

Qu'est-ce que l'action politique?

Patrice Canivez

什麼 是
政 治 行 動

帕特里斯·卡尼維

譯——李沅洳



哲學之道書系總序

4 一種公民社會的哲學想像
黃冠閔

23 什麼是政治行動？

25 導論

29 政治行動的概念
 權力和討論
 行為、活動、行動
 行動的目標與最終目的

57 政治行動的場域和難題
 國家、社群、社會
 政治行動的提問
 安全與自由
 正義與效益
 從永久和平到國際行動

95 行動和討論
 建立、改革、革命
 憲政民主政體
 政治討論與妥協


135 文章與評論

137 文章 1
 亞里斯多德
 《民主與公議》

144 評註
 民主政體：從意識型態到政治體制
 共同評斷
 理性行動的幸福

167 文章 2
 艾瑞克·魏爾
 《世界社會與國家》

176 評註
 全球化的問題
 承擔的風險



一種公民社會的 哲學想像

黃冠閔

中央研究院中國文哲研究所副研究員

規劃哲學教育系列，一開始涉及台灣哲學教育的建構與診斷，但也涉及到這一個診斷如何看待哲學的領域。

相信很多人都問過：「哲學能做什麼？」這句話的一個意思是：「哲學能夠在職業上符合哪種市場的要求？」很多哲學系的學生在剛要選擇以哲學為主修時，想必就問過、想過這一問題，在就讀的過程中、甚至畢業後，也必定一再地被問過這樣的問題。這些重複的經驗如果不是一種夢靨，至少也會讓哲學系的學生練就一套話術來回答。

至於我，坦白說，我始終沒有答案，到現在為止，仍然如此。

但是，我卻必須承認，這個問題有合法性，只不過，問題本身帶著歧義。

所謂有合法性是指，一種知識總是被要求處理一個特定的對象，而特定的對象也在世界上有它的位置。如果哲學是一種有特定對象的知識，那麼要求哲學知識能夠解決關於這類對象的問題，是理所當然的。事實上，哲學也的確有它處理的特定對象，但這類特定對象是否構成就業市場上所需要的特定領域，那就不一定。最常見的情況是，哲學在這類的就業市場上沒有一席之地。我們可以看到醫院需要醫師、護理師，股票市場需要分析師、營業員，法庭需要審判的法官、律師、書記官，修理水龍頭需要水電工，房屋裝修需要設計師、油漆工、木工等等，各行各業都符合一定的社會需求，也都有相關的專門知識以及技術人員。但是，除了教職、研究機構之外，我們幾乎看不到有其他需要哲學工作者的地

方。這是在台灣幾十年來未曾改變的情況，未來也很難改變。

但是，我們這個社會不需要哲學嗎？不需要哲學家嗎？大概也未必盡然。

首先可以回到前述的問題：「哲學能做什麼？哲學在就業市場上有沒有位置？」或許可以大膽地說：「沒有。」要駁斥這一個回答，很容易，只要有某個機構、公司（學校與研究機構暫時除外）刊登出需求來，立即可以駁倒前述的否定答案。我當然也可以繼續澄清前述問題的意義，不過，我可以暫且在此停住。如果，哪天有某家公司刊登廣告，公開徵求有哲學專長或專業的人進入其公司，這將是非常令人樂見的。

不過，我還是想從「沒有位置」這一個判斷開始。「哲學在就業市場上沒有位置」，並不表示「哲學沒有用」。很容易就可以引用莊子所說的「無用之用」來說哲學的「大用」；不過，老實說，這種哲學智慧並不是我在此脈絡所想談的重點。「哲學沒有位置」與「哲學位處邊緣」兩

種說法有點類似；前者預設了某種秩序與定位，後者預設了某種中心。秩序、定位、中心的存在，很容易讓人有評價的判準，不論是價值觀或行為依據。但秩序、定位、中心也是特定歷史、社會、政治條件下的產物。除了順應既定的秩序來評價各種知識與行動以外，恐怕也必須想一想造就這類秩序的條件是什麼？特定的歷史、社會、政治條件就意味著這些條件有可能會變動。一旦有變動，按照這些條件組合而成的某一種特定秩序也會跟著改變。在推想可能有改變的情況時，可以試著與時俱進地不斷調適，但也可以考慮這些特定條件本身究竟是否可以被一般化。以不斷調適的方式來肯定秩序、定位、中心的人，會繼續尋找順應的方式，思考一種秩序變成另一種秩序時，原來的中心是否被新的中心所取代；如果能確定出新的秩序面貌以及中心，那麼這種順應是可行的，否則，按照已經改變過的秩序框架來評價，代價可能是要面臨時空錯置的威脅。以一般化條件來思考的人會試著根據歷史、社會、政治

條件的組合，先行分類，鬆脫原來的組合形態，試著推想有哪幾種可能的組合方式；這種設想角度的威脅是將設想者抽離出他或她自己身處的脈絡。

從秩序的條件設定來看，可以開始看到為什麼哲學會被判定為無用，但反過來說，一旦理解到秩序、中心有它所賴以成立的條件時，卻不禁要問：「怎樣才能考慮到這些條件呢？誰會注意到這些條件呢？」一旦開始追問，哲學就啟動了。

事實上，這就是哲學的尷尬之處：哲學知識不是為了辯護在某種特定秩序下的用處而存在，它的存在是為了指出某種特定秩序存在的條件。哲學家的無用是因為哲學知識不能夠被簡單歸類到一個單純的位置，但是，由於哲學知識涉及到更為一般性的條件時，它與各種其他有用的知識都相關。

哲學的沒有位置其實是因為它與各式各樣的特定位置都有共通性。

以共通性為基準，則是考慮公民社會的一個前提。

台灣作為地緣政治的一環，置身於國際政治的各種條件中。台灣的地理位置也深深帶有歷史條件的刻痕，不論是不同族群的共同生存或彼此鬥爭，經過殖民政治、威權政治、解除戒嚴，開始較完整的民主政治歷程。台灣也有移民社會的變動，人群的移入、移出衝擊著在地生活；經濟上則是藉著資本主義的市場經濟進入世界體系中，使得勞動者成為資本市場的一環。無疑地，台灣在承受各種拉張的政治、經濟、歷史、社會條件時，逐漸地朝向公民社會發展。但是，台灣在努力建構出一個公民社會時，完成了哪些目標？公民社會是一個集體目標嗎？公民身分與公民意識是一現成的事實，還是一種……理想？

從歷史的發展來看，台灣經過了三次政黨輪替，民主經驗逐漸累積，但這還只是不到二十年間的事情。一個公民社會將希望有更多的經驗，

有更長遠的前瞻。公民社會本身對自己來說，就是一種希望；但它也必須盡可能地釐清存在的條件。

以共通性為基準，就意味著，在我們這一公民社會中，必須思考到公民與公民之間維繫為一個社會群體的各種條件。同屬為公民，彼此的共通性必須與彼此的差異並存。在這種考慮下，社會分工是勞動方式與世界知識的差異，但並不是階級身分的鑄造。在公民所具有的勞動專業之外，還必須有屬於所有公民的共通知識基礎；我們所說的公民，包含著未來的公民。這樣的共通性必須延伸到未來，一個公民社會的成立也同時必須考慮到它的延續性，在時間中串接一些不同的傳統、創發新的傳統。這就必須考慮公民教育的必要。公民社會不是在一個政治或社會事件後驟然成形，也不可能由一、兩個人、少數一些人的宣告就得以成立。即使公民社會是個有意義的理想、甚至是被當作必須實現的目標，它都時時面臨解體的威脅，更何況我們還只是在初露雛形

的階段。有共通性的公民意識容許公民所身處的共同體有各種變動，但是，每一種變動都牽連到批判、規範、調節的使用。公民教育必須教會已經成為公民的人或未來的公民在行動中理解自己所身處的社會，知識與行動中的批判功能、規範功能、調節功能缺一不可。

批判功能往往被當作哲學思考的首件要事，敏銳地看待推論的合理性（批判思考）、語言的權力運作（意識型態、意見灌輸），同時，也展現出一種積極的懷疑論。以追問合理基礎為核心的批判懷疑論，常常帶來自我拆解的危險與誤解；凡事懷疑的人被認為是難相處的、找麻煩的、憤世嫉俗的。這種誤解也會以為批判功能總是對立於規範功能。然而，一種批判性的閱讀、批判性的問答恰好是要為了規範的建立；或者說，批判功能不會只是單獨被使用，不論是對合理性的批判或對權力的批判，也都帶有規範的設想。規範功能並不是對教條的肯定，相反地，是在共通性的基礎上尋求可普遍化的準則。調節功能建立

起各種聯繫關係，最尖銳的是衝突對立產生時的調節協調，一般地說，則是個人內部的調節（心理的、身分認同的、生命史的）、個人與個人之間的調節（家庭的、同儕團體的、親密關係的）、個人與群體之間的調節、群體與群體之間的調節。

批判、規範、調節這三種功能是公民教育所必須注意的，卻也是哲學訓練所能夠提供協助的。配合著這樣的基本設想下，哲學在公民社會的存在條件中有它的發問位置，也有它提供公民自我理解的可能性。

然而，從實際的情況來看，哲學的角色在台灣往往被「是否有用」、「人人都有他的一套哲理」這類的問題所遮蔽，對於哲學是否屬於建構公民社會的思想條件，則較常被忽略。更常見的是，即使被判定為「無用」，但哲學還因為誤解、無知而披上神祕的面紗。於是可以見到一種兩極的發展：學院的專精研究有其蓬勃發展，入

門趣談的普及讀物卻也不斷推陳出新。那麼，哲學究竟應該指屬於專業研究者的發言場域？還是可以用小故事、影片、套語來簡單概括的說話地方呢？是否，除了這兩類之外，還有別種可能性呢？從公民社會所要求的共通性出發，是否可以也重新讓哲學為我們指出某些別的可能性呢？

對一個以哲學專業知識為工作的人來說，哲學的專業知識包含著哲學史、哲學理論的派別、哲學問題的脈絡、哲學經典的解讀等等，這些確實是缺乏訓練的人感到遙不可及的門檻。一個嚴肅的專門知識者不會否定這類門檻的存在。正因為有這樣的門檻存在，確實也有必要有些引介的工作，來帶領有哲學興趣的人越過門檻。從廣大的潛在讀者角度來說，每個人都可能有興趣接觸哲學，甚至可以說，每個人都有權利接觸哲學知識，而且也沒有必要為此而成為哲學家。在知識權利與知識門檻之間的張力則有待於一些彌合的工作。哲學的議題有它的深度，也有它有趣而迷人的一面。哲學的經典相當多，但經常讓人望文

生嘆：「明明每個字都認得，為何連起來就看不懂？」哲學文本中有許多的概念，也有由概念串起的論證，但這些概念卻常常讓人愈讀愈迷糊，即使拿出入門書，也未必能得到解答。這是一種知識的落差。明明哲學可以是每個人得以接觸的權利，那麼，為何內容如此苦澀，似乎又拒人於千里之外？如果真想要嚐嚐哲學思考的滋味，那就必須登堂入室，試試看使用概念與推理能夠結合出怎樣的命題。這就像是為了身體的健康，每個人都可以參加體育運動，但沒有必要讓每個人都成為職業運動員；可是，如何讓運動的質量被拉張出來，促使人們更懂得欣賞運動的竅門，則是推廣體育運動者所念茲在茲的。

在公民社會的圖像下，哲學的概念運作可以讓思考者探問自己以及知識、歷史、社會究竟是建立在哪種基礎上。夾在知識權利與知識門檻之間，卻得以凸顯出哲學思考必須有些有方法、有系統的切入方式。

基於對公民社會的想像，我們規劃了【哲學

之道】書系，其中包含兩個目的，一是希望彌平知識權利與知識門檻之間的落差，二是轉換論述的場域，不是以哲學系為參考座標，而是以公民社會的現有公民、未來公民為潛在的讀者。在以方法為基本前提下，公民社會的哲學教育包含三個部分：（一）方法與經驗、（二）關鍵概念的專題、（三）經典導讀。這三個部分彼此相扣與呼應。

第一部分是方法與經驗，這是總論的部分。近幾年來台灣對於法國高中哲學教育以及畢業的會考，非常感興趣，甚至有引進、推動的努力。但另一方面，當代法國哲學往往引起一些誤解（有些還是在哲學專業內部的誤解），認為法國哲學很花俏、經常創造各種奇怪的名詞、標新立異。這兩方面的看法難道不是彼此矛盾的嗎？是否兩者都存在著片面的認識呢？法國的高中哲學教育是屬於國家政策的一環，秉持政教分離的原則，對於哲學與民主的內在關係相當側重。在制式化的教育中，則有一些明確而固定的方法（摘

要、文本解說、論說文寫作），這些方法確定地讓哲學論述是建立在命題與論證上，同時也彰顯出哲學內部的多重歷史傳統。但如果借鏡法國推行哲學教育的歷史經驗，我們必須先明白這一套教育的實際內容是什麼，進一步則是思考台灣若要推行哲學教育，究竟是在哪個立足點上。對照之下，哲學教育絕對不是要複製法國的經驗，相反地，是要藉著這些經驗來構想我們自己的公民社會如何形構出來。

公共領域的討論必須有命題，才能讓一套論述變成可以有理據、能夠被分析，最後也才能夠有根據命題而來的意見交換。這就凸顯出以命題為中心的哲學方法有其必要，從說話到形成文字、從片段文字到形成文本，如何掌握到別人所說、所論則是邁向溝通的一個必要條件。在第一部分，本系列將會介紹法國在引導學生分析文本、產生論證上所採用的方法。

第二部分是關鍵概念的專題系列，這一系列以各種關鍵概念為主題，提供一些新進研究成

果，也勾勒出一些問題較為深入的思考。本系列第一階段會借鏡於法國富杭出版社（Vrin）的「哲學之道」系列，以「什麼是……？」為問題引導，帶領讀者接觸較為深入的主題探討；難度較入門簡介高一些，但足以讓有深入興趣的讀者進入以主題討論為主的哲學世界。此系列在寫作上以方法為基本模組，每一本書前半部分是問題的回答，介紹當前的研究，後半部分提供兩篇關鍵文本以及對此文本的解說。在專題系列的規劃進程上，初步將以翻譯為主，但更進一步，將是要激勵本地的學者投入寫作。在專題的選擇上，會先選取與公民社會較有直接相關的專題來引介。

第三部分是經典導讀。哲學的經典浩瀚，尤其是不能只將眼光放在西方語言的經典上，東方語言除了漢語以外，梵文、日文也都可歸入此一經典導讀的系列中，不過，所謂的導讀是引導精讀的門徑，不是一種概括的介紹。我們的選擇策略，也是先以有既定的導讀書籍為藍本，先挑選一些經典文本來導讀，提供精讀的依據。這一

種精讀也是希望讀者能從經典文本中理出其命題、論證的綱要。如果能夠藉著翻譯的引介，展示一種精讀的型態，重新集結漢語世界研究者的能量，產生出我們自己的經典導讀本，這也是一種弭平知識落差的方式。經典文本並非片面的權威，而是一個資源、一個思考的階梯。我們希望藉由導讀，帶入一種仔細聆聽的態度，不是當作圭臬奉為準則的聆聽，而是訓練敏銳辨識能力的聆聽。細緻的閱讀典範可以避免囫圇吞棗的速成心態，但也要在有清晰藍圖的視野下，提供讀者得以自行進修的機會。

一個出版計畫不可能是符合百科全書式的要求，完備地囊括所有的主題、經典，但是這一出版計畫的切入方式卻應該提供取樣的標準。此一哲學教育的取樣是以公民社會為藍圖。翻譯是一個起手式的動作，並不是基於模仿的必要，而是基於世界參與的要求。採用翻譯的介入，首先要彰顯的是一些觀點、方法、參與的經驗，我們無

法閉門造車，在面對有深厚哲學傳統的另一社會的成果時，觀察與學習是最好的良方。但我們也不會妄自菲薄，也不會設想模仿移植，重點是要在觀察、學習、吸收新知時，把握到方法的關鍵。目標是要思考我們的公民社會的條件，哲學有可以貢獻此一公民社會條件的思想利器，但哲學本身也建立在對此公民社會的想像上。

按照公民社會的想像，我們設想哲學所可能介入的方式，特別是哲學介入公民教育的可能性。然而，我們並不尋求一種主流的位置或體制的位置，哲學的涉入既不是尋求特定體制的肯定，也不是奪權、奪取發言權。那麼，哲學活動是站在什麼位置上發言？在尋求各種體制化的方案之前，應該先想想「體制中的位置」這一命題。公民社會並沒有固定的樣貌，同樣地，哲學活動也未必有固定的位置。公民社會的想像也可能反過來創造出一種哲學實踐的方式，塑造出在台灣這一公民社會中哲學的新面貌。從哲學出發來想像可能的公民社會，也會反身地讓哲學受到

此一想像所形塑。在問「我們這個社會需要哲學嗎？」、「我們這個社會需要什麼面貌的哲學？」之前，恐怕也要先問問「我們這個社會有哲學嗎？」、「我們這個社會有什麼樣的哲學？」當我們這個社會不斷浮現各種「轉型」的字眼時，對於「轉型」的匱乏與需求，也必定會投注在哲學活動上。對於公民社會的想像是生活在此時此地的一群人的轉變契機，但未嘗不是哲學活動本身的轉變契機。

我們確實需要把握可能的契機，畢竟，我們所共同生存的這一世界正面臨巨大快速的轉變。未來的公民究竟有什麼樣的未來？在我們處理記憶（個人記憶、集體記憶、虛擬記憶、失憶、人工記憶）、面對過去的歷史及各種遺產（或負債）時，我們也在面對未來。以公民社會為藍圖的哲學想像，不是一個福地的許諾，但確實像是與某種未來訂定一份契約，這份契約是個責任。

什麼是
政治行動？

QU'EST-CE QUE L'ACTION POLITIQUE?

