

活在真誠之中——現象學脈絡下的哈維爾 與柏托什卡

戴遠雄

國立中山大學哲學研究所

摘要

本文旨在分析哈維爾和柏托什卡談及活在真誠之中的涵義，強調其現象學的關聯，主張一方面哈維爾受柏托什卡的影響，運用現象學的觀點分析後極權社會的現象，另一方面經由哈維爾的戲劇來分析柏托什卡的生存轉動理論，可以發展出後者隱含的政治涵義。本文主要依據柏托什卡 1930 至 1970 年代的哲學著作，與哈維爾 1970 年代三齣劇作和相關文章。本文首先指出二人思想關聯之文獻依據，二人對黑暗時代的反省，其次分析海德格的真相概念對柏托什卡的影響與後者對前者的超越，再進一步分析哈維爾劇作對活在真誠之中的刻劃，最後闡述柏托什卡的生命轉動理論。本文的整體論點為，活在真誠之中意味著認識生命裡各種自由的意涵，方能拒絕自欺。

關鍵詞：哈維爾、柏托什卡、真相、現象學、自由

投稿日期：2023.04.12；接受刊登日期：2023.07.10

《現象學與人文科學》第 14 期 (2023)：041—100

《現象學與人文科學》第 14 期

活在真誠之中——現象學脈絡下的哈維爾 與柏托什卡

一、前言

1977年5月1日，哈維爾（Václav Havel）被拘留在布拉格的Ruzyně監獄裡，寫下對柏托什卡（Jan Patočka）的追憶：

大概十六歲那一年，我和Jirkovský先生聊天，那時大概1950年代，他管理著那些不能在圖書館借到的書，他借給我柏托什卡的書《自然世界作為哲學問題》。¹這本書給予我狂熱的興奮，這份感覺在我飢渴地閱讀其他不容易得來的書的時候同樣出現（例如Jiří Kolář的舊詩作結集。）因為這些書被禁，其魔咒反而變得更加強烈，對我來說，當時代表著整個世界——真理、真正的文化和靈感——在往後很長的歲月裡，成為現代捷克文化裡唯一對我有意義的作品，被我視為唯一值得一讀再讀的作品。²

¹ 估計哈維爾當時閱讀的是捷克文版 *Přirozený svět jako filosofický problem*。此書為柏托什卡的教授資格論文，最初於1936年出版。出版資訊參看 Jan Patočka, *The Natural World as a Philosophical Problem*, trans. Erika Abrams (Evanston: Northwestern University Press, 2016), p. 191.

² Václav Havel, “Last Conversation,” in *Good-bye Samizdat: Twenty Years of Czechoslovak Underground Writing*, trans. by Milan Pomichalek and Anna Mozga, ed. Marketa Goetz-Stankiewicz (Evanston: Northwestern University Press, 1992), p. 211.

據 Erazim Kohák 所說，柏托什卡由 1931 年起完成博士學位開始，一生四十六年的研究生涯中，只有八年間完全不受政治審查干擾，六年間只受政治審查的輕微影響，而整整三十二年受到嚴格的政治審查。³ 因此大部分作品不能直接觸碰敏感的政治議題，甚至完全不能出版，只在地下流通，即當時所謂 *samizdat*，哈維爾卻看過他所有作品。⁴ 在柏托什卡逝世後約兩個月，哈維爾執筆書寫這份追憶，印證了柏托什卡的哲學影響了他一生，包括其戲劇創作和政治行動，都可以看到柏托什卡的思想痕跡。反過來說，柏托什卡也未必沒有受到哈維爾的影響。在 1960 年代，柏托什卡受演員 Ivan Vyskočil 之邀請到布拉格柵欄劇場（*Balustrade, Divadlo Na zábradlí*）觀看哈維爾的劇作，深宵繼續和他暢談現象學、存在主義和哲學。⁵ 哈維爾在 1965 年加入作家聯盟的文藝月刊《臉》（*Tvář*）的編輯委員會，因為不服從捷克共產黨的意識形態而被政府遏制，於 1967 年停刊。柏托什卡就曾在《臉》上發表文章〈關於運動的科學的史前史——世界、大地、天空和人類生命〉。⁶ 1976 年底，一群文藝界的人發起七七憲

³ Erazim Kohák, "Jan Patočka: A Philosophical Biography," in Jan Patočka, *Philosophy and Selected Writings*, ed. Erazim Kohák (Chicago: Chicago University Press, 1989), pp. 26-27.

⁴ Havel, "Last Conversation," p. 211.

⁵ *Ibid.*, pp. 211-212.

⁶ Carol Rocamora, *Acts of Courage: Václav Havel's Life in the Theater* (Hanover: Smith and

章聯署，哈維爾、柏托什卡和哈耶克（Jiří Hájek）擔當發言人，公開要求捷克政府履行保障人權的法律。由此可見，哈維爾和柏托什卡的思想關聯並非偶然，其行動亦反映了二人的某種哲學信念。

本文希望說明二人共同的哲學信念是「活在真誠之中」（*living within truth*），並指出這個想法在哈維爾所謂的後極權社會（*post-totalitarian society*）和今天的威權主義統治下具有的倫理和政治意涵。本文嘗試說明上述的信念不是單純的政治立場，亦即是不是純粹反對威權政府製造謊言，而要說真話，保持真誠的態度，而是包含了對真相或真理（*truth*）的現象學分析。真相不是單純地指事實（*brute facts*），亦即不是某對象之存在或語言表達對應某對象，而是指存有向人類顯露，在顯露的過程裡人類出於各種原因會有自我欺騙的現象，使顯露並不完全，而是同時被遮蔽。因此，活在真誠之中意味著領會人類生存（*human existence*）和自由之全幅真實。我認為真誠不是一種境界，一旦達至就不會丟失，而是要求自己不斷跟自我欺騙的態度掙扎，通過跟他人的互動力求抗拒自我欺騙的誘惑，但這份努力不會一勞永逸，而是永遠在掙扎當中。

Kraus, 2004), pp. 69-71. 〈關於運動的科學的史前史——世界、大地、天空和人類生命〉一文之英譯本參看 Jan Patočka, "On the Prehistory of the Science of Movement: World, Earth, Heaven and the Movement of Human Life," trans. Erika Abrams, in *Dis-orientations: Philosophy, Literature and the Lost Grounds of Modernity*, eds. Marcia Sá Cavalcante Schuback and Tora Lane (Lanham: Rowman & Littlefield, 2014), pp. 69-78.

要了解哈維爾和柏托什卡何以有此共同觀點，就必須分析二人在現象學的關聯，以至真誠的存在論基礎，本文主張要了解真誠的涵義必須深入柏托什卡的生存轉動（movement of existence）的理論。⁷ 因此，本文對「活在真誠之中」的詮釋有別於不少中文論著。⁸ 在外文的研究中，有不少學者注意到哈維爾和柏托什卡的現象學關聯。例如 Aviezer Tucker 就詳細分析哈維爾如何深受海德格和柏托什卡影響，而在道德和政治思想上更接近柏托什卡的觀點，本文基本上同意此觀點。⁹ 但本文更著重分析哈維爾和柏托什卡對真相之現象學分析。Aviezer Tucker 認為哈維爾對活在真誠之中（living in truth）和本己（authenticity）二字不加以劃分，跟柏托什卡的用法不同。¹⁰ 在下文我們會看到在現象學的分析下，特別是二人受到海德格的影響，二字均指人們要求自己真誠面對眼前呈現之一切真實。另外，本文亦受益於 James F. Pontuso 對哈維爾劇作和文章之分析，但他沒有針對柏托什卡的

⁷ 由於柏托什卡依據海德格之意義用 existence 一字，所以我們譯為「生存」。然而，柏托什卡經常用「生存轉動」的概念專指人類的生命（life），所以下文也會用「生命轉動」一詞。

⁸ 因此本文的主張有別於以下的中文論著。徐友漁：〈存在的意義和道德的政治——理解哈維爾〉，收錄於米蘭·昆德拉等著，貝嶺編《半先知與賣文人：哈維爾評論集》（台北：允晨文化，2004），頁 189-202。羅永生：〈哈維爾的「政治」〉，收錄於《半先知與賣文人：哈維爾評論集》，頁 334-346。楊俊賢：〈導讀〉，收錄於哈維爾：《無權勢者的力量》，羅永生譯（香港：蜂鳥出版，2021），頁 10-21。

⁹ Aviezer Tucker, *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patočka to Havel* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000), pp. 135-169.

¹⁰ Ibid., p. 142.

哲學作出分析。¹¹ Edward F. Findlay 注意到哈維爾和柏托什卡思想之異同，並指出其現象學關聯，跟本文之觀點十分接近。¹² 然而，Aviezer Tucker、James F. Pontuso 和 Edward F. Findlay 三位學者都沒有參考近年出版的柏托什卡的文獻，本文會把近年出版 1940 和 1950 年代的手稿納入考慮，從而展示其思想邁進之脈絡，並說明哈維爾如何受其影響。

雖說哈維爾受柏托什卡深刻的影響，二人的思想有何異同？這個問題自然需要更多篇幅處理，本文提議集中分析二人「活在真相之中」(living within truth) 的說法而作出局部的解答。一方面，這個說法來自二人共同的思想背景，亦即是海德格的真相概念，因此澄清二人和海德格哲學的關連，有助理解二人的觀點。另一方面，這個觀點在哈維爾的戲劇和文章裡出現，也在柏托什卡的哲學著作裡被分析，因此把二人並置地討論，有助了解二人思想的異同。在下文的分析會看到，哈維爾追求在戲劇創作裡表現後極權社會裡異議者和非異議者之間的衝突，讓觀眾看到不同政治立場的人們都渴望被理解。柏托什卡則專注探討反抗所代表的自由在存在論上有何涵義，由此超越海德格的哲學架構。本文

¹¹ James F. Pontuso, *Civic Responsibility in the Postmodern Age* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2004). James F. Pontuso, "Havel's Vanek Plays: Disobedience and Responsibility," *Perspectives on Political Science*, 34:1, 2005, pp. 4-15.

¹² Edward F. Findlay, "Classical Ethics and Postmodern Critique: Political Philosophy in Václav Havel and Jan Patočka," *The Review of Politics*, Vol. 61, No. 3 (Summer, 1999), pp. 403-438.

