

# 「人權的悖謬」和「無權利者的權利」： 紀傑克論非人的激進政治化\*

蔣興儀\*\*

清華大學通識中心助理教授

本文闡述紀傑克的實踐的反文人主義，它強調非人的重要性及其可能的政治行動。本文以難民問題為例，先指出目前將人權等同於公民權的悖謬與極限，然後說明難民問題如何能夠將人權政治轉化為非人的政治，藉此突破此一極限。作為非人的難民被排除到政治共同體之外，他們並非人道主義要去救援的對象，而是他們要賦予自身激進的政治行動的可能性。作為絕對的無權利者，難民因此有權利宣稱他們自身代表普遍人性，這不僅可以挑戰現存象徵秩序的殘酷邏輯，並且能夠透過解放他們自身來解放人性。

關鍵字：紀傑克、人權、難民、心理分析的政治性、普遍性

## 壹、前言：實踐的反人文主義和肯認非人

紀傑克 (Slavoj Žižek) 提出「肯認非人」(asserting the inhuman) 這個主張 (Žižek, 2008a: 165)，以「非人」作為心理分析的倫理學和政治學的根基。他說：

與阿圖塞 (Louis Althusser) 相對比，拉岡 (Jacques Lacan) 完成

---

\* 兩位匿名審查委員給予本文諸多寶貴意見，謹此致以謝忱。此外，本文接受科技部專題研究計畫補助，在此一併向科技部致謝。

\*\* E-mail: jsy66621@gmail.com

收稿日期：107年3月21日；接受刊登日期：107年10月12日

了從理論到**實踐的反人文主義** (practical anti-humanism) 的通路，也就是說，朝向一種超出尼采的「人性的，太人性的」面向的倫理學，直接面對人性的非人核心 (inhuman core of humanity)。(Žižek, 2008a: 166)

阿圖塞提出了「理論的反人文主義」，但是在他「實踐上」依然維持人文主義的立場。阿圖塞這種矛盾的情況，被拉岡突破了。紀傑克認為，拉岡完成了「實踐的反人文主義」，使得從理論到實踐的反人文主義立場，得以一貫。紀傑克跟隨拉岡，以「非人」作為主體的典範。「人性的非人核心」既不是實體性，也不是同一性，而是非同一的創傷性裂隙，是主體的「存有之匱乏」(lack of being)。<sup>1</sup> 簡言之，非人是被罷掉的主體 (barred subject, \$)，非人性 (inhumanity) 正是主體性。為了闡釋這段引文，以下我用三個問題來釐清。

## 一、「非人」是什麼？

非人的意涵本文後續還會詳細闡述，這裡僅先做簡單的排除性區分。「非人」不是指人類之外的動物或神祇，他依然是人，但是他否定了我們一般所理解的人性，展現出在人性之中的「驚人的過多」(terrifying excess) (Žižek, 2006a: 22)。亦即，非人不是在人之外，而是固有在人性之中，卻超出人性，是「人性的非人核心」。

我們要謹慎地把「非人」和納粹的「祛人性化」(dehumanization) 區分開來，兩者絕不可混淆。(Žižek, 2001: 77) 納粹以「祛人性化」<sup>2</sup> 的方式對待集中營的囚犯，剝奪了囚犯的生存條件和人性尊嚴，摧毀其意志，這是殘酷邪淫的劊子手作為。正是納粹的「祛人性化」手段，才生產出集中營裡的「非

1 紀傑克跟隨拉岡發展「存有之匱乏」(Lacan, 1977: 164)：主體的象徵同一性是空洞的，他展現為存有學的不一致。

2 紀傑克說納粹是「『壞的』非人性」(“bad” inhumanity) (Žižek, 2006a: 112)。為了防止混淆，我使用納粹的「祛人性化」，而避免使用「壞的非人性」，特地把 inhumanity 一詞保留給正向的意涵。

人」：活死人 (*Muselman/ living dead*)。<sup>3</sup>

對當代心理分析而言，非人是不僅正面的，而且是要積極去肯認的。拉岡不斷提到「鄰人的非人核心」(*inhuman core of neighbor*) (Žižek, 2008a: 166)，紀傑克則顯題地把「非人」標舉出來成為心理分析的主要概念。他說：「保持為人文主義（採取這樣的意義：迴避人類存有者之中的非人核心）的每一種倫理學都拒認（disavow）大寫鄰人的深淵面向。『人』是一個面具，遮掩了大寫鄰人的純粹主體性。」(Žižek, 2008a: 16) 人文主義用「人」這個面具遮掩了主體內在的深淵面向，它是醜怪的、面容扭曲，或甚至是無臉的。這是人文主義者不忍心也不願意看見的形象。他害怕面對這個深淵面向，因此急於用「人」的面具蓋住它，其實是要蓋住自身的恐懼。紀傑克跟人文主義者相反，他要深入人性之中，掘發底層，揭露「人」的面具底下所掩飾的非人之核心，展示純粹的主體性。

誰是非人？在個體方面，紀傑克跟隨拉岡，以幾部文學作品的主角作為非人的典型。<sup>4</sup> 在集體方面，紀傑克離開了文學作品，探討實際社會情境中的非人，主要有兩類：一類是納粹集中營裡的活死人，另一類是資本主義社會中的被排除者（難民、移民等）。本文要探討的是後面那類「被排除者」，因為他們能夠進行政治化的行動（對比於活死人），我特別要以難民作為代表，來重新闡述「人權」之概念。

## 二、什麼是「反人文主義」？

基於立論的不同，從過去到現在產生了各種不同的反人文主義立場。紀傑克整理了反人文主義的四個階段發展，以消去法的方式來澄清自己的論點都不是這些。一是以神為中心的反人文主義 (*theocentric anti-humanism*)，如

---

3 「活死人」有幾種寫法：*Muslim, musulman, muselman*，專指集中營裡那些接近於死亡的俘虜。

4 主要有這四位「非人」的典型：希臘悲劇中的伊底帕斯 (*Oedipus*) 和安蒂岡妮 (*Antigone*)、薩德 (*Marquis de Sade*) 作品中的茱麗葉特 (*Juliette*)、克勞岱爾 (*Paul Claudel*) 作品中的考方天 (*Sygne de Coufontaine*)。(Žižek, 2006b: 16; 2006a: 42) 這些人能承擔他的象徵的死亡，採取深淵般的不可能的行動，展現為社會-象徵大它者中的匱乏而體現出主體性 (\$)。

美國的宗教基本教義派，將人文主義等同於世俗文化。二是法國的「理論的反人文主義」，伴隨 1960s 結構主義思潮而興起的哲學理論。三是「深層-生態學」(deep-ecological)，將人類視為生物物種之一，因其破壞生態平衡，而將面臨大地之母的復仇。四是「後人」(post-human) 思維，生物基因或數位科技的發展，讓人類和機器的邊界逐漸模糊，發展出另一種智能。(Žižek, 2014: 6) 紀傑克所主張實踐的反人文主義，不是上述這些神學的、理論的、生態的、科技數位的等面向。

上述這些面向，提出某種在人性之外，比人性更重要的東西，而紀傑克則是深入人性之內，掘發出人性中的非人核心。不過，紀傑克與其中的第二項「理論的反人文主義」稍有關連，雖然他的主張也不是這種，但可以透過它來了解部分的背景脈絡。

阿圖塞雖然提出了「理論的反人文主義」，但對紀傑克而言，這條路只走了一半。<sup>5</sup> 阿圖塞的反人文主義立場不夠激進，只有在「理論」層面反對人文主義，卻在「實踐」層面退回去支持人文主義，故「理論的反人文主義」甚至需要用「實踐的人文主義」來補充，這顯示了阿圖塞對人文主義的立場搖擺不定，他的骨子裡仍是支持人文主義的。在阿圖塞後退的地方，紀傑克(跟隨拉岡)則要向前推進，推向「實踐的反人文主義」。不過，他所反對的人文主義和阿圖塞不同。他既不是反對形上學的抽象性(阿圖塞批評馬克思所陷入的窘境)，也不是反對人性尊嚴這樣的高貴情感(阿圖塞自己後來的主張)。紀傑克的「實踐的反人文主義」已然脫離了阿圖塞，他反對的是在實際歷史社會情境當中，以「人文主義」之名而產生的殘酷。這主要有兩種。一

---

5 紀傑克說：「回到 1960 這個結構主義的年代，阿圖塞發展了惡名昭彰的『理論的反人文主義』，伴隨甚至要求它要被**實踐的人文主義**所補充。在我們的實踐中，我們應該如人文主義那般地行動，尊重他人，把他們視為具完全尊嚴的自由人，視為其世界的創造者。然而，在理論上，我們應該要記住，人文主義是一種意識形態，我們自發地經驗到我們的處境的方式，以及人們的知識和歷史都應該被視為個體而非作為自律的主體，這些都是結構中的元素，結構遵循它自身的規則。」(Žižek, 2008a: 165-166) 阿圖塞作為馬克思主義者，從結構主義出發，認為「人文主義本身是作為一種意識形態」(Althusser, 1990: 230)。在理論層面上，他反對當時由存在主義所倡議的馬克思人文主義，他認為人不是自主和自由的，而是由物質和生產關係等社會多重結構所決定。但在實際行動上，他仍然採取人文主義立場，倡議人要自發且創造性地改變社會結構，這就是飽受批評的「實踐的人文主義」。

種是納粹的殘酷，生產出大屠殺與活死人。另一種是當代全球資本主義的殘酷，它運用排除的邏輯，生產出大量的難民，而難民又更進一步遭遇到「人權的悖謬」的殘酷，他失去公民權，就等於失去人權，不再被視為人。

先說前一種，過去納粹以人文主義之名而造就的殘酷。紀傑克跟隨巴迪歐（Alain Badiou）闡述了「人文主義和／或恐怖」的四組關係，其中，納粹屬於「人文主義和恐怖」這一組。<sup>6</sup> 紀傑克說：「針對尼采那句話，應該要突顯有問題的地方，是我們之中『人性的、太人性的』部分。不要害怕將此洞見運用到政治上：認為納粹要被清除掉的是野蠻和獸性，這樣想實在太過簡單——如果說，納粹的真正問題恰恰在於他們保持為『人性的、太人性的』呢？」<sup>7</sup>（Žižek, 2006b: 16）納粹的恐怖，不是出自於「野蠻和獸性，相反地，是因為「過於人性」而產生惡行。納粹鼓吹實現「大寫新人」（New Man）的人性理念，進而對猶太人（和各種被認定為不合格的人）施以大規模的族群清洗。它肯定人文主義，爲了要完成人文主義理想之偉大目的，而採行了極端恐怖的手段。這就是爲何我們必須要超出尼采的那句話「人性的、太人性的」，這句話突顯了納粹藉由人文主義所展現的邪淫的超我（obscene superego）姿態。<sup>8</sup> 人文主義帶來了納粹的祛人性化，生產出非人的活死人。這個主題我過往已有多篇撰文，本文不再探討它。

接著是後一種，是當今正在發生的，也是本文的主題：全球資本主義以新自由主義之名，造就了「排除的邏輯」，<sup>9</sup> 生產出難民之非人。同時，當代

6 「人文主義和恐怖」的歷史實例除了納粹之外，還有前蘇聯的史達林主義（Stalinism），以及法國大革命後期羅伯斯比爾（M. Robespierre）所施行的美德恐怖主義等。（Žižek, 2008a: 164-165）

7 粗體是我添加的。

8 弗洛伊德（S. Freud）在人類的道德心理機制上提出「嚴厲的超我」（harsh superego），指道德規範具有壓制和強迫之特徵。拉岡和紀傑克則更進一步加以延伸，他們認為「超我」不只是嚴厲的，而且具有「邪淫和兇殘的形象」（obscene and ferocious figure）（Lacan, 1992: 7; Žižek, 1999a: 191）。

