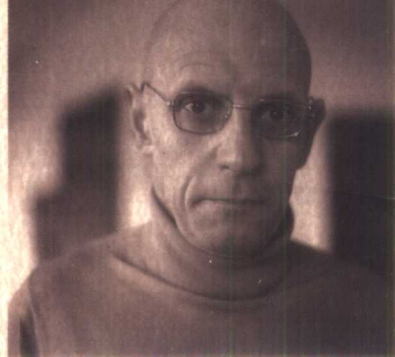


Foucault

未名讲坛



莫伟民讲福柯

莫伟民 / 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

莫伟民 哲学博士，复旦大学哲学系教授、外国哲学专业博士生导师，曾先后两次在巴黎高师哲学系从事访问学者和访问教授工作。主持国家社科基金、教育部及上海市社科规划等五个项目。主要著作《主体的命运——福柯哲学思想研究》1998年获“教育部第二届人文社会科学研究成果著作二等奖”，此外，还获有3项上海市级优秀著作和优秀论文奖。翻译有福柯的《词与物》和利奥塔的《后现代道德》（合译）等。在《中国社会科学》、《哲学研究》、《世界哲学》等杂志上发表50余篇论文、译文。1997年评为“上海高校优秀青年教师”，2002年评为“上海曙光学者”，2004年入选“教育部新世纪优秀人才”。

Foucault

丛书策划：杨书澜 周雁翎

责任编辑：李廷华

封面设计 奇文云海 @@@@
qwyl_cn@yahoo.com.cn

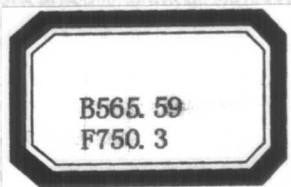
ISBN 7-301-09237-7



9 787301 092378 >

ISBN 7-301-09237-7/G · 1528

定价：25.00 元



未名讲坛

16

莫伟民讲福柯

莫伟民 / 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

莫伟民讲福柯/莫伟民著. —北京:北京大学出版社,
2005.9

(未名讲坛)

ISBN 7-301-09237-7

I. 莫… II. 莫… III. 福柯(1926~1984) - 哲学思想 - 研究 IV. B565.59

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第061189号

书 名: 莫伟民讲福柯

著作责任者: 莫伟民 著

丛书策划: 杨书澜 周雁翎

本书策划: 杨书澜

责任编辑: 李廷华

版式设计: 王炜烨

标准书号: ISBN 7-301-09237-7/G·1528

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路205号 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn>

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752824

电子信箱: xuyh@pup.pku.edu.cn

排 版 者: 北京高新特打字服务社 82350640

印 刷 者: 北京中科印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

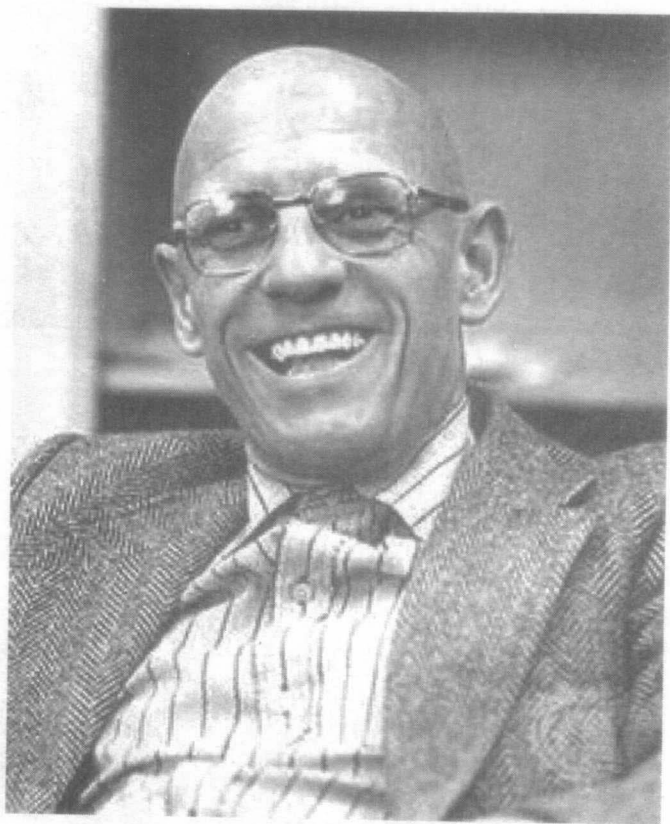
890毫米×1240毫米 A5 8.75印张 173千字

2005年9月第1版 2005年9月第1次印刷

定 价: 25.00元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,翻版必究



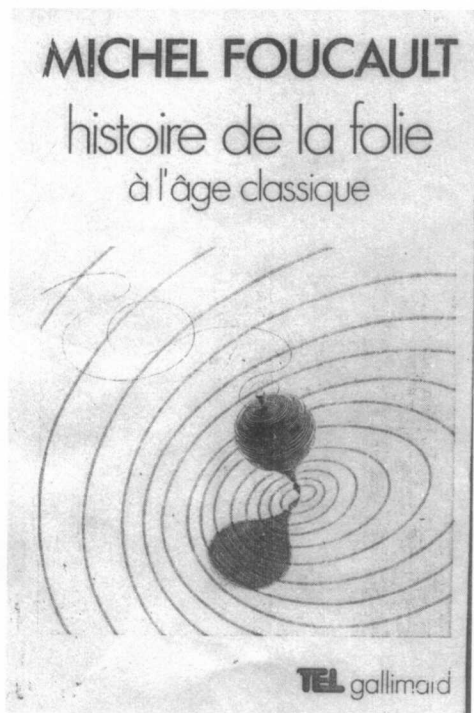
福柯开怀大笑



福柯母校巴黎高师



福柯母校巴黎高师



《古典时代癫狂史》(1961) 的封面



福柯实习和工作过的圣安妮医院

MICHEL FOUCAULT

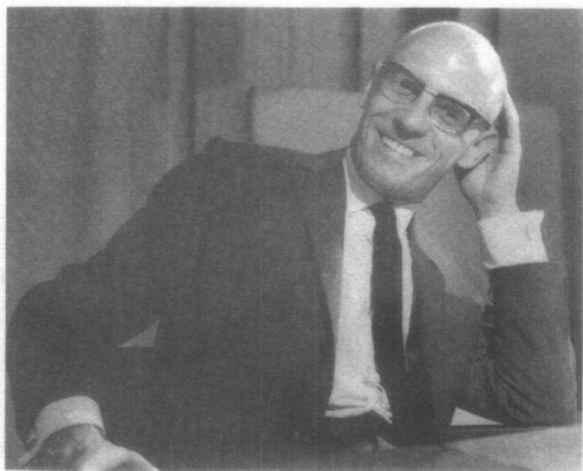
Les mots
et les choses



tel gallimard

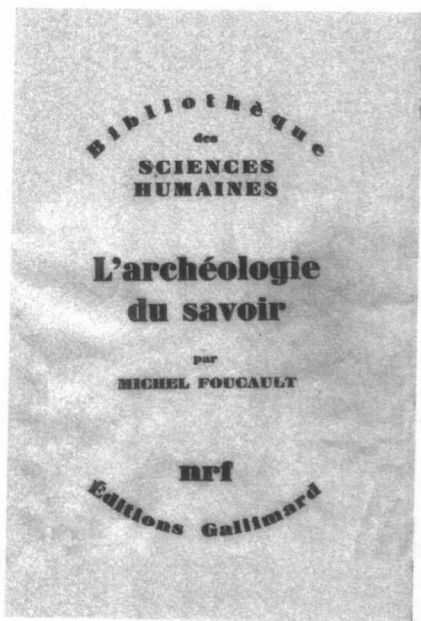
《词与物》(1966)

的封面

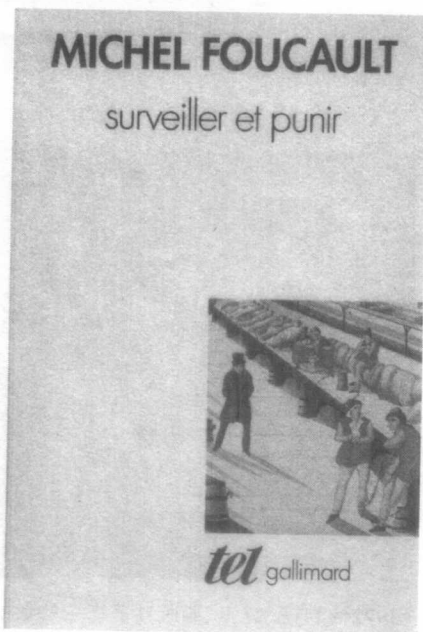


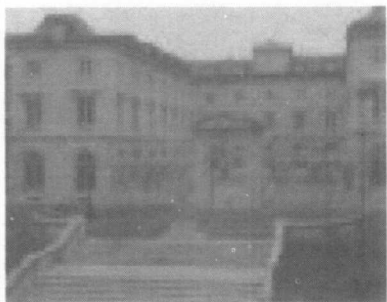
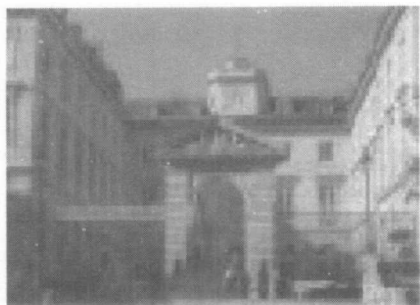
出版《词与物》后的福柯

《知识考古学》(1969)
的封面



《监督与惩罚》(1975)
的封面





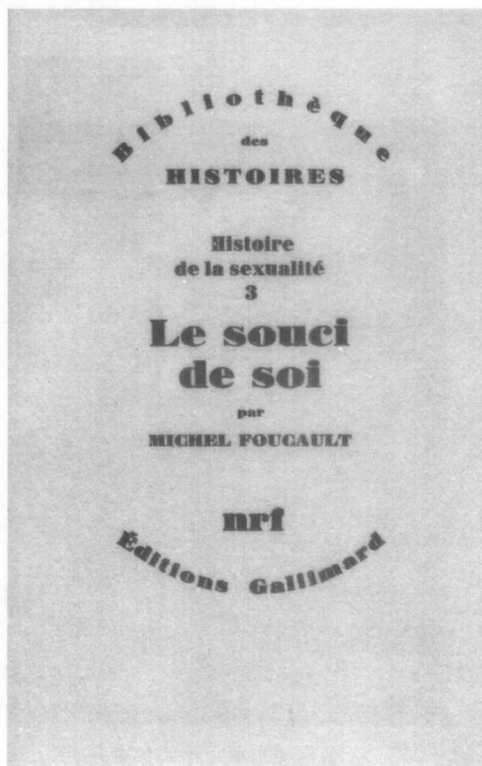
福柯担任法兰西学院教授长达 14 年



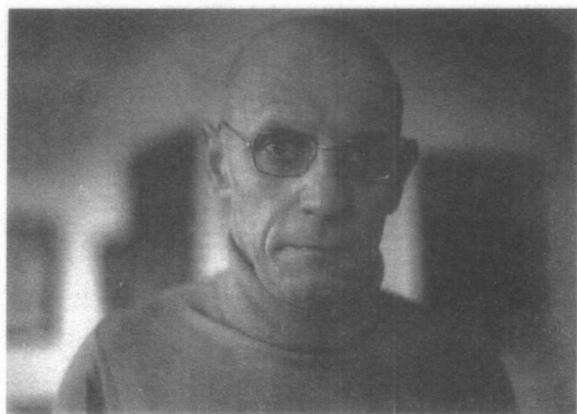
1972年11月27日,福柯与萨特一起为支持侨民争取权利而示威



福柯在索勒舒瓦图书馆撰写《性史》，福柯去世后，曾在此设立了福柯档案中心，后移往别处



《性史》第三卷
《关切自身》
(1984)的封面



福柯在 1981 年



福柯去世前一个月的照片

《未名讲坛》序

汤一介*

德国哲学家雅斯贝尔斯(1883—1969)曾经提出“轴心时代”的观念。他认为,在公元五百年前后,在古希腊、印度、中国和以色列等地几乎同时出现了伟大的思想家,他们都对人类关切的根本问题提出了独到的看法。古希腊有苏格拉底、柏拉图,印度有释迦牟尼,中国有老子、孔子,以色列有犹太教的先知们,形成了不同的文化传统。这些文化传统经过两千多年的发展已经成为人类文化的主要精神财富。“人类一直靠轴心时代所产生的思考和创造的一切而生存,每一次新的飞跃都回顾这一时期,并被它重新燃起火焰。”(雅斯贝尔斯:《历史的起源与目标》,华夏出版社,1989年,第14页)例如,欧洲的文艺复兴就是把目光投向其文化的源头古希腊,使欧洲的文明重新燃起新的光辉,而对世界产生重大影响。中国的宋明理学(新儒学)在印度佛教的冲击后,再次回归孔孟,而把中国哲学提高到一个新的水平。各个民族、各个国家的思想家们就是这样一代一代相传地推动着人类的历史文化的发展。我想,上述雅斯贝尔斯关于“轴心时代”的

* 北京大学哲学系教授,博士生导师,中国文化书院创院院长,北京大学哲学系文化研究所名誉所长。

观念,可以对编这套《未名讲坛》有一点重要启示,这就是人类必须不断回顾自己的历史,重温自己的文化传统。人类的历史是由人自身创造的,这中间推动历史前进的伟大思想大师无疑是起着巨大的作用。如果我们能用准确而生动的语言写出这些大师启迪人的思想,应该能实现这套书《未名讲坛》所希望的“让大师走进大众,让大众了解大师”的宗旨。

司马迁说:“居今之世,志古之道,所以自镜者,未必尽同。”我们生活在今天,有志向实现自古以来人类的理想,重温自古以来的人们走过的历史历程,以此作为我们的借鉴,是非常必要的。因为“历史是一面镜子”,虽然世移事迁,现在和过去不一定都一样,但总可以从古来的大师们的智慧中得到教诲。自古以来可以称得上“大师”的应该是:既能以他的深邃的思想引导人,又能以他的人格魅力吸引人,他们是真、善、美的化身。但是,看看今天我们的社会,不能不承认确实存在着不少问题,也许最为使人们担心的是,由于物欲的驱动,让许多人失去了理想,丢掉了做人的道理,这样下去将是十分危险的。“榜样的力量是无穷的”,这套《未名讲坛》对我们将能起着以“大师”为榜样,在各自的岗位上,不断丰富自己的知识,提高自己的理论思维能力,加强自己的道德修养,为人类社会的福祉做自己力所能及的事。

汤一介

二〇〇五年八月八日

目 录

第一讲	福柯思想的形成、演进和定位	1
第二讲	福柯拒绝启蒙的敲诈	55
第三讲	福柯的人文科学考古学	85
第四讲	福柯的反人类学主体主义 和哲学的出路	100
第五讲	尼采的“上帝之死”与福柯 的“人之死”	119
第六讲	为什么福柯不是结构主义者	137
第七讲	福柯非历史主义的历史观	155
第八讲	福柯的话语历史观及其与萨特 历史观的歧异	188
第九讲	福柯的话：“权力是力量关系”	214
第十讲	福柯“关切他人”的伦理学	238
主要阅读书目	255
后 记	258

莫伟民讲

福 柯

第一讲

莫伟民讲

9086(49)

福柯思想的形成、演进 和定位

- 一、生平和著述
- 二、思想渊源
- 三、思想定位

当今西方思想史群星灿烂，耀眼无比。每每仰望星空，崇敬之心，难以言表。在驻足观望，四处朝拜之际，我已被一种无法驱散的高华气韵所裹卷，至今已有 20 载。这种挥之不去甚至摄动心魄的思想力量当然主要来自米歇尔·福柯这位当代著名的思想大师。

米歇尔·福柯(1926—1984)是战后法国继萨特之后最重要的哲学家之一。福柯的思想是“最伟大的现代哲学之一”(德勒兹语)。福柯的著作已被译成 60

莫伟民讲

福柯

多种文字,就足以说明他所具有的世界性影响在继续扩大和加强。这些影响早已逸出哲学的范围,而渗入到史学、社会学、政治学、精神病学、医学、心理学、刑事学、语言学、文学艺术、教育甚至建筑等领域。福柯虽然去世已逾 20 周年,他的思想在赢得大量忠实信徒喝彩之际也招致了论敌们的诋毁,但世界思想界并没有给我们物是人非的感觉,福柯在思想星空中依然灿烂。福柯思想的生命力来自他在多个方面对西方文化进行诊断分析时所凸显出来的无与伦比的洞察力和创造力,在于他对西方现代性进行无情批判时所具有的巨大穿透力和毁灭性,在于他以“社会底层的挖掘者”为圭臬而乐此不疲地“为民请命”,在于他独辟蹊径,忘我地创造和实践着另一种哲学思考方式和生活方式。福柯反对别人称他为什么主义者,但纵观其一生的学术使命,称他为西方文化考古学家应该是合适的。

一、生平和著述

福柯 1926 年 10 月 15 日生于法国西南部小城普瓦提埃市一个富裕的外科医生的家庭里,1930—1932 年就读当地亨利四世学校幼儿班,1932—1936 年就读亨利四世学校小学班,1936—1940 年就读亨利四世学校中学班。1940 年 9 月转学至圣斯坦尼斯拉斯学校。纳粹在几周之前占领了普瓦提埃市。历史老师蒙沙贝尔神父生动的授课把年少的福柯引进了历史的大门。1942 年,哲学老师因参加抵抗运动而在开学第一天早上就被纳粹逮捕,福柯母亲专门请了普瓦提埃大学哲学系二年级学生辅导福柯学康德哲学。1943 年中学

毕业后，福柯不愿继承父业，而有志于在巴黎高等师范学校学习文科。

福柯孩提时代的记忆同当时的政治境遇有关。1934年奥地利首相陶尔菲斯(Dollfuss)惨遭纳粹暗杀使他深感恐惧。1939年“二战”爆发时，福柯才13岁，1940年6月14日纳粹占领巴黎时，福柯才14岁。14岁这个年龄还没有大到可以从军抗战，但已对当时笼罩全法国的颓废情绪和战争的阴影有切身的体会和感受。德意轴心国强取豪夺，纳粹鲸吞法国一半以上的疆域，意大利蚕食南部法意边境法国边土，与纳粹合作的贝当政府偏安维希小镇。普瓦提埃就位于实施集权体制的“维希法国”境内。福柯一家人都对维希政府深恶痛绝。战争的威胁是福柯那一代人的生活背景和生存环境。福柯在死亡恐惧的黑暗环境中长大，渴望光明的到来。

莫伟民讲

1980.10.10

在“二战”氛围下长大的福柯学会沉默和思考，并关注重大历史事件。按照福柯1982年6月22日在加拿大一次访谈中的回忆，由于世界性历史事件带来的生存恐惧严重威胁到私人生活，所以，福柯着迷于历史，着迷于个人经验与我们所处的事件之间的关系。福柯那些理论创作欲望的核心也在于此^①。从癫狂史、临床医学的历史、人文科学的历史，到监狱的历史、性的历史，应该说，福柯毕生关注的历史问题域早在其少年时代起就已大致框定了。“二战”切肤之痛

^① Michel Foucault, "Une interview de Michel Foucault par Stephen Riggins", *Dits et écrits*, IV, 1980-1988, Éditions Gallimard, 1994, pp. 528-529.

的生存经历在少年福柯的心灵中打下了深深的烙印，使得福柯认识到只有作为知识圣殿的学校才能确保个体生存不受外界的威胁。因为福柯确信知识的作用应该保护个体的生存并理解外部世界，知识通过理解而成为生存手段。福柯要在学校这块净土展现个体生存的种种可能性。

为了能进入巴黎高等师范学校，福柯必须先上法国高等师范学校文科预备班。1943年，福柯在普瓦提埃中学准备高师的考试。但1944年的会考，福柯在笔试中名落孙山，无缘口试。1945年秋，福柯就读于法国著名的巴黎亨利四世中学文科预备班，哲学老师伊波利特和阿兰把福柯引进了哲学的殿堂。伊波利特为福柯他们讲授黑格尔的《精神现象学》，要知道那是在中学啊。伊波利特是名副其实的黑格尔研究专家。1939和1941年，伊波利特已翻译出版了黑格尔的《精神现象学》，1947年又出版了博士学位论文《〈精神现象学〉的起源与结构》。1968年10月，福柯在伊波利特去世不久进行的追悼仪式上发言：“我们的所有问题，我们这些过去的学生研究的所有问题都是由他为我们设立的，由他用强有力的、严肃的并且不停地变得熟悉的言语所强调的……战后不久，他曾教我们思考暴力与话语之间的关系……”^①。福柯是说伊波利特率先从事着评估和摆脱黑格尔哲学影响以及在摆脱时所必须抱有的谨慎态度这样的事业。学年毕业考试，福柯的哲学课和历史课均优秀。

^① Michel Foucault, "Jean Hyppolite. 1907—1968", *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, 1994, p. 785.

1946年秋，福柯在众多考生中脱颖而出，以第4名的优异成绩考入世界名校——巴黎高等师范学校，学习哲学和心理学。当年巴黎高师共录取38名文科学生。诺贝尔文学奖得主罗曼·罗兰曾把母校——巴黎高师称作“高贵的精神隐修院”，意指巍巍学府大师云集，人文底蕴深厚，精英荟萃，桃李芬芳。从拿破仑下令创立至今，除了11位诺贝尔奖获得者，7位数学最高奖——费尔斯奖获得者以外，巴黎高师的社会学家如莱维-布留尔、杜尔凯姆、马塞尔·莫斯，哲学家如雷蒙·阿隆、柏格森、布伦什维格、卡瓦耶斯、伊波利特、康吉莱姆、萨特、梅洛-庞蒂、阿尔都塞等等，个个都饱饮了灵光熠熠的法兰西文化的恩惠，以其震古烁今的思想伟绩持久地报答着母校的培育之恩。20世纪60年代就在世界思想界崭露头角的福柯、德里达和布尔迪厄继续在为巴黎高师这座知识圣殿添砖加瓦。他们大都是现当代法国乃至世界思想舞台上的主角，其中不乏哲学界和社会学界的执牛耳者和翘楚。然后，令我钦折不已的是，巴黎高师并不把这些思想巨人当作后学们学习的榜样，而是当作要加以超越的人物。福柯深受“自由求索创新”这一倡导个性张扬的“高师”精神的泽溉。高师人让自由的思绪尽情放纵，在夜幕低垂之际，望繁星朗月，于万籁俱寂中倾听天地絮语，撞出思想火花。

莫伟民讲

1000000

不知从何时开始，福柯有同性恋倾向，由于同性恋生活在当时有失体面，福柯心情压抑自卑，行为古怪，不太合群，曾有过几次自杀企图或自杀未遂。由于知识背景和自身的原因，福柯对精神病学、心理学和性错乱问题感兴趣，喜欢阅读萨德、巴塔耶和布朗肖等作家

的作品。福柯学习刻苦,知识面广。除了研读柏拉图、康德、黑格尔这些经典作家的著作外,他还阅读马克思、海德格尔的著作,对精神分析学家或心理学家弗洛伊德、乔治·波利泽、巴歇拉尔、艾布拉姆·卡丁纳、玛格丽特·米德、达尼埃尔·拉卡什的思想表现出浓厚兴趣。福柯听了海德格尔在巴黎高师的忠实弟子让·博福雷研究海德格尔的课程,海德格尔《关于人本主义的一封信》就是写给他的。福柯听了梅洛-庞蒂在高师开设的两个学年(1947—1949)的讲座,内容主要涉及到身心问题和语言学问题,福柯深受启发。福柯于1948年获巴黎大学哲学学士学位。1949年6月,福柯在高师的毕业论文题目就是《黑格尔〈精神现象学〉中的历史先验性的构成》,论文的选题和观点显然受到伊波利特的影响。1949年福柯获心理学学士学位并获得巴黎心理学研究院文凭。

福柯很喜欢听梅洛-庞蒂的课,也与阿尔都塞建立起深厚的友情。阿尔都塞1939年考入高师,1948年获得法国大中学教衔并加入法共。1950年,由于受阿尔都塞的影响,同时福柯自己还不太了解马克思主义学说,也把黑格尔学说拒之门外并意识到存在主义有局限的情况下,福柯才加入法共。同年,福柯参加全法大中学教衔考试意外失利(近7%的通过率)。1951年,福柯经过三门长达20小时马拉松式的笔试后,再次取得面试资格,福柯面试成绩名列第三名,以优异成绩通过法国大中学教衔考试,1952年获得巴黎心理学研究院的精神病理学证书。1952年10月至1955年6月,福柯任教于里尔大学,讲授心理学和心理学史。1952年在里尔与德勒兹相识。1953年,福柯因同性

恋遭法共排斥和批判而脱离法共,1955年春抛弃马克思主义。1951—1955年春,福柯还应阿尔都塞之邀在巴黎高师卡瓦耶斯教室讲授心理学,很受欢迎。作为福柯的学生,德里达很佩服福柯的口才,福柯的善辩、权威和睿智给他留下了深刻印象。福柯从尼采、海德格尔、巴塔耶、布朗肖、勒内·夏尔、巴歇拉尔、康吉莱姆、杜梅泽尔等人汲取思想养料。福柯欣赏夏尔的诗,夏尔的诗吸引了福柯一生的注意力。福柯迷恋萨缪埃尔·贝克特的剧本《等待多戈》和小说《无法称呼的人》。1954年,瑞士精神病学家宾斯万格尔的长文《梦与生存》翻译出版,福柯为之撰写的序言比原文还长,长达120页的序写得非常精彩,福柯领悟到“死亡是梦的绝对意义”,存在在死亡这种梦中获得有关其自身的最根本的东西。同年,福柯《精神疾病与人格》出版。

莫伟民讲

福柯

1955—1959年,福柯先后执教于瑞典乌柏沙拉大学、波兰华沙大学、西德汉堡大学。1955年底,福柯与巴尔特相识。经过国外这几年的撰写,福柯于1960年完成长达943页的博士论文《癫狂与非理性》(1972年再版时取名为《古典时代的癫狂史》)。同年,回国担任克莱蒙菲朗大学哲学系系主任。1961年5月20日,在由亨利·古叶(Henri Gouhier)、康吉莱姆、伊波利特、拉加什、莫里斯·德·冈迪亚克这些名教授出席的答辩会上,福柯以优异成绩通过博士学位论文答辩。虽然这些专家对论文都有保留意见甚至不同意见,但他们还是给予作者和论文极高的评价。主席古叶先生的报告有这样的评语:“渊博的学识,很强的个性,充满睿智,这些都是福柯先生鲜明的优点。答辩的评语

莫伟民讲

90 100 110 120

只能确认这些判断：两篇论文的鲜明特点是脉络清晰，表达自如，思想优雅精确，目标明确，果断前行，收放自如”；“摆在人们面前的是一篇的确具有独创性的主论文”^①。《癫狂与非理性》从哲学高度梳理了理性与非理性、理性与癫狂之间的区分在整个17世纪得以出现的历史条件，对癫狂经验做了历史理解，从而检验了心理学和精神病学在18世纪末产生和发展的可能性条件，叙述了古典时代拘禁体制的衰落和疯人院的诞生过程，剖析了理性与非理性在不同历史时期遭受不同历史命运的哲学、社会、经济和道德原因。

从1954年的《精神疾病与人格》到1961年的《癫狂与非理性》，福柯考察的重点从精神疾病转到癫狂，开始怀疑现代“科学”心理学及其精神疾病概念，开始摆脱马克思主义的影响。

尽管福柯抱怨《癫狂与非理性》没有受到哲学界和政治社会应有的重视，但实际上1962年，《癫狂与非理性》就获得了全法国哲学学科最优秀博士学位论文奖，不仅获得了政府最高奖，而且还引来许多好评。阿尔都塞早在阅读《癫狂与非理性》的手稿时就赞不绝口。该书出版后，布朗肖撰写的《遗忘、非理性》发表在1961年10月的《新法兰西杂志》上，巴尔特写的《知识和癫狂》发表在1961年总第17号的《批判》杂志上，米歇尔·塞尔的《癫狂的几何学》刊登在1962年8月总第1188期上的《法兰西信使报》上，对该书作了鲜明的、睿智的和敏锐的杰出评论。而历史学家

^① Didier Eribon, *Michel Foucault*, Éditions Flammarion, 1989, pp. 138—139.

费尔南·布隆代勒则明言只有像福柯这样集历史学家、哲学家、心理学家、社会学家等于一身的天才才能把癫狂当作一种特别现象进行追踪。巴歇拉尔也向福柯表示祝贺，称其为真正的探险家。当然，也有不同意见，福柯的学生德里达就不能苟同福柯在《癫狂与非理性》中对理性概念的有区别使用以及对笛卡儿思想的“误解”，而认为西方从古到今只存在一种理性形式，笛卡儿也并未排斥癫狂，癫狂仍处于思想之中。德里达为此于1963年3月4日作了“我思与癫狂史”这次措辞激烈的著名讲座，讲稿数月后刊登在1963年第4期《形而上学和伦理学》杂志上。福柯对此的反应出奇地迟钝，甚至当德里达1967年把《我思与癫狂史》收入《书写与差异》出版时，福柯仍然不为所动。只是到了1971年，福柯才在日本杂志 Paideia 上发表了《我的躯体，这页纸，这团火》，予以反击。1972年，福柯也把自己的这篇反驳文章收入再版的《古典时代的癫狂史》。福柯创造性地把《第一沉思》中的谵妄和癫狂与感觉和梦想区别开来了，并断定德里达是用笛卡儿的方法、概念，站在笛卡儿的立场上，为笛卡儿辩护。由此开始了长达近10年之久的决裂，只是到了1981年福柯积极参与法国知识分子声援因被指控贩毒而遭捷克布拉格警方逮捕的德里达，两人之间的关系又步入正轨。这场争论的实质在于他们对文本及其地位有着不同看法，德里达认为“一切皆在文本之中”，而福柯则认为凡文本都与历史、权力、知识和社会相联系。

1960年10月至1966年春，福柯担任克莱蒙菲朗大学哲学和心理学教授，讲授“普通心理学”、“现代知觉和感觉理论”、“当代语言问题”，撰写和讲授成了后

于1966年出版的《词与物》一书的基本内容。1963年出版作家传记《雷蒙·鲁塞尔》。

也是在1963年福柯出版了《临床医学的诞生》，这部书“事关空间、语言和死亡；事关眼光”。“空间”、“语言”、“死亡”、“眼光”这四个关键词表明了临床医学的诞生、运作、制度、方法等所具有的经验感性和实证性的特征。福柯之所以用逗号把“眼光”（或译“凝视”、“目视”、“注视”）与前三个词分隔开来，无非是为了突出“眼光”的核心地位。这一点从该书的副标题也能看出来。

就其强调医学是人的科学的基础和典范而言，我们认为《临床医学的诞生》上承《癫狂与非理性》，把应用于精神病学概念的分析延伸到普通医学，探讨普通医学的起源和可能性条件，又下启《词与物》，寻求人如何可能既是其自身知识的主体又是其对象，因为医学关注人之成为实证知识的主体和客体。《临床医学的诞生》主要考察自18世纪末以来近50年的医学中存在的对病体的知觉（眼光）与有关病体的言语之间的方法论和本体论关系。简而言之，福柯在书中表明：到19世纪，疾病的结构化空间与疾病在体内的定域化空间相重叠，人体就是一个医生的眼光能从中窥探出疾病原因和结果的三维空间。医生用特定的词汇和语言来描述通过医学眼光观察到的病体空间这个沉寂的世界。眼光与病体正是在这样的空间中相遇的。这样的眼光因无所不见而是毒辣的；这样的描述因紧紧捕捉了对象而是可靠的、客观的、精确的。如此“拙真”的话语源自如此清纯和专注的眼光。光明开启时，眼睛首先会揭示出真相。当理性的语言在眼光周围形成

时,有关个体的临床经验也就成为可能了。于是,医生向病人提出的问题,不再是“你怎么不舒服”,而是“你哪里不舒服”。医生的思路不再遵循生命——疾病——死亡这条传统的线性的轨迹,而是从可见的死亡顶角出发来发现对生命和疾病这两条边的说明,医生落在个体上的眼光和描述的语言就基于死亡之稳定的、可见的和可读的基础上。症状医学就被完全基于病理解剖和病因探寻的临床医学取代了。此时的医学眼光就是一个包含视觉、触觉和听觉三位一体的观察结构了,旨在发现征候和症状领域中不可见的可见性结构。如果说海德格尔的“向死而在”把死亡提升到本体论地位,那么,福柯的“由死而生而病”则把死亡推回到了医学认识论的基点。不仅如此,福柯更是把现代文化中的个体经验与死亡经验联系在一起,诚如他把个体真理与癫狂联系起来一样。这再次说明在福柯眼里,个体性与边缘性几乎是一体的。

从讨论精神疾病、死亡、癫狂,研究临床医学,到探讨性史、刑事精神病学、反常者、生物政治学和主体释义学,福柯历来重视医学的重要性。《临床医学的诞生》下的结论是:由于医学将人的存在作为实证知识的对象来考虑,由于医学较其他学科更接近维系所有这些学科的人类学结构,所以,医学是整个人的科学大厦的基础。

《临床医学的诞生》1963年初版,1972年出修订版。福柯之所以要修订,是因为他在书中虽已涉及但尚未能深入细致地探究话语与非话语、医学话语与非医学话语之间的关系,是为了尽可能少使用像“结构”和“能指”这样的在当时足以能让读者把该书看作结

莫伟民讲

709064017

构主义书籍的词语。如在修订版第二章最后一段,补充说明了柏格森看不到对正常与病态进行二分的生命科学正是人的科学的典范;修订版第三章倒数第四段用“实证身份”的缺乏来代替初版的“不变的规则”等。福柯对医学话语、实践和知觉经验难免要进行结构分析,但他不是为了寻找其无时间的先验结构,而是为了揭示出其可能性的历史条件。具体的、实证的、真实的、本来面目的历史一直是福柯关注的对象。我们可以通过初版与修订版之间的一些差异来窥探福柯心路历程的变化。

1965年1月、4月和1966年2月,福柯参与法国中等和高等教育改革方案的制定工作,1966—1968年,在突尼斯任教,讲授尼采、笛卡儿、美学和心理学课程,同时撰写《知识考古学》,1966年底至1968年秋,福柯支持和帮助突尼斯参加学生运动的学生。

1966年,福柯在去突尼斯之前出版了给他带来荣誉和名望的《词与物》。该书在四个月内售出二万册,至今已印刷十余万册,并被译成多种文字。该书有关语言学、政治经济学和生物学等现代经验科学由于古典认识型转换而分别在普通语法、财富分析和博物学基础上得以诞生的历史,并因其宣称“人之死”和“人本主义的终结”而成为当代哲学名著。按照福柯自己的解释,“人之死”指的就是人的概念以什么方式和根据什么原则在知识中形成并起作用。福柯在书中对从文艺复兴时期经古典时代直至现当代的西方知识史和思想史作了全新的梳理,重新演绎了历史连续性与间断性之间的关系,勾勒出人文科学诞生的历史脉络及其被反人文科学取而代之的命运。当时参加法国大中

学教师教衔考试的考生在答题时引用得最多的哲学家就是阿尔杜塞和福柯。福柯声誉鹊起,成了法国乃至全世界的哲学家和思想家。人们对《词与物》好评如潮,德勒兹就断定这是“一部关于新思想的伟大著作”,《世界报》、《费加罗报》、《文学半月刊》等都给予高度评价,伊波利特看到《词与物》获得巨大成功就想提名福柯进入法兰西学院。由于批判康德—萨特—梅洛-庞蒂意义上的人类学是福柯撰写《词与物》的出发点和指导思想,因此,《词与物》无疑是一部福柯把尼采当作思想武器而向康德、萨特和梅洛-庞蒂发出的挑战书。萨特大为光火,及时应战,指责福柯在书中运用“电子综合法”迎合人们的需求,取消了“历史”;西蒙·波伏娃以及萨特的信徒们也前来帮腔,语气极为刻薄和严厉。在这种情况下,一向谨慎从事的康吉莱姆挺身而出,为福柯及其概念哲学立场辩护,直言萨特嫉恨后起之秀对自己地位的威胁。同时也点出了福柯的偏颇之处。

莫伟民讲

福柯

1969年,《知识考古学》出版。由于福柯对《古典时代的癫狂史》、《临床医学的诞生》和《词与物》这三部书中有关表述不太满意,由于有些读者联想到20世纪60年代结构主义的词汇而误把他看作结构主义者,福柯就撰写了《知识考古学》,反思早期出版的这三部书,答复萨特等人对他使用方法的种种询问甚至质疑,消除人们把他当作结构主义者的误解,用话语史来取代传统的观念史,把思想史从对先验主体的屈从中解放出来。《知识考古学》第三章第四节表明了福柯所乐于坚持的实证主义立场:对陈述作分析,无需参照我思的内在性,而是要依据外在性的散布;要用稀少性

莫伟民讲

福柯

(la rareté)分析(因为陈述和话语所言说的永远只是稀少的内容,有欠缺的内容,不完满的内容)来取代总体性研究(体现每个部分的总体性大文本毫无遗留地说出了人们在话语实践中要说出的全部内容);要用陈述特殊形式的并合和累积(cumuls)的分析取代起源的探求。

1968年12月至1969年,福柯回国担任巴黎万森大学哲学教授,任代理系主任。福柯积极参与到万森大学师生组织的罢课、集会、占领学校甚至与警察对抗和抗议警察镇压的活动中去,福柯曾被警察拘传,被催泪弹催出眼泪,这表明福柯又作为一个无畏的战士屹立在人们面前。

由于亲身经历1966年——1968年突尼斯学生运动,加之1968年法国“五月风暴”已创造了一个有利于独立进行权力分析的新氛围,再加之在万森大学重新实施的政治实践,福柯研究重点就从话语分析转到非话语分析,关注的焦点从知识转到知识—权力,研究方法从考古学转到谱系学。如果说福柯的考古学要研究作为认识、制度和实践之可能性条件的知识,因而并非通常所理解的一门学科,那么,福柯的谱系学也只是一种把过去与现在割裂开来的历史形式,就局部的具体的实际发生的事物本身来考察事物,旨在解释知识、话语和对象域等的构成,而并不参照先验主体。从1969年起,福柯积极投身到政治中去,参加游行示威,发表政治宣言,阐发主体、知识和权力三者之间的关系。

在杜梅泽尔、伊波利特和维也曼三人的大力举荐下,1970年4月,福柯战胜利科,入选法兰西学院,获

法兰西学院“思想体系史”的教授席位。福柯12月2日就职讲演的题目是“话语的秩序”，杜梅泽尔、列维-斯特劳斯、F. 布隆代勒、F. 雅各布和德勒兹都听了他的讲演。福柯假设在任何社会中，由于对断裂的、偶然的、具体的、混乱无序的和危险暴力的话语表示出极其恐惧，由社会制订的三类约束体系就对话语的生产实施控制、选择、组织和重新分配。第一类约束体系就是禁忌、禁闭和求真意志这样外在的排斥，第二类约束体系就是话语内部的评论、作者和各种学科对话语实施着求同去异的限制工作，第三类约束体系就是强加于话语的实施规则，是话语进入社会所必须遵守的规则。所谓“话语的秩序”，也就是对话语进行整理、实施严密控制和限定甚至排斥。福柯要做的就是解开束缚在话语上的禁忌、限制和排斥之网，从话语本身出发，在话语的层面上，在话语的范围内，对话语作实证分析。从1970—1982年，他在法兰西学院这个法国知识殿堂的辉煌顶峰讲授11个学年的课程，这些课程的讲稿后来成了《监督与惩罚》和《性史》的主要内容。福柯的讲课很受欢迎，通常300个座位硬是挤满了500位忠实听众。

1971年2月，福柯发起创立了一个有法官、律师、记者、医生和心理学家等参加的“监狱报道小组”，维护犯人的权利，弄清楚权力机制的具体运作。通过在押犯人、被释放人和犯人家属的调查，搜集证据，“监狱报道小组”目的就是说明监狱、法庭、医院、精神病院、职业医院、大学、新闻和信息甚至国家这些“不可容忍的”机构都在实施源于政治权力压迫的压迫，而知识分子、技术人员、法学家、医生、记者等新的社

莫伟民讲

1984年11月

会阶层已不能容忍这种压迫，要像无产阶级反对资产阶级那样反对这种政治权力的压迫。德勒兹和战后不久任戴高乐特别秘书的克劳德·莫里亚克等人也加入到“监狱报道小组”。福柯与萨特都把法国各地的监狱暴动看作对压迫制度的反抗。德勒兹认为“监狱报道小组”使得知识分子介入有了新的定位，即指出不可容忍的东西以及在不可容忍的处境中使之成为确实不可容忍的东西^①。

1971年11月，福柯与萨特和德勒兹一起参加阿尔及利亚人杰拉里遭误杀事件调查委员会，反对种族主义，后又发展成为保卫移民权利委员会。福柯与萨特由5年前的论敌化解为捍卫人权和推翻现存秩序运动中的志同道合者，在共和国保安队员的监视下一起行走在游行队伍前列。1972年12月16日，福柯等知识分子抗议阿尔及利亚劳工遭警察杀害而进行集会，与警察发生冲突，福柯也像其他人一样受到挨打、侮辱和拘捕。

1973年，福柯与一个研究小组合作出版了一本有关年轻杀人犯皮埃尔·里维尔的书，有助于福柯分析既是事件和政治的又是策略的甚至科学的话语，因为话语是在权力、统治和斗争的关系体系内构成并运作的。

1975年春，福柯出版《监督与惩罚》，该书副标题“监狱的诞生”，考察从18世纪中叶到19世纪中叶一个世纪近代监狱史、惩罚史以及惩戒社会的扩张史。

^① Gilles Deleuze, "Foucault and Prison", *History of the Present*, n° 2, printemps 1986.

