本文章已註冊DOI數位物件識別碼

airiti Library

政治、民主與當前

Politics, Democracy and the Present

doi:10.6752/JCS.201209_(15).0021

文化研究, (15), 2012

Router: A Journal of Cultural Studies, (15), 2012

作者/Author： Jacques Rancière;薛熙平(Hsi-Ping Shive)

頁數/Page： 350-367

出版日期/Publication Date：2012/09

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.201209_(15).0021

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

最完整的學術整合查詢平台—華藝線上圖書館 ● http://www.airitilibrary.com ● Find more academic articles on Airiti Library

airiti

論壇

《文化研究》第十五期（2012年秋季）：350-367

政治、民主與當前*

Politics, Democracy and the Present

Jacques Rancière
薛熙平 翻譯
Hsi-Ping Shive

我今天提出來報告的題目或許看起來鬆散卻又不容妥協。然而，我將會試著指出，它所處理的其實是高度爭議性的問題。就第一步而言，我們似乎可以很輕易地勾勒出這個爭論的內涵：它所關乎的是我們如何定義政治，以及我們如何在對於當前政治的思考中評估民主概念的重要性。但我們很快就會發現，第一個爭議點就是關於「當前」本身。我們如何決定什麼是當前？我們如何體認這個當前所屬的「時間／時代」(time)或是「歷史」？許多人十分樂意把政治描述成一種處理共同體問題的方式。但是政治開始得更早：它始於對這些問題是什麼的決定。它始於對這個共同體、以及對產生出這些問題的情境的描述。它首先就是一種描繪什麼是既有和什麼是可能的方式。它是描述出一個「當前」的方式，包括這個當前所屬的歷史和它所能夠產生的未來。所以關於民主的問題和關於當前的問題是緊密交織的。因此我的演講將會把焦點放在「時間／時代」的問題上：我們要如何決定我們所「既予」的情境和其所屬的時間序列？在我們上演政治之當前的方式中隱含了什麼樣的時間觀？這些觀念又產生了什麼樣的政治？

我將從一個簡單的問題開始：我們如何決定自騷動的60年代以來，知識地景所經歷的轉變？如人們所熟知的，主流的答案是以時間來論述。這個答案被濃縮於一個簡短的字詞——「終結」——之中；

* 「以美學與政治之名：洪席耶2009訪台講座」講稿。本文所有註解都是譯者的附註。

airiti

甚至不到一個字、而是一個字首：後(post)。在這個論述中，我們所應該歷經的是某種歷史時期的終結。許多事物都被宣稱已經走到了盡頭：不只是將世界區分爲資本主義集團與共產主義集團，也包括將世界看作是由階級衝突所構成的觀點；不只是階級衝突、就連政治也被理解爲一種區分的操作；不只是許許多多的革命希望或幻想，還有一般而言所有的烏托邦和意識型態，或者以最全面的說法來說，一切關於人類命運的「大敘事」和信念；最後，不只是一個歷史時期，而是被理解爲有待完成之承諾的時間的「歷史」本身。

至於字首「後」，則不只是用來指稱終結之後的時間，它同時也指那些活在這個「終結之後」的時間中的人的存在方式。這些人與此時間搏鬥，既內化又否定它，因爲「後」意味著兩種截然相反的事物：不只是在一個時代結束之後來臨的事物，也是讓這個已結束的時代依然存續的事物、使這個時代彷彿尚未結束的事物等等。

這就是關於構成我們所活在的當下之演變的主流敘事。它相當於一個非常簡單的劇本：有一個「之前」和一個「之後」。之前的時代是一個有著許許多多規定的時代（對立、鬥爭、信念、希望等等）。這些規定是衝突性的，也就是說它隱含著一個未來，而那是一個新的力量平衡，或許還包括一個新的共同世界的組成。之後的時代則是一個誕生於所有這些規定都耗盡的時代。對立已被夷平、衝突已被解決、信念和希望不是已被整合就是已完全失落。我所要指出的論點是：這個以「終結」與「後」來講述的主流敘事它本身就是一個武器，用來施加某種關於「我們的時代」的觀點，某種關於當前的觀點。關於終結的論點，其實是它所宣稱要駁斥的歷史概念建構的一部分。關於時代的敘事其實是一種規定。關於區分歷史時期的論述，或是更一般性地關於時代切分的論述，都是關於不可能的論述。他們說：時代結束了，意思是，「我們無能爲力了」。而現在「我們不能」多半意味著以一種婉轉的方式說：你們不能。而「你們無能爲力」最終則意味著：你一點也做不到。最後的意思是：你不能這麼做。關於終結的論點於是構成了一道禁令。我之後會再回到運用時代的切分作爲一種禁止形式的議題上。此刻，我只想帶出我自己對於以「終結」和「後」的概念所指稱的時代序列的論點。我的論點如下：

airiti

有關終結、後等等的論述都只是今天被統治權力所規定的世界型態的一種特定說法。粗略地說，它乃是知性上的反革命的一部分，而知性反革命乃是我們這幾十年來所歷經之演變的正確說法。

