臺大文史哲學報　第七十三期
2010年11月　　頁87~126
臺　灣　大　學　文　學　院

「大政治」及「未來哲學」的同一性
——對尼采整體哲學的一個詮釋

李　建　漳*

摘　要

我試圖用一個獨特的角度，對尼采哲學的整體作出一個詮釋：政治在尼采思想中佔據著什麼樣的地位？而我的假設及企圖證明的是：並沒有一個獨立的「尼采的政治哲學」，他的哲學，就是他的政治思想，因為在他對知識論及形上學的討論中，政治與存有者是同一的，政治是存有者必然的內在面向。因此，哲學與政治有同一性的關係，而這個同一性的完全展現，就是大政治與未來哲學。

在此文，貫穿所有論證的是多元異質邏輯，只要實有是「多」或「差異」，政治面向就必然隱含其中，因為尼采始終以政治共同體之所以為一的方式來理解這個從多到一的過程。

關鍵詞：尼采　差異　政治哲學　知識論　形上學

99.08.16 收稿，99.10.12 通過刊登。

＊ 法國巴黎第十大學哲學博士(L'Université Paris Ouest Nanterre La Défense)
Doctor of Philosophy, the university of Paris Ouest Nanterre La Défense, France

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

詮釋尼采的著作很多，絕大多數皆是針對極爲個別化的主題；詮釋尼采政治思想的著作很少，但絕大數的結論都極爲類似。有沒有這樣的可能，再試著對尼采哲學的整體作出一個開創性的詮釋？有沒這樣的可能，對尼采的政治思想作出一個與以往不同的解釋呢？更重要的是，對尼采整體哲學的詮釋，與對他政治思想的研究之間有沒有內在的關係，以證明這兩條軸線有一種本質性的關聯存在呢？

義大利的政治思想家Roberto Esposito認爲當代政治哲學有三個最爲驚人的作品：佛洛依德的《圖騰與禁忌》、班雅明的〈對暴力的批判〉，以及「尼采全部的作品」。[1]令人好奇的是，爲何他不說是《超善惡》或《道德系譜學》，而要強調「全部」作品呢？R. Esposito似乎暗示著，尼采的政治思想不在某本書或某幾個概念，而隱含在他整體的著作中。如果他的直覺是精確的，那貫穿尼采全部作品的統一性是什麼？這個統一性與政治又有什麼相關呢？

從另一個角度，本文的寫作基於這樣的追問：尼采在西方哲學史中到底佔據著一個什麼樣的地位？海德格認爲尼采是形上學的終結，不論我們同不同意他的詮釋，在尼采的思想中，必定含有某種因素而象徵著某一本質性事物的開顯及完成，那它究竟爲何？對尼采哲學的詮釋，不能只停留在「尼采哲學是什麼？」的回答，我們必須更深入地追問這個思想在西方哲學史中的「意義」。

法國的思想家François Laruelle 以他的「非哲學（la non-philosophie）」著名，他早期是一個尼采主義者，但在中期之後，他開始逐漸醞釀他的非哲學理論，並體認到，尼采，在某一意義上，是「（大寫）哲學」的完成。若要超越尼采，就必須超越作爲一個整體的哲學；所以，與尼采思想的爭辯，是推動他從「尼采主義者」走向「非哲學家」的一個主因。但爲何F. Laruelle會認爲尼采與哲學有同一性的關係存在呢？這個同一性是什麼？其意義何在呢？

從這個雙重角度及雙重啓發，本文試圖對尼采哲學作出一個整體性的詮釋，但這個詮釋卻是從一個特殊的角度切入：那就是尼采與政治思想的關係。但是我們需避免「尼采的政治哲學」這種傳統角度，而由「政治在尼采思想中的地位」這個特殊觀點著手。受R. Espositio 與F. Laruelle啓發，我們有一個模糊的想法：若我們好好地詮釋尼采的政治思想，我們就同時地作出一個對尼采哲學的整體性評價；其次，若我們掌握了這個尼采思想中的統一性，我們對作

1 R.Esposito, *Catégories de l'impolitique*, (Paris: Seuil, 2005): 15.

臺灣大學學術期刊資料庫

爲一整體的西方哲學也作出某種詮釋。換言之，當我們對尼采的政治思想作出一個詮釋時，我們也給出了一個對尼采整體哲學的詮釋，同時也給出了一個尼采在西方哲學史中之意義的詮釋。這是不可分離的一體三面，任何獨立其中一個的解釋必無法掌握尼采思想的終極意義，而一個正確的詮釋必然可以同時涵蓋這三個面向。這將是本文的任務。

其次，在寫作策略上有兩點需要交待。第一，一個對尼采的詮釋要有深度，必須把握他的「雙面性（ambiguïté）」與「歧義性（équivoque）」，以「一個」同樣的思路來解釋他「正反並存」的可能性。因此，若我們只是單純地剪貼段落，不斷地使用「尼采認爲……」或「尼采反對……」的句子，這樣的閱讀較容易變成望文生義，甚至是自由聯想（不少英語界的文獻是如此），而達不到海德格所說的「詮釋」或與尼采哲學爭辯的層次。

就像尼采在《超善惡》第36節所說的，我們不但要有「方法」的意識，還必須追求方法及假設的簡單化，以同樣一個邏輯來解釋它的正反用法及全面的內含。從這個角度，本文的方法論要求，就是要以同一條理路來涵蓋表面上完全對立的詮釋，並把這一思考邏輯推到極致，不但要把握它的全體，還要探究它的意義。因此我們避免作出這樣的結論，如「全力意志[2]與永恆回歸這兩個基本觀念相矛盾」或「尼采的倫理學與他的形上學不相容」之類的結論。雖然這在理論上是有可能的，但這也常常是詮釋者把自己的立場投射在尼采文本中所造成的扭曲。

2 感謝一位審查人提醒我說明「權力意志」的譯法及其理由。德文的「Wille zur Macht」，英文翻成「will to power」，法文翻成「volonté de puissace」。基本上法文翻譯是最糟糕的，因為法文的「de」相當於英文的「of」，這樣一來，變成是力「的」意志，彷彿是二元分立，並由一個連結詞串起「兩個」不同的事物，而英文的「to」，與德文的「zur」之動態義及一元性傾向之意完全不見了。但英譯最容易引起誤解是因用了「power」這個字，有太強的政治意味，也使前人都翻成「權力意志」，具有太多不必要的聯結，故不取。在此文，我將這個觀念翻成「全力意志」或「強力意志」，都不是我自創的，都是有人使用過而我覺得合理的。我選擇「全力意志」，是因為尼采思想是一種「全體主義」，並主張「全體」就是一種力量關係的網絡，全部的存有者都是「力」，都是「意志」；選擇「強力意志」是著眼於尼采思想中一種深刻的「無/反主體的主體主義」，它不只是一種單純的唯意志論，它還有強取、強求的人為攻擊性。還有，這個觀念絕不是一種二元論，「力」與「意志」是一種複雜的同一，不能讀成「全力的意志」、「強力的意志」，或「追求權力的意志」。在下文中，依行文脈絡，若需強調它的一元義或整體義時，我會使用「全力意志」，若是要突顯它的人為主動性，我會翻成「強力意志」。

臺灣大學學術期刊資料庫

第二，詮釋尼采不是容易的工作，「引用文本」的方法對這樣的作者並不能證明什麼，因爲要找到完全相反立場的段落實非難事。而且，本文是要探究尼采思想的整體，必須突破文字的表面而深入到尼采的所思之中，因此本文不得不採取一個立場，只在最關鍵處引用尼采的文本。所以，對此文的閱讀，需要對尼采文本有相當的熟悉，因爲只有在這種情況下，才能判斷這裏的某句話、某種觀點或某個章節的引用是不是有效及有所本，是不是一種至少有理路邏輯支持的說法，而不是簡單的自由發揮，而這其實是很容易「感受」到的。換言之，這樣的自由度不是用來簡化詮釋工作的，也不是爲作者的自由心證大開後門，相反地，這樣的方法是一個嚴肅的「挑戰」，是爲了創造一個貼近尼采所思的機會。

二、如何研究尼采政治思想？

研究尼采政治哲學的著作在英語世界及在法國都是非常稀少的。基本上就是三種立場，第一，將尼采不同程度地納粹化。第二，完全避談尼采的政治，將他徹底的美學化及非政治化。第三，跳脫歷史包袱及意識型態，回到尼采文本去討論他的政治觀。其實，這三種立場幾乎可被視爲是相同的。因爲對尼采政治哲學的解釋，不變的結論就是他是一位反平等、反個人、主張鬥爭與社會階級化的思想家。這個立場，其實就是多多少少地納粹化尼采，也是爲何尼采支持者避談他的政治觀的原因，更因爲這個共通的結論有明確而數量眾多的文本在支持。

但問題是，一個有文本支持的詮釋不一定是正確及唯一的解釋，更不代表我們了解它的原始意含。我基本上不反對這個結論，但試圖去深化它，了解這種詮釋所預設的視域，只有在這裏，這個詮釋才會出現根本不同的意義。

我先非常簡要地回顧一下二手論述的研究成果。學者對尼采政治哲學的詮釋，其結論的同質性是驚人的。主要論點不外是：尼采反個人、反平等、反民主、反對對政治作道德化詮釋，主張一個階層化的社會制度安排，在其中，政治共同體應該以殘忍、超善惡的手段來確保更完美人類的出現，是某種有計劃地培育超人的社會達爾文主義。

最好的代表就是Daniel W. Conway所說的「政治完美主義（political perfectionism）」：

> 貫穿其創作生涯，尼采的政治思想集中圍繞在一個簡單但是有力的主題：人的生存只能被某些重新定義人類完美性的示範性個人所證

臺灣大學學術期刊資料庫

> 成（human existence is justified only by the presence of those exemplary individuals who re-define the horizons of human perfectibility）。[3]

在這個定義下，「超人就是可以實際超越人類完美性界限的人」。[4]而「『大政治』的任務既不是摧毀也不是超越我們之間太人性的部分，而是將所有太人性的部分帶向完成及完美」。[5]換言之，政治的任務就是在於「確保真正天才出現的條件」。[6]

這也是Bruce Detwiler所說的「貴族激進主義的政治觀（politics of aristocratic radicalism）」；「貫穿他的著作，尤其他成熟時期的著作，乃是尼采堅持只有貴族式的社會才能證成一個恐怖但高貴的犧牲與實驗，只有這種社會才能朝向一種非奠基於正義或憐憫，而是人類或生命不斷自我突破的目標」。[7]

而這個完美、示範性個人的生產條件，是一種階層制，以殘酷的手段奴役大眾，以之作爲金字塔的底層來確保頂尖性個體的出現，最明顯的文本證據就是《反基督》第57節。

如果學者皆同意尼采對政治採一種「貴族式」的看法（aristocratic conception of politics），[8]那以下的批評蔚爲主流也不足爲奇了：

> 對超人的崇拜與對國家的崇拜之間的差別變得很微弱，如果國家的目標變成（我認為尼采暗示它應該如此）是對超人這個主人族類的促進。很清楚地，尼采的主人族類與納粹對其的使用是很少相關的，並且納粹式的超人乃是尼采理想最怪異的反諷。但是在這個層次上的明顯區分卻無法免除尼采與納粹及法西斯主義的聯想。[9]

讓我特別感興趣的是Mark Warren 的《尼采與政治思想》。基本上他的結論與別人並無不同：一種「**新貴族式的保守主義**（neoaristocratic conservatism）」，[10]

3 D.W.Conway, *Nietzsche & the political*, (New York: Routledge, 1997): 7.
4 Ibid., 20.
5 Ibid., 13.
6 Ibid., 8.
7 B.Detwiler, *Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism*, (University of Chicago, 1990): 149.
8 Keith Ansell-Pearson, *An introduction to Nietzsche as political thinker: the perfect nihilist*, (Cambridge University Press, 1994): 148.
9 B.Detwiler, *Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism*, 113-114.
10 M.Warren, *Nietzsche and Political Thought*, (Cambridge, Mass. The MIT Press, 1998): 211.

