

《國立政治大學哲學學報》第三十八期 (2017 年 7 月) 頁 159-196

©國立政治大學哲學系

「我們是誰，誰是我們」 的另徑詮釋

洪世謙

國立中山大學哲學研究所

地址：80424 高雄市鼓山區蓮海路 70 號

E-mail: hungschian@mail.nsysu.edu.tw

摘要

張鼎國教授在其遺作，《「誰是我們？」／「我們是誰？」》一文中，從「人民」、「共同體」、「科技」、「歷史」等四個脈絡，爬梳了海德格政治哲學的幾個階段和轉折。本文將以第二部份「人民與共同體」為主要發展的脈絡，進一步討論「人民」與「共同體」的概念。

就在《誰》文以「誰是我們？」／「我們是誰？」作為思考起點的同時，實際上，我們必須更徹底的問，「我們能否說我們」的這個

投稿日期：2016.11.22；接受刊登日期：2017.05.24
責任校對：劉鑑銘、劉又仁

問題？換言之，若「我們」總是溢出或者難易區辨，我們如何能說我們？或者，換個方式提問，若我們可以說我們，那便必須進一步追問「我們何以成為我們」？

與《誰》文不同的是，若《誰》文想要說明的是海德格如何以政治存有論思考人於當代中的處境，本文所要思考的則是，人如何不僅僅是在政治存有論的面向思考如何於當代生存，更能落實於具體的政治實踐面向，也因此可以在存有論中看見具體地人的活動，而此點，便是本文所希望對《誰》文的另一個側寫。

本文將從阿岡本的生命形式、巴迪悟的無主體以及洪席耶的他者因等觀點，展開並重探「我們」及其問題。

關鍵詞：生命政治、生命形式、人民、阿岡本、巴迪悟

「我們是誰，誰是我們」 的另徑詮釋*

壹、前言

張鼎國教授在其遺作《「誰是我們？」／「我們是誰？」——對海德格納粹時期「政治」探問的回顧》（之後段落將簡稱《誰》文），考察海德格 1933 年至 1949 年的著作，尤其是弗萊堡大學校長就職演說中所提及的觀念，闡述海德格對於當代人類處境的思考，尤其是當我們所共同身處的世界發生變化時，作為存在於其中的個人，該如何面對這些改變？亦即海德格的自我提問「我們值得憂慮的年代」（in unserer bedenklichen Zeit），這年代包括了日益崛起的民族主義，並因此加深的意識型態的宰制，同時亦包括了技術對於人的宰制。在這個前提下，張教授從「人民」、「共同體」、「科技」、「歷史」等四個脈絡，爬梳了海德格政治哲學的幾個階段和轉折。礙於文章篇幅以及研究領域，本文現階段將以第二部份「人民與共同體」為主要發展的脈絡，進一步討論「人民」與「共同體」的概念。而深受海德格影響的當代歐洲哲學家，德希達、阿岡本、拉古拉巴（P. Lacoue-Labarthe）、儂曠（J.-L. Nancy）則從不同程度上，或延續或批判了海德格的關懷和論點，例如拉古拉巴毫不掩飾地表明，他是受到海德格的影響才步入哲學的，並且海德格就是這個時代無可爭議的最

* 謝謝兩位審查人，十分嚴格卻友善的審查建議，補足理論與論述上的闕漏，讓本文能更清晰完整。

偉大的哲學家。本文亦嘗試從幾位哲學家的觀點，思索《誰》文所為我們開啟並遺留下的問題。

就在《誰》文以海德格「誰是我們？」／「我們是誰？」作為思考起點的同時，實際上，我們必須更徹底的問，「我們能否說我們」的這個問題？換言之，若「我們」總是溢出或者難易區辨，我們如何能說我們？或者，換個方式提問，若我們可以說我們，那便必須進一步追問「我們何以成為我們」？正如 Nancy 的提醒：「一旦我們聽到『我們』這個詞，我們其實應該立刻詢問自己：『我們』是誰？它將要併歸的是何種主體？以何種名義，能夠把多個實際或潛在於由你所掌握片段的主體，歸入一個『我們』之中」（Nancy 2005: 101）。從《誰》文根據海德格 1933 年的就職演說以及《存在與時間》的幾個段落可知，《誰》文所指的「我們」，指的是一整個時代的人，而非處於民族國家之內的個人（張鼎國 2011：451）。《誰》文指出，海德格所期待的政治，是一整個時代的人，願意自覺、思索、講話、分擔，而不是被操弄、計算的對象。《誰》文引用了海德格的話：「即便世局發展未如己願，甚至蘊藏災禍，亦應投注其間，進行必要思索，讓不常聽聞而且僅止少數能言者的『人民的聲音』得到表達。如此機會稀少罕見，甚至微不足道，卻屬必要為之的發聲、迴響，及革新訴求。」（張鼎國 2011：455）換言之，人民的概念，在《誰》文的詮釋中，應理解為不被操弄、擺佈的對象，而是有自覺的人，這樣的人面對世局，不單思考個人的問題，更思索著時代的共同命運。只是這樣的概念，在《存在與時間》之後，被捆綁於「人民」與「國家」之中，特指德意志人民。（張鼎國 2011：452）

根據上述，《誰》文中的「我們」，實際上可將其視為人、人民、存在於城邦中的人、生存於共同體之中的人。簡言之，海德格關於人民的思考，還是奠基在「此在」或「在世存有」的存有論意義上，亦即，人被拋擲於世，於是在此擔憂、籌劃，並在此過程中展開了他存

在的意義。從張教授多年來的哲學關懷以及他對海德格政治的解讀，吾人雖可以清楚知道張教授試圖從政治存有論 (l'ontologie politique) 的方式解讀海德格的政治哲學，並因此避免使政治成為統治技術、法規或管理，亦即一般理解的「政制／政峙」(la politique)¹。這種政治存有論的路徑，或許是海德格面對當時時代背景所不得不採取的路徑，於是他巧妙地區隔了哲學的位置以及現實政治環境中的位置，也因此進行以哲學姿態的思考時，便避免了被捲入現實政治的表態。就如布迪厄 (P. Bourdieu) 對海德格政治存有論的評論，他認為海德格這種作法，是對其自身實踐了兩種忠誠，一種是對哲學場域所該保有的位置，另一則是對其受制的權力場結構的忠誠 (Boirdue 1988 : 53)。

然而，不論是《誰》文或者海德格所希望進行的政治存有論，都無可避免地必須回應一個問題，那便是政治存有論或本體論² 落實到

¹ Le politique (political) 目前中文一般翻譯為「政治性」(交大社文所的林淑芬，根據洪席耶的脈落，將此翻譯為「政治場域」或「政治空間」，意味著「政峙」與「警治」的遭遇之處，筆者亦同意這個理解的方式，請參見洪席耶 2011 : 250)。根據洪席耶的定義，「政治性」強調的是公共的共同生活，它牽涉到調節集體生活所根據的共同原則，是以追求共同生活為對象。亦即它並不直接顯現於現實的政治活動或法規之中，而是透過處於一空間的人們，並於此展開共存的空間，此空間便為政治性。在此意義下，政治是因為一群差異共處，在彼此共同的活動之中，顯現出共同價值，而這種差異的共在顯露了政治的本質。因此，筆者將此翻譯為「政置」，一種差異可共同存在、共置之處所、位置。相對的，La politique (politics)，目前中文多半翻譯為政治，意謂著這是一種直接介入人民生活之中的法規和管理機制，也因此它往往區分了常規與個殊、正常與不正常等不同的群體，因此它不但無法讓處於其中的人能獲得共通價值，反而讓其中的人不斷地處於對峙狀態，基於管理制度和對峙兩個概念，筆者將此翻譯為「政制」或「政峙」。值得注意的是，洪席耶並不否定「政峙」，他認為政峙使得那些不被計算者被看見，而這樣一種對峙與爭議，才開起了「政治性」的空間。相關討論可參考 Rancière (1998 : 10, 164-186)。

² 本文中關於「政治存有論／政治本體論」(L'ontologie politique) 的翻譯，在海德格的脈落下，則翻譯為「政治存有論」，其餘皆翻譯為政治本體論。對海德格而言，西方傳統哲學探究的是事物的本質，然而人並非事物，人作為存在者，要探問的是關於存有的問題，即人作為在世存有，須對於人的生存結構進行解釋。在此脈落下，本文依據目前中文學界普遍的翻譯，將海德格的 L'ontologie，翻譯為「存有論」。

具體政治事務之間的落差。巴迪悟在討論海德格事件時，是較不從否定態度界定海德格的哲學家（這樣的立場還包括鄂蘭），巴迪悟是從政治本體論的角度看待海德格哲學，他認為政治並無法簡化為對事務的管理，而是一種集體的和組織的行動能力的真理程序 (*procédure de vérité*)³。因此，只要保持著對真理程序的多元，就不會落入簡化後的政治概念。就此，他認為海德格的哲學並非從政治（事務）出發，而是在政治本體論層次上，試圖從哲學上重構大寫歷史，包含各種政治的歷史，即存在的歷史性，而正是在這一點，讓海德格在作為真理程序的大寫政治以及管理事務的政治之間，有了概念與行動之間的落差 (Badiou & Cassin 2010: 14-17)。也因此，在海德格事件中，巴迪悟並不靠向兩端，而是在邊界中，他認為海德格當然是一位偉大的哲學家，但同時也曾是一名十分平凡的納粹 (Badiou & Cassin 2010: 58)。

