

國立政治大學哲學系博士論文

指導教授：黃冠閔博士

The logo of National Chengchi University is a circular emblem. It features a central five-petaled flower shape. Inside the flower, the Chinese characters '政大' (Chengchi University) are written in a stylized font. The outer ring of the emblem contains the text '國立政治大學' at the top and 'National Chengchi University' at the bottom.

Nancy 與現代主體形上學之解構

研究生：魏建國

中華民國一百年七月

國立政治大學哲學系

魏建國 所撰之博士學位論文

Nancy 與現代主體形上學之解構

業經本委員會審議通過

論文考試委員會委員

蘇折宇

張國賢

龔卓軍

江文聖

沈若中

指導教授

黃冠閔

系主任

江文聖

中華民國 一 百 年 七 月 廿 一 日

Nancy 與現代主體形上學之解構

摘 要

本論文說明儂希對現代主體形上學的解構，並將之區分為「現代主體的發展與闡述」、「解構的起始-根源條件」、「主體以及共同體的解構」三個主題。在「現代主體的發展與闡述」中，本論文澄清儂希對現代主體的理解：儂希闡述了主體的自我完成，並進一步說明主體觀念在政治上的貫徹執行。儂希根據共同體自我實現來解釋集權主義，以及它在 20 世紀造成的歷史與社會災難。在「解構的起始-根源條件」中，本論文澄清儂希對解構思想的探討。儂希探索了存有的離棄狀態，詳述了存有的有限性與延異。儂希以存有的意義來取代存有的真理，並以存有意義來作為解構的根源。實存與世界奠立在存有意義之中，後者將實存向外暴露以及敞開了世界的開放性。在「主體以及共同體的解構」中，本論文澄清儂希的解構策略與運作。儂希將書寫與自我完成對立起來，藉由書寫來干擾主體自我完成。書寫產生了無作品性，並以無作品性敞開了主體。書寫重複了意義，它讓意義重新開始，並發生成為意義事件。儂希強調共在的重要性，共在分享了存有的虛無，它不是作品，它抵抗著共同體自我實現。共在聚集著無本質的所有實存，它暴露出每個實存的它者性，並構成了它者的共同體。

關鍵詞：儂希、解構、現代主體形上學、存有意義、實存、世界、共在。

Nancy and Deconstruction of Modern Metaphysics of Subject

Absract

This dissertation discusses Nancy's deconstruction of modern metaphysics of subject and divides into three themes which are "development and elaboration of modern subject", "archi-originary condition of deconstruction" and "deconstruction of subject and community". In "development and elaboration of modern subject", dissertation clarifies Nancy's understanding of modern subject: Nancy explicates the self-completion of subject and the political effectuation of the idea of subject. Based on the self-fulfillment of community, Nancy explains totalitarianism that caused historical and social disaster in the 20th century. In "archi-originary condition of deconstruction", dissertation clarifies Nancy's discussion of deconstructive thought. Nancy explores the abandonment of Being and illustrates the finitude and *différance* of Being. Nancy replaces the truth of Being with the sense of Being and designates the sense of Being as the origin of deconstruction. Existence and world grounded in the sense of Being which exposes existence outside and spaces the openness of world. In "deconstruction of subject and community", dissertation clarifies Nancy's strategy and operation of deconstruction. Nancy opposes writing to self-completion and interrupts the self-completion of subject through writing. Writing produces the worklessness that spaces the subject. Writing repeats sense, begins sense anew and happens as the event of sense. Nancy emphasizes the importance of being-with that shares the nothing of Being. Being-with is not a work and resists the self-fulfillment of community. Being-with gathers all existences that are without essence, exposes the otherness of every existence and constitutes the community of others.

Keywords: Jean-Luc Nancy, deconstruction, modern metaphysics of subject, sense of being, existence, world, being-with.

Nancy 與現代主體形上學之解構

目 錄

P.1 導論

- P.1 一、問題意識
- P.4 二、問題陳述：表象、系統與自我生產
- P.14 三、各章概述

P.18 第一章 儂希思想概述與本論文相關主題

- P.18 第一節、儂希生平與重要著作
- P.20 第二節、儂希思想簡介
- P.31 第三節、本論文相關主題

P. 45 第二章 現代主體形上學的開端與建立

- P.45 第一節、思想、表象與再現
- P.51 第二節、表象與主體
- P.55 第三節、我思與我在

P.63 第三章 現代主體的發展與闡述(1)：主體與計劃

- P.63 第一節、意義意志與指意
- P.69 第二節、意義缺席

- P.73 第三節、指意計劃與自我完成
- P.77 第四節、否定的否定
- P.83 第五節、主體的形象

P.90 第四章 現代主體的發展與闡述(2)：共同體的無限自我實現

- P.90 第一節、內在主義
- P.96 第二節、死亡的共同體
- P.103 第三節、死亡作品

P.109 第五章 解構的起始-根源條件(1)：由存有的真理到存有的意義

- P.109 第一節、追憶性思維
- P.113 第二節、聚集性發送
- P.117 第三節、存有的有限性
- P.122 第四節、存有的延異
- P.126 第五節、存有的慷慨
- P.131 第六節、有限思維

P.138 第六章 解構的起始-根源條件(2)：實存與世界

- P.139 第一節、此有的自立
- 一、本真性與非本真性
 - 二、自我佔有的籌劃
- P.147 第二節、存有與實存
- 一、存有的奉獻
 - 二、實存的決定與實存的奉獻
- P.156 第三節、世界的意義

- 一、實存的抵抗
- 二、向世存有

P.164 第七章 主體的解構：書寫與意義

- P.164 第一節、跡、線條與有限呈現
- P.168 第二節、書寫與外刻
- P.172 第三節、外刻與死亡
- P.176 第四節、無作品性與意義

P.182 第八章 共同體的解構：共在、共實存與它者

- P.182 第一節、共在
- P.187 第二節、共實存
- P.190 第三節、共同體與無作品性
- P.195 第四節、它者共同體

P.201 結論

- P.201 一、儂希的貢獻
- P.202 二、研究限制與展望

P.209 附錄：儂希著作年表

P.222 參考書目

本論文引用書名縮寫對照

LA	<i>The Literary Absolute: the Theory of Literature in German Romanticism</i> (與 Lacoue-Labarthe 合著)
NM	<i>The Nazi Myth</i> (與 Lacoue-Labarthe 合著)
IC	<i>The Inoperative Community</i>
BP	<i>The Birth to Presence</i>
EF	<i>The Experience of Freedom</i>
FT	<i>A Finite Thinking</i>
SW	<i>The Sense of the World</i>
GT	<i>The Gravity of Thought</i>
GI	<i>The Ground of the Image</i>
BSP	<i>Being Singular Plural</i>
H	<i>Hegel: The Restlessness of the Negative</i>
CWG	<i>The Creation of the World, or, Globalization</i>

導論

一、問題意識

二十世紀產生了極權主義，極權主義不僅破壞正常的社會規範與政治秩序，還引發了恐怖罪行。然而，極權主義並不是前現代的政治，而是現代的**主體政治**。前現代政治構成爲有機整體，這指的是有著頭的社會身體。頭是具有操縱權威(manipulative authority)的領導者，成員則在領導者的支配下組織成爲社會身體。由於首腦式的領導者高高拔擢在上，因此他的命令只具有外部效力¹，而團體成員對領導者的服從也只是表面順從，並不是真心的內在順從。重要的是，當操縱權威暴力地對待他人或另一個族群時，其真正目的是藉由壓制、排除或甚至消滅後者的異質性，來維持自身團體的完整性與同質性。

但是，極權主義是現代的主體政治：極權主義不再是被動地消除異己，而是爲了要能主動地實現主體自身。極權主義將現代時期所籌劃的理想主體移置在政治領域之中，致力於理想主體的自我實現（不僅是單一主體的個別自我實現，還是所有主體在共同體之中的集體自我實現）。不論是德國的社會國家主義或是

¹ 鄂蘭(Hannah Arendt)認爲極權主義領袖並不是高高在上的首腦式領導者。極權主義領袖與人民之間沒有距離。最重要的是，極權主義領袖的權力來自於人民。鄂蘭認爲「極權主義絕不滿足於用外部手段來統治，即通過國家和一種暴力機器；由於它那奇特的意識形態和它在這種高壓政策中被賦予的角色，極權主義發現了一種從內部控制人和威嚇人的方法。在此意義上，它消除了統治者與被統治者之間的距離，達到一種新的狀態，其中我們所知的權力和權力意志根本不產生作用，或者至多只有次等作用。極權主義領袖實質上不折不扣地體現受他領導的群眾的功能；他不是一個可望全力的個人，對他的臣民不施加暴政和獨斷意志。他只是一個執行者，隨時可以被取代，他依靠的正是他所體現的群眾『意志』，群眾也依靠他。若沒有他，他們就缺少外在的代表，始終是烏合之眾；若無群眾，領袖就成爲無足輕重之人。」請參閱 *The Origins of Totalitarianism*, p. 325.

蘇聯的史達林主義，都各自頒佈他們所認定的人性理想，並致力於歷史性地完成人性理想。對納粹來說，亞利安人是自我創造的超人(super-man)類型。爲了避免超人類型被污染，就必須消滅作爲次人(sub-man)的猶太人。對史達林主義來說，共產主義者必須被改造成爲大寫新人(New Man)。即使會犧牲無辜的人，這也是爲了成就更高級的歷史必然性必須付出的代價。

在此，我們突顯當代法國解構主義者儂希(Jean-Luc Nancy)的重要性。儂希不認爲極權主義是現代主體邏輯誤入歧途的悖謬發展。他特別標誌出極權主義主體獲取權力的真正基礎：現代主體的無限自我完成。騰尼斯(Ferdinand Tönnies)建立了社會(*Gesellschaft/society*)與共同體(*Gemeinschaft/community*)的著名區分：社會指的是非個人化的、刻板的和機械的生活組織；共同體則代表直接的、有機的和自然的整體連結。現代社會不滿足機械組織和僵化安排，它渴求共同體，並致力克服自己的異化狀態。然而，對共同體的渴望並沒有克服異化狀態，這種渴望變爲極權主義的溫床。極權主義以毀滅意志摧毀所有一切既定的規範與權力，迫使個體放棄舒適、和平與穩定的平常生活，要求個體犧牲自己的利益，並將他自身貢獻給一種超乎時間和空間的最高生活，並據此塑造有機的集體社會。對儂希來說，極權主義不是在一黨及其元首的全面控制下形成的封閉政治，它乃是爲了全面實現理想人性所執行的政治實踐。

現代主體摧毀既定的(the given)事實性與自然性，並致力於否定的勞動(the work of negative)。在否定的勞動中，否定性起著作用。主體將被否定者保存在它的理想層次。主體除了否定外在於他的自然，主體還否定他自己的自然存在。爲了實現人性的理想本質，所有存在的個體都必須被否定。共同體的每個成員都要進入主體化過程，就連極權主義主體本人也要被否定：極權主義主體與其他成員一起進入主體化過程。每個成員都被否定，被否定者被中介在共同體之中。共同體融合了所有被否定者，在共通融合之中，共同體變爲主體。人的理想本質得到了政治實現，這同時也彰顯出現代美學的絕對生產力。儂希以絕對能產的藝

術來確立人之本質的政治實現。他認為現代主體的無限自我完成既是集體的政治現象，同時也是自我創造的絕對能產活動。整個共同體無限化它自身。共同體生產與創造出它自身的理想本質。

筆者認為，在對現代主體形上學的解構中，儂希具有特殊的貢獻，他的重要之處便是以這個無限化自身的現代主體來作為要被解構的對象。在此，本文先簡要說明儂希與另一位解構健將拉古拉巴(Philippe Lacoue-labarthe)的共同成就。

儂希與拉古拉巴共同說明了主體的無限自我實現。在《文學的絕對：在德國浪漫主義中的文學理論》(*The Literary Absolute: the Theory of Literature in German Romanticism*)中，他們突顯出詩的絕對能產性，並將之關聯於主體實現自身的絕對過程。為了達到理想的自我意識，現代主體必須執行自我生產(auto-production)。在《納粹的神話》(*The Nazi Myth*)中，他們說明了極權主義的意識形態。極權主義的意識形態是主體的意識形態，這指的是主體觀念的邏輯(logic of idea of subject)。在主體意識形態的主導下，極權主義致力達成主體觀念的總體自我實現。在《文字的標題：拉岡的閱讀》(*The Title of the Letter: A Reading of Lacan*)中，他們在激進的系統思維中探討了主體與系統之間的終極嵌合，認為主體不再佔據系統的中心，而是必須通過他的內部分裂而再嵌合於自身的自我同一性。在《政治的隱逝》(*Retreating the Political*)中，他們由對政治的哲學追問開始，逐漸深入哲學與政治之間的最內在關係，並探討了哲學作為政治的實現。

然而，針對現代主體哲學所導致的歷史與社會災難，只有儂希持續將災難的原因歸諸於主體的無限自我實現，拉古拉巴對此保持存疑²。筆者在「現代主體的發展與闡述」這個主題中，澄清了儂希如何解說主體的無限自我實現，以及

² 在針對納粹德國為何滅絕猶太人的解釋中，拉古拉巴質疑儂希所提出的內在主義(immaneticism)。拉古拉巴反駁納粹是為了建立內在主義與實現自我生產才滅絕猶太人。拉古拉巴認為滅絕猶太人的原因是，猶太人並不具有主體一致性，欠缺自身專屬性。猶太人干擾著內外區分，被視為是地誌學的怪物性(topological monstrosity)。猶太人的無專屬性糾纏著納粹德國，不斷為納粹德國提醒著它自身的原初欠缺。納粹害怕這個地誌學怪物引發出它自身的構成失落。滅絕猶太人不是為了實現內在主義，而是為了消滅地誌學的怪物性、是為了抹逝猶太人這個非同一般的可怕分身。請參閱 *Heidegger, Art and Politics*, P. 75。

如何透過自我完成的現代主體形上學，來解讀我們的現代世界。筆者在「主體以及共同體的解構」這個主題中，將澄清農希針對自我完成的主體所發展的解構策略。在下一節中，筆者則聚焦在農希與拉古拉巴兩位作者對現代主體所提出的共同解說。

二、問題陳述：表象、系統與自我生產

(一)表象與系統：海德格的討論

海德格(Martin Heidegger)認為，現代的本質在於人通過向自身解放自己來擺脫中世紀的束縛。³最重要的是，現代之人不只是藉由擺脫過往束縛來解放自己，更是在他自身的轉變中才得以解放自己。在現代的解放過程中，人重新佔據著「托體」(*subiectum*)⁴的位置，並將自身的本質轉化為「主體」(*subject*)。在前現代的意涵中，托體或是「基底」(*hypokeimenon*)並不關聯於人，而是作為眼前在場者的基礎。然而，解放自身的現代人卻必須佔有基底或是托體，並重新賦予其現代意涵。現代人不再接受那迎面遞送給他的在場者，不再接受那奠立於自身之中的在場者。現代主體預先集中於自身，將對立之物帶到自身面前。當現代主體面對著由他所構成的客觀化對象，全面地規定著存有者的被構成狀態之際，他也將自身解放為存有者整體的關係中心。在表象(*das Vorstellung/representation*)一詞中，海德格探討了主體施加於在場者之上的客觀化活動。現代主體是執行擺置或設置活動的表象主體，表象主體將在場者擺置在他自身之前，擺置成為那相對於他的

³ *Off the Beaten Track*, p. 66.

⁴ *Off the Beaten Track*, p. 66.

對立對象。表象活動是向前設置的客觀化活動。爲了他自身並且向著他自身，表象主體向前設置出那被表象的對象。通過將基底或是托體吸收到他自身之中，主體不僅向前設置著對象，主體還是他自身之表象活動的根據。⁵作爲他自身的根據，表象主體是他自身之實體充實性，並保持於自我一致的自我在場之中。表象主體將他自身奠立爲存有者整體的關係中心，並據此建立起了**世界圖像的時代**。世界圖像並不是一幅關於世界的圖像。海德格認爲世界圖像指的是世界**作為**圖像，是「世界變成對象」(World becomes object.)⁶。世界圖像的時代是世界成爲圖像的現代主體紀元。不只是此有式或非此有式的存有者必須變成表象，更重要的是，世界必須獲得表象與向前設置。

然而，現代的主體形上學並不侷限於主體自身的實體基底，它不只是表象主體的形上學。在基底與根據之外，海德格還針對現代時期所發展的系統思維，來進一步探索現代主體自我深化。現代主體不只置身於系統的中心，他還深化自身所代表的中心，並將自身帶入自身的本質轉化。系統(system)代表著知識的結合。然而，系統的結合不是對知識的外在支配與安排，而是奠立著知識整體的「內在嵌合」(inner jointure)⁷。系統不僅是以人爲中心或原點才獲得嵌合，系統還必須深化這個中心或原點，伴隨人自身的本質轉化來達到內部嵌合。據此，海德格特別區分出「理性的數學系統」(mathematical system of reason)與「理性的絕對系統」(absolute system of reason)⁸。首先，以數學知識爲典範，理性的數學系統要求將知識整體奠立於自我源起的基礎之上。自我源起的基礎乃是在一切所知當中對自身保持確定的能知。自我源起的基礎就是笛卡爾的我思。理性數學系統

⁵ 「對象化在表象之際把對象投送給我思。在這種投送中，自我表明自身爲它自己行爲的根據、爲表象著的投送(vor-stellenden Zu-stellen)的根據，即表明自身爲一般主體(subiectum)。」，請參閱 *Off the Beaten Track*, p. 191. 「人成了一般主體(subiectum)。」，請參閱 'The Age of the World Picture,' in *Off the Beaten Track*, p. 84. 本文將作爲現前在場者的 *Subjectum* 譯爲托體，將作爲表象主體的 *Subjectum* 譯爲一般主體。在現代時期，人執行表象活動而成爲主體。海德格以一般主體來命名這個現代主體，並探討了一般主體作爲基礎與一般主體作爲自我設置的雙重功能。本文將在第二章澄清一般主體的雙重功能。

⁶ *Off the Beaten Track*, p. 191.

⁷ *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, p. 28.

⁸ *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, p. 47.

奠立在笛卡爾式我思之上，即奠立在主體內在的實體基底之上。然而，以我思來充當系統的實質中心，憑藉我思來嵌合一切的系統，還不是系統自身的純粹內在嵌合。我思的實體性基底無法再嵌合於系統，而形成了系統內的剩餘或殘留。⁹相較於絕對系統，數學系統只能是有限與部份的。

其次，理性的絕對系統則是致力於達到絕對知識。海德格將理性的絕對系統與後康德的年輕德國觀念論者聯繫起來。這既意味德國觀念論只有在絕對系統中才建立自身，這同時也意味理性系統被年輕觀念論者提升為絕對系統。絕對系統絕對地奠立自身；無條件的絕對系統必須克服主客對立；絕對系統根據自身，而奠立於「絕對自我意識」(absolute self-consciousness)¹⁰。在謝林(F. W. J. Schelling)的自由系統(system of freedom)中，海德格陳述了絕對系統的絕對知識。自由的系統以上帝為統轄觀念(祂的觀念統轄著世界觀念與人的觀念)。上帝是絕對者，既是開創的絕對者，**同時**也是回歸的絕對者。據此，早先奠立著數學系統的**我思**，現在則是要讓位給那奠立著絕對系統的**絕對者**。只有絕對者的復歸才帶來了系統的絕對嵌合。¹¹在絕對嵌合中，顯示自身的絕對者認識了自身。絕對系統實現為

⁹ 我思還無法認識到絕對知識。方法的懷疑停滯於作為我思的基底。我思還未通過「徹底的懷疑主義」(the thoroughgoing skepticism)。我思是赤裸的自我(barren ego)，只算是自然意識。它覺察到在自身之中的不安或動盪(restlessness)，並感知著「暴力的感受」(feeling of violence)。請參閱 *Off the Beaten Track*, p. 114 以及 p. 122。但是，赤裸自我始終抑制著不安與暴力感受，不願經歷自然意識的死亡。它避免被暴力給撕裂，拒絕在動盪中出離自身。將自身由所知事物中**分離**出來，我思不再只是對所知的意識，而是能夠認識自身的悟性自我意識。不過，只要我思並未在撕裂之中出離自身，我思就仍然是以自身為所知而**束縛**於自身。悟性自我意識只是相對知識，是相對的自我意識。

¹⁰ *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, p. 48.

¹¹ 海德格認為理性的絕對系統吸收了康德賦與給理性的創造能力。理性之絕對系統的貢獻在於，它將理性的創造能力吸收到理性的數學系統之中，並嘗試全面地實現之。在理性的絕對系統中，海德格分析了謝林所提出的「智性直觀」(intellectual intuition)，請參閱 *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, pp. 42-48。海德格認為謝林提出智性直觀是為實現無限知識。然而，智性直觀必須是絕對者的智性直觀。只有絕對者的智性直觀才能完成無限知識，並避免無限知識變成在時間歷程中不斷累積卻又不可完成的無止境認識。絕對者之所以是絕對的是因為它不關聯於另一個。絕對者是絕對的無關聯。然而，絕對者並不是游離於一切事物之外的偉大存有者。認識絕對者的智性直觀並不是對於某物的客觀認識。認識絕對者的智性直觀並不取決於認知主體的認識活動。為了在理性的絕對系統中來實現無限知識，我們就必須超出主客對立並致力於達成主客同一。在絕對者的智性直觀中，主客同一指的是絕對者既是認識者，絕對者也是被認識者。據此，系統的嵌合取決於絕對者的復歸與顯示。絕對系統的完成則是在絕對者的自行顯現之中，絕對者對他自身的自我認識。在理性的絕對系統中，海德格透過絕對者的湧現與再湧現中而

「自我認識的嵌合」(self knowing jointure)¹²。

在數學系統到絕對系統的發展中，海德格精確地掌握到現代主體超出自身實體基底的衝動，不過，關於現代主體如何實現理想的自我意識卻仍然需要不同的解讀。筆者認為這正是儂希與拉古拉巴這兩位解構主義者的重要之處。現代主體不只是表象主體，不過，他們兩位認為現代主體卻無須被奠立於絕對者之中，而是能夠進行自我奠立的絕對主體。據此，對現代主體形上學的解構既不是要鑿空主體的實體基底（他自行超出自身），也不是要將主體投入深淵¹³（深淵仍然具有實體性與內在性），而是要抵抗與干擾他的自我奠立。

在海德格分析的「系統意志」(will to system)¹⁴中，儂希與拉古拉巴發現並確立了主體的自我奠立。作為系統意志，意志「**欲求掌控存有之嵌合，並自由地形塑與認識它**」(will to take charge of Being in its jointure, freely shaping and knowing it)¹⁵。在數學系統與絕對系統之間，系統意志標致出通達理想自我意識的全新路徑。系統意志超出以我思為基底的數學系統。不過，系統意志卻不必開放向絕對者。有別於絕對者為系統所帶來的絕對嵌合，系統意志代表著主體的自我嵌合。主體欲求著自我關聯、欲求著與他自己結合在一起。系統意志致力達成嵌合的自我同一性(the self-identity of the articulation)¹⁶。自我認識的嵌合不是絕對

描繪了系統的終極嵌合。首先，絕對者由自身湧現。在其生成運動中，絕對者變化而為存在者的全體事物。重要的是，絕對者生成變化為人。其次，雖然在人的自我中心之中絕對者還無法認識自身，然而，絕對者卻仍然可能再湧現於最黑暗與最內在的自我中心之中。絕對者不只是進入生成與變化，絕對者還必須變成專屬與回歸自身。最終，絕對者將其自身揭示於人之中，並在自行揭示之中看見自身。

¹² Schelling's *Treatise on the Essence of Human Freedom*, p. 91.

¹³ 深淵不必然是無根據(groundless)。深淵(abys)可以為主體帶來「暈眩的根據」(vertiginous ground)，請參閱 *EF*, p. 55。無根據的深淵沒有實體性與內在性，而是由虛無而來，是在虛無之中的世界敞開。

¹⁴ Schelling's *Treatise on the Essence of Human Freedom* p. 32

¹⁵ Schelling's *Treatise on the Essence of Human Freedom* p. 32.

¹⁶ 「任何系統因此都是論述的『嵌合』的確定自我同一性的系統（在希臘即是**組合的位置**）：它是**邏輯的『始基』(archê)**與『目的』(telos)。」，請參閱 *The Title of the Letter: A Reading of Lacan*, p.106。論述(discourse)尚未窮盡系統，論述的封閉還不是系統的自我封閉。指意主體位於論述的中心，構作論述並將論述限定為封閉秩序。系統不只是論述，更是論述的激進化。在激進化過程中，論述的中心要被移除，指意主體會被掏空，而封閉秩序則會因為中心的空洞而被結合於自我封閉秩序。在自我封閉秩序中，邏輯的始基(archê)與邏輯的目的(telos)、考古學與目的論相互結合在

者的自我認識，而是主體自我認識：自我認識的嵌合是主體與自己相嵌合的自我認識。

在系統意志的驅動下，主體嵌合於他自己的理想本質。農希與拉古拉巴區分出植根於絕對者之「絕對者的系統觀視」(the systematic vision of the absolute)，以及那從未存在卻必須獲得最終完成之「系統的絕對觀視」(the absolute vision of the system)。¹⁷系統的絕對觀視毋須設定絕對者的原初在場。系統不再是對絕對者的闡述，系統的完成也不會是絕對者對表象主體的絕對化。藉由系統的絕對觀視，我們不僅得以擺脫前現代形上學之負擔，我們還能通過自我深化的主體重新理解**絕對**的意義。絕對一詞指的既是「絕對無關聯性」(absolute relationlessness)¹⁸，絕對一詞指的還是無束縛地「消融」(absolved)¹⁹。在系統的絕對觀視中，系統是絕對的，系統的完成取決於主體自身的絕對化。絕對化自身的主體不只是無關聯於另一個，還必須無關聯於自身做為另一個。因為無關聯於另一個，主體處於分離(detachment)；因為無關聯於自身作為另一個，主體進入自身的消融(absolution)。在分離中並消融自身，主體絕對化自身，並再嵌合於自身的絕對本質。在他的絕對本質中，主體實現了「消融的絕對知識」(absolved absolute knowledge)²⁰。

藉由系統意志與系統的絕對觀視，本文勾勒出現代主體重新奠立自身的獨特任務。在下一節中，筆者會展示農希與拉古拉巴對〈德國觀念論最早期系統計畫〉(‘Earliest System-Programme of German Idealism’)的分析成果。在此，筆者先標誌出這兩位作者所理解的現代主體處境。

農希與拉古拉巴以**上帝之死**來界定歷史上的現代時期，並認為**主體的絕對**

一起。

¹⁷ LA, p. 80.

¹⁸ Hegel's *Phenomenology of spirit*, p. 43.

¹⁹ Hegel's *Phenomenology of spirit*, p. 15.

²⁰ Hegel's *Phenomenology of spirit*, p. 16.

性與無限性是主體為現代時期所提供的絕對基礎²¹。雖然不再訴諸於絕對者的原初自我在場，世界卻不會就此陷入支離破碎。置身在上帝之死的虛無中，現代主體不僅要讓混沌獲得嵌合、讓紊亂獲得秩序，現代主體還必須通過自我奠立來重建現代的絕對基礎。為了確證他自身的權力來源，現代主體必須能夠將他自身再嵌合於系統之中。為了將一切都奠立於自身，現代主體必須能夠將自身奠立於自身。²²通過主體的自我深化，嵌合著知識整體的系統絕對地發展為嵌合的自我同一性，或是自我嵌合的同一性。主體不是分離在所知之外，而對事物進行綜合的表象主體，主體還經歷了自身的消融。消融的主體再嵌合於自身的絕對本質，並實現絕對的自我意識。

(二)絕對能產的主體：儂希與拉古拉巴的解說

主體置身在混沌之中，他不只是綜合著雜多與表象出客觀秩序，主體還絕對化自身。主體通過絕對的消融而達到自我關聯。儂希與拉古拉巴將這樣的自我關聯稱為「系統-主體」(System-Subject)²³。系統不是奠立在實體式基底之上，而是運作在主體的自我消融之中。系統毫無保留地嵌合於系統自身。在系統-主體

²¹ 拉古拉巴認為上帝之死帶來虛無主義，而虛無主義則完成於奧茲維茲(Auschwitz)集中營。拉古拉巴認為在奧茲維茲中發生的不是燻祭(Holocaust)，而是虛無主義的完成，請參閱 *Heidegger, Art and Politics*, p. 37. 在完成的虛無主義中，主體呈現於自身的無限性與絕對性。在上帝之死中，儂希認為不再有絕對者的自我回歸，不再有辯證的揚棄(dialectical sublation)。不過，這不會造成主體性的徹底崩潰。雖然沒有絕對者對人的揚棄，儂希認為主體卻能夠自行揚棄他自己的無限規定。在無限的自我完成中，主體實現了他自身的絕對性。

²² 表象主體不只向前設置對象，表象主體當然能夠表象他自身。作為他自身之實體基底，主體能夠向著他自身的實體基底而表象出他自身。主體之自我表象不是主觀的表象，而是向前設置客觀化的自我表象。請參閱 *Nietzsche Vol. 4: Nihilism*, pp. 102-110。然而，為了保障自我表象的可能性，實體基底本身卻不能被表象，實體基底必須被不斷推遲與延後。表象主體只能在非實質的自我表象中獲致有限的自我認識。雖然主體已然藉由表象活動而執行了對客觀世界的勞動與改造，雖然主體已然向他自身而向前設置具有秩序之可見世界，然而，主體還沒有為他自身帶來本質性變化。主體必須不再置身事外，不再拔擢於一切之上，不再將他自身隱藏支配的隱匿中心之內。迄今為止，在他所造就之可見世界中，主體只是一幅黑色半面的側影。作為可見世界之理想性的主體，他尚未勾勒出他自身的清晰面貌。為了完成理想的自我認識，主體必須讓他自身的理想性成為可視見的。與藝術作品相似，人也必須獲得造型。他必須形塑自身，將他自身「置入型式」(putting-into-form)，請參閱 *LA*, p. 80。

²³ *LA*, p. 34.

中，系統的自我嵌合同時也就是主體的終極自我關聯，是主體的終極自我等同。系統-主體指的是「自我嵌合的自律」(autonomy of the self-jointure)²⁴。儂希與拉古拉巴認為，對現代主體的解構必須是對絕對主體的解構。然而，對絕對主體的解構並不**直接**表現為對系統-主體的干擾。系統-主體還只是關於絕對主體的一個抽象表達，它仍然是有待實現的計畫或任務。作為主體的極限自我關聯，自我嵌合必須獲得實質完成，並最終被呈現出來。自我深化的主體不再是表象主體，而表象活動亦無法向前設置主體的自我同一性。那麼問題在於，讓主體等同於自身的理想本質應該具有什麼型態？絕對化自身的主體是變成專屬(becoming-proper)的主體，這個專屬是如何呈現自身？自我奠立的主體又該透過什麼形式來認識他自身的絕對性與無限性？

在《文學的絕對：在德國浪漫主義中的文學理論》一書中，儂希與拉古拉巴重新閱讀〈德國觀念論最早期系統計畫〉，發現了解答上述問題的重要啟發。兩位作者認為系統計畫中有一個重要命題，系統計畫以它作為軸心而展開自身。這個命題指出「精神哲學是審美哲學」(the philosophy of the Spirit is an aesthetical philosophy)²⁵。首先，兩位作者並不將精神等同於有機體。在有機整體的規定下，系統只能成為活的系統(living system)，它還不是系統-主體。事實上，有機統一體預設了原初「工具」(organon)²⁶，而系統-主體則無須預設工具。只有在系統-主體的理想向度中，精神哲學才真正獲得規定，並發展成為主體哲學。精神哲學是主體之理想性與絕對性的哲學。其次，理想與絕對的主體哲學必須是審美哲學。審美哲學植根於優美(the beauty)的觀念。審美哲學以美的觀念來吸收區分與差異。事實上，美的觀念不只統合一切，美的觀念還構成了觀念的觀念。如果某物的觀念指的是某物在其理想性之中的呈現，那麼美的觀念則是「呈現的『可呈

²⁴ LA, p. 46.

²⁵ LA, p. 34.

²⁶ LA, p. 35.

現性』」（“presentability” of presentation）²⁷。透過美的可呈現性，審美哲學不只揭示出所呈現的內容，審美哲學更要揭示出呈現的形式。呈現的形式即是作品。獲得呈現的事物不只是呈現為作品中的內容，獲得呈現的事物還呈現作為這個作品。只有作為作品，所呈現的事物才首次出現。在審美哲學中，主體的觀念被包含在美的觀念之中。主體的理想性必須獲得呈現，並且必須呈現**作為**作品。主體必須實現自身的絕對性，並且必須實現成為作品。

儂希與拉古拉巴認為〈德國觀念論最早期系統計畫〉規定了現代主體的理想自我認識。系統並不預先存在，現代人尚未達到他的本質理想性。為了完成人之本質，系統是人所必須自行承擔的任務。現代主體深化自身，讓系統存在而為系統-主體。精神哲學是審美哲學，也就是說，系統-主體是審美哲學。自我嵌合的自律必須獲得呈現，並且必須呈現成為作品。完成的作品呈現出主體自我同一性：主體將他自己實現作為自己的作品，並在他自己的作品中自行關聯於他自己。亦即，系統-主體最終將完成為「作品-主體」（work-subject）²⁸。這就是以施萊格爾(Schlegel, F.)為首的耶拿浪漫主義(Jena romanticism)所具有的重要之處²⁹。思辨觀念論構劃著主體的理想自我意識，而耶拿浪漫主義則是使之獲得具體

²⁷ LA, p. 35.

²⁸ LA, p. 55.

²⁹ 根據他們對耶拿浪漫主義（即早期德國浪漫主義）的分析，儂希與拉古拉巴將耶拿浪漫主義區分兩大類型。首先是以謝林為代表的哲學浪漫主義。謝林視工具(organon)是自我產生的(self-engendering)，並將此原初工具引入詩的領域。自我產生的原初工具創生了自然，將自然創生為自然詩，並預示了無限詩(the infinite poem)的到來。無限詩隱藏在精神的最深處，它必須獲得呈現。謝林認為呈現自身的無限詩必然是自我完成的思辯詩，而在自我完成的思辯詩，哲學才獲得了真實的無限實現。請參閱 LA, p. 79。謝林認為精神是在藝術之中而不是在哲學之中才回歸自身。在表面上這似乎有別於黑格爾(Hegel, G. W. F.)透過自我思維的概念對藝術所採行的哲學揚棄。然而，作為理想作品的無限詩，其形式卻仍然會被自我顯現的無限者否定。這意味著在形式與精神的融合中，無限詩注定會消亡。除了哲學浪漫主義之外，耶拿浪漫主義之中還有以施萊格爾(Schlegel, F.)為首的另一股潮流。在古今之爭中，為了打造現代詩的全新王國，施萊格爾認為必須重建詩之生產的內在可能性。詩不只要呈現出所生產的詩作，詩更應該呈現出詩作的能產要素。詩必須是生產。為了突顯詩的能產性，我們必須將詩解放出來，將詩的作品由對工具的依附狀態中解放出來。若要突顯詩的能產性，我們不得不接受工具的原初失落。不再有（不再需要、也從未有）自我產生的工具來支撐詩的生產。雖然詩的創作會陷入它自身的紊亂與未完成，然而，詩自身的混沌狀態正好增強了對詩之能產性的絕對要求。透過機趣(Witz)，施萊格爾讓混沌的現代詩進入絕對能產狀態。在作品的未完成性中，爆發的機趣帶來了作品的絕對不可完成性。這不是無限者對有限形式的壓制，不是原初臨在對作品的否定。這是在作品中對無限性的呈現，這是

實現。詩(poetry)是「生產」(poiesis)³⁰。在詩所生產的作品中，耶拿浪漫主義致力於實現理想自我意識，並讓主體在作品中認識自身的絕對性。在作品中實現主體的本質，並藉由生產作品而生產出絕對主體，耶拿浪漫主義激發出詩的**無限生產**。儂希與拉古拉巴將詩的無限生產稱為「自我生產」(auto-poiesis)³¹。

詩的生產並不是詩人對詩的造型，詩人的賦形活動是他的主觀表達，它讓詩受制於詩人的感傷內在性(sentimental interiority)。然而，詩的生產必須是無限生產，詩的理想不是為了生產出自我包含的獨立作品，更要在所生產出的作品中生產出主體自身。為了實現絕對與無限的現代主體，詩人必須放棄他的主觀表達，並藉由絕對能產的詩來生產出主體的本質理想性³²。主體在所生產出的本質理想性之中才等同於自身。詩的絕對能產同時也是主體的自我生產(self-production)。根據自我生產，我們才掌握到現代主體自我奠立的全貌。在絕對者失落的虛無背景中，現代主體不僅要讓紊亂獲得秩序，現代主體還必須成為真正的絕對主體。現代主體的理想是成為系統-主體，在系統-主體的引導下，主體消融他自身的實體基底，並極限地關聯於自身。更重要的是，主體必須自行實現嵌合的自我同一性，他必須生產出他的本質，並將他的本質生產而為作品。主體要以完成的作品來呈現他的理想本質。據此，**絕對化自身的主體是絕對能產的主體，是自我生產的主體。**

為了呈現出主體的理想本質，作品勢必要隨之改變。這不只改變作品的作品狀態，這還會解除作品的作品性。作品的有限形式無法承擔主體的無限性。作

讓作品自身等同於所呈現的絕對性。在作品的絕對未完成性中，機趣將詩的生產提升為絕對能產。作品的消亡是無限性的呈現，是詩的絕對生產。機趣代表著絕對知識的另一種完成。絕對知識不是絕對者的自我認識，而是絕對能產的主體（以藝術家或詩人為代表）在所生產的產物中所獲得的自我認識。在無限性的呈現中，絕對能產的主體看見並認識到他自身的無限性。

³⁰ LA, pp. 11-12.

³¹ LA, p. 68.

³² 詩人不只是藝術家，而是作為現代主體的典範。詩人不是為了拔擢他的藝術家身分，才激發出詩的無限生產。詩人以自身作為例子，而例示出主體的自我生產。詩人是（大寫）主體本身。詩人是主體的絕對例示，是主體的絕對形象。詩人是人性的教育者。藉由自我生產，詩人讓整個人類進入了審美教化。請參閱 LA, p. 70。在審美教化的過程中，詩人是第一個自我生產的主體。以詩人為例，所有人都必須模仿與重複自我生產。在現代時期，每一個人（不論是通過他人或是通過自身）都必須實現而為無限主體。

品必須被摧毀。摧毀作品不是要將作品投入無作品的灰燼，相反地，摧毀作品是爲了直接呈現出主體的無限性。在作品的破壞中，主體勾勒出他的自我同一性。「斷片」(fragment)³³引發了作品的無盡消亡。在界限(limit)的限定中，作品具有有限形式，只有表達內在思維的作者式主體，才會決定作品的界限。然而，斷片摧毀作品的有限形式。斷片將界限予以斷片化，讓作品消亡於絕對無完成性。實際上，斷片取消的是作者式主體以及他的專橫決定。據此，斷片符合了系統-主體的絕對要求，構成爲自我深化主體的極致運作。斷片規畫了極限的自我封閉，將界限斷片化，並讓主體碰觸到最外在邊界³⁴。斷片讓主體在極限邊界上關聯於他自己，並呈現出主體的無限性與絕對性。

只有通過斷片，主體才有可能達到自我嵌合的自律。在斷片化運作中，主體消融他自身：粉碎的內在邊界被延伸到外在邊界，破裂的封閉被擴張爲無限的自我封閉。這是「絕對的斷片消融」(absolute fragmentary absolution)³⁵。斷片生產出「大寫作品」(Work)³⁶。自我消融的主體將自己等同於大寫作品。大作絕對地呈現出主體，它是主體的無限形式。主體在大作之中認識他自己。系統-主體是作品-主體。通過自我生產，作品-主體成爲大作-主體，成爲「大作-自我知識」(Work-self-knowledge)³⁷。在自我一致的大作-主體中，人是那個能創造自身的作品，而作品則是變成爲人。主體變成了大作，而大作則是自我生產的絕對產物。

主體不僅能夠覺察他內在的無限性，他還必須呈現他自身的無限性。在作品的徹底消亡中，大作呈現出主體的無限性。大作-主體具有揚棄

³³ LA, p. 47.

³⁴ 主體性的圖示掌控著界限的分析。請參閱 *Retreating the Political*, p. 116。這意味界限不只構成封閉，界限還進一步構成了自我封閉。假定界限是不可分割的(indivisible)的同質界限，界限也不只是用來界定著有限性或內在性。在不可分割的同質界限上，仍然可區分出界限的內在邊界與外在邊界。請參閱 *EF*, p. 48。據此，主體掌控界限不是爲了將自身封閉於內在性，而是要超出界限的內在邊界，並爲他自身帶來必要的自我擴張。超出內在邊界並延伸到外在邊界，主體超出有限封閉而進入無限自我封閉。

³⁵ LA, p. 56.

³⁶ LA, p. 47.

³⁷ LA, p. 55.

(*Aufhebung*/sublation)³⁸的結構。不過，這並不是思辨式揚棄，而是審美式揚棄。思辨式揚棄是哲學對藝術的揚棄。思辨式揚棄源自於自我產生(*self engendering*)的無限精神。在精神的自行顯現中，作品的有限形式被分解，形象則是得到了「變形」(*transfiguration*)³⁹。然而，斷片不是由無限者引發。斷片不是無限者在有限形象之中的變形。斷片呈現的是主體的無限性與絕對性。在斷片中，不再是哲學揚棄了藝術，而是藝術揚棄了哲學。⁴⁰審美式揚棄以絕對的自我生產來取代自我產生的無限者。在審美式揚棄中，主體揚棄他自身的無限規定。通過徹底摧毀作品，主體毫無保留地否定自身，並將自身保存為大作。在審美式揚棄中，否定不是絕對者的回歸，而是主體與自身的絕對分離。主體脫離、否定自身，並將自身保存在大作之中。大作展示出主體的理想本質，它實現了主體的自我關聯，並帶來主體的無限自我完成。

三、各章概述

前面的導論鋪陳了問題意識，並介紹農希與拉古拉巴對現代主體的說明：現代主體是自我生產(*auto-production*)的主體。主體的理想是自我嵌合的自律。主

³⁸ 揚棄(*Aufhebung*/sublation)是德國思辨哲學或觀念論的基本語詞。揚棄具有雙重面向：否定(壓制)與將之保存在另一個層次上。請參閱 *The Title of the Letter: A Reading of Lacan*, p. xxviii-xxix。對思辨哲學來說，揚棄從屬於無限精神，是無限精神回歸自身的運動。在無限者的揚棄中，有限者被否定，而無限者則是能夠再內在化並據此保存自身。只有在哲學或科學之中，無限者才理想地呈現自身與認識自身。哲學是思維自身的無質料與非感性的呈現。由藝術到哲學的思辨發展便是：有限形象被揚棄於思維自身的純粹形式，質料與感性呈現被內在化於無質料與非感性呈現。在哲學之中，思維等同於自身並思維自身。認識自身絕對性的思維經歷了同質化的自我差異。請參閱 *The Subject of Philosophy*, p. 143。然而，揚棄並非完全受制於自我構思與掌握的自我概念化(*auto-conception*)。在觀念論中，耶拿浪漫主義則是再次深化觀念論，為觀念論帶來理想的轉向。這是「揚棄的轉向」(*turn of Aufhebung*)，*LA*, p. 113。

³⁹ *The Subject of Philosophy*, p. 143。

⁴⁰ 關於藝術對哲學的揚棄，請參閱‘The Sublime Offering,’ in *FT*, pp. 213-216。

體通過自我奠立來重建現代時期的絕對基礎。主體表現出絕對能產力，自行生產出本質，並將他的本質生產而為作品。作品呈現出主體的自我相等。主體以作品來達成自我關聯。主體在完成的作品中看見他自己，並據此實現了自我認識。

第一章簡介儂希思想以及說明本論文相關主題，分為兩節。第一節概論式地介紹儂希思想的多重面向，包括：神話、愛、自由、技藝、傾聽、身體、基督教的解構等概念。第二節則依據儂希的思想，專題式地處理三個主題，以這三個主題作為本論文的主要架構，並依照各個主題選取重要的核心文本。第一個主題是「現代主體的發展與闡述」，第二個主題是「解構的起始-根源條件」，第三個主題是「主體以及共同體的解構」。

第二章說明現代主體形上學的開端與建立，闡述主體與現代形上學之間的關係。現代標誌著新紀元，它脫離了前現代的基督教世界，並構成為新世界。現代不具有預先給定的基礎，前現代的形上學不適用於它，它需要建立自己的形上學。現代形上學是主體形上學。在現代時期，人變成為主體，並據此佔據整體存有者的中心。主體執行著表象(*das Vorstellung/representation*)活動：主體藉由表象設置對象，將對象設置在自己之前。表象主體奠立了被表象對象，是具有奠基之功能的基礎。此外，主體也表象他自己。主體與被表象對象處於共同被表象狀態：伴隨著被表象對象，主體也一道被表象出來。自我表象是主體的自我設置，表象主體設置自身，是自己設置自身的存有者。在現代主體形上學之中，主體包含有基礎與自我設置這兩個面向。

第三章與第四章說明儂希針對現代主體的發展所提出的闡述。第三章說明主體在指意計劃(*project of signification*)之中的自我完成。現代主體欲求自己的本質，並憑藉自身完成他自己的本質。主體以指意活動來否定與改造自然。指意主體不僅否定外在於他的自然，他還否定了他自己的自然存有。指意主體意指他自己，他藉由同一個指意活動來否定與改造自己。自我否定讓主體進入無限的自我生成。主體生產與創造他自己，並將自己生產與創造作為形象。主體以形象來完

成他自己。主體形象構成了主體發展的終點，它代表的是無意義的自我封閉。指意計劃以主體形象呈現出主體的自我完成。

第四章說明共同體的無限自我實現。共同體貫徹執行了主體觀念。共同體無限化它自身，每個成員都被否定性穿透，所有的被否定者被吸收與集中在共同體之中，整個共同體變成爲內在於自身的絕對內在性。儂希以內在主義(immanentism)來說明這個絕對內在性。內在主義爲共同體帶來徹底的支離破碎，它粉碎與撕裂共同體，並將之轉變成爲死亡共同體(community of death)。在死亡共同體之中，極權主義主體不僅犧牲與否定他人，他也一併犧牲與否定他自己。共同體通過集體死亡來創造與生產它自己的本質。死亡作品(work of death)就是自我創造與自我生產出來的本質，它構成了共同體的無限自我實現。

第五章與第六章說明解構的起始-根源條件。第五章說明存有的意義。存有隱逝而去。存有不可恢復地離棄與遮蔽自身。存有意義取代了存有真理，它發生爲存有的敞開，並呈現出存有的有限性(finitude)。有限存有由它自身脫離開來，並開放向它自身的差異。存有是延異(différance)。存有的延異是在存有自身之中的差異，是存有的開放差異。在意義事件中，存有慷慨地給出它自己：存有將自身的虛無傳遞給存有者，存有的禮物是虛無的禮物。存有的思維思考存有的有限性。思考有限存有的思維也暴露出它自身的有限性，並轉變成爲有限思維(finite thinking)。有限思維沒有思維主體，而是發生爲自我的抹拭與敞開。有限思維是創造世界並爲世界帶來敞開的思維。

第六章說明實存與世界的關係。存有將它的意義奉獻給實存。實存以有限存有作爲它的本己存有，並將有限存有保持作爲決定。通過實存的決定(decision of existence)，實存開放向存有的擊打與切割，與它自身相分離。實存的決定構成了實存的奉獻，實存奉獻出它自己的敞開，將它的敞開奉獻給世界。實存著的此有暴露出它自己的無本質性。在世界之中，此有實存作爲世界的敞開。實存將存有意義帶入世界，並造就世界意義。

第七章說明書寫對意義的敞開，並據此澄清對主體的解構。隱逝(withdrawal)發生為跡的事件。隱逝的存有傳遞著跡。儂希將存有的銘刻命名為外刻(exscription)。存有的外刻已經切入主體，並切割著主體。外刻造成主體的死亡，並在主體之中預先解構了主體。書寫活化了外刻，它將主體暴露向不可復原的消失。書寫並不將主體呈現給他自已，它干擾著主體的自我完成，並敞開了主體。書寫將意義由無意義的自我封閉解放出來，讓意義再次發生與重新開始。書寫創發出意義的無限制敞開。

第八章說明共同體的意義，並據此澄清對共同體的解構。內在主義以死亡作品完成了共同體，讓共同體終結於萬人塚之中。共同體必須抵抗內在主義：我們不是主體，我們不會融和成爲一個大寫自我。共同體必須守護我們的共同存在(Mitsein/being-with)。共在共同分享了意義，並互相地引發意義。共在是所有實存的共同顯現，每個實存都帶來世界的敞開。共實存(coexistence)發生為世界的多重敞開，它聚集著世界的多重根源。共同體沒有本質。共同體抵抗它在作品之中的自我完成，拒絕將自身生產作為作品，它是無作品性。無作品性標誌著共同體的絕對不可完成性。共同體絕對地不一致於它自身。共同體暴露出實存的異質性。每個實存都變異著。實存變異成爲它者。在共同體之中，每一個都是它者，並且都是彼此的它者。共同體聚集了每個它者，是許多它者的共同體(community of others)。

在結論中，筆者首先說明儂希在現代主體形上學的解構這個面向上的特殊貢獻。其次闡述與本文相關的後續可研究課題，一是儂希與心理分析，二是儂希與拉古拉巴的不同，三是儂希與基督教，四是儂希與藝術。

第一章 儂希思想概述與本論文相關主題

本章將說明儂希思想，分爲兩節。第一節概論式地介紹儂希思想的多重面向，包括：神話、愛、自由、技藝、傾聽、身體、基督教的解構等概念。第二節則依據儂希的思想，專題式地集中處理三個主題，並依照這三個主題作爲本論文的主要架構。第一個主題是「現代主體的發展與闡述」，第二個主題是「解構的起始-根源條件」，第三個主題是「主體以及共同體的解構」。

第一節、儂希生平與重要著作

- 1940 七月二十六日出生於法國波爾多附近的 Caudéran。
- 1962 巴黎索邦大學哲學系畢業。
- 1968 擔任斯特拉斯堡哲學系助教。
- 1972 出版《文字的標題：拉岡的閱讀》(*Le Titre de la lettre: une lecture de Lacan*)，與拉古拉巴合著。
- 1973 獲得博士學位，指導教授爲呂格爾(Paul Ricoeur)。
- 1973 出版《思辨的重標》(*La Remarque spéculative*)。
- 1976 出版《切分的論述》(*Le Discours de la syncope*)。
- 1978 出版《文學的絕對：在德國浪漫主義中的文學理論》(*L'Absolu littéraire: Théorie de la littérature du romantisme allemand*)，與拉古拉巴合著。

- 1979 出版《我在》(*Ego Sum*)。
- 1980 在 Cerisy-la-Salle 與拉古拉巴一起主持「人的諸終結」("Les Fins de l'homme")的會議，探討了德希達的解構思想，並闡述哲學與當代政治的關係。
- 1980 與拉古拉巴一起成立了「政治哲學研究中心」(*Centre de Recherches Philosophiques sur la Politique*)，兩人隨後將研究中心的成果編輯成爲《政治的重演》(*Rejouer le politique*)與《政治的隱逝》(*Le Retrait du politique*)兩書。
- 1981 出版《政治的重演》(*Rejouer le politique*)，與拉古拉巴合編。
- 1983 出版《政治的隱逝》(*Le Retrait du politique*)，與拉古拉巴合編。
- 1983 出版《定言律令》(*L'Impératif catégorique*)。
- 1984 「政治哲學研究中心」關閉。
- 1986 出版《無作品的共同體》(*La communauté désœuvrée*)。
- 1986 出版《哲學的遺忘》(*L'Oubli de la philosophie*)。
- 1987 獲得國家博士學位，論文題目爲《自由的經驗》(*L'Expérience de la liberté*)。答辯主持人包括德希達(Jacques Derrida)、李歐塔(Jean-Francois Lyotard)、格蘭內爾(Gérard Granel)等人。
- 1988 擔任斯特拉斯堡哲學系教授。
- 1988 出版《自由的經驗》(*L'Expérience de la liberté*)。
- 1990 出版《有限的思維》(*Une Pensée finie*)。
- 1991 出版《出庭》(*La Comparution*)與貝利(Jean-Christophe Bailly)合著。
- 1991 出版《納粹的神話》(*Le Mythe nazi*)，與拉古拉巴合著。
- 1991 接受心臟移植手術。
- 1992 出版《身體》(*Corpus*)。
- 1993 出版《世界的意義》(*Le Sens du monde*)。
- 1994 出版《謬思》(*Les Muses*)。
- 1996 出版《單一複數的存有》(*Être singulier pluriel*)。

- 1997 出版《黑格爾：否定性的動盪不安》(*Hegel: L'Inquietude du negatif*)。
- 2000 出版《肖像的注視》(*Le Regard du portrait*)。
- 2000 出版《闖入者》(*L'Intrus*)。
- 2001 出版《「有」性別關係》(*L'“Il y a” du rapport sexuel*)。
- 2002 出版《世界的創造或世界化》(*La Création du monde; ou, La Mondialisation*)。
- 2002 出版《傾聽》(*A l'écoute*)。
- 2002 成爲榮休教授。
- 2003 出版《形象的根據》(*Au fond des images*)。
- 2003 出版《別觸摸我》(*Noli me tangere*)。
- 2004 出版《哲學史》(*Chroniques philosophiques*)。
- 2005 出版《解閉：基督教的解構》(*La Déclosion: Déconstruction du christianisme*)。
- 2008 出版《民主的真理》(*Vérité de la démocratie*)。

第二節、儂希思想簡介

儂希的著作相當豐富，所探討的議題層面十分廣泛，因限於篇幅的關係，筆者無法全面性地通盤介紹。本節選擇了主題較爲明確並具有代表性的七項著作，作爲一種引介讀者去了解儂希思想的入門介紹。本節以這些著作的內容勾勒儂希思想，以之來擴充儂希對主體的闡述，並突顯儂希對主體的解構之外的其它思考重點。

一、《納粹的神話》：主體意識形態與政治的作品

儂希與拉古拉巴在 1991 年出版《納粹的神話》(*Le Mythe nazi*)。儂希與拉古拉巴分析了納粹的神話，並以神話元素來說明極權主義與法西斯主義。兩位作者認為，納粹的神話並不是諸多神話之中的另一個神話，納粹神話指的是：國家社會主義本身即是神話。納粹就是神話，納粹神話將整個德國民族予以神話化。納粹神話是德國創建自身的奠基性神話，是德國民族自我奠立的政治神話。神話是「同化的機制」(*identificatory mechanism*)⁴¹，納粹佔有了同化機制，並據此實現德國的同一性。納粹將神話的同化力量提升為自我同化的無限強力。納粹神話是「神話之創造力的神話」(*the myth of the creative power of myth*)⁴²。

納粹神話是德國創造自身的神話。根據自我創造與自我起源這個面向，兩位作者說明了極權主義的意識形態：極權主義的意識形態是「主體的意識形態」(*ideology of the subject*)⁴³。極權主義是在總體範圍內的總體支配，總體支配不是非理性的壓迫或控制，而是在意識形態的引導下所執行的政治實踐。意識形態是觀念的邏輯，是觀念的總體自我實現的邏輯。納粹將原本的意識形態發展為主體意識形態。主體意識形態是主體觀念的邏輯，它是主體觀念的總體自我實現、是主體觀念欲求著的自我實現。極權主義貫徹執行了主體意識形態，它將整個共同體實現作為主體，它以民族-主體或是國家-主體來達到自我完成。共同體變成為集合主體。

神話是虛構或造型藝術，神話的力量是「投射形象的力量」(*power of the projection of image*)⁴⁴，神話投射形象並據此創造出事物的本質。神話的創造力就

⁴¹ *NM*, p. 296.

⁴² *NM*, p. 307.

⁴³ *NM*, p. 294.

⁴⁴ *NM*, p. 305.

是形象的創造力，在顯現的形象中，觀念活生生地呈現自身，形象實現了意識形態。納粹將神話的創造力提升為絕對創造力，納粹神話投射出絕對形象，絕對形象呈現出主體觀念，並帶來主體意識形態的自我實現。納粹以絕對形象來形塑組織德國，並以之構成德國的同一性。納粹將政治與美學結合起來。納粹神話標誌著極權主義的絕對能產力。極權主義的政治實踐運作為美學的生產，這個生產是「政治作為藝術作品的生產」(*production of the political as work of art*)⁴⁵，極權主義將共同體生產作為藝術作品。共同體在作品中達到了自我完成，作品是共同體-主體的自我創造與自我生產。

二、〈粉碎的愛〉和〈愛與共同體〉：愛的思維與不可能的愛

在 1986 年〈粉碎的愛〉(*L' amour en éclats*)這篇文章，儂希探討與澄清了愛的意義。他認為愛是不可辯證化的，愛的意義在於敞開。在愛的哲學中，辯證法則支配了愛，將愛限定於辯證統一性之中。愛表現出兩個面向：一方面，愛要求主體超出自己；另一方面，愛帶來了主體的完成。第一個面向指的是說，主體在獨立個體性中感覺到自己的缺陷與不充分性，主體的自我是分離的自我，而分離自我無法提供真實的自我知識。第二個面向指的是說，主體走出與否定自己，主體在他人之中發現自己，並在他人之中擁有自身的持存。主體將愛對他的敞開轉變為他對自己的否定，並以自我否定來重構自己的內在性。愛將主體向外暴露，可是主體卻壓制了愛，並致力達成「外於自身而將自身關聯於自身」(*relating oneself to oneself outside oneself*)⁴⁶。主體通過愛無限地完成自身，以愛來執行「自我的辯證性揚棄」(*dialectical sublation of self*)⁴⁷。

然而，儂希認為，愛是自我完成的不可能性，愛不帶來主體之完成，愛不

⁴⁵ *NM*, p. 303.

⁴⁶ "Shattered Love," *The Inoperative Community*, p. 96.

⁴⁷ "Shattered Love," *The Inoperative Community*, p. 98.

能被主體給據為己有。愛在主體之中造就了「存有學的破碎」(ontological fissure)⁴⁸，解除了主體的專屬存有，並將主體向外暴露。更重要的是，愛干擾了自我關聯，不讓主體關聯於他自己。愛暴露出主體的無內在性，發生為無內在的敞開。愛不是主體的自我定立、自我否定或自我外在化，而是來自主體之外。愛源自於他人，他人帶來了愛。他人並不為主體提供自我知識，他絕不與主體相似。他人不具有同一性，是欠缺同一性的它者。這個它者是不可抵擋的，「它者的它異性」(alterity of the other)⁴⁹ 穿透與橫越了主體。它者切入到主體之中，並切割著主體。它者導致主體性的粉碎，將主體暴露到自身之外，並敞開了主體。愛就是它者的到來與穿越。愛發生為切穿、破碎與敞開。

儂希於 2001 年 8 月與 Ronell、Schirmacher 兩位學者針對愛與共同體的關係舉行了一場圓桌討論，討論內容呈現於〈愛與共同體：Nancy 和 Ronell、Schirmacher 的圓桌討論〉(Love and Community: A Round-Table Discussion With Jean-Luc Nancy, Avital Ronell and Wolfgang Schirmacher)⁵⁰ 這篇文章。儂希將共同體 (community) 與共通存有 (common being) 區別開來，他強調共同體不具有共通存有、不奠立在共通實體之上，而是源自於同一性的匱乏。⁵¹ 匱乏與虛無將所有人結合在一起。共同體建立在共同的虛無之中，並不為任何人提供屬性或特質，而是呈現出共同的無屬性：共同體移除了專屬性或專屬存有。在共同體之中沒有人擁有自己的本質，每一個人都外在於自己，並與其他人共同存在。所有人一起分享著虛無，愛就是這個對虛無的分享。在愛之中，沒有人專屬於他自己。愛暴露出我們的無專屬性。

基督徒的愛是一項要求，它要求基督徒愛著每一個人。這是不可能的要求，基督徒的愛展現為不可能的愛。儂希認為愛就是不可能的愛，不可能的愛不只要

⁴⁸ "Shattered Love," *The Inoperative Community*, p. 96.

