

全球化和海德格的現象學

武金正

輔仁大學宗教學系教授

提要

全球化是新聞的熱門焦點，同時有模糊不清的現象。全球資訊每日透過傳媒一方面快速傳達，另一方面重複播送，若這變成意識型態的推手，後果便不可設想。於是，本文以海德格的哲學來思考全球化的現象，使其成為現象學與哲學分析和討論的對象。如此，如海德格對在此存有所瞭解的現象和其本質的根源，指出人因尋求真理而走出非本真。每日全球化的事件在非本真的圖像對照之下，顯出其「閒談、好奇、模稜兩可」墮落性的世界，提醒人意識到人們（Das Man）的看法和態度，並希望全球化能走向本真的發展，希望全球化能意識到並肯定在複雜模糊的世界中主體思辨的重要性。

當海氏發覺人主動全心投入追求真理時，因而忽略所依靠的工具與技術可能會成為控制他的「主人」。這在全球化的時代更加危險，而海氏對技術的分析和批判確實能夠發現虛無主義的危機。目前技術的發展沒有人有足夠把握能控制它，因為技術被發明時，就成為大家的產品而超過任何要操縱它的人：人不小心就會成為自己的祭品，而海氏的對策和對真理開展的等待是：追求新的慧根，即泰然任之（Gelassenheit）邁向真理的態度。也許我們的全球化的時代更需要的是一個距離，能以平心來面對事情。

然而，人真的能如此容易達成超然的境界嗎？至少在海氏的生活中，當他面對納粹政治的理想時，他跌落在意識型態的「坑」，成為他一生難以擺脫的負累。

總之，海氏的現象學能提醒當前的全球化「照顧」自己的生命，使之從非本真走向本真；其次面對有效而快速的技術，能夠學習擁有「泰然任之」的態度。然而，最重要的是能與他人共存而發現解放倫理，以其為全球化的發展。

關鍵字：全球化，海德格，現象學，本真，非本真，技術的批判，意識型態，全球的倫理

引言

全球化是現代人生活的一個事實，無論從那一個角度來看，皆不能否定這一事實的現況。然而，因為我們每日都面對這樣的生活，使得我們極為容易忽略它的存在和它的意義，這就是現象學所提醒我們的。另一方面我們在整個生活中能先透過現象找出其深刻意義，在尋找過程當中，也許因為我們面對的是抽象的整體，因而忽略，甚至陷於錯誤。如泰勒斯（Thales ca. 624 BC—ca. 546 BC）觀察天上的星星時，忽略腳前的坑洞，而跌進坑裡。如此我們將全球化成為哲學的思考，讓我們不落在某一個人生思考的面向，如經濟、文化、社會等等。於是全球化成為哲學的思考，使我們不僅在某一個觀點認識它。再者，我們希望能夠從整體的觀點來看每件事情，藉著現象學的方式來察看具體和本質的層面，辨認出他們在和諧當中的狀態，這樣的和諧不只是在理性的面向，也包括倫理的價值觀，甚至宗教的宇宙觀。為了能夠達到該目的，以海德格的哲學為我們研究方法的陪伴者，經過他的靈感，我們能夠找到更為基礎的看法，從基礎的看法更有寬闊的視野來面對全球化，最重要的是希望經由此，能探求至對於個人和社會關懷的層面。

在本文中，我們首先描述全球化的現象。在極短的篇幅之中，我們僅能讓全球化的事實和在全球化事實底下生存在世界上的人將自己表達出來，這就是現象學方法所說的讓現象顯現出來(zu Sachen selbst)。現象學的全球化描述不僅是提到其觀點，更是為了瞭解全球化現象的深度意義，將之成為哲學的問題來探討。透過現象學瞭解全球化的現象和其整體意義，首先，從海德格的現象學開始，透過他對自存(Sein)和在世界中的存在(Seiende)的理解，注意到人的生存(Dasein)和人與其它存在者的關係。從海德格的現象學來看，我們面對的不是一個現象，或是一般的存有者，而是人生的存有。在人所存在的地方，人意識到他所站的地方，就是在此存有(Dasein)。但在此存有只能有它在「此」的意義，當它跟整體連在一起時(in der Welt Seiende)，他能認出人的關係是正確，或是非正確。當人從非本真到本真的過程，人能瞭解他或她所該作的，在學習的過程中知道如何負起責任，因而建立起倫理觀，藉著人所關心的存在，人能發現當代全球化的新面貌。再者，當海德格深思人所關心的生存，使他驚

訝的是：人主動的態度成為人跌倒的機會。因為當人極為用心發展技術的時候，技術在發展的過程中，另一方面卻成為控制人的工具。對此一問題的思考對全球化來說非常的具有意義及價值。¹

接著我們可以向海德格發問，當他發現人在這樣的異化當中，如何反應及答覆？海德格哲學的轉向便在於此。當他的思考開始從早期走向晚期，從主動的態度走向被動，人因此認識到在自身的有限之中，面對存有者的實在而生活，期望在每一個經驗中能夠發覺超越性的一個經驗，有存有者的光照和領導。於是全球化可以看作是一個過程，讓人能從他所站的地方，經過不同的經驗發覺關係的擴展，此一整體的關係在海德格的最後思考內就是天地人神。如此，全球化不但是與人的存在相互關連，更能進一步發覺它自身的形成，在於世界整體的看法，即是動態的宇宙觀發展的意義。

然而，從當然到應然的過程當中，海德格所走出的道路，並非一條自動形成安穩平坦的道路，沒有危險與挑戰，在此路上他曾遭逢挫折。於是，我們接著要討論的是在他生涯之中納粹政治的問題，在理論上海德格能夠清楚將現實

¹ The publications of Heidegger related to this topic globalization are following: Martin Heidegger, *Being and Time*. Transl. by John Macquarrie and Eduard Robinson. New York: SCM press, 1962; Martin Heidegger, *The question Concerning Technology and Other Essays*. Transl. and with an Introduction by William Loritt, W.Y. and others: Haper & Row, 1977; Martin Heidegger, *Basic Writing*. Edited by David F. Krell, N.Y.: Haper & Row, 1977; Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*. Transl. by Albert Hofstadter, N.Y.: Haper & Row, 1971; Martin Heidegger, *The End of Philosophy*. Transl. by Joan Stambaugh. N.Y.: Haper & Row, 1973; Martin Heidegger, *Gelassenheit, Pfullingen: Neske*, 1959; Martin Heidegger, *Nietzsche I: The Will to Power as Art*. Edited & transl. by David E. Krell, N.Y.: Haper & Row, 1979; Martin Heidegger, *Nietzsche IV: Nihilism*. Edited by David F. Krell, Transl. by Frank A. Capuzzi, N.Y.: Haper & Row, 1982; Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*. Transl. by John M. Anderson & E. Hans Freund. N.Y.: Haper & Row, 1966; Martin Heidegger, "Only a God can save us: Der Spiegel's Interview with Martin Heidegger." Transl. by Maria P. Alter and John D. Caputo, in: *Philosophy Today* 20(1976)267-284.

與本質分別出來。但在生活當中，他無法認出納粹的政治思維是極為不理想，甚至是錯誤的，並在後來的發展中勾勒出歷史的悲劇。本文談論海德格的問題能夠讓我們學習到我們這個時代裡全球化與本地化的關係，事實上，也正走在一條充滿危機與挑戰的道路之上。

壹、全球化是哲學的一個思考事件

全球化是一個當代的現象，包括不同層面的事實，如政治、經濟、文化和社會等方向，成為新聞傳媒特別愛好的一個流行詞彙。因為全球化的複雜性和不斷變動的潮流，一方面常被約化為某一個面向或是某一特殊的對象。如果被新聞操作更容易造成簡化甚至誤導的結果。另一方面，全球化也常被強權操縱，成為他們達到目的的工具。在不易看到它真正面目的情況之下，我們需要將它變為哲學的對象，才能認出其現象和本質的意義。²然而，我們確實面臨一個實際的問題，便是全球的哲學尚未受到重視而發展，甚至當我們看清時代的發展，不難認出當代哲學反向而行，即後現代的方向，該哲學重視以多元主義和碎片的思考來批判任何同一原則的統治。³

海德格的哲學著名的是以拆字的方式提出問題和重建問題的答案，如當他要把自己的現象學和他的老師的現象學區分開來，他以組成現象學（Phänomenologie）的兩個希臘字 Φαινόμενον（顯現者）及 λόγος（邏各斯）

² General information about Globalization, see Hans Maier, “Globalisierung. Zwischenbilanz einer Diskussion”, in: *Stimmen der Zeit* 223(2005)679-693; see also Helmut Anheier, Galsius Marlies and Mary Kledor (eds), *Global Civil Society 2001*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001; David Held and others. *Global Transformations*, Stanford: Stanford Univ. Press, 1993.

