

正直的朋友：(後現代)關係的倫理*

原著：修·席爾福曼 (Hugh J. Silverman)

翻譯：劉香儀

校譯：蔡淑惠

Intergrams 11.2(2011):

<http://benz.nchu.edu.tw/~intergrams/intergrams/112/112-silver.pdf>

ISSN: 1683-4186

「哦！我的朋友們，根本沒有所謂的朋友。」
倘若真的「不是朋友」，那麼我要怎麼稱你們為我的朋友？
以什麼權利／法律稱你們為朋友呢？
—雅克·德希達 (Jacques Derrida)，
《友愛的政治》(*Politics of Friendship*)¹

「共同立足點真的只有容納我，而沒有你嗎？」
—路瑞德 (Lou Reed)，(1989)《紐約》(New York)，
(CD Album, Sire/London/Rhino)²

正直的朋友……有可能成為正直的朋友嗎？要成為朋友必須對友誼有一定的了解，而且朋友之間必須有共同之處。如果沒有友誼這個概念作為前提，兩個人如何決定成為正直的朋友，或者這個人要如何要求另一個人做他的「正直的朋友」呢？在這篇文章中，我要探討的是為何友誼無需是某種超越經驗的概念，也就是無需某種認知可能成為朋友的條件。我要問什麼叫做**正直**的朋友；要做唯一的朋友，而這關係是公平正義的，畢竟友誼是一種無法否認也無法肯定的責任，它只存在於彼此之間（“entre nous”）——這是一個公平正義的問題。

友誼因人際關係而產生，而人際關係——不多也不少——是由一群產生友誼的人們所構成的。友誼會產生是因為人際關係，而人際關係早已存在於社會政治的脈絡之中，友誼即在此脈絡中產生。公平正義的友誼指出當唯一的朋友是成為朋友的唯一路徑，而朋友就是人們對友誼認知差異的正義問題。這些差異，就如正義本身，是不可被解構的。這些差異必定發生，且必定為真，它們不能不真實，也不可能不是公平正義的友誼……

一、 無友誼的正義

無友誼的正義有可能存在嗎？正直的朋友有何種正義或美德呢？

在柏拉圖（Plato）的《理想國》（*Republic*）一書中，所探討的主題即是正義（*dikaiosyne*）。思考正義內涵即是環繞正義這議題，但圍繞著正義，卻存在著不正義，也就是正義所不在的地方。但正義並非是圍繞著正義，而是處於正義的內部範疇。對柏拉圖來說，蘇格拉底（Socrates）所說的理想國是一個公平正義的國度，不單單只是個國家，而是個理想且公正的國家。根據他的說法，正義就是每個人各盡本分。如果生活在理想且公正的國家裡的每個人都能盡自己的本分，那麼，整個國家就會是公平正義且每一個人也都會是正直的。但如果理想國內的每個人都是正直的，那麼，在公正的國度中成為正直的朋友，又有什麼美德呢？

柏拉圖所記述的反諷出現在《理想國》第一卷中的第二個說法（接續塞伐洛斯（Cephalus）的說法）——是由塞伐洛斯的兒子波里麻查斯（Polymarchus）所提出的。波里麻查斯主張「正義是給朋友好處，及傷害敵人。」，而這個說法是蘇格拉底批評、回應他第一個說法：「正義是給予每個人自己所應得的。」

這個說法的問題在於社會中的每個人不是都能得到他所應得的，如此社會中便會普遍存在著不公平。畢竟，「給朋友好處，及傷害敵人。」是直截了當的報償／懲罰制度（就如同伯爾赫斯·弗雷德里克·斯金納（B. F. Skinner）的著作《桃源二村》（*Walden Two*）中的行為主義者）。

什麼叫做「幫助朋友，傷害敵人」？有人能夠永遠知道他的朋友是誰嗎？這種交換制度（或是李維史陀（Lévi-Strauss）所說的「誇富宴」（*potlatch*））假設一個人早已知道誰是他的朋友，誰是他的敵人，否則這個報償／懲罰模式便會很快出錯。如果我知道我的朋友是誰，我便可以排除我的敵人。然而這樣的模式假定了一個人有權力可以為他的朋友們帶來好處。如果給予我的朋友好處是有價值的，那是對我有利——我的朋友得到支持，而我的敵人沒有。

那麼，幫助朋友並不公正——就像「做個好的撒馬利亞人」那樣。追求利益——依照這裡定義的「正義」——促進某種接納某些人而排除其他人的情況。這假定已經確立朋友和敵人的區別，而我必須決定誰是朋友、誰是敵人，然後我就會知道我要幫助誰，又要傷害誰。波里麻查斯修正後的觀點就假定一種友誼模式，同樣地也假設一種友誼的說法——正義就是幫助朋友與傷害敵人。那麼或許，正義即是去評定，即是去區分幫助與傷害這兩大類的分歧——這兩者都與個別主體有關，或由這個別主體組成，他們的認同也是肯定這個別主體才形成的。