监狱制造了犯人,掌握了被释犯人的命运;刑事体系从残酷惩罚犯人的肉体转到对犯人的心灵进行牢牢控制;我们身处惩戒社会而不能自救。因为福柯认为,戒律、训练、操纵、评判、等级、分类、检查和记录这一整套惩戒技术,逐渐在监狱、医院、军队、学校和工厂里发展起来。医生同病人,军官与士兵,教师同学生,资本家同工人之间的关系,如同法官与犯人的关系,近现代社会规范化(normalisation)权力和知识就是在这些关系中形成并运作的,惩戒技术对个体的所作所为都是在树立起“规范化”和标准化的权力范式,权力在整个社会中的运作就是通过约束个体身体的戒律来进行的。

莫伟民讲

福柯

1975年,福柯在美国讲演。1975年9月22日,福柯冒生命危险,赴西班牙马德里为11名受到不公正判决而被判处死刑的犯人举行请愿活动,召开记者招待会,散发由萨特、马尔罗、法朗士、阿拉贡和雅各布等签名的传单,试图阻止佛朗哥专制政权屠杀这些年轻的战士,回国后又在西班牙大使馆前示威游行。当第一批人被处决时,福柯等人又参加了9月29日在巴黎举行的大规模示威游行,再次受到警察催泪弹的“礼遇”。

1976年,福柯《性史》第一卷《知识意志》出版。同《监督与惩罚》一样,《知识意志》也探讨权力及其运作方式,只不过这次福柯把注意力集中在把性与权力机制和网络联系在一起的种种装置上,批判传统的和本质主义的权力观,批判“压抑假说”,批判拉康的精神分析法。

早在1976年,福柯与萨特、德勒兹等人一起抗议

莫伟民讲

福柯

法国政府对伊朗践踏人权的罪行保持沉默。1978年9月,伊朗军队对反法西斯革命战士由压制转而采取了血腥大屠杀。福柯认为自己作为知识分子,“当特殊性出现时,我尊重它;当权力触犯普遍规律时,我违抗它”^①。福柯是说,当流亡国外的伊斯兰教精神领袖霍梅尼作为反抗伊朗国王的特殊力量出现时,福柯坚决拥护他;但当霍梅尼回到伊朗掌权时重操伊朗国王的镇压旧业时,福柯就毫不犹豫地反对他。

1977年,福柯还与萨特一起不遗余力地帮助像勃列日涅夫这样的“东方国家的持不同政见者”。1978年,福柯访问日本。1978年11月,福柯是“越南之船”委员会的创始人,1979年6月,为救助越南船民,与萨特、阿隆一起召开记者招待会。1981年,福柯与布尔迪厄一起为波兰团结工会的命运奔走呼号。

1970至1983年,福柯多次赴巴西、日本、美国和加拿大讲学。从1973至1976年,福柯每年都去巴西讲学。当然,美国的大学才是福柯常常光顾的地方,几乎每年必去。1970年福柯在美国布法罗大学法语系讲授“交换与货币”,1972年又通过分析古希腊法律来讲解“真理的历史”;1973年在纽约开讲座;1975年春天,在加州柏克利大学法语系讲授《知识意志》一书的主要内容;1975年11月,在纽约参加了“反文化”研讨会,作了有关于性的报告;1979年10月,在斯坦福大学作了题为“普遍性与特殊性:走向政治理性批判”的讲演,开始与柏克利大学哲学教授德雷福斯和人类学教授拉比诺相识和思想交流;1980年10月,再次在柏

^① Michel Foucault, *Inutile de se soulever? Le Monde*, 11 mai 1979.

克利大学作题为“真理与主体性”的讲演，听众众多；1980年11月，在纽约大学人文学院讲学；1981年11月在洛杉矶南加州大学讲学；1982年，在美国佛蒙特州的柏林顿大学作讲演；1983年，在加州大学柏克利大学作了“自我的培育”的公开演讲，听众达上千人。1984年，《性史》第二卷《快感的享用》和第三卷《关切自身》正式出版。

福柯从1970年12月2日开始授课直至1984年6月25日去世，在法兰西学院担任了14年的教授，但有3年并没有授课。

1970—1971年的课程名为《知识意志》。福柯从心理病理学、临床医学、博物学等经验科学中分离出了话语实践的层面，认为每一个话语实践都假定了一套控制着排斥和选择的规则，这些多种多样的并且能自主转化的规则并不诉诸于认识主体，而是规定了匿名的、多形态的、易于发生有规则转化的并受制于可定位的依从作用的知识意志。在哲学史上，亚里士多德和尼采为分析知识意志提供了两种对立的理论模式。此外，福柯还考察了与古希腊城邦相联系的知识与真理、正义的关系问题。

1971—1972年的课程名为《刑事理论和制度》。福柯开始研究19世纪法国社会中的刑事制度，旨在探讨知识构成的法律—政治模式和“权力—知识”（pouvoir-savoir）的合二为一。这是因为若没有权力，知识就不会形成；若没有知识，权力就不会实施。“权力—知识”（pouvoir-savoir）的合二为一，在古希腊集中体现在“尺度”（mesure）之中，在中世纪主要存在于“讯问”（enquête）之中，在工业社会则尤其浓缩在“检查”（ex-

莫伟民讲

福柯

amen)之中。尺度、讯问和检查既是实施权力的手段,又是确立知识的规则。尺度对应于秩序功能,讯问对应于中央集权功能,而检查对应于排斥和选择功能。

1972—1973年的课程名为《惩戒的社会》。福柯考察了古典时代刑事体制中的四大惩戒策略:驱逐、偿还、肉刑、关押。福柯设问:以此为参照,我们能说古希腊社会是流放的社会,日耳曼社会是赎买的社会,中世纪末期的西方社会是加标记的社会,而现代社会就是关押的社会吗?福柯强调监狱是在19世纪初才成为一般的刑罚形式的,成为从心理学和道德上改造犯人的场所。“19世纪奠定了敞视式监狱大行其道的年代”(Michel Foucault, 'La société punitive', 1973, *Discours et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 466)。敞视式监狱、戒律和规范化概括地描述了权力对肉体这种新夺取。福柯告诉我们监狱存在的理由及其功能:“监狱有生产犯人的便利,是控制和抑制非法活动的工具,是针对肉体的权力实施所不可忽视的部件,是这个已引发主体心理学的权力物理学的要素”(Michel Foucault, *op. cit.*, p. 470)。

1973—1974年的课程名为《精神病学的权力》。福柯认为19世纪的精神病医生既能凭借知识说出疾病的真相,又能通过权力生产疾病的真相,还能制服疾病。因此,由19世纪精神病院赋予精神病学的权力在产生医学科学的完整现象时会替自己辩护(并同时把自己伪装成首要的超权力)。但在福柯看来,自从19世纪末以来已经震撼精神病学的巨大打击从根本上质疑了医生的权力。福柯谈论贯穿于现代精神病学史的诸反精神病学,因为他们都质疑精神病学有能

力在医院空间中生产疾病的真相。反精神病学与两个重大的非精神病学化相对立,反精神病学根本不具有依据认识而获得真相的价值。如果说权力关系构成精神病学实践的先天性,那么,反精神病学就首先质疑了权力关系。

1974—1975年的课程名为《不正常的人》。福柯认为,“不正常者”家族基于怪胎、不可救药者和手淫者这三者之上而在19世纪末的形成,既相关于整套控制制度,又相关于一系列监督和分配机制,而这三者又分别相关于畸胎学、精神生理学和性心理学。

1975—1976年的课程名为《必须保卫社会》。福柯反对通过把个体看作法律主体来分析国家的理想发生,否认法律是权力的基本表现,也就是说,福柯反对法律权力观。如果在分析权力关系时抛弃了司法的主权模式,那么,分析的重点就应该是关系,而非关系项。例如,征服关系如何产生出主体。只有这样才能通过强调所有权力形式的多样性、差异性、特殊性和可转换性,而把它们看作相互交织、相互反映、相互一致或相互对立、相互否认的力量关系。而依据力量关系来思考权力,也就是依据一般的战争形式来辨认权力。战争具有权力关系分析器的价值。福柯的首要问题就是:从何时起并且以何种方式,人们开始设想正是战争才在权力关系中运作?如果我们抛弃了权力问题上的法律话语,而依据权力问题上的历史—政治话语,那么,我们会发现真实的、偶然的、具体的、情势多变的战争是所有权力制度的永久基础,战争支配着国家的产生,而不是相反。战争把每个个体都置于这个或那个兵营之中,人人都为胜利而战,所谓的普遍真相和

莫伟民讲

福柯

一般权利对他们来说都是虚幻或陷阱。这种历史—政治话语就是要在制度或立法的形式下面唤醒真实战斗被遗忘的过去,被掩盖的胜利或失败,在法典中干涸的鲜血。福柯研究了犯罪精神病学中“危险的个体”范畴,并比较了与“社会保护”论题相联系的概念和与19世纪末出现的新的民事责任理论相联系的概念。

1976—1977年,福柯没有授课。

莫伟民讲

福柯

1977—1978年的课程名为《安全、领土和人口》。福柯以“治理”(gouvernement)观念为指导线索,探讨了关注于人口及其调整机制的政治知识如何产生的问题。福柯不仅研究了“治理”观念的历史,而且还考察了在一个特定社会中为确保“人类治理”而运作程序和手段的历史。在古希腊是牧人权力,在中世纪是牧师权力,在文艺复兴时期随着经济、社会和政治的发展出现了对“儿童、家庭、财产和公国的治理”。在近代则出现了以国家利益的理由之名来治理全体公民的政治“治理状态”。“治安”就是一种合理的治理艺术,因为它能协调好(经济—军事)竞争的国家的发展与福利(财富—宁静—幸福)的国家的发展。人口就是治安技术要加以关心的主要对象之一。

1978—1979年的课程名为《生物政治学的诞生》。福柯在“自由主义”的框架下,探讨了18世纪以来人们在人口范围内向治理实践提出的健康、卫生、出生率、寿命和种族等问题是如何合理化的,自19世纪以来又是如何受到重视,在20世纪如何成为政治和经济的焦点。福柯把自由主义理解成实施治理的合理化的原则和方法,合理化所具有的特殊性就是服从最大治理的内在规则。实施治理所具有的整个合理化在尽可

能减少成本时力求取得最大效果,而自由合理化则来自公设:治理本身并不能成为其最终目的,治理本身并无存在的理由。于是,始终在询问“为何必须治理”并对治理实践进行批判反思的自由主义就与16世纪提出的“以国家利益为名进行治理的理由”相决裂了。

1979—1980年的课程名为《论对活人的治理》。福柯是在用来指导人类行为的技术和程序的广义上来理解“治理”一词的含义的。福柯在关于儿童、灵魂或意识、家庭(监狱)、国家或人自身的治理中,集中探讨了原始基督教中的反省(examen de conscience)和招供(aveu)问题。福柯设问:在西方基督教社会中,对人的治理如何能做到不仅让人顺从和服从,而且让人说出关于自身、自身的错误、欲望和灵魂状况的真相?福柯发现,人与人相互之间的治理必须借助于对隐藏在自我深处的真相作口头表述,求助于对人自身的自我形式的摧毁和侮辱。

1980—1981年的课程名为《主体性和真理》。福柯毕生都在探讨主体如何进入真相游戏之中这个一以贯之的论题。创造主体性历史的方式,除了强制性实践在癫狂者与非癫狂者、病人与健康者、犯人与守法者之间作出的二分法,除了经验科学向活着的、讲着话的和劳动着的主体提供其位置以外,福柯提出了第三种途径:自身的关切、自身的技术、自身对自身的治理。

1981—1982年的课程名为《主体的解释学》。福柯在理论和实践两个层面上探讨了人自身的解释学。在古希腊、罗马,关切自身不仅是一个哲学原则,而且更是实践活动。关切自身与政治学、教育学和认识自身这三者密切相关。重要的并不是在主体中发现一个

真理,也不是使灵魂成为一个真实话语的对象,而是使主体具备一个他所不认识的并且也不存在于他身上的真相,是使这个被领会的、被记忆的和逐渐被应用的真相成为一个最终统治着我们的准主体。对死亡的思想就是最高的操练和关切。

1982—1983年的课程名为《对自我和他人的治理》,福柯因身体健康原因而未能授课。

1983—1984年的课程名为《对自我和他人的治理:真相的勇气》,福柯因身体健康原因而未能授课。

1984年6月25日下午1时15分,福柯因病在巴黎萨尔佩特里埃医院去世,享年58岁。在福柯去世后的第二天,《世界报》刊登了布尔迪厄的悼念文章《知识的乐趣》,布尔迪厄断言福柯的追求“使福柯成为一个无法替代的人物”。布隆代勒感叹:“法国失去了其时代一位最耀眼夺目的思想家,一位最宽厚大度的知识分子”。

福柯的为人有口皆碑,虽然观点有分歧,但福柯依然与阿尔都塞保持着牢固的友谊,依然支持巴尔特人選法兰西学院,依然首批签名声援涉嫌“贩毒”而在布拉格被捕的德里达,依然与萨特肩并肩走上街头支持非法移民者,依然与德勒兹保持着最长久的、最真挚的友谊。

从确切的、严格意义上讲,福柯思想并无前后期之分,并无思想转变、转型之说,而是呈现出严谨有序、连贯一致的思想脉络。人为地把福柯思想分为什么考古学时期、谱系学时期,这并不能恰当地把握福柯思想的逻辑一致性和内在统一性。考古学和谱系学只是福柯用来阐发其统一性思想的两种相辅相成的方法,同

质性方法的使用绝不会影响福柯思想内容的转变。至于谈论福柯“现象学时期”更是让人难以认同。1954年出版的《精神病与人格》更多地受到马克思主义者巴甫洛夫以及拉康精神分析学的影响。福柯为1954年出版的宾斯万格尔《梦与生存》所写的长序中使用的存在分析法,只能说明福柯更多地受海德格尔的影响,而非胡塞尔的和萨特的影响。如果要像这样极其牵强地谈,那我们还可以谈论福柯的“心理学时期”,“马克思主义时期”,“弗洛伊德时期”,但所有这些都只能算作旁枝末节的“时期”与福柯的真实思想内容的发生和表述究竟有什么关系呢?其实,福柯毕生都在探寻主体与真理游戏之间的关系问题,即主体是如何进入到真理游戏中去的。福柯只是在两个层面上来剖析这个进入的过程的,一个就是科学或理论的层面,另一个就是强制实践的层面。按照福柯自己的说法,他的全部著述都在提同一个问题:当人感到自己是疯子(《癫狂与非理性》),当人自以为是病人(《临床医学的诞生》),当人思忖自己是活着的、讲着话的和劳动着的人(《词与物》),当人判定自己有罪并自我惩罚(《监督与惩罚》),当人自认为是欲望之人(《性史》)时,人是通过哪些真理游戏来思考自身的存在的?福柯把“游戏”看作一组真理生产的规则。

二、思想渊源

为表述自己前后连贯一致的思想,福柯从多个方面、多个学科和多个思想家那里吸取思想养料,如作归类,这些影响表现在三大方面:德国哲学、法国概念哲

学和法国文学。

按照福柯的说法,他先是阅读黑格尔,接着接触马克思,然后开始对海德格尔感兴趣,通过解读海德格尔,福柯最终找到了尼采。用福柯的话说,尼采与海德格尔的结合给福柯带来了哲学上的巨大震荡。

海德格尔在《存在与时间》中已经克服了形而上学,已经抛弃了一切人类学和作为主体的人的主体性,但福柯曾承认自己对《存在与时间》所知不多。应该说,福柯对海德格尔《论真理的本质》还是比较熟悉的。正是在阅读海德格尔《论真理的本质》时,福柯才发现自己在批判人类学和作为主体的人的主体性问题上与海德格尔殊途同归,他们都认为康德是在主体性中并且只从主体性出发来解释哲学的本质的,福柯《词与物》对康德以来西方哲学的人类学主义和主体性哲学所作的批判集中体现了这一点。

海德格尔在《关于人本主义的书信》中断言,任何一种人本主义作为对人的本质的一种规定,不是基于一种形而上学,就是其本身即为一种形而上学的根据。萨特把自柏拉图以来西方形而上学命题“本质先于存在”颠倒为“存在先于本质”,这个被颠倒了形而上学命题在海德格尔看来仍然是一个形而上学命题。在海德格尔眼里,人是被存在本身“抛入”存在的真理之中的,人无能决定存在者如何到来,历史与自然是否进入存在以及如何进入存在的澄明之中,是否以及如何在场与不在场。人必须作为生存着的人来按照存在的天命来看护存在的真理。在“人本”(“人道”)与“天道”(“天命”)之间,海德格尔更倾向于“天道”,“人道”不能为“天道”之所为。或者说,他更倾向于让“天道”和

“人道”各司其职，互不僭越。福柯在1951和1952年间阅读了海德格尔《关于人本主义的书信》，深深领会了海德格尔对以萨特为代表的人本主义的批判所具有的深远意义。于是，在《词与物》、《知识考古学》以及许多访谈中，福柯高擎反人本主义的大旗，对以萨特为代表的人本主义及其变种观念史作了无情的嘲弄和批判。《词与物》使用的一些词汇，也是海德格尔曾经使用过的一些词汇，如语言的返回、有限性分析、我思与非思、同一与差异等。福柯在书中欣赏海德格尔远离了笛卡儿和康德的分析，而在思求助于非思并与非思相联接的维度中来思考人。这样思考的积极结果就是反思性认识和反思之思丧失了其古老的优先权，无意识和非思就获得了思考的优先权。自19世纪以来，人与非思同时代，非思一直陪伴其左右，非思就是人的他者。在黑格尔那里，非思就是面对自为的自在，在叔本华那里就是一种无意识，在马克思那里就是一个异化了的人，在胡塞尔那里就是不言明者、不现实者。福柯的态度：人的他者应该成为与人相同者。“散布”概念则在《知识考古学》中占据着重要地位，用以反对鼓吹“起源”、“连续性”和“总体化”的传统观念史。

莫伟民讲

福柯

海德格尔1938年在弗赖堡的讲演《世界图景的时代》对福柯《词与物》产生了很大影响。海德格尔在该文中探讨了人本主义的起因，他认为在形而上学那里，存在者是通过表象而实现对象化的，存在者被规定为表象的对象化，真理被规定为表象的确定性。决定近现代历史基本进程的：一是世界得到了表象，世界之成为图像，世界愈来愈被征服了；二是人在存在者范围内成为主体，人迫切地凸现为主体，这两者相互交叉在一

起,其实是同一个过程。在这个过程中,世界观和世界学说也就整个成了一种关于人的学说,成了人类学。世界成为图像,世界观成为人类学,人本主义也就随之粉墨登场。福柯在《词与物》第一章“宫中侍女”中,借17世纪著名画家委拉斯开兹的名画《宫中侍女》说明古典表象之表象及其敞开的确定的空间,第三章标题就是“表象”,紧紧抓住“表象”来分析古典时代的知识、认识型和科学。古典时代的符号指称其客体就是通过表象其客体来进行的,古典时代的知识就在于获得表象的秩序。知识的新秩序相应产生了三大新的秩序科学:词的表象(普通语法)、存在的表象(博物学)和财富需求的表象(财富分析)。这三大经验科学遵循共同的认识型结构,都表达了古典认识型,即为表象所主宰的古典认识型。《词与物》对人类学的规定和批判与海德格尔如出一辙,他们都没有把人类学当作一门学科,而是当作一种把人当作出发点和目的来对人作哲学解释的哲学态度。《词与物》要把我们从人类学的昏睡中唤醒,要求哲学、数学和经验科学之间有明确的界限,不让人类学主义有机可乘。当然,与海德格尔把人与世界看成此消彼长的关系有所不同,福柯着重于探究人类借以成为主体和客体的不同方式的历史,或者说,对人类学的批判,海德格尔是从存在论角度出发的,而福柯则是在经验科学的层面上作出的;海德格尔通过梳理存在被遗忘的历史来追问存在的意义,而福柯则通过考察主体如何进入真理(真相)的游戏之中来探寻他者(癫狂者、犯人、性倒错者)被遗忘的历史维度。

海德格尔认为,尼采断言“上帝死了”,似乎终结

了柏拉图主义,终结了形而上学,但实际上,尼采作为对形而上学的单纯颠倒,却拘泥于它所反对的东西的本质中去了,重又绝望地陷于形而上学的泥潭中去了,成了一种价值的形而上学。价值乃是强力意志本身设定的它自身的条件。近代形而上学的本质在于探求绝对确实性,主体的主体性取决于主体意识的确定性。尼采认为确定性只有在强力意志中才能真正找到其根据。尼采成了最后一位形而上学家,近代主体性形而上学在尼采那里得到完成了。然而,像海德格尔那样通过对在的基本存在论探讨,对形而上学进行结构分析乃至克服,却并非福柯所关注。通过完全实证的历史考察,福柯关注主体在理论和实践层面上如何进入真理(真相)游戏之中。因而,在福柯眼里,尼采是第一位起而批判人类学主体主义,标志着现代哲学的开端。福柯对尼采的解读显然有别于海德格尔的解读。

尼采对福柯的重大影响贯穿其一生的思想,从20世纪50年代直至80年代。在高师学生时代,福柯就解读过尼采。福柯1953年8月去意大利度假期间更是对尼采著作表示出浓厚兴趣,他在西维塔维奇亚海滨阳光下阅读尼采《不合时宜的思考》的法德对照本。按照福柯的说法,尼采的这部著作给了他很大启发,引导福柯同现实生活决裂,促使福柯对原以为熟知的一切进行重新思考和认识。一言以蔽之,尼采的《不合时宜的思考》主要探讨“人怎样成为他自己”,并批判传统的超时间的形而上学历史观。每个人都有自己独特的命运守护神,每个人都只有一条可供自己行走的道路,在这条道上,每个人都得接受过去、现在和未来无法控制和预料的方方面面,行走在这条惟一的道上,

也就是在成为你自己,也就是在保存自己的自我。福柯的全部著作都在探讨主体怎样在真理游戏中成为主体,当然,主体的命运并非由守护神来决定的,而是由西方社会的科学知识和强制实践安排好的。主体行走的是一条受屈从的道路,是一条不得行走的道路,其自我被强取豪夺了。可见,通过读解尼采的《不合时宜的思考》,福柯找到了自己毕生研究和思考的主题,找到了“在伟大的尼采式研究的阳光照耀下”^①去研究西方思想史的切入点和突破口。

在为纪念尼采信徒巴塔耶而撰写的《违犯之序》一文中,福柯认为为了使我们从辩证法和人类学的昏睡中醒悟过来,我们需要尼采的悲剧、酒神、上帝之死、哲学家锤子、超人平和地降临和同一之返回这种种形象。福柯把尼采看作与黑格尔辩证法和康德人类学进行战斗的有力武器。

在《悲剧的诞生》中,尼采认为自从苏格拉底以来,希腊悲剧眼光因屈从于哲学的理性化思想而失落了,同样,福柯在《癫狂与非理性:古典时代的癫狂史》(1961)中认为自笛卡儿以来,有关癫狂的悲剧维度因屈从于古典时代理性主义的排斥而在人们的视野中消失。

在1964年7月的圆桌会议上,福柯认为尼采不停地批判由哲学家们发明的意识的深刻性,“这个深刻性就是对真理作纯粹的和内在的探求”^②,尼采斥责这

① Michel Foucault, *Folie et déraison*, 1961, Paris, pp. iv—v.

② Michel Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx”, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, 1994, p. 568.

种探求包裹着屈从、虚伪和伪装。

在《词与物》(1966)中,福柯更是用尼采来批判自康德以来西方哲学的人类学主义,“既作为界限又作为任务的尼采,标志着一个开端,当代哲学从这个开端出发就能重新开始思考;无疑,尼采将长期在当代哲学逐渐发展中凸现出来”^①。尼采通过某种语文学批判,用超人来宣告人之死,成了尝试根除人类学主义的第一位哲学家。

1966年9月,在一次访谈中,福柯明言:“无论如何,尼采的横空出世构成了西方思想史上一个类似于诗句中的顿挫,哲学话语的方式随他而改变。从前,这个话语曾是一个匿名的我。这样,《形而上学沉思》就具有了主体特征。然而,读者可以代替笛卡儿。从尼采的立场看,不可能说‘我’。由此,尼采就高悬于整个当代西方思想之上”^②。福柯要像尼采那样在一个从前并非哲学反思的领域内寻找哲学,福柯赞赏尼采这位19世纪的哲人天才般地走在20世纪人的前面。

福柯在《知识考古学》(1969)中,用尼采的强调话语事件和实践双重特性而倡导陈述并合、间断性和个体化的实证主义话语历史观来批判以黑格尔和萨特等人为代表的基于主体哲学之上并倡导起源、连续性和总体化的传统观念史。

在1971年为纪念伊波利特而写的论文《尼采、谱

^① Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, Paris, p. 353.

^② Michel Foucault, “Michel Foucault et Gilles Deleuze veulent rendre à Nietzsche son vrai visage”, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, 1994, p. 551.

莫伟民讲

福柯讲

系学和历史》中，福柯用尼采谱系学来批判传统超历史的形而上学历史观，因为这个历史观信仰永恒真理，相信灵魂不朽，认为意识的本质就是自我等同^①。福柯欣赏尼采所倡导的真正的历史，真正的历史并不相信任何绝对的、超历史的东西，而是依据历史事件最独特的特征、最敏锐的表现形式来探讨历史事件。

深受尼采的启发，福柯也认为权力、知识和真理之间存在着关联。其实，在福柯的著述中，*pouvoir* 一词应该是“力量”（*forces*）、力量关系的意思，而不是指政治权力。但现在在汉语界，“权力”译法似乎已是约定俗成了。论文《尼采、谱系学和历史》赋予德语词汇 *Entstehung* 以非起源的特征，挖掘出其谱系学的含义：它有“涌现”（*émergence*）的意思。“涌现总是产生于某种力量状态之中。对涌现所作的分析应该揭示出力量的游戏、力量相互间斗争的方式、力量与逆境展开的斗争、力量（通过自我分化）为避免退化并在自己衰弱的基础上获得新生而做出的努力”^②。“涌现”是诸力量的出场，是诸力量的涌入，诸力量一跃而从后台跳到前台，无不充满着其青春和活力。福柯还把涌现看作强弱两种能量相互较量和对抗的场所。这说明福柯在此所使用的“力量”与“能量”同义。

在福柯看来，尼采第一个真正讨论真理问题，把真理看作一组与权力关系交织在一起的话语规则，认为真理产生于复杂的社会—政治的制度体制，从而否认

① Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", *Dis et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, 1994, p. 146.

② *op. cit.*, p. 143.

了真理就是被给定的传统说法。尼采把知识和思想形式看作“权力意志”的体现,认为知识起着权力工具的作用,权力并非实体,而是一些关系:吸引和排斥关系、统治和服从关系、强迫和接受关系。同样,在1976年《性史》第一卷《知识意志》以及1977年围绕这一卷所作的“访谈”中,福柯也认为权力是一种关系,意味着一组或多或少被组织起来的、等级的、协调的关系。实体和本质意义上的权力并不存在。充塞着这些权力关系的现代社会就是一个规范化的、惩戒的和监禁的社会。当然,福柯并不把处于现代社会中的个体当作权力关系的对象,权力关系所作用的对象仍然是权力关系,是其他权力关系,个体作为自由身而身处错综复杂的权力关系中。显然,我们不能把福柯理解成传统意义上讨论个人与暴力机器之间关系的政治思想家。

莫伟民讲

如果说马克思把生产关系当作哲学话语的焦点而成为政治思想家,那么福柯更加欣赏尼采,断言尼采在当代的出场显得愈来愈重要。因为尼采的哲学话语集中探讨权力关系,更能思考权力而又不成为政治思想家。按福柯的说法,使用尼采的思想,使之变形、呻吟和抗议,就是对尼采思想作出的惟一有效的贡献。福柯与尼采的差异在于福柯并不把注意力集中在求力量的意志上,也不在权力关系中追寻确定性。福柯批判“压抑假说”,而从积极和消极两方面来分析权力和权力关系,认为凡是有权力的地方都会有抵抗,因为个体自由。

在反对笛卡儿、康德和胡塞尔的意识哲学这个问题上,福柯与法国概念哲学传统有着密切的传承关系。法国概念哲学传统断言,知识并不产生于预先给定的

莫伟民讲

90年4月27日

经验实在与某个不变的精神官能之间的接触,而是有其具体生动和曲折的自主的历史发展进程。从卡瓦耶斯、巴歇尔、康吉莱姆、列维-斯特劳斯到福柯,这是法国概念哲学合乎逻辑的发展线索。卡瓦耶斯把哲学家的注意力从主客体关系转移到概念的自主运动,强调用概念哲学来取代意识哲学、用数学概念自主生成运动的不可预见的真实历史来对抗康德先验逻辑、莱布尼茨组合逻辑、胡塞尔先验现象学、罗素和卡尔纳普逻辑主义等空洞的、千篇一律的先天性幻想。因为数学材料自主产生,无需借助主体精神活动,数学材料只能是具有客观性的概念。客观性与客体并不是一回事,客观性肯定是独立于主体的主观的,而客体则是相对于主体而言的。数学的经验不是意识的经验,而是概念的经验。概念的经验并不是一个意识状态,而是一个行动体系,概念的存在依赖于我们辛劳的思想行动,但概念一旦被构建起来,又是行动所必需的并独立于行动的。数学理论的内容是概念,其形式也是概念,即概念的结构和生成变化的历史是统一的。由此,概念就排斥了主体的构造。数学概念系统的形成并不主要受制于外部因果作用,也不是被先验规定的。概念来自何处呢?概念来自它自身,是从它自身那儿发展来的并进一步展开的。合理性的运动并不源于意识,而是源于概念的内在关联。数学理论诞生于从概念到概念这样一个既无绝对开端也无绝对终点、既无主体也无客体的概念的自主理性运动。概念运动并非始终连续不停的,而是会有起伏、变化、停顿、跳跃、曲折和倒转。

同卡瓦耶斯一样,巴歇尔也反对铁板一块的、永

恒不变的我思(主体),认为科学是以间断性方式发展变化的,合理性形式是多种多样的。巴歇尔倡导“非笛卡儿主义的科学认识论”,强调无论认识规则,还是行动规则,都应建立在相互我思的义务基础之上。康吉莱姆也同卡瓦耶斯一样反对把科学理论看作科学现象学,两人都认为科学是因其观念的内在辩证运动而表现出来的自主进步,都认为科学对象不是主体的产物或意识简单的对象,而是产生于科学本身的内在运动。在卡瓦耶斯和巴歇尔之后,康吉莱姆也设法构建一种概念认识论,把概念当作典型的知识单位,认为只有概念能产生知识的普遍性,科学认识就是在翻译、转移和概括等概念流通过程中形成的。显然,概念的所作所为必定不同于人格化的我思。

在为康吉莱姆著作《正常与病理》英文版所写的序言“生命:经验与科学”中,福柯明确对概念哲学的阵营和意识哲学的阵营作了梳理,认为卡瓦耶斯、巴歇尔、科伊雷、康吉莱姆代表着一种有关知识、合理性和概念的哲学;而胡塞尔、萨特和梅洛-庞蒂则代表着一种有关经验、意义和主体的哲学;科伊雷、巴歇尔、卡瓦耶斯或康吉莱姆等人的作品之所以能充当哲学创作的重要源泉,就是因为它们从各个不同侧面涉及到了对当代哲学具有根本意义的启蒙问题^①。不难发现,就福柯毕生都在反对自笛卡儿以来西方200年的人类学主体主义而言,他显然也属于概念哲学阵营,继续由卡瓦耶斯开创的概念哲学的事业。福柯谈“主

^① Michel Foucault, *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 764—767.

莫伟民讲

福柯

体的爆裂”，讲“主体的消解”，论“人之死”，似乎是卡瓦耶斯概念哲学在20余年后的再次回响。卡瓦耶斯用数学概念自主生成运动的具有真实内容和实际变迁的历史来反对先验意识哲学的空洞透顶的和毫无创新的千篇一律的历史。同样，福柯设法还原和凸现出社会和自然事件的断裂、界限、转换、变化、区分、系列、偶然和可能，旨在反对近现代把所有社会和自然现象都压缩在绝对理性、先验意识主体这样总体化的惟一核心周围的先验主体主义因果历史观和内在目的论。福柯的《古典时代的癫狂史》实是一部“癫狂”概念在不同时期演变的历史。福柯在《词与物》中通过分析“生命”、“语言”和“劳动”这三个概念得以形成的历史，构建了人文科学的概念考古学。在1983年与劳莱特的一次访谈中，福柯提及现象学的主体理论因不能说明语言学结构、无意识和理性的历史而分别受到结构主义、精神分析和尼采主义的批判^①。

福柯强调认识型或“话语体制”的协同性，巴歇拉尔强调科学新对象、科学新原则和科学新逻辑的偶发性，于是，他们俩人都强调“认识论间断性”在科学史中的重要地位。不过，两人之间的差异在于，“间断”在巴歇拉尔那里指新科学知识去重组和整合旧知识，而非前者否定后者，但在福柯那里却是一场具有本质差异的“决裂”。另外，与巴歇拉尔把科学概念同经验心理学术语割裂开来不同，福柯认同科学话语与经验心理、无意识甚至意识形态之间的关联。

^① Michel Foucault, *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 434—437.

虽然在反对笛卡儿我思哲学上志同道合,但福柯与康吉莱姆一样反对巴歇拉尔把科学与想像,科学与非科学、意识形态、社会和政治实践维度等分割开来。福柯在《知识考古学》中指出,“康吉莱姆对概念的位移和转换所作的种种分析可用作多种模式;康吉莱姆那些分析表明一个概念的历史并不全是这个概念逐步成熟的历史,它的连续增长的合理性的历史,它的抽象化递进的历史,而是它的多种多样的构成和有效性领域的历史,它那些前后相继的使用规则的历史,它的设计得以在其中被继续和完成的那些理论氛围的历史”^①。福柯同康吉莱姆一样强调科学概念的产生、具体变化和理论环境的作用,强调连续性能续存于认识论决裂之中。当然,鉴于康吉莱姆认为科学史是由处理概念起源、置换和转换的内部历史与处理心理学、社会学和政治学对科学发展影响的外部历史之间的相互作用构成的,前者是首要的、必然的,后者是次要的、偶然的,而福柯则认为科学陈述必然受制于外部的话语规则,但这个话语构成本身却并不服从内部的理性证明的法则。概念的融贯性来自话语实践的真实性,概念框架要在话语规则的基础上加以描述。

卡瓦耶斯指责胡塞尔在批判心理主义之后又重陷先验自我的主体主义,康吉莱姆揭露萨特存在主义的自我主义和绝对的纯粹意识的首要性,福柯则用权力—知识考古学来反对人类学主体主义。列维-斯特劳斯在《野性的思维》中指责萨特成了笛卡儿我思的

^① Michel Foucault, *l'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, pp. 10—11.

俘虏,批判萨特在辩证理性与分析理性之间摇摆不定并炮制出了一种崇拜历时性和连续性的近乎神秘的历史概念,列维-斯特劳斯主张人文科学最终目的就是分解人。福柯在《词与物》中特意引用了列维-斯特劳斯的话,意即精神分析和人种学“消解了人”。福柯认为主客体仅仅产生于话语领域,必须剥夺主体的创造作用并把它分析成一个复杂的和可变的话语功能。

莫伟民讲

福柯

文学尤其法国文学也对福柯产生了相当大的影响。福柯对文学的兴趣与他对癫狂的兴趣密不可分。从17世纪开始,西方社会有某类排斥体系在大肆排斥被西方文化所驱逐的反常的东西,其中主要是癫狂、反常的性、怪诞的性。福柯之所以对荷尔德林、萨德、马拉美、雷蒙·鲁塞尔津津乐道,乃是因为他们把自17世纪以来就被撇在一边的癫狂世界突然在他们的文学作品中涌现出来了。福柯强调,自马拉美以来至今,癫狂的体验就构成了文学的存在,我们必须思考文学语言的这个存在。福柯对萨德推崇有加,认为萨德的写作风格虽然完全属于18世纪,虽然萨德的哲学完全借自18世纪所特有的某些类型的唯物主义和自然主义,但萨德在某种意义上说却是现代文学奠基者之一,因为正是那套针对萨德反常的性的排斥体系催生了萨德的反常的作品。伟大的德国诗人荷尔德林发疯后的晚年诗作恰恰最贴近现代诗歌的本质。福柯的《古典时代的癫狂史》在很大程度上得益于对反常文学的兴趣和熟知。福柯对文学发生兴趣的另一个重要原因就是这些作家都表达了作者缺失和主体死亡的含意。

布朗肖提倡作者匿名、迷恋死亡问题、自问自答的写作方式以及对语言的极妙使用,都深深吸引了福柯

的浓厚兴趣。布朗肖喜欢尼采、海德格尔、巴塔耶、马拉美、萨德、博尔赫斯的作品，这与福柯有着相同的偏好。福柯曾承认是布朗肖引导他去读巴塔耶，然后是巴塔耶引导他去读尼采。抱着形式与混乱的奇特复合成就每一件真正的艺术品这一信念，布朗肖认为凡表现澹妄、梦幻、癫狂、扭曲的美这类反常态以及走向死亡的心路历程的所有作品都在传达一种特殊的智慧。布朗肖在《文学空间》第四章中专门讨论了“作品与死亡的空间”问题。福柯尤为看重布朗肖对语言与死亡之间关系的认识，认为死亡是语言中发生的最基本的事件之一，死亡是语言的界限和中心。布朗肖在《文学空间》第二章探讨了“马拉美的体验”，赞同马拉美的看法，即在诗歌话语中没有人在说话，只有话语在自言自语。布朗肖关于作品的孤独、作者的孤独的看法在很大程度上影响了福柯在《知识考古学》中对话语单元和规则的叙述。福柯专门写有《外部的思想》一文来讨论布朗肖。根据福柯对布朗肖的解读，布朗肖向我们展现了一种关于“外部的思想”。现代文学并非诞生于自我指涉和自身陈述的内化，而是涉及到向“外部”的过渡：语言逃避了话语存在的模式，即逃避了表象王朝，文学言语就在它自身基础上展开，语言就形成了一张网，这张网上的每个点区别于所有其他的点，但又与所有其他的点都相关地处于一个既接纳它们又分隔它们的空间中。文学并非语言接近它自我直至难以处理的表现，而是语言最最远离它自身。如果在这个处于“自身的外部”之中，语言展现了自己的存在，那么这个突然的展现所揭示的就是间距，而非重叠，是散布，而非符号再现它们自身。文学的“主体”

莫伟民讲

1996.10.15

(在文学中讲话者以及文学所谈论的对象),与其说是具有实证性的语言,还不如说是虚空,当语言在毫无遮掩的“我讲”中陈述时,这个虚空就是语言的空间。“我讲”起着与“我思”截然相反的作用,“我思”导致我及其存在的不容置疑的确定性,而“我讲”则消退、分散、消除了这种存在,而只让虚空的场所显现。思想之思想把我们引向最深的内在性中,而言语之言语则由文学把我们导向讲话主体消失了的外部^①。语言的存在只出现在主体消失之处,语言的存在与自我意识的同一性水火不相容。相比于哲学反思内在性和主体性的“内部的思想”,福柯所说的“外部的思想”就是通过“我讲”,来谈外部、界限、散布、空间、虚空和距离的思想。“外部的思想”并非布朗肖所特有。在福柯看来,萨德、荷尔德林在西方思想中积淀了外部的体验,这种体验是漂浮的、怪异的、外在于我们的内在性。这种体验在19世纪下半叶重又出现在尼采、马拉美、阿尔托、巴塔耶、克洛索斯基那里了。

巴塔耶推崇无序、放纵、陶醉、幻想、癫狂等尼采式狄俄尼索斯的销魂时刻,崇拜萨德放荡不羁、拥抱死亡的色情追逐。福柯之所以视巴塔耶为同道,就是因为巴塔耶通过色情体验消解了性欲主体。在巴塔耶去世后,福柯专门写有纪念文章“违犯之序”。福柯把性放纵与语言中深层次的决定和上帝之被逐出人类生活主要空间联系起来加以考察,违犯正是在性放纵运动的基础上形成的一种独特的体验。违犯就是指性放纵破

^① Michel Foucault, “La pensée du dehors”, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 520—522.

除由上帝施加在性上的种种限制。福柯预言“违犯”的重要性，“也许，有一天，它对我们的文化将是决定性的，将深埋于我们文化的土壤之中，就像先前的矛盾经验对辩证思想是决定性的一样”^①。萨德的语言缺乏一个最终的绝对主体，巴塔耶的语言则完全不受主体的摆布，一大群各种各样说着话的主体在传统主体消失的空白处联合和分裂、结合和排斥。哲学主体崩溃了，语言驱逐了主体，主体散布在语言内部，语言又在主体缺失的空间里复制主体。这在福柯看来就是当代思想最基本的结构之一，标志着哲学家不再是哲学语言的最高统治者。“巴塔耶不停地猛烈打碎谈论哲学问题的主体的统治权，也许，我们可以用巴塔耶的举动作为范例来反对那些以哲学语言的连贯性甚至生存为代价来千方百计维护哲学家语法功能统一性的人们”^②。巴塔耶还在向不同言语层次的不断过渡中非常详细地说明了哲学主体之被打碎的情况。巴塔耶还用眼睛的比喻描绘最高主体被驱逐的情景：“谈论哲学问题的主体被抛离它自身，被追赶至它自己的边界处，而在瞪大眼睛的主体留下的无边虚空中，从这个遥远的深处，哲学语言的统治权在说话了”^③。在巴塔耶那里，思想不再是关于矛盾或无意识的话语，而成了有关界限、被打碎的主体性和违犯的话语。福柯历来痛恨和仇视传统哲学的主体所起的奠基和构造作用，福柯在《词与物》中考察古典时代认识型时，也是把主体

① Michel Foucault, “préface à la transgression”, *Diis et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 236.

② *op. cit.*, pp. 242—243.

③ *op. cit.*, p. 245.

