」。事實上，她並不關心「知」與「行」到底哪個位階較高？哪個位階較低？從她的思考體系中，二者是同時並存的。她說：

在心靈上是可以超越這一切的外在限制，藉由美善(virtue)來彰顯世界的真實(the world's realness)與其自身。...但是這一切心靈活動都無法直接改變真實。進一步的說，在我們所處的世界中，再也沒有比知(thinking)與行(doing)之間更大的對立了。那些我們行動的準則，那些我們判斷與產製生活的標準，終極都是依賴心靈生活的；缺乏心靈活動，會使人拙於思考、依賴威權、盲

從傳統偏見。換句話說，行動雖然依賴這些表面沒有任何利益關係的心靈活動，但是這些心靈活動沒有辦法對行動產生直接力量。(Arendt, 1978a: 70-71)

因此，我們可以發現，她將行動(vita activa)與思考(vita contemplative)區分為二個並不相同的領域，但二者之間並沒有存在位階高低或從屬關係。思想活動確實會影響行動活動，但不是一個直接、可預計、可度量的影響，它並不保證人們絕對不會犯下錯誤、也不保證人們會做出正確的行為。換句話說，艾契曼等人是不是可以藉由勤勉的鍛鍊思想、意志與判斷等心靈活動，而避免犯下罪大惡極之事？鄂蘭並沒有如此保證(Barthold, 2000)。

統合知與行者，仍然是與公共領域相對的概念——公共性(publicity)。在討論行動生命時，鄂蘭提出彰顯行動的言說(speech)與行為(act)必須存在於得讓人們自由發表意見之公共領域，她曾以古希臘城邦作為代表；在討論沈思生命時，鄂蘭則不斷強調人們必須站在共同體意識上，將思考結果向他人說出，並且藉由想像式巡訪擴大心胸，將他人觀點納入判斷的過程。因此，公共性成為人們無論是實踐行動或進行思考判斷時，皆必須具備的基礎：因為公共領域，行動才得以彰顯，行動之美善才得以存在於見證過之人的心靈之中；也因為有公共領域，思想結果才得以同他人討論、爭辯，判斷所必需具有的普遍可溝通性才得以展現。

第五節 「小心閱讀、大膽嘗試」之研究策略

鄂蘭終其一生，著述甚多，她的文字充滿著一股對於人性美善的熱情追求，從她的字裡行間經常明顯透露出對納粹極權咬牙切齒地深惡痛絕。她的論述系統一方面是「系統的」(systematic)，因為她對於納粹的批評思考、對於生命的熱情、充滿美學品味的特質，一直貫穿在她所有的論述，對其所關心的議題，她在人生的不同階段不斷反覆思索、提出不同的觀點。因此，要瞭解鄂蘭的思想概念，不能僅僅單從前期或後期著述進入，例如想要瞭解其判斷論點，除了閱讀《心靈生活》三部曲以外，尚且至少必須熟知先前她建立行動理論時對於極權主義與西方哲學的批評，才能夠瞭解其公共領域與共同體意識之間的關連。如 Yar(2000)所說：

鄂蘭事實上是一個「系統型」的思想家(systematic thinker)，她對於某個特殊議題的觀點都必須放她整個思想系統之中，必須參照其他觀點。因此，她對於判斷的觀點，不能脫離她的政治行動理論以及對當代與傳統崩解的歷史批評。(Yar, 2000: 2)

另一方面，鄂蘭的文字書寫是充滿著實踐熱情，她不認為知識的存有可以脫離表象世界存在，因此，她並不試圖建立一個完美的思想體系，以供人們可以遵循、依靠。如蔡英文(2002)所說：

鄂蘭不喜好建立思想體系，甚至否定思想體系的建構。在她看來，思想的體系化很容易扼殺思考的活力，使思考陷於僵化。因此，她的政治思想...不是透過歷史事件的敘事，就是針對現實政治之議題，或者她認為對人之政治存在特別有意義的課題，陳述她「成一家之言」的政治理念。此種論述方式或風格是有其獨特之魅力，可是也帶來她思想觀念的表達前後不連貫，甚至相互矛盾。(蔡英文,2002:vii)

鄂蘭的政治思想採取的形式是組合各種不同的、複雜的思想軌道，使之環環相扣，在此論述的過程中，她樹立許多確定的命題、分辨各種不同概念的意義以及彼此相關關係的信念。但是，鄂蘭總是未做成定論，而且沒有建立

一套整全的思想體系。(Margaret Canoven, 轉引自蔡英文, 2002: 44-45)

