

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 大眾獨裁中競爭的主體性：在自我動員與自我培力之間

Competing Subjectivities in Mass Dictatorship: Between
Self-Mobilization and Self-Empowerment

doi:10.6752/JCS.201006_(11).0002

文化研究, (11), 2010

Router: A Journal of Cultural Studies, (11), 2010

作者/Author：林志弦(Jie-Hyun Lim);薛熙平(Hsi-Ping Schieve)

頁數/Page：36-54

出版日期/Publication Date：2010/06

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201006_\(11\).0002](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201006_(11).0002)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，
是這篇文章在網路上的唯一識別碼，
用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



大眾獨裁中競爭的主體性： 在自我動員與自我培力之間*

Competing Subjectivities in Mass Dictatorship: Between Self-Mobilization and Self-Empowerment

林志弦
Jie-Hyun LIM

薛熙平 翻譯**
Hsi-Ping Schieve

一、從忠烈祠中救出行動者

「大眾獨裁」的想法，起源於我與在南韓及波蘭和過去和解的歷史政治的遭遇。在從冷戰結束起便席捲這兩個社會的基進民主轉型之中，我作為一個在南韓與波蘭的跨國空間中遊蕩的參與觀察者，親身經歷了一段複雜的現在歷史(present history)。在過去的20年間，這兩個後極權主義民主政體共享了一段由悲劇性的受難記憶所支撐並時常交錯著英雄式抵抗的壯烈犧牲的歷史(a history of martyrdom)。¹在後

* 這篇論文的基礎是作為Palgrave出版社大眾獨裁書系的一般導論而寫的：〈測定大眾獨裁的地圖：邁向20世紀獨裁的跨國族歷史〉(Mapping Mass Dictatorship: Towards a Transnational History of Twentieth Century Dictatorship)。請參考Jie-Hyun Lim and Karen Petrone eds., *Gender Politics and Mass Dictatorship-Global Perspectives*(London: Palgrave Macmillan, 2009)。

** 翻譯過程中，感謝作者林志弦教授對於一些概念的進一步說明，許多同學在不同外文翻譯上的協助，以及卓于琇和袁璿璿在行政事務上的幫忙，包括：Michal Grzegorzewski的波蘭文翻譯，延光錫的韓文翻譯，黃明慧的德文翻譯，以及邱奕菲和崔祐鳳的日文翻譯。這些慷慨的幫助讓這個譯本的精確性和豐富性能夠更加完好。

1 Andrzej Paczkowski, "Czy historycy dokonali 'obrachunku' z PRL?" (史學家對

極權時代，任何對於這個支配性記憶的挑戰在這兩個國家中都會被摒棄為政治「不正確」。然而壯烈犧牲的歷史，無論如何廣為流傳，只有透過熨平蜿蜒曲折的歷史與記憶，將它們轉變成為排列整齊的正史(History)才成為可能。多元的記憶背叛且撕裂了這樣的線性歷史。如哈維爾(Václav Havel)所不斷強調的：這條線無法在加害者與受害者之間清楚地劃出。相對地，它穿越了每一個人。這並不是說每個人都是共犯，而是每個人都在某種程度上對於加害事件負有連帶責任。米奇尼克(Adam Michnik)以他的口號「要赦免，不要遺忘」(amnesty yes, amnesia no)所表徵的立場，似乎正暗示著這個在後極權主義的波蘭與過去和解的複雜性。如「清算」爭議(the lustracja controversy)所顯示的，與共產獨裁的過去和解非常複雜，以致於難以與壯烈犧牲的流行歷史相容。²

在韓國，關於先前朴正熙(박정희, Park Chung Hee)的發展型獨裁(developmental dictatorship)的記憶戰爭，產生了一個關係到建立起「在獨裁之中和對於獨裁所發生的事」的新問題。對於左翼知識分子來說，社會上瀰漫著對於朴時代的懷舊實在令人汗顏。對他們而言，這個現象發生在當今已經民主化的韓國脈絡中是完全出乎意料的。韓國版的記憶戰爭與清算爭議環繞在「如何解讀這個令人費解的懷舊」上。在我討論「閱讀日常法西斯主義的符碼」的一篇觸發了對於發展型獨裁的遺產的尖銳爭議的論文中，我對於有關法西斯的**習性(habitus)**與**心態(mentalité)**，以及它們從獨裁時代以來如何在許多韓國人的日常生活中得到適應提出了疑問。作為一個政治體制的獨裁已經過去很久了，然而法西斯的習性卻仍然盛行於日常實踐之中並影響著人們的思考方式。因此，這個新生的政治民主依然被獨裁的遺緒所糾纏。在後續的一篇〈法西斯主義的「陣地戰」與同意的獨裁〉

於前波蘭真的「說清楚、講明白」了嗎？), in *Ofiary czy Współwinni* (受害者或幫兇) (Warszawa: Volumen, 1997), pp. 13-29.

2 Adam Michnik, “rozmowa z Vaclavem Havelem” (與哈維爾的對談), in *Gazeta Wyborcza* (選舉報), 1991/11/30; Timothy Garton Ash, *History of the Present* (New York: Vintage Books, 1999).

