

阿尔都塞的“教益”

朱 羽

阅读阿尔都塞的著作会让人产生一种奇异的感受：很容易就能从中找到当代激进理论的“家谱”，可阿尔都塞的言说却又看似站在“正统”马列主义基础之上。一方面，他从内部对哲学进行了彻底的批判——对于“起源-目的”构造的彻底批判；^①另一方面，他又对“具体分析”与“战略”，以及“独自一人”且与人民同在的“新君主”技艺，保有极大的兴趣与认同。概言之，阿尔都塞式“组合”是当代思想纷争中尚未得到恰当整理的一脉；在西方，在中国，皆是如此。这也意味着，阿尔都塞著述必定有着“不合时宜”的特征，然而，这种无法被当下潮流“消化”的特征，恰恰蕴藏着值得阐发的理论潜力。

一、关于“正统”的辩难

我想从阿尔都塞的“正统论”切入，不妨就从朗西埃的“造反”说起：1974年，朗西埃出版了《阿尔都塞的教训》，此书开篇即对阿尔都塞《答约翰·刘易斯》（1972年）一文展开批评，开首章题为“正统论的教训：马克思-列宁教育约翰·刘易斯——是群众创造了历史”。这里的“重心”很明确！朗西埃将矛头指向了阿尔都塞处理“教”与“学”的方式，特别是“党-哲学家”拥有教育群众的主导权。朗西埃的批评呈现出一种“知识”上的“差异”。朗西埃认为阿尔都塞关于“人”的解释受制于粗疏的马列“正统”观念：

资产阶级思想里的人不是一种宏大的、统一的存在，不是这种形象遮蔽了“剥削”。此种“人”在原则上就是分裂的。相似地，经由资产阶级权力关系再生产形成的资产阶级意识形态实践，也并不是自由人的意识形态以及历史创造者的意识形态。毋宁说，这是一种监视与协助的意识形态。就其核心而言，资产阶级之人远非人道主义之征服式的主体。不如说，他是慈善之人，人道之人，人体测量学意义上的人。他在被监视、被测量中得以形成，得到帮助……资产阶级意识形态的真正核心不是作为历史创造者的人，而是感性的自然。而这意味着某种比阿尔都塞所设想的“封建主义”与资产阶级意识形态之间的关系更为复杂的关联。^②

此刻的朗西埃并没有否认资产阶级专政，但不同意阿尔都塞关于资产阶级核心意识形态

^① 需要补充的是，1970年代，“阿老师”也是福柯、德里达、巴迪乌等学生辈的读者，有过“共鸣”，但也保持着批判性距离。阿尔都塞对福柯、德里达、巴迪乌的评价，可参见[法]路易·阿尔都塞：《在哲学中成为马克思主义者》，吴子枫译，北京出版社2022年版，第106、211、214页。

^② Jacques Rancière, *Althusser's Lesson*, Emiliano Battista, trans., London and New York: Continuum, 2011, p.4. 斜体（着重）为原文所有。

的判断。两代人的知识差异于此截然可见。且不论朗西埃对于马列主义政治是否忠贞，他对于人之“意识形态”的理解显然脱离了“正统”框架。但朗西埃的不满不仅在于真相的认知，更在于谁拥有“知识”。用其同辈人巴迪乌后来的话说就是，“1968年5月那道闪电”，几乎决定性地照亮了朗西埃的思想轨迹：那就是，如果罢黜既有的知识权威，经验如何进行传递？^①因此，就不难理解，为何朗西埃对于阿尔都塞的攻击最终聚焦于“教”与“学”的关系：

阿尔都塞笔下的群众……不如说是脏兮兮的工人。他们有着老实的脸孔，他们是弗勒维尔和罗斯堡爵士喜欢在其乡间散步过程中碰面的人。现在，关于此种不忠贞的正统论，我们有了一幅更好的图画。阿尔都塞需要自然的“单纯”和历史的“复杂”之间的对立：生产劳动是工人们的事业，而历史对于他们来说是桩太过复杂的事情，他们必须信赖党内专家的关怀，来自大写的理论方面的关怀。群众从事生产——这是他们必须做的事情，不然我们学者就得干这个了。……群众必须依赖党的智慧。……阿尔都塞恢复了资产阶级慈善的哲学形式：无产阶级需要我们的科学。^②