主張通過二人的對照閱讀，一方面可以看到哈維爾的思想深度，他受柏托什卡的哲學影響，著重分析後極權社會中各種自欺和真誠生活的現象，另一方面柏托什卡的生存轉動理論可經由哈維爾的分析而變得更加具體，以顯出其尚未言明的政治涵義。

本文的整體論點是，哈維爾的真相涵義應該依據柏托什卡現象學的分析來釐定，由此看到真相並非純粹客觀之事實或特定的政治立場，而是面對各種互相衝突的政治立場，真誠地面對不同的人所經歷之世界經驗，理解當中的掙扎和痛苦，也就是柏托什卡所談的生命的全幅真相。因此，活在真誠之中不僅需要拒絕自欺，也意味著理解生命轉動的不同方式，在此基礎上，人們才會有更深度的互相理解。接下來本文分為五節。在第二節，我會分析柏托什卡與哈維爾在哪些文獻裡流露出思想上的聯繫，重點在於指出二人在黑暗時代思考共同的課題，哈維爾受柏托什卡現象學的深刻影響，並用來分析後極權社會的特點。在第三節，我會分析海德格的真相概念的涵義如何影響了柏托什卡，並指出柏托什卡在 1940 年代的手稿開始一直探索如何拓展海德格沒有言明的道德意涵，柏托什卡強調生命的不安感代表自由的經驗。在第四節，我會分析哈維爾在 1970 年代的三個戲劇作品，指出他的劇作旨在呈現人們持不同的政治觀點下的掙扎與人們渴求互相理解，並可以如何補充柏托什卡的現象學分析。在第五節，我會分析柏托什卡的生存轉動理論，說明人們對後極權社會人們互相理解之

存在論基礎，由此展示自由的不同涵義。在結論部分，我會交代本文的局限。

二、黑暗時代的柏托什卡與哈維爾

在以下三份哈維爾的文獻裡，我們可以注意到他的觀點如何一直受柏托什卡的啟發，反映哈維爾的政治觀點具有一定的哲學反思，因為二人一直都在二十世紀捷克最黑暗的時代思考反抗專制所代表的生命涵義。

第一份文獻是在1967年捷克作家聯會的第四屆會議的講詞。當時哈維爾是一個三十多歲的青年作家，創作過《花園晚會》（*Garden Party*）和《通知書》（*Memorandum*）等廣受歡迎的劇作。在這篇講詞中，哈維爾主張作家必須對大眾覺得理所當然的事情提出疑問，不應向當權者屈服，應該要求自己真誠地表達，為其行動承擔責任。他在會議上表示：

如果作家一部分的專業在於他比其他人更加積極地對世界一再地發問和質疑，那就使得他必須比其他人更為努力，一而再再而三地贏得對世界的信心。如果這個世界用比對待他人更嚴苛的標準來衡量我們，這可算是一份榮譽，我們將不會用精神病或情緒的名義來平息或模糊它，最終這個世界

會用冰冷而殘酷的態度來審問我們，我們說了什麼，我們做了什麼，我們所做的事是否真正反映我們所說的話，或者我們是否有權利去說一些我們不會去做的事。關鍵就在於我們全部人是否能夠承擔自己所說的話的責任，我們是否真正毫無保留地為自己保證，用行動和持續不懈的努力來擔保我們的宣稱為真，即使出於良好的動機，也永不會在某個時刻被自己所困，不管因為我們想得到虛榮或出於恐懼。這不是要求我們去作任何計算，而是為了表現真誠（authenticity）。¹³

幾位外文的研究者如 Aviezer Tucker、James F. Pontuso 和 Edward F. Findlay 都沒有注意到上述這份文獻。哈維爾要求作家表現真誠，不是把文藝創作和生活看成輕鬆舒服，而是要面對世界對他們冷酷的拷問，要克服虛榮和恐懼，要承擔的責任可以是非常沉重的。如果我們留意到柏托什卡早年的著作，就可以看到柏托什卡早已提出同樣的觀點，所不同的是哈維爾談的是作家，而柏托什卡談的是有教養的人和知識人，包括哲學家。

柏托什卡在 1938 年 1 月發表文章〈文化之理念與其當下的意義〉，主張有教養的人（*l'homme cultivé*）不是擁有專門知識之專

¹³ Address to the 4th Congress, in *the 4th Congress of the Union of Czechoslovak Writers* (Czech: *IV. sjezd Svazu československých spisovatelů*), Prague: Československý spisovatel, 1968. 引自 Michael Žantovský, *Havel: A Life* (New York: Grove Press, 2014), p. 99.

家，某個物理學家或歷史學家不必然等於有教養的人，再者文化亦不應把價值理念屈從於實用目的，如果有一個專家或官僚認為公平、尊重人的尊嚴和道德價值出於經濟利益可以被拋棄，那麼他們只是沒有教養的人（*l'homme inculte*）。反之，柏托什卡認為，有教養的人堅持把理想在實際情況裡落實，但不以放棄人的尊嚴和自由為代價，願意和眾人協力推動理想，而不自恃精英領導眾人，如同賀拉斯（Horace）所想：「我厭惡庸俗的大眾」（*odi profanum vulgus*）。¹⁴ 有教養的人不把一切事情看作理所當然，反而勇於審問，探求理據，因而甘願「站立於尚未完工的土壤上，缺乏任何最終答案，不確定或尚未完成得到保證」。¹⁵ 這種不斷探問的態度有別於缺乏深度的懷疑論，質疑一切事情，卻不以行動謀求改變。反之，有教養的人總是要超出特定的視域，探求人類普遍的理想，因此總是不滿於現狀。柏托什卡強調「依其積極意義來看，文化不只是幸福和富足，而同時包含受苦和鬥爭。」如同蘇格拉底，有教養的人表現出「充滿內在張力」的人生。¹⁶ 〈文化之理念與其當下的意義〉發表後同年 9 月，納粹德與英法義達成協議，佔領捷克大片領土，捷克人稱之為「慕尼黑勒令」（*Munich Diktat, Mnichovský diktát*）。1939 年 2 月，柏托什卡發表

¹⁴ Jan Patočka, "L'idée de la culture et son actualité aujourd'hui," in *L'idée de l'Europe en Bohême*, trans. Erika Abrams (Grenoble: Jérôme Millon, 1991), p. 185.

¹⁵ *Ibid.*, p. 184.

¹⁶ *Ibid.*, p. 194.

文章〈生命裡的均衡與廣大〉，當中就談到生命有兩種狀態，均衡與廣大。在均衡的狀態裡，人們把生命裡的極端處境視為不痛不癢，不加以反省，生命變得輕盈和滿足，反之，哲學的任務就是創造廣大的生命，即使遭遇不幸、疾病、壓逼、罪咎或死亡等，跌入失衡的狀態，卻可以領略到生命更深刻的意涵。¹⁷ 因此，柏托什卡認為「生命的廣大狀態同時包含考驗 (*épreuve*) 和抗議 (*protestation*) 兩重義涵」，考驗是指痛苦逼使人們反省其生命之脆弱，從而思考生命最重要的東西，抗議是指痛苦使人們質疑和超越那些把生命裝飾成舒適、輕盈和安穩的東西，轉而嚮往真相 (*vérité*)，發現生命包含著「不安、不可調和與不可理解之事，這些都是日常生活為了正常運作而忽略的。」¹⁸ 目睹捷克被德國侵略，柏托什卡提出人們應把痛苦視為考驗和抗議，追求廣大的生命，可見其對政治黑暗的哲學式反抗。如果我們把哈維爾的說法，置於柏托什卡對生命的分析的背景下，就會看到哈維爾明顯受其影響，而他更擅長用淺白的非理論的方式來表達，但他們同樣在思索如何在黑暗的政治裡生存。

第二份文獻是哈維爾在 1978 年發表的著名文章〈無權勢者的力量〉，後來成為世界各地對抗威權統治的經典文本，這篇文章

¹⁷ Patočka, "Équilibre et amplitude dans la vie," in *L'idée de l'Europe en Bohême*, p. 35.

¹⁸ *Ibid.*, p. 36.

一開首就表明獻給柏托什卡。¹⁹ 這篇文章發表一年前，七七憲章運動在 1977 年 1 月被捷克共產黨政府遏制，擔任七七憲章發言人的哈維爾在 1 月 24 日被警察逮捕，被控顛覆政府，拘禁直至 5 月 20 日。當時捷克政府亦逮捕了七七憲章另外兩名發言人哈耶克和柏托什卡，柏托什卡在 3 月 4 日心臟病發，3 月 13 日去世。²⁰ 因此，當哈維爾在獄中得知其敬重的柏托什卡在警察審問過程中去世，可以想像他十分悲慟，一年後寫成〈無權勢者的力量〉來向他致敬。同時我們不難看到文章受柏托什卡的思想啟發，特別是哈維爾主張後極權社會，比起自由民主的社會裡更能突顯出「活在自欺之中」(living within a lie) 與「活在真誠之中」(living within the truth) 兩種生活態度互相對抗，這也是後極權社會可以讓自由民主社會的人民更了解生命的深刻涵義。²¹ 在哈維爾看來，後極權社會最特別之處不在於政府運用謊言來瞞騙人民，亦即不是人們看不到真相以致做出荒謬的行為，也不在於政府被自己的謊言所誤導，以致施政有所偏差，而在於運用人際關係的熟悉感和對社會的歸屬感，來使人民服從當權者。1970 年代捷克的蔬果店老闆之所以張貼「全世界的工人團結起來」的口號，並不

¹⁹ Václav Havel, "The Power of the Powerless," in *Living in Truth*, ed. Jan Vladislav (London: Faber and Faber, 1989), pp. 35-122. 中譯本參看哈維爾：《無權勢者的力量》，羅永生譯（香港：蜂鳥出版，2021），頁 23-142。

²⁰ Rocamora, *Acts of Courage: Václav Havel's Life in the Theater*, p. 170.

²¹ Havel, "The Power of the Powerless," p. 65. 哈維爾：《無權勢者的力量》，頁 65。中譯文出自筆者，中譯本僅供參考。

是他真的信仰這個口號，而是因為他覺得不貼等於拒絕政府要求，就可能引起麻煩。哈維爾指出，這種「麻煩」不是單純個人利益的考量，而同時包括會破壞他和其他人原來緊密熟悉的關係。服從當權者不會招致「麻煩」，因為人們不會被看作「異議人士」(dissident)，因而不會陷於孤立，不會被其他人視為奇異，不會疏離於社會，不會「冒著失去和平、平靜和安穩的風險」。²² 換句話說，服從使人可以維持與其他人的緊密關係，所以後極權社會恰恰就是利用人類日常生活最基本的需要來行使其統治權力。²³ 因此，我主張把哈維爾所說 *living within a lie* 翻譯作「活在自欺當中」，而不是「謊瞞遍隱的生活」或「活在謊言之中」，以指出蔬果店老闆代表人們最常見的態度，亦即海德格所謂日常狀態 (*Alltäglichkeit*) 並非刻意隱瞞或說謊，亦不是被當權者的謊言所騙，而是不去疑問當權者的言論是真相抑或謊言，以至於凡是涉及政治的事情都不去管它，不去慎思是否合理或應當，等於把政治中立化 (*neutralization of politics*) 或把生活去政治化 (*de-politicization of life*)，以為這樣可以換取和平與安全。然而，哈維爾認為這不過是自欺，因為活在這種態度當中遮蔽了他們其實可以實現自由表達的生活方式，可以不必服從當權者，甚至鬆動或推倒當權者的意識形態控制。因此，哈維爾說「他們

²² Ibid., p. 51. 中譯本同前註，頁 46。

²³ Ibid., p. 50. 中譯本同前註，頁 44。

既是（後極權）體制的受害者，也是其工具」。²⁴ 以柏托什卡的話來說，「活在自欺當中」就是把生命看成輕盈和安穩，同時遮蔽了生命可以展現的廣大，迴避了生命要遭遇的風險或「麻煩」。哈維爾認為要推翻後極權體制，就要懸擱或暫時脫離「活在自欺當中」的態度，而選擇「活在真誠之中」。這不僅僅是要說真話拒絕服從當權者那麼簡單，而且要重新認識生命的涵義，明白到日常生活的熟悉感和歸屬感並不是生命中最重要，為了更重要的價值，例如自由或正義，日常生活的安全感是可以被捨棄的。哈維爾強調，這不是指知識層面的重新認識，而是一場「生存的革命」（*existential revolution*），²⁵ 亦即是每個人生命內在的轉變，經歷兩種生命狀態的衝撞（*confrontation*），²⁶ 亦即是上述柏托什卡所講生命的均衡和廣大狀態之間的衝撞，才可能明白。當時捷克政府遏制宇宙塑膠人（*The Plastic People of the Universe*）樂隊或七七憲章運動，在哈維爾看來，大家不應看成是政府和反政府之間的力量衝突，而是兩種生命狀態的衝撞，經歷這種衝撞不必然使人自然選取「活在真誠之中」，但是會提供一個契機讓人重新認識生命的可能性不只有日常狀態那一面，更加有為了自由表達而甘願承受鉅大代價的可能性。因此，哈維爾

