

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 回應〈巴迪悟·318〉

Response to ” Badiou · 318”

doi:10.6752/JCS.201710_(24).0008

文化研究, (24), 2017

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

作者/Author：洪世謙(HUNG Shih-Chian)

頁數/Page：178-189

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_\(24\).0008](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201710_(24).0008)



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



回應〈巴迪悟·318〉

Response to “Badiou · 318”

洪世謙*

HUNG Shih-Chian

衷心感謝朱老師的指教，讓我的思考得以更周延並釐清更多細節。近年來，關於政治主體的思考，我傾向將其視為顯露於（既有結構中）扣除又再脈落化的過程，並持續保持這種動能。換言之，這樣的主體既是開放的，但在一定脈落化下具有立場。他並非想要宣示主權，而是標定一個位置，讓其他人得以辨認。主體藉由扣除所獲得的空間，讓自身作為一種張力，在此空間中，與更多差異有對話的可能性。也因此，很榮幸能有這場對話，關於朱老師的指教與質疑，以下分為四點回應，期盼在這場對話中，引發更多討論與參與。

一、事件、主體與忠實

〈318的概念〉(2016)一文原本只希望帶出318作為事件，可看到事件（至少）具有三個特點，首先，它的發生是在意料之外，不可將事件以回溯的方式，化約為我們已知的知識。正如巴迪悟(Alain Badiou)所說：「事件的本質就是事先沒有任何徵兆，不管我們多麼警覺，它仍會出其意料地賜予我們它的恩典(*grâce*)。」(2002：119)其次，事件必然是「餘數的」(*surnuméraire*, 1988：203)，其本質是無法被計數。第三，事件是無法命名的，事件只能通過介入主體，通過主體性命名行動方才得以完成。這種命名行動，巴迪悟稱為「解釋性介入」(*intervention interprétante*)¹，它被定義為「這樣一種程序，

* 洪世謙，中山大學哲學所副教授

電子信箱：hungschian@mail.nsysu.edu.tw

藉由它，多被承認為一個事件」。他說：「我們將會看到，唯有通過解釋性介入，才能宣稱，事件是在情勢中呈顯出來，作為一種非在之存在的突發 (advenir)，不可見之可見的突發。」(203)

因此，原本並不打算在事件、主體與忠實的脈落有太多著墨。然而本人也絕對同意，要討論巴迪悟的「事件」概念，無可避免地必須一起討論存在、主體與忠實。尤其是包括朱老師在內的審查人指出，若不釐清主體與事件的關聯，便可能落到「將事件與主體の間歇爆發關係切離於歷史決定的條件……那麼如何能夠思考、實踐政治？」的問題。

事實上，本人作為一位被318介入的主體，318正在我的預期之外，在我的理解之外，當然，本人也因為無從命名發生於2014年3月18日當天以及隨後的諸多情勢，因為事件本身必然是「餘數的」，於是本人僅能以一種「解釋性介入」的方式，讓事件透過本人的主體性，說明事件中最大強度的非在。必須釐清且強調的是，主體、事件與真理對巴迪悟來說，都牽涉到「無限」的概念，也就是說，不論是事件還是真理，它們都是作為真理程序，其特色是不可完成。於是，有限的主體之於無限，主體只能作為真理顯露 (l'apparaître) 的點，然而從本體論的層次來看，真理依舊是不可完成的、具有無限性的。

故此，這種強調透過主體的戰鬥、忠實而由主體性所命名的事件，如何回應「切離於歷史決定的條件……那麼如何能夠思考、實踐政治？」的質疑？

茲從「事件與主體」以及「忠實」兩個面向回應：

對巴迪悟來說，事件是（情勢）集體性的多，是無限。事件的出現對所有人都是可能的，即事件是屬於所有人的（以318為例，發生的那幾天，不論願不願意，我們的生活、資訊、情緒、思考都被這場運動所介入）。然而，對巴迪悟來說，卻不是每個個體都願意思考並命名事件，進行所謂解釋性介入（巴迪悟因此區分幾種主體模式，即所謂的忠實主體、反動主體和愚昧主體），而只有作為忠實主體，巴迪悟才稱其為真理程序或政治的戰鬥者。這也是何以巴迪悟認為，事件只能通過主體性 (prise en subjectivité, 1998 : 155) 從其內部加以考察。於是，我們必須說明，在巴迪悟的定義下，何謂主體？

