

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 拒絕啟蒙的要脅：評理查·沃林《非理性的魅惑》

The Refusal of the Blackmail of the Enlightenment: A Review of Richard Wolin's The Seduction of Unreason

doi:10.6752/JCS.200703_(4).0006

文化研究, (4), 2007

Router: A Journal of Cultural Studies, (4), 2007

作者/Author：蔡慶樺(Ching-Hua Tsai)

頁數/Page：210-221

出版日期/Publication Date：2007/03

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200703_\(4\).0006](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200703_(4).0006)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



書評

《文化研究》第四期（2007年春季）：210-221

拒絕啓蒙的要脅*：

評理查·沃林《非理性的魅惑》

The Refusal of the Blackmail of the Enlightenment: A Review of Richard Wolin's *The Seduction of Unreason*

Richard Wolin（理查·沃林）著，閻紀宇譯。2006。《非理性的魅惑》(*The Seduction of Unreason*)。台北：立緒文化公司。

ISBN：986-7416-45-7，506頁。

蔡慶樺

Ching-Hua Tsai

政治大學政治學系博士候選人

後現代理論已非新鮮事，批評後現代理論也非新鮮事，尤其對思想史學者理查·沃林(Richard Wolin)來說。從《存有的政治》(*The Politics of Being*)、《文化批評主義的辭彙》(*The Terms of Cultural Criticism*)、《海德格的孩子們》(*Heidegger's Children*)一直到這本《非理性的魅惑》(*The Seduction of Unreason*)，他都戮力於批評尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche)、海德格(Martin Heidegger)這兩個對理性與啓蒙提出質疑的哲學家，以及受兩者蠱惑的德法思想家們。

* 題目借用自傅科(Michel Foucault)於〈何謂啓蒙？〉(What is Enlightenment?)一文中所主張的我們對於啓蒙的態度(1984: 42)。另外本文之完成，分別得益於東吳大學政治系林淑芬教授的後結構主義及傅科課程、政大哲學系張鼎國教授的高達美課程以及魯爾波鴻大學(Ruhr Universität Bochum)哲學系Walter Schweidler教授的海德格課程，在此致謝，文責由作者自負。

這種點名批判早於1985年哈柏馬斯(Jürgen Habermas)就在《現代性哲學論述》(*Der philosophische Diskurs der Moderne*)中展開，當時傅科(Michel Foucault)與德希達(Jacques Derrida)的思想正如野火燎原燒延到北美洲，而哈柏馬斯此書便在這一勢頭中以現代性仍然存在著力量為由，堅持著普遍性的主體立場；沃林這本書承接著主體與理性的立場，但是絕非將哈柏馬斯理論移植到美國。本書有其獨特處，首先沃林以明快清楚的書寫風格，將具複雜脈絡的理論推到了學院之外，有時加入思想家生平軼事，讀來像是記者的文字，也因此將影響力擴增到了學術界之外（本書部分章節甚至是發表在非學術期刊上）；其次，沃林將戰線拉長，除了傳統「嫌犯」——如巴岱伊(Georges Bataille)、布朗修(Maurice Blanchot)、德希達——之外，沃林還羅列了包括高達美(Hans-Georg Gadamer)、榮格(C. G. Jung)等人，同屬抗拒啟蒙時受到非理性乃至法西斯意識型態誘惑之徒；最後本書的目的不僅是理論的，而更是政治的，沃林藉由指控後現代主義的法西斯色彩，以在世人皆曰美國之惡時，提醒我們後現代主義所描繪的美國的惡形惡狀，多麼不值得信賴，並且美國所代表的民主、憲政、啟蒙等普遍性價值應受到尊重。

首先簡單介紹本書的立論。沃林對二戰以來德國與法國流行的非理性思想作出嚴厲的控訴：沃林認為尼采所引領出的對於啟蒙理性思想批判的力量，在德國與法國分別或者匯流成民族主義式的思想、或者在拒斥理性的同時喪失了理性本身帶來的改革力量，因而只能淪為學院中的喃喃自語，面對真正邪惡政治力量（如法西斯主義或者新右派）時，無能為力。更甚者，會有與法西斯主義同流合污的傾向。