朗西埃期待“解放性”的“教育”即群众的自我教育，期待彻底的知识-权力平等实践。这道过于耀眼的光芒，以及他关于阿尔都塞的“速写”，使后者拥有了一个十分“尴尬”的位置。阿尔都塞在《答约翰·刘易斯》中认为，“人道主义”与“经济主义”作为资产阶级意识形态的一体两面，马克思主义正统应对之加以“问题化”。朗西埃则认为阿尔都塞的答案太陈旧，以至于无法揭露资产阶级意识形态的真相。这一反驳还仅仅是增补性的。朗西埃真正的不满在于“教与学”的关系以及对“群众”的理解。当朗西埃试图“揭穿”阿尔都塞并不忠贞于马克思的“正统”时，他似乎想要用“1968年5月”的“闪电”照亮某种“起源”。但这显然不是阿尔都塞的方式。因此，虽然朗西埃的批评有其长处，却蕴含着误解与错位。朗西埃没有兴趣去探索阿尔都塞捍卫“马克思和列宁理论正统”这一做法所蕴含的艰难性。朗西埃实际上是绕开了“正统”，而阿尔都塞却直面“正统”。这就是后者的意义。我愿意说：马克思列宁主义“正统”的理论表达在阿尔都塞那里获得了超常的清晰性、严格性与连贯性。这当然包含阿尔都塞的“再造”，但又不是朗西埃那种回到“正统”的方式。阿尔都塞对“正统”的捍卫绝非仅仅具有临时的政治的意义，也并不受限于具体的“科学”；毋宁说他所真正在意的，是建立在“历史唯物主义”科学“大陆”基础之上的大经大法。

二、哲学的“战场”

“哲学”确实是阿尔都塞自己的战场。这涉及阿尔都塞的工作“特性”，以及他的力量分配。“在哲学中成为马克思主义者”的要害在哪里？在我看来，关键在于阿尔都塞处理了哲学与三项要素的关系：科学、党、群众。

^① Alain Badiou, “Jacques Rancière’s Lesson: Knowledge and Power after the Storm”, in Alain Badiou, *The Adventure of French Philosophy*, Bruno Bosteels, trans., London: Verso, 2012, p.105.

^② Jacques Rancière, *Althusser’s Lesson*, pp.10,12. 斜体（着重）为原文所有。

首先是“科学”。阿尔都塞将“哲学”驱逐出“科学”之域，而将“历史唯物主义”确认为“科学”——这是一种关于特殊对象的知识，即关于阶级斗争的知识。严格来说，并不存在什么“马克思主义哲学”，而只存在马克思主义的哲学实践即站在无产阶级立场上的理论斗争。这种“在哲学中”的斗争，意味着始终要与“旧”纠缠在一起，更意味着对“奠基性后撤”的拒绝：

哲学家相对于他想要为之奠基的意义的这种后撤，完全是哲学的本质自身的构成部分……我们面临的难题是：有没有可能恢复这个伟大的哲学传统，批判的传统，去破坏现时代的意识形态，而又不重新创立哲学，不躲避到这种无论是时间上还是空间上都退隐的点……一切可陈述的事物的起源，一切可断言的事物的根基……不创立哲学的情况下拒绝哲学。^①

对于这个“退隐点”的拒绝，正是阿尔都塞“唯物主义哲学”的造反，但更重要的是，他还需要“科学”。“科学”在“对象”与“程序”（实验）上的“差异性”，使之实际上成为评判“哲学”的“外部”。这里值得补充两项思考。第一，科学思考与科学活动在某种意义上依旧无法避开“哲学”，它有着自身的退隐点与最低限度的目的论。阿尔都塞在《哲学和科学家的自发哲学》中直面了这个问题。第二，如果哲学的革命导致的是“科学”，那么它与“革命的哲学”之间就会产生一种不对等关系，也就是说，前者涉及社会存在意义上的真理，而后者依旧属于“意识形态”（包括有益的“欺骗”与高贵的谎言）。当然，阿尔都塞通过在“科学”中引入新的“变量”，动摇了第二个问题中令人沮丧的二元对立，即在他论及马克思的历史“科学”以及弗洛伊德精神分析理论时，使用了“冲突性的”“分（党）派”科学的说法。但这一做法无法回避下一项质疑：冲突性的科学与自然实证科学之间的关系终究是类比性的关系（实在对象、“实验”装置），两者有很大的差别。问题依然是一种更高的综合性的科学何以可能，或者换一种表述——新的普遍性何以达成。

