

## 批判理論翻譯叢書 6

本書由國立交通大學人文與社會科學研究中心補助出版

交通大學社會與文化研究所人文社會理論研究室 / 策劃  
劉紀蕙、林淑芬、陳克倫、薛熙平 / 譯  
洪世謙 / 法文審訂

在什麼方面平等與不平等呢？  
這是不容忽視的問題，  
因為這正是難題之所在，  
也是政治哲學之所在。

——亞里斯多德《政治學》  
第三卷第12章 1282b 21

歧義並非錯誤認識，  
因此不需要知識的補遺；

歧義亦非錯誤理解，  
因此並不要求詞語淨化。

歧義的情況是，在爭執說話  
內容的意義時，已經構成了  
話語情境之理性本身。

而「話語之可能性條件」  
的整體，說明了人之所  
以是政治動物的基礎。

# 歧義

政治與哲學

*La mésentente*

共席耶 Jacques Rancière / 著



《LA MESENTENTE》  
DE JACQUES RANCIERE  
Copying © EDITIONS GALILEE 1995

批判理論翻譯叢書 6

## 歧義

*La méésentente*

作者 洪席耶 (Jacques Rancière)  
策劃 交通大學社會與文化研究所人文社會理論研究室  
譯者 劉紀蕙、林淑芬、陳克倫、薛熙平  
法文審訂 洪世謙  
責任編輯 林淑萍

主編 王德威 (David D. W. Wang)  
編輯總監 劉麗真  
總經理 陳逸瑛  
發行人 涂玉雲  
出版 麥田出版

城邦文化事業股份有限公司

104 台北市中山區民生東路二段 141 號 5 樓

電話：(886) 2-25007696 傳真：(886) 2-25001966

發行 英屬蓋曼群島商家傳媒股份有限公司城邦分公司

104 台北市中山區民生東路二段 141 號 2 樓

客服服務專線：(886) 2-25007718；25007719

服務時間：週一至週五 9:30-12:00；13:30-17:00

24 小時傳真服務：(886) 2-25001990；25001991

讀者服務信箱：service@readingclub.com.tw

郵撥帳號：19863813 戶名：書虫股份有限公司

麥田部落格 <http://blog.pixnet.net/ryefield>

香港發行所 城邦 (香港) 出版集團有限公司

香港灣仔駱克道 193 號東超商業中心 1 樓

電話：(852) 2508-6231 傳真：(852) 2578-9337

E-mail：hkcite@biznetvigator.com

馬新發行所 城邦 (馬新) 出版集團 Cité (M) Sdn. Bhd. (458372U)

11, Jalan 30D/146, Desa Tasik, Sungai Besi,

57000 Kuala Lumpur, Malaysia

電話：(603) 90563833 傳真：(603) 90562833

印刷 前進彩藝股份有限公司

初版一刷 2011 年 5 月 12 日

定價：320 元

ISBN：978-986-173-577-1

城邦讀書花園

[www.cite.com.tw](http://www.cite.com.tw)

版權所有·翻印必究 (Printed in Taiwan)

本書如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回更換

# 批判理論翻譯叢書

交通大學社會與文化研究所人文社會理論研究室 策劃

麥田出版





批判理論翻譯叢書 6

交通大學社會與文化研究所人文社會理論研究室策劃

劉紀蕙、林淑芬、陳克倫、薛熙平 / 譯

洪世謙 / 法文審訂

歧義  
政治與哲學

*La méésentente*

洪席耶 Jacques Rancière / 著



## 【目錄】

序 7

第一章 政治的起點 17

第二章 過錯：政治與治安 47

第三章 歧義之理性 83

第四章 從「元政治」到「後設政治」 109

第五章 民主，抑或，共識 157

第六章 在其虛無主義時代的政治 199

後記 229

一、感受性體制、話語的理解與歧義、理性與計算、「空」 劉紀蕙

二、「政治哲學」、政治、治安 林淑芬

三、民主／後一民主、共識 陳克倫

四、人、人性、人權、人道主義 薛熙平

參考書目 279



## 序

在什麼方面平等與不平等呢？這是不容忽視的問題，因為這正是難題之所在，也是政治哲學之所在。

亞里斯多德《政治學》第三卷第12章1282 b 21

政治哲學存在嗎？這個問題顯得不甚適當，其原因有二：首先，從我們的哲學傳統之開端，便已經存在著對於共同體與其目的之反省，以及對於律法與其根基的思考，而此種思考一直具有生命力；其次，政治哲學對於其復返以及新興生命力的大聲宣示，已經持續了一段相當長的時間。馬克思主義將政治視為社會關係的表現方式與替代面具，使得政治屈從於社會性，並且使政治被社會科學所占據，而被長久羈絆。在國家馬克思主義瓦解與烏托邦終結之今日，由於社會性的撤退及其曖昧性，政治哲學因此復返，並且重新獲得了政治本身純粹原則與形式之反思。

*Fr.10*

然而，這個復返卻揭露了幾個問題。當這個復返的政治哲學不將自身局限於其歷史中著名或是被遺忘的特定文本之評論，其（政治哲學）思考便難以超越國家行政官僚對於民主與法律，以及權利／法律（le droit）與法治（l'État de droit）的爭議。簡言之，這個復返的政治哲學似乎特別著重於如何確認古典教條與所謂自由民主國家的合法形式之間的聯繫。但是，這個復返的政治哲學與做為其對象的政治之間所假設的相符性並沒有充分的證據。當人們以社會、社會運動或社會科學之名質疑政治時，政治仍然呈現其從街頭到工廠或學校的出現模式與實踐場域的多樣性。但是，當今復返的政治卻表現於這些模式的謹慎或是場域的闕如。人們或許會說，被淨化的政治正好重新找到了審議與決定共同利益的適當場所——討論與立法的議會，解決事務的國家領域，監督此審議與決策是否合於該共同體立基之法的最高司法機構。很不幸的是，這些場所本身卻正好暴露了令人失望的各種說法，包括沒有什麼問題需要如此慎重地考慮、決策會自然形成、任何政治的工作都只不過是世界市場需求之適當調節，以及此調節之得失有其公平分配之原則。因此，政治哲學的復返，透過各種權威代表的介入，同時也宣稱了政治的不存在。

這個獨特的關聯性，必須回溯政治哲學出現的第一個明顯事實：即使哲學往往都包含政治，也不能證明政治哲學就是哲學之樹的自然旁枝。在笛卡兒處，政治便不被列為哲學主幹的旁枝。醫學與道德顯然涵蓋了所有其他哲學交會的範疇。在我們傳統中第一位面對政治的人是柏拉圖，他只以極端例外的形式處理此問題：蘇格拉底做為哲學家，他從來沒有思考過雅典的政治；他是唯一「實踐真實政治藝術」的雅典人，而以**真正的**政治來對抗在雅典以政治之名所進行之事。<sup>1</sup>政治與哲學的第一次交會，是個二選一的情況：政客的政治，或是哲學家的政治。

Fr.11

這種柏拉圖式區分的直截，闡明了政治哲學所承諾及政治手段的謹慎之間的曖昧關係。無論政治反思如何具有批判力，政治哲學並沒有它就是哲學之自然旁枝的任何證據。首先，沒有任何哲學是來自對於人類行為各種偉大形式或是其法則的反思——無論是科學、藝術、政治或其他；哲學並不藉區分來做為哲學自身之基本概念範疇，或是做為哲學反省自身以及其法則的範疇。哲學的獨特對象，正是政治、藝術、科學及任何其他思想活動交會的思想環節；這些環節本

---

1 Plato, Gorgias, 521 d.

身便攜帶著悖論、衝突與特定難題（*aporie*）的標記。亞里斯多德以一句話向我們指出，做為名詞的「哲學」與做為形容詞的「政治性」（*politique*）之最早交會：「在什麼方面平等與不平等呢？這是不容忽視的問題，因為這正是難題之所在，也是政治哲學之所在。」<sup>2</sup>當哲學擁抱此屬於政治的難題或困境時，哲學便成為「政治性」的。政治是以平等為原則所進行的活動——我們會回到這一點；然而，此平等原則在共同體組成分子的分配難題中發生了變化：關於什麼事情的平等？在什麼人之間的平等？是「哪些事情」？「哪些人」？平等如何由平等與不平等所構成？這些就是屬於政治的難題，也因此政治成為哲學的難題，一個屬於哲學的課題。我們不應該採取以哲學來拯救政治、科學與藝術之實踐者的虔誠觀點，也不該認為哲學可以透過其實踐原則來說明其難題的原因。哲學不會拯救任何人，而也沒有任何人會要求哲學之拯救。雖然社會需求已經建立了習慣性的法則，使得政治家、律師、醫師或是任何其他機構要合作思考問題時，都會邀請哲學家以其專家身分加入，來發表一般性的感想。但是，為了使這種對於哲學的邀請能夠產生一些思考的效果，

Fr.12

---

2 Aristotle, *Politique*, IV, 1282 b 21.



必須要在此交會處尋找其中「歧義」(méésentente)之點。

由於歧義，我們領會了一種被限定的說話情境類型：對話中之一方同時理解(entend)與不理解另一方所說的話。歧義並不是指一方說白色而另一方說黑色的衝突，而是另一種衝突，也就是雙方都說白色，但是所理解的卻完全不是同一件事，或是完全不理解另一方以白色之名所說的同一件事。此處的概括陳述，顯然需要更為準確的界定，以便使我們進行一些區分。歧義不是錯誤認識(méconnaissance)。誤識觀念假設對話的一方或是另一方，或是雙方的單純無知、刻意掩飾，或是內在蒙蔽之效果，而不知道他們在說什麼，或是不知道另一方在說什麼。歧義也不是由於詞語之不精確而導致的錯誤理解(malentendu)。今日特別受到重視的一種古老智慧哀悼人們之難以彼此了解，因為人們所交換的詞語過於模糊。這個古老智慧要求我們無論何處——尤其是涉及真理、善與正義時——都要嘗試賦予每一個詞語有別於其他字義的確切意義，並且放棄那些不表示確切屬性或是那些帶有同音異義之混淆詞語。於是，這種智慧以哲學為名，取用語言經濟學之規則，做為哲學特有的實踐方式。相反的情形也會發生。這種智慧抨擊哲學，認為哲學提供了空洞詞語與無法還原的同音異義，並且建議每一種人類活動都

要透過清除所有被哲學侵占的詞彙與概念，來理解自身。

關於錯誤認識及錯誤理解的爭論，召喚了兩種語言治療的處方，兩者類似地都在尋找說話意謂著什麼的解答。其局限顯而易見。第一種處方必須時常預設錯誤認識之背面便是被保留的知識；第二種處方則在各種範疇強加理性的禁令。然而，多數理性運作的話語情境，都可以放在一種特定的歧義結構中來加以思考。歧義並非錯誤認識，因此不需要知識的補遺；歧義亦非錯誤理解，因此並不要求詞語純淨化。歧義的情況是，在爭執說話內容的意義時，已經構成了話語情境之理性（*rationalité*）本身。對話者既理解又不理解同樣詞語中的同樣事物。X同時理解與不理解Y，其背後有各種不同的理性：原因是當清楚地理解另一方在說什麼的同時，他卻無法看到（*voit*）另一方所論及的對象（*objet*）；或者，原因是他理解並且必須理解同一個詞語之內的另一個對象，看見並且希望揭示同一項論證中的另一種理性。於是，在《理想國》（*République*）中，「政治哲學」始於所有人都同意但是卻帶有歧義論點的冗長協議：正義是給予每一人其所應得之分額。要說出其所理解的正義，最方便的作法，無疑是讓哲學家運用有別於詩人、商人、演說家與政客的完全不同之詞語。神祇顯然並不提供這些詞語，而迷戀語言本身的

人，也只能夠在完全無法被理解的代價之下，提供一些補充而已。當哲學遇見詩、政治與誠實商人的智慧時，哲學便必須使用他人的詞語，以便說明哲學所說的完全是另一回事。就在此處，歧義發生了：這並不只是誤解而已，這單純地說明了使用他人的同樣話語，而他人卻不知道。

這也就是說，歧義並不僅僅發生在詞語層面而已。一般來說，歧義發生於說話的情境本身。此處，歧義與李歐塔（Jean-François Lyotard）透過歧論（différend）之名而釐清之概念的問題不同。歧義無關慣用語體制之異質性問題，也無關異質論述類型的判別法則存在與否的問題。歧義所關係的，與其說是辯論本身，更應該說是關於什麼是可辯論的根本問題；也就是說，是關於 X 與 Y 之間某個共同對象在場或不在場的問題。歧義關乎共同對象之感受性的呈現，也就是對話者呈現此對象之特性本身。歧義的極端情境是，X 無法看到 Y 向他呈現的共同對象，因為他無法理解 Y 所發出的聲音，其實構成了與他自己所使用的相似詞語以及詞語配置。正如我們將會討論到的問題，這個極端情境首先涉及了政治（la politique）。當哲學同時遭遇了政治與詩，歧義便關係著使用話語來爭論之人的問題。歧義之結構，處於當論證觸及了討論對象及討論資格如何得以構成的爭議之處。

以下的章節將會嘗試界定一些路標，以便理解被當作哲學對象之政治難題背後的歧義。我們要檢驗以下幾個假設：被稱作「政治哲學」者，恰恰好正是哲學試圖要終結政治的一套思想操作；此思想操作是為了要抹消屬於政治實踐的思想鬧劇。這個理論鬧劇（scandale théorique）不是其他，而正是歧義之合理化：使政治成為鬧劇對象的原因是，就合理性而言，政治是具有歧義合理性的活動。於是，透過哲學的政治之歧義，基本上便有歧義之合理性的簡化。哲學將歧義逐出自身，於是此操作自然地等同於要「真正地」進行政治之籌畫，並且實踐政治所謂的真正本質。哲學不會因為政治是重要的，並且必須進行干預，而成為「政治性」；哲學成為政治性的，是因為必須澄清政治之合理化情境，而這正是哲學之為哲學的一個條件。

這本書依照下列順序展開：首先，從被認為創始者之亞里斯多德定義**政治的特有話語**（logos）開始。然後，在話語—政治性動物（l'animal logico-politique）之限制性條件下，我們嘗試揭露話語自身的分歧（se divise），而使政治之屬性出現，這是哲學拒絕柏拉圖，而試圖從亞里斯多德那裡所挪借之處。從亞里斯多德的文本出發，以及此文本所未及之處，我們將試圖回答以下的問題：政治之名（le nom de

politique) 有什麼特殊性可供思考？對於此特殊性的思考，會使我們必須先將其從政治的一般意義區分開來。我建議將一般意義下的政治，保留以「治安」(police) 之名稱呼。以此處的區分開始，我們首先試圖定義屬於政治理性的歧義邏輯，然後處理「政治哲學」之原理與宏大形式，而這些政治哲學恰恰覆蓋了此區分。我們接著試圖思考在政治實踐的領域中，「政治哲學」之復返所帶來的影響。從此處，我們可以導引出幾個思考的地標，以便釐清民主之名如何被理解，此民主及其實踐與共識體系之正當化有何差別，從而可以評估以政治終結及其復返之名所進行的實踐意謂著什麼，也可以評估對於以無疆界之人性為名而狂熱，以及對於以非人性統治之名表達哀悼所牽涉的問題。

*Fr.16*

我必須在此處表達雙重的感謝：首先，我要向那些慷慨地邀請我討論關於政治、民主及正義的人致謝，他們最終說服我，使我發現有一些特別要說的問題；其次，我也要向那些透過公開的、私下的，以及偶爾沉默的對話而激發我靈感的人致謝，他們使我致力於這些特殊性的定義工作。他們每個人都知道此處匿名的致謝中他們自己所占據的位置。



第一章

政治的起點 *Fr.19*

讓我們從頭開始談起，也就是從亞里斯多德《政治學》第一卷的著名段落開始。此處，他界定了人類動物最為顯著的政治性本質，同時也依此而建立了城邦的基礎：

所有的動物之中，只有人類掌握了說話（parole）的能力。聲音（voix）無疑是用來標示（indiquer）痛苦或是快樂的工具。其他動物也可以擁有聲音，但是他們的本性僅止於此：他們具有快樂與痛苦的感受，也可以彼此傳達這些感受。然而，說話的功能則在於表達什麼是有用（l'utile）或是有害（le nuisible），以及其所相應的，什麼是公正（le juste）或是不公正的（l'injuste）。因此，人類與其他動物之間真正的差別，就在於只有人類是具有好壞以及公正與否之感受。所以，正是這些事物構成的集合體（la communauté de ces choses），才構成了家庭與城邦。<sup>1</sup>

人類政治天性的概念已經濃縮在這段話之中。根據霍布斯（Thomas Hobbes）的說法，這是一個古代人的幻想綜合

---

1 Aristotle, *Politics*, I, 1253 a9-17, p. 60.



體 (chimère)。霍布斯試圖透過人性動機論的精確科學來取代；相反地，列奧·史特勞斯 (Leo Strauss) 則認為這是一種關於共同利益／共同善 (bien commun) 以及市民教育的永恆政治原則，並藉以對立於現代功利主義恢復共同體的需求。不過，無論是挑戰或是宣揚這種天性，可能都需要先進入其推論的獨特性。人類至高的政治目標是由一個**指標**所證實的：人類擁有話語 (logos)，也就是擁有說話能力 (la parole)，可以表達 (manifeste)，而聲音只有**標示** (indique) 的功能。說話所表達的，對於理解此話語的共同體臣民／主體而言顯而易見的，正是有用 (l'utile) 與有害 (le nuisible) 的區別所產生的公平與否的區別。是否擁有這種表達的器官，則標記了兩種不同參與感受經驗方式的動物之分界線：所有擁有聲音的動物所共有的愉悅與痛苦，以及只有人類才有的好壞善惡之別，而這種區別早已出現在有利與有害的知覺之中。建立於此基礎之上的，不是排他性的政治活動，而是一種可以在家庭與城邦中實現的更高等級之政治活動 (politicité)。

在這個簡要清晰的說明中，仍有許多模糊之處。顯然任何柏拉圖的讀者都會知道善的客觀性與令人舒服愉快的相對性有別。但是，兩者之間的感受性之區分與共享 (le

partage de leur aisthesis) 卻並不如此明顯：要如何在受到一擊之後不舒服的感覺，與同樣一擊之後而承受的「受害感」(nuisance) 之間，劃出區隔的界線？我們會說，此差別恰恰是在話語 (le logos) 之中被標記，此話語區辨了表達痛苦的語詞連結與表達呻吟的語音連結。不舒服感與受害感之間的差別，必然是可以感受的，而且這個感受必定是可溝通的，正如對於善與惡的一致性界定方式一般。由擁有器官而得到的記號——被鏈結而說出來的語言——是一回事；而此器官執行其功能的方式，亦即透過語言表達感受的區分與共享，則是另一回事。目的論式的推論暗示了共同利益／善的目的 (telos) 是內在於感覺之中，內在於對他人所施加痛苦，表達出諸如「受害感」一類的方式之中。但是，到底要如何確實地理解上述所表達的「有用」與「有害」之間的推論，以及正義的純粹政治秩序？乍看之下，厚顏的功利主義者可能會對「古代經典」的高尚信奉者宣稱：從有用／有害之區辨過渡到共同體之正義，與功利主義者自己強調最大化個別效益及減少害處所達到的共同利益（有用性）之推論，其實相距不遠。「絕對的善」之共同體與功利主義契約之間，似乎難以劃分界線。

Fr.21

且讓我們在這一點同意「古代經典」的信奉者：這一條

線可以也必須被劃分。只不過，在這條分隔線的小徑之上，不單是列奧·史特勞斯所譴責的所謂「功利主義式」前提，還有他本人與功利主義者所共享的那個前提，都有迷失方向的危險：此前提將用以表達正義的話語吸納至某種協議中，而此協議則讓個體的特殊性（*particularite*）被收納於國家（*l'État*）之普世性之中。此處的問題並不在於將有用性的接受轉變為高尚，使其靠近做為其目的之正義的理想，而在於能否看清楚從有用性到正義的過渡，只有透過其對立面（*contraires*）之媒介才得以完成。此外，是否能夠看清楚在這些對立面的賭注（*jeu*）中，在「有害」與「不正義」的曖昧關係中，存在著政治問題的核心——政治（*la politique*）向思考共同體的哲學所提出之難題。有用與正義之間的因果關係，實際上被兩種異質性所阻礙。首先是區分有用與有害的虛假對立。在希臘用語中，亞里斯多德所使用的「利益」（*sumpheron*）與「傷害」（*blaberon*）這兩個詞彙，並沒有建立任何清楚的對立。事實上，*blaberon*有兩個通義：一個意義是指任何天災或人為的理由而造成個人的不愉快，另一個意義則是指個人因其自身行為所造成的負面後果，但更常見的是他人的行為造成的負面後果。*Blabè*的法律意義因此通常意指傷害，一人對另一人所造成客觀意義上可以判斷

Fr.22 的過錯 (le tort)。<sup>2</sup>於是，這個觀念通常暗含了兩造之間關係的概念。另一方面，sumpheron基本上所指的是對自身的關係，是個人或是群體從行動中所獲得或是希望獲得的利益。Sumpheron因此並不意謂著與他人的關係。這兩個詞彙不是真正意義上的對立。一般希臘用語中，用來與做為承受侵犯的blaberon對立之詞彙，是ôphelimon，也就是指所接受到的協助支援。在《尼各馬科倫理學》中，亞里斯多德本人以blaberon做為負面詞，而相應的aïreton則做為正面詞。但是，sumpheron，即某人得了利益，絕不能推論為另一人所承受的損失。這不過是塞拉西馬柯(Thrasymachus)的假結論，在《國家篇》第一卷中，塞拉西馬柯將自己謎語般而多義的公式——正義是在上位者所擁有的優勢(to sumpheron tou kreittonos)——轉譯為得與失。我們也可以順便一提，

2 譯註：Le tort指「錯誤」，在法律用語中意指既有法律契約之下所判定的過錯、過失、偏差、逾分、侵害。不過，在洪席耶的論點中，le tort不只是統治者的法律可以判定的過失或是民事侵權，而更為根本地暴露了共享感受體制所區分的好壞與善惡，以及此感受體制理性所辨識的過錯。洪席耶指出，判斷非正義或是過錯，也透露了此判斷所依據的理性，只有透過對立面之中介，才可能認清歧義之理性。Le tort的字根torqueo，是扭轉、轉向，揭露了體制的計算理性，也同時挪移出了「空隙」，而使無分之分者得以參與、得以言說，而成了政治之所以可能的起點。詳見第二章。本書在不同脈絡以過錯、過失、侵害、逾分、偏移、偏差來翻譯le tort的概念。

一般把這個概念轉譯為「強者之利益」，這就立即將自己囚禁於柏拉圖困住塞拉西馬柯的位置，而使得柏拉圖的完整論證發生短路。但是，柏拉圖的論證意圖，其實是要藉由玩弄此說法的多義性，而操作某種雙重分離：不僅一方之「得」不是另一方之「失」，甚至嚴格說來，上位者只有一個受害者：也就是承受其統治的「下屬」。在這個論證中，有一個要項消失了——「錯誤」（le tort）。塞拉西馬柯的辯駁所預期的，是一個沒有「錯誤」的城邦：在此城邦中，在上位者依據自然秩序而行，造成了保護城邦的捍衛者與提供食物的人工業者之間的相互關係。

此處存在著第二個問題及第二種異質性：對柏拉圖而言，正如在此觀點之上忠於其老師的亞里斯多德，所謂城邦之正義，基本上是指有利益的狀態意謂著沒有任何與其相關連之傷害的狀態。妥善地分配「利益」（avantages），預設了已經事先排除某種「錯誤」的制度（régime du tort）。「你對我犯了什麼錯？我對你犯了什麼錯？」（*Quel tort m'as-tu fait, quell tort t'ai-je fait?*）根據《泰阿泰德》（*Théétète*）篇的說法，這是專精交易與庭訴的訟師之言，而對於城邦之建基正義完全無知。只有在利益不再被分配、利潤與虧損也不再被衡量時，正義才開始出現。當人們唯一的關心是如何使群居

之人彼此不相互侵犯，而一旦有過錯之處，便立即重建其得失平衡，那麼，做為共同體原則的正義便還不會發生作用。只有當什麼是公民所**共同擁有**成為問題，當我們關切執行與監控公權力行使的模式如何分配，正義才會開始發生作用。一方面，正義做為一種德性，並非單純地平衡個人利益，或是修補一方對另一方所造成的傷害；正義是衡量標準本身的選擇，而各方依據此衡量標準各取其分。另一方面，政治正義並不是維繫個體與利益／善之間關係衡量加總出來的秩序；政治正義是決定公共分配的秩序。然而，此秩序與個人秩序不同：對個人而言，有用的秩序可以輕易地銜接到正義的秩序；但是正義無法從有用出發而以同樣的推論方式獲得。《尼克馬科倫理學》第五卷對我們的問題提供了一個解答：正義在於不多取恰如其分的有利之物，也不少取個人所恰如其分之不利之物。在將「傷害」(blaberon)化約為「有害的」，同時將「利益」(sumpheron)等同於「有利的」(avantageuses)之情況下，我們從其中便可掌握從有用秩序轉換為正義秩序之過渡過程與明確意義：行使正義德性之材料，便是有益的與無益的區別，所謂正義正是在於確保人人各取其合宜之分，所有人所獲分額的平均分配。

Fr.24

很顯然的，問題是政治秩序並不是如此被定義的。政治

(la politique) 始於人們不再試圖平衡得與失，而關注如何分配共有之各部分，如何依照幾何比例來協調共同體的各部分及取得分額的資格——那些賦予人們此共同體權利的「價值」(axiai)。若要使政治共同體不僅只是利益／善 (bien) 與服務之交換契約，那麼，支配此一共同體的平等原則便必須從根本上不同於商品交換與傷害補償的平等原則。但是，「古代經典」的信奉者過早地滿足於承認共同善／共同利益的優越性，並認為在人類天性中個人利益的交易就帶有此共同善／共同利益的目的 (telos)。問題的根本在於，「政治哲學」的奠基者已經十分確定地將交換邏輯從屬於共同善／共同利益的表達方式：為了促成共同的和諧，掌管商品交換與司法判決的算術式平等，便從屬於幾何比例式的平等，而共同體內各組成分子 (parties) 所擁有的共同事物之分額 (les parts)，也從屬於此一組成分子帶給共同善／利益的成分 (la part)。但是，這種從通俗的算術到觀念論的幾何之過渡過程本身，蘊涵了一種奇怪的經驗性妥協——某種關於共同體「組成部分」的奇特計算方式。為了要讓城邦根據「利益」(le bien) 而管理，共同體之分額必須嚴格符合於共同體各個構成部分的「價值」(axiai) 之比例：合於其帶給共同體之價值 (valeur) 以及此價值所賦予的權利，以便可

以擁有此共同權力之一部分。在「利益」與「傷害」充滿問題的對立組背後，便是根本的政治問題。政治哲學若要存在，政治型的秩序必須聯繫到城邦「組成部分」的構成，也聯繫到某種計算模式，而此計算模式之複雜可能會掩蓋某種基本錯誤計算（mécompte）；這個錯誤計算可以正是「害處」，也就是政治本身構成性基礎的「錯誤」（le tort）。「古代經典」教導我們的首先便是：政治不是個體之間紐帶的問題，也不是個體與共同體之關係的問題。政治所揭示的，是共同體的「組成部分」的計算，而這種計算永遠是虛假的計算，一個雙重計算，或是錯誤計算。

讓我們進一步檢視這些做為共同體資格（titres）的「價值」（axiaï）。亞里斯多德看見了三種價值：寡頭（les oligoi）的財富、賦予貴族（aristoi）其名聲的德性或是卓越（arété），以及屬於平民（demos）的自由（liberté）（eleutheria）。分別來看，這三種資格都各別有其體制（régime），但它們亦受到其他體制騷亂的威脅：富人的寡頭政治、出身好的人（gens de bien）的貴族政治，以及平民的民主政治。<sup>3</sup>反過來

3 亞里斯多德在《政治學》中，以權力組成的方式和權力分配的方式，區分了六種政體：好的政體是君王的、貴族的和共和的，但他們同樣可能變成壞的三種變態政體，也就是寡頭政體、僭主政體、平民政體。



說，這些共同體不同資格的精確組合，獲得了共同的善／利益，然而這個美好結構卻被三者之間隱藏的不平衡所破壞。我們無疑可以衡量寡頭政治、貴族才能以及人民監督這三者的各別貢獻，以便追求共同的善／利益。《政治學》第三卷試圖將這種估算具體化，界定具有「優點」(mérite)的少數人，以及普通多數人的政治才能。透過混合的隱喻，亞里斯多德想像一種以合比例的方式將各別特性加總而成的共同體。他說，就如同「粗糙的食物混入了精緻的食物，而使得整道菜比少量的精緻食物要更為營養」。<sup>4</sup>純粹的元素與不純粹的元素可以混合其效果。然而，這些元素的基礎要如何相互比較？到底什麼是各個組成分子皆持有的資格？在各「價值」美好的協調之中，最顯而易見資格便是：寡頭的財富。這也是交換的算術模式可以單獨推算出的資格。於是，相對的，人民的自由替共同體帶來了什麼？為何是人民所獨有？基本的錯誤計算 (le mécompte) 在此顯露：首先，平民 (démos) 的自由並不是一個確定的屬性，而純粹是一種事實性 (facticité)：在「原態原則」(autochtonie) 之背後，即雅典平民 (le demos athénien) 所宣稱的起源神話背後，有著

Fr.26

---

4 Aristotle, *Politics*, III, 1281 b 36, p. 204.

這麼一個原始事實，此事實使得民主政治成為引人非議（scandaleux）的思考對象：僅僅因為在寡頭城邦出生的單純事實，特別是在因負債而被奴役的制度取消後的雅典城邦，在那些注定要承擔沒沒無名的工作與生殖的言說身體（corps parlants）之上，那些不會比奴隸更有價值的——甚至更低的——身體。因為按照亞里斯多德所言，奴隸還可以從其主人處得到其美德——言說身體；這些人，無論是誰，工匠或商人，任何被計算為城邦中的一分子，並名為人民的人，都依此身分參與共同事務。寡頭者無法單單將債務人降級為奴隸的事實，轉變為某種自由的表象，而成為構成共同體一部分的人民的正面屬性。

有人將人民的提升及其自由歸功於立法家的智慧，而梭倫（Solon）提供了其原型；其他人則將原因歸諸於某一些貴族的「煽動」，他們將烏合之眾變為排除競爭對手的支柱。每一種解釋方法都預設了一種特定的政治理念。所以，我們與其在兩者之中擇一，不如停下來思考兩者背後的動機：事實與權利的原始糾結，以及平等與自由這兩個關鍵政治詞彙之間所建立的獨特關係。聰明的「自由主義者」沾沾自喜地告訴我們人為平等（égalité artificielle）違反了創業與交換之自然式自由，而造成了變態效果（les effets

pervers)。古典派則在政治的起源上，面對了全然不同的深刻問題：正是自由之「空」的屬性（*propriété vide*），使其能夠對商業交易式平等的計算加以設限，也可以對虧欠與擁有的單純法則進行設限。總之，自由使寡頭勢力從其自身分離，阻止其藉由簡單的利益與負債之算術遊戲進行管理。寡頭政治的法則實際上是在無障礙的「算術式」平等之下進行管理，而財富可以立即等同於統治階層。人們會說雅典的窮人服從於貴族的權力，而不是服從於商人的權力。但是，事實上，雅典人民的自由是將建立在古老的顯赫家族譜系之貴族自然統治，重建為以財富擁有者與共有財產壟斷者之單純統治。這種自由將貴族身分轉向有錢人的條件，並且在帶回有錢人的權力時，將其絕對權利轉變為一種特定價值。

但是，錯誤計算並不僅止於此。不僅原本屬於平民「自身」（*<proper> du démos*）的自由無法被實證屬性（*propriété positive*）所決定，自由根本不是平民所專有。人民只不過是無區分而沒有任何明確資格的大眾——沒有財富，沒有美德——然而卻自認是被視為擁有與其他人同樣的自由。由人民所構成的人們，事實上只是如同其他人一樣的自由。就是這個將他們與那些在其他方面層級更高的人等同起來的單純同一性（身分），成為他們特有的資格（*titre*）。平民（*démos*）

賦予自己屬於所有市民的平等。如此，這個並非同一的組成部分，將此不屬己的屬性（*sa propriété improprie*）認同為共同體所特有的原則，同時將其名字——沒有任何特性而面貌模糊的大眾——認同為共同體的名字本身。自由僅僅是那些沒有任何特性（例如美德或財富）者的特性，現在卻被計算為共同的美德。這些沒有特性者聚集而形成的平民，正是亞里斯多德所謂的「無分之人」（*n'avaient part à rien*），<sup>5</sup>卻透過同名之詞而認同整個共同體。這就是最根本的「過錯」，是「傷害」（*blaberon*）與「不公義」（*l'adikon*）之間的原初環節（*le noeud original*），此環節之「展現」（*manifestation*）阻斷了從有用到正義的推論過程：人民篡奪共有的特性，當作自己的特性。嚴格的說，他們帶給共同體的只一場爭辯（*le litige*）。這一點必須有雙重意義的理解：人民宣告的資格是引發爭議的，因為此資格並不專屬於人民，然而這個爭議性的屬性卻正是建立爭議性大眾（*commun-litigieux*）的基礎。沒有屬性的大眾以此錯誤之名（*le nom du tort*）與共同體同一，而這個錯誤不斷被那些擁有特性與地位者所反覆製

---

5 Aristotle, *The Athenian Constitution*, 2, trans. intro. and annotated by P. J. Rhode (London: Penguin Classics, 1984), p. 43.

造，這些人自然就迫使他們成為「無分」(part à rien)而不存在的人。就在其他組成分子所造成的錯誤之名下，人民與全部共同體認同。任何不擁有任何分額的人——古代的窮人、第三階級 (le tiers état)、現代的無產者——實際上除了做為一無所有者或是做為全體之外，毫無他途。此外，正是由於無分之分 (part des sans-part) 的存在，這些一無所有的全體，共同體才以一種政治性共同體存在，也就是說，具有根本爭議性而造成分歧的共同體。這種爭議涉及了計算共同體的組成分子，甚至先於計算他們的「權利」(droits)。人民並不是在各種階級中的一個階級。它是對共同體造成傷害的過錯階級 (la classe du tort)，也因此而建立了區分正義與非正義的「共同體」。

於是，對於出身好的人 (les gens de bien) 來說，巨大鬧劇便是這些平民 (démós)，一無所有的一群人 (les gens de rien)，成為了人民 (le peuple)，成為了自由雅典人的政治共同體，會發言、在集會中考慮與作決定，而使歷史學家寫下了這句話：Ἐδοξε Τῷ Δῆμῳ (人民滿意，人民決定)。對於為我們發明政治哲學的柏拉圖而言，這個說法可以輕易地翻譯為兩個對等項：平民 (démós) 與意見 (doxa)——那些只知道快樂與痛苦之幻象的人覺得滿意了；簡單的意

見，那是代表人民的「表象」(appearance)，由人民表達的表象。人民只是修辭學家與詭辯家操縱快樂與痛苦的感受而製造出來的表象，以便擁抱或恐嚇這個龐大動物，這個在集會時聚集那些一無所有者的模糊群眾。

讓我們馬上指出：在柏拉圖對於民主堅決的仇恨中，比起其他不痛不癢地宣稱我們需要理性而有節制地愛民主的陳腐辯護者，他更為深入地探究了政治與民主制度的根基。柏拉圖看到了他們所忽略之處：民主制度的錯誤計算——畢竟這就是政治最基本的錯誤計算。政治的產生，並非單純的統治，而是因為對於組成分子的計算中出現了不當的計算。這個不可能的等式在希羅多德(Herodotus)提供波斯人歐塔尼斯(Otanes)的那套說法中再度出現：整體存在於多數(le multiple)之中。<sup>6</sup>平民是可以等同於整體的多：多即是一，組成部分即是整體。自由之實質差別的不存在，產生了這種不可能的對等式。這無法在算術之等式分配中獲得理解，因為算術等式必須要有利潤與虧損雙方的相抵；這也無法在幾何學等式分配中獲得理解，因為幾何等式預設了特性與地位的連結。同樣的，人民總是多於或是少於他們自己。

---

6 Herodotus, *The Histories*, III, 80, 31, trans. George Rowlinson, ed. Hugh Bowden (London: Everyman, 1992), p. 258.

出身好的人或許會因為這些他們認為是欺瞞與篡奪的宣稱，而覺得高興或是苦惱：平民（*démos*）替代了集會的多數人（*mojorité*），集會替代了共同體，以城邦為名的窮人，以鼓掌代表同意，以數石子來替代決定。但是，所有這些人民與其自身不平等的表現，只不過是一個基本錯誤計算中微不足道的細節：多數與全體之間的不可能等式，構成了屬於人民自由的挪用。這個不可能的等式，對於構成城邦的組成部分與其資格的整個推論而言，會發生一種骨牌效應。隨著平民的獨特屬性之後，是貴族的屬性——所謂的美德——以一種奇異的曖昧場域出現。就如同人民帶來不屬於他們的自由，這些為公共領域帶來德性的好出身或是有地位的人，到底是什麼人？如果他們不是哲學家以比例之夢的計算方式轉換為整體之一部分的夢想，他們就是寡頭（*oligoï*）的另一種名字——換句話說，也就是有錢人。甚至亞里斯多德亦如此，雖然他在《尼科馬各倫理學》及《政治學》第三卷中，費心地賦予這三個範疇與三種身分特定的屬性。他在第四卷及《雅典憲法》中也承認了城邦事實上只有兩種身分，有錢人與窮人：「在每個地方，生活富有的人替代了出身好的人。」<sup>7</sup>

Fr.30

---

7 Aristotle, *Politics*, IV, 1294 a 19-20, p. 260.

在城邦中這兩個無法再化約的組成部分之間，無論是權力或是權力表象如何分配之安排，都一定會要求其實現共同體的優越，然而這是貴族階級所永遠缺乏的。

Fr.31 這種幾何學比例的科學計算模式是否意謂著僅只是觀念性的建構，而哲學只能善意地修正其最基本而無法避免的階級鬥爭之事實？我們無法簡短地回答這個問題。首先，我們必須強調的是，古代人比現代人要更能夠承認在窮人與有錢人之間的鬥爭，便是政治的全部基礎。不過，就僅止於此。他們所承認的，嚴格來說，是政治現實——縱使這意謂著要克服此現實。富人與窮人之爭議並不是政治所要處理的社會現實，而是政治被設立的起點。當無分之分的人出現，當窮人構成了組成分子或是黨派（un parti），政治便發生了。政治並不是因為窮人對抗富人而發生，正好相反：政治是對於富人統治的單純效果之中斷，而使窮人以實際存在物出現。平民做為共同體整體的超出範圍之要求，只會實現其出現之型態。所謂的黨派，也就是政治的條件。當統治的自然秩序被無分者之分出現而打斷時，政治便存在了。這種建制便是政治做為一種特殊連結形式的全體。此建制定義了共同體的大眾做為政治共同體，換句話說，這是基於避開交換與補償算式之過錯（tort）而建立的黨派。在此建制之外，只有統



治的秩序，或是反叛的無秩序，而不會有任何政治。

希羅多德以一個寓言形式提出了另一種單純選項。這個著名的寓言故事處理的是西西亞（Scythian）奴隸的反叛。他告訴我們，西西亞人習慣將他們貶為奴隸者摘去雙眼，以便使他們甘於從事專替牲口擠奶的奴隸工作。這個情形的正常秩序卻被西西亞人的大遠征所破壞。由於必須征服米底亞（Media），西西亞戰士深入亞洲，並且被留在那裡一整個世代。這段期間，由奴隸所生出的一代子嗣被撫養成人，並且都保留了他們的眼睛。看到了世界之後，他們的結論是，他們與遙遠的主人有著同樣的出身、同樣的特徵，因此沒有任何特殊理由讓他們必須成為奴隸。由於這些女人也向他們保證了這些自然的相似性，因此這些奴隸決定他們與戰士平等——除非他們被證明是錯誤的。於是，他們以壕溝圍繞領土，並且武裝起來，準備等到遠征軍返回時，堅守其土地。當遠征軍終於帶著長矛與弓箭出現時，他們以為可以輕易清理這一小群反叛的牧牛者。但是，他們的攻擊是失敗的。較有敏銳觀察的一位戰士衡量局勢之後，對著攜槍帶戟的弟兄們說：

*Fr.32*

聽我的勸告——放下你們的矛與弓，每個人拿著馬

鞭，大膽地走向他們。只要他們看到我們是全副武裝的，他們會以為自己的出身與勇氣都與我們相等；但是，如果他們看到我們手中沒有其他武器，只有鞭子，他們就會知道自己是我們的奴隸，而且會立即逃跑。<sup>8</sup>

於是，大功告成：奴隸們看到了眼前的景象，拔腿就逃，根本沒有戰鬥。

Fr.33 希羅多德的故事讓我們看到「奴隸戰爭」與「奴隸叛軍」的模式如何成為了貧富鬥爭的另一種型態。奴隸戰爭的典範，是統治者與被統治者之間透過戰爭而產生的單純平等。西西亞奴隸占據了他們先前服侍之領土，使其成為防衛強固的陣營，並且以武裝對抗軍隊。這個關於平等的示威原先困擾了他們本來的自然主人。但是，當這些主人再一次展示他們做為差別的標誌時，叛軍就無法捲土重來。以領土與武力所制定的平等，並不會創造出分裂的共同體，也不會將平民（*démos*）藉以設立自身的自由——不屬己之屬性（*la propriété impropre*）——轉變為同時是共同體之組成部分及其整體。既然政治是透過中斷而出現，建制政治的最初扭

---

8 Herodotus, *The Histories*, IV, 3, p. 296.

轉 (le torsion)，便是對於一個偏移 (le tort) 或是根本爭議的部署。這個扭轉本身就是偏移，是關於共同體問題的哲學思考所面對的根本「傷害」(blaberon)。根據《克提拉斯》(Cratylus)<sup>9</sup>中所創造的字源學說法，「傷害」意指著「中斷流向」(ce qui arrête le courant)。想像的語源學碰觸到了思想的本質核心，這並不是唯一的例子。「傷害」表記著被中斷的流向，是使「屬性」(propriétés)的自然邏輯被阻斷的最初扭轉。這個中斷使人必須思考比例的問題，也就是共同體身體的類比性。但是，它也預先就破壞了這個比例之夢。

這個錯誤或是偏移 (le tort)，並不只是階級鬥爭，也不是為了賦予城邦統一原則，將城邦建立於共同體的根基之上，而必須修正的內部糾紛。偏移正是此根基之不可能性。如果只是貧富衝突的危機，那就太簡單了。問題的解決早就被發現了。你只需要排除造成糾紛的原因就可以了；換句話說，就是處理財富不均的問題，而給每人等量的土地即可。但是，問題要更為嚴重。正如人民並不真正就是人民，而是窮人；窮人本身也並不只是窮人，他們只是沒有任何特性的一群人，他們由於最初區分之效果而承擔了自由之空名，不

Fr.34

---

9 Plato, *Cratylus*, 417 d/e.

屬於自身的屬性，一個引發爭議的資格。他們本身事先就已經是被扭轉的綜合體，而將原本不屬於自身的當作自身所擁有，將原本並不是共同的當作是共同的。他們就是政治本身的構成性偏移或是扭轉（le tort ou la torsion constitutifs）。窮人的黨派，除了做為無分之分而具體呈現自身之外，別無其他。相對地，富人的黨派除了具體呈現反政治之外，也無其他。從紀元前五世紀的雅典城到我們自己的政府，富人陣營只證明了一件事，亦即，它完全是政治的否定：**無分者沒有參與之分**（il n'y a pas de part des sans-part）。

這個根本的命題，當然會依照著所謂的道德價值與態度的演變，而有不同的轉型。古典時期直截了當的口吻所堅持的，正是十九世紀自由主義者的立場：只有酋長與印地安人、出身好的人與一無所有的人、菁英與大眾、專家與無知者。在當代委婉的措辭中，這個命題有不同的提法：只有社會的不同組成分子——社會多數與少數、社會專業範疇、利益團體、共同體等等。社會組成分子必須是合作者（partenaires）。但是，在契約社會及諮商管理的監控形式之下，就如同不平等主張的粗暴形式，根本的命題依舊一樣：**無分者沒有參與之分**。只有被計算為組成分子者，才有其分。換句話說，沒有政治，也不應該有政治。貧富之間的戰

爭，就是政治存在與否的爭議。對於將窮人計算為人民，以及將人民視為共同體，這正是對於政治之存在與否以及是否有政治的爭議。做為大眾活動領域之政治，只能是充滿爭議的；黨派的組成分子及其資格之間關係的加總，永遠不等於其全體。

這正是是政治最初的鬧劇，也是民主的事實邀請哲學開始思考之問題。哲學最核心的計畫，如同被柏拉圖所總結，是把規範可朽之物與人類災禍之交換的算術秩序，替換為規範真實之善／利益的幾何比例之神聖秩序。共同的善就是：每個人的利益不會造成任何人的不利。做為一種科學的數學可以為此提供一個模型，一個數字秩序的模型。其嚴密性可以避免一般性的衡量。朝向善之途徑，便在於以無法共量的數學模式，取代零售店與交易商的算術模式。問題是，至少在這個領域裡，單純的多或少的秩序被懸置了。這個秩序被某種特定的秩序與特定的比例所取代。這個領域就是政治。政治的量值（grandeur）超越了一般測量手段；這個無分者之分，既是全部，又是全無。這個自我相悖的量值，已經中止了市場交易度量之「流向」，懸置了社會體中算術計算的效果。哲學希望在城邦中或是在靈魂中，如同在表面積、容積與星體之科學中，以幾何等式取代算術等式。但是，

