

Heidegger 的哲學思想與資訊科技

黃厚銘

國立政治大學社會學系

摘要

Heidegger 是當代對科技最有思考的思想家之一。時值資訊時代，資訊科技正以風起雲湧之勢而來，基於他在技術哲學上的地位，及其建立人類與科技間適切關係的用意，我們有必要援以為思索資訊科技、尤其是網際網路的參考依據。依循 Heidegger 的見解，本文主張，科技與科技應用是有所不同的，科技應用是科技特性與社會文化互動的結果。對資訊科技進行思索，正是為了掌握資訊科技對社會文化的影響，以期在兩者間形成一個良性的循環。在 Heidegger 的名著《存有與時間》當中，他還點出現代人對速度的追求，應有其本體論上的理由。本文主張，資訊科技的速度革命使得等待所蘊含的代價隨之提高，以及事情在短時間內發生變化的可能性大增，這又促使我們更加熱烈追求速度革命。此外，本文採納了 Heidegger 對實物的與本體論的認識方式之區分，主張日常生活的本體論認識方式是一種關切的態度。而此一關切態度所蘊含的涉入才是空間性的基礎。同理，模控空間的空間隱喻也是植基於使用者的涉入與投注 (illusion)，而無須預設客觀物理空間的存在。並且，模控空間也如同 Heidegger 對安居所做的分析，已成為網友們滿足自由與安全心理需求的無何有之鄉。

關鍵字：海德格、科技決定論、天命、座架、模控空間、空間性、速度

一、前言

Heidegger是當代對科技最有思考的思想家之一。Seubold與Poggeler等人甚至主張，對科技思索是 Heidegger 哲學的核心（紹伊博爾德，1993：1-2；另參見宋祖良，1996：4）。他曾經寫作了一系列與科技本質相關的文章，尤其是「向技術提問」一文更是技術哲學的經典（舒爾曼，1995:84-114）。Heidegger 在該文開頭曾經開宗明義地指出，他的提問是企圖為人類與科技之間的自由關係做準備。面對資訊時代的來臨，資訊科技對於人類社會、文化的衝擊，已逐漸引起學者們的關注，並且引發悲觀、樂觀等不同立場的爭議。基於 Heidegger 在技術哲學上的地位，及其建立人類與科技間適切關係的用意，我們有必要援以為思索資訊科技，尤其是網際網路的參考依據。特別是，在 Heidegger 的名著《存有與時間》當中，他還點出現代人對速度的追求，應有其本體論上的理由。實際上，速度革命可以說正是資訊科技進展的核心。許多對於資訊科技的嶄新應用方式，其可能性都是基於電腦微處理器速度的提升，以及網際網路頻寬的擴大。Heidegger 自身雖未對此一問題給予深入的探究，但就其所指陳此在（Dasein）做為在世存有（being-in-the-world）所蘊含的時間性而言，我們或可循此進一步探詢當前資訊科技速度革命背後的意涵。而他與建築、空間相關的分析，經由 Noberg-Schulz（1986,1994）的引介，也成為建築現象學的重要礎石。如今我們經常以模控空間（cyberspace）¹來指稱架構在電腦網路相關軟硬體與通訊協定等資訊科技之上的新興活動場域。但這個隱喻的採用究竟有何基礎？此一問題卻未曾得到釐清。Heidegger 對空間、空間性、以及對地方感的分析，

¹正如 Featherstone(1995:2-3)所說的：「模控空間(cyberspace)一詞所指涉的是一個資訊空間，在其中資料如此安排以便給予操作者控制、運動、與取用資料的幻想，並且在此一空間中，藉著魁儡般的模擬來構成指向操作者的回饋迴路，操作者可以和眾多使用者相連。」模控空間的空間感來自於它模擬了我們的感官、心靈對空間的認知，因此本文根據其功能效果，將之譯為模控空間。但就模控空間與結合了溝通(communication)與控制(control)的模（傳）控學(cybernetics)密切相關(Featherstone, 1995:2)，因而也可以翻為傳控空間。

也有助於我們明瞭，除了物理距離以外，我們在日常生活的實作上早已使用著許多不同意義的距離概念。而網際網路更促使我們不得不重構距離概念，模控空間也隨之成為滿足網友們滿足自由與安全等心理需求的無何有之鄉（u-topia）。

二、科技決定論

「然而，我們可曾退一步想，把科技當作是引發變化的原因，是否恰當？就算我們承認科技是變因，它又是什麼樣的變因，它跟其他變因之間的關係又是什麼？如果沒有以因果的概念來處理科技與社會、科技與文化、科技與人群心理的關係，那麼就算是最好而最認真進行的本土『效果』研究，恐怕也將流於膚淺。因果概念的把持，對於我們提出問題的方式很重要，很多時候這也決定了我們會找到什麼樣的答案。」(Williams, 1991：21)

「我們可以終其一生去思索這些問題，但在電視如此重要的現實社會裡，還有那麼多實際的工作等著我們立即去做：做調查、搞研究等等我們都懂得怎麼去作的事。這些說法，確實讓人聽得進去，尤其在我們這樣的一個社會，不實用還真找不到人提供資助。相形之下，另有一些問題就被當成只是理論，不切實際。」(Williams, 1991：21-22)

「我們對技術提出發問，並想借以為與技術的一種自由的關係做準備。當這種關係把我們的此在向技術的本質而敞開時，這種關係是自由的。如果我們符合了這一點，那麼，我們就能夠對技術的東西就其限度加以了解。」(Heidegger, 1996：9)這是 Heidegger 在 向技術提問 這篇文章開頭的一段話。這句話清楚地標示出 Heidegger 對技術²進行思索

²關於 Heidegger 這方面的討論，在中文世界裡有些作品將 technique 翻譯為技術，有些則將之譯為科技。實際上，Heidegger 認為技術在傳統與現代是有所不同的。除了

的基本立場。

關於網際網路對人類社會的影響，現今的研究可以簡單地區分為樂觀、悲觀、以及科技與文化配合說三種立場。麻省理工學院的 Mitchell 指出，無論對網際網路抱持樂觀或悲觀的態度，都會落入科技決定論的陷阱(Mitchell, 1999: 11-12)。在此，本文還要加入社會決定論這個陷阱。科技決定論者要不認為網際網路的本質將會引導我們走向平等與民主，要不就是預言知識差距的擴大將進而強化社會既有的不平等。而社會決定論的主張則著眼於社會的人口組成以及目前的使用狀況，彷彿科技沒有其固有的特性，社會的既定結構早已經決定了科技將如何地被使用。然而，以我個人的觀點而言，實際的情形是兩者都說錯了。資訊科技確實有其特性，但社會如何運用科技也會決定我們未來的走向，只是關鍵不在於既定的結構，而在於我們對資訊科技本質的認識，以及隨之而來我們將如何加以運用的問題。

科技與科技應用：科技應用是科技特性與社會文化互動的結果堪稱英國文化研究鼻祖的 Raymond Williams 在《電視：科技與文化形式》一書中探討科技與社會文化之間的關係時，也有類似的主張。他區分了科技與科技應用，並指出：「如果科技是原因，我們最多也只能調整或設法控制它所造成的效果；但如果科技在特定的情況下使用，才是產生效果的原因，那麼，我們所要採取的行動，以及所要了解的這些情況與效果的關係，也就有了不同。」(Williams, 1991: 22)

本文認為，科技應用是科技特性與社會文化互動下的產物。就資訊科技而言，除非我們對它的應用毫無觀察與反省，否則問題的關鍵並不在於既定的結構，而在於我們對資訊科技本質的認識，以及隨之而來我們將如何加以運用的問題。就如 Heidegger(1996: 9)所說的：「技術的本

本文稍後會詳述的差異以外，現代技術與科學的緊密結合是其重要特色之一(Heidegger, 1996: 25-26)。因此，本文隨著文脈的不同，以傳統「技術」與現代「科技」來對譯 technique 一字。