臺灣大學學術期刊資料庫

「政治社會的目的應是生產出一些文化上特殊的個體而非所有人的幸福生活」。[11]但與旁人不同的是，他強調「此研究並不是首先是尼采自己的政治理論，而是他的哲學作爲一整體對今日政治思想所隱含的意義」。[12]

此書的理論策略讓我感興趣是，一方面是作者認爲尼采的哲學本身具有一政治意含而不是那些明顯的政治段落，這與本文的立場有些相近；但在另一方面，M.Warren卻明白地假設尼采的基本哲學與其政治觀是相矛盾的：

> 或許最具爭議將是我對尼采的哲學關懷（本體論，認識論與倫理學）與他的政治觀（什麼是一個可能或可欲的政治生活）之間連續性問題的策略。〔……〕我並不認為，像許多詮釋者一樣，其哲學立場單獨地決定了他對政治的判斷及結論。相反地，我將證明他的哲學關懷被一連串關於社會及政治生活的假設所窄化。[13]

我覺得他的說法象徵了一種區分尼采哲學與尼采政治思想的頂點，因爲「對立」必然先預設「區分」，而其實這個二元分裂是所有討論尼采政治思想的著作所先不自覺預設的。

我們認爲，這些著作不但自我侷限於明顯的政治或社會章節，更重要的是，它們皆是一種停留於表面的閱讀。更重要的是一個方法論上的問題：我們能區分尼采哲學與尼采的政治觀嗎？或更精確地說，這是一個本體論的假設問題：真的有一個獨立的尼采政治哲學嗎？

我認爲，要討論尼采在西方政治哲學史中的地位，不能從何謂「尼采的政治哲學」入手，所有詮釋尼采政治思想的學者都不自覺地犯了這個錯誤。

這樣的方法本身不一定是錯的，但這個方式對研究尼采卻可能成爲一個致命的問題，因爲尼采對政治的革命性觀點，絕不是在那些立即明顯的段落中，若我們不自覺地運用這個方法，必然是見樹不見林，甚至「樹」的唯一功能只是遮蔽「林」的開顯，我們要採用另一個方法，去直接地掌握「林」，才能正確了解「樹」的意義。

因此，本文的討論奠基於兩個完全不同的假設：第一，**不需要預設一個獨立自存的尼采政治哲學，他的政治思想，就是他全部的哲學**。所以，傳統的方法所假設的「尼采也是一位政治思想家」、「尼采的哲學中也有政治思想的部分」，或以「尼采思想中的政治觀」這類的研究，從一開始就要註定失敗。這

11 Ibid., 212.
12 Ibid., ix.
13 Ibid., xi.

臺灣大學學術期刊資料庫

個說法不但預設了尼采政治及尼采哲學的分割，它還必然假定有個獨存自主的次領域，叫「尼采的政治哲學」。

第二，我將試圖證明，**在尼采的思想中，政治與哲學之間，有同一性的存在，所謂的「大政治」，就是「未來的哲學」**。因爲**政治不是存有者的一個屬性或功能，政治與存有者，乃是同義反覆的關係**（tautologique）。這就是尼采哲學中，政治的第一位性。

爲了證明這兩個假設的有效性，我的詮釋將避開「倫理學」的角度，[14]完全不使用一般學者所著重的政治及社會思想的段落，而從尼采在「知識論」的主張及他對「形上學」的了解這兩方面著手。我們將會看到，就知識論及形上學而言，政治面向的介入是必然的。更準確地說，形上學或知識論本身就是一種政治活動。

三、尼采在知識論上的主張

對尼采而言，認知或知識並不是一個理論層次的活動，認知就是人的一種實踐；從這個角度來看，馬克思著名的「解釋世界」及「改變世界」的區分對尼采來說是不存在的，他的思想，完完全全是一個實踐性的哲學。換言之，哲學的探問活動對尼采而言不是一種在理論上對真理的追求，而是一種生活世界裏的實踐，這是哲學與政治同一性的最初，但也是最基本的一個出發點。尼采對傳統認知理論的反抗就在於他認爲，傳統哲學所說的一種中立的理論追求，是完全不存在的。

而這個具實踐性質的認知活動其本質爲何呢？尼采認爲它基本上是一種以全力意志爲基礎的「持以爲真（tenir pour vrai）」。這個「持以爲真」是主體開創出一個可生活世界的過程，但不是一個主體去打造一個世界的主客二元論，「主體」與「生活世界」的開顯，是同時同步的。而關鍵是，這個生活世界的創造，並不是一個中性、無傷或平和的過程，認知不但是一種創作，更是一種「立法（législation） 」，一個暴力（violent）及暴政性（tyrannique）的

14 一位審查人指出「尼采政治哲學最令人疑慮的便是與倫理學思想的衝突性」，並提醒我此策略在理論及實踐上可能的後果，他也強調了尼采與康德倫理學的關連。我非常同意尼采的倫理學與康德思想是完全相連的，尼采在任何領域都是一位特殊、甚至是「謀反式」的康德主義者。若順著這條倫理學的線，可以達到他/她所說的「新政治的可能性在尼采的批評中仍未具體浮現，這也是研究尼采政治思想所可用力之處」。但對我而言，這比較是延伸、運用尼采哲學，而不是本文所追求的「詮釋」。

東海大學學術期刊資料庫

政治動作，基本上就是強力意志的展現。

如果說，「所有到來者都有一種詮釋的特性。並沒有事件本身這回事。所有到來的都是一整組的現象，被一個詮釋性的存有所**選擇**及組合」。[15]這個選擇的動作其實就是在雜多中組織、安排出一個有次序的階級，任何存有者的出現、顯形或存在，都像是一個良好運作的政治社群的出現、顯形或存在一樣，因爲尼采總是運用政治來比喻這個由多到一的詮釋過程，這是爲何他會說「某種程度所有這些意志行爲都預設了對一個暴君的選舉」。[16]意即主體生活世界的開顯，是從多元混沌到實存的過程，它是政治性的，因爲任何存有的存在方式，都像是一群雜眾經過力量的競爭較量後，安排出一個所有人都接受的秩序階層，得勝的力量群佔據上位並發出命令，落敗的力量群安居下位並服從命令。認知過程的本質，就像是打造一個運作良好的政治社群。

所以說，作爲實踐的認知，對尼采而言它不但有主動性，它還含有深刻的政治性及攻擊性。理解，就是一種「暴政化（tyranniser）」。尼采在這裏深化及極端化了康德知識論中所提出來的，認知的「詩性－實踐（poético-pratique）」本質，將認知的創造性完全從「概念」及「道德」的束縛中解放出來，成爲一種徹底自由的意志行爲，根本上就是一種決斷性的立法。這是爲何Henri Birault認爲認知有一種「深刻地強迫性本質」，「這個意象是一個**知識的帝國**。這個帝國是權威性及警察性的〔……〕**它是一種政治意志的產物**」。[17]也就是說，「認知活動中有根本的政治性（caractère foncièrement politique du projet de connaître ）」。[18]

爲了更深入了解認知活動與政治的同一性，我們必須系譜化尼采在知識論上的傳承與改造。基本上，我將康德、叔本華及尼采看作是一有連續性的整體，想要正確地了解尼采在認識論上的主張，就必須理解尼采對康德知識論的繼承及反動。

尼采從《悲劇的誕生》開始，就試圖提出一個新的「感性」理論，對「現象」重新作詮釋，這是一個在康德知識論脈絡下的深化及改造工作，因爲康德

15 Nietzsche, *Fragments Posthumes*: tome XII: 1[115]: 47。本文所使用的尼采的身後遺稿以下縮寫為FP，並按法文版全集的卷數、本數、則數及頁數的次序排列。法文版的尼采全集是由根據Giorgio Colli與 Mazzino Montinari版，由巴黎的Gallimard所出版。

16 Nietzsche, *FP*: tomeXI: 37[4]: 312.

17 H.Birault, “En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux”, in *Lecture de Nietzsche*, (Paris: Librairie Générale Française, 2000): 430.

18 Ibid., 433.

臺灣大學學術期刊資料庫

是第一位試圖在《純粹理性批判》中建立一門純粹現象學的理論家：

> 在先驗感性論中，我們首先將感性**分離**出來，將之與悟性用概念思考的那部分分割出來，以致於只剩下經驗直觀。其次，我們還必須將屬於感覺的部分抽離出來，以致於只剩下純粹直觀與現象的簡單形式——只剩下感性材料能**先驗**給予的面向。[19]

康德試圖在「先驗感性論」中，以直觀來掌握尚未經過範疇處理的感性材料，「這個經驗直觀所把握的未經規定的對象，叫做顯現」。[20]這不但是爲何德勒茲認爲康德是現象學的第一人的緣故，也是康德認識論吸引尼采的地方。

但需注意的是，康德哲學所用的「現象」，一共有三個應作區分的不同字：*Erscheinung*，*Schein* 與*Phanomen*。通常它們皆翻成「現象」，但這是不妥當的，尤其對討論尼采而言，它們的區分是很關鍵的。第一個詞應翻爲「顯現」，第二個詞指的是「純粹的現象性」，第三是經知性範疇所處理過的「現象」。

基本上，尼采追求的是一種對純粹現象性的顯現更爲直接的掌握，在康德開出來的路上深化康德的遺產。

康德對現象生成主要有三個階段：第一，直覺對感性材料的感知（l'appréhension dans l'intuition），第二，以想像力重現這個感性材料（reproduction dans l'imagination），第三，「概念」對感性材料的掌握（récognition dans le concept）。[21]尼采接受並改造第一及第二項，而完全反對第三項。尼采認識論的康德色彩，就在於他試圖去追求一種未經知性及概念扭曲的純粹現象性之顯現。

細言之，尼采不滿意康德之處有三。首先是在康德那裏，尚未成爲現象的純粹現象性，必然要歸納到一個「概念」之中，才能形成一個客觀的經驗，所以純粹現象性本身對他是沒有太大意義的。其次，康德對純粹現象的描述是十分有限的，因爲他完全避談感性材料原始的混沌性及多元性，他只談人類意識所能掌握的感性材料，因此對尼采而言，康德的知識論完全是一種被「擬人化（humanisation）」所誤導的認知論。第三，康德知識論是一種主客二元對立主義，感性材料與先驗範疇完全分離、不在同一個層次，而經驗的形成缺一不可。對尼采而言，康德仍受制於形上學而不自知，因此，他的目標在於重建一門純粹現象的理論，不以「理性」、「悟性」限制「感性材料」，並以「去擬人化

19 Kant Emmanual, *Critique de la raison pure*, (Paris: GF, 2006): 119.
20 Ibid. 117.
21 Ibid., 188.

臺灣大學學術期刊資料庫

（déshumanisation）」及「非二元論」的思考方向重新整理康德的知識論。

在這個轉折點上，對「身體」的思考成爲尼采突破康德的關鍵。在1884年，尼采提出以「身體」作爲「思考引線（fil conducteur）」的計劃，Didier Franck正確地指出「決定這個思想引線是相對於知識論上的一個方法論選擇」。[22]但爲何尼采在認識論上的討論會轉向對身體的研究呢？

因爲他認爲，能夠正確地了解「身體」，就能正確的理解我們的「主體性」，而根據尼采哲學「內在論（l'immanentisme）」的立場，能理解人的主體性，我們就能了解實有，因爲實有與主體性有非常緊密、近乎同一的關係。

以「身體」爲出發的認知論可以突破康德擬人化的認識論而更能貼近純粹現象的顯現，這是爲何尼采認爲：

> 從**身體**及**生理學**出發：為什麼？我們可以得到我們主體統一性本質的正確表象（Nous obtenons ainsi une représentation exacte de la nature de notre unité subjective）〔……〕直接從主體探問主體以及由精神認知自身的反省，這個方法有它的危險性，主體活動可能會給予自己一個錯誤的詮釋，因為此是有利及重要的。這是為何我們轉向身體以及為何我們拒絕這些高級感官之訊息的原因。[23]

在另一則身後遺稿中，他寫道：

> 我們認為這是一個不成熟的結論，人類的意識被如此長久地認為是在有機演化中較高級的以及是所有世間物中最令人驚訝的，甚至是最高等的凝結及完成。真正令人驚訝的，無寧是**身體**：我們無法停止對人類**身體**如何可能的讚嘆 ；這是一個眾多有生命之物所組成的一個前所未見的團體，所有的部分都相互依賴且臣服著，但從另一角度來看，所有的部分也都統治著及行使著意志行為，能夠以整體的方式存活及成長，並持續下去——：而明確的是，這**完全無法**歸因於意識。對身體這個「奇蹟中的奇蹟」來說，意識只是一個「工具」，再也沒有更多了。〔……〕最多元的生命體之聚合為一，高等活動與低等活動彼此間相互的調應與融合，多樣性的服從，並非盲目的，更不是機械式的，而是批判的，謹慎的，小心的，甚至是反抗性的—所有這些「身體」的現象是，從理智的觀點，高於我們的意識，高於我們的「精神」，以及高於意識所能進行的思考、感

22 D. Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, (Paris: PUF, 1998) : 175.

23 Nietzsche, *FP*: tome XI: 40[21]: 375.

臺灣大學學術期刊資料庫

覺及意慾的。[24]

在了解尼采以身體來理解實有及主體性，我們不能直接從康德的知識論跳到尼采，因爲尼采對康德的繼承與批判是經由兩位哲學家對康德的詮釋，他們在此對尼采有決定性的影響：Friedrich-Albert Lange與Arthur Scopenhauer。