³ See Peter Beyer, *Religion and Globalization*, London: Sage, 1994; see also Barry Grills(eds.) *Globalization and the Politics of Resistance*. Houndmills: Macmillan, 2000; M. Buraway, J.A. Blum et al. *Global Ethnography: Forces, Connections, and Imaginations in a Postmodern World*. Berkeley: Univ. of California press, 2000; C. Leggewie, *Die Globalisierung und ihre Gegner*, Muenchen: 2003; Marshall McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Newyork: MacGraw Hill,1964.

為起點，並從希臘文的原始意思中詮釋為新哲學思考的方向。⁴同樣我們也以這個方向來看全球化的問題如何產生和發展。全球化一詞是在二十世紀後半葉才出現，然而，其意義在人關心整體之時，便開始有其發展的形式。具體而言，全球化此一概念始於人開始相信世界是一個球體，而不是一個平面。我們可以想像，如果人對於世界的理解如一紙地圖是平面的概念，人站在地面上所具有的視線範圍無法納入世界的整體，那麼當人在海上航行時，就會害怕行至世界的邊界掉落在盡頭的深淵裡，所以當人相信世界是一個球體才開始勇於冒險。如哥倫布 (Christopher Columbus 1451—1506) 因此一信念而大膽冒險，並證明出世界是個球形的。跟著這樣的信念，後來的人就開始探險，而化地面為一個地球儀。逐漸經過航海的發展，到後來航空的發現和進步，空間的距離不但被縮小，並且透過經緯線的制定能夠正確的劃分其整體，這在後來全球化的表達，成為空間的消逝和時間的同時。在此我們關注的是每一個人冒險所做的事情都有一個適當的觀念引導，在探求全球化的過程當中，哲學的確也扮演一個重要的角色，讓人能安心的開始並推動其發展。⁵

於是世界就成為地球村，如加拿大的思想家與文化評論家馬歇爾·麥克魯漢 (Marshall McLuhan) 在 1964 年首次表達的，地球之所以能夠與村莊類比在於跟生活的快速和時間的縮短等現象有關係。這是因為技術的發展帶來與過去生活不同的看法，如海德格非常正確的在 1950 年指出：所有在時間和空間的距離成為滅亡，連一個古老文化的景況，在影片當中所表出來，宛如它站在我們今天街上的時刻一樣。這是一個任何時空的遙遠消滅的高峰，而電視很快就侵略和統治所有媒體的組織。⁶

⁴ 進一步論述見武金正，〈從哲學觀點論宗教和神學相關問題〉，《輔仁宗教研究》，第 5 期，2002，頁 148。

⁵ See G. Arrighi, “Globalization in World-Systems Perspective” in: R. Appelbaum and W.I. Robinson, *Critical Globalization Studies*, New York: Routledge, 2005, pp.34-44.

⁶ M. Heidegger anticipated most clearly contemporary problems, even he didn't name “globalization”, when he describes its characteristics as following: “All distances in time and space are shrinking. Man now reaches overnight, by plan, places which formerly took

全球化不僅反應人的經驗，當它訝異的發現每一則事件的發生，好像是同時遠和近 (simulate near and far)。事件在各處發生，訊息的傳遞與接收卻是同步的，此經驗蘊含著人本身的多可能性，與化為同一看法(one-dimensional)的可能。反之，同一看法也可能藉由此拆解成多可能性，而技術就是此功能的發展者。深入來說，技術原為自然科學的工具，要求人具備效率和有效性，成為人不可或缺的幫手，然而卻逐漸成為控制人的方式。再說，經由技術的發展，傳統分界的消逝極為迅速，地方的分隔如國家的邊界也被越過 (transnational)，藉著技術—新的權威如媒體、電腦等都成為人非有不可的事實，它同時也變成一個危險的主人。我們能夠想像如果人不去意識戰爭所帶來的影響，特別是關於核子彈的戰爭，那麼其後果就是全球的毀滅，技術不只是能控制我們，如韋伯清楚描述的鐵籠，它也會變成有效毀滅的道路。我們回顧近代歷史在冷戰時期所承受張力，第二次世界大戰之後，全球截然二分為資本主義和共產主義二個勢力，該二勢力時時維持在一個極度緊張狀態之中，我們稱這一個時代為冷戰時期，實在一點都不誇張。直至現在，當一個地方開始有戰爭，我們便要面對

weeks and months of travel. He now receives instant information, by radio, of events which he formerly learned about only years later, if at all. The germination and growth of plants which remained hidden throughout the seasons, is now exhibited publicly in a minute, on film. Distant sites of the most ancient cultures are shown on film as if they stood this very moment amidst today's street traffic." M. Heidegger, "The Thing" in Martin Heidegger, *The question Concerning Technology and Other Essays*. Transl. and with an Introduction by William Loritt, W.Y. and others: Hapers &Row, 1977, p.165. Indeed, the instantaneity and simultaneity of the time technological globalization and rapid communication, which for Heidegger abolished the time and space of normal Dasein. Thus Theodore Kisiel comments from our internet perspective: "We need only to punch in 'globalization' into our search engine in order to witness the worldwide reaction from a multitude of locales to the devastating disruptions to the local traditions and moves of life of indigenous cultures brought on by the impersonal forces of capitalist globalization" (T. Kisiel, "Meaning the Millennial Moment of Globalization against Heidegger's Summer Semest 1935, and other politically Incorrect Remarks" (p.16) www.unt.edu/csph/Vol_01_winter00/kisiel.htm.

原子彈像倒數計時般，隨時隨地有可能爆炸的緊張現況與毀滅的恐懼。雖然在蘇俄共產黨解體之後，剩下來看似是以美國為主的一個時代，但當 911 事故發生之後，便成為地球村的另一個危機，即是恐怖戰爭的新時代。該時代所面臨的是更危險與令人措手不及的新情況，因為對手在暗地裡並隨時攻擊，使我們無法防備與談判。令我們著急的並不僅於軍隊與戰爭，而更是在不同的方面之上，但該為這一切負主要責任的，應該是那些握有強權的國家。所以許多人認為從政治、經濟、社會、文化方面，來談全球化似乎成為美國化的現象。然而，當許多人有如此想法，並贊成或反對該事實，該現象成為一個新的多元化啟發，無論在歐美或是其它地區。總而言之，全球化成為本地化的對立，無論反對或贊成，在全球化與本地化當中存在著張力。這樣的獨立和自立、中心和邊界的關係成為人天天要思考的對象⁷，於是全球化就成為哲學所思考的關注範圍。

全球化的哲學問題，可牽涉到的主要問題如下：人生存的意義是對他人和世界有什麼樣的關係？即在瞭解新空間和時間的看法，到底它的判準為何？一個有意義的生活，應該憑藉那一個標準？這也是一個實際與理想的問題，特別當這些問題在改變如此迅速的世界裡如何理解。這一些問題，不但是全球的問題，更深刻的是現象學的問題，而其根本為人存在的問題。於是全球化如何經由現象學成為哲學的思考，是關注於人自身，以人為中心的一個全球化的思考。這樣的問，我們在全球化的新世代怎麼發現和建立人自己的認同感，當它面對諸多複雜和多面的看法。換言之，哲學在全球化的思考提醒人不要落在極端和成見，而能有時間反省並找出人價值觀的建構。⁸

⁷ See Jan Aart Scholte, *Globalization: A critical Introduction*, New York: St. Martin's, 2000; see also Manuel Castells, *The Rise of Network Society*, Oxford: Blackwell, 1996; Thomas Hylland Eriksen, *Tyranny of the Moment: Fast and slow Time in the Information Age*, London: Pluto press, 2001; Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation: Political Essays*, Cambridge: MIT press, 2001.

