

失望與民主*

許國賢**

摘 要

當今民主體制之在生活於其中的公民之間引起諸種失望，已是一明顯之事實。這些失望一方面使政治過程更形顛簸，另一方面更影響特定之民主體制的正當性。做為民主理論的一環，本文將從當代民主研究相對較為忽視之失望這一視角進行切入，分析並探討對民主失望的諸種因由，進而檢視關於如何走出失望的代表性論述。最後，將從「自由人的防衛式民主」這一架構，申說個人自由的確保以及政治之外的生活場域的維護，乃是民主政體的核心要務，亦是使其得以包容、涵納諸種失望與不滿的關鍵所在。要之，相較於激進民主理論的泛政治化傾向，「自由人的防衛式民主」則更多地寄希望於節制政治的膨脹。這乃是將個人自由視為第一要義的不得不然的選擇。

關鍵詞：失望、民主、民粹主義

* 感謝科技部補助本文（MOST 107-2410-H-305-074）。並感謝匿名審查人之深入批評。

** 臺北大學公共行政暨政策學系特聘教授，電子郵件：gossens@mail.ntpu.edu.tw。

民主政體固然是歷史大潮之所趨，現代民主政體有效走出了長久纏絆人類的「政權更迭的暴力邏輯（the logic of violence of regime rotation）」，這無疑是群體生活的人道化的、文明化的一大成就。但當代民主政體之實際運作，仍然一直引起生活在其中的人們的失望和不滿。最具體的指標就是，即使是先進民主國家，在決定政權更迭的選舉的投票率皆明顯偏低，這反映了相當數量及比重的公民出於種種原因，已對其所身處的民主體制感到失望，以至於即使在攸關未來公共生活與決策之方向的表態中亦蓄意缺席。

失望(disappointment)源自於既存現實對原先所抱持的期盼的否定(至少是在關鍵面向上的否定)。失望是實然狀態對期望中的應然狀態的顛覆及打擊，所產生的一種帶著感傷的負面情感。關於民主的當代研究，甚少直接從失望這一視角切入，本文意在略補此一不足。本文將先針對當代民主引起失望的一般性原因進行分析，然後，考察如何走出失望的代表性論述（此一考察過程同時也在進一步發展前述的一般性分析）；此外，亦將從「自由人的防衛式民主」這一架構申說個人自由的確保乃是民主的首要之務，唯有個人的自由空間得到良好的伸展與維護，民主體制才能做為一個得以容納及緩解失望的體制。

壹、失望之因由

大體而言，對於民主的失望主要出自兩方面的原因，一為對於民主過程所造成的實質結果的失望，二為對於民主過程本身的失望。以第一類原因言，必須承認，從確保平等和人民主權出發的民主過程未必能產生其成員所渴盼的善(the good)，同時也未必滿足特定公民所關注的利益要求。以臺灣 2017 年的一例一休爭議為例，一例一休的立法本意確是為維護勞工的較人道的休假權利，但在資方對其忽視不同產業之不同運作特性發出異議之聲，並對其窒礙難行之處表達疑慮及反對之後，政府的調整方向顯然過多地屈從於資方，致使對實質結果備感失望的勞動者團體不得不以街

頭抗爭表達聲音，而政策方向已定的政府又以優勢警力強硬對待。因此，其階段性的實質結果是資方確保了其所期盼的善（亦即，確保了其所認定的合乎其需要的人力派遣要求），相對地，勞團則在被許諾了較人道的休假權利之後卻又被徹底推翻否定。倘若從無一例一休這樣的構想出現，倘若一例一休亦從未進入立法過程，則勞方及勞團就較不會有期盼成空的憾怨。但實際的演變顯非如此，故而勞方及勞團的失望肯定大於一例一休這一構想被提出之前。再如英國近年最造成內部對立之激化的脫歐公投，無論其結果是脫歐或留歐，挫敗的一方必萌生難以形說之失望之情。尤其對於已習慣英國應繼續走在歐洲一體化的道路上的人來說，行進方向的逆轉將更造成難忍的失望之情。不斷在爭議性公共議題中進行內部對決，乃是民主過程必然涉及之事，而每一次的實質結果的揭曉，對其中之部分人而言，即是失望時刻之到來。

次就第二類原因言，亦即，對於民主過程本身的失望，或可進一步區分成四個面向。一、對於政黨與從政人物的失望（亦即，對於狹義的政治競爭的失望）：2016 年的美國總統大選似乎標誌性地見證了即使像美國這樣的成熟民主政體，仍有相當比重的選民是為了防止他們所憂懼或厭惡的候選人的當選而才前去投票。這就令人感傷地反映了當今民主政治的困境，即政黨與從政人物已逐漸和一般公民脫勾，在得到了他們所需要的選票之後，他們就如同在他們所從屬的社會中享有相對自主性（relative autonomy）的權力壟斷者，他們在實質上顯示他們有權篩選及過濾哪些才是他們重視的公共議題，以及朝何種方向形塑這些公共議題。從政人物們在社會中自成一個群體，一個既須仰仗一般公民成全其職業生涯、卻又凌駕於一般公民之上的特殊群體，他們多半成了韋伯（Max Weber）所稱的只在政治中營求一己之生計的「靠政治而生存的人（one lives from politics）」（Weber, 1994: 318）。而在成熟度更低的其他轉型過渡中的民主國家，此種現象自是更形明顯。總之，在代議民主體制底下，政黨與從政人物係被設定為代表全體公民過問公共事務的中介，此一中介之失靈乃至於腐蝕，

定然導致失望¹。在二十世紀中葉以降開始勃興的以理性抉擇理論為基礎的政治研究，在其「理性人」、「利益最大化」等假設下展開了不少關於當代民主過程及現象的推論。例如此一研究路向的重要代表人當斯（Anthony Downs）即試圖論說，任何一個執政黨都不能確定它必定能在下一次選舉之後繼續執政，因此亦必須要有可能成為反對黨之準備。而如果在執政時期就不可靠，則在它成為反對黨之後，理性的選民（公民）也會繼續認為它不可靠。故而為了避免淪為永遠的反對黨，為了避免永無重新執政之機會，政黨在執政時都不得不具備可靠性（reliability），「爭取選票的鬥爭，迫使所有政黨變得可靠（Downs, 1957: 108）」，而同樣的邏輯「也使得政黨表現出責任心（responsibility）（Downs, 1957: 108）」。²我們只能說這樣的推論實在是太理性了，太想當然爾了，以致全然無助於解釋現代政黨的實質墮落²。

二、對於公民的消費者導向與自利傾向的失望：自從熊彼得（Schumpeter, 1976）在其《資本主義、社會主義與民主》一書提出了他對於現代民主社會的著名的觀察與分析之後，民主做為一種政治方法的市場類比和庸俗化的發展，也成了人們對於大眾民主的一種定見。而對於當代民主發展的批評者來說，民主政治的市場化、消費主義化，以及公共精神的淪喪，則是導致他們深感失望的重要成因。事實上，早在十九世紀，有識之士即曾對此至感憂心。而自二十世紀下半葉以降，隨著資本主義的涵

¹ 對於代議民主懷抱著諸多理想主義式盼望的約翰·彌爾曾謂：「重要的是，選民應該選出比他們更具智慧之人做為他們的代表，並且亦應同意接受此一較高智慧之治理（Mill, 1991: 378）。」這要求的是選賢與能，以及服從賢與能。然而，在民智已開的時代，如果從政人物在賢與能方面並未優於一般選民，則這樣的盼望就極可能落空了。

² 應該指出，同樣是進行一般性的推論，麥迪遜（James Madison）就明顯比當斯更為自制。在《聯邦黨人文集》第十篇中，麥迪遜指出，在政治過程中不可能排除派系黨爭，只能以控制其結果的方法來因應（這無疑是對堅決拒斥黨派的盧梭的回應）（Rousseau, 1968: 72-74）。在這方面，麥迪遜強調，能夠適用於更大範圍及更多人口的共和政體（麥迪遜的共和政體即是指代議民主）明顯優於只適合於小國寡民的純粹民主政體（pure democracy，即直接民主），「社會愈小，...發現同一黨派占有多數的情況就愈多，...他們就更容易結合起來，遂行其壓迫[人民的]計畫；將範圍擴大，就可包羅種類更多的黨派和利益，全體中的多數有侵犯其他公民權利的共同動機的可能性就較小了（Madison et al., 1987: 127）。」再者，麥迪遜雖然認識到黨派（或政黨）的無可避免，但對其仍保持一定的警戒意識。這與當斯的由理性計算所必然擔保的政黨的可靠性和責任心之說，又顯然有別。

蓋面的不斷擴大，以及伴隨其一起擴散的消費主義心態之日益普遍，確實更加劇了批評者的憂心。尤其，有著共和主義情懷者更意識到此一問題的非同小可³（Sandel, 1996）。對於從理性抉擇理論出發的政治研究而言，如果不將民主社會裡的公民（以及政黨、利益團體，乃至於政府）假設為追求自利之理性行動者，則其整個研究架構就崩解了。不過，在有著共和主義情懷的論者看來，正是僅僅只用心於個人私利，才是當代民主的危機與警訊。這其中當然涉及到實然與應然之爭，但更重要的是它關乎到個人如何支配其生活的選擇問題。而如何才能提高公民之公共意識，這也是共和主義路線一直有待強化其說服力之處⁴。

