

國立政治大學政治學系博士論文

指導教授：林淑芬 博士

張鼎國 博士



重建或解構：
海德格對政治性的思考

研究生：蔡慶樺 撰

中華民國九十九年七月

目錄

中文摘要.....	3
英文摘要.....	4
前言：海德格與政治/哲學.....	5
第一章、決斷論.....	19
第一節、決斷論傳統.....	19
第二節、處境.....	22
第三節、實際性詮釋學.....	25
第四節、時間性與死亡.....	29
第五節、決斷.....	33
一、事件、爭執與斷裂.....	33
二、決斷論的政治意涵—與施密特的對照.....	36
第六節、本章小結.....	44
第二章、二零年代的政治思考—海德格的國族.....	46
第一節、海德格與保守革命.....	48
第二節、海德格的精神革命.....	54
一、危機與存有學：海德格的時代診斷.....	54
二、德國大學與存有學.....	58
三、大學作為精神共同體.....	64
第三節、文化國族的誕生.....	74
第四節、本章小結.....	93
第三章、藝術與政治.....	99
第一節、虛無主義.....	99
第二節、藝術.....	103
第三節、後結構的美學政治.....	111
第四節、本章小結.....	123
第四章、後形上學.....	125
第一節、從本有而來.....	125
第二節、科技時代.....	135
第三節、科技時代的後主體.....	142
第四節、語言說人.....	156
第五節、本章小結.....	167
結論.....	169
書目.....	176

中文摘要

本論文從「政治性」的概念討論海德格的政治哲學，分別透過施密特與戰後法國哲學界對於政治性與共同體的理解，討論海德格如何以存有論回應德國民族共同體問題。他的政治哲學從決斷論出發，探問此有存有的本真性，並將此有與後來 1930 年代他的思想焦點「共同體」接合起來，讓此有不僅是獨我的存有者，而更應決斷成為政治共同體中的共存者。此共同體為精神的共同體，由大學及哲學引領構成得以抵禦來自法國大革命的文化與政治威脅之德意志民族，海德格以此共同體方案回應中立、技術化與非政治化的歐洲精神狀況，並以歷史性、同代人、共同命運等概念探索新的政治之可能性。此可能性亦代表海德格對現代性與虛無主義之思想立場，他從虛無主義批判的角度，討論從藝術如何克服虛無主義並建立國家，即建立新的共同體，構出新的主體間性，進而解構傳統主體與客體對立形成的空間。海德格拒絕了同質性空間的概念，而是藉由在「此」存有的存有者之「實際性」，勾勒各種「差異」，形成異質性空間。因而他以一種解構的政治哲學提出非同一性，反省國家社會主義的種族政治，以解決「德意志問題」所造成的極權主義困境。本論文結論是：海德格對共同體的撤離與重構，正表明了對民族主義問題的克服應在徹底的對虛無主義、現代性、科技的反省深思裡。

英文摘要

This dissertation investigates Heidegger's political philosophy and how he responds to the question of German Volksgemeinschaft via the concept of the political (das Politische ; le politique), which is originated from Carl Schmitt and postwar French philosophy. His political thought starts from the theory of decisionism, exploring the authentic Being of Dasein, and develops into the conception of community (Gemeinschaft), the focal point of his thought in 1930s. Hence Dasein is no longer a being of solipsism, but must resolve to be the being-with (Mitsein) in the political community. This community is a community of spirit, led by universities and philosophers. It invokes a German nation which can resist the cultural and political threats from the French revolution. For Heidegger it is also the solution for the European spiritual situation of neutrality, technicization and non-politicization. He explores the new possibility of the political by coining concepts of community, such as historicity, generation and common destiny. The possibility of the political indicates also his attitude toward modernity and nihilism. Criticizing nihilism, he states the function of art in overcoming metaphysics and building a state, creating a new community, constructing a new intersubjectivity, and hence deconstructing the traditional subject-object constellation. Heidegger refuses the space of homogeneity. Instead he articulates differences and invokes a heterogeneous space by investigating the facticity of the Da-sein. Heidegger's deconstructive philosophy of the political brings up the concept of non-identity and confronts with the racial politics of National Socialism. His political thought of community can solve the totalitarian problem caused by "German question" („die deutsche Frage“). In conclusion, Heidegger's retreat and reconstruction of political community indicates that the problem of nationalism can be only solved by the reflection on nihilicism, modernity and technicity.

前言：海德格與政治/哲學

本論文從「政治性」(the political; das Politische; le politique)的角度討論海德格思想。德國公法家施密特(Carl Schmitt)於《政治的概念》中指出，政治的所指涉的領域(Beziehungsfeld)從希臘以來就不斷變化著，亞里斯多德所見到的政治城邦與中世紀經院學者對政治的定義，都與當代對政治的想像不同。然而總地來說古典的政治概念都被詮釋為「國家學」或者一種與國家性質(Staatlichkeit)息息相關的概念。施密特拒絕這種混同國家與政治的途徑，區分了兩者並且以政治的概念作為國家的概念之前提，這裡的「政治的」是將形容詞名詞化的用法，施密特以「政治的」用法表明所謂政治並非僅指權利、法律、治安等等國家運作必要的機制，或者是社會學家提出的權力關係，而是探索人類之間分合的強度狀態(„Intensitätsgrad einer Assoziation oder Dissoziation von Menschen.“)(Schmitt 1963: 20ff.)，因而將「政治的」分析深入所有人類社會型態中，對施密特來說也就是區分敵友關係，而也就是共同體問題。人與人之間如何結合成一個共同體，且如何與他人共存，對施密特來說是當代哲學無法處理的問題，因為這種「政治的」問題被化約為道德與倫理層次，因而無法被真正回答。

除了施密特，戰後法國哲學界也區分政治與政治性，嘗試在一般的政治結構之內，探索結構的邊界、域外，並尋找出口重構既有的政治倫理體系，例如傅科(Michel Foucault)、德希達(Jacques Derrida)、Jean-Luc Nancy、Phillipe Lacoue-Labarthe等人，他們不同於施密特著重於探討主權者、法秩序、區分敵友問題，而是探索真理、社會、政治等等各種不同型態的「政權形構」之不可能性以及依存於這些政權形構的他者的可能性。在1980年的「政治性哲學研究中心」(Centre de recherches philosophiques sur le politique; The Centre for Philosophical Research on the Political)成立致詞裡，Lacoue-Labarthe與Nancy表示該中心之研究任務為對政治性作哲學的探問(the philosophical questioning of the political)，並且探索哲學性與政治性之間的關係，亦即從探問哲學性自身

(the philosophical itself)進而探索政治性，而這雙重目的都是為了暴露出政治性的本質，因此區分於傳統政治學科領域。他們的工作乃是藉由政治性與哲學性的互屬關係去理解「本質」的政治型態，例如，探索西方思想是如何被「政治地建立的」(the political institution of Western thought)、主體與主體性如何被建立而主導了西方形上學或是西方人的思想方式。「政治性」因此是一種從現有體制「撤離」的工作，或者如德希達所說是一種關於裂痕與印跡的哲學思考(Lacoue-Labarthe & Nancy 1997: 105-121)。

而海德格的政治概念與施密特或法國的政治性哲學皆有共通。他的政治思想也無法從道德或倫理學層次去把握，並且也與施密特一樣在對德意志民族共同體的想望中探討人類的分合狀況，並且也深入主權與主權者問題；但是另一方面，海德格的哲學是一種「解構」(Destruktion)工作，他從根源去重新逼問西方思想的界限與前提，瓦解主體與主體性的概念，並且迫使我們重新理解本質，想像政權形構之外的可能性(或者說「存有之可能」)。透過這種解構工作，海德格強調「可能性比現實性更高」，打開我們對全然他異世界的視域並、對未來的真理政權重新劃定疆界，正是在此意義上海德格為法國政治性哲學提出了一些不得不面對的問題，影響了法國解構式哲學的政治思考，例如德希達的人之終結、對歐洲中心主義之批判進而提出「將來的民主」，皆可以視為是在與海德格對話下而產生的政治性的思考(Dallmayr 2009: 24ff.)。

本論文便從這兩種不同的政治性思考方式，試圖探索在海德格的政治思想中如何找到哲學與政治的關係，並闡釋其存有學中新的政治—倫理構成，核心問題意識是：憑藉海德格的哲學，我們如何能重新詮釋存有，並提出一種對世界的新籌劃？在這詮釋中，自我如何生成，又如何與他者維繫共存關係，以在當代科技世界中面對我們的「失根」之宿命？

海德格的政治哲學可以說長久以來僅在哲學界被思考，在政治思想界即使對其政治哲學感興趣，多半只是聚焦於他的參與納粹事件。這裡很大的一個原因是海德格並非一個傳統定義的政治人—除了 1933-1934 年，他始終是一個哲學教授—且他也自承，哲學家對於現實世界的行動，其實是保持距離的，而他

的存有學也不是一般意義上的社會哲學。因而為什麼我們非得將他的思想定位為政治哲學不可？如果定義政治哲學之功能為思索政治性(das Politische)，也就是從另一個角度探索事物、結構的本質並因而引出鬆動、再詮釋的可能性，不思考「政體」(polis)本身而是思考政體如何被聚集而成、且形成政體的可能性條件究竟何在，則海德格對於歐洲作為一個政體、對德國人民所形聚而成的共同體之思考，就是一種最深刻的政治哲學。這樣的回答，其實是對政治思想學科的傳統定義提出的質疑。

政治思想在今日學術界的發展，遭到了莫大的挑戰。挑戰一方面來自政治學內部，自政治學引進了「科學」方法之後，政治思想的價值何在便成了政治學者爭論的話題；即便在援引了哲學界對政治哲學的討論(例如七〇年代後在美國因為 John Rawls 而出現的自由主義討論)、以及政治科學方法論陣營內部的反省之後，政治思想仍然沒有脫離低潮的態勢，政治學相關學術刊物上對於政治思想的忽視以及大學中政治思想相關訓練的不足，仍然顯示了政治思想研究者在這個學科中所處的弱勢。而這個困境最大的原因其實來自政治思想的理論內部。政治思想最大的敵人不是政治科學，而是不同立場的政治思想。在柏拉圖影響下，政治思想學者對於普遍性、有效性話語的堅持，已是淵遠流長，幾乎就跟哲學的發展同樣古老，而這一古老的堅持今日卻已然遭受強烈的批判。政治思想對於普遍性話語的堅持，背後有一套形上學的本質與基礎支撐著，在海德格看來，正是這一套形上學導致了他那個時代歐洲與世界的危機，甚至構成法西斯主義的本質。而從海德格對形上學的批判與改造，所發展出的對政治概念之重構，就是本論文的核心思考。

海德格與希臘的關係可說維持在一種既批評又繼承的態度中，對他來說希臘人最早發現了「存有」，然而卻又開始了存有的遺忘史。自希臘思想以來，人類知識就受那「第一哲學」所決定，這第一哲學所影響的範圍甚至溢出了形上與知識的部份，進而是西方人思想立場所能夠成立的最先起源，也從本質上規定了西方歷史。例如在笛卡爾那裡所形成的「我思」這樣的主體性形上學立場，以一種逆轉的方式重新把世界的確定性置放於主體之中，那不僅僅標榜了

知識的可能性，甚且是人存有於世界中所必須依賴的一切都建立於此形上學立場上，例如倫理學、社會哲學等等；在黑格爾處更是明確地統合了形上學、邏輯學、知識論、實踐哲學等等，以絕對精神作為主體性的形上學立場，重新書寫了哲學史的學門區分。這種形上學立場除了是一種哲學的立場，甚且可以說是政治的決斷，西方人在其思想歷史發展的過程中，選擇了如此的主體，並把政治與倫理的態度建立、依賴於主體性中，這也正是現代性的最大的特徵。Robert Pippin 這樣描述現代性的特徵：現代性作為哲學的觀察對象，是與啟蒙計畫相扣連，在啟蒙計畫中所建立的主體形上學可以說就是現代性的特徵；這種主體形上學挑戰了中世紀時期對神與自然的畏懼，將人的地位抬高，自然不再是被畏懼的對象而是被利用的對象，人成為主宰，能夠為己身之目的而利用自然(Pippin 1991)。就在這樣的計畫中形上學導出了以人作為中心的政治哲學，催生了普遍性價值、絕對善等等近代自由主義的語彙。例如哈柏瑪斯在闡述當代法治國私人自主、自由與公共自主之間的關係時，便指出若無康德對個人自主性的論證，當代(德國的)法權國家原則便沒有產生的可能(Habermas 1992a: ch2)。

然而這種主體性的形成史，構成了西方人文思想傳統中對人類邏格斯(anthropologos)的強調，William V. Spanos 甚至認為這種傳統與自由主義話語形成同謀關係，形成人類學中心的形上學，這個傳統，在海德格思想中被鋪陳為(希臘)本體 - (中世紀)神 - (現代科技時代)邏輯學(Onto-theo-logie)，從希臘綿延至近代，構成了現代教育制度，這種傳統下的教育制度不斷生產此本體 - 神 - 邏輯學，並生產壓制差異性的政治論述(Spanos 1993: 4-5)。所以對某種形上學立場的決定，其實正是對某種政治立場的決定。海德格對形上學傳統的發難，正是一種對於當代政治哲學的發難。因此，當他接受《明鏡週刊》訪問時說，他不相信今日的民主足以承擔應付當代科技世界的使命時，那不僅僅是一種(反民主的)政治立場表達，毋寧更是對(反民主背後所牽涉的)哲學立場之批判。在一次訪談中，他更清楚地表達了他的政治思想必須回到對形上學之批判中才能說清。他被問及，他的哲學是否背負著某種政治目的、社會任務，是否試圖去

影響或改造這個社會，海德格答：

如果要回答這個問題，就必須先問：社會是什麼？並且必須考量到，今日的社會僅僅是現代的主體性的絕對化而已。從這觀點來說，那能夠超越主體性立場的哲學根本就還沒有被允許進入我們的討論裡(Wisser 1970: 68)。

海德格的哲學任務，就在引介超越主體性立場的思想，並因此解決現代哲學在絕對主體化後帶來的思想瓶頸(如他比喻當代的哲學如已在乾涸的岸上待的太久的魚[GA9: 315])。這種對主體性的超越，就是對本體－神－邏輯學的超越，從另一方面說就是對當代英美最具主導性的自由主義政治理論、及對其形上學基礎的突破。

海德格就在這樣的形上學傳統中發展他的思想，然而他不滿於停留在傳統的思想中，他主張形上學在漫長的思想傳統中已經被淹沒了原來的面貌，柏拉圖之前對於事物、世界、存有的驚異感已經在第一哲學的主宰下被遺忘了，《存有與時間》開卷便提出這樣的感嘆：「我們的時代雖把重新肯定『形上學』當作自己的進步，但這裡所提的問題如今已久被遺忘了。(SuZ: 2)」而海德格的思想任務即在「為形上學提供真正的可能性(GA9: 103)」，如何提供？他並非要生造一門新的形上學，而是轉向傳統的最本源處，挖掘傳統中被忽視的部分，重新解組(abbauen)，進而梳理、還出形上學在哲學史中的原來被遺忘的面貌。海德格的思想之路因而與形上學的傳統糾結在一起，他常被誤會要放棄這傳統另起爐灶，創造某種獨特的全新之物，然而海德格只是找回了思想發生的過程中被遺忘者，他所處理的對象從來就不是完全沒有出現過的，反而是退回到曾存在過的事物；換言之他的思想是一種「撤回」(Schritt zurück)，是返回我們都曾去過之處。哲學家無法全然以某種全新之物作為他思想的對象，因為那是缺少根基的思想，哲學家必須投身於思想發展所由來的歷史之中，在思想的根基裡發掘沒有被見到之事物。因此海德格直言，我們不能不要形上學，相反地我們投身於形上學之中，並必須追問真正的形上學究竟何所指(GA9: 103)。這種態度其實也正是這本論文面對政治思想傳統的態度：我們不能不要政治思想傳統，然而我們需要返回思想之源頭，探索那曾經使希臘人驚訝之物

究竟為何，思考世界之所以如此，是由那些條件所構成，而在這結構裡，出現了什麼問題，又有哪些「例外」？海德格認為「那能夠超越主體性立場的哲學根本就還沒有被允許進入我們的討論裡」，而這種能夠超越主體性的政治哲學，正是海德格政治思想的道路。

海德格的哲學之路可說以對傳統哲學的破壞開始。他在學生時代從神學轉入哲學領域時，在胡賽爾影響下開始學習現象學，然而海德格自承他的哲學興趣早在高中時代閱讀 Franz Brentano 的《亞里斯多德的存有者之多重意義》(*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*)，此書後來成為《存有與時間》的持續的思想資源(GA1: 56)。該書對海德格思想影響最大的是探索存有者問題，海德格因而開始探索希臘「存有學」，存有之意義遂成為其一生的課題。亞里斯多德的存有是一種「實體」(substance)，他強調各種不同的存有者背後都有一不變的實體(sub-stantia，字義為「站在底下之物」)，此實體無論萬物如何流變總是持續「在場」，亞里斯多德這種「在場形上學」決定了西方思想的道路，例如神學的上帝、笛卡爾的我思、康德的現象本體之分都是受此在場形上學影響，康德以來的德意志觀念論或者反德意志觀念論者，也都在「在場/不在場」的思考方式下建立一種觀念論與經驗論二元對立的世界觀。而強調「實體」的在場形上學，其實也是對於「主體」的強調，主體(sub-jectum)，正是那「被投入底下者」，海德格對這種形上學感到不滿，批評在在場形上學下發展出的實體與主體概念，都未能掌握存有的真義，並且在西方思想史上堆積了太多妨礙我們理解存有的「傳統」概念，他的哲學工作就是在「瓦解」(abbauen)這些錯解存有的形上學傳統(Critchley 1999: 51ff.)。

他的方法是：不再討論形上學及其預設的二元對立或者在場的實體，也不將哲學的起點放在主體上，而是回到存有者的具體生活經驗，將之視為思想的最源初點——也就是「實際性」的生命。實際性就是存有者最源初之意義，這種存有者並非形上學所規定的始終在場者，而是在「此」存有，海德格名之為「此有」，並認為存有只能由此有來揭露其意義。這樣的存有非絕對永恆的在場，而是始終面對著「無」，他問「為什麼是有而不是無？」，挑戰堅持在場

的形上學，於是《存有與時間》裡他不斷挑戰在場的概念—例如「手前的」(vorhanden)—並提出「憂懼」、「死亡」等等具體生命經驗中所必然遭遇的虛無體驗，以從各種實際性詮釋此有。

海德格重提存有問題，而他的策略是以此有來追問存有之真貌。因此他的道路是迂迴的，他並不直接說明存有是什麼，而是藉由闡述此有的存有方式以追問存有一透過各種存在分析與對源初此有的詮釋(SuZ: 50)，探尋此有之真貌。所謂真貌並非此有之內容(Was)，因為海德格思考的不是那始終在場者，他思考的是此有是「誰」(Wer)，也就是此有被投入到每一個當下處境中、陷落於世界中而存有的方式，這種此有是我自身向來所是的此有(das je ich selbst bin)，而其存有則向來為我所有(SuZ: 114)。這種向來所是，卻非一種既有的存有狀態，而是必須由存有者醒悟自己被拋在此世中，海德格要求此有應以「決斷」存有於世界中，以區分出此有與常人之不同—這就是海德格政治思想的起點，藉由決斷將存有問題與政治問題連結：透過決斷，我選擇一種屬己的歷史性，將自身與我所由來之真正文化源頭接合，以回答「此有是誰」、「我是誰」、「我們是誰」的問題—海德格的思想對象，就是接連於希臘傳統的德意志民族—，因此，他在《存有與時間》中說明自己的哲學方法時，強調哲學之根本並非歷史學(Historie)的概念構造，也非這種歷史學知識的理論，或者作為歷史學(Historie)對象的歷史(Geschichte)理論，而是「置身於其歷史性(Geschichtlichkeit)中的本真地歷史地存在著的存有者之詮釋」(SuZ: 10)¹。決斷、本真性、歷史性被揉合成此有的存有方式，海德格藉此重提存有問題也重提「德意志問題」。因此當他的學生 Karl Löwith 指出海德格的政治行動有其哲學根源時，海德格肯定說，此有之歷史性就是他的行動的基礎(Löwith 1986: 56)。因此海德格在 1930 年代選擇了支持國家社會主義的立場，正是因為這種對本真的歷史性之民族此有的期待，他的政治抉擇與政治思想之間的關係，確有其密切之處。

因此本論文從決斷論著手，探討海德格如何介入決斷論的思想傳統以及說

1 海德格區分兩種不同的歷史概念：Historie 與 Geschichte。前者是抽象的、普遍性的歷史書寫與概念構造，而後者是真實的歷史發生(Geschehnis)。

明決斷與存有之間的關係，我們見到在早期的講課中，海德格已經發展出後來《存有與時間》的歷史性的問題意識。他的決斷並非一種任意的主體行動，而是存有者在「處境」中、在實際性中、在其歷史性中必須作出的對本真性的抉擇，並且藉此劃定屬我的道路²。海德格批評當時的德國哲學界受新康德主義影響而走上放棄人文科學自身意義的道路，因為此學派從自然科學的方法論上去思考存有者的「什麼」(Was)而忽略了此有的「如何」(Wie)，而只是一種封閉式的、探索傳統實體與主體思想的形上學。法學界則由施密特提出對新康德主義的不滿，本論文便藉由比較兩者如何在當時的思想與政治氣氛中，探索「德意志問題」，並藉由決斷論提出此問題的答案。

海德格的存有問題，在 1930 年代逐漸轉向國族問題。這個轉向最終導致他加入納粹黨並在 1933-1934 年之間就任弗萊堡大學校長，並於校長就職講詞中提出追隨領導者與知識、軍事、勞動服務並重的說法，此說使得他的好友雅斯培及其學生困惑並失望。討論海德格的政治思想，這一段歷史遂成為不可忽視的事件。海德格的納粹傾向與政治思想在 Victor Farias 於 1987 年出版《海德格與納粹》後在德法知識界引起爭辯，但是即使在 1987 年之前海德格與納粹的關係從來不是秘密，二次大戰剛結束後 Löwith 便撰文批評海德格存有哲學與納粹之間的牽連，1953 年哈柏馬斯在〈法蘭克福廣訊報〉上投書抨擊《形上學導論》對於納粹的同情亦引發包括海德格自己在內的一場辯論，60 年代包括阿多諾在內的幾本著作重新切入海德格的納粹時期言論或者其著作中的隱在哲學外衣中的納粹質性，與此相對則有 Alexander Schwan、Otto Pöggeler 等學者在同一時期從其著作中的藝術與科技批判中，較從思想本身而非政治參與的歷史中闡發海德格的政治哲學；而在海德格死後出版的《明鏡週刊》訪談、Hugo Ott 的海德格傳記等書都不斷在歐陸知識界中引來對於海德格思想與政治關係的討論 (Kettering 1995: 95-98)。而這些從不同角度、不同研究方式勾勒出的思想與政治之複雜關係，是否真的觸及海德格想說出的「政治」？Emil Kettering 強調：「我們不能以我們當今對意識形態的詳盡的辨析力和對納粹的厭惡出發來判斷

2 德語中的 Ent-scheiden，蘊含有在分歧之中作出一個定奪之意。海德格始終強調他的思想是一條道路，而這條道路正需要由決斷來劃定。

海德格在 1933-1934 年的行為，我們應該根據他的時代處境來判斷海德格行為的是非曲直(Kettering 1995: 99)。」但我們真應根據海德格的時代處境判斷他的的是非曲直？這樣一種判定對錯的工作—不管結果是對或錯—又究竟如何能夠證實今日我們與海德格思想對話的意義？

探討海德格的政治思想，並非要去判定對錯，也不是從思想史料的考證中證實他多麼的納粹—他在 1933-1934 年的政治決定無可辯解—，我們應作的是，再次進入他思想中提出的問題，再次「重複」他對存有、世界的觀察，調用他的存有論分析，並思考他窮其一生藉由存有問題所暴露的那些西方思想傳統所排除之物，也就是說重新切入知識體制並拆解這些體制，重新追問我是「誰」，並去回應世界對我之逼索。德希達強調當代閱讀海德格仍是我們無可避免的責任：

在閱讀海德格的整個著作時要盡可能從根本上負起責任，包括對他的校長任職演講、他的與政治有關的文本，我們不要放棄我們的政治責任，我們必須持之以恆，我們想以此方式嘗試著界定，海德格提出的問題是否真被顧及到了(Derrida 1995: 126)。

因此重點不在判斷對錯，而是在一種政治責任，這種政治責任也是一種思想責任：法西斯極權主義的成因究竟為何？何以當代人類有那麼多擁護法西斯主義者？而今日法西斯主義又真的消失了嗎？我們如何面對當代以各種變體發生的極權主義形式？德希達說海德格因為戰後對他的政治決定始終保持沉默而被批評為死不悔改，然而正是因為他的沉默，點出了我們在海德格政治哲學中必須要去面對的那些問題。海德格從未認罪，因此我們無法原諒他，我們無法在表示譴責後寬恕他，進而擱下他所提出的問題。「海德格可怕的，也許是不可原諒的沉默留下來的遺產。我們今日缺乏談論他與納粹主義關係的必不可少的基律，此一缺乏留給我們一筆(探索的)遺產。這筆遺產也許是他傳留給我們的號令，去思索他自己也未曾思索過得問題」，德希達因而說，對於海德格的問題我們有責任「說出更多的東西」，這種創造性閱讀才能有助我們知道並完成「我們註定要做的事」(Derrida 1995: 127-128)。

因此我們必須進入海德格在國族思想中提出的問題，即使他是個納粹黨

人。本論文的第二章即從德國一次戰後思想史的背景，討論海德格如何在這種思想氣氛中，從決斷論逐漸將存有問題的基調移向國族。決斷論所針對的乃是一種「平均狀態」，這種平均狀態是那些仍未醒悟的存有者的生存狀態，在思想中是法國大革命所鼓吹的平等，在文化上就是普遍化的都會現代文明，而政治中就是議會民主制度。決斷就是要脫離這些狀態，而脫離之後何去何從？在威瑪共和時期有一派思想者主張以民族共同體來替代現代性價值，這些人因為主張民族傳統之價值而被視為保守主義者，而海德格也在這樣的思潮中，以啟蒙、現代性為論敵，拒絕平均化，主張德意志民族應該成為一種民族此有，以回應時代的危機。就是在這樣的思考下，海德格登上了校長的位置，呼喚大學成為塑造此精神共同體的關鍵者，然而不到一年的時間海德格便下台，官方所要的大學與他心中的作為戰鬥共同體的大學差距過大。而在這一段時間，他給出了關於民族的本質之問題，究竟什麼構成了一個民族？海德格在這裡清楚地與納粹的民族意識形態相抗，從精神、語言等等各種角度提出一種始終在變化中、在歷史性的發展中的民族共同體。這裡海德格所留下的「遺產」、他所提出的我們不得不去問的問題—以德希達的話來說—乃是：我們是誰？共同體的意義為何？我們又應如何反省法西斯主義的共同體與一種真正自由的我與他人共存的型態之間的差異？或者說，有真正的共存嗎？而面對這樣的共同體，我能有甚樣的自由？我作為「此有」，進入共同體後我的存有方式又將如何被改變？

要繼續追問甚至回答這些問題，就必須問：海德格如何看待自己的政治錯行？如前述德希達指出海德格始終沉默，而在接受《明鏡週刊》採訪時，海德格也說哲學家對於現實世界也只能採取沉默的態度，因為為了保護思想不被廉價拋售，「有必要把思想的道路引向沉默(GA16: 675)。」然而這並不代表海德格無視於法西斯主義對當代人的影響以及他自己對於政治的反省。他曾表示1930年代中期之後多次講授尼采，正是他從思想上對於納粹主義的「根本性的、批判性的對抗」(GA40: 233)。因此海德格的「問題」，其答案必須從他如何理解尼采著手，他與尼采的對話中勾勒出了思想與政治的關係。他視納粹主

義為錯誤的虛無主義，而尼采乃是一種積極的虛無主義，這種積極的虛無主義強調可能性，並透過「藝術的本質」以打開這種可能性空間。因此本論文的第三章，以海德格反省納粹意識形態為契機，從對虛無主義的態度著手，鋪陳藝術在海德格政治思想中的關鍵地位。藝術，不是一種美感的發揮，而是克服現代性問題的關鍵，同時也與決斷論相關。Alexander Schwan 便在藝術作品上討論海德格的政治哲學，因為他認為海德格的藝術論處理了人類共存於共同體中的本質與結構、對於與秩序如何奠基、形成與維持相關的行動如何展開之探討，而這些都是政治哲學的根本問題(Schwan 1989: 10)。

藝術作品最重要的功能在於開啟一個真理發生的場域，這樣的作品使得其他的作品(存有者)得以出現(*ins Werk setzen*)，因而是其他作品的前提，也是此有以及共存(*Mitsein*)的前提(Schwan 1989: 91)。這裡出現一個重要的思想轉折：在1930年代中期以前(也就是迄民族共同體思想為止)，海德格都試著從此有的決斷行動，來尋找存有意義；然而藝術作品論提出了「真理自行設置入作品中」、真理在作品的發生(*am Werk*)。這後民族共同體時期提出的真理觀所要求的此有與存有的關係有了不同構成，海德格以「撤退」(*Schritt zurück*)的方式重述了非主體性的此有，以試圖進入開端性的另一種思想(*das anfängliche Denken*)，揭露本質性的東西。海德格在《巴曼尼德》講課中以 *polis* 為人類共同體之形式，並認為現代所有的「政治的」(*des Politischen*)概念都不足以掌握 *polis* 之本質(GA54: 135)，這種真正本質性的東西，或者說政治性的東西(*ta politika*)，已經不是《存有與時間》的工作所能掌握。因此，海德格撤回到思想源頭重提「我是誰」的問題。而此時答案已經不是那個決斷著的、身處於民族共同體中的此有，而是轉化為從「本有」(*Ereignis*)而發生的「此-有」(*Da-sein*)。

在一封寫給 William J. Richardson 的信中，海德格解釋了自己的轉折，他說在轉折的思想中，《存有與時間》的提問將以關鍵的方式被補足為整體(*Er-gänzung*)³，「這補足為整體也帶來了對於此-有的足夠的規定，而這此-有也就

3 海德格有意強調補充(*Er-gänzung*)與整體(*Ganze*)之間的字義關係：「只有能夠洞見整體者，才能補充(GA11: 150)。」

是從存有之真理自身來被思考的人類之本質(von der Wahrheit des Seins als solchen her gedachten Wesens des Menschen)」(Heidegger 1963: XIX)(另見 GA11: 150)。這個轉折後的思想主要表達於《哲學獻論(從本有而來)》(*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*)一書中。《哲學獻論》被視為《存有與時間》之後的第二部重要著作(Hauptwerk)，對海德格來說《存有與時間》勾勒出了一個大體的方向，然而這只是不完整的第一步，他的存有思想的整體，必須要藉由轉折，從追問「存有者之存有」轉向從存有自身之歷史(seynsgeschichtlich)來追問「存有自身」。這是一條曲折但是連續的道路(von Herrmann 1991: 30-31)。因此本論文的第四章，便循著這一條道路，討論海德格的「從存有之真理自身來被思考的人類之本質」如何發生。必須一直到這迂迴地通向存有之歷史的道路，海德格不再從此有出發理解存有，而是以一種解消主體、引入差異的方式理解被存有而來的存有者，他對傳統形上學的挑戰才算完成。

海德格對形上學之克服的嘗試，與他的時代診斷結合在一起。對他來說形上學不是一種學院之工作而已，還更主導了世界走向荒漠化的悲劇，其中的關鍵就是對技術與科學邏輯的形上學式誤解，人類被科技所促逼而身陷現代性與科技主義所帶給人類的極權主義—納粹的大屠殺亦被海德格視為這種科技極權主義下的悲劇性後果。所以形上學之超克不只是思想計畫，也是一種政治計畫，這是海德格對極權主義作出的回應。而生存在此極權主義中的存有者應如何回應？在第四章中，藉由哲學家 Giorgio Agamben 的詮釋，我們思考海德格思想中的科技時代的「後主體」如何可能存有。海德格曾經以存有來表示存有，用以闡述一種由傳統存有概念而來，卻又將之解構的存有形式；而這裡所謂「後主體」，也是一種解構主體的嘗試。《存有與時間》中的此有分析，已經是一種脫離形上學主體性的嘗試，然而，此有分析中對於本真性決斷的思考，使得批評者問：那些關於本真自我的分析是否真的如海德格自稱的能夠自免於形上學主體性之外？例如法國現象學者 Jean-Luc Marion 就稱此本真性自我為「主體的最後籲求」(The Final Appeal of the Subject)(Marion 2001: 131-144)。然而這樣的批評如果不將後期海德格的思想納入，就不完整，因為海德格自己也

已經承認他在《存有與時間》中走了一條無法繼續走下去的道路，因為他仍在使用形上學的語言以試圖勾畫非形上學的此有。所以在後主體階段他繞道試著直接從存有自身(Seyn)思考存有者，這正是一種藉由「放任」而避免形上學主體欲求的作法。Simon Critchley 在批評海德格的此有仍然困於形上學主體性，因而無能回答「在主體性之後誰將到來？」的問題時，引用了 Levinas 的倫理主體理論來回應海德格的主體困境，他說 Levinas 將主體轉向感知的、物質性的世界，因而避開了形上學著重意識構成的主體觀，因而主體遂只能是一個「臣屬」(subject to)於其存在條件下的活生生的主體，而倫理就在此發生—因為倫理就是他者對「我」的自明性的質疑，因而對 Levinas 來說「主體就是臣屬」(subject is subject)，Critchley 認為 Levinas 在解構形上學主體的思考中採取了海德格的進路，對形上學提出了質疑，並且也將此有視為隨存有問題被提出後成為所問者(das Befragte)，但是與海德格始終於「探問」中不同，Levinas 將主體轉成了責任：我對他者臣屬的責任。因而 Levinas 終究能脫離海德格的困境，勾勒在主體性之後到來的「誰」(Critchley 1999: 51-77)。

這些批評並未考慮到後期海德格對形上學的超克。在 Agamben 的詮釋裡，海德格的從本有而來的主體是一種「未決域」，而無法被馴化為形上學主體性。Agamben 認為極權主義並不隨著終戰之後而結束，反而藉由各種新的生物科技、政治技術等等管理工具而更為微型化，因此西方民主國家從根本上來說也是一種極權主義。此說與海德格對民主制度及科技社會的批判可說相應，Agamben 以差異、裂解方式解構西方思想傳統的自我概念，並將海德格的終結與撤離之後的「本有」之此有視為這種差異化、未決的後主體存有，而整個共同體就建立在這種未決的存有中，因此，我們其實可以提出，在晚期海德格的後主體中—或者說後主體—也有著臣屬的概念：此有臣屬於存有，這種臣屬、退讓、裂解，就是海德格對科技世界的回應，只有返回另一個開端、進入後主體的思考，我們才能想像在科技主義的世界觀之外存有的可能性，而這種可能性就帶出了他對共同體之後的倫理政治、非主體性的政治性之思考。

因此，從決斷一直到本有，海德格不斷引入一種差異化空間，在這個空間

裡沒有任何一個「主體」能夠完全填補「主體之後」的空缺，因為這是一個不斷裂解、重構的爭執的居間，海德格思想最具政治性的面向就在這裡：他回應了當代人如何存有於被形上學與科技促逼的命運，並進而解構了二十世紀迄今始終遊蕩於歷史中的極權主義幽靈。



第一章、決斷論

海德格強調此有存有的本真性，而如何能夠獲取這本真性？重點在「決斷」(Entscheidung; Entschiedenheit)：他指出此有在面對世界與他人時，必須要對那「不被掌握的、遮蔽的、迷亂的東西」作出決斷(GA5: 42)，才能導出自己的世界來，而不致迷失在毫無自己的存有意義的生活中。換言之，人不能如螻蛄動物一樣只發揮生存本能活著，還必須去追問、思索存有問題，必須「去存有」(zu sein)，這是早期海德格的存有論所闡發的最核心概念。當我們日復一日的生活著，毫無差別的重複著自己每日的行為、思考時，我們只能是只發揮呼吸、進食、繁衍等生物本能的動物，而非有行動能力、能作決斷、並有無限可能性的存有者；這種與動物或無生命物體無異的存在方式形同死亡，海德格要我們放棄這樣消極的存在，而必須積極地去逼問存有問題，去開創屬己的可能性，也就是開展/決心(entschließen)。正是在此意義上，海德格的決斷有了激進政治的理論面貌，並且，為之後的反省主體哲學的種種論述張羅出破除主體的、超越於辯証法之外的可能性。此外更在決斷的意義上，海德格將此有與後來 30 年代他的思想焦點「共同體」接合起來，讓此有必須從獨我的存有者作出自我決斷，以成為政治共同體中的共存者。

第一節、決斷論傳統

決斷(Entscheidung)並非晚出的哲學概念，它最常被用在「法權及倫理—政治關係脈絡下，且在此處指的是，某種不確定的、模擬兩可之物的明確化」(Bormann 1998: 541)。亞里斯多德的倫理學與政治學著作中就有這個概念。除了被使用在法權、倫理—政治中，決斷也進入神學領域，柏拉圖在《哥吉雅篇》(Gorgias)結尾的神話中，便提出了藉由一個至高的裁決者而提出的決斷，而此決斷概念在舊約中上帝法庭的最後審判裡被更進一步發揮；到了新約，約

翰福音 (Johannesevangelium) 再將決斷的末世論色彩予以現世化 (Vergegenwärtigung)，而提出了當下的決斷：「決斷就在現在降行於此世」 (Bormann 1998: 541)。

哲學中的決斷概念，最著名應是開始於齊克果 (Søren Kierkegaard)，齊克果的決斷兼具了倫理—政治以及神學兩種面向。首先他區分了人類與自我：人類是擁有「自我定義」之自由的人類，「一個人類是無限與有限、可能性與必然性、永恆與現世之綜合 (synthesis)」，亦即，人必須面對他所處身的世界中的各種情境、脈絡關係，而將自我關係於自我，也就是，對自我定義、進而去綜合所有人類可能遇見的生存情境，這就是人類自由之所在。Dreyfus 與 Rubin 形容這種綜合為「承擔」 (commitment)。人生於世，是有著不同生命境界發展的自我，這生命境界從美學、倫理，直到最後進入「宗教」，不同階段過程並非必然地被連接起來，換言之人的存有並非如此確定地必然由一個階段跳至下階段，人的存有僅是「存有的可能」，不同階段之間的存有狀態僅能經由決斷、跳躍 (leap) 達成。⁴而決斷的被作出，是基於獨特的情境下、獨特的問題而給出的獨特的答案，換言之，他並非如康德試圖去證明人類行動的普遍法則，他不問「一般人 (man) 應該這麼作或那麼作？」這種普遍性的問題，他的提法毋寧是：「我，這個特定的人類在這樣當下的特定狀態下，應該這麼作或那麼作？」 (Störig 1987: 519)⁵齊克果對自我的這種「存在論」式的探問方式，使他告別了康德倫理學，且同時也告別了批評康德的黑格爾倫理學，因為黑格爾雖然把倫理、決斷之任務交予絕對的意識主體，但是這絕對主體卻仍然必須在客觀精神中才能發展出來，也就是自我仍然需從倫理實體 (如家庭、社會、國家) 之內培養化育出來，齊克果認為那樣的思想把人的存在客觀化了，他說：「.....而我所選擇的東西，那又是什麼呢？是這，或那？都不是，因為我是絕對地選擇著.....而什麼又是絕對？就是我自身在我的永恆的恆等性中。任何異於我自身的

4 關於齊克果的不同存有階段之間如何推演，人如何從直覺感官的自我，成為自我決斷的倫理主體，再最後推至綜合了有限與無限的宗教主體，詳細說明可見 (Dreyfus & Rubin 1991: 283-298)。

5 Dreyfus & Rubin 也說，當齊克果說「承擔」會是無限的，他是在強調自我之任務在定義世界；可是同時齊克果強調「承擔」是有限的，因為人無法去定義世界一般，而只能在自己的世界承擔，見 (Dreyfus & Rubin 1991: 285)。

東西都不能被我作為絕對者來選擇。」⁶他的決斷因此是一種相當獨我的概念，黑格爾的真理必須從自我意識對倫理、國家、歷史之反思性中產出，而齊克果的真理卻是由主體性給出的，他說對於決斷的需求會(或者將會)排除反思(Bormann 1998: 542)。決斷遂成為人類在面對死亡、面對最深的恐懼時，縱身一跳，越過深淵進入不同存有境界的唯一方式。

這在不同階段間產生的斷裂，即人必須作出決斷的那個時刻，就是「瞬間」(Augenblick)。瞬間與決斷在西方思想史中是緊密連結著的，同樣是希臘時就發展的哲學概念。瞬間代表打斷日常生活的時間流，而產生一個新的狀態，柏拉圖在《巴門尼德篇》(Parmenides)討論「太一」⁷這個概念時，指出最高的一既能是一也能是多，然而它是一的時候不會是多，反之亦然，如同運動與靜止兩種互斥的狀態，「一」必然落在其中一種，但是「一」卻又能是另一種，這時並非「同時」的關係，兩種狀態間必然有某種過渡，這種過渡無法以一般的時間概念掌握，那必是一種不佔有時間的「瞬間」，柏拉圖稱之為 *exaiphnes*⁸，表示一種既不在時間內卻又作用於時間中的瞬間(Plato 2003: 156A-E)。到了中世紀後把這概念發揮在神學中，那既在時間之外又在時間之內者，就是神(例如神的道成肉身就是這樣一個瞬間)，德國神秘主義者例如艾克哈特(Meister Eckhart)也視瞬間為人類通向永恆進路的發生。齊克果就是在此神學色彩下結合了瞬間與決斷—人在那瞬間，決斷自身，轉向(*hinwendet*)神。⁹

把齊克果與柏拉圖傳統並置，是因為齊克果的決斷思想帶有極強的柏拉圖主義色彩，皆著重於「一」、永恆。主體作出決斷的瞬間，正證實了「永恆的東西向短暫的和時間性的東西的突破」(Lehmann 2001: 55)，這裡主體維持在一種無歷史的狀態性，與其說主體對自身作出決斷，不如說主體之決斷是為了成就永恆的太一—而這正是海德格從歷史性、實際性中試圖突破的。

6 出自《非此/即彼》(*Entweder/Oder*)，轉引自(Bormann 1998: 542)。

7 中文本的翻譯是「一」(德文：*das Eine*)，但為了與相異於多的「一」作區分，我將之改為「太一」。

8 這個字由 *ek* (=a primary preposition denoting origin [the point whence action or motion proceeds], from, out [of place, time, or cause; literal or figurative; direct or remote])與 *aiphnidios* (=from a compound of a [as a negative particle] and *phaino* [meaning non-apparent]; unexpected, i.e. [adverbially] suddenly)兩字根組成，直譯為突然出現的事物。

9 關於「瞬間」的概念史，見(Gawoll 1994: 152-179; Gillespie 2000)

第二節、處境

決斷的傳統實與神學傳統無法分開。海德格的決斷論思想，也是在這樣的傳統中發展出來的。1915年以《Duns Scotus 的範疇和意義學說》取得大學授課資格後的幾年內，海德格的工作一直與神學息息相關。這時期他致力於以胡賽爾的現象學方法解讀傳統神學著作，如聖保祿、聖奧古斯丁、亞里斯多德。這段期間最具代表性的講課記錄就是 20 年代前後幾次圍繞在神學問題上的講課，後被輯為《宗教生命的現象學》(*Die Phänomenologie des religiösen Lebens*)。

在此講課中他發展了人是歷史的存有的概念，並強調要釐清哲學如何自我理解(*Selbstverständnis der Philosophie*)，就必須先探索「實際性的生命體驗」(*faktische Lebenserfahrung*)為何，因為兩者息息相關(GA60: 8)。海德格這種思考是受到狄爾泰(*Dilthey*)影響的，以「歷史存有」來為哲學思考發展出新方向，他明確點名了當時德國哲學界的新康德主義作為批判對象—因為新康德主義將哲學視為僅僅是認知的、理性的活動。他主張，實際的生命體驗才是更根本的，而非認知活動，甚至，實際的生命體驗是哲學的「出路」(*Ausgangspunkt*) (GA60: 9-10)。他拒絕了純粹的認知主體，並斷言：「我自身從未在任何一次在那剝離性(*Abgesetztheit*)中體驗到我自己，我總是身陷在周遭世界中 (GA60: 13)。」對「周遭世界」的強調以及對純粹自我的否定，讓海德格走上不同新康德主義的路，同時也不同於齊克果的絕對主體式的神學式決斷。這裡的存有者不是剝離的，反而是生根於世界中，他是歷史的存有，無法單憑哲學賦予主體的力量構造整個世界。歷史對於我們的實際性生命體驗便在此意義上發揮了雙向的作用：積極意義上歷史填充、豐富了我們的生命；消極意義上歷史禁制了我們的「創世的天真」(*Naivität des Schaffens*)—歷史意識總是如影隨形跟隨在每一次新的創造嘗試之後，提醒著我們，我們是歷史中存有的存有者，我們是有限的(GA60: 37-38)。

所以實際性的生命體驗這概念，可說是海德格在這個時期，以現象學方法

(「回到事物自身」!)挑戰傳統形上學時，所發展出的最重要的思想。然而發展實際性生命體驗概念所藉助的資源卻不僅僅來自現象學，海德格更在這門課中處理了使徒保祿(Apostel Paulus)的思想，並從中接上了上述的神學式的決斷論傳統，並且超出了這一傳統，而將此種決斷論發揮到他的詮釋學、乃至存有學中。

海德格仔細考察了《保祿致得撒洛尼前書》。此書信在西元 53 年寫成，成為新約中最早的文件。當時保祿受耶穌派遣異邦傳教，但卻受異教徒(主要是猶太教)阻擾，使傳教之旅事事不順。海德格問，當保祿在格林多城(Korinth)中寫這書信給得撒洛尼人的教會、以求堅定信仰時，是處在什麼樣的「處境」(Situation)下？在那個寫信的處境下，他是如何被賦予他的「共同世界」(Mitwelt)的(GA60: 87)？提出這問題的同時，海德格也提示了後來在《存有與時間》終將被高度發展的存有學概念「共同世界」；在這裡他強調一種與形上學不同的世界概念，那不是容納著所有存有者的空間，而是我在此中遭遇、被賦予的一切，我與世界並非永恆完滿的關係，而是我處於種種處境中，與其他存有者相邂逅。那麼什麼又是處境？

簡單交代《保祿致得撒洛尼前書》書寫的歷史後，海德格說，他將在這裡停下，不再分析此信寫就的「客觀歷史」，他將走向「實踐性歷史」，轉向書寫此信時的保祿自身的實際性生命體驗，也就是轉向「處境」：

「處境」在這裡是作為現象學用語被使用的，它將不被使用在客觀的關係脈絡中(也不是像「境況」[Lage]那種歷史用法；例如：致命處境或境況)。「處境」對我們來說，是屬於某種實踐性的理解之物，它不展示出任何合乎秩序的東西。各種處境的多樣性、或者在單一處境之內的多樣性，都不能被掌握為合秩序關係(Ordnungszusammenhang)。同樣地，一個處境的結果絕非合乎秩序的結果(可比較柏格森(Bergson)的「具體之綿延」[durée concrète])。一個處境的越界(Ausgrenzung)之問題，是獨立於客觀歷史片段、一個歷史時期或時代之規定之外的(GA60: 90-91)。

境況於是表示我們生存於世的實際性生命體驗，在這裡合乎秩序、規則或者客觀狀態的思考皆不合用，處境是一種特殊的生命時刻，處於此時刻中，個人與他所熟悉的一切分開，或者說，處於特殊狀態下，跨越了一切合乎秩序者。所謂合乎秩序者是什麼？海德格在此點名了德國觀念論對主體(乃至主體一

客體關係)的堅持，認為觀念論者使處境的多樣性單一化了，例如費希特承接了康德，主張所有非我者都由我設定，因此外於我的祇是源自主體的「非我性」(Nichtichlichkeit)，而非實際性的生命(GA60: 91)。所謂實際性生命乃是各種突然迸裂的體驗之總和，之中充滿了各種異質性。在此海德格企圖超越同質性(Homogenität)的思考，他說處境在語言中常被理解為某種靜止的狀態，那是錯的；但那並不表示它是某種動態的狀態，因為動態通常也被理解為某連綿流動的現象，那就是一種持續的常態，因此，不管是對處境靜態的或動態的理解，都是合乎秩序的、也因而總是同質性。處境真正的涵義在於，它超越了靜態/動態理解的架構之外，時間只能在這種突然迸裂的處境中、在這種實際性的生命中獲得；異質性遠比同質性更源初，處境的動態、靜態特性只能從實際性生命自身來理解(GA60: 92)。

再回到開始的問題：保祿處於何等處境中寫信此信？這個處境對他的生命意義有何影響？當時保祿是在受到異教徒逼迫、甚至有生命危險的情況下寫下此呼籲得撒洛尼人信仰要堅定的信，他與信徒們一同期待著耶穌的再臨(Perusie)：「那樣的痛楚形成了保祿的本真的處境，由此他的生命中的每一瞬間才被確定(GA60: 98)」。然而耶穌何時再臨？保祿不作預言、不回答「何時」(Wann)的問題，他祇是說，「至那時候與瞬間，不需要給你們寫什麼」。為什麼他不預言？因為耶穌何時再臨並非一個「認知」的問題，而是我們必須在實際性的生命體驗中親自去期待與感受，所以保祿不說「何時主再來」，也不說「我不知道何時主將在來」，而祇是說，至那時「你們將確切知道」，因為信徒們將在實際生命中親自進入那一瞬間(GA60: 102-103)。這裡將出現另一概念，海德格發現了時機(Kairos)¹⁰—時機是與時間(Chronos)區分出來的，時間是一般的紀年時間，而時機乃「醒寤」的「適當時機」。這概念是在形容耶穌基督重臨人世的時刻，保祿否認了那樣的時刻能夠以紀元時間的概念掌握，他說「你們原確實知道，主的日子要像夜間盜賊一樣來到」，因此信徒無法確切知道基督何時降臨，信徒只知道主的日子如夜間盜賊，無來臨的徵兆可尋，信徒

10 或者按孫周興譯法是「恩典時刻」，見(Lehmann 2001: 46-47).

