



漢娜·鄂蘭的公共領域與空間理論

Hannah Arendt's Theory of Public Sphere and Social Space

魏光莒*

Kuan-chu Wei

摘要

漢娜·鄂蘭(Hannah Arendt, 1906-1975)是第二代的現象學者，直接師承自胡塞爾以及海德格。一般學者多注目在鄂蘭的政治哲學；但是，鄂蘭真正關心的是：「公共領域」的構成；亦即有關人們存在的環境與其意義之構成，以及公眾生活的基本特性。因此，鄂蘭對「場域」及「社群空間」，其實有著原創性的構思，並含有一系列反思現代社會的啟發性理念。

鄂蘭將「公共領域」定義為是一種將人們聚集在一起、互相聯繫起來的「事物共同體」。鄂蘭的創見在於，「空間」就是由人們的「生命活動」所構成的「在場」(location)，而人與其環境乃是一種相依相存、同構同生的關係。這也是一種「社群」理念的原創理論。鄂蘭提供了我們反省現代社會的空間實踐、反思公共生活如何喪失意義的一個理論基礎。

關鍵字：漢娜·鄂蘭、公共領域、生命活動、共通世界、社群空間

Abstract

Hannah Arendt (1906-1975), a thinker following the philosophical school of Edmund Husserl and Martin Heidegger, was commonly categorized as the second generation of phenomenologists. Scholars often gave too much attention to her contribution in the field of political ideas, and ignored her innovative thoughts on the theory of public sphere, which concerns the construction of meaningful existence for human-beings, and the nature and necessity of public life. This paper thus intends to discuss Arendt's fundamental ideas of the public sphere, and people's social space and the importance of their daily environment.

According to Arendt, the public sphere is the shared commonly world that gathers people and all the things together. What was original about this theory is the

* 南華大學建築與景觀學系副教授



idea that human beings are not represented as rational beings alone, but more an active life always interacting with other people in their social environment. Moreover, the public space, the communal space, which is the location for such an interaction, constituted the most essential traits of humanity, the locus of their very being in the world. This idea provided a new perspective that can rethink the prominent ideas of modern urban space and their practice.

Keywords: Hannah Arendt, public sphere, the *Vita Activa*, the common world, communal space

一、前言

漢娜·鄂蘭(Hannah Arendt, 1906-1975)是第二代的現象學者，直接師承自胡塞爾以及海德格。她對胡塞爾「生活世界」(life-world)的理念以及海德格「在世存有」(being-in-the-world)的哲學，有著深入的掌握和繼承，也作出了重要的發展與闡述。一般學者，多關注在鄂蘭的政治哲學思想；但是，若以狹義的政治理論家來理解鄂蘭，是對鄂蘭的誤解。鄂蘭真正關心的是「公眾生活」(public life)的意義，亦即人們世間存在之構成與公共場域的關連性。她一生學術思想，也從不把政治的技術(如民主選舉等)當成是重點。

鄂蘭對「場域」及「環境」有著原創性的思想，也繼承著現象學的思想脈絡。她認為，「環境」就是由人們的「生命活動」所構成的「在場」(location)。在其著名文章「公共領域與私人領域」(“The Public and the Private Realm”)中，她說道，「生命活動(The *VITA ACTIVA*): 人的生命只要是仍進行著某種活動，就必然會根植(rooted)在某一個由眾人與眾事物所構成的世界；既離開不了它，也超越不了它」。她說道：

眾人與眾事物，構成了這個環境(environment)，讓每一個人在其中進行其活動，而如果沒有此「在場」(location，所在位置)，一切就沒有意義了。但是，這個我們生於此的世界，如果沒有先前的生命活動來構成它，那麼這個環境也不會存在了。¹

¹ Hannah Arendt, “The Public and the Private Realm” in *The Portable Hannah Arendt* (New York: Penguin Books, 2000), 182. 鄂蘭的敘述如下: “The Vita Activa, human life in so far as it is actively engaged in doing something, is always rooted in a world of men and of man-made things which it never leaves or altogether transcends. Things and men form the environment for each of men’s activities, which would be pointless without such location; yet this environment, the world into which we are born, would not exist without the human activity which preceded it.”