蘇格拉底表示這樣的模式很不恰當，正義怎麼能倚靠這種不公正的接納與排除而定呢？在斷言誰是朋友而誰又是敵人時，有什麼共同基準嗎？路瑞德（Lou Reed）那充滿諷刺的歌（致華德翰先生（Kurt Waldheim））：共同立足點真的只有容納我，而沒有你嗎？這會是真的嗎？這種正義的模式難道就不會產生偏見、偏執，甚至是不公正嗎？

而之後，蘇格拉底接著闡述他認定的正義——構成理想國的正義。這樣的正義——伴隨著智慧，甚至勇氣與節制——將建立和睦且團結和諧的國家，完整分配職務、義務、私人財產、利益與價值。在廣大的社會脈絡中做好自己份內的事，人際關係建立在職務與社會價值之上，也因此就無需有所謂的正義，所以友誼就不必也沒有理由存在。友誼在於柏拉圖的理想國，就變得無關緊要，因為善與正義會散佈於理想國的每個成員之中，沒有人會被拒絕，沒有人會受寵愛，也沒有人必須成為某個人的朋友或敵人。在平穩運作的正直國度中，角色功能扮演比人際關係更具決定性。如此說來，波里麻查斯的說法——幫助朋友，傷害敵人——就變得完全無關緊要了。

我引述德希達（Derrida）、蒙田（Montaigne）與亞里斯多德（Aristotle）的話語：「哦，我的朋友們，根本就沒有所謂的朋友。」這句話意思只是表示在柏拉圖的正義的城邦(polis)中，彼此是好朋友、壞朋友，甚至是正直的朋友，根本沒有任何差異，因為友誼根本無關緊要。所以，在理想國內，一個人跟另一個人講話，在某種程度上應該是一個簡單肯定的動作，因為它無論如何都與朋友和友誼無關。理想國是公正的，而友誼根本無法運作。

如果閱讀德希達討論蒙田重述亞里斯多德的話，柏拉圖的觀點就要接受挑戰。畢竟，亞里斯多德對友誼與正義非常關注，他認為兩者都必須存在。德希達寫道：

有三種友誼，分別建立在以下三個基礎之上：（1）美德（這是首要的友誼基礎），（2）實用（比如政治的友誼），（3）愉悅。每種友誼又分為兩種，平等的友誼或者差異的友誼（亞里斯多德所說的優越性）。在這脈絡下，正義也區分為數字上和比例上的兩種平等。共同體有時依據平等，有時依據其他的標準。³

如果友誼（第一種類型）是一種美德——而且我們知道對亞里斯多德而言，比起柏拉圖所認為的美德，世上還有更多其他的美德，而友誼會自成一種價值。這樣的友誼就成爲一種政治的競技場，所有好的人際關係都以友誼爲基礎——但是否有些人會被接納而有些人會被排除呢？第二種類型——實用，成爲一種明確的功能基礎，便是體現波里麻查斯所說的，利用友誼獲得私人或政治上的利益。維持良好的友誼會帶來良好的（私人或政治上的）利益。而第三種類型不同於幸福（*eudaimonia*）——（例如柏拉圖所說的）公平正義的國度中每個人達到的快樂，或是（如同亞里斯多德認為的）個人做了品德高尚的事所得到的快樂。第三種類型和愉悅有關，處事公正的愉悅，享受人際關係的愉悅，但這種愉悅只屬於個人。

根據亞里斯多德的說法，德希達指出這三種類型的友誼有分歧。一方面是「平等」，另一方面又有「差異」。朋友之間平等——當他們是正直的朋友時，這並不是什麼壞主意，但雖然亞里斯多德爲了友誼的平等而爭辯，這個說法並不包含與女人、奴隸以及非城邦公民（野蠻人）之間的關係。所以亞里斯多德所講的友