能作的只是在現實生活經驗中保持清醒，以不錯過、或耽誤那一刻。保祿說，「但是你們，弟兄們，你們不應處於黑暗中，以致那些日子像盜賊一樣襲擊你們；你們眾人都是光明之子和白日之子；我們不屬於黑夜，也不屬於黑暗。所以我們不當像其他的人一樣貪睡，卻當醒寤、清醒」。¹¹清醒，因而才產生了純真而屬己的時間性，所以保祿呼得撒洛尼人為「不睡者」(die Entschlafenen) (GA60: 138)。¹²

至此海德格發展了一種決斷的思想：人能處於一種處境中，這種處境是完全脫離尋常秩序、規則的，是超出客觀歷史之外的絕對時刻，那一時刻就是「時機」。時機無法「被期望」或「被把握」，否則耶穌再臨的絕對的突發性和不可支配性就會被打破，而祇是人可以在將來期待的一種確定性的、被保障的、可以客觀化的「再現」(Repräsentation)而已(Lehmann 2001: 47)。所以可以說這種決斷是無任何前提的，決斷的內容、後果也無法被常規保證。然而這種決斷論卻不應與齊克果的絕對主體色彩混淆，因為海德格著重實際性生命經驗。¹³

第三節、實際性詮釋學

決斷、實際生活在之後幾年遂繼續發展為海德格講課的重心。1923年夏季班海德格開授一門《存有學》(Ontologie)的課程，其講課內容後來集結成書作為全集第63卷出版，本書的副標題是《實際性之詮釋學》(*Hermeneutik der Faktizität*)。書中海德格提出了存有學的原型。他說：「我記得，1923年夏季我使用這個標題……，當時我開始了《存有與時間》的最初構思。(GA12: 90；我的刪節)」在講課中海德格重新思考了詮釋學哲學史關於存有的概念，並提出日常生活平均狀態，強調存有者應從此平均狀態出發，去詮釋自己，創造屬己的

11 這些經文的翻譯，都照海德格自希臘文的德譯，而與現行中文聖經譯本有所出入。

12 相關討論可以見(Pöggeler 1989: 24-31)；(Lehmann 2001)；(項退結 2001: 24-25)。

13 就是在這一點上，Lehmann認為Bultmann的決斷詮釋是非歷史的，帶有過多費希特唯心主義色彩的，因而誤解了海德格(Lehmann 2001: 51)。

存有。這種詮釋與創造，其實就是不斷讓自身處於不自在(*umheimlich*)的狀態中，去超越、更動原來自身之所是，投設到一新的存有狀態，這就是決斷。

海德格原本 1923 年的計畫是開設一門「邏輯學」(*Logik*)，然而最後他選擇了「存有學」。因為，邏輯學也勢必探問存有問題。在古希臘那裡，邏輯是作為詮釋的「邏格斯」(*λόγος*) (“discourse” about being)，是與存有問題分不開的，也因此邏輯學的探討說到底還是對存有的探討。於是原來應該是邏輯學的課程，便轉成了存有學的講授。

海德格喜愛改造舊有哲學詞語，重新加以思考，挖掘(*ab-bauen*)，再賦予新意義。在此他透過對「邏輯學」的重新詮釋，讓邏輯學等同於存有學。然而談存有學會有一個風險，可能會被誤會為士林哲學所談的本體論(*GA63:1*)，因而海德格也重新鍛造、拆解 *Ontologie* 的意義，使之脫離傳統哲學的思索，而進入新的意涵。新的 *Ontologie* 的意涵就是：「存有之學」(*GA63: 1*)，因為 *Ontologie* 在希臘文的字根即是存有(*ov*)，這本來就是一般地思索存有的學問，而非如後來對 *Ontologie* 的定義是「對象之學」(*Gegenstandstheorie*)(*GA63: 2*)。對存有學的誤解可能會造成我們只把注意力放在對象的探討上，只發展出單獨的自然或文化科學，使得學科或理論僅具毫無差異的理義 (*indifferentes theoretisches Meinen*)，在這意義上理解出的世界也絕非此有所棲身的那個展露存有可能的世界，從而存有者無法追問關鍵性的哲學問題—此有之如何。所以海德格說，根本的問題就在存有學，「由之後將探討的基本主題及其處理方式而來的課程名稱就是：實際性之詮釋學(*GA63: 3*)」。

存有論談的是存有，而實際性即是存有的狀態：「實際性是對於『我們的』『屬己的』(*eigenen*)此有之存在特徵的指稱。更確切地說這是意味著：在每一狀態中的每一時刻的(*jeweilig*)這此在(『每一狀態的每一時刻性』(*Jeweilichkeit*)之現象：參看：逗留(*Verweilen*)、停駐(*Nichtweglaufen*)、棲居存有(*Da-bei*)、在彼存有(*Da-sein*))，只要它是依照著其存有方式(*seinsmäßig*)，在其存有特徵中存有於彼的。(GA63: 7)」*Jeweilichkeit* 這個字由 *je*(每)與 *Weile*(短暫的時刻)組合而成，海德格以此字來表示此在的存在特徵。此在不是年年日日

都以一模一樣的方式存有，而是會在每一不同的狀況，在每個不同的時刻，以不同樣式存有著，這也就是「實際性」的意義。人於世中存有，會遭遇各種「事實」，作出各種應變，這存有是動態的發展，永不停固下來，海德格稱之為「存有之如何」(ein Wie des Seins)，此在去把握自身，使自己不斷蛻變，這「如何」能開啟並劃出那最屬於此在的此地/彼地/此時/彼時(da)，而不是讓此在作為「什麼」(Was)就此固定下來。正因為此有是「如何」而非「什麼」，此有不會有唯一的本質，因而可以去指出各種可能的「醒寤」的道路(Anzeige des Weges des möglichen Wachseins)，不會在某種單獨的對立狀態(Gegensetzung)中(例如主體與對象這樣的對立)。此有不再扮演著傳統德國觀念論中對立於對象的「意識」(Bewußtsein)的角色，而能是最屬己、最真實的醒寤的存有者，這種存有者活生生地存在於世界中，能清楚道出其存有方式與特徵(GA63: 7)——由這一段已經能見到海德格如何受神學中的時機與醒寤概念影響，但同時又不同於前述神學式的概念。此有雖然不等待耶穌，但是他等待著一種本真的可能性，他必須在眾人沉陷非屬己狀態中時，尋求真正的存有。

可是，此有又如何從「什麼」跨至「如何」呢？必須詮釋，詮釋指的不是一種對文字的讀解，而是在存有意義上向世界發問而走上真理的道路。存有學於是在這一點上與詮釋(Auslegung)相關，此有必須能道出(Ausdrücklichkeit)。海德格在引出實際性概念後，接著梳理了詮釋學歷史，更進一步說明此有之實際性與詮釋之關係。

「詮釋學應是指明介入、逼近、通向、提問、及解釋實際性的一體的方式(GA63: 9)。」在希臘哲學中，詮釋原指「使知道」(Kundgabe)，「使差異者(Unterschied)被說出而附加於並關連於共同者」，附加於共同者(the common)即是溝通(communicate; mitteilen)。這種「使知道」並非理論上的見解，而是「意欲、願望及其他，存有、生存」(GA63: 10)，這是一種全面的、生命態度之詮釋，但是到了十七世紀後詮釋學已經不再是詮釋(Auslegung)，而僅僅是「詮釋的條件、對象、手段、溝通及實踐性的應用之學說」(GA63:13)。到Schleiermacher時詮釋原具有的生命意義，被簡化為僅是「理解的技藝」，後來

Dilthey 的詮釋學也在這方面繼承 Schleiermacher 的概念，關注著「理解的規則之形成」。海德格的詮釋學是在反對上述詮釋學意義中發展的，他認為詮釋學應該是「實際性的自我詮釋」一而事實上自我詮釋(Selbstausslegung)即是帶出(aus-legen)自我—「在詮釋學中為此有發展出的是自我理解的變化與存有的可能性(GA63:15)」。

正如前述此有會醒悟，醒悟的過程即是自己詮釋、理解、把握自己是什麼，這就是詮釋學的功能。此有的最屬己的可能性必須在不斷詮釋、不斷掌握其「如何」中獲得。這種詮釋絕非僅是理解的技藝，而是生命的全面介入，也不是胡賽爾現象學強調去意向某物的「意向性」(Intentionalität)。¹⁴此種醒悟、全面介入，正道出了詮釋學的激進之處：我們可以以詮釋學不斷進入問題(Frageeinsatz)(GA63:16)，去更激進地提問，使我們的狀態(Stand)持續開展，而無需受傳統的對「人」的理念引導(GA63:17)。這已然是決斷的意義，此有轉變了，詮釋學使此有投身(einsetzt)此世，不斷提問，而能轉化出新的時間與空間意義。此有的真正激進的詮釋於是能成為一種事件，它創造了最屬此有的歷史。

這裡必須注意的是，即使海德格在這裡並沒有重提前面幾年他所講課的內容，並不代表海德格從神學步到詮釋學的過程是一次絕對的斷裂，兩種不同思路之間仍然有清楚的互通：那就是都在企圖克服主體性問題的同時，呼籲著異

14 Eric Sean Nelson 便認為，正是因為強調實際性的理解，使海德格脫離了胡賽爾現象學僅注重意向性的不足。理解作為人類存有的構成要素，絕不僅僅是對其周遭世界的意向性施為(the enactment of intentionality)而已，對周遭世界的施為必然會對意向性暴露出其界限與斷裂，這也就是海德格不斷描述的那些「界限體驗」(limitexperience)，諸如焦慮、無聊以及向死。意識在這些「不自在」體驗(Unheimlichkeit)絕非只是對某物的意識而已，自我(the self)在這個意識的自我確定性中無法找到安全的棲身之處，因為此有必然是憂心地甚至焦慮地存有於世界中，此有永遠與其境遇實踐(situational praxis)相關連(Nelson 2001)。另外，汪文聖指明了，胡賽爾的意向性是先賦予在主體的經驗上的，而物質世界則成為具意向性的主體之陌生的他物；海德格與此相反，主張主體與世界之關係乃處於一合乎「存有」之「態度關係」(Sich Verhalten)中，他不願落入意向性的主客兩立關係，而視意向性與被意向者為互屬之結構整體，被意向者不只是一被觀察的物，它更存在於此被觀察的整個狀態方式之中。因而與胡賽爾在主體的立場上已分道揚鑣。汪文聖更指出，胡賽爾漸遠離去問「如何」(Wie)，而多注意去問「何者」(Was)，由《存有學》中海德格探討「存有之如何」正可佐證此說法。關於胡賽爾意向性理論與海德格相應的批判，見(汪文聖 1997)。另外，Agamben 也明確指出，胡賽爾的意向性設置了主客體關係，那正是海德格的實際性所欲超越的(Agamben 1999: 186-187)。

質性。實際性詮釋學依然呼應著《宗教生命現象學》中的思想，要求一種絕對的處境下的醒寤，並且這種處境是絕對落於秩序之外、而無法在我慣常的生活中完全安置那樣的處境，然而那也不是一種完全虛浮的決斷，那必須建立在存有者的當下，但決斷之內容或後果卻不由當下推展而出，正如基督之再臨並不會是信徒能夠掌握的事件。他指出：「詮釋在『今日』展開，也就是，在特定的平均的可理解性中，由此哲學才活著，並且哲學也將反述回這種可理解性。……實際性的可理解性之範圍事先無法、也從未能夠被計算出。(GA63: 17)」

「特定的當下的可理解性」也就是我們此時此地所生存的實際狀態，哲學必然是在這時記得經驗中才產生、並且哲學的作用對象也是這實際的生存經驗，海德格並斷言，「哲學並沒有去關切普遍的人性與文化的任務，沒有一勞永逸地使後代免於去追問之操煩的任務，或者去妨礙[後代]而得到錯誤的有效宣稱。哲學只作為它的『時代』的哲學，才能是其所是。『時間性』。此刻存有(Jetztsein)之如何，也就是此有起作用之處。(GA63: 18)」此有並非超越時間之外的，他呼應著決斷論中的「瞬間」概念，然而此有卻又必須醒寤在時間之外、等待著一種無可預期的、時間之外的來臨者。這如何可能？關鍵就在於海德格區分了流俗的時間與本真的時間性，而詮釋學的作用就在當下的尋常時空裡，思考「帶出自身」的可能性。

第四節、時間性與死亡

談實際性必離不開時間。海德格對實際性的另一說法即是：作為存有於其特殊時間點上的短暫時刻的此有的實際性(GA63: 29)，由此可知此有的實際性存有狀態與時間緊密關連。在《存有學》中對時間的描述極短，但已經可以見出日後在《存有與時間》中所佔的重要地位。時間可以分為一般的世俗時間，以及存有時間，一般世俗時間即日常使用的鐘錶日曆時間，而存有時間是牽連於此有之在世存有的剎那。存有時間之發生，是在此有於世中操煩時、投設自身時，這是一種本真的「瞬間」，在那一瞬間，世俗的與非本真的時間「未

來」與「過去」被「現在」「融攝」起來，那本真的瞬間被擴大，此時存有者便可以體驗生活全部、整體生命甚至存有本身，幾如處於「剎那間的永恆」之中(汪文聖 2002)。

這種本真的瞬間是對立於傳統時間而被提出的。傳統形上學將時間視為永恆的，柏拉圖就把一切的時間點都視為對於永恆的副本，因此哲學一直賦予時間永恆性。海德格將這種時間概念稱為「在場形上學」，其時間概念是由所有的「當下」串連起來所綿延出的，因而時間是永恆的「在場」，未來是尚未來到的在場，而過去是已經發生的在場；他曾以「時鐘」來比喻流俗的時間概念，流俗的時間觀把時間視為每一個被計算到的此刻的累積，如同時鐘指針走到哪裡時間就在哪裡，因而時間被理解為在每一個「當下」中顯示出來的「當下時間」(Jetzt-Zeit)(SuZ: 421)。這種時間是一種平整式的時間，因為它由無數的當下綿延而成，於是成為一種從當下出發的永恆的在場狀態。海德格拒絕了這種永恆性時間，一方面，他認為如果時間的意義必須在永恆中才能找到，那麼我們就必須以永恆作為起點來思考時間，然而要從這樣的出發點去理解時間，則預設了前提：我們已經能適當地掌握永恆(Heidegger 1995)；然而那勢必將我們放在一個絕對主體的位置，否則我們不能看到永恆的全貌，也無法由此為出發點掌握時間。這是黑格爾的作法，卻不是海德格的。另一方面，他批評那樣的時間觀把時間理解為「當下的序列」，是以平整化的方式(nivellierende)遮蔽了世界時間—那我們所為之操煩忙碌的世界時間，在之中原來可以顯見的此有之存有可能性遂被遮蔽(SuZ: 422)。

海德格批判這種在場形上學之時間，而主張由有限的存有者(或者說存有者的有限性)出發去理解時間，他將這樣的時間稱為「時間性」(Zeitlichkeit)。

時間性是除了是《存有與時間》第二部分的核心內容，並且也是第一部份的出發點。海德格在時間性上，規定了此有的存有可能，並且以該書第一部份(被命名為〈在時間性上詮釋此有，並闡釋時間作為追問存有之問題的超越性視域〉)來闡明此種可能性如何能達成。如果我們跟隨著傳統的在場形上學去理解時間—「此時，然後是彼時」—則時間將成為不斷出現的「現成物」

(vorhandenen)之序列(SuZ: 422)。此有在這種時間裡也僅能作為「現成」存有者，而現成存有(Vorhandensein)是不合於此有的本質存有方式的(SuZ: 42)。因此我們必須放棄從傳統的時間出發來思索存有，而必須在時間性上著手。海德格這麼規定時間性與此有的關係：「此有的生存狀態的源始存有根基就是時間性(SuZ: 234)」，由此可知此有只在時間性裡才達到屬己之存有，而「此有之時間性構出了『時間計算』(Zeitrechnung).....由此發展出了日常的一流俗的時間理解，而這發展成了傳統的時間概念(SuZ: 235)」。因此時間性可以說是源始的時間，是時間的本質，常人理解的時間是從時間性而來，而真正的時間應當是在流俗時間之先的「存有論之時間」。

於 1924 年舉行於馬堡大學神學系的演講〈時間的概念〉(Der Begriff der Zeit)中，海德格發展了這樣的存有論之時間。這個演講從時間出發，提出了後來在《存有與時間》中此有如何從在世存有、與他人共存、詮釋與語言之重要、向來屬我性、常人、操煩等等層層相扣的概念；演講中他首先區分了神學的時間、受愛因斯坦相對論影響的當代物理學定義的時間、流俗的時間與哲學的時間，神學將時間定義為永恆(Ewigkeit)，愛因斯坦影響下的物理學將空間與時間都視為「本身並不存在，而只是在一連串自身發生的事件中才出現，因此沒有絕對的時間，也沒有絕對的同時性(Gleichzeitigkeit)」，流俗的時間則在時間測量中(多久、何時、從何時到何時)定義時間，如時鐘，而以上這些時間未能真正掌握時間本質，海德格認為必須把時間規定為此有，「時間就是此有」，從此有出發去思考存有者與時間的關係，進而把所有此有的生存結構與時間扣連在一起思考，才能理會時間本質；存有論以「如何」(Wie)之問法取代了「什麼」(Was)的問法，不到時間之外的上帝、永恆、事件發生、或者時鐘中尋找時間，而是「依時間本身談論時間」(von der Zeit zeitlich reden)，這是一種回到實事本身的方法，更進一步說，傳統對時間的追問是「時間是什麼？」，應在對於「如何」的探問中被改問為「時間是誰？」，更甚至確切地問：我們自身是時間嗎？再更進一步問：我是我的時間嗎(bin ich meine Zeit?)(GA64:

125)?¹⁵

由前面海德格對宗教體驗的瞬間決斷之討論，到這裡的非永恆之此有時間，都在提出一種非普遍性的、單一的時間概念。此有關切的是「我的時間」，以及我如何在我的時間中生存？而非關切一種普遍的、科學中被證明、定義的時間。而這種屬己的時間性，與死亡，又與此有之決斷有何關係？《存有與時間》第 65 節，海德格分析了此有的過去、現在、將來，以揭示時間性作為煩憂(Sorge)的存有意義。「已經(Schon)意指存在者在生存論上的具有時間性的存在意義，這存有者只要存在，就向來已是被拋的東西(SuZ: 328)」，此有被拋入世中，在它之前已有「已經」，此有作為這種被拋的存有者，必然以煩憂與世界發生關連。而煩憂是向死存有(Sein zum Tode)(SuZ: 329)，這是一種先行的決斷(vorlaufende Entschlossenheit)。存有者在死亡未來之前，先行領受到最屬己的死亡的可能性，而此種先行能使此有發覺自我原來陷溺於人們之中，因而能作出決斷，脫離陷溺狀態(SuZ: 266)。

海德格曾區分出不同的死亡狀態，動物與人不同，只有人能夠達致本真的死亡，人能感受自己的有限，感受自己的死亡，因而能在現世中投設自己。如果沒有感受到死亡，人可能會如螻蛄動物一般生活著，毫不反省，對自己的存有意義從不追問，只知人云亦云，過著大家都過的生活，喜愛大家都喜愛的事物(SuZ: 126-127)。向死，則能決斷自身，使自身從常人中脫穎而出。

每日生活的毫無殊異，這樣的時間性海德格稱之「每日性」(Alltäglichkeit)：「每日性是此有時間性的特徵(先行概念)。歸屬於每日性的是此有的特定的平均狀態，「常人」(GA63:85)。」每日性與「平均狀態」(Durchschnittlichkeit)的概念緊連，海德格由此去討論在日常生活世界中的存有

15 海德格這篇演講因為是在神學院舉行，所以他主要分析神學的時間概念，進而對比出自己的存有時間，然而應加注意的是，海德格未區分希臘哲學與基督教的時間概念，而都將這些時間歸為對永恆的想像；但這種神學時間事實上並不代表整個西方傳統的時間思想，Agamben〈時間與歷史〉(Time and History)一文便分析了整個西方傳統的時間概念之變化，從希臘羅馬的循環式時間，歷經基督教的線性時間、諾思替教(Gnosticism)、斯多葛派的靈性式的斷裂式時間、十八世紀後世俗化的線性時間、黑格爾與馬克思主義的將歷史作為整體把握的時間思想、現代海德格、本雅明在例外的處境中理解一種本真時間的可能性，這些脈絡的引入將更能豐富海德格的時間批判，以及更精確發現存有時間在流俗時間中的差異性。見(Agamben 1993: 91-105)。

者之日常生活狀態是如何，並且應該要有何種不一樣的存有方式。由實際性、每日平均狀態的決斷而來，此有僅有「存有之如何」(ein Wie des Seins)—此在去把握自身，使自己不斷蛻變，這「如何」能開啟並劃出那最屬於此在的此地/彼地/此時/彼時(da)—而不是讓此在作為「什麼」(Was)就此固定下來。

海德格要的不是長久的但卻無變化的時間流逝，而是每一時刻都能作為一新的起點，發展出新的自我存有狀態。生活在平均狀態下而不探問自己的存有意義，不去開發存有的最大可能，是他所批評的「遺忘」(Vergessenheit; oblivion)狀態，也使得自己僅是「常人」，只能在閒談、模稜兩可、好奇中遺忘自己的本真狀態。

第五節、決斷

一、事件、爭執與斷裂

何謂決斷？在海德格哲學中，是 entschliessen(名詞是 Entschlossenheit)。entschliessen 原意指打開、解閉(to open, unlock)，而從 16 世紀開始作反身動詞 sich entschliessen 用時，即指「決定，作成決定」(to decide, reach a decision)；另外一個字是 erschliessen，意指「開展」(to disclose, open) (Inwood 1999: 186)。海德格在使用決斷的概念時，是與開展相關連的，決斷使此有原來的存在狀態進入新的開展。此有生存於此世，往往將此世界視為異己之物，世界中的其他存有者也僅僅是常人(das Man)而非共同存在(Mitsein)，與常人之對談並非真正的詮釋與溝通，而僅僅是「閒言」(Gerede)；以這樣「陷溺」(Verfallen)狀態存有著的此有，只知人云亦云、只知好奇(Neugier)而不知理解、只有模稜兩可(Zweideutigkeit)而無真義。此有必須在這種陷溺中決斷自身，必須脫離常人之境況，進入新的開展，「當下最屬己的此有可能向這種境況發出召喚，這召喚只能以決斷的方式加以領會」(SuZ: 297)。此有此時以新的方式開顯揭示了自己，也就是揭示其不自在(Umheimlichkeit)、憂懼及獨特性。

海德格的決斷必須與他的「歸屬事件」(Ereignis; event, enownment)¹⁶概念放在一起看。海德格對歸屬事件的定義是：「看到，亦即在看見時呼喚到自己眼前，使屬於自己(er-äugen, d.h. Erblicken, im Blicken zu sich rufen, aneignen)。」另外「歸屬事件」也有捨棄自己的事件(Ent-eignis)這一層意義。此有預見尚非現前的自己，召喚並使屬於自己，而這即是捨棄當下自己之所是。此有作的決斷與歸屬事件之發生是互屬的(項退結 2001: 150-151)。此有創造事件，但是事件也拉扯著此有，將此有拉到更不自在之處。在《存有學》中有一個字 Vollzug(GA63:10;14)，英文譯成完成(accomplishment; enactment;或也譯為 fullfillment, carrying out, performance)，這字與拉扯(ziehen)有相同字根，因而可以解釋為「從可能性拉扯，進入完滿(voll)實現」。這種由未完滿的充滿可能性狀態拉進完滿的實踐的想法，在後來〈論人道主義書信〉中又被海德格重申了一次：「行動的本質就是完成。完成指的是展開某事物以進入其本質的充滿，不斷帶領它向前進入其充滿—此即創造(producere)(GA9: 313)。」據 van Buren 的解釋，海德格在此談論的完成與創造，其實就足以證明早期的海德格也有被認為是晚年時才出現的「歸屬事件」思想。因為這種拉扯、創造，是此有居住於世界中「時間化」(temporalizes)自己的方式，這種不斷進行著時間化的此有，是「處境式的我」、「歷史性的我」(或者以《存有學》的話說，「實際性的我」)不斷去將某尚待被實現的事物「完成」、歸屬於我，使我自身由現在之所是創造到一新狀態(van Buren 1994: 271-272)。決斷於是一種邊緣概念，它屬於存有者，但是它又必須發生後存有者才能「是」自己。這裡似乎呼應著神學式決斷的神蹟思想—決斷，而後才開展出自己；決斷，而後我才重生(因為我能在恩典時刻裡迎接主的到來)。

因而決斷可被視為是將自己帶入一個完全異質的空間，此有的過去之屬性、特徵、被投擲的一切被接受了，而在這基礎上投設(或者說，拉扯)自己到一個截然不同的存有狀態，此有因為轉變了，其在此世存有的「世界」也成為完

16 Ereignis 在海德格晚期是關鍵概念，在之後敘述海德格的科技、藝術思想時我們將再次深入此概念，並將之翻譯為「本有」，因為晚期的海德格著重探索存有發生之歷史。但在討論決斷論時，因為海德格並未著重於存有歷史之探討，而是強調歸屬自我之意義，為顧及文意在此翻譯為歸屬事件。

全不同，而非傳統哲學的不變的世界(客體)範疇。若以 Lacoue-Labarthe 的說法，這種事件與決斷是歷史的，卻不是傳統我們所認知的那種歷史事件(由歷史而來)，而是事件本身就「創造歷史，介入歷史以及開展另一段歷史，又或者取消(unmakes)所有歷史」(Lacoue-Labarthe 1990: 5)。德希達曾將事件理解為斷裂(rupture)與重現(redoubling)(Derrida 1978: 278-280)，斷裂即是結構的中心已經不在，或者說，傳統哲學不斷探求的起源(arche)散逸了，結構不再是具中心與連續性的結構，中心不斷地替換著中心，每一次中心的替換都將形成新的結構，這是新的重現可是卻非完全的複製。海德格的事件可以由此理解，決斷是斷裂，但是也是帶有差異的重現，藉由斷裂決斷可以創造歷史，但決斷也是重現，是將自身詮釋為一個存有意義已然不同的自身。因此，決斷其實是一種非本質性思想，所有的結構、體系都是常態、秩序、規則，而發生在決斷之後，也就是，先有處境的發生，先有差異性，然後才生出同一性；決斷發生的場所，沒有可預見的選項、可期待的後果，只有差異性不斷被製造出來(因此決斷不是選擇)。在《形上學導論》中，海德格引用了赫拉克里特(Heraklit)殘篇第 53 條，「爭執(Auseinandersetzung)雖是萬物(在場者)之創造者(使其湧現)，但也是發揮主權力的保衛者(waltender Bewahrer)。它使一些人顯現為神，使其他人顯現為人，將一些人標製為(her[aus]stellen)奴隸，卻將其他人標製為自由人」¹⁷，說明了世界如何地是差異而非同一的：

這裡所稱的爭執(Πόλεμος; polemos)是一種先於一切神與人而發揮主權力的衝突，而非按人類方式的戰爭。那被赫拉克里特思想著的鬥爭，才首先使本質存有者在對抗中對立起來，使地位、身份、等級能於在場中發生，在這樣的對立中鴻溝、差距、寬度、與裂縫被打開，在這樣的爭執對立(Aus-einandersetzung)裡，世界於是產生。(這種爭執對立既不拆開、也不毀壞統一[Einheit]，它造成了這個統一，即聚集[Sammlung; 邏格斯 λόγος])，爭執(Πόλεμος)與邏格斯(λόγος)是同樣的東西(GA40: 66)。

由此可以看到海德格的決斷是落在一個充滿爭執與衝突的空間中。沒有任何「統一」能夠先於爭執存在著，沒有任何一種完整的結構能在爭執之先存

17 本句的原文 Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστί, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. 一般被翻譯為戰爭是萬物之父，也是萬物之主權者。它使一些人成為神，使一些人成為人，使一些人成為奴隸，使一些人成為自由人(Heidegger 2005: 61)。海德格以非常特殊方式作出了不一樣的翻譯。

在，因為爭執才是更源初的前提。海德格這裡的思考類似施密特在《政治的概念》中所揭示的「政治性」。對施密特來說當代的國家學說都失去了政治的特色，而祇是專注於行政事務，政治不應該等同於國家學，政治有自己的判準、自己的特徵，而最大的特徵就是敵對性，因而政治就是「敵友之劃分」(Schmitt 1996: 26)，這不是一種美學、道德上的判定，而是純粹政治的。施密特說戰爭(polemos)是最極端的可能性，正是戰爭徹底使敵我關係暴露。這裡的戰爭不應理解為戰場上的打打殺殺，而應視為一種敵意，那也就是海德格翻譯為「爭執」者。這概念呼應著海德格說的差異性優先於同一性、世界只有在對立之後才能產生，或者說「開展」(erschließen)。決斷就是在衝突與鬥爭中創出統一來，就是在不可能性裡創出可能性。

二、決斷論的政治意涵—與施密特的對照

如何將迄今為止海德格從神學行至詮釋學、存有學中發展出來的決斷概念，以政治哲學的角度詮釋？首先必須問，這樣的解釋有意義嗎？其次必須問，如果有意義，又該如何解釋？

海德格本人否認他自己的哲學祇是一種社會哲學。1969年的一次採訪中，訪問者 Richard Wisser 提出哲學負有社會改造任務已經是當下的時代精神，哲學被認為必須與社會或共處(mitmenschlich)層面相關連，海德格明確地說，「在這種意義下，我們無法談論哲學的社會責任」：

如果你要回答這個問題，你必須先問：「什麼是社會？」並且必須在此深思，今日的社會僅僅是現代主體性的絕對化而已，從這層次上，一種能超克主體性的哲學，根本無從談起(GA16: 702-703)。

哲學家們不斷受到批評，說哲學無能於社會改革，因此產生了行動的焦慮，極力想將哲學與公共事務銜接，然而卻忘記了哲學本身最根本的源流，海德格稱這種忘記為「存有的遺忘」，並提出，我們應當先問什麼是社會，而後才有改造社會的問題，又或者說，我們應當先思及存有學，而後才有社會學(或

政治學)的問題。海德格確實知道，哲學家們遭受來自馬克思的嚴厲批判：「哲學家們祇是以不同方式解釋了世界，而問題在於改變世界。」可是他接著質問：「在引用並且遵循這句話時，人們忽略了，世界的改變的前提是：世界想像(Weltvorstellung)的改變，而世界想像要能被獲得，人們就必須充分地解釋世界(GA16: 703)。」因此，我們可以說海德格的存有學雖然不是一種狹隘意義上的政治哲學或社會哲學—海德格本人也拒絕成為落於此意義上的思想家—他卻在更源初的意義上是政治的，因為他點出了政治的被忽略的前提，在「批判」的意義上以存有學方式為社會的構成重新解釋其前提與可能性。在《存有與時間》裡他區分了存有學的(ontologisch)與存有者的(ontisch)兩種不同層次的思想，存有者層次上的就是遺忘了這門學科之所以能夠成立的前提，或者說遺忘了存有，「政治」亦屬於這層次上的學科(SuZ: 16)。由此可知，海德格的基本存有學仍然試圖透過重新解釋思想史來達到改造功能—祇是並非改造社會，而是改造我們問問題的方式、我們的思想形成的模式以及現今學科之間的界線。借用當代後結構主義者的詞彙，海德格的哲學並非是一種「政治」(la politique)哲學—如果哲學祇是致力於改變社會，而忽略了去暴露社會構成的前提、邏輯與可能性的話—但卻是一種「政治的」(le politique)哲學—因為他追蹤了哲學的界限與耗盡，指出了哲學對解釋當代社會的無能為力，並且提出了社會總是建立在主體性的形上學邏輯之中。海德格從「政治」退卻(retreat)，但也重新提出了(re-treat)社會得以成立之前提的政治性問題。¹⁸

如果承認海德格的哲學可以是政治的，那麼迄今為止我們所展現出來的早期海德格的決斷論又與這樣的政治有何關係？對照與海德格同一時代的思想家施密特(Carl Schmitt)所提出的決斷論，或可有助我們釐清海德格政治意涵。選擇施密特，不僅僅因為他與海德格同處於一個時代與政治社會環境下，不僅僅因為他們隸屬於同樣的德國知識傳統¹⁹，在本文脈絡下更重要的是，他們都在神學的脈絡下思考政治問題。當施密特宣稱「現代國家理論中的所有重要概念都

18 關於政治/政治性、退卻/重提的詞語用法，可見(Sparks 1997)

19 哈伯瑪斯在對庸俗大眾社會的批判之意義上稱他們同屬於德國的仕紳階級(German mandarins)(Habermas 1992b: 190-191)，但是我認為在思想史上比較重要的定位是，他們都是反出德國新康德主義的「處境論」者。

是世俗化了的神學概念」(Schmitt 1985b: 36)，因而政治必然從神學而來時，我們是否也能將海德格的神學世俗化，用以得出某種政治的思考？

施密特之政治神學論戰的對象是自由主義、無神論者、無政府主義者甚至新教神學。他指出，新教神學將上帝非政治化(也就是將上帝視為完全的他者)，正如政治自由主義將國家與政治視為完全的他者一樣，然而這些「非政治化」的企圖，本身就已經是政治的動作：「我們已經承認政治就是全面的，因此我們知道對於某事乃是非政治的決斷，那總是一種政治的決斷，不管由誰、或出於什麼原因作出決斷。這也適用於某特定的神學究竟是政治的或非政治的神學這一問題。(Schmitt 1985b: 2)」因此對施密特來說，沒有什麼中立的、非政治的神學，更不可能有「非政治」的政治哲學(如自由主義)，政治隨著決斷的發生而發生，當我們宣稱自己是自由主義者、或者是新教徒，我們已然處於一種決斷狀態中。為了更清楚說明他的決斷與政治的關係，他引入「主權」的概念。

「主權者就是能夠決定例外狀態者」(Schmitt 1985b: 5)，施密特強調常規必然不僅作為純粹的常規存在著，必然伴隨著例外狀態，甚至例外狀態將成為更重要的、更根本的概念，只有例外狀態才是一種界限(borderline)概念，透過例外狀態，使常規得以在界限內成為可能。施密特並非在規範意義上說我們在法學上、政治上必須有例外狀態的，而是在現實意義中點出，這種狀態就是存在著，不管我們喜不喜歡，至於這種極端狀態能否從世界上根除，不是法學的考慮問題，而是形上學、哲學的問題(Schmitt 1985b: 7)。任何法律秩序，都建立在這種對例外狀態的決斷之上，法律的產生並非因規範，而是因為決斷。所以施密特主張，一切法律都是「處境法」(situational law)(Schmitt 1985b: 13)。

主權者對例外狀態的決斷，才使常規得以成立，這種決斷不受任何前提限制，必然來自絕對的界限之外。在神學中那如同神蹟，所有神學得以成立的前提都來自於此。這也是施密特將神學與政治並列思考的意義。當代的法治國家對他來說，都是「從世界上取消了神蹟的神學和形上學」(Schmitt 1985b: 36)，因為主權者的決斷在法治國意義下被排除。主權者的被架空、君主國向法治國

的發展，在思想史上的意義就是：十九世紀以來所有神學論、以及超驗論的思想都逐漸被消除，而新的正當性(legitimacy)概念被建立，也就是君主制的正當性概念被民主制取代，如備受施密特推崇的決斷論思想的代表及天主教的國家哲學家 Donoso Cortés 作出的判斷：1848 年之後傳統的正當性隨著君主制的消亡已經不在，而唯一的應對之道只有專政(dictatorship)，因為「權威，而不是真理制訂法律」(Schmitt 1985b: 51-52)。施密特在此似乎暗示著，專政才是民主時代的出路，那麼他是否就是一個鼓吹獨裁與法西斯的法學家？尚無法那麼快在理論上判定，因為他這裡的專政是相對於當時的民主而說的。他所批判的民主是當時的威瑪議會制，這種議會制的精神對他來說並不符合真正的民主，反而是有害民主精神的。議會制本來的吸引人之處就在它相對其他政治體系據說是「較少的邪惡」，德國的自由主義份子企圖以議會制來取代帝國制，以使政治領袖的出現能取得新的正當性，並且避免政治的「成事不足敗事有餘」(dilettantism)，但因為議會制基本原則是討論與公開，所以威瑪議會成為喋喋不休討論的場所，公共事務只能在政黨及其跟隨者之間妥協的結果，而政治，成為讓人無比反感的事務(Schmitt 1985a: 2-4)。他甚至直呼威瑪共和為「業餘者的政府」(Schmitt 1985a: 19)。施密特舉 Cortés 的說法指稱這樣的政治上的布爾喬亞為「討論的階級」(clasa discuditora)，他們只知把人類社會變成一個討論的俱樂部，藉不斷的討論來逃避責任、逃避決斷，這就是當時自由主義的狀況：

正如自由主義去討論、協商每一項政治細節，它也想將形上學真理消融在討論裡。自由主義的本質就是協商，一種小心翼翼的成效不彰的方法，期望著生死攸關的爭端與決定性的血戰能被轉化為議會的辯論並且使決斷被懸置在不休的討論中(Schmitt 1985b: 63)。

施密特有意地切割自由主義(議會制)與民主的連結，並說專政才是決斷。自由主義者設計了那樣的討論協商機制，以為透過這樣的議會便能夠為君主制結束後新時代的統治找尋正當性，殊不知在政治領域裡最重要的並非找尋正當性，而是決斷，而決斷便是專政，是突破無聊的常軌之外對例外狀態的界定(Schmitt 1985b: 66)。那才是民主真正能夠落實的關鍵。施密特指出了，民主其實也充滿了衝突、爭執，也不斷收編創造同質性時、排除著異質性，這些過程

完全是決斷的、且根本不合乎自由主義對民主的想像，而自由主義的假裝中立，正忽略了民主中的這種政治面向(Schmitt 1985a: 9)。

回到海德格，兩人的理論間有什麼關係？

施密特在 1933 年主動與海德格聯繫，寄了一本《政治的概念》給當時身為弗萊堡大學校長的海德格，海德格在同年 8 月 22 日回信，邀請他赴弗來堡大學重建法學系，並稱頌了施密特著作中對赫拉克里特(Heraklit)斷簡第 53 條的引用，而暗示兩人之間的思想有親近性：

您對赫拉克里特的引用使我特別高興，您沒有忘記主權者(βασιλεύς)²⁰，主權者才使這句話完整，如果我們作整體的解釋的話。這些年來我關於此真理概念已經給出了這樣的解釋—在斷簡第 53 條出現的顯現(εδείξε)與標製(ἐποίησε) (her[aus]stellen) (GA16: 156)。²¹

這裡提示了海德格與施密特之間的共通處在於主權者的概念。主權在施密特處是核心的概念，然而在海德格這裡卻是隱而不顯的，之前的理論中他從未提過主權的概念，這封信卻突然強調，是為了迎合施密特的學說嗎？或者是配合當時的政治環境下以學術方式喊出的「希特勒萬歲」？需注意的是，海德格強調的是必須作整體的解釋，因此光談主權是不行的，必須思考主權概念在整個理論脈絡中的角色。海德格未曾談過主權者，但是他確實深刻地闡述了決斷論，在施密特那裡決斷是與主權者完全扣合的，那麼，我們似乎可以得到這樣的結果：主權者對於海德格來說，正是扮演著決斷者的角色。而這種決斷，如海德格所提示的，是必須與他的此有與真理之關係作整體來解釋的。

就是在這一點上，兩人的理論有了不同。要釐清這一點，必須回到海德格自己討論赫拉克里特的脈絡中。如上節所述，海德格的赫拉克里特詮釋出現於《形上學導論》中，這裡海德格將真理與決斷連在一起，他說他將探討最源始者(Ursprünglichkeit)，而這個問題之提出，必要求著一種「跳躍」(Sprung)，那是一種沒有前提的、不知道答案的追問，那是面臨深淵(Ab-grund)的縱身一跳(Absprung)(GA40: 7-8)。這其實正是決斷。海德格繼續說，追問作為一種求知

20 這個字通常被翻譯為王、人民的領袖、首長，配合施密特的用詞譯為主權者。

21 海德格將 ἐποίησε 翻譯為 her[aus]stellen, herstellen 是製造, ausstellen 是標示出, 此處勉強翻為標製。

(Wissen-Wollen)：

誰求(will)，誰將他的整個此有置入意志(Willen)中，他就在決斷。決斷不推延任何事物，不逃避，而是就在那一瞬間行動，且絕不中斷；決斷不是單單決定要行動而已，而是關鍵的(entscheidende)²²行動之開端—那既先行掌握了、也徹底貫穿了所有的行動。求，就是決斷存有(Entschlossensein)。(求的本質在這裡是作為決斷被追溯的，可是決斷的本質是在於人類此有為了存有之澄明(Lichtung)的去—蔽(Entborgenheit)，而絕非為「登台演出」蓄積力量(GA40: 23)。

這裡出現了海德格特有的詞彙「去蔽」，那是等同於另一個字無蔽(Unverborgenheit)，也就是希臘文的 aletheia，通常這字被翻譯為真理(Wahrheit)。海德格將真理與去蔽連結，再將去蔽與決斷連結，他的決斷論發展至此於是與施密特的不同。施密特對真理問題沒有興趣，他的決斷論是絕對的無前提、也無目的的；而海德格的決斷者必須為了存有之澄明，必須為西方思想傳統的隱蔽不顯，揭開真理(是負起思想之任務的此有，而不是準備登台的表演者)。當時施密特與海德格雖然都呼籲著德國民族的優先性，但是海德格的想法是一種哲學的共同體—他曾拒絕對民族作出種族、血緣式的定義(GA38: 65-66)—當此有聚集為共同體時，共同體是「重演」(wieder-holen)此有的思想天命，共同體與真理相關，此有重演為共同體，是一種決斷，政治就在這裡生發。海德格在《形上學導論》最後解釋《安蒂哥妮》時，便對其中一句詩論及道路(πόρος)，將之解釋為「政體」(πόλις)，存有者作為創造者，在政體中成為歷史性的存有：

並非道路(πόρος)被提到，而是「政體」(πόλις)；並非在說所有的路進入存有者的範圍內，而是說人類自身此有的根基與場所，那所有道路的交會處，那政體。人們通常將政體翻譯為國家或城邦(Stadtstaat)；這並未充分表達其意義。政體毋寧是指發生之場所(Stätte)，是此有的此，就在這個「此」中，也作為這個「此」，此有才是歷史性的。政體就是歷史發生之場所(Geschichtsstätte)，是此，在此中、由此而來、並且為此歷史發生著。屬於這歷史發生之場所的，有諸神、神廟、祭司、節日、演出、詩人、思想者、統治者、元老院、人民大會、兵力與船艦。所有這一切之所以屬於政體、之所以是政治的，並非因為與一個政治家、號令者及國家事務產生關係，這些提及的事物之所以是政治的，也就是說之所以是歷史發生之場所，必須是因為，例如，只有詩人，但真正是詩人，只有祭司，而確實是祭司，只有統治者，也確實是統治者。這個是(sind)卻是說：作為施行強力者(Gewalt-tätige)行使強力，並在歷史性存有中作為創造者、作為行動者，而變成高出者(Hochragende)。作為歷史發生場所的高出者，他同時成為無政體的(απόλις)，無城

22 或者可翻譯為「決斷著的」。

無處，孤寂、無家可歸，在存有者整體間毫無出路，同時無規章也無界限，無建構也無資格，因為這些存有者必須作為創造者才能建立這些(GA40: 161-162)。

這裡海德格試圖表達的東西非常豐富。首先他拒絕了傳統的政治定義，政治並不與統治者、號令者或國家事務發生關係，政治發生之處也不是「城邦」——一個疆界分明的地點。政治是「政體」(polis)，是發生之場所，是歷史之所在，我們在此存有，貫徹著我們的真正的身份(例如詩人)，所有一同承擔著存有之命運的人，都在此「施行強力」，使自己成為「高出者」；存有者本來就無家可歸，因此在新的疆界畫出時、在新的共同體被打造出來時，能夠「無規章也無界限」地「聚集」，而在古典語言中聚集就是邏格斯：「邏格斯是持續的聚集，是在自身內持存著的存有者之聚集(Gesammeltheit)，這就是存有。……邏格斯以一種新的看法、但也是古老的看法來標示存有：那存有著的、直接且顯明地持立在自身之物，那就是在自身中從自身而出地聚集著，並且將自己保存在這樣的聚集中(GA40: 139)。」因此，邏格斯一元中心在西方思想中主宰的地位，被海德格取消了，他讓邏格斯成為聚集，成為政體，成為存有者的歷史發生處，邏格斯不再是普遍而主宰的理性力量，它落於政體中，有賴於我們作為決斷者、創造者之後才能被「開顯」；當然另一方面，海德格也藉此迎向歐洲虛無主義，讓邏格斯以及由邏格斯所帶出的歐洲文明毋須在虛無主義前完全荒蕪化，因為我們能聚集，形成新的政治疆界，去創造邏格斯。也因此海德格才在《形上學導論》中明確地警告「這個歐洲，還蒙在鼓裡，全然不知它已經岌岌可危，它今日已處在俄羅斯與美國夾擊之間(GA40: 40)」，以形上學角度來看，美俄對海德格來說都是同一個國家，是文明荒蕪之處，而歐洲應該成為那歷史發生之場所，「如果關於歐洲的偉大的決斷並非要落入毀滅的道路上的話，那麼這決斷就應如此地得出：從中心而來的歷史性的精神力量之開展(GA40: 42)。」

施密特的目標呼應著海德格對當代歐洲文明危機的診斷。〈中立化與非政治化的時代〉一文中，海德格的擔憂——歐洲處於俄羅斯與美國的夾擊——也同樣是施密特的擔憂。當俄羅斯的力量已經超越歐洲時，歐洲卻正遭受著前所未見的危機，近四個世紀歐洲精神從神學歷經形上學、人文—道德領域以迄經濟領

域，歐洲的精神狀況不但是世俗化而且庸俗化，技術主宰了歐洲且取代了宗教的地位，一切似乎都在「純粹技術論」中變得中立與非政治化，施密特對此時代狀況的診斷是：「難以抗拒的技術力量表現為沒有精神的東西對精神的統治」(Schmitt 2005: 240)。大眾受到這種技術性的宗教麻痺，以為中立化的時代來臨，普遍和平的目的終於可以被達到，施密特斥責那只是以中立化掩蓋了政治性的假象，精神生活具有多樣性，「精神生活的中心領域無法成為中立性的領域」(Schmitt 2005: 242)。為了重復精神生活的多樣性，施密特以決斷試圖將歐洲文明從受無精神的技術性統治狀態下解放出來。由此讀來，海德格與施密特似乎都保有某種最終的政治關懷，例如，對歐洲的想像、對歐洲是否能掙脫當時精神貧瘠的狀態之焦慮。²³

施密特開出的藥方是：透過決斷，凝聚力量，以爭取統治權的方式使歐洲精神處境重回生機勃勃的狀態；而海德格的決斷使人尋求本真性甚至集結為政治體，目的是重尋人的歷史發生之源頭，由此對存有除蔽，雖然也是試圖超越歐洲今日精神處境，但是他的「爭執」的對象是形上學；施密特關切的雖非形上學的克服，但是由海德格的觀察看來，技術性的時代勢必是形上學時代的延伸，對技術性時代的針砭將迫使我們不得不去回應形上學的挑戰。戰後，施密特於筆記中批評了海德格的存有學：「問題不在於處理知識論或形上學，問題在於力量之凝聚(Machtballungen)，那才是應當主張的。」²⁴雖然可視為一種對存有學的批判，但是不應視為施密特與海德格處於不同的道路上，因為他們的倫理政治的企圖是相似的，都在為歐洲以及身處歐洲中心的德國提出一個政治—文化方案，只是施密特認為以主權或力量決斷的方式，而非與形上學糾纏不清，會更能創生新的歐洲。²⁵

23 原來我認為，施密特與海德格的差異是比較大的，尤其施密特強調主權者的確立這一點，使他的思想成為絕對的政治的概念，但是林淑芬教授提醒我，在他的政治的區分方式之後，還有一種與海德格類似的時代關懷，尤其在這一篇〈中立化與非政治化的時代〉中，可以見到《政治的概念》中未明確說出的企圖。感謝她的提醒，使我對這篇文章有頗大幅度的修改。

24 出自施密特的《語匯》(Glossarium)，轉引自(Groh 1998: 72)

25 然而，海德格真的如施密特批評的那樣嗎？難道我們不能將海德格對存有學的解構與重構視為一種主權的展現？當決斷者決斷、當存有者「歸屬」自我本真性，那個跨越深淵的過程難道不是一種力量的凝聚？如果對照海德格晚年提出的 Machenschaft 概念(這個字難以翻譯，

施密特並沒有答允海德格赴弗來堡，仍然留在柏林作他的桂冠法學家，而海德格拒絕了柏林大學的聘邀，寧願在黑森林裡漫步，不願到那「失根」(bodenlos)的城市中，這似乎提示了兩種不同地讀解海德格與施密特的態度。但是回到決斷，回到存有者在當代面臨的深淵、與他們如何透過訴求一種強力者、以突破那樣的處境，因而決斷本身承載著什麼樣的政治、歷史意義，也許正不得不承認，兩人的思想確實存在著高度的相似。

第六節、本章小結

從個人不斷走向共同體，從宗教生命走向政體，我們必須在不同的生命的實際性中，體會、詮釋世界，讓自己在沉淪狀態中醒寤，使自己由非本真的此有成為歷史性的存有者，而這之間的過度需要我們在「處境」中作出無前提的決斷，決斷可算是一種神蹟的展現，透過決斷，才使絕對的無中生有來。長久以來西方人已經理所當然地相信「有」，而海德格質問：「為什麼一定是有，而更不是無？(GA40: 1)」當代人所習慣的思想方式、所堅持的科學，完全沒有辦法為這問題提供答案(GA9: 103-106)，海德格捨棄今日西方人習慣的思想，提出一種「源頭的」(ursprünglich)思想，從最直接的生命實際性著手思考人的存有處境，藉此能去回應虛無主義的時代情境，並指出了一條我們在共同體已然解體的時代裡、重新從常人中脫出、再次凝聚成新的、卻也是古老的政體的道路。當施密特著重在國家力量的凝造以回應技術時代的無政治狀態時，海德格也以國家作為重演著此有的一種共同體形式，回應遺忘了存有的時代。雖然兩人發展的方向不一致，但都一樣求索著例外的、極端的狀態，以由這例

海德格在創生(machen)、機械化(Maschine)、力量(Macht)的多義上使用這字，一開始這字是與 techne 來表示一種不同於本質(Natur)的生成概念，後來他在這個字上更加上了強力(Gewalt)、力量(Macht)與主權(Herrschaft)之概念(GA66: 16)，英文多譯成 machination，卻失去了力量的含義)，承認「力量」一詞雖然必須從「政治」的思索、表態(Stellungnahmen，或者可直譯為位置的取捨, the taking of position)、與黨派確立(Parteiungen)的架構中掌握，但是卻也只能由形上學的角度、只能在形上學的本質已經被揭示、形上學的開端與終結都已經被暴露之後，力量的本質才能被探問(GA69: 66)，這幾乎已經可以視為一種未點名的對施密特的回應。關於海德格的 Machenschaft 思想，需要與他晚期對科技的討論連在一起討論，限於篇幅此處按下，我會在後面討論。

外性推展出新的統一性(例如，民族共同體)。

施密特雖也曾以政治神學家的身份批評海德格的哲學過於重視實際生命而落入了虛無主義與無神論，但是他曾表明了基督教對他來說並非首先是一種教義，也非道德，甚至也不是一種宗教，而首先是一個歷史事件，而這歷史事件正是神子成為肉身(Meier 2002)。政治神學家的說法其實正呼應著哲學家存有者正是在醒寤等待著那肉身再臨的過程裡作出決斷的說法，而且，也讓我們見到了，那從神學中脫出的決斷論傳統如何地分別在施密特與海德格處，緊密地與歷史、與我們的生命經驗結合。海德格這樣的政治思想，決定了後來在三零年代他的最重要的一次決斷——在納粹掌權之際就任弗萊堡大學校長，在這個場合他提出了民族共同體作為全德意志民族共同此有的決斷目標，以試圖在虛無主義的年代為德國的未來找出出路。



第二章、三零年代的政治思考—海德格的國族

海德格企圖以決斷去回應歐洲思想的貧瘠與危急狀態。然而對某些詮釋者來說，海德格提出的決斷，本身就是歐洲思想危境的一部份；海德格試圖回答虛無主義的問題，然而也有學者認為他的回應似乎也與虛無主義共生，因此生出了更為虛無的思想。

對海德格的決斷論作出「虛無」的批判，最早也最有力的論點來自海德格的學生 Karl Löwith。Löwith 認為在二十世紀初的德國瀰漫著浪漫主義與虛無主義氣氛，浪漫主義下的個人處於解放之後的個體化、孤立狀態，任何事情都能成為其精神生活的重心，「因為這種人的個人生存是無中心的」(Löwith 1995: 140)，而這是一種絕對的虛無，絕對虛無的反面即意指極端地參與政治，使得政治事業成為某種孤立、浪漫而狂熱的行動；不會有什麼規範或標準，僅僅剩下決斷的必要。施密特的政治決斷論即是在這個時代這種思潮下的產物。例如 Schmitt 對霍布斯式戰爭狀態的肯定，強調「主權就是決斷非常狀態」，強調決斷不是為了達成什麼，不是具有某種目的的倫理學或規範法學，因為那是在一般狀態下(the normal case) 的哲學，而施密特的決斷論是在絕對界限狀態下(the extreme limiting case)所作出的決斷，關鍵即在於這樣孤立的絕對界限上作出的決斷自身，這是一種無法被歸於傳統形上學或政治哲學的「具體生存的哲學」(Löwith 1995: 140-141)。Löwith 認為這種虛無式的政治決斷論不基於對任何普遍者的關懷，而僅僅來自隨著「變換不定的時刻」(時機、機緣、機遇等等)而作出決斷，決斷的被作出(主權的行使)才使得法律成形，何謂正當何謂錯誤才被決定。Löwith 稱這樣的決斷論為「境遇決斷論」(the occasional decisionism)。

海德格也被認定在與施密特同一陣營裡。Löwith 認為海德格在分析此有時，與施密特的立場有驚人的相似。施密特的境遇決斷論，即是海德格強調的「我們確實在此，亦即，我們的『實際性』」(Löwith 1995: 147)；我們認清自身存在於此，抗拒所有普遍物(例如傳統形上學的「範疇」)，只有最豐富、直接、最屬於我自己的存在性徵；我們決斷，激進地返回到最終極的某物去，完

全地脫離承襲的生活內容(Löwith 1995: 160-161)。這種激進的決斷原本應該是極度形式化的，然而在進入公共領域後，絕對的虛無導致了極端的參與，決斷取得了歷史和政治的內容，海德格的就任弗萊堡大學校長，對他來說即是一件在決斷時刻中的事件(Event)，藉此事件的發生，此有成為此世中教師與學生的精神領袖，由先前的一名哲學教授決斷而出，發表〈德國大學的自我主張〉，成為領袖的同時也成為被「自己的民族的精神使命」所帶領的被領導者(Löwith 1995: 163-164)。海德格之所以會有這樣的政治參與，Löwith 認為完全是因為他的哲學在強調此有的決斷必要時不曾具體給出此有的「宿命」到底何在，而僅是使用一些存在論述的空話(「決斷自身」、「孤獨地面對虛無」、「欲求宿命」、「將自己帶出來」)，決斷成為怎樣決斷都可以的個體化行動，納粹因而能夠在這樣的極端思想中得到生存空間。Löwith 最後評論道：

海德格的支持希特勒的決斷，甚至走得比納粹黨的意識型態和綱領更遠。他過去是也一直是處於邊緣的及個體化的『國家社會主義者』，而這種個體化的確是有影響力的，這種影響力即在一種激進主義，他把德意志的以及總是屬己的此有之自由，置於虛無的展現之上(Löwith 1995: 166)。

Löwith 之後，還有其他批評者也陸續作出相似的評斷。Leo Strauss 也曾批評過海德格的「存在主義」(existentialism)，他指出這種存在主義起始於將我們迄今為止所找到的客觀理性知識都視為「深淵」(abyss)，所有真理與意義都已不在，除了強調純粹的人類自由(Strauss 1989)。在一篇關於德國虛無主義的講稿中 Strauss 這麼描述德國虛無主義者(其中包括海德格)：「他們厭憎的，是對這樣一個世界的期待：那裏每個人都幸福而滿足，每個人都有他渺小的日間快樂、渺小的夜晚快樂，不再會有偉大心臟的跳動、不再會有偉大靈魂的呼吸，沒有真實的、非隱喻意義上的犧牲，也就是，一個沒有血、汗與淚水的世界。(Strauss 2002: 743)」而正是因為對於平庸普通的懼怕，使得虛無主義者「意欲虛無」，海德格的決斷論即在此脈絡下被視為虛無的存在主義；Richard Wolin 也指出海德格哲學中有倫理學的空缺，因為其決斷將所有標準排除在外，決斷論表示了「不考慮意志的內容和方向，單就意志本身的激進顯現也是應該受到尊重的」(Wolin 1990: 53-54)。

此處將出現一個難題：如果海德格的決斷論真是那麼毫無根據(Abgrund)，何以此有的決斷就必然將它帶至納粹陣營中？Reiner Schürmann 曾經指出海德格的基礎存有論在其反規範論(antinormativism)意義上是一種反基礎主義(antifoundationalism)，在哲學上這會是對哲學本質主義的徹底顛覆，而在政治思想(或者倫理思想)上海德格必然否定行動的目的論模式，因為此有是「多元價值」(polyvalent)的，它必然不斷更新而不會停留在某一終極價值上，所以行動或者政治都不可能具有最終目的(arché or telos)，因而海德格的政治哲學的最終概念必然是「無政府」(an-arche)(或者說無中心、無起源)。arché 指得是起源，由此而能有奠立其他事物的根基，an-arche 則是從一切中心權威中撤銷了合法化的根基(Schürmann 1987)。果真如此，則海德格的政治思想必然不會為任何「主義」(包括國家社會主義！)提供任何保證，要虛無就虛無到底了，為什麼選擇納粹，又為什麼停留在納粹？