与语言的对抗关系当作一个主要的论点加以阐发的。

在福柯著述中,马拉美是法国文学史上的里程碑,他之前与他之后的文学样态截然不同,反映了不同思想文化时期的不同特征。自马拉美以来的文学正逐步变成一种用语(langage),这种用语的言语(parole)陈述了使其作为言语而变得可辨读的语言(langue)。在马拉美之前,书写在于在一种特定的语言之内确立其言语,使得用语作品具有与任何其他用语相同的性质,具有修辞、主体或意象的确切标记。在19世纪末发现精神分析时,文学成了一种自身包含有其辨读原则的言语;文学的每一个短语和每一个词汇都假定能最终修改它所属的语言所具有的那些价值和含意;文学把语言领域悬置在实际的书写举动之中。按照福柯的理解,讲话主体(sujet parlant)与语言存在之间的关系就是马拉美的言词、句法、诗歌和书籍所最终考量的。这里使用“讲话主体”这个称谓就是要反对文学的大写的“我”和心理学的主体性。这里所说的语言的存在是特殊的、棘手的、复杂的和极其模糊的,因为语言这个存在指代包括自己在内的所有存在并且赋予包括自己在内的所有存在以存在。在马拉美那里,当语言似乎示意由它命名的一切缺场和离去时,讲话者也就消失了。自从马拉美以来我们曾经知道言词意味着由它所指代的一切明显不存在,我们现在知道语言的存在意味着讲话者之明显的消失。语言自主的活动恰恰处于人消失的地方。从马拉美以来,我们能说文学就是人为了语言的利益而不停地消失的场所。哪里“有讲话”(ça parle),哪里人就不存在。作者消失自马拉美以来成了一个不停的事件。福柯每次说到马拉美,

莫伟民讲

福柯

几乎都是使用“自马拉美以来”这个用语,意在凸显出马拉美在文学史上所起的水分岭的作用。显而易见,福柯在《词与物》和许多访谈中认为马拉美提出了新的文学批评的维度,认为文学同哲学、语法和博物学属于同一个思想文化时代,即语言兴盛而主体衰弱的时代。语言不再像从前那样起着传递观念、表象思想和联结意义的作用,语言现在具有自己的存在和物质性。

福柯的主要著述有:长文《梦与存在》(1954年)、第一部著作《精神疾病与人格》(1954年)、获“法国科学研究中心”铜奖的博士论文《癫狂与非理性:古典时代的癫狂史》(1961年,共943页)、《临床医学的诞生:医学眼光的考古学》(1963年)、《雷蒙·鲁塞尔》(1963年)、最重要的代表作《词与物:人文科学考古学》(1966年)、《知识考古学》(1969年)、法兰西学院就职讲演《话语的秩序》(1971年)、《监督与惩罚:监狱的诞生》(1975年)、《性史一:知识意志》(1976年)、《性史二:快感的享用》(1984年)、《性史三:自身的关切》(1984年)、《法兰西学院课程摘要》(1989年)、收集福柯极大部分访谈和论文的四大卷《言与述》(1994年),法兰西学院课程有《必须保卫社会》(1997年)、《非正常的人》(1999年)、《主体的释义学》(2001年)、《精神病学的权力》(2003年)、《安全、领土、人口》(2004年)、《生物政治学的诞生》(2004年),法兰西学院其他课程近几年还将陆续出版。

莫伟民讲

709669117

三、思想定位

莫伟民讲

笛卡儿

17世纪笛卡儿哲学开创了近代法国哲学、英国哲学和德国哲学。笛卡儿以后的西方哲学家们都是在同笛卡儿打交道,无论是站在笛卡儿的立场上,还是处于笛卡儿的对立面。三个多世纪的法国哲学也可作如是观。如果我们把笛卡儿以来的法国哲学划分为我思哲学、反我思哲学以及介于这两者之间的调和哲学,那么,福柯显然可归入反我思哲学家这个行列。从笛卡儿经过德比朗、拉歇利埃直至柏格森、布伦什维格和萨特,诉诸于意识首要性的法国反思哲学的发展线索是显而易见的。而从孔德、库杜拉(Louis Couturat, 1868—1914)、彭加勒经过卡瓦耶斯、梅洛-庞蒂、巴歇拉尔、康吉莱姆、列维-斯特劳斯、阿尔都塞直至福柯、德里达、德勒兹,法国的反我思哲学也是胜券在握,不甘示弱。在强大攻势面前,我思哲学一落千丈而被打入冷宫也就不难理解了。其中,福柯凌厉的攻势在批判我思哲学中起着功不可没的作用。我们甚至可以说,福柯在批判人类学主体主义中所起的作用可与尼采在批判基督教道德中所起的作用相提并论。

1. 我思哲学

笛卡儿(René Descartes, 1596—1650)的“我怀疑,我思故我在”(dubito, cogito ergo sum),是说思维的我是不容怀疑的。笛卡儿我思哲学从我思依次推导出自我、上帝和物质的存在。笛卡儿的我思(cogito)内涵很丰富,思可以包括愿望、理解、设想、断言、否定、

想像和感觉,我思就是我思(认为)我愿望、我思我理解、我思我设想、我思我断言、我思我否定、我思我想像和我思我感觉。也就是说想像的、感性的和认知的活动都把我思当作其可能性基础,我思是笛卡儿在面对思想对象之前就存在着的第一个明显的本原。正是由于笛卡儿我思的内涵极其宽泛,所以,笛卡儿之后具有不同哲学旨趣的哲学家们就都能在笛卡儿始祖那里找到对自己有用的见解和素材。“从鲁瓦叶—科拉尔、德比朗直至拉歌利埃和柏格森,有关意识事实的科学、反省方法和绵延直觉都是用来探讨精神自由的能动本源的方法。至于其对手,从德斯蒂·德特拉西到泰纳的观念论家、实证主义者和唯物论者,就必须通过分析被分解为感觉和观念的自我来证明其决定论”^①。

同笛卡儿一样,德比朗(Maine de Biran, 1766—1824)在18世纪末和19世纪初也试图在人的内在意识的领域中来探寻其哲学的基点,但德比朗主张用“我意故我在”来代替笛卡儿的“我思故我在”,强调意志行为能体现出更深层次的自我的存在。也就是说,德比朗缩小了笛卡儿我思的范围,而聚焦于知觉和意志层面。德比朗认为自我是作为原因呈现给意识的,知觉及其自由源自内在的、主动的和精神的自我,然而,作为现象实在的自我的存在,恰恰就是其作为能动主体的“自为的”存在,即存在于意识或知觉中。笛卡儿的严重错误在于混淆了现象自我与本体或实体自我。德比朗则把自由看作意志所作的努力,把现象自

^① Denis Huisman, *Histoire de la philosophie française*, Perrin, 2002, p. 455.

我看作自由的原因。也就是说,德比朗不再像传统形而上学那样把本体自我看作现象自我的终极基础。

深受德比朗的影响,拉歌利埃(Jules Lachelier, 1832—1918)也关注于笛卡儿我思的感觉和意志方面。拉歌利埃认为,感觉包含情感,情感又包含着生活意志,而意志造就了自我。感觉既是意识的主体,又是意识的对象:说感觉是意识的主体,是因为感觉自身在感受;说感觉是意识的对象,是因为它感受到一种性质。不仅意识的实在性确实无疑,而且意识应该是从意志到知觉的,而不是从知觉到意志的。先有意志,后有感觉。意志是一切存在者的原则和隐藏的基础。主体是通过包含着意志的情感而造就自身的。

莫伟民讲

精神

作为拉歌利埃的学生,柏格森(Henri Bergson, 1859—1941)也受德比朗的影响,也认为内在意识就是知性知识借以获得真理的基础,但柏格森侧重的是笛卡儿我思的直觉和知觉方面。柏格森指责笛卡儿我思无法说明自我主体既同一又变化的问题,批判康德的我思缺乏实在性并陷于抽象空洞之中。柏格森要用匿名的、不具主体自我意识的绵延来取代笛卡儿的具有实体地位的但不能绵延的我思。在柏格森看来,作为并未变质的意识,意识的直接材料或基本要素就是绵延,纯粹绵延就是由我们的意识状况的延续所表现出来的样式,而时间又是在无限的时间中连续变化的直觉意识,现在、过去和未来的展开全都统一于精神的表象之中。

布伦什维格(Léon Brunschvicg, 1869—1944)在《精神生活导论》中认为,精神活动显得是一种确切地是内在的和自由的活动。笛卡儿对清楚明白的观念的

信任源自于作为我思特征的明证性：“本质与存在的直接关联据以向我显现的清晰性使得经验意识的观察能有效地抗拒怀疑”^①。理智的内在性判断与感性的外在性判断并非对立，只有起判断作用的主体才能赋予感性的外在性判断以合法性条件。于是，我思活动包含了我在的实在性。

鉴于笛卡儿我思是一种把意识当作对象从而设置位置性关系的反思，萨特（Jean-Paul Sartre, 1905—1980）就倡导一种把意识当作绝对内在性的非位置性的非反思。萨特要把笛卡儿我思的“我”与“思”区分开来，认为“我”并没有必要出现在“我思”中，“我”并非意识的必要结构，强调先验的我既不栖居于意识之中，也不是如同笛卡儿所说的精神实体，而是一个人必须通过其在世上的行动去加以构建的一个对象。意识具有绝对的首要性，这不仅是因为意识的个体性和统一性并不是由自我来保证的，而且还因为自我的个体性和统一性也是由于意识而变得可能的。由于意识是对意识自身的意识，意识的意识就是把意识自身只当作绝对内在性来认识的，而截然不同于意识对对象的位置性认识，所以，萨特认为自我在这种意识对意识的非位置性意识中没有立足之地。“我思”的“我”并非明证性的对象，明证性并非意识的源泉，只有意识自身才能成为意识的源泉。总之，“我”并非意识的一部分。

尽管德比朗、拉歇利埃、柏格森、布伦什维格和萨

莫伟民讲

7006011

^① O. P. J. Messaut, *La philosophie de Léon Brunschvicg*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1938, p. 12.

特都不满于笛卡儿我思的这方面或那方面,尽管他们各自相互之间也存在着这样或那样的差异,但是就他们在改造和批判笛卡儿我思的基础上所阐发的哲学都是一种意识哲学而言,我们还是可以称他们的哲学为我思哲学。

2. 反我思哲学

莫伟民讲

701104021

虽然从17世纪开始偶因论、观念论、唯物论都已开始批判笛卡儿的我思哲学了,但如果我们把反我思哲学看作一种反意识哲学的话,那么,法国的反我思哲学从20世纪30年代起就凸现出来了。卡瓦耶斯、梅洛-庞蒂和毛斯就是30年代反我思哲学家和人类学家的代表。法国的反我思哲学由从卡瓦耶斯经梅洛-庞蒂、巴歇拉尔、康吉莱姆、列维-斯特劳斯、阿尔都塞直至福柯、德里达、德勒兹的强大阵营组成,他们都试图取消这个笛卡儿我思或彻底改造我思。

卡瓦耶斯(Jean Cavailles, 1903—1944)在20世纪30年代就把建构一种无笛卡儿我思的数理哲学当作自己的哲学使命,极其欣赏斯宾诺莎创立的一种无我思的哲学。数学的材料是自主产生的,无需借助我思的精神活动。合理性的概念运动并不源于我思,而是源于概念相互之间的内在关联。

梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908—1961)要重新理解笛卡儿的“我思”,或者说要用“我知觉故我在”来取代笛卡儿的“我思故我在”。虽然梅洛-庞蒂也认为我思是不容怀疑的,但认为我思活动是事件、历史和时间的根本方式,而客观的和非个人的事件则是历史的派生形式。鉴于笛卡儿认可知觉的存在而否

认被感知物的存在,梅洛-庞蒂则认为这两者都是不容怀疑的,因为它们必然是同一种存在方式。因为知觉并不自我拥有,而是消失在被感知物之中。“我通过我思发现和认识到的东西,并不是心理的内任性,并不是所有现象都内在于‘私人意识状态’,并不是感觉与其自身的盲目接触,甚至也不是先验的内任性,也不是所有现象从属于一种构建意识,不是清晰的思维被它本身所拥有,而是作为我的存在本身的超验性的深远运动,是与我的存在和与世界的存在的的同时性接触”^①。于是,梅洛-庞蒂就这样来理解“我思故我在”这个命题:“并不是我思完全地包含我在,不是我的存在归结为我对我的存在的意识,恰恰相反,而是使我思重返我在的超验性运动之中,是使意识重返存在之中”(Maurice Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 439)。也就是说,存在是意识所取之不尽的宝藏,意识从未能勾勒出存在的全部秘密,栖居于我们身体生活中的意识并非宇宙的中心,于是,哲学不能始于意识。

巴歇拉尔(Gaston Bachelard, 1884—1962)指责笛卡儿我思因缺乏心理原动力而是静止的和封闭的,而巴歇拉尔的理性则是战斗的、开放的。理性要获得明晰而必然的知识,就必须在笛卡儿我思自我上再添加你思自我、他思自我等。无论认识规则,还是行动规则,都应建立在相互我思的义务基础之上。相互义务的我思是指:“如果我告诉你那刚迫使我在我曾经所思的前面去思的理性事件,那么,我思忖你会思我刚思

^① Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1945, p. 432.

过的一切”^①。相对论和量子力学又使得巴歇拉尔得出笛卡儿认识论的规范,并设想我思的被动态“我被思,故我在”(cogitatur ergo est)。

康吉莱姆(Georges Canguilhem, 1904—1995)坚信除了笛卡儿我思以外还存在着其他我思,除了把我(Je)当作主体(sujet)的笛卡儿我思之外还有其他我思(Cogito)。在卡瓦耶斯和巴歇拉尔之后,康吉莱姆也设法构建一种概念认识论,把概念当作典型的知识单位,认为只有概念能产生知识的普遍性,科学认识就是在翻译、转移和概括等概念流通过程中形成的。显然,概念的所作所为必定不同于人格化的我思。

列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss, 1908—)在《野性的思维》最后一章“历史与辩证法”中指责萨特成了笛卡儿“我思”的俘虏,萨特只不过把“我思”社会化,用一座监狱替换了另一座监狱,每个主体的集团和时代取代了无时间的意识。列维-斯特劳斯要用集体的无意识和自主结构系统来取代萨特的我思、意识、个人存在和历史的重要性。

阿尔都塞(Louis Althusser, 1918—1990)同样批判导源于笛卡儿我思的先验主体和纯粹主体,因为这样的先验主体截然不同任何具体的、在历史上和社会上得到限定的个体或团体,却又荒谬地代表着人类的共性和根本。这个纯粹的主体宣称对所有人都有效的普遍理性原则和普遍道德价值、普遍人性成了历史的创造者,历史的目标就成了普遍人类价值的实现。然

^① Gaston Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, PUF, 1966, pp. 57—58.

而,阿尔都塞却认为这些价值的普遍性却有赖于诉诸独立于特定社会中特定境遇的个人,因为阿尔都塞把人类理解成由其特殊的历史境遇(即阶级状况)决定的物质存在。

当福柯(Michel Foucault, 1926—1984)的《词与物》问世时,康吉莱姆为该书所写的书评“人之死或我思的枯竭?”就发表在《批判》杂志上,道出了福柯对笛卡儿和胡塞尔我思的敌视态度。笛卡儿的“我思故我在”把意识(我思)、个体主体(我)和存在(我在)等同起来了,从而排除了作为无意识现象的癫狂和梦想,作为共同体现象的语言和变动不居的历史经验。福柯极其怀疑和敌视一个至高无上的、起基础和构造作用的、无所不在的主体,也就不足为怪了。福柯试图用话语之被实际积累的存在即档案来取代笛卡儿的源自主体性的放之四海而皆准的真理。

德里达(Jacques Derrida, 1930—2004)的解构哲学自然也是一种反我思的哲学。笛卡儿把世界看作一个井然有序的对象,科学就成了秩序和尺度的艺术,形而上学就注定要用主体与客体、主动与被动、言语与书写、必然与偶然、能指与所指、同一与差异等二元对立的思维方式来关注世界的秩序,并确信主体通过内在的理性之光就能把握真理。德里达就是要解构这种把逻各斯即理性当作真理和意义的场所的逻各斯中心主义。思想并不能纯粹地向其自身显现,任何思想都得借助于语言来表达,“并无文本之外”(Il n'y a pas de hors-texte),每个对象、一切实在都具有一个有差异的痕迹的结构,而且除了在解释的经验中之外,人们不能把这称作是“真实的”。

莫伟民讲

福柯

德勒兹(Giles Deleuze, 1925—1995)始终在不断地创造新的概念,如“褶子”、“机器”、“千座高原”、“反俄迪浦斯”、“块茎”、“无器官的身体”等,但德勒兹认为概念并不能超越于经验之上而给予经验以同一的秩序和结构,相反,概念应该是经验自身的秩序,是形成为系列的、产生分化的、有差异的经验得以呈现的场所。同样,自我作为概念也不应该像笛卡儿我思的我那样能赋予经验以规范和秩序,不仅如此,更为严重的是,笛卡儿的我思哲学由于把差异铭写在一般概念之中而不能说明差异与重复的关系,并混淆了差异概念与概念差异。

3. 调和哲学

除了我思哲学和反我思哲学之外,还有介于这两者之间的调和哲学。它既不赞同我思哲学,也不接受反我思哲学,而是试图游走在两者之间。利科哲学就集中体现了这种调和哲学的折衷色彩。

利科(Paul Ricœur, 1913—2005)要用通过中介的、具有象征符号的不透明性的以及倡导证实(attestation)的解释学我思来对抗笛卡儿之无需中介的、透明的和普遍必然自明的反思我思。《恶的象征》把现象学与解释学结合起来,在我思与非思、意识与无意识、主体与反主体之间搞平衡。《解释的冲突》(1969年)通过把解释学与存在论结合起来,通过在符号理解与自身理解之间引入反省,来改造笛卡儿我思问题。因为笛卡儿的我思,由于直接在怀疑的体验中把握自身,是一种自身存在的真理,却是空洞的真理,因为它就既不能被验证、也无法被演绎。《作为他者的自身》

(1990年)旨在构建一种自我的诠释学,一种特殊的主体哲学,它既不受制于笛卡儿式的受颂扬的我思,也不受制于尼采式受侮辱的我思。利科既不赞同赞扬我思,也不欣赏侮辱我思,既不夸耀主体,也不鄙视主体,既不喜好精力过剩的我思,也不偏爱虚弱的我思。利科要取消这两者之间表面上的虚假对立,并用处于语言层面、行动层面、叙事层面和伦理层面上的主体来取代笛卡儿的与他者相隔绝的沉思主体。而以尼采为代表的反笛卡儿主义也并不能令利科信服,因为尼采把笛卡儿的怀疑推向了极点,甚至摧毁了笛卡儿企图用我思给与绝对答复的问题。利科力求做到在两种立场之间不偏不倚,维持平衡,取其中道;“作为没有保证的相信,但也作为比任何怀疑都要坚强的信心,自我的解释学能宣称自己与笛卡儿颂扬的我思所保持的距离相等于自己与尼采所宣告的失落的我思保持的距离”^①。这是否也可以称之为折衷主义呢?

相比于笛卡儿的健全的我思、幸运的和傲慢的我思,利科的解释学我思是一种受伤的我思、不幸的我思和谦逊的我思。惟其如此,利科才能游走在我思哲学与反我思哲学之间。

至此,我们不难发现福柯在法国哲学史上的确切定位了。如果说卡瓦耶斯是在数学和逻辑学、梅洛-庞蒂是在心理学和行为主义领域、巴歇拉尔是在物理学、康吉莱姆是在生理学和病理学、列维-斯特劳斯是在神话学和人类学、阿尔都塞是在历史学、德里达是在文学与哲学的重叠领域、德勒兹是在哲学史,那么,福柯

^① Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 35.

就是在西方思想史和文化史上,发动了对我思哲学的猛烈进攻,奏响了反人本主义的胜利凯歌。如果说尼采因宣告“上帝死了”而被海德格尔看作欧洲虚无主义的敏锐洞察者,那么,我们同样可以把福柯所宣告的“人死了”看作一个严肃的哲学事件、思想事件和文化事件,其焦点就是反人本主义、反人类学。

莫伟民讲

福 柯

福柯拒绝启蒙的敲诈

- 一、理性批判：从康德到福柯
- 二、福柯—哈贝马斯争论
- 三、理性与非理性：互补的旨趣

18世纪启蒙运动高举理性大旗，把理性当作人类心灵所向往和努力成就的一切。启蒙运动以其“理性之光”开启和照亮中世纪的蒙蔽与黑暗这一辉煌业绩而彪炳史册。然而，启蒙运动的缺点也逐渐暴露出来：人类对理性力量的近乎宗教式的盲目崇拜，又使理性变成了彻底的非理性，理性取代了上帝曾经拥有过的至高无上的地位。理性从软弱无力这个极端走向了无限膨胀这另一个极端。理性变得鲁莽、狡诈、狂暴、血腥、堕落甚至邪恶，理性发生危机，理性病人膏肓。理性需要诊断、思考、挽救。启蒙运动的精神是弘扬，还是批判？启蒙运动的遗产是继承，还是抛

弃？康德后二百多年的西方哲学一直在苦苦思索这个重大问题。19世纪和20世纪西方哲学史的主线就是围绕这个问题得以展开的。在理性批判史上，康德、黑格尔、尼采、韦伯、霍克海默、阿多诺、海德格尔、哈贝马斯、福柯、德里达等都是标志性人物。福柯继承了由尼采开创和海德格尔追寻的理性批判传统，关注并批判了启蒙运动的消极影响。通过对福柯与康德、尼采、韦伯、海德格尔和哈贝马斯等在理性批判问题上的共识与歧见的分析，我们可以肯定福柯理性批判的独特贡献在于他明确拒绝“启蒙运动的敲诈”，即你要么接受合理性，要么陷于非理性的泥潭，这种非此即彼的思维方式。

一、理性批判：从康德到福柯

福柯于漫长寒夜的瑞典动笔、于阳光灿烂的波兰完稿的《癫狂与非理性》（1961年）一书较为集中地体现了其理性批判思想。在讨论理性与非理性的鸿沟和隔阂问题时，福柯摒弃了理性的真理目的论和理性的因果关系说。理性与非理性的关系构成了西方文化独特性的一个维度，福柯要控告理性为了使自己关于癫狂、过失或疾病的真理摆脱非理性而对非理性施加暴行。在文艺复兴时期，癫狂与理性之间存在着对话和交流，癫狂者乘坐“愚人船”虽被迫流浪，却并没有被拘禁。然而，在17世纪中期，医院取代了愚人船，禁闭替代了航行，癫狂不再是理性永恒的陪衬。18世纪末随着癫狂被确立为精神疾病，癫狂与理性之间的对话就中断了，理性的独白无可避免，因为“癫狂与理性曾

经用来交流的不完善的、缺乏固定句法的、略显结巴的语汇全被深深遗忘了”，“精神病学的语言，作为理性关于癫狂的独白只能在这样的沉默之上确立起来”^①。西方人对时空的感知导致他们剥夺了癫狂在历史上的存在权。西方理性对癫狂的拒斥恰恰说明了没有癫狂就没有理性。福柯简而言之，癫狂的必然性与历史的可能性相联系。但福柯要撰写的，并不是一部精神病学史的历史，而是精神病学之前的癫狂史，处在被知识捕捉之前的鲜活状态中的癫狂本身的历史。福柯在重点考察癫狂在这段历史（古典时代）的命运时，追溯并挖掘到了人们从精神上把癫狂从理性生活中排除出去这一理智态度背后的哲学基础，即笛卡儿理性主义。笛卡儿的“我思故我在”简单地把存在当作一个事实（“我在”），把存在与个别主体（“我”）和意识（“我思”）等同起来，这种理性主义认识论忽视了无意识现象（梦和癫狂）、共同体现象（语言）和变动不居的存在状况（历史经验）。因此，反笛卡儿主义是福柯的理性批判精神的理论基础和反人类学主体主义的生长点。

在理性批判史上，康德与卢梭的理性批判对福柯的理性观产生了重大影响。康德的学术思想嬗变过程存在着一个“卢梭转向”。通过卢梭，康德开始认识到，近代启蒙运动在对哲学、科学与人类的善之间的关系解释中，信奉一种基于激情和自私自利之上的卑劣的个人主义精神，而没有看到除了自由和自律这一合法需要以外，理性还应有善意、集体性、献身于崇高

^① Michel Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, pp. i—xi.

和神圣等高级的需求。启蒙运动以为理性的目的是由情感和激情赋予的,但卢梭和康德认为,这种观点不足以确定理性的目的,占主导地位的理性的引导权决不能传递给某种未受合法理性束缚或驯化的情感。康德明确断言,作为立法者,理性应该自己为自己确定理性应用的背景。

然而,康德和卢梭各自对工具理性的批判具有不同的侧重点。卢梭倾心关注的是人类幸福的问题,而康德更为强调和针砭工具理性的一大错舛,即它不能把人类动机高扬于人类激情和嗜好之上,不能为理性提供一种赋予目标并使目标合法化的积极力量。卢梭认为不可能有真正的验证能把自主理性与人性分离开来并且用各种历史和文化理性来取代人性。由于卢梭主张用新的德性观来塑造人类心灵,因此,理性的工具性并没有在他那里消失,而且,由于卢梭认为人类不可能实现真正的大解放,因此他不相信理性的自律。而康德则认为,人类的崇高和尊严的最终源头是自主的理性力量,人类能从自我遭受的偏见的奴役中完全解放出来。可以毫不夸张地说,在理性的善和本性问题上,康德与卢梭之间观点的契合和歧异为费希特、黑格尔、尼采、胡塞尔、海德格尔、法兰克福学派代表人物、福柯和哈贝马斯等人的理性观之间的对话和争论提供了决定性的理论背景。康德以后两个世纪的西方哲学(从黑格尔经尼采、韦伯直至霍克海默、哈贝马斯、福柯)都是直接或间接地在答复康德在1784年曾经答复过的问题:“何谓启蒙?”用福柯的话说,哲学的重大功能之一就是询问理性通过科学思想、技术设备和政治组织这三大形式而在现代世界实施的统治。

康德在“何谓启蒙？”一文中指出，启蒙运动的座右铭就是“要勇于去认知！”要鼓足勇气使用自己的理性！启蒙运动就是人类要摆脱由于优柔寡断而自我招致的受他人监护的运动。康德显然是把人的不成熟与不自由联系起来，把成熟与理性相提并论，认为理性有助于人从自招的监护中解放出来，于是，启蒙运动坚信理性是解放和推动人类社会发展的前进力量。在康德的时代，理性开始成为指引人类生活的自律力量，康德要求对理性的适当范围和界限作认真仔细的估计。

1984年，在康德文章发表后二百年之际，福柯发表了两篇“何谓启蒙？”的文章。其中一篇收入由美国福柯研究专家保罗·拉比诺主编的《福柯读本》^①。福柯同康德一样，福柯也认为理性是自由和自律的关键，判的作用是要确定理性的正当使用的种种条件，从而确定我们所能认识的、我们应该做的和准许期望的；理性的非法使用会酿成独断论和他律，只有清楚地限定理性的合法使用原则，我们才能保障理性的自律。福柯指出了康德的文章“何谓启蒙”与其三大批判之间的关系：批判在某种程度上就是一部记载在启蒙中已成为重要的理性的日记，反过来说，启蒙就是批判的时代。福柯欣赏康德在哲学史上第一次紧密而内在地把他的作品对于认识的意义同他对历史的思考和他写作的特别时刻所作的特殊分析联系起来。福柯直言康德文章的新颖之处就是把“今日”和“现时”当作历史上的一种差异，当作完成特殊哲学使命的契机来思考。

^① 另见 Michel Foucault, “Qu'est-ce que les Lumières?” *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Editions Gallimard, Paris, 1994, pp. 562—578.

莫伟民讲

福柯

由于康德的文章并未恰当地和令人满意地对“启蒙”进行描述，福柯又从四个方面对康德一文作了批判。首先，康德既以几乎完全消极的方式把启蒙定义为从未成年状态中走出来的“出口”。其次，康德以含糊的方式介绍这个出口，出口在康德那里既指一个事实、一个正在展开的过程，又指一种使命和一个义务。第三，康德没有明确说明“人类”一词的用法，启蒙导致的是参与到“启蒙”过程中的全体人类的政治和社会存在的变化，还是人性的变化？最后，康德以颇为令人吃惊的方式引入了理性之私人使用与公共使用之间的区分，却对如何保障理性的公共使用没有提出任何建设性意见。在福柯看来，我们不应当仅仅把“启蒙”看作一个影响着整个人类的总过程，看作个人应尽的一种义务，它现在是作为一个政治问题出现的。既使得与现时的关系、历史存在的方式成为问题，又使得自身之构成为自主主体成为问题，这一类哲学质疑植根于启蒙之中。能把我们与启蒙联系起来的纽带就是一种对我们的历史存在作永久批判的气质。从消极方面讲，这种哲学气质拒绝“启蒙”的“敲诈”：即或者你接受“启蒙”，仍然停留在理性主义传统中，或者批评“启蒙”，从而设法摆脱这些理性原则。从积极方面讲，这种哲学气质通过一种有关我们自身的历史本体论，对我们之所说、所思和所作进行批判。这种哲学气质可具有界限态度的特征，批判正是对种种界限的分析和反思。如果康德的问题就是要弄清楚认识应当避免超越何种界限，那么，福柯的问题要积极得多：在普遍的、必然的和不可避免的东西中有哪些就是个别的、偶然的和专断强制的，福柯要弄清楚主宰着理性实施的

先天必然条件在何种程度上具有一种偶然的历史起源。康德通过批判限定了知识之可能性的先天必然结构从而揭示了理性的界限,福柯则要批判把知识的界限与知识的可能性联系起来这一人类学主体主义对待知识的基本态度。如果说康德的问题是要知道在放弃超越时知识具有何种界限,那么福柯的问题就要积极得多:我们如何能从这些条件的束缚中解放出来,从而超越这些条件。换言之,福柯把康德以必然界限为形式而进行的批判转变成了一种以可能超越为形式的实际批判。于是,福柯强调,从事批判并不是为了寻求普遍价值,而是通过使我们建构我们自身并承认我们自己就是我们所作、所思、所说的主体的各种事件而成为一种历史性的调查,批判并不设法得出整个认识的或整个可能的道德行为的普遍结构,而是设法得出我们所思、所说、所作都作为历史事件来得到陈述的话语。福柯的结论:“启蒙”这一历史事件并没有使我们变成成年,我们现在仍未成年。

莫伟民讲

福柯讲

福柯另一篇“何谓启蒙?”发表于1984年5月的《文学杂志》^①,这是福柯1983年1月5日在法兰西学院课程的摘要。福柯认为“何谓启蒙?”“何谓革命?”这两个问题是康德提出关于自己现时问题的形式。康德文章提出的第一个问题就是关于现时的问题、现状的问题,是关于作为哲学事件的现时的问题,谈论现时的康德本人就属于这个哲学事件。由于哲学对现时进行质疑和提问,所以哲学就是有关现代性的话语。福

^① Michel Foucault, “Qu’ est-ce que les Lumières?” *Magazine littéraire*, n°207, mai 1984, pp. 35—39.

柯把启蒙运动看作第一个通过隶属于一种有关思想、理性和知识的普遍历史中的某个事件来为自己命名的时代,它在这个时代里制定出了自己的箴言、格言,道出了自己要去做的事情,这既相关于普遍的思想史,又相关于作为其历史境遇的目前以及形形色色的认识、知识、无知和虚幻。启蒙运动的遗产已经极为可疑,福柯要我们远离那些想使启蒙运动永不衰竭并完整保留其遗产的人们。如果说康德批判哲学表现为一种关于普遍真理的分析哲学,那么,福柯的批判思想则体现为一种关于我们自身的存在论、一种关于现时的存在论,它询问“我们的现时是什么?种种可能经验的实际领域是什么?”,而无关于真理的分析。

尼采作为现代非理性主义的开山祖师,对苏格拉底的“乐观主义科学精神”的实质——理性主义作了尖刻批判。然而,尼采批判科学理性给人类造成的严重后果,并不是为了否定科学本身的价值,而是强调科学只具有工具价值。他认为,实际上,理性都起源于非理性,非理性是认识活动、道德活动和审美活动的基础;理性不可能理解不可穷尽的具体的活生生的生命。福柯承认,在他所受熏陶的所有思想因素中,尼采的思想最终占主导地位,这在他的知识论和权力观上表现出来的反人类学主体主义中得到了集中体现。在理性批判上,福柯与尼采更是一脉相承。在《悲剧的诞生》中,尼采认为自从苏格拉底以来,希腊悲剧眼光因屈从于哲学的理性化思想而失落了,同样,福柯在《癫狂与非理性》(1961)中认为自笛卡儿以来,有关癫狂的悲剧维度因屈从于古典时代理性主义的排斥而在人们的视野中消失。在《词与物》中,福柯认为,在西方哲学

史上,正是尼采第一个着手废除理性主体的至尊地位,并设法根除近代思想追问人所采取的“人类学”形式。尼采思想在福柯的著作中随处隐现,福柯用它来指导自己对知识、权力、性等新问题的分析,并对之进行深化和推广。

同尼采一样,韦伯认为,科学合理性和工具理性不能为相互对抗的价值或相互冲突的目标之间的仲裁提供基础。实际上,价值、正义、自由、美和善等领域都是工具理性所鞭长莫及的。而且,如同合理性无力提供性质判断和价值区分的基础或标准一样,它也不能预见未来,因为历史充塞着盲目性、偶然性和不确定性。这就是为韦伯、法兰克福学派和福柯所采纳的尼采思想。

韦伯认为,我们生活并将继续生活的世界受制于一个与西方文化相联系的日益理性化的过程,人类命运囿于工具理性的铁笼内,人生活在其中,由于屈从于官僚统治,由于日益受到不断加剧的异化力量的控制,因而永远无法逃避。现代社会是一个科学专门化和技术分化的过程,其目标是寻求对社会和自然环境的最有效控制,与资本主义生产方式联系在一起的理性化过程并不随着社会主义的降临而注定灭亡。西方文化对自然和社会实施的进一步控制并不标志着人类理解生活有什么进步,实际上,它不仅表明了人类未能理解自己的控制自然和社会的能力的界限,而且还表明人类未能意识到自己进一步控制社会生活所造成的消极的甚至有害的影响。显然,理性化过程并非理性的过程,也不表示意识或启蒙的深入,实际上,它既与非理性的日益膨胀相联系,又与人类生存条件的进一步恶

莫伟民讲

福柯

化相牵涉。因此,理性化过程是生产现代社会组织的有效形式,但合理性并非是促进个人或集体的道德进步的先决条件。

福柯和韦伯都毕生致力于为现代合理性、社会和经济组织以及主体性的分析提供理论工具,都把一种批判的历史主义视作保存理性的惟一手段,都把一种有关科学和政治责任的禁欲伦理奉为真正知识分子的最高职责和义务。所不同的是,福柯采取了乐观的方法,而韦伯则持悲观态度。

莫伟民讲

福柯

按照福柯的说法^①,如果说韦伯主义者想用关于资本主义社会非理性的合理性所作的分析来取代马克思主义对于资本矛盾所作的分析,那么,福柯自己并不是韦伯主义者,因为作为人类学常项的合理性问题最终并不是福柯的问题。福柯确信,一个人假如一方面不去假定绝对理性这一价值,另一方面不冒风险去把无论什么东西置于合理性化的标题之下,那他就不能谈论“合理化”本身。因此,福柯必须把“合理化”这个词局限于一种工具的和相对的意义。福柯在此举起了实践的大旗:重要的并不是以一种合理性为尺度去衡量种种实践,这种合理性把这些实践评判为合理性之种种或多或少完美的形式;重要的是要弄明白种种合理性形式如何包含在种种实践和实践体系之中,又如何在其中起作用。当然,如果没有某种合理性体制也就没有种种实践。但福柯并不是用一种理性价值去衡量这个合理性体制的,而是根据以下两个轴

^① Michel Foucault, "Table ronde du 20 mai 1978", *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 26—27.

心来分析它的：一是编码的规定（在何种意义上它形成了一组规则、方法、为了一个目的的种种手段），一是真或假的表达（在何种意义上它确定了一个对象领域，对于这些对象有可能作出真或假的命题）。福柯研究癫狂者的监禁、临床医学、经验科学的组织和法律惩罚等的“实践”，就是为了研究在支配着处事方式的“编码”与为这些处事方式提供基础、证明、存在理由和转换原则的真实话语之生产之间的这个游戏；这个“编码”规定了如何对人进行分类，如何对人进行审查，如何对事物和符号进行分类，如何对个体进行校正等。更加清楚地说，福柯的问题就是要知晓人是如何通过真相的生产来控制自己和被人控制的。真相的生产，福柯指的并非真实陈述的生产，而是指有关真和假的实践在其中既能被调教又是恰当的种种领域的整理。福柯所作的，既非撰写种种认识的历史，也非分析统治着西方社会的日益增长的合理性，也非研究有关在我们毫不知情的情况下支配着我们行为的编码的人类学。福柯想要把有关真和假的生产的体制重新置于历史分析和政治批判的中心。

莫伟民讲

70002401

尽管在对合理性形式、权力关系的分析以及反现代社会制度及其运作上，福柯与韦伯颇多共同语言，但事实上这个共识只限于他们对理性化及其结果的批判。即使在这里，他们之间的观点也有歧异。在韦伯看来，理性化似乎获得了一种无所不包的历史进程的形式，其影响在经济企业、国家官僚机关、普通人的理智化以及世界的觉醒中尤为明显；而福柯并不像韦伯那样把分析焦点对准作为一个总体过程，即作为一个不断塑造社会关系和社会行为的所有方式的历史过程

的理性化。福柯的研究对象是处于不同社会领域并得到检验的合理性形式,而非作为一个总体过程的合理性,如癫狂(folie)、疾病、犯罪、性(sexualité)等都是福柯理论阐发的具体的、特殊的和局部的人类体验。因此,福柯的合理性概念只具有工具的和相对的意义。鉴于韦伯把理性化过程视为不可逆转的,从而对人类未来及其前景表现出屈从和失望,福柯则依据永恒存在的作为理性化过程的抵抗力去讨论权力的实施及其合理性,坚信在人类经验的几个领域里(如癫狂、疾病、犯罪、性等)存在着种种合理性和权力—知识关系。福柯在讨论合理性和权力实施时,从未假定韦伯所描述的那种理性化过程的单向度,而是对事件的多样性和特殊性作了一一剖析和梳理。

福柯明确否认自己对合理性和权力形式所作的历史分析与韦伯的“理想类型”分析有什么类似和可比之处。福柯简要地把“理想类型”看作历史阐释的一个范畴,是历史学家用来在某些数量的素材之间建立起联系的一种理解结构。这个理解结构能使历史学家从普遍原则出发重新把握(加尔文主义、国家、资本主义企业)的一种“本质”,这些普遍原则并不或不再呈现给个体的思想,而个体的具体行为却只有从这些普遍原则出发才能得到理解。福柯强调当他着手分析刑事监禁、癫狂的精神病学化、性领域的组织所特有的合理性时,当他坚持制度的真实功能并不局限于把这个理性的图式展现至纯粹的状态时,他并不是在根据理想类型做出分析。为此,福柯提出了几点理由:首先,监狱、医院或精神病院的理性图式并非就是那些只有历史学家通过回溯阐释才能重新发现的普遍原则,而

是一些明确的规划，一组被计算和推理出来的规定。根据这组规定，人们应该组织机构体制，整理空间，调教行为。如果要有理想性的话，那也是仍然处于悬置之中的规划作用理想性，而非仍然被掩埋的普遍意义的理想性。其次，这个规划作用确实属于合理性的种种形式，这些形式要比由它们直接运作起来的那些形式普遍得多。福柯设法表明，在刑事监禁中被寻求的合理性并非产生于直接利益的算计（最简单的，花费最少的，那就是监禁），而是属于人类矫正、行为规训和社会机体要素个体化之整套技术。戒律并不表述（“受戒之人”的）一种理想类型，戒律概括了不同的技术并把它们关联起来，这些不同的技术本身适应种种局部的目标（学校学徒培训、军队训练）。最后，这些规划并未全部进入到机构制度中去；人们对这些规划作了简化，选择了某些规划而抛弃了其他规划，这样做并非预先考虑好的。但福柯指出，规划与机构制度的实际操作之间的差异并不就是把纯粹的理想与现实之无序的非纯粹对立起来的差异。种种机构制度使规划具体化，种种行为又或多或少忠实地添加在规划上；如同种种机构制度和种种行为是实在一样，规划、说明规划的联系、向规划提供强制价值的法规也都是实在的^①。福柯把现存的合理性话语及其与社会实践和结果之间的复杂关系作为直接的分析对象。

莫伟民讲

70664017

在福柯看来，从韦伯到哈贝马斯的德国哲学几乎都在问同样的问题：理性史是什么？理性的统治是什么？理性的统治通过哪些不同形式得以实施？福柯坦

^① Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 27—28.

认为自己如果及时知晓法兰克福学派,就能节省很多时间,就可避免说很多蠢话,就可以不走很多弯路。福柯强调的是自己与法兰克福学派思想非常接近的一面。关于理性,法兰克福学派的社会批判理论认为,渗透一切生活层面的工具理性(概念思想本身)产生了外部自然界和人类主体的总体的具体化和统治的问题。工具理性已成了压抑或统治人类状况的工具,它使人们相信特殊形式的理性的支配能有助于人们控制自然和社会环境。霍克海默指出,理性已经完全控制了社会进程,理性的操作价值、理性对人类和自然的统治无不说明了这一点。启蒙面对神话,以解放为名,使世界觉醒了,并把自由转变成统治,“神话变成了启蒙,自然变成了纯客体……启蒙对事物的所作所为,如同独裁者对待人类一样”^①。社会批判理论的方法论和政治向度旨在构造一种批判的社会分析,把人类从表面的自然束缚中解放出来。换言之,批判理论家们在工具理性(它与自然和社会的技术控制以及政治统治的实施相联系)与解放理性(它允诺了人类从专制统治中解放出来的可能性)之间做出了间接区分。尽管他们对韦伯把理性化看成一个总体的历史过程表示认可,但是又得出了不同于韦伯的结论。因为他们认为,与资本主义联系在一起的合理性形式并非合理性本身,原则上还存在着解放合理性或其他可能的理性形式。

尽管福柯与早期社会批判理论家们一起批判了与理性化的拓展和发展联系在一起的某些技术控制的结

^① Theodor Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, New York, 1972, p. 9.

果,但是福柯并没有把理性化看成一个统一的、总体的、均匀的过程,或一个完全否定的和压抑的事件,而是依据主宰着确实的、生产的权力技术的特殊合理性去分析理性化,并分析权力技术在人类经验的具体领域中所产生的结果。早期社会批判理论家大多认为存在着一种高级合理性,既解放合理性,它将被知识分子或上层人物所发现和培育,同时期待着能构建理性社会的革命主体的崛起。与此不同,福柯并不是用另一个社会主义的、解放的和启蒙的高级合理性概念去推翻一个作为工具的、技术的、资本主义的合理性概念,而是分析理性(尤其是权力关系)如何被理性化。

如果说康德的“理性批判”是为了发现使人类知识和行为成为可能的先验条件,那么海德格尔的“技术批判”则试图揭示人们把“在者”体验为原料的可能性之必要条件。由于海德格尔把技术的本质理解为“座架”(Gestell),即是指那个把大自然和人类社会设想为一个技术上可操纵的认知构架,因而与韦伯的“工具理性即铁笼”理论有异曲同工之妙。座架不仅把大自然洗劫一空,而且还使人类面临灭顶之灾。“座架”一词的前缀“Ge-”强调了其能动性。福柯在《监督与惩罚》中体认并剖析了渗入工厂、医院、学校、监狱等微观社会中的惩戒权力。尽管海德格尔集中研究的是自然科学对大自然的统治,福柯关注的是人文科学及其应用机构的历史,但是恰如海德格尔仅仅凭着把技术与背景实践联系起来,就能把握现代技术的本质,揭示技术之工具主义定义的不充分性,福柯只是分析了与非科学实践和话语的模型相关的人文科学和刑律,就能确定惩戒技术,并认为在个体、肉体、姿势、

性情、技巧等人类的方方面面深藏着权力—知识结构。福柯与海德格尔一样认为，技术是弗兰肯斯坦所创之怪物，成了危及创造者之物，它造成了地球的荒芜、战争的毁灭、神社的溃逃和世界的黑暗，因此这诚如尼采所言“废墟在增加”，并应验了斯宾格勒的预言“西方的没落”。海德格尔一再强调，只有以笛卡儿理性哲学为代表之一的近代形而上学才是以人征服自然为目的的现代技术的基础，形而上学一开始就把“在者”当作某种与人相对立、外在于人的东西，也就是把所有“在者”都客观化了。显然，这与福柯的反笛卡儿主义是遥相呼应的。

二、福柯—哈贝马斯争论

哈贝马斯对理性批判家们的批判主要集中在《关于现代性的哲学话语》中，该书由12篇讲演组成，其中有两篇探讨福柯的思想。哈贝马斯声言，从黑格尔、马克思到尼采和海德格尔，从巴塔耶、拉康到福柯和德里达，理性批判家们矛头直指以主体性原则为基础并归结为目的合理性的理性，批判狭隘的启蒙的权威主义固守自我意识原则和主体性原则而导致内部自然和外部自然客体化。理性批判家们指控，“这种理性揭穿压迫和剥削之所有表面的形式，只是为了用无懈可击的合理性本身的统治来取而代之。主体性被膨胀为虚假的绝对，就由主体性确立起来的这个制度把觉醒和解放的种种手段转换成为对象化和控制的工具而言，这个体制在这种十分隐蔽的统治形式中就确立了

令人不安的免疫性”^①。然而,实践哲学及其理性概念同样陷入了困境,实践哲学“依然还是主体哲学的一个变种,它虽然没有把理性置于认识主体的反思当中,却把理性置于由行为主体发动的目的合理性中了。实际上,在行为者和可以感知、可以掌控的对象世界之间的关系之中,只能出现一种认知—工具合理性;而在这样一种目的合理性中,理性的一体化力量,即现在所说的解放实践,是不可能充分发展的”^②。而霍克海默和阿多诺只想澄清这一困境,却并不打算走出这一困境。当然,面对工具理性,他们已设置了“回想”(remémoration),以寻求见证了自然对其工具化作反抗或反叛的最小运动^③。哈贝马斯断言,《启蒙辩证法》根本就没有告诉我们如何才能摆脱目的理性的神话暴力。

莫伟民讲

由于客观化的自然和道德化的社会受控于颠覆性的权力意志或工具理性这样的神秘力量,因而尼采试图打破西方理性主义框架,对理性作去神秘化的批判,而这个批判本身却与理性境域无涉。尼采把理性当作十分隐蔽的权力意志。“由权力理论发动的种种去神秘化在自我指涉的理性批判的困境中,在变得总体的批判中,变得混乱不堪”^④。但是,“一旦与有效性相关的所有宣称都被撤销了,一旦种种评价都被归结为种种并不能说明任何有效性要求的权力要求,我们就看

① Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Éditions Gallimard, Paris, 1988, p. 67.

