

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫 成果報告

拉岡與巴迪烏：重思政治、倫理與美學

計畫類別：個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：NSC NSC 97-2410-H-009 -048 -MY3

執行期間：民國 97 年 8 月 1 日至 100 年 7 月 31 日

執行機構及系所：交通大學社會與文化研究所

計畫主持人：劉紀蕙

共同主持人：

計畫參與人員：

成果報告類型(依經費核定清單規定繳交)：精簡報告 完整報告

本計畫除繳交成果報告外，另須繳交以下出國心得報告：

赴國外出差或研習心得報告

赴大陸地區出差或研習心得報告

出席國際學術會議心得報告

國際合作研究計畫國外研究報告

處理方式：除列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權，一年 二年後可公開查詢

中 華 民 國 100 年 9 月 30 日

完整報告：

拉岡（Jacques Lacan）回應了海德格的「世界-主體」之話語結構問題，而提出了主體拓樸學（topology of the subject）的概念；巴迪烏延續拉岡的思想所展開的世界邏輯（logics of worlds）之論點，進一步探索主體透過詞語而出現，並且翻轉此話語結構符號法則的可能性。本研究透過三篇文章呈現階段性的思考成果：一、〈詞語悖反併陳與「無」的力量：海德格、拉岡與巴迪烏的主體拓樸空間〉以拉岡所刻意對話的海德格作為話語邏輯之銜接處，進一步處理拉岡與巴迪烏對於話語之拓樸論的交集以及差異。二、〈倫理主體與話語結構的歷史拓樸環節：從傅柯回到海德格〉梳理海德格展開關於話語邏輯、世界觀與主體之間的問題。傅柯透過海德格的「世界-主體」之話語邏輯以及技術概念所展開的拓樸式話語系譜研究，是一個重要的參照軸。傅柯所提出的知識（真理）-權力（機構）-主體（倫理）的三環結構，進而提出了一個異質而多向度空間的拓樸概念，而此三重空間匯聚於主體之環結（knot）。三、〈計算為一與發生之力：論洪席耶與巴迪烏關於政治性主體之歧義〉則透過巴迪烏與杭席耶的歧義，延續話語理性之不同面向之思索，並凸顯杭席耶依循傅柯的話語模式如何與巴迪烏延續拉岡的話語拓樸有根本上的差異。

詞語悖反併陳與「無」的力量：

海德格、拉岡與巴迪烏的主體拓樸空間

(一) 海德格的詞語裂隙與空無場域的多重空間

海德格尖銳而犀利的分析，已經指出回應世界圖像而相互符應之主體結構的根本困境。成為集體性之主體，正好使自我性（Ichheit）消失，而進入了預先被設定的時代圖像與客體性結構。海德格所討論的無法思索的「它」，我們不再質問的「天命」，或是瘋狂地自行運轉的機械化技術時代，促使我們朝向共同的命運邁進而不自覺的「它」，是個時代話語結構之謎。這個「座架」可以是時代性的宗教情操、愛國心、族群意識、黨派忠誠，也可以是任何概念式的時代使命，總是觸及靈魂的深處，以熱情的衝動出現，並且帶有完全的合理性與正義感，以及支撐此主體位置的道德性。這個要求、訂製、召喚、規範、設定尺度、建立律法、安置觀看之點，誘引人做出決斷而不斷自行複製價值的「座架」，有可能被解開嗎？或者，反過來思考，這個被構成並且以發動器的模式驅動主體行動的倫理自居位置，有可能被重新思考而解離其束縛嗎？

對於海德格而言，「思」是個關鍵。海德格強調，我們其實並不能夠轉身而離開這個作為座架的體系，而必須在其不可思的陰影處，開始沈思，在存在的「中間狀態」（Zwischen, between）保持為一個「異鄉人」¹。海德格甚至指出，正是在技術作為座架之兩義性中，我們可以升起對此座架問題的思索：不同時代有其自行完成的驅動機制，座架咄咄逼人地把人拉扯到被認為是唯一解蔽方式的訂造中，偽裝為真理，而促逼人進入那種訂造的瘋狂中，把人推到犧牲其自由本質的危險中。然而，恰恰在面對這種最極端的危險中，我們才有可能對此自動化的話語機制進行思索²。海德格指出，「思」不是以「光源」照亮事情，不是根據某一種先行理論而快速地以技術性推進，也不是透過以匱乏為基礎的強

¹ 馬丁·海德格爾，〈世界圖像的時代〉〔1939〕，《海德格爾選集》，孫周興選編（上海：三聯書店，1996），頁906。

² 馬丁·海德格爾，〈技術的追問〉〔1950〕，《海德格爾選集》，頁951-952。

力意志占有欲與權力欲的介入。「思」是面對事情本身，進入其存有之狀態，讓現象向我們顯示，讓事物敞開、解蔽而重新看見。海德格說，以命名來呼喚，意味著使被呼喚者進入詞語中，在遮蔽與揭露的雙重性中以及詞語的多義性中而得以露面。³

我們的存有一經驗，我們被事件觸碰而湧發的內部變化，那個難以名之的內在經驗與事件，能夠透過被詞語召喚而露面的「物」(das Ding) 而湧現嗎？海德格所思考的「存有」，如何能夠避免某種神秘化或是本質化的觀念呢？海德格晚期思想的關鍵，其實便是不斷思考如何透過「詞語」而靠近物的「存有狀態」；也就是說，如何透過「詞語」所讓渡出之場所 (Stätte, site)，讓經驗的多重時間與多向度空間得以在這個「地方」(Ort, place) 穿越而拉近。這是朝向「思」的道路，而此道路只有透過「詞語」才能夠打開。海德格指出，原本羅馬文字 res 所指涉的物的實在性 (realitas)，與人相關涉的東西或事件，是經驗到的「物」(Ding) 的本質。然而，res 後來被理解為 ens，便是指以在場者出現的存有者——在表象中站出來，而原本在場者的本質反而被隱沒了。海德格提出虛無主義的「空」的概念，來解決被表象與話語結構固定封閉的存有：只有以「物」之「空」的本質，例如「壺」的「空」(Leere, void) 與「無」(dieses Nichts, nothing, empty)，或是「橋」的穿越通達四方，才能夠使「物」得以匯聚不在場的世界。海德格以天、地、人、神四個面向，說明「物」能夠使四重空間穿越而發生：時間的過去、現在與未來，空間的臨近與遙遠，有限可朽而獨一的人，以及無法言說的精神情感狀態。「物」之「空」的狀態，使不同向度的時間與空間得以在此出現，而這四重空間之匯聚構成一種真實整體。海德格說，「物」作為一個在場者，能夠將遙遠空間帶到切近之處，同時以極端遙遠卻又極端靠近的方式出現。此帶入切近之處的各種空間並不占據此物，而以遊戲與映射 (Spiegel-Spiel; mirror-play) 的方式，不斷出入與轉讓 (dieses enteignende Vereignen)。⁴

詞語場所的多向度空間，是個極為重要的概念。海德格說，詞語所命名而召喚的「物」是特殊的匯聚處，可以透過「間隔」(spatium, interval) 與「延展」(extensio)，聯繫著遠近不同的距離，使得多重空間在此處並存。這個拉近不同向度空間的「物」之本質是「空」(Leere, void)，以不占據固定地點的動態空間，使經驗的多重面向得以穿越通達，使可說者與不可說者同時出現。這個匯聚、穿越並且連結諸空間的詞語，使「物」的經驗從遠處帶近而浮現，使曾在者得以抵達，使未到者可以靠近。

³ 相對於技術性與形上學式的操作，海德格晚期對於「思」的反覆著墨，非常值得重視。可參考馬丁·海德格爾，〈什麼召喚思〉，頁 1207、1227；〈哲學的終結與思的任務〉，頁 1253。

⁴ 馬丁·海德格爾，〈物〉(1950)，《海德格爾選集》，頁 1169-1176、1180-1181。

我們若完全被此處物件所佔據，便無法抵達彼處傳遞動力之起點。海德格說，「語言說」(Die Sprache spricht)。語言邀請聽者聆聽沉默之處的說話。詞語使遙遠不在場而被遺忘的經驗得以被經驗：我們在此處，卻也同時在彼處。透過海德格的說法，詞語構成了多維度的空間，使我們得以寓居於「物」所逗留的繁複空間，那些遙遠而曾在的時刻與空間。

然而，詞語要如何使遙遠不在場而被遺忘的經驗再次復返？海德格指出，詞語要揭露其內在的不同空間，唯有棄絕既有的語言法則與關係，這就是「無」的力量。海德格說，在詞語破碎之處，某「物」才得以湧發而匯聚。聲明與斷言，是宣稱擁有；棄絕，則是放棄既定擁有的關連⁵。棄絕，不是拒絕「說」；棄絕仍然維持與詞語的關係，只是換了一種說的方式，換了一種「曲調」(a different melos)，以一種詩歌哀悼的方式言說。對海德格而言，詞語既是多重世界匯聚之所，又是展演區分 (distinction) 的地方。詞語本身是沒有基礎的深淵 (abgrund)。海德格以既分離又引向自身的「裂隙」(der Riss)，稱呼詞語中被分開又被拉近的內部分裂之深淵，如同剖面圖 (aufriß) 與設計圖 (vorriss)，標示出在分離 (schied) 中分開有拉近的東西，兩者所橫貫的「中間」(mitte)。這就是海德格所說的痛苦撕裂之處，某物以分離又靠近的親密性 (innigkeit, intimate) 暴露自身。⁶

海德格所說的「空」與「無」，便是放棄在場者之佔據，使得詞語之出入、轉遞、映射與遊戲得以發生，也使「物—詞語」得以讓世界真正成為世界的過程。世界不再是以某一個觀點或是概念圖式所把握的觀念或是世界圖像。透過觀念所把握的世界，其實只把握住了某一個主觀之點所看到的圖像，卻同時失去了世界。透過詞語之轉渡與映射而不斷替換與出入，則正是可以靠近「物」之路徑，使物脫離觀念而成為聯繫各種情景時空的「物」，也使世界成為真實世界的繁多狀態，這就是海德格所謂的「物化」與「世界化」。

透過海德格的討論，我們看到語言命名的雙重功能：命名框架所劃分的界線指向在場經驗，切斷了經驗的整體狀態，而無法讓我們探觸經驗延展與川流的相近性與外部，或是經驗無法言說的內部；然而，命名之詞語又揭露了不同時間向度的四重空間，使我們靠近此極端遙遠又非常靠近的多重世界。如何透過「詞語」而使某「物」得以出現，或是使詞語的「場所」成為匯聚與溝通不同空間的「地方」，

⁵ 海德格說明棄絕與陳述的不同：陳述 (statement) 其字根 *dicere*，是使其顯露，揭露，顯示 (*zeigen*)，與指責 (*zeihen*)，責令 (*zichten*) 都是同一個詞；棄絕 (renouncement) 則從動詞寬宥 (*verzeihen*) 衍生。馬丁·海德格，《走向語言之途》，頁 190-194。

⁶ 關於語言的內在裂隙以及棄絕處某物湧發之討論，可見海德格後期書寫，尤其是：〈築。居。思〉，頁 1197-1203；〈語言的本質〉，頁 1071；《走向語言之途》頁 190-194、219-225。

便是關鍵的問題。

海德格從話語邏輯與世界圖像的相互構成，到以詞語之「空」與「無」作為拉近遙遠而親近的內部空間，展開了一條思考主體的迂迴路徑。海德格晚期的語言觀，其實靠近了佛洛伊德所說的語言機制之替代形成，也指向了拉岡所不斷處理的語言難題。如果「物」僅是個被語言再現法則之界線所劃分的在場之物，如果「物」被眼前單一角度的觀點所占據或擁有，那麼這個在場之物的物質性毫無可能說明我們的遭遇所引發的變化。無論是製造者的觀點或是使用者的目的性與功用性，都無法使我們經驗與思考此「物」。如何以「無」來打斷被給定之表象結構，解開在世存有結構（Dasein），而讓生命不斷湧發，是海德格持續思考的問題。

在《形上學基本概念》中，海德格其實已經透過不斷打開空間而轉渡的「動物性」之能力，來討論「無」的開創性。這個動物性，是人、神與動物所共有的生命。海德格指出，人朝向世界，透過表象建立關係，在話語中建立一個「作為一整體」的表象結構，而同時構成了一個熟悉卻不變化的世界，而將自己帶離自身的生命，陷入深刻的漠然。相對的，動物並不擁有世界，卻擁有開啓空間的豐富性。海德格指出，生命的器官（organ）不應該視為工具性的概念，而是為了某種能力（capacity）而服務的過程。能力為自己創造了一個器官，此器官也因此同時被納入身體。海德格以驅力（drive, Trieb）來解釋「能力」：能力是內在的規範力與驅動力，能力最根本的基礎（ultimate and essential ground），不是意識，也不是靈魂或是目的，更不是自我意識或是反思的工作，而是屬於自身的內在動力，驅動並轉移自身，而朝向自身的完成，使此不斷發生的能力成為自身（proper to itself）。這個包含了朝向與遠離之運動的基本驅力結構，能夠持續由驅力轉移並且開創新的空間，是海德格所討論的「動物性」之原初結構（originary structure of animality）。⁷

海德格說，生命的動物性使其受到自己內在驅力的驅使而自我演出（captivation [Benommenheit]）⁸。然而，這個被捕捉與被驅動，其實也是動物性的能力啟動以及重新導向的動態過程，涉及了空間的開拓（opens up a space as space），打開了一個路徑，朝向其多樣態的本能以及其能力的整體向度⁹。海德格說，動物性打開空間的能力，是一種解除綁束的摧毀性行為；這個消除式的行為（eliminative

⁷ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* [1929-1930] (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995), pp. 221-229, 230-236.

⁸ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 239.

⁹ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 243.

behavior) 是為了要持續製造「空無」(continual production of an emptiness)，以便再次啟動¹⁰。因此，這個「消除」的行為同時是打開與啟動，是解除抑制 (disinhibition [Entthemmung])。這個打開的能力是朝向外界刺激開放自身，得以經由感受 (affects) 而與其他事物發生關連。

我認為海德格此處指出了非常重要的概念：只有具有驅動與開創能力的，才是「活著」的生命，然而，這個開創的能力必須以解離的摧毀性行為作為基礎。摧毀原有穩定狀態，從被綁束的狀態解離，而開展新的空間。人被表象結構所局限，但是人仍舊有開創空間的生命能力，仍舊有透過話語而轉化的能力。這個能力要透過作為自身根本基礎的「力」——沒有固定根基的根基——也就是以「無」的動態過程啟動，透過自身的內在動力驅動，並轉移自身。藉由思之過程與棄絕既有表象結構的話語，持續轉化而朝向自身的完成，並且使此不斷發生的能力成為自身：這個解除抑制而再度啟動的過程，其實便是思的能力，也是生命的批判性轉化之能力。

海德格以「環狀空間」(this encircling ring or sphere) 來稱呼這個解除抑制的鬥爭場域 (the struggle [Ringen])：環狀空間屬於動物最內部的組織，有其最為根本的型態結構以及內在持續變化的張力¹¹。相互關連的驅力在此處轉遞，朝向解開自身而開放。動物的生命正是各種維持此場域的鬥爭，以便使得各種形態的抑制得以解除。海德格強調，這個環狀空間不是一個僵硬的盔甲，而是開放的，充滿各種可能性，使得本能的相互關連得以啟動。因此，海德格說，相對於「人的構造世界」(man's world-forming) 而言，動物其實並不匱乏，反而有一種可轉渡的豐富¹²。海德格強調，生命並不只是有機體，而是以運動狀態進行的過程，是持續的生滅消長¹³。海德格也指出，動物朝向與其相異者開放 (exposed to something other than itself)；動物不擁有世界，但是卻擁有朝向所有解除禁制的開放，擁有各種本質性的斷裂 (an essential disruption) 所開啟的轉化¹⁴。這個可以不被習性話語邏輯所侷限，而朝向他異者開放的生命能力，實在是值得我們思考的問題。

更值得我們注意的是，海德格此處所討論的「動物性」的生命能力，是指人、神與動物皆有的

¹⁰ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, pp. 252-253.

¹¹ "The life of the animal is precisely the struggle [Ringen] to maintain this encircling ring or sphere within which a quite specifically articulated manifold of disinhibitions can arise". (Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 255.)

¹² Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, pp. 254-255.

¹³ "Captivation is not a static condition, not a structure in the sense of a rigid framework inserted within the animal, but rather an intrinsically determinate motility which continually unfolds or atrophies as the case may be". (Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 265.)

¹⁴ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 273.

「生命」(zoe)，是朝向新的刺激開放，讓自身得以感受與開啓而發生變化的能力。海德格指出，人的存在，將世界帶向自身，賦予其世界的形象與觀點，構成此世界；這一切，是透過表象的工作，透過話語(λόγος)。話語的法則構成了關係的根本模式，話語關係便是判斷的邏輯以及世界顯露的基礎。所謂「作為一結構」的表象問題，牽涉了話語之理性判斷、區分、分配以及出現的根本問題。如果進入此表象結構，我們便會進入關於判斷的問題。所謂的「在世存有」(Dasein)，便是其如何存在於此世界之中；作為「在世存有」，人已經被一套表象關係所安置。但是，海德格強調要以「其所不是」(what is not as such)來思考，才能夠思考此問題。¹⁵

要面對此問題的根本，海德格說要以「無」來解開「在世存有」結構的力量，必須解除綁束，才能夠打開一個開放的空間。「無」並不是一無所有，而是使我們回到自身，使我們擁有力量，而不致於被我們所處的「在世存有」結構所控制¹⁶。因此，解消話語理性邏輯與表象結構所構成的巨大機制，是一種「無」的力量。如同動物受到偶然機緣之遭遇，啟動了新的能力，長出一個新的器官，朝向與自身相異者，而創造一個新的空間。海德格所討論的這個綁束與解除綁束的「環狀空間」，似乎呼應了佛洛伊德關於力比多的連結與解離(binding and unbinding)之概念，以及變形蟲不斷長出偽足與切除偽足的變化，也呼應了拉岡所討論的如同薄膜(lamella)般不佔空間的主體「空無」(void)的概念，或是存有如同小宇宙般充滿表記之「空無」，更指向巴迪烏所討論的從既定命名體系與意識形態「扣除」(subtraction)的概念。當然，拉岡與巴迪烏各自都以其不同的方式補充與修正了海德格的論點，而重新思考關於主體與話語的問題。以下兩節便將分別討論拉岡與巴迪烏對於此「空無」與「扣除」的思考。

(二) 拉岡的拓樸主體與小客體 / 對象物的拓樸空間

詞語的內部撕裂，分離又引向自身，既遙遠又親近，既棄絕又湧發，既是也不是，不在場者透過詞語而匯聚流通，陌生的他者在黑暗與沉默處閃現——這些海德格式的語言觀，在拉岡的文字中反覆出現，但卻是透過對於海德格的補充而以不同的面貌展開。拉岡的探索路徑可以協助我們進一步思考話語機制與主體的問題，而我認為拉岡所提出的「空」(法文 vide, 英文 void)的概念，則更是思考

¹⁵ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, pp. 288-290.

¹⁶ “The nothing is not an empty nothingness that allows nothing to be present at hand, but is that power which constantly thrusts us back, which alone thrust us into being and lets us assume power over our Dasein”. (Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 299.)

倫理的核心問題。

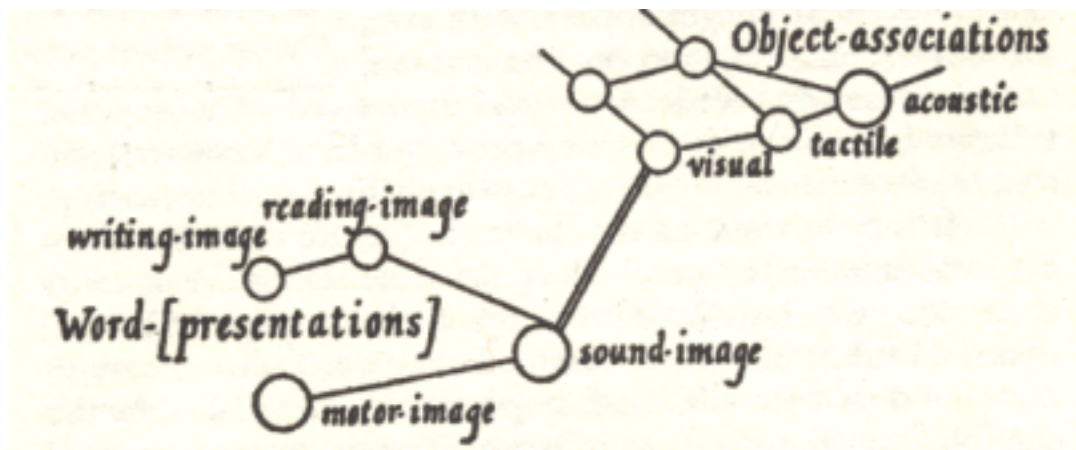
關於海德格所談論的語言中過去曾經存在卻又不存在的曖昧性，拉岡說這就如同歇斯底里之語言，不是真實，也不是虛假，既在此又不在此。拉岡強調，精神分析所要展現的回憶，不是有關現實（reality）的問題，而是有關真相（truth）的問題：回憶的語言是主體透過主觀地回憶而重組所有的事件，以便重組自己；也就是說，主體透過朝向他者的語言，而構成他承受自身歷史的語言。真相便在真實（the real）之中出現。在這種對話中，主體以互為主體的方式出現。¹⁷

拉岡此處所謂的「真相」（真理）以及「真實」，都是須要重新被理解的概念。話語機制所驅動的命名體系有其劃分疆界與區辨好壞善惡的內在邏輯。然而，真相並不出現於既定的知識規範或是話語法則之中，而在此話語機制與命名成規所無法指稱之處，也就是拉岡所說的無法被符號化的真實處。這是主體之真相或是真理，也就是無法被命名體系所辨識或是定位的主體真相。

命名體系為何無法陳述主體經驗之真相？事實上，我們的經驗整體是難以完全捕捉的。我們所意識的對象，只是在命名體系與話語機制之內可見或是可感而能夠辨識的部分。作為經驗代表的詞語，總是只能夠片面地連結經驗中的某一個面向。佛洛伊德在〈無意識〉一文的結尾處指出：我們的經驗總是透過對象（object）的聯想來代表經驗中的「某物」（the thing），進而由此聯想投注於代表性的觀念或是意象，並且藉由詞語勉強連結。文字的活動總是再次捕捉對象或是製造對象。語言或是行為的替代形成與症狀時常顯得矛盾，因為原初的「對象投注」（object-cathexes）已經被放棄，只保留了替代的「對象之詞語代表」（word-presentations of objects）。在此過程中，觀念一則以某種聯想的方式與被拒絕的觀念相連結，一則卻又因為與此被拒絕的觀念之遙遠關係而逃離壓抑。思考過程與經驗本身的距離已經十分遙遠，以致於思考無法保留知覺之殘餘。透過語言捕捉失去的對象，是透過語言的口語部分來接近此失落的對象，但是最終卻只能夠滿足於此詞語，而非此物。¹⁸

¹⁷ Jacques Lacan, "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis" [1953], *Écrits: The First Complete Edition in English* (New York & London: W.W. Norton & Company, 2006), p. 49

¹⁸ Sigmund Freud, "The Unconscious" [1915], *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* XIV (London: Vintage, 2001), pp. 198-204.



從佛洛伊德所提供的圖表顯示，「詞語代表」(word representative) 是個相對來說較為封閉的系統，包含了聲音、動作、書寫與閱讀幾種不同層面的形像；而「物代表」(thing representative) 的「對象聯想」(object associations) 則是開放系統，包含音響、觸覺、視覺以及其他無法具體羅列的面向。記憶影像由來自遙遠的記憶痕跡所構成，不是不同經驗的登錄標記，而是同一經驗的不同代表。但是，詞語代表卻僅能透過聲音來扣連經驗之複雜開放系統的片面視覺環節。¹⁹

拉岡以海德格的語言裂隙之比喻，說明佛洛伊德所說的語言之症狀替代形成，以及詞語代表和對象聯想之間的斷裂，而指出了語言必然呈現的內在雙重性：語言的裂隙同時阻斷也揭露。這些語言背後隱蔽、迴避、扭曲而「飄忽不定的存有」(evanescent being)、「不在場者所構成的在場」(a presence made of absence)，如同「間隔話語的堵塞物」(the gag that hinges on speech)，都指向被壓抑、不存在但是過去曾經歷過的痕跡。過去已死去的衝突與現在的衝突並存²⁰。對拉岡而言，語言的符號作用以及語言內在的符號交換，存在著某種最原初的基本形式。詞語與物的關係牽涉了對於歷史的理解。歷史的主觀性說明了不同的回憶與不同歷史的痕跡，而只有不在場的 (absence) 語言才能夠帶出在場 (presence)。拉岡強調，協助主體重新組合他所承受的歷史事實以及所有重要的轉折點，正是要教導主體認知他的無意識或是他的歷史，那些早已被查禁而決定了其現有出現秩序的隱藏事物，也就是那些不被知識所辨識而無法思考的真實。²¹

海德格所討論的透過「物」與「詞語」而匯聚多方的空間，在詞語的間隔與裂隙處所出現的不在場，以及透過遮蔽而揭露的真相，拉岡以「對象物一小 a」(objet petit a) 來呈現。欲望對象是在話

¹⁹ Sigmund Freud, "The Unconscious" [1915], *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* XIV, p. 214.

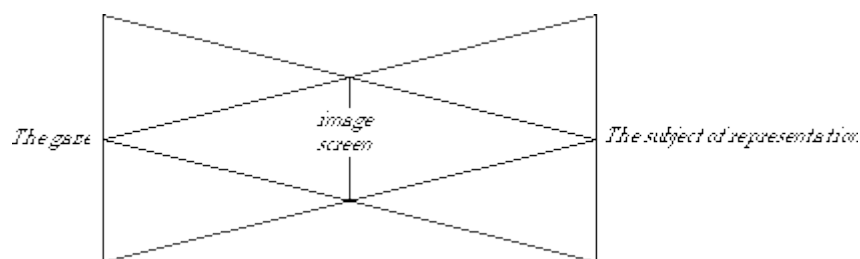
²⁰ Jacques Lacan, "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis", pp. 222-223, 228-229.

²¹ Jacques Lacan, "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis", pp. 215-217, 228-229.

