

教育部人文社會學科學術強化創新計畫
跨國文化流動的經典研讀：人文知識的未來

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：臺灣大學外文系
計畫主持人：李紀舍
執行期程：96.08.01-97.07.31

日期：中華民國 97 年 8 月 30 日

一、 計畫名稱：

跨國文化流動的經典研讀：人文知識的未來

二、 計畫目標

1. 透過研讀跨文化的經典讀本，省思全球化所帶來的社經影響及文化衝擊，以此為契機地思考個人乃至於大文化主體的位置。
2. 經由不同的主導者帶領進文入文章，自生活、學術應用、理論等各個不同層面切入及討論，以求達到集思廣益的效果。

三、 導讀

人文知識生產的傳統正當性日漸消失的當今，推動文學研究的框架逐漸崩解，本研究將探討理解新興文化的理論建構，藉由「文學性敘述」建立文學研究與人文知識的匯通。

全球化使得跨文化研究的重要性備受注意。二十世紀末，全球化帶來眾多改變，其中尤以文化的快速接觸、流動、交互影響與重組等現象最受矚目。人文社會學者瞭解，當代文化流動的種種特色，需要用力的研究視野與方法來釐清與描述。跨文化流動研究，因而成為吾人不能不正視的重要課題。本計畫集合關懷跨文化流動的研究者，共同研習切磋。研讀的經典包括從人文地貌的變動來切入文化肌理的當代著名學者 David Harvey、以「電影」此一流行文化來探討全球化之下西方與非西方關係的 Meaghan Morris、自社會學的角度來觀察個人（或個人性）與社會關係以及人類慾望如何在資本主義邏輯下被操弄的 Zygmunt Bauman、談論權力與規訓約束的法國大思想家 Michel Foucault 等。

四、 研讀成果

1. 在全球化的文化脈絡之下，透過研讀直接和非直接書寫全球化的經典，對當代文化衝擊所帶來的諸多面相作出較全面的剖析。
2. 透過閱讀發掘更多跨文化的可能性。如以香港的「動作片」來扭轉／修

正「自西方而東方」的傳統述架構，在全球化的流動之下，產生了一種跨越地理疆域、文化邊界的自我定位。

3. 在研讀經典文本、批評理論的同時，省思其對個人乃至於整個文化論述的影響，既在閱讀，也同時在發聲。

五、議題探討結論

◎第一場

地點	國立臺灣大學地理系 105 室
日期	2007/9/15
主讀人	張懿仁
主讀範圍	David Harvey, <i>Paris, Capital of Modernity</i> . New York: Routledge, 2003. Chapter 6 "Rent and the Propertied Interest"; Chapter 7 "The State"
議論內容	David Harvey 在這兩章中先以 Marx 的引言拋磚引玉，探討資本主義邏輯如何影響了參與建構城市，以及國家機器在這城市重整的過程中所扮演的角色。這裡的城市重整指的是巴黎市長 Haussmann 在十九世紀中期對巴黎的空間重整，這個計劃的目的在於打造一座只有中產階級的非工業城市，而面對當時巴黎族群雜處的情境，Haussmann 認為必須大刀闊斧地以龐大資金創建出一個理想的城市。
會議紀錄	在 1840 至 1880 年間，巴黎的土地結構有了劇烈的轉變，土地的擁有權從農夫或手工藝者的手上轉移至大地主及商人的手中。Haussmann 的土地重整計劃因而在某種程度上必須處理與土地擁有者的問題。地主固然不願意將自己的土地貿然地全數投注在以國家利益為目的流動資本之中，為勸服地主將土地賣出，市政府軟硬兼施，並以舉債的方式利誘。然而，在打造這座專屬中產階級的城市同時，亦即意味著其他階層的人們被驅逐到了城市以外，這也導致了十九世紀巴黎近郊貧民窟的大幅增長。

巴黎空間重設的結果，導致了巴黎地理景觀上的截然兩分：

市中心及巴黎右岸的大型建設，以及城市周邊的小型建設。這樣的壁壘分明使得國家更容易介入及管理。第七章即旨在討論勞動力的管理及監控措施。

使巴黎成為一個完全服膺資本主義邏輯的城市，勢必需要仰賴龐大的資本流動，在進行空間重整的計劃時，曾引進了許多外來勞工，然而在建設已達飽和狀態後，就產生了剩餘的勞力，一旦失去工作，工人階級的不滿情緒就會高漲，而 Haussmann 為了解決這問題，不斷以別的方式刺激生產，試圖製造工作機會。然而這種方式是治標不治本，無法徹底解決問題。

但造成 Haussmann 垮台的原因卻是市政府的金融負擔過大，巴黎重整這樣的計劃其實是建立在人民對未來美好都市的期待的一種投資，本身即是非常脆弱且投機的結構，再加上當時主政者拿破崙並沒有參與任何一個階級，也就是說他完全沒有後盾，這可以說是一個致命傷，故 Haussmann 建議拉攏新巴黎的成員：中產階級，然而這如意算盤並沒有落實，因為中產階級與空間重整合之間亦存在著利益衝突，他們並不願意全然支持國家的舉措，最後導致政府不勝負荷而垮台。

巴黎空間重整合所造成的直接後果即為舊巴黎的共同體消失了，即使 Haussmann 有試圖透過建立圖書館或博物館來保留一些共同的記憶，但這些舉動都只是為了掩飾整個計劃背後的真正意圖，因此並沒有發揮凝聚歷史記憶的功用。雖然說 Haussmann 是巴黎空間重整合的推手，然而追溯巴黎在十九世紀初面臨到需要空間重整合的時空背景及社會因素，並不能只歸咎於 Haussmann 一人，這其中牽涉到更多更複雜的問題。

◎第二場

地點	國立臺灣大學地理系 405 室
日期	2007/10/13
主讀人	何有田

主讀範圍	<p>Morris, Meaghan. "Transnational Imagination in Action Cinema: Hong Kong and the Making of a Global Popular Culture." <i>Inter-Asia Cultural Studies</i>. 2004 Aug; 5 (2): 181-99.</p>
會議紀錄	<p>這篇文章主要以香港 action movie 作為探討全球流行文化及跨國想像的切入點，作者 Morris Meaghan 認為香港動作片在美學及工業傳統上都具論述價值，同時是刺激全球文化流通的一大類型。以往談到文化流通，我們先會想到的是從西方（美國）到東方的，然而在動作片的領域裡，卻是從東方流至西方，再自西方回流，造成一種不同形式的文化流動。再加上，香港提供了一個非西方的 cosmopolitan 場域，並在全球流通的背景下得以探討觀眾的接受、如何接受，即 reception 的問題。</p> <p>當代動作電影的歷史進程可大致分為兩部份，第一時期為 1973-85，主要談的是跨國合作，但其實跨國合作早在五〇年代便開始了，如 Zatoichi (座頭市)、One-Armed Swordsman (獨臂刀) 以及李小龍的 Enter the Dragon (龍爭虎鬥)，這些片子不僅提供西方一個 oriental gaze，同時也給予 a working class gaze。在第二時期的發展上，主要以 "direct to video" 工業為主（非院線片，直接以錄影帶出租為市場的電影），這種電影通常是跨國合作的，因此片子的題材不乏文化衝突的呈現，兼之動作片敘事傳統中的「正邪」兩派，以及拜師學藝 (emulation) 的模式。</p> <p>接下來 Meaghan 提出另一個 argument，旨在論述 major 和 minor 兩種不同的 economies，這裡的 major 指的是賣座的 Hollywood 電影，minor 則是指非院線片的 "direct to video" 電影。首先在選角的部份，Hollywood 電影的角色分配通常是種族政治正確的，而在 minor 的電影裡，普遍都是白人角色。此外，minor 電影所彰顯的是瘡傷及斷裂的敘述，這呼應了早期香港電影的模式，因為斷裂才有更多敘述的可能。在 setting 方面，minor 電影也較常設定於後工業時代的 "non places"，或中下階層的活動空間。而有別於 major stars 可以特效來誇大人的能力，minor stars 所展演的是真正的拳腳功夫，因此作者把 minor 電影稱為</p>

	<p>authentic cliches。</p> <p>最後一個部份談的是 Georg Luckács，作者透過 Jameson 來了解 Luckács，並導出 totality 的概念，Jameson 認為 totality 須從無產階級的層面來看，但作者則認為在當代全球化的脈絡下，要談資本跟勞力分工是很困難的。而對動作片很重要的三個階級反而是農民、中低產階級跟低層階級。作者以 Angel of Fury 這部片子做為結尾，討論一種 rescue fantasy，一為白人幻想能拯救黃種女人，二為被拯救者反而想望被壞人帶走，作者點出了這種類型的電影在亞洲地區是如何被觀眾所接受或抗拒的。</p>
--	---

◎第三場

地點	國立臺灣師範大學翻譯所 505 室
日期	2007/11/17
主讀人	邱正祥
主讀範圍	Bauman, Zygmunt. Liquid Life. "The Individual under Siege." p.15-38
會議紀錄	<p>以社會學角度切入的 Berman 在此篇文章旨在探討個人與社會之間的辯證關係，認為對個人的一種追求只是一個集體的夢，所謂個人的自由性，其實早落在社會的規範之中。</p> <p>在現象學中，若「個人性」追求的是平凡則會與現代社會普遍價值觀相衝突，因為後者所希望的是一種獨特性。因此，追求本真的自我乃追求直觀的自我，亦即須排除外界的影響。</p> <p>所謂的 phenomenological reduction 意指把所有懸而未決的假設及成見去除，以趨近直觀的「我」。而在哲學的實踐上，個人性就是要做到像 phenomenological reduction 一樣把這些外在的部份去除。</p> <p>雖然個人性的追求源自於對真正自我的追求，在 Berman 認為在現在，對本真的我的追求已成為資本主義下的一種消費，追求靈性成為一種商品，是全球熱的一種現象。</p>

	<p>個人主義是個人性的呈現，應有其獨特性，但在一個大的框架上來看，這種個人性的追求反而是一種集體性，現代性要求每個人都追求個人性、變得獨特，因此這在實際上是不可能實現的，然而社會卻一再告知個人這是必須追求的東西。Individuality 的字源是 <i>indivisibility</i>，即不可切割，每個人都是社會的最小單位，但不代表個人是獨一無二的存在。Ricoeur 認為個人性是一種 <i>afterthought</i>，必須放在某社會情境之下來理解，不是當下可知的，亦即在進入語意認知時，已被 social context 所決定。</p> <p>因此，能夠實踐 <i>defacto</i> 的個人性的只有菁英份子，而一般人唯有透過消費來建立自我。正因為 <i>individual dfacto</i> 只有某個階段可以達成，那麼對其他階段來說，他們只有回到 fundamentalism 做為追求 <i>individuality</i> 的可能。</p>
--	--