質完全不是什麼技術的東西。」所以他堅持哲學家有資格對技術的本質進行反省並提出見解。同樣地，也因為科技應用並不只是科技性的問題，故而，面對先進、深奧的資訊科技，社會學家的分析也應有一席之地。基於這樣的立場，本文著手對網際網路此一科技提出發問。

也如同 Williams(1991：21)所說的，提問的方式已經決定了我們會找到什麼樣的答案，決定論式的問題也只能找到決定論式的答案。所以，本文所試圖解答的，不是科技會導致什麼樣的後果，而且，以現有的使用狀況來論斷未來，也是不妥當的。本文的重點在於，必須認識個別的科技有何特性；即：這些特性被使用在哪些方面時，可以改善我們的生活；反之，此一科技特性用在哪些方面，則不能發揮其正面的效果，甚至會導致災難的誤用。

天命：危險與救援

科技有其特性，不代表它僅有某種單一的用途，而只是意味著它有固有的特性，並且會改變我們的現實。但 Heidegger 在論及現代科技時曾經主張哪裡有危險，那裡就有拯救。人類的危險與拯救也都維繫於現代科技，也因此，Heidegger 認為，現代科技是我們的天命。所謂天命(destiny)並不是宿命(fatality)，亦即不是無法抗拒、不可改變的際遇，而是既屬危險也是救援、同時是隱蔽與解蔽（陳榮華，1992：146）。就中國傳統哲學來說，所謂「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。顯然，天命不是命定，而是人類必須準備好自己，以便迎向前去的道路。同理，網際網路也是我們的天命，我們必須了解它，以便迎接它的來臨。既然我們無可避免，也就只能藉著思考與認知來面對挑戰。此種天命觀所蘊含的不是宿命的決定論，反而是凸顯出人類認知與實作的重要性。我們雖然只能面對此一天命，但卻可以努力地藉著思想與認知來掌握人類自身的發展道路，而非宿命地被動接受現代科技的影響。

契機、危機：危險與轉機

由此可見，人類與科技之間的關係一直存在著解救與危險的兩面性，網際網路做為一種科技的成果表現，情形正是如此。它確實幫助我們解決了許多溝通上的阻礙，但同時也引進了許多溝通上的困境。雖然技術還是會限制我們能夠怎麼來使用它們，但相對於其他媒體，我們在網路上既是使用者，也是生產者、創造者。套用 Baudrillard(1988:207-208) 的措詞來說，我們所面對的不再是一個不可以反應且不負責任的 (ir-responsible) 媒介，因而也有了更大的影響。網際網路雖然助長了許多脫序現象，但也提供了許多擺脫不合理限制、挑戰權力與權威的契機。就這一點來說，相較於以往由少數財團經營的大眾傳播媒介，網際網路可以說是歷史給我們的最好的一張牌。就像是 Gouldner(1979:7) 對知識份子的描述一樣，最好的一張牌並不同於完美的一張牌，但如果我們錯過了這個契機，就得等待下一次歷史的發牌了。

所謂契機，就是需要條件配合才會實現的機會，這也符應於本文認為科技應用是科技特性與社會文化互動結果的見解。配合著不同的條件，契機所隱含的可能是危險，也可能是轉機。在中文裡，危機一詞恰是危險與轉機的結合。未來的發展如何端視我們的認知與決策，並以什麼樣的行動來應和這個機會。

就英文而言，危機(crisis)與批判(critic)有著相同的字源，所指的是決斷與分歧的關鍵。在此一關鍵時刻，最需要做的就是藉著批判來找出其他的可能性，而不是任由科技來擺佈人類的前途。與 Heidegger 所謂現代科技既是危險也是救援的見解一樣，網際網路也是我們所面臨的危機，既是危險又是轉機。因此，我們需要有所抉擇，因為若是淪入 Baudrillard 所謂的過度真實(hyperreal)，那就是危險。反之，我們也可使之成為 Giddens 筆下自我認同反思性建構的媒介，那就是轉機。雖然每個時代的每一刻都可能是一種危機，但資訊科技引入了新的危機，迫使我們必須重行反省、觀照自己的時代特性，以便在社會文化與網際網路的科技特性之間建立一個適切的關係，進而化危險為轉機。這也就是天命說所具有的正面意義。實際上，Heim 也曾根據 Heidegger 的見解，指

出資訊科技就是我們的天命(Heim, 1993:61-65)。Giddens (吉登斯, 1998a: 91)也曾說過：「人類的歷史是由人的有意圖的活動創造的，但它並不是某種合乎意圖的籌劃；它總是頑固地躲開人們將其置於自決意識指引之下的努力。雖說如此，人類還是始終不斷地做著這樣的嘗試。環境告訴人們，人類是唯一能認識到自己在創造自己的『歷史』的造物。這樣的境況既含有威脅，又帶著希望。人類正是面對這種威脅和希望，進行著他們的嘗試。」

技術：從工具到世界的展現

根據 Heidegger 的看法，技術並不只是人類的達成某種目的的工具，而是參與了我們所面對的現實之構成。所以，他主張，技術的工具性定義與人類學定義片面地把技術視為人類的工具，並不能捕捉到技術的本質(Heidegger, 1996: 10-11)。實際上，雖然是我們造就了現代科技，但現代科技也參與了現實的構作，進而造就了我們。Heidegger 這種認為技術構成我們的現實之主張，與 McLuhan 有異曲同工之妙。就如同 Michael Heim 在《虛擬實境的形上學》一書中探討 Heidegger 與 McLuhan 的關係時所指出來的，循著他們兩個人的觀點來看，電腦已經不再只是從人工智慧的角度，以人類的對手之姿態呈現，電腦做為人類的工具也不僅只是工具而已，而是我們自身的組成部份之一 (Heim, 1993: 55-72)。這是 McLuhan 所謂「媒體即訊息」、乃至於「媒體即人的延伸」所要點出的人與科技、尤其是傳播科技的密切關係 (McLuhan, 1964)。可見電腦與人類的關係是一種存在 - 本體論的問題。就如同 Seubold (紹伊博爾德, 1993: 1-2)所指出來的，對技術的思索之所以是 Heidegger 思考存有的核心，是因為現代科技不只化約了我們與世界的關係，把世界展現為片面的技術材料、客體，更回過頭來化約我們的存在。

既然科技不只是工具，它會回過頭來改變我們，但我們又相信，人類的認知與行動能力在科技特性與社會文化的互動關係中具有樞紐的地位，那麼，我們就有必要竭盡所能地對科技與世界、科技與社會文化

的關係進行研究。否則，就如同對資訊科技素有思考的哲學家 Heim 在申論 Heidegger 與 McLuhan 至多僅能被視為軟性科技決定論者的主張時，引述 McLuhan 的話所指出的：「對任何力量作用的無意識卻是個災難，尤其是對我們造就我們自己的力量。」(轉引自 Heim, 1993 : 67)³

總之，當我們日漸察覺網際網路正在改變我們的社會文化與生活之時，我們必須藉著批判來掌控科技的應用，進而化危機為轉機。這是中文裡危機的意義，也是 Heidegger 所謂最危險的地方就存在著拯救之主張的真諦所在。顯然的，問題的關鍵在於我們是否能夠藉著對科技的思考來掌控它。在這種觀點下，人類所有的行動與選擇都是一種權衡與取捨，在我們享用技術的方便性之時，我們也承受了它對現實構造的影響。無論是 Heidegger，McLuhan 或是 Virilio 都提醒著我們這中間的得與失。更進一步來說，人類歷史所恆常蘊含的得與失這個兩面性，也意味著我們沒有一勞永逸的位置與視野，而只能永不止息地追求清明。

由此可見，對網際網路等資訊科技進行思考，也是為了在人類與資訊科技之間建立適切的關係，而非看著水晶球預測未來、預言資訊科技對社會的衝擊、並提出悲觀或是樂觀的看法。而這背後的想法正是一方