語結構中被看到與被認定，也在此話語結構中被捕捉，但是此對象也同時透露了主體的欲望結構與主體的欲望位置。拉岡以薄膜式的拓樸空間，說明欲望的對象物 (objet *a*) 是經過拓樸學式的雙重書寫 (double inscriptions) 而形成的；透過這個「對象物」—「詞語」，我們才可能掌握分裂主體的真相 (truth)²²。拉岡晚期的論點反覆著墨於此拓樸概念。他在 *Seminar XX: Encore* 中說明，所謂的拓樸場域是個不占空間的「緊密空間」(compact space)，是一個「空」(void) 的場域，被不同的異質空間交叉面穿越，而得以無限延展。²³

這個「空」而無限發生變化的拓樸概念，是個非常值得深入理解的問題。透過「空」的拓樸概念，拉岡既豐富並修正了海德格所討論的主體出現之問題，亦將海德格話語邏輯中所揭示的裂隙與反向並陳之主體存有狀態鋪陳的更為複雜。

拉岡所展開的拓樸概念可以先透過他在《精神分析四個基本概念》(講座第十一講)的講座說明。拉岡首先指出，主體是以一個「圖畫」(picture) 的方式出現。正如海德格所說，在表象結構中，「人」作為主體而出現，將自身設置為一個「場景」(die Szene)，在此處擺設自身、呈現自身，而同時成為一幅圖像，並且有意識地遵守這個地位。它所以「看」，是因為它已經看到了，而且是由於已經在表象關係中此觀看與被看見才成為可能。對觀看的視線起指導作用的「視點」(Augenpunkt)，正是在一切受視線引導的行為中起標尺作用的東西。海德格並說，這個導引性的視線吸引人起身而進入「我思」的自我性中。拉岡將這個這個引導主體出現的主導性視線，稱呼為「大他者的視線」(the gaze of the Other)。拉岡所謂的「大他者」，便是「話語場域」(the locus of speech) 本身。再現主體被想像中座落於遠處透視退隱點的目光所吸引，而選擇一個作為自我出現的圖像，正如同處於海德格所說的那個人們所無法意識到的既誘引人又規範人自我複製的龐大機制「座架」運作之中，而不自覺。



²² Jacques Lacan, "Science and Truth" [1965], *Écrits*, p. 737.

²³ Jacques Lacan, *Seminar XX: Encore: On Feminine Sexuality the Limit of Love and Knowledge (1972-1973)* (New York & London: Norton & Company, 1975), pp. 9-10.

拉岡在《精神分析四個基本概念》討論「對象物—小 a」(objet petit a) 時，以兩個視點反向相互扣連的圖式，說明觀者觀看之前，便存在著一種「〔他者的〕視線 / 目光」，我只看一個定點，而我被全面觀看²⁴。海德格所說的話語機制與座架的「要求」(demand)，在此處被拉岡解釋為：主體將此話語機制的「要求」想像為大他者的欲望，想像中大他者所認可、期待、欲求的樣態，而同時將此「要求」內化為主體自己的欲望。主體欲求自己成為大他者所期待與要求的圖像而出現。主體出現的自我形象是一個圖像，也是他自己的欲望對象：「在視覺領域中，視線在外部，我被看，我是一個圖畫 (I am a picture.)」。

25

拉岡提醒我們，眼睛只是暗喻。我們要處理的問題並不是意向性所設置的可見與不可見之間的界線，而是「視線 / 目光」(Gaze) 作為一種符號形成的地平線：我們在話語結構中感受到對我們有所「要求」的目光，而此「他者的視線」正是我們所經驗到的「推力」(drang, thrust)。這個「要求」的推動力被內化，一則成為我們自己的欲望動力，再則此目光也同時構成了我們所經歷的害怕被拒絕、被分離、被否定的焦慮與匱乏感。這種焦慮與匱乏感，就是所謂的閹割焦慮，是對於被大他者遺棄的焦慮恐慌，並且會轉而變成為了克服此焦慮與匱乏感而積極追求被視為可被欲望之對象物。拉岡說，「眼睛」與「他者的視線」便是驅力在視域所展示的分裂²⁶。因此，海德格所說的「視點」(Augenpunkt)，或是拉岡所說的「大他者的視線」，便是對於觀看起著導引作用的價值觀點；此觀看之退隱點，便是符號法則或是大他者的邏輯，也就是決定表象關係之話語法則。

拉岡的論點有效地說明了再現主體的自我再現欲望如何呼應了海德格所說的座架驅動導引的主體自發性：主體依照著想像結構所扣合的大他者邏輯而出現，如同神的光源所照亮的形象。主體欲望著大他者的認可，因此，依照著大他者的認可視線而出現的自我形象，也同時是主體的欲望對象。此欲望對象，或是自我出現的形象，匯聚於大他者的視線與主體欲望所交會而投射的屏幕之上。被自我再現而站出來的「主體」，如同海德格所分析，必然與維繫當下的權力關係之法與意志相互依存；而按照拉岡的說法，則是「我思主體」(ego cogito) 以其主觀性作為其基礎，並在此基礎上選取其空間形象，一個鏡像，借以展現自身。主體出現的欲望，已經在表象結構中被形塑，也被此再現圖像所依存的座

²⁴ Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* [1964] (New York & London: W.W. Norton & company, 1978), p. 72.

²⁵ Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, p. 106.

²⁶ "The eye and the gaze—this is for us the split in which the drive is manifested at the level of the scopic field." (Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, p. 73.)

架，或是此鏡子的符號框架，所事先決定。然而，不同於海德格所說的要棄絕話語邏輯，離開「在世存有」的時代性結構，成為「此在一存有」，拉岡認為任何文本都會透露出一種主體位置，都是一種主體文本，也是主觀文本。主體所投注而選取的符號對象，構織出了這個主觀文本，也以不同方式回應了主體自身所事先認同的自我形象。同樣的，這些文本都是經過偽裝與置換的程序，而其所透露的主體位置也是複雜的。如何閱讀與聆聽此主觀文本，便是拉岡的工作。

拉岡的閱讀策略之一，便是他所提出的「主體拓樸學」(topology of the subject) 的概念：他將主體所處的位置視為一個點狀空間，以「內轉的8」(the interior 8) 的運動圖形，來說明在發言動作(enunciation) 與發言內容(statement) 之間兩種主體位置之落差卻又疊合於一處的拓樸空間。主體以一個點狀環節(knot) 的拓樸空間，以迴轉的運動(loop, la volte)，扣連話語體系以及主體工作的多種空間：一端是依循著話語邏輯的要求而出現的無意識區域之主體活動，另一端則被遮蔽的「性現實」(sexual reality) 的欲望主體。這兩種主體位置重疊在一個表面，如同兩重迴轉而交接的莫比斯環(Moebius strip)。力比多(libido) 處於交接處，同時屬於這兩個區域，銜接了莫比斯環的不同拓樸面；拉岡強調，此重疊交接處看起來是個表面，其實是一個「空」(void)²⁷。

拉岡此處的拓樸空間以及欲望迴路，說明了前文從海德格的論點所展開的「視點—視角—價值—衡量尺度—欲望—複製—生產」的迴圈如何交會於主體觀看與主體出現的「這一點」之上的問題，這也是自發主體之動力起點。

我們要注意的問題，便是語言的「效果」(effect) 正是構成了主體如此出現的「原因」(cause)。主體出現的原因不是外在的，而是內在的，這是從佛洛伊德到拉岡所強調的「自因」(causa sui)；甚至，主體不是自身行動的原因，而是承受此語言之效果所造成的「功能」。主體如此出現的原因，就是語言效果之下所建立的第一個「表記」(signifier)，第一個「我」的標記：此第一表記代表了他，也帶來了他的分裂。拉岡說，主體所在之處，就是語言效果與知識欲望之間的接合點；這個位置也說明了主體在此話語結構中被帶離自身的距離。

拉岡以「表記」的概念來說明這個複雜的主體位置環節(knot)：主體環節是拓樸式的「空」本身，銜接了以「我思主體」作為思考與欲望的「我」位置而出現，以及此位置的無意識作用而引發的

²⁷ Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, p. 156.

不同替代形象²⁸。語言的效果造成了第一表記 (S₁) 的形成,「我」的第一個表記也是所有以無意識欲望扣連而替換出現的第二表記 (S₂) 的原因。這個被帶離自身的位置,就是主體構成之操作過程所留下之痕跡,也就是拉岡所稱呼的無意識位置²⁹。拉岡透過此拓樸環節說明了主體出現時黑格爾式雙重否定的辯證運動:第一重運動是主體透過此話語結構中的視線所驅動,選擇了第一個表記,而同時此主體也因為異化與分裂而消隱;第二重運動中,主體繼續在此分裂的「切割」處受到欲望牽引而復返,並且將此拓樸結構投射於幻想中,藉由不同的表記固定住欲望的對象。³⁰

此處,拉岡說明了主體為何在話語結構中渴望以特定方式出現的原因,也說明了雖然主體因為話語邏輯而片面標記自身,使得主體消隱,但是此分裂卻仍舊會促使不被符號化的真相透過幻想之投射,並且藉由凝縮 (condensation) 或是移置 (displacement) 的替代過程,以各種詞語活動出現。因此,當拉岡討論文本中的主體時,並不是在討論文本中作為主詞位置的主述者,而是文本中以各種迭代替換的方式,透過移位與分裂,而在不同的碎裂片斷的對象物中出現的位置。拉岡強調,無意識無法被固定,每一個主體的分裂都不同,而每一個主體化過程也都不同。唯一的共同處,就是抗拒的動力。自我之抗拒使其以各種符號「偽證」(subornation) 將自身客體化。拉岡說,黑格爾的揚棄論點其實指出了永遠是「另一個」(an other) 的可能性。不過,對拉岡而言,此揚棄不是躍升,不是否定,而是不斷的透過表記出現,不斷將「匱乏」進行物質性的「肉身化」(the avatars of a lack)。因此,要捕捉此主體形式化的邏輯,便需要以「拓樸學」的方式,透過形式上的裂隙,探討此分裂切割 (cut) 最無法還原之「空」的「邊緣」(edge)。³¹

拉岡所提出的「切割」以及此切割最無法還原之「邊緣」,說明了在特定話語邏輯之下主體如何從屬於他必須接受或是必須固定住的特定意義。透過這個表記的選擇,主體放棄了自己,但是透過此表記,主體也成為了主體。於是,作為欲望載體的轉喻模式,也透露了出現於表記處的匱乏位置與話語切割的邏輯。拉岡指出,這個不斷以辯證運動進行活動的主體,來自於力比多的力量,也就是運動中的無意識作用。拉岡將力比多比喻為一個「不真實的器官」(unreal organ),一個薄膜 (lamella),其

²⁸ Jacques Lacan, "On the Subject Who Is Finally in Question", *Écrits*, p. 195.

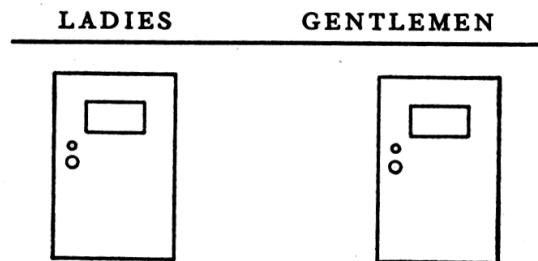
²⁹ "The unconscious is a concept founded on the trail [trace] left by that which operates to constitute the subject." (Jacques Lacan, "Positions of the Unconscious" [1960], *Écrits*, p. 703.)

³⁰ "This secondary subornation not only closes the effect of the first by projecting the topology of the subject into the instant of fantasy; it seals it, refusing to allow the subject of desire to realize that he is an effect of speech, to realize, in other words, what he is in being but the Other's desire." (Jacques Lacan, "Positions of the Unconscious", p. 709.)

³¹ Jacques Lacan, "Positions of the Unconscious", p. 711.

形狀像是佛洛伊德描述「自我」所說的變形蟲 (amoeba)，也像是煎蛋 (l'Hommelette)。此形似變形蟲的「煎蛋」是法文「小小人形」的諧音。力比多是個不斷運動而變化的薄膜，朝向身體的極限邊界展開，不斷以變形蟲般的偽足來延展而變化自己的領域疆界。此處，拉岡回應了海德格所說的「器官」如同生命最原始形式的變形蟲，是能力的持續開啟、拓展與變形。拉岡進一步說明，這個如同電磁場一般的場域，是從內到外又從外到內的持續壓力；在話語中無法全然出現的主體，便在語言結構中不斷以表記進行交換與替代出現的活動。³²

若要理解話語中不同的主體位置，首先必須理解這個提供了某種基本價值秩序與交換結構的文化或是社群話語模式。拉岡關於火車上兄妹看到不同的標記的著名例子，說明了文化中話語位置的問題：



在火車上的兄妹各自處於不同的話語位置，已經以不同的方式命名或是「看到」他們各自看到的對象。然而，更重要的是，這對兄妹的不同位置，並不僅表示不同的性別位置，而更表示了文化中的各種不同話語位置。拉岡說，表記會喚起不同的「意見分歧」(Dissension)。這種意見分歧是屬於動物性的，而這種動物性的反應必然會被遺忘，卻也必然會在各種意識型態戰爭中延續，各自在其祖國陣營尋求庇護所，而彼此無法達到任何協議 (agreement)³³。拉岡所說的庇護所一般的陣營，便是以各種意識形態或是概念範疇讓主體進入可認同與歸屬的「我們」結構。不同形態的意見分歧與陣營對立，便會在「我們」群居的結構之下反覆出現。

拉岡閱讀主體話語的另一個關鍵側面，便是他所提出的表記鍊的拓樸結構。「說出來」的只是表記的結構，其基本單位是在一個封閉秩序之法則所鍊結的元素。然而，拉岡指出，表記鍊如同一串項鍊，扣住了另一串項鍊的環節，而揭露了被轉移替代的表義系統，也指出了一個拓樸底層 (topological

³² Jacques Lacan, "Positions of the Unconscious", p. 718.

³³ Jacques Lacan, "The Instance of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud", *Écrits*, pp. 416-417.

substratum) 的必然性。我們要掌握其所扣連的拓樸底層，才能夠辨識被移置與替代的表義功能。拉岡強調，索緒爾所說如同雨絲般的虛線構成垂直線作為標記對應的部分，其實是不正確的；表義活動不會如此流動而不穩定。我們必須以「固定點」或是「黏扣點」(points de capiton) 的概念，來理解暫時固定住表記與所表記物的關係，而掌握此表記所扣連的固定意義之幻象。我們並不要探討表記如何指向固定的意義，也不應強調表記如何流動與不固定，而要探討表記如何暫時扣連住意義，以及表記與表記之間的關連模式與置換經濟如何透露出表義程序的某種真相。拉岡說，索緒爾所說以單音線性構成的表記鍊概念，不足以說明話語中的多音性 (polyphony)；我們所面對的時常是在每一個單位中以垂直方向連結的各種脈絡，如同樂譜中總譜與各個譜線的關係一般。這個可替換或是以不同方式垂直連結的脈絡，構成了文本中鑲嵌了其他文本的效果 (inter-text)，而不在場者也得以藉由負面方式隨著在場者出現。³⁴

這個表記鍊結構所暫時固定住的黏扣點，正是「我」得以出現的可能性。「我」與其他主體分享了這個語言，「我」也使用此語言來表記自身。顯然，拉岡所談論的主體，並不是海德格所說的作為意識、情感、認知與判斷之匯聚基座的主體，也不是以決斷而跳出存有狀態的「此在—存有」，而是在此基座之外無法辨識、無法命名卻透過話語而出現的無意識主體，那個語言發生之前而不斷運動中的真實主體。話語的功能除了掩飾主體的思想之外，更指出了這個透露真相的主體位置。在修辭中以部分代替整體的換喻方式，或是以一個詞語代替另一個詞語的隱喻方式，使我們得以逆向尋找這個被查禁並且阻隔於(內部之)外部的的主體位置。換喻與隱喻便是表記所構成的實際場域，促使替代可以不斷發生，而使意義透過表記在另一個地方出現。³⁵

因此，拉岡指出，若要探索意義的出現或是外部的的主體位置，就要思考如同「夢工作」一般的舞台場景：表面上表記依循著符號法則出現，然而舞台上的各種元素都進行了「二度修改」的「圖像書寫」(pictography)。拉岡的公式 $\frac{S}{s}$ 以及表記與所表記之間的關係 $f(S) \ I/s$ ，說明了「我」的無意識結構：「我」作為表記，「我」受到了「主體」功能所作用。拉岡說：「主體以其症狀呼叫的，是欲望在歷史中的真相。」「我」總是在防衛抗拒之處出現，「我」是話語中的抵抗³⁶。此處拉岡已經清楚說明了主體話語活動之各種偽裝變形的狡獪以及其背後的防衛性機制。

³⁴ Jacques Lacan, "The Instance of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud", pp. 418-419.

³⁵ Jacques Lacan, "The Instance of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud", pp. 420-422.

³⁶ Jacques Lacan, "The Instance of the Letter in the Unconscious or Reason since Freud", pp. 426-433.

在拉岡晚期著作中，我們更看到了他對於主體以及詞語的拓樸式思考。拉岡所說的作為「空」的主體拓樸結構，一個詞語所連結的多音與多向度空間，以及關於真理／真相的問題，都透過他的話語結構以及陰性概念有更為徹底的闡釋。在 1969 年的講座（講座十七）中，拉岡利用海德格所說的「在世存有」的位置，來說明主體的說話位置。拉岡說，他要討論的不是個別的存在者（beings），而是談存有本身（être）的運動變化，而他的切入方式是從「存有的起始位置」（an initial position of being）所啟動的辯證過程開始分析。拉岡將海德格所談論的「在世存有」（Dasein）的位置徹底複雜化，並且指出話語中的說話者已經是被話語邏輯決定的一個對象，是促成欲望的原因（the cause of desire），尚未出現而要出現（want-to-be）；此外，拉岡指出這個「存有的起始位置」，所謂的「在世存有」，已經是一個分裂（division）的位置，是一個被剝奪「女人」的位置，因此是被「閹割」的位置³⁷。海德格所問的「人是什麼？」的問題，在拉岡的回應中，此問題被改寫為：「男人是什麼？」的問題。依照拉岡的說法，「男人」（man）被建立為與世界發生關係的主體，這是「在世存有」的結構；而「女人」是不存在的，換句話說，「女人」是「男人」被剝奪的陰性狀態，而陰性狀態是「在世存有」結構所無法思考與無法看見的狀態。

這個不可說出也無法被直接認知，而只能夠透過某一個「對象物—小 a」（objet petit a）來得知的陰性位置，便是主體的真相，是主體獨一的真理。我們所閱讀的文本會透過無數的「對象物—小 a」之表記所呈現的意義系列（series of meanings），向我們呈現主體文本之外的未知真相。這個未知處是「知」的好奇所不斷探索的問題。拉岡說，這個「知」不是限定範疇與系統的「知識」，而是脫離系統，對於自身的意義與真相追求的「知」。「知」的本身就是極限（limit），是「大他者的痛快感」（the Other's jouissance）³⁸。主體想像中失落的某物，由無數的「對象物—小 a」作為替代性表記，反覆僭越界限而替換出現，製造了「超額的痛快感」（surplus enjoyment）。拉岡說，這個失落的對象就是那個無法填補的裂縫，是一個被打開的「洞」（a gap, a hole）。朝向這個未知的「洞」之欲望，就是在知識極限處跨越的欲望，而無意識的工作則是在生產過程中製造了此此過剩的痛快感。³⁹

拉岡此處論點的重要性，在於他翻轉了關於「知」的活動。我們遭遇未知的他者，如何能夠跨越已知體系的極限，而透過文本中的「對象物」，而回溯思考這些物質性的話語對象為何成為被高度重

³⁷ Jacques Lacan, *Seminar XVII: The Other Side of Psycho-Analysis 1969-1970* [1991] (New York & London: W.W. Norton & company, 2007), pp. 154-155.

³⁸ Jacques Lacan, *Seminar XVII*, pp. 13-14.

³⁹ Jacques Lacan, *Seminar XVII*, p. 19.

視的價值？這些不斷替代出現的「對象物」，縱使是觀念性的對象物，例如「倫理主體」、「國家」、「生利」、「教育營室」、「接續」、「心的進化」，也都有其物質性的交換價值，以及構築此對象物的主體位置。正如拉岡所強調，話語結構本身已經銘刻了此話語的「法」，也銘刻了其禁制或者無力說出的極限。「我」出現時的表記已經是分裂的標記（mark），如同在自身劃上紋身（tattoo）標記自身，也造成自身的分裂。真理／真相（truth）必然只能夠被說出一半（said by halves）⁴⁰。然而，這個所出一半的標記，卻如同鞭打（flagellation），使主體在言說的場域透過身體被劃上標記，而進入符號世界，與外界對象發生關係。⁴¹我們要在各種文本中探問的，就是這些不斷被推出的「對象物」，如何反向映照出主體說話的第一個自我預設的位置。這個使我成為「一」（I am one）的第一初始位置，這個「我是」的「一」，促使主體如此感受、欲望與行動。因此，拉岡說，主體的位置不只是被動的「感受」（perceive），而是「促使感受」（operceive），如同在作用中的感受（operative, operational）。我們也在此感受性的作用中成為主體⁴²。

拉岡此處的論點再一次清楚地說明了海德格所討論的匯聚思維、感受、知覺、意識與意志的主體基座（subjectum）：人受到此主體所被放置的話語座架之驅動與要求，為了自我持存，而自行闡釋與複製此話語結構中的衡量規範。「我」因世界而如此出現，但是「我」的真相卻是隱蔽的。不過，更重要的是，拉岡指出此主體基座的無意識功能，被話語結構促使而如此感受；此外，「我」的出現並不是孤立的，而是在「世界」的連結中出現。「我」與「世界」一起出現。世界是我們得以敞開而解蔽的場所（our sphere, noosphere）。拉岡以「解蔽的場所」（alethosphere），「我們如此出現的場所」，來代替海德格所說的「在世存有」（Dasein）的「真理／敞開之所」（aletheia）。我們依照真理已經被操作而制定的模式，進入此場域。在任何真理的形式化場域，總有無法被呈現的真相，而這個不可能（the impossible）以及無法被符號化的辯證運動，就是拉岡所定義的「真實」（the real）。「真實」便是無法被符號化的真相，是語言無力之處，但是「真實」同時也是「不可能」中持續以潛力出現的可能性，也就是主體隱蔽真相之浮現。⁴³

我所關注的，是在此共有的敞開場所，在時代性的在世存有結構之下，隨著暫時固定之對象物而繼續出現的潛在動力，是依循著既有的法則繼續完成此時代座架之運動方向，還是有可能以思考的不

⁴⁰ Jacques Lacan, *Seminar XVII*, p. 43.

⁴¹ Jacques Lacan, *Seminar XVII*, p. 49.

⁴² Jacques Lacan, *Seminar XVII*, pp. 159-160.

⁴³ Jacques Lacan, *Seminar XVII*, pp. 161-163.

受規範性岔出？思想有可能脫離於時代性的話語結構嗎？主體透過話語活動所獲得的快感，無論是符號性閹割與阻隔的自我禁制快感，或是顛覆符號禁制或是超出符號交換的僭越快感，或是透過揭露時代性話語法則之極限而凸顯其矛盾的思考工作，都是主體活動。拉岡反覆強調「存有」的痛快感是依賴於表記性的痛快。對拉岡而言，所謂「存有」，不是任何本質性的存在，而只是「表記性的存有」(being of signifierness)。如同德謨克利特(Democritus)的原子論所描述的「空」：存有是表記性的，如同會飛的原子，這些表記構成了存有的物質性，也透露了這些如同原子一般的最小元素引入撞擊之獨一性「偏移」(clinamen)的可能性。拉岡指出，思想本身所帶來的痛快就是存有的痛快。「痛快感」(jouissance)就是思想本身⁴⁴。這個存有的表記所產出的痛快感就處於大他者的場域，然而，此處也是雙重視域(cross-sightedness, double-vision)重疊之處。問題在於，此快感從屬於時代性話語法則的陽型位置(phallic position)，所謂的時代價值意義之父之法則，或是認知此陽型位置，卻不必遵從此優勢價值的陰性位置。拉岡強調，其實並沒有兩個不同的上帝或是不同的「大他者」，而是交錯重疊的視域造成我們對於「大他者」話語法則發生錯誤想像。⁴⁵

我們可以說，拉岡晚期的論點其實將主體拓樸學的概念轉向了表記的拓樸空間，更凸顯了話語邏輯之不同主體位置的問題。拉岡在講座二十所提到的不佔空間而被多維度異質空間交會的拓樸空間，說明了話語場域的異質性；原本封閉而被構成的有限空間，因為被不同質空間的交叉面穿越而得以無限延展。拉岡也透過集合論說明由有限而不可數的子集合系列構成的拓樸空間，解釋了陽性話語之外的陰性位置——那個「不在的位置」——如何透過話語邏輯而出現。大他者以性分化身體的方式具象地出現，並且決定了這個「一」的出現，而陽性話語之外的陰性位置正是在此話語邏輯之下之不可能存在，但是卻會出現的「不全的女人」(not-whole women)。⁴⁶這是思考中不斷以暫時出現的環節，以「說一半」的方式，持續進行思想的辯證過程，而不企圖固著於任何陽型優位價值，或是透過穩固此價值觀點而擴張其話語的權力結構。

檢視任何時代性話語結構中占主導地位的陽型意識形態以及作為話語邏輯的觀念結構，是我們觀察時代性話語內在矛盾以及進行批判思考的起點。拉岡將主體與表記的拓樸空間連結於表記活動所扣連的「對象物—小 a」，此「對象物」扣連了人的靈魂，無論是變化、發生、運動、變形、繁殖，總是藉由「對象物」而驅動其他事物，或是被各種事物占據。「對象物」只存在於想像層中，而「大他

⁴⁴ Jacques Lacan, *Seminar XX*, p. 67, pp. 70-71.

⁴⁵ Jacques Lacan, *Seminar XX*, p. 77.

⁴⁶ Jacques Lacan, *Seminar XX*, pp. 9-10.

者」(A) 只存在於符號層中。人們通常在想像中將假象當真，而誤認「對象物」為大他者的表記。拉岡所要強調的，便是將「對象物」與「大他者」分離⁴⁷。拉岡說，透過想像所扣連的對象，使真實得以透過一半說出的掩飾方式被納入符號形式，我們也得以藉由符號化的「對象物」，那個異於己之小寫他者 (the petit a)，而理解主體的真相⁴⁸。這是我們理解主體的唯一路徑。沒有「對象物」，也就沒有欲望、思想、對象，也就沒有存有。「對象物」被當作全稱的真理，或是暫時替換迭代的書寫與思考環節，就是差別所在。此差別暴露了不同的視角與不同的地平線。

對拉岡而言，「大他者」這個有雙重入口的「母體」(dual entry matrix)，一端正是做為「一」的表記，也就是作為主體完整形象出現的第一個表記，另一端則透過「對象物」而符號化的真相，因此也朝向了意義之開放。作為表記的「一」，是在父之法的禁制下所標記的「一」；至於揭露意義的「一」，則是存有，是無意識的「站出一存有」(ex-ists)。「站出一存有」是不協調的 (discordant)，因為基本上無意識便是不協調的。拉岡說，話語是我們靠近存有的重要依據。話語說出的不是音的組合，而是被欲望與存有所決定的主體 透過字母 / 元素，便可以翻譯出無意識情感牽動表記而出現的「站出一存有」(affect of ex-isting)。⁴⁹

海德格透過詞語的裂隙與多重空間，將「世界—主體」共構的話語邏輯解構，而拉岡透過「對象物」的雙重視域與多維度拓樸空間，以及此符號界與想像界的扣連所揭露的複雜主體。從海德格到拉岡，我們看到傅柯所提出的倫理主體與話語邏輯可以被更為複雜地探索與思考。所謂認識論與本體論之間的問題，或是話語結構與存有發生的張力，已經被翻轉而疊合於話語的拓樸空間處。拉岡將主體與話語問題拉回到表記層面。任何文本都會透露出主體的位置以及其未說出的真相，然而閱讀此真相則需要迂迴繞道而行。

對於此問題，巴迪烏以「扣除」的本體論與拓樸概念的集合論詮釋的更為清楚。以下，我將扣緊巴迪烏的拓樸概念進行討論。我所關注的問題，仍舊是如何可能重新思考倫理主體與話語邏輯的內部翻轉與重組的問題。

(三) 巴迪烏的主體 / 身體的拓樸空間

⁴⁷ Jacques Lacan, *Seminar XX*, pp. 82-83.