⁴⁹ "Shattered Love," *The Inoperative Community*, p. 98. 本文將在第八章說明他人、它者與它者性之間的關係。

⁵⁰ <http://www.egs.edu/FACULTY/JEAN-LUC-NANCY/ARTICLES/LOVE-AND-COMMUNITY>

⁵¹ 本文將在第八章說明共同體、共通存有與共通實體、共有-存有 (Being-in-common) 之間的關係。

求基督徒，而是要求所有人。不可能的愛將共同體凝聚與組織在一起。儂希依照拉岡(Jacques Lacan)對愛的界定來理解不可能的愛。拉岡將愛界定為：愛是給予你所沒有的東西(love consists in giving what one does not have)。⁵²也就是說，愛並不給予可給出的東西，愛的給予不給出所有物，給予者不給出他擁有的東西。最重要的是，給予者並未擁有自己。在愛之中，給予者給出他自己。給予(donner/to give)等於放棄(abandoner/to abandon)。⁵³給予者給出自己以及放棄自己，給予者毫無保留地將自己交付給他人。

愛不只是愛你的鄰人，而是對每個人的愛，愛既無偏愛，亦不排斥。作為不可能的愛，愛同時要求著要去愛你的敵人。所有人一起分享著虛無。對虛無的分享就是愛，就是自我存有的不可能性。他人並不比我具有更多或更少的專屬存有，他人與我都不具有同一性。愛不是要去滿足或充實他人，愛上他人就要接受他的無同一性。一方面，給予者給出自己，並為他人保持敞開；另一方面，給予者開放向他人的敞開。亦即，愛讓雙方相互敞開，愛用空來填滿空、用敞開來填滿敞開。

三、《自由的經驗》：自由之境與實存

儂希在 1987 年寫出了國家博士論文《自由的經驗》(*L'Expérience de la liberté*)，並於隔年出版此書。儂希分析了自由的經驗，他認為自由的經驗並未侷限在人身上。自由不是人的自由，而是「存有的自由」(freedom of being)⁵⁴。儂希探索了海德格提出的存有的自由，並澄清了存有自由與「『自由』之境」[the “free”(das Freie)]⁵⁵的關係。存有自由即是自由之境，存有的自由顯現為開放的自

⁵² <http://www.egs.edu/FACULTY/JEAN-LUC-NANCY/ARTICLES/LOVE-AND-COMMUNITY>

⁵³ <http://www.egs.edu/FACULTY/JEAN-LUC-NANCY/ARTICLES/LOVE-AND-COMMUNITY>

⁵⁴ *EF*, p. 13.

⁵⁵ *EF*, p. 40.

由空間。自由之境標誌著存有的隱逝。隱逝是存有的虛無。隱逝的存有遠離存有者整體，並脫離它自身。存有離棄自身、外在於自身，並帶來了敞開。存有的自由就是存有的虛無，隱逝的存有敞開了自由之境。

存有即是自由。存有的自由先行於人。存有將自由贈予給人、敞開了人，並將人暴露到他自己之外。存有的自由是不可佔有的，它展示出人的無本質性。儂希認為現代主體的最大困境在於：他佔有了不可佔有者，將自由據為己有，讓自由運作為自我的辯證性揚棄。對主體來說，自由是絕對的。主體在絕對自由中定立自己，絕對地引發自身，變成是自身存有的原因。主體不只是獨立於其它事物的自我持存，主體還與自己相分離。主體否定自己的有限存在，並通過自我否定而達到自我關聯與自我相等。主體在絕對自由中完成自身，這代表對自由的放棄。主體自由地放棄了自由，他為了佔有自己的本質而放棄了自由對他的敞開。絕對自由構成了「絕對之惡」(absolute evil)⁵⁶。絕對之惡犧牲了所有實存：主體不僅犧牲他人的實存，主體也一併犧牲自己的實存。絕對之惡是「本質的狂暴」(fury of essence)⁵⁷，它表現出「對實存的仇恨」(the hatred of existence)⁵⁸。

自由不是自由意志，而是存有的深淵。自由解除了意志的自我在場，並導致意志的「非根據化」(dé-fondement/un-grounding)⁵⁹。在實際生存的界限上，自由產生了超越，讓實存超出到自身之外，進而將實存的內在暴露向外在。自由暴露出實存的無內在性與無本質性。實存不是主體，它不將自由據為己有。實存是不可犧牲的，不會為了完成自身而犧牲其它的實存或犧牲自己。實存為存有者整體保持開放，奉獻出它自己的敞開，並據此回饋慷慨的存有。實存綻出地實存著、置身在自由之境，同時也延伸與擴展了自由之境。實存終結了惡：不論是自我中心的惡、犧牲他人的惡魔般之惡、自我犧牲的絕對之惡，都將消失在自由之境。

⁵⁶ *EF*, p. 124.

⁵⁷ *EF*, p. 139.

⁵⁸ *EF*, p. 140.

⁵⁹ *EF*, p. 27.

實存敞開了自由之境，通過實存，存有發生為無限制的敞開。

四、《謬思》：技藝與無作品性

農希在 1994 出版《謬思》(*Les Muses*)，他探討了藝術的根源與功能，並以「技藝」(technique)⁶⁰來確立藝術的起始價值。農希干擾了「技藝」(technics)與「自然」(*physis*)傳統的對立關係。⁶¹在這組二元對立中，自然優先於技藝。自然是由自身湧現出來的自我顯現，技藝則沒有獨立價值，只是派生與第二序的呈現。農希倒轉了自然對技藝的優先性，並在自然之中發現了原初技藝。技藝是第二序的呈現，不過，這個第二序性反而是最為原始的。技藝源於自然的無限消失、是自身湧現的無限失敗、是自我顯現的不可能性。技藝是對自然的原初補遺。

技藝取代了自然的虛無，補充了本源的匱乏。農希依照技藝重新說明了美學上形象-背景(*figure-ground*)的關係。背景不是用來凸顯焦點，它的不可見性並非用來勾勒出形象的完整輪廓。不可見的背景代表著基礎的匱乏與「『根據』的隱逝」(*withdrawal of "ground"*)⁶²，然而，基礎與根據並沒有消逝不見，而是被技藝補充，並通過技藝獲得延伸。技藝呈現出匱乏與隱逝，並將之呈現在形象的邊界上。技藝再描繪出隱逝，並將形象的界限切割開來，也就是說，技藝干擾了形象。技藝造成形象的破碎，無限制地敞開了形象。

技藝實踐了藝術的解構功能，代表藝術對自身的自我解構。技藝不完成作品，而是生產出「作品的外作品性」[“*out-of-workness*” (*désœuvrement*) of the work]⁶³、作品的無作品性。無作品性不是說作品尚未被完成，而是代表了作品是本質地不可獲得完成。技藝暴露出作品的絕對不可完成性，它並不服務於主體、

⁶⁰ *The Muses*, p. 26.

⁶¹ *The Muses*, p. 25.

⁶² *The Muses*, p. 26.

⁶³ *The Muses*, p. 37.關於 *désœuvrement* 的翻譯與說明，請參閱本論文註 88 與註 604。

不為主體提供自我認同的形象：技藝一方面讓作品脫離生產者，在另一方面則是讓生產者與他自身分離開來。技藝將主體拋到他自身之外。伴隨著作品的敞開，技藝也一併敞開了主體。技藝引發了「超內在」(transimmanence)⁶⁴的超越運動，而這個超內在性就是世界。技藝造就了世界的發生與到來，技藝是「世界的技藝」(technique of the world)⁶⁵。技藝敞開了世界：在開放領域之中，技藝以無作品性敞開了開放領域。

五、《傾聽》：迴響與意義

農希在 2002 出版《傾聽》(*A l'écoute*)，他在此書中說明了聽、聲音、意義之間的關係。他認為聲音(sound)不是單純的聲響，而是包含了「迴響」(resonance)⁶⁶。振動或氣流壓縮產生了聲音，不過，聲音不只是所發出的聲響，它還是聲響的傳播。聲音傳播在空間之中。有別於視覺的靜態在場，聲音的在場延伸它自身，迴響在距離之外，並延伸向所有方向。迴響帶來了聲音的擴張。傾聽傾聽著迴響，傾聽者以他的全部存有來傾聽迴響。對傾聽者來說，聲音不只延伸向遠距，聲音也造就了回音。聲音反彈向傾聽者，它反過來穿透了傾聽者，並迴響在傾聽者之中。迴響構成了傾聽者本身。

農希將傾聽(*écoute*/listen)與聽聞(*entende*/hear)區分開來。傾聽開放向意義，傾聽將傾聽者開放向意義的迴響。「聽聞」(*entendre*, “to hear”)則是表現為「理解」(*comprendre*, “to understand”)。⁶⁷聽聞理解著意義，是對意義的指意。聽聞並不開放向意義及其迴響，聽聞者聽見自己的「聲音」(voice)⁶⁸、聽見自己的活生生聲音或語音。聲音指定了主體的自我在場。聽聞的主體也是說話的主體。言語並未

⁶⁴ *The Muses*, p. 35.

⁶⁵ *The Muses*, p. 30.

⁶⁶ *Listening*, p. 16.

⁶⁷ *Listening*, p. 6.

⁶⁸ *Speech and Phenomena*, p. 79.

將主體帶離出主體之外，當主體說話時，主體同時聽見自己在說。說話主體聽見自己的聲音，德希達(Jacques Derrida)將主體的這個結構命名為「自聽-自話」(hearing oneself speak)⁶⁹。自聽-自話是主體驅動自身與接受自身的自我運動，是「絕對的純粹自我感發」(absolutely pure auto-affection)⁷⁰。自聽-自話縮減了外在性，它讓主體緊臨自身，並將主體保持作為親密內在性，自聽-自話表現出主體的絕對自我鄰近性。

藉由對意義的傾聽，農希解構了主體的自聽-自話。意義的迴響敞開了主體，將主體暴露到自我感發之外。意義超越了聽聞性理解，意義是不可意指的，是超出指意的敞開。聲音不是活生生的自我在場，而是意義的迴響。迴響發生為「一個**意義**的振動性敞開」(vibrant spacing-up of a sense)⁷¹。聽聞不開放向意義，但傾聽開放向意義。意義穿透、橫越傾聽者，並迴響在傾聽者之中。傾聽者本身構成了迴響的位置，他與意義一起振動，變成為「迴響的主體」(resonant subject)⁷²。迴響干擾了他的親密內在性，並敞開了朝向外在的開口。傾聽者與自身分離開來，意義的迴響將傾聽者移置到自身之外。傾聽是自我鄰近的絕對不可能性，它構成了主體的無限分離。

六、《身體》：身體的意義與敞開

農希在 1992 年出版《身體》(*Corpus*)，他在本書中說明了身體與意義的關係。在解構主體的運作中，身體具有重要地位。農希重新解讀身體與靈魂的關係，他不贊同柏拉圖與基督教對身體的貶斥，身體不是禁錮靈魂的牢籠。不過，他沒有就此顛倒身體與靈魂的對立關係，並轉而宣稱靈魂是身體的牢籠。對農希來

⁶⁹ *Speech and Phenomena*, p. 78.

⁷⁰ *Speech and Phenomena*, p. 79.

⁷¹ *Listening*, p. 30.

⁷² *Listening*, p. 21.

說，靈魂構成了身體的經驗，靈魂不是獨立於身體之外的精神實體，而是身體的形式。在靈魂的這個形式中，儂希強調靈魂的「感知」(sensing)⁷³作用。靈魂運作為身體的感知或被感知。身體感知著其它身體，或被其它身體感知。此外，身體也感知著它的感知。感知包含著「自我感知」(self-sensing)⁷⁴，通過自我感知，靈魂建立起身體與自身的關係。自我感知不受限於自我學的自我。身體由外而感知著自身，並將自身感知作為外在。自我感知讓身體超出了親密性與內在性。身體的自我關係是身體與外在的關係。

靈魂是身體的感知與自我感知。感知不是對象化活動：身體既沒有感知著其它對象，也沒有將自身感知為對象，而是將自身感知作為外在。身體感知著自己外在於自身。靈魂不是身體的牢籠，而是讓身體外在於自身。在靈魂與身體的結合中，靈魂帶來了身體的擴延。擴延不是封閉的同質空間，而是空間的延伸與擴展。靈魂的擴延就是敞開，靈魂構成了身體的「外於自身存有」(being outside itself)⁷⁵。

儂希發展「身體的存有學」(ontology of body)⁷⁶。身體不是團塊、不是實體、不集中於自身，而是外在於自身。存有將我們拋入到世界。伴隨著出生，存有也一併將意義傳遞給身體，並賦予了「**意義的身體**」(THE BODY OF SENSE)⁷⁷。存有意義敞開了身體。我是自己的身體，不過，我無法將身體據為己有，身體是不可佔有的。身體是實存的基本位置，它呈現出實存的發生。身體向外暴露，並將整個內在暴露到外在。身體不只指定了在世存有，它不只是在世界之中，它同時也帶來世界的敞開。世界聚集著身體，是許多身體的世界。身體感知與接觸到他人的身體，身體碰觸到其它外在於自身的身體。身體與身體之間交流著意義，每個身體都為了彼此更新意義，並帶來彼此的敞開。所有身體相互敞開，世界是「許

⁷³ *Corpus*, p. 127.

⁷⁴ *Corpus*, p. 132.

⁷⁵ *Corpus*, p. 126.

⁷⁶ *Corpus*, p. 19.

⁷⁷ *Corpus*, p. 23.

多身體的敞開」(spacing of bodies)⁷⁸。世界發生為所有身體的共同敞開。

七、《解閉：基督教的解構》：從無中創造與自我解構

農希在 2005 年出版《解閉：基督教的解構》(*La Déclosion: Déconstruction du christianisme*)，他分析了基督教與解構的關係。基督教是一神論，農希認為一神論的基督教包含了無神論的意涵，不過，農希不是以通常意義下的無神論來理解它，而是特別將之命名為「神逝論」(absentheism)⁷⁹。神逝論指的是神的缺席與隱逝：神的缺席不僅代表神遠離了世界整體，它還代表神與祂自身的分離。然而，上帝沒有單純地隱匿自身。離棄世界的上帝一併離棄祂自身，祂不將自身保持作為超越的無限者，而是自行掏空自身。在神的缺席與隱逝之中，神逝論標誌了「解閉」(disenclosure)⁸⁰的事件。解閉指的是：上帝脫離自身、外在於自身與敞開祂自身。隱逝的上帝帶來了解閉與敞開。

農希以神逝論與解閉來說明上帝對世界的創造。上帝從無中創造(*Creatio ex nihilo*)，並創造出世界。創造不是生產，上帝不是生產出世界並獨立於世界之外的生產者，作為創造者的上帝並不佔有它的產物。在創造的行動中，上帝消失在虛無之中。根據神逝論，這表示上帝也一併虛無化自身。上帝慷慨地給出虛無，並將祂的虛無贈與給世界。上帝消失在世界之中，消失作為世界的敞開。創造者通過祂自己的虛無而創造出世界，世界就是上帝贈與給我們的神聖位置。世界源自於上帝的解閉與敞開。

農希認為基督教與解構之間具有親密的關係。首先，他在從無中創造發現了解構的資源。對基督教的解構並不是以外在方式來執行，而是以內在方式來執行。基督教蘊含著它自身的解構，基督教解構它自身。世界的根源不是無限的超

⁷⁸ *Corpus*, p. 107.

⁷⁹ *Dis-enclosure: the Deconstruction of Christianity*, p. 18.

⁸⁰ *Dis-enclosure: the Deconstruction of Christianity*, p. 161.

越在場，而是虛無。世界就是上帝消逝於其中的開放位置，而整體存有者則分享了創造者的虛無。其次，儂希認為解構即是解閉。解構不是摧毀，而是對建構的拆解。建構是組合的結構，建構將不可組合者隱藏在組合的結構之中。這不可組合者超出了組合，是不可被結合的過多與解閉。解構觸及了被隱藏起來的解閉，並由內鬆動了建構。解構拆開建構，帶來建構的解閉。解構的解除等同於解閉的敞開。

第三節、本論文相關主題

本節對儂希的討論將集中在「現代主體的發展與闡述」、「解構的起始-根源條件」、「主體以及共同體的解構」這三個主題上，本論文依照這三個主題來具體分析儂希的作品。現代主體的發展界定了「主體與計劃」以及「共同體的無限自我實現」兩章。解構的起始-根源條件界定了「由存有的真理到存有的意義」以及「實存與世界」兩章。主體以及共同體的解構界定了「主體的解構：書寫與意義」以及「共同體的解構：共在、共實存與它者」兩章。

一、儂希論現代主體的發展與闡述

儂希對現代主體提出獨特理解，他不將主體等同於實體式基底，而是探討了主體的無限自我完成。儂希闡述了主體的絕對能產力、主體對自身的自我生產，以及主體在自己的產物中所達成的自我認識。主體不僅否定了物，他也否定自己的事實存在，將自己保持作為理想在場。自我否定並未取消主體，而是將主

體予以無限化、將主體帶入無限的自我生成。主體生產出自己的本質，並在生產出來的本質中認識他自己。儂希以自我生產的自我認識來說明主體的自我完成。

本文在第三章「現代主體的發展與闡述（1）：主體與計劃」中，集中分析〈哲學的遺忘〉(The Forgetting of Philosophy)、《黑格爾：否定性的動盪不安》(Hegel: The Restlessness of the Negative)、〈肖像的注視〉(The Look of the Portrait)。根據〈哲學的遺忘〉，本文說明主體的自我籌劃，探討主體對意義的呈現，以及主體對自身意義的自我呈現。根據《黑格爾：否定性的動盪不安》，本文說明自我否定，以及否定的否定之主體意涵，並澄清主體如何揚棄他自己的無限規定。根據〈肖像的注視〉，本文說明主體如何通過形象來創發自身、如何將自己展示作為形象，以及澄清主體形象為主體帶來的形象性完成。

本文在第四章「現代主體的發展與闡述（2）：共同體的無限自我實現」，具體分析〈無作品的共同體〉(The Inoperative Community)。根據〈無作品的共同體〉，本文說明主體觀念如何獲得政治上的貫徹執行，澄清共同體如何矯正、改造與創造出理想人性，探討共同體如何轉變成爲單一的無限主體，以及勾勒出共同體-主體的最終完成形態。

(1) 在 1986 年《哲學的遺忘》(*L'Oubli de la philosophie*)這本書中，儂希分析了「指意」(signification)⁸¹活動以及「指意計劃」(project of signification)⁸²。主體執行著指意活動，指意被安排與組織成爲指意計劃，主體將他自己包含在計劃之中，指意計劃籌劃著主體的理想在場。主體具有「意義意志」(the will to meaning)⁸³，他欲求著意義，並以指意來意指著意義。指意是對意義的指意性呈現。指意否定了既定對象，並將之保存作為理想形式。指意在被否定的對象上呈現出意義，將意義呈現作為可直觀的理想形式，全面地否定感性現實。指意廢除了陌生的感性現實，將感性現實予以理想化與人性化。

⁸¹ "The Forgetting of Philosophy," in *GT*, p. 22.

⁸² "The Forgetting of Philosophy," in *GT*, p. 24.

⁸³ "The Forgetting of Philosophy," in *GT*, p. 17.

主體不只將意義呈現在他之前，主體還呈現出他自己的意義。主體並非外在於指意活動，指意最重要與最後的任務就是意指著主體，主體是終極意指。指意意指著指意主體，運作為指意的指意。指意計劃籌劃著指意的指意，也籌劃著主體自我意指與自我呈現，亦即，主體以指意計畫來達成自我實現。指意否定了所有的既定在場，包括主體在內的既定在場都被否定。對主體的指意否定了主體。自我意指構成了主體自我否定：主體否定自己的自然存有，並將理想形式呈現給自己。主體將自己的意義呈現給自己，這樣的自我呈現滿足了意義意志，主體實現自己的理想在場。

(2) 在 1997 年的《黑格爾：否定性的動盪不安》(*Hegel: L'Inquietude du negatif*)一書中，儂希說明了主體與否定性的關係。主體執行否定的行動，他否定一切的既定存在，最重要的是，主體否定他的既定自我。主體不只區別於在己存有，他還要遠離他自己的為己存有。事實上，為己存有仍然是在己存有，為己存有是主體的在己存有，它預設了主體的預先存在。在否定性的動盪不安中，主體否定他自己的在己存有。儂希將主體自我否定稱作「為己否定性」(negativity for itself)⁸⁴。

為己否定性是否定的否定，表示主體否定了他自己的否定活動。否定廢除了有限性，並將有限者提昇為「非-有限者」(*in-finite*)⁸⁵。否定性運作為有限者的無限化，意思是說，否定性不只有限地否定了有限者，並且，在自我否定中，否定性無限地否定了有限者。自我否定是否定性的無限勞動。主體不僅以否定行動來改造與生產世界，主體還通過自我否定來改造與生產他自己：主體否定自然，以及否定自己的自然存在。否定性由內分割著主體，它廢除了主體的有限性，將主體予以無限化。主體脫離自身而回歸自身，並佔有了自己的無限性。自我否定構成了自我相等。

⁸⁴ H, p. 70.

⁸⁵ H, p. 12.

主體是無限的自我生成。主體在徹底的支離破碎中發現自身。自我認識不是對象的知識，自我認識不把自我當成對象，並不是對自我的對象化。自我認識是理想知識，是無限的自我認識。主體自我不是實體式的自我持存。自我本身是否定性，對自我的否定帶來了自我關聯。主體關聯於自己的無限性：在自我否定中，主體認識自己的無限性。自我否定實現了無限自我認識，主體是自我否定的自我認識。

(3) 儂希在 2000 年出版《肖像的注視》(*Le Regard du portrait*)，說明了主體與形象之間的關係。肖像將被描繪的個人呈現給他自己，並呈現出被描繪者的同一性。儂希認為肖像所呈現出的同一性不是「指涉同一性」(referential identity)，而是「圖像同一性」(pictorial identity)。⁸⁶肖像以圖像同一性來構成被描繪者，揭示出被描繪者的主體存有，為主體提供了自我在場的確定性。肖像形塑著主體，它將主體展現作為形象。藉由肖像的創發，主體也創發他自己。

物的形象構成了物的理想在場。形象不是物的分身或模仿，它取消了物：形象將物抽離於物之外，並將物投射到它自身之前。形象顯示出理想性，它是理想性的直觀形式，是理想性的感性性。形象不只為了主體展示理想性，形象也展示出主體的理想性。伴隨著物的顯示，主體也顯示他自己，亦即，形象展示出主體的所是以及如何是。形象將主體抽離出他的單純在場，並將主體帶到他自身之前。

主體並不獨立於形象之外，並不具有在形象之外的同一性，主體的同一性源自於形象的同一性。形象是主體自我中介，它生產出「**主體的展示**」(*exposition of the subject*)⁸⁷。主體脫離自我持存，並將自己設置向形象、將自己設置作為形象。形象呈現出主體的理想，並將之呈現給主體。主體看見自己的理想形式，在形象之中變成他自己，他通過形象來完成自身，他的自我完成是形象性

⁸⁶ “The Look of the Portrait,” in *Multiple Arts: the Muses II*, p. 224.

⁸⁷ “The Look of the Portrait,” in *Multiple Arts: the Muses II*, p. 224.

完成。主體形象顯現出主體的無限性，主體形象是自我相等的無限產物。

(4) 儂希在 1986 年出版《無作品的共同體》(*La communauté désœuvrée*)這本重要的書。⁸⁸在〈無作品的共同體〉(*La communauté désœuvrée*)這篇同名文章中，儂希說明了極權主義的終極實現，他以「內在主義」(immanentism)⁸⁹來命名極權主義的終極實現。內在主義取消了個體之間的疏離關係。在內在主義的支配下，所有個體都被否定。每個成員都經歷著否定性的內在分割。共同體吸收了所有的被否定者，並將之融合作為內在性。每個成員都內在於其它的成員，整個共同體變成為內在於本身的絕對內在性。內在性沒有外在性，它代表著共同體的自我統一與自我聚集。共同體結合為單一的主體。絕對內在的共同體變成了主體。

內在主義實現了現代主體形上學。內在性是主體觀念的集體自我實現。整個共同體被拋入主體化過程，所有成員都被無限化與絕對化。否定性鑿空與撕裂了人的有限在場。人的自然存在被廢除，並被提升作為理想在場。每個成員都通過自己的死亡而變成主體。內在主義將共同體轉變成為「死亡共同體」(community of death)⁹⁰。在死亡共同體之中，除了他人被否定與犧牲之外，極權主義領袖也否定與犧牲他自己。自我犧牲是對有限者的無限否定。極權主義領袖並不具有直視死亡景觀的特權，他最終也投入死亡景觀，一併參與到被犧牲者之中。自我犧牲實現了絕對的揚棄。包括極權主義領袖的所有成員都被內在化、都被中介於內在性之中。

集體死亡完成了內在生命。共同體通過死亡來創造它自己，並將自己創造

⁸⁸ 英譯者康納(Connor, Peter)將本書譯為 *The Inoperative Community*，將其同名文章譯為“The Inoperative Community”。中譯者蘇哲安翻譯了 *La communauté désœuvrée* 其中的同名文章，並將之出版為《解構共同體》。蘇哲安不直接翻譯 *désœuvrée* 一詞，而是以「解構」一詞來補缺。在康納的翻譯中，他強調 *désœuvrée* 之不運作的(inoperative)與非功效的(unworking)意含。不運作性與非功效性只片面地呈現出 *désœuvrement*，而忽略了無作品性(worklessness)這個意含。本論文強調 *désœuvrement* 的無作品性。本論文將 *désœuvrée* 譯為無作品的。本論文認為共同體不僅是不運作的與非功效的，共同體還必須是無作品的。共同體不將自身生產作為作品。共同體不可完成的。儂希對共同體的解構關聯於共同體的無作品性與不可完成性。關於 *désœuvrement* 的翻譯與說明，請參閱本論文註 604。

⁸⁹ “The Inoperative Community,” in *IC*, p. 3.

⁹⁰ “The Inoperative Community,” in *IC*, p. 13.

作為「死亡作品」(work of death)⁹¹。死亡作品是共同體作為作品的自我創造。死亡作品中中介了全體的支離破碎。所有的犧牲與自我犧牲都被保存於死亡作品之中。死亡作品是共同體的本質。共同體生產出死亡作品，並據此生產出自己的本質。共同體以死亡作品達成了自我呈現與自我完成。

二、儂希對解構的起始-根源條件的探討

解構思維影響著儂希，構成他的思想的主要驅動力。不過，儂希並沒有單純接受德希達式解構，而是再次閱讀海德格，並據此界定解構的起始-根源條件。儂希深入海德格對無蔽(*aletheia*)這個存有真理的分析，認為海德格侷限在解閉／遮蔽的結構統一性，而忽略了存有與它自身的無限分離。儂希在存有的遮蔽狀態之中發現存有對它自身的重複遮蔽。存有不再維持作為自同者，而是不可恢復地離棄自身。存有無限制地敞開自身。儂希以存有的敞開來作為解構的起始-根源條件，並將之命名為存有的意義。儂希依照存有意義來說明實存與世界，並澄清了它們的關係。

本文在第五章「解構的起始-根源條件(1): 由存有的真理到存有的意義」，集中分析〈被遺棄的存有〉(Abandoned Being)與〈有限的思維〉(A Finite Thinking)。根據〈被遺棄的存有〉(Abandoned Being)，本文說明存有的遺棄狀態，區分出存有對存有者的遺棄以及存有對它自身的離棄，澄清存有的自我離棄如何奠立存有者、如何構成了整體存有者的積極條件。根據〈有限的思維〉，本文說明儂希對存有思維的深化與發展，澄清思維如何通過存有來獲得自己的有限性，並探討有限思維對世界的創造。

本文在第六章「解構的起始-根源條件(2): 實存與世界」，集中分析〈實存的決定〉(The Decision of Existence)、《世界的意義》(*The Sense of the World*)。根

⁹¹ "The Inoperative Community," in *IC*, p. 17.

據〈實存的決定〉，本文說明決定的根源，澄清實存如何通過它的決定來重新建立與根源的原始關係，並探討實存的本己存有與向來我屬性。根據《世界的意義》，本文說明世界的虛無與意義之間的關係，探討實存如何超越向世界，以及實存如何在世界之中帶來世界的敞開。

(1) 在 1981 年〈被遺棄的存有〉(L'être abandonné)這篇文章中，農希探討了「存有的遺忘」(oblivion of being)⁹²。他區分出兩種對存有的遺忘：在第一種對存有的遺忘中，被遺忘的是存有的離棄狀態；在第二種對存有的遺忘中，被遺忘的則是存有對它自身的無限離棄。形上學代表第一種對存有的遺忘。形上學發展表象思維，並將存有表象作為存有者。海德格以無蔽(*aletheia*)作為存有最早期的基本特徵，無蔽是存有的真理。無蔽既是存有的解蔽，亦是存有的遮蔽。海德格認為形上學遺忘了存有的遮蔽狀態，形上學遮蔽了遮蔽狀態。遮蔽是庇護、守護與保存。遮蔽代表潛在的在場，在遮蔽狀態中，存有仍然維持作為在場狀態。存有自行解蔽，由遮蔽狀態解脫開來，並澄亮自身、顯現為充實的自我在場。存有的顯現治癒了對存有的遺忘。

農希探索第二種對存有的遺忘。遺忘不源自於單純的遮蔽狀態，而是源自於存有對它自身的遺棄。存有遠離與離棄了存有者整體，更重要的是，存有離棄它自身。在遮蔽狀態之中，存有進一步與它自身相分離，存有不再顯現為自我在場、不是自同者、不可恢復地離棄它自身。存有不是：存有不是存有者，存有也不是它自身。存有是虛無。存有在虛無之中被鑿空了，並超出自身、脫離到自身之外。存有的離棄帶來了敞開。

農希藉由第二種對存有的遺忘而深化了第一種對存有的遺忘。遺忘不是單純的離棄狀態，而是源自於存有的自我離棄。存有無限地離棄它自身，不再顯現它自身。存有的遺忘是不可治癒的。自我離棄不帶來記憶，而是徹底抹拭了記憶。存有超出記憶，是任何記憶都無法恢復的不可回憶者。存有解除了思維的記憶特

⁹² "Abandoned Being," in *BP*, p. 39.

質與形式。

(2) 儂希 1990 年出版了《有限的思維》(*Une Pensée finie*)，並在〈有限的思維〉(*Une Pensée finie*)這篇同名文章中，說明了思維與存有的關係。思維不是表象思維，不運作為對象化過程，而是思考著存有。存有是不可表象者。存有由存有者整體隱逝而去，並且一併離棄了它自身。存有與自身分離開來，揭示出「存有的有限性」(*finitude of being*)⁹³。有限性不是根據、本質或實體，而是代表無限同一性的無限匱乏。離棄自身的存有變成為有限存有。

思維是存有的思維，它開放向存有的到達。離棄的存有通達向思維，並將它的有限性傳遞給思維。存有的思維是對有限存有的思維，在其中，思維本身也變成是有限的。有限思維無關乎有限性，它不是有限制者。有限思維源自於有限存有，思維由有限存有獲得了「思維的本質有限性」(*essential finitude of thought*)⁹⁴。有限存有剝奪了有限性，讓思維脫離它自身，並將思維向外暴露。有限思維沒有作者或主體。有限思維不歸屬於自我，它運作在自我之前或自我之外。有限思維抹拭了自我，構成了無界限的自由思維。

有限存有是超出記憶的不可回憶者，它不保證記憶，而是保證遺忘。思維追憶不可回憶者，失落在對不可回憶者的追憶中。有限存有敞開了思維。有限思維解除了主-客對立。表象思維控制存有者，於此相反，有限思維不控制存有者，它為存有者整體保持敞開。有限思維是創造世界的思維：它不是對世界的征服，而是對世界的創造。思維通過與自身的分離來創造世界。作為無界限的自由思維，有限思維敞開它自己，並帶來世界的敞開。

(3) 在 1989 年〈實存的決定〉(*La decision d'existence*)這篇文章中，儂希說明了實存的決定。實存的決定即是為實存的決定，實存並不外在於決定，實存即是它的決定。實存不是決定的決定者，決定者執行的是「封閉的決定」(*decision*

⁹³ "A Finite Thinking," in *FT*, p. 18.

⁹⁴ "A Finite Thinking," in *FT*, p. 4.

that closes off)⁹⁵。實存的決定來自於存有。存有離棄它自身，並以此構成了「存有的奉獻」(offering of Being)⁹⁶。存有將自己的有限性奉獻給實存、奉獻在實存之中。實存的存有是有限的。專屬於實存的不是它自己的專屬性，而是存有對它的剝奪。實存守護著存有。實存將存有保持在決定之中，並以它的決定來呈現有限存有。

實存決定去實存。實存脫離它自身，外在於它自身。在實存的決定中，實存開放向存有的擊打與敞開。實存的決定不構成本真性，實存不具有本真自身性。實存並不佔有與擁有它自己，而是綻出地實存著。實存向外暴露，並暴露出它自己的無本質性。離棄的存有並沒有煙消雲散。存有實存著，存有實存作為決定。實存延續了存有的奉獻，實存的決定形成了實存的奉獻；實存的決定帶來了敞開，實存將自己的敞開奉獻給世界。

(4) 農希在 1993 年出版《世界的意義》(*Le Sens du monde*)，他在此書中探討了實存、世界與意義的關係。存有將它的意義贈與給了實存。實存並不扣留意義這個禮物，而是將它回饋給世界。實存將「存有意義」(sense of being)⁹⁷帶入到世界。實存超越了包括它自己在內的存有者整體。實存是「存有的事件」(event of being)⁹⁸，它發生為敞開；實存外在於自身，並將自己的無內在性一併帶入到世界。

實存帶來世界的敞開，它敞開了它所在之處與它所到之處。農希改造了海德格式的在世存有，他以「向-世-存有」(being-toward-the-world)⁹⁹來說明實存對世界的敞開。實存開放向世界，不過，實存不只是持立在世界之中，實存同時也延伸與擴張著世界。實存構成了世界的實存式敞開，並造就了世界的實際實存。作為向世存有，實存絕不朝向自我回歸，而是朝向世界的敞開。向世存有指的是

⁹⁵ “The Decision of Existence,” in *BP*, p. 98.

⁹⁶ “The Decision of Existence,” in *BP*, p. 86.

⁹⁷ *SW*, p. 56.

⁹⁸ *SW*, p. 127.

⁹⁹ *SW*, p. 7.

世界朝向世界的超越運動，而世界就是這個「存有向」(*being-toward*)¹⁰⁰。實存將自己的敞開奉獻給世界。藉由實存的奉獻，存有的意義被實現成爲「世界的意義」(*sense of the world*)¹⁰¹。世界不具有意義，世界就是意義。世界的意義在於世界的無限制敞開。

三、 儂希對主體與共同體的解構

在確立解構的起始-根源條件之後，本文進一步探討儂希對主體與共同體的解構。存有的隱逝引發了自我的隱逝，並導致實存的發生。專屬於主體的不是他自己，而是存有對他的剝奪與敞開。主體從未在自身之中擁有自己的本質，他也無法藉由自身來生產出自己的本質。本質的匱乏與欠缺完成標誌著解構的兩個端點：解構回溯根源、掘發根源的虛無，探索原初的無本質性；解構推遲終結、延遲終點的到來，造就非完成的無盡運動。依照主體的無本質性與不可完成性，儂希發展了書寫的思維，並以書寫來實踐對主體的解構。存有銘刻在主體之中，存有的跡切入、切開主體，跡的切割造成了本質的匱乏。書寫再描繪著跡，它活化了在主體之中的跡，將主體引導回他的原初失落。書寫產生無作品性，並以無作品性來敞開主體。書寫構成了意義的事件，它讓意義再次發生與重新開始。實存並非處於孤立的獨我狀態，而是與其它實存共同存在。儂希重新思考共在的意義，並以共在來作爲解構共同體的中心環節。共在呈現出共同體的無本質性與不可完成性。共在分享了共同的虛無，它構成了共同體的根源。共同體則是守護著共在，並抵抗著內在主義：它既不犧牲他人的實存，它也不要求自我犧牲。共同體不將自身實現作爲單一主體，而是發生爲所有實存的共同敞開。共同體暴露出每個實存的它者性，是聚集著許多的它者的它者共同體。

¹⁰⁰ *SW*, p. 9.

¹⁰¹ *SW*, p. 8.

本文在第七章「主體的解構：書寫與意義」，集中分析〈外刻〉(Exscription)以及〈省略的意義〉(Elliptical Sense)。根據〈外刻〉，本文說明存有的外刻，澄清存有如何隱逝作為外刻，以及書寫對這個外刻的再描繪，並探討書寫如何藉由外刻來敞開主體。根據〈省略的意義〉，本文說明書寫與意義的關係，澄清書寫如何回應意義的要求，並探討書寫對意義的修改與更新。

本文在第八章「共同體的解構：共在、共實存與它者」，集中分析《單一複數的存有》(*Being Singular Plural*)以及〈有限的歷史〉(A Finite History)。根據《單一複數的存有》，本文澄清共在的意義，說明共同體如何分享共同的虛無，並探討共同體如何抵抗內在主義，以及共同體對自身的敞開。根據〈有限的歷史〉，本文說明共同體與它者的關係，澄清實存如何變異而為它者，並探討共同體如何聚集所有的它者，以及共同體如何轉變成為它者的共同體。

(1) 儂希在 1988 年〈外刻〉(L'excrit)這篇文章中，說明了存有、外刻與書寫之間的關係。存有遠離存有者整體。隱逝的存有由自身隱退而去。在隱逝的最深處，存有消失作為跡。隱逝的存有遺留下跡。存有銘刻著自身的缺席。儂希將存有的銘刻命名為外刻。外刻是無限地開放銘刻。外刻傳遞著存有的虛無。外刻將有限存有銘刻在存有者之中。外刻切入存有者，它切開界限與封閉，並敞開了存有者。存有的外刻呈現出意義的敞開。

隱逝具有雙重意含。首先，隱逝遺留下跡。隱逝是存有的外刻。其次，隱逝重複了跡。隱逝構成了「再描繪」(retracing)¹⁰²的運作。隱逝再描繪著跡，將跡給取回來。隱逝的第二重意含即是書寫。書寫再描繪存有的外刻。書寫將「存有的自由與驚喜」(the surprise and freedom of being)¹⁰³呈現在外刻之中。書寫重複與寫下外刻。外刻通過書寫而延伸，它變成為書寫。

存有的外刻已經切入主體。主體不具有活生生的自我在場。外刻切割主體，

¹⁰² "Exscription," in *BP*, p. 327.

¹⁰³ "Exscription," in *BP*, p. 339.

造成主體的消逝。書寫活化了在主體之中的外刻，重複切開外刻的第一次切割，再次引發主體的消逝。書寫並不為主體提供自我認同的形象，而是抹拭了主體，並導致主體的缺席與死亡。書寫產生出無作品性。無作品性代表著主體的不可完成性。書寫讓主體消失而為無作品性，並以無作品性敞開了主體。在主體形象破碎之處，書寫造就了意義的發生。書寫以意義的無作品性取代了無意義的主體形象。

(2) 儂希在 1990 〈省略的意義〉 (*Sens elliptique*) 這篇文章中，說明了書寫與意義的關係，以及書寫對意義的重複。「省略」 (*ellipsis*)¹⁰⁴ 關聯於根源，不過，它不是關聯於根源的充實自我在場，而是關聯於根源的差異。省略來自於根源的差異，以及在根源之中的差異，省略指的是根源作為「延異」 (*différance*)¹⁰⁵：根源差異化自身，以及推遲自身。根源省略自身，並發生為延異。儂希將根源的省略與延異等同於「根源的意義」 (*sense of origin*)¹⁰⁶。根源的意義就在於根源的敞開。

儂希認為意義不是既定的，而是必須對自身提出要求、呼喚向自身與欲求自身。意義必須重新詢問自身，而(根源的)意義就是這個「重新」 (*the “anew”*)¹⁰⁷。書寫回應了意義的要求。書寫重複意義，不過，對意義的重複不是為了恢復「第一意義」 (*first sense*)¹⁰⁸，而是為了更新意義。書寫修改意義、讓意義重新開始。書寫承擔著根源的意義，開放向意義的發生。書寫構成了意義的事件，它擴張、延伸了意義，並造就意義的無限制地敞開。

(3) 儂希在 1996 年出版《單一複數的存有》 (*Être singulier pluriel*)，在此書第一章「論單一複數的存有」 (*Of Being Singular Plural*) 中，他探討了「共在」 (*being-with*)¹⁰⁹。此有與其它此有共同存在。共在本質地構成了此有。共在並不以

¹⁰⁴ “Elliptical Sense,” in *FT*, p. 91.

¹⁰⁵ “Elliptical Sense,” in *FT*, p. 92.

¹⁰⁶ “Elliptical Sense,” in *FT*, p. 92.

¹⁰⁷ “Elliptical Sense,” in *FT*, p. 93.

¹⁰⁸ “Elliptical Sense,” in *FT*, p. 93.

¹⁰⁹ “Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 4.

「存有自身的實體本質」(substantial essence of Being itself)¹¹⁰來連結彼此，而是建立在存有的隱逝之中。隱逝的存有將自身的虛無傳遞給共在、傳遞作為共在。存有即是共同。存有的共同是「共同的虛無」(the *nothing* of the with)，以及「虛無作為共同」(the *nothing* as the with)。¹¹¹共在是對共同虛無的分享。共在意味著專屬存有的抹拭。存有的隱逝造成了自我之專屬性的隱逝。

共在不提供本質。沒有人能夠在自己之中擁有本質，也沒有人能夠在另一個自我之中擁有自己的本質。共在開放向共同的分割與擊打，就是一起被敞開。每一個人都在彼此之間以及在自己之中分享著敞開。共在呈現出無本質性。每個此有都外在於自身、都被暴露向外在，並暴露出自己的無內在性。共同存在的此有在一起實存著。共在是所有實存的「共實存」(coexistence)¹¹²，是所有實存的「共同-顯現」(co-appearing)¹¹³。

共在不凝聚、結合或團結。共實存並不被融合作為無限主體。實存為了彼此而保持敞開。每次的實存都放大與擴張開彼此的距離。實存聚集在由它們共同敞開的無限距離之中。共在不只是共同存在於世界之中，共在還發生為世界的共同敞開。每個實存都敞開了世界，都是世界的根源。他人的實存構成了同一個世界的其它根源。沒有人有權力剝奪他人的實存。他人的實存帶來了世界的其他敞開。共在構成了世界的多重根源以及世界的多重敞開。共在無限制地敞開，向外擴張與延伸，將存有的敞開擴展成為世界的敞開。

(4) 在 1989 年〈有限的歷史〉(L'histoire finie)這篇文章中，儂希說明了共同體與它者的關係。共同體既不包含主體，也不將自身實現作為單一主體。共同體聚集著它者，是「許多它者的共同體」(community of *others*)¹¹⁴。共同體將實存向外暴露。實存敞開自身，並暴露出自我在場的失落。自我的抹拭讓實存完全不

¹¹⁰ “Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 29.

¹¹¹ “Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 94.

¹¹² “Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 42.

¹¹³ “Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 59.

¹¹⁴ “A Finite History,” in *BP*, p. 155.

同於它自己。自我的消失帶來了實存的變異。實存無法保持自我同一，而是變異著。實存變異為它者。實存是完全不同的相同物。無本質的實存變成了它者。實存呈現出「實存的它者性」(otherness of existence)¹¹⁵。實存的它者性是不可縮減的異質性與它異性。

共同體歡迎他人的到來。他人不屬於自我的現象，而是歸屬於實存。實存敞開了他人，暴露出他人的非自我在場，並將他人變異作為它者。他人實存作為它者。共同體對其它實存保持好客，並開放向另一個它者的造訪。它者不提供自我知識。我無法在它者之中發現與認識自己。它者不具有同一性。他人的實存帶來了其它的它者性。它者性並不是其它實存專有的特權。它者性並不在我之外。我的實存暴露出我自己的非自我在場。我也實存作為它者。我的實存具有它者性。我以我自己的它者性來回應其它實存的它者性。

它者性不是共同實體。它者性是每個自我的非實體性。每一個實存都是它者。每個實存除了不同於其它實存，每個實存還不同於它自己。我與他人的關係不是主體與它者的關係，而是一個它者與另一個它者的關係。共同體沒有將我們融合成為絕對內在性。共同體聚集了我這個它者以及所有的其它它者。我們是它者。我們每一次都是它者，每一次都與許多它者共同存在。我們互相呈現出它者性。每一個人對於它者是它者，每一個人對於自己也是它者。在共同體之中，我經驗著其它它者的它者性，而其它它者也經驗著我的它者性。共同體是它者的共同體。它者共同體呈現出無限制的異質性。

¹¹⁵ "A Finite History," in *BP*, p. 155.

第二章 現代主體形上學的開端與建立

本章將說明主體與現代形上學之間的關係。現代標誌著新的時代。現代不具有預先給定的基礎，前現代的形上學不適用於它，它需要建立自己的形上學。現代形上學是主體形上學。在現代時期，人變成為主體，並據此佔據整體存有者的中心。主體執行著表象(*das Vorstellung/representation*)活動：主體藉由表象設置對象，將對象設置在自己之前。表象主體奠定了被表象對象，是具有奠基之功能的基礎。此外，主體也表象他自己。主體與被表象對象處於共同被表象狀態：伴隨著被表象對象，主體也一道被表象出來。自我表象是主體的自我設置，表象主體設置自身，是自己設置自身的存有者。在現代主體形上學之中，主體包含有基礎與自我設置這兩個面向。本章依據海德格在《尼采 4》(*Nietzsche Vol. 4: Nihilism*)提出的一般主體(*subiectum*)來說明這兩個面向。

第一節、思想、表象與再現

現代標誌著新紀元，它脫離了前現代的基督教世界，並構成爲新世界。現代雖然擺脫了基督教神學，卻沒有直接變成爲世俗世界。世俗化過程並沒有闡明新世界的基礎，新世界必須將自己建立在真實的基礎之上。對海德格來說，新世界的歷史基礎是形上學。這個形上學不再訴諸超感性領域的超越根源，現代形上

學不是存有-神學(onto-theology)¹¹⁶。現代形上學是主體形上學，它構成了新世界的基礎。本文依照海德格對表象(*das Vorstellung/representation*)作用的分析來闡述現代主體形上學，將主體與表象作用的關係分析為下列兩個層次：首先，本文將說明主體如何以表象作用來構成被表象者，以及表象主體如何成為被表象者的基礎；其次，本文將說明主體如何以表象作用來表象他自身，以及表象主體如何藉由自我表象來達成自我設置。

主體形上學構成了現代的基礎。不過，存在著的人還不是主體。由人變成為主體涉及了人之本質的轉變，現代主體形上學建立在人的本質轉變之中；現代人脫離中世紀的束縛，他是自由的。最重要的是，現代人必須解放向自身，並經歷他自己的本質轉變。在現代時期的開端，笛卡爾的哲學構思著人的本質轉變，他的哲學規劃了現代人的自由與解放，並據此奠定了新世界的現代形上學。

海德格認為「對於現代形上學的奠基工作來說，笛卡爾的形上學乃是決定性的開端。它的使命是：**為人的解放——使人進入新自由(作為自身確信的自我立法)之中的解放——奠定形上學的基礎。**」¹¹⁷現代人致力於解放他自身，亦即，現代形上學奠定了人之解放的基礎，這個基礎就是主體，人將他自己解放作為主體，自我解放帶來了人的本質轉變。在現代時期，人變成為主體。現代形上學以主體來奠定新世界的基礎，它規定了主體在現代的支配地位。

笛卡爾提出我思故我在(*ego cogito, ergo sum*)這項基本原理。我思故我在構成了新世界的基礎，奠定了人的自我解放。我思故我在展示出主體自我意識。海德格認為「在現代哲學的開端處有笛卡爾的定律：*ego cogito, ergo sum*，『我思

¹¹⁶ 海德格認為形上學陷入了存有的遺忘。形上學將存有表象作為存有者。形上學以兩種方式來表象存有：在一方面，形上學將存有表象作為最普遍的存有者；在另一方面，形上學將存有表象作為最高的存有者。形上學對存有的兩種表象方式就是存有-神學。存有學以最普遍的存有者來奠定存有者，而神學則以最高的存有者來奠定存有者。「形上學的表象就是把存有者表象為存有者。以這種方式，形上學總是把存有者作為存有者整體表象出來，把存有者之存有者狀態、存有者之在場表象出來。但是，形上學是以雙重方式來表象存有者的存有狀態：一方面是在其最普遍的特性意義上來表象存有者作為存有者整體；而另一方面也在最高的、因而神性的存有者意義上來表象存有者作為存有者整體。」，請參閱 *Pathmarks*, p. 287.

¹¹⁷ *Nietzsche Vol. 4: Nihilism*, p. 100.

故我在」。關於事物和存有者整體的一切意識都歸結於人類主體自我意識（作為所有確定性的不可動搖的基礎）。」¹¹⁸對於存有者的意識歸結於主體自我意識。主體確定與保障著整體存有者，並以自身來作為存有者的基礎。最重要的是，主體確定與保障著自身，憑藉自己來建立自身。我思故我在表達的是：主體奠立了存有者，並自行建立自己的主體存有。

本文在第三節將說明海德格對我思故我在的分析，本節則說明海德格對思想的分析。海德格將思想(*cogitare*)等同於表象作用。思想是對對象的客觀構成。思想以表象來執行它對對象的客觀構成。對象並沒有被預先給定，而是被思想表象出來。思想將對象表象出來，將對象表象為在它之前的對象。思想將對象設置在它之前，並向著思維自身來設置對象。海德格認為：

思想(*cogitare*)把可表象之物投置向自身。在這種投置中包含著某種決定性的東西，即一種標誌的必然性，標誌著以下事實：被表象者不只是一般地被先行給予，而是作為可支配的東西被投置出來。¹¹⁹

思想是表象：思想表象出對象，並將對象投置給它自己。表象是設置(*stellen*)活動，表象運作為：設置到自身面前和向著自身來設置。表象將被表象者帶到自身之前。表象支配與控制了被表象者。在分析這點之前，本文先介紹表象與再現(*representation*)的區別。

在 *Envoi* 這篇文章中¹²⁰，德希達探討了 *repraesentatio* 這個拉丁語詞。德希達認為 *Vorstellung* 無法完全翻譯 *repraesentatio*。*Vorstellung* 並沒有突顯出 *repraesentatio* 的 *re*。*Repraesentatio* 包含 *re* 與 *praesentatio* 兩個部份。*Re* 代表著重覆(*repetition*)與回歸(*return*)，而 *praesentatio* 則代表著呈現的事實。

¹¹⁸ Nietzsche Vol. 4: Nihilism, p. 86.

¹¹⁹ Nietzsche Vol. 4: Nihilism, p. 105.

¹²⁰ *Psyche: Invention of the Other, Volume I*, pp. 94-128.

Repraesentatio 是再現，再現重覆了呈現的事實。在再現之中，已經呈現的事物被再次呈現出來。

德希達以當前化(rendering present)來說明再現的運作，當前化包含了呈現與再次呈現的雙重意涵。關於當前化的雙重意涵，德希達認為：

在一方面，當前化是帶入在場(presence)、進入在場、藉由呈現(presenting)而引發或允許到來。在另一方面，而這第二個意含包含在第一個之中，因為引發或允許到來蘊含著引發或允許回歸的可能性，那麼當前化(to render present)——類似所有的「歸還」(rendering)以及類似所有的恢復——就是重覆、能夠重覆。¹²¹

再現是重覆與回歸。在場者已經呈現自身，再現則是讓在場者重返回來。再現恢復了在場者，將在場者予以當前化，並再次呈現出在場者。

再現讓在場者**再次**成為當下在場。再現運作於在場者的缺席。在場者不是當下在場，它脫離在場狀態、消逝而去，變成為非在場者。不論再現採取何種媒介（觀念、心像、形象或圖像），再現都面對在場者的缺席。針對在場者的不在場狀態，再現表現出「帶回的力量」(power of-bring-back)¹²²。再現將在場者帶回到它的當下在場。「在再-現之中，在場者、自行呈現之物的呈現重返回來，在物的缺席、在物的圖像的意義下，從此回歸作為在手邊的分身、肖像、形象、副本、觀念，為了、藉由以及在主體之中是可用的、被處置的與傾向於主體。」¹²³

再現讓在場者再次成為當下在場。再現為了主體而將在場者帶回到在場狀態，讓在場者返回到主體之前。對在場者的再現即是對在場者的設置。再現即是表象，這兩者都依附於已經呈現自身的在場者。表象某物即是將某物帶回到它的

¹²¹ *Psyche: Invention of the Other; Volume I*, p. 106.

¹²² *Psyche: Invention of the Other; Volume I*, p. 105.

¹²³ *Psyche: Invention of the Other; Volume I*, p. 106.

在場狀態。在表象中，某物重返回來，並被設置在前面。對德希達來說，表象的「設置力量」(power of-posing)¹²⁴表現為當前化的運作。

再現是「模仿的經濟(mimetic economy)」¹²⁵。再現預設了在場者與它的自我呈現。即使面對在場者的缺席，再現仍然訴諸於在場者的預先存在。這個模仿經濟並沒有掌握到表象作用的主動性。對海德格來說，被表象者並沒有被先行給予。被表象者是作為可支配的東西才被設置。表象沒有單純地重複在場者，它不是在場者的第二序與續發的派生產物。表象不是再現，它不訴諸於在場者的回歸，而是奠定了被表象者。表象構成了被表象者的基礎。相較於再現的對象效果，表象強調的是主體效果；表象是主體的主動活動。表象主體是所有被表象者的基礎。

表象設置被表象者。表象將被表象者設置到自身面前，並向著自身來設置被表象者。被表象者是不可懷疑的。思想對被表象者感到確定，確定性(*Gewissheit* /certainty)是現代時期的真理判準。¹²⁶被表象者具有不可懷疑的確定性。思想確定與保障被表象者，「因此，只有當某物對人來說被確定和被保障，成為人自發地在其支配範圍內能夠隨時明確地、毫無遲疑和懷疑地加以主宰的東西時，它才被投置、被表象出來——即才成為所思(*cogitatum*)。」¹²⁷

思想確定與確信它所表象出來的事物。思想保障被表象者是真實之物。思想的確定與保障同時也是思想的支配與主宰。思想以表象來支配與主宰存有者。表象捕捉了存有者，將存有者捕捉在思想之前。關於表象與現實事物的關係，海德格認為：

¹²⁴ *Psyche: Invention of the Other, Volume I*, p. 105.

¹²⁵ *On Representation*, p. 256.

¹²⁶ 海德格認為作為確定性的真理並未脫離於作為正確性(*Richtigkeit*)的真理。「自笛卡爾以降，真理的批判性概念以作為確定性的真理為出發點，但也只不過是那種把真理規定為正確性的真理概念的變形。我們對於這種真理的本質十分熟悉，它亦即表象的正確性，完全與作為存有者之無蔽狀態的真理一起浮沉。」，請參閱 *Off the Beaten Track*, p. 28.

¹²⁷ *Nietzsche Vol. 4: Nihilism*, p. 105.

...概念是為了把握才出現的。不過，現代的對現實事物的表象，即這種把握自始就在其中進行的對象化，往往都是一種對現實事物的進攻，因為現實事物受到促逼，被要求在表象性把握之視野中顯示出來。¹²⁸

存有者不再作為「湧現者」(*das Aufgehende*)和「自行開啓者」(*das Sichöffnende*)。¹²⁹在表象之中，不是到場者及無蔽狀態具有優先地位，而是控制與進攻佔了上風。表象設置存有者，並將存有者設置為對象。表象將存有者捕捉為對著站立的對象。存有者不再向覺知它的人開啓自身，而是變成為對立的對象。在被表象狀態中，存有者變成為可支配、可主宰與可控制的對象。

在 *The Age of the World Picture* 這篇文章中¹³⁰，海德格說明了表象的無條件運作。表象將存有者予以對象化，它無條件地對象化一切存有者，包括存有者整體也被表象了。¹³¹存有者整體是世界本身。世界被表象了。表象將世界設置在自身之前，並將世界把握為圖像。世界變成為圖像(*Bild/picture*)。圖像一詞代表的是「表象著的製造之集合形象」(*the collective image of representing production/das Gebild des vorstellenden Herstellens*)¹³²。世界就是表象所製造出來的集合形象。在現代時期，世界變成為圖像，它就是被表象出來的圖像或形象。關於這個世界圖像，海德格認為：

在世界成為圖像之處，存有者整體被確定為那種東西，人對這種東西做了準備，相應的，人因此把這種東西帶到自身面前並在自身面前擁有這種東西，從而在一種決定性意義上要把它擺到自身面前來...世界圖像並

¹²⁸ *Pathmarks*, p. 304. 中文翻譯未能突顯出概念(*Begriff*)、把握(*Begriffen*)、進攻(*Angriff*)與表象性把握(*vorstellende Griff*)這些德文名詞的字面以及意義連繫。

¹²⁹ *Holzwege*, p. 90.

¹³⁰ *Off the Beaten Track*, pp. 57-85.

¹³¹ 「主體不是對象的對立項，而是存有的對立項。它是將存有轉變為對-象的東西、將存有轉變為被投置、被表象之物的東西。」，請參閱“The Critique of the Subject,” in *Who Comes after the Subject?*, p. 159.

¹³² *Off the Beaten Track*, p. 71.

非意指一幅關於世界的圖像，而是指世界被把握為圖像了。¹³³

表象無條件地將一切予以對象化，世界也變成表象的對象。表象將世界帶到自身之前，將世界設置在自身面前，並向著自身來設置世界。表象將世界設置作為圖像。世界等於圖像。表象支配與主宰了存有者整體。在表象之中，現代人與存有者的關係變成為世界征服與世界控制。

第二節、表象與主體

被表象者關聯於表象著的我(*representing I*)或表象主體。主體是表象的基礎，表象主體將尺度施加在被表象者之上。被表象者被奠立在主體這個基礎之上。在現代時期，人就是作為表象主體而成為被表象者的基礎：「人是別具一格的、為一切存有者的表象及其真理奠基的基礎，一切表象及其被表象者如果要有立足點和持存性的話，都被置於這個基礎之上，而且必須已經被置於這個基礎之上。」¹³⁴

在笛卡爾建立的現代哲學之中，思想(*cogitare*)的主體性表現於我思(*cogito/I think*)。思想是設置著對象的表象。我思即是「我表象」(*I represent*)¹³⁵。在術語的轉換中，海德格將笛卡爾式思想與我思代換成為表象與我表象。我表象突顯出執行表象活動的主體，表象者即是表象著的我(*representing I*)或表象著的主體。關於思想或表象的主體性狀態，海德格認為「因為在思想(*cogitare*)中包含著思想我自己(*das me cogitare*)，因為表象本質上還包含著與表象者的關聯，而且被表象

¹³³ *Off the Beaten Track*, p. 67.

¹³⁴ *Nietzsche Vol. 4: Nihilism*, p. 119.

¹³⁵ *Nietzsche Vol. 4: Nihilism*, p. 107.

者的所有被表象狀態都把自身聚集到表象者身上，所以，在此可以把自己稱為『我』的表象者就在一種突出意義上成為主體，可以說是主體中的主體，構成表象之基礎的一切東西都還要歸結於這個主體。」¹³⁶

現代主體是表象主體。表象主體向著自己來投置被表象者，確定與保障被表象者。表象主體並不涉及人的個別自我，而是主體性。德孔布(Vincent Descombes)認為主體哲學是建立在個人(person)與主體的這個區分上。在笛卡爾哲學之中，個人與主體的區分就是笛卡爾的人格同一性與我思的思想主體(thinking subject of *ego cogito*)的區分。在分析笛卡爾與思想主體的關係時，德孔布認為，「我們不該說：笛卡爾思考著。我們必須說：它在笛卡爾之中思考著(*it thinks in Descartes*)。」¹³⁷

人必須脫離個別自我才能成為主體，真實的主體不關聯於人的具體存在，並不訴諸於人格同一性。真實的主體是哲學主體，哲學主體是非個人的(impersonal)與非人的(inhuman)。然而，德孔布認為主體哲學無法堅持個人與主體之間的區分，在哲學主體之中隱藏著人類主體。他說：「在笛卡爾之中的自我(*ego*)指定了思維物(*res cogitans*)。但是這個思維物太近似於人類人格。以主體之名，笛卡爾傳統的『意識哲學』持續尋求一個**存有者**(它具有身體的存有學特質)，此存有者被賦予了時間**連續性**(可比擬為質料之物的物理連續性)、被賦予了**同一性**(類比於人格同一性)。」¹³⁸人類主體糾纏著哲學主體，哲學主體無法擺脫人格同一性。據此，德孔布認為：「在我思之中發現的哲學主體是虛假主體(pseudo-subject)，因為按照我思所定立的主體問題是虛假問題。」¹³⁹

¹³⁶ Nietzsche, pp. 143-144. 本文在此援引德文出處。德文原文為 *Weil im cogitare das me cogitare liegt...*，英譯則是 *Because the me is implied in cogitare...*。英譯本疏漏德文原文中的思想**我自己**(*das me cogitare*)，僅翻譯出我(me)。

¹³⁷ “Apropos of the ‘Critique of the Subject’ and of the Critique of this Critique,” in *Who Comes after the Subject?*, p. 125.

¹³⁸ “Apropos of the ‘Critique of the Subject’ and of the Critique of this Critique,” in *Who Comes after the Subject?*, p. 125.

¹³⁹ “Apropos of the ‘Critique of the Subject’ and of the Critique of this Critique,” in *Who Comes after the Subject?*, p. 128.