沃林指出，程序民主永遠是確保相互包容與共存共榮的價值最好的政治設計，與之相應的是一種憲政與法治基礎穩固的政治實體，背後的政治哲學基礎乃是啟蒙以來的「理性」與「進步」，這是一套普世價值概念，幾十年來雖然受到各種非理性思潮的攻訐，但是這套價值理念終究是民主國家無法拋棄的珍貴資產，而非民主國家（如東歐、南美洲、亞洲這些被民主化浪潮席捲的國家）在民主化過程中都必須要拒絕後現代主義與後結構主義所倡導的政治設計，因為這些非

理性思潮隱隱唱和著法西斯主義，最後將導致民主的崩潰。沃林且指出，今日民主化國家皆已重新找到民主人文主義的歷史價值，一度被文化界左派貶抑為美國霸權工具的西方人文主義，又再度整裝出發（序，頁10-11）。

由這樣的思想復甦趨勢可以見到，尼采所開啓的「非理性思潮」在政治上進退失據，因此落實於實際政治上時，理性與啓蒙的政治設計才是更可取的。原因就在於：後現代主義對於理性與民主的敵視與不信任，導致政治上的無能為力，因而放棄了有效行動的能力。現在民主政治不是沒有危機，但是解決危機的方法不在後現代主義，萬一我們冒險投注在後現代主義上，反而會錯失真正解決問題的方式。「後現代左派陣營正甘冒風險，在民主最需要規範性資源的歷史時刻，將這些資源剝奪殆盡」（序，頁13），因此，今日仍然存有改革理想的進步分子，任務不是在學院左派中展現出來的反啓蒙思想，不是對理性與民主徹頭徹尾懷疑嘲諷，對人文主義的各項預設口誅筆伐，而是去堅持貫徹在憲政民主國家中的普遍性規範判準。

沃林向來以思想史中細微而精確的史料掌握見長，也因此使得他在歐洲現代思想史的領域中佔有一席之地，他的著作也已被譯為法文、德文，而有了美國以外的影響力。但是閱讀本書的過程，對於一個期待見到仔細而認真的思想對話的讀者來說，是失望的。他的思想企圖並不在耙梳、仔細閱讀思想史史料，並從而在其中找出他人所未見的真理；他的企圖毋寧在於：透過對史料的「操作」，以標誌、倡導自己的（反後現代的）政治—理論立場，這企圖心如此強大，以致於在他處理下的思想家作品被不公平地以一種立場鮮明的視角扭曲了。誠如他自承，在他為其批判海德格的著作《存有的政治》申請研究經費時，便因以下的理由一度被拒絕：

我們很敬重申請者的學術成就，並承認他的選題的重要性。但是，沃林博士不只是熱心於理解（海德格的）理論並將這些理論置於歷史背景之中。他企圖評判它們。他是一個倡導者和社會理論家。（2000: 6）（原作者的強調）

因此，閱讀本書的最好策略——不管閱讀者的立場是後現代的

或者是反後現代的——不是把沃林此書視為一部徹底釐清「非理性思想」中暗含多少法西斯主義成分的著作，而**毋寧是將本書視為沃林自身政治—理論立場之實踐的書寫**，藉由這種啓蒙—理性的書寫，以堅持（美國式的）民主政治與憲政體制的必要性。換言之，本書的作者是一個「倡導者與社會理論家」，而本書的企圖從他對思想史的任意剪裁以適用他所鼓吹的具有批判力的、仍保有普遍價值信仰的啓蒙理性看來，已經超出了學院討論範圍——正如他批評美國的後現代、後結構主義者應作而未作到的。