這就是我的第一個論點：這個時代的主要趨勢並不像一般輿論所說的，以清除過去的結構和意識型態爲其特徵。現代性的大敘事並沒有被揚棄。它的元素反而已被回收來建構一個新的大敘事。事實上發生的並不是一個權力、鬥爭和信仰消逝的過程，朝向某種舊對立的夷平、某種事物與思想的中間狀態。相反地，這是一個打造宰制秩序的積極企圖，透過自我設定爲不證自明與別無選擇而得以駁斥任何抵抗或另類方案。現在我的第二個論點是：這個知性的反革命是在對於某些描述、敘事和論證的資源回收中，找到了它進行描述和論證的主要素材 —— 而這些資源正是有關批判與革命的思想，到頭來也就是馬克思主義的傳統。當代世界的主宰敘事宣告了全球資本主義與自由民主對於馬克思主義的全面勝利。但這個敘事至少需要忽略兩個惱人的事實：第一個，這將超出我今天演講的範圍，是今天最興盛的資本主義強權之一乃是由一個共產主義政黨所領導的；第二個，這是我希望能夠講述的，是知性反革命的論述是透過從批判傳統 —— 特別是馬克思主義論述借來的描述與敘事、論證與信念 —— 來建立它的霸權。那些界定「批判傳統」的概念和程序一點兒也沒消失，它們依舊運作著，即便正是在那些譏笑它的論述當中。然而，它們的運作卻是以一種隱含著對其原本目標及方向的全盤翻轉的方式在進行。這個翻轉共由四大主題構成，而我將會逐一加以檢視。當然這四個主題是相互關連的，不過它們的順序卻決定了一個動態的進展、一個知性反革命的動力學，因此其關連方式值得詳加檢視。這四個論點所處理的，第一個是經濟必然性，其次是社會關係的去物質化(dematerialization)，第三個是商品拜物教，最後則是意識型態機制。

第一點：經濟必然性，或者更準確地說，在經濟必然性和歷史必然性之間劃上等號。曾有一度，這個等號自己便被等同於所謂馬克思主義的「決定論」，而主流論述則以人們在自由市場進行自由交換產品的自由、或是自由訂定其勞動力使用契約的自由來加以反

airiti

對。現在隨著所有市場都交織在全球經濟之中，這個「自由」便被它的提倡者自己清楚地看作是臣服於全球市場之必然性的自由。那個昨天朝向社會主義演變的歷史必然性，今天變成了朝向全球市場的勝利演變的歷史必然性。因此我們無須驚訝許多前馬克思主義者、社會主義者或進步社會學家及經濟學家都提倡這個置換，而將他們對於革命歷史成就的信念轉換成爲對於「改革」(Reform)的歷史成就的信念。改革，從雷根和柴契爾的時代開始，指的就不只是將工作關係、還包括所有的社會關係都按照全球自由市場的邏輯進行重組。所有瓦解福利國家、社會安全、勞動法規等等的形式，都基於必須讓地方經濟與地方立法適應這個無可避免的歷史演化所施加的限制而被正當化。因此所有對於這些企圖的抵抗形式都被看作是某部分人的反動態度。這些人傾向守舊、害怕歷史的演化會摧毀他們的身分和特權，因此阻礙了進步。在19世紀，馬克思譴責那些與資本主義形式的發展對抗的手工匠、小資產階級和意識型態倡導者(ideologues)。這個發展的威脅將致他們於死地，因此也預備著社會主義的未來。以同樣的方式，任何抗拒「改革」邏輯的鬥爭，也愈來愈被指責爲急著捍衛自身特權的自我中心工人的保守抗爭。在法國，當1995年爆發反對準備推動退休金體制改革的保守政府的大罷工時，左翼知識分子是支持政府和譴責這些退步罷工者的，因爲這些罷工者的自我中心主義只是短視地捍衛自己的特權，卻犧牲了未來。從那時起，每一次的社會運動或多或少都被這群進步知識分子貼上自我中心與保守落後的指控。

現在，這個歷史必然性邏輯的回收再生，已經透過對於《共產黨宣言》中的一個主要論題的回收再生而產生了一次更具哲學性的轉折。這個論題就是：一切關係的穩固結構和傳統形式的解消。「所有堅實的事物都消散在風中」，這句《共產黨宣言》的名言已經成爲在80年代初茁生的衆多後現代宣言版本的口號，用來描述從工作條件到武力打擊的一切如何變得越來越非物質化、流動或飄浮。這個敘事最爲完備的形式，可以在德國哲學家斯洛特戴克(Peter Sloterdijk)、這位使自己成爲關於我們世界空虛化的思想家與史學家的作品中找到。在他的眼裡，現代性的定義就在於匱乏與現實的共同消逝。他在他的書《泡沫》(Foams)中將現代性的過程描述爲一個「反地心引

airiti

力」的過程。「反地心引力」首先指的是讓人得以征服太空和在空中飛翔的技術發明。然而，這個概念更一般性地告訴我們，生命已經失去了它大部分的「重力」——這同時意味著其匱乏、痛苦或艱難的重量和其現實的重量。在他的眼中，我們的「富裕社會」已經明確地脫離了「以匱乏的存有論所形構的現實定義」，然而我們卻依然依附於這些公式，並以苦難與沈重的語彙來講述苦難的闕如與沈重的闕如。我們所經驗的正好是馬克思所描述的過程的相反：相對於將世間苦難的現實顛倒之後投射到一個理想的天上，我們這個時代的人則是把此逃避過程中的顛倒形象投射到一個幻想的穩固現實之中。[1]