9 「令我感興趣的是，全球資本主義如何把世界構成爲某些人在裡面以及某些人在外面。」（Žižek, 1999b）「在裡面」指的是被包含在資本主義的世界中，活得像個人。在「在外面」則是指被資本主義給排除、給淘汰的那些人：難民、移民、無家者等，他們活得不像個人。和傅柯（Michel Foucault）比起來，傅柯大多是關注系統內的邊緣者，而紀傑克則關注系統外的被排除者。

所謂的「普遍人權」產生了悖謬，它其實是把人等同於公民，把人權等同於特殊公民權，這更加使得難民問題陷入膠著的窘境。難民並非在今日才出現，鄂蘭（Hannah Arendt）早已洞察到二十世紀的難民現象，並提出一個至關重要的悖謬（Arendt, 1958: 291）：當難民失去了公民權、失去了他的社會政治的特殊身分，而被還原為一般的、普通的「人」的時候，此時他正需要人權，但他反而失去了所有人權的保障，不再被當作人來看待。在人文主義的名義下，新自由主義和人權同時都出現了嚴重的問題，前者運作排除的邏輯而生產出難民，後者將人權等同於公民權而讓難民問題變本加厲，徹底地被排出到世界之外、人性之外。關於新自由主義和全球資本主義的問題只是本文的背景，會稍微提到，但不專門處理它。本文聚焦在人權的部分，探討為何正是在「人等於公民」這個人文主義的人權實現中，產生了難民的人權之悖謬，將難民排除到人的範圍之外。

### 三、如何彰顯「實踐的反人文主義」？

紀傑克主張「實踐的反人文主義」，「實踐」一詞需要釐清。它要具體化地落實抽象的東西，不能只是在理論層面討論空泛的形上學，而要根據過去實際發生的歷史政治現象，並且在未來方針上也要能被實現出來（實踐不是抽象）。然而，它卻也不能如同制度主義（institutionalism）那樣變成極端具體的政策，變成一個又一個的實證方案（實踐不是實證）。也就是說，實踐不是抽象的理論、也不是實證的政策，實踐是根據具體的社會歷史現實，發展出能夠對抗或行動的方向。

實踐的反人文主義該如何回應困境呢？紀傑克根據現實的社會政治情境，提出以「非人」作為回應。一個是針對過往的納粹所生產出的「活死人」之非人。一個是針對當今正在發生的全球資本主義所生產出的「難民」之非人。

針對納粹祛人性化的人文主義，活死人作出實踐上的回應：「某人被還原為非人性（inhumanity）的它者性，以集中營裡的活死人的可怕形象所代表的它者性」。（Žižek, 2008a: 165）活死人體現了主體性的裂隙，為我們揭示了人性之中的「非人性」。這個非人性可以用來對抗納粹的祛人性化或是作為其

療方。<sup>10</sup> 在奧茲維茲之後的倫理學要由「非人」來支撐：當初正是因為納粹迴避了他們自身內在的非人性，不敢承擔他們自身的創傷性裂隙，才製造出可怕的滅絕營。<sup>11</sup> 換言之，納粹的祛人性化製造出非人（具體的活死人），而非人（由活死人所體現的非人性）可以對抗納粹的祛人性化。

不過，如果「實踐的反人文主義」只是為了對抗或回應過往納粹祛人性化的惡行，則這還只是**消極的**，因為活死人無法採取政治化的行動。紀傑克近年來的論述顯示出更為**積極的**走向，他以今日全球資本主義下的「被排除者」為代表，肯認並支持「非人」在當代社會現實中具有政治化行動的重要性。就此而言，「反人文主義」（anti-humanism）一詞已經不夠用，在積極的面向上使用「非人文主義」（inhumanism）<sup>12</sup> 一詞會更合適。前者的重點在於**反對人文主義**，後者的重點在於**肯認非人**。

簡言之，紀傑克對非人的探討有兩個方向。一個是「**非人的倫理**」（inhuman ethics）（Žižek, 2008a: 16），用消極的道德態度，捍衛活死人，來回應納粹的祛人性化。另一個是「**非人的政治**」，用積極的政治訴求，呼籲被資本主義所排除的難民，他們可以用「政治化」（politicization）的倡議行動來進行普遍的宣稱（Žižek, 1999a: 188），顛覆資本主義。<sup>13</sup> 本文的焦點是後者，強調積極的「非人的政治」，以難民作為被排除者的實例，重新闡釋「人權」（human rights, rights of man）在當代的意涵。

10 「它不僅意味著，這種倫理學能夠無所畏懼地面對人性的潛在怪物性，面對那個從『奧茲維茲』（Auschwitz）現象中所爆發出來的魔鬼向度——在奧茲維茲之後，依舊是可能的倫理學（引用阿多諾的話）。對拉岡而言，這個非人的向度同時也是倫理學的終極支撐。」（Žižek, 2008a: 166）「怪物」和「魔鬼」都是指活死人所具有的非人之異質性和陌生性，納粹害怕他且不敢正視他，但他卻是「倫理學的終極支撐」，因為他展現出人性的裂隙、主體的存有之匱乏。

11 這是指德國人在一戰戰敗後所遭受到的政治和經濟等社會危機，他們無法承擔這個創傷性裂隙，故轉而將自己給受害者化（victimization），把憤怒投射到猶太人身上。

12 紀傑克沒有使用這個詞，這是巴迪歐的術語。巴迪歐是紀傑克讚許的「實踐的反人文主義」的代表人物。我認為這個詞也適用於紀傑克的主張。

13 「非人的倫理」的「非人」指的是「鄰人」（Neighbor），要求我們去遭逢並承擔它者的陌生性與不確定性，而不該拒認他們、同情他們、或是因恐懼而把我們自身的幻象投射在他們身上。「非人的政治」的「非人」則是指「被排除者」，強調他們自身的主體化，他們要進行政治干預的行動，而我們才能認同於他們並與他們團結。

關於難民的人權議題，紀傑克還需要銜接鄂蘭和朗西埃（Jacques Rancière）的貢獻，他們提出諸多的爭議點。本文所要探討的最重要問題是「人權的悖謬」：一旦難民失去了公民身分，正應該成爲人權之載體時，卻反而被剝奪了人權。爲了回應這個人權的悖謬，本文的幾個主要命題如下：**非人（難民）是人權的主體；人權是非人的權利（rights of inhuman）；非人要主體化他自身來實現政治解放的行動。**上述幾位學者在這幾個命題上，各自有特定的論述方向。但就整體而言，我認爲他們都不是要探討：「我們該怎樣對待難民？」不是這種簡化的政策或具體方案。而是要去探討更後設的哲學層面：「難民如何教我們重新思考何謂人權？」亦即，他們引導我們找到關於當代政治實踐方向的「對的問題」，進而朝向「對的政治行動」。

本文並未討論已具有公民身分者的人權，而是聚焦於失去公民身分的難民。第貳節闡述難民落入了嚴重的人權之悖謬：一旦失去了公民身分，正需要人權的保護時，他們卻無法獲得任何保護，不再被視爲人。第參節闡述了一般人用人道主義來回應難民，而人道主義有很嚴重的問題，它是祛政治化的道德取向，而不是能使難民獲得政治解放的方向。第肆節和第伍節追問何謂難民應該要「有權擁有權利」？本文反對鄂蘭的道德性闡釋：讓難民擁有公民身分的權利；而主張紀傑克等人的政治性闡釋：難民要積極政治化自身，他們有權利站出來作政治的宣稱，宣稱自身是普遍的：「我們就是人民！」（We are *demos*!）。<sup>14</sup>

## 貳、人權的悖謬

在當今的人權之紀元，人權組織所關心的無權利者大致有三類：尋求庇護者（*asylum-seekers*）、難民（*refugees*）、無居留證者（*the undocumented/*

---

14 *Demos* 是希臘字，可翻譯爲「人民」（*the people*）。紀傑克跟隨朗西埃肯認 *demos*，他們是遭受到錯誤對待的一群人。*Demos* 相對於 *ochlos*，後者是「群眾」（*a throng of people*），是佔多數的，執迷於自身要形成共同體，而排除 *demos*。（Rancière, 2013: 84, 88）亦即，*demos* 是在社會中沒有位置的被排除者，而 *ochlos* 則是在社會中佔據有利位置的被包含者。朗西埃回到古希臘，從 *demos* 身上找到了民主和人權的根源。

sans-papiers)。在這三類具體的形象中，第一類就是難民。由於各類的特性不同，本文主要討論難民，必要時才會提及其他兩類。鄂蘭在《極權主義的起源》（*The Origins of Totalitarianism*）一書中，有一段從政治哲學的角度來討論「人權的複雜性」，透過喪失國籍者的難民處境指出了人權的悖謬。這個段落是許多學者相當重視且不斷引述的，大家稱讚她的洞見在五、六十年後的今日依然有效。

闡述鄂蘭之前，先釐清兩件事。首先，「難民」一詞有它在國際公約上的法律定義。<sup>15</sup> 但是它在哲學上的定義則很不一樣，不只是指特定某一群人，而是指某種普遍的狀態：無家可歸、沒有身分、沒有位置、沒有公民權與人權。鄂蘭稱他們是「世界的浮渣」（the scum of the world）（Arendt, 1958: 269），紀傑克稱他們是非人（inhuman）。<sup>16</sup> 其次，一般討論難民議題，大部分是談：「如何解決困境？」「如何幫助他們？」等這種慈善或援助的角度。但是我認為鄂蘭的貢獻更多是在於扭轉這種角度，她提醒我們去思考：「難民如何挑戰我們，重新看待人性？」「如何談論人的歸零狀態？」

## 一、民族國家保障人權，但也生產出難民

鄂蘭說，十八世紀末葉的人權宣言是一個歷史的轉折點，它顯示人權的法律根源不再是來自於上帝，也不是來自於歷史習俗，而正是來自於人自己本身。（Arendt, 1958: 290）人權不需要訴諸於任何外在的權威，人本身就是人權的根源和人權的終極目標，人權所保障的是超歷史的人性尊嚴本質。然而，這裡的人卻是一個「抽象的」存在，它彷彿不存在於任何地方，無法被落實。於是，人權逐漸和民族國家等同起來，人的基本權利要由民族國家的

---

15 依據聯合國《關於難民地位的公約》第一條第2項第1款，無論請求庇護者具有國籍、或無國籍都適用，難民的定義是：「具有正當理由而畏懼會因為種族、宗教、國籍、特定社會團體的成員身分或政治見解的原因，受到迫害，因而居留在其本國之外，並且不能或，由於其畏懼，不願接受其本國保護的任何人。」由於本文不是屬於法律或法理的範疇，故不討論此定義。

16 還有一個稱呼是阿岡本（Giorgio Agamben）的「裸命」（bare life）。阿岡本也是紀傑克所讚揚的「實踐的反人文主義」代表之一，但因為阿岡本偏向於法理範疇的探討，離本文的方向較遠，故不討論他。

功能來捍衛。(Arendt, 1958: 291) 我認爲，鄂蘭在這裡指出了第一個關於人權的悖謬：人權一旦和民族國家等同起來時，則失去民族國家保障的人，就是失去了所有權利。這不是正顯示了：現代民族國家才產生了大量無國籍者、移民、難民嗎？

鄂蘭陳述了在兩次大戰之間所充斥的大量無國籍者、移民、難民等，稱他們爲「世間的浮渣」。令人聯想到如渣滓般被廢棄的形象：漂浮在溝渠邊的殘渣泡沫，瞬間就被沖走消失。正是這群失去了所有保護的「無權利者」(the rightless) (Arendt, 1958: 293)，他們才是迫切需要人權來給予保護的人。

何謂「無權利者」呢？這群無權利者所喪失的究竟是什麼？鄂蘭說，他們首先是「喪失了他們的家園」(Arendt, 1958: 293)，這等於是喪失了社會組織和脈絡。他們不只是無家可歸，更是流離失所，無法發現新的安身之所。故喪失家園並不是指生存空間出了問題，而是強調政治組織出了問題。其次，無權利者「喪失了政府的保護」(Arendt, 1958: 294)，他們不僅喪失了在自己的國家中的合法地位，也喪失了所有國家的合法地位。故喪失政府的保護是指他們失去了政治身分。最終，這些喪失權利的人是「被剝奪掉在世界中的位置」(Arendt, 1958: 296)，如同在世間被抹去，到處都無法獲得一個有意義的位置。

