

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 法國思想與游牧烏托邦：與何內·謝黑在席亞克的訪談

French Thought and Nomadic Utopia: Interview with René Schérer in
Chilhac

doi:10.6752/JCS.200809_(7).0011

文化研究, (7), 2008

Router: A Journal of Cultural Studies, (7), 2008

作者/Author：洪菁勵(Jing-Li Hong);楊凱麟(Kai-Lin Yang)

頁數/Page：220-243

出版日期/Publication Date：2008/09

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200809_\(7\).0011](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200809_(7).0011)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，
是這篇文章在網路上的唯一識別碼，
用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



專題訪談

《文化研究》第七期（2008年秋季）：220-243

法國思想與游牧烏托邦： 與何內·謝黑在席亞克的訪談

**French Thought and Nomadic Utopia :
Interview with René Schérer in Chilhac**

Fabien Laventureux 騰寫

洪菁勵、楊凱麟 翻譯、整理

Jing-Li Hong and Kai-Lin Yang

時間地點：2007年9月，Chilhac，France

受訪人：René Schérer（法國巴黎第八大學哲學系榮譽教授）

訪談人（依發言順序）：

楊凱麟、林志明、黃冠閔、劉紀蕙、朱元鴻、蘇哲安



身為法國僅存的六八世代哲學家，何內·謝黑(René Schérer)擁有極豐饒與深刻的哲學歷程。他個人所經歷與參與的思想運動，從最初的胡塞爾(Edmund Husserl)、海德格(Martin Heidegger)，經傅利葉(Charles Fourier)與盧梭(Jean-Jacques Rousseau)，到同為巴黎第八大學哲學系同事的德勒茲(Gilles Deleuze)，甚而80歲以後對帕索里尼(Pier Paolo Pasolini)的研究，幾乎就是當代法國哲學盈溢創新與生命活力的鮮活例證。

2007年9月一個晴空無雲的午後，我們在某個南法小鎮的郊外圍繞何內而坐，清澈冰涼的艾里耶河在我們腳邊流淌，遠方有教堂悠揚的鐘聲，一場隨興但充滿機鋒與啟發的訪談由是展開。

儘管橫互著語言、思想脈絡及臨場感受的重現困難，底下的訪談紀錄仍是對已逾半世紀以上的當代法國哲學的一次近身接觸，一道無法再現的思想事件所遺留痕跡，一個深邃、年邁但永遠生機勃勃的哲學家對我們所提出的哲學邀請。



法國當代思想現況

楊凱麟（以下簡稱楊）：首先，請以您的觀點為我們談談當前法國的思想風景。

René Schérer（以下簡稱R.S.）：哦不。

楊：就您的觀點……

R.S.：不，這沒辦法。因為我並不了解法國思想。

楊：即使依您的觀點……就只是由您來看也不行？

R.S.：坦白地說，我對法國思想沒有半點觀點，我向您發誓。

楊：那麼，到底目前在發生什麼？

R.S.：我可是一點也不清楚。我什麼都不知道。但並不是說沒發生什麼而是我本身對其一無知悉。

哲學歷程：內在性的發展

楊：第二個問題。您經歷了一趟精彩無比的哲學旅程，自胡塞爾、傅利葉、德勒茲，還有帕索里尼等。在您所曾構建的豐饒哲學中鋪展出怎樣的內在性(immanence)平面？如何能從五十餘年來您所探討過的哲學家們來解釋或理解您的全部思想？

R.S.：謝謝您提出這個非常友善且為我著想的問題，但我必須說，就我個人而言這也沒有什麼較確切的想法。我認為對我的書寫有興趣的人可以完全自由地依他們所意圖的方式思考它們。這是我個人在這些年裡與每次想將我的想法的某些狀態調校聚焦，於是便寫出一些東西。就比如我現在要出版一本書，我不確知誰要出版它，但是它已經完成了，我寄給編輯艾希克·阿戎(Eric Hazan)；但我並不知他是否會出版，他讀了論文應該會在9月給我答覆。這說明我所能做的回覆是需視情況而定的。

這書是我寫過幾篇論文的整理與集結，作了些添加、補充，並以構成一體的方式重寫與重新表達，書名叫《無政府主義之糧》(*Nourritures anarchistes*)。我找到這個詞彙符應了我目前的思想，另一方面，這也許使得我的書寫能以相同方式與過往作品有一致性。此外，2007年我出版了與一位年輕的社會學教授Geoffroy de Lagasnerie的對談，書名為《在一切之後》(*Après tout*)。這本書也是某種調校聚焦，將不同的階段構成關係，這些不同階段就是您剛剛所簡約提及的，亦即經由胡塞爾、傅利葉、德勒茲到帕索里尼等來設立界標(jalons)。

所以，就是這樣，就是說有些事的形成既是連續性的又是非連續性的，或者可說，思想緊扣著一些可感節點(points sensibles)形成。

您剛才提到「內在性」這個詞彙。沒錯，我認為這確實是一個可應用到我所思考之物的概念(concept)，或更佳地說，觀念(notion)，一種指導與統一性的理念(idée)。因為，確實地，當我