²⁴ *Ibid.*, p. 52. 中譯本同前註，頁 47。

²⁵ *Ibid.*, p. 115. 中譯本同前註，頁 131。

²⁶ *Ibid.*, pp. 56, 63. 中譯本同前註，頁 53、63。

在〈無權勢者的力量〉引用如柏托什卡的話，主張生命的意義來自「有些事情值得為之受苦」²⁷，這句話來自於一年前柏托什卡為七七憲章寫的短文〈七七憲章是甚麼和不是甚麼〉。²⁸

第三份文獻是 1984 年發表的文章〈政治與良心〉，我們可以清楚看到海德格和柏托什卡對哈維爾的影響。然而，哈維爾只是接受海德格對此在（Dasein）之分析和對科技的批判，卻不贊同海德格個人的政治觀點。他進一步運用海德格的思想來分析他所忽略的東歐共產世界的道德困境，主張必須重新把政治奠基在自然世界裡人們的良心（conscience）之上。〈政治與良心〉這篇文章的背景是，哈維爾在七七憲章運動後受到監控，後來被控顛覆政府，在 1979 年 5 月至 1983 年 2 月被監禁，而他在牢獄裡讀過的其中一本書就是海德格的《存在與時間》。²⁹ 1982 年哈維爾獲法國圖盧茲第二大學（Université de Toulouse II-le-mirail）³⁰ 頒授榮譽博士學位，但因為被禁止出國，他無法親身前往領取學位，在 1984 年 5 月 14 日舉行頒授儀式上，由其好友史塔佩（Tom Stoppard）代為出席並宣讀其文章〈政治與良心〉。在這篇文章中，哈維爾想讓冷戰格局下的西歐人民明白，不要只是想著東歐

²⁷ Ibid., p. 66. 中譯本同前註，頁 66。

²⁸ Patočka, "What we can and cannot expect from Charta 77," in *Philosophy and Selected Writings*, p. 346.

²⁹ Žantovský, *Havel: A Life*, pp. 213-218. Rocamora, *Acts of Courage: Václav Havel's Life in the Theater*, p. 199.

³⁰ 今改稱 Université Toulouse-II-Jean-Jaurès。

異議人士如何悲慘，如何設想拯救他們，或如何把東歐共產國家變成自由民主國家。他認為東歐共產國家的後極權主義反映了更普遍的問題，亦即現代西方文明的弊病，問題不在於在自由的資本主義和專制的社會主義之間作出選擇，而是西方文明把政治變成用科技方法宰制人民，意識形態和官僚體系變成非人化權力（impersonal power），這種崇尚計算（calculation）和宰制（domination）的政治活動凌駕了「自然世界」（natural world）裡人類的道德考量。³¹ 自然世界指人們直觀感受的經驗，尚未經過現代科學和技術的介入，諸如對天空大地的感受，道德判斷，在家的熟悉感或來自異地的陌生感等，這些不只是個人的主觀感覺，因人而異所以不需要被重視，反而在人的生命當中其實具有優先地位。我們可以看到哈維爾運用自然世界這個概念，顯然來自柏托什卡。³²

³¹ Havel, "Politics and Conscience," in *Living in Truth*, p. 136.

³² 審查人正確地指出哈維爾受海德格批判現代科技和回到希臘式的自然（*physis*）之思想所影響，礙於本文篇幅，無法進一步處理。我們可以看到柏托什卡在 1969 年的演講〈當代生活的各種精神基礎〉（*Les fondements spirituels de la vie contemporaine*）裡，明確地吸收了海德格對現代科技的批判。柏托什卡寫道：「現代技術化的科學（*la science technicisée moderne*）在一個類似的基礎之上建立起自己，也就是主體性力求對自身有確定性的基礎之上，這種主體性力求宰制一切事物，而且首先宰制自身，把自身看作最強的力量。為了達到這個目的，科技化的科學力求在世界裡確立自身，把世界看作沒有獨立的意義，而只有單純的工具性，只是儲備效能的倉庫。發現作為力量的世界，相應地把精神概念看作是絕對和自由的，亦即是封閉於自身、囊括一切。」Jan Patočka, *Liberté et sacrifice*, trans. Erika Abrams (Grenoble: Jérôme Millon, 1990), p. 225. 柏托什卡此處所謂「儲備效能的倉庫」呼應著海德格所謂 *Bestand*。相信哈維爾亦了解柏托什卡上述的觀點，所以他在〈政治與良心〉裡亦提到海德格對科技的批判，其觀點和柏托什卡可說是完全一致，只是哈維爾更強調科技應用到政治上會帶來禍害。哈維爾寫道：「當代科技社會整體

早在 1936 年出版的《自然世界作為哲學問題》，柏托什卡就提出自然世界的意涵：

先於所有理論化，亦即先於對理論問題的明確設定，通過各種多樣化的經驗，客觀性（objectivity）已經給予了我們。我們想像我們可以直接通達此客觀性，依於一己的目標和決定，我們擁有某種自由運用此種客觀性。在這個不假思索而信任的世界（naive world）中生活，就是在各樣的真實性當中生活（life among realities）。即使我們的預期經常被修正，然而，我們和事物共存的整體風格是不會改變的。因為整個真實性的領域是自然地被給予的，亦即是不經明確的理論介入，正因為沒有理論的成分或技巧，我們稱之為「自然」（natural）或不假思索地信任的世界。³³

柏托什卡的自然世界脫胎自胡塞爾的生活世界（*Lebenswelt*），而柏托什卡在上述著作中以十分精煉的語言解釋胡塞爾的觀點，胡塞爾認為十七世紀伽利略把自然加以「數學化」（*Mathematisierung der Natur*），從此科學家影響到西方文化

的危機，海德格描述為人類無力面對科技展現出全面的力量。科技——現代科學的孩子，亦即是現代形上學的孩子——超出人類的控制，已經不再服務我們，反而奴役我們，逼使我們參與毀滅自己的準備。」Havel, "Politics and Conscience," in *Living in Truth*, p. 136.

³³ Patočka, *The Natural World as a Philosophical Problem*, pp. 7-8.

以科學建構的客觀理論為真實，技術化（*Technisierung*）成為科學追求的目標，導致科學忘記了生活世界才是一切意義的基礎。

³⁴ 柏托什卡沿胡塞爾的思路指出，現代西方文明的問題在於人類彷彿不再棲居於自然世界，因為「自然科學不只是由常識（common sense）建立起的不假思索地信任的自然世界發展而來，而是激進地重構它。」³⁵ 現代科學和技術改變了自然世界的肌理，人們首先不是依直接的經驗來判斷和行動，而是按自然科學和技術給予我們的指引。哈維爾和柏托什卡都認為後極權社會的統治技術反映了現代科技的思維，亦即是把自然世界看作可以被任意改造和扭曲的對象，以達致統治的目標，這樣亦等同把人類看作是宰制自然世界的最強力量，自然世界的人際關係和道德價值全部都可以依統治者的意志來操控，自然世界不再被視為「不假思索地信任的世界」，因為統治者的命令比自然世界更為真確。³⁶

³⁴ Edmund Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Ein Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Husserliana Band VI, ed. Walter Biemel (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976), pp. 20, 45. Patočka, *The Natural World as a Philosophical Problem*, p. 113. 劉國英：〈直觀自然的遺忘：胡塞爾對現代科學的解構〉，《中央大學人文學報》第三十八期（2009），頁 1-36。

³⁵ Patočka, *The Natural World as a Philosophical Problem*, pp. 7-8.

³⁶ 審查人指出鄂蘭的觀點對哈維爾和柏托什卡的討論可能有所啟發，誠為值得探討之角度。由於本文主要探討哈維爾和柏托什卡的現象學關聯，特別關於「自然世界」概念在二人思想之共同之處，所以無法深入探討鄂蘭的觀點，亦未能兼及良心概念在政治之意涵，有待另文探討。事實上，柏托什卡有參考鄂蘭的觀點，例如在《歷史哲學的異端論文》的第一章柏托什卡明確地談論鄂蘭的《人的條件》（*The Human Condition*），唯二人之理論差異需要另文探討。Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trans. Erika Abrams (Lagrasse: Verdier, 1999), pp. 19-47.

哈維爾運用柏托什卡的現象學來分析歐洲冷戰的處境。資本主義和社會主義的意識形態強行改變自然世界的經驗，西歐和北美把東歐描繪成落後野蠻專制，東歐把西歐和北美描繪成自私放縱，相同的是整個歐洲和北美都用科學和技術來管治，例如西歐國家講求市場自由，用各種機制來提高效率，東歐國家則用集體化（collectivization）方式來進行經濟生產，用人工語言（artificial language）來管治，扭曲了自然世界裡人類最直覺和習慣的處事方式，導致人們拋棄自然世界最基本的道德觀，柏托什卡在 1936 年就用了近乎法蘭克福學派的語言批評現代西方文明展現「對世界的非人化」（dehumanization of the world）。³⁷ 因此，哈維爾指出東歐異議人士不僅要對抗東歐的當權者，更加要提醒全人類西方文明的危機，他主張「重構自然世界作為政治的真正土壤，恢復人類的個人經驗作為衡量事物之首要標準，把道德看作比政治重要，把責任看作比欲望重要」。³⁸ 因為他認為科技要造就的經濟成果或物質進步，並不會給予人類生命更多的意義，反而人類其實「受更崇高的東西所約束，在最極端的情況下，甚至可以犧牲其表面和寬裕的私人生活中的一切，正如柏托什卡所說，為了那些讓生命變得有意義的事情而掙脫『日常生活的宰制』（rule of everydayness）」。³⁹ 哈維爾甚至認為「不願意為那些

³⁷ Ibid., p. 113.

³⁸ Havel, "Politics and Conscience," in *Living in Truth*, p. 149.

³⁹ Ibid., p. 150.

讓生命變得有意義的事情而犧牲自己，這樣的人生不值得活。」⁴⁰ 也就是說，人生的意義不在於肉體生命的溫飽或享樂，反而甘願為超出肉體生命的價值而付出，才顯出其人生獨有之意義。但這種付出不是交換，沒有辦法換來任何利益或成就，反而是意識到一切利益或成就本身並沒有絕對的價值，因為人們可以為更高的意義而捨棄它們。因此，他提倡「反政治的政治」(anti-political politics) 和「由下而上的政治」，⁴¹ 以突顯政治最根本的涵義不在科學技術的管治，而在於重建人們依自然世界裡的道德價值，置於講求效率、利潤或物質成果之上。這種對抗後極權社會的政治不是追求擁有更多權力，反而是為著更高的價值而捨棄擁有的事物，反抗者之生命展現出平日隱而不見之意義，發揮了柏托什卡在 1973 年發表的演說〈胡塞爾論科學轉向技術之危險與海德格論技術本質即危險〉重視自我犧牲的觀點。柏托什卡指出自我犧牲不是用生命交換某些東西，而是反映犧牲者擺脫科學技術的掣肘，重新領悟生命的意義。因此，他寫道「在犧牲 (sacrifice) 裡，存在如如顯現 (*il y a [es gibt] l'être*)，不再消隱，而是明顯地向我們呈現自身。」⁴² 自我犧牲這種經驗，代表

⁴⁰ Ibid., p. 152.

⁴¹ Ibid., p. 157.