鄂蘭基本理念很清楚，「環境」的特質，不只是物理性的位置與空間而已，更是位居在此位置、種種的先前發生過的「生命活動」之累積。換而言之，它就是人們與其環境相依相存、同構同生的一種關係。而且，這種共構關係裡的互動作用，鄂蘭談得很清楚：人們藉由「生命活動」之累積，而建構了環境場域，而環境場域又賦予人們活動的意義。她強調，「這個世界」乃是一個「見證了有其他人們存在著的一個世界」。此言，有深刻的創見。她說：

人的活動，創造了環境(如「聚落」)；也照應著環境(如「農耕」)；也通過組織、建立起環境(如「政治體」)。如果，離開了這個世界，離開這直接或間接見證了有其他人們存在著的一個世界，人類的的生活即便是一種棲居在曠野裡的隱士生活，也都是不可能的。²

因此，鄂蘭繼承了現象學的前輩，但卻有她自己的重點與發展方向；她將現象學帶入到了對「公眾生活」方面的新興論述。這些理論概念，最後則集中在「公共領域」(public realm)這個觀念上。這對後來的文化研究、空間批判等學理，或是對思想家如哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)的學理，都有著關鍵性的影響。

二、「公共領域」理念

鄂蘭的創見在於，眾人經由「共同生命活動」所構成的「環境」，乃屬一種「公共領域」(public realm)。她對「公共領域」的闡述很清楚，乃將它定義為是一種能將人們聚集在一起、互相聯繫起來的「事物共同體」(the commons)。這觀念，與現象學家胡塞爾的「生活世界」理念基本相同，但又進一步作出了推論。鄂蘭說道：『由於公共領域的出現，「世界」被轉變成了一個將人們聚集在一起、並將他們互相聯繫在一起的事物共同體。』因此，她也將它稱之為一種「共通的世界」(the common world)。這理念對日後的學者具有開啓性。

至於，這種將人們連繫在一起之「事物共同體」，其公共性的意義頗為深刻，鄂蘭對它也分析得很生動。她說：

這個共通的世界(the common world)，乃是我們出生時候進入、死亡時候離開的世界。我們來到這個世界之前，它就已經在那裏了；在我們的短暫逗留之后，它仍將繼續存在。但它亦可以讓我們的有限生命超越其自身，而可以進入到過去和未來。³

她又生動闡述了「公共領域」的深刻時間向度：「(它)不僅是我們與我們生

² 同上。

³ 同上。



活在一起的人共有的世界，而且也是我們與我們的先輩和後代，共有的世界」。⁴ 鄂蘭，由此開始對現代的世界作出了分析與批判。我們可以看見，胡塞爾所開啓出來的「物我」理論、「互為主體性」等哲學創見，在鄂蘭的思想裡被運用為對現代世界的有力批判。鄂蘭的主要觀點就是：現代理性社會的出現，反而造成了「公共領域之終結」。

鄂蘭認為，西方文明世界最早是由古希臘的「城邦」(polis)開始的；它原本是一個多元互動、觀點不停交織流動的「公共世界」、是一個「共通的」世界。當時，那些為了滿足個人所需、追求個人生計，或家計(household)的基本「經濟活動」，在城邦裡是被定位在「私領域」(the private realm)範疇。鄂蘭問道，那為什麼在「現代社會」裡，原本屬於「私領域」的個人生計與個人滿足家庭所需的各種事務，卻漸漸成為「公共領域」的主體？因此，以生產消費為導向、以牟取自身最大利潤為宗旨的「現代社會」，它的出現，明明是「公共領域」的嚴重退縮；但又為何會被推崇？

鄂蘭認為，其實我們這個「共通世界」，並非現代人所想像的那麼「單一化」與「理性化」。這個「共通世界」，原本是由不同的立場與相差異的觀點所交織構成的。現代理性觀，卻總是強調所有的人(all men)都有著「相同之本性」(identical basic nature)。它將充滿「人的多元性」(human plurality)的「共通世界」，簡化為所有人的單一本性。這是以一種充滿「服從主義」(conformism)所建構的社會(如「大眾社會」)來規範人們，讓人們在一個相同的目標之內(如強大的國家、富有的階級)來生活，那麼這就表示：真正的「共通世界」已被摧毀。⁵

