

在政治的存在和行动中，政治本身就是一种思考

Alain Badiou



元政治学概述

[法] 阿兰·巴迪欧 著
蓝江 译

Abrégé de
métapolitique

復旦大學出版社

Abrégé de métapolitique

Alain Badiou

元政治学概述

[法] 阿兰·巴迪欧 著

蓝江 译

 复旦大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

元政治学概述/[法]巴迪欧(Badiou, A.)著;蓝江译. —上海:复旦大学出版社, 2015.5
ISBN 978-7-309-11085-2

I. 元… II. ①巴…②蓝… III. 政治哲学-文集 IV. D0

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第259832号

Abrégé de métapolitique

by **Alain Badiou**

Copyright © Éditions du Seuil, 1998

Simplified Chinese edition copyright © Fudan University Press Co., Ltd., 2015

All rights reserved.

本书中文简体字翻译版由瑟耶出版社授权复旦大学出版社有限公司独家出版发行。此版本可在世界各地销售。未经出版者预先书面许可,不得以任何方式复制或发行本书的任何部分。

上海市版权局著作权合同登记号 图字 09-2012-343 号

元政治学概述

[法]巴迪欧(Badiou, A.) 著 蓝江译

责任编辑/方尚琴

复旦大学出版社有限公司出版发行

上海市国权路579号 邮编:200433

网址:fupnet@fudanpress.com <http://www.fudanpress.com>

门市零售:86-21-65642857 团体订购:86-21-65118853

外埠邮购:86-21-65109143

山东鸿君杰文化发展有限公司

开本 890 × 1240 1/32 印张 5.5 字数 122 千

2015年5月第1版第1次印刷

ISBN 978-7-309-11085-2/D · 713

定价:22.00元

如有印装质量问题,请向复旦大学出版社有限公司发行部调换。

版权所有 侵权必究

作者简介

阿兰·巴迪欧（1937— ）法国当代著名哲学家，生于摩洛哥，巴黎高等师范学院前哲学教授，法国哲学家，也是当今欧美理论界最有名、最受关注和最受争议的左派思想家之一。曾师从法国马克思主义的旗帜性人物路易·阿尔都塞。进入20世纪80年代之后，巴迪欧将拉康的思想、阿尔都塞的晚期思考以及他本人的激进毛主义政治实践加以综合，并在《存在与事件》（1988年）中提出了以集合论为根基的新哲学的诞生。他的其他重要著作还包括《能思考政治吗？》《主体理论》《伦理学》《爱的礼赞》《非美学手册》《维特根斯坦的反哲学》《德勒兹存在的喧嚣》《圣保罗：普世主义的根基》《瓦格纳五讲》《柏拉图的理想国》《哲学与政治的神秘关系》《法国哲学的降临》等。

译者简介

蓝江（1977— ）男，湖北荆州人，现为南京大学哲学系教授，博士生导师，主要研究当代欧洲激进左翼和后马克思主义思潮，著有《马克思主义的多维历史发展轨迹》，并翻译了阿兰·巴迪欧的著作《世纪》《哲学宣言》《第二哲学宣言》《小万神殿》《存在与事件》《世界的逻辑》，此外还翻译了阿甘本的《王国与荣耀》《语言的圣礼》等著作。

从元结构走向类性真理(代中译序)

与阿兰·巴迪欧(Alain Badiou)的一些大部头的著作如《主体理论》(*Théorie du sujet*)、《存在与事件》(*L'être et l'événement*)、《世界的逻辑》(*Logiques des mondes*)相比,这本1998年出版的《元政治学概述》(*Abrégé de métapolitique*)在篇幅上的确并不引人注目。但这绝不意味着这本著作在地位上要略逊一些。可以看到,巴迪欧思想中最核心的问题就是政治问题,而且,即便是《存在与事件》这种纯哲学味比较浓厚的书,也是以政治关怀为宏旨的。在巴迪欧那里,与其说是用哲学来介入政治,不如说政治本身构成了哲学的前提,哲学思考本身是作为政治性战斗的武器出现的。因此,当巴迪欧构建了他那特殊的集合论本体论之后,将其指向政治就成了应有之义。如果说1985年的《政治能思考吗?》(*Peut-on penser la politique*)直接开启了《存在与事件》中的本体论探索,那么1998年的《元政治学概述》就应该视为对这个探索的政治性回应。而这种思考一直延续到巴迪欧2006年出版的《世界的逻辑》一书中。由此可见,《元政治学概述》在巴迪欧著作中的地位不可小觑。