(Fascism as “a War of Position” and the Dictatorship of Consent)的論文中，我提出了一個獨裁的跨國歷史。藉由反思戰後德國、義大利與波蘭與過去和解的歷史，我試圖指出對於獨裁時代的大眾的懷舊並不是一個韓國特色。而試圖將這個懷舊解釋化約為其政治對手的宣傳也不是一個獨特的回應方式。陰謀宣傳的理論或許讓人的道德感舒服些，但它卻剝奪了人民的歷史能動性。³

在獨裁的跨國歷史中最令人好奇的是在與過去和解這個議題上不同政治陣營之間的對比。人們可以察覺到反共的韓國右翼分子與老派的波蘭共產主義者的奇特交集。他們分別誤用和濫用了大眾的懷舊來為發展型獨裁與共產政權辯護。反過來，我關於「日常的法西斯」和「法西斯的障地戰」的論文卻遭遇到韓國左派知識陣營的強烈反對，就如哈維爾和米奇尼克反對「清算」的立場激起了來自捷克與波蘭的反共右派的憤怒回應。這個在跨國空間的政治敵對陣營之間詭異的論述伙伴關係，讓我得以從妖魔化式的論述中解脫出來，不管它是右翼還是左翼的。這個詭異的關係在極權主義典範與馬克思主義典範的有用性背後都打上了問號，因為它們仍然沈迷在一個簡化的二元論中，設定出少數邪惡的加害者（獨裁者和他的同夥）和多數無辜的受害者（人民）。

一旦冷戰善惡對立的以今非古(Manichean presentism)⁴被拆解開來，許多原本無辜的受害者便被揭露為旁觀者、合作者、共謀者，甚至加害者。事實上廣大的灰色地帶長期存在於大眾獨裁下的「小民」的日常生活中。在大眾獨裁政權下，人民一直生活在一個同

3 Jie-Hyun Lim, “Reading the Fascist Code in Everyday Life,” in *Contemporary Criticism* 8 (Fall, 1999); “Fascism as ‘a War of Position’ and the Dictatorship of Consent,” in *Contemporary Criticism* 12 (Fall, 2000).

4 譯註：Manichaeism的本意是波斯的摩尼教，其主要的教義是世界乃由善的光明世界與惡的黑暗世界之間的對抗構成。因此在這裡引伸為善惡清楚對立的冷戰意識型態（善良的自由世界對抗邪惡的共產世界）。Presentism則在文學歷史分析和時間哲學上具有不同的意涵，而這裡應該指的是前者。歷史分析中的「現在主義」指的是以現在的觀點描述與詮釋過去的歷史，因而產生了「時空錯置」，扭曲了過去歷史中的行動者對其所處時代的理解和評價。

化／抵抗、附議／異議和適應／對抗的競爭策略的微觀世界中。大眾獨裁中的主體化過程不斷為自我動員和自我培力間相互競爭的主體性所拉扯分裂。為了民族－國家的計畫，現代國家體系的社會－政治工程要求對於大眾的招募與動員，而且也的確得到了他們的熱情與自願參與。但人民並不只從屬於由上而下的主體化過程。被動員的自我作為行動的行動者也試圖挪用被施加的主體化過程，而摸索著由下而上的自我培力的機會。將主體化微妙地理解為一種自我矛盾的過程，將得以把成為壯烈犧牲敘事中英雄化與妖魔化對象的行動者拯救出來。

二、混血連體嬰：大眾獨裁與大眾民主

大眾獨裁的跨國歷史提出了一個富有挑戰性的問題：大眾獨裁與大眾民主之間的差異為何？答案並非一目了然。如果現代民族－國家的多數民主是奠基在以民族、階級、性別、種族、族群等等方式將少數劃為「他者」的範疇呢？如果是由多數對少數進行專制的話呢？這到底是民主還是獨裁？我們有理由認為，將獨裁視為由一意孤行的少數人施加在迷糊混亂的多數人身上的慣常說詞，在面對歷史的審視時是站不住腳的。現代殖民地的歷史揭示著，在某些脈絡中，外來者的民主(settler democracies)比威權主義的殖民政府更加地殺戮。同樣令人好奇的是，「新開啓民主化的政權比穩固的威權主義政權更可能從事殺戮的種族清洗」。⁵而晚近，胡圖人(Hutus)在盧安達(Rwanda)關於「多數民主」的口號表達了他們的確信：「無論是誰，只要是以『多數人民』的名義統治，在本體上就是民主的」。這開啓了對於圖西人(Tutsis)的大屠殺之路。將美國的民主標誌為「透過大眾的專制」（托克維爾〔Alexis Tocqueville〕）和在法國的雅各賓(Jacobins)中辨識出「極權民主」（多蒙〔J. L. Talmon〕），都比毛澤東「專政是群眾

5 Michael Mann, *The Dark Side of Democracy*(Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 4.

的專政」的宣言以隱微的方式更加清楚地指出了「大眾的獨裁」。⁶

如果大眾民主意謂著由一般人統治，那麼大眾獨裁則預設了將一般人的混亂群體轉化為有紀律的一致大眾，一個以其同質的認同、單一的意志和共同的目標為特徵的集體。然而，大眾有紀律的一致性與同質的集體性是想像出來的。儘管如此，只要這個想像的同質集體性在大眾中被感知著，它就仍然有效。這個集體性的所在並不在於「真實」(the 'Real')，而在於「被感知的現實」(perceived reality)。一般民眾對於大眾獨裁的接受與回應，是和一種不只是客觀、也是被感知的現實的轉化綁在一塊兒的。常常，不是現實本身，而是經過詮釋的現實，形塑了大多數人在他每天生活中的想法和實踐。作為一個想像的現實，一般意志 (the general will，或是人民的意志，或是民族的意志) 提供了一個在大眾民主與大眾獨裁之間的連結，指向其共享的目標：國族化大眾。這個分析最離經叛道的表達出現在托米(Simon Tormey)的論點中：「自由民主是極權主義最精雕細琢的版本」。⁷姑且不論共時性的比較，就戰前與戰後日本的歷時性比較顯示，日本戰後的民主與福利國家依舊站在標示著大眾獨裁時代系統性的社會整合與團結的連續線上。⁸這裡的重點並不是說大眾獨裁是民主的，而是大眾民主並不比大眾獨裁更不危險。

在大眾獨裁的跨國歷史中獨裁與民主之間劃分的模糊引導了我們重新對宰制、暴力、強迫和其他的壓制手段進行思考。英國的總體戰系統比德國的更加有效這件事告訴我們，宰制在人民沒有意識到其正在被宰制的時候最為有效。⁹被宰制的感覺可能會壓制和澆熄那些要

6 9/11之後美國的安全體制並非布希(George Bush)的愚蠢產物，而是屬於大眾和被大眾所創造的發明(an invention of the mass and by the mass)，即便可能不是為了大眾的發明。

7 Simon Tormey, *Making Sense of Tyranny: Interpretations of Totalitarianism* (Manchester: Manchester University Press, 1995), p. 115.

