

教育部人文社會學科學術強化創新計畫

【計畫名稱】

「生命政治、倫理、主體化」經典研讀會

期中報告

年度成果總報告

補助單位：教育部

計畫類別： 經典研讀課程

經典研讀活動

執行單位：交通大學社會與文化研究所

計畫主持人：朱元鴻 教授

執行期程：97/8/1 至 98/7/31

日期：中華民國 98 年 8 月 20 日

## 目次

計畫總表	1
一、計畫名稱	3
二、計畫目標	3
三、導讀	4
四、研究成果	12
五、議題探討結論	14
六、目標達成情況與自評	14
七、執行過程遭遇之困難	15
八、經費運用情形	16
九、改進建議	16
十、統計表	17

## 一、 計畫名稱

「生命政治、倫理、主體化」經典研讀會

## 二、 計畫目標

本年度讀書會計畫將環繞「生命政治、倫理、主體化」的問題，生命政治、倫理與主體化，或是傅柯所說的「倫理主體」(ethical subject)，都是要被檢視的問題，也是當代歐陸哲學的關注重點。自願的從屬以及身體的生理政治，或是生命之政治化，是政治統治權的起點，而此政治化卻是建立於語言之象徵法則的內在區分與排除的機制之上。從傅柯提出的生命政治(bio-politics)的現代治理模式，就已經牽連了真理、知識與權力的問題，而這些問題的底層則是倫理與主體的問題。治理不再是機構或是體制的規訓，而是權力的運作；主體不再是被迫執行禁令與約束，而是自動而自發的柔順。正如傅柯自己所言，他的長期研究重點在於的「主體化」(subjectivation)的問題。無論是《瘋癲與文明》、《臨床醫學的誕生》、《詞與物》、《規訓與懲罰》、《必須保衛社會》，其中真理－權力－倫理的三條軸線輪替主導，卻都相互關聯，也都是主體化的過程。

然而若說主體話的思維是當代西方思想史上重要的面象，那麼古希臘時期對於人的思考是否也從「主體」開始呢？因此，我們的討論將從柏拉圖的對話錄 Timaeus 與亞里斯多德的『靈魂論』開始，細究古希臘時期對於宇宙觀與人觀，並與當代的倫理學、形上學對話。之後再逐步閱讀 Derrida 的” The Animal That Therefore I Am”，Foucault 的”The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978-1979”，”Introduction to Kant's Anthropology”，Michel Henry 的” The Genealogy of Psychoanalysis”，與 Franco Jullien 的” Vital Nourishment: Departing from Happiness”。這幾位思想家對於生命政治、倫理、主體都有不同的展開。我們將從此一主題做為起點，沿續幾個不同思想家的脈絡，對此問題進行閱讀與討論。

### 三、 導讀

本次研讀會共由八位導讀人，分十一次導讀與討論讀本內容。導讀人如下列：

導讀人	單位	導讀內容
魏德驥	交大社文所	柏拉圖 <i>Timaeus</i> 對話錄：69A-79E
魏德驥	交大社文所	Aristotle 《靈魂論》Book I, II, III
梁孫傑	台師大英語系	The Animal That Therefore I Am. Fordham University Press Chapter1-2
黃宗慧	台大外文系	The Animal That Therefore I Am. Fordham University Press Chapter3-4
林淑芬	交通大學社會與文化所	The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978-1979, Chapter One~Six, pp. 1-158
朱元鴻	交通大學社會與文化所	<i>The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978-1979, Chapter Seven~Twelve, pp. 159-316</i>
何乏筆	中研院文哲所	<i>Vital Nourishment: Departing from Happiness</i>
沈志中	台大外文系	<i>The Genealogy of Psychoanalysis</i>
鄭志忠	清大哲學所	<i>Introduction to Kant's Anthropology</i>

以下為導讀人黃宗慧教授所整理的導讀電子檔：

◎「生命政治、倫理、主體化」讀書會，2009年2月15日

閱讀範圍 Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, Chapter 3-4

主讀人：黃宗慧

### Chapter 3

Derrida 120: It *poses* the idea of an animal characterized by an incapacity to *pretend to pretend* or to *erase its traces*, an incapacity that makes it unable to be a “subject,” that is to say, “subject of the signifier.”