② Jürgen Habermas, *op. cit.*, pp. 79—80.

③ Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 83.

④ Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 118.

莫伟民讲

707 阿多诺

不到批判还能依据什么标准来做出种种区分呢？批判至少要在值得敬重的权力与值得鄙视的权力之间做出区分”^①。尼采的理论区分开“能动的”力与“反应的”力，也并没有使他走出总体理性批判的困境，因为批判攻击到了其自身有效性的种种前提。尼采的这个理论最多为走出现代性的视野准备了出口。如果任何一种理论工作都基于权力要求与有效性要求之间的绝对区分之上，那么，尼采的理论还缺乏任何根基^②。

由于发现尼采对霍克海默和阿多诺产生了重大影响，哈贝马斯对自己的良师表示出某种敌对态度。而福柯对尼采重新阐释并把霍克海默和阿多诺引为同道，使得福柯与哈贝马斯的分歧愈加彰显出来。哈贝马斯指控，由于理性批判拒绝抛弃自己的合理性，因而陷入了自相矛盾的境地。自尼采以降，理性批评家们一直在重弹尼采的老调，并陷入了无可奈何的尴尬场面，因为理性批判不可能既是批判的，同时又能使自己的标准不受批判。

哈贝马斯发现，霍克海默和阿道尔诺为“主体性的源初历史”所设定的基础结构，在每个细节上都与尼采的理论有着相似的地方。因而，同尼采一样，霍克海默和阿多诺也陷入了总体理性批判的困境，即合理性批判损害了自己的前提：“我们已经注意到总体化的、自我参照的批判的两个变种。霍克海默和阿多诺的尴尬与尼采所知的尴尬是一样的；实际上，倘若他们不想放弃最终去神秘化的结果并想继续从事批判工作，那

① Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 150.

② Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 153.

么他们必须保留一个标准,以说明所有理性标准的滥用。面对这个悖论,批判在自我兜圈子过程中迷失了方向”^①。哈贝马斯直言,《启蒙辩证法》根本就没有告诉我们如何才能摆脱目的理性的神话暴力。霍克海默和阿多诺之所以不能走出困境,是因为他们不能完全排除近代意识的哲学假定。从笛卡儿到康德的意识理论的基本概念中,和谐观念并不占有一席之地,而从斯宾诺莎和莱布尼茨到谢林和黑格尔的客观唯心主义又大肆滥用和谐观念,因此早期社会批判家们不能在和谐与反和谐之间的缝隙中求生存。哈贝马斯与霍克海默和阿多诺的分歧在于,哈贝马斯认为交往理论蕴涵了主体与客体之间存在着的工具理性、认知理性及其合理性形式,交往理论又包容于对话的主体间性理论,主体必须符合主体间性以达到相互理解和协调行动的目的。这样,哈贝马斯就从以意识为中心的意识哲学转到了以交往为中心的语言哲学,因而能够证明,除了主宰主客体之间的认知—工具合理性以外,还存在着“道德—实践的”和“审美—实践的”合理性形式。霍克海默和阿多诺的失误在于未能把社会生活世界的理性化与资本主义现代化过程的特殊病理学形式区分开来。

哈贝马斯认为,尼采和早期社会批判理论家们的困境也就是福柯的困境。哈贝马斯认为福柯没法用权力策略的多样性来取代马克思和弗洛伊德在启蒙运动传统中发展起来的关于压抑的权力的模式,这些权力策略相互交错、前后相继,并依照作为它们的特征的话

^① Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 152.

语构成和紧张程度而相互区分开来,而不能依据有效性标准来加以判断,这与人们用来有意识或无意识地裁决受控的冲突不一样^①。哈贝马斯的分析主要集中在福柯的权力观上,认为福柯的合理性批判主要基于尼采的权力概念之上。在福柯那里,权力概念起着一种双重的但不可调和的作用。一方面,他把权力看成构成的,即真理和知识的先验条件,因而它是一个先验的无人格主体的概念;另一方面,如同功能主义知识社会学家一样,他把权力当作经验历史分析中的一个纯描述术语加以使用。于是,如果说权力是任何知识生产的先验条件,那么福柯自己的思想最终也不过是另一种权力技术,它不能验证自己的活动,从而使自己的理性批判理论不能自圆其说。福柯经验分析的缺点在于,当它应用于复杂的现代社会现象时,由于缺乏范畴框架,它既不能回答社会秩序是如何可能的问题,也不能为个体和社会如何相关以及个体如何形成的问题提供答案。

在揭露了理性总批判的一系列自我矛盾以后,哈贝马斯设想在社会批判的基础上重构一种来之于社会和归之于社会的理性。除了塑造工具理性批判的基础之外,这种重构向他提供了生活世界实践的可能的和合理的理性化形式的先决条件。生活世界的目的从一开始就受制于交往合理性。由于“语言学转向”的准备工作,因此,我们只有改变交往合理性的范式,才能理解这一可能的思维方式。由于使用主客体模式,意识哲学的传统范式就不能逃避目的合理性概念,反而排

^① Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 153.

除了人们相互认可的解放合理性概念。生活世界的最大有效性只能产生于相互认可的行动。由于交往合理性不是先验派生的,因此其理论也就能充分意识到语言学交往的不确定性和偶然性。

福柯在从事理性批判时,主要参照了他正从根本上加以致疑的绝对理性,福柯充分意识到这样做所冒的风险。当他着手描述使得一系列话语群体内的“知识”成为可能的认识型网络时,难怪有人向他提出了异议。他之所以冒险,是为了强调认识型既有其必然性和确定性,又有其偶然性和不确定性,不要认为只要找到了必然性就万事大吉了,因为复杂的理论问题是绝不能一劳永逸地解决的。哈贝马斯认为,倘若福柯所使用的理论本身处于怀疑之中,那么他就不能批判地剖析他所描绘的任何合理性。应该说哈贝马斯的论证具有某种合理因素,因为批判理论应面对自己的理论前提,但是他并不懂得,福柯的怀疑精神与其说类似于“我对任何东西都不确信”这一自身无效的形式,倒不如说更像蒙田的“我知道什么?”(Que sais-je?)和康德的“我们能认识什么?”

哈贝马斯曾赞扬福柯“对理性惟一次向技术知识的分叉作了精妙的描述”,应该说这又是哈贝马斯对福柯思想的一种误解。因为福柯声明自己谈论的是理性的一种多重的、连续不断的分叉,一种丰富充足的分叉。福柯并不像哈贝马斯那样谈论理性成为技术理性的时刻,并不谈论理性朝着技术合理性转向的分叉时刻。福柯对合理性进行理性批判,并不意味着他拒斥理性,而是要撰写一部关于合理性的偶然的史,要明确和分析合理性的种种形式。种种合理性形式在某

莫伟民讲

福柯讲

莫伟民讲

福柯讲

个确定的时期支配着知识的类型、技术的形式和治理或统治模式。合理性的形式之和并不等于理性。合理性的任何给定形式都不是理性。因而，福柯认为人们没有理由可以说在知识的类型、技术的形式和治理或统治模式这三个领域中合理性形式正在崩溃和消失。福柯看不到合理性形式的消失，福柯看到的是大量的变革，看到其他合理性形式正在无休止产生。虽然合理性形式不能混同于理性，但也并不等同于非理性，因为合理性形式是以人类实践和人类历史为基座的，我们不可能在诸多方面指明一个惟一的合理性形式，多重的、具有不同形式的权力关系都有特殊的合理性形式^①。

在福柯眼里，种种合理性形式在某个确定时期支配着知识类型、技术形式和治理或统治模式。对技术的看法，福柯与哈贝马斯之间也存在着很大差异。哈贝马斯谈论三种技术：生产出物并对物作改造和操控的生产技术、使用符号体系的交往技术以及决定个体行为并强加某些目的性或目的的统治技术。而福柯则不仅强调精神病院和医院等机构制度对个体施加的统治技术，还认为在任何社会中存在着另一类技术：自我的技术。“种种自我的技术使得个体们通过他们自身在他们自己的身体、心灵、思想、行为上面实施某些操作，以期在他们身上产生改变、转换并达到某种完美、

^① Michel Foucault, "Structuralisme et poststructuralisme", *Dis et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 439—440, p. 447, pp. 449—450.

幸福、纯净和超自然力量的状态”^①。福柯以为，为了在西方文明中分析主体的谱系学，就必须不仅说明统治的技术，而且还要说明自我的技术，以及这两种技术的相互作用。然而，哈贝马斯完全忽视了自我的技术，更谈不上探讨自我的技术与统治的技术之间的相互关系了。从福柯把种种统治的技术当作研究权力领域的出发点，到随后福柯从自我的技术出发来研究权力关系，集中体现了福柯对这两种技术相互之间关系的重视。

莫伟民讲

[1994.10.17]

透过《主体与权力》一文^②，我们可以发现福柯与哈贝马斯在对权力的理解上也存在着很大的分歧。福柯认为哈贝马斯在区分统治、交往和有目的活动时并未看到这是三个不同的领域。由于福柯把权力看作是个体之间(或团体之间)相互诱发和相互回应的关系，所以，福柯认为权力关系、交往关系和客观能力这三者是不同的。福柯反对把权力理解成“能力”(capacités)，它施加在事物之上，提供改造、使用、消耗或摧毁事物的能力，这种权力诉诸于种种直接包含在身体中或由工具作中介的能力。福柯也把权力关系同通过语言、符号体系或任何其他的象征媒介传递信息的交往关系区别开来。虽然交往始终就是一个人作用于另一个人或其他人的某种方式，但种种能指要素的生产和流通之目的或结果却是种种权力效果，这些权力效果并不简单地就是这些能指要素的一个方面。无

① Michel Foucault, "Sexualité et solitude", *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 170—171.

② Michel Foucault, "Le sujet et le pouvoir", *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 233—235.

莫伟民讲

福柯

论权力关系是否通过交往体系，权力关系都具有其特殊性。当然，福柯也不是说这三个领域互不牵涉，福柯承认这三者实际上始终相互紧密交叉在一起，相互支撑，互为工具。这三类关系之间的协调既非千篇一律，也非恒常不变。这三者依据一个特殊的模式得以确立起来的形式、场所、境况是各种各样的。我们可以在权力关系同客观能力和交往关系的各种各样联系中把握权力关系。但福柯也认为存在着能力—交往—权力三者合而为一的整体。这个整体构成了福柯所谓的种种“戒律”。社会被戒律化，福柯指的是在生产活动、交往网络和权力关系游戏之间的调节配合愈来愈受到控制，愈加变得合理和经济。哈贝马斯认为，真理游戏能毫无障碍、毫无约束和毫无强制结果地在完全透明的交往关系中流通。这在福柯看来就是哈贝马斯赋予了交往关系一种“乌托邦的”^①功能。哈贝马斯看不到权力关系本身并非糟糕的东西，实际上，如果没有作为个体据以行为和决定他人行为的策略之权力关系，社会也将不复存在。

福柯要分析合理化与权力之间的关系。福柯并不总括地考察社会或文化之普遍的合理化进程，而是分析其在癫狂、疾病、死亡、犯罪、性等几个基本经验领域中的过程，福柯并不从权力的内在合理性观点出发来分析权力，而是通过种种策略的对抗来分析权力关系。从福柯有关事件和真理的话语中可以看到福

^① Michel Foucault, "L' éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 727.

柯是承认理性的存在和作用的,只不过认为这些理性是多种多样的,而且,作为权力的实施,这些理性是战术、策略上的。福柯坚定地认为自己并不是哈贝马斯等人所说的“非理性主义者”,福柯既反对把理性看成人类的希望,又拒绝把理性视作人类难以对付的敌人。他指出,合理化与政治力量的暴行之间存在着明显的关系,我们不该等待官僚机构或集中营来承认这种关系的存在。但问题是:如何看待这个明显的事实?我们要审判理性吗?依他看,没有什么比这更枯燥无味了。因为他认为:“首先,这个领域与有罪或无罪毫无关系。其次,把理性当作与非理性相反的术语加以诉求,荒谬透顶。最后,这样的审判会使我们陷入到专断的和令人厌烦的非理性主义或理性主义作用的圈套”^①。

在回答如何看待后现代主义这一问题时,福柯强调我们必须与一种极其普遍和肤浅的倾向作斗争,即规定头号敌人,似乎它总是我们要加以摆脱的主要压抑形式。因为这种简单化的倾向包含了一些危险的后果:一是倾向于探询幸福之种种廉价的、古老的或有点想像的形式,事实上这些幸福形式是人们在过去完全不曾拥有的;二是存在着由哈贝马斯提出来的问题——如果人们抛弃了如康德或韦伯的研究工作,那就会冒陷入非理性的危险。福柯对此表示完全同意,但同时,福柯认为我们今天所面临的种种问题极其不同。他认为自18世纪以降,哲学和批判思想的重大问

^① Michel Foucault, "Le sujet et le pouvoir", *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 224—225.

莫伟民讲

福柯

题总是并且将来还是回答这样的问题：我们所使用的理性(raison)是什么？它的那些历史结果是什么？它的那些界限和危险是什么？我们如何能作为理性的存在，作为幸运地注定实施一种不幸被种种内在危险所贯穿的合理性的存在而生存呢？这些是极难解决的关键问题。而且，如果理性是我们要加以消除的敌人这样的说法极其危险，那么，任何批判质疑这个合理性就可能使我们陷入非理性这样的断言也同样极其危险。福柯提醒我们不要忘记，种族主义正是在社会达尔文主义之浮夸合理性的基础上得以阐发的，并由此成了纳粹主义最为持久和最为持续的思想武器组成部分之一。当然，福柯这样的提醒无意批判合理性，而是要表明事情在哪个点上模糊不清的。这确实就是一种非理性，但它同时又是一种构成了某种合理性形式的非理性^①。福柯总结了自己与哈贝马斯之间的差异，哈贝马斯要发现一种先验的思维方式，以反对任何形式的历史主义，而福柯实际上更是一个历史主义者和尼采主义者。

哈贝马斯与福柯的分歧基于他们不同的语言观。哈贝马斯从实用角度把语言视为交往，认为交往总是含蓄地把目标指向有关真理、真实和规范性正义的有效宣称。这是哈贝马斯交往行为理论立论和据以批判理性批判家们的理论前提。这个前提显得很突兀，因为哈贝马斯在《现代性的哲学话语》中并未论证自己的语言观如何优于理性批判家们的语言观，并没有解

^① Michel Foucault, "Espace, savoir et pouvoir", *Diis et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 278—280.

决几种语言观孰优孰劣的问题。至于哈贝马斯把权力关系看作洪水猛兽,而认为交往关系能在社会中毫无障碍和强制地流通,这就难免被福柯指责为“乌托邦”。海德格尔把语言看作存在之家,德里达把语言看作修辞,而福柯则认为语言与人不能同时出场。福柯把话语与语言区别开来。陈述是话语的原子,话语是隶属于同一个散布体系的全体陈述;陈述及其群具有非语言的功能特性,主要使句子、命题、符号系列或图表这些单元与对象领域发生联系,并向这些单元提供一组可能的主体位置,话语是一种实践,起实践作用的话语关系体系是“在经济和社会机制、过程、行为方式、规范体系、技巧、分类类型和特征化方式之间确立起来的”^①。话语作为实践,能呈现出规则整体,能系统地形成话语所谈论的对象,这就使得话语不止是用符号来指称事物的语言和言语。可见,福柯所关注的恰恰就是哈贝马斯所并不关注的。福柯研究话语的出发点并非主体意识,而是匿名的话语规则。主体的散布以及主体与自身的断离能在话语整体中得以确定。

莫伟民讲

福 柯

三、理性与非理性:互补的旨趣

从古希腊至今的西方思想史,其主流是一部从“启明”、“蒙蔽”经由“启蒙”再到“解蔽”的历史,也是理性与非理性此消彼长的历史。笛卡儿理性主义哲学具有自由意志的理性主体把所有那些不符合新合理性要

^① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, p. 61.

求的思维、行动和存在方式从西方社会生活中排除掉了。当理性主义压抑非理性,给人类造成严重危害的时候,福柯让人们看到非理性与理性同样重要,打破理性主义造成的沉寂并恢复同非理性进行对话。然而福柯并没有否定理性,因为同非理性进行对话的另一方只能是理性,他不过是要理性放下架子,改变惟我独尊、盛气凌人的姿态。启蒙运动让理性占据了只有上帝曾经享有过的至尊地位。哲学家们不能再重蹈覆辙了。福柯为非理性争得一席之地而振臂高呼,但非理性并未取代理性而居于至高无上的地位。其实,福柯甚至于主张没有必要人为地作理性与非理性的区分。这样的区分往往是站在某个或者是理性或者是非理性的立场上做出的,本身就融含着对另一方的偏见和拒斥。

理性与非理性之间存在着互补的哲学旨趣。这不仅表现在理性离开了想像、直觉、情感和意志往往寸步难行,而且还体现在有时候真理出自非理性者之口。福柯理性批判的独特贡献在于他明确拒绝启蒙运动的“敲诈”,即你要么接受启蒙,从而继续停留在理性主义传统中,要么批判启蒙,从而设法摆脱理性原则,陷于非理性的泥潭。这种非此即彼的思维方式长期以来统治着哲学家的理论构想,只要有人敢说理性的坏话,有人敢批判理性,有人质疑启蒙运动的精神,就立马给他扣上“非理性主义”大帽子。扣帽子的理由还显得极其冠冕堂皇:你总不能在批判理性时而使自己的前提免于批判吧!言下之意就是理性批判哲学的前提还得是理性。看来启蒙运动主体理性原则的至上地位依然神圣不可侵犯。纵观西方哲学史和基督教史,上帝

存在,上帝至尊地位的确立,都是通过存在论证明推演出来的。理性的至尊地位又是如何得来的呢?启蒙运动本意是要开启宗教信仰之蒙蔽,竟然走向了其反面,创造了理性的蒙蔽,祭起了理性信仰的法宝。为何想像、直觉、情感和意志就不能成为理性批判的前提呢?难道想像、直觉、情感和意志就必定与有效性和真理无关吗?福柯要我们必须避免将启蒙运动与人文主义混为一谈的历史和道德的混淆。启蒙运动是发生于18世纪末欧洲的复杂历史事件,而人文主义则是一个总是与价值判断相联系的主题,或一组在几个场合、在欧洲社会历史上反复出现的主题。在18世纪,人的问题、人类的问题、人文主义者的问题是重要的,但这并不取决于启蒙运动自认为是人文主义。启蒙运动时期的遗产极为可疑,启蒙运动对理性的确信成了危险的幻想。

莫伟民讲

1986.10.15

在福柯看来,启蒙运动的问题或理性的问题,作为历史的询问,以或多或少隐秘的方式贯穿着从康德直至当代的所有哲学思想。一个启蒙了的精神气质并不产生于对启蒙运动时期的教条的盲目信仰,而是源自它对现时代进行永恒批判的渴望。福柯毕生致力于把独一无二的、至尊无上的、绝对必然的合理性形式离析为只是众多理性中的一个可能的、偶然的合理性。理性是自我创造和不断分叉的,福柯据此分析了种种合理性借以相互产生、相互对立和相互伴生的不同基础、不同路数和不同形态。从一元到多元,从同一到差异,从绝对到相对,从确定性到不确定性,从中心化到非中心化,更是人类思想史在当代发展的一大趋势和理论建构模式的新动向。理性批判史也不能不与之大体相

对应。前车之鉴，过犹不及。我们希望这个流变趋势并非是从一个极端走向另一个极端。人类思想史不应该上演为了解除非理性的蒙蔽而对非理性群起而攻之一幕。

莫伟民讲

福柯

福柯批判理性，分析作为合理性的无所不在的权力关系如何被理性化，批判人文科学在理性化过程中所起的帮凶作用，这并不是为了排斥乃至否定理性，而是要对至高无上的、专横跋扈的、恶性膨胀的理性力量作一种不偏不倚的反拨和矫正。实际上，在他的话语中，事件和真理的展开都离不开理性。福柯只是认为理性作为权力的实施应该是复数，而非单数，应该是多种多样的关系体系，而非本质力量。无可否认，人类的认识、思想和现实活动都包含有理性与非理性这两个因素，我们应返回理性与非理性浑然一体的历史原点。

福柯的人文科学考古学

一、“认识型”与“间断性”

二、人的“虚”与“实”

福柯的扛鼎之作《词与物》是“一部关于新思想的伟大作品”（德勒兹语）。《词与物》无疑是西方文化考古学家福柯最重要的代表作。这不仅是因为《词与物》对自文艺复兴以来直至 20 世纪初的整个西方文化和知识史都作了细致入微的、富有创见和深度的梳理和剖析，而且更因为它从根本上驱除了笼罩在当代知识形式的决定性条件之上的人类学主体主义的迷雾，批判了笛卡儿，尤其自康德以来二百多年西方哲学传统的先验意识哲学和主体主义。

《词与物：人文科学考古学》设法分析的，既不是由文化的基本代码为每个人确定的经验秩序，也不是对这个经验秩序进行思考的科学理论或哲学阐释，而

莫伟民讲

福柯《词与物》

是介于这两者之间的更加真实、原始和基本的秩序经验。福柯要弄清楚在16世纪以来的西方文化发展中，人们为了建构在语法和语文学、自然史和生物学、财富分析和政治经济学中所使用的那种实证的知识基础，人们曾在时空中认可和设定了哪种秩序形态。《词与物》旨在重新发现人类认识 and 理论的可能基础，知识得以在其中确立的秩序空间，并为观念的显现、科学的确立、经验的哲学反思和合理性的塑成和消失提供历史先天性基础。但《词与物》所要做的工作并不类似于观念史或科学史，而是要阐明那个已撇开了任何理性价值或客观进步的认识论领域，即认识型（l' épistémè），并认为应该把知识空间内那些已经产生了各种各样经验认识的构型揭示出来。于是，“所涉及到的，如其说是传统意义上的一种历史，还不如说是一种‘考古学’”^①。

一、“认识型”与“间断性”

然而，福柯曾特地指出，他所讲的“考古学”并不确切地指一门学科，而是指重构和考查作为认识、理论、制度和实践之深层的可能性条件的知识。如正是有关癫狂与非癫狂相对立、有序与无序相对立的某种知识才使大禁闭中心在17世纪末的欧洲有可能开设。考古学就是要寻找这样的知识。而且福柯从未想撰写人文科学的一般历史，也不想对科学的可能性作一般

^① Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Éditions Gallimard, 1966, p. 13.

的批判。“《词与物》的副标题不是人文科学惟一的考古学(l'archéologie),而是人文科学的一种考古学(une archéologie)”^①。这不仅敞开了学者特有的谦逊的胸怀,即他“不是那类对或想对无论什么样的科学都拥有真理话语的哲学家”,而且还亮明了福柯一贯的拒斥立场,即他完全否认有什么科学的科学能在整个科学中发号施令,起着普遍裁决、判决和见证这样的作用。

莫伟民讲

福柯在《词与物》中所探讨的这一种考古学,已经揭示了在17世纪中叶和19世纪初发生在西方文化的认识型中的两个巨大的断裂。西方理性在发展过程中所经历的第一次断裂标志着文艺复兴时期的终结和古典时代的开启,标志着能构建知识的相似性原则被同一与差异原则所取代,标志着阐释被分析所取代,标志着词与物从同一走向分裂,书写不再是世界的散文了。第二个断裂则标志着古典时代的终结和现时代的开端,那时表象理论、语言都消失了,同一与差异被有机结构所取代;人(l'homme)只作为物之序中的一条裂缝而首次进入西方知识领域,人类学产生了,并且适合于人的人文科学的空间也打开了。

因福柯并不像人们通常所做的那样热衷于那些与哲学相近的、能在发展过程中连续不断地涌现出真理和纯理性的崇高的、严密的和具必然性的科学(如数学、宇宙学和物理学),所以,《词与物》对“知识的匿名

^① Michel Foucault, “Questions à Michel Foucault sur la géographie”, 1976, *Dits et écrits*, III, 1976—1979, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 29.

的间断性”的考察，完全是聚焦于那些因涉及到生物、语言或经济事实而被人认为是具有偶然性的经验对象的科学。从普通语法到语言学，从财富分析到政治经济学，从自然史（或博物学）到生物学，无不都是经验科学。《词与物》的初始假说就是：经验知识在特定的时空也可以是有明确的规则的，谬误与真理都可以遵循某个知识译码的种种法则，非形式化的知识的历史本身也拥有一个体系。当然，《词与物》并不是想在特殊类型的知识或观念体系的基础上重构大时段的时代精神和世界观，而只是一种严格的“区域性的”研究，描述特定时期特有的认识论空间^①。

对博尔赫斯所引述的某部中国百科全书的动物分类法的解读，是促使福柯撰写《词与物》的主要动因，从而使福柯认识到确立物之序的重要性和艰巨性。福柯曾说过，他“在《词与物》中想从事的是秩序的历史，说的是一个社会借以思考事物间的相似性的方式和事物间的差异借以能被把握、在网络中被组织并依据合理图式而被描绘的方式”^②。因而，《词与物》考察有关词（语言）与物（实在）的秩序的不同观念体系，分析纯粹的秩序经验和秩序存在方式的经验，撰写“认识型”在不同时期所经历的基本上是间断的历史。

《词与物》中使用的“认识型”，指的是在某个时期存在于不同科学领域之间的所有关系。科学之间或各种部门科学中的不同话语之间的这些关系现象，就构

^① Michel Foucault, “Préface à l' édition anglaise”, 1970, *Dits et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 7—8.

^② Michel Foucault, *《Les Mots et les Choses》*, 1966, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 498.

成了福柯所说的一个时期的认识型。因此,福柯的认识型与康德的范畴毫不相干^①。作为不同科学之间的关系集合,认识型就是西方文化特定时期的思想框架,是“词”与“物”借以被组织起来并能决定“词”如何存在和“物”为何物的知识空间,是一种先天必然的无意识的思想范型。

于奇智兄曾认为,福柯的历史先天性和档案是认识型的具体化,而认识型又是话语的具体化^②。这种看法是值得讨论的。从总体上说,于先生在强调福柯主要术语前后变化的连贯性时,却忽视了其差异性。且不说福柯喜好不停地进行别种思考和面目全非的写作,福柯也不愿看到《词与物》因使用了“认识型”、“语言”这样的词而被人看作是结构主义的作品,不愿看到因自己的人文科学考古学使用了“认识型”而被别人看作是依据文化总体性作出的。因而,在三年后的《知识考古学》的“前言”中,福柯承认包括《词与物》在内的先前的著作并没有很完善地挣脱最后的人类学束缚,《知识考古学》并不是对《词与物》的复述或确切的描写,而是在很大程度上不同于《词与物》的,它“还包括不少的纠正和内部批评”。纠正工作的重要方面就是转换术语,如用“话语”来替代“语言”,用“话语实践”来取代符号的指称作用,用“话语”的重要性来取代“认识型”的重要性。“话语”是不能还原为语言或言语的,“历史的先天知识”要说明的是,“话语

莫伟民讲

词与物

^① Michel Foucault, “Les problèmes de la culture, un débat Foucault-Pretri”, 1972, *Dits et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 371.

^② 于奇智:《哲学研究》,1998年第3期。

并不只具有意义或真理,而且还具有历史,有一种并不把它归于奇异的生成变化律这样的特殊的历史”^①。“我们可把一组属于同一个话语构成的陈述集合称作话语……我们可以确定这些有限陈述的一组存在条件……话语通体都是历史的……”^②。这样的陈述体系就构成了“档案”,“档案对处于各种各样存在之中的话语作区分,并详细说明话语特有的延续”^③。很显然,“话语”直接就是由构成为“档案”的陈述构成的,具有特殊历史的“话语”并不比“认识型”更抽象;作为无意识的知识总体的“认识型”不可能是“通体皆历史的”话语的具体化,“档案”和“认识型”并非“话语”的产物。

必须说明,虽然《词与物》也使用“话语”,但此“话语”非彼“话语”,它指的是起着表象作用的“古典语言”,在西方知识史上是与人水火不相容的和交替出现的。福柯恰恰要批判西方哲学史传统的“基础主体的论题”、“对立的论题”、“初始经验的论题”和“普遍中介的论题”都忽视了话语的“实在性”:“话语实在性在哲学思想中被忽视这一非常古老的做法,在历史进程中已呈现出许多形式”^④。于是,福柯要质疑西方的真理意志,恢复话语具有的事件的特性,最终消除能指的统治权。

另外,如果说历史先天性和档案是认识型的具体

① Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 1969, p. 168.

② *op. cit.*, p. 153.

③ *op. cit.*, p. 171.

④ Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Éditions Gallimard, Paris, 1971, p. 48.

化,那该如何看待权力与认识型之间的关系?从福柯后来提出“权力—知识”这一合二为一的概念来看,我们是否也要把权力看成是认识型的体现呢?我以为这可能是有欠妥当的,因为“自《监督与惩罚》以来,认识型已被权力所取代^①。

再有,我们似乎没有理由说“间断性”比“认识型”更重要?我们记忆犹新的是,当法国某本词典把福柯称作“一位把历史理论莫基于间断性的哲学家”感到目瞪口呆。因为福柯并不想高呼“间断性万岁”,而只是想知道为何在某些时候,在像生物学、政治经济学、精神病学和医学等的经验知识中,会发生与人们通常具有的平静的和连续的景象不同的突然中断、加速的发展和转型^②。间断性只是不同认识型之间的分水岭,而非西方知识发展过程中的里程碑。福柯在《词与物》中明确说过,间断性只是思考方式突然终止和改变这样的事实。福柯是要让人们在考古学层面上看到,欧洲实证知识体系(*le système des positivités*)并不是从文艺复兴一帆风顺地发展到现代的,而是在18世纪末和19世纪初统统发生了变化。这个变化并非西方理性取得的进步的结果,而只是说明了物的存在方式以及对认识前的物进行区分的那个秩序发生了深刻的变化^③。同时,考古学分析还表明,在同一个认识型内部,如在整个古典时代,表象理论与语言理论、自然

莫伟民讲

91

① Carlo Freccero, “Savoir et pouvoir à l'ère de la vidéo”, *Magazine littéraire*, N°325—octobre 1994, p. 32.

② Michel Foucault, “Entretien avec Michel Foucault”, 1977, *Dits et écrits*, III, 1976—1979, Éditions Gallimard, 1994, p. 143.

③ Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Éditions Gallimard, 1966, p. 14.

秩序理论和财富及价值理论是相一致的。

二、人的“虚”与“实”

《词与物》的主旨之一就是批判福柯所深恶痛绝的200多年的近现代西方哲学的主要理论形态——即人类学主体主义。福柯始终怀疑和敌视那个至高无上的、起构造和奠基作用的、无所不在的主体。

莫伟民讲

70116-47017

在《词与物》出版的同一年，福柯曾回忆自己在20世纪50年代初就已经非常远离萨特和梅洛-庞蒂的存在主义的主体哲学了，从对生活、政治存在的激情转到了对概念和“体系”的热情。《词与物》设法阐明的就是这样作为关系集合的体系。这些关系把事物联系在一起，但又独立于事物而维持着、转化着。这个体系还先于人及其一切活动而存在着，人们的任何行为都受制于一个随着时代和社会的变化而变化的理论结构、体系。“这个无主体的匿名体系是什么呢？谁在思考呢？‘我’已经爆裂了（请看现代文学）——这是发现‘有’（il y a）。有一个集合名词，即有人、人们（on）。以某种方式，人们又回到了17世纪的观点，差别在于：不是把人置于上帝的位置，而是匿名的思想，无主体的知识，无身份的理论……”^①。

福柯之所以发动对主体哲学的批判，这不仅是因为20世纪50年代发生的一系列政治事件导致福柯的政治理想破灭了，而且还有深刻的思想上的动因。因

^① Michel Foucault, "Entretien avec Madeleine Chapsal", 1966, *Dis et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, 1994, pp. 513—515.

为福柯认为科学话语的历史分析最终应属于话语实践理论，而非属于认识的主体理论^①。

福柯的批判首先聚焦于近代主体哲学的创始人笛卡儿的理性主义。在古典时代，以笛卡儿理性主义为代表的西方文化的大写理性的独白把癫狂压制到沉默无声的地步。作为社会底层的发掘者和辩护者，福柯非常关注癫狂曾被捕捉、被剥夺资格、被禁闭、被鄙视和诋毁的方式。福柯批判西方大写的理性，是为了改变因癫狂受抑制而造成的理性独白的局面，是为了替非理性争得应有的权利，为了恢复理性与非理性的对话。这并不是要否定任何理性的作用，而是希望人们从理性化与人类暴行的关系中感悟到什么。

如果说福柯的批判对象，在古典时代是笛卡儿的理性主义的主体哲学，那么，在现时代，从康德和18世纪末起，就是人类学了。由于从17世纪中叶至18世纪，对语法或财富体系作研究时，只需通过能对物之序作表象的话语，而无需通过人文科学，所以，人在古典知识内部并不存在。只有从19世纪初起，当话语失去了它在古典知识中曾经拥有的组织作用和对经验世界的法则力量时，人才存在，人文科学才产生。也就是说，人的存在与话语的存在是不相容的，人之序与符号之序是不相容的，活着的、劳动着的和讲着话的人只存在于话语消失的地方。由于现代哲学把对人的有限性所作的经验分析误当成了对人的无限本质所作的先验分析，所以，现代哲学就陷入了“人类学沉睡”之中。

莫伟民讲

福柯讲

^① Michel Foucault, "Préface à l' édition anglaise", 1970, *Dits et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, 1994, p. 13.

通过存在论寻根,通过对心理主义和历史主义进行批判,通过语文学批判,都可以把现代思想从人类学昏睡中唤醒过来。因为在19世纪,以人为经验对象的人文科学(如社会学、心理学)是在“知识三面体”(一是数学和物理学这样的演绎科学,二是语言学、生物学和经济学这样的经验科学,三是哲学)的夹缝中生存的。由于现代思想不能使这三者各居其位、各得其所、各司其职,所以,就容易使这三者陷入人文科学、进而陷入“人类学主义”的危险之中。由于这三者的界限是模糊不清的,所以,人文科学的疆域和对象也是易变的,人文科学势必被精神分析和人种学这样的反人文科学所取代。精神分析和人种学都不停地“拆解”那个在人文科学中创造和重新创造自己实证性的人,它们并不询问人本身,而是询问通常使得一种有关人的知识成为可能的区域。福柯借用列维-斯特劳斯就人种学所说的话来说精神分析和人种学:即它们消解了人(elles dissolvent l'homme)。人从不存在到存在再到消失,这都是西方认识型的知识的基本排列发生变化的结果。

按照福柯的说法,康德虽实施了哥白尼革命,但又认为“自在之物”不可知,所以,康德的批判哲学变成了人类学。福柯所说的人类学并不是通常意义上的一门特殊学科,而是指使得哲学问题全都置于人类有限性(*la finitude humaine*)领域之内这样一个哲学结构。人类学的典型特征就是把知识的可能性与理性的界限、人的有限性联系在一起,也就是说,自康德以来,人们不再是从无限或真理出发来思考人的问题的。“如果人们只能对作为一个自然人(*un homo natura*)或

作为一个有限存在(un être fini)的人进行哲学思考,那么,整个哲学从根本上讲难道都不将是人类学吗?此时此刻,哲学就成了文化形式,在这种文化形式内部,所有人的科学都是可能的”^①。福柯显然是说,康德的基于有限自然之上的先验是不可能成为无限的真理的。

由于主张有限先于无限或在企图有限的基础之上妄求无限,胡塞尔和萨特与康德就处于同一个人类学构型之中。作为先验主体哲学,现象学的做法在福柯看来是存在问题的。无论是意向性理论、意义理论,还是先验还原,现象学都不恰当地向有限的意向主体提供了“绝对的优先权”,向有限的意向活动提供了构建一切的作用,以至最终陷入了先验意识之中。福柯与存在主义也注定要发生冲突。萨特的“自为的存在”赋予“自在的存在”意义,人为世界万物的意义都是由人、意识、反思前的我思赋予的。对萨特而言,人(或意识)既是意义的读解者,又是意义的操作者和实践者。

人类学或意识哲学幻想在有限之上构建出无限,把有限当作无限来加以把握,把有限毫无限制地上升为无限了。在福柯看来,从16至18世纪,尤其在古典时代,由于西方文化受制于“神、事物间的相似、空间法则”,受制于“肉体、激情和想像”,由于占统治地位的大写的话语存在着,所以,人就不存在,也就谈不上人的有限与无限了,也就不可能有人类学的立足之地。

莫伟民讲

福柯

^① Michel Foucault, “Philosophie et psychologie”, 1965, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, 1994, p. 439.

莫伟民讲

700440

人只是现时代的“特产”，因为现时代把人类存在建构为可能的知识对象，人本主义运动也是始于19世纪末的。人类学主义贯穿于整个现代西方意识哲学之中，其中在现象学和存在主义中更是根深蒂固。现时代的人，作为生活着、劳动着和讲着话的存在，就是有限的，因为人受制于劳动、生命和语言，人的具体存在的规定性体现在它们之中。然而，现时代的意识哲学看不到这一点，硬是把人的有限性遮掩起来了，故意或无意地把有限的人当作谈论一切问题的基础；硬是把无限的、绝对的、创造者的角色归之于有限的人，让有限的人不堪重负、膨胀欲裂；硬是在抛弃了真正的无限之后，还乐观地梦想着进行一次从有限到无限的跃迁。

自从人在现时代存在起，有限性就是人具有的一切，只是被现代意识哲学人为地掩盖掉了。因而，福柯在《词与物》中所要作的，就是要表明在18世纪末和19世纪初人是由哪些部件和片断组成的，要恢复人在现时代具有的有限性、有限的身份、地位、作用，把人从无限拉回到有限。人的有限性，因涉及到人在生命、劳动和语言等方面的经验领域，因而本来是具体的。福柯阐明并要加以恢复和维护的正是人的这种具体的有限性。然而，从康德直至现象学和存在主义的近现代意识哲学，由于把名不副实的无限作用赋予给有限的人，所以，在损害人的有限性的本来面貌时，也损害了这个有限性的具体性。于奇智兄曾认为从康德、黑格尔到胡塞尔的哲学都是为了使人“实”起来，“福柯在这个‘实’字上大做文章”^①。我以为实际情况可能

① 于奇智：《哲学研究》，1998年第3期。

正好相反。《词与物》的主旨表明，福柯之所以要批判近现代意识哲学，主要是因为它使本是“实”的人的有限性“虚”掉了，福柯要做文章的，应该是这个“虚”，而不是这个“实”。于兄似乎搞反了。而且，按照于兄的理解，人本来是“虚”的，是福柯“用经验来充实”人的；由于“福柯为人恢复了劳动权、生存权与说话权”，所以，人就相当充实了。应该说，这并不完全符合福柯所描述的人诞生和发展的过程。实际上，且不说人本来就是“实”的，因为人一经诞生就是生存着的、劳动着的和讲着话的存在，人一经存在就是“实”的。福柯让人“实”起来和更加“实”起来，这一提法就不是很恰当，因为人从不存在、存在到消亡这整个过程都是认识型转换所使然，是由考古学突变导致的知识排列发生变化的结果，人的科学的发展最终导致人的消失，这些岂是福柯所能为之的。

在反对笛卡儿以来，在放弃寻求放之四海而皆真的永恒真理上，尤其是反对自康德以来二百多年的传统先验哲学上，福柯的“人之死”与尼采的“上帝之死”是血脉相连的，福柯认为“尼采质疑了笛卡儿和康德含义上的主体的至上性或确切地说主体的特权，质疑了作为意识的主体的至上性或特权”^①。由于福柯坚持认为认识功能的结构、规则是出现在历史进程中的，不同的主体是处于历史进程中的，所以，从笛卡儿、康德、胡塞尔、直至萨特和梅洛-庞蒂，尤其是从 17

^① Michel Foucault, "Les problèmes de la culture, un débat Foucault-Preli", 1972, *Dits et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, 1994, p. 372.

直至 20 世纪的绝大多数西方哲学家就都武断地在先验层面上把主体与意识等同起来了。这样,在福柯眼里,西方哲学从笛卡儿开始就误入了歧途。

福柯欣赏尼采在不预设认识主体存在的前提下,用一种话语类型对主体本身的构成作了历史分析,欣赏尼采否认认识与认识对象之间存在着由上帝确保的和谐统一,欣赏尼采因看到认识与本能之间存在着的决裂、奴役和权力关系,进而否认上帝的存在、统一的和至高无上的主体的存在,欣赏尼采把知识与权力结合起来考察。这样,在福柯眼里,尼采就第一个开始把西方哲学从人类学沉睡中唤醒了,尼采为以后哲学的发展指明了道路,提出了继续努力的使命,于是,当代哲学在此基础上就可继续进行思考了。

虽然德里达在《论文字学》中同福柯一样主张作为第一主体的作者应在写作体系中消失,但德里达并没有接受福柯的与现代认识型相伴而生的“人之死”,而是提出了在“出场形而上学”内部的“人的界限”,认为主体的身份是“分延的”。

批判先验主体的奠基作用和构造作用,这在福柯看来是非常重要的,因为倡导历史连续性、进步甚至解放等总体历史观的历史主义就是事先假定了先验主体的这个作用,连续的、不中断的历史是与意识的统治权形影相随的。因而,福柯批判基于西方大写的理性之上的“真理目的论”和“理性因果链条说”,批判观念史所谓的“起源说”、“连续说”和“总体化”。在《词与物》中,福柯发掘历史的间断性的可能性,就是为了抑止主体的先验构造和奠基作用,表明知识史和思想史的展开是无先验主体的,是匿名的,是无身份的。间断

莫伟民讲

福柯

性是指这样一个事实，即“有时候，在几年之内，一种文化不再像它以前所想的那样思考了，而开始思考其他事物，并且以不同的方式思考”^①。福柯发掘间断性、断裂、界线、裂口、个体性、力量关系等，主要都是为了杀死把人类意识看作一切生成和一切实践的原初主体这样的传统哲学家的大写的历史的神话。在这方面，福柯毫不犹豫地站在康德、黑格尔、马克思、哥德曼、卢卡奇、狄尔泰、19世纪的黑格尔主义者、霍克海默、萨特等人的对立面。

莫伟民讲

福柯欣赏尼采的“谱系学”或“真实的历史”。因为它能区分、分离和分散事物，能释放歧异性和边缘因素，能让间断性在主体身上穿行和涌现，它所依据的是充满着机缘的力量关系的逆转和权力的侵占，所强调的是界限、断裂、个体化、起伏、变化、转换、差距，所突现的是无先验主体的、分散的、散乱的、非中心的、充满着偶然性的多样化空间。哈贝马斯曾形象地解读福柯所发掘的“真实的历史”：它是一座由任意的话语形式构成的移动着的冰山，这些话语形式前后涌动、上下起伏，不停地变化和重组，而无连续性。

^① Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Éditions Gallimard, 1966, p. 64.