誼共同立足點是既包含又排除的——被排除的那些人並不屬於平等的範疇。他們處在另一種模式——統治者 / 被統治者、丈夫 / 妻子、主人 / 奴隸、父母 / 小孩——全部都是有位階高低之分，而非平等的關係。在這些情況中，平等的可能甚至不存在，也沒有機會存在。所以，唯一可能成為朋友的只有城邦（polis）中的男性公民，然而，他們也只能在地位平等的時候成為朋友，亦即，只有在每個公民都和他人皆同時處於平等的狀態。但柏拉圖認為這種模式是一種理想的狀況嗎？嚴格說來也許不是，因為只有在正義存在的時候，朋友之間才會平等，而平等是正義的一種形式。對亞里斯多德來說，正義也可以是平均分配和具有修正效應。這跟貨物的分配和平均完全不一樣，因為貨物能夠被不平均地分配但仍可以是公正的。正義作為一個修正的概念，是要讓兩邊平等——如果一個人遭受損失，另一個人就得賠償他。亞里斯多德的希望並不是像阿楚斯家族（the House of Atreus）所遭受的世代永無止境的報應（還有歐瑞斯特（Orestes）的苦難），甚至愛斯奇勒斯（Aeschylus）都會想個辦法能結束這個家族一再重複的世代懲罰。在愛斯奇勒斯的悲劇《奧瑞斯提亞》（Oresteia）中，有一場對歐瑞斯特進行的審判，由十二名陪審員決定歐瑞斯特是否能無罪釋放，或者他必須為了殺害他母親克莉坦娜絲查（Clytemnestra）和她的情夫伊吉塞斯（Aegisthus）而付出代價，他殺死他們是因為伊吉塞斯為報復歐瑞斯特的父親殺害他哥哥的小孩而殺死歐瑞斯特的父親和他的「戰利品」（卡珊卓（Cassandra），特洛伊國王普里亞摩（Priam）的女兒）……等等。這場審判為阿哥斯王國（Argos）帶來正義，但這些參與者彼此皆不再是朋友。他們只是執行各自的功能，盡各自的職責，並遵循法規。他們甚至都不是公平正義的朋友，然而依照亞里斯多德的說法，如果他們地位平等，他們的確仍有機會成為朋友。

就如同德希達指出的，友誼的另一種狀態——這也出現在亞里斯多德所講的每種友誼類型——就是差異。但差異在這裡意味著「優越」，也就是說，一個人因為地位、權力，或者其他的條件較優，而有別於其他人。

正義也同樣分為（1）數字上的平等與（2）法律的均衡。

（1）數字上的平等意味著同一群體中的每一個人都可被視為同等的人；

（2）法律的均衡意味著每個有合法權來獲得財物的人皆都能均分利益。

但這兩個公式要如何產生關聯呢？也就是說，友誼和正義之間有何關聯？如果兩者都訴諸於平等，那應該有可能會有正直的朋友。但問題是，平等並不包含友誼，而友誼也不一定需要包含平等。如果正義包含數字上的平等，那它應該可以算出兩邊所均得的利益。希伯來的 *lex talionis* 即是要求數字上的平等——就是以牙還牙。以數字的平等為基礎的正義要求「賠償」⁴數量上的損失。同樣地，法律的均衡意味著，如果你的房子鄰近海灘而你鄰居的房子也鄰近海灘，那兩者都應有相稱的使用權利。但這樣針對失衡的修正能夠適用於友誼嗎？

事實上，我要如何「測量」你的友誼？難道我要計算你多常跟我打招呼、你多晚抵達我的研討會、你多早離開、你多樂意跟我討論哲學、你的論文寫得多好，諸如此類的嗎？如果我整場研討會都在場，我能夠要求你也這麼做嗎？我可以假

設你也付出相當比例的精力進行討論與辯論嗎？友誼很明顯無法如此丈量。常言道：「你有多愛我？讓我算一下。」這是李爾王犯的錯誤：他衡量女兒們對他的愛，是用公開宣示來計量的。那麼德希達跟保羅德曼（Paul de Man）的友誼又是怎麼樣呢？難道德希達必須為德曼年輕時犯下政治上的錯誤而付出相對的代價嗎？我不這麼認為……

如果有人將亞里斯多德所說的平等模式當作數字的修正或法律的均衡，那麼正義將會和友誼大不相同。友誼不能如此衡量——縱使衡量本身或許是可行的。

那麼在亞里斯多德的模式中，友誼就完全不同於正義。友誼本身可以是一種美德，也因此它無法被衡量。如果友誼可以被測量，它還會和正義有任何關聯嗎？就如同柏拉圖所說的，它不再是一種美德，而是平等和比例的操作。如果友誼是以利益效用為基礎，那麼它便可以使用微積分計算，但這樣的友誼其實就是算計過的友誼，並且處於被質疑的狀況。以愉悅為基礎的友誼，和另一個人做朋友帶來的愉悅，這當然與測量和友誼的數量無關。這種愉悅——對話的愉悅、交誼的愉悅、同志情感的愉悅、共同消磨時間的愉悅——無疑是和正義的平等很不一樣的。