沃林對後現代作出的判決，很大部分仰賴於一個並不合理的「證詞」：他從思想家的「政治實踐」——有時候甚至不是一種實踐，而是一些私務軼事——以及法西斯主義者對後現代的偏好，來為思想家的思想定罪。例如後現代受尼采思想的誘惑是不應該的，因為法西斯主義者也受尼采誘惑，因此沃林便指控尼采是一個法西斯主義的先行者(protofascist)（頁93）。他無視於已經出現的對於尼采—法西斯主義關係的研究（例如美國重要的尼采研究者及譯者卡夫曼〔Walter Kaufmann〕已經為尼采與法西斯思想的曖昧連帶作出澄清），而在自己也承認尼采的思想與納粹意識型態之間確實會有格格不入之處下（頁87-88），還是作出這過強的判決。

另外沃林在〈法西斯主義與詮釋學：高達美與「內在流亡」的曖昧性〉一章中也對高達美與納粹的親近作出批評——依然是過強的批評。沃林指出，納粹掌權下的德國，知識分子與納粹的關係遠遠比他們所辯稱的還密切許多，例如高達美便曾經為納粹所成立的德國研究所宣傳德國民族主義的重要，且沃林暗示，高達美本人面對他人悲慘事件時毫無同情心，以致會以同樣冷漠態度對待納粹事件，例如在他的好友克隆納(Richard Kroner)因為種族背景被解聘時，「高達美卻興沖沖地接下他的遺缺。從高達美後來的回憶錄中，完全看不出當時嚴峻的政治形勢，他欣然說道：『對我而言，這是一段收穫豐富的教學生涯。』」（頁157）；又例如，當高達美在小時候聽見父親談起鐵達尼號的死難人數時，竟然說「噢，那就不過是死了一堆種田的」（頁152）。這兩個例子，沃林引用的都是高達美的回憶錄《哲

學學徒生涯》(*Philosophische Lehrjahre*)，然而他幾乎是完全斷章取義地閱讀高達美的回憶錄。關於前例，高達美在談起克隆納時已經先在前面幾段說起「到了1933年世態已經不平靜」，高達美並自承當時的知識界多對希特勒不屑一顧，認為他成不了局面，那種荒唐的政治形勢很快會過去——當然，高達美在當時誤判了。這是一種政治判斷的失誤，但卻不是政治立場上的錯誤，高達美沒有粉飾太平，假裝一切都如往昔，他提起了當時大學課堂上已經被政治侵入，而排猶的紐倫堡法案通過也使得高達美立刻認清了之前對政治形勢的過於樂觀的誤判。至於他說起「這是一段收穫豐富的教學生涯」並不是代表他以幸災樂禍的態度就任而忘記了好友克隆納的命運（克隆納對他來說也是個「單純、天真而無辜受害的人」）(Gadamer 2003: 43-44)；至於後例這個指責高達美幸災樂禍的說法，更是任意的對文本的剪裁挪用。該句話的脈絡發生在高達美回憶他的家庭教育時，他說一次餐桌上的與父親的交談讓他留下深刻的印象。父親說起鐵達尼號的死難，而高達美輕蔑地說那只是些農民，隨即立刻向家裡的農村來的幫傭道歉，「這是一個我永遠都不能忘記的教訓」(Gadamer 2003: 2)——這句話，從沒出現在沃林的引用中。哲學家的自省，在沃林的刻意改造下，竟然成為哲學家對於下層人民輕賤的證據。文本的解讀竟粗暴至此！

且不論沃林喜愛從哲學家生平軼事著手攻擊哲學家本人思想態度的策略是否過於武斷，單就沃林在哲學思想層次上的處理，也無法讓人滿意。他批評德國當時古典學派致力於希臘經典的同時，也認定德國是這種西方文明源頭在當代的發言人，因此1930年代古典學派的轉向民族主義與威權主義有跡可尋；而這種希臘式民族共同體的想像，並非從納粹掌權才開始，早在之前思想的醞釀已經成熟，古典學派嚮往的「國家觀念」其實源自黑格爾(G. W. Hegel)的《法哲學原理》(*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*)，在沃林筆下從黑格爾到古典學派一概被打為「傳統保守派」。這裡有幾個問題能被討論：黑格爾的國家，是不是就是民族主義者狂熱認同的國家？在理論上要將兩者等同