1 這裡翻譯為「解釋」，是希望突顯既有解又有再詮釋，較貼近於巴迪悟所談論的扣除、減法後再集合的概念。

巴迪悟強調主體的變動性，主體並不同於集體性組織樣態中的個體，主體顯現於一系列程序後的集合。換言之，他是一種程序的具體狀態，且總是溢出某種特定的架構（情勢狀態），或者說，主體是以減法或作為餘數表現其自身，即他不被任何既定的結構或專名所代表，而總是試圖溢出既定結構而作為餘數。他說：「主體既不是一個結果，也不是起源，他是一種程序的具體狀態，一種溢出於情勢的型態。」(1991: 27)舉例來說，對巴迪悟來說，他並不會將一般投票的公民視為主體，因為這些人只是依循著既定結構，他們是常規對象(normal objects)，但卻不是主體，因為他們並沒有溢出原本的情勢(situation)，而能顯現出他們的主體樣態。但相反地，我們之可以稱某些集體為主體，其原因在於，他們與原本的情勢決裂，產生了裂隙（例如他常主張不參與投票或與國一黨的選舉制度保持距離）。換言之，主體並不是在原本的情勢中，就其位置辨識，而在於他一一系列的行動，亦即當有任何事件發生之際，他不只是作為某種固定位置或者繼續停留於既定情勢中，而總是溢出。因此，主體並非脫離所謂的歷史、社會脈落而獨立存在；而毋寧說，事件作為一種情勢的多，任何被介入的個體在進行解釋性介入時，必須對於在與非在，進行重算與重組。於是，透過區分且再集合而形成了不同於以往結構的集合，在這個溢出並差異於既定結構時，才可能出現主體。這也讓事件繼續維繫了它的多、空和不確定，讓在不連貫的存在和被打斷的計數中的非在發生(1988: 204)。也因此，主體必定是特異的，而事件也必定是特異的。

根據上述可知，對巴迪悟來說，每個人不論其出身如何，都有能力被事件所介入並經歷一個主體化的過程，這也保持了事件及主體的開放性和無限，然而為何只有溢出並與既定結構斷裂的主體才能稱之為忠實主體呢？才稱之為真理和政治的戰鬥者呢？

巴迪悟對於忠實，亦有非常清楚的定義，例如：

忠實是一種於顯現為多的集合中，進行區分的配置(dispositif)，而此顯現為多的集合依賴於事件。忠實也就是聚集和區分那因偶然變得合法的排列。(1988: 257)

忠實總是特殊的，因為它依賴於一個事件。沒有一般性的忠實排列……忠實是一種依賴於情勢的考察而進行的定位運算。忠實是一種相關於事件的函數關係。(258)

忠實並不是情勢的一個項一多，而是如同計數為一，是一個操作，一種結構。……從嚴格意義來說，忠實並不存在，存在的是那個藉由事件的發生，而被標示出來的（複數）一一多(uns-multiples)的再集合(regroupement)。(258)

根據上述定義，忠實並非指忠實於某些事件，也因此它沒有所謂教條的問題，相對地，忠實是因為事件介入主體後，主體不斷地穿梭於對情勢的考察，並因而區分了哪些是在既定情勢之中的元素，而哪些又是在情勢之外的溢出，透過了這些主體的運算(operation)、排列、集合了非在而成了存在。然而當這些非在計數為一而成爲（現實）存在(existence)時，就忠實而言，這個存在又成了某種既定的情勢狀態，它是有限的，於是必定會有溢出，也因此，所謂的忠實，便是繼續在這些溢出之中再排列、集合並斷裂於之前的情勢狀態。也因此，所謂忠實僅能視爲是一種程序的集合，是「近似」及「準」的存在，是一種變動（辯證）性的過程，在此集合、溢出又再集合的無限過程下，它存在，即若將忠實視爲一種集合後的存在，忠實便是讓非在存在，且是作爲一種再現的有限性的存在，若從運算的角度來來說，忠實便是不斷地在溢出中再集合—溢出的無限過程。

