

行政院國家科學委員會補助專題研究計畫 成果報告
 期中進度報告

中文拉岡與巴迪烏：重思政治、倫理與美學

Lacan and Badiou: Re-thinking Politics, Ethics and Aesthetics

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：NSC 97-2410-H-009-048-MY3

執行期間：2008年8月1日至2011年7月31日

計畫主持人：劉紀蕙

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

本成果報告包括以下應繳交之附件：

赴國外出差或研習心得報告一份

處理方式：除產學合作研究計畫、提升產業技術及人才培育研究計畫、
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

執行單位：交通大學社會與文化研究所

中華民國 98 年 5 月 25 日

中文摘要

本計畫透過拉岡與巴迪烏之間對於本體論的問題之理論的親近性，探討二者帶有基進意義的美學、倫理與政治。

今年度，本人初步以 Rancière Nancy, 與 Badiou 三位思想家共同使用而十分靠近的關鍵字彙，例如共產／共同體(communism/community)、獨一性(singularity)、非共感(non-consensual)、分／享(partage/sharing)、一與多、基進平等，來思考他們的理論如何處理理性邏輯與無法出現者之間的裂隙(écart)，或者是，個體如何被記算為一，以及個體獨一性之湧發與無法出現之距離。從杭席耶與儂曦的對照，我們更可以理解巴迪烏的位置，我所要指出的本體拓樸學位置。

本人指出，杭席耶所思考的話語邏輯的內部裂隙，正是語言內部所排除而不可見之處，而儂曦從基底處掙脫之力的痕跡，也是此扣除而出現的獨一點。這一個「點」狀的環節是個政治性的交會處，以拓樸學的方式，一個向度扣連知識型與法律的體制空間，另一個向度則扣連內部無法共量的獨一性空間。話語的拓樸面向——整體中的部分如何被計算為「一」，如何以主體的方式成為「一」，或者如何從此處的「一」扣除與撤離，而有了思想的發生——便是我們需要分析與檢視的環節。

本人截至目前為止的研究成果，預計可以於 2009 年底之前，以單篇論文出版有關本體拓樸學的問題。本論文將是後續研究探討美學、倫理與政治問題的基礎。

關鍵詞：巴迪烏、杭席耶、儂曦、拓樸學、本體論、一與多

第一年精簡報告

本計畫透過拉岡與巴迪烏之間對於本體論的問題之理論的親近性，探討二者帶有基進意義的美學、倫理與政治。

今年度，本人初步以 Rancière Nancy, 與 Badiou 三位思想家共同使用而十分靠近的關鍵字彙，例如共產／共同體(communism/community)、獨一性(singularity)、非共感(non-consensual)、分／享(partage/sharing)、一與多、基進平等，來思考他們的理論如何處理理性邏輯與無法出現者之間的裂隙(écart)，或者是，個體如何被記算為一，以及個體獨一性之湧發與無法出現之距離。從杭席耶與儂曦的對照，我們更可以理解巴迪烏的位置，我所要指出的本體拓樸學位置。

在目前的研究與討論中，本人指出杭席耶與儂曦的論點反覆回到關於文字與影像被規範與訂制的治理規訓，深刻地處理了文字與影像具有脫離律法的政治性。可見的實體肉身被社會整體計算為一，成為整體中的一部分，並且根據此整體之法律所制定的習性／倫理邏輯，接受了主體出現的模式，同時也分享了共同體之善惡美醜的區辨原則。杭席耶所提出的警治維安體系與感受性政體之下文字的裂隙、出走、去組織化，或是文字肉身的分裂與微粒子政治性，以及儂曦所說的共同體的神聖化融合，以及抗拒此融合而透過經驗他人的他性，自身發生變化與移轉位置，並且使內部經驗獨一性推出與空間化，影像作為存有之力的痕跡，都牽涉了存者肉身狀態的兩端：一端關係到肉身如何被實體化的身體組織想像所侷限，另一端則涉及如何能夠在文本中看到肉身存有的符號性限制之下的不被預訂處。

杭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，如何從歷史話語中看到其理性邏輯與無法出現者之間的裂隙，如何從文字的沉默處看到時代矛盾的痕跡，以及如何觀察暫時性而去組織化政治性主體在文本中的出現。儂曦處理的則是如何能夠抗拒組織化與同質化，而將不好說、說不出來的話，說出來——“the difficulty of saying” (Nancy 2006[1995]: 30)？如何才能夠思考不易思考的問題？如何能夠在思考與說出來的同時，不會犧牲了自己說不出來的部分？如何能夠在說出的時候，不會抹除了我或是

他人的不可約分、不可共量的獨一性？杭席耶處理體制與譜系的問題，儂曦處理書寫與文字的問題；杭席耶靠近傅柯，儂曦不談傅柯，而討論德希達，並且靠近拉岡。看來，兩人處於不同的論述位置。

正如巴迪烏在《後設政治》一書中所說，杭席耶以傅柯傳人(heir)的姿態，處理論述之空隙處(interval)，從不將自己放置於知識體系的內部，也不陷入歷史實證框架。當杭席耶將再現體系的表記內部能量揭露，呈現這些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導引而離開了真正的路徑(Badiou 2005: 108-109)。杭席耶解構了「人人平等的社會」(the community of equals)之神話，卻指出沒有任何真實政治可以作為替代的位置 (Badiou 2005: 110)。這些政治性概念也都是巴迪烏所關切的問題。巴迪烏曾經尖銳地提出了政治性主體的內在吊詭：為什麼這些以政治為名的政治性活動，無論是透過群眾情感紐帶的立即結合，或是透過黨的仲介紐帶的連結，最終都以官僚服從模式或是國家信仰為下場？為什麼最為英勇的人民抗爭，最為堅持的解放戰爭，以正義與自由為名的動員，卻以穩定的國家建構(statist constructions)為終？巴迪烏說，這是二十世紀難以解決的謎題(Badiou 2005: 70)。

不過，巴迪烏指出，他與杭席耶的差別在於：杭席耶處理主體，也處理獨一性(singularity)，但是，杭席耶所說的主體化的模式以及獨一性都是放在歷史事件的脈絡中，受到國家(the State)不平等計算模式的排除與斷裂之下所發生的抵抗。巴迪烏認為，杭席耶的政治是「水平式」的，也就是說，此斷裂是在時代符號法則的外部或是邊緣，而透過否定性的方式來顯示政治性主體出現的模式。巴迪烏自己則要思考「垂直式」的獨一性。此垂直性並不是與任何超驗的價值結合，而是徹底的「局部化／在地化」的內部翻轉之獨一性，如此才有可能思考不被整體的「一」所化約的政治。巴迪烏所提出的方案，是不與國家共構也不依賴政黨的政治，是知性的政治過程 (Badiou 2005: 116-122)。

在本文中，我進一步深入討論巴迪烏的問題，我認為杭席耶所討論的表記與自身的裂隙(écart)，以及儂曦所討論的力的痕跡，都與巴迪烏的「減除」概念有關，也只有透過巴迪烏的論點，才能夠碰觸到話語邏輯之計算為「一」以及本體論上發生之「多」的問題。巴迪烏所謂的平行軸與垂直軸的問題，指向了話語邏輯中整體之部分被計算為「一」的點，正是此「一」之作為「純粹的多」的溢出之點。對於巴迪烏而言，本體的發生就是思想的

發生，如同數學集合論的空集合，是不斷透過從既定結構中扣減而出現新的集合。Badiou 說，當存在落入了計算之模式，「一」的規範性便會使存在與此「一」之結構同一，而無法回到自身。Badiou 說，可否解開此「一」的形上學預設與束縛，問題在於如何思考一個不被「一」所束縛的基本的「多」，沒有「一」的多 multiple-without-oneness (Badiou, “The Question of Being Today,” 39-41)。巴迪烏指出，使本體/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，必然須要經歷一次事件，一次減除 (Badiou, “The Event as Trans-Being,” 98)。這個減除，巴迪烏說，是語言使其自身從「一」扣除而有思想的發生，這牽涉了四個向度——無法決斷(the undecidable)，無法辨識(the indiscernible)，發生性(the generic)以及無法命名(the unnameable)，也就是從判斷的標準常模中扣除或是從法則中扣除的無法決斷，從差異之標記中扣除或是從性別差異中扣除的無法辨識，從觀念中扣除以及從「同一」中無限地扣除的發生性，從專有名詞中扣除的無法命名(Badiou, “On Subtraction,” 103-108)。巴迪烏強調，閹割是結構性的，也就是說，文化與語言的結構性無力，使得真理無法完全說出。真理不是完全的說出全部的真相，閹割顯露自身被剝除純粹型態；以哲學方式來說，便是已被減去的面向，以被減除的方式，說明了真理的無能，真理永遠是說一半。(Badiou, “Truth: Forcing and the Unnameable”120)顯然，巴迪烏從拉岡處所受到的啟發，是非常深刻而根本的。

總而言之，杭席耶所思考的話語邏輯的內部裂隙，正是語言內部所排除而不可見之處，而儂曦從基底處掙脫之力的痕跡，也是此扣除而出現的獨一點。這一個「點」狀的環節是個政治性的交會處，以拓樸學的方式，一個向度扣連知識型與法律的體制空間，另一個向度則扣連內部無法共量的獨一性空間。話語的拓樸面向——整體中的部分如何被計算為「一」，如何以主體的方式成為「一」，或者如何從此處的「一」扣除與撤離，而有了思想的發生——便是我們需要分析與檢視的環節。

本人截至目前為止的研究成果，預計可以於 2009 年底之前，以單篇論文出版有關本體拓樸學的問題。本論文將是後續研究探討美學、倫理與政治問題的基礎。

附錄：

計算為一與發生之力：

政治性的拓樸環節

——關於儂曦、杭席耶與巴迪烏的一些初步思考

(草稿，未經同意，請勿引用)

2009年5月25日

劉紀蕙

交通大學社會與文化研究所

一、杭席耶論政治性的吊詭

政治與美學一直有著十分曖昧的內在勾連。無論是二十世紀初期未來主義文學與藝術所顯現的法西斯動力，德國第三帝國納粹政權的文學與藝術所充分支撐的文化政策與國家主義熱情，或是太平洋戰爭期間日本內地與殖民地透過各種體制、形式與細節而展現於日常生活地景的皇民精神，甚至是五零年代台灣與中國冷戰期間的各種文藝活動與生活口號，我們都看到了文學與藝術的政治氛圍。然而，當我們討論這些特定歷史時期具有政治意味的文學藝術作品與其時代氛圍的關係時，這牽涉了布萊希特(Brecht)所主張的美學政治化的問題，還是班雅明(Benjamin)所指出的政治美學化的問題？¹或者，是如當代法國哲學家杭席耶(Jacques Rancière)所說：不是美學政治化與政治美學化的差別，也不是前衛藝術家鋪設了朝向革命、統合、集權之路，而是政治前鋒的訴求事實上在一個時代以前衛美學與前衛觀念分別展現 (Rancière 2004a: 30)。

杭席耶為何可以如此推論？杭席耶曾經指出，每一個時代的藝術形式、美學觀念、歷史敘事，以及同時期的政治概念，並不是分別獨立的文類或學科原則；在這些不同的範疇之間，有一個共享的感受性分配邏輯 (Rancière 2004a: 10-11)。我們所感受到的事物，我們的認知模式，或者，事物出現在我們所可感知以及命名的層次，都被預先分派在此感知體系的範疇與層級之中。在這個感知體系內，事物的可見或是不可見，可說或是不可說，可被聽到或是不可被聽到，被辨識為相同或是不同，美或是醜，和諧或是噪音，都是相互關聯，相互定位，而有其內在法則與邏輯，如同一個政體：這就是杭席耶所謂的感知配享(*une aisthesis partagée*)以及感知政體(*the regime of the sensible*)。²所謂「配享」或是「共有」，*partage*—share, part, division，同時意味著在整體之下共同享有，也意味著在此整體之下成為一個部分，被計算為一個部份，以此部分來參與整體，以及在整體之內處於被區分、劃分與分配的部分。在感知政體的配享邏輯之下，我們共同處於透過感官接收而不證自明的

¹布萊希特提出「美學政治化」，強調藝術必須介入政治，介入人民的生活，以造成改革。班雅明的「政治美學化」，則指出德國在第一次世界大戰充分展現了德國法西斯主義將「政治美學化」的作為，德國人在戰後對於戰爭失敗的哀悼反映出此戰爭實際上是一種「集體崇拜的戰爭」(*cultic war*)，是德國國家主義的最高展現形式；此科技戰爭再度創造出德國唯心主義的英雄主義特徵，因為它以燃燒的旗幟以及以壕溝蝕刻地景，使得自然地景整體被改變(Benjamin 1930: 122, 126)。

²杭席耶處理美學與政治的主要著作有 *On the Shores of Politics, Disagreement: Politics and Philosophy, The Flesh of Words: The Politics of Writing, The Politics of Aesthetics, The Future of the Image, Hatred of Democracy*.