⁸ See Fred Dallmayer, *Alternative Visions: Paths in the Global Village*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1998.

於是，我們希望能借用海德格的現象學發覺在世界存有，並使其成為建構在世界生存的人。這樣「在此存有」被清楚點出來為人的存有，而建構人在世界的關係。經由本真和非本真的分析，其提供全球化時代的倫理基礎，而該倫理的基礎又經過對技術的思考，能擴大為一個更深更廣的全球觀。於是能將海德格在他生活時代裡的政治事件成為我們新時代全球化學習的對象，這樣倫理能和宗教相連銜接，成為我們全球化一個人觀的說明。

貳、海德格現象學的分析

上述我們指出全球化和本地化是人生的處境和人所關心的對象，在我們嘗試瞭解海德格的現象學哲學之前，我們認為全球化的哲學目前站在兩端對立之上：一端是從全球化的肯定來關注現況，如哈伯瑪斯以社會學為出發點和解決的目標。他們認為人生所有的取向和行動都有其公共性的看法，因而他批判所有以個人為出發點和關懷都有意識形態的危險，尤其以此去瞭解並尋求更有效的方式之時，就被自然科學（明顯或暗地裡）控制著。於是哈伯瑪斯努力發揮交談的理論和跨越任一個限定的範圍，其烏托邦確是一種有共識的完美全球化。另一方面，存在主義的哲學家，如沙特，認為個人才是重要的，他人都是對個人具威脅性的對象，他甚至認為當別人看他的時候，他好像便會變成一個被物化的對象，所以人與人之間就是敵對和競爭。⁹上述的兩個觀點，都需要先瞭解人的處境和他所建立的關係，這樣無論是社會的關係，或是反抗人際的關係，都需要對於關係有正確的看法，才能討論出全球化或本地化。¹⁰

早期海德格原初瞭解的現象學是「一個現象的方法」。按照字面的意義，現象學基本上包含兩個觀點：現象和邏格斯；當人理解一個現象，就是描述和更深入詮釋該現象的意義。這樣的方法論跟他所提及的思考結構有密切的關

⁹ 儘管存在主義哲學不全然是如此，如有神論的觀點。

¹⁰ M. Heidegger points out that destruction as a necessary task of discover the original understanding of ontology as primordial sources which are handed down to us. See M. Heidegger, *Being and Time*, aaO. pp41f.

係，他認為現象學的結構有二個不同的層面，一個是現實(ontical)，另一個是本質(ontological)。他指出現實和本質是瞭解人及事物任何一方面的出發點，但從一個出發點，如現實，他已經肯定其本質的重要性，如此來說，思考是需要具體整體的面向。因此，海德格指出可能選擇他們兩個之中的其一優先為思考的出發點，整體而言，他們兩者不能彼此分離(Dasein)。¹¹該現象學的瞭解可幫助人從瞭解在此存有和世界，成為在此存有的人，當人與世界有關係，他就意識到他被拋在世界中而佔有某一個觀點，人以此為根基在對象或是事物建立出手中(at hand)和手前(before hand)的關係。而他人如同他一樣，當人認知自己為此存，而他人是共存的人(Mitsein)。這是海德格對在此存有的肯定，但是此一現象也成為他所關心的人之生存意義，當他觀察到許多人，包括思考的人，生活在非本真的生活中，所以，海德格盡量分析非本真的一些現象，以點出人的境況。¹²

海德格分析人在日常生活中的非本真之現象，即閒談、好奇、兩可以及沉淪與被拋狀態。這些現象從全球化的日常面貌來觀察確有其深刻的意思，因而我們可仔細說明之。

從我們的網路生活中，不難發覺人們花多少時間來聊天，即閒談。閒談的語言是「日常」生活的語言，需要領悟和解釋，因為被說出來的東西之含義是在生活脈絡中所開展的表達。然而閒談與言語是不一樣的，雖然都有溝通的目

¹¹ “Dasein has therefore a third priority as providing the ontic-ontological condition for the possibility of any ontologies. Thus Dasein has turned to be, more than any other entity, the one which must first be interrogated ontologically” (M. Heidegger, *Being and Time*, p 34).

¹² “It stands before two basic possibilities. It can be authentic, which means primarily just being its own self (eigentlich) or it can be inauthentic (uneigentlich) which means it has become a mere creature of fashion and convention, or a mere cog in the economic machine or a faceless unit in mass society” ; see John Macquarrie, *Heidegger and Christianity*. London: SCM press, 1994, p.19; see also Joseph Kockelmans, *Martin Heidegger, Louvain: E. Nauwelaert*, 1965, pp 73-97.

標，但閒談本身是「浮皮潦草的差不離」¹³；於是「人們的意思總是同樣的，那是因為人們共同地在同樣的平均性中領會所說的事情。」¹⁴

如果將海德格所論及的面對面的閒談放置在「網路」上的閒談，該閒談的非本真現象更走向極端：這「同樣」和「平均性」成為「盲目」和「流行」。這樣的，閒談就區別出來，雖然人們並不瞭解有何區別，只臣服其功能。「言談之所云本身越是這樣」。該無根基的說法 and 方式，更深論之，它成為現代的傳統，其力量的展現不限閒談（chatting）之中，連在「文章」和「書」中，它也成為人重覆使用卻不知所云的「慣用語」（流行）而傳播開來。於是為何在網路上的資料不能容易分辨出來其真偽。

網路是幾乎無限的公眾領域，並打開人能想像之奇妙的門戶，海氏對其時代閒談非本真現象的表達，不但對我們的時代具備效力，且在 E 文化時代（electronic culture）的景況中更加快加深：「閒談已經保護人們不致遭受在據事情為己有的活動中失敗的危險。誰都可以振振閒談。」¹⁵

E 文化時代可說是以眼睛開展一切活動的基本方式。其為自然的證明（lumen naturale），即 E 文化時代為人性的證明與發展，特別是以眼睛的感官為起始，我們坐在電腦前便能參與世界無限的活動，是「此」存建立「無限」的關係。這是好奇的出發點和延伸，所以海氏同意亞理斯多德所言：「人的存在本質上包含有看之煩（care）」。「看」本來是眼睛的事職，但當看成為「好奇」的「欲望」，其不限於眼睛而已了，而成為五官的可能展伸。¹⁶對海氏而

¹³ 馬丁·海德格著，《存在與時間》，台北市：久大文化，1990，頁 230。張祥龍解釋：「人說閒話時，聊天時不在乎所說的是否被證實或經得住邏輯的分析，要緊的是說得有板有眼，意興盎然，神乎其神。」（張祥龍著，海德格爾傳，河北：人民出版社，1998，頁 173-74。）

¹⁴ 同上註。

¹⁵ 同上著作，頁 231。see John Tomlinson, *Globalization and Culture*, Cambridge: Polity Press, 1999.

