

國立交通大學

社會與文化研究所

碩士論文

人文主義的三種爭辯

—海德格、德希達與阿岡本的思想交錯



Three Debates on Humanism

– Crosses between Heidegger, Derrida and Agamben's Thoughts

研究生：詹亞訓

指導教授：林淑芬 教授

中華民國九十九年八月

人文主義的三種爭辯
—海德格、德希達與阿岡本的思想交錯

Three Debates on Humanism
– Crosses between Heidegger, Derrida and Agamben's Thoughts

研究生：詹亞訓

Student : Ya-Hsun Chan

指導教授：林淑芬

Advisor : Shu-Fen Lin



國立交通大學
社會與文化研究所
碩士論文

A Thesis

Submitted to Graduate Institute for Social Research and Cultural Studies

College of Humanities and Social Science

National Chiao Tung University

in partial Fulfillment of the Requirements

for the Degree of

Master

in

Arts

August 2010

Hsinchu, Taiwan

中華民國九十九年八月

人文主義的三種爭辯—海德格、德希達與阿岡本的思想交錯

研究生：詹亞訓

指導教授：林淑芬 教授

國立交通大學社會與文化研究所碩士班

摘 要

透過 2005 年夏天，高捷泰勞抗暴事件所暴露出的國際勞動力交易體系與普世人權之間，被反覆爭辯、權衡的人權與人道問題。這份論文將借徑當代法國於一九六〇年代左右，以〈人文主義書信〉(Letter On Humainism) 為主要依據重新閱讀海德格 (Martin Heidegger) 作品，企圖重新檢視、展開其人文主義質疑的反人文主義 (Anti-Humanism) 思想狀況。在此系列以海德格為主要理論資源的討論中，我們一方面會看到主體與結構之間的同一性因表意體系的不穩定而轉為人類主權形象的消散，或者「人的終結」的宣告。另一方面也可以看到像是德希達 (Jacques Derrida) 透過人的終結／目的 (*Les fins de l'homme*)，指出此類宣告背後所隱藏的否定性目的論問題，而呈現出人文主義與反人文主義彼此交錯的複雜關係。在反人文主義論述的交鋒與張力中，關於「人」如何被界定？人權或者人道的訴求依附於哪些「人」的判準？在這些判準之下，我們如何理解當前的生存處境？又如何想像另一種可能的生活方式？這些涉及人之成為「人」的界線狀態的問題，本身即是一種對人文主義的初步提問。在此問題意識的基礎上，這份論文選擇以海德格思想為重新理解人文主義問題的切入點，一方面指出其人文主義批判如何透過著名的「存有論差異」(ontological difference)，聯繫起環繞此有 (*Dasein*) 展開的存有論與形上學批判，而深刻地影響著當代法國思想的發展。另一方面則透過其哲學中的真理與語言論述，呈現人類與語言之間無法切割的獨特關係，進而指出海德格如何透過語言的分析，展開他揭開存有之本質的企圖。接著則進入提問與論述展開的方式皆與海德格非常密切，同時又反覆拉開批判深度的德希達與阿岡本 (Giorgio Agamben) 思想，指出其中分別以「困境」(aporias) 與例外狀態 (state of exception) 概念展開的，對於構成人的界線狀態的思考，以及對海德格人文主義與形上學批判的質疑。這份論文同時也將說明形上學思維與當代政治及倫理困境的內在關係，亦試著釐清德希達與阿岡本思想之間的差異，以及阿岡本如何在解構論述之外設想另一種政治或者倫理出路。透過這個由海德格—德希達—阿岡本思想聯繫起問題序列，細緻地呈現他們如何共享著重新思考人文主義的問題意識，另一方面又展現出對人文主義問題的不同理解與詮釋，並在此過程中，尋找對高捷泰勞抗暴事件以後充滿張力之人權爭議的可能回應。

關鍵字：人文主義 (humanism)、反人文主義 (anti-humanism)、海德格 (Martin Heidegger)、德希達 (Jacques Derrida)、阿岡本 (Giorgio Agamben)、存有論差異 (ontological difference)、困境 (aporias)、例外狀態 (state of exception)

誌 謝

撰寫這份論文漫長的時間裡，得到許多人的協助與陪伴。首先要感謝擔任提案計畫與論文口試委員，對這份論文提出許多問題與建議的幾位老師，朱元鴻、吳俊業與邱德亮老師。特別是吳俊業老師，謝謝他在課餘時間就我的論文討論海德格思想一章提供細緻而嚴謹的建議。除此之外，也要再次感謝邱德亮老師接下論文口試的任務，在有限的時間內閱讀這份艱澀的論文，並提出實質的修正方向，兩位老師提供的建議後來也都成為修改論文時的重要依據。當然，還有我的指導老師，林淑芬老師。這份論文每個問題真正的展開與釐清，終究是在過去幾年來那些艱難地書寫的時刻，謝謝她在我書寫的過程中保留一個自由、任意的空間，讓我能夠同時以一種焦躁而又緩慢的姿勢寫作，又在每次討論的過程中細緻而敏感地提出她的理解與不解、想法與批評。如果書寫是說話，而閱讀是聆聽，這份論文似乎正記錄了一次漫長的書寫與閱讀、說話與聆聽的過程。

前陣子搬家時整理了這四年來參與的所有課程的閱讀資料、筆記和作業，那之中零碎碎地隱藏了許多問題構成的痕跡，林淑芬、黃文宏、劉紀蕙與魏德驥老師開設的幾個課程，讓許多困難的提問能夠模糊而破碎地在截然不同的氣氛中浮現。另外，這段期間內為了賺取生活費也兼差擔任各式各樣的助理，或者助理的助理。行政事務與這份論文之間或許沒有直接的關聯，然而就在一個城市裡生活下去的角度而言，助理的工作其實幾乎決定了一切。所以也要特別感謝提供工作機會的老師們，以及社文所辦公室的助理，慧芳姐和郁擘，如果沒有她們不厭其煩的協助，我想我大概不太可能在這些工作裡生還（?!）。

除了台北與竹北的家，寫論文最常待的地方就是位於地下樓的研究室了。那個隨著時間而越來越凌亂的、無論如何費力打掃總是迅速走樣的空間，在許多時刻裡提供了一個友善的去處。我很難在這裡逐一感謝曾經共處在那個空間裡的朋友們（如果要編列代碼的話應該可以湊成一張注音符號表、或者英文字母 A-Z 還區分大小寫），只能說很高興有你們，還有其他也曾經支撐我走過某一段時間的人，謝謝大家。

最重要的，要謝謝在我寫論文的期間總是包容我的各種情緒的家人，麻、拔、咩子比。自從我們笨拙地將那座被棄置於路旁的鐘搬回家，將它修復、重新上起發條後，我們最困難的時刻，似乎也就隨著每次整點的鐘響慢慢過去了（當然如果它沒有在搬運的路途上撞斷一角，鐘聲不是上課鐘的話會更好）。而我們也終於又回家，生活在一起。我愛你們。也謝謝我自己，沒有在那些艱難的時刻裡輕易地放棄，終於還是完成了這份論文。

2010/08/07 清晨，台北東湖。

目 錄

摘要	i
誌謝	ii
目錄	iii
序言、人權爭議與人文主義問題	1
第一節、高捷泰勞抗暴事件中的人權爭議	1
第二節、從人權爭議到人文主義問題	3
第一章、當代法國反人文主義思潮	7
第一節、當代法國政治與思想狀況	7
第二節、人文主義的反叛	8
第三節、閱讀海德格的兩種路徑	12
第四節、人的終結，或者人文主義的復返？	14
第二章、海德格：反人文主義與形上學批判	17
第一節、海德格思想的核心概念：存有論差異—存有理解—此有	20
第二節、存有的深淵本質：Ab-grund	29
第三節、海德格思想的「轉向」（Kehre）：真理及語言問題	34
第三章、德希達：動物書寫，解構人文主義	47
第一節、德希達的動物路徑：困境（aporias）	48
第二節、動物的欠缺：海德格作品中人／動物的古典區分	54
第三節、「本身」的困境／困徑：海德格的政治涉入／德希達的解構路徑	60
第四節、德希達的政治與倫理出路：Perhaps, Hospitality, Visitor	66
第四章、阿岡本：人文主義的例外狀態式閱讀	75
第一節、海德格反人文主義立場的再檢視：形上學的否定性邏輯	77
第二節、海德格思想與生命政治中的潛力結構：例外狀態—裸命	87
第三節、例外狀態中的聲音：見證的倫理	93
第四節、阿岡本的出路：未語、玩法	104
第五章、結論	115
第一節、人文主義的三種爭辯：海德格—德希達—阿岡本	116
第二節、「人」的爭議中論述的失焦與錯位	123
參考文獻：外文	131
參考文獻：中文	137
後記、（寫在後面）	139

序言、人權爭議與人文主義問題

一、高捷泰勞抗暴事件中的人權爭議

2005 年 8 月 21 日，台灣的夜間新聞出現由高雄捷運聘雇的一千七百多名泰國勞工，集體佔領住宿營區、焚毀宿舍及車輛、以石塊砸碎管理辦公室窗戶的報導。這個事件連帶地暴露出外籍勞工生活條件之惡劣、存於勞資關係中的不人道管理與不對等的雇傭結構，以及隱隱支撐著此結構的政商利益操弄……等連串問題，諷刺地在近年來主張「人權立國」的台灣印象上留下了一個不名譽的記號¹。面對這個事件，台灣國際勞工協會（Taiwan International Workers Association，簡稱 TIWA）在聲援的過程中，率先以「抗暴」與「新奴工」兩個概念帶出從暴動到抗暴的視角轉折，指出隱匿於事件背後各種形式的暴力，以及台灣正以各種層級的法律架構一整套合法化暴力的現象，將此事件定調為泰籍勞工對其受奴役處境做出的反抗。相較於此，行政院勞委會則以「合法性」為檢視標準，在事件後組成了人權調查小組，依據「外國人生活管理計畫書」提出「高雄捷運泰勞人權查察專案小組調查報告」。除此之外，許多社運團體與學術機構之間亦分別有針對福利政策、國際經濟結構、外勞政策、仲介制度、貿易協定與區域安全的爭議出現²。

¹ 2000 年陳水扁當選總統後，曾於就職演說中提及自己人權律師的背景，並強調未來執政將以「人權立國」為基底，遵守《世界人權宣言》(Universal Declaration of Human Rights)及《公民與政治權利國際公約》(International Covenant on Civil and Political Rights)，追求與世界同步的人權發展。詳見就職演說全文，<http://www.mac.gov.tw/big5/mlpolicy/mp9112/mp01.htm>。這項宣告受當時陳水扁及民進黨的聲望影響，迅速地成為焦點議題及其施政檢視的重點，2002 年設立的「綠島人權紀念園區」、2007 年設立的「景美人權紀念園區」都可視為其政策的象徵性落實。然而從 2000 年以來，台灣的人權問題（當然也包括過去國民黨執政時期發生的人權侵害事件）是否在民進黨執政的八年間獲得改善？在「人權」成為普遍的共識之時，台灣社會又是如何回應比如：「平反蘇建和案」、「同志婚姻合法化」、「樂生療養院存續」、「性工作除罪化」、「原住民部落保存」、「廢除死刑」等議題？這些都可以是與「高捷泰勞抗暴事件」一道思考的問題。

² 相較於事件之初媒體上密集出現的「暴動」字眼，以及一般民眾刻板印象中的「暴民」形象，TIWA 提出「抗暴」與「新奴工」的概念，意在主張高捷泰勞的破壞行為是對存於其雇傭關係中的暴力之抵抗，以牽制法律的單方追究，並修正那些附於外籍勞工身上的污名。至於勞委會擬定的「外國人生活管理計畫書」，則是雇主在申請雇用外勞時按規定必須檢附，提供政府進行檢查審核的文件，每一項目皆必須符合才能夠取得雇用外勞的資格。此計畫書分成兩種格式：適用於

在這些爭議中，針對政策與制度進行的討論開啓了多方的反思，亦暴露出國際間的勞動力交易過程與普世人權的主張衝突之處。在台灣的勞動體制中，「人權」似乎是個必須不斷權衡其輕重的概念，不僅如此，在其他各類型的議題上，我們亦可以清楚地觀察到人權與其他訴求間的張力。就高捷泰勞抗暴事件而言，在勞委會針對外籍勞工制訂的各種管理規則與罰則中，我們可以反覆看到以保障其基本生活條件、安全或者健康為名的各種集體控制與監管措施，無論是生活空間或者勞動場所，從日常作息、勞動細節、行動自由到申訴與罷工的權利都為另一種管理的權力所限制³。事件發生後，由勞委會召集組成的「高雄捷運泰勞人權查察專案小組」，根據法規提出一份檢查報告，針對泰勞住宿條件惡劣、濫扣薪資、缺乏醫療資源與遭管理者電擊毆打…等狀況，指正資方的管理缺失，並限期改善泰勞住宿環境、設立申訴管道、詳列薪資明細、提升管理人員素質…等要求。相較於此，勞工與法律後援運動團體提出的聲明，以及學術機構舉辦的研討會發言，則指出此事件不僅僅是資方「管理缺失」或者非法仲介下的單一個案，而是深陷於外勞政策、仲介制度與台灣社會普遍歧視外勞的情結底下，暴露社會心理與制度結構不平等的集體「抗暴」事件。這些團體透過不同的視角，指出外勞與本國勞工在勞動體制中根本性地被置放於不同階層，而生活條件、薪資、行動及轉換雇主的自由，或者語言、醫療、法律資源…等差異，正反映出一個社會如何透過各種制度與措施，建立並延續這個暴力、不平等的結構。這些相關的討論一方面指出制度面與結構性的問題、缺失，質疑合法／非法仲介、輸出國／輸入國勞工政策，正在外籍勞工身上進行多重剝

家庭幫傭、看護工，以及適用於製造業、營造業、養護機構看護工。值得注意的是，其相關檔案除英文翻譯外，還提供印尼文、泰文、及越南文版本，明顯是以東南亞國籍的勞工為主要對象的政策。

³ 查閱相關法規，可以不斷看到類似的管理規則反覆出現於勞委會所公布的各式「外國人生活管理計畫書」、「外勞管理規則及罰則」、「生活管理計畫裁量基準」…等文件中。「有鑑於提供甲方一個優質生活環境及工作規範，有關甲方食、衣、住、行、育樂都給予非常合理之安排及工作安全、調派、考勤、交通等也給予合理之規範；但團體生活要能維持每個人應有之生活品質、環境衛生及紀律要求等需要甲方之遵守管理規定及乙方之合理管理，特於合理管理條件下訂定此『外勞管理規則及罰則』共同遵守…營區大門系所係所有人員、車輛唯一出入口，甲方不得翻越圍牆或從其他非法方式進出營區…外勞管理上甲方如遇到任何不平之問題，可透過『外勞申訴制度』申訴，甲方應依程序申訴，不得直接對外宣揚不實言論或越級直接向母國駐華代表處報告…甲方應依規定使用浴室時間自行安排時間沐浴，不得因人多而爭相使用甚而引起爭執，違反規定者應簽署『警告函』一張及繳交新台幣 1000 元之外勞福利金罰款…」，上述引文，請見勞委會所公布的「外勞管理規則及罰則」。

削，使外籍勞工成爲跨國勞動體制中一個人權弱勢的「利益項目」。另一方面亦暴露出外籍勞工的自由往往被視爲某種風險，爲了避免外勞竊盜、酒醉鬧事亂性、鬥毆傷人、怠工逃跑、與本國勞工競爭工作機會…諸如此類可能危及台灣社會的各種風險，而必須依賴各種形式的規則與制度嚴加防範，以本國勞工與社會的權益爲前提，衡量外籍勞工的人權與自由⁴。

高捷泰勞抗暴事件的人權爭議，反映出「人權」不僅僅是一個純粹的，在抽離現實情境的層次上宣告的至上價值，更是纏繞著各種社會境況，不斷與現實抵觸而人們的言語反覆爭辯之物。而這樣的爭議，一方面指出了外籍勞工被排除於受法律保障的基本權益之外的事實，另一方面似乎亦是一個搬移、重置人權界線的過程，在這些爭辯的話語中浮現的，既是勞動體制中人權的模糊地帶，亦是各種形式的界線展演。暴力者／抗暴者、野蠻的體力勞動者／尊嚴勞動者的轉折，以及訴求對等的薪資、保障勞工免於仲介剝削、擁有自由轉換雇主權利…等等話語，亦同時呈現了對於一個做爲「人」的勞動者的各種想像與期待，而我們對於「人權」的理解，似乎也正在爭議中經歷一次多種側面的重構。那麼，如果話語本身同時是界線的解離與構造，而人權的內容隨之轉換時，其構成在界線的流動中發生了什麼變化？若話語本身已然摻雜著我們對「人」的想像，我們又要如何理解種種話語對此形象的建構？爭議的語言以及批判的論述，是否也在築起另一道界線，進行另一次人權或者人類形象的決斷？這樣一種反覆的界線狀態之於我們對人權以及人的形象的理解，其意義爲何？

二、從人權爭議到人文主義問題

這些問題使我們注意到「人權」這個概念內含的人類形象似乎有許多不同的側面，

⁴ 參考，行政院勞工委員會「高雄捷運泰勞人權查察專案小組調查報告」。顧玉玲，2006。〈台灣的新奴工制度—高捷泰勞抗暴調查報告〉，「第三屆「跨界流離」國際學術研討會：治理·生存·運動」。世新大學社會發展研究所。其中針對「外勞不得轉換雇主、不得組工會、居留期限及私人仲介」等問題，說明了外籍勞工受奴役的勞動處境、2006年10月7日的「泰勞抗暴法律後援會」成立聲明稿，支援缺乏法律資源的外籍勞工。以及關注仲介制度缺失的座談會，2005，〈台灣的東南亞外勞：高雄捷運泰勞事件座談會〉，《南向通訊》。第1期，頁16-36。

而非某種普遍的共同想像。對普世人權的強烈主張的確是當代政治的顯著特性，但是人權並非當代創新的觀點，亦非獨屬於當代的議題，早在啓蒙時期的政治論述中，就已經出現各種關於人權的討論，18 世紀的美國獨立運動以及法國大革命，亦以其為核心訴求。至於啓蒙運動初期，理論與運動之間那些紛雜的人權論述，之所以在當代逐漸落實為世界各國皆願意遵循的基礎價值，則受到二次世界大戰以後聯合國通過的《世界人權宣言》(Universal Declaration of Human Rights) 很大的影響。這份宣言所宣告捍衛的，不僅是人權，更是所有關於「人」的根本價值，透過序列的條文，一方面樹立了這些根本價值的範疇與內容，另一方面亦回身確認了「人」的形象⁵。雖然《世界人權宣言》不具有法理位置與效力，但是它做為「世界性」的宣告卻展現了極重要的象徵意義，一方面象徵著對兩次世界性戰爭引發的災難之哀悼，另一方面亦有將普世人權底定為終極價值的立法意涵，為其後訂定的國際公約立下基礎準則⁶，以此宣誓一種對「人類」基本價值的捍衛，亦即一種環繞著「人類」開展，人類中心、人文主義式的捍衛。在回溯文藝復興以降再次興起的人文主義發展過程時，一般認為「人文主義」(humanism) 一詞，是西元 1808 年才由德國的教育學家尼特哈默(Friedrich Immanuel Niethammer) 提出，溯其起源，這其實是一股源自歐洲且十分現代的潮流⁷。14、15 世紀，文藝復興時

⁵ 1948 年 12 月 10 日，聯合國通過《世界人權宣言》(Universal Declaration of Human Rights)，其內容除了對「人權」的主張之外，更提出了對人類尊嚴、人格、良知、平等、自由，以及世界和平、正義、法治的企盼。以其序言第一段和第五段為例：「鑒於承認人類家庭所有成員的固有尊嚴與平等、不可割離的權利，乃是世界自由與正義、和平的基礎…鑒於聯合國各民族已在憲章裡重申他們對於基本人權與人格尊嚴、價值、男女權利平等的信心，並且決心在更大自由裡促進社會進步與提高生活水平…」，其呈現的正是對上述訴求的追索，並期以建立人類更良善的世界風景。序言以下的條文更是詳盡地明訂規範，呼告不帶區分的普世信念：「人人生而自由，在尊嚴及權利上一律平等。他們賦有理性與良心，且應以兄弟關係的精神互相對待。人人都有資格享有本宣言記載的一切權利與自由，不作任何種類之區別，例如種族、膚色、性別、語言、宗教、政治或其他見解、國籍或社會出身、財產、出生或其他身分…」，其後的條文亦針對不同形式的自由、平等和權利，進行家庭、法律、政治、工作、教育、福利…各種面向的闡釋。《世界人權宣言》各語言版本的全文，可以參考聯合國網站：<http://www.un.org/Overview/rights.html>。

⁶ 繼《世界人權宣言》之後，1966 年 12 月 16 日聯合國另外通過《經濟、社會、文化權利國際公約》(International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights)、《公民及政治權利國際公約》(International Covenant on Civil and Political Rights) 以及《公民及政治權利國際公約》的兩份選擇議訂書等四份文件，加上《世界人權宣言》合為《國際人權憲章》(International Bill of Human Rights)。

⁷ Humanism 一詞在中文的語用中有許多不同的使用，較常見的使用包括人道主義、人文主義與人本主義，中國的學術出版品(包括譯本)則多將 humanism 翻譯為人道主義。論文提案口試時，口試委員吳俊業老師亦曾經就 humanism 一詞的譯法提醒我，針對海德格的部份，在 *Wesen* (本質) 的意義上其思想可以說是一種「人本質主義」，因此他建議我可以考慮將 humanism 譯為人

期（Renaissance）的義大利，面對基督宗教的教義、神權治理與教會之間的各種腐敗現象，開始衍生一系列恢復古典時期人文精神的訴求。Renaissance 一詞源於義大利語的 *Rinascimento*，表示重生，而文藝復興時期追索的，即是恢復古典時期以「人」（*homo*）為中心的信念。也就是說，在現代我們極力捍衛的那些價值，以及矗立於其中普遍的人類（*human being*）形象，其實是源自文藝復興時期的人文主義者，跨越漫長的中世紀，重返古典時期汲取的「人」（*homo*）的概念⁸：

人文主義的本質在於一種新興且活躍的看法，將其視為擺脫神學決定的理性存有，古典文學更獨自在理智和道德自由的豐實上展現人的本質。某種程度上它是對教會專政的反動，某種程度上是在回復至自身主權能力的意識心靈中，為了被人思索與完成的一切尋求整體特點的企圖。(Davies, 1997: 22)

也就是說，在現代的人文主義中，理性做為人的本性，其展演不僅代表著人對自身主權的掌握，更意味著自我意識對客觀世界的擄獲。離開了中世紀，現代的「人」轉進認識的中心，藉著他與生俱來的、本然的能力，仰賴理性而佔據一個掌握、鋪排一切知識的、認識主體的位置。面對人文主義的主權性質，當代法國曾經於一九六〇年代前後出現一波泛稱為反人文主義（*anti-humanism*）的思潮，其中有過許多涉及人如何於話語中被構成爲「人」，或者說以主體之姿現身的分析與批判。這波批判思潮在當代開啓了許多備受矚目的政治性或倫理論題，或許會是一個可供參照的路徑。因此，本論文的問題架構將借徑當代法國的反人文主義思潮，循著其中人何以成爲「人」的分析，或者說

本主義。考量到人道主義是較凸顯道德意義的語詞，近似於人道救援的人道（*humanitarian*），而人文主義又較人本主義多了「知識」層次的意義，更貼近於當代法國反人文主義思潮中反思人類佔據知識的決斷者位置的企圖，以及海德格思想反覆談論的「真理」、「詩與思」等主題，除此之外，更反映出對這個語詞的提問同時包含了「人」的問題如何被提出，如何被檢視、談論，如何涉及一個共同體對政治議題與生活方式的想像，又如何彼此衝撞而展現出在知識與論述上的張力。因此我還是選擇將 *humanism* 譯爲「人文主義」，以突出上述等等問題。本論文將統一使用「人文主義」的譯法，只在此藉著吳俊業老師的提示，以「人本質主義」指出第二章將進行較深入討論的海德格思想，其中糾纏於「本質」問題上的人文主義與反人文主義狀況。

⁸ 參考，亞倫·布洛克。1990，《西方人文主義》。董樂山譯，台北：究竟出版社。以及 Davies, Tony. 1997, "The Invention of Humanity," in *Humanism*. London: Routledge. p.1-34.

成爲某種主體，以此爲問題化之起點，釐清成爲「人」的條件與意義。進而以其對人文主義的拆解爲理論資源，循著一九六〇年代「人的終結」之主張與解消主體的路徑，回溯當代法國的政治與思想狀況，進而說明其中的政治性指涉，試著回應上述由抗暴事件後的人權爭議所暴露的種種問題。

在第一章中，我們將指出反人文主義論述如何在主體與結構之間無法疊合而不斷解離的論述邏輯中展開，進而回溯當代法國思想中的海德格（Martin Heidegger）資源。第二章，一方面將檢視海德格的人文主義反思如何透過著名的「存有論差異」（ontological difference）的概念，聯繫起環繞此有（*Dasein*）展開的存有論與形上學批判，而深刻地影響著當代法國思想的發展。另一方面則透過其哲學中的語言論述，呈現人類與語言之間無法切割的獨特關係，進而指出海德格如何透過語言的分析，展開他揭開存有之本質的企圖。接著透過當代曾對海德格的人文主義與形上學批判提出質疑，且認爲他未曾真正超越形上學的法國思想家德希達（Jacques Derrida）以及義大利思想家阿岡本（Giorgio Agamben）的分析，再次對人文主義提出質疑。第三章，我們首先將討論德希達如何在動物性的論題上，展開其論述核心的「困境」（aporias）概念，提出對海德格思想中大寫動物對反於大寫人類的古典形上學、人文主義式的區分的質疑。進而釐清這樣的區分的政治性指涉，以及德希達如何在這個形上學與人文主義彼此糾纏的處境中，設想一種政治與倫理的出路。第四章則進入阿岡本思想，指出其語言哲學與生命政治論述中，如何透過對「否定性運動」的關注展開其「例外狀態」（state of exception）理論。這部份將包括以語言與動物性兩種觀點切入海德格思想，指出其人文主義與形上學批判中其實包含了一種古老的形上—政治操作，而表現出與生命政治的治理邏輯之間的親近性。同時我們也將試著釐清德希達與阿岡本思想之間的差異，以及阿岡本如何在解構論述之外設想另一種政治或者倫理出路。第五章將對海德格、德希達與阿岡本思想進行總整理。一方面指出他們各自環繞「存有論差異」、「困境」與「例外狀態」展開的論述，各自在不同立場上提出對於人文主義問題之出路的不同想像，然而其中其實包含了對界線問題的同一種關注。另一方面則以這一系列的人文主義爭辯，做爲對高捷泰勞抗暴事件以後充滿張力之人權爭議的可能回應。

第一章、當代法國反人文主義思潮

一、當代法國政治與思想狀況

在當代的法國思想中，曾有過一系列反人文主義的論述，這些論述大抵上伴隨著一九六〇年代前後結構主義底下的語言學轉向出現，其中較具代表性的人物包括阿圖塞（Louis Althusser）、傅柯（Michel Foucault）與德希達這些我們甚至無法概括地以結構主義者稱之的思想家。與這波反人文主義論述同一時期，法國正陷於阿爾及利亞戰爭（1954-1962）、共和政體轉換（1958）、以及近乎革命意義的六八學運（1968）。在這段期間內，赫魯雪夫（Nikita Khrushchev）於1956年在蘇聯共產黨第二十次黨代表大會上，以「關於個人崇拜及其後果」（On the Personality Cult and its Consequences）為題發表了秘密報告，以「六大錯誤」批判史達林（Joseph Stalin）政權，披露了其執政期間，階級鬥爭與思想清算底下種種不人道的處決與暗殺行動¹。此演講及後續的調查行動，引發了歐洲共產主義陣營內部的路線批判，以及一系列關於人道主義的爭議，法國共產黨亦在此情勢下面臨了反思史達林主義，與如何定位共產主義未來路線的難題。這些事件將二戰以後整個法國的政治情勢推向了空前的高張狀態，在此態勢底下，不僅是涉入戰爭的人員、共產黨員或者參與六八學運的學生與知識分子，對所有法國人而言，其處境似乎皆無可迴避地面臨著重組的狀態。這樣的張力同時亦反映在法國學界的論述對抗上，其中一部份的張力表現在共產黨內部關於馬克思主義的人道主義論辯，另一部份則涉及對於笛卡兒（René Descartes）與黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）思想中主

¹ 赫魯雪夫指出的「六大錯誤」分別是：「一是十分欣賞個人崇拜，通過各種方式提高自己的威望。二是違反民主集中制原則，獨斷專行，把自己凌駕於黨和人民之上。誰要持反對意見，誰就會成為犧牲品。三是在肅反鬥爭中，把黨內思想鬥爭的是非界限同社會上階級鬥爭的敵我界限混在一起，製造大量冤假錯案，使千百萬無辜者被監禁，以至於處死。四是在反法西斯戰爭前夜，缺乏必要的警惕，導致紅軍在戰爭初期嚴重失利。五是在南斯拉夫問題上作出錯誤決定，斷絕了兩國的友好關係。六是對農業發展和農民的物質福利缺乏應有的重視。此外，在民族問題上，違背列寧主義的民族政策，把一些民族從原來的聚居地遷走，等等。」見中國社科院「馬克思主義研究網」，<http://my.cass.cn/file/200512194939.html>。

觀主義的詮釋與批判。馬克思主義的相關討論循著馬列社會主義思想傳統底下的論述資源展開，而對主觀主義的批判除了現象學領域的論述發展之外，則有很大一部份的關注傾向於海德格思想，當然這並不是截然二分的兩類型討論，其所援引的理論資源或許有其不同取向，不過其間並非絕對壁壘分明的狀況。比如黑格爾思想的重要引介者柯耶夫（Alexandre Kojève）與伊波里特（Jean Hyppolite）的馬克思主義背景，曾經親近馬克思主義而後回歸現象學研究的梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty），以及在阿圖塞這位捍衛馬克思主義的思想家身上所透露的海德格思想的影子，又或者傅柯、德希達等人對馬克思主義的批判。以下我們將逐漸把討論聚焦在以海德格思想為主要參照的反人文主義思潮上，逐步釐清其間的論述狀況²。

二、人文主義的反叛

一九六〇年代前後的結構主義思潮，以及赫魯雪夫秘密報告以後法國共產黨訴求人道的存在主義之間的拉鋸，開啓了一個不確定的空間，同時鬆動了早期結構主義過於簡單的符號穩定性，以及存在主義所訴求的絕對主體自由。此空間的做開牽動著語言學的轉向，詞語流動的性格與意義的不穩定性逐漸浮現，構成一波語言結構錯位及主體解消的反人文主義思潮，與二戰後懷抱人道關懷的人文主義思想形成強烈的對比。反人文主義思潮對人文主義的反叛，一方面表現為法國思想內部的對抗，另一方面則向德國現象學提出挑戰，共同展演出以笛卡兒與黑格爾為主要對象的系列批判，進而具體落實為對傳統哲學中「同一律」（logic of identity）論述的質疑。做為此系列批判重要的譯介與引導者柯耶夫的繼承者，德康波（Vincent Descombes）延續了以「否定性」為核心的詮釋，

² 參考，Davies, Tony. 1997, "From Humanism to Antihumanism," in *Humanism*. London: Routledge. p.35-71、Descombes, Vincent. 1983, *Modern French Philosophy*. UK: Cambridge University Press、Gutting, Gary. 2001, "Structuralism and Beyond (1960-1990)," in *French Philosophy in Twentieth Century*. UK: Cambridge University Press. p.213-379.、Rockmore, Tom. 1996, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*. NY: Routledge、Williams, Caroline. 2001, *Contemporary French philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject*. NY: Continuum.

指出同一律透過否定性的演練反覆收編差異的邏輯³：

意識已不再是簡單的自行表象，而是如同一個遭遇外在世界之存有的自我之表象，其同一性是不穩固的，且必須為存在而鬥爭。**他性危及同一**。這個意識的新狀態可總結為一詞：**否定性**。爾後意識的存有即被視為辯證的存有。

(Descombes, 1983: 23)

這段引言中，做為簡單的自行表象的意識以及做為否定性的意識，分別指涉笛卡兒的「我思，故我在」與黑格爾的「辯證」，而兩者之間由否定性展演的轉折，表面上看起來是黑格爾透過「辯證」撤除了「我思」的「我」所隱含的同一性之優位，轉而談論總是動搖著同一性的「他性」。但是德康波指出，實際上黑格爾在「否定性」中藏匿了更為巨大的同一性，於「辯證」運動的最末配置了一個確立的主體形態：

按照柯耶夫的觀點，[精神現象學]第四章既是整部作品的鎖鑰，那麼辯證哲

³ 在當代法國對黑格爾的閱讀中，柯耶夫和伊波里特 (Jean Hyppolite) 被視為最主要的兩個詮釋者。1933-1939 年間，柯耶夫講授了一系列的黑格爾現象學，沙特 (Jean-Paul Sartre)、拉岡 (Jacques Lacan)、巴塔耶 (Georges Bataille)、梅洛龐蒂 (Maurice Merleau-Ponty)、里克爾 (Paul Ricoeur)、勒維納斯 (Emmanuel Levinas) 等人也都曾參與過他的講座。伊波里特則是傅柯、德希達與德勒茲 (Gilles Deleuze) 等人的老師，1939 年第一本法文版《精神現象學》(Phénoménologie de l'esprit) 就是由伊波里特翻譯的。1947 年其《黑格爾精神現象學的起源與結構》(Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel) 出版後，亦成為研究黑格爾思想必然借徑的理論資源。

對於柯耶夫和伊波里特究竟誰才是詮釋黑格爾的權威這個問題，學界亦有不同評價，但是這並非本論文的重點。此處主要呈現的是一九六〇年代前後，對黑格爾之閱讀的一般性討論，因此將不深入比較柯耶夫與伊波里特詮釋的差異，而僅提出幾件值得注意的事情。(1) 伊波里特的譯本出版以前，法國並沒有直接閱讀黑格爾的傳統，而是以二手的詮釋為主要資源，柯耶夫的黑格爾講座就是在沒有《精神現象學》譯本的情況下，極受矚目的一支二手詮釋。除了當年親身參與講座的知識份子之外，許多後繼者亦在回顧自己的思想啟蒙時，述及此講座在思想上的啟發。(2) 德康波對一九六〇年代的理解主要循著柯耶夫的詮釋發展，但亦有其他學者質疑他不談論黑格爾與柯耶夫之間的差異的作法，甚或指出其他繼承伊波里特在《黑格爾精神現象學的起源與結構》中的論題，但從不談論柯耶夫的黑格爾論著。(3) 沙特的人文主義一般認為是受柯耶夫講座中連結黑格爾與海德格的企圖啟發，但海德格本人強烈地駁斥了沙特人文主義的存在主義，此後對海德格的理解較集中由波弗黑 (Jean Beaufret) 翻譯引介的〈人文主義書信〉(Letter on Humanism) 開展，這一點在後面的段落會有比較詳細的討論。

參考 Descombes, Vincent. 1983, "The Humanization of Nothingness," in *Modern French Philosophy*. UK: Cambridge University Press. p.23-35. 以及 Rockmore, Tom. 1996, "Introduction," "Heidegger as a 'French' Philosopher," in *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism and Being*. NY: Routledge.

學現在就可被定義為將慾望化入純粹否定性的思想，且不僅視其為否定，而是否定的否定。…**絕對知識**，亦即，**智慧**，其前提是**人類的否定行動**之全面勝利。1) 在沒有人外於另一人，沒有未被消弭的社會對抗，**同質且普遍的狀態**中，2) 在已被**人類勞動馴服的自然**之中，**人類**不再對立，不再與自身異化，**這種知識**才是可能的。(Descombes, 1983: 26-28)

也就是說，純粹否定性的統合終將創造絕對知識 (absolute knowledge)，構成人類世界沒有例外的、同質的、普遍的整體，於是大寫、絕對、終極的人文主義現身，而同一性所面臨的他性危機解除。從反人文主義的角度觀之，黑格爾其實是以一種遠比笛卡兒迂迴的路數保衛著同一性的擴張，在同一性朝向終極完滿的自我鬥爭中，他性做為一個必要的插曲總是從屬於同一性，其出現僅是為了進入同一的領地。然而在阿爾及利亞戰爭與六八學運喧囂的背景底下，現實的處境中異議的聲音呈現出同一收編差異的缺失，不僅象徵著現實悖離於普遍、同質而調諧的同一性論述，亦喚起對於在異質裂解中追索同一性之終極統合的各方質疑。一九六〇年代的法國其實尚未遠離戰爭，那些籠罩鬥爭與暴力的極權姿態亦未消散，若意識主體的同一性之起源始終處於懸而不論的狀態，以不被思索或者不證自明的形式置於過往的主體哲學論述中，使人類得以主權者的形象現身，展開以人類為中心的世界部署，這之中的人類形象似乎也就傾向於再現極權者的姿態，而成為由暴力地消滅異己的邏輯構成之主體。於是在異議的聲音中重新思索「差異」、尋找「非辯證」的論述途徑，逐漸成為迴避人文主義暴力的基調，結構收編的缺失以及主體形象之消散亦成為反人文主義流派的理論特質，而以此為出發點重新想像政治或者倫理的可能性，亦可說是這些思想家對當代的重大事件之回應。

其時法國的現象學界逐漸發展出勾勒歷史的現象學的企圖，比如梅洛龐蒂曾經藉由晚期胡賽爾的思想，展開從永恆固定的本質渡向不斷生成的、從主觀孤絕之境渡向主體際性 (inter-subjectivity) 之共同體的討論。而做為法國人文主義批判的代表人物，傅柯在《詞與物》(The Order of Things) 中則曾經細緻地透過「語言」呈現出結構間的縫隙，

以及其間主體形象的一再解消。他以話語（discourse）和陳述（statement）之分，勾勒出現身於經濟學、語言學與生物學中的勞動、語言與生命三種主體，並指出人類投身於既存的話語形構體系中交錯出現的空隙，製造出由現代人文科學貫穿而成的連續性，然而，其具體形象實際上是任意而不穩定的：

某個意義上，人類受到勞動、生命及語言的宰制：其具體存在於其中獲得了確認；唯有透過其詞語、其機體及其製作物才可能向他靠近—彷彿是它們首先佔據了真理（也或許只有它們）；而他，一旦思索，僅僅是在必然的根本宿命、無可化約的原始性中，以一個已然是一個生物、一個生產工具、一個先於其存在的詞語之載體的存有形式對自己揭示自身。其知識對其揭露的一切像是外在於他，且比其誕生更為古老的內容，先行、籠罩並穿透著他，彷彿他僅僅是一個自然的客體，一張注定要在歷史進程中被抹去的臉龐。

（Foucault, 2005: 341）



因此傅柯認為事物的秩序衍生自詞語的秩序，而人的形象源自流動的詞語。同時，他也強調起源本身是善變的，既缺乏同一的性格，亦非明晰的起點，相反的，起源總是以撤離的形態出現，其本身就是一種差異的展演。也就是說，人類透過指涉某種起源而展開的自我表象，實際上是破碎、斷裂的異質複製。在這個意義上，傅柯說「人」早已在與起源的分離中死亡，所謂主體，其實是由某些碎片拼湊而成，轉瞬即逝的東西。對他而言，人文主義理想的人類主權未曾存在，現代基本上是個人不斷消逝的時代：「人將被拭去，如同繪於海濱沙上的一張臉龐。」（Foucault, 2005: 422）。在傅柯的論述中，主體與結構之間是一種錯位的關係，而非各自獨立的整體，唯有透過話語形構之縫隙的裁切，人類才得以主體之姿現身，因此現代的人類並非完滿的主權者，而是透過語言不斷收束與展演自身的一種形象。

三、閱讀海德格的兩種路徑

相較於黑格爾最終轉向絕對主權的辯證，反人文主義對辯證的反叛傾向於解消完滿的主體，企圖以主體永恆的自我解離來重新定義「人的終結」一詞的內涵，並宣告人類之絕對主權的崩解⁴。在這趟轉徑中，尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche）與海德格於法國知識界繼起成為取代黑格爾的重要理論資源，傅柯曾經在生前的最後一場訪談中表示，雖然他的作品中極少書寫尼采與海德格，但他們卻是為其思索帶來最深遠的影響的兩位思想家。德希達更是直接以「新尼采主義」界定他的解構策略，並以此深入，或者說透過海德格思想中的 *Destruction* 的概念，重新創造解構（deconstruction）的意涵⁵。做為尼采思想的繼承與超克者，海德格帶著批判的論述姿態成為法國人文主義批判的重要參照。相較於以沙特（Jean-Paul Sartre）於 1943 年出版的《存在與虛無》（Being and Nothingness）中以人文主義的形式引介、詮釋海德格的閱讀路徑，這波重新閱讀海德格的思潮選擇以海德格於 1946 年發表的〈人文主義書信〉（Letter On Humanism）為基調，一方面擷取人文主義批判的思路，另一方面也意味著與沙特的詮釋做出區分，拒絕當時蔚為風潮的人文主義式存在主義。1946 年沙特在一場關於存在主義的演講中，以「存在先於本質」（existence precedes essence）宣告其存在主義的人文主義性格，不僅定位了自身的人文主義基調，亦將二戰後的存在主義推向巔峰，使得一九五〇年代的法國幾乎

⁴ 柯耶夫在講授黑格爾精神現象學時，有過幾個著名的詮釋，包括「主奴辯證」、「歷史的終結」與「人的終結」。因此在其後比如傅柯與德希達關於「人的終結」（或者人的目的）的討論，其實亦可以置放在對前期的、柯耶夫的黑格爾式詮釋的回應脈絡中探討。

⁵ 海德格於《存有與時間》（Being and Time）中曾經透過「解離」（*Destruction*）的策略檢視西方形上學遺忘存有的問題，在回應「何謂哲學？」的問題時，他亦以「解離」界定哲學的任務：「解離並不意味著毀壞，而是拆解、廢止、棄置僅僅是關於哲學史的歷史性斷言。解離意味著一打開我們的耳朵，讓我們自身在做為存有者之存有的傳統中向我們述說之物敞開。」德希達在《論精神》（Of Spirit）一書中則直接以「解構」譯介海德格「解離」的概念，一方面進行對西方哲學內在邏輯的檢視，另一方面亦將海德格立基於「解離」之上的哲學任務置入形上學的運動中，釐清海德格的形上學批判如何在「解離」的同時再次涉入形上學式的思想模式。參考高宣揚，2003。〈導論：關於人的命運與西方文化奧秘的思想論戰〉，《當代法國思想五十年》。台北：五南圖書出版股份有限公司。Rayner, Timothy. 2007, "Introduction," in *Foucault's Heidegger: Philosophy and Transformation Experience*. NY: Continuum. 以及 Rapaport, Herman. 1991, *Heidegger and Derrida: Reflections on Time and Language*. USA: University of Nebraska Press.

等於一個存在主義（人文主義）的時代：

這個東西就是人，或者按照海德格爾的說法，人的實在（human reality）。我們所說的存在先於本質是甚麼意思呢？我們的意思是：人首先存在著，遇到自己，在世界中湧現出來——然後才開始定義自己。……人只是存在著，不僅他只是他自己所構想的，而且他是他自己所意欲的——他躍進存在之後，他才意欲自己成為什麼東西。人除了是自我塑造的東西之外，什麼也不是。這是存在主義的第一原則。（薩特, 1988: 8）

但是人道主義還有另一個意義，其基本內容是這樣的：人始終處在自身之外，人靠把自己投出並消失在自身之外而使人存在；另一方面，人是靠追求超越的目的才得以存在。……除掉人的宇宙外，人的主觀性宇宙外，沒有別的宇宙。這種構成人的超越性（不是如上帝是超越的那樣理解，而是做為超越自己理解）和主觀性（指人不是關閉在自身以內而是永遠處在人的宇宙裡）的關係——這就是我們叫做存在主義的人道主義。（薩特, 1988: 30）

在沙特的作品中，海德格的 *Dasein* 被翻譯為 human reality，並成為沙特結合存在主義與人文主義的基礎。這樣的引介迫使海德格嚴正地於同年以〈人文主義書信〉劃清他與沙特之存在主義的界線，他批評沙特不過是以倒轉形上學的範疇階序複製了過往的哲學框架，延續了古典的「存在／本質」（*existentia/essentia*）、「實在／潛能」（*actus/potentia*）以及「主體／客體」等區分，即便他以賦予人文主義性格的方式扭轉了存在的意義，其存在主義仍然是陳舊的形上學產物。如同過往的主體哲學，沙特僅只透過人文主義將「人的本質」架空於「存在」這個概念中，而未能在哲學框架中將「人的本質」這個問題釋放出來⁶。在這層意義上，海德格表示他的思索一直以來都是反人文主義的，

⁶詳見 Martin, Heidegger. 1993, "Letter On Humanism," in *Basic Writings*. NY: Harper Collins Publishers.

