

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 巴迪悟 · 318

Badiou · 318

doi:10.6752/JCS.201710_(24).0007

文化研究, (24), 2017

Router: A Journal of Cultural Studies, (24), 2017

作者/Author : 朱元鴻(Yuan-Horng Chu)

頁數/Page : 168-177

出版日期/Publication Date :2017/10

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.201710_\(24\).0007](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201710_(24).0007)



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



巴迪悟 · 318

Badiou · 318

朱元鴻*

Yuan-Horng Chu

緣起

主編邀我擔任〈318的概念〉(2016)一文的編委審查（簡稱委審），我在閱讀之後隨即向主編婉辭了委審的任務。因為委審負有評估外審效力與裁決論文接受刊登地位的任務，而這是我想迴避的位置，以冀能以編委之一的身分更自在地將批評意見貢獻作者。作者的修訂稿僅部分回應了我的質疑，而原批評意見的脈絡卻難以呈現。因此編委會依據本刊已具特色的「批評與回應」稿類格式，將過程中往來交換的意見公開呈現，以饗讀者，並增富本刊論文的編輯價值。

一、

兩位外審審查人誇讚作者在理論的援引、擷取合用思想片段上的能力，卻不約而同地指出作者對318事件在田野與分析上的薄弱、有格格不入之感。作者對這一重要批評意見的回應，並不是強化或補充對318事件的具體分析，而是冗長地以「回覆意見」過半的篇幅回到巴迪悟(Alain Badiou)釋經，來辯護「本文的書寫策略，一開始就不打算對318進行具體的分析」¹。這是逆著兩位審查人意見以及對讀者期待的強勢導向。能不能被接受？我不知道。然而我理解作者這種書寫策略，就遵倣巴迪悟而言有其必然性。以下試著進一步解釋：

巴迪悟所謂的事件是什麼？事件具有偶然(aleatory)的性質，無法由其獨

* 朱元鴻，交通大學社會與文化研究所教授
電子信箱：yhchu@mail.nctu.edu.tw

1 參見該文註7（洪世謙 2016：19）。

特情境之外的結構關係與歷史決定條件來預測或推演。事件的發生是回溯的，透過主體為其存在的命名以及對其所顯露之真理的忠實。對於事件的真理、忠實、與主體的關係，作者並未展開說明，而是以一個註腳轉介Peter Hallward的詮釋²，因此本文中當然也就壓根不曾成為分析318的問題意識。可惜，巴迪悟所謂「事件」的精采與爭議都被略過了。對於一個事件「忠實」的問題，不僅在於考慮事件的“emergence”（出現）也要求考慮事件的“retreat”（撤退、退卻、轉進、再治療、反省），於是跟著「忠實主體」出現了曖昧的「不忠實主體」(untruthful subject)的問題。

巴迪悟界定事件與主體的關係，乃嘗試將政治解脫於由狀態、結構關係與歷史決定的條件、意義與方向，將其轉交（引渡）給事件。這勇氣可嘉的嘗試，受到普遍的認識。巴迪悟宣稱要逆流而泳，要為Pascal's militant concept of truth這個老信念推展出現代形式，值得激賞。但是將事件與主體の間歇爆發關係切離於歷史決定條件的認知，將真理（事件所開啓的忠實信念）切離於意見與知識（再多對結構及歷史的知識也給不出主體信念的真理），那麼如何能夠思考、實踐政治？這個深刻的問題受到與巴迪悟同代思想人物很具分量的質疑（Deniel Bensaid, Francois Laruelle, Slavoj Zizek, Peter Hallward, Alberto Toscano……僅提少數幾位）這些文獻出現至今超過十年，而本文作者毫無興趣措意其間，對於審查人的質疑，一貫以回返巴迪悟文本的釋經來回應。

說巴迪悟文本乃這篇詮釋318論文的「教條」（“dogma”，一切討論所依託的起始點，本身卻不再受到質問的原理），應屬無誤。作者在釋經與應用巴迪悟之外，似乎沒有藉318經驗與之對話或商榷的興趣。同樣的理由，作者說本文書寫策略一開始便不打算對318進行具體分析，說「坊間已經有太多專書、專論、影像記錄這場運動，然而……這些……真的說明了318嗎？」³確實，若根據巴迪悟，這些意見與知識，跟構成事件的真理、忠實、主體不大相關。同樣的理由，對於編委會的提問：巴迪悟在「偽事件」(pseudo-event)和「真正事件」(event proper)之間劃異，但這個劃異如何可能的問題：為什麼1917布爾什維克革命是個真正事件，而1933的納粹革命是偽事件，為什麼1966的毛派文革是真正事件，而1989推倒柏林圍牆與東歐蘇聯共產政權的革命是偽事件？結果，作者的回復沒有理會偽事件和真正事件之間的劃異如何