事實所架構出的世界，並且在此整體之內被計算為一個部分，根據此感受性體系進行區分與辨識的日常活動。³日常生活中瑣碎的區分與排除，時常並未經過慎重考慮與抉擇，而是在細節處不經心的自發反應。身體性的排斥或是吸引、嫌惡或是欣羨、道德位置的義憤填膺或是謹守分寸，受到了感知體系的衡量尺度與話語背後的某個邏輯所影響。這個邏輯，或許是宗教性的原則、或是道德原則、或是君主、國家、資本，牽涉了不同的觀點與立場；教區的子民、市民、公民、國民，無論是從屬認同，或是對立抗爭，都已經先進入了這個共同享有而被分配的倫理性與美學性的位置。倫理性，因為此位置涉及了是非善惡的自動性良心判斷；美學性，因為此位置也涉及了美醜或是欣羨嫌惡的身體性與自發性的美感。這個位置便是具有主觀結構的主體位置，無論是學院傳統或前衛的文藝形式，或是大眾與民間的文藝，其中的正統與僭越，都在此可見與不可見的依附關係之內。

杭席耶在《感知的配享：美學與政治》(*Le partage du sensible. Esthétique et politique*)一書中舉出了一些例子：現代藝術以反對十九世紀寫實再現模式為出發點，逐漸展開了抽象藝術、觀念藝術、立體派、構成主義等等現代主義畫派。馬勒維奇(Malewitch)在1915年左右俄國所提出的絕對主義與至上主義(Suprematism)，以及他所提出的「生活的新形式」的革命訴求，反映出當時對於藝術模擬現實世界的貶抑說法，以及當時對於重構政治社會的強調。此外，我們也看到了行動與語言優先於圖像的觀念性結構。更重要的是，這些平面的構成與身體的運動可以輕易地被挪用於當時社會中各種對立的政治範疇(Rancière 2004a: 17)。⁴杭席耶在《影像的命運》(*Le Destin des images*)中，也以法國詩人馬拉美與德國設計家彼得·貝倫斯(Peter Behrens)的藝術形式為例，說明現代主義美學體制的圖像設計與內在邏輯的問題。前者是象徵派詩人，後者是發展AEG德國電器製品的設計者，二者之間似乎並沒有任何相似處。但是，杭席耶卻指出，他們要求簡潔的基本形式，形式靠近功能的邏輯，卻是一致的。彼得·貝倫斯反對當時講究裝飾性以及哥德式的印刷格式，而講求流線型的線條。不過，這種靠近古典美學對於線條的偏重，卻同時被轉移而服務於功用性的線條：圖案設計同時是產品本身，更是生產線的流暢(Rancière 2007: 93)。[圖]

³ Rancière, *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. (*Le partage du sensible. Esthétique et politique*, 2000) (Rancière 2004a: 10-12, 42).

⁴此類觀念藝術以及構成主義的構圖法則，在三十年代也曾經普遍出現在中國其他幾種刊物的封面設計，例如一九三〇年前後左聯的《文學月報》，《新地月刊》，以及右翼以民族文學為標竿的《前鋒月刊》，而在同時出現的論述中，我們看到了對立政治位置的符號操作。

美所追求的，杭席耶認為雖然不是世界奇觀的繁複，而是「世界—事件」出現與消逝的基本圖式，但是馬拉美要求詩可以脫離書寫的描述性之羈絆，抗拒詞語的美學消費，使得詩人像是工程師，「以語言製造一個流線型的形式」(Rancière 2007: 94-95)。⁵於是，詩人與工程師一樣，都要製造出共同生活的一種共同的新的質感。⁶

杭席耶也以馬拉美詩作中利用美國女舞者洛依·富勒(Loie Fuller, 1862 - 1928)的舞蹈來呈現詩的舞蹈性，來說明美拉美的詩學與電器時代初期美感經驗對於光影運動要求的同構。⁷洛依·富勒成為各種廣告設計所使用的圖像，德國著名的 Odol 漱口水廣告廠商也曾經利用洛依·富勒的舞蹈圖案，展示其商標的圖像性。(Rancière 2007: 98) [圖]多看一些 Odol 漱口水廣告，我們便會注意到圖像如何承載了時代的感性模式，成為概念的載體，其形式本身便具有功能性與目的性。[圖] 當彼得·貝倫斯利用約翰·拉斯金(John Ruskin)的新哥德式風格，他更將此理念完成於生產線上。⁸正如杭席耶所分析，彼得·貝倫斯所設計的產品統一造型，以功能性的角度提供了社會勞動的合理形式，而這些簡潔的形式也正是結合共同體的精神統一。因此，杭席耶指出：從馬拉美、貝倫斯、拉斯金，到 1900 到 1914 年間的維也納分離派(Secession)，以及包括 Alois Riegl 的有機裝飾與 Wilhelm Wörringer 抽象線條的幾位設計大師，這些圖像設計的推進逐漸成為抽象主義的理論保證：「藝術表達藝術家之意志——意念，以象徵代表內在的必要性。」⁹

此處，我們注意到，杭席耶表面上處理的是現代主義將概念抽象化，並且透過形式將概念呈現出來的問題；實際上，他真正提出的論點是，現代主義藝術，無論是詩、舞蹈、設計、繪畫、雕塑，都回應了當時的美學要求，也都以創新與突破的前衛姿態，挑戰當時的既成常規，讓尚未出現的感知模式得以出現，而參予了感知體制重新分配的過程。但是，這些逐漸浮現的美學要求——現代主義對於藝術自主性的堅持，以及藝術形式與生命形式的

⁵ “It is no longer spectacles that are seen or stories that are told, but world-events, world-schemes. ... It is always schemes of appearance and disappearance, presence and absence, unfolding and refolding.” (Rancière 2007: 94)

⁶ “Between Mallarmé and Behrens, between the pure poet and the functionalist engineer, there therefore exists this singular link: the same idea of streamlined forms and the same function attributed to these forms – to define a new texture of communal existence.” (Rancière 2007: 97)

⁷ 洛依·富勒的舞蹈利用布料與燈光之間的光影變化，展開了身體化的光的運動，而成為當時電器光的運動之身體化展現的代言人。

⁸ “The simplicity of the product, its style corresponding to its function, is much more than a ‘brand image’: it is the mark of a spiritual unity that is to unify the community..... When Peter Behrens becomes artistic advisor to AEG and uses Ruskin’s principles to design the firm’s logos and adverts, the new-Gothic idyll reveals its prosaic truth: the production line.” (Rancière 2007: 100-101)

⁹ “... guarantors of painting’s evolution into abstractionism: an art that expresses only the volition – the idea – of the artist, by means of symbols which are signs translating an internal necessity. (Rancière 2007: 103)

一致，使得藝術作品在探索自身形式與材質，使其具有自主性與獨特性的同時——卻提供了唯心主義以及形式表達意志的合理化基礎，按照杭席耶的說法，以藝術表達藝術家之「意志」，以及以象徵表達「內在」，這是二十世紀現代主義美學所共有的邏輯。

杭席耶的感知體系以及隱藏在可見性體系背後的話語邏輯，很明顯的是挪用了傅柯的知識型(*épistémè*)、透視退隱點(*vanishing point*)，以及他所說的真理政體(*truth regime*)的問題。¹⁰這個問題的關鍵在於話語(*logos*)之內在秩序或是說話之立基點的問題。*Logos*有話語、說話、對話、理性等意涵。¹¹無論主體從屬於或是對抗於話語體系，都無法脫離於其可見與不可見的結構。杭席耶指出，感知 *aisthesis*¹²即是 *sensuous perception*，由感官、感覺與感受而獲得的知覺，是在話語邏輯中被分配的位置。人進入了此話語世界，進入了此話語內部理性所計算與分配的可見與不可見，美好與嫌惡，而形成了一個的主觀世界。這個感受性可以藉由文字與圖像表達，但是，一旦此表達形式成為美學的主導原則，*aesthetics*，同時便也規範與限制了表達的形式。感受本身就是在這個既是表達又是限制的話語體系中發生。杭席耶以「感知工廠」(*the factory of the sensible*)的概念，來說明人如何在其所棲居的共同習性世界中自我布置與自我複製，而進入發言位置，成為主體。如同亞里士多德對於政治性動物(*politikon zoon*)的定義：群居住在城邦中的動物，社會性而說話的動物，才是政治性的動物。杭席耶指出，首先要進入共同享有的感知體系，政治才成為可能；要學習說話，必須先進入這個共享的感知體系。正是因為共同享有一套語言，同時也進入了此套語言所決定的內外高下的層級與排除邏輯。被分配，被排除，都是同一套邏輯。杭席耶指出：「共同」並不僅指共同享有的住所，而必然是在一個擁有可能性的空間中處於具有爭議性的分配/共享的狀態(Rancière 1999: 26, fr. 48; Rancière 2004a: 42)。¹³杭席耶也指出，所有

¹⁰杭席耶說明，他對於感知體系的分配與共享的概念，是來自於傅柯對於可見性、可說與可思之譜系研究，而杭席耶對於藝術體系的分析，則是參考了傅柯的知識型概念知識型的概念。不過，杭席耶說，傅柯著重於特定時期的可見性問題，杭席耶則強調歷史經驗之跨越、重複與非時序性。此外，歷史面向所區分的可思與未思，以及傅柯所謂的邊界、封閉與排除，都停留在此歷史性的界線。但是，杭席耶強調他所處理的是內部的分裂與僭越。他不要進行譜系學的研究，而要探究平等的問題。 Rancière 2000: "Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic Disagreement," p. 13.

