



福柯  
危险哲学家

(法)阿兰·布罗萨 著 罗慧珍 译  
Alain Brossat

Michel Foucault Un philosophe dangereux?

漓江出版社



Michel Foucault *Un philosophe dangereux?*

(法) 阿兰·布罗萨特 著 陈慧珍 译

Alain Brossat

漓江出版社  
桂林

*Michel Foucault: Un philosophe dangereux ?* by Alain Brossat/译者:罗惠珍

中文简体字版 2014 年由漓江出版社有限公司发行

本书由原著作者正式授权,同意经城邦文化事业股份有限公司麦田出版事业部授权,由漓江出版社有限公司出版发行中文简体字版本。非经书面同意,不得以任何形式任意重制、转载。

### 图书在版编目(CIP)数据

福柯:危险哲学家/(法)阿兰·布罗萨(Alain Brossat)著;罗惠珍译. —桂林:漓江出版社, 2014. 10

ISBN 978 - 7 - 5407 - 7239 - 0

I. ①福… II. ①阿… ②罗… III. ①福柯, M. (1926 ~ 1984) - 哲学思想 - 研究 IV. ①B565. 59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 191935 号

组 稿:郑纳新  
责任编辑:杨志友 郁陈琳  
封面设计:沈艳君

出版人:郑纳新

漓江出版社有限公司出版发行

广西桂林市南环路 22 号 邮政编码:541002

网址:<http://www.lijiangbook.com>

全国新华书店经销

销售热线:021 - 55087201 - 833

山东临沂新华印刷物流集团印刷

(山东临沂高新技术产业开发区新华路 邮政编码:276017)

开本:880mm × 1 230mm 1/32

印张:5.75 字数:89 千字

2014 年 10 月第 1 版 2014 年 10 月第 1 次印刷

定价:28.00 元

---

如发现印装质量问题,影响阅读,请与承印单位联系调换。

(电话:0539 - 2925888)

## 序言：跟着他，那危险的

1968年夏季，五月事件刚结束，福柯受邀在巴黎附近的文森(Vincennes)校区建立一个新的哲学系。这个新的文森实验校区是戴高乐当时新任命的教育部长进行大胆改革的橱窗：一所被期许为跨学科、前瞻研究、民主的标杆大学。不用明说，解消学运也是其目的之一。不过，学运的动能与喧嚣却立即蔓延并占领文森校区。而福柯着手创立的这个哲学系也绝非等闲，先后数年之间加入的学者包括了塞尔(Michel Serres)、夏特莱(François Châtelet)、德勒兹(Gilles Deleuze)、利奥塔(Jean-François Lyotard)，以及包括了共产党、自称毛主义的无产者左派(Gauche Prolétarienne)、托派的几位年轻同仁，例如阿兰·巴丢(Alain Badiou)、朗西埃(Jacques Rancière)，以及本书作者阿兰·布罗萨(Alain Brossat)。此即是日后的巴黎第八大学哲学系。

福柯造就的这个时代集结，非同凡响。综观二十世纪以来，一个学术单位能够不囿限于学科壁垒而在人文社会思想界发挥广泛影响力，且接续活跃长达半个世纪的，或许除了二十世纪三十年代自欧陆辗转流亡播迁美国而广泛影响贯穿至

二十世纪七十年代的法兰克福学派之外，难找到相匹的例子。不过，这个时代集结也跟星座一样，星体共同出现的组态不能推论其间的实际距离，相互间的作用力与吸拒方式也不易简单归纳。有向来激烈反对的论争，如阿兰·巴丢对德勒兹；也有在一方身后愈趋显明的回溯划异，如朗西埃对利奥塔。但对于福柯，则相互的应力如何作用，却常是表达含蓄或片断细微，好奇的研究者必须在散落的脉络里辨识或揣测。这本论文集之所以难得，不因为是又一部“福柯研究”，而是因为作者，福柯的一位年轻同事，明确地展示着一种受用方式：跟着他（avec lui），体会源源不绝的启发力量。

“危险哲学家”，这个书名标题逐渐在讨论中浮现时，我们感到这是个传神贴切的称呼。福柯自觉地说“对他们而言，我是个危险人物，因为我是个潜在的马克思主义者、非理性主义者、虚无主义者”，然而这个自嘲的段子并未穷尽左翼对他的警戒。福柯是不是个“青年保守主义者”？福柯是“左派的友或敌”？这般难以辨识的焦虑从二十世纪八十年代以迄于今持续回荡，而摸不清是敌是友的模糊是更严重的危险。1979年福柯在法兰西学院讲授“治理性”的课程，有些人发现了他批评左翼政治的征候。他不仅要学生读路德维希·冯·米塞斯（Ludwig von Mises）与哈耶克（Frederick Hayek），他对现代自由主义特质的分析也表现了明显的同情：自由主义的治理性原则包含了质疑“是否过度治理”（政府管太多）的恒常批判，相反地，其他主义或许不缺国家理论，却缺少这般内建批判的“治理性”，因此虽有在社会安全方面行政管理的干预技

术,实际上却常沦为警察国家或过度管理的国家。而我们知道,无论面对规训还是生命权力,福柯强调的是如何“不被统治”或至少“不被这样统治”的意志。

福柯的“鄙民”(the plebs),也是个将传统左翼政治模式掀掉毯子的危险概念。记得我自己首度睁大眼睛“跟着”福柯,是在二十世纪八十年代的某日读到他1972年的《论人民公审》。这次对话里,福柯冷静地质疑法国的浪漫语汇:“群众”是群众自己吗?“人民法庭”的运作方式不已经是“国家机器”了吗?更重要的是这篇对话里首次出现了福柯作的一个区分:不受驯化也难以治理的“鄙民”,相对于可由牧羊人(党、主席……)驱使或代表的“人民”与“无产阶级”。当时我在书页底缘注了几个字(这个区分)“可大作文章”。我不曾作过这文章,三十年来英语世界探究福柯“鄙民”概念的文章也不算多,但这个区分却在欧陆的左翼政治思潮中回荡绕迭——德勒兹与加塔利的“游牧民”(nomads),利奥塔的复数小写“犹民”(the jews),奈格里的“诸众”(multitudes),阿甘本的“凡异民”(whatever singularity),朗西埃的“没份的那部分”(the part having no part)——其效应是传统左翼视为根基的政治主体纷纷遭到撕裂或抛弃,包括了因为难脱国族认同或意识形态多数而成为压迫性的“人民”,据称历史赋予革命与专政使命的“无产阶级”,以及仰赖先锋“党”领导的革命模式。福柯能不受到传统左派的怪罪或怀疑吗?“鄙民”并非社会学上的客观存在,而是相应于权力关系的动态回响,从未完全熄灭的反抗炉火。此后任何对于权力部署的分析,都不得不

考虑“鄙民的”观点。

《福柯语汇中的“民主”》，论文集最短的一篇，我对这篇的寓意颇感好奇。作者经营了悬疑惊奇：怎么可能！为的是要拍案叫绝：在福柯任何的著作、访谈或论述里竟然找不到“民主”一词。福柯如此介入政治与当代社会批评，怎会如此昭彰地遗漏了“民主”呢？所有的难以置信，其实反差地强调了作者的推论：民主一词，福柯没兴趣！我跟作者一样曾经搜寻过。确实，若我们找的是现代或当代的“民主”，福柯是缺席的。然而有一处作者没提到，在福柯去世前一年，1983年初的法兰西学院课程《自我与他者的治理》，福柯非常深入仔细地讨论了古代雅典民主分别与“平等的自由言说权”（*Isēgoria*）以及“说真话”（*parrēsia*）之间的模棱关系。在僭主独裁（*tyranny*）之下我们见到“说真话”的暗影：谎言、屏蔽、言不由衷、集体错觉。处于不得“说真话”的体制之下，高贵出身的人也犹如奴隶，而所有人民都注定要受主子疯狂或愚蠢的摆布。“说真话”是民主的必要特征。然而民主与“说真话”的恶质关系也可能造成堕落的过程，威胁甚至摧毁民主。任何人可以随意发表议论，尤其是代表多数或盛行当道的意见，从众，甚至是讨好多数听众感觉的意见（我们习称之为“民粹”），可能发生劣币逐良币一般的消音作用，消灭了民主的“说真话”及其必要的区辨能力。的确，这段讨论全然在古代雅典的文献脉络中进行，就如福柯对许多议题的分析全然不顾当代的脉络。但这些分析难道真的与当代的民主政治不相干？我不这么认为。

在福柯的论述与访谈中找不到(现代)“民主”一词,确实是个值得一叹的题目。但设想这般立题的寓意与效果,若是换个例题呢?我也大致搜寻过了,福柯的工具箱里也找不到“平等”一词。这么个左翼政治的根本理念,福柯的年轻同事如阿兰·巴丢与朗西埃那么重视的政治概念,福柯竟然缺席,未置一词(或许除了讨论古代雅典的“Isēgoria”[平等的言说权]),那么意思是……?

在我读来引人入胜,也是全书压轴的一篇,《裸露内心世界——福柯传记的不可能》,作者交错阅读米勒(James Miller)撰写的《福柯的生死爱欲》、埃里蓬(Didier Eribon)撰写的《福柯及其同代人》,兼及其间跨大西洋交火的愤怒与抨击。这篇评论展现了我所认识的作者的狡黠与机锋,甚至可以说是波德莱尔式翻转评价的机锋,值得玩味。

我想象,这本小书不是什么学术研究或课程的指定读物,而是午后林荫凉椅上的好书,尤其是曾经或深或浅跟着福柯的读者,静谧的重温与新探。

朱元鸿

2012年6月于台中西屯

## 前言

对于哲学作者,尤其是当代哲学家的研究,存在着两种截然不同的研究方式:要么,就是对他(sur lui)进行研究,成为专家、行家。要不,就是跟着他(avec lui)一起探索研究,在哲学家身上体会到一股源源不绝的激荡与鼓舞的力量。

这本论文集显然来自后者。无论在法国还是在世界的其他角落,都有受到广泛认可的福柯思想研究专家,他们在这个领域的研究都胜过我千百倍。目前在大学或研究机构里都已出现了福柯学(foucauldologie),甚至发展出了种种福柯的门派体系(foucauldocratie),在这其中所有关于福柯的研究今后都是可能的。这个现象,还真是所有成一家之言的大师的共同命运——不仅具备了符合学界规范条件的常态化,而同时,他们的言说与个人的存在,处在特殊性与规训的场域里,却又是如此的顽固、永不屈服。

本书所集结的文本则凸显出另一种福柯研究的方法:这些评论性的文章全都连结了某个“场合”(occasion)或某个独特的时空环境,连结着现时中的某个“问题”。我认为,这个问题并没有获得解决,但却得以变得清晰、被探讨,并与他所部署的许多概念、分析和研究产生关系,而得以重新组构。这一切都应归功于福柯。

福柯倡言任何人都可以依其所需,随意撷取哲学作品中的概念为己所用。他这种将哲学作品视为“工具箱”(boîte à outils)的论点,我认为很不谨慎。自从福柯辞世之后,他的“工具箱”理论被运用得淋漓尽致。许多领域,包含他无止尽地嘲讽的学科(例如,犯罪学),都拿着福柯所颁发的工具箱许可证,东抓西拿,任意使用,毫不尊重哲学作者本身。

相反地,我相信在哲学场域里,一般会认为,在从事哲学思想研究的路上,不能没有同道好友扶持同行。我们多少都会受到一个或数个仍在人世或已辞世的“朋友们”的支持鼓励。我们跟这些所谓的“朋友们”持续进行着公开或沉默的“对话”,但从不建立某种师徒间的关系定位;这个“对话”关系,是研究哲学思想的条件,也是在现时中进行哲学研究(philosopher dans le présent)的根本目标。而从这个方面来看,现时中的哲学也正是将声音和躯体赋予哲学在某个一切都倾向于消逝的世界中的在场(présence)的哲学。

我因此写下了这本书所搜集的论文,这些论文篇篇都穿越了福柯所曾给出的线索,但全然不以一部福柯研究的巨著为职志。我也不必在层层叠叠已经砌成一座山的“福柯研究”(Studia Foucauldiana)的作品中,再堆上一小块石头。就此,在他称之为“诊断”(diagnostics),或用另一位同伴本雅明(Walter Benjamin)的话来说,“永远处于进行式中的灾难”(la catastrophe perpétuellement en cours)的探究上一路陪伴着我的也正是福柯。

由衷感谢台湾交通大学社会与文化研究所的同仁、朋友

们,以及文化研究学刊,他们的不懈努力,终于让这些文本得以以中文出版。本书所收录的论文无关乎福柯的传记题材,而我也由衷期盼这本论文集能激发读者关注福柯的种种鲜活思维 (*pensée vivante*)。无论“作者”是否还在人世,他的思想永远是鲜活的。

# 目录

1	序言:跟着他,那危险的 朱元鸿
6	前言
1	危险哲学家?
11	康德读者福柯——现实问题
20	福柯的问题化过程
29	福柯的部署论
43	牧民与“动物生命”
56	安全的部署
72	《规训与惩罚》,三十年后
85	鄙民、政治与事件
110	反抗管理,抵抗管理:无法治理的部分
122	福柯学说的应用与实践
138	福柯语汇中的“民主”
143	裸露内心世界——福柯传记之不可能
167	致谢

## 危险哲学家？

我们发现福柯经常使用“危险”(danger)、“危险的”(dangereux),甚至“危险性”(dangerosité)等词眼,在福柯的各类著作中,“危险”这个词总是不断出现。福柯经常将“危险”这个负面的词眼颠覆为正面的:例如他评论有关阿铎<sup>①</sup>的书写已濒临疯狂边缘,充满着危险,他在此其实是歌颂危险。例如在他提到科罗索夫斯基<sup>②</sup>文章中的那些恶作剧的成分相当危险时,他总是带着某种正面肯定的意味。再如福柯谈论现实社会中的治安问题时,也使用“危险”这个语汇,但字里行间却一点都让人感受不到危险的威胁。他在不同的文本中都赋予

---

① 阿铎(Antonin Artaud, 1896—1948),法国著名诗人、小说家、戏剧演员,也是法国戏剧理论家。在中国出版有《剧场及其复象》(浙江大学出版社2010年版)。

② 科罗索夫斯基(Pierre Klossowski, 1905—2001),法国剧作家、小说家、画家、哲学家。在中国出版有《萨德我的邻居》(漓江出版社2014年版)。

\* 全书注释未特别标示者,均为译者注。

了“危险”正面的意义。福柯持续将危险隐藏在正面的意义里，连哲学思维也依此分门别类：他设定了某些具危险性的哲学（首先是尼采哲学），有的危险性低一点，还有一点都不危险的。在布达佩斯（Budapest）时，他宁可到博物馆欣赏莫奈（Claude Monet）的画作，也拒绝与卢卡奇（György Lukács）见面，因为那一点都不危险。乔姆斯基（Noam Chomsky）对他而言，可能也不够危险吧，福柯在荷兰与乔姆斯基对谈时，气氛非常沉闷，乔姆斯基激不起他的兴趣，两位大师的对话全程了无生气、枯燥乏味。从这个“危险”的取向一路发展，当然，他对斯坦纳（Georges Steiner）的严厉批评，更是前所未见。作为哲学危险人物的代表，福柯展现了一种哲学实践的效应。在这种思考下，德勒兹够危险，我们甚至能确认这就是福柯与德勒兹彼此亲近的基础。相反地，德里达（Jacques Derrida）就不行了，他掉进了某种海德格尔式的情绪状态（*pathos heideggerien*）中，或者说，他根本跨越不了主体与良心的古典理论。

我的企图并非用质疑某个哲学的“危险性”判准的效力，来提高福柯的重要性。我只单纯聚焦在福柯使用的那些令人意想不到的概念工具，以吸引注意力。他将哲学研究、权力议题（那些有关公共空间、政治的活动）与现实性（*l'actualité*），互相扣连在一起；就此，我要对福柯危险观点的演进与现状，提出几个简短的反思。

福柯的精神思维其实是危险的，或被一个社会感知到是危险的（*perçu comme dangereux*）。所有可能的倒置点、论述秩序的可逆性、权力关系，一些明显事务的分歧看法等，我们

可以说这些都是某种“装饰的倒置”(l'envers du décor), 都会被这个社会感知到是危险的, 并对某些范畴和个体贴上危险的标签, 所有那些朝向其移动便会引起有关秩序争论的“边缘”(bords)或界限, 尤其是走到了根深柢固的秩序形式之临界点, 便会被视为危险。危险! 危险人物到处都有: 危险的作家, 他动摇了作者的地位, 将文章该有的起承转合写成一片朝天叫喊; 危险的歇斯底里患者, 他识破了精神医学权力的进程; 危险的工人, 他倔强顽强地对抗工厂的规训; 危险的罪犯, 他不屈服于招供的仪式, 甚或爬上监狱的屋顶; 还有危险的大学教授, 他越过了大学教师的规范底线, 如滴水穿石般地分隔了种种规训的界线。

危险, 全都是危险的, 因为在所处的时代, 展现为唯一、必要、理所当然, 与不可超越的, 乃是韦纳<sup>①</sup>所谓的“怪异”(La bizarrerie), 或弗洛伊德(Sigmund Freud)称之为“扰人的怪异”(l'inquiétante étrangeté)的东西。因此, 危险首先乃是这在实践的知觉或诸多实际的再现中导入“怀疑”这个要素的东西。居于拆解合理性(rationnel)的真实状况中, 怀疑的这个要素乃是必要且独一无二的。所有的人物都是危险的, 所有的管理都是危险的; 有关现存、正当和被制度化的永存能力, 这些主题间的某种可能差异的不可能性(impossibilité d'une différence possible)之陈述等, 只要稍具疑点便是危险的。支

---

<sup>①</sup> 韦纳(Paul Veyne, 1930—), 法国考古与历史学家, 专研古典时期与罗马史, 法兰西学院荣誉教授。在中国出版有《古罗马的性与权力》(华东师范大学出版社2013年版)、《希腊人相信他们的神话么?》(华东师范大学出版社2014年版)。

撑着“危险”态势的修辞表达法的乃是福柯著名的“而如果”（Et si...）。而如果，与其说女性的歇斯底里症是神经系统的疾病，终究会因医学进步而被识破与受规范，这会不会只是精神医学全力发展的倒置效应呢？而如果，离成为现代社会所面对的永远的危险人物还很远，罪犯原来只不过是证明着警察大量繁殖的一个必要的建构呢？而如果，从十九世纪起，所谓的性压抑，只不过是性泛滥无限扩张的倒置呢？而如果，大学与高中的哲学教学，与其是个体自律自主与公民性格的培育，原来只不过带来支离破碎的思维，像一个堆放杂物的储藏室，其目的在于让年轻人更容易适应这个充满规训的世界呢？还有，如果这个由大写字母所尊称的人（Homme），原来只不过是个纹章图案里如同动物般的形貌，如同存在于我们现行的历史与哲学沙滩上的刻痕，只要轻风抚过，一瞬间就消逝得无影无踪呢？

因此，在一个充满秩序的社会中，福柯的哲学与政治上带着危险观点的“游戏”第一时间便解构了一系列被定义的危险，以展现出它的实用或“实践”性格。这些危险凸显了社会与推论的结构，完全改变了危险所具备的负面否定特征。福柯不断地使用同样的隐晦证明：秩序滋养着危险与灾难，并使危险与灾难爆发。二十世纪七十年代，针对监狱、不平等主义、西方现代社会中罪犯的形貌与“危险的阶级”（classes dangereuses）等，福柯不断地反复提出这样的理由：为了使规训、警察、司法与监狱找到足够的正当性，犯罪是必要的，治安虞犯（délinquant）是必要的，监禁那些无可救药的败类是必要

的。因此,危险完全不是我们所信以为真的那样;危险是分布、规范和常态化的操作者,是阶序化的样态,也是歧视与必要的排除。这种对危险的使用只与现代或当代社会有关。如果我们以这个角度阅读《疯狂史》(*l'Histoire de la folie*),我们会发现某些有关疯狂的“危险”的崭新知觉,加上其他的拼凑,就成了医疗收容所(*l'hôpital général*)得以诞生的首要条件。

由此将展开一个有限的通道,而这完全是福柯的风格(他那种“几近犯罪”的方式,我们今天已经有点忘了),带着挑衅与矛盾的处方——危险一点,再加把劲成为真正的危险人物!形成这个姿态的推论将大致是:既然我们的社会不会发生危险,既然这些都是假设的危险,既然这些围绕在秩序逻辑周边的各种争论,既然所有的权力游戏都经过精心设计,既然无论使用哪种方式,这些其实都是围绕在许许多多的危险问题及其爆发之上所作的安排,因此,这难道不是为了支撑一个大学围墙外的哲学,支持那个以危险为理想,并拆除了规训基石的知识分子吗?

做个危险人物,努力存在并化身为某个危险,这将意味着处于某种主体禀性(*disposition subjective*),和一个不稳定的立场中。在这个立场里,我们有最大的机会进行差异(*différer*),

摆脱束缚；而此地所展现的也并非某种替代方案（l'Alternative）<sup>①</sup>或某种“大拒绝”（le Grand Refus），而恰好是能量倒置的可能性、异议与断裂。

这是建立在成为危险人物永远意味着被意识（perçu）、被标签（désigné）和被谴责（dénoncé）这件事之上的关系和主体性的游戏。世界宛如一座舞台，大家应该还记得福柯这个出现在《词与物》（*Les Mots et les choses*）首章的引述，在他对委拉斯凯兹（Velasquez）的画的长篇批注中，这个引述其实说明了福柯对危险的态度。而在《言与文》（*Dits et Ecrits*）的第4册第781页中，有一段福柯在1982年间与一位美国学者所进行的访谈，标题为“真理，权力，自我”（Vérité, pouvoir, soi），福柯说：“有些人认为，我是大学生与大学教授智识健康的危险人物之代表，对此，我深感骄傲。当知识界开始以健康观点进行思考时，那就是说，有些事已经不会再绕回原点了。对他们而言，我是个危险人物，因为我是个潜在的马克思主义者，非理性主义者、虚无主义者。”

能同时在政治与哲学上做个“危险人物”（homme dangereux）真是太理想了，但福柯会在其所选择的战斗中拒绝这点：福柯所在意的是寻找“击破”（ça casse）点，那些能暴露出种种美丽的断裂和响亮的异议的感性地带：例如，他坚决反对

---

<sup>①</sup> 英文的“alternative”有轮替、取代之意（读者可在这两个明显区别的词意或可能性中进行选择）。根据作者的解释，大写的“Alternative”一词流行于二十世纪七十年代至八十年代的欧洲左派，定义为政治经济的出路，并以一个完整的形态解决所有当前社会的问题，建立一个与当前完全不同的社会，如资本主义可由社会主义取代的方案等。

当时蔚为风尚的萨特的存在主义(l'existentialisme sartrien)，以及加洛蒂<sup>①</sup>的人道马克思主义的意见，挺身而出，以“不可宽容”(intolérable)的符号为由，批评法国监狱内的种种状况，并抨击坚决不放弃死刑的政府与司法机构。1981年12月，为镇压波兰团结工联，波兰的国家领导人雅鲁泽尔斯基将军(Wojciech Jaruzelski)发表宣言采取军事戒严，福柯严厉斥责当时社会党(Parti socialiste)的第一书记若斯潘(Lionel Jospin)与《世界报》(Le Monde)的总编福维特(Jacques Fauvet)的回应过于软弱。“做个危险人物”乃是展现冲突，并在接受对峙洗礼的状况下建立一个舞台，而这也意味着，重新将生命与意义赋予政治和哲学实践，并恢复某个早已遗落在学术殿堂和国会曲折的权力游戏中的价值(valeur)。

与我们所能想象的相反，危险这个论点的过渡，一如往昔，并非与福柯思想的接受毫不相关。事实上，长久以来，从他还在世到死后的遗著，这么长的一段时间，福柯已完成了某种“危险性的计划”，而这也因此使他被大学哲学体制的壁垒归类至分裂主义者(sécessionniste)与狂热分子(那些以福柯学说为博士论文的研究者，或被贴上“福柯”学派标签的人，真是倒霉透顶!)之列，或简单地，被舆论视为了某种左派哲学家，那最令人讨厌的“68思维”(pensée 68)之残余。这也就是说，福柯不仅危险，而且还成了不可理解，甚至不可信任的。

---

<sup>①</sup> 加洛蒂(Roger Garaudy, 1913—2012)，法国政治人物、哲学家、作家。在中国出版有《论无边的现实主义》(百花文艺出版社和上海文艺出版社均出版过)。

一方面,本世纪初,在政治与哲学领域,当各种政治上的人道—司法和免疫的研究已成为必要,当秩序的逻辑几乎已不再有任何争议之时,所有福柯思想的“情调”(Stimmung)已无异于无字天书。二十世纪七十年代,经常出现在福柯的言谈或笔下,有关监狱、犯罪、正义(la Justice)等的说法,如今几乎都听不见了;现在这些都不过成了权利、安全和风险预防等问题。让我们看看他对于监狱信息团体(Groupe d'Information sur les Prisons,简称GIP)的呼吁:

大家都这么说:再也没有监狱了。这些大量批评、讲理的人、立法者、技术官僚、执政者等纷纷问道:那您到底要什么?答复是:配上哪一种酱汁,我们喜欢被吃掉,这种话不是对我们说的;我们再也不玩刑罚,我们再也不玩刑事惩治;我们再也不玩司法(justice)的游戏了。<sup>①</sup>

当然,在这段远离上述游戏的期间,福柯思想的所有面向不但产生了某种倒置运动,也变得奇特了起来。这主要发生在福柯一些文本再版的编排阶段(《言与文》,法兰西学院的

---

<sup>①</sup> 监狱信息团体由福柯、法国社会学者多梅纳克(Jean-Marie Domenach)、历史学家维达尔-纳杰(Pierre Vidal-Naquet)于1971年2月8日正式签署成立,其目的为动员知识界与狱政从业人员关注监禁系统,并以此作为舆论和受刑人之间的桥梁,将信息从里面带到外面。该团体成立后最直接的效果便是受刑人有权阅读报纸与收听广播的这点。监狱信息团体在成立之初便宣布其宗旨并非在于改革狱政或建立理想监狱,而在于使受刑人有吐露刑罚制度中种种不可宽容情事的管道。

讲稿)；新著作的编排不但显示了福柯思想的真实面向，也激起了知识界的无比关注。长期以来，多少因大学哲学空间流放之故，福柯的研究工作在人文科学和“规训”(disciplines)领域，以一种少见的历史嘲讽为代价，走出了自己的路子——坐落于阿让市(Agen)的法国狱政学校(ENAP)，每期都有学员提出《规训与惩罚》(*Surveiller et punir*)的研究报告。在法国的狱政界，越是职位重要的官员，越是会在必要的时候，很机械地背诵《规训与惩罚》一书中几个重要的完整的段落。谈到有关狱政空间，福柯曾说，“战役的轰隆声响”(grondement de la bataille)令人血脉贲张。

福柯力图推展的危险哲学或后哲学(post-philosophique)罕见的“危险的思维”也随着这些小小的改变而进行了倒转。目前他几乎在所有知识分子的刊物上都占有一席之地，毒瘾观察者“重新研究”(Retravaillées)福柯哲学、有关艾滋病与高风险行为的报告，诸多的“规训”在现今都重新受到评价，在这个时代的“现实主义”(réalisme)状况下，生命政治与生命权力都受到了掌控，这个现实主义以治理性(gouvernementalité)运作来“让人活”(faire vivre)，且其运作与施行可能不全然在黑暗中进行。

再者，为了纪念福柯逝世20周年，数年前，巴黎举办了“福柯24小时”(24 heures Foucault)的活动，活动由艺术家托马斯·赫希霍恩(Thomas Hirschhorn)筹办，24小时的活动包括电影、展览、读书会、专题讲座、音乐演奏、戏剧表演、电台节目制作等，混合了学术研究论文发表、情色影像、廉价商品、档

案数据、当年的访谈原音等；这充满艺术性、文化与哲学的“福柯 24 小时”，无论嘲讽挖苦都成功展现了文化上的稀有性（*denrée culturelle*）。如同在沙砾中淘金，如果还有力气与欲望的话，大家各自努力去找回“危险的哲学”中的贵金属，希望福柯的危险还能有个哲学标签（*label philosophique*）。

## 康德读者福柯 ——现实问题

1983年,福柯在法兰西学院(Collège de France)开课,在一堂课中,福柯以哲学史的方式谈论康德(Immanuel Kant),以康德的《回答这个问题:什么是启蒙?》,问题化了现实性(l'actualité)这个主题。福柯说,现实应被理解为某个“双重”的对象——它既有某一时刻或某个时代的独特性,同时也建构了现时主体化模式的地形学(la topographie d'un mode de subjectivation du présent)。

对福柯而言,康德文本中的现实问题,与现时相关,在启蒙前与启蒙后迥然相异,呈现出了一个断裂,与过去思维的断裂。更明确地说,康德所阐述的现实,与一般条件下的历史主义或年代发展所符合的现在(un présent)是两回事。它不只是位于过去与未来之间,一个从历时性的轴线上单纯剪下的

时序,现实同时也是一个得以提出问题的空间——“今天,现在,发生了什么事?”(Qu'est-ce qui se passe aujourd'hui, maintenant?)或者还能问:究竟是谁带来了此刻的独特性?(qu'est-ce qui, au juste, fait la singularité de ce présent?)现实,是对现时进行理解的关键,它将赋予我们某种政治、历史,甚或是哲学的赌注:“是谁在现时中对哲学反思现实地产生意义的?”(Qu'est-ce qui dans le présent fait sens actuellement pour une réflexion philosophique?)在同时作为过程和运动的主体与客体的状况下,我深入地对此刻意义的认知和探测进行了研究,并努力提出了某种**诊断**。我们可以很清楚看到,福柯对康德文本的重读不但呈现出了某种尼采式的视域,并以此调适他对于现实的观点,实际上,福柯也因此而形塑了这样的一个**现在的价值**,尤其是其真理的价值。

康德在答复当年德国的一本期刊《柏林月刊》(*Berliner Monatsschrift*)的提问时写到:对哲学而言,何者在我所属的当下**造成着事件**(fait événement)?当下赋予着我何种状况?何种行动的计划对我而言是可能的?在此,我们立刻看到了这个**我**(moi)(也就是说,哲学的)联系着某个确切的**我们**(nous)。首先被提出来的乃是**共属状况**(conditions d'appartenance)的问题;对康德而言,这个自我所联系着的**确切的、历史的“我们”**(nous),联系着一个**历史共同体**,而这个共同体则被定义为**现时的**。康德的答复,在福柯的脑子里转动,福柯依这一点便在哲学中侦测到了某个新的**手势**,他认为,从此文本中的康德起,一直到康德之后,哲学将会如箭一

般地瞄准射向现实,哲学将与现实建立起某种“矢状”(sagittal)<sup>①</sup>关系。哲学家们将明确地自问,他所处的位置、他的含意是什么?在这独特的此刻,那些是他的任务和计划——这真真切切的此刻,而并非其他时刻。

福柯说,哲学不但在此采用着某个现代性的姿态(posture de modernité),并形成了某种现代性的论述。从今以后,哲学的角色将包含对现代性的诊断,侦测现时的预后征兆,并研究这造成事件的事物。当然,这里便涉及了康德对法国大革命的理解,以及法国大革命对康德的启发。

福柯将串连1784年(《回答这个问题:什么是启蒙?》),与14年之后的另一个文本,那是康德重新对“现实性”的思考;作为对另一个问题“何谓法国大革命?”(Qu'est-ce que la Révolution?)的回答,康德是在《学科之争》的三个论证中提及这个问题的。我将简略概括康德论证的发展,尤其是第二个论证。康德在此引入的问题是“人类是否能有恒定的进步?”(Y-a-t-il un progrès constant pour le genre humain?)要答复这个问题,康德说,我们必须先设定进步的**可能成因**(cause possible)是否存在,如果这个成因确实产生行动,则必须涉及一个**事件**(événement),这个事件将显出某些效应,并将具有这个成因的有效性**记号**(signe)的价值。因此,实存的记号在历史的长河中便有了一个恒常而非点状的进步。康德以他那精确的词汇明白地说,这个记号必须具备三个特质:可回忆、可

<sup>①</sup> “矢状”这个词来自于拉丁文“sagitta”,意思是“箭”。

证明和预后的。

可回忆的意味着：当我们回头看过去时，得以保证这个过去的存在不变。

可证明的意味着：现实所发生的事情或行动，展现出我们可被说服的恒定的进步。

预后的意味着：我们能够被保证事情的发生与过程是永久的。

因此，我们是否能辨识**围绕着我们**（*autour de nous*）的一个事件，它同时具备了持续进步之可回忆、可证明和预后的能力。而这个持续的进步是否能席卷整个人类世界？针对这个问题，康德的答复是：是的，的确存在着这样的一个事件，那就是法国大革命！

然而，法国大革命并未被视为戏剧性的事件、革命的灾难、连续或曲折的事端，也并未被看作敌对势力的对峙。事件的纯政治尺度**无关紧要**（*peu importe*），康德这么说：“我们所见到的，人民革命的精神是否在今日被实践，无关紧要；革命成功或失败，无关紧要；革命是否会带来恐怖灾难，革命所累积的恐怖灾难是否能使明白事理的人们带着无穷的希望，在重新进行革命时记取教训，无关紧要。”

如果革命的纯政治进程、没有出路、人命代价、成功与失败等这些灾难都无关紧要的话，那究竟什么才紧要呢？真正要紧的，是进步的真正记号，换句话说，也就是建构一个大革命的**公众**（*public*）的方法。康德说，这乃是个将被那些不使用它，却将它验证为某种“触动着热情的抱负共同感”（*une sym-*

pathie d'aspiration qui frôle l'enthousiasme)的人们发现的方法。这种情感、热情,激起了当下人性(l'humanité présente)中的道德禀性,更明确地说,让他们走向了自由的禀性。事实上,挑起人民对法国大革命的热情的,首先是彰显了赋予所有人民符合他们所愿所需的政治构造的权利;其次,司法与道德的原则也在此同时浮现,以排除人民间的相互攻击(针对这个主题,请参阅康德的《永久和平论》)。

因此,法国大革命如同一个剧场,展现了人类道德进步的能力,恒定进步的能力。这个革命拥有预后的记号:如果法国大革命的结果能成为问题的话,经由革命所激发与展现的人民的禀性(自主和和平)便绝不会倒退,也绝不会被遗忘。我们在此也很清楚地看到了康德的观点:法国大革命可以直接扣连上启蒙运动,因为法国大革命已用毋庸置疑的方式显示出了人类进步的不可逆转性。