然而，哲學主體不是虛假主體，而主體的問題也不是虛假問題。在我思之中發現的哲學主體是表象主體。表象主體將存有者向前設置，並確定與保障著向他投置的對象。在表象主體面前，存有者變成爲可支配、可主宰與可控制的對象。表象主體是整體存有者的尺度與中心，他是被表象者的基礎。表象主體標誌出個人與主體之間的明確區分。關於個人與主體之間的關係，海德格認爲：「只有當人本質上已經是主體，人才有可能滑落入個人主義意義上的主觀主義的畸形本質之中。」¹⁴⁰主體性是第一序的，而主觀自我則是主體性的第二序派生物。主觀自我是主體性的殘餘物。個人同一性無法構成爲存有者的基礎，只有作爲表象主體，人才構成爲存有者的基礎，並施行對世界的征服和控制。

主體不是「主觀的自我論」(subjective egoism)¹⁴¹，也不是「個別的自我式自我」(isolated egoistic I)¹⁴²，而是一般主體(*subiectum*)。「人的自我效力於這個一般主體(*subiectum*)。建基在這個一般主體中的確定性本身雖然是主體的，即是在一般主體中發揮作用的，但它並非自我式的(*egoistic*)。」¹⁴³海德格以一般主體來指稱非個人的主體：一般主體並不蘊含人類主體，一般主體代表著人的轉變。一般主體代表著人由個人同一性到主體性的轉變。更重要的是，一般主體本身就是基礎。表象主體以作爲一般主體而成爲存有者的基礎。現代主體是一般主體。關於一般主體，海德格認爲：

西方現代歷史現在已經進入我們所謂**現代**這個時代的完成過程中。這個時代是由下面這個事實來規定的：人成爲存有者的尺度和中心。人是一

¹⁴⁰ *Off the Beaten Track*, p. 70. 在此脈絡中，海德格突顯出主體、個人主義以及集合主體之間的相對關係。海德格認爲「只有因爲人根本上和本質上成了主體，並且只是就此而言，對人來說就必然會出現這樣一個明確的問題：人是作爲局限於他的任性和放縱於他的『自我』，還是作爲社會的『我們』；是作爲個人還是作爲社會；是作爲社會中的個體，還是作爲共同體中的單純成員；是作爲國家、民族和人民，還是作爲現代人的普遍人性——人才欲求著並且必須成爲他**作為**現代人的本質**已經存有**的主體？」，請參閱 *Off the Beaten Track*, p. 70.

¹⁴¹ *Off the Beaten Track*, p. 84.

¹⁴² *Nietzsche Vol. 4: Nihilism*, p. 121.

¹⁴³ *Off the Beaten Track*, p. 83.

切存有者的基礎，以現代說法，就是一切對象化和可表象性的基礎，即一般主體(*subiectum*)。¹⁴⁴

在現代時期，人變成了主體，也就是說，「人變成了一般主體。」¹⁴⁵只有作為一般主體，人才是真正的主體。不過，一般主體並非用來指稱人，而是用來指稱非人的存有者。在前現代時期，*subiectum* 關聯於現成在場者，它聚集著現成在場者的各種屬性，它是現成在場者的托體。海德格認為：

在中世紀，對體(*obiectum*)的意思是：被迎面拋給和遞給知覺、印象、判斷、願望和直覺的東西。相反地，托體(*subiectum*)，即基底(*hypokeimenon*)，意味著：自發地(並非由某種表象迎面帶來的)現成擺著的東西、在場的東西，例如：物。托體(*subiectum*)和客體兩詞的含義與它們在今天流行的含義恰恰相反：托體(*subiectum*)乃是獨立地(客觀地)存在的東西，而客體乃是僅僅(主觀地)被表象的東西。¹⁴⁶

托體是在現成在場者之中、支撐著現成在場者的基底。然而，這個支撐性的托體卻由在場者抽離出來，轉而移置到人身上。*Subiectum* 變成為人的專名與根本詞語。*Subiectum* 由用來指稱著非人的托體，而變成為用來指稱著人的一般主體。本文將作為現前在場者的 *Subiectum* 譯為托體，將作為表象主體的 *Subiectum* 譯為一般主體。人自行承擔起托體的支撐作用，到了現代時期，人變成了一般主體。

人發揮了一般主體的奠基功能，以表象來奠立被表象者，人是被表象者的基礎。在人身上，托體的支撐作用變成是一般主體的奠基功能，亦即，一般主體

¹⁴⁴ Nietzsche Vol. 4: Nihilism, p. 28.

¹⁴⁵ *Off the Beaten Track*, p. 84.

¹⁴⁶ *Pathmarks*, pp. 57-58.

是具有奠基功能的基礎。在《尼采 4》中，海德格提出一般主體的兩個意涵：第一個意涵是基礎；第二個意涵則涉及了人的自我建立。作為一般主體，人是具有奠基功能的基礎。最重要的是，一般主體這個基礎本身不是無根基的，基礎的奠立蘊含著人的自我建立。人自行建立他自己的主體存有。主體不只表象出被表象者，主體還要能夠表象他自身，並在表象之中設置他自身。自我設置構成了一般主體的第二個意涵：一般主體既是作為奠基的基礎，一般主體還代表了主體的自我建立與設置。

第三節、我思與我在

現代形上學有別於傳統形上學。現代形上學是主體形上學，而不是存有神學。現代主體形上學並不具有存有-神-學體制(onto-theo-logical constitution)。在《同一與差異》(*Identity and Difference*)中，海德格分析了形上學的存有神學體制。形上學思考存有者整體以及存有者整體的基礎。形上學將存有表象作為基礎。存有神學的字尾-logy 代表了作為基礎的存有。存有是基礎，存有者則是被奠立者。存有神學以各自方式來說明作為基礎的存有，以及這個基礎對存有者整體的奠立。海德格認為：

當形上學以關於所有存有者自身的共同基礎來思考存有者，那麼它就是邏輯作為存有-學(logic as onto-logic)。當形上學思考作為整體的存有者自身、即以關於解釋一切事物的至高存有者來思考，那麼它就是邏輯作

為神-學(logic as theo-logic)。¹⁴⁷

形上學在一方面思考存有者作為存有者的本質與共同基礎，並在另一方面思考存有者整體與作為第一原因或基礎的至高存有者。這個存有神學體制並不適用於現代。在現代時期，人變成為一般主體。現代主體是奠基的基礎。主體以表象來奠立存有者，並以他自身來作為整體存有者的基礎。克里奇利(Simon Critchley)將主體等同於形上學的終極基礎，他認為前現代形上學的主要詞語如理型(*eidos*)、實體(*ousia*)、自因(*causa sui*)都是主體。關於海德格對一般主體的分析，克里奇利認為我們必須：

更為忠實地依從海德格對哲學史的說明...現代形上學——即笛卡爾之後的哲學——的特殊之處是，這個形上學基礎不再駐留於人類悟性之外的神性、實體、形式之中，而是被奠立在被理解作為主體的人類之中...。人類主體——作為自己、自我或意識、思維物——變成是終極基礎(ultimate foundation)，在其上存有者成為可理解的，憑藉它存有者被領悟在它們的存有之中。¹⁴⁸

現代主體以自身來作為形上學的終極基礎，更重要的是，現代主體憑藉自己來建立主體存有。一般主體代表人的自由與解放。海德格認為「現在，自由存在意味著：取代對一切真理來說具確定性的救恩確定性，人設定了這樣一種確定性，借助於後者並且在後者中，人確定自己是作為自己設置自身的存有者。」¹⁴⁹

人是奠基的基礎。作為被表象者的基礎，奠基者本身也必須被表象出來。

¹⁴⁷ *Identity and Difference*, pp. 70-71.

¹⁴⁸ *Ethics, Politics, Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, p. 53.

¹⁴⁹ *Nietzsche Vol. 4: Nihilism*, p. 97.(著重號為本文所加)

一般主體這個基礎不是無根基的。主體自己設置自身。通過自我設置，基礎被奠立作為絕對不可動搖的基礎。主體通過表象來設置自身。在表象之中，主體不只將被表象者投置給自己，主體也將自身投置給自己。海德格認為：

...在人對某個對象的表象中，並且通過這個對立著的和被表象的對象，對象與之「相對而立」、並且「在它面前」被設置的那個東西，也就是表象者，已經向自身投置出來了，以致於人借助於這種向自身的投置就能夠作為表象者來言說「我」。¹⁵⁰

我思或我表象指定了主體性狀態。表象是我思的表象，表象歸屬於我思或主體。最重要的是，主體自己設置他自身，相應於被表象者的設置，主體也一併設置自身。主體通過表象來設置自身，自我設置是主體在表象之中的自我建立。

在《尼采 4》中，海德格說明了一般主體的二種意涵。作為奠基的基礎是一般主體的第一種意涵，而自我設置則是一般主體的第二個意涵。海德格在《存有與時間》中尚未掌握到自我設置，他在《存有與時間》中分析康德式我思，並將其規定為一般主體。康德式我思伴隨著表象¹⁵¹，我思伴隨著表象並依附於表象之上。海德格將我思理解為表象的形式。一般主體就是表象形式。關於一般主體與表象之間的關係，海德格認為：

因而，一般主體(*subjectum*)是「意識本身」，它不是表象而倒是表象的形式。這要說的是，我思不是被表象的東西，而是表象活動作為表象活動的形式結構，被表象的東西唯通過這種形式結構才成為可能。¹⁵²

¹⁵⁰ Nietzsche Vol. 4: Nihilism, p. 112.

¹⁵¹ 康德認為「『我思』伴隨著我所有的一切表象，這必須是可能的，否則表象在我之中的某物就完全無法思維，而這就等於說表象是不可能的，或至少說表象對我什麼都不是。」，請參閱 Immanuel Kant's Critique of Pure Reason, pp. 152-3.

¹⁵² Being and Time, p. 367.

表象是我思的表象。我思擁有表象，並將表象指涉回我思本身，這個指涉同時也是我思的自我指涉。關於我思與自我指涉之間的關係，沙利斯(John Sallis)認為：「表象指涉到『我思』(到先驗統覺)的我並不由某個額外的我來完成，針對後者還需要額外的指涉(可說是無限反覆)，而是我自己將表象指涉回自身。」¹⁵³不過，我思並不被表象。康德式我思不是表象的對象，而是表象的形式。即使我思將表象指涉回自身，並執行自我指涉，我思也只具有形式統一性。我思或一般主體是不具內容的表象形式。

人變成了一般主體，這不僅指出人是奠基的基礎，這還指出人的自我設置。主體是自己設置自身的存有者。相應於被表象者的設置，表象主體也一併設置自身，表象主體與被表象者處於「共同被表象狀態」(co-representedness)¹⁵⁴。在表象之中，表象主體被共同、一道與一起表象出來。關於共同被表象狀態，海德格認為：

由於在每一種表象活動中，都有這個表象著的人，被表象者都在表象中被**投置**給他，所以，表象著的人在每一種表象活動中都一道出現——不是事後地，而是預先地，因為他(表象者)向來把被表象者帶到**自身**面前。¹⁵⁵

主體伴隨著被表象者而共同被表象出來。主體不僅擁有表象，主體還成爲他自己的表象。表象主體表象出自身：主體在表象之中設置自身，並將自身投置向自己。主體並不外在於表象，而是**本質地**歸屬於表象。自我表象即是自我設置。

¹⁵³ *The Gathering of Reason*, p. 68.

¹⁵⁴ *Nietzsche Vol. 4: Nihilism*, p. 108.

¹⁵⁵ *Nietzsche Vol. 4: Nihilism*, p. 107.

¹⁵⁶自我表象不會無限反覆。當主體表象他自己時，並不需要另一個主體來表象這個表象。自我表象不形成無限後退。自己表象自身即是自己設置自身。自我表象是主體在表象之中的自我設置。

通過自我表象，意識不再侷限為對對象的意識。意識本質上是自我意識。意識是人對自己本身的意識。關於自我意識(*Selbst-bewußtsein*)，海德格認為：

這種關於事物和對象的意識本質上並且根本上首先是自我意識；而且唯有作為自我意識，關於對象的意識才是可能的。...人的自身(*Selbst*)本質上是作為位於基底的東西(*das zum Grunde Liegende*)而存在的。這個自身就是一般主體(*sub-iectum*)。¹⁵⁷

自我意識讓對象意識成為可能。不過，自我意識不只是由對象意識回退到主體身上。自我認識不是反思活動，它並非運作為對對象意識的反思。自我意識源自於自我表象。主體表象自身、向自己投置自身，並據此認識他自身。主體將自身設置作為一般主體。一般主體必須是不可動搖的基礎。通過自我設置，一般主體被奠立作為絕對不可動搖的基礎。**現代主體是自我表象著和自我設置著的自我認識。**

被表象者是可控制與可支配的對象，是不可懷疑的對象。主體保證被表象者。最重要的是，主體保證自身。在自我意識中，主體對自身感到確定。「主體性所具有的第一性的本質規定是，表象著的主體保證其本身，並且始終也保證它所表象的東西本身。根據這種保證，作為確定性(*Gewissheit/certainty*)的存有者真

¹⁵⁶ 亨利(Michel Henry)未能掌握自我表象與自我設置之間的關係，並對自我表象持負面的看法。亨利認為「這意味著主體的存有被分類作為表象的對象，在一方面，此對象預設了這個主體，而在另一方面，由於它被表象了，此對象並未單獨地包含任何**現實**——正如向自己表象出一塔勒不代表在自己口袋裡就有一塔勒。」，請參閱“The Critique of the Subject,” in *Who Comes after the Subject?*, p. 159.

¹⁵⁷ Nietzsche, p. 137.為了標明海德格的用語，本文在此援引德文出處。

理就具有可靠性(*certitudo*)的特性。」¹⁵⁸保證著存有者整體的主體必須保證他自身。表象主體不只對被表象者感到確定與確信，他對自身也感到確定和確信。「真理是確定性，對於這種確定性來說，決定性的事情是：在其中，人作為主體總是對自身感到確定和確信。」¹⁵⁹主體對自身感到確定和確信，在不可懷疑的事物之中，最為不可懷疑的就是主體自身，所有被表象者都被投置給不可懷疑的主體。

主體對自身具有自我確定性。¹⁶⁰自我確定性是基本確定性(*fundamental certainty*)：「在這種基本確定性之中，人確信：作為一切表象活動的表象者，從而作為一切被表象狀態以及任何確定性和真理的領域，他得到確證了，現在也即說，他存在了。」¹⁶¹現代時期以確定性來作為真理的批判性標準，所有的確定性都源自於主體對自身的基本自我確定性。現代主體的首要任務是通過自己來確信與保障自己的存在。在現代時期，表象構成了存有的本質，只有被表象狀態才構成了真實存有。非人的存有者在被表象狀態之中被確定與保障作為真實存有。相應於對象的被表象狀態，人也處於共同被表象狀態。人也在被表象狀態之中自行確定與保障他自身的真實存有。人的被表象狀態是他在表象之中的自我設置。

「我思是我思考著我思考」(*Cogito is cogito me cogitare.*)¹⁶²。這個命題表達的是我思或我表象的自我表象。我表象運作為自我表象。在自我表象之中，表象主體表象自身。最重要的是，自我表象構成了表象主體的存在。關於表象主體的存在，海德格認為：

「我在」(*I am*)並不是從「我表象」(*I represent*)中推導出來的；倒不如說，根據它的本質，「我表象」乃是那樣一種東西，它已經把「我在」

¹⁵⁸ *Off the Beaten Track*, p. 182.

¹⁵⁹ *Nietzsche Vol. 4: Nihilism*, p. 120.

¹⁶⁰ 主體通過他的自我確定性來建立現代性。「與中世紀、基督教時代相比，現代這個新時代的新特徵在於：人自發地靠自身的能力設法使自己對他在存有者整體中間的人之存在感到確定和確信。」，請參閱 *Nietzsche Vol. 4: Nihilism*, p. 89.

¹⁶¹ *Off the Beaten Track*, pp. 82-83.

¹⁶² *Nietzsche Vol. 4: Nihilism*, p. 108.

(即表象者) 投置給我了。¹⁶³

主體確定、確信以及保證自身。主體表象自身，並通過自我表象來設置自身的存在。在自我表象中，重要的不是讓表象歸屬於主體，而是讓主體歸屬於表象。自我表象建立了主體的存在：若沒有在表象之中的自我設置，就沒有主體的存在；若沒有主體的存在，則整體存有者就失去了基礎。如果主體無法向自身投置，他就無法設置被表象者，而被表象者也無法投置向主體。只要有被表象者被投置向主體，就表示主體已經向自身投置出來了。現代主體表現為自我確信的自我立法，以及自我確定的自我設置。

我表象構成了主體的存在。針對這點，海德格將笛卡爾的我思故我在(*ego cogito, ergo sum*)重新表述而為：我思我在(*cogito sum*)。我思我在指的是：在我思或我表象之中，主體自行設置自身的存在。我思故我在建立起現代時期的基本原理。對海德格來說，我思故我在並不是三段論。若以三段論來加以表述，我思故我在可分解為下¹⁶⁴：

大前提：*ist qui cogitate, existit*[如果誰思想，他就實存]；

小前提：*ego cogito*[我思想]；

結論：*ergo existo (sum)* [故我實存（我存在）]。

海德格認為大前提是依照我思我在才得已建立起來。大前提本身是對我思我在的重覆。思想的主體性面向是我思，不論誰在思考，都是我思在思考。最重要的是，我在並不是由我思推導而來，我在源自於我思的自我建立。

我思(*cogito*)與我在(*sum*)不具有邏輯上的推論關係。在 *ego cogito, ergo sum*

¹⁶³ Nietzsche Vol. 4: Nihilism, p. 113.

¹⁶⁴ Nietzsche Vol. 4: Nihilism, p. 111.

中，*ergo* 並不是對三段論的兩個部份的連結。*Ergo* 闡明的是我思的自我建立與自我設置。關於 *ego cogito, ergo sum*，海德格的翻譯是「我表象——『而且這就意味著』，『其中通過表象本身已經安置和設置了』：我作為存有者。」¹⁶⁵在我思或我表象之中，主體自己設置自身的存在。*Ergo* 不是故或所以。*Ergo* 的功能是用來闡明這個自我設置。我表象自行設置了我在。海德格據此刪除了 *ergo*，並以我思我在(*cogito sum*)來直接表述笛卡爾的定理。

現代形上學是主體形上學。在表象之中，主體設置被表象者，他是所有被表象者的基礎，他是具有奠基功能的一般主體。在自我表象之中，主體則設置自身的存在，將自身設置作為一般主體。與此相應，基礎也被奠立作為不可動搖的絕對基礎。主體是不可動搖的絕對基礎。主體形上學將作為基礎的一般主體與作為自我設置的一般主體結合起來。在現代主體形上學之中，主體以自己這個不可動搖的絕對基礎來作為現代的基礎。

¹⁶⁵ Nietzsche Vol. 4: Nihilism, p. 113.

第三章 現代主體的發展與闡述 (1):

主體與計劃

本章說明指意計劃(project of signification),以及主體藉由此計劃所籌劃的自我完成,共分爲五節。第一節是「意義意志與指意」,說明主體與意義意志之間的關係,澄清指意(signification)的運作,以及闡述主體如何通過指意來呈現出意義。第二節是「意義缺席」,區分出物的單純缺席與意義缺席(absense),說明指意如何導致意義缺席,以及闡述指意與否定性之間的關係。第三節是「指意計劃與自我完成」,澄清何謂指意計畫,並說明指意主體對他自己的指意,闡述主體的自我表象以及他在自我表象之中的自我完成。第四節是「否定的否定」,說明主體的自我否定,澄清主體如何通過自我否定進入無限的自我生成,並闡述主體與死亡的關係。第五節是「主體的形象」,說明形象的同一性,澄清主體如何將他自己設置向形象以及設置作爲形象,以及闡述形象爲主體帶來的形象性完成。

第一節、意義意志與指意

農希將主體的出現與意義的失落關聯在一起。¹⁶⁶意義的失落並沒有削減主體對意義的追求,而是激發起主體對意義的渴望。意義的失落激發起主體的「意義意志」(the will to meaning)¹⁶⁷。主體欲求著意義。在意義意志的驅動下,主體

¹⁶⁶ 意義的失落有別於意義的敞開,它預設了意義的敞開。意義的失落掩飾了意義的發生與敞開。本論文將在第五章中專門處理意義、存有意義、存有意義的敞開之間的關係。

¹⁶⁷ "The Forgetting of Philosophy," in *GT*, p. 17.

建立起指意(signification)的運作。「因此意義的規畫總是藉由意指那已然失落、遺忘或變更之**意義**的早先或超越在場而開始，在定義上，這個意義是要被恢復、重建或復興。」¹⁶⁸透過指意，主體積極地回應了意義的失落，並據此滿足他對意義的渴望。

在〈哲學的遺忘〉(The Forgetting of Philosophy)這篇文章中，儂希分析了主體的指意運作以及指意計畫。本文將在第三節說明主體與指意計畫的關係，這一節先說明指意的運作與功能。指意意指著意義。對意義的指意顯示出主體對意義的渴望，指意是「**指意作為欲求意義**」(signification as desire for meaning)¹⁶⁹。最重要的是，指意並非要復原失落的意義，而是要設置意義，並將意義設置為欲望的對象(object of desire)。在對意義的指意中，指意設置出主體所欲求的意義。儂希認為：

指意(Signification)本身，即**意義(meaning)**在「**指意**」的意思下（這是「**意義**」這個字在我們的語言和在哲學中最通俗的意思），並不完全地或並不簡單地是「**意義**」；它是意義的呈現。¹⁷⁰

指意不是對失落意義的鄉愁式回應，而是填補了意義失落所遺留下的空缺。**指意呈現出意義**，它滿足了主體對意義的欲望，它是對意義的指意性呈現(significative presentation)。對意義的指意性呈現填補了失落的意義。指意實現了主體所欲求的意義，並讓主體認識到意義的具體展示。在對意義的指意(signification of meaning)中，主體將意義據為己有。

指意意指著意義，並呈現出意義。在儂希對指意的規定中蘊含了兩個要點。首先，指意並不是對主觀思維或意圖的澄清與表達，並不運作在心理主體的單純

¹⁶⁸ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 29.

¹⁶⁹ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 30.

¹⁷⁰ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 22.

內部之中。¹⁷¹對意義的指意超出了心理主義。儂希認為「符號的目標及其方向(意義)，就是要引導向或呈現出意義，而符指的目標就是要呈現出意指。」¹⁷²其次，指意具有形上學結構，它運作在感性(the sensible)智性物(the intelligible)的形上學結構之中。¹⁷³不過，指意並沒有被感性智性物的形上學區分給分裂，而是讓被分隔的雙方相互穿透，並將它們結合在指意本身之中。儂希認為：

指意在於將事實(或感性)現實之在場建立或指派在理想(或智性物)模式(這就是我們稱為「意義」的東西)之中；此外以及相互地，它在於將智性規定的在場指派在感性模式(符號本身的特定現實以及或質料性)。¹⁷⁴

隨著意義的失落，智性物也不再維繫而為超感性的超越在場。指意面對的是超越領域的崩潰，它不再指向恆常與穩定的「超越意指」(transcendental signified)¹⁷⁵。指意的主要目的就是要在這個世界之中呈現出主體所欲求的意義。指意運作在感性領域之中，是對感性領域的激進改造。指意將感性存在提升為智性物，它是對感性與智性物這兩者的「辯證性解決」(dialectical resolution)¹⁷⁶。指意構成了事實存在的理想樣態。指意以被理想化的事實存在來取代失落的意義。意義被設置**作為**被理想化的事實存在。被理想化的事實存在滿足了對意義的

¹⁷¹ 符號不是對物的命名。符號切斷了詞與物之間的相似性關係。符號是任意的。結構主義語言學家索緒爾(Ferdinand de Saussure)認為「符指與意指之間的連繫是任意的。既然藉由符號我指出了由符指連繫於意指的整體，我只能說：語言學符號是任意的(arbitrary)。」，請參閱 *Course in General Linguistics*, p.67.在符號之外並沒有物的獨立存在。符號並未從屬於物，而是物從屬於符號。符號由符指(signifier)與意指(signified)共同組成。符指指向意指的過程就是指意。符號的指意功能構成了物的同一性。不過，指意功能的執行仍然預設了心理主體的存在。

¹⁷² “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 32.

¹⁷³ 德希達認為「符號學或更具體地說是語言『科學』只有基於感性事物與智性物之間的差異，才能確實地堅持符指與意指之間的差異——符號的觀念，而且它還以同樣原因更深刻以及更隱含指涉向——在它『墮落』之前、在它被驅逐到下面這裡的感性事物之外在性之前——那能夠『發生』在智性物之中的意指。」，請參閱 *Of Grammatology*, p. 13.

¹⁷⁴ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 22.

¹⁷⁵ *Of Grammatology*, p. 13.

¹⁷⁶ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 22.

欲望。

意義的失落導致了意義的危機(crisis of meaning)。面對意義失落所帶來的危機與失序，現代主體激發出意義意志，並自行生產出指意來加以回應與克服。¹⁷⁷在現代時期中，指意的功能不再只是用來安排世界，而是執行對意義的指意性呈現。儂希認為「這個紀元正好是**意義**自身的封閉與建立的紀元，或是**指意**自身的紀元、即被呈現之理想性的、『符指』之『意指』的理想化或理型在場的紀元。」¹⁷⁸指意運作為對既定事物的理想化。指意呈現出事物的理想形式，並據此呈現出意義。指意**關閉**了意義，將意義關閉在理想形式之中。

在感性與智性物的辯證性解決中，指意已經預先壓制了意義。對意義的指意壓制了意義。指意主體將意義據為己有。儂希認為：

意義是存有作為意義，存有脫離開持存以及脫離開固定的規定；而且它是經由主體、作為主體的對存有的佔為己有(appropriation)。否定(物)的動盪不安(restlessness of the negative)是這個佔有的震動、張力、痛苦與喜悅。¹⁷⁹

意義是有限存有的禮物。¹⁸⁰主體佔有了意義。主體藉由指意把意義給**據為己有**。指意將意義的敞開給封閉起來。指意將意義設置在對象上，並以對象的理想形式來呈現出意義。「指意因此是封閉於自身的系統與結構的真正模式，或更好說，作為封閉自身。」¹⁸¹主體佔據著指意系統的中心。沒有任何事物逃離指意的運作。

¹⁷⁷ 根據古代與現代的紀元性劃分，儂希分別指定了指意的不同功能。「…我們從來沒有遺忘、失去、混淆或掩飾指意，以致於我們會想要恢復或重構它。我們總是在指意之中；我們總是只剛剛進入它——現代紀元已進入到作為生產指意意志(will to produce signification)的指意，而古代紀元已進入到作為世界的組織的指意。」，請參閱“The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, pp. 28-9.

¹⁷⁸ “A Finite History,” in *BP*, p. 152.

¹⁷⁹ *H*, p. 50.

¹⁸⁰ 本文將在第五章中說明存有的有限性與存有的贈與。

¹⁸¹ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 23.

指意主體將他欲求著的意義**總體地**設置在既定事物(the given)之中。主體將意義據為己有。指意主體壓制了意義的敞開，並據此提出感性智性物的辯證性解決。

主體對意義的據為己有表現出兩個層次。首先，主體將不可佔有的意義據為己有。意義意志限制了意義。意義被壓制，並變成為否定性。¹⁸²意義的敞開變成是否定（物）的動盪不安。意義被迫執行「否定（物）的勞動」(labour of the negative)¹⁸³。否定（物）的勞動並不是對被否定者的摧毀，而是以否定來執行生產與創造。¹⁸⁴將意義設置在對象身上，即是廢除與否定對象。指意**否定**對象的自然性，並將之**保存**作為理想形式。指意執行著揚棄(*Aufhebung*/sublation)的運作。

185

其次，意義是不可呈現的。意義的敞開是無限制的。意義的敞開超出了一切形式與界定。意義意志限制了意義的敞開。意義意志界定意義的邊界，並將意義封閉在形式之中。在被否定的對象之中，意義意志呈現出意義。意義意志將意義呈現作為可直觀的理想形式。意義被封閉在理想形式之中。

主體將意義據為己有，並呈現出意義的理想在場。在對意義的指意中，指意主體否定了既定存在，並將之保存作為理想形式。黑格爾認為思維的能力即是否定的巨大勢力(the tremendous power of the negative)。¹⁸⁶思維的否定能力或勢力

¹⁸² 亨利(Michel Henry)認為「否定性是顯示的本質。否定性允許存有成為當下、在那裡。只有基於存有被拒絕了，存有才會在在場之中被給予我們。存有的辯證性壓制 dialectical suppression of Being)符合於它的到來。這個壓制讓存有與我們保持臨近，它保留著存有與保存著存有。」，請參閱 *The Essence of Manifestation*, p. 694.

¹⁸³ *Phenomenology of Spirit*, p. 10.

¹⁸⁴ 柯耶夫(Alexandre Kojève)認為「自由被實現與被顯示作為辯證或**否定**行動，它因此本質地是**創造**。否定既定者卻又終止於虛無，就是要生產出尚未存在的某物；這正是所謂的『創造』。倒過來說，只有藉由**否定**這個既定現實，人才能真正地創造。」，請參閱 *Introduction to the Reading of Hegel*, pp. 222-3.

¹⁸⁵ 黑格爾(G. W. F. Hegel)對揚棄(*Aufhebung*/sublation)的界定是「揚棄展示出我們在否定之中已經看見的雙重意義：它同時是**否定**(negating)與**保存**(preserving)。」，請參閱 *Phenomenology of Spirit*, p. 68.關於揚棄這個思辯語詞與概念，農希認為「要討論的語詞是揚棄，在德文中它既指定了壓制(suppression)、停息（這是它的通常意義）的行動，以及指定了聚集或保留某物的行動。揚棄是保存著的壓制。它將物提升到觀念，並加以保存：被揚棄之物是作為理想者的同一個物。」，請參閱 *H*, p. 51.

¹⁸⁶ 黑格爾的原文是：「分解活動是**悟性**的力量和工作，悟性是一切勢力中最驚人和最偉大的，或甚至可以說是絕對的勢力。…但是，偶然的事物本身，它離開它自己的周圍、離開與別的東西連

源自於主體的意義意志。意義意志將意義據為己有，並使之執行否定（物）的勞動。在否定（物）的勞動中，「思維穿透了物，並藉由分離侵入到物：思維的穿透是掏空。被思考的物是被鑿空的物，是單純緊密附著在無意義存有之物的空乏。」¹⁸⁷

指意是思維的穿透。指意的運作讓主體延伸到事物中心。指意主體動搖了事物的固定性與穩定性。指意是主體的否定行動。儂希在分析黑格爾時，指出黑格爾之主體性為：

主體即是它所做的，它是它的行動，而它的行動是實體之否定性意識的經驗，作為世界之現代歷史的意識與具體經驗——也就是說，世界通過它自身之否定性路徑的意識與具體經驗：「世界」一般之安排與指涉的失落，從而也就是世界在新的意義下之變成-世界。¹⁸⁸

主體不是被動地沉思另一個異己之物的認知主體，而是欲求意義的指意主體。通過指意的否定行動，主體在被否定的對象身上展示出意義的理想形式。意義的理想在場形成了否定的勞動的成果。最重要的是，不只單一對象被設置而為意義，而是整個世界都被設置而為意義。指意系統延伸向所有的既定存在。指意全面地否定感性現實。指意廢除了感性現實的陌生性與外在性，將感性現實予以理想化與人性化。¹⁸⁹否定性打碎事物之間的關聯脈絡，分解了所有事物。否定性席捲整個世界，將世界拋入到動盪不安(restlessness)之中。

結、離開它與別的東西相關聯的現實狀態，這個偶然事物能夠獲得自身的存在和獨特的自由——這是否定的巨大勢力，是思維、純粹『我』的能力。」，請參閱 *Phenomenology of Spirit*, pp. 18-9.

¹⁸⁷ *H.*, p. 22.

¹⁸⁸ *H.*, p. 5.

¹⁸⁹ 柯耶夫發展出黑格爾哲學的人類學版本。柯耶夫認為自然存有完全由同一性規定。自然存有是實証的(positive)與肯定的既定存在。只有人的行動才將否定性與虛無帶入到自然存有之中。人的否定行動帶來了歷史變化與發展。柯耶夫認為「然而否定行動不是純粹地摧毀，因為如果行動摧毀客觀現實——為了滿足那催生它的欲望——在以及藉由這個摧毀，行動會在被摧毀的客觀現實的位置上創造出主體的現實。」，請參閱 *Introduction to the Reading of Hegel*, p. 4.

第二節、意義缺席

指意否定了對象，並將被否定對象保存在理想形式之中。指意將意義呈現作為這個理想形式。當指意呈現出意義時，意義就被據為己有並被關閉了。指意由意義獲取了否定力量。指意性呈現滿足了主體的欲望。意義意志將所欲求的意義呈現出來。意義意志變成為呈現意志。關於呈現意志，農希認為：

呈現意志(will to presentation)不斷地讓意義——即指意或意義的有意義本質(*meaningful essence*)——回歸在知識、歷史、勞動、國家、共同體、法律、倫理學以及甚至是藝術與信仰，因為這個意志是意義的預設：必須要有指意，也就是說，觀念必須不是空洞的，以及經驗必須不是混亂的。¹⁹⁰

意義意志是呈現意志。指意執行呈現意志，並構成意義世界。「但我們的世界是意義的世界，這個意義鑿空了在場以及由後者缺席或在其中缺席(*absent within it*)。」¹⁹¹意義世界不是世界的意義。在指意構成的意義世界中，世界意義不再敞開。指意限制意義的發生，並由意義獲取了否定力量。意義被迫執行否定的勞動。

指意引發了兩種缺席：第一種是物的缺席；第二種則是意義的缺席。首先，指意的否定活動穿透到物之中，並掏空了物。指意並未摧毀物，而是讓被否定之

¹⁹⁰ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 24.

¹⁹¹ *GI*, p. 37.

物脫離它的立即性。指意由內鑿空了物的在場。由指意導致的缺席不是在場的單純缺席，而是**在在場之中的**缺席。在指意的運作中，物的缺席是在物之中的缺席。其次，意義的缺席是意義的徹底失落。儂希特別以意義缺席(*absense*)這個字來指定意義的消失與缺席。¹⁹²當主體將意義據為己有，就造成了意義缺席。在意義缺席中，意義的敞開被縮減成爲否定性。儂希認爲：

在構成了被再現在場的基本特質的缺席中，物（被思考作爲原始、唯一有效與實際的在場）的缺席與另一個缺席——這另一個缺席存在於被孤立在它的立即性的物的層次上——相交，即它相交於我所謂的**意義缺席**(*absense*)或意義，因為它恰好不是物。¹⁹³

指意重疊了這兩種缺席。意義缺席運作爲在在場之中的缺席。意義被運用作爲對物的否定、掏空與鑿空。指意讓被佔有的意義運作在物身上，並造成「**在物之中的意義缺席**」(*absense within the thing*)¹⁹⁴。在物之中的意義缺席絕不是在物之中的意義敞開。意義缺席代表著意義不再敞開。意義缺席廢除了物的實際在場，並代之以物的理想在場。當物由自身缺席，物也進入到它的理想在場。「在理想性之中，或作爲理想性，物爲了自己或完全經由自己而變化著：它朝向它本身的存有之處所與收集。它不是單純地既定在某處，卻是被向前呈現（或向前意義化），而由這個事實它獲得形式，或精確地說它是形式。」¹⁹⁵被否定之物顯現出它的理想形式。否定性引發的動盪不安在理想形式中得到休止。理想形式展示出物的真實與理想在場。

指意將感性存在理想化。在被否定者的位置上，指意直接呈現出理想形式。

¹⁹² 在字面上，*absense* 接近 *absence*（缺席）。此外，*absense* 還包含著 *sense*。*absense* 結合了缺席與意義。本文將 *absense* 翻譯爲意義缺席。

¹⁹³ *GI*, p. 36.

¹⁹⁴ *GI*, p. 37.

¹⁹⁵ *H*, p. 48.

理想性並沒有超出感性，而是被實現在感性之中。理想性被實現**作為**感性。指意呈現出具體的理想存在。「但是理想性是感性性的理想性(*ideality of sensibility*)，以及感性性是理想性的感性性(*sensibility of ideality*)：否則這些觀念就沒有意涵。」¹⁹⁶隨著感性存在被理想化，指意同時也帶來理想性的感性化與直觀化。

理想性被展示作為感性性。理想性變成為個體化的理想形式。儂希將此理想形式稱為顯示(*manifestation*)。不過，顯示並不構成絕對者的形象(*figure of the absolute*)。對有限者的否定不是無限者的自我回歸。隨著意義的失落，感性世界失去了它奠立於其中的絕對根據，即失去了無限上帝的超越在場與保障。理想型式不是絕對者的自我表象。顯示沒有顯示者(*manifester*)。儂希認為「穿透入物即是穿透到它的顯示(*manifestation*)、穿透到事實，因此也就是穿透到否定(物)本身，或是穿透到沒有創造者之創造的虛無。」¹⁹⁷

思想思考被否定之物。否定性鑿空了物。被否定之物由它自身缺席，並與自身保持差異。「A 等於 A 意指的是 A 自身是與它自己的差異，而它只由這個差異獲得它的相等、與它自己的相等。」¹⁹⁸否定性取消了物的自然在場，並將物展現於它的理想形式。對物的否定造就了物的顯示。在顯示之中，物關聯於它自己並相等於它自己。「基於它是自我關聯，顯示是中介。顯示正是物與自身之間的中介——同一個物的感性部分與理想部份之間的中介。...它只是走出自身：自身的在己存有功能被解除了。」¹⁹⁹

意義缺席既不是經驗的感性性，也不是抽象的理想性。意義缺席中介了這兩者。通過對單純在場的否定，意義缺席顯示出理想性。正是在顯示之中，一物才等同於它自己。顯示展現出物的理想形式，它構成了物的理想形象。形象並不是對物的模仿。形象不是物的分身、不是物的派生或第二序複製。形象狂暴地取

¹⁹⁶ *H*, p. 49.

¹⁹⁷ *H*, p. 34.

¹⁹⁸ "Identity and Trembling," in *BP*, p. 11.

¹⁹⁹ *H*, pp. 51-2.

消了物。形象撕裂與切割開物的單純在場。在形象之中，「物呈現它自身。」²⁰⁰在與物的競爭中，形象凌駕於物之上。形象將物抽離於物之外，並將物投射到它自身之前。儂希認為：

形象與物的在場相互競爭。在形象之中，物不滿足於單純地存在；形象顯露出物的所是以及物如何是。形象將物由它的單純在場取出來，並將它帶到存有者之前(*pres-ence*)、帶到 *praes-entia*、或向外帶到自身之前、轉向到外表...。²⁰¹

形象是物的「自我-呈現」(*self-presentation*)與「自我-同化」(*self-identification*)。²⁰²形象不再依附於物。形象是物的自我聚集與物的自我相似。²⁰³被否定之物被保存作為形象。形象顯示出理想形式，它將可直觀的理想性顯示在主體之前。主體在形象之中看見了世界的理想秩序。形象呈現出不可呈現的意義，並據此關閉了意義。²⁰⁴在指意的運作中，形象是意義缺席的產物。

²⁰⁰ *GI*, P. 21.

²⁰¹ *GI*, P. 21.

²⁰² *On Representation*, P. 256.

²⁰³ 「在自身呈現之中，物相似於自身，以及因此成為自身。為了要與自身相似，它聚合自身，它聚集以及結合自身。」，請參閱 *GI*, P. 24.

²⁰⁴ 儂希反對形象的封閉以及形象的同化功能。儂希重新探索形象與背景(*ground*)的關係。儂希將形象—背景由美學範疇提昇為形上學結構。背景並非用來烘托形象。不可見的背景並未帶來形象的完整輪廓。背景的不可見性源自於基礎的匱乏以及根據的隱逝(*withdrawal of ground*)。隱逝的根據發生在形象的界限上。隱逝的根據切割開這個界限，並帶來界限的無限制敞開。藝術生產出無根據的形象(*groundless image*)。儂希以技藝(*technique*)來說明藝術的解構功能。「技藝是根源與終結的廢棄(*obsolescence*)：暴露向根據與基礎的匱乏，或暴露向那個不再自行呈現作為它的唯一『充足理據』的東西，後者經驗到它自身作為極端不充足以及作為根據、『自然』、根源的破壞。技藝延伸了『根據』的隱逝，而我們歷史的最可見部分存在於這個構成。」，請參閱 *The Muses*, p. 26. 藝術干擾形象的封閉與同化功能。藝術敞開了形象，並據此敞開了世界。「...藝術是內在性本身的超越，內在性的超越並未在超越之中走到自己之外，它不是狂喜的(*ex-static*)，而是綻出的(*ek-sistant*)。一個『超內在』(*transimmanence*)。藝術暴露出超內在。再一次，藝術沒有『再現』它。藝術是它的外在-位置(*ex-position*)。世界的超內在或顯著性發生作為藝術、作為藝術作品。」請參閱 *The Muses*, pp. 34-5.

第三節、指意計劃與自我完成

指意主體將他欲求的意義設置在對象之上。²⁰⁵指意構成了意義的距離。「與意義距離相應的是，那些要接受與認識它的人的距離。」²⁰⁶主體將意義設置在他之前。在對象的距離上，主體**向著他自己**來展示出物的理想在場。指意具有表象 (*Vorstellung/representation*) 的結構。²⁰⁷指意主體即是表象主體。儂希認為：

但是嚴格說來，表象主體（意謂-世界的主體）不是這個世界的主體，也不是它的表象。由於它不是世界，以及由於它在距離之外意指著，主體代表了表象的自律、自我持存以及自我關聯活動。²⁰⁸

對意義的指意即是對意義的表象。爲了他自己並向著他自己，主體將意義向前設置。主體將意義呈現在他自己之前。不過，主體還不是他自己的表象。主體並沒有呈現出他自己的意義。意義意志還沒有被貫徹執行。指意還須克服意義的距離。也就是說，指意要進一步意指著指意本身。

主體欲求著意義。不過，主體並不滿足於將意義設置在他之前。主體還欲求呈現出他自己、呈現出他自己的意義。「對意義的欲望在每一方面都標誌出現代主體的自我進入；而這個『對意義的欲望』（“desire for meaning”）當然不是欲望

²⁰⁵ 「…欲望同時是對指意實現的渴望以及意義之距離的記號，或更精確地是意義在距離之上的記號。」，請參閱“The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 31.

²⁰⁶ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 41.

²⁰⁷ 在表象 (*Vorstellung/representation*) 一詞中，海德格探討了主體施加於在場者之上的客觀化活動。現代主體是執行擺置或設置活動的表象主體。海德格認為「表象在此意味著：把現成之物當做某種對立之物帶到自身面前來，使之關涉於自身，即關涉於表象者，並且把它強行納入到這種與作爲決定性領域的自身的關聯之中。」，請參閱“The Age of the World Picture,” in *Off the Beaten Track*, p. 69.

²⁰⁸ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 40.

的特殊類型，而是符合了欲望本身。」²⁰⁹驅動主體之欲望的是主體的匱乏。主體從一開始就欠缺他自身，是匱乏的主體。²¹⁰在他的欠缺與匱乏中，欲望主體渴求進入他自身。藉由呈現出來的意義，主體佔有並認識了對象的理想形式。不過，主體還沒有進入他自身。主體還沒有呈現出他自己，還沒有佔有並認識他自己的理想在場。「對人文主義的人來說，他的在場和他的呈現（他的意義）並不相符。」

211

指意還沒有窮盡指意本身。作為指意系統的中心，主體外在於他所執行的指意運作。指意主體還停留在他的單純在場之中，還沒有意指他自身。指意最重要與最後的任務就是要意指主體。指意要將主體一併包含在他執行的指意活動之中。主體是整個指意運作的終極意指(ultimate signified)。「觀念、價值、**甚至是主體本身的觀念與價值**只能被投射向表象的屏幕，因為它們的狀態或特質具有指意的秩序。」²¹²指意必須克服主體的在場與呈現之間的不相符。指意不僅為了主體而將存在者整體投射作為表象，指意還要將主體本身向前設置，並同樣地將主體投射作為表象。

指意並不訴諸於主體的預先存在，相反地，指意展示、表象與呈現出主體。指意意指著主體，它籌劃著對主體的指意。儂希將這個籌劃稱為「指意計劃」(project of signification)²¹³，以指意計劃來說明對主體的籌劃，以及主體對他自己的籌劃。主體實現在計劃之中，並將他自身實現作為這個計劃。指意計劃的目的即是主體的自我實現。關於指意計劃，「重要的不是目的專屬地意指著標的，倒不如說目的意指著自身；目的意指著計劃，以及計劃本身意指著主體的真理。說來奇怪，人文主義之人從來不在他所在之處，而只有在他的計劃之中與作為計

²⁰⁹ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 31.

²¹⁰ 欲望不只關聯於對象的缺席，欲望還涉及主體本身的匱乏。儂希認為「簡而言之，作為順從於**考量**之客觀性的對立與對稱的極端，這個對欲望的順從等於是順從於渴望的主體（主體從一開始就匱乏，以及它是它的匱乏的主體，佔有了作為在場之資源的否定性）。」，請參閱 *SW*, p. 44.

²¹¹ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, pp. 34-5.

²¹² “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 35.（著重號為本文所加。）

²¹³ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 24.

劃。」²¹⁴

指意計劃帶來了人的完成。「掌控著指意計劃(project of signification)與過程的是：『人』意指著這個計劃——以及這個計劃意指著人。」²¹⁵指意計劃是主體實現自身與進入自身的無限計劃。指意計劃**貫徹執行**了意義意志。儂希認為：

如果某人同意——隨著康德，以及自從蒙田與巴斯卡以來毫無疑問地必須同意——人並未擁有或自己並不是已經被生產與可獲得的指意，那麼他擁有或至少是這個意志的指意，以及因此擁有或是呈現或指意主體的指意(the signification of the subject of signification or presentation)。²¹⁶

所有既定存在都是通過指意才被提升到理想在場。對於執行指意運作的主體來說也不例外。指意主體無法自外於他的指意活動。指意還要進一步意指著主體。指意意指那執行指意運作的主體。**指意變成為指意的指意。**

形上學構成了「指意的窮盡」(exhaustion of signification)²¹⁷。關於形上學對指意的窮盡，儂希認為：

它代表了呈現在距離上之意義的指意的指意的總體實現，或是呈現在距離上之意義的呈現——即表象——的指意的總體實現。這真正地是在充實性之中的實現與完成。²¹⁸

這是現代時期的主體形上學。主體形上學規定著主體自我實現。主體形上學以指意計劃來達成這點。在指意的窮盡中，指意運作在主體身上。指意不只是爲了

²¹⁴ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 34.

²¹⁵ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 24.

²¹⁶ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 24.

²¹⁷ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 43.

²¹⁸ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 43.

主體而呈現意義，而是意指著主體。指意意指著主體這個終極意指。在指意性呈現的最高峰，指意將主體呈現出來。也就是說，指意呈現出主體的意義，並將主體的意義呈現給主體自己。指意的指意(signification of signification)構成了主體自我實現。

指意計劃完成了主體過程。隨著主體自我完成，對意義的欲望也一併休止。欲求意義的主體最終將他自己的意義設置與呈現在他自己之前。當指意被窮盡，意義意志也獲得了貫徹執行。意義意志不再是單純的呈現意志，而是進一步呈現出它自己。「這就是當代人文主義如何界定自身：作為意義意志的自我呈現，或更精確地說，作為意義意志之意義的自我呈現(the self-presentation of the meaning of the will to meaning)。」²¹⁹呈現意志反過頭來施加在自己身上。呈現意志獲得了自我深化。呈現意志呈現出它自己的意義。**意義意志變成為自我呈現意志。**

主體不只直視他所設置的表象屏幕，他還將自己投射在同一個表象屏幕之上，參與到被呈現出來的事物之中。主體將自己向前設置、將自己表象給自己，並據此呈現出自己的意義。關於主體自我表象與自我呈現，儂希認為：

主體變成它本身(它自身的本質)的方式是，將自身表象給自身(我們知道，表象的原初與專屬意義並不是「第二次呈現(second presentation)」，而是「呈現給自我(a presentation to the self)」)，在它的真實形式、它的真實理型或觀念，讓自身變成是可見的。²²⁰

指意的指意貫徹執行了意義意志。主體將他自己的意義呈現給他自己。包括主體在內的存有者整體都展示在理想形式之中。自我呈現的主體實現了可見世界的理

²¹⁹ "The Forgetting of Philosophy," in *GT*, p. 24.

²²⁰ "A Finite History," in *BP*, p. 148.

想性。

第四節、否定的否定

指意性呈現讓主體認識到對象的理想形式。在指意的指意中，主體則是認識到他自己的理想在場。藉由指意計劃，主體取消了包括他自己在內的所有既定存在，並認識到理想知識。農希認為：

總之，認識不會是表象[表象(*Vorstellung*)：為了知識主體以及在知識主體之前設置對象，符合於它的「物的想像」，即符合於它的貧乏限制]，而是呈現[呈現(*Darstellung*)：「定立在那裡」，主體存有本身的到位與展演、展示與湧現]，因此是每個與所有既定在場的否定，不論是「對象」的既定在場或「主體」的既定在場。²²¹

現代主體否定了外在於他的自然，並否定了他自己的自然存有。在生產與呈現出可見世界之理想性的同時，現代主體一併生產出他自己，並呈現出他自己的理想在場。指意計劃將否定行動向內深化，並施加在主體身上。對主體的指意否定了主體。為了貫徹意義意志，**主體的否定行動最終也要被否定。**

主體不僅呈現與表象出對象，主體也呈現與表象出他自己。指意主體意指自己與否定自己，並將自己保存作為自我表象。自我表象運作在自我否定之中，它不只表現出「主體的堅持」(persistence of subject)²²²，而是構成了主體的自我

²²¹ *H*, p. 11.

²²² *The Fragmentary Demand: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*, p. 49. 詹姆斯(Ian

完成。本文在第二章說明了一般主體及其兩種意涵：一般主體是具有奠基功能的基礎；一般主體是主體的自我設置。表象主體以表象奠立被表象者，並以自我表象來設置他自己。本節將進一步澄清自我否定與自我表象的關係，以及主體在自我表象之中的自我完成。

思維穿透了物。思維的穿透是掏空，思維鑿空下物的否定、缺席與差異。更重要的是，穿透者本身也被穿透了：思維本身被否定性掏空了。思維與否定性形成了可逆與循環的相互關係。否定性深入並攪亂思維。思維無懼否定性的擾動，並忍受由它帶來的暴力感受。否定一切的思維否定了它自己的否定行動。布朗蕭(Maurice Blanchot)稱此為否定思維的激情(passion of the negative thought)。²²³ 思維並不自滿於對物的否定，而是毫無保留地開放向否定性。思維以最大的熱情接受否定性對它的內在分割。思維將它的自我確定性建立在否定性之上。思維確定它自己的動盪不安。

否定性折返回主體與它的否定思維之中。在思維的激情中，否定的巨大勢力被徹底釋放出來。否定的勞動不再是有限的。在改造世界的過程中，否定性**初步**構成了現代世界的具體經驗。在思維的動盪不安中，否定性則是**終結**了這個改

James)以主體的堅持來說明主體自我奠立。關於主體的堅持，詹姆斯認為：「它堅持作為基底(substratum)、作為理論論述的根據或基礎，而這讓它變得似乎無法規避：雖然我們力求將自己擺置在意識主體、理性與支配主體之外，我們還是跌落回一般主體(subiectum)或實體的定立、奠立或根據。」請參閱 *The Fragmentary Demand: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*, p. 54. 在主體的堅持中，詹姆斯以一般主體(subiectum)來說明主體自我奠立。主體堅持自身，並將自己奠立在實體式的一般主體之上。主體的堅持並未觸及主體自我否定。詹姆斯既無法說明主體如何通過自我否定來表象與呈現他自己，也無法說明主體在自我表象之中的自我完成。²²³ 布朗蕭認為「否定思維的激情現在容許了允諾人自身目的的驕傲成果。否定思維的激情不只是承認它，還造就它；讓我們參與到這個未來的行動其實就是『否定性』，通過否定性，在我們之中的人——否定自然以及否定他自己做為自然存在——在工作的束縛中解放他自己，以及在生產世界時生產出他自己。」請參閱 *The Infinite Conversation*, pp. 204-205. 布朗蕭質疑否定思維的成就。布朗蕭認為人無法在行動之中窮盡他的否定性。人並無法將他自身的虛無轉換成強為力。「據此當所有的一切都結束了，當『作行』(doing)（藉之自己也造就他自己）被做完了，當人因而無事可做時，他必須——如喬治巴塔耶(George Bataille)以最簡單的深刻性所表達的——存在於『無工作的否定性』(negativity without employ)的狀態中。內部經驗是在其中激進否定性——沒有任何東西要否定的否定——被**肯定**的方式。」請參閱 *The Infinite Conversation*, p. 205. 不論是否否定外在自然或是否否定人的自然存在，這都沒有達成激進否定性。激進否定性是無工作的否定性。激進否定性不執行否定的勞動。問題在於，它是否還要被命名為否定性？究竟是人無法在行動之中窮盡他的否定性，抑或是否否定性無法窮盡人的行動？本文將這些問題留待以後另行探討。

造過程。關於世界以及它的命運，農希認為：

它變成是內在的，以及它變成是無限的。...與此同時——而正是如此才是**時間**，否定性的具體存在——這個世界（有限者的領域）在自身之中庇護與揭示了否定性的無限勞動(the infinite work of negativity)，即庇護與揭示了意義的動盪不安(the restlessness of sense)...。²²⁴

意義的動盪不安穿透到思維之中。意義不只被用來執行否定的勞動。在意義的動盪不安中，包括主體在內的所有有限在場都被否定了。主體讓否定的勞動運作在他自己身上。²²⁵意義的動盪不安代表了否定性的自我深化。否定的勞動變成爲**否定的無限勞動**。

否定性解除了有限在場的限制性，是對有限者的無限化。「這就是絕對否定性的第一個與基本意涵：否定是**非-有限者**(*in-finite*)的字首，它肯定的是所有有限制性(而每個存有者**是**有限的)在它自身都超出了它的規定性。」²²⁶在指意中，否定的勞動從一開始就是對有限者的無限化。不過，指意只有向著主體而呈現出理想形式。指意只是對有限者的**有限**否定。在指意的指意中，指意則是進一步否定了它的有限否定。指意被窮盡，並由此產生了意義的動盪不安。指意的指意運作爲否定性的無限勞動，是對有限者的**無限**否定。

否定的勞動標誌了指意的**有限時刻**。隨著否定性的自我深化，指意的有限時刻也一併被否定了。也就是說，指意被揚棄了。在指意的指意中，主體揚棄與吸收了他自己的有限時刻。農希認為：

²²⁴ H, p. 5.

²²⁵ 「(大寫)主體一般——依照黑格爾陳述的主體之結構與基源法則——在自己之中保留它自己的否定性。正是這樣——否定性的佔有與包含(例如，變化、關係、敞開)——才構成了『自身』以及『自身存有』本身。」，請參閱 H, pp. 105-6.

²²⁶ H, p. 12.

如果思維的確是相等的位置——被定立作為物與自身的相等，思維不能將相等、 $A=A$ 以及我=我的平穩陳述保持在自身之中...。因此思維不是在自身之中保持自身的相等，思維的相等是憑藉著它的相等、它的普遍性而離開自己。²²⁷

在否定的勞動中，只有被否定者達到自我相等。事實上，除了物被定立與被設置於它的自我相等，主體還必須定立與設置下他自己的自我相等。「如果 $A=A$ ，這是因為 A 定立下自身與自身的區別。而這正好是『我=我』所展示的。」²²⁸若要達成真實與理想的自我相等，就必須否定主體的自我持存。自我定立與自我設置運作在否定的無限勞動之中。

作為有限在場，主體還不等於他自己。主體還沒有呈現出他自己的意義、還沒有掌握他自己的理想本質、還沒有認識他自己的無限性。然而，「在出生之後，主體將無限地完成它自己，它將是它的無限規定的揚棄」²²⁹。也就是說，主體必須否定自身的有限性(finiteness)，並將他自己保存作為無限性。主體自行定立與設置他的無限性。在所實現的無限性之中，主體達成自我相等並關聯於自己。儂希認為：

在自我存有學之中，關聯-向-自我（它的現象學面貌是自我意識）並不從屬於「自我-本身」（就像是以自我意識之外部與經驗的考量來看待它）。正好相反，關聯-向-自我是在先的與具有生產力的。（大寫）自我來自於「關聯向自己」。²³⁰

²²⁷ *H*, pp. 20-1.

²²⁸ *H*, p.21.

²²⁹ "Identity and Trembling," in *BP*, p. 31.

²³⁰ "Dei Paralysis Progressiva," in *BP*, p. 53.

主體是自我完成的無限主體。主體的自我不是實體性的自我臨在，而是否定性。「自我本身是否定性。」²³¹否定了自我才實現自我統一性：在一方面，否定性鑿空了主體的自我；在另一方面，主體則是將他自己再奠立於內在分割之中。「自我不過是裂隙與折疊、回歸自身、由自身分離以及到向自我。」²³²自我否定的主體進入他自身，並等於他自身。在自身持存的破碎中，主體進入無限的自我-生成(infinite becoming-self)。主體關聯於他的無限性。主體的自我關聯是無限的自我關聯。

主體無限化他自身。主體以自我否定來實現自己的理想本質。據此，「我們當然可以說『我=我』，但是我不會已經預先存在於出生之前，也不會在出生時就出現：它將會誕生在他自己的死亡之中。」²³³否定性的自我深化是否定性的內向爆炸(implosion)。作為否定性的內向爆炸，自我否定發生為主體的死亡。**主體誕生在他自己的死亡之中。**在分析否定之巨大勢力(the tremendous power of the negative)的片段中，黑格爾提出：

但是精神的生命並不害怕死亡，並不是倖免於摧毀的生命，而是敢於承擔死亡並在死亡之中維繫自身存有的生命。當精神在徹底的支離破碎中，發現自身時，它才贏獲真理。²³⁴

主體的死亡並沒有抹逝主體。相反地，主體的死亡增強了主體。儂希以無限自我完成來說明黑格爾式精神生命。在澄清主體如何在死亡之中達成無限自我完成，本文先勾勒出兩個關於死亡的重點。首先，死亡不是消逝在虛空之中。儂希認為「如果西方思想著迷於死亡，這是因為相信它相信自己能夠在死亡之上建

²³¹ *H*, p. 55.

²³² *H*, p. 43.

²³³ *BP*, p. 3.

²³⁴ *Phenomenology of Spirit*, p. 19.

構出純粹在場與缺席的辯證典範。」²³⁵在此，死亡等同於在在場之中的缺席、等同於意義缺席。死亡運作爲否定的勞動。其次，死亡並未沒有單純地被設置在主體之前。「精神不是有限之物，它不會將它自己的終結——它的絕對支離破碎——保持在它之前來作爲對象、表象、義務、理想或是荒謬偶然性。」²³⁶也就是說，死亡不是主體的表象。死亡是主體的死亡。主體的死亡不是主體的消失，而是主體自我否定。

主體並非偶然遭逢到死亡的不幸意外。主體也不是出於自我保護而將死亡設置在他自己之前。死亡是在主體之中的否定性。死亡是「能生育的否定性」(fertile negativity)²³⁷。主體等於自我否定，「... (大寫) 主體只不過是死亡，即只不過是**他的**死亡。」²³⁸主體是他的死亡，並歸屬於他自己的死亡。主體以死亡來彰顯精神的無限生命。精神在支離破碎中發現自己的生命。精神生命並非來自於超出主體之外的無限者，而是由自我否定的主體所創造出來的。在支離破碎中，主體無限化他自己。儂希認爲：

無論如何，主體的辯證——辯證、主體——擁有兩面。它包含它的死亡，它只擁有死亡作爲**時刻**，但它的確擁有那個時刻、開裂差異的時刻。主體包含與它自身的差異。主體不只擁有這個差異，它是這個差異。²³⁹

主體通過死亡來執行自我定立、自我奠立與自我實現。主體的死亡是主體自我否定。主體不只直接地否定事實性在場，他還否定了他自己的否定行動。主體的死亡是「這個單純否定的否定」(negation of this simple negation)²⁴⁰。主體的死亡是否定的否定。關於否定的否定，儂希認爲：

²³⁵ *BP*, p. 3.

²³⁶ *H*, p. 30.

²³⁷ "Of Being Singular Plural," in *BSP*, p. 89.

²³⁸ "Dei Paralysis Progressiva," in *BP*, p. 55.

²³⁹ "Identity and Trembling," in *BP*, p. 11.

²⁴⁰ *H*, p. 70.

...第一個否定是控制、凍結與取消意義運動之固定性、既定者的位置。...第二個否定拒絕第一個是自行有效的：它否定了純粹虛無、深淵或匱乏。它是生成、顯示以及欲望的肯定釋放。因此它是自我肯認。

241

否定的否定總結了指意計劃：第一個否定是指意對立即事物的否定；第二個否定是對指意主體的否定。藉由否定的否定，主體徹底地解放他自己。否定的否定是肯定。正如思維的確定性確定的是它自身的動盪不安，主體肯定的是他的死亡。主體肯定他的自我否定。主體肯定他自己的支離破碎、自我摧毀與自我解放。否定的否定釋放了意義意志。也就是說，主體的死亡釋放了欲望以及意義意志。主體以他的死亡來滿足他對意義的追求與渴望。在死亡之中，主體最終呈現出他自己的意義。

第五節、主體的形象

意義意志是呈現意志。指意的指意貫徹執行了意義意志。呈現意志被施加在意志身上，變成是意義意志的自我呈現。意義意志變成是自我呈現意志。隨著呈現意志被深化而為自我呈現意志，否定行動也一併被否定了。自我呈現意志運作為否定的否定。意志除了將被否定者呈現在自身之前，意志還進一步否定自身，並將自己呈現在自己之前。

²⁴¹ H, pp. 71-2.