其次是“党”，但需要从阿尔都塞的“隐喻”出发来把握——从葛兰西“现代君主”／“新君主”维度来把握。在这个意义上，“党”联通政治根本制度之“创制”与“保持”，无疑与马列主义正统更为相关，涉及领导、教育、支配等一系列问题。从阿尔都塞对待“哲学”的方式来看，党与哲学的关系在原则上并非难以把握。然而更要看到阿尔都塞自身的位置，他始终保留了自己的党员身份——这部分导致了朗西埃对于阿尔都塞的攻击与误解。由此引出了一个相当有意义的问题：马克思主义哲学家与“孤独”的关系。哲学家无法避免“孤独”的时刻，但马克思主义者永不冠冕“孤独”本身：“代表大会……打破共产主义战士的孤立状态造成的后果，交流各自的斗争经验。”^②

最后是阿尔都塞对“群众”的看法。这关联着“人人都能搞哲学吗？”议题，以及对“能动性”的反思。《怎么办？》第一部分论及劳动者“知道”的比他自以为知道的更多（或更少），尤具征候性：

^① [法]路易·阿尔都塞：《在哲学中成为马克思主义者》，第324—325页。

^② 转引自《怎么办？》译后记，详见[法]路易·阿尔都塞：《怎么办？》，陈越、王宁泊、张靖松译，西北大学出版社2023年版，第205页。

讲述自己劳动条件和生活条件的劳动者，不是像一个昆虫学家在讲述这些事情，而是像这样一个人在讲述——他要么或多或少地服从于占统治地位的意识形态，为了回应他明确的担忧而产生的具体形式，要么或多或少地从这些形式中被解放出来，并通过这种解放，得以或多或少地意识到同样这些劳动的和被剥削的条件，连同这些条件在他的劳动力再生产中的所有延续。这样一来，人们就能理解这句大概仍然是谜一般的话：同一个劳动者能够知道得比他自以为知道的更多，同样——因为这种情况也出现了——也能够知道得比他自以为知道的更少。而悖论在于，并不总是在他最“有意识”的时候，他自动地就会知道得比他自以为知道的更多。^①

正是在这个地方，阿尔都塞需要精神分析：

劳动者并没有逃离意识形态斗争……有些并没有被组织起来因而按道理也更没有意识的工人，在沉默中，比起那些代表他们说话而且说得有点太快的人，能够知道得多得多。^②

对于精神分析来说，被分析者的“沉默”显然是一个极为重要的环节。此处的劳动者也一样。从精神分析的“伦理”出发来看，被分析者最终不是被别人治愈，而是自己治愈自己：“他的问题他自己知道，只是他以为他不知道，我们的工作就是让他知道自己话语里的东西。”^③

阿尔都塞关于劳动者“知道”得“更多”与“更少”的论述，又神奇地“重复”了黑格尔《精神现象学》中关于“内核”与“外化”关系的讨论：

这些外化活动太多地表现了内核，也可以说它们太少地表现了内核：太多——因为内核在外化活动中碎裂了，内核与外化活动之间的对立消失了，外化活动不是仅仅给出内核的一个表现，而是直接给出内核自身；太少——因为内核在语言和行为中转变为一个他者，从而把自己奉献给“转化”这一因素，而“转化”把说出的话和实施的行为颠倒过来，使之成为另外一种东西，尽管就一个自在且自为的存在而言，这本应是一个特定的个体的所作所为。^④

阿尔都塞为黑格尔的“太多”“太少”增加了“占统治地位的意识形态”这一根本中介层，而黑格尔则更彻底地认为，“内外”转化本身正是“太多”“太少”的制造者。实际上，两人的论述如果能够“综合”起来，恰能产生一种有趣的新视角。这一新视角在处理主观与客观、个