在海德格構思其存有哲學的那段時間，德國正進入現代文明、科技高度發展時候，也正處於混亂的威瑪共和時期，那是個「常人」與「平均狀態」充斥的時期，當時的德國知識份子在戰敗之後深感到帝國昔日光榮喪失的震撼，面對似乎在處理德國內政、外患上都束手無策的威瑪民主共和他們也極度不滿意。國家社會主義的崛起，一個新德國的呼籲，似乎正巧為 Wolin 所稱的「赤裸裸的機會主義者」提供了絕佳的脫離平均狀態的機會。一個完全空泛的形式化哲學，正是最容易吸收任何供予它內容的哲學，海德格的決斷論遇見國家社會主義，一拍即合。

評論者各自從不同方面將海德格的思想置接於歐洲虛無主義傳統下，認為海德格進行著尼采的「重估一切價值」的工作，在這樣毫無標準可言的決斷中，促使海德格激進地參與納粹政治。而這一段海德格與納粹的關係，如何評價？我們應從海德格思想本身著手解析。

第一節、海德格與保守革命

海德格出生於 1889 年，晚施密特一年，與希特勒同一年。這不僅僅是巧

合，同時也顯示了海德格的同代人所面對的共同國家民族問題。這一代的德國人在俾斯麥統一德國之後不久出生，經歷了第一次世界大戰、戰敗、簽訂凡爾賽條約、割讓領土與賠償、帝國解體、威瑪共和成立、納粹興起、第二次世界大戰、再次戰敗等等歷史事件，這短短幾十年間德國可謂經歷許多巨變，不只是政治的、民族歷史的問題，同時也面對從農業社會走向工業社會所必須因應的精神危機、法國大革命所帶來的文化挑戰。這些種種歷史事件與思想情境共同構成了海德格身處的時代的精神。

海德格這一代在一次大戰前感受到的仍是俾斯麥與天主教會之間的「文化鬥爭」(Kulturkampf)所提出的問題：統一後的德意志民族要選擇的是一種傳統的精神生活，或者進入現代的國家治理方式？這種文化鬥爭是在「德意志」概念之內思索，而民族傳統與法國大革命與啟蒙後所帶來之自由主義之間的衝擊，已漸漸在文化鬥爭中生釀；直至第一次世界大戰爆發，戰爭更是迫使那一代的德國知識人追問著民族問題：究竟「德意志」的出路何在？左派選擇了無產階級的道路，自由主義者致力建立一種保障個人主義的政治制度，而更多當時的知識份子選擇的是從保守的思想立場上為德國民族主義尋求立基。要理解海德格的政治思想，就不能忽略這時代所背負的「德意志」問題。

大戰的失敗導致帝國解體，由俾斯麥手中統一的「德意志」轉成威瑪共和國，這個共和國的設計受法實證主義學者 Hans Kelsen 影響極深，Kelsen 視法律為完全客觀的規範秩序，並且主張由嚴謹的法律體系來規範政治秩序，而排除主權者在政治秩序中的特殊地位，威瑪共和國的憲法設計就在以下方向上符合 Kelsen 的法實證主義理想：確立一個中央國家、分權、有限權力的議會、法律作為控制並限制國家權力的體系等(Thornhill 2009: 439-440)。這種架空主權者式的自由主義政治思想，體現在共和國的議會民主制度中，被施密特斥為癱瘓國家而無能真正做出政治行動的意識形態(Schmitt 1985a)。這並非不同政治立場的選擇而已，而更是對於民族本質與現代性的不同理解。在〈中立化暨非政治化的時期〉一文中，施密特呼籲德國人應對自身當代的處境有所意識，他分析了四百年來歐洲精神更迭的階段：從神學到形上學，然後是人文主義道德，當代

自 19 世紀以降則是經濟—技術階段。在經濟—技術階段裡產生了 19 世紀的自由主義國家，此自由主義與經濟、科技、中立化態度結合，製造出「普遍均衡」(der allgemeine Ausgleich，謝勒語)：「所有信仰、國家、社會的爭執及混亂，於此一完全中立區域裡一律拉平。(Schmitt 2005: 94)」對施密特來說這種中立的自由主義，強調經濟理性，拉平了政治行動的可能，他對自由主義及其議會民主制度的批評交雜了他對科技理性、經濟理性的批評，對於右翼思想家而言，這就是德國在現代性中的困境：在這個經濟—技術階段的德國之所以國力不振，相當大的原因即是源自自由主義的「中立化」力量牽制德意志民族的發展，而整個德意志的菁英都在科技時代裡孤立無助。

為了回應這樣的時代，19 世紀末至 20 世紀初的德國右派知識人遂採取了一種前現代的思想立場：針對法國大革命而生的啟蒙、自由主義及現代性，以民族共同體的價值來回應。在許多以不同方式提出民族共同體主張的學者之間，形成了一個思想態度相近的流派，學者稱之為「保守的革命」(die konservative Revolution)。

保守主義者的詞義很複雜，一開始指涉針對法國大革命的激進與破壞姿態而生的反對態度，如 Chateaubriand 的保守主義者(Le Consevateur)概念，後於 1830 年代傳到德國及全歐洲，隨著其對現存社會的態度不同而形成如現狀保守主義、改革保守主義、反動保守主義等不同立場，這些不同立場也造成對保守主義定義的困難，但簡單界定保守主義的特徵，可以說保守主義傾向於對傳統的留戀而比較抗拒新事物，曾國祥以保守主義思想家 Michael Oakeshott 的定義為例說明保守主義的思想態度，Oakeshott 表示保守主義並非一種意識形態，而是人類活動的某種特質，特徵是：「喜愛熟悉的甚於不可知的、喜愛已被試過的甚於尚且未明的、喜愛真實的甚於虛幻的、喜愛實際存在的甚於可能發生的、喜愛有限的甚於無窮的、喜愛親暱的甚於疏遠的、喜愛充足的甚於過當的、喜愛合宜的甚於完美的、喜愛當下的歡愉甚於烏托邦式的狂喜。」因此保守主義在哲學精神上承認人類處境的「不完美」、在歷史論題上尊重「傳統價值」、在道德思維上強調「倫理實體」的維繫、在實踐理念上重視「審慎判

斷」、在倡導立場上宣揚「有限的」政治觀、「寬容的」宗教觀並揭發人文價值(曾國祥 2009: 23)。

這種對傳統的留戀被卡爾曼海姆稱為「傳統主義」，然而傳統主義與其說是對昨日之物的堅持，不如說是對永恆的執著，或者說可以被視為一種「時代轉折意識」(Zeitwendebewußtsein)：保守主義對於歷史變革而造成的舊有秩序瓦解感到不安，並視為文化系統的病兆(Greiffenhagen 1976: 982-983)。以 Oakshott 的話來說就是拒絕為了可能發生的烏托邦進行變革，而強調以審慎判斷的方式進行政治行動。然而德國式的保守主義卻非僅僅強調「保守」色彩，而是同時在結合民族共同體思想後，帶著激進的變革成份，成為一種揉合保守主義與革命的特殊態度。保守革命思索以激進的方法來保存既有價值，Moeller van den Bruck 說：「保守之人....今日尋求的是開端的位置，他既是保存者，又同時是反叛者。他丟出這個問題：什麼才是值得保存的？(Greiffenhagen 1976: 983)」這種革命保守主義強調的是「創作」精神(den Geist des Machens; das herstellende Denken)。應注意的是這種保守主義革命逐漸與一種「政治生機論」(dem politischen Vitalismus)連結起來，或者說一種「生機論的虛無主義」(den vitalistischen Nihilismus)：強調在創造的精神中，掌握自己的價值，決斷與犧牲成為一種生存的美學論，「重要的並非為什麼而犧牲或決斷，而是根本上有能於成為犧牲者或做出決斷。」Ernst Jünger 就寫著：「重要的不是我們為了什麼(wofür)而鬥爭，而是我們如何(wie)鬥爭。」(Greiffenhagen 1976: 983)因此這樣的保守主義革命遂不再是 Oakshott 強調的那種對合宜、既有價值的重視，而更常因其強調創造的強力、民族與傳統神話、反理性反啟蒙之特質，被視為為法西斯主義鋪好道路。

Hans Sluga 的《海德格的危機》(Heidegger's Crisis)一書，為這脈思潮傳統作了詳盡的整理。他指出德國觀念論中已經含有民族共同體的訴求，學者 Ernst Bergmann 與 Arnold Gehlen 均在納粹興起時已經指出，國家社會主義的思潮可以溯及費希特處於當時社會與民族動亂中所提出的類似國社黨人在一九三零年代的主張，可說從德國觀念論到第二次世界大戰之間，德國知識人一直有對於

德意志民族的危機感，不管對於啟蒙採取支持或抗拒的態度，都必須在這種危機感下理解這段期間德國的政治思想著作。關於「危機」，Oswald Spengler 於 1919 年出版的《西方的沒落》就是代表作，他以末世論的口吻警告西方人西方文明正處於毀滅的危機中，並視那個時代為「決斷的年代」，期望德國民族能興起負擔此決斷之任務(Sluga 1993: 53-56)。「危機」論在此書一出後，影響了包括海德格在內的整個世代的知識份子，Sluga 認為「危機」的概念形成了一種德國特殊的知識結構，它扮演著如同康德理論中「先天」(a priori)的角色，規約那一代的德國人、形塑他們對於世界的詮釋。Sluga 認為危機必須從現代性的概念去理解。危機作為「先天」，造成了海德格同代人對他們所身處的那個時代的感受充滿獨特性，而那個時代就是德國的現代性的時代。現代性與對於「當下」(present)的理解與掌握息息相關，當時德國人從「當下」來詮釋整體世界，以前的德國人也許仍將自己的世界連結於永恆，但是十九世紀末德國人已經在「危機的時代」中清楚體認自己僅生存在當下：這是「體驗的主體去關涉世界的一種新關係：一種主體與世界的新關係」。隨著這種關係也產生了斷裂：在危機的時代中，德國不再與過去及未來相連，一切的歷史、宗教、文化及哲學都必須在斷裂性中被理解(Sluga 1993: 68-69)。

Heide Gerstenberger 就思想史的角度，大略整理出幾條保守革命產生的背景。首先是「1914 年的觀念」(Die Ideen von 1914)，「1914 年的觀念」一派之學者包括 Ernst Troeltsch、Johann Plenge、Rudolf Kjellén、Paul Natorp、Georg Simmel 等人，這些學者觀察到大戰爆發，鑄造出這個詞，用以表示一種新的精神階段：隨著大戰爆發，全德意志民族不再是自居於封建生活或者黨派分裂中，國王也不得偏向哪個派系，全德都必須在投入戰爭中為了偉大的任務形成一共同體。「1914 年的觀念」乃相對於「1789 年的觀念」，以德意志民族的凝聚力量對抗來自法國大革命的文化與政治威脅，Plenge 便稱這場二十世紀的革命集結了所有國家力量，以對抗十八世紀的革命(Gerstenberger 1969: 17)。這裡學者使用了黑格爾的「揚棄」(取消、保存並提昇，Aufhebung)概念，強調法國大革命中所產生的個人自由概念應被揚棄於 1914 年新生的自由概念：所有成

員於民族中得到共同自由。相較其他西歐國家以成熟發展其國家民族，德國便在一戰中為其遲來的國族建構找到舞台，其方式是透過戰爭經濟整合了國家與市民社會部門，例如使勞動部門成為國家的輔助機構，透過戰爭經驗社會各部門階組成戰爭社會(Kriegsgesellschaft)，整合了民族主義與社會主義、左派與右派，而共同構成新的共同體感(Gerstenberger 1969: 18-19)。

第二條把握保守革命的思想背景就是社會達爾文主義(Sozialdarwinismus)。社會達爾文主義原由史賓賽(Herbert Spencer)提出，德國的種族人類學者借以表述民族的適者生存思想。值得注意的是，在德國社會達爾文主義與基督新教神學有合流現象，某些學者將國民與民族視為上帝之神聖創造物，本身便具有上帝所意願的價值(gottgewollten Eigenwert)。而社會達爾文主義影響下，學者亦提出民族優生學的概念，強調德意志民族必須在適者生存的世界裡爭得民族之勝利(Gerstenberger 1969: 19-24)。

第三條思想背景是地理政治(Geopolitik)。Friedrich Ratzel 於 1897 年出版《政治地理學》(Politische Geographie)後，學界遂思考「地理政治」或「政治地理」對於德意志民族的關係，並提出了「生存空間」(Lebensraum)的核心概念，而這生存空間的概念相當深地影響了國家社會主義的政治觀。生存空間不是一種純粹的地理空間概念，而是一種人文與自然結合的空間概念，生存空間的特質與大小對於民族特性、文化形式與政治具有決定性影響。因此學者認為根據地理政治「國家就不僅是人類組成的共同體這樣的有機體，而是人性與大地的結合」(Gerstenberger 1969: 24-25)。「生存空間」中的主體是國家，國家被視為如同生物一般的有機體，能在空間內生存、發展，而地理疆界只能暫時阻擋國家這個有機體的自然發展，土地與人民之間共構出的文化將不停成長，而為了生存之必要(Lebensnotwendigkeit)，國家必須超出這疆界拓展其生存空間。

從以上背景可以看出，德國二十世紀初的知識人的假想論敵是法國大革命以及其所帶來的現代性，他們認為德國民族的危機就是來自這種現代性及其政治立場，而保守主義革命就在這種時代精神中，提出從民族著手以回應現代性的德國式精神革命，因此從一戰結束後一直到納粹掌權，威瑪共和時代的不同

的德國知識份子均採取了相當一致的政治思想立場。當然也有學者質疑，即使都在同樣的時代與思想背景下討論自身的民族問題，然而究竟是否真有一派「保守革命」份子？究竟海德格、施密特、雲格等等不同的作者之間是否可以被直接以「保守革命」的立場等同起來？因這個概念本身並沒有一個非常清晰的內容，而各個作者的不同作品也有不同的理論爭議(Breuer 1993)。當然我們確實不能將「保守革命」份子都視為立場一致，或者視為一固定的思想團體，他們確實也不都在同樣的學說或信仰下寫作，但是，他們確實都在危機感的影響下，針對德國現代性的問題發聲，並且也對現代化及其產生的自由民主政治計畫抱持批判態度，Rolf Peter Sieferle 就稱保守革命為「德國式的反西方之超現代主義」(*Übermodernismus*)(Sieferle: 86)，清楚地說明了這種對於現代性的批判關係。然而對於現代性批判並不意謂要回到傳統的、前資本主義的前現代封建生活中，這也正是保守革命與傳統保守主義最大的不同：其「革命」之處在於訴求顛覆現代性的生活秩序，對於威瑪民主共和提出批判並希望建立一個充滿生機活力的德意志帝國。這種對帝國的想像揉合了 1914 年觀念、社會達爾文主義、生存空間等要素，因而形成一種類似尼采所謂「積極的虛無主義」立場的政治思想：強調德國一方面必須從自身的歷史傳統中找到未來的出路同時，卻又主張透過鬥爭、戰爭、重估價值等方式來催生德意志帝國精神，以作為岌岌可危的西方文明之救星。²⁶

第二節、海德格的精神革命

一、危機與存有學：海德格的時代診斷

海德格也生存在德意志民族的危機中，並且其書寫也如 Sluga 說的是在對

26 這裡並不細究各個保守主義革命份子的理論差異，而是將此派思想立場視為在德國民族危機中面對現代性與自由主義的一種批判態度，目的並非簡單化可能出現的複雜性，而是以問題作為導線，釐清當時思想家所關切之議題，再由此出發梳理海德格的政治思想在此脈絡下的面貌。

德國的危機感中產生的。在《形上學導論》中海德格這麼談論民族危機：

人們，乃至民族，在其最大的變動中都與存有者息息相關，但卻早已經從存有處脫落出來(herausgefallen)，且對此毫無所知。這些情況似乎就是人類淪陷(Verfall)的最內在、最有力的根由。如果這些都是可能的，那該是如何啊(GA40: 40)？

海德格以「脫落出來」、「淪陷」來形容當前民族甚至全人類的命運，這些詞彙暗示著當時西方的處境，已經脫離了某種常軌，而陷入危境。常軌就是西方人對於「存有」的把握，進而自身以「此有」的生存方式存在著，而西方自希臘以後發展的形上學，不再關注存有，現代人對於希臘哲人所關切的議題也毫無所知，因而陷落於危境之中。「存有是怎麼一回事(Wie steht es um das Sein)？」這問題不再被提出，對海德格來說就是將思想之戰場拱手讓給了形上學，因而西方之精神命運就被決定了。

他關心的並非僅是德國民族，而是全歐洲之淪陷，歐洲位處於美蘇之間，面對失控了的科技與「尋常之人的無根組織」(bodenlosen Organisation der Normalmenschen)，絲毫不知自己的危境，這就是歐洲的精神命運(GA40: 40)。然而此命運所會引來之災難並不僅僅侷限在歐洲，所有受「存有之遺忘」所影響的西方國家—包括美蘇—都陷入這樣的危機，如何應對？海德格的答案是「存有」，並且，認為應由最能理解哲學的德意志民族來承擔此責任。德國不只在地理位置上是歐洲的中心，在精神上也應如此，對他來說只有德意志民族創造性地理解自身的傳統，並且承擔起這歐洲中心的角色，帶領歐洲回到源頭之處—亦即希臘時期所理解的存有一，這就是德意志民族應承擔的決斷責任：「如果關於歐洲的巨大決斷並不落於毀滅的道路上，那麼此決斷應藉由中心而來的新的歷史性精神力量之展開而被作出。(GA40: 42)」

討論歐洲之淪陷時，海德格註明「參見《存有與時間》第 38 節，尤其是 179 頁以下」(GA40: 40)，第 38 節的標題是「沉淪與被拋」，描述存有者在世存有的不由自主狀態，存有者如何側身「常人」之中，而 179 頁以下描述此有被拋入常人之中，本真的存有狀態與非本真的存有狀態之間的關係。海德格強調此有的被拋，是一種無可避免的墜落(Absturz)，常人與閒言存在於被拋入的

世界中，但是他也強調，此有的本真存有，無法自外於這樣非本真的世界之外，反而必須不斷地與非本真的世界抗爭、對峙，以求取本真性，換言之，這種墜落不可能停止，「被拋性不只不是一件已完結的事，並且不是一個已終結的事實」(SuZ: 179)。

海德格討論歐洲之陷落時，明確地提及了此有的「沉淪與被拋」狀態，這之間的類比極為明顯：都對於因為遺忘存有而招致的「危機」提出了警告，只是歐洲問題乃以世界為舞台、德意志民族為主角。因此，把「沉淪與被拋」概念放在保守革命的思想中檢視，可以發現海德格以其哲學語彙呼應了保守革命的說法：當代德國民族作為一種在「此」存有的民族，這個「此」是德國面對法國大革命挑戰與始終無法完成的國族建構之特殊歷史處境，而這個民族此有被拋入現代性世界中，這個世界在形上學主導下遺忘了最本真的思想任務，如同常人生活於無存有意義的周遭世界裡。

那麼德國人應如何作，才能使歐洲免於此種危機？Gerstenberger 指出，所有的保守革命者都相信德國具有拯救人性的使命，他們相信德意志民族不只應該創造歷史還應該創造一種由德國主導的、能拯救其他民族的世界歷史，例如 Friedrich Hielscher 便強調有同一「靈魂力量」的人們組成同一民族，而此民族應建立一種世界主權(Erdherrschaft)，每一個「自由」的民族都應在德意志民族主導(Vorherrschaft)下支持這世界主權(Gerstenberger 1969: 47)。這種主導權外在乃是精神層次而內裡是政治層次，最後結果應為一具有高度精神力量的帝國，這其實是基督教神國藉由德國民族在世間的重現，企圖由德意志的主導來創造新的生活形式，以取代原來由自由主義所決定的西方文明(Gerstenberger 1969: 48)。

相對於其他保守革命者將拯救世界的使命託付給德國，海德格的存有學，就是他對於西方危機的一種回應與拯救，只是他想建立的主權，是藉由重新接回希臘哲學傳統的德國民族所創造的思想主權。在《存有與時間》導論中他指出學術(Wissenschaft)的真正功能，取決於學術如何能解決其基本概念(Grundbegriffe)產生的危機(SuZ: 9)。在此可以見出，對海德格來說，時代的危

機產生於精神內部的危機，並應由學術著手來解決——也就是以存有學改革西方的形上學歧途。

海德格採取了典型的保守革命立場，來應對他見到的精神危機。關鍵在他對於「傳統」所持的態度，當他指出西方形上學導致「存有」之被遺忘時，他認為存有問題應該要被重提(SuZ: 2)，也就是重新進入傳統，積極地與過去對話，並重新詮釋。現在與過去遂形成互構，「現在」雖由「過去」而來，但是兩者並非序列關係，而是存有關係，「過去」須由「現在」去「重新取回」(Wiederholung, repetition)。Inwood 指出海德格以四個概念表達我們對於「過去」的關係：保存(behalten)、遺忘(vergessen)、記憶(sich erinnern)、重複/重新取回(wiederholen)。本真的過去是一種重複，是我們再次回到自身生命與傳統中，求取我們最自身的「存有之可能」，而這種存有之可能在非本真存有(例如以被拋方式存在於世界)中被「遺忘」了，但這種遺忘也有可能產生積極作用，例如使此有的再次記起成為可能——倘不遺忘，過去永遠只是現在的附屬品，遺忘使得過去成為過去、成為「可被憶起之域」(a field of recollectables)，而回憶，就是此有將自身投入(sich er-innen; get itself into)那由遺忘打開的傳統之中(Inwood 1999: 155-156)。

從這個立場可以看出海德格對於傳統的批判態度。海德格對於傳統並非僅採保守態度，而更是以變革的態度與傳統相對抗，以既保存又重新取回的方式，質問當前西方思想傳統的叉路。他的批判方式，即是以存有學克服形上學，存有學所標誌的西方之開端才是西方思想的真正傳統；當西方形上學走上了錯路，相對而來的世界觀乃是不斷主體化、自然科學化、技術化的思想所構建的世界，存有者僅能以非本真的存在樣態被擺置入這世界中，而存有學乃另一種政治關係，不同於形上學的技術世界觀，存有學所揭露的人存於世界的本真關係，即是一種新的世界塑造之企圖，也就是尋求新的開端。〈哲學之終結與思想之任務〉中，海德格判定當代的思想(即形上學)已經走向終結，我們需要的是新的開端，而「終結」的古義有「地方」，因而終結指的是我們從一地走向另一地，此地乃世界文明停留於科技—科學—工業化之完結階段，而現代

人必須做出決斷，以「聚集入最充滿可能性之處」(GA14: 67-72)。

海德格以「遺忘」回應形上學，而以「記憶」召喚思想之開端。誰來承擔這樣的思想任務？所有能作決斷的人，而決斷，就是在被拋入此世中並生存於此，卻又能察覺此世之限制—例如當時受到現代性挑戰的德國—而從精神上突破此限制，1930年代以降，他愈來愈訴諸「民族」或「民族共同體」成員共同決斷，共同承擔德意志民族振興西方文明的使命。

海德格並非政治人物，他的一生都與學院有關，因此他所謂的民族或民族共同體，並不是納粹詞彙中的民族，而毋寧是精神的共同體，這種精神共同體也以大學為主體。在這一點上海德格與其他保守革命份子區分了開來，當其他人談民族時，與納粹的國家民族觀有相當大程度的重合，而海德格是從大學出發討論一種在哲學終結之際創造思想新開端的精神共同體。

二、德國大學與存有學

第一次世界大戰結束不久，年輕的海德格開始了他的學識生涯，當時年輕的講師對學生說：「今日我們尚未準備好為大學帶來真正的改革。而僅僅是為這任務作好準備，就要花上一整個世代的時間(GA56/57: 4)。」海德格在戰後提出的救國之道，乃在大學之改革，而這需要「回到精神的本真源頭處」(GA56/57: 5)，這個德國民族、德國大學的精神本真的源頭處，就是希臘人的思想。海德格進入希臘，力道十足地提出對人類共同生活的沉思，並不只是學院教授的企圖，獲得馬堡大學教職前的年輕的海德格，在一封給雅斯培的信裡清楚解釋了自己的意圖是去「源初地贏回生命—存有(Leben-Sein)、人類—存有(Mensch-Sein)」，為達此目的，「老舊的本體論(Ontologie)(以及由它而生出的範疇結構)必須從根本被重新建造」，因為我們今日之哲學已經不再能理解希臘人提出了些什麼，所以海德格講希臘，尤其深入亞理斯多德，「然而這並非說，要提出新的柏拉圖或亞理斯多德，或者是著迷於古典的老舊之物而去傳教說，希臘人已經知道了所有重要的東西」；海德格不是復古癖，而是呼籲藉由

批判由希臘哲學處生根而來的今日的本體論，以完成贏回人類一存有之使命，這使命是自我理解為「知識人」(wissenschaftliche Menschen)時必須負起的。閱讀了雅斯培的《世界觀之心理學》(*Die Psychologie der Weltanschauungen*)後，海德格也感到雅斯培正對舊哲學發動革命，且將人類與學術之間的關係置於最極限狀態下去思考，這與他當時著手的對亞理斯多德之詮釋相應合，因此他說他在雅斯培那裡找到了「戰鬥的共同體」(Kampfgemeinschaft)(Heidegger & Jaspers 1990: 26-29)。

這個詞並非隨意被使用，這裡可以見到海德格當時對於學術的態度絕對不是講堂上的哲學講授而已，他試圖從哲學講堂上跨出更多，而且是以積極的、改造式的態度面對整個學術社群。雅斯培回信說他對這樣的「戰鬥共同體」感到快意，並邀請海德格赴他海德堡的家中「測試這樣的戰鬥共同體」(Heidegger & Jaspers 1990: 30-32)；在共處的八天中，海德格說他感到他們之間的戰鬥共同體更為堅定了。究竟他們談了什麼？要戰鬥些什麼？

他們所鬥爭的對象是當時的德國哲學界甚至整個大學。在與雅斯培的通信中海德格不停抱怨著當時大學裡的研究與教學狀況如何地令人無法忍受，雅斯培也對學術界的暮氣沉沉作出回應。²⁷後來在馬堡大學，海德格試圖在當時新康德主義的重鎮講授存有論，更讓他對當時的大學哲學不滿，也使他想起與雅斯培之間的「戰鬥共同體」。²⁸他直言在馬堡他感到非常孤單，很懷念與雅斯培的

27 在與海德格的八天共處中，雅斯培顯然與海德格一同批判了當時的哲學界，他甚至提議在海德格獲得教職後，要在這「時代的哲學荒蕪中」一起創辦一份具批判力量的期刊，名字就叫作《時代的哲學》(*Die Philosophie der Zeit*): 海德格與雅斯培的批判論集》，這本期刊只有兩人的論述，形式自由，一掃哲學教授們的無關痛癢著作，他們要寫一些簡短論文，清晰而具決定性，以不漫罵但也毫無顧忌的筆觸寫作。見(Heidegger & Jaspers 1990: 35-36)。

28 1924年冬季學期，海德格開授了柏拉圖的課程，在該課程之初，他發表了對甫過世的馬堡前任教授(同時也是新康德主義代表人物)Paul Natorp的哀悼。在悼詞中他明確表達了新康德主義所引領的哲學走錯了方向，當時哲學界承接著康德一脈的德國觀念論，以追問「意識」為哲學之根本，但提問與回答的方式卻被自然科學方法論所限制住。因此海德格雖然也稱許Natorp的柏拉圖研究，以及他不限於新康德學派的知識論，往社會哲學、教育學、宗教哲學發展，也稱Hermann Cohen(Natorp的老師，新康德學派奠基者)的《康德之經驗理論》(*Kants Theorie der Erfahrung*)與Brentano的《經驗論角度的心理學》(*Psychologie vom empirischen Standpunkt*)及狄爾泰的《施萊馬赫的生命》(*Das Leben Schleiermachers*)都是開創當代新哲學的重要著作，但他仍然質疑馬堡學派走錯了方向(GA19: 1-5)。在馬堡大學海德格雖也閱讀康德(並表示在研究了黑格爾令人心生疑感的「變」(Werden)概念後，「我開始真正地愛上康德」)，但卻質疑新康德學派的康德詮釋，因此他向雅斯培抱怨說感受到了來自新康德學派的「不友善」(Heidegger & Jaspers 1990: 57, 71-72)。

友誼帶給他的可能性。他說，去海德堡作客的那段日子始終伴隨著他，而且「我再一次地讀了您的《大學之理念》，我會在某個時候對此表明我與您『是盟友』(solidarisch)」(Heidegger & Jaspers 1990: 46-47)。明顯地，海德格與雅斯培之間交換了許多對於大學改革的理想，並且海德格受雅斯培影響極大。這裡所說的《大學之理念》是雅斯培於 1923 年出版的書，後來戰後他基於在戰時所目擊的時代悲劇，大幅度地改寫並重新出版。雅斯培心中的理想大學是：大學成員來到這裡，並非一種任意的聚集，而是在共同歷史命運下為自身的存在定位(Orientierung)，而定位的標準就是真理。因此雅斯培認為德國大學之未來必賴於對自身源初精神的「日新又新」(Wiedererneuerung)：「對大學的改造，使我們能返回我們最優良的精神傳統，而這有賴於今日的創新，這是關於我們最根本的精神生命的命運之問題(Schicksalsfrage)(Jaspers 1980a: 5)。」大學精神於是跟同一代人的命運、傳統緊密結合在一起，然而這卻不是說大學必須要停留在傳統中，而是以創新的方式介入傳統，找出傳統中優良的精神部份，然後以大學為其載體發揚光大。這傳統是什麼？就是對真理的熱忱，「.....在某處能進行不受限制的真理之研究，乃是人類作為人類的權利」，而大學之任務就在保障此權利(Jaspers 1980a: 9)。雅斯培如此定義他的大學精神：

大學本質的意識是這樣形成的，.....它是這樣一個世界，雖然由國家設置且也依國家意願成立，可是它是獨立於國家之外的東西，在這裡人可以謙虛地但卻是合乎真理地自由生存。.....除了在大學，沒有任何地方人可以如此自由，沒有人服從誰的命令。教授自身擔負所有責任。這是一種無可比擬的自由與寬闊—這是在我們時代的一個神話。我真心誠意相信這個理念，許多其他同事也許並不那麼相信。絕大多數還是首先想著國族(national)(Jaspers 1980b: 15)。

雅斯培以此將德國與古典希臘銜接了起來，如同蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德在學園中對真理的奉獻，德國大學中的教學者與學習者之間也應該要以真理為中心聚集起來，而形成一有特殊地位的共同體，有自身之生命(Eigenleben)，國家力量除了支持外不應介入；另外這共同體也不是被國家限於一國之內的(真理何有國界之分！)，而必須超越國家，甚至具有如教會一般的普世特性(Jaspers 1980a: 9)。這個大學中的學習、教學、研究者所結合成的知識共同體，彼此間懷著對真理的熱忱相互溝通，在溝通間，教學者與研究者、學

習者能走近真理，世界與人類之意義都會對學習者來說愈來愈清晰；因此教學者或學習者都不應該侷限自身的研究方向，因為學術不是工業，而是對真理的熱愛與奉獻，目的是為了求得人類本身存在的價值——而這是狹義的(自然)科學所無法達成的目標，因此大學成員須不自限於狹隘的學科範圍，而能把視野放大。所有大學中創立的機構、單位、科系都不應該故步自封、劃地自限，因為大學中的組織之唯一任務就是使真理顯現(*Offenbarwerden*)(Jaspers 1980a: 39)。²⁹

雅斯培的大學詮釋顯然與海德格不同。海德格對當時德國大學的批評力道比起雅斯培的批評甚至更加猛烈。在《存有論——實際性的詮釋學》中，海德格說常人在今日沉淪於「平均性」，只關心閒談，因而只成為如幽靈般飄蕩於實際性此有裡的「無人」，他認為這就是今日大學的慘況。他引了梵谷在尋覓自身的此有時，寫給他兄弟的一封信：「我寧可自然地死去，也好過我在大學中等死……。」海德格認為「學術與大學的狀況愈來愈可疑」，因為大學已經成為人云亦云的場所，而未真正關切真理(GA63: 32-33)。這種批評在《存有與時間》中更大篇幅地發展為對失去本真性的世界之批評。好像人人都在說些什麼，好像發生什麼，但是一切都是無關痛癢的閒談，什麼都沒發生，「事件」(*Ereignis*)不存在。

1919年夏季學期，海德格作了一次名為「關於大學與學術研習的本質」(*Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums*)的演講，在演講中清楚地提出了對大學學術分工以及如何進行學術的看法。他首先強調「生命脈絡下的處境」(*Situation im Lebenszusammenhang*)，在第一章中我們已經闡明

29 雅斯培對現代大學各學科劃地自限情況的反感，及他對真理凌駕於學術分工之上的堅持，從他的學術生涯可以見出。雅斯培本人學醫(心理學)出身，卻跨入了哲學領域，當時主導德國西南部哲學界的 Windelband 與 Rickert 都認為心理學與哲學沒有關聯，尤其 Rickert 極力反對雅斯培由醫學院跨到哲學系來。連雅斯培要在哲學系寫教授資格論文都經過大學開會討論是否合於規定後才被允許(後來大學法規修改，非本科系博士已經無法在本科系寫教授資格論文——這當然是違背雅斯培理想的大學理念的)。後來雅斯培被容忍進入哲學系，但是在哲學系裡，因為他所抱持的大學理想與其他人格格不入，他的身分逐漸從「好一個可愛的年輕人，連說瘋話都這麼可愛」(當時 Rickert 聽到他說「我想要成為哲學教授」時，發出的笑語)變成了「異人」(*Fremdkörper*)。在這樣的心境裡，雅斯培特別感受到了大學已經淪為工業而無理念；「工業，這意謂著：這大學基本上只是一架機器，披上了已經不起作用的老傳統之外衣」，在這機器裡，教授們愈來愈高高在上，只忙於官場事務而無心研究，學生、講師、助理與教授之間階級分明，每一階級都瞧不起更低階級，「整體的精神已經消滅」，大學只剩其名，不見理念(Jaspers 1980b: 18; Rousseau 1977)。

了，「處境」是早期海德格發展的概念，決斷論正是扣緊這概念而生，進而發展出實際性生命的說法，用以形容各種突然迸裂的體驗之總和，並強調這種處境下的實際性生命充滿了各種無法被同質性概括收編的異質性(GA60: 92)。而這篇演講中海德格也是以相同的精神理解學術生命的處境：

處境是在自然的生命體驗中的一個單元。各種處境可以互相穿透：它們並不會在一個特定的時間內互相終結(例如：在田裡的一年、一個學期：沒有客觀的時間概念)。在每一處境中都有一自成一體的趨勢(Tendenz)，之中不帶有可以統計的環節，只有「事件」(»Ereignisse«)。處境的發生並不是一「發展過程」(»Vorgang«)。……事件「對我發生」(»passieren mir«)(GA56/57: 205)。

所謂「對我發生」就是這之中有「向來屬我性」(Jemeinlichkeit)或「本真性」(Eigenlichkeit)——我並非處在一個普遍一致的狀態、與常人沉溺在日常世界中，而是「我」義無反顧地跳入那存有的深淵，面對不可算計、無可預料的處境，正面地去接受異質性。這時的海德格已經以異質性的思想來定義大學的本質。他告訴學生，「進入大學講堂」本身就是一個處境(GA56/57: 205)。進入大學，將超越原來的主體建構的同質性世界，我們將進入新的處境、面對新的對象，而建立一個新的我與處境的關係——海德格稱為「完閉性」(Geschlossenheit)。總結之，海德格將處境定義為：一、每一個處境都是一次「事件」，而不是「發生經過」。發生之事關聯於我；它輻射入本真之我中。二、處境有相對性的完閉性。三、在處境中的我的隱遁(Unabgehobenheit)。我(Das Ich)並不須要出現，我會隨處境而浮沉(mitschwimmt)(GA56/57: 206)。

為什麼海德格要將大學定義為處境？與雅斯培一樣，他對當時的學術分工不滿，而以異質突破同質正是他為大學尋找的出路。他發難的對象是自然科學，自然科學的理論構想(theoretische Einstellung)重視的不是處境，而是發生經過，例如物理學在實驗室中的觀察。這種理論構想是純粹的理論化(Theoretisierung)，而不是在處境中的體驗(Erlebnis)。有兩種情況將發生，一是極大化理論化，那也意謂著處境的消失；另一是理論化的極小化，那將使處境的保留具有最大可能性。前者是普遍性的自然科學的觀察，是一種解釋性的(erklärende)科學；而後者是人文的世界，是藝術歷史的觀察，是理解性的

(*verstehende*)科學，「我」的角色在這裡很重要，「我」在處境裡、「我」能去理解、「我」與對象形成相對的關係(「完閉性」)，然而這只是相對的，「我」會不斷隱去，不斷在新的處境裡進行新的理解，海德格於是說：「我本身就是處境的我；我是歷史的『我』(*historisch*)³⁰」(GA56/57: 206)。

海德格雖然區分了兩種學術，卻無意使之壁壘分明，進而賦與第二種處境中的理解性科學更高的任務：它雖是理論的極小化，但是仍然存在著理論，而問題就在，如何使理論化與於處境中鋪陳出來的生命體驗的脈絡統合起來(GA56/57: 208)？關鍵就在於，如何理解處境中發生的事態(*Sachverhalt*)與「具象」(*Äußerung*)，以使處境中不斷發生著的生命經驗不會被理論架空，可是另一方面又能替代理論去掌握比較抽象的「體驗性」(*Erlebtheit*)。這需要哲學來掌握這種處境特性(GA56/57: 208-210)。哲學是海德格的王牌。只有哲學能統合理論化的工作與實際性的生存。理論之物(*das Theoretische*)要能產生，不是走自然科學的路線，而必須從實踐性—歷史性的我著手，那才能對整個社會性自然(*sozialer Natur*)—我在其中與其他眾我構成生命關係—有所領會。

到這裡為止，可以說年輕的海德格與雅斯培一樣對當時的學術提出了尖銳的批評，只是兩人的著力點是不一樣的。他們都不滿於自然科學的方法論主導學術界，雅斯培呼籲對真理之熱忱應該要超出獨自學科的界限之外，這種對真理之要求乃是人類之為人類所享有的基本權利，國家與社會只應該支持不應該干預，而大學就是一個實現真理的媒介；海德格也認為，研究者對於知識有完全的義務：「理論的領域是絕對自由的領域，我只對科學性(*Wissenschaftlichkeit*)的理念負有義務，任何其他的态度都應該受其引導而來(GA56/57: 213)」。這聽來很像雅斯培的大學理念，確實海德格的批判也試圖超越自然科學，然而他的企圖心更強，他所抨擊的對象不只是自然科學，還有建立於對象性(*Gegenständlichkeit*)之上的學科，例如形上學(或甚至胡賽爾的現象學)，海德格開出的藥方是哲學，或者說存有學，他要求學術人在實際性生命中把握真理，換言之，學術與歷史、處境絕不可分，任何僅僅以自然科學的方法

30 在海德格的方言口音裡，歷史(*historisch*)的 *isch* 與「我」(*ich*)是同音的。

理解世界的企圖都是可疑的。在 1919/20 年講授的《現象學之基本問題》中，海德格對比了兩種不同類型的思想家：奧古斯丁與笛卡爾，並拒絕了認為奧古斯丁只是笛卡爾的前趨這種常見，他稱前者更能深刻地掌握生命現象與「自我世界」(Selbstwelt)的，因為後者只受現代自然科學影響，而無法掌握那源初體驗(Urerlebnis)。奧古斯丁的話「crede ut intelligas」被海德格譯為：「在自我能夠認識(erkennen)之前，自我應當只在完全的生命中實現自身。(GA58: 205)」這句話正可以適用於當時的學術界。認識論—不管是自然科學的或是傳統哲學的—都只能是第二序的，存有論才是最根本的知識(Urwissenschaft)。與雅斯培相較，海德格對真理與大學提出積極的定義，雅斯培期待大學成為真理的堡壘，所有科學都能在這裡實踐，不管是自然科學或精神科學；但是海德格卻主張所有科學都必須重提存有問題，學術人必須在大學中，於哲學(存有學)之下，理解自身生命處境。換言之，哲學是所有學科的引導者，因為只有哲學才能真正掌握真理(a-letheia)，其他未思及存有的學科則仍處於隱蔽之中。

雅斯培與海德格都試圖將德國大學與希臘傳統聯結起來，但卻以不同的方式。雅斯培強調普世，主張自由的研究；海德格決不使大學成為普遍之物，他回到希臘的方式是：大學成員，如何聚集於此，如何讓真理在此發生？真理不會由於研究者在實驗室中埋頭苦幹就能得到，而是研究者必須首先清楚理解，自身如何被帶到此處，自我的世界與大學又是如何聯結起來？(這在希臘人處是關鍵的問題：希臘人如何以希臘人自居？希臘的或野蠻人的如何被區分出？)然後研究者所作的一切個別研究才有意義。這樣的想法到了 1933 年校長就職演講中被充分地發揮。

三、大學作為精神共同體

1933 年海德格接任弗萊堡大學校長，有機會落實他的大學改革理想。5 月 27 日他舉行了就職演講，講題為〈德國大學的自我主張〉。海德格強調大學改革迫在眉梢，因那個時代德國民族處於危機中，「我們自身是誰？」的問題沒

有得到解答，也就是，我們仍未確定自己的「此有」；而大學的本質就在於，能夠為我們的此有提供真正的「鑄造力」(Prägnanz)。海德格呼籲我們須求(wollen)這本質，而方法就是，「將自身再一次置放到我們的精神—歷史此有之開端的力量下」，而那就是希臘哲學誕生時的力量(GA16: 108)。

要讓當時的德國大學回到希臘傳統，就必須讓哲學成為大學的引導學科，「所有的科學都是哲學」(GA16: 109)。這股哲學力量流傳到了德國卻失落了，德國大學中的學術研究逐漸瑣碎化，自然科學引導著大學(甚至整個時代)而不是哲學。當時德國大學只知追求表面的學術自由(骨子裡是一種隨便[Unbekümmtheit])，真正的德國大學的自由應回到真理中求得，而真理不是單獨研究者求出的，而是在整個民族共同體中共同思索同代人所擔負的共同命運。只有先在民族的歷史—精神世界中追問本質性、單純性，才能得到科學研究求索的實事性(Sachlichkeit)(GA16: 114)，甚至大學諸科系與各領域在大學中的活動才能有意義(GA16: 115)。

這篇講詞中的大學思想一直強調著「領導者(Führer)/跟隨(Gefolgschaft)」之關係，且領導與跟隨並非兩立，而是互相影響形成緊密的「戰鬥共同體」。校長是領導者而教授、學生是跟隨者；大學是領導者、是社會中的精英，大學必須承擔起整個國家民族的精神未來，整個民族都將追隨大學；而哲學領域更是精英中的精英，是大學中的領導者，必須承擔起引導整個大學的任務。可以說海德格的大學理念是貴族式的、精英式的、「哲學王」式的。³¹

Miguel de Beistegui 對海德格政治思想作的研究裡，將這篇講詞放在解讀海德格的政治與思想的關鍵地位。他強調，就職演講是介入以哲學為尊的德意志思想傳統的，並且標誌著這個傳統的結束—海德格之後哲學在科學的主導下，再也無能於大學中取得思想上的領導地位。這個傳統首先來自康德 1798 年的《學科之爭》(Der Streit der Fakultäten)，康德介入了法學、神學、醫學，試圖以哲學作為各自為政的諸學科的統合學科，因為大學所代表的普遍性

31 1930 年 5 月 24 日給海德格的信裡，雅斯培就提到「我們最近所談過的一所貴族式(aristokratischen)大學的計劃，暫時只是烏托邦的，可是我們也不須要完全放棄這計劃。如果國家真的希望一所『國家的大學』(Reichsuniversität)，我們就還是有機會，而到時您就是關鍵者。」(Heidegger & Jaspers 1990: 135-136)。

(universality)只有在哲學處才能找到，也只有如此由哲學引導下的大學，才能成為一有生命力的整體。這時康德的大學思想其實是非德意志的，而是普世的，因為康德的大學改革思想建立於一普遍理性，他認為其他學科都只是有限度的理性，必須統合在一普遍的理念中；³²康德之後發展的德意志觀念論，在法國人侵的歷史背景下，逐漸從普世思想轉向了民族性，也因而強調大學對於德意志民族的意義與重要性。因此問德意志大學之本質遂在回應法蘭西帝國主義的意義上，與民族之本質密切關聯。1802年普魯士的部長 Beyme 便開始研議改革柏林大學，1807年決定改革後，Beyme 詢問文化界人士重組大學的建議，當時有兩派意見：費希特寫了一份長報告提出了集權式的(authoritarian)大學理念，他繼承康德主張大學在哲學所建立的理性之中是一有機的整體，但是他又不同於康德，提出這整體必須融入在國家民族之中；施萊馬赫反對費希特，主張自由主義式、非民族主義式的方案，這個方案後來被洪堡(von Humboldt)支持而獲通過。因此柏林大學強調的是自由與自主(autonomy)，在最不受國家干預的情況下運作。而海德格的大學思想，顯然與施萊馬赫、洪堡不同，而更偏向費希特的方案。然而這卻不是說海德格繼承了費希特的大學理念，因為海德格雖也反自主意義的大學、強調領導原則、超出大學之外的總體性的想像、以及哲學作為科學的統領根基，但是海德格並不談普遍理性以及由普遍理性而來的有機整體，而是回到歷史的起源，因此他的大學思想不是「有機的」而是「起源的」(archaic)(Beistegui 1998: 335-39)。

因此，海德格可以說批判性地繼承了康德以來的德意志傳統，他一樣在危

32 康德的時代哲學的地位不高，與神學、法學、醫學三種「優越的」學科相較，哲學只是缺少實用性的「低下」學科，甚至哲學被視為神學的女僕，當時的哲學系教授有很多是神學學者一直都能「晉升」到神學院任職。康德譏諷說，所謂的優越的學科只是迎合政府的需要訓練一些「生意人」(Geschäftsleute)(包括神職人員、法務人員、醫生)，發揮著「小市民的用處」(bürgerliche Nützlichkeit)；與此相對哲學這所謂的低下學科才是真正優越的學科，因為哲學是世界公民的(weltbürgerlich)。哲學相對其他學科就如同純粹理性相對於知性一般，具有引導地位。即使哲學是神學的女僕，那麼也不會是跟在神學之後扶持著神學的裙擺，而是走在神學之先，為神學執起光明的火炬。見(Kant 1984: 24 ff). 另見該書編者 Dietzsch 寫的有用的後記，清楚描述了當時的思想爭論背景，Dietzsch 且認為康德高張哲學地位有其政治意義：康德清楚地說出在其他學科「站在麻木遲鈍的議會右邊」為政府服務時，我們需要一個站在「左邊」的反對黨，而那就是哲學系所在的位置。(Kant 1984: 31-32);(Dietzsch 1984: 129)。

急存亡之秋對民族的問題開出了哲學的藥方，但卻不是在重覆著費希特的論調，相對地海德格繞回了希臘的起源。這種區別在海德格的共同體思想中極為關鍵，因為那決定了我們是否能以民族主義來為海德格的共同體定調。沒有錯，海德格關注著民族，但是他的民族共同體是我們當代人所理解的民族嗎？

1934年8月15日，海德格對外國學生舉行了為期兩天的演講，講題是「德國的大學」。這裡他循著就職演講的精神，但除去了宣言的性質，更清楚地解釋了德國大學的本質。他明確地告訴學生說，德國大學的誕生必須回到一百二十五年前一也就是十九世紀初的柏林大學。在那之前德國雖有大學，但不具當代特色，也不對當代發揮影響力，自那之後德國的大學傳統才成型。這個大學傳統由以下各環節構成：一、外在結構。例如教授、學生、科系、學期制、講課、練習、學生與老師在各大學之間流動等等使制度化特色；二、內在本質。這本質是精神性的，是大學如何去完成其使命的信念與態度(GA16: 285-289)。

這種「精神」由何而來？十九世紀的精神來自於十八世紀的重要事件：啟蒙與法國大革命，因為這兩個重要事件使歐洲得以告別中世紀，形成了現代的精神，而這也標誌出了人類在存有者整體之中的一次地位的轉化，這轉化可理解為「人類的解放」(Befreiung)。在這解放中發生了：一、教會與教義的權威所代表的超自然生命秩序的瓦解；二、原來附著於自然之中的人類從自然分離出來，不再生存於生命力或有機物之中，而是計算式的機械物主宰人類生活；三、人類從共同體以及源初的秩序中脫離，形成新的秩序，新的秩序中「個體」成為決定一切的要素。共同體轉變成社會(Gesellschaft)—也就是不再是一整體，而是許多個體以理性方式定立約定形成的結合。國家因而只是在契約上建立的。在這三種思想背景下自由(Freiheit)與解放成為同義詞，也成為十九世紀的關鍵字與咒語(GA16: 290)。

十九世紀的德國不只在思想上被法國(啟蒙及革命)「侵入」了，也在政治上被法國(拿破崙)佔領，當時的德國在這種危機下似乎就要有亡國之憂。但是即使在這麼強大的壓力中，德國依然激生出巨大的思想力量來回應，因而存在

著一個「秘密的德國」(ein geheimes Deutschland)，而出現了新的自由的可能性。這個「秘密的德國」由三種力量組成：一、新的德國詩人(Klopstock、赫爾德、歌德、席勒以及浪漫主義者)；二、新的德國哲學(康德、費希特、施萊馬赫、謝林、黑格爾)；三、普魯士的政治力量。因此，在回應來自法國的思想挑戰時，秘密的德國生成了詩人與思想家之國(GA16: 290)。在這新生的精神世界中，個體不再是主導性的要素，民族才是。所有的信仰與知識、語言與藝術、詩與教育的根源都來自民族(GA16: 291)。

政治危機絕不僅是政治層次的，它還與精神層次息息相關，而出路就是民族，或者說民族精神。但這不是說我們必須強調「鮮血與土地」那種血緣緊密相連的民族主義，而是因為，我們必須以精神的力量去回應政治的、文化的危機，而精神的力量絕非憑空而來，它必須根於共同生活、共同思考、相互溝通、理解的存在體中，於是文化、教育、信仰等等各種精神世界的養份才可能存在。所以海德格才說：「民族精神的自然的與歷史的本質才決定了人類的本質，而非純粹知性的規則或憑空的世界理性之考量(GA16: 291)。」國家不再是為了保障個人權利而生的契約產物，國家必須被理解為一種具生命力的秩序與法則(Gesetz)，藉由國家才獲得了民族的統一與確定性。新的自由概念取代了啟蒙運動與法國大革命影響下的自由概念，自由對德國人來說成為「依附於民族精神的法則之中，這種法則是在詩人、思想家、政治家的作品中呈現出來的」，自由不是與國家形成對峙關係的，反而是「在國家意志中的緊密聯結的義務」，是「對於民族之命運的責任」(GA16: 291)。

而大學又與此何關？大學就是在這樣的義務與責任下，透過教育形成對民族精神的「知識與意願」(Wissen und Wollen)。海德格認為洪堡建立柏林大學正是要承擔此任務，當時的柏林大學集合了最優秀的學術人才，透過哲學系而使這所大學能成為全德意志的(而不僅僅屬於普魯士)；這所新大學的設置表現出了國家意志，而使得民族能從其歷史精神發展至最本己的本質、且建立自身法則(GA16: 292-293)。

然而這裡會生出疑問，海德格是在鼓吹一種國家介入的大學教育嗎？如果

是，顯然與上述的洪堡的教育理念並不相同，海德格所說的洪堡的柏林大學要承擔起民族精神的責任就是一種自己的曲解。洪堡的大學理念簡單地可以歸為兩點：一是保障個體自由，二是大學自主。他主張國家在教育上應權力最小化，因國家必然會限制個人自由(Liberalität)的發展。在《規範國家影響力之界限的思考嘗試》(*Ideen zu einem Versuch, die Gränzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*)他清楚說明了國家力量之限制，並指出個人在今日已經以理想中的整體之名而被遺忘。那是在英國彌爾的自由主義出現之前的對個人自由重要性最清楚的表達(von Humboldt 1852: 8)；在〈對於建立柏林之大學的研議〉(“Antrag zur Gründung der Universität”)中，洪堡確實構想著將所有柏林的科學機構整合為一整體，這整體仍稱以大學但其精神已經不是傳統老大學只著重為國家訓練有用人才，「侷限在實踐性的練習上」。大學目標與海德格所謂民族共同命運無關，而是「保存真正的啟蒙與更高的精神教養」(von Humboldt 1846: 325-328)；在〈論透過國家制度使道德向善〉(“Ueber die Sittenverbesserung durch dem Anstalten des Staats”)與〈論公眾的國家教育〉("Ueber öffentliche Staatserziehung")中，洪堡也明確地拒絕了個體在道德上的完善性需要由國家制度來促進的想法，他說許多人呼喚著古典希臘與羅馬的理想，但是德國並不是希臘羅馬，因為希臘羅馬是共和國，其人民帶有對整體的熱忱因而願意限制私人自由，同時又有辦法享受著比德國人更大的自由；而德國是君主制，並沒有那種共和制的政治參與，那些古典時代的道德化手段(如國家教育、宗教、倫理法則)不能適用在德國，否則就會在由上到下的各種制度(Einrichtungen)中，阻礙了人類之養成教育(Ausbildung)，因為人的本質如此多樣化，國家介入的教育方式必然只能在忽視個體特殊性的情形下將人類緊壓為「大眾」(in Massen zusammendrängen)。所以洪堡直言，國家主導的教育根本就是「可疑的」(von Humboldt 1841: 318-342)。

海德格在個體自由與整體自由的看法上，與洪堡確實完全不同，因為海德格的大學理念允許國家介入大學教育。洪堡之所以主張個體自由，他的目標仍然是一個高等文化世界，而這只能透過個體的養成教育才能提昇出來(von

