

《國立政治大學哲學學報》第四十六期 (2021 年 7 月) 頁 109-154

©國立政治大學哲學系

# 在「一」與「多」之間： 巴迪歐構思其「多的本體論」 以及展開對德勒茲的「多」 的思想之另類解讀與批判

顏慧如

巴黎第八大學哲學系

地址：法國，93526 聖但尼，自由路 2 號

E-mail: bonvoyagezu2018@gmail.com

## 摘要

阿蘭·巴迪歐思考「多的柏拉圖主義」，利用他最為擅長的在「一」與「多」之間的辯證操作，讓柏拉圖的「一」辯證地逃離它自身的一的單一性，轉變為另一種特屬於巴迪歐式的「多的柏拉圖主義」的蕚

---

投稿日期：2021.02.02；接受刊登日期：2021.06.02

責任校對：王尚、張展嘉

DOI: 10.30393/TNCUP.202107\_(46).0004

新實現，而巴迪歐全面擺脫一的「多的本體論」便由此誕生。同樣地，巴迪歐也利用在「一」與「多」之間的辯證操作，將德勒茲的生機本體論另類解讀為「一一生命」，並批判由這種「一一生命」所發展出來的「多」的思想，仍侷限於「一」的缺陷，以確立他自身「多的本體論」能夠全面擺脫「一」的獨創性價值。最終，這個使巴迪歐「多的本體論」誕生與其全面擺脫「一」的獨特性價值確立的在「一」與「多」之間的辯證操作，也將是巴迪歐隨後構思「存有」與「事件」概念的創造舞台。

**關鍵詞：**巴迪歐、德勒茲、本體論、一、多

# 在「一」與「多」之間： 巴迪歐構思其「多的本體論」 以及展開對德勒茲的「多」 的思想之另類解讀與批判

## 壹、引言：在「一」與「多」之間

在「一」與「多」之間的辯證操作裡，阿蘭·巴迪歐 (Alain Badiou) 一方面誕生他自身全面擺脫「一」的「多的本體論」(l'ontologie du multiple) (Badiou 1998b: 34)，<sup>1</sup> 一種特屬於巴迪歐式的「多的柏拉圖主義」(platonisme du multiple) (Badiou 2013: 69) 的嶄新實現；另一方面，巴迪歐，為了確立他自身「多的本體論」全面擺脫「一」的獨創性價值，也在「一」與「多」之間的辯證操作裡，展開針對其它本體論，特別是吉爾·德勒茲 (Gilles Deleuze) 的「多」的思想之另類解讀與批判。

巴迪歐「多的本體論」之誕生，一種「多的柏拉圖主義」的嶄新實現，是通過在「一」與「多」之間的辯證操作裡，讓柏拉圖的「一」

---

<sup>1</sup> 巴迪歐在《存有與事件》(*L'Être et l'événement*) 中提及：「凡是在本體論情況中所呈現之物就是多 (le multiple)，除了它的多樣性 (sa multiplicité) 之外，沒有其它謂詞 (prédictat)。本體論，按照它存在的情況來看，將必然是一種作為多之多的科學 (science du multiple en tant que multiple)。」(Badiou 1988: 36)

(l'Un platonicien) (Badiou 1992: 314) 對它自身的叛離而產生：巴迪歐將柏拉圖的「一」放入他自身最為擅長的在「一」與「多」之間的辯證操作裡，讓柏拉圖的「一」與「非存有」(non-être) 結合，辯證地逃離它自身的「一」的單一性，逆反地成為「一的非存有」或「一不存在」，成為「一的反面」，即「它者」，並從「它者」中解放出全面擺脫形而上學的「一」的另一種全新的「多」的概念：一種「非一致的多」(le multiple inconsistant) 概念，或更確切地說，一種「無一的多」(le multiple sans-un) 概念，並以此為基底，創造出特屬於巴迪歐式的「多的柏拉圖主義」的嶄新實現，而巴迪歐全面擺脫一的「多的本體論」便由此誕生，並且，通過他自身這種全面擺脫一的「多的本體論」，巴迪歐重新賦予這個衍生於形而上學，從古希臘哲學以來就是一門存有的科學 (une science de l'être) 或作為存有之存有的科學 (une science de l'être en tant qu'être) 的古老詞彙「本體論」(l'ontologie)<sup>2</sup> 以嶄新意義。

同樣地，巴迪歐也利用在「一」與「多」之間的辯證操作，將當代最為重要的本體論思想家德勒茲，這位被他視為第一位完全理解當代形而上學必然是多樣性理論 (une théorie des multiplicités) (Badiou 2000: 196) 的哲學家，從「生命」(la Vie) 概念所發展出來的「多」的理論，另類解讀為被侷限於「一一生命」(l'Un-Vie) 之下的「多」的理論，進而批判這種「多」的理論仍侷限於「一」的缺陷，以確立他自身「多的本體論」，不同於德勒茲，能夠全面擺脫「一」的獨創性價值，而這種操作同樣也出現在他針對康德 (Kant)、黑格爾 (Hegel) 等其它本體論思想的重構與批判上。

---

<sup>2</sup> 「本體論」，從被構思為存有歷史的形而上學開始，就是一門探討「存有自身」(l'être en soi) 或「什麼存在」(ce qui est / ce qui existe) 的科學。

有趣的是，這種巴迪歐在「一」與「多」之間的辯證操作，並非子虛烏有，它實際上衍生於在被構思為存有歷史的形而上學之起源的一種明顯分裂的舞台：「一」的標準力量以及反抗這力量的「多」的思想，而這兩者分裂舞台的歷史背景，則確切地被巴迪歐書寫在《存有與事件》(*L'Être et l'événement*)一書開頭，標題名為〈沈思 1、一與多：所有可能本體論的先天條件〉(Méditation Un. L'Un et le Multiple: conditions a priori de toute ontologie possible) 內部。的確，一方面，巴迪歐指出，存在有從標準上對「存有」起決定作用的「一」的標準力量 (puissance normative de l'Un) (Badiou 1998b: 25)，而這種「一」與「存有」之間相互關係的標準則確切地體現在萊布尼茲 (Leibniz) 的格言「凡是不是『一個』存有 (un être)，就不是『存有』(un être)」(Badiou 1998b: 26) 裡，這個格言確切地點出了「存有」在形而上學特徵規定上受制於「一」，「存有」只能夠是在「一」的可能性狀態中的存有 (être en possibilité de l'un) (Badiou 1988: 66)。然而另一方面，同樣也存在有反抗這力量的「多」的思想，而這種「多」的思想則體現在，例如：德謨克利特 (Démocrite)<sup>3</sup> 透過原子的擴散 (dissemination) 以及對空洞 (vide) 的運用實現驅離「一」的時刻裡，或在盧克萊修 (Lucrece) 藉由「克里納門的原子論」(le clinamen)<sup>4</sup>，一種偏差 (la

<sup>3</sup> 德謨克利特 (Démocrite) 是來自古希臘愛琴海北部海岸的自然派哲學家，他是經驗自然科學家和第一位百科全書式學者，也是古代「唯物論」或「唯物主義」思想的重要代表人物。更重要的是，他是「原子論」的創始者，認為萬物都是由原子 (l'atome) 所組成的，整個世界的本質只會是「原子」和「空洞」，而構成世界本質的「原子」不僅是不可分割的，而且每個原子也完全不同。他的「原子論」思想深刻地影響了盧克萊修。

<sup>4</sup> 克里納門的原子論 (le clinamen)，是由繼承原子論創始者德謨克利特 (Démocrite) 的後繼者伊比鳩魯學派 (Épicure) 所提出的原子論。克里納門的原子論所談的就是通過原子的自發運動，原子能夠偏離重力引起的下降線，不特定制地產生運動方向的微小偏差，因此，這種克里納門的原子論不由任何既定的機制所決定，也找不到任何理由，更是無法預測的。但是，唯有這種原子的運動才可能脫離單調被決定的軌

deviation)，創造絲毫沒有任何事物聚集統一的「非一致的無限性」(l'infinité inconsistante) 的時刻裡，正是這些歷史的時刻粉碎了根據「一」而來的存有的可能性。

然而，在這種「一」與「多」之間的古老爭論歷史場景背後，巴迪歐實際上已選定了他的本體論立場。與法比恩·塔里比 (Fabien Tariby) 的訪談，收錄於《哲學與事件》(*La Philosophie et l'événement*) 中，巴迪歐曾表明：「我的本體論立場就是作為存有之存有 (l'être en tant qu'être) 是一種純粹多樣性 (multiplicité pure)，存有明顯地是由各種元素所組成，但是，這些元素都是多樣性，這些多樣性它們自身也都是由多樣性所組成，我們將到達一種臨界點，而這種臨界點絕對不會是一 (l'Un)。」(Badiou 2010: 126) 這也是為何在 1999 年波爾多 (Bordeaux) 所舉辦的國際研討會，以「阿蘭·巴迪歐：思考多」(Alain Badiou: penser le multiple)<sup>5</sup> 為標題，實際上這個標題早已點出「多」才是巴迪歐本體論思想的核心。

但是，這並不意味巴迪歐是一位「多的本體論」的歷史學家，只是簡單地複製「多」的思想家們的傳統路徑，相反地，巴迪歐企圖從「狹義意義」的本體論 (l'ontologie stricto sensu) (Badiou 1998b: 56)，也就是，從特屬於形而上學歷史的包袱中卸下負荷。如同德勒茲在《尼采》(*Nietzsche*) 一書中對哲學家們的期許：「未來的哲學家是藝術家 (……) 簡而言之，立法者 (législateur)。」(Deleuze 1965: 17) 我們亦

---

跡而發生各種碰撞和形成多樣性的關係，容許嶄新事物，無論它是自然的、生物的或是心靈的出現，否則，世界只會是單調地被決定而存在或運動，而不會有偶然，也不會有流變發生。

<sup>5</sup> 這是 1999 年 10 月 21 日到 23 日研討會，學者們在其中發表的論文，由巴黎第八大學教授查爾斯·拉蒙德 (Charles Ramond) 收錄於《阿蘭·巴迪歐：思考多》(Alain Badiou: Penser le multiple) 一書，並於 2002 年出版成冊 (Actes du Colloque de Bordeaux 2002)。

能看見巴迪歐以未來哲學家—藝術家之姿，藉由在存有歷史之外的數學領域（尤其對集合理論的應用）以及藝術領域（尤其對文學作品的分析）的嶄新面向，<sup>6</sup> 褶曲與展開褶曲、解構與再結構傳統本體論概念，例如：存有、事件、空洞、差異、無限等等，使它們被重新激活，甚至被挑戰或被質疑，以便超越它們自身歷史意義所劃定的界限，重新創造出能夠為特屬於巴迪歐作為背叛「一」的力量 (*défection de la puissance de l'un*) (Badiou 1998b: 34) 的這種「多的本體論」，無論是關於數學本體論 (*l'ontologie de la mathématique*)，還是關於文學本體論 (*l'ontologie de la littérature*)，一種屬於未來本體論場域本身 (*un lieu proprement ontologique*)<sup>7</sup> 立法的嶄新意義。

因此，在此篇論文中，筆者試圖通過巴迪歐最為擅長的在「一」與「多」之間的辯證操作，讓這種操作不再回歸到它原本所屬的古老歷史爭論裡，而是以嶄新的角度，涉入環繞兩個部分的討論：第一個部分的討論，涉及到巴迪歐如何將柏拉圖的「一」逆反地翻轉成為另一種嶄新的「多」的柏拉圖主義的實現，而特屬於巴迪歐全面擺脫「一」