首先，尼采曾經有以「康德對有機體的觀念（la notion de l'organisme chez Kant）」作爲博士論文的計劃，在這方面對他起決定性因素的是Lange及其著作《唯物論史》。Lange在此書中部分地討論到康德，而他最主要的想法是，「如果我們以有機體的觀念取代康德的超驗主義呢？」[25]雖然Lange還是犯了康德二元論的錯誤，因爲他維持了「有機體」及「世界」的二元對立，區分了有機體先驗組織能力與經驗中的感性材料，但他將生命或有機體引入康德知識論的嘗試給尼采留下深刻的影響。換言之，承接著Lange的問題意識，尼采試圖以「存活的主體（subjectivité vivante）」來取代康德的「先驗主體（sujet transcendantal）」或「思想主體（sujet pensant）」，而重建康德的知識論。簡言之，就是「將康德主體生物化（biologisation du sujet kantien）」[26]的一種嘗試。

其次，叔本華對康德的詮釋。叔本華認爲康德哲學中的「物自身」，就是「意志」。意志經過「個體化原則」與「充足理由律原則」而化爲現象，這是叔本華最基本的理論進路。而叔本華非常明確地將「身體」與「意志」等同起來。換言之，實有，就是意志，而意志，就是身體：

> 我的身體乃是認識我的意志之條件。我不能，嚴格地說來，表象這個意志而沒有我的身體〔……〕我已經認識到身體這個客體與我的主體是相合一的，也就是說身體不再是客體；對我而言，這個同一化是一種奇蹟；甚至是最大的奇蹟，身體與意志有一種同一性。[27]

尼采繼承了叔本華哲學的這個「實有（物自身）＝意志＝身體」基本命題，但他也完全改造了叔本華對「意志」的定義。尼采的意志觀，是對叔本華意志論及倫理意含的反動。在叔本華處，意志被思考爲「一」，能在直觀中立即地顯現，而其意志哲學是悲觀的，宣揚一種「棄絕」的人生態度。但尼采認爲意志是「多」，是無法被立刻掌握，而且意志必然是一種強力意志，在這三點上，

24 Nietzsche, *FP*: tome XI: 37[4]: 310-311.

25 F.A. Lange, *Histoire du Matérialisme*, (Paris: Coda, 2004): tome 2, ch. 1。關於尼采與Lange，可參考 Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, (Paris: PUF, 2001): 8-14。

26 B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, 12.

27 A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, (Paris: PUF, 2006): 143.

臺灣大學學術期刊資料庫

他採取與叔本華完全相反的立場。但叔本華認爲「生存意志（vouloir-vivre）」沒有主體性；認識生存意志最佳的途徑是「藝術」，尤其是音樂，以及生存意志是無止盡的矛盾及對抗的看法則是被尼采所繼承。[28]

因此，經由Lange「生物化」康德主體及叔本華「身體化」作爲意志之物自身的雙重背景下，我們可以進入尼采討論意志最關鍵的段落之一：《超善惡》的第19節。由這一節，我們可以理解什麼是意志、身體、實有及全力意志，這幾個詞是可以互換的。

尼采反對叔本華對意志是統一的、直接顯現的看法。他認爲，意志是多元複雜的，它是由「（複數的）感受（sensations）」、「思考（pensée/thinking）」以及「命令感（affect qui commande/affect of command）」所組成的。[29]尼采基本的想法是，意志不但是「多」，而且它更是「統一化的多元性（multiplicité unifiée）」，它是一個「宰制的成形（configuration de domination）」。在此，他不斷動員了政治的隱喻，意志或身體乃是一個多元結構，而這個多元結構有一個統一性，就像是一個「政治社群之所以爲一」是同樣的。換言之，尼采思考的起點是一個多元邏輯，任何的存有者的存有都是由多元中「組織」出一個「一」來。任何的存有者，其存有方式，都是一種「化多爲一」的過程。這是「身體」作爲諸多力量之統一體給尼采最大的啓發。

其次，尼采試圖提出一個比Lange及康德更爲激進的經驗主義：身體作爲認識論中的思考引線，它不但是一種「去擬人化」的嘗試，它也超越了康德及叔本華的二元論。因爲身體不但是一種無中心的現象顯現，而且身體可以統一化康德的先驗/經驗的二元對立，因爲身體不但是對世界或感性材料的具有主動性的「生產者（producteur du monde）」，它也是被感性世界材料所組織的「產物（produit du monde）」。以身體作爲基點的認識論跳脫了康德中感性與件與先驗範疇的分割對立，也跳脫了叔本華意志與表象的二元性。換言之，任何的有機體，都是對世界的一種「詮釋」或「組織」。但在此處需非常地小心，並不是先有一個有機體，再去詮釋一個客觀世界，或將有機體賦予一些範疇或能力來組織感性材料。有機體本身就是對世界的詮釋，這個組織過程乃是內含於有機體（l'organisation est immanente à l'organisme）。換言之，有機體不是一個「主體」或「實體」意義下的「名詞」，它是一個「動詞」，有機體就是一種

28 第二點則需修正，因為尼采認為，意志本身就是藝術性的，而非藝術是認識意志的直接途徑。

29 Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, in *Friedrich Nietzsche: oeuvres*, (Paris: Flammarion, 2003): 641.

臺灣大學學術期刊資料庫

組織動能。[30]

但身體如何組織世界呢？它根據的是「價值」及「強力意志」。尼采基進化康德主體性進路，提出「特殊或具體的先驗（a priori particulier；a priori concret）」，這個特殊的先驗並不是自我論或人類中心主義的，它也非與經驗形成二元對立，而這個具體、非普遍性的範疇，尼采稱之爲「價值」。

價值與全力意志有一種緊密的關係，價值的選取與內化，是基於追求強力的意志，但全力意度的行使，必然要受某種價值向度的指引，所以價值同時是全力意志的「制約者」與「被制約者」（conditionnant et conditionné）。換言之，價值是全力意志的產物，但它也是全力意志的生產者。

事實上，這個價值與全力意志結合的理論使尼采的知識論有一個與康德很大的不同，就是尼采認爲認知都是有「意向性（intentionnalité）」的。[31]在叔本華那裏，意志是沒有「被意欲之物（voulu）」的，這個被意欲之物的缺乏，使得尼采認爲叔本華式的意志完全是空洞、不存在的。尼采認爲所有的意志，必然指涉到外物，這個被意欲的外物，其本質就是全力意志。也是這個「意向性」，使尼采的認知論完全突破了康德二元論且心物分割的關鍵點。[32]換言之，以身體爲思考引線的認知理論提出一種非意識中心、非人類中心式、基於多元

30 從這個角度，尼采是更早於海德格提出一種非人類中心論的「在世存有」的觀念。人與世界有一種早於個人意識的共構；在第19節中，指的就是不同的情感，多樣的「外來」的刺激；而身體本身就是一種「開放性」，身體必然是一個被影響、受刺激的身體（un corps affecté），因而不能二元分割「身體」與「外來刺激」。

31 F. Laruelle甚至認為哲學史上第一個講「意向性」的是尼采。

32 尼采的知識論必然會引發另一個問題：這個特殊而具體的價值範疇最根本的源頭為何？尼采單單只說，任何一種價值的選取及內化都是基於強力意志，而強力意志必然要有價值作為運行向度；但他沒有追問「最初」的價值是如何而來的？我們當然可以說是隨機或歷史的偶然，但這個回答並無法使人滿意。我們必須設想一種最初的強力意志狀態，它隱含了某種「前價值」的取向（尚未是嚴格定義下的價值），某種程度決定了之後價值的選取，因為沒有價值或中性的全力意志狀態是不可想像的。我認為，尼采這裏的知識論必然要接續到精神分析。因為佛洛依德不但在哲學上也是一種內在論，他的哲學人類學也不是與全力意志不相容的。我們可以把「他人（l'Autre）的意向」（主要是父母）作為一種對幼兒神秘難解的「符號」，看作是一種「前價值」，是它決定了之後價值的選擇。換言之，這裏可以接上佛洛依德的幼兒性慾說與法國精神分析家Jean Laplanche 的「誘惑理論（la théorie de séduction）」。可參考*Vocalbulaire de la psychanalyse*, (Paris: PUF, 2002): 436-439。但這條「康德－叔本華－尼采－佛洛依德」的認識論傳承需另外的專文討論。

臺灣人學學術期刊資料庫

邏輯的一元論，在身體這個**平面**之中，「詮釋活動」、「主動的詮釋者」與「被動的被詮釋者」是同一個層次而非分離對立的。

若尼采從Lange及叔本華繼承著對實有身體化的嘗試，那身體對他而言最終的意義爲何呢？若尼采試圖以身體作爲思考引線去追索純粹現象性的顯現，或是討論從純粹現象性到嚴格定義的現象的過程，那身體作爲理解實有的關鍵，它帶給尼采的啓示是什麼？

尼采的回答是驚人的：身體，就是一政治共同體，身體，就是一種政治現象，所有的存有者的存有，就是一種立國、治國的過程。

身體這個模型對尼采而言最不可思議的，就是它與多元力量群保持著一種既非同一、也非對反的關係，它雖永遠處在流變之中，但也有某種固定性存在。也就是說，身體作爲一多元異質性存有，它既不是完全中央集權制，它也不是一種完全無政府的離散狀態，它是一種以民主制度爲基礎的貴族制，因爲所有的力量都可以競逐統治的地位，但一個固定政權的出現，必然是在特定時間點上力量的競爭出現了暫時固定的輸贏關係，上位者的命令順利地被在下位者服從。換言之，身體這個模型就是一種政治過程的象徵。

當尼采以多元及對多元性的組織爲思想中心時，他始終認爲這個過程，就是政治。直接地表達，對身體的研究讓尼采提出一個革命性的主張：**我們應該以政治或政治社群的自我組織來理解或詮釋所有的存有者**。這是爲何他說：

> 應該從我們可以見到的**最後**的**有機體**的形成（如人民，國家，社會）來幫助我們了解最初之物的形成。[33]

換言之，尼采認爲，所有的存有者的存有，都應該以「由眾多不同個體所組成的政治社群」這樣的典範來思考，政治共同體之所以爲一，就是所有存有者之爲存有者的內在邏輯。再小、再無法分割的存有者都還是一個城邦或政治共同體。

有人也許會反對，認爲尼采在《超善惡》的第19節中將身體理解爲一政治社會只是一個修辭上的比喻，我們無法證明政治與知識論的內在統一，更遑論政治與全體存有者的同一性。其實，要了解身體在尼采知識論中的地位，最重要的是先理解十九世紀的生命科學對尼采的影響。[34]我們將會看到，以政治去

33 Nietzsche, *FP* de *Le Gai savoir*: tome V: 11 [316]: 428.

34 納粹對尼采思想的運用使得生物學在尼采研究中處於一個特殊的地位。總的來說，在過去的文獻研究中，學者擺盪在兩個極端中，早期是將尼采學說中的生物學理解為一種優生學及社會達爾文主義而大加批判；之後，細讀文本的學者反駁說，生物

臺灣大學學術期刊資料庫

解釋存有，絕不只是一個修辭上的比喻。

影響尼采最深的兩位生物學家是Rudolf Virchow與他的弟子Wilhelm Roux。

Barbara Stiegler 在《尼采與生物學（*Nietzsche et la biologie*）》中，這樣地描述R. Virchow對尼采的影響：

> 細胞性的微觀世界，它雖極小，卻是一個「巨大的聚合物」。這樣的矛盾促使 Virchow 賦予細胞世界種種從巨觀的政治社會世界中而來的特徵與結構。在這種細胞理論中所描述的身體，是一個社會或一個細胞們的共和國，這是一個細胞性的國家。Virchow 這樣的觀念在尼采的著作中留下了深刻的影響。當尼采寫道「一個自由的人是一個國家及一個由多數個體所組成的社會」時，他完全在字面上複製了 Virchow 的話：「人這種個體也是一個社會」。[35]

W. Roux對尼采的影響更是重大。[36]尼采曾經兩度深入地研究Roux的學說（1881及 1883-4），在身後遺稿中留下大量的筆記。Roux對他的影響可以歸結到兩點：第一，是Roux對生物體「中心主義（centralisation）」的批判，Roux認爲在神經、器官等等領域中，所有的中心化及集中化的程度是高度不足的。這一點，導致了尼采反對「意識」是人之中心或認知過程的中心，任何康德式的自我（中心）主義（égologie）都不再有優先性。

第二，身體對尼采而言不是一個「實體」，也不一個「既有的與件」，身體只是一種「身體化」的過程，是多元的不同部分自我組織的過程。D. Franck正確地指出：「尼采以不同的方式描述了各個層次的多元性，我們可以列舉如下：精神的多元〔……〕慾望衝動的多元〔……〕力量的多元〔……〕靈魂的多元〔……〕全力意志的多元〔……〕從這些爲數眾多的命名中他要強調的是，身體的統一性是基於一種相互對抗的階層關係，不應該被視爲是一狀態或固定存有，而是一個事件或流變 。」[37]

學只是尼采闡釋自己思想的隱喻，納粹對此的運用完全是誤讀。我們當然同意生物學在尼采著作中不是一種社會優生學，但後者的說法完全無法解釋，如果生物學只是一個比方的話，為何尼采會積極且認真地研究當時的生命科學。

