

※ 文哲論壇 ※

無用的民族： 海德格論「民族」共同體

鍾振宇*

本文思考海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976) 關於「民族」的概念。海德格於一九三〇年代思考德意志民族如何成為真正本真的民族，並與現實的納粹政權產生關聯，而有著名的「海德格事件」(der Fall Heidegger)。戰後海德格反省納粹與現代性，進一步吸收莊子「無用」思想，而提出「無用的民族」，作為德意志民族的未來想像。在中國當代新儒家牟宗三、唐君毅的思想中，也可以見到類似的對於未來的中華民族之想像。衡諸中西，民族概念在未來應該如何建構，以避免僵化的民族主義，是當今世界的重要議題。

在書寫方式上，本文主要針對海德格民族概念內涵的解析，並輔助以海德格親身生命的經歷，以及此經歷造成其思想的細微轉變，試圖勾勒海德格中期階段所具有的理想主義情調，以及哲學家在從事政治時如何會陷入迷誤之中。筆者認為，哲學家所思索的哲學成果，有極大部分是與他生活的處境具有密切關係。哲學思索並非僅是象牙塔之事，哲學家常有其極深的社會關懷。本文不懼詞費，由海德格生命史中的細微事情，嘗試解析哲學家出處進退的疑懼。因此本文不是純粹海德格政治哲學的著作，而是由民族概念切入，探討哲學家海德格在中期階段所具有的政治理想性與其現實政治涉入所帶來的災難。對於西方學者所關注的海德格之反猶主義，也不是本文的主要論述對象。本文關切的，毋寧是「民族」概念所具有的理想性¹。

* 鍾振宇，中央研究院中國文哲研究所副研究員。

¹ 審查人提到本文未處理政治哲學中的民族概念。本文主要關切的是海德格自身的生活處境、時代環境對其哲學發展的影響，或可稱為個人思想史、生命史的角度。主要闡明海德格在各階段（主要是中期）關於「民族」概念的使用，以及他所遭遇的時代處境、個人抉擇與思想的轉變。此

一九三〇年代海德格對於政治產生極濃厚的興趣，他看見自己的哲學理論有可能實現於現實政治。在現實的權力政治中，他選擇了納粹作為實現哲學理論的可能，也造就一個最偉大的哲學家的政治迷誤，一般稱為「海德格事件」，也就是海德格與納粹、反猶主義的關聯。隨著這幾年海德格《黑皮書》(*Schwarze Hefte*)的出版，海德格與反猶主義的討論也達到另一波高峰，出版的相關書籍不知凡幾²。為了擺脫此一政治上的迷誤，海德格與其家族展開了至今歷時七十餘年(1945-2017)的著作政治(可想而知也會繼續下去)，謀略地安排著海德格著作中應該出現的文字，以及著作出版的順序。關於海德格與政治之關係的研究越來越困難，原因在於目前所看到的資料有許多是被選取過的(尤其是海德格與其妻子的通信，被兩人大量地銷毀，目前所見只有兩人間的情愛，看不到與當時政治的關聯)。

海德格希望將自己與納粹的關聯之探討引導到某一種方向，也就是他只是從事存有歷史以及存有的後設政治學(Metapolitik)，絕不是納粹式的權力政治、種族屠殺。而他的反猶也絕不是現實政治的，而是「存有歷史地反猶」(如Peter Trawny所主張)。這樣子，他的政治立場就崇高而淨化了。他從不須自我批判，對猶太人被大屠殺也「無能悲傷」(Unfähigkeit zu trauern)。有些學者因此認為，海德格在某些情況是無人性的。海德格自己則聲稱：「偉大的思考者，有偉大的迷誤。」(Wer groß denkt, muss groß irren.)³這是海德格對於納粹參與的一種道歉？還是對於自身思想之自認偉大的頑固辯駁？

就結果來看，有些學者的確從存有歷史的理論上去看海德格的政治事件，認為海德格的政治行動有存有的理想，如Silvio Vietta認為，二〇一四至二〇一五年的海德格討論，都忽視了海德格對猶太人的善意，例如海德格在任校長期間，禁止燒毀猶太教授的書。海德格的民族概念也是善待世界各民族，與納粹的種族優

外，海德格所關心的民族概念主要是存有論意義的，不是政治哲學的。因此，本文不是由政治哲學的角度切入探討海德格「民族」概念。

² 舉例來說：Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung* (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2014). Donatella Di Cesare, *Heidegger, die Juden, die Shoah* (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2014). Watler Homolk und Arnulf Heidegger, Hg. *Heidegger und der Antisemitismus* (Freiburg: Herder, 2016)。

³ Martin Heidegger, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, GA97 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2015), S. 179.

越論不同。一九三三年秋天，海德格在萊比錫說：「我們對於民族的責任之意志認為，每個民族都發現其偉大與真理。」⁴ 也就是說，追求偉大包含每個民族（如波蘭、英國、法國、俄國等等）⁵。但還是有許多學者不接受這種「著作的政治」所引導的方向，認為海德格的理論就直接導致納粹與反猶思想（例如 Emmanuel Faye⁶，他認為海德格的書可以直接銷毀，不用再閱讀）。Thomas Vašek 認為，海德格的哲學與政治不可分，即使在《存有與時間》中，也已經有政治性。例如對於常人（das Man）、日常性之批判，即是保守革命的象徵。最關鍵的當然是對於歷史遺產（Erbe）的繼承部分，尤其是共同體，即民族的天命（Geschick）。如同勒維特（Karl Löwith）所觀察到的，海德格自己承認「歷史」（Geschichte）概念是他參與政治的重要媒介，而國家社會主義被他認為是改變德意志民族歷史的重要力量⁷。他認為要「與海德格結束關係」（Schluss mit Heidegger），當然，是怎樣的結束，可以探討。他認為，當然不是不要念海德格，或者把圖書館裏海德格的書燒掉（如同 Faye 之極端建議），但至少要对海德格思想保持「清醒與批判的距離」⁸。

現實上，海德格與納粹的關係估計是千絲萬縷，不會像出版品那麼單一純粹。否則海德格兩夫妻也不必一起協商，將部分納粹時期兩人往還的書信銷毀（書信法文版原本預計的出版者為 Alian Badiou，但是因為他寫下了懷疑書信純粹度的序言，而被踢除出版者之列。但後來 Badiou 還是把他寫的序出版了⁹）。整個海德格以及其家族對於「著作政治」的操控與不真誠、海德格日後對之前思想的辯解與竄改，都令人懷疑進一步研究海德格哲學的必要性。然而，另一種研究路徑也許就像 Klaus Held 所說的，不要再糾纏在沒有結論的「海德格與納粹關係」，而多去探討像晚期「不顯現者的現象學」（Phänomenologie des Unscheinbaren）、「四方聚集」

⁴ Martin Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*, GA16 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000), S. 193.

⁵ Silvio Vietta, „Heideggers seinsgeschichtliche Kovergenztheorie,“ in *Heidegger und der Antisemitismus*, Hg. Walter Homolka und Arnulf Heidegger (Freiburg: Herder, 2016), S. 410.

⁶ Emmanuel Faye, *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie* (Berlin: Mattes & Seitz, 2009), S. 426.

⁷ Thomas Vašek, „Schluss mit Heidegger?“ in *Heidegger und der Antisemitismus*, S. 395-396.

⁸ Vašek, S. 403.

⁹ 巴迪歐 (Alain Badiou) 著，劉冰菁譯：《海德格：納粹主義、女人和哲學》（重慶：重慶大學出版社，2016年）。

(Geviert)、「泰然任之」(Gelassenheit)、「語言」(Sprache)等之類海德格思想的潛力¹⁰。

本文不探究學界眾說紛紜的海德格的反猶主義與納粹關聯，而主要目標是發掘海德格思想的正面價值。主要關懷是海德格對於共同體的探討，包含他對於他者、我們、民族等的探索。文章分為三節，依序探討一九二七年、一九三〇年代，以及一九四五年後海德格關於民族問題的探索。

一、一九二七年《存有與時間》中的民族與政治

海德格在一九二七年《存有與時間》(*Sein und Zeit*)中對於具體共同體（如民族、國家等等）的思考相對地少，而主要是思考存有論的「共在」(Mitsein)。他思考兩種「共在」：常人是日常生活、非本真的共在，而民族與共同體才是本真的共在¹¹。基本上海德格的「共在」所強調的不是存有者層次的數人集合在一起，而是存有論層次的作為「眾人」的存有論基礎。海德格認為，人的存在首先不是孤獨的，只要人存在，就有「共在」的特點。其次，這種共在不僅指向人群，也指向共同體的民族與歷史¹²。海德格認為，「共在」是由「分享」(Mitteilen)與「爭鬥」(Kampf)所組成¹³，「爭鬥」的主題在黑格爾以降一直是哲學探討的對象，而中國哲學某程度也是因為「爭鬥」未能哲學化地處理，導致政治哲學上政道無法有效建立（牟宗三先生語）。分享不是資訊(Information)的通知（也就是「通知」之類的資訊通知），而是參與、承認他人的生命抉擇。漢娜鄂蘭(Hannah Arendt)後來把「分享」建構為政治生活的基本判準，她認為海德格在《存有與時間》中強調日常生活是對的，但是他把日常中的人稱為無差異的「常人」，則錯失了日常政治生活中應有

¹⁰ Klaus Held, „Heidegger und das ‚Politische‘“, in *Heidegger und der Antisemitismus*, S. 268.