³實際上，Heidegger 與 McLuhan 都不是素樸的決定論者。對於科技，他們既不反動排斥，也非欣然接受。他們的立場也不能被簡單地用悲觀或樂觀來加以分類。Heidegger 認識到我們與技術之間不可分離的天命，並試圖藉著認識人類與技術的關係，來促成人類的自我了解，進而尋求引導與轉化技術對我們的影響之途徑。McLuhan 在面對電子媒體的強大而迅速的影響時，亦主張我們應該停止詢問這到底是一件好事，還是壞事，而應該開始問，這到底是怎麼一回事(McLuhan, 1996 : 10)。因為他認為，過早的道德判斷往往會阻止我們了解事情的真相 (McLuhan, 1996:66) 乃至於一向對網際網路提出深刻批判的當代法國思想家 Virilio 也自稱：「我不是大毀滅的預言者，而只是新科技的真正愛好者。」(Virilio, Petit and Lotringer, 1999 : 13)他指出，實體(substance)因應事故而產生，但事故也會隨實體的發明而出現(Virilio, Petit and Lotringer, 1999 : 12-13,88-93)。也就是說，每一個問題的解決之道都蘊含著風險。「每種科技都帶著它自己的負面效果，這些負面效果是在科技進步的同時被發明出來的。」(Virilio, Petit and Lotringer, 1999 : 89)他還進一步主張：「唯有經由認識到科技帶來的特有事件，以及它的負面效果，科技才會進步。」(Virilio, Petit and Lotringer, 1999 : 12)

面肯定科學技術對人類的根本性影響，另一方面則是企圖藉著對此影響的了解，以期能夠引導未來的發展方向。扣緊資訊社會的議題來說，這樣做，一方面符應了資訊在社會中的作用，亦即告知我們現實的狀況，做為決策與行動的依據；另一方面，也呼應了社會學對結構與行動之間關係的看法。這也就是，社會與個人的關係並非由任何一方所主導的片面決定論，但也不是毫無關連，互不干涉。換言之，資訊科技對日常生活是有其影響，但人類仍可以對此一影響給予調整或回應。

三、Heidegger論傳統技術與現代科技

Heidegger 說：「技術是一種展現的方式。」(Heidegger, 1996 : 16) 同樣地，現代科技也是一種展現方式。(Heidegger, 1996 : 18)但就 Heidegger 對正確和本真的區分來說，單單把現代科技視為一種展現方式也只是正確的見解，而沒有掌握現代科技的本質。Heidegger 主張：「在現代技術中統治著的展現是一種強求，這強求向自然提出苛求，要它提供本身可以被開採和儲存的能量。」(Heidegger, 1996 : 18)他認為，座架(Gestell)才是現代科技的本質。它是強求的會集者。它同時強求人與自然，要求人類以自然科學把自然當作研究對象來看待，直到對象消失於持存物的無對象當中(Heidegger, 1996 : 22-24)。Heidegger 說：「座架叫做那種限定的集合者：這限定限定人，以預定的方式把現實物展現為儲存物。座架叫做展現的方式，這方式在現代技術的本質中統治著，而本身不是什麼技術的東西。」(Heidegger, 1996 : 24)進而，Heidegger 認為從傳統技術到現代科技的發展是由展現朝向化約的展現，也就是座架。過去技術本來是世界對我們展現的方式之一，而且不是唯一的方式，如今現代科技卻成為世界對我們展現的唯一方式。此一方式全然是為了人類這個唯一的主體，這也意味著世界變成客體。世界這個客體甚至還進一步地被片面化約、限定為生產的材料，也就是持存物(Bestand)⁴。尤有

⁴在此，持存物不是對象或客體(object)。就對象的字源意義來看，它還保有相當程度的自身性、反抗

進之的是，人們還以貨幣來加以衡量，而不考慮其性質上的個別差異，僅在意如何予以計算地控制與改造。在此一狀況中，人類也連帶地被化約為生產者或技術工作人員，甚至被化約為技術的客體或生產的材料，正如人力資源理論或科學管理學派對人的看法一樣。

資訊科技與資訊

本文從 Heidegger 入手探討資訊科技並不突兀。他自身就投注了極大的心力來思考技術的本質及現代科技與我們的關係。更值得一提的是，在討論現代科技時，他還曾特別強調交通技術的影響(紹伊博爾德，1993:17)。當然，我們也可以基於他對現代科技的思索成果，進一步用來理解我們自身所面對的現代科技，也就是資訊科技，尤其是網際網路。Heim(1993)即認為，Heidegger 把技術置於形上學的中心，他還利用 Heidegger 的哲學思想來反省虛擬實境等資訊科技。

工具、媒介與空間

現今執掌加拿大多倫多大學麥克魯漢科技與文化中心的 Kerckhove 在論及資訊科技時，亦曾指出：「我們永遠都是被我們自己的發明所塑造和重塑的。」(德克霍夫, 1998:5)此一觀點可以與 Heidegger 反對技術的工具性定義相參照。同理，網際網路也不只是工具，它自身就參與了我們生活領域的構成。事實上，網際網路已經日漸變成我們現代文化不可分割的一部份。相對於只是把網際網路視為工具性的傳播媒介，McLuhan「媒介即訊息」的主張就已經點出媒介實際上是人的延伸，尤其是電子媒介更是人類感官知覺與神經系統的延伸，因而會改變我們對

性、不可捉摸性等，而持存物則是一切遭強求展現的東西的存在方式。生物科技乃至於複製人正是這種強求的極端表現。在此，無論是人還是其他生物，都不再被視為一個個具有個性的個體。生命的奧祕被以密碼的方式解開，隨意地組合，以便對持存物進行徹底的操控，而這也是耗盡的極致表現。人類從生命的底層著手創造其材料，殊不知在此一過程當中，人類只不過是接受了無隱蔽狀態的引導，接受了分配給他的特定展現方式。換言之，當對象在技術展現中轉化為持存物時，主體也跟著轉化為持存物的限定者。其中技術生產的觀點成為唯一的尺度。此外，從字源來看，將 object 譯為對象可以凸顯其對立的意涵，而這個面向是 Heidegger 區分對象與持存物的關鍵；但在本文稍後關於信任的討論中，將 object 譯為客體，則能夠與主體相對照，以凸顯客體不具主體性，因而能夠以對於事物存在狀態的熟悉與確信態度來面對之。本文將依據不同的文脈，採不同的翻譯。

現實的認知，乃至於全面地改變當代的文化特性。所以，工具將不只是工具，而是參與了現實的構作，網際網路也不只是傳播媒介，還成為我們現代生活的基本脈絡。這樣的主張也呼應了 Heidegger 對正確與本真的區分，也就是說，將網際網路視為傳播媒介固然正確，但卻無法掌握到它所帶來更深遠的影響。Holmes(1997)也反對把網際網路當作溝通的工具，而主張應該將之視為一個生活的脈絡與環境，藉此肯定一個非地理性的社區之存在。亦即，網際網路不是既有通訊設施的補充，而是人們相遇、生活的地方。

資訊科技、座架與化約

根據以上引述 Heidegger 的說法，網際網路做為一種現代科技，也一樣會化約我們的存在與人與人之間的關係，這正是網際網路的模擬(simulation)效果。經由網際網路的媒介，我們在真實世界的身分認同(identity)化約為代號(id)，而代號的原文恰巧亦是 Freud 所謂的本我。一旦人格被化約為本我 - - 也就是代號的實體化(id-entity)，卸除超我(superego)限制的本我必然更傾向於放縱自己於享樂原則之中⁵。