三、對於政治上的活躍公民之意識型態傾向與自我真理化的失望：必須承認，從歐美一直到亞拉非轉型過渡中的民主國家，對於政治、社會事務有著高度參與介入之熱情者，始終只是少數人。這少數人的公共關懷固然令人敬佩，但他們之中的相當比例之人，乃是以（比一般從政人物還更強硬的）真理的化身及代言人的心態，以及強固的意識型態傾向來進行參與及介入，從而對與其不同的立場和意見極不寬容，甚至傲慢地加以醜化。借用韋伯的比喻來形容的話，他們可謂是尚未從「為政治而生存的人」墮落為「靠政治而生存的人」之人，他們的可愛之處在於對其理念忠誠純真，然而，在公共事務裡，這種自視為真理與正義之代言人的堅持，乃是一種極為可議的堅持。這種堅持一方面曲解了公共事務的妥協的本質，另一方面也阻絕了不同立場之間的有意義的對話的可能性。無論如何，對自身之立場有其堅持與自信是一回事，但妄自尊大地將自身之立場等同於不容懷疑之真理則是截然不同的另一回事。這些政治上的活躍公民擅長於凸顯及製造公共議題，這當然是公共精神的表現，但在其自我真理化及不寬容的心態底下的整體作為，亦會激起其他持不同見解之沉默公民們的不

³ 二十世紀下半葉曾有一定影響力的參與式民主理論，亦有類似之憂慮，參看（Pateman, 1970）。基本上，蓓特曼（Carole Pateman）倡導的是一種包括產業民主在內的範圍更大的、而不是僅以投票進行意見表達的公民參與，即「參與式社會（participatory society）」。

⁴ 「倘若一個人自問，為何古代之人會比現今之人更熱愛自由[此處指的是參與共同事務之管理的共和主義式自由]，我想...這是由於...我們的宗教和古代的宗教的差異所造成（Machiavelli, 1970: 277）。」馬基維利顯然曾經直面公民公共意識不彰之問題，但宗教之差異應只是原因之一。

滿。沉默公民們或政治上的非活躍公民們會深深感傷於他們的社會的公共事務在一定程度上係被一種強橫的、充滿侵略性的力量所宰制。

四、對於民主過程做為一種政治方法的失望：此一情況可謂是前三種情況的積累性升級，從而演變成程度更高的政治冷漠。無庸置疑，倘若這樣的公民在一個民主社會裡占比過高，絕非可喜之事。以美國近年的全國性選舉投票率來看，2016 年總統大選投票率為 54.7%、2012 年總統大選投票率為 54.9%、2008 年總統大選投票率為 58.2%、2004 年總統大選投票率為 56.7%，而期中選舉的投票率就更為低迷了，2014 年期中選舉投票率僅為 36.4%。英國近三屆國會大選的投票率則分別為：2017 年 68.8%、2015 年 66.4%、2010 年 65.1%，其情況稍好於美國，但仍明顯不及德國和法國（德國近幾屆聯邦眾議院選舉、法國近幾屆總統選舉第二輪投票率皆略高於 70%）。在一個民主社會裡，前往投票當然不是公共參與的唯一管道，但長久低迷的投票率仍是衡量政治冷漠的重要參考指標⁵。對於整個民主過程做為一種政治方法的失望，無疑是對民主政體所揭櫫的理想的一大打擊。無論如何，先進民主國家全國性選舉長期以來皆有至少四分之一之公民不參與投票，對民主感到失望或不敢對以選舉為主軸的政治過程抱持太大之期望，應為可能的重要原因。

再者，尚須指出的是，「對於民主過程所造成的實質結果的失望」與「對於民主過程本身的失望」又可能交互重疊、相互強化。以上所述是關於失望的諸種可能的成因，但對於民主政治懷抱著不同想法的人，其之對於失望的看待方式則明顯而別，此亦是值得區別分辨之處。

茲再以卡萊爾（Thomas Carlyle）為例，說明對於民主政治所懷持之見，如何影響個別論者所產生之失望的樣式。卡萊爾（Carlyle, 1966）在其《論英雄、英雄崇拜與歷史上的英雄業績》一書莊重宣揚了其英雄史觀，即人類歷史乃是英雄的歷史，乃是英雄以其天賜之天才，卓出之洞見，真誠、坦率、勇敢、堅毅等卓出德性，為眾人樹立模範，並影響及改善眾人

⁵ 辛格（Peter Singer）則指出，當今民主國家投票率偏低之現象，原因之一是不少選民抱持著搭便車者之心態，亦即，反正我省去了前去投票的麻煩及成本，自有他人會代勞。對此，辛格認為他的國家（澳大利亞）所採行的強制投票制（compulsory voting），實可有效解決此一搭便車者的問題（Singer, 2016: 221）。

之處境的歷史，「英雄定要降臨人間，當英雄們被遣派到人間，崇敬英雄就是人們的職責，人們的需要。英雄一如北極星，穿透層層雲霧塵埃和形形色色的激流和大火而照耀（Carlyle, 1966: 202）。」此一英雄史觀在一八四〇年代提出之後確曾風靡一時，而隨著民主大潮的茁壯，旋又淪為被撻伐之學說。但若詳加考論，則不能不承認卡萊爾之說仍有其可觀之處及可參酌之論。是書由六次演講構成，分從神明英雄、先知英雄、詩人英雄、教士英雄、文人英雄、帝王英雄等六類型，論述英雄之品質、事蹟及影響。而在論及帝王英雄（the hero as king）時（卡萊爾所舉的兩個示例是克倫威爾和拿破崙），則很好地陳示了卡萊爾對於英雄的期盼以及民主的失望和疑慮，「在任何一個國家中發現最有才能之人，將他提升到至高之位，忠誠地崇敬他：如此，這個國家就有了完美的政府，什麼投票箱、議會裡的雄辯、選舉、制定憲法、以及任何其他機制，都不能對其有所超越。它已處於完善之境界，即理想的國家。最有才能之人也意味著內心最真誠、最公正之人，亦即最高尚之人。他教導我們做的，必定是最明智、最恰當的，我們無論在何處以及何種境況皆當記取；我們應該本著極其忠誠感激之心，毫不猶豫地照辦！這樣，就政府所能規約的範圍來說，我們的工作與生活皆能妥適，此即政府體制的理想（Carlyle, 1966: 197）。」

在卡萊爾看來，民主社會裡的現代人的錯誤在於，一切皆以自利以及貪婪的詐巧做為權衡的準則，以致在人類結合之中毫無神聖性可言。卡萊爾語重心長地指出，「沒有道德，就不可能有智慧；一個完全不道德的人，根本不能懂得什麼（Carlyle, 1966: 107）！」只有真正的英雄，才可能有真道德、真智慧，以及真識見，然而，就像克倫威爾長久以來一直受到曲解一樣，卡萊爾感嘆：「要能識別可供信賴之人（Carlyle, 1966: 243）」，但自私的、只顧著追求自己的日常需要的庸眾卻一直缺乏這種識別能力。其結果是騙子和假英雄成了操控人們的主角，但是，「不真誠和無信仰的人間世乃是騙子的當然工具，亦是騙子及其騙術的生身之父！…通過選舉投票，我們只能改變騙子的形象，但其本質依舊。…即使街頭的每個角落都響起投票箱的唧噥聲，也改變不了此種局面（Carlyle, 1966: 217）。」無疑地，卡萊爾代表了一種菁英傾向的對於民主的通盤性失望，且在失望中還含藏著一種道德的憤怒（以及一種維多利亞時代的嚴謹道德的政治延伸

版)。姑且不論卡萊爾的英雄史觀是否妥切的問題，不過，他直白表述的民主社會之所以令他失望的整體意見，雖有其明顯的偏見，但仍有值得今人思索之處。只是我們也必須承認，很難在今日之政治人物中尋得卡萊爾心目中的英雄，反倒是不乏各種改良版的騙子和假英雄⁶。一方面是原本有心為民喉舌者逐漸退化成只求連任保住飯碗的騙子和假英雄，另一方面是選民的識別能力經常處於不穩定狀態，或者根本受制於可供選擇之選項本身的侷限，這也是當今民主社會普遍面臨的問題。

就政治人物的處境言，的確，「現代民主社的政治人物的世界是極度的折磨，不斷被大多數公民審視，通常是怒氣沖沖而且總是猜忌無度的審視。這是一個信義、敬意，甚至忠誠幾已從中消逝的世界，而且即便最熱誠的個人景仰也難以持久（Dunn, 2019: 158）。」再者，從政也如同「和魔鬼訂立了契約⁷」，政治人物因而不得不在自身和群眾之間的帶有著魔性質的永恆式互動中載浮載沉。從政做為一種專門職業的內在難度確實不斷提高，再加上這一職業在很大程度上亦要求不能有過於強大的自尊心（因其在本質上係是一「乞討」選票之行業），這亦使得此行業在人才甄選上頗受鉗制，以致眾多有能之人根本不曾有投身於此之念，倒是家族繼承之現象更多地成了常態。無論如何，在現今的代議民主體制裡，代表畢竟是使政治戲碼成為可能的要角，當政治人物本身之平均素質難以有效提升及

