

肯認與差異 政治、認同與多元文化*

Scott Lash and Mike Featherstone

壹、肯認

在某種程度上，本書可說是源自於泰勒(Charles Taylor)編撰、由普林斯頓大學出版社(Princeton University Press)於一九九二年印行的《多元文化與「肯認政治」》(*Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*)一書。該書內容是泰勒在一九九〇年普林斯頓大學「人類價值中心」(Center for Human Value)揭幕時的講稿。普林斯頓大學該中心得到勞倫斯·洛克斐勒(Laurance S. Rockefeller)的大力資助。事實上，史蒂芬·洛克斐勒(Steven C. Rockefeller)是該書的撰稿人之一。該中心主任葛特曼(Amy Guttmann)是該書及其第二版(一九九四年版)的編撰者。此書主要是多元文化對於普世人權的挑戰。更精確地說，該書主題放在如何在特定的文化脈絡中重新思考人類價值。此一主題將人類價值導引至制度性肯認(*institutional recognition*)之意涵；換言

* 本章取材自：*Theory, Culture & Society* 2001 (SAGE, London, Thousand Oaks and New Delhi, Vol. 18 (2-3): 1-19.
[0263-2764(200104)18:2-3;1-19;017478]

之，人類價值不僅歸因於所有個人作為個體的人類尊嚴，也歸因於**特定文化**之公眾肯認的脈絡下。這也意味著對於社會的評價，乃基於其人類價值之表現。其方法是評估社會的公共制度中，人類價值之「基本善」(primary goods)的傳達(Guttmann, 1994: 4)。下列是所有公民共享的善：收入、健康照顧、教育、良知自由、言論自由、新聞與結社自由，以及投票與擔任公職的權利。其目標是瞭解多元文化主義和認同政治(identity politics)對此的挑戰——而多元文化主義在此脈絡下被擴大，包括女性及性弱勢族群(sexual minorities)之文化。作者質問自己，是否不該再有其它的基本善，亦即「一個穩固的文化脈絡，可以賦予生命中的選擇意義與指引」(Guttmann, 1994: 5)。普林斯頓叢書的起點是價值普遍主義(value universalism)，而泰勒教授的專題論文以及多元文化主義，則是在共同的價值普遍主義下脈絡化。

- 2 本書《肯認與差異》的背景是一個完全不同的狀況。地點不再是崇高且神聖的普林斯頓大學講堂，而是滿佈沙土的南倫敦街道。事實上，此處位在倫敦劉易舍姆自治市(borough of Lewisham)，是全英國經費最拮据且擁有最多弱勢者的市鎮之一，也是蓋瑞歐德曼(Gary Oldman)〈切勿吞食〉(Nil by Mouth)一片的拍攝地點。這是一九九九年五月舉辦於葛德史密斯學院(Goldsmiths College)為期兩天的研討會，是該學院新成立之文化研究中心所舉辦的首場會議。不同於人類價值，文化研究的靈感，與其說來自羅爾斯(Rawls)、哈伯瑪斯(Habermas)和德沃金(Ronald Dworkin)等人的普遍主義政治哲學(如普林斯頓之例)，倒不如說是含括在霍爾(Stuart Hall)著作中的文化研究傳統。其背景主要是葛德史密斯學院中，英國年輕藝術家(Young British Artists)之概念藝術中的驚嚇美學(shock-aesthetics)，而不是美國長春藤聯盟的康德倫理學，驚嚇美學培養出如赫斯特(Damien Hirst)和麥

昆(Steve McQueen)之流，並使紐約市長朱利安尼(Rudy Giuliani)對之感到不安。普林斯頓對人類價值叢書採取完全美式的定位，這本文化研究叢書的設定則相當歐式。除了撰稿人之外，本書的參與者還包括霍爾、麥克羅比(Angela McRobbie)、舒文傑(Hermann Schwengel)、察特斯基(Eli Zaretsky)、艾伯特基金會(the Ebert Stiftung)的菲奇(Werner Fricke)、博耶(Robert Boyer)以及魏維奧卡(Michel Wiewiorka)。其他參與者包括對英國新工黨政治較有實際投入與批評指教的人物，如李德彼特(Charles Leaderbeater)、皮姆洛特(Ben Pimlott)、李奧納德(Mark Leonard)與赫頓(Will Hutton)。該研討會大部分由支持工業社會研究的英德基金會(Anglo-German Foundation)所贊助，另外還有葛德史密斯學院及《理論、文化與社會》期刊(*Theory, Culture & Society*)的協助。

相較於原始版本，本書的出發點不是普遍主義而是差異。本書較關注差異與多元主義如何處理普世人文主義的論點，而非普世人文主義如何處理差異與多元主義。這場會議在葛德史密斯學院舉行，以「政治文化的未來」為名。在普林斯頓之後及葛德史密斯事件之前的這段時間，曾發生一場爭論。在此爭論中，意見的對立不在於自由人文主義，而在於社會主義重分配和多元文化主義與差異政治之間。此處的關鍵人物是費莎(Nancy Fraser)，其於一九九五年在《新左評論》(*New Left Review*)發表一篇指標性文章，後續則以羅遜(Richard Rorty)、霍耐特(Axel Honneth)及巴特勒(Judith Butler)等人的文章尤其重要(Fraser and Honneth, 2001)。現今這場以費莎之論文為主軸的會議也強烈顯示出這一點。然而，對比於普林斯頓及新左評論／韋爾索出版社(NLR/Verso)的刊物，本書的主要內容並非政治哲學，而是文化研究與文化社會學。它也是實踐的政治學。其出發點或許是通俗文化(popular culture)與街頭政治(street poli-

tics)，而不是憲法與政治概念。最後，該研討會在科索沃戰爭(Kosovo War)戰事方酣之際舉行，當時正是團體權利挑戰個人權利最為顯著的年代。在九一一事件之後，上述主題的重要性已顯著提高。

3 本書是以費莎〈抽離倫理的肯認政治？〉(Recognition without Ethics?)為出發點。費莎強調認同政治的浮現，已使人們的關注從「經濟危害」轉移到「文化危害」，而這已使肯認議題成為矚目焦點。經濟危害和人權都包括在「正義」的範圍內。費莎將此種正義政治(politics of justice)和肯認政治作對比。在此，經濟危害與人權屬於正義之範疇是康德的概念，屬於肯認之範疇則是黑格爾的**倫理生活**(Sittlichkeit)概念。權利原則屬於正義範疇，而「善」或「善的生活」乃歸於肯認範疇。正義使用重分配的語言，肯認則使用共同體的語言。正義是道德問題，肯認則是倫理問題。正義是尊敬的問題，肯認則是尊重的問題。在本書第二章這個起始章節中敘述，費莎試圖在正義的標題下，回答肯認的諸多相關問題。她想把肯認的問題自**倫理生活**與道德倫理範疇跳脫出來，而以**道德規範**處理之，例如以義務論(deontological)來處理肯認問題。義務論倫理學是理論倫理學。因而黑格爾在《權利哲學》(*Philosophy of Right*)中處理康德的**道德觀**(Moralität)。義務論倫理學著重於行動，認為行動關乎義務而無關結果。對康德及義務論倫理學而言，唯一合宜的**道德**動機既非審慎(prudence)也非善心(benevolence)之類的因素，而僅是對道德律的尊重。義務論倫理學完全是普遍主義的。