¹¹ Gr. *λόγος* word, speech, discourse, reason, f. *λογ-*, ablaut-variant of *λεγ-* in *λέγω* to say. *Oxford English Dictionary*. <http://dictionary.oed.com>

¹² Gr. *αἰσθησις* a perceiving, f. vbl. stem *αἰσθε-* perceive. *Oxford English Dictionary*. <http://dictionary.oed.com>

¹³ "The speech that causes politics to exist is the same that gauges the very gap between speech and the account of it. And the *aisthēsis* that shows itself in this speech is the very quarrel over the constitution of the *aisthēsis*, over this partition of the perceptible through which bodies find themselves in community." (Rancière 1999: 26) "A common world is never simply an *ethos*, a shared abode..... It is always a polemical distribution of modes of being and 'occupations' in a space of possibilities." (Rancière 2004a: 42)

對話都假定了雙方對於發言內容的某種理解(entente)，然而，這個「理解」卻是問題所在。雙方相互理解，預設了理解的一致性與可溝通，但是這個雙方相互理解的預設本身，便已經忽略了關於話語之意義如何被計算已經是在感知體系內被分配的不同位置，不同參與者會因為其被分配的位置而有不同的理解模式(Rancière 1999: 48-49, fr. 77-78)。杭席耶充分地掌握了話語體系的悖論，而要從此話語體系內計算與不計算的裂隙處(écart)，錯誤計算以及不同理解的理性落差，來觀察政治性主體的出現。

要進一步說明此分配／共享的感受性體系，我們必須先注意杭席耶對於政治(politics/la politique)與警治維安體系(police/policier)的區分。杭席耶參考了傅柯的治理與警治概念(police)，說明他自己所謂的警治維安體系是指組織或是法律，具有建立感覺分配之座標，以及以安全為由，將社群區分為不同群體、社會地位與功能的法則。這套法則決定了什麼人可以參與此社群，什麼人不能夠參與，人如何照顧自身，佈置自身；這套區分邏輯也就是決定可見與不可見、可聽與不可聽、可說與不可說的美學原則。¹⁴不同的美學原則，構成了不同的美學體制，例如影像是是否合宜的倫理政體，影像是是否模擬現實的再現政體，影像是是否構成脫離現實而形式自主的現代主義美學政體(Rancière 2004a: 20-21)。

相對於警治管理的活動，杭席耶則將政治定義為干預感覺分配體系之活動，使原本在感知座標中沒有參與之份的人得以介入，轉移配置框架內被分配的身體位置，使不可見者得以出現，使無法被理解的無意義噪音成為有意義的話語。¹⁵杭席耶強調，政治並不是透過共識而建立共同的生活型態，也不是透過共識而集結人群，使其形式上達到平等。杭席耶認為，共識其實是政治的結束。政治若是被視為建立一群人共同生活的形態，政治便失去了意義。政治的本質是非共識(dissensus)，但是，此非共識「不是意見或是利益之間的衝突」，

¹⁴ "The police is, essentially, the law, generally implicit, that defines a party's share or lack of it. But to define this, you first must define the configuration of the perceptible in which one or the other is inscribed. The police is thus first an order of bodies that defines the allocation of ways of doing, ways of being, and ways of saying, and sees that those bodies are assigned by name to a particular place and task; it is an order of the visible and the sayable that sees that a particular activity is visible and another is not, that this speech is understood as discourse and another as noise." Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy (La Mésentente: Politique et philosophie, 1995)* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999. p. 29.

¹⁵ "I now propose to reserve the term politics for an extremely determined activity antagonistic to policing: whatever breaks with the tangible configuration whereby parties and parts or lack of them are defined by a presupposition that, by definition, has no place in that configuration -- that of the part of those who have no part. This break is manifest in a series of actions that reconfigure the space where parties, parts, or lack of parts have been defined. Political activity is whatever shifts a body from the place assigned to it or changes a place's destination. It makes visible what had no business being seen, and makes heard a discourse where once there was only place for noise; it makes understood as discourse what was once only heard as noise." Rancière 1999: 29-30.

而是「感受性與其自身之間的距離」。¹⁶這個構成感受性與自身距離或是裂隙(écart)的「非共識」或是「非共感」，正是最值得進一步探討的問題，也是我要切入的關鍵問題。

杭席耶曾經說明他與傅柯的關係與差別：他的感受性配享概念挪用了傅柯對於可見性、可說與可思之論點，而他對於文學藝術譜系的分析則是參考了傅柯的知識型概念。不過，傅柯著重於特定時期的可見性問題；杭席耶則強調歷史經驗之跨越、重複與非時序性。傅柯所謂的邊界、封閉與排除，停留在此歷史性的界線；但是，杭席耶強調他所處理的是「內部的分裂與僭越」。他不要進行譜系學的研究，而要探究政治性與平等的問題(Rancière 2000a: 13)。¹⁷此處，一個不可迴避的問題出現了：什麼樣的行動可以暴露此可感與不可感、可見與不可見的距離，卻不會透過某種抽象概念的連結，建立秩序，而召喚共同出現的主體？什麼樣的政治行動，不會為了鞏固目的性的利益，而塑造出以共識為名的「誤識」對象作為抗爭理念與對立立場？杭席耶所說的平等是什麼平等？是使主體爭取平等權利／權力的平等發言位置嗎？什麼樣的權力／權利不是擴張性與壓迫性的權力？什麼樣的發言位置是真正的平等？

杭席耶指出，主體化(subjectivization)是指原本在此話語結構內無法發言者成為可以發言，使不被看見者進入可見性體系的一系列活動。笛卡兒的「我思故我在」便是此模式的原型。任何政治主體化的活動也都屬於此公式。「非共識」(la méésentente)是政治性主體的起點。政治主體化挑戰原本既定的維持秩序與穩定狀態的治安邏輯(police logic)，召喚出另外一個群體，於是一個原本不存在的群體便與原生社群分裂而出現。平民／人民是第一個出現的政治性主體，勞工、女性，也是這些被召喚而出現的集體性政治主體。然而，共同出現，總是會造成錯誤的計算，使得原本屬於個體的部分無法被計算，或是以錯誤的方式計算。這些作為共同體的政治性主體也成為其他政治性衝突的背景，將原本自然秩序中的身體轉化為衝突經驗的案例。(Rancière 1999: 35-36)¹⁸

¹⁶ “The essence of politics is dissensus. Dissensus is not the confrontation between interests or opinions. It is the manifestation of a distance of the sensible from itself.” (Rancière 2001)

¹⁷ “The historicists’ partition between the thinkable and the unthinkable seems to me to cover up the more basic partition concerning the very right to think. So that where Foucault thinks in terms of limits, closure and exclusion, I think in terms of internal division and transgression.....Here we are in a polemical arena rather than an archeological one. And thus it’s the question of equality—which for Foucault had no theoretical pertinence—that makes the difference between us.” (Rancière 1999: 13)

¹⁸ Political subjectification produces a multiple that was not given in the police constitution of the community, a multiple whose count poses itself as contradictory in terms of police logic. The commons, the people, are the first of these multiples that split up the community, the first inscription of a subject and a sphere where that subject appears as a backdrop for other modes of subjectification to inscribe other 'existing bodies,' other subjects of political conflict.

以無產階級的政治性主體為例，杭席耶指出，這個無產階級並不是一個文化形式，或是一個可以尋找到自己聲音的集體習性 (*ethos collectif*)；相反的，它預設了眾多的裂隙，將工人身體從他們原本的習性環境分離，脫離了原本可以表達此習性心靈的聲音。這是作為眾多的話語事件，是話語(*speech*)與聲音(*voice*)之間的衝突，感性配享的衝突。因此，「說出來」的行動並不是一個自我對於自己的自覺，或是爭取屬於自己的一部分，而只是占據一個被話語／理性邏輯所定義的空間。這意味著「工人」的命運已經被此話語／理性邏輯的力量(*the power of logos*)所扭轉，這就是為什麼杭席耶說現代的政治性動物首先便是個文學性的動物，政治主體必然在文字秩序與身體秩序的雙重迴路中被捕捉，而政治主體化便是在各種裂隙之中的產物，這些裂隙被個人與群體的網絡賦予主體意義，而將自身放置於擁有聲音的動物與被話語所製造的平等邏輯的暴力遭遇之中。(Rancière 1999: 36-37; fr. 59-60)¹⁹

因此，杭席耶指出，主體總是「多一個」(*un-en-plus*)的計算。任何政治性主體化都是從原有自然狀態抽離，而進入話語邏輯的對立。當工人運動的宣言中的「我們」並不是工人的集合，而是一個「過剩主體」(*sujet excédentaire*)。杭席耶說，這個「過剩主體」便是他們在宣稱 (*démontrent*) 自己所掌握的理解時揭露(*manifestant*)的差異結構。不同於古典政治承認某種根本的平等，現代政治透過複製共同主體以及對立世界而存在，這些主體的計算總是超出其本身的(*surnuméraire*)，總是立即含有其集體結構(Rancière 1999: 58, fr. 89)。政治性的弔詭處，便在於「此政治性行動必須在理性話語的關係結構以及其感知分配的體系之下，才可開始進行。此感知分配的展現邏輯，則必然便是表現的美學形式」。²⁰所

A mode of subjectification does not create subjects ex nihilo; it creates them by transforming identities defined in the natural order of the allocation of functions and places into instances of experience of a dispute." (Rancière 1999: 35-36)

¹⁹ "Proletarian' political subjectification, as I have tried to show elsewhere, is in no way a form of 'culture,' of some collective ethos capable of finding a voice. It presupposes, on the contrary, a multiplicity of fractures separating worker bodies from their ethos and from the voice that is supposed to express the soul of this ethos: a multiplicity of speech events -- that is, of one-off experiences of conflict over speech and voice, over the partition of the perceptible. 'Speaking out' is not awareness and expression of a self asserting what belongs to it. It is the occupation of space in which the logos defines a nature other than the ph?n?. This occupation presupposes that the fates of 'workers' are somehow turned around by an experience of the power of logo? in which resurrection of ancient political inscriptions can combine with the revealed secret of the Alexandrine. The modern political animal is first a literary animal, caught in the circuit of a literariness that undoes the relationship between the order of words and the order of bodies that determine the place of each. A political subjectification is the product of these multiple fracture lines by which individuals and networks of individuals subjectify the gap between their condition as animals endowed with a voice and the violence encounter with the equality of the logos." (Rancière 1999: 36-37)

²⁰ "Political interlocution is one such area par excellence. Having to do with the very nexus of the logos and its being taken into account with the aisth?sis (the partition of the perceptible), its logic of demonstration is indissolubly an aesthetic of expression." (Rancière 1999: 57)

謂弔詭，便是指只有進入語言，進入文學，被捕捉，才能夠同時以此話語結構出現，也同時暴露其可感性與自身斷裂的距離。美學配置則正是政治行動要在警治維安秩序之內採取的對立位置。因此，杭席耶指出，美學絕對不是反身指涉的。相反的，美學使得不同表達體制得以被分開。美學的自動化一則意味著要將再現的規範解放，其次則是要建構一種感官經驗的共同體。這種共同體假設一種包含了所有沒被納入分配體系的人的存在模式 (Rancière 1999: 57-58)。²¹

這種不存在但是可以包含所有被排除者的烏托邦想像，的確召喚了不同時期的政治性主體，使其出現，而進入此共同體，例如平民、勞工、女性。但是，正如杭席耶反覆強調的，共識便是政治的終結。古典政治堅持打開一個辯論的公共空間；現代政治卻堅持複製主體化的操作，創造出一個又一個共同體世界。每一次辯論，打開了更多的共同世界，每個主體都是此共同世界的辯論者。現代政治的主體，「我們市民」、「我們勞工」、「我們女人」，都是一個超出其自身而被多計算的主體(surplus subject)，都在關係結構中被定義，宣示了其所連結的集體結構；更有甚者，現代政治透過複製共同而具有控訴意味的世界而存在，這些世界被簡化為社會活動與秩序的表面。²²我們只看到各種走在街頭的抗議團體，或是透過議會政治與政黨政治而集結的利益團體。現代政治在各種主體化的操作之下，得以透過各種話語餵養自己而壯大。杭席耶說，「我們」只是個結構關係的代名詞，指向了一個系列的示威運作，以及各種主體形式。這些政治主體，或是主體化模式，只是在同一與差異的原則之下而被辨識的「人」的集合體所構成(Rancière 1999: 58-59)。²³

²¹ "The aesthetic configuration in which what the speaking being says leaves its mark has always been the very stakes of the dispute that politics enlists in the police order. This says a lot for how wrong it is to identify 'aesthetics' with the sphere of 'self-referentiality' that sidetracks the logic of interlocution. 'Aesthetics' is on the contrary what allows separate regimes of expression to be pooled. ...The autonomization of aesthetics means first freeing up the norms of representation, and second, constituting a kind of community of sense experience that works on the world of assumption, of the as if that includes those who are not included by revealing a mode of existence of sense experience that has eluded the allocation of parties and lots." (Rancière 1999: 57-58)