著手於胡塞爾思想時，讓我震撼的是胡塞爾作品裡對內在性場域(champ d'immanence)的研究。當我把更多興趣轉到傅利葉時，是因為他也有激情的內在性(immanence passionnelle)與激情的流湧，而我們的思想自身被攫取其中。嚴格地說，圍繞內在性這個詞彙的概念化作用(conceptualisation)，我必須說是德勒茲向我提出來的。還有，經過反思後，我認為它同樣適用於定義我視為哲學無政府主義(anarchisme philosophique)之物，其僅能由內在性平面內部自我定義。至於您問到我思想中的統一性，在此時此刻，我非常樂於用德勒茲式下的意義所圍繞著的概念來表現，其同時也（就我來看，以一種不無弔詭卻正當的方式）很契合胡塞爾、契合現象學，這個概念就是超驗經驗論(empirisme transcendantal)；某種經驗的哲學，某種消滅思想偶像的哲學。在此也與尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche)的《偶像的黃昏：如何以一支鐵槌進行哲學思考》(*Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*)相遇，其消滅所有超越性的形式(forme des transcendence)。從這裡也有著對那些我感興趣的作者的懷疑，我在某些論點上依附他們，但是他們卻以輕率的方式使用「超越性」的表達。即使沙特(Jean-Paul Sartre)也是，當他表示人類思想或人類存在如同是一種「超越性」時；或者是有功於我的列維納斯(Emmanuel Lévinas)，他將「哲學無政府主義」這個表達用在《異於存有或超出本質之外》(*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*)，但是他又將這個我全然依附的表達連結到「超越性」觀念上，這在我看來完全是沒道理的。確實是有內在性圍繞著邊界不好被定義的「先驗經驗論」發展。這種經驗論寓含著延展、修正及變形的廣袤空間，構成了這些不同階段和分歧。我並不是要說這是一種不一致，雖然在我本身思想與運動中，這個詞彙並非我要完全否定的詞。我停駐在這些作者上，而這份作者名單仍未閉鎖。帕索里尼出現在我思想、在我認識與品味的場域中，正值我並無意探究帕索里尼的時刻。所以，這名單是開放的，總是根據這種方法上的無政府主義，但絕不該把它的意義理解為不一致，而是一種在內在性中的發展。

哲學歷程：機遇

楊：是的。但這一整段經過胡塞爾、傅利葉、德勒茲、帕索里尼的內在性歷程，不管怎麼說都令人印象深刻。

R.S.：才不……

楊：因為無論如何這都是一趟遼闊的旅程。

R.S.：沒錯。

楊：然而，這都是一場場由偶然和激情所生的相遇嗎？

R.S.：在這裡您提出一個相當棘手的問題：偶然(*hasard*)的問題。我認為有很大部分是偶然。這不是一種字義上的選擇，不是一種幾乎純粹是語言學上的表面差異。可以說，在所有作為這種開放經驗的建構因子裡的選擇與相遇都有一種隨機性(*aléatoire*)。有一個詞彙我很喜歡且我也在我最近一本書裡很強調，就是「機遇」(*occasion*)。命題(*propositions*)都是根據機遇而來。希臘人有一種表達，我認為柏拉圖(*Plato*)著作裡有使用：*kairos*，根據機遇，在機遇中出現者。機遇這個詞彙被現代學者所使用，在哲學的例子裡特別對立於封閉系統，如齊克果(*Soren Kierkegaard*)有許多關於機遇的威力(*puissance*)、豐饒與創造力特性的反思。梵樂希(*Paul Valéry*)也處理過這個問題，從某種意義來看，他可以算是我所謂的無政府主義者。所以存在著機遇，也就是說在某種程度上，機遇促使我們與某一作者相遇。從來沒有一種封閉系統，也沒有先天性(*a priori*)的固著，允許去訴說即將發現的一切。幸運的是，在每一個機遇中你總會有嶄新發現。

楊：如尼采說的，思想永遠是擲骰子？

R.S.：沒錯，正是如此，如果您要這麼說的話，的確是。

文化的大學化：巴黎第八大學的歷史

林志明（以下簡稱林）：我們繼續機遇這個話題。所以您昨天是抓準機遇來談「文化的大學化」(universitarisation de la culture)嗎？

R.S.：正是。

林：我對此很感興趣想回到這個主題上。首先，您提到梵仙大學（Université de Vincennes，即現在的巴黎第八大學）的歷史。

R.S.：沒錯。

林：我們這一代並不怎麼認識這段歷史，這間大學是怎麼形成的，而您在其中又曾扮演什麼角色？梵仙大學和大學扮演言論自由角色的理念又是什麼關係，它還繼續存在嗎？

R.S.：您向我提出的這些問題我很難簡略回答。沒錯，我想我同時是這大學的一員，雖然我已退休但我仍繼續去學校，因為我每兩週有一堂研討課且我認識那些來聽課的人。這些在場聽課的人或許能告訴您要知道的事。梵仙大學的歷史是一段龐大歷史。確切地說，它是為了回應那些來自學生對大學改革及轉型的運動和要求而創立於1968年之後。然而，事實上它是更複雜且範圍更大的。因為，這大學的創造一方面是為了回應一個或明或隱的要求，換言之有被述說或無述說的要求。同時，它也是在政府對運動的調節(régulation)、中止等意圖下，提供一個不只觸及學生還有社會的思想、運動與一切荒誕的「疏通管道」（如果可以這麼說的話……），為了從大學內部來疏通它們。這雙重定向從一開始就存在了，它在大學內部裡運作，後來又添加許多要素。但一如往常的，當請願抗爭以某種反抗、革命、爭論形式誕生時，總會有產生疲乏的某個時刻。然後，另一方面，就政府方面，也有一些很明顯的連續企圖要讓大學的動亂結束。此外，這也與普遍性的經濟危機、就業困難等等連結在一起。因此，可說有很多原因在此會合，促使了人們所謂在梵仙大學的全新、非比尋常的創造性經驗於其最明顯可見的特徵中。

