



Transtext(e)s Transcultures 跨文本跨文化

Journal of Global Cultural Studies

2 | 2007
Varia

諸眾理論：初論未來政治主體的形象決斷與可塑性

Jon Solomon (蘇哲安)



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/transtexts/90>

DOI : 10.4000/transtexts.90

ISSN : 2105-2549

Éditeur

Gregory B. Lee

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2007

Pagination : 133-150

ISSN : 1771-2084

Référence électronique

Jon Solomon (蘇哲安), « 諸眾理論：初論未來政治主體的形象決斷與可塑性 », *Transtext(e)s Transcultures 跨文本跨文化* [En ligne], 2 | 2007, mis en ligne le 11 juin 2009, consulté le 01 mai 2019.
URL : <http://journals.openedition.org/transtexts/90> ; DOI : 10.4000/transtexts.90

諸眾理論：初論未來政治主體的 形象決斷與可塑性

蘇哲安 JON SOLOMON

This essay, destined for a non-specialist readership, sketches a narrative in which to contextualize the recent continental theories of the multitude. As such, it emphasizes exodus and multiple, trans-disciplinary contextualizations rather than a specialist treatment of 'decision' per se. Such contextualizations may allow us to pose questions about the political and social stakes informing the latest new technology, from literature to biology, designed to manipulate or engineer the plasticity of 'Man'. Can people—not necessarily 'men'—decide what race and/or culture they are or want to be? To what extent is culture and/or race related to something like a 'decision' at all? If it is a question of decision, who is the subject of decision (or again, what are the problems of individuation?) and what meaning does this have for our understanding of the limits inherent in the founding generic categories of colonial/imperial modernity?

在《帝國》的續集《諸眾》一書裡，作者哈特與內格里（Hardt and Negri）呼籲讀者，「要提的問題，並非「諸眾是什麼？」而是「諸眾能變成什麼？」」¹。確實，這兩個問題的提法，不但意味著對未來政治發展抱有不同程度的關懷，同時更應該注意兩者間的出發點，無論就其本體論的預設面也好，還是其政治經濟學的現實認知面也好，均代表了南轅北轍的選項或立場。假設當下歷史際會的特徵在於政治、經濟與本體論等三個面向均呈史無前例的高度重疊狀態的話，那麼在這樣的脈絡裡，政治主體「能變成什麼」的問題顯然就牽涉到諸如身體、生命、人種與形象等非傳統政治因素

¹ Michael Hardt and Antonio Negri, *Multitude* (諸眾) (New York: Penguin, 2004), 105.

之間錯綜複雜的關係。然而，主體的變化到底有沒有受到什麼具體的限制呢？文化與人種的社群區分本身能否變成「決斷」的對象呢？還是僅能是被動接受的傳承？倘若真能「決定」的話，這個「決定」的主體是誰？其政治意義又怎麼樣？

可塑性、決斷與東接西引的方法論

Multitude(s) — 「諸眾」²這個概念，一方面是本體論在 20 世紀各種「差異哲學」（俗稱「後結構主義」）的衝擊下，從古典時期以降同一 / 差異及其辯證統一（the dialectical identity of identity and difference）的主流模型，轉向「特異性 singularity」與「多樣性 multiplicity」的自然延伸，一方面也是對資本主義社會關係當中諸如「勞動」、「行動」、「溝通」與「協力」等要素均已進入了根本變化的過程後，新式經濟型態——一般稱之為「智識型資本主義 cognitive capitalism」所帶來的新的政治主體性（及其可能性）。在篇幅有限的情況下，我們僅想凸顯「諸眾」這個概念的當代版本在相當程度上根植於 20 世紀歐陸哲學內部及其週邊所發生的「解構」事件，以便針對「可塑性」與「決斷」之間的關係進行再思考。

所謂「可塑性」的概念則牽涉到「人類」的科學發現：作為生物種類，人類不僅變成了客觀知識的對象，而且同時還可以發揮這些知識進行某種程度的改造或培養。這就是傅柯所談的「生命納入歷史」的過程³：其中所牽涉的歷史背景不僅是與資本主義的崛起平行，而且還包括民族國家與殖民主義等政治形式的誕生。而所謂「決斷」或「決定」（decision）一事，根據當代義大利哲學家阿剛本（Giorgio Agamben）對施米特（Carl Schmitt）的詮釋，一般可理解為主權決斷的相關哲理問題⁴。雖然在現代民主政治的脈絡中，大部分的政治「決斷」都圍繞一些不同政黨，抑或不同政治剛領之間的衝突上，可是「認同」的問題卻一直不斷地浮上檯面。尤其當我們見證到民主政治如何可以在極短的時間內轉型為法西斯狀態，而經過幾次波折後，重而恢復民主體制，我們更需要針對政治架構背後的一些表似非政治的支柱因素進行省思。即使都承

² 關於「multitude」這個名詞是使用複數還是單數的問題，法國《Multitudes》期刊成立之際曾經引起了辯論（參見 *Multitudes* 第九期編者序）；另外還有哈特與內格里在《諸眾》一書裡聲稱，複數、單數無法辨識的不可數狀態正是諸眾的特徵之一，聖經有關「妖魔」（demonic）的比喻故事亦可引為證（參見 Hardt & Negri, *Multitude*, 138）。然而，這個問題一旦放在翻譯的脈絡來思考，不難發現，中文的「名詞」本來無所謂複數、單數之分（二十世紀初年甚至有人提議，中文名詞後面附加「們」字，便可代表複數之意），哈特與內格里「諸眾」的理解中歐洲中心主義的潛在預設隱約可見。

目前還流行「Multitude(s)」一詞另一相當誘人的中譯：「眾生」。我們對此表達嚮往之餘，還需要提出一點保留意見：「眾生」一詞源於佛教。如今通過翻譯建立「Multitude(s)」的政治（抑或哲學）脈絡跟佛教的脈絡做某種假定連結，這是否也意味著政治需要跟佛教進行深厚的對話？答案如果是肯定的話，我們很想知道提出這種譯法的人願不願意接受該對話之後，諸如「政治」、「歷史」等概念的徹底改造甚至是廢棄？如果答案是否定的話，那似乎就意味著「眾生」並非宗教術語，而僅是一種「文化遺產」。然而，這種「遺產」的概念與「Multitude(s)」對所有權的概念所代表的不同詮釋要如何協調？

³ M. Foucault, "Right of Death and Power Over Life", in P. Rabinow, ed., *The Foucault Reader* (New York: Pantheon, 1984), p. 264.

⁴ 參見柯朝欽，「生命政治與主權決斷——「治理性」與「例外狀態」的比較」《當代》（台北：允辰），第 212 期，頁 36-55。

認「認同」有其被建構的一面，因此可構成某種「決定」的對象，可是似乎很少有人去質疑整個「認同」架構及其所支撐的民族國家世界系統之所以然，更何況去揭穿其背後的預設問題：人的種類區分是否隨著知識的演進而可以進行某種程度的塑造？毫無疑問，就「決斷」是否牽涉到種類差異一事，自從康德的人類學以降一直為歐洲哲學所關心的重要命題。然而，誠如沃倫·蒙塔格（Warren Montag）呼籲我們注意那樣，即使在歐洲政治哲學的隆盛期也幾乎無人將非洲奴隸交易的問題納入考量⁵。同樣，將「決斷」與「可塑性」的關係視為殖民時代以降現代政治的基本架構並加以批判還是個尚待完成的功課，也是本文努力貢獻的重點。

本文的假設是這樣的：一個似乎完全放在政治範圍之外的「自然」因素——人種差異，其實正是現代以降的基本政治問題，而背後確實隱藏了一種形而上的「決斷」，使得原本應該關心「人是什麼？」的本體論染上了無法迴避的政治含意。隨著科技的演進，這種關於人的「決斷」一直經過幾番重大的「升級」事件，其中最重要的莫過生物學的誕生，以及從文學到影像的轉變。在以下討論中，我們將集中在國家語言與文學小說所扮演的塑造形像的角色，進而指出這種如今已「過時」的主體科技所留給我們的啟發。

本文視野超廣且具體的哲學脈絡對中文讀者大概陌生，在篇幅有限的條件下所呈現「翻譯、介紹」般的、流於表面的文體侷限宜於事先說明，以免引起本科讀者的誤會。對於錯綜複雜、百家爭鳴的形而上問題要求著詳盡解析的讀者而言，本文所採取的跨科、超廣角的討論方式將會留下許多問號，在此我們無法解決（而此一說法也並不能代表我們倘若可享用無限的篇幅就一定能提出令人滿意的詳盡解釋）而僅能希望，由於本文力求提出創新表達的緣故，所以在這樣有限的層次上讀者就能獲得相當的啟發或補償⁶。雖然歐陸哲學分別針對可塑性與決斷的本體論問題歷來有之，可是據我們所知，兩者從未被連結到殖民主義後遺症的人種差異問題上⁷。最驚人的例子莫過海德格在《存在與時間》一書中所提的「原始此在」（das primitive Dasein）的概念。即使如今，義大利哲學大師阿剛本稱讚海德格在此著作裡刻意顛覆人類學與生態學交接的風土論，可是對於海德格如此訴諸與帝國主義如出一轍的概念——「原始土著」，阿剛本卻是隻字不提⁸。面對這樣的沈默，我們認為哈特與內格里將諸如主權決斷、本體論可塑性與殖民差異等三個方面的問題提出初步的連結一事，是個具有相當遠見與突破性的創舉。遺憾的是，在哈特與內格里那邊，這樣的連結還是沒有獲得充分

⁵ Warren Montag, *Bodies, Masses, Power* (London & New York: Verso, 1999), 87 *passim*.