⁶ 即使將卡萊爾的英雄的標準降低至柏克（Edmund Burke）的自然貴族的標準，似乎也很難在現代格局底下尋覓到足堪匹配之人。柏克對其心目中的自然貴族如此描繪：「成長於受敬重之環境；自幼及長不見鄙俗醜陋之事，受良濡益教而知自重；習於接受眾目睽睽之監督檢視；先於民意而有所見；立足高境而能對社會之諸種繁複紛歧人事抱持宏大眼光；有餘暇讀書深思兼相議論；無論其出身何方，皆能備受有智有學者之敬重注目；獻身軍旅而養成能指揮亦能服從之習性；受教而敢求榮譽與責任而無畏；於一錯失皆甚危夷且差池皆具致命後果之情境中猶能展現高卓之警覺心、先見之明和慎重；因被視為備受器重之國民導師及被期許為神與人間之調人，而知慎行謹言；受命為司法正義之執行者從而成為人類之主要施惠者之一；做為高深學問或博雅創意藝術之教授；做為富商巨賈並從其成功足以知其具有敏銳強健之悟性且有勤勉守序堅定自律之美德，並已養成恪遵交易正義之善習：此即余當稱其為形塑此等自然貴族之情境，無此等人即無國家（without which there is no nation）（Burke, 1999: 495-496）。」柏克的自然貴族（亦即那些應該膺任治國大任的人），乃是在各個受敬重的專業領域裡卓然有成的菁英人才。唯有由這些人來擔任國會議員、治理國家（必須注意英國的內閣制背景），國家才可能有希望。

⁷ 韋伯即謂：「任何置身於政治之中的人，亦即以權力和暴力做為手段的人，都和魔鬼訂立了契約（Weber, 1994: 362）。」

改善，其所引發之失望與不滿也就不令人意外了。在必須由人參演的一切進程裡，人力素質始終是至為核心的變項。

貳、走出失望

既然當今之民主確有令人失望之處，那麼，如何走出失望即為迫切之課題。本節及次節將分別討論若干當代具代表性的民主言說者之相關論見，俾審視走出失望的諸種可能及其理路。

首先，一種理路方向認為，當前民主之基本困境乃是由於過度片面地關注個人自由（消極自由）所造成，此可以桑德爾（Michael Sandel）為其代表。桑德爾（Sandel, 1996）在轉進到鑽研正義及其相關問題之前的《民主之不滿》一書，是一部難能可貴的美國政治史、憲政史的力作，也是他集中省視當今民主之困境及令人失望擔憂之處的代表作。尤其，該書從思想史的維度，分析了美國自建國時期一直到二十世紀末歷任行政當局所宣示的治國理想以及其政策所反映的實質，並以兩種相互頡抗的公共哲學來概括此一長程歷史流變的主調。這兩種公共哲學分別是近半個世紀以來居於主導地位的自由主義公共哲學或自由觀，以及桑德爾個人偏愛的，並且在他看來猶待復興的共和主義公共哲學或自由觀。首先，自由主義公共哲學關注的是個人自由（亦即消極自由）的確保，或者說個人對其價值和目的的自主選擇。政府的任務則在於提供盡可能完備的權利架構，俾保障人們做為自由且獨立的自我所做出的關於好的生活的選擇。再者，對於公民所擁有的道德觀、宗教觀，以及何謂好的生活的諸種理解，國家務應持守中立。這一強調對優先善，正義的程序優先於特定之目的或價值之立場，桑德爾認為可名之為「程序共和國⁸（the procedural republic）（Sandel, 1996: 4）」。但在桑德爾看來，當前美國的民主進程所引發的不滿，主要涉及兩項核心要素：「自治的淪喪（loss of self-government）和共同體的消蝕

⁸ 桑德爾自承，程序共和國一詞係來自席克拉（Judith Shklar）的提示（Sandel, 1996: 353n）。

(erosion of community) (Sandel, 1996: 3)。」也就是說，無論就個人或集體而言，人們正在喪失對於左右其生活的諸種力量的控制；再者，人們生活於其中的諸種共同體的道德根基亦面臨瓦解。而問題就在於，強調國家的中立性，並且迴避道德語言及價值主張的程序共和國，完全無法回應當今對於民主之不滿的兩項核心要素，「程序共和國無法涵納生機蓬勃的民主生活所需的道德能量，它造成了一種道德真空…，同時，它也未能培養公民共享自治所需的個性品質 (Sandel, 1996: 24)。」因此，桑德爾認為，要能夠有效應對當今對於民主的主要不滿，就必須復興美國政治傳統裡的另一源遠流長的公共哲學，即共和主義公共哲學。

共和主義自由觀認為，自由取決於共享自治 (sharing in self-government)，而共享自治又意味著與公民同胞們就公善 (common good) 展開協商，並致力於協同塑造政治共同體之命運。而就公善之內涵展開充分之協商，則要求公民們必須對公共事務具備必要的知識，彼此的相互尊重，以及對於共同體的認同與歸屬感。再者，「分享自治因此要求公民們擁有或逐漸獲致某些性格品質或公民德性，而這也意味著共和主義式政治不可能對其公民所懷持的價值和目的保持中立 (Sandel, 1996: 5-6)。」此外，桑德爾也不忘求助於亞里斯多德的政治情誼的傳統，「共和主義傳統如此教導，嚴重的不平等腐化了富人和窮人的性格，並摧毀了自我統治所需之共同性，從而逐漸損害了自由。亞里斯多德認為中等資財之人最可能成為好公民，…[是故，] 一個由極端者組成的社會 (a society of extremes) 缺乏自我統治所需之『友愛精神』 (Sandel, 1996: 330)。」在桑德爾看來，只顧及維護個人的選擇及追求的自由，從而忽視乃至於逃避有關道德和公共精神的論述，只會使美國的公共生活更為沉淪。《民主的不滿》一書雖以美國社會為其析論對象，但其所觸及之不滿和失望的相關討論，無疑仍具有某種普遍性。

而這兩種公共哲學所反映的一項基本分歧乃是，應否為了獲得政治上的一致而擱置有爭議的道德議題？這方面的代表性例子就是美國 1860 年總統大選關於奴隸制度之爭議。民主黨總統參選人道格拉斯 (Stephen Douglas) 主張，基於奴隸制度是否合乎道德一事人們意見不一，因此，聯邦政府宜對此事持守中立，並交由全國人民去自行判斷。共和黨總統參

選人亞伯拉罕·林肯（Abraham Lincoln）則堅持，奴隸制度乃是一項道德上的錯誤，故而應將奴隸制度「當作錯誤來對待，而將其視為一種錯誤來對待的方式之一，就是防止它再繼續蔓延（Sandel, 1996: 22）。」基於他本身的共和主義立場，桑德爾之將自治的淪喪與共同體的消蝕視作當前美國民主體制內在不滿的兩項核心要素，是可以理解的。這也印證了民主之令人失望或令人不滿的主要緣由究竟為何，往往取決於立論者本身的意識型態或價值立場。

然而，我們要對桑德爾提出的反問是，如果主客易位呢？也就是說，如果過往半個世紀以來在美國居於主導地位的是共和主義公共哲學或自由觀，那麼，人們對於當今民主的不滿程度就會更低或更可容忍嗎？那樣的情境將會是，人們對於各層級的共同體皆甚有認同感及歸屬感，並積極參與其運作，但個人的選擇和自由並未受到有效保障，同時也未獲得足夠之重視，並且人們在生活的方方面面經常面臨來自共同體的壓力，因為個人的主要身分是做為各級別共同體的忠誠的成員。應該說這形同是朝向古雅典的阿基里斯腱（即最弱之處）的一種回退，而我們相信，貢斯坦（Benjamin Constant）百餘年前的判斷仍然是對的，即現代人內心真正渴盼的是個人自由（亦即自由主義公共哲學所聲言的自由），而如果貢斯坦那個時代的歐洲人是現代人，我們就是更為現代的現代人，就是更不能容忍個人自由之匱乏的人。這裡的關鍵在於，必須釐清對於現代人來說何者應居於主位，何者可居於副位以補主位之不足。顯而易見，個人自由和共和主義式自由不僅性質不同，而且在一定程度上也相互牴觸，因此，以其中之一來匡濟其中之另一，亦必然涉及退讓之底線的問題。倡言共和主義公共哲學固有其莊嚴之意義，但由桑德爾一再做為示例的衰敗社區透過共和主義式行動和精神而成功轉型再造，到全國範圍的共和主義式覺醒（亦即，整個共同體的共和主義式覺醒），其間之差距與相應的難度差別，亦不宜被輕忽。自馬基維利以降，不重視共和主義式自由（及相應的公民德性）就不能有效確保消極自由這一論點即已是備受重視之灼見，此亦是斯金納（Quentin Skinner）詮解馬基維利尤其強調之處（Skinner, 1981: ch. 3）。而桑德爾之將自由主義公共哲學和共和主義公共哲學相互對峙，反倒阻隔了兩者之間可以有的迴路連接關係。

其次，另一理路則強調，不必由於做為當今民主之主軸的選舉式政治過程的諸種缺失而過度感到失望，因為仍存在著諸多起到實質民主作用的輔助機制。這一理路既有某種安慰作用，但亦隱含了相應的警告。選舉式政治固為當代代議民主之核心過程，而其所激起的諸種不信任（例如對於政治人物的不信任、對於政黨的不信任、對於選舉的實質效用的不信任等等），亦為論者所共認。而羅桑瓦隆（Pierre Rosanvallon）則強調，如果僅僅只從選舉式政治來理解當代民主，那就過於狹隘了。他認為如果我們進一步將反制式民主（counter-democracy）的機制或權力納入考量，則我們對於當代民主的整體圖像將會有全然不同的理解，從而不必過度被悲觀情緒所綑綁。他所謂的反制式民主機制主要包括了五個面向，其一為國會對行政部門的監督及監看，其二為透過媒體所展現的民意監督（而在網路革命之後，此類監督之力道和訊息的傳播，較之以往已不可同日而語），其三為反對黨對於政治過程的批判式介入，其四為社會運動與各種公民團體所遂行的參與，其五是為了特定的民主目標而新設的制度或機制（Rosanvallon, 2012: 301）。要之，反制式民主的某些構成要素源遠流長，甚至早於現代民主體制，而其整體所起到的監督、監看、監管作用，一方面顯示了選舉式政治予人的公民的政治冷漠、被動形象並非事物的全貌，另一方面則反映了公民整體仍然以選舉式政治以外的途徑在進行不同程度的積極參與。