費莎想將正義理論延伸到權利與善的分配之外，以檢視制度化的文化價值模式。她主張以**社會地位**(status)的角度、而非沿著認同的路線，來處理肯認的問題，而爭論中的問題就是肯認之主張。如果我們依據認同思考肯認的主張，那麼我們很難

評估、比較不同形式之善的生活。相反地，如果我們從**社會地位**(即費莎所謂「社會生活中的同等參與」)的角度，來審視肯認的主張，我們便可迴避此種困難的評估。因此費莎不贊同泰勒(Taylor, 1994)和霍耐特(Honneth, 1995)以認同為基礎的肯認概念。誠如我們在第二篇文章所見，對霍耐特而言，肯認主張立基於一種「未扭曲的認同形成」之互為主體性(intersubjective)的心理學理論。泰勒主要以受創的自我認同，以及限制達成善的生活之能力的受阻主體性，來瞭解誤認(mis-recognition)或否認(non-recognition)。費莎藉由轉向檢視社會地位，將這些問題拉回到康德的旗幟下，並迴避善之生活的問題。舉例來說，她探討法國禁止女穆斯林在公立學校穿戴頭巾之政策。以「社會地位即是同等參與」為理由，即不去評價伊斯蘭教傳統，費莎可以反對這些政策。費莎的肯認，是以社會地位為基礎，而非對於文化之評價判斷，這的確是立基於道德規範之肯認的案例，也確實是一個抽離倫理之肯認的實例。

如果公共團體所為的肯認岌岌可危(如果執行肯認工作者就是公眾體制)，費莎的觀點便有其長處。然而在某些方面，肯認具有不可化約的**文化性**，同時有不可化約的私人性與直接性。它必然不只是公眾體制所為的肯認，它也必須和日常的互為主體性有所關聯。費莎相當高明之處在於，其將肯認帶離文化、特定性、甚至是倫理學(意即倫理是基於生活之特定形式)的範疇，並試圖把它帶到道德規範及正義的標題之下。在此意涵下，肯認主張不同於尊敬或尊嚴的主張。尊敬或尊嚴可以輕易在個人權利的普遍主義範圍內被討論。費莎確實瞭解文化主張的重要性(甚至是特殊的當代適切性)。這些的確不是重分配而是肯認的主張。但是我們的體制能看待它們的最佳方式，反而是假設它們為尊敬與尊嚴的主張。

霍耐特撰寫的章節〈肯認或重分配？社會道德秩序的變遷

觀點) (Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society)，至少隱約地處理了肯認主張的文化面向。費莎關注於有關肯認主張的公眾體制。當然，肯認主張不同於重分配與其它普遍主義主張(諸如投票權)。費莎將肯認帶到義務論與道德規範的根本否認性格之下，可能是思考肯認對公眾體制的最佳解決之道。霍耐特較關心更直接的互為主體性。霍耐特之基礎是米德(George Herbert Mead)心理學中提出的青年黑格爾。對於黑格爾的需求理論(theory of needs)，霍耐特提供我們一種米德式的解讀。此處的人類主體具有兩類需求與我們互為主體性關係有關：我們需要尊敬與肯認。尊敬和尊嚴有關。就尊敬的面向而言，我們想要被一視同仁地對待、擁有自主的空間、擁有某種普世權利等等。就肯認的角度而言，我需要他人瞭解我本身的獨特性(singularity)：即特定的主體就是「我」。在《現象學》(Phenomenology)中，黑格爾不僅由普世與獨特的觀點來論述，更以普世、獨特以及個別的(Das Einzelne)觀點出發。主人與奴隸的辯證不是以普世主體性就是以單一主體性，或是基於單一個體普世性的形式進行不同解讀。至於霍耐特，他清楚地從尊敬或尊嚴的角度來定義普世性(相當類似費莎的義務論)，並自殊異性的角度解釋肯認。霍耐特亦使用肯認主張的語言。但是對他來說，此非基於普遍主義正義的原則，而是基於需求的心理。誠如關切是人類性格的主要面向：這是泰勒所謂當代「自我」的兩項「來源」。

霍耐特指出，重分配的政治及普遍主義的正義，與尊嚴需求或尊敬需求有關，從康德、馬克思到羅爾斯都是如此。但是肯認本身，是以「來自具體他者的情感需求及社會尊敬之回報」為根基。霍耐特繼續陳述，這是我們自我信任(self-trust)的基礎。就此意義而言，我們可以瞭解由誤認所引致的痛苦。若我們因而被稱為「骯髒的猶太人」或是「愛爾蘭雜種」，那麼就

自我的面向而言，我們遭受兩種損害。首先，因身為猶太人或愛爾蘭人而遭受否定對待，就我們的尊敬與尊嚴而言，乃是受到不如一個普通主體所受的對待。其次，就我們作為愛爾蘭人或猶太人的殊異性，我們也不被重視。因此：(1)我們不被當成個人來對待；(2)我們(集體的)文化遭受侵犯。我們的普世主體性及獨特主體性皆遭受損害。霍耐特回到青年黑格爾(在《現象學》之前)關於三個肯認類型或階段的著作：第一是「法律」的類型，第二是「愛」的類型，而第三則是「國家」的類型。在法律的肯認中，我們藉由抽象的法律而被授予敬意與尊嚴。在愛的肯認中，我們就我們的殊異性而獲得肯認。當今女性主義的關懷倫理學(ethics of care)，對此有所回應(Benhbib, 1992)。國家的肯認則如同具體普世的肯認，應就我們的普世性與殊異性肯認我們。霍耐特主張，在當今社會運動及多元文化論的政治中，純粹普遍主義的道德秩序是不足的。它就正義的角度而言並不夠、且不再是團結的適當基礎。現今需要的是以肯認和重分配(尊敬、尊嚴)為基礎的團結原則。同樣地，肯認也必須併入社會的變動道德秩序之中。

亞爾(Majid Yar)以霍耐特的論點邏輯作為出發點。亞爾的假設承襲自米德心理學的部分並不多，主要出自黑格爾的超越架構。就連單一主體性都不是任何一個個別的具體心理學主體，而是一個有意義之主體性的本體(ontological)面向。亞爾以黑格爾的慾望(desire)概念為始點，在批判後結構主義(poststructuralism)有關「他者」(the other)概念的脈絡時審視了這點。泰勒最初的普林斯頓論文，批判他所謂的「新尼采哲學信徒」(neo-Nietzscheans)，因其認為他們將差異論述和普遍主義論述間的論辯，化約成只是權力的問題。亞爾之批判具有後結構主義的假定，假設肯認的不可能性。他尤其質疑列維納斯(Emmanuel Levinas)的倫理學，而後者以一種無可承認的異質性