相對的，巴迪悟在其著作《存在與事件》中 (*L'Être et l'Événement*) 一開始便表示，目前對 *L'ontologie* 的解釋，完全處於海德格的影響下 (Badiou 1988: 15)，然而他所定義的本體論是，本體論的本質實現於其同一性自身失效。他提出數學就是本體論，因為本體論所處理的是存在的問題，而存在則涉及「一」、「多」、「無限」、「集合」等問題，這除了是傳統哲學所討論的「在即存在」(*l'être-en-tant-qu'êtré*) 的問題外，還包括了在者之間的關係，而這一切又和數學相關 (1988: 19-20) (例如集合、拓撲、餘數)，他將此由數學所建構的本體論，稱之為元本體論 (*metaontologie*)，而藝術、科學、政治和愛，都可揭露這樣的本體論。根據上述，本文除了涉及海德格的概念外，皆依據既往中文慣用的翻譯，將 *L'ontologie* 翻譯為本體論。

³ 巴迪悟這樣定義「真理程序」，他說：「我們認為哲學有四個條件，缺少任何一個都會導致它的消亡，如同滿足所有四個條件哲學才會浮顯一樣。這些條件就是：數、詩歌、政治創造和愛」。對巴迪悟來說，哲學是被限定的、有條件的，也因此哲學必須藉由真理程序顯現它的意義。哲學並非真理也不能產生真理，或者說，若哲學能夠視為真理，是因為它作為一個集合異質的四個真理類屬 (*vérité générique*) 的場域 (*un lieu*)，在此空間中，這些真理的諸多形象彼此複雜地關聯起來，以特異的方式顯現而不同於以往經驗或規則，真理顯現在這種溢於能指 (*signifiant en plus*)。於是，並非哲學產生了真理，而是哲學聚集了這些差異的真理條件並集合為可命名的整體，並因此證明各種不同的真理有共存的可能性。更多關於哲學與真理程序的討論，請參考 Badiou (1989: 15-20)。

德希達則以更貼近《存有與時間》和〈校長就職演講〉的文本指出，海德格在〈校長就職演講〉中，精神是如何地與土與血，與自然的、生物性的、種族性的力量結合在一起 (Derrida 1987 : 64)。在大學校長就職演說中，海德格的談話使其陷入了同時聚集了納粹的惡和形上學姿態的危險，而這危險又來自於總是通過重返精神性和形上學，也因此就海德格而言，哲學必須提供一種世界圖像 (Weltbild) 和世界地圖 (Weltkarte)，卻讓問題導入事物內部且更加模糊而容易招致誤解 (Derrida 1987 : 66)。換言之，人作為在世存有，具體的人該如何面對他的當代，不僅是海德格的問題意識或張教授的關懷，亦是吾輩哲學之人念茲在茲的問題。吾人可以說由於海德格對於「政制」(政治制度)一無所悉，因此在他的政治判斷中才會捲入納粹事件；吾人亦可以說，海德格所關注的是「政置」(共同生活的空間)，因此並無法將他的哲學思考與其納粹時代的行為劃上等號⁴。這類對海德格當年的政治判斷進行辯護或批判已有大量著作，與《誰》文一樣，本文的重點並不在於討論海德格在納粹時代的行為是否有政治算計，或者他對於政治是否太過單純。

然而與《誰》文不同的是，若《誰》文想要說明的是海德格如何以政治存有論思考人於當代中的處境，而本文所要思考的則是，人如何不僅僅是在政治存有論的面向思考如何於當代生存，更能落實於具體的政治實踐面向，也因此可以在存有論中看見具體地人的活動，而非讓政治與「人民」繼續只是活在德希達所謂的精神之中。而此點，

⁴ 本文並不在於處理海德格的政治存有論與「政制」(la politique, 政治制度)之間的落差以及是否因此導致海德格的納粹事件。本文主要是希望連結這二者之間的落差，讓政治並非停留在存有論階段，而是可以落實到實際的差異共置之中。關於海德格政治存有論與納粹事件，可參考 Lacoue-Labarthe (2002) 對此的批判，他以一種幾乎幻滅的方式，指出了海德格 1933 年的演說絕非意外，而是經過深思熟慮的。

便是本文所希望對《誰》文的另一個側寫。吾人的確同意海德格在《世界圖像的年代》一文中指出，現代性是將世界構畫成一種圖像，亦即將世界客觀化，將世界視為認識對象。他說：「人本身特別地把這一地位採取為由他自己所構成的地位，人有意識地把這種地位當作被他採取的地位來遵守，並把這種地位確保為人性的一種可能的發揮的基礎。」又或者：「世界之成為圖像，與人在存在者範圍內成為主體，是同一個過程」（海德格爾 1996：901-902）。因此，海德格認為現代性的除魅不是一個解放的過程，而是遺忘的過程，人類忘記生存的意義，世界圖像讓世界成為在主體之外的世界，主體與其所生存的世界因此二分。當我們成為這樣的主體時，我們就像是個異鄉人，因為在這個世界圖像（例如：政治共同體、民族國家）中，我們找不到絲毫的認同。然而，當海德格希望人們從命運共同體思考人類整體命運時，卻又不免讓人陷落了大寫的「民族或國家的宰制」。⁵ 換言之，當海德格意義下的 Volk，最終的意義還是在國家（德國）的身份下才具有意義時，人民的意義絲毫不可能成為有自覺的人。

將海德格的觀點放到政治哲學來看，近代對於政治共同體的想像，亦即我們的世界圖像或生存世界，便是建立在民族國家的基礎之上。然而，近代政治共同體卻不若海德格所說，是人類命運共同體，而是人類的枷鎖。長年跟隨海德格思想的阿岡本⁶指出，海德格的政

⁵ 儼曦指出，海德格認為 Dasein 本質上是 Mitsein，亦即共一在，它並非不同物的聚合，而是一種本質上的「與」(avec)，而「與」又因鄰近性的聚合而表現了拒斥，於是海德格引進了民族—人民 (people) 的概念，而伴隨這個主題所出現的，便是 1933 年海德格的納粹事件。(Nancy 2007：66-78)

⁶ 阿岡本曾於 1966-1968 年參與海德格的研讀班，並在海德格指導下進行博士後研究。而他本人也從不諱言，他的思想深受海德格和班雅明的影響。關於二者思想上的介紹，可參考 Timothy C. Campbell 的 *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben* (2012)。

治存有論一直是作為此在 (Dasein) 的事實性 (facticity) 而出現，所謂的事實性的核心就是沉淪 (Verfallenheit)，其意味著此在 (具體存在的人) 必定處在一種被給定 (Hingabe) 之中，世界不在他方，世界就是此處，於是生命無須它尋，生命就在他所處的整體之中，此在的活動便是將此整體揭露出來，這亦是此在的任務 (Aufgabe)。(Agamben 1998: 151) 換言之，此在的生存與其世界、歷史、民族等精神密不可分，「此在」在此展開與揭露的任務中，成為一種政治性存在。對阿岡本來說，海德格政治存有論的貢獻在於，人就是政治性的，並且人的精神與世界都與自己所生存的地方息息相關。然而當納粹將事實性完全禁閉在種族的界定中，也就抵損了海德格哲學的啟發。

貳、弔詭的人民主權

然而，人的意義與活動是否僅能像海德格所預設的必須在其所處的民族國家中才得以展開呢？這碰觸到了政治哲學核心問題之一：人民主權。今日我們何以需要重思人民主權的問題，並且以此作為政治實踐的起點呢？盧梭以降，人民主權被視為構成了政治主體，然而，這引發了當代一個急迫的問題，亦即什麼是「人民」？以及誰是人民？以往傳統民族國家範圍內所思考的人民，至今是否適用？面對著全球化人口快速移動，移動者 (包括難民、移工或無國籍者) 與人民的概念是否衝突？亦或是實際上，我們必須開始跳脫傳統主權國家的框架，從移動者思考人民概念，以作為未來政治的新藍圖，尤其是當我們面臨越來越多由於移動所造成的種族衝突或種族清洗時 (例如近年來的敘利亞難民問題或者全球移工)，國家不再是盧梭筆下「全體相結合的個人又只不過是服從自己，並且仍會像以往一樣地自由」，反而作為恐懼與衝突所在 (例如目前歐洲急速右轉以及美國川普崛起，

其所引用的政治語言，皆試圖將移動者排除於國境之外、築起高牆)。也因此，本文試圖展開的，便是重探人民與主權(國家)之間的關係，藉以說明人即便不作為由國家所界定的「人民」、「公民」，亦即不再問「我們」是誰時，更能實現差異共存 (*être en commun*) 的共通體 (*community*)⁷。

盧梭的人民主權，意味著人民統治自己 (*le peuple se gouverne lui-même*)，以拉岡的話來說，人民是作為共同 (*commun*)，而不是一部分或大寫的他者 (*un grand Autre*)。換言之，人民是作為一種抽象的共同而存在，這個共同在盧梭的脈絡展現為普遍意志或主權，人民服從的是自己所委託並藉以組成的整體，在此整體之中，人不再作為部份的個人存在，人只能是整體。於此，人民是結合體 (*incorporation*) 的概念，一旦出現了人民，一旦人們從鬆散的大眾 (*masses*) 凝聚為人民，那勢必意味著他們懸擱了原有的身份，而將自己集合於整體之中，而此整體又表現為主權國家。於是，弔詭地，在國家之下，或者，與國家的序列相關中沒有人民，只有臣民或柔順的公民，只有服從國家之人，所謂的政治主體，實則是臣民(從 *subjects* 的雙重意義來看)。相反的，只有在國家之外，那個無法在序列中被編碼的人，才是人民。實際上，傳統主權國家這種融合群體 (*groupe en fusion*)，一

