

評介瑪格麗德·卡諾凡

《漢娜·鄂蘭政治思想的再解釋》

蔡 英 文*

原 作 者：Margarete Canovan

原 書 名：Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought

出版時地：1992年英國劍橋大學出版社，頁ix-298

在當代西方政治思想家中，漢娜·鄂蘭(Hannah Arendt, 1906-1975)是備受爭議的一位，其思想的景仰者視之為當代最具原創力的政治思想家，而學院派的，或政治思想之取向不同者，則嚴厲批判她的思想為政治想像多於嚴格的政治學理的分析；或者代表懷古的政治空想主義，或者不著政治現實之邊際的政治浪漫主義者。不論這兩極化的評價，鄂蘭的政治思想，無可諱言，對當代的政治學者散發政治反省的啓發力，她思想激起的爭議也帶給學者闡釋其觀念的興趣。

瑪格麗德·卡諾凡(Margarete Canovan)，英國基爾大學(the University of Keele)政治系教授，曾於1974年寫成研究鄂蘭政治思想的拓荒之作《漢娜·鄂蘭的政治思想》(The Political Thought of Hannah Arendt)，事隔十八年，再度寫成這本於1992年出版的《漢娜·鄂蘭政治思想的再解釋》。再解釋，對卡諾凡而言，一方面表示：更深入闡釋鄂蘭的政治觀念，另一方面表示：透過閱讀鄂蘭未出版的論文與演講稿（收藏於美國國會圖書館），擴充與修正先前的解釋觀點，以及嘗試給予鄂蘭的政治觀念一完整的解釋，其中當然包含釐

* 本文作者係東吳大學政治學系兼任副教授。

清一般學者對鄂蘭思想的評議與誤解。作者不把鄂蘭的思想放在亞理士多德、康德、尼采、祁克果或當代存在主義的思想間架中，闡釋鄂蘭政治思想的含義，也不替鄂蘭的政治思想上貼上諸如「後現代」、「美感或感性之政治」，或「反現代性」，或「反形上學根基」等標幟。作者採取的研究的途徑毋寧是：內在的理解和評論：一方面了解鄂蘭政治思想內在的發展，一方面則是以「解釋學」的途徑，對鄂蘭思想之整體與部份做一循環式的互動的理解和解釋。

卡諾凡在這本《再解釋》中，試著把鄂蘭不成系統的思想表述建立起一連貫有系統的思想整體，但保持這思想系統的「開放性」。貫串這一整體性之解釋的論證主題是：鄂蘭的極權政治的經驗與反省構成鄂蘭政治理論之整體發展的起點與根基，了解鄂蘭反省極權政治的本質與歷史起源與極權政治對西方政治傳統的致命的摧毀，才能切實掌握她從《人之條件》(The Human Condition, 1958)以來進行的政治反思的內容。換句話說，鄂蘭一生進行的政治反思的根本問題是：西方的政治實踐與思想的傳統因極權政治的摧毀而失效，在「後極權主義」的時代，人如何重新認識政治的真實意義？鄂蘭批判式地解釋馬克思學說與近代社會的特性，她反省西方政治哲學傳統對政治實踐意義的扭曲、闡釋人存在的基本條件、對於道德與政治之糾葛關係的反省，以及膠著於哲學與政治如何可能調和的問題，以及她最後重新肯定人的多元性、人在社會生活中的「公民身份」，這一切的政治的反思，若要得其真實且不誤解的解釋，都必須以鄂蘭的極權主義政治的經驗作為重要的理解資源。

依循這樣的解釋路徑，卡諾凡首先有系統地解說鄂蘭如何理論地解釋極權主義政治的本質及其歷史的起源，同時尋究鄂蘭如何受極權主義經驗與反省，而進一步發掘政治的真實意義，從《極權主義探源》(出版於1951年)到《人之條件》(出版於1958年)鄂蘭政治思想的一重大的轉折，依卡諾凡的解釋，在於鄂蘭繼續探究她在《極權主義探源》一書中未充份解釋的議題：史達林式的極權主義的意識形態如何跟馬克思的思想有所關聯？由這項問題的探討，鄂蘭反省到西方自柏拉圖到黑格爾的政治哲學之傳統的不足性，就此，開啓鄂蘭在《人之條件》後之作品進行的西方政治哲學傳統的「解構」，也

促使她深陷於哲學思辨和政治實踐如何調節的糾葛。在解說鄂蘭思想發展的這一轉折點，卡諾凡引用了鄂蘭未出版的論文與演講稿，（特別是1950年代的作品）作為論述的資料，這構成卡諾凡這本《再解釋》的原創性所在。

