

諸眾政治抑或歷史實踐

——巴利巴爾《斯賓諾莎與政治》與奈格里政治實踐方案的對話

● 趙 文

巴利巴爾通過《斯賓諾莎與政治》解答了這樣一個問題：斯賓諾莎哲學及政治哲學的「原創性」何在。而把斯賓諾莎哲學當作哲學中的特殊「潛流」做激進闡釋，當屬奈格里的「斯賓諾莎主義」。



巴利巴爾 (Étienne Balibar) 著，趙文譯：《斯賓諾莎與政治》(西安：西北大學出版社，2015)。

《斯賓諾莎與政治》(*Spinoza et la politique*，引用只註中文版頁碼)的作者巴黎第十大學榮休教授巴利巴爾 (Étienne Balibar) ① 和斯賓諾莎

(Benedict de Spinoza) 的《倫理學》(*Ethica*) 在當代法國最重要的闡釋者之一馬舍雷 (Pierre Macherey) ②，都曾是阿爾都塞 (Louis Althusser，又譯阿圖塞)「閱讀《資本論》小組」的重要成員。1967年，阿爾都塞組建了一個政理論小組「斯賓諾莎小組」，法國當代那些最著名的斯賓諾莎激進闡釋者都與這個小組有關聯或是受到過它的影響③。這一事實說明了斯賓諾莎哲學(政治哲學)的激進闡釋在當代法國哲學內部具有非常重要的地位。阿爾都塞的學生、長期的密切合作者巴利巴爾通過《斯賓諾莎與政治》，將阿爾都塞哲學中的「斯賓諾莎框架」系統地呈現了出來，並解答了這樣一個問題：斯賓諾莎哲學及政治哲學的「原創性」何在④。

而把斯賓諾莎哲學當作哲學中的特殊「潛流」做激進闡釋，在法國之外產生的重要政治哲學影響之一，當屬意大利激進哲學家奈格里 (Antonio Negri) 的「斯賓諾莎主

義」。奈格里是著名的政治理論家與政治哲學家，早期的「革命」實踐生涯極具傳奇色彩。1970年代，奈格里因牽涉「紅色旅」以及刺殺意大利總理莫羅 (Aldo Moro) 的事件而受到指控，及後流亡法國。流亡期間，在巴黎第八大學和國際哲學學院任教，與法國哲學家德里達 (Jacques Derrida)、福柯 (Michel Foucault) 和德勒茲 (Gilles Deleuze) 共事。在1970至1980年代，他對斯賓諾莎哲學做出了自己的重要闡釋，出版了《野性的反常：斯賓諾莎形而上學與政治中的權與力》(*L'anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Spinoza*)一書^⑤。

奈格里本人談及自己與法國斯賓諾莎激進闡釋的關係時，認為法國的闡釋傳統讓他看到了具有創造力的「唯物主義」對斯賓諾莎文本中的唯物主義的重視^⑥；對斯賓諾莎的現代革命規劃的表述的重視，可以視為奈格里與法國阿爾都塞學派的共同關切。尤其是圍繞斯賓諾莎的政治哲學，奈格里與美國杜克大學哈特 (Michael Hardt) 的闡釋和阿爾都塞學派的解讀，共同構成了與當代西方左翼社會整體政治實踐方案關係最為密切的兩種闡釋可能。本文嘗試對這兩種可能的闡釋之間的對話做出一點初步的梳理。

一 「野性的反常」：力的「表現論」

對斯賓諾莎哲學在唯物主義方面作「激進化」的闡釋，意味着閱讀出一種「唯物主義形而上學」。這

種閱讀策略使《倫理學》被視為斯賓諾莎文本系統的核心，而《倫理學》第一部分第六個定義及其相關概念、命題和證明、附釋及繹理又是這一核心的關鍵：「神 (Deus)，我理解為絕對無限的存在，亦即具有無限『多』屬性的實體，其中每一屬性都表現 (expresses) 着永恆和無限的屬性」^⑦，「特殊事物無非是神的屬性的分殊 (affections)，也就是神的屬性的樣式，神的屬性通過它們以一種確定的和明確的方式得到表現」^⑧；也就是說，「凡存在者皆以一種確定的和明確的方式表現神的本性或本質……表現神的力量 (power)」^⑨。而在斯賓諾莎對「神」的定義、命題體系中，「神的力量就是神的本質本身」^⑩，這個自因而自由的神或自然 (Deus sive Natura) 並「沒有預定的目的，而一切目的因只不過是人心的幻象」^⑪。

我們在這裏不可能就業已「激進化」的斯賓諾莎形而上學的概念叢的整體內部關係進行詳盡說明，只需要指出從這個核心文本中被當代西方左翼或激進思想所演繹的「斯賓諾莎主義」形而上學的幾個要點便足夠。

首先，包括人與事物在內的所有個體都「表現」着自然，也就是說，人的社會構成原則並非有別於自然規律，人的歷史也不是更大的自然的歷史中的一種「斷裂」。其次，自然規則（「自然法」）的確定而明確的原則是「力量」原則，是事物各自潛能及實際力量的實現和表現，以及個別事物（包括人）之間的力量配置關係，這一力量關係的配置決定着個體事物的「加固」或「消