不過，羅桑瓦隆進一步提醒，反制式民主有其特有的癥候或傾向，其中之一就是「監看式民主（democracy of oversight）」，這些癥候如果走上了極端，就會產生不利於民主的後果。而自上個世紀末在西方民主國家方興未艾的民粹主義風潮，就是這種走向極端的病理現象。在法國大革命時代，馬拉（Jean-Paul Marat）所代表的正是極端化的、絕對化的監看式民主。馬拉對政治、對所有掌權的政治人物皆抱持極其消極負面的懷疑態度，他告諭法國人民，政府及掌權者永遠都有專制以及為惡之不良傾向，因此，必須始終像提防賊人一樣地提防他們，必須毫不鬆懈地監看他們，在其影響下，「監看變成了公民唯一的政治活動的形式（Rosanvallon, 2012: 269）。」當今的某些民粹主義就是馬拉式偏執的極端化現代版。羅桑瓦隆試圖透過反制式民主來讓當今的民主圖像更趨完整，但與此同時他也不忘

警告，反制式民主的癥候或傾向的絕對化和極端化所隱含的危險，「民粹主義是一種反政治（anti-politics）的極端形式，…民粹主義乃是當前的政治失序的一種尖銳的顯示，以及我們欠缺克服此一政治失序之能力的一種悲劇式的表達（Rosanvallon, 2012: 273）。」要之，羅桑瓦隆在一定程度上安慰了對於當今民主備感失望之人，但他不僅僅只是一個單純的安慰者，他對於監看式民主的極端發展的分析與警告，也反映了民主機制的內在複雜性以及恆永的緊張。

復次，面對民主的令人失望及不滿之處，主流的見解是以更民主來改進民主。但亦有主張以限縮民主來改進民主者，布列南（Jason Brennan）可謂是此一立場近年的著名代表人。布列南基本認為，「民主的價值純粹只是工具性的（Brennan, 2017: 11）」，民主並不具備內在價值，因此，必須從民主機制本身所呈現的效果來檢視其價值（就此而言，布列南無疑是一個結果論者）。倘若現行的某些民主機制或規範效果不彰，而且潛藏著一定的公共危險，在此情形下，如果有更好的替代性機制，則我們就應該有接受改變及進行試驗的準備，「民主就如同一把槌子，如果我們能找到更好的槌子，那就應該使用它（Brennan, 2017: 11）。」

諸多的實證調查數據，使布列南對於當今民主社會底下的政治參與甚感悲觀。在近代代議民主萌芽之初，約翰·彌爾對於政治參與所可能具有的積極作用，於今看來只能說是過於樂觀的主觀期望，熊彼得（Joseph Schumpeter）在上個世紀的觀察顯然更符實情，那就是一旦進入政治領域，一般公民的心智水平就明顯滑落，「就變回了原始人（Schumpeter, 1976: 262）」。布列南之所見大抵同於熊彼得，他將現代民主社會的公民主要區分成三種類型：第一種類型在政治上淺薄無知，對大多數事務皆缺乏明確有力之觀點，甚至毫無觀點，而且也不具備任何必要的社會科學知識，他稱其為哈比人，而大部分的不參與投票的美國人皆屬哈比人。第二種類型的人對於政治之狂熱如同對運動賽事一般，他們泰半有其濃烈且既定的世界觀，但說理能力不佳，而且選擇性地接收訊息，他們往往極度自信並具有明確的敵我意識，布列南稱此類人為政治流氓。而前述的哈比人若經啟迪，則會一變而成政治流氓。第三類型的人能以科學及理性的態度思考政治，其意見多半奠基於其所習得的社會科學及哲學知識之上，他們注重自

我反思，努力避免偏見，但基本欠缺強烈的政治熱情。布列南稱其為瓦肯人。

由於參與及介入民主過程的主要係是政治流氓這一類型的人（在一般公民及從政者這兩方面皆是如此），故而選舉結果和公共決策經常是由不理性的、盲目的衝動所造就。總之，在政治流氓的作風底下，「政治讓我們變得更糟糕（Brennan, 2017: 233）」，因此，布列南進而鼓吹，「如果我們和政治保持距離，我們會過得更好一些，而別人同樣也會過得更好一些（Brennan, 2017: 6）。」令布列南感慨的是，當不涉及政治時，當每一個人都在其工作崗位上克盡職責時，眾人整體是直接或間接地進行相互合作，但當每一個人在民主過程中進行了參與，其結果就大異其趣了，「在公民社會裡，我的大部分的同胞都是我的公共友人，大家都是一個龐大的合作體系的一部分。而民主的令人反感的面向之一，就是它將這些人轉變成我的福祉的威脅，我的同胞們以冒進且無能的方式對我行使權力，這使他們變成我的公共敵人（Brennan, 2017: 245）。」

除了對於民主實質的悲觀評斷，布列南也相應地提出了他的改革建言。對他而言，做為政治平等訴求的核心信條的「一人一票，票票等值」，絕非神聖不可侵犯。他倡議「限縮式選舉權（restricted suffrage）」，即擁有一定能力及資訊掌握度之公民才得以擁有選舉權及出任公職，再者，他也踵繼約翰·彌爾，提倡能力較強之公民應享有多張選票的「複票制」，或者享有不同權重的「加權投票制」，乃至於容許知識菁英得以否決立法機構所制定之不夠完善的法律的「知識統治的否決權（epistocratic veto）（Brennan, 2017: 15）」。

布列南的這些主張，等於要從「一人一票，票票等值」走向「一人不只一票，票票未必等值」，而其考量的重點即是拉高能力較強者的政治效能，同時降低能力較低者的政治影響力。這種從結果面考量的主張，無疑甚具功利主義之色彩，同時也肯定會引起政治平等之倡導者的強烈反彈。應該說布列南的整體立場既有脫逃主義（escapism）的一面，亦有知識統治的一面。也就是說，對於民主是否令人失望這一問題，他的答案是當然令人失望。至於如何走出失望，他則認為方法之一是遠離政治，少管政治；方法之二則是將政治交給專家，託付給更有能力的公民。必須指出，布列

南的整體論點始終是以脫逃主義為主幹的，因此，與其說他有效地解決了問題，還不如說他逃離了問題，或者說在將複雜的問題簡單化的過程中自我安慰式地緩解了他自己的失望。相較之下，桑德爾和羅桑瓦隆則更顯現直面問題的誠意。

參、從政治平等到激進民主

面對當今民主而感到失望的另一重要原因，則是有感於政治平等（以及更廣義的平等）的未能被有效落實，從而大大妨礙了民主的許諾及可能性。因此，欲走出失望，就必須確實地落實政治平等。眾所周知，道爾（Robert Dahl）畢生係以探索民主之內在難題及其可能之出路為其志業，而晚年的道爾對於政治平等的堅持及呼籲，更是充滿昂沛的熱情。對道爾來說，民主的可欲性預設了政治平等的可欲性，政治平等乃是民主的前提或必要條件，因此，倘若不相信政治平等，就不可能有理由地擁護及支持民主（Dahl, 1998: 43）。政治平等強調的是平等的參與的權利，亦即，「所有的成員在有關其結合所欲追求之政策上，皆必須被視為具有同等的資格去參與決策過程，…在治理此一結合時，所有的成員都應該被視為是在政治上是平等的⁹（Dahl, 1998: 37）。」然而，道爾也感慨，僅以美國為例，確實存在著太多經濟、社會、文化等因素助長了政治不平等。尤其，資本主義市場經濟的主導作用，使美國人過多地沉浸在消費主義文化之中，從而不斷地追

⁹ 道爾亦承認，政治平等並非不證自明，而證成政治平等的主要根據乃是內在平等原則（principle of intrinsic equality），它強調任何一個人類的善乃是內在地與其他任何人相等的，「一個人的生命、自由和幸福，與任何其他人的生命、自由和幸福相較，內在地（在本質上）既不更為優越、亦不更為低劣（Dahl, 1998: 65）。」故而內在平等原則乃是做為民主之必要條件的政治平等所賴以確立之終極基礎。如果我們相信內在平等原則，如果我們相信每一個人的道德價值（moral worth）是平等的，那麼，我們就必須接受政治平等，我們就必須承認政治結合裡的每一個人都應擁有平等的參與的權利。另參看 Dahl（1989: 30f）。

求從市場所提供的商品與勞務中獲得消費的滿足¹⁰。道爾終而只能寄希望於更多的美國人（尤其是已然跨過生活品質之門檻的中上階層）能夠擺脫消費主義文化的束縛，並且嚴肅地思考他們所渴盼的幸福或福祉感的確切內容（必須指出，道爾對於幸福的討論明顯地遠比邊沁還更為粗疏）（Dahl, 2006: 106）。要言之，道爾期望人們能從消費主義文化走向公民身分文化（culture of citizenship），亦即，能夠認識到不斷消費的虛妄與空洞，並轉而發現「主動且參與式的公民身分的獎賞與挑戰（Dahl, 2006: 120）」，轉而了解到積極投入公民行動才真正得以促進他們的幸福以及提升他們的生活品質，這也是美國社會能否繼續邁向政治平等的關鍵所在¹¹。姑且不論公民行動是否必然能和促進政治平等劃上等號，如何才能使公民身分文化的浪潮有效覆蓋消費主義文化，恐非道爾一廂情願的期望即能致之。