这个观点区分了事件的两个政体(régimes):有的是在它的偶发的、脆弱的事件;这种事件不能遵守承诺,它只会重蹈覆辙,并在伏流的现实上碎裂;而有的事件则具证实的价值,它并不单纯地凸显时代传承,而是位于某种更迭的时间视域之中;这样的事件历经久远也不会被拭去,不会消失。因为,康德说,当有“这类的新尝试”(nouvelles tentatives de ce genre)时,它极可能会以记忆的方式回返,历史的事件——记号之无限可能,不但开展了人类在未来的潜在行动,也证明了人类道德进步之能力。

康德分析的独到之处在于,他并非以其成就(废除特权、

制定宪法、规划教育蓝图等),而是以事件所引发的情绪,或革命所展现的禀性来看待革命。而这也展现出了康德所谓的“热情”(enthousiasme)的重要性。热情(有趣的是,康德在此借用了法文的 Enthusiasmus,而非德文惯用的 Begeisterung)是事件—革命所激发的“回响”,而非组成它们的行动。我们可以说,康德对革命的研究在这里乃是强烈地反历史主义的。事实上,康德的革命“叙述”将我们移往新的人物身上:他们不再是缔造事件与领导革命的诸多行为者,意即马克思所谓的“孕育历史的人”(accoucheurs de l'Histoire),而是革命事件的见证者。康德式的见证者并非身处事件舞台之外的纯粹观众,而是在某种严格的意义上现身于事件中,或如萨特所说的“卷入其中”(embarqué)的见证人,被所有这作为记号的事件所牵连。无须处在革命的暴风圈里,无须直接经历1789年至1795年的法国的偶发局面,才能作为事件的见证者;事实上,对康德来说,只要能被可回忆、可证明和可预后的这三重价值所牵连就够了。从这个观点看来,在十八世纪末至十九世纪初的德国雅克宾党人(les Jacobins allemands)同样也是“法国大革命的见证者”;他们都带着对革命的热情;再如圣·马丁(San Martin)或西蒙·玻利瓦尔(Simon Bolivar);再过数十年之后,意大利独立运动时的加里波第派人士(Garibaldiens);而就在更久的一个半世纪后的二战期间,法国的反抗军也将他们的部队命名为圣·茹斯特(Saint Just)或罗伯斯庇尔(Robespierre),而这在在也都是法国大革命记忆的回返。

康德在阅读革命的事件中所进行的是某种根本性的置

换：这并非以过去的场合为主题而流传下来的某个有问题的遗产，或以历史“家业”（patrimoine）的方式来处理集体记忆，而毋宁是如同一道缺口，一个开口，如层层云雾中所乍现出的一道青天（在此，我所想到的是那海德格尔式的“开显”Lichtung）一般，突然间，看见了人类迈向最佳境地的倾向——这同时也是康德的人类学中经常出现的人类“自然之恶”（naturelle méchanceté）的一部分。能为事件分类的乃是其永远未完成的特质：不停地被世事的演变所尘封隐埋，但也一直有可能回返到人类生活中；只要状况或机会有利于某种“尝试”，这无限的可能性，在见证现实性的位置上，便会提供后世子孙完美的当代版法国大革命——这就刻画了某种“开放的历史”（l'《histoire ouverte》），某种康德在字里行间所刻画出一股股力量。而且，事实上，当代所有的政治抗争，例如在法国，对抗所有麻木不仁与所有歧视的抗争是为了让那最弱势、最边缘的族群能被认定为某种条件下的“主流”（majorité），而非以单纯的“裸命”（vie nue）对待。在现实性中，具行动力的见证者形貌不断地召唤着人们称之为不可宽容（intolérable）的种种事迹；这不单是以不可触犯的人道—司法原则（principes juridico-humanitaires）之名进行召唤，而是因事件持久的亮度与无休止的呈现而彰显了人类平等的规范，凡此种种，难道不正是印证着康德观点的旺盛生命力吗？

于事件这个概念的中心所浮现的便是公众的论点。事件会激发出相互分享的情感，某个在其场合中被分享的主体性。事件的呈现如同一场“奇观”（spectacle），但参与其中的观众并

未被围栏所分隔；相反地，事件动员了观众，滋长了他们更为庄严的抱负，而也正是这种精神感应或行动、事实、禀性和情感间所产生的交相互动，将完成人类的“进步”（*progressiste*）目标。

就此所涌现且帮助我们思考自身的现实性的这个形象乃是事件的当代成就；一个集体的主体，由一个与事件相关的永续冲力所带出，而这个主体便构成了同时被启发和被吸引的公众。康德的立场介于理性与激情之间，有意思的是，这个立场正处在传统的反对立场之外。激情的公众不能被说成是一群被激情所蒙蔽的公众；相反地，在某种程度上，他们是受事件感动，以至于可任意地将其渴望放到最大，并以整个人类或人性的方式自我探测的公众。热情的重要性在此等同于政治情感，受革命事件所激发。康德式的热情与斯宾诺莎（*Baruch Spinoza*）所描绘的狂热主义完全是两码子事。前者不能与场合的构成分离，康德式的热情在场合中是具有能见度的；明确的人类进步倾向，这是康德在道德的面向中首先所刻画的主题。

在康德的文本中，最令福柯感兴趣的是事件在赋予当代人某些指令（“当个成年人！”……）的同时创造着时代，标示着某种程度的现实性，与替主体自由开启一个无限的空间（“要自由、要自主！”）之间所建立起的这具有生产力的张力。对福柯来说，在建立起主体与其自身的现实间的密集关系的情况下，康德架设了一块我们称之为“我们自己的历史本体论”（*une ontologie historique de nous-mêmes*）之基石。福柯认为，现代性的态度还包含着向我们质问，我们如何以将自身视为现实性发问的方式，将自身建构为我们此刻的主体。现代性的立场也不断

地向我们要求这在历史时刻中将其独特化之物,以及它究竟带给了我们什么任务。福柯认为,在现代性中制造事件的乃是历史性的某个特定的主体化模式,换句话说,是“以我们的作为而肯定认同我们是主体”(nous reconnaître comme sujets de ce que nous faisons)的方法,以我们并不非在历史中以“作者”(auteurs)或“统治者”(souverains)的立场而行动(如创造历史的英雄、帝王),而是以我们自身的能力,做个成年人,与那个在历史长河、时间轮转里的命定的、无记忆的我们彻底分离,成为现实的主体,不再屈从宿命。

## 福柯的问题化过程

福柯是那种少见的哲学家,是那种喜欢提问胜过于答复,喜欢问题胜过于它们的“答案”(solutions)或假装解答的哲学家。福柯的研究就从提问的整体布局而具体成形。在迈向生命终点时,他更加坚持哲学研究的问题化过程(problématisation)。围绕着问题化过程,配置着一个旨在已知的现实场域或思想及论述的秩序中,掌控着“问题”的哲学实践。在这个意义上,问题化过程将与诸如描述、分析、译读、重构和叙述等智识行动相对立。问题化过程是呈现出其独特性的思维步骤与合理性的运用。举个例子,让我以《规训与惩罚》出版后,某些历史学者就监狱史的部分对福柯所提出的反对为例。诸如莱昂纳尔(Jacques Léonard)等历史学家责备福柯不够严谨,忽略了一些重要考据,拐弯抹角地解读部分文献;这些历史学者的批评似乎认为福柯想要写的是一部现代监狱故事(une histoire)。福柯的答复是当中有所误解:他并

不想叙述监狱的起源,或从十九世纪初到现在,作为机构建制的不同阶段的重新建构等等。恰恰相反,他想做的是提出一个问题(*poser un problème*):权力形式的问题,规训与惩罚空间的问题,后者从一开始就显示出了某种乌托邦的倾向——监狱的改革,重新教育受刑人并使其改邪归正重返社会——因此,一实施不是马上失败,要不,失败也是可预见,至少是不可避免,而且还是有用的(*utile*)。如果权力不是以存在着无可救药(*irrécupérable*)且极端危险的犯罪类型向民众呈现那些固有的危险的话,那么秩序,特别是警治(*l'ordre policier*),会有他们大量存在的依据吗?更何况,即使是监狱也无法使这些罪犯返回正途。监狱的“问题”因此是独特的,这种规训空间和权力形式的怪异,其中所显示的规划不但是个幌子、伪装,且真正的规划是不可言明的……

我们可以从这个例子得知,可从《古典时代疯狂史》(*l'histoire de la folie à l'âge classique*)中找到例证,或从福柯在法兰西学院所讲授的《精神医学权力》(*Le Pouvoir psychiatrique*)课程中得知,问题化过程包含了建立垂直关系——福柯有时说为矢状的,拉丁文为 *sagitta*, 箭矢,一种真实的秩序或论述系统,甚或以福柯的用语,一个既有的知识型(*epistémè*)向他们提出一个问题(*adresser une question*);换句话说,呈现在什么样的状况这种真实秩序,这种论述系统应向我们呈现为是有问题的(*problématique*),无论哪一种被制造的、被运用的证据系统:在此,监狱的论点就如同某种人性化手段或是缓和了的刑罚一般。问题化过程包括了对一个现

实世界的秩序或可疑的(douteux)思维秩序进行还原,以区辨脆弱的诸多迹象。我们别忘了,当福柯书写《规训与惩罚》之时,法国的监狱起了火,骚动不但接二连三相继而生,受刑人也与他们的家属诉诸舆论,揭发受刑人境况等法国监狱丑闻。因此,福柯的书采用了这个质疑的表达方式:法国的监狱、权力与狱政规训到底出了什么样的问题,以至于到了今天的地步?或者,我们还可以系谱式的词汇问道:这个危机,不论远或近,究竟从何处来?实际上,这个时代的想法是,现代社会具备了所有的刑罚,交会于惩罚监禁,取代了肉身酷刑,取代了死刑,难道这个时代的想法是无庸置疑的吗?

哲学的任务是如此定义的:辨识某个实际状况或已知的论述秩序的问题元素,以区别脆弱的迹象与重建它们的历史性条件,并辨析究竟通过何种努力可带来它们的实践与普遍性的思维。历史,广义的人文科学思考着如何对这实际(en réalité)或真正(en vérité; eigentlich)是什么的问题提供令人信服的答复;因此,这样的时代,确切地说,乃是这样的一种社会对象或实践系统,以及这依相对的规训而生效的规则所制造出的描述。福柯对问题化过程的实践应用是如此的与众不同:以问题的形式射出箭矢,直抵被瞄准的实际问题核心。因此,在《疯狂史》里,这个特征远道而来,且向西方社会中排除问题的哲学赌注投以强烈的目光:“为什么不可能在非理性的差异中维持原状呢?迷魅于感性的谵妄,监禁在疯狂的幽暗处,为什么疯狂必须与自身分离呢?疯狂又是如何被排除在语言之外的呢?到底是何种权力使其所面对的对象都停滞不

动了？是何种权力判定它所坚持的非理性证据为疯狂的呢？”<sup>①</sup>

问题化过程可被定义为一种方法，包含了抛出问题，陈述问题的程序，这些对读者有同等启发的问题，并抛出对问题化过程进行反思的挑战。问题化过程以置换或撷取思想基底方式创建了一个向提问开放的空间，例如福柯在《临床医学的诞生》(*Naissance de la Clinique*)结尾所作的陈述：现代医学思维，从十八世纪成形，在我们的经验场域设定地标，使我们发现自身的有限性，以及在不同场域以相同名义所产生的知识和论述——福柯引述了荷尔德林(Friedrich Hölderlin)<sup>②</sup>，与里尔克(Rainer Maria Rilke)<sup>③</sup>的诗作。医学的思维是以作为“以充足的权利介入人的哲学状态”(engage de plein droit le statut philosophique de l'homme)与“描绘一个尚未解套的结构”(dessine une structure qui ne s'est pas encore dénouée)而被问题化过程的。问题化过程可被定义为一种思维的技术，目的在于让我们拉开间距，我们从这个间距，可以捕捉那些围绕着我们并构成我们的论述的种种事物。

对福柯而言，问题化过程的视角乃是必要的。我们必须重新对思想的历史性条件进行提问。单纯地思考历史并不足以理解被安排在历史先验(l'a priori historique)之上的论述秩序与实践系统。因此，我们不会遵守再现系统的描绘，更不会

① 请参阅《疯狂史》第三部分，《导言》，第372页。——作者注

② 荷尔德林(Friedrich Hölderlin, 1770—1843)，德国诗人、哲学家。

③ 里尔克(Rainer Maria Rilke, 1875—1926)，奥地利作家。

遵守行为的图式和态度。由此观之，思维并不单纯形成再现的场域。在这个观点上，思维同时也具有反思性的形式；它在我们思考与行动的关系里被建构，在它的现实性里被建构。我们以此途径在真实与虚假、可能与不可能、正义与不义的世界里建立起思考与行动间的关系。

福柯将这个反思缝隙描绘成由此启动某个自由运动的“后退支撑点”（*prise de recul*）。因此，这里便有了某种从自我到自我的差异出现的可能性。从自我到现前，这个距离并不以后退或疏远的形态出现，而是以建立某种批判能力或使差异的可能性出现的样貌现身。在两堂针对康德的《回答这个问题：什么是启蒙？》的讲课中，福柯谈到现代性的主题；他说，就是在此状况下，当下才等同于现实性：在这个范围里，既然当下对我们“提出问题”，并召唤着我们的批判官能与面对大历史的责任，因此，它的出现便如同我们主要状况的折射面；作为现代人，我们将对这当下不停地提问。

所有真实的历史性、思维图式与管理模式的状况皆显示出那些很明确且无庸置疑的证据系统，对人们而言，都可能成为“有问题的”（*problématique*）。所有被证实的实际状况，所有被规范的陈述，所有常态化（*normalisation*）的进程，都可能成为“有问题的”。由此观之，在福柯研究的概念中，问题化过程精确地与常态化相对立。思维、陈述成为常态，监督管理则召唤它们成为问题。

福柯努力辨识的是面对当下的思维批判立场（*position critique de la pensée*）。他的问题并不在于提供一个以无视当

下而建立批判的切入点(部分马克思主义者的研究法是这么做的),而是呈现出某些“坚实”物,召唤它们的历史性、非问题、成为问题的状况,而在某种实践和论述无限扩张所带来的诸多天经地义的行动中,让这些物成为问题性的。

我们经常可见福柯对既有客体的独特性进行问题化过程的分析模式;当他开始在《古典时代疯狂史》里着手研究疯狂,在《临床医学的诞生》中深入探讨疾病,在《认知的意志》中研究性意识,在《规训与惩罚》中探究监狱的刑罚等的这每一本著作中都可发现这点。在每一个案例中,问题在于如何运用考古学与系谱学的研究方法,形成明证性的系统、真实的体制、陈述的规范、知识与特定权力的游戏,并在这些游戏上,装配着种种同样有效率的部署,如医院、监狱、现代的临床诊断,各种分析疗程……

在这个观点下,我将再度重申,关键并非在于否认当下,使实践系统无效;事实上,这些实践系统乃是些对我们进行赋权,让我们在辨识面对当下时得以建立起某种警惕措施的领界。换一种方式说:经常作为我们的论述与判断参考的种种普世判准在此也应被当成问题化过程的核心,换句话说,必须让这些普遍性自身成为有问题的;诚如福柯所言,我们在此所辨识的乃是“做哲学的危险”(danger qu'il y a à philosopher)。根据这个论断,所有事物都是可问题化的,换句话说,必须继续延伸历史性状况,理解这作为思维的不可跨越的视域之物,并带着绝对和普遍性的标记以卷入与论述秩序守护者的某种冲突。人们经常指责福柯的怀疑论(scepticism),但我认为,

他借由现代性的状况,努力将关心现前的强度与区别现前的能力相互组合,即使难度相当高,但终究达成了。

对福柯而言,当思想的伦理辨识着某个实际、想法或有问题的管理元素时,其重要性也才得以显现。福柯以古希腊与罗马时期男孩们的爱情,尤其是那著名的“男孩的二律背反”(antonomie du garçon)为例:“古罗马或希腊人很难接受一个将要担负起家庭与社会责任,并对他人行使权力的男孩,曾经在与另一个男人的关系中是被动的。这不但在道德价值的规范中难以想象,且我们也不能将其视为一个禁令。”<sup>①</sup>事实上,此处所辨识的问题,与主体的禀性和生存的艺术相扣连,关系着自由人掌控其自己的命运的这件事。在建造了一个完全的管理场域的有问题的关系中,主体被带至与他自身的关系中进行探究,并在他自己所存在与他自己的行为、言语间差异的空间里进行自我思考或反省。这并非意味着提出禁令或规则,而是以校准某个确切的不确定状况的方式,使经验等同于“问题”的这个面向得以浮现。

福柯说,只有在论述系统与实践部署能以“不进入思维场域”的方式开始行使它们的效应,在过了很长一段时间之后,这个不确定状况才会出现。因此,问题化过程的可能性仅出现在主体停止与他们的思维、言语和行动绝对地吻合的状况下,仅出现在与思考、作为和行动方法相异或后退的纯粹可能性之处。问题化过程也因此将与“自由”产生关联。在这个

---

<sup>①</sup> 请参阅《主体诠释学》(l'Herméneutique du sujet)。——作者注。

视角下,完全的自由乃是某种差异的能力(une capacité de différer)。

“问题化”(problématiser)、“问题化过程”乃是在法文字典里无足轻重,但对德勒兹定义哲学活动来说却是无比重要的词——概念的发明,就其过程而言,经常可能冒着创造新词的风险。我们在此遇到了一个难题:在响应来自真实状况的挑战时,我们经常会以理解或被要求的实践来面对“问题”;我们都在发明新词,或重新表现及使用已存在的词以构成问题化过程的新模式。然而,接下来,这些问题化过程的模式中很特别的新词或重新表现及使用的词逐渐被视为与其他的词一般自然存在着,且对我们而言,它们也变成了“物”(choses),例如生活中的自然对象、历史和人类的管理监督等。而事实上,“问题化”及“问题化过程”并非自然产生,而是被建构而成的。我再借用福柯的例子,说明新词会遭遇的问题——古希腊“同性性欲”(l'homosexualité)的这个词乃是全然地陌生于其情欲或性生活问题化过程的专属样态的。因此,有些人自问,拿破仑军队所行之处所带来的大屠杀(massacre)是否应归类为“种族灭绝”(genocide)<sup>①</sup>,犹如种族灭绝具永久性,而非历史性的状况与作为某个确切时代灾难的特定感性形式,就如同奥斯维辛集中营(Auschwitz)或古拉格(le goulag)。福柯问题化过程的命题很可能会被视为某种对抗

---

<sup>①</sup> 拿破仑时代并无“种族灭绝”这个词。Problématisation chez Foucault, *Entre chiens et loups-philosophie et ordre des discours*, L'Harmattan, 2009.

天真的客观主义者或尖酸刻薄的普遍主义者之疫苗。回顾过往二十至三十年的教学生涯，在像法国这样的国家，高中哲学教师最后将如苏格拉底一般被城邦法庭判处恋童癖罪——依照当时的处罚条列，这乃是“带坏年轻人”（*corruption de la jeunesse*）的罪。

## 福柯的部署论

福柯二十世纪七十年代中期的哲学研究中,部署一词频频出现。这与他第三类主题的著作有关——《规训与惩罚——监狱的诞生》、《性经验史,卷一:认知的意志》,或更普遍地说,这包含了福柯具开创性的现代权力理论的所有文本与对谈,特别是围绕在规训动机之上的文本。

### 一、福柯作品中部署一词的出现

在这里有两个必要的初步评估:

1. 部署一词的浮现标示着福柯所采用的研究观点的某种置换,某种视点、创新样态或概念“装备”(outillage)的转变。因此,我们从“人文科学考古学”(archéologie des sciences humaines)(《词与物》一书的这个副标题)的宏大抱负出发,这个抱负持续出现在《知识的考古》(*L'Archéologie du savoir*)中,一直到既是往多样且“琐碎”(triviaux)的对象移动,又定

位在针对特定对象的类型研究(监狱、军事训练、刑事上的精神医学、十九世纪对手淫的压抑)上。它主要在于去了解这些对象在体制,尤其是规训的体制下究竟是如何互相配置的。同时,它也要使这些对象从其自身的特定性、多样性,以及它们所臣服的共同体制的配置(agencements)中显现出来。

从福柯对知识型这个关键词的使用到作为福柯第二主题的部署一词的过渡正标志着这种研究观点的转变。1977年,在《欧尼卡》(*Ornicar*)期刊的访谈中,福柯便点出了此一研究观点的转变。福柯说,知识型主要是某种论述的部署、某种论述的配置模式、某个陈述形式的集合;在某个知识的已知地形中,这个陈述形式的集合以一种横断的方式运作,从一个领域到其他领域(文法、自然史、经济),而因此,这也得以在知识的“平台”(plateau)上产生某种同样的效应。知识型乃是某种固定在借此区分真与假、科学与不科学的论述和陈述组织规则上的东西。在同一个文本中,福柯说:“[知识型是]策略性的部署,在此部署下,人们可以在所有可能的陈述中拣选那些在科学性场域内可被接受的陈述,并让人能够说出:这些是对或错的。也就是说,必须科学地将无法质化之物从可质化之物中区分开来。”

往前追溯,这正是《词与物》与《知识的考古》的计划,这个“(古典时期)知识型的历史”向福柯呈现的是一条“死路”(impasse)。他说,这个计划不但太专注和固着在论述分析和论述的平面上:普通文法的论述、布丰(Georges-Louis-Leclerc

de Buffon)<sup>①</sup>与林奈(Carl von Linné)<sup>②</sup>的自然史论述、十七世纪重商主义理论家的话语等,也太注重在这些论述共同结构的假设研究上了。因此,福柯指出,应该要变换视角,潜入比论述更深的地层,直到最琐碎之处,并向异质性开放。论述在他眼前犹如一扇窗,但真要通过这扇窗来观看一个时代的内部,就显得太狭隘、太单一了。因此,必须要探测墙面、拆掉地板,研究结构的材料,并且从各种角度去看“这究竟是如何运作的”(ça fonctionne)。就是这个演化标示及检视着对知识型一词的放弃和对布置一词的采用。福柯将此一转变定义为其研究范围的扩展:“我所要作的是试着呈现这个我所谓的部署,它是比知识型更为普遍的情况。我宁可说知识型是论述的特殊部署;它和部署不同,部署是论述和非论述性的,它的要素是异质的。”<sup>③</sup>

因此,从知识型过渡到部署便意味着“到论述和陈述的彼岸”(aller au-delà des discours et des énoncés)。

2. 在福柯的研究中,部署这个词出现在一个新的词汇场域的内部,这个场域旨在理解网络运作或某种串联的成形——部署、装置(appareil)、装备(appareillage)、制度、配置、策略集合、网络、模式、技术、机器、机制、机器设备等。这些术语或意义群组在那些年的研究所形成的观点,以成束的方式

① 布丰(Georges-Louis-Leclerc de Buffon, 1707—1788),法国植物与自然学家。

② 林奈(Carl von Linné, 1707—1778),瑞典植物与自然学家。

③ 请参阅《言与文》(*Dits et Ecrits* [Paris: Gallimard, 1994]),第3册,页298。——作者注。

配置,更胜于它们以指出个别对象的方式,清楚地互相辨认。作为既是整合又是多样的集合,部署标示出了一种普遍的新问题性之出现(关键词有权力、知识、性经验、规训、刑罚)。在这个新的领域中,这些术语无止境地相互映照。我们通常很难清楚辨识它们的出现地点;它们不但经常相互替换,且全被登录在技术想象的名册上。因此,在这里特别令我们感兴趣的是,时而彼此替换又时而彼此区分的“装置”与“部署”这两个词。例如,福柯在《规训与惩罚》一书中提及了边沁式的全景敞视监狱(panoptique benthamien);福柯一下说它是“重要的布置,因为它使权力自动化和去个体化”(un dispositif important, car il automatise et désindividualise),一下说它是“神奇的机器”、某个“使看/被看脱钩的机器”(machine à dissocier le couple voir/être vu),一下又说它是“充满怀疑的流通装置,因为并没有任何绝对(视)点的存在”(appareil de méfiance totale et circulante, parce qu'il n'y a pas de point absolu)。

我们要强调这一点:部署的概念与其他相关联的概念在福柯的语汇中出现的乃是某种新的理论与概念想象的诞生与增长,伴随着某些新的影像和隐喻的加载:网状模式(与德勒兹-加塔利相近)、技术、科技和机械(machiniques)模式。在这里我们所看到的不仅是问题性的改变,也是福柯的哲学狩猎的表达方式(tournure):知识型这个深奥的词,在结构主义蔓延效应的脉络下,带着某种科学主义者的尝试与新实证主义者的印记。在此,《词与物》和《知识的考古》都被视为如往昔

工匠们的“杰作”(chefs d'oeuvre);比起博学式的证明,作者所行使的乃是某种更为严密的论证。尽管福柯总是为自己在某种程度上的结构主义倾向辩驳,然而,支撑知识型概念的语言模式仍隐然存在,就如同在同一时期,这些语言模式同样支持着拉康(Jacques Lacan)的对无意识的研究取径。而且不要忘了,福柯也在同一时期因“知识型”而备受重视,在康吉扬(Georges Canguilhem)和维耶曼(Jules Vuillemin)这两位知识论者的积极支持下,他也因此得以敲开法兰西学院的大门。

部署一词的出现,在福柯的哲学研究中,也伴随着的乃是参照视域的转变。说得更强烈点,我们乃从“科学”过渡到了“政治”(la politique)(正如我们将在最终进入的“伦理”主题一般)。事实上,我们不仅可在《规训与惩罚》这本在“战火轰隆声”下急速完成,同时作为战斗及分析的书中感受到这种转向或不连续性,也可在《认知的意志》有关《死亡权,对生命的权力》(Droit de mort, pouvoir sur la vie)的最后一章中,发现某种政治—哲学的极大挑战;福柯在此提出了某种对君权时代的权力观念之激烈批判,并紧接着努力建立一种权力或政治的研究取径,也就是从部署此一研究取径出发所发现的“权力部署”(dispositif de pouvoir)和“支配部署”(dispositif de domination)等。但贯穿全书的性经验部署(dispositif de sexualité)的分析也同样是政治的:这是从十九世纪所奠定下的“性经验部署”开始,对现代个体究竟是在何种权力和知识关系类型下被生产的分析。这也是关于了解我们是如何被某种或多种性经验部署所生产的分析;由于我们向这些部署贡

献了我们自身,才使得性经验部署得以对现代个体进行生产并维持其生存,以及在这些相互作用下,如何不以司法术语定义管理的主要部分(遵从法律、对禁令的服从),而是以关系、瞄准、目标和实现等词汇加以定义。这是另一种权力模式的显现,它和部署概念的浮现有着密切关系。福柯阐明性经验及权力面向的错综复杂——因为在此,它经常是装置、部署和技术的问题;在这样的问题中,性经验(与“性”[sexe]相对)作为生命组织的领域,某个被权力形成的领域以及同时,论述的场域而出现。

## 二、部署论的用途及其延伸范围

大约于1975年在福柯的词汇中出现的部署概念也被一直沿用到了最后,并在后期的主题中以某种较为缓和的方式出现。在阅读《主体诠释学》时,我们发觉这个词汇已经比较不是用于策略操作,尽管它仍持续被引用。显然地,权力的分析阶段乃是部署在福柯著作中的黄金时期。换句话说,在那段时期,我们的作者正竭力思考在生命政治(biopolitique)或生命权力(biopouvoir)的新状况下,某种主权模式的揭示——“必须建立一种不再拿法律作为典范及法则的权力分析”<sup>①</sup>。在此,某种建立在法律之上的权力经济(它是绝对君主政体的法律)是借着宣告禁令及惩戒来寻找其有效性的。这乃是某种建立在生命政治部署上,并按机械、动力模式计算的权力经

---

<sup>①</sup> 请参阅《性经验史》卷一《认知的意志》,页119。——作者注。

济——这是些“运作”(fonctionnent)且在此运作中启动生命的装置。因此,顺道一提,眼见法律无所不在的阿甘本,肯定是假定的福柯门徒中最不忠实的一位。

另一方面,我们必须强调,在一般情况下,福柯说的是这个或那个……的(de)部署。整个部署在此被扣连上一个决定、一个功能、一个空间、一个专属的目的上。福柯的思想在此也朝着对多样性的持续领会前进。在某种潜在的意义上,我们很可能发现某种布置的无限性,而且我们也从福柯的文集中看到,福柯已将其发展至某种极端多样的配置或客体部署。在迅速浏览过福柯在这个时期的著作后,我们便得以衡量出这些术语所延伸的范围,要不,换个人们比较喜欢的说法——它的扩散(dispersion)场域。

在一篇1975年的文本中,福柯谈到十九世纪鄙民虞犯(plèbe délinquante)的规律生产,我们看到立法部署(dispositif législatif)这个观念的出现:“整个立法部署精心设置了受保护及有利的空间,在那里,法律可被违犯,有些则可被忽略,再者,说到底,在那里犯法要受惩罚。”<sup>①</sup>

我们在此也看到某种将注定生产着规律性、建构动力集合、使实践操作生效并充满着策略功能的装备论点的出现。部署一词的使用,在福柯提到权力部署时频繁地重复出现。例如,关于疯狂在十九世纪的新用途,在精神医学诞生前,我们将这么说:“我们将‘疯子’置于创意及畸形的域外。然而,

<sup>①</sup> 请参阅《言与文》,页719。——作者注。

它们仍在网络中被沿用,它们仍在权力的布置下形成与运作。”<sup>①</sup>

在此,要强调部署一词使用的重要性,许多部署皆在网络中运作(司法、精神医学、医院、监狱……);这些特别部署的集合将和疯狂或疾病产生关系,而这些编织还算紧密的网络、功能及动力的配置并非外在于个体的:这些部署穿透、形塑,并将他们的轮廓清楚地进行了勾勒,赋予其位置并动员着他们的主体性(使他们屈从,并使他们成为主体)。在此,我们可以发现部署这个术语和装置的区别在于:装置经常被理解为更接近于我们习惯上赋予“制度”的意义。因此,“在我们的社会中,真理的政治经济……是在非排他性的控制下被生产和被传播,并且是处在一些巨大的政经装置(大学、军队、书写、媒体)的支配之下的”<sup>②</sup>。

当福柯使用装置一词时,他是将制度视为某种得以从外在占有个体的活动的——由此观之,这其实有点像同一个时期的阿尔都塞(Louis Althusser)与普兰查斯(Nicos Poulantzas)使之蔚为风潮的“意识形态的国家机器”(appareils idéologiques d'Etat)。相反地,当福柯讲到部署时,他所提及的乃是某种双重配置:一方面是“机器”(在全景敞视监狱、医疗鉴定或精神病学的意义上,都是权力与知识机器);另一方面则是穿透个体与团体的流动,直接影响着主体化模式——这

① 同上,页77。——作者注。

② 请参阅《言与文》,第3册,页159。——作者注。

些与政治、性意识、健康等有关的东西。然而我想在此再一次说明的是,这些区别乃是弹性的、多样的,而且我们将看到更多情况是,福柯将部署和装置当成同义词来使用<sup>①</sup>。

而除了“权力部署”外,经常被福柯提到的还有下列意义群组,有时是单数,而有时则是复数:“知识部署”(dispositif de savoir)、“性经验部署”。换言之,这是某种专属功能性,或也就是说,某种共同效能或异质元素的一般性动力配置,诚如福柯所言:“论述、制度、建筑上的安排、规章条例的决定、法律、行政上的审慎安排、科学陈述、哲学、道德、慈善的命题,简言之,已被说的,和那些没被说的相同。”他再加上:“这些就是部署的要素。部署本身即是人们可以在这些要素间建立起的网络。”<sup>②</sup>

由于部署组成了这么一个网络,它也因而有着某种协调作用及某种组合的能力。部署以实用的目地(à fins utiles)进行布局。福柯借克劳塞维茨(Karl Von Clausewitz)式的用语<sup>③</sup>所表达的是:部署有某种策略功能,他说,它在“本质上就是策略的”。然而,这却一点也不意味着它是在一个人、一个团体或一个阶级手上,让他们得以用来实现某个目标的工具(福柯在此与当时的马克思主义进行了区分,因为马克思主义将警察和军队定义为为了“用来服务资产阶级”的工具)。对福柯而言,部署是“某种形塑的过程”,它的功能主要在某个既定

① 请参阅《言与文》,第3册,页201,731等。——作者注。

② 同上,页2。——作者注。

③ 克劳塞维茨(Karl Von Clausewitz, 1780—1831),普鲁士军事将领,西方著名军事理论家,他所写的《战争论》一书被视为西方现代军事战略理论的基础。

时刻“响应紧急状况”。福柯使用了一些例子,例如在十九世纪所出现的疯狂和精神病之控管一屈从(contrôle-assujettissement)部署就像是生产能量应用、生命常态化、身体标准化和分派,以及根据身体安排之总体规划的组成部分,以及对标准步骤、制度和特别知识的安排;但首先,部署的要职在于响应某个要求,这个要求常常连结到一个新的情况;福柯也以这样的精神着眼于精神科专业的发明,因为正是这样的专业同时连结了古代政体刑罚系统的废除以及精神医学知识的生产。

同样构成部署之特性的还有其可塑性(plasticité)。事实上,为了能够运作,部署必须具有某种稳定性的形式(常规、知识、步骤及建制),然而,同样也是在有效的范围内,部署常常又反过来生产出在定义上无法预期和预测的效果。存在着某种部署的能动性和动力效应,这在在也都导致了其在先验上的某种不可决定性(l'indéterminable a priori)。福柯举了监禁部署(dispositif d'emprisonnement)为例(这种部署和刑罚及监狱机关是两回事——它是一组通向监禁、框限和价值化等的程序集合)。就像它在十九世纪所进行的配置:它对得以(通过监狱)形塑鄙民虞犯的生存环境(milieu délinquant)的非计划内的效应进行生产;然而,这却是种能够被工具化的效应,且布置将会重新适应这样的程序,例如,将鄙民虞犯的生存环境用于政治目的(马克思在他的《路易·波拿巴的雾月十八

日》中对此有所分析)<sup>①</sup>。这种对其自身效力之无预期作用的适应过程,福柯命名为“部署的策略性装填”(le remplissage stratégique du dispositif)。