#### Subject of the signifier

... it is from the Other that the subject receives even the message that he emits.

Van Haute: The human being as a being of needs ( $\Delta$ ) cannot express its needs other than through language. For in order to satisfy needs we require the help of the Other, who will herself immediately interpret the utterances of the child in terms of the order of signifiers. When a child cries, the mother says, “She must be hungry,” “She needs a fresh diaper,” or “She is unhappy.”... Lacan compares the pre-linguistic subject that inscribes itself in language to a fisherman, who casts a fishing-line (the vector  $\Delta S$ ) into the world of language ( $SS'$ ) and, as it were, “catches” a signifier (“the fish it hooks”)

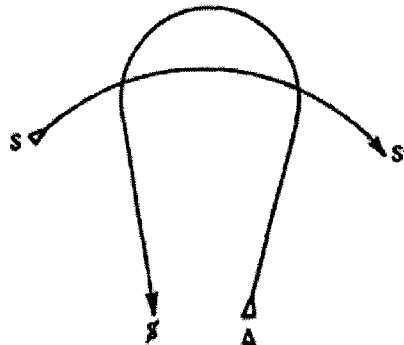
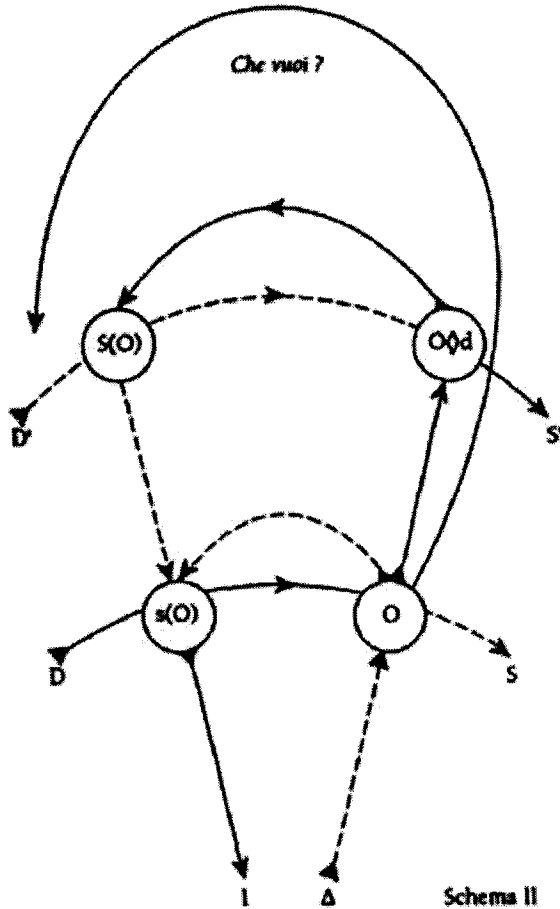


Diagram of the “quilting point” (*point de capiton*), the “elementary cell” of Lacan’s “Graph of Desire.”



S(O): the punctuation, in which signification ends as a finished product (meaning supplied by the Other and about the Other)

O: the locus of the treasure trove of signifiers

Sign → Signifier (the break between the object and the sign)

“the dog goes meow, the cat goes woof-woof,” . . . the child, by disconnecting the thing from its cry, raises the sign to the function of the signifier and reality to the sophistic of signification, and in his contempt for verisimilitude, makes necessary the verification of multiple objectifications of the same thing. (*Écrits* 682)