第四讲

莫伟民讲

福柯

福柯的反人类学主体主义和哲学的出路

- 一、批判笛卡儿理性主义
- 二、批判康德的人类学
- 三、寻找出路

尽管福柯一生的注意力大多集中在像癫狂者、犯人、性倒错者等这样的另类人身上，但福柯正是在癫狂、犯罪、性这些很少有人问津的边缘文化领域中发现了自笛卡儿以来西方文化传统根深蒂固的哲学基础，即人类学主体主义。福柯所做的，就是要反对和破除作为西方文化传统支柱的大写的西方理性。因而，在哲学领域中，首当其冲的就是肇始于笛卡儿的理性主义和康德的人类学主体主义。如果笛卡儿和康德的哲学成了问题，那么，整个近代哲学就岌岌可危

了。福柯对近代哲学传统的批判否定是全方位的、毁灭性的和一以贯之的，是他哲学思想的主干和核心。

一、批判笛卡儿理性主义

在《癫狂与非理性》中，福柯讨论的问题有：理性与癫狂、理性与非理性的区分，癫狂的经验，心理学和精神病学的产生和发展，古典拘禁体制的废除与疯人院的诞生。福柯在重点考察古典时代（17世纪上半叶—18世纪末）癫狂的命运时，追溯并挖掘到了人们对待癫狂的理智态度背后的哲学基础，即笛卡儿理性主义。

如果说巴黎总医院只是从肉体上把癫狂者禁闭起来了，那么，笛卡儿的《第一沉思》则从精神上把癫狂从理性生活中排除出去了。笛卡儿的“我思故我在”把存在（“我在”）、个别主体（“我”）和意识（“我思”）三者都等同起来了，排除了作为无意识现象的梦和癫狂，作为共同体现象的语言，变动不居的历史经验。“笛卡儿在据以迈向真理的运动中使得非理性的抒情表达成为不可能”^①。因而，笛卡儿的排斥态度是古典时代对待癫狂的典型态度。

福柯是通过比较不同时代的人们对待癫狂的截然不同的态度得出以上结论的。在文艺复兴时期，理性与癫狂之间相互对话、相互交谈，类似李尔王与他的愚人。疯人是乘坐“愚人船”航行在各城镇之间，过着轻松的流浪生活。癫狂是理性的永恒陪衬。但在古典时

莫伟民讲

901064117

^① Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*. Éditions Gallimard, Paris, 1972, p. 535.

莫伟民讲

期,这样的对话不存在了,而只有理性的独白了。疯人被禁闭起来了,禁闭代替了乘船航行。“通过一种奇异的巨大力量,古典时期将把文艺复兴刚刚释放其声音但早已控制其暴力的癫狂变得静默无言”^①。笛卡儿在《沉思录》中断定思考中的我,思想的主体不可能发疯,从而把癫狂排除在理性运作之外了,癫狂被置放在一个受排斥的区域里,只有等到黑格尔《精神现象学》才获得部分的解放。“笛卡儿怀疑的道路似乎见证着,在17世纪,非理性的危险似乎已被驱除,癫狂已被置于那个主体持有的获得真理权利的属地之外了:对古典思想来说,这个属地就是理性本身。从此,癫狂被驱逐了”^②。古典时代已失落了文艺复兴时代曾经拥有的不合理的理性和合理的非理性这样的体验。福柯进一步指出,禁闭的功能与治愈疾病毫无关系。禁闭是出于经济或政治上的动机,而非出于医学上的动机。也就是说,在当时,癫狂者不被当作病人。只是到了现时代及其以后的岁月里,随着精神病学的出现,癫狂才被当作精神的疾病。癫狂者的肉体不再像在古典时代那样受到理性的非人待遇,但癫狂者的心灵却被理性这一巨大的道德监狱牢牢控制住了。

福柯反对古典时代在对待癫狂时所表现出来的笛卡儿理性主义二元论思维模式。古典时代大禁闭把所有表现性自由的人,无论是性病患者、同性恋,还是放荡者、挥霍者都当作是非理性者加以关押。在福柯看来,

① Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Éditions Calimard, Paris, 1972, p. 56.

② Michel Foucault, *op. cit.*, p. 58.

在当时，癫狂者、乞丐、流浪汉、犯人、性倒错者、懒汉等“非理性之人”都是理性之人的对立面。古典时代的人们从自己即理性的角度把癫狂意识作为自己的对立面，并依据集体的规范来排斥癫狂。这样，在肉体上讲，病人被排除在生活共同体之外了；从概念上说，癫狂被排除在理性生活之外了；从道德上讲，由于非理性之人都具有一个共同特征即懒散，而懒散被看作最邪恶的形式，所以，癫狂还受到资产阶级社会道德规范的谴责。“在不到半个世纪的时间里，癫狂与世隔绝了，并在禁闭堡垒中受制于大写的理性、道德规则及其单调的黑夜”^①。癫狂者从理性那儿受到的这些“礼遇”，也是穷人、性倒错者、纵欲者、犯人、渎神者等其他非理性之人受到的待遇。理性先确立起自己的权威、自主性，甚至至高无上性，然后，再树立起自己的对立面，即非理性。由于理性一开始就把自己设定为正常者、正义之人和秩序的象征，显然，理性的对立面就是反常者、邪恶之人和无序的象征。这是一种非此即彼的思维方式，即如不是理性那就是非理性，而非理性是要坚决予以排斥的。

莫伟民讲

FOUCAULT

《癫狂与非理性》是关于差异的历史。在古典时代那里，如果说理性是“同”，那么，很显然，包括癫狂在内的非理性就是“异”。如果说我是“同”，那么，他人就是“异”。实际上，“同”与“异”或“同一”与“差异”始终是西方哲学所讨论的重要话题之一。就福柯而言，他始终全力以赴要做的，就是要使以往哲学家在

^① Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Éditions Gallimard, Paris, 1972, p. 91.

同与异之间划定的泾渭分明的分界线变得模糊和脆弱,从而在此基础上动摇和破除这个传统区分,使得“异”能在“同”之中浮现出来。虽然《词与物》是关于“同”、“同一”的历史,但福柯在书中也主要是为了破除西方人“关于同(le Même)与异(l'Autre)的上千年的做法”^①。改变西方人自己的思想体系所具有的局限性,使西方人的思维熟悉相异的物的秩序体系。

莫伟民讲

福柯反对自笛卡儿以来的二百年西方哲学把主体看作最高的权威,反对在先验主体的基础上从事哲学思考。作为理性批判者,福柯的立场和角度显然不是理性。但是,他之所以要批判理性,也并不是为了拒绝对理性、否对理性,而是为了改变非理性的屈从地位,为非理性据理力争,为非理性争得与理性同等的权利、同等的地位,使非理性与理性并等相处。

显然,福柯是承认理性的存在和作用的,作为权力的实施,理性都参与了话语中事件和真理的生产和增多。但是,福柯并不认为理性就是人类的希望,因为理性化(la rationalisation)与政治权力的暴行之间的关系十分明显。“理性化”这个词是危险的。那是否要审判理性呢?他的回答也是否定的:在他看来,没有什么比这更枯燥无味了。因为这不是法律上所讲的有罪无罪的问题,因为人为地把非理性设定为理性的对立面是毫无意义的,因为福柯拒绝陷入发挥理性主义者或非理性主义者作用的圈套中去^②。虽然福柯反对把理

① Michel Foucault, *Les Mots et les choses*: Gallimard, Paris, 1966年, p. 7.

② Michel Foucault, *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, “Le sujet et le pouvoir”, 1982, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 224—225.

性看作人类的救星,但他并不认为理性是难以对付的。对付理性的方法,无非就是要避免理性曾经用来对待非理性的方法。或者说,只是从理性那里夺取曾经被理性长期占有的本应属于非理性的地位和作用。哲学的中心问题始终就是要弄清楚我们所使用的大写的理性是什么?造成了什么样的历史后果?具有什么样的局限性和危险性?

总之,福柯这个强烈的问题意识表明,在理性日益膨胀的近代哲学中,福柯所要摧毁的就是西方大写理性的绝对权威,旨在对至高无上的、专横跋扈的理性力量进行一种不偏不倚的反驳和矫正,从而避免以后重蹈理性由于过于膨胀而走向非理性的覆辙。从这个意义上讲,福柯远不是一位对理性抱有偏见的虚无主义者和相对主义者。

莫伟民讲

JUN 6 1992

二、批判康德的人类学

如果说在古典认识型中,哲学具体表现为理性主义,那么,在现代认识型中,哲学就表现为人类学了。福柯在《词与物》中使用的“认识型”,指的是在某个时期存在于不同科学领域之间的所有关系。例如,在某个时候,数学被用于物理领域中的研究,语言学或语义学、符号科学被生物学用来研究遗传信息,进化论可被用来,或用作 19 世纪史学家、心理学家的模式。科学之间或各种部门科学中的不同话语之间的这些关系现象,就构成了福柯所说的一个时期的认识型。“认识

型就是不同科学之间的关系和沟通问题”^①。

福柯认为自己所说的“人类学”，不是指对外在于我们的文化进行研究的特殊学科，而是指专门意义上的哲学结构，这个结构现在使哲学问题全都置于人类有限性(*la finitude humaine*)的领域之内。福柯进一步反问道：“如果人们只能对作为一个自然人(*un homo natura*)、或作为一个有限存在(*un être fini*)的人进行哲学思考，那么，整个哲学从根本上讲难道都不将是人类学吗？”^②。这说明，福柯所讲的人类学，是指把知识奠基在作为有限存在的人之上的任何哲学尝试，说人是有限的，就是说人是受制于时空形式和范畴框架的。

人类学是始于康德的，因为康德批判哲学认为人的认识只能局限于现象界，是达不到本体界的，因此，人的理性决不能僭越经验的界限。康德的三个批判问题(我能知道什么？我必须作什么？我可希望什么？)是与第四个问题(人是什么？)相联系的并以某种方式归于对这个问题的说明的^③。也就是说康德把人的知识的可能性与人的有限性联系在一起了，而这正是福柯所要批判的人类学主体主义的典型特征。“自康德开始，情况逆转了，即人们不是从无限或真理出发来把人的问题当作一种影子问题提出来；自康德以来，不再有无限，只有有限性，正是在这个意义上，康德的批判

莫伟民讲

7011249017

① Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, 1970—1975, “Les problèmes de la culture, un débat Foucault-Preli”, 1972, Éditions Gallimard. Paris, 1994, p. 371.

② Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, “Philosophie et psychologie”, 1965, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 439.

③ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 352.

本身才具有人类学的可能性,或危险”^①。福柯认为康德的先验恰恰是在自然的层面上想要成为真理^②。

对人类学进行批判是福柯《词与物》的主旨。他断言,“在18世纪末以前,人(l'homme)并不存在”^③。人是新近的产物,知识造物主用自己的双手把他造出来还不满200年。福柯“非常惊奇地发现,人在古典知识内部并不存在。存在的是能表象物之序的话语所特有的权力,为研究语法或财富体系,并不需要通过人文科学,而只需要通过话语”^④。在秩序观念中,人们就能以图表的形式对事物本身进行排列(表象),以表象一系列同一与差异(即有无某些特殊属性),知识在于获得表象的秩序。18世纪的知识虽涉及人的各个方面,但都缺乏有关人的认识意识,不存在适合于人的专门知识领域。因为“人性的每一个概念以及它借以运作的方式,都排除了有古典人学的可能性”^⑤。只有在18世纪末,人们能够质疑表象的起源时,表象成了知识对象时,在表现衰落的基础上产生的三门经验科学都要求人既成为认识主体,又成为认识对象时,人才可能产生。只有确立起有关有机生命、经济生产和历史语言的理解,作为一个物种存在(心理学)、生产存在(社会学)和词语存在(文学)的人的概念,才有可能展

莫伟民讲

JOURNAL

① Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, “Philosophie et psychologie”, 1965, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 446.

② Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, “Philosophie et vérité”, 1965, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 452.

③ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 319.

④ Michel Foucault, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, 《*Les Mots et les Choses*》, 1966, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 501.

⑤ Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 320.

莫伟民讲

Stone A 121

开。按福柯的讲法,在18世纪末,话语不再起它在古典知识中曾经拥有的组织作用,在话语留下的空白处,人就产生了,这个人活着、讲着话并劳动着,这个人也了解生命、语言和劳动,最后,这个人也因活着、讲着话并劳动着而能被了解。

在福柯看来,人类学作为人的分析,确实在现代思想中起着一种构建作用,因为我们在很大程度上仍未摆脱它。当表象无力决定综合与分析的相互作用时,人类学就成为必需的了。至高无上的“我思”必定不是经验综合的保障,人的有限性(不仅是意识的有限性,而且还是活着的、讲话的、劳作的个体的有限性)必定需要经验综合,而这个有限性就体现了“我思”的局限。通过作为现代特征的反思,经验内容就获得了生气,逐渐复兴了,站立起来了并立即被归入话语中,这个话语把经验内容的先验推断抛向远方。于是,哲学陷入了“人类学沉睡”之中。凡是涉及人的经验认识,都能充当可能的哲学领域:认识的基础,认识界限的限定,以及最终所有真理的真理都必定在这个领域中被揭示出来。“现代哲学的人类学构型在于把独断论一破为二,在于把独断论分为相互依赖和相互限制的两个不同层面:对就本质而言人之为何进行的前批判分析变成了对一般而言能赋予给人的经验的一切进行的分析”^①。

为了把思想从人类学沉睡中唤醒,为了把思想唤回到其最早的黎明的可能性,除了径直摧毁人类学“四边形”的基础外,别无他法。福柯认为也许应该这

^① Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, pp. 351—352.

样来对付人类学：一是跨越人类学领域，摆脱其内容，重新发现一个纯化的本体论或关于存在的根本思考；二是通过不仅排除心理主义和历史主义，而且排除人类学偏见所有的具体形式，设法重新质疑思想的界限并由此与一般理性批判的设想恢复联系；三是当代思想应学习尼采这位第一个尝试根除人类学的哲学家。尼采通过一种语文学批判，通过某种生物学主义，重新发现了人与神相互属于的时候，在那时，神之死与人之消失同义，超人的允诺首先意味着人之死（la mort de l'homme）的临近^①。福柯寄希望于尼采，认为从尼采这个界限出发，也即只有在由人的消失所产生的空档内，当代哲学才能重新开始思考；并预言尼采可能将长时间地在当代哲学的发展道路上凸现出来。

莫伟民讲

FOUCAULT

福柯指出，人类学也许构成了一个基本排列（la disposition fondamentale），这个排列已统治和引导着自康德直至我们的西方哲学思想。这个作为我们历史组成部分的根本排列，现在正在分崩离析。对“所有那些还想谈论人及其统治或自由的人们，对所有那些还在设问何谓人的本质的人们，对所有那些想从人出发来获得真理的人们……我们只能以哲学的一笑来加以反对，即在某种程度上，付之默默的一笑”^②。

福柯还通过考察人文科学（如社会学、心理学）于19世纪在“知识三面体”中的夹缝生存来发现人类学产生的原因。把人作为经验对象的人文科学，不能是17、18世纪的产物，在那时，任何哲学、任何政治或道

① Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 353.

② *op. cit.*, pp. 353—354.

德选择、任何经验科学、任何对人身的观察等没有碰到人,因为人并不存在,生命、语言和劳动也一样不存在。只有在19世纪,当人在西方文化中,既认为自己必定要被思考,又认为自己将被认识时,人文科学才能产生。在18世纪末以前,整个知识领域铁板一块,都通过确立起差异来进行整理并通过确立起秩序来限定那些差异。而从19世纪开始,认识论领域就在不同方向上发生了爆裂,现代认识型领域是一个在三个相互交叉方向上敞开的空间区域:一是演绎科学数学和物理学,二是经验科学语言学、生物学和经济学,三是哲学。人文科学与这三种知识形式的关联,就在于它是存在于这三种知识形式的夹缝中的:它想利用数学的形式化,它的发展效法生物学、经济学和语言学的样式或概念,它要像哲学那样思考人的存在方式的经验现象。

人文科学在认识论领域中的夹缝生存有两个危险的结果:一是指人文科学对其他知识形式而言构成了一种永久的危险。由于人文科学所处位置的不稳定,以上三个方向上的知识都有可能受人文科学不纯洁性的影响。例如,当不能正确思考思想与形式化的关系时,或者不能正确分析生命、劳动和语言之存在方式时,思想就会坠入人文科学领域中,就有“心理主义”的危险,“社会学主义”的危险,简言之,就有“人类学主义”(l'anthropologisme)的危险^①。二是指人文科学本身陷于危险之中,因为福柯认为当人发现自己不是世界王国的主人,不再在存在的中心处进行统治时,就

^① Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 359.

注定了以人为研究对象的人文科学是根本不稳定的。随之而来的是精神分析和人种学这样的当代反人文科学,它们在人类知识中占据一个优先地位,它们并不询问人,而是探究人类精神和社会文化的无意识结构,“它们消解了人”(elles dissolvent l'homme)。人文科学考古学表明,人是近期的发明,并正接近其终点。因为让人这个形象显露出来的那个突变,始于一个半世纪以前,产生于知识基本排列发生的变化,现在也许正出于同样的原因而趋于结束之中。福柯在《词与物》的最后较为自信地断言:如果这样,“那么,我们就可恰当地打赌,人将被抹去,如同大海边沙地上的一张脸”^①。

“人之死”是福柯认识型理论逻辑推演的必然结果,因为他认为人类学相比于对无限和真理等的追求只能是次要的。也就是说,自康德以来直至尼采以前的整个西方哲学都丢掉了根本,这个局面只是从尼采开始才发生改变。“人之死”表明福柯要求我们摘掉自己头上现代性的假面具,去掉自己身上的现代人身份,因为由现代性发动的所谓的解放人类的运动通常偏离了本真自由的要求,遗忘了要对现代社会中无处不在的知识—权力关系进行持久的质疑。

三、寻找出路

福柯认为自己不是康德主义者,也非笛卡儿主义者,因为他拒绝在先验层面上把主体与思维的我(即

^① Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, p. 398.

意识)等同起来。在研究过程中,他避免诉诸于这个作为任何认识之可能性条件的先验。他努力摆脱这个先验,以确立起人类认识的历史条件和转化。他设法进行最大限度的历史化,尽可能不给先验留有余地。他坚持认为认识功能的结构、规则都是出现在历史进程中的,不同的、可变化的主体都是处于历史进程中的。他非常怀疑和敌视一个至高无上的、起基础和构造作用的、无所不在的主体。

福柯反对先验哲学,在哪儿为哲学寻找出路呢?思路已经不同程度地出现在尼采和萨德、巴塔耶和布朗肖以及杜梅泽尔和列维-斯特劳斯等人那里了,福柯所要做的是要从历史的角度,在新的特殊的几乎被忽视的领域(癫狂、犯罪、性)里对之加以系统论证。他正是通过研究这三个被西方大写理性牢牢控制而灾难最深重的经验领域,才提出反对笛卡儿的理性主义和反对康德以来的人类学主义的。

尼采对福柯的影响是第一位的。因为尼采求助于一种实证主义类型的历史分析,“质疑了笛卡儿和康德含义上的主体的至上性、或确切地说主体的特权,质疑了作为意识的主体的至上性或特权”^①。福柯认为,从17到19世纪的绝大多数哲学家,甚至像萨特和梅洛-庞蒂这样的20世纪哲学家,都是在先验层面上把主体与意识等同起来,这个做法就是自笛卡儿直到我们的西方哲学的典型特征。而尼采的重要性就在于他

^① Michel Foucault, “Les problèmes de la culture, un débat Foucault-Pretri”, 1972, *Dits et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 372.

第一个起来强烈反对这种做法。尼采成了一个转折点和里程碑。

作家和神话学家对福柯也起了同样性质的影响。尽管,福柯没有解决好布朗肖和巴塔耶的激情与他具有的象杜梅泽尔和列维-斯特劳斯的某些实证研究之间的冲突。但从根本上说,这两者都在同等程度上促使他提出主体消失的论题^①。真可谓殊途同归。他相信巴塔耶的色情经验和布朗肖的语言经验,都可被理解成主体(讲话主体和色情主体)的消解、消失和否认^②。这些经验以简单的方式已向福柯提出了他在思考杜梅泽尔或列维-斯特劳斯的结构或功能分析时挪用的论题。换言之,福柯认为结构、甚至掌握有关结构的严格话语的可能性都会导致关于主体的否定性话语,即导致类似于巴塔耶和布朗肖的话语。

福柯不可能在作为意识哲学的现象学那儿找到出路。因为福柯重新审查了胡塞尔的看法,即认为到处都有意义,福柯则在历史基础上致力于分析意义出现的无意识的形式条件。因为按照福柯的说法,胡塞尔和海德格尔虽然重新质疑了我们所有的认识及其基础,但他们这样做时却是诉诸起源(*l'originaire*)的,从而牺牲了全部被言说的历史内涵。在这方面,福柯欣赏的却是尼采所从事的一种历史类型的询问。当然,这并不排除福柯在其他方面接受海德格尔与尼采共同具有的一些术语甚至观点。

莫伟民讲

706690

^① Michel Foucault, "Qui êtes-vous, professeur Foucault?", 1967, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, 1994, p. 614.

^② *op. cit.*, pp. 614—615.

莫伟民讲

福柯

福柯不可能在同样是意识哲学的存在主义那里寻找出路。因为福柯认为萨特最大的错误就是把知识建立在意识哲学的基础上了。萨特现象学本体论所讲的“自为的存在”实是一种“意识”，在萨特看来，世界（“自在的存在”）是因意识（“自为的存在”）而具有意义的。然而，福柯倡导的却是匿名的思想、无主体的知识、无身份的理论。萨特面对一个被资产阶级视作荒谬的历史世界，想表明世上到处都有含义，认为我们既是含义的读解者，又是含义的操作者：人们发现了含义，并且人们因含义而行动。但在福柯看来，萨特这个意思是非常模糊的，因为萨特硬性地、把晦涩的含义强加于人们的行动。因此，福柯指出，当列维-斯特劳斯（就社会）和拉康（就无意识）向我们表明含义大概只是一种表面效果，一种闪光，一种泡沫，而彻底贯穿我们的、摆在我们面前的、在时空中支撑我们的，正是体系（le système）时，福柯就不相信含义了。“必须把体系理解成一组关系，这些关系维持着、转化着，还独立于由它们联系在一起的事物”^①。拉康也认为，在所有人类存在之前，在全部人类思想之前，早已有一个知识、一个体系了，我们是重新发现了它们。福柯认为拉康的重要性正在于此。总之，福柯也开始认识到，在任何时期，人们所有的行为都受制于一个理论结构，一个体系，这个结构、体系都是存在于所有时代和所有社会中，都是随着时代和社会的变化而变化的。

列维-斯特劳斯、拉康、杜梅泽尔等人的研究不仅

^① Michel Foucault, "Entretien avec Madeleine Chapsal", 1966, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, 1994, p. 514.

消除了人的传统形象,而且都倾向于在研究和思想中使人的观念变得毫无用处。福柯强调我们现在该抛弃得自19世纪的沉重遗产——人道主义。人道主义是这样一种方式,即它用道德、价值、调和的术语,设法解决人们根本不能解决的问题,假装解决它所提不出的问题!人道主义,一方面脱离真实的具体的科技世界,另一方面,成了最反动的思想的保护伞。福柯这代人要做的,“并不是要求人反对知识,反对技术,而恰恰是要表明我们的思想,我们的生活,我们的存在方式,直至我们最日常的存在方式,都是同一个系统结构的组成部分并因此属于与科技世界相同的范畴。正是‘人心’(le cœur humain)是抽象的,正是我们作出的想把人与其科学、与其发现、与其世界联系起来的研究才是具体的”^①。福柯与尼采、萨德一样都不怕说“人”的坏话。

然而,福柯寻找的出路并不是结构主义那样的出路。福柯本人始终坚决否认自己是结构主义者。福柯的辩解就是在20世纪60年代法国哲学氛围下讨论哲学问题不得不使用当时的概念和语言,但讨论者的立场既可以赞成结构主义,也可以反对结构主义,也可以保持中立态度。福柯只是在谈论结构主义,谈论与倡导或宣扬毕竟不是一回事。

福柯同样也没有在马克思主义中寻找出路。尽管福柯把创立历史观的马克思与创立相对论的爱因斯坦相提并论,但他并没有赋予其他领域中的马克思多么

^① Michel Foucault, "Entretien avec Madeleine Chapsal", 1966, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, 1994, p. 518.

重要的地位。如他认为马克思主义政治经济学与李嘉图经济学说都属于同一个认识型,而根本不是什么代表着一种真正的超越;另外,福柯特别指责马克思犯了经济决定论的错,而没有看到权力是一种无处不在的关系。他还批判黑格尔和马克思的辩证法和劳动学说。

总之,福柯不可能在作为意识哲学的胡塞尔现象学和萨特存在主义那里,不可能在缺乏历史内涵的海德格尔哲学那里,也不是在列维-斯特劳斯和拉康的结构主义那里,不是在马克思主义那里为哲学寻找出路,而是在尼采哲学和布朗肖、巴塔耶、萨德的作品那里寻找灵感,在法国科学史理论和科学哲学中为哲学寻找出路。因为虽然都是批判理性的专制和独断,但不同于德国的理性批判是在有关社会和政治思考的背景中做出的,法国的理性批判则是由卡瓦耶斯、巴歇拉尔、科伊雷和康吉汉这些科学史家和科学哲学家进行的。福柯在法国的科学史理论和哲学中找到了一种有关知识、合理性和概念的哲学,以用来反对自笛卡儿以来有关经验、意义和主体的哲学。福柯在反对人类学主体主义时,除了有来自作家思想家的灵感以外,也是以卡瓦耶斯无主体的概念哲学、巴歇拉尔“认识论决裂”观和康吉汉概念史理论为思想养料的。鉴于200年的意识哲学(或主体哲学)走入死胡同,是由于脱离了现实的具体的科技世界。很自然,福柯为哲学寻找出路的主要方向,就是在哲学与当前科技发展相联系的方面。在他看来,我们的思想,我们的生活,我们的存在方式,直至我们最日常的存在方式都应该与科技世界这个真实世界保持紧密联系。

实际上,福柯本人就是这样身体力行的,他的著作,无论是《癫狂与非理性》,《临床医学的诞生》,还是《词与物》,无论是《知识考古学》、《监督与惩罚》,还是《性史》,无不坚持着这一原则,都无不在摧毁西方这200年的哲学传统,都无不在为哲学寻找自身真实发展的出路。从考察癫狂在不同历史时期的不同命运,临床医学的诞生,监狱的诞生,到从事人文科学的考古学,知识的考古学,古希腊性文化的考古学,都无不集中体现了福柯对人类具体的真实的历史和科技世界的关注。

自17至19世纪的西方哲学都是奉主体为至尊的哲学,福柯相信我们时代的主要使命之一,就是要质疑主体的这种至高无上性^①。福柯希望通过用语言、符号、匿名的体系、可变的结构来取代人这个主体,彻底摧毁自笛卡儿以来赋予主体至高无上地位的两百年哲学,从而在具体的科技世界中为哲学寻找出路。

福柯把人之死看作主体之死,大写的主体之死,作为知识、自由、语言和历史的源头和基础的主体之死^②。如果大写的主体死了,那么以屈从(即屈从于这样的主体)为特征的整个近代西方文明也就必将发生翻天覆地的变化。在这样的主体死去的轰鸣声中,势必会诞生一个新的世界。在这个新世界中,主体不再是单个的,而是分裂为多个了,不再是至高无上的,而

^① Michel Foucault, "Les problèmes de la culture, un débat Foucault-Preli", 1972, *Dits et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, 1994, p. 376.

^② Michel Foucault, "La naissance d'un monde", 1969, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, 1994, p. 788.

是有所依赖的,不再是绝对的起源,而是可不停改变的功能。旧世界毁灭,新世界诞生。有破有立,且立在科技,立在历史,立在目前。应该说,这样的出路是积极的和建设性的,福柯对哲学的前景和未来是充满信心的。

莫伟民讲

福柯

尼采的“上帝之死”与福柯的“人之死”

- 一、人杀死了上帝
- 二、“上帝之死”与“人之死”同义
- 三、尼采的问题及其答复

在西方哲学史上，“上帝之死”这个观念经历了不同的发展阶段。福柯指出，在黑格尔那里，“上帝之死”指的是“大写的理性占据了上帝的位置，人类精神逐渐实现了自身”；在费尔巴哈那里，“上帝之死”指的是人清除了使人异化的上帝的虚幻，人意识到了其自由；但到尼采那里情形就有所不同了，尼采第一个奋起攻击把主体与意识等同起来的先验哲学，第一个与非常稳固的和持久的西方哲学传统进行彻底的决裂。如果说黑格尔和费尔巴哈那里的“上帝

之死”分别指绝对理性和感性的人取代了上帝,那么,尼采的“上帝之死”却是上帝的谋杀者之死。因而从尼采的“上帝之死”到福柯的“人之死”是逻辑推演的必然结果。

莫伟民讲

70912-4121

重估一切价值,这是尼采对于人类最高的自我肯定活动所提出的公式。在《西方的没落》中,斯宾格勒认为,正是由于尼采的“价值重估”,现时代的精神运动才最终找到了自己的公式。然而,价值重估的前提是“上帝之死”。因为基督教道德及其信奉者通过发明“上帝”概念来蛊惑人心,毒害生命,仇视生命。毫无疑问,尼采给西方哲学带来的颤栗与他的“上帝之死”的断语不无密切关系。尼采哲学的前提就是没有上帝。生命就是强力意志。然而,上帝是反生命的,上帝的存在就是对生命的否定、非难和谴责,生命竟成了怪胎!尼采觉得有必要反复提醒世人:作为最高价值的创立者,作为最高权力的拥有者,上帝早已死了。

一、人杀死了上帝

无论是犹太教,还是基督教,在其奠基之初都经历了一个旧上帝死去继而新上帝诞生的过程。随后在一千五百多年的漫长历史中,哲学家、神学家们都在证明万能上帝的存在及其对人类事务的干预。上帝存在取决于人类的信仰。人类一旦抛弃了上帝存在的信仰,上帝也就在人类头脑中死去了。人类不再信仰上帝,也就杀死了上帝。

文艺复兴弘扬了人文主义,反对以神为本位的宗教思想。在近代科学家和思想家的理性之光照耀下,

曾经至高无上的神学教条黯然失色。笛卡儿的“怀疑一切”不仅把人的注意力从上帝那儿拉到人自己身上,而且干脆把人确立为主体。达尔文的《物种起源论》(1859年)提出了以自然选择为基础的进化论,说明了物种的可变性和遗传性,从而摧毁了各种唯心主义的神造论、目的论,沉重打击了有神论。

康德的《纯粹理性批判》认为,意志自由、灵魂和上帝并不能成为知识的对象,他还把这三者降低为实践理性的“公设”,宣称有关上帝存在的三个主要的思辨证明毫无用处,从而把上帝从感觉意识和纯粹思想的认识论领域中清除掉了。“第一批判”是刺死德国自然神论的宝剑。实际上,马丁·路德(1483—1546)的《我们都信仰一个上帝》和《基督身处死亡境地》以及J.李斯特(1606—1667)的《悲伤的挽歌》都早已谈到了上帝的死。黑格尔的看法与他们颇为接近,在生与死的伟大战斗中,基督为了永远摆脱死亡对人类的控制,把自己变成了凡人,并以此作为诱饵让死亡吞吃。因此,基督之死毒害了死亡,造成了死亡之死。也就是说,上帝必须在十字架上死去,以便在人类精神中得到再生。克尔凯郭尔、蒂利希、布尔特曼、邦赫费尔以及所有那些强调人类存在境遇的焦虑的人们都秉承了这一看法。黑格尔的《精神现象学》把苦恼意识丧失一切价值和意义,丧失实体和自我主体这样的痛苦比喻为“上帝已死”。显然,在黑格尔看来,上帝就是价值、意义、实体、自我主体的终极基础和最终依据,黑格尔的绝对理性已经为上帝挖好了坟墓。

在《信仰与知识》中,青年黑格尔指出,意识到上帝死了是一件极其痛苦的事。“上帝死了”表明超验

因素从宗教领域消失了,而且还使人们认识到我们不能轻易觉察基督在世上的生命。同帕斯卡尔一样,黑格尔也认为,自从文艺复兴以来,西方世俗社会已经看不见上帝了。

黑格尔、帕斯卡尔和尼采在“上帝失落”这个问题上颇具共识。他们一般用上帝之死来表示人类处于沮丧、失望、迷惘的境地。这是因为人们失落了对超验存在的信仰,最终也就失落了人类精神的安全感。克尔凯郭尔则与众不同,他坚持认为,人类之所以身陷困境,乃是因为他们认识到超验存在太广阔、太遥远以至于对受难个人来说并无任何真正的意义,而不是因为超验实际上失落了。

然而,尼采的“上帝之死”与基督教的(也是黑格尔的)“上帝之死”,存有异义。尼采指的是,由于上帝、本质、真理等超验物不再有助于人类文化进步,所以它们不仅失落了,而且还被有目的地废除了。上帝死了,是我们谋杀了他,因为我们拒绝信仰上帝。也就是说,尼采指的是我们关于上帝的信仰的死亡,而基督教指的是上帝自己为替我们赎罪而死亡。

尼采的“上帝之死”不仅反映了宗教领域内上帝信仰的失落,还特别指出了道德领域内道德价值观念的堕落和对永恒不变真理的摈弃,这可从尼采所举的一则有关“上帝之死”的寓言中得到说明。尼采设计了魔鬼向查拉图斯特拉的说话:“甚至上帝也有他的地狱,那就是他对人类的爱”。“上帝死了;上帝死于

他对人类的慈悲”^①。尼采还通过老教皇与查拉图斯特拉之间的对话,说上帝是“为他的爱徒们的欢喜而自己建造了地狱……终因过多的慈悲心窒息而死”^②。然后尼采借最丑陋人的口指出,上帝的这一死亡有时是一个犯罪行为的结果:他的慈悲恬不知耻,他潜入我最最肮脏的角落,这一最为稀奇古怪的、最最令人讨厌的、最富同情心的上帝必须死。他总是洞察我的一切,我要对这样一个见证人复仇,否则我不再活了。明察一切和人类的上帝必须死!人类不能容忍这样一个见证人活着^③。最后在《快乐的科学》第三卷中尼采借狂人之口传播了上帝之死的消息,他让狂人跳到众人中间,大声吼叫:“上帝何在,我告诉你们。我们——你和我——杀了他!我们全是他的谋杀者!……上帝死了!上帝死了!是我们杀了他!”上帝死了,那些亵渎上帝的亵渎者也死了。于是,尼采认为,有关上帝之死的印证必须在人性的、太人性的人以外去找寻,即在超人中去找寻。超人不是特定时期的普通人,而是克服了人类本性的人,是由于出类拔萃而成为新价值立法者的人,是一位创造者。

“上帝已死,现在我们渴望超人生存。”^④在尼采那里,上帝和众神死了,取而代之的是新神——超人(Übermensch)。人类不是目的,超人才是目的。超人的取胜方法极其类似于耶和華战胜太阳神(Baal):旧

① Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, Penguin Books, 1961, p. 114.

② Nietzsche, *op. cit.*, p. 273.

③ *op. cit.*, pp. 278—279.

④ *op. cit.*, p. 297.

神经过检验,因不充分而被废黜了,新的帝王得以加冕。因此,尽管尼采反基督教,但他最终也不得不求助于基督教。

海德格尔对尼采颇有研究,著有两卷本《尼采》,并专门写有《尼采的话“上帝死了”》一文,恰如其分地分析了尼采的“上帝之死”的含义:基督教的上帝已丧失了对于存在者和人类规定性的支配权,失去了对存在者设定价值、进行立法、规定目标、赋予秩序等的超验特权。既然超验、彼岸、天国已经被摧毁,剩下的就只能“大地”了。而超人作为最纯粹的强力意志的最高形态,作为惟一的价值的最高形态,是惟一存在之物的意义,也就是“大地”的意义。“上帝之死”是二千年来西方历史的命运和法则,集中体现了尼采对虚无主义的精辟概括。如果作为超验根据并决定和包含着一切存在者的目标的上帝死了,那么,最高价值就自行废黜了,也就是说虚无主义出场了。紧接着价值的废黜而来的就是价值的重估、价值的重新设定及其依据原则的评价性设定。而价值就是强力意志自身所设定的关于生命的保存和提高的条件。海德格尔同意尼采把超验物从人类生活中排除出去,把基于上帝信仰之上的所有价值观念都摈除掉,认为权力意志在此该有所作为。两人的分歧在于,尼采认为权力意志意味着贬低了最高价值的价值,而海德格尔则认为权力意志把自己设定为最高价值,于是,当所有旧的道德价值崩溃以后,仍然遗留下一种价值,即贬值者的价值。这一分歧产生于他们各自对待哲学所采取的不同方法。尼采的基本概念是价值,通过重估一切价值,破坏了一切偶像,从而把超人确立为一切价值的创造者。

而海德格尔的基本概念是“在”，价值仅仅是考察“在”之隐蔽本质的一种特有方法。在海德格尔看来，超人并没有取代上帝，决没有取代上帝。

二、“上帝之死”与“人之死”同义

尼采不仅批判上帝和永恒价值，而且还抨击绝对永恒的、大写的主体。尼采以为，没有必要假设主体，或者说主体有多个，彼此之间相互角逐和斗争，主体是易逝的和短暂的。尼采断定以往的主体极其危险地直接询问关于主体和精神的一切自我表现，而正确的做法应该从身体出发，以身体为线索，用对身体的信仰来取代对精神的信仰。因为主体同其他事物一样也是被创造出来的。对世界的阐释是无限的，世界的价值就是于我们的阐释，于是，尼采就别出心裁地把主体视作阐释领域内话语的一个功能，而非优先的认识论和形而上学出发点。在福柯看来，尼采批判了形而上学人本主义的基础，开始摧毁哲学人类学的主体，因而，尼采并不是存在主义的先驱。

在早期著作中，福柯清楚地阐述了在符号学、语言反思和人的命运等论题上尼采与当代法国哲学之间的密切关系。在1964年撰写的题为《尼采、弗洛伊德、马克思》的论文中，福柯发现，在三巨头那里，符号本性以及符号借以被阐释的方法都发生了深刻变化，即由强调符号的表象功能转到符号的阐释功能，从认为符号是能指与所指之间的单一关系转到认为符号总是早已处在阐释过程中了，从而取消了主体创造价值和滋生意义的至上特权。

莫伟民讲

福柯讲

福柯的《词与物》考察了另外两个论题：语言的本性和人的消解。他认为，尼采是当代认识型的先驱，当代认识型必须解开复杂的语言之谜。正是尼采这位杰出的语文学家才是第一个把哲学任务与语言反思联系起来，并且就语言的存在问题仍是当代认识型所面临的惟一最重要的问题而言，福柯在尼采那里追溯到了当代认识型的理论根源，尼采是从现代认识型向当代认识型过渡的中介人物，标志着哲学形式从人类学转向考古学和谱系学。

福柯在《词与物》中想表明在18世纪末和19世纪初人是由哪些部件和片段组成的，或者说人如何成为可能的知识对象，人本主义的道德论题如何产生，人本主义、人类学和辩证法如何联系在一起。作为经验科学对象，人的历史并不长。只有当18世纪末发生了认识论决裂以后，当语言不再是毫无疑问的普遍知识模式时，当表象不再简单等同于思想，人们能质疑表象的起源，表象成为知识对象时，“人”才会作为知识的要求而诞生。人是表象得以存在的原因。当福柯谈论“人”在各个时代的存在与不存在时，他指的是人类表象力量对特定时代来说是或不是知识客体。于是，说在古典时代“人”并不存在，指的是那时并不存在对表象本身进行表象的方法，因此也就不存在把表象认作客体之一的方法。福柯对“人”作了这样的规定：人的具体存在是由生命、劳动和语言所决定的，人通过他的有机体、产品和言词而获得知识。于是，一旦确立起有关有机生命、经济生产和历史语言的理解，就有可能发展作为一个物种存在（生物学）、生产存在（经济学）和词语存在（语文学）的人的概念。从而，不同于古典时

代仅仅把人理解为认知主体，现时代把人既当作知识的有意识主体，又当作历史进程的无意识客体。

福柯并没有提供理解人的更进一步、更深奥的方法，而是对现代哲学方法作了评价，认为现代哲学思想追问人的问题都采取“人类学”形式。作为对人所作的一种分析，人类学确实在现代思想中起着建构作用。但是，现代哲学的人类学构型在于，就人的本质而言，它把有关人的前批判分析变成了有关人的经验物的分析，在于它未加怀疑地把人当作哲学研究的必然对象。它就是福柯所谓的“人类学”沉睡。思想如此酣睡以至麻木，以至于错把昏睡当作警觉。显然，为了把现代思想从呼呼大睡中唤醒，为了把思想召回其最早发端时所具有的种种可能性，我们必须消除作为人类思想的主导范畴的人，从而摧毁哲学人类学基础四周的防御，舍此别无他法^①。福柯认为，尼采哲学拉开了“人之死”的序幕，因为尼采说过，“我教你们超人。人必须是被克服的。为了克服人，你们做了什么？”答案在于，只有通过克服人性，超人才能克服虚无主义。在《查拉图斯特拉如是说》的序言中，“超人”与“末人”一起出现。“末人”就是“人之末”。而“超人”则完全不同，不再是“人”。因此，“人之死”成了“末人之死”，上帝的刺杀者之死。至此，我们就不难理解福柯所说的“上帝之死”预示着“人之死”的含义了。

随着现代思想从“人类学沉睡”中苏醒过来，随着作为哲学人类学核心的人的消失，语言开始凸现出来

莫伟民讲

70000000

^① Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Éditions Gallimard, Paris, 1966, pp. 352—353.