爲了無限地完成自身，主體脫離了有限在場。在否定性的鑿空下，主體被拋到自己外面，並被拋到自己之前。主體將無限性設置在自己之前、將自己的無限性呈現給他自己。主體是「無限佔有的主體」(subject of infinite appropriation)²⁴²。主體以無限性來構成他的自我相等與自我關聯。當無限性被呈現出來時，主體就看見與認識了自己的理想在場。關於主體與自我認識，農希認爲：

它不是對象的認識；它是自我認識——但這是因為在這個認識中，自我並沒有變成它自己的對象。它是主體，以及主體是自我認識。而主體自我認識是它的否定性的自我關聯，是為己的否定性。²⁴³

自我認識不是對象的知識。自我認識不把自我當成對象，並不是對自我的對象化或客觀化。自我認識看見的是主體的無限性。主體否定他自身，並關聯於他的無限性。自我認識看見的正是主體自我否定。自我認識看見了主體的無限性，是主體的無限自我認識。²⁴⁴無限自我認識實現了哲學所欲求的理想自我認識。「哲學因此是否定性的自我認識，正當它是自我之否定性的認識(the knowing of the negativity of self)。」²⁴⁵

自我認識並非源自於自我的立即在場。立即性停留在尚未被實現以及尚未被生產的自然狀態。自我認識看見的是對自我的否定。也就是說，自我認識看見了自我的死亡。死亡是能生育與能產的否定性。主體以死亡來實現自己的理想本

²⁴² H, p. 73.

²⁴³ H, p. 42.

²⁴⁴ 只有瘋狂的主體才能夠達成理想的自我認識。瘋狂主體放棄了自我保護，並狂暴地摧毀自己的自然生命。布朗蕭認爲「這個沉默的狂暴瞬間總是迫近的，它也是人——藉由休止並在休止之中，人肯認了他自身——獲得他真實的至高主權的瞬間。人不再只是他自己，不再是自然（自然的人），而是自然從來都不是的東西：毀滅的無限勢力的意識——即否定的無限勢力的意識，通過後者，意識不斷地造就與廢除它自己。」，請參閱 *The Infinite Conversation*, p. 226.

²⁴⁵ H, p. 36.

質。死亡將主體給無限化了。「因此，死亡是自我之實際生產的時刻與運動。」²⁴⁶在支離破碎之中，主體獲取了絕對的生產能力。主體施展絕對的生產能力，並定立下他的自我相等與自我同一性。儂希將絕對的生產能力命名為主體的自我生產(self-production)。自我生產規定了自我關聯的極限。儂希認為：

在這個極限上，結果是(大寫)主體同一於它的生產所要求的空無時刻、同一於那個自我生產——在自我生產之中，沒有「自身」是有效的或將是有效的——的必要與不可能時刻、同一於不折不扣的死亡時刻。²⁴⁷

主體生產他自己。主體以被生產的自己來構成自己的極限。**主體是自我生產的主體**。自我生產的絕對能產力源自於死亡。在死亡之中，主體生產出自己這個無限產物。被生產出來的無限產物就是主體的自己同一性。「個別同一性尚未構成主體的自己同一性；它不是 A 的完全實現的自己同一性，A 在完全實現的自己同一性中**認識自身**作為 A，並且在意識的差異中發展了這個相等。」²⁴⁸主體以自我生產來實現與完成他自己。主體自行生產出他的無限性，並看見了他的無限性。也就是說，主體看見與認識了他自己的死亡。

主體將他自己生產出來，並將所生產的自己呈現給自己。主體呈現出他的自我否定。「並沒有另一個持存分割主體，是實體分割它自己——這個實體進入關係，或是將自身開放向關係，或是顯示自己。主體是分割勢力的經驗，是自我的遺棄或向外-設置(ex-posure)的經驗。」²⁴⁹在否定性的鑿空下，主體被向外設置。主體脫離他自己的有限在場，並被展示在他的無限性之中。當主體被向外設置時，主體也向著他自己來展示他自己。

²⁴⁶ “Dei Paralysis Progressiva,” in *BP*, p. 53.

²⁴⁷ “Dei Paralysis Progressiva,” in *BP*, p. 54.

²⁴⁸ “Identity and Trembling,” in *BP*, p. 17.

²⁴⁹ *H*, pp. 42-3.

主體將他自己的死亡展示在自己之前。主體將他的支離破碎與無限性呈現給他自己。在自我呈現的過程中，一度消失的主體重新展示在他的無限性之中。

「也就是說，這並不是已經在那裡的人或物之在場的缺乏；這是在場消失在它的呈現過程之中。」²⁵⁰被鑿空的主體被向外拋，並被拋到自身之前。對於自我認識來說，「我認識外在於我自己的真理，以及我認識到**我是外在於我自己的真理。**」²⁵¹否定的否定將主體向外設置。主體被移置到自我呈現之中。主體顯示他自己。「但是除了顯示之外，並沒有『顯示者』。也沒有顯示的旁觀者。我伴隨我的知識，**我也在顯示之中**：我是明顯的，以及我接著顯示我是明顯的。」²⁵²

否定是揭示的本質。在被否定者的顯示之中，否定性還沒有達到顯示。也就是說，執行否定行動的主體還沒有將自己呈現給自己。否定的否定將否定行動給否定了。在一切被顯示出來的事物之中，**否定性最終也被顯示出來。**²⁵³伴隨著物的顯示，主體也顯示他自己。不過，主體的顯示不只是一般顯示，而是在一切顯示之中的至高顯示。主體顯示出他自己的無限性，並據此總結世界的整個發展。「在所有事物之中以及作為所有事物，主體是全體的無限自我規定以及自我造型性。」²⁵⁴意義消失在主體的自我呈現之中。意義變成是無意義的無限性 (nonsensical infinity)。

「一般來說，任何存有者——在開始或是在最後——等於我給予我自己或是給出自身的形象：在此，這等於是同一件事，想像著的『主體性』也是形象本身的『客觀性』。」²⁵⁵主體**是**他的顯示。主體被包含在形象之中。在主體被拋到自身之外的同時，他也被移置到他自己的形象之中。主體自行生產出自己的形

²⁵⁰ “*Dei Paralysis Progressiva*,” in *BP*, p. 55.

²⁵¹ *H*, p. 56. (著重號為本文所加。)

²⁵² *H*, p. 33. (著重號為本文所加。)

²⁵³ 對亨利來說，否定性只是顯示的時刻。否定性自身不可能達到顯示。亨利強調「否定性是顯示的條件，它允許存有顯示出自身。通過運作而到達的東西是存有、是存有在它清楚顯示的條件。**顯示自身的東西是存有；它絕不會是否定性本身。否定性是現象的結構，但它本身絕不是現象。**」，請參閱 *The Essence of Manifestation*, p. 698.

²⁵⁴ *H*, p. 56.

²⁵⁵ *GI*, p. 83.

象，並將自己生產作為這個形象。主體形象呈現出主體的無限性與專屬性。「成為形象化的專屬、成為專屬者的專屬的形象化(the proper figuration of the proper)，就是要專屬地實現——非專屬地/專屬地、作為適當性的補充——專屬本身。」²⁵⁶主體形象是構成主體專屬性的專屬形象。在專屬形象之中，主體無限地關聯於自身，並認識自己。²⁵⁷

在〈肖像的注視〉(The Look of the Portrait)中，儂希說明了主體與主體形象之間的關係。主體生產與創造出他的專屬形象，並據此生產與創造出他自己。²⁵⁸物的形象構成了物的理想在場。形象不是物的分身。形象鑿空了物，否定了物的單純在場。形象顯現為被否定之物的理想形式。最重要的是，施加在對象上的否定性還要向內施加在主體身上。形象切割並撕裂了主體的自我持存。形象將主體抽離到他自身之外，並將主體投射到他自己之前。形象不只是向著主體來呈現對象的理想形式，而是最終也一併呈現出主體。在主體形象之中，主體揭露與展示出他自己。儂希認為：

只有藉由作用在這個展示、也可以說是將它放置入作品，「我」的「揭露」才可能發生。因此，畫下或是形象化並不是複製，甚至不是揭示，而是生產出**主體的展示**(*exposition of the subject*)。將它生-產出來：將它提交出來、將它牽引出來。²⁵⁹

²⁵⁶ "Myth Interrupted," in *IC*, p. 54.

²⁵⁷ 巴塔耶(Georges Bataille)認為主體決不可能認識他自己的死亡。也就是說，主體決不可能實現自我認識。「否定性的具有特權的顯示在於死亡。但死亡什麼也揭示不了。在理論上說，這就是他的自然存在，他的死亡使人向自己顯示。但這樣的呈現絕不會發生。因為，當支撐著他的動物存在死亡，人類存在也停止存在。人為了最後要將自己揭示給自己，他就必須死亡，但又必須在死亡的同時活著——看著他自己停止存在。換言之，當死亡在毀滅有意識存在的時刻必須成為(自我)意識。」，請參閱"Hegel, la mort et le sacrifice," in *Œuvres complètes. XII, Articles II: 1950-1961*, p.336.正是在他的專屬形象之中，主體看見了自己的死亡，並認識了自己。

²⁵⁸ 在分析肖像畫與主體之間的關係時，儂希提出「隨著肖像畫的創發，主體並沒有獲取形象的快感；它反而自行保障了(它自己的)在場的確定性；它創發出自己。」，請參閱"The Look of the Portrait," in *Multiple Arts: the Muses II*, pp. 226-7.

²⁵⁹ "The Look of the Portrait," in *Multiple Arts: the Muses II*, p. 222.

主體形象就是自我生產所生產出來的無限產物。形象構成了主體的展示。主體被向外設置。主體設置向(setting toward)形象，並被設置在**形象之內**。²⁶⁰形象形塑了主體的真實同一性。「在開始或是在最後，在形象之外根本地既定同一性不過就是**形象本身**的同一性。」²⁶¹主體並不獨立於形象之外，並不具有在形象之外的同一性。主體的同一性源自於形象的同一性。與此相應，主體的自律也發生在形象的自律之中。關於形象的自律，農希認為「它的**自律**必須超出這個術語的技術含意而被理解作為**向己存有或自我、自己**之設立於設立向作品」[Its *autonomy* has to be understood, beyond the technical sense of the term, as the putting (in) to (the) work of the *autos* or of the *self*, of *being-to-itself*.]²⁶²。

形象不只沒有對象，形象也不需要主體。主體形象是「表象之呈現的形象」(figure of the presentation of representation)²⁶³。表象活動被包含在被表象內容之中。執行表象活動的主體被表象出來，並被包含作為被表象內容。主體形象呈現出表象主體。²⁶⁴主體形象展示出主體的死亡。支離破碎的主體被集中在形象之中，並被吸收作為形象。主體形象構成了主體的無限性。「實際的無限者是藝術作品的無限性。」²⁶⁵主體形象是無限形象。**主體形象就是顯現出來的無限性**。主體以無限形象來完成自身。主體誕生在他的死亡之中。也就是說，主體誕生在形象之中。

²⁶⁰ 「『內部性』…發生在『外部性』之中。『展示』就是這個**設置在之內與發生**，發生既不是『內部』也不是『外部』，而是**設置向或設置在關係之中**。」請參閱“The Look of the Portrait,” in *Multiple Arts: the Muses II*, p. 227.

²⁶¹ “The Look of the Portrait,” in *Multiple Arts: the Muses II*, p. 224.

²⁶² “The Look of the Portrait,” in *Multiple Arts: the Muses II*, p. 228. 主體並不具有形象之外的自我在場。主體顯示在形象之中，並顯示作為形象。「形象的形式『自律』涉及到主體的自律，主體的自律被給予**在它之中以及作為它**、做為二維畫布的內部性以及就作為獨自**構成靈魂**的繪畫的自律。個人『自身』就在繪畫『裡面』。缺乏任何內部，繪畫是個人的內部或親密性。」請參閱“The Look of the Portrait,” in *Multiple Arts: the Muses II*, p. 225.

²⁶³ *On Representation*, p. 363.

²⁶⁴ 農希探討了想像力的絕對能產性。想像力是形象化或呈現的機能。想像力不僅能夠呈現出形象，想像力還能夠呈現出它自身。想像力呈現出它自己的呈現機能。「在某種意義上說，這當然就是它所作的：它將自己呈現作為統一性以及它將它的統一性呈現給它自身，無非是呈現出它自己，呈現出在自由遊戲之中的呈現機能，再說一遍，即絕對地呈現出那個呈現者或**表象者**。」請參閱“The Sublime Offering,” in *FT*, p. 217.

²⁶⁵ *LA*, p. 48.

形象吸收了被分割者，將被分割者結合在它的統一性之中。形象是「統一性的力量-記號」(force-sign of the unity)²⁶⁶。形象讓支離破碎的主體重新結合起來，將主體聚集作為自我統一性。消失的主體重新出現在形象之中。主體在形象之中與自身相似，並與自身保持同一。主體等於形象。形象建立起主體的無限在場。在形象之中，意義意志達到最徹底的貫徹執行。主體形象呈現出主體的意義，並據此總結了整個指意計劃。在主體形象之中，意義被完全密封、關閉與摧毀了。主體形象是絕對的意義缺席，是意義的徹底消亡。意義不再敞開。世界不再具有意義。



²⁶⁶ *GI*, p. 23.

第四章 現代主體的發展與闡述 (2):

共同體的無限自我實現

本章說明共同體的無限自我實現，共分為三節。第一節是「內在主義」，農希以內在主義(immanentism)來取代極權主義，並以內在主義來說明極權主義的徹底執行。極權主義以主體觀念來作為它的意識形態，它構成了主體政治(politics of subject)。內在主義表現為主體政治的自我實現。內在主義吸收與集中了所有成員，將整個共同體融合成為絕對內在性。共同體內在於它自身，並變成為單一主體。第二節是「死亡的共同體」，農希說明了共同體在集體死亡之中的自我創建。所有個體都被撕裂，都被否定性穿透與擊空。極權主義主體並沒有享受著邪淫快感，在死亡共同體之中，具有權力的極權主義主體不僅犧牲與否定他人，他也一併犧牲與否定他自己。自我犧牲的極權主義主體最終參與到被犧牲者之中。死亡共同體無限化它自身。第三節是「死亡作品」。共同體通過集體死亡來創造與生產它自己的本質。死亡作品就是自我創造與自我生產出來的本質，它構成了主體化過程的終點。內在主義以死亡作品(work of death)來作為共同體的最終完成形態。

第一節、內在主義

在 *The Nazi Myth* 中，農希與拉古拉巴分析了極權主義(totalitarianism)與現代

主體形上學之間的關係。在意識形態(ideology)的框架中，兩位作者確立了極權主義與現代主體形上學的內在關係。首先，極權主義是在總體範圍內的總體支配(total domination)。總體支配並不是暴力的社會控制或非理性的壓迫。極權主義的總體支配是在意識形態的引導下所執行的政治實踐。意識形態是一種觀念的邏輯(logic of an idea)。²⁶⁷意識形態是「一種觀念的總體自我實現（以及意願性地自我實現）的邏輯」[the totally self-fulfilling (and willfully self-fulfilling) logic of an idea]²⁶⁸。其次，現代主體形上學引導著觀念的邏輯。在現代主體形上學的限定下，極權主義以主體觀念來組織它的意識形態。對儂希與拉古拉巴來說，極權主義並不是特殊的意識形態，而是「主體的意識形態」(ideology of the subject)²⁶⁹。主體意識形態是主體觀念的邏輯(logic of idea of subject)。主體意識形態代表的是：主體觀念的總體自我實現，是主體觀念欲求著的自我實現。

主體意識形態展現出「哲學性與政治性的本質共同-歸屬」(essential co-belonging of the philosophical and the political)²⁷⁰。現代主體形上學以主體觀念來引導極權主義，並將極權主義的意識形態提升為主體意識形態。極權主義則是帶來了主體觀念的總體自我實現，並政治地完成了現代主體形上學。這表示主體的無限自我完成並不只是單一主體的個別作為，而是共同體的集體政治實踐。極權主義全面地動員自身的成員，致力讓整個共同體達成主體觀念的總體自我實現。拉古拉巴認為：

主體的無限化或絕對化——它位於現代形上學的中心——在此發現它

嚴格的運作輸出：共同體創造著，起作用共同體創造與產生自身，

²⁶⁷ 鄂蘭認為希特勒和史達林首次發揮出意識形態的巨大政治潛力。「根據『意識形態』的原始意涵，它是一種觀念的邏輯。它的題材是歷史，從『觀念』的角度運用這種主題材料的結果，不是關於某種事物『是什麼』的一套陳述，而是展開一個經常變化的過程。意識形態對待事件過程的態度，是將它們看作應該遵循它的『觀念』所揭示的邏輯法則。」，請參閱 *The Origins of Totalitarianism*, p. 469.

²⁶⁸ *NM*, p. 293.

²⁶⁹ *NM*, p. 294.

²⁷⁰ “‘Political’ Seminar,” in *Retreating the Political*, p. 96.

可說是因此**最卓越地**實現了主體過程、實現了自我形塑與自我生產的過程。²⁷¹

極權主義是「主體的政治」(the politics of the subject)²⁷²。主體政治標誌著現代政治的起源與施行。²⁷³這代表兩件事。首先，主體政治要求它的成員符合人性的理想本質。主體政治的成員必須達到無限的自我完成。也就是說，所有成員都必須進入無限化過程，都要被提升或自我提升成爲主體。其次，政治共同體本身也必須變成爲主體。當所有成員都被無限化與主體化，整個共同體也一併被無限化與主體化。共同體被實現作爲無限性，被實現成爲主體。在主體政治之中，共同體不僅聚集了所有的政治主體，共同體還據此將本身結合起來。共同體將本身結合在本身之中，並將本身結合做爲自我統一性。自我統一的主體變成爲主體，變成爲單一的無限主體。共同體作爲主體帶來了主體政治的完成。

發生在二十世紀的極權主義源自於現代時期的主體形上學。極權主義並不是啓蒙理性的背謬與錯誤發展，而是對現代主體形上學的貫徹執行。²⁷⁴爲了突顯

²⁷¹ Heidegger, *Art and Politics*, p. 70.

²⁷² "La panique politique," in *Retreating the Political*, p. 14.

²⁷³ 農希區分出現代政治的兩個層級：一個是主體的政治，另一個則是權力的政治(politics of power)。權力政治代表規範的秩序、力的關係的規制、警察與治安的管治。現代政治的起源不是權力政治，而是主體政治。關於主體政治與權力政治之間的區別，農希認爲：「我們必須追溯——至少在現代政治的開端——同步的雙重運動如何不斷地將權力的政治(隨著它的計算與強制性)與共同主體的政治(隨著它的實體與自身目的)分離與疏離開來。」，請參閱"La Comparution/the Compearance: From the Existence of 'Communism' to the Community of 'Existences'," in *Political Theory* 20, no. 3, p. 389.

²⁷⁴ 農希對共產主義(communism)的分析展現出兩個不同方向。首先，農希將共產主義列入極權主義。他不認爲極權的共產國家背叛了共產主義的純粹原理。在極權主義的統治下，共產國家克服了勞動者的異化狀態，更重要的是，它致力於勞動者的自我生產，並以勞動者來呈現主體自我完成。農希認爲：「然而背叛的圖示看來是不能維持的，原因在於它是共產主義者之理想的基礎最終顯現爲最有問題：即人類被定義爲生產者（我們或許甚至要說：人類完全**被定義**），以及基本地被定義作爲他們自身本質——在他們的勞動或作品的形式之中——的生產者」，請參閱"The Inoperative Community," in *IC*, p. 2.其次，農希探討了共產主義對極權主義的超越，他將此超越命名爲文學的共產主義(literary communism)。共產主義不指涉具體政體，而是作爲共有-存有(Being-in-common)。共產主義代表共同體對共通事物的分享，而文學就是共同體所分享、共有、公有的共通事物。關於文學與共產主義之間的關係，農希認爲：「這當然不是『共產主義者』或『社會主義者』或『革命』文學的一般問題。它是完全不同的事物，在其中『文學』不可以是某種代理實踐的類屬名、易受最不同使命的影響，而每個使命都有不同外貌。它旨在要求與允許『通常事物』被呈現出來，不是呈現作爲非凡事物（藉由某種手法）而是呈現**在**非凡事物之中。

這點，儂希特別運用「內在主義」(immanentism)²⁷⁵一詞，並以之來取代與深化極權主義。在〈無作品的共同體〉(The Inoperative Community)這篇同名文章中，儂希說明了共同體如何通過內在主義來執行無限的自我實現。內在主義要求個體放棄他的單純內部性(interiority)與個體性。²⁷⁶內在主義取消了個體之間的外在與疏離關係，並將所有個體都吸收到絕對內在性(absolute immanence)之中。儂希認為：

然而這正好是人對人的內在性，或這是人絕對地被考慮作為最卓越的內在存有...。一個被預設作為必須是人類共同體的共同體，它預設的是它產生或它必須產生——如其所是以及完整地——它自己的本質，這個本質本身就是人性本質的實現。²⁷⁷

在內在主義的支配下，共同體的每個成員都內在於另一個成員之中。沒有任何一個被排除在外。每一個都內在於其它的每一個之中。共同體窮盡它本身，並吸收了所有成員。整個共同體變成內在於本身的絕對內在性。作為人類的共同體，共同體本身實現了人性的本質，變成為自我統一的主體。

在內在主義之中，主體政治獲得了貫徹執行。內在主義構成了「共同主體的政治」(politics of the common subject)²⁷⁸。每個成員都被拋入無限化的主體過

它旨在**造就事件**以及**讓它**由共通事物(the common)發生。」請參閱“La Comparution/the Compearance: From the Existence of ‘Communism’ to the Community of ‘Existences’,” in *Political Theory* 20, no. 3, pp. 386.

²⁷⁵ “The Inoperative Community,” in *IC*, p. 3.

²⁷⁶ 范登阿比利(Georges Van Den Abbeele)將儂希提出的內在性(immanence)區分為兩部分：第一個部分是個體的內在性，第二個部分是整體的內在性。個體的內在性是指「在一個鬆散或契約集合中每個部份與它自身的內在性」(immanence of each part to itself within a loose or contractual aggregate)，而整體的內在性是指「整體將每個部份縮減為它自身之顯現的內在性」(the immanence of the whole reducing each other to but a manifestation of itself)，請參閱“Of Being-in-common,” in *Community at Loose Ends*, p. 37. 本文不採行內在性的這項區分。本文將個體的內在性標誌為單純的內部性(interiority)，而將內在性理解為融合了所有部分而形成的絕對內在性。

²⁷⁷ “The Inoperative Community,” in *IC*, p. 3.

²⁷⁸ “La Comparution/the Compearance: From the Existence of ‘Communism’ to the Community of ‘Existences’,” in *Political Theory* 20, no. 3, p. 389.

程。也就是說，每個成員都被否定性穿透，並經歷否定性的內在分割。在否定性的鑿空下，破碎的個體開放向其他個體。被鑿空的個體外在於自身，並內在於另一個被鑿空的個體。外在於自身的每個個體都**內在於**共同體，都被吸收作為絕對內在性。內在主義釋放出否定性的無限勞動。在對有限者的無限否定中，共同體實現了絕對內在性。

嚴格地說，只有內在主義能夠說明共同體作為主體的無限自我完成，而極權主義本身並不能建立這項說明。對極權主義的分析往往將焦點集中在那拔擢在共同體之上的極權主義領導者。極權主義領導者是極權主義政權的真正首腦，是犧牲無辜他人的權力主體。極權主義造成的非人恐怖與都被歸諸在極權主義主體身上，變成是他的殘忍與邪淫罪行。本文首先說明極權主義主體與他的暴力行為。

極權主義主體發揮了表象(*Vorstellung/representation*)結構的潛能，並用它來表現出暴力、摧毀與破壞。表象是向前設置的活動。當虛無入侵共同體並引發死亡的焦慮時，極權主義主體就會運用表象，將死亡的焦慮給向前設置。極權主義主體提供出「死亡的表象（展演，展現，呈現）」[re-presentation (staging, *mise en scène*, *Darstellung*) of death]²⁷⁹，並因而防止了共同體的崩解。在死亡的表象中，虛無的死亡焦慮被展示出來，不可見的死亡變成為可見的。²⁸⁰ **向著**他自身以及**向著**其他的成員，極權主義主體將不可顯現與不可見的死亡向前設置，並設置成為**死亡景觀**。環繞著死亡景觀，極權主義重新鞏固與結合了共同體。

死亡的表象具有「**驅邪**的結構」(*apotropaic structure*)²⁸¹。事實上，死亡只有被設置在他人身上。只有他人被捕捉到死亡景觀中。也就是說，只有無辜他人遭

²⁷⁹ *The Subject of Philosophy*, p. 111.

²⁸⁰ 巴塔耶(Georges Bataille)對死亡形象有著精闢描述。「『我聚焦於我前面的一個點，而我將這個點想像成爲幾何位置，是所有存在以及所有統一性、所有的分離以及所有的恐懼、所有不被滿足的慾望以及所有可能的死亡的幾何位置。』」，請參閱 *Visions of Excess: Selected Writings*, p. 238。藉由擾動不安的色情(*Érotisme*)，巴塔耶討論了性欲與狂熱暴力之間的內在關係。色情讓人克服對死亡的恐懼，並讓人直接凝視死亡形象。在無利益與非計算的色情世界中，人才獲得自身人性的總體性。

²⁸¹ *The Subject of Philosophy*, p. 111.

受到無情迫害、虐待與屠殺。極權主義主體是對他人施暴的殘忍之徒。儂希認為：

殘忍是由流血而獲得命名（*cruor* 有別於 *sanguis*，後者指的是在體內的血液循環）。殘忍與狂暴之徒想要見血。他想要看見內在生命原理被外在化，看見它充滿色彩與流瀉而出的強烈。殘忍的人想要佔有死亡：他不是藉由凝視著深層空洞來佔有死亡，而是相反地，他是用紅色（藉由「見紅」）以及用讓生命受苦與死亡的凝血來填滿他的眼睛。²⁸²

此外，將死亡表象出來導致了「死亡的消退」(the *ebb of death*)²⁸³。向前設置的運作緩解了死亡力量，並推遲了絕對的支離破碎。死亡被愛欲化(eroticized)了。²⁸⁴死亡的景象幾乎要將權力主體給撕裂開來。不過，權力主體並沒有被四分五裂。觀看他人的死亡為他帶來了至高的興奮。興奮的權力主體變得邪淫(obscene)起來。事實上，將死亡向前設置即是將死亡設置在「對立-場景」(*ob-scene*)²⁸⁵之中。主體直面著對立場景。主體觀看那些為了他而展示出來的恐怖景象，並享受邪淫的快感。在邪淫快感之中，權力主體同時也感知著他自身的自我集中。儂希認為：

他的力量不再是力量；它是某種純粹、密集、愚蠢、不可穿透的強度。一個聚集與定型自身而擊打著的團塊、一個為了要粉碎、解離與破裂而被聚集起來以及被投擲的惰性。²⁸⁶

²⁸² *GI*, pp. 24-5.

²⁸³ *The Subject of Philosophy*, p. 112.

²⁸⁴ 拉古拉巴認為死亡從未顯現自身。死亡是不可呈現的、不可表象與不可前置的。「『它』」運著作，『它』擾亂了顯示，但是『它』不顯示它自己，如果『它』『顯示』『它自己』，它已經以及總是已經『被愛欲化』(“eroticized”)——如同在藝術之中（包括現代藝術），不論藝術是用何種方式來從事或大膽做出作品以及形式的毀壞。」，請參閱 *The Subject of Philosophy*, p. 112.

²⁸⁵ *The Subject of Philosophy*, p. 111.

²⁸⁶ *GI*, p. 17.

極權主義主體與受害者處於極端的不對稱關係。極權主義主體將死亡設置在他人身上，而受害者則是爲了他來展示出不可見的死亡。直視死亡既是他的特權，同時也是他迴避死亡的自我保護方式。死亡表象讓極權主義主體與死亡保持距離。這表示死亡表象無法滿足絕對內在性：不論有多少他人承受否定性的撕裂，還有極權主義主體將他自己保持在死亡景觀之外，並自行享受著倒錯的邪淫快感。死亡表象帶來的不是權力的無限增強，而是權力的懦弱與非正義。自我保護的權力主體是懦弱的，一味地將死亡投射在他人身上則是權力主體的非正義。

「權力的懦弱與非正義必須被譴責以及依序被否定。」²⁸⁷這就是要以內在主義來取代極權主義的最主要原因。在這個取代之中，內在主義深化並貫徹執行了極權主義。在內在主義之中，權力的懦弱與非正義最終也一併被否定了。沒有人有資格自外於否定性的鑿空與分割。每個成員都必須開放向絕對的支離破碎、都必須經歷他自己的死亡。敢於直視死亡還不是英雄主義行爲。真正的英雄主義是敢於承擔死亡，並能夠在死亡之中維繫自身與發現自身。沒有任何個體擁有凝視死亡景觀的特權。內在主義要求死亡的表象必須被窮盡。也就是說，死亡的表象必須被表象出來。極權主義主體本人也要參與到所有的受害者之中，並最終投入到死亡景觀之中。

第二節、死亡的共同體

死亡表象帶來了「屍體-政治」(necro-politics)²⁸⁸。無數的被犧牲者堆積出屍體政治的萬人塚(mass grave)。然而，不管屍體政治如何快速累積受害者的數量，

²⁸⁷ H, p. 62.

²⁸⁸ “Necro-politics” in *Public Culture* 15: no.1, p.40.

屍體政治仍然不符合主體政治的判準。主體政治要求所有成員都進入無限化的主體過程。每個個體都被否定性穿透。否定性鑿空、分割與撕裂了人的有限在場。人的自然存在被廢除，並被提升作為無限在場。每個成員都通過他自己的死亡而變成主體。死亡不是無結果與不起作用的純粹破壞。對主體政治來說，死亡帶來的不是僵冷屍體，而是普遍的理想人性。儂希認為：

人類內在性的共同體——人等於他自己或等於上帝、等於自然以及等於他自己的作品——現在是這種死亡的共同體(community of death)或是死者的共同體。個體或社群人文主義之完全實現的人格是死的人格。換句話說，死亡在這個共同體之中不是有限性的不可控制的過多，而是**內在生命的無限完成**：這是死亡本身被交付給內在性...。²⁸⁹

主體政治不是屍體政治，而是「死亡的政治」(thanatopolitics)²⁹⁰。死亡政治不滿足只在他人身上看見死亡，而是命令所有人都要開放向他自己的死亡。在所有人的集體死亡中，死亡政治產生了死亡的共同體。死亡撕裂了個體。破碎的個體外在於自身，並內在於另一個被撕裂的個體。在死亡共同體之中，所有支離破碎的成員都被吸收，並被融合做為絕對內在性。**死亡是內在生命的無限完成**。死亡共同體就是這個內在生命的無限完成。儂希認為：

這就是為何被絕對內在意志(will to absolute immanence)所支配的政治或集體計劃擁有死亡的真理來做為它們的真理。內在性——共通融合(communal fusion)——包含的邏輯也就是統治著共同體的自殺的邏輯。

291

²⁸⁹ “The Inoperative Community,” in *IC*, p. 13. (著重號為本文所加。)

²⁹⁰ *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.122.

²⁹¹ “The Inoperative Community,” in *IC*, p. 12.

被鑿空的每個個體都被重新統一與聚集在一起。當所有的支離破碎都被融合作為內在性，共同體也獲得了死亡真理，死亡共同體並非為了要恢復失落的共同體，而是共同體**在死亡之中的無限自我完成**。死亡摧毀了所有的對立與限制，是「(大寫)一的運作否定性」(the operative negativity of the One)²⁹²。在穿越界限與相互入侵的過程中，共同體最終被融合作為毫無外在性的絕對內在性、被融合作為毫無間隙的一。

死亡表象雖然還未達到死亡真理，它仍然運作為主體化過程的一個環節。死亡表象並不是為了讓觀賞者獲得邪淫快感的享受。將死亡表象在他人身上是為否定了他人的自然存在，並將他人保存而為本質人性。死亡表象將被否定的他人中介到共同體之中。在死亡景觀之中，所有被犧牲的他人緊密結合成為「**團結本身**」(union as such)²⁹³。不過，這個團結本身還不是絕對內在性。在死亡表象的運作範圍內，死亡表象還沒有被窮盡，並沒有一併被表象出來。極權主義主體本人還沒有被否定性穿透，還沒有經歷他自己的絕對支離破碎。也就是說，極權主義主體還沒有犧牲他自己。儂希認為：

「犧牲」意味的是：自我在它自己的否定性之中的佔有 (appropriation)；而如果這個犧牲姿態已然肆虐在有限世界，這只是為了更明確地延展主體的這個佔有的無限犧牲結構。²⁹⁴

極權主義主體無情地犧牲他人，並將被犧牲者提升作為目的。不過，這絕不表示極權主義主體只是幫助他人達到目的的**工具**。極權主義主體不是將他人予

²⁹² "Of Being Singular Plural," in *BSP*, p. 92.

²⁹³ "The Hegelian Monarch," in *BP*, p. 112.

²⁹⁴ "The Unsacrificeable," in *FT*, p. 59.

以主體化的「客觀化裝置」(objectivized apparatus)²⁹⁵。極權主義主體不能自外於主體化過程。極權主義主體不能迴避他自己的否定性。也就是說，他不能迴避他自己的死亡。就犧牲的邏輯來說，犧牲他人只能是犧牲的有限時刻。只有當犧牲他人的權力主體也一併犧牲他自己，犧牲的有限時刻才會被揚棄。在自我否定之中，極權主義主體最終實現了普遍犧牲與無限犧牲。農希認為：

犧牲——作為自我犧牲、普遍犧牲、犧牲的揚棄與真理——是絕對主體性的絕對經濟的創建，絕對主體性的絕對經濟實際上只能模擬通過否定性的通路，在後者之中——對稱地——它只能無限地再佔有或超佔有它自己。²⁹⁶

犧牲運作為揚棄。被犧牲的他人被揚棄與被保存在總體性之中。不過，犧牲只能算是對有限者的**有限**否定。犧牲（他人）還停留在犧牲的有限功能與外在性。「犧牲是它的有限功能與它的外在性的揚棄」²⁹⁷。也就是說，犧牲還要進一步深化作為自我犧牲。自我犧牲揚棄了犧牲。自我犧牲貫徹執行了「思辯性廢止或釋放」[*speculative abrogation or letting-go (dessaisissement)*]²⁹⁸。極權主義主體廢止自身，將自己由自身解放出來。這絕非為了遠離自我佔有意志，而讓自己放手離去，或讓自己消失於空無之中。極權主義主體脫離自身是為了揚棄他自己的有限性，並據此再佔有主體的無限規定。極權主義主體以他的自我犧牲實現了「**絕對的揚棄**」(*absolute sublation*)²⁹⁹。否定性不只會被向外與向前設置，否定性

²⁹⁵ “Kant with (or against) Sade,” in *The Žižek Reader*, p. 296.

²⁹⁶ “The Unsacrificeable,” in *FT*, p. 62.

²⁹⁷ “The Unsacrificeable,” in *FT*, p. 60.

²⁹⁸ *The future of Hegel: plasticity, temporality, and dialectic*, p. 156. 瑪拉布(Catherine Malabou)以思辯性廢止(*speculative abrogation*)這個概念來分析主體的自我分離(*self-detachment*)與自我解放(*self-release*)。瑪拉布認為「思辯性廢止首先是一種行動，藉由這個行動『我』放棄自身、放棄自己的保存與支配權力。」，請參閱 *The future of Hegel: plasticity, temporality, and dialectic*, p. 157.

²⁹⁹ *The future of Hegel: plasticity, temporality, and dialectic*, p. 156. 瑪拉布認為「廢止是**揚棄的揚棄**(*sublation of sublation / relève de la relève*)、是揚棄操作在自己身上的結果，以及因此是揚棄的

還會被內在化。否定性折返回極權主義主體身上，並導致內向爆炸(implosion)。

犧牲是對有限者的有限否定，而自我犧牲則是對有限者的無限否定。死亡共同體絕不殘留未被否定的剩餘，而是運作爲對有限者的無限否定。極權主義主體並不具有直視死亡景觀的特權。當所有他人都被否定時，極權主義主體也會投入死亡景觀。極權主義主體執行「毀滅的自殺」(destructive suicide)³⁰⁰。極權主義主體這個毀滅者最終也毀滅他自己，並參與到被犧牲者之中。通過極權主義主體自我犧牲與自我毀滅，主體化過程也被窮盡了。

在〈黑格爾式君王〉(The Hegelian Monarch)這篇文章中³⁰¹，農希分析了黑格爾式君王在國家-主體(state-subject)中的功能。在國家-主體的實現過程中，君王佔據著中心的位置。「他是國家的要素與它的觀念的時刻(制度、權力以及人民)之共同-在場，作爲這個有機共同-在場本身(organic co-presence)，即作爲政治本質——它**存在**於與作爲這個動物(zōon)——的實際在場、政治的此-有。」³⁰²君王雖然實現國家機制的共同在場，並具有絕對主體性，不過，他的意志卻表現出無根據的特質。君王之意志的無根據特質源自於君王之「偶然存在的無根據特質」(ungrounded nature of contingent existence)³⁰³。黑格爾以思辨方法改變了無根據特質。思辨揚棄了主體性概念與君王之偶然存在的對立，並將無根據特質重新建立作爲自我奠立性(self-groundedness)。關於思辨對偶然存在的轉化，農希認爲：

以此方式，主體之所以是君王只有付出主體性在他自身之中的否定這個代價，或確切地說付出主體性在他自身之中的破裂或散佈這個代價。...

君王確認他自己必然地是主體性的對立項...主體並非通過辯證的對立

轉變。在歷史的某個時刻、絕對知識的時刻，壓制與保存的運動生產出這個轉變。思辯的廢止是**絕對的揚棄**，如果『絕對的』意味由某種類型的依附釋放出來的解除或揚棄。」，請參閱 *The future of Hegel: plasticity, temporality, and dialectic*, p. 156. 思辯性廢止運作爲揚棄的揚棄，是主體對自身的無限自我佔有

³⁰⁰ "The Indestructable," in *FT*, p. 83.

³⁰¹ "The Hegelian Monarch," in *BP*, pp. 110-142.

³⁰² "The Hegelian Monarch," in *BP*, p. 115.

³⁰³ "The Hegelian Monarch," in *BP*, p. 138.

才可能揚棄自身（這個揚棄是不可能的，因為揚棄明確地總是主體），而是通過被稱之為在主體性自身之中的疏遠、分裂，主體才揚棄自身...³⁰⁴

極權主義主體不是拔擢在共同體之上的分離中心，而是能夠與他自身相分離。極權主義主體廢止了他自己的主體性。自我犧牲鑿空了主體性，造成了在主體性之中的疏遠、破裂與散佈。

內在主義標誌著兩個重要時刻：第一個時刻是個體與個體的關係變成爲個體與共同體的關係；第二個時刻是個體與共同體的關係變成爲共同體與它自身的關係。在第一個時刻中，犧牲表現出支配功能。個體認同極權主義主體，爲了他而犧牲自己的生命。極權主義主體則是將這些犧牲者或被犧牲者予以內在化，將他們中介到共同體之中。在第二個時刻中，自我犧牲表現出支配功能。極權主義主體不只中介其他的所有成員，他也犧牲他自己，將他自己內在化、中介到共同體之中。共同體融合了犧牲與自我犧牲，變成爲內在於自身的絕對內在性。絕對內在性實現了共同體與它自身的關係，構成了共同體的自我關聯。

死亡共同體即是「否定性的共同體」(community of negativity)³⁰⁵。在一方面，他人被否定與離開他自身；「在另一方面（而這是同一件事），離開自身的自我不外乎否定了所有的既定持存。」³⁰⁶所有的有限者都被無限地否定了。每一個成員都被鑿空，都外在於自己的既定持存，都由自身脫離開來。否定性的共同體只接納支離破碎的個體。儂希認爲：

我們必須說這是一個外在於自身對另一個外在於自身的承認——因此，這不是一個承認，亦即，這不是「他人」對「一人」的承認，因此

³⁰⁴ "The Hegelian Monarch," in *BP*, p. 139.

³⁰⁵ *H*, p. 58.

³⁰⁶ *H*, p. 58.

這也不是一人關於他人的思維，而是每一個人的改變。³⁰⁷

在定立與廢除他人的主體化過程中，極權主義主體也一併定立與廢除他自己。共同體的每個成員都離開自身，並內在於其他的被否定者之中。共同體吸收與佔有他人的死亡，並在最終**再吸收與再佔有**極權主義主體的死亡。不是只有被犧牲的他人被結合成為團結本身。極權主義主體犧牲他自己，並參與到這個結合之中。在內在主義的分析中，農希並未將極權主義者移植所有人之中，並據此宣稱在每一個人之中都能發現極權主義者。內在主義不是「微法西斯主義」(microfascism)³⁰⁸。隨著所有成員的共同死亡，整個共同體也被融合成為絕對內在性。共同體被實現作為絕對內在性。也就是說，共同體被實現做為單一的無限主體。在絕對內在性之中，整個共同體變成了主體。農希認為：

...共同體可以是內部性(the interiority)，在內部性之中分割佔有了它的

³⁰⁷ H, p. 59.

³⁰⁸ *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, p. 236. 德勒茲(Gilles Deleuze)與瓜塔里(Felix Guattari)不採用極權主義一詞，而是以法西斯主義(fascism)來取代極權主義，並以法西斯主義來分析 20 世紀的政治與社會災難。傅柯(Michel Foucault)在為 *Anti-Oedipus* 一書所寫的導言中就以法西斯主義作為此書的策略敵人之一，並認為此書引介了非法西斯主義者的生命(Non-Fascist Life)。傅柯認為兩位作者將法西斯主義區分為歷史與個體的兩個不同形式。關於法西斯主義的兩個形式，傅柯的看法是：「不只是歷史法西斯主義(historical fascism)、希特勒與莫索里尼的法西斯主義——它能夠如此有效地動員與使用大眾的欲望——而且也是在我們所有人之中的法西斯主義、在我們的腦袋中以及在我們的日常行為之中，這個法西斯主義導致我們熱愛權力、導致我們欲求著統治與剝削我們的事物。」，請參閱 *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, p. xiii. 根據 *Anti-Oedipus* 的分析模式，歷史與個體的法西斯主義分別代表法西斯主義的整體(molar)與分子(molecular)形塑。德勒茲與瓜塔里後來更提出微法西斯主義(microfascism)一詞來說明法西斯主義的分子形塑。在 *A Thousand Plateaus* 一書中，兩位作者將分析的焦點由國家法西斯主義轉移到微法西斯主義之上。首先，德勒茲與瓜塔里認為國家法西斯主義有別於「農村法西斯主義以及城市或鄰人法西斯主義、青年法西斯主義以及戰爭老兵的法西斯主義、左派法西斯主義與右派法西斯主義、夫婦的、家庭的、學校的以及辦公室的法西斯主義」，請參閱 *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, p. 236. 其次，德勒茲與瓜塔里認為：「讓法西斯主義變成危險的東西是它的分子或微型政治的(micropolitical)力量，因為它是大眾的運動：癌症的身體而不是極權主義的有機體(totalitarian organism)……只有微法西斯主義能夠解答這個總體問題：為什麼欲望欲求它自身的壓抑、它如何能夠欲求它自身的壓抑？……左派組織將不會是隱藏微法西斯主義的最後一個。在整體層次上成為反法西斯主義者是一件容易的事，而甚至沒有看見在你之中的法西斯主義者、你自己與既是個體與集體的分子所維持、滋養、撫育的法西斯主義者。」，請參閱 *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, pp. 236-7.

否定性，分割變成了主體，而主體則是將這個分割奠立與納入到自身之中、將它自己的實體賦予給這個分割...。³⁰⁹

死亡穿透、蔓延與擴展到整個共同體。共同體以集體死亡與「內在的自我耗費」(immanent self-consumption)³¹⁰來完成它自身。支離破碎的共同體重新結合在自身之中。極權主義的總體性被絕對地揚棄作為內在主義的內在性。內在主義貫徹執行了極權主義，並呈現出主體政治的自我完成。內在性是主體觀念的總體自我實現。融合了所有成員的內在性讓整個共同體也內在於它本身。共同體以內在性達到了自我相等、自我集中與自我關聯。內在性是共同體本身的無限在場。內在性終結了主體化的發展。³¹¹絕對內在的共同體變成為主體。內在主義是共同體變成為主體的無限自我完成。

第三節、死亡作品

在本節中，本文將說明內在主義的最終完成形態。在內在主義之中，極權主義獲得了貫徹執行。共同體不只是吸收了被犧牲他人的團結本身，共同體還是再吸收了極權主義主體的絕對內在性。共同犧牲的所有成員都被融合作為絕對內在性。死亡的表象尚無法構成這個絕對內在性。死亡表象是對死亡的有限呈現。死亡表象只是對有限者的有限否定，而不是對有限者的無限否定。死亡表象本身也要一併被否定。也就是說，極權主義主體必須開放向否定性的內在分割，並據

³⁰⁹ *SW*, p. 107.

³¹⁰ *EF*, p. 13.

³¹¹ 終結指的既是「終結作為目的」(end-as-goal)，終結指的還是「終結作為結束」(end-as-termination)，請參閱 *SW*, p. 26.

此展現出否定的無限勢力。

極權主義主體最終也否定他自己。極權主義主體以自我摧毀的方式實現了所有「『專制自我』的死亡」(death of “despotic ego”)³¹²。儂希認為：

這揭示出否定勢力——它將自我保持向他人，作為自同者之異化的異化自身的非-異化與再佔有的勢力——將總是被預設作為自我的勢力，或是（大寫）自我作為這個勢力。³¹³

極權主義主體自行取消他自己的超越形式，並參與到被犧牲的他人之中。「外在於自我因此同樣地是對他人的佔有。」³¹⁴個體是通過另一個個體才發現他自己。個體是在另一個個體之中才關聯於他自己。直到每個個體都在每個個體之中發現自己與關聯於自己，整個共同體也就變成爲（大寫）自我。每個個體都以（大寫）自我來作為他的同一性，都是通過對（大寫）自我的認同來獲得他自己的自我認同。儂希認為：

...主體性的真理不是個體性——隨同它的需求、它的利益以及它的權利——而是作為關聯於精神的個體之間的關係，以及精神的自我關聯。³¹⁵

共同體以（大寫）自我來關聯於它自身。（大寫）自我是共同體的自我。（大寫）自我吸收了所有被否定的自我。也就是說，（大寫）自我融合了集體死亡。（大寫）自我構成了死亡共同體的最終面貌。

³¹² *H*, p. 60.

³¹³ “Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 78.

³¹⁴ *H*, p. 58.

³¹⁵ “The Hegelian Monarch,” in *BP*, p. 112.

死亡表象必須被窮盡。作為對死亡的有限呈現，死亡表象並無法創造出共同體的自我。死亡表象還要暴露向它自己的死亡，並在最終一併被表象出來。死亡表象必須被揚棄，並被揚棄作為對死亡的無限呈現。對死亡的無限呈現創造出（大寫）自我。（大寫）自我是共同體**在死亡之中的**自我呈現。也就是說，（大寫）自我是死亡共同體的自我呈現。關於共同體在死亡之中的無限自我呈現，儂希認為：

這不僅是恐怖，而是超出了恐怖，這是死亡作品(death work)的完全荒謬——或可說是災難性的幼稚，這是死亡被考慮作為共同生命之作品的完全荒謬。而正是這個荒謬，它根本上是**意義的過度**，是**意義意志的絕對集中**...。³¹⁶

死亡作品(work of death)滿足了主體的意義意志。主體欲求著意義的呈現。主體不僅欲求著意義向著他來呈現，主體還進一步欲求著他自身意義的完全呈現。主體欲求著他自己的自我呈現。主體的意義意志折返回到自身身上，變成是**意義意志的自我呈現(the self-presentation of the will to meaning)**。主體的意義意志被深化成為自我呈現意志。**死亡作品是意義意志的絕對集中**。也就是說，死亡作品是自我呈現意志的最終極產物。死亡作品構成了主體自我顯示。主體將他自己呈現作為死亡作品。

「死亡是絕對意指，意義的密封。」³¹⁷死亡作品壓制了意義的敞開。死亡作品呈現出主體的意義。在死亡作品之中，主體自行掌握了他欲求的理想本質。

「而自我的預-設（我們應該這麼說：這個預設**構成了自我**）在形象、名字或神話之中被具體化成為同一性。」³¹⁸死亡作品實現了主體自我同一性。支離破碎

³¹⁶ “The Inoperative Community,” in *IC*, p. 17.

³¹⁷ *BP*, p. 3.

³¹⁸ *SW*, p. 106.

的主體被展示作為死亡作品。主體以死亡作品來再佔有他自己。³¹⁹主體在死亡作品之中才變成他自己，並等於他自己。

事實上，死亡作品不只構成個別主體自我呈現。死亡作品不只是個別主體的主體形象。死亡作品是整個共同體自我呈現。**死亡作品是共同體的主體形象**。死亡作品是「死亡作為一/全體或一/我的作品」(death as the *work* of the One-All or the One-Me)³²⁰。死亡作品是絕對內在性以及（大寫）自我的完成型態。也就是說，死亡作品是共同體的完成型態。共同體在死亡之中顯示自身，並將自身顯示作為死亡作品。死亡作品並不將死亡展示給具有特權的觀賞者，而是再吸收了這個觀賞者。死亡作品是「毫無殘留的表象之執行」(execution of representation without remainder)³²¹。在死亡作品之中，死亡表象最終也被表象出來。死亡表象被窮盡了。死亡作品是對死亡的無限制表象。

內在主義要求「主體性本身的至高主權地主體消亡」(the sovereignly subjective annihilation of subjectivity itself)³²²。通過極權主義主體最終執行的自我犧牲，內在主義揚棄了犧牲的有限時刻。內在主義運作為所有主體的無限犧牲。內在主義創造出集體死亡，並將集體死亡吸收與集中作為死亡作品。內在主義將死亡這個不可能者的經驗轉變為共同體的具體現實。死亡作品是讓不可能者變為可能的藝術。³²³死亡作品提供了「美學的解決」(aesthetical solution)³²⁴。在內在主義的支配下，政治與藝術相互穿透與融合。政治的實踐變成是美學的生產。政治被生產作為藝術作品。死亡作品是「**政治作為藝術作品之生產**」

³¹⁹ 「事實上，作品本身根本上並不被理解作為產品的外部性，而是被理解作為主體運作的內部性(interiority)。」，請參閱 *IC*, p. xxxix.

³²⁰ “Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 92.

³²¹ *GI*, p. 47.

³²² “The Inoperative Community,” in *IC*, p. 32.

³²³ 在分析死亡與死亡集中營之間的關係時，阿岡本(Giorgio Agamben)提出「如果在向死存有之中，重要的是通過不可能者的經驗（死亡經驗）來創造出可能者，在此不可能者（集體死亡）則通過可能者的充實經驗、通過窮盡了可能者之無限性而被生產出來。這就是為何集中營是納粹政治的絕對證實，以戈培爾的話來說，納粹政治正是『讓看似不可能的事物變成是可能的藝術』。」，請參閱 *Remnants of Auschwitz: the Witness and the Archive*, p. 77.

³²⁴ *NM*, p. 300.

(*production of the political as work of art*)³²⁵。死亡作品是政治共同體的自我生產與自我創造。

死亡作品並不是單純地將政治予以美學化。³²⁶死亡作品也不提供非人的邪淫享受。死亡作品呈現出共同體所欲求的本質。死亡作品滿足了共同體的絕對內在意志(will to absolute immanence)。整個共同體都內在於死亡作品之中。沒有任何人被排除在死亡作品之外。也沒有置身在死亡作品之外的創造者。死亡作品並不被設置在個別與孤立的創造主體之前。所有的否定以及否定的否定都會被保存作為死亡作品。死亡作品中介與融合了全體的支離破碎。**在死亡作品之中以及作為死亡作品，共同體絕對地揚棄它自身。**

內在主義以死亡作品完成了共同體。死亡作品不是由共同體所投射出來的「『反射』內在性」(“reflective” immanence)³²⁷，而是共同體創造自身的絕對內在性。共同體以死亡作品來作為它的目的。死亡作品是「存有者之共同體在本質之中將它們自己的本質生產作為作品，並且明確地生產出這個本質來作為共同體」³²⁸。共同體消失在它的呈現過程之中。每個被否定的成員都脫離他自己的自我持存，並被拋到自身之外。不論是被犧牲者或是自我犧牲者都被向外設置，並被設置向與被設置在死亡作品之內。共同體被設置作為死亡作品。死亡作品就是大寫作品。死亡作品實現了「大作-自我知識」(Work-self-knowledge)³²⁹。死亡作品呈現出共同體的本質。在死亡作品之中，共同體認識它自己的本質。

主體化過程以死亡作品作為終點。死亡作品吸收了所有主體，並將他們展示做為共同的主體形象。死亡作品是共同體的主體形象。死亡作品型塑出共同體

³²⁵ *NM*, p. 303.

³²⁶ 關於政治美學化(aestheticization of politics)，班雅明(Benjamin, Walter)認為「人類在荷馬史詩時代曾是奧林帕斯諸神思索的對象，如今卻是為自身而存在。人類自我異化已達到這樣的程度，以至於它能把自身的毀滅視為最高層級的美學享受。這便是法西斯主義美學化的政治情境。共產主義會用政治化的藝術來作出回答。」，請參閱“The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction,” in *Illuminations*, p. 242.

³²⁷ *Jean-Luc Nancy and the Future of Philosophy*, p. 34.

³²⁸ “The Inoperative Community,” in *IC*, p. 2.

³²⁹ *LA*, p. 55.

的無限自我同一性。在死亡作品之中，共同體變成爲主體，變成是自我關聯的（大寫）自我。絕對內在的共同體就是死亡作品。已經存在於歷史之中的共同體取消自己，並在死亡之中生產出它自己。死亡共同體將再次誕生，並誕生在它自己的死亡作品之中。死亡作品構成了共同體的無限自我完成。



第五章 解構的起始-根源條件 (1)：

由存有的真理到存有的意義

本章將說明存有的意義(meaning)與存有意義的敞開，共分為六節。第一節是「追憶性思維」，說明海德格對存有真理的分析，以及澄清真理與存有的思維之間的關係。第二節是「聚集性發送」，說明存有的在場狀態，以及澄清存有的專屬以及人的專屬之間的關係。第三節是「存有的有限性」，說明農希對存有之遺忘的分析，區分出存有的單純遺棄狀態與存有的無限自我離棄，以及澄清存有的有限性(finitude)。第四節是「存有的延異」，區分出存有學差異與延異(*différance*)，說明在存有自身之中的差異，以及澄清存有的意義與敞開。第五節是「存有的慷慨」，說明有、贈與以及禮物的關係，澄清存有如何成為虛無，以及闡述存有的及物(transitivity)。第六節是「有限思維」，說明思維如何由有限存有獲取它自己的有限性，澄清思維的有限性與敞開，以及闡述有限思維對世界的創造。

第一節、追憶性思維

通過著名的轉向(Kehr)，海德格將重點由存有的意義轉移到存有的真理(truth of Being)，他開始發展存有的思維。瓦蒂默(Gianni Vattimo)以追憶性思維(*An-denken*)來標誌存有的思維。追憶性思維(*andenkend thinking*)區別於技術思維

(technological thinking)。³³⁰技術思維代表了形上學的完成。在技術思維中，形上學徹底遺忘存有，並執行了對世界的技術支配，以及對大地的統治。在完成了的形上學紀元中，存有依從於表象主體，並被表象主體表象而為存有者。這是「技術思維的『無根基性』」(‘unfoundedness’ of technical thinking)³³¹。

追憶性思維致力超出技術思維的無根基性，相應於「存有的發送」[transmission (*Schickung*) of Being]³³²。不過，瓦蒂默強調追憶性思維不是「存有的記憶」(remembering of Being)³³³。存有的記憶將存有掌握為另一個在場者，並將存有等同於存有者的根據。存有的記憶忽略了存有的抑制(withholding)，抑制是發送的基本特質。在存有的發送中，存有抑制它自身。追憶性思維相應於存有的發送，並關注發生在發送之中的抑制。瓦蒂默強調我們必須遺忘作為根據的存有，他將追憶性思維規定為「非奠基的思維」(foundationless thinking)³³⁴，這樣的非奠基思維發生為主體的非根據化。

追憶性思維並非單純地克服了存有的被遺忘狀態(*Seinsvergessenheit* /forgetfulness of Being)。追憶性思維沉思性地經驗了存有的遺忘。針對自行遮蔽的存有，海德格認為：

它保持在一種被遮蔽狀態中，這種被遮蔽狀態又遮蔽著自身。而那種以希臘方式被經驗的被遺忘狀態的本質就基於這種遮蔽之中。說到底，也即從其本質之開端來看，這種被遺忘狀態並不是否定性的東西，相反地，它作為遮蔽也許就是一種庇護，保存著尚未被解蔽的東西。³³⁵

無蔽(*aletheia*)是存有最早期的基本特徵。無蔽是存有的真理。在存有真理的發生

³³⁰ “*An-denken: Thinking and the Foundation*,” in *The Adventure of Difference*, p. 133.

³³¹ “*An-denken: Thinking and the Foundation*,” in *The Adventure of Difference*, pp. 117-118.

³³² “*An-denken: Thinking and the Foundation*,” in *The Adventure of Difference*, p. 113.

³³³ “*An-denken: Thinking and the Foundation*,” in *The Adventure of Difference*, p. 114.

³³⁴ “*An-denken: Thinking and the Foundation*,” in *The Adventure of Difference*, p. 110.

³³⁵ “On the Question of Being,” in *Pathmarks*, p.p 313-314.

中，無蔽既是存有的解蔽，亦是存有的遮蔽。「存有隱匿自身，因為存有自行解蔽而入於存有者之中。」³³⁶在存有者的無遮蔽狀態之中，隱藏著存有的遮蔽狀態。對存有的遺忘源自於存有的自行遮蔽。作為存有的思維，追憶性思維沉思著存有的遮蔽狀態。

在形上學對存有的遺忘中，形上學遺忘了存有的遮蔽狀態。在形上學之中，遮蔽狀態被進一步遮蔽了。對追憶性思維來說，遮蔽是庇護、守護與保存。³³⁷然而，一旦遮蔽狀態被遮蔽了，遮蔽就具有「虛假與扭曲的『否定性』」(‘negativity’ of falsehood and distortion)³³⁸。虛假與扭曲是錯誤的不同樣式。迷誤(*Irre/errancy*)則是錯誤的敞開之所與根據。「對被遮蔽的存有者整體的遮蔽支配著當下存有者的解蔽過程，此種解蔽過程作為遮蔽之遺忘狀態而成為迷誤。」³³⁹遺忘存有的形上學遺忘了存有的遮蔽狀態，並陷入迷誤。源自於迷誤，形上學最終完成於對世界的技術支配。

遮蔽作為庇護是原始的，而遮蔽作為虛假與扭曲則是派生的。這兩者分別相應於非真理的兩種樣式：前一種是作為遮蔽的非真理(*untruth as concealing*)；後一種則是作為迷誤的非真理(*untruth as errancy*)。³⁴⁰存有的遮蔽狀態是不可遺忘的。追憶性思維保存著存有的遮蔽狀態。當遮蔽被遺忘與被遮蔽時，就產生了迷誤。在表象性與技術思維的支配下，形上學遺忘了不可遺忘者。海德格指出：

作為解蔽之對立本質的隱逝抑制了無蔽，同時卻也將無蔽的本質維繫在

³³⁶ “Anaximander’s Saying,” in *Off the Beaten Track*, p. 253.

³³⁷ 海德格認為：「無論如何，還有一種遮蔽，它並不會丟棄與摧毀被遮蔽者，而是會為了存在事物而庇護與守護被遮蔽者。這個遮蔽不會像在掩飾與扭曲、隱逝與丟棄這些情形，並不會將物由我們給剝除開來。這個遮蔽有所保存。」，請參閱 *Parmenides*, p. 62.

³³⁸ *Parmenides*, p. 64.

³³⁹ “On the Essence of Truth,” in *Pathmarks*, p. 150.

³⁴⁰ “On the Essence of Truth,” in *Pathmarks*, pp. 148-150. 在另一個片段中，海德格則是以否認(*Versagen/refusal*)和遮斷(*Verstellen/obstructing*)來說明非真理的兩種樣式。拒絕和遮斷構成了真理的雙重遮蔽(*twofold concealing*)。否認是遮蔽式的否定，是真理的自行遮蔽。遮斷的否定則是存有者之間的相互遮斷與相互偽裝。遮斷的否定導致了迷誤。請參閱“*The Origin of the Work of Art*,” in *Off the Beaten Track*, pp. 30-31.

自身之中。對立於無蔽的東西既不是單純對立者，也不是赤裸的欠缺，也不僅僅作為拒斥而來拒絕無蔽。*Lethe*——隱逝式的遮蔽的遺忘——是隱逝，只有藉諸隱逝，無蔽的本質才被保存，並據此就是以及仍然是不可遺忘的。³⁴¹

追憶性思維承擔了雙重任務：在一方面，它克服了形上學對遮蔽狀態的遺忘；在另一方面，它開放向真理的發生。遮蔽狀態是不可遺忘的。不過，只有存有的到達才解除了對存有的遺忘。只有當存有脫離遮蔽狀態，遺忘以及遺忘作為遮蔽才會真正消失。存有的到達將思維拋入對存有真理的保藏。³⁴²

在與存有的本質關聯中，追憶性思維不僅擺脫對存有者的計算，還必須揮霍自身與犧牲自身。追憶性思維是本質性的思維(essential thinking)。海德格認為：

這種思維應答著存有之要求，因為人把他的歷史性本質託付給那種唯一的必然性的質樸之物；這種必然性並非通過強制而有必然性，而是提供出那種在犧牲之自由中實現的急迫。...犧牲乃是為存有者而把人之本質揮霍到對存有之真理的維護中，這種揮霍由於起於自由之深淵而解除了一切強制。³⁴³

只有作為本質性的思維，追憶性思維才是非基礎的思維。在朝向真理之際，思維告別存有者。本質性的思維脫離整體存有者，並遠離自身。揮霍與犧牲自身的思維開放向它自己的非基礎。

思維應和於存有的到達。海德格說：

³⁴¹ *Parmenides*, p. 127.

