

第四章 作為感性與理性的存在物

在終極的分析中，一切知識都是歷史。

在抽象的意義下，一切科學都是數學。

在理性的世界裡，所有的判斷都是統計學。

---C. R. Rao⁷⁹

無庸置疑地，社會學家韋伯早已為這個社會的發展預示了一個悲觀的未來。從某種程度上而言，這樣的說法或許有些大膽且極端。然而這即便不是一個全然符應的說法，恐怕也是一個極大的警訊。何以如此陳述呢？到底韋伯為整個社會描繪出什麼樣的未來圖像呢？然而，有一點是要事先澄清的。在此，並非是要對韋伯的理論作清楚地爬梳，而是要以其觀點作為一個切入點、一塊敲門磚。眾所皆知，韋伯最為經典的著作莫過於《新教倫理與資本主義精神》一書，而整本書更可謂是其理論操演的最佳示例。然而，也正是在此書的終結之處，我們可以深刻地察覺出韋伯的哀嘆之音，他是如此說道：

沒有人知道未來誰將生活在這個鐵籠⁸⁰(cage)之中，在這巨大發展的終點處是否會出現全新的先知，抑或舊思想及舊理念將會重新復甦過來；假若二者皆非的話，又是否會出現某種以病態、自大的來粉飾自身的機械化石(mechanized petrification)。因為就文化發展的最後階段而言，確實可以如此說：專家沒有靈魂，縱欲者(sensualists)沒有心肝；這個空洞之人(nullity)幻想著自己已達到前所未有的文明層次(Weber 2002：124)。

一種發自內心的沉重且無力的哀悼在此表露無疑。韋伯深深地體會到當這個社會彷彿像一輛永不停歇的特快車持續地邁向理性化終點之時，屆時人們也將付出極大的代價：即轉變成一種麻木不仁的存在物。換言之，一種非人化的形象⁸¹。這

⁷⁹ Calyampudi Radhakrishna Rao(1920~)，印度著名的統計學家，目前任教於 Penn State University。引自維基百科：[http://en.wikipedia.org/wiki/C. R. Rao](http://en.wikipedia.org/wiki/C._R._Rao)。

⁸⁰ 鐵籠(iron cage)可說是韋伯對於資本主義下人們為了追求那種無窮無盡的金錢欲，繼而呈現為一種身不由己的情況所作出的最佳比喻。為此韋伯曾引用巴克斯特(Baxter)的話來作進一步說明：「對於這身外之物(external goods)的關心應當像那披在聖者肩上的輕飄飄的斗篷，是隨時可以脫下的。然而命定卻使得那件斗篷成為一個鐵籠(Weber 2002：2003)。」

⁸¹ 其實在上段引文中，相較於中文翻譯之後的結果，在英文原文層次上更能顯現出這種非人化的形象。例如：「……,or, if neither, **mechanized petrification**, embellished with a sort of convulsive self-importance.……this **nullity** imagines that **it** has attained a level of civilization never before achieved.(Weber 2002：124；粗體為筆者所加)。」從粗體中所使用的字詞來看，如 **mechanized petrification**, **nullity**, **it** 都在在地反應出在韋伯眼中，這樣的存在物不管它被冠以什麼樣的名稱，不論如何都將不再具有人的特質。

種非人、如機械物一般的形象不僅點出韋伯在其時代所看到的景象之外，更重要的是也點出當代社會的困境。這輛承載著人類社會未來圖像的理性特快車並沒有因為韋伯的警語而做任何稍加地停留，更遑論它將有其終點的存在。非但如此，它更跨越時空從過去駛向當代，若真有停止的那一天，恐怕就如同韋伯所說：「也許直到最後一噸化石燃煤燃燒殆盡之前，它都會如此決定他們【按：人們】的生活(Weber 2002：123)；【】為筆者所加。」

事實上，通過韋伯對於新教倫理與資本主義精神崛起契機之間的一種選擇性親近(*elective affinity*)的研究，有一個極為關鍵的焦點是不容忽略的：即宗教的**信念(belief)**。資本主義精神的崛起過程絕不是在某時某地之中突然地併發出來，在其背後更多的是與一種新教倫理的宗教信仰有關。恰切地來說，新教倫理正是促發資本主義精神最為關鍵的啓動器(*trigger*)之一⁸²。換言之，正是基於榮耀上帝的一個根本信念，使得在西方的歷史潮流中出現這麼一群人，他們將勞動視為一種上帝的呼召(*calling*)、一種天職，因而他們選擇拼命地工作以回應上帝的恩寵；他們無盡地積累資本為的是證明它們是上帝所應許、預選的子民。憑藉著一種新教倫理的中介，過度勞動及積累資本取得一種正當性的地位，因為只有訴諸這兩項作為，才能使得終日渴望得到救贖的信徒們稍稍地平復他們忐忑不安的心情⁸³。正是在這個過程之中，資本主義發展中最為重要的雙重元素---勞動與資本積累---得以迅速地成長，成為支撐資本主義成長的活水源頭。但隨著物換星移，當初辛勤工作最初僅只是為了榮耀上帝的那群人早已不復見，取而代之的那種汲汲營營、為利是圖的資本家形象。勞動、金錢仍舊是上述二者所共有的特徵，惟一不同的是某種信念的喪失---意即新教倫理的缺失。

那麼這代表著什麼？韋伯對於新教倫理與資本主義精神之間關係的研究能帶給我們什麼樣的啓發？回到新教倫理這一點上將有助於我們尋找到一點蛛絲馬跡。從某種程度上來說，新教倫理是一種宗教信仰、一種信念的存在；更進一

⁸² 值得注意的是韋伯在這裡絕非是把新教倫理與資本主義產生的原因劃上等號。換言之，就是認定新教倫理是直接且唯一促發資本主義開展的源頭。一種粗糙的因果解釋方式將不是韋伯所欲呈現給我們的，為此韋伯在《新教倫理與資本主義精神》的結尾之處作出這樣的說明：「當然，我的目的絕不是要用一種片面的精神式(*spiritualistic*)的論述來取代片面的唯物論，對文化和歷史作出因果詮釋。兩種解釋同樣都是可行的，但如果不是作為一項研究工作的預備工作(*preparation*)，而是作為其結論，那麼二者對於尋求歷史真理則沒有太多作用(Weber 2002：125)。」

⁸³ 這種現象尤以喀爾文教派(*Calvinism*)的信徒最為顯著。因為喀爾文教派認為作為一個凡人，我們是絕對無法得知上帝的意志，意即我們是否能得到上帝的恩寵絕對是一個未知數，而且凡人的任何作為也無法影響上帝的意志。基於這種強烈的不確定感，使得喀爾文教派的信徒們惟一所能作的是拼命的勞動與積累資本，因為至少他們相信就他們自身之所以能勞動跟迅速積累大量的資產的角度而言，比起乞丐或者那些不事生產之人，這些都是更能證明自己便是獲得上帝所預選的子民的最佳證據。

步地說它是一種感性的存在、是一種情感的依託、是一種主觀層面的產物。換言之，當初那群新教徒的所作所為更多是出於一種情感因素，而遠遠不是一種理性的考量，然而這種主觀層面的情感力量正是後來的資本家們所缺乏的。當初作為榮耀上帝目的如今卻成了工具，造就出一批盲目勞動的工人與大量資本的積累，更成為資本主義的兩大利器，「一種獨特的資產階級經濟倫理已經形成(Weber 2002：120)。」當資產階級經濟倫理已然形成並支配著人們生活的同時，這便意味過去那種狂熱的宗教信念正日益地從人們的社會生活褪去，不再具備一個終極支配者的地位，至少這將不是決定或影響人們行動的最重要因素之一，運用阿圖塞(Louis Althusser)的術語來說，便是失去那種所謂的「最終決定性」(determination in the last instance)⁸⁴。因而失去宗教信念的新教徒們如同脫胎換骨般成為一位名符其實的實業家。在商人腦袋裡所裝的不是如何榮耀上帝信念，這樣的宗教意涵某種程度上而言就如同舊時代的產物般為人所棄置，真正遺留下來的是一種精打細算、錙銖必較的想法——一種全然理性導向的思維。