進而，在現代科技的眼中，事物乃唯一地由技術生產的觀點所決定與構成，它甚至全然地決定了我們的現實。扣緊資訊科技來看，為了傳遞的目的，資訊科技把所有的知識化約為數位化的資訊，凡是無法數位化的都被濾除、無視於其存在。為了配合資訊科技的特性，所有資訊的內容皆不再重要。舉例言之，為了經營虛擬社群，鼓勵發言，網路書店可能會根據發言的位元數，而非內容品質，來給予發言者虛擬貨幣以為

⁵所幸，虛擬社區並非與真實世界完全隔離的真空，網友們仍然或多或少地帶著在真實世界與他人互動的習慣來參與網路上探索自我認同的遊戲。加以個人的身分認同也必須在與他人的關係之中確立，所以，模擬的實效性(virtuality)仍有待與他人發生幻想的交互感應，而虛擬社區的社會規範也或多或少仍與真實世界的社會規範相關。尤其是網際網路本身的發展承接了過去知識菁英的文化，使得虛擬社區的人際關係不致於淪落成完全的脫序狀態。但就虛擬社區的社會規範仍處於形成過程之中而言，確實也可說是處於 Durkheim(1984)所謂舊的規範已然失效，而新的規範尚待形成的脫序狀態之中，只是其間的道德空白並未如此徹底就是了。但不可否認地，虛擬社區中各種光怪陸離的現象的確比真實世界來得多，也更為公開。另外，此處有關模擬、虛擬與實效性等概念之間的關係，作者將在其他文章中給予更清楚的定義與進一步的延伸。

誘因。原本資訊所承載的是無法量化、乃至於無形的知識，但在計算方便的考量下卻被化約為可計算的資訊量。這一點也可以從 Shannon(1993)的資訊傳輸理論看出來。譬如，在他所提出的公式中，資訊之間並不存在質的差異，有的只是量的多寡而已。

資訊科技與人類的自我崇拜

就如同 Heidegger 所指出來的，從古代的希臘與羅馬，到中世紀的基督教文化，一直到現代的科技，技術發展的本質就在於遺忘事物與世界的存在真理。Heidegger 以座架來涵括現代科技強求與限定的本質，認為座架來源於希臘人尋求根據和原因，以便取得對存在者的支配力量。其間，中世紀的基督教去除了萬物背後的神祕力量，把神聖性歸結予唯一的上帝，此一發展為現代科技把萬事萬物降格打下基礎。現代科技則以因果來總結此一合理性的上升運動，進而使得萬事萬物成為技術加工與貫徹的持存物(Heidegger, 1996:155-181)。最後，科學所帶動的世俗化更徹底地壓縮了宗教的空間。在此一神聖性喪失的世界裡，人類成為唯一的真神。然而，面對著人類利用科技所自己招致的風險與不確定性，神聖空間的喪失反而觸發了對神聖性的強烈追求。此一狀況恰可解釋新興宗教的盛行，也可用以理解模控空間(cyberspace)神聖化背後的心理需求(Wertheim, 1999: 205-229)。

《空間地圖》的作者 Wertheim 認為，網路恢復了自啟蒙運動以來被理性主義所排擠掉的神聖心靈空間。但毋寧地，對那些熱烈擁抱網路的人而言，模控空間的造物主是人類自身，其樂觀的科技決定論背後所蘊含的是，網路是人類的偉大創造。就如同新科技排擠了事物背後的宗教性與神聖性一樣，網路所恢復的神聖性，崇拜的是人類自身。人類成為上帝，經由資訊科技創造了新天地，那就是模控空間。

就如同本文先前所指出來的，為了區分現代科技與傳統技術的差異，Heidegger 還進一步指出，在現代科技中，現實唯一地由技術生產的觀點所決定與構成。相對地，過去的現實除了受技術所決定以外，還

容納了其他觀點的存在空間，例如同時把人的勞動對象視為神或上帝的創造物(紹伊博爾德，1993：15-24)。因此，人類實際上並沒有因為現代科技的發展而取代了上帝的位置。但如今的現實已完全由科技所片面決定，科技取代了上帝的位置，創造了新的現實(Heidegger, 1996:41-42)。這一點在模控空間中尤然，模控空間也是資訊科技所創生的新天地，所有相關的神話都是以歌頌或讚美網際網路為核心，這也反映於樂觀的技術決定論者所抱持的主張。

Lapham 曾在《理解媒介》的導言裡指出：「正如麥克魯漢 30 年前所留意到的那樣，未來電子時代加速發展的技術把我們帶回到石器時代洞中生活的搖曳火光。有人崇拜自己發明的東西（無論其形態是傳真機還是電腦），有人把一種圖像的祝福當作是神性的證明（無論它表現為可口可樂的商標，還是卡倫設計的時裝女裙上的標籤）。在這些人中間，儀式成為一種應用型知識的形態，個體的聲音和富有個性的觀點淹沒在團體的合唱和集體的意識之中。用麥克魯漢的話來說，這種集體的意識『並不以任何具體東西的知覺為前提』。」(Lapham,2000:16)遺憾的是，我們並未察覺，網路雖是人類的產物，但人類的意圖無法完全決定網路的發展與用途。就如同起初網路是為了國防安全目的所創設，如今卻始料未及地為商業邏輯所主導，甚至反而變成戰爭的標的、國家的罩門一樣。這顯示出，當我們越依賴網路，它就越成為我們的弱點所在。雖然，在此同時，人類面對這樣的情況並非毫無影響力；但無論如何，他不可能是具有完全主控權的上帝。這樣的觀點既非樂觀或悲觀的技術決定論，也不是天真的人類萬能說。

四、Heidegger 與模控空間

（一）即時性（速度）與空間

如 Heidegger(1999)所認為的，時間性是此有的存有意義之所在。人

們的日常生活是以時間性為其基礎，而時間性又構成了空間的本體論基礎。這也呼應了我們在日常生活中的關切(Besorgen, care)態度，也就是說，儘管時間與空間似乎是兩個截然劃分的面向，但在日常生活中，我們通常是以時間做為空間的尺度。當我們談到距離時，我們所關切的是從這裡到那裡所需要耗費的時間，而不是對日常生活而言抽象得難以體會的物理距離。因此，雖然實際上的物理距離根本並未因任何運輸或傳播媒介的出現而縮短，但速度的提升卻足以給予我們距離縮短的感覺。換言之，就日常生活而言，即時性的傳播媒介確實可以讓我們覺得自己脫離肉體的限制而傳送出去。速度使得我們有脫離肉體，藉著心靈穿越空間的幻想，隨後，即時(real time)互動（也是以速度為其要件之一）又進一步讓我們有居留於模控空間的幻想。這顯示出即時性 也就是速度的關鍵性影響。也就是說，即時性也正是模控空間空間隱喻的主要基礎。此外，速度在社會生活中的意涵並未被大部分學者所注意到，但不可否認地，就做為模控空間基本設施的電腦與網際網路等資訊科技而言，速度卻是發展的關鍵。這意味著現代人對速度的追求，有其更具本體意義的根源。

單就模控空間中的人際關係而言，經由網際網路的媒介，許多網友們常常是徹夜交談，甚至到不眠不休的地步。此一現象背後的原因在於，一方面是兩人可能位居地球的兩端，社會生活的規律原本就不同，必須相互配合；另一方面，即使兩人居住在同一個都市，習於迅速的交流也使得等待變得越加難以忍受。速度的增加意味著同樣的時間內能夠從事的事情更多，等待所蘊含的代價與損失也因而更大。因此，我們衡量時間的基本單位越來越小，對衡量時間的工具也愈加要求精密。所謂一盞茶、一炷香的時間已經無法貼近我們生活的節奏了。我們總覺得事情很容易就有了變化，這意味著我們必須關切在短時間內人際關係的正負面變化。時間所隱含的不確定性，並不因為即時性溝通媒介的出現而被克服，反而導致事情更容易生變。為了克服不確定性、降低風險，我們只得更進一步地利用即時性的溝通媒介來與對方保持聯繫，於是形成

