

巴迪歐針對「我思」概念的反抗與創造： 關於「貝克特式我思主體」^{*}

顏慧如

巴黎第八大學哲學系

E-mail: bonvoyagezu2018@gmail.com

摘要

阿蘭·巴迪歐既反抗在哲學場域中將主體侷限於「一」的笛卡兒「我思」概念，同時又超越在精神分析場域中讓主體抵達「多」的拉岡「我思」概念，在藝術場域中根據薩繆爾·貝克特的作品，創造出特屬於巴迪歐他自身的「我思」概念。而這種巴迪歐「我思」概念內涵，則涉及到一種抵達「多」的「真的主體」，一種「貝克特式我思主體」的嶄新內容，並且有別於其他思想家，巴迪歐從他自身「多的本體論」之核心概念的「多」的角度上，詮釋和賦予這種「貝克特式我思主體」以獨創性與價值。

關鍵詞：巴迪歐、笛卡兒、拉岡、我思、貝克特式我思主體

© 中央研究院歐美研究所

投稿日期：110.7.6；接受刊登日期：110.9.23；最後修訂日期：110.10.6

責任校對：趙麗婷、林碧美、范馨文

* 兩位審查老師細心地閱讀並且誠懇地給予筆者在主體思考上不同的觀點，這些觀點對筆者來說相當重要，能夠開啟筆者未來發展關於主體的其它議題和思考，筆者在此真誠地感謝兩位審查老師。

壹、引言：關於「貝克特式我思主體」

「貝克特式我思主體」(le sujet du Cogito beckettien) (Badiou, 1995: 35) 一詞不僅涉及到阿蘭·巴迪歐 (Alain Badiou) 在哲學場域中針對笛卡兒 (René Descartes) 「我思」(le cogito) 概念，即「我思考，所以，我存在」(je pense, donc je suis) 內涵的反抗，同時也關係到巴迪歐自己在藝術場域中針對他自身「我思」概念內涵的嶄新創造。

巴迪歐在哲學場域中反抗笛卡兒「我思」概念，而這種反抗主要是針對笛卡兒「我思」概念所涉及的一種形而上學的「一」的標準力量 (puissance normative de l'Un) (Badiou, 1998b: 25)，而後者正是巴迪歐本體論，即一種「多的本體論」(l'ontologie du multiple)¹ 之核心概念的「多」(le multiple)² 所意欲抵抗的對象。

巴迪歐曾在《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”) 中表明，在被構思為存有歷史的形而上學之起源

¹ 巴迪歐的「多的本體論」本質上只有「多」，它全面反抗從形而上學以來就已存在的「一」，巴迪歐也稱自己的「多的本體論」為「無一的多的本體論」(une ontologie du multiple «sans-Un») (Badiou, 1988: 36)。

² 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，我們將達到一種臨界點，而這種臨界點絕對不會是一 (l'Un)」(Badiou, 2010: 126)，因此 1999 年在波爾多 (Bordeaux) 所舉辦的國際研討會，便以「阿蘭·巴迪歐：思考多」(Alain Badiou: penser le multiple) 為標題，這個標題點出「多」才是巴迪歐本體論思想的核心 (顏慧如, 2021: 114)。此外，這場研討會的論文都收錄在《阿蘭·巴迪歐：思考多》(Alain Badiou: Penser le multiple) 一書中 (Ramond, 2002)。

裡，存在有一種從標準上對「存有」(l'être) 起決定作用的「一」的形而上學力量，而這種「一」的形而上學力量與「存有」之間相互關係的標準，則體現在萊布尼茲 (Leibniz) 的格言：「凡是不是『一個』存有 (un être)，就不是『存有』(un être)」(as cited in Badiou :1988: 66) 裡，這個格言確切地點出「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) (轉引自顏慧如，2021: 113)。

不僅如此，巴迪歐更表明，這種侷限「存有」的「一」的形而上學標準力量，同樣也是束縛「主體」(le sujet) 的霸權力量，而關於這種束縛「主體」的「一」的霸權力量之起源，則是從笛卡兒「我思」概念開始。事實上，在 1987 到 1988 年的《真理與主體》(*Vérité et sujet*) 研討會上，巴迪歐就曾指出：「我們必須看見，主體的核心問題就是它的一的問題 (la question de son un)，也就是，知道如何把主體視為一 (un) 的問題，而從概念的起源以來，這就是一個複雜的問題，而這個複雜的問題，舉例來說，人們已經在笛卡兒那裡發現到」(as cited in Badiou, 2017: 199)。因而，儘管巴迪歐明白「在所謂作為起源的主體位置上，不容質疑地有一種笛卡兒的革命，一種笛卡兒的開端，一種嶄新時代的開啟」(as cited in Badiou, 2016b: 31)。但是，這種曾在哲學現代時期位於「主體」起源重要地位的笛卡兒「我思」概念，實際上卻是束縛主體於「一」的霸權力量之根源。

早在 1983 到 1984 年的《一：笛卡兒、柏拉圖、康德》(*L'Un: Descartes, Platon, Kant*) 研討會上，巴迪歐就已針對這種在笛卡兒那裡將主體束縛於「一」的霸權力量加以批判，並且將原本萊布尼茲關於「一」的形而上學力量與「存有」之間相互關係標準的格言：「凡是不是『一個』存有，就不是『存有』」，重新改寫為另一個

巴迪歐自己所提出的關於「一」的形而上學力量與「主體」之間相互關係標準的格言：「凡是不是『一個』主體 (*un sujet*)，就不是『主體』 (*un sujet*)」(as cited in Badiou, 2016b: 43)，以求精準地闡述「主體」在笛卡兒那裡只能夠是一種束縛於「一」的「主體」，一種侷限於「一」的「意識主體」(*le sujet du conscient*) (Flórez, 2005: 124)，更確切地說，一種侷限於「一」的「思考主體」(*sujet pensant*) (Badiou, 2016b: 9)，而後者甚至被巴迪歐諷刺命名為「思考主體的一」(*l'Un du sujet pensant*)，一種「被視為一的簡單之點」(*un simple point compté pour un*) (2016b: 8-9)。因此，巴迪歐在《真理與主體》一書中堅決地表明他自身關於「主體」問題的立場，寫道：「主體怎麼會接受一的形式 (*la forme de l'un*)」(as cited in Badiou, 2017: 199)？「主體」就是「沒有一，主體就是多 (*multiple*)，它本質上就是一種多的形象 (*une figure du multiple*)」(as cited in Badiou, 2017: 200)。巴迪歐更在《一：笛卡兒、柏拉圖、康德：1983-1984》(*L'Un: Descartes, Platon, Kant : 1983-1984*)一書的前言〈關於 1983-1984 年致力於一的研討會〉(“*À propos du séminaire de 1983-1984 consacré à l'Un*”)裡，開宗明義地表達他自己期望藉由重新處理「我思」概念，讓在笛卡兒那裡將主體束縛於「一」的形而上學力量喪失它的形而上學優勢 (*sa prépondérance métaphysique*) (Badiou, 2016b: 7-8)，並且，讓主體在擺脫「一」的同時，擁有它自身「場域的分裂」(*dissidence du lieu*) (1982: 107)，或更確切地說，讓主體抵達巴迪歐所重視的「多」概念：一種「無一的多」(*le multiple sans-un*) 或「非一致的多」(*le multiple inconsistant*)³ 概念，而這便是巴迪歐構思其「我思」概念的基本要求。

³ 巴迪歐的「多的本體論」最早根據康托爾的集合理論，一種純粹「多」的數學理論而來，並且，巴迪歐的「多的本體論」的最原初目標實際上是通過將數學與本體論的結

並且，啟發巴迪歐這種基本要求的，就是拉岡 (Jacques Lacan) 所提出顛覆笛卡兒「我思」的另一種「我思」概念內涵。巴迪歐曾在 1994 到 1995 年的《拉岡：反哲學 3》(*Lacan: l'antiphilosophie 3*) 研討會上，表示拉岡就像他自己一樣地反抗「一」：「拉岡的確清楚，哲學的誘惑就是一的誘惑 (la tentation de l'Un)；……但是，哲學卻不可以簡化為它的內在誘惑，因為哲學同時也是從這種誘惑中解脫出來的一種專有模式」(as cited in Badiou, 2013: 129)。對拉岡來說，這種哲學意欲從中解脫的「一」的誘惑，就關係到笛卡兒「我思」概念所涉及的「一」的形而上學力量，因而，如何顛覆這種「一」，如何讓主體抵達「多」或「多樣性」(une multiplicité)，便成為拉岡構思其「我思」概念的基本要求，而拉岡，便是在這種基本要求之下，顛覆笛卡兒「我思」概念，提出關於「主體」問題完全獨特的立場。與伊麗莎白·魯迪內斯科 (Élisabeth Roudinesco) 的訪談，收錄於《雅各·拉岡，在場的過去：對話》(*Jacques Lacan, passé présent : dialogue*) 一文中，巴迪歐表明：「拉岡的理論作品的確已滲入我自己的哲學思想中，因為它定義了一種關於主體問題 (la question du sujet) 完全獨特的立場」(as cited in Badiou & Roudinesco, 2012: 19)，而這種完全獨特的立場就是「無意識主體」(le sujet de

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，尤其是文學作品的分析)，這種嶄新之物就是「絕對純粹的多樣性」(multiplicité absolument pure)，一種沒有停損點地從自己到自己分化的「解除構成」(la décomposition)，一種涉及到它自己全面無限擴散的「無一的多」，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」，正是在這種「無一」(le sans-un) 或「非一致性」(cette inconsistance) 內部，巴迪歐看見了全面廢除一切形而上學的「一」與全面廢除任何真理「一致性」的可能性，提出一種全新的「多」概念：「非一致的多」或「無一的多」概念，而巴迪歐便是以這種「非一致的多」或「無一的多」為基底，創造特屬於他自身全面擺脫「一」的「多的本體論」(顏慧如，2021: 128-129)。

l'inconscient) (Lacan, 1973: 37)，以這種「無意識主體」為基底，拉岡構思他自身「我思」概念的嶄新公式。正是這種拉岡通過「無意識主體」所構思的「我思」概念的嶄新公式，巴迪歐看見「主體」能夠不再製造「一」，而是抵達另一種「操作的多樣性」(multiplicité des opérations) (Badiou, 2019: 48)。因而受到拉岡「我思」概念的啟發，巴迪歐便著手從事創造他自身讓主體抵達「多」的工作。

然而，不同於拉岡在精神分析場域中以「無意識主體」作為構思他自身「我思」概念的基底，巴迪歐則在藝術場域中選定貝克特 (Samuel Beckett) 的作品作為創造他自身「我思」概念內涵，一種「貝克特式我思主體」嶄新內容的實踐場域。而這種選定事實上是基於如下的兩方面理由：一方面，在 1988 到 1989 年的「貝克特和馬拉美」(Beckett & Mallarmé) 研討會上，巴迪歐曾提及：「我想要從哲學的角度上重新處理貝克特的作品，因為就像喬伊斯 (James Joyce) 的作品一樣，貝克特的作品就位於哲學灌注 (perfusion philosophique) 的範圍內，也就是說，在他的小說中，人們可以發現一些以哲學虛擬性所組織起來的問題，包括：什麼是我思？什麼是主體？……儘管我沒有在哲學場域中闡述這些問題，而是，在哲學的條件之一，一種藝術的條件 (la condition artistique)，即貝克特的散文中，闡述這些問題」(as cited in Badiou, 1988-1989)。隨後，巴迪歐更在與迪米特拉·潘諾普洛斯 (Dimitra Panopoulos) 的訪談，收錄在〈與巴迪歐的訪談〉(“Entretien avec Alain Badiou”) 中，提出文學工作者 (Le littéraire) 和文學 (la littérature)，尤其是貝克特和他的文學，它們的原則，都可以讓在哲學場域中以虛擬性所組織起來的問題，無論關於「我思」，還是關於「主體」，被重新激活，甚至被挑戰或被質疑，以超越它們自身傳統意義所劃定的界限，創