^① [法] 路易·阿尔都塞：《怎么办？》，第 24—25 页。粗体为原文所有。

^② 同上书，第 26 页。

^③ 严和来：《拉康十讲》，广西师范大学出版社 2023 年版，第 255 页。

^④ [德] 黑格尔：《精神现象学》，先刚译，人民出版社 2013 年版，第 193 页。

体与集体、作伪与本真、强迫与自发的关系时会拥有某种优势。

三、走出“历史主义”与新的困难

不管如何，阿尔都塞对于精神分析多有倚重。这又涉及阿尔都塞自身的“哲学”品味。他对“哲学”绝对有所取舍，比如，虽然他非常尊重并看重葛兰西，但却声明“我对葛兰西的不敬纯粹是哲学上的”^①。出于这个理由，阿尔都塞不是一个理论实用主义者，他对于精神分析的重视有其理由——“人是意识形态的动物”^②，因此阿尔都塞需要精神分析。如前所述，“精神分析”被阿尔都塞视为“科学”而非“哲学”。正是因为如此，他1970年代对于拉康有所批评：“[拉康]他已然生产了一种幻想性的精神分析哲学，这二十来年这一哲学已经把全世界知识分子迷住了。”^③阿尔都塞以其独特的方式回到“弗洛伊德”——在弗洛伊德与马克思之间构造可比性：“弗洛伊德理论和马克思主义科学必然给予我们的是一种冲突性的、分裂为各派的科学……更难承认的是，马克思主义理论的斗争性正是其科学性的构成部分，是其对象的特性。”^④如此一来，弗洛伊德、马克思与马基雅维利之间，也拥有了真正的可比性。阿尔都塞首先从“斗争”出发，将马克思与马基雅维利连接了起来：

马基雅维利写下：“为了认识君主，就要成为人民。”……马克思在《资本论》序言里说他的著作“代表”了无产阶级。实际上他说的是要去占据无产阶级立场来认识资本。此外，如果在最强的意义上来理解马基雅维利的话，并将之应用到马克思及其作品上，说出以下话是公正的：认识资本，得成为无产阶级。具体说，这意味着不仅是获得关于无产阶级的知识，而且是分享无产阶级的斗争。^⑤

那么，弗洛伊德精神分析理论与马克思历史科学的“公分母”又是什么呢？正是来自“对抗”：“如何来比较对于社会阶级斗争来说真确的东西（资产阶级意识形态对阶级斗争的敌视），与人之意识形态的防卫性反思……这一比较并不像它看起来那么武断。”^⑥

阿尔都塞关于精神分析的看法，也呈现了其对于“历史主义”的不满。而这又特别牵涉《怎么办？》对葛兰西的批评：“葛兰西在绝对经验主义（和绝对历史主义是一回事）的幻象中‘阅读’历史，这种幻象把历史孤立起来去阅读它，出于一些与历史无关的理由，它执着地认为历史的意义会直接显露在对历史的阅读中。”^⑦阿尔都塞对葛兰西哲学品味的攻击，就是源于对此种“绝对经验主义”（绝对历史主义）的不满。历史的意义无法直接显露，这当然就意味着另一

^① [法]路易·阿尔都塞：《怎么办？》，第151页。

^② 同上书，第21页。

^③ Louis Althusser, *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan*, Olivier Corpet and Francois Matheron, eds., Jeffrey Melzman, trans., New York: Columbia University Press, 1999, p.91.

^④ Ibid., p.109.

^⑤ Louis Althusser, *Writings on Psychoanalysis: Freud and Lacan*, p.111.

^⑥ Ibid., p.114.

^⑦ [法]路易·阿尔都塞：《怎么办？》，第70页。

种理论视野的到场。

但或许值得一提的是，另一种对于历史主义的批判来自列奥·施特劳斯，他认为，“历史主义就是教条主义在当今借以出现的面具”^①。恰恰关于马基雅维利，施特劳斯提出了另一种看法。这一“对比”是否有意义，接下来我会涉及。此处我首先想提出：阿尔都塞在政治“实践”层面对马基雅维利的阐发，引出了值得左翼重视的问题。请注意以下两段话：

君主必须考虑人民的意识形态的现实，并且把对自身的表述——作为国家的公共面孔——纳入这种意识形态中去。但他的意识形态政策必须是一种政治，而不是意识形态的蛊惑。……君主决不陷入这些德性的圈套。^②