了加速的循環。這效果也反映在網路戀情來得快也去得快的現象上。然而，沒有時間做為緩衝，卻也意味著網路戀情的濃烈。由此可見，速度導致我們在單位時間內的投注與損失同時增大。Gwinnell 也提到：「以傳統通信方式來說，三天只是一段短暫的時間，然而，在網路上，只要稍有延遲就會讓人感到不安，特別是對那些一天要通信三、四次的人來說。」「而用電子郵件，一天裡可能會收發多次。通信的雙方可能因此不斷想著對方，而寫信、寄信就變成一天裡最重要的事了(艾絲特·葛溫尼, 1999:52-53)。

進一步來說，Heidegger 曾把此在的空間性建立在時間性之上，他所謂的「時間性就是已是 - 正是的能是之統合性現象。」(游淙祺,1988:103)而此在的消遠活動正是建立在「使正是」(Gegenwaertigen)之上(游淙祺,1988:106-107)。進而，「使正是」又是由等待而來，據此而言，此在所具有的空間性就與等待所涉及的時間性關連起來。Heidegger 在其《存有與時間》中曾經提及，人們對速度的需求所反映出來的意義尚未清楚地呈現出來(海德格爾，1999：123)。而他自身也並未對此加以探討。事實上，對速度的需求正意味著人們越來越不耐於等待，而急於落實他的意志。對現代人而言，等待所耗費的代價比過去來得高，因此不願意等待；這牽涉到同樣的時間內，現在我們所能完成的事情變得更多這樣之可能性的存在。就人際關係來說，同樣的時間所能產生的幻想交互感應變得比過去多，隨之，主觀上我們也期待更快地拉近彼此的距離。儘管最後的結果並不必然是自己所樂見的，但無論如何，結果的產生也意味著等待的結束；亦即，速度會導致人際間的交換加速，無論是對於在網路網路上所建立的人際關係有何期待，習慣於加速後之溝通媒介的人們必然會不耐等待，會因為加速而急於與對方交流，乃至於急於看到結果。

這樣的時間壓縮也會導致人際關係更加只能就這個關係自身來理解。我們對於對方的了解，更是無法藉時間上的延伸來克服網路人際關係的片面性。再加上媒介的加速與模控空間的形成，也就是，以此刻來取代此地，這裡的此刻是沒有過去、沒有未來，也沒有記憶的(Virilio, Petit

and Lotringer, 1999:81-82,55-57;Virilio,1997:18,24-26), 更是沒有其他社會脈絡的此刻。網路人際關係的過去只能由每一個此刻累積而成, 而未來也是由此刻來判斷。過去不再具有先於我們的集體性, 未來也沒有過去為基礎, 有的只是此刻。未來如何, 沒有人能夠知道, 只要此刻是美好的就夠了, 而我們也只能藉此展望未來。當然, 仍存在著很多非社交性的網路人際關係, 會因為預設的目的而事先濾除具有未來可能成為阻礙條件的對象, 例如距離太遠不適合發展一夜情或是網路戀情, 但只要關係建立起來, 所能倚靠的就只有此刻了。

(二) Heidegger 對空間的本體論分析：空間性、實作與關切

在日常生活社會學的理论探討中, 經常溯及 Husserl 的現象學, 其後則帶到 Schutz 的社會現象學, 身為現象學運動核心人物之一的 Heidegger 似乎在日常生活社會學的發展中並沒有任何地位。但其實 Heidegger 所持的立場非常接近日常生活社會學, 他區分了實物的(ontic)與本體論的(ontological)兩種認識方式。前者指涉的是科學的分析性認識方式, 後者則是植基於日常生活實作的整體性認識。他的形上學並非抽象的形上學, 而是與具體的日常生活實作貼近的。

Heidegger 所要思考的是人們在具體生活經驗中所體驗到的空間, 而他所謂的世界也是我們日常生活中的周遭環境, 所以, 他主張關切才是此在面對世界的態度。反之, 認知、分析性的態度, 對此在而言, 並不是原初的, 而是繼起的。相應於這兩種態度, 前述區分本體論的認識與實物性的認識, 跟著發揮了作用。由於實物性的認識是繼起的, 也就無法彰顯人類存有的原初狀態, 反倒因為其分析態度而錯過了存有的本質。相對地, 本體論的認識即是此在日常生活的整體性認識方式。而 Heidegger 對空間探討就是基於本體論的認識方式來進行思考, 因而有別於其他哲學家或是自然科學的實物性認識方式。從自然科學的角度來看, 空間是先天的客觀存在, 而且是先有空間, 然後萬事萬物才置身於其中。但 Heidegger 認為, 這樣的觀點已經預設了空間的許多屬性, 因

而未能原初性地理解空間，而只是捕捉到繼起的空間現象。他認為，要原初性地理解空間，就得回到此在的日常生活。游淙祺也指出：「他(按：指 Heidegger)對於空間的思考便是在對人的存在之解析中展開來的。從這個角度所看的空間，乃是我們人的日常生活中所經驗到的空間」(游淙祺, 1988:1)亦即，「他從日常生活中人之具體經驗來看空間的問題。」(游淙祺, 1988:3)

亦即，Heidegger 認為，以具體可見、可度量的空間為主的觀點並非實作的觀點，而實作的豐富性是遠遠地超過科學認知的。所謂的此在(Dasein)也不是抽象的主體，而是在世存有(being-in-the-world)，是必須藉著實作才能在世界中存活的此在。因此，我們對空間的探討絕不能忽略了此在的實作性格，而侷限於所謂客觀、科學的認知。隨之，空間不再是具有三維向度的客觀存在，也不是先於萬物的空洞架構。相反地，此在面對世界的態度，就是將之理解為用具世界。此在面對世界時所遭遇的是具體的用具。在實作中，人類為了生存就需要使用用具，而我們周遭的世界就是用具所構成的世界，我們的空間也是由用具所構成，而不是先有空間才有置身空間之內的萬事萬物。

為了要把用具拿到手，能夠為我們所用，此在就具有消遠(Entfernung)與定向(Ausrichtung)的性質。消遠與定向是此在的空間性之兩大內涵，而空間則是源於此在的空間性。由此可見，空間性是從具體實作衍生出來的，並非康德知識論中那種抽象的感性直觀。

空間性

Heidegger 提出「在...之中」與「在...之內」的區分(科克爾曼斯,1996:117-124,148,陳嘉映,1995:64,150-151;1999:38-42,71)。所謂「在...之內」意味著「一個本身具有廣衾的存在者被某種廣衾事物的具有廣衾的界限環繞著。『在...之內』的存在者與環繞者都現成擺在空間之內。」亦即，『在...之內』預設了客觀存在的空間，而其他事物則置身於此一現成的空間當中。此外，此一見解還預設了事物的廣衾性質。而他認為，

這種深受自然科學影響所形成的空間觀，並不能原初性地掌握空間的本質，相反地，這種三度空間的空間觀是繼起的。若要原初地理解空間，則必須從此在固有的存在性徵著手，而這就涉及了此在本質上就是在世存有。

他還進一步從語言的使用來說明此在所固有的空間性。諸如此在的在世存有(being-in-the-world)並非包含在內(contained in)的 in，而是涉入(in-volve)的 in。正如 Coyne(1999:147-149)所說的，「在....之中」的 in 並非「在....之內」的置身，而是涉入的意思。就 Heidegger 正視日常生活經驗的角度來看，我們一直都在使用著類似的涉入，例如墜入愛河(fall in love)，一頭霧水(in confusion)。據此，Heidegger(海德格爾,1999)進一步主張，我們是先在世(in the world)，才置身於空間當中。亦即，我們在置身物理性的三度空間之前，是首先因為在世而具備空間性。所以，Heidegger 認為是空間在世界之中，而不是世界被放置在預先存在的空間中(海德格爾，1999：118-119;科克爾曼斯,1996:155;陳嘉映,1999:77)。