導論

「政治行動」這個概念同時指「權力的行使」與「透過討論來解決難題」。二者所構成之張力必須加以申論，才能理解其意義。本書以此一張力為起點，探討權力與討論、政治（作為一種職業）與政治行動（作為解決集體難題之方案）的關係。更廣義而言，本書要討論如何從對抗與競爭的角力邏輯，跨進集體行動的合作邏輯。

為此，我們必須考慮整體政治場域。這個場域不限於國家以及國與國之間的關係，而是由國家、社會和歷史社群這三個領域之間的關係建構而成。就現狀而言，這些關係的型態因社會全球化而顯得獨特。不同的政治立場，以及處理國家、社會與社群關係時所採取的不同政治理論，每一個用詞都有不同、有時甚至是相對立的詮釋方式。尤其是政治行動，它處理的是基本問題，是這三個領域之關係的動態性結構問題。在這些結構問題下提出的眾多疑問，才是政治行動應該要處理的對象。因此，我們要討論三個問題：自由與安全的調和、社會正義與經濟效益的調和、

建構真正的國際社群。政治行動處理每一個問題時，關鍵都在於行動本身、其未來與促成發生的條件，涉及的是能否在政治上掌控社會經濟進程。這同時是政治行動的自我轉型，也是論述價值勝於角力的行動形式中可被討論的過程。

本書前兩個部分將處理政治行動的概念和難題，思考方向是對行動構成張力的省思，並試著掌握所有的問題與其相互關係。第三部分探討此一行動的模式，透過專制政體與憲政民主政體的對照來論述政治討論，力圖詳述何謂經過討論的行動，並試圖理解公民社會和國家、公眾輿論和政治人物之關係的重要性。要理解這些關係，我們必須區分政治討論、科學或哲學對話，還要將政治討論置於適當的背景（亦即集體決策程序）之下，並確認政治協議的主要形式（也就是「妥協」）。因此，政治行動的問題就在於政治協議將以何種形式引發由自由、正義和國際團結等原則所主導的行動，而不是簡化為相關群體和制度（政黨、國家）的利益協商。

政治行動的概念

權力和討論

政治有兩種相對立的定義，第一種認為政治是關於征服、權力執行及維持的所有活動；第二種認為政治就是透過討論來解決問題，這兩種定義皆符合共同的經驗。「政治遊戲」（jeu politique）是一種權力遊戲和權力鬥爭。但是我們也談到用協商而非暴力的「政治解決方式」來化解衝突。這兩種定義相對應的面向不是相互矛盾，就是與政治行動相對立。就第一種情況而言，政治行動是一種衝突，牽涉到勝利或失敗。在第二種情況下，政治行動以合作為基礎，是一種共同行動。

但是，權力和討論的對立過於分明，不符合實況，多半只是用來定義政治行動的張力特徵。這種張力不僅出現在不同的政治實況中，也呈現在能掌握實況的概念裡，而概念甚至先於權力。

若我們將「概念」視作指揮部，具有下指令的權力（*arche*，譯註：「根源」之意。），就必須像亞里斯多德（Aristote）一樣區分出專制形式和權力政治，一種指的是支配天生劣勢的人，另一種則是指揮同胞、自由平等者^[1]。至於權力，我們可以像漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt）一樣，將之定義為「同意」（*consentement*）與「匯集」（*rassemblement*）^[2]，她不僅認為政治權力必須獲得公民的許可，還認為權力實況取決於匯集，與使用武力造成的暴力不同。相反地，米歇爾·傅柯（Michel Foucault）則著重在現代的權力技巧。權力技巧也必須與武力的使用加以區隔，尤其必須與法國舊王朝（Ancien régime）時期公開懲罰的戲劇性暴力做出區分。但是，權力技巧之所以現代化，是因為這些技巧以規範及紀律（這兩者讓權力具備生產性）為基礎。這種權力不僅能下達命令、進行懲罰，還能塑造個體、使之順從。權力的政治實況不再是「同意」，而是其「生產力」^[3]。

暴力問題是國家概念的核心。我們可以依循馬克斯·韋伯（Max Weber），將現代國家定義為合法的暴力壟斷^[4]。暴力壟斷具有多種意義，一方面，它取消下級機關（封建貴族、地方行政單位）首長使用暴力的能力。另一方面，暴力壟斷是法治國家可能出現的條件，無法與黑社會、

紀律 Discipline

紀律一詞最早使用在修道院、軍隊或工場的管理上。法國哲學家傅柯在《規訓與懲罰》一書重新探討該詞在現代所衍生的意涵。傅柯追問，十八世紀末及十九世紀初，「紀律」如何巧妙地配合權力的使用而產生一個新型態的政治管理模式。一個所謂「紀律嚴明的政體」，即透過多重技術以達到對個體行動系統性的控管。在一個「有紀律的社會」裡，遵守紀律不再是負面的禁止與限制，它不再是法律上的規定；而是一種個體在身體、行為、態度上對常規規範的順從與屈服。紀律創造了一種新的行為模式，藉由醫院、學校、監獄、庇護所及其他類型的禁閉場所的建立，提供了政治權力本身執行上的便利，以及達到對個體行動、身分及分配調度的控管成效。（編註）

私人民兵及軍閥並存。法治國家不僅以「壟斷暴力的使用」為基礎，也將暴力的使用限制在法律規定的情況和形式之下。在此範圍內，「壟斷」成為可能以討論來解決問題的政治行動條件，我們再也不能將「暴力壟斷」和「武力為政治行動之特有方式」聯想在一起。壟斷可用來解釋政治的暴力概念，但也能具備另一種意義，那就是將公民之間的暴力「禁忌」（tabou）加以制度化，唯有揚棄暴力才有可能透過討論來完成行動。

如同其他適用於政治場域的概念，敵友之間的區分也在於權力和討論。是敵是友取決於權力或討論，並因而有不同的意義。卡爾·施米特（Carl Schmitt）認為^[5]，政治的本質就在此一區別中，因此，決定敵友角色的因素就是政治權力的可能定義之一。但是，從討論理論的觀點來看，潛在的敵人就是那些宣稱要進行討論的對手。他只遵循暴力，因為他認為透過討論來尋求協議，是沒有意義與價值的。他之所以是潛在的敵人，那是因為永遠都有可能與他開戰，更確切

地說，那是因為討論並非討論——或者該說，討論的目的不是做出協議，只是用來爭取時間，以鞏固力量對比。再者，敵友對立至今都是政治的常因，但是，常因並非本質。透過某種本質變異（variation eidétique），我們可以忽略此一對立，且不會從而消除所有構思政治行動的可能性。若我們忽略共同解決關乎集體的問題，那就不同了。例如，藉由修正康德（Kant）的世界主義（cosmopolitisme），我們構想出一個以人民長期結盟為基礎的永久和平^[6]。此一聯盟要能處理關於共同利益的問題，例如自然資源的延續、環境保護等，還要能針對所有的情況率領行動，在符合正義原則的情況下，這個行動將不會是單純的治理。此一政治行動與敵友對立無關，而是應盡量避免此一對立關係的出現，例如因自然資源匱乏而導致對立。透過這些例子，我們可以說，戰爭和敵對關係永遠都是存在的，就某種意義而言，我們永遠都會返回此種關係。但是，這並不會讓敵友對立成為政治的本質。

政治行動也與集體有關，並因而與道德行動有所區別。道德行動針對的是自身的行動，從而轉換成與他者的關係，我們可以從不同的方式來思考此一針對集體的行動，例如個體行動、團體行動或整個集體的行動。但無論是何種方式，政治行動就是針對集體的行動。因此，政治行動必須以概觀為前提，無論是具備權力意義的政治，或是具有討論意義的政治皆然。前者是受到監視與控制的社會——傅柯曾指出，這種監視是邊沁（Bentham）「圓形監獄」（Panopticon）的可能模式之一^[7]。但是，在經過討論（尤其是具備憲政民主特徵之共同討論）的行動中，概觀並不代表全面，而是一種討論過的社會整體觀點，最終目的是讓集體意識到問題的存在與其相互關係，因為這些問題不可能個別解決，所以，概觀與集體討論之間的關係密切。政治討論旨在確認與集體有關、而且只能透過共同行動來解決的問題。

因此，我們必須考慮政治行動概念裡形成的張力，不要任意將某一方視為「政治本質」。

因為剛剛所提及的概念無法置身於政治行動內部的張力之外，相較於張力，概念是次要的。反之亦然，最重要的是此一張力，必須時時刻刻牢記在心，因為此一張力能明確表達出政治行動的問題，亦即在哪些條件下，政治行動可以是經過討論的行動，在哪些情況及範圍內，政治行動只剩一場角力之爭。這個問題不僅涉及政治行動的本質（quiddité），也與其實況有關，那就是在哪些條件下，經過討論的行動可以成為有效的行動，能透過論據交流來取得結果，而非施行強制、詭計和操作。

行為、活動、行動

我們必須說明，什麼樣的政治行動才是一種**行動**（action）。嚴格來說，行動不僅是一種行為（acte）或活動（activité）。行為是改變事物的狀態，例如門開了又關，或是一封經簽署認證的信函。行為發生的時間有限，不會持續下去。相反地，行為是一種完成狀態，能用以區分「之前」和「之後」。我們不能說：「我整天都在簽署一封信。」行為一旦具有持續性，就變成了活動，例如我們可以說：「我一整天下來簽署了不少信件。」對話者之所以明白此為一種活動，那是因為提到了持續性（整天）以及複數形式（不少信件），這是說明行為之所以是一種活動的必要條件。

活動涉及了規律性、同屬性和功能性。活動和規律性有關，因為它具備了持續性和重複性。

我們簽署一封信，接著再簽署另一封，就花了一些時間。活動的種類很多，所以具備同屬性，例如運動、文化、專業、政治等各式活動。不同類型的活動會與不同的社會生活領域相呼應：私領域和公領域、工作及休閒等。活動具備功能性，因為活動種類與角色或職能的執行有關，譬如在一天當中，花部分時間來草簽文件，是種行政活動。即使活動與執行明確定義的職能無關，但是它的重複性與同屬性也有可能造成制度化。若此一活動並非是法律、公司組織架構、機構章程定義的職能，就可能是如群體或協會這類組織裡的非正式角色。

活動的最終目的同時具備內在性和傳遞性。就某一角度來看，活動本身帶有目的性，活動本身就是它自己的目標。就另一角度而言，活動具有目的性，擁有一個在它本身之外的目標。一切都取決於從哪個角度來看：我們可以思索職能與目的（用來定義職能）之間的關係，也可以考慮個體與執行之職能間的關係。若把活動視作執行

職能，就具備了能定義職能的外部目的，因此顧名思義，醫生要力求治癒患者。若我們不考慮職能與目的（用來定義職能）之間的關係，而是個體與其履行之職能的關係，那麼一切就不同了，因為就這一點而言，活動本身就是其最終目的。個體的目的是行醫，那就是當一名好醫生；個體的目標若是當一名教授，那就是當一名好教授。對個體而言，目的就是好好履行其職能。

政治行動部分屬於行為、部分屬於活動。有些政治行為（例如獨立宣言、參選聲明）會以我們能區分「之前」和「之後」的方式來改變情況。有些則與角色或職能的執行有關，例如打宣傳戰、推動政黨活動。非正式角色可以是被徵召、被授予或是被討回的，例如班代或團體代表、少數民族代表、國家代表。它也可以是一個設定好的職能，例如市長、市議員、國會議員等。準備競選、設定計畫、遴選候選人，這些都是不斷重複的政治工作。確保公共服務的運作、擬定國家預算，這些都是所有政府的工作。在此，我們談

「不帶任何立場」的政治人物、也談工會幹部、協會或利益團體代表在政治行動中的任務。

政治包含行為與活動，但不能簡化為其中任何一種。政治與行為有共同點，都能在決定性的進展中區分出「之前」和「之後」。政治與活動也有共同點，它們自身就是目的，且能追隨本身之外的目標。政治亦是帶有持續與漸進性質的行動，就此意義而言，我們可以舉「邱吉爾行動」

（action de Churchill）、「甘地行動」（action de Gahdhi）為例。政治也應該視作整個社群的行動，國家對內與對外政策因而有了歷史延續性。無論如何，這種漸進與累積的時間性，讓行動顯得不同，行動追隨的是長期目標，可能會成功或者失敗。征服或保持獨立、維持自由、減少不公，這些目標都讓行動有了意義，所得成效多少具有持續性。在日常用語中，這種活動性政治和行動性政治的區分，就是政治遊戲和政策執行、政治人物和政府官員之間的對立。

政治行動包含了政治行為與政治活動，並將

後兩者置於其逐步累進的持續性裡，這種行動有明確的目標，還必須提供達到目標的方式。

首先要考慮的政治行動習題如下：在什麼情況下，政治活動可能成為政治行動？政治活動與征服、權力的執行及維持有關。權力關係在什麼情況下是不可或缺的，或者反而會成為真正政治行動的障礙？政治行動與政治活動之間，難道不存在個人競爭、機構操作等矛盾嗎？

行動的目標與最終目的

政治行動旨在有效實踐其目標。針對此一論點，我們可以提出幾項異議。首先，此論點混淆了技巧與政治，我們因而發現了以另一種形式出現的核心習題：政治行動必須區分成權力的取得、維持和執行技巧。

換句話說，政治行動不是「工具行動」（agir instrumental），我們可以借用亞里斯多德對 *praxis*（譯註：「實踐」之意）和 *poiesis*（譯註：「生產」之意）的區分來證明之。這種「行事」（agir）和「形成」（opérer）、亦即行動（action）和成果（œuvre）（譯註：法文的 agir 和 opérer 為動詞、action 和 œuvre 為名詞）的區別，在對極權主義（totalitarisme）的批判中扮演極為重要的角色^[8]。將「成果」理解成「製造」（fabrication），就包括了「讓材料成形」。然而，所有的製造都與暴

力有關，因為它要毀掉材料的原始狀態（樹木），才能成為材質（木材）並改變其形狀（木板）。若我們將此一邏輯應用到行動，就會看到極權主義將一種社會模型強加到人類身上，並將人類視作可以塑造的材料。漢娜·鄂蘭已經指出，極權主義的目標不僅在於實現社會模型，更要延續權力。因此，最重要的不是達成目標，因為這意味著極權成果的終結，真正的目標是塑造過程的延續。它要實現的社會模型不過是個形象，是用來維持此一持續過程的神話。極權運動的目標就是

Poiesis / Praxis

Poiesis (ποίησις) 及 Praxis (πρᾶξις)，原文為希臘文。亞里斯多德哲學中用於區分不同目的，前者意指「生產」，後者意指「行動」或「實踐」。Poiesis 「生產」在於改變材料的原始狀態，以達到生產自身之外的目的、成為「產品」的目標；產品的完成意味著生產過程的終止。Praxis 則與 Poiesis 不同，其行動的本身就是目的，行動的目的不在於取得外部的成果。（編註）

運動本身，亦即為了權力而執行權力。

要避免混淆行動與成果，最好在 *praxis* 和 *poiesis* 之間劃出一條清晰的界線，還要強調前者是一種內在活動，本身就具備目的，後者則是一種過渡活動，目標是外在的。就此一觀點而言，行動完全不計算效益，也不考慮透過適當的方式取得結果。但是，這就出現了幾個問題。首先，為了權力而執行權力，這本身就是一種目的，因此，活動的內在性不足以區分政治行動和極權成果。再者，認為行動並非實踐外部目標，是有悖常理的。這種想法認為，嚴格意義的行動是什麼都不做，沒有目標與策略，也不存在方法／目的這種關係。這不是多數人所理解的行動，更非眾人對政治行動的期待。

眾人期許的是行動能解決失業、受教育與照料不公等問題，這些問題都與日常事務的管理不同。我們不能因為這些是單純的社會行政問題，就將它們從行動場域裡抽離。亞里斯多德曾說，行動本身有其目的，但他也說過：「我們的行動

有它們本身之外的其他目的。」^[9]。如同亞里斯多德常表示的，我們必須區分呈現同一實況的不同面向。就某一面向而言，行動本身有自己的目的；就另一個面向來說，行動具備自身之外的最終目的。我們暫且不分析此一多重面向^[10]，但是要注意，行動的目標和最終目的並非「物件」（chose）或「最終產物」（produit）。這些目標是事實和制度的狀態。

成立政黨、設置社會安全系統、建構歐洲共同體，這些都是政治行動。此一行動雖然與製造過程無關，但是行動一結束，造就的結果卻能持續下去。至於行動直接的最終目的，它們可以是「理想的」或「實際的」。政治行動的最終目的是自由與正義，亦以繁榮和安全為目標。但是，政治行動並非要實踐這些最終目的。它不可能做到，因為這些最終目的都是「無法呈現的」。沒有任何社會模型可以全權代表一個自由正義的社會。同樣的，也沒有任何社會能明確兼具安全、團結和繁榮。政治行動的最終目的是無

法呈現的，它們只能引導行動。昔日提出的重要烏托邦，例如柏拉圖（Platon）的《理想國》（*République*）、湯瑪斯·摩爾（Thomas More）的《烏托邦》（*Utopia*）等，都無法解決何謂公正社會的問題。

當行動的目的符合預期，它就是積極的，例如通過均等草案。但是，相較於行動的最終目的，行動本質上是消極的。正義未被實踐，但是我們還是可以找出哪些不公不義需要減少及對抗。從這些最終目的裡，我們獲得判斷的準則。正義的準則是公平；自由的準則是自主。相較於這些準則，我們可以辨識具備不同程度之正義或自由的社會。在各社會群體、社群、男性與女性之間，都有不同程度的權利平等。在無論是真實或形式上的權利內，皆有不同程度的自由。簡言之，行動的最終目的提供了行動一個方向。但是，其實踐價值主要是凸顯當下要解決的問題。行動的進展在於處理這些問題，亦即在於「否定的否定」，在於消弭看起來會阻礙最終目的之障

礙。

第二個異議來自對行動悲劇性的反思傳統。悲劇模式在希臘思維和現代的行動思想中，都扮演著核心角色，特別是在黑格爾（Hegel）身上^[11]，我們也能在漢娜·鄂蘭和保羅·呂格爾（Paul Ricœur）的實踐哲學^[12]中見到。黑格爾認為，分析希臘悲劇能凸顯行動的兩大特徵。首先，行動從來就不單純，因為它發生在權利衝突的社會。行動在滿足部分基本權利的同時，也損害了其他同樣重要的權利。以安蒂岡妮（Antigone）為例，相對立的是家族權利和城邦權利。就哲學上來說，這意味著對某一方而言，行動永遠備受指責。

若我們探索到底，就出現了行動本身與行動評斷的對立。一邊是經過決策、根據個人主觀確認而投入的行動，另一邊是檢測所有有效行動之缺失的道德評斷。遭受質疑的是在行動合法性中，普世和個人之間的關係。所有的個人立場都有可能被普世論點合理化：去打仗，就是準備為

國犧牲；拒絕戰爭，就是向世界大同更邁進一步。這兩種立場都可以合理化，沒有一方是絕對的。愛國主義可被操控，為征服者的民族主義服務，和平主義則放任極權暴力氾濫。但是，如果這兩種立場無法絕對合理化，那是因為援引的普世論點無法解釋任何特定立場。行動因我們決定如此而被合理化，或者我們避開所有的具體承諾，採中立態度，因為這是唯一能保持原則純粹性的方式。表現在政治上，就是決斷論（décisionnisme）和抽象道德主義之間的對立。一方面，行動者決定什麼才合乎其自身的權威，但要冒著失去現實性的風險。另一方面是對所有權力的道德批判，同時帶有對實況的蔑視。

從辯證理論的觀點來看，這意味著沒有任何具體的行動能獲得完整的合理化。這並非表示行動可以任意而為，相反地，所有的代理人（agent）都必須為其行動做出保證。但是，行事者必須棄絕「心滿意足」和「無可挑剔」的幻象，必須承擔與整個有效行動相關的錯誤，必須盡量降低並

認出整個決策忽略掉的專斷部分。反之亦然，那些只會譴責行動有道德缺陷的人，也必須承認對權力的道德評判無助於現實的轉型，實際上就是放棄行事、對 *statu quo*（譯註：「現狀」之意。原文為拉丁文，意指雙方或多方相互抗衡的靜止狀態）抱持同意。

悲劇模式強調的第二個行動特徵，就是行動不受任何掌控。無論行動的結果是積極或消極的，都無法進行中長期的掌控。黑格爾認為，個體毋寧是歷史的演員，而非作者。偉大的歷史強人，例如亞歷山大（Alexandre）或拿破崙（Napoléon）^[13]，都是被歷史牽著走，而非「寫下」歷史。他們沒有完成自己的計畫，或者該說，即使完成了，結果所呈現的也超過自己想要的。就像伊底帕斯（Edipe），他們最終會被自己發起的過程所摧毀。他們不知道的是，他們還是實現了某種自己沒有預料到、也沒有打算要實現的事情，但它最終卻推動了世界歷史。

就此來看，漢娜·鄂蘭也認為行動幾乎從未實現要追隨的目標，而是一個脫離所有參與者掌

控的結果。行動是「無止境的」：每一個參與者的能動性會激發其他參與者的連鎖回應，以致過程無法控制。鄂蘭認為，通往世界歷史最後階段的途徑並非「結果」，而是累積行動記憶的各種故事、歷史記敘^[14]。

很顯然地，悲劇模式適用於重大的歷史事件，例如歐洲列強參與 1914 年的大戰。這場戰爭沒有解決巴爾幹半島的問題和這些列強之間的糾紛，反而演變成世界衝突，造成歐洲衰落，結束了歐洲世界中心的地位。但是，依照悲劇模式來思索政治行動會產生問題，因為如同所有的有限思想，它獨厚了個體觀點。因此，悲劇模式適用於個體行動，無論是單獨的個體，或是多數的個體。

相反地，將同一模式應用到整體人類（國家或社會）就不通了。當然，有些事件還是可以彰顯此一模式，例如第一次世界大戰。但是，假若我們仔細考量社會與國家的歷史，我們就會發現不少長期政策引致歷史成就的例子。例如，金

雀花王朝失去歐洲大陸後，英國的政策就避免將單一力量押在這塊大陸上，這項政策直到現在都很成功。我們還可以舉出幾個類似的例子。將歷史視作社會與國家的各種經歷，就無法驗證預期中重複性，但這種重複性幾乎是悲劇模式的機制。在冗長的時間裡有成功，也會有失敗，這點很重要。就像馬基維利（Machiavel）說的，即使必須賭上命運，這些成敗多半仍取決於採用的決定。若我們反時代而行，命運是毀滅性的，但是當我們順應時代，命運就是可以被引導的^[15]。

一般而言，「實踐智慧」（*prudence pratique*，就是希臘哲學說的 *phronesis*）是行動者的一項重要特質，其作用之一就是預見悲劇並提前避開，也就是避免讓整體陷入「必須犧牲某一價值來成就另一價值」的狀況，或是避免在兩個同樣重要的目標中做出抉擇。例如，要避免犧牲個體自由來換取國家安全，避免在經濟生存與維持社會保障之間做出抉擇。對種種後果做出預測，是政治責任的定義之一。

在馬克斯·韋伯那篇有關政治人物之職責與使命感的著名文章裡，責任倫理和信念倫理之間的對立是重點之一。對行動（或不行動）的後果負責，與政治人物的職責是不可分割的，但這並非表示政治人物不會依使命感行事。相反地，馬克斯·韋伯於文末強調，真正的政治人物必須懷有一個要捍衛的理由（*cause*）。總之，政治人物可以僅將其活動視作一種職責，主要目標是從事一項職業，理由則可以有很多種，例如革命、國族、政黨、人權、智性對話、環保等。這些理由符合個體或集體的選擇，與制度或組織（政黨、非政府組織）融為一體，能動員活動分子、取得或失去公眾輿論的支持。一般而言，這些理由屬於「理想」或「實際」的政治概念，例如相對立的「捍衛人權」與「國家安全」。

無論這些動機、追隨的目標和捍衛的理由有多少，政治場域的結構總是會為政治行動帶來難題。在這些結構難題裡，出現了各種要處理的問題，例如對抗毒品、改善教育系統、支持生產、

城市政策等。無論政治參與者的個人或集體目標為何，解決這些難題都是其行動重點。這並不表示所得結果能將政治行動合理化，而無須考慮公民公開表達的民主合法性，因為這兩者之間並無重大的對立性^[16]。例如：盧梭（Rousseau）認為，普遍意志（volonté générale）是至高無上的，但同時也由其對象（objet）來定義。在《社會契約論》（*Contrat Social*）中，對象指的是契約對象，亦即安全與自由的調和。公民身為契約關係者，希望的是國家能履行自己的工作，那就是確保其成員的生存與繁榮、平等、自由和正義^[17]。

同理可證，有些根本問題與政治場域的結構有關。公民期望真正的政治行動要處理的，正是這些根本問題。但是公民必須持續監督此一行動是否有效，亦即行動是否偏離目標、消失在影像與傳播效應裡。公民有資格評斷，因為他們承受行動的後果。從這點來看，如同亞里斯多德在與柏拉圖辯論時所言，公民都有能力回答「政府是好是壞」這個問題^[18]。

註釋

[1]

Aristote, *Politique*, I, 7, 1255 b 16-20, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1982, p.47.