⁴⁸ Jacques Lacan, *Seminar XX*, p. 93.

⁴⁹ Jacques Lacan, "Seminar of 21 January 1975", *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the école freudienne*, Ed. Juliet Mitchell and Jacqueline Rose (New York & London: Norton & Company, 1982), pp. 163-166.

巴迪烏的論點揭露了拉岡主體理論的基進政治性意義，而更能夠協助我們討論思想的革命，或是他所說的話語邏輯革命(logical revolution)。巴迪烏指出，拉岡所討論的表記「切割功能」(the function of the cut)，或是缺口的「迴圈拓樸功能」(the topological function of the rim)，關鍵在於「對象物—小 a」(objet *a*) 所透露的主體位置。主體功能隨著要求 / 欲望(demand/desire) 的路徑，穿越大他者符號場域而捕捉「對象物」之表記，同時主體也已經被詞語「切割」而扣除自身。巴迪烏以拓樸概念的「點」(point)，來說明拉岡所說的「切割」以及「對象物」：這個切割之「點」，是連結主體真理以及在此世界出現的「決斷」(decision) 之拓樸點。「點」是思想的決斷，是存有的隱性拓樸空間(the latent topology of being)，也是一個多數集合內的子集合與其自身內部的區分。⁵⁰ 換句話說，拉岡所說的「黏扣點」(points de caption)，就是巴迪烏所說的拓樸「點」，暫時地固定住一個替代性的對象物而揭露主體位置的「點」。

然而，如同我們反覆探問的，關鍵問題在於：主體是受到歷史環節所給定的邏輯而依照特定線性方向或是拋物線的軌跡前進嗎？或者，如巴迪烏所說，是從一「點」到一「點」的發生，由集合內翻轉出不屬於此集合的空間，一個思想程序所打開的新的空間？巴迪烏的拓樸學集合論，透過集合之內不屬於自身卻可能會透過翻轉而湧現新的子集合，說明了主體如何可能在其所屬的處境之下，促使此集合重新組成，而以既屬此又不屬於此地的元素，開啟一個新的空間以及新的身體，使得此集合有了新的構成元素。巴迪烏所討論的集合之內子集合與其自身的分裂，以及自身內部無法命名者得以透過思想之力翻轉而出，也就是他所提出的無產者位置的出現：巴迪烏以相對於掌握財產的城市佔有者(bourgeoisie)，不具有身份與地位的無產者(proletariat) 從集合內不占空間的外部空間(outplace)翻轉而出現，改變穩定狀況現有的話語邏輯(splace)。這就是透過話語邏輯的革命，使人得以離開慣性的軌道，而打開預期之外的不同空間與不同路徑。⁵¹

拉岡將身體置於表記的效果之下，而表記又是在語言結構之內。表面上，此從屬於語言結構的身體，似乎與巴迪烏所要討論的主體出現的集合形式距離甚遠。不過，巴迪烏強調，他們的距離並不遠⁵²。拉岡著重的是會思想的身體，是「身體—思想」(the body thinks, the body-thought)；而巴迪烏

⁵⁰ "A topological space is given by a distinction, with respect to the subsets of a multiple, between a subset and its interior." Alain Badiou, *Logics of Worlds: Being and Event II* (London & New York: Continuum, 2009), pp. 399-411.

⁵¹ Alain Badiou, *The Communist Hypothesis* (London & New York: Verso 2010), p. 260.

⁵² 巴迪烏說，就語言與身體屬於「真理之例外」(the exception of truths) 的問題而言，他是個堅定的拉岡支持者(steadfastly Lacanian)。(Alain Badiou, *Logics of Worlds*, p. 479.)

強調的，則是「思想—主體」（thought-subject），是「點」的出現，意味著此出現的主體不是線性發展方向或是二元平面上被決定的位置，而是可能翻轉出一個新的空間的「點」。拉岡所說的表記，一個在動物身上留下的標記，一個「分割」的痕跡（effet de cisaille, shearing effect），而巴迪烏則將此分割的標記詮釋為事件結束後一個延遲出現的印跡（trace），標示著唯一可以被計算的「身體」之出現⁵³。「後事件」印跡的身體，可以視為一個「集合」（set），是這個場域中所有元素已存在的整體所挹注的印跡。這個印跡可以讓我們衡量此事件出現之「力」（force）。這個被劃了「割痕」的印跡，是透露事件並且標記著新事件湧發的痕跡。在分裂／切割之下，新的「在場」（presence）才得以出現⁵⁴。

巴迪烏的說明提醒了我們，關於事件的力度以及事件帶來的影響，我們只能夠透過主體身上所刻畫的割痕而得知，也只能回溯式的理解。此割痕揭露了巴迪烏所稱呼的「切割機制」（the regime of the cut）⁵⁵。1895 事件後中國與台灣的知識分子以各種方式構築倫理主體的想像模式，說明了一個時代性的話語邏輯與切割機制。這個話語的「切割機制」，正是海德格所說的既揭露又遮蔽之話語邏輯與表象關係，也是拉岡討論主體拓樸學所提出的促使主體如此紋身（tattoo）而標記自己的法則。1895 事件後，從梁啟超的新民論，到羅振玉的教育營室、杜亞泉的國家接續與心的進化、李春生的範疇主統與親屬等差，都是增強國家利益的倫理話語，而合於時代符號結構場所（splace, esplace）出現的主體，已經是被此倫理話語切割機制標誌的身體。不符合於此結構場所的相對於「外場所」（outplace, horlieu），則是思想的「扭轉之力」（force of torsion）的解離所帶來的「空」的位置⁵⁶。我們可以說，譚嗣同與王國維從時代優位價值與功利性的生生主義解離之批判思想，使得原本結構場所的靜止狀態被擾亂，這就是巴迪烏銜接拉岡的主體拓樸學而要說明的思想革命與話語邏輯革命。

這個若要避免被片面局限與僵化，就要思考知性的「扭轉之力」以及其無限模式（models）之可能性。「扭轉之力」（force of torsion）可以如同 Lucretius 所討論的原子撞擊之「偏移」（clinamen），帶來無限的思想內部摺層（internal fold），造成知性「獨一的在地化／局部化」的過程（singular localization）。巴迪烏藉由對於斯賓諾莎的討論，指出外部世界的無限性構成了知性內部的無限性，而知性內部摺層的每一個「點」，每一個觀念，除了透過因果關係而表現自己的屬性之外，也透過與外部對象（object）對偶連結（coupling）的關係，而被整體包含（inclusion）之無限性保障了其思想摺

⁵³ Alain Badiou, *Logics of Worlds*, p. 479.

⁵⁴ Alain Badiou, *Logics of Worlds*, pp. 467-468.

⁵⁵ Alain Badiou, *Logics of Worlds*, p. 480.

⁵⁶ Alain Badiou, *Theory of the Subject* (London & New York: Continuum, 2009), pp. 8-12, 32-36.

層的無限性⁵⁷。巴迪烏所說的局部與整體之間無限的辯證程序，使得不可知、無法計算、無法成為結構性知識的真理，透過此思想發生的過程而得以出現⁵⁸。

事件一旦發生便已經立即已經消失，事件本身不具有特定價值。每一個被事件帶出的「真實主體化」在出現時即消失。然而，巴迪烏指出，在情境中無法被決定的，卻透過「事件聲明」(evental statement)而被決定。「事件聲明」既屬於真實處境，但是也已經發生了根本變化，因為此聲明既成為獨一性的物質性起點，也已經採取了特定的意義。主體便是透過此事件聲明的宣示而出現。事件的出現與消失，涉及了一個「行動」；此行動是話語的行動，也可以說是話語邏輯上的行動 (logical act) 或是話語邏輯的反叛 (logical revolt)。先行的話語邏輯使此真理無法出現，但是，此整體邏輯不是不可被改變。例外的真理出現而改變了此處境中的集合元素，也改變了此處境的整體邏輯。⁵⁹

問題就在於如何進行話語邏輯的反叛？話語邏輯何時會被改變或是重組？真理如何出現，何時出現？話語邏輯例外的真理如何發生？偶然與外在對象遭遇所引發的自身思想變化，是否已經服從於世界話語結構的發展動勢，並且鑲嵌於更大脈絡之知識結構？

巴迪烏說，主體一則是屬於世界中的元素，只是在此場景中的「物」(object)，再則，主體利用事件所延伸出的「物」而出現。主體要透過身體 (body) 而在世界出現。主體可能會不斷從舊世界打開最靠近的新的可能性，而依循著可能性的拋物線序列進展，也可能會如同一個拓撲空間的決斷點，從一點到另一點，將此處的非空間翻轉而推出。後者顯然是更為困難的。事件帶來的變化，使得穩定狀態不再持續，而必須重組。對於此變化的忠誠，使得主體透過某個獨一的真理程序而出現。然而，巴迪烏說，事件發生之後忠實於事件而出現的「忠誠主體」(faithful subject) 是罕見的。事件發生之後，卻會出現對於穩定不變狀態之擬像表示忠誠而鎮壓事件、否定事件與抹除痕跡的反動主體 (reactive subject)，也會出現重新建立信仰體系的反啟蒙的蒙昧主體 (obscure subject)⁶⁰。以巴迪烏的說法，「主體」的真理是從在地性出現法則 (local laws of appearing) 中撤離 (subtract) 而出現的新身體，是歷史的例外，是新的創造，透過思想的工作超越了現有的話語邏輯，也擾亂了其被給定的出現之秩序。透過創造性主體的工作而帶出話語邏輯之外的新的身體，帶出主體經驗之外被遺忘或是

⁵⁷ Alain Badiou, "Spinoza's Closed Ontology", *Theoretical Writings*, pp. 81-93.

⁵⁸ Alain Badiou, "Eight Theses on the Universal", *Theoretical Writings*, pp. 143-144.

⁵⁹ Alain Badiou, "Eight Theses on the Universal", *Theoretical Writings*, pp. 147-148, 150.

⁶⁰ Alain Badiou, *Logics of Worlds*, pp. 45-48, 62-63, 79-88.

不被辨識的「外空間」(outplace)，包括了藝術工作、文學工作、思的工作、科學發明、政治行動與愛的關係⁶¹。

依循巴迪烏的論點，若要討論主體的問題，就要針對不同世界觀之話語邏輯以及歷史條件下發生的不同主體化模式進行仔細的分析。我們要分析事件效果與身體的關係是如何促成的，鑲嵌於甚麼較大的話語脈絡之下，以甚麼模式出現，引發了甚麼後續效果，正如本書對於 1895 事件前後的倫理重構話語模式以及更大脈絡的知識譜系所進行的分析。在場者如何出現，如何形成，如何重複既定的話語體制，甚至否認曾經發生的變化，建立一套替換傳統的權力信仰，鞏固內外與層級的疆界，或是叛離與翻轉此既定邏輯，思考根本性的平等，都取決於在場者的主體形式。

內外與層級的權力疆界，關鍵在於基於「一」的邏輯，以及「一」之確立所建立的二元對立。二元對立，是形上學的根本模式，也是權力結構建立基礎與擴張畛域的形態。巴迪烏在 'The Formulas of l'Étourdit' 一文中，十分準確地說明了拉岡在 1970-75 年間反覆處理的，就是修正傳統哲學的二元論。巴迪烏說，二元對立的傳統是在界定了「一」的意義才展開的。只有遠離意義，從意義撤離，真實的辯證運動纔會持續開啓⁶²。巴迪烏強調，拉岡的主要論點在於「真實」有其展現自身的「外顯化」(exteriority)，可以使不在場的真实得以出現，而拉岡所提出的「知識—真理—真實」(knowledge-truth-Real) 的三元項 (triplet)，正是處於兩種話語邊界的拓樸面。真實是不可知的，只有在「行動」(act) 中才能夠使真實顯露，而使真實外顯的話語行動，就是巴迪烏所謂的「話語邏輯反叛」，是擾亂與翻轉現有話語邏輯的主體行動⁶³。

反轉話語邏輯之革命性行動以及以集合論來替代「一」的概念，必須透過「主體—身體」場所的拓樸辯證進行思考。這個辯證運動不是二元結構下對立兩端的辯證運動，而是集合內部翻轉而出現一個新空間的辯證運動。巴迪烏以集合論 (set theory) 來說明這個發生的「場所」(topoi)：使其在地性 (local) 之條件崩解，取消當代性的話語邏輯，並以規律之外的多樣性來替換「場所邏輯」。浮出於這一「點」之表面的新空間，就是「存有的發生邏輯」(onto-logy)：事件的發生所帶來的變化，使在地場所的出現邏輯不再能夠規範多樣態的存有發生狀態，因此這個創造性存有的不規律本身，便

⁶¹ Alain Badiou, *Logics of Worlds*, pp. 512-514.

⁶² Alain Badiou, "The Formulas of l'Étourdit", *lacanian ink* 27(New York, 2006), pp. 83-86.

⁶³ Alain Badiou, "The Formulas of l'Étourdit", *lacanian ink* 27, pp. 91-92.

是場所中的「非場所」(placelessness)，也就是其「空」(void)的狀態⁶⁴。因為不被任何實體占據此場所，因此這個場所是不斷發生變化的「空」。巴迪烏的本體論，已經是去除實體化本體的本體發生學。「主體—身體」或是「思想—主體」的「空」，如同本書討論譚嗣同時所論及微生滅之「空」的場所，是思的運動，是解離共名專制與善惡二元畛域的心力所在之處。

在巴迪烏的脈絡下，事件之發生必然是多數的，而不是「一」。巴迪烏指出，當代哲學的核心關注正是如何認知事件之發生，而避免陷入重新建立「一」的形上學欲望。海德格與拉岡也都處理此問題。巴迪烏強調，無論是將真理視為尚未出現而將出現的真理，還是視為存有的展現，重要的問題是如何維持「真理」之「繁多性」(multiplicity)。因此，從形式真理之判斷「扣除」(subtract)自身，是現代哲學的重要工作⁶⁵。巴迪烏所反覆指出的，正是要置疑單一而絕對的普世性真理。他強調只有從被給定的形式真理「扣除」(subtract)，才能夠使繁多的獨一性主體真相出現，這意味著永遠要質疑現有的知識與法律所限定的權力結構與權利分配。這個「扣除」概念，也說明文化與語言的結構性無力，使得真理／真相無法完全說出，而必須自此結構退出，才能夠使得真理／真相得以出現。巴迪烏指出，閹割是結構性的，是文化法則與話語結構內在的限制與片面性。海德格所想像的古希臘哲學所擁有的不被閹割的原初狀態，是不存在的。「真相」便是在此閹割結構之下無法完全說出的軟弱面。拉岡認為「愛真理」，意味著愛此遮蓋之下的軟弱；只有透過精神分析過程中的情感主體與對象「轉移位置」(transference)，才可能真正愛被遮蔽的真相／真理。巴迪烏也指出，對拉岡而言，真相基本上是不可知的。因此，要思考真相，便要思考什麼知識驅使其進行「扣除」，而不是思考真理所彰顯的完整知識面向。因此，所謂真理／真相，便是「知識的洞」(hole)：「對象物—小 a」便是在知識結構中打一個「洞」，使知識無法辨識與無法命名的真相，得以在遮蔽自身的命名處浮現。這就是「真理是說一半的部分」的意義：真相便在「對象物—小 a」之中得知，而且是以拓樸空間的扣除／底層(sub-tract)而被得知。⁶⁶

巴迪烏的「扣除」理論，sub-tract，是從現有結構中撤離，或是探觸其底層⁶⁷。這種「扣除」的辯證拓樸學，說明了巴迪烏所要探討的真理／真相之辯證問題。巴迪烏認為，經驗主義的政治所操作

⁶⁴ Alain Badiou, "Being and Appearance", *Theoretical Writings*, p. 175.

⁶⁵ Alain Badiou, "The Event as Trans-Being", *Theoretical Writings*, p. 102.

⁶⁶ Alain Badiou, "Truth: Forcing and the Unnameable", *Theoretical Writings*, pp. 119-124.

⁶⁷ Alain Badiou, "On Subtraction", *Theoretical Writings*, pp. 104-109.

的「真理」，只是知識體系與倫理意識形態結構下的命名欲望。國家為了使社會秩序在穩定狀態下發展，而以共識之名定義正義、制定法律、操作權力與民意，而成為國家理性的行動。這種實證經驗之政治操作，無法靠近真相⁶⁸。甚至，這種命名真理的操作，反而是否認減法扣除的原則，否認真理的軟弱，也否認獨一性，而進行帝國式的擴張。真理的帝國性，就在於完全啟動為無法命名者命名的欲望⁶⁹。

巴迪烏的說法充分揭露了僅以暫時性與不完全的方式命名，或是企圖以全稱而固定的方式命名，二者之間的命名方式有極大的差距，而此差距帶來了不同的倫理觀。全稱式的命名，也是定義「善」的倫理意識形態與主體邏輯；至於所謂的「惡」，其實不是動物性的暴力所導致，而是「主體」之倫理意識形態所產生的範疇。政治性地要求「我們同在一起」，加上集體性的共同體概念，便構成了政治與惡的連結。巴迪烏強調，事件之內在繁多狀態是無法以主體語言（subject-language）完全命名的。事件是情境中某個「相異者」的出現，而事件之發生得以成為可能，正是此情境本身不被固定也不被占據的「空」。真理程序所促發的主體語言無法替情境中的所有元素命名，對於事件的忠誠，意味著維持內部持續的變化與更新，持續以暫時性的方式進行命名工作。然而，問題在於，全稱式的命名卻是具有誘惑力的。事件發生後立即消逝，人們無法對事件之變化保持忠誠，卻援用全稱而膨脹的語彙，以「擬像」（simulacrum）對事件痕跡命名，放棄了「空」，也放棄了「說一半」的軟弱位置。巴迪烏指出，對此「真理擬像」的忠誠，時常是透過特定的封閉集合體，賦予此事件某個實體化（substance）的名稱，也會造成了系統性的知識；此外，人們對於真理擬像之政治忠誠，否認事件之變化，會更為自發地對自己執行恐怖鎮壓。主體語言所無法命名者，便是無法辨識、無法決定而獨一的真相。社群與集體都是無法命名的政治真相。任何企圖政治性地為群體命名，定義國民權利，都會引發對於居住此地無法享有公民權的外國人進行符號性的排除⁷⁰。

巴迪烏所指出以「事件」來解消政治之惡的可能性，就是讓狀態中的相異元素（something other）可以發生，讓情境結構、意識型態、知識體系之外無法預期的事物可以隨事件變化而發生，也可以隨變化而消逝。巴迪烏以拉岡的說法指出，將知識結構打一個「洞」（hole），從知識體系之裂隙與空白處，獲得一種新的知識。巴迪烏討論保羅時所說的「基督事件」（Christ event），就是指思想中「即將降臨的變化」（*a coming [une venue]*）。這是拒絕縫合於任何體制、拒絕合理化自身、不斷以補遺方式說出的

⁶⁸ Alain Badiou, "Philosophy and Politics", *Infinite Thought: truth and the return of philosophy* (London & New York: continuum, 2003), p. 70.

⁶⁹ Alain Badiou, "On Subtraction", *Theoretical Writings*, pp. 115-116.

⁷⁰ Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil* [1998] (London & New York: Verso, 2001), pp. 64-66, 72-86.

軟弱話語，而具有反蒙昧主義的戰鬥性真理。對巴迪烏而言，這種激進的戰鬥性 (militant)，從既有的話語體制中扣除自身，將自身所經驗到難以言語的思想變化說出來，是具有根本意義的倫理面向 (ethical dimension of antiobscurantism)。主體要「日復一日地」地以戰鬥力確保此真理的軟弱位置，並且透過敏銳與迂迴的思想，維持話語補遺式的不完全，以致於此位置不被摧毀⁷¹。

巴迪烏所提出的倫理位置，是個非常弔詭卻引人深思的問題。我認為從巴迪烏所說的以戰鬥之力維持真理之軟弱與暫時性的位置，讓我們看到靠近譚嗣同「微生滅」奮迅而大無畏的心力之論點，也看到王國維以「無生主義」批評主體擴張式的「生生主義」與二元對立結構；此外，透過事件而捕捉到新的「思想—身體」，以及透過「空」而被保障的變化中，我們看到具有基進意義的政治性與倫理性。從此處，經過了傅柯—海德格的歷史拓樸環節，以及海德格—拉岡—巴迪烏的主體拓樸環節這兩重路徑的思考，我們可以回到中文脈絡 1895 事件後的話語拓樸環節，繼續討論「心」之拓樸所揭露的問題。

⁷¹ Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism* [1997] (Stanford: Stanford University Press, 2003), p. 52.

第七章

倫理主體與話語結構的歷史拓樸環節：

從傅柯回到海德格

(一) 傅柯的認識論與主體化的問題

如前章結語處所說明，為了要延續第一卷對於中文脈絡下 1895 事件後倫理話語重構之討論，以及透過譚嗣同與王國維而探觸到的以一元論出發之批判思考，此處我必須開始繞道而行，先進入傅柯與海德格所提出的歷史拓樸學以及拉岡與巴迪烏的主體拓樸學的迴圈，釐清關於話語結構與倫理主體的關係，以便再一次回到中文脈絡，討論譚嗣同、王國維與章太炎等人所提出的本體論與認識論的批判性思考。我繞道於此，的確是因為這些思想家面對了歷史所提出的問題而持續回應，使得話語與存有之張力被剖析地非常徹底，值得我借道於此，以便將第一卷所鋪陳的問題進一步地展開與深化。

從傅柯切入探討關於認識論與本體論的糾結，是相當有效的，因為他長期的工作便是在處理關於主體以及認識論的問題。傅柯對於主體概念的曖昧態度，在他處理倫理主體 (ethical subject) 的問題之上，展現的最為明顯⁷²。傅柯著名的論點是：他不要討論具有本真性或是自由而有創造力的主體，他要探討的是此「主體」所依賴的系統、所占據的位置、有什麼樣的話語功能、遵守甚麼法則，以及他以甚麼條件與形式而在此話語秩序中出現的問題⁷³。在傅柯的研究中，話語結構是個關鍵面向。傅柯要處理主體如何在漫長的歷史過程與話語形構中被塑造：我們如何被構成為我們知識的主體，執行或

⁷² 傅柯的研究從對於長時間歷史話語過程之主體形塑保持謹慎質問的態度，但是，晚期研究的幾年間持續提出主體具有政治性與積極實踐之自由面向的態度，一般人認為這是晚期傅柯的轉向。然而，這些晚期著作與講座中，我們仍舊可以觀察到傅柯長久以來之研究所鋪陳出的方法論必然使其論點具有雙面性與曖昧並陳的性質，尤其是傅柯《性意識史》的第二卷《愉悅之使用》(*The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Vol. II*)、《自我的技術》(*Technologies of the Self*)、《主體詮釋學》(*The Hermeneutic of the Subject*)。除了這一系列的著作之外，我們也可以從幾篇重要的訪談掌握傅柯處理倫理主體問題的方法論以及主要論點：“Truth, Power, Self: An Interview”, “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, “The Ethics of the Concern of Self as a Practice of Freedom”, “Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview with Michel Foucault”。

⁷³ Michel Foucault, “What Is an Author?” [1969], *Aesthetics, Method, and Epistemology*, Ed. James D. Faubion (New York: The New Press, 1998), p. 221.

是屈從於權力關係的主體，以及自身行動的道德主體⁷⁴？這是典型傅柯式歷史系譜學的三環結構。傅柯晚期訪談中反覆被問的問題便是，為何傅柯不願意人們談論「主體」？為何他只處理被邊緣化的「被動」主體，那些理論話語的對象，例如瘋狂者，病患，犯人，而只有在晚期兩年的講座中才處理積極的政治性主體？1984年1月20日的訪談中，貝克（H. Becker）、佛內—倍唐固（R. Fernet-Betancourt）與葛美—穆磊（A. Gomez-Müller）直接問道：「為什麼你總是『禁止』人們以一般性的方式談論主體？」傅柯的回答是，他其實一直都關注主體的問題，就連瘋狂者，也不是不自由的主體；至於各種歷史脈絡中不同機構的建制、修訂與改革，都是具有主體性的活動。不過，傅柯補充說明，這些自我實踐的主動式主體並沒有自己創造出這些實踐模式，這些模式是在他們所身處的文化與社會群體中被提供、暗示或是被強制施行的生活模式。⁷⁵

傅柯指出，主體化的根本問題牽涉了個體在此世界中所建立的關係以及認知的實踐規範，這就是他所謂的「成為主體的模式」（mode d'assujettissement; the mode of subjection），或是「服從的模式」。傅柯長期的研究，包括在《性意識史》中所討論的問題，基本上都是他對於倫理主體的思考。倫理主體是自我對自我的治理：個體不在司法體系或是刑罰規範之下被治理，而是透過自覺成為倫理主體，認定其道德使命，遵守自身道德行為的規範，以忠誠來嚴格執行禁令與責任。這些為了形塑主體的自我反省、自我知識、自我檢查、自我控制，是在特定的歷史過程與話語模式之長期操作下被構成的⁷⁶。傅柯說，在不同的倫理操作中，人們不僅使自己的行為服從於被給定的規範，更使自己改變而成為其行為的倫理主體。如此，人們在長時間的學習與背誦關於性的嚴厲規範，將其內化，並進行自我檢查，使自己可以輕易地棄絕任何愉悅，對於強烈情感全然無感，而達到寧靜、純淨與崇高不朽的狀態。⁷⁷

此處，我們注意到了傅柯主體概念持續出現的難題：無論是被體制邊緣化而展現各種病徵，或是在長期教養規訓之下從屬於時代話語的邏輯與法則，成為一個積極主動的純淨崇高主體，甚而制定機構與法則來規範他人，並且治理他人的生命，這些都是在話語結構中的不同主體位置。那麼，倫理主體是一個積極而主動的政治主體嗎？倫理主體是否也已經被納入了群體，而被某種政治治理的理性

⁷⁴ Michel Foucault, "What is Enlightenment?", *Ethics: Subjectivity and Truth*, Ed. Paul Rabinow (New York: The New Press, 1997), p. 318.

⁷⁵ Michel Foucault, "The Ethics of the Concern of Self as a Practice of Freedom", *Ethics: Subjectivity and Truth*, pp. 290-291.

⁷⁶ Michel Foucault, "Introduction to 'The Use of Pleasure'", *The Use of Pleasure: The History of Sexuality. Vol. 2* (New York: Pantheon Books, 1985), pp. 25-32.

⁷⁷ Michel Foucault, "Introduction to 'The Use of Pleasure'", pp. 27-28.