¹⁶ 馬丁·海德格著，《存在與時間》，頁 232。“Global events can—via telecommunication, digital computers, audiovisual media, rocketry and the like—occur almost

言，閒談和好奇是息息相關的非本真現象。

「我們用好奇這一術語來標識這種傾向。這個術語作為描述方式不局限於『看』，它表示覺知著讓世界來照面的一種特殊傾向。」

網路上容易勾勒的好奇心是因為人受五花八門的幻想世界所吸引，是人被動「上癮」網路的緣故，一上癮好奇心就不肯罷休，或更具體來說：「好奇是由不逗留於切近事物得到描述的，所以，好奇也不尋求考察逗留的閒暇，而是通過不斷翻新的東西，通過照面者的變異尋求著不安和激動。」¹⁷

在日常生活中的了解，我們依靠「脈絡」才能認出日常語言的原意，然而我們常面對的問題還是模稜兩可的情況，因為我們的語言是不確定的，我們也無法時常確認他人所表達的意向。如果將該問題放在 E 化的環境，它更加困難，因為人面對的是真實人們 (They) 的消息與現象，但是，我們不認識對方，也不能「看」到其肢體的語言，有時更猜想不到其本意。「上網」是公眾化的隱私選擇，因而海氏認為公眾化與上述的好奇有密切的關係：「公眾解釋事情的這種兩可態度把先行的議論與好奇的預料假充為真正發生的事情，到把實施與行動標成了姍姍來遲與無足輕重之事。從而，就諸種真實的存在可能性來看，在常人之中的此在之領會不斷地在其種種籌劃中看錯。此在於『此』總是兩可的，這就是說，此在在那樣一種共處同在的公眾展開狀態中總是兩可的。在那裡，最響亮的閒談與最機靈的好奇『推動』著事情發展；在那裡，日日萬事叢生，其實本無一事。這種兩可總是把它所尋求的東西傳給好奇，並給閒談一種假象，彷彿在閒談中萬事俱已決斷好了。」¹⁸

海德格所分析的非本真的態度可以「在世界沉淪的生存樣式」表達出來，其是在有的被拋狀態，「此在首先總已從它自身脫落」、即從本真的自己存在

simultaneously anywhere and everywhere in the world” see Jan Aart Scholte, “Beyond the Buzzword: Towards a critical Theory of Globalization” in Eleonore Kofman and Grillians Young (eds.), *Globalization and Practice*. London: Pinter, 1996, p 45; see also Jan Aart Scholte, *Globalization: A critical Introduction*, New York: St. Martin’s, 2000.

¹⁷ 同上著作，頁 235。

¹⁸ 馬丁·海德格著，《存在與時間》，頁 237。

脫落而沉淪於「世界」。共處是靠閒談，好奇與兩可來引導的，而沉淪於「世界」就意指混跡在這種共處之中。我們曾稱為此在之非本真之狀態的東西。

非本真是缺乏自己，如閒談是語言漂流不定的，兩可是意思動盪不安；總之，海氏說中 E 化重要結構的文化特性：「到處而又無一處。」¹⁹

因為如同我們被拋在這世界一般，我們生活在 E 化的時代就有被 E 化異化的可能，然而「跌到」也能解釋為「上升」與「具體生活化」的機會：這是對此存自己的提醒。

總之，海德格以不同的層面描述非本真的現象，如與事物的關係或是語言所使用的方面，或者跟他人生活在一起的方式等等，無論如何，人因其非本真現象而缺乏個人的特性和負責任。特別是對生活的害怕和焦慮，海德格認為人生不能逃避自己，也不能躲避在他人後面，所以他面對自我的良心。人內在的聲音指責或提醒人：他自己和他與其它存有者的生活中，包括他人有非本真和本真的一面。他感受到不安，因為還沒有付出他的責任，如此，分析人的生活也包含一個倫理的評估，當人從非本真轉變到本真的生活，人就成為積極負責的人，因為他現在可選擇，也知道如何作正確的選擇。於是，海德格大膽提出使人驚訝的看法：人能面對死亡，而有意義的生活。連死亡這樣巨大的挑戰，人都能夠面對的時候，他的此刻不但能變成過去的改變，也能成為未來理想的實現，人的歷史就是這樣的能超越自己和他人歷史的限度。如此實現，海德格發覺人從躲避的態度成為有責任的人，從害怕到關心自己和他者的態度，於是他生活中所建構的並不是過去而是在現在，而現在的也包含將來的看法，使人能有整體的觀點並和自己的歷史、群體和國家有關係。²⁰

¹⁹ 同上著作，頁 239-240。

²⁰ When the unauthentic is recognized as terrible unauthentic, when the crisis mounted to its high point, then the desire to seek the meaning of life is appearing, and there is not only the longing to ethics, but also to the return of Gods, or in the Heidegger's word: "where danger is, grows the saving power also". See M.Mols, "Globale Zivilisation und Religion: 'wird eine globale Zivilisation religionslos sein'", in *Zeitschrift fuer Politikwissenschaft* 14(2004)899-924; see also B. Stubenrauch, "Das Welt Dorf und die Weltkirche" in: IKAZ

當人積極尋找生活有效和確定的意義，他把最好的經驗成為尋獲的標準，後來就跟著這一個標準而生活，然而，當他一方面有習慣性，另一方面環境供給給他實現這一個標準，他就放心的接受他，但是當海德格的思考從前期轉向後期時，他針對這樣的一個技術性的思考，進一步批判和改善，他認為技術本來是助人生活的工具，卻變成控制人的框架，這一框架在複雜的現代生活當中，變成無形的力量，於是海德格因為關心人而提出技術的危機，這一思考對於現在全球化來說，非常具有勸告意義。

參、批判技術與全球化

海氏早期所認定的技術與人生關係相當簡單：它是人與世界的關係之「手前」與「手中」的工具，如槌子（Hammer）。在晚期的思考中，海氏轉向思考技術更深更複雜的問題，他發現：它不只是工具，而成為人命運的控制，是人自由或非自由的行動。²¹

「技術」成為達成目標的方式，不只是人意願的工具，它也有自然的內在有效因素（effective cause）。這是亞里斯多德著名的四因果關係之中的一種。如此，技術也是在自然中有其目的之實踐，是自然的產生（hervorbringen）。如此技術是開啟真理—或遮蓋之一的一種方式，海氏非常生動的將亞里斯多德四因果關係，在水力發電廠被置於萊茵河水流的例子中表達出來²²，這是其本

32(2001)234-247.

²¹ See Martin Heidegger, *The question Concerning Technology and other Essays*. aaO., p4: “Everywhere we remain unfree and chained to technology, whether we passionately affirm or deny it. But we are delivered over to it in the worst possible way when we regard it as something neutral; for this conception of it, to which today we particularly like to do homage, makes us utterly blind to the essence of technology”.

²² 「它把萊茵河水流限定在水壓上。水壓使渦輪機轉動，這轉動帶動了機器，機器的聯動生產出電流，中心發電廠及其輸電網都為這電流而被預定了。在電能的這一相互銜接的預定系列的領域中，萊茵河水流也表現為某種被預定的東西了。水電廠不像幾百年來聯接兩岸的舊木橋那樣，被建造於萊茵河水流中。寧可說，水流被誤建到發電廠中。由於發電廠的本質，水流是它現在作為水流所是的東西，即水壓提供者。

質和其奧秘。在這我們不難聯想到電腦的本質和奧秘對全球化的功能。

人發現技術的技巧之時，內在自然因果關係便展現並儲存、分配成為可操縱的道路，如此這操縱本身被因果關係「確保」而機械化。所以海氏認定：「操縱和確保甚至成為強求性展現的主要特徵。」當現在的技術發展成為「可預定」的一套，它是海氏謂之為「框架」（enframing, Ge-stell）。海氏承認他所使用的詞彙，原指「一個器具」，如書架，或一副骨架（Skeleton），現在經由哲學的思考，尤其是柏拉圖的 eidos（觀念），其成為「現代技術本質的名稱」。

這「框架」不僅是「限定」（stellen）的強求，也是確保其因果關係的「產生」（herstellen）和實踐的「敘述」（darstellen），是人可靠的工具與確保的持續（west）。於是，海氏得到更深層的結論：「現代技術的本質把人帶到那種展現的道路上，通過這種展現，現實物到處——或多或少清晰可聞地——成為儲備物。帶到一條道路上，我們稱之為：派遣（schicken）。我們稱那個集合性的派遣（它把人首先帶到一條展現的道路上）為命運（Geschick）。」²³

技術是我們當代的命運，也是我們生活的「危機」（crisis），雖然人有自由使用之，但當人實踐它之時，便受到框架控制的「確保」之支配和強求，因此，真理相對受掩蓋而無法顯露出來，然而，海氏相信技術也是良機的召喚，因為「哪裏有危險，那裏也生長著救星。」²⁴

海氏極為清晰的辨認出技術的雙刃性：它能幫助人發揮其可能到極點，但

為了對在這裏支配的不平常的東西即使只遠遠地作出判斷，讓我們在片刻的時間內注意一下在兩個名稱中所而出的對立：「萊茵河」被誤建到發電廠中，和「萊茵河」，即荷爾德林的同名的贊美詩的藝術作品中所說的萊茵河。但是，人們將回答說，萊茵河畢竟仍然是風景中的河流。或許如此，但情況如何？無非是作為一個旅行社可預定的參觀的客體，這個旅行社按這種需求預定了一種旅行業。」Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and other Essays*, aaO. pp.8-10; 見海德格爾著，《演講與論集(Vortraege und Aufsaeetze)》，孫周光譯，北京：三聯，2005，頁14。

²³ Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and other Essays*, aaO., p24; 海德格爾著，《演講與論集(Vortraege und Aufsaeetze)》，同上，頁21。

²⁴ Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and other Essays*, aaO., p34.