8 請參考Yasushi Yamanouchi, J. Victor Koschmann and Ryūichi Narita eds., *Total War and Modernization* (Ithaca: Cornell University East Asia Program, 1998).

9 請參考Stefan Berger, "Total War System in Germany and Britain," in *Mass Dictatorship I: Between Coercion and Consensus* (conference proceedings, 2003), pp.149-174. ; 韓文版: 스테판 버거, 〈독일과 영국의 총력전

不然會支持某一政權的人們的熱情。最具有感染性和穿透力的宰制形式因此可以在那些具有最大的自由與理性表象的體系中被發現。緩慢但無情且持續地施加於個人的順從壓力要比任何的恐怖手段來得更有效率 and 成本效益。任何政權最希望的統治 / 臣屬模式當然就是透過結構思想與感覺所產生的「內在強制」。一個大眾獨裁政權的成功將取決於它讓人們參與正當性儀式的能力，以及讓他們順從於一個由政權所操弄的主體模式而放棄其自身認同和主體性的能力。一個現代的主體，無論是在獨裁或民主政權中，都暴露於一種「受控制和引導的大眾化」，在其中概念上不可剝奪的個人自由權利終究被證實為可以正當地剝奪。而義大利法西斯主義與史達林主義都大聲宣稱要透過人類學革命分別創造「新人類」、「法西斯人」(*homofascistus*)和「蘇維埃人」(*homo sovieticus*)的意圖並非巧合。儘管這些政權沒有一個達到完美，但是它們都受到一股從事這個革命的無限努力的驅動。¹⁰

然而，一旦啟動了，這個人類學革命就從革命的大眾運動轉移成為制度化的大眾政治。如果對於高峰期的史達林主義(*high Stalinism*)的同意得到了來自於人類學革命的狂熱滋養，那麼後史達林主義政權則仰賴於共同承擔的罪惡或公眾的同謀以獲得大眾的允諾。作為一個抱持著異議的見證者，哈維爾在他將「後極權主義」設定為一種十分鮮明的獨裁類型的論點中，勾勒出了這個共謀或共業特殊的大眾心理學。在當時，大規模的公眾同謀勢必要創造出一種順從，尤其是在去史達林化的時代之中以及之後。當後史達林政權拋棄了創造「新人類」的極權主義式的人類學革命努力時，它也就失去了掌握私人生活的野心並且寬容著人們的犬儒，即便官方媒體仍舊譴責著人們的被動與無動於衷。一般而言，東歐人民在1956年之後的年代裡只是讓自己順應於體系而缺乏對於國家計畫的自願性熱情，而政權也

체제) (德國與英國的總體戰體系)，收錄於《대중독재I: 강제와 동의 사이에서》(大眾獨裁I：強制與共識之間)(Seoul: Chacksesang, 2004)。

10 Leszek Kolakowski, "Totalitarianism and the Virtue of the Lie," in *1984 Revisited: Totalitarianism in Our Century*, edited by Irving Howe (New York: Harper Collins, 1983), p. 133.

只能夠依賴滿足於這樣單薄消極的同意。¹¹儘管在他們的日常生活中妥協了，一般民衆卻轉而遁入各式各樣在其中「他們能夠感受到自己」的去政治「匿棲」(niches)¹²中。結果是形成了一個「匿棲社會」(Nischengesellschaft)。馬克思主義理念的遺產縮減為屈指可數的空洞和去脈絡化的口號，而人們對於這個已經成爲化石的馬克思主義的消極同意則透過物質的回饋得到補償。¹³根據瓦立茲克(Andrzej Walicki)的說法，1956年的去史達林化標誌著一個從極權主義到威權主義的轉捩點。

與葛蘭西(Antonio Gramsci)的重新交逢可以補充這個分析，因爲他對於霸權(hegemony)的概念化可以幫助我們問題化自我或自願的大衆動員。與一般認爲他的霸權概念只局限在對於自由民主政權的分析

11 Vaclav Havel, "The power of the powerless," in *The Power of the Powerless: Citizens against the State in Central-Eastern Europe*, edited by John Keane (London: Hutchinson, 1985).

12 譯註：「匿棲」原本指的是一種生態棲位(ecological niche)，亦即生物在環境中占據的最小單位。不同的生物在其適合生存的環境中，會配合自身的生活習性，諸如繁殖條件、活動空間、食物來源等，建立出特有生態棲位，並藉以和其它的物種作出區別。

這個生態學的概念，對於理解東德匿棲(Nische)空間的實際形貌有相當的助益。這個政治學上的「匿棲」指的是一個介於私人及公共兩個範圍之間的半私人領域，是各種文藝活動交流互通的場域。這個在公共、私人領域間的緩衝地帶，提供東德人民一個盡可能排除政治、政風單位介入和干預的空間，各種活動、集會性質的匿棲彼此間互通聲息，在公共領域外圍形成一連串活躍的社交臍帶；這片寬帶提供大眾一項共同經驗和參與的機會，也同時納入了私領域才能討論的禁忌話題。