根據上述，我們至少可以知道幾件事，第一，事件是集體的、是多，是對所有個體提出的(*toute vérité s'adresse à tous*)，這表明了雖不必然如此，但任何個體都有可能成爲以事件爲基始的思想戰鬥者。其次，作爲整體(*tous*)或集體的一分子的個體，個體無可避免地被事件介入，事件作爲每個個體內部的一部分，並經由解釋性介入而成爲主體。主體同時既是斷裂又是產生連貫性的過程，且這個忠實主體又是反一情勢狀態。以巴迪悟的話來說，主體既是被事件介入下的斷裂點，但這個斷裂點顯現的是某種非在的集合，而忠實主體便是將這些非在進行組構的能動者，也因為這是不同非在的差異組構，因此每個主體都會是特異性。他說：「我將事件（介入）與忠實（連結的運算）之間的關聯的過程本身稱之爲主體(*sujet*)。」(1988：264)因此巴迪悟認爲，在忠實主體的行動中，忠實所表明的不是對於某種本質性的忠實，他意味著某種決斷，決定著某些元素是否溢出了情勢，與情勢斷裂，並重組另一種情勢，或說創造了另一個空間，使得既定情勢不再能封閉的空間。亦即忠實所說的是一種對於序列計數爲一的果，是有限和無限的結果的無限生成，也就是通過對原情勢一分爲二，建立了另一種情勢(263)。因此，如何思考和實踐政治，簡單地說，就是當事件來臨時，主體以與既定情勢（結構）斷裂的方式，以減法的方式，讓自身扣除於既定結構，藉以突顯出那些以往的溢出或非在，讓既定的計數爲一和情勢必須被重算、重新排列、重新集合，並且這樣重新組合的計數爲一又隨時保持著變動的可能性。舉例來說，主體面對318時，可以決定是否要繼續停留在對統獨、兩黨、自由市場、代議政治、

資本邏輯等既定思考，還是必須試圖讓自己能夠在這些之外，探問其他理解318的方式。

這也同時回應著朱老師第四點提及的，關於赤柬的懊悔。當然，更大的程度上，我並無法也無意為巴迪悟的主張辯護。²巴迪悟這種事件介入個體，卻又只能通過主體性命名、顯現事件的論點，的確有其風險，然而它的賭注卻又不是朱老師所說的去歷史脈落的危險，因為對巴迪悟來說，真理或普遍性必須透過主體將其顯現出來，而不能作為主體的限制。這樣的主張來自於他早年深受沙特(Jean-Paul Sartre, 1905-1980)和阿圖塞(Louis Althusser, 1918-1990)的影響，於是其主體觀欲凸顯存在先於本質，以及事件的偶然性。對巴迪悟來說，這樣的主體不預設任何先在本質，而就只是一個無主體過程，主體因此始終保持著不被大寫事物綁架的能動性，主體不預先存在，而是在行動中顯示其主體性，人如同一種籌劃(l'homme comme programme)，而不再是給定下的人，這個人決定著各種不確定性，始終朝向未來與將臨(2005: 238)，巴迪悟將此稱為基進人文主義(un humanism radical)。³

換言之，巴迪悟的危險並不在於他主張事件的斷裂性和偶然性，而在主體的問題，即它讓主體既退讓給事件，又讓主體不盡然都作為戰鬥主體，他

2 實際上，細究朱老師所引用的訪談(Ono-Dit-Biot 2012/03/14)，巴迪悟的懊悔重點或許不在於他支持赤柬。他的懊悔在於他熱情地相信了1975年赤柬推翻美國資助的政權是一種「勝利」。然而他的懊悔可從全人類的解放這個觀點來說，他懊悔他當年沒有徹底地深思，究竟「勝利」意味著什麼？實際上，從巴迪悟相關的著作來看，這樣的懊悔並不令人意外，巴迪悟從來不停止批判由國一黨所實行的恐怖、暴力統治，因此他一貫地主張與國一黨保持距離，他批判官僚化後的列寧政黨模式和國家恐怖主義，他認為20世紀初，這種由國家所控制的共產主義是對共產主義的扭曲與墮落，是故他認為我們必須進行第三次共產主義(Badiou and Gauchet 2014: 61)，這也是何以他必須重探列寧革命和文化大革命的原因。這意味著對巴迪悟來說，對於文化大革命或者赤柬的恐怖統治的研究不僅在於他們的暴力手段，也不在於革命的勝利或是失敗？而是如果這些「失敗」的共產主義的例子被冠以暴力革命時，共產主義怎麼重新談論革命的範疇以及共產主義者如何在沒有領導者和「民主」選舉勝利的情況下，進行各種政治判斷，亦即這些人民如何在其所在的地方，從事鬥爭與組織(66)，巴迪悟為此提出了他認為下一個階段共產主義七個要點的政治計畫。同樣地，〈318的概念〉一文，我並不強調318的勝利，我甚至批判318複製了既有的權力關係，於是，318如果作為事件，所謂的政治主體、非在和，是那些324之夜受到各種既有制度丟棄並施暴之人，是那些堅持於街道多日的無名者，這些人也並不像赤柬組成了組織，而是繼續作為餘數，在下一事件再次成為計數為一、被命名的「無名者」。