⁴² Patočka, "Les perils de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que peril selon Heidegger," in *Liberté et sacrifice*, p. 266. 英文譯本參看 Jan Patočka, "The Dangers of Technicization in Science according to E. Husserl and

了人類可以進入「與真相最源初之關係」。⁴³

三、海德格與柏托什卡的存在論

我們需要理解哈維爾和柏托什卡所謂「真相」有何特定涵義，在這一節我們會分析二人對真相之理解如何受到海德格基礎存在論（*Fundamentalontologie*）之影響。海德格反對康德主張真理（truth/*Wahrheit*）來自判斷和對象相符，以指出真理之存在論基礎。⁴⁴ 因此，海德格轉化了我們一般所謂真理的意思，真理不再只是來自認知活動，而是來自人的生存狀態（*existential condition*），而且後者是認知活動獲得的真理的基礎，所以本文把海德格和受其影響的柏托什卡和哈維爾的文獻裡 truth 或 *vérité* 一字，翻譯為「真相」。與康德有別，海德格主張知識判斷的基礎來自人已經領會或看到（*verstehen*）某個對象，而那個對象之所以被注意到，就必須假設它在眾多事物之間被揭示出來，被突出成為關注之焦點。因此，海德格寫道：「命題之真相存在

the Essence of Technology as Danger according to M. Heidegger (Varna Lecture, 1973),” in *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. 14, Religion, War and the Crisis of Modernity, A Special Issue Dedicated to the Philosophy of Jan Patočka (Oxon: Routledge, 2015), p. 17.

⁴³ Patočka, “Les perils de l’orientation de la science vers la technique selon Husserl et l’essence de la technique en tant que peril selon Heidegger,” p. 264. Patočka, “The Dangers of Technicization in Science according to E. Husserl and the Essence of Technology as Danger according to M. Heidegger,” p. 16.

⁴⁴ 在海德格的《存在與時間》第 44 節，引用康德《純粹理性之批判》A820/B848。Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979), p. 215. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 685.

[*Wahrsein*] (真相 [*Wahrheit*]) 必須被理解為揭示之存在 (*entdeckend-sein*)。』⁴⁵ 因此，海德格主張，真理不是指命題的對錯，真理的基礎不在於命題和對象相符或不相符，而在於某物的意義被揭露 (*Erschlossenheit*) 本身，因此，真理的基礎在於被揭露之真相。按此想法，亦即從存在論的角度看，當我們判斷一個命題為真，首先因為某種事態已經呈現在我們面前，有所領會、知曉，才可以理解該命題之含意，再可以進而判斷為真或假。海德格強調，因為人們在日常狀態裡經常被不同之事務牽引，自己的存在分散於事務之中，某種事態被揭露和領會，同時另一些事態沒有被揭露和領會，因此，人們總是既活在真相之中，又活在真相之遮蔽之中。⁴⁶ 對海德格來說，最源初的揭露，是人類生存之真相 (*Wahrheit der Existenz*)，在日常狀態中反而還沒真正被領會、被看見，亦即所謂非本己的狀態 (*Uneigentlichkeit*)。⁴⁷ 他主張當人們真正領會到自己會死，自己會死被經驗為不能逃避之可能性，人類存在最源初之真相亦即其向死存在 (*Sein zum Tode*) 才會被揭露。向死存在是非關係性的 (*unbezüglich*)，亦即是最屬於自己的可能性，沒有任何事物可以置換或任何他人可以代勞。日常狀態掩蓋了向死存在的浮現，亦即是說，人們生活的大部分情況裡，自己會死的事實並不突

⁴⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 218.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 221.

⁴⁷ *Ibid.*

顯，對日常生活裡的事務帶有平均的關注，彷彿這些事務會一直重覆下去直到永遠，沒有任何一件事比其他事有更為首要之地位。⁴⁸ 海德格認為向死存在之突顯提供人們一個契機重新掌握自己的人生，改變心思分散到無窮的事務的日常狀態，回頭關注自己的存在本身，從非本己轉向本己狀態（*Eigentlichkeit*），亦即自己真正掌握自己的狀態。因此，海德格讓柏托什卡了解到，人類的存在並非不變的狀態，而是可變的，其本質（*Wesen*）是可以揭露其存在之不同可能性，因此其存在之真相為遮蔽和揭露的運動。海德格認為非本己和本己狀態同樣真實，本己狀態不會比非本己狀態更好或更合乎道德，真實的人生裡最常見的狀態是非本己狀態，本己狀態來自對非本己狀態的清晰意識和改變。⁴⁹ 人們亦不會時刻維持本己狀態，實際上經常重新陷落（*Verfallen*）日常的非本己狀態。換句話說，當人們沒有看到其向死存在之真相，並非指其人生活在虛假或虛偽之中，而是向死存在沒有浮現，沒有被真正關注。

柏托什卡吸收了海德格上述的觀點，同樣認為人的生存狀態之真相比認知活動之真理更為本源。在晚期的〈胡塞爾論科學轉向技術之危險與海德格論技術本質即危險〉裡，柏托什卡就談到：「但依據海德格來說，傳統意義下之真理（*vérité*），亦即作為

⁴⁸ Ibid., p. 253.

⁴⁹ Ibid., pp. 43, 267.

符應 (*adéquation*) 之命題真理依賴於更源初的真相 (*vérité*)，那是澄明的領域之敞開，在其中只有存在者可以呈現，源初的真相使命題真理成為可能。」⁵⁰ 然而，柏托什卡終生一直檢討海德格此種真相觀點有何不足之處，他力圖超越海德格之處在於強調人的生存狀態之真相具有道德的意涵，主張當人們願意捨棄自己的利益甚至犧牲生命時，人們就從非本己狀態轉向本己狀態。柏托什卡認為海德格的本己存在尚不足以表現生命最根本的意義，他希望補充說明海德格不重視的道德行動，並指出本己存在並非只關注自己的存在，而是追求比當下世界給予的事物更高的價值。早在《1945—1950 年的哲學筆記本》裡，柏托什卡已注意到海德格現象學使道德良知和責任感得到存在論的奠基，亦即是說，現象學不像康德哲學那樣告訴人們道德行為由道德律令所規定，而是描述人們覺得應該做某個行動的道德經驗如何呈現，亦即是說一個道德行為不必然具有律則般的普遍性。在 1945 年的筆記裡，柏托什卡指出，海德格對道德現象的分析意味著「生命變得有價值，因為人成為了自己 (*un soi*)，成為了一個人 (*une personne*)，而在生命的轉動 (*mouvement*) 中，世界向他以全新的方式呈現。」⁵¹ 當人們越覺得應該做一個道德行動時，就越會

⁵⁰ Patočka, "Les perils de l'orientation de la science vers la technique selon Husserl et l'essence de la technique en tant que peril selon Heidegger," in *Liberté et sacrifice*, p. 264.

⁵¹ Jan Patočka, *Carnets philosophiques 1945-1950*, trans. Erika Abrams (Paris: Vrin, 2021), p. 108.

把其價值置於其他事物之上，而為了實現道德而捨棄其他事物時，人們也會變得更自由，世界會呈現為「更廣濶和更有深度」。⁵² 當柏托什卡用 *mouvement* 形容人類改變其存在模態時，我提議將其譯為「轉動」，當他用同一個字形容事物在空間裡轉換位置，我提議譯為「運動」，以作區別。柏托什卡用生命的轉動，來描述日常狀態之世界呈現出改變。

我們似乎不能在《存在與時間》裡看到海德格明言道德的涵義，但柏托什卡認為，「在海德格那裡善的意志 (*la bonne volonté*) 等於決斷 (*résolution*)，那裡沒有加入任何普遍性的東西，除了一般而言決斷的形式結構之外。」⁵³ 柏托什卡認為，康德強調道德律令超越經驗，地位居於人之上，海德格則主張決斷本身，亦即人的內在聲音對自己的呼召是至高無上的，沒有任何其他東西可以超越其上。然而，柏托什卡不同意上述二人的看法，認為道德行動既不是來自人之上的命令，也不是來自人自己的決斷，因為前者假設有超越經驗的東西存在，後者假設人是至高無上的，是一種道德上的主體主義 (*subjectivism*)。柏托什卡指出，從現象學的角度看，人和世界必然有所連繫，而人卻可以在此連繫中和世界拉開距離，拒絕視世界給予之事物為不證自明，只有在這種情況下，一個行為才能夠顯現出其道德價值，否

⁵² Ibid., p. 109.

⁵³ Ibid.

則那個行為就會變成手段，以服務世界中某些事物為目的，因而失去道德價值。他如此申明自己的立場：

的確有道德律令 (*impératif moral*) 超越人之上，而這
不是純粹理性之律法 (*loi*)，也不是建基於律法之上的良知
決定。我所說的道德律令跨越鄰近，尋找距離，行動起來彷彿
最大之距離就是最切近之處。只有這樣的行動才足以在人
身上保存內在的星宿給予的道德之崇高，不受任何外在的痛
苦所影響，甚至當我們都被外在環境所碾碎。只有在這樣的
行動裡，才可以獲得距離和深度給予生命和事物之充實意義
(*la plénitude de la vie*)。⁵⁴

因此，道德價值來自捨棄和超越世界給予之事物，包括主體自身，這樣就不會再掉入主體主義。

然而，柏托什卡並非主張道德行為使人離開世界給予之事物，超越人的經驗之上，亦非主張人們輕易就可以捨棄對世界的興趣或利益，而是道德行動必須經歷繃緊之狀態，道德建基於生命的內在性。在 1939—1944 年的手稿《內在性與世界》裡，柏托什卡開始探索生命的內在性 (*intériorité*)，以說明道德實踐反映

⁵⁴ Ibid.

了人們經歷生命的內在張力，進而揭露世界之真相。有別於英國經驗主義，他主張生命的內在性不是獨立於外在對象或世界，而是連繫著它們。有別於海德格強調人的存在具有綻出（*ekstasis*）或超越性（*transzendenz*）之特點，生命的內在性意味著可以轉動，由日常狀態裡與各樣事務之間沒有距離轉為和它們保持距離，每次轉動都不會是完全的斷裂或改變，而是每步都甚為艱難，帶有不確定性和不安感（*inquiétude*）。柏托什卡指出：

正如『自身轉動』（*se mouvoir*）完全在生命的內部展開，每一刻的生命都是一次轉動（*mouvement*）。（轉動當然不能被看成等於一個行為或自我之成就，反而表示更基本的自我（*le moi*）之涵義。）⁵⁵

由此可見，有別於聖奧古斯丁的「內在自我」（*inmost self*），⁵⁶生命的內在性不是通向基督教上帝的通道，而是通向否定性（*négativité*），它使得人們可以拒絕滿足於事物已然構成完滿的意義。柏托什卡認為，生命的內在性就是「在其自身的不安，亦即是在每一刻的生命裡的『不』（*non*），因而完全是內在的東西，但它同時是跟外在事物的關係之可能性條件，在內在性本身

⁵⁵ Jan Patočka, *Intériorité et monde*, trans. Erika Abrams (Paris: Vrin, 2023), p. 39.

⁵⁶ Augustine, *Confessions*, trans. Thomas Williams (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2019), Book 7, 10.16, p. 109.

沒有任何距離，它就是所有距離的可能性條件。」⁵⁷ 生命的內在性之所以是經驗之可能性條件，因為它使得人們可以對作為意義整體之世界加以疑問，不再純粹接受經驗給予我們的意義，由此打破日常狀態之和諧和穩定。柏托什卡強調，生命的內在性足以「打破統一性」，「越覺得一切都是不證自明、和諧和當下已然給予 (*immédiateté*)，就越少內在性，生命的張力越激烈，把我們推離當下給予的意義之力量就越強，內在性越成為其自身。」⁵⁸

由此可見，柏托什卡《內在性與世界》和《1945—1950 年的哲學筆記本》的手稿，一方面對海德格的基礎存在論加以詮釋，進一步擴充海德格所謂非本己轉向本己之歷程，另一方面摸索其獨特之哲學道路，預視了他在 1960 和 1970 年代提出的生存轉動理論 (*the movement of existence*) 的說法。

四、真誠尋求理解的劇場

在這一節，我希望通過哈維爾的三個劇作，來具體說明柏托什卡所謂生命經歷張力而顯露存在之真相，從而指出哈維爾的戲劇可以如何補充柏托什卡現象學，特別是他可以幫助我們分析後極權社會人們互不理解但渴求理解的現象。哈維爾一生劇作甚

⁵⁷ Patočka, *Intériorité et monde*, p. 39.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 126.