了。人们不再思考分散在几门学科中的语言,而是设法对语言的本性做统一连贯的反思。其结果,要么把人的存在的可能性条件看作是派生于新的统一的语言观,从而“人之死”意味着人丧失了中心地位,而非完全消失;要么把人与语言对立起来,语言代替了以往由人占据的位置,从而人无立足之地。

莫伟民讲

词与物

在18世纪末以前,人并不存在,人是一个近期的发明物,并且将来随着现代认识型的崩溃还会消失。福柯的这一宣称犹如石投清潭,在静寂的学术水面上荡起层层波澜。这一惊世骇俗之言既令人耳目一新,又使人茫然失措、甚至深恶痛绝。结构主义批评家E. 塞德、J. 卡勒、P. 考斯和巴尔特等人早已承认福柯的《词与物》和其他许多著述取得了创造性成就。而法国的存在主义者、马克思主义者和其他人道主义者都拒绝福柯的“人之死”,尤其不能容忍福柯认为人并不是具有普遍人性的认知主体和可知客体。有些人则控告福柯扼杀了历史,过分强调认识型的间断性,忽略了连续性,并抹去了人性。许多人认为,福柯的“人之死”是新的欧洲虚无主义的产物,它从摧毁西方文明的虚无想法中衍生出颓废的快感。更有甚者,他们把福柯的虚无主义类比于纳粹希特勒的虚无主义,认为福柯的人文科学考古学拒斥了现时代的父系权威,并渴求回到遥远时代的母系权威统治的怀抱。

对尼采而言,“上帝之死”意味着形而上学的终结,人杀死了上帝,但人并未占据这个仍然空闲着的位

置,超人则在同时超越着上帝的缺场和人的缺场^①。福柯同尼采一样拒绝在先验层面上把主体与思维的我等同起来。福柯并不把“人之死”看作“上帝之死”,而是看作“主体之死,大写的主体之死,作为知识、自由、语言和历史的源头和基础的主体之死”。“尼采表明上帝之死不是人之出现,而是人之消失,人与上帝有着奇特的亲缘关系,因为人与上帝同时是孪生兄弟和互为父子关系:上帝死了,人不能不同时消失”^②。上帝死了,人也将死去,因为超人的前景就预示着人逼近死亡了。福柯欣赏尼采在不预设认识主体存在的前提下,用一种话语类型对主体本身的构成作了历史分析,欣赏尼采否认认识与认识对象之间存在着由上帝确保的和谐统一,欣赏尼采因看到认识与本能之间存在着的决裂、奴役和权力关系,进而否认上帝的存在是统一的和至高无上的主体的存在,欣赏尼采把知识与权力结合起来考察。这样,在福柯眼里,尼采就第一个开始把西方哲学从人类学沉睡中唤醒了,尼采为以后哲学的发展指明了道路,提出了继续努力的使命,于是,当代哲学在此基础上就可继续进行思考了。

上帝死了,人杀死上帝,本意是为了取而代之。海德格尔在《尼采的话“上帝死了”》一文中曾经指出:“如果上帝从超感觉世界的权威地位上消失,那么这一权威地位总是仍然被保留着……而且,空位需要被

① Michel Foucault, “Qu’est-ce qu’un philosophe?”, 1966, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, 1994, p. 553.

② Michel Foucault, “Foucault, le philosophe, est en train de parler. Pensez”, 1973, *Dits et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, 1994, pp. 423—424.

重新占据，现在被驱逐的上帝需要被别的某物取代。”^①在《快乐的知识》中，尼采明确指出：“我们岂不是必须自己成为上帝。”因此，对现代人的批判实际上是对另一个上帝的概念化进行批判。笛卡儿哲学标志着主体的崛起，“我思”的发现实际上表明了上帝在中世纪具有的作为世界之源的功能已经让与人了，“我思”成了“我在”。但是，在康德和黑格尔完成了这一让与以及尼采宣告这是一个文化事实以后，正是福柯才体悟到上帝之死必定是蕴含着起绝对作用角色的人的死亡。随着认识型的转换，由人文科学导致的精神分析学、人种学这样的“反人文科学”消解了人(homme)，颠覆了人和主体曾经占据、作为现代思想关键焦点的中心地位。无论是《词与物》中宣告的“人之死”，还是福柯晚年倡导由古希腊罗马人所实践的“关切自身”，都无不体现出福柯对西方文化现代性的批判并摘除人们现代性假面具的真实意图。

虽然德里达在《论文字学》中同福柯一样主张作为第一主体的作者应在写作体系中消失，但德里达并没有接受福柯的与现代认识型相伴而生的“人之死”，而是提出了在“出场形而上学”内部的“人的界限”，认为主体的身份是“分延的”。德里达在1968年的题为《人的终结》的讲演中指出，人们为摧毁形而上学人本主义提出了两种策略：第一种策略以海德格尔为代表，借助于返回形而上学传统的起源处，并以这个起源来

① Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and other Essays*, Translated by William Lovitt, New York, Harper/Row, 1977, p. 69.

反对传统形而上学。在他看来,尼采是最后一位形而上学家。在尼采那里,人的终结似乎是形而上学唯意志论发展的顶峰。因此,作为纯粹意志,超人的形式重复了形而上学人本主义;第二种策略以福柯为代表,他扬言要彻底与传统决裂,并设法以间断性形式来改变传统的基础,因此,对他来说,尼采第一个与现代认识型决裂,人的终结产生于超人之嘲笑末人之死。在德里达看来,实际上,这两种策略是相辅相成的。如果我们能对各自的长处兼容并蓄,那就不难做到既改变传统基础,又返回传统的始源处。他还发现尼采的上下文不甚清晰,实际上,尼采使用了两个“人之终结”,即作为末日的终结和作为目的的终结。“人之终结”上的模糊表明了德里达自己的看法,即主体在哲学话语内的未可决定的位置。实际上,在对待主体问题上,德里达与福柯是很接近的,这种态度可以说是20世纪60年代哲学家们大多共同坚持的。要取消主体的特权、中心地位、奠基作用,倡导主体的多元化、实证性、非中心化,用经验主体来反对先验主体。因此,虽然福柯讲“人之死”,但他并不一概拒斥主体、取消主体,福柯毕生都在研究历史主体、经验主体、个体化主体的构成及其与理论和实践的具体关系。在这个意义上,我们可以说福柯哲学也是一种主体哲学,只不过是一种实证主义的主体哲学。因此,主体应该在某个经验层面上、在某个哲学和科学话语的层面上获得一席之地,否则一切都将寸步难行和毫无意义。

莫伟民讲

FOUCAULT

三、尼采的问题及其答复

尼采设法摧毁他自己的作为一个作者的权威的主体性。尼采还告诫我们不要把作品与其作者混为一谈,当作品撰写完毕推向公众时,作者必须三缄其口。这就令读者不禁要问:“谁在讲话?”“讲的是什么?”

莫伟民讲

福柯和德里达对尼采的问题“谁在讲话”作了答复。福柯在两个地方提到了这个问题。在《词与物》中,福柯在谈到尼采认为语言是难解之谜时,认为对尼采来说,这并不是一件认识善恶本身是什么的事,而是一件当一个人言说善神来指明自己或恶神来指明他人时,谁被指明或谁在讲话的事。因为正是在话语的占有者那里,语言才被完整地统一在一起。尼采认为,讲话的是权威,首先是上帝的权威,接着是民众的权威。由于福柯把“人之死”与“上帝之死”联系起来,因此,作为上帝和末人之死的预言者,超人并不屈从于任何权威。后期福柯认为,主体这个词具有双重意蕴:因控制和依赖而屈从于他人;因良心或自我认知而系于他自己的身份。这就表明一种权力形式把主体与屈从联系起来。鉴于神圣的和人类的主体性都在权力、权威和屈从的关系网络中起作用,超人则不同,他并不屈从于任何东西,福柯要求,我们必须重新估价主体的地位。实际上,主体是一个意识形态的产物、一个话语的功能原则,而非话语的优先起源。福柯并不是说要完全抛弃主体,而是要摧毁主体的权威。这是一件剥夺主体作为创造者的作用并把主体分解为话语和权力之可变和复杂功能的事情。

为了消除他人对他著作的误解,解决“作者”这个悬而未决的问题,福柯对作者问题作了专门考察,著有《何谓作者?》一文。他意识到自己在《词与物》中考察“博物学”、“财富分析”和“政治经济学”时,忽视了对作者及其作品的分析,因而以天真的、常常是粗糙的方式使用布丰、居维埃、李嘉图和其他人的名字,从而招致了人们的非议。福柯辩解说,他无意说明或复制布丰或马克思及其思想,而是想要确定构成他们作品中某些观念和理论关系的规则。同时他也不想制作一张有关杰出人物的谱系表,相反,他只想要弄清专门的话语实践的功能条件。

莫伟民讲

福柯讲

福柯为自己设问:那么,在《词与物》中,为何要使用作者的名字呢?为什么对它们的使用方式不作限定呢?福柯回答说,当我们研究历史时,相对于作者及其作品的稳定和基本作用而言,这些问题只居次要地位。诚如贝克特所说:谁在讲话有什么关系呢。因为今日写作摆脱了“表达”的论题,写作并不是要表现或颂扬写作行为,也不是要把某个主体固定在语言中,而是要开启一个写作主体在其中不停地消失的空间。在写作与死亡之间的关系上,福柯认为,哪里作品有责任创造不朽,哪里作品就获得了杀死其作者的权利,成为其作者的谋杀者的权利。

福柯指出,显然,“作者已经消失”、“上帝与人一起死去”。但重复这些空洞的口号于事无补,而是应该重新检验作者消失之后所留下的空洞空间,目送由这个消失导致的空白和断层,并观察由这个消失导致的场所和自由功能。“作者的名字是什么?”“作者如何发生作用?”这些问题只有在这种上下文中才能得

莫伟民讲

7000240017

到恰当考虑。但要回答它们,还是存在一些困难。作者的名字并不像专名那样,从话语的内部移到外部生产话语的真正个人,而是指称某几组话语的存在,指称这个话语在社会和文化中所处的地位。作者的名字并不处于一个人的公民地位中,但也不处于作品的虚空中,它处于那确立起某组话语及其特殊存在方式的断裂之中。福柯认为,某些话语具有“作者”的功能,而其他的话语就不具备。“一封私人信件可能会有一个签名人,但它并不拥有一个作者;一个合同可能会有一个保证人,但它并没有作者;同样,张贴在墙上的无名海报可能会有一个撰写人,但它并无作者。在此含义上,作者的功能就是描述某些话语在社会内的存在、传播和运作的方式。”^①

作为话语之历史分析的一种合法延伸,福柯重新检验了主体的特权。显然,人们在对一部作品进行内部和结构分析时,在悬置传记的或心理学的参照系时,对主体的绝对本性和创造作用提出了怀疑。但是,福柯强调,我们不应该完全抛弃主体。福柯重新考虑主体,并非为了恢复创造性主体的论题,而是为了把握它的功能、它对话语的介入以及它的依赖体系。我们应该悬置一些典型问题,例如,一个自由主体如何插入事物的深处并赋予事物以意义?主体如何从内部激励话语规则以完成它的设计?在此基础上,我们又该提出这样的问题:在任何条件下,通过何种形式,一个像主体这样的某物能出现在话语的秩序中?主体在每一类

^① Michel Foucault, “Qu’ est-ce qu’ un auteur?” *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 796—798.

话语中占据什么位置？主体表现出什么作用？主体在话语中遵循何种规则？也就是说，福柯剥夺了主体及其替代物所具有的原初基础的作用，并把主体分解为话语的一个可变的和复杂的功能。^①

因此，与其说提出“谁在讲话”那样的问题，还不如提出“谁在讲话有什么不同”这样的问题。前者的答案并不是主体。“谁”这个问题被尼采的《善恶的彼岸》理解为“形态学和权力意志发展的学说”。讲话的是权力意志，而非主体。只有通过对在言谈和阐释中宣明自身的那种确证或否定生命的力量进行谱系学探究，我们才能解决“谁”的问题。尼采认为，主体本身是一个阐释，一个被创造出来的实体。就为了易于驾驭和定义事物而言，尼采同福柯一样主张对作为统治原则的主体性原则作限制性使用。严格来讲，尼采的超人是权力意志的积聚，根本不是主体和权威。

德里达在回答“谁在讲话？”的问题并攻击古典主体概念时，采取了不同的策略。在《论文字学》中，德里达摧毁了作为最高主体的著作者，写作主体破裂了，结果那种作为第一中心的作者的古典主体在写作体系中消失了，取而代之的是尼采式的“主体”。在《书写与差异》中，德里达又说，作为最孤寂作者的写作主体并不存在，写作主体是神秘世界、心理和社会世界的关系体系，主体散布在文本关系结构中。诚如由 D. 克雷尔和 D. 伍德编的《超越尼采》一书所说的：德里达同尼采一样都拒绝把主体人格化，因为他们都强调文本关系内各个项之间以及关系体系内部各关系之间的流

莫伟民讲

JOURNAL

^① Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 810—811.

动性。德里达认为,尼采为确证写作具有非中心作用指明了道路,从而摧毁了主宰逻各斯中心主义传统的在场形而上学,从而设法超越人和人道主义。

至此,我们已经发现了福柯与德里达在对待“谁在讲话”这个问题上具有相同的哲学倾向,他们都承袭了尼采在道德领域中的反权威主义精神,但各自的角度和侧重点不同,从而他们对人的未来作了不同的断言。福柯实际上谈论的是“末人”的死亡,即作为屈从和征服之场所的哲学主体的终结和超人的崛起。与此不同,德里达在《书写与差异》中意指的是“较高的人”的界限,认为“某种笑声”能标明“较高的人”的界限,人们要完全逃避这种界限是不可能的,因而拒绝接受福柯所谓的伴随当代认识型而来的“人之死”,而是谈论在“在场形而上学”内的人的界限。这或许可以看做是相对福柯而言的另一种选择吧!

莫伟民讲

为什么福柯不是结构主义者

福柯甚至在《词与物》英文版序言（1966年的法文版并无此序言）中颇为气愤地指出：法国某些智力低下的评论家顽固地把他看作结构主义者，实际上，他自己根本没有使用作为结构分析特征的方法、概念或关键词。在《知识考古学》中，福柯宣称考古学描述的方法和概念不可能混同于结构主义，考古学并未把结构主义引入历史领域。因为当务之急是要把思想史从对超验的屈从中解放出来，而不是使思想史结构主义化^①。福柯认为自己的方法同结构主义一样也是包含在人文科学知识重大转型内部的，是处

^① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 1969, p. 264.

在结构主义旁边的，而不是处在结构主义之中的^①。“在任何时候，我都从来没有使用结构分析特有的方法。我从未自称是结构主义者，而是相反”^②。福柯在与佩蒂的争论（1972年）中又指出，他从未使用人们可以称之为结构主义特征的概念，而是从外部来谈论结构和无意识的。他虽好几次提到结构概念，但他从未使用它，毕竟，“提及”与“使用”是不同的。

福柯与结构主义的关系是一个复杂的问题，颇多争议，大多数研究者都把福柯称作结构主义者或后结构主义者。E. 库兹韦尔的《结构主义时代》的副标题就是“从列维-斯特劳斯到福柯”。H. L. 德赖弗斯和P. 拉比诺的《M. 福柯：超越结构主义和释义学》中，把福柯和结构主义哲学家相提并论，认为福柯的考古学与其说是一种方法，倒不如说是结构主义哲学。P. 安德森在《当代历史唯物主义》中，认为拉康和福柯是结构主义两个最重要的人物。H. 怀特也认为福柯是结构主义者，但与他人不同的是，怀特区分了两个结构主义分支。一是“实证主义”分支，它主要关注意识结构的科学确定性，认为人类借助于这种确定性形成了自己的世界观，其方法论特征是综合，代表人物有索绪尔、皮亚杰、阿尔都塞。二是“末世学”分支，它集中注意意识结构借以观照生活世界并由此把人类、思想和行动这三者区分开来的方法，其特征是分析，代表人物有被称作结构主义运动的“四大金刚”的拉康、列

① Michel Foucault, "Michel Foucault explique son dernier livre", 1969, *Dis et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, 1994, p. 772.

② Michel Foucault, "Lettre de Michel Foucault", 1971, *Dis et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, 1994, p. 209.

维-斯特劳斯、巴尔特和福柯^①。

然而,出乎人们意料的是,福柯否认自己是结构主义者。尽管福柯的有些思想细节前后有变,但在否认自己是结构主义者这件事上,他的态度始终如一,毫不动摇。在《知识考古学》中,福柯宣称考古学描述的方法和概念不可能混同于结构主义,考古学并没有把结构主义引入历史领域。因为在他看来,当务之急是把思想史从对超验(transcendence)的屈从中解放出来,而不是把在语言领域中业已得到证明的那些范畴应用到知识发展或科学发生中去,使思想史结构主义化^②。福柯认为自己的方法同结构主义一样也是包含在人文科学知识重大转型内部的,是处在结构主义旁边的,而不是处在结构主义之中的^③。“在任何时候,我都从来没有使用结构分析特有的方法。我从未自称是结构主义者,而是相反”^④。福柯在与佩蒂的争论(1972年)中又指出,他从未使用人们可以称之为结构主义特征的概念,而是从外部来谈论结构和无意识的。他虽好几次提到结构概念,但他从未使用它。毕竟,“提及”与“使用”是不同的。在谈到自己是G·康吉莱姆的学生,并对科学史感兴趣时,福柯指出:“我从未是弗洛伊德主义者,我从未是马克思主义者,我从未是结构

莫伟民讲

福柯

① H. V. 怀特:《破译福柯:来自地下的评注》,载《历史和理论》,1973年第12期,第53页。

② Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 1969, p. 264.

③ Michel Foucault, “Michel Foucault explique son dernier livre”, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, 1994, p. 772.

④ Michel Foucault, “Lettre de Michel Foucault”, *Dits et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, 1994, p. 209.

主义者”^①。

判断福柯是否是结构主义者当然不能完全根据福柯自己的声明和解释,尽管这种辩解具有一定的参考价值,但是主要依据福柯的真实思想和具体内容。既然大多数研究者都把福柯归入结构主义阵营,而福柯否认自己是一位结构主义者,因此,笔者必须首先界定什么是结构主义,或者说,结构主义之成为结构主义,具有哪些基本特征。从事这项工作之所以必要,还因为人们赋予结构主义以过于宽泛而模糊不清的意义,以至于当人们言说结构主义时,常常很难判定他们到底意谓哪种结构主义。

莫伟民讲

1991.11.17

人们之所以把福柯当作结构主义者,是因为在他们看来,结构主义是对存在主义的反动和否定,这与福柯的反主体哲学立场相契合。他们认为,福柯思想与结构主义相一致,表现在以下几个方面:第一,结构主义与语言密切相关,它诞生于现代语言学的肥沃土壤,同样,福柯也十分重视语言,语言反思是《词与物》的基本论题。第二,结构主义的研究客体是语言或言语,而非语言主体,这就类似于福柯对人类学主体主义的批判。第三,结构主义强调的是共时性研究,而非历时性研究,福柯偏爱间断性历史而没有说明认识型之间的相互过渡的连续性历史,这恰恰与结构主义不谋而合。第四,结构主义是依据二元论对立来从事分析的,而“二分实践”是福柯的第二个“主体的客体化模式”。第五,结构主义集中注意的是符号概念,福柯在《临床

^① Michel Foucault, "Structuralisme et Post-Structuralisme", *Dis et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, 1994, p. 435.

医学的诞生》和《词与物》中对符号及其置换表现出浓厚兴趣。笔者认为,我们将看到它们不足以证明福柯是结构主义者。

按照 A. 梅吉尔的分类,结构主义者可分为狭义和广义两种,狭义指的是“符号的结构主义”,广义指的是“结构的结构主义”,其中每一种又有严格意义和宽松意义之分。

符号的结构主义的创始人首推 F. 德·索绪尔,他在《普通语法教程》中,在语言和言语之间作出了区分,从而为结构主义提供了第一个重要原则。他对语言的共时性的强调,表明他既承认语言的历史范围,又认可语言当前的结构(关系)的属性。然而,由于他进一步认为语言并不属于“语词的物质实质”,而是属于更为广泛的抽象的符号系统,认为符号与符号之间的关系的本质规定具有结构特征,因此人们对他的结构主义要旨可以作各种解释。既可以对它作相对严格的“语言学”定义,局限于索绪尔和后索绪尔语言学;又可以作较为宽松的“符号学”定义,把他的“语言”概念由语言学领域拓展和应用到广阔的人文科学领域。

莫伟民讲

7010609117

P. 贝蒂特在《结构主义概念:批判分析》中,对结构主义作了严格的语言学定义。他较为狭窄地阐释了结构主义语言模式,指出,如果人们想要把某些索绪尔和后索绪尔分析法拓展到语言学以外,应用于文学批评、社会人类学、社会心理学领域时,那么他们就要依据这样三种类推法:结构音位学(雅可布森)、发生句法学(乔姆斯基)、差异语义学(贝蒂特本人)。它们每一种都需要被分析的非语言学客体包含某种对应于语言句子的因素,但这个要求很难满足,因此贝蒂特的结

论是：尽管结构主义模式可能在语言学以外的领域里也具启示价值，但并不适合于这些领域。

与贝蒂特一样，F. 沃尔也把结构主义与符号学等同起来，断言在结构主义名下有一组符号的科学、符号体系的科学。但与贝蒂特不同的是，沃尔对符号的结构主义作了宽松的理解，但他并没有进一步断言，符号科学的实践要求被分析客体的结构严格符合语言的结构，而是认为符号是结构主义中绝对的决定性因素，符号使得我们有可能对被分析客体进行结构分析。哪里有符号，哪里就有结构主义。福柯对语言的消失（话语的返回）和返回（话语的消失）的说明与沃尔对符号和含义的说明密切相关。然而，沃尔认为就语言的消失而言，福柯不能清楚地说明表象（17 和 18 世纪古典认识型的特征）和含义（始于 18 世纪末现在正在接近灭亡的现代认识型的特征）之间的差别。沃尔还指责福柯看不到表象和含义是相互排斥的，尤其是不了解符号具有差异的本性从而也把握不了语言的系统结构，于是沃尔认为福柯已经走上了结构主义道路，但尚未是一个结构主义者。

结构的结构主义把结构当作结构主义的决定性特征。J. 皮亚杰在《结构主义》中对结构主义作了严格界定。贝蒂特和沃尔把他们的结构主义分析分别建立在语言学和符号学基础上；而皮亚杰则建立在包括语言学、数学、物理学、生物学、人类学和心理学在内的一组科学之上，他在自己的结构主义定义中并不参照符号，其结果是剥夺了符号概念在结构主义概念中的任何决定性作用。皮亚杰的结构主义重视结构，认为结构是一个由多种转换规律组成的整体，它具有整体

莫伟民讲

90000-4000

性、转换性和自我调节性这样三个基本属性。显而易见,整体性是各种结构都具有的一个显著特征,它不能还原为其组成因素的特性。结构是转换的系统,而不是静止不变的形式,结构易于变化,能进行自我调节,这表明结构的转换规则产生的结果以及使用的因素都内在于系统。

莫伟民讲

70061911

在形而上学(而非科学)含义上,德里达对结构的结构主义作了较为宽松的定义。他认为结构主义是尼采所说的与酒神相对立的日神因素在方法论上的集中体现。日神精神是节欲、禁欲和正义,它要求对个体的界限进行严密监视,让个体时刻想到神圣的普遍准则,表现出量度、秩序与和谐。在德里达看来,日神形式主义含义上的结构主义与语言中心主义密切相关。这种结构主义偏心于或者受制于一种光的隐喻,正是这一光的隐喻才把日神(太阳神、光神)与尼采所说的苏格拉底的独眼巨人联系起来。德里达认为整个柏拉图哲学建立在光亮与黑暗的二元对立基础之上,这绝不是偶然的;几乎所有的人类思想都相关于视觉隐喻,这也非信口开河,因为词“理论”源于 *theoria*(意为审视、沉思),词“观念”源于 *eidein*,意为“看”,即隐喻眼中的可视形式。德里达在“力量与意谓”一文中甚至坚持认为,这种光亮与黑暗的隐喻是作为形而上学的西方哲学的基本隐喻。结构观念只指空间,尤其是形态学空间或几何学空间,形式的秩序和位置的秩序。若没有中心,我们就不可能思考结构,结构是具有中心的结构^①。

① Jacques Derrida, "force et signification", *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967, p. 45 et 28.

莫伟民讲

709114911

福柯与以上四种结构主义关系并不密切。首先，福柯并不属于贝蒂特含义上的结构主义。确实，福柯的语言反思是其著作的极其重要部分，但这种反思与其说归因于索绪尔，倒不如说归因于法国诗人 S. 马拉美，当然其间的中介是布朗肖和其他法国文学批评家们。确实，福柯攻击人类学主体主义，但是这与他批判胡塞尔现象学和萨特存在主义人道主义密切联系，这应归功于尼采，而不是索绪尔，因为尼采第一个从“人类学沉睡”中清醒过来。在《词与物》和《知识考古学》中，福柯的确强调历史的间断性，并在某些方面类似索绪尔的共时语言学，但这只是表面现象，因为福柯对间断性的强调只是他批判人类学主体主义的组成部分，因为连续性历史是主体的基本功能的不可或缺的相关物。更何况在其他上下文中，福柯还强调文化实践的连续性时间的演进。确实，福柯对“二分实践”感兴趣，但这只是服务于福柯探讨人类成为主体的客体化模式的历史这一整体目标。

其次，沃尔的结构主义对于福柯来说也是不合适的，他的符号学见解甚至可以说是牵强附会的。福柯从未走上这条道路。尽管沃尔正确地指出，福柯没有使用索绪尔的差别概念，但这种解读是不正确的，因为他对福柯作符号学解读并且断言福柯的认识型包含着一种符号学，只是依据基础概念和内在秩序，而不是依据非中心概念和外部现象。实际上，福柯认为，并不存在基础概念和所有词音（signifiants）可以最终指称的先验词义（signifié）。如果没有词义，也就不存在符号，于是福柯的认识型与索绪尔的符号概念世界风马牛不相及。

第三，福柯并不是皮亚杰所说的结构主义者。在

《结构主义》结尾处,皮亚杰指出,福柯的认识型概念初看似一个结构主义观念,因为它谈到了有关严格的认识论结构的发现,这种结构表明特定时期的基本科学原则如何相互联系。但遗憾的是,在贯彻这一计划时,福柯的方法不够科学,福柯并没有为这一计划配置一个适当的方法论,而是依靠直觉和即兴思辨。福柯的认识型根本不是转换体系,他的结构主义可以恰当地称作“没有结构的结构主义”^①。如果我们像皮亚杰那样基本上把结构主义看成一种科学认识论,那么福柯并不是结构主义者。

莫伟民讲

福柯

最后,福柯是德里达所谓的形而上学含义上的结构主义者吗?德里达宣称自己在福柯那里发现了一种“结构主义的极权主义”,并指责福柯把结构当成中心,把结构置于一个本身并不起任何作用的基础上。他认为福柯的《临床医学的诞生》和《词与物》都受制于审视空间这一主题,这个主题所蕴含的视觉和空间隐喻又不可避免地混杂在一起。《临床医学的诞生》的副标题是“医学眼光的考古学”,并在“序言”中宣称该书关于“空间、语言和死亡;关于眼光”^②。在《词与物》中,从对17世纪最伟大的现实主义画家之一的第雅各·委拉斯开兹的著名油画“宫中侍女”的最初分析到“人的死亡”的最终唤起,空间隐喻更是充塞着全书。于是,福柯在这两部书中不知不觉地向我们描绘了一个发光的日神世界,也就是说,福柯的这两部著作

① J. 皮亚杰:《结构主义》,1971年,伦敦,第61—62,65页。参见中译本《结构主义》,1984年,商务印书馆,第90—95页。

② Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Presses Universitaires de France, 1963, p. v.

符合德里达含义上的结构主义。

但是,我认为福柯没有使结构成为中心。纵贯福柯的学术史,我们不难发现,他倾向于使“中心”成为“非中心”,使“单一”成为“复多”,使“同”成为“异”,例如,在《癫狂与非理性》中,福柯要反驳古典理性主义排斥癫狂这一非中心形式的除异做法。那么,日神形式主义是福柯著作的基本因素吗? A. 梅吉尔认为不是。在他看来,实际上,福柯所受影响最大的老师是尼采,而尼采在《悲剧的诞生》和《偶像的黄昏》中,竭力倡导的却是酒神精神。酒神精神与视觉和空间隐喻中表现出来的日神精神针锋相对,个体生命的自我毁灭及其与宇宙生命的拯救和确认融为一体,这就是酒神精神的本质。酒神精神与权力意志具有内在一致性,否则生命力的张扬和生命运动的无序就难以体现。然而,福柯并不是一开始就发现了尼采思想,他接受尼采思想有一个过程。梅吉尔指出,在《监督与惩罚》和《性史》卷一《知识意志》中,由于福柯坚持权力的生产和创造力,因此他脱离了早期著作的日神结构主义,转向酒神精神。也就是说,就德里达的结构主义含义而言,梅吉尔只承认福柯的考古学是结构主义,而谱系学就不是结构主义了^①。

笔者认为,即使在考古学时期,福柯也不是结构主义者。且不说福柯在《词与物》中批判了每一种极权主义和中心主义,认为极权主义在现代国家中臻于顶峰,其特征是把个体化的技巧与总体化的体系相当复

^① A. 梅吉尔:《福柯:结构主义与历史的目的》,载《现代史》,1979年第51期,第460—463;468—470;472—475页。

杂地联系在一起。由于20世纪60年代正是结构主义盛行的时代,福柯难免要使用一些理论时代的概念和术语。由于福柯承认,同萨特和梅洛-庞蒂为代表的那一代人相比,自己的一代发展了一种有关概念和体系的激情。因此,人们误认为他是结构主义者,这也是可以理解的。当《临床医学的诞生》于1963年问世时,人们大多把它看成是结构主义书籍。为了消除人们的误解,福柯在该书法文第二版(英译本的依据)中,用非结构主义术语替代一些易于引起误解的术语,如用“话语”来取代“语言”,其用意应该是很明显的。实际上,福柯从未寻求非时间的、中心化的结构,而是寻求历史地变化着的种种可能性条件。

实际上,福柯不仅不是结构主义者,而且还是反结构主义者。诚如帕登所言,通过具体分析福柯的考古学思想,并结合福柯自己的解释,我们应该认为福柯的《词与物》和《知识考古学》是对结构主义的一种攻击^①。福柯日益关注着对历史实在的本质作出分析,追寻话语的存在条件,而非话语的构成规则。《词与物》认为结构主义是一种形式化理论,植根于人类学土壤,结构主义和现象学者都具有这一土壤。批判和根除人类学主体主义正是福柯努力的方向和孜孜以求的目的。

由于《词与物》区分了文艺复兴时期、古典时代、现代和当代这样几个间断时期,因此,许多评论者认为福柯这样分段是为了论证他的考古学的结构主义历

^① R. 帕登:《置放福柯:考古学对结构主义》,载《哲学和社会批评》,1986年,第二卷,第2期,第22—25页。

莫伟民讲

福柯

史方法,以结构主义立场论证反对人道主义。实际上,这种分段基本上出于福柯的反结构主义论证的需要。其中第一个论证是:从逻辑和历史相统一的角度出发,通过分析古典和现代科学(博物学、财富分析和普通语法;生物学、经济学和语文学)的产生过程,推导出现代结构主义致命的理论缺陷。福柯认为,这些学科受制于结构主义认识型并因此具有结构主义形式。他指出,在古典时期存在一个不能被明确论及的主体,即表象行为。表象活动使得知识成为可能,但它本身未被表象,并不存在表象的表象。换言之,虽然几种认识型使得知识成为可能,但它们同时也使得某些东西成为“看不见的”。当然,福柯并不是说古典时期的知识具有缺陷,或者这种不可见性引起了古典认识型的衰落。恰恰相反,尽管现代思想把表象活动当成主要的哲学问题,但古典时期从未提出过这个问题。如果现代结构主义类似那些基于古典认识型之上的科学,并且,如果后者不可能在这一结构主义认识型内表象哪个表象活动,那么现代结构主义也就不可能去表象这个活动。然而,虽然这种无能为力的表象对古典科学来说不是致命的,但对现代结构主义来说却是一个致命的缺陷,因为现代哲学的任务就是解释表象。现代结构主义是关于语言、思想或表象的理论,倘若它不能解释表象,它就是无效的。

福柯的分段法,尤其是他的古典时代史理论在他反对结构主义的第二个论证中起着作用。许多评论者认为,福柯的现代认识型,尤其是人文科学理论攻击了人文科学及其人道主义哲学基础。尽管这有道理,但实际上,这一攻击对象还包括结构主义。因为,福柯认

为,结构主义与人文科学都建立在当代认识型基础之上。连库兹韦尔在他的《结构主义时代》一书的结论中,也间接地承认结构主义具有人类学基础。

在对结构主义发动的第二次攻击中,福柯使用的工具就是他所说的“认识型上统一的对立面”的概念,也就是说通常被认为基本上相互对立的许多理论观点和体系都是同一个认识型的产物。如在《词与物》中,福柯指出,马克思主义与古典政治经济学在认识型上不可分离,结构主义和阐释的人文科学就是这样的认识型上相统一的两个对立面;在讨论现代思想的起源时,福柯认为结构主义并不是一个新方法,而是现代思想的觉醒意识和忧患意识。福柯曾经指出,正是在讨论始于现时代开端建构起来的语言时,结构主义和现象学(典型的人本主义学科)才发现了限定它们的共同基础的一般空间(共同认识型)。福柯还用现代“反科学”这一术语来表示语言学、精神分析法和人种学等结构主义科学。所有这些都表明,结构主义属于现代认识型。所以,福柯对人文科学的批判同样适合于结构主义。

在现时代,人们把语言从透明的媒介贬为遮蔽的工具,从一个同型模式降低为一个有限的存在。同时,通过研究认知过程中的种种界限,人们有可能确立起知识的基础。康德第一个认为,知识的界限为认知的可能性提供了确实的基础。然而,为了执行这一计划,人们有必要研究这些界限,研究作为有限存在物的人。于是,人文科学和关于“人”的现代哲学就突然繁荣起来了。因此,在现时代,古典时代所未曾见过的人的生活活动,既成了新的人文科学的主要论题,又成了新的

莫伟民讲

福柯

人道主义哲学的中心议题。

在福柯看来,现代哲学问题体现在认为人的局限性是知识可能性的基础这样一个想法中。现代哲学的任务就是要表明这些偶然的、经验的局限性(即偶然性)如何能用来验证知识的哲学基础。福柯强调,并不是人构成了人文科学的对象,并为人文科学提供了特殊的研究领域;恰恰相反,人文科学并不存在于人发生问题的任何地方,而是存在于从事着规则、准则和指示性总体性等的分析的任何地方,这种分析向意识揭示了其形式和内容的条件。“人”只是这样一个观念的速记,即知识植根于某个经验上发现的界限或限定。任何这样看待知识的哲学,都是一种人本主义和人类学,从而成了现代认识型的表现形式。

福柯认为,结构主义也是这样看待知识的,即把知识建立在某个经验界限之上。这在他关于确实性的结构主义历史的看法中是很明显的。在这个历史中,任何知识都完全受制于它所处的那个时期的认识型。康德的现代哲学论题在这种结构主义历史中得到发扬光大。因此,尽管它标榜反人本主义,但这种结构主义本身也是一种人本主义。福柯表明:把知识建立在限定性基础之上的任何试图(现象学、存在主义、马克思主义、结构主义),尽管采取了不同形式,但都失败了。

由于存在着几个间断的认识型,因此福柯认为并不存在必然的知识结构。这种看法虽具有相对主义味道,但是,如其说它支持相对主义,倒不如说它反对人本主义。在拒绝人本主义时,福柯拒绝把知识建立在人文科学之上,把科学建立在限定性之上的不切实际的要求。《词与物》中的“确实性”的历史并不意指结

构主义历史方法的朴素形式,而是设法使结构主义反对自身的论证之一。显然,在《词与物》中,福柯远非结构主义者,而是攻击了一种作为人本主义的结构主义。福柯使用的结构主义方法正是为了攻击这种结构主义^①。在《知识考古学》中,福柯的考古学并不是一种方法论,而是进一步设法使用确实性历史去表明结构的“人文科学”的不充分性,从而削弱知识的人类学基础。通过表明结构主义与释义学的联系,福柯引入了一种对结构主义设想进行质疑的“话语怀疑主义”的因素。他并不认为话语受制于作为知识之可能性的有限基础的无意识的先验规则。

不难发现,正是福柯的反人本主义才导致了他的反结构主义。人们公认,结构主义是对存在主义的一种反动,它批判了存在主义的人本主义,但我们不能由此认为,只要是反人本主义的,它就是结构主义。因为正如前面所述,结构主义定义有诸多的本质规定,反人本主义只是其中之一。若有此共识,我们就不至于因福柯反人本主义而把他归为结构主义者了。

结构主义者们批评了存在主义人本主义的理论缺陷。列维-斯特劳斯指出,在社会、历史、语言和心理等诸多领域中,人的因素不能完全还原为科学规范,但是科学家老是想要把与科学的抽象方法格格不入的人的因素纳入到科学框架中。显然,人很难处理。列维-斯特劳斯话锋一转,认为,最佳方案是压制人,宣告人不再存在,“我就认为人文科学的最终目的,不是去建构

^① R. 帕登:《置放福柯:考古学对结构主义》,载《哲学和社会批评》,1986年,第二卷,第2期,第22—25页,第27—30页。

人,而是去消解人”^①。由于他反对把人当成是历史的人,认为野性的思维在本质上是非时间的,因此,他的反人本主义是一种与黑格尔和马克思主义的历史概念相对立的反历史主义。

阿尔都塞也持反人本主义的主张,“从理论上严格讲来,人们可以并且必须公开谈论马克思在理论上的反人本主义,并在这种理论上的反人本主义中看到人类世界及其变化的实证知识的绝对条件。人们只能在把哲学神话化为灰烬的绝对条件下来处理人”^②。这不能不使我们立即想到前面所说的列维-斯特劳斯对人文科学的最终目标的设定。萨特在《辩证理性批判》中,曾希望把马克思主义建立在对历史总体的理解的基础上,阿尔都塞则反对把一切社会差别都归结为一种形式和一种世界观的总体历史的追寻。福柯也在《知识考古学》中,把这种追寻总体化历史的倾向称作“主体的至高无上性与必然伴生而来的人本主义”。

在否认主体在历史、文学、哲学中的主导地位和作用时,福柯与结构主义者颇有共识。例如,福柯赞同列维-斯特劳斯把科学方法应用于历史研究,也接受并遵循阿尔都塞把研究历史变迁的考古学方法应用于历史本身,把语言作为这种研究的线索,因为“语言的存在只是随着主体的消失而出出现的”。G. 斯泰纳曾指控福柯从列维-斯特劳斯那里挪用了一个观念,即认为在语法、经济结构与“亲属关系”之间存在着联系。福柯的

① Claude Lévi-strauss, *La pensée sauvage*, Librairie Plon, Paris, 1962, p. 326.

② Louis Althusser, *Pour Marx*, Maspero, 1965, p. 236.

答复是,他“既不谈论经济结构(而是谈论货币理论,因而完全不同),也不谈论语法结构(而是谈论语言理论,因而也是完全不同的),尤其也不谈论亲属关系或婚姻规则”^①。

当然,判断福柯是否是结构主义者,不能光看福柯本人的说法,而是应依据福柯的真实思想和文本的基本内涵。应该说,福柯的辩护是站得住脚的,斯泰纳的指责并不恰当。虽然福柯与列维-斯特劳斯和拉康等人在反主体这个问题上是志同道合的,但我们不能由此而断定福柯就是结构主义者。因为尼采、布朗肖和巴塔耶等人也反主体,但我们并不把他们称为结构主义者。虽然福柯(其代表作《词与物》)与结构主义者都重视语言,但福柯对语言的思考不同于结构主义者把索绪尔语言学当作自己的思想来源,福柯并不受惠于索绪尔,而是得益于马拉美、布朗肖和其他法国文学批评家,即都把语言当作主体的对立面,认为语言占据了人曾经占据过的位置,讲话者并不是人(笛卡儿式的自我),而是词(集体无意识的语言)。虽然福柯的《词与物》和《知识考古学》表面上类似于结构主义对共时性研究的强调,但实际上福柯在其他语境还强调文化实践具有长时间的连续性。

针对萨特在1946年发表的《存在主义是一种人本主义》中辩驳人们对存在主义的责难,捍卫人本主义哲学的做法,福柯在《词与物》中明确指出,作为现代人本主义基础的人概念产生于19世纪,人是一个近期

莫伟民讲

福柯

^① Michel Foucault, "Foucault répond", 1971, *Dits et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, 1994, p. 239.

的发明,现正近于瓦解,这是人类知识的基本排列发生变化的结果。在《知识考古学》中,福柯维护了自己的反主体立场,认为作为陈述的组成部分的各种规则和关系与人类主体的信仰和设计无关。

在与 M. 莎波萨尔的会谈中,福柯明确指出,我们是用无作者的思想,无主体的意识和无同一性的理论来取代神的,而不是用人来取代神的,因而不同于存在主义者。不仅如此,更为重要的是,福柯揭露了人本主义的理论要害,认为人本主义“妄求解决自己不能提出的问题”,如幸福、艺术创造、实在以及人与世界的关系等问题。现代人本主义脱离了科技这一真实世界,标志着战后世界文化的堕落,它既验证了斯大林主义,又验证了基督教世界的民主信仰。在反对这种腐败的人本主义时,福柯捍卫了自己与同时代其他人一起作出的努力,即对人的辩护并非为了反科技,而是要表明人类的生活、生存方式、甚至劳动习惯都是同一个科技世界的组成部分。“人心”是抽象的,正是我们的研究才想把人与人的科学、发展和大千世界联系起来,才是具体的^①。福柯这里讲的“抽象”,主要是指人本主义是“抽象的”,因为它脱离了我们现实的科技世界。

^① Michel Foucault, "Entretien avec Madeleine Chapsal", *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, 1994, pp. 516—518.