因為他的企圖始終在於透過對「存有」(*Sein*)的探問，以「存有做為存有」的方式將「人的本質」揭露開來。這樣的立場正呼應了法國一九六〇年代以降重新檢視結構與主體之間的關係，拒絕將結構與主體視為各自獨立的整體，甚或將其收攏於任何形式的同一性概念中的主張，因而開啓了一場從〈人文主義書信〉轉徑海德格的思想轉折。但是值得注意的是，被視為反人文主義之先鋒人物的傅柯與德希達，不僅皆以與黑格爾劃界為其思索的根本，亦或隱或顯地與海德格保持著一定的距離。而這樣的距離，或許正意味著對於同一律再次收編的可能性以及形上學暴力交纏於政治與倫理間的問題之警覺⁷。

四、人的終結，或者人文主義的復返？

做為法國當代對人文主義提出深刻反省的代表人物，德希達曾經於 1969 年的一場會議上，透過質疑美國民主政體涉入越戰（1959-1975）的行動開場，以「人的終結／目的」（*Les fins de l'homme*）為題，指出包覆於沙特存在主義中，海德格思想的人文主義式引介在戰後成為當代法國重要論題的狀況。他認為法國思想之所以與「人」產生關連，主要受到德國現象學三位思想家的影響——黑格爾、胡賽爾（*Edmund Husserl*）與海德格——而在各種層面上延續了形上學與人文主義彼此依附的思想路徑，即便是一九六〇

⁷「黑格爾辯證論據的技術因其能夠展現特定概念的不連貫性而迷人，然而更關鍵的是絕對精神哲學家就像是哲學批判本身多麼易於成為極端的認知威權最新近的偽裝的一種警告。傅柯提到何以：『我們必須確定在何種程度上我們的反黑格爾主義，可能正是他站著等待我們，靜止不動，衝著我們而來的伎倆。』德希達則說他的關鍵概念，延異（*différance*），『必定標誌著與揚棄及思辨辯證體系的決裂點』。然而就像傅柯，德希達也格外擔憂黑格爾的誘惑……」(254)。參考 Gutting, Gary. 2001, "Structuralism and Beyond(1960-1990)," in *French Philosophy in Twentieth Century*. UK: Cambridge University Press.

關於海德格，傅柯雖然肯定了海德格之於他的思索之驚異，但也僅以晦澀的說法平淡地帶過自己從未書寫海德格的事情。而德希達雖然對海德格有許多深入的分析，但也始終保持著批判海德格的距離，即便是循其人文主義批判出發，他最終還是對海德格超越形上學的企圖提出質疑。除此之外，當代的思想亦關注海德格在納粹政權時期對希特勒輸誠，做為納粹德國一份子的事實。1955 年於諾曼地（*Normandie*）曾有一場盛大的海德格研討會，邀請到海德格參加並發表演說。當時曾出現拒絕與會、缺席（比如布朗蕭〔*Maurice Blanchot*〕、梅洛龐蒂〔*Maurice Merleau-Ponty*〕與沙特），或者在議場上宣讀海德格納粹時期作品的行動（法裔猶太哲學家郭德曼〔*Lucien Goldmann*〕）。如何看待海德格同時做為 20 世紀最受敬重的哲學家，與最受髮指的納粹，仍然是當代歐陸哲學進行中的論題，而其中的政治—倫理問題也應該是閱讀海德格作品時無法徹底切割的一部份。

年代以降，人的消逝、死亡或者終結……諸如此類的宣告崛起後，對人文主義的再檢視其實仍然困於各種人文主義的框架中，未能抽身。他回溯了現象學與形上學對抗的歷程，拆解其與形上學的交會與分歧，指出 *fin* 這個詞語本身帶有的「終結」與「目的」兩種意涵，正暗示著形上學內部以自我終結為自我完成的根本邏輯。他直言「人的終結」實際上並非當代嶄新的出路，而是挾纏目的論式的人文主義，一種「人的終結／目的」(*Les fins de l'homme*)：

這樣一種論述，對黑格爾與一切形上學而言，無可切割地調諧著目的論以及一種末世論、神學與存有論。於是人的終結的概念總已然在形上學中、在人的真理的思想中被規定。而今難以設想的是一種不由真理與否定性的辯證所組織的人的終結，一種非第一人稱複數之目的論的人的終結。……「我們」是絕對知識與人類學、神與人、存有一神一目的論與人文主義的聯合體。

(Derrida, 1969: 42)



德希達在這篇論文中反覆指出，否定式的目的論一直是形上學內部構造人類主權的基本操作，透過將目的內含於否定性的運作中，形上學不斷地以目的之複製將「現在」、「在場」、「死亡」……等典型的形上學概念植於人類的形象中，使其成為人類的根本條件，無論是黑格爾的「揚棄」(*Aufhebung*) 或者海德格的「綻出」(*Eksistenz*) 皆是如此⁸。對德希達而言，即便是對形上學提出深切質疑的海德格思想，皆未能化解否定式

⁸ 舉例而言，德希達在文中指出黑格爾作品自一開始便把現象學設定為界於人類學與心理學之間的思想，他如此說明黑格爾「揚棄」(*Aufhebung*) 的概念：「『揚棄』是取代，在『取代』同時意味著在同一種運動中置換、提升、替代與遞升的意義上。意識是靈魂或者人類的揚棄（取代）；現象學是人類學的揚棄（取代）。現象學不再是但它仍舊是人的科學」(41)。此外，德希達也指出海德格雖以「綻出」(*Eksistenz*) 詮釋「此一有」(*Da-sein*)，然而「綻出」所指涉的無非是 *da* 與 *Sein* 的鄰近性，因此當海德格說人性在於存有的綻出，而「語言是存有之家」時，其實正標誌了語言之於人性與存有的鄰近性。在這樣的邏輯之下，語言復為人的特性，複製了形上學傳統中人是「能夠言說的存有」(*zōon logon echon*) 的語言論述，「此」做為對自身的否定，同時肯定了語言與人性的貼合，亦即德希達所謂的否定式的目的論。Derrida, Jacques. 1969, "The Ends of Man," in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.30, No1. p.42-55. 海德格思想的部份將在本論文第二章有較深入的討論。

目的論的難題，其超越性存有論終究無法自形上學出走，而當代仍然面臨著想像一種非辯證、非目的論式之人的終結的困境⁹。以此問題意識為線索，我們可能必須進一步釐清海德格在整個法國人文主義批判中的位置，掌握其思想的核心觀點，並進一步討論其論述的後繼者，在哪些層面上受到他的影響，又如何透過不同的現實關注，一面深入其思索，一面解構其論述的侷限。



⁹ 德希達在《困境》(Aporias)一書中亦同樣以「終結」(*fin*)一詞分析海德格思想關於「死亡」的各種區分，並分析其思想中本真死亡的條件與人類此有的連結。他認為海德格追問「生命之本質」的過程中，對生命進行多重的區分，然而卻未說明「死亡」的基礎，彷彿生而為人，總是理解何謂「本真死亡」。詳見 Derrida, Jacques. 1993a, "Finis," in *Aporias*. CA: Stanford University Press. p.1-41.

第二章、海德格：反人文主義與形上學批判

做為當代法國反人文主義論述的重要理論資源，海德格思想之於當代法國的意義是歧異的。觀察二戰後沙特引介的人文主義海德格，與一九六〇年代開始透過〈人文主義書信〉重新理解海德格思想的企圖，不難發現當代法國對人文主義的迥異態度。這波重新閱讀海德格的潮流，其意圖並非要在當代法國的思想史中劃定一個海德格的時代，或者透過海德格的說法推翻沙特存在主義式的解讀，轉而複製一種正確的、海德格式的人文主義觀點。要理解這樣的差異，我們或許必須同時注意到戰後法國現實處境的轉變，在二戰、世界人權宣言、人文主義式存在主義、阿爾及利亞戰爭…等現實矛盾之間，法國面臨的不僅是海德格思想的詮釋問題，而是嚴峻的政治衝突。透過這個角度，我們會發現反人文主義之所以在此時期成為一場激烈的爭議，其實亦涉及其他超出哲學領域的問題。也就是說，海德格的人文主義批判之於當代法國，不僅是哲思上的啟發，它似乎開啓了一個重新理解當時的歷史處境的空間，而此空間所涉及的人類主權形象之反叛，一方面是存有層次的論辯，另一方面亦象徵著回覆現實處境中各種衝突的可能性。

在前一章我們已經說明了當代法國對黑格爾辯證法、笛卡兒的我思與現象學的質疑，在結構主義與存在主義彼此拉鋸的背景下，反人文主義論述同時暴露出結構收編的缺失，與主體形象消散的思想特質，亦指出了穿透其中的詞語流動性格，以及瀰漫整個表意體系的不確定性。其語言的路徑在此過程中，鬆動了透過否定性鞏固自我確定性，將差異收編於同一性秩序中的邏輯，或者透過自我意識建構的主觀主義。反人文主義企圖取消過往的認識論中，人類做為主體而事物的狀態為客體的二元對立架構，並指出語言結構內，詞語與意義之間不全然疊合的空間，以此突出意義的生產不由人類的言說行動，或者人類的主觀意志操控的性質。也就是說，語言並非人類進行表述、掌握知識與真理的工具，它做為人類言說、表達、溝通的基本條件，不代表人類佔據了對意義與知識體系進行決斷的位置，而言說的能力亦不等同於主宰知識與意義的能力。

歷經笛卡兒與黑格爾以自我意識為核心的思維形式，由希臘哲學 λόγος (logos) 的

概念延伸而出的語言內涵，在現代性思維底下逐漸限縮為由言說與理性主導的思想潮流。反人文主義的工作，一方面在於暴露出現代西方思想收束 *λόγος* 之複雜性的趨勢，另一方面則是不斷試圖在整個形上學傳統之外，指出人與語言之關係的另一側面。在其論述取向中，人類的形象無法收束於自「能夠言說的存有」(*zōon logon echon*) 延伸出的「理性動物」(*animal rationale*) 的典型定義中，人與語言的關係尚有更為複雜、異動的面向，而不僅僅意味著言說與理性。反人文主義論述致力於指出，表意體系內部的不穩定性其實是人類形象，或者主體化過程中不可化約的一部份，那意味著人與語言的關係不為否定性、同一性的邏輯收編，詞語與意義之間無法疊合的空間，不因自我意識的確認力量而消失。或者說，語言與主體不可能維持某種單一、固定的狀態，而意義與主體化的過程亦必然有歧出的部份。此不穩定性使語言轉而成為自我確認邏輯的障礙、主觀主義維護主體的不可能性。現代西方思想傳統底下，依附於某些天賦能力、藉著反思與辯證過程進行自我確認的主體形象，在反人文主義的論述企圖中被反覆地問題化，而逐漸轉化為一種自我確定性不斷在語言中流失、異變的不安境況。

然而，如同德希達透過「人的終結／目的」的邏輯所指出的，當代法國在此論題上所面臨的知識困境，實際上在於如何能夠脫離目的論式的思索，進而非辯證地談論人的終結？他提醒我們，西方哲學內部的人文主義性格，包含一種環繞否定性建立的目的論，理性是此目的論積累的結果，其背後尚有人類以否定性的辯證邏輯反覆確認自身問題脈絡，他稱為邏各斯中心主義 (*logocentrism*)。在他看來，此問題牽涉的不僅是理性思維，而是覆蓋整個西方哲學發展的邏各斯中心主義，而即便是堅決地表達自己反人文主義立場，對「理性動物」傳統提出深刻批判的海德格，都未曾真正擺脫邏各斯中心主義的侷限。在德希達的觀點中，無論是人文主義、理性、自我意識或主體的批判，若無法在否定式的目的論之外尋找其他路徑，很可能便再次落入同一種目的論的自我重複邏輯。如此一來，「人的終結」將無法在人文主義的問題上做出任何形式的終結，而僅是印證了形上學殘餘的不斷復返¹。

此處，德希達的提問反映了反人文主義思潮更為複雜的論述層次，其對象不僅是沙

¹ 見本論文第一章，14 頁。

特提倡的人文主義式的存在主義，而是暗示著逃離整個現代西方思想傳統中，總是環繞著否定性、辯證、目的論式的運動之欲望。回顧德國與法國之間的思想傳遞，我們會發現「終結」並非反人文主義思潮底下的新問題，相反的，終結論一直是反覆出現的論點。柯耶夫（Alexandre Kojève）曾以馬克思主義的背景，對黑格爾思想提出「歷史的終結」這個著名的詮釋，海德格亦曾經於訪法的講座中以「哲學的終結」為題，探究當代所謂的哲學已到盡頭的意義是什麼？面對「哲學的終結」，思索的任務又是什麼？他首先指出，人們通常習慣以終止、中斷、衰落等意義來設想「終結」一詞的內涵，但是「終結」另有意味著形上學的完成（completion of metaphysics）的積極意義。海德格認為，做為某種「完成」的終結，實際上指涉的是從一端朝向另一端的匯聚（*Sammelung / gathering*）之意，而哲學的終結正意味著哲學之歷史匯向其終極的可能性²。對他而言，此可能性並非哲學的終止，而是一種敞開（openness）。做為一切事物在場之先決條件，海德格強調其內涵必須在解蔽（*ἀληθεία / unconcealment*）的意義下理解，才可能揭開隱於事物的表面之下，存有與思索之間的共屬關係（*Zusammengehörigkeit / belonging-together*）³。

海德格曾經在〈人文主義書信〉（*Letter on Humanism*）中將思索詮釋為一種投身於存有並「成其本質」的行動，他企圖追尋一種以存有與其本質的共屬關係來描繪人類生命的可能性。他認為，人文主義限於形上學的存有者脈絡，僅僅是透過定義人性框限人類本質，而未能暴露出人性實際上是存有與本質共同展開的特質，在這層意義上，他表示自《存有與時間》開始他的立場便是反對人文主義的。同時，他也強調自己並非站在反人道（*inhuman*）的立場上做此判斷，相反的，他的工作正是要探究人性真正的內涵如何於存有的解蔽中呈現。過往形上學以「能夠言說的存有」為基礎，延伸出「理性動物」這個典型的人類定義，使理性成為人類存在狀態的代表，發展出整套建立在理性自我確認之性格上，認識主體自我賦權的同一性（*Identität*）邏輯。然而，在海德格的分析中，此邏輯正反映出形上學無以在本質之中提出存有問題，僅能複製一種切割存在（*existentia*）與本質（*essentia*）的傳統，在其中，生命總是被以遠離本質的方式重複述

² Heidegger, Martin. 2002b, "The End Of Philosophy," in *On Time and Being*. CA: University of Chicago Press. p.55-57。

³ 同上，p.67-69。

說，生之本質（*Leben-Wesen*）反而成為形上學所積累的話語最無以回覆的問題⁴。相較於此，海德格則提出了以「存有論差異」（*Ontologische Unterschied*）為核心的存有論，企圖指出存有與本質之間存在一種彼此依附的關係，而這樣的密切關係始終是在語言之中展開的狀態，對他而言，語言並非人類天賦的能力，理性亦不構成某種同一性邏輯，其存有論所呈現的，實際上是人類以語言為家，在語言中成其本質的生存處境。

海德格的存有論似乎為我們檢視當代法國反人文主義論述的過程提供了一個基本參照，本章的主要工作即是在海德格龐雜的思想體系中，釐清以形上學批判為基底的反人文主義，以及此立場對其存有論述的影響。海德格獨特的書寫風格，使我們不太可能完全脫離其語彙進行討論，再者，當代許多論述的脈絡亦貼附著這些語彙發展，因此在本章中我將盡可能在其間取得平衡，做出清楚又不至過於約簡的說明。第一節我們將檢視海德格如何提出與形上學有別的存有論，以及他反人文主義的立場與存有論的關連。這個部份的討論將以釐清其核心概念—存有論差異、存有理解、此有一為主軸，說明海德格對形上學傳統的「本質／存在」之分的批判，以及他早期的作品中，如何以詮釋學、現象學與存在論分析建立「在世存有」的概念，指出存有與本質之間難以分辨、無法切割的共屬關係。第二節將進一步討論海德格如何以存有論述暴露出人類本質的不穩定，取消主客體對立的邏輯，將人文主義的自主形象轉化為一種深淵的處境。在這個部分，我們會討論海德格如何拆解「主體」與「理性」兩個附屬於人文主義的概念，並指出人類的現身與撤離彼此交錯的存有本質。第三節則聚焦於討論海德格思想中的「轉向」（*Kehre*）問題，釐清「真理」以及「語言」的論題在其思想發展中的位置與意義。本節也將說明，「轉向」之於海德格，並不意味著他前後期思想的對立，而是在更根本地批判形上學的立場上，對此有論述進行一系列的延伸與修正。

一、海德格思想的核心概念：存有論差異—存有理解—此有

海德格在他最重要的著作《存有與時間》（*Sein und Zeit*）的卷頭辭中指出，柏拉圖

⁴ Heidegger, Martin. 1993, "Letter on Humanism," in *Basic Writings*. NY: HarperCollins Publishers.

(Plato)〈智者篇〉(Sophist) 所描述的，因為不理解「存有」(*Sein / being*) 一詞的意義而不安的情景，已不復存於現代，人們的言論依附於「是」或「有」(*seiend*)，彷彿「存有」是語言中不證自明之物，實際上卻陷入比不理解更為迫切的、遺忘存有的處境，因此海德格認為有必要將「存有之意義」視為一個亟待答覆的問題，重新提出關於「存有」的分析。他認為西方的形上學傳統企圖在「存有」的定義中彰顯人類的本質，但其論述方式卻建立在各種概念的相互界定上，比如以創造物、意識、靈魂來區辨「存有」，而未察覺這樣的論述終究是立基於某些不言而喻的前提上。他也歸納出形上學所賦予「存有」的三項基本特質：(1) 普遍 (2) 無法定義 (3) 自明，將撰寫《存有與時間》的任務，指向透過分析此有 (*Dasein*) 釐清這些存有特質的根底。也就是說，海德格企圖以探問隱於存有之定義、特質底下的基礎，來指出人類的本質並非其論證的產物，而是構成這些定義、特質的條件。我們可以說他追問的是這些基本特質的基礎，或者比形上學設定的人類本質更為本質之物，將人類的本質問題置於對存有之本質的探問中，以向不言而喻之物提問的方式，呈現其與「存有」的聯繫⁵。

做為對形上學論述的結構性回應，海德格表示存有與本質問題的重新提出，將以此有的存在論分析 (*existential analysis of Dasein*) 為理論結構，透過現象學方法，重新展開希臘哲學傳統底下，「認識」(*voein / noein*) 與「言說」(*logos / logos*) 兩者的意義，藉此呈現此有的「實存」(*Existenz*) 與「向來屬我」(*Jemeinigkeit/in-each-case-mine*) 兩種特質⁶，進而在由存有者 (*Seiendes / beings*) 與存有共同交錯而成的、人類本質的可能性展演中，釐清存有之意義⁷。海德格認為，形上學的論述基礎建立在「本質／存在」(*essential/existentia*) 這組區分之上，此區分可進一步對應至「潛能／實在」(*potentia /*

⁵ 德語 *da* 兼有此與彼兩種意義，由於中文並沒有可與 *da* 對應的單詞，因此選擇保留不譯，*Dasein* 則根據海德格強調存有的屬己性，在此意涵下譯為「此有」。

⁶ 為了脫離形上學的本質／存在之分 (*essential/existentia*) 的傳統，海德格表示當他在「此有」的脈絡底下談論「存有之本質」時，將用 *Existenz* 表示「存在」，以避免與 *existentia* 的傳統混淆。陳嘉映與王慶節合譯本中，將 *Existenz* 譯為「生存」時也提到這仍然是一個模糊的譯法，無法準確地將海德格使用 *Existenz* 一詞時的意義完全表現出來。提案口試時，口試委員朱元鴻老師建議我將「存在」置入引號，由於這份論文中亦頻繁以引號標示重點概念，為了更明確地區辨，我選擇採納另一位口試委員吳俊業老師的建議，將 *Existenz* 意義下的「存在」譯為「實存」。參考，馬丁·海德格爾，2006。《存在與時間》，北京：生活、讀書、新知三聯書店。頁 49、501。

⁷ 同上，頁 3-52。英譯本，Heidegger, Martin. 1975, *Being and Time*. NY: Harper & Row Publishers. p.19-70。

actus) 之分，亦即將本質視為潛在的可能性，而存在為可能性的實現。形上學論述或將本質界定為存在的根源，視存在為本質之投射，或企圖藉由定義存在來限定本質。在此相互指涉、定義的邏輯中，人類被視為靈魂、肉體與精神的統一，逐漸在各領域、學科間發展出各種關於人類的知識⁸。此統一使得人類成為關於自身的知識中「本質／存在」之分的表現，而當代談論主客體分判與異化的問題，亦是此邏輯的重演。

海德格多次指出形上學的論述策略未曾檢視「本質／存在」這組區分建立在何種基礎之上，因此無法準確地掌握存有論展開的邏輯，以致於錯失了存有的真實面貌，而僅能在遺忘存有的狀態中，透過切割本質與存在發展貌似存有論的學說。相較於此，「此有」對他而言則突出地標誌著一種有別於形上學的提問方式，他的分析首先避免過於輕易地接受「本質／存在」的劃分，而是主張存有的意義僅能在本質中呈現，將本質詮釋為各種存有的可能性，並給出存有與本質交纏、在可能性中存有的圖式（海德格稱為「潛能存有」[*Seinkönnen/potentiality-for-being*]）。其現象學方法亦循此立場構想，他將現象學拆解為「現象」（*Phänomen*）與「邏各斯」（*λογος*）兩部份，指出前者在希臘語中表達為 *φαινόμενον*，其語源可追溯至 *φαίνεσθαι*（appearances）與 *φαινω*（phenomenon），意味著「就其自身自我呈現者」。後者的原始意義則應在 *αποφανσις*（apophansis）與 *νοεῖν* 的交會下，理解為透過話語的展現而讓人看見某物⁹。據此，他將現象學定義為：「*αποφαινεσθαι τα φαινόμενα*，亦即讓人從呈現之物本身所在看見其自我呈現。」（Heidegger, 1975: 58）¹⁰，也就是說，海德格的現象學企圖建構一種不假其他外部定義而得以如其本然所是的提問方式，現象學的「顯現」不必然得透過意識或認知將某物表象為對象，而可以將存有保留於其本然的各種可能性中，呈現本質與存有的彼此依附：

⁸ 海德格在此段落中提及人類學、心理學與生物學的盲點，其中他用了比較多的篇幅討論希羅時期、基督教人類學與近代人類學之間，缺乏存有論基礎的共通性。其批評特別以笛卡兒為對象，指出希羅時期與基督宗教的人類學導引，在 *res cogitans*、意識等脈絡的發展下，顯得越來越糾結，而始終無法認知到其所談論的「存在」根本上是未經檢視的晦澀概念。同上。中譯本，頁 57-59。英譯本，p.74-77。

⁹ 同上。中譯本，頁 32-40。英譯本，p.49-58。

¹⁰ 原文為 “*Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.*”。參見 Heidegger, Martin. 2002c, *Sein und Zeit*. Tübingen : Niemeyer. p.34。

做為潛能存有之此有的存有之道，以實存的方式棲於理解之中。此有並非某種現成事物，像是能夠去做某些事情的餘力，而是原初的可能性存有。此有向來是它所能成為的，且依其可能性所是而成為。此有本質性的可能性存有，涉及我們曾描述為其對「世界」之關照，以及對他者之關懷的東西，且總是在這一切中，涉及此有因著自身而朝向自身之能有。¹¹ (Heidegger, 1975: 183)

海德格亦曾經說「這種存有者[此有]的『本質』在於其去存有 (Zu-sein)」(海德格爾，1996：49)，意指各種存有之道。「本質」在海德格思想中指涉的並非普遍地規定著某物、允諾某物所是的東西，而是存有現身的方式：「當我們說「家政」(Hauswesen)、「國體」(Staatwesen)時，我們所指的已然不是一個種類的普遍性，而是指家庭與國家運行、管理、發展和衰落的方式。這就是家庭和國家的現身方式。…從動詞 *wesen* 派生出名詞 *Wesen*。Wesen 作動詞解，便與「持存 (währen) 同；兩者不僅在含義上相合，且在語音的詞語構成上也是相合的。」(海德格爾，1996：948) 而「此有」在海德格的現象學分析中，同時表現了存有之可能性與歸屬自身，亦即前述的「實存」與「向來屬我」兩種特質，也因此海德格說整個存有論的展開必須建立在現象學的理路上。但是我們要如何理解做為自身本然所是的可能性存有之意義？海德格如何將存有問題納入「此有」的分析之中？這是接下來要進一步討論的問題。

海德格指出存有論內部存在一個他稱為「存有論差異」(ontological difference) 的特質，指涉存有與存有者之間的根本區辨。他強調「存有論差異」蘊藏著自人類此有探問存有的力量，它並非純粹的理論設置，而是先於存有論而存，等待某些遭逢與體驗的東西：

就其本身與一切意義而言，存有即存有者之存有。存有不同於存有者，且唯

¹¹ 引述此段落主要希望呈現此有與存有之本質，以及其可能性之間的連結，與世界、他人的關係（亦即海德格談論 *Besorgen* 與 *Fürsorge* 的部分）並非目前討論的重點，在此略過不談。見 Heidegger, Martin. 2002c, *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. p.143, 以及 Heidegger, Martin. 1975, *Being and Time*. NY: Harper & Row Publishers. p.183。

有在此普遍的差異中，在此區分的可能性中，才確保了存有理解。換言之，存有與存有者之分在存有理解中顯現。是此區分首先使類似存有論這樣子的東西可能。因此，這個首先使某種像是存有理解的東西成形的區分，我們稱之為存有論差異。(Heidegger, 1992: 152)

存有與存有者之間的區別是 *da*，潛藏於此有及其實存中，即便缺乏明確的體認。區別在於 *da*；也就是說，它具備此有之存有模式：它屬於實存。實存可以說意味著：「存於此區分的展演中」。¹² (Heidegger, 1988: 319)

根據這兩段文字，我們可以知道「存有論差異」是構成存有論的核心概念，其與「存有理解」(*Seinsverständnis/understanding-of-being*) 之間存在一種彼此支撐的關係¹³。值得注意的是，海德格在此提出了「區分的可能性」的說法，當他說存有與存有者之間的差異在於 *da*，而此有 (*Dasein*) 透過 *da* 的展演屬於其「實存」時，其中尚有一個可能性運動的空間，聯繫著此有與其「實存」。海德格早期談論詮釋學方法時，曾說：

在詮釋學中為此有發展的，是一種此有以對自身的理解成其本身與為己存有的可能性。這個在詮釋中形成的理解，絕非別處所謂在朝向另一個生命的認知行動之意義下的理解。它沒有任何指向行動…(意向性)的意義，而是此有本身的一種「如何」。用術語來說，可以將其優先定義為為己此有的清醒。

¹² 《存有與時間》(*Being and Time*) 於 1927 年出版，但是這本書僅是海德格當初書寫計畫的三分之一，原本計畫撰寫上下兩部，每部三集，最後僅完整收錄了首部的兩集，同一年的夏天，海德格於馬堡大學 (*University of Marburg*) 進行以「時間與存有」為主題的講座，此主題即原先書寫計畫的首部第三集，近 50 年後，此講座才於 1975 年出版，收錄於《現象學的基本問題》(*The Basic Problems of Phenomenology*) 一書中，可視為《存有與時間》的延續。

¹³ 《存有與時間》中海德格追問的一個重點問題是何謂「存有的意義」，而存有理解 (*Seinsverständnis*) 是他回答此問題的路徑之一。這個問題在他後續的作品中逐漸延伸為「存有的真理 (*αληθεια*)」問題。海德格曾經表示存有的意義並不屬於主客體邏輯，而必須以理解 (*Verständnis*) 與籌劃 (*Entwurf*) 兩個概念去詮釋，然而《存有與時間》的書寫似乎太易於招致誤解，比如沙特的閱讀，因此為了更徹底地離開主體性思維，他便以存有的真理取代存有的意義這個概念，並更深入地發展由「理解」往「真理」過渡的思考軸線。詳見存有與時間 31 節。以及，Heidegger, Martin. 2003, "Le Thor 1968," in *Four Seminars*. Bloomington: Indiana University Press.

(Heidegger, 1999: 11-12)

他所構想的詮釋學含有此有關於自身的理解，而此理解並非透過意向性展開的自我指涉，換言之，此處的理解並非反身式的認識，此有不是透過意向與外部世界的區分，將自身做為某種對象來掌握。海德格說，理解其實是一種「如何」(how)與「清醒」(wakefulness)，這個詮釋一方面呼應著他以各種存有的可能性談論此有之本質，不以「是什麼」(Was-sein/what-being)來定義存有的「實存」觀點。另一方面亦使我們注意到，在抗拒、迴避、逃離…等否定意義上，「清醒」彷彿是對睡眠的抵抗，是一種不眠，而睡眠似乎正呼應著海德格所說的，對存有的遺忘¹⁴。若就成其本身、為己存有的意義而言，「清醒」則是某種持存與警覺，那似乎是此有的一種不安狀態，以抗拒的姿態展開自身存有的可能性¹⁵：

清醒是哲學性的—這意味著：它在一種原初的自我詮釋中，在哲學賦予自身且因而構成一種決定性的此有之自我遭逢的可能性與模式中，活動與運作。

(Heidegger, 1999: 14)

此有總是以其實存理解自身—以自身之可能性：成為或者不成為它自身。此有或者自己選擇了這些可能性，或者使自身深陷其中，又或者已然於其中長成。(Heidegger, 1975: 33)

對海德格而言，自我理解是原初的自我詮釋中的運動，是哲學性的可能性運動，此運動內部包含著此有與自身遭逢的可能性，亦即以「實存」，其成為或者不成為，來理

¹⁴ 關於「如何」與「實存」的討論，以及海德格對以「是什麼」(Was-sein)定義存有的批評，亦見於《存有與時間》首部，此有之分析課題的部份。可參考 Heidegger, Martin. 1975, *Being and Time*. NY: Harper & Row Publishers. p.67-68。

¹⁵ 在此我們也必須注意廣義而言的存在主義，或者現象學內部的差異。「為己存有」(being-for-itself)與「在己存有」(being-in-itself)是沙特自現象學(亦包括海德格哲學)中延伸而出的重要區分，以意識之有無區分「為己」與「在己」。但是就海德格取消意識哲學的意向性企圖而言，沙特所做的似乎是一種反解讀，也是海德格自己不接受的詮釋取向。

解自身的可能性。他亦曾經提出詮釋學（hermeneutics）的本義為溝通（communicate）而非闡釋（interpretive）的說法，對他而言，詮釋意味著透過概念而與可能性遭逢，使此有展開對自身的理解：

「概念」並非圖式，而是一種存有的可能性、事情的瞬間樣貌之可能性。換言之，概念是瞬間之構成—汲取自某物的意義—指向一種**先行擁有**。換言之，概念將我們導入一種基礎體驗—指向一種**先行掌握**。換言之，概念召喚定位與質問的方法—換言之，概念根據其解釋傾向與憂慮，**將我們導入我們的此有的Da-sein**。（Heidegger, 1999: 12-13）

也就是說，同時在此有所是與不是之間進行的提問，並非漫無目的嘗試，而是在先行擁有與先行掌握中，逐步趨向此有的 *Da-sein*，亦即由 *da* 聯繫的存有狀態，海德格稱爲「實存」的存有論差異之展演。他認爲先行擁有與先行掌握暗示著存有的「可探問性」（questionableness），是此有自我遭逢的條件，我們會發現，海德格思想層疊著可能性的痕跡，他藉著此有開啓的存有問題，是在可能性彼此環繞的結構中展開的。此有做爲可能性存有，其存有理解在於以可能性理解自身，同時，這樣的理解本身亦是一種使自身之可能性綻放的可能性。海德格之所以能夠在形上學長久以來對存有的遺忘中重新提問，其依據似乎便是此可能性的結構，他反覆強調自己並非先想像了一個純粹的理論框架，然後才提出存有論差異，而是在「可能性」的條件下，以存有論差異爲基礎提出存有論。「可能性」不僅是現身於提問的開端處的一個契機，它在海德格思想中有一定的理論位置，其本身即是一個複式的結構，先行擁有與掌握亦可理解爲此可能性結構的一部份，而存有問題的提出，亦可說是使存有浮現於可能性結構中的過程。

先行擁有、掌握的說法在《存有與時間》中被進一步表達爲此有身上前於存有論的一種存有關係（*Seinsverhältnis/a relationship towards that being*），亦牽涉往後一系列關於此有與世界的討論。在進入海德格關於世界的討論以前，我們可能必須在此處先列出幾個有待釐清的問題，首先，*da* 似乎是這些討論中的重要節點，我們要如何理解 *da* 的

意義？攜帶 *da* 的存有狀態，亦即 *Da-sein*，其具體內涵是什麼？其次，在詮釋學方法中海德格所說的「將我們導入我們此有的*Da-sein*」，這個說法與「此有的自我遭逢」的關係是什麼？存有理解如何建立在自我遭逢的模式上，且進一步聯繫起存有與世界的關係？最後，海德格如何透過「實存」的概念，取消形上學傳統中本質／存在這組區分？他自己又要如何以「實存」回覆生之本質的疑問？

前述的引言中，海德格指出無論我們是否有所體認，*da* 都是潛藏於此有中的一種差異，其所確保的存有理解可能是隱晦的，也可能是澄澈的。我們有可能如整個形上學傳統一般，在存有論差異，亦即 *da* 的問題上顯得無知，但亦有可能透過先行的擁有與掌握，亦即其思想內部的可能性結構，開展一種朝向「我們此有的 *Da-sein*」的、清晰的存有理解，在其中，此有將與世界一同展開而成爲「在世存有」(*In-der-Welt-sein/being-in-the-world*)，他亦描述此爲一場與世界遭逢的體驗 (*Erlebnis*)。在海德格的分析中，「世界」指涉存有的展開狀態 (*Erschlossenheit / disclosedness*)，他此生的書寫一直環繞著這個主題，致力於指出存有與世界之間，不存在以主體「我」爲界劃分主／客、內／外、彼／此的界限，而僅有兩者於展開狀態中相互依附的關係。在存有理解中展開的，此有與世界之間這層遭逢的關係 (*begegnen/being encountered*)，除了表達像是陌生人、殊途者的相遇中，那種不被預期、不被決定的性格，還包含一種對彼此的熟悉，以及於相遇中恍然的感受。德語中 *begegnen* 是被動語態的字詞，透過 *begegnen* 海德格所談論的「遭逢」一方面象徵著做爲理解行動的提問，無法確認行動的結果、問題的答案，而是被動地承受無法預期之事物的撞擊，另一方面亦暗示了此有與世界之間，僅能於遭逢中確認自身的依附關係¹⁶。據此，海德格將此有與世界的遭逢詮釋爲一種自我遭逢：「此有的 *Da-sein* (事實生命) 即是在世界中存有」(Heidegger, 1999: 62)。

在海德格的推論中，於先行理解的可能性中展開的存有理解，並不支撐此有將存有或世界視爲提問、認識的對象，復以主客邏輯決定自身與世界的關係。存有論差異的內

¹⁶ 在討論「遭逢」這個概念時，海德格使用了被動語態的 *begegnen*，以突顯其中的被動性，海德格早期亦以 *Begegnis* 一詞代表事件 (event) 與發生 (*happening*) 的意義，由此看來，「遭逢」亦可視爲「屬己事件」(*Ereignis*) 的前身。其他細節的討論，可以參考海德格早期著作《存有論：事實性的詮釋學》中的譯者注釋，見 Heidegger, Martin. 1999, *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*. Indiana: Indiana university Press. p.118。

涵，不在於此有反覆標示與他者之界線以複製其自我中心、唯我的性格，而存有論亦非另一種我思論述的延伸。我們會看到存有論差異— *da* —展開的並非唯我的此有，對海德格而言，*Da-sein* 的屬己性必須透過世界演繹，從遭逢世界到自我遭逢，其實是一個透過對世界的理解，亦即展開狀態，釐清此有之存有理解的過程。在這個過程中，此有被置於世界之中而獲得清晰的存有理解，做為能夠提出存有問題、能夠觸及存有本身的存有者，此有既突出地與其他存有者有別，卻又首先「從它自身所不是的，但卻在它自己的世界之內遭逢的存有者及其存有方面來理解自身，也就是說，理解其在此存有。」¹⁷（海德格爾，2006: 69），換言之，此有的自我理解，涉及如何於日常狀態中透過存有者之存有來理解自身的存有狀態¹⁸。

到此，我們可以試著釐清存有、存有者與此有三者的關係，這之中有兩個值得注意的線索，一則是存有者的必要性與優先性，另一則是此有（*Dasein*）與在此存有（*In-der-Welt-sein*）兩者間 *Sein* 的層次差異。雖然海德格的思想環繞著形上學批判發展，認為形上學論述僅談論存有者，卻未能掌握存有與存有者的差異，但是這並不意味著在存有論差異的基礎上提出存有問題，目的是要逆反地以存有取代存有者。相反的，在提出存有問題之重要性的同時，他也一直為存有者保留不被收編的空間，並以「存有者之存有」這個有些拗口的用語來強調存有者的不可或缺，對他而言，存有論必須在存有與存有者的內在聯繫中提出，我們不可能在存有者之外單獨討論存有：

讓存有論回返其起源處的內在必要性，可以透過與人類實存的原初現象之關

聯來釐清：「人」這個存有理解存有；存有理解在存有與存有者之間造成區別；

唯有此有理解存有時存有才在此（*da*）。換句話說，存有於理解中在此的可能

¹⁷ 完整的原文段落為“*Allein dieses ›in gewisser Weise Sehen und doch zumeist Mißdeuten‹ gründet selbst in nichts anderem als in dieser Seinsverfassung des Daseins selbst, gemäß derer es sich selbst – und d. h. auch sein In-der-Welt-sein – ontologisch zunächst von dem Seienden und dessen Sein her versteht, das es selbst nicht ist, das ihm aber ›innerhalb‹ seiner Welt begegnet.*”，據此對中譯版本做一些修正，並以粗體標示原文引號中的「*innerhalb*」。Heidegger, Martin. 2002c, *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. p.58.

¹⁸ 為求用語一致，本章引用自海德格作品中譯本的段落，將統一使用存有（*Sein*）、存有者（*Seiendes*）、實存（*Existenz*）、此有（*Dasein*）的翻譯，相關的組合字，比如 *In-der-Welt-sein*，在中譯本中原譯為「在世存在」，亦一併改為「在此存有」。

性預設了此有的事實實存，而這也就預設了自然的現實既存。正是在存有問題的視野中，當[問題]被基進地提出時，唯有一個可能的存有者整體已然在那，這一切才顯得如存有般可見與可理解。(Heidegger, 1992: 156)

海德格這段話一方面提醒我們，存有者整體是存有問題的可能性條件，另一方面亦指出了 *da* 僅於此有對存有的理解中浮現，也就是說，一個更為普遍的存有的可能性被托付於此有，它延續了自存有者追索其與存有之內在關連的空間，使 *Da-sein*，或者說「實存」，成爲此空間的延伸。也因此海德格說，*da* 意指本質的展開狀態，唯有存有者之存有透過 *da* 緩解了自身的封閉狀態，而與在世界之內 (*innerhalb*) 的存有者遭逢、向世界敞開之時，在世存有這個概念所內含的「在…之中」(*In-Sein*) 之意義才真正獲得展現。在他的詮釋中，「在…之中」所表達的是寓居、逗留、持存於世界之中的狀態：「依其本然的存有方式，此有總是已然『在外』地依寓於與其遭逢、屬於已被揭示的世界之存有者。…這種依寓於對象的『在外存有』即此有正確意義下的『在內』。」¹⁹(Heidegger, 1975: 89) 也就是說，此狀態呈現的是存有者與存有的彼此依附，存有論差異象徵的不僅是存有者與存有的分離，還有以「在…之中」的存有形態取消內／外之分的企圖，而使 *da* 表現爲其本然的、不被界線收束、不斷展開的可能性，海德格亦在其作品中將其描述爲此有傾向於世界的屬己性 (*Eigentlichkeit / authenticity*)、綻出 (*ek-sist*)、湧現 (*ereignen*)，或者屬己事件 (*Ereignis*)²⁰。

二、存有的深淵本質：Ab-grund

相較於形上學傳統中以主客體對立爲基礎建立的主觀主義論述，海德格的「在世存有」所指出的是存有與存有者之間彼此依附的關係。進一步而言，「在世存有」延續了其形上學批判的脈絡，存有論差異在此指向了一個認識論轉折，海德格設想的在世存有

¹⁹ 參考原文與中譯本。Heidegger, Martin. 2002c, *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. p.89.，以及馬丁·海德格爾。2006，《存在與時間》。上海：生活、讀書、新知三聯書店。頁 73。

²⁰ 可以注意到這幾個字在德語中皆出於相同的字源 *eigen*。

並非環繞主體位置延展的空間性架設，彷彿那是以存有為原點描繪而成的複雜座標，在離棄主體哲學的路徑中，綻出而又屬己的形象，亦涉及他透過 *subjectum* 的概念進一步揭開「主體」一詞之本質的意圖²¹。如同海德格於〈人文主義書信〉所言，由於形上學未能掌握存有論差異的意義，因而連帶地使其思辨無法真正觸及存有的真理與本質等問題，就此立場而言，追問 *subjectum* 亦可視為對形上學問題的延伸回應。海德格指出主體 (Subject) 一詞的字源 *subjectum*，其原始字義是主體的根基 (*Grund*)，指涉在德語中皆表達為 *Grund* 的原因 (reason) 與基礎 (ground) 兩種意義。他認為一切關於主體的論述其實皆內置了 *subjectum* 的概念，但「根基」的雙重內涵卻未並呈在這些論述中，*subject* 這個概念的發展消除了 *subjectum* 做為主體的基礎這層含意，而僅僅抽象地將其視為一種對人的本質的規定。這樣的論述形式複製了形上學以存有者界定存有之本質的邏輯，以致於錯失了從本質出發探問存有的可能性：

那些已然預設了對存有者的詮釋而不追問存有之真理的，對人的本質的一切規定，無論知曉與否，皆是形上學的。…在人類根本上僅在其本質中現身（亦即人類為存有所論斷之處）這個簡單的事實上，形上學封閉自身。(Heidegger, 1993: 225-227)

…形上學僅將存有之澄明認定為於「外觀」（理型）中顯現的風景，或者批判地視其為由主體性表現的範式再現之結果。這意味著彷彿澄明的存有之真理本身對形上學仍然維持隱蔽。(Heidegger, 1993: 235)

對海德格而言，存有與本質的關係必須透過檢視「根基」的雙重意義才可能浮現，也唯有在此過程中，才可能進一步探問存有之真理。然而，形上學在「能夠言說的存有」這個傳統上所發展的「理性動物」論述，僅考量到做為「原因」的 *subjectum*，以理性

²¹ *Subjectum* 是拉丁文中與希臘哲學用語 *υποκειμενον* 對應的字，相對於西方哲學的 *subject* 傳統，有實體、主體、主詞等多種意義。

建構起操作語言的主體形象，其「真理」概念的發展，亦限定於判斷或者認識與其對象間的一致性上，而未探究「基礎」這個層面之於存有問題的意義。「根基」在此論述形態中被收束為理性，進而成為人類自我確認的條件，存有與語言的本源—邏各斯（*λογος*）—之間的關係，則表現為主體的言說、判斷或者認識，而塑造了「理性動物」自我賦予的形象。

在此過程中，理性成為引導人類認知活動的根本條件，構成由理性原則主導的世界觀²²。海德格曾經分析形上學傳統的理性原則：「無物沒有原因」（*Nichts ist ohne Grund / nothing is without reason*），他指出理性原則其實是以做為自身的因，與做為自身的例外兩種方式被提高到至上原則的位置，而在雙重否定中形成一道肯證：「每物皆有原因」（*Alles hat einen Grund / everything has a reason*）。他進一步說明，前者透過在理性原則內部設置一個欲求自身起源之力量，而衍生迴轉式的自我捕捉，像蛇的盤旋，在結尾之處重新開啓。後者則以理性原則本身沒有起源為立論基礎，將最激烈的悖反納入自身之中，使矛盾律成為理性原則於現實中運作的條件²³。這使得做為表象思維的認知，不斷地自其認識中抽身，又不斷地向自身遞迴，並因此特質成為自我完滿、不向其他原則偏移的至上原則。海德格認為這個自我提升的過程，一方面表現出以階序進行自我確認的同一性（*Identität*）內涵，另一方面亦反映出形上學論述的關注未能透過理性原則的分析掌握存有論差異，因而無以掌握存有的本質問題。他提醒我們，由「同」繫起的關係其實有更為複雜的面向，形上學傳統對理性原則的詮釋，並未說明其自我遞迴、收編差異的動力，同一性展現的終究是 $A=A$ 這一類型不證自明的空洞等同²⁴，在忽略存有論差異的狀況下，建立理性原則等同於自身之因、存有者等同於根基、*subject* 等同於

²² 海德格指出西方哲學傳統中，理性原則是說明事物及其原因的基礎原則（*Grundsatz*），指涉人類認知活動中，尋求終極原因的力量，這樣的力量是每道陳述具備可理解性（*intelligibility*）的根本條件，其內含原因（*reason*）與基礎（*ground*）兩種意義，則以反身的關係成為人類行為的基本參照。他認為萊布尼茲（*Gottfried Leibniz*）是首位針對理性原則的「根基」（*Grund*）提出分析的思想家，透過萊布尼茲的思想檢視理性原則如何被設置為人類行動與思索的核心，則是海德格 1955-56 年弗萊堡講座的第一個任務。參考 Heidegger, Martin. 1996, *The Principle Of Reason*. US: Indiana University Press.