鄂蘭因而論斷，在「大眾社會」之下，或是在「極權社會」之內，「公共領域」反而是退縮或是消失了的。鄂蘭表示，在大眾社會的集體無知之中，或是極權社會之下的集體歇斯底里之中，我們會發現：這時，忽然大人們的行為變得愈來愈相像，每一個人似乎都在重覆著另一個人的觀點。這個時候，所謂的「公共領域」已然消失。基本上，人們的活動是變成「私有的」(private)的了。在這時候，真實的情況是：人們被剝奪了「聽見他人、看見他人」的權利，也被剝奪了「被人聽見、被人看見」的權利。人們是被監禁在他們自己「主體」之內、被監禁在「單一化經驗」之中了。這種「單一化經驗」，只是被無數次地在許多

⁴ 同上。

⁵ Hannah Arendt, "The Public and the Private Realm" 同上，205。鄂蘭的重要論述如下：
"Under the conditions of a common world, reality is not guaranteed primarily by the "common nature" of all men who constitute it, but rather by the fact that, differences of position and the resulting variety of perspectives notwithstanding, everybody is concerned with the same object. If the sameness of the object can no longer be discerned, no common nature of men, least of all the unnatural conformism of a mass society, can prevent the destruction of the common world, which is usually preceded by the destruction of the many aspects in which it presents itself to human plurality."



人身上重覆了的經驗而已。「共通世界」至此，也就走到了終點。⁶ 由此可見，鄂蘭對「公共領域」的論述頗為深刻。它已經涉入到人們存在的「本真性」(authenticity)的問題。也就是，對存在的「真實性」之建構與現代主體之消逝的問題。鄂蘭的思想成就，似乎被低估了。

鄂蘭的理論，基本如下：「公共領域」對人類存在的「真實性」(reality)，扮演著重要的角色。人們在公眾生活的空間或場所裡能「現身而見」(appearance)，自己能被他人看見、聽見，以及自己能看見、聽見他人，這是一個「建構真實性」(constituting reality)的根本方式。這種『在場性』對人們存在性的建構，向我們確保了我們自我的真實性，確保了這個世界的真實性。然而，正因我們對「現身而見」所帶來的真實性非常依賴；「公共領域」的健全，對人們至關重要。但為什麼，現代社會的「公共領域」卻又走向終結了呢？

鄂蘭，舉出了一個簡單例子。自從二十世紀初，現代工業社會成形了，「公共領域」也逐漸消失了。這是工業化的生產方式，將「公共空間」變成單一化、理性化的抽象空間了。在此之後，

法國人便力求「在小玩意兒中間」(petite bonheur)得到自我的表述：在四壁的空間之內，在箱櫃和床榻、桌子和椅子、狗貓和花瓶之間，享受快樂；他們成了精通這門藝術的大師。他們對這些東西傾注了關愛和溫情。在突飛猛進的工業化，不斷消滅昨日的東西以生產今日的東西，在這種境況下，這些關愛和溫情可能代表著世界的最後一個富於人情味的角落。⁷

對鄂蘭而言，在這樣一種情況下，雖然眾人皆著迷於這些私人的東西，但並不會使它們真的變成公共性的空間、成爲一種「公共領域」。反而，這種現象僅僅代表了公共領域「已經徹底退縮」了。

鄂蘭再舉了一個例子。她談到了「公共領域」對人的主體經驗的建構，有關「時間」與「空間」的相連關係。她說，對社會上公共事務而言，「公共讚賞」是很重要的一部分。「公共讚賞」代表著人們受到社會的肯定，代表人們工作付出之後的一種很真實的「報酬」。比如說，對醫師而言、對律師而言，「公共讚賞」曾是他們工作上一個主要的報酬。另外，對詩人、對哲學家而言，「公共讚賞」幾乎是他們工作上全部的報酬。然而，當人類進入到了現代理性社會，這

⁶ Hannah Arendt, 同上。這一段就是鄂蘭最著名的批判,「公共領域之終結」(the end of the public realm): “In both instances, men have become entirely private, that is, they have being deprived of seeing and hearing others, of being seen and heard by them. They are all imprisoned in the subjectivity of their own singular experience, which does not cease to be singular if the same experience is multiplied innumerable times. The end of the common world has come when it is seen only under one aspect and is permitted to present itself in only one perspective.”

