

公共治理的政治理據 —阿岡本、盧梭與傅柯*

蕭育和

科技部人文社會科學研究中心

摘要

本文從檢視阿岡本《王國與榮光》中主權與治理作為「雙元護佑機制」的經典命題開始。對阿岡本來說，現代民主國家憲制基本上繼承了這個自基督教傳統而來的政治治理結構，從神學上的安濟到政治上的安治實踐，證成了至高之主（權）對世俗的護佑，在阿岡本看來，盧梭與傅柯對於公共治理的論述都繼承了此一雙元護佑機制。本文通過盧梭與傅柯相關論述的檢視，質疑阿岡本此一命題。對盧梭而言，政府的治理就其本身並沒有任何足以安治政治體的政治理據，治理與主權之間必然存在的張力是總意志與私意志衝突的延伸，安治是主權、法律與政府治理的緊密連鎖，而對於此一緊密連鎖在現實上的可能鬆脫，盧梭透過「想像民主」的構思，增補了一個政府治理作為虛擬主權者的理論環節。傅柯關注的是盧梭刻意忽略的「治安」活動，從市民社會中自發性監管窮人的實踐，以及主權國家權力向市民社會的延伸等等皆構成了「大治理」

蕭育和 科技部人文社會研究中心博士後研究，臺灣大學政治學博士，研究興趣為當代政治哲學、當代歐陸政治與社會思想，目前關注現代政治暴力相關主題。

* 感謝兩位審查人之審查意見。本文大幅改寫自〈燦爛輝煌的奴隸船—黑格爾與傅柯論治安〉，發表於中研院人社中心政治思想專題研究中心「政治變遷與公民意識」學術研討會（2018/6/1），感謝評論人楊尚儒的寶貴意見，以及李煒與趙翊夫的評論。本文相關研究亦受科技部人文社會科學中心博士後研究補助，一併致謝，唯一切文責由作者自負。

（收件：2020/12/8，修正：2021/4/1，接受：2021/7/25）

的特定政治場域。如傅柯所闡述，在十八世紀歐洲所流通關於治安的文獻中，安治的主題一直都是論述國家之「燦爛輝煌」的核心，此即公共治理的政治理據。傅柯以「大治理」說明現代國家形成的趨勢，雙元護佑機制中所涉及的主權法理論述，在其中同樣沒有地位。

關鍵詞：公共治理、阿岡本、雙元護佑機制、盧梭、政治安治、想像的民主、傅柯、大治理

壹、主權與安治：現代民主中的雙元護佑機制

在《王國與榮光》（*The Kingdom and the Glory*）一書中，阿岡本（Giorgio Agamben）將王國與治理此一雙元機制視為現代政治的「核心之謎」（Agamben, 2011:276）。阿岡本指出，「王國與治理」此一西方構思政治秩序的雙元機制，其根源在於基督教神學對三一律典範（Trinitarian paradigm）的反思，原先在古希臘思想中，特別是在亞里斯多德政治著作中，*oikonomia* 用以表述對妻孥與奴隸特有治理形式，本「只侷限於家計單位有序運作規則」（Agamben, 2011:18）的「家計管理」，在早期的基督教神學，特別是 Hippolytus 與 Tertullian 兩位神父的詮釋中，則成了一個表述「神聖生命之三一性接合」的「技術性的構思」（technical notion）的安濟概念，用以在本體論層次上確保聖父或上帝存在的超越性實體。三一律的基本構想是透過分離本體論（聖父作為神聖的唯一存在）與具體實踐（聖子在塵世的救贖性行動），將神聖的至高存在以及俗世的實踐活動分離，而安濟所扮演的則是將之接合，使之一致的角色，此即「安濟的奧義」（the mystery of the economy），如阿岡本所說：

現在成為奧義的是上帝藉以安置神聖生命的做為，也就是安濟本身，安濟被接合到一種三位一體（Trinity）以及造物的世界中，並賦予所有事件隱而不顯的意義……其不只是編排得以創造歷史的所有寓言、預言以及其他救贖性事件等等，它也對應於「奧義般的安濟」（mysterious economy），也即神聖生命的授予，以及其對塵世的護佑（providential）治理……在諾斯特派與伊比鳩魯派不涉足塵世的上帝，與斯多葛派照看世界的靈現活動之主（*deus actuosus*）之間，安濟讓這樣的調合得為可能，超越性上帝既是一，也是三位一體，在維持其超越性同時，又能照看塵世，並建立一種治理的內在性實踐，其超越塵世的奧義與人的歷史彼此合致（Agamben, 2011:50-51）。

如果沒有此一同時預設超越性至高之主與塵世萬物活動之分離，又將之連結的護佑機制，那麼「塵世的神聖治理」(*gubernatio dei*; the divine government of the world) 就無法想像。阿岡本強調，若是「在主之中，王國與治理是以毫不含混的對立而切割」，那麼結果就會是一邊是「完全無從著力的主宰」，而另一邊是塵世那「護佑個殊（且暴力）行動既無限又混亂序列」（Agamben, 2011:114）全無秩序可言的治理。在阿岡本看來，西方基督神學透過三一律所表述的護佑機制，並沒有因為現代政治的世俗化而被捨棄，相反，它所預設的「王國與治理」雙元結構，依然保留在現代政治對於權力運作的構思當中：至高的主權權威取代了聖父的超越性位置，而聖子於塵世的救贖活動則為政府的治理活動所取代。雙元的護佑機制源自三一律的理念，並於基督神學對俗世秩序的構思中所大成，其中，至上超越力量與世俗政治治理之間的「代理」關係，被保留在現代政治世界中：

權力具有一種代理 (*gerere vices*) 的結構，其本質上是代理性的 (*vices*; vicariousness)。也就是說，代理 (*vices*) 一詞所命名的是主權權力原初的代理性，或者可以說，其絕對的非實質性以及其「安治」(*economical*) 特徵。就此而言，治理機器的雙重（或說三重）結構，王國與治理、權威 (*auctoritas*) 與權力 (*potestas*)、秩序 (*ordinatio*) 與執行 (*executio*)，以及現代民主的分權，就會得到其妥切的意涵。就王國來說是，治理無疑是以代理的方式而運作；但其只有於其中兩種權力彼此倚仗的『居於替代的安治』(an economy of the in lieu of) 中，才具有意義 (Agamben, 2011:139)。

不論阿岡本對於護佑機制神學系譜的考究，其「一個政治概念或制度的系譜會在一個起初我們認為全然不同的領域中發現」的「考古學方法」(Agamben, 2011:112) 是否成理，^① 他的洞見在於，一方面指出政治領域中兩種判然有別，

^① 關於阿岡本在《王國與榮光》一書的方法論檢視，參見 Watkins (2012:236-39)。

卻又緊密不可分的場域：主權（sovereignty）作為政治體中通過某種法理論證而具有正當性的至高權威；以及涉及政治權力具體如何運作，對政治體中的人事進行管理，產生政策效應的治理（government），或者以阿岡本的話來說，這是去除宗教救贖意涵的安治（the economy），^② 兩者固然有所分別，卻又必須相互支持。現代民主政治以大眾主權（popular sovereignty）為法理正當性基礎，公民固然擁有參政投票的權利，但任何成功的投票，大至從投票權利因年齡與犯罪的限制考量，小至如何設置投票場所以及秩序如何維持，無一不涉及治理或安治的考量；公民擁有遷徙自由的權利，但需要透過護照與各種文書機制，驗證其出入境的可能危害；公民因為私有財產權，得以進行各種商業貿易，互通有無，也無法不依賴各種預處性的行政法令的調節（regulation）與規範。可以說，在民主政治體中，權利要能夠運作（in operation），不可能沒有各種安治機制的部署，也只有這些公共的安治機制能夠順利運作，大眾主權的正當性才得以維持，而如果沒有一個至高主權權威的預設，這些在相當程度上涉及限制公民權利的具體安治作為，也就無以證成。實際具體的治理行為是政府通過權力的「代理」關係，以護持至高主權權威為目的而進行，此一代理結構則是阿岡本的另一個洞見。在阿岡本看來，現代的民主治理以世俗的方式，完美繼承了這個雙元的護佑機制，如他所說：

實際上，現代國家繼承了神學經世治理機制的兩個面向，同時以護佑之國（providence-State）與命運之國（destiny-State）的樣態現身。通過立法或主權權力，以及行政或治理權力之間的區隔，現代國家取得了治理機器的雙重結構。總的來說，現代國家穿上以一種超越與普遍的方式而正當化的護佑性威儀外衣，而讓其所照護的造物自由；也披上了命運

^② 此一在阿岡本著作以及本文中反覆出現的詞彙，依據不同脈絡而有不同的翻譯，在亞里斯多德用以表述對妻孥與奴隸特有治理形式的脈絡下，譯作「家計」；而在基督教的神學脈絡下，則譯作「安濟」；在用以表述去除宗教救贖意涵的俗世政權治理時，則譯作「安治」；而盧梭自己的著作，則依通譯「政治經濟學」。

陰險的官署外衣，事無鉅細地執行護佑性飭令，將遲疑的個體，限定在內在因果的連結中，限定在其本質所注定的效應中。在這個意義上，正如神學—政治典範是專制主義的典範一樣，此一護佑—經世典範就是民主權力的典範（Agamben, 2011:142）。

阿岡本此一雙元機制作為現代民主憲制基本結構的提法固然頗具啟發。然而，阿岡本語焉不詳的是兩者之間究竟是以什麼樣的方式連結？在政治神學的脈絡下，世俗政權在塵世中的活動與良善的治理，體現了至高超越之主的護佑，也就是說，神恩護佑的目的論是至高權威與世俗治理兩者之間的連結。然而，在世俗化的脈絡中，一旦去除了神恩護佑的目的論，阿岡本所謂的雙元治理機器是如何連結的？或許現代民主國家中的權力分立憲制或許如他所說，確實繼承了基督教神學的理念，但若進一步追問：除了這個「形式」上的繼承之外，現代的民主憲制在什麼意義上可以視為世俗化的雙元護佑機制？