⁷ 共通體，中文翻譯多為共同體，二者法文皆為 *communauté* 或英文 *community*。本文試圖區別二者的差異。根據儂曦的脈絡，「共同體」指涉的是以往具有絕對內在性、封閉性，以抹除個體差異性，而將所有人置入於同一體之中。這樣的共同體，強調每個差異之間的同，因此是一套強調制度、界線、秩序的實體。透過法律、宗教、民族/國家精神、博愛等等，將人捆綁在同一領土空間中。而所謂的「共通體」，是指保留所有人的差異性，強調每個人都是帶有差異的個體，正是這樣的差異性，才會彼此分享、交流，使得內部的溝通成為可能。因此它不是由制度所建立，帶有具體界線範圍的共同體，而是每個差異個體所共在的空間。因此本文以共通體區別以往的共同體，強調內在性的不可能，而是一個與他者遭遇、分享並共存的非實場 (*aréalité*) 空間。

直是建立在博愛—恐怖 (la fraternité-terreur) 的邏輯中，即在挑選誰是人民並成為同群的同時，也在辨識並排除誰不是人民、誰是異者。人民的出現具有兩種意義，一方面，人民如同古典政治哲學(霍布斯、盧梭)所指出，人民是主權者的主權成員；但另一方面，人民的意義更在於辨識了誰是外者，因為有了這些外者、異者，統治者才有合理的理由說明，為了維繫整體以及共同等等抽象概念，必須將個人權利委託於個人或者少數人，以便維繫整體利益。⁸ 也正是在這種邏輯之下，以人民主權將此稱之為民主的同時，人民主權也同時可能是人民專政。更甚者，若將人民這樣一個群體深植於種族或血緣之中，例如「德國人」，便可能形成納粹。

對此，阿岡本在一篇名為〈什麼是人民〉(What Is a People?) (Agamben 2000: 29-36) 的短文中，有一個極有趣的觀點，他認為當代所討論的人民，往往是在國家之下承認的公民或說具有主權資格的人民，也因此，在這種意義下的人民，反而遮掩了人民。歷史出現了有

⁸ 區別人民與他異者，阿岡本從生命政治 (biopolitique) 的角度說明，在全球化的今日有更重要的意義。現今越來越多國家，以「零差別」的方式，嚴懲外來者(非法移民、難民、移工、逾期居留者.....)，並將社會治安與移民問題畫上等號，外來者成了社會問題的「替罪羊」。對此，國家有兩種解決方式，其一：加強海關和邊境的把守，徹底地把外來者隔絕於一國之外，另一是在一國之中，劃定一個範圍，在那裡形成「例外狀況」(state of exception) (例如法國的加來難民營區，不論是左右派的政治人物，都認為這些人是騷擾，必須徹底地將這些營區移除，於是不需要任何理由便可遷移、遣送、拘捕這些人，而其中更多無處容身的是失去親屬的兒童。而英國政府更預計在過港隧道築起一道被稱為「加來長城」的高牆，阻隔由加來偷渡的難民)。那裡的人民，是赤裸生命，可隨意處置，不受法律保護，不將它們視為具有公民權或人權之人。他們被視為危險份子，被排除在城市之外；他們被現代的高科技，包括晶片身份證、晶片護照或每年的健康篩檢等隨時嚴密的監控。新的世界展現權力的方式，不再以對人民的保障或刑罰作為表現的方式；而是相反的，以如何無所不在地監控人的移動，作為展現權力的方式。新的主權形式不再展現在戰爭的殺戮上，而是展現在身體的控制上。主權從以往具有生殺大權的方式，轉變成傅科所說的生命政治，所有人都被視為是危險階級，這也導致了一個共同體中更大的斷裂與衝突。

趣的翻轉，那些順從於國家的人成了人民，其作為國民 (Volk) 整併於政治體的人民的典範，而被國家所排除者，亦即隨時可以收回權利或限定主權權力之人，盧梭意義下的人民，⁹ 反而活生生地被排除在政治參與之外。¹⁰ 為了便於理解，我們可以將二者理解為，一者是以抽象整體形式顯現的大寫的 Populus，以及被排除於整體之外的底層人民 plebs (或小寫的 populus)。¹¹ 阿岡本在其著作《神聖人》(Homo sacer) 中亦指出，共同體的概念原本就是一個矛盾存在的概念，在現代國家的安全與治理的概念下，作為共同體，主權者卻是首先必須在人民之中，分辨出誰是同，而誰是會破壞同的異者 (外者)，因此名為共同體但卻是以排除的方式出現。人民一詞在其自身，便一直承受著根本性的斷裂，作為一種整體性的身份，他是每個個別身份的純粹來源，然而卻必須透過持續地排除、語言、血統和土地的再定義與淨化，才能獲致同一性。(Agamben 1998: 177) 換言之，在保持「人民」

⁹ 盧梭關於主權者與人民的討論，請參見《社會契約論》(Du Contrat Social)(1973) 第一卷第七章和第二卷第八章。

¹⁰ 洪席耶將這樣的兩類人稱為好人 (les gens de bien) 與無用者 (les gens de rien)，若從字義上來看，同時也可以理解為有利益之人和無利之人，若將此利益或價值定位於財富的話，也可以將此兩類人翻譯為「資產者」與「無產者」或「富人」與「窮人」(洪席耶 2011: 頁 31-34)。換言之，公民作為權力的來源與正當性，同時被視為好的以及有利的，而那些被排除者，因為無利因此無用，這些人對於共同體來說，是錯誤階級 (la classe du tort)。然而對洪席耶來說，這種將有用之人稱之為人民的作法，一開始便是一種算錯 (mécompte)，人民是一種錯誤之名 (le nom de tort)，於是我們需要另一種錯算 (le tort)，這樣的錯算成為一種扭力 (torsion)，這種扭力解開了以往的有利與無用之分，而讓以往被視為無用之人或無份之份者 (la part des sans-part)，即不被計算者能成為參與者，也只有這種計算了不可見、不被計算的他者，才可能有真正的平等的共同體。

¹¹ Plebs 一般中文翻譯為平民或賤民，指的是活生生的人被排除在政治參與之外。由於本文將在後文，說明人民有其積極正向的意義，是不斷挑戰及抵抗，讓權力者無法收編的政治行動主體，這些人作為政治共同體真正的基石，抵抗統治者、帝國主義者和侵略者。因此不採平民或賤民的翻譯，而翻譯為底層人民。

這種身份更穩定、更加同一性的同時，亦是「人民」鬥爭最激烈的時刻。

阿岡本對於人民的討論，因此有兩個主要的論點，其一，阿岡本認為人民一直是個「分離」的概念，而非如海德格所說，是聚集為「我們」的概念。他說：「人民與其說是統一的主體，不如說是在兩個對立極點之間辯證的擺盪：一方面，大寫的人民作為整體並作為一個統合的政治體而存在，另一方面，小寫的人民則只是一個子集，作為貧苦、被排除之身體所有支離破碎的 (fragmentary) 多樣性；一邊，是無法再容納更多，另一邊，則是永久被排除的概念。」(Agamben 2000: 29) 換言之，他認為當「人民」這一概念提出的同時，實際上就已經在「人民」之間分離出兩種人，一種是由國家主權所提取出的人民，這種人民臣服於主權之下，亦被稱之為「公民」，甚至，國家主權是透過得以在「人民」之中抽離出公民身份，而建立自己統治的正當性。另一種則是國家主權所遺棄的人民，亦即阿岡本筆下的「赤裸生命」(bare life) (Agamben 1998: 179)，¹² 透過區隔出赤裸生命，讓生命成為

¹² 「赤裸生命」(bare life) 的概念出自阿岡本。他將生命區分成動物性生命 (zoē) 與政治性生命 (bios)。所謂政治性生命往往在司法—政治的涵攝中，具有法律地位的公民，因此是法律和政治的載體。然一旦此種生命，被統治技術剝離了他身上的司法、政治和社會性，則回歸到動物性生命，成為赤裸生命。弔詭的是，在阿岡本眼中，赤裸生命才是主權真正可以操弄的對象，阿岡本宣稱「只有赤裸生命本真地是政治的」(only bare life is authentically political)，他欲說明的是，當代政治並不若霍布斯所主張，主權展現於能夠執行社會契約或懲罰制度，而在於主權可以在生命之中離析出赤裸生命，並因此畫出一條界域決定例外狀態；是這種能夠隨時給予又排除，在司法—政治之中又隨時成為例外狀態的權力，呈顯了主權。赤裸生命處於一種納入式排除狀態中 (inclusive exclusion)，他既是主權生產的產物，也同時是主權展現權力的對象。他被主權排除，但主權卻是透過將懲罰與暴力加諸其上，證成權力的合法性。亦即阿岡本的「神聖人」(Homo Sacer) 概念，阿岡本清楚地定義了神聖人：任何人可殺死他而不受懲罰。換言之，神聖人處於法律的保障之外，亦即法律的例外狀態，他在法律和政治地位中，被剝奪了一切權利，各種權力皆可隨意加以處置之人。例如：無國籍者、非法移工、偷渡者、難民等等。

屈服於政治的生命，主權也同時地透過不斷地決定例外狀態，懸置法律，讓生命成為赤裸生命，主權不再需要根據任何法律便可隨時加諸權力於其上，赤裸生命是主權徹底遺棄又捕獲的對象，主權透過能夠將生命進行這種納入式排除 (inclusive exclusion)，即區分例外狀態，顯現了絕對權力。因此，阿岡本強調，把人民建構為政治身體，是通過一種根本的分離而完成的。在人民這個概念中，我們很容易就可以辨認出早先被認定為原初政治結構之定義範疇 (defining category) 的概念詞組：裸命 (小寫的人民) 和政治存在 (大寫的人民)、被排除的與被包含的、動物性生命 (zoē) 與政治性生命 (bios)。人民這個概念在自身內部總是已經包含了一種根本的生命政治性斷裂 (biopolitical fracture)。(Agamben 2000: 29-36) 於是，當一個政治體必須透過區分大寫人民和 (剩餘) 人民才能獲得統治的正當性時，就無可避免地在人民之間造成分裂與仇恨，如果將德國「民族／人民」(Volk) 視為是整合的政治體的大寫人民，那造成力圖消滅赤裸生命的結果也就不令人感到意外。