◎第四場

地點	中興大學綜合大樓 903 會議室
日期	2007/12/1
主讀人	廖彥喬
主讀範圍	Bauman, Zygmunt. "Seeking Shelter in Pandora's Box, or Fear, Security and the City" Liquid Life. p.68-79
會議紀錄	<p>Berman 這篇文章探討在資本主義邏輯之下，人們的恐懼是如何被操弄。Berman 一開始即批評所謂的「進步」，認為那是一種不斷將人們推向恐懼及武裝的力量，在現代社會裡，人們的恐懼已變成是具有自我穿透力及自我加強的力量，而資本主義則運用這種 <i>capital of fear</i> 來行銷 <i>danger</i>，或 <i>created danger</i>，賣點則是利用「個人安全」作為行銷策略。“The capital of fear can be turned into any kinds of profit, commercial or political” (69-70).</p> <p>接下來 Berman 談到都市生活的重要性，以為全球性都市發展所帶來的衝擊。包括了鄉村都被 globalized、資源及人口的極度分佈不均、城市成為鄉村人口／人力的避難所等等。城市已從</p>

	<p>昔日所扮演的「遠離危險的避難所」過渡到現今的「危險的源頭」，因此，城市空間的設計就針對「安全性」的考量，作出具防衛性的建築已成常態。如在加州的「沙漠島」(Desert Island)。</p> <p>自此便衍生出一個問題，即需不需要有一個機構或政府機關來保護公共空間？Berman 舉出了 Stockholm 的例子，原意想要建立一個“social democratic utopia”，最後卻成為是“the worst kind of American suburbia” (76)。</p> <p>Berman 認為都市生活的特色乃是城市空間的多樣性，兼具了吸引力及冒險，其不可預測性以及無可避免的陌生人都是城市的魅力，而那種由恐懼所塑造的堡壘城市則會抹煞了屬於城市的複雜性。</p>
--	---

◎第五場

地點	國立臺灣師範大學翻譯所 505 室
日期	2007/12/8
主讀人	陳重仁
主讀範圍	Michel Foucault, "eleven 17 March 1976", Society must be defended. p239-264
會議紀錄	<p>這次主讀的篇章為 Society Must Be Defended 一書中的最後一篇，可以視為整本書的總結。其主要探討權力、國家機器、戰爭及種族問題。國家展示權力的機制不僅是透過發動戰爭等，其實更蓋括了 make life 和 let die 兩個部份，為對國民全體人口 biology 的掌控。</p> <p>Foucault 從歷史變遷的角度綜觀 discipline (規訓) 及 regulation (法規) 的差異。在十七、十八世紀，規訓是將人視為 body，對身體有著極細微的掌控，是一種 anatomo-politics。然而到十八、十九世紀交接時，這樣的一種 discipline 已不復見，此時期與 Sex and Sexuality 時的觀念已有所不同，所強調的是以科技、醫學、公共衛生的角度來「人」，不再將之視為 body，而是</p>

	<p>當作「人類」一整個族群來看。如出生率、死亡率、遷徙等等，都是在權力掌控之下，Foucault 稱之為 biopolitics。</p> <p>十九世紀開始有公共衛生的觀念，不再是 epidemics 的問題，而是 endemics（風土病），重視的不僅僅是病症本身，還有其產生環境、擴散、療程等等對整個人口的影響。</p> <p>Foucault 在此將權力的展現進一步細分為 discipline 及 regulation，前者約略在十七、十八世紀，後者為十八、十九世紀，然而兩者並非截然二分，也沒有所謂的先後，而是並存，只是執行的管道以及對象不同。Discipline 透過教育針對「個人」的身體來管理掌控；而 regulation (biopower) 則是透過國家法規等針對「全體人口」進行規範，看的是一種普遍性，而且透過國家機器落實到日常生活之中，並成為一種常態。</p> <p>而這種 biopower politics 最極端的展現，一是種族主義，一是戰爭。</p>
--	---

◎第六場

地點	國立臺灣大學地理系 502 室
日期	2008/3/15
主讀人	李紀舍
主讀範圍	"Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence" from Zizek, Slavoj, Eric L. Santner, and Kenneth Reinhard. <i>The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology</i> . Chicago: U of Chicago P, 2005.
會議紀錄	在開始談 Žižek 的文章之前，先大致介紹一下 Žižek 的文字魅力，他的說故事功力是非常深厚的，舉個例子來說，在 2003 年冬天在德國發生了一件駭人聽聞的食人事件，詭異的是這是一件雙方協定同意的事件，並非脅迫或謀殺。此外，Žižek 也強調作品本身的美學魔力，他所舉的例子就是電影《鋼鐵是如何被造的》，主角除了是斷手斷腳之外，還是個瞎子，眼盲的原因是被工廠裡面的碎片刺傷，雖然蘇聯的這種小說以樸實著稱，但這

段描摹他腫脹發膿眼睛的敘述卻是鮮明斑爛。Žižek 以第一個故事為例，探討何謂「羞恥」(shame)，羞恥是一種感到自己的行為是被看到的、被動的，因此建立在雙方同意的食人事件並不牽涉所謂的羞恥，反而若是被綁架或謀殺才算是羞恥。而 Žižek 提出第二個故事是說明人類的心理結構是複合結構，此結構即為 objects，也就是 Lacan 心理學上的 symbolic，眼盲是一個寓言，暗喻人是如何被威權強行入侵宰制。羞恥和威權在 Žižek 接下來的論述上有鋪陳作用，故先提出來。

Žižek 這篇文章的題目就蠻取巧的，“Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence”，通常我們用的是 a plea against ethical violence，但這裡反而是用 for。剛剛的故事中，眼盲的過程就是一種 ethical violence。Žižek 在論述中想與批判理論的理論家對話，這裡主要是兩位：Judith Butler 和 Lerinas，這些批判理論是承襲啟蒙主義，Žižek 提出了啟蒙主義的侷限，以及用啟蒙主義本身如何去解決這些問題。所謂的 love thy neighbor，即在面對他者時，我們須同時反省自己談論他者時的本身立場上的限制，這其實就是啟蒙的訓練，Žižek 認為這正是現代批判理論對 love of neighbor 經典的操作方式，他對這整個 agenda 有所批判，這種批判是根基於他對 Lacan's symbolic 的理解。

以 Lacan 的角度來看，「愛」鄰居的「愛」其實不是一個完整的說法，它其實包括了 love 和 justice，Žižek 認為人與人的關係有兩個層面，而特別是倫理層面的部份，單單「愛」是無法涵蓋的，因為它是 emotional affects，倫理是對人際關係的一種評斷，也就是文中所指的 justice。而愛鄰人的愛是包括了愛和 justice，Žižek 採用了 Lacan 解釋 justice 的說法，justice 即接受 symbolic 對主體的強制力，因而了解自己是侷限的個體，並體認這種強制力代表著背後存在一個更龐大的力量，這個過程他稱之為 trauma。摩西的十誡就是經典的例子，他以神的權威來要求信徒愛鄰人的戒律，這種要求是一種由外而內的強制力，是一種

violence，這並非原本的主體所希望的，但這種干涉極度強大，且決定了主體與外界的定位模式。

Žižek 認爲批判理論試圖以「愛」做為起點，不把他者當作他者，而納入爲自己的一部份，因此可以免於將其視爲他者而有的先入爲主的判斷及想法；但 Žižek 却不認同這種以愛先行的作法，他主張回到 justice、回到 trauma、回到 injunction、回到 symbolic，兩者並行。回到摩西的例子，當摩西說要愛你的鄰人時，他的權威是極致的，但要求的內容卻是與其相反的，一方面是 symbolic 極致發揮，另一方面卻是對鄰人的責任感，Žižek 稱之爲 the unbearable absolute contradiction。以歷史的角度觀之，這樣的情況也是非常奇怪的，猶太人作爲被迫害的一群，卻被要求要愛他們的鄰人，Žižek 認爲要同時去看愛與 justice，特別是 justice，它蘊含著一種 ethical violence，而摩西正是造成這 ethical violence 的一大推手。

我覺得這篇文章有趣的地方在於 Žižek 對「愛」的說法有助於從心理分析的角度去重新詮譯 culture politics 的說法，他對批判理論的批判可以作爲以後了解批判理論的一種角度。其實我個人還是比較偏向批判理論的，他的確是有碰觸到一些核心問題，但我認爲沒有真正面對並解決這些問題。

在他的論述裡，提出了 Muselmann（活死人）的概念，指的是集中營裡的受害者。對 Levinas 來說，當一個人說 Here I am 時，此爲一個倫理的情境，因爲當一個人聲稱自己的存在時，對方就必須去面對這個存在，這是一個倫理的回應。但 Žižek 認爲有人根本無法做這種宣稱，因爲有些人連聲音都沒有，Levinas 是回到 interpellation 的理論，但 interpellation 理論應是在 imaginary 裡操作，而非在 symbolic 裡。當我們在談到集中營的存在時，他根本是無法存在的，只是一個乾癟的存在，沒有臉孔的，根本不能作出 Levinas 所說的存在。Žižek 以 Muselmann 為例反映了 Levinas 論述的侷限。Žižek 則認爲形成倫理關係的基本條件是承認一個看不見但爲數眾多的 multitude 的存在，並跟這

multitude 之間存在著 justice 的關係。

要求作出倫理性回應的很多時候不是人，反而多半是 inhuman 或 objects, Žižek 援用的例子是卡夫卡，不是 Metamorphosis 那一篇，但我認為大家會一再重讀這小小的故事，就是因為我們對這樣一隻像蟑螂的東西還是有 ethical relationship，故事本身有一個 inhuman form，而這個 form 要求我們做倫理性的回應。

對 Žižek 來說，《鋼》片中的瞎眼故事是 symbolic formation，鋼鐵的碎片掉進眼睛是一個 object，不是一個純粹的 object，而是代表的是 symbolic 所呼喚的 objects，代表身為共產主義的一份子必須克服的困難。後來 Žižek 的另一個 argument 是關於 jouissance 的，obstacle 必須跟 jouissance 一起，否則就沒有 satisfaction。

“What if the Levinasian face is yet another defense against this monstrous dimension of subjectivity? And what if the Jewish Law is to be conceived as strictly correlative to this inhuman neighbor? In other words, what if the ultimate function of the Law is not to enable us not to forget the neighbor, to retain our proximity to the neighbor, but, on the contrary, to keep the neighbor at a proper distance, to serve as a kind of protective wall against the monstrosity of the neighbor? In short, the temptation to be resisted ambiguous monstrosity of the Neighbor-Thing into an Other as the abyssal point from which the call of ethical responsibility emanates” (162-62).