造出能夠為巴迪歐他自身的「多的本體論」之核心概念的「多」立法的嶄新意義 (Panopoulos, 2012: 125)。

另一方面，巴迪歐在藝術場域中選定貝克特作品作為他創造「我思」概念內涵，一種「貝克特式我思主體」嶄新內容的實踐場域，更在於他觀察到在「貝克特作品」與「我思」之間的密切關係。巴迪歐在 1992 年《條件》(*Conditions*)的〈通用的書寫：薩繆爾·貝克特〉(“L’écriture du générique: Samuel Beckett”)中如此描述這種關係：「我們都知道，貝克特的確是從笛卡兒中吸取養分，在許多文本中，回到我思是清楚而明確的」(as cited in Badiou, 1992: 338)，甚至巴迪歐更稱貝克特是一位「我思作家」(un écrivain du cogito) (Badiou, 1988-1989)，只是，作為一位我思作家，在巴迪歐看來，貝克特並不是向笛卡兒「我思」概念致敬的作家，相反地，在 1950 年以後的貝克特作品內部，流露出相當強烈針對笛卡兒「我思」概念反抗的傾向。

的確，有不少關於在「貝克特作品」與「我思」之間密切關係的研究，都曾顯示出貝克特 1950 年以前的作品，例如：他 1935 年首部小說《莫非》(*Murphy*)⁴ 就以肯定的姿態引進在笛卡兒「我思」概念框架中關於「人存有的二元性」(la dualité de l’être humain)，一種「精神和身體的二分法」(the dichotomy between mind and body) (Glauser, 1999: 290)，因而，《莫非》被研究者們稱為一部「笛卡兒式小說」(a Cartesian novel) (Begam, 1997: 40)。但是，對巴迪歐來說，這種貝克特針對笛卡兒「我思」概念的肯定姿態，事實上在 1950 年以後的作品，尤其在 1953 年《無法命名之物》(*L’Innommable*) 中

⁴ 事實上，貝克特讓主角莫非擁有了「被約束在大量身體的精神，以及在精神裝置背後拖拖拉拉的身體」(Beckett, 2009: 51)，也就是，「一分為二的我」(un «moi fendu en deux») (Jacquart, 1999: 96)，一種身體與精神分離的兩個「我」。

改變。巴迪歐舉例在《無法命名之物》中主角所說的話：「如果這就是這種如同人們熏走黃蜂一樣令人眩暈的恐慌 (cet affolement vertigineux) 的時刻，我，我只有在這時刻的某種程度的恐怖 (un certain degré de terreur) 被超越，才能夠思考」(as cited in Beckett, 2004: 106)。巴迪歐解釋，在這段話中所談的這種如同人們熏走黃蜂一樣令人眩暈恐慌的恐怖統治，對貝克特來說，實際上就是笛卡兒「我思」概念的恐怖統治，而作為主體的「我」(即《無法命名之物》的主角) 只有在「超越」這種恐怖統治的條件之下，才擁有思考的可能性。不僅如此，貝克特針對笛卡兒「我思」概念反抗最明顯的論據，巴迪歐則舉例是被收錄於《喜劇以及多樣行動》(*Comédie et actes divers*) 中，名為〈存有就是被感知〉(“Esse est percipi”) (1963) 的《電影》(*Film*)⁵ (1965) 的劇本裡 (Badiou, 1992: 338)。

巴迪歐指出，貝克特的這部《電影》的劇本的標題就是根據貝克萊 (George Berkeley) 「存有就是被感知」論點而來，而這個論點在某種程度上贊同笛卡兒「我思」概念內涵，但是，儘管貝克特的這部《電影》的劇本採用了贊同笛卡兒「我思」概念內涵的「存有就是被感知」的貝克萊論點為標題，巴迪歐卻指出，這部劇本內涵卻展現出「我思功能的逆反」(*inversion de la fonction du cogito*) (Badiou, 1988-1989)。

然而，什麼是「存有就是被感知」的貝克萊論點？在《人類知識原理》(*Principes de la connaissance humaine*) 中，貝克萊曾將我們眼前的現實構思為一切無盡思想的多變 (*toute cette variété sans fin d'idées*)，也就是知識對象 (*objets de connaissance*) 的非物質形式，

⁵ 《電影》是貝克特和施耐德 (Alan Schneider) 一起合作的作品，內容講述基頓 (Buster Keaton) 所飾演的一位害怕的老人「對象 O」被他自己的眼睛「CE」所追趕的故事 (Badiou, 1992: 338)。

並且，除了這些知識對象的非物質形式之外，還存在有某種可以通過，例如：想像、記憶等來認識和感知它們的東西，換言之，對貝克萊來說，不僅存在有被他稱為「被動感知的存有」的知識對象非物質形式，同時也存在有某種被他稱為可以認識和感知它們的「主動感知的存有」(être actif percevant)，而這種「主動感知的存有」更被貝克萊稱為「精神」(esprit)、「智慧」(intelligence)、「靈魂」(âme)或「我」(moi) (Berkeley, 1920: 20)，一種「思考主體」，並且，如果沒有這種精神、智慧、靈魂或我，沒有這種思考主體，那麼作為「被動感知存有」的知識對象的非物質形式就不可能存在，或更確切地說，作為「被動感知存有」的知識對象的非物質形式必須通過作為「主動感知存有」的精神、智慧、靈魂、我、或思考主體的視覺或觸摸等的「自我感知」(perception de soi)，才可能獲得它們自身的存在，因為「它們的存有就是被感知」(Leur esse est percipi) (30)，一旦它們離開認識和感知它們的精神、智慧、靈魂、我、或思考主體，它們便不具有存在的可能性 (19)，這就是貝克萊所提出的「存有就是被感知」的論點。正是在這裡，巴迪歐指出，由於「存有就是被感知」論點賦予了一種精神、智慧、靈魂、我、或思考主體所具備的「無法消滅的自我感知」(l'insupprimable perception de soi)，而正是這種「無法消滅的自我感知」證實了在笛卡兒「我思」概念中所提出的一種作為「思考主體」的「我」的「存有」本身的確實性，後者更對笛卡兒來說是一種「確實性的首要勝利」(une victoire première de la certitude) (Badiou, 1992: 339)，因此，在某種程度上，貝克萊的「存有就是被感知」論點支持了笛卡兒「我思」概念內涵。

然而，巴迪歐進一步地解釋，卻也正是在這種「無法消滅的自我感知」所賦予的一種對笛卡兒來說的「確實性的首要勝利」上，貝克特提出了他的異議，並在《電影》的劇本的開頭裡寫道：

《存有就是被感知》

儘管存有擺脫了所有陌生的、動物的、人類的、神聖的感知，自我的被感知存有仍然繼續存在。

根據消滅所有陌生感知而來的一種「對非存有的追尋」(La recherche du non-être)，將會遭受「無法消滅的自我感知」的阻礙而失敗。(Beckett, 1972: 113)

巴迪歐表示，這段貝克特所寫下的《電影》的劇本的開頭，已清楚地點出「無法消滅的自我感知」所賦予的這種對笛卡兒來說的「確實性的首要勝利」，一種針對作為「思考主體」的「我」的「存有」本身確實性的證實，實際上對貝克特來說不是一種勝利，而是一種「挫敗」(un échec) (Badiou, 1992: 339)，所以，貝克特的《電影》所要從事的，就是「逆反」笛卡兒「我思」概念，顛覆這種支持笛卡兒確實性首要勝利的「無法消滅的自我感知」，並且，追尋一種根據消滅所有陌生感知而來的「非存有」(non-être)，因為，這種「非存有」能夠不斷逃離「無法消滅的自我感知」，儘管貝克特深知，對於這種「非存有」的追尋，在「存有就是被感知」的論點下，將會遭受到「無法消滅的自我感知」的阻礙而失敗，換言之，貝克特在《電影》中所要從事的，就是如何顛覆「存有就是被感知」，如何抵達「非存有就是非感知」(non esse est non percipi)⁶ (Casanova, 1998: 369)，如同卡薩諾瓦 (Pascale Casanova) 於〈在哲學家們那裡的貝克特〉(“Beckett chez les philosophes”) 中所觀察到的，「在什

⁶ 貝克特在《電影》中安排由巴斯特·基頓所飾演的男人「對象O」實際上是有可能被「自我意識」所感知的一種「自我的被感知存有」的隱喻，而追逐他的眼睛「CE」則被影射為「自我意識」本身，因而，被追逐的對象O在《電影》中所行走的路線都是為了能夠完全避開使他進入眼睛「CE」，即「自我意識」中的路徑，這就是貝克特表達他自身如何顛覆「存有就是被感知」，如何抵達「非存有就是非感知」的構思。

麼情況下，人們能夠不被感知？如何逃避感知，以便通向一種寧靜的非存在 (l'inexistence ataraxique)」（as cited in Casanova, 1998: 369），一種「意識的陌生形象」(une figure d'étrangeté de la conscience)，不再有一種被自我意識所感知的「自我的被感知存有」，一種作為「思考主體」的「我」的「存有」本身的確實性。因此，貝克特在《電影》中逆反「笛卡兒我思的確實性之點」(le point de certitude du cogito cartésien)，反抗一種通過自我意識而來的「自我」歸屬感的確實性 (la certitude de soi identitaire)，中斷笛卡兒「我思」概念的精神，並展現出「我思功能的逆反」，或更確切地說，一種「我思本體論功能的逆反」(inversion de la fonction ontologique du cogito) (Badiou, 1988-1989)。

所以，貝克特在 1950 年以後的作品便不再著重於以肯定的姿態與「我思」網綁在一起，而是相反地，著重於反抗笛卡兒「我思」概念，展現出「我思本體論功能的逆反」，讓「主體」逃離「我思」概念所賦予的「唯一性」(l'unicité)。也正是這裡，巴迪歐認為貝克特在 1950 年以後的作品能夠允許他在藝術場域中，既反抗在哲學場域中讓主體侷限於「一」的笛卡兒「我思」概念，同時又超越在精神分析場域中讓主體抵達「多」的拉岡「我思」概念，創造出另一種特屬於他自身的「我思」概念內涵，一種抵達「多」的「真的主體」(Le sujet «vrai»)，一種「貝克特式我思主體」的嶄新內容 (Badiou, 1995: 35-37)。因而，與娜塔莎·米歇爾 (Natacha Michel) 的訪談，收錄在 1986 年〈哲學的復興《主體理論》〉(Renaissance de la philosophie «Théorie du sujet») 中，巴迪歐便表明人們的確需要重新思考和重視由「我思」概念所引發的「主體」問題，但是，這種「主體」卻不是從笛卡兒「我思」概念出發而來的「意識主體」或「思考主體」，也不是從拉岡「我思」概念出發而來的「無意識

主體」，而是，從另一種超越哲學場域和精神分析場域的「嶄新事物」(du nouveau) (Michel, 1986: 3)，一種從藝術場域中所開展的「我思」概念出發而來的「貝克特式我思主體」，一種抵達「多」的「真的主體」，一種巴迪歐自己所提出的「我思」概念的嶄新內涵。