我们也因而较能理解部署如树状般的增生能力:巨大的布置驱动着一系列特定的微部署(micro-dispositifs)——就如同1977至1978年,福柯在法兰西学院的“安全、领土与人口”(sécurité, territoire et population)的讲课中提到的:某个一般性的“安全部署”(dispositif de sécurité)逐步地被安排在现代社会中,它在配合个别功能的微部署的形式下,借着某种无限的繁殖能力显示其特征。正是在这个面向上,部署能把某段历史的计划或某种安全性的考古学,具体化在国家理性(rationalité étatique)和治理性的关系中。社会安全制度是其中一种附属的部署,福柯在分析其构成的矛盾性时提到:“我们能注意到这种东西是部署的功能性机制所固有的:一方面,我们提供人们更多安全性,相对地,我们也就提高了他们的依赖。”<sup>②</sup>在同一篇文章里,福柯谈到:“社会庇护的完全部署。”我们在此所看到的乃是部署一词的(经常使用的)实践特征。在福柯的著作中,这乃部分取决于其可能性,此一可能性随着部署不断地从宏观学平面过渡到微观学逻辑平面——从“历

---

<sup>①</sup> 雾月即法兰西共和国的第二个月,相当于公历10月22日至11月23日。马克思写《路易·波拿巴的雾月十八日》时正值1851年12月到1852年3月,12月2日路易·波拿巴建立独裁政权,随后,便自立为拿破仑三世皇帝。马克思将此政变与法国大革命时的拿破仑一世自立为帝之政变互相比照。他指出,1848至1851年法国的无产阶级对于赢得政权尚显生疏,然而此次经验却带来1871年的成功,在列宁所写的前言里,引用了一句马克思的话非常有趣,马克思说道,“所有的革命都很爱这个机器基于粉碎它”。

<sup>②</sup> 请参阅《言与文》,第4册,页368。——作者注。

史部署”(dispositif historiques)平面过渡到二十世纪七十年代法国监狱中的重戒护区(Quartier de haute sécurité)。在其著作的第四及最后的主题中,我们便可看到部署的全面使用出现,例如:真理部署(dispositif de vérité)、“主体性部署”(dispositif de subjectivité),尤其是在以《主体诠释学》为题所汇集而成的法兰西学院的讲稿中。然而,这些用法却并未和那些点出部署可以是一个告解台或一个德考(Decaux)式公厕<sup>①</sup>般独特或平凡的配置互相矛盾<sup>②</sup>。

所以这乃是借由把部署这个术语发挥在广泛及多样的用途上来描述现代性的形式,现代性对将理念(idées)视为人类行动之驱动力的解释类型,还有那些不停呼吁用某种“背后的力量”(forces de derrière)之决定效力来分析历史、政治与社会现象的观点进行了拒斥。福柯所强调的是这点:部署不是像那作用在人或物之上的外在力量和之下或之后的机制,它是以“居民”(habitant)为其主要目标的纯内在性,且它将穿越最多样化的客体(或主体)并赋予其活力。部署借由流动的行动展现:“(以下是)我们可以赋予历史部署的名词:不是我们很难理解的某种隐藏的实在,而是巨大的表面网络、身体的刺激、愉悦的加强、论述援引、认识的训练、控制及反抗的强化,在此皆根据一些重要的知识及权力的策略,彼此互相连结。”<sup>③</sup>

---

① 法国 JC Decaux 公司设立的路边投币式公厕。

② 这些例子不在福柯著作中,由我负责。——作者注。

③ 请参阅《性经验史》卷一《认知的意志》,页 139。——作者注。

凝聚在部署里的乃是某种树状思维,它不是要说明种种“隐藏力量”(forces cachées)的动作,而是此流动的循环,这个循环不只以部署的再生产为目的,而且还倾向于新领域的革新、发展与合并。在此平面上,“性经验部署”就如同它在十九世纪与二十世纪中所进行的这无止尽的创造及再发挥,且就某方面来说,这还是某种典范性的状况。福柯强调,性经验布置部署“以越来越细的方式穿透身体”的能力,与“以越来越全面的方式控制大众”<sup>①</sup>。

对福柯而言,部署乃是个战斗性的词,尤其是在面对马克思主义的经典信条时,部署拥有着某种策略性的地位。这是一个在概念及理论的想象上召唤着某种调控(registre)的激进转变的词。福柯反对围绕着个体及团体的配置概念,从马克思式的决定论,到一些“嫁接”(branchent)在动力形式,以及使人们通过合适的科技与技术方式进入管理或行动场域的决定论。此一借由部署所接近的社会及历史世界,对福柯来说,不只涉及现代性。他在《主体诠释学》中所描述的古代的主体性世界也是一个在其中自我技术、锻炼、苦修实践等扮演着结构性角色的空间。然而,在他的描述中,现代部署的特性之所以出现,乃是动态要素较静态要素占优势所致。现代部署(再次以“性经验部署”为例)能完全地征服世界、瓦解反抗、挹注生活、优化、最大化(这种表达充斥在《性经验史,卷一:认知的意志》里),并且不会在“获得胜利”后结束(这仍是克劳塞维茨的语气,最多样的政治与社会生命现象之策略取径)。

<sup>①</sup> 请参阅《性经验史》卷一《认知的意志》,页141。——作者注。

在某种更大的标准下，福柯也安排了某种文化、社会规范、集体管理的传播模式，此模式与埃利亚斯（Norbert Elias）在《文明的进程》（*Procès de la civilisation*）的不同卷册中所研究的模式相近。此一对照乃是必要的，尤其是当福柯提到十九世纪性经验部署的传播时写到：于是我们可以说“性经验”部署借由特权阶级在最为复杂和频繁的形式下被开发了出来，并在整个社会中传播。然而，并非到处都沿用相同形式和相同手段（医疗与司法的决策机构所扮演的个别角色，在两者中并非总是相同，而在性经验的医疗上也并非以相同方式运作）。

部署的扩张动力是经由连续的阶层征服而产生的。部署的特性在于提供可自由使用的诸多模式，然而，同样地，部署也从其分化及适应之无限的实践能力中获得其效力（例如，看看我们社会里的司法部署及医疗—精神医学部署，这两者间已建立起了某种不断地作为动力的恒常的再转化的关系）。很明显地，借由部署论点，福柯所呈现出的是他对西方现代性的最主要分析——伴随着以下的重要特征：无穷尽的扩张能力、无限的可塑性及其组合。所以说，福柯所设置的现代性观测站不是没有道理的，因为它是在性经验与权力的接缝上，在政治和欲力（libidinal）的接缝上的布置（而不是在意识形态、精神法则或经济）中运作的。事实上，正是在此交会处，部署才获得了其能力，这可称之为我们时代的炼金术的能力——这在可塑性与动力之间，在那使其成为实验室，并为我们，当然也可能为恶魔所建的这不断进行实验的领域。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 《福柯的部署论》，原篇名《福柯的“布置”观念》，曾发表于《文化研究》第六期增刊，2008年6月，页230—240。

## 牧民与“动物生命”

本文来自于一个诧异：当福柯将牧民权力（le pouvoir pastoral）定义为一个庞大形态时<sup>①</sup>，他总是专注且深入到基督教牧民的问题细部，而非从最初的牧民形态，亦即从牧民者的观点、行动、引导行动的动机与原则出发（以显现出他双重尺度的“伦理”，他的主体性或可作为权力运作并完成主体化的各种样态）。福柯的牧民研究从来不关注母羊群，以及这样的牧民对象与关系。母羊群是持续且唯一地被视为牧羊者管理所关怀的纯正且单一的对象。换句话说，文学上的动物形象：作为“被治理”（gouverné）的要素或目的性的引导的羊群不会说话，一群群的母羊间也并无互动的能力，牧羊人的行动仅为了很单纯与正当的理由。羊群的状况仅停留在动物性的面向——一切宛如是在原始或最初的牧民权力中进行，由于没

<sup>①</sup> 请参阅《整体和单一》（*Omnes et singulatim*）、《规训与惩罚》等著作。——作者注。

有任何形式的主体,没有任何语言的管道,没有任何发展反抗管理(contre-conduites)的能力出现在“羊群”这一边,所以人们乃形同动物一般(à l'égal des animaux)被统治。我们甚至可以问,根据福柯的牧民论述,牧民的关系是否就是统治者与被统治者间的关系。母羊群是“被管理的”,甚至超越了被治理的程度,而这都缘于福柯所经常提出的统治者与被统治者的关系。但无论是何种形貌,福柯都假设其间的互动与权力运行时某些必要的“使之作为”(faire faire),一方面配置一些管理,另一方面,则是展现出在被统治的一方存在真正的“反抗场域”(contre-champ)的反抗管理、抵抗、论说和行动等。

我在此综合福柯对牧民权力进行阐述的基础与原则:起初,牧师是上帝与人们之间的联系。这是一个非常古老的结构,我们可以在亚述人(les Assyriens)、埃及人(les Egyptiens)、希伯来人(les Hébreux)社会,而非在古希腊的社会中找到。福柯说,在这些文明中,上帝与他的子民关系之定义,就如同牧羊人与羊群的关系。通过置换,这个上帝与其子民关系的牧民结构,在人类的导师——牧民者(guide, berger)与人群的关系中,成了某种权力模式。

福柯针对这种权力形态的特征强调:这种权力形态既非镇压的,也非威权的。牧羊人不摄政,其角色如同在一块领土或城邦里的希腊国王;牧羊人引导带领着羊群,时时保持警戒,看守羊群,不让它们误入歧途或虚弱衰颓。这是一种照护的权力;牧羊人不“为他自己”而统治,恰恰相反,他的统治完全是“为了他人”,羊群与属于这种模式的,不仅是全球的,也

是个体的：他的所有都是为了照顾羊群。但根据那本非常著名的《圣经》之想象，牧羊人谨慎地看着每只动物，不让它们走错路，也不能让它们身体衰弱，有时甚至为了寻回拯救一只迷途的羔羊，牧羊人还得暂时置其他羊群于不顾。

福柯对牧民最初形态的所有延伸都致力于那个我们可称之为牧羊人工作手册的描绘。羊群并没有自己的存在：他“以牧民者的直接行动与立即出现而存在”。（《整体和独一》）无论在《整体和独一》还是《规训与惩罚》中，福柯对这个庞大的权力形态在最初所作的全部描绘都着力于牧民者的形貌，他，就像个向导，带领着他的羊群，保障羊群的安全，奉行恒常且个体化的仁慈照顾，理解到羊群既在集合里也在细节中（dans l'ensemble et en détail）。福柯同时也在这个形态所呈现的崭新面貌上坚持说到：“欧洲大陆这一方，在古典时代末期所出现的社会里，曾创造许多不同的政治样态，而这些政治样态仅发展出一种独特的权力技术，绝大多数的人们是成群的，而牧者却仅仅是少数人。”（《整体和独一》）

这样的一种牧民权力阐述了我的第二个诧异。

首先，相对于某些常识，福柯在这两个文本中对牧民权力的意涵有着颇多坚持——其个体化的特征——某种个体照护（individuellement bienfaisant）权力。同样令人惊讶的则是，“个别母羊”真正的个体性全然没有被顾及。这个承担与奉献，如何能在没有交流的状况下展现呢？牧羊人与母羊的个体性又将如何产生互动呢？迷途羔羊、病弱绵羊、桀骜不驯的母羊与牧羊人之间又如何建立关系？缺乏语言，这个关系又

如何能维持呢？牧者使羊群具有个性的“游戏”，是否会局限在辨识身体上有某个特殊“问题”，行为不规矩的母羊呢？不建立一种特定的关系，又怎么处理这个问题呢？关于这些，我们都并未能在福柯的文本中发现。

其次，只要打开《圣经》（福柯在这些文本中经常以《圣经》为参考），我们可以明确意识到“羊群”有某种专属的“在场”，某种将自己给表现出来的能力，且正因羊群具备了这种能力，因而我们可将《圣经》中的羊群定义为为牧者照护的纯粹对象。当然，如果我们以《出埃及记》为例的话就会有问题；首先，希伯来人作为子民与上帝间的垂直关系，摩西自认在这段旅程中，他是被指派扮演上帝子民的委托人和中间人的如此可怕的角色。

福柯所提出的“牧民结构”（*structure pastorale*）也正在于此，希伯来人的上帝妥善引导他的子民们穿越沙漠，他的现身显灵经常是看得见的，他引导、展现、保证并鼓励劝勉他的羊群……但是，与福柯分析的例子相反，羊群也是人群：它同时显出最好与最坏的部分，某种有着自己的运动的集体禀性，这些运动经常违反上帝之指示，而这个上帝则一丝不苟地通过摩西传达指令。在出埃及的漫长旅途中，这群子民们经常发言表达他们的气馁、愤怒、不耐、失望和挫折。他们抗议由摩西所传递的指令，他们怀疑、漂泊并远离指挥。就此，我们可在希伯来人所崇拜的著名的《金牛犊》（*le Veau d'or*）的篇章中略见一二。

牧民的形态在此，在它的原始形态中，并非与一个不仅被

定义为活生生,且被赋予真正主体性的群体不兼容:法老的奴隶们,希伯来人形成黑暗中人群的集合体,尚未巩固与上帝的圣约,上帝将会让他们获得基督精髓——但他们并未约减至相当于哑口无言与不知忏悔的动物性,相反地,他们是误入歧途且遭受虐待的子民,是人类。而他们的存在更不能被压缩至摩西的任务对他们的界定:作为上帝的子民。

福柯在《整体与独一》的文本中精细地对柏拉图的有关文本进行了分析,旨在呈现牧民权力的形态基本上相异于古希腊思想——这应该是柏拉图之思想呈现。福柯在此并随时化解了牧羊人与统治人类的牧民者之形态,以增强织布工的形象。福柯提醒,柏拉图的论证并非区分动物管理与人群管理,并使我们易于定义在城邦中所行使的权力形态——对柏拉图而言,关键并非在于决定哪些种类可以形成群体,而在于分析牧羊人的作为(*ce que fait le berger*)。福柯强调,我们可以说国王,是或不是,某一类的牧民者。

福柯在此也凸显了有关主体存在以及人类或动物群体布置上的“绝境”(impasse)。这个识别显得不甚重要,对牧民最初形态的分析完全且毫无保留地集中在牧羊人的角色与功能上,仿佛这个权力形态在主体与客体(活人)的单边关系中,是行使在全然不对称、不均衡的模式之上的。当然,这个形态在普遍的条件下会代表着一种很显著的例外,例如福柯在《认知的意志》里所提出的权力解析,其重点经常被放置于被统治者的自由与他们获取权力的能力,以产生各种形式的反抗权力(*contre-pouvoir*)这点上。在我们所研究的福柯文本中,这

个论点并未有任何答案。

而这种牧民权力也在柏拉图有关文本中获得了清楚的定义。福柯说,牧羊人负完全责任的权力,他是羊群唯一的领导人,照护着这个群体的生命:他不但细心供给食物、照护健康、领导统御、协助再生产并让它们得到消遣休闲,而且是一种完全的(*totale*)生命政治,当然是在这个词汇形成之前。然而,柏拉图坚持,在希腊城邦中,多种的功能并非归于一个人(无论是我们所定义——国王或政治人物等),而是许多的主体——医生、面包师傅、农夫、乐师等。政治人物的任务并不是以牧民的角色,承担所有维修、供养的功能,而是结合多元的性格,集结人们“在友谊与和谐的基础上,形成一个共同体”(en une communauté qui repose sur la concorde et l'amitié),如一块由不同颜色与材质所织成的布。非上帝也非牧羊人,政治人物负有保证城邦大一统(*l'unité de la cité*)的责任。

然而,对福柯而言,真正有趣的是,一个全然的牧民者,作为对总体与群体生命的各个面向的承担,似乎永远不会比一个有着至高能力、深思熟虑的牧羊人,也就是所谓的上帝承担更多的事物。福柯说,希腊城邦排除了这个形式,因其人口众多且乃是由数人领导。即使在假设的牧民者从东方空间转换至最杰出的欧洲地表与政治空间——城邦——有关群体的主体性问题也并未提出。或者,该如何想象具有如此多重领导的群众统治者之可能性,如果群众丝毫没有参与,或没有另一种呈现,一如受到善待或虐待的巨大动物(柏拉图在《理想国》一书中对人类的比喻)之境况,而且如果群众永远哑口无

言呢？

根据福柯的分析，被统治者犹如沉默与无主体性的群体。群体并非“裸命”，而是自我变形且完全质变以利于某种戏剧性变化的“动物生命”（*vie bête*），我认为这很难解释——尤其是那些以接收或再显现基督教牧民形式而产生的权力形式。说到底，权力行使宛如某种主体性；一个语言通路走向群体（*venaient au troupeau*）就变成了羊群的属性。一旦基督教牧民的仙女棒一点，这个渊远流长，来自久远东方文明的权力形态就改头换面地现形了。但这个隐喻也出现了严重的矛盾：如果我们跟着福柯一路探讨，跟着他进入了“完全和个体的依赖关系”（*relation de dépendance individuelle et complète*）；在其中，个体与他的精神导师建立了“个人服从之联系”（*lien de soumission personnelle*）。完全的服从将达致论述之境并成为主体。事实上，基督教牧民的个体化形式假设牧羊人（*神甫*）并不以引导为乐，并编定了一些外在规范形式，使这样的牧羊人进入某种主体性的空间——他要“知道群体中，每个成员灵魂深处的奥秘”（*savoir ce qui se passe dans l'âme de chaque membre du troupeau*）。而为了使这个引导羊群的新“畜牧神”（*Pan*）<sup>①</sup>能安顿下来，便必须理解这些主体性（欲望、情感、思维、安排），同时，某些叙述也必须由这些主体自己安排配置。

这个转折的枢纽即为天主教会所实施的某种双重部署：良心的考验与良心的终极目的——伴随着这个枢纽的抒发就

① 希腊神话中的畜牧神。

是忏悔 (la confession)。坦承不讳将被安置在主体化部署的中心。通过这样一种呈现论述的部署,群体于焉浮现,而权力也在其中通过各式各样的忏悔得以行使。如此独一无二的部署既伟大又恐怖,在人类的文明史中几乎找不到可与之对等比拟的了。群体不仅通向论述与变化多端的主体性形式——它还进入了一个“游戏”空间,福柯说,权力的机器完全建立了一个“奇怪的游戏,其中的要素是生命、死亡、真实、遵从、个体和身份认同”。一个奇怪的组合将在牧民的基本先决条件中产生——群体是为了被引导 (guidé) 而存在。由此观之,其被管理的意向 (服从与顺从) 乃被刻画于其本质中 (inscrit dans sa nature)——基督教牧民,其特性是在引导者与被引导者的关系中,开辟一个反身性的空间和一个交换的剧场。某个“灰色地带” (zone grise) 在想要以最佳条件与牧民结构带领羊群者的企图之上被建立了起来——最主要的性质,上帝或人类的带领者与被“带领”的人或动物间的关系存在着某种强烈的不对称——在从群体走向某种反身性,尤其是道德自反身性形式的过程中,如果不脱离牧民条件的话,各种的偏移运动都将成为可能。

福柯的观点是,正是在“使其活命”与“令其死亡”的这两极间的某种模糊难以辨识的状态建构了我们所称为西方现代权力的特殊性——权力的行使从这个特殊性出发,权力“出现”在互相对立的形式中:权力不仅出现在带领人群走向崩毁与灭绝的巨型灾难现象上,同样也出现在提升“主体”,达到具有反身性的境况中,以拔除由来已久以至于无法记起的那

种无法自主的他律。

很明显的,我们点到了要害,这种不确定的状况或不明确的部分即为当代生命政治的真义。事实上,这几乎近似于柏拉图在有关文本中揭示的关于皇家织布工的例子:由一名千面的神甫人员负责,但以协调、融合(如一种国家或社会生活中内在的“神”般)人群生命中所有可能与可想象的面貌的方式进行。显而易见,在我们所处的社会中,生命的救济供养并非各种差异与不同专业间各自的独立行动,而是为了自身的目的而行动所形成的合作关系,是一个总体性的机制,融合且具差异性。而且,诚如福柯在《认知的意志》中的表述,现代社会这个生命政治、生命权力的形式是在成员所分享的价值哲学上建立古典统治权或嫁接的社群理想,并压抑了由多种条件决定的已纳入传统的权力形态。因此,前所未有的是(plus que jamais),统治者与被统治者之间的关系所显现出的乃是已被编入的巨大牧民形态,有关健康卫生与安全的问题(针对身体的免疫与保健等问题)也不得不成为现代政府治理人群的主要施政目标;而在其中,降低古典的政治生活并将冲突制度化的形式更非不具作用。在今日统治者的语汇中所大量增生的乃是治安与医学的影像,就是另一种由多种条件决定的指标是所有合理性与所有政治的部署,再加上其他为适应迟来的现代性之牧民形态的权力配置。

当代的牧民矛盾是:越是加紧脚步跟随着全球化这种“整合化”(intégralisation)的运动,就越出现更多由另一端而来的“逃逸”(fuit)。如果我们对福柯的假设够忠诚的话,那么我

们应可理解基督教的教义就是从这里穿越的。主体进入了多种权力关系的空间；在他们与权力的关系建构过程中，留下了一片擦拭不去的印记。忏悔部署（le dispositif de la confession）正如在服从与建构一个“专属空间”（内在质疑条件下的行动，犹如跨出自由的预备动作），在两者间建立一种几乎难以察觉的关系般运作。在当代生命政治的空间里，忏悔部署也将以同样的方式，使这个捉摸不定的循环成形：总体牧民越是扩展其支配版图，改善支配技术并使其多样化，就越是减少“客体化”（objectivation）群体的进程，同时，也降低了对群体的管理。来自不具名引导者的信息越是繁多与差异，追溯既往的机会就越会巨幅地减少，并形成了某种论述空间。就此，我们可以发现，牧民管理乃出现在对立的阵营中。正如良心的考验与忏悔的假设给予了有能力论述的基督徒一个空间，正如当代的生命政治中的纪律规范化已经不够了：以扩充的方式进行，良好的生命政治“治理”（gouvernance）会提醒辨识被管理的主体，呼吁他们的责任感，召唤他们规划未来的能力。从今以后，在治理上，对纪律的要求与布置，会少过对安全机制的部署与寻找赞同。

当“被管理”者都被提升为主体（要不，严格讲是被制度化了）之时，有些空间也获得了开放。这些“逃逸线”（ligne de fuite）持续显现，脱离了牧民权力的首要条件。而在这些空间里，被管理者的论述能力也受到召唤，与其举双手赞成，他们宁可起而反抗；与其去“理解”对他们所作的种种“说明解释”，他们宁可创造了自己的理由论据；与其成群结队行走，他

们自行作鸟兽散。而且,他们根本无须进入公开抵抗的境地,就变成了无法治理的人(ingouvernables)。由此观之,政治也回到了从前,复归至最为“古典”的形态——这种分裂的状态已从政治的高层降下并表露在公共场所——**位于生命政治的形式核心**(au coeur même des formes biopolitiques)——这是我们社会上最常见的现象:不久前,韩国才选上了保守色彩鲜明的新总统,而一旦大幅开放美国牛肉进口,数万韩国民众就毫不迟疑,立刻上街头示威,抗议政治高层罔顾公共健康与卫生当局的意见。

然而,与灾难的论述相对,几乎每天都有“政治已死”(mort de la politique)的宣告,这类的宣告纯粹是为了大量生产以“驯养”(apprivoisement)为目的的科技,以驯化与奴化人类群体。因此,必须对此进行大限度的翻转。这样的翻转,极可能在于察觉这种表面上如此粗暴,如此简化,福柯将其定义为“基础牧民”(pastorat fondamental)的东西。在《整体与独一》或《规训与惩罚》中,福柯阐述了神甫与信徒之间的这种极端不对称的关系,这种在引导者与被引导者间本质上绝对的不均衡与差异。在所有的牧民形态中,所有的牧民权力与所有“细致的”(sophistiqué)权力行使中,周而复始,永无止境。这些都是构成的要素,不同于留下的痕迹与后遗症。由此观之,相对于柏拉图的叙述,我们必须牢记人类状况与动物状况间的异质性,或甚至应该说,在这点上,人类的身份(特质)以及人类欠缺动物特质的这点是恒定的。在所有牧民的形态中,无论远古、现代或当代,人类的特质是完全集中在引导者这一边的。

然而,如果说,无论被引导者是动物还是人类,两者毕竟差别不大的话,那很明显的是因为在牧民关系里,有一些重要的事情将人群引导至了动物性,至“动物生命”中(再次强调,在相反于汉纳·阿伦特,而后再经阿甘本所重新检视的裸命)。我们可以采用任何方式命名“某些事物”(quelque chose),而最简单与明了的命名,无疑是包含着能唤起牧民形态,并绝对排除了所有原则或介于引导者与被引导者之间的所有扩大进程;这是在所有环境的管理知识,完全异质于被引导的知识,异质于引导者处于被引导者这一方的知识与理解,以便使被引导者得以成为可引导的(guidables)。在当代“治理”的政客语汇中,以其身份上的极端差异,介于引导者假设的才智与被引导者假设的才智乃是显现在通过教学(pédagogique)典范所发展的引导者才智的论述进逼中:人类群体是个课业落后且散漫的班级(校园用语);因此,必须以简洁的语汇,不断的解释,使之明了而为可引导的。在被引导者所获得的知识里,他们从来不知道要与神甫地位相等,那是千万要不得的,而在警察社会里,那也很明显是不被期待的。“政治”的教学法:一个有智慧的管理群体包含节制必要的知识与信息数量,致使他们能够被管理。我再度强调,从医学方面得来的印象是非常具有说服力的:医生只向病人说明可促使他接受治疗的一些重点,而避免向病患上一堂医学院的课程。再谈到2008年10月撼动全球的金融危机,政治高层尽其所能地仅向大众提供“有用”且简洁的信息;且与其诚实说明真相,不如设法安抚社会民心。对引导者而言,召唤被引导者阵营,让其持续具

有动物才智 (animaux intelligents) 的辨识与判断能力才是重点。我们也称这种动物才智为“动物生命”。换句话说,基本上,生命只有在牧民的状况下,只有在被引导的状况下才能具有某种形式。

正如我在本文的开头所提到的,我认为福柯的某种因疏忽而造成的差错,可能是他哲学上的盲点。换句话说,他经常陈述着完全颠倒的意见。由此观之,福柯的观点使我们想起现代的生命政治是建立在长期以来,人类群体与动物群体间根本毫无差别的这个基本状况。

自从有人试图说服我,作为生物,动物并没有比我们少地企及生命权 (droit à la vie) 时,我就开始有点怀疑了。从所有政治人物们的重心最终还是走向保护并提升人们生活的那一刻起,现代牧民的那不可言明的特点还是强势地回来了:只有生活在牧民社会里的人才能得到保障。在变化无常的称谓中,群体,首先便是这活生生的材料与形式 (forme et matériau vivant avant tout)。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 本文曾发表于《文化研究》第十一期《生命政治、伦理与主体化:现代性问题专辑》,2010年12月,页116—124。Pastorat et 《la vie bête》, *Entre chiens et loups - philosophie et ordre des discours*, L'Harmattan, 2009.

## 安全的部署

在此，我将提出一个清楚的假设：安全的部署已成了治理活人、生命权力和生命政治的支配性机制。“支配”（dominants）在此意味着最有效率和最能符合治理上的一般状况，但这全然并非排他也非同质型的：一方面，这些安全的部署呈现在差异化的场域里。另一方面，安全的部署也与其他部署及传统的纪律装置结合。对于当代与现代社会对人民的治理化过程（gouvernementalisation），福柯经常是坚持己见的。这个过程假设了治理的合理性形式与异质部署可作无限且多样的结合。因此，安全机制时代来临，各种部署、配置如雨后春笋般地蔓延扩充，不容许任何纪律及其重要性消失。而我认为，主权权力（pouvoir souverain）以及最传统形式的主权权力之安全部署，也都不会消失。福柯定义了这些部署，同时也对其建立了某种系谱学。福柯已于1977年至1978年间，在法兰西学院以“安全、领土、人口”为题所进行的演讲中对上述

的假设进行了发挥。

“安全、领土、人口”所呈现出的乃是福柯所采取的研究观点中的一种位移。如果我们将他一系列的讲课与两篇他在几年前所出版的著名文本《规训与惩罚》、《认知的意志》放在一起看的话,就可看出其中存在的某种感性置换。福柯所要突出的重点并非规训的定义或权力的分析,而是“何谓治理?”(qu'est-ce que gouverner?)这个问题。这个提问预设了对“治理”的论点的广泛接受——当然是由王侯们治理各国,但同时也治理儿童,治理自身,治理灵魂……这个位移会在某个相同的场所(topos),也就是生命政治、生命权力与人口的牧民治理的内部自我生产,如同现代社会治理着我们活人的一般形式。福柯在法兰西学院的第一堂课就开宗明义强调了他对生命权力所下的定义:生命权力,“是所有机制的集合;在人类空间里,这个集合建构了生命科学的基本特征,以期进入政治、政策、权力的一般性策略之内”。简单地说,从这个一般性的定义出发,福柯将提出某种全新的计划,某种全新的看法:在我们所处的社会,“权力的一般性原理正流变为安全秩序”。在此,福柯的反思也将因某个假设而往更宽广的方向发展:安全—人口—治理,同时也包含了新概念的实验:安全、人口、治理性、牧民、抵抗管理、反叛管理、反抗管理等部署或机制。更普遍的是,对治理的合理性涌现进行反思,远比我们所想象的“自由”(libéral)类别的治理合理性的轮廓还要久远——并非将自由主义的起源视为经济系统,而且是视为某种“大论述”(grand discours)。

谈到“安全、领土、人口”的这三面动机，福柯也对“继续已开启数年的权力机制之分析”的这件事深表赞同。因此在这个议题上并无断裂：我们将对他在《认知的意志》中所介绍更新的权力持续进行分析。这个分析将与权力的所有论点对立；权力在我们将这个结构与其他结构、领域或客体——社会、人民、家庭、个体……进行联系前（avant）便如同一个分离的特殊结构、预先赋予的或存在的势力被进行了定义。根据这个权力的“内在主义”（immanentiste）概念，它“并未建立在自身的基础上，也并非从自身给予”。权力并非与生俱来，例如，它并不像主权（souveraineté）一般是来自于一个决定或奠基性的行动。恰恰相反，权力将以真实力量场域建制内的效应生产者之姿，将以在真实力量场域建制内的机制或部署运作，或是在一个多样的关系中出现：主权、各种社会势力、各种的论述、欲望、知识、装置……权力并非是某种在其中，论述和教令将使某个既定的空间中的所有政治和社会集合成形，并使之受框限的超大主体（un grand Sujet）。在力量场域的建构中，权力是纯然内在的。在这个场域中的各种势力将以论述、策略、行为管理（conduite des conduites）计划之名成形。因此，所有的争言论战也就接踵而来了——重点在于将君主（le Souverain）及其律法罢黜为许许多多的超大主体和权力的行为者。

因此，这项对权力的分析永远值得参考（en référence）。从注定替当代社会的活人治理带来最大效率的科技与知识结合的视角出发，我们也将依此对安全部署的特定性进行掌握。

大致说来,福柯列举了保障安全的三种模态——保障现代社会的表面安全是政府一般性技艺的主要表现:

——为触犯安全保障者制订法律并确定刑罚(这是主权性的经济,是绝对的君主制得以进行的方式)。

——制订受规训与矫正机制所框限的法律(这是规训的模式)。

——最后,安置旨在安插某个现象的种种安全部署(疾病、某种社会偏差的形式,偷窃或例如某个“问题”,如学业不良,被记过退学等坏学生,“在一系列可能发生的事件内部”,换句话说,将其置于某种预见系统的状况下)。

福柯在讲课中对上述的第三种模态特别感兴趣。这里所指的不仅是权力的机制,同时也是合理性形式。事实上,对福柯而言,这些特殊的合理性形式一旦与规范内的进程连结后,往往都以实验方式,将权力的部署付诸实行并贯彻到底。福柯以天花接种( variolisation)作为例证揭示了这种模式。对他而言,这是最早期实验安全机制的实验室( laboratoires)。在此,精确是必要的,如同韦纳所言,福柯的哲学可被视为某种激进的历史主义。另外,福柯也使劲凸显了某种历史主义者的观点——那些他持续与时代、权力形式—类型( des formes de pouvoir - du genre)契合的研究工作,换句话说:主权政体( régime de souveraineté)将等同于绝对的君主制,规训的黄金年代将等同于原始资本主义的累积时期等。事实上,福柯不是在描绘相符于一段历史时期的权力的制度性形式( formes de institutionnelles de pouvoir),而是一些配置,一些因治理者

或管理的计划与策略运用产生的实际装备形式——这就是我们通称的部署或机制。而这些实际装备系统的特性，特别是针对人们所设置的安全系统，则要具备流动、可转换与多变化的能力，并与其他装备或机制互相连结，甚或发生冲突。不可能在这些装备系统间以既有的制度，或一个特定的时代制造巧合。福柯因此会在这里说：“有关规训的种种机制，不是单纯地从十八世纪才出现，这些机制早已显见于司法—法律的符码内部。安全的机制群也不是后来才出现的新现象，而是某种非常古老的机制。我因此可以反过来说，如果我们试着在当代发展如此的安全机制，则毫无疑问地，我们绝不会将司法—法律或规训机制的结构放在一边，甚或将之取消。”

我认为，福柯对这个论题的研究，与他在同一时期对马克思的研究，也就是阿尔都塞所称的过度决定（*surdétermination*）的概念十分接近。对福柯而言，一个权力的总体部署，坦白讲，不会取代另一个部署，也不会将之撤销或抹除。在此，一个部署会“过度决定”另一个部署：在既有的地形学（时间—空间）里，这个权力的总体将变成某种权力宰制的形态，以某种方式使其他的部署屈从于它的各种状况下，而又并未将其取消。这个权力的总体部署会与其他部署连结，而我们也可能会在这个连结处发现某种理论的矩阵；这个矩阵可让我们理解当代权力系统的复杂性，特别是所有属于“控制社会”（*société de contrôle*）范围内的事务，而这个控制社会最大的问题便是对治理活人之单一形态，即控制的强调。但我们将谈到的安全部署的属性则正好相反。这种

部署融合并连结了多种形态,且正是在这样的状况下,我们能将其视为某种不同种类的集合。而也正是在其所表现的状况下,我们才得以对福柯所谓的“安全”的这种全球性的赌注进行清楚区分,并将它与我们社会上所有的安全论述所使用的词汇区分开来。