圍繞斯賓諾莎的政治哲學，意大利激進哲學家奈格里與美國杜克大學哈特的闡釋和法國阿爾都塞學派的解讀，共同構成了與當代西方左翼社會整體政治實踐方案關係最為密切的兩種闡釋可能。

奈格里《野性的反常》從力的「表現論」出發重讀斯賓諾莎的形而上學，而所謂「野性的反常」，就是生產性力量不能被觀念的綜合所「代表」，生產性力量本身在「表現」自身時總是會超出目的論的概念規範之外並表現為「反常」。

解」，也在實際的身體性層面促導着個體事物做出趨利避害的選擇，以滿足其自身生產和再生產（即自我保存）的欲望或「努力」（conatus）^⑫的自然/天性（nature）。最後，事物與事物之間的關係只服從力量的必然性，以自身的運動展現自身潛能並相互關係和作用，進而由此表現各自潛能的現實性（頁174-78）。

顯然，這種理論結構當中存在着「力量」的唯物主義的闡釋可能，也使奈格里《野性的反常》得以從力的「表現論」出發重讀斯賓諾莎的形而上學，而所謂「野性的反常」，就是生產性力量不能被觀念的綜合所「代表」（represent），生產性力量本身在「表現」自身時，總是會超出目的論的概念規範（norm）之外並表現為「反常」（anomaly）^⑬。

在奈格里看來，斯賓諾莎在「野性的反常」的唯物主義基礎上——在撇除了國家的法律規範概念的基礎上——也提出了民主的問題。奈格里認為，「斯賓諾莎把民主問題置於唯物主義領地之內，並把這一問題作為對法律上的國家神話的真正批判提了出來」^⑭。以斯賓諾莎的內在論觀之，民主無非就是通過生產得到組織的諸眾的政治。斯賓諾莎通過內在性視域超越了資產階級意識形態的規則，超出了資產階級以自身想像為出發點的「想像的碎片」，拒絕認同市場社會的組織原則，相反卻把社會的構成描述為力量發展的結果。奈格里指出：「斯賓諾莎反對十七世紀哲學中絕對主流的佔有性個人主義，而強調一種另類的創制過程，一種非線性卻是實際的、非目的論卻確定而表

現在效果上的創制過程。自由通過自我展開而構成存在；存在則通過自身構成展現自由。現實性只能在其效果範圍內被感知……」^⑮而「佔有性個人主義」的「市場意識形態」與霍布斯（Thomas Hobbes）「權威主義」的或洛克（John Locke）「自由主義」的「國家權力」原則是一紙的兩面，但權力（pouvoir）總是表現為源自恐懼的壓迫、對所恐懼的對象的迷信（霍布斯），或對抗恐懼的權責組織（洛克），其目的無非是把特殊階級的人為的特殊權利表述或規範為普遍權利。但這種權力的線性規定卻挪用着、窒息着生產性結構及其中獨異個體的「力量」^⑯。

斯賓諾莎意義上的存在的力量（puissance）本身就是解放的運動過程：力量抗拒權力，潛能（potentia）突破治權（potestas）。換言之，被特殊的治權所表述的「自然法」並非被整個生產性力量的結果所表現的「自然法則」。對「自然法」、個人主義和契約論的否定，是「斯賓諾莎主義」的「反現代」政治學的明確特徵。在奈格里所解讀的斯賓諾莎那裏，存在的只是「存在」的開放性和僭越性，正是存在的這種力量把眾多獨異的個體凝聚起來，實現自由。

於是，在現代政治哲學思想史中，斯賓諾莎很早便使自身脫離了資產階級的「古典自然法—自然權利」的理論糾葛。而在奈格里看來，將斯賓諾莎與馬克思聯繫起來的紐帶之一正是對「自然法」的批判，「斯賓諾莎那裏的自然主義非常奇特，其唯物主義的內涵如此強烈，乃至於要將他的思想歸入〔古典〕

自然法理論顯得極其荒謬」^⑩。阿爾都塞學派也認同這一點，他們都認為斯賓諾莎的「自然法」是動態的，而非靜態的，行動超越契約，實事求是的事物潛能和首創性在必然性上不斷突破秩序和等級化（頁94-99）。但顯然，奈格里從這種力的「表現論」當中，引申出了更為激進的主權批判和社會實踐方案。

二 「創制力」取代「制憲權」，「諸眾」反對帝國

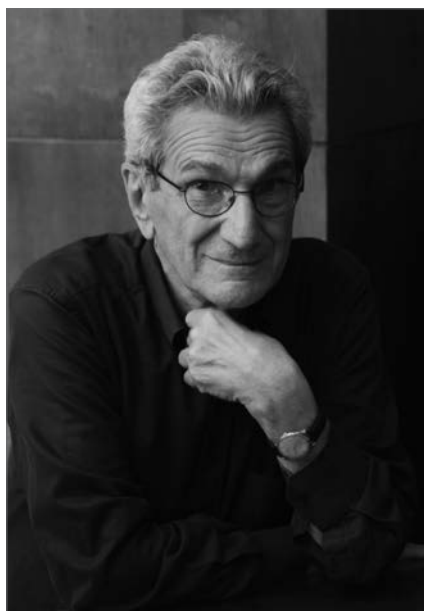
奈格里在把「所有意志論」的意識形態的「想像的碎片」從政治科學中清理出去之後，也意味着把涉及「意願」的「權力轉讓」以及相關的「代表」概念清理了出去。事實上，在奈格里的解讀中，作為徹底的反霍布斯主義者，斯賓諾莎拒絕把「生產力」的概念「交付給」作為生產力「代表」的「生產關係」概念。這一點是把握奈格里式斯賓諾莎主權理論的核心。