為基礎。後結構主義者如拉康(Jacques Lacan)與列維納斯等人，從黑格爾之起始處開始，區別人類主體性與世界。這項區別在主體的核心，構成「匱乏」之物。該匱乏是我們的基本困擾，它填補或滿足了我們的基礎行為動力。對黑格爾而言，這是一場有關獲得自我意識(self-consciousness)的奮鬥。黑格爾之主體經由他者的肯認而獲致自我意識。對於後結構主義而言，情況則截然不同。亞爾在此脈絡下比較列維納斯與沙特(Jean-Paul Sartre)。這項原始的匱乏構成主體以及主體的慾望。對沙特而言，該慾望存在於匱乏中，構成我們的虛無(nothingness)，同時構成我們的自由。虛無也是一種「形成」(becoming)，其處於來自肯認以及來自被「存在」(being)所廢止的持續威脅之中。此為肯認他者的「鏡像」(specular face)，即其將主體轉變為客體。此時，「他人的注視肯定了我的價值」。因此在《密室》(*Huis Clos*)中，「地獄即是他人」，或說肯認就是地獄。在此意義上，列維納斯只是反轉了同一(same)與他者的角色。沙特擔憂他者對同一的反射注視，列維納斯則擔憂同一對他者的注視。對列維納斯而言，與他人的道德倫理關係，是最基本的事物。這是一種非承認關係。一旦我們需要或渴望他人，我們便試圖加入一個非道德倫理而是認知(cognitive)的關係。我們試圖瞭解或肯認他人，而這違反了最基本的倫理原則。

- 亞爾藉由柯耶夫(Alexander Kojève)回歸到黑格爾而規避了後結構主義。在自然哲學中，黑格爾幾乎必定會展開其自然辯證法論述。他假定，讓意識有別於慾望或「需要」即是自然。
- 6 黑格爾對自然的觀念，依賴霍布斯及康德的第一批判，《純粹理性批判》(*The Critique of Pure Reason*)。因此，自然關乎意識對客體、對事物的關係。在霍布斯式、所有人對抗所有人(war of all against all)的戰爭中，只有經由慾望的潛在滿足，意識才

能遇到此類客體。經由康德的邏輯分類，認識自然只是我們人類著手使用這些事物的手段。康德認為這種認識與工具理性密不可分。然而，在此脈絡下，柯耶夫欲區別客體的工具性需求以及「慾望」本身，對他而言此區別關乎相互主體性。在黑格爾的自然中，也是對客體採用霍布斯式與(第一批判)康德式論述的自然，我們不會全然變成有人性或是自覺的。這只會經由「肯認的慾望」發生，換言之，希望「某人以我們希望被對待的方式來對待我們」。這將帶領我們脫離自然，離開霍布斯並進入康德倫理學的領域。其和康德的差別，在於不同意康德倫理學的抽象概念。對柯耶夫及黑格爾而言，只有在被互為主體性地調和時，某個主體賦予其自身的「價值」，才會成爲一項「事實」。

如同泰勒及霍耐特，亞爾想要從互為主體性的肯認進展到團結一致(solidarity)、到社群、到黑格爾所謂倫理生活以及維根斯坦所謂「生活形式」(form of life)。他想要從由主體作爲單一個體的肯認，進展到容許這種單一性的文化。泰勒在此指出，如果一個主體利用特定文化的資源(生活形式)，就可以只因爲其特定的「德性」(例如語言的使用、形象、族群活動、思想、肢體表達等等)而被尊敬。因此單一主體的肯認(事關尊敬，而不是尊嚴／敬意)，也包含對一個文化的尊敬。亞爾本身經由鏡射(specular)，從文化或社群的互為主體性轉移到(並非黑格爾造成的轉變)語言的互為主體性，或是如迦達默(Hans-Georg Gadamer)著作中的對話。在此隨著社群、文化和文化間瞭解的建構，說服和詮釋性的對話是可能出現的。

歐尼爾(John O'Neill)以類似的方式開始，但是他從跨文化主義(interculturalism)回到我們從費莎之論述中所見的普遍主義。歐尼爾針對重分配，提供一套有力的社會理論主張。此外，尙嚴厲批判了後結構主義、主張肯認與共享價值不可能實現，

反而是見於列維納斯和德希達(Jacques Derrida)著作中的「價值偶然性」(value-contingency)有可能。他主張，這最後將帶我們回到黑格爾與霍布斯的原始自然狀態，而此狀態和當今的新自由主義式全球市場大同小異。同樣地，歐尼爾主張，基進多元文化主義提供一個不充分的基礎或是肯認政治。而其所需要的是「中庸」(middle)(Rose, 1992)，即一種經過協調且「公民的」互為主體性，可將市場之準自然法則的**慾望**轉化為**價值**。這個經過協調的互為主體性，就是黑格爾的**倫理生活**，其來自自主與奴的肯認，開啓通往理性與自由的道路。這是**黑格爾的政治經濟學**(之自然法則)批判。歐尼爾以牟斯(Marcel Mauss)的禮物(gift)互惠形式，來瞭解這些互為主體的自然權利。他把牟斯與霍布斯的獨佔式個人主義並列。和牟斯一樣，歐尼爾要求一項「公民契約」，以形成新的「公民結合」，重振福利國家。這項肯認的集體互惠可以作為重分配的基礎。如同費莎，歐尼爾以一個支持重分配之文化政治的強力論據作結。法律、政治及社會的公民權利不只是屬於肯認或文化需求之範疇，更是普世的個體權利。他們並非要求我們尊重任何特定文化或善之生活的形式。這說明費莎運用重分配論述及普遍主義論述，亦將之擴展為肯認政治。歐尼爾反之，他以肯認的當代特質(「後社會主義」)為開端，然後和牟斯一樣，使用此特質為重分配辯護。

李斯德(Ruth Lister)的文章將此爭論帶入對於福利國家具體政治的經驗探究。李斯德無疑隸屬於普遍主義的陣營。她主張費莎的「文化正義」(cultural justice)以及「社會 - 經濟正義」，是任何有意義之肯認政治的核心。她挑戰「積極現代化」與「積極福利國家」的第三條路(third way)論述。在英國，藉由這些論述，從社會保險廣泛、無所不包的歐陸普遍主義模式，轉變到「救濟剩餘貧窮」(residual poverty relief)的美國模式。該假設

為：在當代後福特主義(post-Fordism)中，經濟風險會受到普遍利益所阻止。李斯德表明在具體案例中，尚有另一種局面。普遍主義安全網對於風險而言有其必要，因為當冒險失敗時還有某些事物可倚賴。對於伴隨風險而來的革新獨特性，大量的重分配遂不可或缺。風險(risk)與重分配(redistribution)是李斯德所稱福利改革「三 R」(3 Rs)中的兩個。第三個 R 則是肯認(recognition)。如同赫頓(Hutton, 1998)在《資金託管的社會》(*The Stakeholding Society*)一書所論，李斯德在此主張，如果沒有充足的重分配，就沒有任何肯認。當前極度不平等已經從光譜的兩端產生排斥(exclusion)，即下層階級的排斥，以及全球精英之「頂層階級」(overclass)的自我排斥。在這個脈絡下，國家內部階級之間的互惠與肯認，可能沒有任何文化根基。因此對李斯德而言，擴大權利議題之重要性，乃是經由窮人積極參與福利決策，來重新定義「積極現代化」以及「積極福利國家」。