Humboldt 1841: 337)；海德格也企求著一個高等的精神世界，一所「貴族的」大學，他的方案是透過洪堡認為不適用在德國的方式：呼喚希臘！對希臘人來說，私人領域與公共領域兩種概念的分立是可疑的，也因此海德格的希臘方案不會支持大學在國家領域之外取得自主，相對地，大學與國家在理想上都是承擔同一命運的，因而它們互屬於同一共同體中。³³對海德格來說洪堡的方案仍然留在啟蒙的傳統內，依賴著這種方案的德國新大學是不可能成功面對隨著啟蒙而來的時代危機的。因此，海德格認為，德國大學在 1830 年之後到 1860、70 年代間，原來雖然在德國觀念論影響下，對真理仍有把握，也體認到必然要回到整體問題上，但是後來大學漸漸分工化、個殊化(Vereinzelung)因而失根(Entwurzelung)；再加上科技思維主導下，原來仍然能是「哲學的」大學逐漸「工業化」，這不只是大學的問題也是整個時代的問題，工業化也帶來了無產階級的產生，民族因而被撕裂在階級與政黨之中。整個民族的精神力與自由的真義都被摧毀，留下的只是觀點的任意性以及個體的意見(GA16: 294-295)。³⁴接著一直到一次大戰，德國大學的狀況愈來愈惡劣，以「國際化」之名失去了學術於民族之中的根基。而就在大戰之後，海德格看到了希望，他說大戰與馬克思主義運動為德國帶來了前所未見的急迫(Not)，在這急迫中能夠生出新的必然性(Notwendigkeit)，何種必然性？海德格在先前就職演講中已經引過一句普羅米修斯(Prometheus)的話，來說明科學與必然性的關係：「知識遠比必然性更無力量。」他解釋說，更重要的是「命運的強勢」，而非知識(GA16: 109)。而在這裡，他將必然性從一種共同命運的急迫推至了「領袖」的必然性：「將在民族

33 也因此，後來大學頒布了新的大學組織法，將大學的架構按照領袖原則以及政治優先來重新規劃，也就是所謂的「同步化」(Gleichschaltung)。大學校長成為大學的絕對領導者，所有委員會的權利都轉移給他，取消校長遴選、直接由部長由教授之中任命，任期長短也由部長決定。而校內的人事主導權完全取決於校長，委員會只有諮詢功能，且也幾乎全取決於校長委員會委員的任命。這制度首先由巴登州於 1933 年 10 月 1 日施行，而在 8 月 23 日寫給海德格的信中，雅斯培已經討論到這個組織法。他說這部組織法是「不尋常的一步」，因為對老舊大學組織的不滿，雅斯培表示他只能接受這部新法，然而「新法對我來說似乎構思得很好可是依我之見缺少了一點重要的：如果這新法長期實施，那麼誰擁有這樣的權力可能也會身陷於其行動帶來的錯誤之中，不管是來自於其個性或者其洞見」。這樣的大學法仍然需要被修正，以使「領導者」在任命下屬時，都能有「區辨出不同精神的天賦」。見(Heidegger & Jaspers 1990: 155-156; Trawny 2003)。雅斯培的婉轉評論，似乎在提醒海德格，追求偉大的共同體時，似乎也將走上錯誤的道路，然而海德格並沒有回應這封信。

34 海德格沒有點名，但是這裡他批評的對象明顯是具自由主義、議會制背景的威瑪憲政。

中喚起一個領袖(Führer)，他將帶領民族，從自我喪失(Selbstverlorenheit)再次回到自己的使命(Bestimmung)以及新的此有之意願(Daseinwillen)中(GA16: 297)」。這裡出現的「領袖」，與校長就職演講中的領導者概念是一致的，都是精神世界的先行者，不同的是，這裡的概念更往政治的層次推進，海德格明白地告知聽眾，他談的就是國家社會主義，這領袖必然是領導國家社會主義革命的領袖。

海德格在國家社會主義中見到了使民族再次團結起來不致在工業時代被摧毀的可能性，而大學未來改革的方向也與這可能性息息相關。為什麼國家社會主義能夠促使民族共同體再次凝聚？因為在一戰前已經悄然開始的國家社會主義，在前線所經驗的一切，使他們能在戰爭的同生共死中思考共同體的意義——海德格名之為「前線精神」(Frontgeist)——那是一種具備著強悍意志的新的共同體概念——這裡可以見出屬於保守革命份子所共有的「1914精神」，企圖透過戰爭機制將受拿破崙勢力影響而四分五裂的德國整合成有共同命運的國族。

這種新的共同體具備著同伴(Kameradschaft)性質——「互相隸屬，每個人都無條件地在任何情形下為他人承擔起責任(GA16: 299)」。而「同伴」又來自「追隨」(Gefolgschaft)，你追隨著誰就意謂著你聽且服從著(gehörchen)誰。「只有那真理地聽著並且服從著的人，才能夠領導。領導者並不是站在他人前面的人，而是能對他人無條件地傾聽，並且果斷地服從法則；領導者是那比他人作得更多的人，因為他更能受苦、更能冒險、更能犧牲(GA16: 300)。」海德格將共同體賦予軍事色彩，試圖以這樣的生死相繫的袍澤之誼回應現代性中共同連帶感已經消失的工業社會，這其實是回到日爾曼傳統中。「民族」(Volk)——詞語源上原非人民，也與種族無關，而是「戰鬥的團體」(Kriegsvolk)，³⁵海德格回到這樣的傳統中，其實正呼應了他所說的民族此有無法忽視自己的傳統，而必須在此有的歷史性中去承擔民族之命運——於是日爾曼民族的大學不能是啟

35 Volk 在古高地德語中是 *folc*，中高地德語是 *volc*，而古薩克遜語是 *folk*，都源自日爾曼語源的 *fulka*，意指一個戰鬥團體，後來發展出「充滿」(*füllen*)的字義，才漸漸與現代的人民、民族字義聯結起來。見《克魯格德語字源字典》(*Kluge Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*)之 Volk 一詞(Kluge & Seebold 2002)。

蒙式的自由主義載體，而更應該是前線精神的凝聚處。³⁶

領導，在就職演講中指的是大學的地位，那是一種哲學的嘗試。而在這裡海德格也呼應著那種領導關係，只是隔了一年之後作的這次演講，他將問題直接扣上了當時的政治局勢——這時他將分析的對象直接指向「國家社會主義革命」，提及領導者的時候，他也提到了希特勒的名字。然而海德格的目的並不是政治的，從就職演講到這篇講稿，可以看出的是海德格要求大學能成為精神世界的領導者，而領導並非站在人民之前告訴人民要服從什麼，相反地大學中的知識人要主動地承擔起民族之責任，以(知識的、軍事的、勞動的)「服務」來解決來解決德國所面臨的現代性危機。海德格判定當時的危機來自於現代性，那是德國民族自啟蒙運動以來就不斷面臨著的時代挑戰，啟蒙、科學、工業化、全球化、階級化使得一個共同體再也不可能，這種「失根」是整個西方的問題，而解答卻必須從德國去找，因為只有德國才能接連希臘思想傳統的根。從這裡看起來海德格對納粹有非常浪漫的想像——那似乎是他在當時進退無據的荒漠裡發現的唯一綠洲，他在國家社會主義那裡發現的並不是政治上的重要性，而是精神意義上能對整個民族「改造」(Umerziehung)，以求得民族原應有的統一性(GA16: 302)；他以自己的思想重新定義了國家社會主義：

德國民族的新的精神，並不是失控的、只知求取權力的、好戰的國家主義(Nationalismus)，而是國家社會主義。社會主義指的並不僅僅是經濟意義上的改變也不是一種荒蕪的平均化(Gleichmacherei)及對於不可得之物的過渡頌揚。社會主義也不是指一種泛無目的的共同利益的毫無選擇之追求——而是：社會主義關切於民族共同體的內在秩序，因而社會主義意願著職業與工作的等級秩序，意願著每一項工作的價值，以及民族之歷史性此有的無可置疑的光榮(GA16: 304)。

我們從中見到了，在處理國家社會主義時，海德格有非常個人的解釋。甚至可以大膽地說，其他人的「國家社會主義」是可疑的、是虛假的知識(Scheinwissen)，而大學的目標是求取真知(echtes Wissen)！海德格區分了虛假知識跟真知，真知的功能在於能使國家往民族的目標成長，國家社會主義運動的

36 海德格對於戰爭、前線、同袍這種在危境中、在英雄化的行動中生出的概念與關係非常著迷，所以一直強調軍事因素對於青年人與民族之間的聯結必不可少。Hugo Ott 便認為海德格對於 Ernst Jünger 的著迷也許正彌補了他哲學生涯中缺少前線經歷的平淡無奇。Max Müller 亦主張海德格個人的平凡命運，促成了他思想中演變出對前線體驗的神祕形塑(Ott 1988: 150-151)。

真義在此，而新的大學任務也在此(GA16: 307)。由以上的大學理念看來，海德格的「大學」不僅僅是知識的場所，更重要的是，那是新的民族可能性的關鍵處，為此海德格用非常個人的方式詮釋了國家社會主義——難怪當時巴登州的文化部長批評海德格的就職演講為「那是他私人的國家社會主義」(Saner 1993: 149)。因此，海德格只讀了部份希特勒的《我的奮鬥》，因為他並不贊同該書的內容；他相信納粹是德國應走的道路，因為那是他當時見到的唯一能夠使德國民族在精神上創新、而從四分五裂的狀態中「和解」(Aussöhnung)、以及拯救頹敗的西方文化的唯一道路——而當時的德國知識份子有許多也有著相同的意見。³⁷當然 1933 年之後海德格已經發現實際政治情勢與他預期的方向並不一樣，然而 1936 年在羅馬與 Karl Löwith 見面時，他還是一廂情願地對 Löwith 表示，他相信國家社會主義最後還是會回到正確的路上，「只要人們『忍受』夠長的時間」(Löwith 1986: 57)。

Hugo Ott 稱此為海德格的「彌賽亞的期望」(Ott 1988: 159)。他的結合於國家民族力量之內的大學共同體，與雅斯培是完全不同的。雅斯培也期待著民族的新生，但是這種力量決不是來自任何一個政黨或領袖，或甚至也不能從國族的領域著手，最優先的改革的領域仍是知識界，而改革的動力必然來自於對真理本身。在海德格的校長就職演講發表後，雅斯培曾寫信告訴海德格，他被演講中回到希臘的哲學力量所衝擊，然而雅斯培真的贊成海德格演講中所說的一切？在那封信中雅斯培提到海德格曾邀寫一份關於醫學院改革的計畫，他也寫了，但內容卻是針對整個大學(Heidegger & Jaspers 1990: 155-156)。³⁸根據 Hans Saner 對比這份計畫以及海德格的演講所作的研究，兩人對大學的本質看法不同，雅斯培很可能並未詳讀海德格寄給他的講稿，因而無法仔細思考清楚他們之間的差異(Saner 1993: 142)；又或者，雅斯培其實仔細讀了，只是他不願意承認，曾經與自己一次又一次倡議大學改革的海德格，竟然會終究把哲學王的身分捨棄，委國民民族之前途於一人之身？³⁹在那份名為〈大學創新之問題提

37 這是 1945 年戰後在弗萊堡大學成立的清理納粹委員會(Bereinigungsausschuss)對海德格的形容(Ott 1988: 134)。

38 這份計畫最後因為時機敏感以及雅斯培身分特殊(其妻子是猶太人)，雅斯培並沒有發表。

39 也許必須要等到更後來的時間，雅斯培才能慢慢思考清楚兩人之間的差異。如他在校長就職

綱)的文件中，雅斯培雖也幾次提到「民族」，但是他還是將大學之任務定義為真理，民族之生存必須有賴於大學完成此任務；他雖然也說「訂立標準的是貴族統治(Aristokratie)，而非平均狀態(Durchschnitt)」(Jaspers 1993: 296)，但是他並不以校長及政治力量作為大學的主體，反而以研究者、教學者、及學習者作為革新大學的力量，大學之管理者必須在「區別出不同精神的天賦」中，選聘最好的人才，以使大學取得精神上的領先地位(Jaspers 1993: 305)；另外雅斯培也與海德格倡議的軍事、勞動、知識服務意見相左，對他來說軍事教育、勞動服務在雖然必要，但那並不是大學的一部分，無法與知識的求取一樣重要(Jaspers 1993: 307)。因此可以結論，雅斯培所屬的是洪堡的傳統，而海德格的大學，仍然是費希特的民族式的大學傳統——雖然採取了不同的進路。

第三節、文化國族的誕生

海德格並非唯一試圖以民族共同體來回應現代性危機的思想家，保守革命一派多視一個團結的民族為德國未來希望之所在，最後因而與納粹的種族主義合流。曾經親自與施密特來往過的作家 Nicolaus Sombart 這麼定義那個時代：

對我來說，反自由主義者的仇恨潛能和另自由主義者的情緒成為德國歷史中決定性因素的致病力量，一直是個謎。反自由主義顯然不只是種意識形態，那是種存在創傷的畸形產物，一種被根深柢固的恐懼吞食的防禦反應，一種防止被視為基本威脅之物的反射動作，一種堅持己見的英雄般企圖，一種建立獨立民族身份的壓力。卡爾·施密特因此和那種回溯到費希特，並和在克萊斯特身上找到早期代表人物的傳統接上了軌。就我們所知，就是「一九一四年的觀念」—「保守的革命」，華格納、休士頓·史都華·張伯倫及後來的納粹：一股固執孤僻的自以為是洪流，氾濫成災，並沖走所有想抵抗的東西。正如今天大家所說的，一種「種族的基本教義派」，其主要意圖，在於界定可能的條件，在世界史變更、世俗化、解放與科技工業革命的時代中，成為一個道地真實的德國人(Sombart 2004: 193)。

Sombart 將保守的革命派評斷為「種族的基本教義派」，如果是真的，海

演講後的三十年寫下的對海德格的看法：「.....我還是往對他最有利的方向去解釋校長就職演講—可是，同時我再也不信任他了。.....(他的)知識的層次並沒有失去，雖然他的言行內容已經淪入一種難以忍受的低下以及讓人陌生的程度。但是我還是沒有辦法不去認真看待他，只是現在必須視他為本質性的對手，視他為危險的、能摧毀一切我能理解之物的毀滅性力量的載體。」他並感嘆，當年他們在哲學名下多麼地意見一致，後來卻只剩下相異性(Heidegger & Jaspers 1990: 258-259, Note 2)。

德格可否被視為亦屬於這樣的陣營，因而他的哲學與納粹種族觀有緊密的關係？Bourdieu 曾指出「保守的革命派」之意識形態提供了海德格思想的養分，並且這些保守主義作品可以被視為海德格思想中的政治倫理成份的具體的表現 (Bourdieu 1991: 15)，許多保守革命派走向納粹時而採取了與納粹相同的民族觀，而海德格是否也因此成為一個服膺於納粹意識形態的思想家，從哲學上支持了種族民族主義？

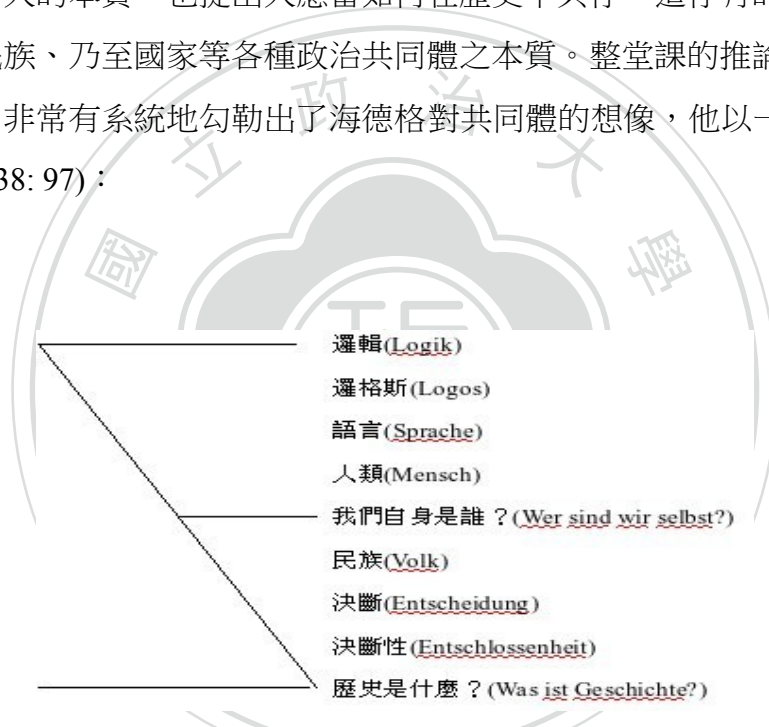
海德格確實密切思考著民族問題，他提出以大學作為民族危機的拯救者，給出了不同於官方版本的國家社會主義。這樣的民族思想立場，是以大學作為領導的中心，由同一代人去創造自己的命運。這是他就任大學校長的最重要的目標，即使在他卸任後，他仍然期待著大學領導民族的任務。

如前述 1933 年海德格就任校長，短暫的任期後他卸下職務重新站上講台，於 1934 年夏季學期舉行本次講課。原來在課程表上宣告的課程是「國家與科學」(Der Staat und die Wissenschaft)，然而當時緊張的政治局勢，使得海德格的講台下除了學生外也來了納粹的親衛隊，準備觀察剛剛被解職的校長將對「國家」提出什麼樣的批評，海德格知道了這樣的局勢，遂臨時決定改變演講題目，第一堂課，他登台說，「我將讀邏輯」(Ich lese Logik)(GA38: 172)，納粹主義者離席，以為海德格將以純粹學院哲學家的姿態遠離政治。然而，海德格的「邏輯」卻從來不是純粹學院的，海德格的哲學始終與政治、歷史緊密結合著。在該年《邏輯作為語言本質之追問》(Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache)的講課中，海德格有系統地從邏輯、語言與人類存有之關係，將此有置於政治與歷史中去探討，以求得此有生存之全貌，他接續著《存有與時間》中已經發展出的存有概念，更進一步地超出了此有的本真性生存的階段，而在「共存」的基礎上推演出了共同體、歷史、決斷，這些思想都在他更後來的發展中孕育了以「政治之本質」(polis)⁴⁰來解釋人類共同體的談法，也就是一種全新的「政治性」(das Politische)。例如海德格曾經在《巴曼尼德》講課中以

40 這個詞在希臘人的用法中是城邦，但對海德格來說不是一種具有固定疆界的城邦存在，而是圍繞在共同文化、價值與語言而形成的共同聚合，不能是一般理解的國家型態政治，而是一種界限不斷被再詮釋的共同體。因此有些地方應上下文我翻譯為「政體」，這裡則意譯為政治的本質。

polis 為人類共同體之形式，並認為現代所有的「政治的」(des Politischen)概念都不足以掌握 polis 之本質(GA54: 135)。現代政治概念之不足就在於對存有之遺忘，為解決此政治理論的困境，海德格認為討論政治、或者討論人類何以形成共同體，必須從人類之本質著手，而人類本質之提問又必須從語言進入，於是海德格的政治思考便在這次名為邏輯之講課中充分展現出來，從這此講課中可看出，要思考政治，勢必脫離不了對邏輯、語言、乃至人類本質的提問。

海德格意圖從語言、知識(科學)、及人如何被帶入知識共同體(例如大學)中，去思考人的本質，也提出人應當如何在歷史中共存，這存有的歷史之宿命遂決定了民族、乃至國家等各種政治共同體之本質。整堂課的推論連貫，概念扣著概念，非常有系統地勾勒出了海德格對共同體的想像，他以一個圖闡明他的課程(GA38: 97)：



以下便循著海德格提出的這些概念說明這次講課的重點。

(一)邏輯、邏格斯與語言

海德格將這次講課定名為邏輯學，但是他卻不講授自亞里斯多德以來發展的傳統邏輯學。他的邏輯的定義是，「邏輯是邏格斯、言語(Rede)之學，更精確地說是語言之學(GA38: 12)」。邏輯不只是一種思考規則，從希臘始邏輯學就是一門「與邏格斯相應合」的學問，也就是「知識」(episteme)。什麼又是「邏格斯」？最一般的說法就是「說話與談論(Sagen und Reden)」，這構成了

說出(直述)(Aussage)，在說出中，我們尋求「闡明與指示(Aufweisen und Aufzeigen)」，也就是將「實事」(Sache)之內容說出(GA38: 12)。

古典的邏輯學其內在結構是對思想或事物分解、結合、設置規則(例如同一律、矛盾律、理由律)以及找出形式(Form)；可是海德格放棄這樣的解釋方式，直指邏輯之任務在實事內容(Sachgehalt)而非形式(GA38: 2-5)。如何去思考這種超越形式之外的邏輯？海德格說，應從語言中著手。只有在語言中我們才與「說出」相會面，也因而才能闡述實事之內容，語言進而構成了思想，進而是思想之學(哲學)。邏輯便在這種關係中成為哲學的「前學」(Vorschule)(GA38: 5-6)。

這種邏輯，對我們來說又有什麼意義？我們應如何使用邏輯？可能的答案如下：(一)藉由學習邏輯我們能增加思想的明晰性與確定性；(二)邏輯能用在具體科學中作為工具；(三)姑且不論邏輯之功效，單單研究邏輯本身即是一件正確的事，因為邏輯之產生背後隱匿著思想之產生，邏輯學史其實正是一部漫長的人類精神發展史，「當康德、黑格爾與其他人前仆後繼地致力於邏輯，終究『那背後有什麼東西存在著』(GA38: 7)」。海德格不滿足於這三種答案，他說今日的必須任務是對邏輯的「撼動」(Erschütterung)，藉此歐洲人才能重新思索幾千年來自身之命運，而不是以「形式」的邏輯，遮掩思想與存有之面目：

這需要一種爭鬥(Kampf)，在此爭鬥中我們的精神的以及歷史的命運能夠作出決斷。這是一種我們至今從來不曾掌握武備的爭鬥，在這爭鬥中我們迄今從來不曾認清我們的敵手，因而處於危境之中。沒有洞見地，我們與敵手合作，而不是迎擊敵手。我們必須知道，我們的精神歷史是與兩千年前緊緊相連的。在它的創造性力量中，這個歷史仍然是此刻(Gegenwart)，縱使多數人對此毫無察覺(GA38: 8-9)。

邏輯不只是一門學問，它更代表著歐洲人與傳統的連結，是歐洲人承接自兩千年前的思想以及命運，也就是海德格說的「爭鬥」。因此，「邏輯」這名字對歐洲人的意義應當代表著歐洲人的「歷史性存有」，代表著一種在希臘人處的創造性精神力量。歐洲人對於「精神」如何掌握、主宰，那就是西方的邏輯學生成之由來(GA38: 9)。海德格因此呼籲一種非思想之規則的邏輯，他認為

邏輯本身就應該是思想，而不僅僅是今日大學中課程分科下的學科之一，這種對邏輯的「撼動」勢必也要求著對其他學科的撼動，也呼籲著他在校長就職時所提出的大學改造計劃。從此可見，即使海德格下台後，他仍然沒有放棄他對哲學、學術界的改造計劃，也正或許是因為他的改造計劃與官方格格不入，導致他的短暫任期草草結束？他直言：

我們面對著邏輯的撼動，那不是我們大概在 1934 年時為了「一體化」(Gleichschaltung)而進行的，而是自十年前開始我們就已經致力於此，且在一種我們的此有自身的轉化中建立這種撼動，這種轉化代表著我們的本己的歷史性任務的最內在的必然性。我們致力於一種撼動，那是我們無法在一種計劃的意義上去求索的，而是，只能來自我們的命運必然性(GA38: 11)。

由此知，海德格要求著邏輯之撼動，但卻不是以政治改造的方式，我們必須從語言中去思考另一種邏輯，因為邏輯處理的對象就是語言，「問語言本質的問題，是所有邏輯的根本問題以及引導問題(GA38: 13)」。

然而什麼又是語言？如果我們說邏輯是一種關於語言的學科，那麼是否邏輯在某種意義上是一種語言學？海德格接著討論關於語言的定義。首先有一種看法，語言被定義為「語言哲學的對象」，然而這種定義是先界定了語言哲學，才定義語言。但語言哲學又是什麼？是一門學科，而且是在學科分工下才被分類出來的、與眾多學科(如宗教哲學、歷史哲學、國家哲學、法哲學、藝術哲學等等)並立的學科之一。因此如果我們以「語言哲學的對象」來定義語言，這種定義從一開始便受到侷限，語言對我們來說應當是更本質性的東西，而不是在學科分化後的定義下，與藝術、宗教、國家等等並列的一種對象。海德格斷言，並非有(語言)哲學之後，語言才能被思考，兩者的關係應該倒反過來，語言是更本質的，而哲學，是相應於語言才產生的(GA38: 14-15)。

對於邏輯與語言的關係，另外有一種意見：語言與邏輯可能屬於兩種不同知識，我們在語言學(Philologie)或者語言科學(Sprachwissenschaft)中處理語言的問題，歷史學或醫學就對語言沒有興趣；與此相對，邏輯是思想的規則，只要有思想需要的人 – 不管是語言學家、歷史學家或醫學研究者 – 都會對它有興

趣。因此海德格將兩者並聯在一起探討是不適當的。海德格說這種看法只在我們以當今的學科分工來思考存有者整體時才能構成立，而當今的學科分工卻是一種「錯誤」。哲學之任務不在服膺這種學科分工，而應該避開這種錯誤，越過所有的學科分工，重新取得康德所呼籲的那種哲學的領導地位，哲學「尋求一種理解，它同時能夠思考所有知識並且超出所有知識；尋求一種理解，它並不必然連結在所有學科之中(GA38: 15-16)」。

第3種對語言的看法是：語言只是次要的、作為溝通所用的工具，它本身無本質可言(GA38: 16)。對此海德格沒有多做反駁，他只斷言，這種意見早已是不證自明地錯誤。如果以上三種都非對語言的適當掌握，語言又究竟是什麼？我們似乎可以在字典中、在文法的探討中見到語言現身。文法區分了字、句、時態、所有格、子句等等語言的各種組成部份，然而，這些組成部份，都是來自邏輯的根本規定；這些組成部份都是相應於希臘人的某種特定思考方式而產生的語言使用方式，因此海德格說邏輯才是更根本的探問語言本質的關鍵，邏輯是語言的根源之處(Ursprungsort)。難題於是產生：我們追問語言本質，需要一種更根本的邏輯，但是邏輯、以及每一種追問，都要求著我們能夠使用語言，於是追問者陷入了迴圈，在邏輯中追問語言之本質成了「毫無希望的計劃」(GA38: 17)。

如何解決此難題？海德格不糾陷在對語言的討論裡，他提出了人類本質的問題，乃至「共同體」本質為何的問題，試圖跳出難解的迴圈。

(二)語言與人

海德格要求我們跳出上面提到的問題，而提出一種「本質問題」(Wesensfrage)。他指出每一種本質問題都帶有「先問題」(Vorfrage)之特性，這種特性可分成三種：

- 1、先問題探問先在者(vorne)；
- 2、先問題追問根基架構(Grundgefüge)；

3、先問題預先提出了重要事物。

第一種特性。例如我們現在看到一塊區域存在，但是這區域之所以能存在，必然由其疆界、方向、範圍來決定這塊區域，那些是在區域成形之先的條件與要素，但是在區域出現後這些要素卻常常為人忽略，本質問題功用便在打開這領域(GA38: 22)。在我們問語言與邏輯之關係時，本質問題即是：「當我們追問語言時，我們要往哪裡去？語言究竟如何演變？一種語言應以什麼樣方式存在著？語言真的留存在字典中嗎？或者在其他地方？而究竟是否真有一種普遍性的語言？或者是否向來就只有本己性的語言，那是一種本質性的、歷史的語言？如果是，為什麼，並且在什麼程度上是？(GA38: 19)」

先問題的第二種特性是在質問某知識領域的整體架構與關係。例如我們探討「語言」時，便要問：「共附於語言的是什麼？語言的內在的可能性從何而來？可能性的根由是什麼？在何處這個根由(Grund)將成為深淵(Abgrund)？(GA38: 19)」

先問題不只對先在者發出問題，它本身即作為先在者，而對這門領域中後來將出現的各種個別問題發生影響。例如「在每一種哲學與語言科學中，在每一種言談之領域中，在每一種人類的行為中，一種確定性答案已經未被明言地落在對語言本質的追問中(GA38: 20)」。

先問題應與一般的問題區分開，一般問題是各種學科的領域，而先問題、或者本質問題是哲學的領域，先問題挑釁了我們迄今所接受的知識結果，揭露出知識(episteme)之所以成為今日的知識(Wissenschaft)，在思想史中究竟經過什麼樣的關係演化、連結、轉化；先問題無法被問盡，而答案也無法被給盡，「任何時候本質問題被耗盡了，那麼衰敗與無止盡的誤解就已經開始。哲思除了是在這先問題的前領域中永恆的漂泊(Unterwegssein)之外，什麼都不是(GA38: 20)」。我們只有如此定義哲學，只有在先問題中藉由不斷提問、不斷思考來尋找哲學，才能使哲學保有活力；當我們以提出先問題的方式，去發問那些被發展至今日的學科所限制、定義的領域時—例如語言、藝術、民族—，

「我們才能碰觸到人類此有之內部的偉大之物，這樣的偉大之物，昇華了個別的人類，卻又同時使他誤入歧途(GA38: 22)」。

海德格此言，是否在反省他的誤入歧途呢？他以提出本質問題在思想史迷霧中撥雲見物見長，然而他是否也被那人類此有內部的偉大之物所迷惑？他接著說，

所有在人類此有中的偉大者，同時都是卑微的(klein)，同時都是弱小化的(verkleinert)，因而是歧義性的。人類的平均日常生活需要這樣的弱小化，日常生活需要這樣的普通(Mittelmäßigkeit)，否則人類就無法在他的日常生活中生存。想要克服捨棄這種普通，是一種錯誤的認知；對個人、對一個民族來說，那都是必要的(GA38: 22)。

這裡海德格再次回應了《存有與時間》中對常人的分析，只是這裡他更強調了常人、平均日常生活的必要性，認為卑微普通者與偉大者一樣都存於人類之間，也都不可或缺。在《存有與時間》處，海德格的自我與他人分析最終忽略了他人而落入了絕對的自我本真性中，對偉大的存有者的強調、導致了對共存者的忽視，進而減弱了海德格思想的開放性，甚至後來從此有推到共存的共同體，也因為他對於軍事化的民族共同體之浪漫想像，而使得異質他者在其哲學中沒有存在的空間，也將海德格送回了本欲批判的主體性之中；這種忽視他人的思想，因而使海德格在面對納粹的實際運作與他的期待相悖時，無能提出有效的抵抗哲學，甚至將納粹與他思想中的本真之主體性同一，而犯下了政治錯誤。而這裡，海德格雖沒有直言他反省著那一段政治錯誤，但是漸漸看出他從存有者移向共存者的思想軌跡，這似乎也象徵著，海德格試圖告別他先前仍陷於主體性中的困境。也因如此，本講課紀錄的編者 Wilhelm Hallwachs 認為，這次講課在海德格從早期基本存有學到晚期的存有之歷史的思想發展過程中，是一次重要的里程碑(GA38: 172)。然而承認普通與卑微的存在必要性，並不就代表著海德格在此徹底超越了主體性，或者說，主體性與客體性的問題意識並不適合用在海德格此時的哲學計劃中。海德格試圖以一種複數的方式來規劃人類存有，他要求此有步出獨我，從卑微的自己尋求共同存有中的偉大性質。所以他說：「偉大的事物只在促成了人類去使偉大者更偉大時，才被保存

著(GA38: 22)。」而這也是語言存有的意義，語言使存有者能夠集結、共同生活，能夠共同與存有連結著，也發展出了存有者整體中的那種偉大，並且使得弱小卑微者能夠超越弱小。

在此意義下海德格拒絕將語言視為工具，或者僅把語言視為某種在字典、文法中發生的對象、一種被「說」的對象。⁴¹為了反駁語言只在「說」中發生，是否可以說，語言是一種人類活動，因此這種活動的存有方式必須透過人類的存有方式來決定(而不是外於人類的存有者，既然語言是專屬於人的)(GA38: 25)? 然而要對語言做出這種定義，就必須先問：「什麼是人？」課程至此，終於從對語言的追問進入到形上學與哲學最核心的問題。對人的定義與思考從人類有文明以來從未停止過，因此我們似乎也早就從思想史之源頭就已經熟悉人是什麼了。希臘時代定義人為有語言/邏格斯的動物(zoon logon echon)，拉丁時代說人是理性動物(Homo est animal rationale)。從此見出對人的定義一開始便將人類視為能使用語言的動物，邏格斯是到了羅馬人的時候才從語言的面向轉向了理性，擁有語言的人成為擁有了理性的人，海德格致力於恢復對人類的本來的思考，將語言而非理性帶回人類存有的核心地位中，他說：「語言展示出了人類的存有(GA38: 26)。」因此海德格對上述的意見做出倒轉 – 不是語言透過人類存有方式來決定其本質，而是語言就決定了人類的存有。語言確實由人類來使用，然而人類的存有竟亦受語言決定，在此我們身陷循環之中自我繞圈(Sich-im-Kreise-Drehen)。這不是一種無意義的討論，只要我們持續不斷追問語言與人的關係下去，我們將發現我們的繞圈卷起了強風：「這種轉圈將逐漸地變成漩渦，而只有當我們從一開始不逃避面對這個繞圈，這漩渦將逐建地牽引我們至深淵之中(GA38: 26)。」海德格在思考人的本質以及語言的本質時，並不簡單地分別做出定義，而是繞圈、使人類與語言相糾纏、在討論語言時引入了對人類的探問，討論人類時引入語言的探問，藉著這種相互影響相互觸發，以脫離

41 海德格承認，語言確實在「說話」中現身，但是那決不是語言存在的唯一方式。否則我們就無法解釋那些始終未被說出、無法說出的東西究竟是否為語言，例如詩。另外海德格舉了一個例子，如果我們假定一種語言共同體一起說著某一種語言時，這種語言才存在，如果有一天發生某種意外，例如大地震帶來的驚嚇，而使得共同體的成員突然喪失了說話的能力(即使他們仍然保有對這語言的知識)，我們能說這時候語言不再存在了嗎(GA38: 24)?

形上學的定義。因此我們見到海德格的問題不斷走下去，並非線性的發展，而是如上圖出現的類似 S 形，每一個問題都能作為後一個問題的先問題，但是每一個問題卻又影響著它的先問題。⁴²

這種循環、繞圈是必要的，因為歷來思想家對人類做出的定義都太過單向而無法說出人類的豐複雜多性質。⁴³對海德格來說，人是語言的動物才是最豐富深刻的定義，因為語言不只是溝通，語言更是人類存有的方式，憑藉語言存有才被揭露。人類從語言中去尋找本質的答案，是一種讓自己被捲入漩渦、投向深淵的行動，而那也正是哲學之力量，那也正是海德格要求德國大學戮力追求的知識：

哲學思想的特質就在於，它總是在漩渦中行動，那漩渦引領我們入深淵之中。哲學永遠處於漩渦中。與此相反，科學(Wissenschaft)總是某種客觀既存的對象，我們總是與這對象以確定的方式對峙，那卻使我們從未能進入一種哲學的追問中(GA38: 32)。

42 轉圈、漩渦式的哲學提問方式，是海德格獨特的問問題的方法，他認為只有以迂迴、繞道的思想，才能有效地思考空無的問題，他說：「於是我們不斷地將自身置於迴圈中，這是一種我們將自身置於哲學之領域的表示。一種完全的繞圈(Kreisen)。這種哲學的自處於迴圈中，乃是不容於流俗之知性的。知性只願直接抵達目標，如同人必須牢牢在手裡掌握事物一樣。走入迴圈中——這將帶領我們到無處。特別是它創造了暈眩，而暈眩是怪異的。對人們來說這會如同懸吊在虛無之間，但那並非這迴圈運動、也非循環之意！這說出的是普遍性邏輯的一種規則，而這正是學術哲學的雄心壯志：不以循環的方式得出成果。但是，在哲學的問題上沒有見到暈眩的人，他也從未以哲學的方式提出問題過，也就是說，從未走進迴圈中。迴圈運動並非如流俗理性單單所見到的，只是沿著邊陲行進，然後再回到邊陲上的同一位置而是在迴圈行進中，單單憑其自身就可能看見中心(Zentrum)本身，這中心本身只能在自身周圍的迴圈中才能被顯露出來。因此，所有把漩渦之物驅離於哲學外的嘗試，都是遠離哲學的且所有由那些嘗試而來的反對意見，那些指責某論點是循環式的反對意見，都已經指明了，它們根本不是哲學思考的反對意見，它們在哲學上什麼也沒有說出(GA29/30, 266-267)。」這一段長引文說明了海德格對線性的、肯定性的形上學、知性之哲學提問方式的質疑，呼應了他主張哲學需從空無中現身，以及他對於形上學總是問「有」而不是「無」的批評。但必須注意的是，這種思考方法與黑格爾的辯證法不同。黑格爾也強調非線性的運動，而以圓圈運動作為哲學的好的無限，批評直線性運動為壞的無限，但他最終是讓自我意識的圓圈運動中收納虛無，這仍是一種從肯定性著手的辯證法；海德格相對地強調迂迴地面對空無，並批評哲學史上總是試圖以辯證法來「調節哲學思想的循環性以及歧義性」，「但是所有哲學中的辯證法都只是一種 Verlegenheit 之表示(GA29/30, 276)」，Verlegenheit 有困局、窘境、甚至遷延、錯位之意，可以推論海德格在此批評辯證法無論在時間性、空間性乃至哲學思想豐富的歧義性上，都無法真正準確地掌握。

43 希臘羅馬之後，持續有許多思想家致力於這種哲學人類學的探討，如謝林(Schelling)說人是自然對自身的創造；史賓格勒(Spengler)說人是肉食動物；尼采說人是應被超克的東西。

那麼哲學對於「人類本質」與語言問題又能做出什麼貢獻？我們如何能在自我繞圈的時候，跨出圈子之外，進而重新更動知識的界限，以新的方式掌握對於人類本質問題？我們應當改變問問題的方式，我們應停止問「什麼(*Was*)是人？」，因為當我們問「什麼」時，我們已經從一開始就對人類圖像有一定的先見，我們將人類與萬物至放在一起，問其「什麼」，彷彿人類也是一種物；然而人在海德格的思想中佔有特殊優先的地位，「什麼」的問題套用在人的身上是不適當的，我們應問：「人是如何(*Wie*)？」，也就是：「人是如何生就的？他的存有的方式是什麼(GA38: 33)？」

這是海德格在《存有論－實際性詮釋學》中已經做過的工作：以「如何」來取代「什麼」，於是哲學不再是定義的問題，不是一元論、不是無限性，不是形上學，而是在實際性中存有的問題。我們不回答人是什麼的問題，因為那一方面把人打入了「什麼」，另一方面人被一個普遍性定義規定之後就成為形上學的主體，而不再是世界中的某一特定時空中的有限存有者。但是，避開「什麼」的問題並非這問題不重要也非這問題從此被置之不論，而是，從「如何」著手，且時時回到「什麼」上，才有可能為「什麼」(也就是人的本質)找出可能的解答(GA38: 34)。以現象學術語說，我們必須擱置這問題，必須把「什麼」打上括弧，我們去描述人的存有方式(「如何」)，最終那被打上括弧的、原先被誤解誤用的概念才有可能取得它最真正本原的含義。

所以我們從思想史中接收過來的對人的定義都必須打上問號，我們將人視為「陌生者」(*ein Befremdliches*)；如何去辨清這陌生者之真貌？不再提「人是什麼」、「人是誰？」的問題，而是問：「我們是誰？」，因為問人必定是問自身，因此不只不該問「什麼」而須問「誰」，一個普遍性的、空泛的「人」也不再是問題的核心(GA38: 33-36)。海德格問「我們」，而不問「我是誰？」，因為他不接受近代哲學從笛卡爾、康德以來將自我定義為主體、意識、理性、精神等等這些在主客體對立關係下被溝勒出的範疇，相對地他說自我從來不是單獨存在，自我必須同時呼應著「你」、「我們」、「你們」(GA38: 38)；這是一種最源初的共同存有狀態，人因此必須先是「人們」(甚至

是「我們」、「你們」)才能確定人的本質，這是一種共同體，但並非只與數量有關，不是任何大於一的個體集合都能成為共同體，共同體之中必須有一個關鍵因素：「聆聽」(Hörschaft)，透過聆聽(也就是語言的發生)我與你發生關係，我們既形成群體，可是我們在語言中又結合在一起。海德格舉了一個例子，他說例如在農地裡最能見到活生生的語言如何在這種根源於歷史中的共同體發生作用：年輕的農夫並不會對他的祖父說：「祖父，你(du)看起來很疲倦。」而會說：「您/你們(Ihr)看起來很疲倦。」(GA38: 42)⁴⁴這種在說與聽之間發生的既是多數又是共同的存有關係，同樣適用於擔負著同一命運的「同代人」(Generation)—也就是海德格的民族共同體。因此，我們可以呼喚：「您/你們，我的同胞」，意義與「你，我的民族」是完全相同的。⁴⁵

(三)共同體與決斷

除了語言，這種既是單數又是複數的共同體還需要另一個條件，就是「決斷」。我們並不自然而然地因為居住在一起、共存在此時而形成共同體，海德格認為如果我們用時間或空間的因素來定義共同體，那麼那將是一種普遍而失去任何判定意義的標準。(如果我們能說我們相對於全球因為共同居住在德國而形成一種特殊的共同體，那麼為什麼我們不能說相對於整個宇宙我們共同居住在地球上的人都是共同體的成員?)標準將來自我們的決斷，什麼決斷?我們放棄了個我之自由而去求真正之自由，個體將自身緊連在一起，連在民族之中，因為民族便是我們的歷史共同命運。那是一個「瞬間」(Augenblick)，在瞬間我們因為成為民族，而成為共同體(GA38: 56-57)。於是人的本質的問題，在成為我們是誰的問題後，終於有了一個暫時的答案，那就是，我們是民族，並且是透過決斷而在瞬間自身進入(eingelassen)而成的民族。這種「進入」不是取消了自我而成就一個整體，相對地，是形成一種單數與複數並存的關係，「只在決斷中並且每一個人都是單獨的(vereinzelt)，我們才**本真地**(eigentlich)成為我們(GA38: 58)」。什麼是「單獨的」?海德格舉例，真正的友誼中，我們都成為

44 傳統的德語中「您」尊稱與「你們」是同形的，今日的德語已不再如此。

45 在此意義下，Rüdiger Safranski 就認為在這次講課中，海德格從「向來屬我」(Je-meinigkeit)移向了「向來屬我們」(Je-unsrigkeit)(Safranski 1998: 266)。

一共同體，但我們卻也不因為受友誼聯結而不再保有自己，一個共同的關係有如各種不同聲音中出現的「齊唱」(*Einklang*)(GA38: 59)。共同體中出現了協調性，但是這協調性並不妨礙每一個人自己的聲音。

這種民族共同體的概念，似乎與上述大學中由前線精神形成的共同體不相同。在那裡海德格強調著戰鬥，強調一種克服危機與命運所必要的集體，在這集體中成員必須集體相對於自我的優越性(因為整個德國民族的悲慘命運就是來自個體優先於集體的啟蒙思想!)，甚至海德格等待著一個充滿決斷力的彌賽亞，一個能帶領德國民族走出危機的領袖，而共同體的成員只需要在「等級秩序」中作為跟隨者而服從；但是這裡我們見到的共同體是，個體自我決斷，在決斷中形成共同關係，這時候個體不再是「跟隨」，而是「進入」；而你我之聯結也不是等級之秩序，而是多數中仍然保有單數的一種「齊唱」，一種我們情感著彼此但不控制著彼此的關係，例如友誼。

《存有與時間》裡共同存有是建立在此有的極端的處境上，例如憂懼、死亡，因而此時的共同體性質是非常強調此有的本真性的，所以他者對於此有的意義，不可能是最優先的。這種存有學到了海德格就任校長時，在「民族」概念上發揮為民族共同體的存有學，這裡雖然存有者以集體型態存在著，但是他們的語言並非多音而是同一，共同體中的成員必須被緊緊繫在對領袖的期望中，因而他者在此仍然沒有發聲的空間；但是到了這個講課中海德格的共同體「解體」了，不再依賴於一套等級秩序中，不再受領導者控制，而是自我的進入，是情感共構出來的關係。謝勒(Max Scheler)在《存有與時間》成書後曾經批評過海德格思想中過於強調負面性的極端的存有處境(如拒斥[*Abstoßung*]、憂懼)，而不從情感(*Eros*)的角度理解世界，並強調：「為我們打開一個世界的，並不是憂懼，而是愛。」存有論分析中的此有過於個人、也過於將他者置於與我分離的境地中，只有情感、愛這些與他者產生激情關係的因素對謝勒來說才是存有於世的關鍵的第一步(Trawny 2003: 65)。在這裡似乎可以見到海德格對他

者的關切—情感的發生畢竟需要彼此的共鳴，單方面的意願無法使兩個個體產生一個音調一致的整體。⁴⁶

海德格稱這樣的既是一又是多的共同體關係為民族，於是「我們是誰？」的問題終於有了答案：我們是民族(GA38: 59)。然而這答案是可疑的也是任意的，如果我們不思考民族本質究竟是什麼，於是海德格又繼續從一個先問題推到下一個先問題上：「這是什麼？民族？(Was ist das, ein Volk?)」

民族這個概念被自然地接受了，然而它是多義的，當人們說民族傳說、民族舞蹈、民族歌曲時，人們並不知道民族究竟真的是什麼；「菲特烈大帝曾定義為民族為『一隻有許多舌頭、少許眼睛的動物』；1933年11月12日，一個警官下令：『以棍棒捉拿民族！』⁴⁷1914年8月1日民族處於砲火之下；⁴⁸德國民族中有一千八百萬人住在國界之外；馬克思將『民族』勞動者的集體，與剝削者相對；民族精神對浪漫主義者來說是信仰、詩歌與哲學之根；而宗教是民族的鴉片(GA38: 61)」，列出這些各不相同的定義後，海德格問，究竟何為真？我們要將民族定義為血緣出身嗎？如果是，那是我們無能改變者，我們又何能說，是決斷才使我們聚集在一起，成為一個民族共同體？決斷又能有什麼作用？因此海德格必須拒絕血緣式的定義，而發展不同的民族概念。海德格整理出三種民族的成份(GA38: 65-67)：

(1)作為實體(Körper)的民族：以居民來界定民族。然而這是可疑的，因為民族並不僅僅指居民，甚至「人口」也比居民的意義更豐富。或者，常常有人以「種族」(Rasse)定義民族，也就是以民族成員的肉體、血緣關係、以民族之

46 從此有的憂懼才打開世界，到這裡對於他者的共鳴，進而發展出一個更開放的非主體性思想在海德格政治哲學中是決定性的發展，而這發展似乎只在1933年到1934年間突然生出的。在前一個學期(1933/34冬季學期)中的《真理之本質》(Vom Wesen der Wahrheit)中，海德格還是強調著此有本身的憂懼，以及存有者最本己的存有。他說人是什麼的問題必須以「人是誰」的問題代替，而「人類是一個自我，並非是一個現成者(Vorhandenes)，而是一個存有者，能在其存有中被給出來(überantwortet)」，這裡最重要的是「屬己的存有」(sein eigenes Sein)，這樣的存有被命名為「憂懼」；「只有存有是憂懼，一種存有方式才有可能產生決心、勞動、英勇精神(Heldentum)等等意義」、「只因為這種(作為憂懼的)存有，人類才會是一種歷史性存在。憂懼是人類之所以能是政治的存在的可能性之條件」(GA36/37: 218)。

47 這裡指的應該是全民投票決定德國退出國際聯盟的事件。

48 當天帝國對俄國宣戰，德國正式參與一戰。

種性(Geschlechter)來定義，然而，海德格直指「種族」概念與「民族」一樣歧義，種族不只指血緣關係，常常還是「美好活潑的」(das Rassige)，例如年輕人會以這形容詞描述一部好車，而如果只以人種意義(rassisch)定義民族，就會失去與血肉關係無關的那些意義。

(2)作為靈魂的民族：民族之感知生活(Gefühlsleben)所展現出來的一面，例如民族歌曲、節慶、風俗習慣。

(3)作為精神的民族：民族作為整體有其精神，而具有自身的決斷力(Entschlußkraft)能發展自身。民族彷彿一多層次(Schichtung)之物，有由暴民構成的「衝動性」社會，也有更合人性的「更好的社會」。兩種被區分出來的民族層次，就受其精神所決定。

透過這三種成份，我們發現那似乎也是人的成份：身體、靈魂、精神—於是我們回到原點，起先我們問人類是什麼，然後不斷推至民族是什麼，結果現在卻又回到以人類是什麼來回答民族是什麼，透過以上的發問方式於是完全無法解決問題。海德格於是說，我們必須轉個方向思考，我們不能宣稱「我們是民族本身(das Volk)」，更正確的發問方式是：「誰是**這個**我們本身所是的民族(Wer ist *dies* Volk, das wir selbst sind)？」然而這問題很詭異，我們已經宣稱「這民族是我們本身所是」，卻又問「這民族是誰？」，那麼顯然地，將我們與民族聯結起來的宣稱是可疑的，「我們真是這我們所是的民族嗎？」海德格繼續問，他的答案：「我們在存有時還不是我們所是的(Wie sind dann seiend nicht die, die wir sind)」；「我們現在的存有，或許是以我們還不是我們的那種方式存有著」(GA38: 67-70)。於是民族的問題被海德格推入了存有的問題，要理解我們所是的那個民族是誰，就要探問自身的存有，而問題要能被回答，則須「決斷」。決斷之前的我們所是的我們，與決斷之後的我們將是的(但卻仍不是的)我們，之間出現的差異，正是常人與本真性此有之間的差異。這裡的決斷與早期海德格的決斷有一些不同，早期的決斷使此有原來的存在狀態進入新的開展(erschließen)。此有生存於此世，是一種無本真性的陷溺，世界中的其他存有

者也僅僅是常人(das Man)而非共同存在(Mitsein)，與常人之對談並非真正的詮釋與溝通，而僅僅是「閒言」(Gerede)；以這樣「陷溺」(Verfallen)狀態存有著的此有，只知人云亦云、只知好奇(Neugier)而不知理解、只有模稜兩可(Zweideutigkeit)而無真義。此有必須在這種陷溺中決斷自身，必須脫離常人之境況，進入新的開展，「當下最屬己的此有可能向這種境況發出召喚，這召喚只能以決斷的方式加以領會」(SuZ: 297)。此有此時以新的方式開顯揭示了自己，也就是揭示其不自在(Umheimlichkeit)、憂懼及獨特性。而如同上文所論，這種思想被謝勒視為無愛的、無他者的；可是到了民族共同體的「我們」的決斷，存有者勢必要與他者共結一體，而方式只能透過情感的連繫，共同感受「我們」的命運，共同體於是成型。

然而這裡的共同體之決斷，與早期的決斷論，還是有相通的地方。一來海德格都從存有論中推出決斷的必要性，二來海德格的決斷論始終是一種處境論—他不關切普遍的、永恆的本質，他思考的是當下、是一次性的事件—可以重覆的決斷，絕非真正的決斷(GA38: 77)。我們思考自己的「仍未是」，而進入共同體，依賴的是決斷，而這決斷是局部性的，「一個普遍的決斷絕非決斷；我們總是只能為**這個**、及**只能為這個**作出決斷(GA38: 72)」，也就是說，我們無法完全掌握一次事件，然後才決斷，而且依賴此決斷使事件終結—那是一種決定，而非決斷，例如運動場上裁判的判決，或者說那是一種反思性的決定，這種決定永遠無法通向「決斷性」(Entschiedenheit)(GA38: 72)。

我們作決斷，我們進入大學，體認到大學的不足，而決心克服迄今大學與大學成員共同犯下的陋習，而實踐真正的「教育之發生」(Erziehungsgeschehen)。方法就是：認清我們的歷史宿命、承擔起傳統、成為歷史性的我們、而去克服歷史傳統中發生的危機。海德格分別從幾個方面去說明歷史性對於大學的重要性。首先他拒絕政治對於大學的領導，如前所述海德格自承他贊成「一體化」，但不是納粹那樣的一體化，而是從多年前他的哲學中生出來的，在一個共同體中克服啟蒙對德意志傳統的逼迫的想法。這樣的一體化要求著一個精神的共同體，能把握自身的命運去詮釋追問並實踐自己的存

有，而不是在政治運動中與其他無法理解存有的他人隨波逐流，因此「今日的學生會贊同並且完成衝鋒隊(SA)的義務以及他的專業等等—他因此證明了，他已經進入了今日的歷史發生之中嗎？絕不！(GA38: 73)」，因為學生沒有體認到大學的本質、他自身在這大學中的作用、他進入這地方的命運與責任；同樣地，大學校長可能褪下了學者袍而換上了衝鋒隊制服，但是那根本不是問題的核心，大學的改革重點不在政治上的一體化，而是認清，今日的大學已經失去了對事物的本質的把握—或者說陷入如《存有與時間》所批評的「遺忘存有」—因而教師只是教書匠而學生只是在死吞活背人云亦云的東西。這樣鬆散、無一體性之大學，幾世紀以來早已失去「一體性的教育之根本力量」，被海德格痛批為「大學之終結」(GA38: 75)。

海德格將人的本質、大學之本質、決斷與存有緊扣在一起，而大學的改革就必須源自他的存有論思考。也因為海德格早已斷言西方在希臘之後的思想史就是一片漫長的對存有遺忘之歷史，因此，所有對大學所倡議的改革都因為忘記了「事物之本質」而不具決斷性，都不是合乎海德格想法的改革。⁴⁹於是基礎存有論中的共同體思考便成為民族共同體之前提，而海德格一個一個先問題扣問出來的最後一個問題：什麼是歷史性，而我們是歷史性地存有著嗎？也呼應著《存有與時間》中的歷史性。

(四)歷史性

《存有與時間》第 74 節中，海德格在分析了存有者的憂懼、操煩、向死存有等等可以為存有者打開世界的心境後，轉而從「存有之可能」(Seinkönnen)回到此有本身之歷史。他說存有之可能必然要在對被拋性(Geworfenheit)之全盤承受(Übernahme)中，因此要說明此有如何能存有，必然要回到這存有者自身被拋入世界中所承受的實際性的此，海德格稱之為承受物(Erbe)，那我們從傳統承受過來的東西(SuZ: 382-384)。這種承受並非個人的命運，而是以共同命運的方式流傳給存有者：