³⁴² 海德格認為「讓我們根據存有的原初意義來思考作為在場的存有。存有既不是偶然地也不是在稀有時刻才對人在場。只有當存有通過它對人的要求而關切人，存有才會在場與逗留。」，請參閱 *Identity and Difference*, p.31.

³⁴³ “Postscript to ‘What Is Metaphysics?’,” in *Pathmarks*, p. 236.

思想在其本質中作為存有之思想而為存有所佔用。思想聯繫於作為到達者的存有。思想作為思想被維繫於存有之到達中，被維繫於作為到達的存有中了。存有已把自己發送給思想。存有作為思想之天命而存有。³⁴⁴

存有由遮蔽狀態解脫開來，並自行解蔽。在存有的到達中，遮蔽的存有澄亮了。自行解蔽的存有將它自身轉讓給思維。在思維的非基礎與深淵中，存有呈現自身。

第二節、聚集性發送

當存有遮蔽自身時，存有比一切存有者更遠。不過，存有依然比任何一個存有者更切近於人。人居住在存有的切近處，是「存有的鄰居」(neighbor of being)³⁴⁵。「存有是最切近者。」³⁴⁶當存有將自己發送給人時，存有就是最切近者。對德希達來說，在人與存有的切近之中蘊含了「存有作為在場狀態的原初思想」[original thought of Being as presence (*Anwesenheit*)]³⁴⁷。

在“The Ends of Man”這篇文章中³⁴⁸，德希達探討了人與存有的切近。存有與人的切近代表了存有與人的鄰近性(proximity)，以及存有與人的不可分離性(inseparability)。「切近是專屬；專屬是最切近。」³⁴⁹鄰近性運作在專屬的(the proper)邏輯之中。存有與人的鄰近構成了存有與人的「共同專屬」(co-propriety)³⁵⁰或共

³⁴⁴ “Letter on ‘Humanism,’” in *Pathmarks*, p. 275.

³⁴⁵ “Letter on ‘Humanism,’” in *Pathmarks*, p. 261.

³⁴⁶ “Letter on ‘Humanism,’” in *Pathmarks*, p. 252.

³⁴⁷ “*Ousia and Grammē*: Note on a note from *Being and Time*,” in *Margins of Philosophy*, p. 65.

³⁴⁸ *Margins of Philosophy*, pp. 109-136.

³⁴⁹ “The Ends of Man,” in *Margins of Philosophy*, p. 133.

³⁵⁰ “The Ends of Man,” in *Margins of Philosophy*, p. 133.

同適宜。對人來說，與存有的不可分離性代表人是「存有的專屬」(the proper of Being)；對存有來說，與人的不可分離性代表存有是「人的專屬」(the proper of man)。³⁵¹雖然存有與人是共同專屬的，卻不代表存有與人具有相同的專屬性。本節首先將分析人的專屬，並說明人是如何藉由開放向存有而獲取他的專屬性。本節其次將分析存有的專屬，並說明存有是如何維繫著與它自身的最切近性。

首先，人的專屬不是本質屬性。人的專屬超出形上學對人性本質的規定。人的專屬是「人的專屬尊嚴」[proper dignity of man (*die eigentliche Würde des Menschen*)]³⁵²。人達到專屬尊嚴的方式在於：人應答了存有的要求。人放棄對存有者的計算，將他自己的本質託付給存有。人遠離了包括他自己在內的整體存有者，並據此開放向存有的到達。³⁵³為了真理的發生，人犧牲他自己，並揮霍了人的本質。自由的犧牲讓人贏獲了他的專屬尊嚴。

人雖然揮霍了他的本質，可是，人不會就此欠缺本質。³⁵⁴為了真理而揮霍本質，這並不會讓人陷入無本質的非人狀態，而是會將人提升到他的本質高貴。通過人的自由犧牲，存有佔有了人的本質。若要贏獲專屬尊嚴與本質高貴，人就要經歷「人之本質的剝奪」(disproportion of the essence of man)³⁵⁵。人本質地外在於他自身的本質。³⁵⁶人的專屬並不具有主體性，並不屬於主體的自我佔有。人

³⁵¹ "The Ends of Man," in *Margins of Philosophy*, p. 133.

³⁵² "The Ends of Man," in *Margins of Philosophy*, p. 130.

³⁵³ 在分析此有的超越(transcendence)時，海德格說過「而且這樣一來，人作為實存者的超越超溢入諸種可能性中，人就是一種遙遠之生物。唯通過人在其向一切存有者的超越中形成的原始的遙遠，向事物的真正切近才在其中進入上升。」，請參閱"On the Essence of Ground," in *Pathmarks*, p. 135.

³⁵⁴ 哈爾(Michel Harr)認為存有的到達造成了人的被動性。在他的被動性之中，人經歷著他自己的去潛能化(depotentializing)與去實體化(desubstantializing)。哈爾認為人不能迴避這個被動性，「因為人是在敞開他自己、在抹逝他自己、在放棄他自己來『實現』他的本質，並據此讓存有顯現、說話與行動。」，請參閱 *Heidegger and the Essence of Man*, p. 61.

³⁵⁵ *Double Truth*, p. 97.

³⁵⁶ 事實上，這就是人的實存(existence)之本質。在分析存有與綻出之實存的關係時，海德格提出：「存有本身就是這種關係，因為存有把在其生存論上的、亦即綻出狀態的本質中的綻出的實存保持在自身那裡，並且把它聚集到自身那裡，以之作爲在存有者中的存有之真理的處所。因為人作為綻出地實存者來到這種關係中立身，而存有就作為這種關係發送自身，同時人綻出地忍受存有，也即憂煩著來承受存有，所以，人首先看錯了最切近的東西而固執於次近的東西。」，請參閱"Letter on 'Humanism'," in *Pathmarks*, p. 253.

之本質的剝奪代表著「在主體之中的主體挫敗」(the defeat of the subject in the subject)³⁵⁷。人開放向主體的失落(loss of subject)。³⁵⁸朝向真理的人被拋向「人的離心狀態」(decentering of man)³⁵⁹。當人本質地承受了本質的剝奪、本質地外在於自己的本質時，人才獲取人的專屬。

思維應答了存有的要求，並將自身理解為深淵。思維超出了表象的界限。³⁶⁰表象主體構成了一般主體(subiectum)，是被表象者的奠基理據(founding reasons)。³⁶¹主體的挫敗代表著主體與表象結構的挫敗。主體的失落是奠基理據的失落。思維以自身基礎的剝奪來開放向存有。到達的存有發生為非根據化。存有的發送敞開了人的非基礎與在人之中的深淵。³⁶²

其次，人的專屬源自於存有。存有的專屬才是真正的專屬。在人與存有的切近中，存有是最切近者。海德格認為「在場(『存有』)作為在場有時就是向人之本質的在場，只要在場是始終呼喚著人之本質的指令。」³⁶³存有脫離遮蔽狀態，並發送自身。存有不再是離人遠去的最遙遠者，而是向著人之本質而在場。存有發送自身成為最切近者。存有的專屬即是存有的在場狀態。³⁶⁴

³⁵⁷ *The Subject of Philosophy*, p. 81.

³⁵⁸ 在海德格對尼采的詮釋中，拉古拉巴發現主體之失落的兩種樣式。第一種是非思(unthought)對思維的剝奪。非思是形上學的表象思維所遺忘的存有真理。當非思呈現在主體的親密本質時，就構成了主體的失落。第二種則是發生在尼采身上的瘋狂。尼采的瘋狂構成了主體的瘋狂失落。這是壞的失落(bad loss)。拉古拉巴認為海德格以第一種失落樣式來迴避瘋狂的失落。對海德格來說，親密本質的失落不應該是壞的失落，而是發生為存有對人的佔有。存有真理的呈現是對瘋狂的驅魔(exorcising)。相關討論請參閱 *The Subject of Philosophy*, pp. 81-87.

³⁵⁹ *Double Truth*, p. 98.

³⁶⁰ 這個超出即是思維的跳躍。「思維的跳躍並未丟下思維由它所跳躍的東西；倒不如說，思維以更原初的方式吸收了它。根據這個觀點，在跳躍之中的思維變成了追憶性思維，不是往逝者的追憶性思維，而是曾在者的追憶性思維。」，請參閱 *The principle of reason*, p. 60.

³⁶¹ 「唯有在被奠基的表象中被帶入持立的事物才算作為存有者。但是只有理據被賦予給作為奠基理據的認知的、表象的主體，表象才是奠基性表象。」，請參閱 *The principle of reason*, p. 27.

³⁶² 「作為奠基者，存有沒有根據；作為深淵，它遊戲著作為天命的遊戲，並將存有與理據託付給我們。」，請參閱 *The Subject of Philosophy*, p. 113.

³⁶³ "On the Question of Being," in *Pathmarks*, p. 308.

³⁶⁴ 關於存有的在場狀態，海德格認為：「存有在希臘人的思想中揭示自身。回顧一下這個歷史的開端就能顯明，希臘人從早期開始，就把存有者之存有經驗為在場者之在場狀態。」，請參閱 "Introduction to 'What Is Metaphysics?'," in *Pathmarks*, p. 285. 「自希臘文化的早期時代直至我們這個世紀的晚期時代，『存有』都意味著：在場狀態。任何一種現存和呈現來來源於在場狀態的居有事件。」，請參閱 "On the Question of Being," in *Pathmarks*, p. 302.

存有是思維的天命。德希達認為存有的天命(*Seinsgeschick*)蘊含著存有的專屬與存有的在場狀態。在 *Envoi* 這篇文章中³⁶⁵，德希達探討了存有的天命與發送。存有的發送是「聚集性發送」(*gathered sending*)³⁶⁶。聚集性發送不只指定了存有對人的切近與鄰近，聚集性發送還標誌出存有與自身的最切近與最鄰近。存有維繫著人的本質。在存有對人的切近中，存有將人拋入存有的真理。思想則是讓自己為存有所佔有而去道說存有之真理。到達的存有將自身與自身聚集在一起。存有最切近與最鄰近於自身。存有發送與自身的聚集。

存有的發送是「作為在場狀態之存有的原初發送」(*original envoi of Being as Anwesenheit*)³⁶⁷。自行遮蔽的存有並沒有與它自身分離開來。存有脫離遮蔽狀態並自行解蔽。存有發送出在場狀態：作為在場狀態，存有到達與自身之最接近的鄰近性。這就是存有的聚集性發送。在聚集性發送中，存有將自身與自身聚集在一起。聚集性發送維繫著存有天命的不可分割性。德希達認為：

雖然在所謂偉大的希臘紀元以及在場狀態的經驗中有著分歧，這個分歧在聚集之中收集自身。它拯救與保存自身，並因此保證了天命的某種不可分割性。³⁶⁸

存有天命是不可分割的。不可分割性代表著天命的自我關係(*the self-relation of destiny*)。³⁶⁹即使在場狀態標誌著分裂與分歧的位置³⁷⁰，在場狀態也不會就此失落。分裂與分歧並未取消存有的專屬，並沒有敞開存有自身，而是被聚集起來。

³⁶⁵ *Psyche: Invention of the Other, Volume I*, pp. 94-128.

³⁶⁶ “Envoi,” in *Psyche: Invention of the Other, Volume I*, p. 120. 海德格說過「我們將聚集著的發送——它把人首先帶到一條展現的道路上——稱為天命。」，請參閱“*The Question Concerning Technology*,” in *Basic Writings*, pp. 305-306。

³⁶⁷ “Envoi,” in *Psyche: Invention of the Other, Volume I*, p. 121.

³⁶⁸ “Envoi,” in *Psyche: Invention of the Other, Volume I*, p. 121.

³⁶⁹ “Envoi,” in *Psyche: Invention of the Other, Volume I*, p. 123.

³⁷⁰ 「在場狀態並不單純，它已經被分割與差異化，它標誌著分裂、分割與分歧的位置。」，請參閱“Envoi,” in *Psyche: Invention of the Other, Volume I*, p. 115.

存有發送出在場狀態。自行遮蔽的存有並未遺棄它自身，當存有脫離遮蔽狀態並澄明時，存有就與自身聚集在一起。存有顯現出與它自身的最接近性與最鄰近性。在聚集性發送中，存有將自身與自身聚集在一起。

存有是最切近者。在存有的專屬中，存有與它本身的最切近性總是可恢復的。³⁷¹「真理(的)歷史(是)專屬化(propriation)過程。」³⁷²無蔽並不構成「真理自身的離心狀態」(decentering of truth itself)³⁷³。在場狀態是無裂隙的純粹在場。在不可分割的存有天命中，遮蔽仍然是潛在的在場。這是對於遮蔽的形上學化(metaphysicization)與實質化(hypostasization)。³⁷⁴

存有到達在思維之中，並敞開了思維的非基礎性。人在其中獲得專屬尊嚴的深淵源自於存有的發送。自行解蔽的存有敞開了在人之中的深淵。深淵是存有的「非根基的奠基」(groundless grounding)³⁷⁵。存有的專屬構成了「深淵的專屬性」(*das Eigentum des Ab-grundes* / property of the abyss)³⁷⁶，存有的在場狀態發生為「無隱逝的敞開」[open-without-withdrawal (*ouvert-sans-retrait*)]³⁷⁷。

第三節、存有的有限性

³⁷¹ 第一個開端與第二個開端也被聚集在存有與它自身的最切近性之中。在提及存有的另一個天命時，海德格認為「存所有者之存有將自身聚集入於存有之命運的終極之中。存有之本質依然淹沒，它的真理仍然遮蔽著。存有的歷史聚集自身入於這種分離。入於這種分離的聚集，作為對以往的存有之本質的極端情形的聚集，乃是存有之末世論。存有本身作為命運性的存有，本來就是末世論的。」，請參閱“Anaximander’s Saying,” in *Off the Beaten Track*, p. 246.

³⁷² *Spurs: Nietzsche’s Styles*, p. 117. 德希達以專屬化(propriation)來翻譯海德格所提出的本己的(*eigen*)、為己所有(*eigenen*)以及居有事件(*Ereignis*)，請參閱 *Spurs: Nietzsche’s Styles*, p. 117.

³⁷³ *Double Truth*, p. 98.

³⁷⁴ “Nihilism and its Discontent,” in *Heidegger and Practical Philosophy*, p. 290.

³⁷⁵ *Heidegger and the Tradition*, p. 156.

³⁷⁶ *Spurs: Nietzsche’s Styles*, p. 119.

³⁷⁷ “Is There an Ethics for the ‘Atomic Age’,” in *Heidegger and Practical Philosophy*, p. 312.

儂希認為存有的思維不是追憶性思維，而是「有限性思維」(thought of finitude)³⁷⁸。儂希以有限性思維來取代追憶性思維。關於有限性思維，儂希突顯兩個重點。首先，有限性思維思考有限性，是對「絕對有限性的思維」(thinking of absolute finitude)³⁷⁹。其次，在對絕對有限性的思考中，思維本身也轉變為有限的。作為有限思維，思維的有限性是「思維的本質有限性」(essential finitude of thinking)³⁸⁰。對儂希來說，思維的真正任務就在於：去思考有限性，並就此開放向思維自身的有限性。思維的任務就是成為「有限性的有限思維」(finite thinking of finitude)³⁸¹。

存有的思維不是對存有的追憶性思維，而是對存有的有限思維。有限思維思考存有的有限性。本文稍後會分析有限思維本身。在本節中，本文將首先說明存有的有限性(the finitude of being)。儂希說：「本質地來說，有限性的有限思維思考了下列這個事實，即我們這些存有者—由我們實存的時刻開始—就已經『理解』了存有的有限性。」³⁸²在存有的思維之最極限處，思維思考存有的有限性，並成為有限的思維。有限思維的本質有限性源自於存有的有限性。對儂希來說，存有的思維就是有限存有的有限思維。

有限思維思考存有的有限性。³⁸³有限存有代表著在場狀態的失落。有限存有不再與自身聚集在一起，不再顯現出與它自身的最接近性與最鄰近性。有限存有不可恢復地離棄自身。有限存有不是單純地離棄了存有者，它不只離棄了存有者整體，它還離棄它自身。存有的自我離棄被遺忘了。對有限思維來說，我們遺忘了發生在存有之中的無限自我離棄。儂希據此提出他對存有的遺忘的不同理

³⁷⁸ *SW*, p. 29.

³⁷⁹ "A Finite Thinking," in *FT*, p. 27.

³⁸⁰ "A Finite Thinking," in *FT*, p. 4.

³⁸¹ "A Finite Thinking," in *FT*, p. 10.

³⁸² "A Finite Thinking," in *FT*, p. 10.

³⁸³ 關於存有的有限性(finitude of being)，斯坦博(Joan Stambaugh)認為「…相對於猶太-基督教的(肯定)無限性概念，有限性對海德格是重要與必需的。在這，海德格忠實於他與希臘人的親近，對希臘人來說，無限性或限制的欠缺意味著存有的匱乏、讓他們感到恐怖的一一如尼采首次陳述的一一某種虛無性。除了限制之外，有限性深深地關聯於遮蔽、遲疑的自我否認以及拒絕：簡而言之，不。」，請參閱 *The Finitude of Being*, p. 144.

解。在〈被遺棄的存有〉(Abandoned Being)這篇文章中，儂希區分出兩種對存有的遺忘。在第一種對存有的遺忘中，被遺忘的是單純的離棄狀態。在第二種對存有的遺忘中，被遺忘的則是存有對它自身的無限離棄。關於第一種對存有的遺忘，儂希認為：

如果這是**存有的遺忘**，思維就會不屈不撓地**維持著巨大記憶的特質與形式**。存有者的存有出離遺忘而燦爛地出現，並且再次沉默地支配它自身的**它是**。那麼，存有的遺忘就是存有之離棄的遺忘。³⁸⁴

遺忘並不是人爲的疏忽，並不具有心理學意含。³⁸⁵遺忘源自於存有的離棄狀態。在第一種對存有的遺忘中，遺忘等同於存有的離棄狀態，即等同於存有的遮蔽狀態。存有離棄了存有者整體，並自行遮蔽。正如遮蔽是潛在的在場。在單純的離棄狀態之中，存有仍然維持作為在場狀態。存有會發送出現在場狀態，並將自身與自身聚集在一起。這說明了思維如何能夠維持巨大記憶的形式。對存有的追憶取決於存有的到達。存有會脫離遺忘，會由遮蔽與離棄狀態解脫出來，並自行解蔽。存有的顯現治癒了對存有的遺忘。存有呈現為充實的自我在場。

存有遠離存有者整體。不過，存有並未失落它本身的自同性。遠離存有者的存有並沒有與它自身相分離。作為自同者，存有的隱匿狀態還未深入到存有自身之中。單純的離棄狀態還沒有暴露出存有與它自身的無限離棄。隱逝的存有仍然維繫著它的專屬性。追憶性思維以自同者(the Same)來作為思維的事理。³⁸⁶也就是說，追憶性思維開放向存有的在場狀態。追憶性思維變成是存有與自身聚集

³⁸⁴ “Abandoned Being,” in *BP*, p. 39.

³⁸⁵ 海德格認為「我們將希臘詞語 *lēthē* 翻譯為『遺忘』，但這裡的『遺忘』要在形上學方面來思考，而不能在心理學方面來設想。」，請參閱 *Nietzsche Vol. 1: The Will to Power as Art*, p. 194.

³⁸⁶ 在澄清思維的事理(the matter of thinking)時，海德格認為「對黑格爾來說，思維的事理是：那已經在絕對思維中——以及作為絕對思維——被思考的關於存有者的存有。對我們來說，思維的事理是自同者，並因此是存有——但是關於區別於存有者的存有自身。」，請參閱 *Identity and Difference*, p.47.

在一起的本質位置。當存有無隱逝地做開自身時，存有的被遺忘狀態也就此被克服了。

拉古拉巴認為訴諸於遮蔽還是顯得過於肯定了。³⁸⁷不論是遮蔽、隱逝或分歧，都無法脫離存有的在場狀態。作為存有的思維，追憶性思維始終無法區別於在場的思維。儂希卻認為：「對存有被離棄的事實、對**它是**被離棄的以及它離棄自身的事實，沒有任何記憶。」³⁸⁸儂希提出關於存有的遺忘的第二種分析。在第二種的存有遺忘中，儂希認為思維（作為形上學的表象思維）遺忘的不是存有的離棄狀態，而是存有的自我離棄。思維遺忘的是那發生在存有之中的無限離棄。伴隨著存有的自我離棄，存有自身的自同性也一併失落。存有不再維持作為在場狀態。追憶性思維絕無法思考存有的離棄。自我離棄的存有超出記憶，是任何記憶都無法恢復的不可回憶者。作為不可回憶者，存有的離棄解除了思維的記憶特質與形式。

對比於第一種對存有的遺忘，儂希提出第二種對存有的遺忘。他說：

在另一方面，遺忘——在它的遺忘以及總的來說**作為遺忘**——或許也理解到被忘記的不是存有而是存有的離棄，理解到遺棄並未構成存有者的存有，反而是構成了存有的條件。離棄這個條件的意義不是「可能性的條件」，而是「悲慘的條件」。悲慘條件的悲慘引發了遺忘。遺忘因此而理解它自身被銘刻、規定與允諾在遺棄之中。的確，遺棄保證了遺忘，而這不會守護著可恢復與可治癒之記憶的保存。³⁸⁹

在第二種對存有的遺忘中，遺忘不是源自於單純的遺棄狀態，而是源自於存有對它自身的遺棄。遺忘是發生在存有之中的無限自我隱匿。當存有隱逝時，存有也

³⁸⁷ *The Subject of Philosophy*, p. 70.

³⁸⁸ "Abandoned Being," in *BP*, p. 40.

³⁸⁹ "Abandoned Being," in *BP*, p. 39.

隱匿它自身，並無限地消逝。也就是說，存有不只是遠離了存有者整體，存有還與它自身相分離。對思考存有的思維來說，無限消逝的存有並不保證記憶，而是保證遺忘。存有不再顯現自身。離棄自身的存有是不可恢復者，是超出記憶的不可回憶者。

藉由第二種對存有的遺忘，儂希深化了第一種對存有的遺忘。不過，儂希並不提倡對存有的**主動遺忘**。儂希並沒有取消存有的思維，而是改變了存有的思維。儂希以對存有的有限思維取代了對存有的追憶性思維。在對存有的有限思維之中，有限思維思考存有的有限性，並由存有的有限性獲得思維自身的本質有限性。

有限性是虛無，而不是根據、本質或實體。有限性是「無限同一性的無限匱乏」(infinite lack of infinite identity)³⁹⁰。儂希認為「無限者**是**有限的：它不是以外顯方式來顯現它自己，倒不如說，由它自己的隱逝，它『在己』中（在虛無之中）被鑿空了。它自身的隱逝也構成了它的敞開，而諸多的有限單一者則是將它們自己配置在這個敞開之中。」³⁹¹存有隱逝而去。存有不僅離棄存有者整體，它還進一步離棄自身。隱逝存有不再顯現為充實的自我在場，而是暴露出它的有限性。「存有不是被外在於它的某物限制著，而這某物因此將存有烙印作為有限制的。存有的有限性是內部的、內在的有限性。」³⁹²作為有限存有，存有自身在虛無之中被鑿空了。

拉古拉巴將存有的有限性稱為「存有之弔詭的揭示特質的最終『輸出』」(the final 'outcome' of the paradoxical revelatory nature of being)³⁹³。存有之弔詭的揭示特質指的是：當無蔽揭示自身時，無蔽同時也揭示出無蔽自身的不可能性。被解蔽的事物本身是不可解蔽的。儂希認為：

³⁹⁰ *IC*, p. xxxviii.

³⁹¹ *CW*, p. 72.

³⁹² *The Finitude of Being*, p. 167.

³⁹³ "In the Name of ...," in *Retreating the Political*, p. 66.

基於這個理由，解蔽也奉獻自身——這就是在海德格那裡的無蔽邏輯——而作為存有解蔽自身的重新遮蔽(the renewed concealment)，以及作為解蔽自身之存有的重新遮蔽：換句話說，作為存有者之存有的遮蔽，以及作為存有之自由的遮蔽，作為自由之存有的遮蔽，以及存有作為自由的遮蔽。³⁹⁴

遮蔽並沒有構成真理自身的離心狀態(decentering of truth itself)。只有重新遮蔽(renewed concealment)才構成了真理自身的離心狀態。重新遮蔽是對遮蔽的重複。不過，這不是形上學對遮蔽狀態的遮蔽。對遮蔽的重複不是對遮蔽的掩飾，而是讓遮蔽重新開始。遮蔽再次發生，並再次發生在存有之中。重新遮蔽遮蔽了³⁹⁵在場狀態。重新遮蔽就是存有的無限自我離棄。存有不可恢復地離棄與遮蔽自身。存有不再顯現出與它自身的最接近性與最鄰近性。隱逝存有暴露出它自己的虛無以及有限性。

第四節、存有的延異

有限存有不再維持作為在場狀態。有限存有不再顯現成為充實的自我在場。「有存有，它落後於自身——是它自身的同一性與作為存有之單一性的短缺與過多。」³⁹⁵一旦離我們遠去，存有也遺棄它自身。存有的專屬被鑿空了。存有不再與自身聚集在一起。存有與自身分離，並暴露到自身之外。這是發生在存有真理之中的絕對非真理。有限存有構成了真理自身的離心狀態。儂希將有限存有

³⁹⁴ EF, p. 94.

³⁹⁵ “Deguy l’An Neuf,” in *Multiple Arts: the Muses II*, p. 92.

界定為存有的意義(meaning of Being)。「意義是剩餘與過度，是存有關聯於存有自身的過度。」³⁹⁶

儂希認為：「在在場不是純粹在場、卻是在在場爲了自身**作為**如是而分離的地方，意義開始了。這個『作為』預設了在場的分割、敞開與遠離。」[Meaning begins where presence is not pure presence but where presence comes apart (*se disjoint*) in order to be itself *as such*. This “as” presupposes the distancing, spacing, and division of presence.]³⁹⁷意義不是在場的集中，而是在場的鑿空。意義是敞開的「意義-事件」(sense-event)³⁹⁸。存有的意義發生爲存有的敞開。存有與自身的分離構成了存有敞開的意義事件。意義事件不是在場狀態的自行呈現，不是真理自身的無隱逝敞開(open-without-withdrawal)。意義事件是「爲了敞開的隱逝」(withdrawal for the opening)³⁹⁹。

存有並沒有保存自身，而是「由『在己集中性』隱逝」(withdraws from “concentration in itself”)⁴⁰⁰。在隱逝之中，存有由它自身脫離開來。隱逝存有遠離自身、超出自身並外在於自身。隱逝存有暴露出它自己的意義。⁴⁰¹存有的意義發生爲有限存有的敞開。儂希認為：

有限性是敞開。敞開無限地自行「實施」。這並不意味著無盡地再開始，卻是意味著意義不再發生為(有限的以及獲得完成之無限的)呈現與總體化。意義並不以意義而結束。⁴⁰²

³⁹⁶ “Making Poetry,” in *Multiple Arts: the Muses II*, pp. 6-7.

³⁹⁷ “Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 2.

³⁹⁸ *SW*, p. 13.

³⁹⁹ “Is There an Ethics for the ‘Atomic Age’,” in *Heidegger and Practical Philosophy*, p. 312.

⁴⁰⁰ *EF*, p. 140.

⁴⁰¹ 「當存有意義的問題被銘刻在哲學之中或是在哲學的界限上，這不是爲了突破先驗，不是爲了超越先驗並據此穿透到存有之隱逝的保存。恰恰相反，因爲海德格，這是爲了訊問作爲存有意義與本質的隱逝本身。」，請參閱“Elliptical Sense,” in *FT*, p. 99.

⁴⁰² *BSP*, p. 139.

存有的意義不受控制以及不可終結。存有意義溢流出一切限制。存有意義是無限制敞開(unlimited spacing)。存有意義超出「存有-神學之界限的內在邊界」(internal border of the limit of onto-theology)⁴⁰³。存有意義抵抗著對有限存有的形上學化、實體化與實質化。

無蔽揭示出無蔽自身的不可能性。不過，無蔽並沒有單純消失，而是構成了「不可揭示者的揭示」(revelation of the unreveable)⁴⁰⁴。存有意義就是這個揭示。存有意義取代了存有真理。意義敞開了真理。意義是真理自身的內在差異。意義的差異沒有內在性。沒有在場狀態支配著意義的差異。相反地，差異深入到在場狀態之中。差異深入到存有自身之中。儂希認為：

(存有的)差異本身是延異。它還要由自身隱逝，以及還要由那個喚起自身者而隱逝。它比由「存有的差異」(或是在「差異的存有」，或是在任何大它者)所指定的遠離都更為隱逝，以及比任何宣告所說的，它完全是尚待來臨的。⁴⁰⁵

存有的意義解放了差異。伴隨著意義的敞開，差異也一併發生在存有自身之中。存有自身被差異化了。儂希將存有自身的差異化稱為「存有的延異」(différance of being)⁴⁰⁶。存有的意義不是存有的差異，而是存有的延異。

存有的差異是存有學差異(ontological difference)⁴⁰⁷。存有學差異強調存有與存有者之間的區分。在存有學差異之中，在場狀態支配著差異。延異不是存有學

⁴⁰³ *EF*, p. 12.

⁴⁰⁴ "In the Name of ...," in *Retreating the Political*, p. 66.

⁴⁰⁵ "Elliptical Sense," in *FT*, p. 101.

⁴⁰⁶ *SW*, p. 27.

⁴⁰⁷ 海德格曾針對無與存有學差異做出下列的澄清。「無乃是存有者的不，因而是從存有者方面被經驗的存有。存有學差異則是存有者與存有之間的不。可是，作為對於存有者的不，存有並非在否定之無意義上的無，同樣地，作為存有者與存有之間的不，存有學差異亦非僅僅是一種高貴理智的構成物（理智存有者）。」，請參閱"On the Essence of Ground," in *Pathmarks*, p. 97.

差異。延異不受在場狀態的支配。延異比存有學差異更為古老。⁴⁰⁸不過，這並不代表延異比存有自身更為古老。對儂希來說，延異並沒有比存有本身更為古老。延異發生為存有與自身的分離。延異是存有的延異。在存有的延異之中，存有不只是與存有者區分開來，存有還進一步與它自身區分開來。儂希以存有的延異將延遲(to defer)與差異(to differ)結合在一起。⁴⁰⁹延遲指的是：存有者整體與存有的分離，是存在事物與本源的分離。差異指的則是：存有與自身的分離，是本源與自身的分離。在存有的延異之中，差異外推到了存有學差異之中。⁴¹⁰

存有是延異。存有的在場狀態消失在延異之中。存有的延異導致存有學差異的差異化。存有的延異發生為存有自身的差異化。差異深入到存有自身之中。存有的延異是「存有**在自身中的差異**」(difference of being in itself)⁴¹¹。儂希認為：

它是構成存有事件或是「存有」事件之單一性的無限地有限敞開，而不是在與自身之差異化意義下的延異對自身的無限延遲，也不是作為這個延遲(以及延遲的不結束)的有限性自身，即不是延遲(以及延遲的不結束)的絕對性。⁴¹²

存有的延異不是對存有自身的延遲。延遲早晚都會終結於「存有的本質化」(essentialization of being)。⁴¹³存有的延異是發生**在存有自身之中的差異**。存有的

⁴⁰⁸ 德希達認為「除非藉由將自身隱藏在存有者之中，否則存有從未擁有『意義』、從未就其自身被思考或說出，那麼延異——在某種方式以及非常怪異方式——(是)比存有學差異或存有真理『更古老』。」，請參閱“Différance,” in *Margins of Philosophy*, p. 22.

⁴⁰⁹ 延遲是時間的推遲，它代表了延異作為時間化(*différance* as temporalization)。差異則是不相似與非同一，它代表了延異作為敞開(*différance* as spacing)。關於延遲與差異之間的關係，德希達認為「…補遺的事物實際上是延異，是差異的運作。差異的運作在同一時間既讓在場破裂也推遲了在场，讓在場同時經受著原始分割與延遲。」，請參閱 *Speech and Phenomena*, p. 88.

⁴¹⁰ 儂希認為「禮物、延異：存有與存有者之間的差異不是端點之間或是實體之間的差異，而是存有的延異，或更精確地，是**存有**有所的延異****。延異外推了存有者式-存有學差異：延異讓存有者式-存有學差異存在。」，請參閱 *SW*, p. 27.

⁴¹¹ *EF*, p. 14.

⁴¹² *CWG*, p. 73.

⁴¹³ *SW*, p. 35.

延異無限制地敞開了存有自身。存有真理不再集中於自身。存有的延異帶來了「真理的出竅」(ecstasy of truth)⁴¹⁴。真理外在於自身，並暴露向意義的敞開。在延異之中，真理消失作為意義。延異發生為意義事件。存有的延異等同於存有的意義。存有的延異是「存有之意義的延異」(the *différance* of the sense of being)⁴¹⁵。作為自同者的存有無限地消逝了。存有意義的延異是「存有之它的自同性的開放差異」(*open difference of its sameness of Being*)⁴¹⁶。

第五節、存有的慷慨

在隱逝之中，存有不再維繫它的在場狀態。隱逝存有進一步由它自身隱逝。隱逝存有暴露出在它之中的開放差異，以及暴露出它自己的有限性。隱逝存有並不是變成一無所有。隱逝存有發生作為意義的敞開。在離棄自身的有限存有之中，儂希發現到「存有的慷慨」(generosity of being)⁴¹⁷。在本節中，本文將澄清儂希對海德格的 *Es gibt das Sein* 的理解。⁴¹⁸ 本文將先說明存有的慷慨與它給出(*es gibt/it gives*)的關係，並進一步說明存有的慷慨與有(*es gibt/there is*)的關係。

首先，存有的慷慨關聯於存有的給出。不過，存有的慷慨並沒有單純地重

⁴¹⁴ *SW*, p. 15.

⁴¹⁵ “Elliptical Sense,” in *FT*, p. 100.

⁴¹⁶ “The Decision of Existence,” in *BP*, p. 102.

⁴¹⁷ *EF*, p. 147.

⁴¹⁸ 海德格提過：「當然，只有當此有是（也就是說，只有當存有的理解在存有者的層次上是可能的），才『有』存有。」，請參閱 *Being and Time*, P.255.事實上，*es gibt* 除了可翻譯為有(*there is*)，*es gibt* 還可翻譯為它給出(*it gives*)。在 *es gibt* 作為它給出的意含中，海德格認為「因為在這裡『給出』的『它』乃是存有自身。而這個『給出』卻命名著那個給出著的、允諾著存有之真理的存有之本質。這種與存有本身一道進入敞開域中的自行給出就是存有本身。」，請參閱“Letter on ‘Humanism’,” in *Pathmarks*, p. 254-5.此外，海德格還提過：「顯題地思考存有要求我們放棄存有作為存有者的根據，並擁護那盛行在無蔽之中被遮蔽的給出，即擁護它給出。作為這個它給出的禮物，存有歸屬於給出。作為禮物，存有並沒有被排除於給出之外。」，請參閱 *On Time and Being*, p. 6.

複它給出(*Es gibt/It gives*)。它給出源自於存有自身，是存有自身的自行給出。⁴¹⁹作為存有的自行解蔽，它給出是存有顯現自身的「後設事件」(Meta-event)⁴²⁰。對儂希來說，存有的慷慨不是存有自身的自行給出。存有的慷慨並不是後設事件。存有的慷慨是「存有的驚喜慷慨」(*surprising generosity of being*)⁴²¹。在存有的慷慨中，最為令人驚喜與訝異的是：存有自身消失在給出的過程之中。存有慷慨地給出它自己的有限性。存有贈與有限性，並以有限性來作為它的禮物。慷慨的存有變成了禮物本身。關於存有的禮物，儂希認為：

「禮物」作為「禮物」是不可佔有的(*inappropriable*)，而這正好就是它「給出」或「讓」(因此，我們並不是以獲取某物成為所有物的方式來接受這個禮物；禮物變成是「我的」卻不會將作為禮物的不可佔有本質給轉讓；根本理由是——基於它給出的慣用表達——那個傾向於被稱為「禮物」的事物不能被指定為「一個贈品」。)⁴²²

存有的禮物沒有擁有者(*owner*)。最重要的是，存有也不是禮物的贈與者(*giver*)。「存有將它本身作為意義而贈與給我們。」⁴²³也就是說，存有贈與了它的敞開。存有的禮物就是存有意義的敞開。在意義這個不可佔有的禮物中，存有奉獻出它的無限制敞開。

存有的禮物是「存有之豐饒的無-界限化」(*il-limitation of the prodigality of*

⁴¹⁹ "Letter on 'Humanism'," in *Pathmarks*, p. 254-5.

⁴²⁰ *Against Ethics*, p. 222.

⁴²¹ *EF*, p. 120.

⁴²² "Ordinary Ethics," in *FT*, p. 185.關於存有之不可佔有的禮物，德希達則是將之稱為存有之不可能的禮物。關於不可能禮物，德希達認為「這個不可能禮物的結構恰巧(但是『恰巧』並不代表偶然)也是存有的結構——在什麼都不是(不是當下-存有，不是存有-當下)的條件，存有給出自身來被思考。不可能禮物的結構也是時間的結構，即使在被稱為時間的『庸俗』概念(由亞里斯多德到海德格)中，時間總是被定義為沒有存有之物的弔詭或精確地說是難關，從來不是當下之物的弔詭或難關，或只有稀少地與模糊地成為當下之物的弔詭或難關。」，請參閱 *Given time. I, Counterfeit Money*, p. 27.

⁴²³ "Of Being Singular Plural," in *BSP*, p. 2.

being)⁴²⁴。在存有的驚喜慷慨之中，給出的**它**消失作為意義的敞開。存有贈與了它的有限性、意義與延異。「這個慷慨本身將『虛無』的可能性奉獻在存有的本質之中。」⁴²⁵對儂希來說，只有慷慨的有限存有才符合了「存有不是。」(Being is not.)⁴²⁶存有既不是存有者，存有也不是存有自身。存有是虛無。儂希以存有**是**虛無來指定存有與存有者整體的關係。存有是虛無的**是**代表了存有的及物(transitivity)。⁴²⁷儂希認為：

對於任何給定者、對於假定了給定者之展現的任何運作（以及動因-運作者），這個**存有**是不可共量的。它的實體等於它的運作，但是它運作的運作方式只是讓...**虛無**或是使（自身）這個虛無成為如我們所知的物、物自身。這個存有不是一無所有，它是（及物地）**虛無**。它將**虛無**運送入某物，或精確地說**虛無**將自身運送入某物。⁴²⁸

存有外在於任何預設的位置。存有移置到自身之外，並移置而為它的及物性。**存有是虛無**，並且，存有將自身的虛無運送給了存有者，故**存有的禮物是虛無的禮物**。

在慷慨存有的贈與中，儂希還探討了有(*es gibt/there is*)。存有的虛無禮物同是也是「有的『禮物』」(gift of the “there is”)⁴²⁹。當它給出的**它**消失而為虛無禮物時，有就變成爲「世界的『有』」(*the worldly “there is”*)⁴³⁰。當存有將自身的虛無運送給存有者時，就有世界。儂希認為：

⁴²⁴ *EF*, p. 55

⁴²⁵ “Originary Ethics,” in *FT*, p. 191.

⁴²⁶ *On Time and Being*, p. 6. 海德格認為「只有存有者『是』，『是』本身——存有——不『是』。」，請參閱 *The principle of reason*, p. 51.

⁴²⁷ 關於與及物之間的關係，海德格說過「*sophon* 說的是一——所有存有者在存有之中。說得更直接就是一——存有是存有者。在這種情況下，『是』講述的是及物方式，它的意思近似於『聚集在一起』、『收集』。」，請參閱 *What is philosophy?*, p. 49.

⁴²⁸ *CWG*, p. 69.

⁴²⁹ “Originary Ethics,” in *FT*, p. 178.

⁴³⁰ “The Indestructable,” in *FT*, p. 86.

這個總是「未來」的虛無是虛無：它不是在自我接續之實體旁邊的另一個否定實體。這個虛無意味著在事件之中虛無發生了，由於沒有佔取的場所，但是有場所自身的敞開，虛無性敞開了時間，在時間之中敞開了實存的異質性、它者性。⁴³¹

在虛無的及物中，虛無發生為位置或空間的敞開。這同時也是世界的敞開。虛無的到來造成了世界的敞開。有限存有給出了有、給出了世界的敞開。有就是世界的敞開。它給出的它消失在虛無禮物之中。它給出的它不指涉存有的在場，而是發生為「世界的『它』」(the “it” of the world)⁴³²。在存有之虛無的及物中，有世界。

在它給出(*es gibt/it gives*)之中，農希以存有的虛無禮物來強調有限存有與存有是(Being is)的區別。在有(*es gibt/there is*)之中，農希則是以有世界來強調有限存有與存有是(Being is)的區別。針對後者，農希認為：

「它是」(“it is”)與「有」(“there is”)之間的差異精確地構成為下列事實，即那裡(the *there*)標誌著存有之發生的專屬實例，沒有它存有就不存有。有等於存有的存有，或是等於非及物或實體存有之及物的存有，等於存有為了存有所必須的存有事件，它不會以任何意義等同於存有的實體、主體或根據。⁴³³

有(*there is*)包含了那裡(*there*)。有的那裡(the *there of there is*)不被限定在這裡/那裏

⁴³¹ “A Finite History,” in *BP*, p. 162.

⁴³² “A Finite Thinking,” in *FT*, p. 8.

⁴³³ *BSP*, p. 164.

的相對位置之中。有的那裡是敞開。⁴³⁴有的那裡指的是世界，亦即，指的是世界的敞開。

有就是有世界。「世界說的是『有』的**那裡**。」⁴³⁵在有限存有的贈與中，有世界。有世界並不指涉那個容納事物的既定空間。有世界源自於虛無的及物，是虛無的純粹發生。據此，有世界即是場所自身的敞開，是世界的敞開。有世界具體展現了存有意義的敞開。作為存有意義的敞開，有世界既不是為了我們，有世界也不是因為我們。儂希認為：

現實就是當我們遭逢虛無時所面對的東西，就是當我們遭逢指意、同化與佔有的可能性之缺席時所面對的東西。就它擁有世界的「有」(the worldly “there is”)的抵抗與穩定而言，我們終將面對這個缺席，某物不僅在我們之中抵抗著，並且也抵抗著我們。⁴³⁶

有世界抵抗著我們。這個抵抗不是消極的閃避，而是源自於禮物的不可佔有性。作為存有的不可佔有禮物，有世界不被我們給佔有。有世界是不可佔有的。也就是說，世界的敞開是不可佔有的。世界抵抗著我們。思維的任務就是要去思考存有的不可佔有禮物。作為存有的思維，思維思考存有的有限性。思維開放向有限存有，並承受有限存有對它的剝奪。有限存有敞開了思維。有限存有將思維向外暴露，並將思維暴露作為世界的敞開。思維不再遭逢世界的抵抗。思維以它自己的敞開來奉獻出世界的敞開。這將引導到思維的本質有限性。

⁴³⁴ 「『有』的那裡不過就是敞開自身——如果有可能說敞開『本身』不由任何事物引發（如果有可能說『大爆炸』本身）。」，請參閱 *SW*, p. 159.

⁴³⁵ *SW*, p. 156.

⁴³⁶ “The Indestructable,” in *FT*, p. 86.

第六節、有限思維

德希達認為延異的思維不僅先行於形上學，還要超出存有的思維。⁴³⁷對儂希來說，延異的思維即是存有之延異的思維。存有之延異的思維思考著在存有自身之中的開放差異、思考著由自身隱逝的存有，以及思考著存有的自我離棄。存有之延異的思維思考著存有的有限性。作為存有之延異的思維，延異的思維並沒有單純地超出存有的思維，而是深化了存有的思維。延異的思維變成為對**有限存有的有限思維**。思維在它自身的界限上碰觸到存有意義的延異。存有意義的延異發生為界限的非界限化。思維被敞開了。思維暴露出它的無內在性，並據此獲取思維本身的有限性。

有限思維不是開放向存有之在場的本質性思維。有限思維不具有本質性思維的專屬性。原因在於，有限存有不再維繫存有自身的專屬性。有限存有帶著它的開放差異到達在思維的界限上，並敞開了思維的界限。敞開界限的不是存有真理，而是存有意義。有限存有不再構成深淵的專屬性(the property of the abyss)，而是發生為專屬性的深淵(the abyss of property)。⁴³⁸有限存有不再使專屬成為可行。思維的敞開構成了思維本身的離心狀態與深淵。有限思維相應於真理的離心狀態，並呈現出思維本身的離心狀態。有限思維相應於專屬性的深淵，並呈現出思維本身的深淵。

思維由有限存有獲取它自己的有限性。思維碰觸到存有的不可佔有禮物，

⁴³⁷ 德希達認為存有的思維無法脫離形上學的封閉。「這或許是尼采想要寫下的東西，以及或許是抵抗著對尼采的海德格式閱讀的東西；延異是**主動**的運動——在延異的概念中被理解的**什麼是**，卻又不窮盡它，延異的主動運動不只是先於形上學，還超出了存有的思維。即使存有的思維超過了形上學以及認為形上學是作為自我封閉的東西，存有的思維說的**無非**就是形上學。」，請參閱 *Of Grammatology*, p. 143.

⁴³⁸ 「存有的歷史變成了沒有存有者、無物發生，只有居有的深不可測過程發生的歷史。深淵的專屬性必然是專屬性的深淵(the abyss of property)，沒有存有之到臨事件的暴力。」，請參閱 *Spurs: Nietzsche's Styles*, p. 119.

並承受不可佔有禮物對它的剝奪。在澄清這點之前，本文將先說明思維與物之間的關係。在〈物之心〉(The Heart of Things)這篇文章中⁴³⁹，儂希以有某物(there is something)來規定物與有限存有的關係，並探討思維與在物之中的有限存有的關係。在存有的無限遺棄中，思維首先面對的是被存有給遺棄的物。⁴⁴⁰這絕不代表思維是被遺棄之物的主人。思維無法爲了它自己而來表象物，而是面對著物的抵抗。在被遺棄之物的抵抗中，思維驚訝地遭逢到了有某物。針對有某物，儂希認爲：

僅只沿著那裏的敞開而被安排，一物對那個能夠「對它發生」、能夠爲了它而「生發」或「發生」的某物是可通行的。以及最重要的，它自身的「有」對它發生。「有某物」對每一物發生——以及不對任何物發生、無先行地讓步給所有物。**物的世界沒有先行者。**⁴⁴¹

有某物不是思維能夠控制的。有某物抵抗著思維的佔有。然而，在有某物的抵抗中，並不是某物的**對象性**在抵抗思維，而是發生在某物之中的**有**在抵抗思維。有某物的抵抗其實就是有世界的抵抗。在有某物之中，有的那裏與世界抵抗著思維。

物不是單純地在那裡或在世界之中。若要有某物，就預設了有的發生。有的發生源自於存有的有限性。通過有的發生，有限存有到達在物之中。有限存有置身在物的中心。針對存有、有與物的關係，儂希認爲：

「有」的不論什麼，或存有的匿名性，是在隱逝之中的存有自身。通過隱逝，它是物的存有，或更好說是一物存有，是它的「發生」，它的在

⁴³⁹ *BP*, pp. 167-188.

⁴⁴⁰ 針對「爲何有某物，而不是虛無？」這個形上學的基本問題，儂希的基本回應是「『既然有某物，以及不是所有事物，這是因爲這個物被遺棄了，這是因爲所有事物都被遺棄了』。」，請參閱“Abandoned Being,” in *BP*, p. 43.

⁴⁴¹ “The Heart of Things,” in *BP*, p. 172.

場，它的無基礎與無目的的自由展示。⁴⁴²

有限存有與自身分離，並給予了物的有限性。有限存有不只安排著物的到來與離去，有限存有還規定了物與自身的有限分離(finite detachment)。⁴⁴³物的有限分離沒有基礎也沒有目的。物的有限分離抵抗著思維對它的佔有。

有某物代表了有限存有對某物發生。有某物改變了某物是。有某物指的不是某物的恆常性，而是某物與自身的有限分離。物的到來或消失都是這個有限分離的作用。物的到來或消失不只是物進入或離開某個既定空間。隨著物的每次到來或消失，它的有限分離都會影響這個既定空間。物與自身的有限分離就是那裡的敞開，就是世界的敞開。據此，有某物指的就是：**在那裡或在世界之中的物**，帶來了**那裡或世界的敞開**。

思維直面著世界對它的抵抗。世界的敞開超出了思維的控制與佔有。事實上，不只是物的世界沒有先行者，而是包含思維在內的整個世界都沒有先行者。世界本身沒有先行者。沒有超出世界的超越者。伴隨超越者的失落，世界也一併獲得敞開。世界被拋入到世界本身的敞開。存有意義的延異就是世界的無限制敞開。世界不只發生在物的有限分離之中，世界還發生在思維之中。作為無限制的敞開，世界穿透了在它之中的所有存有者。除了物的有限性，世界還要穿透思維的有限性。思維必須解除世界對它的抵抗，並思考世界。「不論是誰沉思世界，實際上就是沉思自我的抹逝(effacement of the ego)。」⁴⁴⁴也就是說，思維不只要開放向物的非本質性，思維還要開放向它自己的非本質性。

在思維與物的遭逢中，思維遭逢到有某物的抵抗，並發現到有限存有。在這個發現的驅動下，思維將進一步執行它對有限存有的思考任務。這項任務要求

⁴⁴² “The Heart of Things,” in *BP*, p. 174.

⁴⁴³ 「因此存有沒有製造存有者，但是它**結束它們**：它們的有限分離無限地在它之中與由它發生。這就是在所有存有者之中的存有的有限性。」，請參閱“Of Divine Places,” in *IC*, P. 132.

⁴⁴⁴ “The Indestructable,” in *FT*, p. 88.

思維超出自身。思維超越自身並外在於自身。農希認為：

思維跳躍：思維跳到物之中，嘗試以同一個跳躍到達到做為「先前」的那裡，恢復那不可恢復者。它碰觸到物本身，但是這個物也是思維本身。...面對自己或是任何別的事物，思維發現了物的不可佔有的屬性。⁴⁴⁵

農希認為離棄它自身的存有並不保證記憶，而是保證遺忘。有限存有離棄它自身。有限存有是不可恢復者，是超出記憶的不可回憶者。然而，思維必須思考有限存有，即思維必須恢復不可恢復者、追憶不可回憶者。思維開放向存有的虛無。思維被拋向它自己的不可恢復性，並失落在對不可回憶者的追憶中。

在〈有限的思維〉(A Finite Thinking)這篇同名文章中，農希說明了有限思維與有限存有之間的關係。思維不可恢復地失落了。有限存有剝奪了思維。這個剝奪(expropriation)並沒有取消或摧毀思維，而是暴露出思維的有限性。⁴⁴⁶當農希以本質有限性(essential finitude)來界定有限思維時，他強調了兩件事。首先，思維的有限性不是思維的有限制性(finiteness)。有限思維不受制於有限制性，並不是有限制者。⁴⁴⁷相反地，只當有限制性被剝奪時，思維才獲得了有限性。其次，本

⁴⁴⁵ “The Heart of Things,” in *BP*, p. 170.關於思維的跳躍，農希特別以用它來展現思維的自由。思維思考自由，並由它所思考的自由而進入思維的自由。思維思考的自由是存有的自由(freedom of being)。存有的自由是有限存有的自由。有限存有的自由指的是：存有由自身隱逝，並發生為自由之境(*das Frei/the free*)的敞開。據此，存有的自由也就是存有意義的敞開。當思維思考(存有的)自由時，思維就開放向自由之境的敞開、開放向意義的敞開。思維的自由發生為思維向自由之境的跳躍。在思維的自由跳躍中，思維超越它本身，並暴露向非本質的實存。關於思維的自由，農希認為「它由虛無所支撐，而它並沒有被拋到康德式鴿子的空洞空間——它跳入以及躍過虛無。它不過是開始的跳躍，實存的爆發，在實存的邊界上解開並釋放出實際生存的顫抖。」，請參閱 *EF*, p. 59.

⁴⁴⁶ 農希認為「剝奪：在對待作為最專屬於有限性的意義之不可佔有性，以及剝除存有者的實存條件這兩者，有著巨大的差異，實際上是對立。」，請參閱“A Finite Thinking,” in *FT*, p. 18.

⁴⁴⁷ 事實上，有限制性屬於有限制者(the finite)。有限制者是對無限者的否定。對思辯哲學來說，無限者會否定有限制者。無限者是無限制者。作為無限制者，無限者否定了有限制者對它的否定。通過對有限制性的否定(negation of finiteness)，無限者將回歸它自身。在它的自我回歸之中，無限者自行顯現並認識自身。關於有限思維，農希認為：「它不像在笛卡爾或黑格爾那裡，並不是

質有限性並不構成思維的潛在本質。思維的本質有限性源自於有限存有。有限存有發生為思維與它自身的有限分離。有限存有剝奪了有限制性，並敞開了思維。有限思維無限制地超出了有限制性。有限思維沒有本質。

存有慷慨地將它自身的虛無傳遞給思維。在思維的界限上，存有的虛無導致了界限的無界限化。存有的虛無解放了思維。有限思維是無界限與無限制的自由思維。農希認為：

自由——隨著思維以及就像思維——由虛無引起，而思維是被交付給世界之“有”的實存。打從開始它就是思維的界限——思維作為界限，這不是理解的界限，根據界限，這卻是存有之豐饒的無-界限化。思維在「有」的這個無-界限化的表面...。⁴⁴⁸

有限思維相應於存有之專屬性的深淵，並呈現出思維本身的非基礎性。不過，有限思維並未維繫在它的非基礎性之中。⁴⁴⁹當基礎被剝奪時，有限思維還要暴露向有的敞開。也就是說，有限思維還要暴露向世界的敞開。

農希認為我們需要能夠**創造世界**的思維。⁴⁵⁰有限思維就是這個能夠創造世界的思維。然而，對世界的創造並不是對世界的形塑(formation)。⁴⁵¹對世界的創

有限制性的思維(thought of finiteness)。有限制性的思維總是將(人的)有限制存有關聯於無限性，並以無限性來奠立人以及以無限性來吸引人。」，請參閱“Hyperion’s Joy,” in *BP*, p. 68.

⁴⁴⁸ *EF*, p. 55

⁴⁴⁹ 非基礎性是對思維主體的否定。在非基礎性之中，思維主體經歷了它自身的非實體化與非物化。不過，被否定的主體並未就此消失。在非實體化與非物化過程中，主體雖然被鑿空，主體卻能夠將自己維繫在否定性之中。也就是說，主體能夠通過存有之匱乏來佔有它自身。非基礎性並沒有取消主體。相反地，主體會藉由非基礎性來自我深化，並通過非基礎性來自我奠立。農希與拉古拉巴將此稱為主體的「**否定的存有學**」(negative ontology)，請參閱 *The Title of the Letter: A Reading of Lacan*, p.126.

⁴⁵⁰ *GT*, p. 84.

⁴⁵¹ 海德格認為「『此有超越著』就是說：此有在其存有之本質中**形塑著世界**，並且是在多重意義上『形塑著』，即它讓世界發生，與世界一道表現出某種原始的景象(形象)，這種景象並沒有特別地被掌握，但正好充當著一切可敞開的存有者的模型，而當下此有本身就歸屬於一切可敞開的存有者中。」，請參閱“On the Essence of Ground,” in *Pathmarks*, p. 123.拉古拉巴將世界形塑等同於康德式先驗想像力的產物。針對海德格所說的世界形塑，拉古拉巴認為「這是想像力的辭彙，

造並未表現出世界的原始景象或形象。有限思維也不是在它自身之前生產出世界。有限思維通過與自身的分離來創造世界。存有將它本身的虛無給予了包括物與思維在內的存有者整體。有限存有不只發生在物之中，有限存有也發生在思維之中。⁴⁵²有限存有構成爲所有存有者的有限分離。這表示不只是物的有限分離構成了世界的敞開，思維與自身的有限分離同樣也構成了世界的敞開。儂希認爲：

世界不意味著「為我」：它是綻出實存與所有的物之實存的本質性相互歸屬。...如果我們徹底地探究（非-本質者）的這種本質性相互歸屬，我們會發現到沒有物是單純地「必然」，以及世界不是「必然」。⁴⁵³

有限存有敞開了世界。存有意義等同於世界的敞開。存有意義絕無終結。存有意義發生爲世界的無盡敞開。有限存有到達在所有存有者之中。每個與自身分離的存有者都敞開了自己，並通過自己的敞開來敞開世界。存有意義解除了主體與客體的對立。⁴⁵⁴主體與客體相互穿透。在（非本質的）思維與（非本質的）物的相互歸屬中，思維與物相互穿透。這同時也是世界穿透世界的無界限穿透。在世界的開放地帶之中，思維與物相互歸屬、相互穿透與相互敞開。存有意義發生作爲世界的無界限與無止盡敞開。

針對有限思維的敞開，儂希認爲：「思維可假定爲『自我』的感知，而這個自我甚至在擁有自我之前，就落到自身之外。」⁴⁵⁵有限思維沒有作者或主體。有限思維不歸屬於自我。有限思維運作在自我之前或自我之外。有限思維發生爲自

或是如尼采偏好說的是造型力的辭彙，在這方向上引導康德式的想像朝向造型的以及形塑的事物。也就是說，在某種意義上朝向權力意志。」，請參閱“Transcendence Ends in Politics,” in *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, p. 123.

⁴⁵² 「在我們之中，『存有』或『有』或『實存』發生在我們之前以及先行於我們，出現在超出我們的那一步。它是衡量著我們的不可共量者。」，請參閱“The Indestructable,” in *FT*, p. 85-6.

⁴⁵³ *EF*, p. 159.

⁴⁵⁴ 儂希提出「意義之赤裸的隱德來希：它接觸著絕對的差異與絕對的延異。有許多位置的差異—即位置一定位的解除，沒有一個位置被另一個位置給佔有。沒有『主體』以及『客體』，精確地說，只有許多場所和許多位置、距離：已經是世界的可能世界。」，請參閱 *SW*, p. 61.

⁴⁵⁵ *GT*, p. 2.

我的消失與抹逝。有限思維以自我的敞開來歡迎意義。儂希認為：

如果意義取決於思維——因為思維歡迎意義（但並不生產它），那麼「寓居在開放者之中」的意義取決於作為敞開的思維本身。這不是思維的開放性(*ouverture/openness*)...。精確地說，這是思維作為敞開(*thought as the opening*)，屬於意義的東西能夠向這個思維以及通過這個思維來發生，正是因為意義以它的宣告、呼喚或要求的所有力量發生了。⁴⁵⁶

意義是不可佔有的。存有意義是不可佔有的敞開。思維不是單純地放棄它對意義的佔有。思維不是**消極地**不佔有意義，而是**積極地**開放向意義。思維歡迎意義。有限思維歡迎意義在它之中的敞開。有限思維發生為意義事件。作為意義事件，有限思維不僅呈現出存有意義，有限思維還延伸了存有意義。有限思維將存有意義的敞開延伸作為世界的敞開。有限思維以它自己的敞開來敞開世界。存有的有限性是無限的。存有意義的敞開是無限制的。有限思維將自己奉獻給無限地有限存有，將自己奉獻給存有意義的無限制敞開。通過有限思維，存有意義的敞開擴張成為世界的敞開。

⁴⁵⁶ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 10.

第六章 解構的起始-根源條件 (2)：

實存與世界

本章說明實存與世界的關係，共分三節。第一節是「此有的自立」。首先，澄清非本真性(*Uneigentlichkeit/inauthenticity*)與本真性(*Eigentlichkeit/authenticity*)的區分，說明此有如何脫離非本真狀態而進入本真的自身性(*Selbstheit/selfhood*)，以及本真自身性又是如何構成主體的自我增強。其次，說明此有的自我佔有，闡述自我佔有意志如何壓制了此有向世界的開放，以及它如何導致了世界失落。第二節是「存有與實存」。首先，說明存有的奉獻。存有奉獻它自身，並暴露出它的有限性與非本己性(*ownlessness*)。有限存有將它的非本己性奉獻給實存，以及奉獻在實存之中。實存讓已經到達的有限存有歸屬於它自己，以存有的非本己性作為它的本己存有。其次，說明實存的決定與實存的奉獻。實存並未將有限存有據為己有，而是將有限存有保持作為決定。在實存的決定(*decision of existence*)中，實存開放向存有的擊打與切割，並敞開它自身。實存的決定構成了實存的奉獻：實存奉獻出它自己的敞開，將它的敞開奉獻給世界。第三節是「世界的意義」。首先，澄清實存的抵抗，說明實存對自我佔有意志的抵抗，並闡述實存的無本質性與不可完成性。其次，說明儂希提出的向世存有(*being toward the world*)。向世存有是實存對在世存有的敞開。實存將此有向外暴露，並暴露出此有的無本質性。此有不只是在世界之中，而是進一步將它的敞開帶入世界。此有實存作為世界的敞開。此有的「此」就是世界的敞開。向世存有指的是世界朝向世界的無限制開放。

第一節、此有的自立

一、本真性與非本真性

此有不是無世界的主體。此有超出主-客的對立圖式，並關聯於世界。此有是在世存有(Being-in-the-world)的整體結構。作為在世存有，此有實存著。然而，此有首先(proximally)實存於它最切近的日常狀態(*Alltäglichkeit*/everydayness)與平均狀態(*Durchschnittlichkeit*/averageness)。在日常與平均狀態中，此有失落在常人(*das Man* /the they)之中。日常此有的自己是「常人自己」(*das Man-selbst* /*they-self*)⁴⁵⁷。常人自己是此有的「非本真性」(*das Uneigentlichkeit* /inauthenticity)⁴⁵⁸。作為常人自己，此有還無法掌握「本己的自身」(*des eigenen Selbst* /own Self)⁴⁵⁹。此有還不是本真的，還不能達到「本真的自身存有」(*eigentlichen Selbstsein* /authentic Being-its-Self)⁴⁶⁰。失落在常人之中是此有的沉淪狀態(*Verfalleheit*/fallenness)。隱藏為常人自己，此有也卸除了存有的責任。常人自己是此有的匿名狀態，在其中「每人都是他人，而沒有一個人是他本身」(Everyone is the other, and no one is himself.)⁴⁶¹。雖然常人是微不足道之人(*nobody*)，這個微不足道之人卻不是此有的虛無。在常人的非本真狀態中，此有是「實在之物」(*ens realissimum*)⁴⁶²。

此外，此有還受限於另一種沉淪狀態。這另一種沉淪狀態指的是「此有與

⁴⁵⁷ *Being and Time*, p. 167.