我们即将在此正式进入主题。福柯指出,安全机制的专属特性乃是去预设某种完全特殊的**常态化**(normalisation)类型。法律在此将编列某种**常规**(norme),赋予司法机器以固定的形式,以监督安全机制的执行。规训的常态化,是由比例均等的**正常**(le normal)与**不正常**(l'anormal)所组成的——正常的部分是那些能符合规范的,不正常的则为无法符合的。因此,在规训的空间中,坦白讲,所谓的**规范化**(normation,与既定的规范一致)比常态化还要多。安全的部署是另一种成形中的常态化形象。福柯指出,一些东西就此置于“法律系统之下,在空白处,甚至可能是位于相反方向”。在所有的安全部署中,福柯以天花接种为例,认为这正是个千真万确的“类比模式”(modèle analogique)。他提醒我们,天花是在那个时代,在他认知的范围内最具传染力的疾病,而我们也从那个年代起,也就是十八世纪开始实验天花接种。天花传染性之强与规模之大,乃由当时法国或英国的新生儿有2/3感染天花的事实所显现,其死亡率为1/8。除此之外,天花的密集传染所造成的人类死亡,也牢牢地铭刻于历史记载里,至今仍为人类历史上的重大灾难之一。从1720年起,英国开始实施天花接种,1800年起即有牛痘疫苗。牛痘接种颠覆了人们面对传

染病与其他地方性疾病时习惯的适应进程。传统的进程以隔离、驱逐,或将病患关起来的方式作为遏止疾病传染或进一步扩散的手段。而这个颠覆的原则很单纯:我们以接种牛痘,在人体内经由缓解形式(*forme atténuée*)激发天花,以达到保护人体对抗疾病猛烈入侵的效果。因此,这个倒置的步骤在于“利用人工接种所激起的轻微疾病”以“预防天花可能带来的其他侵袭”。福柯说,从这里开始,我们便有了某种“典型的安全机制”。而福柯要做的便是从十八世纪都市空间中所实施的原始生命政治的管理类型,甚至是十八世纪下半叶处理谷物欠收与随之而起的混乱中重新发现这个特征,这种“典型的”( *typique* )手法。

由此可见,所谓的创新不仅是所出现的新技术,而且是由某种新的合理性模式所组成的——并非为了遏阻负面现象或不计一切代价阻止不规律的现象产生,相反地,是让现象“顺其自然”( *laisser jouer* )发生,且让这些所谓的负面现象有适度的扩展空间,并刻意以人为方式激发,以便对其进行疏导( *canaliser* )和控制。而其中最为重要的便是纳入规律化( *régularisation* ),或我们可称之为“常态化”的论点,其作用便在于遏止天花所造成的 8 个小孩中就有 1 人丧命的灾难,以便使该时期尖峰的致病率能在各种统计上降到最低。这并非要将天花这个传染病彻底根除,因为那是个不切实际的目标。重点要从天花蔓延乃是真实的某个元素的这个想法出发,针对传染的现象着手,以便使天花丧失引发灾难、不稳定与社会动荡等特质。也就是说必须从现象着手,以这样一种可回过

头与自己对抗的方法,而后在这一场自己打自己的完美较劲中,使这个混乱、不规律的现象削弱溃败。

因此,我们便在此看到了某种生命治理的形式中可付诸实行的“模式”。我们可以发现,运用权力的形式,在统治者与被统治者间建立某种特殊的关系或某种牧民的模式的那个范例如今又出现了。各种用权力机制对抗公共健康及公共秩序的种种“问题”,如毒品使用、酗酒、烟瘾、交通事故意外等,另外,还有其他的问题留待日后详叙。空前的合理性形式在以新的部署出现时就已假设了对于某种新知识的挪用。因此,对抗天花便获得了那个时代各种工具的种种协助,今后的疫苗接种将以或然率计算。我们不但可运用这些统计工具,将此疾病引至量化现象,也可由此找出头绪,订出规律(*régularités*),并运用这些规律加强对抗天花这个被视为灾难的疾病。福柯说,我们就是依这个状况学习“标指某个问题之所在”的;天花在此如同一个问题,一个我们必须找到最为有效的解决方法的问题。在这样的状况下标指一个问题便意味着必须判定哪些具发病风险(*riques de morbidité*),哪些又具死亡风险(*risques de mortalité*),其依据为:年龄、住处、职业等。风险观念的浮现在此具有重大意义;这样的观念不但允许开展出分化的(*différenciées*)研究取径,更清楚地界定了灾难——我们将会发现有些地区的风险(感染疾病)较为严重,因此我们便可针对其间的特殊性(*particularités*)与殊异性(*disparités*)展开工作。而当从普遍走向个别的步骤完成时,我们便可以依每个个案(*cas*)展开研究分析以建立所谓的规律性。借此,我们也将依地

方、场所、状况计算致病率，最后从诸多平均值而非从各种指示中，得至某种“正常”的观点——一个“正常”的致病率与“正常”的死亡率，再由此准确地作业，以期减轻现象，而非使其完全消失。

有意思的是，这些安全的机制乃在某种一般的场所上被进行了试验琢磨。统治者掌控着权力宰制，也就是福柯所称的权力的“主要”形式。诸如城市秩序、荒年与传染病等严峻考验的浮现也使安全的部署产生了主权力的目标转移。自马基雅维利(Machiavel)以来，传统上，主权力攸关君王在其领土内的安全。由此，一块领土之国土完整性(staticité)与至高权力的行使间乃发生了某种本质性的联系。而在此也出现了某种新的行动者，即人口。与这个新的行动者产生关联的新连结为：主权力、流通、人口等。福柯在此也注意到了街道的交通顺畅(同时包含公共场所治安的良好流通)，麦粒(城市的粮食)充足与疾病感染得以控制这三个现象间都存在着某个共同点，即它们都是围绕在**流通(circulation)**的问题之上的这点。君主从今以后也必须因应新的挑战：今后，主权者的要务便在于保持领土的完整性与保证有利的流通管道，并对抗所有带来危害的散布流传。福柯说：“顺其自然任其流传，过滤好的与坏的，让其不断流动，但要有方法，俾使存在的危险在流通中消除。”在权力行使与统治规划中，这里也出现了某个重要的转折点：从今以后，主权力的行使不再以保障君王在其国土境内的安全为主，而是落在了对人口，也就是那些受他统治的人进行安全保障的工作上。这里也显示出了某种一般意义上的安全主题。如果我们

企图在安全问题上采取不着边际的吹嘘与哗众取宠的话,这个主题在今天便仍具重要地位:它不再是为了巩固权威中心而抵挡内忧外患,而是关注于特定人口是否生活在安全的普遍状况之下的问题。这其中当然也有对治安情况的关注(公共秩序,“公民安全”)同时在环境卫生、健康、食物、气候、环境等领域之安全的普遍状况中出现。安全,在今天是个全面性的制度与永久的保证、保护、免疫,甚至已臻活人的收容(*sanctuarisation*),以对抗对人口可能招致的潜在风险与危险。或我们应该说,安全在此成了治理人们所指定的目标,而这个目标也一直是多多少少都能有效的达成的统治者的地平线。

在这个场所中,我们也将清楚看到,主权力的面向即便并未消失,也逐渐被这种治理的新经济吸收(*absorbée*)而以新的面貌出现。在这种新的经济中,被治理的人们与统治者的关系不再是被治理者绝对服从于统治者的关系,而是在一个特定的时空里,由统治者(具延伸意义)使劲引导、掌控的复杂机制所产生的运作。借此,主权者也得以带领集体致力降低那突发的混乱与不规律性(无法治理的部分),而无须彻底转换既有之现实。这种转向安全的活人治理形式在此也立刻被安置在某种相对性中,并借此排除了对现实进行重建或对活人进行重铸之假设,而这也就是福柯视其为原始自由主义的(*proto-libérale*)治理模具的理由。

我希望能在此呈现我们社会中各种外形迥然相异的安全部署,这些安全部署都属于福柯所描绘的模具。我要呈现出这些安全部署究竟是如何以规律性部署(*dispositifs régulateurs*)的

方式运作于灾难与重大风险的当口。作为掌握与制伏灾难风险的部署,对这些机制的主要功能进行掌控正可避免各种疑难,例如,那些围绕在政府官员有没有能力处理公共事务上的辩论。事实上,这些机制的效率高低,并不是因治理主体的合法性能力之高低,与所针对的特定人群的权力行使之难易来决定的。相反地,这些机制的效率高低是依附在某种统治行动、管理与调节执行等多样化的组合上。在此,多样化的主体与客体很明显是位于**无法治理**的领域中——各种因素的集合,这些因素互相作用,将会产生某种调节效果,缓和突如其来的混乱;而其反应也正如安全机制,并借此进入了对活人进行治理的场域(主要意义在于能将可预见的元素纳入考虑)。

我在此先举两个例子,二十世纪九十年代发生在法国的两个“大”风险,两个截然不同的事件——艾滋病的流行与国民阵线(Le Front National)势力的抬头。

第一个例子是我认为借此得以启动安全机制的范例。它所造成的现象是中断了一个极大的灾难,具备最古典特色的纯粹灾难(同性恋瘟疫、灭种和大屠杀)。这个灾难虽不能被摘除,但疫情却可以在数年内被控制、被规范;且在消除了那无法掌控的灾难性格后,获得了某种仍需长期抗战的疾病身份。在法国,对艾滋病蔓延现象承担开销与负责医治责任的并非规训的,而是建立在**组合**(combinaison)合理的图像,是建立在迥然相异的权力技术与知识落实之上的:卫生政策要求主体担负起的责任多于约束或压制;密集与长期的研究计划以我们所身处社会自我控制的平均度直接施加在人们所共同关注的事务之

上。由此观之,一个安全机制的特性正在于其组合了可治理与不可治理的面向。在此情况下,审慎的政策并不是将艾滋病患者烙印,而是负担并追踪其医疗状况。在毒品的问题上,并非监禁吸毒者,而是提供足够的消毒针管。另一方面,在一些计算与可预见的范围内,个体们不断增加的“顺从,对管理者而言,只是保护管理的“最大附着力”(une 《plus grande adhésion》)。这也意味着,必须提升识别的方法,以面对具感染力的流行病带给广大人口的挑战。从统治合理性与权力技术观之,安全部署的实施弃绝了古老的“排除”(exclusion)与“隔离”(mise à l'écart)图式,同时与传统上权威当局(人口亦然)面对麻疯病(lèpre)或鼠疫(la peste)的做法区分开来。而这也正是安全机制的问题,正如法国社会学家莫侯(Delphine Moreau)所说,安全机制实施的程序并不包括“将病患与常人区分开来,而是在面对流行病时,将风险一并纳入反应,并借力使力……并非禁止或管制实际应用,而是将必要的预防元素导入实际应用中”。我们从艾滋病的类型中可看出,安全机制的部署在主观化风险与重大混乱模式中进行了某些特定的操作:这个部署一方面预设会出现某种类型的个体,某种能计算、预防并指向缓和病情的个体;而另一方面则是具共同主体性,且有能力发展特殊抵抗策略,或大力推展要为自己行为负责的艾滋病带原者群体,如艾滋病团体(Act Up)。由这个观点切入,这些安全部署常具有“精致”的牧民形式。这已不仅是绵羊服从牧人的命令,感受到牧人对羊群的管理,而是统治者与被统治者之间的种种互动。没有这些互动,安全的机制便行不通。

而在二十世纪九十年代,法国极右派的国民阵线势力不断增强,直到2002年达到“颠峰”,然后开始减弱,直到近几年走下坡的现象则是另一个备受争议的议题。国民阵线在法国的社会与政治上是个敏感的议题,而我要阐述的论点也肯定会令“正义之士”(un《verteaux》)咬牙切齿……我认为,事实上,这完全不是古典政治游戏的状况,即敌对势力处于对立状态,而各股势力的强弱建立在对峙局面上的那种状况。自从2002年以来,政治灾难的毒性开始出现了“减弱”的趋势,而在之前的十年间,极右派仇外政党则势力抬头。换另一种说法,这并不是由“反法西斯”、“反种族歧视”阵营所组成的力量,且使勒庞现象(le phénomène Le Pen)急遽减退的并非反对论述、反种族歧视、人道主义和进步主义等言论的散布。我是从前次总统大选,勒庞在第一轮选举的得票率低于10%的结果所得到的这个论点。国民阵线的得票率大跌并非输在“理念战斗”(bataille des idées),也并非国民阵线在选举这种直接拼搏中败阵下来一事——并非败阵,而是毒性的转移。这场战役并没有决定胜负的战术,既非意识形态(或论述)亦非街头造势鼓动群众,而是在2002年5月压下国民阵线气焰的强大力量中获得了转机。坦白讲,我不认为这有什么值得骄傲之处。铺天盖地而来的“反法西斯”情感从四面八方汇流,这股情绪征服了广大的选民,而在5月初第二轮投票时,无论左右派,大多数的选民都将票投给了希拉克(Jacques Chirac),他其实是很苍白的“反法西斯”代言人,但希拉克却能在第二轮投票时,获得了超过80%的超高得票率。

国民阵线从高峰跌至谷底,其过程迅速且毫无政治危机或断裂的这点,令许多人感到不解或无法理解为何这个法国极右派政党的威胁现象那么快就消失了。其实,原因很简单:多数人对二十世纪三十年代法西斯兴起后所带来的人类浩劫记忆犹存,自然会将勒庞崛起与上个世纪两次大战期间的法西斯主义相提并论,担心历史重演。勒庞是个煽动力强的演说家,在听众聚集的政治场合,他的演讲很能鼓动群众的情绪,这个在阿尔及利亚独立战争时担任法国伞兵的国民阵线领导人,会让人对他的政党之本质与策略产生错觉:国民阵线是个民粹主义的机器,煽动力强,围绕在仇外、反智、反传统国会至上主义的基础上,集合了那些受到各种经济“危机”冲击,感觉被遗弃的人。它根本不是一个准备推翻民主制度的新法西斯政党。而那些受到勒庞现象惊吓的人则完全忽略了一个持续性的存在,那就是介于勒庞所代表的极右派与推展另一种右派——因此而出身多数党的萨科齐通过“借用”国民阵线的政见而得以当选总统。大多数的政治分析家们都搞错了一件事,他们多数以为很清楚国民阵线这个党的策略与领导人的言论——基本上,所有的疑虑都能被安全机制的效率所消除(如同绝大多数西欧国家一样)。如同每个人所观察到的,在勒庞与那些对他同仇敌忾者之间所上演的“对决”,在这个长达一年的政治游戏中,法国的政治不断结晶,让右派保守的“共和派”(républicaine)与新自由主义派捞到好处,同时也粉碎了左派政府。

对勒庞现象以及两次世界大战中发生在西欧与中欧的政

治灾难的种种比较都有其局限：二十世纪二十年代至三十年代有其特征，那个年代，无论国家、政府体制与政治机器层级还是社会生活都缺乏安全机制，其效应是只要将一个混乱拴在螺旋状的失常中，就会制造出大灾难。而勒庞所展现的正好是其对反，他（或奥地利的海德尔 [Haider]、意大利的博西 [Bossi]）都以新的面貌出现，他们的表现，说穿了，就像代议民主政治发了一阵花粉热，而这也正是安全机制的安置、部署在直接可见到的阵营外的运作，如同艾滋病的案例，组成因素与元素在其中共同运作：制度化的机制（选举制度阻止了“极端”政党大量进入国会），如 2002 年法国总统大选的选举制度中有一种隐含的调节规则，它可以阻却难以修复的错误，而法国的重要媒体也如同一种所谓的“道德矫正”（*correction morale*）般，表现出了某种对于政治制度的蔑视与厌弃。因此，尽管国民阵线在选举时出现了势力成长的倾向，重要媒体却仍禁止公开支持这个仇外的政党，而其他右派政党在核算合理的政治利益后，也拒绝与国民阵线长期或策略联盟。上述的种种现象在 2002 年的大恐慌后将连结在一起；而更早之前，勒庞现象就已带来隐忧，对此，有些人不免自问：是否应在事情还没发展到不可逆转之前就先解决这只“野兽”（《*la bête*》）？一次又一次的选举虽然没有让国民阵线这个政党消失，却重新赋予了其“负面”形象。但事实上，没有这种政党，就没有当代的民主政治。

在我们的社会中，安全部署的运作看起来好像很顺畅有效，且植根于政治与社会生活的深层，看起来很难拔除。尽管我们错误的观点，我们由于无知或疏忽所产生的错误分析，我

们那古怪的魔幻政治,我们那些误用的创痛记忆等层出不穷地浮现,但这些安全部署还是能提供减轻风险、调节事务,且在治理活人方面,提供了主要的保证:它巩固了事物的连续性和人群的完整性。安全部署与支配装置的持续运作不但保证了其他事务,也保证了治理者与被治理者间的动态关系。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> Les dispositifs de sécurité, *Entre chiens et loups-philosophie et ordre des discours*, L'Harmattan, 2009.

## 《规训与惩罚》，三十年后

在《规训与惩罚》出版三十年之后，我们到底有多少进展呢？这里的我们指的是关注监狱的我们。换句话说，福柯这部针对监狱的伟大著作，已经成了我们研究监狱的“圣经”，而纠缠着我们的这一连串实务或理论分析，究竟能带给今日的刑罚惩戒制度多少启发呢？福柯思想的强度，对监狱问题的精准掌握，正是我们研究现今的监狱问题所不能缺少的，而如今重新运用福柯学说的我们，在尽量避免受到忠诚度或福柯教义的左右时，又需要什么样的尺度呢？《规训与惩罚》的出版已超过了三十年，然而，我不是历史学家，所以便很少问道：这三十年来法国的监狱到底改变了多少？我反而比较多进行的提问是，在福柯对法国狱政制度所提出的问题性模式中，我们还能继续辨识出些什么呢？而就此，我们又该如何提出解除狱政问题的方向与途径呢？

由于时间关系，而且我认为在这其中最值得研究的是，现

今称之为批评反思和再归属运动(mouvements de réaffiliation)的议题。首先,我想通过对规训的反思进行探讨。在有关全景敞视监狱的最后一章里,福柯将监狱制度呈现为为了规训权力最密集的凝结点:“在监狱的斗室里,与监狱中的强制劳动、各种规训与标记的要求、正常化的最高指导原则、法官的功能等链接所达成的效果及成为刑罚的现代器具,对此,又有什么好惊讶的呢?”福柯以此判定在同质型的规训世界中存在着某种专断的公式,某种等同于现代权力指标的公式。福柯在此天马行空地说:“如果监狱与工厂、学校、军营和医院很像,而这些机构场所也与监狱相似(ressemble)的话,又有什么好大惊小怪的呢?”这乃是个经常被人引述的结论。

而在这个公式中引人关注的乃是某种非限定的现在(présent indéfini)之使用。这个所谓的“相似”提供给我们一个图像,它当然参照了这些不同的机构目前所呈现的类型与主体——既是十九世纪的主要的现象,同时也存在于二十一世纪,并且还会持续存在;现代权力可以被描绘为与规训与常态化的权力所持续的时间一样长,而规训与常态化的权力是以相对于其他形式,特别是主权所涉及的形式样态而出现的。而我认为就是这一点在今天最值得探讨。几年前,我在《终结监狱》(*Pour en finir avec la prison*)一书中就已提出,作为某种引人注目的制度的独特性的监狱乃是介于如同学校所扮演的引导学生走向常态化,以及医院所扮演的修复者的这两个角色之间,甚至,这个所谓“世界的另一边”的监狱在所有的意义与特定部署的保存上都指向着

与主权的重要的明确关联。我特别强调效率，西方现代社会中的效能，吸纳（l'inclusion）的特殊部署与一般性动力的效能在此和狱政制度特有的动力形成了对比；监狱系统的能量极为充沛，行政指令在此也无止尽地大量传导，以对抗某些社会群体或特定的政治对象。我将对《终结监狱》这本书未能深入的部分作更进一步的解释，并绕个远路，从另一个制度，即精神病院的角度进行思考。会以精神病院为题，那是因为在几年前，我读了不久前辞世的精神科医生汤姆吉耶维奇（Stanislas Tomkiewicz）的回忆录《被抢走的青春》（*L'Adolescence volée*）<sup>①</sup>。汤姆吉耶维奇从某种职业信仰开始谈起：“我所研究的对象是青春期的年轻人，因为人家抢走了我的青春期。”他以这种含蓄的幽默解释他那被抢走的青少年时期：“我的青春期飘荡在华沙犹太人小区（ghetto）的红墙与勃根—贝尔森（Bergen-Belsen）的铁丝网围墙间，太不寻常了。当我感到童年结束时，我所居住的城市上空已炮声隆隆，当我想要亲吻拥抱女孩时，纳粹军队已踏上了街，我们只能仓皇逃命。”

、汤姆吉耶维奇的医学志业因而也与他这被“抢走”（volée）的青春的特殊性紧紧相连。由于在犹太人小区与集中营的试炼下他并没有受到过多的苦难，所以他并不认为自己是个遭受命运折磨的男孩，反而庆幸自己的运气不错（这些都是他的说法）。因此，他自觉有必要造福他人，以回报老天

---

<sup>①</sup> 法国 Hachette Littérature 出版社，Pluriel 书系，1999 年版。——作者注。

爷送给他的运气。抱着这样的信念，他选择学医。汤姆吉耶维奇在巴黎的撒佩提耶(Salpêtrière)疗养院学医；作为一位年轻的医学院学生，他满怀抱负，立志要成为精神医学界的名医。学习阶段的所见所闻带给他很大的启发，他写道：“首度接触成年人精神病理学只带给我痛苦的回忆……我又看到了一位老妇人的影像，这位老妇人整日坐在椅子上，她已被关在精神病院三十年，原因是她曾写过一封情书给她父亲的朋友，对方是个知名的学者。如此的悲剧让人想起卡密儿(Camille)的故事。以今日的精神科医师的角度观之，这位老妇人当时的状况是处在一个轻微精神混乱的巅峰，而她也因此一辈子被关在精神病院里，家人不但弃之不顾，到后来，甚至连精神科医师也忘了她的存在。我听过一位得了忧郁症与厌食症的哑巴，他死于医院强迫灌食时插错了管，临终前，哑巴对着医护人员痛苦地吐出恐怖的话：‘你们谋杀我！’这些经验让我很难还能够有成为精神科医师的愿望。”(页76)汤姆吉耶维奇还作出了其他有关治疗的见证：“克里斯多福医师坐在沙发上，他的身边围绕了十多个学生，满面红光，使他看起来更像个四肢结实、手脚毛茸茸、脖子又粗又短的肉铺老板。一名女孩被带到了他的面前，女孩仅穿着衬衫，光着下半身，头发凌乱不整；那是歇斯底里症出名的年代，这些症状在二十世纪六十年代就受到了控制。克里斯多福医生让这个女孩躺下来，对她说：“你要发作了。”但事实上，这个女孩并没有发作。此时，精神医师巴宾斯基(Babinski)的仪式开始了：紧压眼球与卵巢，前一个将压力输入大脑，另一个将力道输入子

宫——歇斯底里的总部，在词源学上，我们已很清楚地拆解了歇斯底里这个词。克里斯多福医生从沙发上站起来，他那一百多公斤的身子沉坐在女病患身上，然后将双拳使劲地压在她的卵巢部位。他还不时要求身边的学生协助，帮忙加把劲紧压女孩的眼睛：要让一个歇斯底里患者脱位，两个人同时施压会更有效。过了一会，这名女病患就像见了鬼似的开始狂嚎尖叫，然后全身痉挛不停地颤抖抽搐。医生见状松开双手，并对她说：“看吧，这就是瘕病（*pitiatisme*）与暗示性感受（*suggestibilité*）。现在就让你看看我们要怎么治疗这种发作。”他让这名女病患继续抽搐了几分钟，然后以严厉的口吻下令：“好了，贱货，马上给我停下来。”可是，女孩仍继续抽搐，因此他又继续将两个拳头用力压在女孩的卵巢上，另一个人则继续紧压她的两个眼球，治疗师继续说：“你还不停止发作吗？”于是女孩终于停下来了。由此证明这种治疗是有效的。

“这就是精神病学所赐予我们的样本，人们终究会理解，我那时候对于治疗法的诸多犹豫。”（页78）

这就是建构汤姆吉耶维奇在精神医疗体制内叛逆态度的动力。当他完成学业进入精神医学体系成为精神医院医生后，许多相关的社团经常要求他谈论他在犹太人小区或集中营内的所见所闻，与他在精神医学体制内所遭遇的影像与场景：骨瘦如柴，身体暴力（电击），被监禁的身体（用脚镣炼

住),被遗弃的身体等。汤姆吉耶维奇在书中叙述了一名女病患因错误的诊断而丧命的往事,他说:“我们把她当成集中营里的囚犯对待,一直到她死为止。我要在此强调:一个无辜的女孩,因为主治医师不了解她的病征,所以把她当成了歇斯底里症对待。”

对汤姆吉耶维奇来说,这就是后来构成“不可宽容”这个主题的动机——这个极为福柯式的动机。汤姆吉耶维奇的例子充满了能量与动力,一股强过改革,几近造反的能量直接扎根于青春期的恐怖视觉,并将之引导至精神病院中“被遗弃的一方”,引导至多重障碍的青少年(当年称之为“脑障碍”[encéphalopathes]),并将他与传统的高贵举止重新连结:如皮内尔(Philippe Pinel)<sup>①</sup>、埃斯基罗尔(Jean-Etienne Esquirol)<sup>②</sup>、伊塔尔(Jean Marc Gaspard Itard)<sup>③</sup>等人的做法——解开对孩子们的束缚,跟他们谈话,将所谓的问题孩童送至接待家庭,简言之,就是把他们当人看。汤姆吉耶维奇特别叙述这方面的经历,那是二十世纪五十年代至六十年代,他在巴黎以北的

① 皮内尔(Philippe Pinel, 1745—1826),法国精神医师,他提倡对精神病患采人性化治疗,除去他们的脚镣。皮内尔是法国第一个鉴定精神疾病的医师,他的研究与作为,对欧洲与美国的精神医学与精神医疗影响极大。法国大革命后,皮内尔撼动了传统对疯子(精神病患)的看法,指出他们乃是能够被理解与治疗的,皮内尔倡导“道德疗法”,他走在现代精神医学的前端。

② 埃斯基罗尔(Jean-Etienne Esquirol, 1772—1840)被公认为法国精神病院之父,他深入发展并延续皮内尔的精神医学,致力于推动精神病院的诞生,在他的奔走下,法国于1838年由各省投票通过立法,成立了精神病专门医院。

③ 伊塔尔(Jean Marc Gaspard Itard, 1774—1838)这位十九世纪的法国医生专门研究自闭症与特殊教育,他因教育丛林中的“野孩子”亚维宏的维克多(Victor de l'Aveyron)而闻名。伊塔尔是耳鼻喉科医学的先锋,法国耳科学校的创办人,同时也是法国儿童精神医学的创始人。

近郊城镇拉罗什吉永(La Roche Guyon)的多重障碍儿童中心工作的经验。值得我们关注的是,一个因蒙昧主义(obscurantismes)与暴力而变得特别沉重的制度,依然能在某些环境中展现出它的可塑性。这个制度从内部承受着医生粗暴的行为所带来的那种不可宽容的感受,由外部观之,那种长久以来,甚至到昨天仍被最高当局所认可的蒙昧医疗与野蛮性格,突然被摊在阳光下检视。汤姆吉耶维奇提醒道:“1968年后,歇斯底里脱位法(la luxation des hystérique)变成了令人无法接受的粗暴行为,这种不正当的治疗遭到医界全面拒绝,然而,歇斯底里症却没有消失,对于那些抗拒着医生强烈治愈意志的女性们,我们有权利爱怎么治疗就怎么治疗。歇斯底里症的观念也没有消失。因此,我们继续对大部分的精神厌食症贴上歇斯底里症的标签,由此可见,直到今日,我们对精神厌食症的治疗依然错误。”(页82)作者一再提醒我们,法国的精神医学是多么的幼稚。二十世纪五十年代,有位米肖老师(Pr Michaux),他的数名学生曾指控一些成年人对他们的性暴力,但对这位教师而言,说谎癖(mythomanie)与儿童的自然天性共存,他认为所谓的性暴力等都是这些孩子所编造的故事,因此,每次都断然地驳斥这些儿童的指控。

看到一个先验(a priori)僵硬的制度如何展现出自我改革、自我转换(并非所有的精神病患都应住院,接受心理治疗、精神科、放弃长期住院制度)的能力的这件事很有意思。因为那些愿意为其职务负责的人,例如汤姆吉耶维奇就是个完美的典型,在他们所开启的抵抗阵线或所推展的反叛运动的效

应下,这个僵硬的体制终将展现出自我改革与自我转换的能力。

进步的观念即使有许多的欠缺,精神病院作业上的**进步**(*progrès*)仍具有安定人心的意义。阅读汤姆吉耶维奇的著作,我们应可同意**实践的人性化**(*l'humanisation des pratiques*)的这个现代的伟大动机所能产生的实用效果、能动力,甚至是转换能力,包括像精神病院这样的体制,这个大家都一致认定它的功能已经到了窒息边缘,或将会爆开的体制,而且,还是个传出各种丑闻的医院。汤姆吉耶维奇在这本书中数度提及,半个世纪前,部分法国精神医学界的大佬浑身上下都充满着令人从背脊冷起的重大迷信(并以暴力相随),而这个观察之所以可能乃是因为我们有衡量今日与当时制度间差距的可能性。回过头来看看我们的羊群,我认为这个“总算具可塑性”的体制即是那些受到强制的现代制度,那些同时作为承担基本规训角色的制度。为了能继续扮演这些角色,这些制度必须不断地转变,适应新状况与要求,增加新的规则等。从这个角度切入,学校同样也有个出色的实验场所,是各种转变与持续性辩证的感光片。然而,西欧国家的军队无疑也有个出色的规训制度,军队制度的演进同样依循我根据汤姆吉耶维奇的经验所作的描绘,特别是一些强烈的感知与揭发种种“不可宽容之事”(学长欺负学师妹、羞辱、刁难捉弄新兵……)。

因此,我想在此提出一个假设,即在所有大型的规训制度中,监狱基本上是唯一能避开这个原则的。因此,福柯所谓的“相似”——这个我们已充分理解的动机位于十九世纪,而如

今施行一般规训的原则或指令的描述都较为完整，或者多少受到约束，而成为某种“解离”（dissemble）了。但福柯并没有对这种独特的现象无动于衷，他说：“监狱是不合时代的，是过时的，同时也与系统深深连结，至少法国的监狱都很僵固，与瑞典或荷兰的制度大相径庭；在这些国家，监狱的功能都完全与令人放心的功能相互协调，不再经由古老形式的旧式学校或精神病院，而是通过相对柔软的制度，也就是我们在法国所称的‘精神医学部’对精神医学、医疗管制、心理学与精神分析所进行的看管。在这样的状况下，人们以扩散的方式被陈列。这都是同样的功能。监狱与系统互相协调，除了刑罚系统外，还并未找到间接迂回与柔软的形式，而这些形式在教学法、精神医学与社会的总体规训上都已经找到了。”<sup>①</sup>

在许许多多的规训体制中，监狱是唯一具有维持生命及可清楚识别的惯性（l'inertie）演化原则的体制。汤姆吉耶维奇的“典范”（paradigme）显示，为了让不可宽容的感受能在体制内产生效应，由行动者带入的这点乃是很恰当的。对他们而言，首先，这种感觉与他们自身的那些具冲击性的实际经验息息相关。其次，这些行动者处于体制内产生转换效应的位置。我们至少可以这么说，在狱政体制内，像这样的行动者根本不存在。相反地，狱政体制内存在着一个根本的阻碍，而使得它的功能无法有效运行，并阻碍了人性化实践的纳入，阻碍了制度调整转换的精神，而这种精神正是旨在减少受刑人的

---

<sup>①</sup> 请参阅《言与文》，第2册。——作者注。

痛苦,或让他们的日子好过些。这里所呈现的是以特定模式去对待某些人的特殊性的方式:它并非舒缓病患的痛苦,亦非照护疯子,甚或教导孩童、养成新人等,而是惩罚罪犯。狱政空间一如往常地什么都没变,在改革事实上的坚持(如引进电视,大量使用精神药物)仍与一个制度的去野蛮化(dé-barbarisation,我根本不说“人性化”)完全异质,在这个制度中,汤姆吉耶维奇是证人也是行动者,正是他解开了多重障碍孩童的束缚,并开始与他们谈话,甚或我们可以就此列举教育体制中,体罚从公立学校空间中消失的现象为例。在废除死刑后,于监狱出现的新部署并没有凸显去暴力化与人性的制度,而仅呈现出了对被监禁身体的一种简单的演进,使受刑人口平静化(tranquillisation)的新进程。当汤姆吉耶维奇说某个孩童有权接受治疗,作为人而非社会寄生虫的疗护时,包含着“牧民”的动力也正进行运作。面对监狱制度,我们永远绑手绑脚,由受刑人,作为被监禁的罪犯去对抗由国家与公众(尼采语)所行使的复仇行动,分类学上已经牢牢烙印着,受刑人基本上是失去尊严的人(违犯者),而非作为“具人性的个人”(personne humaine,阿伦特语)。

就此来说,监狱毋庸置疑地将以成长的方式呈现。它比较不像实验室或所有规训的交集,反而比较像个储藏库。它所呈现的不仅是规训的形貌;在其中,大部分的制度看似以多样的方式自我远离(军队,根据规训黄金年龄的人体比率标准,军营已不再“锻炼”年轻的身驱,也不再培养“男子汉”了),而更是一种权力的形貌。在监狱这张广告牌上,大部分

当代人道与司法的研究解决监狱问题的方法都被搞混了，人们误认为——由于它的持续性、空间、僵硬严厉的规训形式，或者更确切地说，规训的暴力等，监狱应被视为“古板的”、“落后的”旧制度，而如今，它已被我们的社会中其他重要的制度空间驱逐了。事实上，这乃是因无知或疏忽而产生差错的研究方法并未以同样的惯性对所有制度“文化”中的蒙昧和僵固死板进行清楚辨识所造成的（例如：大热天里，在闷热难受的看守所会面中，拒绝让会面人携带瓶装水消暑解渴的权利）。但这其实是个百分之百基本的政治特点（*trait fondamentalement politique*），换句话说，这是某种“专断”、“命令”和出色制度的暴力惯习，而正是它将监狱定义为为了某种展示主权的机器（*une machine d'exhibition de la souveraineté*）。从这点上来看，我们应可更靠近福柯的研究方法，在不少福柯的文本（特别是《认知的意志》和《规训与惩罚》）所屡次阐述的这种特异历史学研究的各种规训的思辨，及其研究方法所要求我们进入的一段时光（一个时期或一个时代）中，权力主要乃是从主权出发，以规则和规训的方式进行运作的。或者，我们社会中的监狱制度所呈现的永远是一条孤寂的道路，也就是说，在更执着于免疫（*immunitaires*）动机的社会里，现代权力的价值，总是着重在让社会以更安全的方式运行。在一个惩罚的欲望（*désir de punir*）是如此寻常地分享于广大舆论与政治人物所发表的政见中时，对主权而言，监狱经常是重要的问题所在。许许多多的人物与事件在在都增强了法国的监