二、無正義的友誼

雖然亞里斯多德認為的友誼與正義之間或許仍存在著「也許」，現在讓我們來思考完全沒有正義存在的友誼吧。莎士比亞筆下的奧塞羅（Othello）十分堅信與仰賴他的朋友伊阿勾（Iago），但伊阿勾不正直、不誠實、又不忠誠。伊阿勾讓奧塞羅懷疑他的妻子狄蒙娜（Desdemona）不忠貞——這裡的懷疑不是「也許」，而是個堅定且折磨人的信念。奧塞羅因懷疑而痛苦，因猜疑而煎熬，他對妻子的愛因他對伊阿勾的信任而扭曲，以致於他在妻子熟睡時用枕頭將她活活悶死。「哦，我的朋友們，根本就沒有所謂的朋友」——因為如果一個人有像伊阿勾這樣的朋友，他又怎能相信什麼人。

蒙田引用亞里斯多德的話：「哦！我的朋友們，根本就沒有所謂的朋友」可以當作奧塞羅對他人的忠告——那個他稱之為「朋友」的夥伴——伊阿勾對他做了多麼邪惡的事啊！在他脆弱的心靈裡注入越來越多的不信任。這樣感嘆是出自於對沒有可信任朋友的絕望——而「沒有朋友」可信任，實際上就是再也沒有朋友。另外，莎士比亞劇本充滿這樣的例子。凱撒（Julius Caesar）根本不應該相信凱修斯（Cassius）和布魯特斯（Brutus），「還有你，布魯特斯」（*Et tu, Brute*）這是當凱修斯和布魯特斯拿刀不斷刺殺凱撒時，凱撒死前最後絕望的呼喊。李爾王相信那兩個不誠實的女兒，卻不相信那個唯一愛他的女兒寇蒂莉亞

（Cordelia）。此外，當安東尼（Mark Antony）（在莎士比亞的悲劇《安東尼與克利歐佩特拉》的主角）號召他的同胞來聽他的訴求時，他一開始就說「朋友們！羅馬人民！同胞們啊！請你們洗耳恭聽……」，他其實是以口才辯術來說服人們，而不是以真理或是真誠使人民信服。

回顧一下，奧塞羅從沒有考慮過從伊阿勾那裡聽來的建議是否公正；凱撒也沒有要求他的「朋友們」為羅馬帝國建立正義的基礎；李爾王也從沒考慮過他那兩個女兒是否在欺騙他，這三種友誼都與正義無關。

難怪蒙田對他已故朋友拉伯堤（La Boétie）的回憶不是以正義為基礎，而是非常深厚的私人情感——那是跳脫正義框架的情感。蒙田失去朋友的痛苦是既深切又誠摯的，他朋友的死去帶給他巨大的衝擊，但這些都跟正義無關。更確切地說，友誼是真摯且忠誠的——蒙田的文章「論友誼」試圖緬懷他的朋友，給這個朋友應有的地位，但這些都跟正義無關。「哦！我的朋友們，根本就沒有所謂的朋友，」因為朋友來來去去，你無法期盼他們永遠久留，你不能指望他們一直在你身邊，你也不能期望他們永遠愛你。充其量只能體會到「理性思考就是學會死亡」——這是蒙田經由閱讀塞尼加（Seneca）和其他斯多葛派人的作品獲得的教訓。

從另一個角度看來，拉伯堤應該是個「真正的」朋友。德希達寫道：「法弗利諾斯（Favorinus）在《回憶錄》（*Memorabilia*）的第二卷中將『有很多朋友的人可能沒有（真正的）朋友』當作自己的口頭禪。」⁵。如果一個人有很多朋友，那麼這可能 / 應該是朋友數量的問題，而在這些朋友當中可能有「真正的」朋友嗎？一個人可能有很多職務上的朋友，但很少有「真正的」朋友。所以「真正的」朋友的獨特性和特殊性是令人印象深刻且引人注目的，但真正的朋友可以是非常私人且不需任何社會型態而定的。

三、友誼的正義

A. 現代的朋友——對一切皆正義且自由（或許，vielleicht / peut-être/maybe）

啓蒙時代，還有甚至法國大革命，都讓正義和友誼和諧共處，但是以明顯的現代形式出現。朋友之所以為朋友是因為他們可以一起思考，如果他們可以一起思考，他們甚至可以形成一種公平正義的狀態——因為有個契約，讓友誼不只受到歡迎，還受到激勵。一旦共識（*sensus communis*）形成，友愛（*sensus fraternitatis*）也會形成。友誼不再被理解為一種個別、私人、無關的愉悅、需求、或者利益實用，友誼會成為社會契約的中樞。

「哦！我的朋友們，根本就沒有所謂的朋友」不只是一個省略符號（apostrophe），一種同時含有惱怒和喜悅的兩種情感——就像韓波（Rimbaud）所寫的：「哦！季節，哦！城堡，那些心是沒有瑕疵的呢？」（*O saisons, ô châteaux, quel âme est sans défaut?*）「哦，我的朋友們」不只是一個「呼格」的形式。（就如同德希達所說的）那也可以是一種「與格」的形式。「哦！我的朋友們」可以是對（與格）特定某些人的稱呼，不能太多，但或許會超乎想像的多。「哦！我的朋友們」——想像這是對社會契約成員們的稱呼——「根本就沒有所謂的朋友」就表示沒有人不屬於社會契約。畢竟，盧梭（Rousseau）在《論人類不平等的起