⁴⁹ 海德格便說，有些人批評德國大學很反動(Reaktion)，但這是錯誤的，德國大學根本沒有發生過變革(革命)(Umwälzung[Revolution])，何來反動(GA38: 76)！

當命運之中的此有作為在世存有本質性地與他者在共存中存在著，他的歷史發生(Geschehen)就是一種共同的歷史發生(Mitgeschehen)，且被規定為**共同命運**(Geschick)。我們以此來表示共同體、民族的歷史發生。共同命運並非由單一個體的命運集合而來，正如共同存有(Miteinandersein)不能被理解為許多主體一起出現。在同世界中、在決心中為某些確定的可能性共同存有，各命運早在一開始便被導出。在傳達中、在鬥爭中，共同命運的力量才被解放出來。此有在他的「同代人」中並與「同代人」一同(in und mit seiner »Generation«)的合乎命運之共同命運，構成了此有的完整的、本真的歷史發生(SuZ: 384-385)。⁵⁰

存有論因此不只談此有如何能存有、不只開展世界，存有論更必須回到存有者自身、回到傳統、回到世界所傳承給存有者的存有特徵，也就是，回到此有被拋入的命運中，而這個「回到」，必然要以共同體的方式，與同代人一同承擔起共同命運，這也就是「歷史性」的真正意義。從此有到同代人，從命運到共同命運，從歷史發生到共同歷史發生，是一種「重複」(Wiederholung)，然而重複卻不是單純對過去之事的召回，而是重新接回(wieder-holen)存有的可能性，「重複與曾經在此的存在對答(erwidert)」，而這種對答就是對於流傳到今日僅僅以「過去」(Vergangenheit)發揮著作用的東西反駁(Widerruf)(SuZ: 386)。換言之，此有必須生存於傳統之中，但是那不是一切依循著傳統，而是積極地探問、「對答」、「反駁」。所以，存有者生存於歷史之中，他必須與同代人共同承受共同命運，可是那不是馴服於傳統、服從命運，而是在這承擔中，去積極面對一切曾發生之歷史，而能讓過去不只是過去，更能同時是未來的可能性。

歷史的意義就在於，與自己的存有之曾是進行批判性的對答、反省而後尋找新的可能性。歷史書寫的對象是「曾經在此的存在」，而不是針對從未在此、從未與我關連的普遍物。海德格斷言：沒有絕對的真理(GA38: 79-80)，每

50 在「同代人」後面海德格加了一個注腳，註明「同代人」的概念必須與狄爾泰在《關於人類、社會與國家之科學的歷史研究》中所提出的「同代人」比較。狄爾泰的定義是：「同代人是個人的聚集建立起來，這些個人在獨立於同樣的大事與變化之中—這些大事與變化是在易感的時代中(im Zeitalter der Empfänglichkeit)登場的—即使有各種其他要素(Faktoren)加入而造成的差異性，還是結合成一個同質性的整體。」(Dilthey 1990: 36)海德格在 1920 年講課時，就曾處理過狄爾泰的思想，海德格認為狄爾泰以歷史理性補充了康德的不足，他提出了同代的概念，強調人生於歷史的脈絡(Zusammenhang)中，在環境中(Milieu)，因而人的言語與行動都必須在「共同性」(Gesammeltheit)裡被理解詮釋，也因而狄爾泰能掌握到實際性的生命體驗，而能克服 Natorp 所代表的新康德主義之超驗哲學的缺陷(GA59: 163-174)。

一宣稱絕對有效的普遍真理都只對當下的我們有效(就連「沒有絕對的真理」這句宣稱亦然)。哲學並非一種絕對無立場的科學：

必然要有立場，沒有立場人無法立足，重點不在於無立場(Standpunktsfreiheit)，重點在於對立場的力爭，重點在於立場之決斷(Standpunktsentscheidung)。這不是那種虛無飄渺的哲學之事，而是哲學家(philosophierenden Menschen)之事，在他的歷史性此有中確定(GA38: 80)。

人作為歷史性此有，無法擺脫其立場，然而這歷史性此有也正是在此立場中，力爭一種決斷(一種對眼前的眾岐路的定奪，然後走上一條屬己的道路—Ent-scheidung)。海德格以這種獨特的存有論歷史學告訴我們，歷史並非只與過去之事有關(GA38: 81-83)，相反地，歷史處理的是未來。我的過去規定了我之所以成為今日之我，然而當我思及歷史，當我去哲學(philosophieren)，⁵¹我必然已經與我的過去—例如我的傳統、我的語言、我的文化、我的民族—一同在決斷中踏入了未來：「當一個無歷史之民族踏入了歷史中時，我們並不意指『歷史』為過去，而是未來，這未來是由踏入歷史的民族所共同規定的(GA38: 84)。」於是海德格又引領我們進入了這樣的迴圈：我們由歷史而來，但是卻又規定了歷史；一個民族「做」(machen)歷史，但歷史卻非民族的製造物，而是反過來也「做」民族(GA38: 85-86)。然而這迴圈卻不是死路，而是漩渦，一種把我們捲入、在不斷發問、回答、反駁中產生的哲學漩渦。共同體的存有意義就在此，我們讓自身捲入共同體，卻不是在共同體中找不到出路，而是讓成為「自明之物」的存有再次發生。

第四節、本章小結

51 對海德格來說歷史學必然應也是哲學，為歷史學與哲學都必須實際性的生命體驗，所以他認為狄爾泰是比 Natorp 更源始的哲學家，而反駁了認為狄爾泰只是個歷史學家、而無哲學建構的常見(GA59: 152-153)。

年輕時的哈柏馬斯說他曾生活在海德格的哲學之中，但是他讀到海德格的《形上學導論》所說的「國家社會主義運動的內在真理與偉大」時，無法釋懷；在一次訪問裡，他說海德格的思想在《存有與時間》中是很個人式的，但是就在 1933 年，有了極為劇烈的轉變：

他突然產生了「集體論的轉向」(a collectivist turn)，此有不再是那個可憐的齊克果 - 沙特式的懸在空中、在憂懼中的個人；現在此有是人民的、是民族的此有。所有他的競選演說.....都顯示出了他給予《存有與時間》一種國族的 - 革命的讀解。事實上，他以不更動整個思想架構中任何單一範疇的方式，重新詮釋了他理論中的本質性觀點(Wolin 1993: 189)。

從本章對海德格民族共同體的討論可見出，海德格在《存有與時間》成書後，並未持續發展他的「齊克果式的 - 沙特式的」此有，而轉向了共同體的思考。或許如他後來也承認的，《存有與時間》是一個無法完成的計劃。在〈論人道主義書信〉中他曾經批評沙特以「存在 (Existenz; existentia) 先於本質 (Essenz; essentia)」構造了存在主義，倒反了形上學的本質先於存在，但是這個倒反也僅是停留在形上學對存有真理的遺忘當中，他也否認《存有與時間》與存在主義之間的關係(GA9: 328-329)；但是他為了克服形上學的自我而發展的此有，是否又真能脫離形上學？他如何真能克服形上學之主體性的糾纏？哈柏馬斯是對的，海德格產生了集體論的轉折，然而這轉折點不是憑空突然生出，而是在他思想早期的發展就已經萌芽。從「在世存有」發展至語言中的存有，個體無可避免地必須通向一個可溝通的共同體；而這個共同體正是海德格對那個時代開出的藥方，他看到的「現代性危機」包括啟蒙思想造成德國之危機及大學之沉淪等，這些危機是與西方思想史的誤入歧途息息相關的，思想史源頭處，希臘人以整個民族之精神力量為人類鬥爭獲取的真理、「使哲學成為激動著整個民族及闡明此有的最高力量」、以及產生的那些決斷的瞬間，卻在西方哲學發展到黑格爾時成為了「哲學之完結」(GA36/37: 76-77)，而這完結就建立在黑格爾神學 - 邏輯學(Theo-Logik)的最終的、既是自我也是他者的自我意識(GA36/37: 74)；而存有論的此有並無法克服形上學的自我意識，海德格勢必要推向一種自我與他者共存的思想，用以克服他攻擊的形上學弊病。自我與他者

之間出現的間隙，正是決斷發揮力量之處。如他對學生說的，我們讓自己進入大學，集結成一個既共同卻又個別的狀態，那需要的是決斷、是理解自身的歷史性、是人類本質之謎能夠被解答的關鍵。

這種銜接著希臘源頭的日耳曼人的精神共同體，並不單單只是海德格哲學中由個體論到集體論的一種概念轉折，他的共同體概念必須被放在德國特殊的反抗現代性之思想史下檢視，就能更清楚這集體論式的轉向是在德國的歷史困境中被催逼出來的。德國作為一個政治實體，從來就沒有取得一種完全達成共識的統一狀態，即使在俾斯邁的努力下，完成了形式上的統一，但是實質上「德意志」、「日耳曼」依然無法達成政治上的統一意義，一個巴伐利亞的農民可能根本無法感受他與魯爾區的工人能在政治認同上產生共鳴。但即使在封建制、聯邦制的體制下，即使德國與鄰國的領土交界處不斷地變動，也即使德國曾受到法國入侵，甚至在戰後被分區佔領進而分裂，以致於德國作為一完整國家的意義似乎總是無法在政治中被確定，但「德國人」這個概念還是經歷了這些政治事件而存活了下來，原因何在？保守主義者認為德國「文化」(Kultur)使得日耳曼人能夠在政治意義以外的範疇集結成一共同體。德國知識份子對於文明(Zivilisation)與文化(Kultur)的區分。Nobert Elias 在《文明的進程》中指出，在德國思想中，文明代表的是現代性，是實用性的，對於人真正的存在意義並無關聯，而代表了西方功利主義較外在的、第二層的文化積累；只有文化才關乎存有者自身的生存意義。另外，文明指涉普遍之物，而文化強調的是各民族、群體在不同情境下發展出的特有質性。當英國、法國已經不再問「什麼才真正的是英國的？法國的？」時，德意志民族卻還無法為「什麼是真正德意志的？」找到答案，Elias 認為答案即在德國人對於「文化」的強調與著迷中，他指出「文化」概念在一戰後更加盛行，因為德國人意識到了另一場假文明之名而襲擊德國的戰爭正在發生(Elias 2000: 5-8)。Stephen Brockmann 的研究便說明了，德國正是藉由從文化共同體而來的思想力量，才能夠超「文明」所帶來的政治困境，構建出一個國族認同，而這種文化力量甚至影響了戰後的德國能夠經歷長久分裂後再次統一。例如席勒於 1801 年就解釋，德國作為一帝國與德

國作為一民族，是不同的兩件事，德國人的自我認同建立在文化上，而德國民族也由此而來，那是比帝國更偉大的力量，即是帝國消亡，德國人還是能在這文化中活下來(Brockmann 2006: 7)。Friedrich Meinecke 在二十世紀初期提出了「文化之國」(Kulturnation)的概念，用以形容德國的文化、思想界如何經歷十九世紀後而體認到一個文化的共同體——也就是海德格所謂的「秘密的德國」——，只有在文化中，德國人才能在政治的不確定性中自我確認為德國人，他說：「在法國，是中間階級以及文化之人一起創造了新的國族概念，而在德國這幾乎完全由文化之人所完成，國族之精神因而是作為時代的偉大詩人以及思想者的精神創作而生的副產品。(Brockmann 2006: 6-7)」

於是，包括海德格在內的保守主義者堅信，相對於破碎的「政治之國」(Staatsnation)，詩人與思想家所創造出的那個「秘密的」「文化之國」才是引領著德國度過一次又一次歷史危機的關鍵。海德格以存有之名建立的精神共同體，其實是在歷史危境中，以結合哲學、歷史性、語言各範疇的方式提出的國族打造方案。只是這裡，國族不僅是思想的副產品，反而與思想本身緊緊密合，共同體的哲學必須在哲學的共同體中才能完成。也因此，海德格的共同體比起前一章中所分析的在極端處境中作出決斷的此有，對於人類如何存有於世界、也甚至對於德國如何因應「政治的德國」所處的困境，更有解釋力。

此外因為海德格將德國於十九世紀面臨的政治挑戰視為源自傳統形上學、啟蒙思想、自由主義而來的後果，而這些思想其實都可以視為柏拉圖之後遺忘了存有的同一性思想，所以可以將海德格提出的共同體視為一種對於同一性、以及之中蘊含的形上學主體性更徹底的決裂，在這裡面，已經可以看到差異被引入的可能性。如果不是國家社會主義的政治後果，海德格的集體論轉向放在他的理論架構裡，似乎可以見到此有朝向一種對他者更開放的狀態前進，因為對於世界的詮釋現在不能僅僅由決斷產生，還必須產生於決斷發生時此有所存在的共同體所意涵之「詮釋處境」，這要求著我必須與他人真正地共存，與他人不斷地對話。他人的聲音、立場遂在共同體成型的過程裡取得不可被忽視的地位。高達美由海德格的詮釋概念進入發展哲學詮釋學時，就極為強調這他者

的部份，他說如果真的要理解一個文本，那麼就必須讓那文本說話，也就是說，承認文本的他異性(Andersheit)，這並不是一種假裝中立，而是發現自己的侷限，或者說自己的「先入為主」(Vorgenommenheit)(Gadamer 1990: 273-274)，正是在對他異性的承認上，高達美強調了孤乏之主體性是不可能的：

事實上歷史並不屬於我們，而是我們屬於歷史。遠在我們反思地理解自己之前，我們已經以一種自明的方式，在我們所生活於其中的家庭、社會與國家中理解了自身。主體性的焦點，是一面哈哈鏡。個體的自我意義化(Selbstbesinnung)僅是封閉的歷史生命之迴圈的反射。因此個人的前見(Vorurteile)遠比他的判斷(Urteile)更是他的存有的歷史真實性(Gadamer 1990: 281)。

前見比個人判斷更具真實性的說法，要求個人必須放棄自居為優先的主體性，因為所有個人能宣稱的主體性其實都已經是經過扭曲的哈哈鏡鏡面折射出來的殘像，在主體性之先，已經有無數他人累積出來的真理，而這些是個人生存於家庭、社會與國家中所必然遇見的前見，換句話說，沒有純粹的、第一序的主體性，而只有在歷史、共同體、傳統、權威影響下的主體性。於是高達美進而主張，權威(Autorität)具有其不可被抹滅的重要性，這種重要性並不來自某人佔據了權威的位置，而是來自於知識(Erkenntnis)的產生，「權威與服從一點關係都沒有，而是與知識有關」(Gadamer 1990: 284)——我承認他人的重要性，我承認來自他人的意見，可能提出比我更好的真理，這是一種對異於我的他者之尊重，也即在此意義上，高達美承認了「傳統」的重要，因為我們所生存於其中的傳統保留著無數他人對話而來的萃取著真理的權威。因此，自啟蒙運動以來許多學者將權威與傳統對立與自由與理性，對高達美來說這是可疑的說法，權威與傳統如果在接受他異性、尊重他者、且不自居為絕對的真理的意義上承認其重要性，則不會是自由與理性的對立面(Gadamer 1990: 286)。

從這裡去理解海德格，就可以知道他為什麼那麼強調歷史與共同性，哈柏馬斯所謂的以國族、集體論的方式重寫此有的這個重要轉向，其實是一種朝向比主體更有資格說出真理的他者之轉向，一個孤立於共同體之外的存有者，可以被視為一個無視於傳統、進而忽略了與他人對話的可能性之絕對主體，這就是強調共同體之存有學在政治哲學上可以發展的貢獻：一種真正的開放、真正

的自由，一個能夠為他者的聲音提供發聲管道的場所，或者甚至說，一種遠比自由主義(其理論起點是源自法國大革命的極端個人主義)更加自由的思想。

然而現實政治中，海德格卻投向了國家社會主義，雖然他重釋了這種意識型態，使我們也許可以推論說，在海德格本身的思想與納粹意識型態之間，確實維持著距離；然而，我們也不禁要去問，難道海德格思想中確實有這樣的可能性，能夠落實對他者的毀滅性？海德格之政治哲學即使從尊重與我共存的他者的角度來說，並不支持對猶太人之迫害，但是我們依然可以去質疑，為什麼這樣一種提出真正的存有之自由的政治思想，卻無法防堵那最迫害自由的意識型態？

Kurt Sontheimer 指出，在一般的德國思想中，尤其是威瑪共和國的理想和政治氣候下，某些意識形態傾向會誘使威瑪共和國的選民去考慮國家社會主義運動，而忽略了實際上存在的問題。他認為這派「青年右派的國家社會主義」確實為國家社會主義的生長提供了思想土壤，他們發動的「保守革命」後來被納粹群眾運動所用——雖然保守革命份子其中的某些人後來成為納粹體制的直率反對者、也在對抗納粹中失去生命，但國家社會主義確實「可以從反民主的知識份子對威瑪共和國的敵意中獲益，並從中汲取力量」(Sontheimer 1964: 46)。這裡我們見到了納粹與保守革命思想之間即使並無最直接的連帶關係，但是也可以說因為保守革命思想對於威瑪共和之政治與思想的敵意，提供了納粹黨人崛起的成熟條件。這是一種對於現代性的思想與政治方案強行輸入德國的敵意，這種對現代性的反抗最明顯的態度在海德格思想中，即表現在他的作為精神共同體的民族想像中，而這種民族其實是一種對於已經失落的傳統的鄉愁。對海德格來說，文化與文明的對比，除了是保守與激進、德意志與法蘭西、傳統與現代性的區別外，最根本的區分在存有狀態的不同：在文明生活中，存有者的存有方式是普遍性的，而非在其特殊處境下所發展出的特有生命狀態；與此相對文化乃在「此」發展出來的真正關乎此有的生命形式，因此海德格視文明為現代都市發展必然的「失根」，文化作為此種失根的藥方，必然來自前於都市化、文明化之前的有機式的與自然共存——這就是一種返回真正的開端

(Anfang)的要求。⁵²海德格後來逐漸從這樣的反現代性立場發展出其技術—政治思想，而在這樣的思想成型之前，海德格從其他的方向呼應保守革命思想，包括危機感的強調、對 1914 精神的表述，這些思想發展最後終於導致他將革命的希望都託付給了國家社會主義—即使海德格對革命的想像與納粹黨人並不一致。



52 海德格對都市文明的厭惡與反都市、反現代的態度，可見他論「放任」(Gelassenheit)的篇章 (GA13; GA16)。見第四章對科技的討論。

第三章、藝術與政治

海德格的民族共同體思想中，可說是針對德國遲來的現代性而提出的方案。近代西方政治思想發展糾結於現代性問題，即使所謂現代性的定義曖昧不清。資本主義國家的現代性問題為工業發展、資本累積及經濟革命問題，而法國的現代性則由法國大革命與革命的政治哲學話語(如自由平等博愛)所定義，與此相對，德國的現代性如同前述，乃是在「遲到的」現代化中，以「文化國族」之方式對英法之現代性作出回應。而海德格提出的現代性批判，亦是從民族共同體的道路尋求出路，以嘗試解決德國現代性之困境；然而從二零年代的政治歷史發展已經可以看出，保守主義革命份子對於「現代性」的反感以及尋求一種「超現代性」以解決民族困境的作法，最後為納粹掌權鋪好了思想道路。海德格的政治思想是否也陷於德國式的現代性方案與其毀滅性後果中？從民族共同體的道路所導致的政治災難，是否可以從另一個思想方向避免？本章將循海德格對現代性與虛無主義之思想立場，討論他如何從虛無主義批判的角度，討論從藝術回應現代性問題的可能性，進而以一種積極的政治觀反省國家社會主義的種族政治。

第一節、虛無主義

Leo Strauss 指出西方現代性最源初指的是對聖經信念的世俗化，亦即原來是彼世之信仰成為絕對的此世(radical this-worldly)，或者說不再企望天堂之救贖而是在人世透過人類行動建立天堂，這就是現代性的政治思想與前現代政治思想決裂之處。然而即使都強調此世，現代性思想的發展並不具一個一致性的思想軌跡，Strauss 觀察到三波現代性的浪潮：第一波是馬基維利與霍布斯致力於掙脫古代的哲學與神學傳統，建立現代性典範，這種典範拒絕希臘迄中世紀對第一因與自然法的堅持；第二波現代性起自盧梭、集大成於黑格爾及馬克思，

強調歷史建立於此世，道德目的不由神意決定而由歷史而來，且此歷史建立於人類的思想與行動(例如理性化過程、激情與利益)之中；第三波現代性則是由尼采與海德格所代表的「極端歷史主義」(radical historicalism)，尼采視第二波現代性思想家於歷史中尋找意義的努力為另一種神學，最明顯例子就是黑格爾從最為最終目的的法哲學國家中賦予歷史理性意義，使現代性成為某種世俗化的基督性，而尼采不再試圖於歷史中尋找意義，這種極端歷史主義到了海德格的存有論發揮到極端，是 Strauss 定義的現代性第三波浪潮。

特別的是，我們已經在前章將海德格放在反現代性的保守革命派中，Strauss 卻將海德格與尼采連起來，視兩人為現代性的集大成者，究竟應如何定義海德格的現代性立場？Strauss 的尼采—海德格詮釋指出了海德格與尼采之間的思想親緣，這個思想關係對於海德格的政治立場來說，具有決定性影響，因此，藉由釐清海德格的尼采詮釋與其對現代性的態度，更能判定海德格究竟屬於哪一種保守革命者，也更能清楚呈現他自《存有與時間》及《德國大學的自我主張》之後所發展的政治思想軌跡。

海德格與尼采之關係一開始受人注目乃來自他的親納粹立場所引來的論戰。1935 年他出版《形上學導論》，在該書中他批評當時所有大談「價值」的哲學都未能掌握真正的價值為何，「所有這些著作都自命為哲學，尤其今日還作為國家社會主義的哲學四處流傳，但卻與此運動的內在真理及偉大毫無相關(亦即規定地球命運之科技和近代人遭遇的運動)，只還在『價值』與『整體性』的混水中摸魚(GA40: 208)」。這一段話在 1953 年再版時，被海德格保留下來，當時哈柏馬斯致信《法蘭克福廣訊報》(Frankfurter Allgemeine Zeitung)，批評海德格將存有的真理連結於納粹運動之中，並強調此運動的偉大，即使在戰後仍未改變其態度，顯示海德格的政治觀從未改變，可謂一種納粹主義的再生(Habermas 1993: 186ff.)；針對此批評 Christian Lewalter 亦於《時代週報》(Die Zeit)回應，他認為在《形上學導論》中出現的此段話，並非一種直接對納粹主義的讚揚，重點並非在「內在真理及偉大」，而應是「規定地球命運之科技和近代人遭遇的運動」，納粹因為無能掌握科技與近代人之本質，因而最終只能

是一種西方文明沒落之象徵，無法代表存有之真理；海德格之後致信《時代週報》，贊成 Lewalter 的詮釋；他另於一封寫於 1968 年的信中再次提起此次事件，辯稱自己在當時課堂上坐滿納粹高官的情形下，不得不作一些妥協，以確保講學的自由，海德格並稱自己並非在講學時始終支持國家社會主義：「最後我想指出我的 1936 年至 1940 年之間的尼采課程，每一個聽眾都能清清楚楚理解，這是對於國家社會主義的根本性的、批判性的對抗(GA40: 233)。」

因此海德格如何理解尼采，決定了他如何理解自己的哲學與納粹之間的思想親近或對抗關係，甚至可以說影響了海德格如何思索哲學與政治之間的關係。1936 年起海德格大量地開設關於尼采的研討課，但是在 1935 年的這次《形上學導論》的課程中，海德格已經深入到尼采的問題意識中，他開章明義提出的問題：「究竟為什麼存有者(Seiendes)存在，而非無(Nichts)？」就是一個尼采式的發問；他引用尼采《論非道德意義上的真理與謊言》，指出應拒絕包括人在內的特殊存有者的地位，進而思想存有者整體之問題，並提出此為何不是無存在的問題，以此深刻的提問面對存有的「深淵」(Ab-grund)(GA40: 6-8)。換言之，在思索形上學的基本問題時，海德格在當時學術界只專注於討論存有者時，「不合時宜」(unzeitgemäß)地討論無，藉由質問「而無反倒不存在？」，使我們真正能進入存有者整體，並被推入一個公開的(ins Offene)、嶄新的空間(einen neuen Raum)(GA40: 32)。這就是海德格的虛無主義立場：當代西方的文明衰退病徵乃在於虛無主義，而西方之出路也在虛無主義，我們應當直面深淵、透過虛無思考存有，並進而能創生出新的存有空間。

在海德格的尼采講課中，他透過對尼采虛無主義的詮釋，賦予虛無主義一種積極的創造能量。尼采對歐洲虛無主義的診斷乃在於自十九世紀以來歐洲人信仰的上帝已死，而原來基督教的上帝所佔據的「超感性物」(das Übersinnliche)遂成為空缺，而存有者因此喪失了意義與價值，「『虛無主義』就是走向主權的真理(die zur Herrschaft kommende Wahrheit)，使所有迄今為止的存有者之目標都付諸無效(GA6.2: 26)」。海德格呼籲透過虛無主義重新評價迄今所有的價值——也就是重新塑造一個存有者整體以及由此存有者整體而生的形

上學(GA6.2: 25)。虛無主義於是與主權、真理、存有學連結起來，成為真正思想之任務。在此他批判了當時的虛無主義學說，認為只是在無思想性(Gedankenlosigkeit)中出現的喧鬧與毫無內容—海德格明確標誌出了這種錯誤的虛無主義就是「國家社會主義」(GA6.2: 33)。

虛無主義不只是消極地宣告價值無效，還更是積極地主張一種走向主權的真理—或者用尼采的話說是「向著強力的意志」(Wille zur Macht)。這向著強力的意志就是在一切價值被取消後，重新設定價值的原則，由此可以重新找到—「持以為真」(für-wahr-haltendes)的確定性(GA5: 238-239)。這種意志之可能性，需由「藝術的本質」來創造，海德格認為尼采談藝術時並非談審美概念的藝術，「藝術乃是所有意願的本質，這些意願打開了、並佔領了視角(Perspektiven)」(GA5: 241)。視角乃是理解尼采的歷史觀最重要的詞彙，尼采拒絕了大寫的普遍的客觀歷史，視人類知識為有限的，並必然預設一個參照架構(a frame of reference)，也就是說人類必然於一特定視域(horizon)中去理解世界，而非特過某種普遍理性的運作，因此，個人所進入的每一個新的世界都必然是他在一特定視角、視域內所採取的理解方式所帶出。包括尼采與海德格在內都強調視角、視域所形成的世界，而反對「超歷史之物」，Strauss認為這就是第三波現代性中出現的「極端的歷史主義」—批評19世紀的歷史主義都企圖以「超歷史」(trans-history)之理論解釋人類生活世界，這註定失敗。尼采提出我們無法以一種全面性的理論觀點掌握生活世界，強調於歷史中出現的絕對時刻(an absolute moment)，而個人必須選擇進入此時刻，採取一定視角，形成自身的生活世界(Strauss 1965: 27-29)。這也就是海德格強調的「向來我屬性」(Jemeinigkeit)之意義，而在論虛無主義、真理與藝術之關係時，他更進一步主張「藝術乃是所有意願的本質，這些意願打開了、並佔領了視角(Perspektiven)」，更見到打開一新的超出自身世界的可能性，於是「根據強力意志來把握的藝術的本質在於：藝術激發強力意志達到自身、並激勵強力意志能意願超出自身(Übersichhinauswollen)」。這裡海德格談論的虛無主義，遂與決斷、綻出存有(Ek-sistenz)、向來我屬性結合在一起，以藝術為條件，成為克服

現代性困境的思想道路。⁵³

第二節、藝術

「藝術是最高的價值，與真理之價值相比，藝術是更高的價值(GA5: 241)」，海德格如此評價藝術。顯然藝術在他對於真理與虛無主義的思想中扮演極為重要的角色。要釐清海德格的藝術概念、以及藝術對於虛無主義的關係、藝術如何能克服現代性問題，則必須進入海德格於二零年代中期針對藝術所做的系列演講與書寫。海德格自稱於卸任校長職務後他藉由尼采詮釋與納粹主義作出對抗，而這段時間他也密集地探討藝術問題，兩種不同詮釋經典的方式絕非任意選擇，而是都在同一條導線上，甚至決定了戰後海德格的政治思想立場。

海德格最著名的藝術論述就是《林中路》所收錄的〈藝術作品的本源〉，此文乃是海德格於 1936 年在法蘭克福所作的三次演講之講稿彙整，而於 1935 年海德格已經以同樣的題目在弗萊堡談過一次。本文主要導線為：藝術之本質在於「真理的自行設置入作品中」(Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit)(GA5: 21)⁵⁴，以及在於能奠基歷史的「真理之創立」裡(Stiftung der Wahrheit)(GA5: 65)。而本文的架構可分為：一、概論藝術及作品；二、作為「澄明」與「隱蔽」之爭鬥(Streit von Lichtung und Verbergung)的真理之本質；三、作為世界與

53 在討論海德格與虛無主義的關係時，Leo Strauss 認為海德格並未提出相對應的政治方案。海德格並未回答在此有的「綻出」特別時刻中，如何支撐此有做出正確的政治判斷？正義的可能如何存在？因而 Strauss 認為海德格並未給政治哲學留下空間，而將原應由政治哲學發揮作用的空間留給了「神祇」(Strauss 1983: 30)。這樣的質疑其實與許多後結構主義思想所遭受的質疑同出一轍，要敘明後結構立場與政治之間的關係是非常複雜也需要深入討論的工作。海德格許多晚年著作都致力於此，因為本篇論文乃討論海德格思想中的政治性質，無法更廣泛討論後結構的政治立場問題，然而我想指出，以政治判斷的可能來質疑海德格的政治思想是誤解討論「政治性」著作的政治意圖。當我們將「政治性」而非「政治」帶入問題脈絡時所要思考的並非某種特定的政治倫理立場，而是某種「真理政權」如何形成、形成條件為何如何作用、如何能被改變等等這些「政治性之事務」(ta politika)，以海德格的話語說就是這在世存有的「世」如何形成、對於存有者之關係為何、如何能被不同地詮釋或理解、而此有又在「此」改變時如何被改變等等。

54 海德格在此用法上有意地使用雙關，德語的 ins Werk setzen 在日常用法中有開始、生效之意，直譯則為設置入作品中。

大地之間的爭鬥(*Streit zwischen Welt und Erde*)的藝術之本質；

藝術作品之所以為藝術作品有其特殊存有地位，不同於其他一般的物品，藝術作品乃是「真理自行設置入作品中」，也就是只在這真理自行設置入作品中才使得藝術作品是藝術作品。而藝術作品的作品存有(*Werksein*)，能打開一世界(*eine Welt aufstellen*)(GA5: 30)，進而創生大地(*die Erde herstellen*)：「作品將大地自身推入、並保存於一世界的開顯之處。作品讓大地存為大地(*Das Werk läßt die Erde eine Erde sein*)(GA5: 32)」。所以世界與大地因為藝術作品而能被打開並共存，然而這是一種充滿爭執(*Streit*)的共存(GA5: 35)，因此藝術作品使爭執發生，而爭執的發生也就是作品的「動盪」(*Bewegtheit*)(GA5: 36)。所以藝術作品從來不是一個靜止的對象，而是在世界與大地之間不斷挑擾著爭執，不斷催逼新的世界與大地的可能性；真理，於是也只能在爭執中被揭露出，因此作品在建立世界與大地時，也產生了真理的可能，此即為何海德格宣稱「與真理之價值相比，藝術是更高的價值」，因為真理之本質就在於爭執中，海德格進而指出世界與大地之間的爭執，乃是一種源爭執(*Urstreit*)，塑造了澄明(*Lichtung*)與隱蔽(*Verbergung*)之間的爭執(GA5: 42)。

海德格強調藝術作品的「發生」功能，這種發生是對於舊有秩序、世界、存有的重新詮釋。在《存有與時間》中此有的決斷使新的發生得以可能，而校長就職演說時，大學的知識共同體所帶領的民族共同體，使這種發生得以可能，然而在重思虛無主義問題後，海德格提出了藝術作為真理的本質，並將新的世界生成可能性寄託於藝術作品中。真理自行設置入作品中就是真理的發生過程，「在作品中真理發生(*Im Werk ist die Wahrheit am Werk*)，亦即不僅是一種合於真實物(*ein Wahres*)而已」(GA5: 43)，他強調了發生(*am Werk*)與作品(*Werk*)之間，藝術作品創造了大地、世界以及之間的爭執、各存有者存有的可能，甚至使得一例使性民族存在的世界得以被敞開，最明顯的例子就是希臘人的神廟，這種作品不只是一種建築作品，還是藝術作品，從隱蔽中敞開了神的形象，並創立了一種統一體(*Einheit*)(GA5: 26ff)，於是希臘人作為一歷史性民族，才於此作品中贏回其民族命運，其世界才發生成立(*weltet*)。藝術作品對海德格

來說因而並非只是藝術的，而更是真理的、甚至是政治的，所以海德格才說「建立國家的行動」(die staatgründende Tat)亦是真理存在的方式(GA5: 49)。

因此海德格從美學思考真理，進而主張一民族的歷史與命運應從它的藝術作品所打開的世界與大地之間的爭執中去贏得，這是一種民族的根本建立方式。有詮釋者主張海德格三零年代中期談論藝術，象徵他的政治反省，因為這是一種從政治撤回至美學的思想立場(Bernasconi 1999: 113-114)，然而藝術作品作為一事件，開創一歷史性的共同存有的場所，絕非一種退卻，而毋寧是對政治的重構。Lacoue-Labarthe 就指出〈藝術作品的本源〉一文就是在思索「具政治性質之事物的本質」(ta politika; the essence of things political)，是思索政體(polis)，亦即歷史所發生之處(Lacoue-Labarthe 1990: 17-18)。在此美學與政治(或者說具政治性質之物)交錯成為一種國家民族所賴以建立的概念，Dreyfus 從文化人類學角度理解此政治美學，他指出文化人類學家如 Clifford Geertz 或 Charles Taylor 都關注如何從各式各樣的日常生活實踐中尋找出給予實踐意義的運作方式，Geertz 以巴里島社會中的鬥雞儀式指出，此儀式給予了社會秩序與集體存在的意義，因而具有一種「詮釋性」(interpretive)的功能，而海德格的「真理自行設置入作品中」就是這種詮釋性功能，任何能促使發揮詮釋性功能之物，都是藝術作品，例如希臘神廟對於希臘人的功能、或者中世紀教堂對於當時基督徒的功能。Dreyfus 稱此類藝術作品為文化典範(paradigms)，以 Charles Taylor 的話來說是一種共享的、構成共同體基礎的共通意義(common meanings)，或者以 Geertz 的話說：「典範性的人類事件(a paradigmatic human event)」(Dreyfus 1993: 297-298)。

然而這種典範的詮釋性的功能並非一種對共同體的一勞永逸的定義，何謂共同體，以及構成共同體的社會真實，必須不斷地重新被詮釋，這就是海德格的「爭執」(Streit)。藝術作品所揭露的世界與大地的「爭執」催逼典範不斷被重新詮釋，因而所有具意義的日常生活實踐都必須不斷被導向新的「政體」。所謂爭執可以被理解為一種爭辯(Aus-einander-setzung)，這是一種批判性、創造性的介入：既代表分(aus)，又有合(ein)，且設置彼此(einander-setzen)，是一種

既接納(理解異己)又拒絕(持守本己)的姿態，幾乎接近黑格爾意義的揚棄(孫周興 2009: 167-168)。因此，藝術作品所詮釋出的世界，必然同時包含著「爭辯」——也就是說這個被藝術作品打開的世界，無法被理性化(rationalized)與全體化(totalized)，藝術作品包含各種詮釋的衝突，而必然是生機勃勃的，抗拒被抽象化與一般化。Dreyfus 認為在這意義下被理解的用以創建一國家的藝術作品，最明顯例就是美國憲法——此作品創建一政體，在此政體中不斷生出衝突，而憲法能適用於各種衝突，在各種具體案例裡發揮詮釋作用，卻又不曾以固定、僵化的方式被定於一尊(Dreyfus 1993: 301)。

這種政治美學不同於傳統的美學思考專注於感性，而是透過意義的再詮釋以新的文化典範接合出新的「存有」方式，因而發揮了「政治」功能。Heinz Paetzold 企圖結合文化哲學與美學，提出「作為文化哲學的美學」(Paetzold 2008: 46-62)。他認為康德傳統將文化分割為科學、道德與美學領域使得美學成為與科學、道德不相關的領域，而卡西爾所闡述的人類文化哲學將這些領域都視為文化哲學的一部分，文化成為一種包括美學在內的多元的社會領域，其中包涵各種符號形式，這種作為文化哲學的美學更能去回應現代性及後現代性的問題：主體性是什麼？因為卡西爾強調「人是符號的動物」，符號成為某種「先驗的真實」，然而這種先驗並非實質性的，而是功能性的，因此所謂文化哲學的先驗自我就不會是一種普遍的大寫自我，而是「從偶然性、碎片性和不透明性等方面對人的狀況所進行的描述」，換言之作為文化哲學的美學將主體性定義為一種分裂狀態，而主體所居身的文化空間即是一種「主體間性空間」，是一個特定的文化符號宇宙，其內在結構因時而異，而這個「異」即是超越了美學/倫理絕對區分之後的美學之必然結果。此說極類似海德格以政治美學形塑一人類歷史性得以發生之場所，雖然 Paetzold 強調海德格對卡西爾哲學的敵視使他忽略了文化與美學結合的可能。然而 Paetzold 呼籲「努力建構超越美學的美學」並「把美學重置於更加廣闊的文化哲學的視角之中」，並「把藝術理解成作為整體的文化中的某種生成力量」，因而「歷史性乃是藝術作品和文化兩者的標識」(Paetzold 2008: 62)，這些訴求都可以對比於海德格對藝術作

品的思想，因為海德格的創建政體的藝術作品，亦從美學角度思考倫理—政治的潛能並提出一種超越美學的美學觀。

這種美學思想的政治潛能在於：提出了新的主體間性空間，進而解構傳統主體與客體對立形成的空間。海德格拒絕了同質性空間的概念，而是藉由在「此」存有的存有者之「實際性」，勾勒各種「差異」，形成異質性空間。因而此有的「此」，不能被理解為一個確定的空間，那必須超越於「相對」的空間理解，而成為一種「絕對」的，無法被永遠地結構化的空間概念。人不構造此空間，而是生存於此，且在極端情緒中被擱置於此一也就是說由主動性轉為被動地「生成」(er-eignet)。在〈築、居、思〉一文中，海德格以建築為例—另一個藝術作品之代表—說明了這種被動性的、開放性的空間之創造力。「什麼是被造之物？」(ein gebautes Ding?)，海德格回答說，一物被建造，構成了關係，例如橋，不只是聯接現成的河岸，河岸必須在橋被建造後才能以(als)河岸現身，一切皆非現成不變，在橋的指引下大地構成了關係脈絡，例如河岸河流、陸地被聚集起來，形成了一空間。人，作為必死者，就在這空間中棲居。因而「橋以它的方式將大地、天空、眾神與必死者聚集於它自身(GA7: 155)」，橋形成一空間，而人被聚集到這裡來，進而與其他空間中的存有形成關係，這時的橋為存有者打開了存有的「場所」(Stätte)，這場所並非現成的位置(Ort)，而須要「透過橋」才能出現(GA7: 156)。於是海德格重釋了空間的概念：

以這種方式而成為位置的物，向來首先地給出了各種空間。「空間」(Raum)這字何所指，可以從它的古老意義看出。空間作為 Rum，意謂為定居、安頓下來而清出的場域。一個空間就是某種被設置、被釋放之物(Eingeräumtes, Freigegebenes)在邊界中，也就是希臘文的 πέρας。邊界並非某物終止之處，而是如同希臘人已經認知的，邊界是某物從而開始其本質之處。因此才有 ὀρισμός 這概念，也就是邊界。空間本質上是被設置出來的東西，被釋放於邊界之內的东西。這被設置之物向來得到允許，藉由橋這種物、亦即藉由聚集於一位置，而被接合起來。因此諸空間從各種位置、而非從「這」空間去獲得其本質(GA7: 156)。

海德格強調，人必須意識到，他的本質必從這邊界處來。這種思想可以與另一現象學者 Eugen Fink 的世界概念相對照。他以現象學的角度區分了傳統世界與存有論的世界，傳統的世界意義是一座儲藏庫(Arsenal; Behälter)，世界之

內的各種存有物就是「內容物」(Inhalt)，世界於是被定義為所有存有者的總和，人自然也在其中(Fink 1990: 16-19)。這是一種世界的自然概念(Naturbegriff)，空間的概念也是固定的。另外世界之時空與存有物也被傳統形上學視為非真實的，那真正的存有物存在於時空之彼岸—在這意義上尼采認為「柏拉圖主義」貫穿了西方形上學歷史。Fink 以不一樣的角度重述空間的本質，而後重新定義了世界，以及人存有於世界中的狀態。對他來說空間是被給出的，存有者並不天經地義就生存在一空間裡，而是「世界給予存有者空間」(Die Welt gibt dem Seinden Raum)，甚至連時間也是被給出的，所以世界之本質被定義為「空間之給出」(Raumgeben)與「時間之給出」(Zeitlassen)(Fink 1990: 15)。此意義下的世界並非只是「純粹表象」(bloße Erscheinung)，世界內的存有者也不再遙想一彼岸的絕對者，相反地存有者之有限性本身就是一種極具創造力的世界性，Fink 認為海德格的此有分析確實以這種新的方式定義了世界，使世界從一純粹自然物所構成的「現成物」(Vorhandenheit)轉化成了「及手物」(Zuhandenheit)：及手物有賴存有者主動與物發生關係、去積極而具創造性地詮釋(也就是去「給出」時空之意)。此有可被視為「製造之人」(homo faber)，因為此有不接受現成的世界，他必須主動地去「製造」出屬己的世界，空間非單調現成之範疇，而需被製造(Fink 1990: 155)。Fink 因此稱海德格以「歷史性的世界」去取代了康德的「自然世界」之概念。然而即使我們見到了這種概念史的變化，海德格似乎還是一度陷於固定化的空間裡而未能真正完成一次哲學革命，Fink 正確地指出了海德格的限制：「海德格在康德結束的地方接著開始：而一樣是在一種對世界的主體論詮釋裡。這種詮釋是『主體論的』，即使這種主體存有本質上與康德不同(Fink 1990: 153)。」Fink 認為正是此主體論限制構成了海德格思想必然發生的轉向，那轉向也象徵了他告別《存有與時間》所建構出的時空概念，而迫使他真正地進入非形上學的存有之空間(Fink 1990: 154)。

在〈築、居、思〉中提出的這種空間概念就是轉向之後的思想發展，人被物聚集，而與世界中的其他構成(天、地、眾神)連結起來，從而「接合」於存

有。Fink 所察覺到的仍舊限於形上學世界觀的那種主體論色彩，被「放空」了。〈藝術作品的本源〉中，也可看見這種空間與存有者的關係，也被以對「物」、「藝術作品」的存有論探索揭示出來。海德格問藝術品是不是一種物(Ding)? 又或者物在什麼意義上，可以被視為藝術品? 這個問題其實是貫穿二十世紀西方藝術史的一個極重要的問題，1917年 Marcel Duchamp 把小便斗簽上大名、標以「泉」(Fountain)作為藝術品展示後，藝術的本質便不斷被當代的藝術者質疑、重述，甚至有「藝術終結論」的產生。海德格並不主張藝術之終結，而是提出，我們應以另一種方式理解藝術：把藝術本質理解為「存有者的真理自行設置入作品」(das Sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seinden)，這「自行設置」就是帶向持立(zum Stehen bringen)，是存有者「在作品中走進了他的存有之光中」(GA5: 21)。也就是說藝術不再是傳統意義下的與美有關的，而是透過真理自行設置入作品，能使存有者走入存有並持立於存有中。什麼又是真理自行設置入作品? 海德格認為藝術品與一般的物不同處就在於，藝術品能夠開顯一個空間，使真理能夠發生，也就是使存有者能夠走向存有，因而海德格主張雖然藝術家創作藝術品，但那其實是一種「釋放」(entlassen)，被釋放而達到純粹的自立(Insichselbststehen)，所以「正是在偉大的藝術中—我們在此只談論這種藝術—藝術家與作品相比只是無關緊要的東西，幾乎就像在創作完成時自我消亡的一條通道，以為了作品的產生」(GA5: 26)。由此海德格賦予藝術品遠比創作者更重要的角色：是作品開啟了世界，並使世界留存(GA5: 30)。

但這並非說被藝術品開啟的世界就是一個固定的空間，相反地，世界雖然可能有某種固定的存在形式，但是世界的意義必須不斷被接合出來，因此真理的自行設置也絕非畢其功於一役之事，存有者被作品帶向存有，理解、詮釋了在這存有中他所擁有的世界以及因而發生的意義，這些都不是恆久「持立」於單一世界中的。因此世界必須「世界化」(Welt weltet)，海德格以動詞方式使用世界，來表示世界絕不是一種固定的對象物，而是不斷生化著：

世界決不是立於我們面前、能夠讓我們觀看的對象物。只要生與死之間、祝福與詛咒之間的接軌將我們繫入存有中，世界就總是一種非對象物，而我們隸屬於它。在我們的歷史的本質性決斷發生之處、在為我們所採納與離棄之處、在被誤解也

被重新追問之處，世界世界化(GA5: 30-31)。

於是藝術品、存有者、存有、世界、決斷、歷史全部被連在一起思考，藝術品所打開的世界，正是歷史與決斷所能發生的地方，而那其實也是政治發生的地方。海德格以希臘神廟作為藝術品為例說明，神廟設置出空間，打開了一個世界，讓眾神棲息，也因而擴展、勾勒出了一個神聖領域，此神聖領域聚集了一切生死榮辱等等人類命運形態之道路與關聯，形成一統一體(Einheit)，那就是一個歷史性民族的世界(在這裡是希臘)，「出自這世界且在這世界中，這民族才回歸到它自身從而實現它的使命」(GA5: 27-28)。在此意義下他甚至指真理的自行設置入作品為一種「建立國家的行動」(die staatgründende Tat)(GA5: 49)。在《形上學導論》中海德格便強調這形成統一體的希臘神廟就是能形成「政體」(polis)的關鍵所在。施密特那裡政治是區分敵我，形成疆界；而在海德格這裡政治也是與界限有關的，政治是真理設置入作品、形成邊界、打開空間，而使世界世界化，存有者於是能立於存有之光中。

世界本來是閉鎖(蔽)的，必須經由「世界化」才得以打開(去蔽)，這蔽與去蔽之間存在著張力，海德格稱之為「源始爭執」(Urstreit)：「真理之本質在其本身就是源始爭執，在源始爭執中開顯的中心能被爭得(GA5: 42)。」⁵⁵開顯、存有者、存有與源始爭執的空間關係遂成為構成海德格式的「建立國家之行動」的互相作用著的概念。天地人神之間的源始爭執使得一個政體建立其中的空間得以成立，那也就是海德格定義的作為無蔽的真理，而人在此政體下才站入了存有；藝術品的意義就在揭露此爭執，使不合與衝突成為「去蔽」的動力。這種爭執所帶出的去蔽空間，Agamben理解為一種政治之範式(paradigm)，這也就是被聚集出的「政體」。他說：「作為在開顯與閉鎖之間的衝突，那真理的存有論範式在海德格思想裡，直接地與源初地就是政治之範式。因為人本質地發生於由閉鎖而來的開顯中，因而某種如政體與政治的東西才可能。」藝術、真理、政治就在「作品」構成的空間裡「運作」(am Werk)，世界才得以生

55 在「源始爭執」一詞下，海德格註解說在1960的Reclam出版單行本中寫為「本有發生」(Ereignis)，顯見源始爭執與他晚期核心的本有發生概念作用相同。此概念將在海德格的非主體性政治哲學裡扮演核心角色，後文討論。

成。

第三節、後結構的美學政治

海德格從藝術作品中闡述的建立政體之美學，與海德格的納粹傾向有關嗎？又或者海德格試圖以此美學抗拒納粹意識形態？Lacoue-Labarthe 在《海德格、藝術與政治》中勾勒了海德格及其同代人的美學思想與納粹意識形態之間的關係。他指出海德格透過藝術作品，將真理從「無蔽」(aletheia)轉化為「自行設置於作品中」，乃一種對於納粹思想作出具有政治內在性質的「休止」(recesses)，「國家社會主義」被替換為「國家—美學」(national-aestheticism)，兩者的區分對於海德格政治思想來說是關鍵性的，因為那正是納粹的本質與政治的本質之區分(Lacoue-Labarthe 1990)。

〈藝術作品的本源〉所提出的美學思想乃在提供開顯歷史性此有的可能性，以完成歷史「建制」(institution)或者(再)奠基([re]foundation)，這也是《形上學導論》的主題(Lacoue-Labarthe 1990: 56)。就是在期待德國民族能成為歷史性此有的希望中，海德格選擇了納粹的立場，然而這之中與其說是政治立場的相同，不如說是美學立場的相同。Lacoue-Labarthe 認為納粹掌權者在各種場合不斷強調政治亦是藝術、而第三帝國就是一種「總體藝術」(total artwork; Gesamtkunstwerk)，希特勒就曾談及他的有機式國家藝術作品的夢想：國家、政治與民族成為一個總體藝術作品，而每一個人都是其中的一份子，因而能構成一個「美麗的種族」。希特勒將這種「夢想」連接於希臘，他說這「美麗的種族」乃「對其他人的範例，是根據兩千年之久的古老模式」(Lacoue-Labarthe 1990: 64)。而這種總體藝術，乃是一種「成形藝術」(plastic art)，納粹美學想像的是某種希臘式政治城邦的成形，因此藝術與政治的關聯愈來愈緊密，與藝術關聯最緊密的希臘人也成為最政治的民族，而納粹希望德意志民族也能承接希臘傳統，不只在藝術上也在政治上成為一個總體，甚至藝術成為某種宗教，成為一種賦予「神聖世界」形體的創作。

然而藝術作品所打開的這個世界，對納粹來說是一種由德意志民族所規定

的總體藝術作品，但海德格的美學要求的不是全體動員形成一個總體國家後，每一個成員都依循某種規定而服膺一種美學——這是一種他所批評的科技世界觀。他的藝術是打開一個共享的世界，而這世界允許「共存」的成員能夠再提出新的存有理解方式——也就是新的藝術作品永遠有再被創造出來、新的世界有再次湧現的可能性。換言之，藝術作品打開世界，並非將一個世界由無生有，而是讓真理設置於作品中而顯現出來，如同梵谷對農鞋的描繪並不創造了農夫的生活與世界，而是將農夫的世界透過作品成為被理解、被詮釋之物，對我們顯現出來，藉此顯現，圍繞於此作品的存有者——如繪畫者、被畫者及其世界、觀看者、被作品觸及者等等——對於此「開顯」有了共享的理解。因此，藝術作品就是海德格回應虛無主義的方式：在虛無主義的年代裡，上帝原來在歐洲人的精神生活中所佔據的位置被空出來了，世界成為失序的、無典範的世界，而藝術作品重新為世界給出意義，歐洲人又能尋回「共存」的可能。

Dreyfus 指出正是在對虛無主義的反擊中所提出的這種政治美學概念，最能解釋海德格的政治決定，因為海德格將納粹視為一種新典範，足以回應虛無主義並為當時西方文化的危機給出對存有的新理解。然而，Dreyfus 也強調正是這種態度也決定了海德格在三零年代中期後對納粹採取了批判立場。他指出在三零年代中期後的許多演講裡及書寫中，海德格已經發現納粹只是重複著科技主義的世界觀——而這正是虛無主義的成因之一。因此海德格後來視納粹為虛無主義最極端的表現，而非虛無主義的解藥，或者新時代的存有典範(Dreyfus 1993: 297ff)。

Lacoue-Labarthe 指出海德格支持納粹本身是一種內在於德國精神史發展中的政治行動，然而他從納粹的「撤退」(retreat)絕非一種非政治(a-politicism)或反政治(anti-politicism)，那是一種承擔起政治性之本源或本質的「政治否定」，因而是一種「源政治」(arché-political)(Lacoue-Labarthe 1990)。所謂的政治行動，就是海德格在就職校長時登台高呼德國知識界應決斷選擇「領袖」，而為處於風暴中的德國甚至歐洲建立一個新的秩序；然而在三零年代中期之後海德格逐漸發現納粹非但無法為虛無主義的年代帶來新的典範，納粹自身就是虛無

主義的最極端的表現，因此，海德格藉由對尼采的理解，與現代性、虛無主義的交鋒，提出藝術作為虛無主義的解藥，這是對世界提出新的理解方式，重新開始另一個開端，因此是作為撤退到源頭、重新詮釋新的典範的「源政治」。

這樣的美學政治在什麼意義上可以區別於納粹的政治美學？最大的關鍵在於，海德格的藝術思想提出了新的理解世界與個人實踐的方式，這種藝術作品打開的空間在政治層次上乃是個體對於他所存有的世界的再詮釋結果，而不是集體的政治形構。

參照德國社會學家 Ulrich Oevermann 關於美學經驗的論述，可以更清楚知道這種強調個體存有再詮釋的美學政治。Oevermann 並非受海德格影響的學者，但是他從社會構成的角度談論的美學非常像海德格存有論的社會學版本。Oevermann 不從主體認知層次談美學經驗，而是將美學經驗這種「行動」結構化——亦即，個體的知覺並非一種先於社會或外在於社會的行動，美學經驗也不是一種個人品味表現的結果，知覺乃在社會性的行動結構中發生，而美學是對對象打開一個世界，而主體以好奇姿態接收這個世界，打開自己，揭露並感受新事物而直抵無法思考也無法理解者。其詳細論證過程為：知覺的過程乃是一種直接性與論證性互相作用而同一的矛盾結果，直接性就是實際性的如是存有(faktischem So-sein)，是當下的強制決斷(Entscheidungszwang)，而在決斷做出後才出現論證的義務(Begründungsverpflichtung)，則是為決斷的合理性做出說明。決斷的情境是危機，危機不可預期、不可計畫，由日常生活之外(Außeralltäglichkeit)突然進入生活之中而構成了生活實踐，是瞬間的突破，打開由慣習構成的封閉狀態並為生活實踐的主體帶來新事物。Oevermann 在討論「生活實踐」(Lebenspraxis)時區分了「危機」(Krise)與「常規」(Routine)概念，對於生活實踐的主體來說，危機是極端情況(Grenzfall)而常規是正常情況(Normalfall)，然而在存有的次序上，危機是正常情況，反而常規才是極端情況，因為危機毫無預警地打開一封閉狀態，被穩定化後，才有後來的常規。