雅典人的「空」的自由所呈現的，則是另一種平等的效應：雖懸置了單純的算術，卻不至於設立任何幾何學的秩序。這種平等純粹是任何一個人與任一他人的平等：換句話說，歸根究柢，是根基或起源（*arkhè*）的闕如，是所有社會秩序的純粹偶然性（*contingence*）。《高爾吉亞》（*Gorgias*）篇的作者施展其嘲諷之能事，試圖證明此一平等與寡頭政治的算術式平等沒有任何差別，換句話說，欲望的不平等，無底洞般的胃口，使得粗俗的靈魂在享樂與痛苦的惡性循環中往復不息，也因此使得體制陷入寡頭政治、平民政治與僭主治理的惡性循環之中。人民領袖賦予雅典人民的「平等」，只不過是對於更多的無止盡要求：永遠是更多的港口與船隻、更多的商品與殖民地、更多的兵工廠與防禦工程。不過，柏拉圖深知問題更為深刻。問題並不在於這種對於船隻與防禦工事無法被滿足的欲望；問題在於，人民的集會中，任何鞋匠或鐵匠都可以站起來宣稱，他們知道如何掌舵、如何建築防禦工事，甚至知道為了共同利益而如何使用正義與不正義的方式。因此，問題不在於**永遠要的更多**，而在於**任何人都可以要求**，所有的階層都在最近一次無政府式的直接展示中被中斷。關於自然與傳統（*la nature ou la convention*）的辯論，蘇格拉底與普洛塔哥拉（*Protagoras*）或是卡利克勒

(Callicles) 的對立，再一次確認了此政治鬧劇。實際上，政治的基礎並不是更多傳統而較少自然：政治基本上就是根基起源的闕如，以及所有社會秩序的純粹偶然性。政治出現，正是因為沒有任何社會秩序是建立於自然秩序，也沒有任何神聖法則支配人類社會。這就是柏拉圖他自己在《政治學》的巨大神話中所提出的訓誡。若要在古巨人戰士或是在古埃及牧人王的幼稚幻想中尋找典範，是毫無意義的。在巨人時期與我們的時代之間，偏移的斷裂早已發生。任何人若要試圖建立城邦的比例原理，就意謂著民主政治早已經過去了。我們的世界走向「相反的方向」，而任何試圖治療政治之疾病，只有一途：發明某種社會本質的謊言，以便提供共同體某種根基或起源。

當牧人王、軍閥、地主之自然秩序被自由擾亂，使平等現實化，並且形成了社會秩序，政治便發生了。在討論有用與有害之話語 (logos) 發生之前，便有制定法則與賦予此制定其權利的話語存在。但是，這個最初的話語被一個最初的矛盾所置入：社會中有秩序，因為有一些人命令，而其他人服從。但是，若要服從此命令，至少要有兩件事：你必須了解此命令，以及你了解你應該服從。因此，要達到此條件，你早就已經與命令你的人平等了。這是侵蝕任何自然秩

序的一種平等。無疑的，在下位者百分之九十九都會服從；然而，所謂的社會秩序仍舊絕對是偶然性的。不平等只有透過平等才可能發生。這意謂著政治並不必然永遠會發生——實際上，政治的發生極為罕見。在政治史與政治學之名下並存的，時常是其他的體制，例如皇室權威的執行、聖堂牧師的職務、軍隊的指揮、利益的管理等。只有在這些體制的軌道被一個全然異質而原本無法發生作用的先決條件所中斷時，政治才會發生：人人平等的前提，必然是任何秩序皆為偶然的悖論效果。

Fr.38 政治最根本的祕密是被一個「現代人」所說出的，那就是霍布斯。為了他自己的「所有人對所有人的戰爭」之理想，他重新為政治命名。「古代經典」環繞著這個平等，卻迴避為其命名，因為對他們而言，自由是在最為特定的對立面——奴隸——而被定義的。奴隸是有能力了解話語卻不擁有此話語能力的人。他是從動物性到人性的特定過渡狀態。亞里斯多德將此過渡狀態準確地定義為：奴隸參與此語言共同體，是透過感受（*aisthesis*）之形式，而不是占有（*hexis*）。<sup>10</sup> 人民中的自由人的偶然自然及奴隸的自然，

---

10 Aristotle, *Politics*, I, 1254 b24-25, p. 69.



可以輕易地被區分，而不必提及平等的最根本偶然性。這種平等可以被斷定是與政治無關的。這就是柏拉圖讓美諾（Menon）的奴隸發現平方根的規則所呈現的。一個無關緊要的奴隸，可以和蘇格拉底一樣，將幾何學從算術秩序中分離，分享而參與同樣的知性，卻並不被定義為共同體之納入形式。

「古代經典」環繞著話語中最原初的平等，卻沒有為其命名。然而，他們所定義的，直到今日仍舊無法被社會契約論及自然狀態的現代思想家所理解。這就是這個非單一的原理所創造的扭轉（torsion），這個扭轉使得一無所有的人民成為「自由」。當平等的偶然性以人民的「自由」打斷了統治者的自然秩序，當此中斷製造了特定的配置時，政治便發生了。社會分割為不同的組成部分，而這些部分並不是「真實的」部分；一部分以不是自己「屬性」之名被建立為與整體平等，以及一個爭議性共同體的「大眾」（un “commun”）。歸根究柢，這就是從有用轉渡到正義的偏移（le tort），而限制了從此到彼的推論。政治的設立與階級鬥爭的體制化是一樣的。階級鬥爭並不是政治的祕密動力，也不是其表象背後隱藏的真理。政治本身，政治做為其所遭遇的，永遠都在任何人要為共同體建立根基時，就已經存在。

這並不表示政治的存在是因為社會團體陷入為分歧利益之戰鬥而發生。造成政治出現的轉向（torsion），也是將任何階級建立為與自身不同之轉向。如馬克思所說，無產階級並非一個階級，而是所有階級的解放，正因如此，無產階級有其普世性。這種說法要以其最全面的一般性來理解。政治的建制是在非真正階級的階級之間的爭議。「真正的」階級，或者應該說是社會中的真實組成分子，是與其功能相應的範疇。然而，雅典平民將自己與整個共同體認同，正如同馬克思的無產階級將自己認做為共同體中徹底的例外；兩者皆以社會組成分子之名連結了人人平等之資格，使得階級分離，而政治出現。政治的普世性就在其共同體每個組成分子和分歧論點與其自身的差異。偏移（le tort）建立了政治，基本上政治並不是階級之間的糾紛，而是每一個階級與自身的差異，因為在社會體切割之上強加了混合之法則，這是任何人都可以做任何事的法則。柏拉圖有一種說法：polupragmosunè，「多」做一些，就「逾越了」其本分。任何人都會發現自己處於同樣的狀況。如果《高吉爾》是一篇關於民主平等只是專制政治的不平等之冗長論證，《理想國》則是無盡探索這個「多做了一些就逾越其本分」的問題，這個活動的混亂足以摧毀任何城邦功能井然有序的分

配，使一個階級變成另外一個階級。《理想國》的第四卷，在定義正義之處——真正的正義，是排除過錯的正義——嚴肅地警告我們這種混亂「會對城邦造成最大的傷害，足以使我們稱之為最主要之罪行」。<sup>11</sup>

政治起源於一個重大的偏移：人民的「空」的自由，在算術秩序與幾何秩序之間製造了懸置。不是共同的有效用性建立了政治共同體，更不是利益的對立或是構成而建立政治共同體。政治是透過偏移而出現，但這並不是某一個有待彌補的偏移。偏移是在說話身體之分配的核心，引入了不可共量性（*incommensurable*）。這個不可共量性不僅打亂了利害間的平衡，也預先破壞了根據宇宙的比例及共同體的根基而建立的城邦計畫。

---

<sup>11</sup> Plato, *The Republic*, IV, 434, trans. Sir Desmond Lee (London: Penguin Classics, 1987), p. 146.



## 第二章

# 過錯（Le Tort）：政治與治安

Fr.43

於是，從言說動物（l'animal logique）<sup>1</sup>的屬性中推論出政治動物之目的的高明作法，便遮補了一個裂縫。這個裂縫就是在有用（l'utile）與正義（le juste）之間所存在著的一種無法共量的過錯，而光是這個過錯便能將政治共同體建制成一種共同體不同組成部分之間的衝突。不過，這些不同的組成部分，其實並非社會體（corps social）<sup>2</sup>的一部分。有用

1 譯註：此處的“logique”是“logos”的形容詞。洪席耶在此處所援引的便是亞里斯多德的《政治學》。在《政治學》第一卷的一開始，亞里斯多德試圖說明人之所以是政治動物，乃是因為人被自然賦予了可以用來討論正義、不正義的問題的言說能力，而其他的動物，僅能使用足以表達哀樂的聲音。只有人才具有正不正義與善惡的觀念，也才能據此組成家庭與城邦。而在《修辭學》第一卷第二章中，亞里斯多德區分了三種不同的說服模式：言說（logos）、感性（pathos）與習性（ethos）。其中“logos”這個模式的說服，是透過能夠證明事實的言說本身來達成說服的目的。在此，言說是辯證（dialectics）的分支，其所使用的論證方式雖然和辯證法不盡相同，但也是修辭推理法（enthymeme）、歸納（induction）、例證（example）等等邏輯推論的方式。在此，倘若要較為充分地呈現“logos”的意義，似乎可將“logique”譯為「邏輯的／論理的／言說的」，在本章中，大多的情況皆譯為「言說的」。

2 譯註：“corps”有身體、肉體、軀幹、物體、團體、組織、整體等等意思，在這裡，我將單數形“corps social”譯為「社會體」，主要是取其將社會做為有機「整體」的意思，這個譯法也可以對應到通常譯為「政體」的“body politic”。在本書中其他部分，當洪席希耶使用複數形的“corps sociaux”，也就是當“corps”被視為可以計算、配置的複數身體時，則以

到正義之間的偽連續性，則接著揭露了被賦予言說的人類與被囿限於僅能使用聲音（voix, phônè）器官的動物之間，向來被視為不證自明、根深柢固之對立的虛假性。亞里斯多德說，聲音是一種為了達成有限目的的器官，而這種器官讓所有的動物都能夠表達痛苦與愉悅的感受。由於愉悅和痛苦處於專屬人類和政治共同體的利害感受區分之外，因此，正義與不正義得以自成一體。只是，當亞里斯多德明確地區辨聲音之尋常功能與言說之優位性時，他是否忘記了他的老師柏拉圖針對人民那種「巨獸」所做的憤怒指責？《共和政體》<sup>3</sup>第六卷著實自得地向我們顯示了那頭巨獸面對取悅牠的言詞時便歡欣鼓舞；面對那些惹惱牠的言詞，則報以不滿的鼓譟喧囂。而那在自己所構築的場域中運作的「科學」，其作用完全在於辨識何種聲音的效果能使巨獸咆哮、何種聲音的效果能使其溫馴近人。就如同人民（*démos*）<sup>4</sup>僭奪了共同體的

---

「社會身體」譯之。

3 關於「共和政體」（*politeia*）的翻譯，請參見第四章之譯註。

4 譯註：在本章中我將“*le démos*”和“*le peuple*”皆翻譯為「人民」。主要是因為這兩個概念在洪席耶此處的書寫中，並未清楚地區分，除了在少數幾篇文章或訪談中談到“*le peuple*”這個概念，可以區分成“*demos*”和“*ethnos*”這兩個部分，前者所指的正是本書中強調的「政治主體化」、「異議主體」；而後者指的則是一種治安邏輯的產物、一種將人民等同於族群或其他既定

Fr.44 名號，民主是一種體制——一種生活方式——在其中，聲音不僅用來表達，同時也引發各種愉快與痛苦的虛幻感受。聲音篡奪了言說，使正義得以獲得承認並且依循共同體比例實現正義的特權。巨獸的象徵，不是一個簡單的象徵。此一象徵嚴格地把不夠格的言說者貶斥為動物；這些不夠格的言說者將混亂帶入了言說、帶入了言說做為共同體組成部分之比例（*analogia*）<sup>5</sup>的政治實現之中。

因此，言說動物與聲音動物之間的簡單對立，絕非奠定政治的既與基礎。相反地，此一對立正好是爭議的關鍵，而此爭議也構成了政治。處於政治核心的是一種雙重過錯、一

---

的人口分類、部署的範疇。二〇〇九年秋天，洪席耶來台訪問期間也曾說明：法文中的“le peuple”同時具有這雙重含義，但是他認為“people”這個對應的英文用語則很容易落入後者的指涉。我們也可以在〈政治十論〉中看到將“le peuple”視為“demos”的表達：“Le peuple (demo) existe seulement comme rupture de la logique de l’*arkhe*, rupture de la logic du commencement/commandement”（人民僅做為原則邏輯的斷裂，即開端／統治邏輯的斷裂而存在）。在此必須強調的是，當洪席耶將“le peuple”與“*demos*”在本書中視為可以交替使用的用語時，我們必須將“le peuple”與政治主體化的意義連結，而非指任何既定國家或族群分類意義上的人民。

5 譯註：“*analogia*”（*αναλογία*），出自希臘文 *ανα-λογος*（*ana-Logos*）／（*analogia*）有比例、類似、互相比照、類比等等意思。洪席耶在此所要討論的是共同體的組成部分，依據 *logos*（“*logos*”在此可以視為一種秩序架構或原則）而做的配置安排，因此我將之翻譯為「比例」。



種基本衝突，但是在不夠格的言說者的能力與政治能力之間的關係，則不是這種基本衝突。對柏拉圖而言，那些自稱人民（*peuple*）的雜多無名言說者侵害（*fait tort*）了整個共同體命定好的身體分配。然而，相反地，「人民」（*peuple*）這個名號，亦即某種主體化（*subjectivation*）形式，所代表的便是這個由來已久且總是具有現實性的過錯。藉由此一過錯，社會秩序將大多數的言說者棄置於靜默長夜，或將他們認定為僅是表達愉悅與痛苦的動物喧囂，而得以進行象徵化。這是因為在那些使得一無所有者陷入對寡頭的依附關係的債務出現之前，關於身體的象徵分配就已經被區分（*partage*）<sup>6</sup>為兩種範疇了。這兩種範疇分別是：可見者與不可見者的區分、具有言說——可資記憶的演說、須被當一回事的話語——者和不具有言說者的區分；真正能說話者和那些只具有表達愉悅與痛苦的聲音而僅僅只能模仿聲音連音者的區分。政治的存在，乃是由於言說不僅只是單純的言說。言說永遠都是構成此一言說的理據（*compte*）<sup>7</sup>，依循著這個

6 譯註：“*partage*”在法文中做為名詞，有分配、分享、區分與參與等意義，本章中主要翻譯為「分配」，例如“*partage du sensible*”皆譯為「感性分配」，但也將根據文句的語意脈絡，使用不同的譯語。

7 譯註：“*compte*”在法文中有計算、說法、依據的意思。洪席耶在討論共同

理據，某個聲音的發出會被當成言說而能闡述正義的意義；其他的聲音則僅被當成傳達愉悅與痛苦、同意或反對的聲音。

Fr.45

這正是一位十九世紀的法國思想家針對李維（Tite-Live）所敘述的阿封坦丘（Aventin）上羅馬平民（plébéiens）分裂故事的重新書寫中所講述的事情。一八二九年，巴隆舍（Pierre-Simon Ballanche）在《巴黎評論》（*Revue de Paris*）中發表了一系列題為〈運用於羅馬人民歷史之所有人民歷史的普遍公式〉（*Formule générale de l'histoire de tous les peuples appliquées à l'histoire du peuple romain*）的文章。巴隆舍以自己的方式連結了「古代人」（classiques）與「現代人」（modernes）的政治。李維的故事將對抗佛西族（Volsques）戰爭的結束、平民撤離至阿封坦丘、阿格利巴（Menenius Agrippa）的出使、其著名的傳說與平民回歸秩序等等連結在一起。巴隆舍則譴責這位拉丁史學家的無能。因為他的無能，導致他僅能將這場事件理解為一場暴動、一

---

體成員的被算入與不被算入時，多半使用的是「計算」、「算入」的意思。不過，此處的“compte”亦有依據某種法則所進行的計算的含義，因此也可以做「根據」、「算法」、「依據」、「理據」。我將就語意脈絡，交替使用這些譯語。

場出於貧窮與憤怒的起義所進而構成的一種不具意義的權力關係。李維之所以無法為那個衝突賦予意義，乃是因為他未能將阿格利巴的傳說置於真正的脈絡中，亦即，關於言說問題的爭議中。巴隆舍則藉由將其寓言故事的重心，放在元老院議員的討論與平民的言說行動上，讓衝突得以重新上演。整個問題的關鍵，便是確認在平民與貴族之間是否存在著任何能夠針對所有的事物進行論辯的共同舞臺。

那些絲毫不願意讓步的貴族們的立場極為直截了當。他們認為沒有任何可以與平民進行討論的空間存在，因為平民根本不會說話。而平民之所以不會說話，則是因為他們是沒有名字、不具備言說，亦即，在象徵上不被納入城邦的存在。平民們過著一種純粹個別化的生活，除了生命本身之外，無法為後世留下任何東西，而其生命也僅止於生殖功能。無名者無法說話。執政官曼尼厄斯犯了一個極大的錯誤，他以為他可以從平民的口中得出言說（*paroles*），然而，照理說，他從平民口中獲得的只能是噪音。

「他們竟敢如此地告訴曼尼厄斯：他們和我們一樣擁有言說。是不是某位神明摀住了曼尼厄斯的嘴，或讓他眼花耳鳴？他是不是神魂顛倒了？……他怎麼好像無法

*Fr:46*

告訴他們，他們僅僅擁有暫時性的言說，而此種言說是一種即興的聲音、一種牛哞聲、一種需求的符號，而非知性的表達。他們根本不具備互古不變的永恆言說。」<sup>8</sup>

巴隆舍借克勞迪厄斯（Appius Claudius）之口講出的論述，確立了這個爭議的論據。在那些具名者的語言和無名者的牛哞聲之間，沒有任何語言交流的情況，也不存在任何討論的規定或準則。此一認定，不僅反映了宰制者的冥頑不靈或其意識型態盲點，也清楚地表現了組織其宰制的感知秩序，亦即其宰制本身。在成為階級的背叛者之前，那個以為自己聽懂了平民說話的執政官曼尼厄斯，便是一個幻覺的受害者。組織貴族宰制的秩序，不認為言說可以被那些不具言說的人所表達出來，也不認為無名的存在、不算數的存在，可以給出言說。

面對這個情形，聚集在阿封丹丘上的平民們做了些什麼呢？他們搭起一個賽西亞（Scythes）風格的帳棚，但是他們做了對賽西亞奴隸而言難以想像的事情：藉著讓自己成為和

8 巴隆舍，〈運用於羅馬人民歷史之所有人民歷史的普遍公式〉〈《Formule generale de l'histoire de tous les peuples appliqué a l'histoire du peuple romain》〉，《巴黎評論》（*Revue de Paris*），septembre 1830, p. 94.

否定他們的人一樣的言說者，而非與其他戰士一樣的戰士，他們建立起了另外一套秩序、另外一種感性的分配。他們因而執行了一系列模擬貴族的言說行動：進行詛咒與神化崇拜儀式、派遣他們之中的一名成員去諮詢屬於他們的神諭，以及經由再次洗禮的方式而擁有代表。簡單地說，他們讓自己如同有名字的人一樣地行動。藉由逾越，他們發現自己和言說者一樣，被賦予了不僅是用來表達需求、痛苦或憤怒，同時也能表達知性的言說。巴隆舍說，他們書寫了「一個在天空中的名字」：一個在言說者共同體的象徵秩序中的位置，而此一共同體在羅馬城中尚且不具有任何效力。

*Fr.47*

以上的故事呈現了兩個場景，並且在這兩個場景間為我們指出了一群觀察者與來往的使者——當然，只是單向的來往：他們是前來觀看、聆聽此一不存在的權利（*droit inexistante*）的演出究竟是怎麼一回事的非典型貴族，而他們目睹了這個令人難以置信的景象：平民們真的違反了城邦的秩序。平民為自己命名，並且實現了一系列將自己身體的生命和語詞，以及語詞的使用連結起來的言說行動。簡言之，以巴隆舍的話來說，他們從「終有一死者」（*mortels*）轉變成「人」（*homme*），成為透過語詞創建集體命運的存在。他們已經成為完全可以做出承諾並制定契約的人。其結

果是，當曼尼厄斯講述寓言時，平民們有禮貌地聆聽並表達感激。不過，接下來，他們要求曼尼厄思與他們簽訂條約。雖然曼尼厄思可以大呼此事在邏輯上絕無可能，但巴隆舍告訴我們，很不幸地，曼尼厄斯的寓言，僅僅一天之內就「變成了陳年往事」（*vieilli d'un cycle*）了。要說明這個立場並不困難：從平民們能夠理解曼尼厄斯的寓言——關於做為生命主幹的貴族與做為執行肢幹的平民之間必然的不平等——的那一刻起，平民們已經且也必然是平等的了。該寓言意謂著一種感性的不平等分配，而對理解此一分配而言必要的知識，則預設了一種破壞前面那種分配方式的平等分配。也唯有透過一種揭露場景的獨特部署，才足以讓此一平等發揮作用；唯有這種機制可以衡量言說與其自身的間隙，或組織另一個讓平民可以如同貴族一般地言說的感性空間，在其中，除了社會秩序的純粹偶然性之外，貴族宰制別無其他基礎。

*Fr.48*

在巴隆舍的故事中，羅馬元老院是由智慧長者構成的祕密委員會組織。他們了解，不論你喜歡與否，當循環結束時便結束了。他們的結論是，既然平民已經成為可以言說者，那麼除了跟他們說話之外，別無他法。這個結論符應了巴隆舍從維柯（Vico）那兒習得的哲學：從一個言說的時代轉移到另外一個時代，不是一種可以被鎮壓的反叛，而是某種漸

進的展露過程，在這個過程中，自身符號逐漸獲得承認，而人們也無法對抗此一過程。不過，此處對我們而言的重要性，與其說是這個被討論過的哲學，毋寧是此寓言掌握言說的特權與建立政治舞臺的爭議劇碼之間關係的方式。在衡量某個組成部分的利益與名分之前，爭議所涉及的乃是何以某部分會是組成部分，以及何以它們會構成如此的關係。言說做為言說（parole）與理據（compte）的雙重意涵，正是此一衝突上演之處。阿封丹的寓言讓我們得以重構關於人類言說的政治功能，以及言說所表達出來的過錯之重要性的亞里斯多德式命題。讓政治得以存在的言說，正是用來衡量言說與其理據之間的罅隙。在此言說中表現出的感性（aisthesis），正是關於感性組成與關於身體得以在共同體中立足的感性分配／共享（partage du sensible）的爭論自身。在此，我們了解的分配一詞有兩個意義：做為共同與做為區隔。兩者之間的關係界定了感性分配／共享。此一關係便是具有「雙重意義」的寓言的爭議所在：寓言本身的意義與理解寓言所需的能力。認定平民是否能夠言說，其實也就是認定在不同的成員「之間」是否有任何共同事物存在。對於貴族而言，既然不同的成員並不存在，政治舞臺也不存在。而這些成員之所以不存在，乃是因為平民不具有言說，不能算是個成員。某

位貴族對平民說：「你的不幸乃是因為你不存在，而此一不幸是無可避免的。」<sup>9</sup> 這個關鍵在亞里斯多德的定義或柏拉圖的論辯中已經隱約地被說明了。然而，另一方面，所有交換論、契約論與溝通論的政治共同體觀念卻對此隻字不提。政治，首先便是一場衝突，這個衝突關乎共同舞臺的存在與在此舞臺上現身者的存在與性質。首先必須確立的是，對於無法看見此一舞臺，而且**因為**舞臺不存在而沒有理由看見舞臺的對話者而言，有一個可以使用的舞臺存在。在由組成部分命名的衝突存在之前，各組成部分並不存在；而在衝突中，各個組成部分才被算為組成部分。關於過錯的「討論」，不是一種在組成部分之間的交換——交換同樣是種暴力，其所牽涉的乃是言說情境本身與其演出者／行動者。政治不是因為人們依恃著言說的特權或共享利益而存在。政治的存在乃是因為那些無權被當成言說者的人被算入政治之中，而且透過普遍化無異於對抗的過錯，這些人還據此建立了共同體。正是藉由讓過錯成為共通點的這個事實，也就是藉由在單一世界中兩個世界的對抗——一個他們存在的世界與一個他們不存在的世界之間的對抗、一個在他們與那些不承認他們可

---

9 巴隆舍，同上文，頁75。



被當成言說者、那些能算數的人們「之間」有著共通之處的世界，與一個在彼此之間毫無共通之處的世界之間的對抗——而建立起了共同體。在雅典自由的實在性（*facticité*）和平民出走這個不尋常的事情之間，出現了某種根本的衝突，而賽西亞奴隸戰爭既標誌這種衝突，卻也同時缺乏這種根本衝突。此一衝突區分了兩種人類共在的模式，兩種在原則上相互對立，但卻是在比例的不可能計算與衝突的暴力之中彼此相互關聯的感性分配。有一種共在，其所根據的乃是身體的「屬性」（*propriétés*）、有名或無名與從他們的口中發出的聲音的「言說的」（*logique*）或「聲音的」（*phonique*）特質，來賦予身體位置與角色。此種共在的原則很簡單：它根據每一個人如其所是的自明性給予其所應得之分。不同的存在方式、行動方式與說話——或不說話——的方式，恰好反映了每一個人的應得之分。賽西亞人挖去了那些只需靠雙手執行其應盡任務的人們的雙眼，便是最野蠻的例子。而貴族也無法理解就古典公式而言無法擁有言說者的言說。至於傳播與民調上的「政治」，日以繼夜地提供我們每一個人關於這個已經變得相當無關宏旨的世界的整套景觀，與每一個年齡層或每一個社會職業範疇如何思考某某部長的「政治未來」（*avenir politique*）的精密計算，或許是最明顯的現代版

Fr.50

公式。於是乎，有一套邏輯，計算單一部分的持分加總，依照各身體的可見性與不可見性分配空間，並且協調合於個人的存在方式、行動方式與說話方式。但是，還有另外一種邏輯，單為實現任何言說者之間的平等——既不是算術式的平等，也不是幾何式的平等——的偶然性，取消了此種和諧的邏輯。

*Fr.51* 我們必須在與從言說者的能力推演而出的正義與不正義的共同體爭議攸關的原初衝突中，分辨出兩種不同的人類共在邏輯。這兩種邏輯往往和政治混為一談，然而政治活動就是區分這兩種邏輯的活動。政治往往被視為一組達成集體的集結或共識的程序、權力的組織、地方與角色的分配，以及正當化此一分配的體系。我建議給予這個分配與正當化的體系另一個名稱，我建議稱之為「治安」(police)。這個用語，無疑地，會引來一些問題。「治安」這個用語往往會讓人想到警察 (la basse police)<sup>10</sup> 法律和秩序力量的警棍攻擊與祕密警察的審問。傅柯 (Michel Foucault) 曾經表示，做為一種治理的模式，警察在十七世紀與十八世紀的書寫者描

---

<sup>10</sup> 譯註：在法文中有“la basse police”與“la haute police”的區分，相對於後者主要指的是政治警察或祕密警察，前者指的則是一般管理治安的警察。

述底下，涉及了關於「人」及其「幸福」的所有事務<sup>11</sup>。但是警察僅是一種更為一般的秩序中的特殊形式，用來安排身體在共同體中被分配的有形現實。在某些國家中，正是因為此一秩序的脆弱而非強勢，讓警察過度膨脹到負責所有的治安功能。相反地，西方社會的演變，顯現了治安是連結醫藥、福利與文化的社會機制中的一個元素。治安被指定扮演諮詢者、組織者及公共法律與秩序的代理人角色。因此，無庸置疑地，將來會有那麼一天，這個名稱本身會發生轉變，成為那些我們社會為了提升此一傳統上備受歧視之功能的形象而賦予的美化形象。因此，從現在開始，我將從此一廣義的角度，但同時也是「中性的」(neutre) 與非貶抑的方式，將「治安」(police, policier) 做為名詞與形容詞來使用。然而，我不會將治安與所謂的「國家機器」(appareil d'État) 一視同仁。國家機器這個說法，事實上緊扣著國家與社會對立的預設，將國家描繪成一部機器、一隻「冷酷

Fr.52

11 傅柯，〈全體與單一：朝向一個政治理性的批判〉(«Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique»)，《言與書寫》(*Dits et Écrits*)，Gallimard, 1994, t. IV, p. 134-161. 譯註：此文的英譯為‘Omnes et singulatim : towards a criticism of political reason’收錄於 *Power: The Essential Works of Michel Foucault: 1954-1984*, vol. 3。

的怪獸」(monstre froid)，強加其嚴峻的秩序在社會生活之上。此一立場已然預設了某種「政治哲學」(philosophie politique)，而混淆了政治與治安。制定治安體制的位置與角色分配的，不僅是國家職權的嚴刑峻法，同樣地，也是所謂的自發的社會關係。基本上，治安在其本質上就是較為隱微的法律，用來定義成員的有分或無分。但是，若要如此認定，就必須先界定彼此所處的感性型態。如此，治安首先便是界定行動方式、存在方式與說話方式的身體秩序，並且監督那些身體被指派到某些位置或任務上。那是一種可見與可說的秩序，用來認定某個特定的行動可見，而另外一個行動不可見；某一言說可被當成論述來理解，而另一個言說則被當成噪音。舉例而言，在傳統上，正是治安法律將工作場所轉變成不受到所謂公共領域觀看和言說方式規範的私人空間。在公共領域中，工人的參與(l'avoir part)嚴重地受到其工作待遇的限制。與其說治安是身體的「規訓化」(disciplinarisation)，毋寧說它是管控身體出現的規則、職業／居住(occupations)的型態，以及這些職業／居住所分配到的空間的性質。

然後，我提議將政治(la politique)這個名詞，保留給與治安對立的一種極為特定的活動，亦即，藉由一個在定義

上不存在的假設，也就是無分者之分，來打破界定組成部分與其分額或無分者的感性配置。此一決裂，是在重新配置用來界定組成部分、分額之有無的一系列空間活動中表現出來的。政治活動是任何將一個身體從原先被給定的場所中移動或改變該場所之目的的活動。它使原本沒有場所、不可見的變成可見；使那些曾經徒具喧雜噪音的場所，能夠具有可被理解的論述；它讓原本被視為噪音的，成為能夠被理解的論述。那可能是巴隆舍筆下的平民們，使用了他們不「擁有」（n'ont）的言說能力的活動；也有可能是那些十九世紀的工人們在無止盡的私人關係中，建立起集體工作關係基礎的活動。又或者，也可能是示威者與封路者將城市中通行的道路轉變成了「公共空間」（espace public）的活動。不論是否構成景觀，政治活動始終都是一種表達的模式。透過建立一個在根本上極為異質的假定，亦即，無分者之分，破壞治安秩序的感性分配。此一假定本身，最後將揭發秩序的純粹偶然性，以及每一個言說者和其他言說者之間的平等。當兩個異質的聲音在某個地方彼此遭遇，政治便發生了。一個是我們已經解釋過的治安過程，另一個則是平等過程。現在，就讓我們暫時將這個用語理解為受到所有言說者皆平等的假設，與對此平等的檢驗所抱持的關注所驅策的一套實踐。

Fr.54 此種對立的建構，也讓我們必須進一步地做出一些說明，並且推衍出一些結論。首先，我們不能因此將所有的治安秩序一視同仁。不論是賽西亞人將他們的奴隸的眼睛挖出，或者，相反地，提供所有事物讓人們競逐的現代資訊與溝通策略的實踐，皆是治安過程的典型。但這並不意謂著我們可以因此得出一個虛無的結論，主張上述兩個例子不分軒輊。不論在什麼意義上，我們的處境都比賽西亞人來得好。治安亦有好壞之分——畢竟，比較好的治安，不是順從預設的自然社會秩序或立法者的科學的治安，而是由於平等主義邏輯造成的決裂與加入，使其擺脫「自然」邏輯的治安。治安可以實現各式各樣的善，而且某種治安可以比另外一種治安好得多。但是這並不影響治安的本質，也是我們在此唯一要關注的問題。藉由民調判斷的公共意見與永無止盡地展示現實的體制，乃是當前西方社會所採取的治安標準模式。治安有可能是良善或平易近人的，儘管如此，治安依舊處於政治的對立面，而且我們最好為其各自的歸屬劃定範圍。許多傳統上被分類為涉及道德與政治間關係的問題，事實上僅與道德和治安的關係有關。例如，知道哪些手段可以確保人口的平靜與國家的安全，亦是與政治思想無涉的議題，但這並不意謂著它不能提供讓政治得以穿越或介入的空間。同樣

地，大部分帶領公民們向國家靠攏或讓國家接近公民的俱樂部與「智庫」，為了改變或重新活化政治的努力所採取的手段，事實上完全取代了政治，而成為純粹的治安。正是這個特屬治安共同體的樣貌，讓公民身分成為個人的財產，並且透過其所占據的位置和其與公權力的親近程度來加以認定。相反地，政治並不指認公民與國家的關係，它僅僅指認某個公民身分發生所憑藉的部署與獨特展現，但其本身從未屬於任何個人。

*Fr.55*

我們也不該忘記，如果政治實踐了一個與治安迥然不同的邏輯，它也總是無法與後者清楚地切割開來。理由很簡單，政治沒有自己的對象或議題。政治唯一的原則就是平等，但平等亦非政治所獨有。況且，平等本身也不一定就具有政治性。平等只是以一種在個別情況下可資銘刻的形式、一種與處於治安秩序核心之平等的爭議和確認有關的形式，來提供政治現實。一個行動是否是政治，不在於其對象或發生的場所，而是取決於形式。也就是說，對於平等的肯定，會在爭議的提出與完全立基於分歧之上的共同體中出現。政治處處與治安遭遇，我們必須將此種遭遇視為異質的遭遇。為了能夠做到這一點，我們必須放棄先前某些宣稱兩者之間能夠順利結合的概念，而權力（*pouvoir*）的概念便是其中

一個最主要的概念。這個概念曾經引發某些堅定的鬥士們提出如下的主張：由於權力關係無所不在，因此「一切皆為政治」。自此，權力無所不在的晦暗觀點，便得以呼應在每個當下與政治抵抗的英雄觀點，或呼應那些對抗政治及其權力遊戲的人所創造出來的肯定空間的有趣觀點。權力的概念讓人們可以從「一切皆為治安」推演出「一切皆為政治」的結論。然而，以此做為一個邏輯的結論卻是相當粗糙的。如果一切皆為政治，便沒有任何事情會是政治。因此，主張治安秩序已從特定的機構與技術中延伸開來，一如傅柯已經精采地指出的，縱然十分重要，但是說明沒有任何一件事情僅僅因為權力關係作用其中便具有政治性也同樣重要。一件事情要能夠具備政治性，必須讓治安邏輯與平等邏輯遭遇，而此遭遇從來就不是事先設定好的。

Fr.56

因此，沒有哪件事情本身就具有政治性。但是，如果能夠有個空間讓兩個邏輯相互遭遇，所有的事情都可能具有政治性。同樣一件事，例如，選舉、罷工或示威，可能讓政治發生，也可能讓政治無從發生。一個罷工不會因為它所訴求的是改革而非較好的待遇，或者將矛頭指向權威關係而非薪資問題，便具有政治性。而是當其重新配置界定工作場所與共同體的關係時，便具有政治性。家務空間



也不會因為權力關係作用其中此一簡單事實而成為一個政治空間，毋寧是因為家務空間成為關於共同體中女性能力爭議中的一個爭論主題而具有政治性。同樣的概念，比如說，意見或法律，可以用來界定政治行動的結構，也可以用來界定治安秩序的結構。如此一來，同一個辭彙，例如，「意見」，可以界定兩種截然對立的過程：以一種被統治者的「感受」(sentiments)形式展現的政府正當性之再生產，或在此正當性與感受之間搭建起一個衝突場景；從已經被提出的各式回應中進行選擇，或者發明一個至今無人提出的問題。但是，必須說明的是，這些詞彙也可能，且事實上大部分的情況也是如此，造成兩個邏輯彼此之間糾纏不清。政治在治安的基礎上行動。即使它意謂著重新打造這些場所，並改變那些語詞的狀態，它也可能在兩者共同的場所中使用共同的語詞來行動。那些往往被視為政治空間的國家機構，實際上便不是一個同質的場所。其配置乃取決於政治邏輯與治安邏輯之間的關係狀態。不過，那無疑地也是一個特殊的空間。在其中，彼此之間的差異，可以藉由預設共同體的原則(arkhê)<sup>12</sup>與其制度的分配，亦即，實現原則的各種建制

Fr.57

12 譯註：“arkhê”(αρχή)在希臘的文本中具有多重意義，包括開端、起源、

(arkhai)，而被掩飾。

沒有任何一件事情本身就具有政治性，因為政治唯有在依循一種不專屬於它的平等原則時才有可能發生。我們有必要進一步說明這個「原則」的位階。平等不是既定的政治運作、不是一種透過法律體現的本質，也不是一套被設定要達成的目標。它是一個假設，只能在落實這個假設的實踐中被理解。在阿封丹的寓言中，此一平等的假設甚至是在一個宣稱那不平等之命定事實的論述中被理解的。阿格里巴向民眾們解釋，他們只是城邦中愚昧的部分，而貴族才是城邦的靈魂。不過，以這種方式教導民眾，阿格里巴必須預設民眾們聽得懂他所說的話。他必須假定言說者的平等，而這卻與賦

---

宰制。後來，則延伸有根基、原則、權力等意義。在這個句子及下一段的討論中，洪席耶所要強調的乃是政治不具有特定的原則，或者，平等是一種非原則的原則。洪席耶此處使用了法文的“principe”，而“principe”（其拉丁字源“principium”正是“arkhê”的拉丁文翻譯）。值得注意的是，洪席耶在本書中並未針對這個概念進行比較仔細的討論。在〈十論政治〉（“Ten Theses on Politics”）這篇文章中，他提及了在鄂蘭（Hannah Arendt）等人的討論中，“arkhê”這個字的動詞“arkhêin”具有開啟一個行動、領導與治理的意涵。洪席耶指出，如果“arkhêin”具有「領導」、「走在前頭」的意思，那就意謂著有人「被領導」、「走在後頭」，也因此，對洪席耶而言，“arkhê”預設了優越者對於低劣者的宰制，而民主或政治主體的意義便在於打破此一邏輯。

予身體位置與角色的治安分配相互扞格。

讓我們從一開始便同意那些主張平等是烏托邦，而不平等則是事物的自然狀態的沉著心智們，上述假設的確一如他們所認為地空虛，其本身並不具有任何特定的效力或政治上的可靠性。我們甚至可以質疑它從未具有如此的效力或可靠性。進一步地說，那些將此一質疑推進到極致的人，往往就是最偉大的平等捍衛者。政治若要發生，就必須存在著讓治安邏輯與平等邏得以遭遇之處。此空平等（l'égalité vide）的可靠性本身，僅能是一個空性（propriété vide），一如雅典人的自由。政治的可能性或不可能性便是在此展現，而這也是讓那些沉著的心智深感困惑之處，畢竟，對他們而言，平等與自由的空論阻礙了政治的發生。然而，問題卻恰恰相反：政治若要發生，便必須在任何人與每一個人之間的非政治空平等中，創造出與雅典人民（démós）的自由一樣具有政治特質的空隙（le vide d'une propriété politique）。人們可以拒絕此一假設。我在其他地方已藉由亞克多（Joseph Jacotot）<sup>13</sup> 這位主張知性平等與知識解放的理論家的思想，分

Fr.58

13 洪希耶，《無知的教師》（*Le Maître ignorant*），Fayard, 1987. 譯註：此書的英譯本文為 *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, trans. Kristin Ross, Stanford University, 1991.