當我跟 neighbor 在一起時，不僅僅有愛，有恨也有恐懼的，而 justice 是一個內在的框架，讓個體認為自己無論怎麼去看，自身仍是安全的。

Žižek 認為我們必須了解 symbolic 本身的複雜性，因為普遍我們對它的理解都是太過簡化了，認為它是 unchanged and fixed forms，Žižek 用 Lacan 的方式去解釋這個概念：“For a human being to be ‘dead while alive’ is to be colonized by the ‘dead’ symbolic order; to be ‘alive while dead’ is to be give body to the

remainder of Life-Substance which has escaped the symbolic colonization (Iamella). What we are dealing with here is thus the split between Other and Jouissance, between the ‘dead’ symbolic order which mortifies the body and the nonsymbolic Life of jouissance. These two notions are in Freud and Lacan not what they are in our everyday or standard scientific discourse. In psychoanalysis, they both designate a properly monstrous dimension-Life is the horrible palpitation of the Iamella, of the nonsubjective (acephal) ‘undead’ drive which persists beyond ordinary death; death is the symbolic order itself, the structure which, as a parasite, colonizes the living entity. What defines death drive in Lacan is this double gap: not the simple opposition of life and death, but the split of life itself into ‘normal’ life and horrifying ‘undead’ life, and the split of the dead into ‘ordinary’ dead and the ‘undead’ machine. The basic opposition between Life and Death is thus supplemented by the parasitical symbolic machine (language as a dead entity which ‘behaves as if it possesses a life of its own’) and its counterpoint, the ‘living dead’ (the monstrous life-substance which persists in the Real outside the Symbolic). This split which runs within the domains of Life and Death constitutes the space of the death drive. The excess of humanity with regard to the animal is not (only) an excess of dynamism, but rather an excess of fixity: a human remains ‘stubbornly attached,’ fixated , to an impossible point, returning to it on account of a compulsion to repeat, unable to drop it even when it reveals itself as unattainable” (176). 所謂的 injunction 加諸在主體之上時，那種 violence 是多面相的，不能只從 symbolic 來理解，一方面是語言的 code，另一方面是 life substance 的展現 (undead machine)，如 symbolic 最被彰顯的時候是連作夢都會受到 injunctions 所影響的時候。當有人可以為一些條文犧牲時，

就是 symbolic 的力量已強大到讓 life-substance 有 fixity，讓 jouissance 有附著之處，但這沒有辦法用 symbolic code 來解釋的。舉個例子來說，「為國捐軀」的「國」的內容無法言說，「國」就是一個 impossible point，若一個人要為國捐軀，則 Žižek 認為他已經被 fixed。

Žižek 認為應該問的不是怎麼做才能 love thy neighbor，而是問一個主體為什麼去愛一個真正的主體，ethical violence 是一種 violation，本身具有一種判斷，而 violence 就是 the violence of the symbolic order，主體做的所有是因為有進入 symbolic，但大家對 symbolic 的操作沒有多作研究。Žižek 認為談 symbolic 要回到 trauma，trauma 的發生在主體無法 process，主體因而崩潰，對外在信息全部接受，但 trauma 不是發生的事情，而是 trauma 發生前（崩潰前）的記憶，主體被逼不斷重覆，這是 Žižek 認為的 symbolic 的操作模式。

我認為 Žižek 最大的問題是太執著於心理分析框架，它不能作為所有解釋的根源。我覺得心理分析需要承認其侷限性，它有可以解釋的部份，也有無法解釋的部份，現在來舉兩個例子：羞恥跟 justice 在一起，當人變成別人口中 judgment 的 object 時，那就是羞恥。Lacan 點出人類在生活上永遠是 theatricality 的面相，強調主體在別人眼中的呈現；另一個理論家認為現代性的主體有點類似 Foucault 所謂的 confession 的主題，每個人的心中都有一個自我監督的自我，而非在別人眼中的自我。Žižek 認為這種說法有兩種極端，一是不被看（德國食人事件），二是監看的眼睛無所不在；而這樣會落入一種矛盾，因為我們認為自己無時無刻都處於眼睛的注視之下，但當我們宣稱仍是自由的。Žižek 指出這種說法的危險，落入非畏戰主體即 unbearable subject 的危險。Žižek 不接受這種說法，但我想問的是 vicissitude 到底存不存在？主體是否會因時間及文化而有所不同？我是傾向相信有 vicissitude 的，我不認為有一個瓦古不變的主體。

另外，當 Žižek 談到 cultural differences 時也有點問題：“This

Christian stance is the opposite of the Oriental attitude of nonviolence, which—as we know from the long history of Buddhist rulers and warriors—can legitimize the worst violence. It is not that the revolutionary violence ‘really’ aims at establishing a nonviolent harmony; on the contrary, the authentic revolutionary liberation is much more directly identified with violence it is violence as such (the violent gesture of discarding, of establishing a difference, of drawing a line of separation) which liberates, which disturbs this balance” (186).這其中有一個很複雜的論述過程，但 Žižek 不想讓我們看到，Žižek 就說我們現在不看 Christian 的 nonviolence，來看 Oriental 的 nonviolence，但這種 nonviolence 其實還是 violence，當我們接受他所說的故事時，卻忽略了是什麼容許他做這樣的宣判？他真的了解佛教嗎？了解其 violence 和 nonviolence 之間的關係嗎？就我對佛教粗淺的認知，根本不是這麼一回事。佛教語言中的 liberation 根本不是西方的 liberation，freedom 也不是西方的 freedom，當 Žižek 認為這兩者是可以 compatible 的話，這樣是否足以成為一個有效的論斷？

最明顯的就是他舉 Saint Paul 的例子，他是讓基督教成形的重要人物，他最重要的主張就是 cosmopolitanism，從摩西的猶太人 ethical violence 到 Saint Paul 的 cosmopolitanism 是沒有過渡的，正如他這裡寫的：“So if I seem to argue for the step from Judaism to Paulinian Christianity, one should be fully aware that Paul is here conceived as ‘the first great German-Jewish thinker, equal in stature to Rosenzweig, Freud, and Benjamin’” (187)。我們知道猶太教跟基督教最大的差別是，前者是 ethnic religion，而後者是宣稱要打破 ethnic difference 的宗教，而 Saint Paul 是一個過渡的關鍵人物，Žižek 的說法是我們不需要討論這個 step，但其實這兩者的過渡是非常重要，不能忽視的。

照 Žižek 的說法，美國的帝國主義也可以很輕易地被轉化成一種普世價值，因為其本身就是 symbolic，我比較傾向於支持一

個 judgment 不能作為全部的 judgment 的說法，也相信是有多元價值跟文化區別的存在。我的問題是，trauma 既然對形塑主體的力量，那 trauma 本身有沒有內容？它是否像晶片一樣，不同的內容可以被植入？Žižek 沒有去談這其中的差異性，反而把它們混淆在一起。

【討論時間】

楊志偉：

我覺得心理分析學者所要強調的不是相同或差異，而是同中如何有異，異有如何有同。Vicissitude 以我自己的理解，舉個來說，像人類 oral drive 是有的，但每次進食的內容可能不同。Žižek 在文中舉出非常多的故事，其實也算是在證明這些儘管內容不大相同的故事背後可能有一個相同的基模在運作，但這也不是因果關係，而是在不同情境之下會有不同的展演。

另一個我想回應的是 182 頁 love and hatred 的地方，我覺得講得很好。像網路上有人討論對貓狗的「愛」是否也適用在蟑螂老鼠等讓人類恐懼的動物？就像在說要愛你的鄰人時，其實我們的心中已經先預設了什麼樣的鄰人值得愛，而那些不值得被愛的（像 the absent child between the loved couple 或蟑螂）是常被某些理論家略而不提的，我覺得 Žižek 在這邊想要說的是，我們在談愛的時候，不應該有 hierarchy 或 priority，而是要一視同仁。

李招瑩：

Žižek 文中主要比較了拜占庭，猶太跟基督教，其中律法跟愛的關係其實從猶太的明文規定到聖經新約的有所「例外」（如救人比律法更重要）。我想問的是，Žižek 作為斯拉夫人，在他的作品中是否有其旅裔或宗教的影響？

李紀舍：

我覺得他是很基督教的，甚至可以說接近基督教的中心思想

了。其實 Saint Paul 的例子可以跟 symbolic 放在一起談，不過這會變得很複雜。

涂銘宏：

我想回應一下看與被看和 symbolic 的關係，我所引用的例子是西方沒有的例子——安部公房的《他人的臉》，一個人因化學爆炸而毀容，這有點像 Frankenstein，但是相反的過程，是重塑一張正常、不讓人側目的臉。這不僅是 trauma 所帶來的 violence，不僅是 shame 和 guilt 的問題，似乎一張正常的臉反而會得到不被看的自由。心理分析常常是根植在正常與異常的問題，但無法納入一些如正常相對於正常的問題，一些更細微的主體性，我比較不能接受 self and other 的框架，我認為應該是更複雜的過程。

楊志偉：

這是對精神分析很常見的批評，其實人們常認為精神分析是在二分，但其實它也同時告訴我們不能二分。像談到主體的形成，它需要透過客體，但客體又怎麼形成？透過主體。

地點	國立臺灣大學地理系 502 室
日期	2008/3/15
主讀人	邱彥彬
主讀範圍	"Miracles Happen: Benjamin, Rosenzweig, Freud, and the Matter of the Neighbor" from Zizek, Slavoj, Eric L. Santner, and Kenneth Reinhard. <i>The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology</i> . Chicago: U of Chicago P, 2005
會議紀錄	這篇文章要談的是 Benjamin, Rosenzweig 和 Freud，這三個人都是 Jewish，而作者先從班雅明開始談起，從他的歷史唯物論與神學之間的關係，歷史唯物論就像在檯面上玩棋的人，在底下躲著一個看不見的侏儒，這即是 Theology。從這可以看出 Santner

的立場，1940 年班雅明所談的歷史唯物論是第二國際、第三國際這種較僵化的唯物論，比如說像偏向恩格斯路線——scientific evolutionism，或像史達林的機會主義式的歷史唯物論，他認為歷史唯物論若沒有神學的幫助，是不可能在革命史上成功。那 Theology 到底是什麼？它跟 Judaism 有什麼關係？無論是 Santner, Agamben 或 Badiou，他們都認為 Theology 其實就是 Saint Paul。