邏輯所上置？在一個禁慾的時代，積極地以禁慾的法則治理自身，使自己成為德性上完美的人，並且進而設計制度，禁制他人的慾望，這是甚麼樣的主體？在一個具有強烈宗教情感或是社會主義甚至國家主義熱情的時代，積極地讓自己投身於此時代的洪流，成為這些主觀情感的具體承載者，執行時代性的歷史使命，又是甚麼樣的主體？當這些主體透過禁慾懲罰自己，或是透過宗教與族群熱情自我實踐卻又壓迫他人，我們要如何理解與思考這些主體的位置？使這些不顧一切地投向或是躍入主體位置的動力，來自於何處？我們能夠在思考促使主體出現的時代性主導邏輯之外，同時也思考無法出現、無法命名甚至無法被思考的不同主體性嗎？傅柯晚期所討論的倫理主體，是他對於上述問題的解答嗎？

仔細梳理傅柯晚期著作對於倫理主體以及主體詮釋學的論點，理解他如何將倫理主體問題化，可以協助我們理解傅柯對於倫理主體問題的態度。傅柯曾經強調，他的研究並不是尋求解答方案，而是從繁複的歷史過程中檢視話語模式的問題。傅柯的「問題意識史」(history of problematics)，不是只在進行對立式的批判，也不是尋求解答方案，而是要將特定概念「問題化」，思考為何某種行動、實踐與思想會構成問題？這些科學知識、權力機制與道德實踐的不同程序之間是如何相互扣連而滲透的？此扣連中呈現了甚麼問題？傅柯認為，思想史的研究，其實就是在各種解決方案的根基上，重新發現問題化的一般形式，而問題化的過程便是回應這些困難處——將被給定的既成概念轉化為問題，將困難與障礙轉化為提問，甚至思考不同問題之解答與批判分析是如何被建構的。⁷⁸

由於倫理主體涉及自我與自我的關係，自我與他人的關係，執行此倫理關係的技術，以及作為關係之形式。倫理主體的根本問題在於其所認知的真理以及其話語(logoi)邏輯。主體的觀看、感受、判斷與行動，被其所身處的世界與話語結構所決定，其中牽涉了此話語結構中隱藏的權力關係與價值層級。傅柯在《臨床醫學的誕生》(*Naissance de la clinique*)一書中，便已藉由衡量格線(grid)的隱喻，來說明理性知識以及話語秩序的問題。傅柯指出，確定性知識完成分類體系，而自動再次生產可見物與不可見物的系統，並且根據此知識體系繼續機構化、概念化，甚至在社會空間銘刻書寫此分類體系，而進行第二重的區分、組織、分配、監視與控制。臨床醫學透過多重目光的匯聚，建立了人與人之間的特殊契約關係，而醫學目視(medical gaze)也被賦予了權力。傅柯有兩段十分關鍵而具有說明性的闡釋：

⁷⁸ Michel Foucault, "Polemics, Politics and Problematizations: An Interview with Michel Foucault", *Ethics: Subjectivity and Truth*, pp. 114-118.

構成醫學目視 (medical gaze) 的統一性不是知識的完成，不是在知識完成中實現其統一性，而是開放、無限和運動的總體化。這種總體化隨時在轉移，並且越來越豐富，其軌跡有始無終。但是，支撐這個對於無限變化的臨床記錄的，不是對特殊病人的感知，而是一種各種信息交織的集體意識。這種集體意識以一種複雜的、日益繁衍的方式發展起來，直到最終擴展到歷史、地理與國家的各個方面。⁷⁹

醫學目視在一個僅受自身控制的封閉空間裡，以自發的運動循環往復；它居高臨下，向日常經驗分派知識。這種知識是它從遠方借來的，而它使自身成為這種知識的匯聚點和傳播中心。⁸⁰

這個無限往復的總體化過程中的遙遠真理目光，無論是醫學知識或是真理邏輯，既是開放過程，卻又同時會透過各種體制化的轉移，銘刻於個體的身體感覺之上，也構成了主體的自我感受模式。主體感覺自身之頹廢病態，或是高尚完美，都是在此醫學知識所派生的感覺體系之下，透過共享與分配的位置而自我確立。傅柯指出，透過更深層次的扣合，各種匯聚之知識、經驗與意識型態，其實都是同構物：「觀察的目光與它所感知的事物通過同一個話語 (logos) 傳遞，這種話語既是事物整體的發生過程，又是目視的運作邏輯。」⁸¹

這種關於視角、觀點與真理的話語結構，就是傅柯在《物的秩序》(The Order of Things) 中比喻為可以描繪、辨識、感知與衡量事物的格線，或是他所謂的認識型 (l'épistémè)。傅柯指出，話語結構建立於如同格線一般的衡量尺標之下，此格線背後透視角之退隱點，是一個遙遠而具有構成性主權力量的退隱點⁸²。傅柯說，這個依據透視法則而制定觀看模式的退隱點，是一種理性 (ratio)，如同不被置疑的最高點，具有區分計算的目光，決定認識型所依據的話語內在關係結構、可見性的秩序、統理觀看的模式，以及執行知識的分類體系。原本應該屬於異質性空間 (les heterotopia) 而無序的話語場域，卻因為被此透視法則所上置，而決定了知識分類、辨識、分析、生產與複製的程序，也同時決定了區分內外的疆界。傅柯說，在預先決定的觀看視角與衡量格線之下，眼睛瀏覽物件，連結物件，同時也區辨出類屬與差異，以及可見物的關係：

⁷⁹ 米歇爾·福柯，《臨床醫學的誕生》(南京：譯林出版社，2004)，頁 32。

⁸⁰ 米歇爾·福柯，《臨床醫學的誕生》，頁 34。

⁸¹ 米歇爾·福柯，《臨床醫學的誕生》，頁 120。

⁸² 原譯文：“the sovereign vanishing-point, indefinitely distant but constituent.” (Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* [1971] (New York: Vintage Books, 1973), p. 277.

秩序既是作為物的內在規律，確定了物與物相互間遭遇方式的隱蔽網絡在物中被給定，秩序又是只存在於注視（regard）、檢驗和語言所創造的網絡中。只是在這一網絡的空格中，秩序才深刻地宣明自己，似乎它早已在此，默默等待著自己被陳述的時刻。⁸³

格線之間的黑暗處，區分又連結事物的黑暗空間所湧發的經驗，雖然似乎是最為真實的物質面，卻也透露了隱藏而等待被描述的秩序。因此，可見與不可見之間，有其曖昧並存的關係。

傅柯對於話語內在關係結構的說明，清楚地提供了習性倫理的特定地點、技術與形式之扣連。傅柯指出，真理史—主體史—關心自己的技術史，這三環密切扣連，並且透過不同時期的文化、制度、教育而完成；其核心扣連點，或是支撐這整套關係領域的要素，則是話語秩序。人既是透過語言思考的主體，又是在這一套語言體系的知識結構中被認知的對象。人既是說話行動的主體，也是說話活動中的聲音與文字所呈現的主體狀態。當真理被此套話語邏輯設定時，主體如何靠近此真理而遠離自身的存有狀態？主體有可能透過話語活動而再次靠近自己嗎？

傅柯所研究的倫理系譜學（the genealogy of ethics），便牽涉了不同歷史時期的倫理話語與詮釋學⁸⁴。傅柯指出，若要分析倫理主體，便要分析使倫理主體出現的「形式」（form），此形式就是「習性模式」（*ēthos*, ἦθος, ἔθος）。在《主體詮釋學》那一年的講座中，傅柯討論過希臘文中與習性概念相關的一系列詞組：*ēthopoiein*, *ēthopoiia*, *ēthopoiios*。 *ēthopoiein* 指的是形成 *ēthos*，產生 *ēthos*，改變轉化 *ēthos*，即生存的方式，個人的生存方式；*ēthopoiios* 是具有改變個人生存方式的素質的那個東西；*ēthopoiia* 是塑造 *ēthos*⁸⁵。在 1984 年的訪談中，傅柯說明：

習性是行為舉止的模式，是主體引以為依據的存在方式，伴隨著一種特定的表演，是他人可以看得到的方式。一個人的習性從其穿著、外表、姿態、應對等，而可以得知。……自己需要對自己進行大量的工作，以便使自己的自由實踐可以在此習性環境中以良善、美好、被人尊敬、重視、懷念，而作為榜樣。⁸⁶

⁸³ Michel Foucault, *The Order of Things* [1971], p. 8.

⁸⁴ 傅柯在倫理系譜學這篇訪問稿中，說明了他晚期的工作便是涉及種種自我治理的技術之問題。Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", interviewed by Paul Rabinow and Hubert Dreyfus at Berkeley in April 1983, in *Ethics: Subjectivity and Truth, Essential Works of Foucault 1954-1984, Vol. 1*, edited by Paul Rabinow. (New York: The New Press, 1997), pp. 253-280.

⁸⁵ Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, p. 237.

⁸⁶ Michel Foucault, "The Ethics of the Concern of Self as a Practice of Freedom", *Ethics: Subjectivity and Truth*, p. 286.

傅柯說，他討論的是主體如何透過特定的「形式」構成自己。這個根據習性邏輯而自己照料自己的自由與創造性的實踐，便是傅柯所討論的倫理主體。

傅柯研究的精彩處就在於，他清楚知道主體的研究不在於法令規章，而在各種主體經驗以及主體進行自我認識與自我管理以便設計與改變此經驗的模式中。在一切話語活動的背後，有一個組織各種感受經驗、認識型態、可見性結構、生活方式、精神引導以及行為舉止準則的圖式。主體自由而自發地認同特定的道德目標與道德行為，主動地塑造自己成為倫理主體，而依循此時代性話語邏輯與真理原則，執行其倫理行動。當某種真理被宣稱而權力關係被決定時，宰制關係便會被固定下來；被宣稱的真理會透過知識與機構而衍生，在不同的層面被空間化。

對於這些自我技術，傅柯要問的問題是關於自我詮釋學的操作模式：「這些主體如何被驅迫（compelled）而要從某些禁忌中瞭解自己，以便為自己尋求意義？」「某一些禁令如何成為自我知識的代價？人要先知道關於自身的什麼知識，以便願意棄絕？」⁸⁷傅柯指出，這些關於人類自身的知識牽涉了四種技術（technologies）：第一是關於生產的技術，使人們得以製造與改變事物；第二是符號系統的技術，使人們可以使用符號來表義；第三是權力的技術，使人們可以操縱宰制關係；第四是自我的技術，使人們可以操控他們自己的身體與靈魂，包括思想、行為與舉止，進而改變自身，以便達到快樂、純淨、智慧、完滿與不朽的狀態⁸⁸。前二種技術涉及科學及語言學，後二種技術涉及宰制模式與自我技術，所謂治理性（governmentality），也便是傅柯晚期研究的關切所在。

自我技術的問題癥結，在於人如何照顧自己與關心自己。當這個被照顧與關心的「自己」是自己的靈魂時，甚至以如同鏡子一般的神作為最高判準點，這個「自己」是真正的自己嗎？傅柯指出，西方思想史的內在推動力量，其實不是一般人所一向認為的「認識自己」之傳統。傅柯強調，「照顧自我」與「關心自己」才是西方思想史最為關鍵的軸線，也是關於主體的核心悖論所在。「認識」自己並不足以深刻地推動思想史的轉變，「關心」自己才是真正動力。可是，如何關心，便是問題。在1981-1982年《主體詮釋學》的講座系列中，傅柯指出晚期古典時期的希臘羅馬哲學與基督教思想的禁慾主義，有其內在的歷史連貫性。希臘羅馬思想透過「照顧自我」與「關心自己」的操作，展開了對於靈魂的關注與檢查。蘇格拉底說：你必須關心你自己。傅柯問：什麼是這個「自己」（*oneself, auto to auto*）呢？

⁸⁷ Michel Foucault, "Technologies of the Self", *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*, Ed. Luther H. Martin, Huck Gutman and Patrick H. Hutton (Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1988), p. 17.

⁸⁸ Michel Foucault, "Technologies of the Self", *Technologies of the Self*, p. 18.

這個問題所針對的，正是主體問題。「自己關心自己」，但是人可能會自我欺騙，因此，蘇格拉底提醒阿爾西比亞要不斷追問「甚麼是關心自己？」「什麼是自己本身？」⁸⁹

這個出現在「關心」兩邊的自己，既是關心的主體，也是關心的客體。這個動詞的反身形式觸及了靈魂的問題。靈魂主體成為「使用」身體各部位與各器官的主體。「照顧自我」並不是照顧自己的身體，而是關心自己的靈魂，檢查自己的靈魂。傅柯以兩個希臘詞語來討論「使用」這個詞語的豐富概念：「使用」的動詞形態（*chrêsthai*）包含了使用對象，也包含了被對象所占據；而當柏拉圖用「使用」的名詞形態（*chrêsis*）來探討靈魂與周遭世界、其對象以及自己身體的關係，他不是討論某種工具性關係，而是將靈魂作為主體的狀態⁹⁰。傅柯指出，當柏拉圖將「關心自己」的空間開放了，並且將「自身」界定為「靈魂」，那麼「此開放的空間就被『認識自己』這一原則占據了」。⁹¹

柏拉圖的文本以「神」作為關心自己與認識自己的最高點。人首先要認識神，認識正義，以便認識自己。然而，悖論便在於：在柏拉圖的文本中，關心自己與認識自己是相互召喚與交織的；但是，西方思想的後續發展歷史卻逐漸朝向認識自己的方向發展，並且以「神」與「正義」所代表的普遍化真理，作為「關心自己」的最主要與最高之表現。傅柯指出，這種「柏拉圖主義悖論」(paradox of Platonism)的雙重性(double game)，揭露了原本在柏拉圖處只有在「自身」才會發生的自身以及神的關係，然而這個開啓諾斯替神秘教派(Gnosticism)的柏拉圖主義，後來卻被「理性主義」(rationality)所替代。⁹²

傅柯所討論的「悖論」，就發生在話語本身的弔詭處。傅柯在《主體詮釋學》一書的分析，是針對各種「關心自己」的方式進行追問，並且分析各種「認識自己」方式之原則與理由如何覆蓋而占據了關心自己的方式。歷史中關心自己與認識自己的方式有各種變化，意味著主體在歷史中有各種不同的反思方式。傅柯將修養史作為其分析的主軸，討論主體如何被不同話語模式所塑造，而揭露了這些不同的主體詮釋模式。

「話語」，是追尋真理與說真話的倫理主體之裝置。然而，什麼是真理？真理是被認識型與知識體系所設定的普遍真理嗎？真話可以被特定歷史時期所給定的話語結構與價值體系所說出嗎？自我坦

⁸⁹ Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France 1981-1982* (New York: Picador, 2005), p. 38.

⁹⁰ Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, pp. 51-58.

⁹¹ 原譯文：“... as soon as the space of the care of the self is opened up and the self is defined as the soul, the entire space thus opened up is taken over by the principle of ‘know yourself.’” (Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, p. 68.)

⁹² Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, pp. 70-78.

白與自我懺悔，便是真話嗎？或者，在神或是在公社群眾面前，此坦白與懺悔仍舊是面對著話語邏輯而被牽動的話語模式？什麼話語有可能說出真話？這就是關鍵問題。

但是，關於真理的話語，並不僅僅停留於語言結構之中，而會滲透於各種生活操作、物質製作、政策制度或是機構空間之層面。傅柯指出，「關心自己」的一套「生活技術」(tekhne tou biou)，是使生命(bios)成為可以被雕塑成藝術品的材料。享有倫理，便享有美麗的生活。然而，我們必須立即指出，這個可以作為雕塑材料的生命(bios)是屬於社會與城邦的生命，不同於動物、人與神皆享有的生命(zoe)本身。倫理主體是在群體中透過遵循現實的快樂原則與經濟原則，而將自身建立為有道德感而愉快的主體；倫理主體不需要司法管束、威權體系或是規訓結構，而可以自行進入此道德位置。在各種物質操作的現實狀態中，我們更能夠具體看到自我的技術。自我的技術並不取決於製造物件的物質裝置，而存在於日常生活中的技術。傅柯提醒我們，此技術時常是隱而不見的，甚至時常連結到指導他人的技術，例如教育，而其背後有真理邏輯作為依據。因此，檢視倫理話語的重要工作，便在於分析不同時代的話語模式如何透過各種合理化過程，而制定不同的倫理原則，並且建立人與人之間的習性倫理(ethic of ethos)關係。我們要進而分析的是，個體如何在不同的習性倫理原則之下，使自己成為良善、美好而可作模範的好人——同時完成社會化或是在整體中成為可被現存價值計算的個體。

傅柯的分析指出，古希臘一個特定時期開始的思想客觀形式，使得世界在此客觀化形式之下不再被思索，反而是透過技術而認知、測度與掌握思想的對象。西方思想特有之主體化形式則以反向發展：構成主體的基礎是生命成為技術管理的對象。當生命(bios)不再如同希臘思想一般與技術並存，而只是試驗自我的形式，這便是主體的出現⁹³。傅柯指出，世界同時是我們認知自身、經驗自身、發現自身的場所，也是我們塑造自身、改變自身、朝向救贖、朝向完整的操練途徑。在此前提之下，西方思想以兩種運動進展：一種是世界不再被思考，而透過技術成為認知的對象，另一種則是生命不再與技術共存，而成為試鍊、經驗、操練自身的技術之對象。傅柯認為，這是西方哲學的根本問題，也是根本的挑戰：「世界既然是作為技術控制的知識之對象，如何能夠同時是讓我們經驗與呈現自我的場所？」「世界如何可能同時是以技術為基礎而認知的對象，也是自我以掌握真理之倫理主體出現與體驗的場所？」「如何能夠同時有一個透過掌握技術而將世界作為知識對象之主體，以及將世界作為自我體

⁹³“I mean that at a certain moment it ceased being thought and became known, measured, and mastered thanks to a number of instruments and objectives which characterized the tekhnē, or different techniques.....It was constituted when the bios ceased being what it had been for so long in Greek thought, namely the correlate of a tekhnē; when the bios[life] ceased being the correlate of a tekhnē to become instead the form of a test of the self.” (Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, p. 486.)

驗的主體？」傅柯指出，這種認知主體與經驗主體之間難以彌合的距離，就是西方哲學自古希臘時期以降反覆處理的難題，而以黑格爾的《精神現象學》為其發展的巔峰⁹⁴。傅柯的研究指出了在話語邏輯的轉換中，倫理主體的話語模式也發生了轉換。西方思想史呈現出持續探索如何關心自己的倫理主體話語模式，此探索在認識論與生活實踐之間難以區隔而又必然扣連的悖論中艱難地展開。

拉比諾（Paul Rabinow）與德雷福斯（Hubert L. Dreyfus）於1983年在加州柏克萊大學對傅柯進行訪談時，傅柯說明他的性意識史研究真正關切的並不是關於性的行為，而是關於自我的治理技術；更具體的說，是關於禁慾的規範如何構成自我對於自我的治理技術。他首先要研究的是基督教的禁慾規範是如何發生的，但是，當他接觸到所謂異教徒的倫理時，卻發現他們並不是如同想像的那麼自由。基督教世界的禁慾規範其實是來自於希臘古典的倫理實踐。此外，古典時期的奴隸是沒有倫理實踐的。希臘的倫理實踐只屬於少數的菁英貴族，而且是充滿陽剛生猛的性格的。這是個不容他者的陽剛倫理，僅存在於主人階級，因為如果納入了他者的愉悅，這個以主人為中心而建立的內外高低階序就會被瓦解。傅柯指出希臘的快樂倫理對於生猛社會、不平衡、排除他者以及穿刺性的興趣等等，這些其實都是令人厭惡的⁹⁵。很顯然的，傅柯在進行的研究，尤其是當他討論希臘的自我照料之倫理模式時，並不在尋找任何替代性的解決方案。他指出，我們不可能在不同歷史時期的解決方案中尋求我們自己的答案。他強調，他的意思並不是說每一件事都是壞的，而是要提醒每一件事都有其危險性，而他所要研究的，便是凸顯這些倫理系譜中浮現的「問題」。⁹⁶

「倫理」是主體問題的核心：人們如何將特定元素視為道德行為的倫理判斷基礎？人們如何被導引或是激發出對特定道德責任的認知？人們如何改變自己、塑造自己，以便成為倫理主體？如何將某些目的視為道德理想，例如不朽、純潔，或是美麗的靈魂？這一系列傅柯式的問題指出，不同的道德感情牽涉了人們對於行為規範以及自我管理的不同技術。倫理是分析主體化模式的核心問題。傅柯不要進行道德系譜學研究，因為道德大致來說是穩定的。他所進行的研究是倫理系譜學研究，也就是

⁹⁴ “The challenge is this: How can what is given as the object of knowledge[savoir] connected to the mastery of tekhnē, at the same time be the site where the truth of the subject we are appears, or is experienced and fulfilled with difficulty? How can the world, which is given as the object of knowledge[connaissance] on the basis of the mastery of tekhnē, at the same time be the site where the “self” as ethical subject of truth appears and is experienced? how can there be a subject of knowledge[connaissance] which takes the world as object through a tekhnē, and a subject of self-experience which takes this same world, but in the radically different form of the place of its test.” (Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, pp. 485-487.)

⁹⁵ Michel Foucault, “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, *Ethics: Subjectivity and Truth*, p. 258.

⁹⁶ Michel Foucault, “On the Genealogy of Ethics”, *Ethics: Subjectivity and Truth*, pp. 254-258.

自我主體化 / 臣屬化的模式 (self-subjectification)⁹⁷。倫理位置涉及了主體所認同的真理：主體追求知識的意志，使其成為科學知識之主體，而主體追求真理的意志，則使其成為倫理主體。正如我們反覆指出的，甚麼是「真理」便是問題所在。

然而，傅柯強調權力關係是主從之間流動、相對而互動的，他所謂的真理遊戲便是關鍵問題。傅柯所謂的「遊戲」(法文 *jeu*, 意指 *game, play*)，指的是一套規則與程序；真理遊戲涉及了話語與詞語的規則與程序之問題。唯有進入此真理遊戲，以不同的方式參與遊戲，或是開始另一場遊戲，進行批判思考，才能夠抵制真理的宰制⁹⁸。傅柯指出，在主體性歷史緩慢變化的過程中，有一個如同陀螺一般自身轉動的運動：

在整個十九世紀裡，如果不考慮革命轉向的基本圖式，那麼人們就無法理解過去的革命行為，無法理解過去的革命者及其革命體驗。因此，問題就是要弄清楚屬於最傳統的修身技術的這一要素……是怎樣被引入的，轉向這一修身技術的要素是如何嫁接到這一新的政治領域和活動領域，這一轉向要素是怎樣必然地（或唯一的）與革命的選擇、革命的行為掛起鉤來。我們還必須弄清楚這一轉向概念是怎樣一步步被革命派確立、吸收、消化，直至被消除。還有，人們又是怎樣通過轉向圖式參加革命到通過參加某個黨派而參與革命。⁹⁹

這個轉動而朝向自身的運動，說明了傅柯所討論的「態度」。「態度」(*attitude*)是指傾向、朝向、靠近、安置 (*aptness, to fit, to join, to fasten, disposed toward*)。這個構想事物、立身處世、行為舉止以及與他人交往的態度，基本上是關於自己以及世界的關係。主體面對世界，處於時代以及其語言之中，使用全部的心力調整自己朝向世界與朝向自己的「傾向」與「態度」。這個朝向的運動，便牽引了革命轉向的契機。傅柯說，我們可以把十九世紀的許多思想再次讀解為重建一種有關自身的倫理學和美學的一系列艱苦努力，比如斯蒂納 (Max Stirner)、叔本華、尼采、時尚、波特萊爾、無政府、無政府主義思想，等等。

然而，在這些不同的努力之下，傅柯提出的關鍵問題是：是否可能構成或重建一個關於自身的倫理學和美學？以甚麼代價和條件？每一個世代有其不同的倫理學與美學，也有其不同的代價；主體便是付出此代價的籌碼。傅柯承認，關於此代價，拉岡的研究最為徹底，而他自己採取的路徑則是靠

⁹⁷ Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics", pp. 264-266.

⁹⁸ Michel Foucault, "The Ethics of the Concern of Self as a Practice of Freedom", *Ethics: Subjectivity and Truth*, pp. 295-299.

⁹⁹ Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, pp. 208-209.

近海德格的軌跡，以便探究人在話語邏輯之下對自身的安置。傅柯說：

我認為如果我們不從我所說的技術、技術學、修養等角度來重新考察主體與真理之間的關係史（這些技術與修養把主體與真理維繫起來並加以規範），那麼我們就無法理解人文科學，特別是心理分析究竟是什麼。……在我討論它的方式中，就有來自拉岡的東西。……究竟什麼是主體和真理呢？什麼是主體與真理的關係？什麼是說出真相的主體？等等。我只發現了兩個人。我只看到有海德格與拉岡。你大概體會到了，我個人到是從海德格的角度來力圖反思這一切的。但是，一旦有人提出這種問題來，他就不可能不與拉岡交錯了。¹⁰⁰

傅柯在1982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¹⁰¹。我們可以清楚看到，傅柯對於主體化問題的論點，以及他對於話語再現結構中涉及真理體制、認識型的視角、可見物的範疇、事物的命名與秩序、價值層級以及倫理的問題，顯然回應了海德格對世界—主體的共構以及主體的自發主動與價值持存的問題。

以下，我要進一步討論海德格關於主體與話語邏輯的論點，以便更準確地掌握傅柯的歷史拓樸學的概念。然而，從傅柯回應海德格的方式，我們也會更清楚地看到拉岡回應海德格而展開的主體拓樸學與傅柯的主體概念不同之處。

（二） 海德格的話語邏輯、世界觀—座架與主體的共構

海德格在《形上學基本概念》（*The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*）中說明，要了解人與世界的關係，就須要先了解語言的本質。語言，以及語言的法則，是問題的關鍵。語言背後的話語邏輯（logic）。就是構成了關係模式的根本法則，也就是話語之理性判斷、區分、分配以及出現的模式。海德格稱呼此關係模式為“as”結構。as（qua），指向兩種關係：存有自身出現的時

¹⁰⁰ Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, pp. 188-189.

¹⁰¹ Michel Foucault, “Truth, Power, Self: An Interview”, *Technologies of the Self*, p. 12. 多位研究者也曾經處理傅柯與海德格的內在關連，例如在 Alan Milchman 與 Alan Rosenberg 所編的 *Foucault and Heidegger: Critical Encounters* (2003) 一書中所收錄的 13 篇文章都是處理此問題；Charles Scott (*The Question of Ethics: Nietzsche, Foucault, Heidegger*, 1990) 在他處理倫理問題時，將尼采、傅柯與海德格納入，作為對照討論，也是一例。

刻，以及作為整體之存有的時刻¹⁰²。前者指向存有自身之顯露，後者指向存有者如何與整體聯繫。建立關係，這是一個時代的形上學。海德格認為，要回到“as”結構的原初面向，並不是要探究某個根源，而是要以回溯的方式，探究「存有的顯露以及作為整體的存有」到底意味著甚麼。要進行此探討，就要從其命題結構開始檢視。海德格指出，話語是人的熱情所在。無論是命題式聲明的規定性話語模式（thetic discourse），或是詩的非規定性話語模式，人都透過話語而表現自身¹⁰³。海德格指出，要進行此「在世存有」（Dasein）之話語結構的探究，不是要離開此結構，而正是在此結構中探索，以便理解為何此話語結構具有其特殊性以及「誘惑力」（seductive character）。¹⁰⁴

為了要討論人與世界的關係，以及「在世存有」的話語結構之誘惑性，海德格在《形上學基本概念》中將自己限制在命題式聲明的問題。聲明指向兩重關係，其一是人的行為關係（comportment），例如期望、疑問、命令、要求、發現、確認，其二是涉及此聲明背後所事先設定的規定性法則。海德格回到了亞里士多德對於話語（logos, λόγος）的定義，來討論再現的關係結構與命題式聲明的問題。¹⁰⁵ 亞里士多德將 λόγος 視為「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」(the living being that essentially possesses the possibility of discourse)，而動物是「沒有話語」(αλόγος) 的生命。海德格指出，拉丁文後來將此說法翻譯為「人是理性的動物」(animal rationale, a living being with reason)，而失去了原本λόγος 意指使某物可以有意義與可以被理解 (giving-to-be-understood) 的最初意思。海德格強調，人與動物都會發出聲音 (φωνή, voice)，然而人的聲音所以不同於動物的聲音，是因為人會接合聲音而構成意義。σύμβολο 是符號 (symbol) 的意思，「說出來」，意指符號將二物接合 (hinge, joint, seam)，並且相符 (agreement)。海德格說明，亞里士多德以符號的接合並使其相符合，來說明話語的意思。人使其自身與周遭事物連結，詞語 (word) 與話語 (discourse) 正是使人與物接合並相符的媒介。¹⁰⁶

更重要的是，海德格指出傳統的譯法，例如理性話語中的真偽之辨，無法讓我們理解亞里士多德的意思。話語除了接合聲音，構成意義，其本質更在於其揭露—遮蔽的展示。藉由亞里士多德關於任何

¹⁰² Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* [1929-1930] (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995), p. 302.