¹¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA2 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1977), S. 508. 審查人提到是否有「非本真的民族」？筆者認為依據海德格思想，應該是有。一個未能做出決斷的民族，即是非本真的民族。

¹² 筆者在〈莊子的形氣主體與無用的共通體〉一文中已經較為詳細地分析了海德格的「共在」概念。見鍾振宇：〈莊子的形氣主體與無用的共通體——由楊儒賓的思考出發〉，《中國文哲研究通訊》第27卷第1期（2017年3月），頁61。

¹³ Heidegger, GA2, S. 508.

的複數性，也就是不同意見發聲的可能（鄂蘭認為，「爭鬥」也就是不同意見的發聲）¹⁴。在《存有與時間》中海德格也提到「民族」的概念，認為此在的命運必須聯繫到歷史與民族的「天命」¹⁵。

其他學者也批評海德格的「共在」不是真正的、政治的複數性，而僅是「集體的單數」(kollektiver Singular)¹⁶。在單數身上就可以見到集體，不需要具體的複數差異。海德格對於公共領域事務中的「諸常人」沒有適當的理解，他把常人視為非本真的，殊不知政治就是這些常人意見的交流所成。

國外學界也思考《存有與時間》與政治的關係。J. Young 認為大部分海德格的著作與政治無關¹⁷，而 C. Bambach 則認為海德格的著作都跟政治相關¹⁸。這兩種說法都太過於極端，筆者認為《存有與時間》在某意義上接觸到了政治，例如 Günter Figal 認為，《存有與時間》中的政治與「共在」相關，而「常人」顯示了海德格對於政治正確性 (Richtigkeit) 與權力的批判¹⁹。但是，這並不表示《存有與時間》中已具有納粹思想，如同某些西方學者所認為的。在「海德格事件」之後，有些學者試圖找出《存有與時間》與納粹思想的關聯，其中最關鍵的是「決斷」(Entschlossenheit) 的概念，R. Wolin 因此稱之為「海德格的決斷主義」(Heideggerian decisionism)²⁰。

筆者認為，原則上並不是說《存有與時間》已經具有納粹思想，而是說《存有與時間》有些思想使海德格想參與政治。根據海德格對於勒維特發問的回答，他承認促使他參與政治的是「歷史性」概念²¹。

¹⁴ Otto Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit* (München: Fink, 1999), S. 143.

¹⁵ Heidegger, GA2, S. 508.

¹⁶ Dieter Thomä, „Heidegger als Mitläufer des Seins,“ in *Heidegger und der Antisemitismus*, S. 365. 關於海德格未能對於政治上「人的複數性」提出有效的反思，此點為南希 (Nancy)、鄂蘭、畢來德等所批評。參見鍾振宇：〈莊子的形氣主體與無用的共通體——由楊儒賓的思考出發〉，頁 63-64。

¹⁷ 朱利安·楊 (Julian Young) 著，陸丁譯：《海德格爾·哲學·納粹主義》(瀋陽：遼寧教育出版社，2002 年)，頁 6。

¹⁸ 巴姆巴赫 (Charles Bambach) 著，張志和譯：《海德格爾的根——尼采，國家社會主義和希臘人》(上海：上海書店出版社，2007 年)，頁 20。

¹⁹ Günter Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit* (Frankfurt/M.: Anton Hain, 1991), S. 380.

²⁰ Richard Wolin, *The Politics of Being: The Political Thought of Art in Heidegger* (New York: Columbia University Press, 1991), p. 64.

²¹ 海德格在 1936 年對其學生勒維特的回應，見 Karl Löwith, *My Last Meeting with Heidegger in Rome*,

有些極端的學者認為《存有與時間》已經是納粹哲學，包含其中的「本真性」(Eigentlichkeit)、「決斷」、「歷史性」都是納粹思想（例如 Victor Farias）。筆者不採取這種極端詮釋。這種詮釋通常認為海德格不是真正的哲學家，甚至可以將其書燒毀。

最後，在一九二八／二九年冬季課程《哲學導論》(*Einleitung in die Philosophie*)中，海德格把人與物、人與工具的關係都還原到人與人的「共在」關係²²。這與法蘭克福批判理論學派第三代霍耐特 (Axel Honneth) 的進路很接近，人與人之「社會承認」關係是首出的。眾所周知，在一九三〇年海德格也討論了他者問題，在不來梅 (Bremen) 他引用莊子魚之樂的故事，討論「人是否可以設身處地為他人設想？」之問題，由此可以接上關於「共在」的討論。

在這個階段，海德格所關注的仍是「個人的決斷」，「民族」、「共同體」都是依附在個人的決斷之下，並未具有優先性。由「個人的決斷」出發，個己乃決心投入民族與共同體之流中，以獲得個己的意義。海德格此階段尚未認知到共同體的深刻意義，然而，自一九三三年納粹興起之後，海德格逐漸轉向為以「民族、國家」優先於「個人」之立場，深入探討「民族」、「我們」、「國家」等之意義。另一方面，「此在」(Dasein) 在《存有與時間》中仍是個體式的，到了一九三〇年代，海德格由「民族」去界定此在。

二、一九三〇年代的「民族」概念

海德格認為，《存有與時間》中的「歷史性」概念促成了他的政治參與，為何如此？《存有與時間》首先關心的是個體的此在如何開顯其存有，但是在討論歷史性時，個體的此在之命運不可避免地與共同體的天命關聯在一起，而此共同體具體來說即是「民族」(Volk)²³。相對於一九二七年《存有與時間》主要思考個體的此在，

¹⁹³⁶，引自 Mahon O'Brien, *Heidegger, History and the Holocaust* (London: Bloomsbury, 2015), p. 79。

²² Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, GA27 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1996), S. 141.

²³ Volk 在德文中有「人民」與「民族」等涵義，張鼎國隨文翻譯為「人民」、「民族」（張鼎國：〈「誰是我們？」 / 「我們是誰？」：對海德格納粹時期「政治」探問的回顧〉，《政治與社會哲學評論》第 34 期〔2010 年 9 月〕，頁 8、11）。有鑑於海德格有「德意志民族」(das deutsche

海德格在三十年代將此在擴展到共同體方面，而思考「民族的此在」（也就是進一步將「此在」詮釋為「民族」）。

一九三〇至一九三四年，是海德格往現實政治極力靠攏的時期。在某程度上他贊成納粹的活動，也希望將之導向他所希望的方向，他自己希望「作為領導者的領導者」（實際上也就是國師）。當學者有政治權力的欲望時，往往無法抗拒這種當國師的欲望。經過筆者對於《黑皮書》以及相關文獻的研究，認為海德格與納粹的關係可以粗分為幾階段（當然這種區分不是絕對的，只是可以由此見出海德格態度的基本轉變）：

（一）1930-1932 興奮期

海德格與納粹的接觸，最早大概顯示於一九三〇年寫給弟弟 Fritz Heidegger 的信中提到納粹。一九三〇年之前的海德格，如同 Hans Jonas 所說的，是「非政治的」（*ganz und gar apolitisch*）²⁴。海德格看到納粹運動是歷史的、非抽象的，並且關聯到民族的被拋性²⁵。一九三一年海德格深為希特勒的《我的奮鬥》（*Mein Kampf*）所震撼，他認為希特勒具有高超的政治本能，在眾人還處於迷霧之中時，他已經看到未來的方向。海德格認為這已經不是「政黨政治」（*Partei politik*）而已，而是關乎歐洲底拯救與西方文化的未來²⁶。之所以造成這種結果，Ernst Tugendhat 認為，是源於《存在與時間》「對於自覺性狀態的脫離」，也就是哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）所批評的，海德格對於納粹缺少批判力²⁷。