3 更多相關討論請參考巴迪悟《世紀》(Le Siècle, 2005)一書的第十三章。

甚至認為忠實主體是罕見的，正是這種對主體尼采式、貴族式的期待，讓巴迪悟很難說明為什麼主體有必要或有能力作為突顯、思考、介入、命名事件或普遍性。

因此，關於Daniel Bensaïd對巴迪悟的批評，我與朱老師理解不同，Bensaïd對巴迪悟的批評並不在於去歷史脈落的事件的神蹟，因為Bensaïd清楚地知道巴迪悟的事件理論永遠在於一個未完成的主體，在強調斷裂與偶然性的前提下，對巴迪悟而言並不存在一個超越的真理，真理一定是在情境中、在關係中(2001: 147-148)。Bensaïd認為，巴迪悟在事件與主體的關係中，最大的問題在於它強調的斷裂性與無主體過程，導致了巴迪悟主張必須與國家、政黨保持距離（無政黨政治：politique sans parti），而政治作為真理程序，只有在這種「反政治」的過程中才可能出現事件(158)。於是，與國家的分離成爲了政治的基礎。這種近似乎神聖性的政治理型導致了巴迪悟的政治哲學的問題。換言之，在沒有政治內容和進程的情況下，巴迪悟強調忠實和鬥士，將賦予真理和主體絕對的主權(170)。Bensaïd是帶著一種理解且同情的心態批判巴迪悟的哲學，Bensaïd認為巴迪悟強調不可能有先驗真理，只有情境、關係中的真理，真理的情境與關係，真理成了「後事件」的結果，真理顯得更加的破碎、不連貫。從這觀點上，我們同意Bensaïd的擔憂（甚至包括Slavoj Žižek），也就是如果巴迪悟的真理是交由主體決斷的，那麼除了那些介入的主體外，任何人都可以懷疑事件是否真的存在，這樣的忠實主體所表現的是否可能是教條而非真理呢？這顯現了巴迪悟普遍性與特異性(singularity)的緊張關係，然而巴迪悟的哲學，卻是標榜普遍性就是特異性。

二、關於「偽事件」(pseudo-event)和「真正事件」(event proper)之間的劃異如何可能的問題？

朱老師這個問題是大哉問，其牽涉的依舊是巴迪悟真理與事件之間的關係，涉及到巴迪悟早期到近期的著作，較易找到線索的不外乎《主體理論》(*Théorie du sujet*, 1982)、《存在與事件》(*L'être et l'évènement*, 1988)、《倫理學：論惡的理解》(*L'éthique*, 2001/2003)和《世界的邏輯》(*Logique des mondes*, 2006)。對巴迪悟來說，事實上，事件沒有真假可言，一切都是命名。然而爲了說明事件如何是在真理程序之中，也就是保持多和溢出的程序之中，便必

須讓事件成爲一種悖論，這是爲了讓主體有介入性解釋，並弔詭地顯現了事件永遠都在溢出之中。主體對於事件只能既是介入又是保留且帶有溢出，事件作爲一種超一一(l'ultra-un)，而不單是計數爲一。對巴迪悟來說，事件啓動了空，事件於此具有雙重性，既是空又顯現爲超一一(1988: 204)。也因此事件是pseudo或proper對巴迪悟來說不是一種知識論上的問題，依舊是本體論的問題，即是否在真理程序之中，維持了不可確定性、多和空。⁴

巴迪悟是這樣論證僞事件和事件之間的關係，他說：「並非每一件『新事物』都是事件，還必須是下述情形：即，該事件所引起和命名的是情勢的核心空（缺）(le vide central)，正是因爲這一空，該事件才成爲一個事件」(2001: 72；2003: 104)。簡單地說，除了那種完全沒發生過的事件外，對巴迪悟來說，所謂的僞事件是一種對事件的遺忘或剝除，其意味著事件並非在真理程序中，也就是它拒絕讓事件作爲空，而給了它本質性的情勢狀態，讓其命名成爲固定，並不再能有其他介入解釋的可能性。換言之，僞事件讓事件無法出現，因爲它將事件理解爲常規化或陳腔濫調，這都阻斷了事件出現的趨力。⁵對巴迪悟來說，真事件必須是沒有被剝除動力，能再解釋，否則事件即便作爲真事件，亦會消失，所以不存在一種本質性的真／僞事件，重點在於是否保留了動力和再解釋。換言之，這是一種對真理程序的忠實，而不是對事件本身的忠實。