---

<sup>6</sup> 巴迪歐這種選定「集合理論」或「藝術作品（尤其是「文學作品」，例如：詩、小說、散文等等）」作為「本體論」的對象，本質上就凸顯了當代本體論的重要特徵。當代本體論，從尼采 (Nietzsche) 提出「神已死」(*Dieu est mort*)，隨後由當代哲學家傅柯 (Foucault) 又提出「人已死」(*l'Homme est mort*) 後，「存有」的形式便開始質變，不再侷限於過往的「神」與「人」的形式框架，相反地，當代本體論的對象，往往選定為超越「神」與「人」的形式，例如：巴迪歐以「集合理論」或「藝術作品」的形式來針對「存有」概念進行研究，這種超越「神」與「人」的存有形式選定，便成為了當代本體論的重要特徵之一。

<sup>7</sup> 現今深具影響力的當代哲學家們，包括：讓-呂克·南希 (Jean-Luc Nancy)、賈克·洪席耶 (Jacques Rancière)、甘丹·梅亞蘇 (Quentin Meillassoux)，深知巴迪歐「多的本體論」的未來性，因而他們的書寫，特別是南希的〈沒有條件的哲學〉(*Philosophie sans condition*)、洪席耶的〈美學、非美學、反美學〉(*Esthétique, inesthétique, anti-esthétique*)、梅亞蘇的〈獨創性和事件〉(*Nouveauté et événement*)，全都是從這些外在於存有歷史的嶄新面向開啟他們自身哲學與巴迪歐作為背叛「一」的力量的「多的本體論」之間的無限對話。

的「多的本體論」便由此誕生。第二個部分的討論，則涉及到巴迪歐如何展開對德勒茲的「多」的思想之另類解讀與批判，以確立他自身本體論的「多」能夠全面擺脫「一」的獨創性價值。並且，筆者期望通過此篇論文，讓這種在「一」與「多」之間的辯證操作，成為讀者進入巴迪歐「多的本體論—迷宮」的誕生與其價值確立的「入口」。

## 貳、在柏拉圖的「一」與「多」的柏拉圖主義之間，巴迪歐「多的本體論」由此誕生

巴迪歐針對柏拉圖的「一」的詮釋，成為了他誕生其「多的本體論」之出發點，而海德格 (Heidegger) 與拉岡 (Lacan) 這兩位哲學家在針對柏拉圖的「一」的詮釋方面，則明顯地影響了巴迪歐。但是，海德格與拉岡在針對柏拉圖的「一」的詮釋上卻是明顯地迥異，這種迥異性促成巴迪歐能夠進一步地，如同在《存有與事件》一書封底所言，開啟既不同於海德格，也超越拉岡的另一條關於存有思想的路徑 (Badiou 1988)，這條路徑涉及到巴迪歐如何在他最為擅長的在「一」與「多」之間的辯證操作裡，讓柏拉圖的「一」不再回歸到確立形而上學的「一」的優勢地位，而是與「非存有」結合，逆反地成為「一的非存有」或「一不存在」，成為「一的反面」，即「它者」，並從「它者」中解放出全面掙脫「一」的形而上學概念的另一種「多的柏拉圖主義」的嶄新實現，而特屬於巴迪歐「多的本體論」便由此誕生。

### 一、海德格針對柏拉圖的「一」的詮釋，點出形而上學的「一」對「存有」的侷限

為何巴迪歐思考「多」，企圖全面擺脫形而上學的「一」的力量？關於這個問題的答覆，必須要回歸到海德格針對柏拉圖的「一」



的詮釋。巴迪歐，在《過渡本體論的短篇專論》(*Court traité d'ontologie transitoire*) 的第一章〈今日存有的問題〉(*La question de l'être aujourd'hui*) 裡，通過重新整理存有問題的海德格思想，檢驗了關於形而上學的「一」的力量侷限「存有」的問題。巴迪歐指出，對海德格來說，形而上學的「一」的根源實際上是柏拉圖 (Platon) 最核心的概念：「理念」(*l'ἰδέα / l'Idée*) (Badiou 1998b: 25)，而海德格所命名的「存有的遺忘」(*l'oubli de l'être*) (Heidegger 1971: 323) 問題，也正是從柏拉圖提出「理念」開始。海德格在《尼采》(*Nietzsche*) 卷二的第八章〈作為存有歷史的形而上學〉(*La métaphysique en tant qu'histoire de l'Être*) 中，曾指出形而上學長久以來被「存有的遺忘」所主導，這種「存有的遺忘」主要與確立「存有者」(*l'ἔόν / l'étant*) 優勢地位的柏拉圖「理念」有關。對海德格來說，柏拉圖將「理念」思考為「真正的存有者」(*l'étant véritable*) (Heidegger 1971: 328)，因而「存有者」的唯一特性自然是根據「理念」模式而來的一種在場 (*la présence*) (Heidegger 1971: 323)，但是，這種「理念」的設定實際上也變相地建立了「存有者」本身的優勢地位，將「存有者」確立為在「存有」(*l'ἔν / l'être*) 誕生最初始運動之上的主導，這使得形而上學從柏拉圖開始便拋棄了「存有」自身詮釋的基礎，而以規定「存有者」的原初方式來理解「存有」，這就是海德格所命名的「存有的遺忘」，這種「存有的遺忘」實際上就是陳述「存有的被遮蔽」(*le s'occultier de l'Être*) (Heidegger 1971: 323)，也就是，陳述形而上學只闡明「作為存有者之存有者」(*l'étant en tant qu'étant*) 的意義，卻依然沒有詢問「作為存有之存有」(*l'être en tant qu'être*) 的真正內涵，以至於「存有」的意義只能夠在「存有者」的概念中才可以被彰顯。然而，在《存有與時間》(*Être et temps*) 中，海德格卻表明任何「存有」都不可以被設想為「存有者」，人們不可能通過規定「存有者」的原初方式來理解「存有」，寫道：「『存有』不是如同存有者一樣的某物，這就是為何，儘管規定存有者的原初方法——一

種傳統邏輯的『定義』(la définition)<sup>8</sup> (這種傳統邏輯的定義自身在古老本體論中擁有它的基底)——在某些範圍中是有效力的,但是,這種規定存有者的原初方法卻不會適用於存有。」(Heidegger 1986: 27) 這就是為何在《存有與時間》中的前言裡,海德格必須首先區分「存有」以及「存有者」之間根本的本體論差異,因為對他來說,唯有在今日釐清這兩者之間根本的本體論差異,人們才可能重拾從柏拉圖開始就已被遺忘的存有問題的必要性、其結構以及其優先性。

此外,導致存有遺忘的柏拉圖「理念」,在海德格看來,就是形而上學的「一」的根源,也就是,一種作為所有事物起源 (origine) 的「一」(l'èv / l'Un) (Heidegger 1971: 322),或作為所有事物所共有 (commun) 的「一」的根源,海德格,更在《尼采》卷二的結尾,標題名為〈針對作為形而上學的存有之歷史規劃〉(Projets pour l'histoire de l'être en tant que métaphysique) 的註釋裡,以「實質」(la quiddité) 一詞闡明作為理念的「一」如何成為規定「存有」的標準,寫道:

實質的優勢地位 (La prééminence de la quiddité) 每一次在它所是之物中,帶來存有者本身的優勢地位 (La prééminence de l'étant),從一 (l'èv / l'Un) 出發,存有者的優勢地位便設定了一種作為普遍 (κοινόν / commun) 的存有,形而上學的特徵是被決定的,而作為統一化單一性 (unifiante unité) 的一 (L'Un),對存有今後的規定來說,成為了標準。(Heidegger 1971: 369)

---

<sup>8</sup> 「定義」(la définition) 一詞是確立「存有者」優勢地位以及鞏固「一」的標準力量 (即「理念」) 的語言模式,關於這詞彙的更深入解釋,請參見此篇論文中分析「非一致的多」或「無一的多」內涵部分。

在這段引文中的「實質」一詞，是海德格根據「存有者」的它的「什麼」(son quid) (Badiou 1998b: 25)，或更確切地說，根據「存有者」的存有本身或「什麼存在」(ce qui est)<sup>9</sup>而來的規定，因而，作為理念的「一」所確立的「存有者」本身的優勢地位，自然離不開海德格所命名的這種「實質」本身的優勢地位，換言之，「實質」一詞的真正意義，實際上關係到在柏拉圖「理念」之下，也就是，在作為統一化的「一」(l'Un unifiant) (Heidegger 1971: 328) 之下的一種「存有者」本身優勢地位的確立，因此，「實質」的優勢地位每一次在它所是之物中，會帶來「存有者」本身的優勢地位，從作為理念的「一」出發，這種涉及實質的「存有者」本身的優勢地位，將取消如同自然 (nature / φύσις)<sup>10</sup> 一樣的「存有」能夠降臨到它自身或回到它自身中，「存有」最終在「存有者」的優勢地位之下，被設定為最為普遍或空洞的概念，甚至流於陳腔濫調 (un lieu commun)<sup>11</sup>，被遺忘在形而上學的歷史裡，因而，在海德格看來，形而上學的特徵實際上從柏拉圖開始就已被決定，而作為理念的「一」則成為了「存有」今後的唯一標準，因此，「實質」一詞正是海德格用來闡明柏拉圖作為理念的「一」的體制 (une régime de l'Un) (Badiou 2015: 152) 如何在形而上學特徵規定上侷限「存有」的論點。巴迪歐曾如此詮釋海德格所命名的「實質」一詞，以及根據它總結了作為理念的「一」如何在標準上侷限「存有」，

<sup>9</sup> 「什麼存在」(ce qui est / ce qui existe) 指的就是「存有自身」(l'être en soi)，而「存有自身」，也稱為「本體論的要素」(l'élément ontologique)，因此，本體論的研究自然離不開思考關於「什麼存在？」(Qu'est-ce qui existe?) 這個重要的問題。(M. de Fornel de La Laurencie 1904: 25)

<sup>10</sup> 海德格明確地宣告「自然」(φύσις) 是一種「關於存有的基礎希臘字詞」(un mot grec fondamental pour l'être)。(Badiou 1988: 141)

<sup>11</sup> 事實上，海德格表示，存有的問題在今日仍處於遺忘中，存有仍然是最普遍和空洞的概念，對我們來說，它變成陳腔濫調。(Heidegger 1986: 25)

寫道：「這種實質論點就是在特屬於形而上學的標準力量（即一的標準力量）中鞏固存有開始的東西，也是將存有指定供給存有者的優勢地位所用的東西。（…）因此，因為一在標準上對存有起決定作用，以至於存有被簡化為普遍的（commun），被簡化為空洞的一般性（la généralité vide），而且必須忍受存有者的形而上學優勢地位，所以，我們可以這樣定義形而上學：一種根據一（l'Un）而來的存有的拘查（arraisonnement<sup>12</sup> de l'être）。」（Badiou 1998b: 25-26）正是根據這個總結，巴迪歐提出其「多的本體論」思辨言論的出發點：「人們是否能夠從存有中將一拔除，打碎根據一而來的存有的形而上學拘查？」（Badiou 1998b: 26），巴迪歐更在《海德格：存有 3——退隱的形象 1986-1987》（*Heidegger: L'être 3 – Figure du retrait 1986-1987*）中強調「哲學，應該是詢問在一的體制秩序之外的事物」（Badiou 2015: 152），擺脫形而上學的「一」的拘查力量（la puissance arraisonnant de l'un）（Badiou 1998b: 26），將「思想」與「沒有一的存有」（il n'y a pas d'être de l'Un）（Badiou 2015: 153）建立關係。

然而，這並不意味著，巴迪歐認同海德格在存有思想上的路徑，相反地，在《過渡本體論的短篇專論》的序言〈神已死〉（*Dieu est mort*）中，巴迪歐以「海德格的疑難」（l'aporie de Heidegger）（Badiou 1998b: 19）表達了他自己對海德格存有思想的批判，認為海德格一方面的確有貢獻於提出導致根據最高存有者而來的存有隱匿（即存有的遺忘）的形而上學的「一」的霸權問題，但是，另一方面，海德格卻悖論地