Volk)、「諸民族」(Völker)、「諸民族的世界」(Welt der Völker)之用法 (Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*, GA36/37 [Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2001], S. 3)，筆者認為翻譯成「民族」較為恰當。

²⁴ 引自 Luca Di Blasi, „Vom nationalsozialistischen Enthusiasmus zur antisemitistischen Paranoia. Heideggers politisches Denken zwischen 1933 und 1945,“ in *Heidegger und der Antisemitismus*, S. 192。

²⁵ Richart Polt, „Jenseits von Kampf und Macht. Heideggers heimlicher Widerstand,“ in *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, Hg. Alfred Denker und Holger Zaborowski (Freiburg: Karl Alber, 2009), S. 159。

²⁶ 海德格在 1931 年 12 月 18 日寫給弟弟 Fritz Heidegger 的信，見 Homolka und Heidegger, S. 22。

²⁷ 朱利安·楊著，陸丁譯：《海德格爾·哲學·納粹主義》，頁 136。

(二) 1933-1934 高昂實踐期

一九三三年希特勒掌權，海德格感到一種「國家彌賽亞主義」(Nationalmessianismus)。一九三三年四月，海德格以實際行動參加納粹，就任弗來堡大學校長，並在《黑皮書》中盛讚希特勒作為領導者，指引了大家正確的道路²⁸。

(三) 1934-1935 幻想破滅期

大約在一九三四年，海德格在《黑皮書》中開始咒罵納粹為「野蠻原理」(barbarisches Prinzip)²⁹。海德格認為希臘人是第一開端(erster Anfang)，德國人是另一開端(anderer Anfang)，中間有羅馬人、猶太人、美國人、俄國人、中國人等集體概念。德國人必須要完成歷史的使命，也就是透過革命而達到另一開端。國家社會主義也許是完成這一使命的一種可能性，但這是一種「精神的國家社會主義」，而不是納粹之「庸俗的國家社會主義」³⁰。

(四) 1936-1945 批判期

海德格一九三六年在哲學思想上由尼采的「力量意志」轉向荷德林(Hölderlin)、神祕主義與老莊的「無意志」(Nicht-Wille)。Bambach認為，一九三八年對於海德格來說是決定性的一年，在羅森伯格特別工作隊(Einsatzstab Reichsleiter Rosenberg)碰到的麻煩、尼采編輯委員會內的危機、法國笛卡兒大會未能成行、水晶之夜的納粹野蠻，這些原因迫使海德格重新思考他與納粹的關係³¹。一九三八年海德格批判希特勒是「世紀的掠奪者與罪犯」(Räuber und Verbrecher des Jahrhunderts)³²。

關於「民族」的思索是海德格政治參與的思想核心。他在一九三二年思考「後設政治學」，同時也思考「歷史民族底後設政治學」(Metapolitik des geschichtlichen

²⁸ Heidegger, GA97, S. 111.

²⁹ Martin Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA94 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2014), S. 194.

³⁰ Heidegger, GA94, S. 42, 52.

³¹ 巴姆巴赫著，張志和譯：《海德格爾的根——尼采，國家社會主義和希臘人》，頁 442。

³² 參考 Theodore Kisiel, „Political Interventions in the Lecture Courses 1933-1936,“ in *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, S. 129。

Volkes)³³。一九三二年秋天，思考「民族的意志」(völkische Wille)、「德國人的民族使命」(völkischer Auftrag des Deutschen)³⁴。「政治」不是與國家機構、權力政治相關的，而是與存有相關的後設政治學。海德格甚至認為自己是當時代唯一的政治家³⁵。

在一九三三年四月十三日寫給弟弟的信中，海德格盛讚希特勒作為如何地偉大³⁶。一九三三年五月四日寫給弟弟的信說（5月3日海德格入納粹黨）：「我們不應該只想著自己，而要想著全體與德意志民族的命運。」³⁷

在一九三三年五月二十七日的校長就職演講〈德國大學的自我主張〉中（海德格當校長的時間為一年：1933年4月21日至1934年4月23日），海德格認為，自我主張(Selbstbehauptung)即是保持在頭部(Haupt)、頂端，是一種回到起源(Ursprung)的活動。在這種觀念中，海德格試圖把自我由一個笛卡兒式的個體轉變為具有集體性力量的共同體，也就是民族。這也是他對於尼采力量意志的理解方式³⁸。要求自信的民族常常會有「自我主張」之類的言語出現，要實現某國某族的自我。這就可能有排外的傾向，或者是帝國般地將外者、他者同化。

在一九三三至一九三四年冬季課程《關於自然、歷史與國家的本質與概念》(Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat)（校長就職期間的課程）中，「民族—國家」的關係如同「存有者與存有」，國家是「民族」的存有以及存有方式(Seinsweise)³⁹。民族對國家有欲求(Drang, eros)，而憲法(Verfassung)是我們對於國家所做之決定(Entscheidung)的實現⁴⁰。民族概念不是生物學的，而是透過歷史命運而決定的共同體，也就是一種「命運共同體」(Schicksalsgemeinschaft)。民族有一個空間，而這種空間不是擴延的物理空間，而是具有土地性的大地根基性(Bodenständigkeit)與交通(Verkehr)（領土的廣大）。這種空間才可以稱為「國」

³³ Heidegger, GA94, S. 124.

³⁴ Heidegger, GA94, S. 109.

³⁵ Christian Sommer, „Diktat des Seyns.“ Zwölf Anmerkungen zu Heideggers politisch-theologischer Mythologie,“ in *Heidegger und der Antisemitismus*, S. 355.

³⁶ Homolka und Heidegger, S. 34.

³⁷ Homolka und Heidegger, S. 36.

³⁸ 巴姆巴赫著，張志和譯：《海德格爾的根——尼采，國家社會主義和希臘人》，頁440。

³⁹ Denker und Zaborowski, S. 74.

⁴⁰ Denker und Zaborowski, S. 76.

(Land)、領土 (Herrschaftsgebiet, territorium)，甚至稱為「祖國」(Vaterland)⁴¹。在德國領土之外的德國人，雖然故鄉在德國，但是因為缺少與德國國家的聯繫，所以無法實現自身的真實存有（海德格此時認為，參與國家是實現自身存有的必要方式，這就造成他的政治災難）。國家的特點是「秩序」(Ordnung)，也就是統治的秩序 (Herrschaftsordnung)。由統治而說，國家有一種「權力」(Macht)⁴²，以及有最高權力「主權」(Souveränität)。在統治中顯現的是意志 (Wille) 的貫徹，而共同體的意志意識 (Willensbewußtsein) 是民主的一個問題。海德格不採民主的方式，而採領導者 (Führer) 與服從者 (Gefolgte) 的關係，並由此去談領導者意志 (Führerwille) 與民族意志 (Volkwille) 的關係⁴³。但是這種領導者與被領導者的關係不是權力與強迫的，而是基於對共同命運的認識而產生關係。這比較偏向中世紀的統治與服務關係，而不是現代國家追求自由與平等的關係⁴⁴。海德格認為，領導者必須是哲學的。此不是說哲學教授去當領導者，而是說政治領導者必須有哲學涵養⁴⁵。在本課程所討論的三個領域（自然、歷史、國家）中，國家是人類的存有之最高的實現，國家顯現出存有的意義。而「領導者國家」(Führerstaat) 是民族的本質之實現於領導者⁴⁶，這是對於納粹國家寄予最高希望⁴⁷。很明顯地，在一九二七年《存有與時間》中以個體的此在聯繫到共同體與民族的做法，在一九三三 / 三四年的講課中其關係被翻轉：由共同體（國家）來給出個體此在的意義。這是將此在帶往其歷史決定與政治本質

⁴¹ Denker und Zaborowski, S. 81.

⁴² 海德格在 1936-1938 年將「統治」與「權力」(Macht, Gewalt) 區分開來，統治是自由的創造性，開啟了新的可能性 (Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA65 [Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1989], S. 281)。

⁴³ Denker und Zaborowski, S. 83-85.

⁴⁴ Marion Heinz, „Volk und Führer. Untersuchung zu Heideggers Seminar *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* (1933/34),“ in *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, S. 69.

⁴⁵ Heidegger, GA36/37, S. 194.

⁴⁶ Denker und Zaborowski, S. 88. E. Faye 認為這個課程是海德格為納粹政治意識形態宣傳的最佳寫照，見 Faye, S. 157。

⁴⁷ 此處是否表示海德格完全同意納粹宣傳？學者具有不同意見。Faye 認為海德格從《存有與時間》開始一直都是為納粹宣傳。M. Heinz 則認為《存有與時間》並沒有那麼強的納粹傾向，並且本課程也不是為納粹宣傳。相關討論見 Marion Heinz, „Volk und Führer. Untersuchung zu Heideggers Seminar *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat* (1933/34),“ in *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, S. 74.