2 參見該文註5（洪世謙2016：12）。

3 參見該文註7（洪世謙2016：19）。

可能的問題，卻只是導讀復誦了一遍巴迪悟對於「納粹是偽事件」以及「毛派文革是真正事件」的評論。這些評論，人們早已熟知，不需要再聽一次「教條式的」(dogmatic)的導讀。不過，讀過巴迪悟的“The Cultural Revolution: the Last Revolution?” (2005)的讀者都知道那是一篇不理會複雜歷史經驗的，純粹出於政治忠實，而實際上過度選擇性解讀的「文革紀事」。因此多少能據此領會本文「318的概念」如出一轍的特徵，以及作者出於同樣理由而辯解：不需要理會複雜經驗的對話與記錄的知識或意見（卻得以選擇性解讀的318）。我認為巴迪悟那篇「文革紀事」，除了與其政治信仰相同的一小撮(contemplative-elitist militants)之外，不會在世界的任何角落裡引起認真的迴響，尤其是那些對文革有著深刻經驗與理解的人們。毫不意外，或許只有跟他接近的同路人，少數也自認忠實於共產主義理念的毛派，會熱中於質疑「巴迪悟：一位偽毛主義的蒙昧主體」(Alain Badiou: a pseudo-Maoist Obscurantist)。⁴

不由結構與歷史條件決定的主體，如同事件顯露的真理，都唯有在事件中浮現。因此相對於複雜條件的關係與結盟、衝突與矛盾，事件的真理與主體具有絕對的主權高度。Hallward指出這是巴迪悟政治哲學的絕對主義邏輯：沒有什麼多重主體性的餘地，主體不受社會歷史「外在」的辯證或互動的約制，主體化的過程是事件、介入、忠實，而不是議論或證明、協商或詮釋：跟他者的關係呢？僅限於共享一個真理 (Hallward 2003: 284-291)。Zizek (1998)稱巴迪悟是「天啓」(revelation)思想家，是天主教獨斷論(Catholic dogmatists)在法國傳統的最後一個偉大作者。巴迪悟自稱無神論者，而Bensaïd卻以斯賓諾莎所謂的神蹟(a miracle is 'an event the cause of which cannot be explained')來指稱巴迪悟的政治哲學：「事件的神蹟」(the Miracle of the Event, 2004: 94-105)。Laruelle則問到：這難道不就是一種Saint Paul樣式的「聖者的哲學」(philosophy of the Masters)？以命名事件，宣稱他的真理（一個普遍的政治綱領），來懸置知識；可以同時是好戰的與冥想的(militant and contemplative)；而所要求的忠實(fidelity)無非就是信仰(faith, 2013: 37-39)。

巴迪悟認真的事件，1917的布爾什維克革命或是1966的毛派文革，對於我這般的許多讀者而言，可能都不是洗禮主體、顯露真理、造成忠實（信仰）的事件。318也未必是。換句話說，許多讀者可能是這些事件的“infidels”

4 參見Scott Harrison (forthcoming), *The Marxist-Leninist-Maoist Class Interest Theory of Ethics*.

（因為不信而被指稱為異教者）！兩位審查人所期待於作者的，無非是在巴迪悟概念的釋經之外，這篇文章還能夠如何以田野材料以及具體分析，讓我們一般的infidel讀者也增進一點對318的理解。然而如前述幾位評者指出巴迪悟模式的主體化過程，不在於議論或證明、不在於協商或詮釋，而是事件、介入、忠實之間的關係，在於決斷與皈信。那麼即可領悟審查意見所期待的，乃屬無關緊要，而〈318的概念〉的創作努力，以及節標題裡的「致敬」修辭，都已企圖仿效巴迪悟模式對事件的忠實。