華爾比(Sylvia Walby)關注政治的具體現實。她認為，現世政治鬥爭中的主張，通常既非普遍主義的(重分配的)，也不是特定的(肯認的)。它們反而關乎某種介於普世與特定之間的中間主張。它們反倒和**參考團體**(reference group)有關。華爾比運用參考團體理論，來理解「為什麼社會團體選擇某些標準、而非其它標準構成它們的利益，並作為其宏願的焦點」。參考團體的主張往往不屬普遍主義(它們無涉於任何種類的抽象主體)，亦非個別主義(它們和社群或生活形式並不相符)。她提出一個例子：將性別作為參考團體的政治主張。性別既不是普遍主義的，其本身也不是一個社群、一種文化、一個生活形式，比如說倫敦的錫克教徒(Sikh)社群。相同情況也適用於工會政治中的階級群集。華爾比提到，就連在追求如全球人權等普世主張的政治運動中，該類聯盟都會訴諸如納粹大屠殺的特定案例。她也指出，猶太人在許多方面仍不能完全算是個社群或文

化，而應視為介於文化**社群**(Gemeinschaft)與普遍主義**社會**(Gesellschaft)之間的團體。此外，正義的主張以參考團體為根基，而不是以普世道德的抽象論據為基礎。她進一步指出，普遍主義的個人權利論述，實際上已經作為主張集體或**團體權利**(諸如工會豁免權)的一項基礎。在工會團體權利的脈絡下，並不容易瞭解哈伯瑪斯和歐菲(Claus Offe)為何會採取如此強硬的立場來反對團體權利(Habermas, 1994)。華爾比所說的是，在此脈絡下，參與政治的社會群集確實可能更近似於「聯盟」，我們或許不應如此迷信「社群」。她進一步主張，當代的肯認特質與肯認意識型態，可能在今日的全球時代，被用作「**為平等而努力的輔助事物**」。

貳、差異

如果本書前半部和泰勒具啟發性的文章一樣，強調肯認的中心思想，則後半部便是聚焦於差異的問題。在本書其它章節中，作者群由差異的觀點出發，回頭重新思考肯認的問題。我們所謂的差異，並非指涉如列維納斯(Levinas)等後結構主義者主張的絕對差異，他們認為對同一(a same)的假設，根本不能作為絕對他者的否認性(non-recognizability)。我們亦非指涉德希達的「延異」(differance)概念。在其概念中，差異是同一與他者之間的第三空間。對德希達而言，這項差異是最原始的，因為它是同一與他者的可能狀況。本書脈絡中的差異反而是指**流動**(flux)、**移動**(movement)、**成為**(becoming)、**不明確**(indeterminacy)，以及全球資訊秩序的**流動**(flow)。這種差異概念受惠於德希達及列維納斯的思想並不多，反倒更加符合柏格森(Henri Bergson)或齊美爾(Georg Simmel)等人的假設。

因此，包曼(Zygmunt Buman)描寫當今「偉大的肯認戰爭」。包曼認為，在所謂「穩固現代性」的舊體制中，黑格爾的主奴辯證是有效的，而且權力是探討支配的關鍵。在當今「流動的現代性」中，決定誰擁有權力的要素，不再是支配，而是流動性和「解放」(dis-engage)的能力。權力不再存於主人與奴隸的架構中，反而在「打破架構者」的手中。泰勒主張肯認一直是現代的，並與現代表達的個人主義有關。他堅持舊制度的地位安排，必須在肯認能成爲主導性用語之前消失。現在包曼主張，我們正活在一個後肯認(post-recognition)的年代，至少是主奴形式的肯認不再佔有優勢的時代。肯認在領域化(territorialized)的權力體制中位居主導地位。今日我們生活於一個去領域化的經濟環境和一個仍然是區域化、正處於去區域化過程的政治體制。因此，流動現代性中的肯認，是一場偉大的戰爭，由幾乎不斷的「偵察戰」(reconnaissance war)構成，這不太算是主奴之戰，而是所有人對抗所有人之戰。穩固現代性的分配主張出於社會正義，並且是「實質的」及「全面的」。這異於流動現代性中的「開放式」(open ended)及「形式」人權(和國家的權利)主張。焦點不再置於「美好的社會」，而是人權，例如使個人差異獲得肯認的應得權利。因此關於穩固現代性之「積極肯認」的解放戰爭，被流動現代性之「消極肯認」的差異戰爭所取代。

羅遜關於從「運動政治」(movement politics)轉變到「活動政治」(campaign politics)的論點有其意義。在流動的現代性中，泰勒及霍耐特經由「自我實現」的肯認，以及費莎的肯認，都不被我們視爲社會正義。我們擁有的反而是如同純粹差異的消極肯認，就像處於威脅之下而連結的社會關係。連結主奴肯認之緊張關係的社會關係，在新霍布斯式(neo-Hobbesian)所有人對抗所有人肯認的某種原子論中，鬆散地形成。這不是霍布斯

式，而是新霍布斯式，因為受到威脅者不是功利主義的利益，而是爭取尊敬的抗爭。更確切地說，在流動現代性中，存在著「持續的鼓勵」，顯露這些肯認主張：主張不能事先決定。在流動的現代性中有真正的「差異積累」(accumulation of difference)，其相對於穩固現代性的同一積累。絕對沒有其它主張，「絕對沒有其它認同」，「未來」我們必然能夠不受拘束地「打破」這些認同。對包曼來說，該意涵是悲觀的。一方面，某些因素促使肯認的主張逐漸傾向於將絕對價值置於自身生活形式。另一方面，全球精英傾向採取消極肯認的態度。這無關乎給予其他人尊嚴，只是一種任其如此(let-them-be)的容忍態度。因此，肯認的主張對全球精英而言是合宜的，只要它們不涉及重分配。

吉洛伊(Paul Gilroy)以差異的種種問題為起點，詳細審視英國當前的「第三條路」政治。布萊爾主義(Blairism)本身釋放出現代化的態勢，但對吉洛伊而言，它仍是在去領域化社會的脈絡中，鼓吹包曼的領域化政體。他們在普遍價值解體的時代中，冀望一個「聯合政治」(joined-up politics)，這是過時的想法(Whimster, 2001)。吉洛伊因而將英國喜劇演員阿里吉(Ali G)理解為「英國性毀壞」(decay of Englishness)的代表人物：代表