析過拒絕此一假設的純粹形式。亞克多基進地以平等預設的邏輯對抗社會身體集結的邏輯。對亞克多而言，此一平等總是有展現的可能，若非如此，不平等便難以想像。不過，前提必須是這些行動都是獨一的，且每一次皆是平等驗證之純粹痕跡的重申。這種永遠獨一的平等行動，不能具有任何形式的社會連結。平等從其渴望在社會或國家組織中占有一席之地的那一刻起，便將產生適得其反的效果。也因此，知性解放若要制度化自身，就一定得要成為人民的指導，亦即，成為其永遠少數者的組織。這兩種過程也必須保持絕對的分離，即使由相同的個人所組成，它們仍然構成以下兩種截然不同的共同體：由平等的知性所組成的共同體，以及由不平等的虛構聚合眾多社會身體而成的共同體。除非將平等轉變成其對立面，否則這兩個共同體之間不可能形成任何的關聯。知性的平等，做為所有溝通與社會秩序的絕對條件，無法藉由某種集體主體的空自由對此秩序產生作用。社會中的每一個個體都可以被解放。但是此種解放——平等效應的現代名稱——永遠不可能創造出屬於任何人民（*démos*）或任何其他此類主體的自由空隙（*vide*）。社會秩序之中，沒有空隙，僅有盈滿；僅有力量及與其對抗的力量。政治因此無關緊要，它僅能是治安，也就是，對於平等的否認。知性解

放的弔詭，讓我們得以思考言說與過錯之間的根本連結，也就是思考過錯將平等邏輯轉變成政治邏輯的根本功能。平等不是沒有辦法對社會秩序產生任何作用，就是以一種特定的過錯形式發揮作用。讓雅典窮人成為政治主體，亦即成為人民（*démos*）的空「自由」，便是這兩種邏輯的交會。正是過錯將共同體建構成為一個奠基於衝突之上的共同體。政治是一種實踐，藉由此一實踐，平等邏輯採取了訴諸過錯的方式，而政治則藉著成為攸關過錯的爭辯而連結到工作、角色和場所的分配等既定的爭議上。政治乃是由於各種主體或各種特定的主體化的部署而得以發生。這些部署衡量了不可衡量者、平等特徵的邏輯和治安秩序的邏輯。其行動的方式，乃是以任何可能的社會團體之名，聯合而成人人平等的純粹空名，並且在結構共同體的治安秩序之上，加諸另外一個僅能透過衝突且是為了衝突而存在的共同體，也就是，一個在攸關有分者和無分者之間共同事物所形成的衝突上所建立起來的共同體。

政治攸關主體，或者毋寧說其關注的是主體化的模式（*modes de subjectivation*）。藉由主體化（*subjectivation*），我們理解到主體乃是一系列在既存的經驗場域中無法被指認的身體行動與發話能力的產物，而其指認必須伴隨

著經驗場域的重新配置。笛卡兒的我是（ego sum）、我存在（ego existo），便是與一連串隱含著產生新經驗場域的運作中不可分割的主體原型有關。所有的政治主體化所依據的都是這個定則，亦即，我們是，我們存在（nos sumus, nos existimus）。這意謂著其所創造的主體，除了擁有此套運作與此種經驗場域間的相互對應之外，別無其他。政治主體化創造出一種共同體的治安結構中所不存在的眾多（multiple）、一種在計算上與治安邏輯矛盾的眾多。人民（Peuple）是最先解散共同體的眾多，是主體的首次銘刻與表象的場域。在其基礎上，其他的主體化形式得以銘刻其他的「存在者」（existant）、其他政治爭議主體。主體化的模式並非從無中生有，而是透過將功能與場所分配的自然秩序中的既定身分轉化成爭議體驗的場合。「工人」或「女人」，很明顯地，並非任何神祕的身分。每個人都知道那所指的是誰。但是政治主體化則針對誰與什麼之間的關係提出質疑，並以一種顯然是多餘的方式倡議其存在，使他們與此種明顯性分離。在政治之中，「女人」是一種經驗的主體、去自然化的與去女性化的主體，用以衡量介於被承認的部分（性的互補）與無分者之間的差距。「工人」或「無產者」（proletaire），同樣地也估量了做為社會功能的工作的

部分，與在共同體共同的界定中實現此一功能的那些無分者之間的差距。所有的政治主體化都是此類差距的揭露。人們耳熟能詳的治安邏輯認為，具戰鬥性的無產者不是工人而是無階級者（déclassés），或認為富戰鬥性的女性主義者是其性別的異類。總地來說，是有理由如此認定的。所有的主體化都是去身分化／去同一化，從一個場所的自然狀態中撤離出來，是任何人都可以被算入的主體空間的開啟。因為在此空間中那些不被算入的人也都會被算入，而在有分與無分者之間的連結也會被建立起來。「無產者」（prolétaire）政治主體化，一如我已嘗試在其他地方說明過的，絕對不是某種「文化」的形式，或某種能夠發現聲音的集體習性（ethos collectif）。相反地，它預設了一種將工人的身體從他們的習性，或者從那些被假定為能夠表達此一習性之靈魂的聲音中分離出來的多重斷裂：一種多重言說事件，一種關於言說與聲音、感性分配衝突的獨特體驗。「發言」（prise de parole），不是自我宣稱真實自我的覺醒與表達。那是一種場所的占領，而言說在此場所中，界定了一個迥異於聲音的特質。此一占領預設了「工人」（travailleurs）的命運在某個意義上受到對複數言說（logoi）的力量的體驗所扭轉，而其中古老政治銘刻的復生，可以與亞歷山大詩句中的祕密相

結合。打從一開始，現代政治動物便是一種文學動物<sup>14</sup>，而處於一個文學迴圈之中。這個迴圈鬆動了那決定每個人位置的詞語秩序和身體秩序的關係。政治主體化便是這些多重斷裂線的產物。透過這些斷裂線，各個個體與個體網絡主體化了具有聲音的動物狀態，及其與言說平等的激烈遭遇之間の間隙<sup>15</sup>。

由是，在治安秩序之上銘刻政治失序所造成的差別，乍看之下，可以呈現為主體化與同一化之間的差別。它銘刻了一個與共同體中任何一個被指認出來的部分都不一樣的主體的名字。這一點可以藉由一個歷史情節，也就是現代無

---

14 譯註：文學與政治的關聯，不在於文學可以為政治提供新的再現架構，而在於引發熱情，挑戰既定的感性配置規則，創造新的感性經驗，參見 Rancière “Afterword/The Method of Equality: An Answer to Some Questions” in Gabriel Rockhill & Philip Watts eds., 《賈克·洪席耶：歷史、政治、美學》 (*Jacques Rancière: History, Politics, Aesthetics*), Durham: Duke University Press, 2009, 頁 278-79。

15 在《無產者之夜》 (*La Nuit des prolétaires*), Fayard, 1981 這本書中，我已經試圖說明了，在此同時，這也是它的毀滅，或者尼采意義上的沒落 (Untergang)。就言說事件的邏輯而言，也請參閱我的《歷史之名》 (*Les Noms de l'histoire*, Paris: Le Seuil, 1992)。我認為這個說法與儂曦 (Jean-Luc Nancy) 在《世界的意義/方向》 (*Le Sens du monde, Galilée*, 1993) 這本書中所思索的「發言」 (prise de parole) 類似。



產者主體首次政治現身的言說場景來加以說明。那是一個發生於一八三二年革命家布朗基（Auguste Blanqui）審判場景中的經典對話。當布朗基被法院庭長問及他的職業時，他答道：「無產者。」法官立即駁回，並說：「那不是一個職業。」但也因此遭到了被告立即的回駁，「這是三千萬靠著自己的勞力維生，卻被剝奪了政治權利的法國人的職業。」<sup>16</sup>於是，法官同意讓法庭書記官將無產者列為一種新的「職業」（profession）。布朗基的兩個回覆，總結了整個政治與治安之間的衝突：所有的事情都環繞在一個單一的語詞，也就是職業之上。對於體現治安邏輯的檢察官而言，職業意謂著工作、行業，將身體置放在某個位置與功能上的活動。很清楚地，無產者並不表示任何職業，頂多只是那些被模糊界定的、一貧如洗的手工勞動者，而這在任何情況下都不適用於被起訴的布朗基。不過，在革命政治之中，布朗基賦予了同一個語詞不同的意義：職業是一種信念、一種集體成員的宣稱。只是，這個集體是一種特定的集體。布朗基將自己列入的無產階級，絕對不能被等同為一個社會團體。無產者既

Fr.62

---

16《公民路易·奧古斯都·布朗基在法庭上的答辯》（*Defense du citoyen Louis-Auguste Blanqui devant la Cour d'assises*），Paris, 1832, 頁4。

不是手工工人，也不是勞動階級。他們是那個只能做為不被算入者而被算入之不算數的階級。無產者這個名稱既不界定一組群眾將平等地擁有的特質（手工勞動、工業勞動、窮困等），也不是一個體現某一原則的集體，其中個體將做為此一集體的成員。它是一個主體化的過程，亦即暴露過錯的過程。「無產者」的主體化，透過在工人之間建立起關係，而定義出了一個過錯的主體。被主體化的不是工作或貧困，而是簡單地將不被算入的那些人算入；是社會身體的不平等分配與言說者的平等之間的差異。

Fr.63

這也是過錯所揭露的無產者這個名稱，和歷史上記載的「普遍受害者」（*victime universelle*）及其特定的情感全然不同的原因。一八三〇年代受苦的無產者所揭露的過錯，和雅典民眾沒有原則的自由所隱含的傷害（*blaberon*）<sup>17</sup>有著相同的邏輯。他們都具備了將自己與共同體整體等同起來的勇氣。正是在雅典民主的這個例子中，此言說／論理結構（*structure logique*）在根本上發揮了將人民（*démos*）做為部分與整體相結合的作用。另一方面，無產者的資格宣稱，使得兩種人民（*peuples*）之間的問題，亦即，在被宣稱的政治

17 譯註：請參見洪席耶在本書第一章中的討論。

共同體與將自己認定為自此一共同體中被排除的人之間的間隙更為明顯。「人民」(Démos)是將部分與整體同一化的主體。「無產者」,相反地,則是主體化那些讓整體與其自身有所差異的無分者。柏拉圖責備的是那些被算入之不可算入的人民(démos)。布朗基,以無產者之名,將不被算入者銘刻在一個可以將他們做為不被算入者而被算入的空間之中。一般而言,政治便是源自於此錯誤計算;它是一種非階級的階級工作,以一種特定部分或共同體的整體(窮人、無產者、人民)的特殊名稱,對區隔並重新連結兩種共同體異質邏輯的過錯進行銘刻。因此,過錯這個概念和任何「受害化」(victimisation)劇作無關。它是所有政治的原初結構。過錯就是採取了政治性主體化模式的平等驗證。政治乃是因為平等這唯一的普遍採取了特定的過錯形式才得以發生。藉由將平等(做為無分者之分)的顯現與社會中的不同部分間的衝突聯繫在一起,過錯構成了一種獨一的普遍、一種具爭論性的普遍。

因此,政治中的根本過錯,乃是一種特定的類型,我們應該將之與常常被連結在一起,並導致其消失在法律、宗教與戰爭的其他形象區別開來。首先,它與法律訴訟不同,因為法律訴訟會被客觀化為透過合宜法律程序調節的不

同組成部分的關係。很簡單地，在指稱過錯之前，沒有所謂的組成部分存在。在以無產者之名揭發過錯之前，無產者根本不是社會中真正的組成部分。猶有甚者，其所揭露的過錯無法透過各組成部分之間的協議來進行調解。它之所以無法被調解，乃是由於政治過錯所啟動的主體，不是那種對其而言某件事情的發生純屬偶然的整體，而是一種其存在本身便是在於揭發過錯的主體。過錯會永無止盡地持續著，因為平等的驗證亦是永無止盡的，任何治安秩序對於此一驗證的抵抗則是家常便飯。不過，無法被規約的過錯並不意味著過錯無法被處理。其與無法達成和解的戰爭或無法清償的債務不同。政治過錯無法藉由各造之間妥協的法律訴訟客觀性而獲得解決，但是它卻可以藉由主體化的機制賦予過錯實質，使其成為各造之間可變更的關係或活動場域的轉變來加以處理。言說者的平等與社會身體的配置之間，不可共量之處是以彼此的關係為度，而此一度量對其本身也會產生作用。政治爭議在法律解決與無法清償的債務之間，揭示了一種能夠被處理的不相容性。簡單地說，這個處理超越所有關於個別利益與任何權利義務相互性的對話。它通過主體建構本身掌握、形塑、發明新形式、命名，並且以一種特定的證明（demonstrations）的蒙太奇而獲得實現。其論點的「邏

輯」(logiques)在於重新形塑言說與其**理據**的關係、劃分言說的聲音領域和力量之感性配置、可見與不可見的空間，以及將這些連結到組成部分與分類的配置之上。政治主體化重新劃定了賦予每一個人身分與其分屬的經驗場域。它瓦解但也重組了定義共同體的感性組織的各種**作為**(faire)、**存在**(être)、**說話**(dire)模式之間的關聯；它也瓦解與重組了人們從事一件事的場所和人們從事另一件事的場所之間，以及某個特定的行為所需的能力和其他行為所需的能力之間的關係。舉例來說，它對於工作或母職究竟是私人事務或社會性事務，此一社會功能是否為公共功能，以及此一公共功能是否具有政治性質等等提出質疑。政治主體不是一種「認識」(prend conscience)自己、找到自己的聲音，或者將自己強加於社會的團體。它是一種操作，連結或打斷存在於既有經驗型態中的不同領域、地區、身分、功能與能力，也就是說，它是治安秩序的分配與任何已經銘刻其上、不論是脆弱或者稍縱即逝的平等之間的連結。例如，一場工人的罷工，典型地說，有可能可以將兩件原本「毫不相關」(rien à voir)的事情連結在一塊兒，例如，人權宣言所宣稱的平等與某種與工時和職場規約有關的模糊問題。因此，進行罷工的政治行為就是在這些原本互不相干的事情之間建立關

Fr.66

係，讓關係與無關係（non-rapport）一起成為同一個爭議的對象。此一建構隱含了以一種界定工作的「組成部分」順序的一系列轉變：它預設了一個人（雇主）與另一個人（每一位受雇者）關係的多樣性，應被視為集體關係；預設了工作的私人場所，應被視為屬於公共可見性的領域；也預設了將場所與工作的部分，視為私人關係之噪音（機械、叫喊、受苦）與論證式的言說之間的關係位階等等，都應該被重新形塑。政治主體化乃是藉由指出存在同時是非存在，或者非存在同時也是存在，而創造出揭露兩個邏輯之間矛盾的爭議場景與弔詭場景的能力。德虹（Jeanne Deroin）相當具有代表性地在一八四九年將自己呈現為一名她實際上無法參與的國會選舉的候選人。易言之，她證明了普遍投票權與其性別被排除於此一普遍性之間的矛盾。她顯示自身，也揭露了「女人」這個主體必須被納入在當時仍然將她們排除在外的法國人民之中，而法國人民乃是擁有普遍投票權與在法律之前平等的主權者。此一證明不是對於某種普遍性的不一致性或謊言的譴責，而是將治安邏輯與政治邏輯的矛盾搬上檯面。這就是共和定義下的共同體的核心。德虹的證明之所以具有政治性，並不在於她認為家庭與家務具有「政治性」。家庭與家務本身並不比街道、工廠或政府更具政治性。德虹的證明

之所以具有政治性，乃在於它為一個不尋常的情節提供了明證，進而標示了女人的參與和共同體的共同之定義本身之間的共和式關聯。共和是一個同時建立在沒有性別差異的平等宣稱，以及在法律與道德風俗互補性的觀念之上的體制。根據此一互補性，女人的參與是用以形塑道德風俗與公民心靈與心智之教育的一部分。女人不僅僅只是做為未來公民的母親與教育者，更重要的是，對某些可憐的女人而言，也是她們丈夫的母親與教育者。因此，家務空間既是有別於公民空間的私人空間，同時也是被法律與道德的互補性所認定之公民權的落實空間。女人在選舉場合中不正當地現身，將此一被治安邏輯所束縛的政治之法律與道德風俗的共和場所（*topos*），以一種邏輯的方式轉變成為一種對過錯的揭露。藉由建立證明的獨特與爭議的普遍性，她的現身使得遭受分配功能與分額的治安邏輯所扭曲的共和普遍性，被展現為特殊普遍性。這意謂著，她將所有這些被治安邏輯分配給做為法律公民的母親、教育者、照顧者、文明教化者的女性之母職功能，以及「特權」與能力，轉化為女性的我們在、我們存在的論辯。

Fr.67

如此一來，將兩件不相關的事物連結起來的作法，構成了兩個不可共量的秩序——感性分配中社會身體之不平等分

配的秩序與一般言說者的平等能力的秩序——之間的衡量。這的確是一個關於不可共量者的問題。但是這些不可共量者在彼此之間進行了充分的衡量，而此種衡量重新形塑了分額與組成部分之間，以及可能引發爭議的對象，和可以構連此爭議的主體之間的關係。它在自由之中重新銘刻了平等，同時也為其他的論證提供了新的可見性領域。政治不是由權力關係所構成；它脫胎於不同世界之間的關係。



### 第三章

## 歧義之理性

做為政治基礎的不可共量性，不應該被視為「非理性」。相反的，此不可共量性正是話語（logos）及其所定義的無話語（alogia）之關係的衡量標準。在柏拉圖及亞里斯多德的希臘文中，無話語有雙重意義：不僅意謂著僅發出愉快或是痛苦噪音（bruit）的生物之動物性，也意謂著分隔善的幾何秩序及交換與補償的簡單算術之間的不可共量性。政治的確有一個邏輯，但是此邏輯無可避免地必然立基於此話語（logos）的二元性本身，也就是它同時既是言說（parole），也是言說之考量依據（compte de la parole）。政治確定了邏輯的特定功能：如巴隆舍（Pierre-Simon Ballanche）的寓言所呈現，使感受性顯現出來的，正是一個分配與共享的場域，一個共同體及其內部的區分。若忽略了政治「對話」（dialogue）的雙重特殊性，便會自陷於一種虛假選項：一端是溝通理性的光芒，另一端則是天生暴力或無法化約之差異的黑暗。政治理性若要是可思考的，只有脫離特定理性二選一的條件：若不是合作者為了討論而提出利益與標準的交換，就是非理性的暴力。

提出如此的選項，實際上是過於快速地將預設視為既存的知識：將屬於政治理性及宣稱正義與非正義的討論，等同於言說行動（l'acte de parole）的特定情境。對話的理性因此

也等同於說話者彼此說話的關係，也就是第一人稱與第二人稱的文法模式。在此模式中，說話者所進行的，只是要與對方之利益或價值體系對質，並且檢驗其有效性。若要認為如此就構成了理性政治的話語形式之確實描述，以及正義因此便可以通達於社會關係之中，就太簡單了；這似乎認為交談者在談話中聽到對方的聲明（*énoncé*），就同時可以了解引起此發言的行動，而啟動支撐此了解的互為主體關係。一般語言的實用性，正在於使此聲明對於說出此話的人具有意義與其效果，聲明因此也會提供理性與公正之交換的目的。

了解與相互了解之間的等同——難道這正是話語（*logos*）在社會關係內流通並達成其效果的方式？我們當然可以如此回答：這種同一性是一種預期，期待一種尚未被賦予的理想說話情境。我們可以同意一個成功的發話行為（*illocution*），總是對於一個尚未發生的說話情境的預期，但是這並不表示這個預期所承載的，便會導向了解與了解之間的等同。相反的，正是在兩個被選擇的「了解」（*comprendre*）之間的差距（*écart*）處，設置了政治對話的合理性，也建立了適當的「成功」型態：不是合作者對於其所屬部分最佳分配的同意，而是這種分配與共享的最佳宣稱。目前的用語足以讓我們學習一個特殊的語言事實：「了解」這個動詞的各種說

Fr.73

法，通常需要透過非字面的詮釋，甚至常常要嚴格地透過反語（antiphrase），才能夠被了解。在一般的社會慣用語中，「你了解我嗎？」（“Vous m’avez compris?”）的表達是一種假問題，其肯定性的內容是「你一點都不了解，你不需要了解。」甚至可能是「你無法了解。你只要服從。」因此，「你了解我嗎？」這句話恰恰是讓我們知道，「了解」意謂著如果不是相反的，至少就是兩件不同的事：了解一個問題，以及了解一個命令。在實用主義的邏輯中，說話者為了其語言行為的完成，必須服從於相互了解的有效條件。不然，說話者便會落入削減聲明力量的「表述行為的自相矛盾」（contradiction performative）。或者，「你了解我嗎？」是透過「表述行為矛盾」來嘲弄自身的表述，因為這個表述讓自身被了解的方式，是在同一個字的兩種意義及兩種說話者範疇之間，劃上分配／共享之線。這個表述行為讓聽到此話的人知道有人了解此問題，而有人只需要了解前者所給他們的命令。此處牽涉的感受性分享的指定不必經過概念化的操作，就可以成功地帶出亞里斯多德所做的區別：只能夠感覺此話語，以及可以享有此話語之占有。<sup>1</sup>

---

1 Cf. Aristotle, *Politique*. 1254 b 22.

這並不是要召喚出權力法則的宿命，將溝通性語言永遠事先封鎖，而在所有論證式理性之上加上暴力的標記。這只不過是要指出，論證的政治理性永遠不是僅僅簡單地澄清說話的意思。若要讓言辭服從於有效性的條件，這意謂著要將各組成分子參與話語的模式，放置於具有爭議性的位置。政治論證的情境往往散布於既存的分配與共享中，而且持續

*Fr.74*

重新製造具有問題性的語言，以及命令／秩序（*ordre*）的語言。「你了解我嗎？」的詭計，並不是論證能力損毀的權力黑夜——特別是關於權利的論證能力。然而，此詭計迫使場景複雜化，正如對「你了解我嗎？」這句話的回應，也必然要轉換方式來討論。聽到這句話的人，在思考了這句話及其雙重意義之後，會在幾個層次上做出回應。在第一個層次，他們會表示：「我們了解你們，因為我們了解。」意思是「因為我們了解你的指令（秩序），所以我們與你享有同樣的了解能力」。然而，在第二個層次，這個同義反複（*tautology*）的模式會變得更為複雜，正因為它——具有爭議位置的分配與共享——帶出了這個問題所預設的間隙：命令的語言與問題的語言之間的差距，正是話語內部的裂隙。此間隙區分了對於陳述的了解，以及對於每一個人說話之理據（*compte*）的了解。這個回應也因此變得複雜，「我們了

解當你說：『你了解我嗎？』」你所說的意思是什麼？我們了解在說出「你了解我嗎？」實際上你是在說：「你沒有了解我的必要，你沒有任何方式可以了解我。」

但是，這個第二層次的了解本身，可以透過兩種相反的方式被了解與普世化，這取決於這句話在言說能力與言說理據之間的差距如何暗示了共同體與非共同體。第一種方式使得這種理據成為發言意義的最佳詮釋方式。這種說法可以歸結如下：「我們了解你使用這種溝通的手段，是為了要將你的語言強加於我們身上。我們了解當你將你的命令設定為一種共同語言時，你在說謊。簡單的說，我們了解所有語言和溝通中的普世性命題，都只是一種『偽裝物』，事實上只不過是權力的特殊慣用語，以及只是我們自己也應當鍛造的、屬於自己的語言模式。」第二種方式則會朝向相反的論證，將（能力的）〔de capacité〕共同體視為（計算依據的）〔du compte〕非共同體的最後一個理由：「我們了解你希望向我們說明有兩種語言，而我們無法了解你。我們看到你如此做，是為了將世界區分為下命令者及服從命令者。相反的，我們要說雖然你並不要我們如此了解，可是我們之間只有一種共同的語言，因此我們可以了解你。換句話，我們了解當你否認只有一種共同語言時，你在說謊。」

於是，「你了解我嗎？」這個虛假問題的回應，便暗示了特定說話場景之構成。在此場景中，發言者的位置被揭露出來，而建構了另一種關係。說出的話因此從原本自然發生的情境中被抽離出來。這句話被放置於另一個它無法發生作用的情境中，在此處，它成為被檢查的客體，而降低為一個共同語言的地位。在這個將「功能性」陳述進行客體化與普世化的評述空間中，此陳述所宣稱的有效性徹底被檢驗。在設立政治本身所具有的共同爭辯中，此評述將話語及其自身之差距的客體化作用，也就是在第一人稱與第三人稱之間具有爭議性的差距，事實上並沒有不同於第一人稱與第二人稱之間溝通的差距。無疑的，這個對於人稱位格轉換的不信任，阻礙了哈伯馬斯（Jürgen Habermas）在共同體的論證理性，以及特定利益團體之組成的單純討論之間做出的區分。在《現代性的哲學論述》（*The Philosophical Discourses of Modernity*）中，哈伯馬斯指控他的對手在論證與溝通的場合使用了觀察者的觀點，也就是第三人稱觀點，而使得溝通理性被僵化，因為他認為溝通只有在第一人稱與第二人稱的觀點結合之處發生。但是，這種對立將政治討論的論證理性封鎖於其試圖征服者同樣的說話情境：有關利益之對話的單純理性。在低估了政治話語多重性所牽涉的人稱位格轉移

之時，哈伯馬斯也忘記了，第三人稱同時是使用直接敘述與間接轉述的觀察者與被客體化之人。他忘了人們時常對其同伴使用第三人稱，不僅是在不同語言的禮貌性公式之中，也在對話情境設定說話雙方的關係之中。我們的劇場以幾句代表性的對話總結地呈現了這種手法，莫里哀的《守財奴》（*The Miser*）中守財奴阿巴貢（Harpagon）的廚師／馬伕與門房的對話就是一例：

賈克大人是個有理性的人（le raisonnable）。

——而門房大人是個會管事的人（le nécessaire）。

這種戲劇衝突屬於家務瑣事的衝突。它巧妙地展現了「禮貌的第三人稱」與構成社會衝突而占據身分認同的第三人稱之間的連結，正是工人代表宣稱「工人不接受……」時使用的第三人稱。如果將這個被第一人稱所使用的第三人稱簡化為集合體尋找到自己聲音之感覺的自然過程——動物性過程，或是簡化為某種不可能存在或是失落的集合體之虛偽認同，那就是疏忽了此處所暗示的人稱規則的邏輯。在政治討論的邏輯中，第三人稱的手法是不可或缺的。永遠不會是簡單的對話，總是太少或是太多。太少，因為它永遠存在於



宣稱爭辯位置的獨白形式之內，這是話語本身の間隙；太多，因為任何評述總會建立人稱的轉移。在這個遊戲中，所謂的「他們」運用了三重的角色。首先，它指認了他者，不僅是那些有利益衝突的人，也指認了做為說話者的對話情境本身。其次，它向一個第三人稱說話，並且向他提出問題。第三，它設立了第一人稱，那個做為共同體代表者「我」或是「我們」的說話者。在政治中，我們會說這些遊戲的總合，就是「公眾意見／民意」(opinion publique)。政治性民意有別於國家合法化程序的治安管管理：這些民意主要並不是討論共同問題的啟蒙者網絡，而是特定類型的學者專家之意見，一種評斷人們說話方式以及決定說話與其詮釋之社會秩序的意見。這說明了在一些喜劇中，在侍從角色之命運與公眾意見之間，同樣觀念所形成之歷史性關聯。

在所有論證及政治辯論爭議的核心，首要的爭論是關於語言的理解 (entente) 意謂著什麼的問題。顯然所有對話都假定了對於發言內容的某種了解。爭議性問題在於，這種了解預設了一個相互了解的目的。所謂的「爭議性問題」便是指兩件事：首先，有一個仍然留待證明的預設；此外，這個首要的爭議正是所有特殊論辯背後的關鍵。任何對話與辯論的情境，都從這個無法化解並且充滿衝突的首要爭議的問

題開始分歧——從語言的理解可以推斷什麼的問題。

實際上，此理解或多或少可以推斷出一些事。以命令可被下位者了解的事實來看，我們可以簡單地推論這種命令的確已經下達，而發出命令的人成功地做到了，其結果是接受命令的人會執行他們的工作，做為發布命令者延伸的工作，並且遵守在簡單感覺與完整占有之間的分配。另一種完全相反的推論則是：下位者了解上位者的命令，因為下位者參與了做為說話者同樣的社群，因此就某個意義來說，他們是平等的。簡單地說，我們可以推論，正因為說話者之間的平等，社會位階的不平等才會發生作用。

這種推論會令人不安。無論如何謹慎行事，社會顯然總是早已經如此運轉。社會運作於一個理念之上：在語言理解與社會秩序的界定之間，沒有任何因果關係。社會以其自身之功能與秩序運行，有其對於參與者分額以及組成分子的分配，其基礎似乎被一個更為簡單的邏輯所確認，亦即不平等就是由於不平等而存在。其結果是，「正常而言」，理解意義的邏輯只會在顛覆性的悖論或是無止境的衝突形式中出現。若要說因為下位者了解上位者所說之話，共同的言說情境因此便存在，那麼在兩個陣營之間就不會有意見不和或是原則上的對峙：有人認為有理解意義上的協議，所有說話的

人都以做為說話者而彼此平等。但是，也有人不認為如此。 *Fr.79*

其悖論在於：那些認為對於意義之理解有協議的人，恰好無法從衝突與歧義（*mésentente*）的形式進一步提出推斷，因為他們必須能夠在不可見之處使其可見。政治性舞臺，也就是共有爭議的悖論性共同體之舞臺，不可能等同於屬於共同語言對象與意圖的合作者之間的溝通模式。這並不意謂著政治舞臺已經回到語言的不可溝通性，或是回到語言遊戲之異質性所伴隨的理解之不可能。政治性對話總是混雜著語言遊戲及語句體制，也總是在異質性交會的序列展現中，將普世性特殊化。語言遊戲與異質性的語句體制，永遠構成了可供了解的錯綜關係與辯論。問題並不在於「不同語言」——字面意義或是修辭意義——的說話者之間的理解，也不在於創造新語言以便修補「語言之失靈」。問題在於，無論他們是否在說話或只是發出噪音，首先要知道對話中的主體是否被計算／考量為「在」或「不在」（“*sont*” ou “*ne sont pas*”）；問題也在於，要先知道他們所指認的可見衝突對象是否真正成立；問題更在於，要知道他們在暴露一個過錯／偏差（*le tort*）時所使用的共同語言，是否真正是一個共同語言。此處的爭執點與語言內容之透明或晦澀與否完全無關，而與做為說話者本身的理據有關。這就是為什麼在屬於訴訟的現代

與屬於歧論（différend）的現代之間，並沒有對立：前者與昨日的大敘事及普世受難者的劇碼有關，後者與當代語言遊戲及各種小敘事之破碎有關。<sup>2</sup> 語言遊戲的異質性並不是懸置政治大敘事的現實社會的宿命。相反的，語言遊戲構成了政治，而有別於司法與商業的平等交換，也有別於宗教與戰爭的相異性。

Fr.80

這就是羅馬城阿文庭山（l'Aventin）場景的意義。這個特別的場景並不只是一個有關「起源的故事」。這種「起源」會不斷重複。巴隆舍的故事以一種回溯式預言的不尋常形式呈現：羅馬歷史的一個時刻被重新詮釋，而改寫為一般人的歷史宿命之預言。但是，這個回溯式的預言也具有對於立即未來的預期效果。巴隆舍的作品出現在一八三〇年春季與秋季之間的《巴黎評論》（*Revue de Paris*）。在這段期間，七月革命在巴黎爆發；對許多人來說，就像是巴隆舍所說的「所有人民的通則」之此時此刻的明證。隨著這個革命發生的，是一系列的社會運動，正好是以巴隆舍的故事所描述的形式發生。角色的名字、背景與道具可以改變，但是其法則卻是一樣的。此法則的關鍵就在於，在所有獨特的衝

2 Cf. J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Minuit, 1983.

突之周圍創造出一個舞臺，上演由說話者所構成的衝突雙方之平等或是不平等。無疑的，當巴隆舍寫下他的寓言時，相等於古代平民（plébéiens）的現代無產階級，並不是言說者（êtres parlants）：他們的說話與工作之間被認為是毫無關聯的。無需去解釋其無關係（non-consequence），只需不去考慮此關係就夠了。使得現存秩序得以運作的人，無論是以統治者或元首、總督的身分，都不考慮言說與工作兩項之間的關係。他們沒有考慮在兩種身分之間的中間項，此中間項可能會結合分享共同語言的說話者，與在工廠安置職位或在製造廠工作的工人。結果是，他們完全無法考慮工人以薪資之名所接受之分額如何可能會成為共同體事務，而成為公共討論的對象。

*Fr.81*

因此，爭論總是與偏見有關：有必要建立一個討論此議題的共同世界嗎？在巴隆舍的寓言發表之後的數年間，社會運動或是工人運動之中出現了歧義。這些運動指出共同世界的確存在，一般的說話者與任何特定功能之從業人員之間有共同的特性，此種共同特性也屬於工人及其雇主之間，他們屬於同一個早已被承認也被銘記的共同體——縱使是以某種理想而短暫的方式銘刻：關於法律之前人權與公民權利平等的革命宣言。注定使理解（entente）成為行動的歧義

(*mésentente*)，就在於其堅持法律之前「人與公民平等」，而這種關於平等之銘刻形式已經事先定義了共同體與公共領域，包括特定主體之間可以公開討論的「事務」，以及決定執行此討論的空間。

這種確信透露了一種獨特的論證場景。工人主體必須以似乎此場景的確存在的方式被計算為對話者，似乎有一個可以討論的共同世界，一個顯著的理性與非理性的世界、出眾的明智及決然的顛覆，因為這個世界其實並不存在。當時的罷工以這種悖論式的憤怒做為他們獨特的論述結構：他們努力證明只要有合理性的說話者，就會有工人進行罷工；集體停止工作的行動，不是因為痛苦情境而發生強烈反應的雜音 (*bruit*)，而是表達了一個話語 (*logos*)；他們並不只是力量的聯結，而是組成了關於他們權利的示威，一個可以透過其他組成分子而構成的正義宣示。

當時工人的宣示因此呈現了一個值得注意的論述結構，其中最主要的特性可以被系統性地說明如下：「這是我們的論點。你可以，或者應該說，『他們』可以承認這些論點。任何人都可以承認這些論點。」這個表態同時是對著表達公眾意見的「他們」說話，也對著此公眾意見所涉及的「他們」說話。當然，這個承認不會發生，因為這種表態自己預

設了不會被承認，也就是說，有一個以公共空間形式存在的共同世界，在其中兩組說話的人——老闆與工人——可以交換他們的論點。但是，工作的世界被設想為一個被剝奪的世界；此處，個體對任何其他個體提出條件，而每一個人會依照其理據接受或拒絕此條件。從此刻開始，沒有任何論點可以由不存在的主體對著同樣不存在的主體談論一樣是不存在的對象之下被接受。因此，只有反叛，只有被激怒之身體所發出的噪音。唯一能夠做的事是等待其停止，或是請求政府當局使其停止。

衝突的論述結構因此透過第二種特性而變得更為豐富，並且發展出第二重運動，「我們所持關於我們權利之論點是合理的，我們斷定有一個論證的共同世界也是合理的。正因為那些應該承認此狀況的人不承認，因為他們的行為完全忽視了這個共同世界的存在，因此我們如此做是合理的。」在論證結構的這個第二重運動中，評論的客體化功能扮演了必要的角色。當時的工人示威對於他們雇主老練於壓抑公共權力的演講、法官的譴責，以及新聞業者的談論，做出了評論，以便顯示他們的言論違背了理性與論證的共同世界之明證。他們宣稱那些否認工人罷工權利的掌權者或長官所說的話，正是對於這種權利的確認，因為這些言論暗示了一種非

溝通性、一種不可能並且矛盾的不平等。如果「表述與行為之矛盾」會在此處介入的話，那就是在論證場景的核心必須先忽視其無知，以便凸顯此無知。

讓我們假設我們有這種歧義的情況，而將巴隆舍的場景轉移到工人的衝突。透過公眾意見的第三人稱，此論證首先會設置一個歧義的場景，這意謂著先界定了雙方的關係：反叛的雜音或是暴露過錯的言說。

這些先生們以輕蔑的方式對待我們。他們唆使迫害的權力來對付我們；他們居然膽敢控訴我們的反叛。難道我們因此就是他們的黑奴嗎？反叛！當我們要求提高我們的工資，當我們結合起來，試圖廢止迫害我們的剝削手段，改善我們艱苦的處境！他們的話真是無恥。光是他們所說的話，就足以使我們下定決心採取這個途徑。<sup>3</sup>

這些老闆將罷工的宣言描述為反叛的語言時所使用的口吻，已經合理化了工人們的示威，因為這正顯示了掌權者不

---

3 《Réponse au manifeste des maîtres tailleurs》, La Tribune politique et littéraire, 7 novembre 1833 (souligné dans le texte).



把他們所僱用並且能夠理解同樣語言的人當作會說話的人看待。他們將工人當作製造噪音的動物或是只會聽從命令的奴隸看待，這顯示了他們的說話態度所暗示的不考量（non-prise en compte），其實是一種非權利（non-droit）。歧義的場景因此而被建立，似乎可以證明此處發生了合作者之間的討論被其他組成分子所拒絕，簡言之，這是透過論證與估量，而建立工人請願的有效性。一旦關於罷工「權利」的宣言被建立了，便有可能加上第二波的追擊，而這恰恰是拒絕將權利納入考量，而接受這個言說中被計算的資格。

Fr.84

「還需要我們權利的進一步證據嗎？請注意這些先生們的文字。……他們以謙恭的話語做為結束是沒用的：我們太了解他們了。」<sup>4</sup>

這個「我們完全了解他們」巧妙地總結了「了解」意謂著歧義的政治性結構。這種了解暗示著一個複雜的對話結構，此結構雙重地結構了被雙重否認的共同體場景。但是，這個共同體場景只存在於一個「我們」相對於「他們」的關

---

4 《Réponse au manifeste [...]》, op. cit.

係中。這種關係只不過是一種非關係（non-rapport）。這種關係在辯論情境中雙重地納入了拒絕此論證的人——那些透過拒絕其存在而在現行體制中被合理化的人。這種關係首先是以他在此情境中的確被了解的假設納入了他，認為他可以了解此辯論（以及他的了解是因為他無法提出任何回應）。這種關係以對話中所暗示的第二人稱之方式納入他。此外，這個關係也在他從此情境中扣除自身的事實中，在他不去理解此辯論，並且以適合於說話者之間討論情境的身分演出時，而第二度地納入了他。

*Fr.85*

在任何實際上有可討論之事的社會討論中，這個結構都是內含於其中的。在此結構中，討論涉及的地點、對象及體，都處於爭議性的位置，而必須在討論之初立刻被驗證。在任何利益與價值衝突之前，在任何主張被提出並且要求被指派的作者確認之前，已經有對於爭議對象的爭議，對於爭議存在與否，以及關於組成分子的爭議。原因是，有關說話者由於他們有說話的共同能力而彼此平等的想法，是合理也是不合理的想法——不合理，因為這是社會被結構的方式，從古代的神聖皇室到現代的專業社會皆然。對於共同世界的主張，也透過一個具有悖論性質的場面調度而出現，並且構成了共同體與非共同體的整體。如此的扣連，永

遠會連結顛覆溝通的合理情境之悖論與鬧劇，對於世界及語言的理性劃分，以及說話身體的言語、行為與存在秩序之重新分配。權利的證明或正義的宣稱，正是感知分享的重新配置。在哈伯馬斯的世界中，這種宣稱肯定是使特定言辭之有效性發揮作用的溝通行動，也是使決定言辭的可接受性之權力關係轉移為共同舞臺的辯論。這種溝通避開了建立討論基礎的「常態」規則的區分。在《現代性的哲學論述》中，哈伯馬斯堅持兩種語言行動之間的張力：打開世界的「詩學」（*poétiques*）語言，以及世界內部進行辯論與確證的語言形式。他指控那些他批評為誤解此張力與必要性的人，他們忽略了美學語言在打開世界的同時，也在溝通活動的法則中必然地合理化自身。<sup>5</sup>

Fr.86

但是，重點是，屬於政治性的展示（*demonstration*）永遠同時既是論證，也是一個世界的序曲（*ouverture*），而使此論證被接受，並且有其影響力——關於這個世界本身之存在的論證。此處便是普世性問題開始出現之時刻，甚至在利益是否可能被普世化，以及所謂正常情況之下的論證形式被

5 J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 241 et suiv. 這些段落特別致力於批評德希達式的解構主義。

驗證等問題之前。關於普世性的第一個要求，便是言說者無例外地都屬於這個語言共同體，普世性永遠在「非常態」的溝通情況中被處理，也就是引發各種事件的情況。這些爭議性情況的起因，在於對話當事人一方拒絕認知此情況中的要素之一（地點、對象、主體）。普世性在此處總是以獨特的方式出現，其存在與相關性以不同的案例形式成為爭議，總是在地性而充滿爭議，同時具有強制性又不具有強制性。此外，首先必須認知並使人認知此情況提出的普世性是具有強制性的。此認知不容許任何論證上的理性秩序與詩學秩序（即使不是非理性）之間的分裂，所謂評論與暗喻的區別：這是透過既是理性論證也是「詩學」暗喻的語言行為所產出的。

*Fr.87* 我們必須參照柏拉圖的說法，「毫不迴避地」指出：會有任何效果的社會對話形式，同時是此情境中的論證，也是關於此情境的暗喻。論證中帶有暗喻，或是暗喻中帶有論證，這種情況並不像通常被描述的那樣，會帶來災難性的後果。這種論證與暗喻之間的相通，並不是被大量討論的現代性發現之一。現代性否定討論及社會衝突之普世性，認為這些是大敘事的人為產物。但是，在論證中串連兩個意念，或是在暗喻的一件事中揭露另一件事，這兩種情況總是並存

的。只不過這種共通狀態會根據不同的理性領域及對話情境，而表現得較強或較弱。在某一些領域中，這種並存狀態會被降低到相當薄弱：這是在假設理解不構成任何問題，或是假設人人都有一致的理解，或是人人都可以理解別人所說的話，甚至理解一致與否其實並不重要，那麼，這些共通的狀態便不存在。上述第一個例子是指不涉及自身之外的象徵語言；第二個例子是指可以隨意涉及任何事物之間談。另一方面，在某一些領域中，這種共通狀態會達到極致狀態：這是在理解的預設處於爭議之中，在提出論證的同時又必須同時提供其可被理解的情境、被討論的對象，以及呈現這些對象的世界。

政治性對話便是此類領域最典型的例子。由於話語及其理性依據和感受性所處的環節（noeud），所謂的感性分配共享，因此其示威的邏輯必然也是一種宣示的美學。政治並不是最近才不幸地被美學化或奇觀化。鑲嵌於言說者話語中的美學結構，往往與政治銘刻於治安秩序之中同樣是爭議的關鍵。這說明了將「美學」（*esthétique*）等同於可以改變對話邏輯而「反身指涉」（*autoréférentialité*）的領域，是完全錯誤的。相反的，「美學」是使得脫離於表達的不同體制得以溝通的原因。另一方面而言，現代歷史中不同政治形式的

確被連結到感受性分享，以及感受性論述美學的改變。美學以自主性話語的現代面貌出現，決定了感受的自主性切割。這種出現是對脫離於功能判斷，並且定義了一種虛擬共同體的感受性之重視——被要求出現的共同體，此共同體重疊於凡事都有其用途的秩序世界。這個宮殿與住居之便利與否無關，也與功能之特權或是最高權位的象徵無關，卻是個被高度重視的對象。這正是被康德凸顯出來的所謂美學共同體（*communauté esthétique*），以及其自身所要求的普世性。因此，自主化的美學意謂著首先是再現規範的解放，其次，感性共同體類型的建構是運作於一個假定的世界，一個「彷彿」的世界，包含那些不被納入於感性存有模式而被刪除了的組成分子與各部分，並且使其得以被看見。

因此，並沒有屬於現代的政治「美學化」，因為原則上政治就是美學的。但是，在話語秩序與感性分享之間做為新的結合點之美學自主化，則是政治的現代配置的一部分。古代政治運作於模糊的意見概念，其表現於共同體讓人民以主體的位置出現的決定。古代政治所操作的，是關於意見（*doxa*）的模糊概念，做為將人民設置於共同體中決斷主體位置的表象。現代政治則首先是在虛擬的感受性共同體，或是取決於命令與功能之分配的差別上操作。古代政治取決

於平民（*démos*）以及其不屬己之屬性的唯一觀念，而因此打開了做為爭議空間的公共空間。現代政治則取決於主體化操作的多樣性（*multiplication*），這些操作創造了共同體的世界以及分歧的世界。現代政治關注那些每一次都同時是論證也是世界序曲（*ouvertures*）的展示與部署。打開共同世界的序曲，並不意謂著雙方有一致同意（*consensuels*）的世界，此世界中進行辯論的主體被計算為一個辯論家。這個主體總是「多於一」（*un-en-plus*）。在我們的宣言中寫下「我們了解他們」的主體，並不是工人的集合，不是一個集合體，而是一個超出計算的主體（*sujet excédentaire*）。定義這個超額主體的方式，是宣示了解時同時展現其差異結構的整套操作，一個相同與不同之關係結構。現代政治透過複製共同／爭議的世界而存在，這些世界可以被約減為社會活動與秩序的表面。現代政治透過複製程序所授權的主體而存在，這些主體的計算總是超額的（*surnuméraire*）。古代政治堅持關於平民既是部分又是全體的錯誤計算，以及同時專屬於平民又屬於每一個人的自由。現代政治堅持以爭議的主體化部署，以便將不被計算者之計算扣連到每一個屬於聲明內容之主體與其自身之差距。不僅是「我們市民」、「我們工人」或「我們女人」這一系列的模式所指認的市民、工人或女人

Fr.90

無法與任何集體或社會團體同一，就連做為打開此系列的發言主體之「我們」與被聲明的主體之間的關係（市民、工人、女人、無產者），都被關係整體與此宣示序列之操作所定義。既不是所謂的「我們」或其所指定的身分，也不是此二者的並列能夠定義此主體。主體，或者更應該說是政治性的主體化模式（modes of subjectification），只有在這一套關係中才會出現，而在此關係整體中，我們以及其名稱維持這一套「人稱」（persons）的集合，這是在宣示與被定義的共同或是分離世界中的不同身分與異質性的整套演出。

無疑地，當主體的名字與任何可辨識的社會群體本身截然不同時，此種展示運作得最為清楚。當東歐的反對分子接受了「小流氓」（hooligans）之稱謂，而被這些政體領袖汗名化；當巴黎的六八學運示威分子無視於警方舉證，而斷言「我們都是德國猶太人」的時候，他們揭露了政治主體化與任何身分認同之間的差距。政治主體化是被合邏輯的發言與美學展現之間的連結點所定義。政治的對話性帶有文學式的異質性，作者所使用而又向作者擲回的神祕語彙，以及其中所玩弄的第一人稱與第三人稱，正好與通常所謂的第一人稱與第二人稱之間的理想對話情境無關。政治性的發明同時操作於論證與詩學的行動，以及在必要的時刻不斷開啟世界



的力量，而這些共同的行動便是共同體的行動。這就是為什麼「詩學」並不與論證對立。這也是為什麼所謂爭議性美學世界的創造，並不是在現存語言中重新處理困難問題的單純語言創造。在《偶然、反諷與團結——一個實用主義者的政治想像》（*Contingency, Irony, and Solidarity*）中，理查·羅逖（Richard Rorty）區分了對於討論內容多少可以達成共識的一般溝通情境，與討論的主旨與條件都仍在爭議中的特殊情境。<sup>6</sup>這種情境包括了詩意的時刻，創造者形塑了新語言，可以讓共同經驗以不同方式被重新描述，或者創造了新暗喻，而讓後人可以進入共同語言工具，以及具有共識理性的場域。根據羅逖的說法，我們可以在詩學暗喻與自由主義的共識之間，建立一種和諧：一種不具有排除性的共識，因為這是古老暗喻及古老詩意反諷介入的沉澱物。但是，排除性的共識（le consensus exclusif）並不只在例外的時刻或是專家的反諷口吻中才會被解消。當共同體的獨特世界被開啟之時，一個帶有歧義及感情衝突的世界，排除性的共識也會被解消。當有能力辯論並且製造暗喻的共同體出現的任何時刻——任何時間以及透過任何人而出現，政治都會發生。

Fr.91

---

6 R. Rorty, *Contingence, Ironie et Solidarité*, Armand Colin, 1992



## 第四章

# 從「元政治」(archi-politique) 到「後設政治」(méta-politique)

Fr.95

現在，我們便有可能確定「政治哲學」這個詞彙所隱含的哲學與政治的關係了。「政治哲學」這個詞既不是指某種哲學的類型、領域或項目，也不是指政治對其「內在理性」（*rationalité immanente*）的反省。它是一種遭遇（一種爭論性的遭遇）的名稱，而此遭遇正是政治哲學缺乏固有根基的這個弔詭或政治醜聞顯現之所在。只有在共同體裡某個部分擾亂關於部分之計算的空自由中，實現任何人與所有人的平等時，政治才會存在。做為政治之非政治條件的平等，在此並不會如其所是地顯現。它只會以一種過錯的形象出現。政治總是被從自由之中折射出來的平等所扭轉，從來就不純粹，也從未建立在某種專屬共同體或法律的本質之上。唯有當共同體與法律藉著納入法律的平等（雅典的法律平等〔*isonomie*〕不是法律之前「人人平等」〔*égale pour tous*〕這麼簡單，而是意謂著法律的目的便在於展現平等），以及等同於整體的部分出現時，政治才會發生。

Fr.96

「政治哲學」起源於此一醜聞的展示。這種展示乃是藉由觀念來進行的，而觀念被視為與政治之無根據狀態迥然不同。那也就是蘇格拉底用以表示自己與民主城邦中的其他人不同之處的口號：要真正地從事政治，從事真理中的政治，以一種可以引發政治本質的方式參與政治。這個口號預設了

某種指認與診斷，而此處的指認，指的是政治事實總是先行於所有共同體原則。從一開始，相對於政治，哲學總是「來得太遲」（vient trop tard）。只不過對哲學而言，此一「延遲」卻是民主的過錯。政治早已以一種民主的形式在位了，毋須等待其原則或開端、毋須等待原則實現了之後才得以發生的適當開端。人民（démós）早就已經在那兒了，並且具備了三項特徵：構成了一個讓人民的名義得以表象的領域；對於同時是整體與組成部分的人民的不平等計算；藉著共同體中的一個組成部分來進行爭議的弔詭展現，而此一組成部分乃是以讓自己成為對立面的過錯之名，將自己等同於整體。「政治哲學」將對此先行事實的指認轉化成為對於根本之惡的診斷。民主的先行（antécédence）成為其純粹的事實性（factualité）或實在性（facticité），也就是只受到善與惡、愉悅與痛苦之經驗循環這唯一的規則（不規則），或者多數或少數這唯一的平等（不平等）所規約。就正義而言，民主其實僅僅提供了一個充滿爭議的劇本，提供了一種在不同的爭議中動彈不得的正義，與被不平等的算術計算所壓制的平等。民主根本無法為政治提供任何適當的尺度。政治哲學的原初論述，可以簡單地以兩個公式概括：首先，平等不是民主；其次，正義不是過錯管理。