因此，在此篇論文中，筆者將從三方面的脈絡，探究巴迪歐針對「我思」概念的反抗與創造，以便最終地闡明他在藝術場域中所創造的「我思」概念的嶄新內涵，因而，在此篇論文中的第一個部分，筆者將首先探究巴迪歐如何詮釋與批判在哲學場域中涉及「一」的笛卡兒「我思」概念。第二個部分，筆者則探討巴迪歐如何詮釋在精神分析領域中啟發他讓主體抵達「多」的拉岡「我思」概念內涵。最後，筆者將闡明，巴迪歐如何，既反抗笛卡兒同時又超越拉岡，在藝術領域中創造特屬於他自身「我思」概念，一種抵達「多」的「真的主體」，一種「貝克特式我思主體」的嶄新內容。通過此篇論文，筆者期望賦予讀者的，是有別於在其他思想家那裡，巴迪歐從他自身「多的本體論」之核心概念的「多」角度上所發展出來的針對「我思」概念的嶄新觀看。

貳、巴迪歐反抗涉及「一」的笛卡兒「我思」概念

對巴迪歐來說，笛卡兒「我思」概念所涉及的「一」的問題，主要是關於兩方面的問題：一方面是「思考主體的一」問題；另一方面則是從這種「思考主體的一」出發所衍生的被隱匿在「理性的一」(l'Un des raison) 之中的「二」(le Deux) 的僵局問題，一種被巴迪歐稱為「在一之上二的優位」(un primat du deux sur l'Un) 問題，(Badiou, 2016b: 41-43)並且，根據這兩方面的「一」的問題，巴迪歐在哲學場域中反抗笛卡兒「我思」概念。

一、巴迪歐針對「思考主體的一」問題的詮釋

巴迪歐首先在《一：笛卡兒、柏拉圖、康德：1983-1984》一書中詮釋「思考主體」如何可能，他表明在笛卡兒那裡的「主體」，一種作為主體的「我」，儘管兼具有與「理性秩序」(ordre des raisons)有關的「精神」(l'esprit) 以及與「物質秩序」(ordre des matières)有關的「身體」(le corps)，但事實上，就像笛卡兒自己在 1641 年《形而上學的沈思》(*Méditations métaphysiques*) 的〈第二沈思〉(la deuxième Méditation) 中所寫：「身體、形象 (la figure)、廣延 (l'étendue)、運動 (le mouvement) 以及場域 (le lieu) 都只是我的精神 (mon esprit) 的虛構而已」(as cited in Descartes, 2018: 117)，對笛卡兒來說，只有「精神」才是他思想關注的重點。不僅如此，巴迪歐更指出，笛卡兒所標榜的「精神」，除了與「理性秩序」有關之外，還擁有「它自身的自由」(sa propre liberté)，將它自己呈現為一種「自由的形式」(la forme de la liberté)，而這種自由的形式涉及到「我的否定的自由操練」(l'exercice de ma liberté négative)，正是這種「我的否定的自由操練」安置作為主體的我在一種否定一切知識的「絕對懷疑」(un doute absolu) 裡，並且，通過「實行懷疑」(la mise en doute)，作為主體的我才可能擁有真正的精神自由，因而，巴迪歐認為，在笛卡兒那裡，精神的「自由」是產生於「實行懷疑」本身 (Badiou, 2016b: 14, 16, 18-19)。

然而，笛卡兒如何賦予「實行懷疑」一種合法性？巴迪歐則解釋，為了賦予「實行懷疑」一種合法性，笛卡兒提供給我們一種相當傳統論點的假設，而這種假設就是讓「神」，這位笛卡兒所構思的「惡意的神」(le malin génie) (Descartes, 1916: 127-128) 或「騙人的神」(un Dieu trompeur)，這位同樣是巴迪歐所命名為「偉大它者」(un grand Autre) (Badiou, 2016b: 27) 的神，變成一種預設一切知識

的「起因」(une cause)。通過這種起因，笛卡兒便假定一切知識都是由這位「神」，這種「起因」所捏造出來的幻象，因而笛卡兒便由此提出，作為主體的我必須針對這些知識幻象加以否定，也就是「實行懷疑」，以便讓我自身不受這些知識幻象所左右而擁有屬於我自身的真正精神自由，因此，藉由構思這位「惡意的神」或「騙人的神」，這位作為「偉大它者」的神，笛卡兒賦予「實行懷疑」一種合法性，並且在這種合法性上，笛卡兒更提出最為著名「我思」的古典形式 (la forme classique du cogito) (Badiou, 1988-1989)。

巴迪歐解釋，在笛卡兒那裡，儘管一切知識是由「神」所捏造出來的幻象，儘管這些知識幻象都是令人懷疑的，但是，針對這些知識幻象加以否定，也就是「實行懷疑」的這個作為主體的「我的存在」卻是相反地不容懷疑的，換言之，在「我懷疑」(je doute)，一種在笛卡兒意義上的「我思考」(je pense)⁷的時刻裡，這個正在懷疑或思考的「我的存在」是確切不移的，所以，通過「我思考」的行動，笛卡兒實際上構思了一種「主體的存有」(l'être du sujet)，一種作為主體的我的存在，即「我存在」(je suis)的可能性，因此，在笛卡兒那裡，「我思考」與「我存在」實際上是共同廣延的，或更確切地說，「我思考」與「我存在」是「相互依存的陳述」(des énoncés réciproques) (Badiou, 2016b: 61)，並且，正是在這裡，笛卡兒提出了最為著名的「我思」概念的古典形式，即「我思考，所以，我存在」(je pense, donc je suis / Cogito ergo sum)，或更確切地

⁷ 法耶 (Emmanuel Faye) 曾在《笛卡兒：在現象中的原則》(*Descartes: des principes aux phénomènes*) 表示在笛卡兒思想中，「懷疑」和「思考」是同一回事，他寫道：「『我懷疑，所以，我存在』(je doute, donc je suis)，這與『我思考，所以，我存在』(je pense, donc je suis) 是同一回事」(2012: 23)。

說，「在我存在的地方，我思考，所以，在我思考的地方，我存在」這個古典公式。

更重要的是，根據這個「我思」概念的古典公式，笛卡兒實際上讓「思考主體」(Badiou, 2016b: 9) 成為可能。巴迪歐指出，就像笛卡兒自己在《形而上學的沈思》中所寫：「什麼是我存在？就是一種思考的東西 (une chose qui pense)。什麼是一種思考的東西？就是一種懷疑的東西 (une chose qui doute)，一種理解、構想、肯定、否定、想要、不想要、也想像，以及感覺的東西」(as cited in Descartes, 1916: 135)。因而，笛卡兒根據「我思」的古典公式，將「我存在」構思為「思考的東西」或「思考實體」(la res cogitans) (Badiou, 2013: 166)，也就是，巴迪歐所命名的「思考主體」。更重要的是，對巴迪歐來說，我們必須首先理解這種「思考主體」內部的「思考」一詞的真正含義，以便更清楚地了解笛卡兒「我思」概念真正內涵。因而，巴迪歐進一步地根據笛卡兒在《哲學的原則：第一部分》(*Les principes de la philosophie: première partie*) 中所寫的這個段落，來解釋這種「思考主體」內部的「思考」一詞的真正含義：

通過思考 (penser) 這個詞彙，我想意指一切凡是在我們身上所產生以便我們能夠由我們自己立即感知它；這就是為什麼不僅理解、想要、想像、而且感覺，在這裡與思考是同一回事。(Descartes, 1970: 56)

巴迪歐解釋，倘若人們想要確切地理解在笛卡兒意義上的「思考」一詞的真正含義，就必須先將「思考」一詞「去智性化」(désintellectualiser)，用這種方法，人們將會發現，在笛卡兒那裡，「思考」一詞的真正含義，無關於「智性」(intellect)，也就是，無

關於在笛卡兒意義上的一種「知識的操作」(les opérations de la connaissance)。相反地，在笛卡兒那裡，「思考」一詞的真正含義，涉及到一種「立即感知」(La perception immédiate)，或更確切地說，一種「我的立即感知維度」(la dimension de la perception immédiate du «je»)，包括：懷疑、理解、構想、肯定、否定、想要、想像，以及感覺等等，這些我的立即感知維度，都是在笛卡兒意義上的「思考」一詞的真正含義 (Badiou, 2016b: 61)，因此，巴迪歐表示，人們可以發現，在笛卡兒那裡，「思想」與「立即感知」(也就是，我的立即感知維度) 是等同的，它們都是具有相同含義的術語。

不僅如此，巴迪歐更指出，對笛卡兒來說，正因為「我」是「思考的東西」或「思考主體」，所以，這個「我」的全部本質就是「思考」(penser/ cogitans) 本身，也就是，「立即感知」本身，包括：懷疑、理解、構想、肯定、否定、想要、想像，以及感覺等，換言之，這個作為「思考主體」的「我」的「存在」(être) 不依賴於與「身體」有關的任何物質事物 (aucune chose matérielle) 而存在，相反地，這個作為「思考主體」的「我」的「存在」，只需要藉由「精神」，便可以是我所是的東西，一種「思考的東西」或「思考主體」，這就是為什麼笛卡兒會在 1637 年《方法論》(*Discours de la méthode*) 中寫道：「從那時起，我就認識到，我是一種實體 (une substance)，這種實體的全部本質或本性就是思考，並且，對於存在，它不需要任何地方，也不依賴任何物質的東西，所以，這個我，即精神 (藉由精神，我將是我所是的東西)，是完全不同於身體」(as cited in Descartes, 1916: 51-52)。同樣地，這也是為什麼笛卡兒會在《形而上學的沈思》中提出：「這個命題：我存在 (je suis)，即我存在 (j'existe)，它必然是真的，每當我在我的精神中宣告它的時候，或每當我在我的精神中構思它的時候」(as cited in Descartes, 1996: 19)。

因為，對笛卡兒來說，作為「思考主體」的「我」的「存在」只會在我的「精神」中被宣告與被構思，而不可能在涉及物質的「身體」裡被建構。

更重要的仍是，在笛卡兒那裡，作為「思考主體」的「我」為何會束縛於「一」？關於這個提問的答案，與作為「思考主體」的「我」的「有限性」(la finitude) 有關。對巴迪歐來說，當笛卡兒提出「我思」的時候，事實上就「同時地」假定了兩種存在：一種是被他稱為「第一種存在」(une première existence) 的「作為思考主體的我的存在」，而另一種則是他稱為「第二種存在」(une seconde existence) 的「作為偉大它者的神的存在」，並且在笛卡兒看來，這兩種存在在本質上具有不同的特徵：「作為思考主體的我的存在」涉及到「有限」(fini) 或「有限性」，是一種「有限實體」(la substance finie)，但是「作為偉大它者的神的存在」則涉及到「無限」(l'infini)，是一種「無限實體」(la substance infinie)。而關於這兩種實體的特徵，則被笛卡兒書寫在《形而上學的沈思》的〈沈思三：關於神，它存在〉(“La troisième Méditation: De Dieu; qu'il existe”) 裡：

我清楚地看到，無限實體比起有限實體更真實，因此，在某種程度上，我是首先有「無限」的概念，即神的概念，而不是首先有「有限」的概念，即我自身的概念。我怎麼會認識、懷疑和渴望，也就是說，我怎麼會缺乏某種東西，以及不是全然完美的，如果我沒有在自身內部擁有還存在有另一種比我更為完美的存在的想法，通過比較，認識到我本性的缺陷？(Descartes, 1916: 160)

巴迪歐解釋，通過「我思」概念，笛卡兒實際上「同時地」提出兩種截然不同特徵的存在：「第一種存在」是「作為思考主體的我的存在」，而這種存在涉及到「有限的觀念」，因而，這個「作