鄂蘭認爲，一般對人權的理解並不適用於難民這類無權利者：「無權利者的不幸並不在於他們被剝奪了生命、自由、追求幸福，或是法律之前人人平等、言論自由的權利等，這些方案的規劃是用來解決既有的共同體之中的問題。然而，無權利者不再屬於任何共同體。他們所處的困境並不是在法律之前不平等，而是沒有法律爲他們而存在；並不是他們受到壓迫，而是甚至沒有人想要壓迫他們。」<sup>17</sup> (Arendt, 1958: 295-296) 一般所謂的自由平等之人權，需要在「隸屬於某個共同體」的條件之下才有效，而難民最大的困境正是：他們不再隸屬於某個共同體。他們不具有任何一個國家的公民身分。於是，「『人權』一詞已經被證明是無望的理想主義或是笨拙愚蠢的偽善。」

17 鄂蘭最後這句話受到不少的爭議。她其實是要突顯「喪失共同體」此一特徵，後文中有例子：罪犯失去自由，但仍受到法律保護；奴隸被主人剝削，但仍受到主人保護。而難民卻連這種「被壓迫但也受保護」的情況都不是。

(Arendt, 1958: 269) 面對無權利者，「人權」變成了抽象空泛與不切實際的理想口號，坊間朗朗上口的「不可剝奪的人權」，對難民而言，聽起來更像是一種偽善的嘲諷。

## 二、失去公民身分的人，應該受到人權的保護，但卻沒有

人權的第二個悖謬是什麼？人權的理念是抽象且空洞的，只能透過公民身分來賦予人權某種歷史性、制度性的實現，然而，這個保障同時也產生了排除。人一旦沒有了公民身分，他就變成一個光禿禿的人，此時，他正符合人權所要保障的資格，但實際上，他卻沒有資格受到人權的保護。

鄂蘭指出：「如果一個人喪失了他的政治身分，則根據人權所具有的生而賦予、不可剝奪的意涵來看，他應該要符合這個人權宣言所提供的處境。然而，實際的情況正好是相反的。」(Arendt, 1958: 300) 人權宣言假定它能超然獨立於政府，保護所有的個體，但實際的狀況卻是：一旦沒有了政府，就沒有任何權威或制度來保護他。

人權概念是奠基於人類存有者自身的假定存在，然而，當那些堅信人權概念的人們，首次面對那些喪失所有其他特徵和特定關係的人民——除了他們依然是人之外——的時候，人權的概念就崩潰了。這個世界無法在抽象且光禿禿的人類存有者身上發現到什麼神聖不可侵犯的東西。(Arendt, 1958: 300)

由人權宣言所保障的人權，其中所揭示的「人」是有侷限的，那需要由民族國家給予保障，這樣的「人」僅僅只限於「英國人」、「德國人」等這些由特定政治共同體所保護的那些擁有公民身分者。像是難民，這種沒有公民身分的人，他們被還原為「抽象且光禿禿的人類存有者」，原本應該要適用於人權所維護的人性尊嚴，但事實卻是相反的，我們「無法在他們身上發現到任何神聖不可侵犯的東西」，他們被人權所排除了。

當難民失去公民身分，被還原為基本的人類存有者時，應該是最符合於人權適用的對象，但此時卻發現他變成無權利者。不再隸屬於任何共同體的

難民，就等於被整個人類世界給排除了。照理說，人權的範疇應該超越公民身分，但實際上它卻只能仰賴公民身分，靠著它來實現人權。一旦失去了公民身分，則「人權的概念就崩潰了」。我認為，鄂蘭在這裡呈現了人權的超歷史本質，和人權的歷史性與制度性實現，這兩者之間的衝突。人權的超歷史本質是它的理念，它適用於所有人類存有者，但是，爲了避免抽象與空洞，人權基於實用的需求，它必須落實於政治共同體的公民身分，於是，一旦你不是某國人，你從民族國家中掉落出來，被還原單純的人類，你就無法再被人權所保障了。公民身分不正是爲了要以制度性保障來實現人權嗎？現在卻出現了矛盾衝突，沒有公民身分的難民，單純作爲一個人，他也就沒有了人權。

針對鄂蘭所提出的悖謬，朗西埃首先肯認了這群失去了所有保護的無權利者，認爲他們才是迫切需要人權來給予保護的人，他們才是人權的主體（鄂蘭並沒有這樣宣稱）。亦即，人權不是革命夢想家的理想幻想，而是屬於「那些私人的、貧窮的、非政治個體的悖謬權利」（Rancière, 2004: 298）。

而巴里巴（Etienne Balibar）則要質問人權的根據，他用人權的「無根據性」（groundlessness）（Balibar, 2007: 730）或「無基礎性」（foundationless）（Balibar, 2013: 18）來解釋。權利是無根據或無基礎的，要質問的是兩種根據或基礎。第一種是「理念的」（ideal）的基礎：<sup>18</sup> 人權沒有什麼超歷史的普遍本質，難以由人性尊嚴或自然權利所規定的，這種形上學或先驗的基礎是抽象的、無法落實的。那麼，失去理念的基礎之後，則人權要傾向第二種「實證的」基礎嗎？<sup>19</sup> 只能靠公民權來落實嗎？鄂蘭也是否傾向於這種「制度主義」（institutionalism）<sup>20</sup>（Balibar, 2007: 733）？這裡有模糊之處。

一方面，鄂蘭批評了現有制度的侷限性，一旦人離開了制度，就失去了特定權利，甚至不被視爲人，被排除到人性之外。另一方面，鄂蘭最終的解

---

18 理念的基礎是「人文主義-自然主義-普遍主義的」（humanistic-naturalistic-universalistic）。（Balibar, 2013: 18）

19 實證的基礎是「政治-歷史-制度的」（political-historical-institutional）。（Balibar, 2013: 18）

20 巴里巴認爲，鄂蘭所討論的制度主義不只是說：權利建構了人；而是強調在人和權利之間，需要用制度來掛勾，人等於制度所創建的權利。（Balibar, 2007: 733）如鄂蘭所說：「國家權利的喪失等同於人權的喪失」（Arendt, 1958: 292）。

決方案仍是要呼籲將難民被包含到現有的人類組織當中，給予他們公民身分。這等於還是支持以更進步的制度來賦予難民合法的身分，這是可行的嗎？（後文會詳加討論）。姑且先不論鄂蘭的解決方案，這裡要強調她的巨大貢獻是彰顯了「人權之悖謬」：人權既沒有形上學的保障，它只有實踐和歷史的特徵；但是，人權卻也無法被歷史的制度（公民身分）所涵蓋。

綜上所述，鄂蘭強調難民的重要性，因為他們最需要人權的保護，然而，他們本身卻突顯了人權之悖謬。對他們而言，人權變得軟弱無力，幾乎是失效了。因此，鄂蘭呼籲我們要回到人權最初基本的普遍精神，尤其要讓需要人權保護的人，能夠「有權擁有權利」（right to have rights）（Arendt, 1958: 296）。

### 三、鄂蘭及其後續發展

「有權擁有權利」是人權政治的重要概念，強調權利不能只停留於形上學或哲學的理論層面，而必須是實踐的行動。然而，學者們對這樣的實踐行動卻各自有不同的闡述方向。我在本文主張它應該是政治的取向，必須是**難民自身的行動**：難民自身團結起來進行政治宣稱；而非道德的取向，不能是**其他人的行動**：他人給予其公民身分、或他人對其進行人道主義的救援。

英格勒姆（James Ingram）進行了傑出的爬梳，將鄂蘭所提出的「有權擁有權利」整理出現三種不同的解釋，分別呼應了人權政治的三種形象。（Ingram, 2008: 401-402）一是傳統自由主義的解釋，主張要透過國家權力的運用來保護權利，代表學者有葉禮庭（Michael Ignatieff）、沃爾澤（Michael Walzer）等人。二是康德式的解釋，主張以道德命令要求建立法律或制度來進行權利的保障。代表學者有哈伯馬斯（Jürgen Habermas）、本哈比（Seyla Benhabib）等人。三是民主的概念，主張由權利的宣稱者或持有者本人的行動實踐來爭取權利。代表學者有勒福（Claude Lefort）、巴里巴（Etienne Balibar）、朗西埃（Jacques Rancière）等人。<sup>21</sup>

21 英格勒姆本人支持第三種，認為無權利者本身的行動與實踐，才能使人權政治奠基於「自主」（autonomy）之上。

我在後文借用這三種形象的架構，但稍加以修改，來闡述站在「非人的激進政治」立場上，本文反對哪些論點，並支持哪些論點。第一，我反對以葉禮庭為代表的「人道主義」立場。此立場主張運用國際或國家的權力，來進行人道主義救援或軍事干預。這樣的行動忽略了人權的主體應該是無權利者本人，而相反地將人權讓渡給了人道主義者，徹底使得人權被祛政治化。第二，我反對由鄂蘭和本哈比所主張的回歸道德命令的「制度主義」。以道德命令來要求給予難民公民身分，這種行動並不夠激進，只是把難民包含到原來的公民身分中，並無法改善既有社會結構本身的問題。這種治標不治本的實踐主張，也同樣是祛政治化的。第三，我支持由紀傑克和朗西埃所倡議的「普遍的非人的權利」，主張難民本身作為政治主體，他們要站出來宣稱自身的普遍性，並造就出改變既有社會結構的政治化事件。對比前兩者的祛政治化道德取向，唯有第三種才是使主體能夠政治化其自身的普遍行動。

## 參、人道主義的祛政治化

許多人以人道主義的方式來解決難民的問題。它真的是一個正確且有效的方式嗎？我認為不是。人道主義（humanitarianism）確實關注失去權利的人，它給予難民救援或軍事干預。只不過，人道主義是祛政治化的，甚至更加弱化了人權。面對無家可歸的難民，我們當然不該用民粹的方式去排斥他們。然而，抱持慈善與同情的姿態去收容或援助他們，這種看似符合道德立場的作為，它所衍生的問題更不容小覷。以下我分三點來說明。

### 一、複製現狀

人道主義複製了現狀，依舊屬於排斥鏈的一環，並且動機不純粹。人道主義出於對人的基本生存的關懷，在發生危機時對於權利受損的弱勢一方予以協助，或是以救援的方式提供食衣住行等必需品，或是以軍事干預的方式解決衝突。因此，人道主義和人權不會同時出現，「人道主義的邏輯填補了人權論述與實踐的失敗」（Ticktin, 2009: 133）。在人權失敗的地方，人道主義進來補充，但是，這樣的「補充」也可以說是一種「排擠」。人道主義排

擠了人權出現的可能性：「某人或者是公民，或者是人，而不會二者兼具。一旦某人被認定為人的部分並且被人道主義條款所保護時，某人就喪失了政治的和社會的權利。」(Ticktin, 2009: 147) 人道主義替代、補充了原有的社會政治功能，使原有的社會政治功能更加癱軟而不去運作，於是，失去公民身分的被排除者只會越來越多。

包曼 (Zygmunt Bauman) 說，當今的難民正快速增加，他們是全球化的產物，喪失了法律的保護，是新型態的被拋棄之人。造成大量難民的罪魁禍首，除了全球資本主義之外，人道主義救援者也是排斥鏈中的重要一環。

……人道主義救助者這一身分本身不正是排斥鏈中的重要一環嗎？許多人懷疑，那些盡力使人們離開危險的人道機構，是否不經意地幫助了「種族清洗者」。阿基爾 (Agier) 深思：人道主義工作者會不會是「以較小代價實現排斥的代理人」，會不會是一個設計的裝置，用來解除和驅散世界其他地區的焦慮，免除罪疚感，安撫良心不安，並緩解事態的緊急性，消除對突發事件的恐懼。(Bauman, 2004: 77)