起來，需要更細的（或者更大膽的）閱讀，且必須無視於黑格爾理論中與民族主義格格不入的成分——例如其政治理論中的共和主義思想、或者無法落實在某一個黨派或者某一個民族的世界精神，而這些沃林並未處理，只是作出快速而簡單的宣稱。另外一個問題是，沃林一心想對非理性主義與法西斯主義作出判決，想指出這兩者的思路是一致的，而忽略了**兩者可能不一致**，所以使本書在兩者關係的處理上非常混亂。例如，按照沃林的分類，對希臘的民族共同體抱持好感的古典主義者是法西斯的，但是，古典主義者是在與尼采的狂亂激情的戴奧尼索斯(Dionysus)解讀相對抗中興起的——不只有和諧的、國家至上的希臘人，也有尼采點出的那種長期被壓抑著的希臘激情。由此看來尼采所引領出的個人解放與生命能量，似乎是「傳統保守主義」的解毒劑，然而在前面幾章沃林又時時作出指控，認為尼采十足是法西斯主義者的精神導師。這之中複雜難解、無法以二分法、非友即敵方式處理的思想關係，被沃林忽略掉了。他在論德國新右派時批評的史密特(Carl Schmitt)，其著名的「政治是敵友關係的區分」之論斷，便在沃林的書寫實踐中反被己身使用——尼采可以是敵人也可以是朋友，只要能支持沃林的非理性主義與法西斯主義之系譜學關連。

同樣的策略也出現在沃林批評高達美對「傳統」的堅持，沃林認為詮釋學繼承了海德格的對傳統的珍惜態度，「認為『過去』在本質上就具有傳承的價值」（頁184），因而是一種反啓蒙思想的保守傾向，他說：

……我們不能只因為某些規範或意義是來自前人傳承，就因此肯定其價值。但是高達美沿襲海德格的本體論路向，強調「傳統的發生」是一種無法逃避的「命運」，導致人們寧可接受經由權威而非洞察所得到的意義。而且高達美始終沒有說清楚，後代世人為何必須在本體論上恪遵前代的價值與信念。（頁186）

沃林的批評首先是錯誤理解了從海德格以來至高達美所帶出的「傳統」概念。對海德格來說，傳統(Überlieferung)是西方歷史數千年來「流傳」(überliefern)之物，這流傳的過程中已經有太多的東西被沈澱下來而形成了隱蔽之物，西方人面對自己所接收的傳統只知其然不知其所以然，完全地遺忘了傳統之所以形成時，最開端的那使我

們得以驚異之物；因而我們必須對傳統進行「毀棄」(Destruktion)，這毀棄非指簡單地放棄傳統，而是深入傳統，對傳統鬆動挖掘(abbauen)，思索那早已不被思索之事物、揭蔽那早已隱蔽者。確實，傳統的發生是一種無法逃避的命運，但是命運不只是宿命，更是使命，我們面對傳統與歷史時，責無旁貸地必須追問自己之所以存有於此世的可能性，而不是像沃林說的，「寧可接受權威而非洞察所得到的意義」。海德格於《存有與時間》(*Sein und Zeit*)導論即已說明他的任務，他「要把硬化的傳統鬆動、把由傳統作成的一切遮蔽打破」，這種解構工作不是把過去埋葬在虛無中，而是更積極且更具可能性的提出且回答存有的問題，當然更遠遠不是「恪遵前代的價值與信念」(2001[1927]: 22-23)。沃林第二個令人難以理解的地方是，究竟在思想上我們應該以何種態度面對傳統？對傳統抱持正面態度會落入他說的支持傳統等同於支持權威，也因而有支持法西斯國家的危險性；對傳統否定，卻又成為了論尼采一章中的對任何真理、理性的有效性都抱持懷疑嘲諷態度的尼采信徒，又或者只相信傳科論證真理、理性其實都是被權力關係構建出來的此世的而非普世的政權，因而也支持了法西斯主義。沃林除了要我們抗拒非理性的誘惑外，他到底要我們維持一種什麼樣的立場？