多，我提議參考他在 1975 年發表的《觀眾》和《揭幕》與 1978 年發表的《抗議》三個劇作。⁵⁹ 在 1975 年，哈維爾已經是成名的劇作家，卻因長期批評共產黨而被禁止出版和演出，當年《乞丐歌劇》上演後引起當權者不滿，逮捕了多名演員和觀眾，打壓了不少參與人士，使他十分不滿和沮喪。⁶⁰ 在持續的監控下，哈維爾創作了只有兩三個角色的《觀眾》和《揭幕》，在私人場合小規模演出，繼續探討《乞丐歌劇》中的主題，在後極權社會中，人們應如何面對當權者打壓。在 1977 年七七憲章被遏制後，柏托什卡去世，哈維爾創作了《抗議》，也是短篇幅的劇作，明顯地以七七憲章為背景，同樣探討人們應否配合抑或反抗當權者的議題，而關鍵在於揭示人們渴望他人看到自己也很努力地「活在真誠之中」，當中有著無窮的掙扎。

這三齣劇都有同一個主角凡內克（Vaněk），他原本是一名年輕作家，因為參與政治而在工作和生活上遭遇到當權者的打壓，亦可說就是哈維爾的化身。三齣劇探討了同一個主題，後極權社會不僅打壓一切不願服從當權者之人、敢於表達獨立意見的人，同時會利用其他不敢公開反抗的人來牽制異議者（dissident），在互相牽連的情況下，哈維爾引領觀眾思考異議者應否堅持自己的觀點？少數的異議者應如何和選擇表面上服從的大多數人共同生

⁵⁹ Václav Havel, “Audience,” “Unveiling” and “Protest,” in *The Vaněk Plays*, trans. Jan Novák (New York: Theater 61 Press, 2012).

⁶⁰ Rocamora, *Acts of Courage: Václav Havel's Life in the Theater*, pp. 133-137.

活？以下我希望指出哈維爾這三齣劇並不是想肯定只有異議者反抗當權者才是道德上正確的，才是活在真實之中，非異議者是錯的，他們只不過是活在虛偽或謊言之中，從而主張人們都應該做異議者。如果我們這樣解讀，等於把異議者所接觸到的「自然世界」，亦即包括與其他大部份非異議者的關係遮蔽起來，亦遮蔽了非異議者渴求被他人理解的心態。反之，我認為哈維爾希望呈現後極權社會下更為複雜的處境，把異議者和非異議者共同生活的世界揭露出來，呈現出各人在不同位置裡經歷的掙扎：應否反抗？能否承受反抗的代價？不反抗的話，自己會怎樣看待自己、別人又會怎樣看待自己？最終三齣劇均會呈現異議者和非異議者都經歷了在自欺和真誠之間掙扎的艱難處境。雖然哈維爾沒有直接引用柏托什卡，但我們可以從柏托什卡的觀點來看，哈維爾這三齣劇恰好就是要呈現生命經歷緊張和不安的情景，由此可見生命的內在性。

在《觀眾》中，凡內克因參與政治而被打壓，轉而到郊外的啤酒廠工作，啤酒廠主管一直和他喝酒聊天，希望更深入認識他。最終，啤酒廠主管透露政府一直派人監視凡內克，並希望他報告凡內克每天做了甚麼接觸了哪些人，他只想敷衍政府，不想引起麻煩，所以請求凡內克幫他寫報告，記錄自己做過的事，再

由他轉交上去。結果，凡內克堅拒，稱這是「原則問題」。⁶¹ 啤酒廠主管因而大怒，指責凡內克只會考慮自己的道德原則，卻沒有考慮到他人為保護他承受了壓力，「對他來說，原則比另一個人更重要。」⁶² 全劇高潮在於啤酒廠主管怒斥凡內克：「你靠你的狗屁原則過活，那我呢？我按原則行事的話，只會被打屁股！（……）無人會照顧我……我只是被用來當作糞便，踩在上面就是你的狗屁原則……誰會欣賞我做的事？我的人生可以得到甚麼嗎？……」⁶³ 啤酒廠主管不僅表達憤怒，同時表達了社會上可能為數不少的非異議者的無奈，後極權社會把他們也變成受害者，把他們也捲進去遏制自由的系統裡，沒有尊重他們不想碰政治的權利，但他們卻沒有被異議者所理解和同情，反而被他們譴責為沒有原則，順應服從。這個劇沒有簡單地認定異議者凡內克就是正義，啤酒廠主管就是配合政府，是不正義的。反之，觀眾可以看到非異議者並不是簡單地服從當權者，而是在後極權社會裡有所掙扎，苦惱用甚麼方法來應付當權者，保護其他人的生活可以如常，讓異議者凡內克也可以在啤酒廠安心地工作生活。

在《揭幕》裡，凡內克的好朋友米榭（**Michal**）和維拉（**Věra**）招待他到他們的新居聚餐。米榭和維拉把新居悉心裝

⁶¹ Havel, *The Vaněk Plays*, p. 79.

⁶² *Ibid.*, p. 80.

⁶³ *Ibid.*, p. 81. 引文之省略號由本文筆者所加。

飾，向凡內克表示人們應該講究穿著、飲食、寢具和洗澡用具等，才算過上高尚文化的生活，最終他們勸告凡內克不應繼續參與政治，不應該留在啤酒廠工作，應該找另一份有前途的工作，投入家庭生活，生兒育女，才算得上有意義的生活。凡內克覺得他們根本不明白他，他其實面對極大的無力感（futility），因為任何行動都改變不了後極權社會，這不是任何生活品味或家庭樂趣可以化解的。⁶⁴ 米榭和維拉代表大部份人的想法，覺得既然後極權社會不會被改變，那就只能轉而追求精緻的生活品味來獲得人生意義。米榭試著安慰凡內克：「生活是艱困的，世界是分化的，每個人都認定我們沒有用，沒有人會對我們伸出援手，我們都在一個充滿惡意的困境，而情況只會越來越糟，你沒有辦法改變任何事情。既然如此，為何你要去撞牆，帶上刺刀去拼？」⁶⁵ 最後，凡內克覺得沒法跟兩人溝通，於是提早離去，反而激起二人大怒，帶來全劇高潮，雙方溝通失敗，互不理解。維拉指責他：「你真自私！煩人、沒有同理心、沒有人性的自我主義者」。⁶⁶ 這個劇顯然在諷刺異議者沒有辦法理解大部份人為何遠離政治，米榭和維拉不是想純粹服從當權者，不是只想過沒有尊嚴的生活，他們竭力在生活方方面面活出自己的風格，對他們來說，這就等如在當權者要求千篇一律的言行以外展現個性、開拓生活

⁶⁴ Ibid., p. 193.

⁶⁵ Ibid., p. 198.

⁶⁶ Ibid.

的尊嚴，而凡內克不理解他們其實也在掙扎如何活得有意義。

在《抗議》裡，凡內克和多年好友史丹尼克（Staněk）見面，史丹尼克已經離開了劇場創作和政治圈多年，但一直覺得凡內克堅持做異議者是道德上正確的事。然而，當凡內克請求史丹尼克加入連署呼籲釋放一位被捕的異議者亞武雷克（Javůrek）時，史丹尼克卻不願公開表態，反而認為用幕後的手法，透過跟他熟稔的朋友去協助被捕者更為有效，而凡內克並不了解其苦心，對他表示失望。史丹尼克認為，異議者以為公開反抗是道德良知的表現，但其實他們並不理解其他非異議者也想「成為一個自由的人」，也想「恢復內在的誠信」、「重新獲得內在的和平」、「選擇去活在真誠之中」等等。⁶⁷ 他覺得如果加入簽名，的確會得到異議者的尊重，但對政府來說，根本不會把他們放在眼裡，反而看到一個新的名字，會對他施加更嚴厲的懲罰，輕易就可以拿走他擁有的一切。加上，對大部份人來說，他們根本不喜歡異議者，因為他們覺得異議者自許自己可以保存道德良知，甚至自視高人一等，把其他人看成懦弱虛偽，不理解他們各自都有生活的困難，沒法輕易捨棄其職業，連署將會把事情鬧大，最終甚至可能會危害到被捕的人。⁶⁸ 結果，雙方僵持不下，卻突然傳來亞武雷克被釋放的訊息，相信是幕後的方法奏效，連署沒有機會用

⁶⁷ Ibid., p. 130.

⁶⁸ Ibid., pp. 130-135.

上。這個劇同樣要呈現非異議者的掙扎，他們不公開反抗，並不是因為他們沒有道德良知，而是他們不必然贊同異議者對他們的批評，他們並不必然認為自己缺乏勇氣或道德良知，也不必然贊同公開反抗是達到效果的最佳方法，也不覺得自己有能力承擔反抗帶來的後果。這個劇的情節突變似乎表示異議者公開對抗的方法不必然奏效，而非異議者努力在幕後幫助異議者可能更有實效，而異議者往往不理解他們的承受的壓力。

總的來說，哈維爾三個劇都可以讓讓觀眾看到，異議者和非異議者都有掙扎如何面對後極權社會，但兩者往往互不理解，甚至互相指責，亦即異議者指責非異議者放棄道德良知，非異議者埋怨異議者自視道德高尚，忽視以至瞧不起他們對異議者的關心和支持。由此可見，兩者都不是單純地接受後極權社會當下的狀況，而是以不同的方式跟當下狀況保持一種距離，所以渴望對方了解自己所經歷的難處。以柏托什卡的觀點來看，除了兩方表面上有不同的政治立場外（公開對抗或背後保護），我們還可以看到各自都保有其生命的內在性，在不同的處境中經歷著掙扎。如果觀眾只看到他們一方是道德正確，另一方是道德錯誤，就等於把內在性化約為外在事物或行為。讀者或許會質疑非異議者不就是不願意為更高的價值來犧牲自己擁有的事物嗎？表面上來看，的確可以說非異議者不願意放棄舒適穩定的生活，所以沒有成為異議者。然而，哈維爾的戲劇深刻之處在於揭示異議者也可以把

反抗視為外在行為，亦即是當沒有看到其他人有公開反抗的行為時，就以為他們完全沒有掙扎，安於服從，指責他們沒有意識到生活有另一種可能性，滿足於非本己狀態，譴責他們沒有「活在真誠之中」。這種看法把某種外在行為視為本己或非本己狀態的表現，等於把本己和非本己的劃分視為普遍的道德律則，忽視其本身來自人們的自我反省，拷問自己當下的人生是否真正由自己掌握，其實是誤解了海德格的深意。

我們看到柏托什卡某程度仍然跟隨海德格的腳步，但哈維爾則嘗試更貼近後極權社會的經驗來分析當中人們可以如何表現出本己的狀態。柏托什卡在《內在性與世界》分析海德格的非本己狀態，指出非本己狀態（*l'inauthentique/ l'impropre*）是最浮淺（*banal*）的日常狀態，「在此生命沒有煩躁不安的向前走，其機械性的節奏也沒有被干擾，沒有異常的波動。」⁶⁹所謂浮淺，因為生命的內在性沒有被深刻地意識到，人們覺得生活十分安穩滿足，沒有任何值得疑問之處。柏托什卡認為，日常狀態其實也了解到生命有其他的可能性，只是沒有嚴肅地對待生命轉動而展開的世界，亦即是說，即使有人在他們面前自我犧牲，卻視之為出自某些利益或名譽而行動，並沒有真正看到自我犧牲者的世界裡一切都可以被捨棄。柏托什卡指出「浮淺的生命具有冷靜的性

⁶⁹ Patočka, *Intériorité et monde*, p. 106.