狱的能见度：释放帕蓬（Maurice Papon）<sup>①</sup>而不释放“直接行动”（Action directe）<sup>②</sup>团体的重要成员梅妮恭，未事先征得同意便抽取受刑人的DNA，关监十六岁的未成年人，各个监狱规范不一，令人难以遵循等——所有这些现象都具有某种无法估量的展示价值（valeur d'exposition）。在监狱的空间里，由于“专断”、命令和既成事实（fait accompli）等快速增生繁殖的习惯，而形成了将身体赋予诸多现代权力规训的“另一个面向”，或将身体赋予现代性牧民的“另一个面貌”：一个如同健康公共卫生体系，着重于监护、保险、辅助，且少见歧视发生的面向和面貌。另一个则如监狱体系，不能放弃这个渊远流长的合法化样态，这个样态有许多例外的规范性使用。在监狱空间所进行的身体扣押，因各种的欠缺、匮乏、苦难与空间拥挤而产生了损伤毁坏，延续了身心苦痛，同时也让监狱成为一个大剧场，呈现了某种永恒证明（démonstration permanente）的价值。监狱以实行残酷的隔离——因为已不能再对身体施以酷刑，便在其愤怒中展示着（exposant à sa colère）至高主权对所选定的违法者——展示着至高主权握有维持秩序的能力。

“社会学上的沉重”（pesanteurs sociologiques）——监狱空间狭窄，过于拥挤、混乱不堪等并非监狱成为政治问题的主要

---

① 帕蓬（Maurice Papon，1910—2007）曾担任巴黎警察局长、预算部长等政府重要职务。帕蓬于1942至1944年间，担任德国占领区内的吉龙河省政府秘书长，涉及运送法国的犹太人到纳粹集中营，从1981年起被起诉，法国的法院于1998年判处帕蓬违反人道罪，但帕蓬在入狱前潜逃至瑞士被捕，2002年，92岁的帕蓬获保外就医，2007年逝世。

② “直接行动”脱胎自西班牙反佛朗哥政权的无政府主义激进团体，这个团体于1979至1989年间进行了约八十起的爆炸案与谋杀案。梅妮恭（Nathalie Ménigon）为该暴力团体重要成员，因数起谋杀罪被判重刑。

因素，真正使得监狱成为政治斗争的空间的是其作为呈现主权的可见性部署之使用。主权如今要让人看得见，通过安全、惩罚、报复、招揽的手段——由于欠缺始终一贯实行良好生命政治治理的知识，生命政治的治理只有在紧急时刻才被召唤（溽暑高温所带来的老年人的大量死亡、输血所造成的染毒血液等），所有主权的这种“古董”元素都会不停地回返，使我们必须重新学习进行侦测，从福柯所描绘的纪律的现代性部署，从部署的再建构之下侦测起。

## 鄙民、政治与事件

在福柯所带给我们的诸多具煽动性的言论中,有一句话是这么说的:学习将政治问题与国家问题分开来看。换句话说,这意味着多练习观看那政治成形之处;在其中,种种汇聚的事件被打开了一道开口,并掀起了一股对抗那不可宽容之事的力。在这个突破事件的开口中,权力运作的机器突然卡住不动了。因此,在这个缺口上便产生了种种位移,种种主体行动并得以掀开先前状况的某种空虚的位移。在此,福柯也协助我们理解,马克思主义的论断在哪个关键点上限制了我们对国家政治进行研究的方法——无论是国家的征服、殖民还是解构面向的研究。福柯鼓励我们从历史辩证,从进步与历史主义,从作为所有政治马克思主义主要象征的拜物化—普罗大众(*le prolétariat*)等这些使我们对政治的理解能力重新受到限制和诸多的政治羁绊中挣脱出来。

福柯并未提出某种政治行动的“重新变革理论”(théorie

de rechange),他仅单单打开了他的“工具箱”。我们在其中找到了一些关键词,即鄙民、不可宽容、反抗、权力、事件。这些关键词有两个面向,一个是对西方现代社会的历史叙事进行规划的可能性,这些西方的现代社会都逃过了虚假的替代方案——国家历史或有着美好结局的革命历史的制约。另一个则是提出某种政治行动方法的可能性,这个政治行动将可彻底摆脱建立于驯服所有代议制、议会与政党政治之上的种种状况。福柯是个罕见的“场所”(lieux);我们从他出发,在议会式民主衰微之际便得以规划某种对政治的更新或补救。这个政治的新型部署并不具新马克思主义者所提倡的“替代”(Alternative)的迷思,或与前者立场相近的多个组织(例如:Attac<sup>①</sup>)、另类全球主义(altermondialisme)之迷思。这毋宁是一种对所有不可忍受的事件的无尽反抗。在面对暴力时,这种反抗不会退缩,但会朝另外的路途(有别于权力当局所指引的道路)前进,或对得以释放社会阶级分化的这“最后抗争”的决定性时刻进行辨识。这里所呈现出的乃是福柯的研究究竟如何可能为现代政治的一般性评论所用一事——福柯的“第三类型”(troisième topique)著作(《规训与惩罚》、《认知的意志》……)对政治来说很明确地具有某种明确与强化的作用。

---

<sup>①</sup> “课征交易税协会”(Association pour la taxation des transactions,简称Attac),由法国极“左”派成立的活动力极强的团体。目前它在许多国家皆成立了支会,只要是国际经济高峰会的场合就会出现这股反对力量。其宗旨为促进全球金融与商品的异质性、捍卫贫穷国家的利益、平衡南北经济差距等。其主张还包括了全球公民可充分地行使其生活与生命权,建立积极民主,其行动方法为汇集社会运动,特别是反全球化运动的方式开展。

而在重新思考政治的这点上,福柯提出的第一个“煽动性言论”就是“鄙民”的概念。在处于不再能以马克思革命理论进行反国家政治(对人群行牧民管理)的激进批判的背景下,鄙民这个观念将以对政治的理解能力进行重新部署的姿态出现。福柯有关鄙民的前提包括:从某种反社会学式的观点来看,重点在于勾勒出这“某种东西”(quelque chose);这“在社会、阶级、团体及个体中以某种方式避开权力关系的这并非柔顺或后退的物质,这离心运动,这倒置的能量,这避开之物。‘鄙民’毫无疑问地并不存在,但却有‘来自鄙民的’(de la plèbè)的种种事物”<sup>①</sup>。

只有当我们讨论福柯的权力观念并将这些论点提出来参考时,它们才有意义。福柯对权力的重新定义较着墨于散布、网状结构、交换、流通、机器与部署,而较少着重于“占有”(appropriation)的议题、分离与集中的形式(福柯将权力的问题缩减了至国家权力)。也许我们可以说,只要“权力向前推进”而产生脱离、反抗、脱逃或对峙的运动时,就会有“来自鄙民的”或鄙民的效应。而当这些开口或逃逸线被画出时,它们也将打开某种悬置权力的逻辑。它们打乱或悬置了“权力网络”的效率,它们都是权力游戏中不可化约的元素;在其中,鄙民乃是个重要的指标,例如,当监狱的受刑人起而反抗时。我们再拿福柯举过的例子说明:1961年10月17日,为抗议权力

<sup>①</sup> 请参阅《监狱调查:打破沉默的铁窗》(Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence),《言与文》,第2册,页176。——作者注。

当局强迫性的宵禁，住在巴黎郊区的数千阿尔及利亚人走上巴黎街头抗议。就此，他们也因而成了巴黎警察镇压的对象。无论从历史或社会意义上，上街头抗争的阿尔及利亚人，这群缺乏实体(substance)的鄙民，相对于权力，将以“倒错”或“极限”的姿态现身。因此，我们从而也不能在任何一个历史主题上赋予其地位，但其行动却又持续地在正常事务上涂上市号。作为不断涌现变量的鄙民根据所处的环境产生了多样的效应，即中断、置换和震慑的效应，其面貌与现身的方式都是无限地多样的。根据秩序的逻辑，鄙民总会被定义为废弃物、无法归类、无法纳入，甚至是齷齪下流之物(l'infâme)。有关前述阿尔及利亚人的示威抗议活动，福柯曾在1972年如此说：“几乎没有人再谈论1961年10月17日由阿尔及利亚人所组成的那场抗议游行了。就在那几天，警察在街上杀害示威群众，并将他们推下塞纳河溺毙，受害者有二百多人。相反地，我们却每天都在谈论1961年2月8日，造成九人死亡的反‘秘密军事组织’(Organisation Armée Secrète, 简称l'OAS)<sup>①</sup>的夏洪(Charonne)抗争<sup>②</sup>。”<sup>③</sup>

在此，福柯以激进且充满对立的话语吸引了我们的注意。

---

① “秘密军事组织”成立于1961年2月11日，是法国的地下政治—军事组织，被归类为法国的极右派阵营，在阿尔及利亚独立战争后期仍极力宣称阿尔及利亚属于法国。

② 夏洪抗争乃是1962年2月8日，由法国共产党发起，左派团体声援，在巴黎所举行的反对阿尔及利亚战争的示威游行。由于事态敏感，游行被禁，但示威者仍持续进行抗争。当时的巴黎市警察局长帕蓬经内政部长与戴高乐总统同意下令警察镇压，示威群众四散，有些便躲到了巴黎市的夏洪地铁站，其中有九人因警察的暴力行动死亡，多人受伤，史称“夏洪事件”。

③ 请参阅《监狱调查：打破沉默的铁窗》，《言与文》，第2册，页176。——作者注。

在现代社会中,人民(*peuple*)的政治观点与鄙民的政治观点间基本上是存在尖锐的对立的。人民是政治与历史的实体,因为它有管道进入叙事与记忆,它是纳入的行动自身(*l'inscription même*)。在夏洪的警察罪行中,从1962年2月起,许多的纪念活动、示威游行、书籍、文章、大理石纪念碑等都标示着这段历史,并对受害者进行着永久的纪念。表面上,这些受害者被归为了某一群人民(*un peuple*)——共产党员、反殖民主义者。但事实上,在这九名死者背后所清楚显示的乃是一群可被描述与看得见的人民,他们不但被其所属的团体所塑造,被他们的工会或政党的领导阶层所结构,也被过去与最近的英雄烈士所代表。<sup>①</sup>

与夏洪事件形成对比的是,1961年10月的那个夜晚被警察镇压杀害的“大众”(*masse*)都是身份无法辨识的无名氏。他们并未留下任何痕迹。在这个意义上,明确地说,这群大众就是“鄙民”,重点并非因为他们是群体受害者,而是他们的所作所为和他们在当时所遭遇的全都将历经某种消逝的状况(*condition de disparition*)。直到今天,受害者的姓名从未出现在任何的纪念碑上,相关的警方档案仍难以获悉,现场的证人不但少之又少,且受害的人数更是难以查清。就此,官方的统计也难以取信,至今仍争论不休。多数受害者的遗体不但不

---

<sup>①</sup> 我并非要在这里提出这段著名事件的历史或这个在最近几十年里被逐渐淡忘的问题。我所要强调的是叙事方式与一个被建构的群体,其集体经验、记忆与这个群体长久存在的印记间的关系。——作者注。

见踪影,且正如警察局里的相关档案一般,根本难以寻获。<sup>①</sup>其中的一个非常强烈的对比便是集结鄙民并反抗权力暴力(针对阿尔及利亚人的强制宵禁)的能量在此所产生的对秩序逻辑进行阻断的强力效应(住在巴黎郊区各处临时搭建的克难小屋的阿尔及利亚人在此也挑战了警方的命令,并抵抗着不停的威胁恫吓)。如此立即的(immediate)能力和这起在历史上前所未有地被遗忘的事件,和这四十年后仍未处理的补偿问题间形成了某种非常强烈的对比。在这个意义下,鄙民的行动不但与事件相连,也瓦解了警治的逻辑,同时更展现出了鄙民的温和冷静,如同1961年10月17日一般。或者恰恰相反,鄙民的行动是为了展现愤怒、反叛、武装、纵火或暴动,如同十八世纪常发生的民众情绪反弹或十九世纪的骚乱暴动一样。1789年7月14日,那些“大发雷霆的”工匠和市井小民才正要从普通老百姓开始跨出革命性的人民的第一步,便立刻因事件的环环相扣而投入了运动的浪潮。事件一个接一个如滚雪球般百分之百地形成了某种鄙民式的混乱暴力。而鄙民的运动在此也如同革命的序曲般巧妙地结合了人民—国家(people-nation)的国庆纪念日。这样的事件就如同时间的纯粹断裂般,乃是某种前所未见的纯粹造反。较之于人民来说,鄙民与事件的关系则更为接近。

---

<sup>①</sup> 通过许许多多学术、文化与社会团体的奔走呼吁,巴黎市政府乃借1961年10月17日事件40周年的纪念活动,在巴黎市中心横跨塞纳河的圣米榭桥(Pont Saint-Michel)的某端进行了镶牌纪念。然而,这块小铜板上的纪念文不但内容含糊,更是回避了巴黎市警察局与政治权威当局对这起国家罪行进行筹划的责任。——作者注。

人民因其记忆、传统、“获得的事物”(acquis)、在不同组织里的身份和某些独立的网络而与国家绑在了一起。相反地,由于缺乏真正的实体,鄙民则是场合(l'occasion)的产物,他们的群聚乃是为了终结某个状况、滥权或引发愤怒的事件,或为了对抗其所憎恨的敌人。鄙民会进行分散并重新组合,永远多变;在其中,丰富的抗争与战斗和具体的情感将会渗透到行动中的主体化运动。而群众的能量则会被各个组织所接收——政党、工会与社团协会——其功能便是对民众与事件进行区隔。鄙民乃是一股力量,它们会不断进行重组以反抗(contre)镇压性的权力逻辑和警治。鄙民所进行的乃是某种对权力的规定分配进行拆解(désassignation)的运动,而使得原本建立的情况失效或遭致破坏。

所以说,在福柯那里,我们乃看到了某种近似于鄙民的循环(cercle de la plèbe)的东西。在某种程度上,鄙民可被视为秩序的产物或现代权力秩序的某种发明,例如狱政制度是某些特定“种类”,那些无可救药的人,或今日的那些“高危险的受刑人”(détenus à risque)的制造厂,而这些社会秩序“废物”(déchet)的存在正好赋予了镇压与控制部署某种合法性。如果罪行、非法、不安全、不文明,甚至鄙民的效应或上述种种恒定的标签都没有了,那么我们就也不需要警察了:“如果我们接受那些穿制服或有权携带武器,检查我们的证件的人在我们之间活动的话,那又怎么可能没有犯罪呢?而如果报纸不是每天向我们渲染着罪犯有多可怕有多危险的话,那又怎么

可能没有犯罪呢？”<sup>①</sup>

福柯强调，另一方面，在资本主义社会中，鄙民乃占据了某种策略性的地位。因为鄙民能量的存在，统治者可在民众或普罗大众间不断地重复挑拨划分(coupure)，并离间群众使他们相互争斗。挑拨离间乃是为了削弱群众的能量，这股能量通常会强烈地转向某种对秩序、宰制和警治的不满。对此，福柯曾说：“无论有没有道理，自1789、1848和1870年起，资本主义所害怕的毕竟是动荡和暴乱：那些人带着刀枪走上街头，他们随时都会付诸暴力行动。”<sup>②</sup>人民(或普罗)与鄙民或盗贼(pègre)间的划分在此乃通过了警察的某些行动而不断地进行着延续更新(例如，人民组织以“勤奋的工作者”向小偷和抢匪宣战，甚至不惜与今日的合法劳工与“黑工”站在对立面)，最后更在鄙民的暴力与“奉公守法的”人民间制造了某种负面的连结，并用于所有的暴力现象，特别是政治、煽动闹事和叛乱的暴力。

但真正消除资产阶级的其实并非革命的策略与美好的未来——这种冗长的论述与耐心的等待总是不断地期盼明天会更好——而是鄙民能进入今日或明日的骚动状况，并对权力关系进行“脱逃”的能力，这个能力在政治与公共生活的“别处”“另外地”打开了一扇窗，而使得政府官员将它们视为“无政府主义者”(这些政府官员愚蠢地将之视同为动荡混乱)。

---

<sup>①</sup> 请参阅《监狱问题访谈：这本书与他的方法》(Entretien sur la prison: le livre et sa méthode)，《言与文》，第2册，页740。——作者注。

<sup>②</sup> 请参阅《言与文》，页316。——作者注。

资产阶级所害怕的就是这些由鄙民揭竿起义所带来的不可预见性,以及所有由动荡带来的不规律性,凡此种种皆带来了规训、生产和规律运行的制度化的种种破坏。因此,宰制阶级便会尽力地在革命的普罗阶级间激起某种对鄙民运动的恒定厌恶和憎恨;宰制阶级使用着这样的语言:“这些人随时会转过头来对你们动刀动枪,跟这种人结盟,对你们绝对不利!”<sup>①</sup>他们将不断地对工人阶级和工人运动进行制度化和合法化,并以此和鄙民(他们称这些鄙民为具暴力本质者)进行对抗,随时将两者区隔开来:

这些流动的人民……不停地走上街头,制造混乱骚动。对刑罚制度而言,这些人不但都是作为负面教材的狂热分子,且所有我们在法律与道德上对偷窃和暴力所作的指控,所有老师对普罗阶级和正面议题所进行的谆谆教诲和道德教育,司法却以负面的角度来看待。因此,断裂便不断地被重新复制且不断地被导入普罗阶级与非普罗阶级之间。因为,人们认为两者之间的接触正是使暴动产生的危险因素。<sup>②</sup>

福柯在此的观点并非仅是分析与观察式的。福柯对普罗

<sup>①</sup> 请参阅《言与文》,页316。——作者注。

<sup>②</sup> 请参阅《言与文》,页316。——作者注。

与非普罗间的分裂所采取的乃是权力关系的背叛，秩序或宰制的逻辑与“计谋”(ruses)抵抗的观点。由此角度观之，很明显，普罗阶级在这项分隔他们与鄙民的行动中乃是那些**受骗上当的家伙**。改革主义与契约(普罗阶级以放弃他们的暴力和能力的方式换取“尊重”)吹起了希望的号角(福柯在此再度连结了索雷尔<sup>①</sup>)。而其中这策略性谋画的问题便在于，要了解普罗阶级的力量(la puissance; potentia)如何能再次扣住鄙民的能量与主动性，而非使两者区隔和疏远：

当我谈到这个问题时，是要让普罗阶级清楚地看到，人们所加诸他们的司法制度之上的其实是某种权力的工具。而这是为了要让普罗阶级了解，他们与鄙民的**结盟**不仅只是一天两天的事，而是在一个完全没有鄙民意识形态的普罗阶级，与一群完全没有普罗阶级的社会实务经验的鄙民间的某种从此紧密相连的邂逅。<sup>②</sup>

福柯所费心思考的“结盟”并不等同于政党或从一个阶级到另一个阶级之间的那种有着共同目标而长远发展的长、短期策略结盟。这并非对革命与暴动间的重新邂逅进行见证，

---

<sup>①</sup> 索雷尔(Georges Sorel, 1847—1922)，法国当代哲学家与社会学家，是法国主要的马克思主义引介者之一。索雷尔的哲学与社会学研究深受马克思、普鲁东和柏格森等人的影响，其于1908年所出版的《省思暴力，进步的幻象》(*Réflexions sur la violence, Les illusions du Progrès*)一书是二十世纪初期法国工运与革命理论的重要著作。

<sup>②</sup> 请参阅《言与文》，页316。——作者注。

而毋宁是场广大的人民迁移或普罗阶级大迁移的整体性运动,某种远离那将使广大的人民成为国家及其论述的囚徒的密集网络的运动。在不断地朝外侧移动的状况下,这个“界线”、既存权力关系的逃逸点(point de fuite)、如此大规模的疏离、不和解与离心的运动都将与我们社会中的那警治和被管理的论述基础产生联系,而这也正是本雅明(Walter Benjamin)提及的那作为现状的无边无际的灾难性因素:

我提个问题:如果大众被边缘化了呢?换句话说,如果很明显的是年轻的普罗阶级拒绝了普罗的意识形态呢?大众可能大众化,也可能被边缘化;与我们所期待的相反,出现在法庭上的并非失业者。年轻的工人们这么说:为什么我要一辈子汗流浃背只为了赚个基本工资的月薪,而就在这个时候,被边缘化的正是大众。<sup>①</sup>

事实上,福柯此处的陈述并不具任何“计划”(即某种政治或政治哲学)的价值。从建立种种新的禀性(nouvelles dispositions)的角度观之,这所具有的应是某种刺激性的价值;在其中,这些新布局可被视为某种激进政治的样式。对此,福柯所提出的建议是,我们应较少地以势力储存、累积和征服的观点,而较多地以解放、疏离、脱钩、瓦解和权力关系在其中受到

<sup>①</sup> 请参阅《言与文》,页316。——作者注。

局限的“边缘”地带的能力的角度来看待政治。当然，福柯比任何人都清楚，某种在权力关系之外的纯洁立场其实并不存在：实际的情况是一股力量形成以抵抗另一股力量，而这两股力量所建立的乃是某种新的关系与权力新形态的具体化——这正是革命组织的典范，且正是这些组织在今天成了回收威权模式的可怕机器。例如“监狱信息团体”（GIP）就是个很好的例子，它具有从鄙民的角度置换政治行动并识破那得以重组传统权力关系的既有形式陷阱的功能。“监狱信息团体”本身便是一个交会和辩论的场所，一个让政治团体（极左派团体）和文化界（知识分子）进行交流和交会的场所，一个修复了鄙民与人民的那无法避免的断裂的场所。对于许多来自“68学运”的人来说，监狱信息团体照理应以支持监狱中的运动人士为宗旨，应呼吁狱中运动人士的政治身份，并与一般的受刑人的共同权利相区隔；例如，他们对狱政体制的要求所采用的是第二次世界大战时共产党员的标准，当时入监的反抗军要与其他罪犯分开，他们严峻地斥责纳粹征服者（occupants）与贝当伪政权（collaborateurs）的宣传，因为后者宣称共产党反抗军为“匪徒”（bandits）或“恐怖分子”（terroristes）——换句话说，是来自鄙民的（并就此身份来说是可彻底消灭的）。

相反地，监狱信息团体所关心的问题并非“监狱里的政治体制，而是监狱体制”。在此，福柯拒绝区隔人民与鄙民——所有的受刑人、所有的状况和所有受刑人的家庭等都涵括在了监狱信息团体关心的议题中。这个决定政治行动的“观

点”的置换自然会与“进步主义者”的理解形成某种硬碰硬的态势。在进步主义者的计划(在信息的意义下,这种计划就如同某种政治领域)中,人民与鄙民可进行共享——法国共产党、法国工会联合会(C. G. T)等传统工人运动的组织团体皆为其范例。尤其,这种介于“普罗”政治与“鄙民”政治间的对立乃被行动的方法与形式给划了开来:对福柯而言,监狱信息团体提出了另一种政治的可能性,它拒绝了阶序结构、仕绅豪门规范与群体之间的相互模仿:

监狱信息团体没有任何实质的组织和领导人,它所发起的乃是种匿名的运动,只有 GIP 这三个字母存在。每个人都可畅所欲言,而并非因他的头衔或姓名而发言;在其中,人们之所以发言是因为他有话要说。监狱信息团体唯一的口令是:受刑人发言。<sup>①</sup>

而这其实也正是鄙民的特性,非形式、原生、游牧,或依行动场所变换位置的。当有人问福柯,监狱信息团体在什么情况下可说是个团体,监狱信息团体是否是某种“有机的组成”(constitution organique)时,他的答复很明确:“完全没有,那是个开会的场所,团体并未被建立……”这所显见的乃是某种匿

<sup>①</sup> 请参阅《大监禁》(le grand enfermement),《言与文》,第2册,页296。——作者注。

名的欲望(矛盾的是,监狱信息团体其实集合了许多文学界与学术界的知名人士)。鄙民的特性正是他们的那不确定的姓名与脸孔;它们时而相互改变、时而若隐若现——意即总是与那些严谨地认同其领导人、英雄或烈士的**形式化的(formel)**民众相反。换言之,在福柯致力于定义另一种政治的可能性的年代中,列宁(léniniste)模式在极左派的阵营里仍居主导性地位——即对军事、规训和层级组织感到不屑并进行挑战的模式;极左派反对列宁模式在二十世纪七十年代对激进的政治文化造成的影响,同时也反对代议政治(使政党遵循国家与国家主义之条件的政治),并孕育了自由思想的经验:反威权(“没有领袖,没有指令”)、人人平等(“自由发言权”)和分子式的(moléculaire)(没有组织)。

就算形式化的极“左”派至今仍未承认他们的皈依,但自从福柯提倡这些“煽动言论”后,形式化的极左派中的列宁模式就很快地转向代议政治的路途了。此后,福柯的提议便越来越清晰地指向了许许多多的实践、行动和行动者。换句话说,便是以一个新的激进政治**基调**来拒绝政治仪式,那些将我们重新带回议会政治及其重要象征(民主)的政治仪式。而我们每个人其实都已经很明显地看到代议民主的衰退了,不是吗?

西欧社会中生活政治(超出代议政治)的问题:无居留证者(sans-papiers)、寻求政治庇护者、长期失业者、郊区(banlieues)国宅的年轻人、无固定收入的演出者(intermittents du spectacle)、艾滋病患、被遗弃者等不都已逐渐扩大并结晶到出

现了鄙民式的行动者以及鄙民行动的关键了吗？因此，战斗的画布已彻头彻尾地全然改变了：从“终极考验”（l'épreuve finale）的观点看来，不再有许许多多后设主体所掌控的单一斗争阵线，或针对大型主题的战斗（普罗阶级对抗资产阶级，由他们各自的政党所“代表”的战斗）了；取而代之的是一个多样且分散的战场；在此，堡垒不但到处林立，不再集中，且抵挡反抗也在刹那间爆发，反抗行动要不如昙花一现，要不如长期抗战。

在这些迅速繁殖增生的抵抗行动中，那些只看到实体消失，看到宰制配件一个个失去作用与力量的人就是无法理解，其实是时代的转变把我们牢牢地拴住了：这点的重要性一点都不会少于从克劳塞维茨式的政治体制走向高密度且繁殖迅速的体制的过渡（阶级战争的讽刺在此也对国家进行了戏谑模仿——在民族战争的巅峰总是出现了某场大型战役，即所谓的关键战役，但至少在我们所处的空间中，从没有这种所谓的大型战役出现）。在高密度且增生频繁的体制里，行动不断地产生了分裂，且置身于诸多异质的对峙形式中——所有行动的交集并非朝着“改善”制度的观点，而是对其全面的放弃。所谓的无居留证者的抗争也并非源于各国的内政部长们比较少在国际会议上对此进行讨论，而成了某种较为开放的“欧洲堡垒”（forteresse Europe），某种款待（l'hospitalité）问题的重返：这个重返早已历经了多次被贬抑的抗争运动，历经了多次的暴力性的置换，历经了如此地将我们自身遗忘的种种事件。换言之，我们都是某种社会的免疫条件与安全焦虑

的环境里长大的，总有那么一天，当我们“看待”“桑加特”（Sangatte）<sup>①</sup>与诸多居留遣返中心<sup>②</sup>时会感到恶心，就像看到古罗马竞技场上与猛兽搏命的战士时也会产生的某种不再相信上帝的反感之情，就像看到被绑在柴堆上施以火刑的女巫时也会有的那种反感一般。

事实上，在诸多政治实践的更新与各种背叛的形态仍频繁出现的此刻，鄙民循环也突然间重返眼前；这种鄙民的重返不但像个瓦解分裂的行动者，或动荡混乱的制造者，更如同诸多位移与发明的媒介（资本主义在此并非是要毁灭或移除的东西。根据韦纳对于从古典生活过渡到基督教生活的教诲，我们应学习“以其他方式为之”，并用“决定性的步伐”解开我们的纽扣，并借此将资本主义抛在脑后或遗忘）一般现身。鄙民的运动和政治行动的样态不是辩证，不是由一个取代另一个的样态（这乃是对作为所有辩证法之母的那著名的“扬弃”[Aufhebung]的可能翻译），而是提出差异的样态，福柯这么说。对政治鄙民的研究实与那丰富无比的在黑格尔图式的扬弃运动密不可分（这就是福柯的口令——“再也不是黑

---

① 桑加特是法国北方滨临英伦海峡的小城，许多想要前往英国的无证件移民者（偷渡客）都在此地停留，寻找管道偷渡到英国。因流浪的人太多了，自1999年起，桑加特地方政府与红十字会便合作开办了收容中心，提供给他们短期食宿。在英国政府的强烈抗议下，法国前总统萨科齐在2000年担任内政部长时下令关闭了桑加特接待中心，当时引起了许多人道团体与社运团体的强烈指责。而在收容中心关闭后，由此前往英国的偷渡客非但没有显著减少，还避居到了树林里，以木箱搭建遮雨棚，且目前仍有人道团体为他们提供热食；他们大多数为来自战火未曾停歇的伊拉克与阿富汗的库尔德族人。就此，“桑加特”已在相关的移民研究中成了“款待”的同义词。

② 请参阅《荒诞时代》（*Drôle d'Epoque*）杂志，第13期，2003年11月出版。——作者注。

格尔的门徒了”)。福柯认为,对此必须进行可怕的试炼与痛苦的遗弃、置换或拔除。面对一系列现代政治的伟大象征——人类,当然是,但还有那人文主义或人道论述,同时还有共识民主论述下的公民(citoyen),以及人道主义的“司法维权者”(juridiciste)——经验显示,这些都不过是“第一世界”的大都会里化名的中产阶级。鄙民强力返回,以某种毫不诗情画意的样态(本·拉登与他的同伙都有某种愤怒、无所不在、全球化或这些鄙民所具备的形形色色的特征)出现在这个民主的经验的废墟上。西方的民主曾全力建构的共和制、普选、政党竞争、代议制与媒体权力(通常与具装饰效果的“言论自由”混淆)。

这都是些不太可能发生的偶然事件;暴力突然间爆发,不断地提醒世人,鄙民正是那些被遗忘且不留痕迹的人类历史的尘埃。与一般人的期待相反,唯有医疗收容所与巴士底监狱的档案摘要透露了十七和十八世纪的那些“恶名之徒”(hommes infâmes)(精神错乱者、淫乱分子、叛教者、流莺)的幽暗生命中的二三事;第一次世界大战阵亡将士的书信成捆地置于仓库的一角,有一天,权力的光束将照进这幽暗的角落,在战争结束的数十年后,这些将士们的家书、情书才很偶然地在某个周年纪念的场合中出现;弑母杀弟的皮耶·里维

埃在监狱所写成的回忆录；朗岱尔疯狂杀手李察·杜恩<sup>①</sup>。事实上，这些幸存的档案只不过是那被遗忘的大海里的沧海一粟。在这浩瀚的汪洋中埋没了数不清的鄙民事件；然而，他们的数量却多到足以证明鄙民与事件间的某种构成性亲近（l'affinité constitutive）——当事件不再是单纯的浩劫（还有：奥斯维辛集中营，广岛原子弹爆炸等都是死亡的行动，其特征为减少鄙民产生的条件——歼灭一部分的人类）时，福柯的研究所呈现的是到底有多少的鄙民事件不断地穿透了我们的身体——在其中，我们将被引领至“高峰”，被引领至那些在档案记载中清晰可见的、光荣的或灾难的鄙民事件的诸众那一边，那些组成文化遗产或呈现出些许位移的那一边，并对历史或那些得以“创造时代”（faire l'époque）之物进行研究：

---

<sup>①</sup> 李察·杜恩（Richard Dum）为斯洛维尼亚裔法国人，拥有历史学学士与政治学硕士文凭，先后加入社会党与绿党，多次参与人道团体在前南斯拉夫的救援行动。他在法国无业，领最低生活津贴与母亲共同生活。2002年3月27日凌晨，巴黎西郊的南特（Nanterre）市政府的市民代表正在开会，李察·杜恩便从旁听席站起，掏出外套内的手枪，对准市政代表一一射杀，最后被制伏。他总共杀死了八名民代，使十九人受重伤。李察·杜恩隔天便从巴黎市罪犯拘留所四楼囚禁室的窗户跳楼自杀。他在作案前曾致函友人，表达他要杀死朗岱尔的地方政治人物的想法；他的首要目标是市长（后者所幸逃过一劫），并尽量多杀几个人。他在可视为其遗嘱的信上写道：“我这一生实在烂透了，我想死，但不想一个人死，想要有人陪我轰轰烈烈地死，且唯有如此，我才能变得强而有力并充满自由。”在这桩事件爆发后，多本从精神心理、工业化社会等角度对其进行分析的书不但陆续出版，媒体也从他散乱的书信与日记中引述了部分内容。对此，请参阅雅雷·法格（Arlette Farge）和米谢尔·福柯著，《家庭的混乱，巴士底档案的印信》（*Le Désordre des familles, lettre de cachet des archives de la Bastille*），加利玛出版社，1982年；福柯著，《我，皮耶·希维叶，已杀了我妈、我妹和我弟……十九世纪献祭的一个案例》（*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère... Un cas de parricide au XIXème siècle*），加利玛出版社，1973年；米谢尔·福柯著，《恶名之徒的生命》，《言与文》，第3册，页237；有关我对李察·杜恩事件的评论，请见比利时学刊《平凡人》（*Le passant ordinaire*），第40/41期。

我们的无意识是这数百万、数十亿个小事件 (petit événements)；它们一点一滴如雨水般浇淋着我们的身体、我们的思维方式，从而画出一道道水痕波纹，然后，偶然地使这些微事件 (micro-événements) 的其中之一留下了痕迹，并由此可能变成了一部古迹、一本书或一部电影。<sup>①</sup>