⁶ 內格里有一句話或許可以當作座右銘：「問題再也不是要去證明決斷有無本體論的一致性，而是要精準地去抓決斷對存在的創新點（與其說是要強調其特殊性，不如說是要重視決斷的經驗，或者換言之，其創意的表達）」，Negri, *Time for Revolution*, 249.

⁷ 貫穿整個論文的基本關懷是一種「以毒攻毒」的反歐洲中心論的基本策略：面對歐洲理論部門的知識生產時，我們的基本態度就是堅持納入殖民主義後遺症——「殖民差異」的脈絡並加以批判。這樣的檢驗過程當然不受限於作為知識對象的歷史抑或理論的理論性掌握，而同時必定涵蓋屬於主體科技的學科區分與規訓在內。換言之，我們認為「理論」是個需要被徹底改造的生產模式：這方面的功課一方面包括對學科的重新定義，一方面需要針對「理論」與主體科技的區域裝置進行批判。套用一句海德格的名言，理論的本質不是理論性的（海德格針對科技時曾指出「科技的本質並非科技性的」）。

⁸ 參見 Giorgio Agamben, tr. Kevin Attell, *The Open. Man and Animal* (Stanford: Stanford, 2004)。

主題化的處理；即使在《帝國》一書有關內在性的歷史發展的陳述中，這三個概念的連結所佔的份量還是遠遠不夠。

既然本文的主要目的在於表述新的問題意識，而不是指認新的研究對象，那麼融合性（syncretic）的方法論就構成了一個自然的選擇。曾經有一位匿名評審以諸如「接枝岔出」、「東接西引」等詞彙來描述本文的書寫方式，對我們頗有啟發。毫無疑問，在可塑性的主題和融合性的方法論之間，確實存在著值得進一步思考的內在關連⁹。至少，這個問題應該納入前一陣子後殖論述常常討論的「遊移理論」（travelling theory）現象的脈絡——尤其因為，當著理論所橫跨的界線正是圍繞「西方」及其「他者」這樣的一個典型建構之際，背後所隱藏的「東」接「西」引的「可塑性」問題及其作為學科規訓的「決斷」，更是值得重視並另類印刻。正因此，我們曾經另文初探¹⁰，在專業知識的規訓與「西方」的建構之間，其實存在著尚待思考的內在關係。假設說「知識」與「階級」之間存在某種內在關連一事是一種公認的顯學，我們還是很驚訝地會發現，一旦牽涉到世界系統面的差異之時，我們似乎還不知道如何釐清作為學科規訓的「知識」與作為治理區分的「區域」之間的關係。然而，毫無疑問，面對「知識區域」（knowledgeable region）複合體等同唯一的正當歷史主體這樣的霸權預設之際，非規訓的融合性方法論確實提供了一個值得進一步探討並研發的利器。

不確定性的未來學

1860年實證主義之父孔德宣佈「認知是為了預知，預知是為了行動」，人文科學一直在尋找社會現象的內在邏輯及其決定因素。然而，到了二十世紀初年的時候，各種所謂「精準科學（自然科學）」（hard sciences/les sciences dures）的領域，從數學到物理學，陸陸續續都開始發現並探討各種不同的不確定性。這並不是一種「無知」或神秘的狀態，而是針對因果關係的再思考與複雜化。在此之前，認知論一直堅持「有相同之因，就有相同之果」。然而，今天的科學反而在說明，即使因是相同的，果本身也未必。在時間流程上，即使有主因也可能與副因同時發生。然而，就算沒有人去懷疑科學研究當中不確定性的重要性，可是一旦換到人文科學的脈絡中，似乎一切仍然還是在孔德的號令之下進行，各個學科仍然根據古典式的決定論來看待社會物件的性質與發生。就是從這個角度來看，戰後歐陸哲學的重大貢獻也正在此：對於社會科學所排除的不確定性，戰後歐陸哲學展開了一場全面而多元的解構事件。

當然，凡是解構都有一個「結構」在先（即使僅是相輔相成的），就現代哲學的開端而言，基本上可溯回笛卡爾（René Descartes）與黑格爾（G.W.F. Hegel）兩人，前者

⁹ 根據法國「可塑性·科學·藝術」協會的資料顯示，「可塑性」的基本定義強調「毫無流派」的「跨科」方法論。參見 <http://plasticities-sciences-arts.org/concept.html>。

¹⁰ Jon Solomon, tr. Elisa Habib, "La traduction métaphysicoloniale et les Sciences Humaines: la région amphibologique comme lieu biopolitique" (人文科學與形上殖民主義式的翻譯：做為生命政治場域的混合區域) *Rue Descartes* No. 49 (Paris: PUF, 2004); Jon Solomon and Naoki Sakai "Addressing the Multitude of Foreigners, Echoing Foucault", Introduction to *Translation, Biopolitics and Colonial Difference, Traces* vol. 4 (Hong Kong: Hong Kong University, 2005), 1-35.

通過物件認識論試圖確認理性的主體位置，後者通過辯證法的完善成就，力圖確認萬變運動中正反兩方的變換過程與終極同一性。然而，到了 20 世紀從柏格森（Henri Bergson）到海德格（Martin Heidegger）以降，哲學家開始對既往的哲學預設進行革命性的再思考，讓諸如表像隸屬同一性、複製再現派生於概念真實等主導性的二元組合都進入瓦解與重組的過程。關於後現代、後結構差異哲學的專論如今已經越來越多，我們在此無須贅述。簡而言，我們不妨針對解構式的差異哲學的核心認知加以總結性地概括，提出一個簡單的公式如下：**差異無所不在，亦無所，亦不在**。也就是說，雖然到處都有「差異」，而在這個意義上也可以把差異視為某種意義上最為普遍的「真實本體」，可是差異「本身」就是毫無同一性或一致性的「實體」可言，因此也無法取代同一性的位置，除非我們瞭解凡是「體」狀本身並不是一個「整」體而是多樣的碎片。畢竟，凡是差異「本身」的「實體」均不斷地被差異所置換；結果，無論是「位置」還是差異「本身」所呈現的，僅是時間流逝的過程，既不是一個主體般的思想物（*res cogitans*），又不是一個物件般的擴延物（*res extensa*）。顯然，「物」（*res*）的定義一旦從機械物理論中解放出來，唯物主義的政治哲學也須跟著調整。套用德希達的觀點，差異僅是「物自體」不得不產生延易時所留下的「痕跡」而已。

確實，「物」（*res*）的「公共性」（*publica*）一直被視為傳統現代共和國（*republic*）立憲的基礎。根據這樣的理解，國家這個整體就是由數量有限的個體所組成的，因此國家政治的整個遊戲就在於如何將個體組織成一個有效的「多數」，並由此打造強勢的政治主體。當然，其中現代「國家」（*State*）的壟斷作用極其關鍵。通過國家對暴力的壟斷，成員之間的差異獲得了傾向終極的接合，憑國家由此所確立的均質性空間為媒介，成員的「內部」差異，亦即所謂「個體」之間的「差異」（而並非個體當中的差異），均可被提升到國家所代表的普遍性層次（因為，在法的面前公民一律平等），「人民」¹¹並由此誕生。物換星移，在當前「諸眾」的相關論述當中，公共之物（*res publica*）的創制（立憲建國）過程已不再為理論所瞄準的結果。維爾奴（Paolo Virno）指出，「諸眾」的論述把「人民」相對於普遍性與共同性的關係顛倒過來：