現在請看到 90 頁的地方，在談 happening of miracles，何謂神蹟。Santner 認為它是“some sort of opening or unfolding of the semiotic energies” condensed or congealed in “signifying stress” (90)，神蹟的發生是 semiotic energies 的開展，這種能量是被固鎖在一個 signifying stress 裡，這是文章論述的主軸，那麼神蹟發生之時，有什麼事情發生？為什麼神蹟是 semiotic？它似乎跟 energies 這個字沒有相關，會有這樣的連結是因為他把班雅明的 dialectical image 和 Rosenzweig 的“semiotic structure of miracle”放在一起，要去了解 semiotic 要去看 Rosenzweig 的 The Star of Redemption，裡面有解釋所謂的神蹟。要講神蹟（先不去談啓蒙），其實有很多種角度可以切入，要有 miracle，一定要有 witness，要有人去見證神蹟，神蹟才能被 verified，但 Rosenzweig 認為 witness 實在不重要，他沒有解釋理由，但從後來的 Badiou 等人的脈絡去看，若神蹟必須透過見證者才能存在，則神蹟必走入歷史的脈絡，失去了倫理學的意義。他講的是 semiotic，miracle 就是一個 sign，它指向未來，神蹟發生在過去，但卻指向過去的未來，既然它是一個 sign，也就是為什麼會用 semiotic 這個字的原因。

Santner 把這些與班雅明的 dialectical image 連結起來，這其實在阿岡本那本寫得很好的羅馬書中便已經有了，裡面直接建立班雅明的 dialectical image 與 Rosenzweig 的 sign 之間的關係性。Dialectical image 是班雅明較後期的觀念，早期他談的是 Think image，描寫那不勒斯等城市的意象。他談的是過去某一個東西，

在過去它隱而不見，但到了某一時刻（班雅明以 now 稱之），它變得清晰、可以被人辨識，過去所發生與現在的片刻所碰撞而成的一絲閃光，稍縱即逝，思想家必須將此閃光變成一個 image，這就是所謂的 dialectical image。它與 miracle 的關聯性在於，兩者同樣都在處理在歷史時間上的過去與現在：“a moment of the past is recognized as the typos of the messianic present”。(126)過往的片刻終於被 recognized，他用 typos 這個字是指，無論班雅明或 Rosenzweig，他們都把過去的某個片刻視為現在的 typo。這個說法或許有點 misleading，例如會讓人想到「前車之鑑」，從歷史中學習教訓等等，但這不是班雅明或 Rosenzweig 的初衷，所以在這裡有必須解釋何謂「過去的片刻」，到底是哪一個 moment？為什麼它會是 messianic present？

Santner 接下來還是在談班雅明與 Rosenzweig 的相似之處，但我大惑不解的是，既然兩者相像，何不講一個就好？為何要把兩個放在一些，令讀者更形木惑？他認為，過往，或 the sign of the miracle，其實就是 “trauma” 、“forgotten failures to act” 或 “symptom” (89, 113, 126)，為什麼發生在過去的 sign of the miracle 是一個 trauma？在班雅明的論述中其實很容易理解，佛洛依德認為事件發生的當下（或 Santner 所謂在神蹟發生的當下），但要在後來才會察覺到那是一個 trauma，因為創傷發生之時人都是 unprepared，也無法 recognize 創傷。例如前線士兵的 shell shock，他會不斷地回到該現場，也就是 compulsion to repeat。過往已不是過去的一個點，而是會跟現在產生一個 dialectical interaction。

至於為什麼 Santner 認為神蹟也是 forgotten failures to act？很多人認為，在過往發生了一個創傷經驗，而該經驗也對現在的生活產生某些影響，這就是心理學上對創傷的定義。但對 Freud 等人來說，創傷其實在於 nonhappening，就是沒有發生，在發生創傷的片刻其實它沒有發生。所謂的 nonhappening 就是 forgotten failures to act，創傷發生時，當事人沒有做任何事情，這就產生

了創傷經歷。因為它是突發的，所以人在創傷發生時也不能做任何事情，traumatic impact 的能量來源就是這個 failure，沒有所謂的 traumatic existent event，因為 traumatic event 是 nonhappening，所以沒有 existent，而是 insistent，它會不斷地重覆，不斷在進行中。

神蹟作為 symptom 的原因，在於當事人會不斷地想要重回現場，想做點什麼，因而會有某些症狀出現，Badiou 認為過去也是一個 “situated void”，創傷經歷是一個 void，未發生的狀態。但為什麼是 situated？他用巴洛克去談這個，海頓其實不是像傅科所說的是一個斷裂。巴洛克藝術不重結構，把看似矛盾的 inside 和 outside，private and public 都並置，是一種 interplay。巴洛克時期其實有一個東西 situate 在那裡，不是歷史事件，而是 absence，在 interplay 的狀態中，有個東西被 repressed 了，就是 structure，這就是 situated in Baroque period 的一個 void。海頓的古典主義把這個 absence 一個 body，就 Badiou 的說法，海頓的出現是一個事件。Give a body to the situated void of the past，給它一個形狀、一個名字。

我們該如何回到 Rosenzweig 所謂的 semiotic structure of miracle？Santner 採用 Freud 的角度來談，過往是一個空白的狀態，症狀是不斷想回到過往的歷史現場，Santner 認為這是一個 vicious circle，是 return of the repressed，人無法作任何開展，happening of miracles 是要 unfold the semiotic energies，若人陷在這樣 vicious circle 裡，是無法開展 energies 的。而想要回到過去的歷史現場也是不可能的，因為根本沒有這樣的一個現場，它是一個 nonhappening，是一個 void，而讓人一再想要回到 void 的其實就是 void 本身，歷史現場根本不在。回返的動作是由 void 所 trigger，compulsion to repeat 若是由 void 來驅使的話，是沒有用的。會陷入一種不斷想要指涉的 stress，或透過惡夢，但其實回不去，進入 neurotic 的症狀。

李紀舍：

那麼 sign of the miracle 若寫成 traumatic effect 呢？

邱彥彬：

Effect 是後來才出現的。

李紀舍：

Traumatic effect 要跟 trauma 分開來講，就是 trauma always presumed，沒有辦法作為 trauma。

邱彥彬：

可以這麼說。

接下來，Santner 的論述是我比較無法理解的部份。The Pauline suspension of the Law，他覺得 law 就代表死亡。他認為 void 會讓人處在 signifying stress 的一種 neurotic 的狀態，但他在提到 Saint Paul 時，反而是處理 real 的問題，real 就是 void，Santner 一直想要建立連結，拉岡講 what do you want？小孩子是如何形成？大人與小孩之間的 misunderstanding，小孩不斷地猜測父母在想什麼？拉岡的這個問題其實就是 void，小孩不斷進入 signification 的狀態，想要去 symbolize 無法被 symbolized 的東西，這就是拉岡所謂的 real。這跟我們之前說的 compulsion to repeat 是很相似的。

Santner 就是在這裡提到 Saint Paul，Law 跟 desire 的關係，Saint Paul 認為 law 是一種 prohibition，如十誡中所謂的「不可殺人」(thou shall not kill)，但大家可能只看到「殺」。Law 是有問題，本來它要告訴人們不能做什麼，但這種「不能做的事情」反而變成某種誘惑。

【討論時間】

李招瑩：

聖保羅之前其實是迫害猶太人的，但後來發生了大馬士革光
照這個神蹟，自那之後聖保羅變成犧牲受難的角色，我不知道拉
岡是如何運用這個 figure？

邱彥彬：

拉岡沒有談到 Saint Paul 的 conversion。Badiou 認為這就是
一個 event，Saint Paul 如何變成一個基督徒，但拉岡沒有談到這
個東西。

李紀舍：

根據 Zizek 來說，這有好幾個用途，Inhuman in life 的問題，
也就是中文所謂的「魔道」，inhuman 是「魔」還是「道」。以律
法來說，inhuman 是魔；以 trauma 來說，它是神蹟展現的 effect，
來自於自身的 repetition，something outside yourself，或以 Freud
的解釋，inhuman 是一種「魔」，行為本身的重覆是一種「道」，
因為它是 effects of the miracle，以這個來 legitimize suspension of
the Law。它既然是 effects of the miracle，它的 legitimacy 就是
law。這其實是很重要的解套，如何把 desire 看成「魔」或不是。
另一個很重要的是 the real，你可以忽略 witness 的問題，但又可
以承認 the real，不用向別人解釋何謂 the real，但它又被承認存
在。以 trauma 的方式來詮譯神蹟論。

邱彥彬：

假如回到 Santner 的論點來說，律法是一種 seduction，導致
desire 的產生，Zizek 對拉岡的解釋是 obscene 的 other side 其實
就是 desire，簡單來說，上面做的跟下面做的是不一樣的，這是
法律本身很大的問題。Saint Paul 為什麼認為 law 就是 death？根
據 Rosensweig 的說法，“the law articulated in commandment” 和
the law “in my members”（members 有可能指 penis），強調律

法的雙面性，律法之所以等同於死亡是因為它將人導引至 sin、罪惡，這是 Saint Paul 想要 suspend 律法的原因。Zizek 批評 postmodern 的 “last man” ，在後現代會出現 the “mixture of morbid excitation and tranquilization” ，例如沒有咖啡因的咖啡，你可以不斷地去 enjoy，不斷地喝，從中得到某種 tranquility，不會上癮，diet coke 也是如此，Zizek 舉了很多類似的例子。這裡 Zizek 跟 Saint Paul 的想法是一樣的，爲了自己的身體好，喝死也沒關係，這是一個 paradox，現在是一個 society of enjoyment，也是一個極度禁慾的時代，這種矛盾是可以並存的。也就是 Zizek 所謂的 denial of life：“Is it not that the excess repressed by the denial of life?” (The Puppet and the Dwarf 98) Zizek 曾說過要讓大麻合法，原因是它比鴉片安全，一方面可以 enjoy，另一方面又合法。

後現代告訴我們沒有真理，沒有真正的 ideological causes 可以讓人犧牲生命去追求的，若有的話就是恐怖份子了。所以後現代是拒絕 excess, excessive enjoyment 實際是之前所壓抑的 excess 的迴返。這是一個惡性循環，沒有辦法去面對 excess，無法被 symbolic 框住。Saint Paul 除了要 suspend the law，還有提出了 love，他要把 law 和 desire 的共謀狀態推翻，這就是所謂的革命，event 也就自此誕生。所謂愛你的 neighbor，但愛是什麼？鄰人又是什麼？Muselmann 的字源其實是 Muslim，在祈禱時必須跪下，就是駝背。在集中營裡面其實有分很多級，不是每個人都是 muselmann，muselmann 認爲是沒有臉的，在一個 limited situation 裡，但不是被摒除在法律之外的人，只是被法律所拋棄，Muselmann 實際就是鄰人。他們不是 particular，而是 singular，是剩餘，是法律所無法定義或解釋的。我們應該把它變成我們的 neighbor，阿岡本想要說的是，我們都是 muselmann，愛鄰人如愛自己。Muselmann 是四零年代的現象，是一個偶然，這樣的一個狀態才是真正的 universal。