那么,巴迪欧所提出的“元政治学”或“元政治”的概念有什么意义?或者说,为什么巴迪欧需要塑造这样一个全新的概念,旧有

的“政治”概念又何以不能概括出巴迪欧所需要涉及的问题域？对这些问题，只有通过仔细阅读《元政治学概述》才能找到合理的答案。

一、元政治学与政治哲学

《元政治学概述》一书是由十一篇论文构成的。这十一篇论文在主题上似乎都毫不相关，但是，巴迪欧似乎有意地在每一篇论文的末尾，用一段文字引出下一篇文章的内容。这样做的目的是为了整本书看起来具有某种“连贯性”^①。从这些看似彼此分立的论文中，我们品读出于这些篇目之下的一种隐含的逻辑线索。比如说，本书的第一章以很醒目的标题写着“反‘政治哲学’”。这个标题直接将在全球化时代十分流行的新自由主义的政治哲学拿来作为刀俎上的鱼肉，这样，巴迪欧完全可以在剖解了政治哲学的政治性取向之后，以一种全新的政治思想来看待它，这就是“元政治学”。

问题是，巴迪欧为什么要反“政治哲学”？说得明确点，政治哲学的研究方式具有天生的局限性，或者说，用哲学来思考政治就不是研究政治的恰当方式，用巴迪欧的话来说：“哲学的任务将会导致对政治性的分析……从属于伦理标准。”^②而这种让政治从属于伦理标准的态度，正是巴迪欧十分厌恶的，他将之痛斥为法利

^① 连贯性是巴迪欧经常使用的一个概念。对于巴迪欧来说，任何一个集合在其直接的显现中并不是连贯的，连贯性是主体操作的结果。因而，在很多时候，巴迪欧是在否定的意义上使用连贯性一词的。当然，在《元政治学概述》中，那种每篇文章首尾衔接的“连贯性”更像是一环套一环的曲折回肠的链条，而不是一以贯之的整体性线索。

^② Alain Badiou: *Metapolitics*, translated by Jason Baker, London: Verso, 2005, p. 10.

赛主义(Pharisaism)^①。当一些哲学家对真实的政治指手画脚时,他们似乎是将政治当作一种与己无关的东西来进行评述,换句话说,在巴迪欧看来,那些伪善的哲学家们最擅长的东西,就是用他们那尘封多年锈迹斑斑的钝刀来切割真实政治的肉块。

对于这种哲学态度,巴迪欧用了一个非常形象的词——“观众”——来形容。这种观众的态度,与哲学自己宣称的价值中立、不偏不倚的公正姿态有关。哲学家们有意地将自己置身事外,仿佛自己可以作为一个公正的旁观者来对所发生的事件指指点点。而他们对政治的所有评述,丝毫不会影响到他们自身,甚至这样的指指点点对于现实的政治而言,也是无关痛痒的。当哲学与政治保持一定的距离,又试图介入政治,并对参与政治的人物进行批判时,政治哲学的悖论就出现了。巴迪欧以康德为例指出:

……康德对作为一个现象或者一个历史表象的法国大革命有着“无限崇拜”,同时也培育了一种对革命事业和革命者的“无限对立”。在公众看来,大革命是值得崇拜的,但大革命的战士却是被鄙夷的。^②

在康德那里有一个明显的对立,一方面,康德对法国大革命羡慕不已,而另一方面,康德严厉地抨击了圣茹斯特和罗伯斯庇尔等雅各宾派政治家。在巴迪欧看来,这就是隐藏在政治内部的分裂,即“观众”和“演员”之间的深刻分裂,哲学家作为观众,可以轻易地对事件的发生说三道四,或者说,他们观赏着正在发生的事件。但

① 从《圣经·玛窦福音》第二十三章中记载的耶稣痛斥经师和法利赛人的描述中,可见他们只是识得法律而不会去实践法律之真正的意义,他们所做的一切只是为叫人赞美。在西方文化的演化过程中,这个词后来变为“伪善”的同义语。

② Alain Badiou: *Metapolitics*, translated by Jason Baker, p. 12.