卡諾凡對鄂蘭政治思想之發展的轉折做了說明後，她持續地解說鄂蘭在《人之條件》與《論革命》表達的重要的政治理念，譬如，人存在所具有的世界性、公共領域、近代市民社會的特性、人活動的三種基本模式、近代西方對「世界」與「大地」的疏離(alienation)、古羅馬共和之政治遺產跟近代革命主之經驗的關係，以及宗教的宗教理念和非暴力之政治行動的糾葛。卡諾凡有系統的與清晰的解釋讓初學者有一門徑得以了解鄂蘭深刻且豐富的政治思想。

卡諾凡論述鄂蘭的政治思想，其重心擺在《再解釋》這本著作的後半部，即闡釋鄂蘭的一直為評論者質疑和爭議的論題：鄂蘭的政治是否蘊含「反道德」的傾向。另一則是，鄂蘭在「後極權主義」的時代裡，試圖建立的新的政治的實踐與理念，這構成卡諾凡對鄂蘭政治思想的解釋主題，即卡諾凡所說的「新共和主義」(A New Republicanism)。最後，卡諾凡解說鄂蘭在晚年寫成的《心靈之生命》所牽涉的有關哲學思辨與政治實踐彼此的對立和調和的問題。依此卡諾凡反省政治哲學一根本的問題；不涉身於政治實踐的理論家，從事反省與解釋政治事件與現象，這反省與解釋造就的理論是否能切實照明含混未明的、變動不居的政治之世界？以及理論指導現實政治是否可能？

卡諾凡的這本《再解釋》包含了對鄂蘭著作文獻的「本文的解說」(textual exposition)，釐清解釋鄂蘭政治觀念引起的混淆與誤解，以及闡釋鄂蘭政治思想中重要的議題，（譬如，道德與政治的關聯，與共和主義之政治理念）。卡諾凡，作為一位解釋者，力求能把握鄂蘭思想的豐富性，給予鄂蘭思想一整體的解釋系統，（也就是，把鄂蘭零碎的觀念主題與鬆散的論證「編織」成一有脈絡可尋的整體），但儘量避免個人的過度闡釋與以偏蓋全的曲解。作者用心所在即：傳達鄂蘭政治思想的啟發性，證明鄂蘭是西方當代最具原則性的政治哲學家之一。

在這裡，評介這部解釋平實細心、論據豐富、論證細密的學術著作，並

非易事。因此，在這篇幅有限的評論文章中，選擇個人覺得是作者用心深切的解釋主題，而作討論。

上面提到卡諾凡在這本著作中——主要的論證主題為：要切實了解鄂蘭一生致力的政治反省的志業，掌握鄂蘭構思與表述的政治觀念，必須以她的極權政治的體認和反省為經緯脈絡。對鄂蘭而言，希特勒與史達林的極權政治代表人的「根本之惡」(a radical evil)，即美德無法寬容，刑罰無法彌補的巨大的凶惡罪行。這個在二十世紀新建立的政權形式不但摧毀西方自十七世紀以來發展出來的。表現寬容、尊重人之個體性與自由、講求政治之說服與協商的文明社會，而且動員政權統治下的整體人民集體殺人與相互作為偽證，締造出人與人相互為敵、鬥爭的野蠻世界。親身經歷納粹集權主義的鄂蘭自我放逐到美國後，對這二十世紀產生於西方政治世界的「根本之惡」進行歷史與理論的反省，這反省包含兩個主要部份：(1)甚麼構成了極權主義的本質？(2)西方近代的講求和平、非恐暴力作風的文明社會暗含甚麼勢力推促這個試圖把人轉變成動物的極權主義政治？

關於第一項問題，明顯的兩個解釋觀點（依卡諾凡的解說）為：(1)極權政治的作為，從道德心理學的角度來看，雜揉了兩種對立的傾向，即「狂妄」(hubris)與「天罰」(nemesis)，一方面是奮進不息，肯定「人定勝天」，可支配宰切割一切（包括：改造人的本性），與「凡事皆可能」，一方面則是「決定論者」，捨棄人之自由與實踐的能動性，服膺他們相信的歷史或自然之必然的勢力的進程——依鄂蘭特殊的解釋，即服從一套抹煞人之多元性、控制人行動之不可預測性，封閉於一斷絕具體經驗之省察的首尾一貫的「邏輯推演」的意識形態(ideology)。在這意識形態下，極權主義認定自己祇是執行歷史或自然之運動法則的工具。(2)極權主義的本質表現於：抹煞人類世界的一切界線而企圖把人之個體鑄造為整體劃一的自動體，以釋放自然歷史的非人性之勢力動能。同時以集中營或公社或勞動營從事這項工作，改造人之本質。

關於第二項問題，鄂蘭論證的主題在於：極權主義的形成並非全然來自於德國與俄國在第一次世界大戰以後的特殊的歷史處境，而是西方「近代社會」的「暗潮」推而成。鄂蘭的「歷史溯源」(genealogy)嘗試找出西方近代性