10 著在「後殖民憂鬱的年代」中，「逐漸減少的共同價值積累」。然而，第三條路政治的精英，仍然活在過去殖民時期對領域化的空想中。對他們而言，「多元文化主義」代表一種「穩固的拼貼」(fixed mosaic)，儘管他們試圖將「種族」抽離政治，但「種族思維仍然存在」。一旦「對種族規則的同意遭到否認」，在新工黨(New Labour)穩固的拼貼中，就會出現有效的「否認」，並「拒絕對黑人族群歸屬(black belonging)持開放態度」。英國性甚至是「白人族群歸屬」受到威脅的說法亦同時遭到否認。對吉洛伊而言，「文化」不應再被理解為「屬性」，反而應

被視為「過程」。如果文化是一種過程，則肯認必定不再是存在(being)的問題，而是成為(becoming)的問題。肯認必須離開表象(representation)的術語，並顯現為攸關流動性、流動及移動的事物。在吉洛伊(Gilroy, 1993)提出的黑色大西洋(Black Atlantic)長期遷移與移動之脈絡下，多元文化不再是一組拼貼模式，而是一項由活動、戰爭及肯認協商所組成之「肯認的辯證」。

緊隨勞倫斯(Stephen Lawrence)一案而來的麥克芬森報告(the Macpherson Report)，發現警力中的制度種族主義(institutional racism)，其證實政治體制仍然是領域化且過時的：種族思維(race-thinking)不只存在警察之中，也存在於「經濟、英國政府(Whitehall)和律師學院(the Inns of Court)」。吉洛伊比較以上第三條路多元文化主義穩固的拼貼模式，和「隱密的多元文化」：即街頭的多元文化、在當代價值解體的脈絡下，一個以過程為基礎並「崇尚鬥爭的人文主義」。這項「世界的人文主義」也許主要不是權利的問題。權利是「存有」(being)的「屬性」。以轉變中之多元文化為基礎的過程，我們必須為它找到其它慣用語。在任何機會中，任何一個已轉變的公領域中記錄此種文化變遷的機會，仰賴同時否認「聯合政治」以及「後殖民憂鬱」的可能性。

佛格(Francoise Vergès)在法語系的加勒比海和非洲地區，用類似的方式來理解克里奧人(creole)。和吉洛伊一樣，佛格並未做出絕對的他者性質(other-ness)或任何重回根源的主張。其差異概念也是運動的問題。她強調「家園」本身的建構，讓在馬提尼克島(Martinique)、尼恩(Réunion)、馬拉加切(Malagache)和塞內加爾(Senegal)的知識分子感到些許徬徨(vertigo)。黑格爾和法農(Franz Fanon)的肯認政治承諾，以自我實現作為解放的成果。但結果反而是「徬徨」，就如超現實主義詩人翁特來

(Antaillais)以及政治家塞澤爾(Aimé Césaire)的《返鄉筆記》(*Cahier d'un retour au pays natal*)所見證者。在此自行浮現出來的問題是，你如何肯認持續不斷的變化？你如何肯認運動？克里奧人此概念對於佛格的主張，具有核心的重要性。該詞的語源是海地，僅能在使用法語的加勒比海地區受到應用，且以法國移民後裔(bossale)來相對於「克里奧人」的意義。馬提尼克的詩人及劇作家格利桑(Edouard Glissant)發展出「克里奧化」的理論，主張克里奧人是「絕對有獨創性的」，如莖一般，像沒有固著之根的地下莖一般成長。格利桑生於一九二八年，晚於塞澤爾及桑戈爾(Leopold Senghor)約十五年至二十年，其克里奧人的概念乃相對於他們「黑人傳統的自豪感」(negritude)概念。格利桑的確在諸如加勒比的克里奧人文化，以及如歐洲與非洲的「文化返祖性」(cultures ataviques)之間做出區別。

事實上，在一九二〇年代及一九三〇年代，橫跨巴黎及法語黑人世界之概念與人們的活動，不乏其獨特性。在佛格所稱「模仿與食人習俗的巡迴」中〔存於藝廊以及如《黑人世界回顧》(*Revue du monde Nègre*)等巴黎時事諷刺劇中〕，存在大量關於通婚(metissage)的爭辯。通婚及克里奧化(creolization)是過程、活動的問題，而不是屬性或人的問題。佛格(Vergès, 1999)在其《怪獸與革命分子》(*Monsters and Revolutionaries*)一書中，深入探討通婚。在本書中，她認為克里奧人的世界主義，反對並排拒法國共和政治及其人權論述與「同化議題」。這種同化的共和主義，似乎將與努斯鮑姆(Martha Nussbaum, 1997)和赫爾德(David Held, 1996)的著作中，其世界主義的共識(consensual)和人權概念有所交集。相對於克里奧人世界主義的立場，她主張「跨越當地政治文化的習慣」。相對於在世界規模下，穩固拼貼的人權多元文化主義，多元文化在此仍是過程與活動：有必然與基本的歧見(dissensus)。

聖多斯(Boaventura de Sousa Santos)進一步將某些理論帶進拉丁美洲的範疇，包括：通婚、食人習俗，以及強調差異而非共識的世界主義……等問題。對聖多斯而言，西化(Westernization)有三個階段：(1)十字軍東征；(2)由民族國家自一五〇〇年至二十世紀大半時間之擴張，所形成的歐洲世界體系；(3)最後，如其所稱之千禧年的美國化。當中的最後一項，提供一個包含在新自由主義及第三條路政治中之共識及霸權的全球化。聖多斯在「我們的美洲」(Nuestra America)之標題下，提倡一種反霸權的全球化。我們的美洲，就是另一個非歐洲中心的(non-Eurocentric)美國，「我們的美洲」(our America)是古巴詩人暨政治流亡人士馬第(Jose Marti)於一八九一年所撰文章的名稱。「我們的美洲」的美國人，是馬第的美洲女混血兒。這項通婚是透過身兼巴西詩人與前衛(avant-garde)宣傳者的安德瑞(Oswald de Andrade)，在《食人族宣言》(*Anthropophagous Manifesto*)中所吟唱的「食人傳統」而進行。其「加勒比海革命」(Caribbean Revolution)進而經由底層民眾對於歐洲的拼修而創造出差異：這個拼修的主題在一九九八年聖保羅的雙年展反覆展出。聖多斯強調，此「離心」、「奇怪的特質」，只有在依賴宗主國並有一個「虛弱中心」的束縛下才有可能，例如在葡萄牙和西班牙的殖民政策中。因此，一套一致的符號結構或是一個符號，並無法被強加於周圍環境，而使得混血文化(mestizaje)成爲可能。聖多斯在此提出一項新的自然法則：一個離心的「巴洛克式世界主義法則」。巴洛克式主體性隨著世俗法則的枯竭而出現，在既非烏托邦也非「正統空間」(Orthotopia)、而是「異質空間」(heterotopia)的問題中運作。二十世紀早期，德國的藝術史學家沃夫林(Heinrich Wölfflin)，將文藝復興時代的永恆不變和巴洛克時代的變動不居相對照。瑪法弗(Jose Antonio Maravall)指出，巴洛克包含阻斷的時間性、