就擴展及深化平等這一方向言，道爾和激進民主的代表性倡導者朗西埃（Jacques Ranciere）雖有幅合之處，然而，兩人在氣質和思考框架上實則差異甚大¹²。首先，道爾並不否定自由主義民主（大抵就是他所稱的多元政體）的價值與意義，而朗西埃則認為其在本質上只是包裝寡頭統治的偽民主／假民主。其次，道爾的平等訴求乃是對既存的民主體制的進一步修補與匡濟，而在朗西埃來說，則是由假民主（偽民主）邁向真民主的永不停歇的必要鬥爭進程。無論如何，就其持說立論的方式與格調言，道爾確為一相對溫良（meek）之人，相較之下，激進民主之倡導者則呈現一種蠻強式的自我凱旋，或者說猶如先知式的自我肯定。

在朗西埃看來，早在古希臘，民主就是一個表達對於一般人民之能力的質疑與藐視的憎恨之詞，「民主一詞本身就是一種憎恨的表達，在古希

¹⁰ 進而言之，若將資本主義這一經濟因素納入考量（這乃是探討當代民主的內在難題所不得不然者），則一個明顯的事實是，經濟條件的嚴重不平等才更是切中要害的關鍵所在。亦即，減緩經濟條件的嚴重不平等，其實質意義及效用將大於對於政治平等的鏗而不捨的計較。對此，筆者在他文曾多所申說，在此就不再詳論。

¹¹ 在訴諸公民意識之覺醒這一面向上，道爾和桑德爾頗有互為呼應之處。

¹² 朗西埃原為法國巴黎第八大學哲學教授，其學術專長為美學、文學理論和電影研究，但亦長年關注現實政治且有其獨到之見。做為當代激進民主理論的重要代表人，其尖銳凶猛往往更甚於一般的政治理論專業之言說者。在其有關激進民主的相關著作中，以很大的篇幅抨擊了對民主的憎恨之父柏拉圖，其抨擊之嚴厲恐怕只能以沃格林（Eric Voegelin）為柏拉圖所做的辯護來加以平衡了，見 Voegelin（1999）。

臘，該詞最初被人使用時就帶有某種侮辱性，在這些人看來，由群眾來治理的無以名之的政府（即民主），造成了一切正當秩序的毀解（Ranciere, 2006: 2）。而當今的對於民主的新的憎恨除了繼承了這一古老的憎恨，也充分反映了憎恨者的普遍心態：即過多的民主訴求已威脅到他們所認可的民主本身，再者，「想要人人都平等而且所有的差異都獲得尊重的民主社會」這樣的想望，在這些憎恨者看來乃是對於文明的威脅（Ranciere, 2006: 4）。朗西埃則認為，這些畏懼真民主的偽民主主義者，也就是試圖鞏固其寡頭統治的菁英，實際上遂行的就是使他們得以穩妥地掌控一切而且充滿規訓意涵的警治¹³（la police）。警治涉及的是治理的技術，以及對於社會成員之秩序的安排與鞏固，相對地，政治（la politique）在本質上則是不斷向平等邁進的解放過程，亦即，無份者爭取其份、被排除資格者爭取其資格，以及原本被視為是噪音的聲音變成可被理解的論述和正當要求的過程。「政治首要的就是關於一個共同舞台的存在的衝突，關於在此一舞台上現身者的存在與地位的衝突（Ranciere, 1999: 26-27）。」因此，重點在於回到政治，回到（被剝奪資格者）不斷抗爭與衝突的政治，以政治取代警治。警治只是假政治，唯有真政治才能邁向真民主。當寡頭統治菁英不斷訴諸共識，以及共識對於造就秩序的必要性，朗西埃則認為共識之說錯估了政治的衝突本質，也低估了共同體內部差異的不可共量性，因此，「共識就是出現機制（the mechanisms of appearance）的消失，…共識就是政治的消失（Ranciere, 1999: 102）。」唯有摧毀共識的神話，民主才可能真正展開。他進而指出：「現時代的愚蠢就是期望以共識來治癒共識的病症。我們反而應該做的乃是將衝突再度政治化，俾使衝突得以被言說，讓人民的名字獲得恢復，並在處理問題和資源時使政治回復其原有的可見性¹⁴（Ranciere, 1995: 106）。」政治的可見性意味著邁向平等的永不歇止的鬥爭，意味著「以平等的邏輯對抗警治秩序的邏輯（Ranciere, 1999: 101）」，而這乃是一種沒有終點的、充滿興奮式張力的騷動過程。不同於

¹³ 對於朗西埃用法下的 la police 一詞，中文世界尚有「治安」、「督治」等其他譯法。

¹⁴ 另一位激進民主的倡導者萊菲（Chantal Mouffe）至少還主張「衝突式的共識（conflictual consensus）（Mouffe, 2000: 103）」，朗西埃則直截了當地拒斥共識這一概念。然而，不仰賴任何共識的共同體能有效行動嗎！

他眼中的民主的憎惡者，朗西埃強調，「民主一詞…在發明之初就是一個『不區分』事物的詞語，用以顯示全體平等人的權力無非就是無形而且不斷發出噪音的群體的混亂狀態（Ranciere, 2006: 93）。」而未來的真民主同樣也應該保有這一永遠有各種噪音的鮮活有勁的混亂性。每一個時代都應該有不同的、尚未被承認的噪音及無份者的出現及進場，「永久民主的保證…在於行動者及其行動形式的不斷更新，在於這一轉瞬即逝的主體恆常能夠鮮活出現的永遠敞開的可能性（Ranciere, 1995: 61）。」否則，政治就可能再度退化成已爭得其份者的警治。而對於永遠敞開的可能性的期望，事實上也反映了朗西埃版的不斷革命論。在朗西埃的激進民主圖像裡，敵我意識極其強烈，甚且還鼓勵不斷流變的、高度動態的敵我之分，其對於敵我之分的激情或許猶更甚於施米特（Carl Schmitt）（Schmitt, 1976: 25f）。朗西埃堅持透過衝突不斷爭取平等，衝突做為其民主進程的必然手段，使敵我意識永遠瀰漫。而當共識亦被斷然揚棄，敵我意識就只能更被凸顯了。政治肯定包含諸種矛盾和衝突，此乃任人皆知之事，但著意要高舉敵我意識之大旗並擊鼓而進的政治，恐只適合於極端激進之人。

再者，朗西埃格外重視的鬥爭原則就是，不斷將私人領域公共化，「民主運動實際上乃是一種逾越限制的雙重運動：其一是將公共人的平等擴展到其他的共同生活的領域，尤其是擴展到一切的治理資本主義財富的無限制性的領域，另一則是重申每一個人對於不斷被私人化的公共領域的歸屬關係（Ranciere, 2006: 57-58）。」在寡頭統治者的警治之下，為確保其自身利益而不斷將公共領域私人化，而民主進程則應該逆轉此一過程，亦即，不斷將私人領域公共化，把被私藏的東西回歸給公共領域，民主進程「即不斷置換移動（displace）公共領域和私人領域、政治領域和社會領域的界限的運動¹⁵（Ranciere, 2006: 62）。」對他來說，民主的終極境界乃是眾聲喧譁的「平等者的共同體（the community of equals）（Ranciere, 1995: 63）」。而要朝向這樣的境界就必須透過被排除資格者、無份者的不斷鬥爭

¹⁵ 羅桑瓦隆也認為當今的間接民主太欠缺實質的政治性，亦即，間接民主結構性地使公民們太自我封閉於他們的私人空間，因而明顯欠缺遂行共同目標的集體行動力，因此，他遂主張進行「間接民主的政治化（the politicization of indirect democracy）（Rosanvallon, 2006: 247f）」。不過，整體而言，羅桑瓦隆這些政治化的主張在範圍及激進程度上顯然不及朗西埃。

及進場，並取消各種專家的壟斷，「只有當專家的權力不再佔據統治地位，平等才可能開始（Ranciere, 1995: 89）。」對於自柏拉圖以降的如何讓知識統治那些不具備、不理解知識的人這一永恆式問題，朗西埃始終抱持質疑及強烈抗拒的態度。要之，朗西埃試圖將民主從一直被污名化的狀態中拯救出來，他所欲追求的真民主（一種敢於相信公民的平等身份的正當性，並能持續不斷地落實更實質的平等的社會），必須祛除加諸在民主之上的諸種謎思和經濟條件的限定（例如民主只能和資本主義攜手並進這樣的條件限定），而這當然又會為民主招來新的憎恨，但是，這是要為真民主而果決抗爭的鬥士必須承受的，因為「重新發現民主的獨特性同時也意味著必須認清民主的孤獨（solitude）（Ranciere, 2006: 96）。」