人道主義救援者不僅無法解決問題，並複製了現狀：他們為了安撫自身的不安與罪疚感，卻反而讓自身成為「以較小代價實現排斥的代理人」。設立集中式的難民營同樣也是在實現排除，把難民就此永久地隔離在一定距離之外，只是付出的成本比種族清洗還來得較小，並且還得到道德美名的報償。「這些人的同情和那些人的憎恨」攜手合作，<sup>22</sup> 意思是說，拯救難民的人道主義者的同情，和原先製造難民的種族清洗者的憎恨，二者看似相反，但結果都共同朝向了「排除」。

包曼說：「把難民交到『人道主義工作者』手中……，似乎是調節這種不可調節情況的理想方式：人們總是強烈地希望將這些有害的人類廢棄物處理掉，同時還要滿足他們自己強烈的道德正確性願望。」(Bauman, 2004: 77) 人

22 這裡是間接引用。(Bauman, 2004: 78)

道主義者不僅產生了負面的行為結果，變成排斥鏈的一部分，就連最初的動機也不純粹。一方面，他們有著不想看到「有害的人類廢棄物」的厭惡感，另一方面，又對於自己的動機感到不安與罪疚。在認知失調的情況下，只好戮力使自己的行為看起來是高尚的。簡言之，人道主義者並非站在受苦者的那方，而只想用道德正確性來安撫自身的罪疚感。

## 二、加強了受害者化

人道主義加強了「道德的受害者化」(moralistic victimization)，讓受害者無法政治化。紀傑克批評人道主義的軍事干預，他認為「軍國主義的人文主義」(militaristic humanism) 或「軍國主義的和平主義」(militaristic pacifism) 這樣的術語有問題。並不是因為它是矛盾的，也不是因為它用和平的名義來掩飾武力的運作，而是因為它「以祛政治化的普遍人權之名義而被賦予了正當性」。

問題在於，這個純粹人道主義的-倫理的合法化 (humanitarian-ethical legitimization) (再度) 完全地將軍事干預變成祛政治化的 (depoliticized)，把它變成基於純粹道德的理由、針對人道主義災難的干預，而不是變成針對政治鬥爭的干預。……換言之，「軍國主義的人文主義／和平主義」的問題不在於「軍國主義」，而是在於「人文主義／和平主義」：(針對社會鬥爭的)「軍事」干預，被呈現為去幫助那些遭到 (族群等) 仇恨與暴力的受害者，直接就以祛政治化的普遍人權之名義而被賦予了正當性。(Žižek, 2000: 57)

人道主義的軍事干預披上一件人文主義／和平主義的外衣：去同情無助的受苦者，讓他們在仁慈的外國人幫助下能獲得和平。這種基於道德理由的行動，會讓當地失去了政治鬥爭的可能性。因為同情的姿態本身設置了對立的兩造，這兩造分別居於高低不平等的關係中，高的那一方佔據著權力的位置。(Ticktin, 2009: 146) 這種以人權名義所進行的行動，充滿「受害者化的

意識形態」(ideology of victimization) (Žižek, 2000: 58)，使當地人民始終處於被動的、被保護的狀態，無法主動捍衛自身。它阻止了當地人民政治化自身來進行反抗，因此是祛政治化的道德姿態。

葉禮庭 (Michael Ignatieff) 代表這種「自由主義的人道主義」，因而飽受批評。(Žižek, 2006a: 341) 他以柏林 (Isaiah Berlin) 的「消極自由」(negative liberty) 來定義人權，認為人權是免於傷害與痛苦、保護生存的「最低限度」(minimalist)。(Ignatieff, 2001: 59-60) 進而，他採取人道主義干預的立場，主張要用國家或跨國的權力來保障這個最低限度，支持軍事的介入行動。葉禮庭背後所具有的「道德的受害者化」(moralistic victimization) 之邏輯是錯誤的。因其倒轉了「無權力的權力」(power of powerless)，不僅沒有讓無權力者獲得權力，反而變成是：操控某些人的無權力作為自身的策略。(Žižek, 1999b) 人道主義的道德立場使得受苦的人民更加軟弱與無助，無法變成人權的主體或政治的主體。於是，「人權實現為一種以受苦為中心的道德論述，而非廣泛正義的政治論述」(Brown, 2004: 453)，它等於設置了一道隱晦的禁令：「禁止去闡述帶來社會-政治改變的積極集體計畫」(Žižek, 2005)。就好比被霸凌者 (大雄) 總是依靠他人 (哆啦 A 夢) 的挺身而出，則被霸凌者就會持續保持在弱者的位置，無法為自身挺身而出。

巴迪歐從理論的層面出發，批評今日的自由派人文主義 (liberal-humanist) 的倫理學是錯誤的，它假定惡是優先的 (暴力施加了受苦)，然後善才跟在後面去批判惡，則善便只是作為防衛性和保護性的 (免於暴力和受苦)。故自由派人文主義的人權主張是「『倫理的』意識形態」(“ethical” ideology) (Badiou, 2012: 16)：「『人權』是非惡 (non-evil) 的權利：不冒犯或虐待人的生命的權利 (謀殺或處死的恐怖)、不冒犯或虐待人的身體的權利 (虐待、殘酷、飢餓的恐怖)、不冒犯或虐待人的文化認同的權利 (羞辱女人或少數民族等的恐怖)。」(Badiou, 2012: 9) 在這樣的人權定義下，善只是由惡所派生出來的，是從旁觀者的同情和憤怒角度出發，僅僅是為了停止痛苦。不僅成為是消極的，並且「倫理學因此對人的定義是**作為受害者**」(Badiou, 2012: 10)。一旦人是作為受害者，則人的地位就被降低為單純的「人類動物」(human animal)：「受苦的野獸、衰弱的、將死的身體，將人等同於他的動

物的基礎構造，將人縮減為純粹、簡單的活的有機體」（Badiou, 2012: 11）。人被侷限為必死的動物，人就只剩下如動物般的自我保存、抵抗死亡的功能而已。巴迪歐認為，這種消極與否定的倫理學是對人的貶抑，使得「普遍的人類主體在倫理議題上被縮減為人類動物和人道主義行為」（Badiou, 2012: 10），這是我們要拒絕的。

布朗（Wendy Brown）說：「沒有那種單純只是減少受苦或保護他人不被虐待的作為，減少或保護的作為之本質就是要去生產政治的主體和政治的可能性。」（Brown, 2004: 460）援助他人的工作，不應該停留在單方面的同情和施捨，如果受壓迫者無法被賦予力量和增加能力，則援助不僅無效，也違背了其道德的本意，變成藉由道德之名義來施行不道德的作為。於是，祛政治化的道德論述終將反噬它自身。

### 三、人道主義佔有了人權

人道主義佔有了人權，並掩飾了西方本身正是製造難民問題的根源。朗西埃（Jacques Rancière）的辯證分析比前述兩種更為精妙，注意到西方第一世界對其他國家的優勢位置。他指出，一旦在失去權利者身上，人權變成是無用的，則這個權利就會轉移成其他人的權利：人權變成人道主義者的權利。人道主義救援者以慈善的名義，將醫療、衣服等分送到海外，送給無法行使權利的人，這些人的權利就此被徹底否定了。在被剝奪人權者身上，人權的空洞與無用會被其他人給補滿：「如果人權並不是真的是『他們的』權利，人權就會變成其他人的權利。」（Rancière, 2004: 307）主動行使權利的人並非受壓迫者，而是人道主義者。「人權」僅僅等於「慈善」、「救援」等替換詞。

除了人道主義救援者之外，人道主義干預者也同樣繼承了受壓迫者的權利，以軍事行動來替受壓迫者行使權利。這裡面有著詭異的循環關係：

「人道主義干預的權利」可以被描述為某種「回歸傳送者」：<sup>23</sup> 送

23 拉岡說：「傳送者從接收者那兒以一種顛倒的形式接收回他自己的訊息」（Lacan, 1977: 85）。言語的功能變成是說話者要求另一個人的回應，並藉由此回應來確定或證成說話者自身的主體位置，於是，語言所包含的裂隙或真理就被忽略了。

給無權利者的廢棄的權利，被送回到傳送者的手裡。(Rancière, 2004: 308-309)

為何人道主義干預者是「廢棄的權利」的「傳送者」？而不只是「接受者」(拯救者)，以拯救的姿態接收人權？

原來，打從一開始，第三世界的災難便是由第一世界的西方所造成的。難民被迫大舉遷移、流離失所的根本原因是「全球資本主義」和「西方的軍事干預」(Žižek, 2016: 43)。西方世界先是剝奪了第三世界的人權，然後再以道德的姿態來代替他們行使權利。左手摧毀了第三世界，右手再來援助第三世界。西方世界取回了自己所發送的訊息，訊息「回歸傳送者」：透過「保護」的名義，不僅將自身先前的迫害行徑予以正當化，並且又合理地再度介入第三世界。西方的人道主義者既是人權的傳送者(加害者)，他們造成難民喪失人權的災難，又同時是人權的接收者(拯救者)，他們轉過身去救援這些難民。加害者和拯救者是同一組共謀結構，在一來一回之下，人權始終都被掌握在西方世界的手中，不會歸屬於被壓迫者。

因此，朗西埃強調「人權的主體」不能被混淆，我們需要釐清到底「誰才是人權的主體」？是那些受到壓迫的人，是難民本身才需要擁有權利。人道主義者不該繼承他們的權利，人道主義者不能變成人權的主體。

## 肆、無權利者「有權擁有權利」

鄂蘭指出人權的悖謬，並提出難民「有權擁有權利」，是至關重要的。何謂「有權擁有權利」呢？如何擁有且擁有怎樣的權利呢？鄂蘭自己所提供的解答是：要給予難民公民身分。這個答案傾向於道德化的方式，缺少激進的政治面向。我們應拒絕「有權擁有權利」是擁有公民身分的權利，而要支持朗西埃和紀傑克的論述，從激進的政治面向上，主張難民的「有權擁有權利」是擁有使自身政治化的權利。

## 一、不是「給予公民身分」的權利

鄂蘭呼籲回歸到人權最初的基本假定，被排除到人類世界之外的難民，必須要恢復「人」該有的樣貌：「在今日的新情境之下，『人』（humanity）承擔了過往歸諸於歷史和自然的角色，這意味著人有權擁有權利<sup>24</sup>（right to have rights）或是說，每一個個體都有權被歸入為『人』，這個權利應該要被『人』本身所保障。」（Arendt, 1958: 298）被人權所棄置的難民應該「有權擁有權利」，此一呼籲是要被實踐出來的。這不僅是爲了難民，同時也是爲了重啓人權，人權不能軟弱無力。

然而，如何闡釋「有權擁有權利」的實踐內涵呢？各個思想家都有不同的解釋，<sup>25</sup> 我簡單區分出道德和政治兩種實踐的方向。鄂蘭提出的解答屬於道德的方向，認爲難民「有權隸屬於某種有組織的共同體」，<sup>26</sup> 即幫助難民回歸到有組織的人類群體中，賦予其擁有公民身分的權利。<sup>27</sup> 本哈比（Seyla Benhabib）抱持同樣看法，她說這樣的權利是要喚起「道德命令」（moral imperative）：<sup>28</sup> 「這裡所要喚起的是要求成員資格的道德宣稱，以及相當於成員資格的特定對待方式。」（Benhabib, 2004: 56）亦即，其他人要給予難民某國的「成員資格」，給予公民身分，讓他們被對待爲公民。鄂蘭和本哈比的主張，是將「有權擁有權利」朝向「道德化」的訴求，是在要求其他人，其他人要承認難民並賦予他們權利，以防止難民變成「不是人」。這樣的道

24 粗體是我添加的。

25 依據前述，英格勒姆（James D. Ingram）將「有權擁有權利」整理出人權政治的三種解釋方向。第一種是運用國家權力來實行。第二種是以道德命令要求建立法律-制度。第三種是由權利宣告者或權利持有者自身所進行的行動。（Ingram, 2008）葉禮庭屬於第一種，本哈比所解釋的鄂蘭屬於第二種，紀傑克和朗西埃屬於第三種。