接下來談 Kafkaesque attachment to the Law，在卡夫卡的《審

判》裡，主角一直不斷地想去探究自己犯了什麼罪，其實對他來說，在一成不變的銀行員的生活中，去接受審判反而是一種 enjoyment，卡夫卡的角色多半處於 signifying stress 的狀態，想要去 symbolize the void，Benjamin 1930 年寫的卡夫卡裡提到，卡夫卡筆下的角色很多駝背的人，為什麼他們會變成駝背？其實這是處於 signifying stress 之下的癥狀。Santner 對於卡夫卡的解釋是，他認為卡夫卡只知道 law 和 desire 之間的 complicity，但他不如 Saint Paul 用另一個 paradigm 去推翻它。

Santner 認為，在卡夫卡之後，大家應該去 uncouple drive from its destiny，其實 drive destiny 是從 Freud 來的，意即不斷去 symbolize void，但它永遠是個 failure，這是一個不斷循環的 destiny。Santner 之前在談 desire，但現在又談到 drive，似乎把這兩者直接混用，這是我所不能認同的。

◎第七場

地點	國立臺灣大學地理系 405 室
日期	2008/4/12
主讀人	黃宗儀
主讀範圍	Saskia Sassen, Chapter 4 "The Global City" and Chapter 6 "Global Classes" from Sociology of Globalization, New York: Norton, 2007.
會議紀錄	<p>Sassen 自我定位是一位社會學生，用社會學的方法論，透過城市來看全球化，這跟十九世紀城市來看 modernity 不太一樣，因為有 new social forms 出現了，但作者並沒有講得很清楚是什麼樣的 new social forms。</p> <p>談 global city 就是要談跨界的地方，但要回到 recovering place 的原因才能看到得到 multi-economies，因為有許多經濟面是被忽略、沒有被再現的。而要談這些沒有被再現的 economies，我們需要一些 new transnational politics，但同樣的，作者始終也沒有很明確地告訴我們這些 politics 到底是什麼。有一批學者認</p>

爲，這要回到自己的國家去研究，比空談這種不可能的 transnational politics 有效。

在社會學理論該如何談城市呢？首先必須了解 global city 作爲 sub-national 的概念，我們對 nation state 的理解過於單純、單一，太偏向於將它視爲是一個逐漸在全球化的趨勢之下失去力量並且墮落的角色，或另一方面來說，太過強調其「鬆綁」的角色，Sassen 認爲我們應該要用一些新的語彙去描述、去談 nation state 和 global city，而像「移民」就是一個很好的切入點。

爲什麼要談 recovering place？因爲生產過程是 place-bound 的，而 borderlands 也是一種 discontinuity。

李紀舍：

Things 的特徵就像馬克思所說的，discontinuity 不須透過外在的東西來理解。

黃宗儀：

我們要重新定義中心／邊緣，global north/south，以城市來看，就是 global city 相對於 manufacturing city，以城市內部來分，就是市中心相對於 low income urban area，以產業來談，就是 financial service 相對於 industrial，professional elite 相對於 manual workers，我們要 recover 看不見的型態。

另一種看不見的是種族經濟和 immigrant community，像中壢地景的重建，這些論述都需要新的 vocabulary。

新的社會型態是二元對立的 multiple forms of polarizations，城市空間成爲競奪空間的目標，弱勢空間被縮減及犧牲。

再來就是 localization of the global 的現象，少數族裔、移民、弱勢女性等，在主流的價值之下，這些 workers 及 working environment 都被 devalorized，而他們的 devalorization 又變成他們被 devalorized 的理由，這樣成爲惡性循環。那麼，到底是如何將 localize the global？透過兩種方式，一是 feminization，另一

種是非正式化。女性工作者在全球化之下的確被看見了，但這仍不足夠，她們仍屬於被剝削的一群，但是，被看見（presence）是很重要的，因為這使得她們仍有可能得到 new political environment，有認同、抗拒、重塑身份的可能性。

最後的結論是，全球化其實不僅僅是談 transnational capital，更重要的是去談「人」。

【討論時間】

楊志偉：

Borderland 不是 divided line，而是另一種的連接。

黃宗儀：

是的，也可以說是 space of intersection。

邱彥彬：

城市作為一個 strategic city，是看不見的，非正式經濟。

黃宗儀：

全球化大都談 financial capital，但所謂的 invisible global city economy 也很重要，它指的是族裔（immigrant community）以及 transnational labor（division of labor）。

邱彥彬：

一般的移民應無法加入非正式經濟？

黃宗儀：

對，因為需要 capital、資金。

李招瑩：

台灣有時候會有一些泰國、印尼的 festival，就是有一些攤

	<p>位，展示他們國家的食物及風俗民情等等，這樣算不算呢？</p> <p>邱彥彬：</p> <p>我覺得這種 festival 有時候反而加強了 otherness 呢。</p>
--	---

地點	國立臺灣大學地理系 405 室
日期	2008/4/12
主讀人	何有田
主讀範圍	Lash, Scott and Celia Lurry. "Introduction" and "Art as Concept/Art as Media/Art as Life" from Global Culture Industry: The Mediation of Things. Cambridge and Malden: Polity, 2007.
會議紀錄	<p>作者首先從 things 來談 global culture，法蘭克福學派對文化工業與全球文化工業的差別在於兩者基本立場的不同。那麼，到底什麼是所謂的全球化文化工業？作者羅列了以下幾點說明。</p> <p>第一，from identity to difference：它是從身份認同到其差異性，因為有差異性才會有賣點，別人才會想要買。</p> <p>第二，commodity to brand，在以前是因為大量生產而有商品化的問題，但在全球化的時代之下，變成了品牌掛帥，強調獨特的品味，這跟剛才提到的 difference 有異曲同工之意。</p> <p>第三，from representations to things (7)：文化本來是一種自由空間，但在工具理性的操作之下變成一種工具，文化也因此恐被同質化。</p> <p>第四，from symbolic to the real：作者以電影 Matrix 作為例子說明，請大家看第 11 頁的地方。</p> <p>第五，things come alive：以 Adorno 為例。</p> <p>第六，extensity to intensity：以往是透過大量複製來往外延伸，全球化時代則是內在運作的邏輯。</p> <p>第七，the rise of the virtual：網路空間的興起。</p> <p>在第四部份，作者訪問了 Sandy Nairn，並點出了媒體在 globalization 時代所扮演的重要角色。媒體的特殊性在於其組成的畢質</p>

性。而如同藝術品本身有其內在的規則，可以行運作，這並非線性的系統，而是一種文化流動。

另外，作者提到了所謂的概念藝術，其實概念藝術來自於簡約主義（minimalism），它所著重的是 ideas 而不是 form，同時我們可以把這種藝術以現象學的角度去看。例如作者舉了一個例子，在導演 Michael Snow 的一部影片 Wavelength 中，有一幕是將鏡頭定格在窗戶，而經過窗戶的人潮來來往往。這個例子說明了他有意圖地想要使觀眾與藝術品本身產生關聯，這很接近我們對現象學的閱讀方式。概念藝術不重形式，著重要表達的意念，如 Duchamp's Fountain，這是一個透過 context 來影響作品的解讀方式的一個例子，但其實概念藝術不止是關於 idea，它還包括了所謂的 communication 和 display。

概念藝術將藝術看作是一種媒體，它從原本強調 materials 到強調 concepts，並且在第二波的發展時，轉而強調概念的重組，亦即 communication。

【討論時間】

李招瑩：

我想補充一下剛才所說的概念藝術，剛才大家所看到那張圖（便斗），其實經歷了不同的過程，從繪畫（用手繪）到概念的轉化過程。所謂的全球文化產業的「全球」（global）一字，其實包括了兩個層面，一是政治面的推廣，二是藝術家用媒體此一批評角度去創作。

李紀舍：

有了 global culture 的概念之後，會對藝術的內容有何影響呢？或許可以說是 thingness 的轉變。

邱彥彬：

像 Jameson 在談後現代主義時，從現代到後現代，其實是一種 symbolic collapse；德勒茲認為 imaginary is real，這是 symbolic

	<p>完全 collapse，意義被 symbolic 所定義，但當 symbolic 被抽掉，就會變成 uncanny。</p> <p>李紀舍：</p> <p>Hyperreal 和 real 似乎被當成一樣。前者最能把想像變成真實，將符合的部份抽出、再現，就像是 symbolic thingnification of media，或許可以解釋 global culture 的特質，但會被門對 thing 的認知所干擾。</p>
--	---

◎第八場

地點	國立臺灣大學地理系 405 室
日期	2008/5/3
主讀人	林建廷
主讀範圍	Paul. Chapter 1, “The Black Atlantic as a Counterculture of Modernity.” The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness. Cambridge: Harvard UP, 1993. 1-40.
會議紀錄	<p>Paul Gilroy 目前在英國的倫敦政經學院擔任教授，在這篇文章採取一種跨領域的角度出發，探討黑人的離散經驗，也有對文化研究的反思。英國的伯明罕研究中心對文化研究其實有很深的影響，他在裡面還運用了很多的歷史學跟文學藝術的例子。這篇文章所關注的是 “exploring some of the special political problems that arise from the fatal junction of the concept of nationality with the blacks of the West to one of their adoptive, parental cultures: the intellectual heritages of the West since Enlightenment” (2)。如何重新思考黑人的離散經歷及種族研究，希望提出一種免於流於民族主義式或種族主義式的概念，這跟所謂的 double consciousness 有關，這個觀念其實是從 Du Bois 出來，從黑人奴隸的歷史來看，他們同時是 insider 也是 outsider，這樣的經驗是一種 double consciousness，對自己的身份保持一種矛盾性，他會回望過去的根源，但在西方現代性的國家裡養成，</p>

如在美國生活時會感覺自己是個 outsider，但當他回到非洲時，就會對該地／人有種若即若離的感覺，既有關聯又覺陌生。這種觀念與作者提到的 double consciousness 有著密切關係，故作者屢次也在文中提及。

此外，文中也對幾個重要的觀念多所著墨：the Black Atlantic，Ethnic Absolutism，Black Diaspora。其中 the Black Atlantic 與 double consciousness 是息息相關的，他希望從橫跨大西洋此一動態行為去看其中產生的能動性，並批評西方在談族裔的概念時，往往是以一種西方白人、精英主義式的論調居多，但他同時也反對黑人以本質主義作為一種武器去對抗，作者這兩種都落入了本質主義的窠臼之中，因此他試圖跳脫這種二元對立的方式來論述。