源》(*On the Origins of Inequality among Mankind*) 的第二部分講到，為什麼有些「高貴的野蠻人」(noble savage) ——沒有朋友或可對話的人——總有一天會屈服於一種社會，這是為了戰勝社會腐敗而(由非私人朋友或戰友)形成且組成有共同意志的社會。「哦！我的朋友們，沒有(特別的)朋友」——只有啓蒙民主的社會契約中的朋友。

如果在啓蒙民主的社會契約中，沒有特別的朋友，問題就在於是否有像蒙田對拉伯堤這樣「真正的」朋友——一個被深切緬懷的已故朋友。社會組織讓啓蒙時代朋友之間的友誼變成可能，如果沒有實行民主，就沒有友誼的可能。「哦！我的朋友們，根本就沒有所謂的朋友。」一旦以理性為基礎的啓蒙社會——霍布斯式(*Hobbesian*)、洛克式(*Lockean*)、休謨式(*Humean*)、尤其是康德式(*Kantian*)的社會——形成，依附和人際關係就會呈現非常不同的樣貌。舉例來說，夏爾·傅立葉(*Charles Fourier*)的烏托邦社會中，個人情感會被分類——在那裡，不同特性及個性的人會依某些標準被分類。如果他們要成為朋友，他們的友誼必須以相容性為基礎——不是依靠認同，或相似性。因此，如果這樣的烏托邦社會是公平正義的，那麼強烈的彼此吸引力也就可被稱為友誼。但奇怪的是，在這裡沒有人會被排除在外，在這個以狂熱的吸引力為基礎的社會中，沒有人是外來的。

這種友誼也可能存在於正義的社會為了追求公平正義而引起法國大革命，那些貴族階級意識皆被送上斷頭台。自由，平等，博愛成為銘言——刻在每一枚硬幣上，直到歐元出現才消失。友愛——社會層面的兄弟情誼——讓友誼成為可能，也確立了友愛與平等和自由之間的關係。在友誼裡——如同友愛(德希達十分關注其發展)——不會再跟平等(任何情況下的平等權)和自由(掙脫掌控與從屬關係的自由)分開。友誼可以自由地、平等地、與兄弟情誼一致地發展。自由，平等，友愛的宣言並不是同等於其發展。宣言不是口號。「應當有自由，平等，友愛」並不代表所有人都可以在這樣的基礎上建立友誼。因獨立宣言形成權利與法律，根據這些權利與法律，各式各樣的友誼都有可能自由產生。然而，這些權利建立友誼的可能條件，卻不表示這些友誼事實上是存在的。因為要有這樣的友誼，一個人必須稱其他人為朋友，而且必須和這個朋友來往，且建立關係。讓這一切變成可能只是第一步。

一旦成為可能，浪漫主義對個體性、私人情感、親近自然以及一對一友誼關係的訴求將蓬勃發展。但浪漫主義對友誼的訴求只有在法國大革命發生時，及在《獨立宣言》(*Declaration of Independence*)被肯定時才有可能。「選擇性親和」(*Elective Affinities*)是愛與友誼的關係(*philia, amour / amitié*)，但他們需要一個脈絡讓這些關係的正義——經法律(*droit*)所肯定與證實——得以實現。是由什麼來肯定這些關係？又是什麼禁止或限制它們呢？這是德希達對於後革命與浪漫主義的世界觀(*Weltanschauung*)的問題。

現代友誼的正義會倚賴政治法律/權利(*droit*)，這是授權認可個人以及人際互涉關係，但這種認可也會產生典型的反面烏托邦(*dystopian models*)。薩米爾欽(*Zamiatin*)的《我們》(*We*)，赫胥黎(*Huxley*)的《美麗新世界》(*Brave*

New World)，以及歐威爾 (Orwell) 的《一九八四》(1984)——這些世界裡的親和關係都受到法律，社會型態，與政策的授權認可與限制。他們製造平等，但會限制某些自由與互動來排除與限定某些可能的關係：哦，我的朋友們，在這樣的社會裡根本不會有朋友。哦！我的朋友們，在沒有正義的社會裡根本不可能有朋友。哦！我的朋友們，要讓正義與友誼同時存在，才可能有朋友啊！……或許吧！(peut-être, vielleicht)