為思考主體的我」是一種與「絕對有限性」(l'absolue finitude) 相關的實體，即「有限實體」，而這種有限實體的「有限性」則被巴迪歐稱為「思考主體的有限性」或「我的有限性」(la finitude du Je)。如何理解這種「有限性」？巴迪歐則表示，根據上述引文，這種「有限性」就體現在作為「思考主體」的「我」本身所缺乏某種東西以及不是全然完美的特徵上，並且由於這種「有限性」的特徵，作為「思考主體」的「我」總會想要認識、懷疑和渴望我本身所缺乏的某種東西，以及在自身中萌生出還存在有另一種比我自身「更為完美的存在」，即「神的存在」這種想法，並且，通過與這「更為完美存在」，即這位「神」的存在相比較，作為「思考主體」的「我」便可以認識到我自身本性的缺陷。但是，卻也正是因為這種作為「思考主體」的「我」的「有限性」，這種被巴迪歐稱為「一種被純化的一」(une sorte d'Un purifié)，或更確切地說，一種「在受限形式中的一」(Un dans la forme d'une limite)，讓作為「思考主體」的「我」被束縛於「一」的形而上學力量中，迫使作為「思考主體」的「我」，在我自身的「有限性」中，只能是巴迪歐所諷刺命名的「思考主體的一」，一種「被視為一的簡單之點」，而「一」的形而上學霸權力量，就表現在這種「主體之點」(point du sujet) 上 (Badiou, 2016b: 8-9, 69, 71, 92)。巴迪歐相信「笛卡兒致力於確保他所有努力能夠基於這個事實，而這個事實就是人們可以倚靠這種思考主體的一」(as cited in Badiou, 2016b: 8-9)，並且以它作為建構知識的重要基底。

二、巴迪歐針對「在一之上二的優位」問題的詮釋

進一步地，巴迪歐從這種「思考主體的一」出發，衍生出另一種被隱匿在「理性的一」之中的「二」的僵局問題，一種巴迪歐稱為「在一之上二的優位」問題，對巴迪歐來說，在這裡的「二」的

真正含義，就涉及到笛卡兒「我思」概念的出發點，這個出發點就是，笛卡兒並沒有在「我思」概念中只確立「作為思考主體的我的存在」這種唯一的存在的確實性，而是「同時地」確立「兩」種存在 (deux existences)，或更確切地說，「同時地」確立「作為思考主體的我的存在 (l'existence du je)」以及「作為偉大它者的神的存在 (l'existence de Dieu)」這「兩」種存在的確實性 (Badiou, 2016b: 42-43)。

的確，如同之前引文中所述，笛卡兒除了確立他稱為「第一種存在」，即「作為思考主體的我的存在」的確實性之外，笛卡兒「同時地」也確立另一種他稱為「第二種存在」，即「作為偉大它者的神的存在」，一種巴迪歐稱為「超越或神聖主體 (un sujet, transcendantal ou divin) 的存在」，一種「作為偉大它者的超越存在」(existence transcendante) 的確實性。並且，在笛卡兒看來，不同於作為「思考主體」的「我」是一種「有限實體」，作為「偉大它者」的「神」則涉及一種「完美的觀念」(une idée de la perfection)，「神就是一種能夠支撐完美特性的實體觀念」(as cited in Badiou, 2016b: 69)，因而，作為「偉大它者」的「神」將是一種趨於完美的「最為無限的實體」(la substance plus l'in-fini)。因此，根據這「兩」種存在，巴迪歐提出，笛卡兒「我思」概念的出發點，並不是只確立「作為思考主體的我的存在」這種唯一的存在的確實性，而是「同時地」確立「二」的確實性，而這個「二」則是以「兩」種存在呈現，或更確切地說，以「作為思考主體的我的存在」以及「作為偉大它者的神的存在」這「兩」種存在呈現 (Badiou, 2016b: 35, 37, 69)。

更重要的是，巴迪歐認為，「作為思考主體的我的存在」以及「作為偉大它者的神的存在」這「兩」種存在並不是毫無關係的兩者，相反地，這「兩」種存在，這個「二」，根據「笛卡兒的反辯

證之點」(le point d'antidialectique de Descartes)，將永遠著手進行建立「一」的形而上學的工作，而這便是巴迪歐所指出笛卡兒「我思」概念最終會走向衰弱狀態的理由：

什麼是笛卡兒的反辯證之點？就是他打算從第一點中推論出第二點，即他相信可以從「我存在」中得出「神存在」(Dieu existe)，因此，笛卡兒省去了「二的創始特徵」(caractère inaugural du Deux)，笛卡兒不想要服從於辯證思想的公理，也就是說，二永遠著手進行一(l'Un)，我們必須承認，在這裡，從所有主體的真正邏輯來看，笛卡兒進入衰弱狀態中。(Badiou, 2016b: 29)

巴迪歐認為，笛卡兒並不要根據辯證思想的公理而將以「作為思考主體的我的存在」與「作為偉大它者的神的存在」這「兩種存在所呈現的「二」辯證地分離開來，相反地，笛卡兒相信，就像人們可以從「對運動和光明的否定」中推論出「靜止和黑暗」一樣地，人們同樣也可以從「對有限之物的否定」(la négation de ce qui est fini)，即「對作為思考主體的我存在的否定」中，推論出「無限」(l'infini)，即「作為偉大它者的神的存在」，也就是說，人們可以從「我存在」中得出「神存在」，因此，儘管在笛卡兒「我思」概念中存在有「二」，但是，這個「二」卻仍然以一種「線性的(因與果)相關」(une consécution linéaire)方式，一種巴迪歐諷刺稱為在思想中的「線性的強迫」(une obsession du linéaire)方式，從「我存在」中得出「神存在」，讓這「兩種存在呈現為「共同廣延的」(coextensif)，以這種方式省去了在這「兩種存在之間的創始特徵」，一種巴迪歐在引文中所言的「二的創始特徵」。而這些上述觀點，便是巴迪歐所思考的關於「笛卡兒的反辯證之點」的內涵與問題(Badiou, 2016b: 41-42)。

更重要的是，巴迪歐進一步地解釋，「在理性秩序中，笛卡兒聲稱，他可以從第一種存在的陳述中推論出第二種存在的陳述」(as cited in Badiou, 2016 b: 43)。所以，關於「笛卡兒反辯證之點」內涵與問題的背後起因，事實上正是涉及到笛卡兒所標榜的「理性秩序」。如何理解這種「理性秩序」？巴迪歐則解釋，儘管在笛卡兒那裡存在有各式各樣的理性，但是，這些理性都呈現為同質的或單一的，因而這些理性所聚集的整體被巴迪歐稱為「理性的同質性」(l'homogène des raisons) 或「理性的單一性」(l'unité des raisons)，一種「理性的一」(l'Un des raison)。而巴迪歐更表明，笛卡兒「為了保全理性的一，所以，他掩蓋了在組織上會有二」(a cited in Badiou, 2016b: 43)，換言之，笛卡兒隱匿了「存有的基本二元性」(la dualité fondamentale de l'existence)，隱匿了「作為思考主體的我的存在」以及「作為偉大它者的神的存在」這「兩」種存在的基本二元性，而這種隱匿它們存在的基本二元性的方式，則被巴迪歐稱為「縫合的操作」(une opération de suture)，並且在巴迪歐意義上的「縫合 (une suture)，就是力求達到將『二』思考為『一』的操作特點」(a cited in Badiou, 2016b: 44)，或更確切地說，在巴迪歐意義上的「縫合」一詞，涉及到將「二」思考為「一」的一種「綜合」(synthétique)⁸ 或「蒙太奇」(un montage)的操作特點，而正是根據這種涉及到綜合或蒙太奇的「縫合」操作的特點，巴迪歐認為，笛卡兒讓「二」永遠著手進行建立「一」的形而上學工作，讓「二被隱匿在一之中」，以至於「二的創始特徵」被笛卡兒省去，這個「二」不再具有其「存有的基本二元性」，而這正是巴迪歐所批判的在笛

⁸ 巴迪歐在研討會上表示，從「我存在」(je suis) 的唯一預先假定中提取出來的「神的存在的首要證明」(la première preuve de l'existence de Dieu) 就是一種綜合的呈現 (la présentation synthétique) (Badiou, 2016b: 53)。

卡兒「我思」概念框架內部的一種「在一之上二的優位」問題，或更確切地說，被隱匿在「理性的一」之中的「二」（「作為思考主體的我的存在」以及「作為偉大它者的神的存在」這兩種存在）的僵局問題 (Badiou, 2016b: 41-55)。

三、巴迪歐批判「一」，提出自身抵達「多」的主體立場

早在 1982 年《主體理論》(*Théorie du sujet*) 中，巴迪歐就已表明笛卡兒「我思」概念的問題就在於建立一種無法通往「全面無限多樣性」(*la multiplicité infinie intégrale*) (Badiou, 1982: 40) 的「一」的形而上學力量。而在《一：笛卡兒、柏拉圖、康德 1983-1984》中，巴迪歐更將這種「一」的形而上學力量聚焦於「思考主體的一」與「在一之上二的優位」問題上，並針對這兩方面的「一」的問題，提出他的異議。

一方面，在關於「思考主體的一」問題上，巴迪歐曾在 1996 到 1998 年的「主體的公理理論」(*Théorie axiomatique du sujet*) 研討會上，表明他自己所承認的主體公理的理論就是「『主體不製造一』，沒有任何主體製造一」(as cited in Badiou, 2019: 47)，「主體」就是「沒有一，主體就是多，它本質上就是一種多的形象。」(as cited in Badiou, 2017: 200) 或更確切地說，「在主體內部，有一種不可簡化的多樣性 (*une irréductible multiplicité*)」(as cited in Badiou, 2017: 200)。而另一方面，在「在一之上二的優位」問題上，巴迪歐則在《一：笛卡兒、柏拉圖、康德：1983-1984》一書中表明，「二」就意味著「差異」(*une différence*)，而所謂的「差異」便指出了在「二」內部有一種「不可簡化的異質性」(*hétérogénéité irréductible*)，所以，「二」，對巴迪歐來說，本質上就是「多」的展現，就是一種「一」

的毀滅 (ruine de l'Un)，因此，我們不可能將「二」隱匿在「一」之中而導致一種「在一之上二的優位」問題，但是笛卡兒卻單純地想藉由「縫合的操作」，通過一連串證明將本質上涉及「多」的「二」縫合於「理性的一」的形象內部，以至於這個「二」所屬的一種「差異的思想」(la pensée de la différence) 最終離不開「理性本體論的維度」(une dimension ontologique rationnelle)，只能是一種在「理性的一」之中的「同質的思想」，因而，笛卡兒所採用的「縫合的操作」實際上是「空想的」(imaginaire)，不可能藉由這種空想的縫合操作填滿在「二」之中所具有「不可簡化的異質性」之間的差異，因此，由「縫合的操作」所賦予的關於將「二」思考為「一」的各種笛卡兒的證明，最終並沒有提出任何公理的證據。在《主體的公理理論》研討會上，巴迪歐結論道，笛卡兒的確向我們展示在「我思」概念中有「一種」主體的操作 (*une opération du sujet*)，一種「唯一的操作」(*une seule opération*)，這種「唯一的操作」就是將「主體」或「二」指定給「一」，但是，對巴迪歐來說，無論是關於「主體」，還是關於「二」，都與一種「操作的多樣性」有關。至於，啟發巴迪歐提出這種「操作的多樣性」內涵的，就是顛覆笛卡兒「我思」概念的另一種拉岡「我思」概念，並且，正是這種拉岡「我思」概念內涵，讓巴迪歐看見「主體」不再製造「一」，而是相反地抵達「多」或「多樣性」的可能性 (Badiou, 2016b: 43, 44, 47, 63, 66)。

參、啟發巴迪歐，讓主體抵達「多」的拉岡「我思」概念

巴迪歐曾在《存有與事件》的最後一章〈沈思 37、笛卡兒/拉岡〉(“Méditation trente-sept. Descartes/Lacan”) 中，對照與總結針對