福柯常说自己是一个“喜欢尘埃” (aimant la poussière) 的人。他说自己要写的乃是人类“尘埃”的“故事”，并鼓励我们站在那些极其微小，甚至连个名字都没有或无法描述的事件那一边，重新调整我们对这些事件的感知方式。以此，我们将力求了解以什么样的名义，李察·杜恩“疯狂一击” (coup de folie) 的意义与时代震撼会大过十多名部长换人的内阁改组，或为何弑母杀姊并被视为一位不幸的精神病患的皮耶·里维埃会不如对血迹斑斑的屠杀历史：拿破仑军队南征北讨战役中的屠城历史、殖民征服过程、社会暴力事件来得有冲击和意义的这点。

构成鄙民行动特征的究竟是如此尖锐、与世隔绝的姿态，或恰好相反，是集体的行动，这鄙民向当下砍上一刀 (balafre le présent)，这鄙民得以把当下砍得扭曲变形的能力——或是另一种可以在顷刻间就使得事态变得敏感重要的方法；它甚

<sup>①</sup> 请参阅《皮耶·里维埃的回归》(le retour de Pierre Rivière)，《言与文》，第3册，页114。——作者注。

至很少是长期、无法支撑的，甚或是丑陋的。因此，皮耶·里维埃的“姿态”（*geste*）所撕开的乃是家庭秩序，李察·杜恩所划上一刀的乃是政治制度，而本·拉登的动作则彻底地割开了世界（帝国）的秩序。事件就发生在鄙民的那愤怒的行动（如呐喊）中；这些行动创造了某种崭新且令人难以忍受的可见性。冲击是由被一连串论述与事件的“逻辑”打断的行动所产生的，而正是这些冲击支持着那些没有能见度的人，没有权力的人与被征服者。冲击乃因行动与发言或沟通的努力间缺乏连结所致。鄙民总是沉默的；他们总是缺乏话语，不可能有办法“环扣”在一个利奥塔所说的措句（*une phrase*）中的。换言之，论述的欠缺总是位于呐喊或声音的所在之处。

福柯说：“是的，我很希望书写被征服者的历史。这是许多人共同的梦想：终于让那些因历史因素，因所有的宰制与剥削制度到现在都不能发言的人，与一直受到约束而不得不沉默的人能够发言了。”<sup>①</sup>

而许多鄙民的事件也见证了福柯式“梦想”的幻灭：事实上，我们的时代所呈现出的首先是“许多人分享着”那些沉默的被征服者，将其埋进历史，并以前所未有的方式阻挡着被征服者的发言管道的意愿。从媒体的角度来说，电视正是权力的部署（垄断传播），其首要目的便是阻挡所有鄙民式的发言——因此，当无固定工作的演员抗争多时，争取应有的权益

---

<sup>①</sup> 《合理的要求是磨练》（*La torture, c'est la raison*），《言与文》，第3册，页390。——作者注。

未果后,他们便会集体冲进摄影棚,扰乱节目进行与新闻播报,而这正是凸显鄙民的重要性与正当性的行动。

然而,另一方面,人们似乎也认定,因为鄙民没有专属的语言,因为鄙民在语言方面有所欠缺,所以鄙民总是和事件连在一起。从很长时间以来,语言大师们(政治人物、神职人员、记者)已经将语言的土地沙漠化了,那些演讲者、抨击性的文章、宣道者乃将论述扣在了某种转化的行动上。他们的论述心态是悬置事件、警治,但对一般性事务却非常关注。警察要驱除所有的暴力,而无论如何,事件总会造成暴力(fait violence),所以势必要让所有的事物合于秩序,合乎规范,并有效率地完成例行公事。受过教育或有知识水平的人与统治者所熟稔的那些侦测与描绘“野蛮”迹象的技术,已用各种方法将鄙民的运动导向了其根本无法被涵括的语言与传播的网络,而这些网络都是得以清除密集暴力的那最完美的部署。哑口无言或单纯的鄙民非但不会进入沟通,也不考虑这么作。他们会直接付诸行动(例如“9·11”)——而正是在此还保存着那些完好的标记,那些恐怖、可怕、不可忍受的标记。

而我们说,从政治人物、大学教授、电视评论节目员、神职宣道者等人的嘴巴里所吐出来的话的首要目标就是要避免人们起义。然而,摆脱束缚、争取自由的政治行动却不是从高贵的选举,而是从造反暴动出发的。这就是福柯在他一系列针对二十世纪七十年代末期伊朗革命导致巴列维政权垮台的文章中所再三提及的:

我不同意人家说“造反是没用的，到最后结果还是一样”的这句话。面对权力得冒生命的危险，我们从不制订这样的法律。造反有理吗？让这个问题开放讨论吧。造反是个行动；通过这个行动，主体性（不是大人物的主体性，而是“无名小卒”[n'importe qui]的主体性）进入了历史，也将他的活力带进了历史。鄙民虞犯拿他的生命作赌注以反抗过度的刑罚；疯子不再能忍受被监禁且丧失权利；人民抵抗压制他们的政权。革命起义不能保证过失犯无罪，不能治愈精神病，也不能给被压迫人民种种未来愿景承诺的保证，没有人能证明这些嘈杂声响所唱出来的歌会比其他人唱的更优美，同时能说出什么真理。但只要这些嘈杂的声响存在就够了；它们对所有的消音进行反抗，以便能有个倾听这些杂音的方向，并寻求这些杂音真正所要说的。这是道德的问题吗？也许吧！<sup>①</sup>

鄙民，这个“无名小卒”展现出了某种对揭竿起义进行坚持的能耐，展现出了某种制造效应的态度，这些效应将对我们社会视为优先的“说清楚”（parler clair）或“说真话”（dire vrai）的这件事带来强烈冲击。在鄙民的“混杂”（confusion）中所伴随着的革命暴动的声音与呐喊都具有某种强烈的陈述

<sup>①</sup> 请参阅《造反无用？》（Inutile de se soulever?），《言与文》，第3册，页790。——作者注。

能力：它们向纪律与警治召唤着那些不可纪念和不可删除之物——那些不可约减的鄙民“残余”（reste）。而也正是于此，它们也召唤着那些被断定要消失的东西——鄙民的生命与能量——的无止尽的回返；正是鄙民使历史不只徒具形式而变得空虚：

由单独一个人、一个团体、少数族群或人民全体对他们而言不公不义且会带给他们生命危险的权力大声说“我再也不服从了！”——这样的运动我认为不能约减的，因为没有任何权力能让这样的运动成为不可能。所有历史的幻灭都改变不了什么：正是因为有这样的声音，所以人类的历史才不具有演进，而只是历史的形式。<sup>①</sup>

历史是不复记忆（l'immemorial）与异质性迸发的组合，然而，打从尼采（Nietzsche）与布朗基（Blanqui）以来，我们是否真的理解这句话呢？在历史构成的这双重政体下，鄙民的确是个“化身”：这个“总是在这”（toujours là）之物被睨视与遗忘的迭层所覆盖了，而这个“总是新的”（toujours nouveau），又总是不断地在事件的场景中被进行了制造。伊朗革命期间，神职人员在每个清真寺鼓吹宣扬“不顺从”（l'insoumission）的理念，而这正是闵采尔<sup>②</sup>和萨沃纳罗拉神父（Jérôme Savonar-

<sup>①</sup> 请参阅《造反无用？》（Inutile de se soulever?），《言与文》，第3册，页790。——作者注。

<sup>②</sup> 托马斯·闵采尔（Thomas Münzer，1490—1525），德国宗教改革激进派领袖，领导德国农民起义，主张暴力革命。1525年5月27日在农民战争中被杀害。

ole)<sup>①</sup>的重返,被征服者的复仇;而这不能被视为怨恨,而是一种效应,这将在运动中带来抵抗权力的纯粹能量效应。正是这种效应掀开了权力的面具;但对所有的专家们而言,在那些倡议伊朗应该“西方化”的专家们的眼里,伊朗革命不但史无前例,也是难以接受的情况。

鄙民也因此作为反抗权力的羁绊、分散权力,并使效应沸腾的这点上与历史产生了连结。权力不但与历史的组成其实离得很远,且其最大的目标便是阻碍历史的构成。权力机器的特征是建构同质型、规律性,以对抗那不可预测的鄙民,并使其归属认同。从本质上来说,权力的逻辑是反政治的(*antipolitiques*),因为权力对各种区隔皆非常厌恶,也与多元和分歧的体制不相容。福柯认为,鄙民,确切地说,是那些抵抗“通过机制”所行使的权力的一群人。因此,鄙民乃是那在权力游戏中,以作为羁绊而使政治重返的那一群人。它将化身为这种抵抗的自然权利(*droit naturel*),奋勇抵挡权力机制的扩展。没有这种抵抗,我们的社会就只是个警察社会。这乃是不建立规范,但却不断争取、观察、审视的自然权利。鄙民永远没有“合法性”(*légitimité*);它并非作为各股势力无穷尽竞逐,并得以就此产生“生命”和法律的肌理,或者我们应

---

① 萨沃纳罗拉神父(*Jérôme Savonarole*, 1452—1498),天主教道明会神父,盛传具有预言能力,1491年起在意大利佛罗伦萨宣扬宗教改革,力抗文艺复兴时代浮夸的艺术作品。他主张回到天主教的苦修时代,严格要求佛罗伦萨地区共和委员会遵行,并制定了半神权、半民主的宪法。于1497年,他还筹办了大型的“焚烧虚荣”典礼,烧毁了许多的乐器、艺术品与书籍,该地区的艺术家也因此纷纷流亡。最后,萨沃纳罗拉因不服教皇警告而自行脱离教廷,之后不但被捕入狱,1498年还被吊死并施以火刑。

该说,法律就在权力建立之处蔓生。

权力并非与生俱来,也非天经地义的。在所有的形式中,最具合理性的的滥用权力的方式即为权力的制度化。而这也正凸显出了思考场域外(权力外)的激进“权利”的重要性,正是这个权利开启了抵抗权力或损坏权力的种种运动,也促使政治(*la politique*)本身恢复活力。上述的研究使福柯更接近了克拉斯特<sup>①</sup>。福柯曾说:“当某个独特性造反,一旦权力违反普世价值时绝不妥协,做个令人尊敬的人。”这里的“一旦”(dès que)便足以说明:没有一种权力天生是好(*bon*)到足以让哲学家与之结盟的。福柯在此很清楚地与他当年的那些同志分道扬镳了;他拒绝了那种威权体制下英明伟大的领导人形象,拒绝了人民公审与忠诚化的知识分子形象。<sup>②</sup>在他的批判炮火下,他们的夸夸之言便被揭露了出来;如同政治上的“化身”(avatar)一般,这些人士将持续降格委身于国家的种种状况下。而这与福柯完全不同,福柯通过对站在鄙民这边的这被置换了的政治进行描绘的动作,更新了行动的自由思维。<sup>③</sup>

① 克拉斯特(Pierre Clastres, 1934—1977),法国人类学家,以政治人类学的研究而受高度重视,主要著作有《社会对抗国家》(*La société contre l'Etat*)。

② 请参阅《言与文》,第2册,页340。——作者注。

③ *Plebe, politique et événement, Foucault dans tous ses éclats*, L'Harmattan, 2005.

## 反抗管理,抵抗管理:无法治理的部分

在《安全、领土、人口》的讲课中,福柯论及了某种基督教牧民的系谱学,他认为这种从教士神学而来的牧民制度可被理解为诸多现代统治形式的前奏曲。福柯认为,政府同时掌握集体性与个体性,而更深入的是,政府还普遍掌握了生命的各个层面,而且,治理中的“照护”多过约束。

福柯说,当基督教的牧民制度开始“急速发展”之后,现代的治理性则逐渐具体化。现代治理性一方面以基督教的牧民思维为前提,而同时又假设前者已日渐消逝。抵抗的驱动力因此将从这里起步成形:西方历史上虽并未发生任何反牧民的革命(révolution),但并不能说基督教的牧民完全没有遭遇到任何抵抗运动或力量。相反地,几个世纪以来,曾出现了各种不同的抵抗形式:一方面是异端,女巫,但同时也有抵抗

1215年的“拉德兰教谕”(concile de Latran)<sup>①</sup>中教会对于告解所具有的强制力。

因此，在此便出现了对基督教牧民的服从的极为特定的反管理(révoltes spécifiques de conduite)。许许多多的抵抗或不服从的形式于焉诞生，而这也就是福柯所谓的“通过其他进程与方法，以另类方式，由其他的牧人管理，朝向其他目标或形式而得救”的欲望。因此，问题不在于完全不受管理，而是寻找另一条出路，由不同的人以不同目标行之。这并非牧民的模式本身遭到了丢弃，而是在基督教牧民的关系内打开了一个内部的、永无止境的反抗空间。对基督教牧民来说，那里永远需要特殊的管理，因而也就此形成了某种对抗管理的循环式的重复显现。福柯在此所感兴趣的是反管理的特定性(spécificité)：这些特定性与反叛政治，造反起义、骚乱暴动、民众情感一道——以各种不同的方式展现出了对主权行使的不服从运动。

因为种种理由，我们有必要在反管理或反管理的过渡中稍作停顿。首先，这个过渡标示着福柯朝伦理问题的移动，这个在《主体诠释学》、《快感的享用》和《关注自我》(*Le souci de soi*)中所呈现的东西。管理不在此位于政治与伦理的接合处，并以奉公守法、行动反应、行为举止的好坏作为对个体

---

<sup>①</sup> “拉德兰教谕”于1215年由天主教第十二次大公会所决定；此教谕主要规范告解，要求教徒一年至少告解一次，以向神父告解取代公众告解。该教谕决定了教区神父一职，神职人员负责为他的教区的信徒们“疗护灵魂”。教区神父因此成为中世纪的西欧社会中极具影响力的人物。

的评判,同时也成了介于个体、团体与权威当局间各种冲突或断裂界线的标示点。所有的管理都假设着某种“自由”(la liberté)的存在:我们将在“治理这些管理”(gouverner les conduites)的企图心与其他不愿放弃自由的人的企图心间描绘出一条张力的界线。我们将在此对福柯矛盾的权力定义进行辨识:治理反对君主统治、发号施令或约束,并假设了被治理者的自由。然而,如果主体一方不可转让的自由元素存在的话,主体总有产生混乱的可能,甚至是使指向治理者的动作失去作用;这些治理者总有某种反对抵抗的可能。抵抗在此将是迂回而来的第二个关键词。它并非从政治到伦理所过渡而来,抵抗本身便扣连着政治与伦理。抵抗的特殊性在于它乃是个政治词汇,犹如它同时是个伦理的词汇一般。

福柯围绕这两个驱力——反管理与抵抗——所发展的评论如今在重要政治论述危机与政治行动的模式所标示的地形学中都获得广泛的回响。这两个驱力在由传统所赋予的合法性或是流传下来的诸多行动的形式中都转变为了某种争议性的所在(革命的行动图式危机,尤其是改革行动,还有盎格鲁—萨克森的古典自由主义政治)。诸多的对峙线都可被移动至被管理者这一方。福柯以这个研究观点分析了人民反叛导致伊朗前国王巴列维下台的案例。他说:造反起义的模式不但已然失效,且革命的模式在此更是变得模糊不清。在伊朗,抵抗已接下了革命的棒子,在此管理(精神性)乃扮演着某种重要角色。这与起义造反无关,而是关乎于那一丁点的人性;民众停止去做权力当局期待他们去做的事,而且完全变

得无法治理且无法化约：军人对着人群开枪，坦克车进城镇暴，杀了数以百计的民众；然而，无法治理的群众却不断地形成，没完没了，无止无休。

除此之外，诸多反管理的独特性在于，它们能显现出某种政治性目的或政治焦点的重要性，而这些事物先验上（a priori）都位于政治场域之外。诚如福柯在其他的脉络中所一再提醒的：政治不是单纯的事务，凡事都能与政治沾上边。我举一个很普通的例子：留长发。帕索里尼<sup>①</sup>曾在其著作《海盗书写》（*Ecrits corsaires*）中收录了一篇有关留长发动机的文章，他写道：“在某些威权或集权，甚至是单纯纪律严明的环境里，蓄长发就是不服从的行动展现，以此作为反叛太过僵硬严苛、带有压制意味的规则。”帕索里尼说，留长发传达了一个无声的“信息”（message），这个动作所传达的比其他的论述都长。在那我们所指的政治体制中，无论哪一个权力当局都会压制多少带有些许暴力的冒险；当权者绝不会疏忽、搞错而任其发展（捷克、斯洛伐克、阿尔巴尼亚或者举个比较没那么激烈的例子，二十世纪六十年代的我们自己）。在这些经典的案例中，政治自主表达的可能性都被进行了否定。不可能再有任何的政治言论与批评，头发因此成为一种拒绝，或以这样的行动跟那不可能不连接的世界保持距离。

---

<sup>①</sup> 帕索里尼（Pier Paolo Pasolini，1922—1975），意大利著名作家、电影编剧、导演，曾获十四项国际影展大奖，1964年的作品《马大福音》（*Il Vangelo secondo Matteo*）曾三度入围奥斯卡金像奖，是意大利电影艺术的灵魂人物，1975年11月2日凌晨在罗马附近的欧斯提（Ostia）海滩遭劫杀。

福柯所列举的这些例子也使我们对在天主教会所指示的绝对服从要求，与在这个要求与主体的自由前提间（我们可以在善与恶之间作选择）所形成的张力进行反思。天主教会在此被理解为了某种“整体”（total）或要不就，“集权”（totalitaire）的制度，所以拒绝实践成文的宗教仪礼，反对仪式或教义，从事巫师祭典或异端等实践便是必要的。福柯在此参考了塞尔托（Michel de Certeau）<sup>①</sup>或金茨堡（Carlo Ginzburg）<sup>②</sup>等人的研究，用以回顾过去天主教会对于女巫的那永无止境的驱逐和围捕。在其参照的时空环境中，他特别举出了女性乃被特别地放到了反管理的位置上的这点：“在她们的宗教形式中，这种对管理的反叛在教士神权的长远发展里都与牧民有关，换句话说，从公元九、十、十五，甚至直至十七世纪。”福柯紧接着又说，从十七世纪末至十八世纪初，管理的冲突也于焉诞生，且不再只限于宗教制度，更多的乃是在政治制度方面上演。例如：违抗、拒绝为皇室军队效命、逃兵，又如秘密结社等；这种种都是从十八世纪以来所发展出的实践。

对我们而言，重要的是从目前的时事中观察还有多少驱力留存下来这一点。也许还不断地增加呢！关于头巾问题，最近几年，女性戴头巾的问题成了法国媒体的焦点话题，这是某种很典型的反管理，某种抵抗的行为（如同猎巫行动一般，

---

① 塞尔托（Michel de Certeau，1925—1986），耶稣会教士，法国哲学家、历史学家，对十六至十七世纪的神秘主义研究甚多，著作囊括宗教史、宗教在当代世界的角色、历史认识论和精神分析等面向。

② 金茨堡（Carlo Ginzburg，1939—），历史学家与意大利现代艺术史学家，是微历史研究的代表人物。

我们可从头巾的争议里发现女性在社会关系中的处境，而女性在抵抗管理中正是处于这种重要且敏感的地位)；女性在此乃是烙印、非主流的代表，抵抗着政府对她们施行并将她们推出主流或视为次要、附属的管理模式。相较于在学校的编制内所展现的共和(républicaine)意识形态准则及其虚假的普世主义，她们所采用的正是某种反管理，以还原她们的独特性与她们所承受的歧视之可见性。因此，与其说女性戴头巾是“受父兄们的操控”，还不如说她们以戴头巾的举动“传达着”这个不必言明的信息：我们不要这样的政府，我们不要被这种模式、这些人与这些方法治理。这几乎是福柯的引述，我只是将“救赎”(salut)和“拯救”(sauvé)替换为“治理”与“被治理者”。在此我想问：如果反管理凸显出了某种极大的意义与重要性，那么，在那些为了达成共识而消除政治斗争以获得共识的社会中，在那些可导致政治上的冲突接二连三出现，并呈现分歧的方法都消逝在民主舆论的沙砾上的社会里，却经常出现各种反管理，且它们还时常相互激荡，不断扩大增生，这难道都是偶然吗？

二十世纪七十年代西欧蓬勃发展的那个年代在某种程度上乃是反管理的黄金年代；在当时，高举反叛大旗的经常是年轻人和女性：在成为像样的政治运动或政治团体前，女性主义曾在反管理中找到了抗争的源头，如两性平权、家务劳动分摊、再生产、穿着打扮与外貌等议题——“脱掉胸罩”(le rejet du soutien-gorge)即是某种典型的反管理。在此不免令人想到

这个古老的故事：阿里斯托芬（Aristophane）<sup>①</sup>在《利西翠坦》中所描述的雅典女性与她们的那些热衷战争的鲁莽丈夫的对抗不正是令人激赏的反抗管理吗？同样地，早在1968年5月法国大学生们在巴黎街头与警察对峙之前便已出现了不胜枚举的反管理，当时大量的反管理奔流向了日常生活中的各个“范围”：文学上有维安（Boris Vian）<sup>②</sup>、穿着（喇叭裤、黑夹克）、音乐（摇滚乐）、发型、哲学（宁可读莱希和马库色，也不要读康德与马勒布朗士……），别忘了还有和平主义者（如因道德良心拒服兵役，不服从）与“自由恋爱”（避孕药）。这些反管理在此皆以重要的政治基础效应进行了显现——在越战期间美国境内的反战活动和欧洲1968年的学运，这些反管理的行动从宣告开始便一路伴随着我们，并开启了反叛的年代。

总而言之，十多年后，我们将在“另一个欧洲”（l'《Autre Europe》），即东欧与苏联，在法文所谓的“异议”（dissidence）中发现相同形态的现象：权力当局以粗暴的手法压制政治反对势力所发动的示威抗议活动；管理的领域里打开了一个可塑的空间；我们也可在此以各式各样的方法播放抵抗、拒绝与瓦解的“记号”——如西方社会，但形式不同。在此，所有日

---

① 阿里斯托芬（Aristophane），希腊诗人、喜剧作家，重要作品包括《巴比伦人》（*Babylonians*）和书写女性、歌颂和平，描绘社会与政治乌托邦愿景的《利西翠坦》（*Lysistrata*）。

② 维安（Boris Vian，1920—1959），法国作家、爵士乐手、歌手、作曲家，他曾以维农·苏利文（Vernon Suillivan）为笔名于1946年出版了引起巨大争议的小说《我要向你们的坟墓吐口水》（*J'irai cracher sur vos tombes*）。这部充满想象力的小说以一桩情杀事件为主轴。1950年维安被法国法院判“妨害风化罪”。维安擅写黑色小说，笔法辛辣大胆，他还写了一首名为“逃兵”（*déserteur*）的畅销歌谣。简言之，维安不但是二十世纪六十年代至七十年代法国年轻一代的偶像，更是法国在68期间反叛的象征性人物。

常生活的运作都可进行投注：反文化（听歌手维索斯基<sup>①</sup>的歌，阅读米兰·昆德拉的书，流传一些有关政要的笑话……）、具象征意义的示威游行、嘲讽行动与消极抵抗（如《七七宪章》）。就此，在伦理管理与政治反对运动之间的这片宽阔的灰色地带也即将形成：在这个模糊的空间里，连哈维尔都将从研究巴托卡（Jan Patočka）的新人格主义（néo-personnaliste）哲学的领域移动到了捷克共和国的总统府，其间还历经了荒谬剧场（le théâtre de l'absurde）、监狱与《七七宪章》。福柯在法兰西学院讲课时曾说到，“异议”这个词，明确地说，“的确是可能与之相符的”（诸多反管理或受到抵抗的管理）。

这种环环相扣的反管理的扩大发展也替制度危机与权力形式危机提供了某种养料。这些危机将在二十世纪八十年代普遍化，并替苏联解体寻求出路。福柯曾替我们指出了一条明路。由此所显现的意义是，二十世纪八十年代的苏联政权已然成了某种牧民的政权（福柯所谓的“牧民化”），并因而不再是某种极权的执行政体。

而我们也将从苏联的例子中清楚看到，牧民的观点同样在现代社会施用。政治学的分类乃将这种牧民的政权评定为为了某种“政体”：而这主要将存乎民主和非民主间的巨大分享。事实上，这点非常重要。它不断地提醒着我们，福柯对牧民所作的研究，而这个研究不仅是门考古学，也是有关政治现

---

<sup>①</sup> 维索斯基（Vladimir Vissotzky, 1938—1980），二十世纪下半叶俄罗斯最受欢迎的歌手，主要职业为电影与戏剧演员。维索斯基写了许多反映时代并被官视为异议的歌，而这些禁歌也于当时在地下的演唱会间流颂。

代性的一门**反考古学**。在此，民主、公民、普选、多元主义、权力分立等范畴都将被约减为与其他的事物有别的某种明确的部分，即生命权力、生命政治、部署、技术、科技、策略、战略、治理性、抵抗和鄙民等。

另一方面，我们千万也不要忘记福柯通过“牧民权力”所理解的远比通过国家媒介或国家编制下政府官员之运作形式更为广泛与多元；其间的差距乃无法计算。他附带写到：“我们可以说医师乃是牧民制度强而有力的继承人之一。”事实上，现代医学的权力正是牧民的权力，而精神分析也很明显地身处其中。我们可以有效率地问道，哪些现代权力的特殊形式可以从这个模具中解除？而哪些又能从中脱离呢？新闻权力（*pouvoir journalistique*）、媒体、学校、大学……很显然地，警察权与司法权并没有从牧民制度的模具中解消。

而福柯也借此问道，管理的反叛是怎么通过行动将不同类型的事件与状况渗透至我们所谓的政治里头去的呢？事实上，正是这个提问不断地激励着我们对其进行理解。福柯因此说：“即使在革命的进程里，原有着其他种种目标与关注点的**对管理的反叛**（*l'insurrection de conduite*）之面向和反管理之规模在过往总是呈现了出来……总之……在法国大革命里，整个轴心，整个对管理的反叛、造反，我们可以说在其中每个俱乐部都扮演了重要的角色，但也都是从其他地方一个接一个而来。”福柯紧接着说，这个要素我们也可在其他革命的状况中找到，例如在1917年的俄罗斯。我所再三强调的是，在欧洲1968年的大危机中，法国、意大利、德国、捷克、斯洛伐

克或波兰的这个元素并非较不明显。在这些案例中，女性皆偏离了她们的角色，并采取了某些“被视为丑闻的”(scandaleuses)行为，而这正是最主要的问题。

另一方面，福柯还认为牧民是一种对活人进行治理的形式。这种治理不但永远处于危机中，且在某种程度上，治理者与被治理者间的关系总是问题重重且争论不休。他说：“牧民的危机从很久以来就是开放的，中世纪因反管理而开放。换句话说，牧民以权力的形式，在自身内部激荡着某种危机。因此，有治理人们的牧民政府的地方，就会出现反管理、抵抗行动和特殊的反管理。”

福柯正是以这种精神区分了从中世纪教会内部所发展的五种反管理形式：

——苦行主义：教士神权强制要求永远服从与放弃意志，苦行成为了某种自我修练的方式，并表现出了某种向牧民制度挑战的形式，而基督教则并非苦行的宗教。

——团契之形成：教会内部反对等级制的人自行成立的宗教共同体。成员间在此可以平等的原则裁决事务，当教会权力当局对共同体行使某种权力时，后者可能会违抗，在共同体成员与绝对服从原则间在此便产生了对立。

——神秘主义：信仰者借神秘主义与神灵之间直接沟通。然而，教士神学则排除了任何未经传教士掌控的灵魂与上帝间的沟通。

——返回《圣经》(基督新教)：这也是某种切断教士神权的方法。

——末世信仰(耶稣基督重返人间,拯救人类……):与教士神学相异,因为牧师等神职人员在此已不再具有作为凡人与上帝间的中介者功能。

我们或许可以用同样的方法来分析现代社会中牧民政权所激荡的不同类型的反管理。**医疗的权力**:自我疗愈、自我疗法、异国情调疗法、传统疗法、传统治疗、草药……**精神医学的权力**:东方智能、心灵大师、共同体、网络对谈、教派、收音机的呼应节目……**学校的权力**:喧哗扰乱、缺席旷课、拒绝完成指定的作业、为了不同形式的地下经济与宗教狂热劝人入教,并使用学校的编制等**大学的权力**:学生作业、硕士、博士论文等课程表上线……**神职人员的权力**:教派,福音教派电视宣教等。简单地说,有权力的地方,抵抗便会应运而生:主流经济与反主流经济、治理者与被治理者之间的“交换”;走不完的路、紧张的势力场域的两端势力都想支配对方,并解除被对方支配。而为达到目的,双方便必须大玩战略(Tactique)。势力场域将永远处于联动中。福柯说:“所有能调整团体或共同体间强弱势力关系的转换,所有因可调整权力关系而使用战略的封峙与敌封所带来的冲突都必将得将理论的要素置入其中;正是道德论证或合理性的理论要素奠定了战略的基础。”

“战略”是个相当有趣的词,因为它属于战争的语汇,但却又并非专属于其上。双方的势力赌注或许不必然要编入战争意义上的政治,而福柯也正是在法兰西学院的课堂上极力地摆脱战争政治的主要模式。他在《必须保卫社会》(*faut défendre lasociété*)一书中仍不断强调战略的重要性。今后,我

们将位于奠基于战争模式的分析与植根于自由或自治模式的分析间的某个中介的地形学之上：主体——真理——权力。“反管理”的动机在福柯的思想中形成了某种运动，并由此导向了其研究最终的根本论点：关注自我的问题、主体诠释学与生存美学的问题。

## 福柯学说的应用与实践

福柯于1984年辞世。某种既近又远的消逝，既在哲学史的长河里，也在当代哲学压缩紧凑的时间中。打从他死后的这平凡的二十多年里，在哲学领域中，我们是否看到了能超越福柯的伟大作品的出现呢？如果真的有什么杰出的哲学著作出现的话，那么我们肯定错过了……依我的观察，这二十多年来，在哲学领域，他的那些以不同面貌呈现的著作似乎不仅未随时间的流逝而远离，反而向我们**逐步贴近**——我将会详细说明，在哲学的时间长河里，或者是在某个哲学时代中，人文科学界究竟是如何密集地吸纳福柯学说的效应。

但是，如果我们还记得福柯经常以“现实性的哲学家”（un philosophe de l'actualité）或当下问题的“诊疗师”（diagnosticien）自居的话，那么，事情便会变得复杂许多。

因此，我们必须参考政治的历史，也必须从远距离评估：当福柯过世时，法国的密特朗派（mitterrandisme）仍居掌权地

位,活跃于政坛。苏联集团(le bloc soviétique)尽管逐渐松动摇晃,也仍然健在。而前南斯拉夫(ex-Yougoslavie)的战争还没有爆发,“9·11”事件、第一次与第二次波斯湾战争甚至右派重返法国政坛等事件也都还没发生。而这些不同的事件在后来也都形成了本雅明所谓的“废墟的积累”(l'accumulation des ruines),所有那些得以**改变时代**的迹象……

而从福柯身上我们也很难找到某种奠基于教条之上的政治(une politique)。正因为福柯在政治哲学上的缺席,我们也很难清楚说明他的现实性哲学,与他对时事进行针砭诊断的热情,究竟是出自于哪一种类型学的运用。在此,我们看到了一个断裂的元素——我们在阅读福柯对诸如监狱、法律、性议题、国际问题和共产主义(波兰团结工会)等政治问题发表看法的著作时便可大量侦测到这个断裂,且这还不仅是远离而已,甚至还到了脱离,也就是某种非当代性(non-contemporanéité)的地步。而这些都不仅是政治所关心的对象,同时还包括了某种领受的模式,论述的规则、情感……这些人们将不断回返的东西。

而这也正是福柯晚年所展现出的两个切面:哲学书写(他不认为他所建构的是一件“作品”,而是一段航程,一个工地,借此开启并产生概念、定义新的问题性模式,我们从《认知的意志》到《主体诠释学》都可看到这个持续不断的行动)以及政治行动(尽管他的政治行动是以拒绝诸如政党政治与知识分子“介入”社会等传统的政治形式所产生的那反萨特的雄心壮志)。总而言之,福柯最后建构了一个不容置疑、不可被拒绝的

政治面向。而这也意味着，福柯在晚年的功力炉火纯青；但他因艾滋病而早夭却使得他的晚年不能称之为“晚年”（dernier）。

这个“政治的”福柯不仅是个立场鲜明的知识分子，且他所抱持的某种立场，他的政治反应（agir）与他的作为也十分激进：例如，为了抗议监狱警察的粗暴，他宁可站在第一线与受刑人家属一起在监狱前示威游行；在公共集会的场合要求废除死刑，甚或公开抨击波兰政府对波兰独立工会运动的压制；在许多辩论的场合质疑并挑战精神医学专家的论点……这些年来（从1968年至辞世），在那些间断却密集的政治参与中，福柯所完成的乃是某种艰苦的锻炼。《特别的一天》（*Une journée particulière*）这本小册子不但拒绝了所有人所期待的形式——萨特式的介入、左派的政治活动，而他与推崇毛泽东观点的法国毛派（les maos）的关系也因此变得更为复杂。他的政治参与并未与他在哲学领域的研究分离——他绝非是以哲学家角色出现以获得声望（如同《词与物》所带来的一般），并将这份声望用于某个“正当的理由”（bonne cause）。他的互动都是恒常的——参阅《规训与惩罚》或是1973至1974年他讨论精神医学权力的课程；在其中，他曾卖力地与精神医学专家们针对皮耶·里维埃（Pierre Rivière）的案例进行争辩。

而这个介于哲学的问题性、概念的实验性与当前空间（“战斗”）中的前线作战也如一个盾牌般在哲学场域的转化与政治行动场域间不断流动。在伦理空间扩增、政治空间缩减的今天，我们在此已很难对许多已失去可见性而变得模糊的身影进行辨识。而我们在阅读福柯时如果经常会有在另一

个时代进行政治陈述的印象的话,那是因为我们一方面遭遇了与论述秩序相关的问题,而另一方面则是这种现实思维乃是会最先经受严重衰退的事物之一,因为我们已很难再感受到支持着当时的福柯的那种无论是个体或是集体的现时性思维的情感或情感的星丛(constellation affective)了。我们可以阅读到不少这样忽略甚至是错过了重点的著作,因为我们已“失去”了他所承载的情感——一个紧扣“时代”脉动的情感<sup>①</sup>了。我之后还会回到这个关键的问题。但我们可以在此先举几个例子:如福柯在与法国和外国新闻记者的访谈或在媒体大大小小的文章中所经常使用的这个句子:“折磨即是理性(la torture, c'est la raison)。”而在今天,恐怕这句话只会令人发出些许的惊叹吧!