B. 後現代友誼的正義

「共同立足點真的只有容納我，而沒有你嗎？」(路瑞德 (Lou Reed)，「晚安，華德翰先生」(Good Evening Mr. Waldheim)，(1989)《紐約》(New York)) 這個問題的反諷暗示共同點只是幻覺，在容忍的現代主義鬼魅中並沒有共同點，這除非是由同一個立足點構成的共同點。我選擇容忍你——只要我能夠容忍你。如果我必須容忍你，你根本無法成為我的朋友。如果你必須容忍我，我也根本無法成為你的朋友。是的，你以陌生人的身分到來，以朋友的身分離去⁶——你或許會陷入一個情愛、親近、親密的世界，但這並不表示我們會成為超過一兩個小時的朋友。但這不是友誼，因為它沒有共同點。這是實用利益或是愉悅，是出自利益目的所做的買賣。

實用不太可能讓一段友誼成為應有的友誼關係，浪漫主義則會喪失，革命的利益成果會失敗，克服排斥，這戰勝的自由會被抹去。容忍是藉由排除形成一種接納的模式；容忍保留了異者，怪異，和階級意識。當我必須容忍一個人時，我便無法和他成為朋友。哦，我的朋友們，如果我必須容忍你們的話，那根本就不是朋友。

容忍可以被法律認可，而平等可以成為容忍他人的基礎。倘若法律之前人人平等，那我就有義務容忍你。如果我不容忍你，那我就對法律負責。然而容忍很難成為友誼的基礎——縱使友誼需要某種形式的平等。州長會跟收垃圾的清潔工做朋友嗎？老師會跟學生做朋友嗎？而如果地位不平等是一種秩序，對於平等的要求就必須是位於另一個層次——興趣相同，關心的事物相同，愛好相同。共有性可以克服階級地位的差異，但共有性不屬於友誼關係中的任何一個人，共有性屬於產生友誼的共同體。但德希達引用巴塔耶 (Bataille) 的時候講到「沒有共同體的共同體」(community in which there is no community)⁷——布朗修 (Blanchot) 稱作「不被承認的共同體」(inavowable community)，而尚呂克·儂曦 (Jean-Luc Nancy) 稱作「無效力的共同體」(une communauté desoeuvrée)。

這些都是不能像共同體一樣運作的「共同體」，不能像擁有共同事物一樣運作的「共同體」。在這些共同體中，共同點被消除是有助於缺乏共同體的共同體；友誼和人際關係的網絡毫無共同之處。

但沒有共同之處的友誼是什麼？那是差異的網絡結構。因為我們有差異，所以我們是朋友。如果沒有差異，就不會有友誼存在。(但這些差異並不會在與他

人有關的自我言說時候出現，也不會在他自我肯定，而回應我的時候產生）。差異存在於我們之間。哦！我的朋友們，根本就沒有所謂的朋友（那些自認爲是朋友的朋友們）。我可以稱呼我的朋友，我可以大喊「朋友們！」（*aux amis!*）但是當我這麼做的時候，我並不把他人看作朋友。友誼的相互性需要我接納他人，他人也接納我。但這並不促成友誼，因爲友誼是在我們之間形成，在朋友之間形成，而不是與任何一個人分享。分享（儂曦（Nancy）所說的 *partager*）意味著雙方集合，然後再被劃分。朋友之間存在著友誼，這友誼並不屬於朋友之間的任一個人。我們分享友誼，然而友誼就只是我們之間的關係而已，換言之，就是我們之間的差異。然而，我們之間存在著差異，而有時，差異構成友誼。

布萊希特（Brecht）的《三便士歌劇》（*Threepenny Opera*）是一個沒有友誼的現代（資本的，中產階級的）共同體。所有的關係，帶刀的馬奇（馬奇斯（Mack Heath），小偷、銀行搶匪、土匪幫派的頭頭），皮瓊（Peacham，爲了引誘好的撒馬利亞人給他們錢而盛裝打扮成乞丐頭頭），妓女，警察隊長還有他墮落的女兒波莉（Polly，似乎愛上馬奇斯），事實上這個劇本中所有角色之間的關係都是利益問題。劇中可能有愛情——但只是單方面的——馬奇斯和妓女在一起時，也跟他接受波莉有點誇張的愛時一樣快樂，因此即使是這樣的關係也是利益實用的關係。所有的人物都參與不公正的行爲；所有的關係皆不友善——從各種美德角度來看的話。愉悅稍縱即逝且只是爲了短暫的快樂和利益。這些現代的關係是以不公正、欺騙與衝突爲基礎。啓蒙理想的缺席是使這些關係得以維持。這些關係都是違背道德、狡猾且衝突的。每一個人本質上都是孤獨、疏離、自戀，在這個意義上，每個人都平等，但這無法使他們成爲朋友；或者——甚至無法只當正直的朋友。現代的關係中——一個主體形構另一個主體，一個位階或身分認同追求另一個位階或身分的優勢，一個人視另一個人爲客體。而以後現代的方式解讀，將會有所不同。解讀這些關係爲差異的關係重新建構了這些關係，（可能）開啓以其他方式思考關係的可能性，還有以後現代方式思考關係的可能性。