「主體範疇」(la catégorie de Sujet) 持續更新的這兩位思想家：笛卡兒與拉岡的「我思」概念內涵，並進一步地從「無意識」(l'inconscient) (Badiou, 1988: 471)，或更確切地說，「無意識主體」(Lacan, 1973: 37) 的角度上，嶄新地詮釋拉岡在精神分析場域中所創造的「我思」概念的嶄新公式內涵。而這種拉岡「我思」概念的嶄新公式內涵，正是啟發巴迪歐反抗笛卡兒「我思」概念所涉及「一」的形而上學力量以及讓主體抵達「多」的嶄新創造的源頭。

一、拉岡針對涉及「一」的笛卡兒「我思」概念的反抗

對拉岡來說，笛卡兒「我思」概念如何可能涉及「一」的形而上學力量？關於這個提問的答案，與巴門尼德 (Parménide)，這位博弗雷 (Jean Beaufret) 在《巴門尼德的詩作》(*Le Poème de Parménide*) 中所提及的笛卡兒主觀主義 (subjectivisme cartésien) (Parménide, 1955: 56) 的遙遠先驅的思想有關。巴迪歐曾在《拉岡：反哲學 3：1994-1995》(*Lacan: l'antiphilosophie 3: 1994-1995*) 一書中表明，拉岡在 1973 年《仍然》(*Encore*) 研討會上提出笛卡兒「我思」概念深受巴門尼德思想影響，尤其關於一種虛假公理的影響，這種虛假公理就是「同一回事，它，既是思考，同時又是存有 (l'être)」(*Le même, lui, est à la fois penser et être / ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε μαι οὐνεμειν ἐστι νόημα*) (Parménide, 1955: 86)。對拉岡來說，從這種巴門尼德的虛假公理開始，哲學就已接受「存有思考」(l'être pense) (Badiou, 2013: 79) 這種荒誕假設，而這種荒誕假設更在笛卡兒「我思」概念的古典形式，即「我思考，所以，我存在」這個古典公式中發揮淋漓。更重要的是，藉由假設「存有思考」的方式，巴門尼德實際上制定了一種根據「一」而來的「控制」(la subjugation) (2013: 78)，而笛

卡兒「我思」概念則是拉岡認為發展巴門尼德在「思想」(la pensée)和「存在」(l'Être) 基礎上所建立的「一」的形而上學力量的繼承者。

拉岡在《仍然》研討會上表達了自己對於巴門尼德涉及「一」的虛假公理的反對：「在科學的意義上，思想只在思考中被假定，也就是說，存有被假定會思考，這就是從巴門尼德出發的哲學傳統所創立之物，但是，巴門尼德錯了」(as cited in Lacan, 1999: 145)。拉岡更在 1961 到 1962 年的另一場《同一化》(L'identification) 研討會上提出笛卡兒「我思」概念所繼承巴門尼德制定根據「一」而來控制的「存有思考」的假設，就是笛卡兒「我思」概念內涵，即「『我思考，所以，我存在』的僵局，甚至是它的不可能性」(as cited in Lacan, 1981: 11)，因此，拉岡在 1946 年一篇收錄於《著作》(Écrits) 中，名為〈關於精神因果關係的談話〉(“Propos sur la causalité psychique”) 一文裡表明：「回歸笛卡兒秩序的話不會是多餘的」(as cited in Lacan, 1966: 471)，因為藉由回歸笛卡兒「我思」概念的方式，拉岡可以進一步地在精神分析領域中提出顛覆笛卡兒「我思」的另一種「我思」概念的嶄新公式，並根據這個嶄新公式的內涵，拉岡重新返回到哲學本身，從笛卡兒「我思」概念所涉及的「一」的形而上學力量的誘惑中將哲學解脫出來。

二、拉岡以「無意識主體」為基礎，創造「我思」概念內涵

拉岡挪移了笛卡兒「我思」概念的古典形式，「我思考，所以，我存在」，即「在我存在的地方，我思考，所以，在我思考的地方，我存在」這個古典公式的組成元素，並在精神分析場域中提出另一種「我思」概念的嶄新公式，而這個嶄新公式被拉岡書寫在一篇〈自

弗洛伊德以來的無意識或理性中字母的堅決要求〉(“L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”) 一文裡：

在我不存在的地方，我思考，所以，在我不思考的地方，我存在。……必須要說的就是：在我是一種我思想的支配對象的情況下，我不存在；在我不思考思考的情況下，我思考我是什麼。(Lacan, 1966: 517)

根據上述引文，有別於笛卡兒「我思」概念的古典公式「在我存在的地方，我思考，所以，在我思考的地方，我存在」涉及的是「意識」(la conscience) 問題，拉岡「我思」概念的嶄新公式「在我不存在的地方，我思考，所以，在我不思考的地方，我存在」涉及的則是從弗洛伊德 (Freud) 以來精神分析領域所不斷思考的「無意識」問題，一種拉岡所探究的「無意識主體」(Lacan, 1973: 37) 問題。

如同伊曼紐爾·法耶 (Emmanuel Faye) 在《笛卡兒：在現象中的原則》(*Descartes: des principes aux phénomènes*) 中所觀察到「笛卡兒是第一位使用『意識』一詞來定義『思想』一詞的人」(as cited in Faye, 2012: 26)，笛卡兒不僅使用了「立即感知」一詞，同時也使用了「意識」一詞，來代表凡是值得被稱為「思想」或「思考」名稱的東西。因而，如同笛卡兒自己在《針對三種異議的答覆》(*Les Réponses aux troisièmes objections*) 中所寫：「不同於我們稱為『智性』(*intellectuels*) 的所有這些行動，例如：理解、想要、想像、感覺等等行動，在關於它們不能沒有思想 (*pensée*)、或感知 (*perception*)、或意識方面都是彼此一致的」(as cited in Descartes, 1824: 474)，因此，「思想」(思考)、「立即感知」以及「意識」這三種術語在笛卡兒思想中是等同的，它們是具有相同含義的術語，而笛卡兒正是在「思想」與「意識」等同的意義上，將作為「思考主體」的「我」的一切本質有關的「思想」，構思為一種在「自我」

(soi) 中在場的「純粹意識」(une conscience pure) (Badiou, 2016b: 23)，即一種「自我意識」(une conscience- de-soi) (1982: 214) 本身，對笛卡兒來說，作為「思考主體」的「我」實際上就是一種作為「意識主體」(Flórez, 2005: 124) 的「我」，並且，正是在提出這種「意識主體」的角度上，笛卡兒著手進行一種「意識與主體連結的操作」(l'opération de conjonction de la conscience et du sujet)，以便使作為「主體」的「我」在這種操作之下與「意識」(思想) 緊密地連結在一起。

相反地，巴迪歐則指出，拉岡對立於笛卡兒，他著手進行一種「意識與主體分離的操作」(l'opération de disjonction de la conscience et du sujet) (Badiou, 2019: 19)，讓作為「主體」的「我」與「意識」(思想) 分離開來，以至於作為「主體」的「我」將與一種「弗洛伊德式轉變」(la conversion freudienne) 聯繫，而這種作為「主體」的「我」所聯繫的「弗洛伊德式轉變」，就是在《夢的科學》(la Science des rêves) 中弗洛伊德所闡明如同哥白尼革命的「無意識」(Lacan, 1966: 516-517)，因此，對拉岡來說，「主體」無關於「意識」，相反地，「主體」只取決於與「非反思結構」(une structure irréflexive) 或「超個體結構」(une structure transindividuelle) 有關的「無意識」本身 (Badiou & Roudinesco, 2012: 22)。此外，在 1964 年《精神分析的四個基本概念》(Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse) 研討會上，拉岡更提出「無意識主體」一詞：「我們知道，多虧了弗洛伊德，無意識主體才能夠被顯現出來」(as cited in Lacan, 1973: 37)，而這種「無意識主體」，對拉岡來說，揭露了在笛卡兒與弗洛伊德之間的一種「不對稱性」(la dissymétrie)，而「這種不對稱性則在於，主體在弗洛伊德那裡是在無意識中，在這種無意識的場域 (ce champ de l'inconscient) 裡」(as cited in Lacan, 1973:

36)。因而，根據這種「無意識主體」論點，拉岡為他自身「我思」概念的嶄新公式提供一種合法性，我們事實上可以通過這種「無意識主體」論點來解讀拉岡「我思」概念的嶄新公式的內涵：在作為「無意識主體」的我不存在的地方，我「思考」或「意識」，所以，在我「思考」或「意識」的地方，作為「無意識主體」的我存在，因此，在我是一種我「思想」或「意識」的支配對象的情況下，作為「無意識主體」的我不存在；在我不思考「思考」或「意識」的情況下，我思考我是什麼，即一種「無意識主體」。

因此，在〈沈思 37、笛卡兒／拉岡〉中，巴迪歐指出，拉岡通過這種「無意識主體」的「我」所創造的「我思」概念內涵，開啟了一種「場域的詭辯」(chicanes du lieu)，一種「令人困惑的陳述」(Badiou, 1988: 471) 並在 1994 到 1995 年的「拉岡：反哲學 3」(Lacan: l'antiphilosophie 3) 研討會上，巴迪歐更提出，拉岡的這種令人困惑的陳述，主要就是針對從巴門尼德以來，笛卡兒「我思」概念所繼承的整個哲學所接受的這種虛假公理「存有思考」(*l'être pense*) 的反抗，因為在拉岡的眼中，關鍵的要點並不是「存有思考」，而是「只有在存有的切題缺席 (une défection topique de l'être) 的地方，或更確切地說，只有在無意識主體的存有切題缺席的地方，才會有思想或意識」，因而凡是在拉岡眼中所不能容許的東西，實際上就是「在有思想或意識的地方，就有存有」的這種荒誕假設，因而為了顛覆這種假設，拉岡挪移了笛卡兒「我思」概念的古典形式「在我存在的地方，我思考，所以，在我思考的地方，我存在」，提出他自身「我思」概念的嶄新公式「在我不存在的地方，我思考，所以，在我不思考的地方，我存在」，而拉岡的這個嶄新公式，巴迪歐指出，就是對笛卡兒「我思」的瓦解 (*désarticulation du cogito de Descartes*)，它摧毀了長久以來支持巴門尼德這種虛假公理「存有

思考」以及繼承藉由這種假設所制定的根據「一」而來的「控制」的笛卡兒「我思」概念內涵 (Badiou, 2013: 166-167)。因此，在「主體的公理理論」(Théorie axiomatique du sujet) 研討會上，巴迪歐總結道，我們必須看出在拉岡那裡的「無意識」無非就是一種「分離的名稱」(le nom de la disjonction)，或更確切地說，有別於笛卡兒「我思」概念所賦予的「意識與主體連結的操作」，在拉岡「我思」概念的嶄新公式中，存在有另一種「分離的痕跡」(une trace disjonctive)，一種「意識與主體的分離操作」，而這種「意識與主體的分離操作」就表明不可能有「我思考」與「我存在」切題地同時發生的情況，或更確切地說，不可能有「意識」(或思想) 與「主體」(主體的存有) 切題地同時發生的情況，並且，根據「意識與主體分離的操作」，巴迪歐將這種拉岡「我思」(Le cogito lacanien) 命名為一種「分離的我思」(un cogito disjonctif) (Badiou, 2019: 19)。

更重要的是，正是在這種拉岡「我思」概念所給予的「意識與主體的分離操作」中，巴迪歐看見對於「一」的所有回歸都必然是從弗洛伊德創始工作以來的一種「退化」(une régression)。事實上「主體」在這種「意識與主體的分離操作」中不再製造「一」，不再回歸笛卡兒將「主體」帶往「意識」的「唯一操作」，而是讓「主體」抵達另一種保證「它自身將不同於意識」這個事實的「主體-操作的多樣性」(la multiplicité des opérations-sujets) 裡：