朗西埃對於憎恨民主者之將「民主人」醜化為無腦又自私的消費狂，俾強調因此怎麼能屈從於這樣的族類的囂喧及吵鬧，亦甚感不平。再者，朗西埃進一步指出，憎恨民主者對於民粹主義一詞的污名化亦甚為可議。憎恨民主的寡頭統治者將各種品類不一的、好的壞的成分一律打包在民粹主義名下，「將一切對主流共識抱持異議的形式打包在一起（Ranciere, 2006: 80）」，實際上只是試圖規避他們的統治的正當性的問題，民粹主義「這一名稱既掩蓋又揭露了寡頭統治者的強烈希望，即擺脫人民而進行統治，…擺脫政治而進行統治（Ranciere, 2006: 80）。」因此，朗西埃認為，將民粹主義一詞做為一個譴責之詞的空泛式的使用，其目的只是那些遂行寡頭統治的體制菁英「要將一個民主的人民這一理念和危險的群眾這樣的意象相混同¹⁶（Ranciere, 2016: 105）。」對於自柏拉圖以降的如何讓知識統治那些不理解、不具備知識之人這一永恆式問題，朗西埃始終抱持質疑及強烈抗拒之反面態度，亦即否定此一問題及其思維的正當性。

激進民主的倡導者對於民粹主義一詞的使用，只是片面地著重反菁英

¹⁶ 另一位激進民主的倡導者派拉克勞（Ernesto Laclau）在其《論民粹主義理性》一書則力圖強調，民粹主義意味著讓人民重返政治，意味著應該將人民從「社會結構的一種資料」轉化到「政治範疇」。他試圖透過同時掌握「普遍性的片面性」與「片面性的普遍性」的民粹主義理性（populist reason）來重新激活「人民」這一概念（Laclau, 2005: 224）。但我們不得不說，拉克勞在該書的整體討論並未有效釐清問題，而只是更陷入連他自己也說不清的語詞和概念的漩渦。問題始終在於，僅僅只對人民進行語詞的正名，就能激發他所認定的（左派意義下的）「人民」的政治活力和積極性嗎？這樣的想法未免也過於童駭及學究傾向了。

這一面向，而這同時也意味著強調一般人民的政治能動性，以及不可棄守的政治主導性。但如穆勒（Jan-Werner Muller）所指出的，在當今政治研究的確切用語裡，反菁英只是民粹主義的必要條件，而非充分條件。除了反菁英這一原則外，民粹主義還意味著反多元主義，亦即，民粹主義者自認「只有他們才真正代表人民，而其他的政治競爭者基本上都是不正當的，再者，任何不支持他們的人就不是人民的恰當的一部分（Muller, 2017: 101）。」這其中的關鍵且危險的邏輯就是「以部分代表整體（pars pro toto）（Muller, 2017: 20）」，亦即，宣稱有一部分人可以正當地代表全體人民，或者說，只有他們才是真正的人民，相對地，這一部分人以外的人根本就不是人民的恰當的組成部分。然而，一個明顯的事實是，在政治競爭的過程中，人民只能以複數的形態存在，任何一方至多都只能代表某一部分的人民，因此，這一邏輯形同是對民主過程的核心要素的顛覆與反動。

生前曾被形容為美國最危險的種族主義者的前阿拉巴馬州州長華萊士（George Wallace, 1919-1998）曾宣稱，偉大的盎格魯撒克遜人的南方大地，才是真正的美國，白種南方人才是真正的美國人，而且建國諸父也都是南方人，而他要以「曾經行走於這片大地（即美國南方）的最偉大人民之名，…我宣布…現在就要實施種族隔離，…明天也要種族隔離，…永遠都要種族隔離（Muller, 2017: 21）。」華萊士無疑地就是他那個時代的「以部分代表整體」的最著名的例證，而這種逾越式的「以部分代表整體」的觀點所反映的獨斷性及排他性，乃是以妄自尊大的、一元論的偏狹心態隔離及操弄族群，而這才是民粹主義的可怖之處。

顯而易見，激進民主的倡導者和現今主流的政治研究是在不同的意義上使用民粹主義一詞。前者側重的是民粹主義的中性意涵（即反菁英），後者則強調民粹主義的不容輕忽的負面意義。應該指出，激進民主的倡導者在使用民粹一詞時固然有刻意和主流政治研究作對的用意，但並未因此使得民粹一詞獲得普遍認同的正面意義。再者，對於一個能夠使我們更好地理解現今民主過程中的某種危殆因素的用詞的頑強且狹義的辯護，如果反而妨礙及掩蓋了對於現實的清晰理解，亦非明智之舉。

歸結地說，朗西埃之將他所不認可的政治和民主皆斥之為假政治、假民主，其姿態可謂甚是妄自尊大，甚至形同是在嘲諷及否定幾代人在群體

生活的漫長改革過程中的實踐作為及思想上的努力。對朗西埃而言，只有立足於一般人民之上，透過不斷鬥爭，將民主（與平等）推進到底的，才是真正的民主派。而其他的向現有的民主建制屈服者，都只是假民主派或不徹底的民主派。朗西埃的理想圖景在本質上乃是一種高度政治化的社會，在其中，喧囂、騷動、抗爭、鬥爭是被極力鼓勵的常態。然而，我們必須質問的是，為什麼人們必須被迫去過高度政治化的生活？這合乎多數人的本性嗎？朗西埃和當代歐陸激進左派的共同特徵就是「政治過動症」。雖然他們的公共關懷無庸置疑，但讓生活高度政治化乃是他們共通的路向。他們理想中的公民被要求讓政治高於一切，政治似乎成了生活的最重要的目標，但對於熱愛個人自由的人來說，政治是要來為個人自由而服務的，而不是個人首先應該為政治而奉獻一切。顛倒了這一順序，就是在傾覆個人的價值，以及掏空個人存在的實質內容。

尤其值得注意的是，為了擺脫寡頭統治集團對於公共領域和私人領域的壟斷式界定和控制，而要求將私人領域不斷公共化，這涉及的嚴肅問題就是消極自由的減縮，亦即不受干預的空間的減縮。相對於自由主義的長期歷史奮鬥言，這乃是一種可怕的回退。這種對於平等（或者說對於平等地獲得承認）的極端追求，顯然不惜以私人領域裡的個人自由做為代價。雖然脫離具體背景與事例而去談論自由與平等的複雜關係，無疑會顯得過於空泛，但將私人領域不斷公共化的訴求，所反映的就是平等相對於自由的絕對優先性。先不論這一絕對優先性本身是否可欲，其必然的結果就是：個人被不斷推向公共舞台，個人在私人領域裡的許多選擇不斷被剝奪，並且被置於他人的共同督看之下。問題在於，朗西埃的這類訴求太過於以己度人，太過於低估了別人對於在自己的私人領域裡的選擇和樂趣的珍惜與重視。朗西埃也許樂於做一個高度政治化的人，並以政治過動症為榮為樂，但不能因此假定別人亦是如此，或者理所當然地也應該如此。渴盼自由是人性之自然（*physis*），平等則是後天加諸的規範／禮法（*nomos*）。朗西埃之試圖建立平等的絕對優先性，就是在侵蝕人性之自然。朗西埃倡言之理想是由現今的警治共同體邁向真正的政治共同體，然而，他的真正的政治共同體其實更可能是一種軟暴力式的警治共同體。

激進民主理論一直有乖張頑皮、樂於挑釁的特徵，而其明顯的缺失則

在於對其所標舉的未來理想，往往流於口號式的宣示，而且對於由此岸至彼岸的行進細節及步驟，以及實質制度層面之構築，皆多所緘默。同時，亦以輕蔑鄙夷的態度面對截至目前的民主成果。如同一切的宣言派言說者，朗西埃對於具體憲政秩序與制度規劃的問題，基本皆保持緘默。於他來說，自由主義民主和資本主義複合體只是財富和權力的寡頭統治（另外還可以加上知識擁有者對此一寡頭統治的依附式配合）。雖然他一再強調，民主是「堅持不懈地扭轉寡頭政府對公共生活的壟斷，以及財富力量對生活的無所不包的覆蓋的行動（Ranciere, 2006: 96）」，但這種籠統的負面概括只是在規避問題，而不是果斷地、建設性地面對問題。無論如何，激進民主倡導者之自以為是，自以為只有他們才真正理解了以及代表了民主，而其他的民主言說者都扭曲了民主，或者說都使民主嚴重縮了水，因而充其量只是假民主，事實上，這亦是一種危險的、充滿排他性的「以部分代表整體」的一元論觀點。

議論民主時所懷持的態度本身，亦是民主的檢測指標之一。雖然在政治較量的過程中，以馬基維利式的邏輯來說，敢於強力堅持的一方往往握有較大之勝算（而且事實上也經常是如此），但其對民主過程所可能產生的不良的長期影響，委實不容小看。相對於某一方的一時一地的（不擇手段的）勝利，其實，民主過程本身的制度性的、以及群體心態上的共同的勝利，才更彌足珍貴，以及更可長可久。

肆、自由人的防衛式民主

前述的以朗西埃為代表的激進民主，凸顯的是一種騷動亢奮、遷移不歇、宛如政治就是一切的景象。而本文所欲主張的則是一種相對平靜的走出失望的道路，即「自由人的防衛式民主（defensive democracy of the free）」。首先應當指出，我們認為民主政治很難完全擺脫表演式政治的框架，民主在本質上是庶民的全面躍進，進而取得了對政治舞台上的演出者

進行評級給分的資格。既然一方表演，另一方評級給分，而且評級給分者亦有想親自登場參演者，就不得不服膺表演式政治的內在邏輯。再者，如同薩托利（Giovanni Sartori）一樣，我們也認為個人自由的確保乃是使民主真正彰顯其可貴之處的關鍵。在當代的民主言說者中，無論就討論的歷史縱深、概念之闡明與釐清、實踐和理論的相互勘照等方面言，薩托利都是其中的佼佼者。在薩托利看來，截至目前，只有自由主義民主（liberal democracy）才是得以有效通過檢證的現代民主形式。其他的諸種民主宣稱若不是名不符實，就是陳義過高、眼下尚無法被有效檢證¹⁷。而自由主義民主的不容輕忽的巨大貢獻乃是，「我們的自由主義民主對權力的限制和監督，所取得的成就並不亞於古希臘的民主政體；我們已在很大的程度上解決了古希臘人未能解決或未曾遭逢的問題：為每一個個人提供可靠的自由（Sartori, 1987: 283）。」缺乏了可靠的自由，則對於民主的任何談論以及如何走出失望的任何主張，皆屬本末倒置。