Oevermann 強調美學經驗並非人類可有可無的邊際經驗，而是人類存有結構中的核心。而這美感經驗就建立在危機與常規的矛盾關係中。常規乃由危機

而來，危機的突然爆裂，而後被克服、被解決，才成為常規，而相反地危機無法由常規導出。美學經驗就是一種隸屬於危機的經驗，是對封閉者(亦即常規)的一次無可預見的打開(ein unvorhersehbares Öffnen eines Geschlossenen)，這種爆裂式的打開抗拒被範疇化，無法被歸類，而架構出新的典範，科學就是產生於規訓這種危機經驗而形成可測量、可預見、可操作的一般性常規，或者說是一種「理性算計」、一種限於對或錯的計算思考(Oevermann 1986: 6)。

更細一步分，這種美學經驗有兩種不同發生方式，一是一種自給自足的沉思性知覺行動，在這種經驗中主體完全架空，而沉浸於「物」的對象性中，這是一種完全開放狀態；而另一種知覺行動則是危機式的，任何物都將以絕對外來的姿態對這架空的、無成見的主體起作用，因而會破壞主體的自給自足狀態，或者說毫無成見地任自身隨物開展。這些物(對象)並非任何先被概念掌握的範疇之物，而是「赤裸的事實」(brute facts)，藉由造成我們的無可預見的情緒(不管是感動或痛楚)，將我們帶入危機中(Oevermann 1986: 11)。

藝術作品的曖昧性就在這裡：藝術作品作為一種「物」，乃一種具對象性的自然存在—或者以海德格的話說是存有者—但這種對象性的「赤裸事實」因為能將認知主體帶入危機中，使得認知主體所習以為常的、理性的、科學構建而成的封閉世界被打開了，因而被重新詮釋。

透過這個架構回頭再思考海德格的美學。〈藝術作品的本源〉標題已經指出，海德格的美學觀不只談藝術、作品，也談本源，三者缺一不可。他透過暴露藝術與藝術作品孰先孰後之間的矛盾關係，追問藝術與作品的「本源」。要問藝術作品是什麼，他先問作為「物」(Ding)的藝術作品是什麼，他整理了三種對物的看法：第一，物是物質。這是最流行的看法，但海德格批評當下的對「物」的物質性理解太被視為理所當然，因為那已經常為長久來的慣習(das Gewöhnliche einer langen Gewohnheit)，然而這種慣習卻是出自我們已經忘卻的異常(das Ungewohnte)，都是作為「疏異之物」(ein Befremdendes)襲擊了人類、並將思想帶向驚異(Erstaunen)(GA5: 9)。要如何掌握藝術作品的這種已被忘卻的物的「本源」？第二種看法是我們必須排除所有阻於物與我們之間的东西—也

就是已經成為慣習的理解與陳述，我們才能直面物的「無偽裝的在場」，也就是與物直接遭遇(GA5: 10)，然而海德格批評在當下的思想方式中我們根本無從掌握物的直接性(因為我們只在知識關係中把握物，真正的直接性必須從存有論去探討)。第三種看法就是從形式與質料的構成關係談物，但是這樣不僅使我們混淆了所有存有物也無法釐清「純然物」(bloße Dinge)，因此海德格認為這些理解方式皆無法幫助我們看清物的真貌。

海德格以梵谷的藝術作品—農鞋，說明真正的物。「農鞋」畫作的功能不再闡明鞋之作用、或其形式質料，而是藉由其筆觸，凸顯了農鞋如何屬於「大地」並在農婦的「世界」中，這裡藝術作品、大地與世界所互動而成的結構，是一種「自身持存」(Insichruhen)(GA5: 19)，也就是打開了一個新的被詮釋的世界，「打開」(Eröffnung)，被海德格賦予重要意義，他說在作品中發生的就是「打開」，是存有者進入了他的存有之無蔽(die Unverborgenheit seines Seins)，這就是希臘人的作為「無蔽」的真理(aletheia)。因而當存有者(物)被以其所是(was)、以其如何是(wie)的樣子被打開時，「在作品中有了於作品中之真理(Wahrheit am Werk)的發生」(GA5: 21)。因此海德格才將藝術本質定義為：自行設置入作品中的存有者之真理(GA5: 21)。

與 Oevermann 的美感經驗類似的是，海德格的藝術作品亦引入了「異常」，這正是一種危機，同時也提出一種美學經驗的世界以抗拒日常世界，或者說從「存有」層次、而非認知層次去理解主體、作品與世界之間的關係。Oevermann 視藝術作品與主體構出的美感經驗為行動主體存有結構的核心，由此思考詮釋如何產生與運作；而海德格的美感經驗是一種存有經驗，是由藝術作品而發生的真理帶領我們進入被打開的自存世界中。Oevermann 談物的直接性，全然的「赤裸事實」所對主體造成的震撼與危機；海德格認為我們仍不能夠完全面對物的直接性，因為我們活在理論的、抽象的、科學的世界中，而我們所要做的就是提出一種「實際性的詮釋學」，那就是詮釋學的真義：「將生命重建回它的源初的艱難」，而非以形上學來掩飾這種生命艱難(Caputo 1987: 1)。

在此意義下我們可以說海德格的藝術作品論與其說是一種美學思想，毋寧更是存有論或政治思想，因為藝術作品的物性，具有產生新的典範的能力，此有必須在面對藝術作品的同時也面對危機，因而透過決斷，將自己打開，並重新詮釋存有，或者說回到自身最源初的存有之處，而不借助形上學來理解世界，反而直接面對使人驚異之物。如果說形上學、科學乃透過技術與理論來分析、管理世界，存有學與美學就是放棄世界與主體之間的這些抽象者，而由主體直接去投入於世界，讓生命連結於世界的實際性中；前者作為形上學的功能可以說是傳統的政治—以可預料的強力管控世界(to police the world)，而存有學與美學乃思索世界之本質的形成與重構新的空間與典範的可能，這就是政治與「政治性」(the political; das Politische)之差異。

在《存有與時間》時期海德格剖析存有與時間的關係，並且主張存有問題需在「時間性」問題上理解；時間性是專屬於此有的，而「時存」(sich zeitigen)⁵⁶這個動詞就是用來解釋此有在時間性中發生、存有，並因而能在世界中隨著時機「綻出」。此時的時間與空間關係並非對列相關，而是空間性必須在時間性中被掌握，因此世界必須在時間性的意義上被理解，也就是從此有存有的時間性上，所以可以說此時海德格並不談空間形構關係，或者說，他只在「時間性」意義上理解此有生存之空間，此有的「此」雖在德語中既有某一時間也有處於某一空間的意涵，但是於《存有與時間》中可說時間性比空間在理解順序上更優先。在此時間性的意義上海德格便說：「世界既非手前(vorhanden)、也非上手(zuhanden)，而是在時間性中生成自己(zeitigt sich in der Zeitlichkeit)。世界與綻出的外在於自身(dem Außer-sich der Ekstasen)共『存』(»ist«)於『此』。如無**此有**存在，則世界也不會存在於『此』(SuZ: 365)。」然而這種由此有而推到世界生成的存有論，非常強調存在的主體與其時間性，因此對於「世界」、空間性的著墨並不多，存有的可能取決於此有的決斷中，而並不如〈藝術作品的本源〉所稱由世界與大地的爭執中源生。在藝術作品中我們仍然可以看到時間性—例如(農鞋所代表的農人生命軌跡)，但是空間也被帶

56 zeitigen 來自將時間動詞化，在一般德語中意指產生某結果(etwas hat etwas als Resultat)，而海德格以反身動詞方式使用此動詞，表示此有在時間性中的存有。

入(例如農鞋所開啟的蒼茫大地)，所以世界不僅僅在時間性中生成自己，而更成為一種時間性於其中「發生」的空間。

因此我們可以說，早期的海德格的政治思想聚焦於決斷的此有(或者以社會學的術語說，行動的主體)上，而到了〈藝術作品的本源〉政治的可能性來自此有所存在的那個生存空間，那是一切決斷、驚訝、危機的來處。由此可以說海德格的政治思想在「後校長」時期(也就是他從「政治」撤退至「政治性」的時期)有了轉向：從個體的決斷、英雄式的投入某一政治行動中，轉化成個人必須立足於大地存在於世界並依據這其中發生的爭執與不安，撤退入新的源頭，也就是透過追憶(andenken)另一個開端詢問「將來臨者」(das Kommende)的可能性。

在什麼意義上，我們可以「政治地」讀這樣的轉化？

在藝術與政治性的關係乃至新的世界形構的可能中，海德格的思想是啟發式的、挑動思想(bedenken)使存有者思已被遺忘之物，海德格並沒有詳細描述大地與世界之間的源爭執、以及其中的政治形構關係如何被給出(也就是他說的「建立國家之行動」)。但是我們可以借道後結構主義對於政治性的說法，更清楚理解海德格在藝術作品的思考上如何可能被放置於政治性的角度中讀取。Oliver Marchart 在〈藝術、空間與(多種)公共性〉(“Kunst, Raum und Öffentlichkeit(en)“)一文中從後結構主義的角度討論了藝術實踐、空間形構與政治性之關係(Marchart 1999)，他援引 Ernest Laclau 的理論說明空間與政治的構成：Laclau 強調每一個意義系統(例如論述、結構、認同或空間)都只能藉由一個建構性的外在(einem konstitutiven Außen)被暫時確定，這外在不可能存在於系統內，而是一個絕對的他者，因而系統不可能被完全總體化(Totalisierung)，Laclau 稱這樣被理解的系統或結構為「錯位」(Dislokation)，「錯位」具有時間性的特質，雖然錯位而形成的結構乃是一種空間結構。所以這樣一種始終具有「缺口」與錯位的可能性的結構就是一種時間不斷被轉入空間的操作過程，這裡出現了兩種不同結構：一種是完全的空間化(Verräumlichung)，也就是系統被總體化、被固定；而另一種結構則是動態的，

是時間藉由某種空間結構而進行的「霸權化」(Hegemonisierung von Zeit durch Raum)，意義在此被暫時給出。Marchart 舉紀念碑為例，這樣的藝術作品正象徵了「錯位」如何被暫時固定在某一環節上，充滿時間性的歷史事件就在此空間被呈現(即使只是暫時的，因為這樣的呈現所再現的意義永遠有被重新詮釋的可能)。在這樣的前提下，我們永不可能期待一個普遍的、同質的空間，所謂的「公共空間」，只能是各種空間，由各種事件、訴求而生，空間的複雜性永遠無法被化約為一單一場所。Laclau 所代表的後結構主義式的後馬克思主義就以這樣的理論來理解新的社會運動：異質性的、偶然性的空間結構象徵著不同型態的政治立場與社會運動被串連、實踐的可能。法國政治哲學家 Claude Lefort 也以將時間透過異質性空間呈現的方式來敘述「民主革命」發生的過程。現代民主乃發生於國王「解體」之後，因為國王解體，權力的位置空出，填補此位置不再訴諸超驗物，而是透過社會中各種異質與爭執來產生權力，社會就以這種方式被不斷重新建立，當代民主政體中的市民社會就被理解為非政治領域(例如經濟或私領域)中被接合出來的政治領域。

回到〈藝術作品的本源〉，藝術作品正是一種在現代性中超驗物消失時，用以填補空缺、接合出意義的一個機制，藉由藝術作品，社會暫時被固定而成形(Gestaltung)，例如希臘的神廟所形塑的希臘人之世界，農鞋所形塑的那種鄉土自然。正是這種暫時的固定，帶出了意義——也就是海德格說的「讓真理發生」。真理發生的過程正是後結構主義式的偶然接合，「真理在作品中的設立(Einrichtung)是這樣的存有者的產生：它之前未曾存在，將來也不會生成」(GA5: 50)。他進而說，「真理僅僅作為在世界與大地的對抗中的澄明與遮蔽之間的爭執而現身」，而正是在爭執中，世界與大地的同一性(Einheit)才被爭得，因而「世界開啟了自身，這個世界就對歷史性的人類提出勝利與失敗、祝禱與褻瀆、主權與奴役的決斷。這湧現的世界就將尚未被決斷的與無尺度的(Maßlose)顯露出來，從而開啟出尺度與決斷性的被隱蔽的必然性」(GA5: 50)。於是真理的發生既是偶然性也是必然性，必然是因為真理要求著決斷，而偶然乃因為真理必須在作品中被設立，這種設立是一種真理的瞬間，同一性僅在爭

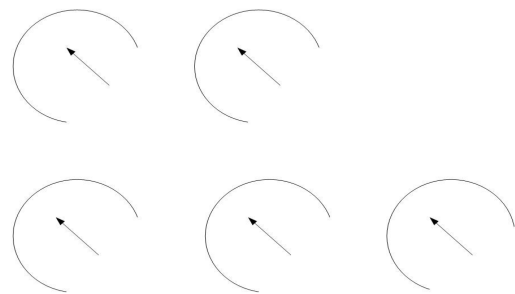
執中暫時出現，它從前既不曾存在過、未來也不會持續以相同的樣態存在著。

海德格在敘述藉由作品而開啟的世界與真理之關係時，強調這種從散亂、混沌之隱蔽中作品能夠統一看似混亂的各種元素，而使真理發生，這就是爭執的作用。所以海德格說爭執雖然是一種「裂隙」(Riß)，但並非純然裂縫的撕裂(Aufreißen)，而是發生爭執者的相互歸屬的內在親密，因此這裡可以看出真理的發生是在裂隙中卻又能維持某種內在聯繫，他並借用「裂隙」的概念發展出一系列描述真理發生的結構關係：「爭執之裂隙乃是基本圖樣(根本裂隙；Grundriß)，是描繪存有者之澄明的湧現的基本特徵的剖面(Aufriß；裂隙之開啟)，這種裂隙並非讓對抗者相互破裂開來，而是把尺度與界限的對抗，帶入共同的輪廓(Umriß)」(GA5: 51)。於是「裂隙乃是剖面(Aufriß)和基本圖樣(Grundriß)、裂口(Durchriß)和輪廓(Umriß)的統一牽聯(das einheitliche Gezüge)」(GA5: 51)。海德格一方面描述爭執乃一種裂隙，但是一方面又強調這種裂隙有構成平面、圖樣、輪廓的可能，因而並非只是一種破裂，而能形成一統一的牽聯。國家之建立或者一政體之形成，就是透過這種對抗者在裂隙之間形成共同互屬的機制，所以「政治」的成形，並非一種普遍性的形構，而是在某一非常特定了時空條件下，在衝突與分裂(Zwiespalt)中出現的一個政體。

海德格說：「爭執被帶入裂隙之中，因而被置回到大地之中並且被固定起來，這種爭執乃是『成形』(Gestalt)。作品的被創作存在意味著：真理之被固定於形態中。形態乃是構造(Gefüge)，裂隙就作為這個構造而自行嵌合(Fuge)(GA5: 51)。」真理就是以這種「被固定於形態中」而發生，這種發生並且是一種「讓真理之到達發生」(Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit)，如何能夠既「固定」卻又能「到達」、「讓發生」？這其中似有衝突，因為「固定」含有封鎖、阻擋到達的意願，而「讓發生」又有「順應」(Sichfügen)之意，因此海德格說這種矛盾顯示了一種「開放的非意願」(GA5: 70)。要解決這種矛盾，海德格回到希臘去，強調「固定」在希臘思想與語言中乃是「置立」(θέσις)，是一種「讓出現」(Erstehenlassen)的固定擺置，因而這置立並非靜止的固定，而是如同安放祭品、召喚神，帶入無蔽中，因而「置立」需被希臘式地定義為：

「在顯現(Scheinen)與在場中使呈現」，如此定義下的「固定」，就無刻板、靜止之義，而是藉由固定來勾勒出輪廓(umrißen)，就是劃定界限(πέρας)後允許進入界限(GA5: 70-71)。因此作品一方面象徵成形、劃定一空間，但這個空間形構並非一種封鎖，反而是「使呈現」，是充滿活力(Energien)的「讓發生」，這種「讓」並非消極狀態(Passivität)，而是在「置立」意義上的最高的作為(Tun)(GA5: 71)。真理就發生在此遮蔽與澄明之間的關聯(Bezug)。如果用後結構主義的概念來思考海德格的置立與真理之發生，我們看到了海德格透過作品的置立勾勒出一個結構(umrißen)，但是此結構必須劃定界限的同時開放界限，所以真理從來不會是一種自明的、自足的領域，而必須透過隨時引入開放元素的藝術作品而得以被給出，所以「在真理的本質中就包含著與作品之牽聯(Zug zum Werk)(GA5: 50)」。

海德格以結構的不完整來理解存有者的存有方式，可以另外從他所繪的圖來說明。海德格應邀於1959年在蘇黎世為精神醫學的師生講授他的存有論時，課堂一開始就畫了以下的圖：

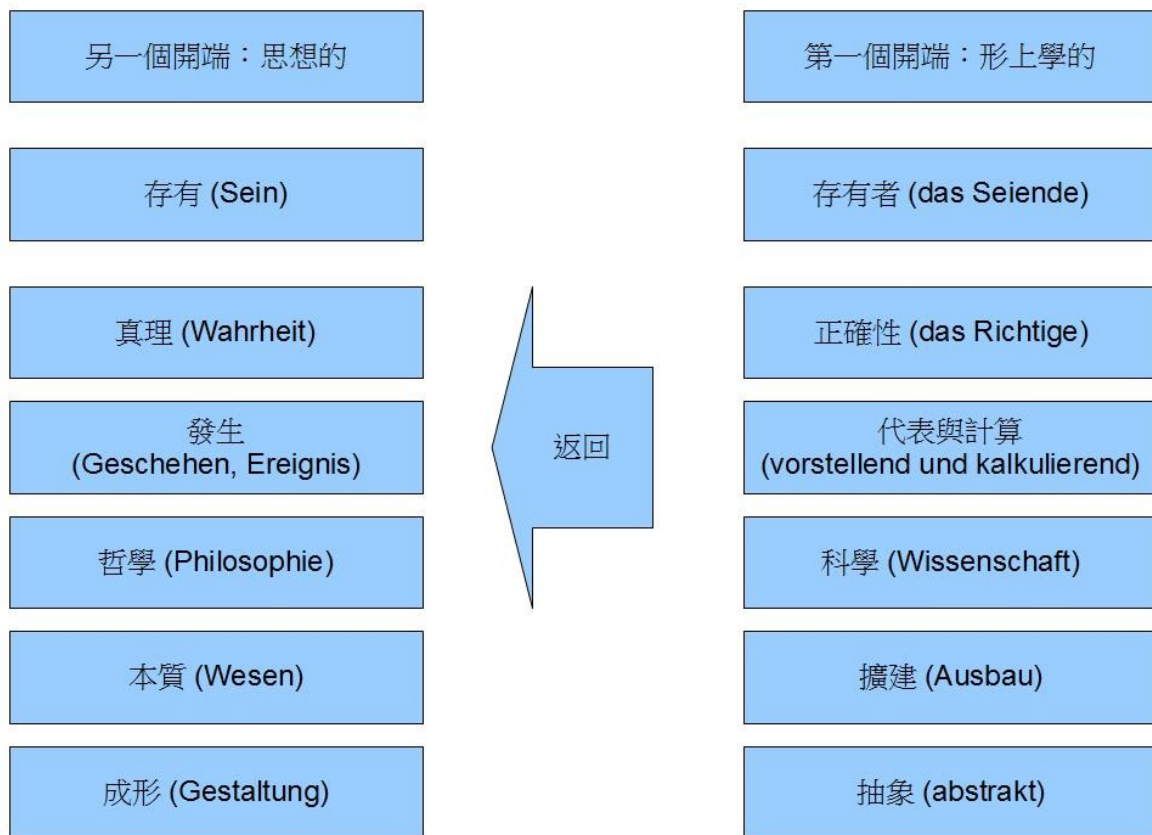


他畫了幾個不完整的圓形，說：「此圖指明了，人類在其本質根基中的存在方式(menschliches Existieren)絕非僅是一種某處的既有現成對象而已，更不是自我封閉的對象。」並指出他的存有論分析所處理的乃絕對不同於精神病學所熟知的那種心靈、主體、自我或意識對象。這種新的人類存有方式乃是此-有，或者說在世存有；而這裡的「此」並非一種一般理解的空間概念，而是一種開放性的結構，因此「此-有」這種存有方式就是對於既存物的「維持開放」

(Offenhalten)，所以並非任何現成對象，或者說，並非可以被對象化之物(etwas zu Vergegenständlichendes)(Heidegger 1994: 3-4)。如果依照往常的對世界的理解，我們將生存於完整的結構中，但是，海德格指出完整的結構並不存在，存有者進入世界中所面對的不是既存的對象，而是成形卻又維持開放界限的世界，而這個世界透過與作品之牽聯彼此有所理解與詮釋。

這種與作品牽聯，正是與存有牽聯。要揭露存有，只能是在源初的開放性(freigeben)的真理發生之領域上，這裡呼應了《存有與時間》提出的「存有論差異」：更本源性的領域乃存有層次的，而其他乃是存有者層次。〈藝術作品的本源〉所定義的源初的領域有藝術、建立國家、本質性的犧牲(即宗教)與思想者的追問，這幾個領域都與存有有關，而其他的領域只能在這幾個領域「擴建」(Ausbau)。由此我們可以區分出兩個層次的領域：本質性的與科學性的，也就是哲學與科學之區分，或者說真理與正確性之分；更詳細地整理海德格的思路，可以下圖表示：





《存有與時間》中海德格區分了存有學與一般實證科學的差異，指出一般科學只是在「存有者層次」上而未思及「存有」問題的優先性(SuZ: 11)，這種「存有論差異」始終是海德格思想的核心論題，當海德格談論決斷時，那正是一種從存有者層次能跨入存有的行動。在此海德格進一步發展了存有論差異，科學關切的是必然性，而「當科學超出正確性(das Richtige)之外而達到一種真理，也即達到對存有者之為存有者的本質性揭示，就會是哲學(GA5: 49-50)」。那也就是另一種思想的開端，本質性的東西在此被揭露，這也就是從政治進入到政治性(或者說政治之本質)的差異。而從形上學開端到第一個開端的返回，就是海德格政治哲學中最關鍵性的一條道路。

第四節、本章小結

從海德格的藝術作品論中，依然見到一種回到希臘思考哲學與政治之關係的嘗試。他對當代西方文明的宿命提出了「希臘」作為解決之道，但是這並非代表我們都要成為希臘人，而是我們必須見到希臘人如何面對他們的世界，求取他們的自由與思索個人與世界所構成的最源初關係。這種「最源初關係」位在另一個開端，被海德格視為克服當代歐洲虛無主義的關鍵。

在海德格許多講課與書寫中都可以見到這樣的差異性思考中，例如他對於柏拉圖《國家篇》(*Politeia*)的「洞穴之喻」的讀法，就可以被理解為「政治進入到政治性」的不同思想道路：海德格著重「洞穴之喻」的光芒之喻，他將之思考為此有的自由與世界的開放性，然而這種自由與開放並非一種全面的無限制，而是在限制之中開出明亮的空間來，如同茂密暗林中的小路；那是結構的缺口，使得另一種空間得以可能發生。可以說柏拉圖之後的西方哲學史都走在林中，而海德格的思想是察明林間透入的光亮，看清林間的路徑，並尋找茂林的通道，這是幽暗與明亮的對比，存有者重提存有問題就是從第一個形上學開端走向另一個開端，也就是從幽暗走向明亮，「照亮意味著退出什麼、免除什麼。光芒映照，就是敞開、允許出入」(GA34: 59)。這種「退出」，是宣告了結構的不可能完整，也因要求源初的開放性而使得我們能解構已經僵化的傳統探索真正的本質為何，他在藝術作品中看到的力量就是這樣的解構，透過藝術作品一如同希臘人對藝術品的使用方式—我們能返回那存有的真正開端。

這種「返回」是返回希臘，然而也是返回當代西方人之命運與歷史發生的源頭，海德格希望藉著這返回，承擔第一個開端所帶來的虛無主義問題。這並非將希臘視為一切問題的解答，而是藉著希臘，質問第一個開端所造成的形上學時代、科技時代、虛無主義的時代的死路。正是在此意義中，海德格不斷回到希臘哲學去，可被視為一種政治思想的嘗試—他的存有論中的共存分析、自由分析所架出的可能性空間，都是受希臘政治思想的啟發。例如亞里斯多德《尼各馬可倫理學》討論的共同生活、自我與他人之關係，柏拉圖《理想國》中的

自由問題，都影響了海德格不同階段的政治思考(Figal 1999: 22ff.)。當然，海德格不曾直接涉入政治的思考，他不曾寫過討論政治的專書或論文，甚至也沒有開設直接關於政治的課程，原本計畫在卸下校長職務後開設的關於國家本質的課，也臨時改成《邏輯學》。然而他並非無關於政治的人，而是直接以思想的源初性重新提出存有者的生命結構開放性與自由的可能性，這是一種最政治的思想態度。換言之，他的哲學並非一種討論政治的哲學(a philosophy of politics)，而是「政治性的哲學」(a philosophy of the political)。



第四章、後形上學

第一節、從本有而來

「成形」的美學政治，在 1930 年代中期成為海德格藝術思想的核心，海德格從藝術、作品與存有的關係中，從裂隙中提出成形的可能，重新構思了此有、存有、世界與共同體之發生。而海德格在其 1930 年代中期的秘傳之作《哲學獻論—從本有而來》(*Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*)，更詳細闡述了這種藝術與存有的複雜關係。

《哲學獻論》仍然必須從上一節整理出來的兩種不同思維來讀解。海德格說，在從形上學過渡到存有歷史之思想(*das seynsgeschichtliche Denken*)的時代中，必須要從一個更源初的根本位置來思考存有真理的問題，這個根本位置不是形上學時代的主體與客體之對立關係，亦即不設定「對象物」(*ein Gegenständliches*)，而是「從本有而來」(*vom Ereignis*)(GA65: 3)。這就是海德格提的「另一個開端」，而他的《哲學獻論》就是致力使西方思想通向這個開端，或者說是一種致力於形上學的暗林中開出明亮小徑的努力，這種努力是從形上學—或者說仍然是形上學的存有學—轉入存有歷史的道路。這個轉向是一次「返回」(*Schritt-zurück*)(GA9: 343)：從第一個開端回到另一個開端。第一個開端是形上學的開端，從這開端到當代就是從希臘哲人發展到當代的「存有之遺忘」史；是從希臘哲學對存有之追問，到今日哲學只成為科技時代中的計算式、再現式思考的思想史；是人變成「理性動物人」(*homo animal rationale*)的歷史(GA65: 175)。而另一個開端，就是源初性(*ursprünglich*)思想開端，這個開端是真理顯露之處，此有能以一種非形上學式的發生而成其自身。這兩個開端，第一個開端就是他窮其一生批評的形上學之開端，而此開端形成了思想史中僵滯不去的本體－神－邏輯學，所造成的後果是對存有之遺忘、哲學之終

結、以及計算的、再現性思想(Vor-stellen)、科技社會之作造(Machenschaft)與集置(Ge-stell)。海德格藉著「返回」，試圖以第二個開端改變思想史之誤途。而身負此任務的此有則棲居於由此開端到另一開端的「裂縫」(Zerklüftung)中，他說：

在另一開端中真理被承認為、且被奠立為存有自身之真理，並且存有自身被承認、且被奠立為真理之存有自身，也就是，自我生成，這種自我生成是一種向自身返回的本有(ein in sich kehriges Ereignis)，裂縫與深淵都內在地發生於此。跳入另一個開端也就是回到第一個開端，反之亦然，然而回到第一個開端(「撤離」)並非進入已然發生者，就好像一般意義上的讓它再「實際」發生一次。回到第一個開端毋寧是、且只能是遠離它，是維持一個距離，以便能體驗開端發生了什麼、開端作為開端產生了什麼(GA65: 185)。

由此可知，返回並非重複，而是通向，並且挖解(abbauen)此曾經發生的開端。在這返回中存有者之任務將是回到使希臘人驚訝之處，而這最終將導致完全不同於現代主體性意義的自我生成。這通向另一個開端的這種此有之生成，海德格稱為一種「人類存有自身之轉化」(eine Verwandlung des Menschseins selbst)：

這種轉化並非經由新的心理學的、或生物學的觀點而被提出。在此，人類並非某種人類學的對象。在此，人類在最深刻、最廣、實際上根本的觀點中被理解：人類，在與存有的關係中——也就是，在轉向中：存有自身(Seyn)及其真理，在與人類的關係中(GA11: 151)。

這裡人類不再是一種掌握存有的存有者，而是從存有自身發生的歷史、從與存有的關係才生成的存有者。思想史從人類如何成為理性動物人的發展史，被改寫為存有真理之歷史。兩種不同開端、不同理解存有者的方式，是基於「區分」(Scheidung)而發生。區分並非哲學流派、世界觀之分，而是對於存有與存有者彼此間不同生成方式之區分(GA65: 117)。因此在轉向後，返回另一個開端的步伐，可以視為一種「去一區分」(Ent-Scheidung)⁵⁷，而轉向以前此有所作的決斷(Entscheidung)，在此成為在「區分」中作出的「去一區分」，就成為更合於存有真理、而不致落於主體性的決斷。

這個決斷與返回，是海德格的時代診斷藥方，早在《形上學導論》中他已

57 德文的ent-字根，除了去除之意，也有決意、在不同選擇中作出某種定奪之意。

經悲觀地指出德國處於科技化的形上學時代中的命運，面對美國與蘇聯的太空科技發展，德國的敵人不僅僅是政治意義上的美蘇兩國，而更是形上學意義的美蘇兩國：這兩國所代表的科技時代，威脅了德國的前現代特質，並進而使得德國社會有分崩離析之危險。從這角度出發對德國命運甚至全人類命運的憂心，決定了海德格從 30 年代中期到他的晚期思想的發展。甚至在二次世界大戰結束後，海德格被大學講堂所拒絕時，他轉向學術界之外的聽眾所提出的思想，正是以「技術」為核心概念而闡發的。如同馬基維利在佛羅倫斯共和國瓦解後寫就《君王論》與《論李維羅馬史》，在困頓而最遠離政治的情形下提出政治思想；海德格也在離開他一度視為民族共同體希望之所在的大學之後，由存有論出發，從人類如何克服宿命的角度深思科技與人之關係。

海德格將技術(*techne*)視為一種「創作」(*etwas Poietisches*)，這種創作是一種產出(*Her-vor-bringen*)，什麼東西被產出了？真理，在「無蔽」意義上被理解的真理。作為無蔽的真理才是真正與技術本質相關的，科技時代裡只知道使用技術而忽略了深思人與技術之間的關係，忘記了技術之本質，這樣的真理並非一種解蔽，而是「促逼」(*Herausfordern*)，此態度將自然視為開採能量的對象，世界成為對象物，這種與世界的關係是啟蒙思想的產物，海德格明確地拒絕這個開端，強調深思科技之本質的必要性。而這也正是《哲學獻論》致力於通向另一個開端的用意：為科技時代的危境找尋救贖之道。

他指出，《哲學獻論》所要探問的是一條通向另一個開端的道路，為什麼要另一個開端？因為「各種『體系』(*Systeme*)的時代已經過去了」，而今日我們更需要的是這種通向另一開端的思想：就是一種奠基性的存有之真理的計畫，以進行歷史性的深思(*GA65: 4-5*)。《哲學獻論》第 45 節的標題「從《存有與時間》到《本有》」表達了海德格的思想道路，《存有與時間》對他來說仍是屬於第一個開端的，因而也是必須要克服的。Vallega-Neu 在詮釋海德格的《哲學獻論》時，就將此書視為從《存有與時間》到《哲學獻論》的思想發展，海德格因此踏上克服《存有與時間》的形上學痕跡之道路，因為他發現在《存有與時間》中存有論仍深陷於語言的侷限中，而語言對於存有的表述註

定失效，因而海德格轉而發展歷史性的本有，以另一種思想方式揭露存有 (Vallega-Neu 2003)；這種所謂語言對於存有的失效，也因為沒有徹底挑戰存有者與存有之關係，最終仍然跳不出主體性的思考；而轉向後「存有自身的歷史」意義中出現的人類存有自身之轉化，標示出了海德格後期的嘗試：放棄「主體性」而直接探問此有如何在非主體意義下、或者非體系的時代裡能夠生成。海德格如此定義「存有自身之歷史」：

「存有自身的歷史」(»Die Geschichte des Seyns«)是這種嘗試之名稱：將存有自身之真理作為本有(Ereignis)置回思想之詞語中，因而，能夠交付給歷史性人類的本質根基—交付給詞語以及其可說性(Sagbarkeit)(GA69: 5)。

要理解這定義我們就需要理解，那作為「本有」(Ereignis)的存有自身之真理是什麼？本有串起了海德格轉向後發展出來的許多概念，我們無法畢其功於一役地去定義它，而必須在各種不同概念的相互滲透裡，理出輪廓。且在理解這概念時必須知道，海德格思想方式特別之處就在，為一個問題給定一個答案並非思想之任務，而是在追問過程中，我們就已經發展出尋求答案的方式—意即我們面對的是沒有答案的哲學問題，唯一的解答方式就是承認答案的不可能，並在不斷追問中探求其不可能性何在，也因此他說提出「什麼叫作(heißt)思想？」的問題時，其實也是在召喚(heißt)思想(GA7: 129-143)。在此我們只能召喚海德格在不同脈絡下給出的本有之說法。

首先本有有「發生」(ereignen)之意。這種發生不是一種在舊有概念上的轉化或變形，而是一種對迄今不曾被提出的思想之探求，因此海德格稱本有為「將來之思想」(das künftige Denken)，在這種絕對的發生之意義下，「所探討的不再是『關於』(über)某物的處理，或者描述某種對象性之物(das Gegenständliches)，而是轉生(übereignet)於本有中，這種本有等同於人類從『理性的動物』到此-有的本質變化。因而適當的標題是：從本有而來(Vom Ereignis)(GA65: 3)」，這裡海德格試圖告別一種再現性的、對象性的思維方式，而源地地思考存有者如何能在本有中被發生而來。在此，此有(Dasein)被轉寫為此-有，因為海德格否認此有的獨立性，而強調本有作為「此」，乃存有者發生之

處。

其次本有有「事件」(Ereignis)之意。事件之意必須扣著上述的發生來理解，事件並非我們在日常生活中任意遭逢的一件可有可無之事，而是一次「震動」(Erzitterung)，是從先前的歸屬之內在性的分離。所以海德格說「『系統』(Systeme)的時代已經過去了」(GA65: 5)，因為事件並不是系統內的被確保的發生，而是對舊有模式的中止，且返回到另一個開端(der andere Anfang)。這個概念也呼應上一章中對於海德格藝術空間的後結構式理解。

另外，本有有「自我」(eigen)之意。從《存有與時間》海德格就積極思考自我如何不在先驗性而是在存有論意義上被提出，向來我屬性(Jemeinigkeit)、本真性(Eigenlichkeit)概念的提出都是這種嘗試。然而正如前面自我與他者之關係一章中述及，海德格此種自我之構造被論者認為有偏向先驗自我之嫌。在本有中海德格以「撤回」的方式思考自我生成的可能，這是對作為無可質疑的先驗自我之質疑。

最後，本有有「看見」之意。《同一與差異》裡，海德格說：

人類與存有以彼此引發 (wechselseitigen Herausforderung) 的方式，互相歸屬 (Zusammengehören)，而這使我們驚惶地更清楚了，是且如何地 (daß und wie)，人類結合於 (vereignet) 存有，而存有又如何地被獻給了 (zugeeignet) 人類。在集置 (Ge-Stell) 裡作用著一種罕見的結合 (Vereignen) 與獻出 (Zueignen)。這個自成 (Eignen)，在那其中人類與存有相互生發 (ge-eignet)，以直接被經驗的方式生效著，也就是進入了我們稱為本有之物者。本有這字是由發展後的語言取來的，使自成 (er-eignen) 原始地意謂著：使看到，看見，在看到時喚到自己身邊，使屬於自己 (er-äugen, d. h. Erblicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen)，由被指引之事來思索，本有這字現在應作為用以服務思想的引導詞彙 (Leitwort) 而使用，而如此被思想的關鍵字，仍未被適當翻譯出來，如同希臘的關鍵字 logos 以及中國的道。本有這個字在此不再意指我們平常稱的某種發生 (Geschehnis) 或事件 (Vorkommnis)。此字現在以獨特的名詞 (Singulare tantum) 被使用，它所指稱者，只發生於 (ereignet sich) 單數 (Einzahl) 之中，不，並非在一數字中，而是獨特唯一 (einzig)。在現在科技世界所產生的，作為存有與人類的組合之集置中，我們所能知道的，是一種由本有喚來的前奏曲 (Vorspiel)，而這本有卻不必然保持於其前奏曲中，因為在本有裡說出了這樣的可能性：本有在一種開端性的自成發生 (Ereignen) 中，經受著集置的純粹強力控管 (das bloße Walten)。而這對集置的經受，由本有而來，帶來了合於本有性質的 (ereignishafte)、而從未憑人類單獨可達成的、科技世界之撤回 (Zurücknahme)——由科技世界之主宰撤回回到 [對本有之] 服務中，此服務是在人類可更本真地達至本有之區域內 (GA11: 45-46)。

海德格以「看見」帶出本有呈現的方式。何謂看見？是喚到自己面前、使

屬於自己，本有與看見的字源關連來自古高地德語，*ereignen* 原來是 *irougen*，即「置於眼前」(*vor Augen stellen*)，字根 *ouga* 與 *auga* 同源，哥地德語的 *ataugjan* 就是「展示」(*zeigen*)。⁵⁸本有之發生乃是一種不被看見的狀態進入顯現狀態的過程，海德格在「使看到，看見，在看到時喚到自己身邊，使屬於自己」這個定義後寫上了自己的註釋：「在開顯中」(*in die Lichtung*)(GA11: 45)。於是，本有不只是關乎自我之發生，而更與海德格晚期強調真理之無蔽有關，在〈轉向〉(*Die Kehre*)中，⁵⁹海德格進一步以「閃現」(*Einblitz*)形容看(*blicken*)，看如同是黑暗中突然出現的一道閃光(*Blitzen*)，指出觀看、本有與存有之關係：「世界在集置中的向內觀看(*Einblick*)就是，在無真理(*wahrlose*)之存有中的存有真理之閃現(*Einblitz*)。閃現是存有自身中的本有。本有是獲得自身的觀看(*eignende Eräugnis*)(GA11: 121)。」這種向內觀看並不是一種主體對客體的獲得，而是使存有者於真理的顯現中成為存有者之所是一觀看必須在閃現中才能看，所以「被看」與「看」兩種狀態被連結起來，於是看，是存有真理之閃現，是對「所是」(*was ist*)的向內觀看，而在觀看中自我也被看見一才「屬於自己」。所以本有這個概念成為解讀海德格晚期真理思想思想的引導詞彙，它帶領我們在西方形上學迷途中退回、走向明亮之處，使我們能看見真理。⁶⁰

總言之，本有有發生、事件、自我、看見四種意義，而從上引的這一長段引文，更可以掌握在這四種意義下本有的特性：(一)在本有裡，人類與存有彼此引發，存有召喚著人類而人類也呼喚著存有，這是一種彼此「觸動」⁶¹而生發的狀態，沒有任何一方是現成而完備的，人類必須去觀看存有，而存有也喚出人類，這種互相歸屬的共構關係，就是本我的存有方式；(二)本有是一次絕對

58 見《克魯格德語字源字典》(*Kluge Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*)之 *ereignen* 一詞(Kluge & Seebold 2002)。

59 這是海德格於 1949 年在布萊梅以「向內觀看所是者」(*Einblick in das was ist*)為題作的四次演講之一部分(GA11: 163)。

60 從黑暗中發出光芒的「閃現」，並非海德格獨有之用法，古代如柏拉圖的洞穴之喻已經有哲學家如何從黑暗中走入光明中的描述，而近代的「啟蒙」概念也是這種光明與黑暗對立的用法。而閃電式的突然放出的光亮，更可以在赫拉克里圖、萊布尼茲的作品中發現相同的比喻(Cristin 1998: 23-27)。

61 在〈這是什麼—哲學？〉("Was ist das—die Philosophie?")中，海德格言，詢問哲學為何，就是走上一條思考哲學如何「觸動我們」(*uns berührt; nous touche*)之道路(GA11: 7)。

獨特的事件，並非任何我們於日常生活中經歷的「發生」，而是人類由此而成其所是的對存有之看、之體驗；(三)集置是現代科技世界的特徵，現代人在此被集置強力控管著，而只有在本有中，存有者將自身接連上存有，才能經受集置之主宰力量，而能達到撤回。此撤回是歐洲人在科技時代中掌握自身命運的方式，也是回應科技世界「力量」(Macht)的思想態度。

海德格這裡提出的是現代科技世界裡此有的存有方式：此有與存有相互生發(*gr-eignet*)，因而能成其自身(*er-eignet*)，這是海德格提出的「本有」的作用，也在此意義上本有能夠如道或邏格斯一樣，作為思想之引導詞彙。為什麼海德格要提出這種互相生發的關係？因為他要以被動生成的方式勾畫存有者與世界的關連，以超越形上學的主體—客體關係；這也是他強調本有「獨特唯一」的原因，因為此事件獨特唯一，因此我們無法普遍性地、以主體對客體的方式將存有者主體化以及將存有對象化。因此海德格強調存有自身的「陌異性」(*Befremdlichkeit*)、唯一性(*Einzigkeit*)或無可比較性(*Unvergleichbarkeit*)，只有認清存有自身的這些性質，我們才不會以主體客體關係錯誤地替換了此-有與存有自身之關係；此-有於是能超克(*überwunden*)一切主體性，而存有自身也不會成為客體、對象或者某種被表象物(*Vor-stellbares*)(GA65: 252; 254)。

而這種非主客關係、非對象性、不可表象，只說明了此-有與存有自身「不是」什麼關係，能否從正面的角度說明「是」什麼關係？對海德格來說這樣的提問一開始就錯誤了，在本有中不能以「是」(*ist*)來說明存有之關係，而必須以「存現」(*Wesung*)理解之。他說：「此-有對於(*zum*)存有自身的關係是在存有自身的存現中，這也可以說是：存有自身需要此-有，沒有這種本有生成(*Ereignung*)則根本無法存現(*west*)(GA65: 254)。」存有自身不是形上學能夠掌握的「本質」(*Wesen*)，而是在不斷存有中現出的，這種現出需要此-有，可以說此-有被召喚而來，也因此海德格才在晚期將此有改為此-有，以強調一種延宕與差異的存有方式，加上橫槓的意義就在於凸顯此-有要能存在，必須要在「此」被「居有」，而不是一種現成的、本身不需經過「自成」就能存在的存有者。因此，海德格也稱本有為「此之建立的本有」(*das Ereignis der*

Dagründung)(GA65: 247)。「此」是真理的存現，而此-有必須在「此」成其自身，然而這生成並非一蹴可幾，而是在不斷差異化的此中存有及出現。

海德格進一步提出兩種關係：(一)本有在自身中成立了(*gründet*)此-有；(二)此-有成立了本有。兩種關係看似相反，但是都存在著，在第一種關係中，成立(*Gründen*)可以理解為「含帶著而使現出」(*tragend durchragend*)，第二種關係是「奠立而創設」(*stiftend entwerfend*)(GA65: 261)。本有或存有自身能建立此，而內帶著此-有在此存有的可能性(或潛在性)，因而能「成立」此-有，這成立是使此-有「穿透」(*durch*)而「升出」(*ragen*)；但另一方面此-有也在升出、現出、存有中，奠立、設計了存有自身。這兩種非矛盾關係，而是相互生成的「擺盪」(*Gegenschwung*)，換句話說存有乃發生在這擺盪中，或者說在「居間」(*Zwischen*)中(GA65: 263-265)。

這種居間的本有呼應著海德格在〈物〉、〈藝術作品的本源〉中提出的在世界與大地的爭執中，所顯露出的獨特之空間。「居間」所指涉的必然是一種無法被全面結構化的關係，居間之發生，其實就是「爭執」(*Streit*)。如前一章所論，海德格在論藝術作品時提出了爭執，爭執能在舊世界中開啟新的空間，提出新的對世界的想像與理解，而這裡爭執是居間之存現，也就是存有發生處(GA65: 265)。而這裡海德格更從兩種不同「成立」方式，說明了存有自身與此-有的爭執關係，且本有如何在居間中擺盪，進而能使自我生成，或者說「湧現」(*aufgehen*)。湧現是海德格重新詮釋希臘的「自然」(*physis*)而提出的一種世界生發方式，現代人以科學理解、控制自然，然而自然的原本意義不是某種可以研究的客觀對象，而是以顯露、生成的方式存現著，因此海德格說：「世界並非現存的可數的或不可數的、熟悉或不熟悉的物之純粹集合，但世界也不是一被構想的、被作為現成物的整體而被表象的架構。世界世界化(*Welt weltet*).....(GA5: 30)。」世界世界化是湧現，是非對象性的生成方式，而以同樣的思想方式也可以說存有者是透過「本有生成」(*Ereignis er-eignet*)而湧現。這種生成並非主體的誕生，而毋寧是在「世界化」的世界中，以失去主權的自我存在方式出現。Peter Trawny 把海德格的本有解釋為：

一種單一的、時間的一歷史的結構，此結構不斷自我差異化，在結構內的各種不同元素(Elemente)—此-有、諸神、世界、大地—在每一時間點上構出一確定的組置(Konstellation)。而在此重要的是，這並非一種可以用對象方式(gegenständlich)去把握的歷史發生；它毋寧更指出了：歷史如何在其最重要的結構元素(例如行動的人與諸神)的互動(Zusammenspiel)中發生(Trawny 2003: 183-184)。

Trawny 從結構不斷地差異化的角度來理解本有，這清楚標示出了海德格思想的後結構與非主體化特色：歷史發生在人與結構中其他元素的互動，換言之人不再決定歷史，而是在歷史中發生。據此，以本有的發生來詮釋歷史，則不將歷史視為某種線性發展，或者某種普遍狀態，而視之為在某時間點上的結構，在此結構中各元素不斷互動，且此結構永遠無法形成一「對象」，因為結構與元素其實是共同發生的，或者說結構與元素互相「成立」，所以結構是「自我差異化」的(in sich differenziert)。在此意義下與其稱之為結構，不如更確切地說是「後結構」(Post-Struktur)，因為我們總是只能事後地去思考那被確定下來的配置，而這種回溯性的捕捉結構不可能建構出一個完整的系統，因為它只能被想像(vorstellbar)卻無法被表象或再現(vorgestellt)。更進一步說，後結構的「後」代表的並非先待結構完整後，再去解消結構，「後」意指結構的永遠不可能完滿化，因為結構的元素是不可能確定的，差異的元素也不斷被引入系統中。在此意義下海德格以「後結構」方式書寫了晚年各種相互發聲/發生的哲學作品，那是一種重複，但卻不是對同一性的重複，而是在每次重新論述時，引入了新的元素進而轉化了元素彼此構陳引發的方式。最明顯的作品就是《哲學獻論》，海德格在《哲學獻論》中強調哲學並非一種系統(System)，而是「接合」(Fügung)，因為哲學是不斷引入之前已經出現過的段落，造成整部《哲學獻論》其實沒有一個完整的體系，而是由每一節相互引發呼應。「接合」的概念呼應著音樂中一種接合的編曲方式：賦格(Fuge)。在賦格中，類似的聲部在不同時間、不同音高進入樂曲，然後組織成重疊但不完全重複的富有變化之音樂。另外，接合也是一種被動性的發生概念，類似宿命，但並非悲觀性的說法，Duden 德語辭典解釋這個字來自中世紀高地德語的 vüegunge，即是後來德語的「連接」(Verbindung)，或也來自拉丁語的「建立」(constructio)。其意義是：「宿命性的發生、被接連於事件中，而在事件之後有神靈似的更高力量決

定了發生」。這種說法呼應了此有在本有中的被動式發生方式；另外 *Fügung* 在語言學中也有另一涵義，指「詞組」(eine sprachliche Einheit bildende Wortgruppe)，這種詞組通常可以獨自成立，但是又必須跟其他詞共同構成有意義的句子(例如「這本書讀來有一點艱澀」句子中由這本書、讀來、有一點、艱澀各獨立卻又互相發生作用的詞組共構而成)。由上述方式來理解海德格如何從各種不同的接合元素去重複勾勒本有的概念，可以說本有就是描述存有者與存有的互相觸動生發的狀態。

因此哲學與「系統」本質上就不同，系統是一種終結型態(Ende)，是在此完整結構中去回答歷史中的主導問題(Leitfragenbeantwortung)；然而哲學在差異中重複地思索同一、卻永無法達成終結的方式注定了只能以不同方式提出問題，且從各個角度追問答案，但是一個最終的答案終究不可得。而海德格的《哲學獻論》追問的核心概念是「本有」，他分成六個不同接合去構成這樣的哲學賦格，六種接合都不斷地重複敘述同樣的主題：本有；這並非一種單純「重複」，而是：

每一個接合總是有自己的地位，然而，它們之間潛藏著彼此擺盪進入(Ineinanderschwingen)、以及決斷之所在的打開之建立(eröffnendes Gründen)，這種建立使我們仍能走入還有變化可能性的西方歷史(GA65: 82)。

這裡可以見到，此種彼此擺盪進入的接合，有打開與變化的意義，在這樣的互動(Zusammenspiel)中，歷史發生。從這個角度理解海德格的存有，可以見到存有如何以一種非對象性、而必須以差異性方式發生。海德格在〈論存有問題〉(“Zur Seinsfrage”)中以存有表示存有，因為存有不能單純地自為地(für sich)持存著，那會給人一種人與存有是主客對立、而非互動生成的假象；藉由塗叉，海德格表示存有在出現時永不會是與存有者無涉的自為結構，他說，塗叉並不只是一種消除的負面記號，更是正面地指出，「在四重(Geviert)中的四個成分以及它們在塗叉之處的聚合」。人類遂在塗叉的存有中成為記憶(Gedächtnis)(GA9: 411)—所謂記憶，就是已然在場，但卻隱退，之後才以被呼喚者(Geheiβes)的姿態現身。於是以塗叉的迂迴方式，海德格宣告了存有(作為

毋須被塗叉的整體結構)的不可能性，但卻也顯露了存有(不斷引入結構之外的塗叉)內含的可能性。

第二節、科技時代

海德格之所以提出本有，因為這乃是存有現身、走向另一個開端的可能性，而這也正是逃離形上學之主宰的道路。在〈形上學之克服〉中，海德格作出這種末世論的診斷：

在存有能在其源初的真理中自行發生(sich ereignen)之前，存有必定作為意志而斷裂，世界必定被迫倒塌，大地必被迫荒漠化，而人類必定被迫從事純粹的勞動。只有在這種陷落之後，才會長期地發生突如其來的開端之時刻。在陷落中，一切一也就是在形上學之真理的整體中的存有者—都走向了終結(GA7: 71)。

這裡可以見到海德格對於形上學時代的悲觀：人類只能生存於斷裂、荒漠化、純粹勞動等陷落之中，而「本有」發生，則帶出了開端之時刻，揭示了克服形上學的可能性。這也正是海德格對科技時代的思想態度：他認為科技為人類帶來的困境，皆因自人並不理解科技之本質，也因此無法在科技時代中把握存有之真理。

前文已經論及在威瑪共和時代德國保守主義份子對於現代性所帶來的工業化、都會化、乃至民主政治制度皆抱持不信任態度，海德格尤其在其中看到失根(Bodenlosigkeit)的弊病；而在戰後海德格的現代性批判轉向了科技時代，他認為存有者並未能理解科技的本質而僅能以被「訂製」(bestellt)的集置狀態存在。

對於傳統德國知識份子來說，科技時代代表著新的生存方式的產生，並且對於德國文化傳統產生了巨大的挑戰。當時許多威瑪共和的知識人把目光投向新大陸並以之為參照點對比了新大陸與舊大陸兩種不同的生活與文化存在方式。美國代表從頭開始、文化失根、各種新的科技與文明的產生、在紐約、芝加哥等地聚集來自全歐移民的新的都會生活。Rudolf Kayser 就稱這種「美國主

義」為「不承擔文化重量」、「年輕、野蠻、無教化、任意」，並視美國主義為(歐洲式的)浪漫主義之對比：美國主義要逃離世界性(worldliness)，並追求一種實用的、機械化的世界(Kayser 1994: 395-396)。對此德國的保守主義者訴諸民族共同體的方式來回應，企圖從共同體、民族共同價值著手尋求美國主義的挑戰。而這個挑戰，貫穿了整部海德格《形上學導論》的問題意識：究竟處於危境中的歐洲人，如何回應？而這個危境，當以美國的都會主義、科技主義之形上學最為代表。在大學校長就職演講中海德格所呼籲的大學作為民族共同體的領導者之作法，就是企圖拯救德國於形上學風暴之中；在那之後海德格知道這樣一種政治哲學方案因為涉及與納粹的政治糾葛勢必不可行，也勢必被以政治的而非哲學的態度審視他所提出的共同體方案，因此我們看到海德格在後大學校長時代雖仍維持對於現代性的警覺，但卻不再以共同體方式來思考歐洲命運，轉而以「本有」理解人類與存有之生發關係，並進而提出本我生成的非主體性、非形上學式的進路。

之所以會有這種轉變，可說海德格對時代的診斷有了不同的方向：在大戰以前，海德格認為他們身處於一個能夠由「民族」來帶出真理的時代，然而隨著他對極權主義以及科技如何決定歐洲命運的觀察，他將戰後的時代視為由各種極權主義而使得大眾被操縱；我們不再身處於可以完成偉大之創作的時代，而是受極權主義的各種運作而左右；我們無法再期待有長存的作品(das bleibende Werk)，而是只能在快速消失的「作造」(Machenschaften)裡決定了時代精神(Pöggeler 1984)。所以未察覺科技本質的人，其實都生存在某種極權主義中，極權主義對海德格來說不僅僅具有政治意涵，更必須從存有論上被把握。而這種科技悲觀論，其實也在由突然出現的原爆宣告大戰結束後廣為流傳，許多人見到科技帶來的悲劇性力量，又加上冷戰時代的軍備競賽、核武與太空科技的發展，似乎人類所生存的世界不再是「在世存有」的世界了，而只能是由技術所「促逼」的生活空間，戰後的思想氣氛是：決定人們命運的不再是政治(不管是自由主義陣營的或是共產主義陣營的)，而是技術，各種不同的思想或文學作品都指向科技如何主宰了當代人的時間與空間經驗，使另一種世界的想