以上的說明感謝黃明慧提供，「匿棲」的中譯則感謝朱元鴻老師提供。關於這個概念的進一步理解可參考黃明慧，《談笑風雲：諷刺之笑做爲對反東德共黨治理之藝術》，交通大學社會與文化研究所碩士論文(2010)。

13 Grzegorz Miernik ed., *Polacy wobec PRL: Strategie Przystosowawcze* (波蘭人面對人民波蘭：適應策略) (Kielce: Kieleckie Towarzystwo Naukowe, 2003), p. 7; Harald Dehne, "Satisfying Consumption as a Social Policy Present from the Leadership? Sisyphus between Securing Central Planning and People's Desire," in *Mass Dictatorship III: Between Desire and Delusion*, edited by Jie-Hyun Lim et. al. (Seoul: Chaeksang, 2007), pp. 304-305; 韓文版收錄於《대중독재III: 일상의 욕망과 미망》(大眾獨裁III：欲望與妄想之間) (Seoul: Chaeksang, 2007)。

的信念相反，葛蘭西明白寫道法西斯主義代表著一場「陣地戰」¹⁴。¹⁵他的直覺是法西斯主義是被堅實地建立在草根層次上的。葛蘭西關於法西斯主義霸權的嚴肅關注與墨索里尼(Benito Mussolini)對於「以公民作為生產手段與行動者的經濟總動員、真正的徵召制、一場對於全義大利人的真正公民與經濟徵募」的熱切興趣不謀而合。在霸權概念的仔細檢視之下，同意的組織(organisation of consent)不能夠被簡單地等同於形塑公眾意見的過程。人民的同意並非只是由國家的恐怖和全面的宣傳所強加。在大眾之中激發自我動力也十分重要。這也就說明了墨索里尼對於打造「具有強大社會與文化鼓吹力量的微血管式社團網絡」的迫切關注。¹⁶日本的「教化總動員運動」(1929-1930)在其透過教化(kyōka)來追求全面的社會控制上無出其右。隨著之後演變成爲皇民化(kōminka)運動，日本帝國主義推動了皇民化殖民地屬民的偉大志業，將他們改造成爲日本公民。¹⁷在南韓發展型獨裁中的國民化大眾計畫也可以被放置在這個日本帝國主義「皇民化」政策的連續線上。在大眾獨裁中不能被忽略的是一場以正當化政權爲目的的公投民主(plebiscitary democracy)實驗。霸權，用葛蘭西的話來說，爲「同意的獨裁」鋪好了道路。

大眾獨裁不只是一個完全支配政治領域的「硬」權力，它同時也是一個「軟」權力，不斷地將市民社會與其規範性方針調整合拍。深植於草根的法西斯主義霸權常常企圖滲入個人的私領域之

14 譯註：在葛蘭西的概念中，陣地戰(war of position)或壕溝戰是相對於機動戰(war of manoeuvre)或正面交鋒的概念。放在社會主義革命的脈絡中，後者指的是快速調動部隊與政府軍正面交鋒的武裝起義，而前者指的則是透過挪用大眾媒體與教育管道，與深植人心的統治階級意識型態進行長期的文化霸權爭奪。進一步的理解請參考葛蘭西的《獄中札記》(*Prison Notebooks, Quaderni del carcere*)與作者相關的文章。

15 Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, edited and translated by Q. Hoare and Geoffrey N. Smith (New York: International Publishers, 1971), p. 120.

16 Victoria de Grazia, *The Culture of Consent: Mass Organization of Leisure in Fascist Italy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 12, 21-22 and passim.

17 Sheldon Garon, *Molding Japanese Minds: The State in Everyday Life* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

中。如同在其人類學革命的追求中所顯示的，它努力地試圖透過滲透到日常生活實踐中而形塑人們的心智來極大化霸權的效果。連同葛蘭西的詮釋，阿圖塞(Louis Althusser)的「召喚」(appellation)概念與傅柯(Michel Foucault)對於量身打造的現代主體的分析都可以增進我們對於法西斯主義的習性和強制的內化的理解。紀傑克(Slavoj Žižek)將哈維爾與阿圖塞一起閱讀的建議可以被改成或許可以將哈維爾與阿圖塞、傅柯和葛蘭西在大眾獨裁研究的脈絡下一起閱讀的建議。¹⁸就如同所有其他的現代政權，大眾獨裁也極力地試圖正當化它對於一系列醫療、法律、行政及司法工具的政治性應用。將大眾獨裁與現代民主區分開來的，是它達到爆炸性犯行的極端方式。大眾獨裁和其他現代民族國家的形式都分享著建構單一意志與行動的人民形象的類似機制。它將不順從的內部人口變成「他者」，進而霸權性地將其他人口以「民族意志」之名納編。納粹關於民族共同體(Volksgemeinschaft)與民族同志(Volksgenosse)的口號是很好的例子，象徵著向外透過反猶主義、反波西米亞主義及反西方主義製造出「他者」，向內透過創造一個亞利安人的新種族統一體，最終達到超越階級與政治區分的有機整合。¹⁹

國家種族主義是一個創造「生物學化」的內部或國際敵人的有效手段，而面對這個敵人社會必須保衛它自己。納粹文化作為不寬容、存在性的極端與基進之惡的當代寓言，在某個意義上乃是啓蒙科學及理性的悲劇性頂點。²⁰再一次地，傅柯關於奠基於生命政治(bio-politics)、人口與種族之間三角關係的「生命權力」(bio-power)的概念激發了這樣的想法。如果規訓社會建構了生產和規制風俗、習慣、

18 Slavoj Žižek, *Did Somebody Say Totalitarianism?*(London: Verso, 2001), p. 90.

19 請參考Michael Wildt, "The National Socialist Volksgemeinschaft – a new political order," in *Mass Dictatorship I: Between Coercion and Consensus*。關於其訴諸一般民眾的部分，請參考Michael Wildt, *Volksgemeinschaft als Selbstermächtigung: Gewalt gegen Juden in der deutschen Provinz 1919 bis 1939* (民族共同體做為自我凝聚：1919年至1939年間針對德意志省分內猶太人的權力措施) (Hamburg: Hamburger Edition, 2007)。

20 Paul Betts, "The New Fascination with Fascism: The Case of Nazi Modernism," in *Journal of Contemporary History* 37(October, 2002): 544.