二、

審查A提了一個有意思也重要的問題：為什麼「黑島青、反媒體壟斷青年聯盟、地球公民、農陣、公投盟、臺灣民主守護平台、哲學星期五」這些在事件之前就存在的團體可以都被視為「非在」？作者在修訂稿增加了一個長註7回應，解釋巴迪悟的概念⁵。可惜這個長註顯露作者對於哲學概念的理解，令人納悶地完全不曾區辨存有(being)與存在(existent)的問題層次。

首先，作者忽略了巴迪悟在這兩個概念的分際上商榷Jacques Derrida (1930-2004)的精采之處。巴迪悟批評 Derrida (1930-2004)在「存有論」與「存在」兩個層次語彙之間的混淆與溜滑。他指出「非在」(non-existent)不能混淆為“nothingness”，也絕不等於“non-being”。我們可以說“The non-existent is *nothing*”（就好比我們說My name is nobody），但說某人being nothing，絕不等於說他是“not being”，或說他是“nothingness”。當我們說某人或某群體是(is)「世界的非在」，這個“is”或“being”已經註記了其「存有」。因此作者舉的那些「非在」的群體確實如審查A所說，早已存有於世界，卻是最低限度的存在，「世界的非在」，就如說他們是nothing、nobody（卻不能說他們是nothingness或non-being）。唯因如此，「非在」的無產階級可據其存有的基礎來宣稱“We are nothing, let us be all”⁶。

巴迪悟一項精采的表述是“The maximally true consequence of an event’s (maximal) intensity of existence is the existence of the inexistent”(2009 : 377)。

5 參見該文註7（洪世謙 2016 : 19）。

6 參見Badiou (2009b : 140-144)

本文作者的譯介表述大致不差。我跟審查A一樣有興趣追問的是本文所舉為「非在」的例證，及其流變。巴迪悟一再舉為「世界的非在」的經典例子是無產階級：一個非在，宣稱將以絕對的意義存在，而當它發生時，世界就改變了，這就是革命的最佳定義。印證於歷史，1917年之前無產者是nothing、nobody，1917以來大約六十年間相繼的革命，半個世界掛上了無產階級專政的招牌，世界改變了。然而同期間，1953年東德、1956年匈牙利、1968年捷克布拉格之春、1980-1989波蘭團結工聯漫長的鬥爭，我們見證了勞工主導或積極參與的運動一次又一次地遭受坦克或戒嚴的鎮壓。同樣革命後掛上無產階級專政招牌的中國，過去卅年經歷了人類歷史上最大規模的「無產階級化」(proletarianization, becoming wage-workers *en masse*)，無產階級卻絲毫沒有自主團結的運動空間。所以，用巴迪悟的經典例證來問：「非在」成為強度最大值的存在了嗎？什麼時刻？世界改變了，如何改變？回到臺灣的脈絡，318之前有些值得反芻的例證。2000年之前，幾乎所有社運都集結於對抗黨國體制，2000年完成了中國與臺灣歷史上第一次和平政黨輪替，我認為是了不起的世界改變。然而此後數年從勞工到環境各種社運群體卻被遺棄而經歷了最失魂落魄的潰散。有這個前傳背景，我們要問「318的概念」作者所提的「黑島青、反媒體壟斷青年聯盟、地球公民、農陣、公投盟、臺灣民主守護平台、哲學星期五」等「世界的非在」已經或將在哪个時刻成為強度最大值的存在？兩年多前的318期間？可見的未來？即將三週年的現今？需要協尋與呼喚麼？世界已經如何改變或將要如何改變？

其次，巴迪悟不僅拒絕混同存有與存在兩個層次的哲學問題，他推衍從存有到存在問題的過渡，主要見於*Briefings on Existence*(2006)、“Towards a New Concept of Existence”(2007)⁷以及*Logics of Worlds*(2009)⁸等著作，不僅是他哲學介入的一個重要面向，也是解明他從being qua being的存有論（作者所謂「本體論」）層次如何鏈接到存在層次的情境、主體、顯現的強度(intensity of appearing)以及組織世界的邏輯。作者在長註6對我原提意見的「回應」仍一貫以「一、有限、多、無」的語彙循環論證，卻幾乎看不出來對存有與存在這

7 巴迪悟這篇英文講稿刊出於*Lacanian Inc* 29 (Spring 2007)。若法文“être”、“étant”的意涵在文脈中不易區辨，前述相關英譯文獻的譯者卻出於哲學問題脈絡的掌握而能有一致的英譯。這篇巴迪悟自己撰寫以英語演講的講稿，未經翻譯，更清楚表述了他區辨與推衍的問題脈絡。演講視頻見https://www.youtube.com/watch?v=86YtFN__cA0 (2016/11/25瀏覽)