35 B. Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, 24-25. R. Virchow的名字曾出現在《道德系譜學》第一部分的第五節。

36 請參考W. Müller-Lauter 論W.Roux之影響的專文 “L’organisme comme lutte intérieure :l’influence de Wilhelm Roux sur Friedrich Nietzsche”, in *Nietesche :physiologie de la volonté de puissance*, (Prais: Allia, 1998)。

37 D.Franck, *Nietzsche et l’ombre du Dieu*, 183.

臺灣大學學術期刊資料庫

而這種「身體的事件性（éventualité du corps）」的特質是什麼呢？Roux認爲所有的有機體之形成，都是一種基於不平等的「內在鬥爭（la lutte intérieure）」過程的結果。換言之，尼采完全繼承了Roux對有機體的研究：身體化就是一種內在鬥爭的過程。這是爲何W. Müller-Lauter會認爲：

> 鬥爭在這裏變成一種「調節原則（un principe régulateur）」，是「最為內化的力量關係中，功能性的自發結構化原則（auto-structuration fonctionnelle des rapports de forces les plus appropriés）」。這個有機體自我組織的觀念排除了任何預先存在的功能目的，這個 Roux 所捍衛的立場，也變成了尼采詮釋身體性的原則。[38]

簡言之，每一個存有者都是「多」，都是一種關係的呈現，也就是對「多」的組織，而這種組織關係，就是一種政治鬥爭的關係，主要就是階級化與命令服從。

由此來看，政治不是一個比喻，尼采在這裏的嘗試是嚴肅而具革命性的。在政治哲學史中，以「有機體」去形容一個政治社群是最古老，也是最具影響力的比喻，但尼采在這裏完全翻轉了這個秩序：應以政治社群來描述有機體而不是相反。正如H.Birault所指出：

> 可以確定的是，最好是將身體視為一個政治社會而不是將這個政治社會本身視為是一個身體，因為國家創造式的意志所帶來的人為且暴力的運動無疑地更好地解釋了生命的自然運動，而不是後者更好地解釋了前者。[39]

結論是，以身體爲基設的知識論使尼采以政治去理解所有的存有者；最後，我們再次引用這則非常重要的身後遺稿，來說明身體、政治、存有者的存有之間的內在關係：

> 從**身體**及**生理學**出發：為什麼？我們可以得到我們主體統一性本質的正確表象，它乃是一群領導者統治著一個共同體〔……〕我們因此理解為何這些領導者依賴著那些受統治者，以及為何是階層及分工合作的條件使得存有者的一部分及存有者整體成為可能〔……〕鬥爭如何在命令及服從的交換中展現，以及力量永遠浮動的界線乃

38 W. Müller-Lauter, *Nietzsche : physiologie de la volonté de puissance* , 131.

39 H. Birault, “En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux”, in *Lecture de Nietzsche*, 430.

臺灣大學學術期刊資料庫

是內在於生命的。[40]

總而言之，在尼采的認識論中，他將認知化約爲一種實踐活動，而實踐的本質，是強力意志，就是以身體爲模型去思考存有者的存在方式，它就是一種政治內在鬥爭及化多爲一的組織過程。由此，政治性被引入所有的存有者之中，存有者的存在本身就是一種政治活動。

四、尼采對形上學的理解

在尼采對形上學的理解中，政治面向的被引入也是一個必然的結果。我們分兩個層次來討論：首先，是尼采對上帝之死及虛無主義的判斷，這是他對過往形上學的總結，屬於貫時性的分析；第二，我們從尼采自己對形上學的理解著手，意即從他的思想邏輯討論爲何政治與存有者有一個內在的關聯，這是共時性的分析。

對尼采而言，「上帝之死」象徵著所有超驗原則的不再有效，混沌再次籠罩大地，因此，人類必須再次組織出一個生活世界，這個對虛無的重新形塑，就是一種政治。George Bataille認爲，上帝之死必然帶來「人類主權性（la souveraineté humaine）」[41]的問題。也就是說，人類必然要去承擔對「大地的總體性之管理（une gestion totale de l'économie de la Terre）」[42]的任務。

此處的「上帝之死」與「超人學說」不能膚淺地認爲是由一個新的有權者（人類）取代一個舊的有權者（上帝）而執行相同的權力行使。尼采在此不是討論一個社會性或倫理性的命題，他說的是一種「本體論」上的主張，這是一個實有的問題。上帝之死引發了虛無主義的問題，虛無主義就是一個混沌的問題，混沌隱含著對多元的組織問題，而組織就是一個政治過程，形上學接軌於知識論。

因此，上帝之死的政治意含，不是如一般詮釋者所說的，是所有政治合法性原則的失效。這個解釋太過於膚淺。上帝之死所帶來的問題是「存有者如何存有」或「存有者如何延續下去」的問題，也就是說，在混沌之中，如何根據與以往不同的新價值型塑出新世界及新人性的問題。簡而言之，就是如何以不

40 Nietzsche, *FP*:tome XI: 40[21]: 375.

41 G.Bataille, 'Mémorandum', in *Œuvres complètes*, tombe VI, (Paris: Gallimard, 1945): p132.

42 Nietzsche, *FP*: tome XIII: 10[17]: 116.

臺灣大學學術期刊資料庫

同的方式再組織多元性的問題。上帝之死作爲最高價值的貶落，帶來的是所有舊價值的失效，情況彷彿是，所有存有者陷於「無政府狀態」中，無法進行政治化，一個沒有辦法政治化的存有者不但是死亡，它甚至是無法想像的。[43]

換言之，若如Mathieu Kessler所主張的，在尼采哲學中，「虛無主義在存有論之前，或佔據著本體論的地位（Le nihilisme précède ou tient lieu d'ontologie chez Nietzsche）」，[44]這個命題必然隱含了「政治在存有論之前，或佔據著本體論的地位」，因爲虛無永遠要求或等待一個政治性的組織過程。

其次，尼采哲學不同於他所藐視的「小政治」，是因爲混沌或空虛所籠罩的不是某些特殊的存有者，而是存有者全體，因此對這個「後於」上帝之死的緊迫任務，因而在性質上有一「全體主義」的色彩，因爲必須對一切價值進行重估，所以需要另一種與形上學不同的哲學體系，因此這個對全體存有者的重新開顯，乃是未來哲學及大政治的同一目標。

換言之，重新面對及組織上帝之死所帶來的混沌，這就是「大政治（la grande politique / the great politics）」最基本的意義。而任何的組織過程都是一種「估價」的過程，意志中必有「思考」的面向，思考本於一種「價值」，面對上帝之死所帶來的混沌，人類需要重估一切價值，這就是「未來哲學（la philosophie de l'avenir / the philosophy of the future）」最基本的意義。[45]因此，在後上帝之

43 虛無在尼采那裏並不是指空無一物，而是指對多元異質的構成性力量無力加以組織的狀況。虛無是「多」的一種存在狀態，「多」只以「雜多」存在的狀態。

44 M. Kessler, "Le nihilisme et la nostalgie de l'être", in *Nietzsche et le temps des nihilisms*, (Paris:PUF, 2005) :29。我將同樣的字ontologie翻成不同的「存有論」及「本體論」以利於以中文表達這句法文的意含。

45 一位審稿人指出，大政治有時像Herrschaft，有時與柏拉圖的Politeia相近，有時對應於「小政治」，有時是對比式的說法，有時用來指「反德國」，有時它必須被放在「一切價值重估中定位」，有時甚至是「反諷」的說法，用來說明政治沒有文化重要。我還沒有看過對「大政治」這個概念能作出如此全面、精確的各種面向及各種用法的掌握，實使我受益良多，在此致上敬意與謝意。唯一我想補充的是，雅斯培在其介紹尼采哲學的名著中提到，大政治是一種「最純粹的思辯（la contemplation la plus pure）」(Karl Jaspers, *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, (Paris: Gallimard, 1950): 287)，新的哲學家不是用力量而是用「思想」來驅動一個新世界（ibid.,: 288）。這也是為何我會認為大政治與未來哲學有一種同一性。但我同意必須對「大政治」及「未來哲學」這兩個觀念作文本及文獻上的詳細考察，審稿人指出「作者目前直接提出『大政治就是未來哲學』這個命題，確有見地，但不穩固」，這點的確需要再補強。

臺灣大學學術期刊資料庫

死的虛無時代中，人類沒有選擇性地要去承擔重估一切價值、甚至是創造新價值的命運，而這個建立全新價值的過程，就是重新開顯所有存有者，存有者必然以一種與過去不同的方式存在於不再有超驗世界的大地中。

第二，就尼采本身對形而上學的主張而言，政治與存有的同一，同樣也是無可避免的結論。

就形上學而言，這個學問最古老的問題是，什麼是實有（réel）？作爲一文獻學家（philologue），尼采追求的是對作爲「文本」之實有的非扭曲性詮釋。而他得到的結論是，實有就是一種「詮釋」，是流變，是全力意志。這三個詞，指涉的都是同一個觀點。

什麼是一個詮釋？詮釋是對不同力量或相互對抗力量的一種組織，換言之，詮釋預設了混沌，預設了有待組織的眾多異質部分。但我們不可想像是先有混沌，再去加以組織，這是一種形上學的二元論——尼采是反對任何形式的二元主義的。混沌與組織是同一物的兩個面向：組織內含著混沌，而混沌內含著組織。

爲何組織內含著混沌呢？因爲尼采貫徹多元邏輯，反對終極性的同一性，所以任何對混沌的組織，永遠是暫時而且非全面性的，混沌本身就隱含了無限組合的可能。

其次，混沌內含著組織。從《悲劇的誕生》以來，尼采雖然之後放棄了以康德及叔本華爲基礎的「藝術家形上學」，但它對阿波羅及戴奧尼索斯的二元統一性的看法卻以不同的方式持續下去。流行解釋有一種偏見，不自覺地強調戴奧尼索斯的地位，但尼采很明確地指出，希臘人之所以不同於野蠻人，是因爲他們避開一種純粹及直接的混沌觀，而是阿波羅讓希臘人免於受到這樣的傷害。所以與阿波羅或形塑原則無關的混沌從來不是尼采思考的對象。他所思索的混沌，都是人類意義下的混沌，但不是指人的意識所能掌握的混沌，因爲尼采不是一個人類中心論者，他在知識論及形上學中都持「去擬人化」的立場。尼采講的混沌，是對人類有可理解性的混沌，並不是混沌本身（混沌本身的說法就是一種形上學）。這個可理解性，就是全力意志。《超善惡》第36節很明顯就暗示著，一種超越人類全力意志觀點的實有，即使是混沌，都是不可知及不可思的。

而重要的是，如果存有者都是一種對混沌的組織，那什麼是組織？從上一節的結論，組織就是一種建立國家、維持政權的政治過程，就是對多元的階層化及命令－服從關係。「混沌－組織－存有者」，就是政治社群之所以爲一的過程。從這個角度來看，政治是內在於所有存有者的面向，存有者的存有方式，

臺灣大學學術期刊資料庫

就是政治。[46]

因此，就混沌與組織來說，尼采的理論進路，不但是一種內在論，將實有化約到人類的詮釋，它更是一種「雙元性的一元論（le monisme dualiste）」或「統一性的二元論（dualisme moniste）」，最精確的說，是一種有「厚度」的一元論或一種「拓撲學式（topologique）」的一元論。混沌與組織，既非同一，也非分離，而是一種「內在性（immanent）」的關係。混沌與組織永遠處在一種「扭轉（torsion）」的交織、交纏過程中——混沌，完全不是一種無政府狀態（作爲無政府狀態的混沌是人所不可知的），它反而是一種使無限政治化成爲可能的虛擬實有。

我們可以從不同的角度來看這個問題。德勒茲認爲尼采最大的成就，就是將「差異」帶入哲學的中心而取代「同一性」。他這個判斷，無疑地是十分正確的，因爲尼采主張「差異存在於最小的事物當中（la différence règne dans les plus petites choses）」。[47]但作爲一個差異的思考者，尼采並不反對「一」、「真理」及「固定性」這些形上學的基本觀念，他要證明的是，所有的同一性都只是組織過的結果。意即，他不是要否定同一性的存在，他只是說，同一性在存有學順序而言是「終點」而不是「起點」。這是爲何他會認爲，「個體如阿米巴蟲式的**統一性**（unité）是最後到來的！而哲學家們卻將之視之爲起點，彷彿統一性存在於每個個體之中一樣！」[48]

但問題是，當尼采使「差異」變成哲學的中心時，其後果爲何？德勒茲所沒有繼續追問而事實上必然隱含的是：當差異變成思考的起點時，尼采同時必然把政治帶入哲學的中心。因爲如前所說的，如混沌一樣，差異預設了多元異質力量的存在，而尼采不反對同一性，所以從差異到同一性——不管這個同一性爲何——之間永遠是一種組織過程，也就是一種政治關係。從另一方面講，差異要思考的不是實體，而是「關係」，所以，所有的存有者都必須從差異關係來思考，而對尼采而言，差異關係就是一種權力關係（rapports des forces），聯合、妥協、對抗、宰制，基本上就是命令與服從的鬥爭關係。因此形上學本質上就是一種政治活動。