(politisches Wesen)⁴⁸。這與納粹的口號極其類似，希特勒說：「你的最後證成沒有不是由產生於你之對於全體 (Gesamtheit) 的有用 (Nutzen) 來談的。」⁴⁹ 人的意義是取決於對於全體的用處，而不在其自身。這顯然與康德「以他人自身為目的」的說法相反。

在一九三四年夏季課程《邏輯作為語言底本質之探問》(*Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*) (海德格卸下校長職務後的講課) 中，海德格認為我、你、我們、你們等數量上的規定是派生的，首要的是思考「自身」(Selbst) 是什麼，因為我有我自身、你有你自身、我們也有我們自身⁵⁰。自身比每一個我、你、我們更始源⁵¹。對海德格來說，此階段最重要的是思考「我們自身」(wir selbst)。我們作為此在屬於民族的存有 (Sein des Volkes)，我們的自身存有 (Selbstsein) 即是民族⁵²。「我們」不是指幾個人聚在那裏之手前的 (vorhand) 多數就成為我們，關鍵在於「決定」(Entscheidung)⁵³。因為決定，我們才成為自身。而此時的海德格一個特殊的做法，是將「我們」連結到「民族」。我們自身是誰？答案就是「民族」。海德格自己也意識到此問題，因此繼續思索。

在此課程中，海德格區分民族的幾種意義：

1. 民族作為身體 (Körper)：在「人口統計」(Volkszählung) 中，民族是用「居民」(Bevölkerung) 來計算，也就是一個地區的「全體居民」(Einwohnerschaft)。換言之，例如在國家的人口計算中，只有在國家範圍內居住的才算是民族的一部分，在外國的德國人不計算在內，因此不屬於民族。有時候我們也將「民族」稱為「種族」(Rasse)。種族與身體的、血緣的脈絡相關。海德格在一九三九年

⁴⁸ Heinz, S. 63. Theodore Kisiel 也提到此階段海德格主要是提到特殊民族的此在，如德國此在、希臘此在，而不是個體的此在。見 Theodore Kisiel, „Political Interventions in the Lecture Courses 1933-1936,“ S. 116。

⁴⁹ Richard Polt, „Jenseits von Kampf und Macht. Heideggers heimlicher Widerstand,“ in *Heidegger und Nationalsozialismus II. Interpretationen*, Heidegger-Jahrbuch 5, Hg. Alfred Denker und Holger Zaborowski (Freiburg/München: Karl Alber, 2009), S. 178.

⁵⁰ Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA38 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1998), S. 39.

⁵¹ Heidegger, GA65, S. 319f.

⁵² Heidegger, GA38, S. 57.

⁵³ Heidegger, GA38, S. 58.

也批評納粹的種族思想，他認為種族是權力概念，預設了主體性，強調的是生物的表象⁵⁴。

2. 民族作為心靈 (Seele)：在民族歌曲、民族慶典中，彰顯了民族的情感。這時民族不是人口統計，而是某一生活圈的人之安居。在此安居中展現了對於周遭世界的態度，例如對於水力的使用方式、對於動物植物的對待方式。民族在此展現為一種心靈狀態。
3. 民族作為精神 (Geist)：民族具有兩個層次，有「賤民的民族」，也有「更好的社會」兩層。作為社會更好的層次是一種決定，當民族具有意志性的「決定」(Entscheidung)時，這就是精神的民族⁵⁵。

以上是由「人」的身體、心靈、精神的機能之擴大去理解「民族」：民族作為「人之擴大」(Das Volk ist der Mensch in Großen)⁵⁶。具有「決定」的民族是最重要的。此時的民族概念似乎不再像前一年(1933年)那般密切地與「國家」聯繫。

一九三四至一九三五年冬季課程《荷德林的讚美詩「日耳曼兒女」與「萊茵河」》(Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“)中，海德格開始闡釋荷德林的詩歌，其主要目的是發展「始源的民族」概念。「諸民族的始源的、歷史的時間也就是詩人、思想者、國家創建者 (Staatschöpfer) 的時間，也就是創造者 (Schaffende) 之時間」⁵⁷。國家的創建居於重要地位。

在一九三五年夏季課程《形上學導論》(Einführung in die Metaphysik)中，海德格批判「地球的精神墮落」(der geistige Verfall der Erde)，諸民族失去精神力量，尤其是夾住歐洲兩邊的美國與蘇俄造成此一結果，兩者都被技術與無根基的組織所主控。而我們(德國)是「形上學的民族」(das metaphysische Volk)，矗立在歐洲的中央 (Mitte)。只有這種中央的精神力量的覺醒，可以拯救歐洲⁵⁸。

一九三六至一九三八年海德格認為，納粹將「民族」降低為種族的、共同體

⁵⁴ Martin Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, GA69 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1998), S. 223.

⁵⁵ Heidegger, GA38, S. 65-67.

⁵⁶ Heidegger, GA38, S. 67.

⁵⁷ Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*, GA39 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1999), S. 51.

⁵⁸ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA40 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1983), S. 41f.

的、低下的⁵⁹。他認為「民族」應該是「存有底最高階」(höchster Rang des Seyns)⁶⁰。

以上筆者約略地論及三十年代海德格對於民族概念的使用。其中，「精神」(Geist)仍具有決定性地位，在一九三三年〈德國大學的自我主張〉(校長就職演說)中，精神指對於存有的決斷⁶¹。這種精神與決斷，可以奠定德意志民族作為歐洲中心的使命⁶²。

發問的方式不再是康德式的「人是什麼？」(Was ist der Mensch?)，也不僅僅是「人是誰？」(Wer ist der Mensch?)⁶³，而是具有歷史性、共同體意識的「我是誰？」(Wer bin Ich?)、「我們是誰？」(Wer sind Wir?)。這已經不是主體性的探問，也不是交互主體性的探問，而是共同體的存有居所與承擔的探問：我們應該如何歷史地開展存有？(交互主體性需要預設諸主體的存在，仍屬於主體主義)

「誰？」、「我們是誰？」之問題不是一個手前物(Vorhandene)，好像去探問其本質即可。「誰」(wer)之問題是一個動態的決定、決斷過程，我們決斷自身是誰。海德格將「我們是誰？」的問題以「我們是這一民族」(Wir sind das Volk)來回答。也就是說，我們要成為一真正的、有決定(Entscheidung)的共在。這種決定與一般的決定不同。海德格舉例說，有個抽煙的人決定戒煙，但是是由下禮拜開始。這種一般的決定可以尚未貫徹實現⁶⁴。而此在的決定引向《存有與時間》所說的決斷(Entschlossenheit)，當下就是決斷與行動一起呈現。能夠在一個歷史階段決斷的我們(群體)，即是民族⁶⁵。

海德格對於德意志民族的理想某部分源自「隱密的德國」(geheimen

⁵⁹ Heidegger, GA65, S. 40.

⁶⁰ Heidegger, GA65, S. 117.

⁶¹ Heidegger, GA16, S. 112.

⁶² Heidegger, GA40, S. 53.

⁶³ Heidegger, GA40, S. 149, 152.

⁶⁴ Heidegger, GA38, S. 77.