26 鄂蘭說：「唯有當數百萬人民因爲新的全球政治情境而喪失了這些權利且無法再獲得這些權利時，我們才開始覺察到存在著有權擁有權利，以及存在著有權隸屬於某種有組織的共同體。」（Arendt, 1958: 296-297）我認爲，鄂蘭提出「有權擁有權利」這個解決方案是重要的，但她所闡釋的內涵卻是需要被質疑的。

27 區分一下，這裡的「擁有權利」，並不是指擁有既定公民的各種權利（如免受壓迫、參政權、言論自由等），而是擁有「公民身分」的權利。前述的各種權利，需透過公民身分才能被保障。

28 本哈比將鄂蘭的政治哲學聯繫於康德（I. Kant）的道德哲學，她所詮釋的是康德化的鄂蘭。

德性訴求，會有幾個疑慮。

首先，道德訴求是以觀念的規制性來要求理想目的的實現，這種對未來的預期，推遲了事件的緊迫性。相較之下，政治的實踐則呼籲當下，要求某個政治事件要能夠發生，要去推翻那個造成問題的資本主義制度。若是只有把被排除在共同體之外的人，重新包含到共同體中，即便是某種世界主義的（cosmopolitan）公民身分，<sup>29</sup>也還不夠激進，因為這並沒有改變既有的結構或條件，沒有從根部讓問題消失。問題的根源若不徹底解決，其他人還是會繼續被排除出來，難民的生產不會停止。其次，道德訴求把難民視為要被可憐和同情的，認為他們是無能力去行動的，故要由其他人來協助。這使得難民自身失去了政治化的可能性，他們沒有成為政治行動的主體，權利依然是由其他人來掌握支配。最後，就實際的情況來看，目前有不少國家因為收容了難民，給予其公民身分，使得該國家人民感到自身的工作機會減少，既有的權利被外來者剝奪，因而產生極右民粹的傾向，排斥其他族群，甚至產生對立衝突。這個實務上的困境，已然在今日的歐美各國中發生。

在理論的人文主義和實踐的人文主義之間，後者是伴隨著某種「捍衛公民權利的政治和倫理」（Balibar and Wallerstein, 2011: 63）。<sup>30</sup>這句話標示出實踐的人文主義，是以「捍衛公民權利」為主張，而紀傑克所倡議的實踐的反人文主義，要反對的正是這種人文主義，反對把人權等同於公民權。因此，我認為應該放棄鄂蘭的道德化訴求，「有權擁有權利」並不是說難民應該要「有權擁有公民身分的權利」，這條路是行不通的。我們要重新把焦點回到她所提出的人權之悖謬和「有權擁有權利」的呼籲上，並透過朗西埃和紀傑克的論述來承接政治化的面向，重新解釋此一概念。

29 有一種關於「有權擁有權利」的主張，是要把公民身分變成「世界主義」（cosmopolitan）的形式（Lacroix, 2015: 83），就像是歐盟那樣放寬國家邊界的限制，讓每個個體在世界中能擁有一個有意義的位置。

30 巴里巴除了跟隨鄂蘭深究法理上的「公民身分」之外，他還探討更激進與廣義的「公民性」（civility）。後者不限於國家的界限和法理的權利，也不是既定的，而是某種能夠促成解放和變革的政治：「沒有變革或公民性，就沒有解放；沒有解放或變革，就沒有公民性……。」（Balibar, 2002: 35）本文只處理法理上的「公民身分」，並沒有處理到「公民性」的部分，故在此補充說明。

## 二、朗西埃：上演歧見的政治主體

朗西埃承接了鄂蘭發展的人權之悖謬，但是他所給予的解決方式不同：他訴諸於政治化，而非道德化。他肯認鄂蘭提出的問題，說她建造了一把鎖。一方面，倘若「公民權是人的權利」，則那些沒有公民身分的難民就等於沒有權利，那麼人權便是空洞的。另一方面，倘若「人權是公民的權利」，則這個權利必須附著於國家或公民身分，是那些擁有權利者的權利，那麼人權便是套套邏輯 (tautology)。人權要嘛是空洞的，要嘛是套套邏輯，朗西埃說，這道鎖要透過第三個假定，才能逃離困境：「人權是屬於這些人的權利：他們該擁有權利，但他們沒有，故他們要擁有他們所沒有的權利。」而這個假定所訴求的是一個「主體化的過程」<sup>31</sup> (Rancière, 2004: 302)：難民不能是前政治的道德的對象，不能是被施予權利者；他們必須是**政治的主體**，他們要能夠主體化他們自身，作為人權的主體而行動，爭取他們的權利，重新打開一個政治的空間。

朗西埃區分了「歧見」(dissensus) 和「共識」(consensus)，他反對「共識」，支持「歧見」：政治化的行動要以「歧見」為依據，而非「共識」。他說：「歧見不是利益、意見、價值的衝突；它是將分裂放入到『常識』之中，是對於那些既定的、習以為常的框架的質疑。」(Rancière, 2004: 304) 也就是說，無權利者要去挑戰現有的權力場域，質問這個既定的政治包含空間，為何排除掉他們？質問政治共同體的有效性為何無法把他們計算在其中？無權利者、被排除者才是政治的主體，他們這些沒有資格去行使權利的人需要擁有權利，要去上演這個「歧見」的場景。無權利者本身顯示出「共同體與它本身的分裂」，他們是作為「未被計算的數量」(the count of the uncounted)、**「非部分的部分」**(the part of no part) 而被排除到共同體之外。(Rancière, 2004: 305) 亦即，他們不屬於社會中任何一個層級部分，他們是被排除到共同體、可被計算的、任何一部分等「之外」的。他們最有權利去突顯這個嚴重的問題。

---

31 粗體是我添加的。

朗西埃說：「人權是人民（*demos*）的權利」（Rancière, 2004: 305）。<sup>32</sup> 紀傑克相當重視並詳細地闡述了這句話：「這是第一次出現在古希臘的現象，當人民（*demos*）（那些在層級的社會體系中沒有穩固確定位置的人）對抗那些握有權力和掌控社會的人時，他們不僅只是要求他們的聲音要被聽到，——亦即，他們不僅只是抗議使他們受苦的錯誤，想要他們的聲音被聽到，要被承認且被包含在公共領域中，要跟寡頭政治的統治貴族具有同樣平等的地位——更進一步，他們這些被排除者，在社會體系中沒有固定位置的人，將他們自身呈現為整個社會的代表、真實普遍性（true Universality）的代理（「我們——『虛無』，不被算入秩序之中——是人民，我們是全部，對抗那些僅代表他們特殊的特權利益的人。」）（Žižek, 1999a: 187-188）在古希臘曾經上演過一次這樣的政治化事件，那些被排除的人民（*demos*）發生宣稱，對抗貴族並要求平等。並且，這些被排除者不只是要向掌權者發出抗議之聲，說：「請看到由你們所造成的我們」，他們更是能夠承擔「真實普遍性」的代表，宣稱：「我們代表人民，我們代表全部」。這個曾經在古希臘上演過的場景，今日要由難民再來上演一次，再度宣稱他們有權擁有權利。

「歧見」就是由政治的主體透過政治化行動，發動一個重新打開政治空間的過程：「把兩個世界放在同一個世界中。一個政治主體，能夠上演這個歧見的場景。」（Rancière, 2004: 304）「歧見」不該被弱化或縮減為「共識」。對朗西埃而言，「共識」是祛政治化的，它是「由知識專家和利益的協商談判來解決問題」，以同意的方式來分配利益，因此把衝突轉化掉了，「關閉了歧見的空間」，填補了各種裂隙。（Rancière, 2004: 306）一旦走向「共識」，難民便失去了承擔政治主體的機會，無法用鬥爭和對抗來爭取他們的權利，人權很容易就會落於人道主義的權利。

---

32 朗西埃早在〈政治十論〉（“Ten Theses on Politics”）中討論「民主」時，就提到希臘「人民」（*demos*）的重要性，他們是一群窮人，不被計算為社會的一部分，其聲音未被聽見，他們才是民主的主體。（Rancière, 2001）後來朗西埃在討論「人權」時，同樣以「人民」（*demos*）作為根基，但他稍微修正且精緻化先前的說法，他認為這群人應該要擁有人權，並不只是因為他們是貧窮或低階層，而是因為他們「沒有資格行使權力」，故他們才是合法性權威的根源。（Rancière, 2004: 304-305）

綜上所述，不僅要指出「人權的主體是難民」，還要進一步強調，「這樣的主體是政治的主體」，而非道德的主體。政治的主體可以將自身政治化，採取政治的行動，重新攪動既定的政治共同體範疇，打開新的政治空間。難民不是要被包含到共同體之中（給予公民身分），而是要用他們的被排除身分，來質問共同體的合法性，顛覆既有的不正義共同體。

### 三、紀傑克：普遍的非人權利

紀傑克同意並稱讚朗西埃的分析，主張難民是政治的主體，他們要政治化、主體化自身。他比朗西埃多推展了一步，將人權闡述為「非人的權利」(the right of inhuman)，這樣的非人要宣稱自己是普遍性的代表、有權擁有權利。

紀傑克用「普遍性」來重述鄂蘭提到的人權之悖謬。他反對這種常識性的看法：將前政治的普遍之「人」對立於特殊的「公民」，這裡是把「普遍」看作為「一般」，不僅是一種抽象的普遍性，也是無關於政治的。(Žižek, 2006a: 338) 鄂蘭的悖謬表明了：當某人不再具有特殊的公民權時，他只是被還原為「一般」的人時，此時他正應該是普遍人權的承載者，但是他卻被剝奪了人權，不被視為「人」。<sup>33</sup> 此一悖謬對紀傑克而言，是個開端，顯示了真實的「普遍性」之意涵：當某人不再具有任何的特殊身分，不屬於任何的政治共同體時，他是「非人」，唯有「非人」才能體現「普遍人權」的政治化行動。

這裡先補充說明，紀傑克支持「具體的普遍性」或「普遍的單一性」。他反對下列三種普遍性。一是反對「中立的普遍性」(neutral universality) (Žižek, 1999a: 100)：它共通於所有人類，包含任何特殊內容。中立的普遍性把人權視為人類普遍的、共通的、自然的天賦權利。二是反對「症狀的普遍性」(symptomatic universal) (Kisner, 2008: 12)：它是馬克思式意識形態批

---

33 「……以黑格爾式普遍和特殊的悖謬辯證來說，當一個人被剝奪了他的特殊的社會政治同一性、他的特定公民身分的基礎時，他就不再被承認和／或被對待為人類。」(Žižek, 2006a: 340)「悖謬」指的是：失落特殊公民權的人，並不會獲得普遍人權，反而不被當成人看待。這顛覆了過往對於「普遍性包含特殊性」的觀念，因此，需要重新定義「普遍性」。

判，抓出現有的普遍性觀念當中所潛藏的特殊利益之症狀。症狀的普遍性辨識出所謂的普遍人權，其實涵藏了特殊的布爾喬亞階級的意識形態，它是白種人、男性、資產家等的權利，保護這些人可以自由地支配市場，剝削工人、女人、有色人種等。三是反對「霸權的普遍性」(hegemonic universal) (Kisner, 2008: 12)：它來自拉克勞 (Ernesto Laclau) 的理論，將普遍性視為「空洞的」(empty) 位置，允許每一個特殊內容以霸權的鬥爭來填補這個空洞。霸權的普遍性鼓勵各種弱勢族群，如女人、瘋子、非白種人、同志等，透過社會運動來作鬥爭，為自身爭取進入到那個普遍性的位置中。

在這三種當中，紀傑克和第三種拉克勞的想法最接近，都屬於激進的左派，站在社會弱勢的那一邊。但是，紀傑克的普遍性並不是一個空白的符指或空洞的位置，也並非支持這些邊緣的特殊者去佔有那個位置。紀傑克的普遍性代表是被社會完全排除出去的人，他們沒有特殊利益，他們擁有人性之中的非人核心。他說：