從一方面來說，這個對於馬克思主義架構的翻轉只是其重述，因爲它仍舊向我們描述了一個生產力發展的客觀、無可逃避的過程，也依舊向我們解釋了這個無可逃避的過程如何以一個顛倒的形式出現在目擊者眼中。這幅對於一個「變輕了」的世界的素描，我們在衆多半憂鬱、半犬儒的描述中都可以看到：其描述了一個轉變爲自戀個人組成的小資產階級進行全面統治的社會世界。然而，就在這一點上，將歷史視爲壓制舊有決定、對立與階層之過程的進步觀點，與另一種看待歷史過程的觀點相遇。這個觀點將歷史思考爲一種墮落：從以高低關係所結構的世界到現在這個一切差異都扁平化了的世界的墮落。後馬克思主義對於「虛假悲慘」的指責因此與另一種指責相遇：尼采式的對於「最後之人」的指責，也就是對於小人物的「社會主義式」集合的指責。這群小民同時討厭富與貧，拒絕一切太過高遠之物，諸如愛、創造、欲望與星辰。他們就如同一群沒有牧者的牛群，彼此摩擦取暖、並過著獻身於只有唯一一種德行的宗教的卑賤生活——這個德行就是：健康。因此對於「虛假悲慘」的指責變成了對於這些「小人」（意思是窮人）的指責：他們爲了健康醫療的卑劣需求竊取了具有創造力的人（意思是富人）所生產的財富。最近斯洛特戴克發起了一場運動，邀請富人透過拒絕繳稅來反抗窮人的掠奪。這就是最後馬

1 原文爲：instead of projecting into an ideal sky the inverted reality of their earthly misery, our contemporaries project into an illusory solid reality the inverted image of that process of escape.

airiti

克思與柴契爾如何透過尼采的中介而握手言和的方式。

這個關於歷史的進步論述與墮落論述的結合同時也位於我所提到的第三個面向的核心，也就是對於商品文化和景觀(spectacle)之批判的回收與反轉。在某個意義上，今日隨處可見的關於消費與景觀主宰一切的論述，乃是60年代批判論述的延續，其抨擊商品的神話學、消費社會的謬誤與景觀的帝國。然而，40年前，這個批評原本是要揭穿宰制機制，並且爲反資本主義的鬥士們提供新武器的。現在它卻慢慢變成了其反面：關於商品和景觀的宰制的虛無知識形式，亦即關於所有事物都相互等同、且所有事物都等於其形象的虛無知識形式。這個虛無主義的智慧將全人類特寫爲一群爲電視實境秀的景觀所著迷的白癡，以及用自己瘋狂消費買來的廢物將櫥櫃塞爆的歡樂消費者。它將宰制的法則描繪成爲一股力量，滲透進入任何試圖反抗它的意志之中。最終這個批評的邏輯被完全翻轉了。過去它的目標是顯示出資本主義機器如何欺騙那些被其力量折服的人。現在它則告訴我們，資本主義機器的帝國只不過是那些只想消費更多商品、景象和自我享樂形式的個人狂熱欲望的產物。體系的罪如今成爲臣服於體系的個人的罪。資本主義因此被認爲不過是大衆個人主義或民主個人主義的統治罷了。

現在這個批評則更進一步，試圖說服我們這些商品、景觀和自我享樂的自戀消費者不只應該對資本主義的宰制負責，還應該對任何政治與社會共同體的極權主義式瓦解負責。而這個瓦解，最終來說，乃是結構任何人類共同體的象徵秩序的瓦解。這是另一個有趣的舊對立翻轉的例子。50年前，西方世界的主流論述將個人的民主自由對立於集體的極權主義。1989年蘇聯體系的垮台在西方世界被歡頌爲「極權主義」的終結與民主的勝利，而這裡的民主被看作是人權＋自由市場＋個人自由選擇。然而現實上發生的則頗爲不同：在接下來的歲月裡越來越多憤怒的知識運動大聲疾呼民主所遭受的災難，而引發此災難的敵人就叫做民主。更確切的說，這場災難來自於「人權」和「個人自由選擇」之間災難性的民主連結。許多的社會學家、政治哲學家與道德提倡者開始向我們解釋民主與人權，就像馬克思已經證實過的那樣，不過是自我中心的資產階級個人的權利。這個重新挪用預設了和將進步論述轉化爲墮落論述同樣的扭轉。在馬克思原來的文本裡，

airiti

這原本意味著「形式民主」是資產階級宰制的歷史形式，在這個形式之下資產階級正準備著其自身毀滅的條件，也因此導向一個「實質民主」的狀態：其中自由與平等將不再是政治的表象，而會在物質生活的現實中被享有。馬克思的新讀者們則重新改寫了這個故事：「民主」對他們而言已不再是資產階級宰制的過渡形式；它是從「大衆個人」的勝利時起的墮落統治的現代社會現實。而人權也被認爲是消費者對於任何消費的權利：一個推著他們跨越所有消費渴望之限制的權利，也因此摧毀了所有對於市場力量設定界線的傳統制度和權威形式，例如家庭、學校或宗教。他們說，這就是民主事實上所意味的：只關心其需求與欲望的個人消費者的權力、任何商品的銷售者與購買者之間的平等。因此他們做出結論：民主的個人所想要的是市場在生活所有領域中的勝利，而這也意味著建構象徵秩序的所有傳統權威和傳承形式的崩解。當雙子星大廈被摧毀時，一位法國著名的哲學家、精神分析師與羅馬法教授樂瓊德(Pierre Legendre)在一份法國首要的報紙上解釋說，這個攻擊是西方文明中被壓抑者的復返，是對於西方拋棄象徵秩序的懲罰，而這個拋棄的標記便是同志婚姻。兩年後，一位法國的語言學家和哲學家米奈(Jean-Claude Milner)，在一本名爲《民主歐洲的犯罪傾向》(*The Criminal Tendencies of Democratic Europe*)的書中對該解釋提出了更加基進的版本。他所歸咎於「民主歐洲」的罪行，單純地就是對於歐洲猶太人的滅絕。只因猶太人是尊奉親屬與繼承律法的民族，他就成了無限制的民主欲望的唯一阻礙。他說，這就是爲何民主必須滅絕猶太人，且是種族屠殺的唯一受益者。