就我個人而言，結論是，由這件事所標誌的，是在學生與教師之間的學生要求、知識關係與人的關係上，對嶄新定向給予某種幾近整體或部分的不可逆驅力。這些尤其發生在某些系所裡，或許更是在哲學、藝術及諸如此類的系所裡，這是非常確定的。但是，要更進一步來談大學之所以如此的理由，應該要很謹慎。因為有一個超乎大學(extra-universitaire)的脈絡，與社會相關的全球秩序存在。梵仙大學剛好處在工作充裕，至少是勞動、生活水平增長的巨大進步時刻。所以學生們較是處於停止這種經濟生產、停止勞動、要求休閒文化等意見上。

今天卻是完全相反的情況。全世界都像被掐緊脖子而學生們則無法找到工作。因此，他們要求快速而有用的訓練以直通到明確的工作。所以，就這點來說，我們不能以一種系統化的方法來談論所有的事。我唯一能做的是指出一些定向、反省與對於反省的指引路線。現在很顯然對此有很多矛盾和異議被提了出來，但我相信這都是可以一一回應的。但是我不能說對此我提出一個已完成的系統，這點是確定的。

林：我要再加上第二點，事實上在您昨天晚上的演講最後提到，一方面，李歐塔(Jean-François Lyotard)已述說著後現代條件，即社會的轉型與同時是大學功能的轉型。因此另一方面，如果回到大學化的問題，大學也已經有不少變化，不是嗎？我倒反而看到相反一面，當大學知識占領一塊領地時就會有種危險，大學本身或多或少的會成為官僚主義、沒生產力、資訊化的機構。這些都是世界各地正在發生的事。因此，一方面說來，所謂的「文化的大學化」仍具有一定的意義，但最重要的是我們能如何抗拒。您已經指出一些途徑。但從實際操作上我不太看得到能夠如何反抗，因為牽涉其中的不只是學生，也有在大學教書的教授們，有關於經費的問題、人口統計的問題，各式各樣的問題，還有社會的問題等等。

R.S.：您說的沒錯，我對於提供所有這些問題一個解決或回應還差得遠。唯一我可以說的一件事是，如果我們不把法國算進去，不管

如何，在世界上，一旦有轉型、爭議和鎮壓時，絕對不能不關注大學的問題和抗爭。也應該好好把它說出來，大學正是為此而被選出的場所，一個可感、指標性的點，它有點是每一特定時期的社會狀態。或許有一些服從的、照規矩來的大學，或相反地，有一些在大學內部的反抗、抗爭的可能性。例如：我有一位去過中國的年輕朋友Camille Ponsin，2006年拍攝了一部很成功的電影，《南京女孩》(*Les Demoiselles de Nankin*)，這部片幾個月前也在法國電視上播出。他取得中國南京大學的同意與參與影片拍攝。我認為，在影片中尤其令人震驚的是，大學裡男女學生軍事化展現。亦即男女學生們以某種方式在大學裡服兵役。他（她）們服從這種準軍事體制且強迫必須宣誓效忠共產黨等等。然而，這裡面之所以非常有趣、非常值得注意和令人意外的是，在這極端規範化、命令與權威的形式內部可以看到令人感到好奇的、從懷疑主義觀點下受到極大鼓勵的反思及態度。這不是暴力的抗議，而是隨時處在與強制秩序的斷裂，一種不信任、在某些人話語中的內在爭論，一種對共產黨在場的忠誠的全面性懷疑主義。所以，這裡面有一些東西是很正面的、非常有趣的產生在大學內部。我想您們知道的比我清楚，它曾經如何是威權壓制下的受害者，尤其是在天安門事件時。

但我相信在此有一種可感性(sensibilité)的產生，它再次地完全整合在，不幸地也排他性地，對於世界市場的參與、投機鑽營(arrivisme)及商業競爭的透視上。然而，我相信同樣的也會有某些跡象正是在大學的環境裡產生，無論我們是否監督它，它都興起反省、批判的趨勢。

我們同樣來到「內在性」這個詞。我認為在大學的存在、大學的社會、大學的同志情誼、反省上，總是有一種拒絕強制秩序的內在要素。我不想再冒險多談，但是我看到整個世界，可能在墨西哥，可能在那些阿拉伯國家，或至少在馬格里布(Maghreb)，環繞著大學都生產了一些事。然而，我們不能將之一般化，因為這些運動有時可以是非常重要且具創造性的調整，而在有些時刻，

它可能徒勞無功。在另外的時刻，它也可能樹立極端有害的意識形態，如同伊斯蘭基本教義分子(intégristes islamiques)的運動等等。

大學在當代社會中仍然是極有力的指標。如果我們說大學化，我認為我們可以談得更遠，應該說當代社會，因為生產模式，因為生產朝向非物質價值的方向，朝向知識的價值，將給予大學一個無比重要的位子。大學將成為某種同時是社會生活及生產的中心，也正是如此，在我看來，它是重要的，並且需要同時在社會學及哲學上的明確分析。

無政府主義的自由：系統的封閉與開放

黃冠閔（以下簡稱黃）：何內，我想加上一個關於無政府主義的問題。在您漫長的哲學生涯中，就這種無政府主義而言是否曾有對自由條件的擔憂？其中是否有一種原則可以讓您對它進行思考，特別是就您剛才提到的「kairos」（適切時刻）這個主題。這兩者間是否有聯繫？

R.S.：是的，您的問題非常有趣。同樣的也不要期盼我完全單方面的回答。在我即將出版的內容中賦予特權的無政府主義概念是內含的(inhérente)，無政府主義同時在我的思想和我本身的存在中。雖然有這麼多的運動或黨派，但是，我從未加入任何無政府主義的運動或黨派，不過，也可以這麼說，這是一種思想的定向。