要与哲学家兼公众人物的福柯保持“适当距离”还有一个难处,即他的多样性格、伪装品味、矛盾与某种精湛的闪躲艺术。每当我们将他以某个角色,某个可让影像停格的姿态定位时,他就呈现出了某种从掌握中逃脱与背离的可能性。例如福柯在参与监狱信息团体时的介入和抗议大可使他成为偶像(如在由法国 Artières 出版社所出版的小书中那样),但我们却可能因此而付出遗忘他另一个能见度不高的角色的代价:即受到权力拥有者,受到“权力,这个美丽的野兽”(le pouvoir, cette《bête magnifique》)所迷惑的福柯。许多人私下传

---

<sup>①</sup> 这样的一种情感也正是法国哲学家阿兰·巴丢所谓的“世纪”(Le Siècle)。——作者注。

闻,福柯在季斯卡(Giscard)时代差一点当上高等教育主管官员。当年,知识分子朝臣们都拥簇在密特朗身旁(当时有人向福柯提议华盛顿的驻美大使馆的文化参议一职时他也婉拒了;但他也许不是因我们所相信的那个理由而拒绝这个职务)。福柯认为权力是用来行使,而并非必须紧紧抓在手中的;我们已可在某个场域中获得对行使权力的可能经验(他的权力观在此正好与萨特相反;后者认为必须“反抗”权力,因为权力即等同于国家暴力与压制)。福柯在与雷蒙·阿宏(Raymond Aron)对谈时态度殷勤<sup>①</sup>;但他不去当密特朗的“食客”的原因在于他并未在法国的左右两大阵营中发现明确的基准点。福柯总会在立场、理论与政治上增加或呈现某种可能的可逆性,某种颠覆分析并将使其朝矛盾转向的可能性:纳粹主义——恐怖、自由与告密(即某种“回顾—反—回顾”的图式)或边沁的全景敞视式监狱——规训的机器(《规训与惩罚》)或主权装置(《安全、领土、人口》)。因此,我们也经常从这个颠覆分析的运动中掌握福柯的著作与研究中的诸多“形象”(images)与观点——根据我们所阅读的文章与各种我们所接纳的效应,这些影像与观点,将可成为未定(不确定)的变化。对需要研究教条、理论和稳定概念之配置的学院哲学(la philosophie universitaire)而言,这是将福柯作为研究“对象”的一道难题。而这也是之所以会产生一个被学院化、“常

---

<sup>①</sup> 请参阅法国社会学家伯特(Jean-François Bert)的《福柯导言》(Introduction à Michel Foucault)一书。——作者注。

态化”和“学科化”(discipliné)的福柯的原因。

首先,在这当中令人感兴趣的是被建立在一部“作品全集”(oeuvre;或应该说“文集”)与当今读者间的关系上的对福柯的当代接受。我们将以三种效应对此进行说明,即:强化效应、多元化效应和全球化效应。让我们从强化(Intensification)谈起:我们有时候会觉得现在所处的政治序列与福柯所实验或以他自己的工具所从事的现时性不再或甚至完全不再是相同的;这似乎意味着,只要他的哲学观点一出现,他对我们所进行的支配(emprise)就会不断地延伸,即阅读福柯著作的人越多,对他作品的评论越多,他的研究便被更多样、更多元的人所“运用”。然而,我们却不能在这个社会学类型的足迹上多做停留,而应该从支配的观点进行更深入的挖掘。明确地说,该怎么去描绘一个在实际的层面上很难勾勒其轮廓,一个对所有的讨论与反对的资格开放的现象呢?这个评鉴并非缺乏决断:正如我们眼前所清楚呈现的是,在哲学上,这个时代与其动力是属于福柯的,诚如它同样也是属于德勒兹—加塔利(Deleuze-Guattari)的一般。在一个更大的范围上来说,这个时代是属于其著作在某个时刻都发挥了极大的影响力的当代的哲学家的——如哈贝马斯(Habermas)、罗尔斯(Rawls)都曾在某个年代极具影响力。就此,在其当代的影响力中对支配的论点进行区分乃是有其重要性的。探究支配的论点不仅必须理解在某个时期或类型学上的公共面向,还必须精通我们所拆解的与之和平相处(être en prise avec)的这个词。因此,在公共社会学(sociologie du public)之外所显示的这点将会

告诉我们：一部“作品全集”的能力或哲学工作的能力，从文本的星丛和具名的行动出发的某个在当下进行诊断的能力，依作为现实性的这当下的潜在性状况向活人进行“提议”的能力，将著名的“工具箱”赋予现时的行动者/读者，并使他们在上场活动时充分发挥的能力等（这里的活动包含了描述的潜在性，解析现代性的论述等。这些活动将随着时间，被读者、大众与那些不断演进与流动的文本实践者评估）。我们可以这么说：这乃是某种以作者之名而进行叙述的文本的力量（*puissance*），而这些文本都是经过试炼与评估，在现时的不断重组中，经使用者发现并赋予价值的。

我特别坚持这一点，以疏解“流行效应”（*l'effet de mode*）的异议——福柯，以及刚死不久的德勒兹-加塔利在法国哲学界中应是个“流行趋势”，如同阿兰·巴丢、朗西埃（*Rancière*）是法国哲学界还在人世的“时尚”一般。我们不能否认在哲学界有所谓的时尚效应群：1966年，当《词与物》成为畅销书，其作者受到尊崇时，我们的确处于某种流行的效应中——这本书一开始没什么人读，没几个人真的读懂，且大部分的读者从第一页起就几乎摸不着头绪，就更别提委拉斯奎的那幅名画《宫娥图》（*Ménines*）与“再现”问题的章节了。几年后，读者对《反伊底帕斯》（*L'Anti-Oedipe*）的出版也又有着同样的反应。不过，在福柯已辞世二十多年后的今天，现象却完全改观了——他的哲学思维与种种推波助澜的效果已将我们引领至对某个时代的“征服”（*conquiert*），并对其加以深耕的地步上；福柯诸多的概念性与分析性的倡议与“回响”已在当下进行

了交会。

我将提出两个例子：

——与其说权力如同分散的连结性场域与群岛，毋宁说权力是可叠置（superposable）至国家和制度装置之上的：如果法国高等政治学院（Sciences Po）感觉需要举办一场关于将福柯理论“挪占”（appropriation）的大型研讨会，那是因为在这个关键点，他的思维，对政治学教授，特别是法国高等政治学院的教授们而言，极具说服力。

——而与其关注主体或主体们，毋宁关注个体或个体们（individus）；与其说配置和主体性的生产在此充当了某种生活、思考和道德评估的赌注，还不如说现代性已如同对个体性（individualité）的制造一般进行着运作。因此，与其以斯多葛学派（stoiciens）为参考范例，还不如选择研究“个体社会”的社会学，或是以个人主义作为研究现代民主修养（l'ethos démocratique）的政治学。正因为有关个体的论述已枯竭殆尽了，所有围绕在主体—主体性—主体化轴线上的配置才得以突飞猛进地开展，朗西埃和阿甘本所说的“主体化模式”在此更是使得某种流行效应得以回返。

一个由作者（无论其是否还在世）所赋予的“活的”哲学品牌乃是某种造成置换、更新与转换各种论述规则效应的能耐。各种鸿沟之效应（无论是否为认识论的）在此皆显而易见：例如政治/警治（politique/police）间的这个朗西埃曾于《歧义》（*La Méésentente*）一书中确认的区分，恰恰是来自于福柯对治理合理性的现代形式起源的研究。思维的力量也显示出：

在“前”(avant)与“后”(après)的双重夹攻下,我们必须不断地参照由福柯挖出,朗西埃重新提出,且已扩展出福柯和朗西埃研究的圈子之外的这个十八世纪的警治论点。

一个“活的”哲学在现前产生的效应在此也粉碎了由学院哲学所建立的先验区辨,即形上学、道德哲学、认识论、政治哲学、美学……“活的”哲学在此将打破种种界限,并通过某种横断的模式发挥其支配性,诚如柏格森(Bergson)与柏格森主义者在两次世界大战期间所发挥的影响力一般,而这也正是福柯、德勒兹-加塔利的作为。如今,我们在其中所找到的“效应”与他们原先的基础早已差了十万八千里:这些效应出现在了建筑师、狱政单位负责人、剧作家、造型艺术家、摄影师等人身上。福柯作品原先的活力也显示了这些分散场域的流动能量和接受效应的某种单一和去多元化。而这里也出现了某种双重作用:一个是经由参照而来的“统一”场域——即“作者”之名与其所被假设出的权威——与一个被异质性,甚或被大量的作品“使用者”所实施的接受策略所拆散的场域。

一个名字、一部作品、一个时代、一个当下所呈现的多样的形式,皆强化了这两者间的某种关系。我举个例子:因种种因素所致,福柯的研究长期以来被围墙内的高等教育界视为可疑之物。这种质疑乃从大学的哲学系开始。过去,如果我们想要在大学里找到哲学教师的工作,最好避免自称福柯研究的专家,因为他的声誉以“危险”著称,提到他就好比见了鬼一般。而后,随着时间渐渐地产生了某种重新融入和常态化效应;就此,福柯思想的效应也逐渐扩大,学界已不那么

在意他“风评很差”(mauvaise réputation)之事(即他在大学外的非主流地位,他反对大学哲学的种种言论,他执意在 NRF 出版社出版挂着“历史图书”标签的书籍,他那喧扰的行动派作风,他那张扬的同性恋身份等)。现在,福柯的论文已出现在了法国高中三年级的哲学教科书上,有关福柯的简易入门书及小“福柯”们(les petits《Foucault》)如雨后春笋地出现在非学术性的图书中,而读者群正是一般大众或性急的大学生。禁运解除让福柯的思想得以堂而皇之地进入学术殿堂,并长驱直入所有社会与人文科学的系所中,而限于哲学系。这就是接受福柯学说中的强化效应与单一化效应。但这并非完全被动的效应,而是单纯的散布流通:福柯哲学进入大学校园,并没有逃过学院哲学的要求:这是希腊的范例,希腊被罗马帝国征服,而罗马人却反过来被希腊文化征服。一个捕捉的装置在此仍强制地执行它所要求的条件;在此,一部清晰、流动的作品必须不断地与自身进行划分,并以此提供丰富的资源:为了成为可教授的著作,必须朝着某种静态平衡(le statique)前进。摆脱主流分析与概念的大型建筑也将随之出现,而我们将删减福柯的作品,特别是所有见证他与现时性关联的论著——他介入时事批判的规模——他的访谈、辩论、文章、演讲、在法兰西学院的授课内容,即所有见证运动的思维,这个思维已不断地进行寻找、实验、修正、重新来过,等等。简单地说,这些“伟大的文本”还不如《言与文》;也就是说,如果你们无法通过《言与文》进行想象的话,那么你们就没有获得福柯的真传,缺乏他那早以扩大的方式支配着我们的当下,即

这个最重要的部分。

福柯被大学里一大群年轻的哲学研究者及学者们细心地“阅读”着。但就如同其他古典或当代、尚存活或已作古的作者一般被放在了经典哲学(philosophie savante)内部的免疫空间中  
被阅读,我举个例子,史蒂芬·勒格朗(stéphane Legrand)所著的《福柯与规范》(*Foucault et les normes*)<sup>①</sup>提供了一个信息:巴黎高师的年轻学者们对福柯产生了兴趣,福柯二度走进了高等师范学院……

而在此我们也看到了某种强化/常态化的倾向。然而,强化的种种效应却可与其他的种种效应结合,即**多样化**(diversification)、**裂解**(fragmentation)和**错格**(décadage,即电影放映中的错格)。强化效应在经过一段时间的潜伏,甚至是压抑后将在大学的学术空间里开展另一段旅程或另一种的平移流动。它主要流往两个方向,即比较具延伸意义的艺术与社会科学。迟来的接纳使福柯思想在学院(经典)哲学的教授场域里不致成为遮蔽森林的一棵大树:在诸如剧场、电影、当代音乐、建筑、刑罚“科学”等空间中引进福柯(积极的实践,这个实践连结着一个“要求”)的动作不能仅被视为边缘现象,因为它所显示出的是大学里对福柯的接受乃是“规划过的”(programmés)这点(柏格森与萨特都有过同样的经历,学院哲学是活哲学的缓慢的消化性部署)。福柯思想在这个时代

---

<sup>①</sup> 这本书的原名为 *Foucault et les normes*,作者出身自法国巴黎高等师范学院,本书由巴黎大学出版社出版。

的实际支配描绘出了一个张力场域,某种介于福柯思想在学术类型上无法避免的疆域化(territorialisation)运动(那著名的德里达式的“后遗”[après-coup],即思想的事件在学院哲学的空间里总是与马后炮、后知后觉连在一起)与被看成专家、门派的哲学场域外的解疆域化(déterritorialisation)运动间的张力。很明显地,第二个运动较能显示出这个思想在现时所造成的“效应”:我翻阅了一名巴黎高等建筑学院(L'Ecole d'architecture de la Villette)的学生所写的论文,她致力于研究“台北城的现代化:从清朝末年到日据时代——两种不同的空间管理方法”(La modernisation de la ville de Taipei—de la fin de la dynastie Qing à l'occupation japonaise—deux méthodes différentes de gestion de l'espace),我在内页中看到了福柯(出现在好几处:全景敞视监狱、对抗传染病、空间整治……);我读着以前指导的博士生哈扎克(Olivier Razac)所写的“目前在监狱中对武器使用的遏制”(L'utilisation des armes de neutralisation momentanée en prison;即提供给监狱管理员的“非致命性”武器,如目前名气响亮却令人悲哀的电击棒Taser),作者目前是法国司法部(Ministère de la Justice)所属的跨学科狱政研究中心(Centre interdisciplinaire de Recherche appliquée au champ pénitentiaire)的研究员;在他这本薄薄的书中,我很自然地又遇见了福柯(当然是《规训与惩罚》)。而当我阅读一本专研苏联世界的奥地利历史学者所写的,关于共产主义文化中自我批判仪式的书时,我又看见福柯的身影了(在其有关忏悔的章节中出现的是《认知的意志》,有关主体性的探讨当

然少不了《主体诠释学》……)。但在此,重要的是如何不将福柯的思想“紧缩”在校园,而是将其扩张的能力发挥到极致,移动至其他的场域、其他的学科空间,以展现出福柯思想的生机活力(*puissance vitale*)。

我们在此也通过其作品尚未完成的性格对福柯的影响力规模进行了测量。而这也某种迁移的运动中继续进行,并不断地再创新和重新部署(*redéploiement*);福柯的著作在此也将远离着原本应建立在全然紧邻作者的原有意图,远离着停滞的文本,并重新触动反应和那些随着使用而诠释福柯的“行动者们”,以占据社会、知识界、政治场域等方式,在各种领域内不断增生繁殖,以展现出多样化的观点,成为一个真正的万花筒,一个异质性场域。在如此纷杂的接受运动中,对“一”(l'Un)的幻象(即认为福柯的著作严密坚实不可分割的幻象)反而四崩五裂,而这也正是来自于福柯思维不停的自我分化(*se différencier*)(德里达语)特质;至少,我们会有一系列的异质性,奇特的是,这一系列都将标上同一个姓名——福柯(例如:巴黎高等政治学院的教授们脑子里的福柯,以及,2004年,由巴黎现代博物馆委托瑞士当代艺术家托马斯·赫希霍恩所筹办的“24小时福柯”等计划中的福柯……)诠释上的分裂或碎裂都在这个场所里占了上风,甚至还胜过强化作用。每个人都有他自己的福柯,同时,福柯又属于大家,这至少比为了争夺遗产而大打笔战或彼此嘲讽叫骂好多了。每个人都以他自己的状况进行调整:例如托马斯·赫希霍恩以剧作家的姿态重塑的福柯印象——“68年福柯”(années 68)的

影像展；有些社会学家希望能调整福柯的现代权利的系谱，使之转向制度社会学(sociologie des institutions)——结果还彻底走味了(如梅米[ Dominique Memmi ]的一本完全以福柯思想为基调的书)。

因此,在所有以福柯为主题的课程中,就要看各家高手如何以他们在自身场域里的相继实践、学科惯例、问题性样态所产生的期待来“使用”福柯思维了。举一个电影界不久前的例子:菲利伯(Nicolas Philibert)的纪录片《重返诺曼底》(*Retour en Normandie*)。这部电影2007年出品,导演菲利伯曾在1976年担任阿利欧(René Allio)拍摄《我,皮耶·里维埃,动手割喉……》(*Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé...*)的助手,这部电影改编自皮耶·里维埃的自白,由福柯与其他人以同样的标题集结出版。菲利伯以“重返”(retour)这个动作所要呈现的“问题”相当特别:当电影突然闯入后,这个诺曼底乡下农村的村民们的生活究竟受到了什么样的影响?福柯对皮耶·里维埃的研究(司法权力与精神医学权力,专家,十九世纪二十年代,何谓疯子……)在电影中被导向了某种对自我的提问。这部电影和受福柯思想启发的年轻学者哈札克因对新科技或权力的产品如电子追踪脚镣、电击棒(规训与控制的部署)所作的研究并没有什么关联或相似的地方。这部电影可能也与一名巴黎高师出身的学者,以福柯的“问题性”为主题所撰写的博士论文内容毫无任何关系。然而,在这些差异极大的研究方法不同的福柯思想的“使用方式”中却构成了些间隔(intervalles)。围绕在各个自成一格,但又被数条多少

看得见的细线串起的使用方式旁形成了一个福柯公共空间（Un espace public Foucault）——在这里，我们见到了这位“作者”与他在学科空间或各种专业化场域的徒子徒孙们间的极大差异。

也就是说，一方面有点平淡无奇：每个人都在福柯的思维中进行“采购”（faire son marché），如同进入思想的超级市场，疯狂采购福柯货架上的种种产品（与采购德勒兹-加塔利货架上的商品一模一样）一般。这种情形，在某种程度上被允许，在某种程度上被“工具箱”这个词所“授权”，而这个词最早是在福柯与德勒兹在他们名为“知识分子与权力”（les intellectuels et le pouvoir）的演讲会上所进行的（罕见的）公开对谈中所出现的（收录在《言与文》中）。这个词广泛流传，到了今天，大家都将其视为一种激励，并欢迎多加运用。甚至，在一些著作中，连一些自己都不太确定的作者也对其进行了引用，一点都不担心从福柯那里借用的思想是否与他们自己的观点相容。这些“借用”的格式还持续地出现在相关作者的著作里。在这场对谈中，福柯与德勒兹都担心他们会把哲学连根拔起，并将其用于感性世界上；在其中，哲学，作为理念的领域，必须冒着风险提出这一类的格式——哲学，是为了使用，因此必须是有用的。在这里，福柯与德勒兹就像工具箱而被一些人牢牢地抓着，从中撷取他们感兴趣的题材或论述，或是如同那些创意用尽的工匠以及灵感枯竭的艺术家们到处剽窃一些专业领域的无主物一般。在这个领域，“使用”（Servir）这个词无论在什么样的状况下都是个很不幸的词汇，即使是以好意之名大

声标榜——将哲学去神圣化,或是使之朝向日常生活与感性世界——也一样。我认为,哲学应该成为机动的,即某种注定进行迁移、置换和生产的活动。因此,在游牧(se nomadisant)的过程中,置换的效应便会出现在哲学所投入的各个领域中。不好使用哲学,不好使用一个活的哲学,与没引发什么效应的使用一样,都是那些不用心地在“工具箱”里多找一把斧头,一把螺丝起子,一根螺丝钉……的人很单纯地把这些东西应用在他们相关的学科领域中而已。最现成的例证是:在法国国立监狱学校(l'ENAP,简称Ecole Nationale d'Administration Pénitentiaire)的学生勤奋地阅读《规训与惩罚》的同时,建筑师们正努力地绘制新的监狱蓝图——这些人的努力一点都改善不了日益恶化的监狱状况。

## 福柯语汇中的“民主”

在福柯所著的《言与文》第4册最后几页，在有关基本论点的索引，在违法犯罪与非理性(déraison)间，在大量福柯式的词汇中少了一个词——“民主”(démocratie)。在我们这个时代，在“民主”的文字符号被接受的程度广大深遂到宛如能创造时代时，福柯基本论点索引中的这个欠缺、空白，这个昂然的静默犹如宁静天空里突然发生的一记响雷。

事实上，这并非《言与文》编辑群的轻忽疏漏——相反地，他们怎么着，也很难在福柯的字典里找到民主(démocrate)、民主的(démocratique)、民主化(démocratisation)……而更严重的是，我们会被问道：一个如此庞大的哲学研究，如此关怀身处时代的现实问题，对周遭社会事务介入如此地细密与深刻，这么专注努力地答复这样的问题：“在我们的这个时刻，我们究竟是谁？”(Que sommes-nous en ce temps qui est le nôtre?) 这样的研究著作，怎么会如此大胆放肆的遗漏了“民主”一词

呢？也许还更严重呢：在福柯丰富的陈述形式与模式中，无论访谈、论述或其他的论文发表里，他几乎从未用过“民主”一词，怎么会这样呢？难道，他对民主一点兴趣都没有吗？

福柯的哲学研究介入对政治、社会时事的批评，怎么可能在问题化了我们的现时性，尤其政治议题上，根植了许多我们当前现时性的争论文点时，却不经“民主”这道关卡？

在我们所处的当前，所有的一切全然地奉献在“民主”的仪式里。在这个新兴的民间宗教蓬勃发展的此刻提出这样的问题的确会令人感到不快。近年来，福柯研究的重新编码浮现而出，他的学术权威形貌也前所未有地得到了强化：哲学家，“很勉强的民主斗士”（le philosophe 《démocrate malgré lui》）。这让我想到了哲学研究者勒格朗的一篇标题名为《福柯·民主的哨兵》（Foucault, sentinelle démocratique），刊于2008年2月15日《世界报》书评（*Le Monde des livres*）的文章。勒格朗因福柯的《治理自我与治理他人》（*Le gouvernement de soi et des autres*）与《康德人类学导论》（*l'Introduction à l'Anthropologie de Kant*）这两本书的出版而写了这篇书评。勒格朗写道：“我们经常责备福柯不思考民主议题，且更常见的是，我们对他的鄙视永不厌倦，他的授课讲稿编辑成书问世，可让我们了解，事实恰恰相反，他是对民主的警戒最具洞察力的理论家之一。”

如果还有比我更不慈悲的人，也许能从勒格朗的书评理解，在我们当前的境况中包藏着某种不能吸收的毒药。福柯永远是个危险与狂热的人物，他过去被公认的康德派（kantians）与斯大林派（staliniens）所组成的论坛批评得体无完肤，

他们打击的焦点在于福柯的不理性的(irrationaliste)和虚无主义者式的尼采主义(nihilisme nietzscheén)。这样的论断,几乎将福柯与所有的“福柯学”逐出大学校园。福柯著作的重新编码,在民主与现代人权主义的条件下,将如一曲优美的音乐伴随着新书出版,受到盛大且隆重的欢迎,一扫过去在大学校园与当代思潮沙龙内的冷漠疏离。那些讨厌的盘算估量,闪一边去吧!然而,我们谈的不是被平反或被重新梳理及刻意修饰的福柯,真正让我们感兴趣的是被他所挑起的哲学问题,而这个问题确实值得深思。

让我们看看勒诺(Alain Renaut)、费里(Luc Ferry)<sup>①</sup>与其他同样对福柯所发动的种种指责。他们声称福柯哲学的前提便足以使他成为民主的政敌(un ennemi politique de la démocratie)。如果福柯当时采取的是“民主”的敌对者立场,那么他理应为这个处于弱势、矛盾的立场辩护,而且“民主”这个词就应该会出现在基本论点的索引中。不,事情还更加混乱呢!乱得令人不安:在他那现时性思想的状况和他在法兰西学院讲授的《论述的秩序》(*l'ordre des discours*)等著作中,民主一词都未曾出现。在福柯将现时性问题化的诸多行动中:无论在与监狱的关系、二十世纪八十年代初期波兰的政治危机、对抗警察的粗鲁行为、为废除死刑、为司法不公奋斗等的过程里,福柯的工具箱中并没有“民主”这个器械;他不使用它,“民主”一

---

<sup>①</sup> 勒诺(Alain Renaut)为巴黎索邦大学哲学系教授;费里(Luc Ferry),哲学研究出身,自2002年起数度入阁担任青年部、教育部、高等教育与研究部长,两人合作出版数部著作,其中一本《68思维》(*La pensée 68*)对福柯多有批评。——作者注。

词在他的语汇里就无法具体成形。而现代人则经历着种种的“民主”洗礼；在如此严重的落差与对立下，剧烈的冲突也一直存在。我因此认真仔细地重读了四册的《言与文》。为避免无意的遗漏，整个阅读中，经过仔细检查，我认为“民主”这个词从未曾以思想的操作者的姿态出现。简言之，如同一个概念出现。更“糟糕”的是，无论是对列宁式(léniniste)还是莫拉斯式(maurassien)<sup>①</sup>的“民主”，福柯也没有只字片语的拒绝或激烈批评，真是个沉重的缺席。民主这个松软且毫无根据的词，一旦关系到诊断现时或定义政治立场时，对我们来说，便成了某个“有力的词”(mot puissant)。

而我必须强调的是，在《言与文》一书中，在有关监狱研究的几个文本里，我一次都没有找到“民主”一词。而在其中，最让我感兴趣的就是“福柯课程”(leçon de Foucault)在这个精彩的课程里浮现了许多问题，这个完全密封的鱼缸的问题<sup>②</sup>，这个论述体制中的断裂问题，这个论述类型学的异质性问题，如果不是另一个认识论的类型学的话。令我感兴趣的是，一个不久前的论述体制不仅已变得无法理解，同时也是难以想象的。当我们进行论述实践，重新使用真实的陈述生产模式时，这些“有力的”陈述便必须重新编码、翻译并将这些陈述常态化，使其与具正当性的陈述、常识和显而易见的状况相容。最常见的是，当“民主”一词突然出现在福柯的论述或书写中

① 莫拉斯(Charles Maurras, 1868—1952)，法国作家，激进民主主义的鼓吹者。

② 作者在此引自韦纳的比喻，意指人们习惯在一个既定的范围内思考，如金鱼在鱼缸内游来游去，但就是无法游到另一个鱼缸中一样。

时,很明显地,他乃借用了“他人”(l'《autre》),或有时是对手的用语。我在此重申,由“政治”冲突所产生的看法,令我感兴趣的程度,还不如福柯所抛出的挑战——“批判”,也就是作为批判实践的哲学。

福柯的言论中很执拗的一点是,当他被导引至采取这个或那个立场之时,他会说:“我没兴趣(Cela ne m'intéresse pas)。”就算我讲的话很冷,我也会很突兀地说,“民主”一词,福柯没兴趣(n'intéressait pas)……

## 裸露内心世界<sup>①</sup>

### ——福柯传记之不可能

我必须要花点时间才能识破一个陷阱，这个陷阱包含着我被邀请撰写的文本，内容围绕着一个表面上激动，甚至是令人惊心动魄的陈述——“福柯与性”(Foucault et le sexe)。而一旦深入探究后，大家就会明白这其实是个必须很费力去拆穿的陷阱。

这个陷阱的组成物是什么呢？其实很容易明白：要么，就以学院式的论文发表，提出有关福柯在他那未完成的《性经验史》中所作的一系列研究；对此，我已尽可能地避免受到某种操练类型的影响（阅读这些书，你们都够成年了，不会比我理解的更少）。要么，就是晃动着这条纠缠交错着福柯一生与其

<sup>①</sup> 作者从法国诗人波德莱尔(Charles Baudelaire)的诗集《裸露内心世界》(*Mon coeur mis à nu*) 所得之灵感，借此嘲讽米勒自认洞悉福柯的内心世界一事。

作品的“存在”(l'《existentiel》)的线索,从而展现出有着“玷污”之嫌的作品是来自生活,要不,从个人的私生活,或从最私密、最隐晦的角度切入。对一位学者而言,这乃是从性的角度切入研究个人私生活,即便不是直接的“性生活”。这第二个选择,和我们所能想象的相反,我认为比第一个选择更令人悲伤与沮丧。因此,我将再度证明这些理论的前提,并且不将其连结上任何的欲望——即观看、求知以及从这两个面向出发进行调查研究的欲望。

因此,我也必须找到一个不让自己紧抓着上述两种研究方法,即上述的两根杆子的方式;我曾经被这两端拉得很紧,且逼着我不停思考如何将其摆脱……但是,说得容易!我的确是处在如此的窘境中,那是当我又回想到一本至少在法国掀起滔天巨浪的书,而我又在很长的一段时间,因这滔天巨浪而刻意忽略这本书,即这本在1990年初期出版,由美国学者詹姆斯·米勒所写的《福柯的生死爱欲》(*The Passion of Michel Foucault*)。因此,我告诉自己,从这本“声名狼藉”(mauvaise réputation)的书出发,也许可以建构一个良好的媒介,并调整我必须撰写的文本方向。因此,我便很细心地读了这本书的英文原著,因为由普龙出版社(Plon)所出版的法文译文,似乎在福柯亲人的要求下,删去了某些章节。

我要谈的就是这本书,这本引发严厉拒斥与大声咒骂的《福柯的生死爱欲》。事实上,一本广义的哲学著作会成为各方抨击箭靶这件事在法国都十分罕见。例如,第一本福柯传的作者埃里蓬(Didier Eribon)为了反击《福柯的生死爱欲》法

文版的问世(法文版的书名比英文版来得更为震撼)<sup>①</sup>,出版了《福柯及其同代人》(*Foucault et ses contemporains*),该书曾以大篇幅的书写对詹姆斯·米勒的讲法进行了驳斥。

当他们将这本(米勒的书)拿给我阅读时,我感到相当震惊,福柯所有的知识历程,已由他那“极限体验”(l'expérience-limite)的这个公开的品味所诠释。他所有经过破解的思想,宛如“自传性的譬喻”(allégorie autobiographique),其中尽充满了自我实验。那里有许多带着一流文笔的遮蔽,性虐待与被虐的行动,还有死亡的迷惑。福柯的一生,他的作品,他的书籍,他的政治介入等,犹如夕阳余晖中的一道光芒,被那断断续续的疯癫划上一道道晚霞;对自杀无止尽的寻寻觅觅,最后终于走上恐怖的极致——艾滋病——米勒因此还很大胆地问道,这难道不是他所执意选择的吗?<sup>②</sup>

在《福柯及其同代人》中,面对米勒的作品,埃里蓬总是显得义愤填膺;他用了各种尖锐的笔调攻击米勒:他说米勒所进行的乃是某种约减与简略扼要的部署,用某种“解释”,经由其素朴的悲剧人生,说明了福柯的整个知识的历程。他控诉

① 法文版书名为《激情福柯》(*La passion Foucault*)。

② 《福柯及其同代人》(*Foucault et ses contemporains*),1994年,Fayard出版社。——作者注。

米勒肤浅的观点冲淡了福柯的作品在哲学上的重要性。埃里蓬驳斥米勒收集了福柯所发表的诸多文本，并应用了那些最为人所不齿的诸多联想，从同性恋动机、性虐待/受虐、疯狂、死亡本能、自杀到纳粹主义，累积了所有的曲解。他同时也指控，米勒运用种种论证的意图更在于使“法国理论”（French Theories）在北美知识界信用扫地。

简言之，埃里蓬定位“米勒的书，是本狂乱的小说，枭雄寇仇的神话，自然而然地与美国品味交会。传记在此成了某幅雄伟的壁画，由心理学、病态、悲剧、性、噪音与狂怒所构成”。<sup>①</sup>

埃里蓬的猛烈抨击也替法国接受米勒这本书的态度定了调；这本书不但在福柯研究的圈子里成了某种宗教式的“裁决”（fatwa），且所有福柯研究的流派也几乎都对这本书进行全面抵制，并进行法律追究。事实上，我们在此乃观察到了某种不寻常的现象，非常难得，实在奇特，而且还很激烈粗暴地以某种自动的反效果激起了学者的好奇：米勒的书到底包含了什么成分，能如此具爆炸性，并激荡出如此大的愤怒和围剿仪式？

然而，大卫·霍尔珀林（David Halperin）<sup>②</sup>其实比我更合适谈论这个议题。在英语世界里，米勒这本书所受到的评价

---

① 《福柯及其同代人》（*Foucault et ses contemporains*），1994年，Fayard出版社。——作者注。

② 大卫·霍尔珀林（David Halperin）为历史学家，美国酷儿（queer）理论家，他以对古典时期的同性恋研究著称，论据多来自古希腊哲学家柏拉图的著作。

反差很大,但总体而言,还是正面居多:大卫·霍尔珀林很讨厌这本书,在他所写的《圣福柯》(*Saint Foucault*)一书中,有个很长的篇章便是用来表达他的这种厌恶;但其他人,而且还不不少,对米勒的书抱持着正面且肯定——如爱德华·萨依德(Edward Said)就是一例。

在埃里蓬对米勒棍棒交加的抨击中,有些事让我觉得不是很舒服。首先,他站在了某个裁判者的立场,自认是所有福柯的传记中,最具参考价值的作者。他以这个头衔对米勒发动攻击,字里行间完全看不出他对竞争对手有丝毫的宽容(在《福柯及其同代人》中,他笔锋一转,还指控了第三本福柯传的作者戴维·马西[David Macey]剽窃了他的文章)。其次,埃里蓬以他所坚持的合理性极力防卫(事情其实没那么单纯,熟悉内情的人都知道);作为唯一一本由福柯亲自授权(*autorisée*)的传记,换句话说,它的作者可能会通过福柯亲人、好友等人的同意而展现并保证这本福柯的“科学性”——即一本“负责”和“正确无误”的传记,而借由与米勒所释放出的魔幻凌厉(*gore*)对抗,更能显示出他的立场“正直”。

在理论上,一个研究工作必须是不偏不倚的,首先应陈述福柯在法国的知识与文化上的重要作为,尤其是他那居首要地位的学术与文化工作。因此,它所呈现的应是作品的理论面向。然而,在福柯的生活与哲学研究互相缠绕纠葛的状况下,这种面向却成了埃里蓬所谓的同性恋的“确切所在”。更明确地说,根据大卫·霍尔珀林的观点,这个中庸的(*moyenne*)立场、道德、谨慎与廉耻在表面上会比质量与原创性带

来更多的保证。说到底，在埃里蓬对米勒的指控中，最令我反感的是他那泛爱国主义的调性：他以捍卫者之姿冲锋陷阵，在他的描绘下，法国的哲学与智慧简直受到大西洋彼岸的蠢蛋恣意糟蹋，而那个蠢蛋根本毫无能力写这个主题。