職是之故，Heidegger 否認此在被包含在空間容器當中，相反地，他認為，是空間位於此在之中，更精確地說，是此在本身就具有空間性。同樣地，也不是世界位於空間之中，而是空間位於世界之中，因為此在本身就是在世存有，故而，此在的世界性與空間性優先於空間。總之，是先有此在的空間性，才有了空間，而此在的空間性之內涵，就是消遠與定向(海德格爾,1999：122)。做為在世存有的此在其空間性繫於生存、勞動的必要，因此，會以遠近、方向來界定事物，企圖把事物弄到手。所以說，先有此固有的空間性，才有空間可言。空間性是空間的基礎，而空間性則是建立在此在做為在世存有的日常生活實作活動當中(Coyne, 1999：164-165)。

Heidegger 據此，進一步區分了世內存在與在世存有。世內存在，就是事物，乃是做為用具與此在碰面，因而具有切近與方向這兩種空間性，這兩種空間性決定了世內存有所處的地方(陳嘉映,1995:151)。進一

步來說，這些世內存有做為用具的地方，也不是任意擺放的，而是取決於用具整體的脈絡(陳嘉映,1999:71)。因此 Heidegger(海德格爾, 1999 : 120)說：「位置(按：Platz,本文譯為地方，以下引文中的「位置」都是「地方」)與位置的多樣性不可解釋為物的隨便什麼現成存在的『何處』。位置總是用具之各屬其所的確定的『那裡』與『此』。每一各屬其所都同上手事物的用具性質相適應，也就是說：同以因緣方式隸屬於用具整體的情況相適應。」換言之，就此在原初性的日常生活經驗而言，事物做為上手的用具，其切近與方向 - - 也就是地方 - - 乃是決定於它在用具整體的脈絡中對此在所從事的活動所發揮的功能(陳嘉映,1999:71-72)。循此，Heidegger(海德格爾, 1999 : 120)明確地指出：「絕不是先已在三個維度上有種種可能的地點(Stelle)，然後由現成的物充滿。空間的維性還掩藏在上手事物的空間性中。一切『何處』都是由日常生活交往的步法和途徑來揭示的，由尋視來解釋的，而不是以測量空間的考察來確定來標識的。」這段話清楚地標舉出空間性更原初地先於物理上的三度空間。也就是說，此在的關切向它揭示了區域的分化，在區域的脈絡中，我們又根據用具的功能而決定其地方。例如，我們由於必須利用太陽的光與熱，因而賦予太陽不同的地方，包括日出、日落等(海德格爾, 1999 : 120-121;陳嘉映,1995:151;1999:72)。於是，事物的地方取決於我們的關切。既然這些分化都與此在密不可分，自然世內存有的空間性實際也就根植於此在固有的空間性當中，一切都得回溯到此在在世存有的存在性徵了。

進而，所謂的空間性是「包括在上手事物的存在結構中」(海德格爾, 1999 : 119)。上手的存在者，指的就是我們們相切近的，但此一切近並不能用客觀空間的距離來衡量，而是由於我們在實作活動中的尋視所決定。尋視一方面著眼於這些用具的切近程度，另一方面也透過方向來確定這些用具所處的地方(place)(海德格爾, 1999 : 119)。也就是說，任何事物的位置是由此在的實作活動經由切近與方向所決定(海德格爾, 1999 : 120)。總歸一句話，Heidegger 主張：「只因為此在本身就其在世

看來是『具有空間性的』，所以在存在者層次上才可能讓上手事物在其周圍世界的空間中來照面。」(海德格爾, 1999 : 121)

在釐清世內存有的空間性以後，Heidegger 便接著探討了此在的空間性。不同於世內存有的空間性內涵是切近與方向，此在所具有的空間性則是本文前述積極的消遠與定向(海德格爾, 1999 : 122-123, 項退結, 1989:91, 游淙祺, 1988 : 62-63)。進而，在 Heidegger 本體論觀點下，空間也因為此在面對用具時消遠與定向的固有空間性，而呈現出不均質空間的樣態。準此，相對地，在自然科學觀點下的物理性均質空間反而喪失了本體論的意涵，因而也失去了此在在世存有的世界性(海德格爾, 1999 : 130, 科克爾曼斯, 1996:149-150, 155-156)。反之，是基於此在在世存有的存在性徵，才有世界可言，而空間則是蘊含於在世存有之消遠與定向的空間性。因此，Heidegger 才會說，空間在世界之中，而非世界置身於現成的空間之內。其中的機制就在於此在與用具接觸所蘊含的區域，及區域襯托出用具在切近與方向上所屬的地方。正是基於這個原初的空間性，物理上的三度空間才得以形成⁶。

距離

Heidegger 還特別強調，對日常生活真正有意義的距離並非客觀的距離測量，因而，有可能客觀上距離是近的，但就此在主觀的操勞活動來說卻是遠的。當然，反之亦然(海德格爾, 1999 : 123-125, 科克爾曼斯, 1996:149, 152-153; 陳嘉映, 1999:74-75; 1995:151)。故而，Heidegger(海德格爾, 1999 : 124)指出：「『客觀上的』遙遠之途其實可能頗近，而『客觀上』近得多的路途卻可能『行之不易』，或竟無終止地橫在面前。」

⁶從此在的觀點而言，因著各個用具功能之間的關係而形成地方之間的關係，其整體就是區域 (Gegend)(科克爾曼斯, 1996:150-151; 陳嘉映, 1999:72-73; 項退結, 1989:92-93)。當我們注意到區域是此在與事物接觸的場合，而用具整體所蘊含的地方整體只是用具之間的關係，我們必然會發現區域是更為原初的。因為區域所牽涉到的是此在的存在狀況，若無此在，則地方與地方之間的關係也不會有任意義。

對此在而言，真正有意義的遠近甚至不是以身體為基準的(海德格爾, 1999: 125)⁷。在這種實作意義下，距離也當然有別於客觀空間中的距離，所以，他舉例說，牆上的畫作與我們的距離比鼻樑上的眼鏡更為接近我們，而在路上遇見的朋友與我們的距離也比道路更接近我們。職是之故，對此在真正具有意義的空間不是客觀空間及其相應的距離，而是取決於我們在實作中關注焦點的距離。事實上，人們在日常生活中，不是時時刻刻以三度空間來認知空間，也並非把自己視為置身空間中的一點，進而以此來衡量距離。相反地，人們在日常生活中不斷地使用空間的措詞來描述不屬客觀物理空間的狀態，例如「我需要一些思考的空間」，「你最好和他保持距離，以免失去客觀的位置」等等。Heidegger(海德格爾, 1999: 123-124)也曾提到：「此在在他的道路上並不穿越一段空間路程，像穿越一個現成物體似的；此在並不『吃掉』多少多少公里。接近與去遠向來就是向接近與去遠的東西操勞著存在。」正如同實際在日常生活中發揮作用的主觀距離有別於物理上物理上的客觀距離一樣，此在的消遠與定向亦不必然是真正地跨越客觀距離，關鍵並不在於身體的移動，而是關切的涉入⁸。所以，鼻樑上的眼鏡才可能比正在被我們所欣賞的牆上畫作更遠。換言之，就日常生活實際經驗來說，距離遠近的關鍵在於我們的關切(項退結, 1989: 92)。乃至於用具還得消失於我們的注意力之中，在活動目的的掩蓋下才能夠稱職地發揮其作用。反之，只有在做為缺陷的不正常狀況下，我們才會注意到用具的存在(科克爾曼斯, 1996: 151; 游淙祺, 1988: 26-31)。

⁷當然，在 Heidegger 論及左右的區分時，也曾提及此一區分與身體的左右手在機能上的差異相關(陳嘉映, 1999: 75-76)。但根據 Coyne(1999: 155)的說法，Heidegger 也是以更原初的肉身性(corporality)做為身體(body)的基礎。