⁶⁵ 德文的「我們」(Wir)與「漩渦」(Wirbel)具有字根上的親近性(Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne „Der Ister“*, GA53 [Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1992], S. 100)。「漩渦」也是對話(Gespräch)(GA39, S. 42ff)。政治需要對話，荷德林說：「當我們成一場交談之際 / 而能夠彼此聽到。」(Seit ein Gespräch wir sind/ Und hören können voneinander.) (Heidegger, GA39, S. 72)。政治是漩渦般交織的對話與承認。老子的「玄」在字形上原本是「漩渦」。莊子的「天鈞」也是旋轉的漩渦式意象，而對話式的漩渦更是《莊子》書中對於轉化我們之間的隱喻(庖丁與文惠君的對話、漩渦)。

Deutschland) 之思想。從十八世紀開始，哲學家菲希特 (Johann Fichte) 與黑格爾 (G. W. F. Hegel) 嘗試建立德國民族精神，而發展出如「精神的德國」(Schiller 所提出) 之說法，「隱密的德國」一語也可以視為在這一脈絡下的精神創造。關於「隱密的德國」的理想，在德國歷史上出現過不同的表達：「匿名的德國民族」(Heinrich Heine 1852 年所提出)、「隱蔽的德國」(verborgenes Deutschland) (Paul de Lagarde 1866 年所提出)。「隱密的德國」此一術語，是 Karl Wolfskehl 於一九一〇年用來稱謂「格奧格圈子」(George Kreis) 的詞語⁶⁶。格奧格圈子對於隱密的德國之想像，主要是透過一共同體來創建德國民族，並且否定自由主義的個體自由與沒有成果的政黨政治。這一共同體也遵循「領導者原理」(Führerprinzip)，且這種原理某程度與納粹的意識形態類似，而海德格也十分欣賞此一原理。

當然，在格奧格圈子之前，荷德林已經談到「隱密的德國」。海德格在一九三四年卸除校長職位後，對外國學生論及德國大學的特色時談到「隱密的德國」。這種德國必須由詩人、思想家、國家建立者來主導。海德格舉德國第二帝國之建立為例，當時有三種新精神：新的詩人 (Klopstock、Herder、Goethe、Schiller、浪漫主義者)、新的思想者 (康德、菲希特、施萊爾馬赫、謝林、黑格爾)，以及新的國家創立者如普魯士的國家政治家 (statemen) 以及軍人⁶⁷。另一方面，在荷德林處，隱密的德國與「大地根基性」(Bodenständigkeit) 也密切相關，這點也被海德格所深刻接受。荷德林強調希臘與德國精神的互補性：希臘是熱情的天火，德國則是冷靜的表象 (Repräsentation)，這也就是戴奧尼索斯與阿波羅精神的對抗。然而另一方面，希臘與德國也都可以對兩種精神加以統合⁶⁸。

相較於一九二〇年代，三〇年代的海德格顯然被納粹之共同體的理想所激發，開始思考共同體優先於個人的哲學可能。這一階段最大的轉變，就是把二〇年代的「個人此在」，轉換為共同體的「民族此在」，並且認為民族是優先於個人的。三〇年代海德格對於「民族」的意義展開各種思索，並且承接荷德林以來的「隱密德國」的共同體理想，希望建立一具有精神內涵、拯救世界的共同體。其中當然不可諱言地曾將理想錯誤地置放於納粹的實踐上，造成政治上的災難。

⁶⁶ 引自 Theodore Kisiel, „The Siting of Hölderlin’s ‚Geheimes Deutschland‘ in Heidegger’s Poetizing of the Political,“ in *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*, S. 145.

⁶⁷ Heidegger, GA16, S. 291.

⁶⁸ Heidegger, GA39, S. 291-293.

三、一九四五年「無用的民族」

海德格在一九四三年引用《老子》第十一章與荷德林對話 (GA75)，主要關注的是如何讓世界「注意」(Aufmerksamkeit) 荷德林的詩作，以及如何讓世界「注意」到存有，此與老子的「樸」相關，樸也是不顯眼的、隱沒的、難以注意的。此外，海德格認為《老子》第十一章已經注意到他所說的存有論差異 (ontologische Differenz)，一定要有此差異才能注意到存有（存有作為不顯眼的「樸」[Einfalt, Einfachheit]）是與存有者不同的⁶⁹。在海德格對《老子》第十一章的翻譯中，他將老子的「用」譯為「存有」(Sein)（海德格把 Alexander Ular 對「用」的翻譯「Wesen [本質]」⁷⁰改為「存有」）存有者是有用性，存有才是「用」（一般中國哲學者不會想到「用」具有存有論、本體論涵義，必須透過翻譯為「本質」，才被「轉譯」出存有論意涵）。這是海德格後來在一九四六年 (GA97) 將存有理解為「庸用」(Brauch) 的先聲，也是他一九四五年 (GA77) 透過莊子的「無用」（接續老子的「無之以為用」，從否定面去理解真正的用）去理解存有的先聲。海德格前期的「存有論差異」透過與《老子》第十一章而被互相闡釋 (auseinandersetzen)，後來在一九四六年更轉為具有「同一異」(Unter-Schied) 的「庸用的告別」(Letzte des Brauches)⁷¹（其中包含用的差異性 [Differenz]）。

一九四三年的《黑皮書》中，海德格提到老子的「無為」，並認為「猶太性」(Judentum) 是「毀滅性原理」、「自我毀滅的頂峰」⁷²（從存有病理學的觀點看，海德格以「猶太性」作為自我否定的最惡的「物化」[Verdinglichung]）。也可以說自我毀滅是因為「意志」：意志是所有武器中最危險的，也是所有否定工具 (Vernichtungsinstrumente) 中最具有毀滅性的 (Zerstörendste)。「對於意志底意志」(Wille zum Willen) 是「存有底非本質」(Unwesen des Seins)。意志不是自由，而是阻礙 (Versperrung)。要克服意志，需要「無為」(Nicht-Handeln)。「無為」不是「什

⁶⁹ 參考張祥龍：〈海德格論老子與荷爾德林思想的獨特性〉，《中國社會科學》，2005年第2期，頁73。

⁷⁰ Alexander Ular, *Die Bahn und der Rechte Weg des Lao-tse* (Frankfurt/M.: Insel, 1903), S. 17.

⁷¹ Heidegger, GA97, S. 284.

⁷² Heidegger, GA97, S. 20.

麼都不做」(Nichts-Tun)，而是等待與「靜」(Stille)。這是此時代最需要的⁷³。

一九四五年二戰結束，海德格期望德意志民族重新振作、成為「等待與無用的民族」。在一九四四或一九四五年的《黑皮書》中只出現一處對於莊子「無用」的說明：現代世界不懂得「無用、不急需的」(das Unnötige)⁷⁴。海德格認為戰場上的勝者只落入了「無未來性」(Zukunftlose)。赫拉克利特(Heraklit)的 polemos 不是戰爭、戰場，也不是爭鬥，而是「決定」(Ent-Scheidung)或「始源的區分」(Auseinander-setzung)⁷⁵。對於戰爭的「歸責」與「道歉」都太短視⁷⁶（因此海德格沉默、拒不道歉！？），需要對戰爭進行存有歷史地反思，也就是以「無用」超克戰爭勝敗的有用性⁷⁷。

「無用的民族」一語出現在《海德格全集》七十七(GA77)中（書中有三個對話）。《全集》七十七第一個對話的主題是「泰然任之」(Gelassenheit)、「無意願」(Nicht-Wollen)⁷⁸等對反於意志的事物。海德格此階段反省三〇年代的「決斷」、「意志」政治，而走向無決斷的「無意志」、「泰然」的政治場所(polis)。

海德格認為 polis 與「磁極」(polos)有關，polis 的存在就像磁極一樣，讓存有者環繞它而動。Polis 又和「通道」(poros)相關，所有的通道都匯集於 polis，並由此出發⁷⁹。Polis 不是國家，也不僅是城邦(Stadtstaat)，而是人之歷史地居留場所

⁷³ Heidegger, GA97, S. 23.

⁷⁴ Heidegger, GA97, S. 30.

⁷⁵ Heidegger, GA97, S. 39.

⁷⁶ Heidegger, GA97, S. 44.

⁷⁷ 關於海德格對莊子「無用」概念的闡發，參見鍾振宇：〈無用與機心的當代意涵——海德格對莊子思想的闡發〉，《中國文哲研究集刊》第 51 期（2017 年 9 月），頁 65-94。

⁷⁸ 海德格的「無意願」幾乎可以翻譯為「無執」（不用意志去執著），與牟宗三的「無執存有論」接軌。泰然任之則與「無為」、「無用」相關（「對於物的泰然任之」[Gelassenheit zu den Dingen] 偏向於無用，無用於物），泰然任之需要透過工夫達到，並且要教人。它是一種態度(Verhalten)（接近於中國人說的「境界」）。

海德格的「泰然任之」是對反於「集置」(Ge-Stell)、力制性(Machenschaft)，海德格反對、恨現代性，所以強調「超克」(Verwindung)。但是牟宗三的時代問題是開出現代性，於是有坎陷說之提出。牟宗三強調「執」的正面意義（難得糊塗）。海德格則批評集置的執，而想回到無執。「執」具有現代性的意涵：「執」必須有決定、爭鬥等開出現代性的動力（牟宗三主要只強調對列之局，缺少爭鬥之強調）。

⁷⁹ Heidegger, GA53, S. 100. 也可參考張鼎國：〈「誰是我們？」 / 「我們是誰？」：對海德格納粹時期

(乃至於一個民族的歷史性場所)⁸⁰。「屬於 polis 的有諸神和神殿、慶典和遊戲、統治者與元老會議、人民集會場與軍人、詩人與思想家」⁸¹。因此，polis 是開放給所有存有者去安居自身的場所，而不僅是狹義的「政治學」。「Polis 是歷史場所，那個『此』(Da)，在這裏面、從這裏面出來而且為著這個地方，歷史發生著」⁸²。