### 1. The opposition between animal coding and human language

Animal/Man

Index/Signifier

Code/Language

Reaction/Response

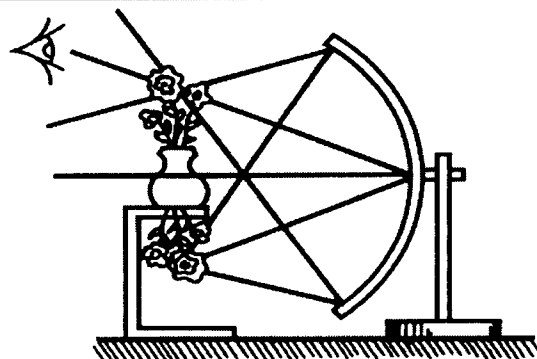
Evans 25: Codes are the province of animal communication, not of intersubjective communication. Whereas the elements of a language are SIGIFIERS, the elements of a code are indices. The fundamental difference is that there is a fixed bi-univocal (one-to-one) relationship between an index and its referent, whereas there is no such relationship between a signifier and a referent or between a signifier and a signified. Because of the bi-univocal relation of indices and referents, codes lack what Lacan regards as the fundamental feature of human languages: the potential for ambiguity and equivocation.

See p.123; 172(note 1: animal-machine); 173(note 9)

2. The animal will never be, as man is, “prey to language.”

See p.121

爲了凸顯大對體的認可與否對自戀影響深遠，拉岡區隔了兩種不同的自戀：第一種自戀著重身體形象在環境中的確立，是人和動物都有的現象，第二種自戀強調他者的影響，則是人類獨有的（1991：125）：「在透過他者而建立的鏡映中，主體得以看見自身的存在」（1991：126），拉岡並分別用「倒轉的花束實驗」與「兩面鏡子的圖式」來說明兩者的不同。

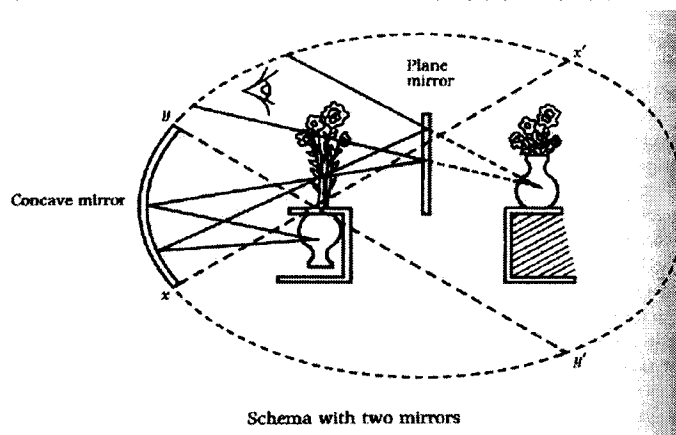


The experiment of the inverted bouquet

在倒轉的花束此實驗中，如圖所示，倒轉置放於箱子裡的花束原本是眼睛所不可

見的，但由於球面鏡（在物距大於曲率半徑的情況下）會反射出物體的倒立實像，所以倒轉花束再次倒轉之後，會以正立的形像和現實中的花瓶結合（1991: 77-78）。拉岡利用這個實驗做為比喻時，主要想說明的是，所謂的第一種自戀正像這個實驗，關乎想像與實際事物的結合、整合成一種整體感：鏡面所反射的花束實像可以被插進現實世界的花瓶裡，整合為現實中的物件，甚至在為現實中的物件賦加想像的特質之後，給予其某種更具體的存在；這就像讓動物看見與自己雷同的形像，不管是鏡像或甚至只是影子，牠都有可能因此而產生性的反應（1991: 138）—例如只要把母鴿放在鏡子的反射範圍內，牠的性腺就可以發展成熟（2002: 5）。所以倒轉花束的實驗要凸顯的是，第一種自戀正是指「完形」在有機體身上所發揮的形塑功能：雖然動物所看見的伴侶只是想像（鏡像或作為餌的假象），但是牠卻可以產生實際的回應（性反應），也就是以形像作為中介（go-between），從而完成兩者的整合（1991: 138）。