這樣一種理性思維導向的社會，更恰切的說法是一種「理性霸權」的社會。從韋伯的觀點來看即是一種全面除魅化(disenchantment)的社會。不僅如此，這種理性至上的思想甚至已經全然的入侵到每個人的日常生活之中，在韋伯那裡將找到這樣類似的說法：

現今，這個秩序已經同機械生產(machine production)的技術與經濟條件纏繞在一起，憑藉著一股不可抗拒的力量決定著當代所有從此機制而生的個體的生活，而不僅僅只是那些直接地關注經濟獲取活動的人的生活(Weber 2002：123)。

顯然地，至少從韋伯的立場出發這將不是一個值得慶幸的事情。因為所有這一切所帶來的將不是一個活生生的個體(living individuals)，而是一個死氣沉沉、行屍走肉般的物，任憑著無盡的金錢欲所控制的存在體罷了。從一種淺顯的角度來看，誠然理性霸權的社會的確帶來一種精確、統一的思考，使得人們在決定行動

⁸⁴ 簡言之，最終決定性的概念是阿圖塞一個重要的概念。最初是為了反駁人文主義，例如盧卡奇(Gyory Lukacs)等人對於馬克思主義所作的修正。原因在於盧卡奇等人深入探究馬克思所提倡的無產階級革命失敗的原因的同時，歸結出認為馬克思過度注重下層結構的生產關係，致而輕忽上層結構的意識方面的影響力。然而，對於阿圖塞來說儘管他也認定儘管無產階級革命失敗的原因在於忽略意識方面的影響，但他拒絕承認經濟方面的因素將失去其最終決定性的地位。換句話說，「阿圖塞反對個人在任何情況下優於社會條件，並把社會概念化為一個由相對自主(autonomy)的層次(包括法律、文化、政治等)所構成的整體，而這些層次之間的接合模式(mode of articulation)，或有效性(effectively)，「最終」(in the last instance)是被經濟所決定的。(John Lechte 2000：68)。」

當下的同時，能做出對自身最為有利的抉擇。但是它卻是以某種犧牲為代價的：即它是以犧牲人的感性面、主觀面為代價。事實上，這樣的進程將會持續不斷地下去，在韋伯那裡我們已看到最為悲慘的故事結局：即人們要燒盡最後一噸燃煤之後，這一切才會有所結束。

作為一個切入的敲門磚，韋伯在《新教倫理與資本主義精神》書中所作的研究的確為本節的開端作了一個很好的引言。然而，如此一來對於理性與感性及情感方面的問題就變得無所迴避。在本文二、三章的脈絡導引之下，得以讓我們看到理性如何通過一種納入與排除的機制來面對諸如愛欲、瘋癲、性之類的問題。從某個角度而言，通過這樣的論述無疑地是證成理性霸權的展現。好似理性成為一個惟一的選項，因為身處於其中的我們將無從選擇。「理性！理性！理性！」彷彿成為一種最為時髦的口號，在社會上它將擁有最大的合理性。正當一切都步上「理性」軌道的同時，那潛藏已久、埋沒在人身上最為底層的某種力量正逐漸的復甦起來，它將成為理性的最大對手。於是乎，兩者之間那種交錯辯證的關係將成為本節最為重要的內容所在。

第一節 失控的新幹線：單向度的“理性”社會

他們每個人的背上都揹著個巨大的怪物，其重量猶如一袋麵粉、一袋煤或是羅馬步兵的行裝。可是這怪物並不是一件僵死的重物，相反，它用有力的、帶彈性的肌肉把人緊緊地摟壓著，…我向其中一個人詢問，他們這樣匆忙是向哪裡去。他回答我說，他也一無所知；…。因為，他們被一種不可控制的行走欲推動著(Baudelaire 2006：36)。

假若有這麼一種合宜的衡量尺度---即對於社會脈動的掌握，那麼最終的勝出者恐怕將不是社會學家，儘管他們對於現象最終總能提出一番更為恰切地解釋。在人類過往的歷史中、在那些偉大時代的背景襯托下，總會發現有那麼一群人；他們擁有過人的感受力，憑藉著非比尋常的敏銳度精確地掌握住整個時代的脈動---類似於黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)所謂的時代精神---甚至是超越整個時代的靈魂，甚而預見到下個世代的整體圖像。事實上，要符合上述條件的角色莫過於詩人，或者那些泛稱為藝術家的人。舉例來說，詩人是通過筆尖來書寫這個時代的一切，在字裡行間中使人充分地感受到其內心的澎湃；至於畫家則憑藉彩筆來描繪時代的樣貌，在色彩的交錯運用中讓人察覺到其心中的悸動。某種程度而言，波特萊爾的詩便具有此類的特色。他的的確確描繪出在其身

處的時代景象---第二帝國下的巴黎，與此同時也點出某些令人值得玩味的現象。作為一名詩人，特別是作為一名身處於社會快速變遷時代下的詩人，波特萊爾絕非僅只是一個大城市下的遊蕩者抑或是遊手好閒之徒，因為「在擁擠不堪的人流中漫步，「張望」決定了他們的整個思維方式和意識形態(張旭東 2002：34)。」然而，張望並不意味著無所事事、漫無目的的觀看，反倒是一種有意識、有目的的觀看方式，換言之，這是一種旁觀者的有意識觀看。就如同波特萊爾自身所言：「一個旁觀者在任何地方都是化名、微服的王子(轉引自 Benjamin 2002：106)。」上述的陳述更生動地展現出這樣有意識觀看性的意涵⁸⁵。因而也正是在這種觀看、張望的歷程中，波特萊爾得以以一種更為超然的態度來俯瞰整個時代，繼而察覺到常人所體悟不到的深切感受。

大抵來說，波特萊爾的詩如實地為我們捕捉到在那個騷動不堪年代下的社會與人、人與人之間的深刻地互動關係。在那樣社會急劇發展、人口快速增長及分工日益分化的時空背景之下，即一種發達資本主義的年代下，有形之物的轉變某種程度上帶動無形關係的轉變，換言之是一種量變到質變的過程。顯然地，波特萊爾作為一個堪稱「現代性」(modernity)的詩人，如何刻劃出「現代人」的臉孔成了其張望最為重要的課題所在。那麼何為現代人的臉孔呢？無庸置疑，將可以在《每個人的怪獸》一詩中---即本章開端所引用的詩詞---在其哀嘆的筆觸中，找到如此的企盼。從某個面向上看，那群盲目、不知何所為的人們是喪失對於自身的控制權，這是一種掌控權自願性喪失的最佳展現。簡單來說，他們之所以不知朝向何處，原因便在於他們已然喪失對於自身的掌握，因而只能任憑著頭頂之上的那頭怪獸隨意地驅使他們前進。不幸的是這恐怕是波特萊爾對於「現代人」最貼切的描寫。實際上，通過一種戲劇性的書寫，某種無所不在的力量成為一種令人感到畏懼的怪獸形象。最初，人們或許是出於某種偶然因素意外地揹負起這沉重的怪獸，然而最終最造就出一種自願性的束縛。換言之，人們是自願地揹負起這個怪獸，是自願地屈從於那無所不在的力量。如此一來緊接的課題便是褪去那批覆在無所不在之力量之上的文學的斗篷，披露出它真正的面目。事實上，任何只要稍加回顧本章開頭所談及韋伯部分的人，他便可以很明顯地得到一個對比的印象：即在韋伯那裡，那種沒有心肝、沒有靈魂，整日不眠不休的賺取大量財

⁸⁵ 在此可以跟中國古代的皇帝作一類似的比較。皇帝身處在皇宮大院之內，大抵來說，其主要活動範圍便是在皇宮之內，至於民間事務則是由各級官員負責督辦。因此，皇帝若是出巡民間必然是要深刻地體察民意。然而通常皇帝的正式出巡，必然是勞師動眾、聲勢浩大，這樣地場景重現我們可由電視上的相關戲劇得知。如此一來在皇帝到來之前，地方官員早已安排妥當，當然也就體察不到什麼民情。然而，若是皇帝一旦微服出巡才可能體會到真正的民意。微服是一種刻意的作為。換言之，這是一種主觀有意為之的行動，為了體察真正的民意而試圖通過一種旁觀者角色來遂行其目的。