承接上述，阿岡本對於人民的第二個觀點是，他認為人民一詞，是被國家所編纂和調動的概念，透過例外邏輯，離析出他所謂的大寫的人民以及小寫的賤民。亦即他所說：「哪裡有大寫的人民，哪裡就會有赤裸生命。」(Agamben 1998: 179) 他更直言，透過離析兩種生命，更容易生產出一種抽象整體的大寫人民，這種幻象縫合了兩種人民，並將人民 (德國人) 轉換為必死的神聖生命。¹³ 阿岡本因此提出

¹³ 同樣的概念，出現在 Nancy 所謂的死亡共同體 (communauté de mort)，也就是大家共同鑄融到一個「聖體」(communielle du sacré)，這種內在性邏輯是單一一致的，這種內在一致性立刻成為了鎮壓共同體，一切溝通全無可能，於是不同血緣或種族就被排除於共通體之外，將不符合純粹內在性標準的人都犧牲，僕曦認為這種透過共通存在的懷念是恐怖的，這種懷鄉會透過將犧牲者投入血染的共通生活，並藉由這個犧牲者當作祭品，縫合和復興共通的神聖性。也因此它不僅滅絕他者，還是一種獻祭的邏輯，於是，他認為所有的共在所環繞的，其實都是一種已逝的失落 (perte)，

「生命形式」(form-of-life)對比於赤裸生命，人民應作為生命形式，是不可分離的生命，不同於透過國家的例外邏輯所生產出的赤裸生命。阿岡本如此定義生命形式：「生命形式意指一種不可能與其形式相分離的生命，一種永無可能在其中離析出類似生命政治之類的生命。」要之，生命形式是一種赤裸存在(bare existence)，生命以其自身作為形式並且無可分離。(Agamben 1998: 188.) 生命形式意味著生命還沒被國家離析或編纂的狀態，也因此這樣的生命更具有潛能和可能性。生命形式是阿岡本對傅科主體化模式的反省，¹⁴ 是阿岡本思考逃逸(例外)的重要關鍵(他本人直言，逃逸的概念來自德勒茲的影響)，讓人不再被編制在權力、政治或國家之下。由此，人的生命或意義，不再是由國家藉由例外邏輯所剝除後的生物性生命(傅科意義下的生命政治)或是赤裸生命，而是生命形式本身就是剩餘、就是獨特，是超越一切由國家所限定的生存方式。人在此才從生命權力下的人：公民、難民、非法居留、無證者、無國籍者等主權國家下的身

而懷鄉或獻祭都試圖填補這樣的失落，這種神聖性的共在(être en commun)本質上都是虛無的，也因此諷刺的是，這種虛無的本質是透過統治、滅絕才得實現的神聖。這種排除他者所鑄融而成的共同體，反而弔詭地導致共同體的自殺。他因此指出法西斯其實就是這種對聖體的偏執所引發的醜陋的後果。(Nancy 1990: 35-37, 41-46)

¹⁴ 阿岡本在尋找一條與傅科晚期不同的路，他認為傅科晚期的主體哲學有一個明顯的悖論，就是既需要自我關切，卻又需要不停地去主體化或者自我遺棄，然而這種尋找新的主體的過程是危險的，因為是主體親自地參與了由生命權力所界定的主體化過程，這個主體還是沒有逃脫任何權力。阿岡本認為傅科所談論的生命權力(biopouvoir)，主要是談論權力的部署與主體形構的關係，然而傅科卻忽略了權力和生命之間的關係。換言之，阿岡本的目光不像傅科般集中在權力部署對主體的影響，而將目光轉回生命形式。於是他不再將生命的焦點放在裸命，一種消極的被治理與排除，而是轉向積極的、潛能的、多樣的不穩定生命，是這個生命讓國家的例外邏輯不再可能，讓編碼、鎮壓和排除不再可能，因此是生命形式成了國家的例外，而不是國家排除了生命。於是，生命形式是一種剩餘與溢出，它不被任何政治、法律所劃分和佔有，也因此任何的主體化，不會再像傅科般回到權力的邏輯。阿岡本與傅科的差異不在本文討論的脈絡中，故不再繼續發展。

份，而重新恢復為一個充滿潛能和多樣性的生命形式，而不會被分離為赤裸生命。(Agamben 2000: 3-4) 於是阿岡本將生命從消極的被治理與排除，轉而讓其成為一個積極的、多樣的不穩定生命，生命形式是一種剩餘、一種新，他不被任何政治、法律所劃分和佔有，他讓治理成為了例外，而不是生命被權力排除。也因此任何的主體化，不會再像傅科般回到權力的邏輯。簡言之，相較於在國家例外邏輯下的赤裸生命，(小寫)人民「無可區分」的生命形式，其跳脫了赤裸生命的宿命，不再以對抗國家終結赤裸生命，而在於它的「無可區分」解消了國家的主權邏輯。

由此可知，現代政治共同體(主權國家)無論如何將面臨一個困境，亦即當它不斷地以共同體或政治統一體的方式，宣稱自己代表全體人的同時，無可避免地在共同體之中，不斷地生產出令它尷尬又難以忍受的小寫人民或赤裸生命。即人民被抽離出某種意義之後，成為了可用的、可數的人民，並因此將所謂的民主，建立在這種離析後可計數的人民。於是，本該是不可數、無法數的人民，弔詭地在被分離的同時，在他不作為自身的同時才被承認。因此，對阿岡本而言，必須翻轉「人民」的概念，才能將「人民」從「共同體」或大寫事物之中解放。他以懷疑並帶嘲諷的語氣提到，在目前普遍被視為現代國家人權基礎的《人和公民權利宣言》(*La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*)，人與公民這兩個身份，究竟是兩個自主的存在，還是單一的系統，抑或是前者在後者之中？他認為《人和公民權利宣言》說明了自然生命被銘刻於民族國家的司法—政治秩序之中，而現在正是我們必須思考這種關聯性的時刻。(Agamben 1998: 126-127) 因此，阿岡本欲突顯人民概念的悖論，他表示：「人民一直在他自身之中就包含了一種根本的生命政治的斷裂，他既無法被納入到他自身構成其一部份的整體之中，也無法屬於他總是已被納入其內的集合之中。所以每次在政治場景援引和運用他，都會產生諸種矛盾與疑難」。(Agamben 1998: 177-178) 阿岡本指出，人民在當前呈現出一種尷尬的

存在，他既是不斷地被建構成穩定的身份，然而於此同時，卻又是激烈地進行內部區分。也因此，人民一詞不論從哪種角度來說，都不可能是單一義的，人民同時指向雙重運動，當有總體的納入時，就同時會出現其自身的悖論，即納入卻不屬於整體的一部分人。換個角度說，人民一詞之中，必然帶有納入性排除，即政治共同體在形成之初，須建構（大寫）人民，然而在實際的政治運作上，卻又必然地排除某些（小寫）人民，亦即人民概念的內戰（*stasis*）。在理解了人民一詞具有內部自身的斷裂後，我們這年代所該做的不再是將政治共同體建立在人民主權的概念下，而是在意識到人民的內部斷裂後，如何不再以劃分人民來建構政治主體及政治共同體。

參、不在場的人民與不可計算的「我們」

與阿岡本有相同旨趣，希望透過再思「人民」概念，而重新反省人民主權、民主與政治主體等問題。巴迪悟、洪席耶和巴禮巴¹⁵，這

¹⁵ 本文將不細論巴禮巴，而將焦點集中在洪席耶與巴迪悟。其原因在於，三人之中，巴禮巴對於人民與國家的批判是最少的，巴禮巴甚至強調了公民性（*civilité*）與國家的重要。他的重點在於今天如何透過公民性維持公民之間的對話關係，而國家的角色是公民對話空間的保證。所謂公民性是指對於公民身份的反抗（*insurrection*）。他說：「公民性的政治既是努力召喚對統治進行徹底轉換、民主化和公民化（*civilizer*），亦是努力革命的、改革的以及反的公民化」（Balibar 2001: 202.）他提出「將成一公民」（*devenir-citoyen*）的概念，一種未完成的公民（*une citoyenneté imparfaite*），由於這樣一個「將成」及「未完成」公民，因此他亦是「永久重構性公民」（*une citoyenneté en refondation permanente*），也因此他打開了吸納更多成員的可能性。民眾（*démos*）因此超越民族國家主權，使人民（*people*）不再僅是臣屬於民族國家的公民，而是作為政治權力的建制者（*pouvoir politique constituant*）。見 Balibar (2011)《公民主體及哲學人類學的其他論文》（*Citoyen Sujet et autres Essais d'Anthropologie philosophique*）。

巴禮巴對「人民」概念的討論，與其說是批判，毋寧是進行更細緻區分。巴禮巴在

三位被視為後阿圖塞學派的哲學家，¹⁶ 分別以相似又帶有差異的方式，展現了他們對上述問題的思考。¹⁷ 即便這四位哲學家關於「人民」的概念有諸多細微的差異，然而這些哲學家在思考「人民」一詞，依舊有些相同的特質。2013 年由 La Fabrique 所出版的《何謂人民》(*Qu'est-ce qu'un peuple*) 一書，結合了包括本文提到的巴迪悟、洪席耶和巴禮巴等哲學家，如同該書前言所說：「這本書的計畫源於一份憂慮，即看到人民這個詞語絕望地與其他一組詞語連結在一起，例如