埃里蓬所点燃的攻击之火尤其缺乏幽默感，他的攻击，事实上，来自某种很坚实的持有者（propriétaire）本能。他与书写对象之间的关系甚至到了这个对象好像是属于他的资产一般，他完全没有看到自己所显露出的荒谬。表面上，他的立场如护庙僧（garfien du Temple）一般——但究竟是哪一座庙呢？至于大卫·霍尔珀林还搜集了许多美化福柯传记的资料——他的《圣福柯》一书中还有着相当程度剂量的幽默感，我希望有一天，霍尔珀林能告诉我们，他是怎么看待这个问题的。

回到米勒的书本身，这个相当怪异之物。作者的立场经常在学者与记者之间摆荡游移，这是一本散文体的传记，虽然力求严谨，然而，在许多篇章中的那种文艺爱情悲喜剧的剧情起伏，甚至已到了过分浮夸的地步，这却不是作者真正想要的。我们可以感受到米勒对福柯研究的雄心大志，但他那浮夸的文字、庸俗乏味的词汇、语言使用的错误与一些胡诌的片段使作者的抱负与书写内容间的落差在这部作品中犹如一道鸿沟。因此，伴随着无意中出现的可笑举动，这么一本怪诞滑稽的书也被制造了出来，以至于埃里蓬无法忍受（脸上三条线）。基于对一位伟大人物的无限崇敬与曾经那么接近的角度，我认为埃里蓬这种姿态，会比米勒所化身的艺术品店里卖的陶瓷大象还要滑稽。

事实上,米勒的规划和论据都是十分巴洛克式的(baroque):例如,他劈头就宣布这本传记并非一般意义上的传记,而是对福柯“想象物”(l'《imaginaire》)的深入研究。米勒还在1995年法文版的序言里,再度重申他对福柯的想象传记立场。他描述福柯不停地努力让生命贴切尼采的哲学,“成为当下的自己”(devenir ce que l'on est),并“使他的生命严格符合他的思想”,且由于这本书的观点集中在“疯癫、死亡、罪行与性”(folie, mort, crim, sexualité)上,所以福柯的想象当然会表露如异端邪说或群魔乱舞一般。本书主角的一生,在不同的篇章与情境中,不时映照着米勒非常执意的“疯癫、死亡、罪行与性”。在米勒的诠释下,由于一股难以平息的死亡激情、魔幻呈现以及对犯罪与性爱仪式的极端品味(特别是S/M),福柯的哲学研究便如同大理石碑文的正面一般,折射着所有可怕的想象光线。

因此,埃里蓬与霍尔珀林认为米勒很明显地倾向虚构的这个观点其实并不全然错误。换句话说,如果作者在他所写的侦探小说中扮演着侦探的角色,如果我们所要参考的是更为古典的作品的话,那么,这将无异于传统黑色小说所展现出的惊魂记(tale of terror)。相反地,关于米勒这个奇异规划的评价,我则完全无法同意埃里蓬的论点,他的评价完全是愤怒与充满教训意味的批评,带着受到“福柯之友会”(Société des Amis de Michel Foucault)委托而展开批评的架势。与此完全相反,我认为福柯是一个相当难以捉摸的人物(这是杜梅泽

尔[Georges Dumézil]<sup>①</sup>的看法)，神秘、性格多重、飘浮不定；他在研究工作上奋斗不懈，以至于生活与“作品”间的关系纠结难解，以便能完全位于死亡之境。我认为，死亡很恰当地(justement)陈列在冒着被攻击危险的位置，专研福柯学(foucauldologie)的佛汀格教授(Dr. Foldingue)<sup>②</sup>式的攻击，这种魔幻式的攻击，我看不出如何能伤害他的名誉……另外，还有这个关于信誉(honorabilité)的问题，我很坦白地说，米勒在这点上是有道理的：我们至少可以这么说，福柯从不追求成为受人尊敬的人，也从未朝这个方面进行，而更倾向于那些阅读《新观察家》周刊(*Le Nouvel Observateur*)的资产阶级同性恋口中所谓的“恶名之徒”(Hommes infâmes)，而埃里蓬就是在这个周刊发表他那些粗暴的批评的。

而在米勒的预设中所充满的尖锐矛盾也是这本书很吸引人的地方。他并不全然着重表现其重建生命或作品的历程，而是在致力重构一位精神焦虑者(psyché uncanny,这个词不断地出现在他的书中，即弗洛伊德所讲的“陌生感”[Unheimlich])这点上，自由发挥他的解析能力，毫无限度地收拢所有的症候与所有的“特征标记”(emblématique)。米勒是一个身手矫捷的猎人，他会侦测所有可疑的迹象，以确认他要追捕的究竟是哪一种狂怒的野兽。然而，另一方面，当他自我审视已

---

① 杜梅泽尔(Georges Dumézil, 1898-1986)为法国语言学家，法兰西学院院士，其主要研究对象为印欧语系的宗教和社会，精通三十几种语言，曾发表多篇比较古典神秘宗教的文本。

② 佛汀格教授(Dr. Foldingue)为汤姆·沙迪亚克(Tom Shadyac)执导的美国电影《随身变》(*The Nutty Professor*)中的主角。

掉入了某种主观论 (subjectivisme), 即他自己所制造的那些他为了“证明”而需要的迹象时, 他又开始大惊小怪, 并让我们遭受到某种实证主义的巨大危机了: 事件, 就是一些事件。米勒说: “即使是最尖锐的批评, 都不能消解我所叙述的重要事件!” 或者还有这种的: “毕竟, 我已试着说实话了。” (Above all, I have tried to tell the truth.) 举个例子来说, 米勒在这本书的第十章提到了一段应该是福柯与他在美国加州柏克莱大学的一个同事的谈话; 在其健康遭受到小意外后不久, 福柯在其中触及了生命与死亡。针对这次的访谈, 米勒后来的判断似乎严重了些, 从他的叙述中我们可发现某种典型福柯式的嘲讽色彩: “还有什么比为男性之爱 (指艾滋病) 而死更美的吗?” 我们从这个句子里的括号便可以想见米勒所受到的吸引: 某场死亡与性的婚礼, 自我的欢愉与焦虑担忧——简言之, 这属于福柯晚期研究的相关问题。如果我们继续阅读米勒的著作的话, 终究会发现一个远古的福柯, 古老得无法追忆的福柯, 浓缩在一个简短的句子里! 另外, 米勒在《福柯的生死爱欲》法文版的前言中又回到上述的句子, 他写到: “为了证明的需要, 我们必须承认 (sic!) 这个句子是正确的, 福柯真的说过这些我所转述的话 (je lui attribue) ……” 而在前言的另一段中, 同样的陈述则是个“玩笑”, 而我们也由此认识了这两段文字间存在着多么大的差距; 一个前后不一的写作系统, 毫无逻辑, 又总是在学术与记者的规范间左右摆荡; 有着“诗性的”破格, 又有着对权威学术论文的要求。这本书同时具有这种种令人无法忍受的特性, 和某种荒唐滑稽的魅力, 而使得

它的特质无法依单一类别进行区分。

再回到争议之初有关权利(droit)的问题：在这个问题上，我看不出一位作家可以从哪一点反对一个自信满满的业余爱好者为当代哲学家立传(相反于破坏名誉的行为，此人还怀抱着责任或善意)，况且，这位作家还以此作为他的游乐场、实验室，并随兴所至地展现他的魔幻文笔。哲学家并没有比国王、圣人或民族英雄来得更为优越。在我们所处的这自由与理性的社会中，哲学家基本上乃是不容许侵犯的。毕竟，每个人仍旧是自由的，并可以米勒的感觉阅读或浏览这些著作。而无论是否被米勒说服，米勒首要呈现的是与《规训与惩罚》一开头所描绘的达米安(Damiens)所遭受的车裂极刑相呼应的这福柯对刑求、罪行、死亡与暴力的迷恋。因此，随着米勒这本书的法文版出版而来的道德谴责，在我看来，不但很不恰当，且令人疑惑。由此观之，米勒基本上还是有理的：如果福柯坚持建立自身与其著作间的某种关系，并以此作为某种权威的但书的话——那么他就不会花上一大段的时间为其自身的可尊敬性(respectabilité)辩护，特别是在二十世纪七十年代初期，为那些“无法辩护”的因素(即那些“无可救药”的囚犯，那些参与革命的伊朗神职人是和加州桑拿的使用者，那么他也应该不会公然地与同性恋者在一起，甚至公开参加《性吟步伐》[Gai-pied]杂志的活动等)辩护。而且，在对1792年9月的大屠杀予以正面肯定评价，并以高雅的论述说出这吓人的“合理的要求是磨练”的话之前，他应该稍作考虑。

我认为，米勒凭其所好对福柯的自由发挥是有策略的。

他这样发挥文学实验材料的这点,是他那怪诞规划的预设条件。然而,怪诞至少是个美学上的分类,某种既非道德也非腼腆的分类。

米勒的这整本书是由某种命定论所逐渐转变建构而成的。理念是取之不尽用之不竭的古代智慧;根据这些智慧,哲学乃是某种生活模式,某种胜过于对理论进行吸收转化的生存管理,某种将论述与理念落实为信仰,甚或将哲学家的隐私及种种秘密的联想扣连到“他的生命”(sa vie)中最为隐晦之处的生存模式。换句话说,这就是他的私密构成,他的习性、爱好与随之而来的行动。而根据这种不容置疑的软道理,哲学家的“理念”也经常地展现在了他所安排的生命进程中,且这个不会比书写建构来得更有瑕疵的基底,基本还是比米勒所构置的解释机器小多了:米勒的这个解释机器把所有的文本、形势性的宣言或评论所集结而成的书籍都看成了某种“生命的记号”;换句话说,在其中必定保留着某些迹象、征兆与提示,而我们只需去汲取并集合所有有用的元素,以厘清他这个人的“神秘”,辨识他那特别令人刺激的“守护神”(daimon)就够了。因此,他的《疯狂史》便成为了“某种歌颂愚人的酒神赞诗”(a dithyramb in praise of folly),换句话说,仅是一本伪装的自传,某本在其中我们可见到福柯与他自己的疯狂进行搏斗的自传。此外,疯狂也将永远只是种“小死亡”(petite mort),某种道德或社会的死亡。在其中,福柯还热爱疯狂,以至于背叛了他对死亡痴狂迷恋。而每当福柯以同样的方法展现出他对萨德伯爵(Sade)所抱持的兴趣

时，他只能背负着萨德式的幻觉，且非自愿地显露他那虐待狂的冲动；每当他研究尼采时，他就背负着尼采式的假设问题，在米勒的这本书中不断重复：“我究竟是如何成为我所是的？且为何我从我所是之处获得了这么多的痛苦？”无论在哪个篇章中，这个诠释学上的杂乱组合总是很冒险地将侦探放置在了某个最奇特的场景里，而这正是最为奇特和关键之处，并借此可让我们发现一位当代哲学家的最大秘密（有点像以风格著称的《大国民》[*Citizen Kane*]片中的“玫瑰花瓣”）。米勒行使书写权利所使用的样态有时还很失常：例如，他还采用了福柯曾在一本书中提及的中世纪的神谕仲裁（l'ordalie），那不但是福柯探讨真理制度的参考，而米勒也借此显示了他的侦探功力：你们看吧，我们的主人翁对酷刑、极限的经验，永远是那么地热血沸腾。中世纪的神谕仲裁和二十世纪八十年代加州的桑拿，在米勒的眼里，都是出自同样的原因和同样的战斗。

因此，由米勒侦探所架构<sup>①</sup>起的情节在此成了某种令人沮丧的单调：根据其症候的价值、轶事趣闻、八卦披露，由经过选择的引述剪接，逐步地引导着我们走向他所精心建构的主题——两个图像在此结合，掀开了福柯最神秘之精华所在：死亡、童年的场景；对米勒来说，正是这童年的场景形成了精神官能症、幻觉、情绪剧烈起伏等心理生活的主要依据。由此观

---

<sup>①</sup> 这本书全部包含在了金茨堡的《神话、标志、痕迹》（*Mythes, emblèmes, traces*）一书所描绘的“指示型知识”（*connaissance indiciaire*）的巨大典范中。——作者注。

之,米勒的散文能力应胜过小说,甚至到了“电影”(film),即某种纸上“影片”,某种由蒙太奇所创造出的连续性印象或某种完全的异质性的程度。而我最大的遗憾是,至今尚无胆子够大的好莱坞制片人将这个异常独特的激情改编至银幕……

这本书唯一的“电影学”(cinématographique)性格在于:于二十世纪七十年代后期的某一天,福柯在他位于巴黎第十四区的住所附近被一辆车子撞倒。这个车祸被米勒描述成了某种命定的“经验”,因为在其中,福柯说他已看见了自己的死亡,且他看到的不仅是死亡与恐惧的联结,还是“在所有极限外的极限”(limite d'au-delà de toutes les limites),而这也意味着死亡乃连接着某种程度的乐趣。他说,福柯曾以习惯性的嘲讽评论这起意外:这是我最美好的回忆之一。他还说,这不过是映照了卢梭(Rousseau)回忆中的年轻岁月,即卢梭在《一个孤独散步者的梦想》(*Les rêveries du promeneur solitaire*)中所描述的那件相似的意外。而正如我们对他的了解,米勒是不会满足于一而再、再而三地强调这些意外事件,以清楚地展现福柯对死亡的某种病态的迷恋的。但尽管如此,他还是要进一步地直接加上“见解报道”(reportages d'idées)这几个词,事实上,这所指的是福柯在同一年代所进行的某项报道,即在巴列维政权(régime du Shah)垮台时,福柯为一家意大利报社所作的相关报道。在这些报道中,福柯凸显了伊朗人民牺牲奉献的精神;在其中,他们赤手空拳抵挡坦克与机关枪,死亡之恐惧全然缺席。尤其,这样的行动与精神在纪念暴动殉难者的大型集会场合中展现,因此,这两个完全异质的场

景才会被米勒划上一条连续线，一条由专断所构成的连续线。在这条线中，不变的是满溢偏执的死亡冲动，米勒试图由此解释福柯一切的生活与著作，而这事实上已不是解读，而是用斧头劈开作解剖了……

而这个方法也正如一本上乘的侦探小说，在最后一页，所有细节全都交代解释得一清二楚，没有任何的疑点。例如，人们会自问，为什么巴黎高师时期的青年福柯会在某一天的某一个夜晚用剃刀割伤了他的胸膛？人们也许会很单纯地以为，这与福柯的同性恋处境有关，在那个战后的年代，还有他那脆弱的身体……这是多么可笑的解释啊！到了这本书的最后几页，米勒还引用了吉贝尔（Hervé Guibert）<sup>①</sup>的“告白”，而正是借此，我们也终于来到解谜之钥所开启的那“可怕的透视场景”（terrible diorama）了：有一天，儿童保罗-米谢尔（Paul-Michel）因外科医生父亲的带领而亲眼目睹了一次截肢手术——切割器具、阉割的幻觉等带给了福柯无法治愈的创痛、恐怖与病态般的迷恋。我绝不夸张，这些全都写在了米勒的书中——其中还有一些我没时间长篇大论延伸的滑稽情事。诚如大家所知，“一切都有根据，一切都解释得很清楚”是蠢蛋们的哲学之一，这种哲学市面上已经很多了。总之，这种哲学可让作者在这个无限分散的领域周边画线，并以福柯之名

---

<sup>①</sup> 吉贝尔（Hervé Guibert，1955—1991），法国记者、作家、摄影师，曾与福柯交往，著有多部书写同性恋的小说，1988年检验出得了艾滋病，而他也在一本小说中对此进行了坦承。葛里贝在生命的末期运用摄影镜头呈现垂死前的身躯，这部名为《知耻或不知耻》（*La pudeur ou l'impudeur*）的电影曾于1992年1月30日在法国电视台播放。

建构出某种联结的轨道。这个奇妙的圆周将指向着那被画出或被揭开的身份，将指向那得以穿透其哲学的疯狂——米勒笔下的福柯，甚至还有点像那在其诊疗台上暴露自身歇斯底里的秘密的沙尔科（Charcot）。

我们的这位“我绝不会搞错的”（on ne le fait pas）杰出的诊断师拆穿了福柯的计谋；当福柯在《词与物》一书中“滥用”了那令人肃然起敬的男性观点，人类伟大传统的宝藏之时，萨特便以同样，以正好同样的方式进行了更新，正如皮耶·里维埃这个具慑服力的杀红眼的男子一般，他对其他的孩童的残暴便被视为了往后拿刀弑亲的前奏曲，以同样，以正好同样的方式，正如“皮绳愉虐场景”（scène cuir）中的演员与其他施虐/受虐（S/M）的参与者一般，他理应赞同并进入轻柔的刑求……一切似乎都是这么的顺理成章。

面对这样的现象，“错误”（属于另一种过度，即道德的征服者）意味着将蠢蛋的哲学视为某种必须不计代价加以拦阻、压抑、制裁甚至是报复的对象。就此，米勒的书也在法国光荣耀眼的舞台上赢得了危险物品这个声誉。而事实上，它是绝对不够格的。与此完全相反的是，我认为这个愚蠢（la bêtise），如阳光灿烂般地荒唐，唯有布瓦德与贝可谢<sup>①</sup>可将其升格为伟大的纪念碑。我们都知道，这个愚蠢将迅速地把它所有它无法理解之物称为“疯狂”（如米勒所为）。而我们也

<sup>①</sup> 布瓦德与贝可谢（Bouvard et Pécuchet）是法国十九世纪小说家福楼拜（Gustave Flaubert）小说中的丑角。

更应对这种愚蠢的完全扩张进行认识，因为它其实比悲剧更欢乐；在它多样的光泽色彩中，愚蠢其实也是某种“生活”。由此观之，米勒的书是出真正的笑闹剧（la rigolade），因为书中所充满的其实是某种真正的喜剧脉络（非自愿的）：鳏夫与寡妇都感到痛苦与愤怒，他们将头像拿来焚烧，因愚蠢而自设圈套，忽略了愚蠢在表面上同时具备欢乐、无忧无虑且没有攻击性（当然，这并非总是如此，但米勒与戈培尔<sup>①</sup>的愚蠢，我必须很明确地说，是难以估量的）这点。总之，我大胆地期待，生命中的情事会有其他转向，而这本书如果在福柯生前出版（他最后的时刻）的话，他应会感到非常开心，就算提到他的那些荒唐事，也会让他开怀大笑，福柯向来喜欢开怀大笑，爆笑是他哲学生活的杰出见证——这种笑的方式，精确一点，应该是某种无以名状的哭泣——有点像卡尔·克劳斯<sup>②</sup>或柯特·图霍夫斯基<sup>③</sup>的味道；比起哭泣的氛围，笑，是面对磨难毁损时肯定生命力的一种姿态。而将我推向这个立场的是信仰，是在全然异质的蓝图上对生命和文本的信仰。如今，我们得以轻易地观察福柯研究的高密度成长，对其作出评估，并与传记的意外所带来的评价保持距离，但别忘了，文本还有自己的生命，即某种得以完全自外于加诸哲学家传记上的权力意图，某种得以完全自外于米勒所架构的这种滑稽风格的生命。

---

① 戈培尔（Joseph Goebbels, 1897—1945），德国纳粹时期的教育与宣传部长，是希特勒的亲信。戈培尔的名字至今仍与言论煽动操弄群众的技术连在一起。

② 克劳斯（Karl Kraus, 1874—1936），奥地利小说家。

③ 图霍夫斯基（Kurt Tucholsky, 1890—1935），德国记者、作家，经常以不同笔名发表作品，他是德国魏玛时期重要的作家之一。

而无论如何,就算像我这样不妥协的人都不会重复这样的话:米勒将福柯紧扣在他的罗网里,他完全有权成为吃麦杆的驴子,他那难以胜任的哲学素养必须尽情地挥洒,并将他的人质绑架到底;在其中,哲学家的生活与工作都必须绝对成为非宗教性的物品,并在所有舆论的穿堂和全球文化的支柱上,尽情展示和使用。我的意思是,米勒绝对有权累积曲解,并将其运用在他的著作里;他绝对有权将《疯狂史》视为某种非理性的颂歌以及福柯赞同自身疯狂的(pro domo)的辩护词;他绝对有权混淆海德格尔的“向死存在”(l'«être pour la mort»)与福柯关于主权力与生命政治的“令其死”(l'«être pour la mort»)和“任其死”(le «laisser mourir»);他也绝对有权相信福柯在《规训与惩罚》中力主所有的刑罚消失,就如同他极力主张让所有精神医学的部署消失一样。关于福柯,米勒绝对有权搜集因疏忽或无知产生的差错,并对这些差错大书特书。但无论如何,米勒的书真是一部庸俗(kitsch)巨著,就如同在这本书中多处出现的,他那不可思议的自以为是与按捺不住的**夸张矫饰**(pompérisme),我们还真的有些毫无顾忌地笑个没完没了。

庸俗的标记经常出现在米勒的这本书中。它事实上提醒着我们,在一个与其看清真相而毋宁严厉的姿态上,哲学当然,而且也应该恒常是某种对所有人开放的领域。我的意思是,即使哲学是某种独特的锻炼,这个锻炼也应较少要求形式上的称谓,而更多地对某种认真、谨慎,某种永恒的“反思”(Nachdenken)、苦行修练、艰苦忍耐和谦卑进行要求,以达中

肯的使用和恰当的方法实践——上述的目标都是为了避免在这本书上所不断出现的自吹自擂而设的。因为米勒替自己订下了某种说不出道理的野心,《福柯的生死爱欲》便成了一座非自愿的媚俗古迹;在其中,作者跑得太快了,他无法驾驭他所假设的主体(他,作者)与客体(福柯、人物、哲学家)之间的关系。我们还可看到几个显现在美学场域的一方面受到媚俗支配,另一方面失去对主体和客体的掌握的例子。在《1968年5月》这一章中,米勒写道:“在1968年5月,主要的‘关键议题’事实上已缩减成了一句口号:‘耍酷!’(Soyons cruels! - be cruel!),在巴黎索邦大学的墙上喷漆的人也许读过福柯,也许根本没读过。”

首先,68学运的核心动机是我们想要问的所有问题——权力的问题、解脱桎梏的问题、革命的问题、平等的问题——但是,这全然不是“耍酷”。在那个年代,知识分子、学生都读萨德,但萨德却并非运动的主要启示者,他的启发仍旧没有超越尼采。大字报是某种陪衬运动的诗歌与抒情小调,但却并非对某个计划或指示的传达或发表。米勒显然无法理解运动期间,大字报在人们眼里所扮演的角色。当时,大字报在人们的眼里并没有占太多的分量;自由“言论”(parole)如百花齐放,大字报贴满了整面墙壁,简单地说:因为必须在福柯的事件与哲学(生活)之间建立某种错综复杂的状况,因此我们便须制造这个纯然媚俗的句子,这个纯然非自愿的胡说八道(nonsense),并替这个错误的翻译“耍酷”——或应该说“Let's be cruel!”,而不是“Be cruel!”——辩护。在1968年5月不断

地暗示与解释的核心动机整个在米勒矫情的翻译里消失了。而特别令人注意的是，媚俗得以涌现的此刻正是学术书写已到了油尽灯枯之际，必须由“新闻式写作”所取代的当下，而在今天，正是这种新闻式的书写还可允许这种荒谬但具装饰作用的浮夸之花——也许在巴黎索邦大学的围墙上喷上这个句子的学运分子已读过福柯的著作，“除此之外，也许就没有了吧！”媚俗所绝望地掩饰的乃是论证或推论的瓦解，以让某种浮夸的风格效应达到“定型”（faire genre）的目的。而米勒这本书的主要问题之一就在这里：新闻式写作已将所有极端过度 and 许可的浮夸之物给重新放回了学术研究场域，并使其无限奔腾。

请看以下的句子：“如果他在过去曾期待他的对手们死亡的话（战争期间，躲在普瓦捷 [Poitiers] <sup>①</sup> 的犹太中学生，但是萨特可能也一样，既然福柯所有的智识抱负皆被米勒引入了某种顽强的念头，即“击败萨特！”之类的话），那么，在生命的最后关头，福柯所期待的便是他自己的死亡，这并非不可能。他想让自己与一个他早已知道会被定罪的社群的命运紧紧相连。当然，他也老早知道四十年前普瓦捷的犹太人的遭遇。（啊！是吗？真是未卜先知啊！）1983年秋天，他是否到了旧金山的桑拿浴室寻找他的死亡？也许，他曾想要品尝放荡狂乱，在这个带着些许自杀意味的动作中，有某种损害最后轻轻地掠了过去：他的生死爱欲与最后的这污名化的灾难。然而

① 法国中部的城市普瓦捷是福柯的故乡。

其爱欲激情的逻辑却十分怪异；他也许是受到疯狂推促而直至发生悲剧的，而这个灾难也许也是适当的。”

事实上，正是这个“也许”（peut-être），这个问题的核心，作为新闻写作“博学的”（savante）书写的问题而在此呈现了出来：这不仅是文笔的效应，即各种荒谬的“也许”与“强而有力”的戏剧性词汇的使用——死亡、损毁、激情……这些主要的关键词带来了某种震撼：实际上，米勒以性—犯罪—死亡的这种风格作为书写策略，并用这种方法阅读福柯。他对福柯的阅读就像一个小孩阅读一本从父母的书架上偷偷取下的情色小说，或与他的伙伴们一起观看有线电视台的X级电影一般。米勒好像对福柯孜孜不倦地研究的精神医学史、刑罚制度考古学、监狱考古学、权力部署，治理理性史、规训部署、安全机制和古希腊罗马的道德哲学等庞大的工作全然不感兴趣，好像福柯一生的哲学研究工作可以约减为他所称的人物的“想象”状况，或换句话说，他的幻觉与躁动一般。

虽然，米勒对**哲学研究**工作没有丝毫见解，但如果我们试着接近他的观点，接近他所致力的人生哲学，或某种对哲学问题、时事与过去的双重问题的转化研究的话——那么，这与建构一部**作品**或自视为**作者**根本上是两回事。米勒对福柯所研究的领域并不感兴趣，因为他看不到其中的重要性。对此，他用“小说”，甚至是我认为的“照片小说”（roman photo）取代这位当代哲学家的生活——这位非常晦暗齷齪、相当恐怖与下流的虚构人物名为“米歇尔·福柯”（Michel Foucault）。事实上，在阅读的过程中，我们便可明显看出这个不可言明/不可

告人的镜像游戏,这面镜子在米勒所想象创造的“虚构”(fiction)福柯与他自己,即虚构小说的作者间互相映照。米勒经常强调福柯那虚构的自传性而非哲学的特性,但我要说的是,这并不是这位美国自由主义中产阶级以非自愿的方式撰写他自己的虚构自传——他那淫秽的福柯无疑不是他自己的海德先生(Mr Hyde),即他独自拥有的海德先生,他那隐藏在引起轩然大波的传记中的不可告人的自传。因此,米勒将以某种丰富充沛的魔幻配置构筑出一个后浪漫主义的新恶魔,无法抗拒地接受恶之吸引,或更极端地说,《咆哮庄园》(*Wuthering Heights*)“海斯克里夫”(Heathcliff)式的恶魔人物;在其中,某位欧陆哲学的海斯克里夫深深地着迷于性、犯罪与死亡,犹如悲剧英雄埃米莉·布朗缇(Emily Brontë)缠绕在爱情、复仇与处决的纠葛中一般。福柯在得知患了艾滋病后仍继续到加州的桑拿浴室这件事则凸显了这种未受保护的性爱。最后,圆满完成了人物表上的死亡天使、黑色浪漫、萨德文学所带来的亢奋作用等的福柯更是赋予了米勒在戏剧与虚构故事上的种种假设性价值,并最终将大众带向某种飘散着香水味的结局——性、罪行与死亡最终也在某份梅菲斯特(méphistophélique)式的盟约上按下了它们的手印。而也正是在此,这本书很明显地松动了新闻写作的体制:即这个哲学家散播艾滋病的故事很明显地是作者要卖给读者的独家新闻。

当然,福柯的圈子为此而磨刀霍霍,不过,由埃里蓬带头的多数评论者的愤怒言论还是让我感到稍稍不快:他们只关注名誉污蔑,而不提哲学问题:福柯如此卓越的哲学家,怎么

能背负如此卑鄙的行为的罪名呢？光这样的问题就够令我反感了。事实上，一个“伟大”的哲学家即是具有某些特殊优点的人，一个极其优秀的人，因此其与生俱来的道德成分便得以使他对抗这类型的卑鄙。然而，更确切地说，我们都知道，二十世纪西洋哲学困扰烦人的问题之一就是被概括在“海德格尔问题”（question Heidegger）内，孕育概念与提出哲学思想上的“最杰出者”与在政治道德哲学上的最低劣无心者共同存在的可能性。我执意提出的这个意见并非涉及福柯，而是与“大哲学家”的高道德的这种自动联想息息相关。这些德高望重者所规避的哲学问题，其实是：论述的思想家首先便是论证的形式与规律；二十世纪八十年代初期，福柯发现了首先出现在美国，而后感染整个欧洲大陆的新论述，即所谓的“同性恋瘟疫”（la peste des homosexuels）的这个几乎全面打击了同性恋族群的神秘之恶的问题。而作为论述分析的治疗师，而非生物学家、流行病学家或医生，他将顺势为这个现象提出诊断，而这个诊断应出于某种论述性真实（réalité discursive），而非医学、流行病学与生物学真实（la réalité médicale, biologique, épidémique）。他所要诊断的是某种新论述的出现与大量增生，相互冲突的新陈述、长期策略与短期谋略、实践效果调查和成形中的部署配置者等。而正因为福柯之所以为福柯，换句话说，同性恋哲学家，所以他也会在某些怀疑上进行诊断，而在其中，这些疯狂的论述、罪行的论述、性的论述不应参考一个已存在的对象或一个自然的实际状态，而应在一个正在产生的要素上进行实践——例如，认为同性恋乃是必

须被监视并与之保持距离的危险人物的印象生产等。我们必须  
 在思想,特别是福柯的思想,在他一生哲学研究(尤其是疯  
 癫史、下流男人志、皮耶·里维埃、认知的意志)的规律性与逻辑  
 思考上,紧紧地扣住这种考验(事实上,这不仅是个“考  
 验”,还是个“磨练”);面对这个考验——即艾滋病现象初期  
 的那不可避免的模糊,福柯率先提出问题:这个现象究竟位于  
 何种程度的**真实**上?他所有的思想活动皆使他对此进行了裁  
 决和提问:**论述性**真实永远站在第一线;对福柯而言,这乃是  
 些位于“疯狂并不存在”(la folie, ça n'existe pas)的已知条件  
 下,相当复杂难处理的现象,但这却不过是最后的结果,即在  
 论述**逻辑**上所必须加以注意的:注意,论述绝非本体论上的不  
 确定性(ontologiquement inconsistant)或某种些许的真实;相反地,  
 所有的感性真实(réalité sensible)基本上都拥有一套论述  
 性配置。然而,真实,首先就是**论述性**的(réalité discursive en  
 premier lieu),并非某种如地震或原子弹攻击般重大且不可抗  
 拒的事件,而是某种真实的要素,这个要素将试图在论述的策  
 略与多种实践的部署中逐渐成形。因止,我们应站在批判或  
 怀疑的格式上对一个发展中的现象多作提问(这是保罗·维  
 内所说的),并以批判的方式将其问题化,犹如在现代社会中  
 性别和身份的问题上,我们总是围绕着所谓的“**压抑假设**”  
 (l'hypothèse répressive),这也曾在米勒那简略且可能站不住  
 脚的视野中出现的假设。还有,1983年在加州,福柯曾在其  
 人生旅途的终点前向对方问到:“您呢?您是否相信这个艾  
 滋病的故事呢?”

首先,这其实并非道德,而是哲学的问题,是我们研究哲学的人,尤其是研究福柯的人所应紧扣的真实浮现,或置身在其他关于真实与实在的论述中的问题。概括而论,我们不可屈从认可那所谓的大规模、单义、不可撼动的“真实”,那些其他的陈述者——传媒、政权拥有者、“政治精英”、各种专家——所指称的言论,而正是这个倒退构成了我们行动与立场的重要基础——在这个意义上,我们总还保存着一些“柏拉图式”(platoniciens)的作风,区分了什么是“真的”(le réel),和什么是伏流的真实。这个状况会使我们对所有的“现实主义”(réalismes)进行质疑,无论是科学还是诸如艺术等类型——因为所有现实主义都肯定着某个单义且紧密的真实。而如果我们是研究福柯或研究德勒兹的学者的话,我们便应将所有的真实视为被管理、流动、多样、叠层,简言之,“历史的”。总体而言,这个对真实的流行宣言的批判对我们是相当有益的——借此,我们也得以避免相信治安不好、路德奇迹会不断出现,甚至伊拉克终将成为所得税会降低的民主国家等鬼话。但是,我们的分析批判有时也会让我们陷入窘境。一般而言,我们在前进时也可能后退,生活中,这个怀疑的立场时时刻刻展现,有时也会令人大失所望,直到我们感到宿命为止——“也许”或“也许不”——这是米勒谈论福柯时所说的。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> l'impossible biographie de Michel Foucault, *Entre chiens et loups, philosophie et ordre des discours*, L'Harmattan, 2009.

## 致谢

感谢台湾交通大学社会与文化研究所、刘纪蕙教授、朱元鸿教授、杨成瀚、萧旭智、陈惠敏、林郁晔促成了本书出版。

1968年夏季，福柯受邀在巴黎附近建立新的哲学系，先后数年之间有诸如德勒兹、利奥塔、阿兰·巴丢，以及本书作者阿兰·布罗萨等多位学者加入，在二十世纪的人文社会思想界发挥了广泛且深远的影响力。本书之所以难得，不因为是另一部福柯的研究，而是因为作者明确用“跟着他”（avec lui）而得到源源不断的启发。对于当代哲学家，存在着两种研究方式：“对他”（sur lui），写下专论；或是“跟着他”，一起探索研究。这本书显然属于后者。所有集结的文章凸显了一个方法：以某个独特的时空环境，连接现实中某个问题，虽然问题并未得到解决，却在这种持续进行的对话中变得清晰，进而得到重新组织。本书篇篇论文都穿越了福柯所曾给出的线索，在哲学思想的探究上，注入了一股激荡与鼓舞的力量。

这是“跟着福柯”一起探索的犹如一场持续进行的“对话”。这种“处于进行式中”的对话关系，可比拟福柯所谓的“诊断”，更可说是阿兰·布罗萨在“现时中”进行哲学研究的实践。

上架建议：哲学

ISBN 978-7-5407-7723-9



定价：28.00元