是,他们又从观众的角度,对处于事件之中的政治角色进行批评,而丝毫不考虑到他们所置身于其中的情境。因此,诸如康德〔在巴迪欧的《元政治学概述》中,还包括汉娜·阿伦特及其法文译者雷诺·达隆妮(Revault d'Allonnes)〕之类的政治哲学家仿佛将自己放置在一个世外高人的位置上,静静观赏着世间发生的一切,而这种政治哲学的目的正是让人们都成为观众,观看着所发生的一切。

巴迪欧认为政治哲学之所以存在这种观众的态度,是因为它建立了一种程序,即用商谈的方式来解决不同意见之间的分歧,以最终达成共识。这个商谈的程序不同于其他所有的意见,相反,它提供了让所有意见得以在其中相遇和讨论的基础,并在这个基础上达成一种共识。巴迪欧认为,政治哲学这种高高在上的程序性操作,实际上是将自己作为所有意见的仲裁者,但是它完成的仅仅是对政治意见的搅拌与中和。这样的商谈得到的意见仍然是意见,不会是真理。显然,巴迪欧在这里再次导入了柏拉图所提出的真理和意见的区分。曾经凌驾于意见之上的真理,在现代社会中已经被以“意见自由”和“言论自由”的名义拉下了神龛。真理具有绝对正确性的时代似乎不复存在。现在,作为人们政治思想之根本认识的,毋宁是意见的讨论的结果。在政治哲学家看来,政治真理依附于商谈程序而存在。巴迪欧写道,在政治哲学那里,“单一的真理通常是一个复杂的过程的结果,在这个过程中,商谈是决定性的”^①。

不过,巴迪欧认为,意见始终是意见,即便是商谈的意见也永远不是真理。在具体的政治模式中,商谈政治是以议会和投票的形式出现的,而作为一个政治性的决策,从某种意义上来说,必然

^① Alain Badiou: *Metapolitics*, translated by Jason Baker, p. 14.

是某种投票的结果,它体现的是大众意见的折中或妥协。但问题是,意见的折中或多数人的意见就一定是真理吗?巴迪欧明确指出:“很明显,投票不同于真理(在保守意见的意义上:正是投票让希特勒,还有贝当或阿尔及利亚宗教激进主义者轻松地攫取了政权)。”^①真理在投票或商谈的政治中始终是隐匿的,其隐匿的原因在于,这种看似公正的政治性程序,在巴迪欧看来,实际上掩盖了一个真正的政治,即这种商谈政治只是一种政治(une politique),而并非政治(la politique)本身。

政治(la politique)与一种政治(une politique)的区分是巴迪欧在《元政治学概述》中做出的一个重要区分。换句话说,一种政治是一种特殊性的政治,但是在某种形式下,它将自己装扮成了普遍性的政治。巴迪欧认为,阿伦特的政治哲学正是这种装扮的产物,在观众而非演员的立场中,以一种貌似价值中立的立场对政治做出最“公正”的裁决。而实质上,这只是一种政治的形式,即全球资本主义框架下的代议制民主的形式。在《元政治学概述》第五章“对民主概念的思辨推理”中,巴迪欧专门探讨了这种“民主”形式的特殊性问题,巴迪欧说:“由于这种‘民主’在这里是由一种特殊的政治引发的,其普遍性是有问题的,就其本身而言,它作为一个哲学范畴是不够格的。分析到这里,我坚持认为,这种‘民主’作为一种范畴……是一种特殊的政治的概括,我可以将其描述为‘代议制’。”^②显然,巴迪欧认为资本主义代议制的民主,或者说阿伦特式的商谈政治哲学并非真正普遍性的表达,它仅仅是从其中的一个部分出发,并将自己作为“普遍性”来

① Alain Badiou; *Metapolitics*, translated by Jason Baker, p. 16.