---

<sup>12</sup> 「拘查」（arraisonnement）是海德格所使用的特殊詞彙。這個詞彙，在海德格的思想中，與「技術」（la technique）有關，而這種「技術」源自於柏拉圖思想，廣義來說，與「知識型態」（épistémè）一樣，能夠用於發現和認識自身的工作，也正因為這樣，海德格表示「現代技術」的精髓，就像「拘查」（l'arraisonnement）一樣，能讓人走上「揭露面紗」的道路，這就是決定所有命運的開始，所以，在這裡的「拘查」一詞，可以被理解為「一切揭露的模式，以及決定所有命運開始的模式」。

在其遺囑宣言中提到只有神能夠拯救我們，企圖將存有的思想借助於詩的力量重新返回到神的象徵或形象中，<sup>13</sup> 這就是巴迪歐所堅決反對的一種海德格關於存有退隱 (*un retrait de l'être*)<sup>14</sup> 的論點。

與海德格思想上的歧異不止於此，在 1983 年到 1984 年期間的研討會課程<sup>15</sup> 中，巴迪歐更專題討論柏拉圖的「一」，不僅是為了提出形而上學的「一」的概念必須喪失它的形而上學優勢 (*sa prépondérance métaphysique*) (Badiou 2016a: 7-8)，同時更是要讓人們可以重新認識到被海德格詮釋所完全掩蓋的柏拉圖的「一」的真正內涵，而這種柏拉圖的「一」的真正內涵，實際上與導致存有遺忘的「理念」無關。對巴迪歐來說，柏拉圖的「一」的真正內涵，只體現在柏拉圖《巴門尼德篇》(*le Parménide*)<sup>16</sup> 中通往「它者」(*Autre / ἕτερος*) 或「多」(*Multiple / πολλά*) 途徑的「一不存在」(*L'Un n'est pas*) (Platon 1923: 122-125) 假說裡，而這個假說則涉及到拉岡針對柏拉圖的「一」的詮釋，後者深刻地影響了巴迪歐重新思考，有別於海德格的詮釋，柏拉圖的「一」的詮釋的另一種可能性。

<sup>13</sup> 巴迪歐認為，在海德格心中，如同存有歷史的形而上學一樣的思想，是與一種宣告相互關聯，而這種宣告的最終表達，全都像是海德格遺囑中所寫「只有神能夠拯救我們」那樣。(Badiou 1998b: 26)

<sup>14</sup> 巴迪歐認為，在海德格思想中，具有一種「存有的退隱形象」(*figure du retrait de l'être*)，它涉及到「詩的神」(*Dieu poétique*) 問題，這種詩的神的核心表達，將會是這樣的表達：這種神已「退隱」(*retiré*)，它留下了一種被幻想破滅所苦的世界，因而，對海德格來說，詩的問題涉及到「諸神退隱」(*un retrait des dieux*) 的問題，它既不會符合於哲學的問題，也不會符合於宗教的問題。並且，與詩神的關係，在嚴格意義上是一種懷舊的關係 (*un rapport nostalgique*)，這種關係涉及到諸神似不確定的回返以及在憂鬱中思考一種世界的再次誘惑 (*un réenchantement du monde*) 的機會。(Badiou 1998b: 19-20)

<sup>15</sup> 現收錄於 2016 年《一：笛卡兒、柏拉圖、康德：1983-1984 年研討會》(*L'Un: Descartes, Platon, Kant: Le séminaire 1983-1984*) 一書中。

<sup>16</sup> 柏拉圖的《巴門尼德篇》，主要敘述者是巴門尼德，不再像柏拉圖早期作品中敘述者是蘇格拉底，因此，《巴門尼德篇》被認為是柏拉圖思想的改變之處。

## 二、拉岡針對柏拉圖的「一」的詮釋，讓「一」與「非存有」結合，給予通往「它者」途徑的可能性

與伊麗貝·伏多 (Isabelle Vodoz) 在〈書寫多〉(*Écrire le multiple*) 的訪談中，巴迪歐曾表明，拉岡的確是真正看出柏拉圖對話錄天分的第一人。(Badiou & Vodoz 2003: 172) 並且，在《條件》(*Conditions*) 的〈反哲學：拉岡和柏拉圖〉(*L'Antiphilosophie: Lacan et Platon*) 一文中，巴迪歐更試圖通過研究症狀柏拉圖 (*le symptôme Platon*) (Badiou 1992: 307) 的拉岡思想，重新思考柏拉圖的「一」的詮釋的另一種可能性。

巴迪歐表示，有別於海德格的詮釋，拉岡在一篇名為〈暈眩〉(*L'Étourdit*)<sup>17</sup> 一文中，提出柏拉圖的「一」的確沒有確立「一」的任何價值，而是相反地，涉及到「一的悖論」(*les paradoxes de l'Un*) (Badiou 1992: 314)，而這種「一的悖論」，在拉岡看來，正是關於「它者」(*l'Autre*)<sup>18</sup> 的一種「異質的邏輯」(*la logique de l'Éτερος / l'hétéros*)。拉岡曾在〈暈眩〉中如此寫道：

這就是應該要激活的一種異質的邏輯 (*la logique de l'Éτερος / l'hétéros*)，在那裡，值得注意的是，《巴門尼德

---

<sup>17</sup> 拉岡的〈暈眩〉(*L'Étourdit*) 一文現已收錄在雅克-阿蘭·米勒 (Jacques-Alain Miller) 為拉岡所編的《其它著作》(*Autres écrits*) 裡，而巴迪歐則在《條件》(*Conditions*) 的〈反哲學：拉岡和柏拉圖〉(*L'Antiphilosophie: Lacan et Platon*) 一文中，直接引用在上面正文裡拉岡在〈暈眩〉一文中所寫的段落，而這個段落不僅是關於拉岡針對柏拉圖的「一」的詮釋，而且，這個詮釋更影響巴迪歐後來形構他自身針對柏拉圖的「一」的另一種詮釋的可能性。(Badiou 1992: 314)

<sup>18</sup> 當拉岡引進「異質」(*l'Éτερος / l'hétéros*) 一詞時，其實是為了表達某種在精神分析結束時，能夠為受試者開啟的嶄新事物：「它者」(*l'Autre*) 的意義。(Lacan 2001: 467)

篇》是由一與存有的不相容性 (l'incompatibilité de l'Un et l'Être) 出發來引發它。(Lacan 2001: 467)

事實上，有別於海德格將柏拉圖的「一」與「理念」聯繫在一起，拉岡則提出柏拉圖的「一」實際上與「理念」無關，因為，對拉岡來說，柏拉圖事實上只在《智者篇》(le *Sophiste*) 中提到以下這五種理念：「存有」(l'être) (也被柏拉圖稱為「實體」[l'ousia]<sup>19</sup>)、「運動」(le mouvement)、「靜止」(le repos)、「同一」(le même) 以及「它者」(l'autre)<sup>20</sup>，但是，作為理念的「一」或「一」的理念卻沒有在〈智者篇〉裡被形構，因而，對拉岡來說，柏拉圖的「一」並不像海德格所說的是一種「理念」，相反地，拉岡認為，在《巴門尼德篇》中柏拉圖所提出的「一」並不是一種理念，而是另一種「超出」(au-delà de) 理念的概念：「善」(le Bien) 本身。

進一步地，拉岡提出，根據柏拉圖的「一」是一種「超出」理念的「善」，人們便可以發現在《巴門尼德篇》中事實上存在有一種相當有趣的「一」與「存有」的「不相容性」，因為，對柏拉圖來說，正是由於「一」是一種「超出」理念的「善」，因而，作為「善」的「一」本身，就像「善」本身「超出」「理念」一樣地，將會「超出」作為五種「理念」之一的「存有」(或「實體」)，因此，拉岡認為，柏拉圖的「一」作為「善」，既然「超出」作為五種「理念」之一的

---

<sup>19</sup> 「實體」(l'ousia) 來自於希臘文 οὐσία，是一種神學概念，也可以被翻譯為「實體」(substance) 或「本質」(essence)，這個概念被柏拉圖所使用，它也是亞里斯多德針對「存有」概念所列出的十種類別的第一種類別。

<sup>20</sup> 在這裡的「它者」是柏拉圖所提出的一種作為理念的「它者」，但是，在此篇論文正文的這一部分裡所著重的「它者」，並非是這種柏拉圖所提出作為理念的「它者」，而是，涉及到拉岡所提出的關於「異質邏輯」的「它者」，因此，讀者要小心，不要將它們混為一談。

「存有」，自然它就有別於「存有」，本質上與「存有」是不相容的。巴迪歐曾如此總結拉岡所提出的這種關於作為「善」的「一」「超出」作為五種「理念」之一的「存有」的觀點，寫道：「(…)有『善』(le Bien) 或有『一』(l'Un)，但是，這種善或一並不是理念 (une Idée)，根據柏拉圖的表達，這種善或一超出實體，超出理念的那存有。」(Badiou 2016b: 26) 因而，巴迪歐認為，拉岡的確是真正看出柏拉圖對話錄天分的第一人，因為，拉岡已經看出在《巴門尼德篇》中柏拉圖並沒有讓「一」擁有「存有」，或更確切地說，柏拉圖在《巴門尼德篇》中並沒有確立「一的存有」或「一存在」(l'Un est)，相反地，柏拉圖，根據作為「善」的「一」「超出」作為五種「理念」之一的「存有」的情況，也就是說，根據「一」與「存有」的「不相容性」的情況，實際上在《巴門尼德篇》中創造性地將「一」與「非存有」(le non-être) 結合在一起，並且在那裡，確立了「一的非存有」(le non-être de l'Un) 或「不存在的一」(l'Un qui n'est pas)。

因此，巴迪歐指出，對拉岡來說，在《巴門尼德篇》中的確「有一」(il y a de l'Un)，但是，這個「有一」的事實卻不會導出「一的存有」或「一存在」，而是，相反地得出「一的非存有」或「一不存在」，這種「一的非存有」或「一的不存在」絲毫沒有向我們講述「一」的形而上學概念，而是向我們展示作為「善」的「一」如何在「超出」作為五種「理念」之一的「存有」的條件之下，或更確切地說，如何在「一」與「存有」的「不相容性」的條件之下，讓它自己與「非存有」結合，逆反地成為「一的非存有」或「一不存在」，並且在這種「一的非存有」或「一不存在」中與「它者」聯繫，在它所聯繫的「它者」內部，激活另一種可以使它辯證地逃離「它自身的一的單一性」(l'unité de son propre Un) (Badiou 1992: 314) 的邏輯：一種「不存在的一」(l'Un qui n'est pas) 或「作為它者的一」(l'Un qui est l'Autre) 的「異質的邏輯」，而後者正是拉岡在上述引文中所提及在《巴門尼德篇》中由「一」與「存有」的「不相容性」出發來引發的一種應該要



激活的「異質的邏輯」。因而，巴迪歐指出，拉岡的確真正看出了柏拉圖在《巴門尼德篇》中試圖創立獻給關於「一」的論點的整個疑難對話錄 (*un dialogue entièrement aporétique*) (Badiou 1992: 318)，而這種關於「一」的論點的整個疑難對話錄，實際上就像令人驚愕的旋轉門一樣地，讓柏拉圖的「一」，在「一」與「存有」的「不相容性」的條件之下，與「非存有」結合，成為「一的非存有」或「一不存在」，並且，在這種「一的非存有」或「一不存在」內部聯繫「它者」，在它所聯繫的「它者」中逆反地翻轉成為另一種粉碎「它自身作為一的單一性」的「不可能」的邏輯：一種「不存在的一」或「作為它者的一」的「異質的邏輯」，而這就是拉岡所命名的「一的悖論」(Badiou 1992: 313-314)，正是這種拉岡所命名的「一的悖論」，深刻地影響了巴迪歐構思出特屬於他自身針對柏拉圖的「一」的詮釋的另一種可能性：讓柏拉圖的「一」的所有明顯展現，不再確立「一」的形而上學優勢地位，而是逆反地翻轉成為「它者」，從「它者」中解放出另一種全面擺脫一的全新的「多」的理論。