²² "It is a surplus subject defined by the manifesting its distancing structure, its structure of relationship between the common and the not common. Modern politics exists through the multiplication of the common/litigious worlds deductible over the surface of social activities and orders. It exists through the subjects that this multiplication authorizes, subjects whose count is always supernumerary." (Rancière 1999: 58)

²³ "It is also that the relationship of the 'we,' the subject of the utterance that opens the sequence, to the subject announced, whose identity is served upon a variety of forms (citizens, workers, women, proletariants), is defined solely by the set of relationships and operations in the demonstrative sequence. Neither the we or the identity assigned to it, nor the apposition of the two defines a subject. There are political subjects or rather modes of subjectification only in the set of 'persons,' the complete play of identities and alterities implicated in the demonstration and the worlds--common or separate--where these are defined." (Rancière 1999: 59) 杭席耶在《政治的岸邊》(Of the Shore of Politics)與《民主的怨恨》(The Hatred of Democracy)，都處理過此政治性主體以及民主政治的弔詭問題。

那麼，政治的意義到底在何處？為什麼現代民主制度的政黨政治，最終也是各種對立意識形態團體的操作者或是受到黑金集團的劫標？杭席耶強調，正是因為民主政治建立於單一理性以及共識的操作，因此必然是利益交換或是非理性的暴力。人民總是容易陷入種族或是人口計算的大海，普羅階級也時常被混淆為捍衛勞工之利益，而人民的示威更時常可能被錯認為商業性的市集。²⁴杭席耶堅持，政治理念在於政治理性必須脫離利益與共識的綁束，政治性主體必須總是「暫時性」的，隨時在事件的運動中「出現與消失」。如果政治性主體進入了共同陣線，營造共識，召喚與複製新的共同體主體，那就會是另外一種警治權力秩序的布置起點。

杭席耶所說的暫時性政治性主體，在何處出現？既然站在街頭示威、表達不同意意見的群眾，時常已經進入了集體性主體的利益位置，召喚更多的共同主體出現，既然民主政治時常是被利用反對陣營的立場而召喚共同主體出現的形式，那麼，政治性的意義何在？如果我們借用杭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？問題是，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？杭席耶有提出清楚的解答嗎？

二、杭席耶的文字肉身／儂曦的力的出現

要繼續討論杭席耶的文字與圖像的政治性之問題，我們可以透過杭席耶與儂曦 (Jean-Luc Nancy) 的幾點美學理論之對照，尤其是關於他們所處理的分享(partage/sharing)與文學共同體(literary community)的概念，對於軀體/肉身(corpus/flesh)的詮釋，以及對於平等與人民出現的獨一性論點，進一步的評估與理解杭席耶的政治性論點。²⁵

I 共同/分享

杭席耶強調「文學性」的去組織化 (disincorporation)，挑戰既有的感知系統分配邏輯，因此，政治性的主體化過程不是想像的同一，而他所討論的「政治集體性」(political collective)

²⁴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, etc.”

²⁵儂曦多年來的書寫中，持續關注有關獨一性如何透過書寫而出現的問題，例如 *The Inoperative Community*, *The Birth of Presence*, *Retreating the Political*, *Being Singular Plural*, *A Finite Thinking*, *Multiple Arts: the Muses II*, *The Ground of Image*. 本文無法逐一分析儂曦的論點，此處僅就儂曦與杭席耶共同關切的影像如何使獨一性與政治性出現的環節討論。

也不是有機體或是公社身體(communal body) (Rancière 2004a: 40) 。這個非公社身體而能夠去組織化的政治集體性，是需要透過文學而完成。這個概念十分靠近儂曦所提出的文學共同體的概念。

儂曦在 1995 年一篇談論「文學共同體」(“Around the Notion of Literary Communism”)的文章中，討論了他在〈不運作的共同體〉(“The Inoperative Community”)所提出的文學共同體的概念：我們在文學與藝術賦予形式(figuration)之時，是否可能不進入排除的動作，是否可以重新設想形象(figure)的意義？這牽涉了儂曦所討論的共同體(community)與再現的問題 (Nancy 2006[1995]: 30)。儂曦指出，「共同體」是個有吸引力但是卻又是個帶有陷阱的概念。當我們宣稱共同體具有人民共同享有的內在本質與精神時，這個共同體已經是個具有壓迫性與排他性的集體概念。通常我們認為法西斯的右翼集權政體才具有此種強調集體與一致的共同體屬性，但是，儂曦指出，其實左翼國家或是民主陣營也並不能夠免於此心態。國家領導者為了要促成團結一心而有凝聚力(fusion)的人民，必然會展開有關共同體、民族精神、血緣、語言、宗教、膚色、習俗與傳統等論述，進而透過教育而製造此特定之人民。²⁶國家共同體的工作目標，就在於透過制度、論述、教育、法律等等技術(technē)，如同雕塑一件藝術作品，來製造共同體之精神本質，也雕塑共同體中的人民。²⁷然而，儂曦十分清楚的指出，此共同內在本質其實是形上學的抽象觀念，在此本質性共同體的凝聚效果之下，此共同體中的各別獨一性(singularity)都會被抹除與犧牲。²⁸

儂曦強調，任何社會，都是由無數無法化約共量的「獨一性」所構成，也必然有各種細微的偏向(clinamen)。²⁹儂曦以文學的獨一性與無法預定的偏向，來重新定義共同體：

共同體佔據一個獨一的地方：它承擔了自身內在性之不可能，以及共產社會主義主

²⁶人民在領袖之下，透過此共同血緣與精神，如同共享聖餐，共食基督的血與肉，而凝聚為一體，與「國家身體」同一。因此，儂曦以內在性主義 immanentism 來指稱此種集權政體之心態，也就是指定某種特質為此民族內涵的本質。

²⁷ “the goal of achieving a community of beings producing in essence their own essence as their work, and furthermore producing precisely this essence as community.” (2)

“We are stubbornly bound to this regulative idea, even when we consider that this ‘fashioning’ is itself only a ‘regulative idea’. Consequently, economic ties, technological operations, and political fusion (into a body or under a leader) represent or rather present, expose, and realize this essence necessarily in themselves. Essence is set to work in them; through them, it becomes its own work. This is what we have called ‘totalitarianism,’ but it might be better named ‘immanentism,’ as long as we do not restrict the term to designating certain types of societies or regimes but rather see in it the general horizon of our time, encompassing both democracies and their fragile juridical parapets.” (Nancy 2001[1983]: 3)

²⁸ “immanence, if it were to come about, would instantly suppress community, or communication, as such.” (Nancy 2001[1983]: 12)

²⁹ “One cannot make a world with simple atoms. There has to be a clinamen. There has to be an inclination of an inclining from one toward the other, of one by the other, or from one to the other.” (Nancy 2001[1983]:3)

體之不可能。在某個意義上來說，共同體承認了共同體的不可能，也將此不可能銘刻於自身，這就是共同體的奇特姿態。共同體不是促成凝聚的計畫，也不是生產性或是運作式的計畫——甚至根本不是計畫（此處，就是共同體與人民精神之根本差異）。³⁰

儂曦強調，這個銘刻自身的獨一偏向，是抵抗的起點。唯有讓此獨一偏向得以不斷透過書寫而出現，才不會使得存有被既定的價值尺度所完全決定。儂曦透過巴岱伊的「內部經驗」的概念，說明書寫的向外推出，其實並不是主觀性的封閉內部，而是透過書寫而將無法捕捉與無法共量的外部空間化。儂曦說明，巴岱伊所說的「主權即是空無」（“Sovereignty is NOTHING.”），指出了不同的主權概念：「主權」其實是主體運動的反面，是自身之外部，理性無法捕捉的外部。主體只能夠掌握到理性決斷的世界，而存有則在「自身之外」。這個無法與自身發生關係的「外部」，卻有最為根本而無法共量的關係。這個非關係的關係就是獨一性發生的地方。³¹巴岱伊指出，共同體不是一個失落的宗教經驗，共同體不是製造之「工作」，而是「外部經驗」的空間化，也就是他性或是獨一經驗的空間化展開。³²

儂曦強調，關鍵在於此獨一經驗的分享(sharing [partage])、分配、安置、暴露、展開，就是溝通；此溝通不再是凝聚融合為一體，而是在他們被移換位置(dis-location)之時。³³此處，儂曦提出了與杭席耶不同的「分享」概念：儂曦所討論的「分享」，並不是杭席耶所討論的共同體內不同成員之間的分配共享，而是透過書寫與空間化，將自身的獨一經驗暴露、展示、陳列。儂曦所說的「移轉位置」，並不是在社會階層中轉換位置，而是自身的轉換。儂曦說，我並不要重新發現自己，也不在他人身上發現我自己，而是在經驗到了他人的他性之同時，我也經驗到了我自身的變化。³⁴儂曦所說的透過書寫而從此到彼的穿越，這個通

³⁰ “Community therefore occupies a singular place: it assumes the impossibility of its own immanence, the impossibility of a communitarian being in the form of a subject. In a certain sense community acknowledges and inscribes—this is its peculiar gesture—the impossibility of community. A community is not a project of fusion, or in some general way a productive or operative project—nor is it a project at all (once again, this is its radical difference from ‘the spirit of a people,’(Nancy 2001[1983]: 15)

³¹ ‘In the ‘NOTHING’ or in nothing—in sovereignty—being is ‘outside itself’; it is in an exteriority that is impossible to recapture, or perhaps we should say that is of this exteriority, that it is of an outside that it cannot relate to itself, but with which it entertains an essential and incommensurable relation. This relation prescribes the place of the singular being. (Nancy 2001[1983]: 18)

³² Bataille: “I can imagine a community with as loose a form as you will—even formless: the only condition is that an experience of moral freedom be shared in common, and not reduced to the flat, self-cancelling, self-denying meaning of particular freedom.” Qtd in Nancy 2001[1983]:21)

³³ These ‘places of communication’ are no longer places of fusion, even though in them one passes from one to the other; they are defined and exposed by their dislocation. Thus, the communication of sharing would be this very dis-location.” (Nancy 2001[1983]: 25)

³⁴ “I do not rediscover myself, nor do I recognize myself in the other: I experience the other’s alterity, or I

道與分享，是不會停止的。這個永遠未完成的獨一性的暴露與展開，就是儂曦定義之下可溝通的共同體。對儂曦而言，書寫之共同體本身便是抵抗：抵抗內在性，抵抗超越性的內在本質，抵抗主體性的暴力。³⁵

杭席耶與儂曦不同的「分享」概念之下，凸顯了其中的靠近與差異。他們對於共同體的抵抗與重新定義，對於獨一性與去組織化的堅持，的確十分靠近，但是，在儂曦所提出透過書寫而出現的獨一性與無法預定的偏向，以及透過暴露自身獨一經驗的分享與遭遇他人獨一經驗的自身轉移位置，的確與杭席耶所討論的話語之分配／計算之下自身與自身的裂隙(écart)，並不相同。此處的差異，牽涉了他們對於「一」與「多」的思考；也就是說，個人是在整體的「一」之下被計算的「一部分」，或者，此個人作為整體想像的肉身軀體並不是「一」。