格，用嫉妒和怨恨的目光斜眼地看見生命的其他面向，鄙視、低估和貶低它們的價值，隨之靜靜地忽視它們，但正因如此，浮淺的生活以某種方式擁有對它們的『知曉』。」⁷⁰

我認為哈維爾的戲劇更著重刻畫後極權社會的政治現象，對柏托什卡現象學可能有兩方面的貢獻。⁷¹ 第一，他的戲劇最獨特之處是通過描寫後極權社會的生活狀態，來呈現比海德格所設想的非本己和本己狀態，單純不察覺自己迷失於眾人當中（非本己）和察覺自己迷失並重新掌握自己（本己）的劃分，或柏托什卡所設想的浮淺的日常狀態和更廣大的生命之外有更複雜的現象，哈維爾更著重指出第三種可能性，即是在兩者之間掙扎之狀態，亦既無法完全任由自己迷失，也無法下定決心自我犧牲，亦即劇中非異議者的狀態。較之於海德格和柏托什卡，哈維爾更敏銳地注意到後極權社會中人們因為受制於政府壓逼，特別是非異議者或大部份人，更傾向把本己狀態的要求在公開領域中隱藏起來，只留在私人領域裡，例如家庭或親密關係裡，才願意表達自己真正的想法，做自己真正贊同的行動。在〈無權勢者的力量〉裡，讀者很容易會得到哈維爾簡單地對立「活在自欺當中」和「活在真誠當中」兩種人生狀態，後者比前者更為合乎道德，或

⁷⁰ Ibid., p. 107.

⁷¹ 審查人恰當地指出「不同的自由實踐方式」和「不同的生命實踐彼此之間如何真誠理解」當屬兩個問題，因此我在這部分先說明哈維爾的戲劇可以為團結的共同体提供甚麼經驗的基礎，在下文第四節再說明自由可以有何種不同的實踐。

更值得推崇。然而，我認為以凡尼克為主角的三齣戲劇比起〈無權勢者的力量〉更能顯示出「活在自欺當中」和「活在真誠當中」的二分並非如此清晰明確，非異議者代表了第三種比較混合兩者的狀態，也就是既非完全自欺，亦非為了真誠願意犧牲一切。我們可以看到上述戲劇中的非異議者並沒有真的「鄙視、低估和貶低」異議者的價值。如果有的話，他們就未必會暗中保護和照顧他們。我認為戲劇裡的衝突反映了雙方都渴望被對方理解，甚至希望對方跟自己站在一起，支持自己的行動。表面上他們立場有衝突，彼此誤解，互相質疑，但實際上，衝突反而使雙方意識到自己之偏狹，凡內克被啤酒廠老闆或朋友們質疑其異議行為，從而反省自己並沒有意識到他們想保護他，他們之所以勸凡內克離開政治，其實是想辦法讓他活得更舒適，更有尊嚴。因此，戲劇的衝突並非源於雙方真的瞧不起對方，而在於雙方「以為」對方鄙視自己，亦即雙方想獲得對方真正的理解，亦即是想要對方看到自己也是「活在真誠之中」。雙方戲劇性的相遇，引起對方的不安感，使自己審問自己有否自欺，由此呈現出「活在真誠之中」這個說法並不應等同一種政治立場，而是在後極權社會中對本己狀態的追求的獨特現象，可以是體現於異議者的行動，亦可體現於同情和支持異議者的非異議者的行動。

第二，哈維爾的戲劇通過異議者和非異議者之間的碰撞，呈現出後極權社會裡人們相互理解的重要性，有助補充說明柏托什

卡所謂一個團結的共同體有何基礎。柏托什卡認為一群人有著共同利益（階級或生物性需要）或尊重所有人平等的權利（自由主義），皆不能真正構成一個團結的共同體。在第二次世界大戰後的世界，柏托什卡一直維持對自由主義和共產主義兩個陣營的批評。他認為團結的基礎在於人們深刻地意識到共同承受著二十世紀歐洲兩次世界大戰而來的苦難，因而在 1948 年的筆記裡寫道：「應該教會人們不先去討回責任，而是要去承擔責任。從意識到歐洲的集體不幸，從備受打擊的 (*frappés*) 人們的團結那裡，所有這一切才可以誕生。」⁷² 共同的苦難意味著人們必須承認過去犯下的錯誤，亦即是彼此有責任造成的，而且願意互相寬恕。我們可以看到，上述就是柏托什卡後來在《歷史哲學的異端論文》裡所談的「被震撼的人們的團結」(*la solidarité des ébranlés*) 的觀點之雛形。⁷³ 哈維爾的戲劇呈現出非異議者和異議者同樣渴求互相理解，而這份互相理解有賴於體會到對方的掙扎，亦即擺脫政治立場之分歧，明白到對方並非單純的服從。在《觀眾》裡，啤酒廠老闆一直邀請凡尼克喝酒，但他一直拒絕，他還以尊稱來稱呼老闆，以示距離。老闆則一步步想和凡尼克拉近距離，漸漸透露自己過去的經歷，因為被人陷害，所以失去了原本的工作和家庭，加上祕密警察給他壓力要調查凡尼克等。這齣劇的高潮在

⁷² Patočka, *Carnets philosophiques 1945-1950*, p. 524.

⁷³ Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 171.

於，凡尼克拒絕和老闆合作，老闆發怒大哭，凡尼克才意識到原來自己一直拒絕老闆想和他溝通的善意，結果終於願意和他一起喝酒，也就暗示願意和老闆合作，成為監控系的一部分。用柏托什卡的話來說，凡尼克終於意識到自己也在這個後極權社會裡，也要承擔政治逼害的苦難，不應只是講求「原則」，亦即自己有何合法的權利，而是應該共同承擔責任，這一刻異議者和非異議者真正團結起來。

讀者或許會質疑，哈維爾以凡尼克為主角的戲劇似乎都是描繪異議者和同情異議者的非異議者，但社會上應該還有許多不太同情或不太理解異議者的其他人，他們和異議者的團結又會有何經驗基礎呢？礙於本文的篇幅，在此無法展開更深入的分析。但我們至少可以說，哈維爾認為自然世界才是政治生活的基礎，不管人們因為害怕而服從或因為利益而服從，甚至最惡劣的情況裡加入當權者的行列壓逼他人，他仍然相信人們在心底裡都會體認到自然世界最基本的道德價值，即使實際上會妥協或做出不道德的事。正如在 1965 年的《通知書》裡，格羅斯（Gross）聲言人類的尊嚴不容妥協，但實際上卻不敢跟政府公開對抗，不敢出言保護因為純粹關懷他人而違反官方程序的瑪利亞（Maria），軟弱的格羅斯對瑪利亞說：「你千萬不要失去希望、對生命的熱愛和

對他人的信任」。⁷⁴ 格羅斯相信她在一個地方被逼害，失去了工作，但可能在另一個地方裡，遇到願意理解和支持她的人。在劇中她失去了政府裡當祕書的工作，但可能到劇場裡工作，她會成為出色的演員。我認為哈維爾在劇中不是想表達人道主義必然能戰勝後極權社會（樂觀主義），也不是要表達在後極權社會裡任何反抗都變得毫無意義（悲觀主義），而是要觀眾體會到人們為了生活而不敢公開反抗的無力感也是真實的感受，也應當被理解。在〈政治與良心〉裡，哈維爾指出對抗後極權社會的方法就是依於人類真實的情感而行動。他寫道：

我們要信賴良心的聲音多於任何抽象的推測……我們不應因為我們能夠去愛、建立友誼、團結、同情和容忍而感到羞恥。反之，我們應該把上述人性的各種向度，從『私人』的流放（‘private’ exile）裡解放出來，接納它們為建立有意義的人類共同體的唯一真實的起點。⁷⁵

也就是說，尊重和理解人們真實的感受就是團結的最終基礎，我們不能保證這種團結必然會穩固，但這是最不能被當權者操控，也不能被任何科技化約或扭曲的基本經驗。

⁷⁴ Vaclav Havel, *Memorandum*, trans. Vera Blackwell (New York: Grove Press, 1980), p. 87.

⁷⁵ Havel, “Politics and Conscience,” in *Living in Truth*, pp. 153-154.

五、自由的生命轉動

哈維爾的戲劇呈現了後極權社會互不理解又渴求理解的現象，但並沒有探討互相理解的基礎何在，亦即是甚麼條件下，人們可以更加深刻地理解他人正在為某些困難而掙扎的生命經驗。在這一節，我希望指出柏托什卡的生存轉動理論可以說明人們互相理解的基礎何在，亦由此可以看到實踐自由的存在論意涵。在柏托什卡看來，自由不只具有道德或政治方面的涵意，亦不只是人類其中一種特點或能力，而是人類生命最根本的現象，而因應世界顯露之不同方向，人類會把自由看作具有不同的意涵，從而實踐不同的可能性。在 1970 年，柏托什卡重新出版其 1936 年的教授資格論文《自然世界作為哲學問題》，並撰寫了〈三十三年後再思《自然世界》一書〉的文章，作為該書捷克文版第二版的補充，當中深入介紹生存轉動的理論，由此指出自由的存在論基礎。⁷⁶ 雖然《內在性與世界》和《1945—1950 年的哲學筆記本》已經把生命描繪為轉動 (*mouvement*)，但直到 1965 年的文章〈關於運動的科學的史前史筆記——世界、大地、天空和人類生命〉開始，我們才開始看到柏托什卡系統地論述生存運動的三個面

⁷⁶ 英譯本參看 Patočka, ‘“The Natural World” Remeasured Thirty-Three Years Later,’ in *The Natural World as a Philosophical Problem*, pp. 115-180. 本文亦參看了法譯本 Jan Patočka, ‘Supplément à la deuxième édition tchèque (1970): Le monde naturel dans la méditation de son auteur trente-trois ans après,’ in *Le monde naturel comme problème philosophique*, trans. Erika Abrams (Paris: Vrin, 2016), pp. 169-247.

向。這個理論在 1968—1969 年的講課《身體、共同體、語言和世界》⁷⁷ 和 1970 年的文章〈三十三年後再思《自然世界》一書〉裡，有最為詳細的分析。在這些文獻裡，我們看到哈維爾和柏托什卡對團結的想法有重大的差異，哈維爾認為團結的基礎在於人們依據真實的情感而行動，柏托什卡則認為自然世界的確可以作為人們交流的最基本土壤，但他在 1960 和 1970 年代開始發展的生命轉動理論則強調構成團結最深刻的基礎在於特定的實踐活動，亦即第三種的轉動方式「突破」。

柏托什卡認為只有把生命理解為轉動，才足以突出生命最根本之實踐（*praxis*）意涵，亦即足以說明世界敞開為何種模樣，使人們從中領會到自己行動的意義並作出抉擇，而基於對自身所處的世界之敞開方式，也可以領會到他人的行動於其身處之世界之意涵。⁷⁸ 所謂生存轉動（*movement of existence*），雖然用上 *movement* 一字，但不是指身體各部份的運動，而是指人的生命最源初的意義就是轉動，亦即所謂源初生命（*original life*）或源初轉動（*original movement*）。亞理士多德就已經把一切存在視為具有潛能（*dunamis*），就是在強調一切事物旨在可以變化，柏托什卡再沿著這條路徑，結合海德格對此在和世界的分析，進一步

⁷⁷ Jan Patočka, *Body, Community, Language, World*, trans. Erazim Kohák, ed. James Dodd (Chicago: Open Court, 1998).