[2]

H. Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Pocket-Agora, 1994 ; *Du mensonge à la violence*, trad. G. Durand, Pocket-Agora, 1994 ; *Qu'est-ce que la politique?*, trad. S. Courtine-Denam, Paris, Points-Seuil, 1995.

[3]

Cf. M. Foucault, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard, 1975.

[4]

M. Weber, «Le métier et la vocation de savant», dans *Le Savant et le politique*, trad. J. Freund, Paris, Plon, 2002.

[5]

Cf. C. Schmitt, *La notion de politique*, trad. M.-L. Steinhauser, Paris, Champs-Flammarion, 2009.

[6]

Kant, *Idée pour une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, trad. G. Leroy, Paris, Vrin, 1999.

[7]

M. Foucault, *Surveiller et punir*, III, «Discipline», chap. III, *op.cit.*

[8]

Cf. H. Arendt, *Les origines du totalitarisme*, III, *Le système totalitaire*, trad. J.-L. Bourget, R. Davreu, P. Lévy, Paris, Points-Seuil, 2005 ; *La Condition de l'homme moderne*, chap. IV et V, «L'œuvre» et «L'action», *op. cit.* ; E.Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2000, chap. XIV, «L'œuvre».

[9]

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 5, 1112 b 33, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1979, p.137.

[10]

請參閱後文對亞里斯多德文章的分析。

[11]

Cf. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, VI. « L'Esprit », trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.

[12]

Cf. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

[13]

Cf. G. W. F. Hegel, *Leçon sur la philosophie de l'histoire*, Introduction, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1987.

[14]

Cf. H. Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, op. cit, chap. V.

[15]

Cf. Machiavel, *Le Prince*, trad. Y. Levy, Paris, Garnier-Flammarion, 1980 chap. XXV.

[16]

更專業地說，就是輸出和輸入合法性之間沒有原則上的對立。

[17]

Cf. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, L. I. chap. VI, L II, chap. XI et L. III, chap. IX, Paris, Garnier-Flammarion, 2001; *Essai sur l'économie politique*, Paris, Vrin, 2002.

[18]

Cf. Aristote, *Politique*, III, chap. XI.
請參閱後文對亞里斯多德文章的分析。

政治行動的場域和難題

國家、社群、社會

政治行動的目的包含在普遍提問之中。我們可以說，其基本目的是確保外部安全、內部團結與國家繁榮^[19]。但是，此一定義並沒有考慮到自十八世紀以降，國家、社會與社群之間的分化。更確切而言，就是沒有考量這三個領域之間的互動。自黑格爾的法哲學^[20]以來，國家與社會之間的區分建構了政治思想。社群與社會之間的區分則是斐迪南·滕尼斯（Ferdinand Tönnies）的探討主題^[21]，多數當代作家也曾以不同的形式加以討論。因此，具備政治行動的實況不是只有一種，而是有三種。政治行動的場域並不僅限於國家，而是由國家、社會和社群之間的互動來定義，此一場域由具備明確行動的各種問題構成。

這三種領域可以有不同、甚至相反的解釋，因此，它們之間的連結更需要加以詳述。關於

國家，有兩種思想傳統。首先是從柏拉圖與亞里斯多德、盧梭、直到黑格爾的傳統，認為國家就是公民社群。公民是國家的成員，他們不僅服從權威，也參與政治行動和決策。第二個傳統則認為，構成國家根本的是權威（權威意指「強迫力」）的制度化。國家是一種治理工具，取決於軍力、行政法規，或是傅柯所謂的紀律部署。因此，我們可以將國家定義為對人民或領地的治理，或是能喚醒集體意識與處理問題的機構總和。就此一意義而言，國家是一種能集體執行合議行動的組織^[22]。

社會一詞，我們可以將它理解為整個社會或一個具有特定目的和有限成員的社會。整個社會包含了所有人類的活動，但是這個領域可以有兩種意義。首先，社會就是生產、服務與交換的領域，是一個具備社會工作的組織。由此，我們區分出傳統社會和現代社會。在傳統社會裡，滿足需求的方式和社會分工皆依循傳統；現代社會的原則是各種形式的進步，包括科技進步、經濟

成長、生活物質條件的改善。其次，公民社會是一個進行社團活動、非政府組織與公民行動的地方。因此，公民社會不僅是與社會分工有關的整體活動，也是民意透過印刷、視聽媒體、網路和社交網絡而形成的地方^[23]。

社群的定義取決於歸屬感，或是對「福祉」的共識。首先，建立在歸屬感之上的社群，與透過外部協調來活動的社會是截然不同的。歸屬感可能與共同的傳統有關，例如道德、宗教、藝術、政治等；歸屬感也可能因為共同執行一項活動或行動而產生。其次，社群建立在對福祉的共識之上。但是，「福祉」這個概念必須加以解釋。事實上，「福祉」可以指追求個人或群體之幸福或救贖的所有目標，但也可以是行動的調節規範：前者定義了行動的最終目的，後者則詳細指出如何去做。約翰·羅爾斯（John Rawls）^[24]之後的當代政治思想傾向於依第一種含義來區分社會與社群。根據羅爾斯的政治自由主義，社會是一種合作系統，其結構建立在正義原則之上。這個社

會包含各種社群，這些社群對於所謂「美好生活」（也就是能讓人類自我實現、發展潛力、達到幸福狀態的生活模式）的福祉概念有各自的定義。

相反地，若將「福祉」定義成活動與行為的調節規範，整個社會就能被視為一個社群。這個具備福祉概念的社群，並不是在生活美好方式上取得共識，而是倫理與正義的規範落實在各式各樣的活動裡。因此，整個社會的實證法（*droit positif*）可包含兩個面向：一是協調不同社會功能的系統；二是倫理規範系統，這些倫理規範就如同康德（Kant）所言，能迫使外在行為符合道德。例如，規定企業與公立機構僱用最低比例的身障者，這就是在規定某種團結互助的形式。

因此，我們必須從兩個面向去考慮道德與法律之間的關係。若我們以道德角度來解釋個人與自我意識之間的關係，認為道德和法律有別，法律只管束行為，不管意圖，那麼，無論我們是出於尊重義務或是考慮過後果才去執行規定的行

為，都不重要；重要的是，去做必須要做的事情。相反地，若我們賦予道德規範一個黑格爾式的 *Sittlichkeit*（德語：倫理性），亦即道德與集體表象的系統，那麼法律表達的就是一個社會的倫理實況。實證法因而同時屬於社會和社群，也就是說，雖然沒有相同的宗教信仰或世界觀，但是一個受規範的社會就是一個倫理社群。

雖然社會整體就是一個社群，但是社會不一定要具備字面上的「社群」之意，因為外在遵守的倫理規約由法律規範，但沒有規定生存的目的。這些倫理規約與某種宗教或世俗世界觀的關係可近可遠，我們可以遵循這些倫理規約，無須分享此一世界觀。我們可以遵守相同的倫理——法律規範，同時擁有不同的美好生活概念。我們可以援引非常不同的哲學信念或信仰，讓遵守這些規範變得合理。個體也可以自由選擇要不要遵循更為嚴苛的道德，並盡力以單純遵從責任為由，而非為了利益。這都取決於個體的哲學、宗教等信念。例如在一個准許離婚的社會裡，如果

個人信念不允許，就可自由選擇不採用此一方式。能規範眾人的只有集體倫理，無論是其生涯規劃、可以使用的方法或是必須採取的行動皆然。

因此，這兩種說法都可採行。我們可以說，社會是一種合作系統，在這個系統裡，不同的社群有各自的福祉概念；我們也能說，社會整體同時也是一個內部分化的倫理社群。本質上，這兩者之間沒有絕對的對立，因為無論是何種狀況，法律和社會規約都會強迫遵守價值觀與規範——價值觀是一種主觀贊同的規範，不論贊同的方式為何。

在某種意義上，這些價值觀使得整個社會成為一個倫理社群，也為所有的社會共享。事實上，促使倫理生活系統出現的，正是社會分工。柏拉圖曾在《理想國》中指出這一點：在一個需要防衛系統的社會裡，勇氣就必須成為一種德行；在一個富庶的社會裡，就必須適度地追求利潤，諸如此類。由此可知，絕對的文化異質性是

不可能存在的。

區分社會與社群的，是它們詮釋和施行所有社會共享之價值觀的方式，因為這些價值觀符合功能性的絕對必要。特別是在具有相同基礎原則的現代社會裡，更是如此，但是這並不妨礙現代社會的高度分化。相反地，共同價值觀之詮釋與執行方式的歧異，是造成誤會與道德偏見的原因。這點可從最根深蒂固的文化刻板印象中見到，特別是在北方國家與南方國家、東方國家與西方國家之間，甚至是歐盟內部：認為其他成員國缺乏誠信、職業倫理、團結互助等。

社會與社會間關係的建立既是可能的，也是困難的，因為它們所共享的價值觀也同時是紛爭的起源。因此，一個世界社會的發展就涉及全球性的倫理問題。要制定此一倫理，就必須在理解與實行規範的不同方式之間，先建立起一套溝通與互動程序，這些規範就形式或功能層面而言，應為所有現代社會共享。

所謂的歷史性社群，其價值觀和規範都承襲

自傳統，亦即承傳至今。政治社群則具備能讓社群進行集體決策的機構和做法，尤其是透過討論程序。政治社群就是一個可視為公民社群的國家。但是，當透過討論來行動的機構、原則與基本權利不僅建立在政治傳統之上，同時也建立在倫理傳統之上，這個政治社群亦是一個傳統社群。因此，「民主」一詞不僅指一種政治體制，同時也是一種社會類型，一種尊重他人、能以論據說服他人、相信有可能訂定協議的倫理。

政治行動的提問

國家、社會和社群這三個領域定義了政治行動的場域，不同觀點下的政治行動依據其抉擇的領域做為優先考量，而每一個領域皆有其主張。若社會是個體的社會經濟活動範圍，政治行動的重點就是確保繁榮、安全和遵守契約，我們會像「自由意志主義者」（libertarien）一樣，想將政府的功能減到最小。

若我們將社會視作一個公平的合作系統，政治行動就不該只保障繁榮與社會秩序（亦即和平與安全），也應該執行正義原則，這就牽涉到了再分配政策。若我們從歷史社群的角度來思考，行動的重點就是保存這個社群與其身分、生活模式、宗教和語言等傳統，所以要確保宗教的生存或優越性、監督語言和文化遺產的保存。

若我們將國家視作公民社群，就要保存建構

國族傳統的公共生活形式，那就是共和主義的傳統。因此，要討論政治行動，就必須先針對國家、社群和社會之間的關係提問。是否該像黑格爾一樣，認為國家是一個包含了家庭和社會的整體？或者相反地，要像多數的社會學家一樣，將社會視為一個整體，而其政治機構就是某種職能？

事實上，社會的全球化使得這些觀點既是錯誤的，也是正確的。一方面，無論是民族國家（État-nation）或是多民族國家（États multinationaux），當代國家顯然都兼具國家、社會與歷史社群的身分。就此一觀點而言，國家就是黑格爾定義的實質總體，因為民主進程意味著全體公民即為國家成員，能參與決策。

相反地，現代社會原則上是世界性的，但是國家和歷史社群則是個別的。就這點而言，能在全世界發揮作用的，是正在全球化的社會；未來，如果沒有出現能確保政治控制的真正國際社群，也將是如此。這點很重要，因為它定義了政治問題出現的背景。更確切地說，它之所以重要，是

因為它提出了政治行動的範圍問題。這個範圍已經是世界性的，因為內政與外交之間的界線明顯地逐漸消失了。

安全與自由

論及國家時，基本問題在於如何調和安全與自由，這是盧梭在《社會契約論》之始就提出的問題。國家的功能是確保內部和外部安全。然而，要達到這個目標，權力會是個問題——一旦它變成治理工具。因此必須調和安全與自由。

這種解決方式在十八與十九世紀逐漸成為必要，並納入法治國家的概念裡，認為國家保有使用武力的獨占權，但是要受法規的限制。政府與其部門能遵守法規，與立法、行政及司法的相互依存有關；國家的憲法特徵就是法治國家的保障，也就是說，不同的權力都會遵守憲法，這部憲法定義了各權力的權限和相互關係。

自由在本質上是一種自主，這部憲法與各種

法律應獲得全體公民的同意，因此，國家就像共和政體，是一個由自行立法之公民組成的社群。只有轉型，國家才能成為完整的國族，而非君主與社會貴族階級的國家，所以，人權和公民權必須獲得保障，最終確保此一共和政體逐漸民主化。消極公民（citoyen passif）有責任成為積極公民（citoyen actif）並參與決策，雖然他們是某一國族（亦即某一社會、歷史社群）的成員，卻會成為國家的一分子。

十九世紀交替之際，理想的國家型態是法治國家，也是國家、社會和社群這三個領域重疊定義下的民族國家。理想的國族是國家、文化與國民經濟都在同一領地內。政治行動的目標是確保這個國族的團結與獨立性，此一目的與兩大世紀問題有關，那就是民族問題和社會問題。

一方面，國族肯定其自決權，這點尤其與帝國（奧匈帝國、鄂圖曼帝國以及接下來的各殖民主國）不同。另一方面，國族只有統一（而且必須是社會和文化層面的統一），才能贏得或保有

獨立性，因此，我們必須限制新興資本主義引起的階級衝突。

國際競爭、相信戰爭永遠存在，這些都使得國族的一致性必須加以維持，並為此引進社會法（droit social）的雛形，以防止革命運動的發生，尤其是參與革命的階層可能會得到潛在敵人的支持。這股風潮出現在十九世紀末，並持續到二十世紀，部分解釋了歐洲在政治自由主義崩潰（第二次世界大戰之前）及冷戰時期（二戰後），於1917年及1929年經濟大恐慌後，為了改革資本主義而發展的社會民主政體。

與此同時，國家權威必須以世俗化進程為前提，亦即政治相較於宗教的自主權。政治自主伴隨著宗教多元化，理由是國家嚴格執行政教分離，或是國教容忍其他宗教的存在，爾後或以各種名稱籠統地提及宗教^[25]。研究社會與其歷史，就會發現多種世俗化體制，解決宗教多元化及政治自主的雙重問題也有多種方式。最重要的是，涉及基本權利的享有、工作的操持、從事與政治

行動相關的公民暨公共職能時，信仰的有無並非歧視的動機。

正義與效益

在同一限定的領地範圍內，民族國家體現了一個在國家、文化與「國族式」^[26]經濟的一致性理想。然而，除了特例，此一理想從未實現。民族國家的類型包括各地文化不同的單一國家、主要國族和少數族群共存的國家、實行協和政體（consociation）的國家^[27]。我們還可以加上帝制或聯邦制國家。聯邦制國家包括聯合多個領土和民族的多民族國家，或是由移民組成的多文化社會（例如美國）。基本上，三者一致的原則是潛在的暴力根源，一切都取決於我們如何解讀文化統一體：是內部分化的統一單位，或是最常以血統、傳統等純正神話為基礎的同質單位。若文化被解讀成具同質性，三者一致的原則就只能靠暴力來實現，例如強制同化、驅逐或消滅少數族

群，或是完全剝奪其公民權。總之，無論是第一次世界大戰後的帝國瓦解，或是第二次世界大戰後的去殖民化過程，民族國家都只是一個模型。

但是，民族國家的概念目前正遭到全球化進程的質疑。此一進程的出現，是因為不同領域的一致性終止了，社會成為世界性的，國家及歷史社群則成為個別的。此一形勢為民族國家帶來問題：是否可能執行政治行動、政治能否控制經濟結構。具體而言，問題在於民族國家的資源，以及是否有能力資助衛生、教育、社會保障等所有領域的公共政策。此外，國家的文化統一也遭到質疑，理由如下：各個社會融合在同一世界社會中，造成生活方式雷同；人口流動和移民潮漸增，造成內部分化愈來愈常發生。因此，民族國家應該會被多文化社會取代，對那些發現國族認同會因而消失的人來說，這是負面的；對於拒絕國族認同暴力的人來說則是正面的，因為我們對不同群體和個體有可能更為寬容。此一評斷會因採用的是社群或社會觀點，而所有不同。

不過，民族國家和多文化社會之間的對立非常抽象，只需舉前述的民族國家類型為例就足矣。所有的民族國家在文化上都是分化的，不同的只是構成部分的整合程度，從最簡單的共存到同化皆有可能。文化統一可能出現在所有的價值觀和實踐之中，這些價值觀和實踐能維繫不同構成部分之間的關係。傳統因混合而逐漸統一，可能也會造成文化統一體。在這兩個狀況之間，存在各種不同的整合程度。從某一民族國家類型到另一個類型，文化統一體有不同的層次和程度，或多或少都能彰顯出內部的分化。反之亦然，多文化社會可以理解成多國族，例如美國。中國不是一個民族國家，但是有一個中國民族主義存在，諸如此類。

因此，真正的問題不在於選擇民族國家或多文化社會，而是在什麼範圍內，社會經濟進程能遵循集體倫理的規範。在當前的政治辯論中，這個問題就是如何調和正義與效益。廣義而言，這個難題涵蓋了自由與安全的調和，因為，我們為

了確保執行公民安全的方法有效，甚至有可能與基本自由反其道而行，例如當前為了對抗恐怖主義而實施的相關措施。但是，調和社會正義與經濟效益的方式更為特殊，它首先要符合立即的政治需求。