它當其成為唯一思考模式的時候，也會成為最危險的問題。所以他認為人不能愚昧盲目的攻擊技術，宛若它是惡魔的工具，在我們每天都需要並依賴它的境況下，連它挑戰我們的時候，也會使我們成長。因此海氏弔詭的說：「當稀有的危險被認出宛如危險，它就是拯救的力量。」²⁵然而，如何我們才能夠認識技術的真實面貌和與它建立正確的關係呢？

海氏在晚期研究尼采，肯定現代人所面臨的是虛無主義（nihilism）：「人生」無家可歸，人活著沒有清楚目的與方向。當人面對技術時代的事實，瞭解沒有人或是團體，連同政治家，科學家或技術家在內，能完全控制或掌有技術歷史發展的走向，人因此害怕隨時會落入虛無之中。如此認識技術，我們就更深刻瞭解技術的奧秘，如海氏所說：「本質的奧秘是現出自己和同時遮蓋自己。」²⁶。如果我們擁有與世界建立關係的能力，特別對技術的看法，我們欣賞和使用它，同時注重技術所隱藏的奧秘而有開放的心胸，我們的生活會產生新的慧根（new rootedness）和新的思考基礎：Gelassenheit。²⁷

²⁵ Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and other Essays*, aaO., p42 : “Where the danger is as the danger, there the saving power is already thriving also. The later does not appear incidentally. The saving power is not secondary to the danger. The danger is the saving power, inasmuch as it brings the saving power out of its—the danger’s—concealed essence that is ever susceptible of turning, what does ‘to save’ mean? It means to loose, to emancipate, to free, to spare and husband, to harbor protectingly, to take under one’s care, to keep safe”.

²⁶ Heidegger repeats the question which Nietzsche himself poses: “What does nihilism mean?”, and Nietzsche answers: “That the highest values are devaluing themselves”. Thus, nihilism is understood as “an ongoing historical event; the highest value is devaluing and man is looking for the new one. That is the reason why the Truth is discovered and at the same time is covered. See Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and other Essays*, aaO., p66, see also Martin Heidegger, *Discourse on Thinking*. aa.O. p.55.

²⁷ Martin Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske, 1959; see Hubert L. Dreyfus, “Heidegger on the Connection between nihilism, art, technology, and politics”, in *The Cambridge Companion to Martin Heidegger*. aaO., pp.289-236.

關鍵的「轉變」在於人區分技術的現實和技術的本質，在使用技術中留意其操縱的因果關係和人的自由意願，於是預定不等於命運，技術現實所預定的框架，基於它的現實，其為本質的具體化，因而是不可可能性與限定的。然而，進入到技術本質的思考層面，在其中充滿許多可能性與自由，人能夠這樣去面對技術，在本質之中成為現實，在現實之中——甚至以本質的自由跳脫現實的框架——進入到本質的思考中，並以此檢視現實自身。人在生活之中，在技術的現實與本質的思考中，同時能將人所具備的美善，藉由技術的兩種層面而實踐之。

當我們關注於海德格的生活而學習，當他研究尼采哲學和康德倫理學時，他極其重視人對生活的責任，並且將該責任成為人需要服從超人權威的責任，海德格落入他的時代政治問題的限定之中，此限定便是海德格和第三國度——納粹社會主義的關係。

肆、海德格哲學政治觀與全球化

在第一次世界大戰的背景之下，歐洲的氣氛是相當悲觀的，如史賓格勒（Oswald Spengler 1880-1936）所代表的思想：西方的墮落²⁸——對整個歐洲大陸有非常巨大的影響。海德格處在這樣的悲觀環境之中，因此最初也曾經反對現代主義。後來在海氏的學術領域，特別是以路德的思路與各國的存在主義相遇之後，更深刻的表達出對其時代的思考和技術層面強烈的批判。因為他認為在這樣的環境當中，人失去了他特有的個人性，他處在非本真的生活，如前文所述。於是在海德格的後期，他更清楚表達出來城市生活的失根和純樸單純的生活裡充滿智慧的思考者，有強烈的對照，我們可以看到他對黑森林農夫的尊重與好感，比對在大都市生活的人更多。²⁹

²⁸ see Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, vol. I-II, 1918-22. 《西方的沒落》（*Der Untergang des Abendlandes*）提出對歐洲文化、教育的失落感，並對基督徒以及其神學界提出挑戰。See also George Pattison, *The Later Heidegger*, aa.O. p.19.

²⁹ See Jeffrey Andrew Barash, “Heidegger’s Ontological ‘Destruction’ of Western Intellectual Traditions”, in *Reading Heidegger from the Start*, ed. By T; Kisiel and John van Buren, aaO., pp111-122; “What stood most directly in question in this and other

在分析海德格和納粹連結的政治生涯之前，我們都知道這是一件不單純的事情，能有很多解釋和看法，所以首先要說明的是他生平的事實，然後再瞭解批判他和擁護他的學者各自擁立的論點。³⁰從海德格的生平來看，不能隱瞞的一個事實是：在他生活最重要的階段，他不但成為納粹黨的一份子，並且擁有重要的職位，也曾同意、支持希特勒的政策為德國大學生活的未來指導。反對海德格的人，如 R.Wolin、E.Faye 以及 J.Phillipis，仔細舉證海德格與納粹的連結，認為海德格站在非人道政府之政策背景和支持此一政府，使得人類進入到第二次世界大戰，納粹政府侵略各國，傷害許多極其無辜的人，特別是對猶太人所展開的大屠殺，成為一種燃燒到全世界，消極的全球化現象。同時，海德格的思想藉著對尼采思想的研究指出超人倫理，並合理化迫害弱者的暴行。因此海德格在這些觀點上，成為納粹政治的共犯。因此，反對者認為他的思想不配被稱為哲學，其主要觀點指出海氏透過尼采超人的道德看法，成為納粹政府合理化所有可以達到他們目的之工具，如果該看法成為推動全球化的價值觀，那麼這個全球化方向極其危險。³¹

Heidegger's courses of the 1920s was not much the emergence of modern historical consciousness or of science and technology per se. He sought above all to reveal the way in which the one-sided focus on the development of culture had tended to obscure other interpretive possibilities which could not be readily measured in terms of cultural values" (p.113).