海德格批評政治哲學家是「真正的 praxis」底遺忘，原始的行動是「泰然任之」。「泰然任之」是一種習練，此種習練連結莊子，可以與反「反猶主義」有所關聯。反猶主義在四本《黑皮書》中 (GA94-97) 只有十三處，總共大約二頁多。只能說「反『世界猶太教』(Weltjudentum)」是海德格「反『力制性』」的另一種表現，也就是替力制性尋求一種歷史的、哲學文化的根源。而這種根源不僅在猶太教中，也在西方傳統強調的「做、制作」(Machen) 中表現。很明顯海德格後來放棄「猶太的」(Jüdische) 概念，因為太過於敏感。但有時候，「猶太的」⁸³ 也被視為是「力制性」的另一名稱，「猶太的」之代表有國家社會主義者、美國人、英國人、布爾什維克主義者等等⁸⁴。Peter Trawny 認為，「猶太的」即是後來的「集置」(Ge-Stell) 概念⁸⁵。或者更準確地說，海德格是以「集置」代替了有政治敏感的「猶太」概念。

與海德格反猶太的立場不同，維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 在一九三一年說道：

「把這個瘤子看成是你身體完全正常的一部分吧！」人可以這樣做，去命令嗎？我有權力根據自己的意志來決定具有一種關於我的身體的理想概念嗎？在歐洲各民族的歷史中，猶太人的歷史並沒有像他們介入歐洲事務那樣依照

「政治」探問的回顧》，頁 16。

⁸⁰ Heidegger, GA53, S. 100. Heidegger, GA40, S. 161f.

⁸¹ Heidegger, GA53, S. 101.

⁸² Heidegger, GA40, S. 161. 在海德格的詮釋下，ethos 與 polis 兩者的涵義似乎相近，都是「場所」。對海德格來說，邏輯、倫理學等科目是晚期希臘才有的詞彙，已經喪失了存有論的深度。在《存有與時間》中，「本真性」(Eigentlichkeit) 同時是存有論與倫理學的詞語，也就是在〈人文主義書信〉中的「始源地倫理者」(das ursprünglich Ethische)，是人的始源居留。此即赫拉克利特 (Heraklit) 的第 119 斷簡所說：“Ethos anthropo daimon.” 海德格將 daimon 理解為神，這句話是說：「當人有了居留地，乃接近神。」(引自 Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, S. 152)

⁸³ Heidegger, GA97, S. 20.

⁸⁴ Trawny, S. 111.

⁸⁵ Trawny, S. 111, Anm. 24.

情況來對待，這實際上是應得的，因為在這個歷史中，他們被當作一種病、一個異類，沒有人願意把病放在與正常生命等同的位置上。〔也沒有人願意說疾病像健康身體活動（那怕是疼痛）一樣具有同樣的權利〕我們可以說，只有人們對於身體的整個感受完全變了（或整個民族的身體感受都變了），他們才會把這樣的瘤看做身體自然的一部分。否則，他們所能做的事就是容忍他。

你可以期待一個個人顯示出這樣的容忍，或不理睬這類事情：然而你無法期望一個民族也這樣，因為恰恰是不忽略這類事情才使其成為一個民族。也就是說，期待人既要保留他對先前身體的審美性感受，又要善待瘤子是自相矛盾的。⁸⁶

猶太人被視為西方世界的瘤與病，被視為多毛、陰暗、惡臭、不潔、不健康的，需要去除而後快。如果可以接受瘤是正常身體的一部分，也自然可以接受猶太人。莊子對於瘤的接受，所展現的一種對於身體變化與病的接受之身體美學，以及理論潛能上對於多元文化的接受，是否正好對治了反猶主義（莊子〈人間世〉提到關於「不潔之大用」：有痔病的人、白色額頭的牛、高鼻豬因不潔而得以享其天年）？維根斯坦式的接受無用的瘤子的民族，某程度上超越了海德格所說的「等待與無用的民族」（海德格的無用的民族仍未產生對猶太的健康態度！仍是一種身體的遺忘）。這也就是要轉化主流群體（民族）的審美感受與身體感受，透過身體美學的習練來達到社會寬容與政治理解⁸⁷。關於民族與身體的議題，仍待日後發展。

就在二次世界大戰德國戰敗的那一天，海德格在《全集》七十七第三個對話〈一個年輕人與年老者在俄國戰俘營的傍晚對談〉 („Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Russland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren“) 中，提出了他的新的德意志民族的構想：等待的民族 (das wartende Volk)⁸⁸（同時也是「無用的民族」）。相對於第一對話的「泰然任之」接近於老子的「無為」，第三對話則凸顯了莊子的「無用」。無為與無用都屬於超意志的領域（對於納粹與尼采之意志性的超越）。

⁸⁶ 引自理查德·舒斯特曼 (Richard Shusterman) 著，彭鋒譯：《生活即審美：審美經驗與生活藝術》（北京：北京大學出版社，2007年），頁176-177。

⁸⁷ 同前註，頁177。

⁸⁸ Martin Heidegger, *Feldweg-Gespräche*, GA77 (Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann), S. 233.

在第三個對話中，海德格思考德意志民族的未來。對話中的年輕人顯然是海德格自己的化身，而年老者則是較為傳統的德國人。年輕人是民族未來的希望，也是真正體悟無用者。透過無用才能超越現代性、現代技術所帶來的危機。

二戰後海德格被迫退出公眾領域，大學也不准他再任教，必須面臨納粹化程度的審判。到了一九四六年，海德格的心境是處於「自身的努力於無用」與「公眾性 (Öffentlichkeit) 之追求有用」之對抗。對「無用」的思考進入到另一個更現實的階段，也就是開始思考「庸用」(Brauch)。

一九四六年上半年海德格似乎經歷了非常艱苦鬱悶的階段⁸⁹，《黑皮書》中 (Anmerkung II, GA97) 充滿鬱塞的情緒，是他個人哲學志業的最大危機。一九四五年去納粹化審判委員建議他申請退休，他在一九四五年十月八日向大學提出的退休申請，直到一九四六年一月二十三日才通過⁹⁰。被迫退休對他是很大的打擊，海德格十分喟嘆，自己經過三十年的教書生涯，最後竟淪為被迫退休的下場。海德格的個人檔案在弗來堡大學消失了，他喟嘆說也許以後「大學歷史家」會寫道，海德格的三十年教書生涯只是一個幻象⁹¹。這種處境讓他非常難受，也就是一生的志業完全不受到承認、有毀滅的危機。一九四六年年初海德格精神崩潰 (Nervenzusammenbruch)，二月到五月在療養院住了四個月⁹²。

在此階段，海德格沒有出版著作（出版 [Ver-öffentlichung] 與「公眾性」 [Öffentlichkeit] 之字形相似），似乎成為「公眾性」追求「有用」的反例。他認為「公眾性」（或「新聞業、媒體」 [Journalismus]）是最大的毀滅力量⁹³，是一種「專

⁸⁹ 蕭師毅 1946 年在弗來堡的木材市場遇到海德格，海德格問他：「為何大眾對同一本書（《存有與時間》）會因時間差別而有兩種不同看法？」蕭以孟子「天將降大任於斯人」鼓勵之。見 Paul Shih-yi Hsiao (蕭師毅), "Heidegger and Our Translation of the *Tao Te Ching*," in *Heidegger and Asian Thought*, ed. Graham Parkes (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987), p. 96。

⁹⁰ Heidegger, GA97, S. 68.

⁹¹ Heidegger, GA97, S. 155-156.

⁹² 1945 年的去納粹化審判不是最後一次，在 1949 年還有第二次的審判，這一次海德格被判定為納粹的跟隨者 (Mitläufer)，而海德格終於在 1951 年獲得退休，並獲得教學許可。1945-1951 年之冗長的審判過程，不僅禁止海德格教學，也使得他的研究工作受到極大影響。參見 Daniel Morat, *Von Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger, und Friedrich Georg Jünger 1920-1960* (Göttingen: Wallstein, 2007), S. 302f。

⁹³ Heidegger, GA97, S. 154-155.