這個問題對於阿岡本的雙元機制主張來說不可不謂重要。如果承認現代民主中存在主權與治理兩種截然不同的政治場域，在政治神學的脈絡下，至高權威的正當性與塵世的良善治理，它們會是同一個神恩護佑典範的本體與動態，至高權威的本體存在是治理的預設，而塵世治理則反映了神恩護佑的動態，「塵世主權者通過行政管理的部署護持其王國，此謂塵世神聖治理的典範」（Agamben, 2011:71）。塵世政權的公共安治，就具有其特有的政治理據（rationality），也就是「代理」至高之主而治。易言之，在政治神學的脈絡下，至高之主的護佑是公共安治的政治理據。通過此一政治理據的連結，形式上至高之主的存在，以及在現實治理中所顯現的神恩護佑，才能互為本體與動態，共同構成護佑機制的雙元。那麼，在去除神恩護佑的目的論之後，是什麼取而代之成為「王國」公共安治的政治理據？使其能夠像三一律的理念，既能闡明至高權威的本體存在，又證成現實治理之必要，以維持雙元護佑機制？

阿岡本認為自己並不是第一個對現代民主憲制具有此雙元護佑結構有所體

悟者。在他看來，盧梭與傅柯各自以不同方式闡述了此一雙元護佑的形式，不過，阿岡本對於他們兩人的闡述都只著重於「形式上」的繼受，對於盧梭與傅柯在這個主題上更細緻的討論，則幾乎略過不提，本文意欲藉由對盧梭與傅柯就相關主題的討論，檢視阿岡本此一「現代民主憲制同樣繼受雙元護佑形式」的命題，本文嘗試指出，無論是盧梭還是傅柯，即便他們在某種意義上都接受了此一雙元形式，但他們對於主權與治理之間如何連結，有著不同理路的闡述，而很難為阿岡本所提的雙元護佑所概括。下文將先行檢視盧梭經典的安治論述。

貳、盧梭論政治體的「核心之謎」

阿岡本明確指出，「主權與治理的區分與接合」，是「盧梭政治思想的根基」（Agamben, 2011:274）。在《山中書簡》（*Letter from the Mountain*）的第八封書簡中，盧梭在反擊來自日內瓦的抨擊時，他說「民主憲制直到目前都還沒有得到足夠的檢視。所有那些論及它的人，要麼完全不懂，或者對之不表興趣，有興趣的，其提法也是謬誤的。沒有人妥切地將主權與政府，立法權力與行政權力區隔開來」（Rousseau, 2001:257）。在《社會契約論》（*The Social Contract*）中，盧梭強調，主權不過就是「總意志（the general will）的行使」，是「無法分割」的，不能因為現實中存在政府不同職能的行使，而將主權分割成諸如立法與行政，徵稅或戰爭等等，「這個錯誤來自於沒有發展出對主權者權威的嚴謹概念，而將其誤為單純從主權者權威所流溢（emanation）而出的權威各部分」，盧梭強調，諸如宣戰與媾和等國家行為，其實並不是主權行為，而「單純只是法律的應用，一種確定法理狀態的個別行為」（Rousseau, 1994:145-46）。

盧梭此一「主權不可分割」這個主張，形式上確實接近阿岡本所說的雙元護佑機制。對盧梭來說，主權所表述的是政治體至高權力的法理原則，它是「社

會契約賦予政治體支配其成員的絕對權力」，當這種絕對權力「處於總意志指導之下」，就得稱為主權（Rousseau, 1994:148），也如阿岡本所說，政府各種治理職能的區分，並不是主權分割後的結果，而是「一個不可分割至高權力的內在接合（internal articulation）」（Agamben, 2011:274）；另一方面，主權行為並不在體現政府的具體職能行使中，需要與主權做出區隔的是政府的治理，它是「介於臣民與主權者的彼此交流」的中介體，此一中介體「承擔法律的執行與公民及政治自由的維持」（Rousseau, 1994:167, 2001:232）。盧梭更強調，主權、政府治理與臣民之間必須維持某種平衡關係，若是「主權者想要治理，或者執政官意圖立法，或者臣民拒絕服從」，政治體就會陷入混亂進而解體（Rousseau, 1994:167）。在盧梭專論治理主題的《論政治經濟》（*Discourse on Political Economy*）論文中，他也依據同樣的思路，在政治與家計（household）的典型亞里斯多德式區分中，另行再區分出一個，可以說是政治與家計的混合的新場域，由於運作上涉及各種人事物的安排、協調與預處，因而運作接近於家計；但由於它必然涉及國家權力運作，盧梭將之稱為「公共安治」（public economy）。他呼籲讀者必須謹慎區分兩者，一是作為最高權威，擁有立法權利（legislative right），而在某些情況得要求整個民族承擔義務的「主權」；另一邊則是他稱之為「治理」（government），僅擁有行政權力，並只能要求個別個體承擔義務的公共安治（Rousseau, 1992:142）。

主權的行為不在於具體的治理職能，而政府「要求個別個體承擔義務」的治理具體職能，則自主權「流溢」而出，這似乎呼應了阿岡本所指出的雙元護佑機制形式；而盧梭確實也說，若「主權者想要治理，或執政官意圖立法」將會造成混亂，這也呼應了阿岡本所引述的，至高之主「統治，但不治理」（*Le Roi règne, mais ne gouverne pas*）政治神學原則（Agamben, 2011:70）。然而，在此形式關係之外，阿岡本卻嚴重低估了盧梭對於主權與治理之間如何連結的關鍵論述。盧梭在說明政府的具體職能實際上不是主權行為時，他同時指出「因為這些行為各自都不是法律，而只是法律的應用」，藉由「法律」與「法律的

應用」的區別，盧梭在「統而不治」的主權與「治理但非至高權威」的政府之間，構思了一個重要的連結，也就是法律及其指涉的普遍性，如盧梭所說：

法律結合了意志與對象的普遍性，那麼任何人，無論是誰，依據自己權威而命令者，都不會是法律。即便是主權者就一個特定對象所命令者，也不會是法律，而不過是一道飭令；這不是主權行為，而只是執政官的行為（Rousseau, 1994:153）。

對盧梭而言，法律創造出某種普遍情境，這是任何法律應用的前提。這種普遍情境，用盧梭自己的話來說，是在政治體中，形構出某種無論從哪個角度來看這個整體，都沒有任何分別的關係，法律「一體化地看待所有臣民，不是當成個別人等；並抽象看待他們的一切行為，不是當成個別行為」，法律不是政府的治理，而法律所創造的某種普遍情境是治理作為法律之應用的前提；另一方面，儘管法律重在總意志之普遍性以及普遍適用對象的情境，但盧梭同時堅持，法律及其普遍情境，同樣也不是主權行為，如他所說，「形構與聯合此一政治體的原初行為，卻不足以確定任何應當護持政治體自身的東西」（Rousseau, 1994:152-53）。

法律是對主權的「增補」（supplement），通過法律，創造出政府具體治理適用法律的普遍情境。如果「主權與治理的區分與接合」確實如阿岡本所說，是盧梭政治思想的根基，可是，對盧梭來說，這樣的接合，卻不是透過護佑機制的雙元形式關係預設，而是透過法律作為某種普遍情境的創造來完成。法律所創造的普遍情境也並非政府治理的效應，而是其前提，因此，似乎無法將此一普遍情境視為某種神學安濟的類比。^③ 盧梭以法律作為連結總意志主權與政

^③ 另外，儘管阿岡本不只一次強調盧梭對於「流溢」一詞的修辭使用具有新柏拉圖主義的神學意涵（Agamben, 2011:275），盧梭在討論主權的不可分割與政府治理職能時，確實也好用該詞，但是，阿岡本似乎刻意忽略，盧梭在討論法律論題時，完全沒有用上這個修辭。盧梭說政府的治理是自主權中「流溢」出來，可是，他並沒有說，法律作為連結主權與政府治理的必要環節，是從「從主權流溢出來」。

府治理的必要環節，雖然表面上看似維持了主權與治理的雙元機制，然而，其中的關係卻不是阿岡本所闡述的那樣。在阿岡本的護佑政治典範中，是一種通過政府治理所創造的安治狀態，將至高之主的本體存在與現實治理的動態接合起來，「治理只有在本體與實做被區分開來的，並『安治上』(economically)結合在一起時，才能作為活動來思索」，而安治的意義為何？正是阿岡本認為所必須分析的「治理的神聖活動的意義與涵義」(Agamben, 2011:113)。對他而言，這種安治狀態，在於它能夠全盤考量治理活動所產生的種種效應與作用，繼而隨時調整，使之維持在可以估算與控制的範圍中，阿岡本稱之為「能被估算的附帶(collateral)效應」，而這也是「護佑行動的本質」，也就是說，安治的護佑，會像是全能的宇宙主宰那樣，洞察塵世一切個別動態之間的因果關係，以及對整體秩序的影響，安治的護佑「穿透了事物的根本本質」，它是「通過對附帶性效應的全知性預測」而運作(Agamben, 2011:118-19)。在這個意義上，在阿岡本看來，這個能夠精算評估一切政策的後果，並對所有附帶性效應都能納入算計與考量的理念，不僅僅只是基督神學對於世界神聖治理的構想，它也保留在現代的治理理據中，如他所說：

現代的治理理性精確重造了護佑的雙重結構。治理的每個動態都針對一個原初的目標，然而正是因此，它會導致在個別層次上或可預期或無法預期的「附帶性傷害」，但無論如何這都是理所當然的結果。而對附帶性效應的估算……則是治理邏輯的內在部分(Agamben, 2011:119-20)。

治理藉由創造出理想的安治動態，既維持了現實塵世的良善治理，也證成了至高之主的護佑，因此，阿岡本才會反覆強調，雙元護佑機制既將至高權威與治理權力加以分別，又以此安治狀態將兩者接合。可是，對盧梭而言，「安治」卻不是由治理活動的理想動態所創造，相反，盧梭憂慮的是治理的動態始終存在瓦解安治的傾向。這表現在盧梭對於總意志與私意志(private will)絕對的區隔，「意志要麼是總意志，要麼不是；要麼是人民一體的意志，要麼只