³⁰ See Hugo Ott, *Martin Heidegger. A Political Life*. Transl. A. Blunden, London: Fontana, 1994; Tom Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, London: Wheatsheaf, 1992; James F. Ward, *Heidegger's Political Thinking*, Amherst MA: University of Massachusetts Press, 1995; Richard Wolin, *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge, MA: MIT Press, 1993; Richard Wolin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodern*. Princeton: Princeton University Press, 2004; Emmanuel Faye, *Heidegger: L'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris: Albin Michel, 2005; James Phillipis, *Heidegger's Volk: between National Socialism and Poetry*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

³¹ According to Faye, "l'affaire Heidegger" does not consist so much in a personal

另一方面，站在另一立場的學者如 S. Vietta、E. Nolte、G. Pattison 認為海德格的個案有許多需要瞭解的空間和評估的可能性。尤其是 1935 年以後，海德格對控告他是納粹的人們和輿論保持不容易瞭解的沉默，而我們卻需要在他的沉默當中去瞭解他無聲的發聲，並常保持一個開放的態度。再者，他們意識到海德格的生涯與哲學，如同許多著名哲學家一樣，其哲學跟個人生活的道德方面皆有爭議與問題，如沙特、羅素或是維根基坦等人。的確，海德格在 1933 年的 5 月加入納粹黨之後，被選為弗萊堡（Freiburg）大學的校長，在他公開演講之中，特別是在校長就職的演講上，公開支持納粹的政策，展現同聲相應同氣相求的態度。他如此的行為是為了表達希望能在國家統一之下繼續大學傳統的獨立。然而在他的時代背景之下，這樣的作風也等於把大學放在納粹黨的領導之下。於是，當我們持平而論時，更可以看出這一件事情之中有其不易瞭解的意義，特別是海德格擔任一年的校長便退休了，後來也逐漸遠離納粹政黨。然而，因為他對納粹政治的沉默，以及對第二次世界大戰的發生和猶太人的大屠殺，皆沒有清楚表達他的思想，也沒有聲明他的立場，所以很多人以此判他為納粹的共謀。然而對於海德格的沉默及其爭議，G. Pattinson 在《海德格後期》一書中提出一些能使我們思考的具體理由如下³²。

從泰勒斯因為觀察星星而狼狽跌落坑裡之後，別人便取笑哲學家因為在某一面向的思考過於專心，在日常生活中卻顯得不切實際，如此來看，哲學家也

engagement with his political “grosser Dummheit”, but it amounts to give introduction and foundation to Nazism and Hitlerism, yet to promote Nazism up until today (E. Faye, *Heidegger*, *ibid*, p.9). From this presupposition, E. Faye elaborates the Heidegger’s philosophical writings as leading thought to National Socialism, especially in *Sein und Zeit*, Faye focuses on the infamous paragraph 74, where the “Volk” is described as a central category of his thought.

³² see George Pattison, *The Later Heidegger*, aao.,pp.25-46; see also Ernst Nolte, *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*. Berlin: Propyloen, 1992; Silvio Vietta, *Heidegger’s Kritik am Nationalsozialismus und der Technik*. Tuebingen: Niemeyer, 1989.

會在不同的方面，尤其是在他所不熟悉的方面犯下錯誤，我們只能嘆息與憐憫。的確，哲學家並非完人，他會有不同的錯誤與偏見，甚至犯下可恥的錯誤，尤其當別人視他為一個思考的領導者，他會因為眾人的支持而容易落在某一個意識型態之中。再者，海德格所面對的是一個不清楚的時代，即是第一次世界大戰之後，德國處於許多危機之中，人民希望能恢復平常的生活，所以當他們看到一個現象，並認為此一現象能夠帶領他們走出困境，他們就會擁護與寄望此現象。當他們選舉希特勒和納粹黨的時候，那時，誰都不知道將來會發生什麼，特別是發生的是可怕的事情，如戰爭和屠殺猶太人。於是，他們都同意納粹為領導者的那個時候，並不等於他們同意後來所發生的一切事情，即納粹所誤導的不人道方向。總而言之，Pattinson 的結論是：海德格錯了，也是愚昧的錯誤，但是我們能瞭解他的作法，當然因而也能寬恕他。³³

對我們而言，面對這樣一個發生在過去的政治化和全球化經驗，對現在的全球化有什麼可以學習呢？首先，海德格在他的思考中，瞭解歷史也是一股解構的力量，因為過去的歷史所發生的，其真理會被掩蓋，經過解構真理才顯現出來，解構能使歷史認出形上學不單只是關心絕對存有者，有些時代因為太專注某一種形上學為絕對的思考，反而忘記絕對存有者。海德格把存有和本質分開，他認為忘記絕對存有者的形上學其實是一個存在的思考，而非本質上的思考，因此，他專注研究尼采哲學，指出該哲學也落入一個忘記絕對存有者的形上學裡。³⁴

³³ Jean Birnbaum, “Pour la jeune garde heideggerienne, l’oeuvre est indemne de toute imprégnation nazie”, *Le Monde des Livres* (Mars 25, 2005) p15f; Dieter Thoma, “Heidegger und der Nationalsozialismus. In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte”, in *Heidegger Handbuch*, ed. Dieter Thoma. Stuttgart: Metzler, 2003, pp141-162; Julian Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997.

³⁴ See Josh Hayes, “Deconstructing Dasein: Heidegger’s Earliest Interpretations of Aristotle’s De Anima, in *The Review of Metaphysics* 61(2007)263-294; “During the 1921-22 lecture course, Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation into phenomenological Research, Heidegger provides his most extensive analysis of facticity

海德格後期轉向的開始為針對技術的分析和批判，他發現我們現代的生活世界都倚靠技術，甚至被技術控制，因此我們需要留心去尋找人特有的生活方向，如黑森林的農夫或是詩人的生活方式，或者哲學思考對真理開顯的等待。問題是如何能把這兩個不同生活方式整合起來呢？什麼才是生活的對和錯呢？這就是海德格早期分析存有者所提出的非本真和本真現象，並經過生活存在的照顧（Care of），人就能安心面對他的生命。然而倫理是否僅是去尋找什麼是對的，而付出人的責任就夠了嗎？如果，只是尋找人理想的面向，那麼我們需要留心，因為海德格也是尋找德國人民的精神和利益，而認為他應該做他所被要求做的，這是付出責任的一種表達，最後卻使他落在納粹的困境內。於是，我們可以瞭解在我們複雜的時代裡，即 E 文明的時代，這一些誘惑和危險更加複雜。當我們談到全球化，我們需要的是把人理想所要求的倫理成為宗教的倫理，而我們所付出的責任不僅是對錯的良心，更是來自崇高的道德標準。如何才能有這樣一個標準呢？也許我們可以把宗教的倫理放在海德格最後思考的整體，讓我們的生活責任建立在天地人神的關係。³⁵

伍、全球化和海德格的現象學

as Ruinance, the fundamental movement of life falling away from itself but by the emptiness in which it moves, for its emptiness is the possibility of movement. Ruinance is oriented by inclination (Neigung) as the innermost tendency of falling towards and being absorbed in the world because the possibilities of the world become tempting for life and therefore produce an alienation (Entfremdung) which obstructs the possibility of any genuine encounter of life with itself” (p.279).

³⁵ See Graham Parkes (ed), *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987; see also Heinrich Ott, *Denken und Sein: Der Weg Martin Heidegger's und der Weg der Theologie*. Zolikon: Evangelischer Verlag, 1959; See also John D. Caputo, “Heidegger and Theology” in *The Cambridge Companion Heidegger*. aaO., pp.270-288. Caputo observes: “ In fact, Heidegger’s later writings are more suggestive of a kind of Buddhism, a kind of meditative, silent world reverencing, than of Judaism or Christianity” (pp.283-4).