論及什麼是「歐洲人民」的脈落下，更進一步地區分人民的概念，以便於當我們在討論人民時，能在不同意義中反思。他指出在西方脈落中，人民包括了四種概念，可對應於四個希臘字，Ethnos, Demos, Pléthos et Laos，其中 Ethnos 和 Demos 是一組，它們的基礎都連結於民族國家或國族，這樣的區分通常是由人類學、政治科學或哲學等理論所建立。Pléthos 和 Laos 則為另一組。Ethnos 是指種族國家 (nation ethnique)，也就是在文化或種族上相同者，人民在此等同於國家。而所謂的 Demos，則是更具政治意含的詞語，其關乎公民國家 (nation civique)。當我們一般在稱呼人民時，往往同時意味著 Ethnos 和 Demos。然而這組詞語卻無法包涵後兩者，因為他們往往在政治之外，Pléthos 指的群眾 (masse) 或諸眾 (multitude)，而 Laos 則是神指派的，如以色列人作為上帝的「子民／選民」(peuple élu)。於是巴禮巴指出關於人民，總是包含著處理四種觀念的反題與連結。包括：人民作為公民共同體 (communauté des citoyens)、人民是國家、人民是群眾、人民是命運或任務的授者與傳承者。對巴禮巴來說，雖然在討論人民概念時，不可避免地必須關聯到 Ethnos, Pléthos 和 Laos，但他認為人民絕不是一種先在 (preexistence) 的觀念，人民之所以成為人民，在於他能影響自身的政治結構，而不被已定的政治制度決定，即巴禮巴想表達的積極公民身份 (citoyenneté active) 的觀念 (Balibar 2014: 18-20)。也因此，斷裂了「我們」與「人民」之間的必然連結時，也就同時解除了由「人民」和「我們」所組成的「共同體」的神聖性和非本源性。「我們」或某種政治主體，在出現的當下，作為一種集合的再現或表象，而立即的指向了它方的過程。

¹⁶ 相關著作可參考 Zizek (1999: ch. 3, 4) 或 Hewlett (2010)。

¹⁷ 可參考由 René Major 編輯的 Cahiers Confrontation, n°20, « Après le sujet qui vient », Aubier, 1989. 該書於 1991 年英譯為 *Who Comes after the Subject?* 該書收錄了本文幾位哲學家的文章，包括 Nancy, Badiou, Balibar, Rancière 等人，這說明了早在 1990 年前後，這幾位哲學家就開始思考了主體的問題，包括儼職「無主體的共通體」(community without subject) 或者巴禮巴認為「公民主體」(Citizen Subject) 應該是「生成主體」(becoming a subject /devenir sujet)。

共和政體或政教分離，這些詞語的意涵已演化成服務於維持現有秩序。雖然書內結集的文章所持有的意見不盡相同，但它們皆共同地展示出人民一詞，永遠堅固地，牢牢地站在解放這一邊。」(Badiou 2013: 7) 同樣由 La Fabrique 所集結，於 2009 出版的《何種狀態下的民主？》(*Démocratie, dans quel état ?*)，結合了八位觀點不盡相同的哲學家，包括 Agamben, Badiou, Rancière, Nancy, Bensaïd 等人，亦如同該書引言所說，即便他們對民主無法有共同的定義，但能說明一件事，也就是民主的概念依舊是政治哲學中最基本也最軸心的論戰。

與阿岡本相同，洪席耶亦強調了人民的雙重性，即一旦人民以整體的方式被命名之時，就同時會出現「無份之份」(*part des sans-part*)，因為這樣的人民統一體 (*unite*)，是建立在對於社會組成份子的簡化之上。(洪席耶 2011: 165) 也因此，一旦以統一體的方式作為人民表徵 (*apparence du people*)，就必然引發爭議。然而這種因為統一體而必然引發的歧義，對洪席耶來說，恰好是民主發生的可能性。洪席耶認為：「民主發生，只要它來自於政治的特殊行動者，此行動者不屬於國家部署 (*dispositif étatique*) 的代理人，也不屬於社會的組成份子，而是來自於某些轉移國家或社會組成份子之認同作用的團體。最後，在人民展現的場景之中，只要透過非等/同性的主體 (*un sujet non identitaire*) 引動一次爭議的發生，民主就會發生。」(洪席耶 2011: 166) 換言之，對洪席耶來說，民主的實踐並非在可計數的成員中，因為這些成員早已在身份或資格上，等同／認同 (*identify*) 國家或主流價值，這些可計數的人早已是結構的一部分，甚至是鞏固結構的一部分。然而，民主的意義並非在於更好的運作一套制度，並讓這套制度得以透過排除、篩選的方式維持穩定。相反地，民主的意義在於讓更多不同的聲音得以發聲，這也是為什麼洪席耶強調政治起始於歧義 (*mésentente/ disagreement*)。洪席耶指出，人民本是個空名 (*le nom vide de people*)，因此他不同於目前政治計算中的可計數，但也因為他是個空名，意味著各種力量關係將會搶奪這個空場，佔領其意義，並賦予

專名（例如：公民、合格選民、政黨黨員……）。當代政治奠基在人民主權的概念上，並將人民、法律條文和政治制度的結合稱之為民主。於是，人民之名將陷入可隨意挪用的危險，尤其在當代政治一種計算式的民主之中，它隨時被挪移為某種集體共識或族群精神。換言之，鑑於當代人民的處境是被捆綁於大寫的民族、政黨、國家、歷史等事物之下，因此洪席耶強調，人民之所以能成為人民，便在於他們能夠脫離這種由大寫事物所建構的人民。

洪席耶與阿岡本雖然二人都強調了人民的雙重性，然對於人民所該以及所能的角色，卻有著極大的差異。洪席耶在 *Dissensus: On Politics and Aesthetics* 的第二章 “Does Democracy Mean Something?” 和第三章 “Who is the Subject of the Rights of Man?”（這同時可以說明，為什麼本文若要談論政治實踐和民主，不可避免地必須碰觸人民的概念）大篇幅地比較了他與阿岡本之間的差異。洪席耶指出，受鄂蘭影響甚深的阿岡本，在鄂蘭的脈落下，人權必然涉及兩種主體：人和公民，而這兩種主體又必定有一方會是過多的。於是，若人權所要保障的是人的權利，則會出現一種兩難困境 (dilemma)，即人的權利只有作為憲政國家內的公民才享有的權利。此處會出現一種人與公民兩端的悖論，即所謂的人的權利弔詭地顯現於那些非政治的個人的權利，那些被視為一無所有的人的權利。(Rancière 2010: 55) 換言之，就阿岡本的角度來說，真正能彰顯人的權利，是能對非公民提供權利，而非保障公民的權利。於是，不論是鄂蘭還是阿岡本皆認為，人權或者成為了毫無權利者空洞的權利，或者是屬於國家共同體之中的人的權利。(Rancière 2005: 65) 故此，不論是鄂蘭的無國籍者、難民或阿岡本談論的裸命、集中營，在人—公民的兩端，他們所希望談論的人權，皆擺在非公民的那一端，也就是人的這端（或說阿岡本筆下例外狀態/赤裸生命的那端）。(Rancière 2005: 23) 這也就弔詭地說明了，當代主權國家中保障的公民權實際上並非人權，而主權國家所該保障的人，卻又是被排除於公民身份之外的人。亦即他們認為，那個

不被保護的、不被認為該有權利的人，才恰好是人民。

關於在政治共同體之中，人民的概念往往被一分為二，此點洪席耶與阿岡本觀點一致，雖然洪席耶所指出的無份之份，範圍明顯大於阿岡本所討論的難民或赤裸生命。洪席耶與阿岡本的不同處在於，阿岡本繼承著鄂蘭，他把人聚焦於集中營或者難民、無國籍者的角色，洪席耶認為這樣的定位，有太過本質化或固定的疑慮，他認為任何不被計算之人，都應該視為人民，而不限於特定的人。(Rancière 2010: 53) 他甚至指出，這種將人與公民簡化為一對幻象與真實的概念，源自於柏拉圖。如果在人—公民的兩端，阿岡本選擇了人，那對洪席耶來說，他認為政治主體不應該是二擇一的問題，政治主體顯現於永遠保持著在二者間。他說：「政治主體恰恰是在不同身份—人與公民—之間の間隙之中存在。主體化的政治過程絕非對人的權力或公民的權力的具體化，而在於對人與公民間聯繫與斷裂形式的建構。」(Rancière 2010: 56) 對洪席耶來說，在人或公民之間，選擇一個名稱，二者不論其內涵或外延的意義，都是極具爭議性的。如果阿岡本認為，討論人權的意義在於賦予那些無權者（難民、赤裸生命）該有的權利，那洪席耶所認為的政治實踐，便是維持這二者的動態和互補關係，而不是讓二者處於兩端。一方面，這種會被視為同一（公民或人）僅是化約後二擇一的邏輯。其弊端在於，一旦人民化約為一個整體，他就成了單一性或同一性，不論是被視為「公民」的同一性，還是被視為「人」的同一性，都將面臨幻象或真實的二元難題。洪席耶認為，即便包括那些原本被視為是無份者的人，一旦他們成為統一體而轉過來代表了全體人，重新地成為權力的分配者時，又重新進入了人與公民二元的真假循環，也因此不論是那個統一體獲得了統治的權力，都是以警治等同於政治。（洪席耶 2011：115）於是他主張，政治主體顯現於保持著在不同主體間の間隙，而這也顯現為民主。這樣的政治主體一方面挑戰了由主權所劃分的公民—人概念（或說阿岡本脈落下的公民—裸命，而阿岡本也正是認為主權展現於它能夠劃分例外，並且在例外狀