的歷史潮流中凝聚結晶的「極權主義的因子」；化簡來看，包括：資本主義為擴張而擴張的全球式的征服（所謂帝國主義的擴張），近代西方民族國家體制，在帝國主義的擴張，動搖了它法理之制度結構，帝國主義者在非洲地區的經驗形塑出「種族主義」，以合理化其政治與經濟之征服，以及確立生物本性是為人社群的基礎。同時，帝國主義者在殖民地結合了資本與暴民的經驗顯示一個社會的「群氓」如何在社會與政治之結構鬆解的情況下做出凶狠的惡行；另外，以「佔有性之個人主義」為導向的近代社會如何形成人與人彼此孤立的「單原子化」之個體的社會，以及這個社會造成的可以取容極權主義環境。

鄂蘭的極權主義政治的理論反省隱約表示人之善業的脆弱性，對鄂蘭來說，納粹的極權主義代表西方近代文明社會的崩潰：社會與政治制度結構、權威與傳統、道德界線的解體，當這些能防範人之惡行的水閘崩解，社會中的「群氓」能輕易從幽暗之處冒了出來，在政治領域中肆虐。從《人之條件》以來，鄂蘭的政治反省旋繞於人實踐的脆弱性、易逝性，也膠著於人實踐的能動性與制度的規範之間的緊張；另外，她對尋找行為與制度之合法性的理論根基——所謂政治的「根基主義」(fundativnalism)——處處表現保留的態度，都跟她本人的極權主義的經驗與反省有密切的關係。關於這一點，卡諾凡顯現出她對鄂蘭思想的洞識，依卡諾凡的解釋，一般評論者祇注意鄂蘭考察極權主義透過集中營進行的人性實驗及其表現的「根本之惡」，以及鄂蘭在伊赫曼審判中提出的「稀鬆平常之惡」(the banality of evil)的概念；然而，並沒有注意到：鄂蘭在極權主義事過境遷，反省那可設防極權主義集體謀殺之罪行的「道德之欄柵」蘊含的脆弱性，「鄂蘭看出舉止高尚的一般的德國人民輕易就縱容納粹政權的肆虐，她反省一項事實：道德這名詞來自拉丁文的 *mores*（即風尚習性），而我們一般所謂的道德行為，鄂蘭不得不承認，純粹祇是順從習俗規約的行為，但這般的道德的行為，跟其他不同的習俗一樣，缺乏足夠的、深刻的力量抵禦〔任何足於摧毀這習俗風尚的事故〕。」當政治的罪行肆虐時，依風俗習尚的道德行為是脆弱而且無能。」

鄂蘭這種極權主義政治而洞察的人之脆弱性與有限性引導她的政治反省，

也引起她在建立一套「新的政治學」時臨遇許多不可化解的困難，特別是她對政治與道德之議題的省思；以及評論者對其政治理念的有效性的疑難。關於這複雜的議題，我們在往後說說明卡諾凡的解釋。

依卡諾凡的了解，鄂蘭的極權主義的反省不祇表現於《極權主義探源》一書，她在完成此書後，持續思考一先前未適當解釋的議題；馬克思學說如何跟史達林的極權政治的意識形態有理念上的關聯？對鄂蘭而言，明顯地，馬克思代表西方近代革命的傳統，而這樣的傳統，就其思想內容來說，到底哪裡出了問題而跟極權主義匯流？卡諾凡以這項問題為取向，運用鄂蘭在一九五〇年代寫成的，未發表的文獻（如，鄂蘭於1953年在普林斯頓大學的演講稿「卡爾·馬克思與西方政治思想的傳統」，在1954年寫成的「哲學與政治：自法國大革命以來政治實踐與思想的問題」），嘗試做一種解釋。卡諾凡提出的基本論點為：馬克思學說，在鄂蘭認為，本身並非有極權主義的傾向，但是在任何政治社群產生危機的情況，馬克思的學說很容易孕育極權政治的因子。其原因在於馬克斯界定人為「勞動與工作的存有」，（此意指人受物質必然的決定），以「勞動」與「製作」的活動模式來解釋「政治實踐」(praxis)的意義，在解放人勞動生命的過程時合理化「暴力」的行使，宣揚「人是創造歷史的主體」，否定法律與政治制度之結構的必要性，以及把人之歷史解釋為受某種特定之歷史律則決定的發展過程。

鄂蘭在思考馬克思思想與極權主義的關聯時，反省的視野擴展到西方自柏拉圖到黑格爾的整個政治哲學的傳統。依卡諾凡的解釋，鄂蘭肯定馬克思對西方十九世紀政治社會的現實的洞識；馬克思洞察資本主義經濟發展的必然過程、勞工階級的政治處境，以及重估勞動生理之需求在西方文明中的地位，但是，在反省這新的現實對自由與文明所代表的意義時，馬克思的反省出了偏差，這偏差來自於馬克思並沒有根本反省到這新的現實可能威脅自由與文明的價值。他雖然顛覆了傳統政治哲學的「理論與實踐」的價值尺度，但亦為傳統政治哲學的基本思維模式（即：混淆了實踐與製造的活動）所誤導。