II 關於肉身軀體作為「一」的想像

我們仍舊要回到杭席耶處理文學藝術與政治的交會處，尤其是文字內部的分裂，來思考關於個人作為「一」的想像，以便繼續討論他的政治性概念。³⁶如此文前半部所言，杭席耶對於個人在話語中被計算的位置，有清楚的分析。人是說話的動物，人使用話語，也進入了此話語之內在邏輯，包括了對於可見與不可見、可以感受與無法感受、好與壞、意義與無意義之的判準。但是，杭席耶也強調，書寫不是意志與意志之間的關係，而是表記(signifier)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，就像是牧師、將軍或是演說家的意志；文字有其肉身(flesh)，文字的沉默書寫中所展現的，是表記以及事物狀態的症狀。文學展現了表記的歷史。文學中的沈默呈現了一種不同的意義，牽涉了一種「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顯露出來。³⁷

此處，杭席耶的論點便流露出了一些有趣的端倪。什麼是「不同的政治」？什麼是「事

experience alterity in the other together with the alteration that 'in me' sets my singularity outside me and infinitely delimits it." (Nancy 2001[1983]:34)

³⁵ "Community is, in a sense, resistance itself: namely, resistance to immanence." (Nancy 2001[1983]:35)

³⁶ "The political dimension of literature has been usually explained through social science and political interpretation. By turning matters upside-down, I have been unwilling to account for politics and social sciences through the mere transformations of poetical categories. My wish has been simply to propose a closer look at their intertwinings." (Rancière 2004c: 23-24)

³⁷ "Meaning was no longer a relationship between one will and another. It turned out to be a relationship between signs and other signs.... The words of literature had to display and decipher the signs and symptoms written in a "mute writing" on the body of things and in the fabric of language.... From that point of view, the muteness of literature took on another meaning, and that meaning involved a different "politics." (Rancière 2004c: 16-17)

物狀態的症狀」？這個「不同的政治」與「事物狀態的症狀」是意識之下的抵抗，還是無意識的顯露？從杭席耶所說的從文字的沉默處浮現的事物狀態的症狀，文學的去組織化，或是他所說的「美學無意識」，我們似乎看到了杭席耶政治性的基進性。³⁸這個以「肉身」出現的是在文學內部的分裂，更具體地說，是在文字的沉默處的分裂：是沉默文字中不停止的絮絮叨叨 (the chattering silence of the dead letter)。杭席耶說，在文字的理性與其裂隙處，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。³⁹因此，當杭席耶指出，他所探究的是內部的分裂，此分裂便是文字與圖像之可感性與其自身的斷裂距離。杭席耶指出，文本如同劇場，有各種「裂隙」與「出口」。文本的劇場賦予自己種種「準身體」(quasi-bodies)，逃離文字的話語命運，模擬社會的衝突，釋放各種力量。在這個人類劇場中，語言執行了各種「出走」(excursions [sorties])，⁴⁰有的是在現實中尋找對等相似物，有的則是將固定的模擬連結打破。在文字與相似物之間，就是使得文字得以被賦予運動而成為行動的力量。(Rancière 2004b: 4)

此處，我們看到杭席耶對於文本的複雜詮釋：文本並不是單一平面的敘述或是意義的載體。文本內部是一個多重空間的劇場，以模擬不同身體的方式搬演出社會中不同的衝突力量。此外，文本表記所出現的，以及此表記所同時刻寫的無法出現之裂隙，正是理性之外，也是去組織化的力量。杭席耶指出，人是政治性動物的原因正是因為人是文學性的動物，人使用文字，進入文字的脈絡，被文學語法捕捉了他們的身體，但是同時也使他們自己從「自然」的目的轉移。此處，我們看到了「文學性動物」的雙重意義。這些文學內的「準身體」並不製造集體性身體，相反的，他們在想像的集體身體之內引進了各種斷裂與去組織化，造成了對於共同體共同感知模式的修正(Rancière 2004a: 40)。⁴¹

³⁸ 杭席耶於 2001 年出版了 *L'Inconscient esthétique*。其中關於意識與無意識之間，情感與理性話語之間，存在著同一性，而此同一性如同理性內在於情感一般。Guénoun 曾經指出，杭席耶的美學無意識關鍵在於他對於文字的沈默—絮叨的概念，以及文字的雙重性。“As a major conceptual proposal, ‘the aesthetic unconscious’ depends on Rancière’s notion of the ‘mute-loquacious word’ and on its two ways of making things speak, its way of taking into account the identity of the opposites between conscious and unconscious, between pathos and logos. On the one hand, if one considers this identity as the ‘immanence of the logos in pathos.’” (Guénoun 35)

³⁹ “The chattering silence of the dead letter blocks the multiple powers by which the logos constitutes its theater, imitates itself to perform living speech, to travel the path of its oration, to become seed able to bear fruit in the soul of the disciple.” (Rancière 2004b: 3)

⁴⁰ “This is the theater that will be at issue here, the way a text gives itself the body of its incarnation to escape the fate of the letter released into the world, whence it comes, and the place toward which it heads: a sort of human theater where speech [parole] becomes action, takes possession of souls, leads bodies and gives rhythm to their walk.” (Rancière 2004b: 4)

⁴¹ “They do not produce collective bodies. Instead, they introduce lines of fracture and disincorporation into imaginary collective bodies.” (Rancière 2004a: 40)

以「身體」想像個體或是共同體，此個體或是共同體便是個被實體化的整體。但是，身體的概念或許可以從根本處翻轉，而有更為基進的意義。儂曦在《在場的誕生》(*The Birth to Presence*)一書中，以十分根本的方式，重新賦予「軀體」新的概念。儂曦指出「體」(corpus)是事物的肉身物質，有目錄之意思，是各種書寫的匯聚，而一系列的事物陳列(catalog)則使得「體」可以是匯聚各種感官與各種書寫的總和。目錄(catalog)源自希臘文 Kata-logus，有收集(to gather)與說出(to speak)的意思，也有條列、登記的意思(to list, register)。儂曦說，身體如同字典一般登錄條目，我們被動地記錄一個又一個的身體。我的身體不是單一的身體，不是單一的「道成肉身」，而是不同聲音的匯聚。身體是個立即的替代物，同時是不可見者的可見性之想像，也是不可模擬者的模擬物。身體同時是意義與感官的貯存處，也是此貯存處不斷冒湧而出難以窮盡的表記(signifier)(Nancy 1993: 194)。哲學、文學、政治，都是在此道、肉身、再現、表記(signifier)的環節上出現。文學可以是概念的虛構，真實身體的呈現，或是書寫身體的流動。政治亦然。當我們將共同體或是城邦視為有機體，或是社會與公民的身體，這個共同體或是城邦便會以有機體的整體組織被想像，而首腦統籌肢體手足；但是，當我們將身體視為不同力的匯聚，不同感官之登錄與轉變，不同意念的併陳，那麼，無論是城邦、共同體或或是力的身體，或是絕對統治主權的身體，都不會被單一意義所佔據。

身體的極限之處在哪裡呢？思考的邊際或是外部在何處？文字表記的極限處又在哪裡呢？如何思考最根本的平等呢？儂曦說明，「身體是個傷口」，這個傷口是自身的表記，是「痛」本身，是個朝向自身的傷口，以致於它不再是表記，也不是身體。因此，「表記也只是傷口」。儂曦的文字採取非常海德格式的論點：「肉體的書寫(the writing of a corpus)以無數身體的分離與共享，共享他們的存有一身體。」(Nancy 1993: 196-197)此處，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，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——詞語中被分開又被拉近的裂隙，海德格稱之為 *der Riss*，既分離，又引向自身，如同剖面圖(*aufriß*)與設計圖(*vorriss*)，標示出在分離(*schied*)中分開的東西。在此痛苦撕裂之處，兩者所橫貫的「中間」，*mitte*，以分離又靠近的親密性(*innigkeit, intimate*)暴露自身 (Heidegger 1993: 219-225)。語言的剖面既揭露又隱藏：揭露是顯示也是遮蔽，棄絕則是放棄所擁有物的關連，而放棄之時則又顯露某物。這些海德格

式的語言觀，在拉岡的理論脈絡中，可以有更有效的說明：在一段十分靠近海德格的段落中，拉岡指出，表象的極限(limit)就在於表象本身執行了界線的控制與僭越，而這便是痛苦的界線(limit of pain) (Lacan 1992: 59)。拉岡說，這個極限就在文字與圖像的襯裡(a lining [doublure])與摺疊(redoubling)(Lacan 2006: 59)。拉岡的說法相當靠近地說明了儂曦對於表記便是傷口的論點。

杭席耶與儂曦對於文字身體的非一性，帶出了他們對於獨一性出現的基進平等觀念。

III 平等：獨一性的出現/激進民主

儂曦與杭席耶對於文本的肉身性詮釋，使得話語邏輯中被排除而無法出現者得以出現，也就是在符號體系之內以去組織、不被同一、非共識與非共感之方式出現的存有狀態。這就靠近了杭席耶與儂曦所提出的獨一性出現的問題，以及平等的概念。

關於文學提出了新的世界觀與連結模式，也操作了主體化的程序，這是個雙面性的問題。人一則會以人的格局出現，另一方面又會以比原子更小的微粒子方式(sub-atomic one)出現。文學本身見證了此種雙面性。⁴²從「道」到「肉身」，其中的路徑其實非常複雜。杭席耶所提出的微粒子概念，使得人或是社會不是以穩定的原子結構而組織。人與微粒子之間，牽涉了人的話語處境以及沉默文字中以「準身體」出走的微粒子政治性。若非如此，同時期人群的內在分裂仍舊會進入黨派或群體的區分與集結，而被特定的主觀權力所掌控。民主如果進入了民主政治的黨派操作，那麼，人民只成為了另一種形式的種族歧視或是仇外心態之工具(Rancière 1999: 117)。只有讓作為人民的 demos 能夠以微粒子的方式呈現此話語邏輯的內部裂隙，才有真正的平等，真正的民主。杭席耶所強調的平等，重點並不是以平等作為終點或是目標，而是以平等作為起點。杭席耶強調，每一個生物都有自己的起點，每一個起點都有其充分的權利。⁴³

儂曦的政治性也在於主體的移換位置(dislocation)，以及內部細微偏向而無法共量的獨一經驗的空間化。儂曦說，「政治性」(the political)不是社會組織，不是警察監視與懲罰制度，

⁴² “Literature finds itself between democratic literarity and a metapolitical goal: the goal of a discourse and a knowledge about the community that would speak the truth, underlying or running counter to democratic literarity. The subjects of a perceptible experience invented by literature bear witness to this duality. Thus Flaubert’s characters bear witness to both the democratic circulation of letters and a bodily and passive mode of perception that challenges this, moving from the human scale to a sub-atomic one.” (Rancière 2000a: 17)

⁴³ 48 “Equality must be seen as a point of departure, and not as a destination. We must assume that all intelligences are equal, and work under this assumption.” (Rancière 2000a: 3)

不是屬於愛恨的敵我區分工作，不是去尋找失落的宗教式原初國度，或是等待即將來臨的新天地。「政治性」應該是透過書寫而銘刻共同體的「分·享」(partage)經驗——如何共有與區隔。「政治性」意味著有意識的朝向經驗的分享，朝向溝通，朝向不運作。⁴⁴ 儂曦認為，只有「書寫」與溝通的同時，被銘刻的，或是被暴露於極限處的，就是無法共量的獨一性，也是集體以及社會的過程。這就是儂曦所說的，「文學共同」——在書寫中共同出現。⁴⁵ 儂曦說，書寫的肉身性使書寫不會停留在被簡化的表記與概念，而會以存有的方式，以身體的方式，出現在文字的肉身中(Nancy 1993: 197)。