態中依舊能實施權力)，另一方面，公民的政治身份不再是由國家所賦予的消極公民，而是以平等概念對抗一切不平等。民主意謂著政治主體在兩種身份的間隙間，開啟了各種主體化的方式，讓民主不僅是銘刻於法律的普遍性（因為這種普遍性往往會因為警治而被私有化，(Rancière 2005 :69; 2010 : 57) 而是能夠過主體化過程不斷地補充這些已銘刻的權利。民主既不是制度，也不是多數人權力的聚集，而是一種人民的力量，一群沒有任何身分資格的人，或者作為一種例外 (exception) 資格，這群沒有資格的人對既存運作的增補 (supplément)，民主便是建立在這種不可統治 (ingouvernable) 的基礎之上。(Rancière 2005: 54, 56-57) 而這種永遠的居間並朝向未來開放的可能性，洪席耶認為在這點上，他是較偏向德希達「將臨的民主」。(Rancière 2010: 58)

洪席耶將人民視為增補的主體 (sujets supplémentaires)，避免了阿岡本將人民陷於人—公民的二元邏輯，從而使政治主體成為二元循環，也就是說，在人與公民之間，只有一者能被視為政治主體。然而，對洪席耶來說，人民可以指任何一個無份之份，他說：「人民 (demos) 並非社會底層的人群，只要他在不該說話的時候說話，參與了他無權參與的事情，他就是人民。¹⁸」(Rancière 2010: 32) 這個無份之份是一種增補的角色，描繪一切不被計算者，懸置社會中一切任何合法統治的角色，這個增補性的角色相對於社會部份的計算，是個餘份 (surplus)¹⁹，成為不被計算或不被承認者的特殊形象。於是，洪席耶將

¹⁸ 在這篇文章的脈落下，洪席耶是將 people 等同於 demos，他相對於由計算所構成的人口 (population)，於是人民是無份之份，是使自己斷裂並脫離了人口的計算，是增補的主體，是使不被計算者的計算成為可能。

¹⁹ 這裡將 surplus 翻譯成「餘份」，乃是配合洪席耶另一個「無份之份」的翻譯。以往的人，將這些不被數的人，視為是共同體中的錯誤 (le tort)，但洪席耶卻認為，恰好是這些餘份造成了對計數的錯算 (mécompte)。下文中若涉及巴迪悟的概念，則

透過職能、地位、利益的計算所形成的集體稱之為「警治」(la police)²⁰，而那些無份之份，作為增補的主體，則是「政治」(la politique)。(Rancière 2010: 36) 因此，人民：一種餘份、無份之份，作為增補的主體，並不若阿岡本筆下的悲苦或無力，也因此，對洪席耶來說，民主或政治主體、政治行動，並非是受苦者以共同體之名，進行對權力的重新佔領。而是作為增補和餘份，斷裂了政治的計算原則，以一種更平等的方式，讓無份之份也能有參與的可能性。

綜觀上述，阿岡本和洪席耶皆認為人民的概念意涵不會只是單一，而是雙重，甚至是多。對阿岡本來說，人民具有內部自身的斷裂，這種斷裂讓人民永遠無從區分，也因此無法構成單一義，人民永遠是一種雙重的辯證關係，在一端構成整體大寫人民的同時，就同時會有一端是在整體之中被排除的小寫人民，即建構亦同時斷裂，納入亦同時排除。與阿岡本相同，洪席耶也看到了人民自身所承載的斷裂。然二者不同之處在於，阿岡本試圖以生命形式解消國家的例外邏輯，或更加強調那些被排除者對於主權的挑戰，亦即，對阿岡本來說，政治

會將 surplus 翻譯為「餘數」，以配合巴迪悟的數學本體論脈落。

²⁰ La police，在洪席耶的脈落下，可以理解為「治安」或者本文翻譯的「警治」。差別在於，若理解為「治安」時，洪席耶是較貼近傅科脈落下的解釋，也就是關於現代的治理技術，不單純是懲罰和規訓這種簡化後卻又膨脹的「警治」。「治安」不來自於一個特定的國家機構，而是一整套連結了醫療、福利、文化的社會機制，它是一整套複雜交錯的機制與關係所形成的安全部署，「治安」扮演的不單是警察的角色，而是諮詢者、公共法律、秩序代言人的角色。因此在傅科的脈落下，「治安」意味著一種以安全、關懷、好的生活品質為名的新治理技術，其顯現為雙重性，既是複雜交錯的社會關係，以實現更細緻更全面的治理，但亦沒有放棄以暴力作為手段。相對於「治安」，洪席耶脈落下的「政治」(la politique)，恰好就是打破這種治理的部署，藉由錯算將無份之份重新計算，使不可見成為可見，也因此政治活動是「任何將一個身體從原先被給定的場所中移動或改變該場所之目的活動」。(洪席耶 2011: 60-63)。由於本文的重點在於突顯人民是國家透過排除而形成的同一性，而不是要討論新的治理技術，因此將 la police 翻譯為較為狹義的「警治」，而不翻譯為「治安」。

主體不在於作為大寫人民（公民或國民）的那端，而在於作為小寫人民（被排除者或受難者）的那端。相對的，洪席耶將政治主體視為遊走於大寫與小寫人民之間的行動者。換言之，對洪席耶來說，政治主體的行動力顯現於他有能力遊走於大寫與小寫人民之間，而非如阿岡本所做的，欲弭平二者間的裂隙，或者將力量賦予小寫的人民。在洪席耶邏輯之下，我們可以說，政治主體的能動性不在於某方對抗另一方，而在於有能力形成間距，亦即造成歧義，而不輕易的被置於某個單一義的統一體。這也可以說明謂何巴迪悟認為洪席耶的哲學可視為「間距理論」(une théorie de l'écart)。(Badiou 1998: 130)

正是在這一點上，巴迪悟和洪席耶有了交會點。他們都強調了政治主體間必須保持間距 (écart)，巴迪悟甚至認為洪席耶所提出：增補主體的行動是對被計數為一的全體的剩餘，對此我們很難有更好的重述。(Badiou 1998: 135) 因此二人都同意，政治就是召喚那些無法命名的（即洪席耶所謂的無份之份），一旦政治不再有增補的主體和剩餘，也就僅剩警治了。因此，巴迪悟認為，政治就是思考計數及未被數之間、全體 (tout) 與無 (rien) 之間。當某部份的人將全體 (tout) 當成整體 (total) 時，就不再剩餘了，對二者而言這種將部份計數為一的統治結構，巴迪悟稱為「情勢狀態」，而洪席耶稱為「警治」。(Badiou 1998: 130-131)²¹

透過上述可知，不論是巴迪悟或洪席耶都強調增補的主體以及餘數。然而，相較於阿岡本和洪席耶將「大寫人民」（阿岡本用「公民」一詞，洪席耶是用「人口」一詞）視為是透過排除所得到的全稱集合名詞，巴迪悟並不特別否定全稱的集合，反而是強調他的無從區分

²¹ 若欲詳知 Badiou 如何區別他的思想與洪席耶的異同，可參考本書第 8 章，129-138。

(indistinction) 或無從決斷 (undecidable)，即他所強調的政治就是朝往「無主體」(sans sujet) 的過程。也就是說，我們並不需要否定人民就是參與政治的過程中必須建構的一種類別，也因為他是集合，就說明了這個集合必定會有餘數，於是餘數又可以再次宣稱自己是人民，因此又再次產生餘數，這是一種政治主體週而復始的過程，我們要避免的是政治主體成為惰性，而不是避免建構政治主體。(Badiou 2013 : 16)²² 正如阿岡本自己也非常清楚，阿岡本所強調的是成員資格 (membership) 與納入 (inclusion) 之間，納入總是溢出成員資格，納入與成員資格不可能一致，也因此，餘數既是多餘又是特異，於是說明了統一體 (unité) 永遠的不可能。(Agamben 1998: 24-25) 正是這樣的立場，巴迪悟認為，儘管在今日「人民」被注入了納粹「國民」(Volk) 的用詞，但我們可以將其視為較中性的語詞。(Badiou 2013 : 9)

巴迪悟所不信任的，是加上一個形容詞的「人民」，他認為一旦將「人民」伴隨一個形容詞，尤其此形容詞帶有身份或國族的形容詞，形容詞+人民被神聖化了，這使得人民一詞失去了其反抗的力量。(Badiou 2013 : 10)對他來說，一個群體若沒有經過某種政治揉合的過程，便以某個國族的方式宣告自己的主體（例如法蘭西人民），那這不過就是一種惰性的主體。這種集合於國家之下的人民，賦予了一群人特別的權力（例如美國大選時川普所喊出的，美國是美國人的美國或近日法國大選 Marine Le Pen 喊出的「法國人優先」），當這一詞

²² 實際上，雖然都強調剩餘，巴迪悟與洪席耶對於政治主體的要求卻是不同的，洪席耶強調居間，也就是政治主體的力量顯現於維持或造成永遠的歧義，不應陷入二擇一的循環之中。而巴迪悟卻認為，不需要否認政治主體是政治鬥爭中不可避免的集合，這種計數為一的集合，雖可能是化約而產生被動的群眾，但也不可忽視他同樣可能產生解放的力量，透過組織和行動，因此不須避諱在政治運動中出現政治主體，而是看見運動中主體的變化。而正是在這點上，巴迪悟認為，洪席耶的政治主體少了政治鬥士 (militant politique)。(Badiou 1998: 137)

出現之時，說法語的法國人相對於說法語的阿爾及利亞人，法國的法國人民形成了一種新的壓迫。包括阿爾及利亞或越南人，都不屬於法國人民，人民一詞成了殖民與征服。更甚者，若將人民這樣一個群體深植於種族或血緣之中，例如「德國人」，便可能形成納粹，巴迪悟直言，海德格正是在這點上，讓自己走上了納粹的歧途。(Badiou 2003 : 106) 巴迪悟認為，這樣的人民不過是消極意義的人民，他是虛構的人民，是通過暴力的方式得以奠基虛構的身份，並作為種族 (racial) 類型和民族 (national) 類型的封閉身份概念的的人民。另一種消極意義的人民，則是依從於國家而認識的人民，這種人民維持了對國家的柔順與合意。(Badiou 2013 : 20) 換言之，人民主權並不若盧梭所預期，人民作為主權者的成員，是真正的主權者。相反的，人民一直是以人民不在場的方式存在，人民僅作為一種抽象的整體存在，人民並不實存。亦即，當人民被集合為整體而成為權威的來源或正當性時，我們並無法知道人民是誰？我們誰也無法指稱誰是人民？因此，「人民」作為一種主體的身份認同，除了應是空的能指 (signifiant vide) 之外，同時也應是流動的能指。正如同《誰》文也指出，海德格政治思想中的人民，從未採取「主體性」或集體「人格」，因為從「我」到「我們」，從「你」到「你們」，都不單純是人稱複數的變化。(張鼎國 2011 : 454)