8 同註6。

兩層次概念之間區辨與推衍過渡的掌握，這也透露了本文試圖應用巴迪悟概念來關照318事件的局限。

三、

關於「新」(novelty)。在一篇訪談“Can Change be Thought?” (2005)中巴迪悟形容他獨特的哲學問題是：我們能夠思考情境中有什麼是新的嗎？這當然不是個簡單問題，因為不僅要思考既給情境的既與性(givness)，也要思考既給情境中事件真理的轉化能力。什麼是在重複中的更新？什麼是脫斷現狀的創新？什麼是革新的主體？⁹

本文作者對這些關鍵問題沒有討論，而說：

318若能稱其為一場事件……在於這場運動創造了大量新的可能性、新的策略、新的語彙、新的面對政治與歷史的態度、新的潛在的參與者，這些新、未成型又無可名之，還在朝往未來的未定狀態，才讓318出現了它最具有革命性的意義。這些無名之人……以新的語彙、新的策略、新的潛能所創造的新的可能性，讓318本身成為不可命名。(洪世謙 2016: 28, 粗體筆者自加)

這如同連禱文般念念有詞卻沒有任何具體指涉的「新」，構成了閱讀上的障礙。318有些新東西，卻也有許多陳腔濫調或時代錯置的東西。而且不確定是否作者慶賀的「新」卻是其他讀者感知的陳腐或濫調。因此建議作者應該至少明指一兩項他主張是新的具體指涉，讓讀者有機會推敲。作者在修訂稿的回應中舉了兩點。

第一點令人莞爾，舒嘆一聲！曾經讀到巴斯葛(Blaise Pascal, 1623-1662)這麼形容「人」：“What a novelty, what a monster, what a chaos, what a contradiction, what a prodigy!”因此還以為「新」總不免跟著怪誕、渾沌、矛盾、驚異的感覺。沒料到「318或324的新」，對作者來說只不過「在於這些多數的參與者，幾乎未曾或鮮少參與社會運動，他們大多數人未曾屬於過任何的傳統社運團體或政黨組織，他們甚至不敢相信自己有一天會走上街頭，不敢相信國家或警察真的會對他們施暴……」。一個新鮮世代的純真登場，還不知道現代國家的第一條定義就是暴力手段的壟斷（大一社會學教的），

9 參見Bruno Bosteels (2005).

也就是不容許你們械鬥，只有警察可以警棍侍候；一個青嫩世代的純真登場，沒見過不到半世紀前某個春季啓發了巴迪悟的事件——街堡對壘騎著高大的馬揮舞警棍衝陣的警察。我不想以新款式登場那麼輕盈的眼光看待318，卻不經意想起Walter Benjamin(1892-1940)在〈歷史哲學題綱〉(“Theses on the Philosophy of History,” 1942)裡的洞見：「每個世代都跟先前的世代一樣具有屬於自己的弱彌賽亞力量」。這個洞見不在於歌頌「新」，而是看到了互古常新亦即互古常腐的模稜，隨新即腐。

第二點我同意一半：「318還有另一種新，就是各種立場不同的團體和議題，都被匯聚在這個由318所撕開的空間中」。儘管覺得作者說那「在以往的社運場合鮮少發生」是失之於記憶短淺的誇張（特別是失憶80年代後期到90年代初的社運），我同意318廣場空間發生的異質性是近年來令人興奮的事件。我留意到作者在這一點上悄悄撇開不提324。這是準確的。324我們聽到挨受警棍的哀嚎與控訴國家暴力的喊叫，然而若喚回1988年的5月20日農民抗爭到2004年3月27日至月10日總統選舉公正性抗爭的暴力清場記憶，324沒什麼稀奇聳動之處。那些先前的抗爭與清場，同樣有許多仍不為人知的無名者，作者是否同意他的修辭同樣適用：真正的主體、無名的主體、不被看見也無法被收編的行動主體、不斷地拒絕與權力妥協……阿岡本(Giorgio Agamben)筆下的赤裸裸命……。何況依據巴迪悟的判準，324給出了什麼具有普世解放潛力的理念？繼起了什麼樣的主體？至於立法院議場內的單調獨斷，每日以人民之名布詔的陳腐搬演，作者不提，我也同意。