諸眾並不會將普遍性或共同 / 分有的問題——簡而言，太一的問題——草率地擱置一旁不談，而是對此問題徹底進行再定義。首先，諸元素的秩序全被顛倒：人民朝向太一，而「多樣性」反而由太一產生。對於人民而言，普遍性就是一種**諾言**，而對「多樣性」反而是個**前言**。於是，共同 / 分有一事的定義隨即產生了改變。人民所遵行的引力場就是國家、主權與共同意志。而諸眾背後的太一反而就是語言，以及作為跨精神的，公共資源的智慧等一般性的種類機能。倘若稱說諸眾要逃離國家的話，這僅僅是因為前者仍然執著於截然不同的太一，它是具有開場而不是結論性的特質。¹²

¹¹ 「人民」的問題相當複雜，在此我們僅能簡單處理。值得一提的是，拉丁語系的語言對於「人民」這個詞抱有雙重性定義：一方面該詞代表人民全體，另一方面卻僅僅代表中下階層之意。這個區分頗似中文「人民」與「民眾」之差。參見 Giorgio Agamben, “*Qu’est-ce qu’un peuple*”（人民是什麼？） in *Moyens sans fins* (Paris: Rivages, 1995), 39-56.

¹² Paolo Virno, “*Multitude et principe d’individuation*”（諸眾與個體化原理） in *Multitudes* No. 7 (Paris: Exils, Dec. 2001), 104.

在國家的範圍內，「多數」的創制平常就是國策或其他重大政治問題獲得「決意」或「結論」的前提。然而，就像代議制與社群再現的雙重體制演變成了當前「作秀型消費」(spectacular consumption/consumption of spectacle)體制的問題所透露的那樣，由於生產關係當中諸如所有權、再現(代議)權與主體性再生產等等錯綜複雜的因素，「多數」的創制不斷地受到「少數」的牽連與干擾。如今，將「諸眾」與「人民」區別開來的用意，顯然在於打斷這種「多數即決定者」的局面，同時保留針對少數壟斷的矛頭。因此，「諸眾」這個名稱光是在字眼上可能引起的第一個反應，就是換湯不換藥，看似僅是另一種「多數」的建構。實際上，大小諸眾的「眾多性」並非建立在個體的可能積累或減去之上。在概念創新戰線上，德勒茲(Gilles Deleuze)的差異哲學對諸眾的貢獻仍然最大。尤其德勒茲對「未個體化特異性」(pre-individual singularity)與「多樣性」(multiplicity)的相關論述最為關鍵。關於後者，德勒茲指出：「多樣性並不意指重數(multiple)與太一(One)的結合，而是一種內在於多樣性本身的組織，它完全無須仰賴任何一統性，便可自成體系」¹³。在德勒茲來講，多樣性從一開始就是「多樣的多样性」(multiplicity of multiplicities)¹⁴。換言之，多樣性本身即是包涵著一種幾近絕對的碎片般的性質，但是需要理解這些「碎片」並無更大的整體架構或周遭地平線可言。沒有固定形式也尚未經過個體化，這些多样性的現實碎片則構成「未個體化的特異性」。參看哈特與內格里有關諸眾的詮釋就不難發現德勒茲差異哲學的烙印：「同一與差異這個矛盾性的概念組合並不能提供一個足以理解諸眾組織的妥當架構。我們反而是多样性的特異生活形體，同時我們也分享著共同的全球存在。諸眾的人類學就是強調特異性與共同普及性(commonality)的人類學」¹⁵。關於諸眾的人類學(或人種學)的問題，這正是諸眾能「變成什麼？」的重大特徵與「賭注」，以下詳述。

諸眾的多样性，國家的「多數主流」與哲學的決定

除了將諸眾理解為個體累積的「多數量」之代名詞之外，還有另一種普遍的觀點認為，諸眾就可以理解為「金字塔底部的一大群」，甚至可以視為五花八門的西方理論部門強加於「弱勢群體」的浮華時尚¹⁶。然而，「諸眾」的主要「對象」(其實是「對手」)，並非其他階級或其他民族或其他任何社會團體。換言之，**諸眾並非屬於一種人種學意義上的分類法**，而是一次試圖全面改變人種主義架構的嘗試。即使是論及諸眾與人民的區分，歸根到底還是可以歸納為諸眾與國家(State)的對立。假設硬要套用社會金字塔的比喻來說，諸眾的「敵人」並非塔內任何固定的階層或群體，而是組織並控管塔型結構的「決定者」——國家。最近萱野稔人(Kayano Toshihito)在非常寶貴的著作——《國家とはなにか》(國家是什麼？，2005年)一書中，力圖糾正近年盛行的「國家即為虛構」抑或「國家即為話語」等理論上的謬誤，進而表明現代國家

¹³ Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (差異與重複) (Paris: PUF, 1968), 236.

¹⁴ Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mille Plateaux* (千重台) (Paris: Minuit, 1980), 47.

¹⁵ Multitude, 127.

¹⁶ 分別參見：陳宜中著，「這是最壞的年代？還是最美好的年代？」序章本、李尚遠譯，《帝國》(臺北：商周，2002年)，頁19。

的特質來自於暴力的組織化、壟斷化，以及之後所建立的財產徵收與所有制（法治）的限定¹⁷。也就是說，「國家當局」（State）是一個「階級局面」（state of class），將它所創制的人民整體加以組織化並分為階級，從而加以生命政治上的控管。即使在某種意義上「國家代表階級利益」的傳統馬克思主義理論尚可成立，這也並不代表國家就是由特定階級產生的。就其現代內涵而言，兩者確實是相輔相成的，甚至應該說，在自由平等的地平線之內¹⁸國家的作用確實產生了階級¹⁹。就在這點上我們相當同意畢得（Jacques Bidet）在2004年於法國舉行的第四屆國際馬克思會議上的報告中針對哈特與內格里的「帝國」概念所提出的批評。畢得聲稱，市場本身無法解釋社會的生產關係，凡是市場均有一個組織，而調節並管理這個組織的單位就是國家。即使當前民族國家正在衰微中也並不代表「國家」（State）這種組織架構也要隨即消亡。目前的發展可能僅僅是「國家」形式的蛻變而已。由此推論（在此我們僅能省略介紹），目下逐漸成形的並非籠統而抽象的「帝國」，而是「超國家」抑或「世界國家」（world-State）²⁰的問題。根據畢得的概念，「世界」的範疇原來應該跟「國家」做出明確區分：世界所代表的則是國家跟國家之間的競爭場域，畢得稱之為「系統面」；國家則代表階級鬥爭的場域，畢得稱之為「結構面」²¹。如今國家「升級」到世界的層次一事則意味著昔日被區分開來的系統面與結構面從此就會交織在一起，全球階級的問題即將搬上臺面²²。就在這個意義上，所謂「文化差異」或「文明差異」所扮演的角色，確實與全球層次上個人的社經身份地位（socio-economic status）並非無關²³。

「國家」的組織效果確實可以視為一種隱形的社會「決意」，而這個問題一樣也可以回溯到本體論的哲學層面。回顧一下傳統的現代哲學，不難發現「主體的辯證同一性

¹⁷ 參見萱野稔人著，《國家とはなにか》（東京：以文社，2005年）。

¹⁸ 巴里巴（Etienne Balibar）指出，自由跟平等之間的辯證就構成了現代政治的革命性突破，因此也構成了一種地平線。參見 Etienne Balibar, “‘Rights of Man’ and ‘Rights of the Citizen’—The Modern Dialectic of Equality and Freedom”, in Etienne Balibar, tr. James Swenson, *Masses, Classes, Ideas* (London & New York: Routledge, 1994), 39-59.