⁷⁸ Patočka, *The Natural World as a Philosophical Problem*, p. 162.

探討海德格拒絕直接談論的人類生命的可能性。⁷⁹ 柏托什卡主張生命是轉動，轉動就是實現可能性，而相應於生命三種不同的轉動方式，世界開顯為不同之模樣，人類的可能性就會具有不同的意義。⁸⁰ 第一種轉動方式稱為「扎根」(anchoring/*enracinement*)，第二種稱為「自我擴展」(self-extension/*prolongement*)，第三種則稱為「突破」(breakthrough/*percée*)。關於這三種轉動方式的整體特點，我認為法國學者塔迪維爾(Émilie Tardivel)對柏托什卡和海德格之理論差異的分析值得參考。她指出柏托什卡的生命轉動理論不再是海德格的此在分析，亦即是說三種生命的轉動方式不是此在「往世界存在」(*l'être-au-monde/In-der-Welt-sein*)的不同方式，不是人們首先做某個行動，就把世界揭示為某種模樣，柏托什卡認為這種觀點仍然屬於主體主義，以主體為首位來說明世界之敞開。反之，柏托什卡的生命轉動強調人們首先已在世界之中，領悟到世界之三種展開方式，從而察覺自身的可能性具有不同的意義。

⁸¹ 以下略述此三種生命轉動之意涵。

⁷⁹ Ibid., pp. 160-161.

⁸⁰ Ibid., p. 164.

⁸¹ 若要詳細分析柏托什卡和海德格的世界概念之不同意涵，需要更多篇幅，恕本文無法在此處理。Émilie Tardivel, *La liberté au principe: Essai sur la philosophie de Patočka* (Paris: Vrin, 2011), pp. 137-163. 另一位法國學者 Renaud Barbaras 也持相同觀點，主張柏托什卡認為「世界之敞開」(*l'ouverture du monde*) 在存在論上優先於此在之領會和籌劃。參看 Renaud Barbaras, *L'ouverture du monde: lecture de Jan Patočka* (Chatou: Les Éditions de la Transparence, 2011). 另外，審查人亦正確地指出柏托什卡之生命轉動理論和鄂蘭的《人的

第一種轉動方式「扎根」，意味著人們感受到被世界一切所接受。人們生下來首先被事物所包圍，意識到需要依賴對象和其他人才得以溫飽和受到保護，同時既定的週遭處境並非由我們所選擇，由此而意識到生命最基本的非自主性，亦即生命受生存的需要所束縛。柏托什卡指出「扎根或生根之轉動構成另外兩種轉動之基礎，卻是最適合提醒我們，在生命的整體裡，自然（*phusis*）具有優先地位。」⁸² 因此，當後極權社會威脅到人們生存的需要時，我們可以理解為何人們自然會害怕，轉而迴避談論政治，以保護自己，因為這是人類最根本的需要。在扎根的運動裡，人與人之間的「對立、嫉妒和仇恨」只是被模糊地經驗到，可說被「壓抑、忽視和遺忘」⁸³了，因為人們需要溫暖和安全感，「扎根的自然理想是幸福」。⁸⁴

第二種轉動方式「自我擴展」，意味著我們活在事物的用具特質（*ustensilité*）之中，通過勞動製造和改造各種事物，跟他人分工合作，共享這個充滿各種功能和目的的世界，我們會進一步發展社會組織，擴充生命所需。扎根的特點是被束縛，自我擴展

條件》之關連，在《歷史哲學的異端論文》裡，柏托什卡談到鄂蘭對勞動、製作和行動的區分時，我們可以看到柏托什卡大致上把勞動和製作放入其生命轉動理論之框架，但同時作出獨特的闡述，而二人最大的差異在於「行動」（鄂蘭）和「突破」（柏托什卡）之意涵。關於二人理論的相似性和差異，有待另文探討。Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, p. 61.

⁸² Patočka, *The Natural World as a Philosophical Problem*, p. 165.

⁸³ *Ibid.*, p. 167.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 170.

的特點是主宰 (mastery)，我們可以自主地追求生活所需，以至社會組織和勞役他人。⁸⁵ 在這個勞動的世界之中，人們視他人為其社會角色，維持一定的距離，甚至互相剝削和壓逼，柏托什卡認為社會關係中痛苦是無可避免的。柏托什卡寫道：「每一個自我肯定的行動都必然影響到他人，也意味著對他們有潛在的傷害，壓逼是必然有的，不僅會以粗暴的形式出現，也會以緩和的形式出現。」⁸⁶ 後極權社會的互相監控，每一個人或多或少參與其中，這固然是剝奪人的自由和扭曲道德觀的制度，但從存在論的角度看，植根於我們視每個人為可以利用以達致某些目的的基本態度。

第三種轉動方式「突破」代表人類最獨特的可能性，因為我們發現面對世界整體，自己可以實現最屬於自己的可能性，既不是被接受和保護的人，也不是主動操控各種事物和他人的人，而是我們可以「不讓任何個別的可能性遮蔽最獨特的可能性，亦即是……總的來說，我也是分散或喪失自己於各種事務裡的可能性，或者體現我最獨特的人性的可能性。」⁸⁷ 換句話說，我們可以「突破」前兩種生命轉動的方式「扎根」和「自我擴展」的束縛，但不是完全擺脫或順從它們，而是可以另一種態度來面對它

⁸⁵ Ibid., p. 172.

⁸⁶ Ibid., p. 174.

⁸⁷ Ibid., p. 175. 引文之省略號由本文筆者所加。

們對生命的約束。因此，柏托什卡稱第三種轉動既是整合前兩種，也是對前兩種的壓抑（repression）。⁸⁸ 當我們領悟到自己無法擺脫前兩種運動，扎根於既定的處境，謀求自我擴展的過程裡無可避免遭遇壓逼和痛苦，人們仍然可以視自己為自由的人去對抗其有限性，亦即痛苦和死亡之威脅。柏托什卡寫道：

對抗自此得到獻身（devotion）的意義。我的存在不再被界定為滿足自己的存在，而是捨棄自身的存在（being in self-surrender），向存在而敞開自身，為著讓事物和他人顯現其自身而存在。亦即是說：生命捨棄自身，生命投擲到自身之外，不是純粹出於利益考量而團結，而是完全改變了對利益的關注。我的生命不再分隔和包圍某些事物，而是團結和敞開，作為敞開本身而活著。⁸⁹

在這種生命轉動中，我們感受到人們團結在一起，不必然出於相同利益或政治立場，而是理解到不同的人可能向不同的價值獻身，但彼此都看到對方經驗到捨棄「扎根」所得到的安全感，捨棄「自我擴展」所得到的自主。柏托什卡指出「突破」可以令人們深刻地連繫在一起，「造就一個共同體，當中的成員理解彼

⁸⁸ Ibid., p. 179.

⁸⁹ Ibid., p. 178.

此都願意捨棄自身和奉獻，各自不再是獨立的中心，而是連結成獻身的友誼（fellowship），在獻身的侍奉中超越每個個體。」⁹⁰ 這段文字很容易令人聯想柏托什卡受基督教的影響，如同耶穌基督一樣自我犧牲，令世人明白到大家都是上帝的兒女，彼此可以團結一致。無可否認，在〈三十三年後再思《自然世界》一書〉一文裡，柏托什卡有一些文句提到獻身可以使人和上帝連繫在一起，毋庸置疑柏托什卡有意圖重新詮釋基督教的神聖經驗。⁹¹ 事實上，Martin Koci 就因而提出對柏托什卡現象學的神學閱讀。⁹²

然而，假若我們把柏托什卡的生命轉動理論置於上述哈維爾的戲劇脈絡下，在後極權主義的時代作為進一步思考團結的經驗基礎的資源，我們可以作出神學以外的解讀。跟哈維爾不同的地方是，柏托什卡的晚期理論認為生命轉動的第一和第二種方式，亦即「扎根」和「自我擴展」，只可以形成人們有條件的連繫，而不是真正的團結。當人們感受到保護和接納他們的世界，在其中互相信賴，很少帶有敵意，近乎田園牧歌的平和氣氛，此刻人們表面上和諧相處不代表真正的團結。可以想像一旦有些人經驗到操控各種事物和他人可以來達致經濟目的或帶來更多權力，亦即是「自我擴展」之世界顯露出來，各種目的之較量和衝突就難

⁹⁰ Ibid., p. 179.

⁹¹ Ibid.

⁹² Martin Koci, *Thinking Faith after Christianity: A Theological Reading of Jan Patočka's Phenomenological Philosophy* (New York: State University of New York Press, 2000).

免會出現，相同利益的人會形成團體，不同利益的團體無可避免互相排斥，也就難免出現真正的團結。因此，柏托什卡認為，只有在第三種生命轉動「突破」之中，才會出現真正的團結，因為人們經驗到「自我擴展」之世界裡各種利益都可以被捨棄，都可以不再計較。設想當我們看見他人為某些政治理想而犧牲自己的利益以至生命，我們就會經驗到世界敞開的另一種方式，那裡利益和名譽都不再重要，取而代之的是推動人們去犧牲的理念，例如自由、社會公義、和平等。回到哈維爾戲劇的後極權處境來看，我認為可以如此推論柏托什卡的觀點，當我們目睹當權者利用人際關係來遏制自由，人們由此衍生出各種互相衝突和互不諒解的政治立場，假若我們經驗到「突破」的世界，就會更能理解為何有些人認為安穩的生活如此重要（扎根），為何有些人不願意冒著失去其職位的風險（自我擴展），因為他們經驗到的世界就是如上述那樣有所局限，尚未領略到「突破」的世界裡，比自己更崇高的價值或他人行動的意義對自己可以帶來巨大的震撼，所以沒有想過原來生活可以做出徹底不同的抉擇，或者還沒有下定決心要捨棄自己所享有的事物。然而，只經驗過「扎根」和「自我擴展」的世界的人們，則較難理解「突破」的世界經驗為何可以激烈地改變人們對前兩種世界的看法，所以柏托什卡認為「突破」的經驗並非和前兩種相等的，而是進一步擴充世界的敞開，或者用其早期的說法，「突破」可以擴充人們的生命經驗，

搖撼著人們對生命和世界整體的看法。我們可以設想，在哈維爾的劇中，原本不願公開對抗當權者的啤酒廠老闆和普通上班族，某一刻看到凡尼克願意為了爭取自由而犧牲那份賴以維生的啤酒廠工作，或某一刻跟一個普通人相遇後，發現大家都無法再接受後極權社會了無意義的遏制，發現原本享有的東西其實沒有多大價值，願意捨棄它們而去對抗這個體制，他們的世界敞開在那一刻就會變得不一樣。假如曾經願意犧牲享有的事物的人們，忽然遭到當權者的恫嚇，選擇退縮，情況就如同哈維爾《抗議》裡的史坦尼克，現實上也並非罕見，這類人即使不再願意犧牲自己，但比起沒有經驗過「突破」的人們，相信更能理解凡尼克的選擇，因為他們曾經體會過犧牲的意義。因此，我認為柏托什卡的理論可以說明後極權社會人們互相理解之存在論基礎，體會到「突破」的世界經驗的人們，更懂得放下特定的政治立場，從他人身處的世界經驗來理解不同方式的掙扎和獻身，促成深度的和解與團結。柏托什卡指出，獻身的人們將會是「對世界的權力的攻擊」⁹³，我們可以解讀為後極權社會裡，異議者固然為反抗而獻身，而那些同情、支持和照顧異議者的人，例如哈維爾戲劇中的那些角色，同樣為自由的價值而作出不同程度的奉獻，這些人共同地形成了某種真誠的力量，抗拒成為壓逼者。

⁹³ Patočka, *The Natural World as a Philosophical Problem*, p. 179.