於是，在納粹這個議題上，巴迪悟也是從真理程序的觀點解釋，也就是納粹讓真理固定爲大寫德國情勢，因而是對命名的一種扭曲，我們僅能以某種簡化和單一的方式認識。然而對巴迪悟來說：使真正的事件成爲真理起點的，是從空的趨向與情勢的特殊性聯繫在一起。空，即是無之多重性(le multiple-de-rein / multiple-of-nothing)，它既不排除亦不限制任何人(2001: 73；2003: 105)。

基於上述，巴迪悟對納粹主要有兩個論點（請參見《倫理學：論惡的理解》第八章），一是，我們其實從未理解納粹，也沒有真正地思考過納粹。從這個意義上來說，納粹其實形式上是「事件」。然而我們太習慣地將納粹簡

4 相關討論請參見巴迪悟在《存在與事件》(*L'être et l'évènement*, 1988)一書中的第十七沉思。

5 詳見Norris (2009: 159-160)，以及Pluth (2010: 141-142)。

化爲「惡」，以至於我們根本沒有去思考這個惡之下的情勢（多）爲何。巴迪悟的第二個論點是，納粹又不足以稱爲「事件」，因爲事件的核心必須是空，然而納粹卻是以德國人的民族主義、（德國）人民的國家實體爲主要革命的走向。對巴迪悟來說，事件必須是不具具體特徵的空，但納粹所要形成並命名的卻根植於其土壤、血肉和種族之中。空必須是中斷而不是連結任何的情勢狀態，但納粹卻欲充足情勢狀態（他表示正是這一點讓海德格走上歧途）。於是，不論是將納粹簡單地視爲大寫的惡還是認爲納粹具有本質的思想，實際上都是政治的「一致性思想」(Badiou 2005: 14)。

從巴迪悟的這兩個觀點，或許可以這樣回應朱老師的提問，即事件出現時是不是本身已經帶著預期和一些既定的目的、理論進去了，以及對於該事件，我們除了特定的理解和命名外，有沒有其他解釋的空間，以便讓事件在未完成的真理程序中。

納粹是以一種國家神聖之名或者種族主義的優越性，而這，即便是事件，我們也沒法說它是真理。因爲它並沒有與他們所認定的一些建制性觀念斷裂並再集合(regroupement)，即巴迪悟稱之爲「扭力」(torsion)，因此這個事件本身不是空，它不是偶發性和補充性的，而是既定性的、本質的。這樣的事件，是作爲一種必須被完成的實體而出現，因此即便主體在這個事件中具有忠實，他是對某種本質性事物的忠實，而無法說明這個事件是真理。它至多就是個事件幻象(le simulacre d'événement)，而不能稱爲真理事件。

此外，朱老師提到爲什麼巴迪悟認爲毛派文革是真正事件，巴迪悟在一篇名爲〈最後的革命？〉("The Cultural Revolution: the Last Revolution?," 2005)一文有很具體的說明。姑且不論巴迪悟是否是西方知識分子誤解了當年東方的革命（這目前依舊衆說紛紜），巴迪悟在該文指出，文化大革命之所以是事件有三個重要的觀察點，首先這是一場數以千萬計的學生和工人聯合起來的運動，是一場無名者的運動。其次，這是一場徹底反對黨國機器的運動，至少在文革初期，毛澤東希望的是在全國各村鄉鎮成立各種委員會取代黨國的功能，委員會作爲形成決策的機制，黨國只是執行的機構。第三，這場運動破壞黨使黨成爲空（至少在上海公社和武漢720事件）。巴迪悟因此認爲任何一場革命事件，都應該是以去黨，以及在既有的政治框架下，尋求新的群眾革命力量。