就嚴格的政治觀點而言，我是從作為馬克思主義者開始的，而馬克思與無政府主義有極曖昧及衝突的關係，特別是對立於普魯東(Pierre-Joseph Proudhon)和巴枯寧(Mikhail Bakunin)。所以在特定時期中，在思想、運動、黨派、馬克思主義的方向上都有反對無政府主義的東西。然而同時相較於其他思想形式，亦即宗教信條或政治運動，我們同樣可說，馬克思思想，特別是馬克思前期著作或哲學著作，是在無政府主義意義下所前進的。此外，馬克

思對國家的批判，也被列寧(Vladimir Lenin)以解散國家的想法重提，這是將無政府主義元素呈現在實際、歷史的共產主義中所給出另一種觀點，它以一種全然激烈、暴力、威權的方式對立於無政府主義而出現。

有點像是這樣：可以說，我是搖擺的。從最初的馬克思主義、共產主義的方向，朝向無政府主義的思想。讓我覺得有趣的是一種不單是涉及政治思想，而且是一種生存模式的無政府主義。我承認，我個人的生活對我本身來說就是具體的無政府主義式的。我的思想模式也是，還有，我的反思方法也是，我認為我可以將它定義為一種無政府主義式的。也就是說，儘管我被系統、系統的封閉所引誘，我卻從來沒能真正做出一個〔系統〕；因此我可以說是反系統的。我曾因此感到震驚〔於德勒茲的說法〕，當德勒茲和瓜達希(Felix Guattari)在《何謂哲學》(*Qu'est ce que la philosophie?*)裡寫道，哲學向來是系統的，然而德勒茲的思想，在我看來，完全導向對立於封閉系統。

但是我想我要說的是，有些系統化的東西完全不是這麼一回事，亦即邏輯。系統意謂一種連鎖的邏輯，一種引導思想的邏輯，哲學思想根據一種或一些邏輯發展。此外，德勒茲寫了《意義的邏輯》(*Logique du sens*)、《感覺的邏輯》(*Logique de la sensation*)。這種邏輯的思想完全無法透過一種閉鎖的辨證邏輯的意義來理解。

回到無政府主義較晚近的意義上。然而再次的，它也不具完全的定義性。我認為表達我剛才所說的最好方式，亦即持續的批判與對僵固歸納原則的擺脫。例如說，我很喜歡的朋友與很欣賞的作者，阿讓·巴迪歐(Alain Badiou)，他是當前創造出一個真正哲學系統的人。從某一方面來說，就我個人而言，我沒有辦法像他這樣，我沒辦法遵循這種思想模式；但是，從另一方面說來，是我不相信系統這回事。也就是說，我不相信哲學能被一種系統的完善形式所展現，即使它是有些開放的。在巴迪歐作品裡，依靠的是一套假設－演繹(hypothédico-déductif)系統，也就是說他是從數學形式的假設出發。

哲學養成與想像力

黃：我有一個關於哲學家養成（形構）的問題，我想拿您有關內在性的概念、大學化的概念與謝林(F. W. J. Schelling)說到「內構」(information)、想像(l'imagination)、普遍化(universalisation)時的主張相比較……

R.S.：這很有意思；這是一種思想形式，它同時是系統的卻又不是閉鎖辨證的完善內部；它總是處在對立、矛盾的張力之中；同時它又可感於運動的統一體，但同時卻又處在一種封閉於整體性框架的不可能性中。的確是有非常確定的親緣性。

黃：我想提出的問題是與哲學家養成（形構）有關的想像，並連結到您內在性的概念。

R.S.：沒錯，這些都是站在想像的觀點來看，它作為一種經常超越概念封閉性的威力，做為創造的威力，這就是想像力。這是一種力量，一種在想像中的創造威力，它也是在某方面拒斥世界的陳套(clichés du monde)，是永恆地超越那些凝固在疊層中的力量，照德勒茲的詞彙，是促使再生，促使流湧(flux)奔馳的力量。

所以，這就是想像的威力。它到處都呈顯。然而德勒茲並沒有將他的哲學刻劃成想像的哲學。我相信他有在這一點上作說明。這不是說他定義了一種未使用想像的哲學，而是他認為這個詞彙不夠精確，它任由太多的含混在其中。所以他較喜歡用其他形式，例如流變的思想，或使用另一種模式來形成他的專有概念。然而，就某種方式來說，我們可以說在德勒茲著作中，想像力是一種主宰性機能，就好像在康德(Immanuel Kant)作品中一樣。此外，他關於康德美學的文章中也強調想像在古代思想及一般思想中占有基本的地位。

行走的哲學家

楊：在另兩位教授提問前，我想再問您一個問題。您區分兩種類型哲學家，伏案哲學家 and 行走哲學家，這意謂什麼？

R.S.：思考即行走，就是這個意思！這不單是從隱喻的觀點，而是從實際、身體的觀點。

楊：尼采花很多時間行走……

R.S.：步行發展思想。我意會到（思想不需去尋覓就可以找到，因為這是思想的相遇）讓我欣喜的對這個想法的表達也存在於其他作者的作品中。與尼采和梵樂希一樣，我意會到透過行走來思考。行走促進血液循環，更新了大腦的循環。人類是行走的存在。大部分的動物行走且得以運動，相反地，植物就無能運動。但是我們不要對這種比較進行的太遠，因為我們也同樣可以說植物能提供一種有趣的範型。像植物般的自我發展，我們可看到有印度的裸身修行者(gymnosophiste)坐在樹上要將自己流變成一大片樹葉，一種人類-植物(homme-plante)。他坐在樹幹上，葉子推擠著他，雙臂開展，這同樣成爲一種思想影像。然而我也許較喜歡思想就是行走，以及走路對思想與思想的進行 / 行走的影響。