¹⁰³ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 303.

¹⁰⁴ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, pp. 301-304.

¹⁰⁵ 海德格提醒我們，他曾經在其他著作中處理過有關 logos 的問題，例如 *Being and Time* (§§7B, 33), *Kant and the Problem of Metaphysics* (§§7, 11, and Part III), *On the Essence of Ground* (Section I)。但是，他強調，那些討論只處理了 logos 問題在思想史中的部分面向，而並沒有處理此問題的完整面向。

¹⁰⁶ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, pp. 305-308.

相反性質都在話語的可能性之中的說法，海德格指出偽裝是話語之本質：假裝其所不是的某物。命題式的話語正是透過遮蔽成為命題，因此我們不能直接在命題式話語中找到此話語之意思。然而，遮蔽（concealing）與欺瞞本身其實已經是「指出」的動作：透過遮蔽而揭露其位置與根基（ground）。這個根基就是構成話語的再現原則，也就是海德格所說的「作為一結構」（as-structure）的規則。話語中這個既遮蔽又可能揭露的，便是「真理」（a-letheia）——透過除去遮蔽的狀態，除去遺忘的狀態，而顯露真相。¹⁰⁷

海德格說，問題關鍵便在於「作為一結構」事先作為話語真偽之可能性的條件¹⁰⁸。這個「作為」的結構並不內在於話語之中，並不是話語之屬性，而是「話語之可能性的條件」本身。所謂「作為整體」（as a whole），已經指出了關連性的整體。無論是指向或是遠離，無論是分離或是合併，都在此整體之中。此處，關於話語的雙重性——每一種命題式的聲明都既是「指向」，也是「遠離」（apophanis）——讓我們對於所謂真偽的判定有不同的理解。亞里士多德說，對於真偽的判定是基於某種關係的建立。命題式聲明，指出某物，是將某些即手之物（at hand）以其現成的方式帶入視野。然而，此「即手」之物僅是其「在場」（presence）之面向。所有的「指向」，都指向了時間中此刻「所是」之物，所謂的存有物（being）。命題式的聲明是指向存有物的在場。事物的狀態若以「是」（is）表達，則是附加了意義，是連結與綜合的統一，以述詞建立關係。因此，「是」這個繫詞是限定性的指向，此繫詞連結了述詞的關係。¹⁰⁹

這個限定性的指向，便是問題所在。海德格強調，雖然亞里士多德關於「是」這個繫詞的討論建立了後續關於邏輯的傳統，可是亞里士多德對於這個「是」的重新詮釋，其實打開了與邏輯概念不同的空間。這個「是」本身所可能具有的悖反性以及多向度，牽涉了話語作為整體結構的可能性之基礎¹¹⁰。海德格回到了話語原初的顯露與遮蔽、既肯認也否認的本質。他指出，我們無法從正面真實的判斷（positive true judgment）來掌握事物，就連亞里士多德都無法指出正確的途徑。亞里士多德的限制在於他仍舊要掌握話語的可見結構。海德格坦承他自己在《存有與時間》（*Being and Time*）對於logos的詮釋，也陷入了這個侷限。但是，他在《形上學的基本概念》中的詮釋，則根本地逸離了那一條取徑。他指出，話語最內部的本質（the innermost essence）就在於其「既是肯定也是否定」（both positive

¹⁰⁷ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 310.

¹⁰⁸ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, pp. 314-315.

¹⁰⁹ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, pp. 319-326.

¹¹⁰ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 334.

and negative) 的可能性，而這正可以將我們帶回話語的起源 (origin)。¹¹¹

海德格所謂的「起源」，並不是單一的起點。他指出，判斷與肯定的話語，是人建立關係的能力。但是，這種話語正好將我們帶到一個既熟悉又陌生 (uncanniness) 的場域，我們最根本的「深刻漠然」 (profound boredom)。然而，繫詞的多義性 (polysemy) 卻向我們顯示，這個「作為一結構」的共同根本本身，便具有既肯定亦否認的多面向。海德格從語言的根基處，開始討論話語邏輯前 (pre-logical) 之開放性。命題式的聲明僅只是將顯現出來的事物分離出來，而話語在肯認處同時「表達」 (expressed) 與「溝通」 (communicated) 真實與虛假。海德格指出，這會使我們獲得對於「真相」 (truth) 的本質更為深刻的認識：在述語斷言 (predicate) 之前就顯露的真相，可以在話語中被全面的表達。回到話語的肯認之前，在語言之前，也就是肯認與繫詞被說出的起點，我們會看到真相的場所 (the place of truth)。海德格說，這就是「解構」 (destructuring) 的必要性。如此，我們才可能回到所有能力之可能性的原初根基。¹¹²

海德格問了一個很重要的問題：如果語言前存有狀態的顯露，比話語還要原初，如果話語是人類朝向外在世界連結 (binding) 並且建立關係 (comportment) 的方式，那麼，這個原初顯露的位置在何處？海德格說，這是在述語之前的狀態，朝向連結而開放。此外，這個開放狀態已經是一個存有狀態的發生，一個可以在三種時間中發生的狀態：記錄發生的此刻，可完成的狀態，以及存有狀態的解蔽¹¹³。海德格強調，靠著話語邏輯、理性、精神，都無法讓我們回到此根基狀態的理解。如果我們要從理性與邏輯所控制的形上學解開的話，並不意味著離開此話語結構，反而正是要從此處揭露其結構¹¹⁴。海德格論點的關鍵在於，只有當我們將「在世存有」的結構打開，將連結世界的性質顯露，才能讓「在此一存有」 (Da-sein) 出現；而唯一的解放方式，就是掌握此在世存有本身的轉變。

海德格指出，只有從本體存有發生的差異 (ontological difference) 出發，才能夠理解存有 (onto) 的話語模式 (logos)，也才能夠理解多樣性存有的獨特差異¹¹⁵。此外，人類連結對象時，除了使自己符合 (conform) 於對象，也因為世界中此「物」在我面前「站出來」 (ob-ject)，而成為「對象」。因此，人類將自身連結到對象的關係模式，已經說明了主體的位置，也說明了主體所處的作為整體之世界模

¹¹¹ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 337.

¹¹² Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 341.

¹¹³ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 348.

¹¹⁴ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 352.

¹¹⁵ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, p. 360.

式。海德格強調，客觀性無法說明此連結的本質，而要以主觀性來解釋。因此，海德格以「投射」(projection)的概念來說明構成世界的根本結構：從自身投出，遠離自身。這個投出，構成了各種可能性與各種連結；既開啟了世界的可能性，同時也開啟了存有的獨特差異¹¹⁶。這個「在此一存有」(Da-sein)，這個打斷存有與存有的「中間狀態」(between)，是離開(exiting)自己而出現(ex-sists)。這個離開而出現的「在此一存有」，使人類持續被拋向可能性之中，而從屬於實在世界(subjected to the actual)。在此拋擲之中，人便處於轉遞狀態(transition)，也因此「人即是歷史」(Man is history)。人被此轉遞所捕捉而不在場(absent)，此不在場與不立即現成可即，是人的根本性質。這個持續朝向可能性的轉渡，卻可能會使人時常誤解了什麼是「實在」(actual)。海德格說，這個可能被誤導而經驗到的恐怖(terror)，使人面對了哲學思考時刻「震驚的喜悅」(the bliss of astonishment)¹¹⁷。

海德格在1929-1930年間完成的《形上學基本概念》，徹底說明了話語的再現結構決定了事物被指出的模式，但是此結構也透露了其自身的遮蔽模式。海德格所謂的解構，其實是分析此話語結構所遵循的連結法則，並探討此結構所遮蔽的整體狀態。海德格對於斷言之遮蔽與揭露的討論，非常靠近拉岡日後所展開的命名之同時已經被命名之橫槓所隔離，以及真實是符號所無法命名處的論點，也靠近巴迪烏所提出的真實是從命名確認與規範常模處撤離(sub-traction)的概念。後文將繼續討論此問題。

不過，此處我們要繼續討論的問題，便是海德格所指出的人與歷史的問題。我們注意到海德格所指出人因投射而進入世界，不斷處於轉渡之時刻，而成為歷史。我們無法不指出：人雖然開啟了無盡的可能性，卻也可能由於從屬於當代性的世界圖像，而被歷史捕捉，完成歷史盲目運動的軌道與使命。在此「世界」中的「人」，或者在此世界中完成的「歷史主體」，正是問題之關鍵。在《形上學基本概念》中，海德格並沒有解決此問題，反而僅在全書結尾處，暴露了這個人拋出自身而成就歷史所引發的難題。

關於「世界」與「人」或是「主體」的弔詭關係，我們在海德格討論「技術」與「座架」概念的後期書寫中，反而看到了更為清晰而犀利的反思與批判思考，包括幾篇代表性文章如〈世界圖像的時代〉(1938)，〈尼采的話「上帝死了」〉(1943)，以及五零年代以降探討技術與語言問題的幾篇文章，〈技術的追問〉(1950)，〈物〉(1950)，〈築·居·思〉(1951)，〈同一律〉(1957)，〈語言的本質〉(1957)，〈走向語言之途〉(1959)，〈時間與存在〉(1962)等等。在這些文章中，海德格逐漸發展出以「座

¹¹⁶ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, pp. 361-364.

¹¹⁷ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, pp. 364-366.

架」(Ge-Stell)的概念來說明時代性話語結構的問題。

「座架」(Ge-Stell)有框架 (frame)、機座 (rack)、支撐 (support)、支架 (stand)、舞台 (stage) 等含義，既是支撐之基座，又是作為規範的框架。話語結構作為座架，既有構成尺度與準繩的衡量性格，又有因其所牽涉的「規律」而驅動進程的自動化與機械化的效果。主體在此座架中自行複製此尺度準繩之規範，處於時代體系的「呼求」之中，感覺處處「受到要求」(herausfordern; demand)——「時而遊戲地，時而壓抑地，時而被追逐，時而被推動」，以致於轉而「致力於對一切的規劃和計算」，而此「要求」使人與存在「相互擺置」(zu-stellen; zu-toward; stelen-place)。¹¹⁸

海德格指出在這個計算性與可見性的規範衡量體系中，「人」的存在也已經事先被決定的問題：

在這種要求 (demand) 中，什麼在說話？它僅僅起於人自己造成的一種情緒嗎？或者，存在者自己在這裡已經與我們相關涉，而且是存在者自身把我們招呼到它的可規劃性和可計算性上嗎？進而，甚至存在也臣服於這種要求，讓存在者在可計算性的視野中顯現出來嗎？……〔人在〕同一尺度中被要求，也即是被擺置 (gestellt; framed, racked)，去保證與他相關涉的存在者作為他的計畫和計算的持存物 (Bestand; continuance, duration, stock, balance)，並且把這種訂造 (Bestellen; order, appoint) 驅逐到不可測度的東西之中。¹¹⁹

海德格所說的相互擺置、投遞、持存的要求聚集之處，就是「座架」(Ge-Stell; frame, rack) 以及座架所牽涉的「規律」(Ge-setz; law, regulation)。這個座架正是籠罩我們的龐大話語體系。海德格說，「座架」這個「巨大東西」(das Riesenhafte, gigantic) 以不同的形態喬裝，到處與我們關涉，甚至具有組織、訊息傳遞以及自動化的機械性力量。這個巨大的體系製造了圖像，卻也使得此體系本身成為不可見的陰影，抗拒我們的知覺。製作圖像的座架體系隱藏而不見，然而日常生活的種種細節卻都顯現了此製作圖像的體系，也不斷複製此體系。海德格還說，「座架」是令人奇怪的，因為「它不是最終的東西，而是使我們輕易得到那種本來就貫穿於存在和人的態勢的東西」¹²⁰。然而，我們無法思索這個給出存在的座架，反而以「它」稱呼之，並且視之為「天命」¹²¹。

¹¹⁸ 馬丁·海德格爾，〈同一律〉〔1957〕，《海德格爾選集》，孫周興選編（上海：三聯書店，1996），頁 654-655。

¹¹⁹ 馬丁·海德格爾，〈同一律〉〔1957〕，《海德格爾選集》，頁 655。

¹²⁰ 馬丁·海德格爾，〈同一律〉〔1957〕，《海德格爾選集》，頁 656。

¹²¹ 馬丁·海德格爾，〈時間與存在〉〔1962〕，《海德格爾選集》，頁 660-671。

要準確地理解與掌握海德格將話語結構與時代體系描述為自動化機械裝置般的「座架」，就要討論海德格對於現代主體以及世界圖像相互構成的論點。我們透過海德格在〈世界圖像的時代〉(1938) 所檢討世界圖像與主體相互構成的概念，便已經可以相當清楚地看到他對於時代話語結構的思考。海德格指出，主體 (Subjekt) 本意是指托體或是基座 (subjectum)；在此基座上匯聚的思維、感受、認識與意志，便是屬於首要的第一性以及真正的一般主體。然而，當「人」占據了這個基座，以此位置所所占據的主觀位置與視角，描繪與再現外界的存有物，則這些存有物都是以「人」所依據的習性模式以及其感知結構所區別與衡量。因此，海德格說十八世紀以降的現代科學都是以「人」為中心的「人學」(anthropology)，透過對象化與表象 (Vor-stellen) 而建立的特定對象領域。這種將每個對象透過表象而帶到自身面前，使得能夠計算的人對於存在者感到確定性，是現代科學確認為真理的方式。海德格說，自由探索知識的目光與博學的學者都消失了；取而代之的，是研究者在預先的計算中擺置對象，並且透過特定程序 (Vorgehen, procedure)，以籌劃投射 (entwurf, design, project) 而進行描繪。這種經過籌劃與投射而描繪出來的對象，已經是根據以「人」為一般主體的基礎所描繪的。海德格說，當世界以圖像在我們面前出現，那是具有「決定性與約束性」的存在者整體，是「作為一個系統站立在我們面前」。所謂的世界圖像或是世界觀 (Weltbild, world view, world picture)，不只是世界被把握為圖像，更是世界被「具有表象與製造作用的人」所擺置。¹²²

海德格強調，只有「現代」才將世界以「圖像」的方式把握；古希臘哲學中，世界不可能成為圖像。巴門尼德將存在者視為「湧現與自由開啟」，而且遭受著「自身分裂的混亂」。至於柏拉圖所提出關於外觀 / 理型 (eidos) 的概念，則遙遠地預示了現代世界成為圖像的條件。海德格指出，對於現代而言，表象的意義正是：「把現存之物當作某種對立之物帶到自身面前，使之關涉於自身，並且將其強行納入這種作為決定性領域的自身之關連中」。在此表象結構中，「人」作為主體而出現，便是將自身設置為一個「場景」(die Szene)，在此處擺設自身 (sich vor-stellen)，呈現自身 (sich präsentieren)，也必然成為一幅圖像。關鍵問題在於，人特別將這個自我再現的位置把握為「自己所構成的地位」，並且有意識地遵守這個地位，作為「發揮人的可能性」的一種基礎¹²³。此外，海德格也指出，表象 (vorstellen) 的原始命名力量在於：

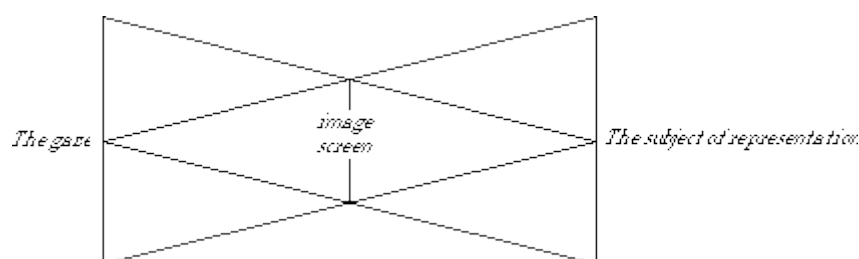
擺置到自身面前和向著自身而來擺置。如此，存在者才做為對象而達到持存，從而獲得存在之

¹²² 馬丁·海德格爾，〈世界圖像的時代〉〔1939〕，《海德格爾選集》，頁 895-900。

¹²³ 馬丁·海德格爾，〈世界圖像的時代〉〔1939〕，《海德格爾選集》，頁 901。

鏡象 (Spiegel des Seins)。世界之成為圖像，與人在存在者範圍內成為主體，是同一個過程。¹²⁴

「鏡象」(Spiegel) 意味著人成為主體，需要透過表象，將此鏡象與自身同一。海德格此處所說的這個根據自己的基礎，將自身製造為圖像，就是成為主體的過程。他的論點回應了黑格爾在《精神現象學》中有關自我意識的說法，然而海德格此處更為準確地指出了此主體自我意識透過鏡像而出現，事先便受到此世界圖像預設之場景所決定，而主體之自發性已經進入了自我重複的迴圈。這個透過鏡像而出現的自我，也正是拉岡在討論他者目光與自我鏡像作為對象時，我們如何以及為何成為一幅圖像的問題¹²⁵。此處，我們面對了主體的出現如何已經是個概念結構，以及為何事先已經受到時代性觀念結構所影響的問題。



從拉岡的圖示，我們看到再現的主體所看到的一幅圖像，一則是受到他者（時代話語結構）之目光投射所決定，再則是再現主體藉以出現的自我形像。再現的主體看到了一幅圖像，這是自我出現的形像。海德格與拉岡所說的「鏡象」，牽涉了世界做為圖像而被理解以及自身作為鏡象而成為主體的相互關連。人為了成為主體，積極而自發地遵守這個地位，並且充分發揮其自身之可能性。我們下一章將繼續討論拉岡如何補充與修正海德格的論點，此處我們要先繼續討論海德格所提出的世界圖像與主體構成的論點。

海德格說：「世界之成為圖像，與人在存在者範圍內成為主體，是同一個過程。」主體回應著世界圖像而出現。所謂世界圖像或是世界觀，牽涉了製造與構圖，以及此操作所預設的準繩尺度與實踐場域。因此，人在此世界關係中依其表象結構被體驗 (erlebt) 與成為體驗 (Er-lebnis)，也才成為可見，才被看作是存在者。主體的根本悖論在於：人對於世界的征服與支配越是廣泛深入，客體之顯現越是客觀，則主體也就越主觀而迫切地凸顯出來。然而，所謂的世界觀和世界學說，其實也只是一種關於

¹²⁴ 馬丁·海德格，〈世界圖像的時代〉〔1939〕，《海德格爾選集》(海德格/海德格爾)，頁 902。

¹²⁵ 請參攷拉岡的「什麼是圖像？」(What is a Picture?) “Of the Gaze as *Objet Petit a*”, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis* (New York & London: W.W. Norton & Company, 1978. p. 106.

「人」的學說，所謂的人道主義也正是具有倫理學與美學意義的人類學之產物¹²⁶。在海德格的分析中，「人」在世界關係結構中被看作是存在者，也依此而被看到與被計算；至於「人」的位置如何被時代的世界圖像或是世界觀所定義，甚麼樣的存有狀態不算是「人」、不被計算、不被看到，則是問題所在。

此處，「圖像」(Bild) 涉及構圖與製造，以及衡量與計算價值之功能，是必須討論的概念。海德格說明，價值所以會起作用，是由於它被設定為標尺與準繩，而成為被欲求、組織、建立、確保與指望的東西。所有存在者都包含了內在的欲求，這是渴望露面並迫使其出現的力量。一切存在者皆具有欲求的本質，也因此而占有自己，為自己設定一個視點 (Augenpunkt)。這個視點給出要遵循的視角，這個視點就是價值¹²⁷。

海德格說，這個根據自身的視點與價值，以及作為表達自身的系統，便成為具有堅決態度的「人」的基本立場。不同世界觀的主體各自依照其自身的主觀系統，執行對於一切事物的「計算、計劃與培育的無限制的暴力」。因此，現代世界便成為「不同世界觀之間的爭辯與鬥爭」。當人「將『自我』嵌入『我們』之中」，無論是民族、民眾或是種族，「主體只是獲得了權力」，而失去了主體性，以致於人被千篇一律地組織起來，並且在此設立自身¹²⁸。海德格清楚地呈現了不同政治立場之不同價值觀點以及不同主觀位置的問題。依照不同價值立場所展開的政治行動或是倫理論述，都是特定而片面的主觀位置。

值得我們注意的問題，便是此主體位置以及主觀視角如何被時代性的話語邏輯所決定，也就是海德格所指出的視點、視角、價值、衡量尺度與話語結構的內在循環關連。尼采 (Friedrich Nietzsche) 曾經以同樣的論述模式分析道德與價值之衡量尺度與觀點的問題。尼采說，所謂價值就是「觀點」(viewpoint)，是根據生成中之生命相對延續的綜合產物，受到如何保存此生命與提高其條件之原則所決定。尼采也說，價值之為價值，關係到了眾多關係之間「數字與計量刻度」的問題，也關係到了刻度的升降基礎何在的問題¹²⁹。在《道德系譜學》中，尼采更從根本處指出，善惡概念基本上起源於種族與社會階級貴賤的問題，包括膚色、髮色，甚至身體的潔淨與否，而延伸為純潔與不純潔的判準。統治階級政治位置的優越帶出了精神性的優越感，決定了區辨善惡的準則。這種具有主觀色彩以及權

¹²⁶ 馬丁·海德格爾，〈世界圖像的時代〉〔1939〕，《海德格爾選集》，頁 900-903。

¹²⁷ 馬丁·海德格爾，〈尼采的話「上帝死了」〉〔1943〕，《海德格爾選集》，頁 781-782。

¹²⁸ 馬丁·海德格爾，〈世界圖像的時代〉〔1939〕，《海德格爾選集》，頁 904、921。

¹²⁹ 尼采，《權力意志：重估一切價值的嘗試》(北京：中央編譯出版社，2000)，頁 284-286、474-482。

力位置的善惡對立與價值觀，甚至會透過各種古老責罰形式以及教導個體記住「我不要」的律令，而使得他可以學習此價值觀，進而得以參與社會的福利體系。此種透過理性、嚴肅與情感控制而操作的「記憶之術」，使人們得以「達到了他們的意義感」。尼采指出，意義感透過文明發展的各種契約關係以及負債關係而被穩固。這種契約涉及了價格製造、價值評估、相等物交換的關係模式，同時也展開了物物交換、權利、義務、賠償等契約概念。尼采強調，在罪惡感與責任感所連結的契約關係中，以及隨之發展出的懲罰機制、善惡概念以及意義感中，最不可忽略的，是個體的「自發的、侵略性、再闡釋、再建造」的力量¹³⁰。此處，主體根據其價值觀以及自我保存與提高生存條件的原則，而產生的自發性、侵略性、再闡釋與再建造的力量，牽涉了內在欲求與自行闡釋複製的問題，這正是討論倫理主體時最令我們關注的問題。

海德格認為，尼采所指出的價值之確立、廢點、重估與重新設定，已經說明為何西方在不同歷史時期的更迭之下，背後仍舊有如同上帝一般地位的最高價值。無論是上帝、觀念、道德法則、理性權威、進步、最大多數人的幸福、文明或是文化，這些都是被設定的價值。海德格指出，此處價值的本質就在於「成為觀點」(Gesichtspunkt, view point, point of view)，而此觀點就是「觀看之點」；也就是說，價值總是被一種觀看所設立，也是為了這種觀看而設立起來。海德格說，這種觀看的特性是：它所以「看」，是因為它已經看到了；而它已經看到，是因為它表象了被看見的東西本身。這種表象的設定，對那個「針對某物的看」來說，是必需的；反過來說，對這種觀看的視線起著指導作用的「點」，正好成為「視點」(Augenpunkt)，也就是在觀看中並且在一切受視線引導的行為中起標尺作用的東西¹³¹。因此，價值並非首先是某個自然存在而偶然被看到的觀點。價值已經先被設立為觀看之點，是指導所有觀看模式的導引性視線。海德格說：「人起身而入我思(ego cogito)的自我性中。隨著這一起立，一切存在者都成了對象。存在者作為客體而被汲入主體性的內在之中。地平線不再自發地閃光。它無非是在強力意志的價值設定中的觀點。」¹³²這段話已經深刻地說明了自發主體之內在吊詭，以及主體位置被歷史話語所決定與建構的難題。

這個要求、訂製、召喚、規範、設定尺度、建立律法的「座架」，不但安置觀看之點，誘引人做出決斷，並且不斷自行複製。海德格在〈語言的本質〉一文指出，這個決定人之存在的計算性體系正是

¹³⁰ 尼采，《道德系譜學》(台北：水牛出版社，1995)，頁 14-22、53-58、62-63、69-71。

¹³¹ 馬丁·海德格爾，〈尼采的話「上帝死了」〉(1943)，《海德格爾選集》，頁 781-782。

¹³² 馬丁·海德格爾，〈尼采的話「上帝死了」〉(1943)，《海德格爾選集》，頁 813。

時代形上學，在現代機械世界中如同技術怪獸，以自動化的力量和目的來計算人如何能夠馬上在宇宙空間中立身，並且迅速和狂熱地朝向對於宇宙空間的征服。這種現代技術毀滅性機械之運轉過程，使得無意義之瘋狂發展到了極致¹³³。「座架」處處擺置人，將一切訂造引入計算性思維，並且把一切在場者當作技術的持存物而訂造。「座架」甚至偽造為事件湧現之道（Ereignis），並使此湧現之道形成一道光（Ein-Blick），照亮存在者，使其出現。海德格說，構成此自動性訂造之「座架」原因在於所有的語言都是歷史性的。¹³⁴

「座架」這種機械化與自動化的操作，正是傅柯討論「可見性機制」（regime of the visible）的認識型問題。一些字源學上的探討，可以協助我們進一步理解傅柯所使用的「機制」（regime）概念。Régime 來自拉丁文 regere（rule），¹³⁵ 這個字源自於印歐語系的 reg，意思是「以一條直線運動」，因此有「指導、導引、統治、尺規」等延伸字，另外也有「正確」、「指導」、「豎立」、「管理區域」、「復興」、「資源」、「湧發」等面向的意義。深受傅柯影響的當代法國哲學家洪席耶（Jacque Rancière），也使用帶有機械性隱喻的機制概念，說明關於感受性機制（regime of the sensible）、習性機制（regime of ethos）、再現機制（representative regime）與美學機制（aesthetic regime）的操作邏輯。洪席耶指出，這些關於不同活動的主導性規範或是湧發原則的論點，都牽涉了話語（logos）的內在邏輯，以及我們處於此話語結構中，對於真理、倫理、可見性、感受性甚至美學論述的基本感知與表達方式¹³⁶。這個關於話語機制既誘引又驅迫的自動化效果，也是阿圖塞藉由佈置（dispositif）、機械性（apparatus）、引擎（engine）與馬達（motor）的概念所說明的自動化話語結構與意識形態機器。

無論是阿圖塞所指出的意識形態機器，或是海德格所分析如同引擎自動化之時代話語邏輯「座架」，或是傅柯所要討論的歷史先存條件（historical apriori）所決定的認識型，都指向了認識型奠定的知識框架以及話語模式之可能性基礎。當傅柯強調，我們並不需要透過法律來決定主體的狀態，可見性的體系已經滲透於日常生活的細節中，他其實準確地指出了主體以其自主而能動的主觀位置，在其所處的可見性體系中，自由地執行其所認知的真理。理性的真理透過話語體制之空間化、技術製作與法令規

¹³³ 馬丁·海德格爾，〈語言的本質〉〔1957〕，《海德格爾選集》，頁 1092-1093。

¹³⁴ 馬丁·海德格爾，〈走向語言之途〉〔1959〕，《海德格爾選集》，頁 1143-1145。

¹³⁵ 英文的 rector, regent, register 便是來自於此字 regere, 有 direct, guide, rule 等延伸字，另外也有 correct, direct, dirge, erect, rector, régime, regimen, regiment, region, resurrect, source and surge 等延伸。

¹³⁶ Jacque Rancière 在他的幾本著作中，延續並擴展傅柯對於真理機制與可見性機制的論點，詳細討論了關於美感經驗與政治性行動的主導性機制問題，可參見：《The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible》。

範，在層層繁複派生的機構與話語中移轉權力。知識—權力／機制—主體的三環扣連，不斷延展擴散，而滲透於文化的各個層面，衍生了機構、法律、教育、倫理觀、美學觀、意識型態等權力關係。個人在權力結構之內進入了主體位置，也進入了占據真理位置或是倫理位置的主觀感知模式。認識型受到歷史條件而形成，並且先行決定話語模式，使世界圖像成為可見，也使主體自行闡發，以主觀的位置自由而主動地出現。海德格與傅柯的論點清楚說明了歷史話語座架以及其自發主動的主體之相互依存。傅柯所討論的具有創造性的倫理／習性培養，便是指倫理的生成具有產生、改變、轉化、培養、塑造等性質，其主動與自發是關鍵所在¹³⁷。這就是為什麼當傅柯指出習性倫理與主體密切相關，習性倫理說明了主體所自居的位置，也就是為什麼傅柯要討論關於非習性之倫理位置的重要性。

¹³⁷ Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, pp. 252-253.