### 三、巴迪歐針對柏拉圖的「一」的詮釋，「一」翻轉成為「它者」，從「它者」中解放出全面擺脫一的「多」的理論

巴迪歐進一步地將拉岡所詮釋的柏拉圖的「一」，這個涉及到「不存在的一」或「作為它者的一」的「異質的邏輯」推得更遠，構思出柏拉圖的「一」的真正內涵，實際上是成為「一」的反面：「凡是不是一之物」，即「它者」，並且，從「它者」中解放出全面擺脫一的「多」的理論 (Badiou 1988: 43)，這就是巴迪歐式的「多的柏拉圖主義」的嶄新實現：

這種「一不存在」的假說，從有別於按照海德格的形而上學特徵規定的角度來看，是特別的有趣，然而，柏拉圖說了什麼？首先，如果一不存在，結果會是，多的內在相異

性 (l'altérité immanente du multiple) 將變成一種沒有停損點地從自己到自己的分化 (différenciation de soi à soi)，這就是令人驚訝的格言：τ'ὰ ἄλλα ἕτερα ἐστίων，人們能夠翻譯它為：(小寫)它者是(大寫)它者 (les autres sont Autres) (第一個它者使用小寫以及第二個它者使用大寫)，這被我稱為拉岡式：由一不存在得出(小寫)它者是一種作為絕對純粹的多樣性 (multiplicité absolument pure) 的(大寫)它者，即一種作為它自己的全面擴散 (intégrale dissémination de so) 的(大寫)它者，而非一致的多樣性 (la multiplicité inconsistante<sup>21</sup>) 之動機正是在這裡。(Badiou 1998b: 29)

巴迪歐認為，在《巴門尼德篇》，這涉及到年老巴門尼德對年輕蘇格拉底提出建議的純粹思想操練的文本之結尾裡，柏拉圖對於「一」的操作，或更確切地說，柏拉圖的「一的辯證法」(la dialectique de l'Un) (Badiou 1988: 41)，實際上利用了人們在高爾吉亞 (Gorgias) 作品裡所發現的一種複雜的矩陣，而這個複雜的矩陣並沒有向人們提出「一」的形而上學概念，相反地，是讓「一」可以關係到一種「非存在的存有」(l'être-non-étant / τὸ εἶναι μὴ ὄν) (Badiou 1988: 42) 或「非存有」(non-être) (Badiou 1988: 42)，讓「一」在這種關係內部逆反地成為「不存在的一」或「一的非存有」(le non-être de l'un)<sup>22</sup> 本身，或更確切地

<sup>21</sup> “inconsistant” 在法文中具有「非堅實的」、「非穩定的」、「非一致的」、「不統一的」、「自相矛盾的」意涵，這些意涵都適用於巴迪歐所描述的「多樣性」或「多」的內涵。

<sup>22</sup> 巴迪歐在《存有與事件》中的〈沈思二、柏拉圖〉(Méditation deux. Platon) 裡提到，他的一切意圖所根源的本體論決定，就是體現在「一的非存有」(le non-être de l'un)，並且，這種「一的非存有」確切地被表現在根據柏拉圖的辯證結果，在《巴門尼德篇》的最後結尾中。(Badiou 1988: 41)

說，逆反地成為「它者」本身，以至於，柏拉圖對於「一」的操作，如同拉岡所命名的「一的悖論」一樣地，通過關係到「非存在的存有」或「非存有」，柏拉圖的「一」立即地翻轉成為「一」的反面：「凡是不是一之物」，即「它者」。

如何理解這種「它者」的內涵？巴迪歐進一步地將我們帶往完美體現它的一種拉岡式格言：「(小寫)它者是(大寫)它者」(*les autres sont Autres / τ'ἄλλα ἕτερα ἐστίων*) 內部來理解。拉岡，曾在名為〈(大寫)它者的介紹〉(*Introduction du grand Autre*) 研討會中，指出存在有兩種形式的它者：(小寫)它者與(大寫)它者，由於(小寫)它在形式上是與(大寫)它者配對成雙，因而當我們思考作為簡單相異性 (*l'altérité simple*) 的(小寫)它者時，就不能夠只是單純地從這種(小寫)它者本身來思考，而是必須將它送回到另一種邏輯，一種作為創始相異性 (*l'altérité fondatrice*) 的(大寫)它者中來領會，但有趣的是，拉岡，通過哥德爾 (Gödel) 的數學定理，<sup>23</sup> 事實上將這種(大寫)它者塑造為一種不可思考 (*impensable*) 以及難以掌握 (*insaisissable*) 的「非一致的拓撲學結構」(*la structure topologique inconsistante*)<sup>24</sup>，而在這種拓撲學結構的「非一致性」(*l'inconsistance*) 內部，不存在有任何束縛(大寫)它者的「真理的一致性」(*consistance de vérité*)。

巴迪歐，便是從拉岡所構思的這種逃離一切真理一致性的非一致

<sup>23</sup> 拉岡後期的理論，使用了代數學和拓撲學這兩大工具，其目的是為了揭示結構語言學和欲望時期的拉岡前期理論所無法理解的內涵：在每個個案中長年高頻率的精神分析實踐裡的主體整體的複雜性以及龐大的臨床敘事。

<sup>24</sup> 雅克-阿蘭·米勒曾以「它者的拓撲學」(*Topologie de l'Autre*) 為名來討論拉岡的(大寫)它者概念，並且指出拉岡的(大寫)它者結構受到哥德爾定理的影響。(Miller 2007:110)

的拓撲學結構出發，同樣地創造出另一種不可思考以及難以掌握的（大寫）它者的形象。與拉岡不同，巴迪歐的這種（大寫）它者形象的雛形，主要根據他「多的本體論」的最原初靈感對象：康托爾 (Cantor)<sup>25</sup> 的集合理論 (la théorie d'ensemble)，一種純粹的「多」的數學理論而來。如果斯賓諾莎已經注意到數學是使人類能夠超越亞里斯多德的最終原因思考之物，並且如同拉岡所說的數學抓住了「現實的僵局」，那麼巴迪歐的「多的本體論」的最原初目標，實際上就是通過讓「數學」與「本體論」結合，展開某種不可能的嶄新之物（這種不可能的嶄新之物隨後也降臨在巴迪歐關於藝術作品，尤其是對文學作品的分析上），而這種不可能的嶄新之物，就是在上述引文中巴迪歐試圖通過（大寫）它者形象所解放出來的一種「絕對純粹的多樣性」，一種沒有停損點地從自己到自己分化的「解除構成」(la dé-composition) (Badiou 1988: 43)，一種涉及到它自己全面無限擴散的「無一的多」(le multiple sans-un)<sup>26</sup> (Badiou 1988: 43)，或更確切地說，一種將沒有限制的擴散 (La dissémination sans limites) 視之為它自身法則的「非一致的多」(le multiple inconsistant)<sup>27</sup> (Badiou 1988: 44)，正是在這種「無一」(le sans-un) (Badiou 1998b: 34) 或「非一致性」(cette inconsistance) (Badiou 1998b: 29) 內部，巴迪歐看見了全面廢除一切

<sup>25</sup> 康托爾 (Georg Cantor) 是德國數學家，創立了集合理論，成為整個微積分理論體系的基礎，更是巴迪歐「多的本體論」的發展起點。康托爾本身是虔誠的路德派，但是，當康托爾在集合中發現「無限」的存在時，基督教神學家們便認為康托爾挑戰了他們的神學，因為他們認為只有神才可以擁有絕對且唯一的無限。

<sup>26</sup> 巴迪歐表示「無一的多」就是一種「多自身」(le multiple-en-soi)，本質上不可能涉及一種構成，而是涉及一種「解除構成」(la dé-composition) 和一種「擴散」的狀態。

<sup>27</sup> 巴迪歐的「非一致的多」(le multiple inconsistant) 一詞，不僅源自於哲學家盧克萊修等人的思想，更源自於康托爾的用語「非一致的多樣性」(multiplicité inconsistante)，而康托爾的「非一致的多樣性」指的是把序數集合起來，看起來好像一致或統一，但若承認其存在，則將導致矛盾。

形而上學的「一」以及全面廢除任何真理「一致性」的可能性，也正是在這裡，柏拉圖的「一」的所有明顯的展現，立即分解為另一種全新的「多」的概念：一種「非一致的多」，或更確切地說，一種「無一的多」的概念，而巴迪歐正是以這種「非一致的多」或「無一的多」概念為基底，構思出另一種特屬於他自身全面擺脫「一」的形而上學概念的「多的本體論」。賈克·洪席耶 (Jacques Rancière) 在〈關於阿蘭·巴迪歐的《存有與事件》〉(A propos de *L'Être et l'Événement* d'Alain Badiou) 中，就曾精準地闡釋巴迪歐通過在「一」與「多」之間的辯證操作，讓柏拉圖的「一」不再確立「一」的形而上學優勢地位，而是與「非存有」結合，逆反地翻轉成為「一的非存有」或「一不存在」，成為「一的反面」，即「它者」，並從「它者」中解放出全面叛離形而上學的「一」的另一種「多的本體論」的嶄新姿態，寫道：「這的確是一種重新創造柏拉圖式的姿態 (le geste platonicien)，重新開始柏拉圖——一種殊異的柏拉圖 (un Platon singulier)」(Rancière 1989: 2)，一種「多的柏拉圖主義」的嶄新實現。

### 參、關於全面擺脫一的「多的本體論」之基底： 「非一致的多」或「無一的多」內涵

#### 一、與「無限」有關

莫利克·大衛-梅納爾德 (Monique David-Ménard) 於〈在阿蘭·巴迪歐思想中的存有與存在〉(Être et existence dans la pensée d'Alain Badiou) 裡，表明根據「不存在的一」或「一的非存有」而來的柏拉圖立場 (la proposition platonicienne) (Actes du Colloque de Bordeaux 1999: 23) 出發，巴迪歐構思其存有學說，為他全面擺脫一的「多的本體論」(或「多的存有」) 提供合法性的基底：「非一致的多」或

「無一的多」。(Badiou 2016a: 9) 然而，如何思考這種「多」的內涵？

多 (Le multiple) 可以被思考為無限 (in-fini)，或甚至無限性 (l'infinité) 是像這樣子的多樣性 (la multiplicité) 的另一種名稱，而且，就像任何定律也都不會將無限束縛於一，我們應該主張有一種諸無限的無限性 (une infinité d'infinis)，一種諸無限多樣性的無限擴散 (une dissémination infinie des multiplicités infinies)。(Badiou 1998b: 34)

在這段引文中，巴迪歐將「多」思考為「無限」，或甚至「無限性」就是「多樣性」的另一種名稱，這實際上是從康托爾所構思的「諸無限集合」(ensembles infinis)，或更確切地說，「諸無限多」，以及像這樣子的諸無限多的一種「無限性」(une infinité) 或「多樣性」(la multiplicité)<sup>28</sup> 中取得靈感。事實上，對巴迪歐來說，在康托爾意義上的「集合」(l'ensemble)，尤其是涉及「諸無限集合」內部中的「集合」，儘管名之為「集合」，但是，無論是無限集合本身，還是它所屬的全部元素，本質上全都是「絕對無限的」(absolument infinies)<sup>29</sup> (Badiou 1988: 52)，因而「集合」一詞，在康托爾看來，從來不可能以任何種類的「一」的可能形式出現，更不會塑造這一詞彙的既定意義。