愈是細心閱讀此書，愈會產生這種困惑。比如沃林一方面指出黑格爾乃是法西斯化的德國國家主義之理論根源，但是另一方面，他又稱黑格爾乃是巴岱伊的死對頭。巴岱伊被沃林冠以「左派法西斯主義」之名，認為他對理性的厭惡使得他與德國的少壯派保守主義(young conservatism)有最緊密的思想連結(頁254)，而其思想上的死對頭黑格爾便正代表著他所厭惡的理性，以及「理性症候群」下出現的許多症狀：觀念論、知識分子的高貴心靈、整體論、「精神」、整體性、同質性、絕對知識等等(頁346)。那麼黑格爾到底必須被置放到何處？一個反啟蒙的極端民族主義者，或者是普世主義的哲學家？沃林沒有處理這問題，並不意外，黑格爾思想的龐大與複雜，確實可能造成沃林的困惑(即使他在書中並未顯現出困惑，而是理所當然地使用著思想的曖昧性)，因為黑格爾置放在不同立場上，確實都

可能提供豐富的思想資源（也因此才会有青年／老年黑格爾派之間的論爭）。這是否正提醒著我們，處理思想問題時，不是那麼一刀兩分、立場清楚？問題往往遠比「法西斯／非法西斯」、「啓蒙／反啓蒙」這樣的劃分方式更複雜。

全書的最基本的立場便是，後結構主義批判了啓蒙的理想，因此放棄了啓蒙的理想且走向法西斯之路。後結構主義批判啓蒙理想，確實如此。沃林也指出那種強調德國至上的「德國意識型態」「可以界定爲一種對於康德(Immanuel Kant)著名箴言『批判之道是唯一可行之道』的反叛」（頁186），可是把後結構主義者歸到啓蒙的對立面——即法西斯主義，是太簡單的也是太過錯誤的攻擊。後結構主義者其實仍然忠實於康德的「批判之道是唯一可行之道」。批判並非純粹負面的批評，「批判的第一個任務是要發現這種批判的各種泉源和它的可能性的各種條件」(Kant 2000[1781]: AXXI)，尋找各種可能性條件，就是抱持懷疑而審慎的心態去檢驗各種普遍性宣稱，而可能性條件之一就是，人是在此世的存有者，不可能成爲一個普遍存有者，以上帝之口吻說出永恆的真理。我們之所以能作出批判，是因為我們發現了自己立足於這個時代，我們檢視了時代問題與我們之間的關係。傅科就是在這點意義上，宣稱自己重回了康德的啓蒙行列。康德的啓蒙是在尋求一種出路(an “*Ausgang*”, an “exit”, a “way out”), 他處理的是最切身的當代現實問題，「他並非是要在整體性或者未來的完成上來理解當下。他所找的是一種差異：今日相較於昨日，產生了什麼樣的差異？」(Foucault 1984: 34)這差異即是「對現代性的態度」。傅科說，現代性不是一個時代概念，而是一種態度，這種態度不超越當下或對當下置之不理以獲取永恆的事物，而是「在當下之內」，因此傅科稱頌康德是，

第一次一個哲學家能夠這樣緊密而從內在地連接起，他的工作對於知識來說的重要性、對歷史的反思以及對特定時刻的特定分析——他所寫作時的那個時刻，也因為那個時刻，他寫作。這篇文章對我來說，創新性就在於：在歷史中的作爲差異的反思「今日」，以及作爲一種這樣的特定哲學任務的動力。(Foucault 1984: 38)