② *Ibid.*, p. 84.

凌驾于所有元素之上。在它那大公无私的外表下,一切与之有碍的因素都被排斥了,这些政治哲学相信,商谈和讨论式的代议制民主可以为我们带来一个共存的基础,所有多元的差异在其中得到了充分的尊重。

可事实是这样吗?

巴迪欧对这个问题的回答是否定的。在商谈和讨论式的政治形式中,其看似包容一切的立场必须以排斥另一些因素为前提。比如说,阿伦特很排斥纳粹;同样,康德不喜欢圣茹斯特和罗伯斯庇尔,在他们看来,这些人的政治根本就不能算是政治。巴迪欧说:“反犹的意见就不会被看成是政治意见,而纳粹主义也不会被看成是政治。如果没有勇气将纳粹看成一种政治的话,当代政治不会有丝毫进步。一个罪恶的政治也是政治。”^①之所以不将纳粹主义看成是政治,是因为阿伦特们的政治哲学让政治从属于伦理的标准,因此被伦理所排斥的东西自然也不会是政治的。

当然,巴迪欧并不是在为纳粹翻案,他仅仅是指出,用伦理的标准来思考政治,根本无助于我们了解纳粹的政治真实,这样,我们根本无法从政治本身来思考纳粹问题。在巴迪欧的另一本著作《世纪》(*Le Siècle*)中,他也谈道:“不从纳粹们自己想什么进行思考,也就无法让我们很好地思考他们的行为,最终,这也禁绝了所有可以防止他们重蹈覆辙的真正的政治。纳粹的思想没有被真正思考过,它仍然存留在我们之中,未被思考也就没有摧毁它。”^②巴迪欧在这里稳稳地抓住了阿伦特的政治哲学的要害,即政治哲学更多的是从外在于政治的哲学或伦理的标准来切割政治,这就使

① Alain Badiou: *Metapolitics*, translated by Jason Baker, p. 19.

② Alain Badiou: *Le Siècle*, Paris: Seuil, 2005, p. 14.

得政治无法从自身内在来思考其本身,这也是为什么在《世纪》一书的第一章,巴迪欧必须开宗明义地提出内在性方法的原因。政治哲学的恶果不仅是用外在于政治的哲学或伦理的方法来介入政治,更重要的是,这个不属于政治的裁决之杖,自然地将某些政治(如纳粹,还有今天的宗教激进主义)剔除了出去。同样,在另一位新自由主义政治哲学大师罗尔斯那里,也有用伦理或哲学的标准来剔除政治的表现,在他的《万民法》中,罗尔斯认为正义原则不仅在自由民主国家中进行拓展,而且延伸到合宜的等级制国家,但是不能延伸至其所定义的法外国家,罗尔斯指出,“根据我们为自由及合宜人民制定的万民法,这些人民惟不宽容法外国家。拒绝宽容这些国家,是自由主义与合宜性的结果。……在万民法之下,自由和合宜人民就有权利不去宽容法外国家。”^①对法外国家的剔除几乎与巴迪欧所批判的对纳粹主义的剔除异曲同工。他们都是让政治从属于伦理的标准,而对真实的政治则有意地躲避,这样,当伦理因素成为凌驾于政治之上的标准,政治本身也就远离了政治哲学的视野^②。

由此,我们跟随着政治哲学来到他们最后的根基——共通感,这是那种政治哲学用来剪裁一切的裁纸刀。共通感并不是新自由主义政治哲学的发明,早在亚里士多德那里,共通感就是一个基本

① 罗尔斯:《万民法》,张晓辉等译,吉林人民出版社,2001年,第86页。

② 问题在于,这种满足于在道德哲学和伦理学范围内自我论证的政治哲学,完全不能解释真实政治的发生过程,英国左翼思想家穆美(Chantal Mouffe)也曾经指责这种政治哲学实际上不能解释类似于奥地利的海德尔、法国的勒庞之类的右翼民粹主义在欧洲的重新崛起。而反外来移民运动取代法西斯时代的反犹运动,都是因为新自由主义的政治哲学让真实的政治从属于伦理造成的。关于这个问题,可以参看穆美:《“政治的终结”与右翼民粹主义的挑战》(“The ‘End of Politics’ and the Challenge of Right-wing Populism”),见弗朗西斯科·巴尼扎和本雅明·阿迪提编:《民粹主义与民主之镜》(Francisco Panizza, Benjamin Arditì; *Populism and the Mirror of Democracy*, London: Verso, 2005),第58页。