福柯非历史主义的历史观

- 一、起源和连续性批判
- 二、总体性批判
- 三、真实的历史

福柯哲学始终不遗余力地批判笛卡儿和康德以来二百多年西方哲学传统的先验意识哲学或人类学主体主义。但在从事这一解决西方文化危机的艰难工作之前或同时，他必须先完成或同时进行一项基础工作，即批判以黑格尔为代表的历史主义的历史观。因为倡导历史连续性、进步甚至解放等总体历史观的历史主义事先假定了先验主体的奠基作用和构造作用，而近代西方哲学的基础恰恰就是在先验层面上把主体与思维的我（即意识）等同起来。福柯

坚决否认存在一个至高无上的、起基础作用的主体，一个人们在到处都能发现的普遍形式的主体。按他的话说，他“非常怀疑和非常敌视这个主体观”^①。不难看出，福柯对所谓起先验的连续的构造作用的历史主体的批判，构成了福柯整个哲学思想基石。本章通过考察福柯对历史主义三大论题：即起源（l'origine）、连续性（la continuité）和总体性（la totalité）所作的批判，指出了在历史观问题上他与康德、黑格尔、马克思、法兰克福学派、萨特和哈贝马斯等的差异，从而揭示其“真实的历史”之非历史主义的特性。

一、起源和连续性批判

如果历史主义者所做的，就是从因果关系的角度描绘一个在过去有其起源并且在未来有其连续性的总体化历史过程，并认为历史的目标和本质就是人的自我意识的实现、人的理性的和预定的实现，合理性就是人类的目的，那么，很显然，福柯就不是历史主义者。

“合理性的命运和科学的目的论，思想经历时间的漫长的连续劳作，意识的觉醒和进展，意识通过它自身的永久复苏，总体性之未完成的但连续不断的运动，向一个始终敞开的起源的回归，最后还有历史的一先验的论题”^②。福柯的使命就是要使一直注意保护史学家并伴随史学家直至衰落的这一切消失殆尽。因为所

^① Michel Foucault, "Une esthétique de l'existence", 1984, *Dis et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 733.

^② Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, p. 54.

有这一切的本质内容集中体现了历史主义具有的“起源”、“连续性”和“总体化”这三大论题。同时，福柯对历史主义三大论题的批判，也是为了使历史领域摆脱那基于主体特权之上的人类学和人本主义的束缚，为了把起构造和奠基作用的主体从历史这个最后的避难所驱逐出去。

福柯借助于尼采谱系学来反对历史主义第一个论题“起源”。尼采谱系学反对理想意义和无限目的论之元历史的展开，反对探求“起源”。因为探求“起源”，就是“设法把握事情的确切本质、最纯粹的可能性以及得到细致迭合的同一性，设法把握事物之静止和先于外部的、偶然的和连接的世界的形式”^①。传统史学家始终偏好想方设法为历史现象寻找其所谓的本质起源和终极原则，千方百计要弄清在事物明显的开端之外始终有一个不具任何历史规定性的秘密的和原初的起源。传统连续的理性年代学始终千篇一律地回溯到无法达到的遥远的起源，回溯到其奠基的开启。然而，尼采告诉我们，如果谱系学家拒绝探求“起源”，而是去倾听历史的话，那就会发现事物背后并无本质或事物本质是以零星方式产生于不同于事物的图像的，就会发现理性是完全“合理地”诞生于机缘的。谱系学更加关注的是偶然性、变化、差异、分歧和偏差。高尚的“起源”只是一种形而上学的延伸物，因为它相信事物从产生时起就是最为珍贵的和根本的。但实际上，历史的开端要普通得多。

莫伟民讲

福柯

^① Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", 1971, *Dits et écrits*, II, 1970-1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 138.

纵观哲学史，福柯发现，自19世纪以来，反对任何对中心的偏离，以拯救主体的统治权，这样一种倾向一贯以起源基础的研究来反对由尼采谱系学实施的中心偏离。尼采之所以使福柯感兴趣，主要是福柯在尼采身上发现了实证主义类型的、并不诉诸起源(l'originnaire)的历史分析，这种分析旨在重新质疑认识、道德和形而上学的基本概念^①。胡塞尔和海德格尔虽然重新质疑了我们所有的认识及其基础，但他们这样做时却是基于起源的，从而牺牲了全部所说之历史内涵。因为在追溯起源时，传统史学家和以往的哲学家总是假定所发生的事情都只不过是以前早已存在着的某个本质东西的展开和体现而已，这势必会轻视甚至无视历史上实际发生的偶然的事情。

谱系学并不打算在时间上往回追溯，并不设法寻找偶然的事物背后的本质，而只是就实际发生的事物本身来考察事物，只是倾听历史本身，还实际历史的本来面目。

然而，如果否认了历史在过去有其起源，即否认历史上实际发生的事情是过去某个本质东西的延续和发展，那也就意味着否认了历史在未来有其连续。历史并非一个连绵不断的、承上启下的过程，过去并没有因为替现在和未来预定了发展轨迹而在现在和未来中时隐时现，成为现在和未来的玄机和动力。所以，谱系学不想恢复一种能避免分散的事物被遗忘的巨大连续

^① Michel Foucault, "Les problèmes de la culture, un débat Foucault-Preli", 1972, *Dits et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 372.

性；“谱系学的使命并不是表明，过去在一开始为自己的全部路程强加了一种预定的形式以后，过去仍在那儿，活跃在目前中，秘密地激发着目前”^①。因而，在反对“起源”论题的同时，还须批判与此紧密相连的“连续性”论题。

在具体批判历史主义的第二个论题“连续性”时，福柯所依据的并不是结构主义的结构分析，而是借助于“考古学”的话语分析。结构观念对他来说毫无意义。因为在他看来，如果使历史结构主义化的话，就会让活生生的、脆弱的、颤动的历史消逝。必须说明，虽然福柯在用词上有一个变化，即他在60年代使用考古学，而在70年代则使用谱系学，但他批判历史主义的三大论题却始终如一。当然，诚如他曾指出的，他所说的考古学，并不确切地指一门学科，而是指他所要考查的一个研究领域，他要在其中考查西方社会特有的作为知识、制度和实践之可能性条件的认识。作为权力与知识的可能性条件，这样的认识并不诉诸起源，也不是有关历史连续性的认识。

由于因果关系理论支撑着历史主义的连续性论题，所以，福柯首先要批判历史主义的因果关系学说。这种学说认为历史事件的产生和展开必有其因，在历史过程中事先存在着的某个原因必定会导致某种历史结果，在原因与结果之间存在着必然的、绝对的连续性关系。历史是因果链条展开的过程。或者说，历史过程中发生的一切都是为了实现在过去已被预定好的目

莫伟民讲

福柯

^① Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", 1971, *Dits et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 141.

的,不会有偏差和改道。但福柯认为,实际情况并不如此。具体的历史事件不仅往往是偶然的,而且还会有中断、波折、变化。历史主义事先铸就一个均匀一致的、毫无重大意外的连续性框架,然后硬是把丰富多彩的、千变万化的和具体生动的历史事件塞进这个铁框中,于是历史被肢解、歪曲、篡改了,被弄得千疮百孔,面目全非,毫无真实可言。

莫伟民讲

福柯

考古学方法是与历史主义的因果关系理论截然对立的。福柯的《癫狂与非理性》表明,西方文化对待癫狂的态度并不是一以贯之的,不是连续不变的。如果说在文艺复兴时期,癫狂与理性存在着对话,那么,在古典时期,癫狂的地位就发生了根本变化,癫狂不再是理性的对话者了,西方文化只有理性的独白了。也就是说,就癫狂在不同时期遭受的命运而言,在文艺复兴与古典时期之间并不存在历史主义所说的连续性,恰恰相反,两者之间存在着断裂和间断性。福柯断言站在西方大写的理性立场上的“真理目的论”和“理性因果链条”都无力说明在古典时代理性与非理性之间造成的断裂、理性对非理性的排斥和随之而来的理性的独白。《临床医学的诞生:医学眼光的考古学》同样批判传统观念史用美学的方法勾勒长长的因果和影响链条,批判它重构“时代精神”、世界观或寻求深层意义,认为临床医学并不像传统医学史理论所说的诞生于在前进道路上对无知、宗教和迷信的连续克服。

福柯强调,不仅癫狂史不是连续的,临床医学的历史不是连续的,而且知识史也不是连续的。通过考察以言词、存在和需求为研究对象的经验科学在不同时期根本不同的形态,《词与物:人文科学考古学》认为

知识史是由具有不同认识型特征的基本上的间断的历史时期组成的。认识型是能组织“词”和“物”并决定“词”如何存在和“物”为何物的知识空间。福柯划分了文艺复兴认识型、古典认识型和现代认识型。虽然同一个认识型内部是一致的和相似的,但不同的认识型之间却存在着明显的断裂。“18世纪最后几年被一种与17世纪初摧毁文艺复兴时期思想的东西相对称的间断性所中断;那时,包含相似性在内的巨大循环形式被拆散和打开了,以至同一性图表能展开;而现在轮到这个图表将被取消了,知识处于一个新空间内”^①。福柯说的是,在17世纪初,西方理性在发展过程中经历了第一次断裂,标志着文艺复兴时期的终结和古典时期的开启,标志着能构建知识的相似性原则被同一与差异原则所取代,标志着阐释被分析所取代,标志着词与物从同一走向分裂。而在18世纪末,大约在1775—1795年之间,西方知识史发生了第二次断裂,物的存在方式,以及那个在对物作分类时把物交付给知识的秩序的存在方式发生了深刻的变化。古典的秩序变为现代的历史,古典认识型转变为现代认识型。相应地,就具体经验科学而言,财富分析转变为经济学,博物学(自然史)转变为生物学,普通语法转变为语文学。

《知识考古学》则系统阐述了一种能克服传统观念史学科某些缺陷的历史方法论,为史学家避免历史主义提供了有益的启示。鉴于史学家长期来只关注长

^① Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Éditions Gallimard, Paris, 1966, p. 229.

时期或世纪这样的大单元,只关注巨大的思想连续性,而忽视了断裂现象和局部间断性,消除了作为时间之皱纹(le stigmaté)的间断性。福柯则要求历史以考古学为目的,以对文献遗迹作内在描述为目的,在连续的观念史中引入并增加断裂,使间断性概念在历史学科中取得重要地位。福柯在书中专门分析了考古学与观念史的差异:倡导历史主义观念史是关于意见、谬误和精神状态类型的分析,而不是关于知识、真理和思想形式的分析。考古学并不是返回到最内在的起源秘密,而是要系统描述话语对象,限定话语的特殊性,有差别地分析话语方式^①。考古学要求我们必须看到思想史呈现出任何目的论形式都不能加以还原的间断性,确信思想史的展开是无先验主体的,是匿名的,是无身份的,思想史在面向时间时并不返回到开端。

福柯倡导间断性、断裂、界线、裂口等,主要都是为了杀死传统哲学家的历史神话。福柯已经毫不掩饰自己就是杀死历史的凶手。结合《知识考古学》和同一年的访谈,可以看出,福柯反对哥德曼、卢卡奇、狄尔泰、19世纪的黑格尔主义者以及萨特等人“把历史分析当作有关连续的话语,把人类意识看作一切生成和一切实践的原初主体”^②。因为他们在说明历史变化时,主要依据的是基于连续性的种种历史主义观念,如传统、影响、因果关系、发展、进化、“精神状态”或

① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, pp. 182—183.

② Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 1969, p. 22; Michel Foucault, “Michel Foucault explique son dernier livre”, 1969, *Diis et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, p. 775.

“时代精神”，而这些变换连续性论题的概念游戏正是福柯力图要加以摆脱的。

实际上，狄尔泰历史主义还是不同于黑格尔历史主义，因为狄尔泰把时间看作是一个由系列、同时性和连续性组成的系统，并没有取消同时性的存在。而哥德曼试图借助于随着历史天天都在发生的“部分的和相关的总体性”（即人类行为）来把结构和共时与连续和历时这两对看似对立的术语统一在一起。至于萨特，他与福柯在历史观上确实针锋相对地较量了好几个回合，并且在各自的答复中互相指责对方是资产阶级用来对抗马克思的最后堡垒。

萨特使人成为知识的对象，旨在使人能成为自己的自由和存在的意识主体。福柯也使人成为知识的对象，却否认存在着自由和存在主体的人。福柯在《词与物》一书中嘲笑了萨特主体哲学：“对所有那些还想谈论人及其统治或自由的人们，对所有那些还在设问何谓人的本质的人们，对所有那些想从人出发来获得真理的人们，相反地，对所有那些使全部认识都依赖于人本身之种种真理的人们……对所有这些有偏见和扭曲的反思形式，我们只能付诸哲学的一笑——即在某种程度上，付诸默默的一笑”^①。福柯通过科学话语体系的转换和知识构型的倒转，旨在证明由于知识史发生着确实实的断裂，所以，萨特所讲的至高无上的意识主体也就无藏身之处了。萨特对福柯的批评马上作出了答复，用敌视的眼光来看待《词与物》的出版，指

莫伟民讲

福柯

^① Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Éditions Gallimard, Paris, 1966, pp. 353—354.

责福柯没有让实践和历史介入到从一个思想到另一个思想的过渡,没有把人类生活的物质要素、生产关系、实践放在首位,因而不能撰写严肃的历史。“的确,他的视角仍然就是历史的。他区分了有前有后的几个时代。但他用幻灯来取代电影,用静止不动的系列来代替运动”^①。萨特的指责似乎回响着柏格森的声音:绵延是流,绵延是生成,绵延本质上就是连续性。

莫伟民讲

而福柯则在许多场合回击了萨特。福柯强调自己确实描述了“18世纪初始形式的科学话语过渡到19世纪最终形式的科学话语所充分必要的转换体系”^②,不仅没有忽视实践,而且还因话语都依据历史模式而相互连接在一起而赋予历史优先地位。他不仅《词与物》中考察了几个话语领域共有的理论模式,而且在《癫狂与非理性》和《临床医学的诞生》还把握了话语领域与社会、经济、政治等非话语领域之间的关系。福柯公开指责萨特把历史当作了辩证法的最后避难所,企图在历史中拯救理性矛盾的王国。

在距萨特答复两年后的“答复萨特”访谈中,福柯又指出,对哲学家们来说,存在着一种大写的历史的神话,这种历史“是一种巨大而广阔连续性,个人的自由与经济或社会的确定性将在其中相互纠缠在一起。当人们触及这样的大论题时:连续性、人类自由的有效行使、个人自由与社会确定性相结合,当人们触及这三个神话中的一个时,勇敢的人们就立刻开始抱怨强暴

^① Jean-Paul Sartre, “Jean-Paul Sartre répond”, *L'Arc*, n° 30, 1966, pp. 87—96.

^② Michel Foucault, “Sur les façons d'écrire l'histoire”, 1967, *Dits et écrits*, I, 1954—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 585.

或谋杀。实际上,象马克·布洛赫、吕西安·费夫尔、英国史学家等这样重要的人及时地终止了这个历史神话”^①。福柯很高兴被人认为自己杀死了这个历史的哲学神话,但他又强调这样的历史不是一般意义上的历史,他并不想杀死一般意义上的历史,而是想杀死对哲学而言的大写的历史。

历史观与主体观、人性观紧密相关。在《知识考古学》中,福柯明确把批判历史连续性与批判先验主体哲学结合在一起,并不点名地指出萨特等人把结构与生成对立起来,既不能定义历史的领域,也不能定义结构的方法。“人们似乎习惯于探求起源,无限地回溯既往历史线索,重构传统,追踪发展曲线,设计种种目的论并且不停地求助于生命隐喻,而对于思考差异,描述间距和散布,分解令人放心的同一性形式极其反感”^②。如果思想史仍然是连续的、不中断的,那它就将为意识的统治权提供特许的庇护所。连续的历史是主体之奠基功能必不可少的相关物。福柯断言,使历史分析成为连续性的话语,使人类意识成为所有生成和所有实践的最初主体,这是近代主体哲学同一个思想体系的两个方面。人们基于目的论和意识自由,基于起源的研究,把一个社会的全部差异都归结为“一个单一的形式、一种世界观的组织、一个价值体系的确立和一个融贯的文明类型”^③。于是,人们就会因为福

莫伟民讲

FOUCAULT

① Michel Foucault, “Foucault répond à Sartre”, 1968, *Dis et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 666—667.

② Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 1969, p. 21.

③ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 22.

莫伟民讲

70年4月15日

柯书写了思想史的断裂、差异、界限、转换而指责福柯谋杀了历史。福柯很清楚这个指责的实质就是为了捍卫由主体的综合活动所确保的历史形式。早在《词与物》中，福柯所宣告的“人的消解”和“人之死”，就是主体之死，大写的主体之死，具有本质、自由的存在主体的死，作为知识、自由、语言和历史的源头和基础的主体之死，就是伴随主体哲学而来的人本主义的终结。人本主义用道德、价值、调和的术语，设法解决人们根本不能解决的问题。我们现在该明确摆脱这个得自19世纪的沉重遗产了。所以，若要批判人类学主体主义及其人本主义，就必须批判历史主义的观念史。在福柯看来，强调历史间断性的可能性，这能抑止主体的先验构造作用。因为主体现在没有身份，或至多主体所具有的身份都受制于他者，都受制于我们何时思考他者和自我的暂存性。用德里达的话说，主体的身份是“分延的”，不同于自身，始终都拒斥身份。福柯不能接受现象学诉诸起构造作用的主体，因为连主体也是在具体历史结构中构建起来的。

福柯在不少场合都表示自己在1950—1955年间开始摆脱萨特和梅洛-庞蒂的时代。应该说，他从那时起确实脱离了萨特，但他与梅洛-庞蒂之间并不全是分歧，也还有一致的地方。梅洛-庞蒂认为主体并非绝对的先验自我，而是与社会—地理—历史环境相互作用的具体个人。主体在制度(l' institution)中诞生并因制度而成为它自身，同时又具有构建制度的力量，在未来使自己成为持有意义的主体。制度包含着既保存又超越这两个特征。因而，“种种制度既(因自己的绵延)

而是连续的,又(因自己的超越)而是间断的”^①。于是,历史并非黑格尔所说的绝对精神的历险,而是人在其社会共存中的历险。当然,两人之间的分歧主要在于,福柯因把人看作知识对象而凸现了人的被动性,历史连续与否并不取决于人的双重角色,人只有一个角色;而梅洛-庞蒂认为人既是被动者(被制度构建者),又是主动者(构建制度者),制度及其历史连续与否取决于人的双重角色定位。

莫伟民讲

福柯

福柯强调间断性的重要,否认连续性的绝对,并不是为了否认某个时段连续性的存在,而是要说明连续性的形成具有与断裂相同的条件和规则,连续性与断裂一样出现在话语实践领域中。历时性与共时性并不截然对立,结构与历史也非水火不容。考古学分析并不基于对断裂的关注之上,断裂是用来命名那些涉及到话语形成的一般体制的转换的。因此,当《小拉鲁斯词典》把他看作“是一位把历史理论奠基于间断性的哲学家”时,他就感到目瞪口呆。他并不是想说,间断性万岁,我们处于并仍待在间断性之中。他是想知道:为什么在某些时候,在某些像生物学、政治经济学、精神病学和医学等的经验知识中,会发生与人们通常具有的平静的和连续的景象不符的突然的中断、加速的进化和转型?福柯找到的答案就是真正科学的陈述的构成规则发生了变化。“因此,这不是内容的变化(驳斥旧的谬误,阐明新的真理),也不是理论形式

^① Creusa Capalbo, “L’historicité chez Merleau-Ponty”, *Revue philosophique de Louvain*, tome 73, 1975, p. 523.

的改变(更新范式,改变系统整体)”^①。这个科学陈述的体制既控制着陈述,又使这些陈述彼此间相互控制,以形成在科学上可接受的并因而能被科学程序证实或废除的命题集合。

在大写的西方历史高唱带有历史预定论和目的论色彩的连续性论调时,在历史主义的连续性论调极度膨胀时,福柯所要做的,就是起反拨的作用,要改变史学家和哲学家的习惯性思维,提醒人们不要忘了历史过程中实实在在存在着的间断性。

福柯对历史主义采取排斥的态度,典型地反映了整个50年代法国知识分子的心态。当时发生的一系列政治事件,造成了学界在50年代末对以人为本主义和政治不感兴趣,对大写历史的总体连续性、抽象的人和先验的主体不再感兴趣,而是转而从事象认识论、人种学、心理分析等不太具意识形态色彩的学术研究,转而关注体系和事物。

福柯反对先验主体哲学并重视历史过程的间断性,福柯的这种非历史主义立场不仅与当时特殊的政治氛围的变化密切相联系,而且在尼采、巴歇尔、康吉汉、巴塔耶和杜梅泽尔那里还有其思想源头。在哲学上,在反对笛卡儿和康德以来200年的传统先验哲学上,福柯与尼采是血脉相连的。因为“尼采质疑了笛卡儿和康德含义上的主体的至上性、或确切地说

^① Michel Foucault, “Entretien avec Michel Foucault”, 1977, *Dits et écrits*, III, 1976—1979, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 143.

主体的特权,质疑了作为意识的主体的至上性或特权”^①,福柯也强调认识功能的结构、规则是出现在历史进程中的,不同的主体是处于历史进程中的。在科学哲学和科学史方面,巴歇拉尔和康吉莱姆对间断性和无笛卡儿我思的哲学的强调,使福柯获益匪浅。在文学上,巴塔耶谈论色情主体的消解,布朗肖谈论讲话主体的消失,再加上杜梅泽尔的神话研究,所有这些都促使福柯提出主体消失的论题:大写的主体最终是与大写的历史一起消亡的。

莫伟民讲

FOUCAULT

二、总体性批判

起源观、连续历史观势必导致总体历史观。历史的总体性是指历史过程中的任何现象都可还原为在过去存在着的某个精神性的本质,各种偶然事实都汇聚在这样的总体性中。历史过程就是所有偶然历史现象日益积聚在某个精神性原则或核心周围的总体化过程。实际上,福柯是同时批判历史主义这三个论题的,我们是为了叙述的方便才逐个加以讨论的。福柯在前后几部著作中都对第三个论题即总体化论题作了批判,具体表现为:《癫狂与非理性》主要批判体现为古典时代的西方理性对非理性实施的排斥过程;《词与物》主要批判了康德总体化的人类学中心主义;《知识考古学》主张用通史来取代总体史;《监督与惩罚》主

^① Michel Foucault, "Les problèmes de la culture, un débat Foucault-Preli", 1972, *Diis et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 372.

要攻击西方社会对犯人的规范化管理；《性史》主要揭露西方文化对性的压制。

萨特诉诸于总体化的历史来拯救已被抛弃的 19 世纪的那些辩证法概念。萨特和许多知识分子坚持认为“历史根据叙事模式而被组织为陷于规定性等级的一大串事件：个体都是在这个总体性内部被把握的，总体性超越了个体并嘲弄个体，但个体也许同时就是总体性之很不自觉的发动人”^①。福柯明言，自己批判这个既作为个人设想又作为总体性的历史，并没有像萨特所认为的在攻击伟大的革命事业。可在 3 个月后的另一次访谈^②中，福柯却又改变了自己的看法，认为萨特把哲学活动看作政治活动，就不再把哲学话语看作有关总体性的话语。而胡塞尔由于设法根据先验主体来重新思考关于先验主体的人类认识领域，因而就是曾经具有绝对普遍意图的最后一位哲学家。然而，一年后，福柯还是认为“从黑格尔到萨特的哲学仍然是一种总体化的事业，即使不是关于世界、知识的总体化，那至少也是关于人类经验的总体化”^③，而福柯坚持把哲学看作一种分散在各个领域中的自主的诊断活动。

福柯坚决反对总体化的观念史，并描述了观念史上发生的突变带来的革命性后果：它“已分离了由意识的进展、理性的目的论或人类思想的发展构建的漫

① Michel Foucault, “Sur les façons d’ écrire l’ histoire”, 1967, *Dits et écrits*, I, 1954—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 585—586.

② Michel Foucault, “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, 1967, *Dits et écrits*, I, 1954—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 612.

③ Michel Foucault, “Foucault répond à Sartre”, 1968, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 665.

长系列；它已质疑了汇聚（la convergence）和完成（l'accomplissement）这两个论题；它已怀疑了总体化（la totalisation）的可能性；它导致了不同系列之个体化（l'individualisation）……”^①。总体历史观实是一种目的论，即认为人类是有目的地朝着某个预先决定的目标从低到高前进的。而福柯则要表明，由意识发展和理性目的论提出的总体化是不可能的，把现代社会的进步看作是过去的积累和完成也是不可能的。

莫伟民讲

70021015

福柯要用系列、界限、偶然来质疑史学家们所使用的世界观、理想类型和时代精神这样的文化总体性和目的论范畴，他主张用通史（une histoire générale）来取代总体史（une histoire globale）。因为总体史“设法重构一个文明的总体形式，一个社会的物质或精神原则，一个时期的所有现象所共有的意蕴，说明这些现象的连贯性规律，即人们用隐喻所说的一个时期的‘面貌’”^②；而通史则讨论（problématise）系列、区分、界限、断裂、起伏、变化、转换、差距、年代学特征等特殊形式、可能的关系类型。因为总体史把所有的现象都压缩在惟一的核心，即原则、意义、精神、世界观、总体形式的周围；而通史正好与此相反，通史将展现无主体的、分散的、散布的、非中心的、充塞着各种偶然性的多样化空间。

笛卡儿、孔狄亚克、马勒伯朗什和休谟等人尚不关注总体性。思考总体性实际上就是自黑格尔以来最近

^① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, p. 16.

^② Michel Foucault, *op. cit.*, p. 18.

莫伟民讲

《词与物》

一个世纪哲学思想所走过的所谓的合法道路。总体历史观先是把大写的理性、大写的主体确立为原则和核心,并进而用这样的抽象原则和核心来统摄所有斑驳陆离的文明现象。然而,福柯指出,今日从事哲学,就不再是构建关于总体性的话语,捕捉世界总体性的话语,而是实际上实施某种活动,某种活动形式。福柯对总体历史观的批判,是通过清算以往哲学中的总体化哲学理论来进行的。

《词与物》批判了位于现代历史意识和历史哲学核心处的康德的总体化的人类学中心主义,因为康德把贫乏的、有限的主体的构造力转变成了所有知识的先验条件,因为康德总体化的人类学主义把历史看作连续的进步和久远的集体意识。在一次访谈中,福柯更是直接指出,“康德的先验恰恰是在自然的层面上想要成为真理”^①。

黑格尔历史哲学是典型的总体化历史主义。福柯不仅反对康德有限主体的总体化,而且也反对黑格尔绝对精神的总体化。在近代社会经济飞速发展和科学取得惊人变化的动态条件下,哲学再也不能像传统那样僵化地把世界看作封闭的宇宙或固定的总体性。虽然黑格尔用活生生的、动态的、发展的总体性来取代以往自然的、无时间的和静止的总体性,但黑格尔却把总体性看作绝对精神,认为历史的总体性过程就是绝对精神实现其自身的过程,是人类据以意识并实现其自由的发展过程。黑格尔把占统治地位的历史民族的制

^① Michel Foucault, “Philosophie et vérité”, 1965 *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 452.

度和法律结构看作精神本质的客观体现,把历史发展理解成精神的神圣展开^①。这说明黑格尔不仅倡导一种典型的人道主义的、历史主义的进步观,而且还有神学和形而上学的残余。鉴于黑格尔认为大写的理性占据了上帝的位置,人取代了神,就是人类精神的逐渐实现,而福柯则强调不仅上帝死了,上帝的行刺者,即人也死了。人不能取代上帝,人不能起上帝曾经起过的作用。

莫伟民讲

[FOUCAULT]

唯物史观产生于对黑格尔哲学的批判改造。虽然马克思有关人类本质力量实际活动和积累发展的观点吸收了黑格尔关于历史生成的解放观,但马克思批判黑格尔思辨哲学看不到理论理性需要其内在的实践和物质力量或历史主体。马克思把人类劳动看作历史过程隐藏的实际动力,批判黑格尔忽视了人类活动的自然和客观基础。马克思有意识地去掉了黑格尔形而上学的残余,把总体性概念重新置于革命实践的实际领域之中,把人的本质看作一切社会关系的总和,反对黑格尔在思维(精神)基础上实施思维与存在的同一,反对黑格尔在普遍精神的基础上把主客体统一起来,从而质疑了黑格尔总体性观念的基础。

对此,有的西方学者如约翰·E. 格鲁姆雷却认为,当马克思认为在共产主义社会里,人与自然、人与人、存在与本质、自由与必然、个体与人类之间的冲突都得到真正解决时,马克思就重犯了黑格尔的错。因为马克思排除了历史进程的持续性并公开赞扬人类学

^① John E. Grumley: *History and Totality: radical historicism from Hegel to Foucault*, Routledge, 1989, p. 34.

目的论,马克思只是简单地用人类本质来取代黑格爾的精神本质,马克思的人类本质的历史实现意味着各种历史张力得到了调和,达到了总体历史过程的顶点,获得了据以评判所有现存社会条件的普遍价值视角^①。也有学者认为马克思是用经济总体性来代替黑格爾的绝对精神总体性,马克思与黑格爾最终都主张总体史观,都倡导历史主义,即马克思强调人类无限生成和个体发展的前景,把历史视作人类潜能的深层展开。而阿尔都塞则认为马克思的总体性是一种不可还原的结构,其中多个因素相互作用,而非经济因素单一决定。

福柯对马克思的态度就要复杂得多,他区分了两个具有不同学术地位的马克思。虽然福柯认为经济学家的马克思与李嘉图都属同一个认识型,马克思并不代表“认识论决裂”,马克思的经济分析,马克思用来分析资本构成的方法,在很大程度上都受制于那些他得自李嘉图经济学结构的观念。但福柯对历史领域的马克思却评价挺高,甚至认为历史学中的马克思可与物理学中的爱因斯坦相提并论,强调马克思对于“巴黎公社”或“路易·波拿巴的雾月18日政变”所作的历史分析显然不属于18世纪的模式。

由于福柯完全拒斥起普遍裁决、判决和见证作用并企图对无论什么样的科学都拥有真理话语的哲学。所以,他既否认存在着自在的、自封的、能证实无论什么样的话语形式的科学,也反对人们把马克思的思想当作永恒真理而神化马克思,因为这会使马克思脱离

^① John E. Grumley, *op. cit.*, p. 46.

其时代并去创立一种本身是元历史的历史学。福柯也不赞成在历史学中使用“天才”这个词,即使必须谈论马克思的天才,这个天才恰恰也是站在前人的肩膀上才孕育的。换言之,马克思正是通过操纵实际上确立起来的并已存在好几年的政治经济学,才能提出一种仍能有效的对资本主义社会的历史分析,并能创立一种今天仍生气勃勃的革命运动^①。

基于以上考虑,福柯就提出了一些不同于马克思的见解。在以下四个方面的考察中,不难看出,福柯的历史观与唯物史观存在着明显的本质差异,福柯显然不是马克思主义者。

首先,如果说马克思最终诉诸经济基础,那么福柯强调的则是无处不在的权力关系,权力关系并不必然形成从生产力到上层建筑这般金字塔式的结构;福柯强调在权力技术与生产力发展之间存在着多重关系,而不仅仅只有在工业和社会中探测到的在生产力内部运作的一类特殊的或几类权力。

其次,福柯把马克思关于劳动构成人的具体本质的观点看作典型的黑格尔观点^②。在他看来,劳动并不是人的具体本质。人劳动,无非出于被迫,出于自愿这两种可能。如果是前者,这是因为人被政治力量围困,因为人陷于权力机制内;如果是后者,那么人想劳动的愿望怎么可能构成人的本质呢?总之,福柯认为,马克思关于劳动构成人的本质这个观点无法说明 19

^① Michel Foucault, "Entretien avec Michel Foucault", 1971, *Dits et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 168.

^② Michel Foucault, "Dialogue sur le pouvoir", 1978, *Dits et écrits*, III, 1976—1979, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 470.

世纪阶级冲突的情况。

第三,福柯拒绝任何形式的“辩证法”。这不仅是因为类似黑格尔的“辩证法”是一种不充分的逻辑形式,不恰当地把相互关系当作辩证关系了,而且还因为达尔文已经有力地证明在自然界中存在着大量并非辩证的对抗过程。所以,虽然辩证逻辑能被轻易地使用,但它贫乏得不能用确切的话表达权力过程(斗争、战斗、对抗机制)的意义、描述和分析。他反对用辩证的方法来研究历史:“说真的,辩证法并不释放异(le différent);而是相反,它保证了异总是将被重新逮着。同之辩证至上性在于使异作为非存在的瞬间而存在,但所依据的只是否定律”^①。为释放异,我们必须具有一种无矛盾、无辩证法、无否定的思想,具有一种赞成分歧、分离和多元的思想。

莫伟民讲

700004001

最后,福柯避免并批判马克思那样的总体化理论思考和总体化分析。福柯认为理论是实践,是局部的、地区性的和非总体化的实践,理论是用来构造适于读者使用的工具的,而不是用来构建具永恒真理的体系的。而且,福柯并不是从实践惰性的角度,而是从话语分析的角度来解释知识的。话语分析强调在同样的层面上并依据其同构性,来探讨理论和实践及其可能性条件,这个可能性条件就是历史性的知识层。这样的研究方法使福柯有可能避免理论先于实践或实践先于理论的问题^②。

① Michel Foucault, "Theatrum philosophicum", 1970, *Dits et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 90.

② Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, 1966, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 498—499.

虽然福柯与韦伯、法兰克福学派和哈贝马斯等人都批判了西方文化总体化的理性过程,但彼此之间还是存在着不同的视角、不同的侧重面,有时甚至是相互抵触的看法。因而,不仅要考察福柯对黑格尔和康德的批判,而且还要梳理和比较福柯与韦伯、法兰克福学派和哈贝马斯等在批判以黑格尔为代表的历史主义时存在的歧异关系,以期全方位地透出福柯在批判总体历史观时所具的主要理论内涵。

鉴于韦伯认为现代人受制于一个与西方文化相联系的总体理性化过程,人类被困在工具理性的铁笼内而不能逃脱,异化力量日益加剧,人类自由不断受到侵犯,同样,福柯也批判了西方社会的总体理性化过程及其造成的严重后果。但鉴于韦伯认为理性化过程是不可逆转的,从而表现出悲观的心态,福柯则依据无处不在的抵抗去讨论权力的实施及其合理性过程,就显得乐观得多。而且,福柯对癫狂、犯罪和性等经验领域中的合理性和权力形式所作的分析,并不类似于韦伯的“理性类型”的分析。

虽然福柯也像霍克海默和阿多诺一样反对黑格尔具有形而上学残余的历史总体性观念,反对卢卡奇的黑格尔主义的普遍历史观,反对总体的社会、政治活动,反对总体真理,虽然福柯对监狱化社会的说明与霍克海默和阿多诺对完全被管理的社会的说明有着惊人的相似,但是,福柯并不是用社会主义的解放的和启蒙的高级合理性概念去推翻资本主义的工具的和技术的合理性概念。尤其重要的是,福柯否认了支撑着霍克海默和阿多诺的人道主义信仰,福柯在批总体性时更是追溯到并批判了作为总体性支撑和最高价值来源的

莫伟民讲

福柯

统一不变的先验主体。福柯避免诉诸作为任何认识之可能性条件的先验,他要努力摆脱这个先验,尽可能不给先验留有余地,以确立起人类认识的历史条件和转化。在福柯的眼里,话语知识和不同的、可变化的主体都处于历史进程之中,都是偶然的、社会历史实践的产物。

虽然福柯与哈贝马斯都要求转换康德的纯粹理性批判,都批判了人文科学在理性化过程中所起的帮凶作用,但哈贝马斯认为,福柯与霍克海默和阿多诺等人都陷入了同样的困境,即他们在批判总体理性化时做不到使自己的标准免受批判。而且,福柯的权力概念在批判理性总体化过程中所起作用,如同德里达的“分延”概念在解构形而上学中所起的作用。应该说,哈贝马斯在排除像总体历史主体和普遍历史这样的激进历史主义概念时,又保留了激进历史主义的根本精神和基于交往合理性的美好社会秩序的承诺,认为现代性是一项未完成的工程。

然而,福柯断定,哈贝马斯的想法是乌托邦。因为在哈贝马斯的交往状态中,真理游戏能自由地、毫无障碍地、毫无约束和毫无强制地传播,这与福柯发现的知识—权力关系的实际运作不相符。不仅如此,而且,福柯也不能接受哈贝马斯所倡导的以交往为中心的语言哲学中的“语言”。哈贝马斯把语言当成交往,而福柯则把语言视作主体的对立面。

三、真实的历史

具有起源、连续性和总体化的历史都不是真实的

历史。所以在否定历史主义的三大论题之后,福柯就描述了“真实的历史”会是什么样的。

福柯还是始于尼采。福柯认为,尼采曾把谱系学称作“真实的历史”(wirkliche Historie)或“精神”或“历史的感性”。尼采谱系学批判了历史主义的超历史:“一种其功能就是在自我封闭的总体性中汇聚最终被还原的时间之多样性的历史,一种使我们到处都能意识到自己并把和谐形式赋予给过去所有移位(déplacements)的历史,一种向它后面的一切投去世界末日眼光的历史”^①。真实的历史拒斥超历史的视角,否认绝对物的确实性,否认历史具有不变的常项、普遍观念和绝对原则,从而避免了形而上学的历史观。真实的历史具有敏锐的目光,能区分、分离和分散事物,能释放歧义性、边缘的和偶然的因素。“重要的是要系统地粉碎人们据以转向历史并把握历史总体性的支撑点,粉碎使得人们能把历史当作一种耐心的连续运动加以回想的观点……历史将是真实的,这是在这程度上说的,即历史会把间断性引入我们的真正存在之中。历史划分我们的情感,夸大我们的本能,繁殖我们的肉体并使肉体自己反对自己”^②。福柯对尼采谱系学的解读表明,历史之所以是真实的,乃是因为历史没有以往史学家所妄求的终极原则和连续性,也不以绝对的、大写的理性来取消一切确确实实存在于历史事件中的本能、肉体等非理性力量。

莫伟民讲

1994.10.10

① Michel Foucault, “Nietzsche, la généalogie, l'histoire”, 1971, *Dits et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 146.

② Michel Foucault, *op. cit.*, p. 147.

真实的历史并不像历史主义那样先找到一个普遍观念或抽象原则,然后再从因果关系和目的论角度以线性和融贯的方式演绎和派生出其他一切概念,而是要在概念同时的或前后涌现,在概念与概念之间的差异、距离甚至不相容,总之,在概念的散布(dispersion)方面,去发现和分析基本的话语单元。在福柯眼里,间隙、裂缝、混杂、重叠、不相容、替换和取代都体现着“散布”。同样,福柯认为,撰写一部有关话语对象的历史就是展现支配着话语对象散布的那些规则性(régularités)的节点,而不是使这些话语对象深入到一个起源地的共同深处。因为话语对象据以出现的种种条件“既为数众多,又苛刻”,话语对象存在于“在经济和社会制度、过程,行为形式,规范系统,分类技术和类型,显示特征的方式之间确立起来的”^①复杂关系网络的实证条件中。福柯强调,像医学、经济学或语法这样的陈述大家族,并不能在“一个丰满的、紧凑的、连续的和在地理上勾画明确的对象领域上”建立它们的话语单元,而是“呈现出有空隙的和错综复杂的系列,有差异、间距、替代和转换的游戏”^②。这些陈述大家族也不基于一类确定的和规范的陈述活动之上,而是基于一些层次极其不同并且功能也极其相异以至不能伪造成一种不间断的大文本的表述之上。相应地,陈述活动的各种样式也不诉诸于一个主体的奠基和联合功能,也不归之于主体的经验综合功能,而是同样表现

^① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, p. 61.

^② Michel Foucault, *op. cit.*, p. 52.

了主体的散布性和间断性。《知识考古学》第三章第四节表明了福柯所乐于坚持的实证主义立场：对陈述作分析，无需参照我思的内在性，而是要依据外在性的散布；要用稀少性（la rareté）分析（因为陈述和话语所言说的永远只是稀少的内容，有欠缺的内容，不完满的内容）来取代总体性研究（体现每个部分的总体性大文本毫无遗留地说出了人们在话语实践中现要说出的全部内容）；要用特殊形式的并合和累积（cumuls）的分析取代起源的探求。

莫伟民讲

福柯讲

以往思想史试图在种种陈述本身以外重新发现讲话主体的意图和有意识活动，而真实历史的话语分析却与此截然不同，话语分析就是要在陈述事件的狭小性（l'étroitesse）和特殊性（la singularité）中把握陈述与陈述、陈述集合相互之间以及陈述或陈述集合与技术、经济、社会和政治事件之间的具体关系及其存在条件和界限。真实的历史在探求事件时，并不是诉诸天命或最终因，而是依据事件最独特的特征、最清晰的表现形式。这样的事件就是充满着机缘的力量关系的逆转和权力的侵占，就是稳定体的破坏和力量关系的重新组合，就是间断性、断裂、界限、差异、距离、间隙、系列和转换的不断涌现。人类生活在无数已丧失了的事件之中，既不具标志，也无初始坐标。

鉴于17世纪笛卡儿创立的近代主体哲学向世人展示了一幅人类理性和科学技术战胜自然的乐观主义的历史进步的场景，18世纪法国笛卡儿主义者杜尔哥和孔多塞以及启蒙运动（除卢梭以外）和百科全书派哲学家都把历史看成是从低级到高级的趋向于现世之完美状态的进步，19世纪孔德实证哲学断定人类历史

莫伟民讲

70 福柯

是一个既无颠倒、也无断裂的连续的和不可压缩的绵延的过程,福柯同巴歇拉尔、康吉莱姆和列维-斯特劳斯一起认为科学史和认识史并不简单地服从理性进步的一般法则。从文艺复兴时代到古典时代,从古典时代到现时代,福柯否认其间存在着科学知识的真正进步,存在的只是科学话语结构的转换和知识构型的颠覆。福柯设法弄清楚“科学的历史、未来、插曲和偶然事件”所服从于的“某些法则和规定性”^①。真实的历史有可能承认相对的进步,但进步从未是在历史上规定好的。人类历史不见得就是一部光荣的进步史,人们稍加回忆就可痛心地想起多少人类自相残杀、饿殍遍地的血腥纪录!所谓的进步史都是“同”,是同化、排斥、统治、消灭“异”的历史。这里所说的“同”,例如,指的是理性、人类、绝对主体甚至抽象本质等,“异”是指非理性、自然、甚至人类自身、相对的偶然的现象等。暂时的进步也不能弥补和抵消在过去时代造成的难以估量的苦难和损失。

历史不应成为哲学的奴婢,成为大写的历史,而是应成为治疗科学,成为关于能量和虚弱、顶峰和崩溃、毒物和解毒剂之有差别的知识。福柯强调,历史的目的并不是为了发现主体的身份根基,而是要消解我们的身份,设法揭示出在我们身上穿行和涌现的间断性。

真实的历史不是关于帝王将相的历史,而是关于社会底层的历史。因为福柯与尼采都是社会底层的发掘者,总是对旁门侧道、或社会底层感兴趣。如《癫狂

^① Michel Foucault, “Foucault répond à Sartre”, 1968, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 666.