如此一來，對於市場、消費社會與景觀的批評，最終便以譴責所謂的民主個人收場，而所有當代世界的罪惡都被歸咎於他們的消費渴望。結論是：國家權力和經濟權力最好在不諮詢這些不負責任的個人的意見下做決定。但這還不是全部的圖像。根據這個邏輯，最危險的民主消費者首先是那些最沒有錢消費的人，其次是那些反叛剝削與消費的人。這兩者的糾結，在三年前巴黎貧民郊區暴動爆發時被搬上了檯面，而這些地區的居民主要是來自於馬革里布(Maghreb)與黑色非洲(Black Africa)的家庭。暴民破壞了一些作爲其所承受的宰制形式之象徵的建築：從商店到學校。法國「左派」知識分子的發言人因此解

airiti

釋說，這些年輕反叛者的欲望就是消滅一切他們眼前的事物和他們欲望的對象，而這些其實也不過就是他們在電視上所看到的消費社會理想商品的形象。因此最貧窮的郊區居民轉而體現了消費社會的自戀與享樂主義。這種批評不僅證實了今天滲透在某種形式的所謂「普遍主義」思想中的種族主義。它更是一種更廣泛的思想趨勢的一部分：所有當前的災難都來自於窮人。我已提到過對於緊抓著其特權的工人的譴責，和對於搶劫社會財富創造者的小人的譴責。我們現在也可以再想到那些愈趨暴力的生態運動：他們鎖定那些污染地球的落後人口，因爲這些人忽視了智慧型消費、潔淨能源與生育控制。

這種對於社會論爭中過去議題的資源回收，順理成章地便以指責所有的反叛形式都是宰制邏輯的推手作結。就是透過這種方式，60年代的反資本主義學生運動，特別是法國的68學運，回溯性地被指控替市場的勝利鋪好了道路。這種論點指出，經由運動對權威和威權制度的批評，使得我們的社會成爲了無拘束分子的自由聚合、在虛空中旋轉、不具任何組織關連、向市場帝國完全開放。這些運動不只爲資本主義市場提供了它所需要的消費者。這些運動也爲資本主義提供了克服其危機的工具。由兩位法國社會學家所寫的一本十分具有影響力的書向我們說明，68的反威權主義運動事實上提供了使得處於危機時期的資本主義得以回春的新思想與新武器。這本書的名字叫做《資本主義的新精神》(*The New Spirit of Capitalism*)。他們的論點是，68年5月的運動發展出了他們所謂的對資本主義的文藝批評，主張本眞性、自治與創造力，卻犧牲了「社會批評」對抗悲慘、社會不平等及資產階級自我中心主義的主張。如今他們對於自治和創造力的主張卻爲新的管理形式鋪路，而這種新的管理形式乃是奠基在個體的主動性、集體的創造力以及徹底的彈性之上。這個所謂的接手成爲了補強證據，證明那些反叛體制的人也都是這個體制非自願的共謀，爲意識型態的顚倒機制所欺瞞。在馬克思主義的傳統中，意識型態的對立面是科學，其啓蒙了社會機器的道路和它所面向的未來。現在，假若這個未來是全球市場的勝利呢？

因此所謂大敘事的終結，原來更接近於其元素的重新混合與其功

airiti

能的倒轉，並以提出同一敘事的兩種版本作結：不是「樂觀」和「進步」的敘事版本，混合著馬克思主義的歷史必然性，與深信天意將使惡服務於善的勝利的經濟信念；就是「消極」和「反動」的敘事版本，描述民主人類在其對於消費的狂熱渴望中自我毀滅。這兩種版本都指向相同的結論，也就是把新任美國總統的口號倒過來念：改變；不，我們不能。而這個意思當然是：不，你們不能。你們不能，基於兩個理由：首先，因爲你們不能反抗將會從惡中吸取善的歷史必然性；其次，因爲你們想要改變的意志將會附加到使人類導向自我毀滅的民主個人主義的災難性統治之中。

我已經試圖簡要地勾勒出這個將馬克思主義和批判傳統倒轉，以將其納入宰制邏輯之中的機制。我試圖彰顯出位於這個倒轉核心的兩個時間劇本間的糾結。從這一點開始，問題便成爲：什麼樣的時間觀可以與這樣的劇情設定拉開距離？第一種處理這個問題的方式是當今大多數基進思想所採取的：它用其中一個劇本來對抗另一個。一方面，有將新的基進主義奠基在進步劇本之重生的嘗試。奈格里(Antonio Negri)與哈特(Michael Hardt)開始將馬克思主義關於生產和社會關係「去物質化」的主題與墮落劇本的糾結鬆開來——這兩者曾經被諸如斯洛特戴克的作者糾在一起。奈格里與哈特將這個主題重新與位於馬克思主義信念核心的進步劇本相連結：這個劇本將共產主義自由和「眞實」民主的未來視爲已經出現在資本主義的宰制形式之中。資本主義今天最主要生產的，不是供私人擁有的財貨，而是將生產、消費與交換不再分離而交會於同一集體過程的人際溝通網絡。因此他們說資本主義的生產內容將會衝破資本主義的形式。它愈來愈成爲與合作非物質勞動的共產主義力量同樣的東西。然而這個等式也可以從另一邊寫過來：已經出現在資本主義生產形式中的共產主義就是資本主義的共產主義。在他的書《再會吧！社會主義先生》(*Good Bye Mr. Socialism*)中，奈格里引用了另一位理論家的說法，認爲金融制度、尤其是退休基金制度，乃是今天唯一能夠提供我們累積和統一的勞動力之計算方式的制度，也因此資本主義的制度可說是體現了集體勞動的現實：一個資本的共產主義；而其應該被轉化爲一個諸衆(multitude)的共產主義。然而最後這個轉化的條件又再一次地被揭示爲：不得