吉姆賈木許（Jim Jarmusch）的電影《鬼狗殺手》（*Ghost Dog*）以不同的方式探討友誼正義的問題。鬼狗（佛瑞斯懷達克（Forrest Whitaker）飾演），如同他的名字，他欠一個人一條命，因爲這個人在他被毆打，且可能被射殺的時候救了他。他遵循「武士道」（the Code of the Samurai）律則。他是個「職業殺手」，以精確的專業技術執行任務。鬼狗獨居——在紐約的小公寓的屋頂上。沒人知道他是誰——即使對那些雇他去殺人的人來說，他也是個遊魂。他沒有認識的熟人，沒有合作夥伴，沒有朋友。他獨自完成他的工作，他偷車，聽音樂，執行任務。

他一直維持隱形的狀態。然而，一次工作出了差錯，在他有次執行任務的時候，有個客戶的女兒剛好在場，而她當時正與另一個幫派的成員私通交往。她本身就像個遊魂，而她到最後一直糾纏著他，有人因此而要取他的性命。按照黑幫守則（the Code of the Mafia），他知道他必須死——而且（根據武士道）死在曾救他一命的「師父」手上。

鬼狗沒有朋友——除了在公園旁邊，從海地來的冰淇淋人（Haitian Ice Cream Man）和小女孩跟他做朋友。但冰淇淋人只講法文——克里奧爾語（Creole）——雖然使用不同的語言，但他們仍然了解對方的話語。就如同德希達（在《法律的暴力》（*Force of Law*）中）⁸在卡多索法學院（Cardozo Law School）演講時，必須使用他們的語言（英文），稱呼的問題在鬼狗和冰淇淋人的關係中變得至關重要，一個講法文，一個講英文——但他們仍完全理解對方的話。這個友誼是以差異為基礎，而且是出自差異而對話。鬼狗知道他必須死，他把他的財產留給冰淇淋人，然後讓那個曾救過他一命的人射殺他。他們所有的共同點就是契約——鬼狗遵循武士道，而另一個人遵守的是黑幫守則。這兩種守則在這時互相交會——部分是因為利益實用的美德，部分則是因為其他的規矩——不同於這兩種守則的規矩。兩種守則的並置將差異劃分出來——這些差異互相交會，但不需要容忍，不需利益實用，甚至不需愉悅。

那公園裡的小女孩又是如何呢？鬼狗跟她做朋友。除了冰淇淋人，她是唯一喜歡他，跟他做朋友的人。這樣算是平等的關係嗎？當然不是。她是個小女孩；他是個職業殺手。但是她讀了他的書——武士道——讓她能夠了解他。由於彼此相互理解，他們之間的友誼就產生了。朋友之間（*entre eux*）情誼被維護得很多。朋友之間——存在著關係的正義——而不是任何從他們身上可被帶走的東西。正義維護他們關係，而關係又產生自身的正義。鬼狗和小女孩是正直的朋友——他們之間的朋友關係是不會從他們身上帶走任何東西。他們之間所保有的就是他們關係的正義——正確（*the giusto*）、嚴謹、精確、差異的關係的公正。

德希達寫道：

我們何時準備好迎接一段自由且平等的經驗，而經由它可以體驗公正的、超出法律的、無可限量的友誼呢？⁹

鬼狗和小女孩的關係，就像他和海地冰淇淋人的關係，就是略為超出法律的友誼關係——超出法律是因這友誼的無可限量性是無法被測量。友誼是在人與人之間交誼而產生——而不是全出自於其中的任何一人。差異在友誼的無可限性被衡量，公平正義就是在這之間。德希達又再寫道：

正義，如果真的有這樣一個東西存在，是超出法律或在法律之外的，並非是不可被解構的。如果這樣一個東西存在，那它即是解構。解構就是正義。這或許是因為法律（*droit*）（我會一直嘗試將法律和正義區分開來）是可被建構的，在某方面它超出了常規與自然之間的對立，或許只要它超出了這個對立，它就可被建構而且可被解構的。此外，結構基本上一直都是在法律（*droit*）的問題以及法律（*droit*）的主體之間進行。¹⁰

鬼狗和小女孩之間的關係的法律是藉由閱讀、在公園見面、分享守則而建立，但他們之間關係的正義不會是除了他們的關係之外的任何東西。而他們之間又有什麼？就是理解、真理、差異。但這些都是他們之間不可再被解構的差異——友誼關係的正義。因此，根據德希達的說法——以自傳的形式（想到他和保羅德曼（Paul de Man）的關係）¹¹：