在資產階級的政治思想上，「主權」在其規定性上具有某種「決斷」的性質，並具體地體現為「制憲權」的「決斷」性質。在霍布斯的《利維坦》(Leviathan)中，「個體出於自保的權力轉讓」與凌駕於所有個體之上的利維坦的誕生之間有一個明顯的權力裂隙，而這一裂隙也同樣存在於盧梭(Jean-Jacques Rousseau)《社會契約論》(Du contrat social)的「第三方合同」之中^⑪。當然，「制憲權」這一「決斷」性質在帝國主義法學家施米特(Carl Schmitt)的「緊急狀態」或「例外狀態」概念

中得到了最直白的表達。在施米特那裏，人民的實際力量及其訴求與主權之間的那種傳統的、虛構的「契約—斷裂」已經不再必需，成為了多餘；相反，他以「政治現實主義的態度」表明作為「制憲權」的法律主權並不「表現」任何具體的人民的力量，它表現的是「規則的空白」；「制憲權」的自身行使結果「在法理上」也不代表人民力量，而是代表着「更高的事物」：因為代表「並非對隨便甚麼類型的存在都是可能的，而是預設了一種特殊類型的存在。無生命的東西、劣等或無價值的東西、低級的東西不能被代表」^⑫。

而在這裏也有必要指出，施米特以非常「現實主義」的眼光，看到斯賓諾莎那裏的「主權結構」存在的「危險」。這個危險源自斯賓諾莎在現代性的早期，尤其是在《神學政治論》(Tractatus Theologico-Politicus)當中，在兩個相互矛盾的含義上使用了「制憲權」(constitutive power)一詞。一方面，斯賓諾莎還在霍布斯主義的法律主權理論意義上使用「代表性」、「決斷性」的「制憲權」，也即把「不可組織者」組織起來的「權威」——自上而下的非理性獨斷權力^⑬；但另一方面，斯賓諾莎在另一個完全不同的意義上——在與《倫理學》相同的意義上對最高力量、最高權力(主權)加以界定，那就是事物自身的結構性的生產性力量，它在人類社會中表現為對代表的、獨斷的「國王權力」造成危機、把「絕對者」在地上的代表(即國家)置於永恆風險之中的個體的自治要求，這種要求

在奈格里看來，將斯賓諾莎與馬克思聯繫起來的紐帶之一正是對「自然法」的批判，阿爾都塞學派也認同這一點，認為斯賓諾莎的「自然法」是動態的，而非靜態的，行動超越契約，實事求是的事物潛能和首創性在必然性上不斷突破秩序和等級化。



在奈格里看來，斯賓諾莎在「野性的反常」的唯物主義基礎上也提出了民主的問題。(資料圖片)

奈格里和哈特強調：政治權力還原為一種社會功能，源自於生產力結構中「諸眾」所表現的該結構的運作力量；嵌入生產力結構中的人與人之間的結構性對抗必然表現為「創制力」。只有實際上能讓眾多人民最大可能地行使自身力量的制度，才是「創制力」的合法形式。

源於個體力量的存在論結構之中，也具體地體現為「觀念」和「輿論」的自治要求^②。因而在後一種意義上，這種最高力量就不再能被譯解為「制憲權」，而應譯解為「創制力」。

施米特所看到的「危險」，也是奈格里和巴利巴爾等人看到的，尤其是奈格里所強調的。當然，施米特努力把斯賓諾莎拉回到霍布斯主義的法律主權理論傳統之中，在「制憲權」的意義上強調斯賓諾莎《神學政治論》的主權決斷理論兼容了「非理性」方面^③，強化了「制憲權」的法律「代表」含義。而完全相反的是，左翼傳統，特別是奈格里的解讀，徹底拒絕「非理性的」國家理性(Ragione di Stato)的權力觀，而是在「創制力」意義上強調斯賓諾莎《倫理學》和《政治論》(Tractatus Politicus)文本所勾勒的個體生產性力量的實際主權，強化了「創制力」所展示的社會合理性的「表現」含

義^④。毋寧說，奈格里版本的斯賓諾莎所理解的「創制力」的出發點是眾多個體的願望或趨向(conatus)，是被他稱為「眾力」(puissance de la multitude)的集體趨向。這體現着一種徹底的「唯名論」的主權觀，所有力量都來自生產性，因而生產性可以無需中介而使自身的構成成為可能——生產性的力量自身就是社會化的力量。也就是在這裏，斯賓諾莎被闡釋為拒絕對國家的一切形式加以理念化，相反，他的核心思想在於無力量則無權利：佔有被他人賦權之力量的人並非當權者，真正佔有並行使自己力量的人才是實際意義上的當權者。