我很喜歡散步(promenade)這個觀念，散步這個詞在十八世紀時曾被大量使用。我拿我一直很喜歡的盧梭《孤獨散步者的沈思》(*Les rêveries d'un promeneur solitaire*)作個例子，它有點是我的典範。藉由我散步，我思考。換句話說，我可能很困難地思考、發明（不是說我是觀念的大發明家），但當我陷入死胡同時，爲了整理我的想法，我就出門晃蕩，散步到什麼地方。正是這樣，有些時刻我不能去走路，我會感到非常痛苦。在這個角度上，我並不和我很喜歡的巴斯卡(Blaise Pascal)意見一致，他說人的不幸在於無法待在房間休息，且他似乎也批評娛樂。我是剛好相反，我是贊成娛樂、活動對思想、對產生思想的影響。

楊：在這兩種哲學家之間有什麼不同，是否有哲學本質上的不同或是

思想本質的不同？

R.S.：我不知道，我無法確切的回答您。當我們談到哲學家，我們談的就是運動。例如說我知道佩稽(Charles Péguy)——他喜歡柏格森(Henri Bergson)更甚於笛卡兒(René Descartes)——他寫了一些關於笛卡兒非常有趣的東西。一個很漂亮的句子，「笛卡兒，這位法國騎士踏出如此美好的一步」。所以，他所喜歡的是笛卡兒的步驟。至於柏格森，我不知道他走不走路，我也不知道德勒茲走不走路，這太複雜，我不冒險亂說，也許我會在那遇到一些相互矛盾的概念和想法。我僅想說：行走，就是思考，或思考就是散步。散步這個詞也許本身就有這個意義，既是一種隱喻又是其本義。

劉紀蕙（以下簡稱劉）：我的兩個問題互有關連。第一個問題是：您提到內在性、經驗的超越性，我想您是否可以針對普同性(universel)這個問題，尤其是無同質化(homogénéisation)的相同(même)或相同性(mêmeté)，也就是說，特異性(singularité)如何能夠成為普同條件，就如我們透過母性(materne/maternel)這概念來理解拉岡(Jacques Lacan)和巴逖梧一樣。

R.S.：這是一個我無法回答的問題，因為這不是我的語言，不是我的概念。不，我無法回答因為我不想講出一些蠢話，但，同時也是因為這不在我思想範圍內。所以，我無法具體回答。



哲學與藝術：肯定與否定

劉：第二個問題，我對法國文學和藝術很有興趣，尤其是一些作者如考克多(Jean Cocteau)、巴塔耶(Georges Bataille)和電影工作者高達(Jean-Luc Godard)，他們都處理了死亡和生命的概念。例如，考克多提到詩人的死，巴塔耶則藉由書寫提及犧牲以及踰越，而高達則在他的電影《激情》(*Passion*)裡提到黑暗之光。所以說，是否有一種書寫的否定性，其經由死亡和踰越的主題來採製？有一個真正想問您的問題，是否有一些事物是哲學無法企及的，而也許只能在影像、藝術和文學中觸及？

R.S.：您問了一個實際上我很難簡單地單方面而且毫不費力回答的問題，否則就會產生矛盾。我簡單的認為踰越這個觀念是從巴塔耶那裡來的。在某些觀點上，我同樣也是巴塔耶的仰慕者和愛好者。但這同樣是一個細緻差異和界線的問題。

巴塔耶有很多東西都很有趣，但要仔細說來，則是他引介踰越進來，他就同時進入一種反對什麼的邏輯形式，我相信，我本身的想法過去也總是不停地在對抗（我應該將它連結到德勒茲），也就是說律法和踰越之間的關係。

有人這麼解釋，巴塔耶的思想及他自己的生命深深地與律法整合在一起。他是由採用宗教的志業開始，他曾試著要完全進入律法、進入超越性的呈現中；而他總是結合踰越與此超越性對抗。我想我所嘗試定義的思想，或德勒茲將其定義為內在性的思想，是很確定地異於踰越這個觀念的，亦即，異於在黑格爾的辨證思想裡碰到的否定性威力。

就個人而言，我得說對您剛才所說的那些，我所與之的對立要比德勒茲來得少，因為他是完全對立於否定性，他全然地反對巴塔耶踰越的觀念。而我個人則是很受巴塔耶這些觀念裡的美學特質、情感特質所吸引，也許要比其邏輯部分還來得多。但是，相反地，對於否定及律法的問題性全然肯定和全然諷刺的傅利葉激

情思想從內部激活了我，我得說踰越和我的思想範疇不符合。

考克多作品中雖然有一些很有趣並且深刻的東西，但我不認為能將它放在相同的哲學平面來考慮。事實上，它比較是美學魅力，是他眼光中的美學價值與深度。這常在他的詩裡看到。例如，他的《清唱》(Plain-chant)。我很喜歡《清唱》，我同樣也很喜歡他的電影作品，在某些時刻裡它總能到達極偉大的視覺威力。不管是他關於《奧爾菲》(Orphée)還是《崔斯坦與伊索德》(Tristan et Yseult)的電影作品，抑或是在他極偉大的小說，如：我很喜歡的《恐怖的孩子們》(Les enfants terribles)。但這正是因為他既不是使踰越也不是使否定性，而是反之，使激情的肯定動起來。它們是歡愉的一面而非死亡或悲傷反覆思慮的一面。就如我們太常在巴塔耶的不管是重要或不重要的作品裡看到這個面向。