並且，巴迪歐更提及，康托爾事實上在針對諸無限集合的「無限」

---

<sup>28</sup> 巴迪歐認為集合 (L'ensemble)，在康托爾的意義上，絲毫沒有別的本質，除了就是一種多樣性 (un multiplicité)，它是一種沒有外部規定的多樣性，因為絲毫不會根據其它事物的角度來限制它的領會；它是一種沒有內部規定的多樣性，因為任何它多的再集合都是沒有差別的。(Badiou 1998b: 35)

<sup>29</sup> 康托爾認為「集合」，也就是「多」(le multiple)，不可以沒有矛盾地被總計 (totalisées)，或「被視為一種單一性 (une unité)」，這是因為它們是絕對無限的 (absolument infinies)。(Badiou 1988: 52)

思考上，為我們提供了極其怪異的觀看方式。對康托爾來說，人們是不可能諸無限多，以及像這樣子的諸無限多的一種「無限性」或「多樣性」中指認出「一個」無限多或「一個」無限多樣性之類的簡單概念 (Badiou 1988: 164)，因為，在康托爾意義上的「無限」一詞，從來不是意味著「一個」無限 (un-infini)，而是意味著「諸」無限 (infinis)，因為「無限」被康托爾創造為諸不同層級的無限，例如：自然數、平方數、整數、有理數的集合是可數的諸無限，屬於最初級（第零級）的無限，而無理數、實數的集合則是另一種不可數的諸無限，是比第零級的無限還大，屬於第一級的無限，不僅如此，我們甚至還有發現更大的諸無限，一層級一層級往上沒有止盡地產生出不可計數的無窮大的諸無限多的一種無限性或多樣性，因而，「無限」曾經被人們錯誤地以為是「一隻」充滿神秘的怪物，但是，康托爾卻明確地指出「無限」實際上是只可能以人們既定思想所無法理解與無法計數的「諸」怪物以及像這樣子的諸怪物的一種無限性或多樣性的方式存在，因此，在康托爾的思想中，從來不存在有如同「一個」無限集合一樣的「一個」無限多之類的簡單概念，而是存在有如同「諸」無限集合一樣的「諸」無限多，以及存在有如同像這樣子的諸無限多的一種「無限性」或「多樣性」之類的複雜概念，並且，這種「無限性」或「多樣性」自然不可能是任何可以被聚集和統一為可思考和可掌握的構成、客體形象、有限事物 (une chose finie) 以及單一性 (une unité)，本質上就是以我們無法預先假定的方式全面性地開放著，在其中完全沒有任何規則可循，因為「規則」，在康托爾看來，涉及到人們所稱的「有限」(fini)，人們不可能從有限中推導出無限，也就是，從規則中推論出無限，「無限」內部的展現，對康托爾來說，實際上呈現為「規則的無能力」(l'impuissance de la règle) (Badiou 1988: 165-167)，因而，涉及有限的規則是不能夠表達「無限」或與無限有關的「多」的思想，因此，根據康托爾，巴迪歐認為「無限性」或「多樣性」本質上就是一種「規則無能力的場域」(le lieu de l'impuissance

de la règle), 是創造「多」的存有本身那令人生畏的和創造的「非一致性」(sa redoutable et créatrice inconsistance) 的場域, 是使「一」全面失效的一種「空洞」(son vide) 場域, 或一切場域的無場域 (le sans-lieu de tout lieu) (Badiou 1998b: 200) 的「不可能之點」(le point d'impossible), 所以, 巴迪歐認為, 事實上我們只可以主張存在有一種「諸無限的無限性」, 一種「諸無限多樣性的無限擴散」, 或更確切地說, 一種「諸無限的無限性的眼花撩亂」(le vertige d'une infinité d'infinis) (Badiou 1988: 165), 而這, 在巴迪歐看來, 正是盧克萊修通過根本上屬於散亂動力的原子力量自發的、偶然的、無目的地碰撞、擴散和解構所構成的一種涉及「非一致無限性」(l'infinité inconsistante) 的「無宇宙論」(l'a-cosmisme)<sup>30</sup> 的嶄新實現, 因此, 在巴迪歐看來, 不可能有任何有限性 (finitude) (Badiou 1998b: 34) 的根源定律能夠將「無限」或「多」束縛於「一」, 它不可能涉及到海德格所命名在本體論框架中的一種可以完美地保存「有限性」部署的我們的「有限存有」(l'être-fini), 同樣地, 它也絕對不會是普遍地保留「本體論有限性」(la finitude ontologique) 的一種中世紀基督教思辨的潛在力量, 因為這種潛在力量已將「無限」定義為存在的「一」或「神」的屬性, 並且將「多」保留給一種「有限性」的實體意義 (le sens ontique)。(Badiou 1988: 161-163)

---

<sup>30</sup> 無宇宙論 (l'a-cosmisme) 是對立於泛神論 (le panthéisme)。「無宇宙論」否認宇宙的現實性 (la réalité de l'univers) 或一致性 (la consistance), 認為宇宙最終只是虛幻的 (illusoire), 並且, 重新承認 (大寫) 無限的絕對 (l'Absolu infini), 這種 (大寫) 無限的絕對沒有展現任何唯一的現實性或一致性。盧克萊修的「無宇宙論」(l'a-cosmisme de Lucrèce) 正是繼承了這種觀點, 認為宇宙不僅是無限的, 更是自由的、無法受到任何控制的一種「非一致的無限性」。



## 二、涉及「減法」操作的「諸多的多」與「烏有的多」

但是，全面擺脫一的「非一致的多」或「無一的多」如何可能？巴迪歐則在這點上為我們提供了兩種「多」的可能形式：「諸多的多」(un multiple de multiples) 與「烏有的多」(multiple de rien)：

事實上，我們應該提出，多向來只會是由諸多 (multiples) 所組成，所有多是一種諸多的多 (un multiple de multiples)。然而，按照多「不是」諸多的多的情況來看，我們則應該一直到最後都要掌握減法 (la soustraction)，人們將不可以承認這樣子的多是一或甚至由一所組成，那麼這樣子的多將無可避免地是烏有的多 (multiple de rien)。減法，也就是這件事：不是去承認在多缺席的時候，會存在有一，而是去肯定在多缺席的時候，會什麼都沒有（烏有）。(Badiou 1998b: 30)

關於引文中所談到的「諸多的多」與「烏有的多」這兩種不可能束縛於「一」的「多」的形式之最原初雛形，巴迪歐仍然取自盧克萊修在《物性論》(*De rerum natura*)<sup>31</sup> 中的構思。盧克萊修認為宇宙是無限的，物質和空間也全都是無限的，宇宙中有無限個世界在形成、發展和消亡，因此，我們的世界不僅是不斷變動的，而且也絕非是唯一一個存在的世界，除此之外，他主張這種涉及無限的宇宙是由「原子的諸多的構成」(les compositions multiples d'atomes) 以及「空洞」(le vide) (即「烏有」) 所組成，並且，在這兩者之間，排除人們可

---

<sup>31</sup> 伊比鳩魯學派哲學家盧克萊修的主要著作是《物性論》，這本書對研究「原子論」具有重要的價值。全書依據德謨克利特的原子論，以大量事例闡明伊比鳩魯學派學說，對靈魂不死、靈魂輪迴說以及泛神論加以批判。

以將形而上學的「一」指定為第三種原則 (Badiou 1998b: 30)，換言之，在盧克萊修的「多」的思想內部，除了構成宇宙無限的原子的「諸多」以及「空洞」（即「烏有」）之外，是不可能存在有任何種類的形而上學的「一」的可能形式，因此，根據盧克萊修，巴迪歐一方面表明他的本體論的「多」，事實上只可以由「諸多」所組構，所有「多」在他看來只會是以「諸多的多」(le multiple de multiples)<sup>32</sup> 形式來呈現，而本體論必然是一種「諸多的多」的理論 (théorie du multiple de multiples) (Badiou 1988: 69)，這成為了巴迪歐「多的本體論」的第一法則 (la loi ontologique première) (Badiou 1988: 70)。但是，另一方面，巴迪歐同樣也按照多「不是」諸多的多的情況下，提出人們仍然可以在這裡引進「一」，或認為這種「多」就是「一」或由「一」所組構，那麼這樣子的「多」，在巴迪歐看來，將無可避免地是「烏有的多」，或更確切地說，一種如同「非一致性鬼魂」(le fantôme de l'inconsistance) (Badiou 1988: 66) 一般地不可呈現 (imprésentable) (Badiou 1988: 80) 的「空洞」(le vide) 本身，並且，人們可以在這種「空洞」中指出「一的欠缺」(la défaillance de l'Un) (Badiou 1988: 69)，因為，絲毫沒有任何的「一」可以作為這種「空洞」或「烏有」的元素，它就如同一種「空集合」(l'ensemble vide)，一種「純粹的標誌」(une pure marque)，在其中，人們只能看到所有諸多的多彼此交織、混雜的模糊動態，<sup>33</sup> 而沒有任何種類的「一」的形而上學思想可以在

<sup>32</sup> 在「諸多的多」構思方面，巴迪歐引進了數學家策梅洛 (Zermelo) 和弗蘭克爾 (Fraenkel) 所創造的集合理論公理系統，認為在根據他們的穩固制訂中，除了各種集合之外，沒有任何其它非定義的基本詞項或為了變量的可能價值，並且，集合的所有元素它們自身也都是集合，這實際上就實現了巴迪歐所言的所有多是「諸多的多」概念，而沒有涉及到任何種類的「單一性」或「一」。

<sup>33</sup> 巴迪歐認為「烏有的多」實際上是「諸多的多」的根源，因而，「烏有的多」被巴迪歐稱為一種「絕對原初的存在位置」(la position existentielle absolument originaire)，甚至，巴迪歐更以「烏有的多」來構思他最為人所知的「存有」概念：「烏有的存

其中被聚集和被形成。(Badiou 1998b: 35-36)

至於「減法」(la soustraction)，或更確切地說，針對「一」的「減法」(soustractif de l'Un) (Badiou 1988: 45)，便是巴迪歐在「諸多的多」以及「烏有的多」構思上所展開的一種徹底擺脫形而上學的「一」的重要操作，巴迪歐甚至將他自身全面解脫「一」(la déprise de l'Un) (Badiou 1998b: 29) 的「多的本體論」稱為一種「真正減法的作為存有之存有的科學」(une science de l'être en tant qu'être réellement soustractive) (Badiou 1998b: 29)。但是，什麼是「減法」？事實上，巴迪歐創造「減法」(la soustraction) 一詞時巧妙地使用了法文的雙重意涵：一方面，針對引進他「多的本體論」靈感來源之一的數學，巴迪歐運用了數學的「減法」一詞，但是，實際上，在這詞彙本身的法文意涵上，不僅具有「減法」的意涵，更具有另一層深刻的含義：「擺脫」、「排除」、「逃脫」之意，因此，當巴迪歐使用這詞彙“la soustraction”時，實際上更貼近於後者的意涵，尤其是針對形而上學的「一」的力量的「擺脫」、「排除」或「逃脫」之意。<sup>34</sup>

不僅如此，在〈關於減法的講演〉(Conférence sur la soustraction)<sup>35</sup>

---

有」(l'être-rien / l'être du rien)，或更確切地說，「空洞的存有」(un être du vide) 概念，並且在〈沈思六、亞里斯多德〉(Méditation six. Aristote) 中，通過亞里斯多德 (Aristote) 的空洞概念，來豐富其內容。

<sup>34</sup> 補充：巴迪歐也將這種具有擺脫、排除、逃脫形而上學的「一」的「減法」，運用於他針對藝術作品的觀點上，在《條件》(Conditions)、《非美學的小手冊》(Petit manuel d'inaesthétique) (Badiou 1998a) 以及《詩在思考什麼？》(Que pense le poème?) 等書中，對「去客體化」(une désobjectivation) (Badiou 2016b: 26) 的馬拉美 (Mallarmé)、韓波 (Rimbaud) 或貝克特 (Beckett) 等人的詩、小說、散文進行具體的分析。