¹⁹ 當然，現代國家尚未誕生前，某種「階級」結構早已存在也是無法否認的事實，然而任何實證研究即使搜集再多的相關資料還是無法解釋社會行動者的主體性。在馬克思的著作裡，資本主義生產模式的特定性及其歷史發展（由原始積累轉為形式包攝再轉為實質包攝）與不同主體的誕生之間仍然有理論上的空缺。阿圖舍試圖以「內在性因果論」（immanent causality）來重新定義資本主義社會關係的再生產問題，意義也在此。參見 Jason Read, *The Micro-Politics of Capital*（資本的微政治）（Albany: SUNY, 2003），尤其第一章，“The Uses and Disadvantages of Prehistory for Life: Marx’s ‘Pre-Capitalist Economic Formations’ and the Constitution of the Subject of Labor”（史前史對生命的用處與缺點：馬克思「前資本主義經濟形構」論與勞動主體的創構）。

²⁰ Jacques Bidet, «Impérialisme, empire, Etat-monde»（帝國主義、帝國、世界國家），2004年第四屆國際馬克思會議上的報告文。

²¹ 參見 Jacques Bidet, *Théorie générale*（一般理論）（Paris: PUF, 2000）。另外還有筆者合編的多國語期刊《印跡》第四期（中文版由三聯書店出版），其中也包括 Bidet 的論文。其英文版如下：Jacques Bidet, tr. Jon Solomon, *The Ruling Imperialism and the Global State in Gestation*, in Naoki Sakai & Jon Solomon, eds., *Traces No. 4* (Hong Kong: Hong Kong University, 2005).

²² 請參見蘇哲安與林淑芬著，「員警與公衛」，中國時報，讀者投書，2003年04月04日；蘇哲安著，「安檢風波所透露的訊息」，中國時報，讀者投書，2002年10月31日。

²³ 關於這點，請參見 Naoki Sakai, “The West—A Dialogic Prescription or Proscription?”（西方——對話性的指示還是禁令？） in *Social Identities* Vol. 11., No. 3, May 2005, 177-195.

」當中隱藏著一個「決定」的前提或賭注，但是這個「決定」也並非一種意志活動的表現或產物，而是一個貫穿現代哲學的基本前提或姿勢，一個引導並組織所有其他問題的核心問題：為什麼「我」會「知道」一些事情？這個問題的出發點本身就位於個體化的定義與知識的誕生及其相關的溝通傳達（二者的複合體便是「哲學」現代版本的實質內涵）。然而，笛卡爾的懷疑主義僅是他用以**解說**科學知識的線索而已，並非科學方法本身（根據史蜜德（Anne-Françoise Schmid）在《認識論的時代》一書中的研究，「沒有任何論述可以確定科學的純粹形式與准據」，凡是「解說」僅是科學方法展開後，摻雜各種哲學、倫理、美學、技術等等要素的認識論再現而已²⁴）。更重要的是，笛卡爾說「我思，故我在」之際，確實採取了一種哲學立場，或者更準確地說，「思」與「在」的對稱關係這個論述架構確實意味著一個哲學預設的切入點，而這個預設的接受本身就形同一種「決定」：這又是知識的「客觀條件」的決定（其現代性延伸為實證主義），同時也是「存在」（即）「本身」（Being as self-presence）的決定（其現代性延伸便是絕對知識的體系）。眾所周知，「後學」針對現代性三個方面的「信仰」提出質疑：一、理性知識的自足性；二、理論的科學性；三、科學方法足以解決社會與世界的問題。二十世紀經過解構而誕生出來的差異哲學之基本策略，反而在於指出，在所有二元組合的專案中均有一個無法化約的「不確定性」因素（indecidability）。換言之，解構式的差異哲學讓人看出「哲學的決定」本來就是建立在人類存在無法決定的面向——也就是說，對於差異哲學而言，「“決定”一事反而就是最完美的無法確定的“物件”」²⁵。

在 80 年代解構式的差異哲學盛行之際，許多批評家曾經針對所謂「解構主義」如此「放縱」於不確定性，讓它無限繁殖的作法提出質疑，尤其在其政治應用上，更鬧出了強烈的盤問與排斥。然而，不確定性仍然構成了戰後歐洲政治哲學的主軸；我們不妨引用本身並不屬於解構派的學者勒弗（Claude Lefort）的觀點來作為概括。根據勒弗所述，民主與集權的差別關鍵在於針對「虛空的場合」（即不確定性）一事的根本分歧上：「民主社會光在形式上就會容納並保護不確定性一事，就讓民主顯得更為歷史社會的頂尖；這與集權主義反而形成驚人的對襯，因為後者，在標榜創造新人類的名義下，反而主動進行反對這種不確定性之實，卻還自認掌握了自身組織與發展的定律，因而偏偏顯得為現代世界中最缺乏歷史的社會」²⁶。勒弗的觀察雖然在相當程度上可以回應「諸眾」醞釀的過程，尤其有關「創造新人類」的警告之語，對於諸眾的建構過程仍然保持著相當的針對性，以下再談。

總之，解構式的差異哲學所透露的不確定性問題確實對政治哲學的貢獻不容忽視²⁷。

²⁴ Anne-Françoise Schmid, *L'âge de l'épistémologie* (認識論的年代) (Paris: Kimé, 1998), 13.

²⁵ Jean-Luc Nancy, "La décision d'existence" (存在的決定), in *Une pensée finie* (有限思想) (Paris: Galilée, 1991), 115.

²⁶ Claude Lefort, "La question de la démocratie" (民主的問號) in *Le retrait du politique* (Paris:) p. 80, 82; 部份引自 Yoshihiko Ichida (市田良彥) "Sur quelques vides ontologiques" (若干本體論的虛空問題) in *Multitudes* No. 9 (Paris: Exils, 2002), 54。市田所抓的不確定性的問題確實為當前諸眾理論的核心癥結。

²⁷ 當時最出色的後馬理論巨獻——《主導權與社會主義戰略》(Hegemony and Socialist Strategy, 1985 年) 的作者拉克勞與墨菲 (Laclau and Mouffe) 反而大量引用了解構式的差異哲學的部份成果並有力指出，

其中最突出的莫過哈特與內格里所稱那樣：

後現代主義挑戰的不是全部啟蒙和現代性，而是現代主權傳統。再確切一些，這些理論走到一起，因為它們都向辯證法提出挑戰，以之為現代支配、排斥和控制的核心邏輯，因為它將多樣性和差異性消滅為二元對立，接下來再把差異融入統一秩序之中。這種邏輯的發展是：如果現代權力本身是辯證的，那麼後現代主義工程就必須是非辯證的。²⁸

解構式的差異哲學的重大發現在於指出，現代形而上學的哲學傳統其實就是建立在「透過二元組合形式來排除或壓抑不確定性的差異」的機制上。確實，隨著解構哲學對差異的展開，我們就會發現「哲學的決定」這樣遮掩差異的辯證結構其實貫穿了整個現代性的各個領域。其中最為根本的運作或邏輯，也正是「例外」的建立與確認。在這方面走得最遠而鑽得最深的當代哲學家可能莫過阿剛本（Giorgio Agamben）。在其早期的著作《語言與死亡：否定性的場所》（1982年）一書裡，阿剛本曾指出，人講話的「聲音」作為概念之誕生是建立在音聲的動物性被消除，進而由「意義」存在的預設所取代這個基礎之上；然而，這個「基礎」一開始並非具有任何確定性的意義，而僅能表明意義的產生這個語言的「事件」正可發生罷了。換言之，阿剛本指出，由於講話的「聲音」建立在一種否定性的基礎上的緣故，它所扮演的功能就是在索緒爾語言學（Saussurean linguistics）基本區分——意符與顯指（signification and indication）之間，充當遊移變位的作用，因此根本地具有無法確定的性質。我說話的時候，除了我所講的具體內容之外，還有「說話」一事正在發生的另一面向；因為這個面向毫無具體意義可言，所以就等同于意符活動被指出的動作。而此不確定性由於內在於任何具體意義產生之時的語言「發生／發聲」事件的緣故，所以可理解為一切「超越性」（transcendence）概念的初始典範。通過這樣的發現，阿剛本在其後來的一系列著作中，從語言這個人類行為最根本的活動續而轉向諸如政治與法權的其他活動範圍時，每每都發現同樣的不確定性結構。放在政治的脈絡中，該結構的具體呈現為「主權的邏輯」。阿剛本的這個提法沿用並改造了納粹法學家施米特（Carl Schmitt）有關主權決斷的論述，認為主權是個建立在「例外」的「決斷」之上的結構，而「