⁷ Arendt, 同前, p. 201.



種公共讚賞與認可，已經無法再被建立起來了。它已無法成為有固定而持久的意義、能留在「共通世界」裡的一種恆久價值。她說：

關鍵並不在於，在現代世界裡，公眾缺乏對詩歌和對哲學的讚賞之心；而在於，這種讚賞最後無法構成一種「空間」，無法將事物從因時間消逝而毀損之中解救出來。然而，在另一方面，公眾之讚賞的「無效性」已經達到了這樣一種地步，且被每天大量消費的是：原本最無益的「金錢」上的報酬，反而(取代了公眾讚賞)變成了更為「客觀」、更為真實的東西了。⁸

鄂蘭有關「公共領域之終結」這個概念，其實也是自成一路的「空間」學理。她的思想，深入而精確地描述出了：健全的「社群」的構成，少不了透過「公共空間」的累積與塑造，才能經由眾人、經由自我與他者的互動，而構成了大家所共同認知的「真實」(reality)。反過來說，公眾認同、公共讚賞之報酬，即是人們共同生活及互動之下的珍貴結果。這種珍貴結果，在原本的狀態裡，將可被轉化為「環境」或「空間」的實質建構；成為「共同世界」裡面的長久而具體流傳的文化意義。

鄂蘭認為，歷來人們想創造恆久價值的途徑，主要即是透過「公共領域」裡面的實質「空間場域」的「轉化作用」，才能夠將事物由因時間消逝而毀損的過程之中「拯救出來」---成為可流傳至永恆的公共價值。這種對永恆價值的追求，這種空間理論的方向，確實頗為深刻。此「空間觀」，突破了現代文明追求短暫、快速的「時間壓縮」(time-compression)的空間觀。它也突破了資本社會、消費主義所設定的「經濟效益」的空間實踐。

在另一篇談論人類歷史的文章「歷史的理念」(“The Concept of History”)，鄂蘭將這個理念進一步闡明了出來。在此文中，有關「公共空間」理念，她再用了古希臘的「城邦」(polis)作比喻。⁹ 學者Phillip Hansen論到這一篇鄂蘭的論述時說到：鄂蘭在裡面表示，當人們記得一些永垂不朽的偉大德行時，已經是將城市空間視為是一種「記憶的機制」；因此，在鄂蘭的論述之中，當我們以閱讀歷史的方式來閱讀城市時，同時，我們也必須通過城市的「傳達力量」(mediating

⁸ Arendt, 同前, p. 204. 鄂蘭這一段話，很少出現在學者的評論之中，但是卻又非常關鍵。這一段話之中，即呈現出了鄂蘭的特色：橫跨了幾個不同的領域，但是卻又不歸屬於任何特定的領域：“The point then is not that there is a lack of public admiration of for poetry and philosophy in the modern world, but that such admiration does not constitute a space in which things are saved from destruction by time. The futility of the public admiration, which daily is consumed in ever greater quantities, on the contrary, is such that monetary reward, one of the most futile things there is, can become more ‘objective’ and more real.”

⁹ Arendt, “The Concept of History,” in *The Portable Hannah Arendt* (New York: Penguin Books, 2000), 300-308.



power)，才能讀到歷史。¹⁰

Hansen 對鄂蘭的理論，分析得很精闢。原來，「公共空間」的功能，結合了人文的累積、記憶的歷程，確實是至為重要。這是人們建構其自我、傳達其價值、形成其社群的主要手段。這即是鄂蘭由「公共領域」論到「公共空間」的要旨。總之，鄂蘭的論述，少見而精準地將文化累積、價值創造的空間轉化過程，揭露了出來。也讓我們看到了「公共領域」，原來是關乎人類價值核心的一種「存在場域」，扮演著人文累積的根本功能。

三、 社群理念與文明批判

鄂蘭思想上還有另一方面，值得探討。此即她對「社群」的根本論述。她的「公共領域」理念，繼承了現象學對人類現代性(modernity)之批判的基本哲學立場。鄂蘭主要繼承的是，海德格早期在《存有與時間》中的*Mitsein* (being-with-others)的理念。對鄂蘭而言，海德格最有洞見的思想，即是認為人的「在世存有」永遠是一種「與他人共存」的狀態。海德格曾說，『這個世界永遠是一個與他人共享的世界。「在世存有」(Dasein)的世界，就是一個「與人同行」的世界。存在，就是與他人的共有的存在。』¹¹ 對鄂蘭而言，「公共領域」基本上是一個「共同的空間」，社會成員可以在這樣的空間裡透過各式各樣的活動而聚首，並自我實現。