回到巴迪悟的脈絡，這裡的「空」指的是一種非屬己、無本質(或無主體)的狀態或處境，任何的主體在這個時候都是一種顯在，也就是一種在關係之中所呈顯的效果，然而，作為在場，它是雜多的顯現，這種顯現讓它成為「是」，但也由於雜多，而讓它所「是」永遠有餘數，而又為「非是」。換言之，這種在關係之中才顯現意義的能指(人民)，這種無屬己的存在狀態，讓人民隨時保有改變的可能性，他是一種既連結又斷裂的整體呈顯，也由於整體關係是雜多的呈顯，因而無法化約，成為一種不可命名 (innommable)，亦成為一種空的狀態(例如，某個政黨的支持者，在性別、核能、死刑存廢、國家認同、勞動

工時、移工等議題，都有重疊又有差異，他們之間的集合，以及對政黨政策的支持，隨時因為議題而改變，於是，誰也不能以全稱之名，化約其中參與者的複雜性。對巴迪悟而言，空是一種場域，其內容是純粹的多，一切因素可能產生連結、改變、錯位、重複等多重決定的處所 (*un lieu de la surdétermination*)，因此它有無限可能性，而此又是可能性之所以發生之處。(無)主體在流變的過程中，原本既有結構出現斷裂，並因此產生了空間，而這些斷裂迫使既有結構必須重組，產生結構上的改變或挪移，進而讓結構永遠都帶有空隙而隨時面臨著重組，保持著開放的可能性。換言之，當主體意味著是各種不同差異關係的連結，那便意味著主體必定具有各種程度(強度)不一的節點，主體形構不再可能是封閉、單一的，而是處處都是可斷裂之處。這同時也意味著，沒有一種原初的、先在的主體，主體所呈顯的是雜多力量的多重效果，無法預先決定，也無法由單一的政黨、團體或個別力量所操作。巴迪悟因此認為，政治主體的實踐工作就是主體必須與由大寫的國家 (*l'Etat*)、政黨 (*le Parti*) 或階級 (*la Classe*) 斷裂。也因此所謂的人民，或者試圖將人民命名為「我們」，這都意味著讓人民重新進入計數為一的當代政治。然而，所謂的「我們」，並非一個固定的集合，而總是「多於一」(*un-en-plus*) 或者總是「我們」這個計數為一的集合的餘額 (*surnuméraire*)。於是，當人們提起「我們」(我們女人、我們工人、我們市民)之時，意味著兩件事，其一，這些命名的身份必定從這個「我們」中溢出，其二，「我們」與這些被命名的身份之間帶有無法化約的差距。

透過上面的分析與比較，即便阿岡本、洪席耶和巴迪悟三人，對於人民的解讀與角色有些許不同，但仍有幾點共同之處。首先，他們都是針對當代主權國家以人民主權作為統治合理性的反思，正如洪席耶所嘲諷的：「『人民力量』指明了一個事實，即民主的統治者唯一的共性就是他們沒有資格進行統治。」(*Rancière 1998: 171*) 其次，皆認為人民的概念意涵不會只是一，而是雙重，甚至是多，不論是人民

還是公民概念，都是不可化約²³。再者皆認為人民的概念是悖論，也就是他必定是自我排除、自我斷裂的。最後，這些人而言，人民一詞都不是為了鞏固政權，而是作為補充與挑戰，讓人的權利更平等，不因為某些被排除的身份喪失其權利。

肆、結論：「我們」—他者和餘數的政治共同體

如同本文開頭所說，本文所欲思考的，不是從海德格式的政治存有論角度思考人民的問題，而是希望透過對人民概念的重探、再思作為政治實踐的起點。其目的有二，首先，若當代的民主是建立計數上，那誰該被數又怎麼數，便成了重要的問題，挑戰這種計算的邏輯便是一種政治實踐，因為其涉及了如何討論「我們」與「他人」、「整體」和「餘數」、「同一／認同」與「差異」、共同體與外人等。若民主的意義在於透過這套機制思考如何面對差異以及差異如何共存，若民主的意義在於讓每個差異者都作為平等的言說者，就有必要讓「人民」不再侷限於國家或族群的概念。其次，今日主權的合理性與合法性，或者所謂的國家理性，都是建立在民主一詞，並由此發展出當前的人民主權概念。換言之，如果今天要談論民主，要談論政治實踐，如果

²³ 阿岡本也曾試著從巴迪悟溢出的角度思考主權與人民的問題，可參見 Agamben, (1998: 24-25)。進一步說，對巴迪悟而言，人民的概念不論在外延或內涵的意義，都是複雜而無法輕易化約的，人民是「雜多的一」，他雖然在主體化的過程中被集合或命名為「人民」，但卻是個永遠剩餘並因此帶有不可化約的特異性 (singularité)，無法被組合和固定在「一」(人民)的全稱之下，每個特異性實則是與結構不斷進行鬥爭的力量關係。也因此，「我們」(人民)並非純粹能指 (pur significant)，不該被再現為「公民」或者其他的政治集合(政黨、階級)，不再是「計數為一」(compte pour un)。只有在鬆開了由體制或國家所佔領的「我們」，政治才能有新的可能性，並讓人民脫離國家的框架，重新思考「我們」。以上所述，部份援引拙作〈缺席的他者與無主體性的主體〉(洪世謙 2013: 382)。

不重估人民主權的概念，不指出「人民」一詞所具有的雙重性、悖論或內部的自我斷裂，我們將無法直搗民主的核心，也無法談論政治實踐。因此要談論民主、政治實踐，都無法避開對人民一詞的省思。

承繼著《誰》文中對「人民」概念的詮釋與期待，即人民應理解為不被操弄、擺佈的對象，而是有自覺的人，這樣的人面對世局，不單思考個人的問題，更思索著時代的共同命運。（張鼎國 2011：454）若我們當代的共同命運，就是被太多大寫事物宰制（國家、種族、階級、科技、資本主義……），我們必須重新恢復不被大寫事物操弄、擺佈的人民。因此，在試圖為人類桎梏找尋出路的同時，並非如海德格般，從存有論的角度，將人重新置於另一個預先設定的共同（民族、共同體、我們、人民）之中，而是必須讓人於他的現實處境當中，恢復人的能動性，讓人在他的現實關係中，與他人具有活生生的社會關係，而這種共在，是在人與共存之他人的活動中鋪展開來。換言之，這是一種「共在於此」（être-le-là-avec），而非藉由排除的方式凝聚為「我們」，毋寧是透過更多差異的共存，透過一種於（en）和與（avec）他者的共在，而鋪展出一個各種差異共在的環境（milieu）。於是，「我們」再也不是指自身，「我們」指的是如何朝向他方，「外展」（ex-poser）便是「我們」的生存，「我們」之外的他者成了生存的意義，「我們」成為了「朝往他者的自身存在」（être-à-soi-à-autrui）²⁴。可將上述視為洪席耶所說的「他者因」（la cause de l'autre），洪席耶指出，我們的公民身份，一直關聯著他者和同一性的特殊關係。（Rancière 1998: 106）這樣的主張並不難理解，亦即若公民身份是一種同一性的概念，則同一性就必然包含著排除了某些非同一之人，亦即這個公民身份之外的

²⁴ 如何重新理解海德格的 Dasein 和 Mitsein，並翻轉海德格存有論而重新談論「我們」、「共通體」。可參考 Nancy (1990: 201-234)。

他者。因此他認為，他者作為某種去同一化的動因，反而顯現了政治的圖像 (la figure politique)，這樣的政治意味著，他者作為政治主體，使某種固定的同一性產生轉化或斷裂，也就是說，若政治被視為是透過排除他者而獲致同一性，而他者的存在，一方面說明了政治永遠具有歧異，而遠非同一性，同一性是政治的不可能，相反地，去同一性 (désidentification) 才是政治的原則，或說政治的任務和起點，在於「算錯」而讓計數為一失效。其次，他者作為增補，說明政治共同體是透過「錯誤」(tort)²⁵ 而產生。換言之，只有朝向他者、朝向未被計算者、朝向無份之份開放，讓「他者因」導入政治並邁向差異政治，方能跳脫以「公民身份」、「人民」等概念的排除性政治。

總的來說，正是同意海德格的擔憂，即人在當代承受著大寫事物的宰制（主權國家、政黨、歷史，亦包括科技的宰制，例如傅科指出的生命政治或阿岡本指出的赤裸生命）²⁶。鑑於人在當代中的處境，以及海德格將人民的概念重新置於命運共同體（民族國家）之下，並因而導致的納粹危機。阿岡本、巴迪悟和洪席耶等哲學家，試圖重新