就是在這意義上，後結構主義與啓蒙是站在同一陣線上的，而不

是沃林說的「非理性」。後結構主義暴露出了啓蒙理想的不可能性，並非一舉否定它，而是在點出這些暴露的同時，引入差異，讓啓蒙的計畫更加多元與自由，或者說，更能有效。以往啓蒙因爲忽視差異，只重視永恆忽略當下，所以它所標舉的那些價值勢必成爲有問題的，例如非處於歐洲啓蒙計畫中的他者勢必會懷疑這種所謂全面普遍性究竟是否說到底只是歐洲中心主義的啓蒙。後結構主義者（如傅科）提醒我們，啓蒙是可貴的，但是它有其限制，我們仍然可以從事啓蒙的哲學任務而不必要接受那些普遍性的話語；而德希達也證明了這些普遍性的東西（例如the thing itself）在被引介出來時從來就不是永恆的，而是勢必在時間與空間中差異化，沒有辦法那麼準時而完滿地到位。指出歷史的限制，我們是誰、我們身處何處的限制，以及一整個時代的限制，正是後結構主義者的工作。（Derrida 1985: 7）這工作並非一蹴可幾（如果相信某種一蹴可幾的解放工作，一種畢其功於一役的救贖，毋寧更容易受法西斯意識型態的誘惑），無法期待由任何對於其他社會、另一種思考方式、另一種文化、另一種世界想像的總體性方案來達成。（Foucault 1984: 46）

海德格曾在〈關於人道主義書信〉指出，當他說反傳統邏輯時，他並非主張一種非邏輯思想，他是去省察這思想傳統的源起時的豐富內容。那時邏輯的對象仍是邏各斯(logos)而非後來被僵化的理性(ratio)，眼裡只見到理性而企圖避開對邏各斯的本質深思，那才是真正的非理性主義(Irrationalismus)；所謂反對「價值」(Werte)的思想，並非要將所有被認爲有價值之物——例如文化、藝術、知識、人性尊嚴、世界與上帝——都打爲無價值的，而相反是要指出當我們固執地一味以正面評價某物時，那被評價者已經被我們這種簡單的宣告剝除了尊嚴，因我們以己身的價值觀去評斷、局限了被評價者的豐富性。而海德格的努力便是要克服這種「主體化」(Subjektivierung)，而非支持無價值性(Wertlosigkeit)與虛無性(Nichtigkeit)。（Heidegger 1996: 348-9）從海德格的角度去檢視沃林與他所相信的啓蒙價值之間的關係，我們也可以問這樣的問題：當沃林單純地堅持著啓蒙、美國民主時，他是否在理論上僵死了啓蒙接受批判、因而未能更見豐富的可能性？

沃林處理這些後結構主義的文本時，顯然錯誤地混淆了「非理性」(unreason)與「反理性」(antireason)，非理性者對理性提出非難，但並不是為反對而反對，而是在證明其不可能性時以迂迴的方式維繫了其可能性。我無意為思想家的政治錯行辯解，也不試圖證明某些「失足」的思想家其實背地裡「內在流亡」¹(innere Emigration)著。但是我必須指出，沃林（以及許多與他同立場的學者們）在對後結構主義作出指控時，往往太快論斷而忽視思想之中深刻糾結的複雜性，也無視於後結構主義者在倫理—政治論述上的企圖。本書頻頻從思想家軼事中著手攻訐思想家內藏的法西斯性格，雖不能說沒有可讀性，但對於那個人類處於極端悲慘狀態的時代裡，思想與人的存有處境關係之釐清，以及今日我們從那時代接過來了什麼思想任務、能夠如何地對話，卻沒有什麼明確的答案。我們見到作者因為己身的倫理政治立場而反對德法諸位後結構主義者或後現代主義者，且堅持啟蒙之民主憲政國家乃人類唯一生存之道，但是對於啟蒙已經被點出的那些缺陷，沃林的沉默毋寧是讓人失望的。

沃林這本書必須被認真看待，其重要之處不在於他真的對於他所處理的文本提出深刻的理解，而是在於沃林代表了一種正在美國興起的保守的思想勢力，這種勢力的政治綱領可以從此書中見到：以啟蒙之名打擊後現代理論，所謂的美國民主之敵。如同哈柏馬斯在處理後現代思想時有著自己的目的（哈柏馬斯也沒有深入後現代思想家的脈絡中，而是試圖藉由對後現代主義的批評，來證成普遍理性或者溝通