「普遍人權」不是前政治的，它指定的正是政治化的專屬空間：普遍人權相當於有權成為普遍性 (right to universality)，政治的行動者 (agent) 肯認他自身擁有徹底與自身不一致 (noncoincidence with itself) (與他的特殊同一性不一致) 的權利。也就是說，正是因為他是「多餘的」(supernumerary)、「非部分的部分」(part of no-part)、在社會體系中沒有專屬的位置，他才能將自身設置為社會普遍性的政治行動者。(Žižek, 2006a: 340)

這段話需要詳細闡述並加以延伸。首先，「非人」的普遍性不是外在於特殊性的中立一般性，「非人」的普遍性內在於特殊性當中，<sup>34</sup> 由於他在社會體系中沒有專屬位置，因此他是特殊同一性當中的那個「與自身不一致」，是「多餘的」、是「非部分的部分」。非人就如同希臘的人民 (demos)：「希

34 舉例來說，常識性的看法是「人」與「英國人」(普遍性外在於特殊性)，而紀傑克要標舉的是「英國人」與「英國非人」(普遍性內在於特殊性)。

臘的人民代表普遍性，不是因為它涵蓋了人口的多數，也不是因為它佔據了最底層的位置，而是因為它在這個層級秩序中沒有專屬位置……。」(Žižek, 1999a: 224-225) 他是普遍的，因為他不屬於任何特殊階層，不代表任何特殊的利益。

在社會中沒有任何專屬位置的非人乃是社會的症狀，<sup>35</sup> 他是「活生生的矛盾」(living contradiction) (Žižek, 1999a: 225)，他的存在本身就是對抗著社會，對抗社會作為一個整體 (Whole)，對抗社會作為象徵大它者 (symbolic big Other)，他是社會、象徵大它者之中的那個裂隙或不一致。不僅如此，他還是「普遍的單一性」(universal singularity)：「普遍性奠基於主體的單一性，抽離掉所有特殊的性質，在單一和普遍之間產生某種直接的短路，繞過特殊性。」(Žižek, 2008a: 16-17)「單一」(singular) 不同於「個體」(individual)。個體是不可分割的，並不存在這種不可分割性。而單一是可分割的 (dividual)，他接受自身的分割與匱乏，用拉岡的術語來說，單一就是「被罷掉的主體」(\$)，他不具有任何特殊同一性，他是普遍的。「普遍的單一性」不是抽象的普遍性，而是**具體的普遍性**，「單一性直接參與了普遍性，因為它打破了特殊的秩序。你可以直接就是人，而不必首先是德國人、法國人、英國人等。」(Badiou & Žižek, 2009: 72) 普遍性由非人這個具體單一的主體活生生地展現出來，他被抽離掉所有特殊性，不利屬於任何特殊共同體，因此他的主體性能體現出普遍性。<sup>36</sup>

其次，上面那段引文強調，普遍人權不是超歷史或自然的天賦人權這種「前政治的」人權，但卻也無法被具體的制度（公民權）所涵蓋，鄂蘭已經證實了這一點。因此，普遍人權必須是「政治化的專屬空間」，要以政治化的行動來爭取，而誰最有資格來爭取？正是那些被排除的非人，他才有資格

35 「症狀」(symptom) 有三種意思。一是心理病理學的，對比於「正常」。二是馬克思的症狀式閱讀，即在一般的普遍宣稱當中，揭露出它所隱藏的症狀性內涵（特殊內容），例如，一般所宣稱的普遍人權，其實是屬於白人、富人、男人這些特殊者的權利 (Žižek, 1999a: 179-180)。三是把症狀（社會中的被排除者）視為普遍性的代表，紀傑克是屬於這一種。

36 紀傑克跟隨拉岡，主張主體性乃是「被罷掉的主體」(barred subject, \$)：不僅在所有共同體當中都有此一非人的核心，甚至在我們所有人之中，也有非人之核心，那是我們的主體的存有之匱乏 (lack of being)。

成爲「政治的行動者」，要由他來宣稱：「我是人民，我是普遍的，我有權擁有權利」。簡言之，人權是非人的權利，他有權透過政治宣稱之行動來主體化他自身。一旦由其他人（例如人道主義者）來代理非人，則他就無法進行政治的主體化之行動了。

除了批評「前政治的」自然或天賦人權之外，紀傑克也批評「後政治的」協商管理式人權。他說：「當我們嘗試構想公民的政治權利而沒有考慮到普遍的『後設-政治的』（meta-political）人權時，我們就失落了政治本身，我們將政治縮減爲某種『後政治的』（postpolitical）特殊利益協商的遊戲。」（Žižek, 2006a: 340）所謂的「後政治的特殊利益協商遊戲」，指的是拋棄各政黨之間的意識形態衝突，由技術官僚和專家知識來進行利益協商，把各種需要都納入政策的考量，形成折衷方案的共識。這並不是「本真的政治」（authentic politics）之行動，只是「社會事務的管理」（Žižek, 1999a: 199）。

針對被排除者，「後政治的」運作只考量「包含／排除」（inclusion/exclusion）二者中間的那道**界限**，例如：如何讓這道界限變得寬鬆（讓非人被包含爲公民）、如何調整界限來分配彼此的最佳利益等。<sup>37</sup> 界限協商並不激進，只是道德化的傾向，並沒有碰觸到「後設政治的」人權，並沒有考量到根本性的問題，亦即，沒有去質疑那個**包含本身**（層級的社會體系、象徵大它者<sup>38</sup>），例如：爲何主權國家（以及公民身分）是合法的條件？爲何資本主義體系可以合法地進行排除？用心理分析的概念來說，「後政治的」協商或管理只是一種「防衛性結構」（defense-formation）（Žižek, 1999a: 190），拒認並掩飾社會中的創傷面向，防止作爲社會裂隙的非人發展出推翻既有秩序的潛力。

我們需要的是「後設政治的」人權，它是本真的政治，是「不可能者的

37 前面提到的，把公民身分變成「世界主義」（cosmopolitan）的形式，就屬於這一種。這樣的主張仍然傾向於「制度主義」，即把現有制度擴大，使其包含更多。這對紀傑克而言，仍然是消極的，並未把有問題的制度給拆解掉，還不是「有權擁有權利」的激進政治意涵。

38 在心理分析的脈絡下，「它者」（Other）有兩種意思。一個是指人，用「它者」來指稱具有陌生性和異質性的某人。另一個是指象徵秩序或社會架構，用「大它者」（big Other）或「社會-象徵大它者」來指稱制度或體系。

藝術」(art of the *impossible*)，「它改變的正是被認為『可能』的那個現存框架本身」(Žižek, 1999a: 199)。它不再只是將眼光侷限於那條僵化的界限，不是要挑戰界限，而是要挑戰那個「包含本身」。要把被排除者引回到那個「包含本身」當中，讓裂隙來摧毀或瓦解象徵大它者，突顯「大它者不存在」或大它者之中的匱乏，並重構社會體系與秩序。

## 伍、非人的政治行動

「有權擁有權利」，對於作為非人的難民而言，不能只是一個口號，不能只是由旁人來為他們代言，而必須由他們自身將其實踐為一個政治行動。巴里巴說：「『有權擁有權利』很清楚地不是（或不是最優先的）道德的概念；它是政治的概念。」(Balibar, 2002: 167) 若以「道德」的方式來運作它，只會將非人弱化為需要被保護的受害者，只能靠外在力量來幫助或解放他們。必須以「政治」的方式來運作它，才能夠透過他們自身的集體行動來達到政治上的效果：「它是要去贏來的」(Balibar, 2002: 166)。因此，「有權擁有權利」這句話應該被完整的陳述為：非人有權「擁有政治的權利」(right to politics) (Balibar, 2002: 167)。被排除者要能夠集結起來，作為政治的主體，大聲疾呼並用言語來宣告，宣稱他們「有權擁有權利」，使其發生為一個「本真的政治行動」(authentic political *act*) (Žižek, 1999a: 143)。我整理出「本真的政治行動」的三個特徵。

### 一、非人是不可能者

第一個特徵是，政治行動懸置了社會-象徵的秩序，承擔了大它者的不存在。以下是行動者的姿態：

唯有透過行動，我有效地承擔了大它者的不存在，亦即，我扮演不可能者 (the impossible)，在現存的社會-象徵秩序的座標中展現為不可能的。(Žižek, 2003: 132)

非人之主體是「不可能者」，體現為現存社會-象徵制度之中的一道裂隙，他承擔了象徵大它者之中的匱乏，揭露了大它者的虛妄性和「大它者不存在」。為何他能夠承擔社會大它者的匱乏？那是因為他本身已然是存有的匱乏，已然承擔了主體性的裂隙，所以他才能夠將此一匱乏引入到象徵秩序當中。換言之，在主體這邊，他自身的存有之匱乏使他能夠扮演「不可能者」，進而穿透到社會-象徵大它者那邊，使現存的既有秩序也變成是不可能的。

要特別強調，這裡的政治行動指的不是去改變政策或策略等這類具體行為。具體政策或策略的改變，仍然是侷限在某種條件或規定之下。「行動既不是策略性地介入現存秩序，也不是『瘋狂的』、摧毀的否定；行動是一種『過多的』、超-策略的干預，對現存秩序的規則和架構給予再定義。」（Žižek, 2003: 133）政治行動是「過多的」，意思是說它要超出內容，去改變形式，但這不是單純地摧毀現狀而已，而是要改變構成既有秩序的**條件**、改變那個規定性的**整體架構**。<sup>39</sup> 改變了既有條件和整體架構之後，將使得未來不會有人在社會中被排除出去，每個人皆能實現其人性。而在現有秩序的侷限下，這是一件「不可能的」事情，但是，非人的政治行動，正是要去做到這件「不可能的」事情。

戴里（Glyn Daly）說：「紀傑克的哲學觀點是關於非人的完全尊嚴，並且在此意義上主張非人的新型態主權。真正的人類社會秩序悖謬地必須以為此前提：異質的過多（alien excess）的固有面向。不應該壓制它或包含它（或是以邪淫的方式使它改道），而應該要肯認它，作為新型態政治感知力的基礎：我們要利用過多，為的是能夠觸及、掌握到不可能者（the impossible）。」（Daly, 2007: 57）戴里對紀傑克的闡述是適切的，強調非人是不可能者，對非人的肯認是新型態政治感知力的基礎，不應該去壓制、包含或使其改道。然而，戴里的論文標題卻是〈同情非人〉（Sympathy for the Inhuman），這並不正確，採用「同情」的姿態會將非人給道德化，落入「後政治的」防衛機制，

39 這也是「經驗」和「先驗」的區別，具體的政策或策略還只是「經驗」層次而已，非人的政治行動要被提升到「先驗」層次。紀傑克說：「因此，事件的關鍵就在於把經驗的障礙提升到先驗的限度內。就法國革命前的舊制度而言，真理-事件（Truth-Event）所揭露的是，那些不公義並非微小的功能失調，而是關於整個系統結構其本質的『敗壞』。」（Žižek, 1999a: 131）

由此縮減了非人的普遍向度。紀傑克拒絕將他們道德化，而要予以政治化，他肯認難民，說他們是「人性本身的公有財（the commons）」（Žižek, 2016: 106），他們能產生政治化的敵對（antagonism）效果，透過政治的解放行動來重新恢復人性。

## 二、非人揭示普遍人性並忠實於事件

本真的政治行動的第二個特徵是，非人代表普遍性，能夠在行動中揭示出普遍的人性。當難民集結起來高聲宣稱：「我們有權擁有權利」時，並不只是要求擁有公民身分而已，並不只是法律或政策的訴求，而是要揭示普遍的人性，這才是政治的。這些被排除者，他們有權利去說：「我們這些被排除的人，我們是全部，我們是人民，我們代表普遍性。」（Žižek, 1999b）普遍性不是抽象的，它總是在特殊代理者身上體現，也就是在社會中沒有位置、不具任何特殊利益的被排除者：「普遍性的具體存在就是個體在社會體系中沒有專屬位置。」（Žižek, 2005: 130）因此，「普遍性是一個戰鬥的位置（fighting position）」，它突顯出政治的敵對（antagonism），這是與整個層級秩序產生敵對，<sup>40</sup>此一層級秩序正是把被排除者給生產出來的機制。<sup>41</sup>