像變得不可能(Safranski 1999: 526ff)。這就是被科技決定的極權主義時代。

在這個思想氣氛中提出科技批判的海德格，並非主張我們應回到不受科技影響的時代生活，而是主張，我們應思考科技的本質為何，而最關鍵的就是釐清決定科技之「技術」(techne)。海德格的技術論，仍然可以在他以區分兩種思想克服形上學的方式中闡發，下圖就是他的技術論示意：



圖中右邊這一系列乃是海德格對於當代人生活在科技時代卻不瞭解技術本質的批判，他認為當代人把科技、技術僅理解為工具 (instrumentum)、手段 (Mittel)，並且面對這樣被規定的技術，人類產生控制技術的意志(GA7: 8)。自啟蒙運動之後人相對於自然被提升到極高的位置，如康德定義啟蒙為「啟蒙就是人類從他自己造成的不成熟中走出去」，這走出去的人類將大自然除魅了，不再視自然具有神秘不可測的力量，而是被開發被利用、以為人類服務的對象；因而自啟蒙以來技術工具論成為主導性的科技哲學。海德格認為工具論確有其正確處，但是「正確的」(das Richtige)不必然是「真實的」(das Wahre)，

「單單正確的東西還不是真實的東西，只有真實的東西才能將我們帶入自由的關係中.....由此看來，對於技術的正確的工具性規定還未向我們顯明技術的本質(GA7: 9)」。在不思技術本質下，我們見到技術作為「促逼」(Herausfordern)發生作用，也就是視自然為被開采的對象，擺置了自然的能量；例如萊茵河不再是賀德林讚美詩中的萊茵河，而只是作為水力發電用的河流。可以說，促逼著的技術並非技術之本質，這種技術只在科學之名下提出「正確」，但卻忽略了「真理」。

左邊這一系列乃海德格所提出的技術之本質。海德格將真正的技術定義為「產出」(poiesis)，或者說帶出(Her-vor-bringen)，這是海德格用來定義希臘文 *techne* 的字，他說希臘這個指稱技術的字，真正的含意乃是「讓某物以某種面貌進入在場(Anwesende)之中」(GA7: 161)。也就是說，技術的本質乃是使某物作為某物的樣態出現；海德格也引柏拉圖《饗宴篇》說：「對於總是從不在場者向在場過渡和發生的東西來說，每一種引發(Veranlassung)都是產出(poiesis)、都是帶出。」所以真正技術的本質乃是使存有者從不在場到在場的產出或發生——這也是海德格對於「建築」作為技術的定義——，這才是「真實的東西」。真理，海德格定義為無蔽(aletheia; Unverborgenheit)，所以技術的本質之所以能是「真實的」，乃因為它「將人類帶向解蔽(Entbergen)之道」，而「帶上.....之道」(auf einen Weg bringen)就是「遣送」(schicken)，而聚集著的遣送(jenes versammelnde Schicken)就是「命運」(Geschick)，一切歷史的本質都從這裡被規定(GA7: 25)。因此技術、真理、解蔽、歷史與人類集體命運，被海德格視為環環相扣的概念。

所以批判技術，並非拒斥技術，而是藉由思考技術之本質，理解存有之真理，並對於人類在科技時代的「命運」——或者說人類如何被「遣送」於這時代——作出回應。海德格因而說：「我們追問技術，並希望藉此來準備一種與技術的自由關係。(GA7: 7)」

這種自由的關係必須被理解為一種後結構式的關係。如前述當海德格提出藝術作品時，他賦予藝術作品重新返回另一個開端的功能，因為藝術作品重構

出了一個存有空間，鬆開了傳統，並在「裂隙」中構出一個暫時被描繪出的剖面；技術，也是一種藝術：「**techne(τέχνη)**不僅是表示手工的行為與技能的名稱，另一方面也是表示高深的藝術以及各種美的藝術。**techne** 屬於帶出，屬於產出(**poiesis**)；它乃是某種創作(GA7: 14)」。因此技術乃一種帶出，帶出真理、也帶出存有者與世界的真正源初關係。作為水力發電的萊茵河乃被「促逼」的對象，而只有回到賀德林所讚美的萊茵河、回到存有者所依、所感動、棲居於側的萊茵河，才與這種涵帶著發電力量的河流保持真正的自由關係，才「帶出」了河流的真正面貌。前者是一種人類對自然的「蠻橫要求」，也就是以自己的任意來「訂造」(**bestellen**)自然，使自然成為人類所需求的樣子。這是一種主體性思想的逼迫性力量，其毀滅性後果其實在工業時代、科學革命以來，人類發明的各種剝削自然的方式中已經可見。但是海德格認為訂造(**bestellen**)其實在德語中也有另一種意義：耕作。如同農人關心與照料自然，這種關係才是人類與自然所能維持的一種自由的源初關係，在這種關係中，人與自然不再維持一種主體客體兩分的對立，而是相緣互構，如上節中說的「本有」之生成方式。

為什麼第一種訂造式的對自然之態度是一種非自由關係？海德格曾提出「作造」(**Machenschaft**)概念，這個字在德語裡一般指詭計，但是其字根為「作」(**machen**)，因此海德格用以描述人從「可造」的角度來考量一切存有物(GA65: 126)，而當人愈來愈以「作造」的態度面對世界時，這種態度愈來愈成為人類唯一思索世界的方式—存有的理解(**Seinsverständnis**)最後被單一化，於是人失去了存有的可能性，只能陷在科技的世界觀中。**Beistegui** 解釋說作造乃是「歷史的一形上學的過程，藉由此過程存有者整體成為科學探索、科技操弄的領域、以及對世界的『觀念』、『價值』、『觀點』之擴散」(**Beistegui 1998: 77**)，作造因此描述一種形上學如何主導西方思想的過程，而在這過程中，自然不再是此有所棲居的大地，不再有拉丁語 **natura** 或希臘語 **physis** 中的湧現生成之意，變得只是科學控管的對象，人類進而也只是這科學世界中的持存物(**Bestand**)。

正因這種面對科技時的不自由，使得極權主義能夠發生，他說：「現在農業成了機械化的食物工業，如同在煤氣間與集中營裡屍體被工業化地製造出的本質一樣、如同封鎖並使他國挨餓的本質一樣、也如同工業化地製造氫彈的本質一樣(GA79: 27)」。這說法似乎無視於猶太人於二戰中經歷的苦痛，並將大屠殺罪行與其他現代社會中的錯行相比，否認了大屠殺事件的獨特性與絕對性，因而也相對化了納粹的罪行。⁶²然而當海德格將大屠殺本質與其他罪行並列，用意並非相對化大屠殺罪行並為納粹找脫罪藉口，他的說法毋寧是指出大屠殺罪行與其他以科技手段破壞世界的罪行一樣，都是不可原諒並且必須被克服的。他的措辭如此極端，是因為他見到了科技時代中人類的毫無出路，我們承受了機械化的食物工業、集中營與煤氣間、氫彈等等將人類作為可被支配對象的科技，而我們卻對真正科技的本質一無所知。我們真能逃離科技的作造/詭計嗎？他在《明鏡週刊》的訪談中表示：「在其本質中的科技，是某種人類自身無法克服的東西(GA16: 669)。」這似乎是一種悲觀的態度，但是海德格又說：「技術之本質現身(*das Wesende*)，就在自身中蘊含著救贖的可能升起(GA7: 33)。」如何理解這種危機與救贖之關係？

「哪裡有危險，哪裡也生救贖(GA7: 35)」，海德格引了賀德林的詩句來說明科技時代的特質。存有者身處於科技時代面臨危機，但是這些危機也觸發了本真存有的可能：技術之本質現身給人指明了一條解蔽的道路，這條解蔽道路必須經過前章提到的「藝術」與上節的「本有」。他說：

從前，技術(*techne*)也指那種把真帶入美之中的帶出，也指美的藝術的產出(*poiesis*)。在西方命運的開端處，各種藝術在希臘登上了被允諾給它們的解蔽的最高峰。它們帶出了眾神的現身當前，把神性的命運與人類命運的對話帶向光亮。當時藝術僅被稱為技術(*techne*)。藝術乃是一種唯一的、多重的解蔽(GA7: 35)。

因而技術、藝術、解蔽被海德格連結並且是人類得以在科技時代存活的關鍵：只有察覺技術的本質，並以藝術獲取真正的真理，才能使存有者的新的世

62 德國史家 Ernst Nolte(他也曾在弗萊堡大學師從海德格)的法西斯主義研究就認為納粹的法西斯主義與歷史上其他的法西斯主義政權有相似之處，並且納粹的暴行放在與共產主義之間的相互鬥爭歷史中檢視，有其可理解之處，因而被視為一種「大屠殺修正論」，提供了納粹相對化其罪行的可能性。他的這種說法，於 1986 到 1987 年之間造成了包括哈柏馬斯在內的相當多的學者針對納粹本質與罪行互相論戰，學界稱為「史家之爭」(*Historikerstreit*)。

界被打開，而這個世界，乃是突破存有者作為「持存物」而被科技「促逼」之命運的新的空間。

第三節、科技時代的後主體

科技時代中的「本有」，以什麼樣的姿態存在於世界？海德格觀察當代科技作用的方式提出了「作造」(Machenschaft)、「促逼」(Herausfordern)、擺置(Stellen)等作用方式，這些字義都帶著強力控管的意涵，也正符合啟蒙思想對於自然的強力作用方式，這是海德格所拒斥的存有方式，因此可以說，海德格為科技時代的真正能理解存有意義的此-有所構思的存有方式，必然不同於強力式的控管。此有與世界之間的關係，不應是一方對另一方的促逼，而是共生互存的。

這種共生互存關係中的存有者，不同於德國古典哲學中理解的主體性，而是一種非主體性的存在。海德格曾以將存有塗叉的方式來表達他所理解的存生成方式，而這種作法是解構既存的對存有規定，進而以消解的方式求取新的自由。海德格曾以「放任」(Gelassenheit)的概念形容一種對應於科技時代的不同生存方式。1955年海德格在家鄉以「放任」為題作了一場致詞，他指出當代我們處於思想的貧困、甚至思想的喪失當中，但是這種喪失也可以作為一個契機以生成我們的思想能力(Denkfähigkeit)，因為喪失可以是「休耕」(brach liegen lassen)，以帶出成長。這裡海德格以休耕對比科技對自然的無窮無盡利用跟促逼，休耕是一種無，是一種退讓，也是一種潛能。而與此相對，科技所代表的意象乃是充分地利用—例如高速公路就不可能成為休耕地—這種充分利用是快速的、是計算式的思想(das rechnende Denken)，僅僅控管而不深思(GA16: 518-520)。

海德格控訴著，在天地之間早已經沒有屬於人類的安靜的居所，沒有可以讓人安身立命的根基，「許多德國人已經失去了家鄉，必須離開他們的鄉村與城鎮，因而成為被家鄉大地所流放者」(GA16: 521)，這種失去根基狀態

(bodenlos)與世界的不斷科技化有關，而我們也身陷科技之物帶來的奴役狀態。然而海德格繼續說，人在科技世界裡是有出路的，我們可以利用科技，但是我們也能使科技作為不成為我們的最深處與最本真之物而不再促逼我們(auf sich beruhen)。也就是說，使科技之物回到物的本質，而非作為某種絕對者而存在，藉此我們對科技之物既接受又能拒絕，海德格稱之為「對於物的放任」(die Gelassenheit zu den Dingen)(GA16: 527)、並且是一種對科技世界本質的「解開秘密」(die Offenheit für das Geheimnis)(GA16: 528)。藉此我們走向科技時代裡的新的根基，並且能避免人類在科技時代中引發第三次大戰而毀滅的悲劇宿命。

海德格以末世論的語氣描述了原子時代中人因為無法掌握科技的本质而爆發第三次大戰的可能性，然而海德格也明確地說我們仍有出路，此出路就是「放任」，放任是讓科技—或者說促逼我們之物—是其所是，而不再是取代我們的本真性之物。這種放任的態度其實也是我們去理解當代科技時代中的主體形式的態度：當主體已經承載了過多的形上學規定時，海德格重提存有問題並且以「此有」取代主體，也可以被理解為一種「對主體的放任」(die Gelassenheit zum Subjekt)。Giorgio Agamben 指出在海德格的此有中醞釀有一種「被動」，這種此有的被動之勢為「被放空」(Leergelassenheit; being-left-empty)，那同時也是一種「被擱置」(Hingehaltenheit; being-held-in-suspense)，而在放空、擱置中蘊藏著存有之「潛能」，所以海德格說：「所有的說不(Versagen)，本身就是一種說出(Sagen)，也就是使顯露(GA29/30: 211)。」由此可以看見，世界無法在主動的建構中被揭露，而有賴於擱置、放空、保持潛能而後能釋放存有的可能。海德格再次用「休耕」來形容被放空、被擱置之必要：「在說不裡，指向了一種另外的東西，這個指向就是說出了休耕的可能性(GA29/30: 212)。」如同農業的休耕目的乃在於獲得更豐厚的地力，而能在未來有更好的收穫，此有之休耕，乃在他走入西方思想對人之設想所造成的困境時，以自我否定、讓出原先走錯道路的存有後，重新獲得存有的方式。此有的能去做什麼的能力被擱置了，可是這擱置卻指向了一種「使最純粹的可能性得

以可能」的潛能，或者說擱置製造出了一種「使可能者」(*Ermöglichende*)，此有的「存有之可能」(*Sein-Können*)才能發生(GA29/30: 215)。但這「使可能者」卻不是要任意地「可能出」(*ermöglicht*)此有，或者說不是要保證我自身的任意的可能性，而毋寧是一種「呼喚」(*Anrufen*)，在思想的可能性已被窮盡的形上學時代裡，擱置舊有的主體想像，而在承擔著舊有想像的「我」之中，呼喚出最純粹的存有之可能(GA29/30: 216)。Agamben 說：

首次在可能性的休耕中如此出現的，是潛在性(*potentiality*)的最初起源—而由此能有此有的最初起源，也就是，存有之潛在性(*potentiality-for-being*)形態中的存有者。正因為這原因，這潛在性或原初可能化(*original possibilization*)構成性地具有無潛能(*potential-not-to*)、非潛在性(*impotentiality*)的形態，只要它是從能不(*being able not to*)發生而來的能(*able to*)，也就是從單一的、特殊的、實際性的可能性之休耕而來(Agamben 2004: 67)。

Agamben 藉由證明海德格的思想中蘊藏著被動性，因而必然會導出解構的可能性及必然性，進而推出了一個理解海德格倫理、政治思想的特殊方式—他也認為那是最適合的方式。海德格的納粹經歷，在當代歐陸所引起的思想爭論喧騰不休，然而 Agamben 認為參與這爭辯的雙方，都不曾從海德格思想中的「生命政治」(*biopolitics*)角度著手，因而無可避免地錯解了其中的政治與思想之關係(Agamben 1998: 150)。海德格的創新性在於他將哲學之重心轉向了實際性，或者說實際性生命。傳統的建立世界的傳統哲學方式被放棄了(如區分靈魂與身體、感覺與意識、自我與世界、主體與對象物)，取而代之的是存有者與其存有處境的不可區分、存有者與其存有方式的不可區分。Karl Löwith 曾以不同的方式形容海德格的這種革命性思想：「人類此有並不僅僅是有歷史，而是根本上就是歷史(Löwith 1995: 211)。」然而這種此有就是歷史、此有與處境不可區分的說法，並不代表此有對歷史有任意的決定權，因而只能成為一種絕對偶然性的存在(*Zufälligkeit; contingency*)；此有與處境合一強調的是沉溺性(*Verfallenheit; fallenness*)，此有必然被拋於、且沉陷於處境中。這是一種被動，但是卻也藏著主動的可能性：在處境中的被給定(*Hingabe*)必須轉化為一種「任務」(*Aufgabe*)。由之前對此有之實際性的討論可以知道，那任務是在被給定狀態中(例如在此有的傳統中、在日常平均狀態中、在他人中)詮釋與決斷，進而

開出屬己的存有與世界。因為此有的這種特性，Agamben 認為海德格區別了傳統人類概念、也揭示了傳統對人類的規定之崩解，而進入一個「未定領域」(a zone of indiscernability)(Agamben 1998: 150-151)。然而，這種告別傳統的人類概念的思想創新，對 Lèvinas 來說，其實與希特勒主義有思想上的親近：傳統的猶太—基督教世界觀以及自由主義思想，在人與其歷史社會處境之間畫下了不可取消的區分，亦即在理性與身體之間的區分。然而希特勒的思想卻是建立在絕對無條件的歷史、身體、物質處境上，這種處境是粘附於心靈與身體結合、文化與自然結合之中的(Agamben 1998: 151)。這是否意指，海德格與希特勒的親近乃思想上的必然？Agamben 認為在「生物政治」的角度上決定了海德格與希特勒的不同。確實海德格在《就職演說》與《形上學導論》幾處文本裡贊揚了國家社會主義的內在真理，然而正是對這種內在真理的堅持，使得海德格異於後來納粹的發展。納粹在「實際性生命」上對傳統與共同體改革之理想吸引了海德格，然而當納粹放棄了實際性生命的想法，進而轉向了生命/生物性價值的說法時，那就已經悖離了海德格思想，因為納粹將實際性落實為「事實」(fact)，而將實際性生命的開放性與可能性落實為種族決定論。當納粹引入了種族、基因等判斷標準來規定人類存有的狀態時，那是一種外在式的人類學概念，而失去了海德格的實際性生命內含的那種曖昧、未決的豐富可能性。海德格的此有始終在例外狀態中、在未決領域裡生存，而無法被生物學化；納粹以基因學、生物學強行規定此有的作法，其實正是藉由排除此有那種未決狀態，而用以確立主權的作法；納粹進而建立集中營作為一種政治機制，好將裸命於基因學、生物學中定位，因此 Agamben 稱海德格與納粹之不同可以從裸命於兩者思想中不同的位置看出。海德格思想中裸命必須始終以實際性存在的方式而呈現未決狀態，亦即此有作為「存有者與存有方式、主體與其質性、生命與世界之不可分的統一體」(Agamben 1998: 153)。

藉由 Agamben 的解讀，我們重新思考海德格的被「放空」、「休耕」、「放任」的主體：海德格在科技時代看到的問題是，當代人對於存有的遺忘，而致自身生存於一個思想貧乏的時代，遂在面對科技世界的促逼時無能為力。

因而海德格要存有者重思存有如何發生，並藉由提出另一個存有發生之開端，重述存有之歷史，以一種源始的存有(Seyn)提出新的存在空間。在《哲學獻論》中他便提出「少數人」(die Wenigen)、「罕有者」(die Seltenen)的角色，少數人與罕有者都是能思想存有自身的，都有勇氣投入於思考真正需要思考之領域，他們是孤獨的探問者(die Fragenden)，能進入存有自身存現(Wesung)的中心裡(GA65: 11-13)；另外他也將這少數能夠理解存有發生之歷史的存有者理解為「將來者」(die Zukünftigen)，將來者乃是為了最後的神的到來做好準備的人，他是「存有自身的真理之掌管權杖者」(die Stabhalter der Wahrheit)(GA65: 395)。

施密特的主權者理論中將主權者定義為作決斷的人(決定例外狀態者)，而海德格早年從實際性詮釋學、神學思想出發闡述他的決斷論，雖與施密特一樣都在一種絕對的區分意義上強調決斷的重要，但海德格未明確提及主權者，或者也因為他不像施密特那樣期待以決斷來重建法權秩序，海德格的另一個開端並非透過決斷建立，而必須以放任、等待的方式，在最後之神處居留、在本有發生中使自己成為那少數人。這裡此有並非決斷的主權者，而是掌管權杖者，真正的權能在最後之神處，人類只是以靜默的方式作為存有存現與存有者的「居間」(Zwischen)而存在著，這種存在方式是「尋覓者、保存者、守護者」(Sucher, Wahrer, Wächter)(GA65: 17)，而非主權者。

早年海德格的此有分析強調中此有被拋而沉淪於這世界中，必須以決斷去存有(zu-sein)；在科技時代的此有不是尋找一種確定性，而是尋求非確定性：必須尋求另一個開端，在這另一個開端，人被「放任」為他的實際性存有，而非被規定為人，因而也不是在現代科學、傳統哲學的定義下成為人，也不是必須要排除非人才成為人，人始終就是一種無法確定的例外狀態，這就是海德格的實際性存有。這種實際性的此有因而發揮了倫理與政治的作用：正因為生命與世界的不可區分，海德格因而也無法去區分出人與非人，或甚至生命與非生命，否則他的實際性就無法永遠維持在一種例外狀態中。由此解讀，我們可以說海德格把人類置於「休耕」狀態中，從而瓦解了思想史對於「人類」的過度

開發，並賦予此有能在休耕之後去存有的潛能。這種休耕狀態，是一種超出哲學規定性、而無法被任何本質主義定義的狀態，也正是 Agamben 理論中的例外狀態。

從這種「未決」的本有發生方式來思考海德格對人、思想、倫理與政治之間的關係，則更能理解〈人道主義書信〉的思想。該文寫就於 1949 年，已經是海德格從基本存有論完成了到存有發生史以及本有分析時，在這篇文中他解釋了思想之任務、語言、技術、倫理等等之間的關係，以重構一種新的人之存在方式，用以回應法國友人提問「如何理解人道主義」。人道主義問的是人的本質，而人的本質應被放到與存有之關係中被理解，思想之任務就是在闡發這之間的關係，然而現代人都錯誤地理解人道主義之意涵，不從這個方向思考人的本質，陷思想於乾涸之中(GA9: 313-315)。

人應當存在於「存有之近處」，而為此他必須先學會「在無名之處存在著」(im Namenlosen zu existieren)(GA9: 319)。如何理解此「在無名之處存在著」的人？這是一種對傳統形上學規定的人之形象的反叛，人雖然被定義為語言的動物，但是長久以來語言始終受近代主體性形上學所主宰(GA9: 318)，因此人作為語言的動物也受形上學規定。「無名之處」，指的就是非形上學的語言，「名」所規定的物的關係，不以形上學的邏輯來把握，而是以存有學的方式來思考，因此海德格定義語言為「存有的真理之家」(GA9: 318)。這種「無名之處」、「存有真理之家」也是由存有開出的另一個居存之空間，藉由棲居於此空間，海德格將思想者理解為神近處的掌管權杖者，宣告啟蒙以來以人為中心、以理性言說為中心的傳統思考方式應當被解構，真正的「人道主義」，應當是在這無名之處發生的本我。

Agamben 在〈*Se：黑格爾的絕對與海德格的本有〉一文中，說明自我生成關係究竟如何發生，更將海德格的主體與「場所」聯接。此文的主標題「*Se」，是印歐語系的一字根，意指「自身」，或是絕對(即專屬於自己)。⁶³se 的字根在語義學中帶有複雜的涵義，一方面可以指自身，許多語言的反身代名

63 Agamben 認為 absolute 從拉丁文 solvo 而來，而 solvo 可分解為 se-luo，luo 意指解開(loosing; freeing)，因此絕對的意義就是：以解開來將某物帶向(或帶回)自己的*se。

詞都由此字根而來，例如英文的 *self*、德文的 *sich*、*selbst*、義大利文的 *se*、*si*；另外它有歸屬於某一群類的意思(*what is proper to a group*)，例如拉丁文的 *suesco*(使自身適應於)、*consuetudo*(習慣)、*sodalis*(同伴)，或者希臘文的 *hethos* 及 *ethos*(風俗、習慣、棲居之處)，或者梵文的 *svadha*(性質、習慣)，古德文的 *sidus* 與德文的 *Sitte*(風俗)；此外也有(與自身)分離之意，例如 *solus*(獨自)、*secedo*(分開)；字源學上也與希臘文的 *idios*(專屬)關連。因此 **se* 同時是接合與分裂的關係(Agamben 1999: 116)。

從語義上可以見出西方思想中「自我」的形成，並非一種直接的絕對自性的設立，而是須在形成同一的同時，也裂解此同一。所以 Agamben 強調：「絕對(*absolute*)與絕對地(*absolutely*)這詞彙，符合希臘文的 *kath'heauto* 用法，就是『根據自身』(*according to itself*)。對希臘哲學家而言，以根據自身的方式理解某物，也就是以絕對的方式理解它，也就是，根據那專屬於自身之物，根據它自身的 **se(he-auton)*。(Agamben 1999: 117)」Agamben 的說法其實是呼應海德格從閱讀希臘思想中得出的差異的存有優先性，於《同一與差異》中海德格指出西方思想堅持於 $A=A$ 的同一律，而錯解了柏拉圖〈智者篇〉(*Sophist*)中的存有與差異關係。西方思想中 $A=A$ 的同一律公式，其實是「每一個 A 都與自身相同」(*jedes A ist selbe dasselbe*)，然而那並非柏拉圖真正的用語，柏拉圖在討論存有、運動(*kinesis*; *Umschlag*)與靜止(*stasis*; *Stillstand*)之關係時，認為「它們中的每一個都與其他兩個相異，都與自身相同」，然而柏拉圖並非直接地認定「與自身相同」(*heauto auto tauton*; *jedes selber dasselbe*)，而是「每一個都對自身來說相同」(*hekaston heauto tauton*; *jedes selber ihm selbst dasselbe*)，兩者間的差異就在間接受格 *heauto(ihm)* 的使用，使得後者強調一切存有物都是根據自身而「被給回自身」(*jedes etwas selber ist ihm selbst zurückgegeben*)，存有者必須與自身「共存」(*mit ihm selbst*)，必須透過將自我接合於自我，才能產生同一。因而省略了柏拉圖「與自身相同」的間接受格的西方形上學，正忽略了自我從來不可能在思想起源處成為一完滿的自我，自我必須透過接合，透過「根據自身」，才能成為「相同者」。海德格的這種詮釋道出了差異相對於同一，居於

更源初的地位(GA11: 33ff.)。

Agamben 正是在這同一與差異共生的意義上詮釋海德格的本有(Ereignis)，他認為本有就是絕對化(ab-so-lution)，也就是以裂解、卻又接合的方式，生成自我。由此他重新詮釋了海德格在〈論人道主義書信〉中闡論的赫拉克里圖的殘句：ēthos anthropōi daimōn。這個句子原被譯為「對人來說，他的特質是他的神靈」，⁶⁴然而 ēthos 被譯為「特質」並不確切—或者如海德格說的，這種翻譯的思想方式是現代的，但卻非希臘的(GA9: 354)，它的原意是棲居處、停留處或慣習之中的屬己物⁶⁵，而 daimōn 也非某種神靈，其字根與動詞 daiomai 同源，daiomai 意指「分裂切開」(to devide, lacerate)，因此 daimōn 就是「分開且裂解者」(the lacerator, he who devides and fractures)，⁶⁶正因 daimōn 具有此裂解能力，才因而具有決定命運之能力(這就是 daimōn 被認為是神靈的原因)，所以赫拉克里圖的殘句在恢復了語源蘊含的意義後，就必須被理解為：「對人而言，ēthos 作為棲居於『自身』而這自身是最屬自己且最為自己熟悉的，就是分開且裂解者，就是散裂(fracture)之原則與地點。」人因此「為了成為他自身，就必須裂解他自身」(Agamben 1999: 117-118)。

從*se 的反身代名詞地位更可以清楚辨認出這種裂解的同一性。反身性質(reflexive)其實是反射(re-flexion)，是「從自身分裂而出，而後回到自身，如同反射於鏡中的光束」，這裡被反射的就是一種(文法的)主體，主體被預設且被反射出，所以*se(例如 self)必定無法被置於主格，而只能指向主格。因此，作為自我的*se 只能以曲折(oblique)方式存在。曲折(inflected)，其實是印歐語的特色，這種語言的名詞、動詞與形容詞在不同脈絡下以詞幹加上不同的結尾變化而成。⁶⁷所以論述無法以直接、非反射、非曲折的同質方式發生，在思考某主體為絕對時，同時必須將此主體視為曲折反射後的虛詞，必須把主體的絕對性架空，也就是裂解它、差異化它。Agamben 批評當代哲學只從絕對化的層次思考

64 Agamben: "for man, character is the demon."或者參照海德格的德文:"Seine Eigenart ist dem Menschen sein Dämon."

65 海德格將 ēthos 翻譯為「停留」(Aufenthalt)(GA9: 354)。

66 Agamben 且說從裂解的意義可以見出與 daimōn 同一字源的人民(dēmos)，只在「劃分領土」裡才能形成人民(Agamben 1999: 118)。

67 也就是同一詞以各種不同格(casus)出現變化(declinatio)。

主體，卻忽略了裂解的部分(Agamben 1999: 118-119)。

從文法學可以更進一步思考，當我們說*se既是自身又是專屬於自身時，究竟何所指。同一個詞，必然同時在自身存在著差異，它會以各種不同格出現，例如海德格說的「每一個都對自身來說相同」就是主格與間接受格的關係。而 Agamben 這裡指出主格與屬格(genitive)，屬格是主格的一種曲折，而屬格這個字就暗示了某種家族、族群特性(genitive, genikos, genos)，這呼應了 Agamben 在*se字源裡提出的既分裂又接合的自我關係；然而屬格又暗示了另一層關係：何所屬？當我們說某物屬於某物，必定設定了「邏輯的主體」與「邏輯的客體」，例如亞里斯多德《形上學》中說的：「思想是思想的思想」(thought is the thought of thought)。思想同時作為主格與屬格，可說主格同時成為自己的對象，這是不斷循環下去的裂解、繁殖、反射(如同置身於前後兩面鏡子中，被反射出來的無限的身影)，透過以上的考察，Agamben 說：「如果*se試圖思考自身，即使以最本真的方式思考自身，它會直接地被分裂與多重性感染(Plotinus 稱為『染上污點』[speckled; poikilon])(Agamben 1999: 119-120)。」

海德格試圖於《存有與時間》中以在世存有、向來我屬性、此有等等這些概念去破除形上學所建立的那種超驗性的主體性時，Agamben 更具革命性地把這種在此存有推到極限去，使它既非普遍性又不僅僅是特殊性，從屬格與主格之間所暴露出的曖昧、多重關係，就可以發現主體必然遊蕩生存在反射之間，成為在分裂與多重性裡不斷裂殖、不斷反射的一種未決狀態。Agamben 舉例中世紀神學中就有此「自我」(*se)的反射式概念：上帝的本質與存在之間的關係以「上帝是他自身的存有」(Deus est suum esse; God is His own Being [or essence])表示，在此浮現的就是「屬格」(suum; own)之謎。上帝屬於上帝？如何可能？上帝成為屬格時，誰是那主格？必然只有自身，這是一個不斷自我生產的(self-referent)自身(否則還有誰能生產出上帝？)，於是上帝就成為一種最完全的內在性，不斷於內在裂解而成為最豐富的多重性。史賓諾莎(Spinoza)說上帝是「自身之因」(cause of itself; causa sui)或在自身中被掌握(*quod in se est et*

per se concipitur)，就是在此意義下對上帝的定義(Agamben 1999: 120)。⁶⁸

因此當例如史賓諾莎或黑格爾提出「絕對」的概念，他們必須一方面把「屬於自身」的歸屬給自身，另一方面在這個「給回自身」中正裂解了自身。黑格爾雖然視絕對為「結果」，雖認為哲學在終點時才開始，但是那卻不是說在一切結束之終點處，超越一切關係與分裂，Agamben 說，「絕對並非不變動、或非關係，而成為超越時間之外的自我等同，或者成為一種沒有運動與差異的深淵」；相反地，由終點處的給回自身，在自身內就包含著內在差異(internal difference; innerer Unterschied)，也就是在不斷回到自身的過程裡發現，自身的等同只能是「成為他者」(being other)，只能在他者處發現自己(Agamben 1999: 121-2)。黑格爾在《精神現象學》結束處，以「回憶/內在化」(Erinnerung)概念來描述這種返回自身：自我意識不斷發展，最後終於成為絕對知識後，在完結之處(Vollendung)，絕對知識可以完整地去知道自己的實體(Substanz)，因而知識就是走入自身(Insichgehen)：

藉由這走入自身，它離開了它的存有(Daseyn)，並將其形體(Gestalt)交付給了回憶。它走入自身，因而沉入了它的自我意識的暗夜中，可是它的消逝的存有卻在它內在保留下來了，而這個被揚棄的存在—它先前已出現，但又在精神的知識中獲得新生—就是新的存在、新的世界、新的精神形體。在這新存在裡，精神也自然地再次開始它的直接性(Unmittelbarkeit)，將自己再次從單純到豐富化，就彷彿所有之前發生過的都蕩然無存、且它從先前精神的所走過的道路(Erfahrung)毫無所獲一樣。可是內在化(Er-innerung)已經保存了它，而這內在化就是內在生出之物(das Innere)，事實上也是實體的更高形式(Hegel 1986a: 590-1)。

在精神走到終點時，它必須消逝，必須否定自身然後回到自身，這種回到自身就是變成異於己的他者，因而精神一開始存在就已經注定了變化、注定了「內部裂解」。Agamben 進一步說明，黑格爾思想中的這種內部同一的不可能

68 史賓諾莎是在對上帝定義的第三條中提出 Agamben 所引用的這段((Kant 1984; Spinoza 1990: 3-7)，原文整段為 "Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat." : 「我把實體理解為：於自身中存在者，且經由自身被掌握。這就是：對於實體的概念並不需要另一個東西的概念才能形成。」 (Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird; d. h. das, dessen Begriff nicht den Begriff eines anderen Dinges nötig hat, um daraus gebildet zu werden.) 而在史賓諾莎的神學中實體的概念就是上帝的概念，也就是一切存有者、一切等同於自然概念的物之全部體現(Inbegriff)(Störig 1987: 325)—也是在這意義上，史賓諾莎的上帝與基督教的超驗性上帝不同，引來教會的批判。赫爾德因而說史賓諾莎既被稱為萬神論者(Pantheist)又被稱為無神論者(Herder 1787: 2)。

性，其實源自印歐語系最根本的特徵：語形變化(declension)。語形變化甚至被語言學家稱為印歐語的存有論差異，在語形變化中，詞語必須在「反思」(reflection)之後，在論述中變化而形成一種特定關係組合，才能抵達其真；這也就是黑格爾的「絕對者」之運動。因此絕對者的運動被形容為如同一開始只是無意義的聲音(ein sinnloser Laut, ein bloßer Name)的一個名詞，透過論述的具體發生(concrete event)後，那個空的開端才獲得意義。因此絕對者不是一個超脫於論述結構之外的主體，相反它存在於特定脈絡之內，只有接合自身後才能填補意義之空缺(Agamben 1999: 122-3)。⁶⁹所以絕對者必然存在於時間與歷史之內，絕對者無法先於時間而存在，「他不以名字、而以論述方式現身」(Agamben 1999: 123)。

黑格爾的自我裂解之路最後會走向終結，論述最後會在絕對精神的回憶完成時停止，成為「絕對的言說(speech)或填滿的(fulfilled)論述」，而走到歷史終點，使時間停止。這被填滿的論述使時間能夠回到自身，只有如此，過去才能被確定下來而成為「完美的」過去。換句話說黑格爾的哲學並非一種線性發展的史觀，起點作為過去，只能在時間被填滿、自身回到自身後，才能獲得意義。因此語言一開始發生的那個「字」是沒有意義的—它是無意義的聲音、是「源初之字」。Agamben 繼續問：「當人類言說一本來是在論述發生的無限的多重性中被說出的—最終回到自身了，會怎麼樣？」(Agamben 1999: 126)在這個回到自身，為一開始的無意義聲音找到意義的思想中，正是倫理發生之所在。他以這樣的問題暗示了答案：

69 Agamben 所引的黑格爾的「無意義的聲音」之說法在《精神現象學》的前言處，黑格爾說，當我們要想像(vorstellen)絕對者作為主體時，多會提出上帝作為永恆的存在，但是這種說法缺乏了自己向自己的反思運動(die Bewegung des sich in sich selbst Reflektierens)，因此只能使「上帝是永恆」這一句中的上帝成為無意義的聲音，成為「僅僅是名字」，只有透過謂詞(das Prädikat，也就是 Agamben 意譯的「論述的具體發生」)，「去說出它(上帝)是什麼，它才有內容及意義；而空的開端才會在終點獲得真實的知識」(Hegel 1986a: 25-6)。從這裡看來上帝的無限與永恆，並不在一開端就設下，而是必須發展、變化、接合，才能產生意義的填補(Erfüllung)。這也呼應前述上帝同時作為主格與屬格的關係—正是屬格給予原來的主格內容。也因此聖經中上帝以「I am who I am」的回答自我表示身份，雖然凸顯了上帝的無限，但是因為缺少論述脈絡(謂詞)，對黑格爾來說也只能是一種「抽象的現實性」(abstrakten Realität)而成為「壞的無限」(die schlechte Unendlichkeit)(Hegel 1986b: 547)。黑格爾的「好的無限」其實應當是 Agamben 提出的 God is His own Being，透過歸屬關係自我反射自我而取得規定性(Bestimmtheit)。

這裡重要的是不是：一種雖然仍是人類的、存活的，但卻存於(dwells in)自身中的語言—這種語言不再被文法學以及歷史之傳送給決定，這種語言作為被拯救之人性的普遍的、新的語言，毫無保留地符合人類之行動與實踐(Agamben 1999: 126-7)?

自身、語言與倫理的關係在比較海德格的「本有」後，會更清楚。海德格曾明確指出他與黑格爾不同，他說本有「與絕對不等同，也不以有限與無限相對立的方式構成反題。相反地，藉由本有，存有能夠以自身方式被經驗；存有不會被設置為一存有者，更遑論是一毫無前提的最高存有者」，在「時間與存有」的討論班上，海德格也強調黑格爾的絕對最後會超克(揚棄)人的有限性，但有限性卻是海德格思想中決不可退讓的理論基點，不只是人的有限性，更是本有自身的有限性(Agamben 1999: 128)。因此本有不同於黑格爾的絕對。正是在那個研討班上，海德格清楚說明了有限性如何以「非絕對」的方式得出：不再從與無限的參照關係中思考有限(這是海德格對黑格爾思想、以及基督教神學的批判)，而是從歸屬於自己的概念(the concept of propriety)與本有得出有限性。

然而 Agamben 認為絕對與本有其實是殊途同歸。本有亦是在「歸屬自身」，海德格分別以各種面向(真理之發生、差一異、語言.....)接合出本有，自我得以發生。但是 Agamben 認為海德格接合的方式也與黑格爾一樣：引入了歷史終點處的自我裂解之主體，進而使得絕對/事件得以成立。黑格爾在歷史終點「以成為他者方式回到自身」，而海德格將自己置於一個未決之域，使自己永遠必須參照著差異才發生。但是這自我不可能一直差異化，而必須在一個終點上成為「有限者」(finitude)，才使得「事件」獲得意義。因而海德格在<時間與存有>的研討班上說，本有、四重的有限性並非如他早年在《康德書》中對照著無限才得出的有限性，而是「有限性自身」：「有限性、終點、界限、專屬者(das Eigene; the Proper)—隱匿於專屬之中(ins Eigene Geborgensein)；新的有限性之概念必須以此方式被思及：也就是，從本有自身，從專屬物的概念。(Heidegger 1976: 82)」⁷⁰而這種不參照無限的自身中的有限性，就是「存有自身之歷史的終結」。Agamben 引了一段長引文來說明這一終結，強調「任何對於本有的真正的理解都必須思及這個段落」：

70 亦見(Agamben 1999: 129).

如果本有並非存有歷史中對於存有的一種新的鑄造(Prägung; formation)，而是相反，存有歸屬於本有、並且被取回到存有中(不管以何方式)，那麼對於在本有中的思想來說，也就是，對於進入本有的思想來說，存有之歷史就已處於終點了—只要這樣一來，根植於命運中的存有不再是有待思的東西。如此一來思想便處於、面對著那個發送時代性(epochal)存有的各種形態的東西那裡了。但這個發送本有的東西，本身是無歷史的，或者更恰當地說是無命運的。

形上學是存有之鑄造的歷史，從本有看來，也就是發送者為了在發送中發出當下的讓在場者確實在場(an actual letting-presence of what is present)而自我撤離的歷史。形上學就是存有之遺忘狀態，也就是那個給出存有的東西的遮蔽和撤離之歷史。思想的進入本有，因而也與這撤離的歷史之終結有同等意義。存有之遺忘狀態在本有的醒寤(entwachen)中「保存且超越」了自身("hebt" sich "auf")。

然而，作為界限而歸屬於形上學的遮蔽，必也被歸於本有自身。這意謂著那種以存有之被遺忘狀態之形態而規定了形上學的撤離，現在也必須將自身表示為遮蔽自身的維度。只是現在這遮蔽並不遮蔽自身，而更是關乎思想之關注(Aufmerken)。

隨著思想進入本有，本有獨有的遮蔽方式也到來。本有在自身中即是「自身歸隱」(Enteignis)，這個字以相應於本有的方式，採納了古希臘的遮蔽意義上的lethe。因此本有的無命運性，並非說它沒有任何「動盪」(e-motion; Bewegtheit)，毋寧意謂著最屬於本有的動盪方式—就是在撤離中給予了我們—才顯示為有待思的東西。這也就是說，對投入到本有的思想來說，存有歷史作為有待思的東西走向終結了(Agamben 1999: 129-30)。

這裡海德格強調的是終結、撤離，以不參照的方式「自身歸隱」。Agamben認為撤離的發生意指：有限性在此藉由一種沒有任何東西被藏匿、遮掩的隱蔽運動(concealment; lēthē)而發生—也就是一種無命運的自我命定(*self-destining without destiny*)，是自我對自我的純粹離棄(abandonment)⁷¹。有限性的此有作為本有而存在，不再有任何未定的命運，在歷史終點處，此有自我決定自己的命運，因而思想不再與傳統、命運有關，而只是自我命定，因而是沒有遞送/傳統的絕對自我遞送(*absolute self-transmitting without transmission*)⁷²。

在黑格爾的歷史終點處所有未說之物都成為已說之物，絕對於是收編了差異性；與此相對，海德格的未說之物卻始終維持在一種無以名之的狀態。

71 這裡離棄，是來自海德格說的「本有就是自我歸隱(Ent-eignis)」(Agamben 1999: 130)

72 遞送是對德文的傳統(Überlieferung)的直接翻譯，Agamben以複義的說法表示海德格的此有在傳統終結的情況下遞送(überliefert)自己。

態。Agamben 指出海德格晚期思想中常常出現的 *es gibt*(有)之用法，最能表現這種曖昧狀態。當我們說 *es gibt Sein*(給出了存有；有存有)時，存有始終無法取得主格位置，主詞永遠是那個無以名之的 *es*，是誰在給出？存有從何而來？這個問題無法回答，「那個 *Es*，那個它，在自身中、在自己的屬性中，不指向任何存在的、可命名的東西」。而海德格的倫理就在此，倫理不是某種與風俗傳統連結的慣習，而是自身(**Se*)，是 *daimōn*、在純粹自我命定中發生的「分開且裂解者」(Agamben 1999: 131)。而哲學的傳統就被海德格完全解構，起源(*arkhē*)被這種倫理取消了。

這種分裂、無可名之的東西，就是使海德格得以與德意志的觀念論徹底不同的關鍵。海德格的「自我」，不是絕對者，而是在 *Es* 到自我之間因為差異而產生的居間存有，這就是海德格所強調的無命運、無傳統的自我生成。因此海德格強調黑格爾是錯解柏拉圖同一律的哲學家，且他對差異的堅持—或者說「作為差異的差異」(*Differenz als Differenz*)—使存有學與黑格爾闡述的「形上學之本體—神學—邏輯學構成」(*die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*)有根本的不同(GA11: 56)。Agamben 將差異引回到語言之中，從 *es gibt* 的思考裡他指出海德格所描述的是大道/語言自身(*language; Sage*)與言說(*speech; Sprache*)的差異：所有被給出的/說出的，都不會完全等同於語言自身，這是一種「道邁向言說之開路/運動」(*the pure movement by which saying comes to speech; die Be-wegung der Sage zur Sprache*)(Agamben 1999: 132)。這個「開路」，就是人與存有得以產生「互屬」(*zusammengehören*)的一種運動，使人得以成為人，也因此辻村公一強調 *es gibt* 中的 *es* 即是本有，它使人能成為人、物能成為物、世界能成為世界的關鍵(Tsujimura 1981: 68)。

因此，當黑格爾以內在化收編未說出物為已被說出物時，海德格強調著無法被說盡之物(*the unsayable*)，存在於無名之中(*im Namenlosen*)—「*Es gibt*」永遠超出可被命名者。所有人類所使用的語言都是歷史的與命定的，而人類也只能生存在這歷史的生命脈絡裡，因此如何去回應差異自身？無法透過這已然命定的傳統之物，而只能什麼都不說(*Ent-sprechen*)、沉默以對(*im Nichtsagen*)。

nennen, erschweigen)(Agamben 1999: 130-135)。所以海德格在《向語言之路》裡才說：「語言作為寂靜之音地說著(GA12: 27)。」

這就是以終結、撇離姿態讓自身存有，而不成為絕對者的方式。這種自身生成方式是自我離棄(abandoning himself to himself)。而這種由「無命運的自我命定」所生成的自我有什麼政治意義？Agamben 將那無法被說盡之物扣上他自己的「裸命」理論：「人－擁有語言的動物－在此敘述中是無根基的，他唯一的奠基就是他的行動、他的自我給出根基。這種說法，是一項古老的真理，它存在於人類最古老的宗教儀式中：犧牲。(Agamben 1999: 135)」犧牲的功能：以區分、排除的方式，完成了一社會之所以建立的必要功能，使共同體之開端、奠基得以可能。「裸命者」被排除於共同體之外，被剝奪了法權，無法被用以獻祭；然而正是這種剝奪、排除、自我離棄，使每一個法律行動得以發生，這裡存在著「無可遞送的」、「不可說盡的」，才使共同體的人被遞送為共同體之成員(Agamben 1999: 135-136)。自我之生成在這脈絡下遂成為社會成立的關鍵，如果視倫理為社會實踐(the social praxis)的可能，則可以說這一整套社會實踐都基於一個曖昧未決的「無名」域，自我、倫理、語言、沉默、根基、深淵這些概念遂彼此揉合互為前提，社會或共同體不再是一個可被一種語言簡單定義的範疇，而是必須在這種曖昧性中被生產出來。

第四節、語言說人

要描述海德格所解構的主體以及其政治意義，則必須更深入思考他後期提出的語言觀，因為語言最明確刻劃出了人的特質，但卻也同時暴露出人的有限性，本文一直從一種後結構主義的角度思考海德格思想中的政治性，這種後結構特質，醞釀於他的「本有」概念中，並在其語言思想裡最為明顯。海德格晚年一直「在通向語言的路上」，這條路不是哲學家通向語言學家之路，而是哲學家深化其思想中的差異性，進而發展出差異化的、非主體性政治思想的道路。例如 Agamben 認為海德格的語言中揭露的無根基、否定性是其倫理與政治

所在(Agamben 1991: xi-xiii)；Trawny 也指出，在語言中海德格的思想顯露了倫理的方向(Trawny 2003: 126)。海德格的語言應如何被理解？為什麼與其政治思想有關？

語言學家索緒爾的《普通語言學教程》為語言帶來革命性的新概念，「詞」與「物」之間的關係被「符徵」與「符指」的區別給切開，語言成為一種詞語關係所構成的結構，在這種結構主義的語言中，差異被引入，到了德希達的解構，證明了結構的不可能完整，差異總是在結構的缺口中出現，語言於是成為一種更開放的系統—如果仍要稱之為系統的話。從這個角度看語言，可以說本真的語言概念已經在二十世紀的語言思潮中被否定，所有相互構成的語言元素、來自異族語言的元素、任何系統所不可能包括的語言元素，以及甚至語言互異、互譯之間的誤解或改寫，都可以是語言。這種語言觀不在語言中找尋對或錯的語言，而是到了另一層次從差異化的角度理解語言的發生與運作，這其實與海德格思考差異的方式相通。Karl-Otto Apel 就指出，當代法國後結構主義來自將海德格的存有論差異(ontic-ontological difference)揉合以索緒爾的差異的語意結構、以及德希達的延異(Apel 2002: 104)。我們已經在論海德格談藝術作品時指出，他的空間思想的後結構主義面向，而在語言思想中，海德格在多大程度上被後結構主義接受，又在什麼意義上可以將他們的差異論視為相通、或者相異？

海德格的解構形上學的努力，不能被全然視為與後結構主義相同。Gadamer 如此描述海德格的解構式語言：海德格的工作是翻覆澱積的傳統，找出最原始的存有經驗，這種「解構」(Abbau, Destruktion)，是重新思考今日的日常論述(discourse)然後將這些論述連結回希臘時的原始思想經驗，是透過胡賽爾的現象學所發展的描述性方式，而能說出生活世界的最原始之物。因此海德格以解構為語言帶來了革命性的力量，例如當他在 1920 年代說出「世界世界著」這樣的語言時，重新定義了形上學傳統理解的世界，以存有學來告別了死寂的形上學語言。這其實是一次對德國哲學傳統的斷裂—也就是從康德以來經歷德意志觀念論發展而出的「同一性哲學」(Identitätsphilosophie)。然而

Gadamer 指出這種後形上學思考的嘗試其實早已經在德國哲學傳統中出現過，例如黑格爾就是其中之一，他讓自我意識發展至客觀精神，就是企圖以辯證思維克服現代主體主義，但這種努力在發展成絕對意識後依然落入主體性中而宣告失敗；海德格以激進的存有論解構欲克服這種與希臘源初的哲學體驗異化的主體性思維，然而 Gadamer 指出其基本存有學還是沒有超出同一性哲學的困境：「因為他所稱的『此有的基本存有學』並無法超克它自己的自我參照(self-reference)，因此仍然是一種對自我意識的設置—雖然他致力於引入時間因素分析此有如何被構造成煩憂(Sorge; Care)(Gadamer 2003: 271)。」

如果從語言來看，海德格思想中的對於自我的超驗性更易見出。《存有與時間》中，海德格批判了常人的閒言(Gerede)，認為此種說法方式未觸及真正的存有，他對本真性此有的強調，可以推出一種對本真性語言的堅持—那種不落於常人生活方式的在存有之「此」的發言。⁷³在共同體中，語言是作為共同命運，是連帶共同存有的存有者而作用著，因此人不僅要說，也必須聽，共同存有才得以可能；這種語言觀，是建立在本真性上的，德語作為德意志民族的屬己語言，在共同體中佔據了同一性的特殊位置，而能排除那些無法說德語的共同體成員。凡此我們都見到了對於語言內在某種核心意義與功能的強調，並且察覺出了《存有與時間》的政治缺憾，這種強調使得海德格在擺脫「形上學語言」時終究力有未逮。

什麼是形上學語言？嚴格來說沒有一種語言專屬於形上學所用，而某一種語言不是；形上學語言只能是形上學發展歷史中所生出、沈積的概念性(conceptuality)，這種概念性由更源初的經驗造成，但是後來取代了源初的經驗，抽空了源初經驗的內容(Gadamer 2003: 274)。⁷⁴而海德格回到希臘的努力，就是要在語言發展與形上學發展過程中，重新找回語言的內涵、回到源初思想

73 常人之生活並未把捉到存有之此，因而並非「此有」。語言學者洪保(W.v. Humboldt)曾指出語言中的人稱代名詞是由地方的區分來界定的（例如「我」帶有「這裡」[hier]、「你」帶有「那裡」[da]、而「他」帶有「遠處」[dort]之意），然而海德格認為，這種地點對於語言形成之意義，只能由存有之「空間性」、存在性徵來思考，亦即由此有在世存有的「此」去把握那種語言形成關係(SuZ: 119)。從這種說法已經可以看出語言與本真的此有的關係。

74 Gadamer 舉的例子是為了表達概念而造出的數學語言，例如伏特(volt)，我們在用這個字時，誰會想起偉大的科學家 Alessandro Volta？又例如，ousia 在希臘人的用法裡，有「收成物」之意，也因而後來經歷了拉丁文被轉譯成 presence 甚至 being、substance。

經驗去，他的作法是，提問存有問題，因為存有正是一切沈積於形上學概念之上的那種源初體驗。但是，這是一種艱鉅的任務，要在語言中去突破語言，如何可能？海德格的作法在前面已經提過，就是以塗叉的方式在存有的不可能性中，試圖記憶存有的源初可能，這是一種超克形上學語言束縛的企圖，在此意義上海德格可以說已經從解構方式去思考語言。德希達受此影響，也由在場物被延宕、差異化後留下的「印跡」(trace)去思考原來位在在場物位置的中心。但是 Gayatri Chakravorty Spivak 指出，海德格跟德希達雖都將存有或任何同一性塗消而使其延後、差異化上，但兩人仍有差異。德希達的「印跡」是「永無法成為主導字(master-word)的字，只能將自身呈現為一種已經在前發生的在場、起源、主導之印記」，但是海德格的塗叉的存有，卻仍然是一個主導字，存有是超越所有概念之上的，在海德格試圖解放語言之禁錮而回到最主導的、超越目前一切語言指涉的存有概念處時，他也將存有設立為德希達所批評的那種「超驗符指」(transcendental signified)。所有一切追問，都被海德格指向了存有，這種「最終參照」使存有成為所有符徵都能指向的最終符指。Spivak 也承認雖然海德格不會同意存有是在這意義化(signification)過程中，但是海德格試圖超越這意義化過程，使存有免受符徵限制的作法使他陷入了目的論——所有的語言都指向存有，而海德格解構語言並不是如德希達以「印跡中」(sous rature)來解消了最源初的目的，反而將語言指向了「源初字詞」(Urwörter)。德希達說這種解構是「鄉愁的另一面，我稱之為一種海德格式的希望。……我視之為，在『阿那希曼德箴言』中，從專有字詞與單一名稱裡對形上學的保存」(Spivak 1997: xv-xvi)。Gadamer 也說對於開端、源初、起源的執著使得海德格超越形上學的努力終究只是「走向錯誤的冒險旅程」(Gadamer 2003: 271)。