Fr.97

大致而言，這兩個命題是正確的。平等不會在民主之中展現，正義也不會在過錯中顯現。政治總是在間隙上運作，而這個間隙使平等僅能由過錯的形象組成。政治在治安邏輯與平等邏輯的遭遇之處運作。問題的關鍵在於理解如何詮釋這個間隙。然而，由於柏拉圖的緣故，哲學爭議變成了一種根本假相的符號。柏拉圖宣稱所有不是自身基礎原則之展現的政治或不是共同體原則之體現的政治，便不是政治。於是，「真理中的政治」(politique en vérité)就誕生了，不但與人民(démos)的統治(kratein)對立，而且以一種二擇一、一種在神聖的與會腐朽的這兩種類型間取捨的純粹邏輯，取代了特屬於政治的扭轉。因此，正義的和諧便對立於被簡化成心靈扭曲的律師們好事興訟的過錯；做為賦予城邦靈魂之宇宙比例的幾何平等，則對立於被化約為算術平等，亦即多數人或少數人的統治的民主平等。面對平等與不平等之間不可思議的政治連結，政治哲學的方案(或者，哲學家們的政治)被當成政治真實本質的實現，而民主只不過製造了表象。政治哲學也被視為對此不當的消除，亦即，消除民主政治在城邦的中心所建立部署的共同體與其自身之間的距離。該解決方案，一言以蔽之，便是透過取消構成政治的共同體與其自身之間的差異，來實現政治的本質；透過取消政

治來實現政治，透過哲學的實現「取代」政治來實現政治。

但是在政治的實現中取消政治，以一個關於共同體及依附於其本質的善的真實觀念，取代了在過錯中的平等扭轉，首先便意謂著取消政治與治安之間的差異。哲學家的政治原則便是將做為行動的政治原則等同於治安原則，而後者乃是決定用以定義個別分類與組成部分的感性分享的原則。此種政治概念的開啟，肇始於柏拉圖將政體（*politeia*）<sup>1</sup>這個觀念一分為二。柏拉圖理解這個觀念的方式，不是將之視為可以區分成各種不同類型的政府體制，例如，民主、寡頭與專制，而是以一種不同於體制更替的方式來加以理解。一方面，有所謂的單數政體（*politeia*），另一方面則有複數政體（*politeiai*），也就是與城邦中各個部分之間的衝突，以及某一組成部分對另一組成部分的宰制等糾纏不清的各種複數政體。《法律篇》的第八卷指出，邪惡存在於複數政體

Fr.98

1 譯註：“*politeiai*”（*πολιτεῖαι*）並無直接對應的單一中文譯語，目前常見的是以「理想國」、「國家」（做為柏拉圖該對話錄的篇名），也有翻譯成「政體」、「憲政」、「政制」等等。在本文中，由於洪席耶強調“*politeia*”與“*politeiai*”之間的區分，亦即，單數與複數的區分，在柏拉圖思想中的重要性，因此當洪席耶在同一個句子中並列這兩個字，或試圖強調此一差異時，便以「單數政體」與「複數政體」翻譯之，其他地方則視情況將僅“*politeia*”譯為「政體」或「共和政體」。

(*politeiai*) 之中，而不在單數政體之中。所有的邪惡都只存在於充滿內鬨與不和諧的政府之中。<sup>2</sup> 柏拉圖的單數政體是共同體天生內在的體制，而與複數政體的惡性循環相對立。單數政體與複數政體之間的對立，便如同共同體的一 (*l'Un*) 與錯誤混雜的多 (*multiple*) 之間的對立。即使是亞里斯多德的「現實主義」(*réalisme*) 也認為共和政體是一種共同體的完善狀態，而民主則是一種偏離的型態。這是因為共和政體是一種奠基於本質之上的共同體體制，而所有的共同在其中的展現都將依據著同一個原則。現下那些將完善的共和政體與遭受爭議的民主對立起來的人們，或多或少都是有意識地成為此一原初區分的繼承者。柏拉圖所發明的共和政體 (*république ou politeia*)，是一種在「同」的體制 (*régime du Même*) 中運作的共同體，在其社會中不同部分的所有活動都一致地表達著共同體的原則與目的。共和政體首先是一種體制、一種生活方式、一種政治的模式，就像某個有機體的生命，受到其自身法則的規約，據其速度呼吸，並且以符合其功能與目的的生命原則，管理著各個組成部分。柏拉圖所

---

2 Cf. 《法律篇》(*Lois*) 第八卷，832 b/c 可以與《共和政體》(*République*) 第四卷 445c 比較。



打造的共和政體，是一個在所有的生活表現中實現其內在原則的共同體。這會讓過錯變得不可能存在。簡單地說，哲學家的共和政體便是政治與治安的完全等同。

Fr.99

此一等同具有兩個層面：一方面，哲學家的政治將政治等同與治安，政治被放在分配分額與角色的「一」的體制（*régime de l'Un*）中，透過法律與生命形式的彼此同化，將共同體併入活生生的身體的呼吸法則中。但是此一合併並不意謂著將政治哲學完完全全等同於治安的本性。政治哲學的存在，乃是因為此種本性的失落，或者時光之神克羅諾思（*Chronos*）的年代消逝無蹤。況且，無論如何，政治哲學所廣為宣傳的至福，也僅止於讚揚呆板單調存在的昏愚。政治哲學或哲學家的政治之所存在，乃是因為區分的存在，因為民主提出了一種特定的不可共量的弔詭，亦即，無分者之分，做為哲學必須解決的問題。法律平等（*L'isonomie*）已經完成了這項任務，也就是說，特屬於政治的法（*loi*）是建立在平等之上，而此平等反對任何主張宰制的自然法則。共和政體（*La république*）的目的，不在於重建那已然逝去的時光，而是為了解決受到民主刺激的哲學所產生的邏輯問題，亦即，解決無分者之分的問題。將政治等同於治安，也可能意謂著將治安等同於政治，使其模仿政治。為了模仿善

的觀念，共和政體（*politeia*）模仿了一種「惡」（*mauvaise*）的政治，而對其而言，此一模仿就是取代。「政治哲學」或至少那些可以配得上此一名稱、此一特定弔詭之名的哲學，或者藉由以一個同等的功能代替，或者藉由創造一個擬象，並透過在其否定之中操作政治的模仿，來為無分者之分的弔詭提供出路。在此等同的雙重面向上確定了三大政治哲學形象，其所涉及的乃是哲學與政治的衝突，以及「政治之實現—消除」，最後也可能是哲學本身的「實現—消除」的弔詭。我將這三大形象分別稱為：元政治（*archi-politique*）、類政治（*para-politique*）與後設政治（*méta-politique*）。

元政治（*Archi-politique*）的模型是由柏拉圖所提供的，其在各個基本的層面上都顯示了其做為共同體的計畫，乃是建立在共同體原則（*arkhè*）的完整實現與全盤了解的基礎之上，並且完全取代了政治的民主型態。所謂完全取代了這個型態的意思，意謂的是為無分者這個組成部分的弔詭提供具有邏輯的解決方案。此一方案不僅包括了比例原則，也包括了反比例原則。《共和政體》第三卷中關於三種階層與三種金屬的奠基敘事，不僅建立了城邦中頭部治理胃部的階層秩序，也建立起了一種城邦。在此城邦中，優越的人、最優秀的人對較差的人所進行的統治（*kratos*），並不意謂著任何幸

制關係，或者任何政治意義上的支配（*cratie*）。若要如此，最優秀的人的統治（*kratein*）必須藉由對於分額的相反分配才能實現。因此，靈魂中擁有金質的行政官，不能擁有任何真正的黃金，這意謂著它們的財產只能是公有財產。他們的「名分」（*titre*）是共同體必須仿效之關於天體間友誼的知識。對他們而言恰如其分的分額，則只能是對於整個共同體而言的公共。相應於此，工匠的共通之處則在於他們只能擁有他們被分配到的分額：只有他們才能擁有的房屋與黃金，是他們在共同體中的獨特參與所需要的貨幣。工匠們只有在以任何形式介入共同體的情況下，才得以參與共同體。由於他們受到自然的指定而製作物品（製鞋、造房或任何其他的手工），或者毋寧說，正是由於他們只從事具此功能的工作，且沒有從事此一工作之外的時間與空間，才得以成為共同體的成員。當然，受到這個排他性法則所壓抑，且被表現為各種行業實踐之恰如其分的特質，便是民主在城邦的中心所勾勒出來讓自由得以運作、讓做為無分者的人民（*démos*）的力量得以運作的共同空間。而致力於此一實踐的，正是這種沒有時間的人的弔詭時間。《共和政體》開頭中明顯的經驗性，以及各種需求與角色功能的計算，便是民主弔詭的最初解決方案。在此方案中，人民（*démos*）被打散成不同的

部分，而讓共同體可以依據角色功能進行重建。關於個體從群居之始便會追求共同的需求，並且彼此交換服務（對此，哲學及其代理者在不同的時代有各種不同的天真與精密的版本）的教化故事，一開始便完美地執行了將人民、人民的自由及其實現自由的時間與空間自城邦中排除出去的任務。在以法律教化城邦之前，在進行重建與公民教育之前，共和政體所樹立的生活方式，大致已經出現在必須管好自己分內工作的四名工人的故事中了<sup>3</sup>。管好自己事情的德性，被稱之為安守本分（*sôphrosunê*），而我們將就地將它翻譯為節制（*tempérance*）或適中（*modération*），不過，這兩個譯語遮掩了這個屬於較低階級的「德性」（*vertu*）在欲望控制的蒼白形象之後，所表達出來的嚴格邏輯關係。安守本分便是對於人民（*démos*）「自由」（*liberté*）的嚴正回應。自由是人民（*peuple*）所獨有的弔詭價值（*axia*），人民（*démos*）歸屬「自身」（*en propre*）的共同資格。同樣地，被界定為工匠德性的安守本分，其實就是共同的德性。但是此一特殊與共同之間的相似性，以一種和人民的「自由」相反的方式運

Fr.102

3 Cf. 《共和政體》（*Républic*）第二卷，369c-370c。我在《哲學家及其窮人》（*Le Philosophe et ses pauvres*），（Fayard 1983）中，有更進一步的評論。

著作。它絕不屬於只擁有此一德性的人。它其實就是較差的人被最優秀的人所統治。那些屬於民眾的特殊與共同之德性，其實只是屈從於他們僅能如其所是，僅能從事他們所從事之事的法則。工匠的安守本分就是他們的「沒時間」(absence de temps)。那是他們在城邦的內部中做為一種徹底外部性的生活方式。

因此，共和政體的秩序預設了沒有任何空隙，預設了共同體時間與空間的完全飽和。法治也就意謂著與法律存在模式同質之物——其乃政治之所在——的消失。而此同質之物，便是書寫的外部性。共和政體是一種共同體，在其中，律法(nomos)同時做為活生生的言說(logos vivant)、共同體及其個別成員的習性(道德、存在方式、特性)、工人的職業、在每個人腦中迴響的聲音與自然地驅動著身體的運動，以及自動地將心靈轉向某種行為與思想運轉(tour, tropos)的靈魂滋長(trophé)等而存在。共和政體是一套運轉的體系。不同於某些正直之士所希望的，哲學家的政治並非始於法律，而是始於法律的精神。法律首先是用來表現共同體的存在方式、性情(temperament)與環境(climat)一事，並非啟蒙年代求知精神的發現。或者說，如果孟德斯鳩真的以他自己的方式發現了這個精神，那也是因為在政治法

Fr.103

律的原初哲學界定中，該精神便已經被連結到法律了。法的平等首先便是性情的平等。在善的城邦之中，宇宙的秩序，亦即，掌管天體運動的幾何秩序，以有機體的性情來展現自身。公民們在其中不是依據法律而是依據法律的精神賦予法律生命的氣息而行動。那是一種藉由歷史贏得公民的心，而非藉由法律限制公民的城邦。在裡頭，制定法律的立法者可以將公民所需的勸誡，以及「他所抱持的關於什麼是美好的、什麼是醜陋的意見」<sup>4</sup>寫入法律之中。那是一種立法完全被教育所占領的城邦。而此教育遠遠超過了學校教師們的教導，隨時隨地提供人們理解所見所聞的方式。元政治以律法（nomos）做為自然（phusis）的完整實現、共同體法律之完全且具體的發展。在此共同體的構造之中，沒有閒餘的時間，也沒有多餘的空間。

所以，此種元政治全然只是一種賦予存在方式、行為方式、感受與思考方式的元治安。但是如果我們將之與哲學家的烏托邦或封閉城邦的幻想混為一談，我們就會化約了元政治或元治安的格局，並且誤解其所留下來的遺產。柏拉圖所發明的，是一個更為廣泛持久的東西，也就是，共和政體與

---

4 《法律篇》（*Lois*），第七卷，823a.

民主之間的對立。柏拉圖以共和政體取代了民主過錯與分裂的體制，取代了在組成部分的衝突中用來衡量無分者之分是否具有有效性的法律之外部性。政體因此不是建立在做為一種普遍性的法律之上，而毋寧是建立在持續地將法律翻譯成精神的教育之上。柏拉圖發明了一種共同體的內在體制，而法律在其中乃是各種習性（ethos）之間的和諧，亦即，個人的**特徵**（caractère）與集體的**道德**（mœurs）之間的協調。他發明了一種配合共同體關係之內化的科學，也就是那些關注個人與集體靈魂而被稱為心理學或社會學的現代科學。柏拉圖的元政治所闡述之「共和政體」的計畫，是針對政治部署之整合性的心理學化與社會學化。共和政體藉由被整體中的單一靈魂所活化之身體在共同體中的角色、習性、感覺，亦即透過共同體中的職業分配、不同倫理傾向的整合，以及寓言與老生常談的結合等等，取代了政治主體化的擾人元素。

*Fr.104*

因此，仔細地觀察共和政體的觀念、教育計畫和關於個體與集體靈魂的科學發明，如何一起做為元政治的部署元素便十分重要。今天人們所宣稱的政治哲學的「復辟」（restauration），乃是針對社會科學對於政治領域與政治哲學特性之不當入侵的反彈。共和政體及其普遍主義式教育的理想，一廂情願地認為自己與從屬於某種精神教育和社會教

育之寄生式命令的學校教育不同，並認為後者與民主的個人主義和社會主義集權主義共同積習息息相關。但是這些爭論大都忽略了以下的事實：正是「政治哲學」發明了「人文與社會」（*humaines et sociales*）科學，並使之成為共同體的科學。教育在共和政體中的核心地位，也意謂著在整個知識分配中個人性格與集體道德的重要性。朱爾·費里（Jules Ferry）的共和，一個公民普遍主義的失樂園，便是誕生自人文與社會科學的閻影之中，而其本身便是元政治計畫的遺產。學校體系與共和政體並非在晚近才遭受心理學與社會學腐蝕。它們僅僅改變了社會學與心理學，改變了在知識分配中教導個體與集體靈魂的方法，並重新分配教學權威關係；它們改變了知識的無政府式民主流通，以及人格與道德之間和諧的共和主義式的形塑。但是，它們並沒有放棄普遍而就特殊，而只是以一種不一樣的方式結合了民主單一化的（具爭論性的）普遍與共和體特殊化的（倫理性的）普遍。哲學與共和對於社會學帝國主義的譴責，與社會學譴責哲學或共和體詆毀了社會與文化再生產的法則一樣，都忘記了元政治在立基於宇宙比例上的共同體，以及關注個體和集體靈魂的科學工作之間，所建立的原初連結。

*Fr.105*

柏拉圖所設想的元政治可以總結成自然在律法中的完整



實現。這預設了排除某些政治的論爭性部署元素，並且以共同體法律的各種感化形式取而代之。以同樣的空的德性（工匠的自知之明）取代另外一個空的身分（人民的自由），便是此一過程的核心關鍵。做為一種特定活動的政治被完全排除，而此一排除被視為政治的成熟。然而，由亞里斯多德奠定原則的類政治則拒絕付出此種代價。雖然與其它所有的「政治哲學」一樣，它終究還是傾向於將政治活動等同於治安秩序，但是它是從政治獨特性的觀點出發來進行上述的等同化。政治的獨特性便是中斷，也就是做為人民爭議性「自由」之平等所產生的效果。那是被召喚到共同體律法中實現自我之自然的原初分裂。因為平等出現，並且執行了政治「自然」的原初分裂——而這其實也是我們之所以能夠想像政治的「自然」條件——才有了政治。在《政治學》第二卷的開頭，亞里斯多德便處理了此一分裂、此一共同體目的屈從於平等的事實，並藉此釐清與他的老師柏拉圖在思想上的異同。亞里斯多德認為，毋庸置疑地，如果由最具德性者來統治城邦，並且永久持續地統治，的確是比較好。但是這種事物的自然秩序在「人皆生而平等」（*tous sont égaux en nature*）<sup>5</sup>

Fr.106

5 Cf.《政治學》（*Politique*），第二卷，1261b 1.

的城邦中並不可能。針對為什麼此種平等是自然的，以及為什麼此種平等在雅典而非拉西迪莫尼亞（Lacedaemonia）中是自然的等諸如此類的問題提出質疑，並不具有任何意義，因為存在的事實本身便足以說明一切。在這樣的城邦中，不論其好壞，正義便是所有的人都可以參與統治，且此一平等參與會在一種特定的「模仿」（imitation），亦即統治者與被統治者位置的輪流更替中展現。

一切皆繫於特屬於政治的善，也就是正義，與其他形式的善之間的區別。政治的善始於瓦解所謂的善便是最優秀者統治較差者這個主張中的套套邏輯。一旦平等存在並且以人民之自由的形象顯現，正義便無法被等同於善及其套套邏輯的展示。優秀者的德性，亦即支配，並不屬於政治的德性。政治只會因為平等者的存在而存在，而且規則也是在平等者之間運作的。問題不僅在於「接受」（faire avec）人民（démós）之可疑自由的野蠻顯現，因為這個野蠻顯現本身便是政治的顯現，並且會將特屬於政治的原則與其他形式的統治區分開來。所有其他的形式都是由最優秀者統治較劣者。改變此種優越的類型，一如蘇格拉底提供給蘇西馬庫斯（Thrasymachus）的建議，基本上並無用處。倘若政治要能夠具備任何的意義，那麼它必然只會奠定在一種極為特定的

能力上，而此一能力在人民（*démos*）存在之前是難以想像的。此種德性無法被化約為藉由訓練人民（*démos*）服從來進行統治的古老政治德性。柏拉圖給予了此種服從的學習相當大的空間，但是，服從仍然不具可交替性，亦即，交替位置的政治能力，因此，柏拉圖的城邦不具有政治性。而不具政治性的城邦便稱不上是一個城邦。柏拉圖創造了一隻將家務管理的方式加諸於城邦的怪物。柏拉圖之所以需要消滅家庭以達成這個目標，乃是基於一個完美的邏輯弔詭：消滅彼此之間的差異，意謂著同時消滅兩者。唯有具政治性的城邦才是城邦，而政治源自於平等的偶然性。

*Fr.107*

類政治的問題則是在於調解以下兩個自然本質與兩者之間相互對立的邏輯：一者認為最大的善乃在於由最優秀的人進行統治；另一者則從平等的角度出發，主張最大的善便是平等。無論我們怎麼看待古代人及其共善的城邦，亞里斯多德皆斷然地與此種共善分道揚鑣，並開創了一套嶄新的「政治哲學」。至於這套新的政治哲學被視為政治哲學的典型，以及亞里斯多德總是成為所有「復辟者」（*restaurateurs*）的最終歸屬一事，其實不難理解。事實上，亞里斯多德提出了一個可以輕易體現蘊含其中矛盾的極端迷人形象。正是亞里斯多德做到了一件不可能的事。亞里斯多德主張，即使人民

會形成阻礙（這可能展現為「富人」與「窮人」之間的戰爭形式，甚至可能是平等主義的「無一原則」〔l'an-archie〕效應），也要藉著將人民包含進來，而在憲政秩序中實現自然秩序。亞里斯多德同時也做到了將此一精心傑作呈現為政治動物原初界定的完美邏輯結果。一如柏拉圖迅速地實現了元政治，亞里斯多德則迅速地達成了這個忠於「政治哲學」體制運作的類政治的目的：將政治爭議的行動者與形式轉化成治安部署分配的部分與形式。

*Fr.108*

因此，與其說類政治以一種秩序取代了另一種秩序，毋寧說它將兩者重疊在一起，而使得讓政治的特殊性得以出現的人民（*démos*），變成了爭奪占領「發號施令位置」（*postes de commandement*）的政治衝突，變成了爭奪城邦權力（*arkhai*）的當事人。這便是亞里斯多德之所以將「政治哲學」與一個事後看來極其自然的中心綁在一起的原因。此一中心便是權力（*arkhai*）的制度部署與其中所展現的統治關係的中心。現代人將之稱為「權力」，亞里斯多德卻沒有與之對應的名詞，而僅有形容詞，「有權力的」（*kurion*），一個具支配性的部分，藉由統治他人來賦予共同體支配的特徵與風格。類政治首先將政治思想集中於權力分配的位置與模式，而體制則藉此以某種有權力者（*kurion*）的運

作來界定自身。此一集中對很自然地將政治議題視為權力（pouvoir）議題、正當化權力的原則、權力分配的形式與特屬於其的人格類型的現代性而言，意義似乎極為明顯。但是，能夠認識到這是一種面對政治所特有的弔詭，一種面對分配配額的治安邏輯與無分者之分的政治邏輯之間衝突的獨特回應，仍然極為重要。亞里斯多德將此平等的效應與社會身體的不平等邏輯之間的獨特連結，亦即政治（la politique）的特性，轉變成一種做為制度之特定場所的**政治場域**（le politique）<sup>6</sup>。如此一來，兩種邏輯之間的衝突變成了爭奪占領權力（arkhai）與成為城邦中有權者（kurion）的兩造。一言以蔽之，政治場域的理論弔詭，亦即，不可共量者之間的遭遇，變成了統治的實踐弔詭。這當然是一個棘手的問題，不過，倒也可以將之形塑為一種同質既與者之間的關係：城邦的政府，亦即，領導與維繫城邦的機構，總是由眾多的「組成部分」中的一個部分或眾多派系中的一個政府，透過將法律施加於其他派系，加諸了城邦一部區分／分裂的法律。問題因此在於：如何讓城邦可以被某種特定的「政府」所保存，而其邏輯，無論如何，即是對於另外一群人的宰

Fr.109

6 譯註：關於“le politique”與“la politique”的區分，請參閱譯者導讀。

制，而這另外一群人的作用則是維持瓦解城邦的異議？

眾所周知，亞里斯多德的解決方案，是將這個問題翻轉過來。既然所有的政府，依據其自然法則，必然會創造出顛覆自身的叛亂，每一個政府都應該違反自己的法律。或者，應該發現自身真正的法律，亦即，所有政府之間共通的法律：此一法律促使城邦可以繼續維持，並且為了達成此一目標，運用所有可以確保政府及其治理之城邦安全的手段。專制所特有的傾向，便是只為專制君主的利益與享樂服務，不但造成了寡頭與群眾結合的暴動，也引發了導致專制滅亡的失衡。因此，唯一能夠保持專制的手段，便是讓專制君主遵守法治，並且提升人民的物質條件與有財產之人／貴族（*gens de bien*）的權力參與。寡頭往往信誓旦旦地要以各種方式阻撓人民，而也真的招致了足以摧毀其權力的人民。相反地，倘若他們時時刻刻投身於為人民服務，其權力便會獲得支持。寡頭們的確應該這麼做，或者，至少應該看起來如此，因為政治是一個美學的問題，一件與表象有關的事情。一個好的體制便是對寡頭而言具有寡頭統治的表象，對人民而言具有民主的表象。因此富人與窮人涉入了同一個「政治」（*politique*）。我們不會在既不富有也不貧窮的人之間發現政治，也不會在其中看見中產階級。這不僅僅是因為城邦

的有限架構讓中產階級沒有發展的空間，更是因為政治僅與富人和窮人有關。社會因此將持續地做為一種被治安化的政治烏托邦，同時，透過一些權力重新分配與權力表象的花招，每個政體（*politeia*），每個——惡的——政府形式，都會朝向其同音異義字，憲制（*la politeia*），亦即，法治政府（*le gouvernement de la loi*）靠近。至少在經歷民主之後，為了使法律能夠統治，每一個為了自我保存的體制都必須在這做為理想分配體制的中庸體制中自我廢除。

依據這個新的形象，哲學家，一如賢者、藝術家、立法者與改革者，將民主（即人民〔*démos*〕的表象、對人民的不平等計算，以及與人民有關的基礎性爭議）的配置重新安排為一種在權力與其可見性模式的分配中，實現共同體目的之良善政府的理性形式。透過獨特的摹擬，人民（*démos*）和人民的誤算——政治的先決條件——被納入了共同體自然目的實現之中。但是此一結合唯有在讓人民不在場的情況下才能完美實現。這便是《政治學》第四卷與第六卷所提出之著名的民主類型順序。最好的民主是農民主，因為，正是在此，人民（*démos*）消失地無影無蹤。農民身處遙遠耕地的離散狀態與其勞動的限制，讓他們無法占據他們的權力位置。他們也許具有主權者的名號，但他們將其具體的

運作留給了有財產之人／貴族（gens de bien）。亞里斯多德說，因此法律是靠著資源的匱乏而進行統治<sup>7</sup>：缺乏錢、缺乏可以參加聚會的時間，也缺乏讓人民（démos）可以成為一種政治主體化之有效模式的手段。於是，共同體包含了人民（démos），卻不會受其爭議所苦。共和政體也因此可以做為一個將身體分配到讓彼此保持分離狀態的疆域中來實現自身，而將政治的核心空間保留給「最優秀者」（meilleurs）。一種人民與其自身的差異，模擬並取消了另一種。空間化，即完善構成之人民（démos）與自身的差異，藉由模擬的方式改變了民主人民與其自身的差異。此一修正過的民主烏托邦、空間化的政治烏托邦，至今綿延不息：托克維爾（Tocqueville）的「良善」（bonne）民主，一個有廣袤無人空間的美國，即是一種迴響。而我們的政治人物所設想的歐洲，即使規模再小，亦是如此。如果將柏拉圖的元政治移植到當代，試圖矯正民主之混亂，並賦予其具有連貫性之共和

---

7 《政治學》（*Politique*），第四卷，1292 b 37-38。更詳細的分析，請參閱洪席耶，《政治的邊緣》（*Aux bords du politique*），Osiris, 1990；La Fabrique, 1998再版。譯註：此書的英文翻譯為：On The Shore of Politics, tran. Liz Heron, London: Verso, 1995，簡體中譯版為雅克·朗希埃著，姜宇輝譯，《政治的邊緣》，上海譯文出版社，2007年。



體社會關係與共同信仰的社會學中，那麼類政治則往往自願地將自身轉化成為另外一種「社會學」，亦即呈現自我分裂的民主，並將阻止人民成形的分散狀態視為一種美德的社會學。倘若柏拉圖的「政治哲學」及其後繼者，提倡以一種由共同體功能的靈魂賦予生命的社會體，來取代人民的爭議表象，那麼，亞里斯多德的政治哲學及其承繼者，則提倡藉由精確地模擬破壞善之實現的民主紛爭來實現善。這意謂著社會學化政治的終極烏托邦完全翻轉成為其對立面，亦即政治的寧靜終結。在此，「終結／目的」(fin)的雙重意義，包括實現自身的目的與一種毀滅性的姿勢，達到了完全的一致。

但是，在「政治哲學」轉變成「社會科學」之前，類政治採取了一種現代形式，簡單地說，就是「主權」與「契約」。正是霍布斯制定了這個方案，並以之做為對古代政治哲學的批判。對霍布斯而言，古代政治哲學的烏托邦性格，便在於其宣稱人類天生就是具有政治性(politicité)的存在。這樣的政治性是反叛的，因為它以該原初政治性的準則為尺度，認為原初的事物可以用來評斷一個體制是符合此政治性，並評斷它是不是一個好的政府、能否實現此一理想的政治性。事實上，霍布斯是最早認識到政治與政治哲學之

間獨特關聯的人之一。政治哲學從政治那兒獲得了制定無爭議共同體的統治概念，持續地被政治挪用來製造新的爭議。因此，亞里斯多德便依據為所有人服務或僅為統治集團服務的標準，區分良好的體制與腐敗的體制。專制者與君王的差異不在於其權力的形式，而是在於其結果。藉由改變專制者的手段，專制者表現的「彷彿」(comme si)他已經改變了目的。他將自己的專制轉變成一種準貴族制，並以之做為同時為自己的利益與共同體的利益服務的手段。兩個用語之間的差距，只是用來說明不同的事物有可能轉變成為同樣的事物：一位好的專制者彷彿像是一位君王，如何稱謂並不重要。然而，霍布斯所面對的則是一個與之相反的關係：「專制者」這個名稱是一個空名，可以讓任何舊時代的傳教者、官員或識字階層，用來挑戰王室的目的及其權力運作是否一致，並且斷定專制者是一個不好的君主。一位不好的君主便是專制者。而專制者乃是偽君主，是以不正當的方式占有這個位置的人，也因此人人得而誅之或驅逐之。同樣地，亞里斯多德以強調人民統治之名與有財產之人／貴族權力之實兩者間的落差，保留了人民這個名稱。在此，又一次地，事情被翻轉過來，人民的空名成為判斷君主體制及其本質間差距的主觀力量，並藉由重新打開爭議而讓此判斷得以生

效。問題因此是在於消除展現體制與其標準之間差距的人民的浮動計算。霍布斯認為，真正具災難性的惡，是「私人」(personnes privées)<sup>8</sup>一意孤行地決定何為正義、何為不義。但是，霍布斯所說的「私人」指的就是亞里斯多德所說的那些在共同事物的治理之中的無分者。此處的關鍵正是構成政治之過錯的結構，亦即，平等做為無分者之分的有效性，與做為爭議主體的「組成部分」的界定。若要根除邪惡，並且免除遭受「關於權利與過錯之庸俗錯誤眾議的威脅」<sup>9</sup>，便得要否認某種人類動物天生的「政治性」。此一政治性讓人們在生存之外尚被賦予了其他的善。我們必須確認的是政治性只是次要的；政治性不過是一種保存了無限欲望的勝利感，而無限的欲望會把人放入所有人對抗所有人的狀態之中。

此處的弔詭在於，為了駁斥亞里斯多德，霍布斯基本上所做的便是轉移亞里斯多德的論理方式——生存的理性欲望大於民主人士、寡頭與專制者所特有的激情。他將論理的層次從權力的「黨派」(parties) 轉移到權力中的個人，且從關於政府的理論轉變成關於權力源頭的理論。此一雙重轉移

8 霍布斯，《論公民》(Le Citoyen)，Flammarion, 1982, 頁69。

9 前揭書，頁84。

*Fr.114*

創造了一個當代政治哲學所特別關注的對象，亦即，權力的源頭，並且具有一個從一開始便消滅了無分者之分的特定目的。政治性因此僅能透過自始便將屬於個人的自由完全地讓渡出去而存在。自由無法做為無分者之分或任何政治主體的空屬性而存在。它不是全有便是全無。它只能以做為純粹社會個體的財產，或在徹底讓渡的情況下做為主權者的主權這兩種形式存在。

這同時也意謂著主權不再是一個組成部分對於另外一個組成部分的支配。主權是組成部分及其活動所引發之後果——無分者之分的有效性——的徹底駁回。關於權力「起源」(origine)的問題與形塑此一問題意識的語彙，包括社會契約、讓渡、與主權的問題意識化，所宣稱的便是沒有所謂的無分者之分，只有個人與國家的權力。任何一個組成部分若是讓權利與過錯成為風險，便違反了共同體的理念。盧梭曾指出霍布斯的論證極為膚淺。他認為霍布斯僅藉由一些沙龍中的惡意誹謗與法庭中的情節來駁斥自然群居的本性，根本就是一種本末倒置。但是盧梭與其後的現代共和主義傳統，卻接受了這個膚淺論證的核心關鍵，也就是完全地排除亞里斯多德理論中堅決地納入而成為其否定的無分者之分。盧梭同意霍布斯式套套邏輯中的主權：主權存乎自身，

在其之外，只有個人。所有政治賽局中的其他機構都只是派系。現代類政治的開端便是發明個體性這種特定的天性，並將之與必須阻止不同派系、不同組成部分的人之間爭執的主權權力緊密地連結起來。類政治起始於將人民切割成為個人，並且一勞永逸地在每一個人與另外一個人的戰爭中，驅逐了構成政治的階級戰爭。古代人的支持者將會幸災樂禍地看到，以主體權利取代做為亞里斯多德政治共同體基礎的客觀法治，所導致的現代政治災難的起源。但是亞里斯多德不認為「權利」是公民與政治社會的組織原則。他認為正義及其不同的形式才是。對亞里斯多德而言，正義所採取的政治形式，乃是用來決定分額與共同體之間的關係。現代性不僅以「主體的」(subjectifs) 權利取代了客觀的法治，而且發明了做為政治共同體 (communaute politique) 的哲學原則 (principle philosophique) 的權利。此一發明和「起源」或「個人與整體之關係」的寓言一樣，兩者都是用來擺脫組成部分／派系所具有的爭議。只不過，權利被「政治哲學」概念化來解決過錯的問題是一回事，權利被政治用來做為面對過錯的機制則是另一回事。畢竟，政治並非奠定在權利的基礎上，而是奠定在過錯的基礎上。現代政治與古代政治之間的區別，便在於過錯的不同結構。然而，我們必須進一步說

明是，處理過錯的政治過程持續不斷地從「政治哲學」那兒借取元素，來建立爭議的新論辯與展現。正因如此，過錯的現代形式在共同體計算組成部分的爭議上，依附於將每個人與整體主權關聯起來的爭議。

而這正是弔詭所在之處：做為社會和平基礎的起源神話，經年累月下來，將會挖鑿出一個較之古代更為根本的爭議裂口。拒絕將階級鬥爭視為次要的邏輯或構成政治的次要天性，並且從一開始便建立起一個從自然權利過渡到自然法之間通道的自然分裂，其實便是承認了平等乃是政治的終極原則。所有人對抗所有人的戰爭寓言與其他的起源寓言一樣愚昧，但是在這拙劣的死亡與救贖的故事背後，卻有一件比較嚴肅的事情，那便是對於所有社會秩序終極祕密的宣告——任何一個人與每一個人之間的平等，換句話說，某個人對另外一個人進行支配的自然原則並不存在。社會秩序最終乃奠定在平等之上，但平等卻也是社會秩序遭受毀滅的原因。如果「協議」（convention）不是全盤的讓渡，或者也沒有徹底回歸「自由」這個平等之所以起作用之處，那麼就沒有任何「協議」可以改變這個「自然」的缺陷。因此，自始就應該將平等與自由視為同一件事情，並且同時取消兩者。因為平等，所以徹底的讓渡和主權的絕對性都是必要的，而

這也意謂著如果不是將平等命名為共同體秩序的基礎與原初分歧，或者命名為不平等的唯一理由，便無法正當化讓渡和主權。在此後宣稱之平等的基礎上部署了新的政治爭議元素，讓渡與不可讓渡的理由便浮現成為新的階級戰爭的論辯。

一方面，自由已經變成個人（*individus*）所特有的東西，而與霍布斯的立意相反的是，讓渡的神話引發了如下的問題：是否，以及在什麼樣的情況下，個體會將其自由完全讓渡出去？簡言之，此一神話將使得個體的權利成為國家的非權利（*non-droit*）<sup>10</sup>，並使任何人都有資格質疑國家、做為國家不忠於其自身原則的證人。另外一方面，為了能夠使讓渡的思考成為可能，理應在主權的套套邏輯中消失的人民（*le peuple*），卻成了一個必須要被預設的人物、成為主權的真正主體。盧梭對於格老秀斯（*Grotius*）的批判便是此一證明。那個必須被弭除的人民（*peuple*）的「自由」（*liberté*），會在生而於「法律之中自由且平等」（*libres*

---

10 譯註：此處「個體的權利成為國家的非權利」指的是，個體基於維護自然權利而將自己的自由讓渡出去，此乃政治社會建立的原始基礎，亦是其必須維護與不得侵犯的原則，倘若違背了此一原則，便失去了成立國家的正當性。

Fr.117

et égaux en droit) 的人們之共同力量 (puissance) 的實現中回返。這可以用來在根本過錯的結構之中，為發生在「生而自由但無處不處於枷鎖之中」(nes libres et partout dans les fers) 的人們身上的過錯進行論辯。亞里斯多德已經認識了一個偶然的事實：在一些城邦中，窮人們「生而自由」(libres par nature)，而此一「偶然的」(accidentelle) 天性也與政治的本質有關。但是起源神話在其最終的轉變之中，將屬於人民與不屬於人民的自由的爭議，絕對化為自由的原初矛盾，就中，每一個主體，也就是每一個人，一開始就是自由的擁有者，卻也一開始就被剝奪了自由。因此，人成為擁有所有或一無所有者之間關係的主體本身；成為一個在存有生滅的世界與平等和自由的語詞之間令人暈眩的短路。而平等，其哲學決定本是用來解消正義與爭議之間的連結，卻成為過錯的新名稱、經典的名稱。從現在開始，在所有算入不被算入的展演背後，在所有組織來展現爭議的共同體世界背後，那個總是不列入計算的關鍵人物便被發現了。除非他的任何一個反應都列入計算，否則此人便不列入計算。同樣地，倘若他僅僅被當成一個政治動物，他也不會以一種完整的方式被列入計算。社會契約與主權權力的類政治，藉由拒絕與危及社會秩序的叛逆妥協之亞里斯多德式類政治，並將



人民（*démos*）切割成為一個個的個人，開啟了一個比將部分視為整體的古老政治間隙更為根本的間隙。它讓人與其自身的間隙成為人民與其自身間隙之最初與最終的基礎。

因為主權人民的同音異義字與其同時出現，但兩者的意義並不相同。此同音異義字是對於主權的否認與嘲弄、是被視為人口或百姓的前政治或非政治的人民，是其存在會妨礙主權實現的辛勤困頓的人口、無知的群眾、被束縛或被解放的人群等等。而如此一來，也重新打開了現代人民中的間隙。此一間隙銘刻於人（*homme*）與公民（*citoyen*）這兩個用語之間充滿問題的連結之上。這兩個用語是新的政治爭議部署的元素，各自都可以用來揭露另外一用語的未加計算（*non-compte*），同時也是做為重新打開元政治與政治之間間隙與在政治舞臺上建立此一間隙的基礎。此種元政治間隙的政治效力有一個名字——恐怖。恐怖是一種以實現共同體的原則、其內化與完整感應為其政治任務的政治活動。這意謂著恐怖雖然採取了一種元政治計畫，但卻採取了當代類政治的語彙，亦即，主權權力與個人——各自以其自身的名義成為主權權力的虛擬消解——之間獨特關係的語彙，而個人自身將使做為整體靈魂的公民身分受到威脅。

Fr.118

在這種根本過錯——人的非人性——的基礎上，連結

個人與其對於國家所具有的權利的新過錯、離開真正的主權者——人民（le peuple）——並與其篡位者糾纏不清的過錯、主權人民與做為組成部分的人民之間的差異、讓階級彼此對立的過錯與讓其衝突的事實，和個人與國家之間的競技對立的過錯等等，便會有所交集。而正是在這個競技之中，第三種「哲學家政治」（politique des philosophes）的形象才會被打造出來。人們稱之為後設政治（méta-politique）。後設政治與元政治之間有一個對稱的關係。元政治試圖廢除偽政治，也就是民主。它在真正的正義（類似天體比例）與過錯的民主展現（類似於不正義的支配）之間，宣告了一個根本的間隙。相對於政治能從正義與平等那裡所斷言的事物，後設政治則對應地宣告了一個不正義與不平等的徹底溢越。它斷言了一種絕對的過錯、一種「過錯之溢越」，毀壞了平等論證的一切政治引導。此溢越也揭露了一種政治的「真理」（vérité）。不過此種真理是一種特別的真理。此種真理不是讓真正的共同體取代政治謊言，而得以建立的善的觀念、正義、神性宇宙或真平等。政治的真理便是揭露政治的假相。這正是與實在有關且由實在所支持的一切政治命名與政治銘記之間間隙。

Fr.119

無疑地，此一現實可以被命名，而後設政治則稱之為社

會、社會議題、社會階級或社會的真實運動。但是社會只有在被當作「政治假相的真相」的情況下，才會成為「政治的真相」，易言之，社會不是構成政治的感知肌理，而毋寧是其根本的假相。在現代的「政治哲學」部署中，政治真理不再做為政治本質或觀念而位於政治之上，它是位於政治之下或之後，位於政治所遮蔽者或僅為了遮蔽而存在者之處。後設政治是此種特殊真理的運作。它不再將民主的事實性視為對抗致命擬像的完美模型，而是將之視為攸關生死的祕密，並且盤繞在任何政治表現的核心。後設政治是將所有爭議性政治展現二分的政治假相論述。為了證明政治對於自身真理的無知，後設政治一再地標示出名稱與事物之間間隙，以及人民、人、公民之言說的宣稱，與由此構成的計算／理據之間間隙，而這是對於根本不正義——本身即是一個徹底的謊言——的揭發性間隙。如果古代的元政治提出了一種維持共同體健康的藥方，那麼現代的後設政治則將自己表現為一種徵候，在每一個政治差異，例如，人與公民之間的差異中發現非真理（non-vérité）。

Fr.120

很明顯地，後設政治詮釋的經典闡述是由馬克思，特別是在他的〈論猶太人問題〉（La Question juive）中所提出的。和柏拉圖完全一致地，後設政治詮釋所瞄準的對象，也

就是做為某種政治之完美實現的民主，亦即政治之謊言的完美實現。對此提出質疑的基礎，完全來自介於盧梭式的公民主權形象與霍布斯式的所有人對所有人戰爭的現實之間的差異。關於霍布斯式的個人與盧梭式的公民之間差異的處理，在馬克思的文本中經歷了相當顯著的轉折。一開始，這個差異意謂著政治的限制，以及政治對於實現專屬於人之人性的無能為力。由此，人的解放便成了在政治公民權利限制外之自由人性的真理。人不是超越政治再現的某種未來的實現，而是隱匿在此一再現底下的真理：市民社會中的人，亦即，私有財產的所有者，被賦予的公民權，只是用來掩飾沒有任何權利的無產者。公民權在實現人的真實人性上的無能，轉變成經由掩飾的方式替擁有財產者的利益服務的能力。政治「參與」因此只是此一分配的面具。政治因此被視為社會真相的謊言。同樣地，社會也總是可以被簡單地化約為政治之非真理。

做為政治真理的社會，陷入了一個嚴重的分裂。一方面，它可以是「人之人性」的「實在」(réaliste)與科學(scientifique)的名稱。藉由社會的實現，生產運動與階級鬥爭運動，變成了必須支持人做為生產者的現實，而排除政治公民身分表象的真正運動。但是此一實證性卻也立即受

到階級概念的模糊性所侵蝕。**階級**（Classe）是區分治安秩序的依據與政治證明的依據之諸多同名異義詞的一個絕佳範例。就治安的意義而言，階級是根據出生或活動而被賦予特定地位與階層之人的組合；在這個意義上，階級可以用來指稱一種較弱意義上的職業團體。因此，在十九世紀，人們可以使用印刷工階級或製帽階級等用語。在較強的意義上，階級與種性制度同義。也因此造成了一個明顯的弔詭：那些在計算各種工人階級時毫無疑義地會被算入的人們，常常會拒絕承認一個構成社會分裂、並賦予各種工人階級特定身分之工人階級的存在。就政治的意義而言，階級指的則是全然不同的事情：衝突的操作者、算入不被計算者的名字，以及一種加諸於所有社會群體上之現實的主體化模式。雅典的人民（*démos*）或無產者、屬於「布爾喬亞」身分的布隆基將自己算入的那個階層，便是這種類型的階級，亦即，對於社會類屬及與他們擁有同樣名字的「階級」（*classes*）的去階級化力量。不過，馬克思的後設政治在這兩種完全對立的階級之中引入了一種曖昧性，所有關於政治歧議的哲學歧議都集中於此。

關於此歧議，我們或許可以在無產者的定義上獲得一個梗概，「一個不再是社會階級的社會階級」，《黑格爾法哲批

判導論》中如是說。問題在於，藉由這些話，馬克思只是從階級鬥爭的角度為政治意義上的階級賦予了一個嚴格的定義。無產者（proletariat）這個名稱只是不被算入者的名稱，一種將無分者之分置入新爭議的主體化模式。馬克思在某個意義上為人與主權的神話所致力去除的「階級」重新命名，不過，他所採取的是一種弔詭的方式。他將階級重新命名為一種基礎政治（infrapolitique）真理，在其中政治謊言將被揭穿。他將那個非階級的階級之慣常例外性設想為社會解體過程的結果。一言以蔽之，馬克思將政治範疇轉變成政治之非真理的概念。自此，階級的概念與後設政治的意義，便開始無限地擺盪在與柏拉圖式元政治對稱的「真相」政治的基進主義，及所有政治假相的虛無主義之間，此虛無主義亦是所有事物假相的政治虛無主義。

就第一個意義而言，階級的概念被視為政治謊言的「真相」。但是此一真相本身會在兩個端點之間擺盪。一方面，它具有社會內涵的實證性。階級鬥爭是社會的真實運動，且無產者或工人階級是驅使此一運動達到一種其真理將導致政治幻象破滅的社會力量。在如此的界定中，工人階級與無產者成為社會實證性，且其「真理」可以用來支持所有具生產性的工人們的倫理體現。但是，在另外一個極端中，工人與