由此反省，鄂蘭進一步省察政治哲學傳統內容的不足，即：遮掩了政治

實踐的真實意義，這種省察成爲鄂蘭從《人之條件》之後「解構」政治哲學傳統之根本。（這「解構」的另一思想的資源來自於海德格之「根本存有學」之現象學方法論）。誠如卡諾凡所說：「在追尋極權主義與馬克思想的關聯時，鄂蘭發現有必要解開政治實踐與勞動與製造彼此之間的糾葛，在此過程中，鄂蘭發現政治哲學的大傳統忽略了古典時期所體認的政治實踐的能力」（《再解釋》頁140）。

另一方面，這省察使鄂蘭認識到從維柯到德國「觀念論」開展的「歷史哲學」是西方當代政治問題的一重要來源。由此，批判十九世紀的「歷史哲學」構成鄂蘭政治思想的一重要部份，如同她評論馬克思學說一樣，鄂蘭的批判環繞在：政治實踐與暴力、政治現實與道德理想的對立緊張。依鄂蘭的批判反省，西方近代的「歷史哲學」的一思想前提由維柯提供，即「人唯一能瞭解的只是他所創立製造的事物」。這種理念表示西方近代性強化「人是工作者」(homo faber)的性格，本爲歷史認識論的理念發展到馬克思，演變成爲「人創造歷史」的理念，此預設：一超越歷史現實之上的勢力，或是一集體的存有（如「階級」）支配與形塑人類歷史發展的整體。發展這種「歷史主義」理念的一重要的轉折在於法國大革命後西方面臨的道德理想與歷史現實的割裂，以及暴力之運用於政治實踐的困惑。關於這樣的一歷史與政治思想的轉折，鄂蘭解釋的主題擺在康德與黑格爾對法國大革命的反省。

卡諾凡透過這樣的解釋嘗試連絡鄂蘭的極權主義反省與她從《人之條件》發展的政治思想。上面提到，鄂蘭的志業在於替「後極權主義」的西方世界建立「新的政治科學」。要解說這「新政治科學」，必須從鄂蘭的「極權主義效應」爲起點。卡諾凡如此說明：「極權主義的大災難所啓示的是：我們面臨一處處是險境的未定的未來，我們（以存在主義的語言）被推到一毫無意義的世界，既沒有可靠的引導，又註定受自由的磨難，極權主義曾經一度替這種危機提供一理想的『藥方』：把人無限能力的感受跟『凡事皆可能』的拋棄責任心的虛無主義兩相結合。極權政治的領導者既否定自己的，也摧毀他人的自由，而且實行與意識形態，宛如奉行摧毀一切的計畫綱領」（《再解釋》，頁62）。在「意義失落」的世界中，唯一有生機的出路在哪

裡？盤據於鄂蘭的政治思想的問題，即是這項問題。

鄂蘭反省極權主義的歷史根源表述了西方「近代性」的挫敗，同時，極權主義表示西方近代政治文化傳統的枯竭，這種「反近代性」的思想傾向使鄂蘭否定近代性的任何生機。鄂蘭「反近代性」的立場當然引起許多評論者的疑問，但對鄂蘭而言，近代政治文化傳統的枯萎卻使我們可以用全新的眼光省察西方政治文化的「過去」，同時，極權主義政治更根本的摧毀近代政治文化的傳統，使我們可以重構解釋的立著。省察西方政治文化的「過去」，對鄂蘭而言，即是追溯西方政治文化的根源，即：古典城邦政治的原初的經驗。無可諱言的，鄂蘭省察西方「過去」的政治文化整體引起當代政治哲學的「古典／現代」，以及「現代／後現代」的論爭。關於鄂蘭的這一議題，卡諾凡提出下列的兩項論點：

首先，卡諾凡認為把鄂蘭的政治思想解釋為「古雅典的懷舊」(Hellenic nostalgia)，是一種誤導。面對西方政治文化的「過去」，鄂蘭訴求的，不祇是古希臘的過去，也是古羅馬、基督的過去；但更重要的是，鄂蘭追憶過去，其用意不在於恢復這些古老的政治文化的形態，而是嘗試運用已被遺忘的經驗作的重要的資源，去啓發人類基本的政治經驗。鄂蘭發掘這些過去的經驗，提供給我們作為反省的資源，而不是提供問題的答案。(《再解釋》頁145)