綜合這兩節的討論，我們在知識論及形上學的討論中都是根據相同的邏輯：只要尼采把實有理解爲一種「多」，「多」本身之間的組織，以及「從多

46 從這個角度來看，純粹的無政府狀態（l'anarchie）是不可能也是不可思的，只要是存有，就有政治性。

47 Nietzsche, *FP* de *Le Gai savoir*: tome V: 11 [132]: 359.

48 Nietzsche, *FP* de *Le Gai savoir*: tome V: 11 [189]: 383.

臺灣大學學術期刊資料庫

到一」的過程就是政治。

我們所有的解釋都總結在這則非常關鍵的身後遺稿中，它證明了多元邏輯的永遠優先性及政治性是存有者的內在面向，能夠了解這段話，我們就能理解基於多元而來的政治第一性：

> 所有的統一性都**只是組織及全體參與**而來的統一性：就像人類社群是一個統一性一樣，再也沒有其它可能的方式：所以這乃是原子論式無政府主義者的**相反**；因此，一個**統治性的形成**，它**意謂**著一，但卻不**是**一個真正的一（toute unité *n*'est une unité qu'en tant qu'*organisation* et *jeu d'ensemble*: tout comme une communauté humaine est une unité, et pas autrement :donc le *contraire* de l'anarchiste atomiste ; et donc une *formation de domination*, qui *siginifie* l'Un, mais n'*est* pas une.）。[49]

五、作為「事件」政治的第一位性

我們在前兩節的討論中，都證明了政治與存有者的內在關係，它們處於一種原始性的統一之中。我們可以稱之爲：尼采思想中的「政治的第一位性」。但是我們對這個命題的思考還不完全，我們的探索只進行了一半，必須更深入地去理解這個命題全部的內含。在這一節，我們將繼續探求這個命題，而在下一節，我們將討論這個命題的「意義」。

F.Laruelle教授在《以尼采反對海德格：尼采政治論（*Nietzsche contre Heidegger : thèse pour une politique nietzschéenne*）》中，是我所見過第一位完全從尼采思想邏輯來討論「政治」在其哲學中地位之人，他主要的論點就是，政治乃是一種第一位且內在性的決定因素（une détermination intrinsèque et première）：

> 並不是先有一種尼采的美學，動力學，心理學，社會學等等，然後再接受來自於另外一個決定因所生產的補充性之政治意義，而這個決定因被視為是**特別**的政治性。政治不是一個來源，不是一個物體，也不是一種實踐，它乃是一個存有域（continent）〔……〕它是與所有的決定因共存，但是以一種水平貫穿的方式。[50]

49 Nietzsche, *FP*: tome XII: 2[87]: 111.

50 F.Laruelle, *Nietzsche contre Heidegger: thèse pour une politique nietzschéenne*, (Paris:

臺灣大學學術期刊資料庫

F.Larulle的意思是，在尼采思想中，政治是第一且內在的，並不是說有一個獨特的決定因，其名稱爲「政治」，獨立於美學、社會學、心理學之外而後發地加以影響，而是說，沒有一個獨立的政治決定因，因爲所有的決定因本身就是政治性的。所有的存有者都被尼采視爲是被權力關係所構成，存有者乃是對權力關係的一種組織或塑型，因此政治是存在的一種必然的內在面向。

F.Larulle雖然史無前例地看出尼采思想中政治與存有者的內在聯繫，證明了我們在知識論及形上學所得出的結論，但在這本早期的書中，他仍未把握到哲學「雙重超越（double transcendence）」的立體性或哲學的「三角結構（structure triangulaire）」，也就是對「兩個相反命題的合題化（l'unité des contraires）」，他只是指出政治在尼采那裏變成了第一位性。但這樣的結論是不足夠的。

因爲「政治的第一位性」不是一個靜態的命題，而是一個「事件（un événement/event）」，我們必須在動態的時間開展中把握它的全部意含。爲此，必須對前兩節所獲得的「政治的第一位性」這個簡單命題進行解構。簡言之，對政治第一性的建構是尼采哲學中最重要的「正題」，而對政治第一性的解構是「反題」，然後，再以政治第一性「合題化」前述的正題與反題。換言之，政治第一位性命題的介入必然至少是**兩次**，絕不是一次的。

（一） 對政治第一性的解構

我們的討論，政治與存有者的內在同一性，都建立在一個最基本的邏輯：尼采思考的中心，是差異及異質多元，而差異本身就隱含著「多」，及對「多」的一種組織關係；而他始終用「政治」去理解這個過程。換言之，任何的存在，都是對差異及多元的組織化。而組織，就是政治，最主要就是「階級化」及「命令－服從現象」。政治，就是不同異質力量競爭的過程，是力量間的較勁，是對價值排序的強力要求，也是較強者發出命令要較弱者服從的過程。

但關鍵在於，如果尼采堅持這個多元異質邏輯，他必然要解構所建立的政治第一性。這道理不難了解。若尼采反對形上學式的中心主義，而堅持多元差異的邏輯，對這個思路的運用，不能只停留在「任何的同一性都是組織而來的」，多元邏輯必然會再次「內爆」這個組合成的同一性，因爲存有者處在流變的時間域之中，所有的形顯都必然隱含著混沌。換言之，因爲存有者沒有「本質」要達到，存有者只是對多元異質力量的組合，所以存有者沒有停止組織的可能性。因此，若我們貫徹這條邏輯，所有的組織必然隱含著「再」組織的無限重覆性，而再組織，當然是對之前組織的解構，這就是尼采哲學中一再出現的「毀

Payot, 1977): 23.

臺灣大學學術期刊資料庫

滅性（destruction）」主題。結論是，使政治第一性成爲可能的條件，也是使政治第一性變成不可能的條件。所有強調尼采思想中個體性、抗爭性及絕對自由的詮釋者最終都是基於對這個解構性的強調。

以貫徹到底的多元邏輯對政治第一性的解構，我們可以舉一個實例。在我看過的所有對尼采政治思想的詮釋，都有一個不變的結論，從無例外，那就是尼采是一個平等主義的反對者：他提倡一種階層化的社會安排，對批判平等性的個人權利毫不留情。這個詮釋之所以得到普遍性的支持，是它有著太多明顯的字面文本在支持著，即使是最擁護尼采者至多也只能選擇視而不見。但在這裏，我想提出另一個完全相反的解釋，目的並不是想取代上述的詮釋，認爲這個解釋較真，而是更深入地了解尼采的所思。

也許會使很多人不敢置信的是，我認爲，尼采是西方（政治）哲學史中最偉大的平等主義者之一，而更令人驚訝的是，尼采捍衛平等的理論武器就是所謂的「階層」觀念。

尼采的平等主義，當然並不是人人平等或個人平等權利的追求，這樣的解釋完全與文本相反。他的平等主義，是採取一種「**負面式**」的定義，其中心是這樣的主張：**絕對的不平等是不可能的**。

第一個理由是，尼采提出一個與達爾文相反的主張，那就是，在競爭過程中，被淘汰必然是強者而不是弱者。他認爲弱者善於結群，強者獨來獨往，長久下來，就是特異之人的逐漸減少及消亡。另一個重要的理由在於，強者的身體心理結構先天上就是脆弱的。因爲強者之所以爲強，是她能夠維持最大可能的異質部分而將之統一起來，也就是說她能容納最多的差異及相互對抗的異質力量而不陷入一種無政府狀態的危機中。相反地，閉關自守的弱者可以以一組簡單的價值抗拒所有的外來差異，將所有的變化及多元視爲是與自己相同的同質性存有。但也因強者需要向最大的程度的差異開放，其自我解體的危機永遠是高於弱者的，這是爲何B.Stiegler認爲這是「強者的弱性（la faiblesse des forts）」及「弱者的強性（la force des faibles）」的理由所在了：[51]

> 吊詭的，最高度組織的人乃是最被解體危險所威脅的，所以最強者乃是最脆弱的，在最強者的生理結構中，永遠伺機而發的是其生理上的最弱點。[52]

尼采的結論因而與常識完全相反，在一則名爲「反達爾文」的遺稿中，他

51 B.Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, 106.
52 Ibid., p 105.

臺灣大學學術期刊資料庫

的結論是這樣的：「永遠要武裝強者以抵抗弱者」。[53]

第二，人是強力意志所組成。全力意志雖然不是指物理性的暴力，但它是一種對力量擴張的追求，是對（更）強力的追求，尼采的著作再再都證明，再看似中立，再看似卑微的舉動都是一種強力意志的展現。《道德系譜學》甚至可以從這個角度去讀，這是一個卡夫卡式的政治寓言：教士階級，力量上「最弱」者，如何藉由價值的重估，完全地翻轉前道德時期「最強」者的價值體系，而達到徹底的革命，成功地維繫二千年的政權。而上述句子中的「最」，其實是誤導性的，因爲強弱都只是暫時性的，它必然沒有絕對的意含。意即，再弱的人其本質也是強者，只要人是全力意志，他就是一種不服從的動物，因爲全力意志對尼采而言就是「自由的本能」。[54]若每個人都是強力意志所構成，即意謂著每一個人都不斷追求最大的自由，那絕對及永恆的奴役是不可思議的。尼采在這裏的論述與佛洛依德是相同的，若每一個人都是一個暴君（弒父慾望），那我們不可能忍受「一個」暴君的統治。

第三，若我們結合上述的強力意志觀點與之前所強調的多元邏輯及流變的主張，我們就能正確地理解尼采所說的「階層」。階層指的是在上位者對在下位者的宰制，也就是上位者的命令被在下位者服從。但「宰制」在尼采的思想中從沒有「絕對」的意含，他藉由階層，強調的是輪變性、互換性以及相互依賴性。更重要的是，由強力意志的觀點出發，所謂的服從，也是一種命令的方式：

> 階層建立在較強者的**勝利**與最強者擺脫最弱者及最弱者擺脫最強者的**不可能性**-由此開始才有功能的分化：因為服從也是一種自我保存以及一種〔……〕發佈命令的方式。[55]

另一則遺稿也表達了相同的意思：

> **統治**乃是經受住來自弱者力量的作用力，因此它是鬥爭的一種**延續**。**服從**也是一種**鬥爭**的方式：因為它還**留有**抗爭的力量。[56]

因此，全力意志的一元論必然推出「統治者與臣民是**同一類的**」之結論，[57]「並不是一種最強者的權利；最強者與最弱者兩者是相同的，因爲它們都是將

53 Nietzsche, *FP*: tome XIV: 14[123]: 93.

54 Nietzsche, *Généalogie de la morale*, in *Friedrich Nietzsche: œuvres*, (Paris: Flammarion, 2003): 906.

55 Nietzsche, *FP*: tome X: 25 [430]: 143.

56 Nietzsche, *FP*: tome X: 26 [276]: 248.

57 Nietzsche, *FP*: tome XI: 40[21]: 375.

臺灣大學學術期刊資料庫

其力量推到極致的存有」。[58]也必然會得出這樣的結果：統治永遠是「暫時」的，而服從永遠是有「積極的」成份，在看似不平等的階級裏，預設的是一種更爲深刻的平等。

尼采的思想證明了絕對不平等的不可能性，因爲對這個命題的否定，完全與全力意志及多元邏輯的假設不合，因爲完全的不平等是一種絕對一元化的組織，是混沌及多元的絕對中止。因此，傳統的尼采政治哲學的解釋是站不住腳的詮釋。若說尼采是用階層來壓制平等，一個完全相反的詮釋同樣是存在的，也就是用階級的多元義及流變義來說明不平等的不可能性。簡而言之，以一種不只是比喻的方式來說，**若尼采把所有的存有者「政治化」，他同時也把存有者「民主化」了**。[59]

總之，若我們用多元邏輯建立政治第一性，我們也可以同樣用多元邏輯來摧毀政治第一性。

（二） 作為「合題（synthèse）」的政治第一性

作爲正題的政治第一性，與作爲反題的政治第一性，也就是對這個命題的建構與解構有一個內在合一性，它的核心都是多元差異邏輯。根據這條思路，我們可以開展出兩條完全不同的論述方向。以這樣的詮釋方式，我們可以很大程度上把「擁護尼采」及「反對尼采」的論述置於我們的詮釋之下。那些在尼采哲學中看出解放可能性的詮釋者都是強調多元異質邏輯在各個領域中對各類中心主義的破壞及解構；相反地，那些批判尼采者，其理據最終都來自於他思想基底中的政治性，以及政治的強力性。但是這些學者不但只把握了同一者的一半面向，他們還無法看到政治性與多元邏輯原始的統一。[60]我們在幾前節的