制」(Diktatur)⁹⁴，只因公眾要求他對納粹事件負責⁹⁵。在納粹問題上，他也只能思考眾人對他的指稱：「沉默」(Schweigen)，將「沉默」提升到存有論高度，並忍受公眾的「閒話」(Geschwätz)⁹⁶。這種被迫「隱入」公眾之外的場域，讓他思索「非顯現的」(Unscheinbare)與「無名」(Namelose)⁹⁷。此時他也思考了 Parmenides 之「庸用」以及其與「手」相關的意象，「手工藝」(Handwerk)不成就什麼，而是讓(Lassen)事物成其為自己，因此也是「無用的」，與公眾要求的有用對反⁹⁸。而「世界公眾性」(Weltöffentlichkeit)只會帶來全球化的災難，包含納粹⁹⁹。對公眾性、「閒話」的拒絕延續了《存有與時間》對公眾、「常人」(常人的專制)、「閒談」(Gerede)等的拒斥。海德格在一九四六年五月給外國朋友的信中提到，也許到秋天他會變得「比較有用的」(brauchbarer)¹⁰⁰，也許是指「出版」了某些文章(1946年出版了〈人文主義書簡〉)。

在這個鬱悶的一九四六年上半年，海德格遇到蕭師毅，展開一段探索老子思想的冒險。一九四六年春天，蕭師毅與海德格在弗來堡木材市場的廣場相遇，海德格當時處在「去納粹化」的審判之中(後來被判定禁止教學，直到1951年才解禁)。海德格問蕭師毅，人們為何對《存有與時間》中的同一段話卻有兩種不同的解釋？(戰前納粹黨認為此書是非雅利安族的，而戰後同盟國卻認為此書是雅利安的、納粹的)此段話可能是關於「決斷」(Entschlossenheit)的段落。海德格表示有興趣翻譯《老子》(他1943年已經試圖翻譯《老子》第十一章)，一九四六年夏季學期結束(大約6月)，兩人開始每週六翻譯《老子》，最後譯出關於道的八章¹⁰¹。

⁹⁴ Heidegger, GA97, S. 173.

⁹⁵ Heidegger, GA97, S. 174.

⁹⁶ Heidegger, GA97, S. 149.

⁹⁷ Heidegger, GA97, S. 65, 86.

⁹⁸ Heidegger, GA97, S. 76-77.

⁹⁹ Heidegger, GA97, S. 87.

¹⁰⁰ Heidegger, GA97, S. 14.

¹⁰¹ 此段老子因緣在《黑皮書》中顯示的蹤跡是，海德格開始大談「隱藏」(Hehl)(GA97, S. 110)、「集隱」(Ge-Hehl)(GA97, S. 121)，這與老子的「道隱」應該相關。此外與老子相關的字詞有「道」(Weg)(GA97, S. 257)、「吝」(Sparnis)(GA97, S. 260)、「用」(Brauch)、「靜」(Ruhe)、「樸」(Ein-falt)、「一」(Einen)(GA97, S. 272)、「靜」(Stille)、「無為」(Nicht-Tun)(GA97, S. 295)等等。海德格仿照老子概念而造的句子：Die Ein-falt faltet, versammelt sparend fiegend in das Einen des Einen des Ereignisses.(GA97, S. 272)其中有「樸(Ein-falt)、吝(sparen)、一(Einen)」等詞。

一九四六年下半年，《黑皮書》中海德格的心境明顯好轉，一九四六／四七年寫的《黑皮書·附註三》(*Anmerkungen III*)開始思考「庸用」與「打叉的存有」(在 *Seyn* 上打一個叉)。打叉的存有是「存有的讓」(*Seynlassen*)¹⁰²。「打叉的存有」作為「庸用」，兩者具有親密性¹⁰³。「讓」與「庸用」(包含「無用」)成為思考與超克公眾性的主軸。但是大約自一九四八年《黑皮書·附註五》(*Anmerkungen V*)中，「庸用」已不再出現，而「打叉的存有」則繼續使用。

Chreon (海德格翻譯為德文 *Brauch*，筆者中文翻譯為「庸用」)是最古老的思想家(指 *Anaximander*, *Parmenides*)之最古老、最真的字詞¹⁰⁴。此時的「庸用」不僅與老子的「無之以為用」相關，更與莊子的「無用」關係密切：唯一不可用的(*unbrauchbar*)，永遠不會因任何目的而有用的(*nützlich*)，是庸用¹⁰⁵。只有當我們「不材」(*unnütz*)與「無用」(*nutzlos*)時，才使我們保藏了庸用的神能(*Vermögen des Brauches*)¹⁰⁶(此處的 *Vermögen* 不是理性的「官能」，而是存有的「神能」。參考莊子的「官知止而神欲行」)。無用靜息於(*ausgeruht*)庸用¹⁰⁷。「以為用、成用」(*Verbrauchen*) (參考老子的「無之『以為用』」)不是「使用、用處」(*verbrauchen*)，而是自身聚集於庸用¹⁰⁸。

那麼什麼是與無用相對的「有用」？「做為」(*Tun*)是指向目的的「有用性」，一切是規則與秩序(*Ordnung*)¹⁰⁹。庸用與「力制性」之有用性相對¹¹⁰。庸用不需要所有的有用性¹¹¹。海德格也問道：「如何由庸用產生出意志？」¹¹²(牟宗三會回答「設置」、「坎陷」)另一方面，「意志底意志」(力制性、集置)也要返回庸用¹¹³。

¹⁰² Heidegger, GA97, S. 218.

¹⁰³ Heidegger, GA97, S. 384.

¹⁰⁴ Heidegger, GA97, S. 246.

¹⁰⁵ Heidegger, GA97, S. 269.

¹⁰⁶ Heidegger, GA97, S. 271.

¹⁰⁷ Heidegger, GA97, S. 272.

¹⁰⁸ Heidegger, GA97, S. 343.

¹⁰⁹ Heidegger, GA97, S. 277.

¹¹⁰ Heidegger, GA97, S. 370.

¹¹¹ Heidegger, GA97, S. 416.

¹¹² Heidegger, GA97, S. 416.

¹¹³ Heidegger, GA97, S. 368.

海德格寫道：沉默外於公眾世界，公眾乃閒話、毀譽之域¹¹⁴。是否老子的「寵辱若驚」使海德格解脫？一九四六年上半年的海德格處於與公眾對抗的姿態，甚至進入精神療養院，一九四六年下半年與老子（加上莊子）交遇後才徹底解脫。

海德格在二戰後仍不斷反省自己的一九三三年納粹事件，等於是試圖重新找回生命的自信與自我治療。一九四六年他認為：「我在一九三三年的錯誤不是政治的，而是混淆了科學與思想間的本質關係¹¹⁵。」一九三三年的錯誤不在於參與了作為形上學「意志底意志」的完成之納粹，而在於太過於急躁（*Übereilung*），未認識到僅僅作為功能性的現實政治還無法實現存有歷史的任務¹¹⁶。而能夠撼動地球之「存有的地震」，也許還要三百年¹¹⁷。

海德格認為，德國人二戰後只思考著外國的標準，不思考德國民族的本質，是一種「背叛」（*Verrat*）¹¹⁸。德國民族在二戰後失去自身的精神深度，以外國為標準，尤其是以美國民主為標準，帶來人的扁平化。海德格「無用的民族」是對於西方現代性的全面批判，即批判由「力制性」與「集置」所帶來的共產主義、民主、尼采意志哲學、猶太主義（計算性）、納粹主義（種族的民族主義、庸俗的國家社會主義）、科技等等¹¹⁹。這些批判對象某意義上都被歸結為「有用」的領域（海德格提到納粹生物學的民族概念之有用性¹²⁰）。而這些「有用」都必須提升為德意志民族的更高精神：「無用」。

綜觀海德格由一九二七年至一九四五年關於「共同體」問題的思考，至少可以區分出四種不同的共同體：「常人的共在」（非本真的共在）、「民族的共在」（本真的共在）、「決斷的民族共同體」、「無用的民族共同體」。在一九二七年階段，海德格有「民族共同體」的說法，但是還未真切地意識到其中的政治社會重要性，他強調的還是個人投入民族生命的決斷。但是到了一九三〇年代希特勒崛起，他開

¹¹⁴ Heidegger, GA97, S. 273.

¹¹⁵ Heidegger, GA97, S. 274.

¹¹⁶ Heidegger, GA97, S. 147.

¹¹⁷ Heidegger, GA97, S. 150.

¹¹⁸ Heidegger, GA97, S. 82-84.

¹¹⁹ 關於海德格對「力制性」與「集置」的批判，參見鍾振宇：〈無用與機心的當代意涵——海德格對莊子思想的闡發〉，頁 76-83。

¹²⁰ Heidegger, GA97, S. 15, 20.