富的資本家們是可以完美地對應到波特萊爾筆下的那群迷失方向的路人們，簡言之兩者在此是有異曲同工之處的妙喻。因而顯而易見的是那股在人們背後不斷操控他們的強制力量，便是那種不斷理性化的力量，一種終極的力量。

實際上理性的支配力量是無所不在的，至少在本文其他章節中已經可以找到太多例證，因而在此並無須作多餘的贅述。然而有一個現象卻是相當值得注意而不能有所忽視的：即理性直至今日的發展已經有如一輛失控的新幹線，以一種近乎瘋狂的速度橫掃了任何抵擋在它之前的物，而這個物最終將是人類自身。事實上，這種理性失控的歷程便是一種人自身的自我的客體化的歷程，換言之，是以人的自我持存作為最終的代價。嚴格來說，這將不是一個危言聳聽的說法，而是一個正在日益形成的事實。

嚴格來說，上述的言論在某些方面來看確實是啓人疑竇的；簡言之，這樣的陳述是令人感到不解。難道理性的存在與彰顯不正是說明一項事實：即人最終是萬物之靈並且是世上一個且惟一的(the one and only)主宰；難道人類不正是通過自身“固有”的理性來認識這個世界並進而擺脫自身招致的不成熟狀態⁸⁶？又難道這不正是笛卡兒的研究所留給後世最為珍貴的寶藏嗎？這一切一切的所作所為不外乎就是文藝復興時代的人們所極力嚴肅看待的事情。因為，「他們駁斥其先前中世紀人的存在方式並與之斷絕，力圖在自由中塑造全新的自己。他們所認同的是古代人的模式。他們所企盼的再造自身的是那種生存模式(mode of existence)(Husserl 1970：8)。」這樣的生活方式更進一步的說明，同樣可以在胡塞爾(Edmund Husserl)那裡找到更明確的說法：

有必要引入一種對世界的全面審視(superior survey)，並且這樣的審視應該擺脫神話和整個傳統的束縛：那種毫無任何偏見的關於世界與人的普遍知識，以及最終在世界之中領悟其內在理性、目的(teleology)與最高原則：上帝(Husserl 1970：8)。

無論如何，上述的言論透露出一種人欲成為自身的主人的盼望。通過拒斥中古世紀生存方式的作法，人類力求擺脫加諸在其之上的一切枷鎖，與此同時，人們也不再將視線的交叉點集中於那最高的統治者之上，而是回過頭來關注自身的存在。正是在這一重大的轉向上，人們得以通過理性認識自身、認識世界、甚至是

⁸⁶ 此句是出於康德的《論何謂啓蒙》的文章。英文原句如下：「Enlightenment is man's emergence from his self-incurred immaturity (Kant 1991：54).」中文大意：啓蒙是擺脫由自身所招致的不成熟狀態。

那所謂最高原則：上帝。這是一種新的認識方式、存在方式，並且任何領會這一點的人都將不會對以下這一事實有所懷疑：這樣的認識方式無疑是一個起點，但絕非是終點的所在。

基於一種後見之明，眾所皆知這樣一種全新認識世界的方式最終與一種實證主義的科學觀念匯流起來，與此同時也就掀開人自身的客體化這一悲劇性戲劇的序曲。事實上，我們始終很難去想像上述二者是如何匯聚在一起，因為實證主義的科學觀顯然並沒有徹底解決那種長久以來不斷困擾人類的問題，舉例來說，什麼是生？什麼又是死？人存在這個世界上的意義為何？簡言之一種關乎存有問題。某種程度來說，這是一種形而上學的提問方式，實證科學拒絕、也無力評估且回答諸如此類的問題。

人們不應當根據實證科學(positive science)那種可證成性(provability)的尺度來衡量形而上學認知(metaphysical cognition)層面上的終極價值——至少就形而上學的首要功能是在提供一種關於本質的詳細且先驗的理論(a priori theory)這一面向上來看(Scheler 1980：95)。

顯然舍勒在此準確地點出問題的癥結所在，也正是基於這個理由，從胡塞爾的角度來看實證主義的概念可謂是一種「殘缺不全的概念(residual concept)。」對他而言：「實證主義拋棄了經由模擬兩可的形而上學概念所思量的全部問題，這其中還包括那些含混不清的“最終和最高(ultimate and highest)”的提問(Husserl 1970：9)。」總而言之，這些既深奧又難以捉摸的問題讓那種實證主義的認識觀遭遇極大的困境。換言之在其極欲嶄露頭角、躍躍欲試的同時，卻形成一種陷入泥沼的窘境。然而，此時一種權宜之計的想法正在悄然形成。這種以人作為主體、作為中心的理性的、實證的認識觀開始採取一種讓步的姿態，其最終的目的在此暫時性地偽裝起來。那麼這蘊藏了何種的意涵，又意味著什麼？再一次借助舍勒的觀點，有助於找到答案。

正是因為各種啟示宗教(revealed religions)日益地勾勒出一種宗教信條的“超自然(supranatural)”領域並且宣稱這領域是絕對地完美和不可改變，以至於它們都間接地成為科學理性主義(scientific rationalism)的先驅者。如此一來人類思考的精力便轉到一種精確的調查(exact investigation)方向上；這樣的途徑同時也即是一種技術-實用的(technical-pragmatic)思想(Scheler 1980：90；斜體為作者所加)。

無疑地，通過一種管轄權的自願性放棄，使得那種實證主義的認識觀可以輕易地拋棄掉那令其困擾以久的模糊且曖昧不明的最高及最終的問題。這樣看似輕易退讓的策略性手段無非是為了其後續更進一步的發展所作出的最為巧妙的伏筆。如此一來便如同舍勒所言，人們明確地意識到某種命定式的領域是其無力改變的同時，便將其目標轉向一種技術-實用的思考面向上，意即所謂的科學理性主義。從某種程度來說，科學的理性主義既是此一轉變的結晶、產物，也更是其最為具體的展現。

平心而論，截至目前為止我們仍舊很難看出這樣一種轉變對於人自身而言將造成何種的巨大的影響。但是，不可否認的是這樣一種以人作為主體的理性認識觀---意即主體中心理性的概念---是首次地以「人」作為運作的起點，並向外延伸至整個世界。換言之，彷彿一個同心圓的軸心般，人成為一切動力的來源。在人們清楚地意識到這一件轉變之後，這樣一種認識觀極為迅速地為人們所普遍接受。事實上，要使上述這一切成為可能，援引科學的方法論將成為不可避免的途徑，特別是數學、幾何學。

於是某種受到理性科學所系統性主導的一種理性的存有的無限總體性(rational infinite totality of being)的構想便產生了，然而此一觀念的設想可謂是前所未聞的。在此所設想的一個無限的世界---是一種觀念的世界；在其中對象並非是單一地、片面地並且彷彿是偶然地為我們所認知到，反倒是通過一種理性的、系統性地連貫方法為我們掌握到。隨著此種方法不斷的發展，我們最終能憑藉著對象自在的本身(nach seinem vollen An-sich-sein)徹徹底底地掌握住它(Husserl 1970：22)。

正是通過這樣的思考，人們才得以對外在於自身之外的一切事物有所掌握，意即是能對之作出嚴謹的因果關係的解釋，更進一步地說便是將其公式化、數量化。一般說來，伽利略(Galileo Galilei)對於自然的某種改造作為上述的一種示例將是在恰當不過的事。「通過伽利略對自然的數學化(Galileo's mathematization of nature)，自然自身在新的數學的導引下產生理念化；自然本身成為---用現代的方式來說---一種數學的多數化(Mannigfaltigkeit)(Husserl 1970：23)。」簡單地來說，複雜的自然相較於其他事物而言不過是一堆更為繁雜數字的排列組合罷了，並沒有什麼較為新奇之處。

一系列的數字組合與公式運算成為人如何解讀一切外在事物的普遍準則。

人憑藉著這樣的工具得以統攝萬物，或者說，人正是通過這樣強而有力的工具才首次地站在世界的頂端。正當那萬物之靈沉浸在統治者形象的勝利喜悅之時，同時也即是其成為奴隸的開端。這樣的說法其憑證何在呢？統治者-奴隸之間的關係是如何倒轉過來，其中決定性的力量又是什麼？顯然將是下面持續討論的重點所在。