²³ 同上，p.13-18。

²⁴ 同上，p.8。海德格認為理性原則的傳統，所呈現的僅是「同一性」（*identity*），亦即 $A=A$ 這種表達方式的等同，但是對他而言，「同」（*equality*）的問題其實還有其他的可能性，他對理性原則的解讀，基本上就是在與 $A=A$ 這類型的詮釋對抗。

subjectum 的邏輯，而將理性設置為人類以主體形式進行自我確認的根本條件。

相較於此，海德格的關注則在於理性原則雙重否定的述說之內，尚隱含一組存有與根基的關係：*Nichts ist ohne Grund*，而不僅是關於存有者的陳述²⁵。他認為存有與根基的關係，牽涉著形上學論述未曾說明的存有之本質問題，唯有重新檢視被收束為理性的根基，我們才可能理解理性原則自我遞迴、收編差異的邏輯，並在其中重新提出關於存有之本質的論述。延續其存有論差異的立場，海德格拒絕將「同」的關係詮釋為無差異的等同，他提到：「同一性可能意謂著有區別之物於同中共屬。更明確地說：是有區別之物在相同的基礎（*Grund*）上的共屬」（Heidegger, 1996: 8）。也就是說，「同」象徵的是於分離中匯聚的共屬關係，如同 *da* 構成了在世存有，根基亦提供了一個分離與匯聚交錯的空間。

據此，海德格指出對理性原則的檢視，實際上牽連著對 *Grund* 攜帶的雙重意義的探問，其思索追問的並非事物的終極原因，而是去分析事物之因如何環繞一個分離與匯聚的運動共同構成的基礎，而對人的生命產生影響。也就是說，透過這些分析，理性原先於形上學論述中佔據的、決定人類生命的位置，被消解於不穩定的狀態中，我們看見的是以語言與思想展開的生命狀態，如何纏繞於根基的雙向運動之中，在這樣的處境底下，認識與理解並非由主體的意志決斷，而是一種不全然自主的、漂流的處境，海德格稱之為深淵（*Abgrund/abyss*）²⁶：

根基與存有是自一的，而非等同，這標誌了「存有」與「根基」的名稱之區別。存有在本質中是：根基。…我們說：存有與根基是自一的，存有即深淵。
（Heidegger, 1997: 76-77）

理性原則的分析轉向存有與根基的關係之後，海德格澄清這其實是同一個探問本質的過程，理性原則內部根基與深淵的雙重意義，反映出存有本質的深淵意象，他亦稱其

²⁵ *ist* 即德語 *Sein* 動詞變化的一種。

²⁶ 德語 *ab-* 起首的詞語，有離開、消除等意義，*Abgrund* 在此則有著失去基礎（*Ab-Grund*）的漂流狀態之意。

爲存有的雙重性，而對根基的本質的檢視，正聯繫著此雙重性的呈現。爲了明確地與形上學的詮釋做出區隔，海德格提出了「自一性」²⁷ (*Selbigkeit*) 的概念，企圖在存有者繁雜的複式狀態中避免同一性的收編，設想一種不被定義的絕對獨一性 (*Singularität*)。「自一」與「獨一」並不意味著唯我的封閉，在海德格的論述中，這兩個名詞皆指涉存有於世界之中展開，獨特、屬己的狀態，他所勾勒的是本然的在世存有，而非孤絕的個體。當海德格以「自一性」做爲同與異的共同展演之時，其用意並不在於去指認存有與根基的相仿與相異，就像存有論差異並非對存有者與存有的比較，而是兩者如何透過差異彼此依附。「自一性」的提出所呈現的亦是這樣一種存有與根基的關係，在談論這組關係時，海德格曾說：「關係僅能在其欠缺中構成」(Heidegger, 1996: 42)，對他而言，存有並非穩固地立於某種基礎之上，比如立基於言說、理性之上的理性動物，相反的，「自一性」所指涉的是存有之欠缺，是其本質的深淵狀態，也因此海德格說「存有即深淵」。此分析喚起了長久以來爲形上學所遺忘的存有之本質，他回返存有論 (ontology) 一詞的希臘語源 *ov*，指出 *ov* 在希臘哲學中被詮釋爲「現身」(*φύσις τις*)，而「現身」與「撒離」是同一個運動的兩種軌跡²⁸。他引述希臘哲學家赫拉克力特斯 (Heraclitus)²⁹ 的話指出：「存有迷戀自我隱匿…那意味著：共屬於自一之中。赫拉克力特斯想說的是：存有屬於自我隱匿。」(Heidegger, 1996: 64-65)。也就是說，海德格於存有論差異中展開的是一種在欠缺中彼此依附的共屬關係，存有與根基之間便是這樣一種由現身與撒離的運動共同交錯而成的深淵處境，當海德格說「現身」是對自身的交付，或者離自身而去時，這亦是關於「撒離」的描述，交付總是一種殘餘，而離去總是一種持留³⁰。

海德格認爲，對此處境的理解，使關於理性原則的思索更爲迫近存有之本質，談論

²⁷ *Selbe* 是德語「同」的表達之一，日常使用的意義很廣泛，亦有相似之意。海德格創造 *Selbigkeit* 以與 *Identität* 區隔，其用意在於連結 *Selbst* (自己、自身、本身)、*Jemeinigkeit* (向來屬己)、*eigen* (屬己的)、*Einheit* (一體、統一) 等此有的性格。因此雖就字面而言，*Selbigkeit* 等於英語的 *sameness*，但是爲了更清楚地與「同一性」區辨，並呈現 *Selbigkeit* 與其他相關語彙的連結，選擇譯爲「自一性」。

²⁸ *ov* 即 *ontology* 的字首 *on-*。

²⁹ 赫拉克力特斯 (Heraclitus of Ephesus, 535-475 BC)，前蘇格拉底時期哲學家，以「一個人不可能踏入同一條河中兩次」的說法提出宇宙並非立於靜止核心的觀點而聞名。

³⁰ Heidegger, Martin. 1996, "Lecture Eight," "Lecture Ten," in *The Principle Of Reason*. US: Indiana University Press.

「存有本身」(*Sein als solche / being as such*) 的可能性亦因此浮現：「…我們應該說理性原則是一種躍入存有做為存有的跳躍，亦即，做為根基。…存有之本質在這樣的撇離中揭露自身。」(Heidegger, 1996: 53-54)，在現身與撇離共同發生之時，存有之本質亦捲入此自我揭露的運動之中，並將對存有之本質的探問，推向「存有做為存有」這個形式，亦即海德格說的，提出「存有本身」這個問題。海德格在《存有與時間》中將「實存」定義為各種可能性的呈現，而不侷限於指涉某些實體，他曾說：「此有之本質在於其『實存』。」(Heidegger, 1975: 67)，並指出在「實存」的觀點上，要釐清的並非此有的「是什麼」(*Was-sein*)，而是在「如此存有」(*Sosein*) 的存有者狀態上，迫近存有本身³¹。這亦反映出海德格拒絕本質／存在之分的企圖，相較於形上學論述將本質等同於潛能，而存在為其實存的傳統，「實存」指涉潛能與實存的無可區分，轉而設想一個存有本身做為可能性於本質中綻出的，前述的「在世存有」的狀態。

他曾經形容存有之本質的現身所隱含的撇離性格，就像是將自身置入空缺，而以「失物之失」(*Verlust des Verlorenen/loss of the lost*) 的姿態浮現，在這個觀點上，做為根基的存有、存有做為存有、或者存有本身，皆是缺席式的在場，一種攜帶「欠缺」而展開的本質性呈現。我們可以說「實存」意味著此有的如此存有 (*Sosein*) 與存有本身 (*Sein als solche*) 之間，以 *Da-sein* 為其展演的存有者與存有之聯繫，當海德格以「存有即深淵」指出存有撇離式的現身之深淵形象時，由 *da* 所代表的展開狀態所展演的存有論差異，亦顯露出另一層意義，標誌一種因欠缺而生的共屬，而也正是透過「欠缺」，在交付與離去之際出現的殘餘與停留，其意義才獲得理解。

三、海德格思想的「轉向」(*Kehre*): 真理及語言問題

我們可以看見在海德格批判形上學論的過程中，其存有論差異的立場，*da* 所意味的因欠缺而生的共屬，似乎為他在不同階段的作品中拉出了一個思想發展的軸線，指向

³¹ 「此有之本質在於其『實存』。」原文為 “Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz”。

存有與其深淵式的本質在現身與撤離的運動之間彼此依附的關係。然而，關於存有論差異，另一件值得我們注意的事情是，海德格的哲學生涯中雖然不斷強調存有論差異對其思想開展的重要性，但是在象徵其思想架構的《存有與時間》中，我們卻無法找到存有論差異的明確定義，亦未見獨立分析此概念的章節。相較於將存有之意義設定為此作品分析的目標後，其書寫立即轉向此有（*Dasein*）的分析，存有論差異如何攜帶 *da* 的性格而構成提出存有問題的核心邏輯，在整本書中似乎沒有獲得清楚的說明。

本章第一節說明存有論差異的段落，乃引自 1928 年，也就是《存有與時間》出版後一年，海德格於馬堡（Marburg）大學進行的夏季講座，此講座後段海德格對存有論差異做了短篇幅的說明，他透過「實存」的概念，指出存有與存有者的差異在於 *da*。但是對存有論差異的思索似乎仍未完成，1969 年在法國的講座，海德格甚至以「存有論差異的危機」為主題，指出談論存有論差異的困難，他認為我們缺乏描述存有之體驗的語彙而處於一種詞語缺失的處境中，不可能迴避形上學的論述而直接提出述及存有的語言³²。因此存有論的展開必須在形上學的基礎上進行，以分析形上學論述為瓦解其論述基礎的路徑，並在解離中尋找觸及存有的可能性。從其思想的發展來看，海德格在存有論差異這個論題上所表現出的謹慎，似乎也反映出建立存有論述的過程所遭遇的困難，且暗示了某些轉折產生的原因與意義，在對海德格作品的追溯中，我們一方面可以透過存有論差異觀察到海德格作品中思想的延續性，另一方面也應該注意到存有論差異如何穿透於其思想的轉折之中，而催促著他再次提問並追索答覆。

1928 年的講座海德格講授的主題是「邏輯的形上學基礎」（The Metaphysical Foundation of Logic），以亞里斯多德（Aristotle）、萊布尼茲與謝勒（Max Scheler）三位

³² *Four Seminars* 一書收錄海德格 1966-1973 年間分別於法國與德國進行的三個講座後的七次對談，根據參與談話者的筆記整理而成，本論文第四章將對其思想進行討論的義大利思想家阿岡本（Giorgio Agamben）也是參與者之一。海德格在以「存有論差異的危機」為主題的談話中，提到理解存有論差異的兩種可能，一則是將差異視為存有論式的，一則是關注存有與存有者本身的差異如何構成整個存有論的基礎，而後者是較前者更為重要的理解方式，如何能夠談論存有與存有者本身之差異的體驗，則是他認為涉及就存有論差異觸及存有的關鍵，也是一道需要逐步展開的難題。詳見 Heidegger, Martin. 2003, "Le Thor 1969," in *Four Seminars*. Bloomington: Indiana University Press. p. 24-25。

哲學家對「邏輯」的討論為主，拉出一條存有與真理之間的軸線³³。海德格思想的研究者通常將「真理」問題的出現界定為其思想轉向的轉折點（*Kehre*），時間大約是 1930 年左右，亦即《存有與時間》出版以後，返回弗萊堡（Freiburg）大學任教的這段時間³⁴。

〈人文主義書信〉一文中海德格亦曾經針對此期間的工作给出了一些說明，他表示《存有與時間》書寫計畫的未完成，導因於其分析進行到「時間與存有」一集時，面臨了解釋從「存有與時間」轉往「時間與存有」之意義的難題，因此當時的著作僅出版以此有的存在論分析為主軸的兩集，並重新思考「時間與存有」這個書寫主題的延續³⁵。他認為此書寫主題的轉換，有從存有往此有的存在論分析，轉向以時間為導引回返存有本身的思想過渡之意義，而此過渡若不能在更為基進的路徑上延續《存有與時間》批判形上學並瓦解主體性的企圖，很可能會在將時間汲取至理論核心位置的論述過程中，複製形上學將某些概念設定為存有之基礎，以存行者定義存有的邏輯，而與原先批判形上學的立場相左，無法完成在存有的探問中棄絕傳統主體性論述的目標。

因此在延續「時間與存有」這個論題的過程中，海德格重新思考了如何透過形上學思維的終結，開啓過往哲思所欠缺的思想路徑，以更徹底地追問存有之深淵本質，並稱此為對《存有與時間》的內在批判：

如果現在有一種批判是必要的，它毋寧涉及在《存有與時間》之後愈益急迫的企圖，在哲學終結之處探問可能的思索之任務。…「終結」一詞的古老意義與地方同義：「從一端到另一端」意味著：從一方到另一方。哲學的終結是整個哲學的歷史在其最極致的可能性中匯聚的一個地方。做為完成的終結意指此匯聚。（Heidegger, 2002b: 69, 57）

也就是說，形上學的終結並非思想的完成，而是哲學之歷史的匯聚，在此宣告之下，

³³ 海德格在此講座中從亞里斯多德所代表的希臘哲學開始，指出「邏輯」牽涉著判斷、正確性、真（真理）、知識的產生，其後他亦討論萊布尼茲（篇幅較長）與謝勒的觀點，並將邏輯與真理問題的哲學譜系延伸向柏拉圖與康德哲學。

³⁴ 亦有研究者以更清楚的年代分界，將 1930-1954 年這段時間稱為海德格轉向期。

³⁵ 見本章注釋 13。

海德格將自身思索的任務設定為對此境況的暴露，且企圖開展存有與思索兩者之間更密切的聯繫。他回返希臘哲學的真理論述指出，真理的希臘語源 *ἀληθεία*，其原始意義是解除遮蔽，近於德語的 *Unverborgenheit* 與英語的 *Unhiddenness* (或者 *unconcealment*)。在解蔽的意義上來理解 *ἀληθεία* 有別於將其視為事物之一致性與正確性的真理觀點，海德格認為此觀點的轉折，涉及我們是否能夠觸及過往論述欠缺的基礎體驗、一種關於人類本質之呈現的體驗的可能性³⁶。真理問題的浮現可說是此時期海德格對其思想過渡的回應，1930年後的幾年間，他以「真理之本質」為主題進行了一系列延伸存有之「實存」(*Existenz*) 與其綻出性格的討論，在此期間，《存有與時間》所設定的「存有之意義」的問題逐漸被追問「存有之真理」取代，海德格強調這並不意味著過去的分析是錯誤的，而是為了在更嚴格的意義上呈現一種解蔽式的存有圖示³⁷。

與真理問題同時展開的則是對「語言」的探索。一般認為海德格思想至 1950 年以後發展了較為完整的語言論述，此時期海德格談論與書寫的風格，使得「語言」彷彿成為其思想的異數，但是若回顧他生命中各階段的作品，其實我們可以在各種層次、意義上發現「語言」的痕跡，而非一次驟然的轉向。就其書寫方式而言，海德格的思想一直有糾纏著德語字詞展開的特色，以日常的語用發展高度抽象的理論，或者透過字詞的串連創造獨特的術語，其詮釋學與現象學亦是語言性的、涉及意義的展開與呈現的論述方法。不僅如此，他的思想以形上學關於「理性動物」的說法為主要批判對象，而此批判

³⁶ Heidegger, Martin. 2002d, "History of the concept of truth," in *The Essence Of Truth: On Plato's Cave Allegory And Theaetetus*. London: Continuum. p. 85.

³⁷ 在此必須注意的是「存有之真理」並非對「存有之意義」的否定，雖然《存有與時間》海德格著重於分析「意義」的問題，但解蔽式的真理思考亦已提出，我們可以說其中已含有一個尚不明朗的語言與真理連結。海德格自己亦澄清了《存有與時間》中他所說的「存有之意義」的意思，強調那必須在「理解」(*Verständnis*) 與「籌劃」(*Entwurf*) 的意義上理解，才可能提出一種解蔽式的存有圖像，而不應落回主客體之分的投射觀點。他認為「存有之意義」這樣的表達似乎易於招致誤解，而使其思想被錯誤地與他所要批判的形上學論述連結（比如沙特的解讀），因此他在《存有與時間》之後，轉而將提問轉向「存有之真理」，以解蔽為主軸來發展其論述。詳見 Heidegger, Martin. 2003, "Le Thor 1969," in *Four Seminars*. Bloomington: Indiana University Press. p. 41。「理解」與「籌劃」如何與形上學式的主客體觀點區分，可參考海德格於《存有與時間》第 31 節的分析。

內部其實是正是一種語言批判，他指出「理性」的哲學根源是「邏各斯」，在希臘哲學中「邏各斯」有讓人看見、發出聲音、話語、論述、判斷、根據…等多重意義。現代哲學的發展不斷將其中的語言性收束為「理性」，使語言成為理性的附屬品³⁸，運用語言因而意味著理性能力的展現，此意義下的真理，涉及所表達之物與其實際所是之間是否一致、正確的問題，而不再是解蔽式的發出聲音或者讓人看見，亦不再指涉「諸差異的表述」(Heidegger, 1999: 6)。

相較於早期著重於在「話語」(*Rede / discourse*)的層次上批判理性動物，海德格轉向期間有更明確的以「解蔽」重新發展「邏各斯」的企圖。1930-1960年間，他進行了一系列關於藝術作品、邏各斯、詩學的討論，而後逐漸聚焦於「語言」(*Sprache*)的分析³⁹。他晚期的工作更透過涉入語言的各個細節，呈現出語言與人性的連結，包括聲音、詞語、言說、聆聽、沈默、回應，甚至於標點符號，都是他的語言論述中存有解蔽的環節。以下我們將先說明海德格如何以「解蔽」展開「存有之真理」的問題，並指出「邏各斯」在此過程中的位置與內涵，以釐清轉向期間「真理」與「語言」論題浮現的意義，以及兩者之間的關係。

在真理之本質的討論中，海德格一方面在既有的論述傳統上進行「所經驗的事物是否為真？」的典型提問，另一方面則在一致性與正確性的關口轉徑。他並未立即將真理詮釋為事物與認知之間的一致性，亦未將真理問題導向正確性的層次，而是試圖解析關於真實的(*ἀληθείς*)體驗如何同時蘊含遮蔽與解蔽的雙重意涵，且主張這樣的雙重體驗，亦即前述的根基與深淵的雙重性(*Grund, Abgrund*)，才是構成真理的可能性條件，與他所談論的真理之本質。也唯有如此，我們才可能掌握人類本質如何與真理之本質彼此交錯，又如何攜帶解蔽的體驗現身：

即便我們無意將關注限於字詞之意義，但我們仍然必須謹記代表真理的字

³⁸ 見本章 22 頁與 31 頁。

³⁹ 海德格此期間相關的討論包括赫拉克利特斯(*Heraclitus*)、亞里斯多德(*Aristotle*)、歌德(*Johann Wolfgang von Goethe*)、賀德林(*Friedrich Höderlin*)、諾瓦利斯(*Novalis*)等人，其中又以對賀德林的討論佔最大比例。

詞—ἀληθεία—並不意味著某些武斷、無關緊要之物，而是一個代表人在其本質的根基中所意欲與追索之物，因而亦是代表某些終極與原初之物的字詞。

(Heidegger, 2002d: 8)

海德格指出 ἀληθεία —解蔽—否定字首 ἀ-的形式，不僅是對遮蔽的否定，同時也肯認了遮蔽的存在，在這個字詞中，遮蔽被以否定的方式包含於解蔽之中，為真理的論述帶入了與其相悖、其所不是的非真理之側面。如果傳統的真理論述將真理指向光明，那麼 ἀληθεία 所暴露的便是黑闇與陰影，也就是說，真理做為一種揭示，有其隱身沒入非真理的一面：「因此，真理不僅是存有者之除蔽，彷彿與先前的遮蔽無涉，而是存有者的彰顯本身必然是一種隱匿的超克。隱匿本然地屬於解蔽，就像溪谷屬於山脈。」(Heidegger, 2002d: 65-66)。在此必須特別注意的是，「超克」不能被理解為黑格爾所提出的「揚棄」(Aufhebung) 概念的同義詞，海德格指出真理與非真理之間的鬥爭有著更基進地傾向存有之根基的性格，他認為對真理之本質的分析必須跨越至追問「非真理之本質」的層次，將提問汲取至「非解蔽」(Nicht-un-verborgenheit/ not-un-hiddenness) 的位置，才可能釐清傳統真理觀念，如何渡向隱匿與解蔽兩者之間的共屬關係。

「非解蔽」雙重否定的形式，一方面保留了解蔽做為真理的根柢，不以非真理反噬真理的空間，另一方面亦有拒絕辯證思維將非真理視為真理之反面的企圖。對海德格而言，「非解蔽」的問題並非否定性的辯證運動之結果，而是在「失真」(distortion) 的意義下，突出地標誌二元項目之外關於非真理的其他可能性，比如尚未解蔽 (not yet) 與不再解蔽 (no longer) 的可能性⁴⁰。他指出：「真理的原初的非本質 (即非真理) 中的『非』卻指示著那尚未被體驗的存有之真理 (而不僅是存有者之真理) 的領域。」(海德格爾, 1996: 228)。也就是說，「非真理」內部的雙重否定，開啓了一個嶄新的體驗，透過「非真理」的追問，海德格在此將真理迫入了存有的領域，以非解蔽聯繫起存有本身出現的

⁴⁰ Heidegger, Martin. 2002d, "The Question Concerning the Essence of Untruth," in *The Essence Of Truth: On Plato's Cave Allegory And Theaetetus*. London: Continuum. p. 91-92.

可能性，並將此思索的轉折描述為一種觸及存有的體驗⁴¹。在此意義上，海德格進一步說存有之真理在真理之本質與非真理的交錯中顯現，由 *ἀληθεία* 開啓的系列分析，在真理與非真理的轉折中，以見證的方式展開了一場無以體驗的體驗，而指涉著人類本質之敞開與綻出⁴²：

「真理」乃是存有者之解蔽，通過這種解蔽，一種敞開狀態才成其本質。一切人類行為和姿態都在它的敞開之境中展開。因此，人乃以綻出之實存的方式存有。(海德格爾, 1996: 225)

「真理之本質」的討論，似乎使《存有與時間》中反覆論及的此有之「被拋擲狀態」(*Geworfenheit/throwness*) 與「展開狀態」(*Erschlossenheit/disclosedness*) 兩者之間產生了更緊密的聯繫。海德格認為真理與非真理之間思索與提問的轉折，迫使存有之本質現身於遮蔽與解蔽之間，以不為任何一方擄獲的姿態歸屬於真理，而這樣的歸屬內不存在主客或者階序的分判，我們亦無法將任何一者獨立於它們彼此交錯的、共生的狀態之外。人所謂的「自主性」在這樣的狀態中綻放為一種解蔽式的敞開，海德格將其描述為較著墨於被動性的「讓…存有」(*Seinlassen*)⁴³：

展開狀態本身被保存於綻出的親密中，由此，敞開之境之敞開狀態，亦即所

⁴¹同上, p. 104-106。馬丁·海德格爾, 1996。〈論真理的本質〉,《海德格爾選集》。上海：生活、讀書、新知三聯書店。頁 226-236。

⁴² 海德格認為人類所面臨的處境是如何在詞語缺失的處境中，尋找一種逝去的解蔽體驗，因此他特別以「見證」說明這樣的體驗形式，標示在欠缺的處境中展開嶄新的（同時又是延續過往之歷史的）體驗的可能性。因此，針對這一點，我選擇用「無以體驗的體驗」這樣的形容，來描述海德格所說的「見證」。「見證」的問題在海德格此處的討論中並未更進一步展開，不過仍然提示著他談論存有的方法論問題，而這亦涉及我們如何理解其存有論中的語言論述問題。在稍後的段落中我們將透過海德格關於「語言」的分析，指出人如何為語言推動而觸及存有之本質的語言性體驗，在其中，我們將看到人並非簡單的透過言語觸及存有，而是以被動的回應語言的姿態，於語言中展開其存有之本質，一種近似於「見證」形式的語言體驗。除此之外，阿岡本透過奧許維茲集中營的狀況提出的關於「見證」問題的分析，似乎也回應著這樣的語言觀點，這部分我們將在第四章中進行詳細的討論。

⁴³ *lassen*，中文的「讓…」，並非海德格轉向時期才提出的概念，在《存有與時間》中他已經對其做出許多闡述，但是在真理問題的討論中，他更進一步將「讓…存有」(*Seinlassen*) 的狀態與其真理論述中的解蔽思維連結，並延續其「被拋擲狀態」的說法。

謂的 *da*，成其所是。(Heidegger, 1993: 126)

人毋寧是自存有本身「被拋擲」於存有之真理中，在這樣的綻出中而能夠守護存有之真理，讓存有者於存有之光澄中如其所是地現身。(Heidegger, 1993: 234)

以交付自身、被拋擲之姿，貼近存有之真理所意味的遮蔽與解蔽共同交錯的、綻出的本質，在人的現身這件事情上撤除了人類的主體性，當海德格在「時間與存有」的論題上，欲透過當下這個時間性的概念談論存有之在場問題時，現身總是一種不由自我意識決斷的、在 *da* 本然所是的展開狀態中持存並守護其真理的存有行動，而非由主體性導引的簡單在場。以「真理之本質」為題展開的分析，延續著海德格所建立的存有與本質之間的共屬關係，或者說「成其本質」的理論特質。根基與深淵、遮蔽與解蔽、解蔽與非解蔽這幾組思考的路徑，為我們呈現出其思想批判形上學主體思維的延續性，在此過程中，人類不再被設置為主體，而是在自身之中有著撒離、漂流、隱匿…等悖反形象的狀態。海德格曾經澄清自己反人文主義的立場，追求的是真正觸及人性的可能，此立場所指涉的實際上是存有的本己狀態，而不是在非人、不人道的觀點上談論存有。他也強調人類做為存有之真理的守護者的意義，必須在語言的脈絡中探討。他認為語言本身與存有之間有本質性的關連，亦在不同時期的作品中以「邏各斯」指涉存有的語言性基礎，他曾經說「邏各斯」內含一切語言性質的本源⁴⁴，在談論存有如何出現的問題時亦將其描述為一種匯聚，或者一種關係，並說：「邏各斯意味著存有與根基之間這層共屬關係。」(Heidegger, 1996: 107)。也就是說，海德格反覆提及的共屬關係，其實是一種語言性的關係，在我們循著解蔽的真理觀點釐清存有的本質問題時，亦必須考量「語言」在其整體思想脈絡中的位置：

為拓展[存有論差異]的視野，讓我們思索存有，在存有中思索差異，在差異中

⁴⁴ Heidegger, Martin. 2002a, *Identity and Difference*. CA: University of Chicago Press. p. 69。

藉著存有的性質—透過此性質存有將自身澄化為邏各斯、根基—思索延續性。存有現身於席捲而來的解蔽之中，如同讓一切到來之物棲於我們面前、存有者於其中被帶往我們面前的多重形式之基礎一般。(Heidegger, 2002a: 68)

此處的存有性質，指的是存有以撤離之姿現身、在隱匿中出現的特色，以海德格的用語來說，即「存有之真理」，或者他稱為存有的雙重性 (twofoldness) 這樣的概念。透過這段話我們會發現，思索存有論差異對海德格而言，意味著存有於解蔽中化身為邏各斯或者根基，而這樣的轉化是其思索展開的一部份。進一步而言，語言性質是存有論差異的延續，在海德格尋找解蔽的體驗的可能性時，他設想的是一種語言性存有的可能性：「關鍵是在語言之網中體驗解離的聯繫」(Heidegger, 1982: 113)，而這一點在他著名的「朝向語言之途」的說法提出後更為清楚：「朝向語言之途意指讓語言做為語言被體驗」(Heidegger, 1982: 119)。他所追求的實際上是在「語言做為語言」(*Sprache als Sprache*) 的立場上，追尋一種朝向語言本身的可能性：

經歷一種關於某事的體驗—一件物品、一個人、或者一位神—意味著此某事降臨、擊中、到來、淹沒並轉化我們。…那麼，經歷一種關於語言的體驗意味著，透過進入與遞交於語言，讓我們自身適切地被語言的索求關涉。若人類在語言中找到其存在的適切居所這件事情是真的—無論知曉與否—我們所經歷的一種關於語言的體驗將觸碰到我們存在最深處的核心。…體驗意味著：在途中 (*eundo assequi*)，沿著路途獲取某事，踏上一條道路而觸及某事。(Heidegger, 1982: 57, 66)

海德格所描述的語言體驗，是一種遭逢、受撞擊而觸碰語言的體驗，他談論的並非如何透過詞語的鍛鍊更精準地掌握語言，而是以語言的述說為家的可能性。他認為我們關於語言的談論，其實已然包含語言之本質展開其自身的性格，而對語言本身的追尋，象徵著一趟回返、從自身本然所在之處將自身展開的路程。我們可以發現，海德格描繪

的存有是從語言本身而來，攜帶語言而現身的語言性存有，而對語言之本質的探問，亦交疊著關於存有之本質的提示，最終指向存有與語言之間彼此依附的聯繫⁴⁵。

《存有與時間》中海德格曾經提及人類的「話語」中含有兩種本質的、存在論的可能性，分別是「聆聽」與「沈默」，這兩種可能性構成了此有於世界中聽屬的姿態，此外，他也談到此有自身的否定性格（*Nichtigkeit/nullity*）與無聲的良知呼喚，共同催促著此有投身於其最本真的存有型態⁴⁶。這樣的說法在他較為複雜地深入語言的分析後，做了某些修正，而獲得更細緻的發展，海德格將思索展開的可能性詮釋為來自語言本身的允諾，並將對語言的分析指向拆解詞語，使其歸返於允諾所在的寂靜之中⁴⁷。據此，他說語言的本質是一種寂靜之音，而寂靜之音的展演即語言的述說（*Sage/saying*）：

「述說」意味著呈現、使其出現、被看見與聽見。…語言的本質存有即做為呈現的述說。…語言透過述說，亦即透過呈現，說話。…做為呈現，語言在其中說話，觸及一切在場之域，自這些領域召喚所有在場之物出現、退卻。相應地，我們如此聆聽語言：我們讓它向我們述其述說。（Heidegger, 1982: 122-124）

我們可以發現，海德格多方面地逆轉了尋常的語言觀點。首先，海德格指出一切表述的基礎在於語言本質的述說，語言的活動來自其本質的自我呈現，而不由人類的言說

⁴⁵ 在分析葛奧爾格（Stefan George）的詩作〈詞語〉（*Das Wort*）時，海德格曾借用詩中的冒號指出，冒號象徵著存有與語言之間，持護純粹之名的空間，然後給出這樣一種表達：「語言之存有：存有之語言」，以呈現存有與語言之間彼此依附的關係。只是詩的分析並非此處討論的主軸，便選擇將這段討論保留為一個參照。類似的表達方式在海德格晚期的作品中並不少見，稍後關於「空無」（*Nichts*）之討論的段落，海德格亦延續了冒號形式的表達，這個選擇其實應該也有持續將關於語言的討論延伸至其他主題之討論中的用意。詳見，Heidegger, Martin. 1982, “On The Way To Language,” in *On The Way To Language*. NY: Harper & Row Publishers Inc.

⁴⁶ 海德格此處所說的否定性格，指欠缺與罪責感，最本真的存有型態，則是「向死存有」（*Sein zum Tode/Being-toward-death*）。這部份參考的段落為《存有與時間》第 34 節「在此與話語、語言」，以及第 58 節「召喚之理解、罪責」。回到《存有與時間》的段落上，主要是希望能夠找出海德格思想中關於語言的線索，因此，現階段的討論著重於他如何將聆聽、無聲、沈默、呼喚等想法，揉入存有問題的構想中，將不會處理海德格晚期是否對「向死存有」做出修正，或者放棄了因罪與欠缺而投身死亡的想法這部份的爭議。

⁴⁷ 參考 Heidegger, Martin. 2000, “‘As When On A Holiday’,” in *Elucidations of Hölderlin’s Poetry*. NY: Humanity Books. p. 67-100.

行動決定，人類其實是在聆聽的基礎上獲得說話的可能性，而非天賦地具有自主的說話能力。此外，就理論位置而言，有別於將語言視為溝通表達的工具，或者附屬於人類的能力，海德格於存有論中選擇將語言汲取至牽涉存有本質之展演的位置，語言不再是存有以外的獨立系統，而是涉入存有與本質之間的共屬關係的核心概念。當他繁複地將其語言分析的任務描述為：「將語言做為語言帶向語言」(*Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen/to bring language as language to language*)時，他解釋自己的企圖在於以同一個「語言」的不同側面，表達將語言的本質做為一種被聆聽的述說而說出的可能性，而這樣的企圖暗示著一條以「聆聽」(*Erhören/listening*)繫起存有的路徑，構成存有與本質之間，以聆聽導引的「聽屬」(*Zusammengehörigkeit/belonging-together*)關係⁴⁸。最後，在他的描述中，語言的構成核心是無聲之音，此特質不僅轉化了將語言視為音素的有聲總和的論述，勾勒出語言無聲的側面，亦延伸至關於現身、在場的問題上。海德格透過語言將其分析推向與一切事物的出現共同發生的，隱匿、撤離、不呈現的部份，指出做為一種呈現的力量，語言同時標誌著在場與缺席，並說此語言運動正象徵著存有的發生與湧現中，亦即他稱為「屬己事件」(*Ereignis*)的，交付與離去共同構成的、深淵形象的本質：

語言已被喻為「存有之家」。它是在場存有的守護者，在其中語言的顯現持續被交付於述說的屬己呈現。語言是存有之家，因為做為一種述說，語言是屬己事件的樣態。(Heidegger, 1982: 135)

但是人並不僅是一種擁有語言及其他能力的生物。毋寧說，語言是存有之家，人居於其中而存，屬於並守護存有的真理。(Heidegger, 1993: 237)

進一步而言，海德格所談論的語言本身與存有之本質的交錯中，亦蘊含著解蔽式的

⁴⁸ *Zusammengehörigkeit* 一詞由「共同」(*zusammen*)及「聽」(*hören*)組成，原字義為 *belong-together*，因此在前一節中譯為「共屬」，此處因海德格特別加入了關於聆聽的討論，改譯為「聽屬」。

真理邏輯，存有疊合著語言的現身，亦揉入了前述被拋擲於存有之真理中的處境。被拋擲狀態於此更延伸出語言包覆存有，而存有於其中守護真理，亦即守護自身同時展現解蔽與遮蔽、現身與撤離、交付與離去之形象的意義。透過對語言的分析，海德格於「讓…存有」的基礎上建立的解蔽式真理邏輯，似乎在其存有之本質的探問中，納入了一種對存有更堅決的否定，在存有的自我意識、理性、言說、決斷…等主宰力量的展現之前，植入存有本質性的自我隱匿、撤離、深淵、被拋擲、展開狀態、聆聽無聲之音…等被動、甚至與自身悖反的意象。

我們會發現《存有與時間》之後各主題的分析，其實皆迂迴地延續著他就本質提出存有問題的立場，相較於形上學的論述途徑，海德格於提問之初便強調對存有的詮釋不能在「本質／存在」的區分之下進行。自存有論差異、此有的存在論架構、根基與深淵、解蔽式的真理，一直到語言的分析，他皆企圖提出一套關於「本身」的、自我顯現的存有理論，在現身與隱匿、遮蔽與解蔽、呈現與撤離…諸如此類的雙向運動中，觸及總是於話語中逸失的東西，將存有內部的欠缺，迫向「屬己事件」的湧現形象。透過上述的討論，海德格所說的：「人的『本質』，在於其綻出」（Heidegger, 1993: 229）應該已經獲得了相當程度的說明，同時亦釐清了〈人文主義書信〉批判形上學的人文主義的立場。海德格認為相較於形上學在動物性的基礎上，自「能夠言說的存有」延伸而出「理性動物」的論述方式，他所提出的是真正回返於人性的存有理論。然而，對當代的反人文主義思潮而言，海德格的人性回返使得其人文主義批判成為另一個問題化的起點：「此一有」的綻出若是一種人性的回返，這種回返式的綻出是否反而印證了哲學的人性鄉愁？海德格究竟如何界定人性？這種界定是否正反映出其形上學批判的侷限，而暴露出其反人文主義內部的人文主義問題？這是接下來的章節要繼續討論的問題。

第三章、德希達：動物書寫，解構人文主義

當代法國於二戰後至一九六〇年代間，呈現出對海德格思想的歧異詮釋，就人文主義這個主題而言，或許可暫且粗略地劃分出人文主義與反人文主義兩種閱讀策略，但是若深入當代的反人文主義思潮，我們會發現對反的兩者之間有許多相仿而難以辨識之處。如同前兩章已討論過的，德希達於〈人的終結〉一文中所言，過往那些關於「終結」的宣告背後其實是覆蓋整個西方哲學的邏各斯中心主義（logocentrism），其內部是一種否定式目的論的自我重複邏輯¹。德希達數次指出此邏輯涉及了表現在哲學與政治上的同一性暴力問題，據此，他質疑「人的終結」的相關論述仍然流露著這樣的暴力，而非單純的人文主義終結。進一步而言，人文主義與反人文主義之間並非一次性的汰換關係，而是難以切割或區分的曖昧關係。德希達於一九六〇年代開啓的工作，即是在探究反人文主義的否定姿態如何依附著某些未曾言喻的人文主義內核展開，對他而言，當代的法國尚且缺乏非辯證、非目的論式的思索路徑，而「人的終結」仍然是個懸而未決的問題。

海德格於〈人文主義書信〉中表示在形上學批判的立場上，他的思索是反人文主義的，同時他也強調其意不在反人道、反人性，而是企圖脫離「理性動物」論述在動物性的基礎上思考人性的傳統，尋找一條就人性思考人類此有的路徑。我們會發現，在海德格表明自己反人文主義的立場之時，其思想似乎另有一種堅決的人文主義氣息。此反覆的姿態究竟意味著什麼？海德格於書信中的解釋能夠為我們說明什麼？這是接下來我們要藉德希達的分析釐清的問題之一。對德希達而言，海德格面對「動物性」的姿態似乎即是一個提問的起點，他在批判形上學的立場上，拒絕以「動物性」為人性基礎的「理性動物」論述，德希達指出此拒絕的姿態實際上是一種更劇烈的排除，海德格透過排除「動物性」構築的此有，仍然依附於過往「人／動物」之分的形上學傳統。因此德希達認為「動物性」的概念有助於我們理解其形上學批判所面臨的內在矛盾。本章的討論將

¹ 見本論文第一章，14頁。

循德希達在「動物性」論題上的發展，再次檢視海德格思想中的人文主義問題，這些問題將呈現在幾個層次上，首先是關於德希達如何指出其存有論內部的形上學殘餘，以及此殘餘與其納粹時期的政治涉入之間的關係，接著則進一步討論海德格的姿態如何涉入德希達所關切的當代政治與倫理議題，最後試著釐清「動物性」對德希達而言提供了何種視角，我們能夠如何透過這樣的視角切入其整體思想？它又能夠在反思人文主義的難題上提示何種出路？本章第一節將說明德希達如何在關於界線的思考上，針對「動物」重新提問，又如何設定自己思考、書寫「動物」的路徑。第二、第三節將深入德希達對海德格 1929-1930 年講座的分析，指出海德格思想如何預設了此有對眾多事物「本身」(as such) 的先行理解，而複製了形上學區分人與動物、將動物暴力地同質化的傳統，並進一步討論德希達如何詮釋海德格思想中的人文主義殘餘，與其納粹時期的政治涉入之間的關連。第四節的部分，將循著德希達在「語言」與「被動性」兩面向上的討論，釐清他如何將動物設想為一種不可化約的差異，以及此差異與他反覆談論的「延異」(différance) 概念的關連，並針對其政治與倫理論述做出說明。

一、德希達的動物路徑：困境 (aporias)

德希達對「動物性」的分析主要集中於 1997 到 2003 年間，其生涯晚期的作品與講座中，在這些分析裡面，海德格思想的討論佔了相當的篇幅，較早的作品雖然亦有涉及，但「動物性」的主題較不突出²。根據德希達自己的解釋，「動物」是他長久以來所關注的問題，亦是推促著我們穿越人與動物之間的多重界線，貫穿自「人的終結」以來的系列問題的關鍵概念³。他曾經藉著法語 *je suis* 的雙關，以及一次與動物遭逢的體驗，指

² 依法文本出版的年次，這些作品分別是 *The Ends of Man* (1969)、*Geschlecht: Sexual Difference, Ontological Difference* (1983)、*Geschlecht II: Heidegger's Hand* (1984)、*Of Spirit* (1987)、*Heidegger's Ear: Philopolemolog (Geschlecht IV)* (1989)、*Aporias* (1993) 以及 1997-2003 年的講稿，至 2010 年為止共出版三冊，分別是 *The Animal That Therefore I Am*、*The Beast & The Sovereign: Volume I*、*La bête et le souverain: Volume II*。詳目請見文末參考書目，其中 *Geschlecht III* 未出版，2002-2003 年講座僅有法文本，本論文皆無討論或引用。

³ Derrida, Jacques. 2008, "The Animal That Therefore I Am (More To Follow)," in *The Animal That Therefore I Am*. NY: Fordham University Press. p.3。

出當自己赤裸裸地被動物的目光注視之時，僅僅感覺到羞恥，卻無法理解或者談論「被動物看見」究竟意味著什麼⁴。德希達將此羞恥感比喻為一種展演著難以啓齒之事的病徵，它暴露出人與動物之間「兩種缺乏赤裸的赤裸」(two nudities without nudity)，一則指涉人因意識到自己的赤裸、感覺羞恥而遠離本然的赤裸狀態的「不再赤裸」(no longer nude)，另一則是動物缺乏赤裸的意識、感覺或者概念，無以察覺、知曉何謂赤裸，因而不存於赤裸之中的「非赤裸」(non-nudity)⁵。這場遭逢似乎在關於「赤裸」的意識、知識上造成了某種困擾，德希達認為本然的「赤裸」並不存在，在遭逢的瞬間，「赤裸」之於人與動物其實是一個不為知識介入的空間，人在此處境中無法確知赤裸的意義，亦難以辨識自身與動物的差異：「赤裸無非就是被動性，自我不由自主的展露。」(Derrida, 2008: 11)。由動物的現身底下「兩種缺乏赤裸的赤裸」揭開的空間，使法語「我在」(*je suis / I am*) 之外的另一側面「我追逐／隨」(*je suis / I follow*) 浮現，人與動物之間不再是以「我在」為優位的支配關係，而是受動物吸引、由被動性引導的追逐關係⁶。此體驗在德希達的分析中，涉及深淵般的界線如何在他者的凝視中暴露，繼而構成人類宣告自身為「人」的越界：

彷彿所有無垠的凝視，彷彿他者的雙眼，名為「動物」的凝視在我的視野裡
呈現人類深淵般的界線：非人或者異人，人的終結，也就是說，優位的人類
自此而敢於向自身宣告自身，從而透過他認為是自己所賦予的名字稱呼自己
的那次越界。(Derrida, 2008: 12)

也就是說，與動物遭逢的場景象徵著界線狀態的改變，首先是人與動物之間浮現一種深淵般的界線，而後是人類透過命名確認自身的越界，或者說，是一次「我在」的劃界。那個裸身為動物所注視的時刻，暴露出人與動物之間不存在絕決的界線，赤裸、羞

⁴ 同上。指德希達於講稿中提到他在家中裸體被小貓看見的故事，p.4。

⁵ 同上。p.5。

⁶ 根據德希達的說明，*je suis* 除了「我在」之外，亦有追逐、獵捕、跟隨、陪伴等主動、被動交錯的意義，英譯本以 *I follow* 表示之，而中文可能必須透過「我追逐／隨」來呈現其中同時包含主、被動性的雙重感受。

恥的感受其實並非獨屬於人而印證了其自主性的特質，相反的，那些感受本身正說明了人與動物彼此的難以辨識。在此之後透過命名而自我宣告為「人」的那次越界，則像是一道迴避裸身於動物的目光之前的防線，或者一件蔽體的衣物，企圖在人與動物之間做出區分。對德希達而言，動物就像是全然的他者，在牠無垠的凝視背後彷彿存在一種玄奧、難以理解、說明、決斷的幽微之物，而他者的凝視似乎揭開了一個契機，使人得以望向可見的目光背後不可見的事物⁷。被動物的目光注視的赤裸的人，失去了辨認、思索、確認自身的理性能力，此刻他所感受的是羞恥、不堪與不適，這些感受的張力，他稱為對動物的激情，而「我追逐／隨」就像是這樣的一種激情，它意味著人受動物引誘而展開的追逐、尾隨、獵捕，是在感受的張力中展開的被動關係，德希達亦將之描述為一場神秘事物的走訪。當激情退去，人在平靜中則復歸動物園博覽式的閱讀、談論、思索以及對動物的命名，甚且是另一次的自我宣告，自我命名⁸。這場遭逢的意義似乎在於它暴露出一個前於「我在」的界線的深淵狀態，德希達表示自己無意將人與動物之間的關係描繪為某種原初場景，而是企圖暴露其間界線的複雜性，指出「我在」依附於「我追逐／隨」，而人與動物之間的關係應改寫為：「我因我隨於動物之後而在，或者，我因我於動物之側而在」（Derrida, 2008: 10）。

針對此深淵般的界線，德希達亦曾經提出「困境」（aporias）的說法，同時指涉吊詭的界線狀態及存有處境，它是一種非通道或者非軌跡（non-passage, non-track），一種對自身無盡的複製、撕裂與否定，一種囿限於死路而無所遁逃的困境，涉及於語言內部癱瘓、眩惑的體驗⁹：

⁷ 德希達在此延續了勒維納斯（Emmanuel Levinas）在「他者」問題上的思索，指出在與他者的相互凝視中，看見而又遺忘他者眼睛的顏色，而得以注視他者的臉龐。「臉」是勒維納斯思想發展的一個主題，德希達提醒我們，勒維納斯雖然透過他者的臉龐反思了「人」的問題，然而此處的「他者」指涉的是人的同類、親屬、兄弟，而此聯繫如何構成，可能亦涉及整個人文主義的邏輯。在此問題意識的基礎上，德希達在 *The Animal That Therefore I Am* 一書第二章中，亦分析了勒維納斯的他者思維中，特別是「回應」與「責任」兩個概念，如何隱藏了唯我的痕跡。

⁸ 同上，p.10-12。

⁹ Derrida, Jacques. 1993, "Finis," in *Aporias*. CA: Stanford University Press. p.13, p.16. "aporia" 語出亞里斯多德《物理學》（Physics），德希達自己則以複數型 *aporias* 使用這個字，有與西方哲學的否定性傳統區隔之意，強調不存在單一、絕對的 *aporia*。他也提示我們於 "Ousia and Gramme: Note on a note from Being and Time" 一文中，他便已提及 *aporia* 如何涉及《存有與時間》中關於「在場」、「死亡」之不可能性的問題，以及海德格對亞里斯多德的 *aporia* 論述之批判。詳待下一節討論。

困境涉及非通道，或者毋寧說來自於非通道的體驗，在此非通道中發生、眩惑之事的體驗，使我們在此分離中以一種不必然是否定意義的方式癱瘓：於一扇門、一道檻闕、一方邊境、一條界線，或者就是他者本身的邊緣或取徑之前。(Derrida, 1993a: 12)

他認為「困境」的體驗涉及界線的複式邏輯，是由通道與非通道交錯而成的一種磨難、激情、無盡的抵抗與殘餘，它標誌著界線的不可跨越、無可化約性質。「困境」意味著不存在單一、工整的界線狀態，人類以否定的形式宣告自身，形成對自身之肯認的自我確認過程並非界線的抵銷，而是複式界線的一個側面¹⁰。除此之外，德希達亦延續了海德格認為亞里斯多德僅僅複製著「困境」卻未能解開其結構的批評，指出實際上整個西方哲學一直繼承著某種「困境」傳統，且特別表現於康德至黑格爾的思想發展上，「困境」總是被以辯證的方式理解，然而其弔詭性質卻未曾被釐清。做為質疑形上學論述的代表性人物，海德格也同樣被德希達視為此傳統的繼承者，他認為海德格雖然對辯證式的「困境」理解提出批判，但其思想中討論「時間」與「死亡」的方式，仍然透露出形上學的殘餘，而未能真正展開「困境」的弔詭性質¹¹。

在此問題意識的基礎上，德希達進一步延伸出「界線滋長」(*limitrophy*)的概念，以關注沿著界線蔓延，同時又滋養著界線之物的方式，尋找一條迫近人與動物之間深淵般的界線的路徑¹²。他批評過往以大寫動物對反於大寫人類，將動物界定為人類的簡單外部，在排除動物性的基礎上建構人性，逐步將人類定義為能夠言說的、理性的、能死的、政治的動物之哲學傳統。對他而言，這種單線劃分兩緣的界線論述，不僅化約了生

¹⁰ 同上，p.19。

¹¹ 同上，p.13-14。

¹² “*Limitrophy*”一詞由“*limit*”與“*trophos*”組成，“*trophos*”意為滋養、營養，亦指聖餐中的肉餅，德希達組合兩字，以表達參養、餵養、滋養界線之意：「毗鄰界線，養、被養、被照料、被飼養、被培養，在界線的邊緣上被養成之物」。參見，Derrida, Jacques. 2008, “The Animal That Therefore I Am (More To Follow),” in *The Animal That Therefore I Am*. NY: Fordham University Press. p.29。阿岡本也曾經透過“*trophos*”一詞，重新回顧了史賓諾莎(Baruch Spinoza)—德勒茲(Gilles Deleuze)這一支系在「內在性」問題上的詮釋，可參考 Agamben, Giorgio. 1999a, “Immanence: a life...,” in *Potentialities: Collective Essays in Philosophy*. CA: Stanford University Press.