習性與實踐的微血管網絡裝置，生命權力便是從其內部規制了社會生活。在生命權力的誕生中，權力因此可以達到對於人口全部生活的有效指揮。我們不敢說大眾獨裁是否真的將生命權力發揮到了極致，但它或許已經為現代規訓國家駕馭了生命權力的生產面向。誠然大眾獨裁並沒有完成創造新人類的人類學革命志業，但是它也從未放棄「控制社會」的現代性美夢。美麗男體的法西斯美學或許是大眾獨裁中生命政治面向的一個指標，作為架構公共與私人領域之間的一座橋樑。而性的歷史所顯示的正是大眾的心態與行為，在比傅柯所設想的更為廣泛的程度上，乃是取決於控制人關於美、愛、友誼和性的習性的情感與理想的手段。²¹

三、在政治宗教中再度魅惑的主體性

大眾獨裁作為一個運作的假設對於人民主權的思想史投注了應有的關注。施密特(Carl Schmitt)將納粹主義視為「一個反自由主義但並非必然反民主」的政權的倡議，代表了立基於人民主權理念的「新政治」的高潮。換句話說，大眾獨裁與從自由主義到民主、再從議會民主到「決斷式」民主或公投民主的轉變是一致的。人民主權將人口從消極的屬民轉變成為積極的公民，因此為參與式獨裁鋪平了道路。一旦「一般意志」被設計成民族的意志，民族作為「制憲權力」就不再從屬於憲法。相反地，現在是民族擁有制訂憲法的立法權。這便揭示了「主權獨裁」(sovereign dictatorship)的秘密：它的正當化來自於代表的邏輯連鎖，「人民代表群眾(multitude)，民族代表人民，國家代表民族」。透過這個方式，民衆被轉化為一個井然有序的整體。²²

21 George L. Mosse, *The Fascist Revolution*(New York: Howard Fertig, 1999), p. 48; George L. Mosse, *Nationalism and Sexuality*(Madison: University of Wisconsin Press, 1985), pp. 21-22.

22 Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), pp. 87, 134.十分有趣的是，哈特與奈格里對於「主權機器」的尖銳批判和施密特對於「主權獨裁」的熱烈擁護都是站在現代

主權獨裁因此可以享有無限的憲法正當性，只要人民的意志作為制憲權力支持這個獨裁。在他對於國民議會（1793年）的演說中，巴黑爾(Bertrand Barère)因此得以以民族正對自己施行獨裁為理由來正當化雅各賓的獨裁。透過同樣的邏輯，在毛主義的中國「群眾專政的權力沒有界線」。從這個角度來看，莫斯(George Mosse)關於羅伯斯比(Maximilien Robespierre)在納粹的群眾集會中將會感到賓至如歸的奇特假設絕非毫無根據。²³納粹的「民族共同體」並非一個怪誕的前現代政治概念，而是一個後設現代的政治秩序，在其中人民將自己視為真正的政治主權者。韋伯(Eugene Weber)如此表達：納粹看起來「就像是我們這個時代的雅各賓主義」。²⁴

主權獨裁的想法也提供了一個概念線索，以便我們理解關於右派的獨裁／法西斯主義與所謂左派的獨裁／史達林主義之間的親近性的諷刺謎題。「兩個極端產生交會」的陳腔濫調說了等於沒說。倒是哈特與奈格里(Michael Hardt and Antonio Negri)有關「民族主權(national sovereignty)的抽象機器在兩者中都處於核心位置」的看法似乎說中了一些東西。就算是對左派而言，民族共同體意味著一個打造出來對抗人民敵人的勞動人民統一體。就如前波蘭和北韓的民族主義論述所生動闡示的，社會的倫理與政治統一體的社會主義理想無意間強化了民族的原始主義概念(the primordialist concept of the nation)，例如一種將之視為有機共同體、甚至是家庭共同體的看待方式。²⁵作為對於「西方」的回應，大眾獨裁的民族主義論述就傾向於西方主義²⁶。在這方

主權國家之形成的相同歷史基礎上。

23 George L. Mosse, *The Fascist Revolution: Toward a General Theory of Fascism* (New York: Howard Fertig, 2000), p. 76.

24 Eugene Weber, *Varieties of Fascism: Doctrines of Revolution in the Twentieth Century* (New York: Van Nostrand Reinhold/co Wiley, 1964), p. 139.

25 請參考Jei-Hyun Lim, "The Nationalist Message in Socialist Code: On Court Historiography in People's Poland and North Korea," in *Making Sense of Global History*, edited by Sølvi Sogner ed. (Oslo: Universitetsforlaget, 2001).