airiti

有緊抓著過時「福特主義」生產與鬥爭形式的老派工人運動，阻擋在以金融資本主義的統治爲其精髓的共產主義承諾的道路上。

類似的問題也發生在試圖以一個時間劇本對抗另一個的反向嘗試上。這些嘗試開始將墮落的論述改寫爲一個迫使人們做出與當下產生基進斷裂之決定的論述。這個改寫可以藉由一本由一群法國運動者所著、名之爲《將來的造反》(*The Coming Insurrection*)的書加以闡明。這本書的編輯群在一場鐵道破壞行動被指控爲恐怖主義行動之後遭到法國警方逮捕，卻也因此超乎預期地聲名大噪。但我現在將只局限於處理這本書的論證，而這可以總結爲其第一頁的論述。它是這麼說的：

> 無論你從那個角度看，當下都無路可逃。這還不算什麼。對於那些仍然堅持想要保有希望的人，它將每一個支持都擊落。而那些宣稱有辦法的人，幾乎立刻就被證明是錯的。每個人都理解到從現在起事情只會每況愈下。「未來，沒有未來」是這樣一個時代背後的智慧，並且已然進入第一代龐克(punks)的意識層次，無論其表象是多麼完美地正常。
>
> 政治代表的場域已然封閉。從左到右，都是同樣的虛無展演著大老或新人的姿態，同樣的業務助理根據最新的調查結果調整他們的論述。那些仍然去投票的人給人這樣一種印象：他們唯一的目的就是透過投票作爲一種純粹的抗議行動來推翻投票所。而我們開始理解：事實上是爲了對抗投票本身人們才繼續投票。沒有任何我們見過的事物能夠符應當前局面的高度；只有這點毫無疑問。正是透過其沈默，民眾似乎遠較所有那些彼此嚷嚷著如何治理局面的戲偶們「成熟」。[2]

這篇文本的編輯們採取了那些指責我們文明崩解、並將此崩解名之爲「民主」的人的論述。沒有能從一個「虛無」的當前或是一個「民主麻木」的當前逃離的出口、沒有未來的未來、毫無希望。但是這個「虛無」卻似乎成了另一種未來的條件本身，一聲從希望或未來的闕如本身響起的禮讚。這就是爲什麼他們讚許，好比說，那些仍然投票的人是心不甘情不願地以投票來反對投票，而最能夠反對現存宰

2 這兩段引文譯者亦參考原著的英文版進行翻譯：“The Invisible Committee,” in *The Coming Insurrection* (Los Angeles: Semiotext[e]), 2009.

airiti

制秩序的抵抗形式乃是沈默：這樣的讚揚迴盪著，作爲對於伊朗反選舉詐欺的民主街頭抗爭預期中的嘲諷。所有這類型的抗爭都必須顯得虛幻，以便讓虛無得以被承認，並且使得革命性的決裂成爲擺脫虛無的唯一道路。根據這個邏輯，可能者只能誕生自一切可能性的絕對不可能，它只能作爲在終結之後才降臨的時間而發生。因此產生的問題是：誰具有掌握這個可能性的能力？一旦我們的世界已被證明是一個自戀個人的世界，除了呼喚一場基進的劇變之外，我們還能夠做什麼？而這個呼喚聽起來就像是在深淵邊緣呼喚逆轉的海德格式預言。只有上帝能夠拯救我們，海德格如是說。但誰能夠扮演這個上帝？誰能夠實踐不可能者的可能性？

這兩個例子告訴我們，脫離知性反革命的道路必須是一條脫離其「時間」的道路：我的意思是，一條脫離其所架構的時間性、亦即「不可能」的時間性的道路。現在我要這麼說：不可能的時間性本身乃是由使不可能性成爲可能性之條件的傳統所決定的。使不可能性成爲可能性的條件可以透過兩條路：在進步劇本中，宰制與不平等創造了解放與平等的條件：例如，學校老師行使其權威，以傳授學生使他們能夠和他平起平坐的知識；資本主義創造了富人與合作勞動的形式，使得推翻資本主義成爲可能，諸如此類。在負面否定的劇本中，絕對的一無所有和一切社會連結的喪失將導致絕對的災難，而這正是解放的條件。這兩個劇本都在馬克思主義的傳統裡得到證實：一方面，我們有關於資本主義的生產力終將爆破資本主義的生產關係的論點；另一方面，也有關於無產階級是由社會的解組所產生的階級的說法，而這個階級除了其枷鎖之外再也沒有什麼可以失去。馬克思主義的傳統已經納入了這兩個劇本。但它們必須被回溯至其源頭：一方面是令個別貪婪之惡服務於共善的看不見的手的樂觀理論；另一方面，則是將現代民主與法國大革命視爲瓦解所有構成社會的傳統連帶的反革命分析。馬克思主義傳統透過建構一個歷史進步與歷史教育的綱領，賦予了被剝奪繼承的人們其未來財富的物質基礎和對其當前不幸的覺悟，編入了這兩個劇本並將之連結。知性的反革命則重新調整了這個連結，以致於不是偏好「樂觀」的劇本、令自由市場看不見的手承繼全體幸福的承諾，就是偏好悲觀的劇本、將我們當前的處境描

airiti

繪爲財富過剩的不幸。打破知性反革命的嘗試也依然同樣受限於對時間的運用。我認爲重新思考解放的傳統而將其從「不可能的時間」中扣除是相當重要的。這個重新思考預設了對於三個基本原則的重新肯定。首先，不可能不會創造可能；只有可能才會創造可能。其次，不平等不會創造平等的條件；只有平等才會創造平等的條件。最後，在一個時間之中總是有數個時間；可能的時間不是不可能的時間的結果，而是其內在分裂。