奈格里和哈特尤其強調：一、政治權力還原為一種社會功能，源自於生產力結構中「諸眾」(multitude)^⑤所表現的該結構的運作力量；二、嵌入生產力結構中的人與人之間的結構性對抗必然表現為「創制力」。因此，對他們來說，只有實際上能讓眾多人民最大可能地(也即無中介、不以被代表的形式)行使自身力量的制度，才是「創制力」的合法形式^⑥。

在奈格里看來，重審斯賓諾莎的「反資本主義」規劃的「創制力」，更具有了社會政治實踐的合理性，這一點特別體現在奈格里等人對馬克思《政治經濟學批判大綱》(Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie)中「論機器的片段」^⑦理論意義的強調之上。奈格里通過對馬克思《大綱》的理解，認為資本主義的發展中「力量」關係的本質就是勞動與資本的關係。歷史地看，這一關係可以分為兩個階段：

第一階段是資本與勞動的分離，即交換價值與使用價值的分離；第二階段即勞動者可交換的對象化勞動與主體性勞動的分離²⁷，這一階段的資本自我生產的對象化世界，就是奈格里和哈特稱之為「帝國」(impero)的世界結構²⁸。在這一結構當中，資本在時間和空間上，甚至在社會心理與智力上都實現了斯賓諾莎意義上的「實體樣式」和「思維樣式」的連接(concatenation)²⁹，成為了現實的、物質的和心靈的力的裝置，把商品生產、消費、流通、分配裝配成「生產力」的生產總體，同時把所有進入勞動力交換領域的勞動者的「智力」及其勞動力也配製成一個巨大的心理裝置，即馬克思所說的「一般智力」³⁰：

自然界沒有造出任何機器，沒有造出機車、鐵路、電報、自動走錠精紡機等等。它們是人的產業勞動的產物，是轉化為人的意志駕馭自然界的機器或者說在自然界實現人的意志的器官的自然物質。它們是人的手創造出來的人腦的器官；是對象化的知識力量。固定資本的發展表明，一般社會知識，已經在多麼大的程度上變成了直接的生產力，從而社會生活過程的條件本身在多麼大的程度上受到一般智力的控制並按照這種智力得到改造。

在生產總體中，「生產的需要」與「需要的生產」成為了互為前提的兩個環節。「生產的智力」和「智力的生產」亦復如是——所有勞動者的身體一心靈的存在、活動都被吸納到這架機器之中。這一被奈格

里和哈特表述為「帝國」的巨大裝置的內部的主要矛盾，是吸納了一切可交換的價值的「資本」結構與被排除在這一結構之外的「主體性勞動」及勞動主體之間的矛盾。在「帝國」所要求的生產方式中，「非物質勞動」相對於社會分工明確、身份區隔嚴格的傳統「物質勞動」佔據更大的比重，以通訊技術為基本物質基座的信息化大工業勞動、融會人際交往的情感勞動，以及生產新象徵性產品的創造性勞動，已經成為後工業社會的勞動基本因素。

這種非物質勞動生產的社會化的廣度與深度，社會和歷史地重新設定了人們的全部實踐領地的邊界。資本在過去要求物質生產的剛性、要求勞動過程的合理化、要求產物的可公度性的地方，愈來愈被流動的、靈活的和需要社會智力的非物質勞動所支配。當流動的勞動方式包圍並滲入固定勞動、新異性模糊了商品部類界限的時候，一個顯著的結果卻是形成了一個社會身份固定差異消失的統一主體——「諸眾」，他們在勞動能力上共享「一般智力」、共有景觀社會的內在經驗，以無差別的「原子」特性彌散地依附於「帝國」機器的各個層面。因此奈格里判斷，開動這架「帝國」生產機器的力量的真正源泉不是內嵌於勞動分工制度之中的「社會主體」(階級)，而是作為一切「活勞動」、「主體性勞動」、「流動性勞動」的承擔者的「諸眾」。

在奈格里的解讀語境中，如果說馬克思在《大綱》的「機器論」片段中已經預告了當代生產組織方式中共享、合作與協作的生活形式主

斯賓諾莎對奈格里和哈特來說，提供了一種唯物主義的「主體論」——只有喚起以原子方式內嵌在「帝國」機器中的「諸眾」，才能讓真正的「創制力」使「諸眾」重新佔有他們所創造的果實。

在奈格里所闡釋的「諸眾」成為「力量主體」的地方，這一主體能否成為理性的「政治主體」？在他宣告「帝國」的內在性生產力已經使「社會與諸眾」這一對表現性力量取代了「國家與階級」的代表性力量的地方，是否也能宣告國家已經成為多餘？

體——「諸眾」的誕生，那麼斯賓諾莎對奈格里和哈特來說則提供了一種唯物主義的「主體論」——只有喚起以原子方式內嵌在「帝國」機器中的「諸眾」，才能讓真正的「創制力」使「諸眾」重新佔有他們所創造的果實。斯賓諾莎的「力量」也首先被定位為對主權的批判——這一批判的結論是，通過激進民主，「諸眾」才能成為主權者。「諸眾」基於「帝國」生產力的「創制力」，已經在存在論上擔保了他們的「革命」是反等級化、反法律主義的自發的社會化，是「集體趨向」的自然表現——有組織的革命已告徹底失敗，應代之以眾多反全球化運動的網絡整合、群體智力和狂歡式的佔領。