命狀態的複雜性，亦窄化了由語言與死亡交錯而成的界線想像，他認為「動物」正象徵著複式的界線狀態，其本身就是一種複數性、多重性與異質性，承載了關於「生」(living)的不可化約的性格¹³。德希達表示自己要談論的並非對立於人類的單數、大寫、一般性動物，而是多數、複性、異質的「字動物」(animot)，法語 *animot* 在發音上與單數動物 (*animal*) 以及複數動物 (*animaux*) 相同，因此「字動物」的概念在德希達的分析脈絡中，同時包含了字詞 (*mot*)、單數動物與複數動物三種意義¹⁴。他一方面企圖透過「字動物」的多重意義重返命名發生、人與動物之間不可分割的界限劃下的時刻，指出人與動物如何分別被制訂為命名者與被命名之物，動物如何因人的命名而被納入大寫動物之名、字之中。另一方面則希望能夠重新思考動物之欠缺、被剝奪詞語的意義，以及由此處境衍生的無法回應 (response)、與責任 (responsibility) 無涉等倫理問題。他要將動物做為這樣一種字詞提出，以暴露被剝奪詞語的動物，如何根本地於人類的語言結構中被暴力地同質化的問題，進而揭開大寫動物的陰影¹⁵：



我想讓複數動物在單數形中被聽見。一般性單數形的，被單一、不可見的界線與人區分的大寫動物是不存在的。我們必須正視「生物」的存在，其複數性無法被收攏於一種僅僅是與人性對反的動物性的單一形象中。…我重申，這無非是一件關於考量異質結構與界線之多重性的事情：在非人之中，且與非人有別，有一種除非透過暴力手段以及刻意忽視，否則無論如何不可能被同質化的其他生物之巨大多重性，存在於一般而言被稱為動物或者動物性的範疇中。(Derrida, 2008: 47-48)

德希達在此延續了他所提出的「延異」(*différance*) 的說法，將僅於書寫中出現而不被聽見的差異置入了「字動物」的概念中，企圖解放為大寫動物所收束的界線之異質

¹³ 同上，p.31。

¹⁴ *Animot* 在此譯為「字動物」，以與德希達亦多所關注的，自述體 (auto-biography) 中發言的「自我」(auto) 問題，以及其所涉及的「自動」(auto-) 與自我免疫運動 (auto-immunity) 等對應，在此翻譯的過程中，即可展開一個「字動物」與「自動物」的閱讀軸線。

¹⁵ Derrida, *The Animal*, p.32, p.47-49。

結構¹⁶。同時我們也必須注意到，對德希達而言「字詞」其實是一種「印跡」(trace)，是事物消逝的痕跡，其指涉的並非全然為意義穿透的「符號」，彷彿人類的語言在「符號」的中介下總是完好無缺地將聲音轉換為意義，彷彿書寫與聲音之間僅僅是一次完美的複製。在「印跡」的基礎上德希達強調，相對於以「自我」為核心的自述體裁(auto-biography)，由「字動物」展開的系列書寫是一種「動物自述體」(zooto-biography)。此概念象徵著對「自我感知」(auto-affection)邏輯的質疑，企圖呈現自述體裁中的「自我」所無法收攏的，聲音與意義、動物與人之間的異質空間。透過「動物自述體」，德希達將自述體裁中的自述者轉換為「自述動物」(autobiographical animal)，企圖在以「我」為發語詞構造而成的「我在」的漫長歷史之外，以「自述動物」為談論動物的另一種起點，並將問題指向「生」以及「生物」，提出對於「生」的不同理解¹⁷：

自述體，彷彿活著般的自我書寫，為已存活的印跡，為已存有，彷彿活著的記憶或檔案般的自我感知或自我感染，將成為一種免疫運動，但卻是一種總是受轉變成自我免疫威脅的免疫運動，就像一切的「自動」，一切的我性，一切自動裝置、自變、自主、自我指涉的運動。(Derrida, 2008: 47)

德希達認為，「自我免疫」與「困境」之間有著非常相似的弔詭性質，那不僅僅是一種內在矛盾，或者無法決斷，而是癱瘓內部、外部的辯證運動而召喚介入式的決斷事件的過程¹⁸。他在提出「字動物」的說法時曾經提醒我們，問題的解決並不在於將語言返還於動物，同樣的，「動物自述體」、「自述動物」的意義也不僅僅是將動物視為自述者，或者讓動物發言。此外，自述體裁之於德希達，亦有與奧古斯丁、盧梭直至笛卡兒在基督教的原罪傳統上發展出的懺悔形式截然不同的意義¹⁹。他透過「自我免疫」(auto-

¹⁶ 「延異」為德希達改寫法語的「差異」一詞而成，他將 *e* 置換為 *a*，將 *différence* 改寫為 *différance*，但兩者發音相同，「字動物」(animot) 的概念亦然。

¹⁷ Derrida, *The Animal*, p.24, 34。zootobiography 是德希達組合 zoo-auto-biography 而成的字。

¹⁸ Derrida, *Rogues*, p.35。重新思考「決斷」亦是德希達的關注，這部份將保留於第四節中一併討論。

¹⁹ Derrida, *The Animal*, p.21。

immunity) 的邏輯，說明他所設想的自述體不僅僅是自我的描述，而是混雜著自我感染的風險進行的自我書寫，從自述 (auto-) 到自述動物 (zooto-)，原先抵禦著外部威脅的壁壘，逆向地移轉為以自身為對象的自戕行動，也就是說，自述體內部包含一種自我與防禦工事交鋒的自我免疫運動，「自我」因而不再是裁決意義的發言者，而是在防禦展開的同時總是不斷受到滋擾，甚且自戕行動本身的意義與整全皆剝離的處境²⁰。「動物自述體」本身即是一種傷病的複寫，是瘵病的過程，或者自述者以疾病之姿現身的方式，而德希達所謂的「生」，似乎就是這樣的一種自我免疫書寫，如果自述的典型是「我」，自述動物的意義可能便在於它不再囿限於以「我在」為核心的界線思考，亦不再複製西方哲學中大寫人類對反於大寫動物、內部對反於外部、自我對反於他者的辯證傳統，而是在「我追逐／隨」的處境中，呈現一種與動物交錯的、因動物而展開的解構書寫²¹。

二、動物的「欠缺」：海德格作品中人／動物的古典區分

在德希達對「動物性」的分析中，針對形上學提出深刻批判的海德格，反而是最深陷於「我在」傳統的哲學家²²。雖然「動物」並非海德格討論的主題，在其龐大的思想體系中亦少有關於「動物」的論述，但是德希達卻在這些有限的篇幅中發現了海德格思想的形上學人文主義殘餘。《存有與時間》出版後兩年，海德格於 1929-1930 年所進行題名為「形上學的基礎概念：世界、有限性、孤寂」(The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude) 的講座，其講稿中曾以超過兩章的篇幅談論「世界」之於人與動物的意義，這彷彿是透露某些玄機的異數，使德希達對海德格思想的另

²⁰ 「自我免疫」並非德希達討論動物性時提出的新概念，九一一事件以後，他曾對「民主政治」提出一系列的反省，其中即援引「自我免疫運動」說明美國境內民主政治參養的恐怖主義，如何內發地展開一種自毀、自戕的攻擊。可參考 Derrida, Jacques. 2005, *Rogues*. CA: Stanford University Press. 以及一篇德希達訪談稿，Borradori, Giovanna. 2003, "Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides," in *Philosophy in a Time of Terror*. CA: The University of Chicago Press. p.85-136.

²¹ Derrida, *The Animal*, p.34。

²² 同上，p.34-35, p.148。「我已經提過無數次，直接或者間接地，透過所有我感興趣的哲學家的閱讀，從胡賽爾以及在現象學的中心發現的『理性動物』、生命或者超驗直觀的概念開始（但是，吊詭的是，一旦談到動物，胡賽爾，就像黑格爾一樣，並非我稍後會談到的哲學家中最『笛卡兒的』）。」

一種閱讀得以展開。針對此講座，德希達對自己的關注做了一些說明，他認為海德格在此講座中的立場是曖昧的，一方面他表現出與那些時至今日都還影響著「動物」如何被界定的哲學論述劃界的姿態，另一方面也提出對生物論（biologism）的質疑，然而在講座中其實亦可以發現，海德格其實是以某種避重就輕的方式談論動物行為學的知識，除此之外，在他企圖於形上學式的思考之外提出另一種人文主義的同時，也採取了一種與生物論相仿的倫理—政治立場，德希達提醒我們，這些問題涉及我們如何理解海德格的政治涉入，必須嚴肅看待²³。

我們會發現從海德格到德希達，對人文主義的關注出現了自純粹哲思延伸向政治實踐的轉變，德希達在此企圖說明海德格的人文主義及其政治涉入之間的關係，他注意到海德格的倫理—政治立場與他對抗形上學及生物論的姿態有某種關連，也就是說，海德格思想中的人文主義問題，不僅僅在於他如何展現出一種與形上學論述對抗的姿態，更是其分析中所隱藏的倫理立場以及政治涉入的問題。此外，德希達也提到講座就像是思考的進行式，其中尚有許多不明朗的空間，許多推論和說法都是偶然、即興的，因此他不欲過於躁進地深入此講座討論「動物」的細節，而是覺得有必要先釐清「動物」如何浮現於此講座中？其位置究竟為何？而他的提問似乎也必須在這個基礎上理解，許多海德格思想的批評者認為他關於共在（being-with）的討論，忽略了與他者共在（being-with-others）的面向，對德希達而言，真正的問題其實在於我們如何在「他者」的問題意識上，去理解何謂與「動物」共在（being with “the animal”）²⁴？

海德格曾在《存有與時間》中留下了許多待答覆的問題，而「動物是否擁有時間？」即是其中之一。德希達認為他在 1929-1930 年的講座中延續了此問題，以及「時間做為存有問題的超驗界域」的問題結構，將「動物」穿插於以「時間」與「基礎情調」（*Grundstimmung*）為主的思考軸線中，逐步展開他關於「人」的追問。德希達指出，「動物」的討論是在此講座副標中的三項論題—亦即世界、有限性與孤寂—底下浮現的，這三項論題支撐著海德格對「何謂人？」（*What is man*）的探問，是透過我們當前此有的

²³ 同上，p.144-145。

²⁴ 同上，p.10, p.145。

基礎情調所提出的，以時間的本質為根柢的系列問題，在海德格的分析中，此系列共享以時間為基礎的構成關係，其基本提問是「何謂頃刻？」(What is the instant)，而「動物」是他在其中藉以說明關於「世界」問題的特殊取徑²⁵。也就是說，海德格所提出的是一條透過「動物」理解「人」的路徑，相較於《存有與時間》以此有的存在論分析為整個存有問題的基礎架構，海德格在「動物」身上發現了另一種他稱之為「比較考察」(comparative examination)的取徑²⁶。他針對石頭、動物以及人類三者與「世界」的關係做出三種分類，分別是石頭的「無世界」(weltlos/worldless)、動物的「缺乏世界」(weltarm/poverty in world)以及人類的「構築世界」(weltbilden/world-forming)。海德格強調，動物的「缺乏世界」不能以等級、階序的概念來理解，動物有所欠缺的意義不在於較之於人類其與世界的聯繫較為貧乏，而是指動物以一種「不擁有」的姿態擁著世界，動物是被剝奪的，牠感受、體驗著這個世界的剝奪，以此為其不擁有的擁有：「動物既擁有又不擁有世界，從而既擁有又不擁有『本身』。」(Derrida, 2008: 156)。

在回溯海德格思想對「本身」(as such)的執著時，德希達曾經指出現象學以「在場」(presence)為主導原則的問題，同樣延續著形上學以在場引導非在場、存有引導非存有的論述秩序，亦即前述辯證式的「困境」傳統²⁷。他認為當海德格批評黑格爾僅僅提供了一套流俗的時間觀，而欲以介於已非(no longer)與尚未(not yet)的非存有狀態取代以「現在」為核心的時間觀，並透過人類與存有之間的鄰近性觸探存有之本真屬己性質時，其實已然預設了對「在場」的先行理解，彷彿我們總是理解「在場」的意義，彷彿意義總是在場，而海德格總是可以區分時間觀的流俗與本真²⁸。動物與世界之間弔詭的擁有關係，亦源自類似的癥結，德希達指出問題在於海德格根本對生命做出了區分，對他而言，唯有理解了「生之本質」，我們才可能理解人與動物之間在本質上的差異，而關鍵的差異即在於是否能夠本真地死去。「本真死亡的可能性」在此意味著對於

²⁵ 同上，p.149-150。

²⁶ 同上，p.153。

²⁷ Derrida, Jacques. 1969, "The Ends of Man," in *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol.30, No.1. p.45.

²⁸ Derrida, Jacques. 1982, "Ousia and Gramme: Note on a Note from *Being and Time*," in *Margins of Philosophy*. USA: University of Chicago Press. p.49-51.

死亡本身（亦即死亡做爲死亡）的體驗，他首先在生物與非生物的區別上排除了石頭與死亡的關連，接著則延續了《存有與時間》中對「死亡」的區分，指出人與動物分屬兩種不同的生命狀態，前者擁有本真死亡的可能性，而後者僅僅腐朽，無法死去²⁹。德希達認爲海德格思想亦預設了對死亡的先行理解，當海德格說掌握「本身」意味著「看見並且理解」時，正標誌了人類做爲能夠理解死亡的意義之存有的絕對優位³⁰。我們會發現，對「本身」目的論式的先行理解，似乎暗示著海德格對生命做出的人類中心的區分，而「無世界」、「缺乏世界」與「構築世界」正代表著以能否理解「本身」爲標準界定的三種生命狀態：

的確，此分析懷有破除等級差異的旨趣，它在迴避人類中心主義的同時著眼於一種結構的差異，但仍然透過其所聲稱要自那種判準—欠缺或剝奪的意義—中撤離的路徑再次引入了人類的判準。…動物因能夠觸及存有者而擁有世界，但也因無法觸及存有者「本身」及其存有而被剝奪世界。…就像現象學所主張的，「缺乏世界」或者「無世界」的說法，建立了一種不僅是在存有論而是在存有論的「本身」的可能性上調控的價值論。（Derrida, 1991: 49-56）

無論是《存有與時間》的存在論分析，或者 1929-1930 年講座的比較考察，海德格皆透過對死亡的先行理解，在「本身」的問題上再次延續了形上學典型的人與動物之分，即便他宣稱動物的欠缺、被剝奪不是階序性的概念，但將動物排除於「本身」之外卻必然涉及某種界線的衡量。我們在第一節提過，德希達認爲在西方哲學中不斷被複製的「困境」傳統，亦出現於海德格思想中，他指出海德格對死亡的區分在存在論分析內部，構成了一種以預先設定的死亡概念爲核心的，亦即以此有對死亡的先行理解爲首要秩序的獨特階系：

²⁹ Derrida, *The Animal*, p.154。

³⁰ Derrida, *Aporias*, p.27.

此秩序的秩序歸屬於巨大的存有論—法律—超驗傳統，我認為這是無法否認、拆解與撼動的（至少這是我在此所依循的假設）—或許除了在死亡這個特殊的例子中，它不僅僅是一個例子，且其獨特性將它排除於可能性的體系之外，特別是在那個輪到它決定的秩序之外。（Derrida, 1993a: 45）

此階系在德希達的分析中與形上學的傳統有密切的關係，而「死亡」這個概念的特殊性在於它包含一種在此階系之外進行決斷的可能性，這樣的特殊性是在可能性與不可能性的運動中構成的，就像是前述的「困境」，一種不斷與自身抵觸的矛盾狀態。德希達雖肯定海德格在此問題上是敏銳而有遠見的，但他也明確地指出，「困境」的不可能性終究在其思想中，被轉化為一種如其「本身」所是、獨屬於此有而非動物的可能性，而遮蔽了「困境」的弔詭性質³¹。在德希達關於「動物」的分析中，我們會看見，即便海德格的哲學生涯中不斷強調自己與形上學對抗的企圖，然而其生涯不同時期的作品卻都維持著一種在排除動物的基礎上，構成人類此有本真屬己性質的姿態，大寫人類對反於大寫動物的古典區分，反覆地糾纏著他的思想發展。其系列作品在德希達的分析中，不斷複製著人／動物這組古典區分，從早期的《存有與時間》一直到「轉向」（*Kehre*）以後探問真理與語言的作品，都隱藏著人文主義的影子。在這些相關的討論裡，德希達亦特別關注「語言」的問題，他一方面分析海德格的語言論述內部的人類中心主義，另一方面則企圖透過他長期發展的「延異」概念，提出其他閱讀海德格的可能性，而這似乎也就是一種來自語言的「困境」體驗。

他數次提到海德格在觸及動物學相關的知識時，未檢視其中是否包含形上學式的預設，比如海德格便曾經有過人猿擁有能夠抓取的器官然而沒有「手」，或者動物沒有能夠聆聽他者聲音的「耳朵」的說法，德希達認為這其實便涉及我們如何辨識動物是否擁有指認與理解事物的能力，亦即我們如何界定「語言」，以及動物是否擁有「語言」的

³¹ 同上，p.73。

問題³²。海德格批評「理性動物」(*animal rationale*)的說法，正是將人視為能夠掌握事物的動物，而未認識到存有的本質如何被佔據而給出：

無論如何，器官僅能在它無須處理事物本身、不讓事物成其本質所是的狀況下，去掌握與操作事物。器官無法觸及存有本身的本質。(Derrida, 1987: 175)

在他的論述中，動物擁有某些器官，然而人類卻是本質上為「手」所佔據，那不僅僅是生物的器官，而是此有對自身之潛能的理解，是意義於人性中匯聚的象徵。據此，德希達指出「手」與「耳朵」是其思想中，存有之本質、聽屬關係(*Zusammengehörigkeit*)、如其本身所是…等狀態得以展開的象徵。他曾經將海德格談論「手」的特色如此羅列，海德格總是在整體的意義上使用單數的 *Hand*，它連結了語言，意味著言語的指示與表述 (*indication, expression*)，是獨屬於人的特質，是人性的匯聚以及思索之道路的指引³³：「匯聚永遠是海德格賦予特權之物」(Derrida, 1987: 182)。除此之外，他也在海德格討論「耳朵」的段落中，發現了類似的問題。對海德格而言，「耳朵」總是理解中的聆聽，若此有能夠聽見些什麼，比如良知的呼喚，是因為理解與聆聽之間有一種相互支撐的關係，彷彿在這樣的關係中才有某些聲音被引出、被聽見³⁴：

「缺乏世界」的動物，沒有朋友、也沒有耳朵的動物，能夠聆聽並且關照朋友的耳朵，也就是使此有向自身的潛能存有敞開的耳朵，以及我們即將要聽到的，存有的耳朵，朝向存有的耳朵。動物與此有之間的差異再次透過「本身」以及理解或者領會的可能性而出現。…此有與非此有，比如動物，之間的結構性差異，是一個向「本身」敞開的存有與不敞開的，因而「缺乏世界」的，存有之間的差異。…此有因其能夠領會，或者在理解的意義上聆聽而聽

³² Derrida, Jacques. 1987, "Geschlecht II: Heidegger's hand," in *Deconstruction and Philosophy*. USA: University of Chicago Press. p.173. 以及, Derrida, Jacques. 1993b, "Geschlecht IV: Heidegger's Ear: Philopolemology," in *Reading Heidegger*. USA: Indiana University Press. p.172.

³³ 同上, *Geschlecht II*, p.177-182。關於「聽屬關係」的討論亦可參考本論文第二章，注釋 48。

³⁴ 同上, *Geschlecht IV*, p.166, p.174。

見。(Derrida, 1993b: 172-174)

「耳朵」在德希達看來，象徵著此有與非此有、人與動物、向「本身」敞開與不做開的差別，當海德格說：「聆聽是『此有為其屬己之潛能存有的原初與本真的敞開』」（Derrida, 1993b: 173）時，已然透過「理解」與否，在「語言」中置入了一個形上學式的古典分判，亦即德希達反覆指出的大寫人類對反於大寫動物的區分，就像西方哲學長久以來的論述傳統，海德格的「語言」觀點，同樣將動物界定為無語者，是透過將動物排除於「語言」之外而建立的人類自我賦權論述。對德希達而言，這樣的排除尚且涉及一系列在動物身上被擱置的問題，包括召喚、命名、言說、理解與回應，因此他認為有必要提出一個根本的問題：「我在（追逐／隨）的動物，是否說話？」，以透過「動物」重新展開「語言」未曾被思索的側面³⁵。德希達強調，展開此提問的意義，主要在於思考動物的欠缺與被剝奪意味著什麼？而非在某種權利的論點上，將動物納入語言之中。觀察其論述的發展，會發現此提問有兩層意涵，他一方面企圖對海德格思想排除動物的姿態提出倫理與政治面向上的解釋，另一方面則希望透過對於欠缺、剝奪的另一種解讀，解開海德格思想中為「本身」所囿限的界線想像，並為反映於海德格作品中的政治或倫理困境尋找一條可能的出路。以下我們將循序釐清德希達的論述在這兩種方向上的發展。

三、「本身」的困境／困徑：海德格的政治涉入／德希達的解構路徑

海德格的思想與政治涉入之間的關係，一直是德希達關切的問題，但是海德格在思想上對自己的納粹經歷幾乎不做辯白，長時間保持沈默，也使得對此問題的解釋面臨許多困難。德希達曾經指出，海德格延續了費希特（Johann Gottlieb Fichte）立基於 *Humanität* 與 *Menschlichkeit* 兩種「人性」區分上的德意志民族主義觀點，在此脈絡中，*Menschlichkeit* 是獨立於拉丁語意的 *Humanität* 之外，專屬於德意志民族的人性，因此

³⁵ Derrida, *The Animal*, p.32, p.48。

當海德格說「我們的語言召喚人性」時³⁶：

「我們」實際上是人的人性，是一種在「德意志性」中獲得典型宣告的人性之目的論本質。(Derrida, 1987: 163)

此外，德希達也注意到海德格的作品中除了排除「動物」，亦迴避使用「精神」(*Geist*) 這個概念，相較於德國觀念論著重「精神」論述的傳統，以及納粹德國對於「精神」的反覆宣告與召喚，海德格思想中排除、否定、忽略、迴避「精神」的特殊姿態，似乎暗示了某些提問與詮釋的空間。就像稍早的段落中我們也討論過的，德希達反覆指出西方哲學中以在場引導非在場、存有引導非存有，目的論式的辯證「困境」，海德格作品中的「精神」概念也反映了這種「困境」傳統。除此之外德希達更認為，雖然「精神」並非其哲學中突出的主題，但卻是影響其思想發展以及政治涉入的重要概念。他指出海德格的論述有環繞「非否定」(non-negative) 邏輯的特質，藉由各種否定形式的概念，比如非思、非存有、非我，又或者前述的非此有、非敞開、非本身，守護他所提出的存有問題，而「精神」就像是這些概念的總和，是隱藏在整個存有論背後的秩序，在此邏輯中以「否定的否定」的姿態出現³⁷。在這個基礎上，德希達對動物的「缺乏世界」提出了進一步的解釋：

動物缺乏精神，牠既擁有又不擁有精神，而此「不擁有」是其能夠擁有精神的一種型態。另一方面，若否定字首的欠缺確實一面標誌著非生與生、一面標誌著動物與人類此有之間的裂隙或異質性，那麼事實上否定性，在論及剝奪的論述中能夠讀到的殘餘，仍然無法迴避某些人類中心或人文主義式的目的論。這是基於此有之上，人的人性之決斷無疑能夠修正、置換、移轉，但無法摧毀的一種圖式。(Derrida: 1989: 55)

³⁶ Derrida, *Geschlecht II*, p.162-165, p.186.

³⁷ Derrida, Jacques. 1989, *Of Spirit*. USA: Chicago University Press. p.5, p.26。

也就是說，動物的欠缺暴露了海德格思想中人文主義式目的論的殘餘，而此殘餘總是一種精神性的、德意志民族性的此有圖式。即便海德格一直企圖發展非形上學主體觀點的語言論述，他拒絕形上學在動物性的基礎上談論人性的「理性動物」路徑，然而其思想終究在人與動物之間，對生命進行了一種具有政治意涵的區分，透過德意志民族的精神，以更激烈的排除將人性自動物性中抽離，構成唯德意志民族能夠回應的語言召喚理論。德意志精神這個隱藏在海德格的形上學批判背後更為巨大的人文主義，也使德希達警覺到當代法國思想在反思納粹德國的問題時的某些缺失，他認為許多基於他者的倫理論述，比如拉岡（Jacques Lacan）與勒維納斯（Emmanuel Levinas），亦在「語言」的問題上延續笛卡兒思想中關於反應（reaction）與回應（respond）的分判，將動物視為僅能對刺激做出反應，而無能回應召喚者，當回應總是在此邏輯中與責任（responsibility）連結，其所指涉的倫理，便是在人與動物之分上建立的「我在」傳統的重返³⁸。對德希達而言，笛卡兒以降的「我在」傳統從來不曾被跨越，從康德、黑格爾、胡賽爾、海德格、拉岡到勒維納斯，其實正代表了歐陸思想一系列「我在」譜系的發展，人文主義的影子在批判、超克、終結的宣告中一再地現身，而其所涉及的當代政治或者倫理上的議題，仍有待答覆。

德希達曾經指出，海德格引述諾瓦利斯（Novalis）的話：「哲學其實是鄉愁，是一種在每個地方安居的欲望」之時，其實正暴露出其思想所懷有的歸家的欲望，使形上學以鄉愁的姿態一再復返，而這樣的問題不僅僅出現在海德格身上，且是整個西方哲學對「困境」的辯證式理解³⁹。在提出「困境」的說法時，德希達已指出此概念的獨特之處在於其弔詭性質，而一如整個西方哲學所表現出的，海德格在人與動物之分的傳統上，延續了一種不再包含此弔詭性質的「困境」，其存有論實際上是一種透過排除將動物同質化的暴力部署，在此過程中，大寫人類對反於大寫動物的界線想像一再被複製，而化

³⁸ Derrida, *The Animal*, p.81, p.107, p.111, p.123。德希達於 *The Animal* 一書中，分別專章討論了勒維納斯、拉岡與海德格三人的思想，前兩者的分析並非本論文的主要關注，只在此段落中帶過。詳細討論可參見該書第二、三章。

³⁹ 同上，p.145-146。「復返」（return）的問題亦是阿岡本閱讀海德格思想時的一個重要提問，這個部份將於下一章中進行討論。

約了生命本身的複雜性，以及由此複雜性構成的界線狀態。在與動物之間那場赤裸的遭逢最末，德希達表示自己所設想的是一種不能化約為「本身」與「非本身」之分的差異：

換言之，為了指出我所追逐的策略的主導原則，問題不會僅在於展開、疊加、翻動「本身」的結構，或者「本身」與「非本身」之間的對立，亦不在於將海德格宣稱動物所欠缺之物還給牠；問題將循著質問自己，人類，人自身，是否擁有「本身」的必要性展開。…我們所討論的策略將在於使「本身」複雜化、多樣化，而且，並非僅僅將言說返還於動物，或者給予動物人類剝奪牠的東西，可以這麼說，以一種不是剝奪的欠缺，標誌出人類，在某種程度上，也同樣是「有所欠缺的」，不存在純粹而簡單的「本身」。(Derrida, 2008: 159-160)

德希達質疑海德格在「本身」的問題上過於簡化，他企圖指出有一種欠缺是不為「本身」與「非本身」的區分定義的，其意義不在於要求失物的歸還，而是以非剝奪意義的欠缺，標誌出「本身」的不純粹。他不認為人與動物之間有能夠被清楚辨識的區別，對他而言，「本身」其實是無法維持於單一狀態中的概念，就像他在討論「困境」時談過的自我免疫運動，他所設想的「本身」內部亦蘊含著一種威脅、傷害、與自身衝突的自我力量，指涉其與「困境」之間共享的自我免疫特質：

「困境絕不可能被維持如其本身所是」。終極的困境即是困境「本身」的不可能性。(Derrida, 2008: 78)。

或許我們可以說，在界線的問題上，德希達所談論的是交錯於兩者之間的自我免疫運動，一種總是妨礙自身的不可能性。對他而言，海德格思想中其實亦存在以此不可能性詮釋的空間，他指出，動物所欠缺的死亡以及語言本身，在海德格的論述中是被平行地提出的，海德格未曾直言兩者有本質上的連結，也因此許多界線問題的想像仍然是開

放的⁴⁰。德希達曾經以切口效應 (*shibboleth effect*) 指稱因語言中的異質性而產生的「困境」體驗，*Shibboleth* 就像是一道關於語言與死亡的關卡，在此體驗中人經歷的不是字詞的意義，而是語言不斷溢出的異質性⁴¹。透過切口效應，德希達企圖指出「本身」實際上總是在語言中不斷流逝，他認為海德格思想的問題在於他終究將此異質性發展為語言的可能性，比如我們前面討論過的，此有總是理解的聆聽，因而抵銷了語言內部的切口效應，以及「困境」的自我免疫性質。

他透過策蘭 (Paul Celan) 的詩作 “*Shibboleth*” 所描述的跨越邊界的移動，分析了此詩中與跨越邊境同時發生的一種語言體驗⁴²。*Shibboleth* 出自舊約聖經《士師記》(Judges)，基列人 (*Gileadites*) 在與以法蓮人 (*Ephraimites*) 的戰爭中用以辨識敵我的一項測驗，在約旦河各個渡口上，能夠正確發音者即被允許渡河，無法正確發音者則被處死。*Shibboleth* 一方面是一道涉及生死的語言界線，另一方面則涉及判斷何者為正確發音的規則，它象徵著由語言、生死、社會 (或者文化、政治) 的規則共同構成的界線狀態。德希達指出，每個語言的核心都存在某種 *Shibboleth*，人們不僅必須知道其字義、發音規則，還必須能夠正確發音，同時我們也會看到 *Shibboleth* 做為渡河的切口，懸置了語言中既定的表意關係，其意義不在於字面上的含義，而在於以法蓮人的口語發音情境⁴³。對以法蓮人而言 *Shibboleth* 是無法發音的字詞，而德希達似乎認為其本身正代表了聲音與意義之間無以轉譯的裂口，是構成意義的、做為意義之可能性條件的異質性：「*Shibboleth* 標誌了語言中的多樣性，做為意義之條件的無意義的差異」(Derrida, 1992: 407)。

我們會發現，從「我在」到「我追逐／隨」，德希達似乎希望為不可能性、差異、異質性保留一個不被同質化的空間。他曾經說，在與動物的遭逢中他所感受到的羞恥、不堪、不適、赤裸，向他暴露出某種對於動物的激情 (*passion*)，這是在被動性 (*passivity*)

⁴⁰ Derrida, *Aporias*, p.36。

⁴¹ Derrida, *Aporias*, p.10。

⁴² 德希達在同一篇文章中，亦花了相當篇幅分析詩作的內容，本論文的討論選擇貼近切口效應 (*shibboleth effect*) 的段落展開，將不進入詩的細節。詩作的內容部份，請參見 Derrida, Jacques. 1992, “*From Shibboleth: For Paul Celan*,” in *Acts of Literature*. NY: Routledge. p.370-413.

⁴³ 同上, p.404-407。

中，赤裸地置身於動物無垠的目光之下的感受⁴⁴。他認為激情、被動的處境，移轉了「能力」的問題，將問題意識自 can、being-able、power、ability、capacity、faculty 的系列，轉向思考無能為力(inability)與無法(not-being-able)的意義，而在邊沁(Jeremy Bentham)的論述中他發現最根本的提問在於我們如何思考「動物能否受苦？」的問題⁴⁵：

能夠受苦不再是一種能力；它是一種無力的可能性，一種不可能性的可能性。
做為思索我們與動物共享的有限性的根本途徑，歸屬於一切生命之有限的能
死性質就在那裡。(Derrida, 2008: 28)

此答覆似乎必須和德希達談論動物時所提出的其他問題一併考量，包括前面我們已經提到過的「何謂與動物共在？」以及「我在（追逐／隨）的動物，是否說話？」的問題⁴⁶。在他的分析脈絡中，重點並不在於重新認可動物與人同樣受苦、存在、說話，而是指出「無能為力」如何做為一切生命共享的可能性而翻轉了我們對於「能力」，甚至是政治上的「權力」的想像。對德希達而言，動物所承受的苦難是不容否認的，在「動物能否受苦？」的問題上，人與動物所共享的能死性質(mortality，亦即死亡)以不可能性的形式在其中浮現，而保有動物做為生命不可化約的差異⁴⁷。也唯有在此被動性引導的狀態中，我們才可能真正追逐／隨動物的聲音，去設想與他者(動物)共在，又或者關注他者的倫理立場的意義。

至此我們可以看到無論是對「本身」的解構、語言的「切口效應」，或者關於激情、被動性、受苦的討論，德希達的論述始終環繞著「困境」的弔詭性質，呈現人與動物之間透過不可能性展開的複式界線狀態，其企圖不在於證明兩者事實上同樣豐足，而是指出兩者皆有所欠缺。更重要的是，此處欠缺的意義在於它暴露出「無能為力」其實是力的本質，而非等級的比較，或是相對於某種完滿狀態而得以指認的不足。透過動物性的

⁴⁴ Derrida, *The Animal*, p.12。

⁴⁵ 同上，p.26-27.

⁴⁶ 見本章 55 與 60 頁，以及注釋 24、35。

⁴⁷ Derrida, *The Animal*, p.28。

分析我們會發現，或許「困境」的弔詭性質可以說是德希達思想特質的標誌，而自此觀點往其他方向追溯，則會看見無論是其「延異」路徑的發展，或者對民主政治、主權國家的反思，又或者是透過勒維納斯的他者論述尋找另一種關於「他者」的倫理立場，由「困境」的概念展開的複式界線一貫的存於其作品中，同時亦聯繫著他所關切的當代各式難題的出路。

四、德希達的政治與倫理出路：Perhaps, Hospitality, Visitor

一九八〇年代以後，德希達的書寫開始較聚焦於政治性的問題上，同時亦針對勒維納斯的絕對他者論述進行分析，由此展開他對倫理問題的反思⁴⁸。其中包括政治與國家體制之間的連結，以及主權政治的決斷、責任問題，又或者與他者的關係，皆是德希達解構的主題，同時亦在此基礎上提出他對民主政治的另類想像。九一一事件以後他也曾透過關於此事件的分析延伸出民主政體中政治事件的問題視野，第一節中我們討論過的「自我免疫運動」即是此脈絡下發展出的概念⁴⁹。在九一一事件相關的分析中，德希達反覆指出政治事件是無可預期的，它不帶任何目的論的形式而悄然地揭示自身，他強調事件具備一種「不受限性質」(unconditionality)，它不可能在任何理論的先天性上被預期，或者為某些權力介入所決定。然而，民主政治的難題似乎在於「主權者」與「不受限性質」之間往往也展現出某種親近性，德希達維持著「困境」的立場，指出事件的「不受限性質」所呈現的其實是一種「無力之力」(force without power)，而非主權裁決的強力形象，於是區辨主權支配與政治事件之間不受限性質的差異，並削減主權決斷式的不受限性質，似乎就成為追索民主政治之出路的一個主題⁵⁰。

德希達曾經分析當代決斷論的代表性人物施米特(Carl Schmitt)的政治理論，企圖

⁴⁸ 比如 1983-1984 的講座「民族、民族性、民族主義」(Nation, Nationality, Nationalism)、1988-1989 年「友誼政治學」(Politics of Friendship)、1989-1993「責任的探問」(Questions of Responsibility)

⁴⁹ 見本章第一節，注釋 20。

⁵⁰ Derrida, Jacques. 2005, *Rogues: Two Essays On Reason*. CA: Stanford University Press. p. xiii-xiv, p.142-144.