我希望能夠從我自己關於19世紀法國工人解放運動的歷史研究中扼要地舉例闡述這三點主張。當我第一次開始著手研究工人鬥爭的現代形式的出現時，其中兩種邏輯的對立深深觸動了我。其中一個是我已經提過的對於民主與人權的馬克思主義批判邏輯。這個批判仔細地說明了使所有的人都生而「自由平等」的形式宣言，與不平等、宰制及剝削形式的現實之間的落差。馬克思將這個落差解釋爲一個掩飾過程的證據：在他看來，法國大革命的革命分子是藉由披上希臘與羅馬公民的外袍來完成資產階級的革命。而公民的形式平等乃是一張隱藏了布爾喬亞人的宰制現實的面具。在同一時間，正組織著罷工或其他抗爭運動的法國工人也注意到了同樣的落差：所有的法國人理論上都應該平等，但卻只有一小撮有錢人能夠投票；他們理論上應該是自由的，但工人卻不能組工會來討論與捍衛自己的利益。但是他們對於這個落差做出了不同的解釋：不是現實與表象的對立，而是兩個現實之間的距離。寫在憲法中的自由與平等宣言是一個現實。的確，這個現實的有效性只存在於一塊十分狹小的地帶。但是即便如此，它仍然開啓了一種可能性。至於是否要掌握住這個可能性來擴大平等有效性的領域，則完全取決於他們自己。這就是工人們所戮力從事的：不只是透過停止工作、並且還透過將其罷工或其他的行動形式建構爲三方面平等的展演論證(demonstration)：首先是關於他們擁有如此主張的權利的展演論證，也就是說，他們能夠如同平等的知性者一般討論工作議題，而不只是一方反對另一方；其次是關於他們能夠如同平等的人與公民一般進行公共行動的展演論證，就算其行動是「非法的」、且受到武力手段的鎮壓；最後的展演論證則是，就如同他們能夠離開其雇主的工場，他們也能夠開自己的工場，且能夠證明由他們自己來組織生產的能力。

airiti

只有可能才能創造可能。當它建構起關於能力的展演論證，它便創造了可能。這就是我所聲明的第二點：平等的成就不單只是在與敵人的戰役中所贏得的權利或股份；它們是平等能力的成就。平等不是那些不平等的人鎖定的目標；它是其自身力量的發展，或是對於自身產生效果的能力。社會解放的核心是知性的解放(intellectual emancipation)。知性解放是法國教育家賈克多(Joseph Jacotot)用來反對主流教育論述的原則。主流的教育論述從不平等的現實開始，提出「教導」作爲減低不平等的手段，使得不平等變得比較不那麼不平等或是比較平等。這就是學校教師的典範，其開始行使其權威以傳授學生將會使其平等的知識；這也是對於人民的進步教導的典範，其聲稱無知的大衆必須先被教導才能具有如公民般行爲的能力。賈克多將整個故事顚倒過來：他顯示出，所謂逐漸降低不平等的進步，其實是永無止盡地再生產那些人們假裝要廢除的距離。爲了要以正確的知識取代無知，教師必須永遠要領先學生一步，並且再次確認他原本應該要驅除的無知。這就是爲什麼他認爲這不是一個教導人民使其擁有平等能力的問題。我們需要做的只是宣告他們能夠自己解放自己，透過認可任何知性與另一知性的平等預設，以及透過以行動來證明這個力量的現實，而這個力量也就是任何人的力量。因爲必須清楚說明的是，重點不單只是說「我能」或「我們能」。重點是將這個肯定等同於對一種不屬於特定個人、群體或階級的能力的肯定，也就是對於一種屬於任何人和所有人的能力的肯定。

沒有從不平等到平等的通道。只有從不平等到不平等的通道，或是從平等到平等的通道。這意味著存在著對於兩種邏輯的抉擇的鬥爭。解放的過程是由任何人和所有人的能力實踐所架構的可能現實領域的自我發展。這樣的想法顯然與立基於目的－手段之區分的解放的策略性觀點相對立。如果平等不是一個目標，而是一個出發點，那麼這也意味著平等的「手段」就只能夠是肯認平等的形式。

這兩個原則必然涉及第三個原則，也就是關於時間的原則。解放的時間同時構築在宰制的時間之中又與之對抗。時間不僅是時、日與事件的接續。時間是一個從屬的秩序，必須被從內部分裂。當柏拉

airiti

圖開始建構他的理想國、從原始城邦的四個工匠開始時，他提出了一個看似瑣碎的說法：他說工匠不能離開他的工作場所，因爲「工作是不等人的」。事實上，有許多時候並沒有工作等著要工匠去做。所以這個說法實際上是一個規定：工匠除了工作之外，必須沒有時間做其他的事。他們必須活在那些沒時間的人的時間之中。作爲一名工人，是一個讓你除了被安插的位置之外、絕對沒有時間去別的地方的職業——也就是說，你沒時間在廣場聊天、在議會中作決策、或者在劇場裡觀看光影。這就是我所說的對於可感知者的分配(a distribution of the sensible)：一種在做的方式與存在方式之間的關係；在處於一個特定的空間與時間、從事特定的活動，和具備「符合」這些活動的看、說、做的能力之間的關係。可感知者的分配將那些需要工作維生者的時間被工作所吞噬的經驗事實，轉變成爲體現在感知世界的紋理本身中的象徵性規定。