這是為什麼我說您的問題讓我有點為難，因為我擔心回答得太片面。我認為您們提到的觀念有很巨大的東西在其中，但它們也許被以另一種方式重新置換了。且拯救它們的，在這些和那些作者的作品，也在巴塔耶的作品中，恰好是這個被提出相對於它們的距離(distance)，即幽默的距離。例如說，對所謂超越的肯定(affirmations transcendantes)的懷疑所造成的距離。包含有些您一開始提到、因其幽默而較有趣的人，就是拉岡。我認為拉岡有趣只在於正好他在包括他自己的心理分析「教皇化權威」(pontification)下帶入一劑幽默、距離和對已塑造、使用的概念懷疑。我相信這就是他有趣的地方。

但，如果我們要了解作用力(forces agissantes)，我想在踰越、死亡或否定這方面並沒有任何作用力可被考慮。所有起作用的威力都是在歡愉和肯定這方面。在這個意義下，我感到與德勒茲思想一致，他試圖到最後時候都恆常地肯定一切。此外，儘管此思想和某些相反取徑的觀點很相近，有時甚至是平行，但確切說來，後者並沒有進入正面肯定的途徑上。

而您一開始時提到特異與普同。我相信事實上，普同性正是在己

特異性(singularité en elle-même)。也就是說，只有對一般性、虛假的超越性以及換個詞來說，對尼采稱為偶像的東西展開我所謂的全面「除垢」(décapage)，才會有普同性。只有在這個時刻才會觸及特異性。這總是一條內在性的途徑。如果我們得以使用這個允許我們到達絕對內在性的詞彙，我們卻從未充分作到「除垢」。這才是問題所在。然而，這途徑布滿許多假問題，我認為那些我們提出的問題常常是假問題，必須以能通達此途徑的方式被重新解譯，重新表達；再次地，這條途徑藉由特異性、內在性、肯定的力量、歡愉被標誌出來，且無論何時都要把踰越與死亡的危險、圈套、陷阱等丟在一旁。

然而這點，用一種全面方式來自我表達讓我有點不自在，因為我認為您在德勒茲思想裡找到比我在這裡說的更好的東西。至少，我試著把它解譯出來以堅定我自身的信念。

劉：因此我想說的正是我們所謂的現實切割(découpage de la réalité)，它永遠是從虛假中逃出的一步，這是一種新穎的創造形式，我借用佛洛伊德(Sigmund Freud)現實切割一詞，它每次重新移動都像從空無(vide)出發的重新寫入，所以物體的死亡照考克多的說法，死亡本身即是創造，也就是說切割是一種歡愉。

R.S.：是的，嗯，聽著，我不對您作回應，因為我承認您所說的。我對您所說的沒有什麼特別要回應的，我對此沒有什麼反對意見。沒錯，正如您提到的，事實上在考克多的詩作裡有一些重要的東西，一些很能引發聯想的東西：「因為我想到死亡它來的太快 / 我們多在沈睡」。但是，經由詩，死亡進入一種遊戲、一種詩的再創造、一種整合、一種通道。而這也確是它的影像之一，在鏡面另一邊的影像。所以，在考克多那裡產生這種非常詩意的死亡召喚，就像他在電影，例如《永劫回歸》(*L'éternel retour*)裡呈現的。

劉：我提到死亡的唯一理由是因為，沒有死亡就不會有轉變。

R.S.：沒錯，我同意您。

何內哲學思想：語言

朱元鴻（以下簡稱朱）：首先，我想先跟您確認是否正確理解您所說的無政府主義，它比較不是指政治或社會的部署方式而是一種思考方式？是這樣嗎？

R.S.：兩種都是。因為政治的、社會的無政府主義，同樣也是哲學的無政府主義。它是一種思考方式，這是確定的。

朱：據我對您哲學構想的理解，首先，我想知道當您自稱「無政府主義者」時想到反對的是哪些思想。例如您剛才提到巴逖梧（說他是創造出哲學系統的人，而您卻沒辦法遵循這種思想模式，不相信哲學能被一種系統的完善形式所展現），但是，反倒是他曾在他的研究裡批評德勒茲、柏格森和斯賓諾沙(Baruch de Spinoza)，他發覺那裡面總是有一種「大寫一」(Un)，這個「大寫一」把我們帶往一個閉鎖的、神學的系統，而巴逖梧卻自稱他自己則提出一種無須「大寫一」的多樣性(multiplicité sans l'Un)。這當然並非我的意見，我是舉巴逖梧來試問您。

R.S.：的確，您理解的沒錯。確實是像您說的，就個人而言，我本身並沒有針對一些作者作批判，我不是將自己的思想建立在相較於某個人的對立或批判上。如果我提到巴逖梧（他是我的好友之一且我也喜愛他的作品），那是因為我自身的思想模式並不是定位在一種如巴逖梧思想那種既建構又演繹的哲學上。我很謙遜地說，或許是因為無能力吧，但這也因為我不朝這方向發展。

我以此為藉口不擴大討論，以便加入一些在哲學思想裡，但也在一般思想中，我會將極大重要性給予語言或表達之物。我說的是風格，如果這個詞不是如此經常被濫用的話。我認為，我很喜歡哲學中所具有的闡述的明晰性，書寫的澄明，儘管有時我們被迫使用一些艱澀字眼，一些經常是粗鄙的法文字。

關於這點，此外也為了回到巴逖梧，我很喜歡他的闡述。巴逖梧是個偉大的演講者。他是偉大的教育家，而且他非常清楚如何呈

現與闡述他的思想，這是很重要的優勢，這是他思想中的一個重要品質。雖然，再說一次我並不是很能夠進入巴逖梧的思想和體系。但我很重視語言品質、說話方式，以及，另一方面，我稱之為在語氣上的未決(*indéterminé*)之物。舉巴逖梧的例子來說（但別視為是否定性的批評），他常有一種有點太教條、有點太肯定的口吻。所以就是這樣，就是這種語氣上的差異使我敬而遠之。