全球化進程從未完成；在技術進步和經濟競爭的壓力下，社會不斷轉型並適應新的情況，以獲得成長力、生產力和競爭力。為了適應，我們必須公平分配因此而出現的負擔和利益，這個問題在全球化背景下以特殊形式出現。全球化讓不同社會之間的發展差距愈來愈小，不但使世界性的社會分工逐漸出現，還讓先進社會與其他社會之間的距離相對減小。然而，全球不平等減少的同時，每一社會內部的不平等卻愈來愈明顯。

在追趕著先進社會腳步的落後國家裡，先進的社會團體與其他團體間的不平等日益加深。對高度發展的社會來說，縮短發展差距挑戰了它們的相對獲利。在這些社會裡，正義問題成為付出與成本的分配問題，以確保利益或補償損失。在

已發展社會中重現或加重的不公平現象，可能會使社會階級鬥爭再度出現，若無替代性政策（此政策必須以信實的經濟數據分析為基礎），就有可能出現民粹主義、領袖崇拜和不滿民主制度的典型結合。

因此，立即的政治需求就是調和社會正義與經濟效益，但是，此一難題的重要關鍵在於現代社會與歷史社群之間的關係。在當代爭議中，這些關係是以正義理論（自由主義者、社群主義與共和主義之間的爭論）及查理·泰勒（Charles Taylor）和阿謝爾·霍奈特（Axel Honneth）提出的承認理論^[28]來思考。這些理論及相關爭議各自表達出政治圈內在的活力，以及國家、社群、社會間關係的動態性。這些爭議也有自己的邏輯和論點發展，但是本書闡述與討論的重點不在此，而是這些概念和問題在三種政治場域內呈現緊張關係的方式。

首先必須理解何為「正義」，這個詞同時具備平等與合法之意，能依據不同社會的比例原

則，來闡明利益和負擔的平等與不平等，它可以是成就、社會地位、對集體財富的貢獻等。正義也是所有美德（亞里斯多德謂之倫理秉性）的總稱，這些美德符合各種與他人互動的模式，並由法律加以系統化。根據不同的狀況，這些模式包含勇氣、節欲、慷慨等。簡言之，正義具備兩種意義：其一，正義讓社會階級形式得以合法化；其二，正義總結了建構集體倫理的所有美德。這種區別當然過於簡單，因為，將社會階級合法化的，正是這些獲得普遍認同的美德，但是我們能藉此區別出狹義和廣義的正義。狹義的正義是一種分配原則，廣義的正義符合倫理生活形式。就第一種意義來說，正義是組成社會的所有原則；就第二種意義來講，正義屬於具備倫理社群意義的社群。

因此，效益與正義的調和有兩種方式。若我們從廣義的角度將正義視作倫理生活形式的總結，問題就是如何讓社會經濟機制遵循倫理社群的建構規範，這也是艾瑞克·魏爾（Eric Weil）

的論點^[29]。重點在於要讓合理計算、技術進步、利潤追尋、競爭原則和在倫理規範下開發自然資源，例如團結互助、尊重人性尊嚴、為未來世代負責。換句話說，政治行動就是讓工具和策略合理性符合價值觀的合理性，並尋求社群成員對這些價值觀的共識。因此，政治行動的重點在於社會生活的含義。這並不是說行動必須賦予社會生

艾瑞克·魏爾 (Eric Weil)

艾瑞克·魏爾 (1907~1977) 出生於德國，因希特勒當權而離開德國移居法國的哲學家。1938 年取得法國國籍後，於法國國家科學研究中心及高等研究應用學院任教，與喬治·巴代亞 (George Bataille) 及亞歷山卓·夸黑 (Alexandre Koyré) 共創《批判》雜誌。在二次世界大戰、德國納粹主義興起、冷戰及全球化來臨的時空背景下，懷爾的哲學側重在人類現實處境的反省，包括對宗教的批判、現代與傳統倫理的衝突、全球化引發國際社會間的競爭效應、現代化技術發展與勞動型態轉變，國家與個體基本自由等問題有深刻入裡的剖析。其哲學思想受到康德及黑格爾的影響，主要著作為《哲學邏輯》(1950)、《政治哲學》(1956)、《道德哲學》(1961)、《康德問題》(1963)。(編註)

活一個意義，就像極權主義想要創造「新人類」一樣；而是說行動旨在確保政治能控制社會經濟結構，並讓此一結構遵循賦予歷史社群意義的規範和價值觀。這些規範和價值觀並非可無限套用的單義原則，因此這個過程就涉及集體對定義的討論，亦即確認規範和合宜的詮釋方式。由於技術和社會的演進，此一討論不斷在進行和重組，範圍涵蓋所有屬於應用倫理的公共辯論，例如商業倫理、生物倫理、社會團結互助、性別關係等。整個政治討論就是一個持續的進程，重點在於讓社會經濟系統遵循廣義的正義，這種正義包含了建構集體倫理的所有規範。

相反地，若將正義視作狹義的社會階級原則，那麼現代社會顯然有它自己的正義原則。這個社會要求以最佳的方式運用人力資源，包括各式工作的取得、個體和群體的社會流動等。經濟效益意味著所有人的權利都要受到保障：不僅公民權和政治權（所有權、輿論和表達自由），還有經濟權和社會權，首先就是要讓所有的人都能

接受教育。就這點來看，人權是現代社會所有成員的權利，以道德概念（亦即人性尊嚴）為基礎；人權也符合社會的結構性限制，這個社會奠基於成員的積極合作、創舉和創新能力。簡言之，人權可以從康德的「理想主義」角度或是從「功利主義」角度來證成：在一個需要個體積極合作的社會裡，不可能永遠拒絕承認這些權利，除非這些權利對社會結構的運作有負面效應。

我們也能從承認政治的角度來重新思考政治行動。承認政治認為，行動必須能讓人如其所是地充分發展，並以互為主體的關係取代社會機制（以合理計算和競爭力為基礎）的個體「物化」。不過，我們必須再次詳加解釋這些用語。現代社會的「承認」並非是主體間的承認，而是個體成就和職業群體（作為社會單位）的客觀承認，這種承認表現在收入、地位、影響力。就這方面來看，「承認」與個體的物化並無不同，因為它被視作、也將自己視為社會經濟系統的一部分，是有代價的。

客觀承認是競爭和激勵系統的一部分，讓個體及群體願意進行最佳運用，也就是盡他們的全力。這種承認形式並非次要；相反地，它是社會鬥爭的核心。拒絕客觀承認會造成對社會系統的運作喪失信心，最終引發「去社會化」效應。然而，現代化進程是雙重性的，一方面，它承認基本權利，但是另一方面，這個進程本身沒有任何意義，因為這裡只有為成就而成就、為競爭而競

承認政治論 (Politique de la reconnaissance)

承認政治論由魁北克哲學家查爾斯·泰勒 (Charles Taylor) 所提出。精通英、法語的查爾斯·泰勒是英美分析哲學及歐陸哲學學者，也是積極參與政治活動的知識分子。承認政治論主張以互為主體的關係替代理性計算、相互競爭的人我關係。然而這份互為主體的承認在功利價值為首的現代社會中無法體現，主體間的相互承認僅可能從同屬的傳統社群，或因執行共同活動的社群裡去找尋。因為在社群裡才有可能找到真正擴及所有現在及潛在個體成員間的相互承認。承認政治不僅觸及個體間關係，也涉及歷史社群、文化之間的關係，這使得查爾斯·泰勒獲得「社群主義」思想家的稱號。（編註）

爭、為消費而消費。

我們無法在社會裡找到主體間的承認，而是要從社群中尋找。這種承認可能來自隸屬同一傳統的社群，也可能來自因執行共同活動或行動而形成的社群。簡言之，在第一種狀況下，承認的基礎是共同體化（communitarisation）的集體形式，就第二種情況而言，承認奠基於社群化（communalisation，指行動社團的形成）的個體間形式。前者是家庭模式：從家庭、教派社群到國族。後者則是友誼，各式各樣的友誼與各種共同活動類型有關。當然，這裡指的不是嚴格意義的取代，因為許多社群和歸屬型態都同時隸屬這兩種模式。

至於歷史社群的倫理、宗教和文化傳統，它們的確為現代社會的生活帶來意義，也讓主體間的關係成為可能。但是，地位的不平等卻阻礙了與這些傳統有關的承認，而這些不平等卻是傳統不斷努力要合理化的，例如男女不平等、社會群體不平等、種族不平等、種姓不平等，諸如此類。

道德、宗教和文化傳統無法成為主體間承認的來源，除非這個傳統在社會現代化的壓力下，對支配關係（傳統通常會以「天生」不平等來合理化這些關係）提出批判。

社會工作的合理化進程讓這些所謂的天生不平等顯得專斷，減弱了傳統的支配關係，進而有可能提出平權要求。在這種情況下，社群才能有真正的主體間承認，因為此一承認擴及所有當下或潛在的成員。簡言之，「傳統的現代化」應該提升此一傳統倫理含義的價值，對其意識型態上的操作進行合理批判。但是，傳統的現代化也意味著現代性被傳統同化，呼應了「多元現代性」的發展和現代化多元性的出現。

與溝通和共同行動有關的主體間承認，可能發生在任何一種社會之內，也可能出現在職業組織或工會裡，例如社團活動、非政府組織或公民運動。公民社會的價值因而獲得提升，成為進行決議和溝通的地方。哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）和霍奈特認為，公民社會是發生主體

間關係的最佳之處。但是，主體間的承認也可能與共和政治制度下的共同行動有關，而與社會內部的活動無關。這就是鄂蘭的行動概念核心，她將行動視作人類真正的生存方式，用來表達和承認人類在公共領域中的獨特性：不僅承認他是什麼，更要承認他是誰^[39]。

因此，個體間的承認就是一種面對面的關係。就整個社會層面來說，個體只能獲得虛擬的承認（在全球化的社會裡更是如此），只有在進入有效關係時（這個關係侷限在一個多少受限的圈子裡），這個承認才會實現。現代的溝通技巧能讓我們建立面對面之外的個體間關係，但是，網路和社會網絡也是一個化身和匿名的世界。簡言之，所有強調主體間關係的政治行動理論提出的問題，不僅與政治生活實況有關（此一實況由衝突和敵對形成），更涉及政治行動的範圍（必須在世界社會內）。就這點來看，「承認」不僅和個體間的關係有關，也涉及歷史社群之間、「文化」之間的關係。因此，問題在於這些文化

與其傳統的世界化，我們必須由此領會傳統的自我解讀，這種解讀讓傳統普遍具有意義，也能獲得各種人的理解，而這正是承認由傳統形成之社群的準則。更確切地說，這個準則使得「純粹容忍」和「承認」之間有了差異。除了源於文化特殊主義的生存權（出現在能遵守基本規則的和平合作系統中），「積極承認」代表一種普遍看法，相信傳統本身能提出一個詮釋，清楚呈現其普遍意義和一般概念。換句話說，這個詮釋對所有人（包括隸屬其他傳統的人）都是合理的。

從永久和平到國際行動

全球化進程定義了今後會出現的國際關係問題。扼要地說，全球化的爭論與國家、社會及社群關係間的種種問題相呼應。有些論點強調全球化經濟的演變（金融市場和評級機構的角色），以及國際性的社會分工（多國企業和國際投資者的角色），有些則強調國際公民社會的建構（非

政府組織、反全球化運動等)。有些研究著重社群，例如杭亭頓（Samuel Huntington）的先進文明衝突理論^[3]，並強調宗教扮演的角色。還有一些爭論的重點在於國家地位，例如現實主義理論和自由主義理論：前者強調國家和國族利益的角色，後者著重日益擴大的國際公民社會。國家並沒有壟斷政治行動，問題在於它們是否繼續扮演決策角色，抑或只是普通的參與者。一方面，我們可以說，非國家參與者只有在對國家的行動（亦即對國家形勢的看法和要採取的決定）造成影響時，才有真正的影響力。另一方面，我們提出治理概念來描繪一個決策過程，這個過程不僅屬於各國政府，也是大量參與者在各種決策層級之間的互動。

一個重要的事實是，僅擴展個別社會相互依存的網絡，並不能促進全球化。全球化不單是財富、人員和資本流動的增加，也是國家經濟競爭造成的結果。因此，儘管個別社會不斷整合，但它們也是對手，在這種情況下，國家的角色就結

構而言就具備雙重性。對歷史社群來說，國家是社會的代表、全球化的代言人，負責傳播合理化限制及自由貿易等。對社會、經濟和財政來說，國家是社群、其文化與歷史認同的捍衛者。國際關係的特徵在於國家兼具競爭者和合作者的角色。國家相互競爭，以確保國力（特別是軍事方面）的經濟和技術能力；它們在文化和外交上也是競爭者，因為這兩個領域能展現其影響力。簡言之，它們在硬實力（hard power）和軟實力（soft power）方面，都處於敵對狀態——至少這適用於世界強國或是區域強國。與此同時，國家也具備合作者身分，因為各社會的相互依賴性提高、交流增加，利益也彼此交錯。

從哲學角度來看，這種情況改變了世界主義既有的問題。例如，十八世紀的世界主義是一種確保和平的手段（對康德來說更是如此），主張從無法結束戰爭狀態的暫時性和平——霍布斯（Thomas Hobbes）認為永遠都有可能發生軍事衝突——變成能結束戰爭的永久性和平，問題在於

如何確保永久和平。只用傳統條約是不夠的，因為它有可能以國家主權為由而遭到撤銷；另一方面，世界國家也無法保證，因為它有可能形成專制主義。康德的解決方式是設立永久的國家聯盟或人民代表大會^[32]。假如此一和平真的建立了，應該就能消除戰爭狀態，因為戰爭是權力集中的原因之一，也是獨裁者為了要讓權力集中合理化而提出的藉口之一。永久性和平將讓愈來愈多的國家變成共和形式，人類唯有在這種形式下，才能獲得自主（亦即自由的真正形式）。

當前，此一提問並沒有失去其現實性，但也只是問題的一部分，因為涉及的不再只是確保和平，還要實踐全球性的共同政治行動。換句話說，問題在於國際社群的實現。如同皮耶·阿斯奈（Pierre Hassner）強調的，儘管現實中不斷提及這種國際社群，但實際上還未存在^[33]。成立真正的國際社群是必要的，因為今後若無這種社群，就不可能處理有關安全、保障自由、調和正義與效益的基本問題。

在全球化背景下，傳統政治哲學的本質已經被「紊亂的競爭」^[34]取代了。最好的狀況是，這僅是一種居間狀態：所有的強權都是競爭者，也是合作者，敵友之間的區分很模糊，因為我們不是對方敵人的夥伴。關鍵在於超越此一混合了競爭與合作的狀態，以便促進夥伴關係、減少過度競爭，如此才能建構一個以政治控制世界社會的國際社群。這種社群需要兩個條件，一是建立大家都遵守的規範，二是發展能將共同政治行動制度化的組織，因此，問題在於如何避免讓世界國家和全球治理出現偏差。一方面，應該具備普遍約束力的世界國家可能會漸漸淪為專制，這是典型的世界主義問題。另一方面，大量參與者在各層級的零散決策過程引發了合法性問題，因為這些參與者的性質不同，不僅有國家民選代表或官員，還有專家、遊說團體、私人機構、宗教代表等，他們在協議協商與定義規範時，扮演重要的角色，而且不受民主控制。如同現代政府一樣，全球治理也有決策合法性的問題，而且這些決策

將影響所有人。

如同康德所示，問題在於國家如何演變。國家同時是社會的國家（這個社會不斷融入世界社會中），也是具傳統特徵之歷史社群的國家。這可能造成兩種負面結果：首先，國家轉型成單純的全球化社會行政代理人；第二，國家退回國族傳統與認同，進而從建構當中的世界社會裡自我排除。這兩種演變會讓國家簡化為一個社會或是社群，關鍵就是民族國家及憲政民主政體的自我轉型。歸根究底，問題在於政治行動的未來，甚至在於政治行動能否出現，亦即政治能否控制技術進步和經濟進程。當前的問題是個別國家的行動幅度，此一幅度取決於國家的幅員和實力，例如中國或美國的行動幅度就比歐洲各民族國家大。因此，我們需要、也普遍傾向於形成具地理政治意義的區域性組織，才能共同找回以政治控制經濟和技術進程的形式。

這顯然是建構歐洲的關鍵。若歐洲國家想要握有全球事務（包括與它們有關的、會影響它們

未來的事務）的發言權，就必須聯合成立真正的政治社群。除了歐洲問題，政治行動的未來就是讓國際社群出現在邁向全球化的社會裡，這十分關鍵，也是國家間的敵對和競爭正在促成的。如果行動模式沒有改變、夥伴關係無法超越競爭、討論無法勝過角力，真正的國際社群就永遠不可能出現。然而，此處存在某種循環，因為行動模式的轉型取決於政治、社會和社群的敵對狀態與衝突是否有減緩，但這些衝突恰巧涉及安全與自由的關係，也和正義與效益的調和有關。解決安全與自由問題的同時，我們也降低了支配程度；調和了正義與效益，就減少了社會衝突。問題在於此循環是否為死巷，或是種逐步互惠互動的學習過程，能減少衝突、發展有效的夥伴關係。

這個問題無法透過思辨來解決，因為它取決於各項政策的行動和支持這些政策的社群。集體尤其必須意識到，只有透過合作，才能解決有關和平、發展、地球資源管理的重大問題。

就某一方面來說，我們可以援引康德的論

據。他認為戰爭具有正面意義，帶領人類走向某種程度的文明化——儘管直到此時，這都要靠暴力完成，但是從此就有可能在無暴力狀態下繼續發生，因為我們意識到人類的道德天命和實現此一天命的條件。由於戰爭變得不能忍受（無論是在經濟或是在人道上皆然），因而有助於「以非暴力取代暴力」的歷史轉折點發生。競爭原則亦是如此，這種原則將我們帶向如今已達到的發展程度，但是它如果沒有被合作原則抵消、限制及取代，就會變成毀滅者。

因此，關鍵在於取代以國際性的集體行動，這個行動要能察覺軍事、經濟、外交與文化方面不自覺的紊亂競爭機制。換句話說，重點是政治行動本身的轉型，以及從角力政治轉型成以討論來解決問題的政治行動，經過討論的有效行動是最理想的轉型調節者。在這個即將來臨的世界裡，個體和社群都能透過完全非暴力的手段來維護權利，而且只有經過辯論交流的行動才是有效的^[35]。

註釋

[19]

Cf. J. Freud, *Qu'est-ce que la politique?*, Paris, Points-Seuil, 1968.

[20]

Cf. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé et J.-P. Frick, Paris, Vrin, 1982.

[21]

Cf. F. Tönnies, *Communauté et société*, trad. J. Leif, Paris, P.U.F., 2010.

[22]

此為艾瑞克·魏爾（Eric Weil）的定義。請參閱 *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 2000, III, «L'État», §31.

[23]

Cf. J. Habermas, *L'espace public*, trad. M. B. de Launay, Paris, Payot, 1988.

[24]

J. Rawls, *Théorie de la justice*, trad. C. Audard, Paris, Points-Sueil, 2009 ; *La justice comme équité*, trad. B. Guillaume, Paris, La Découverte, 2008.

[25]

Cf. 請參閱同一系列叢書 C. Kintzler, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Paris, Vrin, 2007, 以及 M. Walzer, *Traité sur la tolérance*, trad. Ch. Hutner, Paris, Gallimard, 1998.

[26]

Cf. 請參閱同一系列叢書的 P. Canivez, *Qu'est-ce que la nation?*, Paris, Vrin, 2004.

[27]

兩個社群共同生活在一個既非民族國家、也不是多民族國家的國家內，例如比利時的瓦隆族（Wallon）就不被視為一個特定國族。

[28]

Cf. Ch. Taylor, *Multiculturalisme : Différence et démocratie*, Paris, Champs-Flammarion, 2009; A. Hooneth, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, Paris, Folio-Gallimard, 2013 et *Les pathologies de la liberté*, trad. F. Fischbach, Paris, La Découverte, 2008.

[29]

Cf. E. Weil, *Philosophie politique*, §39, *op. cit.*, p.179 sq.

[30]

Cf. H. Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, champ. V, *op. cit.*

[31]

Cf. Samuel Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2009.

[32]

Cf. Kant, *Vers la paix perpétuelle*, trad. M. Marcuzzi, Paris, Vrin, 2007.