三 「國家」與「社會」的辯證法：巴利巴爾的問題提法

意大利的「斯賓諾莎主義」在馬克思之後閱讀斯賓諾莎時，重申了斯賓諾莎與「自然法」，甚至於與古典契約論相決裂的思想，奈格里所要表達的「替代民主」無非是這樣一種自發的、自然主義的「潛能民主」。但是奈格里在馬克思之後對斯賓諾莎的「激進闡釋」中，存在兩個繞不開的難題，這些難題能否在理論上得到解決，直接影響着「激進民主」或「替代民主」的未來實踐可能性：

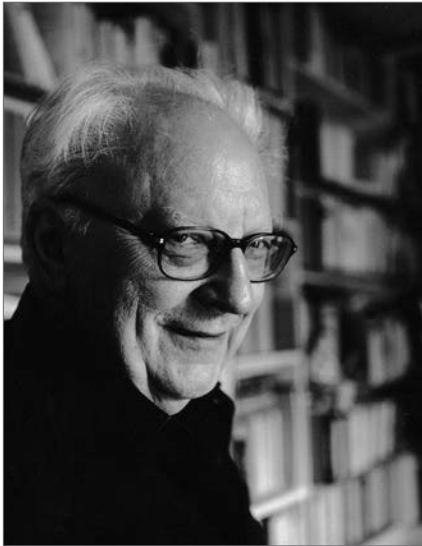
第一，在奈格里所闡釋的「諸眾」成為「力量主體」的地方，這一主體是否能夠成為理性的「政治主

體」？而判斷「政治主體」是否理性的一個重要指標就是，它能夠在觀念中表現自身的實際存在，並據此提出行動的目標。以原子方式嵌入「帝國」結構之中的「諸眾」個體，能否擺脫它的存在結構加之於他們的不充分的自我認識條件，擺脫「想像」，通過充分的知識去使「諸眾之力動如一心所使」（“Potentia multitudinis, quae una mente veluti ducitur”）^⑥？

第二，在奈格里宣告「帝國」的內在性生產力已經使「社會與諸眾」這一對表現性力量取代了「國家與階級」的代表性力量的地方，是否也能宣告國家已經成為多餘？如果國家及其政治—治理形式已經成為多餘，那麼，社會的合理理性為甚麼還沒有在事實上突破「國家理由」，諸眾的生命政治為甚麼還沒有在事實上取代國家政治？

總之，這兩個問題涉及諸眾與社會、潛能與治權之間關係的難題。應當說，相比於奈格里所代表的「意大利讀法」，法國阿爾都塞學派的斯賓諾莎閱讀更體現了一種難題性和歷史感，也更具辯證性，尤其是巴利巴爾的闡釋，針鋒相對地為奈格里式的「斯賓諾莎政治學」提出了問題，並立足於對斯賓諾莎文本的細讀，做出了另一種解讀。

首先，斯賓諾莎的政治學是一種難題性的政治學。與奈格里相同，巴利巴爾在《斯賓諾莎與政治》中同意斯賓諾莎在現代政治學中的原創性第一個表現是，從他開始，群眾不再被當作危及國家穩定和福祉的威脅，相反，國家本身的理論目標與歷史目的是由群眾所設定



巴利巴爾通過《斯賓諾莎與政治》，將阿爾都塞哲學中的「斯賓諾莎框架」系統地呈現了出來。
(資料圖片)

的。這也正是斯賓諾莎「共和主義」的題中之義：國家是眾人（眾民）力量對抗的產物，建立在裂隙之上。國家的歷史本身表現為這些眾人力量的分裂和不斷再結合，這裏當然有物質的生產力以及相關的生產關係在起作用，但更為複雜和具有難題性的是「觀念」、「性情」、「激情」乃至於成體系的觀念，即「意識形態」，作為一種實在的歷史力量也在「切割」和「分配」着整個「力場」。因此，國家源自於「群眾的恐懼」：人們對自身力量不足的恐懼、對孤獨的恐懼使群眾合力結成社會（國家）；同時國家也源自「對群眾的恐懼」，社會在實際力量配置中變成維護特殊階級利益的國家之後，統治者面臨對其他「諸眾」的必然恐懼（頁 62-63）。與奈格里不同的是，巴利巴爾的闡釋讓我們看到，國家的功能不是簡單地「表現」生產力，也不是簡單地「代表」固化的生產關係，而是更為複雜，它甚至從來都是群眾（「諸眾」、眾人）「自我調

節」的「意識形態機器」——任何國家都要動用情感控制（虔誠、愛國）和理性（理智共同體、尊重他人願望、愛鄰人）的兩手措施，來矯正群眾間的對抗和群眾自身的唯我主義造成的危險，警惕人的多樣性轉變成「暴民」的可能。