計算為一與發生之力：

論洪席耶與巴迪烏關於政治性主體之歧義

劉紀蕙

交通大學社會與文化研究所

1 政治性主體如何可能的問題

我們持續關心的，是政治性主體如何可能的問題。

我們所面對的問題，不見得是極權政體下被政治意識形態所主宰的被動從屬者。縱使在高度獨裁與資訊監控的體制內，仍舊會有自由而主動的個體，自發地執行各種日常生活的勞動或是善惡判斷，以及高亢激昂或溫柔真摯的情感投注。問題是，這些個體在特殊情境之下會被輕易動員，而以集體的方式執行鏟除「敵人」的政治行動。這些「敵人」不見得是處於戰爭狀態的敵國人民，而可能是共處同一個社會的「內部敵人」。這些擁有清晰政治立場與判斷共識的個體，是甚麼樣的主體？主體如何不會僅僅是從屬於既定意識形態而在長期教育養成下被複製的個體？主體如何不會僅僅依循時代性情感認同與正義區辨的立場，隨著社會氛圍與話語結構之傾向，而完成其被預定的歷史使命？

我們所面對的，也包括在全球化快速發展的自由主義經濟與民主政治體制。自由主義經濟以「私有化」之名，將資源從國家奪回，卻匯聚於少數資本擁有者的手中。這些資本擁有者的投資與擴張，實際上仍舊有國家體制的支撐，同時卻藉由政黨政治的民主之名，進行投資或是建設的利益交換與溝通妥協。在資源被壟斷的結構下，守法公民只能夠成為選票佈局或是納稅體系之下可計算的人口，而資本跨國流動與分工結構下不斷湧入的勞動人口，則成為無法擁有權利的非公民。公民社會中振振有詞以不同政黨立場參與政見辯論，卻時常進入了族群或是階級對立陣營之「公民」，成為不同政黨的選票人口，而無法撼動此資本結構，又是什麼樣的主體呢？主體如何不會在爭取平等權利的同時，卻不自知此主體行動已經壓迫了其他不被算入公民共同體的非主體呢？

上述難題是當代法國思想界持續介入政治性主體問題的代表性人物洪席耶(Jacques Rancière)與巴迪烏(Alain Badiou)共同關注的議題。同樣是阿圖塞的學生，經歷了68學運，思想上靠近馬克思共產主義，都有對於基進平等的堅持、對於功利主義政治經濟的批判、對於無產者的同情、對於移工問題的關注，也同樣針對共產主義國家、民主政治、自由主義經濟、全球資本主義邏輯、國家暴力、解放政治與人權公民權形式平等議題，不斷提出尖銳的檢討與批判。¹³⁸ 然而，他們的思想在最靠近之處卻彼此岔開，而且彼此提出批判。我認為，他們之間的歧義，關鍵就在於他們關於政治性主體如何被「計

¹³⁸ 巴迪烏在2005年一個為洪席耶舉辦的研討會的一篇文章中為他與洪席耶共同經歷的知識與文化背景，以及他們之間的思想差異，提供了相當清楚而有趣的對照討論。巴迪烏以「貴族式的無產者」自稱，而以「民主式的大師」來描述洪席耶。此差異凸顯了他們對於政治、平等以及知識的不同詮釋。見 Badiou, "The Lessons of Jacques Rancière: Knowledge and Power after the Storm", 30-54。不過，我認為，從他們對於「計算為一」以及「空」的不同詮釋，更能夠說明他們的差異立場。這便是本文的工作重點。

算為一」之詮釋差距。我也認為，正是在此岔開處，有關政治性主體的核心問題恰恰能夠被清楚地凸顯出來：政治性主體如何出現？如何以被計算為「一」的主體出現？其出現是否已經被某種觀念性結構的「一」所決定？是否必然被納入具有統合與同質的「一」的國家或是政黨的穩定權力結構？政治性主體如何可能避開此弔詭，而挑戰「一」的結構，甚至重組了在地的話語邏輯？這些問題都關係了政治性主體的重新思考。

本文將聚焦於二人對於「計算為一」的思想操作進行討論，並指出洪席耶與巴迪烏分別提出了「空」的概念以置疑「計算為一」的穩定框架；但是，他們對於「計算為一」以及「空」的詮釋差距，卻指向了他們對於政治性的認識論與本體論的不同理解立場。對於洪席耶而言，「計算為一」的主體同時銘刻了話語的內在裂隙，裂隙處的「空」既是話語結構之盲域，命名之「無—根基」(anarchy)，也是不同主體之間不同理解位置的差距，更是政治性立場的起點；對於巴迪烏而言，「計算為一」的主體以「空」作為思想之力的場域，思想之力從既定結構扣減(subtract)與解離(unbound)，使存有本體之發生得以進行無限運動。前者指向鑲嵌於話語中的結構性對立，後者指向存有的發生與非實體化的持續辯證運動。他們的思想差異透露了對於「無」的不同理解，而引起我的高度興趣。我認為，仔細討論洪席耶與巴迪烏的詮釋差距，可以協助我們進一步思考政治性主體的問題，也可以透過他們對於「無」的詮釋，重新思考關於平等與公共的根本意義。

2 洪席耶的「計算為一」與話語結構

2.1 感受性分享與話語所銘刻的「空」的間隙

洪席耶的核心思想在於處理政治性行動如何在穩定權力結構下，使不可見與無分者得以出現。洪席耶認為，一個時代的政治、藝術、設計、科技、商業與日常生活所參與的世界，都屬於其所「分享」(partage)的話語結構與感受性機制(the regime of the sensible)。洪席耶所說的「分享」，同時意味著在整體之下共同享有(share)，也意味著在整體之內處於被劃分、區分、計算與分配的位置(part, partition, division, distribution)。正如洪席耶在《美學的政治：感受性分享》一書開宗明義所指出：「感受性不證自明的事實，揭露共同事物之存在，也界定各部分與位置的範疇。這個分配感受性的系統，同時也建立了共享與排除的部分。……感受性的分享透露了誰可以在此共同體內享有其分，以及如何恰如其分地

參與。」¹³⁹ 感受與認知，或者事物出現在可感知以及命名的層次，都已經在此話語結構與感受性機制的範疇中被區分，也被分配了層級關係。事物的可見或不可見，可說或不可說，可被聽到或不可被聽到，被辨識為相同或不同，美或醜，和諧或噪音，都已經相互關聯而相互定位。

洪席耶以帶有考量、說法、理由、依據等多重意義的「計算」(compte, count)一詞，說明成為整體內被「計算為一」的部分，同時意味著可被接納與可參與的一分子，也是被定義的一分子，並且以此被定義的方式參與整體，而使得共享與分配同時發生。¹⁴⁰ 如何計算整體與部分的關係，以及以甚麼觀念或是屬性來定義部分，就是關鍵問題。可見性的計算，總會牽涉了以某種觀念或是屬性作為共同體可以共量之計算理性。這個觀念或是屬性，可以是整體中個體自我認知與建立同一性的範疇，例如血源、信仰、語言、傳統等，也會是作為排除不屬於此計算理性的依據。不被納入計算範疇的，成為不可見或是無法參與的分子，而成為洪席耶所謂的「無分之分」(part des sans-part)。這個在話語結構中必然存在的「無分之分」，也證實了不可共量性之存在。「無分之分」的出現，使得原本穩定的計算邏輯發生「偏移」(tort)。洪席耶以法文既有錯誤，也有偏移之意的 tort，說明既定話語邏輯所判斷的錯誤，其實指出了此話語邏輯的盲域；而作為錯誤的「無分之分」的出現，則使此話語邏輯發生了中斷與偏移。這就是洪席耶所謂的政治的起點。¹⁴¹

我們須要進一步透過話語邏輯來釐清洪席耶的政治性概念。這個概念牽涉了「話語邏輯」(logos, λόγος)之關係結構與內在秩序。海德格在《形上學基本概念》(*The Fundamental Concepts of Metaphysics*)指出，亞里士多德將 λόγος (logos)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」，而詞語 (word) 與話語 (discourse) 是使人與物接合並相符的媒介。任何說出的話，都透露了接合與相符的關係結構。這個代表性結構，或是再現結構，指出了話語的關連與整體。海德格說，無論是話語的肯定或是否定，指向或是遠離，分離或是合併，都在此變化而統一的整體中。¹⁴²

¹³⁹ Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. Trans. Gabriel Rockhill. London, New York: Continuum, 2004. 12.

¹⁴⁰ 可參考 Rancière, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, 12; *La méésentente*, 20-31, 71-72; 中譯本《歧義》，頁 19-34；84-85。

¹⁴¹ 在洪席耶的脈絡下，「偏差」(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機制所區分的好壞與善惡，以及此感受機制之理性所辨識的過錯與偏差。可見 *La méésentente*, 28, 33-34, 40; 中譯本《歧義》，頁 31，36-38，45。

¹⁴² Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude* [1929-1930] (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995), pp. 305-308, pp. 319-326.

對於洪席耶而言，「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原因。正如亞里士多德對於「政治性動物」(*politikon zoon*)的定義：群居在城邦中具有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。¹⁴³ 但是，洪席耶並不是指使用此共享語言，便具有政治性。恰恰相反。這個被賦予的共享語言正是去政治化的語言，或是洪席耶所謂的執行治安監控的系統(*police*)，因為具有共識結構的共享語言已經事先決定了我們說話的方式以及參與社會的模式：「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」。¹⁴⁴ 在這個穩定的系統之內，我們身處共屬的社群，共享使我們得以被看見與認可而出現的話語表記，被分配的位置就是我們藉以出現的角色。我們的感受、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，都受到此感受性機制牽動而自發地運作。話語所標記的好壞善惡以及正義原則，對於共識共同體內理解此話語之成員而言，是顯而易見的。但是，習性社會所形成的「我們」，會自然地排斥不屬於我們的「他們」。問題的癥結在於：「我們」已經是一個共識結構。原本共同體成員對於好與壞的感受，在共識結構以及理性話語之下，逐漸轉移為有利或是有害之利益判斷，是否擁有參與共同體之資格或是享有權利的辨識門檻，甚至成為善惡的倫理區分以及正義的標幟：這些都是依循特定的價值體系而運作的話語邏輯。我們隨著這個語言結構而進入了被穩定安置的位置，謹守「我們」的分際與角色，也隨著這個感受性結構而排除「他們」。這個治安結構的穩定秩序本身便是具有壓迫性與排除性的話語邏輯。但是，有利為何會導向正義？有害為何會導向非公義？為何會成為法律執行的依據？這個共識結構之下被隱藏的理性推論，便是必須思考的問題。

政治恰恰與治安對立。正如洪席耶所說，政治的起點在於以「無分之分」挑戰與擾亂已經穩定的計算理性；換句話說，正是因為在共享的話語邏輯之下必然發生的不可共量性與「間隙」(*écart, gap*)，因此，此間隙所揭露的不被計算的「無分之分」，便是政治性的位置。政治正是藉由話語中的「無分之分」所暴露的間隙，來「打破界定組成分子之分額或無分者的感受性配置」，翻轉與移動既有的穩定秩序，重組身體的配置邏輯，而帶來解放。¹⁴⁵ 因此，重新檢視話語邏輯所支撐的善與惡、權利與非權利，

¹⁴³ 洪席耶在《歧義：政治與哲學》一書的第一章，就從亞里士多德關於「人是政治性動物」的基礎是「人是說話的動物」的論點，而展開了所謂共享話語以及共享有利與有害的感受所延伸的正義判斷與理性計算之內在吊詭。關於話語邏輯之感受性分享、錯誤計算之裂隙、命名的偏移與政治的出現，見 *La mésentente*, 19-67; 中譯本《歧義》第一章與第二章，頁 18-82。

¹⁴⁴ 關於 *police* 的說明，可參見 Rancière, *La mésentente*, 51-54; 中譯本《歧義》，頁 58-63; 另可參見 Rancière, "Ten Theses on Politics", *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, 36-37.

¹⁴⁵ 關於 *politique* 的說明，可參見 *La mésentente*, 38-40; 中譯本《歧義》，頁 40-43，第二章；以及 "Ten Theses on Politics", 27-44.

以及正義與否的配置理性，暴露其錯誤計算，正是政治所面對的問題。

2.2 共識邏輯：平等共同體與民主政體之陷阱

洪席耶透過對於共識邏輯與治安監控的分析，非常犀利地檢討了當代的不同政體。洪席耶指出，以強調「平等者公社」(community of equals)與「社群體」(communitarian body)的論述而言，所謂社群、共同體、公社的身體性想像，以及其成員作為此身體的成員／手足(members)，已經暗示了整體優先認定的特質、其分工與階層，以及其成員之間的相似形象：「一人加入了與他平等的社群，並不意味著他所提出的服務，而在於他與此社群成員之相似。」¹⁴⁶ 無論是古斯巴達社會的共食公社的平等，或是基督教社會共享聖餐的平等，其中仍舊有貴族共食與平民共食的區分，或是教會內神職階層的區分，也必然有富足與貧窮以及主宰與奴役的分化。就連共產主義社會也會有黨員與勞工的區分，或是另外加上不屬於這二者的遊手好閒者或是修正主義者等等。因此，所謂「平等者公社」與「社群體」，已經包涵了不平等的劃分邏輯。任何關於共同體的治理原則或是共享屬性的界定，都可能立即陷入導向壓迫性劃分的暴力。¹⁴⁷

洪席耶也指出「民主」的根本問題。他認為當代對於民主政治的各種批評，例如民主只是自由主義式的多數者統治，或是民主所宣稱的自由主義只是自我欺瞞，而無從抵制無處不在的資本主義邏輯——這些批評雖然成立，卻沒有揭露民主的核心問題。他很清楚地指出問題癥結其實正在於：「以人民作主」的「人民」(demos)這個名字，本身只是個「空名」(le nom vide)。原本「人民」只是作為無法參與城邦的「平民」(demos)，平民所宣稱的自由，其實是虛構而並不屬於己身的屬性。¹⁴⁸ 由於「人民」作為一個「空名」，可隨時被挪用，因此「人民」之名反覆被用來作為「共同體」之名，以支撐其共識結構，並且轉化為衝突的形式。「人民」可以被等同於種族起源神話或是階級共識，成為革命或是種族屠殺的說詞，或是透過議會政治與政黨政治而集結的利益團體，陷入現代政治理性之統計與計算的可見性模式。共識共同體更以各種新的名稱來替換「人民」，包括共和黨、民主黨、革命者，也包括勞工與普羅無產者。這些新主體挑戰原本維持秩序與穩定狀態的監控邏輯，展示人民所承受的過錯，爭取人民的平等權利，卻使民主只是不同共識結構之下召喚出另外一個共同體的政治美學化形式，展開了

¹⁴⁶ Rancière, "The Community of Equals", *On the Shores of Politics*, 70.

¹⁴⁷ Rancière, "The Community of Equals", *On the Shores of Politics*, 65-85.

¹⁴⁸ 洪席耶指出亞里斯多德所分析的政體中，君王的財富、貴族的德性以及平民的自由，是三種參與共同體的資格。然而，所謂平民的自由並不是平民所專屬。參見：Rancière, *La mésentente*, 25-28；中譯本《歧義》，頁 26-30。

但是，弔詭的是，人民為了爭取平等權利，例如十九世紀勞工運動所爭取的工作權，最終只是讓勞工脫離於其原本的勞力生產模式，而進入了資本邏輯下的生產線，滿足於其被賦予的薪資。無論是帝國擴張、殖民國家、極權國家，或是民主政體的公民社會，人民的權利與利益早已經被其所隸屬的國家與社會之利益與理性所定義。¹⁵⁰ 更為弔詭的是，以民主為訴求的政治召喚出的共同體，時常在建立共同基礎的同時，也建立了透過凝聚而發生排他性卻可被操作的共識團體。現代民主政治的謬誤，正是在管理技術操作之下，透過選舉人口、民意調查、專家意見、政客文宣，而不斷操縱共識結構，以致於現代民主政黨政治最終只是對立意識形態團體的操作，或是受到黑金集團的挾持，並沒有所謂的「民主」之實。¹⁵¹

2.3 平等原則與政治性主體：民主與共產的重探

洪席耶指出，無論是直接民主或是間接的代議制，都不可避免地以不同形式壓縮公共空間，而透過權力結構或是金錢利益，將公共事務「私有化」。民主選舉制度只是不同勢力之間的妥協，而輕易被輸送利益之政党政見所操縱，或是被訴諸於血源、語言、宗教等人民起源的共識結構所操縱。洪席耶強調，真正的「民主」，並不在於某種社會形式，不是議會制度，不是所謂的全民普選，更不是法政結合的代表制：「民主」正應該是「無分」的人民出現，是「抵制私有化的持續鬥爭過程」。自由主義論者可能會批評這種抵制私有化與擴大公共空間，就等於邀請國家勢力的入侵與佔據。但是，洪席耶指出，這是錯誤的論點。民主化過程所啟動的，其實是「對於國家與社會之間公有與私有這兩層寡頭控制的分配模式，同時進行持續的鬥爭。」¹⁵²

就此意義而言，洪席耶所說的真正的「民主」，也是他所說的基進共產主義：共產主義是批評其自身實體化的「分離力量」(separation)。¹⁵³ 洪席耶堅持，共同體基本上不具有可共量的共同根基。一個社會的語言有其運行之功能與秩序，而政治是干預話語既定感受性分配機制之活動。政治挑戰配置

¹⁴⁹ 關於民主政體的問題，尤其是民主所操作的共識結構，洪席耶在不同論著中皆曾經檢討過，可見：“Democratie ou consensus”, *La mésentente*, 135-144; 中譯本《歧義》，〈民主，抑或，共識〉，頁 155-196; “The Uses of Democracy”, “Democracy Corrected”, *On the Shores of Politics*, 39-51, 96-99; *The Hatred of Democracy* 整本書的討論，以及 “Democracy against Democracy: an interview with Eric Hazan”, *Democracy in What State*, 76-81; “Who Is the Subject of the Rights of Man?” *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. 62-75.

¹⁵⁰ Rancière, “Democracy, Republic, Representation”, 56-58.

¹⁵¹ 見註 12。

¹⁵² Rancière, “Democracy, Republic, Representation”, 55

¹⁵³ Rancière, “Communism: From Actuality to Inactuality” 83

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，而使不可見者得以出現。因此，在洪席耶的脈絡下，命名體系之下的「空」，便是感受性分配機制所不及之處，也是此感受性機制可以被挪動的基礎。洪席耶強調「平等」不是形式上的平等，不是要達到的目的，而是「先決條件」(presupposition)。¹⁵⁴ 形式平等之下，必然有在既有的分配結構之下不被分配的不平等的存在。作為無基礎的基礎，或是洪席耶所說的根本平等的「先決條件」，「空」之出現足以挪動既有之分配結構。平等的先決條件使得被分配而計算的結構之外的「無分之分」，得以透過增補的方式出現，擾亂此分配結構，而構成政治化的行動。¹⁵⁵

雖然洪席耶對於真實政治保持懷疑，但是基於他對於平等先決條件以及他對於話語雙重性的掌握，他會指出只有進入語言，政治性主體才能夠同時以此話語出現，也暴露其可感性與自身存在的空隙距離。¹⁵⁶ 話語的行動便是具有政治性的。洪席耶說，共同體的錯誤計算以及其排除性的效果，「只有透過在身體上銘刻的不可共量之記憶，才可能得知，也只有透過設定平等原則之事件的記憶，再次展演此事件，才可能得知。」¹⁵⁷ 換句話說，只有在記憶的身體式銘刻中，才能夠回溯此計算方式之構成邏輯。文學、劇場、藝術或是各種論戰文字，都是事件的銘刻，如同劇場般，足以再次展演事件的場景。透過話語所銘刻的對立面，透過話語所標誌的裂隙(écart)或是過錯 / 偏差(le tort)，我們才可能認清不同理性的位置。

因此，洪席耶的政治性主體必然在文字秩序與身體秩序的雙重迴路中被捕捉。無論是偏差或是裂隙，都暴露了理性計算模式之極限，或是認識結構的障礙，以及此認知理性的排除操作。政治主體化便是各種空隙處的產物。這些空隙被個人與群體賦予主體意義，而將自身放置於話語製造的平等邏輯與暴力之交會處。政治性動物首先便是個文學性的動物，透過命名之扭轉而挪出了空隙，以占據「空」之「名」，展現過錯與偏差，使原本無分之分者得以出現、參與、言說。

指出錯誤計算的邏輯，並不意味著有一個理想而平等的社會之存在。洪席耶強調，共同體只存在於一些辯證性的「時刻」，而沒有任何永恆或是本質性的共同體：共同體存在於「抵觸規律的時刻，宣

¹⁵⁴ Rancière, "Democracy against Democracy: an interview with Eric Hazan", 78.

¹⁵⁵ Rancière, "Ten Theses on Politics", *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. 33.

¹⁵⁶ Rancière, *La mésentente*, 87-90; 中譯本《歧義》，頁 102-106.

¹⁵⁷ "The memory of the communitarian miscalculation is thus the memory of the fact that equality may be inscribed upon the social body only through the experience of the measurement of incommensurables, through the recollecting of an event that constituted the inscription of the presupposition of equality and through restaging of that event." Rancière, "The Community of Equals", *On the Shores of Politics* 89.

稱平等的時刻，以及建立平等原則並且進行體制與義務的分配之時刻」。¹⁵⁸ 洪席耶的論點指出了歷史變化過程的持續辯證運動。任何歷史脈絡下的話語結構，必然有其計算與不被計算的話語斷裂，以及揭露與抵制此錯誤計算的政治性行動：「不擁有權利者破壞其法則時，也同時預示了日後被另一個新的開始之暴力所取代」。¹⁵⁹ 因此，洪席耶強調，政治性主體必須總是「暫時性」的，必須脫離利益與共識的綁束，而隨時在事件的運動中「出現與消失」。¹⁶⁰ 如果政治性主體以「我們」的共識結構再次區分社群，建立錯誤計算的權力結構，以共識分配身體位置，那就會是另外一種警治權力秩序的部署。¹⁶¹ 這些不斷被取代的辯證過程，似乎是洪席耶所詮釋的政治宿命。

2.4 水平與垂直之間或是之外

如果我們借用洪席耶所提出的警治維安體系與政治性介入的對立作為分析框架，那麼，我們是否永遠會面對在海洋與陸地之間不斷湧動的一條不穩定的線？暫時出現而處於消失中的政治性主體，是被潮水所決定的消失，還是自主性的撤退？顯然，洪席耶所指出的這個「空」，是鑲嵌銘刻於話語中必然存在的裂隙。然而，正如巴迪烏在《後設政治》一書中所說，洪席耶以傅柯繼承者的姿態，處理話語之空隙，從來不將自己放置於知識體系的內部，也不陷入歷史實證框架。當洪席耶揭露再現體系表記內部的不同動能，呈現被壓抑的隱藏力量展現自身的同時，也指出這些力量時常被主導意識型態驅動而離開了真正的路徑。洪席耶解構了「平等者公社」(the community of equals)之神話，同時也指出沒有任何真實政治可以作為替代的位置。¹⁶² 巴迪烏也指出，洪席耶在《歧義》中以相當負面的反省方式結束此書對於政治與哲學關連的問題，包括勞工挪用無產者的名字而轉為專制黨國政體、民主議會黨派政治的金錢操作與利益交換、無國界呼籲的人道干預背後的強勢介入、無一不是在重新分配權利的共識結構之下，從一個政治轉移到另一個政治的邏輯運作。巴迪烏說，洪席耶在「指出這些政治的後果時，也將此政治為何發生的過程切斷」；此外，巴迪烏強調，洪席耶傾向於揭露任何過程背後都被某個未被指認的「穩定國家狀態」(an unnamed State)所「組織」(organized)的問題，但是洪席耶的作法使

¹⁵⁸ Rancière, "The Community of Equals", *On the Shores of Politics* 91.

¹⁵⁹ Rancière, "The Community of Equals", *On the Shores of Politics* 91.

¹⁶⁰ 杭席耶在"Ten Theses on Politics"曾經說："Political demonstrations are thus always of the moment and their subjects are always provisional. Political difference is always on the shore of its own disappearance: the people are close to sinking into the sea of the population or of race, the proletariat borders on being confused with workers defending their interests, the space of a people's public demonstration is always at risk of being confused with the merchant's agora, and so on." *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. 39.