58 Nietzsche, *FP*: tome IX: 12[48]: 431.

59 對尼采思想持一種貴族式、精英式詮釋的學者其實需要再深思其立場。

60 一位審查人認為此文似乎「坐實了尼采思想的極右性」，並強調尼采政治思想的另一要義便是「擁護個體自我肯定的不可取消性，亦即每一個個體即使面對的是擁有絕對權力的獨裁政權，都會積極主張任何對個體創造自由的壓迫的邪惡性。」我對後面這段話是完全同意，也是在正文中應該要加強的部分，故在此引之並致上謝意。但在此文，我想強調的既不是對尼采的極右性的詮釋（政治的強力性與造人工程），也不是極左性的詮釋（個人絕對的自由與不服從性）——我認為這兩種思路都是成立的，而是這兩種用法在尼采思想中有一種原始的同一性，人作為全力意力必須藉由政治來開顯自我與世界，但人也永不會屈服於任何一種固定的政治計劃之中。這兩種思路不但可以並存，其終極的理據也是相同的。

臺灣大學學術期刊資料庫

討論裏，以一個同樣的邏輯詮釋了兩種互斥的立場，而達到我們在前言中所提出的方法論上的要求。

現在離我們所追求的，「政治第一位性」命題的全部開展只剩下最後一步。當我們建構政治第一性時，我們指出，不能停留於此而必須看到對此建構的解構，同樣地，基於異質多元的基設，我們也不能停留於解構。建構，是對混沌的組織，解構，是混沌的再現，但沒有純粹的混沌，解構後，必然含有再建構的必要。這個過程是沒有中止的，只要我們貫徹多元及流變這條思路。換言之，「建構，解構，再建構，再解構……」，尼采式的差異是一種無限的差異，而差異，永遠與「重覆（répétition）」有一內在關連，正如德勒茲所看到的一樣。

換句話說，建構自然是一種構築，但解構也是「構」的一種方式，是這股不停的「構」的力量才是尼采思想中政治第一性的真正根源。

我們知道 ***über-***（sur-）這個前綴詞在尼采哲學中的重要性，他所主張的多元邏輯，是一個不斷自我超越的思路，無限地「越界」的可能。或更精確地說，「界」必然隱含「越」的可能性，而這個「越」的動作，就是尼采思想的最終之界。換言之，「越」的動作就是對政治第一性的正題義及反題義的包含及揚棄，是這個「越」的「穿透性」、「連續性」及「無限性」才是政治在尼采哲學中最爲核心的部分、政治第一性的「事件」義。政治與哲學的同一性，不是一種靜態的合一，哲學對價值的重估，政治對存有者的組織，是一個動態而無限的過程，政治的政治化是沒有盡頭的，這是貫徹多元異質邏輯必然得到的結論。

因此，尼采哲學中有一種「**超政治化**（sur-politiser）」的傾向。這個「超（sur-）」的前綴詞，有著三層意思，是「超級」，過度、過量的意思，尼采思想，是一種超級政治化的體系；但它同時也有「超越」的反義及否定義，它象徵著對政治化的解構；但它更有「越出」的意含，不斷地超出現有的狀況、不斷地進行政治之構。尼采政治第一性的最終意含，就是這個不斷超出的動作，是這個不斷飛越的「超」作爲一股生生不息的政治之構，才是大政治與未來哲學同一性的最根本理由。若在上帝之死後，政治的目標物是存有者整體，那在達到空間上的全體主義後，他也達到了在時間上的無限主義，這才是尼采政治化存有者的全部及最終意含。[61]

61 一位審稿人指出，為何不能將「藝術」、「生命」、「創造」置換這裏的「政治」？為何不說「藝術的第一位性」或「藝術與哲學的同一性」呢？在尼采作品中，我們「幾乎」可以將「藝術」與「政治」等同起來。從《悲劇的誕生》以來，藝術與國家就有密不可分的關係，例如在同時期的遺稿中，他認為「**國家是實現藝術的一種**

臺灣大學學術期刊資料庫

六、政治第一位性的意義

在西方哲學史上，就其理論本質而言，最接近尼采的是黑格爾。這樣的相連也許很驚人，[62]但在某個意義上，尼采哲學是一種更爲複雜而精細的「**絕對唯心論**（idéalisme absolu）」版本，是一種開放而去除終局的黑格爾主義。

尼采與黑格爾都是一種一元式的全體主義，都試圖超越所有形上學的二元論，[63]他們兩人將哲學的威力提升到極致。兩位思想家可以在許許多多具體的議題上針鋒相對，持完全相反的看法，但問題不在於具體立場的不同，而在於他們運用哲學論述力的方式、幅度與企圖心。尼采的「多」是黑格爾的「一」的對反或甚至是完全的解構，但尼采運用「多」的方式與黑格爾使用「一」的方式幾乎如出一轍，尼采哲學中那股貫穿一切的「政治之構（建構，解構，重構）」的力量，不是與黑格爾的「概念」在歷史中的展現及全納性有著令人驚訝的相似嗎？尼采雖然反對黑格爾式的最終合題，但不代表這個觀念在他的思

手段」（Nietzsche, *FP* de *Naissance de la tragédie*: tome 1: 7[23]: 264）。在《道德系譜學》第二篇描述國家起源時，他也用「藝術家」來形容這些政治社群的創建者，而國家就是其「作品」。就本質而言，它們也沒有不同，因為藝術或政治都是存有者開顯的方式，所以不但所有「有機體都是〔……〕**像藝術家式**地活動著」（*FP*: tomeX: 25[333]: 113），而且「**藝術**就是強調**主要的線條**，保持決定性的特徵，並消除許多其它的東西」（*FP*: tomeX: 26[424]: 292）。再者，審美形象對生命救贖其實與政治的功能是一樣的，因為共同體最終是一種保護性、輔助性的「假器（prothèse/prosthesis）」；B.Stiegeler 在論及大政治對人類這種生命體的意義時，他說，「人類這種生命體〔……〕必須用人造物的精巧來抵補生命本身的脆弱性」（*Nietzsche et la biologie*, 103），這與創造阿波羅形象對生命的昇華是同樣的。但我不會將政治與藝術等同起來。因為我覺得是政治較好說明了美學而不是相反，尼采美學的特別之處在於強調「身體」及與其而來的人為組織性；若太強調藝術，這種左翼及解放色彩濃厚的思路容易忽略其思想的極右性。

62 在法國，以德勒茲為首的哲學家反對將尼采與黑格爾作任何的關連。這是很自然的，A. Kojève對黑格爾的詮釋影響了法國兩代的知識份子，而對黑格爾主義的轉化及反動，一直是法國當代哲學隱而不顯的一個主題。我們可以將德勒茲視為是對黑格爾主義的「逃逸」。

63 前文提到尼采哲學的本質是一種拓撲學式的一元論（monisme topologique），尼采以「莫比爾斯之環（l'anneau de Möbius）」的思考方式突破形上學的二元論（見下文，尤其是註71與註72的引文）。但其實這種思路及「永恆回歸」的想法都是一種「從自身到自身（de soi à soi）」的運動性，也就是一種以時間性為基礎的「返回自

臺灣大學學術期刊資料庫

想中不佔據任何地位——尼采以「**合題的不斷合題化**」[64]超越舊版的絕對唯心論，以差異無限地延異及重覆與邏各斯中心的距離。[65]

平心而論，尼采對哲學的改造是巨大而影響深遠的，他把多元邏輯的批判性及破壞性發揮致極，爲哲學帶來一種完全不同的世界觀，啓發了德勒茲與傅柯這兩位偉大的尼采主義者，當代哲學的發展皆與他脫離不了關係。但是，尼采雖很大程度作到了打倒傳統哲學的中心集權制，但很難說尼采作到真正的革命，因爲他對形上學的超越還是不夠徹底。

也許尼采更務實，不再相信一個最終的一，但這絕不代表「一」在他的系統裏不存在。同一性不再是一個簡單而靜態的合題，作爲同一性的，是一個多元且動態的一，差異這個「多」，本身就是「一」，而差異的自動生產性，與過去形上學「本質」對「實存」的決定性沒有根本上的差別。差異及重覆變成另一種精緻的充足理由律，它不再是經驗性的，而是一種唯心關係（idéalité），這是爲何F. Laruelle認爲，所有的存有者及經驗都受到差異律的制約，「分裂會**自我**自裂**並**同時分裂經驗（la division **se** divise **et** divise l'expérience simultanément）」。[66]

也因此，他認爲差異就是一種純粹的理念、差異哲學，就是一種高級的唯心論：

> 我們必須小心不以一種天真及意識型態式地把差異與理念或邏各斯對立起來〔……〕差異完全只是一種簡單的延遲而在重覆性中消耗自身。差異遠非是理念的對反，無寧說它是純粹的理念，一種沒有中介，相反物的立即、無中介的共存。**差異的差異就是理念**（la différence de la différence est l'Idée），沒有面容，沒有形體，沒有形式的理念自身，出現於超驗或現前的領域中，差異作為一種中間性就是這個基於合題化威力（puissance synthétique）之普遍超越性本

身（revenir au soi）」，這與黑格爾的思路有極大的相似性。

64 沒有最終合題，只有無限「合」的事件的合題化過程。用法文來說是「une (syn)thèse synthétisante」。

65 德勒茲在《差異與重覆》中認為尼采是真正以「運動性（mouvement /movement）」來超越傳統哲學（*Différence et répétition*, (Paris: PUF, 2005): 16），而黑格爾體系只是一種「假的運動（faux mouvement）」，因為建立在「表象」與「否定性」之上，以致於精神現象學只是一種「副/附現象學（épiphénoménologie）」（ibid. :73-4）。但德勒茲所不知的是，當尼采建立真正的運動性時，他完成了黑格爾所沒完成的事。

66 F.Laruelle, *Principe de minorité*, (Paris: Aubier, 1981): 70.

臺灣大學學術期刊資料庫

身。[67]

因此，我們可以看到尼采哲學中，有一股純粹的論述力量貫穿所有現在及所有可能的存有，是它「活」「動」了所有存有者。在黑格爾那裏叫「絕對精神」，但尼采沒有命名也沒有解釋這股理念力，他內在論的哲學立場還是帶有很強的唯心論色彩，差異對經驗與存有者的決定性說到底也近乎一種沒有名字的「本質」，在一個上帝不再的新世界中，尼采的大地仍然瀰漫著泛神論的氛圍。

是這股唯心的理念力推動著多元邏輯不斷地建構、解構、重構，但尼采沒有去反省這股作爲無限差異的理念力從何而來，以及它與人類主體性的關係，因此尼采哲學的內在論還是有一定的限度，其思想終究還是有很強的柏拉圖主義色彩。

但尼采的政治思想真正的成敗還不在這裏。依以上所說，我們頂多只能說尼采沒有完全超越形上學，但尼采真正的問題在於這股無名的「絕對精神」，也就是我們之前提到的「超政治化」終究是壓倒了多元邏輯。換言之，多元邏輯讓位給支撐這股思路背後的理念力，某種政治第一性的「合題義（synthèse）」壓過了多元邏輯的「他者性（altérité/otherness）」。

正如W. Müller-Lauter所看到的，尼采哲學的走向越來越傾向某種「一」的追尋而相對放棄了多元邏輯，而這個逐漸而明顯的改變是與某種人文主義、即對人的改造計劃是息息相關的：

> 人類的衰落與因之而來的解體只能以極端手段的統治來克服的想法，是尼采在撰寫查拉圖斯特拉時期所不得不去面對的問題。〔……〕這個想法及在他思想中對人類整體的提升的主張常常被他推向極端；〔……〕如此地發展下他追求的是一個由「確立**一個唯一**目標並運用絕對手段」的方式所形成的整體。如此一來，不同力量所形塑的全面且複雜的過程，這個立基於身體且用身體「典範」加以呈現的思路，退讓給基於對雜多加以征服及轉化為出發動機的模式，它通常是任性而終究是無節制的〔……〕尼采放棄了有機體的競合模型而追求另一個模型：一種對擴張性存有的征服性及暴力性的塑型。[68]

但W. Müller-Lauter這個正確觀察的哲學意義爲何呢？我們如何在哲學上解釋這個轉變呢？

67 Ibid., 73-74.

68 W. Müller-Lauter, *Nietzsche : physiologie de la volonté de puissance*, 169-170.

臺灣大學學術期刊資料庫

若尼采是西方形上學的終結，那形上學的意義何在？正如海德格所看到的，形上學必然是一種人文主義：

> 所有的人文主義都建立在一種形上學〔……〕]所有形上學的本質顯現在於它是一種「人文主義」。相同地，所有的人文主義都是一種形上學。[69]

按這個脈絡，尼采是西方人文主義的完成。那這個命題又是什麼意思呢？我認爲，哲學，某一意義上，必然隱含著霍布斯所說的「Let's make man」，而尼采試圖將之發揮到極致。