不可諱言，當人們習慣以一種公式化、數學化的思維稟性來面對萬物的同時，他的確成了世界的主宰。然而要使得這一切成為可能，必然隱含一個前提：即人們必須將一切萬物都貶低為那種純粹的、邏輯的存有物，換言之不是將其視之為一種生氣勃勃的、擁有豐富內涵的生命體。事實上，正是立基於這樣的預設之上，才使得人們得以將萬物都納入數學的形式主義的範疇之內。儘管如此，這樣一種完美表象之下卻隱藏了一種致命的危險性，正是這種危險性使得主-奴的關係翻轉過來。在此所要作的一切努力便是將隱藏於其後的危機予以揭發，以便讓某種真實得以顯現出來。一般來說，只要稍作思考將不難發現，當人們尋求用一種化約的方式來認識萬物的同時，無可避免地將遭遇到一個難題：**即人們該以何種態度來思考他者，或者反過來說，他該以何種方式來思考自身。**換言之，這是一個同義反覆、一體兩面的問題。誠然，出於一種人類中心主義的極致發揮，在面對萬物的當下，人們是輕易地通過一種暴力的手段強行地來認識世界萬物，就如同在《創世紀》裡亞當所作的那樣，任意地為各式各樣的動物命名。但是，在面對他者、面對自身，這樣的一套標準是否同樣適用從本質上來看便成為一個棘手的難題。顯而易見，當人們選擇那樣簡化的方式來認識萬物的同時，某種程度來說，他們就已經選擇用同樣的方式來對待自身。因為，在此人們是將自身豐富的思維讓位給純粹的數學邏輯。職是之故，「數學程序就變成一種思維的儀式。儘管有著自我限定的公理，但它仍舊以一種必然性和客觀性看待自身：數學將思想(thought)便成了物---一種為它所用的工具(Horkheimer & Adorno 2002：19)。」

危險性便是隱藏手段與目的顛倒關係中。當初，人們是企求通過一種數學化方式的中介來認識世界萬物，其目的是為了能徹徹底底地解釋萬物，更恰切地說是為了支配萬物。然而，從人類完全支配萬物的那一刻起，他也就成為喪失了自主權，淪為所謂的被支配物。那種日益膨脹的科學理性除了要求支配萬物，同樣地也要求支配人的一切，包括思維。換言之，所有的一切事物都必須符合其客觀邏輯的形式，人也不例外。這是一種主-奴關係的翻轉，也意即是一種人的自我客體化的歷程。在某種意義層面上來說，人不再是人，它充其量只是一個物而已，一個被客觀化邏輯徹底支配的物罷了。霍克海默和阿多諾二人明確地指出這

樣的窘況：

這種支配(domination)不僅是以人與其支配物的相異化(estrangement)為代價，而且人與人的關係--包含個體與其自身的關係---也隨著精神、思維的客體化(objectification)而受到迷惑。個人被貶低為一種慣性反應的接點(nodal points)以及可客觀預測的操作模式。

在此所呈現的是一幅令人感到悲嘆的景象，一個充滿理性霸權社會的到來。任何事物、任何人都必須符合其運作的邏輯，否則其命運便是不相容於這樣社會。不幸的是，人類對萬物支配的勝利是以喪失自我的代價作為交換；人們在這場勝利的過程中無疑地是付出了最為慘痛的代價。某種程度上來說，當人們贏得一切的同時，也就是他輸去一切的開始，包括失去自我。讓我們再一次地引用霍克海默和阿多諾的話為這齣悲劇下一個最佳的註腳：「...神話昏暗的視域為計算理性(calculating reason)的光芒所照亮，但在這冰冷的光束之下，新的野蠻種子卻正在萌芽(Horkheimer & Adorno 2002：25)。」

就如同上述所講，如今理性已經成為一種野蠻的新象徵。它形塑了一種密不透風的空間，使得所有位於其中的人們都體會到一股深深的窒息感。更令人感到畏懼的是，人們面對它時彷彿只能是束手無策且乖乖就擒。嚴格來說，我們是身陷在這個名為「理性」的牢籠之中而動彈不得。面對這樣的窘境，我們似乎能作的便是接受這一切的既定事實，但是，某種深埋在人身上最為深層的力量也正在蠢蠢欲動，這樣的一個力量對於我們而言又有什麼意涵？總而言之，這即將成為下一節的論述重點所在。

第二節 逃離的可能性：海德格的取徑

但是哪裡有危險，哪裡也就蘊含救贖的力量(But where danger is, grows The saving power also.)(Hölderlin⁸⁷引自 Heidegger 1993：333)

海德格(Martin Heidegger)在一篇《向技術提問》的文章中引用了德國詩人荷爾德林的這段話。顯然，海德格並非僅僅只是出於一種激賞荷爾德林的文筆的意圖而來節錄這段話，相反地他是深刻地體會到荷爾德林這段話中的含意---即何謂

⁸⁷ Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770/3/20~1843/6/6)，一個著名的德國抒情詩人。他畢生的工作致力於聯結古典與浪漫這個兩個學派。引自維基百科：<http://en.wikipedia.org/wiki/H%C3%B6lderlin>。

救贖的意涵。事實上，正是在這段話中，海德格關於天命(*destining*)的想法展露無遺。然而，在此談論海德格關於「天命」的觀念難道具有任何的意義嗎？換言之，談論海德格關於天命的概念有助於人們去思考任何一種逃離的可能性嗎？意即能擺脫那“啓蒙理性”所加諸在人們身上的窠臼嗎？無疑地，諸多的疑點將成爲持續探問下去的動力來源。

在《向技術提問》的文章中，海德格是以批判傳統的技術觀作爲其論點開展的起點。那麼傳統對於技術的想像又是什麼呢？簡言之，便僅僅在於把技術(*technology*)看成是一種工具(*instrument*)、一種手段(*means*)。對此，海德格在文中便明確地提到：

當我們在探求技術是什麼時，便是在向技術提問。眾所皆知對這個問題以下有兩種陳述。首先：技術是一種合目的的手段。再者：技術是一種人類活動(*human activity*)。這兩種關於技術的定義是一體的。……。這些設置的整體就是技術。技術自身就是一種裝置(*Einrichtung*)---用拉丁文的話來說，即是一種工具(*instrumentum*)。根據技術是一種手段及人類活動的角度來說，因而現行通用的技術概念就可劃分在一種技術的工具及人類學限定範圍之下(Heidegger 1993：312)。

可以確信地是，海德格對於這種昧於表象的說法並不感到滿意。他認爲當我們在向技術提問之同時，意即是去追問技術的本質。然而，所謂本質的東西絕非僅只是如外在表象所呈現出來的那樣，換言之，本質是那樣一種與外在表象截然不同的東西。在此，海德格巧妙地運用「樹」的例子來澄清這樣的關係：「當我們在尋求“樹”的本質時---我們必定會知覺到那種在每棵稱爲樹身上普遍可見的東西---其本身並不是一棵在尋常樹木間可以找尋到的樹木(Heidegger 1993：311)。」

無論如何，當海德格深切地意識到那種傳統看待技術的概念的狹隘與不足之後，他選擇回到傳統哲學所謂的四因說⁸⁸ (*four cause*)之上，並繼而推展出他自身對於技術本質的看法。所謂的四種原因，也是四種招致(*being responsible*)的方式，更進一步地說，是四種招致的方式共同運作下才使某物得以顯現(*appearance*)

⁸⁸ 關於四因說，海德格在文中曾用一個銀盤的例子來加以說明。原文如下：「一是 *causa materialis*---質料因，舉例說銀匠從質料中把一只銀盤製造出來；二是 *causa formalis*---形式因，即將銀匠將質料型塑成某個形式、樣態；三是 *causa finalis*---目的因，譬如說獻祭儀式決定著所需銀盤的形式與質料方面；四是 *causa efficiens*---效果因，最後在此則是由銀匠引發效果，並取得這只完成的、實在的銀盤(Heidegger 1993：314)。」順道一提，海德格認爲那種普遍對於技術的工具性概念，原因便在於過度地將效果因放大，以致於忽略四種原因是相互緊密聯繫在一起的。