無產階級乃是透過本身做為「非階級」(non-classes)的否定性而被界定的。他們只是革命行動的演出者，且在革命行動的標準之下，任何形式的民主主體化或任何具實證性的社會群集，彷彿都有根本的不足。這兩個極端嚴格地界定了兩種極端主義：一種是階級的基礎政治極端主義，亦即，政治階級的社會統合；另一種則是非階級的超政治(ultra-politique)極端主義。這兩種相互對立的極端主義，其各自的同音異義字，階級與非階級，使它們在同一個恐怖主義者的形象之中結合。

Fr.123

階級這個概念做為政治謊言的真相，在後設政治中扮演了一個核心的角色。後設政治這個字的字首的意義之一，便是意謂著政治的「超越」(au-delà)，但是我們也可以從這個字首的另外一意義，亦即，**附屬**(accompagnement)的角度加以理解。如此，後設政治便成了政治的科學附庸，其中，政治形式被化約為階級鬥爭的力量，從一開始便被視為**謊言的真理**(vérité du mensonge)或幻象的真理。但是，它也可以成為一種所有主體化形式的「政治」附屬，將其不承認且只能不承認的階級鬥爭，視為隱蔽的「政治」真理。後設政治可以拿任何現象做為證明此一現象之虛假的真理。針對假相的真理，馬克思以其過人的資質，發明了一個所有

現代性皆採用、甚至有時候還被用來對付馬克思的關鍵字。他稱之為**意識型態**（idéologie）。意識型態並非用來指稱擬像或幻象的新用語。意識型態是一個標示了後設政治所打造出來的真理——做為錯誤之真相的真理——之嶄新地位的語彙。意識型態不是相對於模糊表象的明晰觀念，也不是一種用來標記自己與假相的真理。相反地，意識型態是一種對其而言唯有假相才能成其標記的真理；也就是一種顯示假相的真理、一種做為普遍干擾的真理。意識型態因此不是一種舊觀念的新名稱。藉由發明這個用語，馬克思為這個持續至今的時代發明了一個人們從未聽聞的真理體制，一種真理與政治之間的嶄新連結。意識型態是詞語與事物之間不斷遭受非議之間隙的名稱，是組織現代政治部署的連結與瓦解的概念操作者。它輪番地讓人民的政治表象被簡化為一種遮掩衝突現實的幻象，或者聲稱人民的字樣與其爭議的展現已經過時、共同利益的到來亦已是陳腔濫調。意識型態將政治的生產與其撤離扣連起來，這意謂著詞語與事物之間的距離，總是可以從政治中的假相轉變成政治的假相。也正是藉由這個概念，任何事物都可以被宣稱為來自於政治與其假相的「政治」證明。簡而言之，正是在此一概念中，藉由所謂的政治的消失，或是透過宣稱所有的事物都具有政治性，但事實上



也就意謂著沒有任何一件事情具有政治性，取消了所有的政治。政治成了真理的寄生模式。最後，意識型態讓政治的場所不斷地移動，直至令人暈眩的盡頭：政治終結的宣告。在治安的語言中所說的「政治的終結」，或許事實上正意謂了一個過程的完成。在此過程中，後設政治與政治無可避免地糾纏在一起，且將所有的事物都稱之為政治的事物，因而掏空了政治。並且，以對於所有的表象進行批判之名，讓構成政治的過錯消失無蹤。在此一過程的終點，過錯在經歷了自身絕對化的漩渦之後，被化約為謊言之真理的無限重複、化約成為空真理的純粹展現。其一度建立的政治，便宛如無處可尋的原始天堂，在之中，個人與群體使用著專屬於人的言說，調解從屬於一般利益的特殊利益。在治安馬克思主義的墳前宣告的政治終結，簡單地說，只是馬克思主義後設政治的另外一種形式，亦即，「自由主義」（libérale）和資本主義形式。「政治的終結」乃是後設政治介入的終極階段、其真理之空的最終肯認。「政治的終結」，乃是政治哲學的完成。

更精確地說，「政治的終結」是構成現代民主與社會革命時代特色的政治與後設政治之間緊張關係的終結。此一緊張關係，曾經在對於人與公民、受苦／勞動人民（du peuple

suffant/travaillant) 與主權人民之間間隙的詮釋中展現。事實上，思索與處理此一間隙有兩種主要的方式。第一種是後設政治所採取的方式，在此一方式中，間隙被視為對於不可能的同一化的揭露，或理想主權人民非真相的符號。後設政治將奠基於人民主權概念上的法律條文，和政府制度體系定位為形式民主。如此的界定，造成了「形式」與虛擬或不存在的內容對立，同時也與真正屬於人民共同體的權力事實對立。從那一刻起，其意義可能是對於權力真相與剝削的掩護，也可能是尚未發展成熟之社會矛盾的必然展現模式。無論如何，後設政治對於人民內部分裂的詮釋，將所有的政治場景一分為二：其中一群人玩著形式的遊戲，例如，權利的請願、爭取代表的抗爭等等；而另外一群人則以消除此種形式遊戲為其行動的目標。一方是法律與政治代表的人民；另一方則是社會與工人運動的人民，也就是，消除民主政治表象的真正運動實踐者。

針對人與公民、勞動人民與主權人民之間間隙的後設政治詮釋與政治詮釋截然不同。人民與其自身的差異對政治而言，並不是一個必須被揭發的醜聞。此乃政治運作的首要條件。政治是當人民（*peuple*）主體得以表象的領域存在時才會存在。而人民的特性便在於與自身的差異。因此，從政

治的觀點看來，那些被列入人權宣言或法律和憲法前言、那些由這個或那個制度所具體化或被深刻地銘刻在雄偉建築的三角楣上關於平等的條文，並不是被其內容所揭穿的「形式」，或為了遮掩現實而構作的「表象」。它們是人民出現的確實形式，是銘刻於共同經驗場域中之最低限度的平等。問題不在於指控此一既存的平等與其所掩飾的一切之間的差異。問題不是在於反對表象，而是在於確認表象。在無分者之分的銘刻所在，無論這個銘刻多麼脆弱或稍縱即逝，人民表象的領域都會被創造出來，而統治（kratos）的元素、人民的力量，便會存在。因此，問題是乃在於如何延伸此一表象的領域，以及強化此一力量。

強化此一力量的意思，就是在某些條件限定下，藉著證實人民與其自身之間的差異，來創造爭議的場合與爭議的共同體世界。「基本條文中的理想人民」和「工廠與市郊的真實人民」之間的對立並不存在。存在的其實是一個記載著人民力量的場所，與諸多駁斥此一力量事實上並不存在的場所之間的對立。工作空間或家庭空間並未與記載於這些文本的力量相矛盾。若真要與其矛盾，首先便必須肯認其存在，因而也必然與之發生關聯。但是，根據治安邏輯，沒有辦法看出如何以及為何會如此。所以，問題是在與非／無關

係（non-rapport）建立起一個可見的關係，建立起一個據稱無效之力量的效力。重點不再是依據某種徵候學，詮釋一群人民（peuple）與另外一群人民的差異，而毋寧是以劇場的意義詮釋人民（démos）存在的場所，與人民不存在而僅有入口、個人、僱傭者與受雇者的場所之間間隙。政治便是對於此一關係的詮釋。這意謂著將之建造成一個劇場，並且發明一種兼具邏輯與戲劇雙重意義的論證，將互不關聯的東西關聯起來。此種發明既不是主權人民及其代表者的英勇事蹟，亦不是非人民／勞動人民與其覺醒的英勇事蹟。

Fr.127

那是我們或許可以稱之為第三人民的作品，以此一名稱或其他的名稱運作，並且以算入不被算入者的方式，連結了一個特定的爭議。無產者曾經是實現了此一連結而成為一個被賦予特殊地位的名稱。換句話說，「一個不是階級的階級」，這個用以做為後設政治中政治幻象之真相的名字，在政治之中是用來組織爭議的主體的名字。那不是某種普遍受害者的名字，而毋寧是過錯之普遍主體的名字。它具有做為政治主體化模式的名字的價值。在政治之中，主體並不是一個固定體；他們是擁有時刻、場所、發生的間續性行動者，而其特性便在於美學與言說／論理雙重意義上創造出這些語彙、論證，以及在無關者中建立關係並且賦予無所

者場所的證明。此一發明所採取的形式，並非那些有疑義之「內容」(contenu)的後設政治「形式」，而是採取與後設政治「表象」大異其趣的人民表象的形式。同樣地，「權利」並非某種理想主體的虛幻屬性，而是針對過錯的論辯。既然平等的宣言已經存在，那麼就有可能使其發揮效力，就有可能藉由提出「在公民平等展現的領域中，如此這般的關係是否包括在內？」等問題，來安排其與身體分配的古老慣例遭遇。當法國工人在資產階級王權底下，提出了「法國工人是法國公民嗎？」(換句話說「他們是否擁有皇家憲章〔Charte royale〕中所承認的在法律之前一律平等之法國人的屬性？」)這個問題時，或者當女性主義的「姊妹們」(sœurs)在共和時期提出了「法國女人是否包含在具有『普遍』(universel)選舉權的『法國人』(Français)之中？」這個問題時，工人與女人便都是從法律中所記載的平等與不平等所轄治之空間中的間隙出發的。但是，他們絕對不會因此做出此一記載了平等的文本可以被置之不理的結論。相反地，他們為此發明了一個新的場所，一個將平等與其缺席聚集在一起可以進行證明的空間。一如我們已經看到了的，此一證明同時呈現了平等文本與不平等關係。也藉由此一呈現、藉由訴諸不承認此一對話情境的對話者的事實，表現地

彷彿是在一個共同體中展現自身，來證明共同體的不存在。民主政治透過一種「彷彿」的操作，對立於後設政治的表象及拆穿表象的遊戲。此一「彷彿」構成了主體顯現的形式，也開啟了康德意義上的美學共同體，一個訴求那不願承認其存在者之同意的共同體。

因此，在同樣的名稱之下，現代的社會與工人運動將兩種相互矛盾的邏輯揉合在一起。其關鍵字，無產者，指稱了兩種非常不一樣的「主體」（sujets）。從後設政治的觀點看來，無產者這個語詞所指稱的是真正的社會運動的執行者；它揭發了政治的民主表象，且必須將之瓦解。以此為名，去階級的階級，也就是「所有階級的瓦解」（*dissolution de toutes les classes*），變成了將政治重新納入社會之中的主要課題。它曾經讓元治安秩序最基進的形象得以付諸實行。從政治的觀點觀之，無產者是人民（*démos*）的一種特定的發生、一種民主主體，藉由建立爭議性的共同體世界來證明其力量、超越所有的規則，並在無限的過錯之內，普遍化不被算入者的計算這個議題。「工人」（*Ouvrier*）與無產者因此都是雙重過程的行動者的名稱：一方面是暴露並且處理人民內部間隙的民主政治行動者；另一方面則是做為後設政治中的人物，也就是被視為可以驅離政治幻象及其極端形式而成

為揭露民主幻象之「真實運動」(mouvement réel)中的行動者。後設政治進入了其在所有人民爭議的形式上所建立起來的表象與實在的關係之中。然而，反之亦然。若要建立起論證及其展現，並且將平等言說的可見性形式與無法看見此一言說之場所的關係建立起來，社會與工人運動便必須重組可見者與不可見者的關係，也必須重組代表著工人及其言說的做事方式、存在方式與說話方式的關係。不過，為了達成此一目的，它便得放棄那些將正義與不義及「社會」(sociale)真理和「政治」(politique)欺騙的遊戲連結起來的後設政治論點。後設政治將此民主間隙形式解釋為一種非真理的徵候。但是，它自己卻也不斷地被重新詮釋，並且為其他操作與消除此一間隙的各種方式提供材料與形式。

這些中間詮釋的整體部署有一個名稱，也就是社會(le social)。如果治安與政治之間的關係，可以由幾個關鍵字或幾個同音異義字來加以界定的話，那麼我們便可以說，在現代性之中，社會是一個引發了好幾個邏輯與邏輯交織的連結與切割、對立與混淆的關鍵性同音異義字。那些自稱為政治與其哲學的「復辟者」(restaurateurs)，著迷於政治與入侵政治優位性的社會之間的對立。但是，在現代中，只要政治不被完全等同於治理的科學或贏取治理權力時，社會便是政

治展現的場所與其所採取的名稱。這個名稱與其否定者的名稱的確十分地接近。不過，所有的政治都是在同音異義字與難以分辨者上運作。每一個政治都處於被併入治安的根本危險的邊緣上，而政治主體也彷彿是在社會體的實現上運作的。政治行動永遠都與某種「介於之間」有關，也就是介於「自然的」(naturelle) 形象 (亦即，體現為被切割成各種功能器官之社會的治安形象)，以及體現其他元政治或後設政治的界限形象 (亦即，將原先可以解散社會體的主體轉化為一種真理的光榮體) 之間。「社會運動」(mouvement social) 與「社會革命」(révolutions sociales) 的時代，乃是社會扮演了上述角色的時代。首先，它曾經是進行團體與功能分配的治安的名稱。它也曾經是透過讓無分者之分列入計算，進而挑戰了此種團體與功能自然性的政治主體化機制的名稱。最後，它也曾經是政治「真相」(vrai) 的後設政治的名稱，並且採取了兩種形式：一種是用以做為新社會身體背後原則之真實運動的正面力量，而另外一種則是做為持續不斷地證明過錯之真相的否定力量。社會曾經是所有邏輯的共名及這些邏輯之交錯的名字。

這也意謂著，雖然「社會科學」被某些人指責其偷偷地在政治哲學卓越的遺產中引入經驗性，但同時也被另外



一些人讚美其卸除了政治哲學高調概念的神祕外衣，但是事實上，在社會與民主革命的年代中，「社會科學」與政治哲學具有同樣的存在形式。社會科學曾經是哲學與政治之間的緊張關係，以及藉由去除政治而實現政治的哲學計畫所採取的最終形式。此一衝突與計畫，曾經在馬克思主義科學的祭壇上，或是藉由社會學裡的涂爾幹（Durkheim）或韋伯（Weber）表現出來，而比較不是以一種政治哲學的純粹形式展現。馬克思主義後設政治訂定了如下的遊戲規則：在藏匿於政治表象背後的真實社會體與關於政治假相的科學真理的持續宣稱之中遊走。柏拉圖式的元政治提供了第一代的社會科學模型：藉由共同體新宗教治理下的正確功能運作界定有機共同體。亞里斯多德的類政治則提供了第二代，一種與其自身保持距離的共同體模型。社會學的最後一代，也就是政治哲學的最後變形，便是對於遊戲規則的暴露。人們說那是空洞的時代，一個真理與社會被化約為空洞真理之無盡干擾的時代。第三代的社會學家有時將之稱為「政治的終結」。現在，我們也許到了可以理解其意義的時候：此一「政治的終結」與「政治哲學」的修補者所謂的「政治的重返」（*retour du politique*）是同一回事。時至今日，重新回到純粹的政治與「政治哲學」的純粹性只會有一個意義，那

就是回歸到構成現代政治衝突以及哲學與政治之根本衝突那邊；回歸到政治與哲學的零度。那將是一首理論田園詩，試圖透過哲學決定賦予了共同體實現善的任務；那也是一首政治田園詩，寄望藉由獲取人民信任的菁英所進行的開明治理實現共善。政治的「哲學」回歸與其社會學式的「終結」，實屬同一件事。

第五章

民主，抑或，共識 *Fr.133*

Fr.135

一般而言，這種政治性的美好太平（*état idyllique du politique*）賦予自身共識民主之名。本章節將指出：嚴格來說，這個概念是諸多悖論式術語的結合。因此，本章將提出「後—民主之名」（*le nom de post-démocratie*），這是為了能更獨特地思索此名稱所未表露的面向。唯有透過某些主導當前民主之論述的內在悖論，此名稱才能得到說明。

當我們聽到四處宣告著民主的勝利，一方面也相應著集權體制的瓦解。此勝利應是雙重的：首先，它被理解為政治體制，而是一次民主的勝利，且做為建制體系，進以具體化人民主權，相較其對手，證明這個政體更為正義，且更加有效。實際上，所謂集權國家的垮臺，正是在「何謂其根本正當性？」的問題上徹底挫敗：這是關於合法效力的論辯，也是體制如何帶來新的共同體之具體條件的能力。在此其中，一種做為鞏固民主體制的正當性被抽取出來。此觀念是：在同樣的運動當中，民主保證司法的政治形式，也保障財富生產、利益組成，以及眾人所得最大化的經濟形式。再者，在眾人的眼中，這彷彿是做為政治實踐的一次民主的勝利。西方民主運動的歷史，一直糾纏在民主所揮之不去的自我懷疑當中。這個自我懷疑被概括在馬克思主義關於形式民主及真實民主的對立內，這種後設政治（*méta-politique*）的對立經

Fr.136

常內化在其政治爭議的處理當中。民主人士自己不斷地對民主提出質疑。那些最奮力地爭取民主權利的人，通常最先質疑這些爭得的權利只是形式上的，且僅僅是真正民主（la démocratie véritable）的影子。然而，集權體制的垮臺似乎終將加碼「真實」（réelle）民主的契據（l'hypothèque），進以維持民主自身的質疑。彷彿從這一刻開始，可以不加思索地提升民主諸多形式的價值，做為人民主權的建制性部署，輕易地將民主等同於法治國家（État de droit），法治國家等同於自由主義，並且在民主當中，認定進取且渴求之人的本性（*phusis*），其得以實現自身的理想形態就是共同體的律法（*nomos*）。

此民主的成功也欣然地歸因於一個次要契據的加碼，做為人民的觀念（*idée de peuple*）。今日的民主已放棄做為人民力量（*le pouvoir du peuple*）的姿態。民主早已捨棄人民的雙重型態，例如，盧梭式的人民（*peuple*）等同於主權主體（*sujet de la souveraineté*）；又如，馬克思式的人民或廣義社會主義式的人民，將人民等同於勞動者做為經驗的社會性型態，也等同於無產者或生產者，且在其真理當中做為政治的超越型態。政治曾擔負著這類雙重型態而深陷現代革命的時代。然而，實際上這類多重決定的人民（*people*

surdéterminé) 已成為現實政治契約的阻礙。在政治契約當中，個人與團體訴求政治司法的形式來保障整體的共存，並且擔保每一個人在集體利益當中，最佳的分享。

Fr.137 大致上，民主正當化的圖式其作用就是做為集權災難之總結。然而，此圖式遭遇一個悖論。通常人民「神話」(mythes) 及「真實」(réelle) 民主的瓦解，都將導致「形式」(formelle) 民主的復權，並加深對人民主權之建制機構的依附，且根本地依賴議會控制的形式。但是，造成的問題還不僅如此。以法國政治體制為例，可以觀察到：代議制持續惡質化、無須究責之職權機關的政治權力擴張（諸如，專家學者、法官、委員會等……），擴增總統裁量權，並且形成一種以總統人格魅力領導的概念。此悖論在於：每當代議機關備受爭議挑戰，進而普遍盛行的觀念認為議會代議制度「只不過是個形式」(que des formes) 時，代議機關就是一個備受警戒的鬥爭對象。因此，可以看到一代代社會主義及共產主義的戰鬥分子們，激烈地針對某個憲政體制 (Constitution) 而戰鬥，他們更主張，所謂權利、體制機構及建制的運作，都表示了布爾喬亞與資本的權力。現今，狀況被翻轉了，且所謂形式民主的勝利同時伴隨一種對其形式的感受性冷感 (une sensible désafection)。這種時代的氛圍

正是對上述悖論的回應。顯然，藉由代議制度將政治操作的形式相符於一個社會的存有模式、相符於驅動社會的力量，並且網羅社會所交織的需求、利益和欲望，這種民主的智慧無法十分謹慎地關照其建制並保障人民的力量。民主智慧僅相符於運作且交織在社會體（le corps social）當中的最大化計算，也相符於個體化的進程，以及強加於自身的一致性（solidariés）。

此回應指出兩個問題。首先要提出「真實」（réel）民主之論辯奇特的同源關係（parenté）。就在宣告馬克思主義業已盡，以及將政治從屬於經濟的徹底失敗的同時，可以看到所謂自由民主體制藉由其自身的考量，而重新展開一種庸俗馬克思主義（marxisme rampant）<sup>1</sup>的出路，進而根據所謂政治便是某種社會狀態的表述，且政治應該是充實其民主形式之實質內容的生產力發展，民主宣告的成功便伴隨著一種民主被簡化為某種社會關係的狀態。在我們的社會當中，

Fr.138

1 譯註：庸俗的馬克思主義（marxism rampant）通常與教條的馬克思主義（marxism dogmatique）同樣地遭受到馬克思主義者批評。基本上，「庸俗的馬克思主義」也直譯作「爬行的馬克思主義」，就是批評以經驗主義來理解的馬克思主義，通常被認為是基本理論修養的不足與思想的不透徹，僅由經驗來判斷馬克思主義的實踐。相對地，教條馬克思主義常被形容為跛腳的馬克思主義，遵從於理論的教條化而失去實踐的能力與作為。

民主的成功就在於政治形式與感性存有（*être sensible*）的疊合。

然而，悖論還採取另一種形式。事實上，民主與其感性存有（*être-sensible*）之等同所展現的是它們「冷感」（*désaffection*）的專有形式，這是對感性存有（*être-sensible*）之再現形式的無感（*insensibilité*）。民主指涉某一種親臨體驗的生活（*vécu*）、一種可感經驗（*expérience sensible*）的形式，但是可感經驗的形式與確實的感受（*d'être ressentie*）之間存在著誤差（*défaut*）：這便是如同似乎只有在匱乏（*absence*）的狀態下才感受到激情（*passion*），亦即如同在呂西亞（*Lysias*）論述中的愛情<sup>2</sup>。似乎民主僅能以掏空自身感受的代價來得到其效應的成果。問題在於匱乏總是被再次填滿，並且在我們的社會當中，藉由一種不可預見的形式，將民主形式之冷感的悖論相應於一種已被埋葬之人民的重返。實際上，人民總是在他們被宣告無效的地方成形。並且，就在解散盧梭式與馬克思式人民的位置上，到處都出現一種種族性的人民（*peuple ethnique*），而固化成朝向自身的

---

2 譯註：此處指在柏拉圖《斐德羅篇》（*Phaedrus*）中，關於呂西亞談論愛情（*erotikos*）的論述。



等同性／身分同一性（*identité*），並做為一體來對抗他者。

於是，在此悖論的核心，持續存在著關於民主的「形式」（*formes*），以及此「形式」（*forme*）究竟意謂著什麼的問題。這發生的一切似乎是，公然支配的自由主義瓜分業已用盡的馬克思主義憧憬：在形式與內容、政治表象與社會現實的概念性對組當中，它考量著政治的形式問題，將政治的與社會的規則（*le jeu du politique et du social*）定義為建制體系，與個人和團體能量之運動的關係。在這個關係當中，個人與團體發現自身或多或少相符地表達在體系當中。馬克思主義後設政治（*la méta-politique marxiste*）擺盪在形式表達理論及表象假面理論之間。但是，勝利民主的官方論述是以冷感形式對應於逐漸消逝內容的復權「形式」（*formes*），即便如此可能貿然導致廉價柏拉圖主義的風險，進而反對共同體中每個人都具有民主小快感（*petits plaisirs démocratiques*）的新共和精神。

*Fr.139*

要從這些論辯當中展開，在某個程度上就是重新探問「政治哲學」（*philosophie politique*）所餘存的問題，必須去翻轉它最初的關鍵、最初民主激發政治哲學的原因，是因為它不是諸多建制的一個集合，也不是在各種其他體制當中的一個類型，而是因為它是一種政治性存有（*être du politique*）

的方式。民主並非議會體制或法治國家。它也不是一種社會性狀態，不是個人主義支配或群眾的統治。倘若我們對政治的理解不是共同體之體（*corps en communauté*）的組織化，亦非關於位置、權力和功能的管理，那麼一般而言，民主就是政治的主體化模式。更準確地來說，民主是一次特異性中斷的名稱（*le nom d'une interruption singulière*），它中斷共同體之體的分配秩序，我們已經以治安（*police*）的廣義概念，指出了此秩序的概念化。然而，藉由一種主體化的特異性部署，民主是造成此秩序之完善運作中斷的名稱。

Fr.140 這個部署可以概括在已定義的三個面向當中。首先，民主是共同體的類型，但此共同體的類型以一種人民的特殊表象領域之存在來定義。此表象（*apparence*）並非對立於真實（*réel*）的假相。它將一種可見性引入經驗的領域當中，並修改可見性的體制。它並不對立於現實（*réalité*），它分裂現實並重塑現實，如同現實的複本（*double*）一般。正因如此，「政治哲學」（*philosophie politique*）對抗民主的第一場戰爭，就是柏拉圖式爭論對抗意見（*doxa*）所興起的戰爭，這就是說，將人民自身的可見性（*visible proper du démos*）同化為非一真理的體制（*régime de la non-vérité*）。

其次，占據此表象領域的人民是一群特殊類型的「人

民」(peuple)，它們無法以種族類別的屬性來定義，也不等同於一種人口總數下，可由社會學觀點決定的組成分子(parties)，也不是促成此人口的團體總合。藉由人民而產生的民主是一個統一體，它不由任一個社會團體構成，但是它將「無分者之分」(une part des sans-part)的效應，添置在社會組成分子的簡化計算上。民主是諸多主體的設立(institution)，這個主體不與國家或社會組成分子、或錯亂所有位置與分額之再現的流動主體疊合。這個論點無疑可以令人想到勒佛(Claude Lefort)對於民主「不確定性」(indétermination)概念的形成<sup>3</sup>。但是沒有任何理由將此不確定性等同於一種象徵性災難，進而連結到國王之「雙重性身體」(double corps)的革命性解體。必須將民主的中斷作用及其非等同性／非身分同一性(non identitaire)從這般犧牲性的戲碼當中解開，這樣的戲碼根本地將民主的發生束縛在巨大幽靈當中，而這個幽靈便由恐怖主義與集權主義來化身國王被撕裂的身體。然而，首先並非國王，而是人民有雙重性身體。甚至，此雙重性並非基督教義以天體與肉身定義的

---

3 參見 Claude Lefort, *Essais sur la politique* (Paris: Le Seuil, 1986)；英譯本，*Democracy and Political Theory*, trans. David Macey (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989)。

雙重性。人民的雙重性是：它既一個社會身體，又是一個轉換所有社會認同作用的身體。

Fr.141

第三，人民表象的場所是導向爭議發生的場所。政治的爭議不同於以人口總數建構之組成分子間的任何利益衝突，因為這種利益衝突只是藉由組成分子之間不變的計算方式所造成的衝突。政治的爭議也不是合作者之間的商議，而是使對話情境發生的交談（interlocution）。因此，民主是從諸多共同體當中設立的一種特殊類型，從諸多爭論的共同體當中，使兩種邏輯的根本對立發生，一者是分配位置的治安邏輯，另一者是平等特質的政治邏輯。

民主的**形式**（*forme*）無非是此三元部署的展現形式。只要出現一種人民表象的特殊領域，民主就會發生。民主發生，只要它來自於政治的特殊行動者，而它不屬於國家部署的代理人，也不屬於社會的組成分子，而是來自某些轉移國家或社會組成分子之認同作用的團體。最後，在人民展現的場景當中，只要透過非等／同性主體引動一次爭議的發生，民主就會發生。民主的形式便是此表象、此非等／同性的主體化、此爭議的引動。這些展現形式對**政治性**建制部署（*les dispositifs institutionnels du politique*）產生影響，且這些形式以任何部署的方式出現。這些形式生產平等

的銘刻（*inscription*），也論辯既存的銘刻。因此，對於選舉式的議會、言論自由的建制性保障，以及國家控管的部署，這些展現形式並非絲毫不關心。這些形式所關心的是發現操作的條件，且再次地修改這些條件。但是它並不同於這些操作，更不能將它等同於個人的存在模式。民主並非個人或群眾的時代。建制性類型與個體性類型的對應性，並非現代社會學的發現。我們都知道，柏拉圖創造了這個對應性，並且作為元一政治（*archi-politique*）的規定，此對應性就是靈魂與完善治理之城邦的一致性，它要求民主個人（*individu démocratique*）與其城邦之特質的一致性說明。換言之，民主做為一種集體生活之體制的觀念表示了一種特質（*caractère*），亦即民主個人之生活的一種體制，這樣的說法都是柏拉圖對民主之特異性（*singularité*）的驅逐，也是對政治本身的驅逐。因為，民主的諸多形式不是別的，而正是政治的建構形式，且做為一種人類共存的特殊模式。民主並非社會生活的一種體制或模式，它是政治自身的設立，藉由民主，主體化之形式的體系恢復其偶發性，它發現並再次質問功能對應其「本性」（*nature*）、且懷疑位置對應其功能之體（*corps en fonctions*）的分配秩序。我們已經說過，民主並非人們的習性（*ethos*），並不是人們「存在的方

Fr.142

式」(manière d'être) 給個人帶來民主，而是此習性 (*ethos*) 的斷裂 (rupture)，介在言說存有的能力與行為，以及存有和言說的任何「倫理性」(éthique) 和諧之間所經驗的間隙 (l'écart) 就是民主。在此明確意義上，任何政治都是民主的：這並不意謂一種諸多建制機構的集合，而是指展現的形式使平等邏輯對抗治安邏輯。我們便是從此處展開對於後民主的理解。這個術語不應該被理解為悲哀地放棄希望，或快樂地剝除假象的民主狀態。我們將不會在後現代的時代當中尋找一個明確的民主概念。提出這個術語應該單純地指稱悖論，也就是利用民主之名，共識的實踐抹除了民主活動的形式。後民主，它是在人民之後 (*après le demos*) 的一種治理性的實踐、一種民主的概念正當性，這種民主已然清除了人民的表象、錯誤計算 (*mécompte*)，以及爭議，於是簡化為一種國家部署、社會能量，以及利益組合之間的根本規則。後民主不是在社會能量的規則裡發現建制形式之真理的民主。為了使主體與民主本身的活動消失，它是建制部署及社會分額與組成分子之配置作用的等／同模式 (*un mode d'identification*)。在國家形式與社會關係的狀態之間，它是一種不留餘地之相符作用下的實踐與思維。

Fr.143

實際上，這就是所謂共識民主的意涵。執政的美好太

平，便是在此處看見個人與社會團體之間合理的一致性，它們都已了解什麼是各方之間可能的知識，且可以商議的內容，對每一個組成分子來說，這是取得最佳分額的一種手段，而狀況給定的客觀性也容許他們可以等待較為合意的競爭衝突。然而，在進行兩種取得分額之方式的選擇時，為了使這些組成分子選擇商議而非衝突，就必須先做為組成分子而存在。在認為和平比戰爭來得合乎利益之前，共識便是某種感受性的體制（*régime du sensible*），此體制的組成分子被預設為先行給定的，他們的共同體被預設為既成的，並且他們言說的考量（*le compte de leur parole*）被預設為等同於他們語言的表現。如此便預設了共識，且共識是爭議分子與社會組成分子之間所有間隙的消失。共識取消以人民之名與其自由之空性（*le vide de sa liberté*）而開啟表象、錯誤計算與爭議的部署。簡言之，共識就是政治的消失。民主的三元部署，亦即政治的三元部署，它完全對立於全覽世界的命題，對立於被不留餘數徹底計算的組成分子，對立於一切得以校準問題的客觀化途徑。所謂的共識體系是被意見（*opinion*）及被權利（*droit*）決定的體制，此兩者結合起來且一同被提出來，做為共同體不留餘數並與自身等同的體制。此體制進行著使人民與其組成分子徹底地在場化（*présentification*）

的程序，並且將組成分子的計算與整體之圖像和諧地調度，然而，在這些程序與調度的背後，做為意見（*opinion*）的體制，後民主的原則就是取消令人困擾且持續造成麻煩的人民之表象，以及其總是虛構的計算。後民主的烏托邦是一種不間斷的計算，進以在場化「民意」（*opinion publique*）之整體而等同於人民之體（*corps du peuple*）。民主意見等同於普查和擬像的體系，這究竟意謂什麼呢？它意謂著人民之表象領域的撤除。在此，共同體不斷朝向自身呈現。人民不再是不被整算的奇數（*impair*）、不再是不可數的（*incomptable*）或無法再現的，而成為總是同時全部在場，又徹底地缺席。人民完全在可見的結構中被理解為一種全覽的結構，因此在這結構中不再有任何人民表象的場所。

在釐清此論點時，重要的是保持與擬像（*simulation*）及擬仿物（*simulacre*）之分析理論的距離，特別是布希亞（*Jean Baudrillard*）引導出的那些分析。在整合性展示的符號與真實的恆久性當中，這些分析已為我們指出龐大擬像的進程：一切都是全覽的，沒有東西不表象，因為一切總是已然在此，且等同於其再現，等同於其再現的擬像生產。此後，真實與其擬像便無法區分，這就等於允許真實可以不需發生。在其擬仿物當中，真實總已被預料。從此處可以將所



謂「真實的失落」(perte du réel) 區分為兩種詮釋。第一個詮釋強調整合性的操縱，這是真實與其擬像的相等原則<sup>4</sup>。第二個詮釋欣然禮讚此真實的失落，且做為一種新政治(une politique nouvelle)的原則<sup>5</sup>。照後者的說法來看，它將世界帶往其自身圖像的承繼，而圖像擺脫了真理的暴政，媒體技術的統治成為技術統治的轉捩點，它廢除由形上學安排、衡量、操弄的客體世界，而開啟一種多樣性之本真解放的觀點。在形上學概念與其操弄之客體的宇宙中，對馬克思主義的時代而言，解放被認為是勞動與歷史的標幟。新的解放則是技術與其形上學解構的翻轉圖像。它將受解放的新共同體做為多樣性(multiplicité)，它也是在地合理性(rationalités locales)的多樣性，也同時做為那些種族、性認知、宗教、文化或美學之少數的多樣性，此多樣性藉由所有身分被認可的偶發性基礎，來申明它們的身分。

一種可見性的地位、一個世界的圖像，以及一種政治活

4 參見布希亞的作品，特別是 *L'Illusion de la fin* (Paris: Galilée). 英譯本，*The Illusion of the End*, trans. Chris Turner (Stanford: Stanford University Press, 1995).

5 參見 Gianni Vattimo, *La Societe transparente* (Paris: Desclée de Brouwer). 英譯本，*The Transparent Society*, trans. David Webb (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992).

動的形式，這三者之間的關係所進行的概念化方式，似乎忽略了決定性的一點。這點便是，擬像的邏輯對立於表象與其權力，但並不完全對立於真實 (réel) 與唯實論的信念 (la foi réaliste)。全部可見性的體制 (le régime du tout-visible) 並不是表象的解放，而是不斷地將自身的圖像呈現給所有及每一個不可分離之真實的體制。相反地，它是其自身的失落。整合可見性的世界布置了一種真實，在這當中，表象不再有發生的場所，也沒有產生其雙重複本化與分裂效應的場所。實際上，關於表象，特別是政治的表象，它並不遮蔽現實，而是將現實分裂，而成為現實的複本，它引進爭議的對象 (objets litigieux)，且這些對象的呈現模式並非可等同化之物件的一般既存模式 (mode d'existence ordinaire des objets qui y sont identifiés)。複製與擬像之真實的等同性是表象異質性的非一場所 (non-lieu)，它是非等／同性主體之政治建構的非一場所，因為藉由使分離的諸多世界一同地被看見，非等／同性主體的政治建構組織了爭議之共同體的諸多世界，進而擾亂感受的同質性。事實上，「真實的失落」(perte du réel) 也就是表象的失落。其所「解放」(libère) 的不是一種偶發多樣性的新政治，而是一種人口的治安形態，且根本地等同於其組成分子的精算。

在其中運作的是便是以下兩者的結合：一者是無差別可見性的媒體繁殖，另一者是意見普查和模擬投票的簡化計算。一般而言，表象對立於可見的同質性政體。甚至，對人民的民主表象而言，它完全對立於其擬像的現實。然而，擬像現實非但不是其擬仿物做為摧毀「真正的世界」(monde vrai) 與其政治化身的力量。擬像現實毋寧是後設政治之真理的最終轉向。它是一種意見反射自身之關係的組織化，且等同於主權人民的效應，以及一種可以簡化為統計樣本之人口表現的科學知識。這樣的人民以統計簡化的形式呈現，使人民轉型為知識與預估的對象，而撤除表象與爭論。從此以後，便可建立徹底計算的程序。人民等同於其組成分子的加總，他們意見的總和等於構成人民之組成分子的加總。此計算總是成對整算而不留餘數。並且，這般絕對等於其自身的人民也總能在其真實當中成為可解析的部分：諸如他們的社會專業範疇，以及年齡級層。於是在人民之名下，除了他們確實可數之組成分子的意見與利益的簡化計算之外，不會有任何事發生。

因此，媒體與科學的結合並非平等之偶發性的來到。事實剛好相反，它把持任何人及每一個人的平等，且在一個等同與循環的系列當中，建立最極端地遺忘此平等的形式。任

何人及每一個人的平等，立即成為主權人民的有效性，它自身就等同於科學的模組化和預估，並透過確實被計算之組成分子的實證人口而運作。任何人及每一個人的平等，成為等同於人口之主要與次要組成分子的整合性分配。主權人民之有效性被操作為完全等同於一種人口意見科學的計算，這也指出它做為科學與意見的立即統一。實際上，「意見的科學」（*science de l'opinion*）並不僅是科學為其對象而取得「意見」（*opinion*），而是科學被立即實現為意見，科學的意義僅在於一種反射的進程，在此進程當中，意見在鏡像當中觀看自身，而科學便展開此鏡像以朝向此自身之等同性。主權人民、實證人口與科學認知的人口，這三者徹底的統一，亦是意見與其柏拉圖式宿敵的等同，此意見的宿敵便是科學。因此，「擬像」（*simulation*）的統治並非形上學與柏拉圖式元一政治的崩解，而是它們的計畫進行了悖論式的實現：被科學治理的共同體將每一個人放置其位，並配予和其位置相符的意見。意見之擬像的科學，便是柏拉圖稱為「認分」（*sophrosunè*）之空洞德性（*la vertu vide*）的完美實現：這就是每一個人在其位、司其職，且根據其位與其職來發表意見。對柏拉圖來說，此等同性之德性所主張的，就是鏡像與傀儡師的擬仿物都應被城邦驅逐。然而，在

意見科學為意見展開的鏡像當中，意見（*opinion*）便成為在其位的同一個名稱，而反射的過程便成為一種內在性的體制，進而提供共同體中每一個公民與每一個組成分子關於「他們是什麼？」的真理圖像。認分（*sophrosunè*）就是此悖論式德性，藉由外在性的身體、時間、空間的純粹分配，來實現共同體內在性的法律。意見的科學鏡像給予認分（*sophrosunè*）其內在性，做為共同體朝向自身之不間斷的真理關係。通過此反射作用，此飽實的體制，亦即共同體內在性的體制被等同於空（*vide*）的體制，等於人民空間化的體制。於是，「每一個人恰如其分」（*chacun à sa place*）便能夠將它自己看作是任何人及每一個人的平等，進而不加思索地被實現為人口的組成分子，且此人口的組成分子所思考的便表示為其意見的分額。後民主「意見」（*opinion*）就是人民與人口的等同性，生活如同共同體的內在性體制，而被認定為整體科學與每一個意見的等同性。於是，對人民之表象與自身差異性的消除，必須相應於消除爭議的程序，因此便將可能復興人民之名與其分裂之表象的任何爭議性對象，藉由問題的形式進行調度。實際上，當人民的爭議接受了其表象與錯誤計算的消失，這就代表一種劇烈轉型。任何的爭議在此體系當中都變成一個問題的名稱，且任何的問題都可

Fr.147

以根據其解決的方法，而被簡單地歸咎於缺乏或延遲。於是，關於錯誤／侵害（tort）的展現，必須被換置為對於缺乏的指認與處理：國家的行動必須了解的問題是客觀化的程序，此客觀化來自於其中已包含的選擇限度、從事其中的專業知識分子、涉入其中的社會體組成分子，以及建立商議所必要的合作者。民主的交談者則是一個特殊的角色，它的構成是為了使爭議被看見，且建構起它的組成分子。但是，後

Fr.148 民主性的參與各方卻被等同於社會既存的組成分子，於是問題的組成已然隱含解決的措施。因此，意見組成的過程也就當然被導向問題解決的措施，而強制賦予自身做為最合理的組成，這也意謂著，絕對只有客觀地可能的意見組成。

如此確認了管理性國家與法治國家之間一種互相符合的理想狀態，它的確立就是透過取消人民（*démos*），且取消依附此名稱之多樣型態的爭議形式。人民（*démos*），這個社會衝突「古老的」（*archaïques*）行動者一旦被遣散，一致性的阻礙則得以清除。在追求名稱與事物之間的和諧時，共識的模式十分自然地提出它對克拉底魯斯（*Cratylus*）關於「傷害」（*blaberon*）之古老定義的讚揚：「傷害」（*blaberon*）就是「中斷事物的流向」（*arrête le courant*）。錯誤／侵害（tort）的古老型態與其主體化造成「利益」（*sumpheron*）

之自由流向的中斷。根據「利益」(*sumpheron*)的詞源學，它就是商品、觀念、人與團體的「匯聚」(*emporte ensemble*)。衝突之古老型態的消解允許了從「利益」(*sumpheron*)過渡到「公正」(*dikaion*)的明確結果；再者，在社會體當中，權利的自由循環，且藉由諸多權利的擴張；以及這些權利有彈性地適應於經濟與社會、生命與心態模式的持續運動，進而允許司法的規範、經濟的自由主動權與社會的自由倡議，這三者之間持續的相符運作。

因此，在成為個人與團體的合理德性，而使他們同意商議問題，並組成利益之前，共識就是一個被感受決定的體制，是一種權利(*droit*)做為共同體根基(*arkhè*)之可見性的特定模式。在明理的社會合作者使問題得到解決之前，做為共同體的特定結構，共識必須將爭議安置在其原則當中。共同體與其自身的等同性必須被確定，且權利的統治也要等同於錯誤的取消。有許多談及法治國家與法律領域之擴張，做為我們體制之特徵的討論。但是，除了所謂規則最好是專斷的，以及自由最好是受到約束的，此外還必須知道是哪些現象確實地被這觀念所決定，如同做為任何政治中的關鍵字，「權利」(*droit*)是許多不同事物的同義字：它是方法及語碼之司法部署的運行，它是共同體與其奠基的政

治哲學觀念，它是錯誤／侵害（tort）的政治結構，它是國家、團體與社會利益之關係下的治安管理。於是，面對元一治安國家的違權（non-droit de États archi-policiers）時，法治國家的輕易立舉採取了方便的捷徑，此捷徑則允許將所有的異質「權利」（droits）統合到無庸置疑之法律的單一支配當中，且透過公權力的立法活動、個人的權利，以及律師事務所在訴訟程序上的創造性才能，這三者之間令人滿意的和諧，便組成此法律的單一支配。然而，法治（le règne du droit）總是一種法（un droit）的支配，這就是所謂統合法律之所有意涵的一個體制，它提出做為共同體之等同性的體制。今日，民主與法治國家的等同被用於生產一種共同體與自身等同的體制，進而在此體制等同於共同體精神的法律概念下，取消了政治。

今日，共同體的法律／精神展現在此等同作用的兩端循環當中：在一端，它再現「公正」（dikaion）的穩定本質，透過此端，共同體便成為其自身；在另一端，此本質進一步等同於「利益」（sumpheron）的多樣化操作，而構成社會動力。實際上在西方體制當中，司法的擴張在治理權力的上層與下層取得兩種主要的形式。在上層，它發展成將立法活動呈交給一種學術性的司法權威，也就是呈交給學者／專家來



決定什麼才合乎憲法精神，且合乎他們所定義的共同體本質。順著自由主義的奠基原則，便可以欣然地讚揚民主的再造，自由主義的奠基原則便是以國家做為代表，將政治從屬於化身為契約的司法支配，此契約將個人自由與社會能量放置到共同體當中。然而這種政治從屬於司法的傾向，毋寧是透過司法的傾斜，而使得政治屈從於國家。透過剝奪政治行使主動權的能力，國家才使自己取得優勢並正當化。實際上，這個正當化的奇特模式被現今流行的「節制」(modeste)國家理論所掩飾。所謂的現代國家是一種節制的國家，這種國家將曾經把持的一切，一方面歸還給司法，另一方面歸還給社會。但是，國家實行這種節制並不是為了國家自身的考量，而是對政治的憂慮。藉由變得節制，國家傾向取消的絕不是其自身的裝置 (apparatus)，而是曝露且處理爭議的政治場景，國家要取消這個將分離的世界一同放置的共同體場景。因此，「合憲性之控制」(contrôle de constitutionnalité)的實踐並不完全是遞交立法權與行政權給「法官政府」(gouvernement des juges)，如同宣告駁回 (non-lieu)<sup>6</sup>爭議性

Fr.151

6 譯註：此處譯文中，原文是法文的“non-lieu”，在前文與後文的理論敘述上都譯作「非一場所」，進以表達具有概念脈絡的指涉，但此詞彙也是屬於法律意含上的專有名詞，英譯便是“dismissal of the case”，也是「不受

的公共示威。正確來說，它是一種爭議之政治實踐的國家式**擬仿** (*mimesis étatique*)。傳統的論辯引發民主的展現，亦即自身平等的間隙，但此**擬仿** (*mimesis*) 則將這樣的論辯轉型為關於專業知識的問題。