康德曾使用語氣這個表達談論關於他那個時代的一些哲學家。此外，他把它用在名為〈論曾經來到哲學中的典雅口吻〉(*D'un ton élevé qui est venu en philosophie*)的文章，已經有法文翻譯，是德希達(*Jacques Derrida*)譯的，他以〈近來在哲學中採納的高貴口吻〉(*D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie*)為標題。德文*Erhoben*有崇高、高雅的意思。

另一方面，他抨擊一些人，像是我很喜歡的雅可比(*Friedrich Heinrich Jacobi*)。我蠻喜歡雅可比的某些作品，那些作品被康德以大量的諷刺抨擊過。但是這並非我提它的原因；我只是為了說明口吻這個字在哲學裡的使用，它同樣也有點像是價值或價值化(*valorization*)這個詞在尼采意義下的使用。以一些像是偉大、高貴、低下、庸俗的觀念來對立一些太分明的斷言，如對錯，這是開始對太分明的對錯觀念宣戰。這其中正是一種語氣，一種價值的問題。

因此除了對錯以外，仍有很多其他用來評量的價值，它們經常很難被精確說明但卻是大家都感覺得到的。也就是說例如語氣的庸俗，或反之，高雅、高貴、誠懇、諷刺、幽默，我們根據一些斷言所採用的距離。全部這些都進入哲學思想的形成中，除了對真理的古典式研究外。

法國學生：抱歉，我想跳回恰好是我現在正在作的主題，它本來是我對哲學幾乎全面、衝動的拒斥。您說到巴逖梧，它帶給我強烈的感受，在演說的部分、信念的藝術，這正好是我們在巴逖梧那裡可以很清楚看到的，然而我們無法將它擺脫，相反地，我們愈被

囚禁，我們愈是精通語言，正如您所說，我們愈是無能，就愈是難以使用語言作為權力的工具。

R.S.：沒錯正是如此。您剛說的內容裡有一個想法也很有趣，也就是權力關係，權力要素呈現在所有口頭表達裡、在所有斷言及所有真理的研究中。我沒有談到它是因為，一方面，我也許不是處在一個適合談它的位置；另一方面，這是一個已經持續很久的主題，而且它還持續下去尤其是在傅柯(Michel Foucault)的研究領域：一種在權力與知識之間的關係。我把這點放在一旁，並不是因為它無趣反而是因為這問題太廣泛不適合在這裡談。

我是對價值更敏感。正是因為這樣我才提到雅可比，確實有某些極為美麗的形式、偉大的美學價值和情感價值在他所寫的內容裡。他所呈現的斯賓諾沙非常有趣。但接著他就擺脫了斯賓諾沙，然而他有一個全然特殊和非常值得注意的方法在他的展示裡。我不知道您是否讀過，對於斯賓諾沙系統，雅可比可說是完全外於幾何證明規則，但他所說的卻極端美學地可感。

黃：當您提到雅可比的美學那一面，對雅可比而言，核心問題是宗教，是啓示。您如何將美學問題和一旁的宗教問題連結起來？

R.S.：不，我不是要把它們連起來。我只是提出來，我說到一些東西不是爲了要把它們連起來。此外，一個作者或一個作品或尤其是當我們自一件作品取得的趣味，不必然要要求它內在完全的一致性。這也有點是無政府主義的方法。我們可以強烈抓住某一個作者一些極端誘人的要素。我認爲誘惑(séduction)這概念非常重要，儘管它是很不確定的。誘惑這個概念不是可消除的；當我們談到智性生活時，我們不能排除它。我們不能說智性生活是被理性所支配，而情感生活是唯獨被幻覺和誘惑所左右。在這些領域之間是有聯繫、有通道的。

少數分子

蘇哲安（以下簡稱蘇）：我想表達我的傾慕。也許您能夠對此作個評論，如果您願意的話，在凱麟傳給我看的您的文本之一，您有談到少數(minoritaire)的問題，這讓我很有興趣。

R.S.：在哪一份文本？也許是關於帕索里尼那份？

蘇：正是關於帕索里尼的文本，開始時您以少數這個問題作開頭，並說到您是在德勒茲那裡汲取這個概念的。

R.S.：少數這個觀念是從德勒茲那來的。也是德勒茲將它連結到小文學(littérature mineure)；它在《卡夫卡》(*Kafka*)再度被使用。但我們可將它延伸，我用一種完全自由的方式將它延伸，同時在藝術、文學、政治，也就是說，在帕索里尼的政治事件中確實是少數的，它必須是在那些大黨之外，它不能要求也不能試圖要求多數。他也是說真理必然是少數的那個人。

而這同樣也是尼采的思想。我不記得實際上他在哪裡說到，但他反對社會主義的立場就是這種，尤其是反對多數的律法。有很多人反對多數的律法，全是在一種強烈的意義下，也就是說具體的，民主的，意謂著讓大家都有發言權，是在贊成所有人並且反對權威政體的意義上。

大多數思想家在十九世紀時並不信任多數決的民主形式，因為其強加所可能存在最基本、最爭議、最庸俗的意見。選舉多數決的民主形式是建立在不被告知的意見上，以及群眾意見等等。