按我們之前的分析，尼采的哲學，變成了純粹的政治思想，這是爲何我認爲沒有一個獨立自存的「尼采政治哲學」的緣故。由此角度，哲學與政治並沒有「過渡」的關係，「政治哲學」是一個完全不需存在的名詞，正如本文對尼采的詮釋一樣。本文的詮釋，完全取消了一個獨立的尼采政治哲學的可能性，因此也完全否定了「過渡」的可能性。而這個不需要一個獨立政治哲學的意義是值得令人深思的。

以尼采的角度，哲學本身就是一種政治，所有的哲學都（只）是一種政治哲學，而最終歸結於某種對人類的改造計劃。哲學的追問有一種深刻的政治性並不會對尼采造成任何困擾，它甚至是「正當」的，因爲哲學追問活動的本質是一種基於強力意志的政治實踐，是組織存有者的一種方式；對他而言，唯一不正當的，是哲學家在進行這個造人計劃時，宣稱它是一種真理的追求。從這個角度，所有的哲學體系都是或多或少、或隱或顯對存有者的一種政治組織，尤其是針對人的人文主義。

在哲學史中，人的實有，或人的本質，根本上都是由哲學論述所決定的（巴曼尼德斯所說的，存有與思想是同一的），哲學論述，基本上就是一種「造人術」，是這一點讓F. Laruelle認爲哲學與政治有種原始的同一性：

> （政治）哲學是一個同一了哲學（權力…的**本質**）(l'**essence**…du pouvoir /**essence** of power)與政治（本質的…**權力**）(le **pouvoir**…de l'essence/**power** of essence)的混合體〔……〕不但權力是哲學本質的競逐物，追求一種無限地去肯定它，展現它，設置它，而且哲學有變成政治或將哲學及政治同一起來的傾向（la philosophie a à devenir

69 Martin Heidegger, "Lettre sur l'humanisme", in *Question III et IV*, (Paris: Gaillimard,1966): 77.

臺灣大學學術期刊資料庫

politique ou effective comme fusion du philosophique et du politique）。[70]

若形上學都是一種人文主義，若人文主義都是一種造人的政治計劃，那尼采作爲形上學終結者的意義何在呢？他的哲學與其它哲學家的理論體系有何不同呢？換言之，若所有的哲學體系，都是一種強力意志下的政治計劃，那在尼采思想中，「小政治」與「大政治」、「哲學」與「未來的哲學」有什麼不一樣呢？

尼采雖以「微異（nuance）」代替黑格爾「對反性（opposition）」的邏輯，但尼采哲學有一種難以察覺的辯證法，以一種與黑格爾相似又極不相似的方式，尼采認爲之前的哲學是「不完全的」，但未來哲學卻也不是哲學的對反，那它對之前哲學的「揚棄性」在那裏呢？

尼采的思想，無疑地是以作爲一整體的哲學爲思索的目標（參考《超善惡》第20節），某程度上，尼采是第一位站在哲學與非哲學十字路口的思考者，但「非哲學」對尼采指的是什麼呢？

在尼采思想中，我們看到許許多多相反物的同一性，例如「道德」來自於「非道德」，「邏輯」本身是「非邏輯」的，「真理」是對「錯誤」的組織，「理性」上的必然常來自於「偶然」。而這一物如何過渡到其相反呢？對尼采而言，是來自於我們將**此物根本的存有邏輯推到極致**，就可以達到它的**反面**。這是爲何F.Laruelle會主張：

> 尼采著名的問題：對反事物是不存在的，而是一物如何過渡到它的反面，其解決之道就是莫比爾斯之環[71]與永恆，且無限的回歸。相反事物的同一性不再是以「存在」或超驗的方式，而是以「流變」及「帶狀溝通」來解決。[72]

因此，非哲學或未來的哲學是什麼？就是一種將哲學根本的存有方式推到極致所獲得的。**非哲學，就是哲學的完全展現**。而哲學的根本邏輯是什麼？就是政治，對存有者的開展，及對人類的打造。未來哲學，就是有意識、明白地，進行一種大政治的組織過程。而具體而言，就是有意識地進行一種徹底的人文主義，將次人（sous-humain）帶往超人（sur-humain）。

---

70 F. Laruelle, *Une biographie de l'homme ordianaire - des Autorités et des Minorités*, (Paris: Aubier Montaigne, 1985) : 37.

71 莫比爾斯環指的是，順著一個平面走到底，我們能從正面走到反面去，相反物之間有一個溝通性存在著。

72 F. Laruelle, "*Réponse à Deleuze*", in *La non-philosophie des contemporains*, (Paris : Kimé, 1995) : 70.

臺灣大學學術期刊資料庫

再讓我們詳細地深入這個問題。

尼采的整體思想，是西方哲學的「症狀（symptôme）」。根據精神分析的角度，症狀的存在，必定是某種潛意識慾望的滿足。這個由哲學家主導、對人類絕對完成之追求的潛意識，尼采哲學就是最好的象徵，它就是這個慾望的「意識化」。

H. Birault指出，「大」或「偉大（grand /great）」在尼采的著作中都是指一種「完全的完成，真實而應該存有」之意，[73]那大政治完成了什麼呢？我認爲，大政治就是西方人文主義的完成。大政治及未來哲學同一性的意義就在於，它不但讓我們看清楚人文主義的「原型」，還讓我們看到，用一個尼采式的表達，**人文主義的非人性本質**。

具體而言，正如F.Laruelle在其思想中不斷地呈現的，哲學最根本的出發點之一，就是「哲學家」與「普通人（l'homme ordinaire）」的差異。哲學體系的開展，必然隱含著哲學家對普通人所代表的雜多之不滿以及與之而來的改造方案（個人層次及社會層次），柏拉圖的《理想國》計劃，是所有哲學家所無法逃避的一種誘惑，即使我們不是一位柏拉圖主義者。而尼采的意義，就在於他把這個潛意識以一種不加掩飾的語言意識化及表面化。在《查拉圖持斯拉》第四部分的〈最醜陋的人〉這一節，完全赤裸裸地呈現一種永恆且不斷重覆地「哲學家」與「普通人」相遇的場景。而這個場景，是所有人文主義最核心的部分。

對於哲學家來說，查拉圖斯持拉在「死亡領域（le domaine de la Mort）」所遇到，乃是「一個近於人卻沒有人的形狀之物，一個無法命名的東西（quelque chose qui ressemblait à un homme mais n'avait pas forme humaine, un être innommable）」，[74]但經過了昏倒與再起，尼采了解，最醜陋的人、沒有人樣之物就是超人，「或許就是**他**，這個召喚我的超人（Etait-ce **lui** peut-être, cet Homme supérieur dont j'ai perçu l'appel ）？」[75]

換言之，「超人」與「最醜陋的人」不是對反物，也不可能是對反物，從最醜陋之人身上，尼采看到了超人的光輝，需要的是鐵槌（哲學論述）來敲開這最堅硬的岩石。人基本上是一未定之物，人文主義，是基於「對人類之愛」[76]

73 H. Birault, *En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux*, 461.

74 Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, in *Friedrich Nietzsche: oeuvres*, (Paris: Flammarion, 2003): 558.

75 Ibid., 561.

76 Ibid., 328. 'J'aime les hommes'. 造人都是因為「愛人」，所有的哲學優生學都非基於一種簡單的邪惡意志，實況要複雜多了。

臺灣大學學術期刊資料庫

的從「最後一人」走向「超人」的過程。而值得注意的，不只在尼采思想，人在哲學中永遠是一個「中間物」，而他必然連結了「低」於人及「高」於人的部分，他必有某種程度的「獸性」及「神性」。因爲，人若只有獸性，哲學論述是完全無力的；人若只有神性，哲學論述是完全無用的，唯有人處於中間，且神獸混合，哲學才有生存的理由（raison d'être）。因此這一節的結論，「人是必須被超越的」[77]一定要與《超善惡》第62節的名言一起來看才有意義：「人是**一種尚未被固定的動物**」[78]，因爲這兩個元素，是所有人文主義論證所必然預設的。在這裏，尼采具體而微地描繪出西方人文主義的理念型，他的倫理學具有普遍性，因爲它不是一種人文主義的「版本」，它可說是人文主義最基礎的「公式」——它只有最基本的形式骨幹，而沒有內容的血肉。西方的人文主義，永遠都是一種從「最醜陋的人」走向「超人」的過程；換言之，在哲學史中，人類的不完美性有無限多的狀況，人類的完美性也有千百種的說法，但它們都是一種從（不完美的）「普通人」走向（完美的）「哲學家」的過程。

換句話說，基於形上學的人文主義最基本而永恆不變的策略，就是運用對人的貶低（sous-évaluation），配合對人的讚揚（sur-évaluation），但只有經過哲學，人才能成爲人，才能由人性的不完全狀態走向人性的完全狀態。所以Sophie Lesueur認爲哲學中的人文主義有一個最基本的公式，就是「人是X，他應變成Y（l'homme est X, il doit devenir Y）」[79]——哲學論說這個「是」，政治執行這個「應」，哲學與政治是同一化的人文化過程。哲學所隱含的對人類改造或改善的計劃及企圖心，就是這個「超出」的動作，由平凡（ordinaire）走向不平凡（extra-ordinaire），從普遍人變成某種意義下的哲學家。在這裏，所有的哲學家都是或隱或顯的尼采主義者，尼采的倫理學，就是西方人文主義的本質表現，一種最原始、最赤裸、最精簡的原型。

尼采最大的意義，在於他完全拋棄了西方人文主義中事實上居於次要地位的超驗理據，造人，不再需要也不再可能具有一個道德理由或一個神學或哲學人類學的基礎，造人的計劃，完全是一種人類意志行爲，某一意義下，它是完全任意的。

從另一個觀點，尼采的政治思想，是一種現代性的完成，他極致化了現代政治思想中以人爲中心、反對超驗普遍性的「政治內在論」，並將現代思想中

77 Ibid., 561.

78 Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, 686.

79 S. Lesueur, "Pensée-machine et ordre politique", in *Homo ex machina*, (Paris: l'Harmattan, 2005): 251.

臺灣大學學術期刊資料庫

的「意志論（volontarisme）」及「人爲論（artificialisme）」發揮到致極，政治體完全沒有任何先驗目的，它完全是個人意志創造下的作品，「一個國家並沒有自身的目的：是我們給予它這個或那個目的」，[80]它只是一種單憑意志、近乎「無中生有」的創造：

> 就尼采而言，他思考政治的起點，是現代政治的幾位大思想家所留下來的遺產（馬基維利，霍布斯，盧梭，黑格爾）。在這個隱而不顯的影響下，政治對他而言及是建立一個純粹人為的治理或社會，我們可以稱之為一種人工性的虛擬物（fictions artificielles）〔……〕政治因此是一個暴力性建構的科學，然而，從某種程度而言，它也是自然且必然的，一個必然是人為約定式及威權式的城邦，因為它沒有任何真正的基礎先存於我們之中，或存於在我們之外的神，或是在自然或任何存有之中。[81]

F. Laruelle將尼采等同於大寫哲學的原因，就是尼采有意識地主題化及追求一個西方哲學的中隱而不現的傾向：哲學，就是一種「超驗的優生學（eugénisme transcendantal）」，或是一個「先驗生物技術（bio-technique a priori）」的理論體系。在尼采身上，這個西方形上學及人文主義得到完全的開顯。有意識地、明確地、純人爲意志地造人及政治化全體的存有者，這是尼采哲學中的最後一章，是大政治與未來哲學的完成。尼采在哲學史的重要性，就在於他極致化哲學中這個「Let's make man」的內在傾向。打造（新）人類的計劃不但是任意的，它更是一個沒有終點的創世紀。

因此，哲學的本質，不是一種對知識（savoir）的追尋，也不是對某種實體或非實體事物之做（faire），它甚至也不是如海德格所說的，一種「技術」的本質，一種基於知之做（savoir-faire），它乃是一種對實有及人之本質的「意慾（vouloir/will）」，是這個意慾成就了全力意志，也統一了整個西方哲學。尼采最爲關鍵的理論策略，就是他將這個意慾直接定義爲一種「超出」或「過度」。換言之，意慾不是某物，它也不是對某物的超出，意慾就是這個無限的超出性。是這個意慾，成就了二千年來始終不斷的人文主義傳統。F.Laruelle寫道：

> 我懷疑哲學家對政治有一種秘而不宣的迷戀〔……〕他們對這個處於他方的力量感到迷眩，因為這個力量是他們的。〔……〕真正的

80 Nietzsche, *FP* de *Considérations inactuelles* (I et II): tome II: 29 [72]: 392.

81 H.Birault, "En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux", in *Lecture de Nietzsche*, 434.

臺灣大學學術期刊資料庫

例證是尼采，正因為他不特別想成為君王的顧問，一個與大政治不相稱的功能，而是他乃是敢於將權力的溢出性或濫用性置於權力的核心之中（mais il est celui qui a osé mettre l'excès ou l'abus de pouvoir au cœur du pouvoir）。尼采是這樣的哲學家，他揭露了哲學的秘密，哲學乃是對實有永恆的野心，因此呈現出或將自己設定成一政治計劃（la philosophie est un empiétement permanent sur le réel et peut apparaître ou se donner sous la forme d'un projet politique）。在尼采，這是被清楚主題化的，一個力量只能攫取另一個力量，為了宰制它〔……〕但這點已經十分清楚地在哲學的希臘根源中展現，哲學的超越有一種傲慢無節制（hybris）[82]的本性，一種過度（excessif）的性質。[83]