其次，鄂蘭闡釋古希臘城邦的政治經驗時，儘管肯定這政治經驗許多要素(如，政治空間的確立、個體性的彰顯、公共的自由、政治實踐與美言美行的結合…等等)但是，鄂蘭並沒有「美化」這政治的典範，關於這論旨，卡諾凡引用鄂蘭未出版的文獻〔如，1954年的「哲學與政治」，1955年的「政治理論史」的演講，以及1963年的「政治學導論」等〕說明鄂蘭如何發掘古典政治的「幽暗」的面相。(《再解釋》頁137)

在西方近代政治文化傳統的崩潰，鄂蘭回溯「過去」的(特別是「前現代」的古典時期的)政治文化，其深刻的用心即是：保存有那些跟現代的政治相關的經驗，值得不斷珍視與記憶的經驗，使它們免受時間的塵土掩埋。對鄂蘭而言，重建現在與過去的連繫是一項批判的發掘與汲取，沒有透過這種批判、選擇的汲取，我們無法重視過去，賦與它現在的關聯性與意義，以

及鼓舞未來之行動的希望。

鄂蘭的政治理論，一般評論者都同意，是建立在她的行動理論（關於人之活動的三種類型的分辨、「公共領域」與「私人領域」的區分）。鄂蘭的行動理論自然成為解釋與評論的焦點，由此引起的解釋的議題，主要有三項：(1)「公共領域」與「政治」在界定上的相異和同一。換句話說，展現於「公共領域」的實踐活動（或活動）是否可被指認的「政治的實踐」？(2)鄂蘭，由於嚴格區分「公／私領域」，同時把道德視為「私人性」或「人思維內在對話的良知」，而排除道德於政治領域之外，這是否表示鄂蘭思想有「反道德」的傾向？與此相關的是，鄂蘭在分析「甚麼是政治的」這項問題，把人之經濟（或社會）的活動排除於政治領域之外，這樣的觀點是否能有效解釋政治的實相？(3)鄂蘭的行動理論特別表明人「實踐」活動(*praxis*)的動能與「偶發性」(*contingent*)（即鄂蘭說明的人實踐的「非目的性」、「不可預測性」、「易逝性」，「無轉圜性」）。然而，在表明「實踐」的這性質，鄂蘭同時也強調實踐必然履行於一穩定的「共同世界」（有憲政與法之制度的生活結構），而且行動的履踐本身必須表達穩定之資源，否則行動的實踐勢必不可能。另一方面，鄂蘭在檢驗西方的「近代性」時，標明其「世俗化」（*secularism*，即宗教信仰的淡薄）和「傳統的失落」（也表示，任何權威的薄弱）。若是如此，西方近代世界於喪失傳統、宗教與權威的處境中，如何建立穩定的、有合法性基礎的制度？把這考察放在鄂蘭的政治理論來看，即是：近代政治根本的問題是如何可能不訴求上帝、或者一基礎作用的根基，或者任何「絕對體」，而能建立恆定的制度根據？西方近代能否領受一具權威性的制度，而不從「法之法」（*the law of laws*即，如十七世紀的「自然法」）或超越政治之外的資源取得這權威的根據？簡略來說，「實踐的動能」和「權威制度」在鄂蘭構成緊張。

對於這些問題，卡諾凡做甚麼回應？以下我把卡諾凡的解釋做一簡要的說明。

(1)有關鄂蘭並沒有指認「公共領域」即是所謂的「政治」(*the political*)。鄂蘭在理論上所要釐清的是：我們日常所說的「公共性」(*publicity*)必然是跟

「實相」的全然彰顯有著密切的關係；而這種關係也是自由政治與「實相」之展現的關聯。判定一個社群是否自由，依據的判準則是：這個社群是否有一公共的領域，在其中，凡是牽涉到公共事務的議題或事情都可以是公開的，而且能透過談論與討論的程序，它們的實相可以表露。鄂蘭在表述「公共領域」的理念時並不表示公眾生活的全部都是「政治的」，而是指出凡是「政治的」都具「實相之透明」的，可經由言談討論的，以及是非支配性與非暴力性的。

(2)有關鄂蘭嚴格區分「公／私領域」引起的議論，特別是鄂蘭界定經濟與社會的生活，以及道德良知、悲憫…等為屬於「私人生活」的領域，而且認定這些事物是不能進入「公共領域」的政治生活。針對這個論點，卡諾凡在解釋鄂蘭反省西方「近代性」的特質時，說明鄂蘭的一解釋主題：西方近代「社會」的興起摧毀了公私領域的界線，由此卡諾凡評論道：「鄂蘭的社會觀點的一缺憾即是：她並不領會自亞當·史密斯到海耶克的政治經濟學一再論述的重點：市場經濟的興起帶來個人的自由，或者市民社會的興起有利於推促人的多元化，以及人互動交往和政治議論的空間。」（《再解釋》頁1引）