⁴⁵⁸ *Being and Time*, p. 166.

⁴⁵⁹ *Being and Time*, p. 167.

⁴⁶⁰ *Being and Time*, p. 313.

⁴⁶¹ *Being and Time*, p. 165.

⁴⁶² *Being and Time*, p. 166.

世界之物的自我同一」(Dasein's self-identification with a *thing of the world*)⁴⁶³。對世界的熟悉性構成了此有對自身的熟悉性。⁴⁶⁴消散在日常狀態的此有成為了「自我物化的內-立」(self-reifying in-sistence)⁴⁶⁵，成為了「現成自我物」(*vorhandenen Selbständiges*)⁴⁶⁶。作為現成自我物，此有是以現成存有來理解它的自身性(*Selbstheit/selfhood*)。自我現成物是自身性的非本真詮釋。在此，海德格特別將主體包含在這個非本真詮釋之中。主體具有實體性(substantiality)。主體將自身等同於實體，即等同於現成存有。海德格認為：

因為主體這一個存有學概念所描述的，不是「我」做為自身的自身性(*Selbsheit/Selfhood*)，而是一種總是已然是現成事物的自一性(*Selbigkeit/Selfsameness*)與持存性。⁴⁶⁷

海德格將自一性與自身性區分開來。⁴⁶⁸自一性是非此有式存有者的存有方式。自一性是現成存有的持存性，是實體性。只有自身性才是此有的存有方式。「此有的自身性(*Selfhood*)已經形式地被界定為**實存的方式**，而不是作為現成存有者。⁴⁶⁹自一性是非此有的非本真性。在實體式的自一性之中，此有只是非自身持駐(*Unselbst-ständigkeit/non-Self-constancy*)。自身性則是此有的本真性。只有移除了自一性，此有才得以進入自身性，並獲得「自身持駐」(*Selbst-ständigkeit/Self-constancy*)⁴⁷⁰。在自身性之中，此有達成了實存的本真狀態。由非本真的自

⁴⁶³ "The Enigma of Everydayness," in *Reading Heidegger*, p. 21.

⁴⁶⁴ *Heidegger and the Subject*, p. 203.

⁴⁶⁵ "The Enigma of Everydayness," in *Reading Heidegger*, p. 23.

⁴⁶⁶ *Sein und Zeit*, p. 323.

⁴⁶⁷ *Being and Time*, p. 367. 德文原文為：(Denn der ontologische Begriff des Subjekts charakterisiert nicht die *Selbsheit des Ich qua Selbst*, sondern die *Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen*.)，請參閱 *Sein und Zeit*, P. 320.

⁴⁶⁸ 馬里安(Jean-Luc Marion)認為自一性是非本真的，而自身性則是本真的，請參閱 *Reduction and Givenness*, pp. 105-106.

⁴⁶⁹ *Being and Time*, p. 312.

⁴⁷⁰ *Being and Time*, p. 370.

一性進展到本真的自身性，並不是自然的進程，而是源自於此有的決定。海德格認為：

此有總是從它的實存來理解自己本身：總是從它本身的可能性——是它自身或不是它自身——來理解自己本身。此有或者自己挑選了這些可能性，或者陷入了這些可能性，或者本來就已經在這些可能性中成長起來。不論是抓緊或耽誤的方式，只有特殊此有決定了它的實存。⁴⁷¹

此有決定它自己的實存方式。此有必須克服實存的非本真狀態。此有不僅要脫離常人自我，此有還要移除自我物化的自一性。此有要能夠在自身性之中本真地實存著。

在本真自身性當中，此有將它的能在(*Seinkönnen*/potentiality for being)實現而為「最本己的能自身存有」(*ownmost potentiality-for-Being-its-Self*)⁴⁷²。這同時也突顯出此有的「向來我屬性」(*Jemeinigkeit*/in each case mineness)⁴⁷³。向來我屬性不是對財產的佔有，也不是對所有物的所有權。向來我屬性關聯於本己的(*eigen*)以及本真的(*eigentlich*)。⁴⁷⁴在向來我屬性中，此有是以自身性來執行對它自己的自我佔有，並以自身性來實現它對自己的所有權。此有是向來我屬的。這代表著：此有是在自身性之中才屬於它自己、佔有它自己與擁有它自己。本真性

⁴⁷¹ *Being and Time*, p. 33.

⁴⁷² *Being and Time*, p. 314.

⁴⁷³ *Being and Time*, p. 68. 在 *Being and Time* 第九節中，海德格區分出此有的兩種性質。此有的第一種性質是實存 (existence)。此有的第二種性質是向來我屬性 (*Jemeinigkeit*/in each case mineness)。關於此有的向來我屬性，海德格認為「這個存有者在其存有中對之有所作為的那個存有，總是我的存有。因此此有永不可能從存有學上被掌握為某種現成存有者族類中的一員和樣本。…因為此有擁有向來我屬性，言語涉及此有的時候總必須連帶說出人稱代名詞：『我是』，『你是』。」，請參閱 *Being and Time*, pp. 67-8.

⁴⁷⁴ 蓋爾文 (Michael Gelven) 認為：「任何是我的都是我自己的 (*my own*)，而『自己的』一詞在德文中就是本己的 (*eigen*)。而由本己的就產生了 *eigentlich*，Macquire 和 Robinson 將後者翻譯為『本真的』(“authentic”)。現在『本真的』一詞被海德格運用在非常特殊意義，而它與『我的本己性』(“my own-ness”)的關連不應被遺忘。」，請參閱 *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, p. 47.

(*Eigentlichkeit*)是自我所有權(self-ownership)。⁴⁷⁵在常人自我或是實體的自一性之中，此有是非本真的。非本真的此有還不具有自我所有權，還無法在自身性之中屬於它自己、佔有它自己與擁有它自己。向來我屬性是此有對自己的自我佔有，以及此有對自己所擁有的自我所有權。

此有**冒險**脫離了非本真狀態。此有的風險是雙重的：它不僅會失去常人自我的保護，它還會失去自我指涉的自一性。不過，爲了要屬於它自己與擁有它自己，此有卻必須承擔這雙重風險。冒險的此有以自我所有權來作爲它的最大回報。此有是形上學主體性的最後繼承人。然而，此有不是以主觀主義(subjectivism)或是個體主義(individualism)來繼承形上學主體性，而是以自身性來繼承形上學主體性。這代表此有不只是單純地重複主體性，而是**增強**了主體性。⁴⁷⁶主體的實體性被移除了，此有卻進一步以本真自身性來奠立主體。在本真自身性與自我所有權之中，此有成爲了自我增強的主體。

在自一性被抹逝的位置上，此有以自身性來充實這個空乏位置。雖然自一性被剝奪了，此有卻獲取**不可被剝奪**的自我所有權。此有並沒有敞開它自己，而是佔有與擁有它自己。「此有的自立」(autarky of *Dasein*)⁴⁷⁷取代了此有的敞開。此有向世界的開放被壓制了。此有對世界的開放被阻斷，並被吸收到自身性之中。世界被關閉在本真自身性之中。

二、自我佔有的籌劃

⁴⁷⁵ 波笛克(Edgar C. Boedeker, Jr)將 *Eigentlichkeit* 翻譯爲 self-ownership，並將 *Uneigentlichkeit* 翻譯爲非所有性(ownedness)。針對這兩個翻譯，請參閱“Individual and Community in Early Heidegger: Situating *das Man*, the Man-self, and self-ownership in *Dasein*’s Ontological Structure,” in *Heidegger Reexamine*, p. 86.

⁴⁷⁶ 主體主義者以現成存有的存有方式來確立主體性，只能夠建立「**存有著式差異**」(ontical differences)，請參閱 *Heidegger and the Subject*, p. 49.

⁴⁷⁷ “The Final Appeal of the Subject,” in *Deconstructive Subjectivities*, p. 90.

此有的自立限制了此有的敞開。此有對世界的開放被關閉在自身性之中。此有實存作為本真的自身存有，而不是實存作為敞開。實存著的此有並沒有帶來敞開，並沒有發生作為世界的敞開。實存的決定被縮減為「實存的主意主義」(existential voluntarism)⁴⁷⁸。實存的主意主義欲求的不是世界的開放，而是欲求著自身性。通過實存的主意主義，此有規劃了本真性的籌劃(project of authenticity)，並以之來取代實存的敞開。本真性的籌劃是「此有的自我佔有」(self-appropriation of Dasein)⁴⁷⁹。在它的自我佔有中，此有佔有著它自己的自我所有權。哈爾(Michel Haar)認為本真性的籌劃即是自我擁有(self-possession)以及自我絕對掌控(absolute mastery of the self)的籌劃。⁴⁸⁰

此有不是關聯於客體的主體，而是關聯於世界的在世存有(Being-in-the-world)。⁴⁸¹在世界關聯中，在世存有除了表現為此有的日常狀態，在世存有還蘊含著此有的「存有學激進化」(ontological radicalization)⁴⁸²。也就是說，此有不僅能夠開放向世界，此有還能夠通過它的此(Da)讓世界顯現出來。黑爾德(Klaus Held)認為此有具有雙重的世界關聯。黑爾德取消了非本真實存與本真實存的對立。在世界現象學之中，雙重的世界關聯分別代表「世界之非本真顯現與本真顯現」⁴⁸³。首先，在世界的非本真顯現中，世界是「超主觀地預先給定的敞開狀態」⁴⁸⁴。世界為人而存有在此。不過，由於人只注意與他照面的世內事物，世界對人還停留在不明確的顯現。其次，在世界的本真顯現中，世界明確地顯現自身。在人這個生物的此(Da)中，「世界作為世界顯現出來」⁴⁸⁵。

⁴⁷⁸ Heidegger and the Will, p. 38.

⁴⁷⁹ Heidegger and the Essence of Man, p. 56.

⁴⁸⁰ Heidegger and the Essence of Man, p. xxvii.

⁴⁸¹ 海德格將在世存有(Being-in-the-world)解析為下列三個要素。第一，在世界之中(in der Welt/in the world)，以及世界性(Weltlichkeit/worldhood)本身；第二，向來以在世存有的方式存在著的**存有者**(that entity which in every case has Being-in-the-world as the way in which it is)；第三，在之中(In-sein/being-in)。請參閱 *Being and Time*, pp. 78-79.

⁴⁸² Heidegger and the Subject, p. 50.

⁴⁸³ 《世界現象學》，頁 222。

⁴⁸⁴ 《世界現象學》，頁 143。

⁴⁸⁵ 《世界現象學》，頁 156。

通過世界之非本真顯現與本真顯現的對立，在世存有之中的兩個構成要素同時也被對立起來。在之中(*In-Sein/Being-in*)與世界性(*Weltlichkeit/worldhood*)分別代表不同型態的世界關聯。⁴⁸⁶在之中(*In-Sein/Being-in*)相應於世界的非本真顯現。在之中是世界經驗的非本真模式，是此有對世界性的背離。在世界的本真顯現中，世界性(*Weltlichkeit/worldhood*)則是獲得「世界作為世界」(*Welt als Welt/world as world*)⁴⁸⁷的揭示。這是此有對世界的激進開放。然而，由在之中到世界性的這項發展並不是毫無阻礙。本真性籌劃運作在這兩者之間，並阻斷了這項發展。即使此有不再背離世界，這也不代表此有激進地開放向世界。自我佔有意志會壓制激進開放，並將此有關閉在自身性之中。此有向世界的開放會被縮減為此有「向自己的開放」(*openness towards oneself*)⁴⁸⁸。

海德格曾區分出世界的「前存有學-實際生存」(*pre-ontological existentiell*)層次，以及世界性的「存有學-實存」(*ontological-existential*)層次。⁴⁸⁹在之中屬於世界的前存有學-實際生存層次。世界性則是屬於存有學-實存層次。首先，世界的前存有學-實際生存層次指出，世界是此有生活於其中的居家的週遭世界或是公眾世界。這是此有沉迷於其中的世界，是日常此有所認識的熟悉世界。海德格認為：

⁴⁸⁶ 世界之非本真顯現與本真顯現的對立超出了在之中(*In-Sein/Being-in*)與在裡面(*Inwendigkeit/insideness*)的對立。關於後者，海德格認為「…應當看到作為生存論環節的在之中與作為範疇的現成物的一個對另一個的『在裡面』這兩者之間的存有學差異。我們用這種方式把『在之中』劃分出來，卻並不是說此有不具有任何種類的『空間性』。相反，此有本身有一種切身的『在空間之中的存有』，不過這種空間存有只基於一般的在世存有才是可能的。」，請參閱 *Being and Time*, p. 82。在之中與在裡面的這項區別預設了世界的本真顯現，即預設了世界作為世界的揭示。

⁴⁸⁷ *Being and Time*, p. 232.

⁴⁸⁸ *Heidegger and the Essence of Man*, p. xxvi.

⁴⁸⁹ *Being and Time*, p. 93. 在本頁中，海德格一共提出了四個對世界的存有學澄清。一、世界被用作存有者層次上的概念，它意指的是「能夠現成存在於世界之內的存有者的總體」(*the totalities of those entities which can be present-at-hand within the world*)。二、世界具有存有學術語的作用，「『世界』可以成為總是包括形形色色的存有者在內的一個範圍的名稱」(*'world' can become a term for any realm which encompasses a multiplicity of entities*)。三、世界具有「前存有學-實際生存」(*pre-ontological existentiell*)含意。四、世界指定了「世界性的存有學-實存概念」(*ontological-existential concept of worldhood*)。

...在之中曾被規定為緣...而居，熟悉於...。在之中的這種性質後來通過「常人」的日常公眾狀態又可看的更為具體。這種常人把得到安定的自安自信，把不言而喻的「在家」帶到此有的平均日常生活中去。⁴⁹⁰

此有深陷於在之中，消散在它的熟悉世界中。在前存有學-實際生存中，此有以在家狀態背離了世界的開放。

其次，在世界性的存有學-實存層次中，則發生了世界作為世界的揭示。在畏(Angst/anxiety)的基本情調中，此有不再寓於安定的熟悉狀態。「在畏中人覺得『茫然失其所在』(unheimlich/uncanny)。」⁴⁹¹。茫然失其所在是此有的「不在家狀態」(Nicht-zuhause-sein /not-being-at-home)。⁴⁹²在存有學-實存層次中，不在家狀態是比在家狀態更為原始的世界現象。⁴⁹³在惶惶不安的不在家狀態中，此有直面「世界的虛無」(Nichts der Welt/“nothing” of the world)⁴⁹⁴。世界的虛無是世界自身的虛無、是世界作為世界的敞開。有別於前存有學-實際生存對世界的背離，存有學-實存是世界的敞開。

在「此有是它的此」(das Dasein sein Da ist /Dasein is its “there”)⁴⁹⁵之中，此有進入存有學-實存層次，並實現出世界作為世界的顯現。此有的此(Da)代表此有的敞開。海德格認為：

這個存有者在它最本己的存有中帶著不被封閉的特質。「此」這個詞意指著這種本質性的揭示狀態。通過這一揭示狀態，這種存有者（此有）

⁴⁹⁰ *Being and Time*, p. 233.

⁴⁹¹ *Being and Time*, p. 233.

⁴⁹² *Being and Time*, p. 233.

⁴⁹³ 拉古拉巴認為「無論如何，自身存有、*Selbstsein* 與自由都來自於無家園性(*Unheimlichkeit*)的原始考驗以及虛無的『揭示』的原始考驗。」，請參閱“*In the Name of ...*,” in *Retreating the Political*, p. 67.

⁴⁹⁴ *Being and Time*, p. 321.

⁴⁹⁵ *Being and Time*, p. 178. 這個表述方式還出現在 *Being and Time*, p. 171; p. 174; p. 178; p. 182; p. 184; p. 188; p. 263; p. 315.

就會隨同世界的此有(the Being-there of the world)，為它自己而在「此」。

496

此有這個存有者是它的此(Da)。此有**帶著**它的此與非封閉狀態。開放向世界的此有不再是**在世界之中**、不再是**在預先給定的敞開狀態之中**。開放向世界的此有還會將它的此與非封閉狀態一併帶入世界。這是此有向世界的激進開放。在它的激進開放中，此有超出自身，並重新打開那預先給定的敞開狀態。

海德格認為「此有實存著就是它的世界。」⁴⁹⁷在存有學-實存層次中，這個命題代表的是：實存著的此有敞開了世界。實存著的此有外在於自己，並帶來世界作為世界的顯現。通過實存的發生，此有展現出、展現作為世界的敞開。然而，《存有與時間》卻未能徹底發揮這個面向。自我佔有的意志限制了實存的發生。在本真性的籌劃中，此有執行了雙重運作：在一方面，此有脫離前存有學-實際生存，並開放向存有學-實存；在另一方面，此有則是壓制了存有學-實存的敞開，並將之引導於自身性之中。此有壓制了它對世界的激進開放，將激進開放轉變成為對自己的自我開放。自身性橫互在前存有學-實際生存與存有學-實存之間。此有以自身性來關閉世界。在本真自身性之中，此有佔有它自己，並絕對地掌控自己與擁有自己。在本真性籌劃之中，世界的失落具有不同的意含。世界失落不被理解為對世界的對象化。世界失落不是由「對象化意志」⁴⁹⁸所導致。世界失落是由**自我佔有意志**所導致。

⁴⁹⁶ *Being and Time*, p. 171. 德文原文為：[Dieses Seiendes trägt in seinem eigensten Sein den Charakter der Unverschlossenheit. Der Austruck › Da ‹ meint diese wesenhafte Erschlossenheit. Durch sie ist dieses Seiende (das Dasein) in eis mit dem Da-sein von Welt für es selbst ›da[.]，請參閱 *Sein und Zeit*, p. 132.

⁴⁹⁷ *Being and Time*, p. 416.

⁴⁹⁸ 《世界現象學》，頁 112。

第二節、存有與實存

一、存有的奉獻

實存有別於實際生存者(existent)。實存發生為實際生存者的敞開。在實際生存者的敞開中，實存同時也帶來了世界的敞開。在“〈實存的決定〉(The Decision of Existence)這篇文章中，儂希特別以實存的決定來說明這點。實存的決定即是「為實存的決定」(decision for existence)⁴⁹⁹。實存並不外在於它的決定。事實上，實存即是它的決定。儂希認為「實存是實存的決定（以及/或不實存），以及因此決定（以及/或不決定）。」⁵⁰⁰在實存的決定中，此有決定它的實存，並決定去實存。實存著的此有外在於自身。實存將此有向外暴露。這不是將此有安置在預先給定的世界之中。實存發生為此有的**綻出(ek-sistence)**。作為綻出的實存，此有不只是開放向世界，此有還暴露出它自己的無內在性。此有無限制地敞開它自己。置身在開放地帶，實存著的此有敞開了開放地帶。通過實存的決定，此有實現了世界的敞開。實存著的此有發生為世界的敞開。

在實存的決定中，此有決定去實存。可是，此有不是這個決定的決定者(decider)。決定者奠立於意志的自我臨在。決定者執行的是「封閉的決定」(decision that closes off)⁵⁰¹。儂希認為決定者忽略了「本源的差異」(the difference of the origin)⁵⁰²。實存的決定無須訴諸於決定者，它不是封閉決定。實存的決定開放向本源的差異，並碰觸到「在本源之中的**差異**」(the difference in the origin)⁵⁰³。也就是說，實存的決定源自於存有的開放差異，即源自於存有意義的延異。儂希認

⁴⁹⁹ *EF*, p. 137.

⁵⁰⁰ “The Decision of Existence,” in *BP*, p. 85.

⁵⁰¹ “The Decision of Existence,” in *BP*, p. 98.

⁵⁰² “The Decision of Existence,” in *BP*, p. 98.

⁵⁰³ *EF*, p. 7.

為「如果決定保持自身而為決定，它同時也將存有保持於它的隱逝、保持而為隱逝。」⁵⁰⁴

存有慷慨地給出它自身。存有的贈與即是「存有的奉獻」(offering of Being)⁵⁰⁵。有限存有將它自身的意義、虛無與敞開奉獻給了實存。⁵⁰⁶實存維持與守護著存有的奉獻。實存將有限存有保持在決定之中，並將有限存有保持**作為**決定。實存以它的決定來呈現出有限存有。實存決定去實存。當實存決定去實存時，實存與它自身分離開來。實存暴露出它自己的無內在性，並展示出有限存有。實存延續了存有的奉獻。實存的決定形成了實存的奉獻(offering of existence)。儂希認為：

...實際生存者的存有的單一屬性在它的到達向實存被發現，因此在它的「前進」向實存被發現，或...在它的「被奉獻」(“Being-offered”)給實存被發現，基於這個原因它是不可佔有的。...藉由實存，實際生存者讓前進與奉獻如實地成為它自己的。它自己變成為實存的前進與奉獻。⁵⁰⁷

實存敞開它自身，並奉獻出它的敞開。在實存的決定中，存有對實存的奉獻變成為實存自己的奉獻。

本文首先說明有限存有與實存之間的關係。儂希強調實存是「**根據的缺席**」(absence of ground)⁵⁰⁸。根據的缺席表現在兩個層次之中。在第一個層次中，根據

⁵⁰⁴ EF, p. 140.

⁵⁰⁵ “The Decision of Existence” in BP, p. 86.

⁵⁰⁶ 「存有自身是有限的這個事實意味著，存有既不是實體也不主體，而它的存有（或它的意義）僅在於被**奉獻**在實存之中以及奉獻**給**實存。」，請參閱“A Finite History,” in BP, p. 158.

⁵⁰⁷ “The Decision of Existence,” in BP, p. 86.

⁵⁰⁸ “The Decision of Existence,” in BP, p. 84. 根據的缺席不是無根基性(Bodenlosigkeit/groundlessness)。渥吉爾(Vogel, Lawrence)認為無根基性既代表沉淪此有的被除根狀態，無根基性還代表了「形上學的虛無主義」(metaphysical nihilism)。渥吉爾將無根基性與「『存有-神學』基礎的失落」(the loss of an “onto-theological” foundation)區分開來。請參閱 *The Fragile “We”: Ethical Implications of Heidegger's Being and Time*, p. 6. 作為形上學的虛無主義，無根基性還沒有深入到存有神學基礎的失落。根據的缺席等同於存有神學基礎的失落。根據的缺席

的缺席指的是「世界根據的隱逝」(withdrawal of the reasons of the world)⁵⁰⁹。存有不是根據，不是存有者整體的根據。一如第五章所述，有限存有發生為專屬性的深淵(the abyss of proper-ty)，發生為根據之破碎的深淵。世界根據的隱逝是存有的深淵，是沒有內在性與實體性的存有深淵。在第二個層次中，根據的缺席指出實存不是它自身的根據。根據的隱逝剝奪了根據。存有的深淵暴露出實存的非基礎性與離心狀態。在有限存有的到達中，農希認為：

作為自我臨在的這個意志，則會失去它的主體一致性與專屬性的根據與多個根據，自由存有的「自我」在它的事實之處會奉獻自身，將自身奉獻為藉由為己欲望而奠立於自身之自我的非根據化...。⁵¹⁰

實存就是存有的遺棄。存有遺棄它自身，並將它的有限性遺棄到實存之中。⁵¹¹存有將不可佔有的(虛無)禮物贈與給了實存。有限存有發生在實存之中，是剝奪實存的不可佔有者(the inappropriable)。有限存有構成了實存的本己存有。實存的本己存有不是本真的自身存有(authentic Being-its-Self)。實存的本己性不受限於自我佔有意志，也不終結於自我所有權。實存的本己性是有限存有。與此相應，向來我屬性指的是：每次作為我自己的、每次都是本己的是有限存有。實存每次都以有限存有來作為自己的本己存有。有限存有導致了意志的非根據化。有限存有發生為對實存的剝奪。實存每次都以不可佔有者來作為本己存有。我屬性(mineness)讓不可佔有者歸屬於我自己。在向來我屬性之中，實存佔有了不可佔

是存有的虛無。

⁵⁰⁹ *Philosophical Chronicles*, p. 4. 世界根據的隱逝就是本源的隱逝。隱逝的本源與自身離開來。隱逝的本源發生為根源的虛無。農希認為「沒有任何事物隱逝在根源的最深處，**只有根源的虛無**。因此，根源不可能失落或匱乏，世界什麼都不缺，因為世界的存有是被虛無給滲透的物。」，請參閱 *CW*, p. 69.

⁵¹⁰ *EF*, p. 27.

⁵¹¹ 「實際生存者的存有不是未定的或是不良規定的存有。它不是微弱、無力、模糊的存有。如果它確實被遺棄給實存，如果它的實存是這個遺棄，它也同時被這個遺棄以及在這個遺棄之中嚴格地與絕對地規定了。」，請參閱“The Decision of Existence,” in *BP*, p. 102.

有者。

本真性掩飾了原初地非本真運動(the originally inauthentic movement)。⁵¹²對儂希來說，原初非本真性不只代表了本源的差異，它還進一步關聯於在本源之中的差異。原初非本真性是（在）本源（之中）的差異。原初非本真性源自於有限存有。儂希特別以「存有的非本己性」(ownlessness of Being)⁵¹³來標誌出有限存有。根據存有的非本己性，儂希徹底釋放了實存。不過，儂希沒有就此宣稱實存的**非本己性與非向來我屬性**。儂希並未取消本己性與向來我屬性，而是更加肯認本己性與向來我屬性。原因在於，儂希是以存有的非本己性來確立實存的本己性與向來我屬性。儂希分析了存有的非本己性如何構成實存的本己性，以及分析了實存如何每次都讓存有的非本己性屬於自己。

向來我屬性指的是：實存每次都讓存有的非本己性屬於它自己。向來我屬性絕不要求實存佔有它自身，向來我屬性顯示的是存有對實存的剝奪。儂希強調如下：

這就是我們如何必須理解海德格的向來我屬性、此有之「每次作為我自己的」，而這並未界定自我對它本身的實體臨在的主體性...。每次有時間的單一性——德文的這個向來(je-)竟如此怪異地模仿著法文的我(je)——在實存的每次擊打、自由的跳躍或跳躍入自由、在每次誕生入世界，有「我屬性」，而我屬性並不蘊含「自我」的自律、同一性或實體恆常性，精確地說它蘊含的是所有實體的隱逝...。⁵¹⁴

實存讓存有的非本己性歸屬於它自己。在實存之中，有限存有銘刻下它對實存的

⁵¹² 馬里安認為「本真性遠遠沒有敞開未被污染的根源，也沒有引導回這種根源，而是在事後掩飾了禮物之**原初地非本真運動**。」，請參閱“The Final Appeal of the Subject,” in *Deconstructive Subjectivities*, p. 99. (著重號為本文所加。)

⁵¹³ “The Decision of Existence,” in *BP*, p. 103.

⁵¹⁴ *EF*, p. 67.

擊打與切割。

實存的本己性並沒有被拋棄。實存是在本己存有之中碰觸到存有的非本己性。實存的本己性是「非本己性的**本己性**」(*ownness of the ownlessness*)⁵¹⁵。實存佔有了存有的非本己性。儂希認為：

在實存之中，實存無限地預設自身以及呼喚自身而作為意義——絕對地作為意義的完整性。但是，因為實存**是**意義，在實存之中的實存同時也否定了它擁有意義而作為所有物。據此，它必須去佔有它**是**之意義的不可佔有性。在其它略為不幸的術語中，這已經被稱為實際生存者之匱乏存有、欠債存有或甚至罪責存有。實存**是**不可佔有者的佔有 (*appropriation of the inappropriable*)。⁵¹⁶

實存讓存有的無專屬性與存有的延異歸屬於它自己。實存佔有了存有意義。實存是不可佔有者的佔有。不過，這並不代表實存掌控與支配了不可佔有者。不可佔有者是存有的虛無禮物，是存有意義的敞開。在實際生存者的最深處，存有奉獻出它的虛無，並據此剝奪了實際生存者。實存受惠於存有的奉獻。實存絕不將存有的奉獻據為己有，絕不壓制意義的敞開。一旦澄清了非本己性的本己性以及不可佔有者的佔有，儂希更進一步探討了實存的責任。實存的責任要求實際生存者暴露出在它之中的有限存有，並通過與自己的有限分離來展示存有意義。實際生存者以它的無內在性呈現出意義的敞開。對儂希來說，實際生存者具體踐行這個責任的方式就是實存的決定。

⁵¹⁵ “The Decision of Existence,” in *BP*, p. 100.

⁵¹⁶ *GT*, p. 80.

二、實存的決定與實存的奉獻

實存讓存有的無專屬性歸屬於它自己與專屬於它自己。⁵¹⁷有限存有銘刻在實存之中，帶來了實存的剝奪(expropriation)。剝奪並沒有剝除實際生存者的實存條件，而是發生為實存的擊打與意義的敞開。實存不預先存在於存有的剝奪之前。在實存還不是它自己之前，就已經發生了存有意義的敞開。實存的專屬是「外-的專屬」(the proper of ex-)或是「外-作為專屬」(ex- as the proper)。⁵¹⁸實存與它自己的關係總是關聯於存有對它的剝奪與擊打，即關聯於意義在它之中的敞開。儂希認為：

因此，存有並沒有奪去本質的本質：本質只是沒有發生。存有讓本質出竅。這就是我們所稱的實存。實存讓本質（它的「本己」本質）出竅：它穿越本質，並將本質運送到自身之外（但是將不會已經有「在之內」）...。⁵¹⁹

讓本質出竅即是讓本質超出到本質本身之外。本質的出竅是本質的敞開。在存有的基本事件中，存有發生為敞開。最重要的是，存有的敞開必須通過所有本質的敞開而延續下去。存有的敞開毫無限制與沒有終結。

有限存有到達在存有者整體之中：在物之中，存有（的虛無）的及物展現為有某物；在我們之中，存有（的虛無）的及物則是展現為實存。慷慨的存有給

⁵¹⁷ 在根源的開放差異中，發生了對根源的補遺(supplementarity)。補遺補充著根源的隱逝與虛無。補遺到達在人之中，並構成了人的專屬性。德希達認為「人是在補遺的事實之後才會向他自己宣布他自己，而補遺既不是人的偶有屬性也不是人的本質屬性。...補遺是虛無，補遺既不是到場也不是缺席，既不是人的實體也不是人的本質。...因此，人的這個屬性並不是人的屬性：它是專屬一般的徹底錯位，是自我鄰近——並因此是自我鄰近之欲望——的不可能性；純粹在場的不可能性，並因此是純粹在場之欲望的不可能性。」，請參閱 *Of Grammatology*, p. 244.

⁵¹⁸ "Our World," in *Angelki* 8, no. 2, (August), p. 51.

⁵¹⁹ *SW*, p. 31.

出了**有某物與我們的實存**。儂希認為這兩者形成了非-本質者的本質性相互歸屬。在上一章中，本文說明了有某物對思維的抵抗。有某物的抵抗是世界的抵抗。思維通過與自身的分離而解除了世界的抵抗。本文現在則是聚焦在實存之上。隨著有限存有的到達與敞開，一併發生了有某物與我們的實存。儂希認為：

某物的這個發生將它自己奉獻在敞開之中，而敞開解放了位置與時間的自由空間。這個敞開不會敞開除非我們讓它敞開，而我們讓它敞開如果我們讓我們自己暴露在實存之中。⁵²⁰

在此，儂希認為某物取決於我們的實存。這並不是說實存生產出了某物，而是說實存並不阻礙有某物。實存不會關閉有的敞開。實存不會關閉世界，而是會敞開世界。實存發生為敞開。實存將它自己的敞開奉獻給世界，並據此敞開了世界。

在實存的親密核心中埋藏著存有的奉獻。實存佔有了不可佔有者。然而，實存沒有將不可佔有者據為己有。「結果是，所有的佔有仍必須被剝奪，甚至是最為『開放』與『歡迎』的佔有。」⁵²¹實存並沒有壓制在它之中的有限存有。實存將有限存有保持**作為**決定。實存的決定發生為存有的擊打與切割。儂希認為：

我們造就了對本質缺席之有限暴露的無限。我們造就了**存有自身的**差異。它是存有的本質展現自身作為「決定」，也就是說，作為揭示向基本非本己性的本己-造就事件。⁵²²

在這段引文中，儂希標誌初出兩個重點。第一個是存有的非本己性揭示在決定之中，並揭示做為決定。第二個則是實存以它的決定展示出存有的非本己性。

⁵²⁰ *EF*, p. 147.

⁵²¹ “The Heart of Things,” in *BP*, p. 178.

⁵²² “The Decision of Existence,” in *BP*, p. 107.

首先。決定不是源自於決定者的封閉決定。決定源自於隱逝的有限存有。決定是**切割**。⁵²³做出決定即是開放向存有的切割、擊打與敞開。在意志的非根據化過程中，決定發生為對決定者的切割。實存的決定敞開了封閉決定，是對「**我的決定的擊打與切割**」(the strike and cut of *my decision*)⁵²⁴。儂希認為：

據此，「決定」以及「被決定-存有」既不是實際生存之主體的屬性也不是他的行動；在決定與被決定-存有之中，實存首先就造就自己進入實存、開放向它的本己存有、或是由**實存的無根據性**，佔有了它到達向**存有的不可佔有事件**。⁵²⁵

決定者消失在決定之中。實存並沒有將有限存有據為己有。在實存的決定中，實存碰觸到它本己的有限存有，並暴露出它自己的無根據性與無內在性。

其次。實存的決定呈現出有限存有。在決定的銳利切割下，實存展示出存有自身的差異，即展示出存有的開放差異與延異。存有的延異發生在決定之中。儂希認為：

存有的慷慨奉獻的無非是實存，而奉獻本身則被保持在自由之中。這所有的一切意味著：空間被給予了，而空間的敞開每次都只經由決定而發生。⁵²⁶

實存的決定是自由的決定。實存以自由決定來**呈現**出存有意義的延異。在分析實

⁵²³ 關於 *Entscheidung* 這個德文字，儂希認為「決定(*Entscheidung/decision*)也可按照字面翻譯作為『切割分離』(“cutting separation”)，以及因此翻譯作為『敞開分離』(“opening separation”)。」，請參閱“The Decision of Existence,” in *BP*, p. 87.

⁵²⁴ *EF*, p. 142.

⁵²⁵ “The Decision of Existence,” in *BP*, pp. 102-103.

⁵²⁶ *EF*, p. 147.

存的決定時，哈馬徹(Werner Hamacher)提出：「決定是此有將不可佔有之存有(inappropriable Being)向自身佔有的事件。但由此它不可挽回地剝奪自身、外於佔有/剝奪(ex-proprietates)自身，以及只以這種方式綻出地實存著。」⁵²⁷實存的決定是實存的奉獻。存有的奉獻發生為意義的敞開。實存的決定接替存有的奉獻，並持續地展開了意義的敞開。隱逝存有絕沒有煙消雲散。存有實存著。⁵²⁸存有實存作為決定。存有切割開實存，並將無內在的實存向外暴露。通過實存的決定，**存有實存著**。存有實存作為「綻-出的切入擴-展」(incisive ex-tension of ek-sistence)⁵²⁹。

實存以它的決定來呈現出存有的延異，並將存有意義帶入到世界之中。實存的本己性是存有之非本己性的本己性。實存是不可佔有者的佔有。實存的決定防止了對非本己性的縮減與對不可佔有者的壓制。儂希認為

如果實存沒有本質，這是因為實存完全在它的決定之中。它完全在接受與維持自己作為決定的自由決定之中（決定著的決定，但是在接受自己的模式之中、是在讓決定來到自己身上的模式之中），以及/或決定自身作為如此或如此的本質。⁵³⁰

在決定的切割下，實存暴露出它的無本質性與無內在性。隨著實存的敞開，不可佔有的敞開也一併獲得開放。實存的決定代表了「佔有的不可佔有性」

⁵²⁷ “Ou, séance, touché de Nancy, ici,” in *On Jean-Luc Nancy: The Sense of Philosophy*, p. 52.

⁵²⁸ 在分析存有的及物時，儂希提到「在這個及物性之中，由『動因』傳送到『對象』的東西或『補充』是存有的行動、實存的現實性：那就是存有實存著((*que l'étant existe*/that the being exists)。」，請參閱 *SW*, p. 27. 關於存有的實存，亨利(Michel Henry)認為「在現象學距離的基礎上，顯現著存有的顯現——存有的顯露——**同一於它的實存**。因為它將自己奠立在距離之中，存有的實存不同於存有自身。它不同於存有自身正是因為，那個與自身保持距離的是存有自身……，但是在與它自身的不一致之中與自身保持距離，實存是存有在差異之中。」，請參閱 *The Essence of Manifestation*, p. 66. (著重號為本文所加)。

⁵²⁹ *BSP*, p. 175.

⁵³⁰ *EF*, p. 163.

(inappropriability of appropriation)⁵³¹。實存佔有了不可佔有者。不過，實存並不將之據為己有。在實存的決定中，實存無限制地敞開它自己。同樣的情形也發生在非本己性的本己性之中。實存的決定讓這個本己性變成是非本己的，並引發「專屬的非專屬性」(impropriety of the proper)⁵³²。實存絕不辜負存有的奉獻。相應於存有奉獻出的非本己性與非專屬性，實存也奉獻出它自己的非本己性與非專屬性。實存以存有的非本己性來作為本己性，並**再次**以自己的非本己性來回饋存有的非本己性。非本己性的本己性是**絕對地**非本己。對不可佔有者的佔有是**絕對地**不可佔有。實存的自由決定釋放出有限存有。存有實存著。**在實存與自身的有限分離中，實存暴露出絕對非本己的與絕對不可佔有的敞開。**

第三節、世界的意義

一、實存的抵抗

此有為了絕對地掌握自己而執行了自我佔有。此有阻斷了它對世界的（激進）開放，並將（激進）開放轉換為它的自我開放。「存有-敞開」(onto-opening)被吸收在「自我-開放」(auto-opening)之中。⁵³³此有的自我佔有表現為兩個層次：首先，此有的實體自一性被取消，而此有則是開放向它的實存；其次，此有關閉了它的實存，並將綻出的實存引導回自身性。在第一個層次中，此有開放向在它之中的有限存有，並碰觸到有限存有對它的擊打與切割。在第二個層次中，此有則是限制了實存，並以本真自身性關閉了實存的綻出與敞開。本真性籌劃彰顯了

⁵³¹ *GT*, p. 80.

⁵³² *GT*, p. 80.

⁵³³ "The Decision of Existence," in *BP*, p. 102.

自我佔有的意志。在自我佔有意志的支配下，此有以自我所有權來完全擁有自己，並據此實現**不可被剝奪**的自身持駐。

儂希認為「存有者式的實存」(ontical existence)擁有「存有學的綻-出」(ontological ek-sisting)的結構。⁵³⁴這代表兩件事。首先，這代表存有學-實存已經發生在前存有學-實際生存之中。與此對應的是，實存是不可佔有者的佔有。其次，這代表實際生存者還要展示出在它之中的存有學的綻出。實際生存者不只是**在世界之中**，實際生存者還要將不可佔有者帶向世界。在實存的決定中，實存展示出在它之中的有限存有。實存的決定切割開實際生存。通過實際生存者的敞開，實存將不可佔有者帶向世界，並據此帶來世界的敞開。

然而，在本真性的籌劃中，此有卻阻斷了由前存有學-實際生存到存有學-實存的發展。在前存有學-實際生存的極限上，自我佔有的意志壓制了存有學-實存的開放。此有以本真自身性標誌出前存有學-實際生存的封閉界限。在此封閉界限上，我們面對了「**實際生存的完成**」(existentiell consummation)⁵³⁵。

實存絕不終止於本真自身性。實存抵抗著自我佔有意志。無本質的實存並不欲求著它自己的專屬性。實存並不將有限存有據為己有。實存通過與自身的分離來釋放出有限存有。實存自由地決定去實存。實存以它的決定來承受存有的切割與敞開。存有擊打開「**實存的無-限裂隙**」(in-finite breaching of existence)⁵³⁶。綻出的實存呈現出存有意義。儂希認為：

意義是：實存應該沒有本質，它應該朝向它**本質地不是**的東西、它自己

⁵³⁴ “Originary Ethics,” in *FT*, p. 179.

⁵³⁵ *The Politics of Being*, p.35.海德格認為由常人自我轉變到本真自身存有的轉換是「實際生存的變式」(existentiell modification)，請參閱 *Being and Time*, p. 312.沃林(Richard Wolin)認為實際生存的變式就是實際生存的完成。在實際生存的命令(existentiell imperative)下，此有達成了存有者式實現(ontical realization)，並實現本真實存。在實際生存的完成以及存有者式實現中，此有關閉了實存-存有學的開放面向。沃林認為只有以實際生存-有者式的實現為基礎，海德格才會將納粹理解為本真與決斷的歷史實存，並加入納粹。實際生存-存有者式的實現決定了海德格的政治參與，請參閱 *The Politics of Being*, p.34-35.

⁵³⁶ “Of Divine Places,” in *IC*, p. 121.

的實存。可以說，就是朝向死亡，但是要在「死亡」=本質的空無、實存的地方。⁵³⁷

實存向外暴露，並暴露出它的無本質性。在與它自身的有限分離中，實存不再擁有與掌控自己。綻出的實存將它的敞開奉獻給世界。實存以它的無內在性與無本質性來為世界保持敞開。通過實存的決定，在世界之中的實存發生為世界的敞開。

實存不會封閉自身。實存外在於自己，並開放向世界的敞開。實存無限地超出了本真自身性。實存的決定是自由的。⁵³⁸在對實際生存者的擊打中，實存的自由決定同時也構成了實存的敞開與超越(transcendence)。儂希認為：

實際生存者超越著，這意味的是：在它藉之而實存著的自由中，它沒有內在性。但是它的自由——實際生存者與它的關係要比本質的任何專屬性還要更親密——在這個親密性之中只是它的實存之「擊打」或「切割」：純粹存有的起始-根源的突發。⁵³⁹

有限存有敞開了實存。實存被擊打，並被擊打到它自己之外。實存超越了包括它本身在內的存有者整體。實存並不回歸它的本質，而是展示出存有意義。

實存代表著實際生存的**絕對不可完成性**。實存發生為無限制地敞開。「實存不是；精確地說，它是存有的實存，所有的存有學最終都歸結為存有的實存。」

⁵³⁷ *SW*, p. 32.

⁵³⁸ 儂希認為自由不是人的自由，而是存有的自由。人的自由源自於存有的自由。首先，存有的自由前在於人的自由。「自由『先行著』的意義在於，存有在所有誕生之前就轉讓給了實存：它隱逝了。自由是存有的隱逝，然而存有的隱逝是這個存有的虛無性，存有的虛無性是自由的存有。這就是為何自由不是，但它解放出存有以及由存有解放出來，這一切都可以在此改寫作為：**自由撤回了存有以及給出關係。**」，請參閱 *EF*, p. 68.其次，通過存有的自由，人才得以自由地超越並綻出地實存著。關於人的自由的問題，「...它是將人奉獻給存有自由的問題，它是將人之人性（他的『本質』）呈現給**作為存有之自由**的問題，藉由作為自由之存有，實存絕對地與決斷地**超越著**，即綻出實存著。」，請參閱 *EF*, p. 13.

⁵³⁹ *EF*, p. 58.

⁵⁴⁰。實存**不是**。實存既不具有實體式的自一性，實存也不佔有它的自身性。實存以它自己的敞開來擴展存有**不是**。實存的敞開呈現出存有意義。存有實存著。存有實存作為綻出、敞開與超越。

只有宣稱「**我必須專屬地（本真地）是非專屬者（非本真性）。**」[*I must be the improper (inauthenticity) properly (authentically).*]⁵⁴¹，這仍然不夠充分。專屬地（本真地）是非專屬者（非本真性）並無法超出實際生存的完成。相反地，在實存之中的存有非專屬性暴露出實存的非專屬性。實存不能專屬地是非專屬者，而必須**非專屬地**是非專屬者。綻出的實存不回歸自身，是絕對的無專屬性。（本論文在第八章中會以實存的它者性、異質性與它異性來進一步說明實存的無專屬性。）實存呈現出存有的意義。無本質的實存將存有意義帶入到世界。**隨著實存的敞開，存有的意義發生在世界之中，並發生為世界的敞開。**實存奉獻出它的無內在性。在世界之中，實存的敞開帶來了世界的敞開。

二、向世存有

海德格說「**此有的本質在於它的實存。**」⁵⁴²不過儂希認為，實存並沒有本質。實存著的此有暴露出它的無本質性。儂希認為：

「此有」是存有者，實存著的存有者。如果它的本質（在引號中）在於它的實存，這是因為實存著的存有者沒有本質。它不能被指涉回本質的超佔有(transappropriation of an essence)。倒不如說，它被奉獻給或呈現給它所是的實存。⁵⁴³

⁵⁴⁰ *BP*, p. 4.

⁵⁴¹ *Heidegger and the Subject*, p. 235.

⁵⁴² *Being and Time*, p. 67.

⁵⁴³ "The Unsacrificeable," in *FT*, p. 74.

沒有本質並不代表實存的缺陷。相反地，實存在它的非本質性之中肯定了自己。⁵⁴⁴實存對世界奉獻出它的非本質性。實存的無本質性是雙重的。首先，實存以存有的非本己性作為它自己的本己存有。其次，在實存的決定中，實存則是進一步暴露出它自己的絕對非本己性。無本質的實存並不佔有它的本質。本質的超佔有就是自我佔有。實存抵抗著自我佔有的意志，拒絕返回到它自身。

存有將它的虛無傳遞給了實存，並剝奪了實存。這個剝奪並沒有取消實存。在剝奪之中，存有也一併將它的意義贈與給實存。存有意義銘刻在實存之中。儂希認為：

存有讓實際生存者實存著：它並未將它的意義作為預設與目的給予實際生存者，倒不如說，它是意義隨著實存、作為實存的給出，要比禮物更多，向世界存有，在世界不被建構作為周遭空間，卻是做為實存單一性的多重刻畫的地方。⁵⁴⁵

存有意義敞開了實存，並暴露出實存的無本質性。實存並沒有壓制存有意義。實存以它的決定造就了意義的發生。綻出的實存呈現出存有意義。實存將存有意義帶向世界。實存堅持著它自己的無本質性。實存以它自己的敞開來接續意義的敞開。

儂希在《世界的意義》(*The Sense of the World*)一書中說明了實存與世界的關係。實存暴露向世界，不過，實存不是持立**在世界之中**，暴露向世界的實存還進一步暴露到它自己之外。實存將它的無內在性一併帶入到世界之中。實存暴露出世界的敞開。關於實存如何開放向世界，儂希認為：

⁵⁴⁴ 「本質屬於擁有的秩序：性質的集合。與此相反，實存自身就是它自己的本質，也就是說，實存沒有本質。」，請參閱“A Finite Thinking,” in *FT*, p.12.

⁵⁴⁵ *SW*, p. 132.

「朝向世界」是實存之絕對斷片的完整構成、存有、特性、本質與同一性。在一擊之下、在**向世存有**(being toward the world)之中，這完整構成將自己給出作為存有在自身之前——差異化／延遲化——的到達、作為存有每次在一擊之下通達到世界之疆界的到達...。⁵⁴⁶

實存發生為敞開。實存不是開放向自身，而是開放向世界。當實存開放向世界，實存也將存有意義帶向世界。在世界之中，實存呈現出意義的敞開。實存帶來了世界的敞開。實存構成了對世界的實存式敞開。實存等同於「世界的實際實存」(effective existence of the world)⁵⁴⁷。

「實存是存有的意義。」⁵⁴⁸存有將它的意義贈與給了實存。實存並不扣留意義這個禮物，而是將它回饋給世界。實存將存有意義帶入到世界。儂希認為「重要的不再是將更多意義賦予或給予世界，而是進入這個意義、進入世界本身所是的意義的禮物。」⁵⁴⁹存有意義通過實存而溢流向世界。存有意義穿越過實存，並沿著世界的開放而播散開來。實存將意義回饋給世界。實存將自己的敞開奉獻給世界。藉由實存的奉獻，存有的意義被實現成為世界的意義。世界的敞開就是世界的意義(sense of the world)。世界的意義代表著世界**是**意義。⁵⁵⁰綻出的**外**(ek of ek-sistence)就是世界的意義與世界意義的敞開。

實存展示出世界意義。實存敞開了世界，並構成為世界的實存。實存打開了在世存有。儂希以「**向-世-存有**」(being-toward-the-world)⁵⁵¹來說明這點。向世存有是對在世存有的實存式敞開。實存著的此有不再是在世界之中。實存讓此有脫離了**在之中**，讓此有外在於預先給定的世界。最重要的是，實存還讓此有外在

⁵⁴⁶ *SW*, p. 154.

⁵⁴⁷ *EF*, p. 192.

⁵⁴⁸ "A Finite Thinking," in *FT*, p. 12.

⁵⁴⁹ *SW*, pp. 8-9.

⁵⁵⁰ 綻出實存將存有的意義帶入到世界之中，並將存有的意義實現為世界的意義。世界就是意義。儂希認為「因此，**世界**不只是**意義**的關聯項，它被組織作為**意義**，以及相互地，**意義**被組織作為**世界**。明顯地，『世界的意義』是一個套套邏輯的表達。」，請參閱 *SW*, p. 8.

⁵⁵¹ *SW*, p. 7.

於它自身。實存著的此有沒有本質，不再回歸它自身。⁵⁵²實存著的此有不只脫離它的熟悉世界，它還超出了實際生存的界限。當實際生存界限被解除時，此有也一併敞開了世界。

實存著的此有是向世存有。作為向世存有，此有外在於預先給定的世界，並外在於它本身。此有絕不朝向自我回歸，而是朝向世界的敞開。⁵⁵³向世存有抵抗著自我佔有的意志。向世存有是此有的不回向本身，是此有向世界的無限制開放。朝向世界的運動同時也敞開了世界。向世存有發生為世界的敞開。

世界的敞開狀態不是此有所面對的無盡廣闊。⁵⁵⁴世界的敞開狀態隨著實存著的此有一併獲得敞開。實存著的此有承擔著意義的發生。在向世存有之中，存有意義發生而為世界意義。向世存有將意義的敞開引入在世存有之中。與此相應，此有的此也獲得擴張與延伸。⁵⁵⁵農希認為：

此有——這個做為實存的日常德語名詞，海德格將它作為「標題」賦予給了人性，對海德格來說，人性以及只有人性在這個標題之下綻出實存著——是存有自身的是-這個-此(*being-the-there of being itself*)。它及物地是此，即它進入——穿越與分割——作為此之有事件的存有意義的發

⁵⁵² 農希認為：「因此，實存不是此有的屬性；它是此有為了所有存有者所暴露的存有的原初單一性。這就是為何人性不是彷彿在週遭之中而『在世界之中』(為何週遭是必須的?)；基於世界是它自己的外在性，基於世界是它的外-在-世界-之中的專屬空間，它在世界之中。」，請參閱“Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 18.

⁵⁵³ 農希認為「只要這個向自身存有不再屬於自身，不再回歸自身，就有意義。只要它是這個不回-向-自身：這個動盪著的拒絕回歸本身表現為，它不只是單純地『停留』在外——不論是在欠缺的意義或是在過多的意義——卻是以向自身存有的向、以它的開放性的開放來做為自身。」，請參閱“A Finite Thinking,” in *FT*, p. 8.

⁵⁵⁴ 在對人的非意願(non-willing)的分析中，戴維斯(Bret W. Davis)提出了「在世界之世界化的存有」(*being-in-the-worlding-of-the-world*)這個表述，請參閱 *Heidegger and the Will*, p. 233. 雖然這個表述將世界的敞開帶入到在世存有之中，它仍然具有缺點。它忽略了實存著的此有對世界的敞開。事實上，世界之世界化並非獨立地發生在此有之前或此有之外。世界之世界化發生在此有朝向世界的開放過程中。此有的向世存有構成了世界之世界化。向世存有既不是在世存有，也不是在世界之世界化的存有。向世存有乃是：向世界之世界化的存有(*being-toward-the-worlding-of-the-world*)。

⁵⁵⁵ 拉古拉巴認為「如果存有——如同《存有與時間》(你會記得)對它的簡要標記——是『純然完全的超越者』，此之有的此代表的無非就是存有的有限超越(*finite transcendence*)。」，請參閱“*In the Name of ...*,” in *Retreating the Political*, p. 66.

生、到來者的敞開。⁵⁵⁶

存有將它自身的虛無贈與給此有。存有發生為「此有的爆炸」(explosion of being-there)⁵⁵⁷。存有敞開了此有，並將此有敞開作為此。⁵⁵⁸此有的此(*Da of Dasein*)等同於存有的此(*Da of Sein*)。⁵⁵⁹

此有帶著它的此。此有是它的此、是這個此。此有的此不再是預先給定的世界。此有的此是敞開。綻出的外就是此有的此。實存著的此有向外暴露，並暴露作為此的敞開。此有實存作為世界的敞開。此有敞開了它所在之處與它所到之處。朝向世界的此有一併敞開了世界。通過向世存有，存有的敞開延伸而為世界的敞開。



⁵⁵⁶ *SW*, p. 56.

⁵⁵⁷ “The Decision of Existence,” in *BP*, p. 170.

⁵⁵⁸ 海德格認為「只有在『此』之中，也就是說，唯當作為『此』之存有而展開了空間性的存有者存在，『這裡』和『那裡』才是可能的。」，請參閱 *Being and Time*, p. 171. 儂希認為「此先於地方本身而敞開了地方，沒有這個已經敞開就沒有存有的場所、存有的地方：地方的腹地。此不能被侵占。」，請參閱“Borborygmi,” in *FT*, p. 121.

⁵⁵⁹ 「…實存被暴露了：此有被暴露向存有者之解蔽的驚喜，因為這個驚喜發生在存有的此(*the da of Sein*)之中——作為『存有的是這個此』——在這個驚喜之前，此有的在此並不屬於它自己。」，請參閱 *EF*, pp. 94-5.

第七章 主體的解構：書寫與意義

本章說明書寫與意義的關係，以及書寫對意義的敞開，共分為四節。第一節是「跡、線條與有限呈現」，說明隱逝(*retrait/withdrawal*)、跡(*trace*)與線條(*trait/line*)之間的關係。存有隱逝而去，它遠離存有者整體，並進一步脫離它自身。隱逝的存有消逝作為跡與線條。跡與線條是存有的有限呈現，它們攜帶存有的虛無，並將之銘刻在存有者之中。第二節是「書寫與外刻」。儂希將存有的跡與線條命名為外刻(*exscription*)。存有的銘刻即是存有的外刻。外刻切入到存有者之中，切割與敞開了存有者。外刻不是一次性的預先銘刻。書寫再描繪了外刻，以外刻作為它的真實起點。書寫寫下外刻，表現為銳利的切割與敞開。第三節是「外刻與死亡」，說明外刻與主體的關係。存有的外刻已經切入到主體之中，它切開主體，造成主體的無本質性與死亡。書寫則是活化了外刻。書寫釋放出在主體之中的外刻，重複了主體的死亡，將主體暴露向不可復原的消失。第四節是「無作品性」，說明主體的絕對不可完成性。書寫並不將主體呈現給他自己，它干擾著主體在形象之中的自我完成。書寫以外刻粉碎了形象，並據此產生了無作品性(*désœuvrement/worklessness*)：無作品性代表主體的絕對不可完成性。書寫敞開了主體。書寫將意義由無意義的形象解放出來，讓意義再次發生與重新開始，創發出意義的無限制敞開。

第一節、跡、線條與有限呈現

在分析存有的被遺忘狀態時，儂希強調我們遺忘的不是存有自身，而是遺忘了存有的無限離棄。存有不只遠離了存有者整體，它還進一步與它自身分離開來。存有並不是單純地遮蔽它本身。遮蔽仍然預設了存有的在場狀態。存有無限地離棄它自身。無限離棄是對遮蔽的遮蔽，是對遮蔽的重新遮蔽(renewed concealment)。重新遮蔽取消了存有的在場狀態，並干擾了無蔽的結構統一性。重新遮蔽揭示出解蔽的不可能性。無限離棄造成了（在）存有自身（之中）的無限遮蔽。

存有無限地遮蔽它自身。存有不再顯現它自身。但是，這絕不代表存有不再發生。相反地，存有是通過無限離棄才真正到來。儂希認為：

存有藉由離棄而發生：我們不能再說什麼。沒有回歸；存有傳送的是它最古老的離棄。無法認識也無法重獲在存有之前的神話或儀式。這些語詞相當拙劣地限定或掩飾了離棄，而存有是通過離棄才傳遞給我們，以及通過離棄我們才通達存有。⁵⁶⁰

離棄一切的存有也離棄它自身。存有自身被鑿空了。存有傳遞著它的自我離棄、自我遮蔽與自我隱匿。存有傳遞著它的有限性。

離棄是存有的根本事件。存有並沒有單純地消失作為純粹的空無，而是將它的有限性傳遞給存有者。有限存有通達向存有者，並導致存有者脫離它自己。有限存有發生為存有者與它自身的有限分離(finite detachment)。儂希認為：

存有沒有場所：根據存有者的場所（也就是說根據它們的時間），存有是（它「造就」）存有者的分隔與配置。但是存有既沒有場所也沒有時

⁵⁶⁰ “Abandoned Being,” in *BP*, P. 43.

間。存有不是，而這個非存有「構成」了下列事實：通過它們的場所與時間，存有者被解除-位置了。⁵⁶¹

有限存有發生為敞開。存有的敞開沒有界限。通過存有者的有限分離，存有的敞開持續獲得開放。存有的敞開擴張著，並延伸做為無限制敞開。

存有自行隱逝。做為有限存有，「存有由/在存有者中隱逝」⁵⁶²。隨著存有的隱逝，本質性、實體性與恆常性也一併隱逝。存有將它的隱逝傳送給存有者。隱逝運作為存有的及物。隱逝解除了存有者的位置，並將存有者向外暴露。農希認為：

「隱逝」並不意謂「廢止」。正好相反，經由抹拭符號與抹拭方向，隱逝意謂的是再描繪(retrace)跡、將跡給取回來。隱逝退卻到形式之後，切割進背景之中、切割進再開始的重寫本與黑暗外部之中。⁵⁶³

在此，農希建立起他對隱逝的雙重規定。首先，隱逝遺留下跡。隱逝存有銘刻它自身。存有傳遞著跡與預先銘刻。其次，隱逝構成了描繪的運作。描繪重複了跡與預先銘刻。隱逝變成為對跡的再描繪、變成為對預先銘刻的再銘刻。第二點留到下一節再做處理。本節先探討存有與跡的關係。

隱逝的存有不再恢復它自身，而是銘刻下它自身的缺席。隱逝發生為「跡的事件」(event of trace)⁵⁶⁴。隱逝的存有遺留下跡，並被保存在跡之中。隱逝帶來了跡的呈現。關於隱逝存有與跡的關係，農希認為：

⁵⁶¹ "Of Divine Places," in *IC*, p. 132.

⁵⁶² "The Decision of Existence," in *BP*, p. 104.

⁵⁶³ "Changing of the World," in *FT*, p. 306.

⁵⁶⁴ "Elliptical Sense," in *FT*, p. 100.

既不是存有的退出也不是它的既定性，而是在場本身——存有作為存有——暴露作為跡或是作為描繪、暴露作為隱逝著的在場，而是再描繪這個隱逝、將隱逝呈現作為最為專屬的事物：不可呈現者。⁵⁶⁵

隱逝存有是不可呈現者。存有由自身隱退而去，是欠缺自同性的絕對不可呈現者。絕對不可呈現者消失在跡之中。跡取代了不可呈現者。跡是隱逝存有的重複。存有傳遞著它的遺棄、遮蔽與隱逝。也就是說，存有傳遞著跡。跡呈現出有限存有。跡是存有的「有限呈現」(finite presentation)⁵⁶⁶。

隱逝既是存有的短缺，也是存有的過多：作為存有的短缺，隱逝是存有與自身的分離；作為存有的過多，隱逝遺留下跡。跡發生在隱逝存有的最深處。存有消失作為跡。隱逝存有將它的跡傳送給存有者。跡銘刻在存有者之中，並銳利地切割存有者。跡造成了存有者與它自身的有限分離，它敞開了存有者。隱逝存有構成了跡的事件。隱逝存有銘刻它自己，並帶來切割與敞開。

在“The *Retrait* of Metaphor”一文中，德希達以「補遺的線條」(supplementary trait)⁵⁶⁷來指定(隱逝存有的)跡。德希達運用 *retrait* 一詞來說明隱逝與補遺線條的關係。*Retrait* 是 *Entziehung*(withdrawal)的法文翻譯。⁵⁶⁸ *Retrait* 的 re 具有重複(re-petition)與回歸(re-turn)的意含。作為隱逝，*retrait* 本身包含對了隱逝者的重複。*retrait* 的 *trait*(line)構成了這個重複。隱逝者以線條(*trait/ line*)來重複它自己。隱逝者回歸與折疊作為線條。德希達認為：

⁵⁶⁵ “Elliptical Sense,” in *FT*, p. 100.