26 譯註：作者對於譯者請求確認的回覆如下：西方主義(Occidentalism)的說法是正確的。第三世界的民族主義者常常把西方當作他們的他者。這因此和東方主義(Orientalism)具有同樣的邏輯，只是主客異位而已。請參考

面最引人注目的便是法西斯主義與社會主義在一個反西方的現代化計畫中的尷尬交會。由義大利法西斯主義者與「依賴理論」的戰後第三世界馬克思主義者所共享的「布爾喬亞民族」與「普羅民族」之間的二分對立，意味著從布爾喬亞與普羅的階級鬥爭到富有民族與貧窮民族的民族鬥爭的轉移。²⁷法西斯主義與史達林主義都強調一個不惜一切代價要追上並超越先進資本主義的發展策略，並藉由召喚民族的意志來正當化這個策略。

一旦放在一個更大的社會－文化歷史中，人民主權在意識型態上便支持著「大眾的國族化」(the nationalisation of the mass)。這種大眾化對應著在被感知的現實領域中的「平等化」與「同質化」。國族化的大眾作為一個受到法西斯主義的壯觀景象所支持的量身打造的整體，否定了自主現代主體的自由主義形象。這個轉變的支持者堅稱除魅的現代主體(the disenchanting modern subject)應該要被裁剪合身於民族國家的要求，而對於這個要求他們再次援引民族的意志提供正當性。然而僅只是意識型態上的正當化並不足以使得人民將規範和規訓內化於日常生活之中。人民主權仍然過於抽象而不足以透過生命權力來規訓人民。在抽象的層次之外，對於一個量身打造的主體的再生產需要的是一種人類學－文化的再魅惑(re-enchantment)。是政治宗教滿足了對於再魅惑的需求。它透過將神聖的地位賦予像是民族、國家、階級、歷史和種族這樣的世俗實體，進而再將它們轉譯為集體認同的絕對原則而完成這項工作。經由編入倫理與政治戒令的律文之中，政治宗教發揮了將個人綁在神

Xiaomei Chen的著作*Occidentalism: A Theory of Counter-Discourse in Post-Mao China*(New York: Oxford University Press, 1995)。

27 Jie-Hyun Lim, “Befreiung oder Modernisierung? Sozialismus als ein Weg der anti-westlichen Modernisierung in unterentwickelten Ländern” (解放抑或現代化？社會主義充當未開發國家反西方現代化的一項途徑), in *Beiträge zur Geschichte der Arbeiterbewegung Jg* (工人運動史期刊) 43(2), 2001; “An Awkward Conversion? Fascism and Socialism as the Anti-Western Modernization Project,” paper presented at the 5th International Conference of Mass Dictatorship, June 25-28, 2007, Hanyang University, Seoul.

聖化的世俗實體上的作用。²⁸如果大部分的人是透過法西斯主義美學而體現了法西斯的傳道，那麼便是民族主義透過將政治轉變為政治宗教而再一次魅惑了人民。

從不復記憶的過去一直流傳到無止盡的未來的集體生命的國族主義敘事可以將個人的有限生命轉化為集體的永恆生命，也因此填補了隨著神話及宗教共同體的銷聲匿跡所引發的空虛。但是政治宗教並非大眾獨裁所特有。相對地，它是法國啓蒙同時遺留給大眾獨裁和大眾民主的遺產。在理論的層次上，現代的政治彌賽亞主義應該追溯到盧梭(Jean-Jacques Rousseau)：他堅決主張能夠讓人民充滿對於道德統一體和父土的絕對之愛的感受的「公民宗教」與民族慶典的必要性。接著是1776年的美國革命與1789年的法國革命提供了對於世俗宗教的民族主義肯認，以及透過政治的民族重生的啓示版本。我們在大眾民主中所能看到的政治宗教絕不亞於在大眾獨裁中的。在小布希(George Bush)2003年宣告勝利的那天的演說中，美國軍隊不再是塵世的戰士而成爲了傳教士。他們不只是殺敵而已：他們是在伊拉克驅魔。²⁹從大眾獨裁的跨國歷史的觀點來看，姜提(Giovanni Gentile)關於「民主的公民宗教」和「極權的政治宗教」的二元區分似乎沒有抓到重點。它們是同一個現代民族國家中的社會－政治工程的一體兩面。

只是一味地強調同意或共識或許會給人這樣的印象：大眾獨裁使得一個人將他的視線從明擺著的恐怖中移開。情況並非如此。對於大眾獨裁中的共識和霸權效應的解釋從未否認暴力、恐怖、鎮壓與強制。相反地，大眾獨裁透過追問爲什麼一大部分的人口會忽視或甚至贊同像納粹這樣的鎮壓性政權所運用的極端強制下的恐怖，質疑著強制與同意這個區分本身。結論是恐怖乃是創造同意所不可或缺的一種手段，其不只訴諸恐懼，也訴諸一種處在「民族同志」中的放鬆感。恐怖的使用是高度選擇性的，並且最初是朝向「人民的敵人」。大眾

28 Emilio Gentile, "The sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism," in *Totalitarian Movements and Political Religions* 1(Summer, 2000).

29 George Monbiot, "America is a religion," in *The Guardian*, 2003/07/29.

獨裁以一種負面整合策略的基進化版本部署巨大的恐怖，藉由激起對於「他者」的暴力而將異質的大眾同質化為「我們的民族共同體」。恐怖與強制在被驅逐者之中產生了混亂和恐懼，但它絕對不會使得忠貞的圈內人捲入危險中。不是恐怖本身，而是對於被逐出圈外的害怕才是對於更多人而言更大的威脅。這說明了為什麼普通人都隨時準備好成為積極的加害者，或是消極的旁觀者，以及為什麼極端的恐怖仍然可以依靠來自基層的同意。因此，強制與同意不應該被視為極端的對立，而應該被視為大眾獨裁中緊密交織的整體部分。³⁰大眾獨裁確實具有雙面人格：「面對圈內人的傑奇醫生(Dr. Jekyll)與面對被驅逐者的惡漢海德(Mr. Hyde)」³¹。

四、在自我動員與自我培力之間

大眾獨裁也許看起來像是一個龐然大物——一部完美、天衣無縫的政治機器，不留絲毫異議與抵抗的空間。這部分歸因於大眾獨裁在方法論上所依靠的傅柯對於權力和現代性的論斷。因為他將焦點放置在權力的微觀物理學以顯示權力實際上如何在日常生活的層次上運作，傅柯的解釋傾向於「將整個社會的運作過程化約為一個單一、宰制性的程序型態」，例如全景式的(the panoptical)或是規訓式的。然而，在宰制性的全景程序背後，存在著透過非官方領域進行散播的實踐。這些較小型的實踐仍然「無法享有歷史的特權」，卻形成了用來

30 請參考Konrad H. Jarausch ed., Eve Duffy trans., *Dictatorship as Experience: Towards a Socio-Cultural History of the Gdr* (New York: Berghahn Books, 1999); Robert Gellately, *Backing Hitler: Consent and Coercion in Nazi Germany* (Oxford: Oxford University Press, 2001); Robert Mallet, "Consent or Dissent?" in *Totalitarian Movement and Political Religions* 1 (autumn, 2000): 27-46.