在晚近的《影像的基礎》(The Ground of the Image)這一本書，儂曦更清楚的說明影像如何將自身內部無法共量的獨一性推出而空間化。他指出，影像來自於其所從出的基礎／背景，若沒有此基礎，則不會有影像；但是，若不與背景脫離，則無法出現。要脫離此背景，必然需要暴烈之力。儂曦提出了存有即是力(force)的概念，因為存有是變動中的力，因此存有並沒有實質的基礎，但是，這個沒有實質基礎的力的場域，卻又正是存有沒有基礎的基礎(Nancy 2005: 7-8)。在此「不是無物」(not nothing)的空的場域，影像是力的自身出現的標記。力以影像呈現自身，完成自身。儂曦說，影像透過力而將在場之形象帶出來，而真相透過影像而展現自身(demonstration)。影像同時是其形式(monstrance, pattern)，是怪異性(monstrously shown)出現的力的痕跡。影像因此是「力的符號」(force-sign)，然而，力是多元的，也是同時悖反的，透過此力，物的一致性才得以展現，而且是以感官性多元湧現的繁複狀態出現。儂曦說，每一個影像都在殘酷的邊緣，都要揭露生命的內部。穿越影像的一致性，我們才得以在被封閉的基底處分辨此無根基的真實 (Nancy 2005: 21-26)。⁴⁶ 從儂曦

⁴⁴ “The political, if this word may serve to designate not the organization of society but the disposition of community as such, the destination of its sharing, must not be the assumption or the work of love or of death. It needs neither find, nor regain, nor effect a communion taken to be lost or still to come. If the political is not dissolved in the sociotechnical element of forces and needs (in which, in effect, it seems to be dissolving under our eyes), it must inscribe the sharing of community. The outline of singularity would be ‘political’—as would be the outline of its communication and its ecstasy. ‘Political’ would mean a community ordering itself to the unworking of its communication, or destined to this unworking: a community consciously undergoing the experience of its sharing.” (Nancy 2001[1983]:40)

⁴⁵ “While lovers’ speech seeks a duration for their joy that joy eludes, ‘writing,’ in this sense, would on the contrary inscribe the collective and social duration of time in the instant of communication, in the sharing. ‘Literary communism’ would be the sharing of the sovereignty that lovers, in their passion, expose to the outside rather than produce: they expose it first of all to themselves, to their singular beings but as singular beings these beings already, as soon as the lovers embrace, compeer in and before an entire community.” (Nancy 2001[1983]:39)

⁴⁶ “The image not only exceeds the form, the aspect, the calm surface of representation, but in order to do so it must draw upon a ground—or a groundlessness—of excessive power. The image must be imagined; that is to say, it must extract from its absence the unity of force that the thing merely at hand does not present. Imagination is not the faculty of representing something in its absence; it is the force that draws the form of presence out of absence: that is to say, the force of ‘self-presenting.’” (Nancy 2005: 22)

的論點中，我們看到，他所強調的影像本身便含有此推出之力以及其所抗拒的背景。影像本身便是存有的出現，就是分裂與悖反的並存。

三、政治性的拓樸環節

杭席耶與儂曦的論點反覆回到關於文字與影像被規範與訂制的治理規訓，更深刻地處理了文字與影像具有脫離律法的政治性。可見的實體肉身被社會整體計算為一，成為整體中的一部分，並且根據此整體之法律所制定的習性／倫理邏輯，接受了主體出現的模式，同時也分享了共同體之善惡美醜的區辨原則。杭席耶所提出的警治維安體系與感受性政體之下文字的裂隙、出走、去組織化，或是文字肉身的分裂與微粒子政治性，以及儂曦所說的共同體的神聖化融合，以及抗拒此融合而透過經驗他人的他性，自身發生變化與移轉位置，並且使內部經驗獨一性推出與空間化，影像作為存有之力的痕跡，都牽涉了存有著者肉身狀態的兩端：一端關係到肉身如何被實體化的身體組織想像所侷限，另一端則涉及如何能夠在文本中看到肉身存有的符號性限制之下的不被預訂處。

杭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，如何從歷史話語中看到其理性邏輯與無法出現者之間的裂隙，如何從文字的沉默處看到時代矛盾的痕跡，以及如何觀察暫時性而去組織化政治性主體在文本中的出現。儂曦處理的則是如何能夠抗拒組織化與同質化，而將不好說、說不出來的話，說出來——“the difficulty of saying” (Nancy 2006[1995]: 30)？如何才能夠思考不易思考的問題？如何能夠在思考與說出來的同時，不會犧牲了自己說不出來的部分？如何能夠在說出的時候，不會抹除了我或是他人的不可約分、不可共量的獨一性？杭席耶處理體制與譜系的問題，儂曦處理書寫與文字的問題；杭席耶靠近傅柯，儂曦不談傅柯，而討論德希達，並且靠近拉岡。看來，兩人處於不同的論述位置。

正如巴迪烏在《後設政治》一書中所說，杭席耶以傅柯傳人(heir)的姿態，處理論述之空隙處(interval)，從不將自己放置於知識體系的內部，也不陷入歷史實證框架。當杭席耶將再現體系的表記內部能量揭露，呈現這些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導引而離開了真正的路徑(Badiou 2005: 108-109)。杭席耶解構了「人人平等的社會」(the community of equals)之神話，卻指出沒有任何真實政治可以作為替

代的位置 (Badiou 2005: 110)。這些政治性概念也都是巴迪烏所關切的問題。巴迪烏曾經尖銳地提出了政治性主體的內在吊詭：為什麼這些以政治為名的政治性活動，無論是透過群眾情感紐帶的立即結合，或是透過黨的仲介紐帶的連結，最終都以官僚服從模式或是國家信仰為下場？為什麼最為英勇的人民抗爭，最為堅持的解放戰爭，以正義與自由為名的動員，卻以穩定的國家建構(statist constructions)為終？巴迪烏說，這是二十世紀難以解決的謎題(Badiou 2005: 70)。

不過，巴迪烏指出，他與杭席耶的差別在於：杭席耶處理主體，也處理獨一性(singularity)，但是，杭席耶所說的主體化的模式以及獨一性都是放在歷史事件的脈絡中，受到國家(the State)不平等計算模式的排除與斷裂之下所發生的抵抗。巴迪烏認為，杭席耶的政治是「水平式」的，也就是說，此斷裂是在時代符號法則的外部或是邊緣，而透過否定性的方式來顯示政治性主體出現的模式。巴迪烏自己則要思考「垂直式」的獨一性。此垂直性並不是與任何超驗的價值結合，而是徹底的「局部化／在地化」的內部翻轉之獨一性，如此才有可能思考不被整體的「一」所化約的政治。巴迪烏所提出的方案，是不與國家共構也不依賴政黨的政治，是知性的政治過程 (Badiou 2005: 116-122)。

此處，我必須進一步深入討論巴迪烏的問題，我認為杭席耶所討論的表記與自身的裂隙(écart)，以及儂曦所討論的力的痕跡，都與巴迪烏的「減除」概念有關，也只有透過巴迪烏的論點，才能夠碰觸到話語邏輯之計算為「一」以及本體論上發生之「多」的問題。巴迪烏所謂的平行軸與垂直軸的問題，指向了話語邏輯中整體之部分被計算為「一」的點，正是此「一」之作為「純粹的多」的溢出之點。對於巴迪烏而言，本體的發生就是思想的發生，如同數學集合論的空集合，是不斷透過從既定結構中扣減而出現新的集合。Badiou說，當存在落入了計算之模式，「一」的規範性便會使存在與此「一」之結構同一，而無法回到自身。Badiou說，可否解開此「一」的形上學預設與束縛，問題在於如何思考一個不被「一」所束縛的基本的「多」，沒有「一」的多 multiple-without-oneness (Badiou, “The Question of Being Today,” 39-41)。巴迪烏指出，使本體/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，必然須要經歷一次事件，一次減除 (Badiou, “The Event as Trans-Being,” 98)。這個減除，巴迪烏說，是語言使其自身從「一」扣除而有思想的發生，這牽涉了四個向度——無法決斷(the undecidable)，無法辨識(the indiscernible)，發生性(the

generic)以及無法命名(the unnameable) ，也就是從判斷的標準常模中扣除或是從法則中扣除的無法決斷，從差異之標記中扣除或是從性別差異中扣除的無法辨識，從觀念中扣除以及從「同一」中無限地扣除的發生性，從專有名詞中扣除的無法命名(Badiou, “On Subtraction,” 103-108)。巴迪烏強調，閹割是結構性的，也就是說，文化與語言的結構性無力，使得真理無法完全說出。真理不是完全的說出全部的真相，閹割顯露自身被剝除純粹型態；以哲學方式來說，便是已被減去的面向，以被減除的方式，說明了真理的無能，真理永遠是說一半。(Badiou, “Truth: Forcing and the Unnameable”120)顯然，巴迪烏從拉岡處所受到的啟發，是非常深刻而根本的。

什麼是巴迪烏所謂的本體與存有？為何扣除法在他的本體論中是個核心概念？巴迪烏強調，如果本體的發生如同數學/思考一般，那麼，減法就是不可避免的重要過程。而如果本體/數學要逃脫「一」(the One)的侷限，同時要避免再度建立總體性的模式，必然須要經歷一次事件，一次減除。(Badiou, “The Event as Trans-Being,” *Theoretical Writing*, p. 98)在巴迪烏的解釋中，從「是什麼」(what is)的一般性限制條件中扣除了「發生了什麼」(what happens)的「事件」，必然是在特定情境中的一個存有的碎片(a fragment of being)，一個獨一的多數(singular multiplicity)，這個碎片，便是「事件場域」，evental site。可是，巴迪烏指出一個奇特的補充：這個場域有一個特別的脆弱處：「此事件場域自身的元素並不屬於此場域」(the elements of an evental site are such that none of their own elements belong to the site). (Badiou, “The Event as Trans-Being,” *Theoretical Writing*, pp. 98-99)巴迪烏對於場域(site)下了一個定義：「場域是情境中的一部份，其所有的元素都處於空無的邊緣」(the abstract definition of a site is that it is a part of a situation all of whose elements are on the edge of the void)。⁴⁷換句話說，無法與現有（知識）體系同一者，因此也無法被命名者，就是此獨一性之所在。

巴迪烏說明了自己與德勒茲的區別。巴迪烏認為，德勒茲的論點使他必須將事件視為兩個異質的多數性之間的斷裂(gap between two heterogeneous multiplicities)，而此斷裂造成了延展的分割與內部強度的延續二者之間的摺縫(the fold between extensive segmentation and the intensive continuum)，德勒茲這種事件摺縫(evental fold)的概念來自於柏格森的理

⁴⁷ 巴迪烏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，所謂空無，void，也就是物質本身，或是生命本身。將貓從無區分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*, p. 99)

論，根據柏格森與德勒茲的說法，無內在性，只有外延性，倚賴於原初之複數理論；相反的，而 Badiou 則強調內在性與作為事件的集合。(99)。巴迪烏則強調此多數性必須是同質性的。巴迪烏所說的事件既是多數性分裂法則的決裂，但是也同質於此法則(the being of the event both as a rupture of the law of segmented multiplicities *and* as homogeneous to this law.)事件是一個集合，是一個以場域出現的多數，但是，事件的發生卻正好以增補的方式扣除了此多數的公理之一，也就是所謂的奠基公理，或是正規公理(規律公理)(axiom of foundation or Axiom of regularity)。(Badiou, “The Event as Trans-Being,” *Theoretical Writing*, pp. 99-100) 這個奠基公理是：「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)⁴⁸巴迪烏認為，此處的本體論之重要性在於，對於一個「多」的解構，必然牽涉了模糊曖昧而不清楚的一個點；也就是說，在某個時刻，我們會碰到一個不屬於此集合的元素。(Badiou, “The Event as Trans-Being,” *Theoretical Writing*, p. 100)⁴⁹

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，例如以父之名所建立的法則，此父並不屬於此集合範疇，但是命名的同時，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。