²⁵ Le tort 是洪席耶重要的概念。從字義上來看，它意味著錯誤、過失。但在洪席耶的脈落下，卻是要強調那些在既定的制度、法律範圍下，被排除、不被計算之人。這些人是無份之份者，是所謂的他者，也就是在政治身份的同一性被排除的人，他們往往不被賦予參與政治的權利，也無須關注他們是否享有權利（例如難民、移工，或者在任何決策過程中被排除的人：如迫遷戶、非法資遣的勞動者、無法參與校園決策的學生等……）。於是，洪席耶主張，真正的政治或正義，就必須要「錯算」，並藉此突顯以往政治的「算錯」（因為只算了一部分它們視為該算、可數的人，所以是算錯），也就是這些以往不被計數之人，都能夠參與意見，作為平等的言說者，唯此，才是政治和正義的起點。換言之，Le tort 突顯了政治長久以來的「算錯」，也就是通過某種同一性和主體性的形式（尤其是公民或人民概念），將某些人排除於政治之外，透過「算錯」讓更多被排除者參與討論，我們得以打開或重新配置討論空間，這些原本被視為「噪音」的言論，都能成為公共言說的一部分。相關討論可參見洪席耶（2011：第一、二章）。

²⁶ 阿岡本甚至表示，近代除了主權可以提取赤裸生命外，醫學和知識系統亦可從多樣性的生命形式中提取赤裸生命，生命形式因此被重新編碼為各種赤裸生命。

整理人民的概念，將人民從國家之中解放，或更精確的說，從各種對於生命的宰制與部署中解放，讓人的生命超越各種當代國家控制生命的方式，而讓人的生命形式，充滿更多潛能和可能性，而非傳統主權國家下的「人民」或傅科筆下的生命政治。如同阿岡本所說：「之所以存在政治，是因為人是非功能的存在 (*argōs-beings*)，不能被任何專有的 (*proper*) 工作所界定——也就是說，人是純粹潛能的存在，沒有任何同一性或使命可能將他耗盡。」(Agamben 2000: 141) 因此，我們所該戮力的方向，不是去實現某種特定形式的共同體，而是保有潛能地跳脫各種由國家所支配的「生活形式」(*forms of life*)²⁷。亦即，人民不再只能是主權認定下的公民意義，亦包括在主權之外的被排除者，甚至是這些主權之外的被排除者、剩餘，才因此構成了真正的政治主體及生命，而不再受制於統治者。也是因為這些被排除在主權之外的人(民)：即生命形式、無主體、無份之份，對主權權力的騷亂、斷裂，才讓人有機會逃離主權權力的宰制，而獲得更實質的民主、平等和解放。

放到現實的政治實踐來看，如前所述，當代主權國家的功能和意義，再也不是盧梭社會契約論下，那種每個與全體人結合的個人，不過是在服從本人自己，並且仍像以往一樣地自由；而是像巴迪厄指出：「國家所表現的並非是建立在社會連結，而是建立於社會的去連結 (*dé-liaison*)，其意味著禁止。」(Badiou 1988: 125) 因此，在思考當代人的處境時，必須拒絕現代民族國家以帶有形容詞的全稱指稱「我們」(人民、公民、合法權利者……)，挑戰固定的政治主體界

²⁷ 生活形式 (*forms of life*) 概念上和傅科的生命政治相同，也就是各種被控制的生命，其由生到死，他的各種活的方式與價值，全由主權所確立。相對於生活形式，阿岡本提出了「生命形式」(*form-of-life*)，一種更具有潛能的生命，拒絕被國家離析為赤裸生命的生命。

線和體制，讓缺席者、不被計算者、不值得活的命 (life devoid of value) 等被排除的他者，重新成為一種隨時處於即將到來的「我們」。換言之，「我們」不是一個固定的界線，我們所該思考的，不是「我們是誰？誰是我們？」而更該是「誰被我們排除了？」以及「我們還可以成為誰？」。這樣的思考將使公民主體 (citoyen-sujet) 跳脫了既有從民族國家而來的身份框架，透過引入「他者因」超越公民主體的侷限性與單一義迷思。讓「我們」的界線從固定的單一性轉向開放的多重性，這也呼應了國際歌的歌詞：「我們一無所是，卻是全部。」(Nous ne sommes rien, soyons tout!)

參考文獻

中文：

張鼎國 CHANG Ting-Kuo, 2011, 《詮釋與實踐》*Dialog der phronesis*, 汪文聖、洪世謙編 WANG Wen-Shang & HUNG Shih-Chian eds., 臺北 [Taipei]: 政大出版社 [Chengchi University Press]。

海德格爾 Martin Heidegger, 1996, 〈世界圖像的時代〉*Shijie tuxiang de shidai*, 《海德格爾選集》*Selected words of Martin Heidegger*, 孫周興選編 SUN Zhouxing ed., 北京 [Beijing]: 三聯書店 [Sanlian book]。

洪世謙 HUNG Shih-Chian, 2013, 〈缺席的他者與無主體性的主體〉*Quexi de tazhe yu wuzhutixing de zhu ti*, 《理論的饗宴》*Lilun de xiangyan*, 黃瑞祺編 HUANG Ruiqi ed., 360-390, 臺北 [Taipei]: 碩亞 [AsiaWorld]。

洪席耶 Jacques Rancière, 2011, 《歧義》*Qiyi*, 劉紀蕙、林淑芬、陳克倫、薛熙平譯 LIU Jihui, LIN Shufen, CHEN Kelun & XUE Xiping trans, 臺北 [Taipei]: 麥田出版社 [Rye Field Publishing]。

西文：

Agamben, Giorgio. 1998. *Homo sacer: Sovereign Power and bare Life*. Trans. by Daniel Heller-Roazen. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

- . 2000. *Means without End: Notes on Politics*. Trans. by Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio & Badiou, Alain & Bensaïd, Daniel & Brown, Wendy & Nancy, Jean-Luc & Rancière, Jacques & Ross, Kristen & Zizek, Slavoj. 2009. *Démocratie, dans quel état ?* Ed. by La Fabrique. Paris: La Fabrique.
- Badiou, Alain. 1988. *L'Être et l'Événement*. Paris: Seuil.
- . 1989. *Manifeste pour la Philosophie*. Paris: Seuil.
- . 1998. *Abrégé de Métapolitique*. Paris: Seuil.
- . 2003. *L'Éthique, Essai sur la Conscience du Mal*. Caen: Nous.
- . 2013. Vingt-quatre Notes sur les Usages du Mot Peuple. *Qu'est-ce qu'un Peuple?* Alain Badiou, Pierre Bourdieu, Judith Butler et al.. Paris: La Fabrique.
- Badiou, Alain & Barbara Cassin. 2010. *Heidegger. Le Nazisme, les Femmes, la Philosophie*. Paris: Fayard.
- Balibar, Étienne. 2001. *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*. Paris: La Découverte
- . 2011. *Citoyen Sujet et autres Essais d'Anthropologie philosophique*. Paris: PUF.
- . 2014. Comment résoudre l'Aporie du "Peuple européen"? *Le Symptôme grec*. Fecamp: Nouvelles Editions Lignes.
- Bourdieu, Pierre. 1988. *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Les Éditions de Minuit.

- Campbell, Timothy C.. 2012. *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, Jacques. 1987. *De l'Esprit : Heidegger et la Question*. Paris: Galilée.
- Cadav, Eduardo, Peter Connor, Jean-Luc Nancy eds.. 1991 . *Who Comes After the Subject*. London: Routledge.
- Heidegger, Martin. 1986. *Sein und Zeit*. 16. Aufl.. Tübingen: Niemeyer.
- Hewlett, Nick. 2010. *Badiou, Balibar, Rancière: Re-thinking Emancipation*. N. Y.: Continuum.
- Rousseau, J.J.. 1973. *Du Contrat Social*. Paris : Union Générale.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. 2002. *Heidegger: la Politique du Poème*. Paris: Galilée.
- Nancy, Jean-Luc. 1990. *La Communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois.
- . 2005. *The Ground of the Image*. Trans. by Jeff Fort. New York: Fordham University Press.
- . 2007. L'être-avec de L'être-là. *Cahiers philosophiques*, vol. 111, 3: 66-78.
- Rancière, Jacques. 1998. *Aux Bords du Politique*. Paris: La Fabrique.
- . 2005. *La Haine de la Démocratie*. Paris: La Fabrique.
- . 2010. *Dissensus: on Politics and Aesthetics*. Trans. by Steven Corcoran. N. Y.: Continuum.

Major, René. 1989. *Après le sujet qui vient* In *Cahiers Confrontation*. n° 20. Paris : Aubier.

Žižek, Slavoj. 1999. *The Ticklish Subject: The absent Centre of Political Ontology*. London, N. Y.: Verso.

An Alternative Interpretation of “‘Who Are we?’ / ‘Who are We?’”

HUNG Shih-Chian

Institute of Philosophy, National Sun Yat-sen University

Address: No.70, Lianhai Rd., Gushan Dist., Kaohsiung City 80424

E-mail: hungschian@mail.nsysu.edu.tw

Abstract

Ting-kuo Chang’s paper “‘*Who Are we?*’ / ‘*Who are We?*’” (henceforth “*Who*”) examines some periods and turns of Heidegger’s political philosophy from four perspectives such as people, community, technology and history. Thus, the present paper attempts to further discuss the two notions—people and community—from the second part of Chang’s paper, titled “People and Community.”

Chang’s “*Who*” serves as the point of departure for us, in a more radical manner, to ask, “Can we say ‘we’?” In other words, can we still say we if we always exceed or become indistinct? Or can we proceed to ask, “How can we become us?” if we can say we?

Contrary to Chang’s “*Who*”—a paper that aims to explain how Heidegger ponders over the contemporary situation via political ontology—the present paper aims to consider how the humans does not only think the contemporary existence through political ontology, but also

see humans' concrete activity in ontology. As the above point indicates, the paper wishes to offer a profile about "*Who*."

The paper attempts to exhibit and rethink the problem of we and its relevant problems from the threads such Agamben's notion of life-of-form, Badiou's notion of non-subject and Rancière's notion of the cause of the other.

Keywords: Biopolitics, Form-of-Life, People, Agamben, Badiou