范畴。但是,新自由主义的共通感是以在世共存为基础的(亚里士多德的共通感建立在城邦的共同善基础上),这是一个非常消极的共存根基。但是,新自由主义政治哲学依此构建了他们特殊的善恶标准,在雷诺·达隆妮那里,所谓的恶就是对在世共存的威胁。而在巴迪欧的《伦理学:对恶的理解》(*Ethics: An Essays on the Understanding of Evil*)中,他认为恰恰是对恶的界定,才奠定了共存的根基^①。对于政治哲学而言,“对恶的领悟是首要的。因为恶,准确地说,就是让共存和共有产生问题的东西……政治判断首先是对恶的抵制。去判断就是‘试图在恐惧和战栗中抵制即将来临的恶’”^②。这种极端的恶如同一头时时刻刻潜伏的豺狼,它的存在似乎警告着我们,我们除了团结共存一途,没有其他方式可以克服这种极端的恶,就像奥威尔的小说《1984》中没有出场的“伊曼努尔·果尔德斯泰因”(Emmanuel Goldstein)一样^③。纳粹主义、宗教激进主义、恐怖主义填补了这个极端恶的空缺,而新自由主义的政治哲学必须建立在对这种极端恶的否定之上。

要剥除新自由主义政治哲学的法利赛主义的伪装,仅仅从纯批判的角度是无法完成的。对于巴迪欧而言,必须要从一种全新的基础进行思考,才能找到破除政治哲学魔咒的钥匙。当然,巴迪欧仍然诉诸哲学,而且是一种本体论的哲学来解开这个

① 在《伦理学:对恶的理解》中,巴迪欧写道:“正如列维纳斯最终将向大写他者开启的根源建立在他者一起共存的假设基础上,那些伦理学的卫道士们的共识性认知也建立在对一种极端的恶的假设基础上。”参看阿兰·巴迪欧:《伦理学:对恶的理解》(*Ethics: An Essays on the Understanding of Evil*, translated by Peter Hallward, London: Verso, 2001)第62页。

② Alain Badiou: *Metapolitics*, translated by Jason Baker, p. 20.

③ 在奥威尔《1984》的大洋国中,所有人要进行一个特殊的仇恨仪式,这个仇恨仪式的对象就是“果尔德斯泰因”(在这里“果尔德斯泰因”充当了一种极端恶的形象),从而确保了大洋国人民的共存。

高尔丁死结^①。不过,巴迪欧的哲学已经不是政治哲学那种隔岸观火的观众式哲学了,而是一种积极参与到真实政治中去的哲学,或许巴迪欧谨记了马克思在《关于费尔巴哈的提纲》第十一条中的教诲:“哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界。”在这里,巴迪欧亮出了他自己的底牌——“元政治学”,正是这张底牌,让巴迪欧吹响了在新的基础上重构政治本体论的号角。

二、结构与元结构

要理解巴迪欧的元政治学概念,必须回溯其数学本体论的建构,也就是他在《存在与事件》中精心构建起来的理论体系,在这个理论体系中,他提出了一个根本概念——元结构(métastructure)。而为了理解这个元结构,必须进入巴迪欧的集合论话语。

我们不妨借用一下巴迪欧自己曾经用过的一个比方^②。假如我们吃一顿饭,饭桌上有许多美味的水果,如苹果、梨、草莓、李子等等。但是除此之外,桌子上还有其他一些东西,如一块石头、几根铁钉、几块干泥巴、几只死青蛙、几根棘刺等等。假如我们把桌子上的所有这些东西看成一个集合,我们可以对桌上的东西进行归类,比如说,把所有的苹果归为一类,也可以把所有的死青蛙归

^① 率军征战的亚历山大王在占领了小亚细亚的一座小镇后,有人请他观看一辆神话传说中的皇帝的战车,车上有一个用套辕杆的皮带奇形怪状地纠缠起来的结子。据说驾驭这辆战车的皇帝曾预言,解开这个奇异的“高尔丁死结”之人就注定会成为亚细亚之王,但所有试图解开这个结子的人都无一例外地以失败而告终。亚历山大兴致顿生,决心一试,在苦思冥想仍一筹莫展之后,亚历山大手起刀落,一下把结子割为两段并大声宣布:“这就是我自己的解结规则!”