社會衝突（social antagonism）才是「政治」這個領域的起源及其特定性，而就在這個脈絡中不確定性的作用與意義非同小可。簡而言，無法回避的不確定性才是政治關係（亦即社會衝突的醞釀與演變）從一開始得以展開並永續活動的契機（否則的話，國家的統治作用就可以做到萬無一失的定局），政治的關鍵命題並非如何遏止不確定性，而是如何將它發揮成激進民主的原動力？然而，當時被稱為後馬理論的這一波思潮，雖然在論述分析上展現了卓越的見地與成就，可是由於並未將各種非話語性的實踐（例如，國家對暴力關係的壟斷、生產關係被吸納 subsumption 資本積累的過程與再生產，以及話語與非話語各種條件一起形成的主體性及其對生產關係的作用等等福柯與阿圖舍般的问题）納入物件的話語建構，讓話語及其「外部」之間的關係呈現話語更為複雜的面貌（畢竟，像福柯所說那樣，「外部」並非意指非話語因素對於話語的決定性作用，也不是非話語因素的話語化收編；關於福柯如何處理話語與限定（determination）的問題，可參見萱野稔人著，「フーコーの方法：權力・知・言説」in『現代思想』2003年12月），所以還是難免走向系統式的形式主義立場。從諸眾的角度來看，可能更嚴重的問題在於，在所謂「主導權」（hegemony，亦曾譯為「霸權」）的範圍內，社會關係永遠呈現的不確定性的契機，由於受限於國家組織架構的媒介作用的緣故，所以僅能延續以國家為單位的「多數主流」主體性的既有限制；即使接合活動創構的主體僅是臨時性的或「戰略性的」，它仍然還是意味著「多數主流」的建制結果總是政治主體不得不瞄準的有效目的。

²⁸ *Empire*, 140. 大陸版頁 144; 臺灣版頁 213。

主權者即為例外的決斷者」。當然，這樣的決斷最直接的政治結果就是緊急狀態的頒佈；1933年希特勒掌權之後，施米特在《國家、運動與民族》一書裡闡明「領導原理」(führerprinzip)的法學基礎，實為希特勒當年2月28日所頒佈的永久性緊急狀態提出辯護。當然，緊急狀態的「決斷」問題並非專屬納粹主義等集權主義的政治體制，而是貫穿所有現代國家的共同法權制度，包括所謂自由主義體制在內。20世紀初年出現的政治「決斷主義」僅是一次歷史回應，即使已經慘敗無疑，體制上的根本問題——例外的決斷也依然未解決。

有趣的是，「決定」一事當然還具有形而上學的意義：通過知識主體的「例外」判定，諸如內在與超越、自由和必然、主體與物件等等二元組合區分的哲學命題，何況諸如規範與逾越、正常與異端、友人與敵人等等政治意味非常明顯的種種問題，皆可獲得確立。然而，阿剛本進一步指出，由此產生的二元組合背後其實還隱藏著看不見的第三種項目：決斷的主體或主宰者本身。這個主體的位置外在於所區分的二元組合並不受限於二元組合賴以成立的「例外」決斷，因此它本身就構成一個「例外中的例外」。根據阿剛本的觀點，「主權」的歷史作用就是在於遮掩這個無法辨識的第三項並加以神秘化，主權因此方可稱為遮掩實質權力運作的「意識型態」。我們認為雖然阿剛本對「主權的邏輯」的解釋具有將「歷史」化為「結構」之嫌，並且因而導致了「主權的邏輯」終究脫離了具體生產關係而成為貫穿（並由此神秘創立）一個「西方史」的假定均質性範疇（我們對這樣「文明史」或「歷史傳統」的論述，確實抱持著相當保留的態度），可是阿剛本的觀點仍然可以幫助我們抓住現代主權的特質，以及主權政治理論背後，與之息息相關的形而上學的預設。

「諸眾」的概念一旦放在歐洲思想界有關「哲學的決定」²⁹相關討論的脈絡中，確實能凸顯新的政治主體及其倫理上的含意。內格里在一篇專門討論諸眾的論文《Multitudo》裡面曾經指出：「在辯證哲學當中，決定的事件直接參與了辯證性正反輪替的形而上學」，確實承襲了差異哲學在主權邏輯上所見證到的歷史性解構效應³⁰。然而，有趣的是，內格里並沒有因此放棄「決斷」的範疇。他反而將「決斷」凸顯為「事件」，似乎背後仍有阿剛本所分析出來的主權的邏輯之形而上學的預設之嫌。阿剛本雖然肯定內格里把權力分為「既成權力（執法權力）」(constituted power)與「創構力能（立憲權力）」(constituent power)的看法，其實就是把整個政治的問題追討到本體論

²⁹ 關於「哲學的決定」這個問題的哲學脈絡，值得一提的是拉虎樂 (François Laruelle) 近幾年闡明的「非哲學」觀點。從該觀點的角度來看，凡是「哲學」（包括差異哲學在內）一律都呈現了一個共同結構，由兩或三個項目組成（例如「理論」與「物質」以及兩者的反映——「人」），而拉虎樂稱之為「哲學的決定」。「非哲學」則是一個嚴謹謝絕哲學決定的方法論，同時也試圖說明「哲學的決定」之所以成為可能的基本運作。拉虎樂的非哲學確實提出了哲學決定上突破性的見解，對於諸眾的建構問題是個不可忽視的思想資源。尤其值得注意，非哲學因為並不需要「內在性」的概念，所以就會產生截然不同的效果。德勒茲在其最後著作裡曾經指出，「豐蘇瓦·拉律埃爾 (François Laruelle) 持續追索當代哲學中最引人興趣的嘗試之一：他援引一種經他認為「非哲學性的」，但奇怪地卻又是「科學性的」全——(Un-Tout)，而「哲學的決定」便於其上生根。這個全——似乎接近史賓諾沙」。吉勒·德勒茲與菲力克斯·瓜達裡著，林長傑譯，《何謂哲學？》（臺北：臺灣商務印書館，2004年），頁67。

³⁰ Antonio Negri, tr. Matteo Mandarini, "Multitudo" in *Time for Revolution* (革命的時間) (New York: Continuum, 2004), 250.

的源頭帳上來解決，但是阿剛本仍然質疑內格里所談的「全新的創構力能」³¹終究無法徹底擺脫主權的邏輯當中的不確定性形而上學的問題³²。對此問題內格里並非毫無自覺。當他談到諸眾的「決定」時而聲稱「根本就無法將決定定義為可能性的封殺抑或例外的力量」³³，顯然就表明內格里與阿剛本所談的「例外的決斷即為主權的邏輯」問題，仍然努力吸取教訓並劃清界線。

內格里所提的「決定的事件」(event of decision)就是廣指諸眾成為政治主體的過程。這裡所指的「政治主體」，並非意指特定的人群，而是一般性「種類」的時間流動體——例如「人類」本身的生成變化。在這點上哈特與內格里的共同著作似乎有點搖擺不定，有時候「政治主體」指的是一些具體的弱勢人口（例如窮人或移民），有時候也是一個由更為一般性的「普遍智慧」(general intellect)³⁴與共同普及「場所」所組成的動態建構。在《諸眾的語法》一書中，維爾奴快刀斬亂麻地提出解釋：「諸眾原則上就根植於一個比起國家更加（而不是更減）普遍的太一之預設上」³⁵。可見諸眾不僅是「弱勢族群」的代名詞，而是一個具有普遍性、一般性的建構。然而，確實有所「勢」（動態）在先。怪不得移動人口的形象一直出沒在諸眾的相關問題意識當中。畢竟，即使是「移民」這樣特殊的具體範疇，也能透露資本迫力下現代人的普遍處境。在這點上，經濟史學家兼法國 *Multitudes* 期刊的主編穆利耶·布唐（Yann Moulier Boutang）有關移民的研究非常值得參考。它指出了資本積累的邏輯其實一直在依靠著非正規式的勞動之產生與控管才能得以發展。穆利耶·布唐的研究不但由此針對無產階級化與後備軍等左右不分的傳統經濟學理論提出架構性的否定，同時還顛覆了過去移民研究有關諸如「在地定棲者」與「移動人口」，國內移民與國際移民等等排擠 / 拉近 (push/pull) 典範的基本範疇，進而「把非移動者視為圍繞移動者的旋轉體，使固定點以斜線為中軸旋轉」³⁶。根據穆利耶·布唐的觀點我們方能瞭解，在資本主義傾向於包攝一切生產關係的迫力下，所有社會角色皆在「流動」中，「多數主流」裝置的真正用意在於控管移動並阻斷「斜線」（非資本）移動的企圖上。從這個角度來看，在人口總比例中占少數的移民人口反而就是人——所有的人的少數性質的標誌。正是這種普遍性的「少數性質」才是「諸眾」這個「眾多」而平凡的政治主體的特質。