是部分人的意志」(Rousseau, 1994:145)。在政治體中，兩種意志所彼此交織所形構的種種關係與結社，既是「對民情的真實認識」，也「藉由其各自的影響改變了公共意志的外貌」(Rousseau, 1992:144)。盧梭並且認定，私意志或部分人的意志無論如何都不會是總意志，即使它以某種「民主」的形式表現，「公共的審議 (deliberation) 是一回事，而總意志則完全是另一回事」，而「既有的審議或有益於小共同體，卻有害於更大的共同體」(Rousseau, 1992:144)，「人民對於不正義原則的同意不會造就總意志，它或許會造就一個個殊意志，一種所有人意志的勝利，但不會是總意志」(Williams, 2015:234)。^④

在盧梭看來，總意志與私意志之間絕對的對抗關係，一直都是政府治理的內在困境：單靠政府的治理不只無法消除這個對抗關係，「私意志與總意志之間，民情 (morals) 與法律之間的關係越小，壓制性的力量就越是增加」，還會造成「被授與公共權威的人更多的誘惑與更多濫用其權力的手段」的惡果，甚至，在「如果最終出現君主所擁有的私意志較之主權者更為積極，而讓他運用其公共力量以遂其私意志」的狀況下，還會導致政治體的解體 (Rousseau, 1994:168-69)，盧梭這麼說：

就像私意志無休止的抗衡總意志那樣，政府的治理也不斷抗衡主權者。其著力越大，憲政體制就越加更迭，若是沒有其他抵抗君主意志的團體意志來加以平衡，君主遲早就會壓制主權者，並破壞社會公約。這是自政治體降生就固有，且必然會發生，摧毀政治體的弊端，而且無以緩解，像是年老與死亡摧毀一個人的身體那樣 (Rousseau, 1994:186)。

盧梭高度質疑政府的治理本身可以創造任何良善的「安治」後果，他斷定政府的治理如果不以某種方式加以限制，最終的結果只會是私意志凌駕於總意

^④ 基本上，盧梭為總意志設下了一個近乎不可能的審議條件：公民之間彼此心意相通以致於根本不需要溝通，當「一個充分知情的人民審議時，公民就不會還要彼此溝通」，只有在這個狀況下，「總意志就總是會從大量的細微分歧中產生，那審議就永遠會是好的」(Rousseau, 1994:147)。

志，導致政治體的解體。這個論斷讓他有時候將政府治理所行使的行政權力，視為私意志的體現，「行政權力不會像立法或主權者的權能那樣屬於普遍的公眾」（Rousseau, 1994:166），而不是總意志主權的流溢，或者是總意志與私意志的混雜；甚至棄守他對「主權行爲」的嚴苛定義，將關於「地域、氣候、土壤、民情、環境以及所有人民之中的個別關係」這類顯然涉及政府治理的事宜，視為「立法者所應該注意的」（Rousseau, 1992:147），這些說法看似彼此矛盾，但其實，都顯示了盧梭在安治論題上所堅持的立場：安治是，而且只會是主權、法律與政府治理緊密連結的結果。

參、「像是主權者」的政府：盧梭論想像的民主

對盧梭而言，政府的治理只有在一種情況下才會創造安治的效果，「立法者的首要職責是讓法律恪守總意志，而公安治的第一條守則是讓行政恪守法律」：

並不是說在行政以及經濟種種無以計數的細節中，再無政府智慧插手餘地。而是說，要在這些無以計數的場景中妥切行事，始終得要有兩個不會出錯的法則：一是法律的精神，它能在法所無法預見的情況下中幫助斷定個案；另一則是總意志，它是所有法律的根源與增補，在法律付之闕如的狀況下，就應該要諮詢總意志（Rousseau, 1992:147）。

與阿岡本的論斷完全相反，雙元護佑機制並不是盧梭政治思想的根基，儘管表面上繼受了類似的形式，對於其中主權與治理之連結的關鍵理論環節，盧梭的闡述與阿岡本所詮釋的完全不同。盧梭並沒有否認「政府智慧」的插手，但治理的動態本身並不存在任何架構雙元護佑機制的政治理據，公安治的政治理據並不在類似「算計附帶性效應」的治理活動原則中，而在於其對法律的嚴格謹守；安治的政治理據，並不在於通過治理動態所顯現的安治護佑，對應

出全能至高之主的存在，而是至高的主權權威，藉由「結合意志與對象普遍性」的法律，對應出必然的安治效應。

在盧梭的安治論述中，不存在政府治理自身的政治理據，至高的主權權威不是由政府治理任何所謂的經世護佑效應，通過對一切附帶性效應的評估算計而證成其本體存在，安治是主權、法律與政府治理緊密連結的結果。如果阿岡本認定，政治的核心之謎「不是主權，而是治理」，「不是律法，而是安治」（Agamben, 2011:276），那麼，這顯然與盧梭的主張相悖，對盧梭來說，政治的「核心之謎」是私意志與總意志的衝突關係，繼而衍生出主權權威與政府治理之間不可化解甚至近乎零和的衝突，「政府運用在其成員的力量越大，則作用於整體人民的力量就越小」（Rousseau, 1994:170），盧梭在《山中書簡》的第六封書簡補充了他《社會契約論》中的立論：

作為政治體不可或缺的部分，政府的治理自是建構政府的總意志；然而作為政府自體本身，它也有自己的意志。這兩個意志有時彼此合致，有時候相互交戰。從這個合致與衝突所結合的效應，就有了整個機器的活動（Rousseau, 2001:232）。

而之所以必須用法律約束政府的治理，是因為私意志與總意志必然的彼此衝突，沒有法律約束政府的治理，就自然衍生出「那些各有所別的意志變得越來越活躍，越來越內聚，於是總意志就永遠是最微弱的，而團體的意志次之，私意志優先」的狀況（Rousseau, 1994:170-71）。在盧梭看來，政治體的根本困境是內部的各種結社「形成了太多的錯位性（many-misplaced）服從」，導致公民無法緊隨總意志的導引，因此，政治上至關重要的任務是「移除已經在那裡的干預，糾正這個前存的傾向」（Melzer, 1990:172）。盧梭的安治理念是「完美的立法」，也就是對於此一私意志與總意志必然衝突，「自然而然」狀態的完全扭轉，其中「私意志或個別的意志應當要是為零；而政府的團體意志則為次要隸屬；總意志或者主權者意志則始終主宰，並且是其他意志的唯一法則」

(Rousseau, 1994:170-71)。政府並不是憑藉某種就其自身的良善治理後果，而成爲護佑機制中的雙元之一，盧梭從來都不論治理的政治理據，對他而言，只有「如何找到一個讓政府治理的力量與意志，能始終以一個互惠的比例而已最有利於國家的關係與之結合」的「立法者技藝」(Rousseau, 1994:172)。安治的理想狀態是讓主權權威的總意志，藉由法律，通過政府的治理而貫徹到政治體每個公民當中：

你們想要實現總意志？那就確保所有的私意志都與之相連；而既然美德就只是私意志對總意志的恪遵，更簡短地說，就是讓美德統治。如果政治思想家沒有爲其野心蒙蔽，就會看到，任何建制，如果沒有被義務的法則所引導，就不可能依據其制度的精神運作。他們將會知道公共的權威，其最大的來源在於公民的心靈之中，對於政府的維持來說，沒有什麼能取代良好的民情 (Rousseau, 1992:149)。

對盧梭來說，公民美德的教化是消解私意志與總意志衝突的重要方法，也由於私意志與總意志的必然衝突，因此盧梭政治論述中至高主權與政府治理的「雙元」就不會是如阿岡本所說的相互支持與彼此支持關係。盧梭主張安治是主權、法律與政府治理緊密連結的結果。然而，在此盧梭立即面對了一個棘手的理論難題：如果主權作爲總意志，與政府治理之間必然處於衝突，那麼安治理想中兩者透過法律的緊密連結，就成爲一個實踐上可以透過良好的立法者技藝以及公民美德的教化達成，但理論上永遠無法成就的不對稱 (discrepancy) 狀態。盧梭並沒有無視這個實踐與理論上的不對稱，他的理論性解法是通過某種「想像的民主」(imagined democracy) 的構思，將政府的治理虛擬爲無限小。先看盧梭這段對於政府治理定位的論述，「政府的治理規模至小，而政治體規模所涵括至大。政府是一個道德化的人格，具有某些能力；主動如主權者，被動如國家」(Rousseau, 1994:168-69)，這段話不能理解爲盧梭對「小政府」或「小

國寡民」的偏好，^⑤ 盧梭在此所強調的是，當政府的治理被牢牢聯繫在主權者與法律的約束中時（「其規模至小」），它所會造成的結果是「主動如主權者」，盧梭此前已經反覆強調主權與政府之間的分別，因此，這裡「如主權者一般」的結果是一個虛擬的結果。

在此，盧梭為安治在實踐與理論上的不對稱提出了一個理論性的巧思，政府治理與政治體之間「規模」上的對比，一旦來到一個至大與至小的極端比例，一個政府的治理至小到「彷彿」不存在時，它就會得到一個「主動如主權者」的虛擬形象。所以，政府治理的地位就不僅僅是在主權、法律與政府治理連鎖關係中被嚴格限制的安治環節，作為本質上為私意志的存在，在法律的約束中，其現實上其實規模至大的活動會被虛擬為至小，而被疊加上一個主權者的虛擬主動形象，盧梭後來將這個虛擬效應，視為一種「想像的民主」的結果：

困難在於如何理解在政府存在之前，而能有政府治理的行動，人民是如何在某些情境下從僅僅只是主權者或臣民，而變成君主或執政者。在這裡，政治體又再一次展現了其最令人驚異的一種特質，藉此調和了明顯衝突的運作。在這個事例中，這個運作是藉由主權突然轉化為民主（Democracy）而完成，沒有任何惹人注目的變化，完全只透過一種全體對全體的新關係，公民就成了執政者，從普遍的行動過渡到個殊的行動，從法律過渡到執行（Rousseau, 1994:195）。