不要触犯人们的表象。人们自发地生活在种种道德和宗教的德性当中……政治地去行动，不是去改变政治在其中得以发挥作用的想象世界的结构，而是永远在两个层面行动：在目标设计层面和实际计划层面，在目的的层面和实际手段的层面，并且同时将道德-宗教因素和意识形态的想象因素考虑进来，因为人们就是根据它们来行动的。政治就是要认识到这种表象的本质，然而又利用它，而不是去消灭它。^③

这不啻确证，在阿尔都塞那里，不仅“科学”与“哲学”有差异，“政治”与“科学”也有差别。两项之间绝非映射关系。“人是意识形态的动物”，若是忽略这一点，政治实践将遭遇失败。因此，阿尔都塞的《怎么办？》意味深长地提出：葛兰西跌落的地方，马基雅维利站立起来。阿尔都塞像一个渴望胜利的政治家一样思考。“马基雅维利”意味着“伪装”，意味着具有生产性的“强力”^④。伪装与国家是一体的，与君主的政治战略是一体的。马基雅维利只谈政治，而不像葛兰西一样，以为一切都是哲学，一切哲学都是政治，从而过分信赖政治的能动性。然而，阿尔都塞必须给马基雅维利加上一个“马克思式”的解释：他将马基雅维利那里的“所有物”与“欲望”，连接到“阶级斗争”之上。^⑤相比之下，葛兰西找到了一个“父亲”，却遗憾地以时代错置的方式跳过了洞见：“马基雅维利无法看到和理解的东西，完全被葛兰西抹除和消除了……那种归根到底起决定作用的东西——即剥削、被剥削的条件、再生产以及它们的不可估量的后果——一笔勾销。”^⑥注意，这个“东西”正是阿尔都塞反对绝对历史主义、反对“简化为变化”的根据，这个“东西”就是“对抗性的稳定结构”，其中，“各对抗项的变化是使结构的稳定性永远存在下去的手段”。^⑦换言之，这就是阿尔都塞真正捍卫的“正统”要义

① [美]列奥·施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，生活·读书·新知三联书店2003年版，第23页。

② [法]路易·阿尔都塞：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，陈越编译，吉林人民出版社2003年版，第498—499页。

③ [法]路易·阿尔都塞：《政治与历史：从马基雅维利到马克思（1955—1972年高等师范学校讲义）》，吴子枫译，西北大学出版社2018年版，第276—277页。

④ 阿尔都塞在此借用了福柯的概念：“福柯说得很好，强力可以是生产性的。”详见[法]路易·阿尔都塞：《怎么办》，第106页。

⑤ [法]路易·阿尔都塞：《怎么办？》，第123—124页。

⑥ 同上书，第127页。

⑦ 同上书，第44页。

之一。

阿尔都塞从马基雅维利那里汲取资源，也就强化了其理论构造里的“分化”：首先是历史科学/历史唯物主义的“对象”，其次是“哲学”/理论中的阶级斗争，最后是“意识形态动物”不可须臾离开的领域，需要政治实践小心谨慎地加以对付。这种“分化”当然对应着阿尔都塞对于另一种“历史”的指认，一种“应当在马克思主义历史科学的理论概念中得到思考”^①的历史。如果可以用“阶级斗争”来称呼它的话，那么这种阶级斗争有着“具体”的主导者与场域。阿尔都塞对福柯的赞成与批评是一个有意思的线索：福柯说对了“强力”，但遗忘了“国家”。这意味着什么？“国家”指向“资产阶级专政”（又一个“正统”概念）。“统治阶级的阶级斗争，即整体而言的阶级斗争的原动力。”^②在这个意义上，福柯是否得到了公正的评判，另当别论。但不管怎么说，阿尔都塞的“开放性”比我们想象的要多。朗西埃的“监控与慈善”完全可以被这种“正统”思考纳入。值得注意的是，阿尔都塞对葛兰西的批评也恰恰是说后者轻视了“资产阶级专政”。

但我们还不能满足。尚有一个需要认真对待的问题：关于“政治技艺”（尤其是“欺骗”与“伪装”）。如果强行开启一场围绕马基雅维利的“对话”，将会带来什么？

且看列奥·施特劳斯对于马基雅维利的这一解读：

卢克蕾齐亚之求爱者的案例与僭主的案例构成严格的平行关系。《曼陀罗》中被禁止之爱的胜利严格平行于那种压制与支配的被禁止之欲望。在两者中，都拥有一种强烈的快乐，一种从自然目的中解脱出来的快乐——繁殖与共同善。^③