但是人類的自戀則不只是對於完型的認同，因為符號層早已介入想像認同的關係中，對此拉岡以兩面鏡子的圖示來加以說明：



如果在前一個圖示中，主體所看到的影像雖然有某種真實感，但同時也會覺得實際的花束與想像花瓶的結合有些模糊與怪異，因為視差（parallax）的影響，要站得夠遠才能得到越完整的幻象（1991: 78），那麼只需要加入一個平面鏡，就會如第二個圖所示，即使主體背對凹面鏡，也可以看見花瓶與花整合在平面鏡中的虛像（1991: 124-125）；然而主體所能看見的形象究竟是輪廓鮮明的還是破碎的，仍取決於鏡子的角度。換句話說，想像認同從來就不可能是自給自足的，即使平面鏡在圖示的情境中可以反映出花與瓶完美的結合，也不表示主體總是會看到這樣的形象，因為平面鏡作為掌控想像關係的「他者聲音」，可以以不同的介入方式—鏡子的傾斜角度可以決定凹鏡所反射的實像是出現在鏡子中央還是邊



緣 (1991: 41) 一決定主體所能看到的形像，因此我們可以說，想像的統整 (regulation) 其實受制於符號的聯結 (symbolic connection)。由兩面鏡子的圖示來比喻的第二種自戀，所要凸顯的便是人類自戀的特殊性：不同於第一種自戀強調「形像本身所具有的實質力量」(Brousse 1996: 121)，在第二種自戀中，「我的慾望是什麼？在想像結構化的過程中我的位置在哪裡？這個位置的指標其實是在想像之外、在符號層的範疇」(1991: 141)；換言之，我所自以為「屬於我」的慾望，是透過符號層而建構出來的，而我所自以為「我就是喜歡這樣」的單純形像認同背後，也還是以符號認同為參考點的。(黃宗慧。〈愛美有理、奢華無罪？：從台灣社會的皮草時尚風談自戀、誘惑與享受〉。《台灣社會研究季刊》 65 (2007年3月號)：67-116。)

### 3. feint vs. deception of speech (pretend to pretend)

See pp.127-29

p.130:

See *Écrits* 120 (Derrida, p.174 note14)

Let us note first the critique to which it is necessary to submit the confused idea that many decent people endorse: that crime involves an eruption of “instincts” that breaks down the “barrier” constituted by the moral forces of intimidation. . . . But if instinct does, in fact, signify man’s indisputable animal nature, it is not at all clear why this animal nature should be less docile when it is embodied in a reasonable being. . . . man’s ferocity toward his semblable exceeds everything animals are capable of, and that carnivores themselves recoil in horror at the threat man poses to nature as a whole. But this very cruelty implies humanity. It targets a semblable, even in [cases in which the cruelty more directly targets] a being from another species. (“A Theoretical Introduction to the Functions of Psychoanalysis in Criminology”)

---

Derrida’s deconstructive reading:

1. See p. 125

Cf. Merleau-Ponty

\*It is the body which “catches” and “comprehends” movement. The cultivation of habits is indeed the grasping of a significance, but it is the motor grasping of a motor significance. A woman may, without any calculation, keep a safe distance between the feather in her hat and the things which might break it off. She feels where the feather is just as we feel where our hand is. . . . To get used to a hat, a car or a stick is to be transplanted into them, or conversely, to incorporate them into the bulk of our own body. Habit expresses our power of dilating our being in the world, or changing our existence by appropriating fresh instruments. It is the body which “understands” in the cultivation of habit.

2. See p.122, p.128, p.132

3. See pp.133-36

p. 134

cf. *Écrits* 460:

. . . The *anima*, like a rubber band, snaps back to the *animus* and the animus to the animal, who between S and *a* maintains considerably closer “foreign relations” with its *Umwelt* than our own, without our being able to say, moreover, that its relation with the Other is nil, but simply that we only ever see it in sporadic sketches of neurosis.