「自由人的防衛式民主」奠基在下列三項堅持之上：第一，重視私人領域裡的個人自由；第二，不耽溺於過度美好的民主想像；第三，看重民主機制的防衛作用。先就私人領域裡的個人自由言。古雅典民主的核心關注是城邦做為一個整體的公共性，因此不曾賦予個人自由以醒目之地位，這是連最樂於為雅典民主辯護的芬利（M. I. Finley）也都承認的，「[雅典的]國家權力不存在著任何理論上的限制，只要公民大會基於其認為有效的任何理由而適當地通過了決議，則沒有任何行動、任何人類行為的領域是國家不能正當地干預的；[雅典的]自由意味著法治和參與決策過程，而不是擁有不可剝奪的權利（Finley, 1985: 116）。」薩托利則更直指是否重視個人自由乃是古今民主的至為關鍵之區別。在他看來，古雅典的直接民主政體雖然是一個活潑的、讓集體得以有效行使權力的體制，但在其中，「個人實際上不受保護，任由集體擺佈；那種民主並不尊重個人，而是傾向於懷疑個人；它對傑出的個人尤為猜忌，對個人的評價反覆無常，對個

¹⁷ 薩托利直白而坦率地指出：「不管我們的認識多麼淺薄不足，我們所信奉及實踐的民主乃是自由主義民主（Sartori, 1987: 290-291）。」再者，自由主義民主的要義是，「以自由求平等（equality through liberty），即依靠自由，而不是以平等求自由（Sartori, 1987: 388）。」

人的迫害冷酷無情¹⁸ (Sartori, 1987: 285)。」因此，要一個習慣於個人自由的現代人去生活在古雅典的直接民主體制，無非是一場災難。

是故，激進民主重要代表人朗西埃的必須不斷將私人領域公共化的激烈主張，不啻於要不斷減縮個人的自主空間，並打擊個人的獨立性，在最終個人恐淪為在公共督看與管理下的脆弱的稻草人。現代世界的基本軸線之一，就是個人主體性的確立及鞏固，這是歷經好幾代人的艱辛奮鬥而獲致的得來不易的成果，同時，也是使人的存在更顯莊嚴的重要指標。當一個人不能自在地選擇其意欲的生活方式，而是處處要受到以公共性之名義而加諸的束縛和制約，甚至要不斷勒緊制約的網繩，這就必須進行反抗了。

無論如何，為了貫徹更大範圍的平等而不惜如此地犧牲個人自由，絕不是一種合宜且明智的方略，相反地，卻顯露其野蠻且可怖的危險性質¹⁹。有論者曾指出，「將和人有關的每一樁事都民主化（在此尤其指平等化），不具有現實可能性：其之為一虛幻的許諾，就如同它是一徒然的威脅一般。但做為一項政治綱領，它卻極具誘惑性²⁰ (Dunn, 2019: 143)。」因此，重點在於如何明智地抵擋此一誘惑，並省思隱藏在特定誘惑背後的致命的危險性。故而當自由與平等面臨死亡交叉之關頭時，我們將毫無懸念地支持自由。我們並不否認一定程度的平等的重要性，但當平等的訴求已鏤刻了過多的人為的、不自然的鑿痕，我們就必須審慎衡量其所要求的代價。如薩托利所指出的，「在建造磚房之前，我們必須先製磚，…在這裡，磚就是自由；…從自由出發，我們可以自由地走向平等；從平等出發，卻無法自由地返回自由 (Sartori, 1987: 389)。」這並不是一種文字遊戲，而是

¹⁸ 關於雅典民主對於個人的根深蒂固的不信任，亦可參看 Stockton (1990: 114)。而這也是抽籤制何以被雅典民主大範圍地採行的重要原因。

¹⁹ 伯林 (Isaiah Berlin) 亦指出，平等只是諸多目的或終極價值的其中之一，只有最狂熱的平等主義者才會主張應該本著平等原則處理諸目的之間的衝突，而不必去理會其他目的或終極價值 (Berlin, 2013: 126)。在某位研究古希臘政治思想的論者看來，亞里斯多德做為一位政治理論家的最主要貢獻，乃是警告我們務必注意「充滿誘惑的過度統一之美 (the seductive beauty of excessive unity) (Saxonhouse, 1992: 236)」。她在此尤其指的是柏拉圖的美麗城邦，但這一評論或許更適用於對於平等的極端的、絕對主義式的追求。必須指出，柏拉圖美麗城邦的構圖，在一定程度上正是由於不能忍受雅典民主所彰顯的在他看來不合理的平等。

²⁰ 雅典民主的古代議論者，例如亞里斯多德的《雅典政制》，基本對此一面向毫無所見 (Aristotle, 1984)。主要原因係個人自由原本就不是他們所屬時代的核心關懷。

對於自由和平等的本質性差異的嚴肅警告。「民主是自由的完善，而不是它的替代物（Sartori, 1987: 387）。」故而任何以民主（以及平等）之名而嚴重犧牲自由之舉，都無法洗清其行動的危險性²¹。做為一個自由人而活著，始終是「自由人的防衛式民主」的首要堅持²²。此外，強調個人自由並不必然等同於鼓勵及倡言自私，在理想的狀態下，個人自由當然可以朝公共關懷、公共性的方向去運作。而且出自於個人自主意願的公共關懷，將明顯比外在加諸的、他律的公共性還更堅牢穩固。要言之，將捍衛個人自由窄化成鼓勵自私，乃至於逃避公共關懷，無疑是一項必須被破除的謎思。

其次，就民主想像言，雖然民主之夢盡可放膽想像，但諸如朗西埃的激進民主的想像，其根本問題就是可怖的政治肥大症。當政治籠罩一切，當政治成了人活著的首要目標，這就形同強迫每一個人都要成為某種政治人物。而「自由人的防衛式民主」更在意的是政治之外的個人生活，也就是不需要接受群體之號令的自主獨立空間的塑造及經營。從古至今，人活著絕不可能完全擺脫政治，絕不可能不受到政治的制約，不過，政治之外的可能性和浩瀚天地（the possibilities and huge world beyond politics），自有其平實但卻永恆的吸引力。政治理論的最高境界，或許是讓人類得以尋得以及善用政治以外的天地²³（但絕不是布列南式的脫逃主義）。應該說民主想像可以是改革群體生活的動力，但也可能是新的、原先未預期的失

²¹ 無疑可被視為是民主社會的第一代的精神分析師的托克維爾（Alexis de Tocqueville）即曾指出，民主社會或民主時代最明顯的特徵，乃是平等而不是自由，「自由並不是民主時代的獨有特徵；標誌著民主時代本身的特有的以及佔有優勢的事實是條件的平等（Tocqueville, 1990: 95）。」自從封建社會的等級制度被推翻之後，追求平等的渴望即成了不可阻撓的歷史大潮。然而，托克維爾立意要提醒的是，倘若只顧著追求平等而忘卻了自由的重要性，則民主社會就陷於危殆之境了。這一警示在百餘年後的今天，一仍猶如貫耳之怒雷。

²² 有論者或許憂心，強調捍衛個人自由，極有可能導致基本願望相近之個人在同溫層中相互取暖，從而使個人及小群體活在其相應的小小世界之中，而恐有惡化民主之運作之虞。但必須指出，這只是重視捍衛個人自由所可能造成的某種後果，不能因此而窄化了捍衛個人自由的更深遠厚實的整體意義。人們如何行使其個人自由確實殊難預測，但如若個人自由得不到伸張，則其可能的惡果就不難想見了。

²³ 向來極為看重公共行動的阿蓮特（Hannah Arendt）亦坦承，即使是理想的（而不是僅僅被視為是黨派利益之爭的）政治領域，「這整個領域，不論多麼偉大，仍然是有限的，它並不涵蓋人和世界的全部存在（Arendt, 1968: 263）。」

望和桎梏的源頭。最後，就民主機制的防衛作用來說（亦即，監督及節制集體權力的行使及運作），「自由人的防衛式民主」強調的是捍衛個人自由所需的諸種節制集體權力的機制，乃是民主體制的關鍵及最為可貴之處。再者，為鞏固民主過程所需之有限政府、憲政主義等基本原則，當然亦屬民主機制得以確實展現其防衛作用的必要構件。二戰前夕希特勒登上德國權力舞台，並且最終造成「民主本身取消了民主」之歷史教訓，當然必須被避免。表面上看來，這似乎只是民主體制的最低標準，但未能滿足這一最低標準的任何民主想像，都只是空談，都無助於減緩民主過程所孳生的諸種失望。在試圖透過集體權力進行社會變革的過程中，終究不能輕忽集體權力的反噬作用。無論如何，「自由人的防衛式民主」固然是以捍衛個人自由為首要之務，但防範民主體制本身之倒退乃至於被取消，亦屬重中之重。亦即，捍衛個人自由之所需者，皆為必要之防衛構件。在個人自由越來越被視為可交易之條件的時代，就更需要保有捍衛個人自由的警覺。