盧梭這段極為費解的論述，其理論意涵在於，首先，就其章節安排（第三卷第十七章）來說，這段話並不是在闡述政府的源起，並不是政府自主權「流

^⑤ 盧梭或許對小國寡民有所偏好，但他也很清楚地意識到古人的政治理念已經不是現代人的理想典範，「古代的民族不再是現代的模範；他們的所有一切都與現代人太疏離。特別是你們日內瓦人，請站穩立場，不要去追求那面前的崇高目標，而把前方那挖下的深淵掩蓋了」，盧梭因此呼籲現代人，「這種情況你們得要有自己專屬的準則，你們不像古人那樣閒散，無法像他們那樣不停忙於治理」（Rousseau, 2001:292-93），對古今之別的意識是盧梭政治思想的一個重要預設，如 Tuck 所說，「盧梭式民主不是古代城邦轉生到當下的恬靜閒散，而是解決一個現代商業國家如何能真正堪稱民主的嚴肅嘗試」（Tuck, 2015:142）。

溢」而出的源起，而是一個令人驚異的「突然」轉化，在這個轉化過程中，產生了「公民成了執政者」，主權與治理相互虛擬成彼此的效應；第二，就「主權突然轉化為民主」來說，盧梭這裡的「民主」並不是「人民作為主權者之體正當集會」，導致「政府治理所有的管轄停止」（Rousseau, 1994:191），某種政治體原初的民主狀態，而當然，它也不會是前述以民主為形式，但本質上為私意志之展現的任何公共審議。此處的民主是一種「想像的民主」，它本質上並不是公民總意志（不是「人民作為主權者之體正當集會」），但藉由此一「想像的民主」，能賦予實踐上是民主形式，本質上仍為私意志的公共審議，一個主權者的虛擬形象。盧梭更在隨後馬上強調，他這段論述並非任何「玄思性機巧」（speculative subtlety），因為這個想像民主的轉化「在英國議會天天上演」，英國議會的日常運作既是「將自身轉化為整體之委員會（a Committee of the whole）以便更好討論事宜」，但又是「作為下議院，向自身報告剛剛作為整體之委員會所議定的一切」（Rousseau, 1994:195-96）。^⑥ 盧梭的實例說明了政府治理的具體制度，可以透過一種「想像民主」的虛擬，而賦予其某種虛擬的主權者形象，使之產生類似總意志的效應，然而，其實際上並非主權者本身。他要讀者想像一個政府的治理被虛擬為「無限小」的情境，在這個「政府存在之前，而能有政府治理的行動」情境中，盧梭則增補了一個「想像的民主」的虛

^⑥ 蕭高彥將盧梭此一「主權突然轉化為民主」的過程，視為「賦予了普遍者在某種例外狀態中，瞬間轉變為特殊存在的可能」，並指出這是「唯一符合社會契約的政府建制方式」，「在社會契約創造出主權者之後，主權者由於其超越常態的絕對力量，能由普遍過渡到具體，由主權轉化為民主，指定特定的政府官員之後，再轉變回普遍意志的樣態」（蕭高彥，2013:185-86）。此一詮釋的問題在於，第一，從盧梭隨後的實例說明來看，很難將英國議會的日常運作視為任何意義上的「例外狀態」；第二，由主權流溢而出的政府治理，即便以民主制的方式建構，作為私意志，它也依然與總意志相互衝突，在盧梭的體系中，政府的治理就其本身並不存在任何「再轉變回普遍意志樣態」的理論可能，主權就其本身也不可能轉化為民主。蕭高彥沒有注意到盧梭此處所論之「民主」，既不是任何民主形式的公共審議，也不是「人民作為主權者之體正當集會」，而是一種作為「想像民主」的理論環節，將政府的治理虛擬為本只透過法律作為意志行動的主權者。政府之體，虛擬成「主動的主權者」，而政府之用，則被虛擬成「被動的國家」。

擬，讓主權權威與政府治理之間成爲一個彼此無所分別的狀態，也藉由這個虛擬關係，主權與治理，總意志與私意志之間的必然衝突，就得到了理論上的化解。

肆、從對窮人的治理到對個體的政治技術

與阿岡本的詮釋相反，盧梭固然繼承了主權與治理的雙元政治結構形式，但恐怕僅僅只有表面上的形式而已。盧梭竭力避免賦予政府的治理任何政治理據，它無法透過其自身的治理而創造任何獨立的安治效應，進而證成至高權威的護佑性存在。對盧梭來說，安治是主權、法律與政府治理的緊密連鎖，而對於此一緊密連鎖在現實上的可能鬆脫，盧梭透過「想像民主」的理論構思，增補了一個政府治理作爲虛擬主權者的理論環節，再次將政府的治理緊緊繫於主權。對盧梭來說，政治體的安治不是政府治理的活躍善治，而是政府治理被虛擬爲無限小，而成爲虛擬之主權者的狀態，理想的安治是一個近乎感覺不到政府治理存在的狀態，如盧梭所說：

政府……是法律的保衛者，並要用千萬種方式讓法律能被喜愛，統治的才能除此之外別無其他……領導人最偉大的才能是偽裝其權力，使之不可憎，並讓整個國家的經營管理如此平和，近乎不需要經營管理者（Rousseau, 1992:147）。

理想的安治，是政府的治理在主權與法律的連鎖關係中近乎不存在，成爲一種「被動的國家」的「主動主權者」的存在，其中私意志與總意志的衝突被完全消解。阿岡本認爲，現代政治的根本困境是雙元護佑機制向治理一邊的極端傾斜，「今天我們所看到的是治理與安治在已然淘空一切意義之大眾主權中的壓倒性支配」，此說或許有理，但是，如果他要將之歸咎於盧梭，認爲這是因爲「西方民主正爲它們通過盧梭所茫然接受的神學遺產而付出代價」

(Agamben, 2011:276)，則恐怕不甚公允，因為，盧梭的安治論述所竭力避免的，正是政府的治理擺脫主權者，而具有任何自主能動的空間。然而，在盧梭行將結束「公共經濟」主題時，卻突然指出，對於政府治理來說，「最必要但或許也最艱難的事」是「特別保護窮人免受富人的欺凌」，並認為「如何防止財富極端不平等的現象出現，是政府最重要的職責之一」：

一旦情勢演變到窮人需要保護，而富人需要約束時，最大的傷害就已經鑄下。只有在均富的狀況下，法律的全部力量才得以展現。法律在對抗富人的聚斂與窮人的貧困(indigence)時，一樣顯得無力：富人樂鑽法律漏洞，窮人力避法律網羅，富人撕破法律之網，而窮人穿網而過。於是，政府治理一個最重要的任務就是避免財富的極端不平等：不要劫富，而是消除聚斂的門路；不要濟貧，而是避免公民變成窮人(Rousseau, 1992:154)。

盧梭對貧富衝突的關注，相當值得注意。首先，貧富的衝突本質上並不是一個私意志與總意志衝突，^⑦但它卻也會造成主權、法律與政府治理連鎖關係的瓦解；接著，由於貧富衝突本質上並非私意志與總意志的衝突，這個問題就無法藉由教化公民的美德，培養對法律的熱愛而解決，甚至可以說，「如果能型塑公民」就「能有的一切」，諸如「良好的民情、對法律的尊重、對故土的

^⑦ 在強調人們儘管天生在智力與體力上的不平等可以因為「公約與權利」而變得平等時，盧梭又補充說明，「在窮人處於悲慘境地而富人掠奪」之「政府糟糕的治理」情況下，「這樣的平等只是表面與幻想」(Rousseau, 1994:144)。另比較盧梭所提的另一種情境是相當有啟發的，當政治體中因為各種利益團體，而有可能與總意志衝突時，盧梭主張，如果因此「存在各種派系」，那就「倍增其數量」，目的是「防止其不平等」。盧梭並不認為多元私意志所合理形成的利益團體有礙於總意志的形成，「總意志還是永遠能夠從大量的微小分歧中產生」，他所意圖防止的是「其中一個團體大到壓過其他，如此則結果不會是微小分歧的總和，而是一個單一分歧」(Rousseau, 1994:147)。對盧梭來說，貧富的衝突之所以棘手，是因為它無法以倍增利益團體，而迂迴產生總意志的方式解決，它從一開始就是一個「單一分歧」，因此即便它本質上不是私意志與總意志的衝突，它也依然會導致主權、法律與政府治理連鎖關係的瓦解。

熱愛以及一個活力充沛的總意志」(Rousseau, 1992:154)等等，其前提都是貧富衝突的解決。不論身處資本主義初生時代的盧梭，在多大程度上意識到貧富衝突所反映的階級衝突本質，他都意識到，貧富衝突無法透過各種化解私意志與總意志衝突的方式解決，此一衝突落在主權、法律與政府治理連鎖關係之外，然而，其所造成的負面效應，卻足以瓦解安治所需要的連鎖關係，這成爲盧梭安治論述中的一個困難。

正如傅柯所指出，在現代社會治理的發展過程中，對於無可避免的貧富差距以及隨之而來的衝突，是通過一個外於主權、法律與政府治理連鎖關係，所形成的「道德化懲罰」控制體系，來加以處理的。如傅柯所說，從十七世紀以來，市民社會中就已經開始出現一些藉由關注道德與生活舉止，來規訓成員的自發性組織與結社(Foucault, 2015:102-4, 2000a:60)，例如，貴格會與衛理公會等宗教性的團體、間接附屬於宗教團體的協會，又例如在 1737 年關閉，又在 1760 年重啓的「道德改良協會」、準軍事化的民防團體以及在重要的經濟設施中自發性成立的私人保安團體，傅柯強調，在考察這些形形色色團體的目標與執行方法時，可以發現的是「在小布爾喬亞團體中從底層而出的對道德的重整」(Foucault, 2015:105-6, 2000a:63)：