其次，斯賓諾莎的政治學也是一種具歷史感的政治學。與奈格里不同，巴利巴爾並不通過內在性邏輯直接把斯賓諾莎帶入一種後現代的「反現代」革命語境當中，而是細緻地在斯賓諾莎對歷史政體的考察中理解民主的歷史意涵。巴利巴爾在閱讀《政治論》的過程中發現，在斯賓諾莎本應正面來談何為國家「力量」的時候，卻選擇了從何謂國家的「無力」的角度來論述。有意思的是，國家的「無力」狀態的表現卻是國家的「暴力」。一種暴力是「君主有藉口支配超出其實際力量的力量」；另一種暴力是官吏權貴階層佔有了與它的實際力量不相符的力量，即「變為一個世襲階層」；還有一種暴力是「統治者試圖給人民強加一種有悖於其「自然」，「有悖於其歷史傳統的政體形式」。從本質上來說，這三種「暴力」實際上分別是「絕對主義君主政體」、「貴族政體」和未來可能的任何政體運行超出其所能支配的「實際力量」的無力表現。這種基於「政體」運作無力的「暴力」，也使國家的構成性力量轉變為「暴力」——「最終會激起摧毀國家的群眾的憤怒」（頁 106），引起國家的分解，使其不復與其他國家個體在力量（權利）上對等。這樣一來，斯賓諾莎以「迂迴」的方式證明了「絕對主義」應該

與奈格里不同的是，巴利巴爾的闡釋讓我們看到，國家的功能不是簡單地「表現」生產力，也不是簡單地「代表」固化的生產關係，而是更為複雜，它甚至從來都是群眾（「諸眾」、眾人）「自我調節」的「意識形態機器」。

在巴利巴爾的闡釋中，斯賓諾莎在《神學政治論》和《政治論》中體現出的有關「民主實踐」的思想是一個核心，它消解了現代資產階級政治哲學的兩個「難題」：一個是「個人與國家間關係」；另一個是「國家與社會間關係」。

是人民權利、行政權力和國家權威三種要素的積極配置形態的效果。

巴利巴爾的分析進而得出一個結論，在斯賓諾莎那裏，就對國家力量的配置方式的歷史考察而言，「『君主政體』還是『貴族政體』抑或還是『民主政體』之類的法學劃分」只是「形式和抽象」（頁111），他關注的是真正能使政體接近「絕對」的根本所在，即實際意義上的「民主實踐」。斯賓諾莎在考察歷史上存在的兩類政體形式的運作時發現了一個至關重要的問題，即無論是「君主政體」還是「貴族政體」，為了保持其自身的存續，都不得不考慮一個「政治力學原則」：「主權在物理性上越少地被等同於社會中某一部分（最為極端的情況是只等同於某個個人），越是與全體人民相一致，它就越加穩定和強大。」（頁92）也就是說，所有形式的國家政體都必須引入「民主」的實踐。斯賓諾莎因而也重新定義了「民主」。他的定義經過巴利巴爾的闡釋或許讓習慣於「民主」的慣常定義的人感到吃驚：「民主不是一種制度。」民主是實踐，也是實踐的難題，它直接涉及「國家權力在『群眾』運動本身之中的人民基礎」（頁91）。在對人民主權進行「整體代表前提下的平等分配」（君主制）或「不平等分割前提下的自由共享」（貴族制）這兩種形態中，民主實踐的唯一目的，就是使國家有效地達到其「力量」的「絕對強度」（頁243）。

再者，斯賓諾莎的政治學是一種蘊含着「國家」與「社會」辯證法的政治學。巴利巴爾特別指出，在斯賓諾莎那裏，「民主」不簡單地只

是一種「政體制度」，而是人類史上一切政體形式的國家中都存在的實踐，本質上就是「主導權」在群眾中的分配—交往實踐。這種實踐是不以任何個體（無論其是否統治者）的個別意志為轉移的，而是在集體「力量」的歷史結構性運動中形成的。具體就斯賓諾莎所考察的「神權政體」、「君主政體」和「貴族政體」（以及他準備着手論述的「作為政體的民主」）的歷史演進來說，這些國家—社會制度的「交往性」結構在擴大並統一了個體的身體活動的同時，也擴大並統一了個體的心靈活動，構成了一個使「可交往性」結構本身得到擴大的「交換機制」，歷史地呈現出個體的物質交往領域力量總和與觀念交往領域力量總和（對消極的激情的控制力）之間的互惠性影響和發展。這樣一來，我們就無法再將斯賓諾莎視為一個「理性啟蒙」的鼓吹者。如果在他那裏有「啟蒙觀」的話，那種「啟蒙」也是一種基於集體交往的歷史理性的展開過程，是群眾（一切人）在國家—社會交往結構之中的「自我啟蒙」。

此外，在巴利巴爾的闡釋中，斯賓諾莎在《神學政治論》和《政治論》中體現出的有關「民主實踐」的思想是一個核心，此核心消解了現代資產階級政治哲學的兩個「難題」：一個是「個人與國家間關係」；另一個是「國家與社會間關係」。由於「民主」是全民（實際主權者）的參與實踐，因而「國家」是這一參與的制度結果。個體「生活方式」無非就是與其他個體之間的既有的交往制度（情感的、經濟的或思想的）。