這種對經濟管理的排斥也使鄂蘭在解釋近代革命的現象時，陷於一困惑：一方面革命是來自於被壓迫的民眾對正義的要求，一方面窮困的壓迫，以及革命勢必解決經濟滿足的需求。對於政治自由與自由體制的建立，必然帶來致命的威脅。就當代的政治而言，解決經濟與社會生活的問題，或是實現人民的「經濟與社會的權益」往往構成政治治理的要素。面對這樣的困惑與現代政治的實況，鄂蘭的「公／私領域」的區分如何有一合理、有效的解釋。

以卡諾凡的解釋，鄂蘭忽略與排斥政治的社會和經濟的面相，的確，是她政治思想的一個弱點，但是，從鄂蘭思想脈絡來理解，卡諾凡替鄂蘭這一思想的弱點提出某種辯解：

首先，鄂蘭在反省極權政治時，特別標明極權政治的一項特徵：在極權政治的統治下，政治權力表示一種鉅細靡遺滲透人的有的活動領域，政治權威主宰人生活的任何層面；在其中，公眾與私人領域混淆雜揉，個人自由的

表達不是被禁制，就是被這主宰性的權力所鼓動，而變成替政權意識形態服務的「運動」。基於這樣的解釋，鄂蘭特別感受到在「後極權主義」時代中重新確立政治與其他領域的界線。同時，也必須重新闡釋政治的意義。

其次，在為極權主義追溯歷史的根源時，鄂蘭精微地討論資本社會與資產階級的「企業活動」(entrepreneurial activity)，同時，以塞西爾·羅德斯(Cecil Rhodes)為資本主義之企業的典範，說明其根本之性格：為擴張企業之原故而擴張，如此，資產階級把帝國主義的擴張與征服看成為商業企業的活動，在這樣的脈絡中，鄂蘭認為帝國主義純粹是一項經濟企業，而非政治事業，因為它關切的祇是無限的擴張過程，而不是確立穩定之政治體制的基礎。這以擴張為取向的帝國主義的企業，在鄂蘭的解釋，是跟極權主義的歷史起源有著連帶的關係。

以這樣的對十九世紀西方之資本主義的特殊解釋，鄂蘭做了廣泛的推論，認為經濟的活動，由於跟人的求生存的，而與大自然構成「代謝循環」的勞動相關，表現一種無限的生理自然的循環過程。依此，經濟跟政治在本質上是相抵觸的。政治，對鄂蘭來說，是體現人之多元性的實踐活動，以及這些具多元性的人透過言行的說服與溝通而形成的公共空間；激勵人之行動原則在於不斷求卓越的「能動原則」(energetic principles，若以亞理士多德的語言來說)，而在行動的踐履中，行動主體的透過「判斷之機能」的運作，表現出「意志」與「能力」相切合的恰當的言行；另一方面，則是透過協調一致的合作關係運立自由的行動空間，換句話說，政治之實踐包含設立屬於公民的憲政體制，實踐的「動能」與制度規範的設定是同時，而且辨證互動並進的。卡諾凡認為這是鄂蘭政治思想的根本所在。

鄂蘭「公／私領域」的區分引起的另一項爭議環繞在道德與政治的議題。一般評論者，以喬治·凱特(George Kateb)的代表，無法贊同鄂蘭把情愛、良善、良知、悲憫與憐憫排除於政治之外。他們認為鄂蘭分離道德與政治使她的政治理論無法建立一積極性的原則，藉此分判政治行為的正當性，與政府合法性。如果我們從鄂蘭建立政治的脈絡來看，也可以理解這種評論的來源。鄂蘭是堅持政治領域的自主性，政治自有其運作的本質與原則。她論證：藉

由外於政治的準矩來了解與判斷政治之實踐，終究誤解與扭曲政治的「演示性格」(performative characters)。儘管她在《人之條件》一書中，把本為倫理學之主題的「承諾」與「寬恕」確立為政治實踐的原則，但政治的道德性在鄂蘭的思想中依然顯得單薄。

關於這樣的議題，卡諾凡提出甚麼解釋的觀點？

首先，卡諾凡並不否認鄂蘭的政治理論深含這複雜的問題。對於此複雜性，卡諾凡做如下的說明：「鄂蘭處理道德與政治之議題顯示混和糾葛，其根源來自於她直接面對極權主義的政治罪惡」（《再解釋》頁157）據此，鄂蘭持續不斷深思的問題是：從西方現有可得的政治實踐和理念的資源，是否有可能防範如此巨大的政治罪行（如果極權主義政治再度發生的話）？