諸眾成為政治主體的關鍵在於身體生成過程的生命政治問題上。內格里說：「且讓我再次提醒，諸眾的第一原料就是**肉身**，也就是說**共同普及**活生生的實體，其中身體

³¹ *Empire*, 47, 大陸版頁 53, 臺灣版頁 108。

³² Giorgio Agamben (1995), *Homo Sacer. I: Il potere sovrano e la nuda vita* (神聖的人, 可犧牲的人: 主權與赤裸裸的生命)。

³³ Negri, *Time for Revolution*, 249。

³⁴ 參見張曆君著, 「普遍智慧與生命政治——重讀馬克思的《機器論片斷》」, 收錄於羅崗編, 《帝國、都市與現代性》(知識份子論叢第四輯), (南京: 鳳凰, 2005年), 頁 153-188。

³⁵ Paolo Virno, tr. Isabella Bertolotti, James Cascaito, Andrea Casson, *A Grammar of the Multitude* (諸眾的語法) (New York: Semiotext(e), 2004), 43。

³⁶ 亞·穆利耶·布唐著, 楊淑學譯, 「在所有的壁壘的仇恨與仇恨的壁壘之間——流動性的少數派斜線」, 《印跡》第二期(南京: 江蘇教育, 2004年), 頁 80。另請參見作者七百多頁的巨著 *Yann Moulier Boutang, De l'esclavage au salariat* (從奴隸制到領薪階級) (Paris: PUF, 1998)。

與知識不但疊合，而且完全無法彼此分明」³⁷。時至今日，資本尚無法生產的項目，僅有勞動力一個，因此人口的繁殖與保養顯得十分重要（這正是所謂的「再生產」問題的重要面向之一）。然而，隨著科技的進步，「保養」甚至「繁殖」的技術條件都在經歷革命性的改變；器官、身體與生命之間的關係也在變。與此同時，20世紀以降越來越多的戰爭皆以「人類」的名義進行，「人道戰爭」的現象背後，在食品、藥品與武器等工業上所顯現的各種不平衡的支配關係通通凸顯了生命政治的重要性。與此同時，在全球規模的消費社會與人口暴增所帶來的諸如溫室效應、水源不足、水土流失等等一系列日益嚴重的環境問題的大潮激蕩下，災難逐漸成為國家政治的主軸。福柯曾指出在生命政治的時代裡，傳統意義上的「政治」（即人的群集生活及其相關的決定）已經被諸如「經營」、「調節」與「生產」等「經濟」現象所取代而成為治理（governmentality³⁸）的對象。從此開始，「政治」的主要場域隨即轉趨「生命」本身的一切微小處滲透。

然而，生命是什麼呢？過往的政治哲學理論都以「個體即生產者」的架構來回應這個問題，其中當然包括性別分工的預設（女性負責再生產，男性負責生產）。解構式差異哲學家南西（Jean-Luc Nancy）在呈現「主權」的解構時曾經指出，這兩種預設（人就是「個體」，以及該個體就是「生產者」）正是導向一種廣義上的集權主義的途徑（南西稱之為「內在性主義」）³⁹。諸眾的論述反而拒絕了這樣的本體論預設，同時還強調網路中的合作「腦」就是一種「發明力道」⁴⁰。在這樣的脈絡中，宇野邦一（Uno Kuniichi）的解釋相當值得注意：「生命與身體歸根到底是一樣的，可是為了讓它們真正成為同一個事物，我們就需要重新發現身體這個固有的生成力量」⁴¹。假設說人=X，而這個「X」的發現就是科學的領域，這也並不代表有關「X」的具「體」知識就足以界定人與科學的同一性。身體似乎是最清楚、最具體的「物質」，可是它卻是生命、政治與科技等各種物質限定與意義再現因素交叉積累的場所。假設說從生物學的角度來看，「生命」果真是個流動性極高的概念的話，那麼身體的概念一樣也具有高度的不確定性。這種不確定性並不代表它不能呈現具「體」知識，而是說，當前的具「體」知識與知識發現的潛能之間就有一定的落差。「人=X」這個生命一身體複合體，作為一種生成，作為一種具有極高的可塑性而即將成為什麼（具「體」知識）、但卻無法因此自我完成，確實具有永遠尚待（科學）發現的根本特質。

³⁷ Toni Negri, tr. François Matheron, "Pour une définition ontologique de la multitude" (走向諸眾的本體論定義) in *Multitudes* No. 9 (Paris: Exils, 2002), 40.

³⁸ Governmentality 為福柯所發明的概念，一般漢語翻譯為「治理」。福柯強調「la gouvernementalité」的概念需要跟「國家理性」（la raison d'État）與警察功能做出區分，其中以「比例理性」（la rationalité，也就是說，一種調節效益的標準）與政治經濟學所表達的「真理」為關鍵。請參見 Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*（生命政治的誕生）（Paris: Gallimard/Seuil, 2004）。

³⁹ 參見尚呂克·儂曦著，蘇哲安譯，《解構共同體》（臺北：桂冠，2003年），譯自 Jean-Luc Nancy, "La Communauté désœuvrée," (Paris: Christian Bourgois, 1986)。讀者亦可參考廣州中山大學夏可君教授翻譯的版本，即將出版。

⁴⁰ Par Peter Pál Pelbart, tr. Alain Mouzat, "Pouvoir sur la vie, puissance de la vie," (支配生命的力量與生命的力道) in *Multitudes* No. 9 (Paris: Exils, 2002), 30.

⁴¹ 宇野邦一著，《「單なる生」の哲学》（「僅僅生命」的哲學）（東京：平凡社，2005年），頁 87。

生成力量的發現及其相關的發明力道應該相當於內格里所談的「目的」(telos)之意：「我們稱之為「政治主體」的」，內格里這樣寫著，「就是自身參與共同普及目的 (the common telos) 的創構事業之特異性諸眾」⁴²。也就是說，這個「目的」的具體內容是個永遠尚待發現 (或發明) 的「X」，而正因為該「X」的可塑性也無法最後限定，所以才有科學發現的可能。當然，即使這樣的可塑性與科學的可能性有所關連，這裡所指的「參與」之意也並非一種任由意志的決定，更不是一種「專業知識」可以純粹主宰的過程。凡是具備一般知識能力與一般溝通能力的人 (而在這點上似乎沒有什麼例外的人) 皆具備——而且總是永遠已經具備著——參與的「資格」⁴³。「共同普及」指的就是這些一般並普遍的能力所創構的公共性；其「目的」只不過是共同普及的自發組織，而「自發」(義大利文「operaismo」，通常譯為「自主論」) 的實質內涵在於把政治決斷的主體，從過往的可數並有所例外的「多數主流」機制 (例如一個黨中央)，轉換為一個永遠具有不可數性並毫無例外的「少數非主流」的生一體。這個平凡生一體的「運動」由於確實顛覆了傳統現代哲學針對「理論」與「實踐」的慣用區分的緣故，所以才會支持《帝國》的作者拿來制訂以下任務：「腐敗與剝削的所有要素被語言和通訊的生產體制強加到我們之上：在言詞上來破壞它們就如在行動上這樣做一樣緊迫」⁴⁴。但是這絕不是一種意志主義而是生產條件與本體論的改變。我們不妨把這個任務放在阿圖舍以降西方馬克思主義理論界一直力圖針對的問題：概念思想在資本主義社會關係的再生產過程中所起的作用到底應該如何限定呢？

在這篇短文裡我們並不奢望針對「最後決定論」(determination-in-the-last-instance) 的諸般問題進行深入討論⁴⁵。在此值得處理的問題反而就是不確定性留給「共同普及目的」這個範疇的倫理政治決斷。其核心的問題意識便在於生命一身體複合體的可塑性 (plasticity) 及其相關的歷史演變。雖然內格里等人據我所知從未針對可塑性的問題加以討論，但是一旦略懂這個概念的歷史意義，「諸眾」的主張對未來所構成的大膽回應方會顯得更為清晰，因此值得探討。

生命的可塑性與人的種類形象

且讓我們首先針對「可塑性」提出簡單的定義。根據瑪拉布 (Catherine Malabou) 的解釋，從 18 世紀黑格爾開始「可塑性」之意不但包括「形狀可改」的特質，同時也包

⁴² Negri, *Time for Revolution*, 259.