出來。立基於這樣的論述基礎之上，海德格認定這種招致狀態在某種程度上便具有一種引發(occasion)的意義。如此一來這四種招致的狀態便可以視為是四種引發的方式。最終，這四種引發的方式便是在產出(bringing-forth)(poesis)的範圍之內一起相互作用的。至於產出的意義又是什麼？它與技術的本質又有什麼關聯？海德格作出如下的解釋：

產出使某物從一種遮蔽(concealment)狀態進入一種無蔽(unconcealment)狀態。只有在某物從遮蔽狀態轉變成一種無蔽狀態的範圍內，才有可能產生產出(bringing-forth propriates)。這種情況便立基於所謂的展現(revealing)(das Entbergen)中。……因為每一種產出都植根於展現之上。而產出把四種引發的方式——因果性——聚集於自身之中，並統攝著它們……一切生產性的製造都在於展現。因而技術就不僅僅是一種手段而已。技術是一種展現的方式。(Heidegger 1993：318)。

通過海德格的努力，技術與展現之間的微妙關聯昭然若見。因此依循著海德格論述的脈絡下，我們便可以真正地去追問什麼是現代技術及其本質。無庸置疑地，如前所述技術的本質便是一種展現的方式。然而，理解技術的本質不僅僅是為了釐清過去那種錯誤看待技術的概念而已，更重要的是能夠更深層地將「現代技術」(modern technology)的本質揭示出來。顯然地，現代技術的本質仍舊與一種展現的方式脫不了干係，換言之，誠然現代技術同樣是一種展現的方式，然而這樣的一種展現方式是有所差異的，有待解釋的，海德格嚴謹地指出這樣的殊異：

雖然展現貫通並支配著現代的技術，但是這樣的展現並不同於那種 poesis 意義上的產出。支配著現代技術的展現乃是一種強求(challenging)(Herausfordern)。它向自然強取豪奪，逼迫自然其自身能夠開採與儲存能量(Heidegger 1993：320)。

海德格認定現代技術與技術這兩者便是在此面向上有所區別。過去的技術並沒有對於自然採取一種強迫的態度，它是任憑著自然本身適度提供作為其需求的來源⁸⁹。不同於上述的態度，現代技術在一種強求的意義上擺置(setting-upon)自然，要求自然盡可能地提供自身所能提供的一切，意即是一種最大化的供給。因而，「開發(unlocking)、轉變、儲存、分配以及轉換(switching)成了展現的各種方

⁸⁹ 海德格曾用一個風車的例子來補充說明過去技術與現代技術的不同。風車雖然是運用自然的風的力量來使得自身的葉片轉動，但它們是任憑著自然風量的多寡來旋轉葉片，並沒有為了能夠儲藏這樣的能量而強行的開發出風流的能量。

式。……。操縱(regulating)與確保(securing)甚至成爲強求那種展現方式的主要特徵(Heidegger 1993 : 322)。」

現代技術作爲一種強求的展現，通過無止盡地開採，更準確地說是剝削，使得自然萬物可以隨時隨地爲自身所用。然而，這樣的一個要求恰恰是與自然的本質相互牴觸。何以如此推論呢？因爲自然乃至於其所涵養萬物都是與四季的交替轉換相互配合，因而自然萬物的運行便有其興衰榮枯。舉例來說，河川的水流並不會一年四季都流量充沛，河川水量的消長是隨著季節不同而有所變化；冬天驟臨時，河水便容易結冰，至於夏天到來之時，冰雪消融因而水量充沛，這些都是人們衆所皆知的。事實上，正是在這個面向上，自然得以斷然地向現代科技的蠻橫要求提出拒絕。換言之，自然自身所能提供的是遠遠不及現代科技向之提出的需求。在此，現代科技所要做的不是在需求與供給的交會點上取得一個平衡，對於它而言，毋寧是採取一種更爲積極的作爲---即**鍛造(forge)自然**。鍛造這個詞彙某種程度上來說具有一種人爲的強迫、控制、改造的意涵，於是鍛造自然便帶有一種強迫、控制及改造自然的意涵。這種鍛造意味著什麼？這意味著改造後的自然既是自然，但卻又不是自然。這種模糊曖昧、前後不一的說法徹徹底底地彰顯出現代技術介入自然後所抹除不去的痕跡。從表面上來看，鍛造後的自然仍舊是與未經鍛造前的自然相同，至少就作爲一個供給者的角度來說情況是如此；但若是深入探究即可發現，鍛造後的自然不再是自然，它已經成爲一種持存物(standing-reserve)(Bestand)。持存物的特性便在於擁有一種即用性，隨時隨地處於一種預備(stand by)的姿態---用海德格的話來說，即是一種物特有的站立(stand)姿勢---目的是爲了使得作爲持存物的自然能夠無時無刻爲人所利用。對此，海德格是如此陳述：

相較於“儲存”(stock)，持存物這個字詞在此表達出更多、更根本的意涵。它取得一種涵括名目的地位(rank of an inclusive rubric)。持存物所標誌的是一種使所有物在場(everything presence)的方式，然而這個在場卻是通過那種強求的展現加以加工之後的結果。無論如何，從持存物的意義上來看，所站立的物不再是作爲一種與我們相對立的對象(Heidegger 1993 : 322)。

顯見的是，鍛造自然的最大後果便是如上述最後一句所言：即自然不再是作爲一個有生命的對象而已，它已經成爲一種「物」。簡言之，通過現代技術的加工效果，自然已經失去其對象性的意涵。海德格指出這是一種對象性的喪失，因爲，「…現代技術的展現方式逼使人們將自然視爲是一個研究對象來加以接近，直至

連對象都消失在持存物的無對象性(objectlessness)中(Heidegger 1993：324)。」

不可避免的是，當海德格如此論述現代技術對於自然改造的同時，某種重要的中介既是無可迴避也無法忽視的。換言之，這一系列機制的發酵過程中，若是少了這項要素，則所有的一切都將成為無稽之談。事實上，海德格也注意到這個不可被忽略的要素。若是稍加留意上述的推論後---儘管不是太過明顯---謎題似乎即將揭曉。至於海德格自身對於這個要素的現身是如此來談論的：「是誰來完成這種強求的擺置，以使得我們所謂的實在(actual)得以展現為那種持存物？顯而易見地是人(Heidegger 1993：323；黑體為筆者所加)。」普遍來說，當「人」的問題被提出來的同時，某種程度上意味著問題將趨於複雜化。原因正在於當人作為一項要素參與到一系列現代技術對於自然改造的浩大工程裡時，那麼整個問題的出發點就不再是單純地體現為現代技術-自然之間的拉扯問題而已，而是顯現為一種現代技術-人-自然這三方面反覆交錯的關聯。更進一步地延伸，這更多的是牽涉到現代技術對於人的宰制，以及在面對這樣的情境之下，人該如何自處的問題。換言之，這是一個關於人自身自由的問題所在。這樣的提問或許是海德格在《向技術提問》這篇文章裡的一個重大轉折點，事實上就整個文章的軸線來看確實亦是如此。更根本地來看，關於人的自由問題也許才正是海德格在文中最為深切看重的部分所在。無論如何，人是無可避免地---在某種意義上可算是被動地---捲入到這場遊戲之中，關於這種人的處境，海德格是這樣來描述：

某種程度上，只有從人本身已然受到強求而去開採自然的能量這一面向上來看，那種經由打造過後的展現才會發生(Heidegger 1993：323)。

因此，我們也必須像強求展現自身的那樣來看待它。它擺置著人，迫使著人將自然打造(order)成一種持存物。而那種強求將人聚集在這規劃之內，使得人得以專注地將自然打造成一種持存物(Heidegger 1993：324)。