31 譯註：這個典故出自史帝文生(Robert Louis Stevenson)1886年問世的小說《化身博士》(*The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde*)。描寫原本富有而善良的傑奇醫生(Dr. Jekyll)，因為天性中潛藏的邪惡，促使他發明了一種藥水，可以讓人個性轉變，而讓身材外型也隨之改變。傑奇醫生在喝下藥水之後所變成的另一個人就是惡漢海德(Mr. Hyde)。

暗中破壞官方權力戰略的戰術性「反規訓」。還好有這些「穿破已建立的秩序和已接受的規訓框架」的沈默和不被承認的抵抗形式，大眾獨裁才不再是一部完美、天衣無縫的機器。³²並置在一起，傅柯式的規訓系譜學與賽朵(Michael de Certeau)漫遊式的反規訓畫出了大眾獨裁與大眾民主的地形圖。擺盪在樂觀主義與悲觀主義之間的來自底層蜿蜒曲折的歷史軸線，其本身就提供了反思規訓與反規訓之共存現象的動因。

同樣出現的還有用語的問題。在「西方」的知識傳統中，「大眾」(masses)這個字孕育著大眾將是被操控的被動客體的政治意涵。但是這個政治意涵只有部分值得採信。就如美國的社會主義雜誌《大眾》(*The Masses*, 1911-1917)所提出的，大眾其實被一些左派的自由主義者視為是社會轉型的真正行動者。然而，對於資產階級和貴族階級圈子而言，大眾只是作為一般群眾出現，而以非理性、無秩序和貧窮為其特徵。但是這個資產階級建制下的鄙視——我們可以在拉朋(Gustave LeBon)的作品中看到其經典表述——指涉的其實是對於混亂大眾之反叛的懼怕。是奧德加·嘉賽(José Ortega y Gasset)直率地承認了對於大眾統治與決定的新情勢的恐懼。在20世紀中，大眾不再是被動的臣民，而是開始成為為了權力提出挑戰的積極行動者。資產階級對於大眾的懼怕其實正表示了他們所具有的行動力。在東亞語言中指稱masses的語彙的出現——대중(Daejung, 韓國)、大眾(中國)、Taishu(日本)——確認了對於大眾能動性的承認。時常結合著形容詞「勤勞」，大眾在「勤勞大眾」(working masses)³³的東亞用語中意味著歷史的行動者。正因為它承認大眾是行動者，大眾獨裁的取徑放棄了由上而下的結構主義取徑。

在大眾獨裁的論述中，「歷史的行動者重新站上了舞台」。基於

32 Michel de Certeau, *Heterologies: Discourse on the Other*, translated by B. Massumi (Minneapolis: Minnesota University Press, 1986), pp. 188, 189, 197.

33 譯註：「勤勞大眾」是作者所附的漢字原文。韓文中的「勤勞」具有中文「勞動」的含意（感謝延光錫的說明）。

所謂的「經驗主義轉向」，大眾獨裁的概念使我們注意到「人們共同創造以及他們自己與之共存並在其中操作的實踐和傾向的拼貼」。³⁴ 人類行動者並非在政治上被預先決定的。發現自己身處於自我培力和自我動員之間，他們在歷史的不同時刻中遊蕩。因此其解釋就必須是多線而非單線的，多元而非二元的，模糊曖昧而非一清二楚的。對於每一個人類行動者開放的操作空間是一塊匿棲，從那裡開始大眾獨裁——或許也包含大眾民主——可以被解構。由此「強制與同意」、「抵抗與合作」的二元語彙被解構和多元化了。每一個行動者，遑論大眾，都抵抗著區隔化，並且構成了異質性的實體。能動性不能夠被一次全部(en masse)包含進緊密縫合的社會與政治母體中。自我無可避免地是雙重的，同時在自我與世界的關係中由客體與主體所構成。³⁵ 在這個雙重關係中，動員體系越是發展，被動員者中的不順從行為態的範圍也就越大。抵抗正是在政權看似豎立起了一個宰制的全面體系時出現。對許多人而言，參與自我動員的政權意謂著從屬於結構以及以自己的方式挪用結構化外在世界的機會。

「內化外在」與「外化內在」的辯證可以被每一個人類行動者掌握。人們在大眾獨裁政權中的大眾生活模式裡可以發現的是在人們實踐或行為模式中的矛盾或相異。相對於「自我動員」這個詞彙，路德克(Alf Luedtke)提出了「自我打氣」(self-energizing)的說法。這個說法捕捉到了在日常生活中的這些從屬和挪用的矛盾實踐。在大眾日常生活模式中的自相矛盾質疑著同意與強制、欲望與壓抑、自我動員與強迫動員的二元對立。這些並非無法妥協的對立，而是就某個意義而言同一過程中的不同面向。問題不在於作出一個選擇：「**不是控制就是共識**造成了（大眾獨裁政權）的長壽」。相反地，我們必須考慮「**控制和共識**（或許更好的說法是順從）：一組提供了對於政權的曖

34 Alf Luedtke, "Practicing and Meandering," in *Mass Dictatorship III: Between Desire and Delusion*, edited by Jie-Hyun Lim et. al. (Seoul: Chaeksesang, 2007), pp. 13-37.