^② 2005年11月26日,巴迪欧在伦敦伯克贝克人文研究所(Birkbeck Institute for the Humanities)所做的一次题为“政治:一种非表达的辩证法”的报告中提出了这个比方。

为一类。这个没有问题。我们还可以进行一些特殊的归类,如水果,那么苹果、梨、草莓和李子等就可以构成一个子集,同样我们也可以用来界定恶心的东西。对于这一类子集,我们可以说,它们拥有一些清晰的名称,或者说,它们可以被清晰地定义。但是,还有一种情况,如果我们谈论如两个苹果、一只死青蛙、一个草莓、几块干泥巴构成的组合,如何来界定这个组合,或者说我们能否为这样的集合提供一个清晰的名称,显然,我们不可能在现成的基础上给予其命名。这个时候问题就出来了,这个子集的名称是不可命名的,它是空(void)。

这里我们已经触及了巴迪欧哲学的一个核心问题:一个集合是否具有连贯性的问题。在集合论的创始者康托尔(Cantor)那里,曾经有一个公理性的假设,即集合可以作为一个连贯性而存在,这种连贯性意味着,集合中的所有元素可以找到一些共同性的因素,而正是这个共同性的因素将所有的集合元素作为一个大写的一(Un)呈现出来,就好像刚才提到的桌上的那些东西一样。

但是,巴迪欧明确指出,这种大写的一并不先于集合而存在,相反,它是一种操作性的结果,它本身是一种呈现(présentation),或者说,是一种被显现出来的多元(multiplicité présentée)。巴迪欧将这种呈现或被显现出来的多元称作“情势”(situation)。同样,情势也不是天生的,它是一种操作性的结果,或者说,在主体的操作下,我们可以将某些东西看成是一个集合,如在前面的例子中,前提是“在桌子上的东西”,而正是由于这个前提,我们看到了苹果、梨、草莓、李子,也看到了石头、铁钉、干泥巴、死青蛙和棘刺。这样,通过这个“在桌子上”,我们对这些东西获得了一个结构化的概念,即我们可以把这些东西看成是一类,或者用巴迪欧的术语来说——“计数为一”(compt-pour-un)。巴迪欧指出:“每一个情势

都认可它自己的特殊的计数为一的操作。这就是结构的定义；对于被显现的多而言，其指定了计数为一的体制。”^①

关键的问题是，我们从计数为一的集合中还会进行进一步的操作，这就是把集合中的一些元素看成一个部分，一旦我们这样做了，也就意味着我们将计数为一的结构进一步结构化了，我们获得了双重结构，而后一个结构是前一个结构进一步操作的结果。仍以前面的例子为例，当我们命名了水果和恶心的东西的时候，我们是在已经呈现出来的东西上进一步对之进行结构化，这样，我们得到的就不纯粹是“在桌子上”的东西，而是用一个新的名字——如“水果”“恶心的东西”——来命名它。这样，我们在理解桌子上的东西时，就不纯粹是从“桌子上的”这个概念出发，而是进一步将其理解为“桌子上的水果”或“桌子上恶心的东西”。如当我们提及苹果的时候，它被当作为“桌子上的水果”，在这种情况下，我们可以说苹果被“桌子上的水果”所再现(représentée)了。在这种再现(représentation)下，我们出现了“部分”(partie)的概念，这个部分既不是集合的全体，也不是其中的某一个元素，它完全是一个新生成的东西。巴迪欧对部分曾下了一个定义：

从概念上讲，什么是“部分”？第一次计数，即结构，在诸项[这些项是一之多(uns-multiples)，即一种连贯的多元]的情势中，承认了其设定。一个“部分”在直观上就是一个可以依此构成这种多元的多。一个“部分”会在这个多元性(在一的标志下组成了结构)之外形成一个组合。一个部分就是一个亚—多(sous-multiple)。^②

① Alain Badiou; *L'être et l'événement*, Paris: Seuil, 1988, p. 32.