如果人們在我所理解的意義上理解無意識：主體並不是由意識所辨認，因而，主體-操作的多樣性是「有無意識」的唯一保證，在這裡，我們可以向弗洛伊德致敬，在他以極大的敏銳性所面對的種種困難的迷宮中，我們知道必須思考一種「操作的多樣性」(la multiplicité des opérations)，

必須抵達「多」，必須打碎關於「主體」的「一」的所有觀念 (toute idée de l'Un à propos du sujet)。 (Badiou, 2019: 48)

巴迪歐表示，如同拉岡，弗洛伊德是一位著手進行「操作的多樣性」的偉大思想家，因為如果弗洛伊德就像笛卡兒只賦予他的「無意識」以「唯一操作」，那麼這種「無意識」很快就會變成「第二意識」 (une sorte de deuxième conscience)，事實上弗洛伊德的「無意識」之所以是「無意識」，之所以涉及到一種「主體和意識的分離」 (écartement du sujet et de la conscience)，就在於弗洛伊德將「無意識」指定給一種「操作的多樣性」，因而，倘若我們從這種「操作的多樣性」角度來看，一切回歸到「一」的行動都必然是從弗洛伊德創始工作以來的「退化」，並且，主體理論的首要公理，在巴迪歐看來，必然是：我們必須思考在弗洛伊德所賦予無意識迷宮中的一種「操作的多樣性」，必須粉碎束縛「主體」於「一」的所有觀念，以便抵達「多」，因此不可能期待一種由它自己的「單一操作」 (l'opération singulière) 所辨認的「主體」，相反地我們會看見，在「主體-操作的多樣性」之下，有一種涉及「主體」問題的整個操作的錯綜複雜 (tout un réseau d'opérations) (Badiou, 2019: 48-49)。正在這裡，巴迪歐深受拉岡啟發，企圖在藝術場域中提出另一種「主體-操作的多樣性」，賦予另一種涉及「主體」問題的整個操作的錯綜複雜，而貝克特反抗笛卡兒「我思」概念的作品，便成為了巴迪歐實踐這種企圖的場域。

肆、既反抗笛卡兒又超越拉岡，巴迪歐「我思」概念的嶄新內容

巴迪歐在《存有與事件》的〈強迫作用：真理與主體。超越拉

岡) (“Le forçage: vérité et sujet. Au-delà de Lacan”) 中提出他自身主體立場：「主體既不是意識主體，也不是無意識主體，而是，一種真的主體 (le sujet du vrai)」(as cited in Badiou, 1988: 435)，換言之，巴迪歐所提出的主體立場，既不是在哲學場域中涉及「一」的笛卡兒「我思」概念所構思的「思考主體」或「意識主體」，也不是在精神分析場域裡關係到抵達「多」的拉岡「我思」概念所構思的「無意識主體」，而是，既反抗笛卡兒同時又超越拉岡的一種在藝術場域中所構思的「真的主體」，這種「真的主體就涉及到巴迪歐所重視的「真理程序的一般形式」(la forme générale d’une procédure de vérité)。在這裡的「真理」意涵，與巴迪歐「多的本體論」的核心概念的「多」一詞等價，就是一種「無限多樣性」(une multiplicité infinie) (1998a: 22)。巴迪歐曾在《為了哲學的宣言》(*Manifeste pour la philosophie*) 中表示「真理只能是一種多的獨特生產 (la production singulière d’un multiple)」(1989: 86) 或「獨特程序的多—成果」(résultat-multiple d’une procédure singulière) (1989: 87)，在其中，「多」將是「難以正確掌握的」(indiscernable)，因而，巴迪歐所提出的「主體」立場，一種在藝術場域中的「真的主體」，實際上就是與「多」的獨特生產有關的「真理」的主體，簡言之，一種抵達難以正確掌握的「多」的主體，並且在《貝克特：不會疲倦的慾望》(*Beckett: l’incroyable désir*) 中，巴迪歐更將這種抵達難以正確掌握的「多」的「真的主體」(Le sujet «vrai»)(1995: 37)，命名為「貝克特式我思主體」，一種特屬於他自身「我思」概念的新穎組成。

一、關於抵達「多」的「真的主體」，一種「貝克特式我思主體」

如何思考這種抵達「多」的「真的主體」，一種「貝克特式我

思主體」？巴迪歐首先在〈通用的書寫：薩繆爾·貝克特〉中，通過貝克特的《無法命名之物》中所描述的一種發出「聲音」(la voix) 或「話語」(la parole) (Badiou, 1995: 33) 的「我」來闡明何謂「貝克特式我思主體」。巴迪歐觀察到，在貝克特文本中存在有一種在大量陳述、寓言、敘事虛構和概念中所產生的「陳述它自身的純粹之點」(le point pur de l'énonciation elle-même)，而後者，在巴迪歐看來，就是在「聲音的存有場域」(lieu d'être de la voix) (1992: 339) 裡的一種始終先前的或被假定的「我」(ce «je» toujours antérieur, ou supposé) (1992: 339)，而這個「我」具有「言說獨特的能力」(une faculté singulière de dire) (1995: 34)，有時在流動中被激怒、擴散和創造一千種寓言、悲嘆和向前狂奔，有時則變得疲憊、口吃、重複自己，絲毫沒有創造任何東西 (1995: 34)，有時又呈現為被束縛、被釘在醫院的病床上，有時則被植入一個罐子裡，維持著無法忍受的折磨的持續性 (celle d'une intolérable torture) (1992: 339)，有時更處於激烈 (véhémence) 的極點、大聲叫喊的多 (multiple vociférant) 的極點、以及克制 (la retenue)、幾乎 - 烏有 (le presque-rien)、呼吸的邊緣 (le bord du souffle) (1992: 340)，而且如同貝克特自己所描述：「我必須說話，我從來沒有使自己沈默，從來沒有」(as cited in Beckett, 2004: 8) 一樣，一再重複、無休止的言說佔據了整個文本，因而，對巴迪歐來說，在貝克特文本中的這個「我」是一個總是發出「一再重複、無休止的話語」(une telle parole, ressassante, interminable) (Badiou, 1995: 33)，發出「我思的一再重複的聲音」(cette voix ressassante du cogito) (1992: 339) 的「我」，也是巴迪歐所選定在藝術場域中構思他自身「我思」概念新穎組成，「貝克特式我思主體」內涵的「我」。

進一步地，巴迪歐更以貝克特 1955 年《為了烏有的文本》(Textes

pour rien)闡明這個「我」，這種「貝克特式我思主體」是怎樣的抵達「多」的「真的主體」。巴迪歐認為，《為了烏有的文本》擁有聚集「我思折磨」(*la torture du cogito*) (Badiou, 1992: 341) 願望的場域，在那裡，不存在有清楚、明晰的將主體侷限於「一」的笛卡兒「我思」概念，而只存在有讓主體分裂為「多」的貝克特式「遭受折磨激進的我思」(*cogito pris dans une radicalité torturante*) (1988-1989)，而後者對巴迪歐來說，涉及到一種「我思的分析解體」(*la décomposition analytique*) (1992: 342)，一種「在我思的三者狀態中的解體」(*décomposition en trois du cogito*) (1995: 35)，或更確切地說，一種「主體的重奏分裂」(*une désarticulation du trio subjectif*)，在其中，作為主體的「我」將分裂為「多」，呈現為「主體的重奏性」(*une triplicité du sujet*)，呈現為「我的三種堅決要求」(*trois instances du «je»*) (1992: 342-344)。巴迪歐則以如下的這段貝克特所寫的段落闡明這種「主體的重奏分裂」：

一個(我)是透過言說(*disant*)，通過所有說話而言說，什麼東西在說話(*Qui parle*)和說了什麼。以及，一個(我)是聽見，無聲，卻沒有理解，它遠離全部……。以及，這另一個(我)……這另一個(我)因而借助於具備有缺乏它的我而胡言亂語(...)，這就是一種引人注目的三重奏(*un joli trio*)。(Beckett, 1981: 199)

根據上述引文，巴迪歐構思了他自身關於「主體的重奏分裂」的一種「引人注目的三重奏」的組成成分(*les composantes de ce «joli trio»*) (Badiou, 1995: 35) 的詮釋，而這種「引人注目的三重奏」的組成成分的巴迪歐式詮釋，就是他所說的「主體的重奏性」或「我的三種堅決要求」：一方面，巴迪歐指出，存在有第一個「我」，這是一個透過言說，通過所有說話而言說的「我」，而這個「我」

被假定可以在它自身說話的同時詢問「什麼東西在說話」和「說了什麼」，而巴迪歐命名這個「我」為「陳述主體」(le sujet de l'énonciation) (1995: 36)，一種「被假定反思的陳述主體」(sujet d'énonciation supposé réflexif) 或「陳述它自身問題的主體」(sujet d'énoncer la question de lui-même) (1992: 342)。另一方面，巴迪歐又指出，存在有第二個「我」，這是一個聽見，無聲，卻沒有理解，遠離全部的「我」，這個「我」是如此「遙遠的」(éloigné)，以至於它只是「陳述主體」的「模糊物質」(la matière obscure) 或「背面」(le revers) (1992: 342)，只是「陳述主體」的「愚蠢身體」(le corps idiot) 或「支撐」(le support) 而已，巴迪歐命名這個「我」為「被動性主體」(le sujet de la passivité) (1995: 36)，一種陳述主體的「被動存有」(l'être passif du sujet de l'énonciation) (1992: 342)。最後巴迪歐指出，存在有第三個胡言亂語的「我」，這個「我」是一個尋思前述這兩種主體（陳述主體和被動性主體）是什麼的「我」，一種想要辨認出「話語的我」(le «moi» de la parole) 而為此遭受折磨的主體，巴迪歐則命名這個「我」為「問題主體」(le sujet de la question) (1995: 36)，並認為這種「問題主體」基本上就是介於「陳述主體」和「被動性主體」之間「關係」(le rapport) 的主體 (1992: 342)。這就是巴迪歐根據上述引文所構思關於「主體的三重奏分裂」的「引人注目的三重奏」的組構成分，一種呈現為「主體的三重性」或「我的三種堅決要求」的「我」，並且這個「我」，這種巴迪歐稱為被磔刑 (écartelé) (1992: 342) 或被扭曲 (se tordre) 為「陳述主體」、「被動性主體」和「問題主體」這三重奏組成成分的「我」，便是巴迪歐所定義的「貝克特式我思主體」。

根據這種被磔刑或被扭曲為「陳述主體」、「被動性主體」和「問題主體」這三重奏組成成分的「我」，巴迪歐闡明了「貝克特

式我思主體」將會是怎樣的一種抵達「多」的「真的主體」。對巴迪歐來說，所謂的「磔刑」(écartèlement) 或「扭曲」(torsion) 就是一種「缺乏平面單一性」的「環狀」(une circularité sans unité de plan) 或「不連續的曲線」(courbe discontinue) (Badiou, 1982: 141)，因而，這種被磔刑或被扭曲為「陳述主體」、「被動性主體」和「問題主體」這三重奏組成成分的「我」，這種巴迪歐所定義的「貝克特式我思主體」，在被磔刑或被扭曲的強迫之下，也就是，在缺乏單一性的環狀或不連續曲線的強迫之下，將會涉及到一種「主體形象的不連續性 (la discontinuité des figures du sujet) 或多樣性」(1992: 345)，而這種涉及到不連續性或多樣性的「主體形象」實際上就是一種笛卡兒「我思」概念所「無法命名的形象」(La figure de l'innommable) 或「我思」的「不可能的形象」(La figure de l'impossible)，在這種形象內部，有一種摧毀笛卡兒「我思」概念的「自由的危險」(le péril d'une liberté) (1992: 347) 駐足。因此，巴迪歐認為，儘管人們從《無法命名之物》開始，便可以覺察出在貝克特文本中存在有一種發出「同一的一再重複」(ressassement du Même) (Badiou, 1992: 345) 的話語或聲音的「我」，但是，這個「我」卻不能夠被人們再次引向「一」(1992: 342)，因為，這個看似涉及到「同一」或「一」的規劃 (un programme de l'Un) 的「我」，實際上無關於笛卡兒「我思」概念所涉及的那種源源不絕的作為「自我虛構反思」(l'intarissable et vaine réflexion fictive de soi) (1992: 345) 的「思考主體」或「意識主體」的「單一性」，而是相反地，這個「我」，這種主體的出現 (occurrences du sujet)，它可能的位置、它的形象列舉，如同巴迪歐自己所言：「由唯我論的一 (l'Un du solipsisme) 走向世界的無限多樣性 (l'infinie multiplicité du monde)」(as cited in Badiou, 1992: 362) 一樣地，將涉及到一種不