解放的條件因此是對於這個「時間」的分裂。分裂宰制的時間，這意味著將物質的必然性從象徵的規定性分離。這是關於肯認那些「沒有」時間的人擁有「他們所沒有」的時間的問題。然而重點是我們只能經由駁斥必然性來駁斥規定性：這個拒絕就落實在停止工作的集體行動之中，即使人們需要工作維持生計。不過這個對於必然性時間集體中斷的可能性，預設了一個比較不容易看見且更加基進的時間分裂。位在使象徵與物質重合的感知分配核心的，是夜晚與白天的區分。這個區分要求工作了一整天的人在晚上必須睡覺恢復體力，並且在隔天全心全意地去工作。這也就是爲何工人解放的核心在於打破這個循環的知性決定與身體嘗試，盡可能地延遲入睡而利用這段時間閱讀、書寫和討論，編印工人手冊與報紙、同時也作詩。而這兩者都是打破工人身分安排下的說話方式的語言展演，即便工人們也明白「工作不等人」。這就是我所說的異議(dissensus)：在體現宰制範疇的感知分配之中的斷裂。這也是爲什麼我將獻給工人解放的書命名爲「無產者之夜」。在某種意義上，整個解放的問題都濃縮在幾乎無法被知覺到的對於日常工作和休息之循環的中斷，進而使得工人們得以同時爲將來準備、也在當下進行對於這個將手工勞動者從屬於思想工作者的階層的懸置。只有以此爲代價，才有可能對於宰制法則所架構的當

airiti

前，提出一個對抗的另類當前。一個另類的當前，是開啓一個另類的時間，在這個時間之中，那些沒有時間的人把握住了他們所沒有的時間，或者更普遍地說，一個那些「不能」的人所能的時間。

這個在創造一個特定的當前和一個特定的時間性中交纏在一起的時間與能力，對於任何解放思想來說都具有關鍵的意義。當人們將共產主義未來的力量等同於由「資本主義的共產主義」所創造的力量時，我想，正是這個連結喪失了。因此納格利的理論搖擺在將諸衆的力量視爲資本主義財富積累之結果的古典理論，與將此力量斷定爲活的生產力之脫離或「出走」的能力的觀點之間，而這個活的生產力則同時由抗爭的力量與創造性工作的力量所組成。相同的連結也將會喪失，如果人們將新集體力量的創造，設想爲自災難經驗的基進巨浪而生。《將來的造反》的作者們將現行支配的虛無對立於新「公社」的自治化。然而這些公社所付諸實踐的能力，卻和那些被他們鄙視爲現存宰制秩序共謀形式的能力沒有太大的不同。至於我所提供的作法是，將一個解放政治的理念繫於我已試圖非常簡要地提出的三個原則：使平等成爲出發點而非目標的翻轉；從平等到平等或從可能到可能的演繹；異議的想法與分裂時間的思考。我主張在這個基礎上重新架構民主的理念，並透過重新復興就在人民(demos)之名上所講述的原初醜聞來進行。這個原初的醜聞便是：人民的力量正是不具資格行使權力的「無權能者」的權能(competence)，而這也就是任何人的權能，或更精確地說，在任何人與每一個人之間的平等的驗證中所履行的權能。這股力量同時既是使人們能夠思考政治權力的條件，也是持續被權力的行使所否定的「權能」。這也就是爲什麼它必須透過重塑公共事物地景的異議操作來創造它自己的有效場域，並且在宰制的時間中加入另一個時間的呈現。這樣的一個民主理念與兩個主流的民主理念相對立：這兩個理念不是將民主視爲治理的形式，就是將其視爲社會的狀態。如我先前所提過的，曾經有一段時間這兩個理念似乎能夠並存。然而在過去這二十年間，我們目睹了對於這個和諧的懷疑的不斷增長。派兵到其他國家建立民主的同一個政府，同時越來越著重於限制自己國家的民主「過剩」。過去曾經讚揚對抗極權主義之惡的民主美德的知識分子，則越來越熱衷於譴責民主之惡，其意味著消

airiti

費的宰制與一切超越價值的喪失。這就是人們經常掛在嘴邊的民主的「危機」。但在我看來根本就沒有所謂的危機。兩種現象都只不過證明了國家權力和資本主義寡頭統治的再度強化，以及知識菁英對於不平等的貪婪的加重。這樣的情勢或許迫使我們必須重新回到這個概念的根源來重新檢視其意義。民主首先是在時間、空間和能力的分配中的破裂。正是這個破裂或失序，在柏拉圖《理想國》的一個著名段落中上演，在其中民主的失序被描繪出兩個主要的特徵：首先，民主是任何正確時間表的不存在——民主的人「日復一日地活在對於當下欲望的沈迷之中」，從喝酒轉換到運動、從閒聊轉換到哲學、或從政治轉換到軍事或商業，在其工作上「不具法律或秩序」；其次，民主是對於一切權威關係的破壞，事物的秩序變成女人與男人平等、奴隸和他的主人一樣自由、年長者模仿年輕人、老子聽兒子的話、而統治者必須服從而非發號施令。