這些不同的交往制度形成了集體努力——改造交往模式的努力——循序漸進地發展的一個順序。在這個順序中，交往模式從認同關係開始，發展到基於貨物交換和知識交換的關係。政治國家在本質上來說就是這樣的制度。與此同時，「民主」也只可能是「不斷的」全民參與實踐，因此，「國家」本質上就是「社會」。巴利巴爾指出，作為交往領域的國家所追求的「自由」(liberté)，在斯賓諾莎那裏，只能理解為一個不斷「解放」(libération)的過程，這一解放的構成性因素植根於「歷史過程」當中。換言之，在國家的最高形態(也是最後形態)當中，兩種「目的」，即安全目的與自由目的之「矛盾」將會消失，國家組織(société civile)將會成為社會(société)本身(頁195-97)。

四 小結

從比較的角度而言，奈格里對斯賓諾莎的閱讀儘管使用了馬克思的《大綱》作為其參照系，但他通過斯賓諾莎「兜理論的圈子」卻通向了別處：當奈格里談「諸眾」的時候，更多的是在談「無權利的主體」、不可權利化的主體，使「主體」變成了「純粹生命」，以此方式轉向了德勒茲—福柯的「主體化」的生命政治力量觀^②。然而也就是在這裏，巴利巴爾的闡釋讓我們想起了阿爾都塞曾發出的忠告：「從斯賓諾莎那兒兜圈子，不能不付出代價，因為這是一條充滿艱險的道路，而且在斯賓諾莎那裏，畢竟缺少黑格爾給予馬克思的東西：矛盾。」^③

註釋

① 巴利巴爾對斯賓諾莎的重要研究論文和著作，參見Étienne Balibar, *Spinoza et la politique* (Paris: PUF, 1985); "Jus, Pactum, Lex: Sur la constitution du sujet dans le Traité Théologico-Politique", *Studia Spinozana: An International and Interdisciplinary Series*, no. 1 (1985): 105-42; "Spinoza, Politique et communication", *Cahiers philosophiques*, no. 39 (1989): 17-42; "Spinoza, l'anti-Orwell", dans *La Crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx* (Paris: Galilée, 1997), 57-99; Étienne Balibar, Laura Di Martino, Luca Pinzolo, *Spinoza, il trans-individuale* (Milano: Edizioni Ghibli, 2002)。

② 馬舍雷憑以下著作在法國的斯賓諾莎研究界享有盛譽。參見Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza* (Paris: Maspero-La Découverte, 1979); *Avec Spinoza: Etudes sur la doctrine et l'histoire du spinozisme* (Paris: PUF, 1992); *Introduction à l'Éthique de Spinoza: la troisième partie, la vie affective* (Paris: PUF, 1995); *Introduction à l'Éthique de Spinoza: la quatrième partie, la condition humaine* (Paris: PUF, 1997); *Introduction à l'Éthique de Spinoza: la seconde partie, la réalité mentale* (Paris: PUF, 1997)。

③ 馬泰隆(François Matheron)在〈路易·阿爾都塞或者概念不純的純度〉一文中對這個小組做出了研究，指出該小組並非只是狹義的「阿爾都塞學派」成員，其中不乏非馬克思主義的激進理論家，比如德勒茲(Gilles Deleuze)。參見François Matheron, "Louis Althusser ou l'impure pureté du concept" (2014), www.caute.lautre.net/spip.php?article768。

④ 巴利巴爾這部著作的「論證設計」與阿爾都塞1962年的「馬基雅維利課」、1971至1972年的「霍布斯課」的演繹思路有高度的相關性。他們論述的核心歸根到底，都落在「人類學難題」(Le problème de l'anthropologie)之上。參見Louis Althusser, *Politique et Histoire, de Machiavel à Marx: Cours à l'École normale supérieure, 1955-1972* (Paris: Seuil, 2006), 235, 369。

⑤ 參見Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia: saggio su potere e potenza in Spinoza* (Milan: Feltrinelli, 1981)。奈格里其後出版了大量哲學和政治哲學著作，其中有以英語發表的著作 *Subversive Spinoza: (un)Contemporary Variations* (Manchester and New York: Manchester University Press, 2004)；以及論文集 *Spinoza e noi* (Milan: Mimesis Edizioni, 2012)。當然，在新世紀中，奈格里最著名的著作是與美國學者哈特合著的《帝國》一書。參見Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000)。奈格里的激進哲學闡釋和政治哲學思考在當代後馬克思主義理論譜系中引發了持續的關注和爭論。

⑥⑬⑭⑮⑯ Antonio Negri, *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, trans. Michael Hardt (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1991), xx-xxii; 34; xviii; 220; xx-xxii.

⑰ 斯賓諾莎(Benedict de Spinoza)著，賀麟譯：《倫理學》(北京：商務印書館，1997)，頁1。需要說明的是，筆者鑒於斯賓諾莎那裏的「表現問題」已構成當代各種激進闡釋的核心，故根據Benedict de Spinoza, *Ethics*, in *Spinoza Complete Works*, trans. Samuel Shirley (Indianapolis; Cambridge:

Hackett Publishing Company, Inc., 2002)將賀麟所譯的「表示」(express)皆改為「表現」。有關表現問題的探討，參見德勒茲(Gilles Deleuze)著，龔重林譯：《斯賓諾莎與表現問題》(北京：商務印書館，2013)。此處引文見該書英譯本(下同)，頁217。