大抵而言，正是在這一連串的動作中，現代科技那種強求的展現的力量，不僅僅是加諸在自然身上，同樣也一體適用地加諸於人的身上。人作為一分子參與到這整個機制之中，從一種淺顯地的角度來看，這是一種盲目的舉動。或者說，無論人是否意識到，現代技術的運作邏輯都是採取一種強求的態度，逼迫人類將自然的一切視為是持存物。為此海德格使用一種「座架」(enframing)(das Ge-stell)的概念來說明上述一系列的舉動：「現在，我們將那種強求---意即那種把人聚集起來，並將其自我的展現打造成為一種持存物的要求---命名為：座架(Heidegger

1993：324)。」

截至目前為止，對於海德格的「天命」觀仍舊是一無所知的。然而，一旦捨棄這個概念的同時，也正意味著思考逃離的可能性的這個問題，將僅僅停留在一個想像的層次而已。職是之故，便有一種正當性的疑慮產生：即在此大費周章地討論海德格《向技術提問》這篇文章的意義何在？事實上，這樣的質疑並非是不無道理的。綜觀來看，上述關於海德格的論述中，不僅沒有傳達出任何有關天命的概念之外，甚至連一丁點啟發我們去思考逃離的可能性的助益也沒有，非但如此，海德格還傳達出一種現代科技在如何改造自然過程中，人連帶一併地被捲入至這樣的改造之中的意象。如此一來這是否代表著關於海德格的討論可以就此打住？假若是秉持這樣想法的話，那可謂是真正的前功盡棄。基本上，會抱持著上面那種悲觀想法的人，大抵而言是受到諸如以下的提問所影響，事實上，海德格本身也注意到這樣的問題：

如果人是受到強求、打造的話，那麼這不正是說，人自身相較於自然而言，是更為根本地隸屬於持存物？現今關於人力資源、臨床病人的供給的言論便是一個例證(Heidegger 1993：323)。

針對這樣的質疑，海德格旋即給出一個極為簡單明瞭的答案。他這樣答辯道：「然而，恰恰是由於人相對於自然的能量而言，更為根本地受到了強求---意即是進入到一種打造的程序中---因而人才從未成爲一個純粹的持存物(Heidegger 1993：323)。」顯然地，這種的斷言式的回答儘管極具深意，但卻是令人感到困惑。因而有必要重新回到一個關鍵點上，換言之，是回到一個同時蘊含正反意義的轉折點上，因爲正是在那裡既賦予我們朝向一個悲觀的未來前進，但同時也給予我們另一種朝向康莊大道的可能性。

無疑地，回到「現代科技作爲一種展現的方式」這一點上將是最佳的選擇。因爲，一方面若是將現代科技視爲是一種強求，那麼現代科技便對人會採取一種逼迫的態度，強迫人參與現代技術對於自然改造的工程，無須多言這便是所謂的座架。但另一方面若是對於“展現”有另外一種見解時，其所開展出來的境況便會有所不同。那麼要如何看待展現？海德格對於展現的轉化是如此論述：

現代科技的本質向人們開啟那種展現的方式，透過展現，所有的事物---或多或少確實地---都成爲持存物。“開啟……一種方式(to start upon a way)”

用德語來說即是“遣送(to send)”。我們應該將這種遣送(sending)當作是首次地向人們開啟一種展現的方式，這種展現的方式便是天命(destining)(Geschick)(Heidegger 1993：329；粗體為筆者所加)。

雖然，天命的概念第一次在此顯現出來，然而啓人疑竇的是展現為何又是一種天命呢？既而，這樣展現方式與現代科技加諸在人身上的那種強求的展現又有何不同？海德格進一步作出這樣的解釋：

座架作為一種將人帶入至一種打造程序的強求，也就是將人遣送至一種展現的方式。如同每一種展現的方式一般，座架也是一種天命的命定(ordaining of destining)。在上述意義之下，那麼產出(poiesis)同樣也是一種天命(Heidegger 1993：330)。

當海德格選擇如此詮釋現代科技與天命之間關係的當下，救贖的曙光便得以從厚重的雲彩中透顯出來。事實上，當我們嘗試將那種帶有強制性意涵的座架視為是一種天命時，那便意味從中人是可以作為一個能動者的角色。換言之，他是得以擺脫座架強行加諸在其身上的那種命運(fate)，至少是具有這樣的可能性。因為天命是不同於命運；「…“命運”意味著某個不可改變的進程，而且是無從迴避的(Heidegger 1993：330)。」更為延伸地來看，「所謂天命並不是宿命(fatality)，亦即不是無法抗拒、不可改變的際遇，而是既屬危險又屬救援…(陳榮華，引自黃厚銘：2001：5)。」大抵而言，荷爾德林的詩所欲展現的便是這種現代科技的兩面性--既是危險的所在又是救贖的力量。很明顯地，海德格對於天命的思考、對於現代科技本質的思考便是立基於此兩面性上，因而從中也找到救贖的可能性。下面的這段話，將是一個最佳的註腳：

展現是那樣一種天命---是突然且無法為所有思想所解釋---它將自身分派給那種產出的和強求的展現，並將這種兩種展現分配給全人類。強求的展現在產出的展現那裡可以找到其天命的源頭，但與此同時，座架卻又以其特有的天命方遮掩住產出(Heidegger 1993：334)。

平心而論，若是要在此稍作一個小結，那麼便有必要將海德格《向技術提問》這篇文章所能提供給我們作為逃離可能性的一些想法作個統整，以便能與這整篇論文所欲思考的主軸相扣連。

首先，可以嘗試比較的是現代技術與啓蒙理性對於人的影響面向。在海德格那裡，現代技術由於一種工具性的表面考量，使得現代技術的本質經常被窄化爲一種強求的展現，繼而遮蔽了展現的另一面向---即產出的展現。如此一來整個現代技術的本質作爲一種座架將傳遞出一種錯誤的幻覺：就是認定身處其中的人們只能接受這樣宿命般的安排，特別是人們選擇現代科技作爲一種展現「真理」的方式時，這隨之而來的屈從代價將是不容討價還價的。如出一轍，詳加思考一下啓蒙理性的誕生對於人所產生的影響時，這樣的比擬將是相當有意思的。才在幾個世紀以前，人們擺脫傳統的羈絆，開始選擇理性作爲自身認識世界的方式，亦即是一種展現真理的方式。從某種程度上來說，悲劇的戲曲便是由此產生。理性作爲一種認識世界的方式原是具有其豐富性的內涵，但一旦要求其對自然萬物作出解釋的同時，這種理性的認識方式卻只能選擇使用一種化約的態度來看待萬物，對於人來說亦不例外。因而當人自視已經統攝萬物的同時，其實它自身就已經成爲那種理性認識觀的屈從者。總的來說，相較之下，人最終都是以一種屈從者的角色收場，繼而失去最爲寶貴的自由，彷彿是一種命定的悲劇主角般，始終逃離不開這樣令人哀嘆的結局。

再者，則是從天命與逃離的可能性取向上作一討論。在筆者看來，海德格是通過一種意義轉化的作法，將座架視爲一種天命。這種作爲的目的在於鬆動座架的不可改變性，換言之也暗示了天命並非是不可改變的，海德格正是在這一點上超越座架，繼而找到可能蘊含的救贖力量。同樣地，基於這樣的思考，對於那種“單向度”的理性認識觀所施加在人身上的桎梏是否也孕育出類似的救贖力量嗎？不幸地是，一個確切的答案至今仍舊沒有浮現出來，這是否意味著一切的努力將是徒勞無功的？芸芸眾生們只能靜待著那注定中的命運(fate)到來？或許，在海德格如下的話中可以找到一點啓迪---儘管這仍舊不是一個確切的答案---來回答上述那種未解的提問。