② Alain Badiou; *L'être et l'événement*, p. 112.

从这个定义中我们可以看出，“部分”并不内在于第一次计数为一的操作，也就是说，它并非从原先情势的显现出来的结构来进行操作，这是一种完全不同的操作，从而在其中也诞生了一些新的东西，而这个新的东西，正是巴迪欧的“亚—多”，或者用明确的集合论的术语来表达——子集。

子集的概念在巴迪欧哲学中是一个关键点。子集并不是直接显现的存在，或者说，它是一种操作性的组合，是呈现的结构之后的操作，是一个纯“新”(nouvelle)的东西。对于巴迪欧来说，只有一个元素被显现了，它才能在，但是，在原初的显现中，子集本身是不在的，即子集本身是作为一种非—在(non-existe)，或者说，子集本身是对情势本身呈现的溢出(excès)，在这个溢出性的子集中，原先情势中的项通过子集得以再现，这种再现已经不再是原原本本的显现，而完全是在一个新的基础上的组合，这个组合已经溢出了原有情势的计数为一。

在子集的作用下，原先呈现的情势发生了变化，为了与情势的概念相区别，巴迪欧提出了一个新的概念，即情势状态(état de la situation)，而巴迪欧意义上的情势状态就是元结构。巴迪欧指出：“在一个既定的情势中，其结构传递了一种连贯的多元，通常那里也有一个元结构——情势状态——它可以将任何连贯的多的组成计数为一。包含在一个情势中的东西属于其状态。”^①说得更明确点，元结构是对部分的计数为一，这种计数为一不是针对原有情势的，而是针对子集或部分的计数。鉴于情势的呈现可以计数为一，但是在命名上存在空的危险，即当我们面对两个苹果、一只死青蛙、一个草莓、几块干泥巴这样的情势，我们会面对无法命名的

^① Alain Badiou: *L'être et l'événement*, p. 32.

危险,于是情势状态的元结构操作会解除这一危险,即当我们命名了水果或恶心的东西之后,其中的元素会获得了一种一之一(Un-Un),元素以部分或子集的名称获得了计数为一的再现,从而回避了在情势中显现的一的命名上“空”的危险。

在这里,巴迪欧按照显现和再现的关系界定了三个概念:常项(les termes normaux)、单项(les termes singuliers)、赘生物(l'excroissance)。巴迪欧指出:“我将一个既显现又再现的项称为常项。而我把一个再现但不显现的项称作为赘生物。最后,我把一个显现但不再现的项称为单项。”^①说得更明确些,常项是既存在于情势(结构),又存在于情势状态(元结构)之中的东西,如苹果,我们在计数为一的“在桌上的”情势中可以看到苹果的显现,同时又在命名为“水果”的子集中再现出苹果,因此苹果是一个常项。单项存在于情势中,但不是存在于情势状态中的元素,比如说死青蛙,在“水果”的子集中,死青蛙是一个绝对的外在,它无法被“水果”这个元结构所再现。赘生物是不存在于情势中,但存在于情势状态中的东西,它是一个对显现的纯溢出,其中最典型的例子就是“水果”这个名字,我们在桌子上找不到“水果”,相对于情势,“水果”是一个绝对的溢出,但是相对于情势状态,“水果”这个名称又是必不可少的。因此,“水果”是一个赘生物。

这里出现了巴迪欧所谓的属于(apparient,数学符号是 \in)和被包含于(est inclus,数学符号是 \subset)的区别。在集合论中,属于是针对具体元素而言的,我们可以说,苹果属于桌子上的东西,死青蛙也属于桌子上的东西;而包含于是子集和集合之间、部分和情势之间的关系,我们可以说“水果”被包含于“桌子上的东西”。然而,

^① Alain Badiou: *L'être et l'événement*, p. 115.