由此，鄂蘭推導出來了：存在的「多元性」(plurality)，乃是人類的根本狀態。人們永遠是與他者「共同居住」在某空間場域之中。而這些「他者」，既是與自己平等的，也是賦予自己個性的他人(如沒有與他人的互動與對照，自己的個性與特性也不會被塑造出來)。因此，這個世界作為我們存在的位置，本身即是多元而互動的一個整體存有場域。這也是鄂蘭有關「社群」的基本理念。

學者 Seyla Benhabib 說，鄂蘭發展了海德格思想，將人的本質更明確地「定位」在「行動的生命」(a life of action)，而非「心智的生命」(a life of the mind)之上。這在哲學上，更明確地走出了獨立自主的、個別化了的「人」的概念。換而言之，鄂蘭的哲理走出了十八世紀「啓蒙時代」(the Enlightenment)的理性宇宙觀對「人」的認知框架。對鄂蘭而言，「人」是存在於與客體環境、與他者不斷交流互動的生命行動之中；是在社群活動與意義塑造之中，建構了自我。

¹⁰ Phillip Hansen, Hannah Arendt, Politics, History and Citizenship, (Cambridge, U.K.: Polity Press, 1993), 51. Hansen 評論之言亦很經典，說到：“the remembrance of great deeds which deserve immortality already presupposes the polis as a form of institutionalized remembrance. Thus when in Arendt we read the polis as history, we must also read history through the mediating power of the polis.”

¹¹ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, (New York: Harper & Row, 1962), 155. 這裡一段論述，引自 Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, (London: Sage Publications, 1996), 53.



換而言之，人的存在，從來都不是一種單一的、獨立的「個體」。「人性」，是一種永遠與他人交流與對話的一個多元性、互動性的「群體性」。人是活在社群「關係之網」內、活在許多故事的創造過程之中的實踐。由此可知，「公共空間」其實才是構築人類存有的根本基礎。人的生命行動，永遠是處在與其他人的互動與對話之中，建構出了人們存在的真實性(reality)。¹² 原本，現代哲學認為，「個體」(individual)是人先天的存在狀態，「社群」(societal)則是人的後天文化所造成的。¹³ 鄂蘭證明了，這是與實情相反的謬誤觀念。公共空間與社群，才是人的根本特性。而「個體」，乃是現代文明所發明的、有利其自身發展的一種虛假概念。

一些學者發現，鄂蘭的思想在此，已有超越海德格之處。比方說，海德格晚年的文章，在1947年的《人文主義的信箋》(“Letter on Humanism”)中，曾聚焦在現代文明的理性科技如何讓人類「無家可歸」這個主題上。但是，鄂蘭隨後在1957年所發表的論著，《人類情境》(The Human Condition)可能更勝一籌。她以社群理念為核心論述，運用到了對現代文明社會的反省。她清楚強調「世界是我們的家園」，但是「現代經驗，卻是一種異化的、無根的實踐」。鄂蘭提出，哲學的目的就是要將此「異化」回溯到其根源之處，來作出理解。評論者 Dermot Moran 言道，鄂蘭在此書中展現了她「對人性歷史與存在的理解」。尤其，鄂蘭關注了現代世界的「失落」的原因。認為其根本原因，並不在於宗教上的失落，也不在於人類追求自我時的崩潰；而是「這個世界」自身的一種淪喪，包括自「公共領域」上的退縮、自大地中的退卻等。這是源自於科學理性、數理思想的宰制，最終造成了這個世間的異化。

Moran 總結道，鄂蘭的基本論述是：經過現代科學理性的洗禮，人類終於可以達到普遍性的認知與其文明成果。這個觀點，讓科學家們足以超越了這個世界，完成了伽利略的真理。但伽利略從事科學的原初目的，是要證明教會教條的人為謬誤，證明宇宙自有真理，證明人的「感觀世界」只是個「幻覺」。因此，由伽利略至笛卡爾這一脈傳承，可謂是歐陸一種「新懷疑論」；它卻已造成人類失去「對這世界的信念」。人類在文明發展上之回應，卻只是更不斷地去宰制這世界、掌控這世界；並與它保持情感上、記憶上、存在意義上的距離。由此，人類想全面克服對這世界在意義上的依賴。¹⁴ 由這評論與分析，可知鄂蘭的思

¹² Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, (London: Sage Publications, 1996), 102-113.