1 「內在流亡」是沃林本書論高達美一章所出現的概念，這個概念常被用來討論納粹時期德國知識分子的政治行動與思想之間的複雜關係。內在流亡的說法最早出現何典目前仍未有定論，至少可知希特勒掌權初期已經出現。當時德國的反納粹知識人，或者選擇流亡到國外，或者不願離開德國，但是與納粹維持一定的（實際上的或心靈上的）距離，內在流亡的概念變用以描述後者。例如曼(Klaus Mann)在《火山》(*Der Vulkan*)中便提出「在家鄉無家可歸」(*Heimatlos in der Heimat*)的概念。內在流亡涉及到對祖國之情感、涉及對當政的不滿、反抗，甚至有時涉及對希特勒政權的同情，因而是很複雜的概念，有時批評者指稱這是同流合污者的托詞。關於內在流亡的討論，德語文學中已經有相當數量的文獻（可見Gasteiger [2003]，尤其是第二章部分）。可惜的是，沃林並未在這個概念上多加敘述，而直接地判定了高達美連內在流亡都不是。

理性仍具有效性），沃林也有著自己的目的。他將啓蒙與美國民主掛勾，另外將後現代與相對主義、虛無化掛勾，藉此勾劃出兩個決不相容的陣營，並指責後現代主義是「妖魔化論述」(demonology)，且後現代主義者大多是「沾沾自喜地株守不食人間煙火的學院長廊」（頁498）。然而誰在妖魔化誰？思想之事並非劃出敵我便簡單了事，後結構主義者致力於不斷批判，而這正是康德以來的珍貴啓蒙傳統。遺憾的是，沃林視而不見，這也是當代批判後現代主義的常見的態度。但是，細心的讀者（甚至那些真正珍惜啓蒙的、反對後現代的讀者）不應該隨沃林起舞，而讓沃林所代表的「美國」、「自由主義」、「理性」、「普遍性」佔領了所有啓蒙的資源。

另外一些誤譯應當改正。沃林寫道「1931年，海德格出任夫來堡大學校長的就職演說〈什麼是形上學？〉譯爲法文刊登於前衛雜誌《歧路》(*Bifur*)……」（頁339），首先海德格是在1933年就職校長，且〈什麼是形上學？〉(*Was ist Metaphysik?*)是1929年7月24日他在接替胡賽爾(Edmund Husserl)於夫來堡大學的教職的就任演講（收於《路標》〔*Wegmarken*〕）(Heidegger 1996: 482)，並非校長就職演講，校長就職演講題目是〈德國大學的自我主張〉(*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*)。沃林原書文字是“*Heidegger's Freiburg University inaugural lecture*”(Wolin 2004: 210)，並無提及校長就職一事，故知是中譯者的錯誤理解。另外譯者將阿圖塞(Louis Althusser)的 *over-determination* 概念譯爲「宰制決定」（頁402）顯是誤譯，這個概念沒有宰制意義，指的是一種多元的、動態性的互相決定，因此恰當的譯名應是「多元決定」。

引用書目

一、中文書目

Gadamer, Hans-Georg (高達美) 著。陳春文譯。2003。《哲學生涯》(*Philosophische Lehrjahre*)。北京：商務印書館。

Kant, Immanuel (康德) 著。韋卓民譯。2000(1787)。《純粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*)。武漢：華中師範大學。文中引注引邊碼。

Wolin, Richard (理查·沃林) 著。周憲等譯。2000。《存在的政治》(*The Politics of Being*)。北京：商務印書館。

——。閻紀宇譯。2006。《非理性的魅惑》(*The Seduction of Unreason*)。台北：立緒。

二、英、德文書目

Derrida, Jacques. 1985. "Différance," in *Margins of Philosophy*, translated by Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press.

Foucault, Michel. 1984. "What is Enlightenment?" in *The Foucault Reader*, edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon Books.

Gasteiger, Ulrike. 2003. *Perspektiven von Diktatur und Gewalt in ausgewählten Werken von Autoren des Exils und der Inneren Emigration*. Dissertation. Sprach- und Literaturwissenschaften der Universität Trier.

Heidegger, Martin. 1996. *Wegmarken*. 3. Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

——. 2001(1927). *Sein und Zeit*. 18. Auf. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Wolin, Richard. 2004. *The Seduction of Unreason*. Princeton: Princeton University Press.