這些結社的主要功能不在於偵查與懲罰犯罪，而首先在於打擊道德缺陷，甚至於防微杜漸，打擊諸如無所事事、聚眾賭博、苟且荒淫的種種心理癖好、頑劣惡習與行爲舉止。它也包含了打擊利於道德缺陷的淵藪，像是酒館、賭場與妓院等等，最後，它所涉及的，不是創造像是刑罰這種東西，而是某種更爲正向，也更爲持久的東西：教誨，對行爲舉止的諄諄教誨(Foucault, 2015:105)。

在傅柯看來，伴隨貧富衝突而衍生出來，整個針對窮人的治理，是一個在政治體透過總意志的論述而將犯罪視爲「社會敵人」之外，所發展出來的另一種道德化的懲罰體系，這主要是在「資本主義生產模式的發展運動中形成」(Foucault, 2015:111)：

我們現在同時也可以看到，由這些團體所自發性組織起來的種種監管作為，最終是一個階級對另一個階級，嘗試把刑罰再道德化，賦予某種道德化氛圍的一整套監管作為。簡單地說，要把道德化的控制與壓制，與刑事懲罰銜接起來，而完全不顧刑事懲罰自己的論述與實踐是怎樣（Foucault, 2015:107）。

在傅柯看來，資本主義初生的市民社會所自發，通過「一個階級對另一個階級」所發展的監管體系，在整個政治體中加入了一個在盧梭的安治論述中所沒有的政治活動，也就是傅柯稱之為「治安」（the police）的治理型態。貧富的衝突是盧梭安治論述中的一個難題，而在資產階級自行發展出來的窮人監控體系，是透過各種不同的監禁與規訓機制，來監管龐大的窮人，以避免其墮落，這是一個在盧梭安治論述中沒有位置的治安活動。但從傅柯對於十七與十八世紀政治治理實踐與論述的考究中，治安卻具有無比的重要。據傅柯所說，彼時人們在討論治安時，所指的都是這樣一種獨特的政治技術，讓「在國家框架中的治理，得以藉由某些特有的技術，來把人民治理成對這個世界有用的個體」（Foucault, 2000f:410）。而在治安的論述中，個體是被當作一個各有其不同的日常活動，一個活生生的「個體」來看待，而不是任何抽象的法理主體。傅柯援引了十七世紀初 Louis Turquet de Mayerne 《論貴族民族制王國》（*Aristo-Democratic Monarchy*）一書，該書有高度的烏托邦色彩，其中主張應該要有四個治安部門，其中有兩個專事管理人的部門，一個負責教育與人口登記，另一個則負責救濟鰥寡孤獨。傅柯特別指出 Turquet 一個頗具玩味的主張：治安的真正目標是「人」。在這個當時看來全新的治安國家想像中，傅柯認為，政治權力與個體之間的關係出現了歷史性的變化，「治理開始面對個體」，「不僅僅依據其法理地位，還把他視為人、勞動著的人、從事交易貿易的人、活生生生活著的人」（Foucault, 2000f:412）。治安的實踐與論述，傅柯稱之為「對個體的政治技術」（the political technology of individuals）（Foucault, 2000f:404），這也構成十八世紀治安論述的基本理據：

在現代國家中，個體對國家效益的邊際整合並不是沿襲希臘城邦特有的倫理共同體形式，在新的政治理據中，它是藉由某些當時稱之為「治安」的特殊技術來達成……爲了把個體打造成一個對國家舉足輕重的要素，要在國家理性的總體框架中，採行、運用與發展哪些種政治技術與治理的技術……這些技術與實踐會賦予這個新的政治理據，社會實體與個體之間的新關係，一種具體的形式（Foucault, 2000f:409-10）。

在盧梭的安治論述中，對於國家如何透過對個體的治理，如何將個體整合進國家的政治技術議題，諸如「對人的治理」等等問題，基本上是少有關注的，如果考慮到盧梭對於孟德斯鳩著作的熟稔，甚至可以說盧梭是刻意將之忽視，而這也是盧梭的安治論述，與傅柯通過治安所闡述的「國家的治理化」（the governmentalization of the state）根本的差異所在。

伍、國家的治理化：傅柯論主權與治理

在盧梭安治論述沒有位置的「治安學」，在傅柯看來，卻在十八世紀蓬勃發展。傅柯特別提及了兩個「治安學」發展的重要人物，一個是寫下《論治安》（*Traité de la police*）的 De Lamare；另一個則是 von Justi 及其供作教科書使用的《治安原理》（*Elements of Police*），在傅柯看來，這兩本書總結了治安作為對人的治理，作為「個體的政治技術」的幾個重點：第一，治安尋求以某種特殊的方式，將個體結合到國家當中，「個體的幸福對國家存續與發展是必備條件」，既成為國家治理的目標，個體的福祉也成為國家力量的要素，「人民的幸福就成了國家的氣力」（Foucault, 2000f:414），「人口」這個概念，即是指，當個體透過治安的機制而被結合到國家時，所產生的新集體概念：

國民人口開始成為監督，分析，干預與調整等等的對象，開始出現了一種人口技術，包括人口統計，年齡結構計算，對

預期壽命與死亡率水平的計算，對財富增長與人口增長之間相互關係的研究，刺激婚姻與生育的各種手段，教育方式與職業培訓的發展……人口的生物性特徵，成了攸關經濟管理的因素，圍繞著它們組織出一種部署就成了必要，這種部署不僅僅要確保其臣服，更要確保其效用的提升（Foucault, 2000b:95-96）。

第二，據此，治安關注的是能夠提升國家能力的積極治理。von Justi 區分了政治（politics; *Politik*）與治安（police; *Polizei*），前者處理諸如戰爭與司法等消極任務，後者則肩負積極的使命，「旨在持續地提升新的能量，改善公民的生活，強化國家的力量」，而與之並列的是治安的治理，它「不是藉由法律，而是藉由對某種獨特、持續與積極性的方式，干預個體的行為。承擔否定任務的政治與承擔肯定任務的治安……」（Foucault, 2000f:415）。治安論述在實踐上的延伸，其社會想像是「治安良好」的城鎮，傅柯說，從十八世紀開始，所有對治理技藝的著作，一定會有一些章節留予城鎮治安問題的討論，^⑧這是因為在十八世紀，治安所承擔的新任務是提升整體的環境素質（Foucault, 2000b:94），盧梭所憂慮的貧富不均問題，在此通過對窮人的治理而得到處理，它「把貧窮固定在生產機制中好讓它變得有用」，確定「讓身強體壯的窮人去工作，將之改造成有用的勞動力」（Foucault, 2000b:93），種種對於窮人的道德化監管，實際上正是「健康政治」（politics of health）的一個環節，而與之相伴的是：

總的來說，浮現出來的是，人口的健康與身體素質成為政治權力的本質目標。在此，不是給一個特別孱弱、特別受到困擾，為人口當中棘手的邊緣存在提供幫助的問題。而是

^⑧ 像是建築該有的集體性機能，諸如公共衛生機能或安全機能等等，「這樣的章節在十六世紀對於治理技術的討論是看不到的」，「不是建築師對建築的考量變了，而是我們對政治人的反思變了」（Foucault, 2000e:350）。

如何提升社會整體健康檔次的問題。各種不同的權力部署被調動起來負責各種「身體」，不單是要榨取他們的血汗，不單是要對他們橫賦暴斂，而是要伸出援手，假如有必要的話就要加以限制他們，來確保他們良好的健康（Foucault, 2000b:94）。

對傅柯來說，治安論述中一脈相承的線索是國家藉由治安的種種機制提升其自身的「健康」素質，而它也從社會自發組織的治安機制中，直接找到了具體的方法與上手的工具，傅柯強調，伴隨社會自發組織治安機制過程，隨之而來的發展是「國家化」，起先「只是用在一整套確保城鎮安寧的調節舉措」，現在變成「治理所有領土的根本理據」，「城鎮的模式成為可以應用到調節整個國家的基體（matrix）」（Foucault, 2000e:351），也就是說，國家藉由治安的部署接管了各種從基層社會中發展出來，在地的監管機制（Foucault, 1995:213, 2015:107）：

雖然治安很肯定是以一種國家部署的形式而組織起來，雖然這也肯定直接連結到政治主權的核心，但這樣一種權力行使的樣態，其所運作的機制以及其所應用的要素，都是有所特定的（specific）。這是一種必須跟著整個社會體一起延伸的部署，其所涵括的不只是極端的界限，還有對各種極為瑣碎細節的關注。治安的力量必須「加諸到一切」……像灰塵一樣堆疊起來的一切事件、行動、舉止與輿論，「一切發生的事情」（Foucault, 1995:213）。

對傅柯來說，在十八世紀的治安論述中，治安有其自己的對象，這是「對人的治理」，不是作為與總意志衝突的私意志「公民」，而是活生生，潛在作為國家氣力的「人」，國家必須承擔對活生生之人的治理，而社會中各種自發組織的監管機制，則為國家提供了直接收編上手的工具。將傅柯對於治安的討論與盧梭相互對照，可以發現，實際上，治安所涉及的對個體的政治技術，在

盧梭的安治論述中並沒有地位。^⑨ 然而，傅柯對盧梭的解讀卻似乎並非如此，他將盧梭的《論政治經濟》視為家計治理在國家層次上的運用，「在國家整體的層次上建立某種家計治理，也就是說要像是一個家父長對其家戶與財貨一樣細膩留意」(Foucault, 2007:95)，但正如前節所提，盧梭的意圖在於將政府治理這種「類家計」的治理型態緊密連鎖在公共權威與法律的限制之下，傅柯這裡暗示盧梭意欲構思一個類家計管理的主權者，可謂過度的解讀。^⑩ 不過，傅柯對於盧梭的「誤讀」，卻有一個值得注意的細節，傅柯這麼說：

無論如何，在這篇《論政治經濟》論文中，盧梭承擔了界定一種治理之技藝的任務，接著他寫了《社會契約論》，其中的問題是如何運用像是「自然」、「契約」與「總意志」等等概念，來給出一種政府治理的整體性原則，既能顧及主權的法理原則，也能顧及界定與描述治理之技藝的要素。所以，主權完全沒有因為一種越過政治科學門檻之新治理技藝的出現而被消除；相反，主權的問題變得更尖銳 (Foucault, 2007:107)。