虽然有些粗暴，但我们还需问：阿尔都塞那位“独自一人”起家的“君主”会成为僭主吗？这里的要害在哪里？施特劳斯特别提及马基雅维利对“灵魂”保持沉默——柏拉图意义上的灵魂，而灵魂意味着生活方式与善的等级。这在阿尔都塞看来太“容易”对付的事情，^④却值得思量再三：“他对于政治的分析给人感觉是，政治从来不会朝向某种超政治之物而被秩序化，仿佛是超政治之物从来不存在一样。”^⑤当然，阿尔都塞会说，这都是哲学“意识形态”。但这种批评之所以相对无力，正是源于“阶级斗争”本身需要“政治技艺”。需要我们思考的是，放弃了“奠基性后撤”的历史“科学”真的不需要一种规定政治本身的基础吗？“意识形态的动物”本身不正意味着“灵魂”问题的“复归”吗？

经由这个看似“武断”的比较，我们看到了埋藏在阿尔都塞思路内部的某种“难题”——阿尔都塞自身的“历史主义”难题。这是一种极为独特、极难判断的历史主义。是的，历史没有“主体”，我们也能联想到《答约翰·刘易斯》里那句“永无终结”，那种“空无”。但是，这

^① [法]路易·阿尔都塞：《怎么办？》，第163—164页。

^② 同上书，第124页。

^③ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago: University of Chicago Press, 1995, p.285.

^④ 阿尔都塞在《在哲学中成为马克思主义者》中用几页就对付了此种“自然”问题，详见[法]路易·阿尔都塞：《怎么办？》，第226—230页。

^⑤ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, p.295.

里是否需要一个政治哲学式的“封闭”？在这个意义上，阿尔都塞同样置身于他所在意的“传统”——唯物主义潜流及“两条道路”的斗争——之中，他需要马克思列宁主义这一“科学”的期待视域。没有后者，阿尔都塞无法真正走出“哲学”。

四、阿尔都塞道路的未来

《怎么办？》以及《在哲学中成为马克思主义者》里的阿尔都塞，给予我们的不再是“教训”，而是“教益”。当代左翼理论的核心问题即在于克服“哲学”没有（有限的实在的）对象的弊端，在“具体形势”中确认真正的“对象”。今天的“意识形态动物”又在呼吸着新的意识形态空气。颇谙施派理路的埃尔默斯^①对于美国当代“觉醒”（woke）文化做出了极为精彩的诊断：一方面，公司与政府里的科学与科层专家作为“启蒙了的世界主义者”，体现出专业化的智慧与“客观”理性，专家统治超越了老式的被治理者的“同意”；另一方面，“精英”也深陷于族裔分离主义与各种各样的后现代主义“教条”。作者“左右”开弓，但主要靶子是“左派”，原因很简单，这些左派更能代表“现代性”。在他看来，这些觉醒意识形态之人并不是玩弄精致思辨者，而是呈现原始力量的坚决斗争者——因此应该用“野蛮”来称呼之。作为施派后学，埃尔默斯在极力谴责“历史主义”与“实证主义”的同时，无法不回归“自然正当”观念：由于自然概念缺席，历史与科学便成为权威的替代物——历史将人类放置在进步过程之中，为之提供“目的”，但这种“历史主义”最终意味着我们被孤立在这些属于自己的时刻当中；同时，“科学”确证了人类对于自然以及自身的支配，最终却导致一切可被计算、可被测量以及可被支配。^②这种全球性的“单调”正在弥漫开来，而我们是否真正确认了“对象”？拥有马克思，拥有阿尔都塞，对于当下“诊断”会产生何种不同？

怎么办？我们究竟需要“政治哲学”，还是一种历史唯物主义——当然是拥有“政治哲学”环节的——“科学”？因此，阿尔都塞所指示的道路值得反复体会：直面“科学”“党”与“群众”。

（作者系上海大学文学院副教授）

^① 埃尔默斯是哈里·雅法（Harry Jaffa）的学生，而雅法又是列奥·施特劳斯的弟子。

^② 参见 Glenn Ellmers, *The Narrow Passage: Plato, Foucault, and the Possibility of Political Philosophy*, Jackson, T.N.: Encounter Books, 2023.