所以有很多曖昧之處，事實上在多數律法這個觀念或對少數的批判裡，每次選舉之後，我們看到好像多數是對的，的確，他們在一時的歷史下是對的，但是不能說他們確實是對的。這些擁護此想法的人，我們在挪威小說家及劇作家易卜生(Henrik Ibsen)作品裡看得到，在這時代裡的許多人中也可以看到。很多政治語言的觀念應該被修正，並且我認為有很多政黨或思想是政治觀點的少數也都是對的。無政府主義的信仰聲明不能是多數的，這毫不足

奇，因為它必然是少數的。

但是，少數並不是說它不能被其他所分享，因為所有人都有一種成分在他們自身裡，一種基本的無政府主義成分，從另外的觀點看來這個少數也是多數。德勒茲有一個文本也談到此。在《商談》(Pourparlers)裡，他在某個時候講到，少數派就某些觀點看來也是一種多數。如果我們可以使用這個表達，對每一自我最本真之物總是作為多數的少數，少數並非意謂著要和外部的多數一致，而是不孤立。展示於個人，共有於整體。

何內·謝黑著作目錄

René SCHÉLER : A Bibliography

巴黎第八大學哲學系榮譽教授何內·謝黑(René SCHÉLER)，1922年生於法國西南的Tulle，是著名導演侯麥(Eric Rohmer)之弟，當前最具分量的法國哲學家之一。

巴黎高等師範學院畢業後，謝黑教授與傅柯(Michel Foucault)、德勒茲(Gilles Deleuze)、李歐塔(Jean-François Lyotard)、夏特雷(François Châtelet)、洪席耶(Jacques Rancière)、巴迪梧(Alain Badiou)等當代法國重要哲學家俱為巴黎第八大學哲學系同事(謝黑教授為創系成員)。研究領域廣及古典及現代哲學、電影論述、教育學、美學、溝通理論、烏托邦哲學、兒童性特質等。早期研究現象學，與A.-L. Kelkel為胡塞爾(Edmund Husserl)《邏輯研究》(Logische Untersuchungen)的法文版譯者，並出版《胡塞爾邏輯研究之現象學》(1967)、《海德格或思想經驗》(1973)；70年代對教育及兒童投注大量哲學關懷，著有《變態愛彌兒——教育與性特質報告》(1974)、《稚氣的情色》(1978)；80年代則專注於傅利葉(Charles Fourier)及普世性(hospitalité)哲學，著有《原子靈魂——核子時代美學》(1986)、《不可能之賭——傅利葉式研究》、《普世宙斯——普世性謳歌》等。

謝黑教授近年來寫作教學不輟，書寫的質與量都相當驚人。特別

是德勒茲辭世後，常以宣揚其哲學來為兩人友誼致敬，對德勒茲思想有極重要且直觀的洞見，主要結集為《凝視德勒茲》(1998)。已結集出版的論文包括《游牧烏托邦》(1996)、《批判的遍歷1957-2000》(2000)、《童稚》(2002)、《傅利葉，朝向一種成年的兒童》(2006)、《帕索里尼式的過道》(2006)等。

2006年10月起，謝黑教授於巴黎第八大學哲學系講授的課程為「以自己之名書寫」(Ecrire en son propre nom)。

2009年預計出版《無政府主義之糧》(*Nourritures Anarchistes*)。

重要著作目錄

- 《胡塞爾邏輯研究之現象學》，*La phénoménologie des Recherches logiques de Husserl*, PUF, 1967
- 《傅利葉或全面性論爭》，*Charles Fourier ou la Contestation globale*, Seghers, 1970 (rééd. Séguier, 1996)
- 《溝通哲學》，*Philosophies de la communication*, S.E.E.S., 1971
- 《海德格或思想經驗》，*Heidegger ou l'Expérience de la pensée*, Seghers, 1973
- 《變態愛彌兒——教育與性特質報告》，*Émile perversi ou des Rapports entre l'éducation et la sexualité*, Laffont, 1974
- 《Co-Ire——兒童的體系畫冊》，*Co-Ire : album systématique de l'enfance*, revue *Recherches*, n° 22, 1976 (avec Guy Hocquenghem)
- 《稚氣的情色》，*Une érotique puérile*, Galilée, 1978
- 《宰制——在我們之間的孩童》，*L'Emprise : des enfants entre nous*, Hachette, 1979
- 《原子靈魂——核子時代美學》，*L'âme atomique : pour une esthétique d'ère nucléaire*, Albin Michel, 1986 (avec Guy Hocquenghem)
- 《不可能之賭——傅利葉式研究》，*Pari sur l'impossible : études fouriéristes*, PUV, 1989
- 《普世宙斯——普世性謳歌》，*Zeus hospitalier : éloge de l'hospitalité*,

Armand Colin, 1993 (rééd. La Table ronde, 2005)

《游牧烏托邦》，*Utopies nomades : en attendant* 2002, Séguier, 1998

《凝視德勒茲》，*Regards sur Deleuze*, Kimé, 1998

《批判的遍歷1957-2000》，*Un parcours critique : 1957-2000*, Kimé, 2000

《傅利葉的生態哲學》，*L'écosophie de Charles Fourier*, Anthropos, 2001.

《童稚》，*Enfantines*, Anthropos, 2002

《普世性》，*Hospitalités*, Anthropos, 2004

《傅利葉，朝向一種成年的兒童》，*Charles Fourier, Vers une enfance majeure*, Paris, La fabrique, 2006

《帕索里尼式的通道》，*Passages pasoliniens, en collaboration avec Giorgio Passerone*, Lille, éd. du Septentrion, 2006

《在一切之後》，*Après tout*, Geoffroy de Lagasnerie(Auteur), Cartouche, 2007

《一個新的無政府主義》，*Pour un nouvel anarchisme*, Cartouche, 2008