^⑨ 不過，傅柯卻將現代社會中權力技術的多樣化與綿密部署的結果，視為盧梭政治迷夢的實現，這個迷夢是「一個透明的社會，每一部分都清晰可見，一個沒有任何黑暗區域的社會」，其中「人的心靈可以相互溝通，視覺不受任何阻礙，公眾的觀點可以互相作用」(Foucault, 1996:230)。確實，盧梭政治理念的核心確實是希望在文明時代重建某種失落的透明關係，盧梭如此著重於總意志與私意志的衝突，是因為他深意識到「個人利益所建立的關係喪失了某種直接性，無法再讓意識與意識直接溝通，往後需要其他事物作為中介」此一文明社會的弊病 (Starobinski, 1988:24)。然而，在盧梭的安治論述中，透明關係的重建終究是在主權、法律與政府治理的緊密連鎖中達致，盧梭也是據此反對政府治理的擴張，即便傅柯自己主張對政治抵抗的想像不應該「轉向主權權力的老路」，要嘗試尋找一種「從主權原則中解放出來的新權利」(Foucault, 2003:39-40)，將對個體的政治技術在現代社會的擴張歸咎於「偉大的盧梭主題」，著實不公允。

^⑩ 其實盧梭反倒在公民的教化這個涉及私意志與總意志衝突的典型主題上，著意對比了家計與國家的差別，盧梭強調家父長終究會死亡，而看不到家計教化的成果，但「承擔家父長地位並承接(教化)此一重要功能」的「公共權威」則不然 (Rousseau, 1992:155)。Denise Schaeffer 將此處家計中的孩子必須轉變成「家父長」與盧梭在獻給日內瓦的兩論中，主張人民必須學會帶入創建者的說法相互對應，頗具啟發，參見 Schaeffer (2014:178)。

「主權」的問題，在什麼意義上變得更尖銳？阿岡本認定，傅柯此處對盧梭的詮釋，其意圖是「找到一種可以支撐並為治理的優先性奠基的法理形式與主權理論」（Agamben, 2011:273），據此，阿岡本同樣將傅柯對治理的討論視為對雙元護佑機制的繼受。他將傅柯所提出的，對人的教牧式（pastoral）治理，視為家計模式的類比與延伸，因而以「既全體又單一」（*Omnes et singulatim*）的方式體現了安治的理念（Agamben, 2011:110）。同時，阿岡本也強調，傅柯並沒有在這個治理性的綿密延伸過程中，忽略主權的問題意識，阿岡本對傅柯的詮釋是「有鑑於治理技藝日漸增長的重要性，主權的問題成了一個發現某種主權理論與法理形式，以支撐並創建此一重要性的狀況」（Agamben, 2011:273）。阿岡本的解讀是，由於公共治理的擴大與延伸，因此有必要構思新的主權法理論述，所以，無論是盧梭還是傅柯，都是以某種方式繼受了雙元護佑機制的結構。不過，如同阿岡本對盧梭的理解有誤，他對傅柯的詮釋也恐怕有所疑義。

首先，就傅柯對於主權問題的理解來說。儘管傅柯對於盧梭政治經濟學之意圖的理解並不符合盧梭原意，但他對主權作為法理理論的理解，基本上仍是依循盧梭，他認為，主權的法理論述是一種在主體、臣民與服從之間建立一個封閉的循環，藉此建立政治關係上的一致（unity），並以之作為一切法律的正當性根源（Foucault, 2003:43-44）；而傅柯用「對個體的政治技術」這個概念所表述的「既全體又單一」的雙重動態，一方面是極為細微化到直接施加在個體身上的各種涉及身體的規訓；另一方面是極為延伸到社會所有層面的種種權力技術。傅柯的著作反覆強調，主權法理論述的形成，以及對個體權力技術的綿密擴張，是兩個並行的進程。對傅柯來說，「既全體又單一」的雙重動態隸屬於西方社會在十八世紀開始成形的「大治理時代」（era of a governmentality），我們所熟悉的現代國家之所以是今天這個樣子，很大程度上是因為「國家的治理化」這個「扭曲」的現象，而由之形成的治理場域，其運作邏輯，就其本身就與主權的法理邏輯不同，如傅柯所說：

這是一個重要的斷裂。主權的目的是內在於自身，並以法律的形式，從其自身取得其工具；然而，治理的目的是內在其所引導（direct）的物事之中，目的在於引導出一個最佳化、最大化或者說綿密化（intensification）的過程，治理的工具就將會是各種紛雜的方法手段（tactics），而不是法。於是，法律引退了，或者說，從治理應該要是什麼的角度來看，法肯定不是最主要的工具（Foucault, 2007:99）。

對傅柯來說，從十八世紀治安論述所反映的大治理化趨勢中，治理始終是一個擺脫法律，擺脫主權問題意識，無限延伸到社會一切可能層面的動態性場域。當傅柯把主權與治理對立起來時，他所強調的是，在治理何為、問題意識與秩序想像上，主權與治理各自表述了完全不同的東西。當傅柯說主權的問題變得「更尖銳」時，他所指的，完全只是這個「國家的治理化」的現實，所造成對主權法理論述的扭曲，而顯然，在傅柯對於大治理的討論中，並不存在阿岡本所謂主權與治理相互支持的雙元護佑結構。當然，阿岡本對傅柯的「刻意解讀」某種程度上是他「補完」傅柯理論計畫的嘗試，阿岡本認為，傅柯的研究固然指出了個體化的權力技術與國家治理整體化之間在政治上「雙重綁定」（double bind）的現象，但傅柯卻堅持「拒絕闡述某種一致的權力理論」，阿岡本希望在「在個體化技術與整體化進程交會的無所分別地帶」中，找到此一政治上雙重綁定的理據（Agamben, 1998:5-6）。對阿岡本來說，傅柯對於某種「一致的權力理論」是有意識的，只是不願意加之闡述而已，然而，在阿岡本看來，此一存在著，但傅柯不願細說，政治上的「雙重綁定」，就是傅柯也繼受雙元護佑機制的最佳證明。

然而，在傅柯對於大治理的討論中，存在著任何類似的政治理據嗎？

陸、燦爛輝煌的大治理

這就來到阿岡本詮釋傅柯的第二個問題。如上所述，阿岡本認定，傅柯對於教牧式權力的闡述，本質上是安治理念的延伸，也就是，「依據家計的模式，對人，事物與財富的經營管理」（Agamben, 2011:110）。但這樣的解讀是刻意忽略了傅柯在這個主題上的細緻。教牧式權力可以說是傅柯對於「對個體的政治技術」更精確的表述，其「旨在以一種連續且持久的方式治理個體」（Foucault, 2000c:300），這是一種導引人、引領人、給人領路、給人指引，手把手操控著的技藝，監看且鞭策著人們的技藝，一種其作用是在集體與個體層次上，照看人終其一生與一切個別環節的技藝（Foucault, 2007:165），而對傅柯來說，現代國家的治理化可以視為「一種教牧式權力的新形式」：

我並不認為我們應該把現代國家看作一個在個體之上發展出來的實體，然後對這些個體的存在視而不見，相反，要把現代國家看作一個細膩的結構，個體會在某些條件下被整合進去，這樣的個體性會在一種新的形式，被遞送到一套非常特別的模式，而形構出來……某種程度上，我們可以把國家是為一種個體化的現代基體（matrix），或者一種教牧權力的新形式（Foucault, 2000d:334）。

可是，傅柯清楚表明，他之所以提出教牧權力，並不是指「宗教性教牧轉接到其他形式的導引（conduct），引領或指引」，而是指「導引問題以及這些導引技術的綿密化，增長與整體性的增生」（Foucault, 2007:231），傅柯筆下的教牧權力，並不是護佑性安治的世俗重現，而是在一個新形成的政治場域中，為「某種加諸於人身上，主權所必須承擔，卻又不直接含括於它的某種特別的東西」，這個「多出來的東西」，也就是治理，它所遵循的是「另一種模式與另一種理據型態」（Foucault, 2007:237），而這會是阿岡本認定傅柯「所完全忽略，安治的神學意涵」（Agamben, 2011:110）嗎？傅柯也清楚表明，治理是一個脫離「統治，但不治理」政治神學的獨立領域：

一邊是如果我們認定某種治理就無法理解的自然，一種於是只能將之從教牧式治理中解離出來的自然，如果我們想要引領它，其中就只有一些主宰一切的根本原則；而另一邊是只有被賦予某種治理，賦予某種超越主權的治理，才能維持的共和（Foucault, 2007:239）。

阿岡本認為傅柯也同樣繼承了雙元護佑機制的說法，之所以令人質疑，不僅僅是因為，在傅柯的討論中，主權與治理是個平行的各自發展，也是因為大治理本身是個完全超越主權的發展進程。不能僅僅只因為主權與治理表面上形式結構的存在，而完全忽略傅柯自己的論點：治理的政治實踐近乎完全覆蓋政治領域，而將主權的契約論法理論述與政治神學論述排除。對傅柯來說，作為一種「對人的治理」，教牧遠遠不是如阿岡本所說，是安治性護佑的現代延續，從而隱然支持了主權與治理的雙元結構，傅柯藉由「教牧」這個類比，所要表述的是，個體在主權法理關係之外，所被加諸的那些雜多的治理形式。所以，當傅柯說「主權的問題變得更尖銳」時，他所表述的，並不是如阿岡本所說，是對某種新主權法理論述的迫切，事實上是表明，主權法理論述在政治實踐與理論分析上完全的不足，以及大治理對於主權既作為法理證成論述也作為權力運作模式的排除。