在其中提出政治決斷的另一種想像⁵¹。在《政治的概念》(The Concept of The Political) 1963年再版的序言中，施米特表示此書的問題意識在於梳理「政治」的概念，他指出其時國家和社會之間政治與行政活動彼此混淆，特別是冷戰結構下，戰爭與和平、政治與經濟、武力與文明的區分越來越難以辨識，「國家」儼然成爲「政治」的同義詞。古典的歐洲主權國家清楚區分對外發動戰爭、對內執行治安(Polizei)的狀態，認爲訴求和諧的國家治安是不具備政治性的活動，在當時被視爲是過時的陳舊觀點。然而，在施米特看來，此古典的觀點至少在戰爭與治安、敵對與和平的策略上暴露出政治的敵對本質，以及現代的國際法如何在此基礎上制訂國際戰爭的規範，有助於釐清「政治」這個概念⁵²：

只有通過揭示和界定特定的政治範疇，方能獲得政治的定義。與人類思想和活動中其他各種相對獨立的成就相比，尤其是與道德、審美和經濟方面的成就相比，政治具有某種以自身特定方式表現出來的標準。所以，政治必須以自身的最終劃分爲基礎，而一切具有特殊政治意義的活動均可訴諸這種劃分。…這種政治性劃分的本質當然不同於其他各種劃分，它獨立於其他的劃分，而且具有清晰的自明性。所有政治活動和政治動機所能歸結成的具體政治性劃分便是朋友與敵人的劃分。⁵³ (施米特, 2004: 106)

施米特認爲敵對性是最高階的政治性區分，它僅僅訴諸自身的自明性，是其他領域的一切活動之判準。也唯有在此敵對性中，透過敵人界定朋友，「我們」才可能確認自身所屬的共同體的界線，也就是說，在敵友之分的辯證、否定性運動中，確認「我們」的敵人與朋友。據此，施米特提出了其著名的論點：「政治即敵友之分」，並說敵友之分的消失即意味著政治生活的消逝。同時他也批評認爲全世界的和平可以建立在一個民族

⁵¹ 德希達在最新出版的講稿中也曾針對另一位決斷論思想家霍布斯(Thomas Hobbes)的政治理論進行分析，可參考 Derrida, Jacques. 2009, *The Beast & The Sovereign: Volume I*. USA: University of Chicago Press.。

⁵² 施米特，《政治的概念》，頁 89-98。

⁵³ 同上，p.109-111, 129-130, 148。

的不設防、與其他民族的友誼上，諸如此類的說法，因為敵友的關係並不會因此終止，只不過是將決斷敵人的能力轉讓給其他民族，而喪失自身的民族自由而已。對施米特而言，政治的極致發生於明確地界定敵人的時刻，而非界定朋友，他認為對敵人的界定開啓了公共性的空間，敵人並非私仇，而是公敵。敵友之間具有親近性，不辨敵友乃是由於概念上的混淆，而那些欲以道德精神或者物質經濟的角度轉換政治本質的企圖，比如自由主義，最終不過說明了人類生活各種表面上非政治、反政治的體制其實是另一次的敵友劃分，另一次政治性的印證⁵⁴。

德希達則以幽靈 (*spectre*) 的概念指出施米特對「政治的概念」的探究，其實另有一個非政治的側面如影隨形，即當代的游擊隊 (*partisan*)⁵⁵。他透過施米特《游擊隊理論》(Theory of The Partisan) 所分析的當代游擊隊狀況，指出游擊戰、內戰所呈現的不再是古典意義的敵人，不是外敵或者公敵，而是手足相殘的戰爭，且混淆了關於戰爭的常態／非常態、合法／非法等區分：「絕對的敵人形象，在這個逆轉的段落中，開始相仿於絕對的朋友：最慘烈的手足相殘悲劇。」(Derrida, 1997: 151)⁵⁶。德希達認為，施米特的政治理論中雖不斷強調唯有決斷敵人，才可能突出政治的敵對性本質，然而在手足成爲敵人的時刻，其實亦將思索敵友之分的提問者本身置入問號，轉而同時成爲對自我與敵友區分本身的質疑：

敵人將是我們自身問題的化身，或者說，如果你偏好這種提法的話，化身為敵人的我們自身的問題。我們會聽到施米特引述：「*Der Feind ist unsere eigene Frage als Gestalt*—敵人是我們自身問題的化身」。那將不再是一個關於敵人，或者兄弟的問題。兄弟或者敵人，摯親的敵人，即是問題，問題的提問形式，我因為它首先是向著我提出而問的問題。…此問題傷害了我；它是我自身之

⁵⁴ 同上，p.158。

⁵⁵ 1963年，施米特完成《政治的概念》再版序，同年，《游擊隊理論》(Theory of The Partisan) 亦準備出版，他特別為《游擊隊理論》加上副標題「政治的概念附識」(Intermediate Commentary of The Concept of the Political)，以顯示兩部書在論題上的延續性。見劉小楓。2004，〈編選說明〉，《政治的概念》。劉宗坤等譯，上海：上海人民出版社。頁3。

⁵⁶ Derrida, *Politics of Friendship*, p.141-142。

中的一道傷口。⁵⁷ (Derrida, 1997: 150)

一旦我將他認定為我的敵人，我也就承認了他能夠對我置疑。誰能夠有效地對我置疑？唯有我自己。或者我的兄弟。就是這樣。他者是我的兄弟。他者被揭示為我的兄弟，而兄弟將其自身揭示為我的敵人。…唯有將自身喚入疑問之中人才能夠被喚入疑問之中。敵人即其自身，我自己是我自身的敵人。⁵⁸

(Derrida, 1997:162-163)

德希達認為做為提問者的我們進入了一種向自身提問的體驗，而敵友問題之所以被如此觸動，則緣起於提問者自身內部的裂解，提問者我，以及我所不是的敵人、兄弟，或者他者。相較於施米特以辨識敵人為首要政治秩序，視敵友區分的消失為去政治化之危機的立場，德希達指出同時包含敵人與手足性質的「游擊隊」概念，正提示了一個再次對敵友區分提問、鬆動敵友區分的可能性，同時亦暴露出政治的本質中敵友難以辨識、無可決斷的困境。或者說，政治的困境本質⁵⁹。在這個基礎上，決斷論的基調在德希達思想中移轉為一種無可決斷，一種環繞著「或許」(perhaps)的性質展開的再政治化的契機⁶⁰。透過此概念他進一步提出了「或許」的友誼 (friendship of the perhaps) 的

⁵⁷ 語出施米特的朋友，作家、藝評家、詩人鐸柏勒 (Theodor Däubler, 1876-1934) 的詩作“Sang an Palermo”。節錄施米特所引述的段落“Wir können unsre Innigkeit in Tiere giessen/ Vertreib das Tier, doch wo du musst, da schaffe Land/ Ich bin zu einem frischen Freiheitssatz bereit!/ Das eitle Tier in dir wird sich hinübersetzen./ Wohin? Auf Schollen, die schon Priester vorgeweiht!/ Wir sollen dann die Beute schreckensbleich zerfetzen./ **Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt.**/ Und er wird uns, wir ihn zum selben Ende hetzen./ Doch aus der Volksbesonnenheit kommt die Gewalt.”。參考 Bojanic, Peter. 2006, “The USA has no enemy because it has no form (Gestalt) ...’ Enemy, Animal and Animal Functions in Schmitt and Hegel,” http://abdn.ac.uk/moderthought/archive/publications/usa_enemy.pdf

⁵⁸ 德希達在此段落中使用了許多近似於海德格的語彙，其實有回應海德格透過「提問」(fragen) 展開的系列論述的企圖。自《存有與時間》至《朝向語言之途》，海德格有過許多關於此有做為能夠「提問」的存有、具有「提問」的能力等說法，而德希達則企圖指出，能夠「提問」其實是一種涉及為他者牽引的、被動的、不全然自主的狀態，以此回應海德格的論述。與此相關的討論亦可參考，Derrida, Jacques. and Jonathan Dronsfeld, Nick Midgley, Adrian Wilding. 1993, “On Responsibility,” in Jonathon Dronsfeld & Nick Midgley eds. *Responsibilities of Deconstruction*. *PLI-Warwick Journal of Philosophy*. University of Warwick. p.33-35.

⁵⁹ Derrida, *Politics of Friendship*, p.38-39.

⁶⁰ 「在友誼政治學中，我追尋的則是一種對此邏輯以及國族主權的古典概念，緩慢且殊異的解構，不以去政治化告終，而是另一種政治化，一種不落入同一個「不誠實的虛構」之陷阱的再政治化，不在去政治化中告終，而是另一種政治化，一種再政治化且因而是另一種政治的概念。」Derrida, Jacques. 2009, *The Beast & The Sovereign: Volume I*. USA: University of Chicago Press. p.75.

說法，指涉敵我之間的「已非」與「尚未」狀態⁶¹。德希達的討論於此呈現出與海德格非常相似的邏輯，然而其與海德格思想的差異或許就在於，德希達在「延異」的立場上表現出對「缺席」(absence)的堅持，或者說在「困境」的立場上堅持「不可能性」。他認為我們所觸及的永遠只可能是某種「印跡」而非本真屬己的差異展演，「或許」的友誼指涉一種因他者而開啓的未定狀態，一種「到來者」(arrivant)性質的，而非任何屬己事件(Ereignis)意義底下的政治⁶²：

即將到來的，或許，不僅是非此即彼；它終究是關於或許，或許本身，的思想。由於一個人絕不可能確知它將在何時到來，到來者或許將會到來；然而到來者也可能是或許本身，前所未聞的，或許的嶄新體驗。前所未聞的，嶄新的，可能尚未有形上學家敢於思考的那種體驗。(Derrida, 1997: 29)

嶄新的到來者，這個詞可以，確實地，指涉到來之物的中性，同時也是到來者的獨一性…沒有對它的期望，不知道要期望什麼或者誰、等待什麼或者誰——這就是 hospitality 本身，朝向事件的 hospitality。(Derrida, 1993a: 33)

德希達強調「或許」本身就是攜帶「困境」邏輯的政治性概念，其意義不在於對界線進行決斷或確認，而是守護一個不被主權預期或支配的空間。相較於那種將主權視為擁有某種置身法外之不受限性質的政治理論傳統，此空間象徵著被動的、朝向他者的無可決斷：「被動的決斷，事件的條件，總是結構性地存於我之內的另一種事件，一種做為他者之決斷的撕裂性決斷。」(Derrida, 2005: 68) 德希達將他所設想的決斷描述為介入式、撕裂性的決斷，對他而言，無可決斷並不意味著無決斷力，其指涉的是一種不被

⁶¹ Derrida, *Politics of Friendship*, p.67, p.150, p.174。

⁶² 我們或許也應該注意到德希達的「延異」概念，一直透露著回應海德格「存有論差異」的企圖：「那裡可能存在一種遠比存有與存所有者之間的差異還更未被思索的差異。我們必將進而朝向在我們的語言中對其命名。在存有與存所有者之外，這個差異，不斷地變異與延遲(自身)，將(透過自身)追溯(自身)——如果我們還能夠在此談論起源和終結的話，此延異將是第一個或最後一個印跡。」(Derrida, 1982: 67)

預期的決斷，人彷彿將自身置入不穩定性之中，但是並非現象學式的「懸而不論」，而是為他人冒一場懸置、中斷自身的險，亦即他所說的 *hospitality*⁶³。在「或許」的基礎上提出的將來而未來的政治，使敵我之分移轉為一種唯在對他者的愛中展開的友誼思想。然而，此處的「愛」(*philia*) 意味著什麼？*hospitality* 何以在介入式的決斷中發生？德希達的決斷論究竟蘊含何種力量，其「介入」如何能夠使敵我轉化為友愛，而非另一次對他者暴力的排除？

針對宣稱解構思想在一九八〇年代或一九九〇年代出現政治或倫理轉向的聲音，德希達澄清自己的生涯未曾在解構的論題上產生轉向，對他而言，政治與延異的思考始終是互相構成的同一種思索⁶⁴。倘若如此，我們或許可以回到德希達反覆談論的「延異」概念上，尋找這些問題的答覆，他曾經指出「延異」一詞內含的兩種意義，一方面指涉「延遲」，而延遲又像是與自身離異，指涉「差異」⁶⁵：

與此同時也很重要的是，做為與他者的關係或者參照的延異，亦即，做為無可否認的，我強調無可否認的，他者之他異性、異質性、獨一、不相同、差別、不對稱、他律的體驗。(Derrida, 2005: 38)

德希達亦曾經數次以「我們不知道 *hospitality* 是什麼」的說法，強調 *hospitality* 是無法透過知識掌握的概念⁶⁶。他也說這並不單純意味著我們對 *hospitality* 的理解有所欠缺，而是因為 *hospitality* 總是一種反覆朝向對他者的無條件接納的自我裂解體驗，德希達亦將其描述為無條件、不受限的 *hospitality*⁶⁷：

基本上有一種 *hospitality* 的法則，我所謂的 *hospitality* 不受限的法則；也就是說，一種向我們訴說或者邀請我們，又或者賦予我們歡迎任何人、任何他

⁶³ Derrida, *Politics of Friendship*, p.29。

⁶⁴ Derrida, *Rogues*, p.39。

⁶⁵ Derrida, *Speech and Phenomena*, p.129。

⁶⁶ Derrida, *Hospitality*, p.221。

⁶⁷ Derrida, 1999 Interview, p.70。

人的命令或強制令的法則，而不在邊界上檢查他或她是誰、他或她的國籍是什麼，它是一種向任何來者敞開的存有之道。… hospitality 總是被呈遞給處於獨一狀態的某人。向我而來的他者之他性是獨一的，他無法被任何他人取代，hospitality 被呈遞給一個做為一種獨一性的無可取代的他者。(Derrida, 1999: 8)

這樣的 hospitality 對德希達而言包含了一種自我免疫的性質，它竭力破壞定義「我在」的各式界線，使自身免於成為與他者之間的閘闕，或者另一扇門、另一道界線⁶⁸。在此狀態下，自我的決斷總是一再陷入無可決斷的僵局，無法高築任何一種界定他者／自我、敵／友的分判，而是一次又一次、重複不斷的決斷⁶⁹。此處一再毀棄自身的邏輯，不僅異於施米特注重辨識敵人的決斷論，其展演的亦非以自我為「主」，講究善意、好「客」之道的友誼論述，德希達表示自己構想的是與他者之間互為探訪者（visitor）的關係：「任何人皆可以隨時來訪，可以進來而不必為了某扇門需要一把鑰匙」（Derrida, 2006: 225）。也就是說，「延異」並非對差異的棄絕，而是一種與他者的聯繫，體驗著無可否認的他異性。那麼介入式的決斷或許就是對自我的一再毀棄，以及前述無可否認的他異性的一再暴露，而對他者的「愛」，並非希臘語意下，比如哲學一愛智那般指涉對知識的熱愛，而是政治與延異、自我與異己之間互為探訪者的關係，就像一對孿生子，共享彼此難以區分、辨識的差異⁷⁰。

自德希達對「人的終結／目的」的質疑開始，至此為止，我們已經循序回顧了他在「困境」的立場上展開的，一系列涉及界線狀態的論題。包括以自我免疫運動的性質解構人／動物、海德格思想中的本身／非本身之分，以及如何在「困境」所指涉的複式界線狀態及無可決斷的處境中，設想當代各種難題的出路。一如他批判海德格思想中存在一個過於簡化的本身／非本身的區分，德希達似乎重新展開了「本身」這個概念的複雜

⁶⁸ Derrida, *Hospitality*, p.211-213, p. 225。

⁶⁹ Derrida, 1996 Interview, p.11。

⁷⁰ 借用自德希達在討論政治理論時提出的，野獸與主權就像是「孿生子」的說法。參見 Derrida, Jacques. 2009, *The Beast & The Sovereign*. USA: University of Chicago Press.

性，自其反覆談論的「延異」概念，至一種以自我之內無可否認的他者、必然體驗的他異性為核心的倫理立場，以及將來而未來的、「或許」的友誼政治。他強調在無可決斷的「困境」中，為他者牽引的、被動的、不斷的決斷，在彷彿不斷與界線遭逢的處境中，尋找一種生活方式。我們可以看到他的思想維持著一種複式界線的姿態，將「困境」的弔詭性質視為當代政治或倫理爭議之出路的可能性條件，在這個意義上，或許，德希達找到了一條「困徑」⁷¹。



⁷¹「困徑」是提案口試時薛熙平提供的譯法，他的碩士論文中也將 *aporias* 譯為「困徑」。不過本章中 *aporia(s)* 有雙重意義，一方面指涉形上學的辯證傳統，另一方面則是德希達思想內部的弔詭性質，而我自己也覺得直到這一章的最末，*aporias* 才聯繫起某種難題的出路，因此選擇只在此處將 *aporias* 譯為「困徑」。總之，要謝謝他給我的建議。

第四章、阿岡本：人文主義的例外狀態式閱讀

從〈人的終結〉往「動物性」的論題，德希達延續了他自一九六〇年代逐步展開的問題意識，重新檢視了海德格於〈人文主義書信〉中所宣告的反人文主義立場，指出海德格繼承了西方形上學漫長的歷史中所隱藏的否定式目的論的傳統，或者我們在上一章中反覆討論的辯證性的「困境」邏輯，而在其存有論中展演一種大寫動物對反於大寫人類的同質化暴力。對德希達而言，「困境」的出路其實蘊含於其本身，做為同時指涉界線狀態與存有處境之非通道，「困境」的弔詭性質已然在可能性與不可能性的拉鋸之間開啓了一條「困徑」，他認為我們可以在其中展開有別於否定式目的論的、辯證性的思維，轉而追索以自身總是不斷延遲、裂解的「延異」為核心的理論路徑。做為德希達思想的理論核心，此「困徑」既是對海德格的形上學批判與人文主義反思之回應，亦指向當代的政治或倫理議題的出路，然而德希達提供的解釋是否確實解消了形上學內部的人文主義傾向？對許多人而言這似乎仍然是一個懸而未決的問題，因「例外狀態」(state of exception)的論述而受矚目的義大利思想家阿岡本(Giorgio Agamben)即是其中之一。就論述的發展而言，阿岡本與德希達的思想論題與政治關注之間有許多重疊之處，不過曾經生存於同一個時代的他們，思想上卻沒有具體的交鋒軌跡，阿岡本不同時期的作品中雖然可瞥見以德希達思想為參照的各種痕跡，但卻不曾較具規模、深入地以其為分析主題，而是隱隱約約地將其視為論述上最終的對手，德希達在講座中更是不為阿岡本思想保留任何餘地，自一九七〇年代後期一直到德希達過世這段時間內，兩位思想家似乎總是不斷錯身而過卻未展開思想上的對話¹。

¹ 在目前已有英譯本的作品中，比如《語言與死亡》(Language and Death)、《神聖之人》(Homo Sacer)、《例外狀態》(State of Exception)，阿岡本皆提出對德希達或者「解構」思想的挑戰，德希達亦曾在《友誼政治學》(Politics of Friendship)以及《流氓：關於理性的兩篇論文》(Rogues: Two Essays on Reason)兩書的幾個註腳提到阿岡本，隱約指出對生命政治論述底下幾個概念的質疑，此外，其生涯晚期的講座《野獸 & 主權》(The Beast & The Sovereign)亦批判阿岡本的書寫位置其實是一種作者權威的再現，不過皆未見較具體或深入的理論對話。

在年齡、資歷或者思想被認可、接納的程度上，阿岡本或許都是德希達的後輩，甚至許多分析的路徑、邏輯都包含德希達式的解讀空間，但是阿岡本仍在其中提出了異於德希達的詮釋。在理解其問題意識如何展開的同時，我們可能也必須注意到阿岡本如何說明自己與德希達在論述上的區別，以釐清其理論的獨特性以及與解構路徑的差異。阿岡本至目前為止出版的作品中，有自語言哲學往政治哲學發展的傾向，1965年取得法哲學博士學位後至1985年間，阿岡本陸續發表了關注語言哲學的幾部作品，1990年以後則開始深入共同體與生命政治的相關論述，「例外狀態」、「裸命」(bare life)等著名的概念即是一九九〇年代進入政治哲學的分析後發展的論題²。透過這些作品，我們可以發現阿岡本思想資源的脈絡橫跨語言學、法學、政治學、文學、哲學等領域，其中海德格和班雅明(Walter Benjamin)的作品似乎是其思想反覆追索、對話的兩條路徑，而德希達則像是整個思想譜系中隱匿的一位³。

在海德格這一側，阿岡本一方面對其形上學批判與反人文主義的立場提出了質疑，指出海德格的存有論中存在一種依附於否定式語言體驗的，以及人／動物之分的形上學邏輯，此邏輯不僅暴露出其思想與人文主義的糾纏，亦暗示了「裸命」於生命政治中浮現的時刻，另一方面則在「潛力」(potentiality)的論題上檢視海德格論述中的潛力結構，指出一支當代重新詮釋亞理斯多德(Aristotle)潛能／實在(dynamis / energeia)之分的思想系列。透過「例外狀態」的分析，阿岡本進一步指出潛力結構如何構成生命政治最糾結的核心，並企圖在其中追索一條逆轉形上學式的語言體驗以及「裸命」的存有處境的可能性。在班雅明這一側，阿岡本掌握了法的暴力與純粹語言之間的親近性與張力，

² 阿岡本於一九九〇年代以前出版的語言哲學作品主要是1978年的《未語與歷史》(Infancy and History)以及1982年的《語言與死亡》(Language and Death)，此外尚有《無內容的人》(The Man Without Content)、《詩節》(Stanzas)、《散文的理念》(Idea of Prose)等相關作品。一九九〇年代以後進入政治哲學的著作則有1990年出版的《未來共同體》(The Coming Community)、1996年《缺乏目的之手段：政治筆記》(Means Without End: Notes on Politics)、1998年《奧許維茲的餘生》(Remnants of Auschwitz)以及1995年以降《神聖之人》(Homo Sacer)的系列作品。

³ 舉例而言，語言學家雅各森(Roman Jakobson)、班文尼司特(Émile Benveniste)，或者施米特(Carl Schmitt)關於主權者與法的論述、鄂蘭(Hannah Arendt)的政治理論、傅柯「生命政治」觀點的啟發，又或者史賓諾莎(Baruch Spinoza)、卡夫卡(Franz Kafka)與巴塔耶(Georges Bataille)…皆在阿岡本的作品中留下了各種痕跡。而阿岡本思想中的關鍵字幾乎都是自班雅明思想延續而來，比如「裸命」與「例外狀態」，皆是班雅明作品曾經觸及的問題。

以及重新詮釋猶太宗教彌賽亞（Messiah）概念的契機，進而展開了自海德格轉徑班雅明的思想發展。在此背景下本章將試著釐清幾個問題，首先是阿岡本如何分析海德格存有論中的形上學與人文主義殘餘？此殘餘如何暴露出生命政治中「例外狀態」的問題？面對「例外狀態」，阿岡本的語言哲學與政治思想所提供的出路又是什麼？第一節我們將循阿岡本語言和動物性兩種路徑，透過「大寫聲音」與「人類學機器」的討論檢視海德格作品中未盡的人文主義問題。第二節將進一步深入阿岡本「例外狀態」的概念，指出海德格作品中的形上學、人文主義的殘餘，如何牽連著一種形上—政治的姿勢而座落於生命政治之中，以及「例外狀態」中主權棄置、法的自我懸置以及裸命在「純粹潛力」的結構中彼此束縛的困境。第三、四節則分別透過阿岡本關於「如何見證奧許維茲？」的思考，與班雅明作品對阿岡本思想的影響，呈現阿岡本如何在語言和法的路徑中構想一種見證的倫理，並引介班雅明所提出的「真實的例外狀態」，企圖解消整個「純粹潛力」的結構中作用於裸命身上的暴力，進而指向當代生命政治的出路。在這兩節中，我們也將檢視阿岡本於不同作品中對德希達解構思想提出的質疑，以及其分析如何在幾乎貼附著德希達的姿勢中展開一種異於「困境」（aporias）的倫理立場⁴。

一、海德格反人文主義立場的再檢視：形上學的否定性邏輯

阿岡本作品中觸及海德格思想的形上學批判與反人文主義立場的部份，可劃分出兩條主要的分析路徑，一則關注語言中的否定性邏輯，一則關注人與動物之分如何為人類學機器所標誌⁵。語言的路徑發展於一九八〇年代前後屬於語言哲學的分析中，人與動

⁴ 在此再次附上一些說明。如同前面所說的，阿岡本與德希達雖然曾經共處於同一個時代，然而思想上卻沒有具體的交鋒，特別是德希達目前已有英譯本的出版品中，未曾真正與阿岡本有任何思想意義上的對話，我們僅能試著透過阿岡本少數的作品以及其分析中的隻言片語，釐清兩者的聯繫與分歧。而這項工作的意義或許就在於更深入地辨識德希達與阿岡本思想的差異，以及其思想如何在類似的資源中長成殊異的兩株植物，同時也協助我們重新思考這兩種不同路徑之於思考當代其他問題的意義為何。

⁵ 相關的討論主要收錄在 1982 年出版的《語言與死亡》以及 2002 年的《敞開：人與動物》（The Open: Man and Animal）兩本書中。

物之分的路徑則出現於生命政治的相關論述發表之後，就分析的主題而言，這似乎是兩條各自展開的路徑，但是觀察阿岡本的問題意識以及論述內涵，我們會發現其作品中存在一種思想上的延續性，企圖指出表意體系與生命政治的運作邏輯中其實隱藏著古典的形上學思維，而以一种語言、形上與政治彼此交錯的姿勢，左右我們關於人類存有的各種知識，無論哲學、政治理論、生物學、文學、心理學…皆是如此。以此為基礎，我們接下來要釐清的問題即是阿岡本如何透過這兩種路徑閱讀、質疑海德格？隱身於海德格思想中的形上學邏輯為何？此邏輯與海德格的形上學批判的關係是什麼？我們又要如何理解海德格反人文主義的立場？甚至是透過阿岡本再次思索人文主義與反人文主義之間難以清楚辨識的關係？

在透過語言的分析進入海德格思想的過程中，阿岡本曾經指出西方哲學傳統中，人類是擁有語言和死亡兩種能力，同時以言說與能死之姿現身的存有，然而語言與死亡如何在人類身上產生連結？我們是否必然要在言說與能死的條件下設想人類？這些問題以及整個西方哲學關於語言與死亡的傳統皆未被探問，對形上學提出深刻質疑的海德格亦然。對此，阿岡本企圖透過「否定性的場所」(place of negativity) 這個概念，重新探問海德格存有論中「此有」的 *da*，如何為形上學傳統中聲音與語言之間的否定性運動所構成⁶：

我們回應此提問的企圖將我們導向於一透過**存有一**詞的各種意義之場域，以及構成存有整體的發語指示的一個定義—檢視大寫聲音及其做為**基礎形上學**問題，且同時，做為否定性之原始結構的「語法」的問題。(Agamben, 1991: xii)

⁶ Agamben, *Language and Death*, p.xii。阿岡本曾經在《未語與歷史》英譯本的序言中表示，在《未語與歷史》以及《語言與死亡》兩書之間，自己寫過一篇未出版的文章 *La voce umana* (the human voice)，該文的另一個題名是 *Etica, ovvero della voce* (Ethics, an essay on the voice)，當時他設定的分析主題是西方哲學以聲音為語言辯證運動之起源的傳統，由此看來，《語言與死亡》中「否定性的場所」這個概念可視為關於聲音之分析路徑的延續，除此之外，也可以注意到阿岡本探問否定性運動所考量的不僅僅是語言，還包括對倫理觀點的釐清。可參考 Agamben, Giorgio. 1993, *Infancy and History*. London: Verso. p.3.

阿岡本在這段話中穿插著海德格作品中常見的用語，以及一個似乎欲與德希達對話的暗語，他指出了存有為「發語指示」(indicators of utterance)所構成，並進一步將此構成關係置入做為否定性之原始結構的「大寫聲音」(Voice)之中。「發語指示」的說法來自法國語言學家班文尼司特(Émile Benveniste)藉以指涉話語產生之瞬間的「轉換語」(shifter)概念，「轉換語」是語言(*langue*)與言語(*parole*)之間的轉折，此轉折聯繫起整個表意的過程，使意義得以於表意的連續性中產生。在班文尼司特的理論中，「代名詞」即是語言中的「轉換語」，阿岡本指出相對於具備對象和內容的名詞，代名詞像是一種指涉不具內容之物的形式，其功能並非將指示(indication)帶向表意(signifying)，而是使表意撤回，呈現語言事件的發生⁷。「代名詞」僅在發語的瞬間被賦予意義：

代名詞的獨特意義—做為各種轉換語和發語指示—無法與發語瞬間的連帶分離。其所造成的接合—轉換—不是從非語言性(現實指示)往語言性，而是從語言(*langue*)往言語(*parole*)。…指示是語言在其中指涉自身之發生的範疇。(Agamben, 1991: 25)

由「代名詞」開啓的接合運動，構作了表意體系的連續性，但是阿岡本更關注「代名詞」如何以撤回的姿勢—亦即「轉換語」內部否定、虛化的力量—呈現語言事件的發生。他認為此轉折不僅僅是一種指引，而是一切指引之所以可能的條件，轉換語不指涉任何有質實體，而是語言事件本身⁸。也就是說，轉換語就像是語言事件於發語瞬間發生的場所，而指引的可能性條件在於轉換語的不指引，在此否定性的場所中無物現身，唯有語言事件的發生。在否定性場所的視野下，阿岡本指出西方哲學將人類言說視為一

⁷ Agamben, *Language and Death*, p.20-21。

⁸ 同上, p.25, 36。此處的 *langue* 和 *parole* 延續自索緒爾語言學的基礎區分，分別指涉抽象的語言整體以及具體的言說。有質實體則是阿岡本透過亞里斯多德範疇論提出的概念，他將名詞與代名詞劃分為有質實體(substance with quality)與無質實體(substance without quality)，前者有對象與內容，後者則像是不具內容的形式，指涉語言事件本身。見 Agamben, *Language and Death*, p.20.

個聲音轉換為意義的表意過程，其中其實包含一個聲音逝去而意義未成的時刻，透過既非聲音、亦非意義的雙重否定性質，完成存有與語言之間的接合⁹。

這個雙重否定的時刻阿岡本將其標誌為「大寫聲音」，他認為在海德格思想中此有的 *da* 正象徵著存有論內部的「大寫聲音」。值得注意的是，阿岡本同時也指出了海德格存有論的「大寫聲音」與理性動物傳統關於聲音（voice, sound）的論述在細節上的差異，海德格反人文主義的立場有一部份即在於，他認為形上學的理性動物傳統其人性概念總是建立在動物性的基礎上，而未能就人性思索人性¹⁰。在此傳統中，人類的語言以否定動物僅僅是表現快樂與痛苦的聲音為基礎，透過動物性的聲音之排除，人類語言內部已然包含了一種動物的死亡，「大寫聲音」在此做為人與動物之間的界線，象徵著獸音的撤離與人類語言的開始¹¹。海德格的語言論述則強調 *da* 的體驗存於由語言展開的澄明狀態（*Lichtung*）之中，亦即敞開、解蔽的狀態，而非眾多生物存活的环境（*Umwelt*）中。人類不僅僅是一種生物：



這意味著，人類語言亦不根植於聲音、*Stimme* 之中：它「既非一種有機體的表現形式，亦非一種生物的表達」，而是存有的「到來」。(Agamben, 1991: 55)

也就是說，語言並非聲音之歸屬於人，對海德格而言，語言的本質不可能透過動物性的聲音與人類存有的接合被掌握。相較於此，海德格提出的則是「情調」（*Stimmung*）的概念，指涉一種呼喚著存有朝向關於空無（*Nichts/nothingness*）、無所（*nirgends/nowhere*）之體驗的「無聲之音」（*lautlose Stimme*），強調由 *da* 所標誌的語言存有一 *Da-sein*—並非自聲音中延伸而出，而是體驗語言於空無、無所之中現身的存有狀態，其本身便象徵著語言的發生，而人類的言語不過是此無聲之音的回聲¹²：「語言並非此有的

⁹ 同上，p.35。

¹⁰ 見本論文第二章，45 頁。

¹¹ Agamben, *Language and Death*, p.54-55。

¹² 同上，p.56-60.

聲音，而此有，被拋擲於 *da*，將語言的發生做為一種非場所體驗。」(Agamben, 1991: 57) *da* 並非源自動物性的某種聲音，而是做為人類語言之本源的「無聲之音」，是海德格存有論內部的「大寫聲音」。此處的「大寫聲音」似乎是一個更徹底的否定性的場所，其否定性質不僅僅是對聲音的否定，而更是將無聲內化於自身之中，使 *da* 成為此有內部一個否定性的非場所：

若形上學不僅僅是在一種（動物的）聲音之基礎上思索語言體驗的思想，而是，彷彿總已然在大寫聲音之否定層面的基礎上思索此體驗，那麼海德格在形上學的視野之外思索「無聲之音」的企圖便落回至此視野之中。在此大寫聲音中發生的否定性，並非一種更原始的否定性，而是指示著，根據在形上學內部歸屬於大寫聲音的至高轉換語的狀態，語言的發生以及存有方面的揭示。大寫聲音的體驗再次揭露了其**基礎**存有論的本分。(Agamben, 1991: 61)

透過「大寫聲音」內含的否定性結構這個視角，阿岡本指出海德格基礎存有論其實仍然延續了形上學談論語言體驗的傳統。此傳統的問題不在於理性動物論述如何在排除動物性的基礎上構成人性，而在於語言的體驗總是為否定性的結構所決定，在這個層次上，他認為海德格以形上學批判為核心的反人文主義，仍然包含一種古典形上學的姿態¹³。也就是說，海德格的形上學批判內部其實隱藏了更為根本的形上學邏輯，亦即否定性的結構，海德格雖企圖離開「理性動物」的論述傳統，然而在阿岡本的分析中否定性才是形上學決定性的性質。他亦進一步指出海德格思想所宣稱的「形上學的終結」，實際上呈現的是當代的虛無主義問題，暴露出人的居所 (*ethos*) 如何築居於此否定性結構之中，而展演為一種深淵 (*Abgrund*)¹⁴：「唯有語言不是我們的聲音，唯有我們就在語

¹³ 同上， p.61.

¹⁴ 同上， p.xiii. 阿岡本指出的虛無主義問題，是海德格思想常招致的質疑之一，海德格自己亦曾經在不同作品中對此提出澄清與理論上的分析。《存有與時間》於 1927 年出版後，有些批評者認為他所構想的「存有」(*Sein*)，是虛化「有」與「是」，將 *ist* 化為 *Sein* 的抽象化產物，為其思想招致不少虛無主義的批判聲音。海德格認為這些批評並不理解虛無主義的本質，對他而言虛

言的根基中觸及我們自身的失聲（然而實際上並沒有根基），我們才能夠思。我們所謂的世界即是此深淵。」（Agamben, 1991: 108）阿岡本提到的虛無主義問題，在他往後關於生命政治的分析中，將更清楚的呈現出生命如何為各種形式的虛化力量所銘刻，此處他僅提示性地指出語言中的否定性運動與虛無主義危機之間的關聯，以及有別於海德格的詩與思的另一種語言體驗¹⁵：

無主義並不是一種亟待療癒的疾病，而是追尋已然為被遺忘的存有之起源的線索：「我們不是要去克服虛無主義，而是必須進入到它的本質中去。進入它的本質是我們渡過虛無主義所要邁出的第一步。這種進入具有一種回歸的方向和方式。回歸當然不是指返回到過去的時代，回歸在這裡是指朝向那個場所的方向（存有之被遺忘性），形而上學就是在這個場所中獲得並保持了它的起源。」（海德格爾，1996: 642）也就是說，虛無主義象徵著一條通道，使人們得以追索自身存有之起源，並理解形而上學如何將其排拒為不容質問的禁忌，透過界限的設置發展無起源的存有（者）論述。因此海德格並未迴避與虛無主義之間難以區辨的爭議姿態，直言《存有與時間》中關於語言的討論，仍舊過於靠近形而上學的語用而面臨與傳統主體論述混淆的危險，除了另一套分析語言的語彙之外，其論述尚且缺乏根本地毀棄形而上學的條件，面對這個困境，海德格的思想發展相應地出現了一系列刪除存有的論述，企圖更徹底地消解「存有」這個詞語內部所隱藏的形而上學性格。

對於認為他將 *ist* 虛化為 *Sein* 的批評，海德格曾提出回應，強調其分析並非抽象化，而是呈現存有之敞開。他指出存有論差異所意味的存有與存有者之間的展開狀態，亦即 *da* 的內涵，有著無法立即以 *ist* 定義的特質，也就是說，我們不能以「存有是什麼？」或者「存有者是什麼？」的方式來理解其存有論，同樣的，存有與存有者之間的差異，亦不能直接於「存有不是存有者」的說法中表現。海德格認為以 *ist* 展開的陳述，易於將存有收束為一種存有者的定義，而封閉 *da* 做為一種差異的展演在存有與存有者之間開啓的可能性，如此一來，存有論差異的否定邏輯將成為界定存有的工具，而非呈現差異本身的途徑。據此，海德格提出另一種關於存有的表達，他放棄「存有一無所是」（*das Sein ist Nichts/Being is nothing*）的說法，轉而以「存有：空無」（*Sein: Nichts/being: nothing*）來描述存有之無法等同於任何存有者的性格：「這是一個無化的空無（*nichtendes Nichts*）。空無的本質由悖離存有者、在其遠處構成。唯在此遠處存有本身才顯得清晰。空無並非存有的簡單否定。相反的，無化的空無關係著彰顯的存有。無化的空無即「是」存有。」（Heidegger, 2003: 57）「存有：空無」這樣的表達對海德格而言，保留了存有持續開展的可能性，在其與空無的聯繫中，存有並非簡單地被虛化為空無，而是為空無所悖離，進而在彼此的差距中獲得開顯。*ist* 的抽離並不意味著自此我們不再談論存有如何而是，相反的，這個過程保持了 *da* 與存有間的聯繫，使此有（*Dasein*）持續地以此之有（*Da-sein*）的姿態展演一種解蔽式的真理邏輯，一種綻出、敞開的存有本質，而不被約簡為存有的附屬模式。相較於海德格「無化的空無即『是』存有」的主張，阿岡本此處的企圖則在於指出這樣的存有狀態與生命政治底下最殘酷的生命治理之間的親近性。參見，Heidegger, Martin. 2003, *Four Seminars*. Bloomington: Indiana University Press. 以及，海德格爾。1996，《海德格爾選集》。上海：生活、讀書、新知三聯書店。

¹⁵ 根據阿岡本《語言與死亡》後記的副標「獻給卡普洛尼」，此處阿岡本應是根據卡普洛尼的詩作提出他對語言和倫理的想像。卡普洛尼（Giorgio Caproni, 1912-1990），義大利詩人與文學評論家，與阿岡本交往密切，阿岡本亦曾經擔任其詩集《錯物》（*Res Amissa*）的編者。在《詩的終結》（*The End of the Poem*）中阿岡本區分了卡普洛尼與賀德林（Friedrich Hölderlin）詩作的內涵，並稱前者的詩作是當代最可能離開哲學的鄉愁，或者虛無主義陰影的思想。我們亦可據此推論他企圖在卡普洛尼的詩作中，尋找有別於賀德林—海德格的語言體驗路徑。我們在此主要呈現阿岡本對海德格的閱讀與解析，將不深入他們各自對詩的詮釋以及在詩學上的交鋒。詳細的討論請參見，Agamben, Giorgio. 1996, “Expropriated Manner,” in *The End of the Poem*. CA: Stanford University Press.

我們穿越樹林：突然間我們聽見羽翼的鼓動或者草地中的風。野雉升空後即刻消逝於林間，豪豬隱身於草叢密處，枯葉獵獵作響如有蛇滑行而去。被思索的不是遭逢，而是這場無形的動物的逃逸。不，那不是我們的聲音。我們盡可能地趨近於語言，我們幾乎就觸及了它，將其懸置：但我們未曾抵達我們的那場遭逢，而此刻我們，無所罣礙，轉身返家。就這樣，語言即是我們的聲音，我們的語言。如你此刻所言，那就是倫理。(Agamben, 1991: 108)

相較於在失聲、聲音的撤離、大寫聲音的基礎上展開的語言論述，在阿岡本這段文字裡，人並未真正與動物遭逢，亦不焦慮於必須以大寫聲音的形式捕捉動物的聲音，而是在聽見動物離去的聲音之後，安然地返家，述說一種彷彿攜帶動物已不在了的聲音的語言。我們會發現，當海德格在大寫聲音中懷抱著「哲學其實是鄉愁，是一種在每個地方安居的欲望」，阿岡本似乎更想談論一種聲音和語言之間沒有失落，亦不以鄉愁追索的安居狀態。他企圖談論一種聲音即是語言的狀態，並以此為倫理的起點。

阿岡本進入海德格思想的另一條路徑，則關注人與動物之間的區分問題，其分析同樣聚焦在海德格 1929-1930 年進行的講座「形上學的基礎概念：世界、有限性、孤寂」。他指出此講座本身就存在許多矛盾，從講座結束到講稿出版其實間隔了相當長一段時間，海德格於死前一年，1975 年，送出講稿準備出版，直到這份講稿收錄於其作品全集第 29-30 卷，已是 1983 年，在給芬克 (Eugen Fink) 的獻詞中他提到芬克不斷表示希望這份講稿應該在其所有作品中優先出版，阿岡本認為無論是從作者的角度或者理論的角度而言，其獻詞似乎都無法說明這份講稿應優先出版的重要性是什麼，在這個問題上海德格的態度顯得非常隱晦，尤其整個講座的内容看起來根本未循其題名進行。海德格花了近半的篇幅談論做為基礎情調的「厭煩」(Langeweile / boredom)，接著則轉入探問動物與人和世界之間的關係，而這些似乎都與所謂形上學的基礎概念相去甚遠¹⁶。對此，

¹⁶ Agamben, *The Open*, p.49-50. 芬克 (Eugen Fink, 1905-1975)，德國哲學家，曾擔任胡賽爾的研究助理，繼承現象學的觀念論，而後轉向追隨海德格思想。阿岡本在此處未明言的似乎是胡賽爾、芬克與海德格之間的某種「猶太問題」，二戰時胡賽爾因猶太人身分而被剝奪教職，直到胡賽爾

阿岡本試圖在 1927 年出版的《存有與時間》與此講座之間展開海德格思想的延續性，以說明此講座的內涵與重要性¹⁷。他指出海德格自《存有與時間》起便一直反對將人視為理性動物，或是能夠言說的存有（*zōon logon echon*）這樣的形上學傳統，彷彿我們可以透過在僅僅是生物、僅僅是活著的存有（*simply living being*）身上附加某些條件的方式來定義人類。因此海德格提出另一種觀點，說明在一切的「生命」概念內部，無論哲學或者科學，已然存在一個屬於此有的在世存有結構¹⁸：

生命是一種獨特的存有之道；但本質上僅能於此有之中理解。生命的存有論僅能透過一種「缺性詮釋」（*privative interpretation*）的途徑完成；它決定了一—如果有任何像是純粹生命的東西的話—它會是什麼。生命並非就在手前之物，亦非此有。然而，此有不可能透過將其視為（存有論上未決的）生命加上別的些什麼而被存有論式地決定。¹⁹（Agamben, 2004: 50）

於 1938 年逝世，這段期間內僅有少數人仍與他維持聯繫，芬克即是其中之一。在思想上芬克被認為比較靠近海德格，不過在納粹掌權期間芬克並未投奔於海德格，而比較像是維持一個胡賽爾與海德格、猶太與納粹之間的中介關係。

¹⁷ 《形上學的基礎概念》（*The Fundamental Concepts of Metaphysics*）一書英譯本的譯者，麥克奈爾（William McNeill）與沃克（Nicholas Walker），在譯者序中亦對這份講稿做了幾點說明，他們提到（1）此講稿延續了海德格於一九三〇年代前後關注的「何謂形上學？」的問題，為此時期的海德格思想提供了更深入的視野。（2）在此講座中，海德格以 130 頁長的篇幅討論了另一種基礎情調「厭煩」（*Langweile/boredom*），譯者指出海德格對「厭煩」的關注至少可追溯至 1924 年，此概念提示了其思想中理解「時間」的重要路徑，同時亦說明了海德格思想中的基礎情調並不僅僅限於《存有與時間》中最著名的「擾煩」（*Angst/anxiety*）。（3）這份講稿顯示出海德格思想往實證科學延伸的軌跡，且特別是生物學領域的知識，海德格以生物實驗作為他的形上學論證基礎，逐步觸探「生命的存有論」問題，而此關注一直延續至 1946 年的《人文主義書信》中對「生之本質」的探問。（4）Logos 問題在此講座中獲得相當程度的展開，可視為海德格生涯中重新思索 logos 的起步。詳見 McNeill, William and Walker, Nicholas. 1995, “Translator’s Foreword,” in *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington: Indiana University Press. p.xix-xxii.