因此, 雖然鄂蘭希望藉由思考、意志、判斷等心靈三部曲的探討, 瞭解心靈活動如何可以防止人們犯下罪大惡極之滔天大罪, 但是如果認為可以根據鄂蘭之《思考》, 歸結出可供依循之思考步驟, 便脫離鄂蘭之原意。鄂蘭從不想要提供人們一個已成定論、得以遵守之完整規則、模式或體系, 進一步說, 她論述的重點在於刺激人們思考相關議題, 提供多面向的觀點。

此外, 鄂蘭的文字書寫特徵是充滿感性的熱情, 她經常大量使用隱喻式語言¹⁹, 認為隱喻標明事物原本無法被瞭解的關係, 是從現象世界中提供抽象、無法影像化(imageless)之思考一個直觀(intuition)描述(Arendt, 1978a: 102-103)。如她認為對英國工人階級貧窮狀態的描寫, 應當加入生氣與憤怒, 因為此種憤怒是存於此特殊現象的本質之中, 她稱此為「方法論上的必需」(methodological necessity), 她說:「我想將集中營描述為地球煉獄, 比描述其社會學或心理學本質更加『客觀』。」(轉引自 Disch, 1996: 127)

面對鄂蘭這樣一位思想家: 不想建立完整思想體系、但其提出之思想概念卻必須相互參照、而文字風格又充滿情感, 研究者經常會遭遇到許多概念詮釋的困難, 蔡英文(2000)便說到:

為解決此種闡釋上的困難, 學院的學者不是循就鄂蘭思想內在的矛盾性, 給予嚴厲的批判, 或者為此而給予同情式的理解或辯解, 要不然就是做一種重構式的解釋, 以消迷此思想內在的矛盾。(蔡英文, 2002: vii)

本研究採取的研究策略則是「小心閱讀、大膽嘗試」。本研究並不試圖

¹⁹ 如她在《極權主義的起源》一書中, 採取的矛盾修飾法(oxymoron), 將集中營稱為「死亡工廠」; 與誇張語氣(hyperbole), 將集中營稱為「煉獄的影像」(image of hell)等。她所極力推崇的Thucydids的《伯羅奔尼薩半島戰爭》, 實在是完全稱不上公正, Thucydids是以參與者的身分進行寫作, 公開認定自己是偏袒的(partisan); 再者, 沒有任何證據可以顯示Thucydids所寫的到底是歷史還是他藉由這個事件來呈現自己的思考。但是就鄂蘭的觀點來看, 政治理論家的工作並不在於客觀報導, 而在於說出一個可以刺激聽眾批判能力的故事, 因此, 她的寫作也不在於建構一個完整的思想體系, 而是在於刺激讀者進行思考。

建立一個完美的鄂蘭詮釋體系，也不是想要實踐鄂蘭之所有思想概念；相對於此，本研究是想要藉由鄂蘭對於思考與判斷等心靈活動的探索，來思考研究所關心的議題--「閱聽人之思辨能力」。「小心閱讀」是指研究將儘量仔細析辨鄂蘭提出之思想概念，「大膽嘗試」則是指筆者將大膽對於鄂蘭之思想體系進行適合本研究主題之詮釋：即是將鄂蘭思考原點，進行閱聽人研究傾向之詮釋。

鄂蘭終其一生的哲學思考，反對追求跨越時空、忽略現象世界之抽象法則；不斷促使人們思考，鍛鍊人們自行判斷、給予意義，才是鄂蘭思想能夠帶來的重大啟發。因此，本研究認為即便鄂蘭的思想系統，既非相互融合又處處充滿矛盾（如前述關於旁觀者與行動者之間的衝突），又因緬懷古典希臘世界而與現實經驗世界相距甚遠（如其以希臘城邦概念作為其公共領域的原型），但是她提出來的思維判斷模式，確實在實證科學理念與傳統哲學邏輯之外，另闢一套觀察並進行思想判斷訓練的途徑，此點尤其是在現代傳統概念系統崩解、道德判斷準則喪失、所有的是與非、順從與反叛都不再明顯之際，提供一個不須依賴外來準則、終極理念而能夠進行判斷的模式。

此者亦為本研究選擇鄂蘭思想來解決閱聽人思辨能力之原因。如前述所討論的，文本意涵不再統一、即使統一也不見得等同主流意識形態、閱聽人在各文本與超文本間跳躍流竄、網路使得閱聽人與文本融合等混亂的媒介景象中，閱聽人的思辨能力不再如接收分析所云，可簡單劃分文本與閱聽人二端，將對抗文本意涵即等同抗拒、等同思辨。在面對接收分析典範難以適用如此複雜之媒介景象，而觀展/表演典範不關心閱聽人思辨能力之情況，鄂蘭提出的不借科學判準、不求邏輯規則的思考判斷模式，或許可以提供一個適當的出路。