所有即將現身的事物---不光是現代科技---無論在何處總是將自身遮蔽起來直到最後才出現。...那些古希臘思想家早已認知道這件事，他們說：那種從支配出現的面向上來看，更早存在的事物對我們而言成了更晚顯現的事物。那種根本性(primally)的早先(early)(Frühe)只有在最後關頭才會向人顯現自身。故而，在思想的領域中，有一種不懈地努力，就是更爲根本地去思考那種從根本上去思考的事物，這並非是一種要回復過去之物的荒謬期望，而毋寧是在早先之物到來之前，用一種清醒的態度來驚訝去這樣的情況(but rather the sober readiness to be astounded before the coming of the

dawn)(Heidegger 1993 : 327)。

第三節 逃離的可能性（續）：巴塔耶的取徑

You lead me straight to the end
The death throes have begun
I have nothing more to tell to you
I speak to you from the dead
and the dead are silent

from “Eleven Poems Taken from the Archangelical” ---Bataille 1999 : 18

普遍而言，相較於其他學者來說，巴塔耶是一個備受爭議的學者。究其原因一方面在於，他所意欲討論的主題，例如死亡(death)、欲望(desire)、無(nothingness)等都是向來都是與一般思想體系極為格格不入的，換言之，他所深入的是屬於一種骯髒的世界，是一般人最極欲迴避的所在。另一面則是，巴塔耶在概念的運用上過於抽象迂迴，以至於經常有些學者⁹⁰質疑他根本什麼也沒說清楚。無論如何，從作為一個令人爭議的學者這個面向上來看，他無疑是成功的，某種程度而言正是因為極具爭議，也使得他自身的思想得以延續至今，而不致於在其死後便煙消雲散。可以確信的是這樣的爭議也將持續下去，顯然下面這段話可以視為一個佐證：

因而，直至今今天問題依舊沒有改變：巴塔耶想要述說什麼嗎？或者他只是嘗試作出衝擊(shocking)，引起人們注意而已？無疑地，對於傅柯和巴特來說，他們將會同意巴塔耶是個天才。至於沙特和布列東很可能會認定他只是賣弄些什麼(showing off)。顯然這樣的爭論將會持續下去(Spitzer 1999 : x~xi)。

平心而論，若是忽略上述的爭議之後，可以發現巴塔耶終其一生所力圖要追求的是對於現行思想體系的反思，特別是對於那種理性化、物化世界的反思。憑藉著深入與現行思想體系對反的世界，巴塔耶取得一種反動的力量，一種足以與現行思想體系的相抗衡的力量和位置。這樣的反動力量不是一種顛覆---至少在筆者看來---毋寧是一種動搖與鬆動。「顛覆」這個字眼有太濃厚的決裂、斷絕意味，相

⁹⁰ 至少從某些文獻上來看，沙特(Sarte)和布列東(Breton)便是如此認為。

較於此，動搖則是一個相對適宜的字眼，較符合反思的力道。無論如何，探尋的腳步將不會選擇在此逗留太久，所要作的將是繼續地追問下去，直至答案浮現。那麼，巴塔耶到底述說出什麼？顯然這不僅僅是其他人的問題，更是成為本節論述的起點。無疑地這項提問當然包括了巴塔耶是以何種角度來觀看這個理性化的世界，繼而又提出了什麼樣的看法。

事實上，在《法西斯主義的心理結構》這篇文章上，他對於整個社會結構上的定位提出一個明確的見解。在他看來，這個社會提供一個共通的基礎，一個可以權衡的尺度，因而整個社會有一種同質性的基礎。在那篇文章的開頭，對他而言「同質性」社會是這樣一種境況：

一種對社會的心理學描述必定要從理解(*understanding*)最能把握的部分——很明顯也是最為根本的部分——其顯著的特徵即是傾向的*同質性*(*tendential homogeneity*)。同質性在此意味各種元素的可通約性(*commensurability*)以及對此可通約性的覺知：人類關係是由一種簡化的確切規則所認可，而這些確切的規則是建立在可描述的個人和處境的可能同一的意識之上；… (Bataille 1985：137~8；斜體為作者所加)。

通過一種化約的手段，以及符應某些確切規則的作用，一個同質性的社會結構便是如此建立起來。然而，這個可以提供同質性社會的基礎是什麼？從上述來看，追問基礎的問題即是去追問那些確切的規則是什麼？因為正是社會中成員的同意才使得規則得以付諸實行。巴塔耶對於「基礎」是什麼的問題，提出這樣的說明：

生產(*production*)是同質性社會的基礎。同質性社會是生產的社會，意即是有用的(*useful*)社會。每一種無用的元素都將遭到排除。這種排除不是在從社會全體之外，而是從其同質性的部分中加以排除(Bataille 1985：138)。

從某種意義上來看，正是生產造就了這個同質性的社會。但值得特別注意的是只有“有用的”生產最終才會為人所接受，如此一來所有那些無用之物都應該遭到摒除，因為他們不符合「有用性」。換言之，「有用性」這個指標成了一切事物的根本衡量尺度。故而，當我們理所當然地服膺這項標準的同時，實際上是窄化了自身的視野，因此經常昧於問題的表象，而模糊了該問題的焦點。正是立基於這樣的批判之上——意即是對於「有用性」的批判之上，巴塔耶沉重地抨擊到：

確實，當代政治和技術思想達到一種畸形的(hypertrophy)發展，並且這樣的發展將我們引領到一個有用性範圍的可笑領域之內。沒有任何東西可以受到遮掩：最終，這意味著是人性的失敗。誠然，這個失敗並不會觸及整個人類。只有奴性的人(servile man)才會受到牽連，因為他總是將其的焦點從無用之物上、從那些無法提供任何效用的物上移開(Bataille 1991：14~5)。

當巴塔耶選擇對此作出沉重批評的當下，也就限定了自身的研究範圍與領域，就如同他自身所言：「以一種最不合法的方式，不斷地歸返至超越功利性(utility)與快感⁹¹所樂於確立的原則便是相當重要的：…(Bataille 1985：116)。」因而，從一種“無用耗費(consummation inutile)”的觀點出發，便成爲貫穿巴塔耶思想最爲重要的要素之一。

大抵而言，對於有用性的標準都是憑藉理性的角度來出發思考的。決定物的有用與否不在於事物本身，而是取決於如何讓其有效地運作，使其有益於人類。舉例來說，適度的性欲便是有助於人類繁衍、生殖，相反地，過多的性欲容易使得機體消耗過多不必要的能量，而侵害到自身機體的安全性；又或者說，將自然中的生物---如羊、牛、雞---予以圈禁，以利飼養使其最終成爲一種食物來源，繼而確保人類不致挨餓。很明顯地，上述的兩件事絕非僅只是一個單純的行爲舉動而已，事實上在此隱含更多的意涵。對於巴塔耶而言，這是一種「否定」(negation)意識的顯現⁹²。通過一系列理性操作與勞動(work)，人們得以將自然賜與人類的萬物加以改造，甚至是包括自然自身。換言之，人們否定了自然，通過改造自然---例如上述的圈禁牛羊的行動---向自然拒斥其所賦予我們的一切。故此正是立基在這樣的否定意識之上，人才能首次地意識到自身是作爲一個人的存在，是以一種主體的姿態立身於此世，而非是一種受到對象化的物而已。普遍而言，否定意識的出現是一種關於人的生成(human becoming)所必經的歷程，因爲，動物不會也永遠不可能拒斥自然賜予的一切，惟有人才有這種否定的力量，故而也成爲人性(humanity)與動物性(animality)最大的區別所在。巴塔耶隨之進一步地作出如下的說明：

動物的情境中的確包含人類情境的成分；如果需要的話，也可以將動物視

⁹¹ 要澄清一點，這裡所提到的快感從巴塔耶的界定來說，仍屬於一種適度的快感，並非是毫無止盡的一種快感耗損。

⁹² 普遍而言，巴塔耶這種否定意識的概念是來自於黑格爾。黑格爾認爲由於人開始意識到死亡這件事以及隨之而來的恐懼感，才使得他們極欲脫離未開化的自然。因爲未開化的自然與死亡有一種深層的微妙關係。總的來說，巴塔耶本人對於否定的意識的概念便是立基於此。

為是一個主體，而其餘的世界則是客體。然而，動物從來不可能獲得這樣的可能性，這種情境的要素只能為人的智識(intelligence)所掌握，所以動物永遠不能認識到這件事情(Bataille 1989：19)。

迄今為止，整個世界成了一種全然對象化的世界，若是使用巴塔耶的詞彙來說便是物的世界(world of things)。這是人類通過理性地勞動，憑藉工具(tools)的利用所打造出來的世界，一個符合有用性目的的世界，也意即是一個死氣沉沉的世界。