某意義上，我同意海德格所說的，尼采是形上學的終結，但不是根據其存有學及他所強調的「流變與存在的同一性」，尼采的開創性及保守性都來自於他與哲學那種原始的同一性；尼采哲學說到底，就是一種對傳統哲學的「升級」或「調高檔次」的動作。當尼采將哲學的邏輯推到底，他到底是開創了一個新時代或只是一個舊時代的完成呢？恐怕是兩者皆是吧？

不論如何，我們試圖藉由政治在其思想中的地位這樣的角度，重新詮釋尼采整體的哲學。我們發現，尼采沒有一個獨立的政治哲學，但他的整體思想，都是要證明政治的第一位性；而這個命題，必須放在「西方人文主義的完成」這樣的脈絡中，才看得出它的意義。這是我們對「尼采的政治觀/尼采整體哲學/尼采在西方哲學史中的意義」這個一體三面問題的最終回答。

七、結論

「政治與哲學的同一性」的命題並沒有高估政治，也沒有低估哲學。它並不是指哲學是一種偽裝的馬基維利主義，也不是對哲學的完全否定。依尼采的理路，在一個上帝之死的虛無時代中，我們沒有「充份的理由（raison suffisante）」

82 Hybis是這段話的重點。它指的是過度（démesure），是「度量（mesure）」的缺乏，是希臘「節制有度（tempérance ;modération）」理想的反面，它常是因某種「激情」而來，尤其是「傲慢（orgueil）」，是一種基於自我優越感而對超過於自己應有之物的慾望 。

83 F. Laruelle, *L'Ultime Honneur des Intellectuels*, (Paris: Textuel, 2003): 28.

臺灣大學學術期刊資料庫

去區分政治與哲學：如何可能嚴格地區分政治與哲學而不落入於形上學的老路呢？

以某種意義而言，康德仍是天真而野心勃勃的哲學家，他的批判思想仍是十分有限的。更精確地說，在康德所開出的道路中，尼采是一個必然的結果。康德認爲形上學最終極的意義在於道德，而尼采認爲形上學只能也必然只是一種道德。而道德是超善惡的，它只是一組價值體系的組織化結果，也就是說，所有的道德都是政治的。政治與哲學的同一性，這個近乎一種挑釁的口號，卻是——某個意義上——對人類有限性的承認。在看似激進張狂的表面下，尼采哲學有一種深刻的古典性。

從另一個角度來說，哲學追求對個體或人類的人文化成並不必然是一種侵略性，我們也不是在反對所有形式的人文主義，一種絕對的自然主義或「回歸森林」的主張也是基於一種形上學的人文主義。重點是如何轉化哲學論述與人之實有間的關係，還有「界限」的問題。

在證明了政治與哲學的同一性之後，我們問道：爲何西方哲學史的完成，是一個政治與哲學明顯地、有意識的同一呢？答案來自於哲學家對實有及人類那股無止盡的意求及野心：實有是可以達到的，完美人類的實現，也是可能的。尼采哲學，就是這股意慾。

陳文團教授在〈未完成的計劃或破毀的哲學精神〉這篇深刻又傑出文章中認爲，「整部西洋哲學史乃是一個追尋人類自我實現的連續任務。用尼采的話來說，就是成爲上帝，或者至少是以此種或其它種方式回復到人類的神性。」[84]

哲學家皆追求一個絕對者或一種完美實現的到來，但他們的這個意圖及其哲學計劃永遠只是「未完成」的，自我實現無法是絕對的，也無法完美，它不可避免地帶有「破毀」的性質。然而這個不可能性以及人類的有限性卻阻止不了哲學家的前仆後繼，而這樣的狀況，就是陳教授所說的西方哲學計劃的「喜劇性」與「悲劇性」。

陳教授無疑地觀察到一個十分重要的面向，他也正確地提出「共同創造」或支持某種「有限」的自我創造的合法性等等的結論；但我認爲陳教授在此文中所沒有追問的是，這一連串未完成計劃的「動力因」及誰是未完成計劃的「主體」之問題。

爲何「整部的人類史，記載著一個對於達到此目標連續不斷但卻無法成功

84 陳文團，〈未完成的計劃或破毀的哲學精神〉，《哲學雜誌》29期（1999年夏季號），頁142。

臺灣大學學術期刊資料庫

的嘗試」呢？[85]更爲重要的是，爲何這個不能被完成的計劃會一再地出現？這個未完成的性質，是不是本身就是對追求絕對者的一個最根本的刺激呢？還有，如尼采哲學所展現的，一種「本質性的未完成」是不是就是「完成」的最終義呢？

再者，或許陳教授沒有去追問的是，他所說的人類自我實現的連續任務，其中的「主詞」指的是誰。我認爲，這個主詞必然是「歧義」的。這個計劃的永恆發動者，必然是「哲學家」。而哲學家的自我實現，隱含了所有「普通人」的自我實現，因爲「這世界的最後合題不是上帝，而是哲學家」。[86]所以，哲學家永無止境地追求一個絕對自我完成的計劃，這個命題隱含了一個對所有人的政治改造計劃。換言之，哲學家的自我實現，永遠不是一件只關於他個人的事。

陳教授深刻地指出，「黑格爾主義對於人類欲求自我實現呈現出一種更爲驚人的雄辯力和清晰性」，[87]他認爲，「黑格爾主義的衰頹不會摧毀人對於絕對者的欲求，或人類對於成爲創造者的嘗試。因爲，黑格爾主義只不過是這種不滿足慾望的「呼吸」或「表現」而已。[88]我認爲，不但將黑格爾換成尼采不會改變這段話的原意，而且，這個陳教授所說的「不滿足慾望」就是尼采整體哲學藉由強力意志所表達出來的。

尼采哲學的完成義，就在於他統一了政治與哲學，同一化了大政治與未來哲學，完全不再需要一個獨立的政治哲學。一個以全力意志爲核心的思想體系，具體化了形上學中那股永不滿足的慾求，尼采主題化及極致化這意慾。所有的形上學及人文主義都是被這股意慾所推動，而尼采思想就是這股意慾本身。

或許尼采本人所不知的是，當他使這股意慾從潛意識轉變到一種意識時，他完成了一物的本質也同時解構了這個本質，一個新時代必然已經開始。[89]

85 Ibid., 138.

86 Ibid., 144.

87 Ibid., 153.

88 Ibid.,154.

89 一位審稿人指出我「應該說明尼采哲學與政治的同一，究竟是指尼采整體哲學滋生成政治之林，抑或此一由創造力、全力意志所推動的尼采哲學之體，在政治面向上所作的呈顯？」我覺得她/他的評論是十分深刻而關鍵的，其質疑隱含了一個關鍵問題：為何在西方哲學的終結處，出現了政治第一性的思想呢？其實我在此文中，試圖要把我看過三種對尼采哲學「整體」最深刻的詮釋結合起來：Heidegger認為尼采是形上學的終結，Deleuze認為尼采將差異與多元置於哲學的中心，以及F. Laruelle認為政治在尼采思想中成為第一性。這三個詮釋是可以統合起來的：因為尼采將多

臺灣人學學術期刊資料庫

引用書目

陳文團，〈未完成的計劃或破毀的哲學精神〉，《哲學雜誌》第29期（1999年夏季號），頁136-161。

Ansell-Pearson, Keith. *An introduction to Nietzsche as political thinker: the perfect nihilist*, Cambridge University Press, 1994.

Bataille, George. “Mémorandum”, in *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard, 1945.

Birault, Henri. “En quoi, nous aussi, nous sommes encore pieux”, in *Lectures de Nietzsche*, Paris: Librairie Gérénale Française, 2000.

Daniel, Conway. *Nietzsche & the political*, London: Routledge, 1997.

Deleuze, Gilles. *Différence et repetition*, Paris: PUF, 2005.

Detwiler, Bruce. *Nietzsche and the politics of aristocratic radicalism*, University of Chicago, 1990.

Esposito, Roberto. *Catégories de l’impolitique*, Paris: Seuil, 2005.

Franck, Didier. *Nietzsche et l’ombre de Dieu*, Paris: PUF, 1998.

Heidegger, Martin. “Lettre sur l’humanisme”, in *«Question III et IV»*, Paris: Gaillimard,1966, 65-127.

Jaspers, Karl. *Nietzsche, introduction à sa philosophie*, Paris: Gallimard, 1950.

Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*, Paris: GF, 2006.

Kessler, Mathieu. “Le nihilisme et la nostalgie de l’être”, in *Nietzsche et le temps des nihilisme*, Paris: PUF, 2005, 29-50.

Lesueur, Sophie. “Pensée-machine et ordre politique”, in *Homo ex machina*, Paris: l’Harmattan, 2005, 251-274.

元差異作為哲學中心，他必然使政治成為哲學的中心，也因此完成了形上學。但若這個嘗試是可能的，**它仍無法回答，為何是一個強力性質的政治觀呢？為何在形上學的終結處「是政治而非其它概念」？**我很清楚意識到這個問題卻無法回答。此文對尼采哲學之「意義」的探索其實是不完全的，我只提到與人文主義的關連，但為何是政治第一性而不是其它？我不知道。但我相信它不是一個偶然，對海德格也絕不是一個偶然。海德格論「技術的本質」及反人文主義的立場，甚至其全部的哲學在某一意義下與他跟尼采的深刻對話有著某種關連。要回答這個問題，要重新回顧西方哲學史，探索其根源。這是為何海德格的《尼采》下卷最後的第七、八、九、十章以各各不同、但皆用「歷史」的角度來討論形上學的緣故，他這個轉向及這種結束方式，絕不是偶然的。

臺灣大學學術期刊資料庫

Lange, F.A. *Histoire du Matérialisme*, Paris: coda, 2004.

Laplanche, Jean. *Vocabulaire de la psychanalyse*, (avec J.B.Pontalis), Paris: PUF, 2002.

Laruelle, François.

---. “Réponse à Deleuze ”, in *La non-philosophie des contemporains*, Paris: Kimé, 1995, 49-78.

---.*Le principe de minorité*, Paris: Aubier, 1981.

---.*L’Ultime Honneur des Intellectuels*, Paris:Textuel, 2003.

---.*Nietzsche contre Heidegger: thèse pour une politique nietzschéenne*, Paris: Payot, 1977.

---.*Une biographie de l’homme ordinaire - des Autorités et des Minorités*, Paris: Aubier Montaigne, 1985.

Müller-Lauter, Wolgang. *Nietzsche: physiologie de la volonté de puissance*, Paris: Allia, 1998.

Nietzsche, Friedrich.

---.*Ainsi parlait Zarathoustra*, in *Friedrich Nietzsche: œuvres*, Paris: Flammarion, 2003.

---.*Généalogie de la morale*, in *Friedrich Nietzsche: oeuvres*, Paris: Flammarion, 2003.

---.*Fragments posthumes* (tome I、 II、V、X、XI、XII、XIII、XIV) , textes établies et annotés par Giogio Colli et Mazzino Montinari, Paris: Gaillimad.

---.*Par-delà bien et mal*, in Friedrich Nietzsche: oeuvres, Paris: Flammarion, 2003.

Schopenhauer, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris: PUF, 2006.

Stiegler, Barbara. *Nietzsche et la biologie*, Paris: PUF, 2001.

Warren, Mark. *Nietzsche and Political Thought*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998.

臺灣大學學術期刊資料庫

Identity between the "Great Politics" and the "Philosophy of Future": An Interpretation of the Whole Philosophy of Nietzsche

Lee, Chien-chang*

Abstract

This paper attempted to explore into the whole philosophy of Nietzsche from a different perspective: the role of the politics in Nietzsch's thought. It proposed that there was an identity between the great politics and the philosophy of future. That is, in Nietzsche's world, via the analysis of his epistemology and his understanding of metaphysics, the politics was always a first and intrinsic determination if people tried to understand the reality by following Nietzsche's logic of diversity and plurality. Also, through the model of body, Nietzsche intended to prove that the organism was nothing more than a process of organization, simply like a political organization in particular. What Nietzsche tried to do, in fact, was the revolution, since he believed that the Being was political and the way that one thing became real would be conceived as a process of politics: a political organization or a fight of multiples forces.

Keywords: Nietzsche, difference, political thought, epistemology, metaphysics

臺灣大學學術期刊資料庫

* Doctor of Philosophy, the university of Paris Ouest Nanterre La Défense, France.