⁴³ 普及公共的參與條件與諸眾的實質屬性也並非一定要受限於所謂「人類」這個範疇。例如，Paul Churchland 將「人」界定為「碳基資訊系統」(carbon-based information system)，旨在徹底撇開唯心主義的「精神」概念。參見 Paul M. Churchland, *A Neurocomputational Perspective. The nature of mind and the structure of science* (神經計算性的視角：心的性質與科學的結構) (Cambridge, MIT, 1989)。Ray Brassier 曾經針對 Churchland 的觀點，從「非哲學」的角度提出了精彩的批判，請參見 Ray Brassier, *Alien Theory: The Decline of Materialism in the Name of Matter* (外人的理論：以物質的名義見證唯物主義的式微)，thesis submitted to the Department of Philosophy, University of Warwick, 2001。

⁴⁴ *Empire*, 404; 大陸版頁 382 (譯文略微更改)；臺灣版頁 495。

⁴⁵ 關於最後決定論最嚴謹的定義應該為拉虎樂所提，參見 François Laruelle, *Introduction au non-marxisme* (非馬主義的初論) (Paris: PUF, 2000)。

括對抗改變的頑固性。木材之所以可以加以雕塑的原因，不僅是因為長在森林裡的樹木可以砍掉、削皮並成為木材，同時也是因為木材的固體狀本身具有一定的韌性，對斧頭與利刀也有一定程度的對抗力。換言之，可塑性並非一種任由改變的鬆散狀態，它還必須遵守一些固定的規律，其中也包括物質（原料）某種程度的不可逆轉性（irreversibility），也就是說，形狀一旦改變了之後也不太能隨便改回原樣⁴⁶。由此可見，可塑性確實是個具有矛盾意義的概念。生物學最新的發展以及諸如「演化發生物學」（簡稱演化發生，evo-devo）等新研究領域的誕生不斷地繼續深化並顛覆我們對「生命」的理解。越來越多的研究顯示，生命物的組成過程在各個層次上均依賴著一個基本特徵：可塑性——生命得以出現、保養並演化的必要條件⁴⁷。根據瑪拉布的陳述，「可塑性」的概念開始進入法文與德文語彙的時代大約在 18 世紀古典時期到浪漫時期的過渡期之間⁴⁸。雖然瑪拉布進而展開的辯證法與本體論方面的研究頗有意義，可是在目前的脈絡裡，我們僅能顧及可塑性的歷史射程，尤其是 19 世紀德國文化理論在這個意義上所提供的早期現代性「可塑性」的概念，更是我們的焦點。

眾所周知，到了 18 世紀末期，從歌德到黑格爾，費希特到赫得，Bildung 即是占盡了德國文化的核心概念。當時德國開始要刻意擺脫尤其以法國為代表的拉丁文化脈絡，重新找回更原始的文化源頭並占為己有。德國現代化與統一過程皆晚於法國，法國革命的軍事擴展也催促了德國統一運動的誕生。在相當程度上，德國文化的現代處境就是包括所謂「防衛性現代化」的契機，同時在文化上也包括自我認同的焦慮與問題意識。其中「仿效」的問題非常關鍵：如何擺脫以法國為首的拉丁化強勢文化的既定模式，找出純屬自己的文化「傳統」反而變成了德國現代性文化的核心問題。於是，德國興起了一種「發現古希臘」之風，與其說是「發現」其實不如說是「發明」，主要的用意或效果在於創造非西方（當時指法國繼承的拉丁傳承）的文化想像與民族認同。Bildung 一詞的一般意義為「文化」，可是由於其詞源詞的脈絡所致，其所涵蓋的意義範圍非常廣，其中「形成」與「教養」之意也非常重要；同時，由於字根 Bild（形狀或形象之意）的緣故，Bildung 之意也牽涉到文化形成過中或者廣義教養過程中，形象與形狀及其仿效或複製的可能性所扮演的關鍵角色。Bildung 雖然絕不可能是「外域的簡單仿效」，但是它確實跟德語的 Urbild 一詞所指的原型、典型之意，以及與 Vorbild 一詞所指的模型（Bildung 可以成為它的複製品 Nachbild）之意皆保持著本質上的關連⁴⁹。在《異域的考驗》一書裡，貝爾曼（Antoine Berman）特別針對翻譯一事指出，在德國浪漫主義時期以 Bildung 的概念為主要的文化脈絡中，翻譯暗中占盡了關鍵地位，為整個德國民族文化的現代認同找出了辯證運作的基礎，通過「他者」在翻譯過程中的接觸，自我才得以發現並獲得確認。根據貝爾曼的解釋，Bildung 一詞之意：「又是過程，又是結果。通過 Bildung，個體、人民與民族，以及語言、

⁴⁶ Catherine Malabou, *Que faire de notre cerveau?*（我們腦子要怎麼用？）（Paris: Bayard, 2004）。

⁴⁷ 參見 Dominique Lambert and René Rezsóhazay, *Comment les pattes viennent au serpent: Essai sur l'étonnante plasticité du vivant*（論生命驚人的可塑性）（Paris: Flammarion, 2004）。

⁴⁸ Catherine Malabou (1996), tr. Lisabeth During, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*（黑格爾的未來：可塑性、時間性與辯證法）（New York: Routledge, 2005），8-9。

⁴⁹ Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger*（異域的考驗）（Paris: Gallimard, 1984），80。其英譯為 Antoine Berman, tr. S. Heyvaert, *The Experience of the Foreign*（Albany: SUNY, 1992）。

文學甚至是一般的藝術作品被塑造出並由此獲得形式 (Bild)。Bildung 的運動總是朝向一個形狀，一種專屬於自己的形狀…在這個意義上，Bildung 指的就是自我建構的過程」⁵⁰。換言之，Bildung 的核心問題意識就是群體式的主體之個體化過程，或者說，是群體式的主體為了實現個體化所需要經歷過的自我塑造的過程。這是個典型的主體科技 (poiesis) 的運動，它牽涉到主體通過技藝 (techne) 的知識實踐 (praxis) 而自我實現、自我塑造的過程。塑造的過程需要一個雛形作為出發點，同時也需要經過一個過程，也需要該過程實現了之後一個完善的形象的預設作為整個過程所瞄準的最終目的。換言之，以文藝科技來進行的現代民族主體的塑造過程就需要從一個民族的原始形象出發，進而朝向民族形象的完美實現。貝爾曼強調在這種主體科技的過程中，「Bildung 換上了小說故事的形式」⁵¹，也就是說，它變成了一個經驗的敘述，一個主體性積累的歷史故事——這正是剛剛誕生出來的「國史」的概念。按照這樣的國史大綱，一個民族經過歷史經驗而形成的主體性，僅能通過該民族成員之間享有無間團體契般的溝通關係 (亦即國語的預設) 才能獲得傳達、再現與傳承，並由此朝向整個民族未來發展的目的：完美自我形象的實現。南西認為這樣的主體性建構確實隱藏於整個現代性由主權論述產生出來的所有政治共同體的藍圖之中。它的致命毛病在於「理念基礎本身的問題：也就是人，尤其是被定義為生產者的人 (我們甚至也可以說：簡直就是被定義的人)，在根本上經由工作或創作的活動，專門從事自身得體本質的製造業」⁵²。這個「被定義的人」就是可塑性的主體，卻又是可塑性的物件。在十八世紀到十九世紀之間的歐洲，這個主體得以運轉 (得以進行自我塑造業) 的主要科技就是書寫，就是通過翻譯的文藝契機而形成的運動。這個歷史具體遺產就是我們最熟悉的日常公式：一個語言 = 一個民族。

到底，具有假定統一性的語言這個概念，從何時開始與具有假定統一性的特定民族這個概念搭上了牢不可破的等同號一事並非本文打算針對的問題。然而，到了洪堡特 (Wilhelm von Humboldt) 將語言的形成與人類的社群區分放在一起思考的時代，這種概念確實已經定型了。在此我們僅想強調，十八、十九世紀所操作的主體科技——文藝漸漸被其他新異的科技所取代一事，也並不代表 Bildung 的群體形象的塑造問題就此消失了。誠如福柯專家拉賓諾 (Paul Rabinow) 所稱：「常常有人指出，正是當代科技「新異性」導致了我們在文化上無所對策的窘境，這個說法其實並不太正確。在這些例子當中，尚待分析的背景預設與作法等「陳舊性」遭到了遮掩一事反而才是科技真正的脈絡，同時也構成了我們相關問答的隱形架構」⁵³。我們認為浪漫主義時代有關 Bildung 的「陳舊」問題意識雖然隨著科技發展早已被淘汰掉了，可是這樣的現代性預設本身其實仍然暗中活動。只要略知今天基因工程的相關辯論就足以看出這點。科技的淘汰並不代表概念的更換。從十八、十九世紀的文藝主體科技到十九、二十世紀的人文科學的主體科技，生命的可塑性與人的群體形象的塑造問題之間的關係仍然

⁵⁰ Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger* (異域的考驗) (Paris: Gallimard, 1984), 73-74.