¹⁸ 《存有與時間》中海德格特別針對生物學、心理學與人類學三種學科提出質疑，見本論文第二章，注釋 8。

¹⁹ “*Leben ist eine eigene Seinsart, aber wesentlich nur zugänglich im Dasein. Die Ontologie des Lebens vollzieht sich auf dem Wege einer privativen Interpretation; sie bestimmt das, was sein muß, daß so etwas wie Nur-noch-leben sein kann. Leben ist weder pures Vorhandensein, noch aber auch Dasein. Das Dasein wiederum ist ontologisch nie so zu bestimmen, daß man es ansetzt als Leben – (ontologisch unbestimmt) und als überdies noch etwas anderes.*” Heidegger, Martin. 2002c, *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. p.50. 在阿岡本自 *zoē* 和 *bios* 之分探究「裸命」（bare life）如何於生命政治中出現這個脈絡下，海德格思想中的生命（*Leben*）、存有之道（*Seinsart*）、純粹生命（*Nur-noch-Leben*）之間的關係其實會是另一個值得關注的問題。

阿岡本認為 1929-1930 的講座是此問題意識的延續與深化，海德格企圖在生物與此有的關係上展開更基進的思索，對他而言，生命本身就是一個尚待釐清的問題，形上學傳統中，比如前述的理性動物，又或者能夠言說的存有，以生命為主要判準區分的動物性與人性，也仍然是陌生、難以掌握的概念，此講座的分析是在這樣的基礎上展開的。在前一章我們提到過，德希達指出有別於《存有與時間》的存在論分析，此講座中海德格的分析策略是「比較考察」(comparative examination)，相較於此，阿岡本則傾向於在「缺性詮釋」(privative interpretation) 的層次上關注此期間海德格作品中的延續性²⁰。文法上，privative 不等同於 negative，privative 意指欠缺某些質性或屬性意義下的否定，而海德格講座的三種分類中一石頭的「無世界」、動物的「缺乏世界」以及人類的「構築世界」—動物「缺乏世界」的狀態在阿岡本看來似乎便是海德格「缺性詮釋」展開的關鍵。

在海德格的分析中，動物與人類和世界之間同樣有某種「敞開」的關係，前者在世界之中是欠缺的存有狀態，後者則是築造世界的存有狀態，然而動物的「缺乏」並非簡單的否定，其與「構築世界」之間的差異是動物雖然敞開卻無法被觸及：「動物本身並不處於存有之揭示的潛能中。」(Agamben, 2004: 54) 可觸及性有被理解的意思，在海德格的脈絡中也意味著某種揭示 (Offenbarkeit/revelation) 的潛能，因此海德格亦指出動物是「敞開的」(offen/ open) 但卻不是「可敞開的」(offenbar/ openable)，那是一種「缺乏解蔽的敞開」，而人與動物的區分即在此出現²¹。阿岡本注意到在海德格的「缺性詮釋」中，動物被置放在一個微妙的位置上，它並非全然欠缺，而是一種既敞開又不敞開的非關係狀態 (non-relation)。我們會發現在海德格以解蔽 (ἀ-ληθεία) 詮釋敞開的意義這個層次上，動物的欠缺狀態內部其實蘊含了多重的缺性否定，阿岡本認為，這個複

²⁰ 本論文第三章，56 頁。

²¹ 海德格的討論透過 *offen* 的系列變位 *offen*, *offenbar*, *Offenbarkeit* 展開，英譯本以及阿岡本所參考的義語版本，皆扣著海德格思想相關的脈絡，特別是「解蔽」的問題，做了不同的翻譯，包括 *revelation*, *disconcealed*, *disconcealment*，閱讀上或許注意到德語上皆以 *offen* 為基礎，比較能夠掌握海德格分析的取向。

雜的狀態暴露出海德格思想中人與動物之間無法截然切割的親近性，對海德格而言，此親近性涉及我們如何理解此有的在世存有之結構，以及以此結構為核心的生命存有論。也就是說，海德格提出了一個有別於「生命加上別的些什麼」的理論架構，其核心並非生命的區分，而是其不分，是人與動物之間由多重否定構成的複雜關係。

在這個基礎上，阿岡本進一步對海德格大篇幅討論的「厭煩」提出了解釋，他指出海德格其實沒有離題，「厭煩」正暴露出人與動物之間彼此靠近的氣質，是人與動物之間難以辨識的時刻。海德格提出了三種形式的「厭煩」以及它們彼此交錯的兩個結構性的厭煩時刻，一則是「放空」(being-left-empty)，一則是「懸置」(being-held-in-suspense)。

「放空」意指一種物事皆漠然 (indifference) 的處境：

在變得厭煩的時刻裡，此有被遞向某些拒斥自身之物，完全像個動物一般，

在其恍惚之中，被暴露於某些未公開的事物中。(Agamben, 2004: 65)

「懸置」則意味著將自身保持於不作為的狀態：

此刻這是此有獨特的可能性，它做這件事或那件事的潛能，被保持懸置和呈

現閒置的狀態。(Agamben, 2004: 66)

在「放空」與「懸置」兩個結構性的厭煩時刻之間，海德格指出了一個獨屬於此有的轉折，此有不再是恍惚、無異於其他存有者的，而是進入了一種不作為的「非潛能」狀態 (impotentiality)，此懸置自身的能力正是動物所欠缺的。阿岡本認為，在海德格的講座中「厭煩」做為一種基礎情調，在此結構性的轉折間暴露出遮蔽與解蔽之間的張力，懸置狀態內含了這樣一種張力而展演出人之成爲此一有 (Da-sein) 與解一蔽 (ἀ-ληθεία) 之間的關係²²。也就是說，動物無法透過懸置自身的方式投身於遮蔽與解蔽之間，在兩

²² Agamben, *The Open*, p.67-69。

種結構性的厭煩時刻中，海德格一方面呈現了人與動物的相仿，另一方面亦透過「非潛能」的概念區分了人與動物「敞開」之內涵的差異，動物「缺乏解蔽的敞開」實際上正是一種形上學操作，是透過人與動物之間的鬥爭定義人類世界的結果，海德格關於「解蔽」的論述內部其實隱藏了一個古老的人與動物之分，或者說，另一個否定性的（非）場所。

二、海德格思想與生命政治中的潛力結構：例外狀態—裸命

阿岡本分析海德格思想的兩種路徑，皆指出了否定性運動之下的形上學殘餘，透過關於「大寫聲音」以及動物「缺乏解蔽的敞開」的分析，海德格反人文主義的宣告出現了另一種解讀的空間。阿岡本認為其思想內的否定邏輯與對生命的分判，反映了生命政治的根本邏輯，特別是當海德格認為政體（*polis*）發生於人與動物、敞開與非敞開、解蔽與遮蔽之間時，更暴露出其思想中的形上學—政治操作²³。以人與動物、人與非人之對反進行劃界的論述模式，阿岡本將其統稱為「人類學機器」，他指出現代與前現代的人類學機器，分別以內部排除與外部內含兩種形式，將動物收編於人類的形態中²⁴：

唯有透過在其核心建立一個無差別地帶這兩種機器才能夠運作，在其中一彷彿一個因為它實際上已然在場而總是匱乏的「失落鏈結」—人與動物、人與非人、說話存有（*speaking being*）與活著的存有（*living being*）之間的接合，必然發生。（Agamben，2004: 37-38）

此處的無差別地帶與失落鏈結，可理解為阿岡本於一九九〇年代後備受矚目的「例外狀態」（*state of exception*）概念，其中與各種生命狀態之接合同時發生、浮現之物，

²³ 同上，p.73-75。

²⁴ 同上，p.37。

既非人類生命亦非動物生命，而是其間生命狀態的混淆—「裸命」（bare life）。「人類學機器」所造成的生命狀態之混淆，以及「裸命」的出現，回應了阿岡本對古典政治學區分自然生命（*zoē*）與生活方式（*bios*）的質疑，以及對傅柯（Michel Foucault）生命政治論述的反思。他不同意將政治視為一種脫離自然生命的生活方式，進而提出了對政治的基進分析，他認為西方的政治向來透過內含性排除（inclusive exclusion），以將自然生命置於「例外狀態」的形式收編於生活方式中，此內含性排除使得生命陷入「例外狀態」的弔詭，難以辨識其內外。對阿岡本而言，生命政治並非如傅柯所言是一種現代的權力形式，相反的，西方政治的起源即以生命的治理為核心，其本身其實正開始於「例外狀態」，亦即自然生命與生活方式兩者的無可區分，也就是他稱之為「裸命」的生命狀態：

神聖生命[裸命]既非政治的生活方式（*bios*）亦非自然的自然生命（*zoē*），而是自然生命與生活方式在對彼此的吸納與排除中互相構成的無可區分地帶。
（Agamben, 1998: 90）

阿岡本關於「例外狀態」與「裸命」的分析，一直致力於指出西方政治如何同時透過吸納與排除的操作構成一個無可區分地帶—「例外狀態」—而展開對生命的治理，並重新思考其中的存有狀態，亦即「裸命」的生存處境。相較於傅柯的歷史研究中區分主權權力與生命權力的論述，阿岡本企圖呈現的是西方政治中主權治理如何交錯著對生命的介入而展開，他透過施米特「主權即決斷例外者」的說法，進一步分析主權、法與例外狀態三者的關係，並指出例外狀態並非簡單的無法或者在法之外，而是交錯著法律效力（force of law）之自我懸置，既在法內又在法外的狀態²⁵。因此阿岡本對施米特的主

²⁵ 傅柯指出權力形式於 18 世紀出現了轉折，從掌握生殺大權的傳統主權，移轉為對生命的掌控，一方面是個人身體的規訓，另一方面是人口的集體調控，權力形式的展現為對生命各種形式的調節與操控，以此劃下主權權力（sovereign power）和生命權力（biopower）的區分。相關的討論可參考傅柯 1976 年法蘭西學院講座《必須保衛社會》（Society Must Be Defended）最後一講，或者《性史》（The History of Sexuality）第一卷第五部份。

權決斷理論提出修正，他認為例外狀態並不純粹是主權決斷的結果，而是透過法律效力之懸置將例外狀態標誌為一個法內的無法地帶，以內含性排除的姿勢存於主權的治理之中，也就是說，此介於法內外之間的無可決斷空間支撐著主權的決斷，其所呈現的是主權、法、例外狀態三者之間彼此依附、互相構成的關係²⁶。在此基礎上，阿岡本指出西方政治的治理模式糾纏著例外狀態展開，政治不僅僅建立在自然生命與生活方式的切割之上，彷彿中斷了生命的自然狀態而索求另一種良善的生活方式，相反的，政治正展開於將生命棄置於一個懸置了的例外狀態，生命於其中既不受法的認可、亦不為法所驅逐，而成為例外狀態中赤裸的生命，生命政治中的裸命²⁷。

「裸命」與「例外狀態」做為阿岡本基進的政治論述元件，以混淆界線的方式暴露出每次劃界之下，界線兩緣彼此交纏的圖景，對阿岡本而言，「例外狀態」正暴露出西方哲學與政治之間，總是隱藏著一個以懸置的形式構造無可區分地帶的邏輯，而「人類學機器」的說法所指涉的亦是如此：



敞開無非是對動物不敞開的一種攫獲。人類懸置其動物性，並且以此，打開一個「無且空」的地帶，生命在其中被佔據並棄置於一個例外地帶。(Agamben, 2004: 79)

²⁶ 阿岡本關於「例外狀態」的分析在政治理論與哲學上皆有十分精彩的論述發展，其對話者包括亞里斯多德《形上學》(Metaphysics)與《政治學》(Politics)中的幾項基本命題，施米特(Carl Schmitt)、布丹(Jean Bodin)的主權理論、傅柯的生命政治、鄂蘭(Hannah Arendt)關於極權主義的分析、班雅明(Walter Benjamin)的暴力批判、德希達的解構論述，以及儂曦(Jean-Luc Nancy)在「棄置」與「共同體」問題上的討論…。礙於篇幅，本節無法進行詳細的討論，僅能以扼要的方式呈現阿岡本的主要論點，並指出其思想取向與立場。分析的細節請參考 Agamben, Giorgio. 1998, "The Logic of Sovereignty," in *Homo Sacer*. CA: Stanford University Press. p.15-70.

²⁷ 「棄置」的概念源自於海德格思想中由 *lassen* 一詞延伸而出的 *Gelassenheit*，包含「讓」(let) 或者「棄」(abandon) 等意義，在《神聖之人》中阿岡本延續了儂曦(Jean-Luc Nancy)，海德格哲學的追隨者，所發展的關於存有之棄置的討論，並指出棄置和例外狀態之間的結構關連。在這個基礎上，阿岡本發展出「懸置」(suspension) 和「棄置」(abandonment) 彼此依附的論述模式，對他而言，生命政治的模式可說是由其共同構成，懸置的形式總內含了一種對生命的禁制(ban)與遺棄(abandon)。關於「棄置」的討論可以參考 Nancy, Jean-Luc. 1993, "Abandoned Being," in *The Birth To Presence*. CA: Stanford University Press. p.44.，以及 Agamben, Giorgio. 1998, *Homo Sacer*. CA: Stanford University Press. p.28.

我們可以進一步說，在阿岡本分析海德格的兩種路徑以及生命政治的論述之間，企圖呈現的是同一種形上一政治的姿勢，這樣的姿勢構成了海德格思想與整個西方形上學共享的核心，也就是說，其反人文主義立場中有另一層人文主義的痕跡，反映出「此有」與「屬己事件」之間，終究存在一種以懸置於例外狀態的生命為基礎對生命進行各種辨識的人文主義操作，重複展演著人與動物、人與非人、言說存有與活的存有…等等古老的區分。「大寫聲音」就像是語言的例外狀態，其與動物「缺乏解蔽的敞開」以及「裸命」之間，有阿岡本思想自語言的例外狀態往生命的例外狀態的延續，他透過「例外狀態」檢視此形上一政治的姿勢如何一再地介入生命本身，以懸置的方式在生命中置入各種形式的否定邏輯，支撐我們關於言說、理性、在場，又或者是生命的定義。阿岡本亦曾經分析過法和語言之間本質上的親近性，他指出字詞指涉特定現實的表意能力在於即便於不指示的狀況下仍然富有含義：

規則因而能夠指涉個別事例，唯因其在主權例外中，在一切現實指涉之懸置中做為純粹潛力而有效。…法的獨特結構，在此人類語言的預設性結構中獲得其基礎。它表達了一物因在語言中存有、被命名的事實而成為主體，與內含性排除的鏈結。言談（*dire*），在此意義上，總是「談法」（*ius dicere*）。

²⁸（Agamben, 1998: 20-21）

阿岡本指出此處的語言模式呈現了「純粹潛力」（*pure potentiality*）中法和語言的彼此依附，言說因而總是包含一種法的展演²⁹。因此他認為若要展開有別於此主權邏輯的思考，可能性或許在於我們如何在潛能／實在（*potentiality/actuality*）這組關係之間提

²⁸ *ius dicere*，法律術語，相對於 *ius dare*，制訂法律，意指「宣告法律」（*declare the law*），對法律進行闡釋。

²⁹ 在阿岡本的「純粹潛力」（*pure potentiality*）概念中，我們會看見其思想中來自海德格與班雅明雙方的影響，在前幾個章節討論海德格的「潛能存有」（*Sein-können / potentiality-for-being*）時，依據其分析可能性與不可能性的脈絡，將 *potentiality* 譯為「潛能」。此處考量到阿岡本「純粹潛力」的分析中亦涉及班雅明思想中關於「法律效力」（*force of law*）的討論，而將 *potentiality* 譯為「潛力」。

出另一種詮釋，進而尋找自主權棄置中解放的政治理論。潛能／實在這組關係源自亞里斯多德思想中 *dynamis/energeia* 的區分，他指出西方哲學中存在一支由史賓諾莎（Baruch Spinoza）、尼采（Friedrich Nietzsche）、謝林（Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling）與海德格串連而起的思想系列，一方面繼承亞里斯多德的「潛能」觀點，另一方面則企圖展開有別於以「實在」為首位的潛能存有論。然而在阿岡本的分析中，此系列其實並未真正瓦解以「實在」支配「潛能」的主權棄置邏輯，這些思想家暴露出主權棄置的界線，卻未能在潛能／實在的構架外展開另一條路徑。根據亞里斯多德於《形上學》（*Metaphysics*）與《論靈魂》（*De Anima*）中的說法，他並非在純粹邏輯的可能性上探究「潛能」，而是關注潛能的作用模式，他指出「潛能」之所以既有別於「實在」又保有自身的一致性，必然在自身中包含某種抵禦，一個不為「實在」收攏的空間³⁰。因此對亞里斯多德而言，潛能最重要的意義在於它能夠不成為、能夠不作為：

在此我們已經察覺，對亞里斯多德而言，即將成為潛能的關鍵形象之物，其做為潛能存在的模式。它不只是單純的能夠做這件或那件事的潛能，而是能夠不作為，能夠不渡向實在。³¹（Agamben, 1999a: 180）

在這層意義上，阿岡本指出在亞里斯多德的脈絡下，一切潛能本身都是一種非潛能（*adynamis / impotentiality*），他認為此論述透露了西方哲學中的主權典範，正如同在不作為的非潛力中維持自身的潛力結構，主權棄置（*sovereign ban*）在例外狀態中展演一種不作用的作用，在此典範中，存有透過不作為在自身中建立起其主權性格，而不假其

³⁰ Agamben, *Homo Sacer*, p.44-45。

³¹ 阿岡本在《論潛力》（*On Potentiality*）一文中亦曾經指出，亞里斯多德認為潛能有兩種，分別是一般的潛能（*generic potentiality*），以及屬於知識、能力的潛能（*belong to knowledge and ability*）。對他而言重要的是後者，他也舉了兩個例子說明這兩者的差別，一個小孩有知的潛能，如果透過教育他便可以獲得知識，此為一般的潛能；一個建築師有建築的潛能，然而他可以建，也可以不建，這是屬於知識和能力的潛能。Agamben, Giorgio. 1999a, "On Potentiality," in *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. CA: Stanford University Press. p.179.

他更為超越的概念之界定³²。延續前述的討論，我們會發現與例外狀態共生的主權邏輯一方面使生命懸置，成為裸命，另一方面又在其棄置中與存有結合，構成存有的主權性格，那個使法與語言疊合的「純粹潛力」的空間，於此處再次展演了主權邏輯對生命的介入。阿岡本指出，問題的關鍵不在於我們要在「潛能」與「實在」兩個選項之間選擇何者，因為它們實際上是同一種棄置關係的兩個側面：

主權總是雙重的，因為做為潛力，存有懸置自身、在棄置與自身的關係中維繫自身，以將自身實現為絕對實在（如此這無非預設了其屬己的潛力）。在此程度上，純粹潛力與純粹實在是無以區分的，而主權正是此無可區分的地帶。（Agamben, 1998: 47）

這與我們先前討論過的語言體驗中的否定結構是類似的，阿岡本指出，此主權邏輯預設了指向絕對實在的潛力，存有的自我懸置被設置為其自我實現的條件，也就是說，以懸置形式的自我否定達成自我實現，他認為當潛能與實在總是透過懸置、棄置而一道嵌合於存有身上，也就暴露出一項思索的難題是，在主權與存有因各種形式的否定而彼此錯綜的狀態下，我們如何在主權邏輯以外設想另一種政治理論？他指出謝林、尼采和海德格是思想史中少數透過「潛能」的再詮釋展現超越此邏輯的企圖的幾位思想家，但是對阿岡本而言，其論述似乎仍無以根本地自主權邏輯逃離，如何將裸命自例外狀態中解放似乎仍然是一個行進中的問題³³。對於這個問題，除了海德格的部份我們已經有較詳細的討論之外，阿岡本在此處並未更深入地分析謝林與尼采的論述，不過在稍後的段落中，阿岡本進入了班雅明《暴力批判》（*Critique of Violence*）關於法與暴力的討論，那麼或許班雅明會是其思想發展的一個線索。除此之外，阿岡本亦曾經在「見證」的問題上，透過奧許維茲集中營的狀況，提出存於裸命與潛力結構之間的語言論述，以及倫

³² Agamben, *Homo Sacer*, p.46。

³³ 同上, p.48。

理展開的線索。以下我們將循著阿岡本關於奧許維茲以及班雅明思想的分析，進入他回應潛力結構底下，形上學—政治的否定性邏輯，以及將裸命自生命政治解放的思考。

三、例外狀態中的聲音：見證的倫理

阿岡本曾經透過反思如何見證奧許維茲（Auschwitz）集中營的災難這一難題，提出一種自極致的裸命狀態展開另一種倫理思索的可能性。他指出在奧許維茲中，那些僅僅是存活著，無法言說、失語的形體，精神與肉體皆喪失人的形象但仍然存活著，貼近死亡然而尚未死去的囚犯，被稱為 *Muselmann*³⁴。*Muselmann* 的存在一直到二戰結束近五十年後才被揭露，是當時集中營中無論納粹黨衛軍（*Schutzstaffel*，簡稱 SS）或者囚犯皆不願見到的形象。阿岡本引述許多資料指出，在集中營裡他們不斷引起黨衛軍的憤怒與噁心，同時，其存在也彷彿正對其他囚犯昭示著自身未來的命運，在那樣的處境中，即便同為受難者亦沒有人能夠對 *Muselmann* 感到憐憫或同情：

每個人無論如何都不想見到的是營的「核心」，所有囚犯即將一再跨越的攸關生死的檻閘。「*Muselmann* 的階段對囚犯而言是最巨大的恐懼，因為沒有人知道他的命運將在何時轉變為穆斯林，毒氣室或者另一種死法的當然選民。」營的空間（至少是那些比如奧許維茲的營，在其中，集中營即是滅絕營）甚至可以被再現為一系列的同心圓，就像浪潮，不斷沖蝕著一個核心的非一空間，*Muselmann* 存活的所在。（Agamben: 1999b: 51）。

集中營裡無論是誰，無論他是亡歿或者存活，皆背負著一切他能夠承受的一甚至是他所不欲或者不應然必須承受之物。然而這種「對最極端力量的承

³⁴ *Muselmann* 是自集中營中流傳出的暗語，根據阿岡本書中的考察，可能表示垃圾糞土、活死人或者穆斯林，意指沒有存在價值、不值得活的生命。在阿岡本的書寫中，*Muselmann* 象徵著集中營的無法見證，同時亦是一個無法轉譯的語詞。

受」，這種可能性的耗竭，毫無「人性」可言。人類的力量毗鄰著非人；人類亦忍受著非人。…這意味著人內中背負著非人的痕跡，他們精神的核心深處留存著非一精神的傷痕，非一人的混亂被殘暴地覆於自身的一切能力之上。（Agamben, 1999b: 77）

Muselmann 是生與死、人與非人彼此交錯的閾限（threshold），是集中營不被欲見的核心地帶。阿岡本透過 *Muselmann* 的形體（figure）提出了對人／非人之分的質疑，他認為 *Muselmann* 暴露出那些據以判定人之為「人」的標準，比如語言、生死、尊嚴、羞恥感、罪惡感，在集中營的處境中是喪失意義與效力的，我們無法透過這些概念去辨識何者為人，何者非人³⁵。在阿岡本的考察中，做為「人」而活著，能夠說話、提供偽見證的生還者，與受難死去的「非人」同時疊加於 *Muselmann* 身上，而呈現出劃分人與非人的那道閾限，其實正意味著兩者之間的無可區分³⁶。阿岡本亦以混沌空虛（*Tohu Bohu*）描述覆於 *Muselmann* 身上，人與非人的混亂狀態，他認為見證實際上來自於此界線混亂的混沌空虛中，證言在生還者的話語和 *Muselmann* 的沈默之間發聲，就像聆聽話語背後嘈雜的噪音，那些來自裂隙的聲音³⁷。也就是說，生還者與 *Muselmann* 彼此疊加，然而卻非全然疊合，其疊合不全的狀態對阿岡本而言彷彿就是話語和沈默之間的空白、裂隙，是語言與人之間的不適（improper），而見證由此殘破之處展開：

³⁵ 此段落主要呈現的是阿岡本如何透過見證、證言解開語言與沈默、無語之間的區分，並指出 *Muselmann* 的狀態如何暴露出人與非人之分的失效。阿岡本對死亡、尊嚴、羞恥感等概念的詳細討論，請參見 *Remnants of Auschwitz*。「尊嚴」的相關討論請見 p.63-69，「死亡」的部份，阿岡本特別以海德格的向死存有（*Sein-zum-Tode*）為回應對象，指出本真死亡的可能性完全不存在於集中營的處境裡，*Muselmann* 正暴露出本真死亡的不可能性，見 p.74-77。「羞恥」則是阿岡本花較多篇幅討論的概念，他透過勒維納斯的說法指出「羞恥」並非獨屬於「人」的特質，而是同時包含了主體化與去主體化狀態的一種生存感受，這部份在稍後的段落中會有較詳細的討論。

³⁶ 偽見證（pseudo witness）意指生還者所描述的是對事件的一種已然逝去的見證。阿岡本企圖指出在正義與真理之名底下提供的，並非全然充足的證言，而是永遠包含失落、欠缺的見證。見 *Remnants of Auschwitz* , p.34。

³⁷ Agamben, *Remnants of Auschwitz* , p.26, 36-38。*Tohu* 一詞近於英文的 chaos 和 confusion，而 *Bohu* 近於 empty 和 void。阿岡本在此以 *Tohu Bohu* 指涉的大地在神創生前的狀態，來形容奧許維茲的境況。語出自創世紀 1:1-2，原文為 *Tohuwabohu*：「在起初天主創造了天地。大地還是混沌空虛，深淵上還是一團黑暗，天主的神在水面上運行。」

參見 <http://www.catholic.org.tw/bible/OT/Gene-1.htm>

見證的語言是一種不再指涉的語言，且在不表意中，躍入無語的狀態，達到承擔另一種無意義的程度—全然見證，照理說無法見證者。見證，因而不僅僅是將語言帶向自身的非意義，帶向字母純然的無可決斷性（m-a-s-s-k-l-o, m-a-t-i-s-k-l-o）。這無意義的聲響，必將反過來成為那全然因為其他緣故而無法見證的，某事或某人的聲音。因此見證的不可能性，構成人類語言的「裂隙」必將崩解，給另一種見證的不可能性—無語者—讓出一條道路。³⁸

（Agamben, 1999b: 39）

透過「見證」的路徑，阿岡本企圖回應在論及見證事件時的兩種主要論述，一則是法律之下，生還者以真理、正義之名宣告的證言，一則是強調劫難無法被見證，比如阿多諾（Theodor W. Adorno）認為我們不可能在奧許維茲的事件之後寫詩，這一類主張見證的不可能性的說法。阿岡本一方面指出見證並不同於生還者的話語，而是生還者與 *Muselmann* 之間不再表意的語言，另一方面亦指出這樣的語言不僅僅是無意義的聲音，而是在支撐著人類語言的「裂隙」中展開、擾動，見證無語者—*Muselmann*—的證言。在奧許維茲一系列的分析中，阿岡本的論題有許多與德希達重疊之處，其中一個即是透過「羞恥」（shame）重新討論了主體化過程中所包含的去主體化運動，以此說明「人」內部與「非人」的密切關係，提出另一種主體與語言的聯繫，並將「羞恥」視為滲透於存活之中的新倫理物質。他引述勒維納斯的作品，指出羞恥最深刻的意涵不在於失去尊嚴，或者感到罪惡，而是與自身的赤裸過於親密，無所遁逃：

顯露於羞恥中的無非是與自身綁縛的事實，逃離自身以躲藏自身的根本的不可能性，自我向著自身難以忍受的現身。當赤裸是我們的存有及其無可動搖

³⁸ 阿岡本在《奧許維茲的餘生》中舉了一個叫做 *Hurbinek* 的男孩的例子，提到他自集中營生還後反覆低喃著一個沒有人理解其意義的詞，這個詞的發音聽起來像 *massklo*，又或者 *matisklo*。詳見此書 p.37-38。

的親密性之曝現時，它便是羞恥的。而我們肉身的赤裸，並非相對於精神的物質之赤裸，而是我們整個存有的赤裸，在我們無法忽視的一切豐足與整全中，在它最殘酷的表達中。…令人感到羞恥的事物是我們的親密性，也就是說，我們向著自身顯現。它揭露的不是我們的空無而是我們存在的整體……羞恥揭開的是那除卻自身遮蔽的存有。(Agamben, 1999b: 105)

從這一段話開始，阿岡本進一步深化了「羞恥」的意義。他認為存有是因為被呈放於自身無法承受之物 (unassumable) 之前，與自身所不適的赤裸、與自身所不是的部份過於親密而感覺「羞恥」。在此處境底下，人彷彿覆沒於被動性 (passivity) 之中，赤裸地承受自身內中的力量，被攤放於語言無所欠缺的、豐足、整全的表達中：「羞恥因而是一種在人與存有的遭逢之間具有獨特地位的存有論感受」(Agamben, 1999b: 106)。阿岡本亦透過海德格與凱雷尼 (Karl Kerényi) 的討論，說明在希臘宗教中 *εἶδος* 女神控管了包括「羞恥」的各種德性，在此傳統中，體驗 *εἶδος* 牽涉視覺的雙重體驗，同時呈現主動視覺和被動視覺，亦即觀看與被觀看的即時體驗，是屬於主體化的雙重運動：

我們因此可以為羞恥提出一個基礎、暫時性的定義。在兩種表面對立的意義底下：臣屬與主宰，它無非是做為一個主體的基礎感受。羞恥是產生自主體化與去主體化、自我失落與自我據有、奴役狀態與主權狀態的絕對並存之物。³⁹
(Agamben, 1999b: 107)

由此我們可以發現，存有的展現不單只是主體化與去主體化的接續替換，而是兩者

³⁹ 凱雷尼 (Karl Kerényi, 1897-1973。)他的名字正確拼法應按照匈牙利語寫為 Kerényi Károly，是匈牙利籍思想家，以研究希臘神學和詮釋學聞名，與榮格 (Carl Jung) 和湯瑪斯曼 (Thomas Mann) 交往非常密切。希臘語中 *εἶδος* 有「相」的意思。關於 *εἶδος* 和主體化的雙重運動，海德格也有過非常詳盡的討論，他透過「光」與「理型」(*idea*) 帶出存有與 *εἶδος* 的討論。阿岡本在 *εἶδος* 的討論中提到 *εἶδος* 的特質表現為「穿透」(penetration)，這一點從海德格的推論可以看得更清楚。詳見 Heidegger, Martin. *The Essence of Truth: On Plato's Cave And Theaetetus*. London: Continuum. 2002.

的同時發生。阿岡本認為在「羞恥」的感受中，主體所感受的正是自身的去主體化（de-subjectification），他見證了自己的失序，亦即自身的非人性，而在一個為去主體化所引導的主體化過程中成為一個被動的主體⁴⁰：

…見證的主體是那見證了去主體化的人。此表述維持了一種姿態，唯有在未遺忘「見證去主體化」僅能意味著沒有見證主體（「我再次重申，我們並非…真的見證者」）以及一切證言都是不斷被主體化以及去主體化的潮流穿透的力量場域。（Agamben, 1999b: 120-121）

透過主體化與去主體化的雙重運動，阿岡本更進一步以「被動性」的角度展開了對亞里斯多德潛能論的回應。相較於亞里斯多德在「不作為」的觀點上認為一切潛能都是非潛能的說法：「有潛能意味著：成為自身的匱乏，與自身的無能產生關係」（Agamben, 1999a: 182），阿岡本在見證 *Muselmann* 的論題上指出，背負自身內部的非人性這樣的能力，是一種「幾近無限的潛能」，並說潛能的意義在於承受（suffer），不在於作為不作為（actions, or omissions）。他企圖在「不作為」的潛能之上一亦即我們在前一節反覆指出的潛力結構的困境—追索一種毀棄潛能／實在、潛能／非潛能之分的可能性。在此，阿岡本對亞里斯多德的潛能論提出了另一種解讀，他表示自己設想的是以承受、存活等被動處境為核心的生命狀態：

相較於在實在中虛化的傳統潛能概念，我們在此面臨一種在實在中滋養並保存自身的潛能。在此，可以這麼說，潛能於實在中存活，並且以此，將自身交付給自身。（Agamben, 1999a: 184）

⁴⁰ Agamben, *Remnants of Auschwitz*, p.106-109。

他曾經以 *survive* 一詞在文法上屬於與格 (dative)，同時包含間接受格和反身動詞的性質，說明「存活」的概念內含了一個被動性的反身過程，而使述說自己何以存活，或者做為事件之倖存、生還、見證者，在證言中將人／非人、主體化／去主體化、言說／沈默…等等彼此對立的界線，轉換為一種在原所不是的處境中保存自身，將自身交付給自身的「存活」狀態⁴¹。也就是說，透過「存活」阿岡本提出的是一種潛能與實在彼此穿透的生命狀態：「那並非要摧毀非潛能，相反地，是要實現它，要潛能復歸自身以把自己交給自己」(Heller-Roazen, 1999: 17)⁴²。在這個觀點上，我們會發現由見證奧許維茲開啓的語言論述亦是如此：「證言是透過言說的非潛力實現的潛力；除此之外，它是透過說話的可能性給予自身存在的不可能性。」(Agamben, 1999b: 146) 阿岡本在幾個不同的段落中，曾經指出此生命狀態是一種絕對內在性 (absolute immanence)，或者未語 (in-fancy) 的狀態。觀察阿岡本的思想脈絡，其思想資源分別來自史賓諾莎—德勒茲的純粹內在性論述以及班雅明的純粹語言概念。前者提供了一種閒遊 (Pasearse)、無可指派的生命 (unattributable Life) 的想像，後者則指出了一條語言全然傳遞自身的可能性⁴³。「再者，閒遊是一種手段與目的、潛能與實在、能力與效用於

⁴¹ 同上, p.133。與格 (dative) 並不是普遍的文法，現只存於拉丁語、俄語和德語等少數文法中，中文裡面就沒有這樣的文法。dative 這個名稱衍生自拉丁語的 *casus datus*，有給予 (give) 的意思，它通常是間接受格，少數時候為直接受格。在阿岡本討論的「存活」(survive) 概念中，舉例而言，I survived the car accident，這句話中隱含了與格 myself，I survived 實際上是 I survived myself。對應於阿岡本透過「轉換語」(shifter) 詮釋「代名詞」的討論，則產生在語言的「轉換語」中將自身交付給自身的意義。可參考本章第一節的討論，78-79 頁。

⁴² 阿岡本在單篇的論文〈論潛能〉(On Potentiality) 中，對亞里斯多德的潛能論有非常詳細的分析，在此我們僅扼要說明阿岡本拒絕「不作為」的潛能的立場，不深入其他細節。請參考其哲學論文集。Agamben, Giorgio. 1999a, "On Potentiality," in Daniel Heller-Roazen eds. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. CA: Stanford University Press. p.177-184.

⁴³ 阿岡本的多本著作中皆曾觸及「潛力」相關的問題，比如《未語與歷史》、《語言與死亡》、《神聖之人》、《例外狀態》，譯過許多阿岡本作品的海勒羅森 (Daniel Heller-Roazen) 在編譯阿岡本的哲學論文集時，亦以「潛力」為題收錄四篇文章，其中思想觸及的對象分別是亞里斯多德、海德格、德希達與德勒茲，正反映出阿岡本在「潛力」的論題上傾向純粹內在性 (pure immanence) 的理論取向。在以德勒茲〈絕對內在性：一種生命…〉(Absolute Immanence: A Life...) 為分析主軸的文章中，阿岡本曾說德勒茲的「生命…」(a life...) 概念：「…做為絕對內在性的形象，「生命…」正是無法被分派給主體之物，而是成為無限去主體化的母體。…「生命…」標誌了制定等級與分判根本的不可能性。內在性的平面因而以真實的 (virtual) 無可決斷原則之姿運作，植物與動物、內部與外部，甚至是有機體與無生物於其中，彼此穿透，無以分離。」班雅明的部份則留在下一節一併討論。參見 Agamben, Giorgio. 1999a, "Absolute Immanence: A Life..." in *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Daniel Heller-Roazen trans. CA: Stanford University Press. p. 220-241.

其中構成一個絕對無可區分地帶的行動。」（Agamben, 1999a: 235），阿岡本認為以人／非人之分割定界線，僅僅以排除為原則的邏輯根本不構成倫理，在奧許維茲，倫理正從人與非人之間的無可區分開始：

證言發生於接合的非場所。在大寫聲音的非場所中矗立的不是書寫，而是見證。且這正是因為活著的存有和說話存有之間的關係（或者，更確切地說，非關係）帶有羞恥的形式，被互相託付給無法為主體承受之物，於是這一分裂的居所（*ethos*）只能是證言——亦即，某種無法分派給主體，但仍然構成主體的唯一寓所，其唯一可能的一致性。（Agamben, 1999b: 130）

人類因而總是超越或先於人，人與非人、主體化與去主體化、活著的存有成為說話存有，而話語成為真實的浪潮穿身而過的那個核心閘闕。這些浪潮共同延伸，但並不疊合；它們的疊合不全，那分割它們的暗脊，即證言的場所。（Agamben, 1999b: 135）

我們會發現，阿岡本一方面企圖透過「證言」解消亞里斯多德潛能論中潛能／實在的區分，以及主權懸置之下潛力結構的問題，另一方面則在人與非人彼此疊合而又疊合不全的處境中，提出他的倫理想像。除此之外，這段話中另外包含了一個「大寫聲音」的論題，而「證言」在此可以同時視為阿岡本對海德格與德希達的回應。「證言」並非海德格式的「寂靜之音」，同時亦非德希達的「書寫」概念。在阿岡本整個例外狀態論述的發展底下，人與非人之間的無可區分與疊合不全，雖與德希達「困境」（*aporias*）所指涉的界線的複式狀態非常類似，然而阿岡本似乎有意透過「證言」提出另一種例外狀態的出口，另一種在複式界線中生活的方式，另一種有別於德希達思想的倫理論述。他曾經如此評價德希達：

雖然我們必然要尊敬德希達做為透過最嚴密的方式—發展了勒維納斯的印跡概念以及海德格的差異概念—將我們文化中的**語法與意義**之原始狀態等同起來的思想家，然而他相信自己已然開啟一條超越形上學的道路，但實際上僅僅暴露出形上學的根本問題也是事實。因為形上學不僅僅是勝過**語法**的聲音優位。若形上學是將聲音設置為起源的思維，此聲音也確實，打從一開始，便被以撤除、大寫聲音的方式理解。僅在音素的無上中確認形上學的界域而後相信自己透過**語法**超克這個界域的能力，即是以忽略與其共存之否定性的方式設想形上學。形上學總已然是語法學，且在**語法**（或者大寫聲音）以**否定性存有論基礎**的形式運作的意義上，是**基礎存有論**。（Agamben, 1991: 39）

德希達在「語法」的分析中質疑，柏拉圖的思想主張言說是如實掌握物自身的途徑，將書寫視為虛假的複製品，忽略了表意過程的起源其實是聲音與物事的缺席，亦即以「印跡」為核心的狀態，而開啓了整個形上學以音素（*phonē*）聯繫話語（*logos*）的語音中心主義（*phonocentrism*），以及邏各斯中心主義（*logoscentrism*）。阿岡本則認為德希達在「印跡」的基礎上，企圖再次展開書寫以及語法的概念，以解構西方形上學的語音及邏各斯中心主義，其實仍然繼承了形上學的否定性邏輯，對他而言，問題的關鍵在於「否定性的場所」，聲音的優位只是此邏輯的一種表現而已。阿岡本一方面回溯了亞里斯多德將書寫視為聲音中事物的記號的觀點，指出「語法」在亞里斯多德的思想中，已然是一個抹除柏拉圖物自身概念的說法，且其中正包含了一種認為事物曾經存於聲音之中的預設：「語法因而不外乎是預設本身的形式」（Agamben, 1999a: 37）⁴⁴。另一方面他也說，印跡、書寫、語法以及延異，是一系列以非起源—印跡—為起源之起源的自我指涉性質的概念，迫使其語法學為了避免自我指涉的弔詭而朝向意義之解構，並強調決斷的不可能性。阿岡本認為，德希達企圖透過「印跡」的概念超克目的論的問題，在語法學的論題上重新詮釋「書寫」，然而其所呈現的是意義的不斷解構，擱置了語法學應該是一種將自我指涉的問題基進化的路徑。他亦進一步指出，在「印跡」的邏輯下德希

⁴⁴ 阿岡本這篇文章的英譯為 *The Thing Itself*，指柏拉圖《第七封信》（*The Seventh Letter*）中談論的「物自身」，此文標題下方則寫著「獻給德希達以及紀念帕司夸里」。帕司夸里（*Giorgio Pasquali*，1885-1952）是義大利研究希臘與拉丁文獻的古典文獻學家。

達關注的是如何在困境（*aporias*）中以一種非書寫（*not writing*）的形式呈現意義的遞傳與指涉，而將「語意」（*sense*）置換為「印跡」的操作，其實是以不被書寫的姿態呈現「印跡」於表意體系中的運動，「印跡」彷彿是一種不書寫的書寫，而阿岡本認為，此弔詭正延續了前述法挾纏語言的潛力結構⁴⁵。對德希達而言，似乎不可能存在一種非目的論的自我指涉狀態，我們必須不斷介入「自我」所可能隱藏的目的論，就像前一章討論的自我免疫運動，總是處於困境之中⁴⁶。相較於此，阿岡本以對否定性運動的關注

⁴⁵ Agamben, *potentialities*, p.212-216。

⁴⁶ 這份論文多次觸及的「否定性」問題一直是當代歐陸哲學不斷論辯的主題之一，其中有兩個主要的理論對象，一則是黑格爾辯證思想，另一則是基督宗教神學，而這份論文所展開的屬於以前者為主要論題的思想路徑，包括第一章說明的當代法國思想狀況、德希達透過「人的終結／目的」所點出的否定性目的論、海德格自無物（*Nichts*）轉往存有（*Sein*）的論述路徑，以及本章阿岡本談論的「否定性的場所」與「潛力結構」的問題，其實皆可理解為當代思想離開形上學辯證式的否定性運動的各種企圖。阿岡本於此處對德希達提出的質疑，雖然礙於德希達已出版的作品中並未真正與阿岡本的批判展開對話，然而就「否定性」這個主題而言，我們還是可以在其不同階段的書寫中找到他回應否定性問題的線索，同時亦藉此再次思考阿岡本質問否定性運動的意義。至於以基督宗教神學為主要論題的討論，國內外亦有許多學術著作透過不同的視角提出分析，在此僅以與德希達思想及否定神學（*negative theology*）之間的關係相關的討論，進行本章阿岡本所提問的「否定性運動」之延伸討論。

如同本論文前段所指出的，德希達一直致力於透過「困境」（*aporias*）的姿勢解開辯證運動中否定性的目的論，若追溯其作品，我們會在其不同階段的書寫中發現此企圖與否定神學之間曖昧糾纏的關係，以及維持「困境」的姿勢的困難。這些作品包括“From Restricted to General Economy: A Hegelianism Without Reserve”(1967)、“Différance”(1968)、“How To Avoid Speaking”(1987)、“Desistance(1989)”、“Sauf le nom: Postscriptum”(1992)。在這二十幾年間德希達透過許多不同形式的討論，哲學的、文學的、詩學的、神學的、字義的、句法的、書寫形式的…，逐漸展開了一條複雜而不斷歧出的論述路徑，企圖釐清其解構思想與否定神學之間的關係。他反覆強調解構思想並非是一種否定神學，他認為否定神學的特色在於其否定姿態環繞著肯定神學（*affirmative theology*）的邏輯，在此邏輯中，否定僅僅是為了確認「神聖起源的優位」（*preeminence of divine cause*）。相較於此，他指出解構思想並非此邏輯的形上學延續，解構像是一種「否定的增補性疊加」（*supplementary redoubling of negation*），它是對辯證的反轉，將「否定的否定」這樣的姿態疊加為一種困境（*aporias*）。解構思想內部的否定，不僅僅是一種否定的修辭，而是抗拒、挑戰否定神學本身的修辭的一種基進行動。因此，若要說解構思想與否定神學有某種親近性，那也是一種近親繁衍的、自我拒斥的運動，否定神學透過否定性運動拉開一個辯證的、自我反身的過程，而解構思想則抽身進入一種被動的、無法確認自身的處境，辯證思想中自我確認的欲望在此不再欲求自我確認，而是持續地處於無可預期的狀態中。

德希達給出的如此解釋並未說服所有人，除了阿岡本認為他仍然停留於超越性的否定性運動的質疑之外，亦有學者認為其中尚且包含了一種貼近於基督宗教的形上學姿勢（比如哈特（*Kevin Hart*）），或者保留有否定神學的超越性質（比如布瑞德利（*Arthur Bradley*））。在這些認為德希達思想維持了否定神學性質的觀點中，亦指出了其與否定神學家艾克哈特（*Meister Eckhart*）思想之間的親近性，特別是認為德希達思想中存在一個超越性存有（*beyond being*）的位置，而在永遠不被預期的、無可決斷的處境中，追索一種超本質（*super-essentiality*）。這樣一種將德希達置於「超越性」思想位置的解讀，似乎與阿岡本的批評有一些類似之處，阿岡本於《潛力》論文集亦對德希達做出同樣的界定，而他自己所延續的內在性思想，或許也正暗示著展開另一條路徑的企圖，這部分我們將在下一節進行更深入的討論。參見 *Bradley, Arthur. 2002, "Thinking the outside: Foucault, Derrida and negative theology," in Textual Practice, Volume 16, Issue 1, p.57-74. 、Foshay,*

為前提，對德希達的「印跡」概念提出另一種詮釋。他認為德希達所呈現的不是對「書寫」這個表意形式的不斷解構，而是在潛力結構底下將其保持為不被實現（actualize）的「印跡」，以此邏輯展開一種以純粹潛力為核心的語言體驗，阿岡本稱之為「潛力的物質化」（materialization of potentiality）⁴⁷：

德希達的印跡…並不賦權於一種被導向一個文本之無限解構的詮釋實踐，它亦不開展一種新的形式主義。而是，標誌了決定性的物質事件，與此同時且向倫理敞開。最終，無論是誰體驗了此倫理且尋獲其質性，將可以於自我指涉的弔詭中築居，而不被禁錮，擁有非非書寫（not not writing）的能力。

（Agamben, 1999a: 219）

也就是說，在德希達的「書寫」概念上展開的其實是一種環繞著潛力結構發展的倫理，對阿岡本而言，其解構策略正是在潛力結構的邏輯中維持了在弔詭的存有處境—亦即困境（aporias）—中築居的可能性，而所謂「書寫」其實是「非書寫」，是一種潛力邏輯的表現⁴⁸。至此，我們一方面可以注意到阿岡本的「證言」包含了在自我指涉的弔

Toby. 1992, "Introduction: Denegation and Resentment," in Harold Coward and Toby Foshay eds *Derrida and negative Theology*. NY: State University of New York Press. p.1-24. 、Derrida, Jacques. 1982, "Différance," in *Margins of Philosophy*. CA: University of Chicago Press. p.1-28; 1995, "Sauf le nom: Postscriptum," in *On the Name*. CA: Stanford University Press. p.35-88. 1996, "How To Avoid Speaking," in Stanford Budick and Wolfgang Iser eds. *Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*. NY: Columbia University Press. p.3-70.