¹³ 對現代人強調「個體」的社會學反思，請見 Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, 2004.

¹⁴ Moran 說，鄂蘭這個觀點，是在胡塞爾的科學危機論、海德格世界圖像論、高達瑪在《真理與方法》中對伽利略的討論之外，另一個有趣而不同的說法。Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, (London and New York: Routledge, 2000), 399. 根據晚近哲學家 Charles Taylor 之說法，西方現代性最為主要的特徵是一個「解魅」的進展，也就是魔法力量與精靈世界的消逝。這是拉丁基督教改革運動的產物，不僅帶來新教



想已自成一格，已深入探討並反省了現代文明的問題。

鄂蘭的社群理念，也讓她開創了對「政治」最深刻的見解。鄂蘭根據希臘「城邦」(polis)的公共領域概念，提出了一個重要觀察。她認為，「政治」並非國家的體制、或機構化的權力執行層面。「政治」，其實是一種在日常生活層面，乃每一位公民的自我管理及自我實現。然而，在「現代國家」興起之後，政治卻變成了國家機器的管理，成為理性空間、功利性目的之「發展」(development)。換而言之，政治成為「資本主義」擴張之工具；而一般民眾也愈來愈遠離了政治。

鄂蘭說，希臘的城邦內之公民，從未體驗過這種政治的異化。因此，評論者Gerard Delanty寫到，鄂蘭並非真對政治有興趣，而是將「城邦」的公民自治觀念，當作是對「現代性」的一種反思、一種體制批判(served as a kind of normative critique of modernity)。在這種批判性的論述之中，「現代社會」被鄂蘭視之為是一種「社群理念之遺失」。而「政治」，則是一種「對遺失的論述」(a discourse of loss)。¹⁵ 換而言之，現代政治，其實是在現代人在喪失了「公共領域」之後，喪失了「社群」的真實功能之後，所建構起來的一種彌補性的體制。但這一種彌補性的體制，其實是一種社群的異化。

鄂蘭也是最早反省現代「大眾社會」(mass society)議題之學者。她認為，大眾社會的興起，其實是一種「集體主義」的恐怖狀態。人，被當作是一種「集體性」的概念，被歸類為同一個「種類」：大眾，有著共同的本性、有著相同的基本消費需求，有著相同的居住需求、有著相同的生活目標。這種「單一化」本身，正是一種「公共領域消失」的現象。在所謂的「大眾社會」之中，原本豐富的、多元的、開放互動的、不斷繼承與創造價值的「社群」，就不復存在了。

總之，鄂蘭在談論「社群」時，觀念是創新的。晚近學者Anthony Cohen的著作《社群象徵的建構》(1985)出現之後，才較清晰看見早先鄂蘭的創新理念。Cohen認為，社群不是一種固著不變的某個實體，而是一種開放性的「人的群組關係」，且是一個必須不斷被重新詮釋的場域；「社群」是一組「象徵性與意識性」的「參考地圖」。換而言之，「社群」是透過「故事述說」，來傳達大家共同的社群基本規範與意義範疇，包括時間上的歷程、空間地理上的範圍，以及象徵性的社群邊界與意義空間。「社群」，對Cohen而言，其實是一種對「什麼是真實性(reality)」的一種公共論述，是一種「公共意識」或「對真實之覺知」的構成(a form of consciousness or awareness of reality)。¹⁶ 這些說法，都呼應了鄂蘭

的宗教改革，也改變了天主教會。請見 Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, 2004. 但是，我們要質問的是：為了歐陸的宗教改革，為何人類就必須跟著拋棄恆久的意義、遠古的記憶、傳統的故事等等公共性的傳承。

¹⁵ Gerard Delanty, *Community*, (London: Routledge, 2003), 13.