35 Jerrold Seigel, "Problematizing the Self," in *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, edited by Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt (Berkeley: University of California Press, 1999), p. 287.

味反應的結合」。³⁶這個洞見使得我們進一步假設同意與強制的經驗本身就是多層次的，橫跨內化的強制、強迫的同意、消極的服從、共識、自我動員、強迫的參與等等。從屬也不是一條單行道。人們時常假裝臣服於政權，以便尋找一條將外在世界挪為己用的途徑。因此最終留待大眾獨裁史學家的任務包含了對於「同意」、「強制」、「順服」、「適應」、「抵抗」、「反對」、「動員」等等這些詞彙的解構與多元化。³⁷同樣地，「抵抗」也可以被多元化，使得我們能夠進一步區分「抵抗」（Resistenz，「結構性的抵抗」，一個用來定義那保衛受政權威脅的身分認同和社會實踐的詞彙）和「抵制」（Widerstand，組織化的抵抗、成為大寫專有名詞的抵抗）、「意識型態驅使的抵抗」和「存在主義式的抵抗」、「從屬於霸權的抵抗」和「孕育著抵抗的宰制」。³⁸

行動者是必須付出代價的。與獨裁過去的和解，需要將昨日的同意與強制和今日對其**贊同與反對**的鄉愁「深描」（thick description）為日常生活中的多層次經驗。當歷史的行動者不再是被動的客體，他們就必須為他們的能動性付出代價。就其對能動性的重視而言，大眾獨裁並不免除一般民衆的歷史責任與法律上的可責性。「結構不會殺人但個人會」的格言指向了歷史行動者的可責性。大眾獨裁的假設挑戰著道德二分法對於存在著少數邪惡加害者和多數無辜受害者的堅持，因為這個二分法透過移除「一般」民衆的可責性而有利於其歷史責任的免除。當希伯格(Raul Hilberg)提出「如果我能夠證明給你看

36 Alf Luedtke, "Attraction and Power of (Self-)Energizing: National Socialism in Germany, 1933-1945"; Paul Corner, "Self-Mobilization in Mass Dictatorship: The Italian Example," papers presented in the panel "A Global History of Mass Dictatorship as the Self-Mobilizing Regime", the 123rd Annual Meeting of AHA, New York, 2008/01/04.

37 Jie-Hyun Lim, "Conference Report: Coercion and Consent: A Comparative Study of 'Mass Dictatorship,'" in *Contemporary European History* 13(2), 2004.

38 請參考 Alf Luedtke ed., *The History of Everyday Life*, translated by William Templer (Princeton: Princeton University Press, 1995); Detlev J. K. Peukert, *Inside Nazi Germany*, translated by Richard Deveson (New Haven: Yale University Press, 1987).

所有的加害者都瘋了的話，你會比較高興嗎？」的問題時，他似乎暗示了他自己的答案：歷史是不會讓人舒服的。³⁹確實殺人如麻的劊子手並不是瘋狂的加害者而是日常生活中一般正常人。瘋狂加害者的形象所帶給我們的道德舒適感將不只導致自我的免責，也將導致道德的繳械。包曼(Zygmunt Bauman)如是說，「對於猶太人的大屠殺以及我們對其加害者的認識所帶來最令人震驚的消息，不是『這件事』也可能對我們實行，而是我們也可能實行這件事」。⁴⁰換言之，「若處在類似的情境與相似的社會單元中，你我也可能犯下謀殺性的種族清除」。⁴¹

在這樣的道德反思之下，行動者開始擁有自我的反身性面向。反身性的自我為歷史中的行動者打開了站在外在決定的秩序之外的可能性，儘管是「以一種受限於其內在於這個秩序的方式」。⁴²在與大眾獨裁的關係上，這些作為反身性自我的歷史行動者將會打擊政權企圖國族化大眾的野心，將單一意志的齊一大眾轉變為群眾，以共同溝通及行動但又同時保持內在的差異，並將自身從只有單一認同的量身打造的主體轉化為具有無數差異的自主個體。而最終他們將撕裂並打穿那看似天衣無縫的政治機器，例如大眾獨裁。儘管法西斯主義已經輸掉了一場「機動戰」(war of manoeuvre)，它仍然正在一場「陣地戰」中取得了勝利⁴³。艾柯(Umberto Eco)關於「模糊的極權主義與無盡的法西斯主義」的警告，以及瓜達希(Felix Guattari)對於「重複浮現的法西斯主義」的提醒，都暗示著一場對抗法西斯主義的「陣地戰」仍在持續進行之中。使得法西斯主義具有危險性的是它那如同癌症般擴

39 Raul Hilberg, "Significance of the Holocaust," in *The Holocaust: Ideology, Bureaucracy, and Genocide*, edited by Henry Friedlander and Sybil Milton (Millwood, New York: Kraus International Publications, 1980), p. 101.

40 Zygmunt Bauman, *Modernity and the Holocaust*, new edition (Ithaca: Cornell University Press, 2000), p. 152.

41 Michael Mann, *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing* (New York: Cambridge University Press, 2004), p. 9.

42 同註35，p. 289。

43 譯註：關於機動戰與陣地戰的對比，請參考頁43關於葛蘭西「陣地戰」概念的譯註14。中文翻譯感謝作者提供。

散的「分子式或微觀政治的權力」。⁴⁴擺脫了設定出少數邪惡加害者和多數無辜受害者的善惡對立的道德觀之後，在這個陣線上大眾獨裁的歷史主義將自身轉變成爲了具有反身性的現在主義(presentism)。