⁸稍後我們還會發現，Heidegger 對距離與空間、空間性的見解與植基於網際網路的模控空間中似近實遠又似遠實近的人際關係有其親近性。就像是在捷運中使用手機與朋友連絡的人與朋友的距離較他與同車的乘客更為接近。距離的遠近正是取決於實作中的關注焦點所在，而非客觀空間中的距離。不過，根據本文的分析，網友們對於距離甚至並不只有消遠的傾向，距離本身還可能成為操作人際關係的工具。

總之，由於 Heidegger 區分了本體論的與實物性的認知方式，主張現象學的本體論認識方式是從整體著眼，而不像非科學的實物性認識方式那樣，著重於解析(Coyne, 1999 : 145)，因此，他不像 Descartes 那樣把主客體對立起來，提高智識與理性思考的重要性，認為實在必須經由理性之光方得以為人類所認識，而貶抑感官知覺與投入(Coyne, 1999 : 145-146)。相對地，Heidegger 則主張，我們典型的面對世界方式是涉入、投入在一個無所區分的世界中，而非理性地沈思。正是循此，Heidegger 才提出此在的概念來描繪人類存在的原初本體狀態(Coyne, 1999 : 146-147)。其中，此在的一個重要性質就是在世存有，此在不假思索地投入生活中的實作就等於他投入在世界之中。但如前所述，Heidegger 所謂的世界並非我們所被包含的(contained in)空間。對他而言，把世界構想為一個環境或是外在客觀的實在就又落入了科學的認識方式，而沒有掌握到人類存在的本體狀態。其間的關鍵在於，在世存有的「在」(in)，並非被包含在的「在」，而是涉入(in-volve, absorbed in)的「在」，因此並不預設實體與環境的區別。

模控空間與空間性

順著 Heidegger 前述的見解，Coyne(1999 : 148)主張，所謂我們存在於數位世界中，就原初、本體的角度而言，也是指我們涉入、投入其中的實作活動的程度，而不是指我們客觀地置身於其中。隨之，也就沒有藉著在世存有才融合在一起的客觀存在，及其蘊含的主客體之分。反之，是先有原初性的投入在世界之中，然後我們再從主客體區分的角度來加以理解(Coyne, 1999 : 148)。Coyne(1999 : 149)還認為，Heidegger 的見解並非絕對論(absolutism)的主張，他所謂的本質是隨實作情境而變的。空間性也是如此，它是個實作性的概念，由涉入、投入的程度所決定。其間的關鍵在於我們注意力的取向(orientation)，亦即我們的關注焦點，用 Heidegger 的話來說，就是此在所具有的關切⁹。循此，Coyne(1999 :

⁹當然，必須注意的是，Heidegger 所謂的關切是比心理上的關心、注意力等更為原初

149)指出，類似於 Heidegger 所舉例的，在離開房間時，從本體的角度來看，我們其實在動身走向門口之前就已經因為我們的關注焦點而在那裡了。同理，我們也可說我們已經在電話線的另一端，或是與其他的網友們同在，只要我們是在空間性的意義下在那裡，我們就是在那裡了。Coyne 也曾比較電腦遊戲與虛擬實境的藝術作品，藉以凸顯視覺效果與身體的動作不是空間性的關鍵，只有涉入才能產生空間性。他認為，電腦遊戲設定了一套實作活動，例如解謎、殺怪獸等，使得我們有涉入的感覺，而這才是空間性的基礎。相形之下，強調引人沈思的虛擬實境藝術並沒有要使用者做什麼，沈思反而會令使用者意識到身上為了模擬效果所穿戴的裝備(Coyne, 1999 : 157-160)。用本文的措詞來說，空間隱喻的適用性來自於空間性，而空間性則是源自幻想(illusion)，也就是把自己投注出去。在此一脈絡下，所謂的遠近也不再只是從科學的角度可以被客觀地度量的距離，相反地距離是關注焦點與關切的函數。因而我們在某個時刻最關心的就是離我們最近的(Coyne, 1999 : 149-150,154)。

總之，循著 Heidegger 的看法，我們不難理解模控空間的空間隱喻實際上是體現出人們在模控空間的感覺。也就是說，儘管足不出戶，但上網所帶來的涉入(involve in)正呼應了 Heidegger 所謂此在的空間性，這種空間體驗比物理上的三度空間更為接近人們日常生活的原初經驗。再加上隱喻的使用本身也會強化其實效性，對於我們的空間體驗有提示與強化的作用，如此一來模控空間的空間隱喻就不只是隱喻而已了。也正如項退結(1989:7-8)所指出來的，Heidegger 認為我們對世界的認識是植基於我們的關切(另參見 Coyne,1999:154,156) 這些說法都顯示出空間隱喻的確立不須以物理空間的實際存在為其必要條件，相反地只要有涉入，就會有空間的形成。進一步來說，涉入的關鍵通常是以敘事的形成為基礎，尤其是與他人的生命歷程共同交織而成的敘事，而身分認同即是環繞在個人生命歷程所形成的有關自己過去、現在、未來的敘事。隨

性的，也就是說，這些繼起的心理現象都是立足於關切之上，正如空間性比空間更為原初一樣(Coyne,1999 : 155)。

之，牽涉到身分認同的活動，也就往往能夠使得個人深深地涉入互動的情境當中，乃至於居留於其中。而現代人對速度的渴求，又促使個人會在幻想的交互感應過程中，做出更急切的投入。

（三）家：安全與自由

當 Heidegger 說人是詩意地安居時，是指在具有豐富意義的地方當中，可以因著對地方的認同感而安居下來。其中，對地方的認同感必須包含了天、地、有死者、神靈等四個元素，而正是這四個元素的豐富意義共同地賦予地方以其特有的地方精神。要注意的是，對地方的認同與個人的自我認同是密切相關的，所謂的自我認同恰巧是指人的自我認識，認識自己的處境，從哪裡來，要往何處去。在我們處於陌生的環境當中，總是會感到迷惑，不知自己置身何處，應該要往哪裡去，因而會手足無措。因此置身於缺乏認同的環境，也會連帶地影響個人的自我認同。在真實世界的生活空間中，我們所安居的地方是介於頭上的天與腳下的地之間，我們的周圍除了活生生的有死者以外，還有無數的物品。此外，歷史所蘊含的眾多前人、神話與傳說裡的神靈、鬼怪，都使得天地、以及我們所處的空間充滿了豐富的意義，成為我們安居的地方，而不只是同質的空間。這樣的地方精神使得我們的空間不僅有了方向，而且各個方向與位置還有不同的意義。每當視覺觸及空間中的某個人、某個物體，乃至於某個方位，我們立刻就能夠聯想到其背後的豐富意義。然而，模控空間卻是一個看不見的空間，這個都市是個看不見的都市，因而，對地方的認同就有賴於所經常接觸的他人。當然，系統的設計也會影響地方感，例如討論區的分類方式、要到哪裡看什麼樣的訊息等，而有助於網友們溝通的措施也會使網友們的聯繫增加，因而強化其認同感。此外，了解站台的歷史與傳說更是有助於建立認同。

值得一提的是，根據 Heidegger 對字源的分析，安居（dwell）的意義與平安、乃至於自由有共通性。在此，安全與自由結合在安居之中，也就是說，所謂的安居是同時反映在人類對安全與自由的需求之上。更