德希達認為如果我們根本無法分辨：動物在交配或欺敵行為中種種的假裝，究竟是假裝還是假裝的假裝（a feint or a feint of afeint）？那麼「所有的假裝在假裝就都仍只是一種單純的假裝，又或者，相反地，但也是同樣的道理，所有的假裝，不管是多麼單純的假裝，都有可能已經過不確定地重複與反覆安置

（reposited），也因此可算是假裝的假裝」（Derrida 2003: 135）。簡單來說，「所有的假裝必然都是以把他者考慮進去為前提」（136）——假裝必然是為了欺瞞他者，而由於當我們與他者在這個欺騙的戲局中互動時，他者必然也會產生某種

「增補的行動」(supplementary move) (136)，使得假裝永遠有可能變為更繁複的，假裝的假裝，所以我們其實並無法分辨，假裝當中到底有多少層次的假裝；而就另一方面來說，再複雜的假裝卻也全都可以化約到「欺騙他者」這一個基本層次。德希達因此表示，如果我們無法否認動物的確具有「把他者考量進來」的能力，那麼以假裝的能力與層次來區分人與動物就顯然是行不通的。

拉岡之所以特別強調「假裝」的能力，仍是因為這種能力可凸顯語言此面向在其理論架構中的重要性；而對於動物哀悼能力的質疑，或認定動物沒有潛意識，也同樣都是以動物沒有語言這樣的立論為基礎的。誠如德希達所指出，拉岡整套關於「假裝」的論述其實已經預設了只有語言層次的欺騙——也就是「說謊」——才算是欺騙，動物為求偶或求生所作的欺騙，在拉岡看來不過都只是因應生存所需的「策略性欺騙」(strategic pretense) (2003: 130)。更精確地說，對拉岡而言，人與動物的欺騙能力之所以有別，不僅只是因為人類能說謊，更重要的是他們可以說了實話卻還讓對方以為是在說謊，這種反身的能力 (reflexive power)、這種對於自己有能力欺騙他人的自覺 (Derrida 2003: 130)，是拉岡藉以建立人類優位性的關鍵。(黃宗慧，劉克襄《野狗之丘》的動保意義初探：以德希達之動物觀為參照起點。《中外文學》2008年3月號)

---

## Chapter 4

Derrida 142: Heidegger posits that the structure of the “as such” is refused to the animal

Heidegger 66-67: Attunement is not some being that appears in the soul as an experience, but the way of our being there with one another. . . .Attunements are ways of being-there of Da-sein, and thus ways of being away. An attunement is a way, not merely a form or a mode, but a way—in the sense of a melody that does not merely hover over the so-called proper being at hand of man, but that sets the tone for such being, i.e., attunes and determines the manner and way of his being. . . .attunement is a fundamental manner, the *fundamental way in which Dasein is a Dasein*. . . . Attunements are the fundamental ways in which we *find* ourselves *disposed* in such

and such a way. Attunements are the “*how*” according to which one is such and such a way.

Heidegger 196: If poverty implies deprivation then the thesis that “the animal is poor in world” means something like “the animal is deprived of world,” “the animal has no world”. . . . Poverty in world implies a deprivation of world. Worldlessness on the other hand is constitutive of the stone in the sense that the stone cannot even be *deprived* of something like world.