最後，有別於〈318的概念〉作者對於「新」的慶賀，巴迪悟對於「新」的態度具有辯士(sophist)的世故。「新」，通常不是自明的，大多是爭議的。而且「新的」未必是正價的進步，也可能是負價的反動。出色的哲學家如巴迪悟，懂得善用這種曖昧。就像是個辯士，他需要劃分偽事件與真正事件來標榜某些事件、否認另些事件。當他的競爭者僭奪占領了某些「新」的發言位置，巴迪悟要能宣稱那是「反動的新」。在*Logics of Worlds*裡有一節標題是：“reactionary novelties”，他就是這麼指涉他的對手陣營“nouveaux philosophes”。本文作者與其一味天真地慶賀「新」，應該參考巴迪悟這種運用曖昧的辯士能力，至少給個防衛或先制的分析，何以318（特別是立法院議場內）不是個許多infidels所懷疑的：造成反動主體的「反動的新」。

四、

〈318的概念〉應用巴迪悟哲學概念對於事件解析的企圖，顯著地遺略了巴迪悟對應於事件的政治主體分析。相對於忠實主體化過程的真理主體而出現各種「他異主體」(other subject)的問題，各種不真主體(untrue subjects)或半真主體(half-true subjects)，例如他所謂的「反動主體」(reactionary subject)，以及「蒙昧主體」(obscurant subject)。

巴迪悟用「反動主體」指涉無產階級與資產階級鬥爭脈絡下的資產階級，也曾經用來指稱法國反（共產）極權主義的“nouveaux philosophes”以及主張布爾什維克革命與法國革命脫鉤而被標籤為「修正主義歷史學者」的François Furet (1927-1997)。「蒙昧主體」，則曾被巴迪悟用來指稱法西斯主義以及現今的伊斯蘭主義。Alberto Toscano在指涉裡看到的不只是模稜與曖昧，也看到將法西斯與伊斯蘭主義並置一籃的過度簡化，正好投合了美國新保守主義指稱“Islamofascism”乃今日民主與進步的首要敵人；他提醒這樣搞的政治理論，有風險將淪為「自我滿意的宗派主義」(self-satisfied sectarianism, 2006: 339)。本文遺略不碰觸巴迪悟的事件政治主體解析，但修辭裡熱中的立場姿態是否仍透露同樣的風險？

最後一個關於巴迪悟也關於318的問題：政治事件在歷史中的“retreat”（撤退、轉進、再治療、退省）；或者換個方向提：政治主體對於事件的不忠實，以及悔罪主體(repentant subject)的問題。

對巴迪悟來說，成為政治主體乃經由跟事件的關係而構成，承擔一個真理過程，對事件所開啓的指令持續經久的忠實關係。那麼我們要問下面這件事情在巴迪悟政治主體哲學的意義：2012年3月14日，在一次訪談中巴迪悟為自己33年前當赤柬滅族屠殺驚駭世界之時撰寫發表的一篇支持赤柬政權的文章表示：遺憾、懊悔。（引自，Ono-Dit-Biot 2012/03/14）我想的是這一「類」的事：海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)為自己1933年加入納粹黨擔任佛萊堡大學校長一年的經歷表示遺憾、懊悔。傅柯(Michel Foucault, 1926-1984)在1979年5月，也就是伊朗革命政權當權3個月之後徹底撤出自己先前數月為伊朗革命情境撰寫報導的熱情，保持緘默。宋彬彬、陳小魯等許多文革時的紅衛兵領袖，在年近七十歲(2013-2014)的時候公開為當年行為表示道歉悔罪。他們相同之處是當初都受到一個令他們熱情洋溢的時代事件所開啓。而這種對當初事件“retreat”的懊悔，是令人著迷的主體性，我認為構成了主體與當初事

件的一種真誠的關係。思想人物如海德格與傅柯，人們研究他們的懊悔在他們思想中的位置與作用。而對巴迪悟來說這問題更有意思：對當年熱情支持赤柬政權所表達的懊悔，在他自己關於事件開啓忠實主體的真理過程理論裡究竟算是什麼？是忠實？還是不再忠實(unfaithful)？是真誠(truthful)？還是反動？是懊悔的此刻蒙昧還是覺悟當初蒙昧？同樣的，318事件在歷史中各種可能的“retreat”樣態（撤退、轉進、再治療、反省），也將構成318概念的未來。