[33]

Cf. P. Hassner, «Violences, conflits et guerres: déclin ou mutation?», dans P. Hassner (éd.), *Les relations internationales*, Paris, La documentation française, 2012 p.65-75, et P. Hassner, *La violence et la paix*, Paris, Points-Seuil, 2000, *La terreur et l'empire*, Paris, Points-Seuil, 2006.

[34]

這是艾瑞克·魏爾使用的辭彙，請參閱後文分析。

[35]

請參閱後文對艾瑞克·魏爾文章的分析。

行動和討論

建立、改革、革命

政治行動由什麼組成？這個問題首先涉及政治行動的本質，接著才是其目標與難題，這兩點已在前述章節討論過。最重要的問題是，在什麼範圍內，政治生活可能引發政治行動，或是被視作權力關係的政治可能產生經過討論的行動。若要繼續做出回應，我們就不能僅考慮行動要處理的問題，以及政治行動演變和自我轉型的理想調節者，還必須檢視行動與其演變的具體模式。我們可以從傳統區分的「建立」（fondation）、「改革」（réforme）和「革命」（révolution）開始。

「建立」的典範出自柏拉圖的《理想國》，以及亞里斯多德《政治學》（*Politique*）一書的第七及第八卷，它同樣是其他社會契約理論的典範。自二十世紀以降至今，辯論與政治時事的重點多半是改革與革命之間的對立。但是，「革命」

這個概念很複雜，我們首先要區分「破壞社會和政治制度」的負面意義，以及「建立新制度」的正面意義。

就負面意義而言，康德提出了一個難題：革命就是故意拒絕遵守法律，因為它要摧毀既有的法制，取而代之以另一個法制。這就是康德的矛盾立場：革命是受譴責的，因為它顛覆了遵守法律的原則，但是不守法，就不可能出現社會。然而，假如革命成功建立了新法制，就必須遵守之。這是一種道德立場，以遵守司法秩序為基礎，認為不守法的話，人類就會回歸暴力^[36]。我們可以像艾瑞克·魏爾一樣，從中汲取政治教訓。

所有的革命始於拒絕遵守法律，但是為了鞏固新體制，革命必須再次強加此一守法原則。由於革命否定了法制原則，遂只能透過武力，才能重建法制，而且可能出現使之合法化的言論。但是，重建法律秩序的主要角色是「約束力」，由此可知，革命的進程與獨裁是不可分的。此一

獨裁有各種不同的形式，例如政黨或軍事上的獨裁。最重要的是，這種獨裁是無法避免的，因為以暴力推翻政權，就會讓這個暴力（包括反革命的暴力）合法化，因此，獨裁體制中會出現一段時間的革命，問題在於這個獨裁是否會自行消失，留給相較於前朝更為公正、自由的體制，或是會持續下去，進而出現新的領導階級（支配了國家事務與管理、軍隊和情報部門）。

重點在於：我們都是事後才知道。我們無法預測事情的發展，這更意味著革命本身沒有目標。革命是一種進程、一種行動方式，它可以是漸進式的，也可以是逆行的。事實上，革命概念的涵蓋範圍很廣，包括 1688 年的「光榮革命」、美國與法國的革命、十月革命、國家社會黨的革命、伊斯蘭革命、當前在中東發生的革命等。

革命可以是由具先鋒角色的政黨帶領的群眾運動，或是由出自運動本身的組織帶領。黑格爾也提出上層階級革命，就是透過有意對抗社會貧富兩極化的公職進行社會與國家轉型，以期能在

恆久的國際敵對和衝突背景下，維持國族的一致性。革命可能會立刻擴張至整個社會與國家。

但是還有另一種革命模式，針對的是整個社會和政治系統本質所依的要點，例如托克維爾（Tocqueville）曾於《論美國的民主》（*De la démocratie en Amérique*）一書中指出，繼承權就是屬於此一類型。這些權利會促進朝向社會民主化的財富相對均等，針對這一點來行動，就能引發整個社會的轉型^[37]。事實上，亞里斯多德已經提過徹底改變的理論，只是採用的角度不同。在一個微不足道的改變中，我們必須辨識出會徹底改變體制的革命之始^[38]。對於想要維持體制的群體來說，若沒有預料到細微的制度改變可能造成的革命後果，那麼，無論是漸進還是逆行的革命，都有可能悄然發生（至少在第一時間是如此）。因此，在不同的狀況下，革命可能會以「再建立」或「改革」形式出現。

所以，我們必須考慮所有的政治行動模式，這也是亞里斯多德在《理想國》中使用的方式。

一般來說，行動永遠都與立法者有關，包括建立新的國家在內；假如情況有利，甚至能建立一個更好的體制。但是，行動也可能是以一個體制來取代另一個體制（從某種體制變成另一種體制），或是在相同的政治體制下，變相的形式轉成法治的形式（同一體制內的轉型），或是建立更適合多數城邦的體制。

變相體制與法治體制的不同之處在於治理方式：在法治體制中，統治者會根據共同利益來行事；在變相體制中，權力是滿足領導者利益的工具。我們是否能將此一方法應用到當前的時代？要回答這個問題，就必須考慮當代兩大體制：專制政體與憲政民主政體。

憲政民主政體

定義憲政民主政體的方式有兩種，一是權力的取得方法，二是管理方式。

首先，憲政民主政體會依據大家都同意的程序來和平競爭權力，例如拒絕暴力、普選制、多數規則，這種競爭由政黨系統構成，這些政黨會提出方案和候選人^[39]。第二，民主作為一種管理方式，以法治國家和普遍討論為基礎，重點在於管理和行政，並受議會和司法制度的雙重控制。

議會可以拒絕批准預算來中止治理行為，必要時還可以拒絕批准使用軍力；憲法法庭審查法律是否合乎憲法，法院懲罰行政濫用。這套系統的基礎在於權力的相互依賴性和憲法的權威、基本權利的保障和公民參與決策的過程。

「參與」指的不僅是普選制，也包括所有公民擔任公職的資格。公民不是單純的「被治理

者」，只能選擇他們的「治理者」；公民是「有力的治理者」^[40]。因此，要處理問題，就必讓所有人進行公開的政治討論。每一公民都要知情，且能參與討論，因此原則上，憲政民主政體就是一種普遍討論的體制，政治行動在此就是公眾行動，一種公開的大眾行動。

相反地，專制政體這種系統，正如其名，政權會依自己的意願來行事。統治者單獨行事，不受其他機構的控制，公民也無法有效參與。對抗專權的法院無法保護基本權利；議會或是不存在，或者僅用來記錄領導者的決策。政策的決定多半不公開討論，而且禁止大部分的公民參與。權力的移交絕大部分取決於領導階級、單一黨派等內部角力及派系鬥爭。

簡言之，我們可以說，政治行動特有的張力出現在專制政體和憲政民主政體之間的對立。但是，此一權力和討論之間的張力也存於民主體制內。專制政體全面行使權力，體制的專制或民主實況不在於白紙黑字的憲法，而是統治者的政策

執行和公民的警覺性。事實上，政治行動特有的張力存於憲政民主政體的所有制度內。

政黨皆為想要奪得並保有權力的組織，它們是用來競選和推銷其領導者的工具，還必須準備行動計畫、培養有治理能力的政治人物。從政者身兼專業政客、黨員、專責普遍利益的國家官員，他們必須贏得選舉，同時又要集合在一起，因而都具備某種構成矛盾。一方面，他們必須戰勝敵方陣營；另一方面，他們必須再次團結，行事才會有效益。

行政部門是政府方案直接或間接（透過鼓勵措施）的強制執行單位；現代行政部門也是技術思索單位，其任務是考慮各種必須做出政治仲裁和選擇的行動。

議會是一個針對所有問題和政府方案進行辯論的地方，也是權力和角力的地方，有時是多數支持政府方案，有時必須進行雙方或多方協商，才能通過必要的改革，這種情況尤其會發生在憲政體制國家裡。

所有的民主政體都起源於專制政體（無論是逐漸邊緣化的君主制，或是革命造成的獨裁權力），因此所有憲政民主政體都有專制殘跡，例如共和君主制、軍隊或「老政黨」主導等。我們也能在國家概念中發現雙重特性：一方面，管理—行政的結合是行動核心；另一方面，法律透過合法多數、投票權、參選條件，在政治上確立了積極公民的身分，因此，國家也是一個公民社群。

從這點來看，我們能以亞里斯多德的方式來考慮兩種政治演變類型：從某一類型轉變成另一種類型，或是同一類型內部的演變。前者是從專制政體轉變成憲政民主政體；後者是憲政體制的內部演變。

第一種類型是世界各地當下正在發生的，例如有效承認基本權利、輿論和表達自由、對抗任意逮捕、透過選舉來諮詢人民的意見，這些都是全球的政治目標。這些目標值得讓異議分子、政治運動者、作家和記者、公民族群付出各式各

價，譬如監禁、酷刑、政治謀殺、肅清、殲滅。

要從專制政體演變成憲政民主政體，也與和平及國際合作有關。專制體制和民主體制之間的衝突，對和平的影響更甚於民主政體之間的敵對，因此，憲政民主體制的普及是促進和平、降低戰爭風險的因素^[41]。但是，我們不能試圖以武力強迫接受此一體制（然而這是不可能的），因為民主作為一種政治體制，認為擁護民主政體是一種社會形式和倫理，至少是理想的調節者。

相反地，民主政體的普及，不足以保證能將混亂的敵對關係轉變成共同行動和夥伴關係，因為，民主政體雖然不會開戰，但是仍有競爭關係，而競爭也涉及了勝利或支配。因此，憲政民主政體的普及和持久的混亂競爭或過度敵對，是並存的。

現存民主政體的問題在於如何避免倒退，此一體制的民主本質是政治實踐，這些政治實踐具備孟德斯鳩（Montesquieu）所謂的雙重「精神」：有意識地尊重制度、普遍討論的精神。由於使用

武力會造成國家解體或秩序重建，所以要尊重體制、反對暴力與其後果。

在憲政民主政體中，我們要防止披上民主制度外衣的專制政體再度出現。問題是如何避免讓安全成為廢除自由的藉口、不讓效益凌駕在正義之上、不以治理技巧（管理模式、軍事指揮、通訊技術等）取代經過討論的共同行動，還要避免讓國際張力和點明潛在敵人成為藉口，造成權力集中、放棄以民主控制政府的行動。簡言之，前一章節檢視的三個難題都與體制的本質有關，其處理方式和結果對國家本身是專制形式或是民主形式，有很大的影響。

但是，除了要避免倒退，民主體制內部的演變也要符合其概念，也就是說，要減少專制政體的殘跡，確實（而非僅是形式上）保障自由和基本權利。這也表示法院的獨立性、新聞自由和國家世俗化能獲得更多的保障。若「法治」體制是一種以共同利益為目標的管理方式，我們就必須理解在哪些條件下，體制可以確保普遍利益政策

的執行。

因此，我們又回到在哪個範圍內，權力關係和「政治遊戲」能讓真正的政治行動運作的問題。在某種意義上，這是典型「如何讓普遍利益政策脫離個別利益遊戲」的問題。除此之外，要處理這個問題，我們還必須放棄「某一統治階級或群體將是普世代表」的幻想。沒有所謂的哲學王或國王哲學家，沒有普世官員，也不存在由一無所有（因此沒有任何個別利益）的群眾組成的先驅黨派。個別利益和意見分歧難以減少，問題在於如何理出一個普遍利益的政策^[42]。

我們已經在前一章節提出部分答案。政治場域由國家、社群和社會之間的關係構成，三者的範圍和意義都不同。這些關係帶出基本問題，而普遍利益正是這些問題要處理的對象。在憲政民主政體中，想在政治場域獲得並保有一個地位，就必須針對這些問題提出一個可靠的解決方案。

除此之外，一切皆取決於社會和國家的相互教育、公眾輿論和政治階層（非馬克斯定義的政

治階層，而是一個超越政治分歧、具備職責功能和固有利益的社會專業團體）。此一相互教育讓公眾輿論不會成為單純附加的個別利益，也不會使政治階級消失在機關合併之中。然而，對此我們可以有二種看待方式，第一是讓公民參與社會和政治制度，第二是透過特有的政治討論型態，此外還要在學校及大學機構中加強關於討論、提問和辯論的教育。

首先，這裡涉及了個別利益的普及化，透過參與社會和政治制度來擴大觀點。此一普及化得力於以下三種關係：公民與社會組織之間的關係、與政黨之間的關係、與國家（作為國際舞台上的政治社群代表）之間的關係。

公民屬於某一職業群體、社會階層、少數國族，或是來自某一地區、語言社群或教派等。就這點而言，公民皆有要捍衛的利益，以及要凸顯的特定觀點，他們可以透過請願，讓政府仲裁不同利益之間的衝突。

但是，社會也有自己的制度。在黑格爾的

《法哲學原理》(Philosophie du droit)中，工會和職業團體都是一種職業公會，面對政府和行政單位，它們代表了個別利益，同時也帶領其成員將這些利益納入社會整體觀點中。我們可以將此一模式普及應用到具備教派、語言、文化等社群的組織上，這些社群也有利益和要凸顯的價值觀，其組織的角色在於代表這些利益和價值觀，並領導成員在國家和社會架構內思索這些利益及價值觀。例如，在一個世俗化國家裡，宗教組織應該代表某一教派社群（物質和精神上）的合法利益，並引導該社群成員接受政教分離。這個角色具有決定性的作用，因為它影響了此一教派自我詮釋的方式，以及該教派與國家和其他社會成員之間的關係。

這個模式也能普及至公民社會裡的各種協會和非政府組織，它們都有各自的特定利益（包括財務方面），但是基本上都在關心社會問題，例如：教育、居住、貧窮、衛生、環境。它們能協助發展公民意識、團結互助的觀念、集體對社會

問題的敏銳度，也能引起大眾和政府關注行政單位疏忽的問題，或是政治行動不足的地方。

在公民社會中，各組織和協會的角色就是讓個別利益與觀點普及化，這讓政府和行政單位的行動具備了夥伴關係。一旦國家的措施和行政部門的行動受到限制，這種夥伴關係就不可或缺。

觀點的擴大讓「參與社會制度」成為「參與思索公共政策」，這是支持並讓這些政策接受評論的方式，必要時還能使政策轉向。與此同時，擴大觀點還能讓社會成員參與公共辯論。雖然如此，此時尚無法對這些問題提出一個總體看法，也無法掌握這些問題的關聯性，亦不明瞭在某一領域採取的措施會對其他政治行動領域產生什麼效應。

這適用於所有的社會制度，包括公民行動中的聯合運動。參與某一社會問題的鑑定和辯論，並不表示同時對所有的問題都感興趣。一個關心人權的鬥士，不一定要對減少預算赤字的方法發表意見；一位身障權威也不一定要對大學改革提

出建議。因此，「信任」就成了政治權威中無法迴避的一環。

由於公民不會同時對所有議題感興趣，關注程度也不同，所以必須讓他們信任當權者或是潛在的執政者（反對派），才能處理所有他們沒有提出意見（或完全沒有意見）的問題。建立信任的能力與合法的決定及執行權力（韋伯所謂的合法性權威）無關，這份能力是政治權威的決定因素之一，問題在於這份能力從何而來。

政府的本質是處理所有的問題，並考慮這些問題的相互關係，它需要一個「政治議程」，亦即要掌握所有的問題並建立優先順序。擬定此類綱要是政黨固有的工作，其角色是擬定有關普遍利益的計畫，以及培養有治理能力的團隊。相較於反對黨或單純的壓力團體，至少這是「執政黨」的工作。因此，公民不僅以社會／社群成員的身分參與，也以國家成員的身分參與其中，並在相互競爭的政策方案之間做出抉擇。

在此，我們不討論班傑明·康斯坦（Benjamin

Constant）著名的「古人之自由與今人之自由的對立」^[43]。公民不僅擁有私人自由，能在法律的保障下專注於自己的事務，也能以「整體」之姿進行基本的政治決定。當公民選出一位總統、將多數黨送入議會、支持某一黨派或政黨聯盟，他們都是在選擇一條行動路線，無論這個選擇是否有意識、理由是否清楚。政府有責任採取情勢所需的創舉。議員的委任是代表性、而非強制性的。公民將「政治委託」交給政府，但是如果他們認為這項委任沒有獲得遵守，就會透過選舉進行懲罰。

政黨擬定普遍利益方案，參與了觀點的普及化。他們不是將個體利益納入職業團體或特定社群的利益之中，也並非將道德利益放入社會問題裡，而是要考慮公共行動的所有領域。他們必須擬定以共同利益為目標的計畫，並在選舉中獲得最多的支持。

儘管如此，這種普及化還須擁有特定的社會文化根源，這就涉及了各社會階層的政黨選民利

益、想要贏得或保持政治場域地位的政黨利益、民選代表與領導者（他們在黨內任職，並因政黨而崛起）的利益。所有的政治規劃都會因此一社會文化根源而改變，因此，政黨間的討論是一種「黨派的」討論，是普遍觀點和個別利益之間的衝突，也是普遍利益規劃之間的交鋒。這種討論是沒有任何哲學意義的對話，無人期待對手能說服對方。此一討論混合了各式各樣的巧辯和論據，包括敘事、道德、技術等層面，它不遵循任何嚴謹方式，而是必須以媒體使用的溝通方法來進行。此外還有計畫和論據之間的比較、事實和數據的驗證，這些都能讓選民評估特定的解決方案。普遍利益中的個別觀點會相互調整，能讓公民對此一普遍利益有更公正的想法。公共討論可比擬為司法庭上的辯論，這不是兩個想要達成共識的交談者在對話，而是兩個（或多個）立場之間的較量，身為「整體」的大眾必須在這些立場之間做出決定。

我們必須像亞里斯多德一樣，將「整體公

民」和「個體公民」區分開來。亞里斯多德認為，整體公民能共同實踐倫理和智性美德（與培養正確、公正的評斷有關）。即使每一公民僅表現出合理行動所需的其中一項特質，但是整體公民匯集了所有這些特質^[44]。因此，就算每位公民僅以某一特定角度來看待問題，但整體公民還是能掌握所有的面向。

我們可以將亞里斯多德的論點應用到政治討論的評估上：假設選民非常多元化，即使每一個體公民都有其支持的黨派和偏見，整體公民所持的民意在不同政黨政見下交鋒對質。假設這些個人意見在公開辯論後都消失了，公眾輿論就可能形成一個較不偏頗的普遍利益概念。但這裡預設了公民並不是某黨派的死忠支持者，在這種情況下，投票只是確認某一陣營贏了另一陣營。換句話說，這表示有足夠比例的選民能依其信念和政治討論的演進投票，而不受任何影響。

原則上，同樣的邏輯可用在不同國家和全球公眾輿論之間的關係，公民就像社會成員一樣，

以國家成員的身分參與行動。如同全球化社會的成員，他們也參與全球公眾輿論的培養，尤其是透過現代通訊技術並以此一角度來參與，這些技術幾乎能同步傳遞影像和信息。公民亦透過代表他們的國家，在國際舞台上行事，這就是為何國家行動具有決定性的原因。它之所以如此，是因為國家（或者更確切地說，是國家之間的相互作用）能擬出對問題有概觀看法的行動藍圖；也因為只有透過國家的行動（以及透過對國家的行動、對國家的要求），公民行動才能達到政治行動的尺度，亦即全球性的範圍。個別國家與全球性政治行動之間的關連，一方面因國際制度而獲得確定，另一方面因國家參與區域性組織（例如歐盟）而獲得確認。

如同其他領域，此一領域的問題在於面對政府時，公眾輿論想要凸顯的是哪種控制和期待。答案取決於情勢、歷史、國家地緣政治位置。一般而言，公眾輿論同時隸屬邁向全球化的社會和個別的歷史社群。一方面，公民以全球公眾與