文章引述了非常多文學、音樂的例子，他特別強調音樂的可能性，因為黑人音樂可以超越狹隘的本質主義的窒礙，所以作者很重視音樂。本書分為三章，而我們所讀的是第一章，談論黑人 diaspora 的形成及問題，即 problems with ethnocentrism and nationalism in academic studies，在西方學術研究裡，其實有蠻深的種族主義的思想，作者認為這是有問題的，因為這會讓人只看到西方的菁英主義，對於其他 minority 視而不見，所以我們應該 get beyond these national and nationalistic perspectives，其中一個原因是我們現在已經有不同的政經形式了，不是單一國家可以涵蓋的，要超越 borders。但作者悲觀地認為有“tragic popularity of ideas about the integrity and purity of cultures”，當疆界鬆動時，反而更容易強調本質，用以保有自己的位置。如有外來所謂的「不純文化」伺入時，會有更深的不安，所以作者認為我們應該超越種族主義式的概念。

另外，作者認為 “tracing the radical signs from which discourse of culture values was constructed and their existence in relation to European aesthetics and philosophy as well as European science can contribute much to an ethnohistorical reading of the

aspirations of western modernity as a whole and to critique of enlightenment assumptions in particular” (8)，作者將族裔此一概念應該被重新檢視，因為長久以來族種都被放在歷史的脈絡之外，使人無法看到其重要性，它也跟西方啟蒙有很深的關係。所謂的「奴役」、「歧視」源於西方認為他們是為蠻荒帶來進步，若不跳脫這種想法，是無法更有意義地談論族裔真正的意涵。

例如，Turner 的畫作 “The Slave Ship” ，畫的輪廓很模糊，但可隱約看到有黑人被丟到海裡，作者舉這個例子強調「船」的意象，因為它可以連結不同的地點，透過不同的連接，可以走出有別於傳統的本質主義的連結。另外，船也是一種歷史的回溯，但黑人的歷史不應以西方線性歷史來思考。此外，船也暗示了身份的流動性，是一種 journey，對身份的追尋。作者也舉了音樂的例子，但想傳達的是相似的意思。這些藝術的形式可勾勒出他們離散的經驗，但它連結了過去的歷史，以及後來在異域被養成的經驗，兩者是不可分的，必須一起看。

接下來，作者以 Martin Delany 的作品來談 double consciousness，Delany 的雙親被賣到美國，身為黑奴的第二代，Delany 不能接受教育，但他的母親偷偷讓他識字，長大後 Delany 有多重身份，有參與廢奴活動等等。作者認為 Delany 的身份本身就是一種 double consciousness，因為他無法決定他是屬於美國的菁英份子，或是黑奴後代的身份，這種身份上的矛盾性被作者指稱為 black culture and politics by travel and voluntary relocation: ‘the confrontation between his nationalism and the experiences of travel’ (19)，作者認為旅行經驗是很重要的，Delany 在 1859 年時回到非洲，在 1960 又短期滯留英國，作者認為 Delany 的遊歷經驗豐富了他的種族多元性，透過旅行可以連結不同位置。

作者在談論到 Delany 的小說 Blake 時提到 “Blake is useful . . . against ethnic absolutism because its affirmation of the intercultural and transnational is more than enough to move discussion of black political culture beyond the binary opposition

between national and diaspora perspectives” (29)，Blake 是小說中的主角，古巴的水手，他跟著奴隸船到了非洲，不小心被誤賣至美國，但他後來成功逃離，但他的妻子也被其他奴隸搶走。作者認為 Blake 身份的多重性是很重要的，因為它可以跳脫了國族身份或種族上的二元對立。

至於 black politics 和現代性的關係，作者認為歐美的現代性和黑人國族主義都同樣是本質主義，“they can be loosely identified as the essentialist and the pluralist standpoints though they are in fact two different variteites of essentialism: one ontological, the other strtegic”，在面對美國現代性的菁英文化或種族絕對主義時，黑人想要建構自己的身份，但這種建構是建立在「我們是黑人」的 black nationalism。作者反對這兩種想法，所以他提出了 anti-atni-essentialism，因為前者（西方）其實是排他的，但後者（反種族）也只是將自己本質化。所以作者認為要跳脫這種本質主義式的思考，有些人會提出多元文化主義，另一些人會認為把黑人的 blackness 視為開放式的，作者認為前者是本體主義的，後者是 strtegic，前者的問題是不能全盤否定西方，因為西方仍有好的方面可以仿效，無法看到黑人本身的差異性；後者的問題在於過於強調自己的好，成為權力機制的盲從者。

作者最後對音樂寄託出很大的期望，認為它是 counterculture of modernity，它是一種自我實現的可能性，音樂對於黑人的意義深遠，可以帶出他們的歷史，另一方面也可以跳脫二元對立的框架。像加勒比海的黑人音樂，一方面連結了黑人的歷史痕跡，但在音樂形式上也吸收了西方音樂的特色，故可以同時超脫兩者。

【討論時間】

楊志偉：

作者對現代性的看法是什麼？Black Atlantic 是 counterculture of modernity 的話，那麼這也是 modernity 的一種？

他應該沒有放棄 modernity 吧，那他有提出 alternative modernity 嗎？

林建廷：

作者沒有全盤否定 modernity，因為現代性經驗是他們生活經驗的一部份，不需要放棄，而是在其中找出可能性。

楊志偉：

音樂作為黑人離散的可能，用以跳脫本質主義，那旅行的經驗是往不同的點移動，還是有選擇性的移動？作者是如何描述 location 和旅行的移動方式？

林建廷：

流動的經驗中，他們認為在學術的再現中是有美學的元素的，可與歷史或政治連結。

李根芳：

為什麼用 Black Atlantic 為標題呢？以前在談的時候，通常只有談 afro-american，因為把 diaspora 帶進來可以 include all。

黃宗儀：

其實作者很常被批評的是，他只有談 Atlantic 而不包括加勒比海。

楊志偉：

我很好奇黑人的離散經驗是如何進行的？若音樂是一種有效的策略的話，是因為在政治上它沒有占優越性？

何有田：

我覺得這是兩個不同的 paradigm，因為一個是移民，另一個

	<p>是被逼的。</p> <p>林建廷：</p> <p>音樂是一種顛覆的力量，我也相信它有某種的可能性，像搖滾樂。但我很好奇為什麼作者會將音樂放到如此重要的位置？或許因為音樂是多人的 creation，流動性、感染力很大。</p>
--	---

地點	國立臺灣大學地理系 405 室
日期	2008/5/3
主讀人	李根芳
主讀範圍	Apter, Emily. "Translation with No Original: Scandals of Textual Reproduction!." <i>Nation, Language, and the Ethics of Translation.</i> Ed. Sandra Bernmann and Michael Wood. Princeton: Princeton UP, 2005.
會議紀錄	<p>就像德希達認為的，「翻譯就是 original」其實是一種假象，而翻譯也逐漸跟其它跨領域連結，現在談翻譯要跳脫「忠於原文」的想法了。作者從一個美國的短篇小說作家談起，這作家本身就是很多層次的翻譯了。這個短篇故事本身又是在談翻譯，講一個澳洲人類學家的學術文章，談論對翻譯的態度，翻譯只是意義層次上被翻譯出來 (linguistic equivalence)，而其本質並沒有被揭露。我們在談翻譯時，到底在談什麼？</p> <p>早期的翻譯的確是講語義的對等，但現在談翻譯所牽涉的層面更廣。作者想要說的是 something is lost in translation，這也是翻譯所面臨的窘境，因為總是有無法翻譯的。但作者認為翻譯也有好的方面，語言本身可能就有無法被外國人理解的部份，這就是所謂的不可譯性，但若人們相信並接受不可譯性的存在，所以我們還是要相信可譯性，以及溝通的可能性。</p> <p>翻譯可以讓人們可以看到有另一個世界：“a literary world that is possible”，因為翻譯是跨越兩種語言，中間有一個 another world 可以供我們想像，透過這樣的 possible world，帶出美國語</p>

言哲學家 David Louis 的概念，他認為其實有許多世界並存，而且每一個世界都同樣真實，這其實可以連結到我們現在所談的 virtual world。

有些作家透過語言去做實驗，希望創造可能的世界，這些人所作的嘗試是企圖去掌握語言不可知的部份，“the ability to make standard language strange to itself—superimposing their own private grammatical logics and laws of homonymic and syllabic substitution onto the vehicular tongue” (160)，這些實驗本身就像翻譯，即使是使用單一語言，但也有可能是一種自我翻譯，這也是文化動力產生的原因。

接下來作者提到 2002 年的一本小說，台譯《一切都鳥了》，這就是一種語言實驗，裡面的英文怪怪的，中文的翻譯也掌握這種精神，用一些怪字，使其難讀，作者認為這就是一種自我翻譯，創造出另一種世界。Something between a standard language and its translation，翻譯讓你意識到身為 foreigners 的身份，若沒有所謂的 original language or text on which translation is based，讀者就會漂盪在原作與翻譯之間，原文與翻譯是不同的東西。放在文化交流的框架下來看，常常會發現翻譯與原文其實是沒有關係的，但不影響其對文化的影響，也就是所謂的 pseudo-translation。

作者認為不應該一味排斥 pseudo-translation，而是需要去看它在什麼特定的時空下顯得重要？他其實延伸了 Benjamin 的 afterlife 的概念，“Task of Translator” 這篇文章擺脫了長久以來對翻譯直譯、意譯等的限制，要探討的不是翻譯本身，而是 textual reproduction 的可能性，由此帶出 textual cloning 的概念。所謂的 textual cloning “problematises ‘the work of art in the age of genetic reproduction’ in a way that brings Walter Benjamin’s famous essay on ‘The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction’ (1936) into colloquy with controversies over the status of original identity in the age of genome project (161)。作者認為 pseudo-translation 的可能性在於它 “shifts the terms of

translation studies, from original and translation, to clone and code” (162)。

Pseudo-translation 到底是什麼？王德威說過翻譯是再造，不是創造。作者舉了一個十九世紀法國女詩人的例子，透過翻譯去談一些非主流價值觀的東西，或去抗衡主流，因為翻譯就像一種保護色。第二個例子是美國當代詩人 Kenneth Rexroth，他還有中文名字王紅公，他曾翻譯過一些中國的詩詞，其風格開啓了 beat generation，美國現代詩的發展的確受到一些日本俳句或中國詩詞的影響，像 Ezra Pound 等人的翻譯，雖然不見得是正確的翻譯，但的確造成了不小的影響。這兩個例子都是惡名昭彰的，因為都是男性作家假以女性作家的身份來創作，“fidelity”作為評判標準是不足且薄弱的。重點不在於有多少的真實性，而在於它的影響。因為 textual cloning 的大量複製，而使得 original 更不可得。