也因此，跟著巴迪悟的脈落，朱老師希望筆者界定318是不是事件？就筆

者來說，如果318繼續被談論的方式，僅是反中、反馬、反黑箱等，並將此簡化為暴民、被煽動的學生或藍綠惡鬥，即一種繼續常態化於既有情勢狀態，並且僅從國一黨的討論方式（目前多半的談論還是環繞於此），這便讓318即便是個真正事件，也因為失去其動能而作為偽事件，而無法中斷既有情勢狀態並保持著可以隨時再被命名的不可確定性，無法從那個隱匿的事件位點、從無之多重性來討論318，那318自然不是事件，甚至只是巴迪悟認為的偽事件或事件的幻象。同樣地，若318從結果論來說，318之後，臺灣反而不是尋求在國一黨之外的新的群眾力量，而是更加鞏固政黨競爭和國族意識，那自然318也並非事件。這也是為什麼〈318的概念〉一文並不高舉318，而更強調318複雜且不可區分的政治性、324清晨的無名者，以及那些第一次參與群眾運動的人。沒有上述這些條件，318都無法將其視為事件，或者若要談論318，則必然是必須包含著324清晨的318。

三、非在

謝謝朱老師對我於〈318的概念〉頁17的指教。關於existence和being的問題，我姑且將其翻譯為「存在」與「實存」，茲做下列補充。從巴迪悟的角度來說，所有的「存在」是一種連貫性的多，但真正的多或巴迪悟所說的純多(multiple pur)，是不連貫的多。巴迪悟稱前者為由「一」所統一的多，後者則是無一多，這種不連貫的多，是無法思考的，也因此即便它存在，卻也被視為是非在(non-étant/non-existent)⁶。於是，我們多半只能認識計數為一的多，並將之視為存在，而將不連貫、無法思考的多視為「非在」。然而不論作為計數為一的存在，還是作為不連貫的多的「非在」，其實都是實存，差別在於，從本體論來說，由於非在並非計數為一，因此可稱之為無之實存(being-nothing)，但絕非是不存在(not-being)，然從其顯現來說，是計數為一的存在。這也說明了為什麼巴迪悟認為自己的本體論是純多的學科，因為就其而言，一與多，從本體上來說都是多，差別在於連貫的多而成為一，或者是不連貫的多，這個論點的重要性在於，一與多，既可同時是差異的，卻又一定具有交集的，巴迪悟在此，試圖推演的就是無限（情勢）。

6 詳見Badiou (1988: 36)。

巴迪悟的哲學企圖在於論證普遍性與特異性的同一，對巴迪悟來說，普遍性與特異性，是無限與有限、不在與在場，不可數與計數為一，不可思與既定情境的一體兩面，從這裡可以看出巴迪悟哲學如何受到史賓諾莎(Baruch de Spinoza, 1632-1677)的影響。巴迪悟與德希達(Jacques Derrida, 1930-2004)的解構哲學不同，德希達否認在場，認為在場僅是僭越或者痕跡，但巴迪悟卻想說明，所有的無限性必須透過有限性顯現出來，於是，從顯現來說，它是有限性、特異的、可數的，但從其本體來說，它卻是無限的、普遍的、不可數，這傳統形上學視為二元體系，在巴迪悟看來，是顯與潛的同一性。

對巴迪悟來說，所有的情勢在本體上都是無限的，巴迪悟將被計數為一的情勢稱之為情勢狀態，於是我們會看見無限情勢與情勢狀態的關係，也就是任何的情勢狀態既作為一，但在無限情勢的條件下，也同時是某種次集合。放到朱老師的質疑，即：「『哲學星期五』等『世界的非在』已經或將在哪個時刻成為強度最大值的存在？」。如同前面已說，一與多，既可同時是差異的，卻又一定具有交集，哲五等公民團體，既作為計數為一的情勢狀態，又同時對於其他的「一」來說（例如國、黨或行政部門），可能是「非在」，且其下同時有更多的「非在」（例如無名的群眾），又同時可能是其他情勢狀態的「次集合」（例如所謂的公民團體）。於是，318從傳統國一黨的角度來看，是一群非在的集合與次集合，非在使自身獲得一種強度的顯現或存在，這是一種對於既有制度的變革與再創造。詳細舉例已在頁17提過，礙於篇幅不再贅述。

四、新

謝謝朱老師提醒：「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」。就此，與其說是一味地慶賀「新」，毋寧說筆者試圖保持作為主體的動能，即透過減法，斷裂、扣除與既有情勢的關係，在此溢出的空間中重解／釋。