- 12 即時而沒有形狀的空間性，以及「形式的極端主義」。巴洛克時代的繪畫在輪廓與色彩上模糊不清，就像**混血文化**，創造出新的樣式。在政治場域，奴隸面對否認的主人有兩種選擇。如同法農，他可以殺害主人、獲得解放，或者可以象徵性地吸納主人，接受主人的符號，並開啓此類異質空間。

本書以彼埃特思(Jan Nederveen Pieterse)、魏斯伍德(Sallie Westwood)及史汪(Abram de Swann)的文章作結。彼埃特思進一步將上述主題帶入混血(hybridity)的延伸討論。魏斯伍德警告，我們已經過於延伸「差異」之概念，以致其觸及第三世界政治，而其主要仍是主與奴的領域化政治。史汪甚至在我們的全球資訊社會中，強調肯認和否認的持續重要性。史汪以「去文明」過程的方式，瞭解第三帝國(the Third Reich)的「集體極端主義」，及其他種族滅絕和準種族滅絕(quasi-genocidal)的政權。在此肯認等同於文明。第三帝國誤認(Third Reich misrecognition)涉及「認同式情感的驅逐」。在此，認同他人需要投注情感。而種族大屠殺的罪犯，則涉及對其受害者之情感的巨大負投資。泰勒和霍耐特從被肯認者(「奴隸」)的心理學觀點，給予我們肯認的辯證。相反地，史汪則審視「肯認者」(主人)，其誤認(和滅絕主義)來自此種「情緒分割」。

參、溝通與社會關係

在我們針對肯認與差異如何運作於全球資訊時代，提出一些自身的說明之前，讓我們暫時回到泰勒的原始論述。泰勒在其指標性論文中並未特別關心重分配：而僅關注普遍主義和多元文化主義之間的緊張。泰勒藉此陳述肯認的兩端：一為「尊嚴」，一為「本真性」(authenticity)。康德是尊嚴一端最早的倡

議者之一。它和我們作為以自我導向之理性行為者的狀況有關。即我們藉由體制和其他人被肯認為自我導向的理性行為者。對泰勒而言，黑格爾的主奴辯證主要和尊嚴有關，而較少和本真性相關。其假設主人與奴隸都應獲得如理性行為者的平等肯認：他們應該受到相同的尊敬，並被賦予平等的尊嚴。簡言之，他們應該被賦予作為個體的平等權利。泰勒提到，在盧梭(Rousseau)的《社會契約論》(*Contrat social*)中，也有理性自我導向行為者的集體概念。他繼續表示，黑格爾從盧梭得出其主奴辯證。對盧梭而言，此處全部都是相同的：沒有任何一點差異的空間。泰勒指出，尊嚴的一端在一九八二年加拿大憲章的個人權利中被援用。就像其它國家的「權利法案」，例如美國或德國聯邦憲法的基本權利(Grundrechte)，這些主要是為司法審查提供基礎的個人權利清單。司法審查容許法院挑戰公共權威的行動，包括根據憲法正文由國會所通過法律之權威的行動。司法審查可以平衡「一般多數政治過程之建立，帶有立法行動的觀點」(Taylor, 1994: 58)。正如羅爾斯、德沃金和哈伯瑪斯所指出，個人權利在定義上是**程序**、而非**實質**權利。實質權利為個人或文化呈現「善的生活」。實質權利假定，「立法的目標是使得人們以一種或其它方式具有德性」(Taylor, 1994: 57)。加拿大憲章並不承認，立法的目標是使人具有德性。其權利保護「尊嚴，而不涉及任何良善生活的特定認識」，但反而是關於「個人考量與相信個人某些或其它觀點的力量」。

泰勒之肯認的第二極端是「本真性」。本真性和康德的正義與功利主義之抽象個人主義相對。它是由盧梭提出，盧梭不只是現代性尊嚴的來源，也是在他所謂「**存在的感覺**」(sentiment de l'existence)中「**主體性的轉折**」(subjectivist turn)之來源。此暗指赫德「我們每個人都有身為人類的獨創方式」的概念，而其引用自道德感的理論。尊嚴立基於公民身分，本

真性反而多少和**文化**有關。從某種角度來看，如果尊嚴是一種公共現象，則本真性基本上是私人的。由於是真實的，我不被肯認為一個可與任何人從事交流、與他人具同樣特質的人：我以我作為「我」的獨特性而被肯認。本真性是「愛的關係」之核心，它是「自我確認及發現的嚴酷考驗」。在尊嚴平等的政治中，我們每個人都擁有相同的權利和豁免權。在本真性的差異政治中，我們想要以我們的特性被肯認為獨一無二。儘管獨特，但本真性是普遍主義之論據的主體。在此，我們使用「普遍主義的論據」，支持「我們必須承認並非普世共享之事物」的主張(Taylor, 1994: 39)。尊嚴原則要求我們(以及公共體制)對於個人潛能的敬重。相對地，本真性根本無關乎對潛能、而是關於對個人作為自己以及對「實際發展成之文化」的尊敬或肯認。對泰勒而言，本真性的肯認和尊嚴肯認同是自我的重要根源：文化的正義和普遍主義的正義同樣居於核心。文化的面向不能以單一邏輯來設想，正如西方標準的捍衛者像是卜倫(Bloom, 1988)和卜倫(Bloom, 1999)都是如此。對泰勒而言，多元文化主義必然是對話的。本真性與認同的一端關乎尊敬：關乎我們尊重其他文化。只有當我們將視野和其它文化相融合，我們才可以評判它們。他因而主張：

……研究以及眼界和其它文化的融合，已經為長期以來的眾多人類提供一個意義範圍，已經清楚表述出他們神聖、良善以及令人讚賞的感覺(Taylor, 1994: 72)。

14 泰勒討論特定本真性肯認的主張，諸如加拿大的法語教學、符號語言、商業語言以及魁北克議會的權力。哈伯瑪斯(Habermas, 1994)則採取反對團體權利的立場。泰勒認為，答案是「不要去問這些事物是否是其他人可以根據一項權利而向我

們要求的事物」。然而，他想要由「可基於公共政策的理由，而遭廢止或限制的特權與豁免權」，區別出最基礎的自由，「儘管一個人需要強大的理由才能如此做」(Habermas, 1994: 72)。

我們認為當泰勒站在社會學的觀點時，其正處於最痛苦的時刻；尤其是他將認同(包括尊嚴與本真性的兩端)理解為現代性世界觀(die Weltanschauung)的一部分。對泰勒而言，肯認(兩極都是)是現代本身的來源。在舊秩序中，自我的根源來自於神或是善(Taylor, 1994: 28)：我們的認同來自一種「榮譽」體制。唯有現代性的認同與封建立場脫離，它才變得和肯認有所聯繫。榮譽是一個「有偏好之尊嚴」的體系。盧梭在寫給達朗貝爾(D'Alembert)的信中，以一個有人在舞台上而其他人在觀眾席的劇場來理解這個體系。盧梭的現代觀點(這也是一種向古典古代的回歸)是：所有演員與說話者都是戲劇的一部分，而每一個人都具有看法以互相尊重。盧梭在此也關切尊重。他並未將現代的尊重理解為和地位財貨(Taylor, 1994: 45)密切相關。他想要同等的尊重。而其所欲之尊重，是所有具德性的公民都能受到同等尊敬。