巴迪烏說，事件本身是一個沒有奠立基礎的多數集合。事件之脫離組織使其成為一個偶然的增補。也就是說，事件是一個多數集合的片斷從其被納入的狀態中掙脫，“a fragment of multiplicity wrested from all inclusion.”，就如同海頓交響樂中的一個轉調，法國巴黎公社的一個突然而來的命令，愛的告白，或是高斯(Gauss)與伽羅瓦(Galois)的數學靈感，都是沒

⁴⁸ That in every multiple, there is at least one element that ‘founds’ this multiple, in the following sense: there is an element that has no element in common with the initial multiple.” (Badiou, “The Event as Trans-Being,” *Theoretical Writing*, p. 100)

⁴⁹ The ontological import of this axiom is clear: the decomposition of a multiplicity always includes a *halting point*. At a given moment, you will come upon an element of the multiplicity whose own composition no longer belongs to this multiplicity. In other words: there is no infinite descent into the constituents of a multiplicity. A multiplicity can certainly be (and generally is) infinite in extension (it possesses an infinity of elements), but is not infinite ‘genealogically’, or in depth. The existence of such a halting point stabilizes every multiplicity upon itself, and guarantees that in one point at least it encounters something that is no longer itself.” (Badiou, “The Event as Trans-Being,” *Theoretical Writing*, p. 100)

有基礎的降臨。It comes。(Badiou, “The Event as Trans-Being,” *Theoretical Writing*, p. 101)⁵⁰

事件必然是多數的，而不是「一」。巴迪烏稱呼此事件式的大多數集合為「跨越—存有」(trans-being)的「極端的一」(untra-One)。巴迪烏指出，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，正是當代哲學的核心關注，海德格、拉岡、維根斯坦都處理此問題。不過，德勒茲所在乎的，是事件與多數集合之本體這兩個對立的狀態。德勒茲以封閉與開放作為對立，以逃逸路線相對於集合，雖然試圖顛覆垂直之超驗，卻製造了水平的超驗，而忽略多數狀態的內在獨一性與事件發生之可能 (Badiou, “One, Multiple, Multiplicities,” *Theoretical Writing*, pp. 79-80)。巴迪烏強調內部性的問題，原因就在於此。

那麼，減除法如何發生？巴迪烏說，正如馬拉美的詩句所寫道：「我提供言詞，只是使其再次沉浸於無意義的虛空之中」(I proffer speech, the better to re-immense it in its own inanity)，但是，這個無意義的言詞並不是虛空本身，而是語言的瘋狂，或是扣除的瘋狂行動。巴迪烏說，如果沒有扣除的過程，那麼，沒有任何事物可以存在。(Nothing can be granted existence ... without undergoing the trial of its subtraction.)巴迪烏有一整套複雜的說明公式：減除法是複數的，其操作程序有四：the undecidable, the indiscernible, the generic, and the unnameable——無法決斷、無法辨識、發生性的、無法命名。(Badiou, “On Subtraction,” *Theoretical Writings*. p. 103)首先，是無法決斷性(the undecidable)，也就是從判斷的標準常模中扣除，或是從法則中扣除。此無法決斷性也就是將自身從詳盡繁複的標準分類體系中抽離、扣除，以致於這個陳述不具有實用性。其次，是無法辨識性(the indiscernible)，也就是從差異之標記中扣除，或是從性別差異中扣除：一個辭彙包含了兩個可以互換的意義，而改變了此陳述的價值，並使其意義不確定。如此，語言情境中這兩個相關項無法被辨識，這個無法被標記而無法被辨識，也無法被排序。第三，是發生性(the generic)，也就是從既定的觀念中扣除，從「同一」中無限地扣除：生成性的子集合，總是超出，不被任何其他限定性特徵所描述或是同一，因此也是無限的。語言做為此生成性的子集合，是宇宙中的純粹多數集合，永遠含糊而無被限定，無法被語言學的建構所捕捉。語言使其自身從「一」扣除。最後，是無法命名性(unnameable)，也就是從專有名詞中扣除。(Badiou, “On

⁵⁰ “Ultimately, an event is the advent of a situated multiple (there is a site of the event) and is in a position to be its own element. The exact meaning of this formulation is that an event is an unfounded multiple. It is this defection of the foundation that turns it into a pure chance supplement of the multiple-situation for which it is an event, and from which it ‘wrests’ a site from its founded inclusion.” (Badiou, “The Event as Trans-Being,” *Theoretical Writing*, p. 101)

Subtraction,” *Theoretical Writings*. pp. 104-108)

我們注意到，Badiou 論點的核心在於內部的獨特性(singularity from within, multiples-without-oneness)。巴迪烏說他和德勒茲一樣，都強調「每一個真正的思考，都是獨一的思考。」可是，德勒茲只在乎虛擬(virtual)，而不在于實在(actual)。所以，巴迪烏說德勒茲的理論是虛擬與實在的政體中不斷進行再分類。(79) 然而，Badiou 指出，德勒茲以封閉與開放作為對立，以逃逸路線相對於集合，雖然試圖顛覆垂直之超驗，卻製造了水平的超驗，而忽略複合狀態的內在特異性。相反的，Badiou 建議循著「無一的複合」multiple-without-oneness，無關封閉與開放的對立，取消有限與無限之間的深淵，以純粹的實在，內在的過剩 excess，透過語言的詩學，指稱此存在。只有文字可以靠近此存在之力量。也只有如此，才可以討論普世之特異性 universal singularity。(79-80)

巴迪烏另外以斯賓諾沙為例，說明存有之「一與多」的關係。Spinoza 將「有」命名為「神」，God is a being absolutely infinite.⁵¹ 斯賓諾沙指出，知性對物質所感知的本質，也就是說，屬性是知性所認知的物質本質，因此，所謂的無限，或是所謂的神，便取決於這個「知性」。神性的無限，便是知性的功能，知性可以感知 there is 的能力，或者可以說，這是知性的可感受性。巴迪烏指出，若是以德勒茲的說法，此處所討論的知性便是放置在思考的摺層處，“the intellect occupies the position of a fold”；但是，若是以他自己的說法，便是在於其「扭力」“the intellect is an operator of torsion” (84)，既有獨一的個別性，singular localization，又可辨識 there is，此 there is 如同神的顯現。巴迪烏認為，這個扭力概念之謎，是理解 Spinoza 存有理論的核心，正如同 Lucretius 的理論之謎是 clinamen 的概念，而集合理論的概念之謎則是 continuum 的假設，連續體。

此處，Badiou 所說的 force of thought，也就是在 intuition 處，透過重複、複製、摺層的概念，可以參考 Kristeva 所討論的 revolt，或是 Freud 所說的 vorstellung, ambivalence 曖昧併陳，或是拉岡的 S_1 與 S_2 之間的裂隙。起點是作為神的屬性的思想(cogitatio)，所謂的絕對的思想，absolute thought，而此絕對思想與知性 intellect 是不一樣的。 Spinoza: “By intellect (as is known thought itself) we understand not absolute thought, but only a certain mode

⁵¹ Infinite: Spinoza: “a substance consisting of an infinity of attributes, of which each one expresses an eternal and infinite essence.” (bk 1, def.6) (83) 此處強調的是 eachness, Attribute: Spinoza: “By attribute, I understand what the intellect perceives of a substance, as constituting its essence.” (Bk, 1, def.4)(83)

of thinking, which mode differs from the others, such as desire, love, and the like.” (Bk 1, Prop. 31)——巴迪烏說，我們可以說，思想就是存有的絕對展現，因為思想就是存有的屬性，而知性則是此展現的內部摺層，而展現則是從此摺層處發生。(84)

Badiou 這些關於裂隙、摺層、扭力、減除的觀念，必須透過拉岡，才能夠進一步討論。巴迪烏曾經指出，拉岡的真理觀，便是真理是無力與軟弱的。而愛好真理，便是愛好此無力與軟弱。“Truth: Forcing and the Unnameable,” *Theoretical Writings*, 119)。⁵²使真理成為軟弱無力的，便是「閹割」(castration)，真理便是遮蓋那個不可能完全說出的面紗(veil)，既是只能說出一半，又是此無力說出的掩飾物。真理是掩飾自身軟弱的面具。“Truth: Forcing and the Unnameable,” *Theoretical Writings*, p. 120)⁵³ 我們注意到，巴迪烏其實指出了真理的兩面性，也就是說，真理／真相無法完全說出，但是，真理可以透過掩飾自身的軟弱無力，而以自身的完整形象(total image)出現。此外，巴迪烏此處也指出，拉岡有關面紗的說法十分靠近海德格的論點，不過，不同於海德格的是，拉岡所強調的是此面紗／閹割的結構性。閹割就是結構本身；也就是說，文化與語言的結構性，使得真理無法完全說出。對拉岡而言，不可能有任何沒有被閹割的原初文化——海德格似乎想像蘇格拉底之前的時期便是如此。“Truth: Forcing and the Unnameable,” *Theoretical Writings*, p. 120)

巴迪烏引用了拉岡在一九七〇年的講座：「愛真理，就是愛此無力狀態，這個被真理所隱藏的無力，而此真理，就是閹割。」the love of truth is the love of that weakness whose veil we have lifted; it is the love of that which is hidden by truth, and which is called castration. (1970 seminar) (Badiou 120)巴迪烏說，以愛真理之名，其實掩飾了此真理作為面紗的閹割作用。因此，閹割便隱藏了其可怕的面貌，而以純粹的結構出現。而巴迪烏說，哲學家的說法是：真理只有在減除的狀態下才是可以被思考的，而不可能捕捉其完整面貌，或是完全說出。“Truth: Forcing and the Unnameable,” *Theoretical Writings*, p. 120)⁵⁴

⁵² Lacan makes the radical claim that since truth is primordially a kind of powerlessness or weakness; if there is such a thing as the love of truth, it can only be the love of this powerlessness, the love of this weakness.” “Truth: Forcing and the Unnameable,” *Theoretical Writings*, 119

⁵³ “That which affect truth with its very insurmountable restriction is, obviously enough, castration. Truth is the veil thrown over the impossibility of saying it all, of saying all of truth. It is both what can only be half-said and what disguises this acute powerlessness that restricts the access to saying—in an act of pretence, whereby it transforms itself into a total image of itself. Truth is the mask of its own weakness.” (“Truth: Forcing and the Unnameable,” *Theoretical Writings*, p. 120)

⁵⁴ “The philosopher will reformulate the matter as follows: truth is bearable for thought, which is to say, philosophically lovable, only in so far as one attempts to grasp it in what drives its subtractive dimension, as opposed to seeking its plenitude or complete saying.” (“**Truth: Forcing and the Unnameable**,” *Theoretical*

巴迪烏以有關真理的四重分離(quadruple disjunction)，來分析此真理的有力與無力，真理的過程以及其極限，真理的肯定式無限以及其本質地扣除，以便靠近真理：超越性與內在性的分離：真理不是超越既存現實的絕對秩序，而是內在性之獨特經驗；可斷言與不可斷言的分離：真理是發生性而不可斷言的無限與有限的分離：真理是無限的多數性；可命名與不可命名的分離：真理被其不可命名處阻擋，而無法進入知識，若要命名，則會引發災難。關鍵的概念在於，真理以四重面向自其存有扣除(quadruply subtracted from the exposition of its being)。真理既不是 *supremum* (上確界)，也不是自足而可見的，不可被知識之述語所限制，也不是其有限性之熟悉的基礎。巴迪烏強調，真理之愛，不只是愛其闕割，也愛其恐怖得以出現之形象 (121)