¹⁶¹ 洪席耶在"The Method of Equality: An Answer to Some Questions"一文中，也將這些透過平等原則而宣稱「我們」等於「人民」，卻帶來新的社會區分與新的錯誤計算結構，說明的非常清楚。"The Method of Equality: An Answer to Some Questions", 280-284.

¹⁶² Badiou, "Rancière and the Community of Equals", *Metapolitics*. London: Verso, 2005. 108-110.

得我們無法思考在此狀況之下某個曾經發生的政治性主體。¹⁶³ 對於洪席耶這種負面檢討的態度，並不只是巴迪烏一人的看法。Eric Hazan 也指出，在《民主之恨》、《政治的十大命題》、《歧義》這幾本書中，洪席耶反覆提出政治的罕見、不穩定與偶發性，而流露了對於解放政治相當黯淡的想像。¹⁶⁴

巴迪烏對於洪席耶的分析，其實也讓我們看到他們兩人的不同位置。巴迪烏指出，洪席耶所處理的主體化模式以及獨一性，是在歷史事件的脈絡中受到國家(the State)不平等計算的排除與斷裂之下所發生的抵抗。因此，巴迪烏認為洪席耶的政治是「水平式」的，也就是說，此斷裂是在時代話語主導法則的外部或是邊緣，透過否定的方式，來顯示政治性主體出現的模式。¹⁶⁵ 巴迪烏自己也反覆討論主體「計算為一」以及解離「一」之綁束的政治，不過，巴迪烏提出了「沒有一的多」(multiple-without-One)以及「內在性無限」(immanent infinity)的開放集合概念，來討論解離「一」的路徑。¹⁶⁶ 巴迪烏以集合的概念，說明一個「點」的集合本身便是多數集合，而且會透過其內在的空集合，打開內在無限變化的拓樸向度。¹⁶⁷ 因此，雖然洪席耶與巴迪烏都處理了關於整體與部分、計算理性與目的性利益、一與多，以及民主政治與共產主義重估等問題，但是，巴迪烏分析「計算為一」以及「空」之解離之力的原理，則是他與洪席耶思想靠近以及彼此岔開之處。

巴迪烏與洪席耶之間的差距，相當有代表性地指出了當代法國思想界的兩種趨向。巴里巴(Etienne Balibar)曾經指出，巴迪烏所提出的「真理」，恰恰反轉了德希達、岡居朗(Canguilhem)與傅柯所分析的認識論與真理話語的問題。巴迪烏的「真理」既不是先驗的概念，也不是知性辯證的概念，更不是自我認知的問題，而是一種原理性的概念。德希達、康居朗與傅柯分別指出了話語的形上學結構與認識論的侷限。但是，巴迪烏的「真理」則不進入歷史檔案細節。¹⁶⁸ 他討論二十世紀的政治時，是要藉由

¹⁶³ Badiou, "Rancière and Apolitics", *Metapolitics*, 121.

¹⁶⁴ Rancière, "Democracy against Democracy: an interview with Eric Hazan", 79.

¹⁶⁵ "This invention circulates horizontally rather than vertically, for it constitutes the surfacing of the latent force of the dominated, and amounts to a demonstration that this force, which in most cases is diverted from its true course, is what drives the machinations of the dominators." Badiou, "Rancière and the Community of Equals", *Metapolitics*, 109. "Overall, Rancière's doctrine can be defined as a democratic anti-philosophy that identifies the axiom of equality, and is founded on a negative ontology of the collective that sublates the contingent historicity of nominations." Badiou, "Rancière and Apolitics", *Metapolitics*, 115.

¹⁶⁶ Badiou, "One, Multiple, Multiplicities", *Theoretical Writing*, 79-80.

¹⁶⁷ 巴迪烏以集合論的空集合概念，說明事件的變化以增補方式更改原本集合的奠基公理。所謂集合的奠基公理是：「在每個多數集合中，至少有一個元素奠定了此多數的基礎，也就是說，有一個元素與最初的多數集合之元素並不相同。」(Badiou, "The Event as Trans-Being," *Theoretical Writing*, p. 100) 拓樸概念的集合是多維度的空間，由集合內可翻轉出新的空間。集合內的空集合便是變化的起點。我們若要理解以上說法，有兩種可能性：若以語言結構來說，此語言之規則本身是奠基的元素，卻不屬於此語言；或者，當我們命名時，立即有此語言所無法命名者，這也是使其不屬於此集合的原因。命名的同時，卻使得此命名之點同時成為脫離存有狀態的障礙。這個不被涵蓋的部分，就是此存有最為獨一的特性，也是真理可能出現的場域。關於巴迪烏的集合論，可參考巴迪烏幾篇關於數學與拓樸集合論的文章："Philosophy and Mathematics", "The Question of Being Today", "Platonism and Mathematical Ontology", "One, Multiple, Multiplicities", "Spinoza's Closed Ontology". *Theoretical Writing*, 21-38, 39-48, 49-58, 67-80, 81-96.

¹⁶⁸ Balibar, "The History of Truth: Alain Badiou in French Philosophy," *think again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*.

「二十世紀如何思考自身」，來討論這些思想的形式邏輯。¹⁶⁹ 巴迪烏說，他所靠近的脈絡是從史特勞斯、阿圖塞到拉岡的符號結構與形式邏輯之分析。¹⁷⁰ 由於巴迪烏堅持以數學作為第一哲學，提出了原理性思考與形式邏輯的分析，而招致了眾多批評，包括儂曦所說的沒有具體歷史條件的哲學，或是洪席耶所說的沒有感受性的美學。¹⁷¹ 然而，正是因為巴迪烏不進入感受性的分歧立場，不從描述性經驗來歸納一般性體系或是文化特殊性，他才能夠從情境中分析話語行動的形式邏輯，思考此話語行動從在地場域出現的曲線與強度。

3 巴迪烏的「計算為一」與邏輯反叛

3.1 「空」與「解離之力」的發生基礎

我們可以說，巴迪烏思想的核心，便在於他對於「空」(void)與「解離」(unbinding)的持續興趣。巴迪烏在《後設政治》一書中指出，二十世紀政治難解之「謎」，便是二十世紀發生的幾個主要解放政治的失敗：無論是透過群眾的直接紐帶或是透過黨的中介紐帶，這些以政治為名的解放革命，英勇的人民抗爭，以正義與自由為目的之戰爭動員，最終都進入了國家官僚體制或是意識形態的信仰結構，而被這些穩定國家體制去政治化。¹⁷² 此處，對於在國家體制之下去政治化的批判，巴迪烏與洪席耶的詮釋立場是一致的。然而，對於巴迪烏而言，面對這些政治難題，尤其是蘇維埃革命後的無產階級專政與契卡的恐怖警察國家，或是毛澤東文化大革命動員的血腥過程與後續形成的黨國體系，並不能夠簡單地以國家機器所犯下的罪行或是集權統治的意識形態來解釋，而否定了曾經發生的解放政治。對於巴迪烏而言，要思考二十世紀的政治難題，便要先思考解放政治曾經以何種方式出現，同時透過「二十世紀如何思考自身」之模式，在「解構它們被指認的國家集權控訴」之處，重新發掘其「最初的政治意義」。¹⁷³

巴迪烏探討這個「政治一去政治」問題的方式，便是以他的形式邏輯進行關於作為「一」的紐帶(bond)之檢討。根據巴迪烏的分析，無論是「群眾」(masses)或是「政黨」(party)，在代表「一」而具

28-29.

¹⁶⁹ Badiou, *The Century*, 3

¹⁷⁰ Badiou, "The adventure of French philosophy", *New Left Review* 35, September-October 2005.

¹⁷¹ Nancy, "Philosophy Without Conditions," *Thing again*, 39-49; Rancière, "Aesthetics, Inaesthetics, Anti-aesthetics," *Thing again*, 218-231.

¹⁷² Badiou, "Politics Unbound", *Metapolitics*, 69-70.

¹⁷³ Badiou, "Politics Unbound", 70.

有統合性的紐帶之下，必然會因為此束縛而被去政治化。巴迪烏指出，沙特關於「融合中的群體」(group-in-fusion)的論點頂多說明了歷史現象的邏輯，指出了群眾透過認同特定被高度美化與理想化的替代性紐帶而被組織與凝聚，而使群眾運動(mass movement)發生，卻沒有對政治進行理論性的論述。對巴迪烏而言，群眾只是「存有」出現於「空無邊緣的眾多」(a multiple on the edge of the void)，群眾會輕易透過想像而被凝聚於具有群性之紐帶，例如領袖、國家、神等想像符號(imaginary emblem)。巴迪烏以集合概念說明在「一」的紐帶之下，官僚體系作為集合體，更容易聚合同質性的組成分子，計算其部分與子集合(the parts, the subsets)，因此群眾或是群眾運動本身並不具有政治性。¹⁷⁴

巴迪烏要拉出的對比，一端是在符號法則之下被定位的穩定狀態(esplace)，另一端則是在計算與定位之外的「外部空間」(horlieu)的介入，重組既定的場所邏輯。¹⁷⁵ 對於巴迪烏而言，政治本身就是一種從穩定狀態解離(unbound from the State)的行動，揭露此符號結構超出的過多權力，並使「計算為一」(counting as one)的操作功能鬆動。國家管理所處理的，是可被計算的部分，透過治理而使各部分符合整體之利益；政治則永遠進行解構紐帶的工作，使「眾」脫離「一」之綁束。巴迪烏強調，政治的前提是，「人們可以思考」：無論是行動或是思想，都不被奴，而能夠進行解離式的思想革命，掙脫觀念的綁束，使獨一而多樣的能力得以出現(multiplicity of capacities)。巴迪烏也強調，真正的政治不會建立任何紐帶，真正的黨或是政治性組織，也不會建立具有幻想成分的信仰束縛。由於每一個人都必須獨自面對問題與解決問題，因此在政黨中的集會，也會如同「兩個科學家針對複雜問題」持續進行辯論，而不會被任何組織教條所綁束。¹⁷⁶

巴迪烏以康托(Cantor)的數學集合論，說明本體的發生如同從既定結構中不斷出現新的集合。對於巴迪烏而言，思想就是數學：思想脫離直接的感受性，透過直觀與決斷，以理念(Idea)與存有共同運動；數學也是第一哲學，以形式邏輯的方式思考存有發生之模式。¹⁷⁷ 巴迪烏強調，洪席耶的水平式出走，是在當代話語邏輯的外部或是邊緣，透過過否定來顯示政治性主體的位置；但是，對巴迪烏而言，抗拒整體化的唯一方案，就是在此集合內徹底「局部化」(localization)，從內部翻轉而更新。巴迪烏所謂的「局部化」，是在現有情境中出現的新的空間，擾亂並重組其「場所邏輯」。巴迪烏說，當存在落入

¹⁷⁴ Badiou, "Politics Unbound", 68-77.

¹⁷⁵ esplace 與 horlieu 都是巴迪烏新創的詞語。Esplace 指符號體系之下被安置的地方，Alberto Toscano 翻譯為 splace，或許可以對等於拉岡所說的 the symbolic；horlieu 指在此地方不佔位置的外部空間，Alberto Toscano 翻譯為 outplace。見 Badiou, *Theory of the Subject* 8-12, 32-36; Badiou, *Logics of Worlds*, 45-46.

¹⁷⁶ Badiou, "Politics Unbound", 76.

¹⁷⁷ 有關巴迪烏的數論與集合論，可參考註 30 所引的幾篇文章。

了計算之模式，「一」的規範性便會使存在與「一」的結構同一，而無法回到自身。如何解開「一」的形上學預設與束縛，問題在於如何思考不被「一」所束縛的「多」，沒有「一」的「多」(multiple-without-oneness)。

巴迪烏的論點在根本處觸及了話語邏輯之計算為「一」以及本體論上發生之「多」的緊張關係。巴迪烏所指出的「一」的紐帶問題，並不僅限於二十世紀的解放政治。被組織的自發主體與政治行動所鞏固的壓迫性權力結構，也不只是歷史性的問題，而會以不同形式不斷置換與復返於當代。在當前的民主政治與資本主義社會中，自發主體結構的效果更為顯著，其運作則更為隱匿，因此持續需要被思考。其顯著的原因在於，民主社會的政黨政治所操作的選民政治與公民意識，或是資本主義邏輯所鼓勵的自主性經濟主體或是利益競爭，都以其自發與自由的方式，實踐其所認知的權利分配。但是，此運作裝置所隱匿的，則是以貨幣交換原則與形式平等作為「一」的核心邏輯，無論是國家利益或是資本主義利益，此驅動邏輯都不被認知。¹⁷⁸

從以上的討論，我們注意到巴迪烏所論及的「一」的邏輯、整體中被計算的部分、脫離整體邏輯的反叛，都與洪席耶的核心關注非常靠近。然而，不同於洪席耶的「水平式」思考，巴迪烏強調「沒有一的多」以及「內在性無限」，暗示了一種不同的向度。所謂「水平式」思考，意味著必須以抵抗的方式，抗拒國家意識形態與時代話語邏輯，從結構中岔出。巴迪烏曾經以他與德勒茲的差異，說明水平與垂直的不同超越路徑。他指出，德勒茲的哲學以開放相對於封閉，以逃逸路線顛覆垂直超驗的「一」(‘vertical’ transcendence)，卻製造了水平模式的超驗(‘horizontal’ or virtual transcendence)，而忽略了集合內可能發生獨一性與多數狀態之變化的可能。¹⁷⁹ 至於巴迪烏所提出的「沒有一的多」以及「內在性無限」，則強調結構中的內部更新。這個內部翻轉而出現的徹底局部化，便是巴迪烏思考如何不被整體的「一」所化約，如何不與國家共構，不依賴政黨，而朝向知性的變化過程，也是他所指出的「普世性超驗」。巴迪烏指出，使思想逃脫「一」(the One)的侷限，同時要避免再度建立總體性的模式，就要透過內在無限變化與發生的辯證。這個「普世性超驗」的辯證過程不與任何超越的價值結合，而是徹底的「局部化/在地化」的內部翻轉，是局部與整體之間無限的辯證程序，也就是思

¹⁷⁸ Badiou, “The Democratic Emblem”, *Democracy in What State?* 6-15.

¹⁷⁹ Badiou, “One, Multiple, Multiplicities,” *Theoretical Writing*, 79-80.

想持續發生變化。¹⁸⁰ 巴迪烏關於「局部化 / 在地化」的內部翻轉，使得我們可以思考個體、社會與國家之內部更新與重組之可能性。

巴迪烏所謂的在地話語邏輯的翻轉，與洪席耶所討論的話語邏輯之內在間隙，是不同位置的詮釋角度。巴迪烏的邏輯翻轉與更新，並不是在現象上的顛覆，而在邏輯上的重組；他的邏輯重組建立在「主體—思想」的前提，而主體便是話語邏輯行動。此處，我們需要繼續進入巴迪烏作為原理與形式功能的「主體」，以及主體的「話語邏輯行動」(logical act)與「話語邏輯反叛」(logical revolt)的討論，以便討論巴迪烏與洪席耶對於政治性主體的詮釋歧義。

3.2 形式邏輯的主體：事件聲明—切割機制—主體功能

巴迪烏反對意識與反思的主體論，也反對道德範疇的主體論，更不願意將主體僅僅視為意識形態的虛構物。巴迪烏要討論「主體」，然而對巴迪烏而言，正如對拉岡而言，「主體」是個形式上的「功能」，主體化的身體已經是內部分裂 (scission, split) 的身體。巴迪烏說，任何被主體化的身體，都已經是被語言分裂 / 被橫槓劃過的身體。巴迪烏以「結構場所」(espace, splace) 來說明符號秩序 (symbolic order) 之穩定狀態 (state) 的場所邏輯，相對於「結構場所」而出現的「外場所」(hors-lieu, outplace)，則是主體透過思想的「扭轉之力」(force of torsion)，脫離了穩定結構的場所狀態，使某個內部屬此又不屬於此地的「非空間」，或是他所說的「外場所」，透過思想的扭轉之力而發生。這個藉由「力」不斷由內而外將「外場所」帶出的過程，是思想透過物質性辯證而無限湧發的過程。¹⁸¹

巴迪烏指出，「事件」帶來變化。事件(event)，不應理解為可計量的歷史事件，而是「發生」、「來臨」的概念，也就是法文 événement 所指的 *advenir*，來臨(to come)、發生(to happen)，或是德文的 *ereignis*，湧發。如何思考「事件」，如何思考曾經發生的經驗，便是哲學的問題。巴迪烏提出以「事件場域」(evental site) 的集合概念來思考事件。事件是一個集合，是在一個場域中出現的多數集合。事件的發生改變了此集合作為集合的奠基原理；也就是說，事件是一個集合從其被納入的集合狀態中掙脫，脫離組織，而更改了此集合。因此，事件的發生，是對於集合狀態的增補與更新。在一般性限制條件的「是什麼」(what is) 中，檢視「發生了什麼」(what happens) 的「事件」，可以讓我們瞭解此存在狀態為何如此構成，也就是檢視其構成現狀之底層(sub-tract)。巴迪烏也指出，集合中的所有元素都在

¹⁸⁰ Badiou, "Eight Thesis on Universality", 143-144.

¹⁸¹ Badiou, *Theory of the Subject* 8-12, 32-36.

「空」的邊緣；也就是說，每一個元素都可能因為其非實體化的「空」，而發生變化。¹⁸² 事件便是變化之湧發，而改變了集合中的元素。事件一旦發生，便立即消失。此外，事件本身不具有特定價值。但是，在情境中無法被決定的價值，卻透過「事件聲明」而被決定。「事件聲明」是採取了特定意義的物質性起點，主體也是透過事件聲明的宣示而出現。原本穩定不變的狀態是被先存的話語邏輯所決定。當事件發生，某個例外的真相(truth)出現，改變了此情境的集合元素，同時也改變了此情境集合的整體邏輯。因此，巴迪烏以「話語的行動」(logical act)來界定此事件所涉及的「行動」(act)，或是說改變邏輯的「話語邏輯的反叛」(logical revolt)。¹⁸³

這些複雜的形式邏輯，說明了變化的發生如何被話語聲明所定位，也說明了主體如何在聲明中出現。在巴迪烏的形式邏輯分析下，「主體」是在世界的關係結構中透過話語行動而出現的不同存有狀態。巴迪烏說，一般人只會依循線性發展而延續。事件發生而帶來變化之後，主體可能會否定變化而回到過去，而鎮壓變化，這是「反動式的主體」(reactive subject)；主體也可能會透過對於未來的投射，而重新建立信仰，這是反啟蒙的「蒙昧主體」(obscure subject)；至於忠實於變化，以戰鬥性維持此持續變化而不建立全稱式的「軟弱」位置，透過思想的決斷，將內在的「外空間」翻轉而推出，以持續展開思想辯證層次的「忠誠主體」(faithful subject)，則是罕見的。¹⁸⁴

巴迪烏對於主體不同形式的分析提醒了我們，主體的言論與行動本身，不足以讓我們理解此主體背後的構成邏輯。我們必須透過主體身體銘刻的印跡，探討事件變化的強度以及事件帶來的效果，並探討此主體出現的曲線以及其形式邏輯。「印跡」指向了巴迪烏所稱呼的「切割機制」(the regime of the cut)。¹⁸⁵「命名」就是「切割」，介於物質的湧發(phusis)與話語(logos)的交界處，以命名暫時固定意義，也暫時遮蔽其運動的整體狀態。巴迪烏的「切割」概念，觸及了海德格所說的話語邏輯與代表性關係之間透過詞語命名既揭露又遮蔽的雙重運動。拉岡所討論的主體拓撲學，延續了海德格的詞語裂隙概念，提出了使主體如此「紋身」(tattoo)而標記自己的符號法則以及其「切割功能」。拉岡所討論的表記「切割功能」與話語命名的雙重運動，使我們可以討論主體如何隨著話語法則的「要求」

¹⁸² 巴迪烏也以貓的肝與肝細胞作例子，說明場域的意義：貓的肝不是事件場域，而細胞則是事件場域，因為構成細胞的分子(molecules)與器官無關。分子本身並不會被視為是活生生的，但是，細胞分子的聚合則構成了空無的邊緣(on the edge of the void)。所謂空無(void)，也就是物質本身，或是生命本身。將貓從無區分的生命物質與獨一的貓中分別出來的，就是這些分子聚合的細胞/場域。Badiou, "The Event as Trans-Being," *Theoretical Writing*, 99.

¹⁸³ 先行的話語邏輯所無法計算的例外空間，不屬於此地也不被計算的「非空間」或是「外場所」，也就是巴迪烏稱呼「無產者」時使用的概念：不屬此處但卻又屬於此處，可以透過扭轉之力，翻轉此地的邏輯而揭露新的元素，見 *Theory of the Subject* 8-12, 32-36。

¹⁸⁴ Badiou, *Logics of Worlds* 45-48, 62-63, 79-88.

¹⁸⁵ Badiou, *Logics of Worlds* 480.

(demand)，以自身的「欲望」(desire) 穿越話語場域，藉由替代性表記，暫時固定住某個「對象物」(object *a*)，並且藉此「對象物」而出現。「對象物」的雙重性在命名處已經充分展現。命名所捕捉的「對象物」，同時透露了主體的欲望，以及主體的位置。主體被詞語「切割」，主體無法命名的部分也因此而被扣除。¹⁸⁶ 巴迪烏進一步循著拉岡的論點，以集合論與拓樸概念，來說明主體出現的「點」(point)：這個透過詞語的「切割」而設定(posit)之「點」，是連結主體真相以及在此世界出現的拓樸操作點，是思想的決斷，內含「存有的隱性拓樸空間」，是「一個集合內子集合與其自身內部的區分」。¹⁸⁷

集合論與拓樸概念透過形式邏輯而提出的「點」，是一個多維空間。這個拓樸空間內有出現新集合的可能性。「點」，就是命名，也是思想的決斷。對巴迪烏而言，主體是一個結構，一個原理(axiom)，也是一個拓樸多維空間的「點」。主體化是此主體結構所驅動的話語行動或是邏輯行動。這個「主體—思想」之出現，使邏輯反叛成為可能。就某個層面而言，主體是使身體變化與事件「印跡/命名」銜接的行動：事件之後一個新的身體隨著命名而出現。但是，就另一個層面而言，卻又不然。事件之後出現的身體，並不全然與事件本身等同，而是一種「可能性的標誌」，隨著事件軌跡與其後果而「從一點到另一點」出現。暫時標記，也暫時遮蔽，但卻同時透露出可能性。主體是否實際上卻更趨向保守，卻以「新」的旗幟抵抗「舊」，壓抑變化，或是訴諸信仰與起源，利用信仰系統呼求某個「純粹而完整的超越性身體」，例如城邦、上帝、種族，根本否認變化，就是要進行分析的問題。¹⁸⁸

無論是哪一種主體形式，都與當下在場有關：忠誠主體從一點到另一點的出現、反動主體對當下在場的否認、蒙昧主體將當下在場神秘化。關鍵的問題就在於，人民出現形式的「多」與國家「穩定權力之代表制」(statist representation)之間，是什麼關係？這個關係如何被衡量？巴迪烏說，「對於國家穩定狀態之權力的衡量點」，如何透過承載印跡的「政治性主體形式」(political subjective formalism)而得知，是我們要進行的分析工作。¹⁸⁹ 巴迪烏所進行的，便是透過命名痕跡以及切割機制，思考與分析其政治性主體形式是透過甚麼路徑而被構成，是否僅只是重複其線性發展投向未來或是回到起源而否認變化，還是透過扭轉之力而帶出了新的思想。

¹⁸⁶ 可參考 Lacan, Seminar XI. "Of the Gaze as *Objet Petit a*", 67–119；亦可見本人《心之拓樸：1895 事件後的倫理重構》第八章，頁 260–265。

¹⁸⁷ Badiou, *Logics of Worlds* 399–411.

¹⁸⁸ Badiou, *Logics of Worlds* 51–60.

¹⁸⁹ 依照此身體對於事件印跡的態度，而有不同的主體形式：例如 Spartacus 軍隊的忠誠主體，保守奴隸群眾的反動主體，以及以城邦及其諸神之名處決戰敗者的（反啟蒙）蒙昧主體。Badiou, *Logics of Worlds* 70.

3.3 新思想的發生與扣除原則：扭轉之力－物質辯證－思想層次

「新」的思想，要如何發生？巴迪烏說，當新的「主體－思想」打破固定邏輯而出現，這是透過「扭轉之力」，由內部展開的新的思想層次（internal fold）。這個新的層次，如同盧克萊修(Lucretius)所討論的原子撞擊而產生的「偏移」(clinamen)，是知性「獨一無二的在地化過程」(singular localization)。巴迪烏藉由對於斯賓諾莎的討論指出，外部世界的無限性使得知性得以脫離片面侷限的想像結構，而朝向較大脈絡的整體無限地開展。思想內部層層展開的每一個「點」，每一個意念，除了透過因果關係而表現自己的屬性之外，也透過與外部對象連結的關係，而被變化整體之無限性保障了其思想的無限性。¹⁹⁰ 巴迪烏所說的局部與整體之間的無限辯證程序，就是思想的發生。不可知、無法計算、不成為結構性知識的真理，透過此思想發生的過程而得以出現。

巴迪烏的拓樸學集合論，透過集合之內不屬於自身卻可能會透過翻轉而湧現新的子集合，說明了主體如何可能在其所屬的處境之下，更新此集合之組成，而以既屬此又不屬於此地的元素，開啟了一個新的空間以及新的身體，構成了新的組合。在地邏輯的反叛與更新，便是巴迪烏提出的拓樸集合由內在更新的概念。巴迪烏一則強調忠誠主體的創造性主體身體(creative subject-body)，再則也強調不能忽略其所參與的直接內在經驗的在地性與當下性。巴迪烏說，生命具有創造力。這些創造性主體的身體是感受性的(affect)，是新的世界內部關係：就政治而言，是尋求新的平等原則的熱情；就藝術而言，是新的感受強度的愉悅；就愛情而言，是新的存在強度的快樂；就科學而言，是新的啟蒙的喜悅。¹⁹¹ 在場如何出現，如何形成，或是被抹除與隱匿，都取決於主體形式。新的身體的出現，不是對於語言權威之屈從，不是對於過去的戀物固著，不會僅僅依循既有的權力結構與意識形態而進行自我保存或是權力擴張，而是透過命名將一個變化發生之下例外的真相「身體化」(incorporate)。¹⁹²

如此看來，話語邏輯的翻轉與反叛，在於具有創造性的命名行動，也是具有創造性的思想行動。如果僅只是依循原有話語邏輯而自發地表現自身，那麼主體只會在既有邏輯之下重複自己、複製自己。問題在於：變化發生之下，主體如何承認此變化？如何以新的命名推展出新的思想？換句話說，新的存有狀態如何得以出現？既定的場所邏輯之「例外」，如何可能從自身發生？場所邏輯之外的例外真相，發生於以被動方式感受事件而發生的思想變化，更發生於遭遇他者之時所引發的對於相異於己的他者之理解。這個物質辯證式的創造，使得新的身體得以出現，例如巴迪烏所說的小小的新的沈思、

¹⁹⁰ Badiou, "Spinoza's Closed Ontology", 81-93.

¹⁹¹ Badiou, *Logics of Worlds* 76.