紀傑克用巴迪歐的術語來陳述主體和主體化（subjectivization）如何關聯於對真理-事件的忠實<sup>42</sup>（Žižek, 1999a: 158）。「事件」（event）是一個突然的發生，被證實為實際突破某個既定的秩序，產生新的秩序；<sup>43</sup>事件總是帶來

40 雖然被排除者相對於層級秩序中的其他人，是普遍性與特殊性之間的對立：「我們代表普遍性，你們只代表你的特殊利益」（Žižek, 1999b），但是被排除者主要進行政治敵對的，不是這些具特殊利益的人，而是整個社會-象徵體系。

41 紀傑克說：「全球性（globality）和普遍性之間是對立的。」（Žižek, 1999b）全球性既是指整個層級秩序，也是指全球化的資本主義，它本身包含了「排除的邏輯」。

42 除了拉岡之外，紀傑克認為當代可代表「實踐的反人文主義」的學者其中之一就是巴迪歐：「在當代的『後解構主義者』的思想中……『非人』的概念獲得了一種新的重要性，尤其是在阿岡本和巴迪歐的作品當中。」（Žižek, 2008a: 165）不過，紀傑克還是對於巴迪歐的某些觀念提出許多不同的看法和修正，這已經超出本文範圍，故不處理（Žižek, 1999a: 127-170）。此外，巴迪歐一般被列入當代激進左派之列，當代激進左派還有紀傑克、朗西埃、巴里巴（Etienne Balibar）、拉克勞（Ernesto Laclau）、墨菲（Chantal Mouffe）等人。

43 例如，法國大革命是「政治」的事件；發明古典音樂是「藝術」的事件；兩人相戀是「愛情」的事件；創造物理學是「科學」的事件。

真理，也可稱為「真理-事件」(truth-event)。一旦在既定的情境或既有的秩序當中，發生了某個事件之後，更重要的是，接下來要對事件這個「真理-過程」(true-process)保持「忠實」(fidelity)，而主體就是此一忠實所發生的位置，他正是因為忠實於事件而超出了作為(必死的)動物，而變成(不朽的)主體。(Badiou, 2012: 41-42) 羅賓森(Andrew Robinson)將巴迪歐的理論和社會排除連繫起來，說明真正的革命過程必須源自那些社會中的被排除者(如難民、移民、無文件者、尋求庇護者等)(Robinson, 2014)。亦即，被排除者承擔了事件的位置，他們正是事件發生的點、發生的場所，他們是忠實於事件的主體。事件發生之後，要能夠持續下去，產生後續的結構性改變或扭轉性影響。真理就是忠實於事件的持續過程，主體是這個過程的承載者，他要承擔真理-過程，讓真理-過程來誘發他自身的主體化：<sup>44</sup>「真理無疑地是一種非人的經驗」<sup>45</sup>(Badiou, 2009: 71)。

紀傑克讚揚巴迪歐的貢獻：「巴迪歐的目標正是要在今日的全球偶然性的條件中，去恢復(普遍的)真理的政治」(Žižek, 1999a: 132)，而真理的政治彰顯了代表普遍性的非人的重要性。這樣的政治行動早已存在於我們的過去歷史中：「將在社會中沒有適當位置的部分等同於普遍性，就是政治化的基本動作，我們在所有偉大的民主事件中都看得到……。」(Žižek, 1999a: 188) 例如，古希臘的人民(demos)、法國大革命、十月革命等，都是真理政治的具體實現，倘若今日的難民能夠團結起來，共同宣稱「我們是人民」，也同樣能夠成為忠實於真理-過程的主體。

失去權利的非人需要讓本真的政治行動發生，表示目前以公民權為主的共同體是失敗的，是完全不充分的。「在這些條件下，鄂蘭所訴求的『公民的共同體』並沒有出現過已存在的共同體，或共同體的已存在形式並沒有在過去被理想地設置出來。它變成——用準德希達式的術語——『即將到來的共同體』(community to come)，或沒有標準範本的共同體，它首先呈現為『非

44 主體能夠承擔真理-過程，發明新的存有方式，他被真理給捕捉、刺穿，並遭逢到「內在的斷裂」(immanent break)，此斷裂使他成為「不朽者」(Immortal)。(Badiou, 2012: 51)  
這個「不朽者」指的是人成為主體，成為存有上的超脫，人不再只是「必死的動物」。

45 粗體是我添加的。

共同體』(non-community)，但卻**實際存在於鬥爭本身當中**。從這個觀點來看，各種人權既不是『道德的』也不是『法律的』，它們是**騷亂的**，意思是說它們是政治的，並且政治並不是與『非政治』分離開來，超出既定界限的制度之民主發明。」(Balibar, 2013: 25) 即將到來的共同體，不會是過去或現在任何一種已實現的模式，超出了所有既存模式，而必須是一種「非共同體」的共同體，它能產生各種敵對和鬥爭，這種「騷亂的」型態，不是說它要是暴力的，而是說它必須是政治的。

### 三、我們要和**非人**團結起來

政治行動的第三個特徵是延伸性的，延伸到我們其他人身上，我們不僅要肯認非人，並且要與之團結。我們必須先要看到並承認非人的存在，不能遮住眼睛拒認(disavow)當今世界中的重要現象。如戴里所言：「被拒認的是在邊緣化背後的邊緣化：文化的邊緣化是一件糟糕的事情，但卻讓我們不去參與、甚至不去說，今日的世界主義祕密地仰賴著社會排除的全球形式。」(Daly, 2007: 55) 我們不該拒認非人，而要「肯認」非人，但這絕不是要去同情他們，而是認清他們乃是具體的普遍性，他們是能夠採取激進政治行動的主體。

紀傑克說：「……普遍性奠基於『非部分的部分』，單一的普遍性以這些人作為示例：他們在社會整體中欠缺被規定的位置，他們在其中是『沒有位置的』，因此直接就代表普遍的面向。**同化於被排除者**，<sup>46</sup> 這跟自由主義的同情是完全對立的，後者保證並努力把被排除者包含在社會結構之中。」(Žižek, 2010: 124) 除了承認與肯認非人之外，我們還要更進一步：同化或認同於他們，與他們團結起來。一旦非人能夠作政治化的宣稱時，我們其他人便要與之團結，「肯認(並同化於)在具體的實證秩序中，**那個固有的例外／排除、那個『卑賤』(abject)的點，當作是唯一的真實普遍性的點**」(Žižek, 1999a: 224)。非人的政治化行動不能只有侷限在他們身上，還必須將我們其他人也納入。

---

46 粗體是我添加的。

當他們宣稱：「我們代表人民（demos）、我們有權擁有權利」時，我們其他人則要宣稱：「**我們都是難民**」（we are all refugees）<sup>47</sup>（Warner, 1992: 372）。這時，我們也將改變自身，我們也能夠行動。「去說我們都是難民，就等於去說我們都是自身的陌生人。將特定人包含在難民這樣的範疇中，表示我們否定在我們所有人之中的難民性（refugeeness），或否定所有難民的『常態』部分。」（Warner, 1992: 372）我們能打破對難民的既定印象，認識到「在他之中帶著它者的形象」，並使之成爲「在我之中的它者」（the other in me）（Lyotard, 1993: 136）。也就是說，難民之中的這個「它者的形象」是主體性的裂隙，是存有的匱乏，一旦我們認識到它，我們便要認同或同化於這個「它者的形象」，同化於非人的主體性裂隙和存有之匱乏。此時，我們認同或同化於難民，這個「它者的形象」便成爲「在我之中的它者」，這將使得我們能夠產生共同的政治化行動，共同成爲政治的主體。

不過，要強調的是，非人一定要先有政治化的行動，他們本人要進行政治的直接宣稱：「我們有權擁有權利」，我們其他人才能與之同化或團結，進行團結性宣稱。這兩種宣稱是不同的。如果他們沒有政治化的陳述行動，則其他人陳述「我們都是難民」，就會變成軟弱無力的同情姿態，無法產生任何激進的政治效果。

#### 四、成功與失敗的案例

雖然古希臘的人民（demos）之行動、法國大革命等都被紀傑克和朗西埃拿來舉例爲非人的政治化行動。但還是要問，有沒有當代的成功例子呢？有一個相近的成功例子，是關於非法移民。在 1996 年，法國有數百名來自非洲的無居留證者（the undocumented/ sans-papiers）佔領了巴黎的教堂，並在報紙上發出宣稱要求他們的權利。有學者評論：「用朗西埃的語彙來說，無居留證者（the undocumented/ sans-papiers）的存在就是政治共同體之中那個非部分的部分（the part that has no part）。他們因爲缺乏文件，沒有權利居住在

47 紀傑克要我們「同化於被排除的普遍性」，他舉的例子是呼籲我們要去宣稱：「我們都是移民」。Žižek, 1999a: 224）這是同樣的團結姿態，只是同化的對象不同而已。

這個國家裡，所以稱為非部分；他們因為被指定為無文件的移民，獲得了這個名稱而隸屬於這個國家內正式的一群人，所以稱他們是一個部分。更重要的是，非部分的部分是絕佳的政治行動者，因為它透過抗爭而顯現，使得它發生為一個存在的實體，這個存在的實體無法被現有的社會秩序所調節也尚未要求如此。」(Schaap, 2008) 他們本來是社會一群不被看見或隱形的人，但他們所展開的行動不僅使自身被看見，並且發出宣稱要求他們的處境被理解、要求他們的權利，因而引發社會其他人對他們的關注、認同於他們，和他們站在一起抗議。他們成功地使自身發生為一個存在，造就了一樁事件，改變了社會既有的秩序框架。

然而，是否非人這樣的被排除者，都能夠成為政治行動的主體？不盡然，並非所有的被排除者都能夠產生政治化的行動，也並非只要有行動就是成功的。紀傑克舉了兩個失敗的例子。

第一個例子雖然不是難民，但可借用它來強調被排除者無法政治化其自身的情況。紀傑克以日本小說《沒有橋的河流》(*The River With no Bridge*) 中所敘述的日本底層賤民(untouchables) 為例：當日本天皇經過時，他崇拜天皇，甚至把天皇用過的衛生紙珍重地保存起來，把天皇的糞便當成聖物。(Žižek, 1999a: 189) 這顯示了他無法讓自己的位置成為普遍性，只是陷溺在命運當中。他並沒有對於自身在社會中的處境，有整體性的認知，無法意識到他應該要擁有政治的權利，而僅僅只是認分地接受自身的被排除狀態。

第二個是難民的例子。在2015/2016年的除夕跨年夜，德國科隆(Cologne) 廣場出現了大規模的性侵害和性騷擾等犯罪事件，犯案者多是移民或難民。這是由於移民或難民受到種種挫折，累積的怨恨所爆發出來的攻擊，它沒有任何政治行動的意涵，而是無能的「轉成行動」(passage to the act)。(Žižek, 2016: 91-96) 這種糟糕的「轉成行動」是某種受害者化的暴力展現，<sup>48</sup> 他們的困境轉而變成怨恨，用暴力方式表現出來，這種失敗的行動正是因為受害

---

48 受害者化的暴力關聯於心理分析另外兩個跟「行動」有關的概念。一個是「行動化」(acting out)：訴諸於對象徵大它者的反抗，但卻無法以可行的選擇和烏托邦計畫來為自己發聲，只能採取無意義的爆發形式。另一個是「轉成行動」(passage to the act)：採取自我毀滅的暴力或對他人的邪淫攻擊，所見證的是自身受挫的無能。(Žižek, 2008b: 76)

者無法採取真正的政治行動，才變成如此。

這兩個失敗的例子讓我們理解到，被排除者要能夠產生政治化的行動，這並不是一件容易的事情，要讓不可能的事情發生，冒著不可能性的風險。本文篇幅所限，只能夠提出一個政治行動的大方向，其餘還需要有更多細節的討論。