¹⁶ Anthony Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, (London: Tavistock, 1985), 86-95.



早先對公共空間及社群的創見。

四、現代空間的批判

鄂蘭所理解的「公共領域」、作為人類存在的根本構成，與歐幾理德式「純粹理性空間」觀念，確實非常不同。現代文明所發展出的單一化、標準化的「理性空間」，與鄂蘭所言「恆久價值累積」的「社群空間」，正好是一組對立的觀念，也是一種對現代空間批判的思想基礎。

照現象學的學理而言，西方哲學傳統將「空間」視為一種「容器」，乃是不恰當的。如海德格認為，比較適當的觀點是：「空間」，乃是人們對世界的一種「涉入」(involvement)。真正的原初空間，乃來自於產生根本空間感的一種人們對「在世存有」的關懷與關照。海德格在其晚期思考《人文主義信箋》裡，即運用了其「在此存有」的哲學發現，來挑戰西方文明的形而上學(metaphysics)傳統，認為這最終將造成人類「無家可歸」的窘境。¹⁷而鄂蘭，則是直接批判了「現代文明」，認為它是一種由理性意志所宰制的世界，是由虛擬而偏差的「現代性空間」所操縱的一個客體化了的世界。然後，再以強勢的政治工具，支配了原本深具意義的「社群空間」；由此，「異化」了人與「公共領域」的根本關連；最後造成了「公共領域的終結」。

照鄂蘭的觀點來推論，實質的「空間」其實乃是因人類生命活動而產生的；它內含著一整套的「社群關係」，包括人我交流互動、公共性、恆久價值與意義脈絡。這種「空間」概念，其實正是回返及還原到「生活世界」裡的實質「空間」。但是，現代文明、西方近代傳統，尤其是自啟蒙時代以來所描述的「空間」，乃是一種完全均質化延伸、每個地方都絕對等值的一種抽象「數理空間」。這種空間觀念，對原本人們所居處的「生活世界」而言，是一種變異。換而言之，現代「空間」的興起與發展、現代都市的誕生，無疑是一種「新空間」的強力介入；這已將人們活動與場域對話的多元性、流動性與差異性等等特質，都破壞掉了。使得「空間」成爲一種無特性的空間座標而已。

因此，現代性之發展，現代社會之興起，使得「單一性」抽象空間得以強力而大量地植入「生活世界」。這才造成「公共領域之終結」。它的盲點是，它根本忽略掉了這個世界一直是一個多元互動、觀點不停交織流動的「公共領域」；這個世界，原本即是一個「共通的世界」(common world)。而現代理性的空間實踐，卻將它給單一化、異化成爲追求私人利益的經濟空間了。

當代思潮之中，有關新興空間理論、「現代都市」的發展問題等，其實許多重要論點，都呼應著鄂蘭的觀點。比如，都市空間研究者列斐伏爾(Henri

¹⁷ Martin Heidegger, "Letter on Humanism" in *Martin Heidegger: Basic Writings*, trans. David Farrell Krell (Harper San Francisco, 1977), 193-242.



Lefabvre)即提出了重要批判。列斐伏爾認為，現代化的日常生活世界，在每一個地方都被「技術理性」所掌控與侵犯了。殖民與滲透進了公眾的日常生活；進入了市場、工作地點，甚至進入了家庭、學校、街道與地方社區；在進入了消費、再生產、休閒與娛樂的私人空間。而這種特有的「理性技術的殖民化」，乃是透過國家及其官僚體系來進行過濾，成爲一種現代單一「空間規劃」的不斷擴張。「這些進展」，列斐伏爾說：

及其後果，在社會的具體生活裡，激發出新的結構性衝突。見證了理性技術於日常生活之應用，有突破性發展的同一時期裡，也見證了大多數人類日常生活那同樣令人屏息的惡化...。日常生活及其一切優越的現代先進家電用品，帶有夢境般的疏隔、遙遠，以及熟悉的陌生感。...(人們)就這樣，被一個不同於自己日常世界的日常世界，連根拔起。¹⁸