論成員的身分行事，對人道災難、種族滅絕和大屠殺做出反應。就這點來看，公眾輿論劃分成兩個具現代社會特性的面向：一方面，一個強調創造財富和消費的社會，必然具備和平主義；另一方面是對個體權利的敏感度，這些權利被視為所有現代社會成員的權利。所以，這些因情勢不同而有可能對立的政策，就有了潛在的支持者：觀望主義與干涉主義、支持包括軍事介入的人道行動、對暴力的使用有某種程度的容忍（尤其是在不被視為具現代性輿論的國家裡）。野蠻和文明化的差異，讓我們能區分不同類型的受害者：有些人遭受的苦難是無法忍受的、有些人的命運是無法避免的。然而，這種「新殖民主義式」的意識型態差異逐漸被遺忘，取而代之的是認為所有的現代社會成員都擁有相同的權利：生存權、工作成果的所有權、人身安全、思索和溝通意見的自由，這就是「人道介入權」、「保護責任」的前提。身為社會成員，公民期望國家能保障這些權利（條件是現代社會須具備此一和平主義），

並發展真正的國際社群。公民也是歷史社群的成員，此一歷史社群捍衛其原則與價值觀，以及在國際舞台上的自我形象、身分和地位，公眾輿論因而具備「國與國合作」的傾向，有時對國際敵對狀態異常敏感。國際公民的意識奠基於個體間的**團結互助**，無論這些個體的出身和所屬群體為何。但是，面對民族國家時，國際公民意識會被**忠誠**抵消，此一忠誠是對國族集體的認同，而非對任何其他人類個體的認同。

在公眾輿論和政治階級、公民社會和國家的互動裡，任一方都不能單獨獲得政治合法性和普遍利益政策的保障。無論是政治合法性或共同利益，都非公民社會或政府與其行政單位的單獨產物，而是兩者積極互動的成果。如果政治階級和公眾輿論之間能相互教育，那麼整個系統就能在各層面的政治決策中運作。一方面，政府內部的男性和女性必須針對意見執行施政說明，方能闡述情勢、問題與重點。另一方面，公民要求政治辯論要有一定的層次，才不會讓黨派的巧辯凌駕

於論據的提供及闡明之上。此一互動的關鍵不僅在於政治合法性，也在於政治的「真實性」：情勢的詮釋和可能的發展、價值觀的認同和解釋。此一真實性匯集了對同一實況的各種觀點，這個實況也因而獲得多個觀點的證實。公眾輿論和政治人物之間的互動，不會自然而然地造就一個公正、合理和理性的政策，因為這個互動可能會往不同的方向運作，個別利益和觀點的衝突或許能修正偏差，但也可能加強之。這個互動可能會以良性循環、治理者與被治理者相互教育（民主政體下的治理者只是暫時的，被治理者則是強而有力的治理者）的形式運作，也可能以惡性循環的形式運作：煽動者利用民粹主義、不同的輿論只想滿足自身的利益。在第一種情況下，做出的決定有利於全體，能適應政治生態和結構導致的問題。體制能讓國家裡的女性和男性負起責任，也能讓政治社群參與建立一個較不那麼暴力、更公正與理性的世界。在第二種情況下，政治人物的選擇有利於煽動者和行政人員，政治行動在黨派

操縱下減弱了。體制做出相反的選擇，政治遊戲有利於平庸者取得權力，取得權力的狡猾政客都是平庸的國家官員。

在所有的因素中，最具決定性之一的是學校和大學提供的教育品質。社會所有看法和觀點的普及化，取決於對概念的認識和控制，這些概念可以闡明政治場域、抓住核心問題。所以，政治判斷的培養很關鍵，負面來說就是確定哪些不可接受，正面而言是參與政治討論，而且此一討論必須凌駕輸贏^[45]之上。知識的發展、檢討反思，這些對公眾和政治人物之間、公民社會和國家之間的相互教育都有決定性的影響。學術機構提供的教育成為政治籌碼及辯論對象，教育進入所有的政治場域，可以有不同的理解，例如取得專業技能以融入社會、傳遞某種生活（或國族認同）形式的特殊規範和價值觀、獲得個人自主權的方式、參與政治決策進程的條件。整個教育政策的任務就是減少不同領域之間的衝突、確定這些衝突的優先性並予以分級。

政治討論與妥協

在此，我們回到「政治討論」這個問題。如何才能促進透過討論而非暴力的行動？我們可以從以下三點來回覆。首先，所有社會部門之間的相互依賴性日益增加，因此，維護個別社會和世界社會的合作系統，對大家都有好處。其次，我們無法簡化社會、文化及政治的多元性，也不可能全面戰勝競爭者或對手。第三則是建立國際社群的可能性，也就是意識到集體安全、經濟調節、預防核擴散、環境和自然資源保護等問題的存在，這些問題威脅到國家的存亡與穩定，而且只能透過共同行動來解決。因此，想要集體意識到有必要採取商討行動，就要有以上三個條件。

這個經過討論的行動介於「權力」和「對話」之間。一方面，純粹的權力執行不會採用論據形式，而是使用神話和命令，其他執行者則被直接

或間接工具化：「直接」指的是依命令行事，「間接」是相信政治神話。另一方面是哲學或科學對話。政治討論就位於這兩點之間。「討論」既非命令，也不是神話敘述。論據援引的是敘事和規範，但是，規範和集體敘述都要遵循公共辯論，政治討論的原則因而優先於其他溝通形式。儘管如此，政治討論並不會因此成為對話或科學討論。

哲學對話和科學討論依據的是大家普遍接受的原則和方式，對話者尋求透過論據交流，建立一個理論或實踐真理，他們不是社會、文化或政治利益的捍衛者，而是以自己的名義發表意見。相反地，在政治討論中，合作夥伴都是個體，但是他們不以個人名義發言，而是將自己融入群體或制度中，為之捍衛實質或道德上的利益。

政治討論的結果並非理論或實踐真理的協議，而是一種集體決定。因此，做決定之前要先討論和準備，同時呈現問題的不同面向：倫理、技術、司法等，目的是對情勢實況、行動指標的

詮釋、鎖定的目標、要採取的措施等達成一致的意見。做出決定後，也要解釋採用的措施，才不會遭受阻力而致失敗。這些阻力可能來自執行者（例如行政單位裡的人），或是整個公民社會和國族社群。

「討論」與整個社會、社群和國家有關，所做的決定原則上採法案、條約等形式，內容通常是一種妥協。事實上，妥協是唯一可能的協議形式，因為我們不可能達成一致同意，也不可能消滅對手^[46]。在憲政民主政體中，唯一能達成（且必須達成）的一致觀點，就是拒絕暴力，其餘的都是有待爭論的議題。因此，我們需要妥協形式，才能避開 *statu quo*。若任何合作夥伴都無法強加其意志，這些妥協形式就能讓我們擺脫停滯不前的狀態。無論是內政或外交，這種情況常常出現。

當然，妥協也有不可能或不被允許的時候，衝突有時也在所難免，只能接受。但是，使用武力或威脅要使用武力，通常只是尋找出路的先

決條件，最終都要透過協商。拒絕所有的妥協形式，就是拒絕行動。列寧（Lénine）就曾嚴厲表示，那些「在『原則上』拒絕妥協、通常否定妥協合法性的人都很幼稚，難以嚴肅待之」^[47]。真正的問題在於準則，這些準則能區分可接受和不可接受的妥協、「背叛的妥協」和能促進行動的妥協。

另一個將妥協視為政治協議的理由，是因為政治行動的夥伴以群體、社會階層、社群和國族成員的身分行事，同時身兼黨派與國家等制度的代表。群體、社會階層和社群皆有自身的實質與道德利益，個體亦然，尤其是那些以政治為業的人。制度也有自己的利益，那就是讓制度長存、在政治場域中發展和獲得地位：所有的黨派都希望能存於政治舞台、國家關心的是國際地位，諸如此類。

一旦政治研商有其合作的團體和機構，行動上決策價值標準的協議同時也是一種利益妥協。問題是在什麼程度上，利益妥協會影響價值標準

的協議。換句話說，問題在於價值標準的協議是否只是要讓妥協具有正當性，或者妥協程序能否達到對這些價值標準的真正協議。

為了扼要回覆這些問題，我們必須再次考慮政治行動的張力。本書開頭已經指出，此一張力出現在所有關於政治行動的思想中，原本就屬於政治概念，意味著政治概念與這些概念能掌握的實況相符。此一張力表現在妥協上，就區分為「對手間的妥協」和「夥伴間的妥協」。

對手間的妥協能結束衝突（例如共享領土），或是能預防衝突（例如訴諸國際仲裁）。相反地，夥伴間的妥協則是確定共同行動的條件。前者是「分配性」妥協，後者是「整合性」妥協。前者涉及管理和利益的分配；後者則是為了促成合作，解決共同問題。無論哪種情況，妥協都要將角力考量在內，但前者只有相關勢力能參與分配，後者則是合併所有的勢力，讓共同行動成真。

接下來，我們就可以討論準則。首先，妥協

進程受限於原則，這些原則不保證能達成協議，因為進程永遠都有可能失敗，但是這些原則能確認無法接受何種妥協形式。在憲政民主政體中，自由與基本權利不能作為妥協的對象。若這些權利和自由遭到扭曲，就不是公開討論的妥協，而是在大眾不知情下實行，例如以「國家利益」（raison d'État）之名。其次，合法妥協涉及的利益也要合法及普遍化。我們可以毫無困難地承認，所有的群體都享有安全的權利，但是我們不能承認它們有支配的權利。妥協可依合理（le rationnel）和理性（le raisonnable）來評斷。一個合理的妥協要能滿足利益計算，在分配性妥協中，計算原則能讓夥伴取得或保有只能透過妥協才能獲得的利益，在整合性妥協中，仍然有收益和優惠的分配，但是取決於共同目標的實踐，在這種情況下，妥協也是合理的，因為它能让夥伴一起達成共同目標。

至於理性妥協的概念，我們可以透過兩種方式來理解。一方面，公正無私的妥協就是理性的

妥協，其相關利益是合法的，妥協進程也為大家所接受。另一方面，就像所有兼具利益和價值觀的妥協一樣，理性的妥協能詮釋價值觀，這些價值觀對所有的合作夥伴、其他可能會提出批判的群體或個體、特別是對國家或全球性的一般公眾輿論而言，都是有意義的。

政治妥協的結構也是回覆前述提問的要素之一，那就是個別利益之間如何相互調解，進而產生普遍利益方案。個別利益的調解屬於分配性妥協，普遍利益方案的構成是將分配性妥協併入整合性妥協中，也就是說，利益協商須受限於必要的合作，才能處理只能共同解決的問題。在政治多元化的條件下（換句話說，就是放棄最終勝利、讓對手消失或被殲滅的幻想），合作的義務強化了必要的約束，才能讓角力服從於協議。

進行夥伴間的妥協時，這份約束不僅強迫我們考慮對話者的利益和目標，也要考量對話者引以為據的價值觀（引據的目的是讓利益合法化、讓目標具備正當性）。妥協迫使我們去理解價值

觀，才能在這些價值觀有區分時加以調和，或者在這些價值觀具共通性時採取一致的詮釋。簡言之，合作的必要性使對話者必須將觀點普及化，並從他人或所有他者的角度來思考。

妥協並非由公民本身來擬定。一般來說，妥協不會出現在公開討論之中，而是在黨派負責人、國家與政府領導人等進行討論時加以擬定。因此，公領域這概念不會涵蓋所有的政治討論場域。當然，在民主政體中，政治行動就是公共行動。但是，所謂的公共，指的是對協議的討論，這份協議要經過公民的同意。公民不參與妥協的擬定，但是要對協商或提議的妥協做出判斷。就消極面而言，公民要理解這些妥協是否違反基本原則；就積極面來說，公民要理解這些妥協是否兼具合理及理性。公民的角色並不僅僅只是事後評估。因為，政治妥協若要獲得整體公民的同意，不但必須以夥伴（工會、政黨、國家等）間的協商形式來擬定，也必須預測公民的意見。

無論如何，取得的協議都要加以闡明，而且

通常會以選舉來裁決。政治權威不同於合法權力及憲政民主傳統的權威，它與引導此一進程的能力有關。政治權威不在於是否符合領導者的既定形象。社會學研究已經指出，這個形象不可能有通用的定義，它會依社會文化背景而有所不同。政治權威與其建立的信任取決於治理方式、開放討論並做出決策的能力（這個決策要能為所有相關參與者有效運用），這涉及了對問題和原則立場的理解，以及對整個政治社群有意義的協議形式。

所有的政治協議都是為了調和利益和價值觀，我們可以在已經分析過的基本問題中觀察到這一點：不能為了安全而犧牲自由、正義不應為效益所用。對和平的關注無法成為一種價值觀，除非此一和平是以國際合作來保護所有人抵抗暴力，而非強大國族的特權。每一個基本問題都避開了政治行動中「理想」與「現實」概念上傳統的對立。以有效行動來處理這些問題，就是追隨同時隸屬這兩種概念的目標。

然而，在具體行政中，政治協議可能有簡化成利益協商、黨派操作、政府間協調的風險。關鍵是不要讓妥協簡化為單純的利益合併，而是成為對行動指導原則和詮釋方式達成共識的方法。因此，我們需要培養理解力和論據討論，賦予學術機構和媒體一份政治責任。原則上，所有政治參與者、公民和公眾輿論的責任，就是要求政治討論必須真的是政治上的，也就是說，政治討論永遠都要有意義，倫理法律原則的實踐也要賦予集體生活一個意義。

註釋

[36]

Cf. Kant, *Théorie et pratique*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1988, section II ; *Métaphysique des mœurs*, Doctrine du droit, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 2011, §49 et remarque A.

[37]

Cf. A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, t. 1, première partie, chip.III, « État social des Anglo-Américains », Paris, Vrin, 1990.

[38]

Cf. Aristote, *Politique*, V, 1, 1301 b 13 sq. ; V, 3, 1303 a 20 sq., *op.cit.*, p.339-340 et 349.

[39]

Cf. R. Aron, *Introduction à la philosophie politique*, Paris, Le livre de poche, 1997.

[40]

E. Weil, *Philosophie politique*, *op.cit.*, p.203.

[41]

Cf. J. Habermas, *La paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. R. Rochlitz, Paris, Cerg, 1996.

[42]

Cf. A. Hamilton, J. Jay, J. Madison, *Le Fédéraliste*, n° 10, éd. A. Amiel, Paris, Classiques Garnier, 2012.

[43]

Cf. B. Constant, « De la liberté des Anciens comparée à celles des Modernes », dans *De la liberté chez les modernes. Écrits politiques*, Paris, Pluriel-Hachette, 1980.

[44]
請參閱後文對亞里斯多德文章的分析。

[45]
Cf. P. Canivez, *Eduquer le citoyen?*, Paris, Hatier, 1995.

[46]
Cf. M. Nachi et M. de Nanteuil (éd.), *Éloge du compromis*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2006; M. Nachi (éd.), *Actualité du compromis*, Paris, Armand Colin, 2011.

[47]
V. I. Lénin, *La maladie infantile du communisme («le gauchisme»)*, Pékin, éd. en langues étrangères, 1976, p.22. Voir aussi VIII. «Jamais de compromis?».



文章與評論

TEXTES ET COMMENTAIRES

文章 1

亞里斯多德

民主與公議

[48]

將主權托付給民眾，而非少數菁英，似乎是一個解決方案，在某種程度上是經得起考驗的，而且無疑地符合實況。事實上，分別的個體非常普通，但是由個體集合為整體的民眾有可能比菁英還要優越，就像由賓客集資付費的聚會菜餚，會比由單獨一人支付的還要好。事實上，每一個組成集體的個體都具有部分美德和實踐智慧，一旦聚成整體，彷彿就是一個多手、多腳、多感官的人，在道德和智性方面也成為一體。所以，民眾是音樂和詩歌最好的鑑賞家，因為這個人鑑賞一部分、那個人評價另一部分，所有人合起來就能評斷整部作品。品德高尚者與組成民眾的個體不同，就像人的美醜、藝術畫作與原型之間的差別一樣，前者將分散各處的元素集合在一起，但

分開時，就像單獨看一個人的眼睛或其他器官，可能不如另一個人的相應部位。當然，我們難從民主政體及民眾中，確認群眾優於少數菁英，而且神明可鑑！對某些民眾團體來說，這是不可能的事……；但是對某一類型的民眾團體而言，這卻是不爭的事實。因此，這些推論能協助我們解決之前的問題以及接下來的難題：自由人與普通公民的主權可以行使在哪些方面？這些人既不富有，亦無值得一提的個人功績。事實上，准許他們參與最高公職是有風險的，因為他們的不正直可能會導致不公正，他們的輕率可能會造成錯誤。但是，將他們完全排除在權力之外，也是非常危險的，因為當城邦裡有一大群沒有公民權的窮人，就一定會充滿敵人。唯一的方法就是讓他們參與決議和審判，所以，梭倫（Solon）和部分其他立法者才會指派他們選舉行政官員並審查他

們的政績，但是不讓他們單獨執行權力……。不過，這種政治組織也有問題：首先，我們可以說，有資格判斷醫師開出的療法是否適當，就有能力治癒眼前的患者，換句話說，那就是醫生，同樣的道理也可應用在其他行業和技藝，因此，醫生只能由醫生來審查，所有其他行業也都只能由同行來審查。再者，醫生有三種：單純的執業醫生、高級醫生、對這門技藝有研究的業餘愛好者（所有的技藝都有這類型的業餘愛好者），我們可以將審查權賦予這些業餘愛好者和專業人士。選舉方面似乎也能採取同樣的程序，因為只有具備相關知識的人，才能做出合理的抉擇，例如，懂幾何學的人才能選出測量員、知道如何駕駛船隻的人才能選出舵手。我們必須承認，在某些行業和技藝裡，雖然業餘愛好者也有發言權，但是他們的選擇不會比專業人士更好。據此推理，我們似

乎不該將行政官員的選舉交給廣大公民，更別提審查他們的政績了。但是，這個結論或許不是很恰當。首先，如同一開始提過的，假如民眾的層次不至於過低，儘管分開的個體在判斷上不如行家，不過一旦聚為整體，就會優於行家，或至少不會比他們遜色。此外，在某些技藝行業中，作者並非唯一或最好的評斷者，反倒是不具備相關知識的人，更善於對成品做出評價，例如，熟知房子的人並非只有建造者，最好的評價者反而是使用者（換句話說，就是房子的主人）；舵手比木匠更能判斷舵的好壞，賓客對菜餚的評價會優於廚師……。事實上，像民主政體那樣進行，也是可行的，因為，權力的持有者並非個別的審判者，也不是議會或公民大會的單一成員，而是整個法院、議會和人民。這些成員不過是組織的一部分（我指的是議會、人民大會或法院的一部

分）。因此，民眾在重大事件上擁有至高無上的主權是合理的，因為人民、議會和法院是由多數個體組成，所有這些個體的財產總和，高於單獨或少數幾位共同執行國家重大事務之行政官員的財富。

民主政體：從意識型態到政治體制

亞里斯多德《政治學》著名的第三卷第十一章旨在論證，為何民主政體（以及何種民主政體）是最理性的政治體制。要理解此一章節，我們必須回歸亞里斯多德的倫理學和政治學背景。這些文章與亞里斯多德在呂刻昂（Lycée）哲學學校的授課內容相呼應，主要目的是培育政治人物，也就是立法者。依據不同的情勢，立法者的行動有「建立」、「革命」或「改革」三種模式。在古希臘，建立新城市並非罕見，這是一種拓殖進程。至於其他兩種模式，可能是改變城市結構、採用更適合社會實況的體制，或是校正既有的結構來穩固和矯正偏移的情況。

所有這些行動的目的都是正義。無論哪種體

制（單獨、多位或全部一起治理），正義都意味著「治理」的目標是共同利益（而不僅是權力持有者的利益）。這個準則能讓我們區分法治體制和變相體制：法治體制以共同利益為目的，變相體制則以單一或多個掌權者的利益為主^[49]。因此，君主政體不同於專制政治、寡頭政治不同於貴族政治、民主政體有別於「憲政體制」（politeia）。但是，共同利益是什麼？首先它要滿足一切生活所需。

Politeia

原文為希臘文：πολιτεία，派生於 Polis（πόλις）城邦一詞，常見於古希臘哲學政治論述中。亦為亞里斯多德在《政治學》第三、第四卷中所指出理想的政治體制類型。對亞里斯多德而言，體制本身並沒有好或壞，差別取決於領導者的德性以及是否以共善為目的。欲達到極致完善的政治，亦有諸多途徑，唯體制必須服膺城邦所需。在與君主立憲制、專制體制、貴族體制、寡頭政治比較分析後，亞里斯多德提出最接近 Politeia 的政體，是由人民自決、服務城邦所需、以共善為目標的政治體制，民主憲政體制則是一例。（編註）