<sup>35</sup> 巴迪歐表示，這是一場 1991 年在弗洛伊德事業學校 (l'École de la Cause freudienne) 負責人邀請下的演講，這場演講內容也在 1991 年底於期刊《行動》(Actes) 中被出版，它也在義大利羅馬的期刊 *Agalma* 中被刊出。

中，巴迪歐更將「減法」視為一種瘋狂，一種如同馬拉美所言的「行動」(un acte)，而這種行動本身，在〈毀滅、否定、減法〉(Destruction, Negation, Subtraction) 一文中，則被巴迪歐定義為「否定」(negation)，但是，儘管「減法」作為一種行動，涉及到「否定」，卻不能夠被簡單地視為一種「毀滅」(destruction) 本身，因為「毀滅」實際上在巴迪歐看來是屬於「否定的否定部分」(the negative part of negation)，毀滅本質上是沒有建設性的消極力量，相反地，藉由「減法」的操作，不僅讓「多」能夠在它自身內部中全面地證明「一的無能力」(l'impuissance de l'Un) (Badiou 1998b: 29)，而且更能夠使存有的思想，藉由「減法」的操作，徹底地掙脫一切凡是將它重新束縛於支持形而上學的「一」之物的任何普遍性或一般性中，而正是在這種掙脫裡，巴迪歐看出了反抗形而上學的「一」霸權力量的一種「思想的自由」(la liberté de la pensée)，看見了「減法姿態它自身的必然性」(la nécessité du geste soustractif lui-même) (Badiou 1998b: 33)，因此，在巴迪歐看來，「減法」，儘管被思考為「否定」，它實際上卻是屬於「否定的肯定部分」(the affirmative part of negation) (Badiou 2012: 269)，是一種全面擺脫形而上學的「一」的「積極的力量」。

### 三、逃離「定義」的「非一致的多」

最後，巴迪歐表明，著手從事「減法」操作的結果，實際上是為了讓「多」能夠全面地排除它自身可以擁有一種「定義」(une définition)，也就是，排除它自身能夠擁有一種鞏固形而上學的「一」的手段。而在關於這一點上，巴迪歐仍然是通過海德格的學說來闡明。事實上巴迪歐指出，海德格在「存有的遺忘」問題上曾發展出兩種截然對立的手段：第一種手段是「詩」(poésie) 的手段，這種手段主要是為了確立一種作為「自然」(nature / φύσις) 一樣的「存有」能夠誕生的手段，而第二種手段則是「定義」的手段，這種手段則相反

地是為了鞏固形而上學的「一」的力量，確立「存有者」優勢地位的語言模式：

海德格的學說可以幫助我們：理念輪廓顯現的專屬於蘇格拉底的方式，就是一種定義的掌握。定義的手段和詩的迫切需要是截然對立的，這種對立正在於定義的手段在語言本身中確立了一的標準力量：根據一的標準力量是由一種定義的辯證潛在力量 (la ressource dialectique de la définition) 所勾出輪廓或隔離的情況來看，這種一的標準力量被構思在它的存有中，而定義則是一種確立存有者優勢地位的語言模式。(Badiou 1998b: 31)

在這段引文中，巴迪歐表示，通過亞里斯多德在《形而上學》(*Métaphysique*) 中關於「存有是獨一無二的自然」(希臘原文為 τὸ ὄν ταῦτόν καὶ μία φύσις) (Aristote, *Métaphysique Tome I Livres A-Z Γ2*. 1003b) 論點，海德格實際上將「自然」一詞思考為「存有本身的誕生」(l'écllosion de l'être même) 或「存有在場的降臨」(l'ad-venir de sa présence)，相反地，海德格則將導致存有遺忘的「理念」一詞定義為取消這種如同自然一樣的存有能夠回到它自身的一種形而上學的「一」的力量根源，並且，根據這兩種(自然與理念)的對立思維，海德格發展出決定了整個西方思想命運的兩種截然對立的手段：第一種手段是「詩」的手段，它倚賴於「自然」一詞的希臘原初意義，並以「詩」的方式在這種原初意義中接納「存有」的誕生或降臨的在場，因而對巴迪歐來說，海德格實際上通過「希臘偉大的詩作」提出了如同「自然」一樣的「存有」誕生的真正思想必然奠基在藝術 (art / τέχνη) 之上的想法。但是相反地，第二種手段是「定義」的手段，它則倚賴於在柏拉圖意義上的「理念」一詞，這種「理念」如前所述，不僅確立了「存有者」優勢地位，而且也讓形而上學的「一」在標準上對如同「自然」一樣的「存有」起作用，使「存有」必須忍受「存有者」

本身的優勢地位，被淪為最為普遍或空洞的概念，喪失其真正價值，因此，根據這兩種（自然與理念）的對立思維，海德格實際上構思了兩種針對「存有」不同態度的手段：「詩」的手段就是讓如同「自然」一樣的「存有」能夠真正誕生的手段，相反地，與「理念」有關的「定義」手段則涉及確立「存有者」優勢地位的語言模式，是鞏固形而上學的「一」與抹除「存有」真正價值的手段 (Badiou 1988: 143)，因此，通過海德格的學說，巴迪歐表明他所構思的「無一的多」或「非一致的多」思想實際上必須阻擋這種「定義」的道路，同時，這也是為何巴迪歐從來不曾講述在什麼條件之下，他的「無一的多」或「非一致的多」內涵可以被指認出來的理由，因為藉由劃定界限標準的運用，即「定義」的手段，這種指認實際上已參與了海德格所命名的在「一」的力量之下的一種「存有的限制化過程」(le procès de limitation de l'être) (Badiou 1998b: 31)，因而，在巴迪歐看來，人們既不可能定義「多」，也不可能明確表達這種定義的缺席，「多」的思想實際上必須像是「多樣性」一詞不會在任何地方被提及的那樣，既不會根據任何「定義」來講述它所代表的東西，也不會根據任何「定義」來講述它所不能代表的東西，如果人們打算經由「定義」的方法或藉由持續劃定界限的辯證手段，來獲取存有的「多」的展現，事實上從一開始就已被確立在形而上學的「一」的力量中，所以，巴迪歐的「減法本體論」(une ontologie soustractive) (Badiou 1998b: 32) 最深刻的要求，就是要明確地表達這種本體論本身不會存在於任何辯證的「定義」形式內部，而是存在於全面逃離鞏固形而上學「一」的定義的另一種不可定義的「多」，即「無一的多」或「非一致的多」思想裡，在那裡，全面抵抗形而上學的「一」的所有霸權行動，並且，正是在這一點上，正是在對形而上學的「一」的所有霸權行動的全面抵抗上，巴迪歐日後提出了他自身的「多」的思想與德勒茲的「多」的思想之間的根本差異。

## 肆、以「一一生命」的另類解讀展開對德勒茲的「多」的思想之批判

我們不難發現，巴迪歐實際上在當代本體論思想上為他自身「多的本體論」提供一位明顯的「對立者」：已故當代最為重要的法國哲學家德勒茲從「生命」(la Vie) 角度所展開的本體論，而巴迪歐則稱它為「生機本體論」(l'ontologie vitaliste) (Badiou 1998b: 61)。<sup>36</sup> 事實上，從 1968 年巴迪歐加入萬塞訥實驗大學中心團隊（即巴黎第八大學前身）便開始與德勒茲在思想上進行各種論戰與交流，這也形成日後，尤其是巴迪歐所著的《德勒茲：存有的喧囂》(*Deleuze: La clameur de l'Être*) 出版後，便以此書為基礎點，展開將他自身「多的本體論」全面區分於德勒茲生機本體論的工作，同時，巴迪歐也利用他最為擅長的在「一」與「多」之間的辯證操作，另類地將德勒茲生機本體論思想的核心概念「生命」一詞解讀為「全部」(le Tout) 或「一」(l'Un)，也就是，「一」的力量 (la puissance de l'Un) (Badiou 2000: 198) 的更新體現，從而批判德勒茲在「一一生命」(l'Un-Vie) 概念之下所發展的「多」的思想仍侷限於「一」的缺陷，以便確立他自身本體論，不同於德勒茲，能夠展現出全面擺脫「一」的獨創性價值。

然而，巴迪歐是如何理解德勒茲的「生命」概念？並且，又是如何悖論地將這種「生命」概念聯繫於「一」？在《吉爾·德勒茲：內在性與生命》(*Gilles Deleuze: immanence et vie*) 一書中的一篇標題名

---

<sup>36</sup> 「生機本體論」(l'ontologie vitaliste) 一詞是參考巴迪歐在一篇〈德勒茲的生機本體論〉(L'ontologie vitaliste de Deleuze) 來命名，此篇文章改寫自收錄於《吉爾·德勒茲：內在性與生命》(*Gilles Deleuze: immanence et vie*) 一書中巴迪歐所寫〈關於如同存有名稱一樣的生命〉(De la vie comme nom de l'être) 一文，現收錄於 1998 年《過渡本體論的短篇專論》中。

為〈關於如同存有名稱一樣的生命〉(De la vie comme nom de l'être) 一文裡，巴迪歐曾提及德勒茲是實現尼采核心概念「生命」最深刻的思想家 (Rue Descartes 2006: 30)，而尼采的「生命」概念則確切地被尼采本人定義在《權力意志 I》(La volonté de puissance I) 裡。尼采在《權力意志 I》中強調「生命 (la vie) 其實只為了另一種事物：那就是權力的諸增長形式的表達 (l'expression des formes de croissance de la puissance)。」(Nietzsche 1995: 234) 或更確切地說，「我們所謂的『生命』不過就是諸力量的多樣性 (une multiplicité de forces)」(Nietzsche 1995: 249)，因而，在尼采的本體論思想中，「生命」(la vie) 與「權力意志」(la volonté de puissance)，實際上是具有相同意義的本體論術語，生命的特徵就是積力量意志 (La volonté d'accumuler de la force) 或絕對權力的意志 (la volonté de puissance absolue)，而生命最深刻的本質 (l'essence la plus intime) 正是諸力量或權力意志本身所創造的一種無法思考與掌握的「多樣性」。(Nietzsche 1995: 221-237) 換言之，「生命」一詞，在尼采看來，無疑地絕對不是一種「人稱的生命」，或人們可以掌握與評價的「有機的生命」(la vie organique) (Nietzsche 1995: 259)，相反地，「生命」一詞，在尼采的觀點上，是一種既沒有原則，也沒有律法，更沒有秩序可言的大量進入遊戲狀態的諸力量 (des quantités de force qui entrent en jeu) (Nietzsche 1995: 230) 所構成的「多樣性」本身，以至於，這樣子的「生命」，能夠全面反抗與超越人們可以掌握與評價的「人稱的生命」或「有機的生命」。而德勒茲，在巴迪歐看來，正是實現尼采這種「生命」概念的思想家，因而，巴迪歐認為德勒茲的「生命」概念，同樣也不能夠被我們片面地理解為可以用來掌握與評價某個存有者的「生命的生命」(vie de la vie) 或「存有的存有」(être de l'être)，在〈德勒茲的生機本體論〉(L'ontologie vitaliste de Deleuze) 中，寫道：



沒有一種生命的生命 (vie de la vie)，因為，只有從生命<sup>37</sup>的角度上，某個存有者才會是可以評價的，單義性 (l'univocité)<sup>38</sup> 正是這麼回事：沒有一種存有的存有 (être de l'être)，並且，倘若「生命」一詞適合作為這種單義性的名稱，就是從「不能有一種生命的生命」這個明顯事實開始。只會有一種運動，這種運動它自身被思考為介於虛擬化運動和實際化運動的兩者之間 (entre-deux des mouvements de l'actualisation et de la virtualisation)，這就是為何存有的力量 (la puissance de l'être) (這種存有的力量就是存有它自身) 會是中性的、無人稱的