¹⁹² Badiou, *Logic of World* 508-510.

新的藝術喜悅、新的理解、新的思想、新的科學發現、新的愛情。這些變化都足以改變穩定狀態之組成結構。因此，相對於文化主義、相對主義，或是被眼前事物與現成語言所佔據的人們，巴迪烏所討論的「主體」，是扣除（subtract）在地性的局部出現法則（local laws of appearing），透過經驗帶來的變化，而以「勞動」推展出新的身體，是歷史的例外，是創造。¹⁹³ 顯然，巴迪烏所反覆指出的，是要置疑單一而絕對的（大寫）普世性真理，也就是水平軸結構下可共量的普世價值；相反地，他強調只有無法被總體化的各種（小寫）真理，或是多樣的獨一無二之主體真相，才是他要指出的普世性。從被給定的形式真理「扣除」（subtract），是巴迪烏理論的關鍵概念。

這個「扣除」概念，可以先從巴迪烏對於拉岡論點的詮釋來理解。巴迪烏指出，拉岡所提出的真理是「無力」（impotent）與「軟弱」（weakness）的，這個說法指出了文化與語言的結構性無力，使得真理／真相無法完全說出。巴迪烏指出，不可能有任何不被文化法則所限制的原始狀態：「閹割」是結構性的，是文化法則與話語結構內在的限制與片面性。拉岡與巴迪烏所討論的獨一無二的「真相／真理」（singular truth），便是在此閹割結構之下無法完全說出的軟弱面。巴迪烏也指出，拉岡很清楚真相與知識之間的區分。對拉岡而言，真相基本上在現有話語結構中是不可知的。因此，要思考真相，便要思考什麼驅使其進行「扣除」，而不是思考「真理」所彰顯的完整面向。拉岡所強調的「真理是說一半的部分」的意義，在於從「對象物」之雙重銘刻。我們可以透過拓撲空間的「底層」（sub-tract），而探知其未被說出的真相。¹⁹⁴

至於巴迪烏的「扣除」（subtract）理論，則是從現有結構中撤離，以積極的「無」的力量，思考此標記出現之真相：從決斷、辨識、狀態與命名處，思考其無法決斷、無法辨識、發生性以及無法命名之真相，也就是從標準常模與分類系統的判斷中扣除、在差異的標記排序下扣除、在同一性的觀念中扣除、從專有名詞中扣除。¹⁹⁵ 因此，巴迪烏所說的真理，並不是可辨識的知識體系或是可見性的普世價值，而是此情境發生變化時，當時話語結構所無法捕捉與辨識的某個獨一性的真相。巴迪烏認為，經驗主義所操作的「真理」，只是知識體系與倫理意識形態結構下的命名欲望。國家為了使社會秩序在穩定狀態下發展，而以共識之名定義正義、制定法律、操作權力與民意，而成為國家的行動。這種實證經驗之政治操作，是無法靠近真相／真理。¹⁹⁶ 甚至，這種命名真理的操作，反而是否認減法扣除

¹⁹³ Badiou, *Logic of World* 512-514.

¹⁹⁴ Badiou, "Truth: Forcing and the Unnameable", *Theoretical Writings* 119-124.

¹⁹⁵ Badiou, "On Subtraction," *Theoretical Writings*, 103-108.

¹⁹⁶ Badiou, "Philosophy and politics", *Conditions*. 70.

的原則，否認真理的軟弱與獨一性，而進行帝國式擴張的全稱命名。真理的帝國性，就在於完全啟動為無法命名者命名的欲望。¹⁹⁷ 巴迪烏的說法充分揭露了僅以暫時性與不完全的方式命名，與企圖全稱而固定的命名，二者之間的命名方式有極大的差距，而此差距帶來了不同的倫理觀。

事件發生後立即消逝，人們無法對事件帶來的變化忠誠，卻援用全稱而膨脹的語彙，對事件的「擬像」(simulacrum)命名，放棄了「空」，也放棄了「說一半」的軟弱位置。這種全稱的話語結構，透過特定的封閉集合賦予事件實體名稱，而造成了「惡」。全稱式的命名具有誘惑力；社群與集體都是無法命名的政治真理。任何企圖政治性地為群體命名，都會引發災難。¹⁹⁸ 巴迪烏所指出以「事件」來解消政治之「惡」的可能性，就是讓事件變化所引發情境結構、意識型態、知識體系之外無法預期的事物可以發生，也可以隨之消逝。事件是情境中「某個相異的他者」出現。巴迪烏討論保羅時所說的「基督事件」，就是指「可能即將降臨的變化」(*a coming*)。對巴迪烏而言，主體要「日復一日地」地以戰鬥力(militant)拒絕縫合於任何體制、拒絕合理化自身，並且透過敏銳與迂迴的思想，不斷以補遺方式說出真相，以便使此軟弱位置不被摧毀。¹⁹⁹ 對巴迪烏而言，真正的倫理，便是拒絕倫理意識形態，承認「多樣」狀態的真理，暴露知識結構的極限，將此知識結構無法思考、無法辨識與無法命名的真相，透過勞動帶出來，而揭露一個新的「知」。²⁰⁰

4 「無」的思想分離與創造之力：重新思考平等與公共

從洪席耶與巴迪烏對於話語邏輯「計算為一」的政治性主體的不同詮釋，我們也可以重新討論關於思想之力發生之可能性，以及關於「根本平等」(radical equality)與「公共」(the common)的問題。透過「空」，洪席耶所分析的是話語的結構關係以及內在間隙，巴迪烏處理的則是話語作為場所集合發生新的邏輯之可能性；洪席耶檢討共識話語邏輯以及共同體之侷限，巴迪烏所討論的主體則是形式邏輯的主體，是理念(Idea)的肯定性原理；洪席耶強調話語計算邏輯下的偏移，「出走」的「類身體」，並分析非同一性的政治主體，巴迪烏強調的則是思想展開層次的「扭轉之力」，以及「新的思想」的發生。

¹⁹⁷ Badiou, "On Subtraction" 115-116.

¹⁹⁸ Badiou, *Ethics* 72-86.

¹⁹⁹ Badiou, *Saint Paul* 52.

²⁰⁰ "The only genuine ethics is of truths in the plural – or, more precisely, the only ethics is of processes of truth, of the labour that brings some truths into the world." Badiou, *Ethics* 28.

洪席耶的分析重點使我們看到一個時代不可避免地參與並分享時代話語之體系。洪席耶所提出的警治維安體系，涉及可見性體制如何被實體化的組織想像所侷限，身體如何被社會整體計算為一，成為整體中的一部分，並且根據此整體之習性邏輯與法律，接受共同體同一性的主體模式，也分享了善惡美醜的區辨原則。洪席耶所指出的「空」，是使得「人民」的「無一根基」得以被思考。此處，「無」是作為「根基」的否定。然而，這個否定根基的「無」，是被銘刻於話語中作為間距的「空」，是在話語的不同理解位置對峙之下所暴露的空位，也是認識論斷裂下的盲域。因此，洪席耶所討論的平等，是在話語關係中無法參與的「無分之分」的出現，而洪席耶所進行的，是對於這些不同歷史話語之理解歧義進行分析。

重新理解洪席耶所強調的平等，以及他所說的每一個生命都有自己的起點，每一個起點都有其充分的權利，說明了平等不是終點或是目標，不是在「計算為一」的邏輯之下的權利平等，而是以「平等」之先決條件作為起點。²⁰¹ 洪席耶更提出了「微粒子」(sub-atomic one)的概念，說明人或是社會並不是如同原子結構般簡單而穩定的「一」。只有讓作為「人民」的 *demos* 能夠以「微粒子」的方式呈現話語邏輯的內部裂隙，才有真正的平等與民主。²⁰² 因此，洪席耶的平等先決條件所著重的，是以增補方式挪移文字的空間。此挪移需要對既定的法則進行鬥爭，進行去組織化(disincorporation)與去同一化(dis-identification)的行動，使得主體得以從文字中出走而。洪席耶強調，政治性主體化過程不是想像的同一，而「政治集體性」(political collective)也不是有機體或是公社身體(communal body)。主體化是從共識結構中退出的「非同一」的行動，以文學性與政治性的「類身體」(quasi-bodies)，擾亂既定之分配/共享的感知邏輯。²⁰³

這個能夠去組織化而非公社性的政治集體性，構造了不同的公共空間，而這個公共而非組織化與非同質化的空間，需要透過「文學」而完成。洪席耶所說的「文學」並不僅只是文學性的作品。洪席耶強調，人是說話的動物，人使用話語，進入了此話語之內在邏輯與價值判準。但是，書寫不是意志與意志之間的關係，而是表記與表記之間的關係。文學不是將一人的意志加諸於另一人身上；文字有其肉身，文字的沉默書寫中所展現的，是表記以及事物狀態的「症狀」。文學的沈默呈現了不同的意義，牽涉了「不同的政治」。文學的政治性，除了顛覆再現系統的層級模式，也將書寫於身體上的沈默意義

²⁰¹ Rancière "Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement," 3.

²⁰² Rancière "Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement," 17.

²⁰³ Rancière "Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement," 40.

顯露出來。洪席耶此處所提出的「不同的政治」，便是重要的問題。文學的去組織化，或是他所說的美學無意識，是以「肉身」在文學內部出現的分裂。洪席耶說，在文字理性與其空隙處，我們可以看到透過文字而揭露的感官知覺的分配與切割，以及配享邏輯之下不可見與可見的距離。洪席耶指出，文本如同劇場，有各種「空隙」與「出口」。在這個劇場中，語言執行了各種「出走」(excursions [sorties])。這個由文本劇場展演的空間，便是「公共世界」(common world)，是由文字「空隙」所銘刻的各種衝突與悖反經驗，各種獨一無二的非共識經驗。²⁰⁴

至於巴迪烏所強調的新思想的發生，以及其中所暗示的肯定式哲學，也值得我們進一步討論。如巴迪烏所論，「其普世性原則不存在於客體，而僅能在思想的曲線中被經驗到，而此曲線構成主觀的傾向。」²⁰⁵ 巴迪烏所著重的普遍性與真理過程，不是可描述的結構，而是無法計算的出現，而且是無意識的。相對於洪席耶分析的話語邏輯，巴迪烏所分析的是主體與思想無限辯證過程的原理性邏輯。雖然巴迪烏所討論的是從可命名、可辨識、可決斷之處撤離，卻是屬於「肯定式」(affirmative)的哲學。²⁰⁶ 巴迪烏的肯定式哲學，使我們可以思考政治性主體出現的背後路徑以及其岔開甚至失敗的環節。巴迪烏認為，如果以邪惡、浩劫、死亡人數來定位二十世紀的幾個政治事件，我們就無法思考二十世紀的難題。巴迪烏要哲學地思考二十世紀如何以「思想形式」出現，如何成為主體，因此他分析的起點是以「二十世紀如何思考自身」出發。這個工作並不是要平反二十世紀所犯下的罪行，而是要能夠思考二十世紀向我們呈現的難解之謎。²⁰⁷

以中國的文化大革命為例，一般論者通常以黨內派系權力鬥爭為定論，指出毛澤東所提出的大躍進經濟政策的全盤失敗，此措施所引發的人為大飢荒，毛澤東對劉少奇、鄧小平、彭真等人的黨內權力鬥爭，以及毛澤東為了重新穩固權力，利用紅衛兵進行文化大革命所引發的長期血腥失控狀態。巴迪烏指出，這些歷史現象與事實數據或許並沒有錯誤，但是這些論者相當同質性的詮釋角度，卻使文化大革命所凸顯的政治意義無法被思考，包括1966—1967年間短暫的社會全面政治化、官僚形式主義被鬆動、黨與國的有機構連，以及毛澤東檢討史達林的集權經濟政策，而提出化解城鄉矛盾的鄉村工

²⁰⁴ Rancière, "The Politics of Literature", 167-168.

²⁰⁵ Badiou, "Eight Theses on the Universal," *Theoretical Writings*. 143.

²⁰⁶ 巴迪烏說明在他早期的著作中，例如《存有與事件》(*Being and Event*)、《哲學宣言》(*Manifesto for Philosophy*)以及《倫理：有關惡的論文》(*Ethics: An Essay on Evil*)，他挑戰海德格以及德希達脈絡的解構主義，而強調要以抽離感性世界的方式進行哲學思考。二十年後，面對不一樣的狀況，他自稱與德希達面對同樣的世界難題，採取更為肯定式的角度重新討論真理與普世性的問題，包括《哲學第二宣言》(*Second Manifesto for Philosophy*)以及《世界邏輯》(*Logics of Worlds*)。Badiou, *Second Manifesto for Philosophy*, 117-130.

²⁰⁷ Badiou, *The Century*, 3-6.

業化與經濟自主的策略。²⁰⁸ 巴迪烏對於這些政治過程真正要提出的哲學思考是：在1966年11月到1968年7月之間如何發生了一種集體創造的新的政治形態？這個政治如何出現，為何會失敗，甚至導致唯一以共產主義政黨為國家形態的黨國制度無法發生？

此處，我們當然必須首先理解，對於巴迪烏而言，「共產主義」永遠是堅持平等先決條件而使「無產者」得以出現的理念。「無產者」不是被實體化的勞工階級，而是在國家與社會穩定配置的狀態之下沒有身分而無法出現的「外空間」(out-of-place)。此外，真正的「黨」，作為政治性組織，也不會以任何觀念性的教條或是信仰來束縛其黨員，而會讓黨作為辯論的場域。巴迪烏所設想的黨國連結，或是部分一狀態(party-state)，是一個動態構連的模式，以拓樸的方式帶出此集合內新的「外空間」，而更新各別部分，也同時重組作為狀態集合的社會與國家。

問題是，無論是「無產者」或是「黨」，都難以脫逃被時代條件與觀念結構所界定的實體與集體範疇，因此「無產者」成為勞農階級的專政，「黨」成為強調忠誠黨性與權力結盟的操作。為了打破黨國官僚與代表制的僵化形式，毛澤東策略性地引入群眾動員，但是，群眾動員超出自身的暴力，使得國家干預不得不以武力介入，而中斷了這場嶄新形式的政治革命。巴迪烏分析這場包含內在矛盾而自我解消的政治革命，包括質疑官僚體系的《十六條》內部隱藏了預設對立以及誰決定誰是敵人或是誰決定甚麼是革命批判對象的主導權的問題，年輕學生參與紅衛兵卻無法遏制自身超出的暴力，上海公社本身反黨國體制，但是仍舊需要國家出面維持其控制權，工人加入學生而擴大革命群眾基礎，卻更擴大暴力層面，批鬥大會成為派系輪替奪權之替代形式，賦予學生與工人造反有理之希望的毛主席同時默許了個人崇拜，而造就了另一種狂熱信仰的蒙昧主義。因此，毛澤東本身就是建立社會主義以及瓦解社會主義的弔詭本身。²⁰⁹ 解放政治的確曾經發生，曾經被毛澤東所啟發與鼓勵，卻也被他自身所消解。能夠思考此弔詭，才不至於將文化大革命立即汙名化，也不至於為了維護其神話，而無法思考其所導致的後續效果。

回到巴迪烏所討論的共產主義理念。巴迪烏指出，共產主義理念是一種想像運作，政治行動中曾經發生的「共產主義理念」，是在真實、符號與個體層次之間持續辯證而「成為自身的過程」。但是在共產主義理念在社會主義國家所操作的共產黨與共產國家的概念與機構中，此辯證運動卻被中止。²¹⁰

²⁰⁸ Badiou, "The Cultural Revolution", *Polemics*, 293-295.

²⁰⁹ Badiou, "The Cultural Revolution", *Polemics*, 299-321.

²¹⁰ "The True is the process of its own becoming." "Time is the being-there of the concept." Badiou, *The Communist Hypothesis* 240-242. 從主體行動並無法看出其所依據的因子。理念 idea (eidos) 是行動之因子。因此，巴迪烏以共產主義之 idea (eidos)

在巴迪烏的論點中，「理念」(Idea)是介於真實與符號之間的運作媒介，透過這個媒介，個體才得以尋得某個對象以便回應事件。「理念」具有歷史性的錨碇功能。然而，當某些實物便被當作真理之符號(symbols)而固定住真理，那麼真理便失去其偶然性、難以定義、難以捕捉、瞬息即逝的面向，理念也便無法呈現真理。如果不承認真理之短暫性，而以全稱的真理固定，那麼革命所帶來的解放政治便會走到其對立面，而以一個又一個國家的偽裝面貌出現，固定其權力之位置。²¹¹ 巴迪烏提出了一個相當基進的觀點：相對於掌握財產的「城市擁有者」(bourgeoisie)，共產主義理念使得不具身分與地位的「無產者」(proletariat)得以出現，以致於這個集合內的外部空間湧現而改變穩定狀況現有的話語邏輯。這就是巴迪烏所提出的「話語邏輯革命」的論點。²¹² 正如托斯卡諾(Alberto Toscano)所指出，巴迪烏所強調的共產主義概念，是基於平等原理以及扣除的辯證運動，進行對於任何代表體制主宰結構叛逆與解離，因此，使得政治性主體得以出現的共產主義本身便是使任何集體去實體化的動力。²¹³

巴迪烏所提出的概念，已經脫離了結構性的對立鬥爭，而著重於從任何被觀念綁束的地方脫離，而持續以政治性主體之思考力，打破再代表制之僵化宰制。以形式邏輯所理解的「無產者」能夠透過話語邏輯革命而出現，或是不占空間的「外空間」能夠發生而改變穩定的結構。每一個主體能夠從穩定計算結構中撤離，帶出獨一性的真理，這就是巴迪烏所謂的平等原理；對於巴迪烏而言，共產主義理念也只存在於從不占有空間處出現的邊界。然而，政治的真理程序，便是透過普世(universal)的平等原理，在國家穩定狀態與政治之間的空隙，在勞動的在地化過程中，將每一個都計算為「一」，甚至不被計算的都以「一」計算，而生產出了「相同」(the Same)。這就是政治的賭注。此處，巴迪烏也更深刻地定義了解放政治使每個人「計算為一」的吊詭。²¹⁴ 只有當國家的穩定計算力量能夠被維持距離，其超出的權力才有可能被測度，也才可能以「解離」的力量脫離此穩定計算，脫離「同一」的權威，而使獨一無二的變化得以發生。

在洪席耶的構想中，以平等作為根基的「空」挪移了共識結構，脫離文字的話語命運，模擬社會的衝突，並且釋放各種力量。洪席耶的「空」展示了歷史話語辯證的否定性力量，也展現了政治性的

理念，說明此理念運作(operation)所牽涉的政治、歷史與主體性三種元素。他所討論的是「形式」與「哲學」意義上的真理程序，此真理涉及了一個主體，也涉及了主體所歸屬的歷史時空與人類學式的局部形式。Badiou, *The Communist Hypothesis* 229-234.

²¹¹ Badiou, *The Communist Hypothesis* 246-248.

²¹² Badiou, *The Communist Hypothesis* 260.

²¹³ Alberto Toscano, "Communism as Separation", 146-147.

²¹⁴ Badiou, "Politics as Truth Procedure", 159-160.

文學中，眾多獨一感受的公共空間如何得以出現。巴迪烏的「空」，則以不同的向度思考存有的本體如何使得「主體－思想」從既定話語法則解離，脫開束縛，而使常態之外的例外得以出現。巴迪烏說：唯一存在的共產主義就是獨一性的共產；沒有任何獨一性會與任何其他獨一性不平等。在此原理之下，每一個與自身相同，而不是與其他人相同。這是巴門尼德所說的思想與存有與自身的同一。²¹⁵ 我們可以說，巴迪烏以「空」作為思想辯證運動的場所，而「無」則是維持持續運動的力量。巴迪烏所說的這個與自身同一的政治性，需要以「空」為其運動場域，透過解離或是扣除，使具有動能的「無」的力量持續發生。巴迪烏一則承認歷史時空的局部條件的限定性，再則也以肯定性的哲學來思考，提出了並不是所有人都被國家穩定狀態所程式化，而必然有例外狀態發生之可能性。透過知性的創造性過程，人可能得以離開例行軌道，離開原來既有之定點，而打開預期之外的不同空間與不同路徑，這也是一種不同的共產主義式的公共空間。

透過洪席耶與巴迪烏的不同路徑，我們回到了關於根本平等與真實公共的問題。如何不會被片面而僵化的時代觀念結構與話語計算理性所侷限，而能夠思考根本的平等，以及具有創造性而多樣獨一的公共，則是他們在歧義之下所共同指向的思考路徑。

引用書目

- Badiou, Alain. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. (1998). Trans. Peter Hallward. London & New York: Verso, 2001.
- Badiou, Alain. *Theoretical Writings*. Ed. & trans. by Ray Brassier and Alberto Toscano. London & New York: continuum, 2004.
- Badiou, Alain. "Eight Theses on the Universal," *Theoretical Writings*. Trans. and edited by Ray Brassier and Alberto Toscano. London & New York: continuum, 2004. 143-152.
- Badiou, Alain. "On Subtraction." *Theoretical Writings*. Ed. & trans. by Ray Brassier and Alberto Toscano. London & New York: continuum, 2004. 103-118.
- Badiou, Alain. "The Event as Trans-Being," *Theoretical Writings*. Trans. and edited by Ray Brassier and Alberto Toscano. London & New York: continuum, 2004. pp. 97-102
- Badiou, Alain. "The Question of Being Today." *Theoretical Writings*. Ed. & trans. by Ray Brassier and Alberto Toscano. London & New York: continuum, 2004. 39-48.
- Badiou, Alain. "Truth: Forcing and the Unnameable." *Theoretical Writings*. Ed. & trans. by Ray Brassier and Alberto Toscano. London & New York: continuum, 2004. 119-134.
- Badiou, Alain. "Politics as Truth Procedure". *Theoretical Writings*. Ed. & trans. by Ray Brassier and Alberto

²¹⁵ Badiou, "Philosophy and Politics", *Conditions*. 174-176.

- Toscano. London & New York: continuum, 2004. 153-160.
- Badiou, Alain. *Being and Event*. (1988) Trans. by Oliver Feltham. Continuum 2005.
- Badiou, Alain. *Metapolitics*. (1998) trans. by Jason Barker. London & New York: Verso, 2005.
- Badiou, Alain. “Rancière and the Community of Equals”, *Metapolitics*. (1998) trans. by Jason Barker. London & New York: Verso, 2005. 107-113.
- Badiou, Alain. “Rancière and Apolitics”, *Metapolitics*. (1998) trans. by Jason Barker. London & New York: Verso, 2005. 114-123.
- Badiou, Alain. “Politics Unbound”. *Metapolitics*. (1998) trans. by Jason Barker. London & New York: Verso, 2005. 68-77.
- Badiou, Alain. “Althusser: Subjectivity without a Subject”. *Metapolitics*. (1998) trans. by Jason Barker. London & New York: Verso, 2005. 58-67.
- Badiou, Alain. “The Formulas of *l'Étourdit*.” trans. by Scott Savaiano. *lacanian ink* 27 (Spring 2006): 80-95.
- Badiou, Alain. “Philosophy and politics”. *Conditions*. New York & London: Continuum, 2008. 147-176.
- Badiou, Alain. “The Lessons of Jacques Rancière: Knowledge and Power after the Storm”, *Rancière, Jacques: History, Politics, Aesthetics*. Ed. By Gabriel Rockhill & Philip Watts. Durham and London: Duke University Press, 2009. 30-54.
- Badiou, Alain. *Logics of Worlds: Being and Event II*. trans. by Alberto Toscano. London & New York: Continuum 2009.
- Badiou, Alain. “The Democratic Emblem”, in Agamben et al. *Democracy in What State?* New York: Columbia University Press, 2011. 6-15.
- Badiou, Alain. *Second Manifesto for Philosophy*. Trans. by Louise Burchill. Cambridge: Polity Press, 2011.
- Balibar, Etienne. “The History of Truth: Alain Badiou in French Philosophy,” *think again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. Ed. Peter Hallward. London & New York: Continuum, 2004. 21-38.
- Heidegger, Martin. *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*. trans. by William McNeill and Nicholas Walker. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- Lacan, Jacques. 1978. *Seminar XI: The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, (1964) translated by Alan Sheridan. New York & London: W.W. Norton & company.
- Nancy, Jean-Luc. “Philosophy Without Conditions,” *think again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. Ed. Peter Hallward. London & New York: Continuum, 2004. 39—49.
- Rancière, Jacques. “The Uses of Democracy”, *On the Shores of Politics*. London, New York: Verso, 1995. 39-62.
- Rancière, Jacques. (1995) “The Community of Equals”, *On the Shores of Politics*. London, New York: Verso, 1995. 63-92.
- Rancière, Jacques. “Democracy Corrected”, *On the Shores of Politics*. London, New York: Verso, 1995. 93-107.
- Rancière, Jacques. *La méésentente: Politique et philosophie*. (1995) Paris: Galilee. 中譯本：《歧義：政治與哲學》，劉紀蕙、林淑芬、陳克倫、薛熙平譯。台北：麥田，2011。
- Rancière, Jacques. “Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement,” interviewed by Solange Guenoun, James H Kavanagh, Roxanne Lapidus, *SubStance* # 92, 2000. 3-24.
- Rancière, Jacques. “Dissenting Words: a Conversation with Jachque Rancière.” *diacritics* (2000) 30.2: 113–

- Rancière, Jacques. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. trans. by Gabriel Rockhill. London & New York: Continuum, 2004.
- Rancière, Jacques. *The Flesh of Words: The Politics of Writing*. trans. Charlotte Mandell. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Rancière, Jacques. “Aesthetics, Inaesthetics, Anti-aesthetics,” *think again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. Ed. Peter Hallward. London & New York: Continuum, 2004. 218-231.
- Rancière, Jacques. “Democracy, Republic, Representation”, *Hatred of Democracy*. Trans. by Steve Corcoran. London & New York: Verso, 2006. 51-70.
- Rancière, Jacques. *The Future of the Image*. trans. by Gregory Elliott, London & New York: Verso, 2007.
- Rancière, Jacques. “The Method of Equality: An Answer to Some Questions”, *Rancière, Jacques: History, Politics, Aesthetics*. Ed. By Gabriel Rockhill & Philip Watts. Durham and London: Duke University Press, 2009. 273-288.
- Rancière, Jacques. “Ten Theses on Politics.” *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. edited & trans. by Steven Corcoran. New York & London: Continuum, 2010. 27-44.
- Rancière, Jacques. “Who Is the Subject of the Rights of Man?” *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. edited & trans. by Steven Corcoran. New York & London: Continuum, 2010. 62-75.
- Rancière, Jacques. “Communism: From Actuality to Inactuality”, *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. edited & trans. by Steven Corcoran. New York & London: Continuum, 2010. 76-83.
- Rancière, Jacques. “The Politics of Literature.” *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. edited & trans. by Steven Corcoran. New York & London: Continuum, 2010. 152-168.
- Rancière, Jacques. “Democracy Against Democracy: an interview with Eric Hazan”, Agamben et al. *Democracy in What State?* New York: Columbia University Press, 2011. 76-81.
- Toscano, Alberto. “Communism as Separation”, in *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. Ed. Peter Hallward. New York & London: Continuum, 2007. 138-149.
- 劉紀蕙。《心之拓樸：1895 事件後的倫理重構》。台北：行人出版社，2011。