盧梭在此也瞭解，「尊重透過互惠與一致的目標來運作」。互惠與目標的一致因而成為社會關係的核心。因此，基於互惠與一致目標的肯認，不只是自我的來源，也是現代性社會關係的來源。我們認為，社會關係以及肯認的全部問題，可能面臨來自今日全球化與資訊化過程的威脅。互為主體性的肯認問題(儘管也許不是其它形式的肯認)，受到來自全球化的壓力，其不止造成同質性，更帶來如吉洛伊、佛格、聖多斯與包曼於本書喚起的真正世界主義。再次強調，肯認對現代性而言，不只是自我及正義體系的來源，也是社會關係的來源。肯認之尊嚴一端的抽象關係同樣如此。對於認同一端的特定關係有更多個案，在此範圍中我不只被肯認為我的範圍中的一個我(I)，更被

肯認為「我」(me)。泰勒在其鉅著《自我的來源》(*Sources of the Self*)中，主張肯認的一端來自浪漫主義。尊嚴的一端，和史汪著作中所描述之意義上的**文明**(die Zivilisation)有關，認同的一端則和**文化**(die Kultur)相關。本真性或認同，意味著利用資源及特定文化的語言。浪漫主義發展出認同的一端以及肯認的**文化**。黑格爾之著作一直是兩者的辯證，即排他主義文化中、**文明**尊嚴之基礎。此處的文化面向〔有些類似卜倫(Bloom, 1999)教規式的單一文化〕，完全不是多元文化及差異。浪漫主義當然首先和個人的單一性(而非普世性)有關，其始終意味著文化的特殊性。這又是典型的**現代**問題。其假設為：這種處於現代個人化境況下的文化分享，乃是社會關係的基礎。而它伴隨著上述的盧梭式互惠與共同目標。它也伴隨一種以民族作為想像共同體的情感，在這種情感中，戰時為他人而死的意願，並非尊嚴或肯認的文明面向所能解釋，而只有集體認同與文化的特定關係才可以解釋。

如此一來，問題將是當社會關係失靈時會發生何事。本書前半部分的作者，或多或少傾向處理泰勒之肯認連續體中的尊嚴與正義一端，而後半部分的作者則傾向處理肯認中的認同與文化一端。所有的作者都將社會關係，理解為處於我們當代全球傳播秩序中的極度緊張狀態^①。現今在盧梭的脈絡下，牟斯以《禮物》(*The Gift*)一書中的互惠形式來理解社會關係，即**社會關聯**(lien social)。歐尼爾在本書由其撰寫的篇章中，對此有

^①：這甚至對哈伯瑪斯而言都是真確的，就本書而言，他位於尊嚴一極的末端。在《公共領域的結構轉型》(*Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 1962)一書中，哈伯瑪斯認為現代媒體與傳播正在摧毀公共領域的社會政治關係。隨後，哈伯瑪斯打破位於黑格爾對語言與溝通哲學之肯認的核心的意識哲學(the philosophy of consciousness)。他的溝通理性能為這種關係提供一個新的基礎嗎？於其理論中，這不太可能歸因於這種關係的抽象程序本質。

所評論。牟斯及其叔叔涂爾幹(Emile Durkheim)，將我們的分類體系理解成以社會關係為基礎。此分類體系在從「原始分類」到「現代分類」的變遷中，出現變化(Durkheim and Mauss, 1963)。牟斯(Mauss, 1990)的《禮物》檢視南海島嶼部落之間贈禮的流通。禮品的交換與流通本身是由結構所促成。這些結構和涂爾幹《宗教生活的基本形式》(*Elementary Forms of Religious Life*)(Durkheim, 1947)之結構極為相同，分類的宇宙論、儀式和魔力，與贈禮的流通和其他象徵的流通與交換相調適。我們在李維史陀(Levi-Strauss)親族與迷思的結構中，又看到調適血統之間的贈禮、女人與金錢之流通與交換。當然，涂爾幹實際上著迷於社會關係發生了什麼(此即涂爾幹之集體良知以及符號結構的基礎)，以及現代性的轉變。社會關係的中斷確實是社會的反常狀態。然而涂爾幹在一種重新組成和個人化的關係中，看到樂觀的空間，這也是泰勒意識到的。因此新結構、新體制的出現，調合現代性中有關食物、移民、商品、疾病、語言不同與較長距離的流通(De Landa, 1997)。凡此總總賦予肯認、共同目標〔總意志(volonté générale)〕和集體良知新資源。這一切都和國家有關，國家使得涂爾幹支持法國人參與第一次世界大戰有了某些意義。因此在過渡性的混亂後，即發生或可稱為成功的社會關係之個體化及國家化。

但全球資訊社會發生了何事？現在的社會關係關乎藉由文化多樣性而來的肯認主張，而非以肯認為基礎之國家文化的出現和鞏固。因此重新構成肯認的問題，即由同一的肯認轉移到差異的肯認。這是法農取代黑格爾之處。黑格爾的特殊之處是立基於同一，法農則奠基於差異。因此，我們有了一個連續體：一端是肯認，另一端是差異。泰勒位於趨近肯認的一端，他本身並未察覺到社會關係竟如此分殊。問題是我們涉入後工業、資訊混亂之時代的程度有多深，這是相當於新興國家、工

業及個人秩序之舊式混亂的時代。此遠遠超過泰勒所建議的範疇融合(如中國與印度的文明)，因為就連這些範疇也因為傳播秩序的出現而去傳統化(de-traditionalized)、轉變及碎裂。**問題是我們如何能夠在一個社會關係瓦解的年代，提出肯認的問題。**且讓我們繼續。如今涂爾幹與牟斯最重要的敵手是巴塔耶(Georges Bataille)。巴塔耶提供我們解決資訊混亂的可能之道，以及資訊秩序中社會關係崩潰與價值融解的關鍵。巴塔耶的多餘(excess)概念，乃以牟斯的贈禮為基礎。但是牟斯論及互惠，巴塔耶則對較勁、贈禮的競爭感到興趣。牟斯關注再製(reproduction)，巴塔耶卻關心浪費、「花費」。巴塔耶的贈禮和社會關係無關：其贈禮競爭發生於他所謂一般經濟(économie générale)的多餘空間，在此空間內，社會關係是破裂的^②。這是一個在現代性線性體制之外的空間，超越了涂爾幹的符號，一個我們現今會稱為「真實」(the real)的空間(Deleuze and Guattari, 1984, Žižek, 1989)。此處的實存和再現的實在論沒有關聯，但其具有物質性、不可描述的觸知性，並能完全迴避表述的問題。