<sup>37</sup> 這裡的「生命」指的是一種「人稱的生命」，一種人們可以掌握與評價的「有機的生命」，即某個存有者的「生命」，巴迪歐認為，這是一種「生命的生命」或「存有的存有」，它並不是關係到德勒茲「生命」概念的一種「無機力量的生命」(puissante vie inorganique)，因此，不能通過這種「生命的生命」或「存有的存有」來解讀德勒茲的「生命」概念內涵。

<sup>38</sup> 德勒茲曾在 1974 年 1 月 14 日課堂上提及，在整個中世紀，一直到 17 世紀(包括 17 世紀)，哲學家們提出關於存有本性的問題，這個問題涉及到存有的「單義性」(l'univocité)、「多義性」(l'équivocité) 和「類比」(l'analogie) 這三個確切的術語，因而，存有是「單義的」(univoque)、「多義的」(équivoque) 或「類比的」(analogie)，在本體論上是至關重要的問題之一。此外，在《德勒茲：存有的喧囂》中，巴迪歐則指出「單義性」是德勒茲本體論思想的重要核心論點，這核心論點有其歷史淵源，它尤其涉及到鄧斯·司各脫 (Duns Scot)、斯多葛學派、斯賓諾莎、尼采以及伯格森的思想。並且，在《過渡本體論的短篇專論》中，巴迪歐表示德勒茲有一天曾寫信給他，用大寫字母：「內在性=單義性」(immanence = univocité)，但是，這會涉及到什麼？巴迪歐表示，它會涉及到存有的無特性，除了就是根據特性的虛擬化 (virtualisation) 而來的一種特性的背叛 (la défection des propriétés) 之外不會是別的，相反地，存有者的特性 (les propriétés de l'étant)，除了就是它們實際化的最後擬象 (le simulacre terminal de leur actualisation) 之外不會是別的，因此，存有是一種特性自身的解除佔有，但也是一種它自身無特性的佔有，這意味著，它是兩種運動的運動 (le mouvement de deux mouvements)，或更確切地說，(大寫) 全部的中性運動 (le mouvement neutre du Tout)，就像存有者的共享會根據不可共享 (l'impartageable) 或不可區分 (l'indiscernable) 突然降臨到它自身中一樣，一種使存有者的共享分離開來的運動。(Badiou 1998b: 62-63)

(impersonnelle)、不可指定的 (inassignable)、不可區分的 (indiscernable)，而它們都是被匯聚在一起的無特性，這些無特性 (ces im-propriétés) 適合於「生命」的名稱。(Badiou 1998b: 66)

事實上，在巴迪歐看來，「生命」的概念，在德勒茲那裡，全都像尼采所思考的一樣，是「諸無機力量所展現的多樣性」本身，而非是一種「人稱的生命」或「有機的生命」，一種巴迪歐所言可以用來掌握與評價某個存有者的「生命的生命」或「存有的存有」，因而，在〈德勒茲的生機本體論〉中，巴迪歐命名德勒茲的「生命」概念為一種「無機力量的生命」(puissante vie inorganique) (Badiou 1998b: 63)，並且，認為這種「無機力量的生命」本質上就是一種介於虛擬化運動和實際化運動的「兩者之間」或「中間狀態」(le milieu) 的運動，或更確切地說，一種在兩種分離形象之間的「在流變狀態中遊戲」(le « jeu en devenir » de deux figures disjonctives) (Badiou 2000: 199) 裡的運動，因此，對巴迪歐來說，人們是不可能定義出這種「生命」所明確具有的特性，相反地，這種「生命」，在巴迪歐看來，只會涉及「中性的」、「無人稱的」、「不可指定的」、「不可區分的」這些被匯聚在一起的「無特性」，而更重要的是，巴迪歐還指出，正是這種涉及到無特性的「生命」所關係到的這種介於虛擬化運動和實際化運動的「兩者之間」或「中間狀態」的運動，或這種在兩種分離形象之間的「在流變狀態中遊戲」裡的運動，貫穿了我們的思想內部，打破我們的既定思考，在思想中誕生另一種不可思議且創造性的思想的不可能性，一種域外的思想。(Badiou 2000: 197) 因而，巴迪歐結論道，德勒茲的這種「生命」概念，自然不可能被我們安排在「一」與「多」之間的範疇對立問題上，而德勒茲本人似乎也是首先向我們宣告必須放棄根據「一」與「多」來安排存有或生命概念的人。(Badiou 2013: 19)

但是悖論地，正是在這一點上，巴迪歐提出了他的異議，認為德勒茲並沒有放棄根據「一」或「全部」來安排「生命」概念，於是仍然通過在「一」與「多」之間的辯證操作，將德勒茲的「生命」概念「重構」為「一一全部的力量」(la puissance de l'Un-tout) 的更新體現。(Badiou 2013: 22)

在《德勒茲：存有的喧囂》一書中，巴迪歐便將德勒茲的「生命」概念，一種為了全部存有者 (tous les étants) 的「唯一的存有的喧囂」(une seule clameur de l'Être) (Deleuze 1968 : 389)，解讀為與尼采思想有關的一種作為「一一全部」(l'Un-tout) 的「無機生命的力量」(la puissance de la vie inorganique) (Badiou 2013: 32)，並且在這種解讀下，德勒茲的「生命」概念，不僅服務於「一」的力量 (la puissance de l'Un) (Badiou 2000: 198)，而且更涉及到與「一」(l'Un) 有關的一種「存有本體論的預先理解」(une pré-compréhension ontologique de l'Être) 的基礎思想（它的行動、它的運動）本身。(Badiou 2013: 32) 同樣地，在〈一、多、多樣性〉(Un, multiple, multiplicité(s)) 一文中，巴迪歐也將德勒茲的「生命」一詞與伯格森 (Bergson) 的思想相連，以換湯不換藥的方式，將「生命」詮釋為「一的生命直覺」(une intuition vitale de l'Un)，一種他認為在無數充斥關於德勒茲研究的類似詮釋領域裡所提出與「單義性」聯繫在一起的「唯一的運動直覺」(une seule intuition motrice) (Badiou 2000: 208)，因而，巴迪歐表明德勒茲的「生命」概念無疑地就是形而上學的「一」的降臨，而「單義性」則更涉及到這種「一一生命」的本體論規定 (la détermination ontologique de l'Un-Vie) (Badiou 2000: 208)，因此，我們不難想像，德勒茲的「生命」概念，在這種「一」與「多」之間的辯證操作的重構之下，成為巴迪歐所言的所有哲學的預先哲學的「一」(l'Un pré-philosophique de toute philosophie) (Badiou 2000: 209)，甚至，巴迪歐在〈德勒茲的生機本體論〉一文中的結尾裡，要我們直接犧牲掉這種作為「全部」或「一」的「生命」概念，因為他認為真正存有思想的拓撲學並不存在於這種

「生命」概念的內涵裡。(Badiou 1998b: 72)

以同樣的方式，德勒茲的「多」的思想，這種通過採用根據「生命」概念的中間狀態而來的「多」的思想，儘管巴迪歐已指出它超出一切僵化的「一」與「多」之間的範疇對立，是一種逃離這種範疇對立的「間隔類型」(type intervallaire) (Badiou 2000: 199)，但是，這種「間隔類型」，在巴迪歐看來，仍然是侷限在「屬於生命、創造 (la création)、分化 (la différenciation) 的一的形式」(Badiou 2000: 200) 內部，換言之，德勒茲的「多」的思想，在巴迪歐的解讀下，被侷限在「一的類神秘主義的論點」(la thèse d'une quasi-mystique de l'Un) (Badiou 2000: 196) 裡，被侷限在從尼采或伯格森思想中所借用來的「生命的一」(l'Un vital) 中，甚至，巴迪歐更批判寫道：「德勒茲的基本問題的確不是解放多 (le multiple)，而是使思想服從於一的更新概念 (un concept renouvelé de l'Un)。」(Badiou 2013: 20) 以至於，德勒茲的「多」的思想自然不可能抵達巴迪歐本體論所追求的那種「無一的多」(multiple-sans-un) (Badiou 2000: 199) 或「無一的多的非一致構成」(composition inconsistante de multiples-sans-un) 的規定 (Badiou 2000: 211)，這便是巴迪歐認為與德勒茲在「多」的形而上學必要條件 (les réquisits d'une métaphysique du multiple) 觀點上的分歧之一。(Badiou 2000: 196)

然而，這樣子的解讀究竟是否忠實於德勒茲的「多」的思想或德勒茲本體論核心概念的「生命」內涵？事實上，艾里克·埃里 (Eric Alliez)<sup>39</sup> 就曾在〈巴迪歐／德勒茲〉(Badiou / Deleuze) 一文中，精準地點出巴迪歐這種解讀的問題，表示巴迪歐事實上在「一」之下樹立

---

<sup>39</sup> 艾里克·埃里曾受德勒茲本人指導完成博士學位，現為巴黎第八大學哲學系教授之一，其專業領域就是德勒茲哲學與思想的研究。

了一種「德勒茲的悖論肖像」(le paradoxal portrait d'un Deleuze) (Alliez 2000: 192)，換言之，巴迪歐以他在「一」與「多」之間辯證操作來「重構」德勒茲本體論，實際上是具有相當強烈的目的性，這種辯證操作的目的，涉及到巴迪歐試圖在區分於德勒茲本體論工作的同時，確立他自身本體論不同於德勒茲本體論，能夠全面擺脫一的獨創性價值（當然，不僅是針對德勒茲，同時，他也針對康德、黑格爾等其他本體思想家，進行了類似的辯證操作），但是，我們仍然不能夠輕忽巴迪歐這種操作的威力，事實上，羅伯特·馬焦雷 (Robert Maggiori) 就曾在《解放》(*Libération*) 日報中，為了探討從 1992 年到 1994 年期間德勒茲與巴迪歐所帶來在本體論思想上的分歧之討論 (discussion divergente) (Maggiori 1997)，便根據巴迪歐的解讀，發表了一篇標題名為〈在一中的德勒茲〉(Deleuze en un) 一文。因此，當研究者試圖從巴迪歐的解讀或批判來理解德勒茲本體論的同時，恐怕必須帶著一份清晰的距離，觀看巴迪歐在「一」與「多」之間的辯證操作之下的這種關於德勒茲本體論的重構與批判的悖論肖像。

## 伍、結語

綜合上述所談，事實上，這種在「一」與「多」之間的辯證操作，曾是前蘇格拉底哲學家阿那克薩克拉索 (Anaxagore) 最早發現的遊戲方式 (Aristote, *Physique* I. 4. 187a 22-23)，這種遊戲方式是複雜的，不能夠被片面地解讀為「二元的」在一與多之間的對立 (opposition entre l'Un et le Multiple) (Van Reeth 2013)<sup>40</sup> 模式的操作，相反地，這

---

<sup>40</sup> Van Reeth, Adèle. Badiou, Alain. Métaphysique du multiple. In France Culture. Du 4 janvier au 21 janvier 2013. <http://jef-safi.net/spip/spip.php?article231> 查閱日期：2021

種遊戲方式本身，實際上是試圖讓某種概念或意義，在進入到一與多「之間」複雜辯證內部的同時，完全變質為另一種不可能實現的實現的可能性，就像巴迪歐在「一」與「多」之間的辯證操作，讓柏拉圖的「一」，不再回歸到形而上學的「一」的霸權力量，而是與「非存有」結合，逆反地成為「不存在的一」或「一的非存有」，成為「一的反面」，即「它者」，並且，從「它者」中解放出另一種全面擺脫一的全新的「多」的理論，換言之，在「一」與「多」之間的辯證操作之下，巴迪歐將柏拉圖的「一」的所有展現，立即翻轉為全面叛離「一」的形而上學霸權力量的另一種「不可能」實現的實現的可能性，一種巴迪歐式的「多的柏拉圖主義」的嶄新實現，而特屬於巴迪歐他自身全面擺脫一的「多的本體論」，便是在這樣子的操作之下誕生。