實際上，正是這個**擬仿** (*mimesis*) 安排了興訴最高憲法機構的儀式性戲碼。大法官所需了解的知識，其實跟憲法條文及其詮釋的學問一點關係都沒有。這是在差異當中，純粹地宣讀平等與此自身的等同。任何人訴請大法官的司法技巧，總是為了提出法律或是其令人不滿之條文的矛盾，但並非指出其與那一條憲法條文的矛盾，而是要提出其與憲法精神的矛盾。這正如同《人權宣言》(*la Déclaration des droits de l'homme*) 第一條所表示的平等原則。因此，不合乎憲法精神的「司法」(*juridique*) 論辯構成對民主爭議的嘲諷，且將平等的明文放到不平等的案件當中來檢驗。爭議的論辯，亦即所謂分裂共同體的構成，在那些判決的理由當中顯得十

---

理」與「駁回」的意思。必須注意到此詞彙的多義性，特別在洪席耶的論述當中，共識體制作為全然可見性體制，其徹底並簡化的計算可理解為對於政治之發生的不予受理，甚至持續抹除政治與民主的發生，因此政治與民主發生的「場所」便在這般體制當中被「駁回」，或是概念化地理解為「非一等同性主體」之政治建構的發生做為「非一場所」。此處因論及司法情境，譯者便轉換譯作「駁回」。

分可笑，因為判決的理由可以在一條令人不滿的法律內，針對任何無意義的條文，依據平等原則亦即憲法的靈魂來察覺出矛盾。於是，關於政治爭議成為司法問題的轉型，大法官便透過一堂法律課程提出回應，此課程無非是「政治哲學」(philosophie politique)的第一原理，亦即平等之差異的原理，如同柏拉圖以降所指出的：平等原則就是給相似的存有者相似的事物，給不相似的存有者不相似的事物。大法官的智慧指出，平等適用於任何環境(《人權宣言》，第一條)，但是在不一樣的條件之下，環境的差異會賦予不一樣的平等(《人權宣言》，第六條)。因此，除了條文本身並不遵守此原理之外，法律就是遵守此兩種平等的平衡。

解除政治之工作的智慧有雙重的利益。首先，將所有含糊難解的爭論——諸如大學委員會的組成或是法蘭西學院教授退休年限——放置到《人權宣言》與其自身之關係的觀念性要素當中。於是，共同體的靈魂(l'âme)等同於自身的「司法」(juridique)宣示，進而完成意見等同於自身的媒體／科學證明。然而，它也賦予國家權力一種最特殊的正當性形式。「節制」(modeste)國家就是一種取消政治的國家，為了加強它的所有權，且持續發展其自身正當性的程序，而徹底地剝除那些不屬於自身的東西，亦即人民的爭議。今日

的國家便是藉由宣告政治的不可能性而正當化自身。通過宣示自身的無能，而達成此不可能性的證明。為了取消人民（*demos*），後民主就必須在經濟需求與法治的兩方箝制當中，取消政治，並貿然地將這兩者統合在一種新公民的定義當中，在此其中，每一個人以及所有人的權力與無能都必須被等同視之。

如此便顯露當今在司法擴張當中被把持的另一個形式，也就指向治理行動的下層部分。事實上，我們都參與一種權利的複製與再定義的活動，旨在持續地制定法律、設定諸種權利、建立法治，以及在社會的整體迴圈當中，確定司法的理想狀態，並且調適和預期所有社會的運動。於是，只要可能的話，家庭法就會尋求並預期新的心智與道德，進而使某些心智與道德所定義的聯繫成為可解的，這一切都將參與者聯繫到他們自己問題的解決上。財產法不斷追趕上聯繫著新技術的非物質性財產。專家學者的委員會以生命倫理之名召開會議，並向國會議員承諾將會釐清人類之人性的起源點。在此同時，議會代表們投票支持立法限制政黨政治獻金可能導致的貪污賄賂，但也支持立法禁止歷史學家竄改歷史。而關於勞動法一如工作本意，它傾向維持「彈性」（flexible），這樣的勞動法致力於適應整體經濟的運作，以

及就業市場的改變，進而擁抱一種勞工的流動身分，勞工也就總是處在兼職、失業或是半失業狀況。這種適應不僅是指出，關於勞工需要權利就要先工作的現實殘酷，而且他們必須同意放棄禁止企業主僱用他們的權利。這樣的調整，也是法律在其觀念上及其職能上的轉型，法律的受益者及為其權利的奮鬥者，轉型為一種具所有權的個人，且等同於其公民義務的行使。因此，勞工的權利成為勞工的公民身分，當企業顧用他們時，他們也成為集體企業的利害關係人。更甚者，在工作合約的一般性與衝突性框架下，此公民身分就可以參與在職訓練或就業契約。關於法律以及為權利而戰的過時「頑固」(rigidités)，它們被對立於一種法律的彈性，亦即社會彈性的鏡像反射，一種公民身分的彈性使每一個個人成為縮影，此縮影將反射出共同體的能量，以及義務與其自身的等同，而這種等同的反射便如同諸多的權利。

於是，所有法律與法治國家的擴張，首先是一種法律形態的建構，在此發展中，其概念有時對既存形式不利。因此，它們也會是專家式國家之能力的擴張，如此透過專業的知識能力移除法律與事實的間隙，而取消政治。一方面，法律將卸除政治的國家 (l'État de la politique)，在這當中，它一併卸除人民；另一方面，法律將占據所有的情境，以及所

有可能的爭議，將它們解析為問題的要素，並且將爭議分子轉型為社會的行動者，進而反射出共同體與其自身的等同性，且做為他們活動的法則（loi）。此進程的擴張是以下等同關係的持續增強：真實與合理性的等同、司法與專業學者的等同，以及權利與保證體系的等同。此保證體系首先保證國家的權力，除了出差錯（erreur）的狀態之外，它總是以其無過失性來鞏固此擔保，並保證其不公正的不可能性。某個出差錯的狀態，就藉由持續諮詢專家該如何處理並解決，進而事實上形成一種雙重的正當性，不斷地保衛自身。於是，便發生三種現象的結合：擴張的司法化、一般化專業知識的實踐，以及無止盡的民調演練。在此，法律與事實、現實與其圖像、真實與可能性都變得無法區分。在法律秩序與事實秩序的精確一致性當中，專家式國家取消所有表象、主體化，以及爭議的間隙。那些國家在不斷自我審核之中所放棄的，以及那些總以新的權利而得以指認的個人與團體，都將在正當化的過程當中再次獲得。法律權力被逐漸地等同於此專家式國家之過度正當化（surlégitimation）的螺旋攀升：此攀升展開在法律與商業平衡管理之關係的生產所續增的等效當中，以及法律與現實固定的互相參照之中，此參照的最終結局就是純粹且樸素的民主「形式」（forme），並等同於

臣服商業需求之管理的實踐。在其極致的運作當中，國家權力之法律證明就被等於僅僅證明什麼是唯一可能做到的，在經濟愈來愈受世界市場牽連的脈絡下，國家權力的法律證明也僅僅是證明那些迎合世界市場所命令的絕對需求而已。

因此，透過肯定其無能、肯定其所受制於世界之必然性的無從選擇，國家權力的正當性便被鞏固。共同意志的主題被替換為缺乏屬己意志的主題，也就是說，除了必要性的管理之外，缺乏自主行動的能力。取自宣稱業已盡了的馬克思主義，這公然占據支配地位的自由主義重拾了客觀需求的主題，並將之等同於世界市場的限制與多變。馬克思引發議論的晚期論點指出，所謂政府是單純的國際資本事務代理人，這個論點在今日已是明顯不過的事實，且「自由主義者」(libéraux)與「社會主義者」(socialistes)都同意。政治絕對地等同於資本的管理，這不再是偽裝於民主「形式」(formes)下的可恥祕密，而是被公認的真理。我們的政府藉此獲得正當性。在此正當性當中，能力的證明必需依賴一種無能的宣示。一位廚師有能力進行政治活動，或是單純地工人鼓動造反，這些的夢想都對立於一種遭到翻轉的馬克思主義論點，這個論點指出：個人快樂的最大化要成為可能，唯有基於承認他們無能管理進行此最大化的條件。於是，國

家將其職權建立在內化共同之無能的能力上，此能力決定了一個微不足道的領域，每一個人的成功，以及共同體聯繫的維持都依賴於此可能性的「微乎其微」(presque rien)。一方面，此「微乎其微」顯得微不足道，而根本不值得白費力氣與國家事務的管理者進行爭執。但另一方面，它是被設定為具有決定性的微小差異，區分了未來的榮景與脅迫著我們的苦難，區分社會聯繫與隱顯的混沌，這個微小的差異太具有決定性與維繫性，不得不交給專家學者來處理。因為藉由將百分之零點五的國民生產總額放在對的一邊，他們就知道我們通過了圖表線好的或壞的一方、從成功到失敗的谷底、從社會和平到一般化的關係解體。因此，充分的管理就變成等於危機的管理。它是唯一可能的必要性管理，必須持續日以繼夜地預估、關注、計畫、變更。「微乎其微」(presque rien) 的管理也是法治國家與專家式國家之等同，以及國家權力與其無能之等同的持續宣示，國家權力內化的等同便是進取個人與契約團體的巨大權力，也等於作為政治行動者之人民(démos)的無權。

正是此等同性被後工業社會的悲觀或樂觀分析者所忽略。前者譴責社會關係的解體，起因於集體性限制與正當性的垮台，此垮台對應於個人主義和民主享樂主義沒有限度的



發展。相反地，後者讚揚在商品的自由陳列、自由的民主普選權，以及自戀式個人主義的憧憬之間，持續成長的一致性。於是，它們都同意一種空的狀態（un état du vide）、一種共同體正當性之空性（un vide des légitimations communautaires）的描述，即便這可以被詮釋為「一切人反對一切人」之戰爭狀態的霍布斯式深淵，如同共同體之元一政治的終極清除。因此，這雙方也都忽略了後民主的後設治安，便是以空與實的相等（l'équivalence du vide et du plein）做為其特徵。藉由組成分子的整合性簡化計算，以及使每一個組成分子都吻合在整體當中的反射關係，所謂空（vide）或是關係解體的狀態，就正好是共同體完備（saturation）的狀態。對那些哀嘆共和公民身分之失落的人來說，後民主邏輯以一般化之公民身分的宣稱加以回應。因此，藉由共同體靈魂的活化，鄉鎮（la ville）被召喚來體現都會文明（la civilization urbaine），而等同於城邦（polis）共同體。公民企業被召喚來展現他們生產力和適應力，等同於建立共同體的持有分額，以及此共同體之縮影的構成。透過在地與聯盟的公民身分，此要求傳遞給個人，並召喚它成為權利與能力、商品與好處（Bien）彼此循環流通，且不斷交換之龐雜整體的一個縮影。在自戀的鏡像當中，它是此共同體反射的本質。「個體」（individu）

Fr.158

在此看見自身、它要求在此被看見，做為其自我的奮鬥、如同一個小小的締盟的力量，從一個環節跑到一個環節，從一次締結到下一次締結，同時也是一次快感到下一次快感。透過這個個體，其所反射的便是共同體與自身的等同，社會能量網路與國家正當性迴圈的等同。

因此，倘若共識邏輯是趨向「一切人反對一切人」的戰爭深淵的話，此看法的理由就完全不同於「悲觀主義者」(pessimistes)的理由。問題不僅是「民主個人主義」(individualisme démocratique)決定了每一個個人期盼著國家所無法保障的滿足，而是格外在於宣稱法治國家與個人權利的等同，在於造成每一個人成為能量與權利之共同體靈魂的反射，問題在於共識邏輯四處設定和平與戰爭的界限，此界限就是共同體被曝露在其非真理之宣示處的斷裂點。換言之，「關係解體」(déliasion)是其完備性的另一個名稱，而且只會主張將個人滿足與國家之自我證明的反射聯繫做為唯一的共存(l'être-en-commun)形式。「關係解體」指出的其實是聯繫狂熱的負面宣示，聯繫的狂熱把個人與團體放在一個沒有縫隙的組織當中，沒有名稱與事物間、權利與事實間、個體與主體間間隙(écart)，在這當中沒有間隔(intervalles)，因為在間隔裡，爭議共同體與非反射性

共同體的形式就可能被建構起來。透過這個對於「關係解體」的討論，就可以了解為何契約的思想與一種「新公民」（*nouvelle citoyenneté*）的觀念，在今日找到了專有的概念化領域：醫療的領域就運作了所謂的排除。因為，所謂「對抗排除」（*lutte contre l'exclusion*）也是悖論式的概念場所，在此其中，排除的出現，正好是共識的另一個名字。

共識的思維便利地在樸素的內外部關係當中再現何謂排除。然而，排除之名的關鍵並不存於外部者（*l'être-en-dehors*），而是區分／共享的模式（*le mode du partage*），根據此模式便能將內部與外部連接起來。更甚者，當今所談論的「排除」（*exclusion*）是最被此區分／共享（*partage*）所決定的形式。「排除」是此區分／共享自身的不可見性，抹除了記號，因為在一種主體化之政治部署當中，這些記號允許論辯共同體與非共同體的關係。治安邏輯曾經是可以毫不掩飾地表示自身，如同波納德（*Louis Ambroise de Bonald*）<sup>7</sup>所說：「某些在社會中卻不屬於社會存有的人。」（*certaines personnes sont dans la société sans être de la société*），或是

Fr.159

7 譯註：波納德（*Louis Gabriel Ambroise de Bonald*, 1754-1840）是法國的革命哲學家和政治家。

基佐 (François Guizot)<sup>8</sup> 的說法，所謂政治是「空閒之人」(hommes de loisir) 的事務。這類區分／共享 (partage) 的一條線區分出：一邊是嘈雜、晦暗與不平等的私人世界；另一邊則是話語 (logos)、平等與已分享之意義的公眾世界。於是，排除得以被象徵化，被爭論地建構為兩個世界的關係，以及它們爭議性共同體的宣示。藉由展現區分／共享以及挪用他者之平等的破壞，未被計算者也可以被計算。相反地，當今所指的「排除」(exclusion) 是一種可再現之界線的缺席。於是，它根本地等同於共識的法則 (loi)。實際上，共識之預設包含所有的組成分子與其問題，且禁止無分之分 (part des sans-part) 的參與，以及未被計算者之計算的政治主體化，倘若不是如此，共識又是什麼呢？整個世界都被事先包含進去，每一個個人都是意見、問題與權利之共同體的基本單位與圖像，在此其中，意見便等於其組成分子，問題可簡化到匱乏，權利則等同於能量。在此「沒有階級」

---

8 譯註：弗朗索瓦·皮埃爾·吉堯姆·基佐 (François Pierre Guillaume Guizot, 1787-1874) 是一名政治家，他在一八四七到一八四八年間任法國首相，是法國第二十二位的首相。他是名保守派人士，在任期間，對內主張實行自由放任政策；對外則主張成立立法比關稅同盟，以對抗當時的德意志關稅同盟，但這些措施均使國內和國外不滿。一八四八年的「二月革命」，路易·菲利普的七月王朝被推翻，基佐也因而下台。

(sans classes) 的社會當中，將界線替換為仿倣單純的學校分班，成為從最上層到最下層的位置連續體。在此，排除不再是可主體化的，也不再被包含於其中。在一條不可見、無法主體化的線之外，人們不再被看見，此後僅能在得以參與之眾人的聚集當中成為可計算的：這些人的聚集並不是單純地缺乏工作、資源或住所，而是缺乏「等同性／身分」(identité) 以及「社會聯繫」(lien social)，它們無法成為有能力且可締結契約的個人，因為那種個人必須內化且反射龐大集體性的展演。於是為了幫助這些從自身當中被分離出來而缺乏「等同性／身分」與「社會聯繫」的人，為了填補這些從共同體當中分離出來的空洞，公權力致力於增額的完備 (saturation supplément)。公權力特地給予他們所缺乏之身分與聯繫的增補。於是，一種旨在恢復身分 (identités) 的個人醫療，便整合為旨在修補共同體組織的社會醫療體系，目的在於讓每一個被排除的人，重新取得一種具有動員能力與義務的身分，且在所有被捨棄的住宅區設立一個具有集體性義務的基本單位，於是，被排除者與被捨棄的邊緣郊區成為一個「新的社會契約」(nouveau contrat social) 與一種新公民身分的典型，且此典型就建立在個人義務與社會聯繫之網絡崩解的點上。某些有卓越才智且勇敢的人被僱用在這當

Fr.160

中，其成果是不容忽視的。當社會與個人的困境都是完備作用不間斷的努力，以及無條件要求動員的根本效應時，此新公民身分的典型仍然是以下邏輯的循環：此邏輯四處施行增補，在社會的層次上補遺聯繫，在個人的層次上增添積極性；它依舊是疾病與健康之等同的證明，以及共識之完備性的規範與苦難身分的捨棄之間的等同的宣示。一切人反對一切人的戰爭，也就是每一個個人之建構當中對於共同體的威脅，它基本上還是對應於共同體的共識要求，且完整地被實現為反射人民與人口的等同性。共識社會要求對錯誤／侵害（tort）的消除，便等同於社會共識的絕對化。

透過種族主義與仇外心態的新形式粗暴地入侵我們的共識體制，上述的等同便得到闡明。這種入侵無疑可以找到各種經濟學或社會學的理由，諸如失業率造成人們指責外國人占去在地人的職缺、過度的都會化、邊緣郊區與市郊住宅區的遺棄。然而，所有這些歸咎於政治現象的「社會經濟」（socio-économiques）因素，事實上都指出銘刻在感受性區分／共享（partage du sensible）之政治問題當中的整體。工廠與其消失，工作做為任職以及工作做為共存的結構、失業做為工作的缺乏，以及失業做為「身分的困境」（trouble d'identité），藉由勞動者與其工作崗位之距離所定

義的空間，以及共同可見之場所的空間，勞動者在這些空間當中分配與再分配，這一切都關乎於以下兩者間的關係，一者是感受性的治安部署，另一者是爭議對象與爭議主體在此建構其可見性的可能性。所有這些要素之組合的特徵屬於一種可見性的模式，它不是遭到消解，就是被指控出外來者的他性。在這樣的基礎上，就認為能夠簡單地推論因為過量的移民造成人們的不悅。顯然，產生此不悅的開端並無關於統計資料。移民的數量幾乎跟二十年前一樣，但它們有了另外一個名字：當時，他們被稱作移工（*travailleur immigrés*），或簡單地總稱工人（*ouvriers*）。現今的移民者，它一開始就是一個已失去其姓氏的工人，就已失去他的身分與他性的政治形式，亦即未被計算者之計算的一種政治的主體化形式。於是，它所剩的僅是一種社會學式的身分，而墜入一種不同種族膚色的人類學式赤裸當中。它已失去的便是其人民、工人或無產者之主體化模式的認同，因為它同時認同被宣告為錯誤／侵害（*tort déclaré*）的對象，以及（*et*）形構爭議形式的主體。它失去了這種主體化模式的認同，它就喪失主體化「多於一」（*un-en-plus*）的過程，因為此多於一的主體化做為「超額」（*un-en-trop*）的建構，決定了共同體的不適（*maladie de la communauté*）。階級鬥爭之「神話」（*mythes*）

Fr.162

的終結已被大肆地慶祝，並且竟然就將都市地景中消失的工廠等同於神話與其烏托邦的清除。但或許現在他們將要開始察覺此「反烏托邦主義」(anti-utopisme)是多麼的天真。所謂「神話」(mythes)的終結，它是集體空間之可見性形式的終結，是政治學與社會學之間、主體化與身分之間的間隙之可見性的終結。人民「神話」(mythes)的終結，做為工人的不可見性，它是主體化模式的非一場所(non-lieu)，因為這個主體化的模式允許排除者的被包含，以及未被計算者的被計算。表象與爭議之主體化的政治模式的抹除，在他性的真相裡，已造成殘暴性的再次出現，且已無法再將之象徵化。於是，從前的工人被一分為二：一方面是移民者；另一方面是新的種族主義者，社會學家們便意味深長地以膚色給予他們另一個標籤，稱之為「白渣」(*petit Blanc*)，這個名字本來屬於法屬阿爾及利亞那些微薄薪資的白人殖民者。這個曾被認為作廢而排除於可見性之外的區分，以更為赤裸之他性的古老形式再次出現。立意良善的共識徒勞地召開圓桌論壇來討論移民者的問題。這個論壇的場所跟任何地方都一樣，只是治療與疾病的惡性循環。後民主將移民「問題」(problem)的對象化連接上一種根本他性的固著，也就是一種前政治(*pré-politique*)且絕對的仇恨對象。在同一個運



動當中，他者的型態，在純粹種族主義式的回拒當中被誇大；在移民的問題化作用當中消散。在不被容忍之差異的赤裸當中，他者新的可見性基本上就是共識運作下的殘餘物。此新的可見性「合理」(raisonnable)且「和平」(pacifique)地在真相的完整曝露當中抹除其表象，在人口的簡化計算當中抹除人民的錯誤計算，以及在共識當中抹除爭議，共識便將根本他性的野獸拴在政治的缺陷上。此新的可見性是人口永無止盡地普查的簡化計算，在人民被宣告作廢的位置上，生產了名為「法國人」(les Français)的主體，伴隨著關於哪一個次長即將上台之「政治」(politique)未來的預知，並藉由某些決定外來者之過量，以及對之鎮壓不足的良善意見，此「法國人」主體便展現其自身。當然，在媒體體制當中，這些意見也是意見本質的展現，其本質同時是真實也是擬像。意見主體藉由真實／擬像的同一個模式，說出他對黑人與阿拉伯人的想法，依據於此，它被邀請來倡言他的妄想，且只要按下四個數字與四個字母，就能完全滿足他的妄想。因此，表達意見的主體是此新的可見性模式的主體，此可見性的模式被一般化地顯示，主體被召喚來完全地依據其妄想，而生活在全然展現且身體(corps)逐漸進聚合的世界當中，此主體生活在快感所顯示與承諾的「一切皆有可

能」(tout est possible) 當中。然而，基於快感的本意，這當然也指出此承諾就是一場詐欺，主體被引誘去獵捕「敗壞的身體」(mauvais corps)，這些所謂邪惡的身體藉由完全性的滿足被四處散播，它位在可捕捉之範圍的各處，但也從四處竊走主體所捕捉到的。

因此，先進社會的新種族主義所擁有的獨特性，成為共同體與自身等同之諸多形式的交會點，在此交會點定義共識的典範，它也匯聚背棄此等同性的形式，以及此背棄之補償代價的形式。於是，以法律 (loi) 來完成此匯聚的過程是十分正常的，這指出，讓共同體的反射模式統一起來，並與其大他者 (Autre) 區分開來。藉由處理移民問題，法律當然被設定為正義與和平的作用。透過定義的整合與排除的規則，直到今日交付給機運的或然率及規律的不等性，法律在普遍性領域當中，它也要求必須帶入特殊性的領域。藉由區分好的外來者與不受歡迎的外來者，法律想要緩和種族主義的怒氣，而一併討好每一個人。問題是，僅能藉由塑造無法確認之大他者 (Autre) 的形象做為代價，歧視本身才能成立，進而促發恐懼與回拒的感覺。應當解決「感覺」(sentiment) 之混雜的法律便以獲取其對象與統一的模式做為代價，來塑造此無法確認之大他者的形象，其統一

的模式完全沒有他者之不可容忍性的異質性案例的概念，法律也就以此大他者形象再次歸納為概念之統一，以此為代價來塑造他。藉由共識體系建立的法律，也是自我關係之類型的確認，自我關係建構了共識體系本身。共識體系的原則在於建立法律的一（**Un de la loi**）與感覺的一（**Un du sentiment**）彼此永久的可轉換性，進而定義共同的存在（*être-ensemble*）。於是，共識法律的工作首先在於建立圖式（*schème*），將回拒但不甚確定之感受的一（**Un ressenti mais indéfinissable du rejet**）轉換為共同法律的一（**Un de la loi commune**）。諸如，北非馬格里布裔的少年犯罪、斯里蘭卡的非法勞工、穆斯林的一夫多妻制，以及法國人社群強加於馬利勞工家庭的負擔等異質性案例，藉由把這些案例統一起來，這個圖式就把無法溯跡的「移民者」（*immigré*）建構起來。進行轉換工作之執行者的運作，如同取締「偷渡者」（*clandestin*）一般，將外來者的形象與犯罪者的形象統一起來，並建立起圖式交給法律做為其對象，且讓此對象可以等同於感覺的對象：因為感覺的對象是極為豐富的多樣形態，且不斷無序地複製自身。因此，做為同意且締結契約之權力的規範秩序（*ordre du nomos*），以及做為共一感力量（*puissance de con-sentir*）的自然秩序（*ordre de la phusis*），

共識法律的圖式將它們綁束在一起。共識是自然與法律的循環關係，交給法律的是決定反自然（*antinature*）的責任，此決定取決於在自然當中感受到的無法忍受。法律的運作便是從做為孕育一切力量的自然（*phusis*）當中區分出反自然（*antinature*），此決定且區分反自然的運作便滋生多樣的權力。透過辨識自然當中得以自發地指涉出的有害，律法（*loi*）便順利地處理自然，因為自然被指涉的有害是其雜多性（*multitude*），此雜多性會不斷自身繁殖。針對於此，最早古羅馬法學家們已發明一個詞：*Proletarii* —— 一群僅依賴自身繁殖而不事生產者—— 這些人僅繁殖再製其自身屬已的多樣性，也正是同樣的理由，他們便不配被計算。而為了製作一種政治主體，現代民主再次高舉這個詞：藉由這個詞，一種獨特的多樣性將未被計算者納入計算；一種將生產與再生產之身體從它們自身疏離的運作，一種分析區隔了共同體本身。後設政治已將這個詞轉換到驅散政治假象之真理運動的極端——政治主體（*objet ultra-politique*）的曖昧形象當中。然而，為了將共同體與其自身扣連在一起，後設政治的虛無主義式實現，亦即共識性後民主，展開對這個詞的取消，並且將這個詞的形象送回其最初的來源：事實上，這既不及於民主，也不及於政治。

## 第六章

# 在其虛無主義時代的政治

Fr.169

再重述一遍：政治存在於，社會的部分（parts）與組成分子（parties）的計算被那些無分者之分（une part des sans-part）的算入所擾亂的地方。而當任何一個人與另一個人的平等鑲嵌入人民的自由時，政治便展開了。這個人民的自由是一種空的屬性、一種不屬己的屬性，藉此那些什麼都不是的人，將他們的集體等同於共同體全體。一旦獨特的主體化形式更新了等同的最初銘刻形式——那共同體全體和將共同體分裂的一無所有者之間的等同，而這也正是對於共同體組成分子的計算——政治就存在了。而在這個間隙不再發生、整個共同體毫無剩餘地被歸併為其組成分子的總和之處，政治也就消失了。有各式各樣將全體設想為只是其組成分子之加總的方式。這個總和可以由個人組成，那密集運用其自身欲望、追求和享受之自由的小機器。它也可以由社會團體組成，其做為負責的合作伙伴構築其利益。它也可以由共同體組成，而每個共同體都擁有其身分與文化的認可。就這個觀點來說，共識國家是寬容的。相對地，它所無法再寬容的是那額外的組成分子，那使共同體的計算出現差錯的組成分子。它需要的是真實的組成分子，其同時擁有自身的屬性和全體的共同屬性。它所不能寬容的是，一無所有卻做為全體。共識系統奠基於以下的堅實公理之上：全就是全，無則

Fr.170

什麼都不是。透過清除政治主體化的寄生實體，人們一步一步地達到了全體和全體的同一，也就是全體的原則和其每個組成分子、全體的權利擁有者的原則的同一。這個同一／身分（*identité*）的名字叫做人性。

失望由此展開。共識系統從此歡慶著它對於極權主義的勝利：那法治對於無法治、現實主義對於烏托邦的最終勝利。它準備在它擺脫了政治且名之為歐洲的地方，迎接那誕生自極權國家之崩解的民主。然而，它現在將幾乎所有自極權主義和烏托邦解放的人性景觀，都看作是身分認同的基本教義派（*intégrismes identitaires*）的景觀。<sup>1</sup>在極權國家崩解的地方，族群主義（*l'ethnicisme*）與族群戰爭爆發了。不久前，才被奉作為蘇聯擴張之天然屏障的宗教與宗教國家，現在具有了基本教義派的威脅形象。這個威脅甚至處於共識國家的核心：隨處可見那些只能做為移民而活的工人、那些顯得無力回應成為自身完整性之鬥士的要求的人。面對著這個威脅，共識共同體目睹了對於那些其族群或宗教

---

1 譯註：l'intégrisme 原本指的是天主教中的「完整主義」，亦即主張對於基督教傳統教義體系的完整保存和嚴格奉行的教派。而在當代流行的用法中，則多半等同於基本教義派（*fondamentalisme*）或狂熱主義（*fanatisme*），且不限於宗教性的。

無法被容忍的人的全然排斥的復甦。共識系統將自身自我再現為一個面對無法治世界的法治世界——前者是一個在身分認同、宗教或族群上原始野蠻的世界。然而，在這個主體被嚴格地等同於其族群、其種族或受神性指引之人的世界中，在這些為了占領分裂其身分認同者的全部領土而發動的部落戰爭中，共識系統也見到了其合理之夢的極端諷刺畫：一個清除了多餘的身分認同，居住著擁有依其名稱所表達之屬性的真實實體的世界。超越了人民（*démos*），共識系統自此宣告一個由只顯示共同人性的個人和群體所構成的世界。

Fr.171 它只忘了這件事：在個人和人性之間，永遠存在著感性的分／享（*un partage du sensible*），亦即，決定組成分子參與（*ont part*）共同體之方式的形構。這個分／享的模式主要有兩種：算入那些無分者之分的模式和不算入的模式，亦即人民（*démos*）模式或族群（*ethnos*）模式。共識系統一直以來都將它的擴張設想得無遠弗屆：歐洲、國際社群、世界公民，以及最後的，人性：全是些等同於其元素之總和的全體的名字、每個都擁有全體的共同屬性。而它現在所發現的，則是一個全體與一無所有者合而為一的新的、基進的形象（*c'est une figure nouvelle, radicale, de l'identité du tout et du rien*）。這個新的形象，這個全等同於無、完整性



(*l'intégrité*) 處處受迫的非政治形象，從今以後，也叫做人性。人 (*L'homme*) 「生而自由卻無處不在枷鎖之中」，已然成為人生而為人 (*humain*) 卻處處成為非人 (*inhumain*)。

超越民主爭議的形式而實際上擴展開來的，是一種等同於其自身的人性的統治。它直接歸屬給每一個人，又將每一個人暴露於它的災難之中：一個由其闕如所棲居的全體，一個處處自我展示和證明為被否定的人性。過錯 (*tort*) 的偉大主體化的終結，並非「普世受害者」的時代的終結；相反地，這是它的開端。戰鬥式民主的時代曾以一整個系列的論戰形式辨明何謂「人在權利上生而自由平等」。<sup>2</sup>許多「我們」曾經採用過不同的主體名稱，來驗證「人權」(《*droits de l'homme*》) 的爭議力量、檢驗平等的銘刻、追問人權是否就相當於公民權，它是否是女人、無產者、黑人男性和黑人女性的權利等等。因此「我們」曾經賦予了人權所有它可能具有的力量：那透過在爭議案件的建構中，在平等銘刻有效的世界和無效的世界的連結中，進行其論辯和展示／示威 (*manifestation*) 的力量所加以擴充的，平等銘刻的力量。另一方面，「人道主義」(*l'humanitaire*) 的統治則開始於，

Fr.172

2 譯註：一七八九年法國大革命人與公民權利宣言第一條。

人權普遍性的論戰式之獨特化全部能力被從人權本身切離的地方，平等主義的語句不再在展示其爭議效力的有關過錯的論辯中被朗讀、詮釋的地方。從此以後人性不再被論戰性地歸屬給女人或無產者、黑人或世間所有的苦難者。人權不再自我證明為政治的能力。述詞「人的」（《humain》）和「人權」只是簡單地、不經任何造句和媒介地被歸屬於其權利的擁有者，也就是主詞「人」（《homme》）。「人道主義」的時代，是受苦人性的任何案例和人性主體及其權利的完整性直接等同的時代。因此，單純的權利擁有者就只能是無語的受害者，做為被排除於話語（*logos*）之外者的最後形象，僅僅擁有表達單調呻吟／控訴（*plainte*）的聲音、那赤裸受難的呻吟／控訴，而飽和已讓它無法再被聽見。更準確地說，這個人的（*humain*）所歸屬的人（*homme*）可以總結為以下配對：一邊是受害者，做為其人性被否定者的悲慘形象；另一邊則是加害者，做為否定人性者的怪物形象。就其觀點而言，「國際社群」的「人道主義」政權因此執行的是人權的行政管理，一方面運送糧食和醫藥，另一方面，較罕見地，運送空降部隊。<sup>3</sup>

---

3 運送食物和醫藥給那些需要的人是必要的、具有卓越能力和奉獻精神的人

從民主舞臺進入人道主義舞臺的轉變，可以從一種聲明模式的不可能來加以闡明。在法國六八學運之初，示威者曾經將其主體化形式的定義總結為一句話：「我們都是德國猶太人。」這句話清楚地闡明了政治主體化的異論模式（le mode hétérologique）：藉由公然聲稱這個污名化敵人的用語——這個用語是用來標示追查闖入各種階級及其黨派進行算計之舞臺的入侵者——政治的主體化將此用語扭轉，而實踐了一種對於未被算入者的開放主體化，構作了一個不可能和任何的真實社會團體、任何的身分清單相混淆的名字。然而，一切的情況都顯示，這類的用語在今天基於兩個理由將無法被說。首先它不準確。曾經如此發言的並不是德國人，而其中大多數的也不是猶太人。然而，自那時起，無論是進步還是秩序的倡議者就都已經承認，唯有那些能夠親自發言、自己說出其本身身分的真實團體所提出的訴求，才具有正當性。此後，沒有人有權自稱為無產者、黑人、猶太人或女人——如果他不是這些人，如果他不具有其先天性質和社會經驗。對於這條真實性的規定，「人性」無疑是其例

Fr.173

---

在這些重要的任務中費心盡力——這些事是毫無爭議的，也不會在此被爭議。這裡所討論的完全是另一回事：將這些活動涵攝於人道主義的範疇中做為國家現實政治（la realpolitik）的對偶／假寶石（doublet）。

外：它的真實性是成為無言，而它的權利則被還給國際社群的警察。在這裡出現了第二個理由：這句話此後之所以不能再說，是因為它顯然不得體。今天「德國猶太人」的身分直接就意指違反人性罪的受害者的身分，以至於沒有人能夠知道該如何宣稱而不至於褻瀆它。它不再是一個可以用作政治主體化的名字，而是一個懸置了這個主體化的絕對受害者的名字。歧義的主體已成為禁制的名字。人道主義的時代是一個關於絕對受害者的思想禁止了過錯的主體化論戰競技的時代。那曾經名之為「新哲學」（《nouvelle philosophie》）的篇章完全可以總結為以下規定：大屠殺的思想就是打擊卑劣思想和禁止政治的思想。<sup>4</sup> 這個關於無可彌補者的思想因此複製了共識現實主義：政治爭議基於兩個理由不再可能：因為

Fr.174

---

4 譯註：「新哲學」是一九七〇年代法國以 Bernard-Henri Lévy 為首的一群年輕知識份子所提出的口號，以反馬克思主義為其核心宗旨。曾經參與毛主義政治活動的他們，在現實共產政權對於反抗者的壓迫事實（特別是史達林政權下的古拉格〔Gulag〕勞改營）公諸於世之後，轉向將馬克思主義視為其宰制性意識型態根源。但批評者（如德勒茲）認為這群「新哲學家」的狂熱批判姿態和媒體表演遠高於其實質內涵。在將權力、科學、語言與理性等同於宰制權威、古拉格和馬克思之餘，他們徹底棄絕政治而轉向道德、倫理與宗教。「新哲學」於是僅成為七〇年代曇花一現的一股流行風潮，並未真正提出「新」的另類方案。

它的暴力癱瘓了組成分子間的理性協議，以及因為在它的論戰具體化中所產生的戲謔侮辱了絕對過錯的受害者。政治因此必須在大屠殺面前讓步，而思想在不可思跟前屈從。

只是，由從屬於種族大屠殺之不可思的倫理／人道主義邏輯，對從屬於僅僅計算組成分子的共識邏輯所進行的複製，開始呈現出一種**雙重束縛**（*double bind*）的樣貌。確實，角色的分配可能可以讓兩種邏輯分頭進行。然而這裡的前提依舊是沒有任何的煽動者抨擊它們的交會點，也就是那透過其視而不見的努力，反而得到證明的它們所指向的地方。這個點，也就是將違反人性罪的可思性視作對於種族滅絕的完整認識的點（Ce point, c'est celui de la pensabilité du crime contre l'humanité comme intégralité de l'extermination）。也就是在這個點上，歷史否定論者的煽動（la provocation négationniste）展開攻勢。它透過揮舞著關於種族滅絕之窮盡計算的不可能性，和其做為一個思想的不可思性的雙重論述，透過聲稱著使違反人性罪的受害者在場（présentifier）的不可能性，和提供劊子手為何犯案之充分理由的不可能性，重新還給了可能性的管理者和不可思的思考者他們的邏輯。

事實上，這就是歷史否定的論辯，用來否定納粹集中營

中猶太人種族滅絕之現實所訴諸的雙重緊縮。一方面，它玩弄著關於無盡算數和無限切分的古典詭辯學派的弔詭。<sup>5</sup>早在一九五〇年，保羅·拉西尼（Paul Rassinier）就已經將其全部論據確立為一連串的問題形式，其答案每每使人看似即使過程中的每個要素都被證實，它們之間的關聯性也不可能被完全建立，更不用說它們做為一個具有完整規畫並內在於每個步驟中的思想計畫的結果。<sup>6</sup>確實，拉西尼說，有納粹鼓吹滅絕全部猶太人的宣言。但宣言本身不曾殺死任何一個人。確實有毒氣室的計畫。然而毒氣室的計畫和實際運作的毒氣室，就像是可能的一百塔勒<sup>7</sup>和真實的一百塔勒一樣，是兩

Fr.175

5 譯註：洪席耶在這裡所指的似乎是西元前五世紀的思想家Zeno of Elea所提出的關於多元性（plurality）的弔詭：如果世界上存在有多數事物的話將會產生的弔詭。這個弔詭分為兩部分：有限與無限的弔詭和大與小的弔詭。前者指的是，如果世上有多數事物的話，其數目將既是有限的，又是無限的：因為兩個事物若要能區分開來，其間必須要有第三個事物，並可無限推衍。後者則是如果世上有多數事物的話，其大小將既無限大又無限小：因為事物存在必有大小，而有大小必能切割成部分，而部分之間又可以再結合，並可無限推衍。Zeno of Elea以此指出一般人認為世上存在多數事物的看法的謬誤。這兩個弔詭似乎就相當於洪席耶在這裡所謂的無盡算數和無限切分的弔詭。

6 Paul Rassinier, *Le Mensonge d'Ulysse* (尤里西斯的謊言), 2 edition, Macon, 1955.

7 譯註：Thalers，日耳曼帝國時的大銀幣名。

碼子事。確實，在一些集中營中真的設置了毒氣室。然而一個毒氣室只不過是一個人們可以用來做各種不同事情的毒氣廠房，就此並無法證明它具有集體滅絕的特殊功能。也確實，在所有的集中營中都存在著定期規律的篩選，其結束之後被監禁者就消失不見。但是有上千種殺人或就只是讓人死去的方法，而那些消失的人永遠都沒有辦法再告訴我們他們是如何消失的。最後，確實在集中營有監禁者真的是被毒死的。但是沒有證據可以證明他們是一個系統性的完整計畫的受害者，而非只是死於單純的殘虐酷刑。

我們應該暫停一下，好好看看這個論辯的雙重緊縮方式：拉西尼在一九五〇年宣稱，我們缺乏那些能夠建立所有這些事實間的連結、使它能夠成為一個獨一無二的事件的文件。他還補充說，我們很可能永遠都找不到這些文件。然而，從那時候開始，充分豐富的文件卻陸續地被發現。然而修正主義的煽動卻仍然不願讓步。相反地，它知道如何找到新的信徒或新的容忍度。它的論述愈是在事實層次上顯露出自相矛盾，它的真實力量就愈得到承認。這個力量觸及到了相關的信仰體系本身，根據這個信仰體系一連串的事實被證實為獨特的事件，並且是一個被涵攝於可能性的範疇中的事件。它所觸及到的是兩種可能性必須被相互校準的點：做為

犯罪系列事實之整體連鎖的犯罪的物質可能性，以及依據其被定性為違反人性之絕對罪行的犯罪的理解可能性。歷史否定論者的煽動，並非透過它針對其對手陸續累積的證據所提出的反證而屹立不搖。它之所以屹立不搖，是因為它將此處各個相互對立的邏輯引導到了一個關鍵點，在其中不可能性在它的不同樣貌中被證實：無論是連鎖中的跳躍，或是思考此連鎖的不可能。它因此迫使這些邏輯相互錯身換位，在其中可能性總是眼看著自己被不可能性捕捉，而事件的證明則被它不可思的思想擄獲。

此處的第一個困境是關於那些法律和法官的困境。法國輿論對那些釋放被控「違反人性罪」的前民兵杜非（Touvier）的法官感到十分憤慨。<sup>8</sup>然而在氣憤之前，我們應該要先對涉及這樣一個事件的法律、政治及科學間關係的形構有所反省。最初與戰爭罪相連結的「違反人性罪」的法律

---

8 譯註：保羅·杜非（Paul Touvier）（1915-1996）。在一九四四年擔任里昂民兵第二處區隊長（Chef régional du 2e service de la Milice à Lyon）期間，從事拘捕猶太人和鎮壓反抗軍的任務。曾在納粹命令下逮捕殺害「人權聯盟」（Ligue des Droits de l'Homme）創辦人、八十一歲的猶太哲學家 Victor Basch 和他的妻子，以及指揮另一起殺害七名猶太人的行動。在一九四四年違反人性罪的審判中，他被判處終身監禁，兩年後死於獄中。



概念，已經自戰爭罪脫離，以便讓那些因為法律時效或國家赦免而免刑的犯罪得以被追訴。不幸的是，法律本身對於做為犯罪對象的人性完全缺乏定義。犯罪因此完全不會因為在其受害者身上的人性受到侵害這件事的證明而得到證明，而是基於以下情事的證明：犯下此罪的人在其行為當時，是做為一個由「實踐著某種意識型態霸權政治」的國家所策劃的集體意志的執行者。法官因此被要求成為歷史學家以確立這樣一種政治的存在，以追溯從國家最初的計畫到其某個官員的行為之間的連續性，從而也冒著再次陷入無限區分之困境的危險。第一批審判民兵杜非的法官，並沒有找到一條從維琪法國的誕生到其民兵的行為之間的「意識型態霸權政治」的連續線。第二批法官則透過將杜非當作納粹德國的直屬執行者來解決問題。被告在為自己辯護時指出，基於他所做的要比被策畫的集體意志要求他去做的來得少，他已經證明了自己的人性。現在假設一個被告提出相反的辯護理由，說他做得更多，他的行動並非出自命令或意識型態的動機——那麼基於純粹個人性的虐待狂，這個被告將只不過是一個常見的窮凶極惡之人，因而也得以逃脫違反人性罪的法律範圍。這也證明了法官要使違反人性罪的行為人成為受刑人是不可能的。

法官和法律的困境，因此成為在這件事情中所要求的科學的困境，也就是歷史學家的科學（la science historique）的困境。歷史學家做為專家提供了所有確立和連結事實所需要的證據。並且做為科學團體，他們也對歷史否定論者的偽科學方法做出了抗議。我們因此可以問：為什麼許多不同的國家還需要立法禁止否定種族滅絕的歷史偽造？答案很簡單。正是那能夠提供足以駁斥一般法庭上的一方的所有反證的歷史，顯示出其偏偏無法回答兩個抗辯：一個是，一個接著一個的事實序列，永遠無法達到讓它可以構成一個獨特事件的地步；另一個則是，一個事件唯有在一個使它的可能性成為可能的時代中才會發生。而它之所以無法回答，是因為這兩個抗辯和它所據以自居為科學的信仰體系相符，也就是將一個思想有效性的可思性從屬於其時代使之成為可能的可能性（celui qui soumet le caractère pensable de l'effectivité d'une pensée à la possibilité que son temps la rende possible）。

Fr.178

這就是歷史否定的論辯所玩弄的雙重鬆解。完整地證明種族滅絕事件的不可能，經由將種族滅絕思考為屬於其時代現實的不可能而得到了支持。將形式因與材料因分開、動力因與目的因分開的弔詭，如果只是重申四因不可能統一於一個具有充分理由／理性（raison suffisante）的單一原則的

話，很快就會精疲力竭。<sup>9</sup>在關於毒氣的組成成分和生產足量的方法的詭辯之外，歷史否定論者的煽動訴諸的是歷史學家的「理性」（« raison »）以便質問他：做為一位博學多聞的人，他能否在我們的世紀複雜的工業和國家體系所遵從的理性模式（les modes de rationalité）之中，找到那讓一個現代大國放任於標示與大量滅絕一個根本敵人的必要和充分理由。握有一切用來回應的事實的歷史學家，因此發現自己陷入了統治歷史學家之理性（la raison historienne）的觀念的陷阱當中：一個事實要能夠被證明，它必須要能夠被思考；它要能夠被思考，它必須要屬於它的時代所能夠思考者，亦即對它的指責沒有時序錯亂。呂西昂·費夫賀（Lucien Febvre）在一本名著中堅稱，拉伯雷（Rabelais）不是一位無信仰者。<sup>10</sup>並不是因為我們有證據可以證明他不是——這樣的真理是法官的事，而不是歷史學家的事。歷史學家的真

9 譯註：亞里斯多德在探討自然時提出了四因說，做為解釋自然現象發展的因索。舉例而言，一棟房子的材料因是它的材料；動力因是建築者（更準確地說，是建築者靈魂中的形式）；形式因是藍圖；目的因是供人居住。

10 L. Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais*（十六世紀的無信仰問題：拉伯雷的宗教），Albin Michel, 1942. 更詳細的分析請參考 J. Rancière, 《Les énoncés de la fin et du rien》〈終結／目的與無的陳述〉，收錄在 *Traversées du nihilisme*（虛無主義的穿越），Osiris, 1993.