#### 四、 研讀成果

我們總共進行十一次讀書會，討論過柏拉圖的 *Timaeus* 的 69A-79E，亞里斯多德的『靈魂論』與 Derrida 的 “The Animal That Therefore I Am” 兩本書，柏拉圖討論一次，亞里斯多德討論三次，後者討論兩次。在柏拉圖部分，*Timaeus* 的對話錄是緊跟著『理想國』對話錄進行的，在『理想國』中柏拉圖討論了理想的國家應當是如何構成，而在 *Timaeus* 中，柏拉圖繼續討論宇宙的性質，就寫作意圖來說，柏拉圖是期望透過對於宇宙關的闡釋，來為『理想國』的運作原則提供自然的形上學基礎。由於時間的因素，我們只討論該對話錄的 69A-79E。這裡主要談論的是人體構成的基本原則，以及靈魂的性質。對柏拉圖來說，每個物體都有其理型（*ideal type*）存在，靈魂亦然。而理型，則存在於自在之神。對於這點，亞里斯多德則有著不同的想法。在『靈魂論』這本書中，亞氏討論了靈魂的本質、功能以及靈與肉所分有的生命能力。與柏拉圖不同之處在於，他認為柏拉圖無法證明理型有其獨立超越於個別事物的自體存在，而且理型論也無法解釋現實事物的運動變化。因而他修正理型說，認為理型即在個物之中，離開個物，別無獨立實在的理型可言。因此理型成為感覺事物的內在本質。也因此，不同於柏拉圖認為靈魂的理型可以抽離肉身存在，亞里斯多得認為這兩者必須合一才能理解。在這之中，靈魂是生命原理，是具有生命潛態身體的顯態。它是生物的運動因、目的因及形式因。從生物靈魂的高低，畫分人性的分殊機能。在人所具有的靈魂中，可分為三層：

1. 最高一層的靈魂是人性靈魂(human soul)，統制較低兩層級的靈魂。此層具特殊的知性能力，又包括兩個層級

(1) 被動理性：指能夠接納來自感官知覺各種表象的一種理性。

(2) 主動理性：將被動理性所感予以現實化的活動”原因”。亞氏認為其純粹無雜，可與身體分離，不受感覺牽制。

2. 第二層是動物靈魂(animal soul)：又稱感性靈魂，代表運動及感覺作用。

3. 最低層是植物靈魂(vegetative soul)：又稱營養靈魂，管制基本的新陳代謝及營養作用。

再者，高層次靈魂預設低層次靈魂存在。

以上為靈魂論諸要點，由亞氏的論點可以認知到，人與動物之差別不在於運動性與感性能力，而在於一種知性，特別是一種言說的能力，而這種能力的根源則來自於理性，這也是人類與其之上的存有（眾神）共有的特性。亞氏的學說在中古時期具支配性，且對後世影響極大。因此我們轉而研讀 Derrida 的 *The Animal That Therefore I Am*，透過討論動物的特性來重新界定何謂人。

Derrida 在這本書中，透過與四個哲學家：Kant，Levinas，Lacan，Heidegger 關於對動物特性的對話，他從他養的一隻貓對其裸身的凝視開始，討論人們究竟如何看待「人」與「動物」。而過去哲學家對於人與動物之間的區分有幾個可以界定的指標，這包括：思考、語言、無意識、犧牲、假裝（一種主動性的姿態）、區別他者等等。我們從這些問題可以衍生出兩個方面的思考，首先，不論是用什麼標準來判定人與動物之間的區別，最根本的核心在於，人類需要動物作為「他者」來界定自身，標定人的獨特性。而如果從沒有他者，就沒有自我主體的角度來看，動物對於人來說，是不可或缺的存有。第二個面向與近來討論甚多的動保議題有關。上述的諸項標準，許多生物學的研究與觀察都可以舉出反例，例如黑猩猩、海豚等生物具有人類的智力，動物在獵殺，或者自我保護時，都具有某種偽裝的能力，這種偽裝的能力，與假裝的差異何在？而 Derrida 也從哲學的意涵上來進行他的解構。以海德格界定來說，人這種存有，最大的特徵是可以 let be，但 Derrida 反問到，我們怎麼能判定，動物不會 let be。這裡並不是說，我們就能

因此確立動物與人類之間的共通性，並為更激進的動保運動找到立論的基點。重點是，不管我們覺得動物能或不能，終究，這還是以人的測度為基準的，根本的說，我們找不到一個標準來判定，人與動物之間的差異的界線確實存在。換句話說，不論是傳統哲學界對人與動物之間差異的堅持，或者是動保團體強調人與動物的共通性，其實，這都是一種人類中心主義的思維。我們透過界定動物，來界定自身，不管是強調差異或是共通性，說到底，我們談的是人。