另一方面，這種在「一」與「多」之間的辯證操作，實際上也是作為哲學家巴迪歐本人相當鍾情的一種開關論戰空間的手法。事實上，巴迪歐曾在法國文化廣播電台中表示：「哲學擁有一種一般性的戰略功能 (une espèce de fonction stratégique générale)。」(Van Reeth 2013) 而哲學家則如同藝術家，必須通過操作媒材來布置他所企圖營造的意象，因而，忠實於德勒茲本體論內涵，從來不是巴迪歐意欲給予讀者的重點，事實上，如何讓德勒茲本體論成為他手中在「一」與「多」之間的辯證操作中所開關的論戰空間裡的某一種樹立他自身本體論價值的媒材本身，恐怕才是展開這場論戰空間的真正理由。

有趣的是，這種在「一」與「多」之間的辯證操作，持續地在巴迪歐「多的本體論」思想中蔓延。在〈事件如同超存有〉(L'événement comme trans-être) 一文中，巴迪歐曾明確地表達，哲學，除了是一種不斷被重新採用的「真正本體論的辨認」(l'identification de l'ontologie

réelle) 之外，同時無疑地也是「事件的一般理論」(théorie générale de l'événement) (Badiou 1998b: 57)，因而，這種使巴迪歐「多的本體論」誕生以及其全面擺脫「一」的獨特性價值確立的在「一」與「多」之間的辯證操作，隨後也成為了巴迪歐在其哲學中，構思以「無一的多」為基底所發展出來的「存有」概念，以及與這存有概念決裂 (rupture)<sup>41</sup> 的另一種以「極端一的多」(le multiple ultra-un) 為基底所發展出來的「事件」(l'événement)<sup>42</sup> 概念的創造舞台。至於，這部分，亦是筆者

<sup>41</sup> 不同於德勒茲的「事件」與「存有」的概念是相同的，在巴迪歐「多的本體論」思想中，「事件」與「存有」的概念是完全不同的，也就是，「事件」是屬於「凡是擺脫本體論規定的東西」或屬於「凡是不是作為存有之存有的東西」。對巴迪歐來說，「事件」就像「凡是不是存有的東西」(le ce-qui-n'est-pas l'être)，就像關於作為存有之存有的論述的「不可能之點」(point d'impossible)。「事件」實際上截然不同於「存有」，是超出本體論的規定 (la détermination ontologique)，超越以「無一的多」為基底所建構的「存有」概念，是位在與「存有」概念的「決裂之點」(point de rupture) 上，巴迪歐將「事件」命名為一種「超存有的結構」(la structure du trans-être)，因此，我們不能將它與「存有」概念混淆在一起。(Badiou 1998b: 55-59)

<sup>42</sup> 巴迪歐最原初關於「事件」的構思，是來自於一種只屬於或同質於它自身的「多」或「集合」，這種多或集合被邏輯學家米里曼諾夫 (Mirimanoff) 取名為「奇異集合」(un ensemble extraordinaire)，所以，巴迪歐的「事件」概念最早是根據這種「奇異集合」來提出，但是，基礎公理 (l'axiome de fondation) 卻排除「奇異集合」的所有存在，也就是，摧毀命名「事件」的一切可能性，因此，事件的突然降臨與它的補充化，必然是對基礎公理的背叛。進一步地，在《存有與事件 2：世界的邏輯》(L'être et l'événement 2: Logique des mondes) 中，巴迪歐則指出，「事件」涉及的是「獨特性」(la singularité) (也可以翻譯為「特異性」)，這種「獨特性」是一種嶄新思想的「開始」(commencement)，一種真正的「改變」(changement)，因而，既不能夠被發現在一種數學的秩序(一種「作為存有之存有」的思想)中，同時也不能夠被發現在一種邏輯的秩序(一種那存有或顯現的思想)中，因此，「事件」涉及「改變的思想」(la pensée du changement) 或「獨特性的思想」(la pensée de la singularité)，既不是本體論的，也不是超驗邏輯的。最終，「事件」將實現在詩的場域裡，也就是巴迪歐所言「另一種邏輯場域」，「事件」就像是馬拉美所言：「除了(大窩)星叢 (une Constellation) 之外，沒有什麼會發生。」這樣子的突然出現，而這種「星叢」體現為詩的詞句從原本詩的傳統形式和文法結構中解放出來，每個字詞就像星星一般被隨意地放置於空白中，彼此自由地聯繫、分離，成為特屬於字詞或詩的星叢宇宙，而這，正是嶄新事物發生或創造的源頭。

下一步的研究重點，從巴迪歐「多的本體論」出發，進入不同於數學的「藝術領域」，尤其是進入文學領域中，針對他所特別鍾情的，例如：涉及到「去客體化」(une désobjectivation) (Badiou 2016b: 26) 的馬拉美 (Mallarmé)、韓波 (Rimbaud) 或貝克特 (Beckett) 等人的詩、散文、小說等等文學作品進行具體的分析，從而思考藝術作品如何可能成為巴迪歐在「一」與「多」之間的辯證操作之下的另一種「存有」與「事件」概念的嶄新實現。



## 參考文獻

- Actes du Colloque de Bordeaux, 21-23 octobre 1999. 2002. *Alain Badiou: Penser le multiple*. Réunis et édités par Charles Ramond. Paris: L'Harmattan.
- Alliez, Éric. 2000. Badiou / Deleuze. *Multitudes*, 1: 192-194.
- Aristote. 1862a. *Physique, ou Leçons sur les principes généraux de la nature (Tome 1)*. Traduite en français pour la première fois et accompagnée d'une paraphrase et de notes par J. Barthélemy-Saint-Hilaire. Bibliothèque de l'École polytechnique.
- . 1862b. *Physique, ou Leçons sur les principes généraux de la nature (Tome 2)*. Traduite en français pour la première fois et accompagnée d'une paraphrase et de notes par J. Barthélemy-Saint-Hilaire. Bibliothèque de l'École polytechnique.
- . 1991. *Métaphysique Tome I Livres A-Z*. Traduction et notes par J. Tricot. Paris: J. Vrin.
- Badiou, Alain. 1988. *L'Être et l'événement*. Paris: Édition du Seuil.
- . 1992. *Conditions*. Préface de François Wahl. Paris: Édition du Seuil.
- . 1998a. *Petit manuel d'inesthétique*. Paris: Édition du Seuil.
- . 1998b. *Court traité d'ontologie transitoire*. Paris: Édition du Seuil.
- . 2000. Un, multiple, multiplicité(s). *Multitudes*, 1: 195-211.

- . 2003. Vodoz, Isabelle. Écrire le multiple. Entretien. *Genesis (Manuscrits-Recherche-Invention)*, 22: 169-177
- . 2006. *L'être et l'événement 2: Logique des mondes*. Paris: Seuil.
- . 2010. *La Philosophie et l'événement*. Entretiens avec Tarby, Fabien. Suivis d'une courte introduction à la philosophie d'Alain Badiou. Paris: Édition Germina.
- . 2012. Destruction, Negation, Subtraction. In *The Scandal of Self-Contradiction: Pasolini's Multistable Subjectivities, Geographies, Traditions*. Ed. By Luca Di Blasi, Manuele Gagnolati, and Christoph F. E. Holzhey. 269-277. *Cultural Inquiry*, 6. Vienna: Turia + Kant.
- . 2013. *Deleuze: la clameur de l'être*. Paris: Pluriel.
- . 2015. *Heidegger: L'être 3 – Figure du retrait 1986-1987*. Texte établi par. Isabelle Vodoz. Paris: Fayard.
- . 2016a. *L'Un: Descartes, Platon, Kant: Le séminaire 1983-1984*. Texte établi par. Isabelle Vodoz. Paris: Fayard.
- . 2016b. *Que pense le poème?*. Caen: Nous.
- Deleuze, Gilles. 1965. *Nietzsche*. Paris: Presses universitaires de France.
- . 1968. *Différence et répétition*. Paris: Presses universitaires de France.
- Heidegger, Martin. 1971. *Nietzsche II*. Traduit de l'allemand par Pierre Klossowski. Paris: Gallimard.
- . 1986. *Être et temps*. Traduit de l'allemand par François Vezin

d'après les travaux de Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens (première partie), Jean Lauxerois et Claude Roëls (deuxième partie). Paris: Gallimard.

Lacan, Jacques. 2001. *Autres écrits*. Prologue par Miller, Jacques-Alain. Paris: Édition du Seuil.

M. de Fornel de La Laurencie. 1904. *Métaphysique: ontologie, cosmologie*. Paris: C. Delagrave

Maggiore, Robert. Deleuze en Un. *Libération*. Le 30 janvier 1997.  
[https://next.libération.fr/livres/1997/01/30/deleuze-en-un\\_192561](https://next.libération.fr/livres/1997/01/30/deleuze-en-un_192561)  
查閱日期：2021 年 1 月 18 日

Miller, Jacques-Alain. 2007. Une lecture du Séminaire *D'un Autre à l'autre*. *La Cause freudienne*, 67: 97-131.

Nietzsche, Friedrich. 1995. *La volonté de puissance I*. Texte établi par Friedrich. Würzbach. Traduction de l'allemand par Geneviève Bianquis. Paris: Gallimard.

Platon. 1923. *Œuvres complètes: Parménide*. Texte établi et traduit par Auguste Diès. Paris: Société d'édition Les Belles Lettres.

Rancière, Jacques. 1989. A propos de *L'Être et l'Événement* d'Alain Badiou. Texte. publié dans le cahier du Collège international de philosophie 8: 2-8.

Rue Descartes, Collège international de philosophie. 2006. *Gilles Deleuze: immanence et vie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Van Reeth, Adèle. Badiou, Alain. Métaphysique du multiple. In *France*

*Culture*. Du 4 janvier au 21 janvier 2013.

<http://jef-safi.net/spip/spip.php?article231>

查閱日期：2021 年 1 月 18 日

2018. *Alain Badiou : Penser l'infini*. Colloque sur les mathématiques et la philosophie. Galerie Nationale à Prague (Veletrzni Palac), le 11 et le 12 avril. Intervenants: Alain Badiou, Fernando Zalamea, René Guitart, Evelyne Barbin, Pierre Cartier, Charles Alunni, Oliver Feltham, David Rabouin, Jelica Šumič Riha, Frank Ruda, Nick Nesbitt, Jana Berankova, Michael Hauser, Tzu Chien Tho, Norman Madarasz, Roland Bolz, Norma Hussey.

# Between “One” and “Multiple”: Badiou Conceives His “Ontology Multiple” and Launches a Special Reading and Criticism about Deleuze’s “Multiple” Thoughts

YEN Huei-Ru

The Philosophy Department of University of Paris 8

Address: 2 rue de la Liberté, 93526 Saint-Denis, France

E-mail: bonvoyagezu2018@gmail.com

## Abstract

Alain Badiou has his own interpretation of the concept of the multiple in Platonism. It uses his dialectical operation between “the one” and “the multiple” to make Plato’s “the one” dialectically free from its own idea of “the one.” Badiou turns Plato’s “the one” into his concept of the multiple in Platonism: he develops the new concept of his “ontology” in “the multiple,” which does away with the need for the idea of “the one.” Furthermore, Badiou also uses his dialectical operation between “the one” and “the multiple” to interpret Gilles Deleuze’s vitalistic ontology of “the multiple” with relation to “One-Life,” and then criticizes

that there is limitation to the idea of “the one” through his elaboration of “the multiple.” By doing so Badiou establishes the original value of his own ontology in “the multiple,” which can be completely done away with the idea of “the one.” Finally, this dialectical operation between “the one” and the “multiple,” which gives the birth to Badiou’s interpretation on “the multiple” and the establishment of its value, will also be a creative stage for him to conceive the concept of “being” and the concept of “events”.

**Keywords: Badiou, Deleuze, ontology, one, multiple**