始轉以「民族、國家」作為優先於個人的上位概念，「民族共同體的決斷」優先於生存論式的個人決斷。但是因為納粹帶來的危機，他開始思考「民族的決斷」中的危險性，並歸咎於「決斷」中所蘊含的意志性、有用性，認為這是造成戰爭與現代技術統治的原因，於是提出「無用的民族」作為德意志民族未來的想像。「決斷、意志」是擴張的、侵略的，而「無用」是退讓的、成全的，兩者的精神方向完全不同。海德格的「後設政治學」，即是希望在此「無用的民族」概念中，發現未來世界之共同體方面的拯救。這是海德格對於「民族」概念所賦予的理想性，但是最終充滿莊子哲學意涵的「無用」概念，並未成為海德格後期思想的主軸，他選用了「泰然任之」這一具有德國根源的詞語（Meister Eckhart 所使用），作為他後期時代批判、技術批判的核心詞語。

在海德格「決斷的民族」往「無用的民族」思想轉向之際，道家思想發生了何種作用？我想，道家的作用是關鍵性的。一九三四年之後海德格開始思考納粹所帶來的理想性與問題，他一方面堅持「精神的國家社會主義」、反對納粹「庸俗的國家社會主義」，同時也困擾於是否「精神的國家社會主義」也有其問題。在他反對「庸俗的國家社會主義」的思索中，是以荷德林「隱密的德國（精神共同體）」反對尼采的權力意志影響下的納粹。但是某一方面，他似乎也認為「精神的國家社會主義」仍有意志性的殘留，若要反對意志形上學，必須有一新的思考方向。德國之引起戰爭，乃至於戰敗，使得海德格必須在哲學的高度反思這件事情，此時他使用老子的無為、Eckhart 的泰然任之、莊子的無用（在 1945 年所寫的《全集》七十七中），作為對於「意志性」、「戰爭與現代性之有用性」的回應（「泰然任之」是一種「無意志」¹²¹）。關於海德格晚期由「意志」向「無意志」的轉向，雖然伴有 Eckhart 等西方哲學之資源，但道家思想無可懷疑占據了核心位置。海德格選擇以「無用的民族」回應二次世界大戰，是否只是暫時的解毒劑、用來規避戰爭的責任¹²²？筆者認為其中仍然有重要的哲學價值在，並不是一時的逃避（許多學者認為「泰然任之」、「無用」只是逃避戰爭責任的手段）。對照當今大陸注重實用的傾向，「無用」無論如何都是對於有用性（包含科技發展、自然破壞）的重要提醒。

¹²¹ 參見鍾振宇：《道家與海德格》（臺北：文津出版社，2010年），頁 81-84。

¹²² 關於「無用的民族」之更多討論，參見夏可君：《一個等待與無用的民族——莊子與海德格爾的第二次轉向》（北京：北京大學出版社，2017年）。

徵引書目

- 巴迪歐著，劉冰菁譯：《海德格：納粹主義、女人和哲學》，重慶：重慶大學出版社，2016年。
- 巴姆巴赫著，張志和譯：《海德格爾的根——尼采，國家社會主義和希臘人》，上海：上海書店出版社，2007年。
- 朱利安·楊著，陸丁譯：《海德格爾·哲學·納粹主義》，瀋陽：遼寧教育出版社，2002年。
- 理查德·舒斯特曼著，彭鋒譯：《生活即審美：審美經驗與生活藝術》，北京：北京大學出版社，2007年。
- 夏可君：《一個等待與無用的民族——莊子與海德格爾的第二次轉向》，北京：北京大學出版社，2017年。
- 張祥龍：〈海德格論老子與荷爾德林思想的獨特性〉，《中國社會科學》2005年第2期，頁73。
- 張鼎國：〈「誰是我們？」 / 「我們是誰？」：對海德格納粹時期「政治」探問的回顧〉，《政治與社會哲學評論》第34期，2010年9月，頁8-11。
- 鍾振宇：《道家與海德格》，臺北：文津出版社，2010年。
- _____：〈莊子的形氣主體與無用的共通體——由楊儒賓的思考出發〉，《中國文哲研究通訊》第27卷第1期，2017年3月，頁61-64。
- _____：〈無用與機心的當代意涵——海德格對莊子思想的闡發〉，《中國文哲研究集刊》第51期，2017年9月，頁65-94。
- Denker, Alfred und Holger Zaborowski. Hg. *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*. Freiburg: Karl Alber, 2009.
- Di Blasi, Luca. „Vom nationalsozialistischen Enthusiasmus zur antisemitistischen Paranoia. Heideggers politisches Denken zwischen 1933 und 1945.“ In *Heidegger und der Antisemitismus*. Hg. Walter Homolka und Arnulf Heidegger. Freiburg: Herder, 2016.
- Di Cesare, Donatella. *Heidegger, die Juden, die Shoah*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2014.

- Faye, Emmanuel. *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*. Berlin: Mattes & Seitz, 2009.
- Figal, Günter. *Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt/M.: Anton Hain, 1991.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. GA2. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____. *Einführung in die Metaphysik*. GA40. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1983.
- _____. *Beiträge zur Philosophie*. GA65. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1989.
- _____. *Hölderlins Hymne „Der Ister“*. GA53. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1992.
- _____. *Feldweg-Gespräche*. GA77. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1995.
- _____. *Einleitung in die Philosophie*. GA27. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1996.
- _____. *Die Geschichte des Seyns*. GA69. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1998.
- _____. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. GA38. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1998.
- _____. *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. GA39. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1999.
- _____. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*. GA16. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*. GA75. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. *Sein und Wahrheit*. GA36/37. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2001.
- _____. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. GA94. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2014.
- _____. *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*. GA97. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2015.

- Heinz, Marion. „Volk und Führer. Untersuchung zu Heideggers Seminar Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat (1933/34).“ In *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*. Hg. Alfred Denker und Holger Zaborowski. Freiburg: Karl Alber, 2009.
- Held, Klaus. „Heidegger und das ‚Politische‘.“ In *Heidegger und der Antisemitismus*. Hg. Walter Homolka und Arnulf Heidegger. Freiburg: Herder, 2016.
- Hsiao, Paul Shih-yi (蕭師毅). „Heidegger and Our Translation of the *Tao Te Chung*.“ In *Heidegger and Asian Thought*. Edited by Graham Parkes. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1987.
- Kisiel, Theodore. „Political Interventions in the Lecture Courses 1933-1936.“ In *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*. Hg. Alfred Denker und Holger Zaborowski. Freiburg: Karl Alber, 2009.
- _____. „The Siting of Hölderlin's ‚Geheimes Deutschland‘ in Heidegger's Poetizing of the Political.“ In *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*. Hg. Alfred Denker und Holger Zaborowski. Freiburg: Karl Alber, 2009.
- Löwith, Karl. „My Last Meeting with Heidegger in Rome, 1936.“ Special Issue on Bloch and Heidegger. *New German Critique* 45 (1988): 115-116. Quoted in *Heidegger, History and the Holocaust*. Edited by Mahon O'Brien. London: Bloomsbury, 2015.
- Mitscherlich, Alexander und Margarete. *Die Unfähigkeit zu trauern*. München: Piper Verlag, 1967.
- Morat, Daniel. *Von Tat zur Gelassenheit. Konservatives Denken bei Martin Heidegger, Ernst Jünger, und Friedrich Georg Jünger 1920-1960*. Göttingen: Wallstein, 2007.
- Pöggeler, Otto. *Heidegger in seiner Zeit*. München: Fink, 1999.
- Polt, Richart. „Jenseits von Kampf und Macht. Heideggers heimlicher Widerstand.“ In *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente*. Hg. Alfred Denker und Holger Zaborowski. Freiburg: Karl Alber, 2009.
- Sommer, Chritian. „‚Diktat des Seyns‘: Zwölf Anmerkungen zu Heideggers politisch-

- theologischer Mythologie.“ In *Heidegger und der Antisemitismus*. Hg. Walter Homolka und Arnulf Heidegger. Freiburg: Herder, 2016.
- Thomä, Dieter. „Heidegger als Mitläufer des Seins.“ In *Heidegger und der Antisemitismus*. Hg. Walter Homolka und Arnulf Heidegger. Freiburg: Herder, 2016.
- Trawny, Peter. *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 2014.
- Ular, Alexander. *Die Bahn und der Rechte Weg des Lao-tse*. Frankfurt/M.: Insel, 1903.
- Wolin, Richard. *The Politics of Being: The Political Thought of Art in Heidegger*. New York: Columbia University Press, 1991.