理是，拉伯雷不是無信仰者是因為他不可能是，是因為他的時代並沒有提供這樣的可能性。由一個純粹無信仰的立場所構成的思想事件之所以不可能，是基於這樣的真理：一個時代使之成為可能者的真理，一個時代允許其存在者的真理。離開了這個真理就是墮入了歷史學家的科學眼中的罪惡深淵：時序錯亂之罪。

*Fr.179* 人們又是如何從這樣的不可能性過渡到曾經發生種族滅絕的不可能性呢？絕不只是靠著挑釁者將理性論證帶到荒謬和醜聞的地步的倒行逆施，還同時透過對於真理的後設政治體制的翻轉。呂西昂·費夫賀的真理是社會學有機論的真理，是將社會再現為由集體心態和共同信仰的同質性所支配的政體的真理。這個充實的真理已經成為了一個空洞的真理。所有個別的思想必然擁護其時代信仰的共同體制，這恰恰已經變成了一種否定式存有論論點的空洞：就其時代而言不可能者即不可能。不可能者則不可能曾經存在。這種否定式存有論論點的形式遊戲，因此呼應了以下的「合理」（《raisonnable》）意見：像德國這樣一個偉大現代工業國家，完全不需要發明出滅絕猶太人這樣的瘋狂行動。駁斥了說謊者的一切證據的歷史學家並無法根本地駁斥這個謊言，因為他無法駁斥支撐這個謊言的真理觀。歷史學家為法官帶來了

他所缺乏的事實關聯性。然而同時，歷史學家的理性觀（la rationalité historique）卻將事實連鎖的合理性（rationalité）轉移到了其可能性的合理性的層面。<sup>11</sup>因此法律必須禁止偽造歷史。簡言之，法律必須做歷史學家無法做的工作，而後者原本被要求從事的卻正是法律所無法做的工作。這個雙重困境，無疑只是法與科學從屬於某種信仰體系的標記，也就是合於共識系統的信仰體系：現實主義。現實主義聲稱是忠於可觀察之現實的健全心態。事實上，它完全是另一回事：它是秩序的治安邏輯，其無論在什麼情況下都斷言只能做那些有可能做的事。共識系統已經吸收了先前時代的歷史與客觀的必然性，將其化約至與情勢允許的「唯一可能」同等的程度。可能性因此就是「現實性」和「必然性」的概念交換器。而它也是完全實現了的後設政治得以提供給治安秩序邏輯的「真理」的最終模式：關於不可能者的不可能性的真理（la vérité de l'impossibilité de l'impossible）。現實主義是將所

Fr.180

11 饒富意義的是，在法國是由一位研究古代的歷史學家，皮耶·維達一那克（Pierre Vidal-Naquet），特別是在 *Les Assassins de la mémoire*（記憶的兇手）（La Découverte, 1987）中，從事對抗歷史否定論的鬥爭。要質問歷史否定論的挑釁者所訴諸的真理類型，無疑需要距離：由對於古代關於偽（*pseudos*）的思想的熟悉，相對於心態和信仰的歷史—社會學理性觀，所提供的距離。

有的現實和真理納入唯一可能的範疇之內的吸收。並且，在這個邏輯之中，可能者／真理因其學術權威而被要求填補可能者／現實中的所有空白。管理式現實主義的表現越是不明確，它就愈必須透過單調地重申不可能者的不可能性來正當化自身，即便是要透過法律的微薄屏障——其決定真理的空洞所必須停止的點，亦即不可能者之不可能性的論點所不得逾越的界線——來保護這種否定式的自我正當化。因此出現了在法律致力於掃除所有「禁忌」的時代中——這些禁忌將法律從一個本身就獻身於一切褻瀆之無窮快感的社會中分離開來——卻存在著一條禁止說謊的法律的詭異現象。在此成為關鍵的，並非對於受害者或神聖恐怖的尊敬，而是對於最脆弱的祕密的保存，亦即那做為後設政治的最後真理，和唯一可能之管理機制的終極正當化基礎的不可能者之不可能性的單純無效。不只剝奪了歷史否定論者的言論，這個禁令更禁止了人們展示不可思之論點的純然空洞。在大屠殺的駭人（monstrosité）中，根本沒有什麼在可思之外；也沒有什麼能夠超越結合了殘酷和懦弱的能力，一旦其受助於現代國家部署中的一切管道。在算入不算數者的非認同／非身分式的主體化形式崩潰之處，在民主的人民被編入族群的人民之處，沒有什麼是這些國家做不到的。

鄂蘭式 (arendtian)「惡的平庸性」(《banalité du mal》)的論點無疑依舊無法讓人感到滿意。<sup>12</sup>人們已經批評過這種論點，將針對一個特定受害者的過分憎恨庸俗化。然而，這個論點本身是可逆轉的。猶太身分遭到納粹的種族滅絕清除一事，和日常反猶主義的幻想並沒有什麼不同。因此這個特定的差異是在對種族滅絕之手段的整備能力上。畢竟人心在這裡並不需要被滿足，而問題也不在於解釋種族屠殺。問題顯然是被從錯誤的反方向提出。種族屠殺並非現實在今天強加於我們的思想的對象，且帶來擾亂政治和哲學的效果。毋寧是國家對於政治的重新吸收，再加上其剩餘或人道主義分身，使得種族屠殺成為哲學的關注，並以倫理之名慫恿哲學在某種程度上，處理法律與科學在此剩餘中所無法企及的事物。這個剩餘乃是人性與非人性的同一，而共識國家則將它

---

12 譯註：漢娜·鄂蘭 (Hannah Arendt) 在評論集《艾希曼在耶路撒冷：一份關於惡的平庸性的報告》(*Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*) 一書中提出「惡的平庸性」的說法來探討納粹戰犯艾希曼的罪責。在鄂蘭接受紐約客雜誌 (*The New Yorker*) 的委託採訪整個審判過程後所寫的專欄評論中，她認為從事消滅猶太人政策的規劃與執行的艾希曼並不是一個毫無人性、窮凶極惡的殺人狂，而只是一個缺乏思考與判斷能力的盲目服從上級命令的平凡公務員。因此問題不在於某種積極的邪惡心性，而在於消極地不發揮想像他人感受與自我反思的心智能力。

委由哲學操心。我們應該要從這個觀點為這個討論定位。沒有與不好的相反的「好的」種族屠殺解釋；只有進入或不進入不可思的圈子中的各種安置思想與種族屠殺事件之關係的方式。

關於這個「不可思」的遊戲的複雜性已經在尚-馮斯瓦·李歐塔（Jean-François Lyotard）的一個文本中相當充分地闡明。<sup>13</sup>對他而言，所有關於大屠殺的反思都必須思考受害者的特殊性、那滅絕猶太人民計畫的特殊性：猶太人民做為人類面對他者的原初債務的證人，做為猶太教所見證之思想的初生無力的證人；對此希羅文明總是渴望遺忘。然而有兩種思想對於事件的分派模式在這樣的闡述中糾纏不清。問題似乎最初被置於已發生的種族屠殺事件所要求的記憶或遺忘的型態。在不去煩惱如何「解釋」種族屠殺的情況下，重點因此在於衡量種族屠殺的想法，對於西方哲學對其自身歷史的反省所能具有的效果。然而一旦這個歷史被以壓抑的方式來思考，「猶太人」的名字就成了對於這「被遺忘者」的證人的名字，而這「被遺忘者」是哲學所欲遺忘的必要遺

---

13 Jean-François Lyotard, *Heidegger et «les juifs»* (海德格與「那群猶太人」), Galilée, 1988.



忘。大屠殺因此發現自己被賦予了欲望擺脫此一被壓抑者的「哲學」意涵，消滅這做為他者之人質的處境的唯一證人，即便這個處境乃是思想的原初處境。受害者、人質／證人的「哲學」身分，因此成了犯罪的理由。她是那思想之無力的見證人，而文明的邏輯下令將她遺忘。也因此犯罪的力量和思想的無力之間建立起了一個雙重結點。一方面，事件的現實再一次地被放入原因的決定與結果的證實之間的無盡間隙中。另一方面，對其思考的要求，在思考遭遇對思考本身的無力之否認的巨大效應時，恰恰成為了思考將自身封閉於一個不可思之新形象的所在。在事件對於思考的命令和已自我命令的思考之間所建立的結點，因此讓自己被倫理思想的圈套所捕捉。倫理是為了使思想憶起其初生之無力，而誇大了犯罪的思想內容的思想。然而透過做為一個大災難的思想的守護者，倫理也是以其自身的無力打擊一切思想和政治的思想；對於這個災難，在任何情況下從來沒有任何倫理知道該如何保護我們。<sup>14</sup>

Fr. 183

倫理因此是「政治哲學」在其之中顛倒了它的原初計畫

---

14 Cf. Alain Badiou, *L'Éthique. Essai sur la conscience du mal* (倫理：關於惡之理解的論文), Hatier, 1993.

的形式。哲學的原初計畫是消滅政治以實現其真正的本質。隨著柏拉圖哲學提出哲學的實現做為共同體的本源／原則（*principe*）而取代了政治。而這個哲學的實現最後證實乃是哲學自身的消滅。十九世紀的社會科學，已經是以取消／實現政治的計畫的達成，做為取消／實現哲學的現代方式。今天，倫理是這個實現／取消的最終形式。它是被投向哲學而自我毀滅的命題，它將哲學帶回到絕對他者那兒以清償同一性思想的過錯，那做為共同體之魂的「實現了的」哲學之罪。它為了無限化它讓人質、證人、受害者向它所提出的命令而無限化了罪過：哲學要為哲學統治的古老自負和解放人性的現代幻想贖罪，它要將自身臣服於無限他異性的體制，而這個體制將一切主體從它自身驅離。哲學因此變成了哀悼的思想，承擔起了罪惡以及國家從正義（*dikaion*）到利益（*sumpheron*）的化約後的殘餘。以倫理之名，哲學承擔起了惡、人的非人性：共識田園詩的陰暗面。面對他異性政治形象的抹消，它提出以他者的無限他異性做為補償。它因此寫入了與政治之間的確定關係，那亞里斯多德在《政治學》

Fr.184（*Politique*）第一卷中，透過將政治「人性」自外邦者的雙重形象——那高於人類或低於人類者——分離所已然指出的關係。這高於人類或低於人類者，就是神明或怪物，神性與

怪物性的宗教對偶。倫理正是將思想放置在怪物與神明的面對面之間。<sup>15</sup>也就是說，如同承擔起它自身的哀悼一般，它承擔起了政治的哀悼。

人們當然可以只是贊同哲學當前對於節制的關注。也就是說，它意識到思想中結合著的力量與無力，及其面對它自身的過度（*démésure*）時微不足道的力量。然而仍然有待了解的是這個思想的節制如何具體落實，也就是它所聲稱要執行其**測度**（*mesure*）的**模式**為何。我們已經看到，當前國家的節制，首先是關於政治的節制，也就是誇大國家對於日常事務的執行，但其所賴以維生的卻是政治的消滅。因此必須要確認哲學的節制不會也是一種以他者為代價的節制，不會是「政治哲學」賴以維生的最後一回政治的實現／消滅：以對於宣稱的政治的哀悼清償「實現的」哲學的過錯。沒有需要被思考的政治的哀悼，只有其當前的困難和這個困難所要求的特定節制和不節制的方式。今天，政治在關係到「唯一可能」的共識管理邏輯對它要求節制時，不應該節制。而它對於倫理哲學不節制的節制所將它帶入的場域，則應當保持節制：那節制政治的盈餘的場域，也就是與赤裸的人性和人

---

15 Aristote, *Politique*, I, 1253 a4.

的非人性的遭遇。

Fr.185 今天政治行動發現自己正遭受管理的國家警察和人道主義的世界警察的兩面夾擊。一方面，共識系統的邏輯抹消了政治的表象、誤算和爭議的標記。另一方面，它們召喚被趕出他們的地盤的政治，以將自身建立在一個人類的全球性／世界性（mondialité）領域之上，而這是受害者的全球性，一種源自受害者形象的對於世界意義和人類共同體的定義。<sup>16</sup>一方面，它將算入不算數者的共享發回到對於能夠出示其身分之群體的人口調查；它將政治主體性的形式安置於相近性的位置（住所、職業、利益）和身分的連結（性別、宗教、種族或文化）。另一方面，它將政治主體性的形式全球化，將其流放到人性僅歸屬其自身的荒漠當中。它甚至促

---

16 譯註：法文中有一個可以交替使用的字：mondialisation（世界化）和 globalisation（全球化）。在後者隨著英文 globalization 的全球化而流行之前，前者已經在二十世紀中葉出現。儂曦（Jean-Luc Nancy）在《世界的創造或世界化》（*La création du monde ou la mondialisation*）一書的英譯前言中，曾以這兩個字的對比來探討兩種思考全球／世界的不同模式。然而，洪席耶在這裡並沒有使用 globalisation；他的概念對比是 la mondialité 與 l'universel（詳見後述）。因此，考量中文的慣用語，在這裡仍然將 mondialité 和 mondialisation 譯為全球性和全球化，而將 l'universel 譯為普世性。至於 monde，則視脈絡而定。

使抵制共識邏輯的關注本身，去設想一種受害者或人質的、流亡者或無歸屬者的人性，做為一種非身分性／非同一性之共同體的基礎。然而政治的不屬己／非分（l'impropriété politique）並非無歸屬。它是雙重的歸屬：歸屬於本分／所有物（propriétés）和分額（parts）的世界和歸屬於非分的共同體、那由平等邏輯所打造的做為沒分者之分的共同體。而且其非分的所在並非流亡地。它並非人性在其赤裸中遭遇自身或其他者——怪物與／或神明——的域外。政治不是透過利益（intérêts）而集結的共識共同體。然而它更不是一個居間—存有（inter-être）的共同體，一個由**中介／居間存有**（*interesse*）強加給它其本源的共同體，而此一本源乃是奠立在**存有**（l'*esse*）與**居間**（l'*inter*）或**存有本身**的居間之上的共同存在的本源。<sup>17 18</sup>它並非一種更符合原初人性

Fr.186

17 關於這點的討論可以經由連結到尚-呂克·儂曦（Jean-Luc Nancy）在《〈共同〉出庭》（*La Comparution*）（Christian Bourgois, 1991）和《世界的意義》（*Le Sens du monde*）（Galilée, 1993）中，關於政治做為在…中自在共通中的繞射（diffraction de l'en de l'en-commun）的說法而帶來更細緻的討論。

18 譯註：洪席耶在這裡與儂曦區辯。儂曦將 intérêt 的拉丁字源 *interesse*（中介、介入其間）拆解為 *inter*（在…之間）和 *esse*（存有），藉此演繹出存有的「本質」（*essence*）（如果有的話）並不在自己「之內」，而在

的人性之實現，在利益統治的平庸之下或在納入體制的災難之後重新復甦。政治的第二天性不是使共同體重新擁有（réappropriation）其第一天性。它應該要真正地被思考為第二。**中介／居間存有**不是在共同體的存在、存有或「異於存有」的本源重新捕捉而送回的共同體的意義。政治**中介／居間存有**的居間是一種中斷或間隔。政治共同體是一個中斷的共同體，一個破裂、零星和局部的共同體，透過這些中斷、破裂……平等邏輯將治安邏輯自其本身分裂。它是一個多數共同體世界的共同體，而這多數共同體世界是主體化的間隔：在身分之間、在場所（des lieux）和位置（des places）之間所建立的間隔。政治的共存是種居間存有：在多數身分之間，在多數世界之間。正如被告布隆基（Blanqui）所定義的「身分宣言」，「無產者的」主體化肯認了過錯的共同體做為一種條件和一種職業之間的中斷。它是那被賦予處於好幾個名字、好幾個身分、好幾個地位之間的存有者的名字：在一個大聲嚷嚷的工具操作員的條件和一個能言說

---

於「之間」的想法。同樣地，共同體的「本質」（如果有的話）並不在於任何「共同」屬性「本身」（propre），而在於「共通」「之中」（être-en-commun）或「之間」的相互暴露與分／享（partage）。（參考儂曦著，蘇哲安譯，《解構共同體》（La communauté désœuvrée）的譯者導讀。）

的人類存有的條件之間，在一個公民的條件和一個無公民身分的條件之間；在一個可定義的社會形象和一個不算數的沒形象的形象之間。政治的間隔乃是經由將一個條件從其自身分裂而創造出來的。它透過在一個既存世界被決定的位置中所定義的身分和場所、在其他位置中所定義的身分和場所，以及在其中沒有位置的身分和場所，這三者之間牽線來創造自身。政治共同體並非共同本質（l'essence commune）或共同的本質（l'essence du commun）的實現。它是對那非既有共同之物的共享：在可見與不可見、近與遠、在場與缺席之間。這個共享假定了將既有的連接到非既有的、共同的連接到私人的、本分的連接到非分的連結的建立。是在這個建造中共同的人性自我論證、自我彰顯和生效。僅只是人性與其否認間的關係並無法創造（ne fait nulle part）政治爭議的共同體。現實一再向我們揭示這個事實：例如，在波士尼亞遭受集體屠殺與流亡的人們身上，所經歷的非人性的暴露與同屬人類的感受之間，悲憫與善意並不足以編織出一種政治主體化的連結，而能夠將與塞爾維亞侵略的受害者或其反抗者的連結，加入到西方都會的民主實踐當中。<sup>19</sup>光是對於共同

Fr.187

19 譯註：在波士尼亞戰爭（1992-1995）期間，塞爾維亞軍隊對波士尼亞穆斯林

本質和其所受的侵害的感受並不會產生政治，更不用說使其產生特殊的效果，例如讓女性主義運動擔負起建立和波士尼亞受性侵害的女性之間的連結。在這裡仍然欠缺侵害／過錯（le tort）的建立，做為與那些無法歸屬於同一個共同的人們之間共同體連結。波士尼亞大屠殺中暴露的身體／屍體或活生生的證言，並未建立那曾經能夠建立的連結：那在阿爾及利亞戰爭和反殖民主義運動期間，於一九六一年十月由法國警方在避開一切目光和估算的情況下，拋入塞納河的阿爾及利亞人屍體所建立起來的連結。<sup>20</sup>環繞著這些兩度消失的屍體，一個政治的連結確實被建立了起來：並非基於對受害

---

林（Bosniaks）發動了「種族淨化」（ethnic cleansing），包含對男性的殺害和女性的強暴。在一九九五年發生於Srebrenica的種族屠殺中，就有超過八千名波士尼亞穆斯林男性被殺害。在整個戰爭過程中雙方遭到強暴的女性估計達兩萬到五萬人，其中大部分為塞爾維亞軍警基於羞辱和強迫生下塞爾維亞後代，而對波士尼亞穆斯林女性的集體強暴。

20 譯註：一九六一年十月十七日，巴黎警察首長 Maurice Papon 下令鎮壓在當天舉行的支持阿爾及利亞民族解放陣線（National Liberation Front）的示威遊行。這場遊行的近因是 Papon 在五日對於巴黎的阿爾及利亞和法國穆斯林所發佈的宵禁令。示威違法（未獲許可）但和平舉行，約三萬人參與。警方在鎮壓中開槍、將部分群眾推落橋下、並進行逮捕、酷刑和殺害。事後塞納河畔陸續發現許多阿爾及利亞人的屍體。法國政府直到一九九八年才改口承認這個屠殺事件。官方紀錄有三十二人喪生，歷史學家 Jean-Luc Einaudi 則估計有兩百人喪生。



者乃至其受害原因的認同，而是基於對那屠殺並逃避一切估算的「法國」主體／屬民的去認同（*désidentification*）。對於人性的否定也因此可能建立在一種政治爭議獨特、在地的普遍性當中，做為法國公民身分與其自身的爭議關係。不正義的感受無法單單透過認同就創造出政治的連結，即便這個認同將受侵害對象的剝奪據為己有。在這之外，身分／認同的剝奪仍然必須要建構一個特屬於爭議行動的主體。政治是關於過錯的演／繹與錯綜的身分／認同的藝術。它是普遍情況的在地和獨特建構的藝術。只要過錯的獨特性（*singularité*）——公正／法／權利（*le droit*）的在地論證與展示的獨特性——與依照身分而歸屬於集體的權利（*les droits*）的特殊化（*particularisation*）區分開來，這個建構就是可能的。另一方面，只要其普世性與受害者的全球化分離開來，和人性與非人性的赤裸關係分離開來，這個建構也就成為可能。全球性（*la mondialité*）的統治並非普世性（*l'universel*）的統治，而是其反面。它事實上是其論辯本身之場所的消失。我們有全球性的治安／世界警察（*une police mondiale*），而這有時可以帶來一些好處。但我們沒有全球性的政治。「全球／世界」可能擴張。政治的普世卻不會擴張。它依舊是爭議的獨特建構的普世性，而相較於將希

Fr.188

望寄託在普世與法治的簡單等同之上，它對於在所謂更根本地「全球的」全球性中所發現的本質也不抱更多的期待。我們並不打算以「復興者」的形象聲稱，政治「只要」重新找回其本身的起源／原則以重新找回其活力。政治，就其特性而言，是罕見的。它永遠是在地的和偶然的。它當前的消逝非常真實，且不僅不存在可以定義政治之未來的政治科學，也不存在將政治之存在只是當作意志對象的政治倫理。至於一種能夠打破愉快的共識和被否定的人性之迴圈的新政治方案，在今天則幾乎無法被預測和決定。然而，我們有很好的理由認為，它將既不會來自於建立在分配分額的共識邏輯上的身分／認同競標，也不會來自於將思想召喚至攸關人的非人性的更原初全球性或更基進經驗的誇大。

## 後記

劉紀蕙、林淑芬、陳克倫、薛熙平

《歧義：政治與哲學》（*La Mésestente. Politique et philosophie*. Paris: Galilée, 1995）這本書的翻譯，是由交通大學社會與文化研究所兩位老師劉紀蕙與林淑芬，以及兩位博士生薛熙平與陳克倫，於二〇〇八年底開始到二〇一〇年間，共同完成。劉紀蕙負責序、第一章、第三章，林淑芬負責第二章、第四章，陳克倫負責第五章，薛熙平負責第六章。此外，社文所魏德驥老師與博士班研究生楊淳嫻完成了《歷史之名：知識的詩學》（*Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*. Paris : Editions du Seuil, 1992）的翻譯，博士班研究生關秀惠與楊成瀚完成了《感性分享：美學與政治》（*Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La Fabrique, 2000）的翻譯。在此過程中，這幾組翻譯工作團隊共同進行了相當密集與持續的聚會與討論，引發不少激辯，也釐清了許多困難的思考性問題。翻譯涉及了詮釋的角度，在共同合作中，我們不免面對了彼此詮釋立場的差異。為了尊重原文以及讀者，我們盡量維持譯文的一致性，但是各別譯者會在譯註處交代相關概念的脈絡，以及譯法的立場。交大社文所邱德亮老師對法文及史學問題、魏德驥老師對古希臘問題提供的寶貴意見，以及校閱者中山哲研所洪世謙老師在三次校對中耐心、細心地校對法文、統一譯語、提供修改

建議並和譯者討論，修正了不少初稿錯誤或不清之處，我們要在此一併致謝。

洪席耶在這本書中逐層展開關於政治與哲學交會之問題，分析政治理性的歧義邏輯，探討古典與現代「政治哲學」之不同理性邏輯，以及在政治實踐的領域中「民主之名」如何被理解與操作，民主之實踐與共識體制如何被正當化，以無疆界之人性為名的狂熱，或是以非人性統治之名表達哀悼背後更大的問題。以下我們以四篇短文的形式，釐清幾個關鍵概念，便於讀者閱讀時易於掌握本書的論點：

- 一、感受性體制、話語的理解與歧義、理性與計算、  
「空」
- 二、「政治哲學」、政治、治安
- 三、民主／後—民主、共識
- 四、人、人性、人權、人道主義

## 一、感受性體制、話語的理解與歧義、理性與計算、「空」

劉紀蕙

在《歧義：政治與哲學》這本書中，洪席耶所處理的問題是政治與哲學的交會。政治涉及了平等為原則的根本問題：平等原則是在什麼人之間的平等？關於什麼事的平等？什麼是計算為共同體參與者之分配原則？一群人之間的平等為何總是涉及了其他人之間的不平等？這些就是屬於政治的難題。洪席耶指出，不同歷史時期的政治哲學，透過操作理性話語來處理政治難題，進行算術式或是幾何式的分配邏輯，卻同時以其理性中止了政治。如何思考此話語內部的歧義，或是理解的不同位置，是洪席耶根本的提問。

在此提問的背後，洪席耶所提出的論點，是關於時代共屬與分享的感受性體制（the regime of the sensible）與感性分享（une *aisthesis* partagée）的詮釋立場。洪席耶認為一個時代的藝術、政治、設計、科技、商業與日常生活所參與的世界，都屬於其所共享的感受性體制。所謂共享的感受性體制，意思是指我們所感受到的事物、我們的認知模式，或者，事物出現在我們所可感知及命名的層次，都已經在此感

受體制的範疇與層級中被區分。事物的可見或是不可見、可說或是不可說、可被聽到或是不可被聽到、被辨識為相同或是不同、美或是醜、和諧或是噪音，都已經相互關聯而相互定位。因此，分配／共享（partage-share, part, division），同時意謂著在整體之下共同享有，也意謂著在整體之內處於被劃分、區分、計算與分配：既是在此整體之下成為一個部分，也是被計算為一個部分，以此部分來參與整體。

我們共屬同樣的社群，也共享使我們得以出現的符號。在此世界中，我們被分配的位置，就是我們藉以出現的角色。習性社會所形成的「我們」自然會排斥不屬於我們的「他們」。感受、認知、情緒、好惡、正義感，以及人際關係的應對進退與倫理原則，都受到此感受性體制牽動而自發地運作。這種不同領域具有共構性的操作，以及其被不同形式移置的概念核心或是話語邏輯，是洪席耶持續探討與分析的問題。他更為關注的問題，則是在具有共識的感受性體制或是美學體制的壓抑性操作下，可見與不可見的配置如何被政治行動所打斷，藝術平面的構圖如何以具有景深的場面調度模擬而搬演出社會衝突，或是不可見與可見的動態關係如何浮動於可見影像的框架內。美學的政治性行動，就在於此處。

政治與美學緊密扣連，政治與哲學也緊密扣連，此扣連處正在於其所共享的時代性話語邏輯。在長期的研究與書寫中，透過謹慎而敏銳地分析不同時期的歷史敘事、政治哲學、美學論述與藝術形式，洪席耶尖銳地指出其中某種共享的感受性分配邏輯，擾亂此分配邏輯的政治，以及此擾亂秩序、進行重新分配卻又可能建立治安秩序的弔詭。洪席耶會說：現代主義詩人與現代主義設計在追求簡潔與流線型的形式時，與工程師一樣，都要製造出共同生活的一種共同的新的質感。<sup>1</sup>洪席耶也說，從馬拉美（Stéphane Mallarmé）、伯漢斯（Peter Behrens）、拉斯金（John Ruskin），到一九〇〇到一九一四年間的維也納分離派（Secession）、里戈（Alois Riegl）的有機裝飾、沃林格（Wilhelm Wörringer）抽象線條，這些流線型的簡潔圖像設計的推進，通過一系列的誤會，卻逐漸成為繪畫潮流轉向抽象主義的理論保證：「藝術成為表達藝術家之意志——理念的媒介，其所使用的都只是將內在必要性翻譯出來的符號。」（Rancière 2007：103）

---

1 “Between Mallarmé and Behrens, between the pure poet and the functionalist engineer, there therefore exists this singular link: the same idea of streamlined forms and the same function attributed to these forms — to define a new texture of communal existence.” (Rancière 2007：97)



我們注意到，關於現代主義藝術，洪席耶真正提出的論點是：無論是詩、舞蹈、設計、繪畫、雕塑，這些不同藝術形式都回應了當時的美學要求。當前衛藝術以創新與突破的姿態，挑戰當時的既定常規，讓尚未出現的感受性模式得以出現，而參與了感受性重新分配的政治過程；但是，這些逐漸浮現的美學要求——現代主義對於藝術自主性的堅持，以及藝術形式與生命形式的一致——使藝術作品在探索自身形式與材質，使其具有自主性與獨特性的同時，卻提供了唯心主義及形式表達意志的合理化基礎。

洪席耶的感受性體制以及隱藏在可見性體系背後的話語邏輯，很明顯的是挪用了傅柯的認識型（*épistémè*）及真理體制（*truth regime*）的概念。<sup>2</sup>這個概念的關鍵在於話語（*logos, λόγος*）之內在秩序，以及說話者立論依據的問題。海德格在《形上學基本概念》（*The Fundamental Concepts of*

---

2 洪席耶說明，他對於感受性體系的分配與共享的概念，是來自於傅柯對於可見性、可說與可思之譜系研究，而洪席耶對於藝術體系的分析，則是參考了傅柯的認識型概念。不過，洪席耶說，傅柯著重於特定時期的可見性問題，他則強調歷史經驗之跨越、重複與非時序性。此外，歷史面向所區分的可思與未思，以及傅柯所謂的邊界、封閉與排除，都停留在此歷史性的界線。但是，洪席耶強調他所處理的是內部的分裂與僭越。他不要進行譜系學的研究，而要探究平等的問題。（*Rancière 2000 : 13*）

*Metaphysics: World, Finitude, Solitude*) 中關於「話語」λόγος (logos) 的一些基本討論，可以協助我們說明傅柯與洪席耶關於認識型與話語邏輯的論點。<sup>3</sup>海德格指出，亞里斯多德將λόγος解釋為「話語」(discourse)：「任何說出的話以及可說的話」(everything that is spoken and sayable)，人是「擁有話語能力的生命」，詞語 (word) 與話語 (discourse) 是使人與物接合並相符的媒介。此接合與相符的關係結構，就是海德格所說的「如同一結構」(as structure)，此結構指出了關連性的整體。這個as (qua) 的「如同一結構」並不在話語內部，並不是話語之屬性，而是「話語之可能性的條件」本身。海德格說，無論是話語的指向或是遠離、分離或是合併，都在此統一的整體中。(Heidegger 1995：305-308, 319-326)。

「話語之可能性條件」的整體，說明了人之所以是政治性動物的基礎。洪席耶指出，正如亞里斯多德對於「政治性

---

3 傅柯在一九八二年露克絲·馬丁 (Rux Martin) 的訪談中，也曾經坦承在他的長期研究中，海德格的影響最為深刻 (Foucault 1988：12)。多位研究者也曾經處理傅柯與海德格的內在關聯，例如在 Alan Milchman 與 Alan Rosenberg 所編的 *Foucault and Heidegger: Critical Encounters* (2003) 一書中所收錄的十三篇文章都是處理此問題。

動物」(politikon zoon)的定義，群居在城邦中社會性而會說話的動物，才是政治性的動物；也就是說，首先要進入共同享有的話語結構，學習說話，政治才因此而成為可能。然而，正是由於共同享有語言，因此也同時進入了此語言所決定之高下層級與內外排除的關係結構與感受性體制。透過感官而獲得的知覺屬於此話語邏輯中被分配的位置，話語邏輯與感性結構相互構成、同時發生。無論主體從屬或是對抗於此話語體系，都無法脫離其可見與不可見的整體結構。被分配接納，或是被貶抑排除，都是同一套話語邏輯。洪席耶指出，所有對話都假定了雙方對於發言內容某種一致性的理解(entente)。雙方相互了解，意謂已經預設了理解的一致性與可溝通性。這個預設本身便已經忽略了話語之意義如何在感受性體制內的不同位置，也無視於不同參與者會因為其所參與及被分配的位置，而有不同的理解與不同的理性依據。

此處，關於共同體的悖論便被凸顯出來了。參與具有共識的共同體，便是共同居住於一處，共享同樣的話語，共同擁有同樣結構的感受模式與意義感。話語所標記的好壞與善惡，對於理解此話語的共同體內之主體而言，是顯而易見的。政治理性正是以共同體之共識為其基礎(arkhè)，建立有用與否、正義區分，以及公共分配的政治秩序與理性原

則。所謂正義，只是一種衡量標準的選擇。關鍵的問題是：什麼人可以被視為屬於此共同體？什麼人是這個共同體的組成部分（parties）？什麼人並不擁有參與之資格與權利？任何關於「組成部分」的計算，總會牽涉了某種基本政治理性的模式。然而，共同享有話語，持有共識，已經否定了不同參與者或是無法擁有話語者可能有的不同位置與話語，或是不占據位置的位置，無法被理解的聲音。如何思考在一個共處的空間，使不被計算而無法被理解的聲音得以出現，如何能夠脫離共識與同一的邏輯，則是洪席耶持續關注的政治性的問題。

所謂政治理性，便是此話語的計算（compte）與理解之依據（entente）。政治所牽涉的平等與否，以及如何計算參與者的資格與權利，已經涉及了使用話語者所依據的不同理性。共同體成員假設彼此理解其說話的內容，假定了雙方對於發言內容有一致性的理解。但是，雖然是說同一件事，但是所理解的卻完全不是同一件事，這就是洪席耶要討論的「歧義」（*mésentente*）。所謂歧義，並不是不同意見的衝突或是不同立場的對峙，而是不同的理解以及說話者所依據之不同理性（rationalité）。歧義發生於說話的情境本身；也就是說，同樣詞語的使用方式或是其背後的不同理性依據，導

致了不同的理解。政治辯論的話語情境已經暗示了自己話語的理性與秩序，此話語之秩序將對方視為可計算的一分子或不是一分子，其話語可被理解或完全是噪音。

洪席耶指出，同樣的話語，卻有不同的秩序與理性，這就是感受性的不同配置，也就是話語的內部空隙（*écart*）。判斷正義與非正義，或是對與錯，已經透露了此判斷所依據的理性。因此，透過對立面（*contraires*）之媒介，才可能認清歧義之理性。話語中所標記的善惡區分，有用與無用的計算，合於其分或是無分——此計算的理性模式與界限，透過其對立面之媒介，也就是其所指稱為過錯／偏差者（*le tort*）的位置。從對立面，尤其是從被指認為過錯者，我們正可以看到主導階級所援用的計算理性之排除性。因此，在洪席耶的脈絡下，*le tort*，不僅意指在既有法律契約之下所判定的過錯、過失、侵害、逾分，而也更為根本地揭露了共享感受體制所區分的好壞與善惡，以及此感受體制之理性所辨識的過錯。過錯與偏差之展現，命名之扭轉偏移（*torsion*），透過所謂的「空名」（*le nom vide*）挪出了「空隙」，而使無分之分者得以參與、得以言說，而成了政治之所以可能的起點。

洪席耶強調，政治並不是透過共識而建立共同的生活

型態，也不是透過共識而集結人群，或是僅在形式上達到平等。共識正是政治的結束。政治若是被視為建立一群人共同生活的型態，政治便失去了意義。政治的本質是非共識（dissensus）。共同體基本上不具有可共量的原則或是基礎（arkhè）。一個社會的語言有其運行之功能與秩序，但是由於不同的理解，共同世界實際上是由共同體與非共同體所構成的整體。共同體所使用的話語，最初便已經被不同位置與不同理性之間的差距所滲透。因此，非共識或是歧義，正是指話語中被安置的感受性分配與其自身之間的差距。對於洪席耶而言，政治便是干預話語既定的感受性分配體制之活動。政治使原本在感知座標中沒有參與之分的人得以介入。政治轉移配置框架內被分配的身體位置，中斷原有的法則與計算框架，引入了不可共量性，使不可見者得以出現，使無法被理解的無意義噪音成為有意義的話語。

「歧義」是政治性主體的起點。政治主體挑戰原本維持秩序與穩定狀態的治安邏輯，召喚出另外一個共同體，於是一個原本不存在的群體便與原生社群分裂而出現。現代政治透過複製共同而具有控訴意味的世界而存在，這些世界卻時常被簡化為社會活動與秩序的表面。我們只看到各種走在街頭的抗議團體，或是透過議會政治與政黨政治而集結的利益

團體。現代政治在各種主體化的操作之下，透過各種話語餵養自己而壯大。洪席耶說，「我們」只是個結構關係的代名詞，指向了一個系列的展示運作以及各種主體形式。這些政治主體，或是主體化模式，只是在同一與差異的原則之下而被辨識的「人」的集合體所構成。這些共同的世界，這些新秩序的配置，在十九世紀是普羅勞工的共同體，在當代則出現了洪席耶所說的倫理共同體的新秩序。在其近著《美學及其不滿》（*Aesthetics and its discontents*），洪席耶更指出當代出現的倫理轉向以共識強制抹除政治性的區分線。無論是以統計方式計算人口，或是計算全球社群之利益與構成分子，都將政治共同體改變為倫理共同體，以便聚集同一種人，並且計算每一個人。倫理轉向的力量，不僅將不具有共識的不同部分納入共識的秩序，而更可能會將不同的歧義位置絕對化。

洪席耶以人民為例，說明共同體根基（*arkhè*）之「空」（*vide*）的本性，以及政治性主體之暫時性。人民本是個空名（*le nom vide de peuple*），然而這個「空名」使得原本不被計算也不占有分額者得以出現。「人民」之空名成為衡量不同現行政治體制之錯誤計算的模式，此「空名」也使得人民本身並不具有任何「根基」。此錯誤／偏移之名（*le nom*

du tort) 中斷了雅典城邦統治者的自然秩序，扭轉了原有的特定配置，而帶來了政治性的改變時刻。但是，正因為人民是個「空名」，因此人民也是可被挪用之名，而會陷入現代政治理性之統計與計算的可見性模式，等同於種族的起源神話或是階級共識，甚至被借用為商業操作的籌碼。這就是為什麼洪席耶會說，政治性主體必須總是暫時性的，必須在事件出現後便消失。不然，新的秩序與共識陣營便會開啟新的治安體制的部署。

## 二、「政治哲學」、政治、治安

林淑芬

我們該如何理解做為本書副標題的政治與哲學之間的關係，或在本書中不斷地被加上引號的「政治哲學」呢？或許本書的書名「歧義」已經暗示了理解此一問題的關鍵。不過，由於洪席耶針對哲學與政治之間關係的反省可以追溯至一九七〇年代，因而，在進入本書的討論之前，我想簡述此一思想歷程，以脈絡化上述問題意識的形成與發展。



一九六〇年代中期，洪席耶與阿圖塞（Louis Althusser）等人合作出版了《閱讀資本論》（Rancière 1967），然而緊接著的六八學運，促使洪席耶開始書寫檢討阿圖塞藉由「知識論斷裂」與「徵候性閱讀」所強調之科學與意識型態的對立（1974a, 1974b, 1989a, 1989b），並轉而從事十九世紀工人運動的檔案研究。從洪席耶之後陸續出版的一系列關於工人言說、思想、行動檔案及啟蒙教育的研究中（1981, 1983, 1987, 2007），不難發現他挑戰馬克思主義意識型態，批判傳統所標舉的真實與表象之分，和其中所暗示的知性不平等的立場已經相當明確。在洪席耶看來，馬克思主義透過賦予經濟結構或所謂的「社會」在存有與實踐層次上的真實性與優先性，批判種種政治表象與修辭，進而提倡真正的革命與解放的理想。然而，此一批判不僅忽視了「社會」這個被用來對抗意識型態表象的範疇，「其實是由一系列論述行動與認知場域的重組所構成」，亦即忽略了「社會」的真實性只有在特定的論述與感知場域中才得以成立（Panagia 2000：117），也因為擁有科學知識的啟蒙者與意識型態主體的區分，否定了每個人與所有人在知性上的平等。對洪席耶而言，不論是馬克思主義傳統或是當代社會科學的「社會真實 vs. 政治表象」，都是哲學及其化身壓抑、馴化、置換政

治的體制。而其於一九九〇年與一九九五年分別出版的《政治的邊緣》<sup>4</sup>和《歧義》，則是藉由與「政治哲學」對話，反思一九八〇年代以降的政治與知識情境，延續了對上述體制的探討。值得注意的是，在這兩部作品之間，洪席耶關於哲學與政治的關係，以及相應於此的「政治」(politique) 概念的思考上，有了進一步的釐清與發展<sup>5</sup>，掌握此一發展將有助於我們了解在《歧義》中加上引號的「政治哲學」的意義，以及何以在晚近的作品中「政治」(la politique) 與「治安」(la police) 的區分取代了早先作品中「政治技藝」(techne politike, l'art politique) 與可以被翻譯成「政治」、「政治性」或「政治場域」的“le politique”之間的區分<sup>6</sup>。

4 《政治的邊緣》有兩個版本。一九九〇年的第一版收錄了〈民主的用途〉、〈政治的終結或現實主義烏托邦〉、〈平等者的共同體〉。一九九五年根據第一個版本翻譯而成的英譯本則多了一篇〈修正的民主〉。一九九八年的法文版第二版仍未收錄此篇文章，但是多了〈政治、同一化、主體化〉、〈它者的動因〉、〈不可接受者〉這三篇文章。

5 我對於這個問題的思考，受到洪席耶與 Davide Panagia 在二〇〇〇年的一篇訪談稿相當大的啟發，參見 Panagia (2000)。

6 本節中針對“le politique”與“la politique”這兩個概念，在洪希耶作品中的界定與轉變乃是我個人的詮釋，本書其他譯者不見得同意我的詮釋，兩者的差異請見後文。我要特別感謝 Davide Panagia、Samuel Chambers，以及特別是洪席耶教授所提供的協助。

《政治的邊緣》第一版出版於一九九〇年，收錄的三篇文章主要書寫於一九八六到一九八八年間。時值一九八八年法國總統大選、蘇聯集團崩解前夕，各種關於政治、意識型態（特別是針對社會主義／馬克思主義意識型態）終結、哲學烏托邦不復再有的說法方興未艾之際。洪席耶觀察到當時的法國社會籠罩在一股現實主義論述氛圍中，在拒絕應許式的哲學理想與追求理性、日常、自然、合乎本性的現實政治同時，強調社會分裂的可能，並以團結、和諧，避免內戰的共識民主為務（1995：8-9）。對此，洪席耶強調，或許人們認為驅使政治冒險的哲學已然退位，政治人物可以務實地執行其管理的任務，但是此種現實主義仍舊是一種烏托邦，而支撐它的則是一種弔詭的政治技藝。藉由此一技藝，公共事物與私人利益的追求被截然二分，「政治」（le politique）與「社會」（le social）則是既分離又彼此化約、相互馴服，也就是說，政治場域成為社會場域自發擴張的管理，並以化解社會分歧與衝突為目標，而各種社會性的制度安排與內在疆界的隔離與劃分，則被用來防堵政治紛爭的發生。換言之，哲學從未消失。洪希耶於是說：「難道不就是在政治似乎已經將自己從哲學烏托邦的重負中釋放出來之際，政治發現自己正處於一勞永逸地排除脫序政治的哲學計畫應許之地？」

(1995: 4)《政治的邊緣》這本論文集便是在這個脈絡中重新思考哲學的政治角色、政治技藝與民主實踐的關聯。

如果說論文中〈政治的終結或現實主義烏托邦〉這篇文章充分體現了上述的觀點，亦即，在現實主義政治終結的烏托邦中，「政治技藝便是抑制政治 (le politique) 的技藝」(1998: 34)，而哲學依舊協助達成「政治 (le politique) 的去政治化」的弔詭任務 (1998: 12)，「政治哲學」因此成為一個自相矛盾的說法。那麼，稍早完成的〈民主的用途〉，則是試圖翻轉柏拉圖與亞里斯多德政治哲學中視政治為「將多樣性民主的法則轉化為共同體生活原則」(1998: 15)的邏輯，使之成為具有民主實踐意義的政治技藝。因此，哲學和政治並非前者壓抑後者的單一關係。透過柏拉圖對民主做為一種生活方式的批判<sup>7</sup>，與亞里斯多德關於政治技藝或共同生活之技藝<sup>8</sup>的思考，以及十九世紀工人實踐的歷史，洪席耶一方面不同意將民主僅僅視為一種政府的形式，另一方面

---

7 柏拉圖在《共和政體》第八卷中，批評民主生活方式是一種充滿多樣性的體系，強調所有事物的平等，因此沒有原則與優先性，而且充滿了偶然性 (Rancière 1995: 41-42)。

8 政治的技藝就是讓政治對人民而言看起來像是民主，對寡頭而言，看起來像是寡頭制。洪席耶說這個技巧或許不只限於統治者，被統治者亦可以藉此技術，進行民主發明 (invention démocratique)。

則強調「民主發明」特有的「人為」與「欺眼」特質——工人們表現地彷彿自己也是平等者；富人與窮人之間彷彿存在著友誼。如此一來，不但既定的感知結構可以被顛覆，批判傳統所試圖揭露的「表象」也可以不再是導致主體臣屬狀態的錯誤認知，而是爭議性政治主體化的顯現（Rancière 1998：79-84；Panagia 2000：118）。不過，洪席耶亦指出，當時為了因應不同的問題脈絡與政治情勢，一方面從傳統政治哲學中汲取養分，另一方面分析政治哲學對於政治的置換與抑制的作法，混淆了用以確保和諧安定的「政治技藝」和做為從整體中分離出來之集體力量的政治（Panagia：2000：118；2010a：180）<sup>9</sup>。