● 當多餘(excess)主要和超現實主義前衛派有關，便不是個一般問題。但現在似乎出現多餘的真正制度化或例行化。此即當社會關係變得越來越類似**傳播**時，所討論的問題。在現代性的線性體制中，傳播和日常社會關係(在自我和改變之間)，處於根本的對比。傳播受到壓縮，較泰勒之互為主體肯認的社會關係更加快速且劇烈，而且經常在相當距離外發生。傳播或許通常也是機器中介(machine-mediated)：不管這些機器是運輸、通信或其它資訊器具。在實存之中，傳播發生在符號結構之外(Hardt and Negri, 2000)。現今，傳播的流動，是由**非線性**之社

^②：在此論點上，我們感謝勒布雷頓(David Le Breton)。

會專業和精神專業的組合及系統所引導及調適(Lash, 2001)。不只是慾望及經濟價值，還有所有種類的各色價值在此傳播空間中流動(Boltanski and Thevenot, 1991)。隨著符號分裂和制度解體，價值脫離了結構，並且得以自由進入普遍流動。由機器中介的傳播通常處理訊號：經常是數位訊號。其環境不像它試圖映現的實存那麼多，而是由各種聲音構成，該聲音迴避映現的所有問題(Luhmann, 1997)。它也需要一種對於傳統肯認議題的基礎重新思考嗎？我們如何理解世界，必定會暗中和我們如何肯認他人有關嗎？如果解讀越來越少反映(類似)本質，而逐漸成爲一個從喧鬧世界作選擇的問題，則解讀或肯認他人似乎也

17

會改變。

這似乎意味著，政治權力漸漸如同包曼在其撰文中所主張的變動不居。果真如此，權力將不再主要透過符號或經由意識型態的符號暴力爲人所運用。這就使得霸權的問題成爲討論對象。隨著符號分裂，有可能再多加談論霸權嗎？我們生活的時代，正逐漸走向後霸權(post-hegemonic)嗎？某種程度上，由於全球資訊社會跳脫出以上的符號邏輯，權力逐漸成爲一種實存現象。舉例而言，對齊澤克(Žižek)來說，權力是符號的問題，其抵抗則來自實存。但齊澤克藉由多餘、耗損以及死亡驅力(death drive)來理解實存。重點在於全球傳播本身變得越來越存於實存之中。權力變成可傳遞的。肯認也變成仿製的肯認(Hayle, 1999)。肯認使得資訊與傳播的流動有其意義。互爲主體性的意涵相當重要。我們越來越經由差不多是非線性的社會—科技制度與體系，來理解世界以及他人。我們是人類，但我們的心理狀態也藉由引導、加速、阻隔、重新排定流動的傳播機器所調適。互爲主體性和肯認變成由機器中介，而且是可傳遞的。可能不只會出現社會關係的消失與價值的解體，或許也有經由價值重構(re-composition)的最終傳遞關係。

我們不想在目前的脈絡下將此論證路線延伸太遠。我們會在別處繼續發展論述。我們只想將對本書有貢獻者的論點再往前推進一些：他們全都察覺到社會關係與肯認皆處於某種危險。諷刺的是，社會與文化理論恰恰是在這種時間點提出肯認的議題：肯認正在衰落，而民族國家、人類(如我們所知)與社會關係或許正處於末期的衰退。在對於黑格爾佔重要份量之書籍冷嘲熱諷的進一步論述中，倍受爭論的是對大師名言之經典重現：「哲學在灰色之上繪以其灰色」(philosophy painting its grey on grey)。在《權利哲學》的序言中，「米娜娃之梟(the owl of Minerva)在夜幕低垂之際始展翅飛翔」。肯認如同穩定一詞，唯有在「成為」或「差異」的變遷與流動四處可見時，才會成為問題。正是在此脈絡下，本書找到其重要性。

參考書目

- Benhabib, S. (1992) *Situating the Self*. Cambridge: Polity.
- Bloom, A. (1988) *The Closing of the American Mind*. New York: Touchstone Books.
- Bloom, H. (1999) *Shakespeare: The Invention of the Human*. New York: Fourth Estate.
- Boltanski, L. and L. Thevenot (1991) *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris: Gallimard.
- De Landa, D. (1997) *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York: Swerve Editions.
- Deleuze, G. and F. Guattari (1984) *Anti-Oedipus*. London: Routledge.
- Durkheim, E. (1947) *Elementary Forms of the Religious Life*. London: Allen & Unwin.
- Durkheim, E. and M. Mauss (1963) *Primitive Classification*. London: Cohen & West.

- Fraser, N. and A. Honneth (2001) *Redistribution or Recognition.?: A Philosophical Exchange*, trans. J. Golb. London: Verso.
- Gilroy, Paul (1993) *The Black Atlantic*. London: Verso.
- Gutmann, A. (1994) 'Introduction', pp. 3-24 in A. Gutmann (ed.) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Habermas, J. (1962) *Stukturwandel der Offentlichkeit*. Neueid: Luchterhand.
- Habermas, J. (1994) 'Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State', pp. 107-98 in A. Gutmann (ed.) *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hardt, M. and A. Negri (2000) *Empire*. Cambridge, NIA: Harvard University Press.
- Hayles, N. K. (1999) *How Re Became Posthuman*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Held, D. (1996) *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. (1995) *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Cambridge: Polity Press.
- Hutton, W (1998) *The Stakeholding Society*. Cambridge: Polity Press.
- Lash, S. (2002) *Critique of Information*. London: Sage.
- Luhmann, N. (1997) *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Maravall, J. A. (1986) *Culture of the Baroque: Analysis of a Historical Structure*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mauss, M. (1990) *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. London: Routledge.
- Nussbaum, M. (1997) *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, DIA: Harvard University Press.
- Rose, G. (1992) *The Broken Middle: Out of our Ancient Society*. Oxford: Blackwell.
- Taylor, C. (1992) *Sources of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1994) 'The Politics of Recognition', pp. 25-74 in A. Gutmann (ed.) *Multi-culturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton,

NJ: Princeton University Press.

Vergès, F. (1999) *Monsters and Revolutionaries*. Durham, NC: Duke University Press.

Whimster, M. S. (2001) 'Fields of Vision: Arts and Regeneration in the New East End', Conference Report, London Guildhall University.

Žižek, S. (1989) *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.

網路試閱版聲明

1. 敝社目前對書籍翻譯品質控管日益嚴謹，每本書至少經過四校的把關程序，此試閱版與正式上市版本有一定程度的差異。
2. 讀者閱讀此試閱版本時若發現錯譯或不妥之處，歡迎讀者儘速透過電子郵件(Email : weber98@ms45.hinet.net)向敝社反映，敝社將在本書正式上市前進行修正。
3. 若讀者試閱此版本後，對本書的內容有興趣，期盼您能在本書正式上市之後，踴躍購買。您的選購就是對本社最具體的支持，也得以讓敝社更加茁壯，出更多好書。

版權所有，請勿做具商業屬性的運用

S