回到巴迪悟，關於新的問題，他一反以往論及革命問題的思考，他指出我們不能從黑格爾式的否定思考問題，而應該像柏拉圖式的分離概念，即與現實邏輯分離的概念，於是我們對於過往並不是否定或毀滅，而是再集合，以不同類性(generique)的方式重新認識事物(Badiou 2011: 71)。這一方面避免某些事

物由於單一規定被排除，保留了许多可能性；另一方面我們僅能以複雜的多樣性來面對當前世界，而不停留於過往的二元對峙中。換言之，關於「新」的思考，目的不在於否定，而在於釐清複雜事物間不同類性與關係，俾使不從法則而能從純多思考問題。巴迪悟早於《世紀》(*Le Siècle*, 2005)一書中，便以破壞(*destruction*)和「減法」(*soustractive*)的區分說明此一論點(85)。他認為破壞與減法最大的差別是，減法雖然也是否定，但不是完全破壞性的否定，它是不依從具體情境中的主導法則，減法留持具體情境，但也從主導的法則中分離而實現一種自治，即它創造出全新獨立於具體情境規則的自治空間，因此，減法不是源於破壞，也不是破壞的結果(Badiou et al. 2008: 652-653)。他因此引用了馬列維奇(Kasimir Malevitch, 1878-1935)的話說明了何謂減法：「在那近乎無物的最小差異之處創造內容。」(Badiou 2005: 88)或說：「減法的路徑：展現一個真實點，並非對於現實的摧毀，而是作為最小差異。」(98)

若我們不以破壞或否定，作為「新」的定義，而是在現實秩序中創造差異，這樣的差異斷裂了歷史的連貫性，這個斷裂創造了一個新的空間，於是以往被排除的事物有出現的可能性。從這個角度來說，318是不是新，從傳統的破壞的角度來說，它的確看似沒有改變什麼。就好比68學運後的法國國會改選，右派大勝重挫68學運，五十年後的今天，法國依舊在代議民主的制度下，選出了資本代言人的馬克宏(Emmanuel Macron)，左派依舊一蹶不振，68學運的確沒創造什麼「新」。然而從與現實制度的分離與減法來說，即創造最小差異、斷裂歷史的連貫性、再重組各種情勢，並因此保留了新的可能性來說，這群朱老師訕笑的年輕人，在臺灣社會中經常作為「非在」者，他們的確讓這社會有了更多元複雜的思考。這些人之中，漸漸不再相信歷史教科書、不再同意二元的性別論述、不再相信開發至上的市場邏輯、不再認為參與政治只能透過政黨等，這些改變非常的微小，但若我們願意相信，所謂的政治、真理程序或忠實主體，就是必須保持著不可完成，那這些生命被318介入繼而行動的人，便讓我們保留了各種「減法」的可能性。

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. 1988. *L'être et l'évènement*, Paris: Seuil.
- . 1991. “On a Finally Objectless Subject,” in *Who Comes after the Subject?* edited by Eduardo Cadava, Peter Connor and Jean-Luc Nancy, pp. 24-32. New York and London: Routledge
- . 1998. *Abrégé de métapolitique*. Paris: Seuil.
- . 2001, *Ethic*. Trans by Peter Hallward. New York: Verso.
- . 2002. *Saint Paul*. Paris: PUF.
- . 2003. *L'éthique*. Paris: Nous.
- . 2005. “The Cultural Revolution: the Last Revolution?,” in *positions* 13(3): 481-514.
- . 2011. *La relation énigmatique entre politique et philosophie*. Paris: Germina.
- Badiou, Alain and Marcel Gauchet. 2014. *Que faire ? : Dialogue sur le communisme, le capitalisme et l'avenir de la démocratie*. Paris: Philo Edition.
- Badiou, Alain, Filippo Del Lucchese and Jason Del Smith. 2008. “We Need a Popular Discipline: Contemporary Politics and the Crisis of the Negative,” in *Critical Inquiry* 34(4): 645-659.
- Bensaïd, Daniel. 2001. *Résistances : Essai de taupologie générale*. Paris: Fayard.
- Norris, Christopher. 2009. *Badiou's Being and Event*. New York: Continuum.
- Ono-Dit-Biot, Christophe. 2012/03/14. “REGARDEZ. Alain Badiou: ‘Je regrette’,” [Interview] in *Le Point*.
- Pluth, Ed. 2010. *Badiou A Philosophy of the New*. New York: Polity.