卡諾凡以這樁問題為重心，尋究鄂蘭的解釋觀點，鄂蘭在表述她的道德理念時，是扣緊具體範例說明「甚麼是道德性」的問題。這具體的範例，一是蘇格拉底，另一則是耶穌，依鄂蘭的闡釋，蘇格拉底建立的道德思維的典範表現於人內在道德良知的反省，即人自我的內在對話，這對話，就像人思維的活動，產生不了任何實質的成果，因為其思維的內容是有關個人行為意義的問題。鄂蘭認為這毫無結果的道德良知的反省，在個人身處道德危機的境況，是可能讓人抵禦政治罪惡，或者至少讓人免於犯下任何的罪行。伊赫曼(Adolf Eichman)因為喪失了這種基本的思維與道德良知的反省能力，而與納粹政權同謀，犯下巨大的政治罪行。然而，依鄂蘭的解釋，人由思維而來的良知的反省，因為其作用僅限於保持個人人格的完整，對於解決政治的問題，無法有積極的效應。

如果蘇格拉底的良知反省有保持個人人格完整的作用，那麼，耶穌建立的道德典範，其根本意義在於「自我的捨棄」(self-forgetfulness)，一方面是刻苦禁慾式地克制人一切的貧念、情欲、自大、狂妄、另一方面則是積極實踐愛人、悲憫、寬恕的美德，但此種美德的實踐並非證成自我，或者建立不朽道德聲名，在耶穌的道德，這良善的主體也不在意他實踐的良善，任何人一旦領會一個人的美善的實踐，美善就蕩然無存，最多變成對社會或教會有益的行爲。對於耶穌建立的此種高超的「純粹」的道德典範，鄂蘭既是給予

肯定，可是又質疑其否定人間世的敵視「政治」的傾向。同時也懷疑此種「純粹」的道德一應用於人與人之間彼此交往的「公共領域」，是否可以形成具有積極的政治原則。

鄂蘭的此種反省也擴及十七世紀西方形成的人權與「自然法則」的學說，這蘊含普遍道德準矩的人權與「自然法則」是否有能力抵禦任何政治的罪惡？關於這問題，鄂蘭的答案是否定的；在《極權主義探源》一書中，鄂蘭有這樣一段話：「自然權利〔人權〕僅能存在於一特定的政治結構，同時，祇有在人願意建立此政府，以及彼此有意願確保這些權利的地方，自然權利才能存在。」（《極權主義探源》頁439）。人權雖然表達一普遍性的政治與道德的裁判原則，可是除非在一有人權的政治傳統的政治體制，以及人們於日常生活中視此原則實際生活的規範，否則，人權只是一抽象的理念。

經由這樣反省的路徑，鄂蘭對於道德與政治的糾纏有甚麼樣的思想出路？卡諾凡做如下的說明：〔依鄂蘭〕唯有政治的行動與結構方能建立一堡壘，防禦出現於二十世紀的政治罪行；對於這些巨大的罪行，約定俗成的道德、宗教、哲學一再表現軟弱無能。反抗極權主義的唯一途徑在於經由共和國憲政，結合當代的騷動不安與疑惑的群眾，這共和憲政是建立在平等的權利，尊重法律之上，在這體制內，人民表現自身的一關心公共事務，具強烈的公共情操的公民，而不是祇是善盡（社會與經濟）功能的角色」（《再解釋》頁163）。

鄂蘭道德與政治的反省地蘊含另一項問題，即處理（政治）暴力的問題。依鄂蘭政治思想的脈絡，「政治」是人與人的交涉、說服的溝通、自我的展現，人相結合的權力的凝聚、確立自由的實踐空間，既是如此，一旦出現支配、壟斷的暴力出現，一旦人與人之間出現「非文明的作風」（譬如，粗暴無恫嚇的言行、猥瑣的語言，…），這政治實踐及其空間就遭受破壞；再次，以鄂蘭的分析範疇來說，一但我們用「勞動」與「製造」活動的模式看待政治的實踐，就輕易能證成「暴力」在政治實踐運用的合法性。儘管如此，鄂蘭問題回答一項問題：面對任何政治的暴行，我們是否能「以暴制暴」？鄂蘭既非天真的「和平主義者」宣揚「非暴力原則」，也不是「庸俗化的馬基

維利者」聲稱「以目的證成手段之合法化」的原則。依卡諾凡的解釋，鄂蘭試圖結合韋伯的「心志倫理」與「責任倫理」的原則，認為政治的實踐必須考量手段之運用造成的結果，但又必須依循普遍的，或「不能循方便」的準則，終究來看，一切仰賴政治實踐的主體在一具體的政治處境中的熟慮深思的判斷。卡諾凡如此解釋：「〔依鄂蘭〕，一味地執行僵化的公式原則，是無法切適回應〔像政治暴力的〕政治困惑。我們所能做的僅僅是：依照我們身處的境況為基礎，下判斷，同時，儘量避免一切不切適的法則與戒律扭曲我們的判斷。」在這裡，卡諾凡也看出鄂蘭在反省「政治暴力」表達的難處，她說：「〔鄂蘭〕認為：這個世紀的危機教導我們一項簡單的事實：並不存在任何普遍的原則，幫助我們正確地下判斷，也不存在任何通則，讓我們可以毫無疑義地認定任何特殊案例的有效性，如此，我們必須嘗試不依傍任何自認是可靠的原則或理念，而去思考，去判斷，去行動」（《再解釋》頁189）。