實際上，若是更為延伸地來看，這種否定自然的意識或作為是深深地植根於某種厭惡感之上，這是一種對動物性的厭惡感。因為從本質上來說，人也是一種動物，而為了徹底地擺脫自身所遺存的動物性，惟一所能作的便是否定動物性，將它從自身中毫無保留地排除出去。因而，這一連串的行動便成為可能：

人是否定自然的動物：他通過勞動來否定自然，而勞動將破壞自然並將之轉化成一個人工的世界(artificial world)；人類是從創造生活的活動中否定自然；從死亡的面向上否定自然。亂倫禁忌是變成人的動物對其動物境況感到厭惡的結果之一⁹³。這個動物性的形式為一個標誌著人性的明亮世界所驅逐在外(Bataille 1991：61)。

人在邁向文明的歷程中，憑藉著捨棄自身的動物性而迎向一個明亮的世界。然而，某種程度上這卻是一種幻想，是一種人的肆意妄為，通過各種有意識的作為，使得自身及其後代得以脫離動物性，遠離可以牽連起自身與動物性之間聯繫的任何東西。人是如此的小心翼翼，深怕一個不小心便會動搖到他們引以為傲的“文明”根基，儘管這是一種病態的文明。

無論如何，為了那個明亮但卻虛幻的未來，這一切似乎是勢在必行，沒有任何一點妥協的空間。正當一切計劃按照人的企望而理所當然運行時，巴塔耶觀察到了一個現象：

而且，按照巴塔耶的觀點，被所有物化的，不僅僅是作為勞動及理性操作的“對象”捕捉的東西，連進行這樣的勞動及操作的主體人類本身也被改變了，從而接納了“物性”。作為“生產者”的人類，終究在任何局面下都忠實地服從於“物的要求”進行思考並行動（只是自己並未意識到這一

⁹³ 例如對於經血、或排泄物的厭惡與禁忌的產生。

點)了(湯淺博雄 2001:143)。

實際上若是仔細回想一下，巴塔耶在此論述的情境與邏輯同海德格在談論所謂座架的論述其實並無二異。換言之，他們二者都是深刻地體驗到人類的相同的處境，儘管論述的手法與切入點不盡相同。不管如何，巴塔耶對此是感到無比的憂心。他一再地強調當人企圖人為地脫離動物性、企圖改造這自然的當下，某種宿命的終點便離人類不遠了。他認定這裡有一種根本的原則是不能忽視的：「使某物屈從於自身，不僅是將其改變為受屈從的元素，更多的是改變自身(Bataille 1989:41)。」簡言之，當人利用工具來否定自然，使之屈從於自身時，意即是使自身落入一種服從者的境況，服從工具的邏輯。無疑地這便形成一種否定自身的弔詭。

「動物存在於世界，就如同水在水中(the animal is in the world like water in water)(Bataille 1989:23)。」巴塔耶以一種詩化的方式來描寫那種連續性的世界(world of continuity)。從一種淺顯的角度來說，所謂連續性的世界便是一種完全非物化的世界。更進一步地來說，這是一種總體性的世界是對立於那種完全物化的世界，並且得以與之抗衡的世界。當人們恣意地以一種扭曲的方式來否定整個自然時，隨之而來的代價便是使自身自外於上述那種連續性的世界，或者運用巴塔耶的另一種詞彙來說明：即是無法達到一種「至高性」(supremacy)的狀態。其原因正是在於人是以一種“片面的”理性作為感知外在的工具，它試圖使用一種抽象、簡化的科學手段來解釋一切事物，並且以功利性作為其結果的惟一標準。因此，巴塔耶認定我們應該要回歸到一種迥然不同的世界，也就是上述那種連續性的世界。對於連續性的世界，巴塔耶如此解釋道：

為了逃離那空洞、貧乏的活動，為了脫離那些物與抽象功能達到極致的所在——意即是智識(intellect)的世界，我們惟有進入一個迥然不同的世界，在那裡，客體與主體地位相當，他們共同形成一種至高無上的總體性(sovereign totality)。而那種總體性是無法為任何抽象所分離並且是與整個宇宙相稱的(Bataille 1991:112)。

如此一來要如何進入到巴塔耶口中的那個迥然不同的世界去便成為相當重要的課題所在。嚴格來說，當我們在此追問如何找到進入那個迥然不同世界的入口時，反向來說，便是在尋問逃離的出口何在？顯然地便是去探求逃離的可能性何在？

至於到底要如何歸返回那個總體性的世界，從巴塔耶的論述來看，惟有通過一種「雙重的否定」運動才有可能達到這個目標。因而惟有先回答何謂雙重的否定才有可能繼續邁開我們探問的步伐。簡而言之，雙重的否定即是一種否定的否定。前者的否定是第一層次的否定，也就是上述一再提及的那種否定自然的行動。在人拒斥自然並意圖將自身與動物性作出區別的同時，便完成了這第一層的否定。無須再多作解釋，這一切的推論至少截至目前為止都已經在上述的幾個段落中作出詳盡的論述。故而，焦點將轉移到那後者的否定之上，意即第二層的否定。還有什麼東西是必須被否定的呢？根據巴塔耶的說法，這第二層否定所要拒斥並不是什麼別的，而恰恰好就是要拒斥那第一層的否定，因而是一種否定的否定。無論如何，這是一個令人感到疑惑的說法。當初自身所力圖作出的決定---亦即否定自然---如今卻要再一次的否定這個決定。關於這種雙重否定的運動，在此可以引用日本學者湯淺博雄先生的說明，以作為更清晰的解釋。

正是脫離動物性的人類拒斥服從並依存於被賦予的自然（直接性）的運動，把自己從中“抽離出來並遠離之”的運動，巴塔耶姑且稱之為“最初的拒斥”。從這種“拒斥”出發，俗事物世界得以形成。但是，巴塔耶認為，“最初的拒斥”通過該拒斥運動本身同時植入了其反向運動---“拒斥的拒斥”之運動。宗教性、性欲、文學=藝術等，宏觀地看，即可作為這種“第二次拒斥”運動來把握(湯淺博雄 2001：162)。

巴塔耶相信藉由著這種雙重的否定便可以使我們進入到，或者說是再一次地回歸到那個總體性的世界。但不可否認的是，湯淺博雄先生的說明儘管是更為詳盡地描述這種雙重否定的運動，但在這段說明中，仍欠缺一項至關重要的解釋：即推動那第二次否定的力量從何而來，它的源頭何在。

事實上，對此巴塔耶自身已有一番解釋。他相信當初為人類自身所拒斥且加以排除的事物，通常散發著一股強大的誘惑力。這股力量無時無刻從內心深處鼓動的人自身，誘惑他跨越其自身所樹立下的巨大圍牆。巴塔耶進一步說明道：

伴隨著欲望(desire)的恐懼以及任何恐懼都未使得欲望的貧乏有所增加，這些都不能阻止我們將欲望的對象視為是**可欲的(desirable)**。當欲望朝向虛無(void)時---有時候，是朝向死亡---焦慮或許是一個更強烈的和發現欲求之物是極具吸引力的理由。但是，最終欲求的對象總是具有一種快樂(delight)的意義，並且無論如何這個對象都不是不可接近的(Bataille 1991：103)。

顯而易見的，正是那種深深的吸引力和快樂的喜悅才賦予了那第二層否定運動的力量來源。更為重要的是，那種拒斥之物身上所蘊含的快樂意義便是含有一種耗費的意涵，特別指的是那種「無目的性的耗費」。因為，「從本質上來看，欲望的對象在這世上除了回應欲望的需求外，就在也沒有任何用處了(Bataille 1991：145)。」實際上，正是這種無目的性的耗費得以將人從那種全面物化的世界中抽離，從而進入到那種總體性的世界，那種雖然難以說明但卻是人原本最為熟悉的體驗。

最終，從探尋一種逃離的可能性的層面來說，巴塔耶相較於海德格來說是更為激進的。他更強調用一種超克的態度來看待這個早已遭到人類全面改造的自然或世界。然而，不管如何，他們二者都各自提出了一套自身的想法與論點，試圖為生存在這個理性霸權社會下的人們，找尋一條可能逃離的途徑，光從這點上來思考這樣的討論便是極具意義的。