我們活在全球化的世界，也逐漸意識到大家互相依賴，並形成一個共同遺傳：即是我們當代的「全球村」。其包含巨大的對立和張力：該全球村的範圍如此寬廣將整個世界納入其中，同時在現代技術的操作中成為觸手可及；它是複雜多元的事實，同時在電視新聞的報導與網路的傳遞中變成簡單化的訊息。以海德格現象學的結構來說：它是包含二個不同，但不能分開的層面，即本質（ontological）和現實（ontic）的構成。這就是在此存有的基本結構(Da-sein)。

如此，全球化不只是受到人的贊成和推動，反之，也有不在少數的人反對，甚至反控之。他們的理由是基於全球化和地方化完全分開，甚至敵對起來的景況。首先，全球化受到某一個超強力量勢力的操縱，成為唯一歷史，文化，生活的方式等認同化的歷程；如將「全球化」等於美國化（Americanization）的理解。再者，如果該全球化承認其它文化的存在，其實僅僅將其它文化視為達成目標的手段（means to an end）。此看法類似海德格對「形上學」的批判，如同一個時代將自己視為絕對，而遮蓋了本質的真理。為解決全球化中被遮蓋的價值之問題，而提供「解構」的方法（deconstruction）。如此，他強調正確的理解是如何瞭解「此存」。

為了正確認知全球化的意義而活出其權利，每一個份子，無論是個人或團體都需要意識到自己是誰，以此為出發點。於是，上述海德格所分析的「此存」，以及他所指出的非本真如何轉為本真，能夠成為對全球化和地方化正當關係的理解和要求。如此，從非本真到本真不只是現象的描述，也同時是一個異化解放的過程。該過程不只是對關心自己的義務（duty），也是互動的趣向（interest）和在生活中擁有的期望，即在平安中生活的共識（consensus），在此人需要建構出一個全球的倫理（global ethnic）。

海氏在「轉向」的思考中認出技術問題的兩面：一方面它是生活中所依靠的工具，是人必需使用的「手中」的「框架」，是他工作同伴之因果關係的「產生」。另一方面也是人強求的「限定」。當它成為人在全球化中所依靠的必經之路。尤其在不斷產生與變化的複雜化和有效化之中，沒有一個人或一個團體單獨能控制之。於是不能瞭解的技術便成為人類的「命運」，成為降福，也成為帶來災禍的「危機」。然而，當人能意識到危機是危險的，他就擁有拯救的

力量。於是，人類在全球化的時代，如何在「拿得起」的同時，也能「放得下」，便需要相當良好的靈修生活，即海氏所指出的神秘（Gelassenheit）。

從政治方面與全球化的相關性而言，海德格親身經歷過並付出相當嚴重的代價。海氏在第一次世界大戰後，將德國悲觀的氣氛和政治地理哲學化（Geographical policy）。把德國視為受壓迫的中心，特別是處於兩個超強力量之間，即美國和俄國，並且他認為德國的人魂（the metaphysical people）為承受鄰居的壓迫，而失去其靈性理想和歷史觀。海氏和其時代期待有一股新的力量能拯救他們脫離這危機，於是他在 1933 年投入納粹。因為他認為它是同形上學性（metaphysically the same），如美國主義（Americanism）和共產主義（communism）。遭受意識形態的威脅在全球化的時代更容易碰到，也許表面上不是那麼明顯，但實質上可能更嚴重，尤其是受控於暴力的操縱。

海德格以敏銳的心思認出歐洲文明在 20 世紀開始落入虛無主義，即失去了生活的意義和方向。他在 1936 年上課中³⁶說道：「如尼采在 1882 針對其時代認為：『我們的時代是一個動盪不安的時代，不是一個有迫力的時代，理由就是因為其自己因不感覺到熱心，事實上是瀕臨的...在我們的時代表面反應出「偉大」的事故，就是報紙（newspaper）的回應』³⁷。雖然海氏不像尼采為了控訴所有的權威—包括上帝—而創造自己的價值觀：「超人」（super-human），但多少也受到尼采的衝擊，而去尋找救星。因為他肯定：「沒有一個人為膚淺的價值而犧牲生命」（No one dies for mere values）³⁸。T. Kisiel 認為海德格面對二十世紀前半的兩個全球化的戰爭，在戰爭之後，也變得不敢相信人的救援了，在他最後給 Spiegel 訪問中，他清楚的公開表明：「只有神才能拯救我們」。

也許，年老的海德格沒有足夠的彈性能夠超越自己的根源，那以黑森林地

³⁶ 後來集結成《尼采》此書。

³⁷ Martin Heidegger, *Nietzsche I: The Will to Power as Art*. Edited & transl. by David E. Krell, N.Y.: Harper & Row, 1979, p.47; p.290.

³⁸ Martin Heidegger, *The question Concerning Technology and Other Essays*. Transl. and with an Introduction by William Loritt, W.Y. and others: Hapers & Row, 1977, p.142; also p.102.

傳統為鄉愁的根源，如同他 1930 年代面對美國或俄國的強大壓力時，他肯定納粹並投入其權下。但他所選拔的新慧根（new rootedness）和他所等待開顯的奧秘，包括技術的奧秘能夠成為我們對「地方行動」（locally acting）思考的方針。海氏在最後生活階段裡，肯定全球化的力量是在天地人神的整體關係中形成才是人所需求的。整體真理的展開是從具體的「在此」（there）為出發點。

全球化的思想是一個整體互動過程，而海德格的哲學主要為個人反思，所以需要社會的方向來補充之。我們以哈伯瑪斯的溝通理論來說明。首先該互動的全球化要建立在解放意識形態的「趣向」（interest），該趣向肯定技術的功能和必要性，同時也意識到它能控制人的危險。同樣的，各個文化與傳統社會都是瞭解人行動和發展的根基，但此根基也有可能誘惑人，使他落入某一個意識形態的魔力與陷阱，如海德格所受納粹的引誘。

然而，如何能將該解放趣向成為推動全球化的思考呢？此問題事實上說明了為何哈氏努力從批判理論走向溝通理論。基本上是「語言」的轉向：肯定全球化是互為主體的問題，是在溝通的過程和在交談中理解和解決問題。上述我們肯定海德格認出瞭解人的生活和其價值觀是無法分開的，描述人生尋找意義是從非本真轉到本真。但如何將倫理化為互動的過程呢？哈氏在語言轉向中接受語言哲學家如瓊斯基（N.Chomsky）、維根斯坦（L. Wittgenstein）的弟子，如歐斯丁（L. Austin）和瑟爾樂（J.R. Searle）等的研究成果。在語言能力（competence）的基礎上發揮「語言行動」（speech-act），使其成為表達和實行一體二面的有效溝通過程。於是，全球化的溝通也能按照有效性而區分，成為人與人互動的四個主要範圍：語句自己的瞭解為所有其它範圍的基礎；接著客觀科學的確認，再者是主觀表達的有效性，以及社會規定的有效範圍。對哈氏來說，關於全球化最重要的便是最後的有效性，因為全球化是以建立共識為目標，但是達成共識是暫時的，事實上，它是一個不斷建造出全球和地方的共識。我們可說，全球化和地方化的關係有「發展」和「解放」的關係。解放的觀點受到重視，是因為其具體地認出某些方面受到控制或異化。發展則是全球化的吸引力和推動力。如此該過程應該是 free from to free for 的互動：在地方的解放中才能有效地實現全人類推動的理想（locally acting and globally thinking）。

參考書目：

- Anheier, Helmut, Marlies Glasius and Mary Kaldor (eds.), *Global Civil Society 2001*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001.
- Arrighi, G. “Globalization in World-Systems Perspective” in: R. Appelbaum and W.I. Robinson, *Critical Globalization Studies*, New York: Routledge, 2005.
- Barash, Jeffrey Andrew. “Heidegger’s Ontological ‘Destruction’ of Western Intellectual Traditions”, in *Reading Heidegger from the Start*, ed. By Theodor Kisiel and John van Buren, Albany: State University of New York, 1994.
- Beyer, Peter. *Religion and Globalization*, London: Sage, 1994.
- Birnbaum, Jean. “Pour la jeune garde heideggerienne, l’oeuvre est indemne de toute imprégnation nazie”, *Le Monde des Livres* Mars 25, 2005.
- Burawoy, M., Blum, J.A. et al. *Globalization and the Politics of Resistance*. Berkeley: Univ. of California press, 2000: C.
- Caputo, John D. “Heidegger and Theology” in *The Cambridge Companion to Martin Heidegger*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2006.
- Castells, Manuel. *The Rise of Network Society*, Oxford: Blackwell, 1996.
- The Cambridge Companion to Martin Heidegger*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2006,
- Dallmayer, Fred. *Alternative Visions: Paths in the Global Village*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1998.
- Dreyfus, Hubert L.. “Heidegger on the Connection between nihilism, art, technology, and politics”, in *The Cambridge Companion to Martin Heidegger*. Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 2006.
- Faye, Emmanuel. *Heidegger: L’introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris: Albin Michel, 2005.
- Grills, Barry (eds.), *Globalization and the Politics of Resistance*. Houndmills:

- Macmillan, 2000.
- Habermas, Jürgen. *The Postnational Constellation: Political Essays*, Cambridge: MIT press, 2001.
- Hayes, Josh. “Deconstructing Dasein: Heidegger’s Earliest Interpretations of Aristotle’s De Anima, in *The Review of Metaphysics* 61(2007)pp.263-294.
- Held, David and others. *Global Transformations*, Stanford: Stanford Univ. Press, 1993.
- Heidegger, Martin. *Gelassenheit*, Pfullingen: Neske, 1959
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Transl. by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: SCM press, 1962.
- Heidegger, Martin. *Discourse on Thinking*. Transl. by John M. Anderson & E. Hans Freund. N.Y.: Harper & Row, 1966.
- Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. Transl. by Albert Hofstadter, N.Y.: Harper & Row, 1971.
- Heidegger, Martin. *The End of Philosophy*. Transl. by Joan Stambaugh. N.Y.: Harper & Row, 1973.
- Heidegger, Martin. *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Transl. and with an Introduction by William Loritt, N.Y. and others: Harper & Row, 1977.
- Heidegger, Martin. *Basic Writing*. Edited by David F. Krell, N.Y.: Harper & Row, 1977.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche I: The Will to Power as Art*. Edited & transl. by David E. Krell, N.Y.: Harper & Row, 1979.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche IV: Nihilism*. Edited by David F. Krell, Transl. by Frank A. Capuzzi, N.Y.: Harper & Row, 1982.
- Heidegger, Martin. “Only a God can save us: Der Spiegel’s Interview with Martin Heidegger.” Transl. by Maria P. Alter and John D. Caputo, in: *Philosophy Today* 20, 1976.

- Hylland Eriksen, Thomas. *Tyranny of the Moment: Fast and slow Time in the Information Age*, London: Pluto press, 2001.
- Kisiel, Theodor. "Meaning the Millennial Moment of Globalization against Heidegger's Summer Semest 1935, and other politically Incorrect Remarks" (p.16) in www.unt.edu/csph/Vol_01_winter00/kisiel.htm.
- Kockelmans, Joseph. *Martin Heidegger*, Louvain: E. Nauwelaert, 1965.
- Leggewie, Claus. *Die Globalisierung und ihre Gegner*, Muenchen: 2003.
- Macquarrie, John. *Heidegger and Christianity*. London: SCM press, 1994.
- Maier, Hans. "Globalisierung. Zwischenbilanz einer Diskussion", in: *Stimmen der Zeit* 223, 2005.
- McLuhan, Marshall. *Understanding Media: The Extensions of Man*, NewYork: MacGraw Hill, 1964.
- Mols, M.. "Globale Zivilisation und Religion: 'wird eine globale Zivilisation religionslos sein' ", in *Zeitschrift fuer Politikwissenschaft* 14(2004)pp.899-924.
- Nolte, Ernst. *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*. Berlin: Propyloen, 1992.
- Ott, Heinrich. *Denken und Sein: Der Weg Martin Heidegger's und der Weg der Theologie*. Zolikon: Evangelischer Verlag, 1959.
- Ott, Hugo. *Martin Heidegger. A Political Life*. Transl. A. Blunden, London: Fontana, 1994.
- Parkes, Graham (ed), *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.
- Pattison, George. *The Later Heidegger*, Routledge, 2000.
- Phillipis, James. *Heidgger's Volk: between National Socialism and Poetry*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Rockmore, Tom. *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, London: Wheatsheaf, 1992.
- Scholte, Jan Aart. "Beyond the Buzzword: Towards a critical Theory of

- Globalization” in Eleonore Kofman and Grillians Young (eds.), *Globalization and Practice*. London: Pinter, 1996.
- Scholte, Jan Aart. *Globalization: A critical Introduction*, New York: St. Martin's, 2000.
- Spengler, Oswald. *Der Untergang des Abendlandes*, vol. I-II, 1918-22.
- Stubenrauch, “Das Weltdorf und die Weltkirche” in: IKAZ 32(2001)pp.234-247.
- Thoma, Dieter. “Heidegger und der Nationalsozialismus. In der Dunkelkammer der Seinsgeschichte”, in *Heidegger Handbuch*, ed. Dieter Thoma. Stuttgart: Metzler, 2003, pp.141-162.
- Tomlinson, John. *Globalization and Culture*, Cambridge: Polity Press, 1999.
- Vietta, Silvio. *Heidegger's Kritik am Nationalsozialismus und der Technik*. Tuebingen: Niemeyer, 1989.
- Ward, James F. *Heidegger's Political Thinking*, Amherst MA: University of Massachusetts Press, 1995.
- Wolin, Richard. *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Cambridge, MA: MIT Press, 1993.
- Wolin, Richard. *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Facism from Nietzsche to Postmodern*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Young, Julian. *Heidegger, Philosophy, Nazism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997.
- 張祥龍著，《海德格爾傳》，河北：人民出版社，1998。
- 馬丁·海德格著，《存在與時間》，台北市：久大文化，1990。
- 海德格爾著，《演講與論文集(Vortraege und Aufsaeetze)》，孫周光譯，北京：三聯，2005。
- 武金正，〈從哲學觀點論宗教和神學相關問題〉，《輔仁宗教研究》，第5期，2002。

初稿收件：2008 年 05 月 07 日

初審通過：2008 年 05 月 28 日

二稿收件：2008 年 06 月 13 日

二審通過：2008 年 07 月 31 日

作者簡介

武金正（Vu Kim Chinh SJ）

奧地利因斯布魯克（Innsbruck）大學哲學博士，輔仁大學神學院神學博士。

現任：輔仁大學宗教學系教授、輔仁大學神學院教授以及輔仁大學耶穌會單位
代表。

通訊地址：台北縣新莊市中正路 510 號。

E-mail : thcg1022@mail.fju.edu.tw

Globalization and the Phenomenology of Martin Heidegger

Joseph VU Kim Chinh SJ

Professor, Dept. of Religious Studies, Fu Jen Catholic University

Abstract

The term Globalization has recently become one of the most fashionable buzzwords in contemporary newspapers and publications. At the same time it appears, however, as an ambiguous phenomenon in our life. In such a situation, if it becomes an instrument for a certain ideology, it may lead to unpredictable dangers, especially through an increasing use of the mass media. Therefore it is relevant to consider it consciously, as an object of philosophy.

This article approaches the problem of globalization as an object of philosophical reflection with the help of Heidegger's phenomenology. It is well known that Heidegger analyses, in his early philosophy, the situation of *Dasein* from two perspectives: unauthentic and authentic, and points out that man is guided by fear and care to go deeper into its ontological dimension. In the analogical process one would hope that by increasing awareness and reflection on unauthentic attitudes of idleness, curiosity and ambiguity man would begin to turn to an authentic habit of searching for the truth.

Moreover Heidegger points out in his later philosophy that one may discover a hidden danger behind the technical instrument, when we become aware of a deeper dimension of technology. It is not only a simple tool for working, but can become a dominant servant through an unseen network of causal connections. In a time of globalization, technology becomes, indeed,

a more relevant matter, when we are aware of the fact that any technological discovery can escape its author, if it appears as an instrument of public manoeuvre. As an antidote, Heidegger suggested approaching technology with an attitude of *Gelassenheit* and ‘waiting’ for *aletheia* to appear through it.

However, how human beings should act in order to reach such a *gelassen* life is not clear, especially when we are living in a very complex globalization of political, economic and social influences. Heidegger himself experienced the political dilemma, when he faced Nazism, and his regrettable ‘fall’ affected him all the rest of his life. What we can learn from this is, to adopt an attitude that can combine constructive and liberative elements in global ethics, namely to think globally and to act locally.

Keywords: globalization, Heidegger’s phenomenology, technology, *aletheia*, ideology, liberation ethics.