所有充斥架上的雜誌中關於後現代民主消費者的描述，都自滿於牽扯到這個柏拉圖對於民主人的諷刺描寫。然而，當他們只從表面的意義來解讀柏拉圖的玩笑時，他們就錯失了這個笑話裡眞正的癥結所在，而此爭議值得我們在今天重新思考：柏拉圖所描述的是一個脫鉤的時間、一個失去方向的時間，伴隨著肯定任何人可以在任何時間出現在任何地方的能力。他所希望確立的眞理是：民主不可能作爲一種國家的形式，或者一種政體(*politeia*)，因爲其原則本身——關於任何人都具有的一種能力的想法——就排除了對他而言任何政府治理的原則，也就是對於統治者位置和被統治者位置的穩定關係的決定。在《法律篇》第三卷中，他將這個不可能的原則對立於一切統治的資格：家長對其孩子的權力、長者對年輕人的權力、主人對奴隸的權力、貴族對佃農的權力、強者對弱者的權力、有讀書的人對沒讀書的人的權力。所有這些資格都是已經存在於社會中的權威的原則，並且它們都涉及到對於位置與能力的清楚分配，並賦予統治者與被統治者之間的權力分配一個客觀的基礎。這就是爲什麼他們能夠被視爲擁有治理城市的資格。相反地，人民的權力意味著不存在任何決定統治者位置和被統治者位置的資格。民主是一個自我取消的權力，因爲它是那些沒有資格治理的人的權力。但是這個論點也可以被倒轉過來：假

airiti

使存在著一種政治的權力，它就必須和所有已經存在於家庭、部落、學校或工場之中、且爲更廣大複雜的人類共同體形式提供模範的權力形式區分開來。而在這些資格之外所唯一存在的一個原則，就是關於無權能者的一種特定權能的原則。「民主」因此或許可以指這個弔詭的權力，它必須被預設使得任何政治權力得以存在，即便所有國家權力的實踐都傾向於使其消失。換句話說，這是一個讓我們能夠將政治的觀念從權力技術的觀念區分開來的概念。

我想，將「時間的失去方向」或人民力量的「不合時宜」，對立於所有肯定或否定的歷史神學、及其今日所達到的終結，或許可以被證明是個有用的作法。這個人民的力量，也就是那無權能者的權能，其同時既是使政治權力得以被設想的條件，也是權力的行使所持續否定的「權能」。我們可以在這樣的觀點下重新思考這個權能：將知性解放思考爲一種對於任何人與每個人的平等的驗證形式。這個形式必須透過異議的操作來創造自己的有效場域，而這個操作則透過在宰制時間中加入另一個時間的呈現而重新形構公共地景。這個時間是一個弔詭的時間，一個由時間的中斷所構成的時間，然而它卻仍然必須將自身發展成爲一個自主的時間，以作爲任何人的能力現實領域的擴充。（我們都知道這個弔詭如何在所有所謂的「社會」鬥爭中運作：這些鬥爭乃是受到將市場法則延伸到所有工作、教育與一般生活的企圖所激發。我先前曾經評論過針對這些鬥爭的保守指控。這些指控自我證實了在所有這些衝突中的關鍵所在就是時間的問題，亦即有關連結時間的劃分與有能力和無能力的分配的結點的問題。重點在於是否所有這些斷裂都能夠被整合於一個自主時間的發展之中。）

我想這或許是有益的：在今天重新提倡民主的原初反常，用來指稱透過肯定任何人和每個人的能力，所進行的對於一切斷裂的集體化所產生的集體力量。這是一股自主的力量，致力於所有這些斷裂的深化，和對於這個能力之有效場域的擴充。我並未忽視那些對於這樣的重新定義所可能提出的諸種反對意見。使用一個能夠被給予這麼多不同內容、且能夠被相反的力量所占用的概念恰當嗎？我想我們必須指出這個爭論中眞正的爭議點。人們可以討論我們是否在話語中聽見了

airiti

德黑蘭街頭抗爭的聲音，或是伊拉克或阿富汗村莊中砲彈的聲音。但是眞正關鍵的問題是：我們是否同意那些在伊拉克和阿富汗砲彈下的人們，和那些在伊朗城鎮街頭被警察驅趕的人們，都同樣擁有掌握其自身命運的能力。重點是在那些爲伊朗的抗議者喝采的人當中，有相當多的人熱切地認爲伊拉克人或阿富汗人所能夠期待最好的結果，就是由外國軍隊所輸入的民主；在譴責轟炸伊拉克和阿富汗的人當中，也有相當多的人熱切地認爲，伊朗的民主抗爭只是一小撮西化菁英的產物，而大多數的伊朗基層民衆都支持適合他們的總統。這才是論爭的眞正爭議所在。所有的政治名詞都是富有爭議的名詞：民主、人民、民族、共同體、共產主義、諸衆等等都是。政治便是關於名的占有。而此處眞正的關鍵在於，我們是將政治取決於平等的預設，還是不平等的預設；我們是將世界的當前狀態決定爲歷史命運之全球無可避免的結果，還是一個由數條時間線的結合與衝突所構成的當下；我們是將未來思考爲歷史命運的完成、進入另一種時間的基進跳躍，還是透過諸種平等的成就形式、或諸種寡頭秩序的擾亂，而在今天所建構的當前之中成爲可能的世界。我已提到過知性解放的思想家，亞克多。他說：平等不是一個眞理，它是一個「意見」。說它是一個意見並不等於說：只不過是一個心中的想法罷了。說它是一個意見，意味著選擇一個預設來對抗另一個。並且這也意味著一個決定：去驗證這個預設、去實驗以此爲基礎可以做出什麼。至於我，我提出了一個假設，認爲人們可以將政治的理念建構爲，對於屬於任何人和每個人的能力的驗證。我沒有什麼決定性的論點可以反駁那些可能反對我的人的說法，諸如政治不過是權力的運作或權力的鬥爭；果眞如此，那麼政治本身也就可以被視爲一個多餘的世界。關於選擇一個預設而非另一個的必要性，我沒有什麼能夠傳授的。我所嘗試做的，只是提供一些理解在這個選擇之中所存在的關鍵問題的線索罷了。