## 陸、代結語

前言提到，紀傑克談論了巴迪歐提出的「人文主義和／或恐怖」的四組關係，在其中他支持的是「人文主義或恐怖」這一組，並且，不是選擇人文主義，而是要選擇「恐怖」。(Žižek, 2008a: 165) 這不是指恐怖主義那種具有極端意識形態的製造恐慌行爲，而是指「非人的恐怖」：非人所代表的激進異質性和它者性的恐怖形象。此一「恐怖」揭露了人性的過多或殘餘 (remainder)，挑戰常態社會的弊端，並且將能夠干擾、撼動既有的象徵秩序。

然而，我們會膽怯，會害怕非人且迴避恐怖，設法將「非人的怪物」(inhuman monster) 以眼不見爲淨的方式給處理掉。有兩種處理的方式。一種是以傳統人文主義的拒認方式，將他予以理念化，用人性的高貴形象來遮掩他。另一種以無情的資本主義經濟運作，把這個過多／殘餘拿來使用，使資本的生產機器能不斷運作。(Žižek, 1999a: 156) 傳統的人文主義方式就是那種以同情、憐憫爲取向的人道主義作爲；資本主義經濟的方式，正是當今生產出非人又不斷剝削他們的殘酷現實。<sup>49</sup> 同情和壓榨這兩種方式都是我們要去批判且拒絕的，我們唯一要支持的是：非人的權利及其政治化行動。

在紀傑克和巴迪歐的對談中，兩人皆積極地肯定「非人」。<sup>50</sup> 巴迪歐說，非人不是否定的，「非人必須被理解爲肯定的概念」(Badiou & Žižek, 2009:

49 以難民爲例，人蛇集團便是藉由壓榨他們，而獲取暴利。

50 紀傑克和巴迪歐都受到拉岡的影響，並追隨拉岡的格言：「不要放棄你的欲望」。巴迪歐把這句話翻譯成他自己的脈絡：「不要放棄你被真理-過程的捕捉。」(Badiou, 2012: 47) 紀傑克則是強調「真實層」(the Real)：不要放棄你與真實層 (the Real) 的創傷性遭逢，不要放棄進入你的存有之匱乏 (lack of being)。

82)。紀傑克說，「非人不是動物的意思，而是作為人自身的過多（excessive）面向」（Badiou & Žižek, 2009: 78）。非人能夠超出自身的既定狀態，願意承擔發生在他身上的衝擊性變化，並掌握這個衝擊性的變化。「非人」是我們當代重要的主體之概念，「讓我們稱呼哲學的工作是一種形式化的非人文主義（formalism in-humanism）」（Badiou, 2007: 178）。「非人文主義」一詞要比「反人文主義」來的更適切。反人文主義停留於「反對」的立場，只是消極且被動地回應人文主義。「非人文主義」則積極且主動地取代人文主義：以「非人」來取代人文主義意義下的人。

紀傑克近年來的論述逐漸轉向，他說：「我們應該要從『那一種倫理學適合心理分析？』這個問題，朝向『哪一種政治學適合心理分析？』這個問題。」（Žižek, 2012: 963）這個轉向伴隨著當今社會政治正在發生的各種實際難題，他試圖以心理分析理論提出一種激進左派立場的解答。但要強調一下，紀傑克優先討論的都不是政策、策略、計畫等具體的方案，而是各種政策背後的可能性條件，是更為後設與根本的層面。亦即，必須優先思考哲學的普遍性向度，才能進一步推導出實踐的可能方向。例如，軟心腸的自由主義者呼籲開放邊界接納他人：「推倒圍牆讓他們全部進來」；他認為這樣的主張並非解決之道。他說：「唯一真正的解決之道是要推倒真正的牆，不是推倒移民局的那道牆，而是要推倒社會-經濟的那道牆：改變社會，使人們不再絕望地逃離他們自己的世界。」（Žižek, 2008b: 103-104）這就是為何放寬「包含」的界限是不夠的，問題不在於界限，而是那個「包含」本身，而是資本主義的社會-經濟現狀本身。「推倒移民局的那道牆」，只能勉強短暫地改善眼前問題，但長久下來，所引發的極右民粹的問題將會更嚴重。唯有「推倒社會-經濟的那道牆」，讓排斥不再發生，所有人才可以安居在自己的土地上，不再絕望地想要逃離。

本文尚有許多未完結的相關主題，有待後續發展與延伸，這裡先提一個。關於被排除者的情況，阿岡本（Giorgio Agamben）區分了「事實上」（de facto）的被排除者和「法理上」（de jure）的被排除者。<sup>51</sup> 本文主要探討的對

---

51 阿岡本的《神聖之人》（*Homo Sacer*）一書主要討論的是「法理上」的被排除者，但是他

象是難民，他們是作為「法理上」的被排除者（失去公民身分）。本文並未觸及另一群「事實上」的被排除者，例如，賤民、遊民、貧民窟的人等。他們的艱困處境並不亞於難民，他們表面上具備了法理上的資格（可以居住在某國境之內並且擁有權利），但這樣的法理權利其實無法保護他們，而使他們在事實上受到了排除而掉落為底層階級，即社會拋棄了他們使他們失去了人性。正是因為他們在共同體之內且具有公民身分，所以他們在事實上的被排除就會更加受到漠視。他們的處境是悖謬的：既擁有人權，但也同時也沒有人權。若是焦點轉移到這群人身上，就可以了解「有權擁有權利」不會只是訴求擁有公民身分那樣簡單而已。這個主題有待日後另文處理。

## 參考資料

Agamben, Giorgio

1998 *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Daniel Heller-Roazen (trans.). Stanford, CA: Stanford University Press.

Althusser, Louis

1990 *For Marx*, Ben Brewster (trans.). London: Verso.

Arendt, Hannah

1958 *The Origins of Totalitarianism*. New York: Meridian Books.

Badiou, Alain

2007 *The Century*, Alberto Toscano (trans.). Cambridge: Polity.

2009 *Logics of Worlds: Being and Event, II*, Alberto Toscano (trans.). London; New York: Continuum.

2012 *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Peter Hallward (trans.). London; New York: Verso.

Badiou, Alain & Slavoj Žižek

2009 *Philosophy in the Present*, Peter Engelmann (ed.), Peter Thomas and Alberto Toscano (trans.). Cambridge; Malden, MA: Polity Press.

Balibar, Étienne

2002 *Politics and the Other Scene*, Christine Jones, James Swenson, and Chris Turner (trans.). London: Verso.

---

在最後第七章末的段落中，才提到另外還有一種「事實上」的被排除者：窮人、失去文化傳統者（the disinherited）、被排除者等。（Agamben, 1998: 176）

- 2007 “(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt’s Practical Philosophy,” *Social Research* 74(3): 727–738.
- 2013 “On the Politics of Human Rights,” *Constellations* 20(1): 18–26.
- Balibar, Étienne & Immanuel Wallerstein  
2011 *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso.
- Bauman, Zygmunt  
2004 *Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts*. Cambridge; Malden, MA: Polity Press.
- Benhabib, Seyla  
2004 *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brown, Wendy  
2004 “‘The Most We Can Hope For...’: Human Rights and the Politics of Fatalism,” *The South Atlantic Quarterly* 103(2–3): 451–463.
- Daly, Glyn  
2007 “Sympathy for the Inhuman,” *International Journal of Žižek Studies* 1(1). Retrieved May 26, 2017, from <https://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/11/9>
- Ignatieff, Michael  
2001 *Human Rights as Politics and Idolatry*, Amy Gutmann (ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ingram, James D.  
2008 “What Is a ‘Right to Have Rights’? Three Images of the Politics of Human Rights,” *American Political Science Review* 102(4): 401–416.
- Kisner, Wendell  
2008 “The Concrete Universal in Žižek and Hegel,” *International Journal of Žižek Studies* 2(2). Retrieved May 26, 2017, from <http://www.zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/60/0>
- Lacan, Jacques  
1977 *Écrits: A Selection*, Alan Sheridan (trans.). New York: Norton.  
1992 *The Seminar of Jacques Lacan Book VII: The Ethics of Psychoanalysis*, Jacques-Alain M. (ed.), D. Porter (trans.). New York, NY: Norton.
- Lacroix, Justine  
2015 “The ‘Right to Have Rights’ in French Political Philosophy: Conceptualising a Cosmopolitan Citizenship with Arendt,” *Constellations* 22(1): 79–90.
- Lyotard, Jean-François  
1993 “The Other’s Rights,” pp. 135–147 in Stephen Shute and Susan Hurley (eds.), *On Human Rights*. New York, NY: Basic Books.
- Rancière, Jacques  
2001 “Ten Theses on Politics,” *Theory & Event* 5(3): 27–44.  
2004 “Who Is the Subject of the Rights of Man?” *The South Atlantic Quarterly* 103(2–3): 297–310.  
2013 *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, Gabriel Rockhill (ed. and trans.). London: Bloomsbury Academic.

Robinson, Andrew

- 2014 “Alain Badiou: The Excluded Part and the Evental Site,” Retrieved October 12, 2017, from <https://ceasefiremagazine.co.uk/alain-badiou-excluded-part-evental-site/>

Schaap, Andrew

- 2008 “The Rights of Political Animals: Jacques Rancière’s Critique of Hannah Arendt,” Thumbnail, Retrieved December 25, 2017, from [http://citation.allacademic.com/meta/p\\_mla\\_apa\\_research\\_citation/2/7/8/0/0/pages278009/p278009-1.php](http://citation.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/2/7/8/0/0/pages278009/p278009-1.php)

Ticktin, Miriam

- 2009 “The Violence of Humanitarianism,” pp. 132–148 in Uli Linke and Danielle Taana Smith (eds.), *Cultures of Fear: A Critical Reader*. London; New York: Pluto Press.

Warner, Daniel

- 1992 “We Are All Refugees,” *International Journal of Refugee Law* 4(3): 365–372.

Žižek, Slavoj

- 1999a *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London; New York: Verso.
- 1999b “Human Rights and Its Discontent,” Retrieved November 15, 1999, from <http://www.lacan.com/zizek-human.htm>
- 2000 *The Fragile Absolute: Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?* London: Verso.
- 2001 *Did Somebody Say Totalitarianism?* London; New York: Verso.
- 2003 “‘What Some Would Call . . .’: A Response to Yannis Stavrakakis,” *Umbr(a): Ignorance of the Law* 1: 131–135.
- 2005 “Against Human Rights,” *New Left Review* 34: 115–131.
- 2006a *The Parallax View*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- 2006b *Interrogating the Real*, Rex Butler and Scott Stephens (eds.). London: Continuum.
- 2008a *In Defense of Lost Causes*. London; New York: Verso.
- 2008b *Violence: Six Sideways Reflections*. New York: Picador.
- 2010 *Living in the End Times*. London; New York: Verso.
- 2012 *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. London; New York: Verso.
- 2014 *Absolute Recoil: Towards a New Foundation of Dialectical Materialism*. London; New York: Verso.
- 2016 *Against the Double Blackmail: Refugees, Terror and Other Troubles with the Neighbours*. London: Allen Lane.

**“The Paradox of Human Rights” and  
“the Rights of the Rightless”:  
Žižek on the Radical Politicization of the Inhuman**

Hsing-Yi Chiang

Assistant Professor

Center for General Education, National Tsing Hua University

**ABSTRACT**

The essay elucidates Žižek’s practical anti-humanism which places emphasis on the importance of the inhuman and the possible political consequences drawn from it. By focusing on the problem of refugees, the essay shows the limit of the politics of human rights that prioritizes citizenship, and endeavors to clarify how the refugee problem serves as an impetus that transforms radically the politics of human rights into a politics of the inhuman. The inhuman elements of refugees, derived from their being excluded from the political community, don’t make them objects to be rescued by humanitarian aid but rather confer upon them the possibility of becoming the subjects of radical political acts. Refugees, as the absolute rightlessness, who have the right to assert that they themselves stand for universal humanity, not only challenge the cruel logic of the existing symbolic order, but also are capable of emancipating humanity by emancipating themselves.

Key Words: Žižek, Slavoj, human rights, refugees, the political of psychoanalysis, Universality