在充滿「意義之喪失」、疑惑的「後極權主義」的世紀裡，鄂蘭的政治的訴求，即是卡諾凡解釋的「新共和主義」(A New Republicanism)。這「新共和主義」並非是人非設計的烏托邦，也非對過去某種特定之政治形態的懷舊；而是鄂蘭透過歷史的反省，建立的一種信念（或者，也可以說是，西方過去的政治文化經驗中值得一再被記憶的、敘說的政治價值。）卡諾凡在處理這主題，同樣地，分析說明鄂蘭建立共和理念的思想脈絡，此理念的內容，以及釐清評論者的誤解。在此，我試著勾勒卡諾凡重建鄂蘭之「新共和主義」的圖像。

鄂蘭政治思想的一宗旨，套用當前流行的術語「反根基主義」(anti-fundamentalism)，在於：理論的反省皆政治實踐與制度尋找一自認是穩定的、合法性的根基，這是無作用，也是無效的。以這樣的思考理路，鄂蘭釋放人實踐的「動能」、多元性、不求依傍的思維和判斷的能力，自願的結社（或建立合作關係），以及「潛能」的權力；在制度的層面，鄂蘭由此表達的一項信念，即沒有任何憲政是完美的，是可以視之為神聖的對象；有系統性之體制在的地方，就有宰制、支配。

因此，如果說政治之實踐與憲政的建制是同時，且互為辨證的並進，那麼，憲政的建立所依據的即是：公民協同一致行動形塑的「權力」；依鄂蘭，這權力的來源是公民的實踐的「動能」，而不是如工匠建造事物的「製造」；這是一種語言的「宣傳」（如，美國獨立宣言所表示的），聲言「我們將生活在我們共同形成的自由體制。」此種「奠定憲政基礎」的實踐即是權威的來源。政治權力和權威，在鄂蘭的理解，是相互依賴的。在回應近代政治權威的薄弱，及其引發的「政治合法性之危機」的困境，鄂蘭後她對人之政治實踐與權力的解釋，提出下面的觀點：不必訴求一超越政治之上的任何原則（或根基），公民透過平等的政治的實踐、參與，由相互的承諾，共同合作，而帶來新的政治局面，建立新的憲政，這種建制的行動即內含建制的權威，有能力提供其法制的合法性基礎。

由公民的政治實踐形成的「共和體制」，必須不斷保存及強化這體制創立之初的「動力」，也就是，容許公民不斷創新的政治實踐一再表現，同時保障公民而多元性與個體性不在政治的「運動」中遭受摧毀；如的「聯邦原則」或者「商議制」(a council system)的構想，即是以上述的共和理念的依據。

貫穿鄂蘭的政治思想的基本觀念，在於她對人的一項認識；人是實踐的存有，而這實踐的基本動力來自於自我的實現，以及自我表達；另一方面，人既是實踐的存有，人自然傾向，在他生活世界中，能帶給這生活的世界某種可以求存的事物，或創造出某種新事物。因此，人一旦被否定這種自我表達、表達，以及建立生活世界的實踐能力，依鄂蘭的看法，人勢必過著極為貧乏的生活，一種沒有自由，沒有歡愉的生活。

透過上面的解說，希望能簡要勾繪卡諾凡解釋鄂蘭政治思想的脈絡，以及要點。

作為鄂蘭政治思想的解釋者，卡諾凡力求客觀理解鄂蘭的觀念，避免運用跟鄂蘭政治思想與立場不相應或不不相涉的解釋觀點或架構硬套在鄂蘭的身上。因此，如一方面必須解說鄂蘭的觀念，另一方面必須回應許多評論者的解釋所引發的爭議。就整個論析的結構來看，由於處理的議題太多，顯得不夠利落，儘管藉此可以現鄂蘭政治思想的豐富，以及卡諾及解釋的精緻。

卡諾凡，握個人對她的理解，對於鄂蘭的思想給終保持一了解與探索的熱忱。在這本《再解釋》中，卡諾凡督鄂蘭辯護的「同情的了解」多於評論或批判。當然，這種辯護是立在長期的細心與耐心的反覆不斷地閱讀、解析、思辨。也因為她這樣的精微細心的解釋，更能表達鄂蘭思想的原則性與啟發性，以及說明鄂蘭的思想在西方日益受到重視的理由。