⁴⁷ 此處的討論出自《潛力》哲學論叢集中，專題討論德希達「書寫」概念中的「潛力」問題的一篇文章，題名為〈天堂：書寫的潛力〉（Parades: Potentiality of Writing）。阿岡本在此企圖說明德希達的「書寫」與「印跡」概念，與亞里斯多德四因說（four causes）、潛能論之間的關連，並進一步提出對德希達解構四因說結構的另一種詮釋。亞里斯多德思想中，將原因（cause）區分為四種：質料因（material cause）、形式因（formal cause）、動力因（moving cause）與目的因（final cause），在其哲學發展中，質料／形式（matter/form）的區分對應著潛能／實在（potentiality/actuality）的區分，而質料與形式的結合即意味著實現（actualize）。阿岡本指出，德希達的「書寫」概念企圖扭轉此結構，「書寫」在他的討論中是對「形式」的不斷解構，是在「印跡」上展開的一種無形的、缺乏形式的（formless）的語言體驗，是對「形式」的基底（substratum）的暴露。而阿岡本自己的企圖則在於透過「物質化」詮釋德希達的「書寫」與「印跡」，他認為德希達的工作並非是對「形式」的解構，而是「質料」的另類「實現」（materialize），不是 actuality、actualize 意義下的實現，而是一種潛力的物質化（materialization of potentiality）。

⁴⁸ 對阿岡本而言，德希達的「書寫」正是一個潛力結構展現的空間，也因此此處的非非書寫（not not writing），可以自我懸置然而卻持續展現效力的「法律效力」（force of law）相對應的方式，

詭中超克潛力結構的企圖，另一方面也會發現「書寫」和「證言」之間有某些彼此相仿而難以辨識的性質。如果證言是「透過非潛力實現的潛力」，是人與非人、主體化與去主體化之間一個疊合不全的居所，其與「潛力的物質化」之間的差異是什麼？證言如何指向潛力結構的解除？疊合不全意味著什麼？阿岡本曾經如此詮釋疊合不全的處境：「生命承受一個能夠轉換所有生命為存活以及所有存活為生命的休止。」（Agamben, 1999a: 133）在這一句話中我們目前可以掌握的是，阿岡本所設想的是一種疊合不全但彼此能夠全然移轉的界線狀態。然而，一種彷彿於穿梭於生死邊界的生命狀態意味著什麼？全然的移轉又意味什麼？從證言到轉化非書寫的過程，阿岡本似乎有更多逆轉潛力結構的野心，重新思考屬於言說的可能性，以在失序中尋找喪失意義、不被理解的聲音被聆聽、理解、述說的契機，就像他在早期語言哲學的作品中隱然指出的，一種「語言即是我們的聲音」的可能性⁴⁹。在《奧許維茲的餘生》（Remnants of Auschwitz）最末，阿岡本呈現了一系列述說自己曾是 *Muselmann* 的證言，以 *Ich war ein Muselmann* 為奧許維茲的餘生見證。如果奧許維茲是例外狀態的極度延伸、是例外的常態化，而 *Muselmann* 的證言是潛力的邏輯之外，一種生命與存活的證言之間彼此全然移轉的狀態，我們要如何進一步理解此例外常態化、生命與餘生彼此轉移的意義？透過這些相當貼近於班雅明問題意識的線索，以下我們將試著進一步釐清上述的幾個問題，以及阿岡本承繼自班雅明的思想啟發究竟提供了何種倫理出路？我們是否僅能或者必然走向總是帶有羞恥形式的、難以承受的存活（survive，倖存）狀態？一種與自身所不適的狀態過於親密而無所遁逃的處境，如何做為當代生命政治的倫理出口？

將 not not writing 理解為非書寫（not writing）。

⁴⁹ 見本章第一節，82-83 頁。

四、阿岡本的出路：未語、玩法

透過「純粹潛力」的概念，阿岡本指出了主權邏輯以棄的姿勢將存有懸置於語言與生命的「例外狀態」中，在他的分析裡我們會發現，此邏輯內部法和語言的彼此依附，暴露出生命之成為「裸命」一方面根植於一個基於「純粹潛力」之上的表意系統，另一方面亦涉及整個形上一政治的操作下生命如何為法的「純粹潛力」所穿透。阿岡本藉著「大寫聲音」的論述所指認的否定性語言體驗的問題，以及生命政治中「裸命」的困境，在「純粹潛力」的觀點上延伸出分析的另一個層次，而再次提出對海德格反人文主義立場的回應。阿岡本觸及「潛力」的討論散見於其不同時期、不同主題的作品中，在前幾節的討論中我們已經指出了潛力結構中法與語言的親近性，以及他解除潛力結構並提出另一種語言與倫理出路的企圖⁵⁰。接下來我想試著說明班雅明思想如何聯繫起阿岡本作品中法和語言彼此交錯的論述路徑，以及這些論述內在的延續性，同時釐清這條班雅明的路徑與海德格、德希達思想的關係。

班雅明曾經於〈歷史哲學論綱〉（*Theses on the Philosophy of History*）中寫下，緊急狀態（state of emergency）已在當前—1940年—成爲一種常態，而最迫切的任務是引

⁵⁰ 阿岡本的倫理出路以及他對政體或者共同體的想像，其實有很大一部份集中在重新展開猶太宗教中的「彌賽亞」概念，其中除了延續班雅明的彌賽亞思想，又以重新閱讀、詮釋使徒保羅（Paul the Apostle）的《羅馬書》（*Letter to the Romans*）爲主要依據。這部分的討論，礙於目前相當有限的理解，無法給出較清楚的說明，只能簡單整理幾個線索，而本節的討論將持續關注法與生命之間的關係。（1）當代歐陸哲學重新閱讀《羅馬書》的風潮，阿岡本的《餘留的時間：羅馬書的評註》（*The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*）是其中的代表作品，其他著名的思想家比如紀傑克（Slavoj Žižek）和巴迪烏（Alain Badiou）亦有相關的論著，且持續關注此問題，而後兩者更爲傾向透過《羅馬書》爲基進左翼尋找出路。（2）阿岡本對《羅馬書》的其一關注在於批判「末世論」的解讀，他亦花了相當篇幅重新展開「彌賽亞時間」的詮釋，對他而言，《羅馬書》的底蘊是一種做爲「餘留的時間」的「現在」。彌賽亞的來臨標誌的既非過去亦非未來，而是「現在」。（3）透過《羅馬書》，阿岡本企圖以「餘民」（remnants）的概念展開「人民」（people）的政治論述，強調一種永遠無法收於全體之中，總是不斷逸離全體的殘餘、不全。預言說著所有人都將得救，又說救贖只在全的餘民中，餘民因而表現爲一種**成全**（*fulfill*）。（4）國內現有的相關討論，包括朱元鴻的一篇論文〈保羅復興：當代基進政治的新聖像？〉，以及曾慶豹於2009-2010年開授的課程「保羅書與當代思潮」，皆提供了非常豐富的評介與提示。

入一個真實的緊急狀態，以扭轉例外常態化的處境⁵¹。此觀點深深影響著阿岡本對例外狀態的分析，我們一方面可以看到阿岡本歷史性地檢視當代的「營」（camp）如何開啓了一個例外常態化的空間，另一方面亦可以發現他在法和語言的論述中引入真實例外狀態的企圖⁵²。在語言哲學的分析上，阿岡本透過班雅明「純粹語言」（pure language）的概念提出了「未語」（infancy）的路徑，法哲學的部份，則企圖從班雅明的「神聖暴力」解消法與生命之間由例外狀態、主權棄置、或者潛力結構制定的關係。自海德格轉徑班雅明的路過程中，阿岡本在思想上獲得了何種提示？假設如阿岡本所言，解消否定性運動是解開形上學的關鍵，此轉折對於我們理解人文主義問題又提供了什麼樣的線索？以下我們將對此進行更深入的討論，同時也試著釐清阿岡本如何在班雅明思想中開啓一個不同於海德格與德希達的可能性。

阿岡本於 1993 年《未語與歷史》（*Infancy and History*）英譯本的序言中，為其語言哲學的工作做了一個宣告性的定位⁵³。他一方面指出其企圖在於透過對聲音（voice）的探問追索西方哲學中聲音與語言的位置，包括音素與話語之間的關係，以及人類語言何以在欠缺聲音的情況下構成能夠言說的存有（*zōon logon echon*）的人類形象，另一方面他也強調以「未語」（infancy）為分析主題，有別於西方哲學「難以言喻」（ineffable）的語言論述傳統。他認為此傳統預設了一個專屬於人類語言的範疇，其特性為無法被言說、難以言喻，而展現了人類語言表意的能力中不可見的預設力量，這個部份已於 1982 年《語言與死亡》（*Language and Death*）關於「大寫聲音」的分析中進一步展開。阿岡本指出聲音與語言在語法學的討論中透過書寫接合，聲音在此以可被書寫的形態表現，

⁵¹ 〈歷史哲學論綱〉是班雅明自殺前撰寫的最後一篇文章，原題名為〈論歷史的概念〉（*On the Concept of History*），寫作型態偏向筆記、短札，關於真實例外狀態的討論出現在文章的第八點，其後則是對保羅·克利（Paul Klee）畫作《新天使》（*Angelus Novus*）的著名詮釋，被視為是貫穿〈歷史哲學論綱〉以及班雅明思想的核心描述。詳見 Benjamin, Walter. 1969, "These on the Philosophy of History," in *Illuminations*. NY: Schocken Books. p.253-264.

⁵² 阿岡本考察生命政治中「營」的典範時曾經說：「營是當例外狀態開始成為常規時所開啟的空間」、「營是在事實與法、規則與適用、例外與常規之間決斷的絕對不可能性，而無論如何又不斷地在其間進行決斷的空間」此處例外常態化空間的出現，其相關討論主要集中於《神聖之人》（*Homo Sacer*）一書的最後一節。見 Agamben, Giorgio. 1998, "The Camp as the 'Nomos' of the Modern," in *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. CA: Stanford University Press. p.166-180.

⁵³ 阿岡本於序言中強調，infancy 指涉的並非心理學或者古人類學研究中那種可獨立於語言之外的時序或身心狀態，也就是說 infancy 不僅僅是生物上的嬰兒期或者前語言狀態，根據阿岡本回應 ineffable 之傳統的企圖，infancy 所指涉的語言體驗應較貼近「未語」之意。

其實是一種書寫的前（潛）存狀態，相較於此，「未語」的概念則立論於一個截然不同的出發點：

聲音與語言之間（諸如語言和言語、潛力和行動之間）的濠溝之所以能夠開啟倫理與政體的空間，正是因為音素與話語之間沒有 *arthros*，沒有接合。聲音從未被寫入語言之中，而語法（如同德希達偶然地證實了）不過是自我與潛力的預設之形式。介於聲音與話語之間的空間是一個空的空間，一道康德哲學意義下的界線。唯因人類發現自己不假聲音的傳遞而座落於語言中，唯因語言體驗，毫無語法的，將他引誘至那個空缺與失聲（*aphonia*）之中，任一種居所（*ethos*）和共同體才是可能的。（Agamben, 1993: 8-9）

此處，阿岡本語言論述的架構似乎延續了我們前一章關於「證言」與「書寫」之間的討論，而再次對做為「透過非潛力實現的潛力」的證言以及做為「潛力的物質化」的書寫之間的差異提出說明⁵⁴。阿岡本表示自己企圖談論的，不是語言如何透過某種難以言喻之物展開聲音和語言的連結，他認為存在一種保有其間空的差異之語言體驗，無須透過做為媒介的難以言喻之物傳遞，比如語法、大寫聲音，聲音並不以書寫的形式轉換至語言之中，即在音素和話語、聲音和語言之間展開。在這個基礎上，阿岡本提出了「未語」的概念，他表示此概念來自班雅明思想的啟發，指涉一種超驗體驗（*transcendental experience*），透過消除語言中不被言說之物：「語言必將指涉的獨一性並非某種難以言喻之物，而是某種無上的可說之物：語言之物。」（Agamben, 1993: 4）他指出在班雅明超驗體驗的基礎上，其「未語」構想的是康德哲學的架構中不被允許的超驗式語言體驗。在康德的思想體系中，經驗與先驗之間存在一道理性規約的清楚界線，人類的知

⁵⁴ 這個關於 *materialize*（實現、物質化）的問題其實亦涉及班雅明思想中歷史唯物論（*historical materialism*）的痕跡，我們也可以說阿岡本對德希達的解構以及班雅明思想的再展開，是對歷史唯物論的兩種解讀。這部份的問題我們無法在此進行更深入的討論，僅提供一個粗略的想法。相關討論亦可見 Vatter, Miguel. 2008, "In Odradek's World: Bare Life and Historical Materialism in Agamben and Benjamin," in *diacritics* 38.3: 45-70.

識總是從經驗中展開，同時其經驗卻也總是為先驗的理性所規範。對康德而言，那些企圖跨越經驗與先驗之間的界線的企圖僅僅存於智性的假想中，而不存於現實之中，在康德哲學中被理解為一種超越經驗的謬誤。相較於此，班雅明—阿岡本的語言論述所構想的是一種言說的透明，人的言說不再依附於語言的難以言喻，語言全然傳遞自身的可能性將消除經驗與先驗之間的界線，使超驗體驗可能。阿岡本指出海德格思想展現了同樣的企圖，不過對他而言，海德格的語言論述在超驗體驗的論題上似乎走得不夠遠，「未語」在班雅明—阿岡本的語言哲學中不僅僅是某種詞語破碎的沈默，而是語言本身純粹的自我指涉⁵⁵。

在此，我們會發現阿岡本對「未語」提出的解釋似乎與海德格「將語言做為語言帶向語言」的說法非常類似，存有因語言而展開的屬己事件之本質，其實亦是一種涉及語言之自我指涉的思索。在「大寫聲音」的考察中，阿岡本曾經提到語言事件的否定性運動最終將指向對西方哲學中「絕對」（Absolute）這個概念的理解，他回溯了印歐語系的詞源，指出「絕對」一詞內部包含一個反身動詞*se，使 ab-so-lute 同時指涉自身的裂解、解除，以及自我歸屬、回返的力量⁵⁶。在這層意義上，阿岡本認為海德格的屬己事件與「絕對」的概念之間有一種親近性，「絕對」其實亦表達了一種屬己的意涵，而哲學就像是環繞著「絕對」展開的一場欲求歸家的旅行，阿岡本認為屬己事件的概念內

⁵⁵ Agamben, *Infancy and History*, p.5-7。阿岡本繼承自班雅明的「超驗體驗」論述，在德國的思想史中其實是一個自康德以降，長期以來不斷被提出的，關於經驗／先驗之間的界線問題。海德格在其康德講座中，亦讚揚康德自第一批判到第三批判，已對此問題有了長足的開展，然而他終究在「想像力」的論題上，卻步於理性的界線之前，以致於無法真正提出一個「存有做為存有」，亦即關於「存有本身」的論述：「為了拯救純粹理性，亦即為了確立它自身的基礎，康德在它自己所揭示的根基面前，在先驗想像力面前退縮了。」（105）海德格認為康德的理性批判架構，最終仍然堅持一種先驗規約經驗的理性論述，而解消了 Grund/Abgrund 之間的雙重運動。相較於此，其存有論則在根基（Grund）與解蔽（ἀλήθεια）的立場上，重新展開了「先驗想像力」的難題。在此脈絡下，班雅明—阿岡本「超驗體驗」的問題意識，亦是對此界線問題的再探問。阿岡本於《未語與歷史》英譯本的序言中，已透過班雅明回溯了此問題意識與康德思想的淵源。在此我們可以更進一步聯繫起海德格對此問題的詮釋，及其於此脈絡中的位置與意義，並注意到在「否定性運動」的關注上，阿岡本何以選擇了有別於海德格存有論的路徑，而轉向班雅明的思想資源。見海德格爾。1996，〈康德和形而上學問題〉，《海德格爾選集（上）》。上海：三聯書店。頁 81-134。海德格關於 Grund 的分析，請參見本論文第二章，27-30 頁。

⁵⁶ 海勒羅森編譯的阿岡本哲學論文集《潛力》（Potentialities）中另外收錄了一篇單獨討論「絕對」（Absolute）概念的論文，該文提供的討論，可以視為以此處的討論為基本架構所進行的進一步分析。Agamben, Giorgio. 1999a, “*Se: Hegel’s Absolute and Heidegger’s Ereignis,” in *Potentialities: collected essays in philosophy*. CA: Stanford University Press. p.116-137.

部亦設置了一個能夠辨識原初所在的外部位置，一個已然不在、在家之外的位置，這樣的思索總是已然與其居所 (*ethos*) 分離，而又必然透過否定性復返其屬己之所的運動⁵⁷：

再次的，絕對的思想與屬己事件的思想，同時，呈現出它們本質上的親近性及歧異性。我們可能會說就黑格爾而言，不可說之物總是已然，做為曾在，在每個話語中被說出。相較之下，就海德格而言，不可說之物正是在人類言說中保持為未說，但可以在人類言說中被如其所是地體驗之物。（Agamben, 1999a: 132）

在這段話中，黑格爾與海德格思想中的否定性運動，或者說大寫聲音，分別表現為語言中的曾在 (*having-been*) 以及人類言說體驗中的未說 (*unsaid*)，彷彿難以言喻之物在語言事件中以不同的形式不斷復返。對此，阿岡本提出了幾個質疑，他認為大寫聲音與否定性的路徑並未使我們充分理解人的居所的問題，復返、歸家究竟復歸何處？不可能在大寫聲音之外談論人的居所？在這樣的問題意識上，他表示自己的企圖是以「未曾在」 (*never having been*) 為基礎重新思考居所的問題，他將「未語」設想為一種未曾被述說的語言 (*never spoken language*)，而其所象徵的語言的純粹自我指涉，可以是一種未曾存在亦未曾離開的狀態 (*never was and never left*)⁵⁸。就像他回應德希達的非書寫、印跡的概念時，指出其中潛力結構的問題，阿岡本強調「未語」所代表的語言體驗追求的不再是大寫聲音標誌的語言事件，聲音和語言之間那個空的空間不再為已逝去的曾在或者沈默的未說所佔據。然而弔詭的是，阿岡本一方面說「未語」是「無上的可說之物：語言之物」，另一方面又將其描述為「未曾被述說的語言」，一種未曾被

⁵⁷ Agamben, *Language and Death*, p.92-93。

⁵⁸ Agamben, *Infancy and History*, p.50; *Language and Death*, p.97, 104。比如前一節的末段，我們討論到阿岡本在回應德希達時提出的 *not not writing* 的說法。海勒羅森 (Daniel Heller-Roazen) 亦在阿岡本哲學論文集《潛力》的譯者序中，引述：「閱讀那未曾被書寫之物」 (*To Read What Was never Written*)，並以此為題引介阿岡本的語言哲學。Heller-Roazen, Daniel. 1999a, "Editor's Introduction," in *Potentialities: collected essays in philosophy*. CA: Stanford University Press. p.1-23.

述說同時又超越於不被述說、難以言喻之傳統外的可說、語言之物，究竟如何離開大寫聲音的否定性運動？「未語」如何不是一種在純粹潛力的邏輯下構成的語言體驗？

在班雅明的語言思想架構中，言說指涉的並非不同主體之間的訊息傳遞，他認為語言內部其實是一個巨大的轉譯運動，此運動不僅意味著使無聲的物轉化為有聲言說，而更是無名轉化為「名」（name）的過程，「名」是整個轉譯運動的中介，班雅明亦稱其為「語言的語言」（language of language），人則背負著命名者的任務，成為純粹語言的力量展現的場域。也就是說，表意運動其實是透過轉譯展開的語言內部的整合過程，言說與命名是為純粹語言穿透的語言活動，也因此班雅明不同意將溝通視為某種訊息的傳遞，對他而言，溝通就像是語言內部「名」的流動，是純粹語言的自我傳遞（self-communicate）⁵⁹。阿岡本亦引述他的話指出：

名，做為「語言自身最深處的本質」，是那「無物透過它（*through which*）被傳遞，而語言在其中（*in which*）完全地傳遞自身。在命名中傳遞自身的心靈整體即是語言。」這就是何以班雅明會將名定義為「語言的語言（條件是這個屬格指涉的不是一種工具的關係，而是一種中介的關係）。」（Agamben, 1999a: 52）

我們會發現「未語」所指涉的語言之超驗體驗，在班雅明的分析中其實是一種內在性的思考，超驗與體驗的並置在此象徵著超越性界線的刪除，語言的轉譯運動並不訴求一個超越性的、外部的語言，而是一種內在邏輯的展演。語言與物在其中並非內部與外部的關係，彷彿語言僅僅是以意義捕捉各種物事的一種工具，除此之外，人亦不做為命名的主權者，「未語」的內在轉譯，呈現的是人如何做為語言的一部份而涉入以「名」為中介的語言之自我傳遞運動。阿岡本認為這段話反映了班雅明思想中「純粹語言」實際上什麼也不表達，而僅僅是傳遞自身的觀點，唯有當語言不再指涉任何事物，純粹語

⁵⁹ Benjamin, *On Language as Such*, p.316, 318, 325。

言才完成了不可說之物的撤除，而終在語言的澄澈、透明中道出自身⁶⁰。必須注意的是，阿岡本對此處語言的述說有不同於海德格的「述說」（*Sage*）的解釋，純粹語言並非內含不可述說之物、以大寫聲音為核心的表意運動，而是聲音與語言之間界線的混淆，一種彌賽亞性質的語言運動：

在名的層次與表意言說的層次之間、被指示之物與被述說之物之間，再沒有區分存於語言完美的澄澈中，那真的就彷彿語言—以及與共的一切人類文化—達到了它們的彌賽亞終點。（Agamben, 1999a: 60）

「純粹語言」就像是真實例外狀態的語言性實踐，它並非以大寫聲音為超越性的參照劃分聲音與語言，表意體系內部不存在一個為潛力結構所懸置的大寫聲音的否定性場所，相對的，語言本身就是一種全然懸置的運動，或者說懸置與運動、潛力和行動的彼此疊合。或許我們可以說「純粹語言」是純粹潛力的基進化，其不表達任何事物的自我傳遞因此逆轉了語言的例外狀態而成為「無上的可說之物」，且似乎就是這樣的基進空間推促著阿岡本自海德格轉向班雅明作品，這一點在他透過班雅明的〈暴力批判〉（*Critique of Violence*）重新解讀卡夫卡（Franz Kafka）的〈法律門前〉（*before the law*）一文最末，守門人於敞開的法律門前對鄉下人說的話，有更清楚的以例外狀態再次回應生命政治的企圖，阿岡本自己也於此再次展開一條與德希達截然不同的路徑。班雅明在〈暴力批判〉中指出法的運作總是挾纏著兩種方向的暴力，分別表現為法的維護以及法的毀棄，而其暴力批判的主要企圖則在於設想一種與法無涉的純粹暴力—神聖暴力（*divine violence*）—以論證人類反叛的革命暴力之可能性⁶¹。德希達則質疑班雅明如何能夠在法與暴力彼此依附的本質中汲取一個與法無涉的神聖暴力，他認為班雅明追求神聖暴力的過程其實正反映出隱藏於其法哲學中的權威性格，德希達更進一步指認神聖暴力與納粹對猶太人進行種族屠殺的「最終解決」（*final solution*）之間的親近性，在此

⁶⁰ Agamben, *Language and History*, p.54。

⁶¹ Benjamin, *Critique of Violence*, p.295, 297, 300。

脈絡下提出了對制法／護法、神話暴力／神聖暴力、力／正義等區分之「效力」(force of law)的解構⁶²。對德希達而言法外暴力的可能性是不存在的，我們僅能夠在法與暴力的彼此依附間不斷與其談判、爭辯，也因此在此〈法律門前〉的詮釋中：「法，德希達寫道，以不守護自身守護自身，由一個什麼也不守護的守門人守護，門保持開啟且向無物敞開」，在此系列的詮釋中，進入法律之門的困境表現於「來自鄉下的人無法進入，因為進入一個已然開啟的東西在存有論上是不可能的」(Agamben, 1998: 49)。而阿岡本認為這正是一種主權棄置式的閱讀：

來自鄉下的人被遞交給法的潛力，因為法對他一無所求且除了自身的敞開之外一無所有。根據主權例外的圖式，法在不再適用的狀況下適用於人，並透過將他棄置於自身之外的方式將他扣留於其禁制中。(Agamben, 1998: 50)

相較於此，阿岡本指出純粹暴力的「純粹」在班雅明思想中是關係性的，而非獨屬於暴力而取決於其本身的絕對概念。此處的關係性，源自於做為純粹暴力之外在條件的語言，是語言全然傳遞自身的性質介入了暴力的手段與目的彼此的連結，使其保持為一種純粹媒介性(mediality)。因此當班雅明表示暴力批判的任務在於釐清法與正義之間的關係時，純粹暴力所指涉的將不再是以正義的目的為終點的暴力，而是在純粹語言的運動中，對暴力與法之間的關係的一再暴露，進而使得暴力不再表現為某種法的執行，而僅僅是暴力的純粹展現⁶³。阿岡本所謂的彌賽亞性質的語言運動，其意義在此亦獲得了進一步的說明，攜帶法與正義之形象的彌賽亞所象徵的既非一次最終的審判，亦非永恆推遲的正義，而是純粹的暴力與語言的透明。存有狀態於此將不再處於「無意義而仍有效力」(being in force without significance)的潛力結構中，亦不僅僅是德希達所謂正

⁶² Derrida, *Acts of Religion*, p.258-265。

⁶³ 阿岡本，《例外狀態》，頁 175-179。

義無限推遲的「無彌賽亞主義的彌賽亞性」(messianicity without messianism)⁶⁴。阿岡本的企圖在於更基進地追索一種法與生命全然混淆的存有處境，據此，他在德希達的詮釋之外指出了另一個〈法律門前〉的重要意象，即守門人將永遠關上法律之門的宣告。對阿岡本而言，如果法律之門的開啓構成了法不可見的力量，那麼來自鄉下的人終其一生在門前的漫長等待無非就是一個極富耐心的策略，企圖介入法的「效力」(force)⁶⁵。在卡夫卡的作品中，阿岡本掌握的是終結法的暴力的可能性，而班雅明「神聖暴力」的概念正象徵著這樣的可能性，他認為德希達錯將「神聖暴力」理解為制定例外與法治之分的主權暴力，而以納粹的「最終解決」類比「神聖暴力」的內涵。阿岡本指出班雅明從未放棄法與暴力彼此依附的邏輯，「神聖暴力」正是迫入法與暴力之親近性且與之相縛的概念：

班雅明定義為神聖的暴力反而座落於一個在其中不再可能在例外與常規之間進行區分的地帶。它與主權暴力共處於同樣的關係中，如同第八項論綱中，真實的例外狀態與虛擬的例外狀態。⁶⁶ (Agamben, 1998: 65)

也就是說，「神聖暴力」並非預先設置的權威性概念，而是例外與常規之間張力的極大化，在例外常態化而我們不再能夠區分例外狀態與一般狀態的時刻，也就開啓了一個屬於「神聖暴力」的空間，一個真實的例外狀態。在真實的例外狀態中，於主權棄置的潛力結構中自我懸置的「法律效力」將失去效用而與裸命疊合。阿岡本曾經隨著當代法治國家將例外狀態正常化的傾向，透過「營」的分析指出當代的集中營、滅絕營正反映出例外狀態的實現，也就是班雅明所謂的真实例外狀態，在其中，法與生命並非外部關係，比如為主體所援引的法條，而是生命為法所銘刻而涉入法中⁶⁷：「將自身全然解

⁶⁴ 米爾絲 (Catherine Mills) 亦曾經依據對「彌賽亞」概念的不同解讀，稱德希達的立場為弱彌賽亞 (weak messianics)，而阿岡本為強彌賽亞 (strong messianics)。Mills, Catherine. 2004, "Agamben's Messianic Politics," in *Contretemps* 5. p.43.

⁶⁵ Agamben, *Homo Sacer*, p.55。

⁶⁶ 指班雅明的《歷史哲學論綱》。見本章注釋 51。

⁶⁷ Agamben, *Homo Sacer*, p.173-175。

消於書寫中的一種生命」(Agamben, 1998, 55)。阿岡本於此再次延續了班雅明對法與生命的彌賽亞解讀，他認為在真實的例外狀態中，為法所銘刻的生命彷彿就是一部僅被研讀而不實作的經典 (scripture)，解除了以正義為目的的法律效力，或者暴力⁶⁸。而這樣的詮釋似乎亦可視為他對德希達「書寫」概念的另一次轉化，「書寫」不再意味著潛力物質化之下的非書寫 (印跡)，而是一種經典化，一種法與生命的結合。阿岡本強調，這個法與生命全然混淆的狀態不可能出現在德希達對法的無限解構、無限延宕中，真正使法終結的實際上是法的完成 (fulfillment)。此處，法的完成似乎使我們再次靠近班雅明—阿岡本的彌賽亞論述，他再次引述卡夫卡的話「彌賽亞將僅在他不再必要時到來」(Agamben, 1998: 57)，並延續「未語」的路徑中未曾被述說的邏輯，又一次回到班雅明思想：

在此，啟動者與被啟動者、記憶與希望、哀歌與頌歌、一次性與重複性於其中互換角色，幸福 (happiness) 被完成了。在此發生的一新天使或者新人類—是從未發生的。然而這個—未曾發生者—是歷史的且全然實在的人性的家土 (homeland of humanity)。(Agamben, 1999a: 159)

在談論人類學機器的問題時，阿岡本亦曾以「動物的全面人化疊合著人的全面動物化」(Agamben, 2004: 77) 描述當代生命政治中例外狀態極大化之下的生命處境，並提出以自身為賭注，透過「懸置的懸置」介入此機制使其失效、不運作的說法⁶⁹。而此處因全然失效而完成的法與不再必要的彌賽亞，似乎更進一步展開了這樣的說法，同時亦答覆了阿岡本最初關於「居所」的質問，在法與生命全然混淆之處，是幸福的完成，一個未曾發生的人性的家土：

⁶⁸ 阿岡本，《例外狀態》，頁 180-181。

⁶⁹ 「使宰制我們的人類概念的機制不運作，將因而意味著不再尋找新的一更為有效或更為本真的一接合，而是呈現核心的空洞，那在人內中分離著人與動物的裂縫，並且在這個空洞中以自身為賭注：懸置的懸置，動物與人雙方的安息日。」 Agamben, Giorgio. 2003, *The Open*. USA: Stanford University Press. p.92.

政治哲學應基於其上的「幸福生命」(happy life)因而不能是主權部署為一個預設以將之轉化為其臣屬的赤裸生命，又或者科學不可穿透的外部性，以及無人能夠將其神聖化的現代生命政治。此「幸福生命」毋寧是，一種已然臻至其權力及可傳遞性之完滿的全然褻瀆的「充足生命」——一種不再為主權與法所支配的生命。⁷⁰ (Agamben, 2000: 114-115)

阿岡本曾經引述《木偶奇遇記》(Pinocchio)中出現於皮諾丘旅途上某一個黃昏時刻的遊園地(playland)場景，夢想成為真正的男孩的木偶皮諾丘，來到了完全由男孩組成的遊園地，在遊園地裡，時序被扭轉為一種狂飆、錯置的狀態，一個星期分別由六個不上課的星期四以及星期日組成，沒有人讀書，而生活的一切就是玩遊戲(play)¹。阿岡本指出，遊戲就像是社會中各種儀式的擬仿，但儀式的意義和目的已在遊戲中被遺忘，如果儀式是對曆法的確認，那麼遊戲就像是對曆法的毀棄²。「有一天人類將會玩法(play with law)就像孩子們玩著無用的東西」(Agamben, 2005a: 64)，生命政治底下為主權與法所支配的裸命，在真實的例外狀態中將轉化為離開主權棄置邏輯、與法無涉的幸福生命，法與生命的關係不再被理解為效力或適用的問題，就像聲音與語言之間不再是大寫聲音的否定性運動，幸福生命是全然為自身的可傳遞性穿透，一種法秩序全然毀棄的「未語」。

⁷⁰ 此處的「幸福生命」阿岡本亦在不同的著作中稱之為「生一命一形一式」(form-of-life)。「幸福生命」的概念源自於史賓諾莎(Baruch Spinoza)內在性哲學的脈絡，阿岡本在《神聖之人》、《詩的終結》及哲學論文集《潛力》收錄的文章中，皆曾經提及「幸福生命」的說法，不過至目前為止，還沒有更深入分析史賓諾莎思想的文章出版。

⁷¹ 米爾絲(Catherine Mills)對阿岡本引述《木偶奇遇記》的討論提出了另一項觀察，她認為遊園地「只有」男孩的場景正反映出遊戲建立在性別差異的排除上，就此層面而言，德希達的論述較能夠避免哲學的盲目和健忘。參見 Mills, Catherine, 2007, "Playing with Law: Agamben and Derrida on Postjuridical Justice," in Alison Ross eds. *The Agamben Effect*. Durham: Duke University Press. p.30-31.

⁷² Agamben, *Infancy and History*, p.67-70。

第五章、結論

透過 2005 年夏天，高捷泰勞抗暴事件所暴露出的國際勞動力交易體系與普世人權之間，被反覆爭辯、權衡的人權與人道問題。我們借徑當代法國自一九六〇年代以降，以〈人文主義書信〉為主要依據重新閱讀海德格作品，討論了相對於二戰後由沙特引介的海德格思想所掀起的人文主義式存在主義，企圖重新檢視、展開其人文主義質疑的反人文主義思想狀況。在此系列以海德格為主要理論資源的討論中，一方面會看到主體與結構之間的同一性—以笛卡兒和黑格爾這兩位思想家為代表—因表意體系的不穩定而轉為人類主權形象的消散，或者「人的終結」的宣告。另一方面也可以看到像是德希達透過人的終結／目的，指出此類宣告背後所隱藏的否定性目的論問題，而呈現出人文主義與反人文主義彼此交錯的複雜關係。在反人文主義論述的交鋒與張力中，關於「人」如何被界定？做為「人」的條件、資格、特質是什麼？人權或者人道主義的訴求依附於哪些判定「人」的標準？其政治性的指涉與意義為何？在這些判準之下，我們如何理解當前的生存處境？又如何想像另一種可能的生活方式？這些涉及人如何成為「人」的界線狀態的問題，本身即是一種對人文主義的初步提問。在此問題意識的基礎上，我選擇以海德格思想為重新理解人文主義問題的起點，釐清其理論內涵以及對當代法國的影響。接著透過提問與論述展開的方式皆與海德格非常密切，同時又反覆拉開批判深度的德希達與阿岡本，呈現他們對海德格人文主義批判的質疑，以及整個形上學與當代政治及倫理困境的內在關係。這個由海德格—德希達—阿岡本構成的問題序列，一方面共享著重新思考人文主義的問題意識，另一方面又展現出對人文主義問題的不同詮釋。海德格強調其反人文主義的立場必須置於形上學批判的脈絡中理解，而他的思想生涯針對形上學進行的漫長拆解與質問，也成為德希達與阿岡本重新檢視人文主義（或者反人文主義）的一個主要理論資源與批判對象。在後兩者提供的詮釋中，德希達設想的政治與倫理出路是相對清楚的，阿岡本則顯得較為晦澀，難以確實掌握，目前僅能再次提出一些

問題，呈現阿岡本作品的未完與其中幾個可能的線索。接著我們將進入整理前述討論以及結論的部份。

一、人文主義的三種爭辯：海德格—德希達—阿岡本

海德格認為形上學總是企圖透過某些既存的概念界定「人」，比如傳統的「理性動物」或者「能夠言說的存有」的說法，而未能夠以人的本質為基礎，提出關於存有「本身」的論述，因此他將形上學稱為遺忘存有的學問。他批評形上學總是在動物性的基礎上探問人性，而非就人性談論人性，相較於此，海德格致力於建立一種談論存有「本身」的存有論。他將其理論架構稱為存在論分析，並說此分析以存有論差異為核心展開，其任務在於透過人類此有（*Dasein*）的實存（*Existenz*）與向來屬我（*Jemeinigkeit*）兩種根本屬性來揭示存有。存有論差異在海德格的詮釋中意指區分的可能性—*da*—他強調我們對存有的理解立基於此可能性之上，是一條於區分、差異的可能性結構中開啓的，朝向與存有本身遭逢之體驗的路徑。對海德格而言，唯在此可能性結構中，存有與存有者之間才可能展開一種彼此異離而又彼此依附的共屬關係（*Zusammengehörigkeit*），他稱之為「在世存有」。也就是說，世界之於海德格，並非主觀主義或者主客體對立的人文主義圖式，而是在遭逢中既呈現自身所是，亦呈現自身所不是。據此，海德格將存有之本質描述為一種深淵（*Abgrund*），指涉由現身與隱匿共同構成的存有狀態。

這樣一種同時包含現身與隱匿的共屬關係，反覆出現在海德格追問存有本身的過程中，且特別反映於一九三〇年代其思想轉向（*Kehre*）以後，集中談論真理及語言問題的作品。海德格曾經數次強調，轉向並不意味著早期的分析是錯誤的，而是企圖在整個存有的探問中，更嚴格地追索一種解蔽式的存有論。他認為存有之本質必須在對存有之真理的爭辯中展開，並說真理的意義不在於判斷一個人所經驗的事物是否為真，而是一種關於遮蔽與解蔽（*ἀ-ληθεία*）的雙重體驗。透過此雙重體驗，存有同時包含現身與隱匿的深淵本質敞開為一種綻出（*ek-sist*）的存有姿態。在海德格的分析中，存有之真理

的體驗本質上是一種語言性的解蔽體驗，其著名的「朝向語言之途」的說法亦給出如此描述，彷彿在語言的路途上觸及存有最深切的核心：「讓語言做為語言被體驗」。對海德格而言，人實際上是一種語言性存有，而朝向語言之途所揭示的，是人如何聆聽語言的述說，而在語言之中體驗其本質的敞開。語言體驗指涉的並非透過語詞的鍛鍊更為精準地掌握語言的過程，相較於由聲音移轉為意義的語言論述，海德格指出語言的核心其實是一種寂靜之音，而人在語言之中，首先聆聽，而非言說。也就是說，言說的可能性源自於聆聽語言的寂靜之音，透過對語言的聆聽，存有與其深淵本質的共屬關係更細緻地展演為一種聽屬關係（*Zusammengehörigkeit*）。在這個基礎上，海德格進一步提出了存有以語言為家的說法：「語言是存有之家，人居於其中而存，屬於並守護存有的真理。」

海德格曾經澄清其反人文主義並非反人道，或者在非人的立場上反人性。他強調對人文主義的批判必須同時置於重新考察形上學的脈絡中理解，就此意義而言，海德格指出的正是整個人文主義傳統不斷複製形上學未能觸及存有之本質，甚且是遺忘了存有的問題。相較於此，他基於存有論差異提出的存有論，最重要的工作即在於尋找一條談論存有之本質，或者存有「本身」的路徑，以在其中重新展開人的「本質」，一種深淵、綻出而又屬己的狀態（*Ereignis*）。我們會發現，海德格思想本身同時具有反人文主義與人文主義的性質，在反駁沙特式的解讀以後，他提出的其實是一種重新探究人的「本質」的人本質主義。這個纏繞著人文主義的姿態，在德希達與阿岡本分別透過「困境」（*aporias*）以及「例外狀態」（*state of exception*）展開的系列分析中，成為一個對人文主義再置疑的重要對象。觀察其理論發展，可以發現許多德希達與阿岡本閱讀的對象，以及關注的問題重疊之處，比如在這本論文裡佔據相當篇幅的海德格，或者黑格爾、勒維納斯、施米特……等思想家的作品，又或者對語言、死亡、動物性、時間、被動性、羞恥、決斷……等概念的討論。而「動物性」似乎是其共同關注中較特殊的一個論題，同時也是切入海德格思想的一條不尋常的路徑。

德希達透過一次赤裸裸地與動物遭逢的體驗指出，在遭逢的瞬間，動物凝視的目光癱瘓了他關於「赤裸」的意識，僅僅感覺到羞恥與不堪，而開啓了一個人與動物之間不

為知識介入的被動空間。他形容自己彷彿受到某種神祕事物的吸引，在一趟旅程中失去辨認或者思索自身的能力。因此他說，動物在他們彼此遭逢的場景中揭開了整個形上學「我在」(*je suis*)的漫長歷史之外，另一個我追逐／隨(*je suis*)的側面。這種沒有出路、無所遁逃的處境德希達稱為「困境」，在此基礎上，德希達更進一步提出了他對動物的想像。他認為過往的哲學傳統總是以大寫動物對反於大寫人類的邏輯，透過將動物設置為人類的簡單外部的方式，將人類定義為能夠言說的、理性的、能死的、政治的動物，而消弭了「困境」在多重界線之下交錯而生的弔詭性質。對他而言，動物其實正標誌了生命狀態不為單一界線約簡的複雜性，因此他延續了延異(*différance*)的策略提出了「字動物」(*animot*)的說法，在其中置入僅於書寫中出現而不被聽見的，同時包含字詞、單數動物與複數動物等意義的差異。對他而言，「字動物」本身就是一種「印跡」(*trace*)，象徵著聲音與意義之間無法全然移轉的空間。在這個基礎上，他將自己透過動物展開的解構行動描述為一種「動物自述體」(*zooto-biography*)。相對於以自我感知(*auto-affection*)為核心的自述體裁(*auto-biography*)，德希達指出在這趟解構的過程中，動物象徵著「自我」無法收束、掌控的他異性，它就像是具有自戕性質的一種自我免疫運動，是對一切我性的滋擾。

以此策略為基礎，回顧德希達生涯中觸及海德格思想的各部著作，包括海德格1929-1930年講座「形上學的基礎概念：世界、有限性、孤寂」(*The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*)的分析，以及 *Geschlecht* 的系列文章等，德希達從各種角度切入海德格思想，指出其中環繞著「本身」(*as such*)的說法呈現出的形上學與人文主義陰影。他認為在海德格的形上學批判中，動物反覆地以欠缺的姿態現身，比如缺乏語言或者無法聆聽，動物在不同主題的分析中總是有所欠缺而無法如人類此有般，如其所是(*as such*)地存於世界之中。也就是說，海德格關於「存有本身」(*being as such*)的論述，其實是一種以反覆將動物排除於「本身」之外為基本條件，構成人類本真屬己特質的存有論。就此角度而言，海德格的形上學批判仍然包含了古典的大寫動物對反於大寫人類，人文主義式的區分。進一步而言，海德格企圖復化界線狀態的「存

有論差異」內部隱藏了一個古老而簡單的人／動物之分的基礎。在德希達的分析中，海德格思想中對動物的排除，一方面暴露了其哲學思辨的人文主義殘餘，另一方面亦說明了他在納粹時期的政治涉入問題。他指出海德格曾經區分 *Humanität* 與 *Menschlichkeit*，並稱後者為專屬於德意志民族的「人性」，對德希達而言，此姿態正反映出其思想以排除異質性的德意志民族為核心的目的論本質。除此之外德希達更進一步強調，類似的邏輯亦出現在當代許多基於他者的立場重新思索倫理問題的思想家身上，包括拉岡與勒維納斯。如同他在 1969 年所言，當代最迫切的難題在於如何非辯證、非目的論式地談論「人的終結」，直至德希達關於動物性的分析最末，尚且未有思想家能夠徹底離開環繞著人／動物之分發展的人文主義難題，這個問題也因此成為德希達生涯中發展的重要論題。

阿岡本對海德格思想的關注，最初集中於語言內部「否定性場所」的問題，其後逐漸朝向他以「例外狀態」的說法而聞名的生命政治論述上發展。觀察其理論的發展傾向，會發現阿岡本指認表意體系與生命政治的運作邏輯中，一種形上學與政治彼此交錯的人文主義操作的企圖。阿岡本首先指出形上學以語言及死亡兩種能力，將人界定為能夠言說與能死的存有的傳統，然而語言及死亡何以聚合於「人」的身上卻是一個未被探究的問題。在此問題意識的基礎上，阿岡本進一步提出了「大寫聲音」（Voice）的概念，指涉傳統的語言論述中，表意過程內聲音逝去而意義未成的空間。他認為「大寫聲音」一方面意味著動物之音的終止以及人類語言的開始，另一方面亦象徵著動物之死以及「人」的誕生。也就是說，「大寫聲音」同時標誌了聲音／語言與動物／人的區分，而海德格思想在區分解蔽的澄明狀態與眾多生物存活的环境底下發展的 *da* 的概念，正是「大寫聲音」的展現。海德格強調語言並不以聲音的形式歸屬於人，他認為語言的本質是一種寂靜之音，人是在語言的無聲中體驗自身本然的敞開狀態的存有，人的言語實際上是寂靜之音的回聲。除此之外，阿岡本亦同樣關注海德格 1929-1930 年的講座，他注意到在說明在世存有的過程中，海德格將動物置放在一個既非全然欠缺，又不若人類此有向世界敞開的位置。他認為動物在海德格的分析中，處於「缺乏解蔽的敞開」狀態，