另一位是知名美國文化批判學者丹尼·貝爾(Daniel Bell)；他提出的理論觀察，也呼應了鄂蘭較早的洞見。貝爾在其《資本主義的文化衝突》一書中說到，西方已開發國家所面臨的危機，其根源來自於「文化」與社會的分離與分裂。現代主義與其文明，已經滲透進入了日常生活的價值之中了；其「生活世界」已經被完全感染了。但是，它卻是一個沒有道德基礎的一種享樂主義(hedonistic)走向。它與積極而有目的的理性生活，其實是格格不入的。現代文明，激起了對日常生活裡的傳統與美德的一種莫名「憤恨」，而且，基於經濟發展上的壓力、或政府的管理方面的要求，這種「憤恨」已經是成爲合理化的制度了。因此，原本的文化基層、在人們的日常生活之中的文化場域，就被現代社會的經濟發展單一目標，毫無顧忌地給系統性破壞了、清除了。¹⁹

鄂蘭「公共領域」概念，也是建築理論家法藍普頓(Kenneth Frampton)立論的主要依據。法藍普頓，深受現象學影響，也是一位後現代文化評論者。他的理論強調，「現代世界」其發展主要呈顯在現代都市之上，而「現代都市」乃是一個「自成系統的科技世界」(autonomous techno-scientific world)。²⁰ 而這個強大的科技世界，乃是朝向建構一種「環宇性、高度私有化、超大都會」。並且，這種科技世界的建構完成，被現代都市規畫者視爲是一種「現代化的勝利」。但法藍普頓認爲，這些現代都市規畫所實踐的、在其學理觀念上常說的所謂「沒

¹⁸ Henri Lefebvre, *Critique of Everyday Life*, trans. John Moore (London: Verso, 1991), 28-35.

¹⁹ Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*. 這裡對貝爾的論述，是引自 Jürgen Habermas, “Modernity—An Incomplete Project” in Peter Brooker, ed., *Modernism/Postmodernism*, (London: Longman Group, 1992), 129.

²⁰ Kenneth Frampton, “Some Reflections on Postmodernism and Architecture” (1986), in *Postmodernism: ICA Documents*, ed. Lisa Appignanesi, (London: Free Association Books, 1989), 83. 法藍普頓所說的現代發展: Modern development as “the autonomous nature of the techno-scientific world.”



有地方屬性的社區」(community without propinquity)、「沒有場所性的都市領域」(the non-place urban realm)等；其實只是一種藉口與理性化之說詞而已。而這些說詞、這些理論，都是用來遮掩因為「汽車托邦」(motopia，以汽車為主的烏托邦)的出現，而所導致的「公共領域消失」之後果。²¹ 以上這些當代論述，都驗證了鄂蘭的學理的啓發性力量，也加深了我們對「公共領域」，及對「社群空間」或「存在場域」的理解。

五、 參考文獻：

- The Portable Hannah Arendt*, Hannah Arendt, (New York: Penguin Books, 2000)
The Cultural Contradictions of Capitalism, Daniel Bell, (New York: Basic Books, 1978)
Hannah Arendt, Politics, History and Citizenship, Phillip Hansen, (Cambridge, U.K.: Polity Press, 1993)
Being and Time, Martin Heidegger, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, (New York: Harper & Row, 1962)
Martin Heidegger: Basic Writings, trans. David Farrell Krell (Harper San Francisco, 1977)
The Reluctant Modernism of Hannah Arendt, Seyla Benhabib, (London: Sage Publications, 1996)
Introduction to Phenomenology, Dermot Moran, (London and New York: Routledge, 2000)
Community, Gerard Delanty, (London: Routledge, 2003)
The Symbolic Construction of Community, Anthony Cohen, (London: Tavistock, 1985)
Critique of Everyday Life, Henri Lefebvre, trans. John Moore (London: Verso, 1991)
Modernism/Postmodernism, Peter Brooker, ed., (London: Longman Group, 1992)
Postmodernism: ICA Documents, ed. Lisa Appignanesi, (London: Free Association Books, 1989)
Modern Social Imaginaries, Charles Taylor, (Duke University Press, 2004.)

²¹ Frampton, 同上。其中所敘述的非常經典之語，他說：現代化世界乃是“universal, highly privatized, megalopolis” celebrated as modernizing triumph by modern urban planners, like Melvin Webber, whose ideological concept of ‘community without propinquity’ and ‘the non-place urban realm’, are nothing if not slogans to rationalize the disappearance of the public realm in the modern motopia.”