⁵¹ Antoine Berman, *L'épreuve de l'étranger* (異域的考驗) (Paris: Gallimard, 1984), 75.

⁵² Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée* (Paris: Christian Bourgois, 1986), 尚呂克·儂曦著，蘇哲安譯，《解構共同體》(臺北：桂冠，2003年)，頁4。

⁵³ Paul Rabinow, *Essay on the Anthropology of Reason*, cited in Lydia Liu, *The Clash of Empires* (Cambridge: Harvard, 2004), 5.

繼續發酵並起作用。

誠如福柯在《詞與物》一書裡的結尾指出，諸如生物學、政治經濟學與語言文字學等等新的知識領域的誕生均意味著新的現代「人」的形成。這種現代人的特質在於他又是知識的物件，又是操作知識的主體，因此註定不斷地搖擺在經驗與超驗的位置之間。一旦把福柯有關現代人的發現放在帝國主義的歷史脈絡時，我們就能看出其真正的政治意涵。眾所周知，歐洲帝國主義的全球擴展當中人種學的知識裝置占了非常重要的地位。即使人種學知識能夠擺脫昔日帝國主義的種種偏見與預設，我們也非常懷疑社會本體論上的分類法能否擺脫非民主的因素。人種分類法即使可以訴諸諸如文明、種族、族群、傳統、文化、語言等等範疇來加以限定，這些範疇終究也無法避免概念上不一致性的謬誤。現代社會本體論的根本出發點就是不確定性；種類般的社群區分並沒有任何「天然」的必然性可言。然而，這並不代表社群區分的事實並不存在。問題是，面對這個客觀存在之時，有兩種截然不同的問題意識出現：其一將「自然」的必然性預設與人種區分搞混（這種觀點的代表問題則是：「社會區分的邏輯是什麼？」）；其二則是從自由的預設出發，將「人」視為各種話語與非話語的綜合體（這種觀點的代表問題則是：「社會區分所起的作用是什麼？」）。

諸眾的概念顯然就是要刻意切入帝國主義遺產的人種學的脈絡，並提出有別於既有主體形象——「多數主流」的根據。

吉爾·德勒茲承認了人類當中有怪物。他指出，人就是那個改變自身種類的動物。我們對此公告態度認真。怪物正在前進中，科學方法也需要正面迎接。人類會改變其自身、其歷史、其自然。問題不再是要不要決定接受這些人為改變的技術，而是學習如何發揮，並加以分辨它們對我們的利弊到底何在？⁵⁴

根據內格里的觀點，諸眾形成政治主體的運動包涵兩個本體論的裝置，可分為「諸身體的蛻變」與「全新的共同普及的創構」⁵⁵。顯然這些用語在內格里的辭彙裡都被賦予特定的意義內涵而並非任意濫用的「套語」⁵⁶：前者則是牽涉到「人」分別在種類形象上與本體論上的歷史性轉變；後者則是牽涉到新的生產關係所帶來的契機與威脅。

諸眾將要面臨的「決定的事件」便發生在生一體這個共同普及「物」所形成的過程中。但是這個倫理、政治選擇並非「多數主流」再現意志的表象結晶，而是生命政治生產過程中創構的契機。從諸眾決定的角度來看，社會關係的核心並非在於個人與國家之間，而在於國家跟諸眾之間。國家的決斷不僅是個虛構，而且從一開始就是一種先發制人的攻勢，其主要的目標就是堵住諸眾的創新表達。

⁵⁴ *Multitude*, 196.

⁵⁵ Negri, *Time for Revolution*, 254.

⁵⁶ 南方朔（王杏慶）對《帝國》一書的負面評語包括「充斥套語」。參見南方朔，「讓樂觀的實踐從此開始」序《帝國》臺灣版，頁 11。

形象決斷與全球化中「華人」的位置

在可以預期的未來中，大家目前所熟悉的政治形式——國家架構內政黨政治及其消費做秀，一定會持續存在。然而，同樣可以預期的趨勢發展是，越來越多的政治「事件」將會以「偶發事故」的面貌出現。面對這些長期的非正規、非傳統政治難題之挑戰，諸眾的主張似乎認為，我們最需要的並非新的社會藍圖來作為首腦決斷的依據，而是主體性上的全新視野乃至主體本身的根本改變。顯然，諸眾成為政治主體的生成過程所凸顯的就是在生命政治的條件下，「決定的事件」、形象塑造與人種區分等三種環節高度重疊的局面。

歷史的教訓已經讓我們充分瞭解到，標準的現代性概念——決定「脫胎換骨，當家作主，打造新人類」等等共同體的「心靈工程」，歸根到底還是在資本積累的動力之下進行的。在《作秀社會》（*La société du spectacle*, 1967年）一書裡，境遇主義理論家狄伯（Guy Debord）帶有非常先見之明的洞察力指出，形象本身早已變成了資本積累的所在之處。當狄伯聲稱「作秀意味著**資本**積累已經達到了足以變成形象的程度」⁵⁷之際，他所指的不僅是一種媒體批判，而更是個全面的本體論問題。在這個意義上，十九、二十世紀歐洲世博會提供了一個作秀社會前期的參照範例：這些世博會集合了來自全球殖民地的財富與人種作為宗主國展覽作秀之用，恰恰足以說明資本積累與人種形象之間的內在關連。面對這樣的現象時，我們要提出的問題是，形象的主體或其所有者是誰？形象本身能否有所積累？主體性的積累作用到底取決於哪些因素？

從這樣的問題意識脈絡切入，「華人」（Chinese）的位置相對於全球層次意義上的「國家」與「階級」而言，其實是非常需要分析的。「非典」（SARS）危機所透露的訊息正在此：一時之間，瘟疫的爆發讓全世界的「華人」這樣一個很曖昧的範疇，突然變成「反恐」時代，緊跟著「阿拉伯人」同樣也很曖昧的範疇，變成全球上被認為可能具有高度危險性的人口。在合州國（俗稱美國）的「鼓勵」之下，許多國家都開始監控穆斯林人的措施悄悄地變成了許多國家安全部門非正式的方針，甚至於已經成為跨國員警合作的主要對象。如此在全球的層次上，將「身份」與「國安」打上直接的等同號，讓某種特定的社會身份成為員警監控的根據，進而影響特定人口的活動、財產與隱私等權益，實際上就意味著一種全球性的種族「辦法」正在逐步形成。從此開始，「安分守己」的實質內涵應該放在國家（包括逐漸形成中的全球超國家）試圖收編「人類」的名義這個脈絡來思考。在當前中華人民共和國吸引了史無前例的資本大潮成為「世界工廠」之際，華人勞動力同時也變成了世界上最顯著的移動人口。換言之，在「中華市場」的全球規模上，「國家」與「人民」的建構均有橫跨諸如國際與國內移動、物質與非物質勞動、國族與諸眾等一系列關鍵區分的界線。在如此錯綜複雜的脈絡中，「諸眾」的概念能否推動現況的分析，進而承擔創造性主體的重任一事，在相當程度上將取決於世人如何理解「華人」這個特殊的位置，以及「華人」怎麼樣去面對「形象決斷」的挑戰。

⁵⁷ Guy Debord (1967), *La société du spectacle* (作秀社會) (Paris: Gallimard, 1992), 頁 32。該書名亦曾譯為《景觀社會》。我們認為「景觀」之意反而應該更接近十九世紀 landscape (風景) 的概念。請參見柄谷行人 (Karatani Kōjin) 《日本文學的起源》。

當然，早在十九世紀末年的時候，諸如梁啟超、張炳麟等人關於「種戰」（梁語）的論述早已涉及到了「形象決定」的問題。然而，時至今日，在基因工程、物種瀕臨滅絕、與各種生態變化等等趨勢發展即將或早已登場之際，諸眾的「種類」賭注絕不受限於「人類」這個本身相當曖昧的範疇。假設說諸眾是一種切入「種類」知識論述的概念的話，那麼這是否意味著將來「諸眾的政治」就會勇於面對「人類」與「非人類」的界線，倒是值得注意的焦點。