在 1973 年寫作的〈關於科技時代的研討班〉一文裡，我們亦可以看到柏托什卡對政治的關注，例如他認同俄羅斯物理學家沙卡洛夫（Andrei Sakharov）拒絕服從當權者的行為，俄羅斯作家索忍尼辛（Aleksandr Solzhenitsyn）揭發蘇聯勞改營的暴行。⁹⁴ 由此可見，即使柏托什卡的生命轉動理論沒有直接連繫到當時的政治局勢，但他和哈維爾相似，一直思索人們實踐自由的行動背後的存在論意涵，因此他強調轉向「突破」的生命「不是單純的洞見（insight）、純粹反省（reflection）或沉思（contemplation）」⁹⁵，而是這些都包含在實踐當中。因此，上述三種生命轉動方式都表示人們在其中領會到自由的不同涵義，因為每一種轉動都包含相應的可能性之實現。在「扎根」的世界之中，人們視各種事物為滿足他們生活所需的東西。在「自我擴展」之中，人們視各種事物或他人為達致其目的的工具。在「突破」之中，人們可以暫時擱置前兩者，甚至在最極端的情況下捨棄它們，捨棄生命之網綁而行動，亦即自我犧牲。柏托什卡在〈關於科技時代的研討班〉裡指出：「自我犧牲者會堅持到底。他甚至被『遺棄』，因為那裡一無所有，沒有任何東西可以讓他抓緊。」⁹⁶ 「突破」帶來的自由，必須連繫著前兩種轉動方式才變得有意義，因為它是對

⁹⁴ Jan Patočka, "Séminaire sur l'ère technique," in *Liberté et sacrifice*, trans. Erika Abrams (Grenoble: Jérôme Millon, 1990), pp. 277-324.

⁹⁵ Patočka, *The Natural World as a Philosophical Problem*, p. 175.

⁹⁶ Patočka, *Liberté et sacrifice*, p. 311.

前兩者的領悟和捨棄。因此，我同意近年 Martin Ritter 提出把柏托什卡的自由概念去絕對化（de-absolutization），亦即是把三種生命轉動的方式看作實踐不同意義下的自由，而不是把自我犧牲看作是唯一實踐自由的方式。⁹⁷ 或許有人質疑，這個觀點是否等於把任何行動都看成是自由的實踐？我認為不是如此。假如有人把「扎根」的行動看成是自由唯一的可能，這就如同把自由看成是給予的現象，但自由並非給予的現象，並非是固定不變之經驗，而是隨著世界之敞開擴大，讓人們看到不同的自由的可能性。通過與他人之互動，世界不同的敞開方式就成為可能。⁹⁸ 反過來說，如果有人把「突破」的行動看成是自由的唯一可能，認為其他人「扎根」和「自我擴展」的行動都是虛假的，是完全不自由的，那就等於忽視「扎根」和「自我擴展」也是人類生命的基本經驗，沒有這兩種就不可能有第三種的生命轉動，試想有那些人可以僅僅自我犧牲，而不需要被接受的世界和操控工具的世界？因此，綜合哈維爾和柏托什卡來說，我認為「活在真誠之中」意味著了解生存的全幅真相，也就看到在「扎根」、「自我擴展」和「突破」的世界經驗中都有著不同的自由行動的意涵，否

⁹⁷ Martin Ritter, *Into the World: The Movement of Patočka's Phenomenology* (Cham: Springer International Publishing, 2019), pp. 155-157.

⁹⁸ 審查人恰當地指出，對柏托什卡來說，世界敞開之方式和他人是不能分割的，但本文著重分析柏托什卡的生命轉動理論可以如何說明團結之基礎，所以無暇處理柏托什卡對他人現象之分析。在 1968-1969 年的講課《肉身、共同體、語言和世界》裡，柏托什卡主張生命轉動的每一種方式都必然是肉身性和與他人共在的轉動。Jan Patočka, *Body, Community, Language, World*, trans. Erazim Kohák (Chicago: Open Court, 1998), pp. 143-151.

則就會把真誠視為某個外在的行為，忽視了世界敞開有轉進之可能性。在後極權社會裡，若我們注意到三種生命轉動的方式都讓人們領悟到不同意義的自由，那麼我們就不應把爭取自由的行動僅僅視為異議者自我犧牲的行動，而是需要理解更多不同實踐自由的方式，而這樣就可以使人們有更深度的互相理解，相信這也是哈維爾的戲劇的一個目的。

六、結論

本文僅限於分析哈維爾 1970 年代的三個劇作和部分文章，柏托什卡對生命的內在性和生命轉動理論的文本，無暇顧及更多文本和議題，誠為本文之局限。但我希望經過本文的論述，由哈維爾多處引用柏托什卡開始，可以看到哈維爾受柏托什卡的思想影響，而柏托什卡受海德格影響並嘗試超越其哲學架構，最終發展出自己的生命轉動理論，從而指出活在真誠之中就是要不斷嘗試理解其他政治立場的人所身處的世界經驗。哈維爾的戲劇則發展了柏托什卡的現象學觀點，將之運用於分析後極權社會的獨特現象，讓我們了解到人們以不同的方式應對後極權社會，同時不同政治立場的人都渴求互相理解。接下來，我們指出柏托什卡吸收了海德格的此在分析，但指出其忽略了道德經驗來自生命的內在性，由此柏托什卡發展出自己獨特的生命轉動理論。我認為，明

白到生命轉動的三種方式，有助理解不同政治立場的人身處的世界經驗，從而揭露生命全幅的真相。在 1976 年出版的《自然世界作為哲學問題》的法譯本後記裡，柏托什卡就批評海德格只注視到日常狀態和決斷這兩種可能性，亦即逃避生存真相的揭露和直面生存的真相這兩種可能性。⁹⁹ 柏托什卡批評海德格忽視了藝術家和思想家獻身的行動，他們這樣做並非日常狀態的表現，亦非獨自面對生命的有限性，而是回到世界去與其他人一起行動，一起經受肉身的有限性而不放棄追求自由。哈維爾的劇場沒有給予觀眾單一的政治立場，反而呈現出異議者和非異議者互不理解但又渴求互相理解，柏托什卡認為人類真正的團結並非取決於特定的政治立場，而是取決於人們是否領會到為更高的價值而捨棄原本擁有事物的經驗，這些不就是超越海德格的嘗試嗎？

⁹⁹ Patočka, *The Natural World as a Philosophical Problem*, p. 185.

參考文獻

中文書目

米蘭昆德拉等，《半先知與賣文人：哈維爾評論集》，貝嶺編，台北：允晨文化，2004。

哈維爾，《無權勢者的力量》，羅永生譯，香港：蜂鳥出版，2021。

劉國英，〈直觀自然的遺忘：胡塞爾對現代科學的解構〉，《中央大學人文學報》第三十八期（2009），頁 1-36。

西文書目

Augustine. *Confessions*. Translated by Thomas Williams. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2019.

Barbaras, Renaud. *L'ouverture du monde: lecture de Jan Patočka*. Chatou: Les Éditions de la Transparence, 2011.

Findlay, Edward F. "Classical Ethics and Postmodern Critique: Political Philosophy in Václav Havel and Jan Patočka." *The Review of Politics*, vol. 61, no. 3 (Summer, 1999): 403-438.

Havel, Václav. *Memorandum*. Translated by Vera Blackwell. New York: Grove Press, 1980.

——. *Living in Truth*. Edited by Jan Vladislav. London: Faber and Faber, 1989.

——. *Good-bye Samizdat: Twenty Years of Czechoslovak Underground Writing*. Translated by Milan Pomichalek and Anna Mozga. Edited by Marketa Goetz-Stankiewicz. Evanston: Northwestern University Press, 1992.

——. *The Vaněk Plays*. Translated by Jan Novák. New York: Theater 61 Press, 2012.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979.

Husserl, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie: Ein Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*. Hua VI. Edited by Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Koci, Martin. *Thinking Faith after Christianity: A Theological Reading of Jan Patočka's Phenomenological Philosophy*. New York: State University of New York Press, 2000.

Patočka, Jan. *Philosophy and Selected Writings*. Edited by Erazim

Kohák. Chicago: Chicago University Press, 1989.

——. *Liberté et sacrifice*. Translated by Erika Abrams. Grenoble: Jérôme Millon, 1990.

——. *L'idée de l'Europe en Bohême*. Translated by Erika Abrams. Grenoble: Jérôme Millon, 1991.

——. *Body, Community, Language, World*. Translated by Erazim Kohák. Edited by James Dodd. Chicago: Open Court, 1998.

——. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*. Translated by Erika Abrams. Lagrasse: Verdier, 1999.

——. “On the Prehistory of the Science of Movement: World, Earth, Heaven and the Movement of Human Life.” Translated by Erika Abrams. In *Dis-orientations: Philosophy, Literature and the Lost Grounds of Modernity*. Edited by Marcia Sá Cavalcante Schuback and Tora Lane. Lanham: Rowman & Littlefield, 2014, pp. 69-78.

——. “The Dangers of Technicization in Science according to E. Husserl and the Essence of Technology as Danger according to M. Heidegger (Varna Lecture, 1973).” In *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 14, Religion, War and the Crisis of Modernity, A Special Issue Dedicated to the Philosophy of Jan Patočka, edited by Burt Hopkins and James Dodd, Vol. 14. Oxon: Routledge, 2015, pp. 13-22.

- . *The Natural World as a Philosophical Problem*. Translated by Erika Abrams. Evanston: Northwestern University Press, 2016.
- . *Carnets philosophiques 1945-1950*. Translated by Erika Abrams. Paris: Vrin, 2021.
- . *Intériorité et monde*. Translated by Erika Abrams. Paris: Vrin, 2023.
- Pontuso, James F. *Civic Responsibility in the Postmodern Age*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004.
- . “Havel’s Vanek Plays: Disobedience and Responsibility.” *Perspectives on Political Science*, vol. 34, no. 1 (2005): 4-15.
- Ritter, Martin. *Into the World: The Movement of Patočka’s Phenomenology*. Cham: Springer International Publishing, 2019.
- Rocamora, Carol. *Acts of Courage: Václav Havel’s Life in the Theater*. Hanover: Smith and Kraus, 2004.
- Tardivel, Émilie. *La liberté au principe: Essais sur la philosophie de Patočka*. Paris: Vrin, 2011.
- Tucker, Aviezer. *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patočka to Havel*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2000.
- Žantovský, Michael. *Havel: A Life*. New York: Grove Press, 2014.

Living within Truth: Havel and Patočka in the Context of Phenomenology

TAI Yuen Hung

Institute of Philosophy, National Sun Yat-sen University

Abstract

This paper aims at exploring the idea of living within truth in the thoughts of Václav Havel and Jan Patočka in pinpointing their relations in the context of phenomenology. I argue that Havel is deeply influenced by Patočka on the one hand and Patočka's theory of movement of existence can be better demonstrated with an experiential basis through Havel's plays. This paper focuses on Patočka's writings from 1930s to 1970s as well as Havel's plays in 1970s and some relevant articles. First, I shall demonstrate in what ways both authors meditate on the dark age in Czech in 20th century. Second, I shall analyze in what ways Heidegger's concept of truth plays a pivotal role in Patočka's thoughts and how Patočka attempts to reconstruct it. Third, I shall analyze the idea of living within truth in Havel's plays before giving an account of Patočka's theory of movement of existence in the end. My overarching claim is that living within truth requires an

《現象學與人文科學》第 14 期

understanding of the meaning of freedom such that self-deception could be reduced to a minimum.

Keywords: Havel, Patocka, Truth, Phenomenology, Freedom