進一步來說，安居又與建築、存在的意義相關，這顯示出安全與自由是人類存在的基本需求(Heidegger, 1992 : 48-51 ; 諾伯舒茲, 1986 : 21-22)。因此，當人們無法在現實世界找到滿足這兩大基本需求的立足之地時，就自然而然地會企圖在網路模控空間中建立安居之地。也因此，模控空間此一不存在於物理空間的無何有之鄉(u-topia)，往往會具有烏托邦(eu-topia)的色彩(Robins,1995)。然而，Heidegger 的分析仍舊過於強調事物(thing)凝聚意義的作用，認為在人類以建造來使事物聚集天、地、神、人這四種存在的意義根源或參考架構(Heidegger, 1992 : 51-53)。雖說現象學自 Merleau-Ponty 以降就開始肯定身體的重要性，認為人類同時是心靈與物質的存在，但網路模控空間做為心靈空間的性質，卻使我們必須重新肯定 Husserl 對意識與意向性的強調。也就是說，現實是因為對我們有意義才成其為現實。換個角度來看，也就是說，模控空間並不因其為心靈空間，而有損其實在性。因此，在模控空間中，建立具有認同感的安居之地，一樣是可能的。而且，這對於在現實社會立足之地受到擠壓的人們更形重要。當然，這不意味著網民只是一群在現實社會中適應不良的人們，而是嘗試凸顯模控空間對弱勢族群的特殊意義。

五、結論

就如同 McLuhan 經常被視為科技決定論者一樣，Heidegger 以座架來捕捉現代科技本質的主張，也看似帶有濃厚的科技決定論色彩。但實際上，Heidegger 的天命觀所要點出的是危險與拯救乃互為表裡。這促使我們必須對科技本質有所省思，以便在人類與科技之間建立一個適切的關係。循此，本文還指出，科技與科技應用是有所不同的，科技應用是科技特性與社會文化互動的結果。對資訊科技進行思索，也是為了掌握資訊科技對社會文化的影響，以期在兩者間形成一個良性的循環。根據 Heidegger 有關時間性的見解，本文主張，資訊科技的速度革命使得等待所蘊含的代價隨之提高，以及事情在短時間發生變化的可能性大

增，而這又促使我們更加熱烈追求速度革命。其次，依循著 Heidegger 對空間性的本體論分析，本文採納了 Heidegger 對實物的與本體論的認識方式之區分，主張日常生活的本體論認識方式是一種關切的態度。而此一關切態度所蘊含的涉入才是空間性的基礎。同理，模控空間的空間隱喻也是植基於使用者的涉入與投注 (illusion)，而無須預設客觀物理空間的存在。最後，模控空間也如同 Heidegger 對安居所做的分析，成為網友們滿足自由與安全心理需求的無何有之鄉。

參考書目

- Baudrillard, Jean (1988) *Jean Baudrillard Selected writings*. ed. by Mark Poster, Standford: Standford University Press,
- Coyne, Richard (1999) *Technoromanticism: Digital Narrative, Holism, and the Romance of the Real*. Cambridge:The MIT Press.
- Durkheim, Emile(1984) *The Division of Labour in Society*. tr. By W. D. Halls, London: Macmillan.
- Featherstone, Mike and Roger Burrows (1995) *Cultures of Technological Embodiment: An Introduction*,“Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment.” Featherstone, M.andR. Burrows.London:Sage Publications:1-19.
- Giddens, Anthony (1971) *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writing of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Giddens, Anthony (1984) *The Constitution of Society*. California: University of California Press.
- Giddens, Anthony (1991) *Idernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Ca:Stanford University Press.
- Giddens, Anthony (1992) *The Transformation of Intimacy*. Cambirdge:Polity. Gouldner, Alvin
- Giddens, Anthony (1979) *The Future of Intelligentsia and the Rise of New Class*. Seaburg.
- Heim, Michael (1993) *Metaphysics of Virtual Reality*. Oxford:Oxford University Press.

Holmes, David (1997) *Virtual Identity: Communities of Broadcast, Communities of Interactivity,*”

McLuhan, Marshall (1964) *Understanding Media: The Extensions of Man.*”
New York: Ark Paperbacks.

Mitchell, William J. (1999) *E-topia: "Urban life, Jim-but not as we know it".*
Cambridge:The T Press.

Shannon, Claude E. (1993) *A Mathematical Theory of Communication'* in
“*Collected Papers*”, eds. By N. J. A. Sloane & A. D. Wyner, New York:
IEEE Press.

Virilio, Paul (1995) *The Art of the Motor.* Minneapolis:University of
Minnesota Press.

Virilio, Paul (1997) *Open sky.* London ; New York:Verso.

Virilio, Paul, Philippe Petit and Sylvre Lotringer (1999) *Politics of the very
worst: an interview by Philippe Petit.* New York:Semiotext(e).

Heidegger, Martin (1992) 建 . 居 . 思 , 收於《建築現象學導論》, 季鐵
男, 台北 : 桂冠:47-63。

Heidegger, Martin (1996) 《海德格爾的技術問題及其他文章》, 台北 : 七
略。

Lapham, Lewis H. (2000) 麻省裡工學院版序 : 永恆的現在 , 收於《理
解媒介 : 論人的延伸》, 何道寬譯, 北京 : 商務。

McLuhan, Eric and Frank Zingrone (1999) 《預知傳播紀事 : 麥克魯漢讀
本》, 台北 : 商務。

Norberg-Schulz (1994) 《實存 . 空間 . 建築》, 王淳隆譯, 台北 : 台隆書
店。

Wertheim, Margaret (瑪格麗特·魏特罕) (1999) 《空間地圖：從但丁的空間到網路的空間》，薛絢譯，台北：商務。

Williams, Raymond (1991) 《電視：科技與文化形式》，馮建三譯，台北：遠流。

海德格爾 (1999) 《存在與時間》，北京：三聯。

約瑟夫·科克爾曼斯 (1996) 《海德格爾的「存在與時間」》，陳小文等譯，北京：商務。

舒爾曼 (1995) 《科技時代與人類未來：在哲學深層的挑戰》，李小兵等譯，北京：東方。

馬歇爾·麥克魯漢 (2000) 《理解媒介：論人的延伸》，北京：商務。

德克霍夫 (1998) 《文化肌膚》，保定：河北大學出版社。

安東尼·吉登斯 (1998a) 《社會的構成》，北京：三聯。

安東尼·吉登斯 (1998b) 《現代性與自我認同》，北京：三聯。

安東尼·吉登斯 (2000) 《現代性的後果》，南京：譯林。

諾伯·舒茲 (1986) 《場所精神》，施植明譯，台北：尚林。

岡特·紹伊博爾德 (1993) 《海德格爾分析新時代的技術》，北京：中國社會科學出版社。

艾絲特·葛溫尼 (1999) 《愛上電子情人》，台北：商周。

宋祖良 (1996) 台灣中文版譯者前言，收於《海德格爾的技術問題及其他文章》，宋祖良譯，台北：七略。

游淙祺 (1988) 《海德格「存有與時間」中的空間觀》，台北：國立台灣大學哲學研究所。

陳榮華 (1992) 《海德格哲學：思考與存有》，台北：輔仁大學。

陳嘉映 (1995) 《海德格爾哲學概論》，北京：三聯。

項退結 (1989) 《海德格》，台北：東大。

Heidegger's Philosophical Thought and Information Technology(IT)

Huang, Hou-ming

Department of Sociology, National Cheng-chi University

Abstract

Heidegger is one of the influencing thinker of modern technology. In this essay, we extend his thought to reflect on the relationship between human beings and information technology(IT). We insist that the application of technology is not determined by technology alone. On the contrary, the former is the outcome of the interaction between characteristics of certain technology and the socio-cultural context wherein the technology is applied. Therefore, like Heidegger, we emphasize that IT is our destiny, not fatality. It demands our reflection. And according to Heidegger, there are some ontological reasons for our pursuing for more and more speed. Even so he did not make them clear for us. In this paper, we try to utilize Heidegger's analysis of temporality to clarify why speed is the critical point of the development of IT. Besides, following the demarcation between ontological and ontic knowing, which is made by Heidegger when he talked about spatiality, we conclude that the experience of involvement is the reason why cyberspace, the spatial metaphor of internet, is adopted by netizens.

Keywords: Heidegger, determinism, destiny, Gestell, cyberspace, spatiality, speed