對於此一排除，傅柯主要是由從十六世紀中葉到十八世紀末，圍繞著因為反對馬基維利《君王論》所大量湧現，探討治理問題的各種爭論與文獻，來凸顯主權與治理的對立。傅柯指出，反馬基維利文獻主要在兩個面向上挑戰馬基維利的命題：第一，政治支配關係的面向。馬基維利將君王與公國的關係，看作一種外在與超越的關係，無論君王是透過繼承、獲取或者是征服，他都不是公國的一部份，而是外於公國，君王與公國之間不存在根本或本質性的連結，用傅柯的話來說，這是一個「純粹人造的連結」（purely synthetic link）；第二，君王權力行使的面向。由於支配關係是純粹人造，外在關係式的連結，因此它就其本身是脆弱，並始終飽受威脅，所以，君王權力的行使，是為維持、強

化與保護其公國，保護君王所「擁有之物」，所繼承或獲取的一切。反馬基維利文獻所要做的，就是「某種完全不同的全新東西，來取代（君王）這樣一種能力，取代這種技能守則」，這東西也就是「治理的技藝」，反馬基維利文獻的主張是「能夠護持自己公國的能力，並不同擁有治理的技藝」。這兩個命題首先涉及反馬基維利文獻基本上共有的一個主張，當馬基維利企圖以某種關係上的超越性與外在性，以及君王爲了護持公國所應該具有，獨一無二的品質與能力時，反馬基維利文獻的回應是，治理這件事是千千百百種（multifarious），社會中有千千百百種治理者：家父長、修道院院長、學堂導師，就有千千百百種治理，馬基維利的君王之術不過其一，於是，「如此千百多元的治理形式，與各種內在於國家的治理實踐，（治理）此一動態的雜多性與內在性，就徹底與馬基維利式君王超越性的獨一無二區隔開來」（Foucault, 2007:92-93），儘管治理的樣態千千百百，分類眾多，重要的是：

治理的技藝所指涉與假設的是他們彼此之間有一個根本的延續。君王論的教義或者主權的法理理論嘗試表明，君王的權力與其他一切形式的權力是壁壘分明的……在這些治理的技藝中，我們必須嘗試辨識出向上的延續與向下的延續……在當一個國家被妥善治理的意義上，還有一個往反方向，向下走的延續……這條開始被稱作「治安」，往下而行的線，所意味的是國家的良善治理，會影響個體的舉止或者家庭的經營。對君王的教育確保了治理向上延續的形式，而治安則確保了其往下而行的延續（Foucault, 2007:94）。

傅柯這裡所討論的是主權與大治理之間的互斥，無論主權的論證是透過契約還是透過君王的品質，它都具有某種獨一無二，「與其他一切形式的權力壁壘分明」的政治理據，但是，大治理不同，它之有別於主權之處正在於「治安的對象是一個幾乎無限的對象」，「大治理是無限的」，而「這恰好是當時被稱之爲治安的主要特徵」（Foucault, 2008:7, 37）。第二，藉由大治理的論述，

對傅柯來說，公共的治理就具有了完全不同的問題意識。它不是對一種特定政治關係的論證，也不是對一種特定權力型態的護持，而是一個高度現實性的問題：如何確保各種雜然紛陳，或大或小治理形式之間的延續與共存？如何把不同層面上的知識形式、權力關係與主體化程序連接起來？在這個意義上，特定具體層面的治安，是大治理的局部性運作；在大治理投射到治安具體運作的過程中，則是各種紛雜方法手段的集結整合與重新運用，例如，治安至少含括對窮人與犯人道德教化之必要，以及對契約論中「社會的敵人」論述的轉化，而在實踐上運用了監禁的技術、訓導教化的技術以及法律的技術。傅柯強調，治理不會對特定的政治關係或特定的權力關係提出規範性的論證，治理的有效有賴於手段上的便宜，治理「沒有模式，必須要去找到它的模式」（Foucault, 2007:237），現實上的便宜或與主權的法理論述不容，卻是公共治安的主要理據：

治理的技藝於是必須要確定其法則，藉由把國家應該要是什麼樣子這個目標付諸實現，來使其處理事情的方式得有憑據。治理必須要做些什麼，等同於國家應該是什麼；治理的理據在於讓既有的國家，以一種審慎推敲、縝密論證與精心算計的方式達致最大化（Foucault, 2008:4）。^①

最後，治理「多過主權，是對於主權的增補（supplementary）」（Foucault, 2007:237），在盧梭安治論述中沒有地位的治安實踐，現在在治理的動態權力模式中，得到一個極為浮誇的意象化理據：輝煌（splendor）。如傅柯對 von Justi 的引用，涉及治安秩序核心論題的表述：

治安要能讓國家得以提升其力量，並能全面運作其能力。另一方面，治安必須要讓公民幸福：續存下來、活得好、生

^① 治理可以讓既有的國家「最大化」，也就是說，公共治理與主權國家是同步延伸的，如果將傅柯這個觀察，對比前節所說，盧梭對政府治理與政治體在「規模」上虛擬落差的著意強調，其與十八世紀治安論述之間的差異，可見一斑。

活有所改善……（von Justi）完美地界定了我認為是治理現代技藝，或者國家理據的東西，其實就是發展那些構成個體生活的要素，讓這些發展也能強化國家的力量（Foucault, 2000c:322）。

與盧梭不同，對傅柯來說，現代國家的特徵「不是國家的憲制……也不是布爾喬亞個人主義的崛起」，也就是說，不是主權這個概念所涉及的政治體如何構成的法理論述，而是個體的政治技術作為「日益增多的個體化」，與國家力量作為「總體性的強化」之間的「一種持續的交互關係」（Foucault, 2000f:417）。傅柯用「大治理」所要指的就是此一現代國家形成的趨勢，這個趨勢也不是阿岡本所說的雙元護佑機制，而是說，大治理這種藉由具體的技術部署與知識形式而發展起來的「權力形式」，甚至「讓其他權力形式諸如主權與規訓相形失色」（Foucault, 2007:108）。傅柯說，在十八世紀的治安論述文獻中，會反覆遇到一個頗具深意的字：輝煌（splendor）。例如，Louis Turquet de Mayerne 說治安應該關注的是「讓城鎮錦上添花、賦予城鎮形式、使城鎮輝煌的一切」；Hohenthal 也接續了這個界定，「治安是一整套有助於國家整體輝煌與全體公民幸福的工具」，輝煌是什麼？「既是秩序奪目的華美，也是一種燦爛散發出來的力量」（Foucault, 2007:314）。這個意象極為妥切地表述了治理的秩序想像：在全體與單一之間，在個體政治技術與整體素質提升之間，權力既互相流通起來，各種狀態良好的要素彼此閃耀輝映，此即公共治理的政治理據。

本文從阿岡本《王國與榮光》中主權與治理作為「雙元護佑機制」的經典命題開始，對阿岡本來說，現代民主國家憲制基本上繼承了這個自基督教傳統而來的政治治理結構，從神學上的安濟到政治上的安治實踐，證成了至高之主（權）對世俗的護佑。對阿岡本來說，盧梭與傅柯都是在繼承雙元護佑機制政治思想過程中相當重要的標竿。然而，通過對盧梭安治論述的考究，政府治理並沒有在其中具有任何獨立自主的位置。同樣的，傅柯所討論的大治理趨勢，

也很難為阿岡本所謂的雙元護佑典範所概括，¹² 因為「主權」，無論是作為一種力量的不經濟使用，還是作為法理論述，在傅柯的大治理論述中都沒有地位。

盧梭與傅柯對於安治的論述，都很難視為對阿岡本所謂雙元護佑機制的繼承，而在他們對於公共治理之政治理據的不同反思中，關乎我們在論述與實踐上，是否需要捨棄，要在多大程度上捨棄，現代政治所習以為常的概念詞彙？傅柯的立場相當一貫，他認定大治理是對主權的排除，同時否認我們可以重新回到主權的論述來對抗規訓乃至於治理；¹³ 阿岡本則向我們指出，裝配這些政治概念詞彙所形成的機器，或許有某些我們意想不到的「印記」（signature）（例如三一律的神學），回顧這些印記，或許可以給我們拆解這部治理機器，重新裝配的契機；但即便傅柯與阿岡本都認定現代政治所習以為常的概念詞彙需要重新修整，是否就代表盧梭的「古典」路線全無可取之處？其實，阿岡本與傅柯對盧梭心照不宣的「刻意」解讀，都側面反映了他們對現代民主理念的沉默，在後半部《王國與榮光》中，阿岡本認定民主的本質是群眾的歡呼，其作為榮耀主權者的儀式性現象固然在後法西斯時代消退，卻仍然在當代的自由民主體制中化身成公共輿論重生；至於傅柯，正如 Alain Brossat 所說，在傅柯的書寫中找不到「民主」這個字眼，「『民主』一詞……傅柯沒興趣」（羅惠珍〔譯〕，Brossat〔原著〕，2012:175-76）。

然而，當我們說主權是一個現代概念時，意味著它不再只是主權者的屬性，它表述了一種對我們所在世界的政治思考，我們將自己設想為，具有形構政治一致能力的全體，我們藉由這個合眾一致的過程而具有權威，並通過法律的中

¹² Jessica Whyte 在與本文主題類似的論文中認為，阿岡本對於雙元護佑機制的探究，可以幫助我們擺脫「主權的排他性政治」與「技術性的安治」兩個看似非此即彼的選擇（Whyte, 2013:146），與本文不同，她完全接受了阿岡本對於盧梭與傅柯的詮釋，即便她注意到盧梭著作中總意志與私意志的衝突問題，以及傅柯對於教牧權力的詮釋，也並沒有將阿岡本的詮釋視為需要再加檢視的問題。

¹³ 傅柯並不認同盧梭安治論述，他表明，要將作為主權者意志的法律，與政府治理所規範的秩序，兩者調和的理念「必須就當成是在作夢」，這樣的調和「只能以一種把法律整併到國家秩序的形式來做」（Foucault, 2000f:417）。