首先，關於真理的內在性的問題。巴迪烏指出，真理沒有深度，沒有超驗，沒有預設，不是等待被發現的秘密，而是在情境中的發生，立即消失之片刻，無法重複。因此，Badiou說，真理之起源在於消失，而此原初之消失，如同佛洛伊德所說的 *primal scene*，便是事件，而且是無法被決定的，只有透過回溯的方式去理解其效果。這個原初場景是第一個真理被滅除性的面向。真理是情境集合中的子集合(122)。而且是「在此情境集合的過程結束時而出現的子集合」(123)此處，巴迪烏便提到了拉岡所說的 *impasse*，語言的僵局。語言總會召喚各種知識之限定性特徵，*predicate trait*，構成概念，而為此真理命名。這種知識的百科全書便構成各種子集合的分類系統，包括歇斯底里語言、強迫性語言、或是情境中的各種症狀(123)。如何不將真理簡化為知識中的分類等級？如果本體的內在性只是知識的內置，這就是對實證主義的妥協，我們就不需要討論此內在性的問題了。如果我們的工作只是在辨識此分類系統，例如歇斯底里、妄想，我們就將真理與知識混為一談。巴迪烏指出，正因為拉岡對於佛洛伊德的忠誠，因此拉岡從來不同意依照任何分析類別來進行判定。拉岡很清楚真理與知識之間的區分，而且，他強調，真理基本上是不可知的。真理構成了「知識的洞」”*a truth is essentially unknown; that it quite literally constitutes a hole in forms of knowledge*” (123)。巴迪烏認為，拉岡所指出的是，「精神分析不是知識，而是思考模式」這是非常重要的而未被充分探討的面向。(124) 巴迪烏指出，雖然有許多人不厭其煩地進行精神分析的神學模式知識重建，指出所謂的「大他者」的超驗性質，但是，拉岡自己則堅

持此真理的內在性。拉岡強調真理與其他知識型態之間的異質性。巴迪烏指出，這也就是所謂「真理是說一半的部分」的意義。真理不應該成為百科全書知識系統中的一個子集合。也就是說，每一個歇斯底里的說話者，都處於獨一的情境(i.e., rather than a form of knowledge, proceeds in its singularity)。精神分析的臨床診斷，對我們而言，並沒有任何啟發，因為，以巴迪烏的說法，此診斷完全錯失了真理的面向。此處，我們瞭解，當巴迪烏提到文化大革命呈現的是一個事件與真理時，他是指此情境發生變化之過程以及其顯露的真理，而不是絕對真理。

其次，有關真理的發生性(generic)的問題。巴迪烏指出，真理不是數學中可建構集合(constructible sets)，而是通集(generic sets)，因為真理的無法決定性，使其不被任何單一限定性的表達所涵蓋。論及真理的無限性時，巴迪烏指出，拉岡的 *objet petit a*，指出了欲望對象的促因，也在欲望主體本身之內。此外，任何對象都是局部對象，因此，其有限性已經被構成。但是，巴迪烏指出，拉岡處理有限與無限之間的辯證運動有其極限（以哲學家的眼光來看）。巴迪烏反對拉岡對於康托(Cantor)的批評：**Cantor's non-denumerable transfinite cardinals** [不可數的超限之基數?] represent “an object which I would have to characterize as mythic.”巴迪烏強調，為了要推進拉岡的論點，便必須扣緊數論的概念，以便掌握真理之無限性，同時也能夠對拉岡更為忠實。(126)巴迪烏指出，「真理只說一半」這句話說的太少；應該是「真理幾乎沒有被說」，而此處才是我們討論真相之力量的起點。”s power of the true, a power required in order to found the concept of its eventual powerlessness”巴迪烏所要強調的真相的力量，就是拉岡自己所說的真理正是「無力之處」truth is powerlessness，也是佛洛伊德所說的 working through；巴迪烏透過 Cohen 所討論的 *forcing*，⁵⁵來說明此

⁵⁵ Forcing, 力迫法, 柯恩(Paul Cohen)的力迫法最初是建立在分歧分層(ramified hierarchy)上，力迫法是一種擴張模型的方法。給定一個模型 M 以及模型內一個偏序 (P, \leq) ，通過構造通集(generic) $G \subset \omega$ 來實現模型的擴張。因為通集不在 M 內，所以這是一個真正的擴張。

http://zh.wikipedia.org/w/index.php?title=%E5%8A%9B%E8%BF%AB_%28%E6%95%B0%E5%AD%A6%29&variant=zh-tw

不僅平面和直線之間可以建立一一對應，而且一般的 n 維連續空間也可以建立一一對應。

Like an ordinary Scheme procedure, a generic procedure takes arguments, performs a series of operations, and perhaps returns useful values. An ordinary procedure has a single body of code that is always executed when the procedure is called. A generic procedure has a set of multiple bodies of code, called methods, from which a subset is selected for execution. The selected bodies of code and the manner of their combination are determined by the classes of one or more of the arguments to the generic procedure.

“the term ‘generic’ positively designates that what does not allow itself to be discerned is in reality the general truth of a situation, the truth of its being, as considered as the foundation of all knowledge to come.” (Badiou, *BE*, 327)

A truth is always that which makes a hole in a knowledge.” (Badiou, *BE*, 327)

“The generic is the being-multiple of a truth.” (Badiou, *BE*, 328)

working through。Forcing 是此可能發展完全的預期點。這個預期的面向“anticipatory dimension”要以未來完成式(future perfect)來理解。(127)巴迪烏強調，真理的力量就在於其被以不同形式說出的可能性。閹割的橫槓並沒有將真理與知識分隔，而恰恰釋放了其力量：說實話的可能性—veridical sayable。正因此，巴迪烏認為精神分析師所進行的不是詮釋，而是 forcing, work through，也就是將未說的真理說出。(129) 此處的知識，knowledge in truth，而不是百科全書式的知識。(129)

巴迪烏認為，無法說出之處，無法被 forced 而出現的，就是拉岡所說的「享受」jouissance。(There is a point that is radically unforceable, the unnameable, or what Lacan called enjoyment (129)真理是一個消逝之事件所遺留的痕跡。(129)存有——「愛、恨與無知只能夠在存有之處出現，而不在真實之處出現」。真理之愛是對於通集／交集之愛 love of generic, 因此，語言秩序必然無法捕捉，而藉由 forcing 逃逸，偏離。the real—真實是在此情境以及真理出現之通集，真理之力無法企及之處。(130)

這個獨一、不可說、無法說的，要如何去思考，去說？思考不就是命名行動？巴迪烏指出，拉岡在晚期的講座強調陰性、無限、不可說的三角關係，就是建立於文化之上。主體之真實，就是無法說出的享樂。將無法說的部分連結到文化中的無限性。(132)

杭席耶所思考的話語邏輯的內部裂隙，正是語言內部所排除而不可見之處，而儼曦從基底處掙脫之力的痕跡，也是此扣除而出現的獨一點。這一個「點」狀的環節是個政治性的交會處，以拓樸學的方式，一個向度扣連知識型與法律的體制空間，另一個向度則扣連內部無法共量的獨一性空間。話語的拓樸面向——整體中的部分如何被計算為「一」，如何以主體的方式成為「一」，或者如何從此處的「一」扣除與撇離，而有了思想的發生——便是我們需要分析與檢視的環節。

引用書目

- 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*. Trans. and edited by Ray Brassier and Alberto Toscano. London & New York: continuum, 2004. pp. 119-133
- 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. *Metapolitics*. (1998) trans. by Jason Barker. London & New York, 2005.
- Badiou, Alain. *Theoretical Writings*. Ed. & trans. by Ray Brassier and Alberto Toscano. London & New York: continuum, 2004.
- 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.
- Benjamin, Walter. (1979) "Theories of German Fascism: On the Collection of Essays War and Warrior, edited by Ernst J?nger" (1930). Trans. By Jerolf Wikoff. *New German Critique* 17 (Spring 1979): 120-28.
- Gu?noun, Solange. "Jacques Ranci?re's Freudian Cause," *SubStance* # 103, Vol. 33, no. 1, 2004. pp. 25-53
- Heidegger, Martin. (1996) 〈世界圖像的時代〉《海德格爾選集》。孫周興選編。上海：三聯書店，1996。頁 885-901。
- Heidegger, Martin. (1996) 〈尼采的話「上帝死了」〉。《海德格爾選集》。孫周興選編。上海：三聯書店，1996。頁 763-819。
- Heidegger, Martin.(1993) 〈走向語言之途〉《走向語言之途》，孫周興譯。台北：時報，頁

- Lacan, Jacques. (1978) Seminar XI: The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis. Trans. By Alan Sheridan, New York, London: W.W. Norton & company, 1978.
- Lacan, Jacques. (1992) Seminar VII: The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960. Trans. By Dennis Porter, New York, London: W.W. Norton & company, 1992.
- Lacan, Jacques. (2006). *Œcrits: The First Complete Edition in English*, trans. Bruce Fink, Norton.
- Nancy “Around the Notion of Literary Communism”, 2006[1995]: 22-34.
- Nancy, Jean-Luc. (1991). *Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nancy, Jean-Luc. (1993) “Corpus.” *The Birth of Presence*. Trans. Brian Holmes and Others. Stanford, California: Stanford University Press, 189-207. 189-207.
- Nancy, Jean-Luc. (1997) “Free Voice of Man,” *Retreating the Political*. Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy. London & New York: Routledge, 1997. 32-51.
- Nancy, Jean-Luc. (2003) “Elliptical Sense,” “Originary Ethics,” *A Finite Thinking*. Stanford: Stanford University Press, 2003. 91-111, 172-195.
- Nancy, Jean-Luc. (2005). *The Ground of the Image*. Trans. by Jeff Fort. New York: Fordham University Press.
- Nancy, Jean-Luc. “Philosophy Without Conditions,” *think again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*. Ed. Peter Hallward. London & New York: Continuum, 2004.
- Nancy, Jean-Luc. “The Inoperative Community,” *Nancy* 2001[1983]: 1-42.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. (1995) *On the genealogy of morality*. 中譯本，尼采：《道德系譜學》，陳芳郁翻譯，台北：水牛出版社，1995。
- Rancière, Jacques. (1995) *On the Shores of Politics (Aux bords du politique, 1990)*. London, New York: Verso.
- Rancière, Jacques. (1999) *Disagreement: Politics and Philosophy (La Mésentente?: Politique et philosophie, Paris: Galilée 1995.)* trans. Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- Rancière, Jacques. (2000a) “Literature, Politics, Aesthetics: Approaches to Democratic

Disagreement,” interviewed by Solange Gu?noun and James H. Kavanagh, *SubStance* # 92, 2000.

Rancière, Jacques. (2000b) “Dissenting Words: a Conversation with Jachque Rancière.” *diacritics* / summer 2000 *diacritics* 30.2: 113–26.

Rancière, Jacques. (2001) “Ten Theses on Politics.” The Johns Hopkins University Press.

Rancière, Jacques. (2002) “The Saint and the Heiress: A propos of Godard’s *Histoire(s) du cin?ma*,” *Discourse*, 24.1, Winter 2002, Wayne State University Press. pp. 113–119.

Rancière, Jacques. (2004a) *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible. (Le partage du sensible. Esth?tique et politique, Paris: La Fabrique, 2000).* trans. by Gabriel Rockhill. London & New York: Continuum, 2004.

Rancière, Jacques. (2004b) *The Flesh of Words: The Politics of Writing. (La Chair des mots. Politiques de l’?criture. Paris: Galil?e. 1998)* trans. Charlotte Mandell. Stanford: Stanford University Press, 2004.

Rancière, Jacques. (2004c) “The Politics of Literature.” *SubStance* # 103, Vol. 33, no. 1, 2004

Rancière, Jacques. (2004d) “Who Is the Subject of the Rights of Man?” *The South Atlantic Quarterly* 103:2/3, Spring/Summer 2004. Duke University Press.

Rancière, Jacques. (2005) *Hatred of Democracy (La haine de la d?mocratie)*

Rancière, Jacques. (2007) *The Future of the Image (Le Destin des images. Paris: La Fabrique, 2003),* trans. by Gregory Elliott, London & New York: Verso, 2007. 91