五、

審查 A、審查 B 意見一致指出的一個問題是作者對於阿岡本「裸命」概念的理解與用法有疑。在我讀來本文中「裸命」、「生命形式」、「生命政治」、「難以區分」等概念的引用及其間的關聯，顯得混淆失準。修訂稿中作者調整與補充的註腳，並沒有釐清問題。作者堅持保留這些阿岡本概念術語的應用，特別是以「裸命」指涉324之夜現場遭受警棍毆打流血的人。

我只簡短回應作者修訂稿新提供的資料〈「結痂324」行政院武力驅離現場還原〉以及視頻〈羅興階拍攝王醫師行政院倒地抽搐完整送醫過程〉¹⁰。仔細閱讀這些資料，包括視頻王心愷醫師倒地抽搐，警察現場實施救護、救護車送醫、配偶隨車陪同，驗傷紀錄：「臉部擦傷、腹壁受傷、驗傷時意識未明」（而沒有暴行傳說「警棍重毆頭部」的傷），以及十幾名遭警毆傷的民衆自訴控告行政院長江宜樺、警政署長王卓鈞、臺北市警局長黃昇勇及中正一分局長方仰寧涉犯殺人未遂罪、重傷害罪。這些資料足夠我判斷324行政院驅離的現場並沒有「可以任意取其性命而不受法律追究的『裸命』情境」。若不濫用，「裸命」概念可以精確分析世界許多角落發生的情境。否則，318跟64可以在國家暴力、血腥鎮壓、以及裸命的術語聯想(jargon association)之下混同無別，概念的分析力也就廢了。將哲學概念濫用成了行話(jargon)，這點我介意，留供讀者詳辨。

〈318的概念〉這篇文章對於理解巴迪悟的哲學概念有沒有幫助？我認為沒有。對於理解318有沒有貢獻？三年了，讀者可以自行判斷。

10 參見「公視新聞議題中心」網站：<http://pnn.pts.org.tw/main/2015/03/21/%E3%80%90%E7%B5%90%E7%97%82324%E3%80%91%E8%A1%8C%E6%94%BF%E9%99%A2%E6%AD%A6%E5%8A%9B%E9%A9%85%E9%9B%A2%E7%8F%BE%E5%A0%B4%E9%82%84%E5%8E%9F/>（2016/11/25瀏覽）

airiti
引用書目

一、中文書目

洪世謙。2016。〈318的概念〉，《文化研究》第二十三期，頁9-32。

二、外文書目

Badiou, Alain. 2005. "The Cultural Revolution: the Last Revolution?," in *positions* 13(3): 481-514.

———. 2006. *Briefings on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology*, translated and edited by N. Madarasz, Albany, NY: State University of New York Press.

———. 2009a. *Pocket Pantheon*, translated by D. Macey, London: Verso.

———. 2009b. *Logics of Worlds*, translated by A. Toscano, New York: Continuum.

Bensaïd, Daniel. 2004. "Alain Badiou and the Miracle of the Event," in *Think Again: Alain Badiou and the Future of Philosophy*, ed. P. Hallward, pp. 94-105. New York: Continuum.

Bosteels, Bruno. 2005. "Can Change Be Thought: A Dialogue with Alain Badiou" in *Alain Badiou: Philosophy and Its Conditions*, edited by Gabriel Riera, Albany, pp. 237-261. New York: State University of New York Press.

Harrison, Scott. forthcoming. *The Marxist-Leninist-Maoist Class Interest Theory of Ethics*.

Hallward, Peter. 2003. *Badiou: a Subject to Truth*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Laruelle, François. 2013. *Anti-Badiou: On the Introduction of Maoism into Philosophy*, translated by R. Mackay, London: Bloomsbury.

Ono-Dit-Biot, Christophe. 2012/03/14. "REGARDEZ. Alain Badiou: 'Je regrette'," [Interview] in *Le Point*.

Toscano, Alberto. 2006. "The Bourgeois and the Islamist, or, The Other Subjects of Politics," in *The Praxis of Alain Badiou*, edited by P. Ashton, A.J. Bartlett and J. Clemens, pp. 339-366. Melbourne: re.press.

Zizek, Slavoj. 1998. "Psychoanalysis in Post-Marxism: The Case of Alain Badiou," in *The South Atlantic Quarterly* 97(2): 235-261.