⁵⁶⁶ “A Finite Thinking,” in *FT*, p. 23.

⁵⁶⁷ “The *Retrait* of Metaphor,” in *Psyche: Invention of the Other, Volume I*, p. 66. 關於補遺(supplementarity)，德希達認為「但是補遺進行補充。它添加只爲了要代替。它介入或潛入到代替位置之中；它在進行補遺時彷彿在填補虛空。它通過在場的原初欠缺來進行再現或構作形象。補遺既是補充又是替代，它是一種附屬物，是進行取代 / 發生的從屬例證。」，請參閱 *Of Grammatology*, p. 145.

⁵⁶⁸ 德希達認為「*retrait* 這個字在某種程度上是『法文』，作為隱逝、存有的自行隱逝(he *Sich-Entziehen* of Being)的翻譯，它不會是妄用，我相信不會是過多妄用，基於懸置、掩飾、退讓以及遮蔽自身等等，存有隱退到它的隱密。」，請參閱“The *Retrait* of Metaphor,” in *Psyche: Invention of the Other, Volume I*, p. 66.

在此，*re-trait* 這個字（添加的線條用來補充那減去的隱逝，*re-trait* 以筆劃立刻表示了添加與減去）在某種準語詞誤用的暴力中指定了普遍化與補遺的回歸...。⁵⁶⁹

隱逝者脫離自身，並將它自己移置作為線條。線條代表了隱逝者的自我分離與虛無。線條補充了隱逝者的不在場與缺席。線條取代了隱逝者。

有限存有不再保持作為「曾在者」(*Gewesende*/that which has been)⁵⁷⁰。沒有比離棄與隱逝還要古老的事理。「存有的事件絕不是存有，仍然是存有『自身』——自同作為**非曾在者**，或可更精確地說是，自同作為並非曾在、自同作為虛無...。」⁵⁷¹ 存有不傳遞出聚集性發送，不回歸於與自身的自我聚集。隱逝存有不再恢復它自身。存有根源地抹拭它自身，並回歸作為線條與跡。隱逝存有自同於線條與跡。線條與跡吸收了原初離棄與抹拭。線條與跡攜帶了存有的虛無，並將之帶入存有者。線條與跡將存有的敞開銘刻在存有者之中。離棄與隱逝被轉化成爲切入的銳利刻劃。銳利刻劃無限地延伸著有限存有。線條與跡切割開開放的切口。

第二節、書寫與外刻

有限存有是它的意義與敞開。隱逝存有遺留下跡與線條。隱逝存有傳遞了跡與線條，並以之來傳遞它的有限性、意義與敞開。跡與線條將存有意義帶入到被銘刻者之中。跡與線條既是存有的有限呈現，同時也是「『呈現』作為意義的

⁵⁶⁹ “The *Retrait* of Metaphor,” in *Psyche: Invention of the Other, Volume I*, p. 67.

⁵⁷⁰ “On the Question of Being,” in *Pathmarks*, p. 314.

⁵⁷¹ *BSP*, p. 164.

敞開」(“Presentation” as the spacing of sense)⁵⁷²。跡與線條承載著意義，跡的事件發生為意義-事件(sense-event)。在跡的事件中，有限性本身獲得了無限擴張。農希認為：

絕對者是做為有限性的絕對——它由在無限者之中的所有聚集、所有揚棄分離來——將自己提供在跡的事件(event of trace)之中、將自己提供為不可佔有之專屬性的佔有（或許是居有）⁵⁷³

跡的事件帶來了意義的敞開。線條是「最初切割的線條」(trait of a first cut)⁵⁷⁴，是「鑽孔-破裂的切入線條」(trait of the broaching-breaching incision)⁵⁷⁵。存有奉獻出它的開放性。跡與線條攜帶存有的開放性，並展現為銳利的切入與切割。跡與線條切入被銘刻者之中，並切割開被銘刻者。跡與線條造成了有限分離與敞開。跡與線條是「有限存有的無限開放銘刻」(the infinitely open inscription of the finite Being)⁵⁷⁶。

農希將開放銘刻命名為外刻(exscription)。存有以開放銘刻通達到存有者之中。存有的及物是「外刻的及物」(exscribed transitivity)⁵⁷⁷。外刻運作為跡與線條的切割。在外刻的運作中，封閉被打開了，界限被撕裂了。外刻切開被刻劃者，將被刻劃的事物向外暴露。外刻敞開了被刻劃者。外刻是被刻劃者的未完成性。最重要的是，外刻不斷地重複它自身。外刻不是一次性的預先銘刻，而是對預先銘刻的重複刻劃。隱逝存有傳遞出跡與線條，並刻劃著意義的敞開。外刻再次描繪跡與線條，並重複刻劃著意義的敞開。

⁵⁷² “A Finite Thinking,” in *FT*, p. 24.

⁵⁷³ “Elliptical Sense,” in *FT*, p. 100.

⁵⁷⁴ “The *Retrait* of Metaphor,” in *Psyche: Invention of the Other, Volume I*, p. 74.

⁵⁷⁵ “The *Retrait* of Metaphor,” in *Psyche: Invention of the Other, Volume I*, p. 75.

⁵⁷⁶ “The Decision of Existence,” in *BP*, p. 87.

⁵⁷⁷ *SW*, p. 27.

外刻讓意義重新開始，重複刻劃著意義以及意義的敞開。⁵⁷⁸ **外刻變成了書寫**。外刻符合了隱逝的雙重規定：在一方面，外刻是隱逝者的預先銘刻；在另一方面，外刻是書寫，是對預先銘刻的書寫。在書寫之中，隱逝者的預先銘刻獲得了延伸。書寫再次刻劃預先銘刻，以及再次描繪跡與線條。書寫重複寫下外刻。

在〈外刻〉(Exscription)這篇文章中，儂希說明了外刻與書寫之間的關係。外刻帶來了意義的敞開。書寫持續地更新與修改意義。書寫接續了外刻。書寫再描繪下外刻。書寫讓意義再次發生。儂希認為：

被外刻者從第一個字就已經被外刻了，不是作為「不可表達者」或作為「不可銘刻者」，而是相反地，被外刻者在書寫之中是作為書寫開放向它自身、開放向它自己的銘刻如同是意義的無限卸載...。⁵⁷⁹

外刻是「意義的外刻」(exscription of sense)⁵⁸⁰。外刻呈現出存有意義。不過，外刻不是一次性地呈現出存有意義。書寫延伸了意義的事件。通過書寫，外刻重複地呈現出存有意義。外刻以書寫來延伸存有意義。書寫運作為意義的無限制敞開。

外刻書寫它自身。外刻並不是固定、恆常與不可變動的預先銘刻。外刻寫下它自己的變動與革新。書寫再刻劃下預先銘刻。再刻劃並不是單調的複製。在重複刻劃的過程中，書寫更新了預先銘刻。書寫刪除與塗抹了預先銘刻，並修改了預先銘刻。預先銘刻攜帶了隱逝者的自我抹拭。這表示預先銘刻本身並非不可抹拭與不可修改。書寫抹拭了預先銘刻。書寫運作為跡的抹拭。儂希認為：

那個抹拭自身的事物，或更好說是，那個本質地抹拭自身的事物（由自身抹拭自身以及抹拭它的自我）擁有跡一般的屬性。但這個屬性並不是

⁵⁷⁸ 本文將在第四節「無作品性與意義」中說明書寫與意義的關係，以及書寫對意義的更新。

⁵⁷⁹ “Exscription,” in *BP*, p. 338.

⁵⁸⁰ “The Heart of Things,” in *BP*, p. 177.

屬性，它並沒有構成本質。據此，我們不應該說跡本質地抹拭自身，而是說它**必須**抹拭自身。⁵⁸¹

書寫的實踐遵從著這個「必須」。書寫**必須**抹拭預先銘刻、**必須**抹拭跡，即書寫**必須**掏空與抹拭自身。

關於隱逝者傳遞下的預先銘刻，德希達稱之為「始跡」(archi-trace)⁵⁸²。始跡是原初的跡。始跡源自於超越在場的消失，並取代了本源的虛無。始跡代表始基(arche/archie)的抹拭。⁵⁸³最重要的是，始跡還要開放向始跡的抹拭。始跡攜帶著始基的抹拭，它**必須**抹拭自身。德希達認為：

為了讓跡的概念擺脫傳統圖示，我們從此必須討論原初的跡或始跡，而傳統圖示是從在場或從原始的非痕跡中得出了跡的概念，並由此形成了經驗的標誌。我們知道，這一概念毀了它的名聲，如果一切都從跡開始，那麼首先就不存在原初的跡。⁵⁸⁴

隱逝者遺留下預先銘刻、線條或始跡。這是隱逝(*Retrait/withdrawal*)的第一重規定。書寫再次描繪預先銘刻、線條或始跡。再描繪構成了隱逝的第二重規定。⁵⁸⁵再描繪也是隱逝。再描繪抹拭了它所描繪的預先銘刻、線條或始跡。再描繪再次造成了隱逝者的隱逝。書寫再描繪下第二次隱逝。在書寫之中，隱逝者的第一次隱逝繼續發生而為第二次隱逝。書寫抹拭了隱逝。書寫造成了第二次隱逝。書

⁵⁸¹ “The Free Voice of Man,” in *Retreating the Political*, p. 50.

⁵⁸² *Of Grammatology*, p. 61.

⁵⁸³ 德希達認為「例如，超越始基(transcendental arche)的價值在抹拭之前展現出它的必然性。始跡的概念必須遵循這個必然性，以及這個抹拭。」，請參閱 *Of Grammatology*, p. 61.

⁵⁸⁴ *Of Grammatology*, p. 61.

⁵⁸⁵ 德希達認為「在法文中，肖像是 *retrait*，與義大利文 *ritratto* 相似，既可以理解作為『隱逝的』也可以理解作為『再被畫一遍、第二次』。在隱逝之中，某物（或某人）隱逝了以及再被畫一遍，在沒有任何第一次的狀況下——沒有模特兒、沒有『第一人身』——第二次被畫下來。」，請參閱“Speaking Without Being Able To,” in *BP*, p. 316.（著重號為本文所加。）

寫發生為**隱逝的隱逝**。作為隱逝的隱逝，書寫不僅描繪下隱逝者的無限消失，書寫也描繪下書寫自身的消失。書寫必須抹拭自身與敞開自身。⁵⁸⁶

外刻構成了意義的敞開。為了更新與修改意義，書寫再寫下外刻。書寫重複了存有的外刻。關於書寫與存有的關係，儂希認為：

在書寫之中，實在事物沒有被再現；它將存有的未曾聽聞的暴力、抑制、驚喜與自由呈現在外刻之中，書寫在每個瞬間都以外刻來卸載自身、解除自身的負擔、自行掏空自身。⁵⁸⁷

書寫再次描繪外刻。書寫再切割下切割，並據此釋放出存有的爆炸與擊打。外刻既構成了書寫的真实起點，外刻也是書寫不可癒合的切口。書寫重複切割開這個切口。寫下外刻的同時，書寫也寫下它自己的消失。書寫消失在敞開之中。書寫消失作為意義的敞開。**書寫外刻下意義的敞開**。在書寫的破碎與開放中，意義再次發生與重新開始。書寫創發出意義的無限制敞開。

第三節、外刻與死亡

主體無法支配與控制書寫。書寫不被主體給佔有，它抵抗與干擾著主體，並解除了主體的自我確定性。書寫剝奪了主體，將主體暴露向絕對非知。在書寫

⁵⁸⁶ 布朗蕭認為「有『第一』書寫，但因為它是第一，它已經與本身區別開來、被那個標誌它的東西分離開來。它不過就是這個標誌，然而也不同于這個標誌，如果它就此標誌它自己：在這個分裂外部之中，它是破碎的、遠離的、被廢除的，在其中它自行宣布著新的斷裂將是必要的……」，請參閱 *The Infinite Conversation*, p. 432.

⁵⁸⁷ “Exscription,” in *BP*, p. 339.

過程中，主體碰觸到外刻。⁵⁸⁸書寫的主體承受著外刻的切割。不過，書寫不是以外在方式來切割主體。書寫再描繪的外刻已經傳遞給主體、預先銘刻在主體之中。存有的外刻已經切割與敞開了主體。書寫釋放出在主體之中的外刻，讓主體再次經歷外刻的切割。

有限存有造成主體與他自己的有限分離。主體已經被外刻了。外刻解除了主體。跡隱藏在主體的親密核心的最深處，它取代了主體的充實與活生生在場。跡把本源的抹拭帶入到主體之中，並據此抹拭了主體。德希達認為：

跡是自我性、自身在場的擦拭，而跡是由它的不可挽回消失的苦惱與威脅、由它的消失的消失的苦惱與威脅所構成。⁵⁸⁹

跡擦拭了自我在場。主體不具有自我一致的實體式自我。在自我的位置上，跡構成了主體的消失。主體以跡來關聯於他自己：主體碰觸到跡，關聯於自身的原始失落，並回歸到在他之中的親密裂隙。

主體已經被外刻了。外刻切割開主體，並造成主體的死亡。不過，這個死亡並不是對生命的否定。外刻不運作為對主體的無限化。外刻並不創造無限的精神生命。外刻切入到主體之中。外刻導致主體與他自己的有限分離，它敞開了主體。外刻造成了實存的到來。⁵⁹⁰在主體的親密裂隙中，外刻切割著，並造成「綻-出的切入擴-展」(incisive ex-tension of ek-sistence)。外-刻(ex-scription)的外等同

⁵⁸⁸ 存有傳遞下外刻。外刻代表了存有的有限性、離棄與不可碰觸性。隱逝存有是不可碰觸者。碰觸外刻即是碰觸不可碰觸者。對儂希來說，碰觸與不可碰觸者是不可分離的。關於這點，德希達認為「哲學將已經『碰觸』(它已經發生了，儂希提到它是作為過去的東西，多麼了不起的事件!)到不可碰觸者兩次，在界限上以及在它之下、在它之外——可以說是，在它的表層下——敞開的不可奠立深淵中。」，請參閱 *On Touching, Jean-Luc Nancy*, p. 104.

⁵⁸⁹ "Freud and the Scene of Writing," in *Writing and Difference*, p. 230.

⁵⁹⁰ 儂希將外刻與實存之間的關係界定為：「意義作為實際生存者的指定、顯示與描述，以及最終作為外刻**進入**或到實存。」，請參閱 *SW*, pp. 184-5.此外，在分析身體時，儂希也將外刻與實存聯繫起來。「『身體的存有學』=存有的外刻。實存被寫給外部[那裡、沒有地址的地方、沒有目的地；然而(但如何?)某人在接收：我自己、你、我們、最後是諸多身體)。實存：諸多身體是實存、綻-出的當下行動、**存有**。」，請參閱 *Corpus*, p. 19.

於綻-出的外(ek of ek-sistence)。外刻的外等同於實存的敞開。外刻是「實存之有限存有的無限開放銘刻」(the infinitely open inscription of the finite Being of existence)⁵⁹¹。

存有實存著。存有實存作為敞開。外刻是存有實存著的基本方式。「實存的存有不是不可再現者：它外刻地呈現自身。」⁵⁹²實存蘊藏在主體之中。主體從一開始就向外開放。⁵⁹³存有已經外刻在主體之中。存有的外刻抹拭了主體，並導致實存的到來。實存的發生構成了真正的誕生。⁵⁹⁴死亡等同於實存的到來與發生。主體的死亡是實存的誕生，主體以他的死亡來承擔實存的敞開。最重要的是，主體必須讓實存再次誕生：他必須重複在他之中的外刻，並再次暴露出他的死亡與敞開。

外刻將差異傳遞給主體。然而，外刻傳遞的不是存有學差異，而是「**存在自身中的差異**」(difference of being *in itself*)⁵⁹⁵。外刻傳遞了存有的延異，將延異帶入到主體之中。⁵⁹⁶農希認為：

這個**在主體之中的差異**不是主體的差異，而它將「**專屬地**」是主體之「**內在**」的東西擺置到或強加到**主體之外**。主體並未**擁有**這個差異；更不用說它已經**通行過**這個差異：它是這個差異——然而是以這種方式，即主體並不是**它自己的、專屬的**差異，反倒是不同於那**專屬於**主體的東西。

⁵⁹¹ “The Decision of Existence,” in *BP*, p. 87.

⁵⁹² “Exscription,” in *BP*, p. 339.

⁵⁹³ 布朗蕭認為「對幼兒來說，一切是外部，而他自己也就是這個外部：外面、沒有統一性的激進外在性、沒有事物在散佈的散佈。這個缺席（它什麼也不缺少）起初就是幼兒的唯一在場。」，請參閱 *The Infinite Conversation*, p. 232.

⁵⁹⁴ 農希認為「出生與死亡實際上擁有相同的結構，這個結構並沒有單純地連接了生命時間的兩個極端，卻是向著這個生命的整個歷程而發生，而它正是**實存**本身突如其來的發生結構：通過這個結構，它從不是當下既存的，除非是自由地奉獻給在場——奉獻給自己的在場，也奉獻給世界的在場。」，請參閱 *EF*, p. 119.

⁵⁹⁵ *EF*, p. 14.

⁵⁹⁶ 德希達認為「超出存有與存有者，這個差異不斷地差異化以及推遲（它自己），將（藉由本身）描繪（它自己）——如果我們在此仍然能夠提及根源與終結，這個延異將是第一個或最後一個跡。」，請參閱“*Ousia and Grammē: Note on a note from Being and Time*,” in *Margins of Philosophy*, p. 67. 「（純粹的）跡是延異。」，請參閱 *Of Grammatology*, p. 62.

在主體之中的差異是延異。延異剝奪了主體，帶來了主體的無專屬性。延異是不可佔有的。延異的剝奪等同於跡的抹拭與外刻的切割。關於已經到達的延異、跡與外刻，主體沒有支配的權力，他無法控制對他的剝奪、抹拭與切割。在主體之中，實存已經預先敞開與解放了主體，而書寫則是再次敞開與解放主體。書寫將主體引導向他自己的原始消失。德希達認為：

作為敞開的書寫是主體缺席的過程，是主體成為無意識的過程。藉由漂流/派生的運動，符號的解放回過頭來構成了在場的欲望。這個生成或是漂流/派生，並不會降臨選擇它或被動地被它拖著走的主體。作為主體與它自身死亡的關係，這個生成構成了主體性。⁵⁹⁸

書寫導致了主體的缺席與死亡。不過，書寫並非以外在方式來摧毀主體：主體已經被外刻了，他從未具有活生生的自我在場。外刻傳遞著存有的延異，而書寫則是接續了延異。⁵⁹⁹書寫再次描繪外刻。書寫活化了在主體之中的外刻。書寫重複切割開外刻的第一次切割。書寫敞開了主體，並再次引發主體的消逝。儂希認為：

它——或她，或他——被描繪在它的（她的，他的）消逝之中。可以說是，在消逝的點上，某個「在場」被描繪，不是被再-現，卻是被呈現

⁵⁹⁷ "Identity and Trembling," in *BP*, p. 28.

⁵⁹⁸ *Of Grammatology*, p. 69. (著重號為本文所加。)

⁵⁹⁹ 延異不是概念，也不是語詞。關於延異與書寫的關係，儂希認為：「延異絕不能被概念化，但是它可以被寫下來。延異是書寫的要求、呼喚、請求、誘惑、咒語、律令、懇求、喜悅。」，請參閱"Elliptical Sense," in *FT*, p. 95.

成為缺席。⁶⁰⁰

書寫必須抹拭它自己。書寫再描繪外刻，並寫下書寫自身的破碎與斷裂。書寫承擔著意義的發生。書寫更新了意義。書寫抵抗著主體自我佔有意志：它將主體向外暴露，並將主體暴露作為敞開。書寫的不可佔有性同時也是書寫的不可完成性。書寫不生產出主體形象，而是干擾主體在形象之中的自我完成。書寫將形象切割開來，並據此敞開了主體。書寫是對意義的書寫。書寫將自己奉獻給意義，自行承擔意義的發生，防止了對意義的無意義摧毀。

第四節、無作品性與意義

有限存有發生作為主體與他自己的有限分離。存有將它的隱逝傳遞給主體，並導致主體的隱逝。存有外刻在主體之中。存有的外刻抹拭了主體。外刻造成了主體的死亡。「實際上，死亡不被揚棄。」⁶⁰¹也就是說，外刻不被揚棄。外刻不運作為無限化，它不執行對有限制者的否定。外刻是不可佔有的，它切割下不可佔有的敞開。死亡就是不可佔有的敞開。死亡敞開了主體。農希認為：

無論是由內或由外，死亡都不涉及自我：這就是它的暴力弔詭，這個弔詭既是如此親密卻又如此非專屬，這個弔詭已經清除了它應該引發的親密性。⁶⁰²

⁶⁰⁰ “Speaking Without Being Able To” in *BP*, p. 316.

⁶⁰¹ “The Inoperative Community,” in *IC*, p. 13.

⁶⁰² “*Res ipsa et ultima*,” in *FT*, p. 315.

主體消失在他的親密裂隙之中。被外刻的主體不再恢復或回歸自身。最重要的是，被外刻的主體無法創造與完成自身。主體無法佔有發生在他之中的剝奪、抹拭與切割。主體無法佔有死亡。外刻造成了死亡，「但是死亡要麼欠缺形象要麼欠缺主體。它不像在最終等待著我的另一個我，而這另一個我仍然是我、是由深淵回過頭來朝向我自己的我。」⁶⁰³主體無法揚棄死亡，也就是說，主體無法以死亡來實現他自己。主體無法通過自殺性的自我否定來生產出他的無限本質。死亡不將主體呈現給他自己。在外刻的切割中，死亡發生為主體的敞開。外刻暴露出主體的無本質性與無專屬性。

書寫讓主體碰觸到在他之中的外刻。書寫激發與活化了外刻。書寫復甦了死亡。儂希認為：

讓死亡復活(To resuscitate death)全然不同於讓死者復活。讓死者復活是讓他們起死回生，在死亡已經摧毀生命的地方讓生命起死回生。...假若讓死亡復活也是一種運作，它會是完全不同的運作。無論如何，它當然是作品——它沒有遠離作品的概念——它屬於作品的秩序，它是作品(*oeuvre*)在它的本質無作品性(*essential désœuvrement*)。⁶⁰⁴

書寫運作為死亡的復活。⁶⁰⁵書寫活化了在主體之中的外刻：書寫再次描繪外刻、

⁶⁰³ “*Res ipsa et ultima*,” in *FT*, p. 315.

⁶⁰⁴ *Dis-enclosure: the Deconstruction of Christianity*, p. 89. 法文 *désœuvrement* 一詞具有無作品性(worklessness)以及非功效(unworking)兩個意涵。本文主要採用無作品性這個翻譯。在字面上，非功效受限於消級意涵，難以標誌出它極欲突顯的主動與積極意涵。本文認為無作品性已經包含了非功效。無作品性的非功效是作品的不可完成性，並且是作品的絕對不可完成性。作為作品的絕對不可完成性，無作品性源自於書寫的實踐。書寫寫下了無作品性。書寫不生產作品，而是切割下作品的斷裂。書寫的無作品性既不具非功效也不起作用。此外，藉由無作品性，本文要說明書寫對主體的干擾。書寫干擾著主體在形象之中的自我完成。無作品性代表了主體形象的絕對不可完成性。書寫的無作品性解除了意義意志。書寫以無作品性敞開了主體。為了達到一致性，本文將英譯本出現的 unworking 一併翻譯為無作品性。

⁶⁰⁵ 他人之死構成了死亡經驗。死亡並沒有將死者轉變成為惰性對象。死亡剝奪了他人的同一性，並將他人轉變為它者。主體無法在死者身上認識他自己，而是經驗到絕對它異性。關於死亡、他人與它者的關係，拉古拉巴與儂希認為：「在弗洛伊德和在海德格之中，死亡的經驗形塑著它者

再次切割主體與敞開主體。書寫讓死亡發生作為無作品性 (*désœuvrement/worklessness*)。在無作品性之中，書寫暴露出主體的無本質性。無作品性既代表作品的破碎，無作品性還代表主體的敞開。藉由無作品性，儂希解構了自我完成的主體。

無作品性是「作品的缺席」(the absence of the work)⁶⁰⁶。不過，無作品性不是作品的單純缺席。無作品性代表著作品的不可完成性。無作品性是作品的本質無作品性。書寫導致作品的破碎與斷裂。書寫積極地產生出無作品性。書寫以外刻切割開作品。無作品性發生為作品的敞開。儂希認為：

只要是在書寫**不完成形象**或形象化的地方，只要是在書寫不提供形象、或是不強加形象的內容、或是不強加形象的例示的（這也意味著傳奇的、因此是神話的）訊息的地方，就有無作品性被奉獻出來。⁶⁰⁷

在書寫的運動中，死亡的復活與無作品性是同一回事。書寫導致死亡，並讓死亡發生作為無作品性。主體的敞開等同於作品的破裂、等同於主體形象的破裂。主體形象構成了主體的自我完成。主體否定他自己，並將自己移置到形象之中。主體形象呈現出主體的無限本質。在主體形象之中，主體看見與認識它自己。然而，書寫並不構成形象。⁶⁰⁸書寫干擾著主體在形象之中的自我完成。書寫創發

的經驗，形塑著這個他人——他不再『相同』，而且他的它異性首先帶他遠離他自己；它因此是這個其它**它者**的同化經驗，『我』是這個其它它者：因此是全然不同於『**他我**』的鏡映經驗的東西（在死去的他人之中，我完全無法認識我自己）。」，請參閱“*La panique politique,*” in *Retreating the Political*, p. 26.

⁶⁰⁶ 布朗蕭首先提出無作品性這個概念。布朗蕭認為「去書寫就是要生產出作品的缺席（無作品性）。再說一遍：當書寫通過作品、穿越過作品來**生產自身**，書寫是作品的缺席。書寫作為無作品性（在這個字的主動意義下）是瘋狂的遊戲、在理性與非理性之間的不確定性。」，請參閱 *The Infinite Conversation*, p. 424.

⁶⁰⁷ “Literary Communism,” in *IC*, p. 79.

⁶⁰⁸ 書寫不屬於視覺領域。描繪的線條(drawing trait)逃避了可見性。關於線條，德希達認為「不只因為它**尚未**是可見的，而是因為它並不屬於景觀的、景觀客觀性的領域——因此它所引起的發生或到來本身不能是模仿的。被畫下之物與描繪**線條**之間的異質性是深不可測，不論它是在被再現之物與再現之間，或是在模特兒與形象之間。」，請參閱 *Memoirs of the Blind: the Self-Portrait and*

出主體的無本質性與不可完成性。無作品性就是主體的絕對不可完成性。書寫將主體暴露向無作品性，以作品的缺席來寫下主體的無限消逝。在無作品性之中，主體無限制地敞開了自己。**書寫外刻著主體的無作品性**。書寫引發出「實存著的無作品性」(*désœuvrement of existing*)⁶⁰⁹。

無作品性發生為「形象的超出」(*the beyond of the image*)⁶¹⁰，以及「表象的超出」(*the beyond of representation*)⁶¹¹。書寫運作在形象或表象的界限上。書寫以外刻來描繪界限。書寫切割開界限，並帶來形象或表象的不可完成性。形象或表象由破碎的界限向外溢流與超出自身。無作品性構成了「作品的高潮性質」(*the orgasmic quality of the work*)⁶¹²。作品開放向它的非封閉性，並狂喜地消失在敞開之中。在作品的界限上，書寫不設立邊界，而是敞開了作品。儂希認為：

跡立刻是狂歡與作品，是無設邊界與邊界，是邊界為了成為邊界而對自己的非邊界化。作為狂歡，作品是**朝向-**：它是朝向-世界，它「構成」世界、整個爆炸世界。作為作品，狂歡也是**朝向-**：它在尺度、抑揚與節奏之中非邊界化，而尺度、抑揚與節奏則是依次構成了世界、同一個爆炸的世界。⁶¹³

書寫運作為主體形象的缺席，它讓主體消失於無作品性。無作品性敞開了世界。主體形象的破碎等同於世界的發生。書寫切割與敞開了主體。外刻將主體暴露向世界，並暴露作為世界的敞開。

外刻是意義的外刻，而書寫則是重複了外刻，並重新帶來意義的敞開。儂希在〈省略的意義〉(*Elliptical Sense*)中說明了書寫與意義的關係。儂希認為：

Other Ruins, p. 45.

⁶⁰⁹ *EF*, p. 119.

⁶¹⁰ “The Sublime Offering,” in *FT*, p. 232.

⁶¹¹ “The *Katagorein* of Excess,” in *FT*, p. 149.

⁶¹² *SW*, p. 141.

⁶¹³ *SW*, p. 141.

意義必須重新詢問自身（雖然正是在這個「重新」之中，一切才開始；本源不是新的事物，而是「重新」）；意義必須對自身提出要求、呼喚向自身、問自身、懇求自身、希望自身、欲求自身、誘使自身來作為意義。書寫無非就是這個要求、無終止地重新與修改。⁶¹⁴

書寫更新與修改意義。書寫是「世界意義的書寫」(the writing of the sense of world)⁶¹⁵。書寫抵抗著意義意志。書寫將世界意義由意義意志給解放出來，並以無作品性來寫下世界意義。世界是「意義的無作品性」(*désœuvrement of sense*)⁶¹⁶。無作品性既代表主體的不可完成性，無作品性還代表世界意義的敞開。書寫外刻著主體的無作品性，並寫下世界意義的敞開。

針對本文第五章所闡述的指意計畫(project of signification)及其對指意的窮盡(exhaustion of signification)，羅絲(Alison Ross)認為它並沒有單純地終結現代紀元，而是讓現代紀元暴露向意義的到來。羅斯認為：

我們的紀元以「暴露」向意義來作為它的定義特質，因為...在這個紀元中藉由指意系統的窮盡而達到的界限不能遭逢到復甦的指意。但是基於這個窮盡，這個界限也是我們暴露向意義的事件或「實存」發生的地方。「暴露」(esposure)這個重要、部分地診斷的概念...親密地關聯於儂希經由呈現(presentation)所執行的意義分析。⁶¹⁷

⁶¹⁴ “Elliptical Sense,” in *FT*, p. 93. (著重號為本文所加。)

⁶¹⁵ *SW*, p. 120.

⁶¹⁶ *SW*, p. 41.

⁶¹⁷ *The Aesthetic Paths of Philosophy: Presentation in Kant, Heidegger, Lacoue-Labarthe, and Nancy*, p. 141.

書寫就是發生在界限之上的呈現。⁶¹⁸書寫解除了意義意志，並帶來意義的發生。書寫不是指意：它不構成形象、不執行指意性呈現。最重要的是，書寫不是指意的指意：它不構成主體形象、不執行對指意主體的指意。書寫並不將主體呈現給他自己。書寫摧毀了指意計畫，干擾了指意計畫所籌畫的自我完成。外刻是不可意指的。⁶¹⁹書寫以外刻敞開了指意。「經由通行到指意的界限，空間被描繪下來，思維的外刻(exscription)進入世界。」⁶²⁰書寫超出了無意義的自我完成，釋放出被主體形象封閉起來的意義。書寫導致主體形象的破碎，並讓意義溢流出自我封閉之外。

意義的無作品性取代了**無意義的主體形象**。書寫不完成主體，而是解放了主體。書寫以世界意義來解放主體。書寫將主體拋到他自身之外，並將主體拋向他的不可完成性。書寫讓主體消失而為無作品性。在主體形象破碎之處，書寫敞開了世界意義。書寫延伸了意義事件。意義要求重新開始，書寫則是回應了意義的這個要求。書寫以無作品性來更新與修改意義，讓意義無盡地重新開始。

⁶¹⁸ 農希認為「然而書寫沒有**做**任何事情；倒不如說，它將自己交付給機械、裝置的運作，這個機械或裝置由超出書寫的別處、由存有作為虛無的激情——虛無不過就是它自己的差異之到來——向它到來，並且總是到達在**那裡**、到達在超出的地方那裡。」，請參閱“Elliptical Sense,” in *FT*, p. 102.

⁶¹⁹ 「外刻被生產在非意指敞開(*unsignifying spacing*)的鬆動中：它讓語詞脫離它們的意義，總是一次又一次地將語詞遺棄到它們的擴延。」，請參閱 *Corpus*, p. 71.

⁶²⁰ *SW*, p. 20.

第八章 共同體的解構：共在、共實存與它者

本章說明共同體的意義與敞開，共分為四節。第一節是「共在」，本節說明儂希對共在(*Mitsein/being-with*)的分析。存有將它的意義傳遞給共在。此有與其它此有共同存在，分享了意義，並互相地引發意義。共同存在的此有將存有意義帶入到世界之中。第二節是「共實存」。本節說明實存的共同顯現(*comparaissons/co-appear*)。共在無限制地敞開自身，所有此有都被拋到自身之外，並一起實存著。共在即是共實存，每個實存都帶來世界的敞開。共實存發生為世界的多重敞開，聚集著世界的多重根源。第三節是「共同體與無作品性」，本節說明共同體抵抗內在主義。共同體不容許共在被摧毀，它守護著共在與共實存。共同體沒有本質，它不生產自身，拒絕將自身生產作為無意義作品。共同體展現為無作品性，它的無作品性標誌著共同體的絕對不可完成性。第四節是「它者共同體」，本節說明實存的它者性。共同體超越了內在性，它絕對地不一致於它自身。共同體暴露出實存的異質性：實存沒有本質、不斷變異著，並變異成為它者。每個實存都變異成為它者。共同體之中的每一個都是它者，每個它者也都是彼此的它者。共同體聚集著它者，是許多它者的共同體(*community of others*)。

第一節、共在

此有實存著。此有外在於自身，並暴露出它的無本質性。通過實存，此有

將存有意義帶入到世界之中。此有爲了其它存有者而展示出存有意義。此有實存作爲世界的敞開。不過，世界的敞開不只源自於單一此有。在世界之中的所有此有都奉獻出世界的敞開。每個此有都構成爲敞開的根源。世界的敞開具有多重根源。

儂希在《單一複數的存有》(*Being Singular Plural*)的第一章「論單一複數的存有」(Of Being Singular Plural)中，探討了共同存在(*Mitsein/being-with*)或共在。儂希將世界的多重根源設置在共在之中。此有與其它此有共同存在。共在本質地構成了此有。⁶²¹克里奇利認爲儂希對共在的分析改寫了《存有與時間》。在這項改寫中，儂希消除了本真性論題的悲劇英雄激情與專制目的，並將《存有與時間》改寫成爲「『社會』存有學」(“social” ontology)⁶²²。克里奇利認爲：「存有問題(*Seinsfrage*)必須通過共在問題(*Mitseinsfrage*)而被設置與進行。」⁶²³對儂希來說，共在不只代表著此有與其它此有共同存在於世界之中，共在還代表著此有與其它此有對世界的共同敞開。⁶²⁴共在承擔著意義的敞開。共同存在的此有開放向存有意義的發生。儂希認爲：

但是如果存有意義主要是藉由存有作用在此有之中以及作爲此有來指是它自己，那麼正是作爲**意義**，這個作用（存有之「將有」）只能在共在模式之中證實自身與暴露自身：因為當關聯於意義，它從來不是為

⁶²¹ 在 *Being and Time* 第 26 節中，海德格提出與分析了共在。共在是共同存在。此有與其它此有共同存在，並形成了共同此有(*Mit-dasein/ Dasein-with*)。海德格認爲「他人的這種共同此有在世界之內爲一個此有、從而也爲諸共同在此的存有者開展出來，只因爲此有自己本質上就是共在」，請參閱 *Being and Time*, p. 156.

⁶²² “With Being-with? Notes on Jean-Luc Nancy’s Rewriting of *Being and Time*,” in *Ethics-Politics-Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, p. 240.

⁶²³ “With Being-with? Notes on Jean-Luc Nancy’s Rewriting of *Being and Time*,” in *Ethics-Politics-Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, p. 240.

⁶²⁴ 海德格認爲「由於這個有**共同性**的在世存有，世界總是我和他人分享的世界。此有的世界是**共同世界**(*with-world/ Mitwelt*)。在之中就是與他人**共同存在**。他人的在世界之內的自在存在就是**共同此有**。」，請參閱 *Being and Time*, p. 155.

了單獨一個，卻總是為了彼此、總是在彼此之間。⁶²⁵

存有意義敞開了此有。存有意義並非只到達在個別此有之中，而是通達向所有此有。共在指定了「意義的共同原始性」(co-originary of meaning)⁶²⁶。存有意義通達向共同存在的此有，並敞開了每個此有。存有離棄自身，並傳遞下它的意義。存有將它的意義傳遞到共在之中。最重要的是，存有將它的意義傳遞**作為**共在。儂希認為：

存有是**共同**；它是**作為**存有自身的**共同**（存有的共同存有者），所以存有並不同一於它自己**本身**（**作為**存有者的**存有**），而是顯示出**自身、贈與自身、發生、解除自身**（造成事件、歷史與事件）來作為它自己單一複數的**共同**。⁶²⁷

存有即是共同(with)，即是共在。存有不是超出共同存在的超越在場。存有並不將自身隱匿在共在之外。隱逝存有不再恢復自身，而是顯現作為共在。在存有的無限隱逝之中，「**只有我們**，也就是說，外在於開放地帶的物、有限的人，以及意義的不可指意的出處。」⁶²⁸存有將它的意義傳遞作為共在。存有的意義通達向共在，並據此敞開了共在。共在並不擁有意義。**共在本身就是意義**。「『共同』是世界-根源**本身**的尺度，或甚至是意義-根源**本身**的尺度。共-在就是互相地引發意義，並且只是互相地引發意義。」⁶²⁹

共在是意義發生的基本場所。共在守護著存有意義。共在互相地引發意義，以及互相地敞開了意義。此有不是單憑自身建立意義，而是與其它此有互相建立

⁶²⁵ “Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 27.

⁶²⁶ “Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 94.

⁶²⁷ “Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 38.

⁶²⁸ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 66.

⁶²⁹ “Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 83.

意義。存有的共同構成了「原始或存有學的『社會性』」(originary or ontological “sociality”)⁶³⁰。此有是在共在之中才將存有意義帶入到世界。共在將存有意義帶入到世界，並據此帶來了世界的敞開。共在敞開了它置身其中的世界。通過共在，存有意義擴張成爲世界的開放。共在無盡地延伸了意義。共在實踐著意義的不可窮盡性，並無限制地敞開了開放性。共在變成了意義的根源，變成了世界的根源。

到達在共在之中的意義是共有的。共在是對意義的共同分享(sharing)。此有與其他此有共同存在，並共同分享著意義。共享意義並不帶來結合、團結或融合，而是共享著敞開。共享意義就是共享敞開。「據此，分割著我們的東西也分配給我們：存有的隱逝，它是自我的專屬性的隱逝以及實存作爲實存的敞開。」⁶³¹共在共享著隱逝存有、共享著意義的延異與虛無的禮物。共在共享著存有的有限性。作爲共同存在，所有此有一起分享著存有的擊打與切割。

關於共在以及共同分享的關係，農希特別構作出共有-存有(Being-in-common)這個術語來加以表述。⁶³²共有存有指出存有是共有的。⁶³³共有的存有不是共同實體，而是有限存有。共有存有以有限存有來作爲公有的與共同存有。農希認爲：

存有-於-共有(Being-in-common)意謂著：即使我們是，或即使只有在被
分享的模式之中存有才是我們共有的，存有並不是我們所擁有的共同屬

⁶³⁰ The Inoperative Community,” in *IC*, p. 28. 關於共同體 (*Gemeinschaft*/community) 與社會 (*Gesellschaft*/society) 兩者間的關係，農希的看法是：共同體並非預先存在於社會之前，而社會也不代表共同體的崩解與摧毀。他認爲「社會不建立在共同體的毀壞之上。它由某物(部落或帝國)的保存或消逝而湧現，或許既無關於我們稱爲『共同體』的東西，也無關於我們稱爲『社會』的東西。以致共同體——是尾隨著社會而發生在我們身上的東西。」，請參閱“The Inoperative Community,” in *IC*, p. 11. 農希倒轉了有機共同體對社會的優先性。社會不是無機、刻板、機械、外在的組織與規範，而是具有原始或存有學的社會性。

⁶³¹ *EF*, pp. 69-70.

⁶³² Being-in-common 也可譯爲共通-存有。爲了避免與內在主義的共通融和(communal fusion)相混淆，以及爲了突顯出共享的意涵，本文將之譯爲共有-存有。

⁶³³ 關於存有與共有-存有(Being-in-common)之間的關係，農希認爲「存有『是』同時分割著與連結著的之中(in)、分裂著與共享著的之中、分裂與共享暴露於其上的界限。(我們可以說：存存在『之中』、在沒有內部的東西的內部。)」，請參閱“Of Being-in-common,” in *Community at Loose Ends*, p. 8.

性。並沒有聯合與普遍的實體被分發給我們，確切地說，存有**只有在實際生存者之間以及在實際生存者之中**被共享...。⁶³⁴

共在即是共有存有。共在共享著有限存有。也就是說，共在以有限存有來作為它們的共有存有。

存有是共同。存有的共同是「共同的**虛無**」(the *nothing of the with*)⁶³⁵。共有存有以存有的虛無來作為共同存有。共在暴露向共同的虛無，並共享著隱逝與離棄。共在共享著對它的分割。共同存在的此有**一起承受著擊打**。共在就是共同被擊打，以及一起被敞開。儂希認為：

在裡面作為裡面變成外面的地方，也就是說，不建立任何共同的「裡面」，在它被給出作為外在的內部性的地方，「在一起」（以及說出「我們」的可能性）才會發生。「在一起」意謂著：不藉由自己而成為我自己的本質，以及既不在自己之中也不在另一個自我之中擁有我自己的本質。它是一種完全不擁有本質的方式。⁶³⁶

共在共享著共同的隱逝。共在互相地引發無本質性與無專屬性。每個此有都暴露出它的無內在性。外在於自身的此有與其它外在於自身的此有共同存在著。所有此有都相互開放，並一起奉獻出它們的敞開。所有此有共同敞開了意義。共在為了整體存有者而展示出存有意義。共在將存有意義帶入到世界之中。共在敞開了它置身於其中的開放地帶。對意義的共同敞開變成為對世界的共同敞開。作為共在，所有此有共同守護著存有意義，並一起敞開了世界。

⁶³⁴ *EF*, p. 69.

⁶³⁵ "Of Being Singular Plural," in *BSP*, p. 94.

⁶³⁶ "A Finite History," in *BP*, p. 154.

第二節、共實存

共在共享著意義，並互相地引發意義。共同存在的此有一起敞開了意義。通過共在，存有意義延伸成爲世界意義。存有的敞開擴張成爲世界的敞開。所有此有共同承擔著世界敞開的責任。每個外在於自身的此有都變成了世界的根源。共在發生爲世界的多重敞開。共在構成了世界的多重根源。⁶³⁷

共在暴露出此有的無本質性。共在呈現出此有的實存。此有不是單獨實存著，而是實存在共在之中。此有與其它此有共同存在著。也就是說，此有與其它此有一起實存著。農希認爲：

我們的實存將自己呈現作為意義...，與此同時，我們將我們自己呈現給我們自己。也就是說，通過彼此立刻呈現給彼此，以及將每一個呈現給他或她自己。我們共同顯現(*comparaisons /co-appear*)，而這個顯現就是意義。⁶³⁸

⁶³⁷ 世界的根源不是原初在場，而是原初在場的隱逝。這不是根源的純粹缺席。隱逝並沒有取消根源，而是將根源播散開來。多重根源取代了隱逝的單一根源。農希認爲「有限性是根源；也就是說，它是多個根源的無限性。『根源』並不意味著那個世界由之而來的東西，而是世界的每個在場的到來、是世界的每次單一到來。」，請參閱“Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 15.

⁶³⁸ “The Forgetting of Philosophy,” in *GT*, p. 62. 本文在此未能突顯 *comparaisons* 與 *Comparution* 的關係，以及它們的法律意含。農希在“La Comparution/the Compearance: From the Existence of ‘Communism’ to the Community of ‘Existences’”一文中探討了 *Comparution* 的法律意含。*Comparution* 指的是被傳喚之後的出庭行動。實存被傳喚出庭，在法庭上相互質詢並接受裁判。世界構成了法庭，而裁判的依據則是規則(rule)或原理(principle)的分割。實存共同顯現於世界這個法庭內，並依照規則或原理的分割來裁決自身。共同顯現就是被傳喚到世界，以及在世界之中出庭、到場。農希認爲：「我們實際上暴露出許多點或運動——它們同時界定了外在性與它的共同分割——之領域性（領域、表面）、純粹空間。...這個空間的敞開或空無、它的完全空間性或它的許多敞開：它是我們出庭/共同顯現的位置。我們出庭/共同顯現(*compearance*)：我們一起(進入)到世界。」請參閱“La Comparution/the Compearance: From the Existence of ‘Communism’ to the Community of ‘Existences’,” in *Political Theory* 20, no. 3, p. 373.

每個此有都暴露出它自己的無本質性。所有此有都被拋到自身之外，並一起綻出地實存著。所有實存共同存在著。共在是所有實存的共同顯現。儂希將實存的共同顯現命名為共實存(coexistence)。關於共實存，儂希認為：

共實存的凝聚不會凝聚成為「一」，也不是藉由別的事物來支撐，確切地說，共實存的凝聚並不藉由任何事物來支撐：藉由共同的虛無來支撐，這個共同其實就是諸多單一性的一起存有的共同或在中間。⁶³⁹

隱逝存有帶來了實際生存者(existent)的隱逝。存有擊打開實際生存者，並切割下實際生存者與自身的有限分離。實際生存者綻出地實存著。實際生存者外在於自身，並敞開了它所到達的位置。不過，實際生存者並非獨自實存著。實際生存者與其它實際生存者共同實存著。實際生存者是在共實存之中才敞開了它到達的位置。儂希認為：

每一個實際生存者歸屬於比它首先認識到還更多的團體、群眾、網絡或結合，並且每一個也無限地與它們分離以及無限地與自己分離。每一個敞開與關閉更多的世界，以及在其中——猶如在它之外——由內鑿開了外在與由外鑿開了內在。⁶⁴⁰

實際生存者將存有意義帶入到世界之中。實際生存者沒有背離世界的開放性，而是實存作為世界的敞開。實際生存者為了整體存有者保持敞開。⁶⁴¹事實上，實際生存者也為其它實際生存者保持敞開。實際生存者將它的敞開帶向其它實際

⁶³⁹ *CW*, p. 73.

⁶⁴⁰ *BSP*, p. 110.

⁶⁴¹ 儂希認為「這就是為何存有意義被給予作為實存，被給予作為由我們、我們『人類』顯示出的在-自己-之中-外在於-自己，但如我所說，我們是**為了**存有者整體來顯示。」，請參閱“Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 12.

生存者。與自身分離的實際生存者碰觸到其它實際生存者，並引發其它實際生存者與它們自身的分離。「撤退到我自己之後也就等於遠行到他人之中：雙方都被投入到無限遠離的鄰近。」⁶⁴²每個實際生存者都爲了彼此保持敞開。每個實際生存者都外在於自身，並將自己的無內在性帶到彼此之間。每次的實存都放大與擴張開彼此的距離。實際生存者聚集在由它們共同敞開的無限距離之中。⁶⁴³

共實存一起實存著。共實存共享著共同虛無。隱逝存有帶來了所有實際生存者的共同隱逝。每個實際生存者都暴露出專屬性的隱逝。「就其本身來說，共同實際生存者(the coexistent)——其他人，還有其它生物一般——顯現作爲本身是無限隱逝的東西。」⁶⁴⁴實際生存者不具有自我。在自我的位置中，實存擊打開了自我。對實際生存者來說，其他實際生存者也不具有自我。共同實際生存者不是另一個自我，而是它們的實存。實存擊打著其他實際生存者，並擊打開了它們的自我。他人是其他的共同實際生存者。他人的實存暴露出他人的無專屬性與非同一性。他人也綻出地實存著。他人的實存將他人向外暴露，並暴露作爲世界的敞開。他人的實存同樣敞開了它所到達的位置。

存有將它的意義傳遞給實存。實存將存有意義帶入到世界之中，並將之擴張成爲世界意義。實存以它自己的敞開來保持世界的開放。存有實存著。存有實存作爲世界的敞開。實存構成爲世界的根源。這絕不表示我的實存是世界的唯一根源。每個實存都敞開了世界。每個實存都是世界的根源。他人的實存構成了「同一個世界的其它根源」(the other origin of the same world)⁶⁴⁵。他人的實存帶來了世界的其他敞開。沒有人有權力剝奪他人的實存。沒有人有權力來壓制或佔有其它實存的敞開。「其它根源是不可比擬的或不可同化的，不是因爲它僅僅是『它

⁶⁴² “Borborygmi,” in *FT*, p. 125.

⁶⁴³ 「世界既不是空間也不是時間；它是我們實存在一起的方式。它是我們的世界、我們的世界。因爲實存是有限的、因爲實存是它自身的本質——實存就是去實存、進入到世界之中並且同時敞開這個世界，世界不是作爲實存的歸屬，而是實存的佔有。」，請參閱“A Finite History,” in *BP*, p. 163.

⁶⁴⁴ “Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 79.

⁶⁴⁵ “Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 11.

者』，而是因為它是意義的根源與碰觸。」⁶⁴⁶

他人的實存是不可犧牲與不可摧毀的。實存不僅爲了其它實存而保持敞開，它還必須開放向其它實存的敞開。他人的實存帶來了世界的其他敞開。他人的實存是世界的其它根源。共實存聚集著世界的多重根源。共實存開放向世界的每次敞開，並歡迎世界的不同敞開。儂希認爲：

實存著的東西——不論它可能是什麼——因為它實存著而共實存著。實存的共涉關係是世界的共同分享。世界不是外在於實存的東西；它不是由外添加給其它實存；**世界是把這些實存結合在一起的共實存**。⁶⁴⁷

每個實存都外在於自身，並外在於另一個外在性。所有實存相互開放，並一起擴延。共實存構成了無內在的外在性。共實存不凝聚爲一，而是無限制地擴張自身。**世界是共實存**。世界是我們實存在一起的方式。每個實存都帶來世界的敞開。共實存發生爲世界的多重敞開。共實存無盡地敞開了它們置身其中的世界。

第三節、共同體與無作品性

內在主義摧毀了共在，並壓制了相互敞開。實際生存者不再綻出地實存著。實際生存者既不爲其它實際生存者保持敞開，也不歡迎其它實際生存者的敞開。內在主義縮減了實際生存者之間的距離，並將所有實際生存者融合作爲絕對內在性。所有實際生存者被結合在（大寫）自我之中。內在主義自行生產出無限本質，

⁶⁴⁶ “Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 6.

⁶⁴⁷ “Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 29.（著重號爲本文所加。）

並以之來填補共同虛無。內在主義終止了共實存，取消了世界的意義。隨著共實存的亡滅，世界根源無從播散。世界不再擴張向無盡擴延，而是被封閉成爲單一的無限主體。死亡真理取代了共同分享，死亡作品掩飾了無本質性。

內在主義要求實際生存者內在於其它的實際生存者之中。只要每個實際生存者都內在於每個實際生存者之中，共同體也就內在於共同體之中。共同體將自身結合起來，並結合成爲自我封閉與自我統一的內在性。不過，「變成爲單一物（身體、精神、祖國、領袖...）的共同體必然會失去存有-於-共有的之中(the *in of being-in-common*)。或它會失去那定義著它的**共同**或一起。」⁶⁴⁸ 共在規定了共同體。共在以作爲世界根源與意義根源的共同(*with*)來界定共同體。然而，內在主義憎恨共同，內在主義狂暴地取消了世界根源與意義根源，內在主義將共在絕對地集中起來。內在主義摧毀了共在，並據此摧毀了共同體。

所有實際生存者共同存在作爲共同體。不過，共在不是用來描述共同體的既定狀態。共同體不是被給定的集體存在。共在不是共同體的單純歷史事實，而是共同體的責任。共同體承擔著對共在的責任，共同體維繫與守護著共在，不容許對共在的侵犯與摧毀，並拒絕以任何理想來矯正或塑造共在。共同體抵抗內在主義。儂希認爲：

從某種意義上說，共同體本身就是抵抗：即內在性的抵抗(*resistance to immanence*)。因此，共同體是超越：但「超越」——不再具有「神聖的」意涵——明確地標誌著抵抗內在性（抵抗每個人的共融，或抵抗一個人或數個人的獨有激情：抵抗主體性的所有形式與所有暴力）。⁶⁴⁹

摧毀共同體的不是外部敵人，而是它自己的意義意志。意義意志欲求著內

⁶⁴⁸ *IC*, p. xxxix.

⁶⁴⁹ "The Inoperative Community," in *IC*, p. 35.

在生命的自我完成。意義意志將意義關閉在無意義的無限性(nonsensical infinity)之中。意義意志摧毀了共在。伴隨著共在的亡滅，共同體也變成爲死亡共同體或是死者共同體：欲求自身本質的共同體最終結束在萬人塚(mass grave)之中。共同體必須抵抗內在主義，實際生存者必須放棄意義意志，守護共在的責任落在每個實際生存者身上。儂希認爲：

被暴露意謂著對實存的自由感到驚喜。這也意味著被交付給實存的風險，被交付給絕不爲了自己佔有這個驚喜的風險、被交付給絕不爲了自己再佔有自己基礎的風險。⁶⁵⁰

實際生存者放棄它對本質的欲望。實際生存者絕不佔有自己的同一性，絕不將自身奠立在自身之上。實際生存者開放向實存，並暴露出它自己的無本質性。

每個實存都做開自身，並歡迎其它實存的做開。共實存相互做開。共同體絕不犧牲他人的實存⁶⁵¹，共同體也不要求實存的自我犧牲，每個實存都不可犧牲與不可摧毀。實存奉獻它自身，將它的有限性奉獻給共同體。共實存一起將有限性奉獻給共同體。儂希認爲：

共同體沒有揚棄它所暴露的有限性。總之，共同體本身不過就是這個展示。它是有限存有者的共同體，因此它本身就是有限共同體。換句話說，不是對立於無限或絕對共同體的有限制共同體，而是有限性的共同體

⁶⁵⁰ EF, p. 95.

⁶⁵¹ 德希達認爲「『它者是我想要殺死的唯一存有者』，但也是唯一一個命令著『汝不可殺人』，並據此絕對地限制我的權力。並不是以在世界之中的另一個力量來與我對立，而是由世界的其它根源、由那個有限權力無法加以限制的東面來對我說話以及看著我：非實際抵抗的怪異、不可思議的觀念。」，請參閱“Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas,” in *Writing and Difference*, p. 104. 這個不可摧毀的它者就是實存著的他人。實存著的他人沒有本質。對儂希來說，實存著的他人構成了世界的其它根源與其他做開。

(community of finitude)...⁶⁵²

所有有限實存一起構成了有限共同體。共同體本身是有限的，這個有限性不是有限制性，而是超出有限制性的敞開。有限共同體是開放的共同體，有限共同體沒有本質；有限共同體抵抗內在主義，並放棄了意義意志。

有限共同體不是作品，有限共同體抵抗著無限自我實現。共同體並不揚棄實存。共同體既沒有將實存結合作為（大寫）自我，也沒有將實存吸收作為無限形象。共同體克服它對形象化的著迷(the obsession with figuration)。⁶⁵³共同體拒絕將自身生產為作品，拒絕將自身生產作為無意義作品。共同體干擾著自我生產與自我創造。共同體抵抗它在作品之中的自我完成。也就是說，**共同體抵抗著死亡作品**。

共同體絕對地不可完成它自己，它並不藉由生產作品而生產出它自己的本質。共同體是作品的缺席(the absence of the work)，它是無作品性。關於共同體與無作品性的關係，農希認為：

共同體必然發生在布朗蕭命名為「無作品性」的東西，指向那個——在作品之前或超出作品——由作品隱逝而去的東西，以及——既不再關聯於生產也不再關聯於完成——遭遇多個單一性的干擾，或遭遇多個單一存有者所是

的懸置的干擾。⁶⁵⁴

⁶⁵² “The Inoperative Community,” in *IC*, pp. 26-7.

⁶⁵³ 拉古拉巴認為「法西斯主義者的著迷事實上是對形象化的著迷(the obsession with figuration)。它除了要塑立形象（如尼采認為的，從事於雕刻家的專屬紀念作品），並且還要根據這個典範來生產類型，不是要生產某個類型的人，而是要生產出人性的**獨一無二**類型，或生產出絕對典型的人性。」，請參閱 *Heidegger and the Politics of Poetry*, p. 87.

⁶⁵⁴ “The Inoperative Community,” in *IC*, p. 31. 蘇哲安雖認為日譯者西谷修所譯的《無為的共同體》相當貼切，卻憂心文化主義的誤解，故暫時不取其譯。關於 *désœuvrée* 的翻譯，蘇哲安本人分別提出消極的與積極的見解。首先，他並未直接翻譯 *désœuvrée* 一詞，而是以「解構」來暫時補缺。其次，他將「解構共同體」理解為，經由「解構」此一事件而發生的「共同體」。請參閱《解構共同體》，頁 xiii-ix。

無作品性不只是個別作品的無作品性，它還是整個共同體的無作品性。⁶⁵⁵不論是單一個體或是整個共同體都無法將它自己設置成爲作品。共同體不是作品：共同體沒有將它本身設置向作品，或是將它本身設置在作品之中。無作品性標誌著共同體的不可完成性，無作品性造成了共同體的缺席(the absence of community)。儂希認爲：

在共同體的缺席中，既沒有共同體的作品，也沒有共同體作為作品能自我實現；反而是對共同體的激情傳播開來，這個激情不起作用、呼籲著、要求著超出封閉在個體形式之中的每個界限與每個實現。⁶⁵⁶

無作品性帶來了界限的破碎。在共同體的最極限邊界上，無作品性構成了邊界的非邊界化。無作品性敞開了共同體、導致了共同體的缺席，並讓共同體消失在它自身之外。無作品性將共同體向外暴露，無作品性展示出共同體的無限制開放。

共同體抵抗著內在主義。共同體不是死亡作品，**共同體是死亡作品的無作品性**。共同體以無作品性來維繫共在，不會爲了無意義的作品而犧牲或摧毀任何實存。共同體以所有實存的共同顯現來取代單一主體的自我呈現，它的無作品性就是共實存的無作品性。無作品性發生爲共實存的敞開。

⁶⁵⁵ 「在共同體之中有許多個體的作品無作品性（「作家們」，不論他們的寫作模式是什麼），也有共同體本身所生產的作品無作品性：它的民族、它的城鎮、它的珍寶、它的繼承遺產、它的傳統、它的資產、以及它的知識與生產的集體財產。」，請參閱“Literary Communism,” in *IC*, p. 72.

⁶⁵⁶ “Myth Interrupted,” in *IC*, p. 60. 布朗蕭並沒有將無作品性與共同體的缺席視爲同一件事。他將作品的缺席與共同體的缺席這兩者區分開來。布朗蕭認爲「共同體的缺席終止了集體的希望；與此相反，作品的缺席需要與預設了作品，並讓這些作品在無作品性的魅力下來書寫自己，作品的缺席——相應於戰爭的毀滅——將關閉一個時代。」，請參閱 *The Unavowable Community*, p. 20. 對儂希來說，作品的缺席等同於共同體的缺席。作品的缺席是共同體的無作品性。共同體的缺席指的是共同體沒有本質。共同體共享著存有意義與敞開。共同體絕對地不完成它自身。共同體抵抗與超越了內在主義。無作品性代表共同體對共在與共實存的激情。

第四節、它者共同體

共同體抵抗內在主義。共同體既不壓制實存的敞開，也不壓縮實存與實存之間的距離。共同體暴露出實存的無內在性，所有實存相互敞開。「單一存有者的共顯——或存有單一性的共顯——讓空間保持開放、在內在性(immanence)之中的敞開。」⁶⁵⁷（每個）實存的（每次）敞開都放大了它們之間的距離，實存聚集在由它們擴張開來的無限距離之中，共同體就是這個無限距離。共同體無限制地擴展到自身之外，並敞開了它置身其中的世界。共同體實踐著對世界的共同敞開，共同體是世界的共實存。

共同體發生為不可佔有的外在性。共同體以世界意義來打開內在性，並據此構成了超內在性(transimmanence)。⁶⁵⁸赫金斯(B. C. Hutchens)將開放的內在性(open immanence)與封閉的內在性(closed immanence)區分開來，他說：「『開放的』內在性...是一元論的(monistic)，其單一意義是物質身體的世界與它們關係的單一事件。能容納不可決定未來的到來，它的**開放**是基於單一性從來不是一起在封閉的『內在現實』(closed “immanent reality”)之中的個體，只有組成了非實體共同體之單一性的不可縮減多重性。」⁶⁵⁹開放的內在性就是超內在的敞開。共同體堅持它自身的不可完成性。共同體不是主體，它拒絕實現作為無限主體。共同體超越了自我封閉，並暴露向無盡變動。無盡變動擾亂了自我相等與自我關聯。共同體不等於它自身，它絕對地不一致於它自身，並暴露出它自身的變異。儂希將此

⁶⁵⁷ “Myth Interrupted,” in *IC*, p. 58.