連續性或多樣性的「主體形象」，一種被磔刑或被扭曲為「陳述主體」、「被動性主體」和「問題主體」這三重奏組成成分的「我」，並且，在這種不連續性或多樣性的主體形象內部，這個「我」，這種巴迪歐所定義的「貝克特式我思主體」，將掌握一種由「陳述主體」、「被動性主體」和「問題主體」這三重奏組成成分交織而成的「異質沈澱物」(sédiments hétérogènes) 所展開的一種「內在相異性」(altérité intérieure)，並且後者就意味著「貝克特式我思主體」不可能回歸到「一」或「單一性」的這個事實裡，而是如同巴迪歐自己在〈通用的書寫：薩繆爾·貝克特〉中所描述的：「它(貝克特式我思主體)是一種我思的一(l'Un du cogito)的斷裂或侵害的誘導物，但是，它也是這個事實本身的誘導物：它不能夠忠實於它自身(lui-même)，它向多敞開」(as cited in Badiou, 1992: 358) 一樣地，抵達「多」或「多樣性」，正是在這種抵達「多」或「多樣性」的特徵中，巴迪歐將「貝克特式我思主體」闡明為一種「真的主體」，一種與「多」的獨特生產有關的「真理」的主體，簡而言之，一種抵達難以正確掌握的「多」的主體，同時，也正是在這種抵達「多」的「真的主體」，這種「貝克特式我思主體」的構思上，巴迪歐為我們提供了一種「把主體變成複數的操作」(opérations de pluralisation du sujet) (Badiou, 2017: 20)，或更確切地說，為我們提供了一種「主體-操作的多樣性」的論述空間，一種抵達「多」的「真理」的「主體論點的空間」(l'espace du thème du sujet)，在那裡，賦予涉及「主體」問題的整個操作的錯綜複雜。

二、作為「真的主體」的「貝克特式我思主體」，也是貝克特通過「書寫」所尋找的「他的它者」

另一方面，巴迪歐也在針對「貝克特式我思主體」的構思上，

為我們開啟了一種關係到「它者」運動的「書寫」場域的論述空間。如同拉巴特 (Jean-Michel Rabaté) 於〈在字母與意義之間：貝克特《最糟糕的方向》的巴迪歐詮釋〉(“Entre lettre et sens: Badiou traducteur de Beckett *Cap au pire*”) 一文中所指出的，巴迪歐的確已看見在貝克特文本中由一種「笛卡兒唯我論」(solipsisme cartésien) 枯竭過程的極端之點所揭示朝向「它者」(l'autre) 的嶄新路徑 (Rabaté, 2015: 136)。因為，這種作為「真的主體」的「貝克特式我思主體」就是貝克特通過「書寫」這種實驗的場域所不斷尋找的「它者」，或更確切地說，「『他』的它者」(son autre) (Badiou, 1992: 352)。

巴迪歐曾在〈孤獨的主體〉(“Le sujet solitaire”) 一章裡表明，貝克特的「書寫」，這種實驗的場域，並不是別的，就是關係到貝克特所不斷尋找他的「它者」運動的場域：

書寫，這種實驗的場域，將取消人性的其它原始功能：這是一種運動，一種關係到它者的運動。(Badiou, 1995: 33)

巴迪歐指出，貝克特的「迫切需要就是尋找它者，或更確切地說，尋找『他』的它者」(as cited in Badiou, 1992: 352)，而這種關於貝克特尋找「『他』的它者」的迫切需要，則確切地體現在貝克特自己於 1970 年《去眾者》(*le Dépeupleur*)⁹ 一書開頭所寫的這段話裡：「一種場所，在那裡，身體將會尋找它每一個去眾者」(Beckett, 1970: 7)。巴迪歐解釋，所謂「去眾者」在貝克特的意義上，就是指

⁹ 貝克特的著作《去眾者》起草於 1967 年，完成於 1970 年。在《去眾者》中，藉由數學和幾何學的嚴謹性，貝克特創造了一種完全封閉的微觀世界，一種「橡膠圓柱體」，裡面則住著許多俘虜，同時，貝克特也在其中制定非常精確的等級制度和極其嚴格的法律。

每個人的「專有它者」(l'autre propre de chacun)，對貝克特來說，每個人（或每個身體）都必須不斷地尋找「他的去眾者」(son dépeupleur)，也就是，「他的專有它者」，因為貝克特認為，唯有每個人的「他的專有它者」，這個只屬於「他」且叛離於他「自我」所是之物的「專有它者」，才可能使每個人變得獨特，使每個人離開匿名的狀態。巴迪歐更指出，讓貝克特尋找到這種專屬於「他的專有它者」的唯一方式，就是「書寫」本身，因而貝克特的「書寫」，這種實驗的場域，實際上就是他自身為了尋找使他變得獨特、使他離開匿名狀態的這個專屬於「他的專有它者」而展開的場域，或更確切地說，「書寫」就是關係到貝克特的「他的它者」運動的場域。

而正是在關係到貝克特的「他的它者」運動的這種「書寫」的特徵上，巴迪歐認為，貝克特的「書寫」，這種實驗的場域，也涉及到貝克特他自己在《去眾者》中所定義的「被去眾」(dépeuplé) 一詞的真正含義。巴迪歐解釋，所謂的「被去眾」在貝克特的意義上，指的就是在每個人的「他的它者」中「突然降臨到自我本身」的狀態，而在這裡所談的「突然降臨到自我本身」狀態的含義，卻不是按照字面上被解讀為一種「與自我本身面對面」的情況，相反地，在這裡所談的「突然降臨到自我本身」狀態的含義，實際上必須從每個人的「他的它者」的條件上來理解，因此，「突然降臨到自我本身」狀態的真正含義，實際上是每個人「對他的它者的發現」(la découverte de son autre) (Badiou, 1995: 49)。所以，貝克特的「書寫」，這種涉及到他自己所定義的「被去眾」含義的實驗場域，並不是關係到「與自我本身面對面」情況的場域，而是關係到貝克特自己「對他的它者的發現」的場域，並且，巴迪歐更補充，貝克特在「書寫」這種實驗場域中所發現的「他的它者」，無疑地不是別的，就是作為「真的主體」的「貝克特式我思主體」本身。

正是在這裡，巴迪歐發展了詩人韓波 (Arthur Rimbaud) 在〈通靈者書信〉(“Lettres du Voyant”) 中所寫的這段著名格言：「我是它者」(Je est un autre) (as cited in Badiou, 2017: 199) 的內涵。巴迪歐解釋，貝克特並沒有像笛卡兒，把我思主體 (le sujet du cogito) 視為同一 (le même)，也就是說，貝克特並沒有在文本中操作一種把「我」同一於「我自己」的「同一性原則」(principe d'identité)，換言之，貝克特並沒有讓這種「貝克特式我思主體」同一於貝克特自己在外在經驗世界中的「自我」，相反地，貝克特在書寫中所從事的，是一種「自我的減法」(une soustraction¹⁰ de soi) (Badiou, 2016a: 37)，如同伊曼紐爾·提卡 (Emmanuel Jacquart) 在〈關於我的問題性：在貝克特那裡的我的虛構中〉(“De la problématique du moi: A la fiction du moi Chez Beckett”) 一文裡所觀察到的，在貝克特那裡存在有一種「主體的去中心化」(décentrement du sujet) 或「自我的消失」(la disparition du moi) (Jacquart, 1999: 95)，又如同讓·丹尼爾·圖姆瑟 (Jean-Daniel Thumser) 在〈貝克特和主體性的解體：在書寫自我〉(“Beckett et la décomposition de la subjectivité : le moi à l'épreuve de l'écriture”) 一文中所注意到的，在貝克特的書寫裡具備有一種「主體性的解體」(décomposition de la subjectivité) (Thumser, 2015) 或「自我的解體」一樣，巴迪歐認為，貝克特在書寫中所從事「自我的減法」實際上會取消貝克特在外在經驗世界中「自我」的一切人性的原始功能，使這個「自我」在文本中被去中心、消失

¹⁰ 巴迪歐創造「減法」(la soustraction) 一詞時巧妙地使用法文的雙重意涵：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，「自我的減法」意味著「自我」的力量的「擺脫」、「排除」或「逃脫」之意 (顏慧如, 2021: 135)。

或解體，以至於人們在貝克特文本中所閱讀到的「貝克特式我思主體」，並不是貝克特在外在經驗世界中的「自我」，而是相反地如同韓波所言「我是它者」一樣，在「書寫」這種實驗的場域中，超越貝克特在外在經驗中「自我」的侷限，從「人的多元化分類的標準」(critères de classification de la pluralité humaine) (Badiou, 1995: 49) 中擺脫出來，「從自我到自我的重合」(la coïncidence de soi à soi) (1992: 347) 裡逃脫出來，與另一種具有「內在暴力」(une violence intérieure) 的「超我」頑強 (un acharnement surmoïque) (1992: 340) 的「它者」，一種「非同一於自我之點」(un point de non-identité à soi) 建立嶄新的關係，因此，貝克特的「書寫」，這種使他能夠從事「自我的減法」的實驗場域，如同巴迪歐自己在 2016 年《詩在思考什麼？》(*Que pense le poème?*) 中所引用藝術家佩索亞 (Fernando Pessoa) 詩句「完全是在我自己 (moi-même) 之外」(2016a: 35) 一樣，就是一種「驅逐自我的在場域之外的場域」(lieu-hors-lieu d'expulsion de soi) (1982: 149)，在那裡，「貝克特式我思主體」不再是貝克特在外在經驗世界中的「自我」，而是貝克特所不斷尋找的另一種誕生真正創造可能性的「未知」(l'inconnu)，那個只屬於「他」且叛離於他「自我」所是之物的「他的專有它者」。也正是在這裡，巴迪歐讓「我是它者」，這種在「我」與「它者」之間的不可能的結盟，成為了可能。

伍、結語

最後，有別於其他思想家，巴迪歐從他自身「多的本體論」之核心概念的「多」角度上，賦予他針對「我思」概念的反抗與創造以獨創性與價值。的確，在針對「我思」概念的反抗與創造，存在