介來治理自身。這樣的人民，就可以比喻性地構思為主權者，但是，「至高」的主權本身並沒有特定的座落之處，它不過就是我們為這個建立在人民及其治理體制之間政治關係的命名。¹⁴ 阿岡本對於「主權」的界定側重在其至高性，他核心的理論命題是至高主權所創造的特殊生命樣態將會無限延伸到政治體內部，¹⁵ 然而，他對主權的至高性必須奠基於總意志的盧梭式主張全無評論；傅柯則反覆強調主權作為法理上的至高終究會被其下蔓延伸展的治理部署所取而代，這或許是他刻意無視盧梭在政治經濟學論文中堅持主權、法律與政府治理連鎖關係，進而將治安的實踐排除在安治論述之外的主因，對他來說，「法律」或「人權」就其本身都沒有特別意義，在大治理的網羅下它們同樣都是「被治者的共同體」的抵抗工具（Foucault, 2000g:474）。其實無論傅柯的論述多麼不相容於雙元護佑機制，傅柯與阿岡本對於現代世界根本生命政治格局的論斷仍舊是彼此呼應的。盧梭不可能對傅柯筆下的治安學文獻全無接觸，最起碼，

¹⁴ 當然，這也並不是意味著盧梭的「總意志民主」就壟斷了對民主以及約束治理的想像，Sergei Prozorov (2019) 在其 *Democratic Biopolitics: Popular Sovereignty and the Power of Life* 一書中，就處理了民主與生命政治之間看似相互排斥的張力，他認為盧梭在「孤獨的漫遊者」提示了生命形式自體生成，以之為線索，得以開展出有別於「總意志民主」的「肯定性」生命政治，讓「民主」的想像擺脫普遍與個殊的辯證困境，成為對生命形式之多樣偶然生成的肯定。對 Prozorov 來說，這也是阿岡本、Badiou 以及 Esposito 等人的共同關懷所在。

¹⁵ Lemke 曾經指出，阿岡本對於傅柯的「補完」，反而棄守了傅柯的洞見，「生命政治是一個無法與現代國家的發展、人類科學的興起乃至於資本主義生產關係形成分離的歷史現象，沒有在歷史—社會脈絡中對生命政治計畫的必要定位，『裸命』(bare life) 就會變成一種抽象的東西」(Lemke, 2011:63)，阿岡本的《王國與榮光》對於治理的關注，固然沒有如傅柯般細緻梳理這些現代政治社會脈絡，但也確實謹守了他在「從主權到治理」主題上對傅柯的追隨，Mika Ojakangas 在其開創性的研究中，曾經以「不可能的對話」為阿岡本與傅柯各自的生命政治論述定調，他指出，西方的生命政治典範不是「營」，而是當前的福利社會；而其典範形象也不是裸命，而是瑞典社會民主國家中的消費至死的中產階級，現代生命不是「不是暴露在死亡的絕對威脅之下，而是無條件地延遲所有的死去」(Ojakangas, 2004:27)，但從阿岡本在《王國與榮光》中對治理的關注來看，或許他與傅柯之間並非如 Ojakangas 所說是「不可能的對話」，畢竟，如果「治理具有一個可以追溯到安濟神學的印記」，那麼阿岡本念茲在茲的裸命的生產，也就可以說就「位在(主權的)政治神學與(治理的)安濟神學的交接點」(Primera, 2019: 87)。雖然如本文所強調，在主權與治理之關係這個主題上，阿岡本與傅柯之間恐怕仍存在著理解上的本質差別。

他所熟悉的孟德斯鳩，就已經論及了治安於商業社會中的擴張問題，盧梭在刻意沉默中的隱微教義，值得深思。現代社會依舊是傅柯筆下「國家治理化」趨勢的持續，伴隨監控機制的數位化與人工智能化，其介入人民日常生活之深已經超乎傅柯想像，傅柯（甚至包括阿岡本）可能還是認定盧梭需要為如此透明社會的政治迷夢負責，他也確實不加掩飾嘲諷盧梭以法律圈限治理的主張。

然而，盧梭在刻意的沉默中，意在言外所表現出來對於政府治理看似無限擴張的絕不妥協，應當還是傅柯與阿岡本所願意首肯的堅定反抗姿態。

參考書目

- 蕭高彥（2013）。《西方共和主義思想史論》。台北：聯經。
- (Carl K. Y. Shaw [2013]. *History and Political Theories of Western Republicanism*. Taipei: Linking Publication.)
- 羅惠珍（譯），Brossat, Alain（原著）（2012）。《傅柯 / 危險哲學家》。台北：麥田。
- (Brossat, Alain [2012]. Hui-chen Lo [trans.]. *Michel Foucault: Un Philosophe Dangereux?* Taipei: Rye-Field Publishing.)
- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- _____ (2011). *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Stanford: Stanford University Press.
- Foucault, Michel (1995). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
- _____ (1996). “The Eye of Power.” In Sylvère Lotringer (ed.), *Foucault Live: Interviews, 1961-1984* (pp. 226-40). New York: Semiotext(e).
- _____ (2000a). “Truth and Juridical Forms.” In James D. Faubion (ed.), *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power* (pp. 1-89). New York: New Press.
- _____ (2000b). “The Politics of Health in the Eighteenth Century.” In James D. Faubion (ed.), *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power* (pp. 90-105). New York: New Press.
- _____ (2000c). “‘Omnes et Singulatim’: Toward a Critique of Political Reason.” In James D. Faubion (ed.), *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power* (pp. 298-325). New York: New Press.
- _____ (2000d). “The Subject and Power.” In James D. Faubion (ed.), *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power* (pp. 326-48). New York: New Press.
- _____ (2000e). “Space, Knowledge and Power.” In James D. Faubion (ed.), *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power* (pp. 349-64). New York: New Press.
- _____ (2000f). “The Political Technology of Individuals.” In James D. Faubion (ed.), *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power* (pp. 403-17). New York: New Press.
- _____ (2000g). “Confronting Governments: Human Rights.” In James D. Faubion (ed.), *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power* (pp. 474-76). New York: New Press.
- _____ (2003). *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-76*. New York: Palgrave Macmillan.
- _____ (2007). *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978*. New

- York: Palgrave Macmillan.
- _____. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-79*. New York: Palgrave Macmillan.
- _____. (2015). *The Punitive Society: Lectures at the Collège de France 1972-1973*. New York: Palgrave Macmillan.
- Lenke, Thomas (2011). *Biopolitics: An Advanced Introduction*. New York: New York University Press.
- Melzer, Arthur M. (1990). *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ojakangas, Mika (2004). "Impossible Dialogue on Bio-power: Agamben and Foucault." *Foucault Studies*, No. 2:5-28.
- Prozorov, Sergei (2019). *Democratic Biopolitics: Popular Sovereignty and the Power of Life*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Primera, German Eduardo (2019). *The Political Ontology of Giorgio Agamben: Signatures of Life and Power*. New York: Bloomsbury Academic.
- Rousseau, Jean-Jacques (1992). *Discourse on the Origins of Inequality (Second Discourse); Polemics; and, Political Economy, Collected Writings, Vol. 3*. Hanover: Published for Dartmouth College by University Press of New England.
- _____. (1994). *Social Contract, Discourse on the Virtue Most Necessary for a Hero, Political Fragments, and Geneva Manuscript, Collected Writings, Vol. 4*. Hanover: Published for Dartmouth College by University Press of New England.
- _____. (2001). *Letter to Beaumont, Letters Written from the Mountain, and Related Writings, Collected Writings, Vol. 9*. Hanover: Published for Dartmouth College by University Press of New England.
- Schaeffer, Denise (2014). *Rousseau on Education, Freedom, and Judgment*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press
- Starobinski, Jean (1988). *Jean-Jacques Rousseau, Transparency and Obstruction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tuck, Richard (2015). *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watkin, William (2012). "The Kingdom and the Glory: The Articulated Inoperativity of Power." *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, No. 28:235-64.
- Whyte, Jessica (2013). "The King Reigns But He Doesn't Govern': Thinking Sovereignty and Government with Agamben, Foucault and Rousseau." In Tom Frost (ed.), *Giorgio Agamben: Legal, Political and Philosophical Perspectives* (pp. 143-61). Milton Park, Abingdon, Oxon: Routledge.
- Williams, David Lay (2015). "The Substantive Elements of Rousseau's General Will." In James Farr and David Lay Williams (eds.), *The General Will: The Evolution of a Concept* (pp. 219-46). New York: Cambridge University Press.

The Political Rationality of Public Government: Agamben, Rousseau and Foucault

Yu-he Hsiao

Abstract

This essay examines the thesis of “the double structure of the providential machine” in Agamben’s *The Kingdom and the Glory*. For Agamben, the constitution of modern democracy essentially inherits this political government structure from the Trinitarian paradigm in Christian theology, which, through the mystery of the economy to the practices of government, justifies the providence of the transcendental sovereignty of God. According to Agamben, the modern discourses of public government suggested by Rousseau and Foucault still continue this double structure of sovereignty and government. By investigating the relevant arguments in Rousseau and Foucault, this essay challenges this assertion made by Agamben. For Rousseau, the inevitable tensions between the sovereign and the government reflect the clash between general will and private will, so the practices of government bear no political rationality in itself, and have to be firmly restrained by law under control of sovereignty as general will. Rousseau also conceived “imagined democracy”, the government as the virtual sovereign, to supplement a theoretical moment in this sovereign-law-government chain. The next part of this essay would concentrate on the arguments provided by Foucault. Focusing on the “police” practices deliberately ignored by Rousseau, Foucault claimed the spontaneous practices of supervising the poor in civil society, combined with the extension of power of the sovereign state into civil society, articulate the specific political field of “governmentality”. As Foucault argued, in the texts on “the police” circulated in 18th-century Europe, the concerns of public

Yu-he Hsiao is a postdoctoral fellow of the Research Institute for Humanities and Social Sciences, Ministry of Science and Technology. His research interests focus on contemporary political theory, contemporary continental political thought, and political violence.

security were constantly the central part of the discourses of the “splendor” of the state, that is the political rationality of public government. For Foucault, however, in this process of the governmentalization of the state there also holds no place for juridical discourses of sovereignty implicated the double structure of the providential machine.

Keywords: public government, Giorgio Agamben, double structure of the providential machine, Jean-Jacques Rousseau, political economy, imagined democracy, Michel Foucault, governmentality.