最後，作者提到 “cloning, in this instance, may be identified as a translational technology that banally reproduces poetic voice (repeating and unscrambling the codes by which it communicates) while providing the latter-day version of aesthetic reincarnation” (171)，作者最後回到 “Task of Translator”，“Benjamin defines translatability as ‘an essential quality of certain works.’ Certain originals have it—the Bible, Heine, Baudelaire—and others do not. . . . But what is perhaps most relevant to the ethics of translation is the way in which Benjamin implicitly devalues the original; suborning the source text to the translation. . . . translation reproduces not an original text, but an afterlife cloned from the (lost) life of the original. In shifting the ethics of translation away from questions of fiability and fidelity (crucial to determinations of pseudo-translation), and toward debates over the conditions of textual reproducibility, Benjamin provides the groundwork of defining translation in its most scandalous form: that is, as a

technology of literary replication that engineers textual afterlife without recourse to a genetic origin” (171)，我想作者開啟了翻譯的新的可能，不再侷限於忠於原文的範疇裡。

【討論時間】

林建廷：

我懷疑這種可能性是否只是理論上的可能？在實際操作上是否有其侷限性？

李根芳：

在實際的層面上，或許還有別的考量。作者對這種 cloning 的看法太過正面了，或許他所注重的是 performative value 的關係。

邱彥彬：

班雅明似乎不管是做翻譯的人都要談他，但我認為 Apter 的詮釋變成是一種主流的，我覺得奇怪的是她一再強調沒有 original 的說法，她一方面說翻譯沒有 original，因而跟 cloning 扯上關係，但另一方面她又去談 Benjamin 所謂 afterlife of the original 的觀念，若沒有 original 怎麼會有 afterlife？班雅明所說的 original 是絕對存在的，但當 original language 與 target language 接觸之後會有第三樣東西出來。其實英文所說的 afterlife 是不太準確的，原本的德文應該是 Überleben，是 beyond life 的意思，班雅明所強調的是字與字的對應關係，所以一定會有 original。

◎第九場：演講活動

地點	臺大外文系會議室
日期	2008/5/28
主持人	李紀舍
講者	Prof. Eric Cazdyn, University of Toronto

演講題目	<p>The New Chronic: Shared Temporalities Across Culture, Politics and Medicine Today</p>
演講海報	<p style="text-align: center;">On Narratives of Globalization: Lecture Series</p> <p style="text-align: center;">(全球化的敘述邏輯：演講系列)</p> <p style="text-align: center;">Lecture 1</p> <p>Time May 28 (Wednesday) 13:00-15:00 Place DFFL Conference Room in the Old Library, National Taiwan University Speaker Prof. Eric Cazdyn, University of Toronto Topic The New Chronic: Shared Temporalities Across Culture, Politics and Medicine Today</p> <p>Our relationship to Time is shaped by (and shapes) various realms within the contemporary social formation. Changing medical practices (dominated by a new paradigm of drug therapy) have reconfigured standard notions of cure, as well as what stands for "the acute" and "the terminal," thus reconfiguring how we manage the present and the future. Likewise, within political and cultural theory (and practice) a targeted approach to the present has become dominant (a certain prescriptive mode that treats everything as chronic and limits itself to targeting specific symptoms). By analyzing current trends in film and new media, political activism and theories of revolution, as well as illness and the globalizing medical industry, this lecture will address the progressive aspects of this new chronic mode as well as its limitations--limitations that turn on a reluctance to engage the central question of utopia and what this means for imagining alternative futures.</p> <p>Dr. Cazdyn's research interests include globalization, cultural theory, cinema, cultural representation, and Japanese culture. He is the author of <i>The Flash of Capital: Film and Geopolitics in Japan</i> (2002) and co-write with Imre Szeman <i>Anti-Americanisms the World Over</i> (forthcoming in 2009). He is currently working on a manuscript entitled <i>Freefalling in the Global Abyss: Illness, Politics and Culture in the Twenty-First Century</i>, which inquires into spaces opened up due to shifts in national and global institutions, focus on Immigration, Labor, Health Care and Culture.</p>
演講花絮	

◎第十場

地點	國立臺灣大學地理系 405 室
日期	2008/5/24
主讀人	李招瑩
主讀範圍	Eric L. Santner. "The Vicissitudes of Melancholy." On Creaturely Life: Rilke, Benjamin, and Sebald. Chicago: Chicago UP, 2006.
會議紀錄	<p>當初選這篇文章的原因是它跟藝術史有關，但它也有跨到哲學的領域。它的主旨談的是杜勒的「憂鬱」這幅，它跟中古的憂鬱的負面形象不同，但在文藝復興的杜勒畫作中，有了一些轉變。以往憂鬱會跟死亡等灰暗意象連結，但在這幅畫作中，「憂鬱」是個年輕貌美的女子，慵懶地坐在地上，眼神專注，也就是班雅明所謂對藝術的驚奇驚喜。背景有沙漏（時間）、天秤（正義）、睡著的動物。這表現出大眾文化與菁英文化的差異性，在現代化的洪流中傳統工藝的消失。</p> <p>作者在談的是憂鬱在不同時代中的不同意義，人類與大自然的關係，對災難的想像，都是 Sebald 作品的主軸，是一種後現代及後歷史時代。二戰後的德國充斥著末世的想像，感受到歷史終點的到來，因而跟啓示錄連結。Sebald 某種程度上追隨著班雅明的思維，就是對自然歷史的詮釋，班雅明的 archaic project 就是談論人的痕跡如何放回歷史當中，在物質世界找回抽想的思考，他要重新檢視歷史中人的存在。當他討論人所遺留的物品，有雙重意義，一是功能性的，另一是象徵性的，而本書的作者希望在自然歷史探討人的存在，但沒有給予明確的定義。</p> <p>作者從班雅明的作品中去談憂鬱，憂鬱的專注凝視產生的知識與人文的關係，因為憂鬱的下一步就是行動與實踐。班雅明的文章中有提到「靈光」，而作者把「靈光」與憂鬱連結，憂鬱有創造力的、真實的。凝視是有主體性的，為人的一自然狀態，而與被凝視物存在著互動關係，有唯一性與獨特性。它可以變成靈感的能源或困境，一體兩面。當一個種族發生了重大事件時，要如何去解決這樣的衝突？</p>

在 Sebald 的作品中，可以用「憂鬱」來貫穿，多有死亡暗示的元素。德國哲學的傳統是 being in the world，但在兩次大戰後，與文化產生了斷裂，故 being 不見了。

【討論時間】

何有田：

杜勒畫中的女子似乎像是一個戰士的形象？

李招瑩：

是的，其實她很像米開朗基羅的戰士形象。

涂銘宏：

在文藝復興時期，憂鬱似乎與創造力劃上等號，而不像以前的負面形象。像 Milton 在寫那兩首詩時，也將憂鬱當成一種能量，一種行動前的休息，與 speed 有關。憂鬱在現代是一種病症，但在當時反而是一種積極的休息，在我看來似乎是浪漫時期的前身。

李招瑩：

十九世紀前對憂鬱的描述是全身蜷曲的。

涂銘宏：

這種時候或許已經跟病扯上關係，納入病理學的範疇，或許傳科又可以 say something about this。

地點	國立臺灣大學地理系 405 室
日期	2008/5/24
主讀人	涂銘宏
主讀範圍	Landow, George P., and George P. Landow. "Hypertext and Critical Theory." Hypertext 3.0 : Critical Theory and New Media in an Era

	of Globalization. 3rd ed. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006.
會議紀錄	<p>第一個是為什麼我對這個有興趣，這本書叫 HypertextXXXXX，3.0 到底是什麼意思？就是有 1 跟 2，他是 editor，但寫了 new liberalist，我對這本裡面的觀點都有一點保留及質疑。不是直接談 globalization，但仍有點對點等我的結論是：有一部份滿意，但大部份不滿意，所以算是一種批評。</p> <p>裡面的一些學者 Ulmer.....都有被選錄，裡面有談到德勒茲，第一個把 rimzome 跟 hypertext 扯上關係，是一種 hypertext 的原型。</p> <p>我個人處理的是多媒體的議題，如何跟 hypertext 及 cybersculture，他是第一個把這些東西系統化的人，對於 print text 跟 hypertext 的對照，前者著重「地點」，作為一個固定的產物，但後者強調的是 space、點跟點交接的地方，不是 lineal 的關係。Hypertext 裡點對點如何影響 serial thinking。</p> <p>閱讀 hypertext 時，在關鍵字間的跳躍，像是一種 performance，讓讀者選擇跳躍的方式，這種非線性就會帶來 multisequence，hypertext 的研究有 potential for momenic thinking。</p> <p>跟德勒茲連結，rimzome 的連結與異質性的展現，根莖的任何一點都可以與其他點連結。</p> <p>可視他們為 New liberalist，因為他們試圖把 hypertext 當作一種烏托邦式的理想，非常樂觀的想法。Baudelaire 對於 hypertext 則不是如此樂觀。前者認為超文本是一種結構的打破，後者則認為這可能是另一種中心的再建立。</p> <p>在網路文本常會用到的字，如傅科、巴特等批判理論家也常提到的 link, web, network, interwoven: “the new economy of reading and writing with electronic virtual, rather than physical, forms” (53)。</p>

然後提到德西達的 bit 或 bite，fragment 之間的串連，如何把 bit 視為 fragment 的一種。對於 print culture/media 的中心化做出了區別，discontinuity, assemblage, montage like textuality (55)。

這個批判理論本身即為一大研究領域，他試圖用超文本來進入大理論，做得不完整，太過依賴 binary。

如他在談去中心化時，讀者在選擇文本的連結的方式，John Fiske 但這給予讀者過大的期待，但可能忽略了其他因素，像有一些 privileged 的文本還是會常被 recycled，因此作者的讀法可能太過天真。另外，把超文本當作一個 category 會有問題，我覺得他可能再做細分，如果在處理 textuality 時就無法給它一 grant narrative 的話，那在這種更為複雜的超文本，就更難以用一種論述，約化上的問題。

若從後結構的觀點來看，lineal 不是唯一的一種讀法……？“hypertext transforms any document that has more than one link into a transient center, a partial sitemap that one can employ to orient oneself and to decide where to go next” (57)，超文本是一個，不是單一的 link，中心也只是暫時的，或許可以用別的方式來談……