有不少思想家的巧妙構思，不僅僅有在此篇論文中所提及的拉岡，從「無意識主體」的角度上，將笛卡兒「我思」概念的古典公式，重新改寫為另一種特屬於拉岡他自己的「我思」概念的嶄新公式。事實上，當代哲學家，例如：傅柯 (Michel Foucault) 也曾在《詞與物：人文科學考古學》(*Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*) 中，從「非思」(la non-pensée) (Foucault, 1990: 333) 的角度上，批判笛卡兒「我思」概念的古典意義，創造出另一種特屬於傅柯他自身的「現代我思」(le cogito moderne)¹¹ 概念的嶄新意義。然而，巴迪歐，有別於他們的思想，從他自身「多的本體論」之核心概念的「多」角度上，創造出另一種特屬於他自身針對「我思」概念的反抗與創造：一方面，巴迪歐將在哲學場域中的笛卡兒「我思」概念，詮釋為涉及到束縛「主體」於「一」的形而上學霸權力量之根源，而後者正是他「多的本體論」之核心概念的「多」所意欲抵抗的對象。另一方面，巴迪歐則將在精神分析場域中的拉岡「我思」概念，詮釋為啟發他的，涉及到「多樣性」的主體-操作，讓主體抵達「多」的嶄新創造的源頭。最終，巴迪歐更從與「多」的獨特生產有關的「真理」出發，著手進行一種主體-操作多樣性的論述空間，展開他全新的「主體」立場：一種「貝克特式我思主體」，一種既反抗笛卡兒同時又超越拉岡，在藝術場域中所創造讓主體抵達「多」的「真的主體」，一種「藝術真理的主體-點」(un point-sujet

¹¹ 傅柯表示，「現代我思」概念不同於笛卡兒「我思」概念，因為對笛卡兒來說，「我思」涉及到將「思想」揭露為所有這些作為錯誤或幻覺的思想的最為一般的形式，目的是為了消除扎根於「非思」的東西。相反地，傅柯所提出「現代我思」概念則涉及到凡是扎根在「非思」中的東西，因而，有別於笛卡兒「我思」概念，傅柯的「現代我思」概念總是不斷重新開始詢問，以便了解思想如何能夠是在「非思」的形式中 (Foucault, 1990: 333-339)。

d'une vérité artistique)」（Badiou, 1998a: 25），並且在那裡，巴迪歐賦予他自身「我思」概念以合法性。

而這樣子的巴迪歐式構思，實際上也為他自己開啟在「藝術」與「真理」之間的橋樑。巴迪歐曾在《存有與事件》中表明，哲學不製造「真理」，但是，「真理的程序」（une procédure de vérité）會出現在哲學的四種條件上，而這四種條件就是他在《存有與事件》中所提出的政治、科學、愛情以及藝術，並且，巴迪歐認為，在這四種條件中的每一種條件所創造的真理，都可以回到哲學本身，讓哲學根據這些真理而打開特屬於它自身的嶄新道路（Badiou, 1988: 374-377）。不僅如此，巴迪歐更在 1998 年《非美學的小手冊》（*Petit manuel d'investhétique*）的第一章〈藝術與哲學〉（“Art et philosophie”）中明確地表明，作為哲學的條件之一的「藝術與它所獻出的真理是嚴格共同廣延的（coextensif）」（as cited in Badiou, 1998a: 21），而這種共同廣延性，巴迪歐則指出，一方面體現在「藝術自身就是一種真理的程序（une procédure de vérité），或更確切地說，藝術的哲學辨認屬於一種真理的範疇（la catégorie de vérité）」（as cited in Badiou, 1998a: 21）。另一方面則體現在「真理最終就是一種藝術配置（une configuration artistique）」（as cited in Badiou, 1998a: 25），而這種「藝術的配置」既不是一種藝術流派，也不涉及在藝術史上的某個客觀時期，更沒有關係到技術的部署，而是只通過藝術「作品的虛擬無限的複合物」（un complexe virtuellement infini d'œuvres）（as cited in Badiou, 1998a: 26）來創造，因此，如同丹尼斯·利維（Denis Lévy）在〈巴迪歐、藝術與電影〉（“Badiou, l'art et le cinéma”）一文中所提及「對於巴迪歐來說，藝術就是一種獨特的思想，就是一種真理的生產者（productrice de vérités）」（as cited in Lévy, 2010: 1），我們可以發現到，對巴迪歐來說，「藝術」並沒有涉及到「美學」問題的

討論，而是關係到與「多」的獨特生產有關的「真理」問題的討論，「藝術」，作為一種獨特的思想，對巴迪歐來說，事實上就是一種「真理」的生產者，一種與「多」的獨特生產有關的生產者，因而，在巴迪歐看來，「藝術」並不是用來闡述「美」，如果我們從「美」的角度上來理解「藝術」，恐怕會喪失獲得「藝術」真正內涵的機會，事實上，巴迪歐指出，「藝術」「涉及的是激活真 (le vrai)」(Kacem & Costanzo, 2011: 12)，在它所激活的「真」的內部，誕生一種能夠使主體抵達「多」的「真的主體」，一種「貝克特式我思主體」，並且，在這種「貝克特式我思主體」的構思上，在這種「真理脈絡的新穎的主體-點」(un point-sujet inédit de la trame d'une vérité) (Badiou, 1998a : 25) 的構思上，巴迪歐不僅拓展了他自身一種「不放棄真理」(sans renoncer à la vérité) 的「純粹的多的本體論」(une ontologie du multiple pur) (1989: 87) 之內涵，同時，巴迪歐也有別於其他思想家，從他自身這種「純粹的多的本體論」之核心概念的「多」角度上，或更確切地說，從與「多」的獨特生產有關的「真理」的角度上，為我們提供了一種針對「我思」概念的嶄新觀看。

參考文獻

- 顏慧如 (2021)。〈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〉，《國立政治大學哲學學報》，46: 109-154。(Yen, H. R. [2021]. Between “one” and “multiple”: Badiou conceives his “ontology multiple” and launches a special reading and criticism about Deleuze’s “multiple” thoughts. *The National Chengchi University Philosophical Journal*, 46: 109-154.) [https://doi.org/10.30393/TNCUP.202107_\(46\).0004](https://doi.org/10.30393/TNCUP.202107_(46).0004)
- Badiou, A. (1982). *Théorie du sujet*. Seuil.
- Badiou, A. (1988). *L'Être et l'événement*. Seuil.
- Badiou, A. (1988-1989). *Les cours «Beckett & Mallarmé»*. <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/88-89.htm>
- Badiou, A. (1989). *Manifeste pour la philosophie*. Seuil.
- Badiou, A. (1992). *Conditions*. Seuil.
- Badiou, A. (1995). *Beckett: L'incroyable désir*. Hachette littératures.
- Badiou, A. (1996-1998). *Les cours «Théorie axiomatique du sujet»*. <http://www.entretemps.asso.fr/Badiou/96-98.htm>
- Badiou, A. (1998a). *Petit manuel d'inesthétique*. Seuil.
- Badiou, A. (1998b). *Court traité d'ontologie transitoire*. Seuil.
- Badiou, A. (2010). *La Philosophie et l'événement*. Édition Germina.
- Badiou, A., & Roudinesco, É. (2012). *Jacques Lacan, passé présent: Dialogue*. Seuil.
- Badiou, A. (2013). *Lacan: L'antiphilosophie 3, 1994-1995*. Fayard.
- Badiou, A. (2016a). *Que pense le poème?* Nous.
- Badiou, A. (2016b). *L'Un: Descartes, Platon, Kant, 1983-1984*. Fayard.
- Badiou, A. (2017). *Vérité et sujet, 1987-1988*. Fayard.
- Badiou, A. (2019). *Théorie axiomatique du sujet, 1996-1998*. Fayard.
- Beckett, S. (2004). *L'innommable*. Minuit.
- Beckett, S. (1981). *Nouvelles et textes pour rien*. Minuit.
- Beckett, S. (1970). *Le dépeupleur*. Minuit.
- Beckett, S. (1972). *Comédie et actes divers*. Minuit.
- Beckett, S. (2009). *Murphy*. Minuit.

- Begam, R. (1997). *Samuel Beckett and the end of modernity*. Stanford University Press.
- Berkeley, G. (1920). *Les principes de la connaissance humaine* (C. Renouvier, Trans.). Librairie Armand Colin.
- Casanova, P. (1998). Beckett chez les philosophes. *Samuel Beckett Today / Aujourd'hui*, 7: 361-374. <https://doi.org/10.1163/18757405-90000106>
- Descartes, R. (1824). *Œuvres de Descartes* (Vol. 1). Victor Cousin.
- Descartes, R. (1916). *Discours de la méthode: Méditations métaphysiques; traité des passions*. La collection Nelson.
- Descartes, R. (1970). *Les principes de la philosophie: Première partie*.
- Descartes, R. (1996). *Œuvres de Descartes*. J. Vrin.
- Descartes, R. (2018). *Méditations métaphysiques*. Gallimard.
- Faye, E. (2012). *Descartes: Des principes aux phénomènes*. Armand Colin.
- Flórez, A. (2005). De l'objet dans l'énonciation rituelle et d'autres passions invisibles. *Analyse Freudienne Presse*, 12: 121-131. <https://doi.org/10.3917/afp.012.0121>
- Foucault, M. (1990). *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard. <https://doi.org/10.14375/NP.9782070293353>
- Glauser, R. (1999). *Berkeley et les philosophes du XVIIe siècle perception et scepticisme*. Mardaga.
- Jacquot, E. (1999). De la problématique du moi à la fiction du moi chez Beckett. In K. Russel (Ed.), *Le moi* (pp. 95-114). Nottingham Modern Languages.
- Kacem, M., & Costanzo, A. (2011). *Alain Badiou: Esthétique et philosophie*. Musée d'Art Moderne de Saint-Étienne Métropole.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Seuil.
- Lacan, J. (1973). *Le séminaire de Jacques Lacan livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (Texte établi par Jacques-Alain Miller). Seuil.
- Lacan, J. (1981). *Séminaire / Jacques Lacan: 1961-1962. L'Identification* (Vol. 1). Schamans.

- Lacan, J. (1999). *Le séminaire de Jacques Lacan: Livre XX Encore 1972-1973*. Seuil.
- Lévy, D. (2010). Badiou, l'art et le cinéma. *Appareil*, 6: 1-7. <https://doi.org/10.4000/appareil.873>
- Michel, N. (1986). Renaissance de la philosophie «Théorie du sujet»: Entretien avec Alain Badiou. *Le Perroquet*, 6: 1-4.
- Panopoulos, D. (2012). Entretien avec Alain Badiou. *Contemporary French and Francophone Studies*, 2, 16: 125-138.
- Parménide d'Élée. (1955). *Le poème de Parménide* (Présenté par Jean Beaufret). Presses universitaires de France.
- Rabaté, J.-M. (2015). Entre lettre et sens: Badiou traducteur de Beckett (*Cap au pire*). *Roman 20-50*, 60: 133-146. <https://doi.org/10.3917/r2050.060.0133>
- Ramond, C. (Ed.). (2002). *Alain Badiou: Penser le multiple* (Actes du Colloque de Bordeaux, 21-23 octobre 1999). L'Harmattan.
- Thumer, J. (2015). *Beckett et la décomposition de la subjectivité: Le moi à l'épreuve de l'écriture*. <http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/beckett-et-la-decomposition-de-la-subjectivite/>

Badiou's Resistance and Creation to the Concept of "Cogito": About "Beckett's Subject of Cogito"

Huei-Ru Yen

Philosophy Department, University of Paris 8

E-mail: bonvoyagezu2018@gmail.com

Abstract

The philosopher Alain Badiou used the artist Samuel Beckett's works to create his own concept of "cogito"—a concept of "Beckett's subject of cogito." The concept resists Descartes' "cogito," which limited the subject to "one" in the field of philosophy.

The concept of "Beckett's subject of cogito" is itself inspired by Lacan's concept of "cogito," which allowed the subject to reach "multiple" in the field of psychoanalysis. However, unlike Lacan's "cogito," Badiou's—a concept of "Beckett's subject of cogito"—involves a "true subject" which reaches "multiple" in the field of art.

Therefore, unlike Descartes and Lacan, Badiou creatively interprets and endows a new "cogito" in the field of art from the perspective of the "multiple," which is the core concept of his own "ontology of the multiple."

Key Words: Badiou, Descartes, Lacan, cogito, Beckett's subject of cogito