要言之，「自由人的防衛式民主」並不是一項新穎的主張，它更多的是要來概括我們對於個人自由和政治之外的生活場域的珍視。它不是要人們輕忽政治乃至於逃離政治，而是認識到如何守住政治的底線，俾據此來開展非政治的生活，自有其莊嚴之意義。霍布斯形容自己是在一五八八年和恐懼做為雙胞胎而降臨人間的（Hobbes, 1994: 254），或許可以說激進民主是和政治狂熱做為雙胞胎而奔行於世上。這一對雙胞胎赤誠且勇敢，然而，除了洞悉「什麼是值得全力以赴的」，對於「什麼是應該害怕的²⁴（Plato, 1987: 106）」，亦不能視若無睹，否則就不能說是知曉勇敢之真義了²⁵。人類興許是和不可避免的惡做為雙胞胎而降臨人間的，如果真能透過政治徹底解決不同時代所面臨的主要難題，則人類早就成了天使了。

「自由人的防衛式民主」傾向於認為，在上軌道的自由主義民主的格局底下，政治是不得以而為之的一種防衛。除了那些以政治為其志業者，多數人的更真實的生活空間都在政治之外，都更多地具有觀看者的特性。

²⁴ 借用 Plato, *Laches*, 195a 所述之尼西亞（Nicias）對於勇敢的定義。

²⁵ 如薩托利所言：「至善論者（the perfectionist）的特性是，致力於將其理想極大化，他的腳總是踩著油門，但卻沒有對他所宣揚的理想加以管控（Sartori, 1987: 59）。」

但只要觀看者一直保有高度的警覺，並於必要時刻敢於及肯於有所行動，則失望應仍可保持在猶可控管的水平。

伍、結語

一個較良善的、較健康的民主政體，在某種意義上乃是一種能夠包容、涵納諸種失望與不滿的政治體制²⁶。民主永遠伴隨著失望和不滿，重點在於特定的政治體制能否逐漸緩解、消化這些失望及不滿，而不致解體或陷入無法運轉的困境。一個根本性的差別是，在專制體制底下，人民往往自行噤聲，直至忍無可忍，噤無可噤，然後在客觀條件配合下，最終再以暴力方式遂行以暴制暴的反抗。相較之下，民主政體底下的人民是得以隨時發聲宣泄的人民，是有聲音的人民（people with voices），更確切地說，是有著諸種紛歧聲音的人民（people with diverse voices）。表達失望及不滿乃是公共生活的常態，這固然使得民主政治經常性地處於喧囂的狀態，從而形成一種眾聲喧嘩、躁動不安的局面，這一不安穩之局面恰恰正是民主社會之活力與包容性的顯現。然而，長久的眾聲喧嘩如果不能針對其背後的因由予以有效或適度排解，亦可能發展成怒聲長鳴不止，且又不斷激起對峙之聲的失控局面。因此，歸根結底，仍須詳細察考失望之聲之所以源生的原由。尋找導致失望的病灶，並予以應對，這是民主社會的永遠做不完的功課。

再者，政治雖然制約著一切的領域，但政治在最終是要來為政治以外的生活場域而服務的，而對於政治的失望與不滿在最終也是來自於政治以外的生活場域的扭曲和變形。政治的首要性實際上只是一種表象，這也是「自由人的防衛式民主」的基本信念。要之，相較於激進民主理論的泛政

²⁶ 反過來說，一個不能有效涵納諸種失望與不滿的民主體制，就屬於不上軌道的、不夠良善的、不健康的民主體制。雖然我們無法精確地找出這類不健康及不上軌道的轉變的拐點，但以能否有效涵納諸種失望與不滿做為衡量民主體制是否健康的判準，應是一種有意義的應然的期待。

治化傾向以及試圖不斷激化政治的顛覆性的傾向，「自由人的防衛式民主」則更多地寄希望於節制政治的膨脹，寄希望於拆解政治的首要性。這乃是將個人自由視為第一要義的不得不然的選擇。沒有任何有著正常理智之人會否認政治的重要性，但這絕不等於希望政治更成為一種在最終沒有人得以擺脫其不斷革命的內在趨力的永恆式的緊繃關係（而這正是激進民主的倡導者所樂見）。激進民主代表了一種幻象，同樣地，我們也承認「自由人的防衛式民主」則代表了另一種幻象。這兩種幻象的衝突的本原或始基在於，如果最終面臨了二選一的局面，那麼，究竟要順從平等的邏輯還是順從自由的邏輯。而關鍵就在於，守護自由可以仰賴相對節制的政治，而無止盡地追求平等則只能寄望於不斷膨脹張揚且凶猛的政治。古希臘德爾菲阿波羅神殿所鐫刻的 147 則箴言中，最知名的當屬「認識你自己」，而另一則與之呼應的箴言則是「不要過分（毋過）（*nothing too much; nothing too excess*）（*Diogenes, 1972: 43*）」。膨脹張揚且凶猛的政治即是過分的政治，這樣的政治在試圖緩解失望的過程中，更可能造發更大的、更難以被撫平的失望。

參考文獻

- Arendt, Hannah. 1968. *Between Past and Future*. London: Penguin.
- Aristotle. 1984. *The Athenian Constitution*. London: Penguin.
- Berlin, Isaiah. 2013. *Concepts and Categories* (second edition). Princeton: Princeton University Press.
- Brennan, Jason. 2017. *Against Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Burke, Edmund. 1999. *The Portable Edmund Burke*. ed. by Isaac Kramnick, London: Penguin.
- Carlyle, Thomas. 1966. *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Dahl, Robert. 1989. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press.
- Dahl, Robert. 1998. *On Democracy*. New Haven: Yale University Press.
- Dahl, Robert. 2006. *On Political Equality*. New Haven: Yale University Press.
- Diogenes, Laertius. 1972. *Lives of Eminent Philosophers, Vol. 1*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Downs, Anthony. 1957. *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper Collins.
- Dunn, John, 2019. *Setting the People Free* (second edition). Princeton: Princeton University Press.
- Finley, Moses. 1985. *Democracy Ancient and Modern* (revised edition). New Brunswick: Rutgers University Press.
- Hobbes, Thomas. 1994. "The Verse Life." In Thomas Hobbes ed., *The Human Nature and De Corpore Politico*. Oxford: Oxford University Press, 254-264.
- Laclau, Ernesto. 2005. *On Populist Reason*. London: Verso.
- Machiavelli, Niccolo. 1970. *The Discourses*. London: Penguin.
- Madison, James, Alexander Hamilton, and John Jay. 1987. *The Federalist Papers*. London: Penguin.
- Mill, John Stuart. 1991. "Considerations on Representative Government." In John Stuart Mill ed., *On Liberty and Other Essays*. Oxford: Oxford University Press, 203-467.
- Mouffe, Chantal. 2000. *The Democratic Paradox*. London: Verso.
- Muller, Jan-Werner. 2017. *What Is Populism?* London: Penguin.

- Pateman, Carole. 1970. *Participation and Democratic Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato. 1987. *Early Socratic Dialogues*. London: Penguin.
- Ranciere, Jacques. 1995. *On the Shore of Politics*. London: Verso.
- Ranciere, Jacques. 1999. *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ranciere, Jacques. 2006. *Hatred of Democracy*. London: Verso.
- Ranciere, Jacques. 2016. "The Populism That Is Not to Be Found" In Bruno Bosteels ed., *What Is a People?* New York: Columbia University Press, 101-105.
- Rosanvallon, Pierre. 2006. *Democracy: Past and Future*. New York: Columbia University Press.
- Rosanvallon, Pierre. 2012. *Counter-Democracy: Politics in an Age of Distrust*. Cambridge: Columbia University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1968. *The Social Contract*. London: Penguin.
- Sandel, Michael. 1996. *Democracy's Discontent*. Cambridge, Mass.: Belknap Press.
- Sartori, Giovanni. 1987. *The Theory of Democracy Revisited*. Chatham: Chatham House Publishing.
- Saxonhouse, Arlene. 1992. *Fear of Diversity: The Birth of Political Science in Ancient Greek Thought*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl. 1976. *The Concept of the Political*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Schumpeter, Joseph. 1976. *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York: Harper Torchbooks.
- Singer, Peter. 2016. *Ethics in the Real World*. Princeton: Princeton University Press.
- Skinner, Quentin. 1981. *Machiavelli*. Oxford: Oxford University Press.
- Stockton, David. 1990. *The Classical Athenian Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Tocqueville, Alexis de. 1990. *Democracy in America, Vol. 2*. Trans. Henry Reeve and Francis Bowen. New York: Vintage Books.
- Voegelin, Eric. 1999. *Order and History, Vol. 3: Plato and Aristotle*. Columbia, MO: University of Missouri Press.
- Weber, Max. 1994. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Disappointment and Democracy

Kuo-Hsien Hsu *

Abstract

Disappointment comes from the negation of expectations one holds by existing facts. It is in essence a negative feeling with grief and regret. It is generally agreed that contemporary democracies have incurred diverse disappointments in different aspects, and thus make them fragile and delicate. This article focuses on this very perspective of disappointment to tackle the origins of it, its further consequences and its possible solutions. Finally, through the framework of “the defensive democracy of the free”, this article argues that the core mission of a democracy is to secure individual liberty and to defend life beyond politics. The deep-seated idea of the primacy of politics is a façade. Politics exists chiefly to serve the far broader life beyond politics. Excessive politics will lead to still greater disappointment.

Key Words: disappointment, democracy, populism

* Distinguished Professor, Department of Public Administration and Policy, National Taipei University. E-mail: gossens@mail.ntpu.edu.tw.