與世界產生一種既敞開又不敞開的非關係，動物因而無法投身於遮蔽與解蔽之間，亦即存有之真理展開的空間。據此，阿岡本指出 *Da-sein* 在根本上涉及了否定性運動的體驗，是與形上學的人文主義傳統密切相關的概念，且反映出生命政治透過否定性邏輯對生命進行分判的基本操作。

此處的否定性邏輯在阿岡本一九九〇年代左右展開的生命政治論述中，逐漸發展為「例外狀態」的概念，意指同時透過吸納與排除的運動構成一個無可區分地帶而對生命進行治理的形上—政治操作。相較於施米特的主權決斷理論，阿岡本指出例外狀態不僅僅是主權決斷的結果，而是以懸置法律效力的形式將例外狀態標誌為一個法內的無法地帶，以一個無可決斷的空間構成主權、法、例外狀態三者之間彼此依附的關係，其內的生命阿岡本稱為「裸命」（bare life），指涉被棄置於例外狀態中的存有狀態。整個生命政治在「懸置」的邏輯下展開的操作，阿岡本亦更深入以「潛力」（potentiality）進行分析，指出例外狀態實際上是一種以懸置、棄置的方式介入生命的「潛力」結構，是亞里斯多德潛能論的形上學姿態的政治實現。阿岡本關於「裸命」的指標性分析之一是納粹時期奧許維茲集中營的非人狀況。透過瀕臨死亡邊緣，精神與肉體皆喪失人的形貌的 *Muselmann* 形象，阿岡本指出，實際上在 *Muselmann* 身上我們所看見的是人與非人、生與死、言說與沈默的區分不再可能，其所背負的正是各種區分的混淆，是主體化與去主體化共同發生。與德希達對那場赤裸地與動物遭逢的體驗的描述相仿，德希達說自己無法辨識自身與動物的差異，僅能感覺羞恥，阿岡本則透過關於奧許維茲的證言與勒維納斯談論羞恥的說法指出，羞恥意味著與自身之中非人的部份過於親密，無所遁逃。在他的解讀中，羞恥、不堪的感受就像是被攤放於自身所無法承受之物前，彷彿覆沒於被動性之中。

在釐清德希達與阿岡本對海德格的質疑，又或者他們如何討論動物性、無可決斷、被動性、羞恥……等問題的過程中，會發現「困境」和「例外狀態」其實是非常相似的兩條路徑。這兩條路徑皆包含了勾勒界線問題的企圖，且最終指向了對於界線狀態相當一致的理解，無論是德希達或阿岡本，皆強調界線的複雜性以及其中無可決斷的，或者

一再懸置的狀態。然而，他們對於在此界線狀態中生活的方式卻有非常不同的想像，德希達在「困境」的立場上指出，我們所觸及的永遠只可能是某種「印跡」，而他所提出的「延異」概念所象徵的不斷延遲與裂解的運動正反映了這樣的立場。從表意體系生產意義的過程、透過「書寫」呈現語言的印跡，又或者以「延異」為倫理的起點，德希達關於人文主義的提問、分析與答覆，一方面是對「困境」的一再暴露，另一方面又是對「困境」的一再維護。在他基於 *hospitality* 上的友誼政治論述中，強調於無可決斷之境中不斷與界線碰撞，而在與他者的反覆遭逢中無限地敞開自身，設想一種互為探訪者的倫理關係。這樣的關係對德希達而言，總是一再使自我的決斷陷入無可決斷的僵局，這是「困境」唯一的可能出路，我們僅能反覆觸探界線，重複不斷地決斷。相較於此，阿岡本則在對否定性運動的關注，以及批判潛力結構的立場上，指出德希達仍然囿限於否定性的結構中尋找某種無可決斷的決斷，而一再陷入主權棄置的潛力結構中。他認為德希達思想仍然延續了形上學歷史漫長的否定性問題，而無法真正提出一種非否定性質的政治或倫理論述，對阿岡本而言，除非離開否定性之下的潛力結構，否則不可能解除生命政治對裸命狀態的一再介入¹。

也就是說，有別於德希達以辯證與目的論為根本問題的人文主義批判，在阿岡本的分析中，問題的癥結所在是「潛力」所標誌的否定性運動。阿岡本對人文主義的質疑，自語言哲學到生命政治皆環繞著否定性的問題進行，對他而言，真正的出路在於如何解開否定性運動，如何設想一種不為潛力宰制的生命狀態，而不是德希達式的「困境」。在重新談論如何見證奧許維茲的難題時，他一方面指出極權政治底下生命如何被棄置於一個無可區分的極限處境，另一方面則企圖在此生命政治的險境中，尋找另一種倫理出路。阿岡本所提出的是以「證言」為核心的見證倫理，他強調「證言」不是德希達思想中那種法的潛力結構挾纏語言的「書寫」概念，而是在人與非人、主體化與去主體化之間彼此疊合不全的空間中展開的，涉及解除潛力結構或者潛力物質化（*materialization of potentiality*）的倫理元素。此路徑的展開深受班雅明思想的影響，他曾經於 1940 年時指

¹ 見第四章，注釋 46。

出，在緊急狀態例常化的處境中，最迫切的任務是引入一種真實的例外狀態。此說法在阿岡本的解讀中，提示了一個純粹語言和純粹暴力共同構成的空間，而開啓了透過內在性（immanence）思想解除主權懸置與潛力結構問題的可能性。阿岡本所設想的真實的例外狀態，是法與生命全然混淆，其間不再有合法宰制生命，或者透過懸置法律效力介入生命的問題，他表示法將在其完成（fulfill）之處終結，一如卡夫卡所言：「彌賽亞僅在他不再必要時到來」。在真實的例外狀態中，裸命不再是被棄置於語言與生命的例外的存有狀態，大寫聲音以及主權懸置的否定性運動，亦即整個潛力結構的問題將全然移轉。法與生命之間不再能夠理解為適用或者效力的問題，而聲音與語言之間亦非某種大寫聲音，而是一種沒有失落，亦無須透過鄉愁追索的安居狀態，是一種在彼此的全然穿透與移轉之間「存活」的生命狀態，是一種由生命的末語（infancy）以及玩法（play with law）所構成的幸福生命（happy life）：「一種不再為主權與法所支配的生命」。

阿岡本曾經在一篇題名為「我確定你比我還要悲觀…」（I am sure that you are more pessimistic than I am...）的訪談中被問及其理論出路似乎仍顯得曖昧不明的問題，對此，他簡短地提示了他的理論傾向（1）傅柯—德勒茲的內在性思想（2）史賓諾莎的內在性哲學神學（3）彌賽亞主義²。阿岡本在不同的作品中也曾經給過一些類似的提示，然而其出版作品至目前為止皆尚未提供更清楚的說明，包括他如何設想內在性？如何透過內在性說明生命的狀態？史賓諾莎哲學以及其中的「幸福生命」之於阿岡本的意義是什麼？「幸福生命」如何可能？除此之外，尚有一系列涉及彌賽亞主義的問題³。包括彌賽亞降臨的時間以及歷史狀態的具體指涉是什麼？所謂以法的完成（fulfill）為法的廢止（nullify）意味著什麼？我們如何在完成與廢止、full 與 null 之間設想一種非否定性運動？當生命與法之間的關係不再為效力介入，我們又要如何理解阿岡本所謂生命與法的全然混淆？這個近乎卡夫卡〈流刑地〉（*In der Strafkolonie*）中，以在人的身體上繁複地雕琢律法為刑的意象，如何移轉為班雅明式的真實例外狀態，而聯繫起某種關於「幸

² Agamben, Giorgio and Jason Smith. 2004, “I am sure that you are more pessimistic than I am...”: An interview with Giorgio Agamben,” in *Rethinking Marxism*, Vol 16, Issue 2. p.115-124.

³ 見第四章，注釋 50。

福」的想像？阿岡本所談論的與法無涉的生命，其具體的現實指涉會是什麼？在拒絕海德格的存有論與德希達的無限解構之後，阿岡本如此晦澀地提出的究竟是什麼樣的出路？除了宗教性的解讀之外，其政治意義會是什麼？

二、「人」的爭議中論述的失焦與錯位

這場自海德格起始，向德希達與阿岡本思想延伸的人文主義爭辯，於此至少呈現出三種反人文主義論述，以及各種與其交錯而生、反覆出現的人文主義質疑。在海德格思想中，人文主義指涉的是形上學論述遺忘存有之本質的傳統。德希達在捍衛「困境」的弔詭性質的立場上，批判以簡單、單一的界線目的論式地構成人類主權的人文主義。阿岡本則以對「否定性運動」的關注，指出潛力結構底下以棄置、懸置的策略介入生命的人文主義問題。對人文主義的質疑在他們三者的分析中被以不同的立場、不同的路徑提出，然而，在這些各異的人文主義批判中，其實共享了一個對界線狀態的複式想像。從「存有論差異」的提出到「困境」與「例外狀態」的分析，我們會發現同一種主張不存在單一界線，而生命無法簡單化約的企圖。透過「存有論差異」海德格思想反覆呈現存有與存有者之間，於 *da* 的可能性結構中彼此依附所構成的深淵、綻出、解蔽式的存有狀態，指涉充滿張力的存有之本質。德希達的「困境」與阿岡本的「例外狀態」則一再強調在各種弔詭的，或者懸置的界線狀態之下的無可決斷處境。也就是說，在這些人文主義批判中，同時包含對界線問題的同一種關注，以及談論生命狀態的不同立場、不同路徑。

做為回應高捷泰勞抗暴事件的一次嘗試，這個交錯的狀態一方面反映了論述的場域總是充滿各種論點、立場與說法，另一方面似乎也說明了一場爭議何以在對他人的理解與定位中，再次對彼此進行劃界與分判，而失去焦點或者在論述上產生錯位。這樣的狀況同時出現在與本論文相關的二手文獻，以及高捷泰勞抗暴事件後各種批評的聲浪中。在以中文或英文書寫，主要論述資源、路徑與本論文的問題意識比較靠近，同時所觸及

的思想有較多重疊、相關性較高的學術性文章，亦即包含人文主義問題的提問，以海德格、德希達與阿岡本三人的思想為分析對象的各種討論中，時常會閱讀到一種輕易的質疑。舉例而言，比如認為海德格思想的批評者缺乏對其哲學深刻的理解，或者在動物權的立場上宣稱德希達的動物書寫是一種擬人化的書寫，而阿岡本對人文主義的批評其實是在人類中心主義上展開的，又或者認為阿岡本並不理解德希達倫理學的意義⁴。在這些相關的討論中，幾乎就要開啓了某些論述交鋒的空間，然而更深刻對話的可能性卻總是在一些缺乏理解的質問中封閉，而棄置了釐清彼此如何提問以及論述如何發展的契機。高捷泰勞抗暴事件所引發的人權爭議，似乎也呈現出類似的狀況。我們可以注意到抗暴事件之後對普遍人權、尊嚴勞動的訴求，或者勞工運動組織對暴力合法化的批判，以及勞委會以「合法性」為標準提出的調查報告。除此之外，還有各類型運動團體與學術機構透過不同角度提出的，廣泛涉及國際經濟結構、社會福利、區域安全、仲介制度與外勞政策的檢討聲浪。然而在這些不同的聲音中，我們卻很難看到對問題較具共識的理解。在與抗暴事件較為貼近的一段時間內，台灣社會一度瀰漫必須為危機尋找解決方案的氣氛，但是就連在人權成為某種爭議的時刻，我們的言論都欠缺對於如何理解這個事件的焦點，當事件就這樣過去，爭議的空間似乎也就消失了，彷彿爭議只是事件餘波蕩漾的其中一種表現。如果一個社會的構成包含普遍人權的條件，比如對於人類共同生活的良善理想，比如認為法律必須捍衛基本人權，比如關於自由、平等、尊嚴的要求。那麼高捷泰勞抗暴事件所暴露的，似乎正是對這個社會透過各種形式宣稱的人道價值的質疑，也就是說，提出了一個涉及人文主義的問題。如果事件之後的各種聲音，是或隱或顯地環繞著人文主義提出的回應，那麼我們是否可能在論述的失焦與錯位中展開另一次包含理解的提問，並在這樣的基礎上尋找答覆？

透過海德格、德希達與阿岡本環繞人文主義問題展開的三種爭辯，這份論文所提供的是一條較為細膩地深入其問題意識的路徑，呈現每個提問過程中各層次的轉折，同時

⁴ Aho, *Heidegger's Neglect of the Body*, p.73、Calarco, *Zoographies*, p.88, p.121、Thurschwell, *Cutting the Branches of Akiba*, p.183。

對他們彼此論述的交錯進行詮釋，並指出其理論傾向以及關於出路的想像。的確，在這條迂迴的路徑中，我們可以指出許多與高捷泰勞抗暴事件之間的可參照之處，但是除此之外，值得注意的或許是這些討論本身同時也呈現了其無以觸及與答覆的缺口。以下，我將對此進行最後的說明。（1）在由海德格、德希達與阿岡本三位思想家共同構成的人文主義爭辯中，反覆地透過存有的被動處境，比如被拋擲狀態、我追逐／隨、承受、存活……等說法，以及複式的界線想像否定了對「人」單一與普同的設想。他們的思想呈現出界線狀態的複雜與不斷異動，特別是當語言和存有彼此依附，而話語涉及「人」如何被談論與理解的問題時，語言性存有所展現的異質性，比如海德格思想中自語言而來的解蔽體驗、德希達所說的語言的切口效應、阿岡本同時包含主體化與去主體化運動的證言，更是一再消蝕「人」的主權性質。就此意義而言，我們似乎不再可能在一致的「人」的想像之上，宣稱有某種普遍的人權或人道精神。（2）在德希達與阿岡本分析海德格反人文主義立場與形上學批判中的政治指涉時，亦指出形上學—政治的暴力姿態，如何座落於海德格揭開存有綻出的本質的企圖中，而使其思想產生形上學暴力，或者生命政治介入生命的問題。也就是說在批判性的話語中，似乎隱藏了另一次暴力發生的疑慮。在解放受壓迫處境的宣告與行動，以及重新提出關於人的、人權的、人道的、人文主義的想像之間，存在另一種解放與暴力彼此難以辨識，越界與劃界可能同時發生的狀態。（3）阿岡本的生命政治論述曾經反覆指出生命如何為法所介入，在法的懸置中困於例外狀態而成為法內無法的裸命，也因此他一直企圖解開生命政治中法挾纏生命的邏輯。他對法所提出的批判，或許也提供了高捷泰勞抗暴事件之後各種關於「法」的爭議一個基進的參照。透過此參照，一方面印證了勞工運動團體所言，暴力透過法而體制化的狀況，另一方面也讓我們注意到，在訴求法律體制或者政策保障人權的主張中，生命同時為法所支配的問題。進而產生我們究竟要設想一種更為完備的法治體制，以讓生命在法裡安居，又或者要基進地談論生命全然不為法的體制化暴力所介入的難題。（4）至此，我們可以試著更進一步提出兩個層次的觀察。一則對應著德希達與阿岡本皆曾經在班雅明作品裡指出的，維護法治的暴力以及毀壞性的暴力、治安與革命力量之間，其

實沒有清楚區分的判準的狀況。另一則涉及德希達質疑純粹暴力的極權性格，而傾向以無限地對他者開放解除此極權的疑慮，又或者阿岡本認為純粹暴力的概念正指涉真實的例外狀態，蘊含了法與生命彼此混淆，生命因而不為法的懸置所支配的可能性。這兩種在不同立場上提示的出路似乎皆帶有某種強烈的索求，德希達要求一種無限的開放，阿岡本則構作一種例外狀態極限化，然而，這樣的說法在人們具體的社會實踐中的意義是什麼？

德希達與阿岡本皆曾經在一九九〇年代中後期，透過鄂蘭（Hannah Arendt）關於「難民」的分析，針對人權與民族國家彼此依存的狀況提出討論⁵。德希達的文章以「世界主義」（cosmopolitanism）為題，延續鄂蘭作品中所呈現的「難民」處境，回應一九九〇年代法國政府對阿爾及利亞難民的處置問題。他指出在鄂蘭的分析中，我們一方面可以看到國際人道救援組織訴求難民的庇護權（right to asylum），另一方面也會看到其所流亡的國家對難民進行的各種遣返或歸化（repatriation or naturalization）措施⁶。德希達據此提問我們如何能夠追索一種不被圍限的庇護權？「難民之城」（*Les Ville-refuge*）如何可能⁷？他強調「難民之城」的計畫指涉的並非古典城市概念的當代運用，亦不訴諸於某種世界政府，延續鄂蘭的觀點，德希達指出當前難民的處境已經超出了國際法所能處理的範圍，以主權國家彼此的互惠協議與條約為核心操作的國際法，與難民之間存

⁵ 分別為德希達於 1997 年出版的 “*Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*” 以及阿岡本 1995 年出版的 *Homo Sacer*。德希達這本書的英譯為 “On cosmopolitanism”，不過耐人尋味的是，德希達的法語標題其實用了一個與「全世界無產階級，聯合起來！」（*proletaires de tous les pays unissez-vous !*）類似的語法，其意為「全世界世界公民，再加把勁！」，其中一個可能的解釋或許是這本書包含「難民之城」計畫宣言的性質，見本章注釋 7。

⁶ 「庇護權」亦包含於聯合國於 1948 年通過的《世界人權宣言》（Universal Declaration of Human Rights）所宣告捍衛的人權範圍。在《世界人權宣言》第十四條第一款中如此寫到：「人人有權在其他國家尋求與享受免於迫害的庇護」，緊接著第二款即註明：「在真正由於非政治罪行或是違反聯合國宗旨與原則之行為而被起訴的案件，這種權利不得援用」，這似乎正呼應了德希達的文章或者世界各國的抗爭運動中，普世的「人權」總是必須被不斷斟酌、衡量的狀況。參考聯合國網站：<http://www.un.org/Overview/rights.html>。

⁷ 「難民之城」是 1993 年於法國組成的「國際作家議會」（Parlement International des Écrivains，簡稱 PIE）針對阿爾及利亞裔作家 Tahar Djaout 遭暗殺的事件提出的保護計畫，發起者包括德希達、哈維爾（Václav Havel）、魯西迪（Salman Rushdie）和索因卡（Akinwande Oluwole Wole Soyinka）等人，德希達曾於 1995 年擔任副主席。該組織於 2004 年解散，「難民之城」計畫則移轉由「庇護之城國際網絡」（International Network of Cities of Asylum，簡稱 INCA）及其後的「國際難民之城網絡」（International Cities of Refuge Network）延續。

在許多模糊、曖昧的不適用空間。他認為難民不僅僅是失去公民權的一群人，其所喪失的甚至是做為無國籍者（stateless people）的可能，也就是說，難民象徵了民族國家的概念無法涵蓋的空間，而這似乎正暗示著設想一種脫離民族國家的自由城市的契機。對德希達而言，法國所面臨的難民困境並不使「難民之城」的行動癱瘓，他認為 hospitality 的倫理（ethic of hospitality）正展開於「難民」的庇護權與其控管、處置之間。且企圖在法國無論左右翼的政府皆不斷破壞此倫理基礎的狀況下，比如在一九八〇至一九九〇年代間引發諸多爭議的德貝法（Loi Debré）與巴斯卡法（Loi Pasqua），提出倫理本身即是 hospitality（ethics is hospitality）的宣告⁸。

阿岡本則根據鄂蘭的分析指出「難民」的出現，暴露出現代以 1789 年法國大革命時期的《人權與公民權宣言》（Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen，簡稱 DDHC）為基礎，在人權、公民權與民族國家發展相互纏繞的狀況下的一個裂隙。延續鄂蘭的觀點，阿岡本認為不具備公民身分而僅僅是做為「人」的難民，象徵著人權自公民權與民族國家的紐帶中脫離，人權不再是公民權與主權的基底，而是一個被排除於政治權利之外的孤立範疇。阿岡本亦進一步以裸命的概念分析「難民」的處境，他批評為難民爭取人道救援的某些組織以純粹社會性、無涉政治的方式訴求人權，其實是對難民的再次排除，是裸命狀態的再制定。他認為這樣的組織運動封閉了以「難民」鬆動民族國家基礎範疇，比如出生地—國籍、人—公民之鏈結的可能性，而忽視了「難民」本身即是一個具備政治意義的概念⁹。也就是說，難民的問題在此對阿岡本而言，將不會在於如何將其復歸於法國大革命以降《人權宣言》在民族國家的基礎上展開的平等主義原則，而是提示了在民族國家主權治理的公民權之外談論人權之政治性的可能，一種在「裸

⁸ 德貝法（Loi Debré）與巴斯卡法（Loi Pasqua）為法國一九八〇至一九九〇年代最重要的兩個移民法，這段期間包括兩次左右政黨共治（1986-1988, 1993-1995, 第三次左右共治已是德希達的書出版之後的事情），而德希達與整個「難民之城」計畫所指出的是，無論左右政黨其執政策略皆包含對移工、移民、難民的限縮策略，在德貝法與巴斯卡法中這些人皆被視為法國的威脅，而在法律上對其取得國籍、居留權、工作權…等的資格、規則提出種種嚴格的限制。參考陳慶昌。2003，〈第三章：法國極右主義與歐盟移民政策〉，《國內政治與歐洲整合研究》。國立政治大學外交研究所碩士論文。

⁹ Agamben, *Homo Sacer*, 126-134。

命」的處境中發生的政治契機。在例外狀態例常化的狀況下，構成「裸命」的種種區分將全然耗盡，比如自然生命（*zoē*）與生活方式（*bios*）彼此吸納又相互排除的邏輯，而為界線所劃分者將疊合為一種「生－活－方－式」（*form-of-life*）¹⁰。

然而，就在我們深入德希達與阿岡本直接論及人權問題的討論時，仍不免面臨到與前述類似的難題，當代以民族國家為主流的國際形勢，與德希達和阿岡本離開民族國家範疇重新談論人權及其政治或倫理性的企圖，兩者之間似乎存在許多互不相容的衝突，而這樣的難題或許也反映了來自其分析對象本身對那些政治的基進主張的質疑。特別是在當前仍然以民族國家為主流的狀況下，我們身處的社會是否已然蘊含了脫離民族國家體制的條件？一個民族究竟有多少對他者開放的空間，又在什麼條件上談論真實的例外狀態？當我們所處的社會，亦即構成我們之為「人」的種種條件，本身便是一種法的展現，我們在其中斡旋的條件是什麼？自我免疫運動的代價在此是否成為另一個需要被思考的問題？當法總是隱含主權性質的暴力而當前的人權概念總是依附於法的力量，我們如何能夠設想某種與法無涉，不為主權暴力劫持的人權？或者換一個角度提問，一種不宜稱其合法性、正當性的人權意味著什麼？這些都是值得繼續思考的問題。

除了上述涉及實踐的問題之外，這個借徑海德格、德希達與阿岡本思想的人文主義提問，其實與高捷泰勞抗暴事件之間存在各種層次的距離，不僅僅是理論與實踐之間的落差，而更是不同歷史脈絡底下各種社會之間的距離，以及反映於語言中的文化情境差異。在我們透過一九六〇年代法國反人文主義思潮汲取的人文主義問題思考軸線中，其實可以清楚看出這是一個源自於歐洲歷史的問題意識，且特別是以當代法國為核心的論述路徑。雖然海德格與阿岡本分別是德國與義大利的思想家，然而這份論文所呈現的，觸及人文主義問題的思考架構實際上是在以法國為主要的思想空間中提出的。海德格的〈人文主義書信〉是對來自法國的提問的答覆，而阿岡本的語言學與生命政治論述的背景，亦不乏法國思想的痕跡。在深入他們理論發展的過程中，這個思想的譜系不斷地延伸，展開成由歐陸思想共同構成的一場人文主義爭辯。雖然其所呈現的是存有狀態的被

¹⁰ 見第四章，注釋 70。

動處境，是「人」無法在單一的界線想像中被構作為一致、普遍的形象，彷彿同時說明了世界上各種民族、文化的異質性。不過我認為實際上在此處無法被確認的，正是這樣的路徑解開的究竟是某種普世的人文主義？又或者是專屬於歐陸的，蘊含強烈文藝復興傳統的西方人文主義？蘇哲安（Jon Solomon）曾經在一篇評論文章中以「『復興』還是『復辟』？」為題，指出近年來歐陸重新閱讀與分析使徒保羅書信的熱潮，其實是西方學術界長久以來，環繞著基督宗教的經典翻譯與現代民族國家主權力量發展的神話性質的「重探／退守」（re-treat）運動¹¹。而這份論文所觸及的三位思想家—海德格、德希達與阿岡本—在他的批判脈絡中皆屬於此復興／復辟運動。蘇哲安認為，當代幾位基進的歐陸哲學家，包括阿岡本在內，其重新詮釋使徒保羅的戰鬥姿態，皆延續了一種以特定的權威語言展開翻譯實踐規範化的思想操作，是一種西方「人文文明」（humanistic civilization）對反於非西方「野蠻人種」（savage anthropology）的殖民部署¹²。透過質疑歐陸理論的翻譯殖民，他擔憂對於歐陸思想的接受已經形成因西方的資源而自滿於免除思想混亂的文化免疫現象，因此認為有必要尋找一種新的身體位置、一種新的發聲方式。

非西方國家援引歐陸思想資源，比如台灣的學術生產狀況，又或者這份論文本身，是否已然陷入其所說的文化免疫狀態？甚至是另一種形式的復辟？我認為這是一個尚待觀察的問題，而這份論文在此提出的討論或許可以視為此問題意識的延續以及初步的回應，除此之外，蘇哲安的批評仍然多方面地呼應了這份論文無以觸及的許多問題¹³。

¹¹ 該文題為〈「復興」還是「復辟」？：論當前歐陸理論的限度與突破—〈保羅復興〉一文引起的省思〉，為蘇哲安評論朱元鴻〈保羅復興：當代基進政治的新聖像？〉一文的文章。其後朱元鴻亦再以〈保羅政治的些許側景：回應蘇哲安〉回覆蘇哲安提出的幾項質疑。這三篇文章共同收錄於《文化研究》（Router: A Journal of Cultural Studies）第三期「真實與倫理之間：精神分析與文化理論」。

¹² 蘇哲安，「復興」還是「復辟」？，頁 236-240。蘇哲安在此文中，延續了酒井直樹（Naoki Sakai）與西谷修（Osamu Nishitani）等人對帝國殖民與文化翻譯的批判論點。請參見 Sakai, Naoki. 1997, *Translation and Subjectivity: On Japan and Cultural Nationalism*. Minnesota: Minneapolis. 以及 Nishitani, Osamu. 2006, "Anthropos and Humanitas: Two Western Concepts of 'Human Being'," in Naoki Sakai and Jon Solomon eds, *Translation, Biopolitics and Colonial Difference (Trace 4)*, HK: Hong Kong University. p.259-274.

¹³ 「...單單去追求更多『理解』或『知識』一事還是遠遠不夠。新的理解如果沒有搭配身體位置（包括發聲方式在內）的發明，這些『理解』頂多僅能提供『學術工業』當中新的產品選項而已；而這些選項即使很重要，也確實無法對於社會關係帶來基進的改變，遑論塑造新的主體性。」（蘇

特別是當我們援引的理論資源在語言上具有如此強烈的民族性格，這一點在海德格與德希達的書寫風格中又特別強烈，它如何可能提供一條與我們所處的社會貼近的問題意識？當我們不斷地在語言上遭遇理解與轉譯的困難，它一方面或許說明了意義不可能在言談與書寫中被全然傳遞，另一方面是否也說明了我們不可能全然透過某種論述路徑的移植去理解發生在截然不同的社會中的事件，而必須尋找與此社會的歷史脈絡貼近的，另一種談論問題的方式？進而提出一條再次與人文主義爭辯彼此交錯的路徑？如果在這樣的路徑中，普世的「人」的種種宣稱不再可能，我們又要如何在「人」的狀態不斷異變、解離的處境中，重新談論平等、自由、正義、尊嚴……等等問題？考量到這樣的問題，社會實踐也就不僅僅是一個理論與實踐的可能性之間的落差問題，而更是在意識到我們所處的社會與整個人文主義歷史脈絡之距離的基礎上，重新思考透過海德格、德希達與阿岡本的思想提出的論述路徑，如何在一個遙遠的社會中開啓某些對話的空間，進而在其所蘊含的條件中，設想一種歸屬於這個社會的實踐可能？如果這份論文已經提供了一條較為細膩的閱讀路徑，那麼在關於「人」的提問中此路徑尚且不足以覆蓋的種種缺口，在各種論述交鋒時失焦、錯位之處，或許還需要一種對於問題更細緻的理解與聆聽。

哲安，2006：240）值得注意的是，在這幾篇文章往復之間，我們似乎再次見證了思想交鋒中的論述錯位。朱元鴻在〈保羅政治的些許側景：回應蘇哲安〉一文最末，表示自己無法被蘇哲安的批評觸動，原因在於他認為蘇哲安這段將行動對立於理解的批評，否定了他的評介本身即是對於歐陸思想所企圖喚召的主體的質問，是一個詮釋、理解與實踐緊密結合的思想過程。不過我認為蘇哲安的批評並不全然是一種陳舊、多慮的質問，也不僅僅是將理解對立於行動才得以提出的問題，在引述的這段話中，蘇哲安指出新的理解必須搭配一種身體位置、發聲方式的發明，才可能對社會關係帶來基進的改變，我想這並非將行動對立於理解，而是強調另一種主體性展開的空間。在這個問題意識上，我們可以或許還需要更進一步理解其所謂的身體位置、發聲方式是什麼？而朱元鴻所說的一個綜合詮釋、理解與實踐過程的評介，是否也創造了某種新的身體或言說位置？而這樣的位置如何聯繫起對社會關係各種程度的改變？

參考文獻：外文

- Agamben, Giorgio. 1991, *Language and Death: The Place of Negativity*. Karen E, Pinkus and Michael Hardt trans. MN: University of Minnesota Press.
- 1993, *Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience*. Liz Heron trans. NY: Verso.
- 1998, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Daniel Heller-Roazen trans. CA: Stanford University Press.
- 1999a, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Daniel Heller-Roazen trans. CA: Stanford University Press.
- 1999b, *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Daniel Heller-Roazen trans. NY: Zone Books.
- 2000, *Means Without End: Notes on Politics*. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino trans. MN: University of Minnesota Press.
- 2001, *The Coming Community*. Michael Hardt trans. MN: University of Minnesota Press.
- 2004, *The Open: Man and Animal*. Kevin Attell trans. USA: Stanford University Press.
- 2005a, *State of Exception*. Kevin Attell trans. CA: University of Chicago Press.
- 2005b, *The Time That Remains: a Commentary on the Letter to the Romans*. Patracia Dailey trans. CA: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio and Jason Smith. 2004, “ ‘I am sure that you are more pessimistic than I am...’: An interview with Giorgio Agamben,” in *Rethinking Marxism*, Vol 16, Issue 2. p.115-124.
- Aho, Kevin A. 2009, “Life, Logos, And the Poverty of Animals,” in *Heidegger’s Neglect Of the Body*. NY: State University of New York Press. p.73-104.

- Allen, William S. 2007, *Ellipsis: Of Poetry and the Experience of Language After Heidegger, Holderlin, and Blanchot*. NY: State University of New York Press.
- Benjamin, Walter. 1978, *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. Edmund Jephcott trans. NY: Schocken Books.
- Bojanic, Peter. 2006, "The USA has no enemy because it has no form (Gestalt) ... 'Enemy, Animal and Animal Functions in Schmitt and Hegel'," at http://abdn.ac.uk/modernthought/archive/publications/usa_enemy.pdf
- Borradori, Giovanna. 2003, "Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides," in *Philosophy in a Time of Terror*. CA: The University of Chicago Press. p.85-136.
- Bradley, Arthur. 2002, "Thinking the Outside: Foucault, Derrida and Negative Theology," in *Textual Practice*, Volume 16, Issue 1, p.57-74.
- Brogan, Walter A. 2005, *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*. NY: State University of New York.
- Calarco, Matthew. 2008, *Zoographies*. NY: Columbia University Press.
- Calarco, Matthew. eds. 2007, *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. CA: Stanford University Press.
- Chare, Nicolas. 2006. "The Gap in Context: Giorgio Agamben's Remnants of Auschwitz," in *Cultural Critique* 64. p.40-68.
- Coward, Harold. and Foshay, Toby eds. 1992, *Derrida and Negative Theology*. NY: State University of New York Press.
- Critchley, Simon. 1999, "The Other's Decision in Me (What Are the Politics of Friendship?)," in *Ethics-Politics-Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*. UK: Verso. p.254-286.
- Davies, Tony. 1997, *Humanism*. London: Routledge.
- Deladurantaye, Leland. 2000, "Agamben's Potential," in *Diacritics* 30:2, p.1-24.

- Derrida, Jacques. 1969, "The Ends of Man," in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.30, No1. p.31-57.
- 1973, *Speech and Phenomena*. USA: Northwestern University Press.
- 1982, *Margins of Philosophy*. USA: University of Chicago Press.
- 1983, "Geschlecht: Sexual Difference, Ontological Difference," in *Research in Phenomenology*. Vol 13. p.65-83.
- 1987, "Geschlecht II: Heidegger's Hand," in John Sallis eds. *Deconstruction and Philosophy*. USA: University of Chicago Press. p.162-196.
- 1989, *Of Spirit*. USA: Chicago University Press.
- 1992, *Acts of Literature*. NY: Routledge.
- 1993a, *Aporias*. CA: Stanford University Press
- 1993b, "Geschlecht IV: Heidegger's Ear: Philopolemology," in John Sallis eds. *Reading Heidegger*. USA: Indiana University Press. p.164-218.
- 1995, *On The Name*. CA: Stanford University Press.
- 1996, "How To Avoid Speaking," in Stanford Budick and Wolfgang Iser eds. *Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*. NY: Columbia University Press. p.3-70.
- 1997, *Politics of Friendship*, London: Verso.
- 2001, *Writing and Difference*. London: Routledge.
- 2002a, *Acts of Religion*. London: Routledge.
- 2002b, *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. NY: Routledge.
- 2005, *Rogues*. CA: Stanford University Press.
- 2006, "Hospitality," in Lasse Thomassen eds. *The Derrida-Habermas Reader*. UK: Edinburgh University Press. p.208-230.
- 2008, *The Animal That Therefore I Am*. NY: Fordham University Press.

- 2009, *The Beast & The Sovereign: Volume I*. USA: University of Chicago Press.
- Derrida, Jacques. and Alexander Garcia Düttmann. 1996, “Perhaps or Maybe,” in Jonathon Dronsfield & Nick Midgley eds. *Responsibilities of Deconstruction*. PLI-Warwick Journal of Philosophy. University of Warwick. p.1-18.
- Derrida, Jacques. And Dominique Dhombres. 2005, “The Principle of Hospitality,” in *Parallax*, vol. 11, no. 1, p.6-9(1997).
- Derrida, Jacques. and Jonathan Dronsfield, Nick Midgley, Adrian Wilding. 1993, “On Responsibility,” in Jonathon Dronsfield & Nick Midgley eds. *Responsibilities of Deconstruction*. PLI-Warwick Journal of Philosophy. University of Warwick. p.18-36.
- Derrida, Jacques. and Richard Kearney, Mark Dooley. 1999, “Hospitality, Justice and Responsibility: A dialogue with Jacques Derrida,” in *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Continental Philosophy*. NY: Routledge. p.65-83.
- Descombes, Vincent. 1983, *Modern French Philosophy*. UK: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. 2005, *The Order of Things*. NY: Taylor and Francis E-Library Group.
- Gutting, Gary. 2001, “Structuralism and Beyond (1960-1990),” in *French Philosophy in Twentieth Century*. UK: Cambridge University Press. p.213-379.
- Heidegger, Martin. 1975, *Being and Time*. NY: Harper & Row Publishers.
- 1977, *The Question Concerning Technology*. NY: Harper & Row Publishers.
- 1982, *On the Way to Language*. NY: Harper & Row Publishers Inc.
- 1988, *The Basic Problem of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.
- 1992, *The Metaphysical Foundation of Logic*. Bloomington: Indiana University Press.
- 1993, *Basic Writings*. NY: HarperCollins Publishers.
- 1995, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington: Indiana University Press.
- 1996, *The Principle of Reason*. Indiana: Indiana University Press.

- 1997, *Der Satz Vom Grund*.
- 1999, *Ontology—The Hermeneutics of Facticity*. Indiana: Indiana university Press.
- 2000, *Elucidations of Hölderlin's Poetry*. NY: Humanity Books.
- 2000a, *Identity and Difference*, CA: University Of Chicago Press.
- 2002b, *On Time and Being*. CA: University of Chicago Press.
- 2002c, *Sein und Zeit*. Tübingen : Niemeyer.
- 2002d, *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*. London:
Continuum.
- 2003, *Four Seminars*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kisiel, Theodore. "Part II: Confronting the Ontological Tradition," in *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. California: University of California Press. p.221-308.
- Krell, David Farrell. 2007, "Marginalia to Geschlecht III: Derrida on Heidegger on Trakl," in *The New Centennial Review*, Vol. 7, No. 2, p.175-199.
- Kuperus, Gerard. 2007, "Attunement, Deprivation, and Drive: Heidegger and Animality," in Corinne Painter and Christian Lotz eds. *Phenomenology and the Non-Human Animal*. Netherlands: Spinger. p.13-27.
- Lawlor, Leonard. 2007, *This Is Not Sufficient*. NY: Columbia University Press.
- Mcneill, William and Walker, Nicholas. 1995, "Translator's Foreword," in *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. Bloomington: Indiana University Press. p.xix-xxii.
- Mills, Catherine. 2004, "Agamben's Messianic Politics: Biopolitics, Abandonment and Happy Life," in *Contretemps* 5, p.42-62.
- Nancy, Jean-Luc. 1993, "Abandoned Being," in *The Birth To Presence*. CA: Stanford University Press. p.44.
- Nishitani, Osamu. 2006, "Anthropos and Humanitas: Two Western Concepts of 'Human

- Being',” in Naoki Sakai and Jon Solomon eds, *Translation, Biopolitics and Colonial Difference (Trace 4)*, HK: Hong Kong University. p.259-274.
- Norris, Andrew. eds. 2005. *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*. US: Duke University Press.
- Raffoul, François and Nelson, Eric Sean eds. 2008, *Rethinking Facticity*. NY: State University of New York Press.
- Rapaport, Herman. 1991, *Heidegger and Derrida: Reflections on Time and Language*. USA: University of Nebraska Press.
- Rayner, Timothy. 2007, “Introduction,” in *Foucault's Heidegger: Philosophy and Transformation Experience*. NY: Continuum.
- Risser, James. 1999, *Heidegger Toward the Turn: essays on the work of the 1930s*. NY: State University of New York Press.
- Rockmore, Tom. 1996, *Heidegger and French Philosophy: Humanism, antihumanism and being*. NY: Routledge.
- Ross, Alison. eds. 2007, *The Agamben Effect*. Durham: Duke University Press.
- Scott, Charles E. eds. *Interrogating the Tradition: Hermeneutics and the History of Philosophy*. NY: State University of New York Press.
- Vatter, Miguel. 2008, “In Odradek’s World: Bare Life and Historical Materialism in Agamben and Benjamin,” in *Diacritics* 38.3: 45-70.
- Weber, Samuel. 2008, *Benjamin's –abilities*. USA: Harvard University Press.
- Williams, Caroline. 2001, *Contemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject*. NY: Continuum.
- Winslow, Russell. 2004, “On The Nature of Ethics in Heidegger, ” in *Philosophy Today* ; Winter 2004, Vol. 48 Issue 4, p377-384.

參考文獻：中文

- 朱元鴻。2005，〈阿岡本「例外統治」裡的薄暮或晨晦〉，《文化研究》。創刊號，頁 197-219。
- 2006，〈保羅復興：當代基進政治的新聖像？〉，《文化研究》。第三期，頁 205-229。
- 2006，〈保羅政治的些許側景：回應蘇哲安〉，《文化研究》。第三期，頁 231-241。
- 阿岡本。2010，《例外狀態》。薛熙平譯，台北：麥田。
- 吳俊業，1998，〈世界的有限性之探問〉。《哲思雜誌》，第一卷，第三期。
- <http://www.hkshp.org/zhesi/zs3/tart3.htm>
- 南向。2005，〈台灣的東南亞外勞：高雄捷運泰勞事件座談會〉，《南向通訊》。第 1 期，頁 12-14。
- 〈高雄捷運泰勞人權查察專案小組調查報告〉，《南向通訊》。第 1 期，頁 16-36。
- 施米特。2004，《政治的概念》。劉宗坤等譯，上海：上海人民出版社。
- 高宣揚。2003，〈導論：關於人的命運與西方文化奧秘的思想論戰〉，《當代法國思想五十年》。台北：五南圖書出版股份有限公司。
- 亞倫·布洛克。1990，《西方人文主義》。董樂山譯，台北：究竟出版社。
- 泰勞抗暴法律後援會。2006，「泰勞抗暴法律後援會」成立聲明稿。2006 年 10 月 7 日。
- 海德格爾。1996，《海德格爾選集》。孫周興選編。上海：生活、讀書、新知三聯書店。
- 1996，《海德格爾選集：下》。孫周興選編。上海：生活、讀書、新知三聯書店。
- 2006。《存在與時間》。北京：生活、讀書、新知三聯書店。
- 陳慶昌。2003，〈第三章：法國極右主義與歐盟移民政策〉，《國內政治與歐洲整合研究》。國立政治大學外交研究所碩士論文。
- 黃文宏。2001，〈海德格「轉向」(Kehre)的一個詮釋——以真理問題為線索〉，《歐美研究》季刊第 31 卷第 2 期，頁 287-323。

- 曾慶豹。2004，〈人文的主義之終結—走向「解構式」的新教神學〉，《中原學報》第三十二卷第四期。頁 691-708。
- 薛熙平。2006，《例外狀態：阿岡本思想中的法與生命》。國立政治大學法律研究所碩士論文。
- 薩特。1988，《存在主義是一種人道主義》。上海：上海譯文出版社。
- 蘇哲安 (Jon Solomon)。2006，〈「復興」還是「復辟」？：論當前歐陸理論的限度與突破—〈保羅復興〉一文引起的省思〉，《文化研究》。第三期，頁 230-240。
- 顧玉玲。2006，〈台灣的新奴工制度—高捷泰勞抗暴調查報告〉，「第三屆『跨界流離』國際學術研討會：治理・生存・運動」。世新大學社會發展研究所。



後記、(寫在後面)

島國仍有不少陌生地，而我內在有個小小孩對陌生滿懷新鮮的好奇，我想去看看去散步，或者我作較久的逗留，讓陌生的山水人文有時間融入內在，熟悉是一種很好的感覺，像一再回到所從來的子宮，熟悉外在幾乎相等於內在的成熟，兩者都寬容對陌生的不安、騷動。

—舞鶴，《餘生》

隨著搬家的時程，原本房間裡安放的物事陸續撤離。凌亂的空間步履慵懶地回到了那個一邊遊戲一邊打掃的炙熱下午，整片的玻璃窗映照著一個嶄新的房間，以及房間裡對彼此放任死生的我們（伊、貳、仨）。窗上的景象彷彿承諾了一個沒有欠缺亦不再困頓的瞬間，如同於許多個獨自伏案閱讀、筆記、謄寫、翻譯的夜晚，在這份論文所書寫的思想家的字詞身上所感受到的某些令人動容的希望。就某種狹窄的意義而言，這份論文終於還是以一種蒼白而歪斜的姿勢完成。然而，此刻我卻無法說在這趟迂迴而漫長的過程中所提出的任何一個問題，也同時隨著論文的結束而告終。甚至有更多焦躁不安、戰戰兢兢、亟欲辯解的心情，以致於必須以（寫在後面）這樣的方式標誌一件事情的完成，用一對括弧追逐某個句點。彷彿如此一來便保有某種未盡，又或者有某些尚未被理解的聲音，等待聆聽。

2010/8/10 清晨，台北東湖。