## 五、 議題探討結論

整個研讀會的過程中，我們並沒有對探討的議題下任何確定性的結論，而是以開放、論辯的方式，與會者從各自的研究興趣針對文本內容提出討論。

從這次的研讀書目，導讀人和與會者曾提出的議題包括：1. 人類的動物性問題；2. 為供應人類食物需求，對動物進行計畫性飼養與大規模屠宰，所引發的暴力正當性問題；3. 從傅柯的觀點探討新自由主義與全球化，如何國家、權力、知識、法律互相共構為具有生產性的有機體；4. 在新自由主義的資本全球化下，知識與權力如何營造與穿透生活在當代社會脈絡下的人們；「主體」在此脈絡下，又意味著什麼；5. 中西方古代的養生觀點，如何與當代的國家權力共同形構「主體」的論述。

## 六、 目標達成情況與自評

這一次的讀書會，不論就閱讀的文本，還是導讀人的敲定，都很順利，也很令人感到驚喜與充滿期待。導讀人魏德驥本身具有深厚的哲學與古典希臘文背景，因此就閱讀上來說，文本除了可以依靠英譯本之外，最重要的關鍵詞部分，魏德驥都能夠適時提出原本希臘文的意義，並與英譯本進行對照，從而更精確的掌握柏拉圖與亞里斯多德的意義。而關於 Derrida 的部分，我們所請到兩位導讀人：梁孫傑與黃宗慧，都是國內少數對動議議題有研究，並發表過相關論文的專家，特別是梁孫傑，他素來對 Derrida 的相關作品有所研究，因此在導讀上，更能夠給予相關的背景知識，使讀書會的成員在討論上能夠更深入。

目前的研讀會進行方式都相當順利，而由於某些對話的形成是相當難得的觸發，因此有成員建議以後能夠增設錄音等記錄方式，並考慮將某些啟發性高的記錄以書面方式公布。由於本期研讀會並未將記錄耗材、撰稿的費用邊納入計畫中，未來可能會把相關的費用編納入計畫申請裡。

隨著幾次研讀會的舉辦，不僅有固定的成員形成一個學術社群，在不同的文本主題的設定下，也會吸引其他領域的學者、學生的參與。這是研讀會作為一種學術活動的開放性的成果。

儘管與會成員各自對艱澀文本的掌握能力不同，但透過開放的討論，無論是導讀人、教授或者碩博士生，都能夠得到思維上的啟發。因此，研讀會的目的未必是獲致立即性學術成果，而是將共同閱讀興趣者集結起來，藉由彼此的討論相互激勵，或許在各自未來的研究過程中才會呈現出微妙的研究成果。

## 七、執行過程遭遇之困難

這次讀書會進行的都相當順利，唯一的問題在於讀本的取得比較困難。由於所選的讀本較為，不是國內較少館藏，就是文本太新，以致於圖書館尚未有館藏。這對某些較晚知道讀書會訊息的人，在預先取得文本並參與討論上產生困難。雖然工作人員有提供文本的服務，但是作業時程未必能配合每一個人的要求，這是在讀書會討論上的一些小小遺憾。

在場地部分，由於對研讀會議題感興趣的朋友多半在台北地區，我們以往都是借用交通大學台北校區的場地舉辦。然而，依校內規定，租借場地仍須繳交場地費，但費用卻無法申報核銷，也無法編列在預算裡。有時候可能由於場地租借不便，也可能會租用外面的場地，如紫藤廬等，而這筆租借費用也是無法核銷。場地借用的金額不算低，對於我們的經費運用上多少有不便之處。

## 十、 統計表

表一 經典研讀活動填報

計畫主持人：朱元鴻				
計畫名稱：「生命政治、倫理、主體化」經典研讀會				
研讀經典	研讀次數	教師參與人數	學生參與人數	計畫助理
<input type="checkbox"/> 中文經典 <input checked="" type="checkbox"/> 外文經典	11 次	男 3 人 女 3 人	男 5 人 女 9 人	<input checked="" type="checkbox"/> 兼任助理 (男 2 人 女 _ 人)  <input type="checkbox"/> 無