Polis（城邦）是一種由家庭組成村落、由村落組成城市國家（*cité-État*）的形式，首先要能在物質上自給自足。一旦聚集為城邦聚落，人們就會在此發現幸福的「美好生活」（*bien-vivre*），因為這確實是合乎人道的。此處的自給自足屬於生活的精神層面，亦即一種能自我滿足並自行賦予意義的生活。簡言之，人們在城邦裡能獲得對合理生活的滿足。

因此，正義的概念具備雙重含義，同時是政治概念和倫理概念。正義的政治概念讓城邦之所以為城邦並維持城邦的模樣，或是讓城邦成為一個真正的城邦，或者在城邦變相後還能再度成為一個真正的城邦。正義具備倫理概念，因為其目的（用來定義何謂正確的體制）是讓所有人都能享有「美好生活」。因此，卓越的政治有兩個準則：首先，一旦體制力求正義，就要確保政治的穩定、持續和持久；第二，公民要參與以美德為準的共同生活。

卓越的政治雖然有兩個準則，卻沒有單一模

型。只要憲法符合原則（也就是說，必須是法治而非變相憲法）那麼，有多少邁向卓越的途徑，就有多少類型的憲法。具體而言，這表示政治體制必須竭盡所能以臻完美，換言之，要能繼續防止偏差與停滯不前，或是能進行自我改革。當然，最理想的社會是完全由道德高尚之公民組成的社會，這就是完全意義的貴族政治城邦。這種城邦不僅由最優秀的人來治理，也是由最優秀的人組成，這是《政治學》第七卷和第八卷提出的理想典範，是由卓越公民構成的民主政體。這些公民無須勞動，他們享受閒暇、執行政治活動，有才幹者還能進行科學研究與智性沉思。

由道德高尚之公民構成的民主政體也是一種貴族政治，因此嚴格來說，社會的下階層不會成為城邦的一部分。亞里斯多德認為，城邦賴以生存的工人階級不必然是城邦的一部分。這顯然是亞里斯多德政治思想的限制，也是我們和他不同的地方。在現代，勞動不會使參與政治的資格消失，相反地，能參與財富的生產，才有資格參與

政治。因此，就某種意義而言，亞里斯多德式的烏托邦已經過時了。就另一種意義來說，它預見了了一個不需要勞動（並非因為剝削他者，而是因為技術的關係）的世界裡，真正合乎人道的生活是什麼樣子。

但是，純粹貴族政治的城邦是特例，想要建立這種城邦，必須能對地點、資源、人民等有完全自由的選擇權。另一個特例是單一優秀者治理的君主政體，而非多數優秀者構成的民主政體：如果有一個人的品德無疑優於所有其他公民，最好是將權力托付給他，信賴他能治理人民。但是，除了這兩個有限的例子，城邦實際上皆由富人和窮人組成，比較少見的還有中產階級（不過小城市裡少有中產階級）。除了專制政體，希臘城邦基本上屬於民主政體和寡頭政治這兩種政治體制。

嚴格來說，前述兩種形式都是變相體制，掌權者會犧牲敵對階級，依自身利益來執行權力。寡頭政治是由少數富人治理，民主政體則是由多

數貧窮公民治理，它們都是一種階級鬥爭的體制。寡頭政治是剝削體制，民主政體是徵收體制。追根究底，它們都是專制形式，更確切地說，都是在單一個體淫威的專制裡，加上少數富人專制（寡頭政治）或是一大群窮人專制（民主政體）。「專制」並非嚴格意義上的政治體制，而是一種次政治權力（*pouvoir infra-politique*），不會形成真正的公民體。若寡頭政治和民主政體是某一階級對另一階級的支配，那們它們都是一種反政治的體制，讓城邦成為變相城邦，然而，一個變相的城邦就不再是真正的城邦，會阻礙真實的政治發展。

寡頭政治和民主政體也是一種「意識型態」，能讓經濟和政治支配系統合理化。它們在概念上有所不足，因為它們忽略了「正義的各種領域」。雖然亞里斯多德沒有明確指出這一點——這是麥克·沃爾澤（Michael Walzer）的用詞^[50]，卻曾表示在某一領域中表現優秀，並不意味著在所有領域都有優勢^[51]。然而，寡頭政治和

民主政體都將某一領域中的平等或不平等，視作所有領域的城邦組織原則。

出身名門的人認為，出生不平等讓他們取得政治支配權；寡頭政治集團的成員認為，他們擁有的巨大財富使其政治優勢有了正當性；民主政體認為，自由人的身分（相較之下，所有公民都是平等的）讓他們共享絕對平等的權力，無須考慮角色和身分的不同。為了矯正此一偏差的 politeia 政治概念（亦即建構城邦的政治概念），我們必須同時修正支配效應，考慮「正義的各種領域」，合併不同的正義原則。

就定義而言，城邦是自由人組成的，無論是治理者或是被治理者皆然，所有的公民都必須參與公職，這也是定義公民的原則，特別適用於民主體制。但是，所有的體制都必須有富人的存在，若該系統沒有一般賦稅制度，就必須由富裕的公民提供集體費用。要讓系統運作，也需要受過教育的人。因此，有必要在不同社會團體中賦予他們一席之地。要承認他們在政治體制中扮演

的角色，城邦才能獲得良好的管理；要讓他們關心體制的穩定和持久，而不是完全不讓他們參與政治，導致他們變成體制的敵人。為此，不能讓富人的所有權遭到剝奪，也不能讓窮人受到富人的剝削，所以我們必須合併自由、富裕、美德等多個正義原則。

當民主政體從變相體制成為法治體制，就是一種憲政體制，更確切地說，是一種稱為 politeia 的政治體制。儘管亞里斯多德認為，達到政治卓越性的方法有很多種，但並不防礙「憲政民主政體」做為政治體制的通用名詞。政治體制不僅成為一種權力組織的方式，也是生存的政治之道，是 polis 架構下的生存模式。這種民主政體的正面意義已經出現在《政治學》第三卷第一章的公民定義中，真正的公民是那些參與決議活動的人，亦即能在人民議會或人民法院的政治討論中做出決定的人。我們還必須解釋，這種人民參與審議和決策的過程符合「法治」體制的基本準則，也就是依據共同利益來治理。

共同評斷

本段文章的論點就從這裡開始，認為公民的多元性使其政治評斷不會輸給優秀者。事實上，若要對特定問題做出評斷，就必須從多個面向來考慮此一問題。雖然個別的公民無法考慮到所有面向，但是全體公民的多元性卻可以做到。亞里斯多德據此進行美學和政治的比較，例如，要評斷一座雕像的美醜，就必須考慮雕像的外型、比例、顏色等。每個人感受到的面向不同，但是整體大眾就能評斷所有的面向，也就是說，能對整個雕像做出評斷。政治方面也是如此，每一公民或公民群體看待問題或計畫的角度不同，但是公民多元性能對整個問題或計畫做出評斷。

不過，還需要兩個條件。首先，這一大群公民必須有一定的教育程度。要注意的是，亞里斯多德依據人民的社會組成，區分出不同的民主政

體類型。民主政體不應該包含受刑者、工匠、船伕，換句話說，就是不該包括最有可能把民主政體變成報復工具的社會類別——他們的目的可能是剝奪富人的所有權，或是為了推翻制度，讓違法的「人民主權」獲得承認。雖然法律和制度能以理性（亦即符合節制原則）方式加以制定，但是，權勢的直接行使不會中止，也沒有限度，甚至可能成為情緒的直接表達，關鍵在於城邦是一種支配制度，或是能讓每一個人擁有真正合乎人道的的生活。

在民主政治體制裡，人民必須遵守法律，主權的執行必須受到制度規範，不能被煽動家所影響，所以民主政體的問題就在於以下三點：剝奪所有權、不尊重制度、煽動家的影響。「平等」是一種意識型態的論證，目的是剝奪富人的所有權；「自由」使人民的意志高於制度權威；煽動家的影響尤其會讓民主政體成為專制的前沿。人民的社會組成絕不能往此一偏差方向行進，最理想的是城邦能擁有大量介於極富和極窮之間的中

產階級。

還有一種交錯配列法（chiasme）。若人民在某些情況下能做出正確的評斷，那是因為公民的多元性實現了明智者單獨完成的事情。明智者能掌握情況和問題的各种面向，反之亦然，這就是「明智」（prudence）的定義。對一個能明智行事、掌握情況特殊性並預見最終發展的 phronimos（譯註：希臘文的「智者」）來說，什麼才是他的實踐智慧？那就是考慮現實的多個面向。這是公民聚成整體時，其多元性應該要做到的事情，但是智者能單獨完成。

智者之所以為智者，是因為他將多元性集於一身。當然，社群最好僅由這種個體組成。但在現實中，這或許不是必要的，因為，整體人民可以做到單一智者能做的。再者，讓人民參與政治，能使政治評斷與決策更為真實和重要。簡言之，人民的評斷不會比優秀者還差；人民的評斷加上優秀者的判斷，就會「更有分量」。

人民參與政治不僅有用，對於政治的穩定更

是不可或缺。政治的穩定有賴公民對體制的依附並視之如己出，公民只有參與運作，也就是參與政治行動和決策，才會對體制忠誠。

理性行動的幸福

《政治學》第三卷第十一章論及各種權力分享的名目，換句話說，就是不同體制的合法性，關鍵在於倫理和政治層面：政治方面是民主政體從意識型態到實質的政治體制，倫理方面是讓所有的公民都能享有「美好生活」。

要理解這一點，我們必須重新審視亞里斯多德的 praxis 理論和所謂的理性行動之美好。一般來說，「幸福」（bonheur）並不是一種狀態，而是一種活動，更確切地說，是一種積極的狀態。我們在執行活動時所體驗到的是「喜悅」（plaisir）：當活動達到完美形式，這份喜悅就會出現；喜悅的出現，意味著這份完美已經達成。但是，並非所有活動形式的執行都能讓人獲得幸福。只有專屬人類的活動完成（ergon）（譯註：Ergon 源自希臘文，意指活動。亦含有「成品」、「行為」

之意），人才能體驗到喜悅。

人類的 ergon 存於「靈魂活動和理性行動」之中^[52]，是一種理性在實踐和理論形式上的「完成」，也是能讓我們「明白事理」的意志活動，這個定義適用於實踐生活和理論生活。顯然地，theoria（譯註：希臘文的「玄想」）是一種靈魂的活動，但 praxis 也是，因為「行事」就是「決定」，就是對道德底線有意識地做出選擇，將正確的決議和追求之目標的公正性結合起來。

個體只有在能力範圍內實踐了所有的人道，才會感到愉悅。人道的定義與合理活動有關，所有可能臻至此一完美的生活，都是一種人道形式和通向幸福的道路。它定義了一種明智的生活形式，因而也是一種自我滿足的生活形式，過著這種生活的人別無所求，只想繼續過這樣的生活。生活類型因而出現了等級之分：追求享樂者的生活並不愉悅，因為這種生活是理性活動的絆腳石；政治行動的幸福也沒有比智性玄想的幸福更為完美。theoria 的幸福是一種超人類的幸福，讓

人類超越了自身。只有身為人類、身為城市的一分子，人類才能獲得 praxis 的幸福。但是，無論幸福的形式為何，都在於擁有一個合乎人道的生生活。

什麼是 praxis？它與生產 (poiesis) 不同，它本身就是自己的目的。相反地，「生產」的目的在本身之外，那就是「產品」（例如：對鞋匠來說就是一雙鞋），產品的完成意味著生產進程的終止。不過，亞里斯多德也說：「我們的行動都有自身以外的其他目的。」^[53]。這並不矛盾。就像亞里斯多德常說的，我們必須區分同一實況中的不同面向。就某一面向而言，行動本身就是其目的；就另一個面向來說，行動的最終目的在於行動之外。這表示當行動是「好的行動」，行動本身就是成功的，也意味著行動成功達到其目標。這兩者之間是有關連的。

多數的時候，本身成功的行動也能成功達到其目標。若行動本身成功，那是因為代理人表現出值得頌揚的倫理美德和實踐智慧；而行動之所

以有機會達成目標，也是因為這些優秀的特質與評斷。然而，行動並不一定要達到目標，因為達成與否和不可預知的偶然及巧合有關。但是，較之於過度、無節制或無遠見的行動，本身就成功的行動會有更多機會達成目標。

我們必須從兩個面向來思考行動：行動本身就是目標、行動旨在取得外部的成果。行動和生產的差別在於，行動的結果並非「物件」，它們不是產品。軍官要的是勝利，立法者要的是正義，這些都不是物件，而是由關係來定義的事件：前者是征服者和被征服者的關係，後者是公民之間的關係。

行動也是一種從事先審議到決定、接著執行的進程。審議和決定屬於思想與評斷的執行，執行則屬於技術範圍。因此，我們可以用兩種方式來思索行動：一方面，我們可以將行動視為一個完整的進程，同時包含決策和執行；另一方面，行動可以專指進程的審議，這個最初的選擇即為進程之始，決定了其餘剩下的部分。

行動作為一個完整的進程，所得成果是外部的。行動若是審議過的決定，就是以思想來領導此一進程：「即使活動導向外部，我們還是能以最真、最充分的意義，將 agir（譯註：法文的「行事」）這個詞用在那些透過思想來引領勞動和下屬的人。」^[54]。

決策者不會在自身之外生產任何東西，那是執行者的工作。若行動的目的是取得某一成果，那麼行動的目的（亦即「決定」）就是行動本身，就是要做出好的決定，因此，要付諸實現的並非工具方面的技術知識，而是倫理美德與智性美德。

這兩種美德之間有什麼關連？優秀特質的準則是中庸之道，例如，勇氣位於怯懦和魯莽這兩個極端的中間。所謂的「中間」與算術無關，因為指標可位於這兩個極端之間的任何一點，因人而異，有時會比較靠近某一端。對運動員或矮小瘦弱的男子而言，飲食節制的指標不同；對收入中等或非常高的公民來說，參與社交或履行公務

的費用也不一樣。此一尺度要視情況而定，取決於代理人、與其相關的一切事物等，它既是情感的調節原則，也是調整行動以適應情勢的原則。在這兩個原則之下，此一尺度能讓個體「做他應該做的」。定義這個「應該」的，不是普世客觀的規則，而是情勢、要履行的職責、對話者等。

此一尺度作為人格特質上的平衡原則，能讓我們保持理性。如同亞里斯多德所言，它保留了 phronesis，能讓我們評斷保持中庸，不至於使個體的表現過度或不足。當一個思想公正的人給予引導或建議時，只有卓越的特質才能使我們「明白事理」。它也能讓個體本身展現實踐智慧、「公正思考」和參與立法，也就是能陳述或遵守「公正的規則」。此一尺度是實踐公平正義思想的均衡原則，也是此類思想的準則，它能依照思考過的選擇來行事、透過本身來找到合適的尺度。

如果美德在形式上的定義是「合適的尺度」，具體的定義就是「城邦生活」，亦即城邦

公民的參與和身分。勇氣的最高形式是冒著生命危險為國家戰鬥，節欲則能尊重他人與婚姻關係。與財富運用有關的美德，例如慷慨、大方，都會依社會地位而有所區分；與榮譽的關係也是如此。正義是所有美德的總稱，這些美德是各種與他者關係的形式。若將正義視作集合所有其他美德的總美德，它就由法律來定義。

如果法律的制定是合宜的，就會規定屬於勇氣、節欲（禁止強姦和通姦）和所有美德的行為。因此，法律具備教育的角色，政治的主要目標就是教育公民。若將正義視作個別的美德，就是理解與執行公民平等的方式。因此，正義兼具法制與公正性，這兩種情況都與城邦的救贖有關。若關乎公民的共同利益，正義就是法制；具公正性的正義則在公民之間建立了必要的互惠關係，沒有此一關係，城邦就無法真正團結。

美德是各種與他者關係的形式，其總稱就是正義。反之亦然，每一種美德都是正義的實例，而正義就是與他者的關係。因此，被稱為

phronimos 的智者，就是能在每一個特定情況的不同面向中「看見」正義的人。這種才能讓一個人有能力將法律應用到個案上，也能看見什麼樣的法律才符合正義，所以他有資格參與立法。正義也能回應所有公民的共同利益，因為它讓政治社群有可能團結。因此，無論是體現社會和公民生活的美德，或是讓城邦以某種互惠形式團結起來的公正性，phronimos 都是正義的守護者，是能建立與維護正義的國家官員。

這是否意味著，只有國家官員才有可能展現實踐智慧？當然不是，而這正是本段文章要闡明的。掌握情勢、預測情勢發展的能力，這種 phronesis 可以是個體、也可以是集體。只要具備最低程度的教育，整體公民就能整合可讓個體合理行事的各種美德。就算個體公民無法匯集 phronimos 的倫理和智性特質，但是公民的多元性也能展現集體智慧。反之亦然，一個正直的人能在行事、審議和決策時，匯集平時分散在眾多同胞身上的特質。

這表示眾多公民可讓集體行動成為理性行動，也解釋了什麼是政治領導，因為 *phronimos* 就是「政治領導人」，例如伯里克里斯（*Périclès*）。政治負責人是其他公民的榜樣，他在行事的同時，也能獲得傾聽。公民能從他的行動中發現他們片段、分散的共同美德獲得實踐，也可以認出他們每一個人缺少、但存於整體社群中的美德：各種倫理和智性美德的集合、不同尺度的正義。這樣的政治負責人，正是亞里斯多德希望其聽眾一起努力做到的。

至於公民，城邦在提供他們行事機會的同時，也讓他們體驗了「美好生活」。城邦讓公民執行公共責任、實踐理性行動。當然，幸福有好幾種，有凝想的幸福和實踐的幸福，有私人的幸福和公共的幸福。但是，就實際層面來說，政治才有可能讓「美好生活」充分展開。理性行動的幸福就是個體有承擔的責任，且能在自我省思後進行抉擇，一切都取決於他們在城邦裡的角色和地位，例如性別、是否需要勞動、是否具備完全

意義的公民。所以，公民的定義很重要，特別是在民主政體中，公民的定義更是重要。

完整意義的公民是能參與決議和審判的城邦成員，這表示公民除了要履行「行政」職責（特別是在民主體制中），還必須在議會及人民法院裡實踐評斷的能力。政治社群中的生活讓他們在行事時，也要承擔責任、參與決策，並讓他們能以個體或集體的名義，獲得理性行動的幸福。

[48]
Aristote, *La Politique*, Livre III, chapitre 11, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1982,
p.214-221.

[49]
Cf. Aristote, *La Politique*, III, 7.

[50]
M. Walzer, *Sphères de justice*, trad. P. Engel, Paris, Seuil, 2013.

[51]
Cf. Aristote, *La Politique*, III, 12.

[52]
Aristote, *Ethique à Nicomaque*, I, 6, 1908 a 13-14, *op. cit.*, p.59.

[53]
Aristote, *Ethique à Nicomaque*, III, 5, 1112 b 33, *op. cit.*, p.137.

[54]
Aristote, *La Politique*, VII, 3, 1325 b 21-23, *op. cit.*, p.481-482.