這些說法指向：海德格的形上學超克，僅是對於「不再的在場」之鄉愁，而他愈走向那想像中的希臘源頭，就愈走向了同一性的道路，從一開始選擇走向希臘的時候，他就已經放棄了其他的可能性——而這種選擇，又與黑格爾選擇通向了絕對主體性的國家、甚至與施密特選擇了帶領德國爭取「生存空間」的納粹黨，有什麼差異？「誰站在起點處，勢必選擇他的道路。如果他再回到了

起點，他就會知道，從這一點出發，他原本可以走向不同的道路——也許正如東方思想所走的不同道路一樣。」 Gadamer 這麼解釋海德格的形上學迷途 (Gadamer 2003: 271)。因此我們可以說選擇了什麼語言，就代表選擇了什麼共同體，這裡 Gadamer 暗示了我們，海德格晚年向東方探問存有的作法，正是重新留下足跡(retrace)，探問不同可能性。而這一條不同的道路，須從他自己語言思想的轉化來把握。

海德格的學術之路可以說從語言開始，在其論文與教授資格論文中，他都是以邏輯學者的姿態出現，他所關注的邏輯是「邏輯的源初現象」(Urphänomen)，也就是邏格斯(logos)本身。這種邏格斯在《存有與時間》中是作為語言被理解的，而正是在對語言的研究中海德格提出了存有問題。對現存者(das Vorhandene)的描述必須以語言進行（例如 S 是 P），而存有在文法中作為聯繫詞(Kopula; Bändchen)使得對存有物的掌握得以可能，它聯繫了基質(hypokeimenon; das Zugrundeliegende)與特性(symbokekota; Eigenschaften)，或者說聯繫了主詞與謂詞。於是存有在語言中就佔據了非常特殊的位置，它既不是一種能被賦予各種特性的實事(Sache)(否則它就是一種存有者)，又不能被化約為僅有聯繫的功能，所有的存有者及其特性似乎都要從這個簡單的詞而來，它跳脫了 S 是 P 的規範之外，它使得文法、語言得以可能，但是同時佔據了一個不可能以文法處理之的位置(Trawny 2003: 119-121)。從 Spivak 對照海德格與德希達差異的說法看來，正是這個佔據特殊位置的存有，佔據了那個「最後的符指」的位置，因而使海德格的存有問題成為德希達批判的邏格斯中心主義。哈伯瑪斯另外也批判存有論依循的仍然是超驗方法，提出的是「此有本身」(Dasein as such)，這是超越於歷史之上的，因而也與他將此有時間化用以批判形上學的作法相背，海德格賦予存有如此特殊的地位的同時，又自居一種能夠詮釋存有的中心位置，「把自己理解為一個具有通向真理之特殊位置的思想家」(Habermas & McCumber 1989: 441)。這是從另一個角度來呼應德希達對海德格的批判，甚且哈伯瑪斯進一步推出了倫理政治的後果：海德格將存有放在特殊位置的作法，證實了他思想中始終存在的「雛形的民族主義」，且在海德格發

現納粹意識型態並不具有他認為的「內在真理」時，海德格轉向了存有歷史的發生，以「哪裡有危機哪裡就有救贖」重新解釋納粹的存在意義，並且在一種等待彌賽亞心境中，期望著啟示錄的救贖希望。

凡此都是海德格思想中「存有」地位引來的批評，並且將海德格的「存有」連接於其政治後果。但是這些看法似乎都只是從《存有與時間》裡由此有指向存有的閱讀方式而來，海德格正因為不願意走這樣的超驗方式，因而試圖直接去書寫存有發生的歷史，並且為了消解存有的先驗地位，後期甚至在許多論及存有的字句上都加上註解，說明他思考的存有乃是一種「本有」(Ereignis)，一種與此-有共發生的事件，以避免形上學傾向。因此要回應這些批評，勢必要進入海德格後期存有的意義，甚至藉此理解「轉化」民族共同體的可能。

如果我們接受 Gadamer 的說法，海德格走上了一條他自己後來也知道走錯的道路，且在這條道路上思索著另一條道路的可能性，則我們必須進入海德格的語言中去思考這樣的另一種可能的道路是什麼。在論海德格的共同體時，語言在海德格的共同體思想中發揮了關鍵的作用，「我們」共存的可能性就在「我們」使用相同的語言中，而也正是語言才維繫了一個民族共同體。然而，海德格以「聽」與「說」維繫起來的共同體，與其說是維繫在對話中的互相理解中，不如說是在「我（我們）」的語言中，而那些與我（我們）使用不同語言、甚至無法使用語言的他者，是共同體的例外，無法成為共同體的成員。海德格在一九三零年代中期之後不再將語言與民族共同體這種易引來納粹政治意識型態聯想的詞彙放在一起討論，而與他此時發展的「存有自身歷史」的概念接合，使得語言不再是一種共同體的媒介，而是此有與存有自身的相應合，海德格以這著名的段落說出了人與語言之關係：「語言在說。就人應答(entspricht)語言而言，人在說(spricht)。應答就是傾聽(GA12: 30)。」因此人既必須說(spricht)，卻又必須應答/無言(ent-spricht)，語言於是成為一種人探問存有的必要方式，因為存有者在本有中成其自身，因此語言，遂成為理解本有的重要概念。可以說，藉由從不同方式思考語言，海德格亦提供了不同方式思考政治、

共存可能性的可能。

1939年的講課《論語言之本質》中，海德格從赫爾德(J. G. Herder)的語言論之交鋒中，對舉出了對於語言的形上學思考與存有發生史(seynsgeschichtlich)思考兩種不同角度，進而拒絕了形上學的語言論，認為所謂「語言的本質」尚未被釐清，或者說：「未被決定，因為根本沒有被問及：存有—存有之理解—澄明—存有自身—此之有—寂靜—對峙與爭執之發送的深淵(Abgrund des Austrags von Entgegnung und Streit)(GA85: 84)。」要清楚語言之本質，就必須理解以上被提出的存有自身、此-有等關係。「語言的更深層本質—作為道出(Sage)與說(Spruch)—之本真的起源在何處？在存有自身中—「屬於」存有自身的語詞(GA85: 85)」，語言是屬於存有自身的，是存有自身所發出的詞語。形上學並沒有注意這一點，談「本質」時是從「已然發生」(Vorheriges)(或者說存有者之「什麼」[Was des Seindens])的角度談，但海德格的「本質」卻是「存有自身的存現(Wesung)」，何謂存現？存有「存有出了」(ist)真理(GA85: 98)⁷⁵，人所能做的只是去聆聽存有發出的話語，去將自己的角色從「帶有語言者」(Träger der Sprache)轉換為「承受詞語(存有自身的詞語)所承載者」(der Getragene des Wortes[das Wort des Seyns])。

此角色的轉換可說是海德格對早年提出的語言與民族共同體關係之重新思考，當時「我們」作為一共同體，乃一個語言的載體，「我們」使用著德語，而這門語言是源自希臘精神，從而賦予了「我們」這使用德語的民族在西方歷史中佔據了獨特重要的地位。但是，在晚期的語言觀中，這種共同體相對於語言的主動性不見了，人承受語言，是語言與存有自身，才給出(er-gibt)人。而這樣的語言，更必須從先前談到的本有的差一異中去解讀，才能更清楚知道說話的人如何進入這種「被語言所說」的被動性中。《走向語言之途》中海德格依然以「語言在說，人在應和」的說法來解析特拉克爾(G. Trakl)的詩作，他拒絕了對語言的傳統定義—語言是一種表達、語言是人的活動、是人對現實和非現實的表象和再現、是上帝的給予—而定義為「語言是：語言」(Die Sprache ist:

⁷⁵ 海德格註明了這裡的 ist 是在及物動詞上的意義(transitiv)。

Sprache)。他知道「受過邏輯訓練的心智」會對這種定義斥為「毫無內容的同義反覆」，但他強調只有從這非邏輯的定義才能使我們直接地去深思語言自身的本質。「語言是語言」即是「語言說」(Die Sprache spricht)的另一種表達方式。說什麼？這個句子突兀地中斷於動詞說，而沒有謂詞。海德格使「被說者」(das Gesprochene)保持開放，以使我們「尋求語言之說」、「去尋找一種純粹所說(ein rein Gesprochenes)，而不是毫無選擇地去攝取那種隨意地被說出的東西。在純粹所說中，所說獨有的說之完成乃是一種開端性的完成。純粹所說乃是詩歌」(GA12: 14)，這裡語言被定義為「開端性的完成」，而此語言又被定義為「詩歌」，詩是創造(Dichtung)，創造什麼？詩創造了存有者得以棲存於其中的世界。

海德格又說，這樣的創造亦是一種命名(nennen)，命名將存有者召喚入了世界。這並非「詞」與「物」的配對、分貼標籤，而是召喚(rufen)，例如特拉克爾的〈冬夜〉(Ein Winterabend)並非描述某個真實的冬夜場景，而是命名落雪、鐘鳴、漫遊者、聖餐等等存有者，召喚了一個這些存有者得以存有的世界，召喚使物「到達」(Ankunft)，且提出了「邀請」(Einladen)：「它邀請物，使物之為物與人相關涉(GA12: 19)。」這裡的相關涉，構成了海德格晚期思想極關鍵的概念：由天、地、人、神所構成的「四重」(das Geviert der Vier)。這個四重世界是海德格對比於科技世界而造出的概念，用以描述在後主體階段人類—海德格稱之為「尚未出生的人類」—如何與世界中其他要素共存，是一種真正能夠安居於神的近旁的狀態，相對於科技世界中的失根，在此四重世界中人得以「返鄉」(Heimkehr)，返回「更寂靜本質之開端」(GA12: 70)。

語言召喚物，使物成為物(dingen)，而在這物化中，作為「四重」的世界被展開(ent-falten)、產生(gebären)。而存有者於是能存有於這個由語言召喚的物所構成的世界中，因此，海德格說：「物規定了(be-dingen)人(GA12: 20)。」

《存有與時間》中的世界，是存有者所詮釋的世界，甚至在 1929 年的《形上學基本概念》中海德格把人定義為能「創立世界的」(weltbildend)(GA29/30)，這樣的理解乃是由存有者來規定世界；然而晚期引入了語言、物，使此有必須在

「此」世界中發生，所以說即是聽，使用語言就是被語言使用。換個方式說，語言所召喚出的這「四重」，構成了我們的視域(Horizont)，總是形成我們在使用語言之前就已經存在的背景(Hintergrund)或思想的來源，雖然我們處身與世界中時不必然會理解我們如何受語言及其召喚出的視域所影響，這就是所謂「寂靜之聲」(Geläut der Stille)(GA12: 29)，也是海德格所謂「語言是存有之家，而人類居住於存有的安家(Behausung)中」之意(GA9: 313)。

不再是人、而是物才使世界得以實現，但是物也需要世界的成立來「把物庇護於世界的光輝中」，世界賜予(gönnt)物。這種關係並非對象式的，而是雙向互成的，海德格說：

世界與物相互通達(durchgehen)。於是兩者橫貫一個「中間」(Mitte)。在這個「中間」中兩者才是一體的。因為一體兩者才是親密的。兩者之中間就是「親密性」(Innigkeit)，我們的語言把兩者之「中間」稱為「之間」(Zwischen)。拉丁語則稱之為「居間」(inter)，相當於德語的「在.....之間」(unter)。世界與物的親密性決不是融合。唯當親密的東西，即世界與物，完全分離並且保持分離之際，才有親密性起作用。在兩者之「中間」，在世界與物之間，在兩者的居間中，在這個「之間.....」(Unter-)中，有「分離」(Schied)起著作用(GA12: 22)。

語言於是被引向了差一異(Unter-Schied，亦即在分離之間)。差一異可說是海德格既要強調、發展早期他提出的「存有論差異」，卻又要避免基本存有論所可能造成的主體化傾向之嘗試。在此意義上，人無法將語言佔為自己的工具，而只能在物、世界所構成的差一異中，在物與世界的區分中成其自身，因而存有論在語言之途上的目的地仍然是自成事件。所以海德格說人的要素在其本質上乃「語言性的」(sprachlich)，「人必須從語言之說而發生」(GA12: 27)。

Peter Trawny 認為海德格的差一異語言觀可見出其思想中倫理與政治面向發展，尤其從海德格以詩人、詩作使世界發生來詮釋語言與共同體的關係，使他放棄了國家社會主義對「德意志」概念的工具化利用，而從語言的角度提出了對「德國」的不同的思考(Trawny 2003: 126ff.)：詩作(Dichtung)，即那種能夠造成差一異的語言，「以詞語的方式奠定了存有(die werthafte Stiftung des Seins)(GA4: 41)」。在此意義下詩作甚至超出了語言而成為「源語言」(Ursprache)，使人能在詞語中找到「世界的指向」(Weltorientierung)，這裡的人，當然也包含

複數的人，也就是共同體，因此「詩作乃一個歷史性民族的源語言」(GA4: 43)。對海德格來說，能作這樣的源語言的詩人，於希臘是荷馬，而在德國就是賀德林(Hölderlin)，他關於德國的詩作承擔起了整個民族的存有，為德國創作了、奠立了在差異中被召喚而出的存有，因此被海德格稱為「將來之德意志存有的詩人」(GA39: 220)。然而這個「德國的賀德林」，並非第三帝國的賀德林，在寫給 Elisabeth Blochmann 的一封信中，海德格說他對賀德林的《日耳曼》之詮釋是在抵抗各種錯誤的流俗之見(Zeitmäßigkeit)(Heidegger & Blochmann 1990: 84)，此流俗之見就是企圖把賀德林詩中的德國與現實存在著的德國等同起來(如納粹依附者所高唱的民族共同體)。海德格認為賀德林詩中的祖國並非現成的德國，而是「秘密的德國」，而海德格之賀德林詮釋的倫理政治意義就在現實德國與秘密德國之間的差異生出，因為對他來說賀德林詩作的獨特力量尚未在當時的德國被理解，賀德林因而尚未成為「我們的民族的歷史之力量」，只有讓其詩作成為這樣一種力量，去承擔德國未來之存有(而這樣的存有顯然與流俗之德國理解不同)，才能「保留最高意義、本真意義的『政治』，因而那能完成功業的人，就不必得去閒談那些『政治事務』」(GA39: 214)。

由此看來詩人扮演著與藝術家相同的角色，他帶來了真正的政治發生的可能，在現實的德國與秘密的德國之間維繫了差一異，在這之中產生的「爭執」，讓我們能與現實維持一定距離，而期待未來的拯救的可能性。這也是海德格不斷瓦解當代既定的語言概念(邏格斯、存有)，而重新回到希臘源頭以接合不同可能性的用意—對他來說秘密的德國、不同於納粹詮釋的德國，就在希臘處，而賀德林的詩作正為我們指向了往希臘的路標。這種回到希臘的努力並非海德格獨有，在德國歷史中凡是德國遭遇外力壓迫時，民族主義就會增長，而出現的方式常常是將德國與希臘連接在一起、以尋找德國在西方文明中的特殊性、並訴諸德國民族的團結。例如費希特就曾在對德國民族的演講中強調德語作為「源語言」(Ursprache)與希臘語之間的親近；在納粹時期也有一些民族主義立場的思想家，極力證明德意志民族接收自希臘的思想遺產使得德國

具有重要政治意義，⁷⁶然而海德格並非努力要證明德國與希臘之間有什麼根深蒂固親屬關係的考古癖，他毋寧是以希臘來抗拒納粹德國，在第三帝國與「秘密德國」之間架出差異以抗拒「尋常的政治」。在一次關於柏拉圖的講課裡，他拒斥了進入希臘思想史之源頭的努力乃是為了逃避現實，是因為對現實的「無可救藥」(heillos)感到失望而在歷史中尋求解脫。海德格說：

真正地回到歷史中，我們能與當下保持這種距離：可創造我們必要的居間的空間(Zwischenraum)，用以助跑，而能超脫我們的自身當下，亦即用當下唯一應得的方式對當下加以處理：當下應被超克。合於真理的返回歷史乃是本真的將來性(Zukünftigkeit)之決斷性開端。……最後只有回到歷史才能將我們帶回到今日真正所發生之事中(GA34: 9-10)。

因此，「希臘」所代表的並非那實際存在的民族或國度，而是一種象徵、一種起源，一種追尋最高意義的政治之道路；透過希臘，存有者得以從現實的德國抽身退入「之間的空間」，以理解當下進而能超克當下，未來之事物才能在超克中到來；換言之，希臘乃是「差一異」能被部署的必要道路，正是在這意義上，Lacoue-Labarthe 如此形容德國詩人「摹仿」希臘的意義並非再建立希臘之事物，「希臘之專屬性質之所以能被摹仿，乃因為它從未發生」(Lacoue-Labarthe 1989: 246)。因此當海德格說語言是存有之家，且海德格致力於將德語轉譯為希臘語時，他正是透過這種思想轉譯接合一新的存有，人應和此存有，在「此」發生，在那居間的空間中準備迎接未來之事物。

因此詩的政治意義就在於揭示了典範遷移的可能—如同藝術作品，而那些不作詩的存有者所能做的，其實只能是「等待」。如同海德格在〈聽任〉(Gelassenheit)的講詞中強調的，如果我們要以「深思的思想」(das besinnliche Denken)來理解人與世界的關係，好因應在計算式(rechnende)思想下人的「遁逃於思想」的宿命，則我們也只能等待，如同農人等待種子的成長(GA16: 520)。這種等待並非消極、不作為，而是清楚對於科技時代「全面宰制」(Totalisierung)的反省。也因此海德格在明鏡週刊訪談中表示，哲學無法使當前的世界境況產生直接改變(Veränderung)，人所能等待的只是一個上帝的拯救

76 關於海德格同代的德國思想家的「希臘狂熱」以及其政治期待，參見(Bambach 2005: Ch.4)。

(GA16: 671)。⁷⁷這種等待是撤出全面宰制之嘗試，即使等待最後沒有什麼結果，但這撤出，已經提出了另一種倫理(或者說存有者所能棲居之處，*ēthos*)的可能性。

第五節、本章小結

本章從本有、科技時代到語言，不斷鋪陳後期海德格思想中一種差異化的主體生成方式，以說明他在後民族共同體時期，如何發展其思想轉折，以其之中的政治意義。他的差異化的後主體是「將來者」，是在科技時代中能夠存活的那些「少數人」、「罕見者」，存在於存有與世界的居間，而這個居間，是一種「未決域」，從這裡可以看見海德格特殊的倫理與政治姿態。海德格曾被問及何時才會寫倫理學的著作，也就是說，從倫理的角度探索人類本質，而海德格說，當代我們要思考倫理學問題就必須思考人類生存在科技時代中的問題，才能去理解存在於這「緊急狀態」(Notlage)中的人類本質(GA9: 353)。他以存有問題轉化了倫理問題，「倫理」(*ēthos*)是人類「居留」於神之近旁。因此，原來倫理學所探討的人與他人組成共同體的問題，在這裡就必須被轉成自我如何被生成的問題—倫理成為一種自我在不斷差異化、裂解中歸屬之事件。

所以將來的共同體必須由這少數人構成，而這種共同體並非 30 年代海德格所呼籲的民族共同體，而是「從本有而來」，被迂迴地解構，或者說被塗叉，而後才生成的。這裡我們見到了，在引入本有後，人類真正與他者共存的可能性，這他者不是另一個自己，也不是另一個人類，而是存有，或者任何能夠與自己互動的元素，自我與此他者共同結構—卻永不完成—一種存有空間。自我必須被接合而出，而且只能以記憶的型態被事後憶起、被呼喚。由此逐漸可見出政治與倫理浮現之可能。政治空間的發生，正是存有之潛在性於歷史中

77 Trawny 認為海德格思想一直以來就思索人之生命的深層意義改變的可能，在此海德格仍然是重複老早就提出的思想計劃，只是，「改變」被代以「拯救」。他認為海德格強調自由於集權主義的此有，而以此立場閱讀賀德林詩作中發生的生命可能性，這從未在海德格思想中被排除，所以海德格的「無法直接改變」並非放棄了積極面對生命意義。但是海德格當然也看到了在二十世紀人類罪行中，似乎所有其他存在方式都在集權政治下消失了，這也正可以解釋海德格晚期思想不得不訴諸拯救的那種苦澀味道(Trawny 2003: 141-142)。

的開顯，進而能發生一種政治之範式(paradigm)，即聚集出「政體」(polis)。政體其實就是在各元素不斷擺盪中產生的「居間」。如果將政治體制視為一完整的系統，則那顯非海德格政治思想所要處理的「對象」—他的思想根本地拒絕了「系統」與「對象」；可是海德格的思想可以洞察政治系統之中的間縫，發現所有政治體制都是各元素互動下產生的配置，而這個配置只能是暫時的結構化，或者只能是自我差異化的結構的一個暫時樣態。這種政治思想，不是從現實政治中失敗、犯錯而後退入學院的「非政治化」學說，因而與政治現實無關；相對地，這種政治思想因為直接「經受」(verwinden)了科技時代的政治體制(一如海德格無法拋棄形上學而必須經受形上學)，才得以創造出居間—沒有對象則無以擺盪。這個居間，使得政治得以重新被引入、重新被想像，且在這重新引入的、差異化的政治空間裡，我們存活於科技時代卻不以本體—神—邏輯學規定的方式對待世界，而是去「應答」，應答語言、應答世界也應答他人，在這居間，關照他者的倫理可能性才能產生。

結論

海德格的政治在西方政治史中微不足道，沒有起任何的影響力；然而在西方政治哲學史中卻是一次重要事件，他的政治參與使得學者們必須正面這些問題：究竟思想與實際政治之間的關係為何？柏拉圖的哲學王理想在當代是否可能？哲學家的政治參與其界限為何？「政治」應如何被定義？哲學家行動的可能性與標準何在？甚至「政治哲學」的作用、意義與價值為何？這些問題成為政治哲學中的首要問題，而那些關於民族主義、現代性、普遍價值、人權等的問題，遂成為次要的問題。

Victor Farias 於 1987 出版了《海德格與納粹》(*Heidegger et le nazisme*)之後，海德格的政治參與事件在歐美哲學界引起非常大的風暴。例如 Thomas Sheehan 就提出這個問題：我們可以見到兩個海德格，一個是以他的思想、著作、演講等哲學工作企圖救西方思想於虛無主義之中的哲學家，另一個卻是支持納粹、擁戴領袖的國家社會主義黨徒，我們應看到這種矛盾？又或者這其中沒有矛盾？「如果海德格是一個——如果我們以最低程度來說——納粹同情者，那麼他的哲學，是否也某種意義上是法西斯主義的？他的思想是否提供了政治反動、或至少是非民主的世界觀力量——不管是全面地或部份地？」(Sheehan 1988: 38)。

這個問題成為 90 年代一個圍繞著 Farias 此書而激起的辯論：究竟海德格的哲學與其政治參與之間有什麼關係？1936 年時海德格的學生 Karl Löwith 曾對海德格提到，他認為海德格對納粹的支持乃來自他哲學的核心，海德格同意他此說，並告訴他其思想中的「歷史性」概念乃其「政治參與」的基礎(Löwith 1986: 57)。這裡似乎提供了一個證據，表示海德格的思想與政治參與之間有直接的連結，並且重點在於「歷史性」。在《存有與時間》中海德格強調此有不是一種空泛的存有者，而是在其傳統中行動並詮釋世界，這就是「歷史性」的特色。因此「此有總是在其實際性的存有中存在著，以其向來的方式與『內容』(wie und »was«)」，就是在這意義上「此有『存在於』(»ist«)它的過去」

(SuZ: 20)。為此批評海德格政治思想的學者如 Richard Wolin 便強調海德格的哲學中帶有法西斯威權主義，因為他服膺於過往的傳統，因而為強調民族共同體的納粹思想鋪好了道路。由此思考 Löwith 的論點，是否我們能夠回應 Sheehan 的問題說，海德格確實提供了反動思想或者反民主論者思想資源？

問海德格是民主或反民主份子，是一種有問題的問法。民主與否、法西斯與否，從來不是他思想的重點，他提出存有問題是在一種「歷史性」的視野中為德國問題尋求答案，整個德意志民族作為一個此有都共享著同一種歷史宿命，而此歷史宿命又與其對自身存有的遺忘有關，因此海德格重提存有問題其實是重提德意志民族的歷史性問題，是回答「我們是誰？德國人是誰？德國在哪裡？」的集體政治焦慮，而這個焦慮並非海德格獨有，也非海德格一代人所獨有，而是在所謂「德意志問題」(die deutsche Frage)下所引發的幾個世代的危機感。要理解海德格的政治思想，就要在這樣的問題意識下著手讀解他那些看似純粹學院裡構思的、實際上卻是攸關整個德意志民族共同命運的存有學。

德意志，從來就不是一個清楚而內容明確的概念。在歷史上究竟哪些人是日耳曼人、哪些語言是日耳曼語、哪些是日爾曼民族的國家、德意志的領域涵蓋何處都不是能夠清楚定義的，然而一方面中世紀時期日耳曼人生存於「神聖羅馬帝國」的國家概念裡，另一方面近代國家觀念在封建時代一直沒有成熟。在拿破崙征服德意志領土時，「德意志問題」正式浮上抬面，德國走上一條非常特殊的國族打造之路：區分出了政治的德國與文化的德國。當政治領域裡的問題無法被解決時，德國知識份子轉而走上文化領域，企圖在文化意義上追求一個完整的且高於政治的「秘密的德國」，並且試圖以這個文化德國來解決政治德國的弊病。當海德格在就任校長時疾呼民族共同體的希臘式使命：一個基於精神、思想而集結的「我們」，他所呼籲的並不是一個政治意義上的德意志，而是文化意義的，或者說一切政治的意義都必須在文化中才能被給出。Stephen Brockmann 便指出德國知識份子從十七世紀到現代都不斷地陷於為德意志民族「定位」(locating)的焦慮中，因而也決定了德國思想家或作家書寫的最主要方向，而德國知識人定位的策略即是以文化打造德意志的國度，例如

席勒(Friedrich Schiller)在 1801 年時就已經強調德意志帝國(Empire)與德意志國族(nation)並非同樣的東西，後者是精神的國族，即使帝國消亡了，還是能保存住德意志人的尊嚴。這個說法提出了德國作為「文化之國」的地位，並且為 1806 年神聖羅馬帝國瓦解後德意志民族的道路定了基調，費希特就呼應說即使在這些政治事件發生之後，德意志民族還是可以存在於這「文字共和國」中，而赫爾德從共同語言、風俗、傳統上定義國族，也是文化策略；這一道路使得十八世紀晚期到十九世紀「德國」概念逐漸浮現時，許多史家或語言學家從各種史料與文學的考證致力於將德意志民族歷史上溯到與羅馬帝國對抗時的英雄與部族歷史，因而也藉由歌謠、故事、詩文等文化載體打造出了現代的德國形式(Brockmann 2006: 6-7)。然而這工作始終沒有完成，對於「文化之國」的定位與焦慮始終左右著二十世紀的「文字共和國」走向，乃至德國戰後、統一過程中，「德意志問題」始終出現在焦慮的德國文人筆下。

在戰後德國知識界出現的一個重要概念「克服過去」(Vergangenheitsbewältigung)，以形容戰後西德如何面對其納粹過去，然而我們似乎也能調用這個概念於德國人的國族認同焦慮上：德國人所必須克服的不僅是納粹歷史的過去，更根本的還是「德意志問題」所帶來的對國家悲劇性政治歷史的「正常化」欲望。包括哈柏馬斯在內的許多德國作家，都在戰後思考「後民族民主」的德國如何可能，這不僅僅是一種對於納粹歷史的克服嘗試，還是對於糾纏德國近代歷史已久的民族主義的批判。從「克服過去」的角度來看海德格政治思想的發展，我們可以說，海德格明確地觀察到思想史的問題必然與「德意志問題」糾纏不分，因此當海德格急於在 1920 年代的德國大學講堂上發動一場思想史的革命時，他所做的其實是對德國思想傳統的清算：藉由重提存有問題，海德格嘗試「超克」形上學，而到了二零年代愈來愈明顯地可以看出，海德格的「克服過去」之策略，訴求的不僅是存有者於歷史中作出決斷，還必須要整個民族共同體共同回到西方文明開端去打造一個民族共同的精神歷史。因此海德格的策略不僅僅不是「後民族的」，反而還是一種精神式的民族主義，也就是說，他屬於包括席勒、費希特、赫爾德等人的一脈民族思想

傳統，以自身的存有學詞彙重新打造了「文化之國」。

在 1933 年參與政治的海德格，還沒有見到後來的納粹如何對猶太人採取大屠殺的手段，當時他採取民族主義的立場，並且相信那是德國人唯一的出路，而納粹就是在這條路上的領隊者。在戰後他的學生馬庫色(Herbert Marcuse)寫信質問他的政治錯誤，海德格回信說明，在 1933 年時，他期待國家社會主義能夠為整個生活帶來「精神上的更新」，並能化解社會對立，拯救西方此有於共產主義帶來的危機中；但是到了 1934 年海德格已經察覺自己的政治錯誤，也為之卸下了校長職務。而馬庫色質問他並未公開表示道歉，海德格承認，且他也為此付出極大代價。對海德格來說，納粹黨徒在 1945 年後作的公開道歉，是矛盾與反復的作法，更落實了這些人當初採取的納粹立場純粹是政治投機，然而海德格是出於思想的原因而犯下政治錯誤，對他來說戰後將他與那些投機納粹黨徒混淆，乃是無視於他一切思想的努力：他當初為了「精神的再生」而期待納粹帶領德意志民族，但是在 1934 到 44 年之間的一切思想上的努力，都證明了他對於國家社會主義的直接對抗(GA16: 430-431)。

這樣的說法是不是托詞？當然我們可以批評海德格並未真正反省他對(1933 年時的)希特勒之支持，但是我們不能否認，海德格對於人類命運抱持一致性的態度：人類忘記攸關於自身的本質性的、歷史性的存有，從納粹之暴行就可以看出。而他晚期發展的技術之批判，也把納粹對猶太人的屠殺放在這批判中，可以見出他對於納粹的批判必須放在他的後納粹時代對於人類命運的危機之觀察，也就是說，海德格並未簡單而直接地對於他的政治錯誤表示懺悔，然而在對技術之批判裡，我們見到了海德格如何將納粹放到技術的陣營中，而思考後納粹時期人類的出路，這是一種對人類運命的超克，也是對自身政治思想的超克。

今日再讀海德格的意義，並非為海德格的政治錯行辯解，而是理解海德格做出這種判斷的原因。德國作為一個民族始終是有爭議性的概念，其爭議性引來的政治後果也造成了二十世紀的人類悲劇，因此哈柏馬斯主張德國應該進入後民族認同、後傳統認同的時代，也就是說德國人不再是德意志民族的身份，

而必須以公民的身份對國族認同問題進行批判的反思，並超越其父祖輩所侷限於其中的特定傳統和群體認同，超克傳統的社會期待而朝向普遍性的民主價值。因為大屠殺的事實已經向德國人顯露了，民族主義或者其他形式的特殊主義不只是政治道德的退步，還可能帶來我們無法承受的後果。德國人應藉由納粹事件徹底反省並克服此過去，以塑造一種特殊的歷史視野：以法治和民主之普世原則為中心的後民族認同，來理解德國未來的民主(Habermas 1990: 152)。哈柏馬斯呼籲德國不應發展一種「正常的」民族意識，而應朝普遍主義以對抗法西斯主義，然而這種對於傳統民族主義的簡單倒轉，是否真的能夠抵抗民族主義？從戰後的德國政治史看來，在冷戰時空下的德國一直到統一後的德國，「德意志問題」作為一個民族問題一直都是德國人的焦慮對象，Martin Walser 便稱德國是一個「遲到的民族」，因為德國一直由各種政治的意識形態分裂，其發展為一個民族的機會始終不存在，因此甚至在納粹時期德國也不是一個民族，在各種政治勢力與意識形態的對抗下，當時的德國人其實是想成為一個民族而不可得，Walser 主張德國人應當克服過去，但是他卻不是像哈柏馬斯一樣提出一種後民族想像來克服德國的民族主義過去，而是以另一個民族主義來解決：歐洲化，藉由歐洲這個更大的民族，解決德國在民族主義方面的政治弱點(Walser 1999: 90-112)。另外也有 Karl Heinz Bohrer 這樣的民族主義者，主張真正要對大屠殺負起責任則德國必須先被建立為一個完整的民族，而不是哈柏馬斯說的後民族認同，這個完整的民族才能真正面對德國的罪責，而不是逃避到地方主義中失憶(Bohrer 1992: 60-70)。因此，民族問題，一直沒有在德國的政治辯論中過時。當年海德格選擇的民族共同體道路，其實是很多德國知識份子民族焦慮感下同樣的選擇，而這樣的焦慮感在戰後、統一後，一直都還出現在德國政治思想的問題意識裡。

在這些關於德意志民族的討論中海德格的形象也始終在其中。被視為戰後德國新右派思想之代表的 Botho Strauß，就曾引用海德格來討論人類在科技時代中應以什麼方式存在(Strauß 1999: 66)。因此海德格之著作仍然對於當代政治思考起作用，身處在當代法西斯主義已經由政治型態轉變為更複雜的科技統治型

態，我們不能不讀海德格。德希達斥責那些因為海德格的納粹過去就拒絕海德格思想的人，因為海德格的思想中正蘊藏著能使我們抵抗法西斯主義的資源。

1946年在一篇自白式的〈我的克服〉(Meine Beseitigung)中，海德格寫下他真正要克服的事。他說他人人都覺得奇怪他始終沒有完成『去納粹化』(Entnazifizierung)，那是因為他的去納粹化與那種黨派式的納粹主義無關，他的去納粹化必須在一種對「令人不安、甚至怪異之物」中提出並完成，而他的思想所要對抗的就是歐洲共產科技主義(der europäisch kommunistische Technizismus)與英美的科技統治(Technokratie)(GA16: 421)。海德格提示我們，納粹暴行之由來，乃是與人類誤解技術本質有關，要真正完成去納粹化並不是簡單作一種表態的證明，而是必須去思考人類在技術時代裡在集置中被「促逼」為「持存物」的宿命後果。藉由科技批判，海德格對於科技時代中的人類提出另一種思想與行動的可能性，這也就是本文所提出的從「本有」而來的後主體，因此他在〈我的克服〉的結尾處說明了沉默的必要，強調要維持撤離、而非介入的姿態(GA16: 422)，這種思考呼應了他在觀察現代性帶來的弊端時提出的撤離與放任，也提示我們只有撤回到另一個開端的「此」之存有者，才能跨越科技世界所劃出的疆界。在《明鏡週刊》的訪問中，海德格強調：「我們還沒找到一條能對科技之本質作出回應的道路(GA16: 669)。」如何回應？在一封寫給日本哲學家小島健人(Takehiko Kojima)的信中，海德格反省了近代以來歐洲對世界的主宰，透過現代科技取得全球性的主權，這種科技運用方式不斷逼索著自然，在「毫無限制的科技化時代」裡促成全球「歐洲化」現象，在這種情形下，人類迄今仍未成為自身；而出路何在？海德格直言，出路在於「對擺置之強力控管撤退」，然而這一必要的撤退，又將使我們撤回何處？撤回西方哲學前於科技世界之開端處，因而能與那擺置之強力控管力量對峙，卻又不使自身成為控管之對象。這種撤回使人類得以在「屬於存有」(Zugehörigkeit zum Sein)的狀態下理解存有，因而人類不能再是存有之主人(Herr)，而僅能是存有之牧者(Hirt)(GA11: 155-161)。海德格的思想，正是走在這樣的一條道路上，我們見到了從決斷、共同體到藝術、本有，這些思想道路上的「路標」，都是海德

格為了回應人類如何在這個遺忘存有的時代中生存而發展的思想嘗試。透過這些嘗試，我們見到了當「政治」僅僅成為科學、而不被理解為一種撤出與重構時，所可能產生的極權主義後果，重構政治與倫理關係的必要性就在這裡：海德格的思想必須被調用為抵抗的資源，以超克民族問題帶來的政治災難，並反省二十世紀以來的極權主義之成因與後果。



書目

海德格著作：所引用海德格著作除《存有與時間》外，引用自 Vittorio Klostermann 出版社的海德格全集皆以 GA 加上數字表示，例如 GA5: 2 即表示引自全集第 5 冊第 2 頁。《存有與時間》以 SuZ 表示。

- GA1. Frühe Schriften (1912–1916), ed. F.-W. von Herrmann, 1978
- GA4. Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936–1968), ed. F.W. von Herrmann, 1981
- GA5. Holzwege (1935–1946), ed. F.-W. von Herrmann, 1977
- GA6.2. Nietzsche 11 (1939–1946), ed. B. Schillbach, 1997
- GA7. Vorträge und Aufsätze (1936–1953), ed. F.-W. von Herrmann, 2000
- GA9. Wegmarken (1919–1961), ed. F.-W. von Herrmann, 1976
- GA11. Identität und Differenz (1955–1957)
- GA12. Unterwegs zur Sprache (1950–1959), ed. F.-W. von Herrmann, 1985
- GA13. Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976), ed. H. Heidegger, 1983
- GA14. Zur Sache des Denkens (1962–1964)
- GA16. Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976), ed. H. Heidegger, 2000
- GA29/30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit (Winter semester 1929/30), ed. F.-W. von Herrmann, 1983
- GA34. Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Winter semester 1931/32), ed. H. Mörchen, 1988
- GA36/37. Sein und Wahrheit / 1. Die Grundfrage der Philosophie (Summer semester 1933), 2. Vom Wesen der Wahrheit (Winter semester 1933/34), ed. H. Tietjen, 2001
- GA38. Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Summer semester 1934), ed. G.Seubold, 1998
- GA39. Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" (Winter semester

- 1934/35), ed. S.Ziegler, 1980
- GA40. Einführung in die Metaphysik (Summer semester 1935), ed. P. Jaeger, 1983
- GA54. Parmenides (Winter semester 1942/43), ed. M. S. Frings, 1982, 2nd edn. 1992, XII, 252p.
- GA56/57. Zur Bestimmung der Philosophie. 1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919) / 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Summer semester 1919) / 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Summer semester 1919), ed. B. Heimbüchel, 1987
- GA58. Grundprobleme der Phänomenologie (Winter semester 1919/20), ed. H.-H. Gander, 1992
- GA60. Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Semestre d'hiver 1920/21), ed. M. Jung et T. Regehly / 2. Augustinus und der Neuplatonismus (Summer semester 1921) / 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Prepared notes and introduction to an undelivered course 1918/19), ed. C. Strube, 1995
- GA63. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Summer semester 1923), ed. K. Bröcker-Oltmanns, 1988
- GA64. Der Begriff der Zeit (1924), ed. F.-W. von Herrmann, 2004
- GA65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938), ed. F.-W. von Herrmann, 1989
- GA69. Die Geschichte des Seyns, ed. P. Trawny, 1998
- GA79. Bremer und Freiburger Vorträge, ed. P. Jaeger, 1994
- GA85. Seminar: Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung "Über den Ursprung der Sprache", ed. I. Schüssler, 1999

其他著作

- Agamben, Giorgio (1991). *Language and Death: The Place of Negativity* : University of Minnesota Press
- Agamben, Giorgio (1993). *Infancy and History*. London : Verso
- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* : Stanford University Press

- Agamben, Giorgio(1999). *Se: Hegel's Absolute and Heidegger's Ereignis*. In D. Heller-Roazen (Ed.), *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford : Stanford UP
- Agamben, Giorgio (2004). *The Open: Man and Animal* : Stanford University Press
- Apel, Karl-Otto(2002). *Meaning Constitution and Justification of Validity: Has Heidegger Overcome Transcendental Philosophy by History of Being*. In H. L. Dreyfus & M. Wrathall (Eds.), *Heidegger Reexamined. Vol. 4: Language and the Critique of Subjectivity*. Landon and New York : Routledge
- Bambach, Charles (2005). *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks*. Ithaca : Cornell University Press
- Beistegui, Miguel de (1998). *Heidegger and the Political: Dystopias*. London : Routledge
- Bernasconi, Robert(1999). *The Greatness of the Work of Art*. In J. Risser (Ed.), *Heidegger toward the Turn*. Albany : SUNY Press
- Bohrer, Karl Heinz(1992). *why we are not a nation - and why we should become one*. In H. James & M. Stone (Eds.), *When the Wall came down: Reaction to German Unification*. New York : Routledge
- Bormann, C. v.(1998). *Entscheidung*. In J. Ritter (Ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel : Schwabe
- Bourdieu, Pierre (1991). *The Political Ontology of Martin Heidegger*. Stanford : Stanford University Press
- Breuer, Stefan (1993). *Aanatomie der Konservativen Revolution*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Brockmann, Stephen (2006). *Literature and German Reunification*. Cambridge : Cambridge University Press
- Caputo, John D. (1987). *Radical Hermeneutics*. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press
- Cristin, Renato (1998). *Heidegger and Leibniz: Reason and the Path*. New York : Kluwer Academic
- Critchley, Simon (1999). *Ethics-Poliitics_Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas, & Contemporary French Thought*. London : Verso
- Dallmayr, Fred(2009). *Jacques Derrida's Legacy: Democracy to Come*. In K. C. Baral & R. Radhakrishnan (Eds.), *Theory after Derrida*. New Delhi & London : Routledge

- Derrida, Jacques(1978). Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences. In Writing and Difference. Chicago : University of Chicago Press
- Derrida, Jacques(1995). 〈海德格爾的沉默〉. In G. Neske & E. Kettering (Eds.), 《回答—馬丁·海德格爾說話了》. 南京：江蘇教育出版社
- Dietzsch, Steffen(1984). Nachwort: Die republikanische Vernunft. In S. Dietzsch (Ed.), Immanuel Kant, Die Streit der Fakultäten. Leipzig : Verlag Phillip Reclam jun. Leipzig
- Dilthey, Wilhelm(1990). Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Mensch, der Gesellschaft und dem Staat. In Die Geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte:Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften Bd., 5. Göttingen & Stuggart : Vandenhoeck & Ruprecht/ B.G. Teubner
- Dreyfus, Hubert L.(1993). Heidegger on the connection between nihilism, art, technology, and politics. In C. B. Guignon (Ed.), The Cambridge Companion to Heidegger. New York : Cambridge University Press
- Dreyfus, Hubert L. & Jane Rubin(1991). Appendix: Kierkegaard, Division II, and Later Heidegger. In Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I. Cambridge, Mass. : The MIT Press
- Elias, Nobert (2000). The Civilizing Process. London : Blackwell
- Figal, Günter (1999). Martin Heidegger zur Einführung. Hamburg : Junius Verlag
- Fink, Eugen (1990). Welt und Endlichkeit. Würzburg : Königshausen und Neumann
- Gadamer, Hans-Georg (1990). Wahrheit und Method: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (6th ed.). Tübingen : Mohr
- Gadamer, Hans-Georg(2003). Destruktion und Deconstruction. In C. Norris & D. Roden (Eds.), Jacques Derrida. London : Sage
- Gawoll, H. (1994). Über den Augenblick: auch eine Philosophiegeschichte von Platon bis Heidegger. I: Archiv für Begriffsgeschichte, vol. 37, s. 152-179
- Gerstenberger, Heide (1969). Der revolutionäre Konservatismus: Ein Beitrag zur Analyse des Liberalismus. Berlin : Duncker und Humblot
- Gillespie, M. A. (2000). Martin Heidegger's Aristotelian National Socialism. I: Political Theory, vol. 28, nr. 2, s. 140-166
- Greiffenhagen, M.(1976). Konservativ, Konservatismus. In J. Ritter & K. Gründer (Eds.), Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel und Stuggart : Schwabe

& Co.

- Groh, Ruth (1998). *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt*. Frankfurt am Main : Suhrkamp
- Habermas, Jürgen (1990). *Die nachholende Revolution*. Frankfurt am Main : Suhrkamp
- Habermas, Jürgen (1992a). *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main : Suhrkamp
- Habermas, Jürgen(1992b). *Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective*. In H. L. Dreyfus & H. Hall (Eds.), *Heidegger: A Critical Reader*. Oxford : Blackwell
- Habermas, Jürgen(1993). *Martin Heidegger: on the publication of the lectures of 1935*. In R. Wolin (Ed.), *The Heidegger Controversy: a reader*. Cambridge, Massachusetts : MIT Press
- Habermas, J. & J. McCumber (1989). *Work and Weltanschauung: The Heidegger Controversy from a German Perspective*. I: *Critical Inquiry*, vol. 15, nr. 2, s. 431-456
- Hegel, G. W. F. (1986a). *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main : Suhrkamp
- Hegel, G. W. F. (1986b). *Wissenschaft der Logik II*. Frankfurt am Main : Suhrkamp
- Heidegger, Martin(1963). *Vorwort*. In William J. Richardson's *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague : Martinus Nijhoff
- Heidegger, Martin (1976). *Zur Sache des Denkens* (2nd ed.). Tübingen : Niemeyer
- Heidegger, Martin (1994). *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann
- Heidegger, Martin (1995). *Der Begriff der Zeit*. Tübingen : Niemeyer
- Heidegger, Martin (2005). 《形而上學導論》. 北京 : 商務印書館
- Heidegger, Martin & Elisabeth Blochmann (1990). *Briefwechsel 1918-1969*. Marbach am Neckar : Deutsche Schillerges.
- Heidegger, Martin & Karl Jaspers (1990). *Briefwechsel: 1920-1963*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann
- Herder, Johann Gottfried (1787). *Gott: Einige Gespräch*. Gothe : Karl Wilhelm Ettinger
- Inwood, Michael (1999). *A Heidegger Dictionary*. Oxford : Blackwell

- Jaspers, Karl (1980a). Die Idee der Universität. Berlin : Springer
- Jaspers, Karl (1980b). Was ist Philosophie? Ein Lesebuch. München : Deutscher Taschenbuch Verlag
- Jaspers, Karl (1993). Thesen zur Frage der Hochschulerneuerung (1933). In R. Wisser & L. H. Ehrlich (Eds.), Karl Jaspers. Würzburg : Königshausen & Neumann
- Kant, Immanuel (1984). Der Streit der Fakultäten. Leipzig : Verlag Phillip Reclam jun. Leipzig
- Kayser, Rudolf (1994). Americanism. In A. Kaes, M. Jay, & E. Dimendberg (Eds.), The Weimar Republic Sourcebook. Berkeley : University of California Press
- Kettering, E. (1995). 〈海德格爾與政治—討論的演變過程〉. In G. Neske & E. Kettering (Eds.), 《回答—馬丁·海德格爾說話了》. 南京 : 江蘇教育出版社
- Kluge, Friedrich & Elmar Seebold (2002). Kluge Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache (24th ed.). Berlin/New York : Walter de Gruyter
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1989). Typography: Mimesis, Philosophy, Politics. Cambridge, Mass. : Harvard University Press
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1990). Heidegger, Art and Politics. Oxford : Basil Blackwell
- Lacoue-Labarthe, Phillippe & Jean-Luc Nancy (1997). Opening Address to the Centre for Philosophical Research on the Political. In S. Sparks (Ed.), Retreating the Political. London : Routledge
- Lehmann, Karl (2001). 〈基督教的歷史經驗與早期海德格爾的存在論問題〉. 劉小楓 (Ed.), 《海德格爾與有限性思想》. 北京 : 華夏出版社
- Löwith, Karl (1986). Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Stuttgart : J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung
- Löwith, Karl (1995). Martin Heidegger and European Nihilism. New York : Columbia University Press
- Marchart, O. (1999). Kunst, Raum und Öffentlichkeit(en): Einige grundsätzliche Anmerkungen zum schwierigen Verhältnis von Public Art, Urbanismus und politischer Theorie. URL: <http://eipcp.net/transversal/0102/marchart/de> (Lesedato: 05.10, 2010)
- Marion, Jean-Luc (2001). The Final Appeal of the Subject. In J. D. Caputo (Ed.), The Religious. London : Routledge

- Meier, Heinrich (2002). 《隱匿的對話—施米特與施特勞斯》. 北京：華夏出版社
- Nelson, E. S. (2001). Questioning Practice: Heidegger, Historicity, and the Hermeneutics of Facticity. I: *Philosophy Today*, , nr. 44, s. 150-159
- Oevermann, Ulrich (1986). *Krise und Muße. Struktureigenschaften ästhetischer Erfahrung aus soziologischer Sicht*
- Ott, Hugo (1988). *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main : Campus Verlag
- Paetzold, Heinz (2008). 《符號、文化、城市：文化批評哲學五題》. 成都：四川人民出版社
- Pippin, Robert (1991). *Modernism as a Philosophical Problem*. Cambridge, Mass. : Blackwell
- Plato (2003). 《柏拉圖全集》第二卷. 北京：人民出版社
- Pöggeler, Otto (1984). *Die Frage nach der Kunst*. Freiburg : Karl Alber
- Pöggeler, Otto (1989). *Martin Heidegger's Path of Thinking*. Atlantic Highlands, NJ : Humanities Press International
- Rousseau, Jean-Jacques (1977). *Gesellschaftsvertrag*. Stuggart : Reclam
- Safranski, Rüdiger (1998). *Martin Heidegger: Between Good and Evil*. Cambridge, MA. : Harvard University Press
- Safranski, Rüdiger (1999). 《海德格爾傳》. 北京：商務印書館
- Saner, Hans(1993). Jaspers's "Theses" on the Question of University Rejuvenation (1933): A Critical Comparison with Heidegger's "Rectorial Address". In R. Wisser & L. H. Ehrlich (Eds.), *Karl Jaspers*. Würzburg : Königshausen & Neumann
- Schmitt, Carl (1963). *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corrolarien. Berlin : DUNCKER & HUMBLOT
- Schmitt, Carl (1985a). *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge, Mass. : MIT Press
- Schmitt, Carl (1985b). *Political Theology*. Cambridge, Mass. : MIT Press
- Schmitt, Carl (1996). *The Concept of the Political*. Chicago : The University of Chicago Press

- Schmitt, Carl (2005). 《政治性的概念》. 台北：聯經
- Schürmann, Reiner (1987). Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy. Bloomington : Indiana University Press
- Schwan, Alexander (1989). Politische Philosophie Im Denken Heideggers (2nd ed.). Köln : Westdeutscher Verlag
- Sheehan, T. (1988). Heidegger and the Nazis. I: The New York Review of Books, vol. XXXV, nr. 10, s. 38-47
- Sieferle, Rolf Peter Die konservative Revolution – Fünf biographische Skizzen. Frankfurt : Fischer Taschenbuch Verlag
- Sluga, Hans (1993). Heidegger's crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press
- Sombart, Nicolaus (2004). 《海德堡歲月》. 台北：立緒
- Sontheimer, Kurt(1964). Anti-Democratic Thought in the Weimar Republic. In The Road to dictatorship: Germany 1918-1933. London : O. Wolff
- Spanos, William V. (1993). The End of Education: Toward Posthumanism. Minneapolis : University of Minnesota Press
- Sparks, Simon(1997). Editor's Preface and Introduction. In S. Sparks (Ed.), Retreating the Political. London : Routledge
- Spinoza, Baruch de (1990). Die Ethik. Lateinisch und Deutsch. Stuttgart : Reclam
- Spivak, Gayatri Chakravorty(1997). Translator's Preface. In Of Grammatology. Baltimore and London : The Johns Hopkins UP
- Störig, Hans Joachim (1987). Kleine Weltgeschichte der Philosophie (13th ed.). Frankfurt am Main : Fischer
- Strauß, Botho (1999). Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. München : Hanser
- Strauss, Leo (1965). Natural Right and History. London : The University of Chicago Press
- Strauss, Leo (1983). Studies in Platonic political philosophy. Chicago : The University of Chicago Press
- Strauss, Leo(1989). An Introduction to Heideggerian Existentialism. In The Rebirth of Political Rationalism. Chicago : University of Chicago Press
- Strauss, Leo(2002). 〈德國虛無主義〉. In 《施特勞斯與古典政治哲學》. 上海：

上海三聯書店

Thornhill, Chris (2009). 《德國政治哲學：法的形而上學》. 北京：人民出版社

Trawny, Peter (2003). Martin Heidegger. Frankfurt am Main : Campus Verlag

Tsujimura, K. (1981). Ereignis und Shôki(性起)—Heideggers Denken in der Begegnung mit dem Buddhismus. I: 哲學論叢(Jahrbuch für Philosophie das Tetsugaku-Ronso), vol. 8, s. 67-73

Vallega-Neu, D. (2003). Heidegger's Contribution to Philosophy: An Introduction. Bloomington and Indianapolis : Indiana University Press

van Buren, John (1994). The Young Heidegger. Indianapolis : Indiana University Press

von Herrmann, Friedrich-Wilhelm(1991). Von "Sein und Zeit" zum "Ereignis". In H. Gander (Ed.), Von Heidegger her. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann

von Humboldt, Wilhelm (1841). Gesammelte Werke. 1. Band. Berlin : G. Reimer

von Humboldt, Wilhelm (1846). Gesammelte Werke. 5. Band. Berlin : G. Reimer

von Humboldt, Wilhelm (1852). Gesammelte Werke. 7. Band. Berlin : G. Reimer

Walser, Martin (1999). Deutsche Sorgen. Frankfurt am Main : Suhrkamp

Wisser, Richard(ed). (1970). Heidegger im Gespräch. Freiburg und München : Karl Alber

Wolin, Richard (1990). The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger. New York : Columbia University Press

Wolin, Richard (1993). The Heidegger Controversy: A Critical Reader. Cambridge, Massachusetts : The MIT Press

孫周興 (2009). 《後哲學的哲學問題》. 北京：商務印書館

曾國祥 (2009). 《主體危機與理性批判：自由主義的保守詮釋》. 台北：巨流

汪文聖 (1997). 《胡賽爾與海德格》 (二版 ed.). 台北：遠流

汪文聖 (2002). 〈自我超越與生死問題之間的弔詭性：胡賽爾與海德格對生死問題論述之比較〉. I: 《國立政治大學哲學學報》, , nr. 9, s. 99-130

項退結 (2001). 《海德格》 (2nd ed.). 台北：東大