9 此處必須說明的是，這個訪談稿首先是以英文發表，在英文稿中，我們可以看到“the political”和“politics”的區分（分別做為“le politique”與“la politique”的英譯），例如：“Politics, I suggested, has always consisted in suppressing “the political”，以及“In my text, there was thus an untenable conflation of “the political” understood as the power of a disincorporated collectivity, with the art of politics, understood philosophically as that mode of governance that can guarantee peace.”（Panagia 2000, p. 118）。不過之後收錄在二〇一〇出版的*Et tant pis pour les gens fatigués*經過洪席耶本人修訂的法文版中，則無法看到此一區分或對於“le politique”的強調。上述兩句話對應的法文分別是：“La politique, disaise-je alors, a toujours consisté a supprimer la politique pour la réaliser.”以及“Dans mon texte, il y

此處也涉及了《政治的邊緣》中“le politique”這個在正文中未被直接闡述也難以準確中譯的概念及其與“la politique”的區分。論者對於此區分在洪席耶政治理論中的重要性尚無定論<sup>10</sup>，但是我們可以從一九九八年新版〈序言〉中看到洪席耶自己的說明。為了在宣稱「政治終結」的時代說明「去政治化的政治技藝」本身的弔詭，為了同時反對對於形式民主的意識型態批判和對於共識民主的推崇，以及為了說明共識社會中排他性的集體的問題，有必要重新從「做作為眾人無序、衝突力量所特有之智慧的場所」的角度來思索「政治」（le politique）（1998：13）。換句話說，此一思索乃是企圖將政治與強調共識、和諧的政治技藝區分開來。一般而言，“le politique”這個由形容詞轉化而成的名詞，指的是作為哲學思考對象之共同生活的本質，在此或許亦可以譯為「政治性」，其所討論的是法律、權力與共同體的原

---

avait alors une opposition intenable entre la politique entendue comme pouvoir d'une collectivité sans corps et l'art politique entendu comme le mode de gouvernement garantissant la paix”（Rancière 2010：p.179, 180，底線為我的強調）。說明兩個版本之間存在差異的重點，不是為了強調洪希耶作品中的不一致，而是為了釐清洪希耶理論中 le politique 與 la politique 這兩個概念的發展。

10 目前既有的文獻包括 Deranty（2003）、Dillon（2003）、Ieven（2009）等等。

則或共同生活的要求，與通常慣用於指稱黨派之間的權力爭奪和治理技術等等政治活動的“la politique”有所不同。雖然洪席耶在《政治的邊緣》中，特別是〈政治的終結〉這一章中廣泛地使用了“le politique”這個概念，例如「政治技藝便是對於政治（le politique）的壓抑的技藝」，但是，洪席耶緊接著便指出，此一區分或者說對於“le politique”的重新思索造成了一些問題，主要是「共同生活」或「政治」（le politique）被看作一切政府行為與調解所有集體生活，乃至於是社會衝突所要回復的共同根源；「政治」（le politique）不是被視為人類共同體的本質，便是被視作一種生活方式或社會型態。雖然如前所述，洪席耶曾試圖擷取並轉化柏拉圖民主生活方式與亞里斯多德政治技藝使之成為民主的邏輯，但是在這個新版的序言中，洪席耶指出這些邏輯其實難以翻轉，而是應該與其斷裂。因此，洪席耶轉而強調政治（la politique）不是一種管理的技藝或權力爭奪的遊戲，而是一種紛爭性的例外，民主也不是一種集體象徵化的「生活方式」。同時他也試圖與某種做為人類共同生活或共在（être-en-commun）的本質或原則的政治（le politique）的概念進行切割（1998：13-16）。

事實上，在發表於一九九一年的〈政治、認同與主體

化〉中<sup>11</sup>，洪席耶便已經重新修正了“le politique”的意義，並提出了在《歧義》及稍後發表的〈十論政治〉<sup>12</sup>中，甚為關鍵的「政治」（la politique）與「治安」（la police）的區分。在這個區分中，治安被界定為一種治理（gouvernement）的過程，亦即共同體中每個人的共識與角色、位置的安排；而政治則是每個人與任何一個人之間的平等預設和證明的過程，也就是「解放」的過程。對洪席耶而言，這兩種異質的過程並非如十九世紀的平等主義者亞克多（Joseph Jacotot）所堅持的，完全無法相容或互不相干，倘若如此，政治便無法發生<sup>13</sup>。洪席耶認為，治安總是「侵犯」（faire tort）平等，而政治則是透過證明平等預設來處理此一過錯（tort）。也是在這個認知上，“le politique”被重新界定為政治與治安這兩個異質邏輯彼此遭遇、對峙的場域（Rancière 1998：112-113），因此在洪席耶此後的理論脈絡中，可將“le politique”翻譯為「政治場域」或「政治空間」。

11 這篇文章收錄於一九九八年版的《政治的邊緣》。

12 這篇文章最早發表於一九九六年，後收錄於《政治的邊緣》一九九八年版，其英譯首先於二〇〇一年發表於網路期刊 *Theory & Event* 5：3，後收錄於 Rancière (2010 b)。

13 本書的第二章中，洪席耶再次針對亞克多的問題進行說明，法文版頁 58-59。



《歧義》基本上延續了上述政治與治安的區分，但更加強調感性的面向：「治安首先便是界定行動方式、存在方式與說話方式的身體秩序，並且監督那些身體被指派到某些位置或任務上。那是一種可見與可說的秩序，用來認定某個特定的行動可見，而另外一個行動不可見；某一言說可被當成論述來理解，而另一個言說則被當成噪音。」<sup>14</sup>相對於此，政治指的則是一種特定的活動：「任何將一個身體從原先被給定的位置中移動，或者改變該位置之目的的活動。它使原本沒有位置、不可見的變成可見；使那些曾經只有喧雜噪音的地方，能夠具有可被聽見的論述；它讓原本被當成噪音的，成為能夠被理解的論述。」（本書頁61）易言之，政治是每一個人與任何一個人知性平等的假設及其證成實踐，此一實踐旨在脫離、增補、重構被視為常態的治安秩序或原則（*arkhê; arche*），或是稱之為感性體制（*regime du sensible*）所構作的感性分配（*partage du sensible*）。而政治則是一種解放的過程，是被視為沒有資格行使權力的人脫離被給定的社會角色、位置與感知模式，進而展現自身力量的特定主體

---

14 洪席耶曾經強調傅柯生命政治中的治安和他所理解的治安不盡相同。他認為前者所指的是控制個人與集體生命與身體的機制，而後者不是權力機構，而是據以界定策略和權力技術的感性分配（Rancière 2010b：95）。

化過程（1998：16-17），也就是本書中所反覆強調的無分者的分離、參與及分額（*parts des sans-part*）。

雖然在《歧義》中洪席耶並未針對政治場域這個概念提供任何進一步的闡述，但我認為他更充分地說明了政治與治安這兩種異質邏輯遭遇之必然與必要。洪席耶認為，「政治沒有自己的對象或議題」、政治是為了暴露治安秩序的「過錯」而提出的爭議性平等證明，因此「處處與治安遭遇」。此處的「過錯」不是一般法律訴訟中的踰越、侵犯或難以處理的極端邪惡，而是一個在政治主體化發生的過程中被暴露的過錯。例如，在特定歷史情境中，做為政治主體位置而非社會分類範疇的「工人」或「女人」，透過爭議性的言說行動，暴露「人皆生而平等」這一普遍性原則和他們的具體處境之間的衝突，便是一種政治與治安遭遇的情境。不過，政治與治安的遭遇在洪席耶的理論之中具有更深層的意義。一方面，這意謂著洪席耶不認為有必要從那個在共同體中彷彿失落、被壓抑而必須重新尋回之具有第一義位階的存有論範疇的角度來思考「政治性」（*le politique*），因而將關注轉移到「次要的」（*seconde*）<sup>15</sup>、「後至的」的政治（*la politique*）

---

15 此處或可說明洪席耶對於當代政治理論的存有論轉向的保留。然而，拒絕

或政治場域上。而如果政治是對於共同體既存的感知、意義、身體配置的介入與重新發明（2010b：315），那麼它並不具有絕對的純粹性。政治是兩個世界、兩個邏輯的混合，在現實中無法與治安完全區分開來（2010a：207）。強調政治與治安遭遇之必要性的另一個意義，則是為了強調做為平等預設的政治，基本上是一個「空」的預設。所謂的空的預設，首先指的是在一個治安秩序試圖建構的完滿社會體中，藉由過錯的指認與平等的證明，增補一個具爭議性的間隙（*écart*），讓原先看似無縫、固著的整體得以被扭轉。其次，所謂的空的預設也凸顯了平等邏輯無法被實質化，也就是說，爭議發生的事件、時間或空間，亦即平等的內涵、政治與治安遭遇的場所、涉及的行動者與所採取的行動與後果，既無法事先預期，也無法一勞永逸地實質化或建制化。平等驗證是一個永無止境的過程，政治既沒有源頭，也沒有終點。

---

所有主張政治可以從共同體的單一原則衍生而出的立場，是否也適用於其對當代基進或左派政治存有論的批評，以及洪席耶的理論是否真的不具有存有論的色彩、何以洪席耶對於存有論採取此一排斥的立場，則是另外一個值得深入探究的問題。參見 Rancière（2003a：11-15；2010a：211-218）。

值得一提的是，本書幾處強調政治場域（le politique）<sup>16</sup> 這個用語的段落，皆與制度部署有關。例如，其中一處討論的是亞里斯多德「政治哲學」，將做為平等邏輯與社會體不平等邏輯之間的獨特連結的「政治」（la politique）轉化成為一種特定的、做為權力更迭之制度場所的「政治場域」（le politique）。如前所述，對洪席耶而言，政治處理治安的過錯而處處與治安相遇，而其相遇的場所便是洪席耶所稱的「政治場域」。不過，洪席耶不認為有某個專屬的、特定的政治場域，或將此一場域視為某種原初結構的空缺（Rancière 2003；2010b：3），它可以是任何政治與治安異質遭遇的場所，例如，由法律、制度所構成的政治場域。政治場域既是政治介入既有的法律制度而改變其原本結構的爭議空間，也是既存體制用來再生產其正當性而試圖緩解衝突與爭議的場域，換言之，政治場域是一個「戰場」<sup>17</sup>。

上述關於亞里斯多德透過制度的安排轉化政治的作法，

16 例如，在法文的第 108 與 141 頁中，“le politique”的“le”或“du politique”的“du”均以斜體字強調。

17 此處關於“le politique”的使用及其意義，乃是洪席耶透過書面所提供的說明。其中政治場域的概念是一個值得進一步討論的問題，限於篇幅，無法在此開展。

所呈現的便是洪席耶對於亞里斯多德「政治哲學」，或者說「政治哲學」整體較為清楚的定位。如果，在《政治的邊緣》中，洪席耶既強調「表象」與「人為」做為一種民主政治技藝，而賦予亞里斯多德「政治哲學」一個較為積極的角色，也注意到亞里斯多德透過讓人民在社會空間上處於離散狀態的政治技藝降低衝突發生的可能，因而使得政治哲學與政治之間的關聯顯得搖擺，那麼本書則更明確地主張，不論是傳統的政治哲學或是法國一九八〇年代之「政治哲學的重返」<sup>18</sup>，哲學總是以政治所帶來的困境為其思索的對象，並且「透過取消政治來實現政治；透過哲學的實現『取代』政治來實現政治」（本書頁111）。對洪席耶而言，政治哲學與政治之間的遭遇永遠是一種衝突性的遭遇。本書第四章所闡述的便是政治哲學面對民主政治所帶來的爭議或過錯與無分者之分所展現的弔詭時，試圖讓政治被約簡為治安的三種型態。它們分別是「元政治」（archi-politique）、「類政治」

---

18 此處所稱的「政治哲學的回歸」，在法國的脈絡中是指 Alain Renaut 與 Luc Ferry 等檢討「六八思想」的錯誤，並主張回歸一種好的政治哲學的哲學家。洪席耶認為這些人所提倡的「好的政治哲學」是一種共和主義式普遍主義，也就是國家與自由主義憲政民主的緊密結合，參閱 Rancière (2004: 222-23)。

(para-politique) 與「後設政治」(meta-politique)。

以柏拉圖政治哲學為原型，其後並體現於孟德斯鳩的啟蒙時期共和思想的「元政治」，主要是透過提供一套得以體現天體運作的自然原則，或者符應有機體環境與性情的律法(nomos)與精神教育，來安排、教化共同體中的各個成員的角色功能。元政治做為一種哲學家設想的「真理中的政治」，其目的在於廢除民主這種「偽政治」(法文版118頁)，讓政治回歸其真正的原則。在此種和諧的共同生活型態中，時間與空間完全飽和，人民的「自由」被「安分守己」的德性所取代，人人謹守其感受、思考、存在與行為的分際，共同體宛如一具毫無間隙的有機體。政治不再是宣稱自己做為無分之分者的平等人民(*demos*)所展現的弔詭衝突，而是一種理想的安排。

相較於此，亞里斯多德的政治哲學則是一種試圖調解兩種異質邏輯的新型態政治哲學。亞里斯多德雖然認同柏拉圖的觀點，亦即最好的政體是由最優秀者來進行統治的政體，但同時也承認人的政治天性、平等原則，以及城邦內部窮人與富人之間衝突的存在。洪席耶所界定的「類政治」便是在承認衝突的情況下，試圖將政治問題轉換成權力問題，以調解政治衝突的一種治安安排。此種安排讓具爭議性的行動

者，亦即做為政治主體的人民，轉變成為爭奪統治權力的一方。就中，人民的平等雖然被承認並且被賦予了主權者的名號，但是在亞里斯多德所設想的完善政體中，人民基本上仍是處於一種分散、疲於勞動的狀態，無法真正地履行政治生活。對於洪席耶而言，類政治是對於民主紛爭的摹擬。十七世紀霍布斯的契約論所依循的便是類政治模式。不過，霍布斯政治哲學的個人主義，將亞里斯多德中爭取權力的各造轉換為個人，透過一種每個人與每個人戰爭的自然狀態的假設，推衍出將個人權利讓渡出去的主權政治。霍布斯承認前政治社會中個人之間的衝突，但與亞里斯多德不同的是，人民被打散成為個人，人不再被視為天生的政治存在，政治也不再是窮人與富人，或者無分者與有分者之間的無盡衝突。政治是權利讓渡之後個人與國家之間權利與義務的安排，其目的在於取消共同體內部不同集體之間的爭奪與衝突。

第三種「政治哲學」的形象則是「後設政治」。做為一種政治哲學，「後設政治」試圖透過徵候性閱讀，來揭露隱藏在事物表象或政治宣稱之後的謊言。後設政治與柏拉圖的元政治，乍看之下似有雷同之處，例如，馬克思〈論猶太人問題〉中的觀點和柏拉圖對民主的批判，皆認為民主僅是表象與謊言，也就是兩者皆是基於一種真理的位置發言。不過，

後設政治所預設的絕對真理，不是柏拉圖式的超驗原則，而是「社會」或「階級」真實。相較於其他試圖遮掩社會真實的行動，由無產階級所領導的階級鬥爭才是暴露假象的真實社會運動。基本上，後設政治可被視為對元政治與類政治的批判：如果元政治旨在完全排除衝突、類政治試圖收編、馴化衝突，那麼，後設政治則徹底地承認衝突，只是對其而言，唯有階級衝突才是真正的衝突。也因此後設政治中，「政治中的假相，變成了政治的假相」（本書頁144）。所有用來暴露、證明過錯的行動，如果不是以無產階級之名，如果不是基於階級鬥爭的立場，便將遭受質疑與否定。如此一來，人民表象的政治空間與做為一種空的邏輯的政治與平等也將不復存在。這也就是洪席耶所說的，如果被指定為非階級的無產階級本身未被解消，則將使自身成為一個實體，並再度回復到一種秩序安排的狀態（Rancière 1995：34）。

以上的討論似乎暗示了哲學對於政治的全面壓抑、排除或馴化，但是洪席耶所分析的政治哲學類型，在試圖以不同的方案解決政治爭議或去除政治弔詭的同時，也可能提供政治爭議新的養分。也就是說，在政治處理過錯的過程中，那些由於政治哲學想要建立一種無爭議共同體，而亟欲從政治中排除出去的概念，往往會被政治回收來打開新的爭議與論



辯（本書頁134、141）。例如，亞里斯多德的類政治雖然試圖轉化政治衝突的形式，但也預設了人的政治天性與人民爭議、社會衝突發生的必然性。其現代形式，霍布斯式類政治，雖然否定了人的政治天性，以及不同社會群體之間的衝突，但是卻也因為預設每一個人與所有人的戰爭狀態，以及一套建立在此預設之上的權利讓渡理論與主權邏輯，而無法否認每個人與任何一個人的平等，乃是讓渡與主權正當性的基礎。其後的政治爭議也因而取得了一種新的元素，亦即，平等的維護或侵害成為讓渡與否的依據，而對此平等的檢視則可體現在對不顧人民生命福祉的「專制者」的質疑之中。這便是洪席耶所指出的，「理應在主權的套套邏輯中消失的人民，卻成了一個必須要被預設的人物，成為主權真正的主體。」（本書頁135）也就是說霍布斯的主權人民無法完全置換具有爭議性的人民主體。而當代質疑權利宣言中「公民權」與「人權」之間落差的重點，並不在於指出權利宣言的虛構性，而在於類政治所提供的新的爭議元素。因為，對洪席耶而言，「人」與「公民」之間間隙，恰恰就是做為政治社會基礎的人人平等原則遭受侵害的錯誤（本書頁137-138），也就是政治行動的空間。

至於後設政治的關鍵，則在於其與政治之間的糾纏不

清，以及無產者這個曖昧的範疇。後設政治是對於人與公民、勞動人民與主權人民之間間隙的揭露，而此一揭露可以採取後設政治的作法，亦即將此間隙視為形式民主政治謊言的證據，也可以採取另外一種形式，亦即將此間隙視為人民表象的空間。後設政治中的無產者，是消除所有階級的階級，是揭露所有民主表象的行動者。但是洪席耶認為，若從政治的觀點觀之，無產者其實是一種人民的特定發生、一種爭議性的民主主體。不論是後設政治或政治皆試圖揭露人民內部的間隙，不過前者強調政治的幻象與民主的欺騙，而將自己視為真理的執行者；後者則拒絕社會真相與政治表象的對立，並致力於介入、重組既有的生存、說話與行動方式，亦即先前討論過的政治與治安之間的遭遇。換句話說，社會不是政治的對立面，而是政治實現的場所。如果馬克思的無產階級後設政治曾經因為自身所占據的真理位置而實現元政治、元治安的夢想，那麼，洪席耶提醒我們不要忘記其去階級化的訴求，亦是滋養民主運動的重要資源。

至此，或許我們或許可以了解洪席耶所說的：「每一個政治都處於其根本危險，亦即，政治被併入治安的邊緣上。而政治主體彷彿是在社會體的實現上運作的，政治永遠都與某種『居間』有關。」（本書頁159）同時，我們或許也可以

理解洪席耶在本書第四章一開頭所提示的，儘管哲學總是試圖壓抑、轉化、置換政治，但是，相對於政治，哲學總是來得太遲。

### 三、民主／後—民主、共識

陳克倫

「民主」(Démocratie) 的概念，一直是洪席耶政治思想的核心之一。要理解洪席耶對於當代民主與其共識體制的批判基礎，就必須先理解洪席耶對於「民主」與「政治」之基進性的討論。

洪席耶指出：民主應是一種政治性存有 (être du politique) 的方式，不應以治安管理與其分配部署的概念來理解政治。民主是政治的主體化模式。洪席耶認為可以從三個面向來概括此主體化模式之特異性的部署：首先，是「一種人民特殊之表象領域的存在」(本書頁 162)，此表象不造成與現實的對立，而是將現實進行分裂。其次，此分裂性來自於占據此表象領域的人民，並非可供總數計算而簡化的組

成分子，而此人民的特性在於其「無分之分」(une part des sans-part, 本書頁 163)。它既存在於社會當中、可以被包含在某些組成分子當中，但卻無法分配／共享社會的分額，因此人民將此特性放置在簡化的社會組成的身分性上，便形成某種雙重性。洪席耶強調，人民具有的分裂式雙重性就會轉換認同的同一化作用。因此，第三個面向便是具有爭議性的人民表象場域。此爭議涉及的並非社會組成分子之間的利益問題，而是對話情境發生的交談，是治安邏輯與平等邏輯的對立。洪席耶在晚近的《民主之恨》(*La haine de la démocratie*)一書中，更明確地強調：「民主既不是以人民之名進行統治的寡頭政府形式，也不是一種治理商品權力的社會形式。面對寡頭政府及迫害生活的財富威權，它是不斷地與這些壟斷公共生活的權力進行角力的行動。在今日，更勝於過往，民主的力量就是去鬥爭這些混淆成單一統治之法律的權力。」<sup>19</sup>

---

19 Democracy is neither a form of government that enables oligarchies to rule in the name of the people, nor is it a form of society that governs the power of commodities. It is the action that constantly wrests the monopoly of public life from oligarchic governments, and the omnipotence over lives from the power of wealth. It is the power that, today, more than ever, has to struggle against the confusion of these powers, rolled into one and the same law of domination.

面對現況的民主，洪席耶之所以召喚此基進的民主與其政治行動進行鬥爭，正是因為洪席耶認為現況的民主抹除了上述民主三元部署的形式，將一切人民力量表象的政治爭議，簡化為國家與社會組成與成員之利益之間的操作與部署。特別在冷戰後，面對被譽為集權體制再次垮臺的蘇聯解體，以及民主之勝利的現況，洪席耶提出一個主要的觀察：當代的共識式民主並非將共產政體垮台看作是一個事不關己的失敗，相對地，它了解馬克思主義革命對自由主義民主政體的攻訐，並記取了某種取彼之長補己之短的教訓。洪席耶將之稱作「後民主」(Post- démocratie)，並指出這是當代民主對後設政治 (meta-politique) 進行的挪用，也是後設政治的虛無主義式實踐。馬克思主義政治以及民主共識體制彼此共享的某種內在悖論，是洪席耶展開「共識 (consensus)」概念之分析的關鍵。

洪席耶首先指出，所謂民主的勝利相對於集權主義之垮臺，總是存在著某種困惑，因為每當民主以司法、政治與經濟的綜合形式來表達其自身的勝利時，這些形式也可能立即

---

Jacques Rancière, *Hatred of Democracy (La haine de la démocratie* (2005)), (New York : Verso : 2006) : 96

受到懷疑。特別是對於馬克思主義的運動分子來說，民主的勝利總是存在著「真實民主」與「形式民主」的對立。任何政治爭議都率先將其鬥爭的對象轉移為民主的形式，諸如政黨、投票機制、議會，甚至是根本的憲法。對洪席耶來說，面對這種對立的悖論，當代民主以一種對形式冷感的方式提出回應。然而，面對著馬克思主義者針對「形式民主」的鬥爭，當代民主的「冷感」特性並不意謂著取消形式，相對地，馬克思主義政治所帶來的教訓在於，倘若某些形式帶來爭議的可能性，那麼當代民主所致力的，就是生產更多具有共識基礎的形式，讓任何可能集結人民之力量的爭議，隨著數不盡但又確實可數的各種形式而消退。那麼，或許「冷感」另一個層面的意義就在於，生產並使用諸多的形式來冷卻任何爭議的可能性。過去由於悖論之張力所引發的對形式熱切的爭議已不復存在，「冷感」意謂著選擇、參與、分配／共享，以及管理。出現各式各樣不同的形式，讓民主公民不乏選擇、不得不選擇，乃至於事實上人民的力量已無法選擇任何「非共識」的形式。

因此，洪席耶指出，共識民主的操作一方面犧牲人民的力量，另一方面則將政治做為某種社會狀態的表述，並且以社會生產力做為政治的內容。相對於對「形式民主」的鬥

爭，對形式的「冷感」就不成問題，因為人民的力量不被直接地表達，政治的爭議也被取消，而多樣的形式讓人民或多或少得以透過社會的參與及利益的分配來表達自我的身分。國家的治理也就不再是集權式的高壓統治，而是對於身分的分配／共享與適當的管理。分配／共享與管理所追求的，是將諸多的政治形式與人民社會生活的感受性進行同一化的結合，使人民在社會當中，將自我的進取與欲望的追求等同於他們各自的身分，這便是當代諸多新的公民身分的誕生，而這些身分的取得則透過諸多司法程序與經濟生活的形式來達成。洪席耶認為，共識民主的意涵就是所有個人與社會團體的一致性統合，共識就是某種感受性的體制（*régime du sensible*），每一個人的感受都被客觀地決定為某種得以、甚至必須參與社會的身分，而其客觀決定的原則就來自每一個人的意見與權利，但其意見與權利也必須立即與其身分等同。於是，每一個人都有其位置，他的位置必須在管理的機制當中被看見，透過普查意見與表達權利的科學，每一個人人都必須被表象，每一個人的感受都理所當然地被客觀化為某些政治、司法與經濟形式下的諸多身分。

對洪席耶來說，共識體制對於多元決定之諸多身分的分配與管理，可能來自於某種馬克思主義之見解的挪用。洪席

耶特別檢討了布希亞（Jean Baudrillard）的擬像與做擬物的理論。洪席耶指出，某些布希亞的理論脈絡似乎標示出了一種「新政治」（une politique nouvelle）的解放性<sup>20</sup>，此馬克思主義式的政治論述抱持著擬像即真實的信念，將此擬像的邏輯對立於表象與權力的關係，進而認為當多樣性解放了，那麼多元身分的合理性也得到解放。擬像的邏輯布置了一個真實的世界，多樣多元的身分在此世界當中被要求是全然可見的。相對地，洪席耶批判此論述既對抗權力與表象的統合性，但又矛盾地信仰擬像之多樣性的真實。因為，洪席耶認為政治與其表象，並非布置真實，而是將現實分裂作為現實的副本，它引入非同質性的爭議對象；相對地，擬像總是與其布置的真實同一化，如同每一個人的感受都可以在組成社會的擬像運動當中，找到一個映照自身的圖像，或者那就是一個得以認同的身分，成為一個社會的組成分子。洪席耶認為這樣的政治論述已然轉變為共識性民主當中「一種人

---

20 洪席耶在本書第五章討論此「新政治」的解放性時，特別透過書目的參照表達了，他主要的批判針對了 Gianni Vattimo 展開自布希亞理論的著作：參見 Gianni Vattimo, *La Societe transparente* (Paris: Desclée de Brouwer). 英譯本, *The Transparent Society*, trans. David Webb (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992).



口的治安型態，且根本地等同於其組成分子的精算」（本書頁170）。因此，在當代民主的共識認肯多元身分且合理化在地性的任何能見度時，這些多元性同時也是被布置在其擬像之真實當中的意見單位。對洪席耶來說，此馬克思主義式多樣性解放的多元政治，不僅無法挑戰當代政治的局限性，反倒是說明了法治國家運作的活力與彈性。由於人民被轉換為多元性的諸多身分，做為體制中的所謂公眾輿論、權利單位，以及某種自身的義務，例如投票是權利也是義務，不管它們是如何的多樣、如何的多元決定，也都將成為體制與共同體本身的映射單位。因此，洪席耶指出，社會生活的利益問題也將成為身分認同的問題，並且都將可以透過法治國家與其專業知識的處理程序徹底取代政治的爭議。所謂「新政治」不僅可能沒有解放任何人民的力量，甚至透過當代民主法治國家的共識體制，而將政治徹底地從屬於國家。

洪席耶就直接指出，現下風行的「節制式」（*modeste*）國家，就是看似將權力歸還給司法與社會，進而讓治理單位顯得節制或無威權性（*powerless*），但這不是為了讓政治的爭議得以出現而產生對話，而是巧妙地透過司法的程序以及社會各方利益的商討，將政治爭議做為專業知識的問題進一

步地處理並消解。洪席耶指出，共識的原則正是不處理「平等亦或不平等」的政治爭議，取而代之的是司法程序運作的分配，並提供每一個得以認同的身分。司法的作用便是給予共同體一個可供辨識的圖式（schema），讓每一個人都可以訴諸司法而得到一個共同體的位置，也就是任何一個與自身感受相符同時與自身利益也相符的公民身分；相對地，專家的專業知識也不過是提供這些衡量與精算的理由而已。共同體自身律法（*nomos*）的存在，不僅是一種外於個人生活的法律；每一個做為公民之個體的本性（*phusis*），也透過他的生活內化地印證共同體的律法。個人生活的實踐，就是將自身實踐為共同體的一分子，這是不留餘地且不容許例外的，甚至任何例外也只是共同體透過共識原則，再次展現其動力的契機。因為任何遭受社會排除的人都將透過司法與專業知識的認定，而被給予新的身分，並剝奪其爭議性政治行動的可能。洪席耶尖銳地指出，當代共識民主的體制已將「排除」的概念當作是增補身分，而促進社會和諧且擴張共同體的契機，「排除」不再是可供主體化的象徵，相對地，每一次社會關係的解體都意謂著持續締結新的社會契約，以及建立新的公民身分的再次啟動。

因此，洪席耶指出，「後民主」做為共識性的體制，就

是以民主之名來取消「民主」與「政治」的體制。在此體制當中，任何政治行動者都被取消了發起爭議的分裂性，而無法展開總會「多於一」(*un-en-plus*)而「超額」(*un-entrop*)的主體化建構。(本書頁191)因為這些爭議形式的主體具有對應現實的雙重分裂性，他們既存在於社會當中，但是又不享有社會的分額，他們的存在暴露了「既平等亦不平等」的問題。他們既存在但又不被同化為共同體的一體性。但是，共識體制最根本的意圖，就是取消這種政治性的主體化模式。洪席耶指出，共識民主的體制就是透過法律來解決每一個人與所有人感受上的混雜。這種混雜本來就是屬於人民雙重性格的「雜多性」(*multitude*)。但是，共識體制的法律就是使每一個人的自我關係得到一體性的確認，並邁向一種共同體內彼此統合為一的概念性運作。共識體制看似多元決定，但事實上透過多種司法程序，將每一個人與所有人都與共識法律的圖式綁束在一起。對洪席耶來說，這基本上就是一種治安性的管理，是一種國家權力與社會集體暴力看似太平美好(*idyllique*)的細緻化，這既非民主亦非政治，而是持續替代不斷增補的一種當代虛無主義的實踐。

## 四、人、人性、人權、人道主義

薛熙平

「人」，既是思考的對象，也是思考者本身。換言之，「人」的概念乃是思考者試圖思考自身所創造的概念。透過思考「人」的概念，思考者對自身和「他者」進行介入。這個介入是根本性的，同時涉及哲學上與政治上的規定與決定。我們可以先暫時將這些從「人」所發展出來的概念一問題表述如下：什麼是人（l'homme）之為人（humain）的本質？什麼又是非人（inhumain）？換言之，什麼是人性（humanité）？由此引申，「誰」應該擁有「什麼樣的」人權（les droits de l'homme）？「誰」又可以接受「什麼樣的」人道主義（l'humanitaire）援助？

洪席耶在本書的第六章，以及後續一篇名為〈誰是人權的主體？〉<sup>21</sup>的文章中，對於這些概念一問題提出了他的思

21 在本書第六章的基礎上，洪席耶於二〇〇四年在 *South Atlantic Quarterly* (103: 2/3) 上發表了一篇名為「誰是人權的主體？」(Who is the Subject of the Rights of Man?) 的文章，之後並收錄在二〇一〇年出版的論文集 *Dissensus* 之中。此處參考的是前者的版本。洪席耶除了在本文中以 Olympe de Gouges 的例子對於「人權」做出更細緻的界定之外，他也在這個議題上對於鄂蘭 (Hannah Arendt) 和阿岡本 (Giorgio Agamben) 提出了重要的批判。

考。在洪席耶所處的歷史脈絡中，這些問題牽涉了許多重大的政治及思想事件，包括二戰時期納粹對於猶太人的種族滅絕、阿爾及利亞戰爭、法國一九六〇年代以降的反人文主義思潮、當代各種以普世人權和人道主義做為正當性基礎的國際政治運作、上個世紀末法國思想界的「倫理轉向」等等。而在本書的第六章中，他所面對的則是一九九〇年前後蘇聯和東歐共產政權解體後的歐洲。在這場被宣告為自由民主對抗專制極權、法治對抗人治，乃至於人性對抗無人性的最終勝利之後，所謂的自由民主國家原本已經準備迎接「政治的終結」和普世人權／普遍人性的實現到來。然而，新的衝突爆發了。以種族、族群或宗教之名，戰爭與壓迫在「新興民主國家」中不斷發生，並且延燒至「老牌民主國家」內部：從波士尼亞戰爭，到西歐的移民／移工暴動與極右派復甦。在這個新的局面中，不再是冷戰時期人性與非人性政體的簡單二分，而是在一個普遍人性的單一疆域上，非人性以各種「族群」的專有形式到處浮現／殘留。於是，當代人的境況的特色就在於人性與非人性的重疊：每個人依據人的本質所應擁有人性尊嚴，正好表現在那些失去了這樣的尊嚴的人身上。

我們可以發現，洪席耶如此刻畫的人性景象，和他所強

調的「人民」的處境十分類似。如果「人民」乃是由一群一無所有者／無分者所自我宣稱的整體之名，亦即，透過自我認同為整體人民的一分子，這些原本無分之人宣告其應有之分。那麼，同樣地，當人性被預設為普遍存在於每一個人身上時，也正是那些其人性受到侵犯和否定的人，才是最需要確保和彰顯其人性的人。

針對這個「無人性狀態下的人性」的困難處境，洪席耶區分了兩種面對的模式，儘管這兩種模式在現實中常常混合在一起。這兩種模式便是**人權**和**人道主義**。對於**人權**，如同讀者可以在本書中讀到的，洪席耶其實賦予了它相當積極的力量。在法國大革命的人權宣言中，「人生而自由平等」被宣告成為每個人都擁有的基本權利。這個宣告對洪席耶而言具有根本的重要性，其本身就是一個決定性的政治行動。它具有兩層意義：首先，自由和平等（尤其是平等）成為政治的內涵；換言之，政治便是在追求人與人之間的平等。其次，它銘刻了一個人與人之間平等的世界：這個世界「現實地」存在於由國民議會所公布的《人權與公民權利宣言》的條文文本之中。這個「現實」需要再稍做說明，因為它標示著洪席耶的理論立場。首先，這個平等的權利不是先驗、無歷史的規範性理念。簡化地說，在法國大革命之前，它並不

存在。它是在這個具體現實的「宣言」之中發生的，透過語言的行動形成了一個為人們所傳誦與記載的世界。這個世界是現實的，但它只是一個權利「被宣告」的世界，而非一個權利「被實現」的世界。後設政治的立場會說，只有後者的世界才是現實世界，因此人權宣言只是一種形式平等、假平等，而非真實的平等。然而，對洪席耶而言，政治行動如果只局限在對於「政治」宣稱／口號的虛假性的揭露，那麼很可能將會成為最後一種消滅政治的哲學方式（亦即「後設政治」的政治哲學）。如果揭露「宣稱」與「現實」的差距是重要的第一步，那麼政治行動所必須踏出的下一步是，設法將這個差距的展示深化為一種扭轉的動力，亦即試圖去驗證宣言的現實效力。

這個驗證可以從兩個方向同時提出。首先，較常見的是，如上所述，人權在規範與現實上的落差。這裡的驗證形式是：在規範名義上擁有人權者，透過行動展示她們在現實中其實不具有人權、其人權不得實現。這是一個關於「欠缺」的演繹。另一方面，洪席耶更加強調的是關於「我們也可以」，換句話說，平等的政治言說能力的論證。對此他曾舉法國大革命時期的一位著名的革命女性 Olympe de Gouges 的名言為例：「如果女人有資格站上斷頭臺的話，她們就有

資格進入議會。」（Rancière 2004a：303）這句話提出了一個論證：在女人是否擁有公民權、或者公民權是否是一種人權、或者女人是否是擁有權利的「人」和「公民」的系列論爭上，它至少舉出了一個女人具有政治身分／資格的證據：女人可以因為反革命的政治理由而被判刑處死。Olympe de Gouges 藉由這一個平等的論據向男人提出，女人因此應該擁有參與議會政治的資格。（甚至，更根本的是，藉由這番言論，de Gouges 已經展示和證明了**女人同樣擁有參與政治的論述能力！**）這個方向的論證因此補充了負面展示的不足與欠缺，而正面提出了已然同等的證據：我們事實上已經具有你們所拒絕承認給我們的能力、身分與權利。這正和洪席耶在本書第二章所舉的、巴隆舍（Pierre-Simon Ballanche）所重述的羅馬平民寓言如出一轍。

相對於人權對於人性的普遍性和非人性的具體侵害案例所能夠具有的政治爭議效力，人道主義則往往最終取消了當事人從事政治爭議的資格和能力。當代，人道主義往往以「人道救援」的形式出現，對於因為嚴重天災、戰爭或內戰而遭受巨大傷害的住民，提供維持生存所需的基本物資和服務。人道工作者所面對的，往往是人的極限情境，試圖將受難者從非人的處境中拉回人的世界。對於第一線的人道工



作者，洪席耶應該是尊敬的，因此他特別澄清：「運送食物和醫藥給那些需要的人是必要的，具有卓越能力和奉獻精神的人在這些重要的任務中費心盡力——這些事是毫無爭議的，也不會在此被爭議。」（本書204頁註3）他所要爭議的是與人道主義相結合的另外兩種操作。

首先，是列強以人道救援和人道干預之名所進行的**國際現實政治**操作。洪席耶認為，人道主義政治的運作往往是將人與人性、人權直接疊合起來，以彰顯其非人性與無人權的處境，做為人道救援工作介入的理由。然而，這個單純的疊合與對立，卻往往取消了人權的政治**主體化**作用。無論是災難的受難者還是「違反人性罪」的受害者，「援助」的過程往往演變成為「代言」。由於受難者同時既是人性／人權的擁有者，又是人性／人權的失去者，人道主義政權的介入於是面臨兩個選擇：賦權（empowerment）或代理。洪席耶認為，人道主義政治的發展往往傾向後者。在〈誰是人權的主體？〉一文中，他將這種由西方共識國家以施捨無用之物的方式向受難者輸出的人權，稱之為「人道主義權利」。有別於由無權者自我主張的論戰式人權，人道主義權利則是一種被施捨的、無法自我主張的權利。得到人道主義權利的人，因此只能是無言的人、沈默的受害者。不僅如此，共識國家

還進一步對此權利進行資源回收與再生。對於這個無法由受難者自我主張的權利，共識國家於是以權利的託管者和代理者之名，取得了進行治安管理的權利。人道主義權利於是再度轉化為「人道干預的權利」（Rancière 2004a：308-9）。在這裡我們看到了一個人權經過「淨化」而轉變，成為國際治安暴力的正當性依據的過程。

其次，洪席耶所致力於區辨批判的，則是人道主義和當代歐陸基進哲學中的「倫理轉向」的一種特殊結合。此處他主要的對話對象為李歐塔（Jean-François Lyotard），而這個哲學的倫理轉向亦有其歷史脈絡：正是二戰中納粹政權對於猶太人的種族滅絕行動。哲學，做為歐洲人所自視／自恃的人類文明的最高展現，如何面對就發生在其中心（正是德國）的非人性屠殺？如何「面對」猶太人？在洪席耶的解讀中，倫理於是成為歐洲哲學對其自身最深沈基進的批判。哲學，做為思考的能力和學問，現在必須要去承認思考的局限，必須要「面對」那不可思議的「他者」。而始終尊奉其不可思之祂者的猶太教和猶太人，現在就承繼了這個祂者的神聖名義，做為歐洲文明對其犯罪的償贖，做為「違反人性罪」的受害者代表。然而神聖化同時也意謂著不可觸、不可議、不可思。對洪席耶而言，這意謂著斬斷了**政治的連結**。

這意謂著「猶太人」被禁止成為一個政治的名義：它只專屬於無語的受害者，而不再能夠連結到民主爭議的語言社群之中。在倫理化的人道主義政體裡，因此不再能夠提出六八學運中的口號：「我們都是德國猶太人」。哲學的倫理化，對洪席耶而言，因此演變成為哲學的去政治化，而這個去政治化則源自於哲學的自我除權：思考必須在各種非人性事件前自我節制，「不可思」在此由一種能力本身的局限轉化為一種對於能力的限制。而在〈誰是人權的主體？〉一文的最後，洪席耶也提醒了我們，這個哲學的倫理化的現實政治翻版：倫理化的政治不再是當下政治局勢中的敵我對立，而是善與惡的勢不兩立。以人道主義之名絕對化受難者的同時，也絕對化了侵犯者。戰爭因此成為列強「代」無權的受難者伸張權利的「正義」之戰，是對於「邪惡勢力」的徹底清除（Rancière 2004a：308-9）。以「人性」之名所宣告的戰爭，如史密特（Carl Schmitt）所言，總是隱含著將敵人宣告為「非人」的企圖。在這樣的戰爭中，人性將必須與非人性徹底區分開來，並且只有一方能夠存活。最後，就算站著的是人性，這個「人」也將不再是人權的「人」、人民的「人」。



## 參考書目

### 洪席耶（Jacques Rancière）的著作

- 1967 *Le concept de critique et la critique de l'économie politique des "manuscrits" de 1844 au "Capital"*, Maspero.
- 1974a *La leçon d'Althusser*, Paris: Gallimard.
- 1974b 'On the Theory of Ideology--Althusser's Politics', *Radical Philosophy*, 7, Spring.
- 1989a 'The Concept of "Critique" and the "Critique of Political Economy"', in Ali Rattansi ed., *Ideology, Method and Marx: Essays from Economy and Society*, London: Routledge.
- 1989b 'How to Use *Lire le Capital*', Ali Rattansi ed., *Ideology, Method and Marx: Essays from Economy and Society*, London: Routledge.
- 1989c *The Nights of Labor: the Workers' Dream in Nineteen-Century France* (*La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Fayard, 1981), trans. John Drury. Temple University Press.

- 1995 *On the Shores of Politics (Aux bords du politique*, Editions Osiris, 1990), trans. Liz Heron. London, New York: Verso.
- 1998 *Aux bords du politique*, La Fabrique-Éditions.
- 1999 *Disagreement: Politics and Philosophy (La mésentente. Politique et philosophie*, Paris: Galilée 1995), trans. Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 2000 “Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement,” interviewed by Solange Guénoun and James H. Kavanagh, *SubStance* # 92.
- 2001 “Ten Theses on Politics,” trans. Davide Panagia and Rachel Bowlby. *Theory and Event* 5 : 3.
- 2003a ‘The Thinking of Dissensus: Politics and Aesthetics’, paper presented at conference ‘Fidelity to the Disagreement: Jacques Rancière and the Political’, Goldsmith College, London, 16-17 September, 2003.
- 2003b ‘Comment and Responses’, in *Theory and Event*, 6 : 4.
- 2004 *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible (Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris: La Fabrique, 2000), trans. Gabriel Rockhill. London & New York : Continuum.
- 2004a “Who is the Subject of the Rights of Man?” *South Atlantic Quarterly* 103 : 2/3.

- 2006 *Hatred of Democracy (La haine de la démocratie*, La Fabrique, 2005), trans. Steve Corcoran. London, New York: Verso.
- 2007 *The Future of the Image (Le Destin des images*. Paris: La Fabrique, 2003), trans. Gregory Elliott, London & New York: Verso.
- 2009 “The Ethical Turn of Aesthetics and Politics,” in *Aesthetics and its Discontents*, trans. Steven Corcoran. Cambridge: Polity.
- 2010a ‘Les mots du dissensus’, in *Et tant pis pour les gens fatigues. Entretiens*, Editions Amsterdam.
- 2010b *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, edited and translated by Steven Corcoran, New York: Continuum.

## 其他著作

- Chambers, Samuel A., forthcoming. ‘Jacques Rancière and the Purity of Politics’, *European Journal of Political Theory*.
- Deranty, Jean-Philippe, 2003. ‘Rancière and Contemporary Political Ontology’, *Theory and Event* 6 : 4.
- Dillon, Michael, 2003. ‘De(void) of Politics: A Response to Jacques Rancière’s Ten Theses on Politics’, *Theory and Event*, 6 : 4.
- Foucault, Michel. 1988. “Truth, Power, Self: An Interview,” interviewed by Luther H. Martin (1982), in *Technologies of the*

*Self: A Seminar with Michel Foucault*, edited by Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton. Massachusetts: University of Massachusetts Press.

Heidegger, Martin. 1995. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* (1929-1930), trans. William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Ieven, Bram, 2009. 'Heteroreductives: Rancière's Disagreement with Ontology', *Parallex*, vol. 15, no. 3, pp. 50-62.

Milchman, Alan and Alan Rosenberg eds. 2003. *Foucault and Heidegger: Critical Encounters*. London & Minneapolis: University of Minnesota Press.

Panagia, Davide 2000. 'Dissenting Words: A Conversation with Jacques Rancière', *Diacritics*, 30.2 : 113-26.



# 歧義：政治與哲學

*La Mésentente*

《歧義》是洪席耶奠定其政治哲學基礎之重要著作。

洪席耶在書中處理政治與哲學之關係，分析政治理性的歧義邏輯，探討古典與現代「政治哲學」如何置換、取消政治，「民主之名」如何在政治實踐領域中被理解與操作，共識體制如何被正當化，以及當代無疆界人性之說辭或是以非人性統治為名之控訴背後更複雜的問題。

ISBN 978-986-173-577-1  
RH1134 NT\$320 HK\$107

麥田出版 城邦讀書花園  
www.cite.com.tw