⑱ 斯賓諾莎：《倫理學》，頁27；Benedict de Spinoza, *Ethics*, 232。

⑲ 斯賓諾莎：《倫理學》，頁36；Benedict de Spinoza, *Ethics*, 238。

⑳ 斯賓諾莎：《倫理學》，頁35；Benedict de Spinoza, *Ethics*, 238。

㉑ 斯賓諾莎：《倫理學》，頁39；Benedict de Spinoza, *Ethics*, 240。

㉒ 在斯賓諾莎那裏，“conatus”是一個相當關鍵的力的觀念——《倫理學》第三部分命題六，尤其是命題七：「一物竭力保持其存在的努力不是別的，即是那物的現實本質。」(“Conatus, quo unaquæque res in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei actualem essentiam.”)一切存在者都服從於這一法則，個體人保持自身的存在表現為人的自然本性，而自然界個體及整體以及社會個體構成的集體保持自身的存在則表現為「趨向」，本文在這兩個意義上使用“conatus”一詞。參見斯賓諾莎：《倫理學》，頁106；Benedict de Spinoza, *Ethics*, 283。

㉓ 霍布斯在《論公民》(*De Cive*, XIV, 1和XVI, 15)中把「不可抗拒的力量」賦予了「法定的權利」，參見施特勞斯(Leo Strauss)著，彭剛譯：《自然權利與歷史》(北京：三聯書店，2003)，頁199；洛克在《論政府的兩篇論文》(*Two Treatises of Government*)第二篇中借助「契約」使政治權力凌駕於自然權力之上，參見格爾德溫(Robert Goldwin)：〈約翰·洛克〉，載克羅波

西 (Joseph Cropsey)、施特勞斯 (Leo Strauss) 編, 李洪潤等譯: 《政治哲學史》(北京: 法律出版社, 2009), 頁 497。

⑰ Antonio Negri, *Insurgencies, Constituent Power and the Modern State*, trans. Maurizia Boscagli (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999), 308.

⑱ 這一「裂隙」在霍布斯與盧梭那裏不同形態的比較, 參見阿爾都塞 (Louis Althusser): 〈論社會契約(錯位種種)〉, 載阿爾都塞著, 陳越編: 《哲學與政治: 阿爾都塞讀本》(長春: 吉林人民出版社, 2003), 頁 293-96。

⑲ 施米特 (Carl Schmitt) 著, 劉鋒譯: 《憲法學說》(上海: 上海人民出版社, 2005), 頁 224。

⑳㉑ Carl Schmitt, *Dictatorship: From the Origin of the Modern Concept of Sovereignty to Proletarian Class Struggle*, trans. Michael Hoelzl and Graham Ward (Malden, MA: Polity Press, 2014), 123.

㉒ 施米特 (Carl Schmitt) 著, 應星、朱雁冰譯: 《霍布斯國家學說中的利維坦》(上海: 華東師範大學出版社, 2008), 頁 94-97。

㉓ Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, 156-59。關於左翼傳統對「力量」政治的闡釋, 參見蒙塔格 (Warren Montag): 〈《斯賓諾莎與政治》英譯本前言〉, 載巴利巴爾: 《斯賓諾莎與政治》, 頁 203-205。

㉔ 為了區別於「階級」和「人民」這類可被挪用的主體概念, 奈格里特別用「諸眾」一詞來指稱行使自身權能的「獨一無二的個體」的集合, 參見 Antonio Negri, *Cinque lezioni di metodo su moltitudine e impero* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 2003), 62。

㉕ Céline Spector, "Le spinozisme politique aujourd'hui: Toni Negri, Étienne Balibar", *Esprit*, no. 334 (Mai 2007): 37.

㉖ 參見奈格里 (Antonio Negri) 著, 張梧、孟丹、王巍譯: 《〈大綱〉: 超越馬克思的馬克思》(北京: 北京師範大學出版社, 2011); Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, trans. Isabella Bertolotti, James Cascaito, and Andrea Casson (Los Angeles, CA: Semiotext[e], 2004)。

㉗ 奈格里: 《〈大綱〉: 超越馬克思的馬克思》, 頁 194。

㉘ Michael Hardt and Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York: Penguin Press, 2004), 190.

㉙ 有關馬克思論生產與斯賓諾莎的「連接」之間的認識論分析, 參見 Cesare Casarino, "Marx before Spinoza: Notes toward an Investigation", in *Spinoza Now*, ed. Dimitris Vardoulakis (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2011), 180-201。

㉚ 馬克思 (Karl Marx): 〈1857-1858 年經濟學手稿 筆記本 VIII 政治經濟學批判〉, 載中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編譯: 《馬克思恩格斯全集》, 第三十一卷 (北京: 人民出版社, 1998), 頁 102。

㉛ 這也是巴利巴爾一篇文章的標題, 在文中他對奈格里「諸眾」激進民主和國家關係作出明確的批評, 參見 Étienne Balibar, "Potentia multitudinis, quae una mente veluti ducitur", in *Ethik, Recht und Politik bei Spinoza*, ed. Marcel Senn and Manfred Walther (Zürich: Schulthess, 2001), 105-37。

㉜ Louis Althusser, "Sur Spinoza", dans *Éléments d'autocritique* (Paris: Hachette, 1974), 73.