作者認為 Hypertext 跟 feminism 有關：我原希望看到 Hypertext 跟批判理論的結合可以 release political potentials，如 gender 在裡面完全沒有提到，我比較希望看到這種。

他對超文本太過樂觀的看法：hypertext 造成的 freedom 和 independence 或去中心化的特性，去掉權力中心的 approach，去除封閉系統，帶來解放，我覺得他可以再作細分，這麼一來他的結論可能不會這麼樂觀。太過執著於 media 的問題，而忽略了內容、使用方式等問題，它的開放性，還是有 community interpretation 的問題，讀者不是 transparent agents，hypertext 內外的歷史情境，裡面還是 preferred reading or pervert reading，讀者並非是完全自由。他太過樂觀地看待過多的影響力及讀者自主性以及如此得到這些產品的方式。超文本可能無法放在一個太大的框架下做探討，在商業操作下做出來的系統與別的系統可能就

會有不同，我們應該做一些更細的 reading 才能了解，在媒介的 specificity 上應有更詳細的陳述。

在 58 頁的地方他直接引用 Moulthrop：“‘The reader’s implicit task’, Moulthrop explains, ‘is to build a network of virtual connections (which more than one reader of my acquaintance has suggest operationalizing as a web of hypertext links)’ (“Rhizome and Resistance,” 300-301” (58)。讀者在超文本中的位置，他對讀者此一 category 過度簡化。

“A plateau,’ they explain, ‘is always in the middle, not at the beginning or the end. A rhizome is made of plateaus.” (58)，線性文本提供的是 climatic thought，因它朝向某種 closure，這跟德勒茲所強調的 cluster 等概念、始點與終點的去除……他用的字是 clometric thought，把一些東西連結才能做 projection，他又舉了例子，(58quote) 任何一點皆可連結另外一點。他認為傳統文本造成了一種位階，他覺得超文本提供了 fundamental opposition to hierarchy，是 anarchy，過度烏托邦，他說的 anarchy 是一種相對主義，我覺得正因為資訊的無限累積，這些 multiplicity，更需要一種 anchor，最後可能會 lean for some anchor，可能造成另一種 power/hierarchy，但我們需要很具體去看，每一種超文本的 routing 和 reading 都有不同的可能。Hierarchy 的崩解反而是 reconsolidation of it...還是會有某一種的 previledge。

在 60 頁，作者說：“As we explore hypertext in the following pages, we shall repeatedly encounter the very qualities and characteristics Deleuze and Guattari here specify: like the rhizome, hypertext, which has ‘has multiple entryways and exits,’ embodies something closer to anarchy than to hierarchy, and it ‘connects any point to any other point,’ often joining fundamentally different kinds of information and often violating what we understand to be both discrete print texts and discrete genres and modes” (60)，但作者只注意到媒體本身，而忽略了內容等面相。

“Those who find the ruptures and seams as important to hypertext as the link that bridges such gaps find that the rhizome has yet another crucial aspect of hypertextuality Moulthrop, for example, who ‘describes hypertexts as composed of modes and links, local coherences and linearities broken across the gap or synapse of transition, ‘takes this approach: ‘In describing the rhizome as a model of discourse, Deleuze and Guattari invoke the ‘principle of asignifying rupture’ (9)’” (61)，這個之後有一個自己的反省，他警告大家不要過度簡化，但為什麼留到最後才說，並在前面都沒有提到，還斬釘截鐵地用 anarchy？在談完 rizome 等等概念之後再提醒不要過度簡化，但之前都沒有提到。

此外，不同的 network 在 hypertext 或 nonlineal model 中，分成四種：1 · 只是把文本放上去，像 gesto 2 · 如 Wikipedia，3 網際網路，把不同的系統連結，作資訊分享；4 更大的連結，包括了以上全部。然後又講非線性的東西，我同意它具有 potential，因為他直接把它導致 non-/anti-lineal thought，這個結論太快了，不一定立刻就帶來思想上的變化，這個跳躍太快且二分法了。

他把 loss of text privilege 等連接德希達，也有過度樂觀的問題。

批判：

過於烏托邦，超文本並不是本質上是自由解放的，它可能也是舊媒介的，有時候與舊媒介的連結是很深的，因此有可能複製或模仿舊的。

過度相對化，共無助於超文本研究的政治批判理論
文本與超文本的二元對立：超文本不是新的東西，它有一個前身，在那之前早就存在，像在 encychopedia 算不算是一種 hypertext？任何學術 paper 的 citation or footnote 是不是也是一種 hypertext？其關聯或差異在哪裡？他必須處理 content 或讀法的 specificity。

它沒有處理 image 或 sound，像文本就不是一個單純的 entity，超文本更是結合很多部份的複雜體，他的重點是保守地著重在文字上……各種媒體的結合或互動沒談到與女性主義的關係，在這本書別的地方有提到，某些女性主義者強調作者的概念，但只提到一點點，如 sessu，她們強調是一種共同參與的 authorship，但只有提到一點，沒有深入探討某些女性主義其他的看法……他的缺點在於 purely textual，而沒有文本的開放性。若他對文本本身持有過度簡化的看法的話，那對超文本更是如此。

【討論時間】

張懿仁：

他吹捧超文本，後面的物質性在哪裡？跟其它政治體或國家之間的關連都沒有提及，網路監控是一個很嚴重的問題。

邱彥彬：

新自由主義的宣言，他用德勒茲等人，他的閱讀也把他們讀成新自由主義。我也蠻認同你的批評，liquid modernity，全球化年代之後不太適用，概念需要 reformulation。你站在批判主義的立場來看，像 Baumen 認為要順應時勢，有時候需要放下一些批判理論的立場……

涂銘宏：

這絕對是新自由主義的宣言，超文本當作是一種解放、去中心化的力量，他的讀法也是把德勒茲讀成新自由主義，都是現代的一些關鍵字，這當然是過度樂觀的想法。但德勒茲的理論本身是否就有這種本能？

邱彥彬：

後現代主義本身就是新自由主義的展現。

涂銘宏：

德勒茲理論的可塑性，千層台、根莖等概念很容易被新自由主義挪用，犯了一個 reading strategy 的問題，所有科技都是根莖……第二個問題，你重新在講 Baumen 的問題，全球化之後是否要打破／重新建構新的 categories，現在我的答案是可能不需要重新檢驗，但像 context reading 等可以被保留，至少當作一種閱讀策略。

邱彥彬：

現在我自己唸批判論很尷尬，但讀到別的東西會告訴你這種東西要丟掉，Baumen 想要批判理論放在 liquid modernity 的時候似乎又回到了哈伯瑪斯，回到公共空間……

涂銘宏：

我想這是一個所有唸批判理論的人的問題……很大的問題

李招瑩：

電子書與膳本書的差異，作者有沒有提到物質性（原本文）的失去。

邱彥彬：

這種 uniqueness 是一種獨占性。

科技的重要性讓知識和藝術品味民主化，如波特萊爾就有談到美的開放，科技實現了這些夢想。

六、目標達成情況與自評

1. 在全球化的文化脈絡之下，透過研讀直接和非直接書寫全球化的經典，對當代文化衝擊所帶來的諸多面相作出較全面的剖析。
2. 透過閱讀發掘更多跨文化的可能性。讀書會上研讀的經典作品的多元性、跨界性反映出在全球化的流動之下，產生了一種跨越地理疆域、文

化邊界的自我定位。

3. 上半年度的讀書會因與另一全球化的研讀會合辦，時間的分配上較為緊湊，故有時間不敷使用的狀況發生。至於讀書會的舉辦十分順利，參與的老師同學也回應熱烈，甚至屢次因場地租借時間已到而無法繼續討論，因此，往後的讀書會將獨立舉辦，時間也將延長，務求精讀、深入剖析、分享討論，面面俱到。
4. 下半年度的讀書會每次由兩位主讀人導讀，時間上較充裕，並可以將兩種文本互相對照，每每可發現進一步的閱讀樂趣，或觀點的異同之處。
5. 利用網路宣傳及發表，消息互通有無。讀書會有架設專門的網站，發布讀書會消息以及會議紀錄；另外每次舉辦讀書會前均會先以電子郵件通知會員，並請各大學會幫忙發佈消息。

The screenshot shows a website for the "Transnational Cultural Studies" program. At the top, there is a banner with the title "跨國文化流動 Transnational Cultural Studies" and "整合型計畫 聲 經典研讀". Below the banner, there is a navigation menu with links: "研討會資訊", "整合型計畫成員", "经典研讀成員", "公告事項", "研讀與稿", "活動記錄", and "回到首頁".

2007 Schedule

1st meeting & Lecture -September 15	2nd meeting & Lecture -October 13	3rd meeting & Lecture -November 17	4th meeting & Lecture -December 1	5th meeting & Lecture -December 8	6th meeting & Lecture -January 19
--	--------------------------------------	---------------------------------------	--------------------------------------	--------------------------------------	--------------------------------------

本研讀會由教育部顧問室—96年度人文教育革新計畫補助

全球化使得跨文化研究更顯得重要。二十世紀末，文化全球化帶來眾多改變，其中尤以跨文化的快速擴張、流動、交互影響與重組等現象最受矚目。人文社會學者瞭解，當代文化複雜的種種特色，需要用心的研究視野與方法來釐清與闡述。跨文化流動研究，便成為吾人不能不正視的重大議題。諸如離散文化、跨文化認同、跨文化流動、後殖民、大都會文化、在地文化重塑、文化區域整合、全球化與簡單的形成、大眾消費文化的流動等，都是當今學者致力探討的議題。

本計畫集合關懷跨文化流動的研究者（共有台大、台師大、政大、中興、中正、交通、淡江、成大等學校教授、副教授、助理教授、研究生參加），共同研習切磋。因為跨文化流動的研究是因應新的全球化視野而生的議題，有關的論著都是在近年出版的。本計畫所選的是在這個新興研究中的重要著作。本計畫共計研讀十二次，研讀歷與共有八本。

最新消息

● 新年度讀書會已自九月份開始，敬請密切留意最新公告。

6. 讀書會的舉辦十分順利，在主讀老師或同學的帶領下，針對全球化流動的議題與在場的老師及同學進行深入的討論，互相激盪出學術的火花。感謝教育部對讀書會的鼓勵與支持，相信大家在這一年的讀書會中都獲益良多，讀書會所扮演的角色，乃拋磚引玉，對於時下切身的文化現象作一番省思及論述，而這些學術的嫩芽，想必將在參與成員各自的領域上開花結果。

然而，實際的執行上恐有困難，因為交通費的補助不多，這一年度的讀書會只有到中南部各舉辦一次讀書會，其交通費的補助便已見肘，若以後增加到其他地方舉辦讀書會，則所需的交通費補助勢必增加。