【文章 2】

艾瑞克·魏爾

世界社會與國家

[55]

41. 世界組織的宗旨是個別自由國家裡理性個體的滿足。

a. 現代國家的政治行動目標，就是通常被稱為「世界國家」（État mondial）的組織。這個辭彙適用於有關行政部門和社會工作組織的國家活動，但如果作為國家外部行動的建構工具（基本上是不道德且可能使用暴力），就是一個非常危險的辭彙。我們稱為「世界國家」的組織，其明確特徵是不具備外部政治，所有的外圍部分已然消失。相較於當前對歷史國家的定義，世界國家是一個截然相反的組織，它負責統籌各社群的工作，這些社群各自都有發展道德及具體普世性的目標與意義：在一個明確合理的社會道德內，

所有現行（以及曾經存在過）的道德都有相當的特殊性。為了強大而將權力集中起來，將是不必要的，理由並非對哲學家來說，它本身就是不道德，而是因為甚至在領導者眼中，沒有任何合理動機能讓此一行為顯得有用處。

b. 要讓世界國家延續下去，不同社會的生活水準就必須獲得均衡。事實上，也只有世界國家才能在此一層面有合理、普遍和持續的提升。原則上，人類對外在自然的勝利已取得，技術知識的發展也應該足以解決所有涉及提升生產力和總財富的問題，這些問題都是組織要解決的。如果沒有解決，那是因為中央組織尚不存在，個別社會之間的競爭仍是物質進步的主要動力。總體來說，這種競爭比較混亂，不是由歷史國家組織而成。出於必要，歷史國家是其社會—社群特殊且立即利益的捍衛者……。

c. 考慮人類的未來狀態是有可能且合法的事，未來無疑指的不是預言，而是要達到（但可能不會達到）的目標。這個目標就是讓個別社會之間的競爭和各歷史國家之間的鬥爭同時消失（就利益計算來說，歷史國家捍衛的正是這些利益），社會成員因而將立即接管世界社會的共同利益；在實踐上，社會成員能求助真正的法院（也就是說，法院的判決將由中央行政部門負責執行，以防底層權力機構的抵抗），其身為社會成員的權利也會獲得尊重。我們稱這些權利為人權及公民權，以勞動社會的結構為基礎，例如社會機會的平等權（天生的機會不平等可以降低，但不可能排除）、參與決策的平等權（參與討論的自由）、滿足欲望的權利（在特定的歷史時刻裡，這些欲望通常被視作本性）。這些個人權利的界限將由社會勞動需求來規定，所有個體都有權要

求這些需求要以他信服的方式（包括暴力，那些拒絕被合理言論說服者會失去所有權利）闡明。在世界國家裡，社會活動及行動的決策參與可能是社會成員最不感興趣的事，但我們必須假設社會財富是真實且分配妥當的，還要假設人們只談論他們擔心的事情，技術問題可以說是中立的，而且要交給工作組織裡的技術人員，這些技術人員唯一的任務，就是在對抗自然時，盡最大可能減少將「人的利用」當作自然因素，換句話說，就是減少投注於社會工作的時間，且不能讓全體的收入降低……。

e. 全球社會的組織成為當代國家的責任，智性暨道德專制的危險似乎也以另一種異議形式出現。假設社會要發展成人道社會，難道不是在少數（或單一）國族的領導下實現？相較於強國的技術和經濟強勢，弱小國族的歷史道德是否註定

要消失？

這個問題的答案是雙重的（不提現代世界可能會被暴力摧毀）。首先，社會世界的統一無可避免地影響了所有的歷史道德；雖然影響程度不同，但是，除非這個社會是因戰爭才統一，否則這份差異性與國家的實力無關，而是與其制度的合理性有關。「統一」很久以前就開始了，從哲學的角度來看，以合理性來教導道德，並讓道德具備合理性，對道德沒有什麼損失：不願消失的道德，只需有意識地承認顯然無論如何都必須認同的概念。這就引出了第二個答案。在形式上的知性道德範圍內，沒有什麼能強迫全球社會的具體道德必須一致。相反地，只有在實踐世界社會後，具體的道德才能自由發展，公民的教育才能成為政府和所有公民的唯一目標，人與人之間的關係才能建立。這些關係不是在政治層面上，為

了對抗其他社會—國家（非對抗自然），而是由社會工作之需求來決定。弔詭的是，由於我們恐懼世界國家會強迫一致，所以我們才會放棄要求一致；國族忠誠（個別歷史國家的需求和創傷）可能會被對現行傳統的道德忠誠所取代。現行傳統是一種具體的美德，一個因贊同某種意義（而不是因為需求和恐懼）而集合起來的人類群體。只有將這些在現行世界中沒有人情接觸的群眾聚集起來，這些人群組織才能自由聯合，共同建立一個單一社會，並依據它們的美德概念（具備完整的道德獨立性）在內部進行組織、甚至創造。只有友誼這個字可以再度掌握此一道德與政治意義——在現代社會中，這個意義已經失去了，取而代之的是私人與情感意義。

全球化的問題

艾瑞克·魏爾《政治哲學》（*Philosophie Politique*）第四部分處理的是國際關係，基本概念在於政治行動的最終目標是成立一個世界組織。這個組織既是國家的一部分，但也不是一個國家。世界社會的發展讓這個組織變成必要的。所以，問題是什麼？問題在於全球化以競爭模式進行，引發的結果非常重要，尤其是技術發展原則上已經能解決人類遭遇的重大問題。技術上，我們能解決飢餓、大型流行病、讓所有的人都能接受教育等。目前許多技術已經可以自由使用，未來，技術進步將愈來愈能滿足全體人類的基本需求。若問題無法解決，那不是因為技術知識不

足，而是因為國際關係系統有缺陷，因為此一系統是以「混亂競爭」為基礎。

要理解這一點，我們必須審視艾瑞克·魏爾如何分析現代化以及我們所謂的全球化之始。魏爾認為，現代社會的發展是不同歷史社群之間的衝突和競爭結果。若國家鼓勵發展現代化的社會勞動組織技術和方法，其動機也是很傳統的，那就是支配競爭者、強盛、威望、滿足君主的驕傲感、穩固王朝，或是為了確保宗教、文化等優勢。簡言之，因傳統目標而形成的國際敵對形勢，造就了社會的現代化。現代性的辯證在於現代勞動的方法，以及實證科學、科技和合理的計算，終將對歷史傳統提出質疑。現代化和傳統的衝突存於所有現代社會中（也因此，這些社會永遠不可能是純粹現代的），此一衝突是不同歷史社群和其所屬國家間的競爭結果。

同樣的邏輯出現在全球化架構中，動機當然不同。現代強國皆具備強大的工商實力，因此國際競爭也強加了某種現代化、社會工作合理化的

概念，特別是在美蘇敵對時期，而這也是本段文章的歷史背景。除此之外，競爭動力就是國家傳統上對實力和威望的追尋，現代性的辯證得以另一種形式延續。世界社會正在發展，個別社會逐漸併入生產和交換的世界網絡中，但是現代化的動力永遠來自各社會和各國間的敵對與競爭。因此，邁向現代化的社會同時是合理與不合理的：這個社會無法解決人類遭遇的問題，或者解決早已有方，或者科技發展應得以找到解決方案。

要解決此一矛盾，只有一個方法，就是必須超越競爭模式或合作發展模式。換句話說，國家必須有意識地掌控世界社會的發展，最終要設置具備三個層次結構的世界社會，底層必須是個別的自由國家，能讓個體過著完全自主的生活。因此，我們要設置的世界國家，並非字面意義上的國家，而是一個全球社會的行政部門。黑格爾認為，這不是一個具體完整的國家，而是外部國家，是拓展成全球化社會之 *Bürgerliche Gesellschaft*（譯註：德文的「公民社會」）的行政部門。

此一對照能讓我們明白要討論的是哪種類型的行政部門：不是具備單純管理意義的行政部門，而是廣義的社會勞動組織，包括「公共服務」和法院在內，而且法院必須保障社會成員真實而非形式上的基本權利。某些國際制度是建立此一世界行政部門的前兆，例如國際法庭、聯合國及其轄下不同的組織（國際勞工組織等）。

以「競爭」或「集中掌控社會經濟進程」方式進行的全球化有許多種，但是世界社會唯一的發展方向，就是實踐真正的道德多元性，也就是讓相互賦予意義的生活形式能自由發展，彼此承認雖然形式不同、但的確都合乎人道生活。此一多元性本身也不是目的，不是對多樣性或差異性的美學和倫理要求。多元性的意義在於，讓理性個體能自由選擇或創造有意義的生活。換句話說，這個三層次結構的意義，就是讓所有個體都能獲得具體的自主，最終目標即為康德所謂的理性個體，也就是能依據儘可能普遍化的準則，以及所有其他人能理解和同意的原則來行事的個

體。

生活形式的多元化表現在政治上，就是個別自由國家的多元化。在此，「國家」並非任一國家形式，而是具備 *polis* 意義的國家：要制度化的並非權力，而是有意義的生活形式。國家的基礎不再是強制力、要求公民服從權力、對國族忠誠，而是公民的自由參與或是 *philia*（譯註：希臘文的「朋友之愛」）、公民之間的政治情誼。簡言之，就是亞里斯多德所謂的國家。魏爾並沒有詳細分析這種屬於理性政治的國家，只以消極的方式來定義。這種國家不再是權力的工具，因為它沒有外部政治固有的衝突和敵對；這種國家也不再要求公民無條件的忠誠。簡言之，這種國家可以成為真正的民主政體，因為外部政治都消失了。為什麼是真正的民主政體？因為，在當代國家（包括魏爾稱為「憲政國家」的當代民主政體）裡，只有與國際衝突強度成反比，基本自由才能獲得尊重。發生最大衝突（也就是戰爭）時，自由會受到嚴厲的限制：要求對國家無條件地忠誠（符

合捍衛國家的責任）、限制表達自由、控制新聞界、監視公民等。在非戰爭狀態下，自由的受限較小，但從未完全消失。對國家忠誠的要求也不曾消散，即使它是國家主義、對某種國家形象忠貞的內化形式亦然。在這種情況下，約束變成一種自我約束，自我限制嚴格審查「建構國族的價值觀、以政治之名推動之政治」的能力。要構想一個沒有此一約束和自我約束的國家形式，就必須思考一個沒有國家衝突的世界，也就是說沒有外部或「外來」政治。外部政治的消失創造了使國家邁向真正民主政體的條件，讓國家慢慢成為真正的政治社群，而不再是一個權力結構。換句話說，外部政治的消失將讓國家變成一個真正的國家、一個 *polis*，然而當代國家或多或少都是斷章取義的國家。

因此，政治行動的最後目標，就是將當代國家轉變成真正的國家——不是將權力制度化，而是將有意義的生活形式制度化。關於真正的國家概念，亞里斯多德已經提過，其理論是恰當的

——恰當的部分是原則，而非轉變的細節，特別是在主僕、男女關係上。但是，為何它是恰當的？弔詭的是，由於此一理論有所不足，所以它才是恰當的。

各評註家已經注意到，城邦理論是在城邦世界逐漸消失之際完成的，這就是亞里斯多德政治概念的驚人之處。他曾擔任亞歷山大大帝的導師，但是其《政治學》並沒有考量馬其頓帝國發展所代表的歷史轉折。這部《政治學》在書寫的時候，似乎就已經過時了。就像皮耶·佩勒格杭（Pierre Pellegrin）說的，這是一種「死產的」政治^[56]。因此，亞里斯多德的《政治學》遭到遺忘，直到十三世紀再度被發現為止。這部著作或者被忽略，或者被遺棄了近乎十五世紀。

但是，讓亞里斯多德顯得奇特的地方，也正是我們感興趣之處。亞里斯多德撇開外部政治不談，讓我們能思索一個沒有此種政治的世界。他也隱約看見一個由技術取代勞動剝削的世界^[57]，在這個世界裡，權力關係將逐漸消失，我們得以

重新發現希臘文 *philia* 一詞的真正意義，那就是公民的友誼（而非情感意義上的）。在這個世界裡，「社會鬥爭」和「國際衝突」這兩大衝突來源將會消失，也不再會有政治暴力（這種暴力以個別社會階層或歷史社群裡的個體成員為目標）。在這樣一個世界裡，各種出身者之間的關係將是真正的人際往來，亦即個人對個人的關係。

這並非烏托邦，更與哲學預言無關。魏爾沒有詳述完美國家的實踐模型，所以這不是烏托邦。前面提過，世界國家的特徵主要是負面的，我們能確定它不會再是建構並永存於國際衝突下的權力工具，並從而得知它應該會是什麼樣子。魏爾認為，政治行動並非完成品，而是否定的否定，也就是說，否定暴力、物化或「物件化」、屈從權力。換句話說，本段文章勾勒出來的世界是理想的行動調節者，這個典範能提供一個方向給政治行動。但是，我們無法預言這個典範能實踐，因為沒有所謂的歷史必經歷程。這個典範賦予了行動一個意義和方向，但它也可能失敗。

承擔的風險

因此，魏爾之文的作用何在？就是用來明確表達實務問題，亦即發展世界社會的全球化問題。這種發展是不可避免的，理由並非前述的形而上需求（我們已經捨棄此一理由），而是條件上的需求。若以進步和理性原則為基礎的現代社會繼續發展，就會持續全球化，但是，此一社會全球化可能有好幾種方式。就像所有的行動難題，不同的方案都有必須要衡量的風險，魏爾特別重視其中兩種風險。

本段文章並沒有直接探討第一個風險，亦即世界專制政體或獨裁的風險，它們帶來的危險是相同的，但是形式不同。專制政體是一種不受議會和司法控制的政治權力，專制政府的決策都是立即執行的。我們可以假設一個國家在世界規模下置換成專制國家的形式。現代專制不是無法律

約束的權力，它有依據法規來組織社會讓它可以運作的好處。相反地，獨裁是一種不受法律限制的權力，只對統治者有利，毫不考慮整體社會的利益。

但是，魏爾認為這兩種狀況出現的風險不大，因為，無論是獨裁或專制政體的出現和持久，都要以國際和國內張力作為權力集中的藉口。國族的獨立和團結成為限制自由和要求無條件忠誠的動機，張力和衝突愈明顯，對國族忠誠的要求就愈強烈。因此，若沒有衝突，獨裁或專制政體如何維持下去？這些權力類型並非沒有危險，只是很低。它與開頭的假設背道而馳：我們原本假設，就全球層面來說，國際競爭會被有意識的社會勞動合理化所取代，廢除基本權利與自由並不符合世界行政部門的合理計算形式。

第二個要承擔的風險是道德統一和文化同質性，這將於本段落詳述，它比第一個風險更為真實。第二個風險與政治上的獨裁或專制無關，而是涉及智性與道德上的專橫。政府經過利益計算

後可能進行的統一，使得第二個風險變成一種真正的危險。這個危險也有兩種可能的形式，第一種是官方統一的思想，符合現代社會的理性世界形象，這種統一有利於社會的運作，涉及社會的所有運作原則，包括理性計算的才能、進步的欲望、效率的尋求等。但是追根究柢，這種統一思想也包含了人權和社會道德。

換句話說，統一化的概念是一種社會道德，但它不是一個充分的道德，因為它的基礎是知性的合理性，而非社會成員的理性。它之所以不夠充分，是因為它對具體的生存內容沒有任何指示。然而，雖然它不充分，但它依然是必要的。在現代世界裡，一旦生存的物質基礎獲得確保，所有的宗教、美學及哲學價值觀都能充分發展。

當然，也有個別例外，例如我們可以選擇具備傳統哲學意義的犬儒式生活，生活中無水無電，也沒有電話和電腦。這很困難，但是有可能的，不過，這只是少數案例。我們也可以選擇返回一個傳統，秉持一個正宗的常設，這種情況比

較常見。傳統主義者的狂熱即是一例。但是，社會絕大多數的成員並不會以傳統對抗現代性，而是讓傳統適應之。現代社會的運作以及規範此一運作的原則，不足以讓這個社會裡的生活成為有意義的生活，不過，它們仍舊被視作今後所有追尋涵義、有具體意義之生活形式的必要條件。

換句話說，這個社會道德是形式上的，它本身不提供任何生存的內容，即使是人權也亦然。財產權、對抗濫權、有權獲得最低限度的資源，以及對抗失業、疾病或老化，這些都定義了在哪些條件下，個體能選擇具體的生活，而且多半都會重新思索及合併哲學或宗教道德傳統的承襲。然而，無論是人權或社會保障原則，都不能定義具體的生活模式，只能讓具體的生存形式具備多樣性。內化於現代社會運作的，是一種形式上的道德，這個道德是實用主義的道德，和康德所謂的責任道德一樣，都是形式上的。

同質化的危險在於，全球化若沒有引發合作進程和集中掌控社會結構，就會以衝突和混亂

競爭的形式持續下去。在這種情況下，競爭的結果可能會是一小群強大的國族統治其餘的人，支配者本身的文化就會強加到所有其他人身上。因此，統一化的危險有兩種，一種來自社會本身的統一；另一種來自國家的統一，這些國家在進行政治統一時，也強加了一種道德和文化霸權。為了對抗這兩種可能的統一形式，我們必須同時面對之。世界社會的發展不能再是國族利益競爭的結果。換句話說，全球化必須由政治進程、統一的行動來負責，而不是由衝突狀態以混亂方式孕育出來。

總而言之，此處節錄的理論段落重拾並採納康德的世界主義。與康德的最大不同在於，它不僅是一個確保和平的國族社會，更是由全球化社會統籌的行政部門。相較於其他詮釋康德世界主義的理論，特別是與哈伯瑪斯的理論^[58]相較之下，魏爾理論的特點在於不討論政治制度和國家間的合作，而是討論此一社會行政部門。

然而，我們有必要質疑這是否涉及世界社會

的政治掌控？或者在這個世界裡，真正的政治行動是否再也沒有容身之處？資源重新分配的管理、司法尺度的掌握，真的都沒有問題嗎？這是不容置疑的，但最重要的是，漸漸地，政治逐漸成為一種教育，漸漸產生具備 *polis* 生活意義的政治生活條件，而不再是一種權力的執行。就某種意義而言，行動的最終境界就是在這個世界裡，將這些目的具體化。就另一個意義來說，即為城邦世界的現代版（幾乎可說是後現代版）。

若這個世界仍有政治行動，那就是帶有政治性的教育，教導如何在和平社會和國家裡共同生活，它不會再是社會和國際衝突下執行權力的政治行動。當它利用個體天生的侵略性，動員所有力量來對抗敵手及競爭者時，它與政治實踐的那個反教育不再有任何關係。

[55]
É. Weil, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, 1996 (1^{re} éd. 1956), p.240-245. IVe partie : *Les États, la société, l'individu*.

[56]
P. Pellegrin, Introduction aux *Politiques* d'Aristote, trad. P. Pellegrin, Paris, Garnier-Flammarion, 1999, p.18.

[57]
Cf. Aristote, *La Politique*, I, 4.

[58]
Cf. Habermas, *La Paix perpétuelle*, op. cit.

開學文化 哲學之道

哲學的力量
踏進法國高中教室．想想台灣哲學教育

作者 羅惠珍
定價 320 元

什麼是政治行動？

作者 帕特里斯·卡尼維
譯者 李沅洳
定價 250 元

什麼是遊戲？

作者 史鐵凡·休維爾
譯者 蘇威任
定價 250 元

國家圖書館出版品預行編目 (CIP) 資料

什麼是政治行動？ / 帕特里斯·卡尼維 (Patrice Canivez) 作；李沅洳譯。--初版。--臺北市：開學文化，2016.12。
面；公分。--(哲學之道；2)
譯自：Qu'est-ce que l'action politique?
ISBN 978-986-92558-9-9(平裝)

1. 西洋政治思想

570.94

105023014



哲學之道 02

什麼是政治行動？

作者：帕特里斯·卡尼維（Patrice Canivez）

譯者：李沅洳

總編輯：張彤華

特約編輯：蘇筱鈞

責任編輯：李家騏

封面插畫：THK

內頁編排：mongoose

行銷企劃：顧克棻

發行人：顧忠華

出版：開學文化事業股份有限公司

地址：100 台北市中正區泉州街 9 號 3 樓

電話：02-2301-6364

傳真：02-2301-9641

服務信箱：openlearningtw@gmail.com

總經銷：紅螞蟻圖書有限公司

地址：114 台北市內湖區舊宗路二段 121 巷 19 號

電話：02-2795-3656

傳真：02-2795-4100

E-mail：redo511@ms51.hinet.net

印製：龍虎電腦排版股份有限公司

初版：2016 年 12 月 16 日

定價：250 元

I S B N：978-986-92558-9-9（平裝）

Qu'est-ce que l'action politique?

© Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2013

<http://www.vrin.fr>

Complex Chinese language edition published by Open Learning Publishing Co. Ltd.
by arrangement with Librairie Philosophique J. Vrin, through The Grayhawk Agency.

◎本著作物係著作權人授權發行，若有重製、仿製或對內容之其他侵害，本公司將依法追究，絕不寬貸！

◎書籍若有倒裝、缺頁、破損，請逕寄回本公司更換。