•••超越權利[le droit]的正義之友誼，超越法律的友誼之法律[la loi]——是可被接受的嗎？確切地說，是以什麼名義被接受？以政治之名？以倫理之名？以法律之名？亦或是以一種不再對其他任何動因負責的神聖友誼之名？這些問題的重點會找到自身的例子——無止盡的例子——每一次忠實的朋友都會質疑他是否應該評斷、譴責、原諒他所決定的是他或她的朋友政治上的錯誤：一個瘋狂的、錯誤的、崩潰的、罪過的政治瞬間，無論他們的脈絡、結果、或是延續的時間長短為何。¹²

小女孩必須為鬼狗執行的暗殺活動負責嗎？當然不必，但是他們可以是朋友。可以有些什麼——其實根本就沒有什麼——在他們之間。德希達不必為保羅德曼年輕時出版的書和做過的事負責，德希達也不必為馬丁·海德格（Martin Heidegger）粗暴的政治態度負責。如果責任不在於他們之間的任何一個，如果責任在他們之間產生，那麼他們要為他們之間（entre eux）發生的事負責，而不需為他們認識之前發生的事負責。

友誼的責任並不是屬於他們之中的其中一個。「哦！我的朋友們，沒有所謂的朋友」不需為他們之間發生的事負責。他們或許是正直的朋友，但友誼的正義代表了他們之間的差異，也標誌了（確切地來說只有——公正（*juste*））他們之間發生的事。他們之間共有的便是他們皆所必須負責的，而這個責任無法被否定也無法被肯定。它就只是公正地在那裡。這是個正義的問題，而更進一步的說明是「即將到來的民主」（*democracy à venir, to come*）——沒有共同之處的民主人們所組成的共同體。「哦！我的（民主）朋友們，」德希達寫道。但他不是在稱呼他們之間的任何一個人——而是指他們之間（後現代）差異的網絡結構•••現在就在這裡，以即將到來的民主之名•••這些正直的朋友。「共同立足點真的只有容納我，而沒有你嗎？」但或許在我們之中（*entre nous*），有友誼•••

註解

*譯自 Hugh J. Silverman, “Just Friends: Ethics of (Postmodern) Relationships.”

¹ 雅克·德希達 (Jacques Derrida), 《友愛的政治》(*Politique de l'amitié*) (*Paris: Galilée, 1994*), p. 17. *The Politics of Friendship*, trans. George Collins (London and New York: Verso, 1997), p.1. Henceforth cited as *PF* for the English translation.

² 路瑞德 (Lou Reed), 〈晚安，華德翰先生〉 (“Good Evening Mr Waldheim”) 《紐約》(*New York*) (CD Album, Sire / London/Rhino, 1989)

³ 德希達(Derrida), 《友愛的政治》(*The Politics of Friendship*), p. 203.

⁴ 參閱雅克·德希達(Jacques Derrida), 《鞋尺寸的真理賠償》 (“Restitutions of the Truth in Shoe Size,”) 《畫中真理》(*The Truth in Painting*), trans. Geoffrey Bennington and Ian McLeod (Chicago: The University of Chicago Press, 1987).

⁵ 德希達 (Derrida), 《友愛的政治》(*The Politics of Friendship*), p. 207; parentheses added.

⁶ Du kommst als Fremder und gehst als Freund.” (Bilibi Bar, Seegasse, 1090 Wien)
「偶然遇見」的地點不復存在，但這個標誌表示「你以陌生人的身分到來，以朋友的身分離去，」言下之意是指「愛戀的友誼」。

⁷ 德希達 (Derrida), 《友愛的政治》(*The Politics of Friendship*), p. 48, note 15.

⁸ 雅克·德希達(Jacques Derrida), 《法律的暴力：〈權力的神秘根基〉》 (“Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority,’)” in 《解構與正義的可能性》(*Deconstruction and the Possibility of Justice*), ed. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, and David Gray Carlson (London: Routledge, 1992).

⁹ 出處同上，p. 306.

¹⁰ 德希達 (Derrida), 《法律的暴力：〈權力的神秘根基〉》 “Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority,’)” p. 14 f.

¹¹ 參閱雅克·德希達(Jacques Derrida), 《記憶：為保羅·德曼而作》(*Memoires for Paul de Man*), second edition, trans. Cecile Lindsay, Jonathan Culler, Eduardo Cadava, and Peggy Kamuf (New York: Columbia University Press, 1986).

¹² 德希達 (Derrida), 《友愛的政治》(*The Politics of Friendship*), p. 183.

修·席爾福曼 (Hugh J. Silverman), 紐約石溪分校大學, 哲學系教授 (Professor of Philosophy and Comparative Literary and Cultural Studies, Department of

Philosophy, Stony Brook University, New York)

翻譯：劉香儀，中興大學外文所研究生

校譯：蔡淑惠，中興大學外文系副教授