⁶⁵⁸ 「意義屬於世界的結構。意義在世界之中鑿空了世界的**超內在性(transimmanence)**——將意義的鑿空命名為世界的超內在性比稱它為世界的『內在性』的『超越』還要更好——或更簡單與強烈地，意義鑿空了世界的實存與世界的展示。」，請參閱 *SW*, p. 55。所有實存共同開放向意義的發生，並一起鑿空了世界。共同體是世界的共實存。實存的共同顯現構成了超內在性。

⁶⁵⁹ *Jean-Luc Nancy and the Future of Philosophy*, p. 35.

稱為「共同體的異質性」(heterogeneity of community)⁶⁶⁰。

共同體不是有限制共同體(limited community)。共同體敞開自身。最重要的是，共同體超越了無限共同體(infinite community)。共同體溢流出無限本質之外，它是絕對不一致的異質共同體。異質共同體不受控制，在異質共同體之中，每個實存都變異著，每個實存都變成爲完全不同的事物。實存沒有本質，實存是「**完全不同的相同物**」(the *same-thing-completely-different*)⁶⁶¹。實存的發生導致實存自身的變動與差異。實存不能專屬地是非專屬者，實存必須**非專屬地**是非專屬者，實存的絕對非專屬性即是「實存的異質性」(the heterogeneity of existence)⁶⁶²。

在〈有限的歷史〉(A Finite History)這篇文章中，儂希說明了無本質性、異質性與它者性(otherness)之間的關係。實存具有異質性。實存的異質性並不指涉深層的自我在場，而是源自於自我在場的失落。自我的抹拭讓實存完全不同於它自己。自我的消失帶來了實存的變異：實存無法保持自我同一，而是變異著。實存變異成爲它者，實存的異質性就是它者性。儂希認爲：

去實存就是不要成爲內在的...。去實存因而就是將某人的「自我性」保持作爲「它者性」，而且是以這種方式，即沒有本質、沒有主體、沒有位置可以呈現出**這個它者性本身**——無論是作爲他人的專屬自我性、或是「大它者」、或是共同存有(生命或實體)。⁶⁶³

實存變成了它者。實存的它者性是**不可縮減的它異性(alterity)**。在共同體之中，每個實存除了不同於其它實存，每個實存還不同於它自己。每個實存都展示出它自己的它者性，所有實存都變成它者。共同體是實存的共同顯現，也就是說，

⁶⁶⁰ "A Finite History," in *BP*, p. 163.

⁶⁶¹ *SW*, p. 69.

⁶⁶² "A Finite History" in *BP*, p. 162.

⁶⁶³ "A Finite History," in *BP*, pp. 154-5.

共同體是它者的共同顯現。「它者們『一般』既不是自同者，也不是大它者。它們彼此或互相之間是共同顯現的原始多元性。」⁶⁶⁴共同體聚集著共同存在的它者。異質共同體就是許多它者的共同體。農希認為：

共同體是許多它者的共同體(*community of others*)，這並非意味著幾個個體——不管他們的區別——擁有一些共同性質，而是意味著它們只具有它們的它者性。⁶⁶⁵

它者共同體不包含主體，而是包含了許多它者。在它者共同體之中，所有實存都是它者。每一個變成爲它者的實存都與其它變成爲它者的實存一起共同存在著，我的實存的它者性與他人實存的它者性共同顯現著。它者共同體引發了它者的增生與繁衍，它者共同體開放向所有實存的它者性。

它者共同體歡迎他人的到來。不過，他人不是另一個自我。他人不屬於自我的現象，而是歸屬於實存。實存敞開了他人。實存暴露出他人的非自我在場，並將他人變異作爲它者。他人實存作爲另一個它者。它者共同體對其它實存保持好客，並開放向另一個它者的造訪。⁶⁶⁶另一個它者是絕對非自同者。他人的實存完全不同於它自己。他人的實存帶來了其它的它者性。他人實存的它者性是不可認識的。在面對其它實存時，農希認為：

我不會再發現**我自己**，我也不會在它者之中認識**我自己**：我經驗著它者

⁶⁶⁴ “Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p 67.

⁶⁶⁵ “A Finite History,” in *BP*, p. 155.

⁶⁶⁶ 好客(*hospitality*)歡迎著它者。德希達認為好客必須毫無保留地歡迎它者。好客必須是無條件的絕對好客。德希達區分出好客(*hospitality*)的兩種邏輯：第一種是邀請的邏輯(*logic of invitation*)；第二種是拜訪的邏輯(*logic of visitation*)。邀請的邏輯只邀請它接受的它者，並不是真正的好客。拜訪的邏輯則是歡迎不可期待的它者，並完全開放向它異性的到來。拜訪的邏輯構成了無條件的絕對好客。德希達認為「**邀請**是在可能者的界限內控制著與接受著；因此它不是純粹的好客；它將好客變成是經濟的，它仍然屬於法律與政治的秩序；然而，**拜訪**訴諸於純粹與無條件好客、訴諸於那歡迎不可能者之到達的好客。」，請參閱 *Paper Machine*, n.11, p. 194.

的它異性，或我和「在我」之中的變動一起經驗著在它者之中的它異性，而這個變動將我的單一性設置在我之外以及無限地界定著我的單一性。⁶⁶⁷

我與其它實存一起存在。他人的實存觸動著我，並引發我的實存：「開放向它者以及發生作為它者，自我在自我失落之中擁有它的原始性。」⁶⁶⁸我的實存暴露出我自己的非自我在場。**我實存作為它者**，我以我自己的它者性來回應其它實存的它者性。它者性並不在我之外，它者性並不是其它實存專有的特權。儂希認為：

它者性每一時刻都是每個「我自己」的它者性，而我自己只有作為它者才是「我自己」。它者性不是共同實體，與此相反，它者性是每個「自我」的非實體性，以及每個自我與它者的關係的非實體性。⁶⁶⁹

我的實存讓我完全不同於我自己。我也實存作為它者。我的實存具有它者性。我不是面對著它者的主體。我是面對著另一個它者的它者。

每個實存都變成為它者，所有實存都暴露出它自己的它者性。我與他人的關係不是主體與它者的關係，而是一個它者與另一個它者的關係。我不是主體，我是它者。⁶⁷⁰儂希認為：

⁶⁶⁷ “The Inoperative Community,” in *IC*, pp. 33-4.

⁶⁶⁸ “Of Being Singular Plural,” in *BSP*, p. 78. (著重號為本文所加。)

⁶⁶⁹ “A Finite History,” in *BP*, p. 155.

⁶⁷⁰ 它者與它者干擾了關係的穩定構成。它們各自取消了關係的兩個端點。它者與它者一起變成為無關聯者(the unrelated)。布朗蕭認為「無關聯者（在下列意義上，即一個人〈我〉和它者不能被視為一，或不能在同一時間一起到來——不能具有共同的當下）最初對我來說是它者。然後，無關聯者是從我自己來的**我作為它者**。它是在我之中與我不相符合的東西——是意識無法掌握的我的永恆缺席，我的永恆缺席既沒有效果也沒有效力，而是被動的時間。」，請參閱 *The Writing of Disaster*, p. 23. (著重號為本文所加。)

它者的穿越帶來了喜悅。它者徑直切穿了我，我徑直切穿了它者。每一個人對於它者是它者——同時對於自己也是它者。在這個意義上，一個人為了自己在它者之中感到喜悅：被傳遞給它者。這是在單一性之中的同一性的切分。⁶⁷¹

我不縮減它異性，我拒絕將它者轉化成為熟悉他人。我開放向完全不同的它者。不過，我並沒有單面向地接受它者的它者性。我也是它者：在與它者的遭逢中，我一併將我自己的它者性呈現給它者。

它者共同體聚集了我這個它者，以及其它的它者。我們一起暴露出無本質性，並互相呈現出它者性。「共同體是『我們』發生作為它者性的在一起 (togetherness of otherness)。」⁶⁷²我們沒有融合成為絕對內在性，我們沒有摧毀共同存在，而是一起開創出共同存在。我們對陌生它者保持好客，並在我們之中歡迎「陌生人的共顯」(coappearance of strangers)⁶⁷³。歡迎陌生人不是利他主義的道德，而是對實存的開放。農希認為：「對立於那太平淡地敘述的利他主義的道德，我們必須謹守與陌生人之關係的嚴厲性，在其中陌生性是實存與在場的嚴格條件。」⁶⁷⁴所有實存都展現出陌生性。在我們之中，每個實存都是陌生它者。我們每一個都與自己完全不同，我們是它者。我們發生為所有它者的共同顯現。「**我們每一次都是它者，每一次都與許多它者共同存在。**」⁶⁷⁵

我們既沒有本質，也不欲求我們自己的無限自我實現。我們與我們自己絕對地不相符⁶⁷⁶，我們都是它者。我們以自己的它者性來回應其它它者的它者性：我們不僅與陌生它者共同存在，我們本身就是它者的共同存在。「通過暴露出我

⁶⁷¹ "Shattered Love," in *IC*, p. 106.

⁶⁷² "A Finite History," in *BP*, p. 158.

⁶⁷³ *GT*, p. 78.

⁶⁷⁴ "The Confronted Community," in *Postcolonial Studies* 6, no. 1, p. 25.

⁶⁷⁵ "Of Being Singular Plural," in *BSP*, p. 35.

⁶⁷⁶ 農希認為「是**我們不同於**(*other than*)其他存有者，但這個我們它者(*nous autres*)同時區別出我們以及將我們猛然拋入——絕不是將我們聚集在**我**(*I*)之中——自身匱乏之存有者的它異性或存有學變動。本質的不一致讓**我們不同於**(*other than*)**我們自己**。」，請參閱 *GI*, p. 104.

們有限性的出生與死亡，我們是**它者**——每一個對於它者是它者以及每一個對於他自己/她自己是它者。」⁶⁷⁷我們每一個都不具有自我在場，每一個都是它者，我們一起構成了它者共同體，沒有與它者對立的自我，每個它者都面對其它的它者，每個它者都是其它它者的它者。

共同體不是融合了所有自我的大寫自我，而是它者的共同存在。共同體聚集了每個它者以及它者的它者。共同體是它者的共同體：在它者共同體之中，每一個都是它者，並且都是彼此的它者。它者之間構成了不可終結的無盡序列。它者共同體是異質的。它者共同體拒絕將自身實現成爲主體，它者共同體絕不終止作爲死亡共同體。它者共同體超越了封閉的自我同一性，每個它者都互相呈現出它者性，所有它者一起放大、增生與繁衍它異性，整個共同體不可控制地變異著。它者共同體暴露出無限制的異質性。



⁶⁷⁷ “A Finite History,” in *BP*, p. 155.

結論

一、儂希的貢獻

本文說明儂希對現代主體形上學的解構。現代主體形上學規劃著主體的自我完成：主體自行生產無限本質。主體認識他自己的本質，並據此達成了理想的自我認識。現代主體形上學導致極權主義的出現，主體的邏輯獲得了政治上的實踐。所有個體都被否定。共同體以集體死亡來實現它自身，共同體變成爲單一的無限主體。大眾墳墓終結了一切，意義不再發生，世界不再敞開。解構要抵抗無意義的自我完成，並且以意義來敞開主體。解構思考被遺忘的存有意義。存有遠離存有者整體，隱逝的存有進一步與它自身相分離。存有是有限的，有限存有奉獻出它的意義。存有預先銘刻在主體之中，以它的意義敞開了主體。存有意義構成了實存，實存抵抗著自我佔有意志，實存向外暴露，並暴露出它自己的無本質性。不同於主體對意義的摧毀，實存帶來了意義的敞開，在共同體之中，每個實存都分享了意義。共同體絕不犧牲任何實存，每個實存都暴露出無本質性，所有實存相互敞開，所有實存一起將存有意義帶入到世界之中。共同體將存有意義延伸作爲世界意義，對意義的共同敞開變成爲對世界的共同敞開，共同體構成了不可被摧毀的意義。

在對現代主體形上學的解構中，儂希的貢獻在於，他以自我生產的主體來作爲解構的對象。儂希並不認爲主體具有實體性，也不將焦點集中在主體的邪淫運作。儂希認爲現代主體是自我完成的無限主體：主體自行生產與創造他自己。

對儂希來說，對主體的解構即是對自我生產與自我創造的解構。解構抵抗著無限自我完成：主體是不可完成的。存有已經到達主體之中，有限存有造成主體與他自身的有限分離，並構成了實存的發生。實存不具有意義意志，並不將意義據為己有。實存為了整體存有者保持敞開。實存外在於自身，它敞開了它所到達的位置，將它自己的敞開奉獻給世界。存有實存著，存有實存作為世界的敞開。

共同體共享著存有意義，並拒絕將自身生產為作品。共同體既不犧牲他人的實存，也不要求實存的自我犧牲。共同體並不將實存融合作為無限主體。共同體抵抗內在主義、超出自我封閉，並發生為超內在的敞開。共同體聚集著無本質的實存，並暴露出所有實存的它者性。每個實存除了不同於其它實存，每個實存還不同於它自己。每個實存都展示出它自己的它者性，所有實存都是它者。共同體是它者的共同顯現，是它者的共同體。在它者共同體之中，每一個都是它者，並且都是彼此的它者。它者共同體不受限於主體的政治。它者共同體沒有目的，不會為了達成目的而終結自己；它者共同體絕不終止作為死亡共同體，它者共同體抵抗著自我實現；它者共同體無盡地延伸與擴張著，它者共同體呈現出無限制的異質性。

二、研究限制與展望

(一) 儂希與心理分析

因篇幅的侷限，本文未能完成對心理分析的說明，故筆者在此補充說明儂希與心理分析的關係。

首先是關於儂希與拉古拉巴對弗洛伊德的閱讀。兩位作者強調弗洛伊德將思維重心由對主體的分析轉移至對文化的分析，使得心理分析超出了對個體心理的興趣，轉而探討社會現象。心理分析是文化科學以及政治科學，心理分析變成爲心理-社會學(psycho-sociology)，它將探索主體與它者之間的關係。主體不是自身的自戀封閉，主體原始地關聯於它者。它者構成了主體的起源。通過與它者的原始關係，社會一併發生在自我之中，這正是起始根源的社會性(archē-originary sociality)。心理-社會學要說明的就是在自我之中的起始社會性：在主體之中，它者敞開了自我。它者不是同一的它者，它者超出同一性：它者是它自身的隱逝、是同一性的隱逝。主體與它者的關係表現爲主體對它者的同化(identification)。主體同化於它者，同化於同一性的隱逝。同化運作爲同一性的剝奪與去構成。隱逝它者切入自戀，並切割開自戀。主體與它者的同化帶來了主體的原初改變，這個與它者的原始關係發生爲自戀的原初切入(original incision of the narcissus)。

其次是儂希對心靈(psyche)的探討。儂希分析了弗洛伊德的這個著名命題：心靈[賽琪]擴展著，她對此一無所知(*Psyche ist ausgedehnt, weiss nicht davon./The psyche is extended, knows nothing about it.*)。心靈不是心理實體。心靈沒有內在性，而是擴展著。擴展是在心理之中的外在性，並構成了內在的外在性(intrinsic exteriority)。心靈即是擴展，並且，心靈對她自身的擴展一無所知。這個非知識既缺乏對象，也缺乏主體：這個非知識代表自我知識的不可能性。心靈對她自身的非知識是絕對的非知識，絕對的非知識關聯於它者。它者帶來了心靈的擴展。它者穿越心靈、徑直切穿了心靈，並將它的差異賦與給心靈、將它的差異銘刻在心靈之中。在主體之中的差異不被揚棄，不被主體給據爲己有。在主體之中的差異敞開了主體。心靈暴露出主體的原初有限性。心靈不被主體給絕對化或無限化：心靈抵抗著精神的自我定立與自我生產，超出主體的精神生命之外。心靈發生爲無限制的擴展與敞開。筆者認爲，儂希的觀點可以提示我們重新探討「心靈不是實體」以及「心靈不是主體」的解構意涵。

上述這兩個面向，都是未來將會繼續發展的研究課題。

(二) 儂希與拉古拉巴的不同

針對如何解構現代主體，儂希與拉古拉巴各自提出不同的主張。儂希與拉古拉巴共同闡述現代主體完成他自身的自我生產，不過，只有儂希以自我生產來作為解構的對象，而拉古拉巴對此則是略顯遲疑。

拉古拉巴對主體的解構不是聚焦在主體的自我生產結構，而是聚焦在主體的表面或前置活動。拉古拉巴透過悲劇的戲劇結構而將表面活動複雜化。拉古拉巴認為表面不只是對客體的客觀構成，而是能夠執行對死亡的表面。對死亡的表面是表面機制的極限功能。主體表面出死亡。主體將死亡向前設置。主體將死亡設置作為死亡景觀，並與死亡保持距離。然而，死亡從未顯現自身。死亡是不可呈現的、不可表面與不可前置的。不可表面的死亡銘刻在主體之中。死亡銘刻下主體的親密裂隙(intimate gaping)與內在分割。死亡敞開了主體。死亡發生為原初外在化(original exteriorization)。

主體表面出死亡，並據此排除了內在分割。主體將死亡向前設置在對立-場景(ob-scene)之中，在此對立場景中，死亡變成是邪淫的(obscene)。主體將死亡投射在他人身上，他人成為無辜的代罪羊(scapegoat)。主體殘忍地虐待他人，迫使他人代替主體來承擔死亡的分割。主體在他人身上看見死亡，直視死亡產生了邪淫的快感，主體享受著邪淫快感，並從中感知主體自身的自我集中。主體唯有將死亡表面出來，才防止了他自己的消失。

主體迴避了死亡的分割與敞開，讓死亡被戲劇化、鏡映化(specularization)與景觀化。死亡的表面運作為第二序外在化(secondary externalization)：主體將死亡向前設置，將原初外在化予以第二序外在化。藉由第二序外在化，主體對他人施暴。拉古拉巴堅持死亡是不可前置與不可表面的，最重要的原因乃是為了阻斷

第二序外在化，以及干擾主體的邪淫運作。拉古拉巴重新解讀並改寫了禁止再現 (the prohibition of representation) 這項禁令。禁止再現不是爲了對抗偶像崇拜，也不是爲了保存不可再現的絕對在場。禁止再現禁止的是向前設置：禁止將不可前置者予以前置，即**禁止將死亡予以前置**。

拉古拉巴以這項禁令來建立對主體的解構。拉古拉巴將主體的解構稱爲解立(desistance)。解構主體即是要解除主體的持立或站立。解立由內解除了主體。解立源自於原初模仿(original mimesis)或原初再現(original representation)。真理無限地隱逝了。存有真理隱逝作爲原初再現。隱逝真理將原初再現傳遞給主體。原初再現銘刻在主體之中，並銳利地切割下主體。原初再現預先銘刻下主體的分裂。原初再現既是預先銘刻(preinscription)，原初再現也表現爲命令(prescription)。原初再現不會消失。原初再現會回歸，並再次擊打主體。原初再現的命令是：原初再現不允許被向前設置，原初再現必須被重複。主體必須承受原初再現的再次擊打。解立活化了在主體之中的原初再現，運作爲對主體的再次擊打。對主體的解立再次敞開了主體。

原初再現敞開了主體。原初再現銘刻下主體的失落與死亡。原初再現不允許被表象。然而，主體卻逃避了敞開。主體將自身的分裂向前設置。主體將對他的分割投射在他人身上：爲了佔有無裂隙的充實內部，主體犯下了邪淫罪行。解立力求消除主體的邪淫罪行。作爲對主體的解構，解立並不是要解除主體的充實內部：解立重複在主體之中的原初再現，再次敞開了主體。解立突顯出解構的倫理-政治意涵。解立禁止主體將分裂施加在他人身上，並要求主體再次經歷他自身的分裂。解立暴露出主體的親密裂隙，並將主體暴露到他自己之外。

然而，主體的邪淫狀態未能說明主體的無限自我完成。對儂希來說，主體不只將死亡予以前置，主體還會在死亡之中來執行自我定立與自我奠立。主體誕生在他自己的死亡之中。主體通過死亡來生產他自己。

主體肯定他自己的死亡，並在死亡之中中介他自己。這構成了主體的惡。

現代主體的惡已然超出極度之惡(radical evil)，並提升成爲惡魔般的惡(diabolical evil)。在二十世紀的政治與倫理處境中，惡魔般的惡是用來指稱主體的非人行徑。殘忍的主體拋棄同情心，以虐待他人爲樂，並在他人痛苦達到至高享受。然而，這基本上只說明了惡的邪淫面向，而尙未觸及惡的絕對面向。儂希認爲惡魔般的惡必然是絕對之惡(absolute evil)。相應於由極權主義到內在主義的內向發展，主體的惡也由邪淫之惡深化爲絕對之惡。在犧牲他人的邪淫之惡中，還伴隨著自我犧牲的絕對之惡。死亡作品呈現出死亡真理，死亡作品展示出絕對之惡。在絕對之惡中，惡魔般的惡將不再是不可理解的(incomprehensible)。惡的不可理解性是自由的不可理解性。自由是理論意識所無法理解的，它標誌著理論自身的界限，然而，絕對主體卻不受制於這個界限。在自我生產中，不可理解性並非作爲悟性的消極限制，而是否定性的無限制爆發。不可理解性的不代表了主體的自我否定。通過自我否定，主體超出理論的限制，並達到實踐的自我理解(praxical self-comprehension)，實踐的自我理解即是自我生產的自我認識。在絕對之惡中，主體的自由得到了無限自我實現。絕對之惡是本質的狂暴(fury of essence)，它帶來全面的毀壞與動盪不安，它的高峰是共同體的死亡。在死亡共同體之中，所有支離破碎的成員都被吸收，並被融合做爲絕對內在性。死亡是內在生命的無限完成。絕對之惡構成了內在生命的無限完成。

不同於拉古拉巴式解構，儂希式解構並未單純地禁止將死亡予以前置。儂希式解構要解除的是主體在死亡之中的自我生產。解構主體就是對自我生產之主體的解構。解構干擾著主體的無限自我完成。解構抵抗著內在主義。解構以意義來做開主體。意義的發生不僅阻絕了邪淫之惡，它更防止了絕對之惡。意義發生爲不可佔有的無限制做開。

(三)儂希與基督教

學界已有大量文獻探討德希達式解構與猶太教之間的關係，而農希對此議題則有他的獨到見解。對農希來說，解構與基督教具有更為緊密與實質的關係。關於解構與基督教這兩者的關係，農希提出兩個重點。首先，農希認為對基督教的解構並不是以外在方式來執行，而是以內在方式來執行。基督教已經蘊含它自身的解構，它解構自身。農希以嶄新的方式解讀了從無中創造(*Creation ex nihilo*)。從無中創造並不涉及上帝的無限存有，而是涉及了上帝的無限隱逝。上帝虛無化祂自己。上帝慷慨地贈與祂自己，將祂自己的虛無贈與給世界。上帝消失在世界之中，消失作為世界的敞開，世界就是上帝奉獻給我們的神聖位置。

其次，農希區分出信念(*belief*)與信仰(*faith*)的不同。信念相信的是原理。信念是對原理的知識與確信。信仰則是絕對地非知識。信仰絕對地忠實於原理的缺席、絕對地忠實於神的缺席與隱逝。信仰為信仰者帶來了救贖。信仰幫助他克服了自尊與自愛。信仰解除了自我中心與封閉。並據此消弭了原罪與惡。被拯救的信仰者脫離自身，被暴露到自身之外。最重要的是，信仰本身也構成了創造事件。信仰敞開了信仰者，並據此敞開了世界。信仰者以他自己的敞開帶來了世界的敞開。信仰發生為世界的持續創造。在信仰者身上，世界這個神聖位置持續地敞開著。

(四)農希與藝術

在海德格式解構(*Destruction*)之中，藝術具有重要功能。偉大的藝術作品奠立了歷史。真理將自身自行設置入作品，真理發生在作品之中，並在作品之中起作用。美就是存有真理的顯現。對農希來說，藝術並不呈現真理，它補充與代替了真理。存有真理自行隱匿：在隱匿之中，真理進一步與它自身分離開來。存有真理變成為存有意義，真理狂喜地綻出，意義則是真理的絕對離心狀態。存有意義沒有自身，而是發生為存有的敞開。技藝(*technē*)就是藝術對真理的最原始補

充。技藝並不呈現存有真理，而是呈現存有意義。技藝構成了意義事件，最重要的是，技藝不完成作品。作品關閉了意義，完成的作品不再開放向意義。技藝干擾著作品，並將作品拋向絕對的不可完成性；技藝敞開了作品，在作品的破碎與斷裂之中，技藝呈現出意義。技藝實踐與創造出斷片(fragment)。對作品的每次斷片化都延伸了意義。存有意義延伸作為世界意義。意思是說，技藝將存有意義帶入到世界之中，並將存有意義擴張成為世界意義。隨著作品的敞開，技藝也一併敞開了世界，並創發出世界的敞開。技藝是世界的技藝。筆者認為，農希與海德格的這種連繫，提示我們可重新探討何謂世界的技藝與藝術。



附錄：儂希著作年表

一、法文著作

- (1963). “Un Certain Silence,” in *Esprit* (April), pp. 555-562.
- (1966). “Marx et la philosophie,” in *Esprit* (May), pp. 848-849.
- (1966). “André Breton,” in *Esprit* (December), pp. 848-849.
- (1967). “Catéchisme et persévérance,” in *Esprit* (October), pp. 368-381.
- (1968). “Nietzsche: Mais où sont les yeux pour le voir,” in *Esprit* (October), pp. 482-503.
- (1972). *Le Titre de la lettre: une lecture de Lacan*. With Philippe Lacoue-Labarthe. Paris: Galilée.
- (1973). *La Remarque spéculative*. Paris: Galilée.
- (1973). “Sur le trait d’esprit,” in *Poiétique* 15, pp. 365-371.
- (1975). “Logodaedalus (Kant écrivain),” in *Poiétique* 21, pp. 21-52.
- (1976). *Le Discours de la syncope*. Aubier-Flammarion.
- (1978). *L’Absolu littéraire: Théorie de la littérature du romantisme allemand*. With Philippe Lacoue-Labarthe. Paris: Seuil.
- (1979). *Ego Sum*. Paris: Flammarion.
- (1979). “La Panique politique.” With Philippe Lacoue-Labarthe. *Confrontations* 2, pp. 365-371.
- (1981). *Rejouer le politique*. Edited with Philippe Lacoue-Labarthe. Paris: Gallimard.

- (1982). *Le Partage des voix*. Paris: Galilée.
- (1983). *Le Retrait du politique*. Edited with Philippe Lacoue-Labarthe. Paris: Gallimard.
- (1983). *L'Impératif catégorique*. Paris: Flammarion.
- (1984). *Hypnoses*. With Mikkel Borch-Jacobsen and Eric Michaud. Paris: Galilée.
- (1986). *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois.
- (1986). *L'Oubli de la philosophie*. Paris: Galilée.
- (1987). *Des Lieux divins*. Mauvezin: Trans-Europ-Repress.
- (1988). *L'Expérience de la liberté*. Paris: Galilée.
- (1990). *Une Pensée finie*. Paris: Galilée.
- (1991). *La Comparution*. With Jean-Christophe Bailly. Paris: Christian Bourgois.
- (1991). *Le Mythe nazi*. With Philippe Lacoue-Labarthe. La tour d'Aigue: De l'Aube.
- (1991). *Le Poids d'une pensée*. Montréal-Grenoble: Le Griffon d'Argile—Presses Universitaires de Grenoble.
- (1992). *Corpus*. Paris: Métailé.
- (1993). *Le Sens du monde*. Paris: Galilée.
- (1994). *Les Muses*. Paris: Galilée.
- (1994). *Nium*. With François Martin. Valence: Erba.
- (1996). *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée.
- (1997). *Hegel: L'Inquietude du négatif*. Paris: Hachette.
- (1997). *La Naissance des seins*. Valence: Erba.
- (1997). *Résistance de la poésie . Résistance de la poésie*. Bordeaux: William Blake.
- (1999). *La Ville au loin*. Paris: Mille et une nuits.
- (2000). *L'Intrus*. Paris: Galilée.
- (2000). *Le Regard du portrait*. Paris: Galilée.

- (2000). *Mmmmmmm*. With Susanna Fritscher. Paris: Figuré.
- (2001). *La Communauté affrontée*. Paris: Galilée.
- (2001). *La Pensée dérobée*. Paris: Galilée.
- (2001). *L'“Il y a” du rapport sexuel*. Paris: Galilée.
- (2001). *L'Évidence du film/Abbas Kiarostami*. Brossels: Yves Gevaert.
- (2001). *Un Jour, les dieux se retirent...* Bordeaux: William Blake.
- (2001). *Dehors la danse*. With Mathilde Monnier. Lyon: Droz.
- (2001). *Visitation (de la peinture chrétienne)*. Paris: Galilée.
- (2002). *La Création du monde; ou, La Mondialisation*. Paris: Galilée.
- (2002). *Nus sommes*. With Federico Ferrari. Brossels: Yves Gevaert.
- (2002). *A l'écoute*. Paris: Galilée.
- (2002). *Transcription*. Ivry-sur-Seine: Crédac.
- (2003). *Au fond des images*. Paris: Galilée.
- (2003). *Cœur ardent/Cuore ardente*. With Claudio Parmiggiani. Milan: Mazzotta.
- (2003). *Noli me tangere*. Paris: Bayard.
- (2004). *Fortino Samano*. With Virginie Lalucq. Paris: Galilée.
- (2004). *La Blessure*. With Ensemble Perceval. Paris: Les Petits Martins.
- (2004). *Chroniques philosophiques*. Paris: Galilée.
- (2004). *Au ciel et sur la terre*. Paris: Bayard.
- (2005). *La Déclosion: Déconstruction du christianisme*. Paris: Galilée.
- (2005). *Sur le Commerce des pensées: du livre et de la librairie*. Paris: Galilée.
- (2005). *Iconographie de l'auteur*. With Federico Ferrari. Paris: Galilée.
- (2007). *Juste impossible*. Paris: Bayard.
- (2007). *Tombe de sommeil*. Paris: Galilée.
- (2008). *Vérité de la démocratie*. Paris: Galilée.

- (2009). "Saisons du monde," in *Europe: revue littéraire mensuelle*, 87, no. 960.
- (2009). "Le desir des formes," in *Europe: revue littéraire mensuelle*, 87, no. 960.
- (2009). *La beauté: petite conférence*. Montrouge: Bayard.

二、英文著作與中文著作翻譯

- (1978). "Mundus Est Fabula," in *MLN*, 93, no. 4, (May). pp. 635-653.
- (1987). "Wild Laughter in the Throat of Death," in *MLN*, 102, no. 4, (September).
- (1988). *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*.
With Philippe Lacoue-Labarthe. (Philip Barnard and Cheryl Lester, Trans.) State
University of New York Press.
- (1990). "The Nazi Myth." With Philippe Lacoue-Labarthe. *Critical Inquiry*, 16: 2
(winter), pp. 291-312.
- (1990). "The Sharing of Voices," in *Transforming the Hermeneutic Context: From
Nietzsche to Nancy* (Gayle L. Ormiston and Alan D. Schrift, Eds.). Albany,
N.Y.: State University of New York Press.
- (1990). "Our History," in *Diacritics* 20, no. 3, (Fall), pp. 97-115.
- (1991). *The Inoperative Community* (Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland,
and Simona Sawhney, Trans.). Minneapolis, Minn: University of Minnesota
Press.
- (1991). "'Eating Well,' or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques
Derrida," in *Who Comes after the Subject?* (Eduardo Cadava, Peter Connor and
Jean-Luc Nancy, Eds.). New York: Routledge.

- (1991). "Of Being-in-common," in *Community at Loose Ends* (Miami Theory Collective, Ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1992). *The Title of the Letter: A Reading of Lacan*. With Philippe Lacoue-Labarthe. (François Raffoul and David Pettigrew, Trans.) Albany: State University of New York Press.
- (1992). "La Comparution/the Compearance: From the Existence of 'Communism' to the Community of 'Existences'," in *Political Theory* 20, no. 3, pp. 371-398.
- (1993). *The Birth to Presence* (Brian Holmes, Trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- (1993). *The Experience of Freedom* (Bridget Macdonald, Trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- (1996). *The Muses* (Peggy Kamuf, Trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- (1997). *Retreating the Political*. With Philippe Lacoue-Labarthe. (Simon Sparks, Ed.) London; New York: Routledge.
- (1997). "The Free Voice of Man," in *Retreating the Political* (Simon Sparks, Ed.). London; New York: Routledge.
- (1997). "The Forgetting of Philosophy," in *The Gravity of Thought* (François Raffoul and Gregory Recco, Trans.). Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- (1997). "The Gravity of Thought," in *The Gravity of Thought* (François Raffoul and Gregory Recco, Trans.). Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- (1997). *The Sense of the World* (Jeffrey S. Librett, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2000). *Being Singular Plural* (Robert D. Richardson and Anne E. O'Byrne, Trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.

- (2001). *The Speculative Remark: One of Hegel's Bons Mots* (Celine Surprenant, Trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- (2001). "Das Unendliche Ende der Psychoanalyse (1)," in *European Journal of Psychoanalysis*, no. 12-13, (Winter-Fall).
- (2001). "Dies Illa: From one End to the Infinite, or of Creation," in *JBSP; the journal of the British Society for Phenomenology*, 32, no. 3, pp. 257-276.
- (2001). "Love and Community: A Round-Table Discussion With Jean-Luc Nancy, Avital Ronell and Wolfgang Schirmacher." (2001, 8). <[HTTP://WWW.EGS.EDU/FACULTY/JEAN-LUC-NANCY/ARTICLES/LOVE-AND-COMMUNITY](http://www.egs.edu/faculty/jean-luc-nancy/articles/love-and-community)>.
- (2001). "Between Story and Truth," in *The Little Magazine*, (July-August).
- (2002). *Hegel: The Restlessness of the Negative* (Jason Smith and Steven Miller, Trans.). Minneapolis, Minn.; London: University of Minnesota Press.
- (2002). "Literally," in *Angelaki*, 7, no. 2, (August). pp, 91-92.
- (2003). *A Finite Thinking* (Simon Sparks, Ed.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- (2003). "The Confronted Community," in *Postcolonial Studies* 6, no. 1, pp. 23-36.
- (2003). "Consecration and Massacre," in *Postcolonial Studies* 6, no. 1, pp. 47-50.
- (2003). "The war of Monotheism 1," in *Postcolonial Studies*, 6, no. 1, pp, 51-53.
- (2003). "Our World," in *Angelaki* 8, no. 2, (August), pp. 43-54.
- (2003). "From Where is Psychoanalysis Possible," With Philippe Lacoue-Labarthe. *European Journal of Psychoanalysis*, no. 17, (Summer-Winter).
- (2004). "Banks, Edges, Limits (of Singularity)," in *Angelaki* 9, no. 2, (August), pp. 41-53.
- (2004). "Of the One, of Hierarchy," in *Cultural Critique*, 57. (Spring). pp, 108-110.

- (2004). "A-Religion," in *Journal of European Studies*, 34, no. 1-2, pp. 14-18.
- (2005). *The Ground of the Image* (Jeff Ford, Trans.). New York: Fordham University Press.
- (2005). "The Insufficiency of 'Values' and the Necessity of 'Sense'," in *Journal of Cultural Research* 9, no. 4. (October), pp. 437-441.
- (2006). *Multiple Arts: The Muses II* (Simon Sparks, Ed.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- (2006). "Derrida da capo," in *MLN*, 121, no. 4. (September). pp. 929-935.
- (2006). "Within My Breast, alas, Two Souls ...," in , 25, no. 1-2, (September). pp. 69-73.
- (2007). *Listening* (Charlotte Mandell, Trans.). New York: Fordham University Press.
- (2007). *The Creation of the World, or, Globalization* (François Raffoul and David Pettigrew, Trans.). Albany: State University of New York Press.
- (2007). "Church, State, Resistance," in *Democracy's Empire: Sovereignty, Law, and Violence* (Stewart Motha, Ed.). Oxford; Malden, MA: Blackwell Pub.
- (2007). "Philosophy as Chance," in *The Late Derrida* (W.J.T. Mitchell and Arnold I. Davidson, Eds.). Chicago: University of Chicago Press.
- (2007). "To The Exhausting Nude...," in *Lacanian ink*, no. 30, (Fall).
- (2007). "Nothing but the World: An Interview with Vacarme," in *Rethinking Marxism*, 19, Issue 4, (October). pp. 521-535.
- (2007). "The Real Outside Is 'At The Heart' of the Inside: Interview," in *ATOPIA*.
- (2008). *Corpus* (Richard A. Rand, Trans.). New York: Fordham University Press.
- (2008). *Dis-enclosure: The Deconstruction of Christianity* (Bettina Bergo, Gabriel Malenfant, and Michael B. Smith, Trans.). New York: Fordham University Press.

- (2008). *Philosophical Chronicles* (Franson Manjali, Trans.). New York: Fordham University Press.
- (2008). *The Discourse of the Syncope: Logodaedalus* (Saul Anton, Trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- (2008). *Noli me tangere: On the Raising of the Body* (Sarah Clift, Pascale-Anne Brault, and Michael Naas, Trans.). New York: Fordham University Press.
- (2008). “Freud—so to Speak,” in *Lacanian Ink*, no. 31, (Spring). pp. 142-149.
- (2008). “Strange Foreign Bodies,” in *Lacanian Ink*, no. 32, (Fall). pp. 122-133.
- (2008). “The Being-with of Being-there,” in *Continental Philosophy Review*, 41, no. 1, (March).
- (2008). “Icon of Fury: Claire Denis’s Trouble Every Day,” in *Film-Philosophy* 12, no. 1, pp. 1-9.
- (2009). *On the Commerce of Thinking: of Books and Bookstores* (David Wills, Trans.). New York: Fordham University Press.
- (2009). *The Fall of Sleep* (Charlotte Mandell, Trans.). New York: Fordham University Press.
- (2009). “On Communism,” in *Critical Legal Thoughts*, (July).
- (2010). *The Truth of Democracy* (Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Trans.). New York: Fordham University Press.
- (2011). *God, Justice, Love, Beauty: Four Little Dialogues* (Sarah Clift, Trans.). New York: Fordham University Press.
- (2011). “The Different Life [*La vie differante*],” in *CR: The New Centennial Review*, 10, no. 3, pp. 55–64.
- (2003)。《解構共同體》(蘇哲安譯)。臺北縣新店市：桂冠。
- (2005)。〈愛與共同體：讓-呂克·南西(Jean-luc Nancy)和 Avital Ronell、Wolfgang

Schirmacher 的圓桌討論〉(郭建玲譯), 載於《當代雜誌》, 第 211 期, 三月號。

(2005)。<〈闖入者〉(郭建玲譯), 載於《當代雜誌》, 第 211 期, 三月號。

(2007)。<《變異的思想》(夏可君譯)。長春市: 吉林人民。

(2007)。<《解構的共通體》(郭建玲譯)。上海: 上海人民。

三、探討儂希作品的文獻

Armstrong, Phillip (2009). *Reticulations: Jean-Luc Nancy and the Networks of the Political*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Barnard, Philip and Cheryl Lester (1988). “Translator’s Introduction: The Presentation of Romantic Literature,” in *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism* (Philip Barnard and Cheryl Lester, Trans.). State University of New York Press.

Bernasconi, R. (1993). “On Deconstructing Nostalgia for Community Within the West: The Debate Between Nancy and Blanchot,” in *Research in Phenomenology* 23, pp. 3-21.

Critchley, Simon (1999). “With Being-with? Notes on Jean-Luc Nancy’s Rewriting of *Being and Time*,” in *Ethics, Politics, Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*. London: Verso.

Critchley, Simon (2005). “Retracing the Political: Politics and Community in the Works of Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy,” in *The Political Subject of Violence* (David Cambell and Michael Dillon, Eds.). Manchester: Manchester

University.

Deguy, Michell (1992). "Un Corps de pensée," in *Le Monde*, July 10.

Devisch, Ignass (2000). "La Négativité sans employ," in *Synposium* 4, no. 2, pp. 167-187.

Devisch, Ignass (2000). "A Trembling Voice in the Desert: Jean-Luc Nancy's Rethinking of the Space of the Political," in *Cultural Values* 4, no. 2, pp. 239-255.

Derrida, Jacques (2005). *On Touching, Jean-Luc Nancy* (Christine Irizarry, Trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Dow, K. (1993) "Ex-posing Identity: Derrida and Nancy on the (Im)possibility," in *Philosophy and Social Criticism* 19, no. 3-4, pp. 261-271.

Egginton, William and Marc Froment Meurice, Christopher Fynsk, Peggy Kamuf, David Palumbo-Liu, Krzysztof Ziarek et al. (2002). *At the Heart: Of Jean-Luc Nancy*. *New Centennial Review* 2, no 3.

Fenves, Peter (1993). "Foreword: From Empiricism to the Experience of Freedom," in *The Experience of Freedom* (Bridget Macdonald, Trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Fraster, Nancy (1984). "The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?," in *New German Critique* 33, pp. 127-154.

Fynsk, Cristopher (1991). "Foreword: Experiences of Finitude," in *The Inoperative Community* (Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland, and Simona Sawhney, Trans.). Minneapolis, Minn: University of Minnesota Press.

Gabaude, Jean-Marie (1982). "Jean-Luc Nancy, *L'impératif catégorique*," in *Revue Internationale de Philosophie*.

Gilbet-Walsh, James (2000). "Broken Imperatives: The Ethical Dimension of Nancy's

- Thought,” in *Philosophy and Social Criticism* 26, no. 2, pp. 29-50.
- Guibal, Francis (2000). “Venue, passage, partage: La Voix singulière de Jean-Luc Nancy,” in *Études* 10, no. 2, pp. 357-371.
- Hoolsema, Daniel J (2000). “The Eco of an Impossible Future in The Literary Absolute,” in *MLN* 119, no. 4 (Sep), pp. 845-868.
- Hutchens, B. C. (2005). *Jean-Luc Nancy and the Future of Philosophy*. Chesham, U. K.: Acumen.
- Ingram, David (2005). “The Retreat Of the Political in the Modern Age: Jean-Luc Nancy on Totalitarianism and Community,” in *Research in Phenomenology* 18, pp. 93-124.
- James, Ian (2005). “The Persistence of the Subject: Jean-Luc Nancy,” in *Paragraph* 25, no. 1, pp. 125-141.
- James, Ian (2006). *The Fragmentary Demand: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Kamuf, Peggy (1993). *On the Works of Jean-Luc Nancy*. *Paragraph* 16, no. 2.
- Kaplan, Louis (2001). “Photography and the Exposure of Community: Sharing Nan Goldin and Jean-Luc Nancy,” in *Angelaki* 6, no. 3, pp. 7-30.
- Laus, Thierry (2001). “La Fin du Christianisme: Désenchantement, deconstruction, et démocratie,” in *Revue de Théologie et de Philosophie* 133, no 4, pp. 475-485.
- Librett, Jeffrey S. (1997). “Translator’s Foreword,” in *The Sense of the World* (Jeffrey S. Librett, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Madou, Jean-Pol (1980). “Jean-Luc Nancy, *Ego Sum*,” in *Nouvelle Revue Française*, no 4 (November), pp. 475-485.
- May, Todd (1997). *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press.

- Melville, Peter (2000). "Spectres of Schelling: Jean-Luc Nancy and the Limits of Freedom," in *Archne* 7, no. 1-2, pp. 62-75.
- Meurs Pieter, Nicole Note and Diederik Aerts (2009). "This world without Another. On Jean-Luc Nancy and *la mondialisation*," in *Journal of Critical Globalisation Studies*, Issue 1, pp. 31-46.
- Miami Theory Collective (1991). *Community at Loose Ends*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nass, Michael (2001). "In and Out of Touch: Derrida's *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy," in *Research in Phenomenology* 31, pp. 258-265.
- Norris, A. (2000). "Jean-Luc Nancy and the Myth of the Commons," in *Constellations* 7, no. 2, pp. 272-295.
- Norris, A. (2011). "Jean-Luc Nancy on the Political after Heidegger and Schmitt," in *Philosophy and Social Criticism* 37, no. 8, pp. 899-913.
- Ormiston, Gayle L., and Alan D. Schrift (1990). *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Raffoul, François and Gregory Recco (1997). "Translator's Preface," in *The Gravity of Thought* (François Raffoul and Gregory Recco, Trans.). Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- Raffoul, François (1999). "The Logic of the With: On Nancy's *Être Singulier Pluriel*," in *Studies in Practical Philosophy* 1, no. 1, pp. 36-52.
- Raffoul, François and David Pettigrew (2007). "Translator's Introduction," in *The Creation of the World, or, Globalization* (François Raffoul and David Pettigrew, Trans.). Albany: State University of New York Press.
- Ross, Alison (2007). *The Aesthetic Paths of Philosophy: Presentation in Kant*,

- Heidegger, Lacoue-Labarthe, and Nancy*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Shapiro, G (1994). "Jean-Luc Nancy and the Corpus of Philosophy," in *Thinking Bodies* (Juliet Flower MacCanell and Laura Zakarin, Eds.). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Sheppard, Darren and Simon Sparks, Colin Thomas (1997). *On Jean-Luc Nancy: The Sense of Philosophy*. London; New York: Routledge.
- Smith, Jason (2002). "Introduction: Nancy's Hegel, the State, and Us," in *Hegel: The Restlessness of the Negative* (Jason Smith and Steven Miller, Trans.). Minneapolis, Minn.; London: University of Minnesota Press.
- Sparks, Simon (2001). "The Experience of Evil: Kant and Nancy," in *Theoretical Interpretation of the Holocaust* (Dan Stone, Ed.). Amsterdam: Rodopi.
- Spivak, Gayatri (2001). "Responses to Jean-Luc Nancy," in *Thinking Bodies* (Juliet Flower MacCanell and Laura Zakarin, Eds.). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Wagner, Andreas (2006). "Jean-Luc Nancy: A Negative Politics?" in *Philosophy and Social Criticism* 32, no. 1, pp. 89-109.

參考書目

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Daniel Heller-Roazen, Trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio (1999). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive* (Daniel Heller-Roazen, Trans.). New York: Zone Books.
- Arendt, Hannah (1985). *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich.
- Bataille, Georges (1955). *Œuvres complètes. XII, Articles II: 1950-1961*. Paris: Gallimard.
- Bataille, Georges (1985). *Visions of Excess: Selected Writings* (Allan Stoekl, Ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bataille, Georges (1986). *Erotism: Death & Sensuality* (Mary Dalwood, Trans.). San Francisco: City Lights Books.
- Benjamin, Walter (1985). *Illuminations* (Hannah Arendt, Ed.). New York: Schocken Books.
- Bernsein, Richard J. (2002). *Radical Evil: A Philosophical Interrogation*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press.
- Blanchot, Maurice (1986). *The Writing of Disaster* (Ann Smock, Trans.). Lincoln: University of Nebraska Press.
- Blanchot, Maurice (1988). *The Unavowable Community* (Pierre Joris, Trans.). Barrytown, N.Y.: Station Hill Press, 1988.
- Blanchot, Maurice (1993). *The Infinite Conversation* (Susan Hanson, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Boedeker, Edgar C. (2002). "Individual and Community in Early Heidegger : Situating *das Man*, the Man-self, and self-ownership in Dasein's Ontological Structure," in *Heidegger Reexamined Vol.1, Dasein, Authenticity, and Death* (Hubert Dreyfus and Mark Wrathall, Eds.). New York: Routledge.
- Caputo, John (1987). *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press.
- Caputo, John (1993). *Against Ethics: Contributions to A Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1987). *The Imaginary Institution of Society* (Kathleen Blamey, Trans.). Cambridge, Mass: MIT Press.
- Critchley, Simon (1999). *Ethics, Politics, Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*. London; New York: Verso.
- Davis, Bret W. (2007). *Heidegger and the Will*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari (1983). *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* (Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane, Trans.). London: The Athlone Press.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari (2004). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (Brian Massumi, Trans.). London: New York: Continuum.
- Derrida, Jacques (1973). *Speech and Phenomena* (David B. Allison, Trans.). Evanston : Northwestern University Press.
- Derrida, Jacques (1976). *Of Grammatology* (Gayatri Chakravorty Spivak, Trans.). Baltimore; London: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, Jacques (1978). *Writing and Difference* (Alan Bass, Trans.). London:

- Routledge & Kegan Paul; Chicago: University of Chicago.
- Derrida, Jacques (1979). *Spurs: Nietzsche's Styles* (Barbara Harlow, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1982). *Margins of Philosophy* (Alan Bass, Trans.). Brighton, Sussex : Harvester Press.
- Derrida, Jacques (1992). *Given time. I, Counterfeit Money* (Peggy Kamuf, Trans.). Chicago ; London: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (1993). *Memoirs of the Blind: The Self-Portrait and Other Ruins* (Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Trans.). Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques (2005). *On Touching, Jean-Luc Nancy* (Christine Irizarry, Trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques (2005). *Paper Machine* (Rachel Bowlby, Trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Derrida, Jacques (2007). *Psyche: Invention of the Other* (Peggy Kamuf and Elizabeth Rottenberg, Eds.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Descombes, Vincent (1980). *Modern French Philosophy* (L. Scott-Fox and J. M. Harding, Trans.). Cambridge ; New York: Cambridge University Press.
- Descombes, Vincent (1991). "Apropos of the 'Critique of the Subject' and of the Critique of this Critique," in *Who Comes after the Subject?* (Eduardo Cadava, Peter Connor and Jean-Luc Nancy, Eds.). New York: Routledge.
- Hamacher, Werner (1997). "Ou, séance, touché de Nancy, ici," in *On Jean-Luc Nancy: The Sense of Philosophy* (Darren Sheppard, Simon Sparks and Colin Thomas, Eds.). London; New York: Routledge.
- Harr, Michel (1993). "The Enigma of Everydayness," in *Reading Heidegger:*

- Commemorations* (John Sallis, Ed.). Bloomington: Indiana University Press
- Harr, Michel (1993). *Heidegger and the Essence of Man* (William McNeill, Trans.). Albany: State University of New York Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977). *Phenomenology of Spirit* (A. V. Miller, Trans.). Oxford: Oxford University Press : Clarendon Press.
- Heidegger, Martin (1998). *Pathmarks* (William McNeill, Ed.). Cambridge New York: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (2002). *Off the Beaten Track* (Julian Young and Kenneth Haynes, Eds.). Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin (1958). *What Is Philosophy?* (William Kluback and Jean T. Wilde, Trans.). New York: Twayne Publishers, 1958.
- Heidegger, Martin (1962). *Being and Time* (John Macquarrie and Edward Robinson, Trans.). Oxford, U.K.; Blackwell.
- Heidegger, Martin (1971). *On the Way to Language* (Peter D. Hertz, Trans.). New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin (1972). *On Time and Being* (Joan Stambaugh, Trans.). New York: Harper & Row.
- Heidegger, Martin (1977). *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, Martin (1977). *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1978). *Basic Writings: From Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)* (David Farrell Krell, Ed.). London: Routledge & Kegan Paul.
- Heidegger, Martin (1979). *Nietzsche Vol. 1: The Will to Power as Art* (David Farrell Krell, Trans.). San Francisco: Harper and Row.
- Heidegger, Martin (1982). *Nietzsche Vol. 4: Nihilism* (Frank A. Capuzzi, Trans.). San

- Francisco: Harper and Row.
- Heidegger, Martin (1985). *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom* (Joan Stambaugh, Trans.). Athens, Ohio: Ohio University Press.
- Heidegger, Martin (1988). *Hegel's Phenomenology of Spirit* (Parvis Emad and Kenneth Maly, Trans.). Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1988). *Identity and Difference* (Joan Stambaugh, Trans.). Chicago, Ill.; London : University of Chicago Press.
- Heidegger, Martin (1991). *The principle of reason* (Reginald Lilly, Trans.). Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1992). *Parmenides* (Andre Schuwer and Richard Rojcewicz, Trans.). Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin (1998). *Nietzsche*. Pfullingen: Neske.
- Henry, Michel (1973). *The Essence of Manifestation* (Girard Etzkorn, Trans.). The Hague, The Netherlands: Nijhoff.
- Henry, Michel (1991). "The Critique of the Subject," in *Who Comes after the Subject?* (Eduardo Cadava, Peter Connor and Jean-Luc Nancy, Eds.). New York: Routledge.
- Hutchens, B. C. (2005). *Jean-Luc Nancy and the Future of Philosophy*. Chesham, U. K.: Acumen.
- Jacarme, Pierre (2002) "Is There an Ethics for the 'Atomic Age'," in *Heidegger and Practical Philosophy* (Francois Raffoul and David Pettigrew, Trans.). Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- James, Ian (2006). *The Fragmentary Demand: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Immanuel Kant (1961) *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason* (Norman Kemp

- Smith, Trans.). London: Macmillan.
- Kojève, Alexandre (1980). *Introduction to the Reading of Hegel* (Allan Bloom, Ed.). Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Lacan, Jacques (1977). *Écrits: A Selection* (Alan Sheridan, Trans.). London: Tavistock Publications.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1989). *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics* (Christopher Fynsk, Ed.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1990). *Heidegger, Art and Politics* (Chris Turner, Trans.). Oxford and Cambridge: Basil Blackwell.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1993). "Sublime Truth," in *Of the Sublime: Presence in Question* (Jeffrey S. Librett, Trans.). Albany: State University of New York Press.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (1993). *The Subject of Philosophy* (Thomas Trezise, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lacoue-Labarthe, Philippe (2007). *Heidegger and the Politics of Poetry* (Jeff Fort, Trans.). Urbana: University of Illinois Press.
- Lacoue-Labarthe, Philippe and Jean-Luc Nancy (1988). *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism* (Philip Barnard and Cheryl Lester, Trans.). State University of New York Press.
- Lacoue-Labarthe, Philippe and Jean-Luc Nancy (1990). "The Nazi Myth," in *Critical Inquiry*, 16: 2(winter), pp.291-312.
- Lacoue-Labarthe, Philippe and Jean-Luc Nancy (1992). *The Title of the Letter: A Reading of Lacan* (François Raffoul and David Pettigrew, Trans.). Albany: State University of New York Press.
- Lacoue-Labarthe, Philippe and Jean-Luc Nancy (1997). *Retreating the Political*

- (Simon Sparks, Ed.). London; New York: Routledge.
- Lacoue-Labarthe, Philippe and Jean-Luc Nancy (2005). *Le Mythe Nazi*. La Tour d'Aigues: Editions de l'Aube.
- Malabou, Catherine (2005). *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, and Dialectic* (Lisabeth During, Trans.). New York: Routledge.
- Marin, Louis (2001). *On Representation* (Catherine Porter, Trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Marion, Jean-luc (1996). "The Final Appeal of the Subject," in *Deconstructive Subjectivities* (Simon Critchley and Peter Dews, Eds.). Albany: State University of New York Press.
- Marion, Jean-luc (1998). *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger, and phenomenology* (Thomas A. Carlson, Trans.). Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Marx, Werner (1971). *Heidegger and the Tradition* (Theodore Kisiel and Murray Greene, Trans.). Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Nancy, Jean-Luc (1991). *The Inoperative Community* (Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland, and Simona Sawhney, Trans.). Minneapolis, Minn: University of Minnesota Press.
- Nancy, Jean-Luc (1988). *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*. With Philippe Lacoue-Labarthe. (Philip Barnard and Cheryl Lester, Trans.) State University of New York Press.
- Nancy, Jean-Luc (1991). *The Inoperative Community* (Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland, and Simona Sawhney, Trans.). Minneapolis, Minn: University of Minnesota Press.
- Nancy, Jean-Luc (1991). "'Eating Well,' or the Calculation of the Subject: An

- Interview with Jacques Derrida,” in *Who Comes after the Subject?* (Eduardo Cadava, Peter Connor and Jean-Luc Nancy, Eds.). New York: Routledge.
- Nancy, Jean-Luc (1991). “Of Being-in-common,” in *Community at Loose Ends* (Miami Theory Collective, Ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nancy, Jean-Luc (1992). *The Title of the Letter: A Reading of Lacan*. With Philippe Lacoue-Labarthe. (François Raffoul and David Pettigrew, Trans.) Albany: State University of New York Press.
- Nancy, Jean-Luc (1992). “La Comparution/the Compearance: From the Existence of ‘Communism’ to the Community of ‘Existences’,” in *Political Theory* 20, no. 3, pp. 371-398.
- Nancy, Jean-Luc (1993). *The Birth to Presence* (Brian Holmes, Trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Nancy, Jean-Luc (1993). *The Experience of Freedom* (Bridget Macdonald, Trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Nancy, Jean-Luc (1996). *The Muses* (Peggy Kamuf, Trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Nancy, Jean-Luc (1997). *Retreating the Political*. With Philippe Lacoue-Labarthe. (Simon Sparks, Ed.) London; New York: Routledge.
- Nancy, Jean-Luc (1997). “The Free Voice of Man,” in *Retreating the Political* (Simon Sparks, Ed.). London; New York: Routledge.
- Nancy, Jean-Luc (1997). *The Gravity of Thought* (François Raffoul and Gregory Recco, Trans.). Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- Nancy, Jean-Luc (1997). *The Sense of the World* (Jeffrey S. Librett, Trans.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nancy, Jean-Luc (2000). *Being Singular Plural* (Robert D. Richardson and Anne E.

- O'Byrne, Trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Nancy, Jean-Luc (2001). *The Speculative Remark: One of Hegel's Bons Mots* (Celine Surprenant, Trans.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Nancy, Jean-Luc (2001). "Love and Community: A Round-Table Discussion With Jean-Luc Nancy, Avital Ronell and Wolfgang Schirmacher." (2001, 8).
<[HTTP://WWW.EGS.EDU/FACULTY/JEAN-LUC-NANCY/ARTICLES/LOVE-AND-COMMUNITY](http://www.egs.edu/faculty/jean-luc-nancy/articles/love-and-community)>.
- Nancy, Jean-Luc (2002). *Hegel: The Restlessness of the Negative* (Jason Smith and Steven Miller, Trans.). Minneapolis, Minn.; London: University of Minnesota Press.
- Nancy, Jean-Luc (2003). *A Finite Thinking* (Simon Sparks, Ed.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Nancy, Jean-Luc (2003). "The Confronted Community," in *Postcolonial Studies* 6, no. 1, pp. 23-36.
- Nancy, Jean-Luc (2003). "Our World," in *Angelaki* 8, no. 2, (August), pp. 43-54.
- Nancy, Jean-Luc (2005). *The Ground of the Image* (Jeff Ford, Trans.). New York: Fordham University Press.
- Nancy, Jean-Luc (2006). *Multiple Arts: The Muses II* (Simon Sparks, Ed.). Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Nancy, Jean-Luc (2007). *Listening* (Charlotte Mandell, Trans.). New York: Fordham University Press.
- Nancy, Jean-Luc (2007). *The Creation of the World, or, Globalization* (François Raffoul and David Pettigrew, Trans.). Albany: State University of New York Press.
- Nancy, Jean-Luc (2008). *Corpus* (Richard A. Rand, Trans.). New York: Fordham

- University Press.
- Nancy, Jean-Luc (2008). *Dis-enclosure: The Deconstruction of Christianity* (Bettina Bergo, Gabriel Malenfant, and Michael B. Smith, Trans.). New York: Fordham University Press.
- Nancy, Jean-Luc (2008). *Philosophical Chronicles* (Franson Manjali, Trans.). New York: Fordham University Press.
- Raffoul, François (1998). *Heidegger and the Subject* (David Pettigrew and Gregory Recco, Trans.). Amherst, New York: Humanity Books.
- Ross, Alison (2007). *The Aesthetic Paths of Philosophy: Presentation in Kant, Heidegger, Lacoue-Labarthe, and Nancy*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Sallis, John (1995). *Double Truth*. Albany: State University of New York Press.
- Sallis, John (2005). *The Gathering of Reason*. Albany: State University of New York Press.
- Saussure, Ferdinand (1966). *Course in General Linguistics* (Wade Baskin, Trans.). New York: McGraw-Hill.
- Sheehan, Thomas (2002). "Nihilism and its Discontent," in *Heidegger and Practical Philosophy* (François Raffoul and David Pettigrew, Trans.). Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Stambaugh, Joan (1992). *The Finitude of Being*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Van Den Abbeele, Georges (1991). "Of Being-in-common," in *Community at Loose Ends* (Miami Theory Collective, Ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Vattimo, Gianni (1993). *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and*

Heidegger (Cyprian Blamires, Trans.). Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Vogel, Lawrence (1994). *The Fragile "We": Ethical Implications of Heidegger's Being and Time*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Žižek, Slavoj (1999). *The Žižek Reader* (Edmond Wright, Trans.). Oxford; Malden: Blackwell Publishers.

黑爾德(Held, Klaus) (2004)。《世界現象學》，倪梁康等譯。臺北縣新店市：左岸文化出版：遠足文化發行。

儂曦(Nancy, Jean-Luc) (2003)。《解構共同體》(蘇哲安譯)。臺北縣新店市：桂冠。