与非理性》关注“今日的癫狂,关注癫狂被捕捉、被剥夺资格、被禁闭、被鄙视和诋毁……的方式”^①。

虽然同狄尔泰一样,福柯也立足于目前这个历史维度,但福柯强调真实的历史要对目前作诊断,而不是一味对目前唱赞歌。以黑格尔为代表的历史主义者倾向于不仅把目前当作过去的本质连续,而且更把目前视作历史的最高点,是太平盛世,是新时代的启示降临,是哲学终结的时代。黑格尔把现代国家看作是客观精神领域中普遍性和理性的充分例示,旨在神化普鲁士政府。毫无疑问,这种看法势必既否定过去值得肯定的东西,又对未来抱不乐观的态度。与此相反,福柯认为目前不同于过去,目前与过去是相分离的。目前并不产生于某种不可避免的历史必然性,而是产生于无数具体而偶然的人类实践。在《监督与惩罚》中,福柯承认他从历史上获知的东西比不上从目前获知的东西。他要依据尼采谱系学设法做诊断,设法对目前作诊断:即诊断我们今天所肯定的,今天我们的所说所意味的。谱系学家要像医生能诊断人体的疾病、身体强弱状况、身体的崩溃和抵抗那样,来诊断目前的弊端、不稳定的胜利和使人不快的失败,来判断哲学话语。在对目前作哲学诊断时,福柯考察了知识与权力的现实关系,投身到一些重要的政治活动中,如1971年创立“监狱报道小组”,参加反种族主义的运动;在1975年赴西班牙为西班牙被不公正判决的死囚进行请愿活动;在1978年关注伊朗革命;在1979年声援越

莫伟民讲

福柯讲

^① Michel Foucault, "Radioscopie de Michel Foucault", 1975, *Dits et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 784.

南船民；在1981年为波兰团结工会的命运奔走呼号等。

真实的历史还须从事一场特殊的政治斗争。由于福柯认为东西方体制都是在人本主义旗帜下兜售其伪劣产品的，所以，反人本主义的斗争就是政治斗争。福柯赞赏阿尔都塞在法国高举反对德日进一马克思主义联盟的旗帜。由于内心的呼唤，个人的要求，存在的要求，都脱离我们真实的科技世界，所以，福柯断定人本主义是抽象的！人本主义使福柯感到恼火，因为他认为最反动的思想都躲在这个屏风后面，结成了可怕的和不可思议的联盟：萨特与德日进的联盟^①。无人敢说人的坏话！福柯表示，“人心”（le cœur humain）是抽象的，我们的思想，我们的生活，我们的存在方式，直至我们最日常的存在方式，因都与科技世界密切相连，所以才是具体的。

真实的历史要恰当地处理时间与空间的关系。柏格森认为时间是丰富多彩、生动和辩证，而空间则是死的、凝固的、非辩证的、静止不动的。鉴于历史主义把历史混同于陈旧形式的进化、生命连续性、有机发展、意识进步或存在筹划，赋予了时间过多的作用，从而贬低了空间的功效，福柯要做的就是去凸现空间的功能。巴歇拉尔已经为福柯指明了道路，认为时间只具有一个实在，即瞬间的实在，绵延必定以瞬间为基础，必定只通过瞬间来感知和延续。福柯认为，对话语行为作

^① Michel Foucault, "Entretien avec Madeleine Chapsal", 1966, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, 1994, pp. 516—518.

空间描述,就能促使人们去分析与话语相关的权力结果^①。在他的眼里,科学、知识并不遵循某种直线式的“进步”,并不服从“增长”的原则,并不服从认识集中一致的原则。思想不应确立一种中心态度,而应指向界限、外部,指向人们所言的一切的虚无和否定,指向断裂、变迁、转换、相互竞争的诸叙事以及短暂而非正规的话语。总之,真实的历史重视系列、区分、界限、断裂、个体化、起伏、变化、转换、差距等,凸现无主体的、分散的、散乱的、非中心的、充塞着各种偶然性的多样化空间。哈贝马斯曾形象地解读这样的历史:福柯的历史是一座由任意的话语形式构成的移动着的冰山,这些话语形式前后涌动、上下起伏,不停地变化和重组,而毫无连续性可言。

真实的历史空间充塞着一系列杂乱无章的、变动不居的和完全偶然的历史事件,因而像一个万花筒那样不停地旋转,呈现出各种独特的景象。但是,这些混沌的变化始终都贯穿着权力—知识关系的变化。谱系学家只有在批判性三种本质主义权力观(性压抑假说、法律权力观、经济权力观)的基础上,才能把握权力过程(斗争、战斗、对抗机制)的意义并对之进行描述和分析。福柯认为权力是一种不具必然本质形式的关系,权力在于其在无数地方的实施。权力关系直接产生于在经济、知识和性等其他各种关系中发生的异化、不平等和不平衡。到处渗透的权力与多重的抵抗相互共存。知识与权力相互依赖。福柯还反对象萨特

^① Michel Foucault, "Questions à Michel Foucault sur la géographie", 1976, *Dits et écrits*, III, 1976—1979, Éditions Gallimard, 1994, p. 34.

这样的作为社会良心的“普遍知识分子”，赞成特殊知识分子。

莫伟民讲

真实的历史属于谱系学的历史本体论。福柯认为存在着三个可能的谱系学领域，即探讨人类与真理的关系并使我们成为认识主体的历史本体论(une ontologie historique)，探讨人类与权力领域的关系并且我们在其中成为统治他人的主体的历史本体论，探讨人类与道德的关系并使我们成为伦理主体的历史本体论。因此，三个轴心对一个谱系学是可能的。在《癫狂与非理性》中，这三个轴心都出现了，即使有点混淆。在《临床医学的诞生》和《知识考古学》中，福柯探讨了真理的轴心。在《监督与惩罚》和《性史》中，他探讨了道德轴心^①。可见，在真理、权力和道德这三个领域中，尽管福柯前后侧重面有所不同，但他都是在历史维度中，都是从非历史主义角度，来构建历史本体论的。因为方法论间断性原则既是考古学的一部分，又是谱系学的一部分，旨在强调局部的、间断的、失去资格的、非法的和受压制的知识。

由于好战(即力量关系)决定了我们的历史性，所以符号学就不能理解历史，因为它逃避暴力、血腥和致命这样的特征；辩证法也不能理解历史，因为它依据黑格尔哲学逃避偶然的、开放的现实；现象学也不能理解历史，因为它在话语背后去发现权力和权力的来源，从话语中推演出讲话主体(le sujet parlant)的意向性。只

^① Michel Foucault, "A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", 1984, *Dis et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 618.

有知识考古学和权力谱系学才能细致地理解历史,因为它们依据的是斗争、策略和战术的可理解性^①。显然,福柯并不简单地否认历史的意义,而是认为只有充分考虑到真实的历史中发生的战斗、斗争、对抗点、张力,才能非常细致地分析历史。福柯要谈论的就是本来的话语!就是要检验话语借以在包含权力的战略体系内部起作用的不同方式(权力是为这个体系而运作的)。重要的是把话语看作一系列事件,并确立和描述这些话语事件与其他属于经济体系、或政治领域、或机构的事件之间保持的关系^②。历史并不是一个永恒的或统一的连续过程,而是充满着永恒斗争和权力的强弱变化。话语是一系列事件,这个“一系列”指的就是一个历史维度。

莫伟民讲

福柯

显然,福柯企求的真实的历史是杂乱无序的话语与实际权力之间错综复杂关系发生变化的历史,在其中,并不存在什么本质起源,也不只具连续性,历史现象也不可还原为总体原则,因而真实的历史就是非历史主义的历史。

① Michel Foucault, "Entretien avec Michel Foucault", 1977, *Dits et écrits*, III, 1976—1979, Éditions Gallimard, 1994, p. 145.

② Michel Foucault, "Dialogue sur le pouvoir", 1978, *Dits et écrits*, III, 1976—1979, Éditions Gallimard, 1994, p. 468.

第八讲

莫伟民讲

70 精神

福柯的话语历史观及其 与萨特历史观的歧异

- 一、观念史的虚假
- 二、话语史的真实
- 三、福柯—萨特争论

毕生关注癫狂、临床医学、人文科学(生物学、政治经济学和语言学)、监狱、性史等西方文化或哲学的边缘问题,福柯显然不同于传统哲学家的所为。福柯更愿意别人称他为历史学家。然而,传统观念史学家对高贵起源的设定、连续进步的崇拜、总体性核心的偏好和因果关系的滥用,却又是福柯所断然不能同意的。通过对癫狂、临床医学、经验人文科学和性这几大历史领域的梳理,福柯以为能还历史本来面目的恰当方法就是对话语历史作非起源的、非连续

的、个体化的、具体的和实证的考古学描述。传统观念史之所以不能还历史以本来面目,就是因为它患有严重的恐话语症。西方文明表面上最尊重话语了,但福柯却认为在这个明显的亲话语症(logophilie)下面隐藏着一种深远的恐话语症(logophobie),即对话语的无序和间断表示出的恐惧。萨特就是恐话语症的代表人物之一。福柯也因此与萨特处于对立的境地之中,这为20世纪60年代以来法国哲学乃至世界哲学不同观点之间的对话和交锋以及哲学研究的创新起了推波助澜的作用。

莫伟民讲

福柯讲

一、观念史的虚假

起源、连续性和总体性构成了观念史的三大论题。福柯要表明观念史的虚假归因于这三大论题都是站不住脚的。传统观念史学家在考察历史事件时,习惯于寻求神秘的和无限遥远的起源,无限地回溯到先成的线索,重构那意味着连续不停地回溯到起源的传统,追踪连续发展进步的直线,规划各种目的论和因果链条。

“合理性的命运和科学的目的论,思想经历时间的漫长的连续劳作,意识的觉醒和进展,意识通过它自身的永久复苏,总体性之未完成的但连续不断的运动,向一个始终敞开的起源的回归,最后还有历史的一先验的论题”^①,福柯的使命就是要使一直注意保护史学家并伴随史学家直至衰落的这一切消失殆尽。因为所有

^① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 1969, Paris, p. 54.

这一切的本质内容集中体现了观念史具有的“起源”、“连续性”和“总体化”这三大论题。同时，福柯对观念史三大论题的批判，也是为了使历史领域摆脱那基于主体特权之上的人类学和人本主义的束缚，为了把起构造和奠基作用的主体从历史这个最后的避难所驱逐出去。

观念史的起源论题说的是我们“永不可能在话语秩序中确定一个真实事件的介入；在任何明显的开端之外，总是存在一个隐秘的起源——如此隐秘和如此原初以至于我们不能完全在其自身中把握它”^①。在福柯看来，这个起源之所以神秘，就是因为它从未出现在历史上，缺乏任何历史规定性，却先于历史的开端，可在开端之前无限退却，而所有的开端却都只是基于这个神秘起源之上的重新开始或遮掩而已。

福柯借助于尼采谱系学来反对观念史的第一个论题“起源”。尼采谱系学反对理想意义和无限目的论之元历史的展开，反对探求“起源”。因为探求“起源”，就是“设法把握事情的确切本质、最纯粹的可能性以及得到细致迭合的同一性，设法把握事物之静止和先于外部的、偶然的和连接的世界的形式”^②。在追溯起源时，传统史学家和以往的哲学家总是假定所发生的事情都只不过是以前早已存在着的某个本质东西的展开和体现而已，起源就被神化和高贵化了。而尼采谱系学通过倾听实际发生的历史，就实际发生的事

^① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 1969, Paris, p. 36.

^② Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", 1971, *Diis et écrits*, II, 1970—1975, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 138.

物本身来考察事物,发现事物背后并无本质,历史的开端也无高贵的起源,有的只是充塞着具体历史事件的偶然性、变化、差异、分歧和偏差。真实的历史是活生生的、脆弱的、颤动的。

观念史的“起源”论题旨在保证其“连续性”论题。观念史向我们展示的图景就是“起源”逸出自身的范围,必定线性般地扩展到未来的完善。如果历史在过去有其起源,即历史上实际发生的事情是过去某个本质东西的延续和发展,那也就意味着历史在未来有其连续。观念史学家认为历史就是一个连绵不断的、承上启下的过程,过去因为替现在和未来预定了发展轨迹而在现在和未来中时隐时现,成为现在和未来的玄机 and 动力。因而,传统观念史学家长期来都把线性序列作为研究对象,都让“传统”、“影响”、“发展”、“进化”和“精神面貌”这样一些观念以各自的方式去使连续性主题多样化。

莫伟民讲

90/6/12

在观念史看到巨大而广阔的历史连续性的地方,福柯却发现了偶然的、散布的间断性。当人们长期以来在生物学、政治经济学、精神病学和医学等经验知识中往往只看到平静的和连续的发展景象时,福柯却从考古学角度发现这个貌似一帆风顺的进步场景存在着突然的中断、加速的进化和转型。究其深层原因就是真正科学的陈述之构成规则发生了变化,而传统观念史学家却只是蜻蜓点水般地停留在历史事件的肤浅表层,简单地为了人为的连续性而抹去了也确实确实存在着的种种间断性。

福柯要杀死历史连续性的神话,把作为时间之皱痕的间断性呈现出来。福柯的《癫狂与非理性》大体

上是分裂的历史,尤其是关于任何社会都被迫设立的某种断裂的历史。福柯断言观念史炮制的基于西方大写理性立场之上的“真理目的论”和“理性因果链条”都无力说明在古典时代理性与非理性之间造成的断裂、理性对非理性的排斥和随之而来的理性的独白。《临床医学的诞生:医学眼光的考古学》同样批判传统观念史用美学的方法勾勒长长的因果和影响链条,批判它重构“时代精神”、世界观或寻求深层意义,认为临床医学并不像传统医学史理论所说的诞生于在前进道路上对无知、宗教和迷信的连续克服。通过考察以言词、存在和需求为研究对象的经验科学在不同时期根本不同的形态,《词与物:人文科学考古学》认为知识史是由具有不同认识型特征的基本上的间断的历史时期组成的。“18世纪最后几年被一种与17世纪初摧毁文艺复兴时期思想的东西相对称的间断性所中断;那时,包含相似性在内的巨大循环形式被拆散和打开了,以至同一性图表能展开;而现在轮到这个图表将被取消了,知识处于一个新空间内”^①。《知识考古学》则在连续的观念史中引入了间断性、差异、断裂、界限、裂口、变化、转换,要求历史以考古学为目的,集中批判了观念史的连续性论题。

起源观和连续历史观自然通向总体历史观,三者密不可分,构成了传统观念史的三个支撑点。观念史认为,历史不仅有其遥远的起源,不仅有目的地连续不断地进步,而且历史还是偶然的历史现象日益积聚在

^① Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Éditions Gallimard, Paris, 1966, p. 229.

某个精神性原则或核心周围的总体化过程。历史的总体性是指历史过程中的任何现象都可还原为在过去存在着的那个精神性的本质,各种偶然事实都汇聚在这样的总体性中。

传统观念史所倡导的总体史“设法重构一个文明的总体形式,一个社会的物质或精神原则,一个时期的所有现象所共有的意蕴,说明这些现象的连贯性规律,即人们用隐喻所说的一个时期的‘面貌’”^①。而福柯的考古学则截然相反,要讨论的是系列、区分、界限、断裂、起伏、变化、转换、差距、年代学特征等特殊形式、可能的关系类型。于是,福柯要用系列、界限、偶然、个体这些意指实证性的考古学范畴来取代世界观、时代精神和理想类型这样一些意指总体性的理性目的论范畴。由于考古学的秩序既非分类的秩序,也非年代学的连续的秩序。所以,福柯强调,“无论如何,重要的就是不应把这些不同的秩序混淆了,不要在一个初始的‘发现’或在一个表述的独特性中寻找我们可以演绎和派生出一切的原则;不要在一个普遍原则中寻找陈述规则的法则或个人发明的法则;不要用考古学派生去复制时间的秩序或阐明一个演绎模式”^②。在谆谆告诫之后,福柯气愤地断定“没有什么比在话语形成的分析中看到一個总体的分期化的企图更加错误了:从某个时刻起并且在某个时间里,尽管表面上有差异,但所有人都会以相同方式思考,都会用多形态的

莫伟民讲

FOUCAULT

^① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, p. 18.

^② Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 1969, Paris, p. 193.

莫伟民讲

词汇说着同样的事情,创造出一种我们可以不加区别地在所有意义上加以浏览的宏大话语”^①。福柯指责总体历史观企图在特殊性中寻找普遍原则,再用这个普遍原则来统摄所有具体个体的言与思。就这一点而言,福柯对总体性的批判类似于狄尔泰对近代形而上学“抽象公式”的批判,狄尔泰认为不可能用某种普遍有效的抽象公式把一个由个体生命单元的各种互动过程、自由和主观随意性的选择以及各种民族特性和个体性的差异等构成的复杂世界历史的意图体系都统一起来。差异只在于狄尔泰强调个体生命体验的动态特征,而福柯更关注经验实证知识的机缘特征。

福柯对传统观念史的分析原则有过精辟的概括:“在传统观念史中,人们以合意的方式寻找创造点,作品、时期或论题的单元,个体独创性的标记以及隐藏的意义之无边无际的宝库”^②。福柯对此的评论就是认为传统观念史操起“创造”、“单元”、“独创性”和“意义”这四大概念法宝,人为地把历史与事件对立起来了。其实,历史并不偏离事件,历史在不停地发现、扩大诸多事件的领域。而事件就具有自己的特殊位置、偶然性边缘、间断性以及自己得以显现的物质条件。传统观念史学家并不懂得:话语分析的出发点并不是意识的创造,而是话语事件;经验科学的陈述并不建立在“作品”这样的让人想像连续性的宏大单元之上,而是形成了各种各样的、相互交织的且通常不同的但又

① Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 193--194.

② Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Éditions Gallimard, 1971, Paris, p. 56.

非自主的系列；话语事件的规则性只存在于由人们强加于物之上的话语这个实践中，而无关于主体意识的独创性；我们始终要在话语的层面上，在话语的范围内，从话语本身出发，去把握偶然系列的事件得以产生的外部可能性条件，而不应苦苦搜寻话语的内在意义核心。福柯的谱系学通过探讨既是散布的、间断的又是有规则的一系列话语的实际构成，已经宣布了传统观念史赖以立论的能创造的意识 and 能奠基的主体在真实的话语史中毫无立足之地。福柯的结论：观念史是虚假的，因为观念史是关于意见、谬误和精神状态类型的分析，而不是关于知识、真理和思想形式的分析。

莫伟民讲

90000000

二、话语史的真实

谱系学探讨真实的具体的话语史，它明确反对虚假观念史的三大论题（起源、连续性和总体性）和四大概念（意义、独创性、单元和创造）。在福柯眼里，传统观念史实是一种先验历史观，它为了研究已说出的一切的历史，让散布于时空中的陈述回溯到先于它们并隐藏在历史的背后的秘密的内在主体性。而福柯对陈述所作的考古学分析却要撰写另一种已说出的东西的历史，它既不参照个别主体，也不参照先验主体性，而是匿名的、无我思的。因为陈述领域是一个经验实证领域，包括事件、规则性、建立联系、被确定的变化和系统转换。陈述具有散布性和特殊性，话语具有实证性，福柯又把实证性看作历史的先天知识，历史的先天知识是陈述现实性的条件。因而，真实的话语史又是一部实证主义的历史，真实的话语史应该是话语增多

和差异个体化的历史。

福柯的知识考古学,试图在陈述所陷入的但又不停地加以改变、骚扰、打乱有时甚至摧毁的并合(cumul)的深度中来探讨陈述,并不把话语和陈述的历史分析看作就是对一个躲避所有历史规定性的起源进行的探寻和重复。对陈述进行考古学分析的本质并不在于追溯沉睡文本的光辉诞生和辉煌起源,而是要“在陈述得以存在、保存、重新激活、使用以及由此(并不出于原初目的)的被遗忘乃至最终被毁灭的时间深度中,来探寻什么样的存在方式能独立于陈述行为之外来刻画陈述”^①。按照福柯的说明,这里讲的时间专指话语的时间,显然不是思想的模糊时间在可见的年代学中的表达,而只是实证范围内“出现”和“消失”这两个固定瞬间的确定,实际上已经相当于陈述关系多个路径的“并合”了。一个陈述的过去也就是先于它自己的其他陈述所占据的位置,能被发现、改变、转换、谈论,因而具有历史的规定性。因为每个陈述都处于自己独特的位置之中,陈述的先后只是位置上的,陈述之间的关系都是前后左右的关系。每个陈述都有能力根据新的关系重新组合和分配这个位置领域。福柯提醒人们,不应该让话语诉诸于起源之遥远的出场,“我们应该准备在话语之事件侵入中接纳每一个话语要素;在话语所显现的准时性中,在使得话语能被重复、认识、遗忘、转换、消除所有细小的踪迹、远离所有目光而尘封在书本中这样的时间散布中,去接纳每一个

莫伟民讲

[1096-1961]

^① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 1969, Paris, p. 162.

话语要素”^①。按照福柯的说法,这样的时间散布其实已经忽略了话语形成中的时间体系了,因为话语是在不连续的无时间性确立起来的。考古学并不是返回到最内在的起源秘密,而是要系统描述话语对象,限定话语的特殊性,有差别地分析话语方式^②。

话语也不具有绝对无限的连续性,因为话语是一个具有凹凸不平的粗糙表面并包含有多种冲突的空间,因为陈述从未是通过连续的成分简单地重叠或并列展开的。福柯认为必须抛弃“传统”、“影响”、“发展”、“演变”、“精神类型”这些让人想像话语连续性的范畴,必须悬置“书本”和“作品”这两个以最直接的方式迫使人们接受并且给人以同质和可统一适用感觉的单元。因为书本的话语单元远比书本的物质单元来得重要,而书本的话语单元并非前后一致,并不能被统一地使用。因为“作品既不能被看作直接的单元,也不能被看作一个确实的单元,不能被看作一个同质的单元”^③。福柯深信,在抛弃和悬置了这些直接的连续性形式以后,由口头或书面的全部实际陈述所构成的整个知识考古学领域就打开了,这些陈述对事件进行散布,并且每个陈述都具有自己的场所。福柯要在话语范围内描述陈述或陈述群的特殊位置及其相互之间的可能关系。福柯在进行描述时更多使用的词汇就是“间断性”、“断裂”、“裂口”、“界限”、“界域”等,因为在福柯看来,间断性不仅仅是那些构成历史地质学的

莫伟民讲

1996.10.17

① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 1969, Paris, p. 37.

② Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 182—183.

③ Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 35—36.

断层之一,而且早已存在于陈述的简单事实之中。福柯还把包含有“事件”和“事物”这两部分的陈述系统称作“档案”(archive),而档案则中断了我们的自我的连续性和先验目的论线索,因为档案存在于那个把我们与我们不再能说出的东西分隔开来以及把我们与处于我们的话语实践之外的东西分隔开来的断口之中。

“考古学并不把连续性看作应该说明其他一切的首要的和最终的材料”^①,因为连续性体现在一个话语实践的要素之中,并非话语实践的中心,连续性也应同样受制于实证科学的形成规则,连续性并非观念史所说的其他一切的参照系。当然,福柯在批判传统观念史把事件连续性绝对化时,并未诉诸于纯逻辑的绝对共时性图式,并不想把时间事件的连续流动归结为静止不动的共时性存在;而只是想强调,在话语的实证性层次上,话语虽然具有各种各样的相互重叠的特殊的前后相继的形式,但间断性也确实确实存在着,我们不能把众多的特殊的间断性归结为千篇一律的连续性。间断性不应混同于非合理性,尤其是,话语作为一种具有自身的连贯和前后相继形式的实践,既不同于线性的言语或书写,也不同于流变的意识。福柯就是用事件的前后连贯(enchaînements)和相继出现(successions)来反对事件的一成不变的连续性(continuité),“前后相继”意味着认可间断、断裂、散布、界限和转换等的存在。

福柯的话语的考古学分析还要用陈述的个体性和稀少性来取代观念史的陈述总体性和过剩性。因为观

① Michel Foucault, *op. cit.*, p. 227.

念史把不同的文本关联成一个与规则和实践相结合的并且具有整个时代共同意义的惟一宏大文本,单个文本作为部分,只是这个作为宏大文本的总体性的表现而已,并被它所超越。“这样,人们就用一个统一的从未被说出的宏大文本来取代那些被说出的事物的多样性,而这个宏大文本首次阐明了那些人们不仅在其言语和文本、话语和叙事中,而且在其所创造的制度、实践、技术和对象中曾‘想要说’的一切”^①。于是,福柯认为,陈述在激增中变得过剩了。而福柯对话语所作的考古学分析则表明全部(tout)从未被说出过,陈述总是断缺的和支离破碎的。由于每个陈述都占据着只属于自己的特殊位置,只说出某个关系或关系群的某个方面,各个特殊陈述并不形成一个沉默的具有共同意义的宏大文本,而是各自都处于散布之中,因此,话语形成并不构成一个发展中的总体性。

莫伟民讲

FOUCAULT

鉴于传统观念史的研究对象是同质连续的书本或作品,福柯的话语考古学却要描述一般话语空间中大量的话语事件,要在陈述事件的狭小性和独特性中把握陈述。对话语事件进行考古学描述,就是旨在询问一个个具体陈述的特殊位置及其与其他陈述的可能的相互关系,询问陈述群相互之间的关系以及一类陈述或陈述群与另一类陈述或陈述群之间的关系,因而也就既不同于旨在探究陈述形成规律的语言分析,也不同于旨在陈述本身以外重新发现讲话主体意图的思想史。因为陈述是一个无论语言还是意义都不能加以枯竭的奇特事件。

^① Michel Foucault, *op. cit.*, p. 155.

莫伟民讲

7090491

话语的构成是陈述的扩散和分配的原则,话语就是隶属于同一个构成体系的陈述集合。陈述处于话语范围内,按福柯的话说,陈述是话语的原子。既然精神病理学、医学、语法、经济学不可能在特殊的作品、连续的理论以及观念和论题的基础上得以重构,那么,福柯就要弄清这些巨大的陈述家族究竟在什么基础上建立自己的话语单元。话语史之所以真实,乃是因为它表明这些巨大的陈述家族建立在“有间隙并且相互缠绕的系列、差别、间距、替换、转换”的对象域之上,建立在“那些层次极其不同、功能极其相异”以至不能“伪造一种不间断的宏大文本”的表达之上,建立在“那些其结构和使用规则都有所不同的概念”之上,建立在“对那些不相容的主题进行激活或把同一个主题包含在不同整体中”这样的策略可能性之上^①。总之,它们都是建立在这些散布(dispersions)本身之上的。话语形成于某些数量的陈述之间所存在的散布体系。换言之,话语史要成为真实的,就必须分解作品,忽视传统和影响,抛弃起源,让作者消遁。

“话语对象”的处所又怎样呢?福柯告诉我们,话语的对象并不可轻易确定,而是处于一堆复杂关系的实证条件中。“这些关系是在经济和社会机制、过程、行为方式、规范体系、技巧、分类类型和特征化方式之间确立起来的”^②,并不出现在对象中,却限定对象相互之间的关联和差异。这些关系构成了话语的关系体系。话语的关系又刻画了作为实践的话语本身。话语

① Michel Foucault, *op. cit.*, p. 52.

② Michel Foucault, *op. cit.*, p. 61.

单元并不在于谈话主体的对象,而是在于对话语实践(pratique discursive)本身进行刻画的关系体系。这些关系体系就是一个内在于实践并限定其特殊性的规则整体。话语实践就是一个匿名的、历史的、有确定时空定位的规则体系。这些规则使诸对象成为一个话语的对象并由此构成其历史呈现的条件。话语作为实践就能呈现出规则整体,话语作为实践就能系统地形成话语所谈论的对象,正是这两个重要规定性才使得话语不止是用符号来指称事物的语言(langue)和言语(parole)。福柯的结论,“撰写一部话语对象的历史,并不就是使这些话语的对象深深陷入到其共同的来源地,而是要展现出对话语对象的散布加以控制的规则性连结”^①。语言和言语只擅长于用符号来捕捉确定不变的简单事物及其关系,而话语却松开了词与物的紧密捆绑。

福柯通过考察“陈述方式的形成”,否认了主体在陈述过程中能起任何综合和统一的作用。因为主体所处位置同样就是由它相关于对象的各种不同领域或群体有可能占据的境遇所确定,主体只有散布的功能。19世纪初医学话语的主体受制于相关对象领域的境遇,而成为提问主体(sujet questionnant),倾听主体(sujet écoutant),凝视主体(sujet regardant)和记录主体(sujet notant)。当一个主体作出话语时,各种陈述方式就“诉诸于主体所能占据或接受的各种身份、各种场所和各种立场”^②,诉诸于主体所言及的关系体系

① Michel Foucault, *op. cit.*, p. 65.

② Michel Foucault, *op. cit.*, p. 74.

的不连续性。这些关系体系是由话语实践的特殊性确定的,而无关于意识的综合活动。主体的散布以及主体与自身的断离反而能在这个话语总体中得到确定。

话语是概念涌现的场所。福柯通过分析“概念的形成”,认为不能把话语常项归并为概念的观念结构,相反,概念网络却是在话语所内在固有的规则性基础上得到描述的。也不能让陈述的多样性服从概念的高度一致性,概念的一致性服从元历史观念性的沉思默想。通过梳理“策略的形成”,福柯断定,对可能的历史描述而言,根本不存在一种既是最初的又是超越时间的并且被源于外部的选择所歪曲、搅乱、抑制、被推向可能极其遥远将来的观念话语(discours idéal)。话语通体都是历史的,具有历史的片断,历史本身中的统一体和间断性,具有自己的界限、断口、转换、时间性的特殊方式。

福柯一再强调,话语构成的法则既无关于原始的经验基础,也无关于认识的先天要求,而是取决于陈述和陈述群所具有的非语言的功能特性,而陈述又是已被实现的词语性能(performance verbale)的存在形态。福柯要描述陈述的操作,陈述所处的条件,对陈述实施控制的规则,陈述实施的领域。福柯把性质描述、传记叙事、类比推理、统计学评估、实验证实、图表、曲线、账簿、方程式、代数公式等都看作陈述,而并非命题、句子、言语行为。命题并非陈述存在的充分必要条件,陈述并无合理的命题结构。陈述也并不具有句子的语法特征。陈述也没有言语行为那样复杂。陈述与命题、句子和言语行为并不具有相同的单元。语言与陈述并不处于相同的层面。陈述与被陈述之间的关系,

绝不等同于名词与其所指、命题与其指称、句子与其意义之间的关系。这是因为陈述并不像名词、命题和句子那样面对个体或所指，而是相关于那些被命名、被确指或被描述对象之可能性法则和存在规则，相关于那些在其中被肯定或否定的关系之可能性法则和存在规则，而无关于“事物”、“事实”、“实在”或“存在”。这些可能性法则和存在规则“形成了场所、条件、涌现的领域，形成了个体或对象之分化的要求，形成了那些因陈述本身而起作用的事物状态和关系”^①。福柯表明，陈述虽不同于句子和命题，却有可能使句子的意义和命题的真实性价值显现出来并加以限定。在此意义上说，陈述的功能就是使句子、命题、符号系列或图表等各种各样的单元发挥作用，使这些单元与一个对象领域联系起来，向这些单元提供一组可能的主体位置。

莫伟民讲

FOUCAULT

在福柯看来，话语实践既不同于个体借以表达观念、欲望和意象的表达行为，也不同于可以在推理体系中运作的理性活动，不同于一个讲话主体的构建语法句子的“能力”。话语实践早已确定了陈述功能的实施条件。福柯把陈述看作一个功能，这意味着福柯要否定陈述主体的惟一性、不变性和总体性。由于并不包含第一人称的陈述仍可以有一个主体，福柯提醒我们，不应把陈述的主体归结为那些以第一人称出现在句子中的语法成分，把陈述的主体设想为表达的作者。陈述主体是一个实际上可以被不同个体填补的确定的和空白的位置，具有可变性、散布性和可替换性。

^① Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 120—121.

三、福柯—萨特争论

莫伟民讲

70106A(1)

福柯要使思想史摆脱其先验的屈从和先验的自恋,要在任何一个先验构成都不能强加以主体形式的匿名中来展开思想史。话语具有作为事件的实在性,话语无需参照任何主体性,也并无任何中心可参照。相反,主体却是处于知识范围之内并依赖于知识,福柯想弄清楚主体在话语多样性中所占据的各种位置和功能。福柯把无意识的规则(而非意识)当作话语研究的出发点,用话语实践史来反对观念史关于精神、理性的认识、观念或意见的历史。

萨特的现象学本体论在先验层面上把主体与思维的我(即意识)等同起来,试图用基础主体(sujet fondateur)来取消话语的实在性,把话语变成为仅仅是能指的符号。萨特现象学本体论所讲的“自为的存在”实是一种基础的主体,一种能对对象进行虚无化的“意识”,对象世界(“自在的存在”)是因意识(“自为的存在”)而具有意义的。基础主体在时间之外创立了历史只是随后加以阐明的并且最终作为命题、科学和演绎集合之基础的那些意义域。福柯认为萨特最大的错误就是把知识建立在意识哲学的基础上了。而福柯倡导的却是匿名的思想、无主体的知识、无身份的理论。20世纪主宰法国哲学舞台的两大哲学家不可避免地发生碰撞了。

萨特使人成为知识的对象,旨在使人能成为自己的自由和存在的意识主体。福柯也使人成为知识的对象,却否认存在着自由和存在主体的人。

福柯在《词与物》嘲笑了萨特主体哲学：“对所有那些还想谈论人及其统治或自由的人们，对所有那些还在设问何谓人的本质的人们，对所有那些想从人出发来获得真理的人们，相反地，对所有那些使全部认识都依赖于人本身之种种真理的人们……对所有这些有偏见和扭曲的反思形式，我们只能付诸哲学的一笑——即在某种程度上，付诸默默的一笑”^①。人的自由、真理、存在先于本质等话题正是萨特存在主义所津津乐道和誓死加以捍卫的。福柯通过科学话语体系的转换和知识构型的倒转，旨在证明由于知识史发生着确实实的断裂，萨特所讲的至高无上的意识主体也就无藏身之处了。

莫伟民讲



针对萨特把存在主义看作一种人本主义，福柯却呼吁我们现在该明确摆脱“人本主义”这个得自19世纪的沉重遗产。福柯在《词与物》中宣告“人的消解”和“人之死”，就是主体之死，大写的主体之死，具有本质、自由的存在主体的死，作为知识、自由、语言和历史的源头和基础的主体之死，也就是伴随主体哲学而来的人本主义的终结。人本主义用道德、价值、调和的术语，设法解决人们根本不能解决的问题。福柯借助于话语事件的特殊性来强调历史间断性的可能性，旨在抑止主体的先验构造作用，因为主体现在没有单一的身份，主体各种各样的地位和身份都是在话语的规则性中得以确定的。

萨特对福柯的批评马上作出了答复，用敌视的眼

^① Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Éditions Gallimard, Paris, 1966, pp. 353—354.

莫伟民讲

1966.4.10

光来看待《词与物》的出版。当潘戈(B. Pingaud)问萨特：“在您看来，在年轻一代的态度中有否共同的灵感？”时，萨特回答道：“至少主导的倾向就是拒斥历史，因为并非普遍的现象。人们赋予给《词与物》的成功就是有特征的。我们在《词与物》中能发现什么呢？并非人文科学考古学。考古学家应该探索一个已逝去的文明的痕迹，以便设法重建这个文明。他研究由人设想并因人而起作用的风格。因而，这个风格就能作为自然境遇而被接受，就能具有资料的样子。这个风格同样产生于由考古学家追踪其发展的实践。福柯向我们表明的，如同康泰(Kanters)所明确指出的，就是一个谱系学：构成为我们的‘土壤’的连续层面的系列。每一个这样的层面都定义了在某一个时期获胜的某类思想的可能性条件。但福柯没有告诉我们使人感兴趣的，即每个思想如何在这些条件的基础上被构建起来，人们如何能从一个思想过渡到另一个思想。要做到这一点，他就必须让实践、历史介入进来，但实践、历史恰恰就是他所拒斥的。的确，他的视角仍然就是历史的。他区分了有前有后的几个时代。但他用幻灯来取代电影，用禁止不动的系列来代替运动”^①。萨特指责福柯拒绝让实践和历史介入到从一个思想到另一个思想的过渡，取消了思想的连续性和运动。萨特还断言福柯的思想并不具有独创性，因为福柯是把罗布—格里耶、结构主义、语言学、拉康、《泰凯尔》综合起来以证明历史反思的不可能性。

^① Jean-Paul Sartre, “Jean-Paul Sartre répond”, L' Arc, n° 30, 1966, pp. 87—88.

萨特对福柯的批判也集中反映了20世纪60年代法国知识分子对待马克思主义的不同态度,更确切地说,他们都用自己所理解的马克思主义来证明对方的反动和理论困境。萨特就是这样做的。萨特以为,福柯表面上取消历史,实则就是反对马克思主义,福柯构建了一个新的意识形态,一个资产阶级能用来攻击马克思的最后堡垒,包括福柯理论在内的所有资产阶级的历史理论之所以是骗人的、断章取义的影像,就是因为它们并没有把人类生活的物质要素、生产关系、实践放在首位,因而不能撰写严肃的历史。在萨特看来,马克思主义就是当代惟一不可超越的哲学,萨特就指责福柯不是像他那样用存在主义来医治和补充马克思主义,而是消灭马克思主义。

莫伟民讲

1990.10.17

福柯在许多场合回击了萨特。在福柯看来,萨特的《辩证理性批判》把辩证法与对当代文化的考察结合起来,但由于其人本主义的理论局限,萨特抛弃了所有属于分析理性并且根本上是当代文化组成部分的逻辑学、信息论、语言学 and 形式主义。“《辩证理性批判》是19世纪的人为思考20世纪而作出的卓越的和感人的努力。在这个意义上,萨特是最后的黑格尔主义者,甚至是最后的马克思主义者”^①。然而,追问存在意义的海德格尔、从事哲学的逻辑批判的罗素、探讨逻辑与语言关系问题的维特根斯坦、分析语言符号意义的索绪尔以及捕捉神话结构的列维-斯特劳斯,他们都倡导一种反人本主义的非辩证法的文化,询问知识

^① Michel Foucault, "L'homme est-il mort?" 1966, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 541—542.

莫伟民讲

福柯

与非知识之间的关系。萨特把实践看作总体化过程 (processus totalisateur)。福柯并不像萨特所指责的那样忽视实践,只是对实践有特殊的理解。《知识考古学》明确把话语当作一种作为规则体系的特殊实践,并使用了话语实践这个概念。在《话语的秩序》中,福柯又把话语看作是相互交织、连接、相互排斥的实践,话语与实践就是一体的。福柯强调自己确实描述了“18 世纪初始形式的科学话语过渡到 19 世纪最终形式的科学话语所充分必要的转换体系”^①,不仅没有忽视实践,而且还因话语都依据历史模式而相互连接在一起而赋予历史优先地位。福柯不仅在《词与物》中考察了几个话语领域共有的理论模式,而且在《癫狂与非理性》和《临床医学的诞生》中还把握了话语领域与社会、经济、政治等非话语领域之间的关系。福柯公开指责萨特把历史当作了辩证法的最后避难所,企图在历史中拯救理性矛盾的王国。

在距萨特答复两年后的“答复萨特”访谈中,福柯有针对性地答复了以下几点。像萨特和梅洛-庞蒂那样探讨人的自由和存在的单一哲学已不再流行,因为作为自由和存在主体的人在哲学中消失了。萨特对自己的指责简直就是空穴来风,因为萨特没有时间读自己的著作。萨特对福柯“资产阶级最后堡垒”的指责,实是萨特在报复自己,因为在 15 年前福柯一度加入法共期间,萨特就被福柯他们看作“资产阶级帝国主义的最后堡垒”。福柯要摧毁历史连续性的宏大叙事,

^① Michel Foucault, “Sur les façons d’ écrire l’ histoire”, 1967, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 585.

因为对萨特等哲学家们来说,存在着一种大写的历史的神话,这种历史“是一种巨大而广阔连续性,个人的自由与经济或社会的规定性都将在其中相互纠缠在一起。当人们触及几个这样的大论题时:连续性、人类自由的有效行使、个人自由与社会规定性相结合,当人们触及这三个神话中的一个时,勇敢的人们就立刻开始抱怨强暴或谋杀。实际上,在很久以前,像马克·布洛赫、吕西安·费夫尔、英国史学家等这样重要的人已经及时地终止了这个历史神话”^①。福柯倡导间断性、断裂、界线、裂口等,主要都是为了杀死传统哲学家的历史神话。福柯很高兴被人认为自己杀死了这个历史的哲学神话,但他又强调这样的历史不是一般意义上的历史,他并不想杀死一般意义上的历史,而是想杀死对哲学而言的大写的历史。

历史观与主体观紧密相关。福柯在对陈述作分析时,并不参照我思主体的内在意识,而是依据话语事件的外在性散布的规则。但在萨特看来,历史形式都是由主体的综合活动所确保的。萨特认识到,对历史采取怀疑态度,也就意味着主张主体消失或“中心偏移”,否定实践,也就是否定主体。萨特认为,历史就是理性的无序,结构只是实践一惰性的一个瞬间。

福柯把批判历史连续性与批判先验主体哲学结合在一起,并不点名地指出萨特等人把结构与生成对立起来,既不能定义历史的领域,也不能定义结构的方法。“人们似乎习惯于探求起源,无限地回溯既往历

^① Michel Foucault, "Foucault répond à Sartre", 1968. *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 666—667.

史线索,重构传统,追踪发展曲线,设计种种目的论并且不停地求助于生命隐喻,而对于思考差异,描述间距和散布,分解令人放心的同一性形式极其反感”^①。如果思想史仍然是连续的、不中断的,那它就将为意识的统治权提供特许的庇护所。连续的历史是主体之奠基功能必不可少的相关物。福柯断言,使历史分析成为连续性的话语,使人类意识成为所有生成和所有实践的最初主体,这是现代主体哲学同一个思想体系的两个方面。人们基于目的论和意识自由,基于起源的研究,把一个社会的全部差异都归结为“一个单一的形式、一种世界观的组织、一个价值体系的确立和一个融贯的文明类型”^②。而福柯的考古学则就话语本身来把握话语实践的规则性,完全摆脱了主体意识的引导。

结合《知识考古学》和同一年的访谈,可以看出,福柯反对哥德曼、卢卡奇、狄尔泰、19世纪的黑格尔主义者以及萨特等人“把历史分析当作有关连续的话语,把人类意识看作一切生成和一切实践的原初主体”^③。因为他们在说明历史变化时,主要依据的是基于连续性的种种历史主义观念,如传统、影响、因果关系、发展、进化、“精神状态”或“时代精神”,而这些变换连续性论题的概念游戏正是福柯力图要加以摆脱的。

结构主义也反对存在主义的主体哲学。萨特指责

① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 1969, p. 21.

② Michel Foucault, *op. cit.*, p. 22.

③ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, 1969, p. 22; Michel Foucault, “Michel Foucault explique son dernier livre”, 1969, *Dits et écrits*, 1, 1954—1969, Éditions Gallimard, p. 775.

福柯同阿尔杜塞一样采用了结构优于历史的结构分析方法,旨在表明福柯的理论没有新意。然而,福柯多次声明自己从未使用作为结构分析特征的方法、概念或关键词。他“既不谈论经济结构(而是谈论货币理论,因而完全不同),也不谈论语法结构(而是谈论语言理论,因而也是完全不同的),尤其也不谈论亲属关系或婚姻规则”^①。

总体性哲学话语存在与否,又是福柯与萨特论战的焦点所在。笛卡儿、孔狄亚克、马勒伯朗什和休谟等人尚不关注总体性。思考总体性实际上就是自黑格尔以来最近一个世纪哲学思想所走过的所谓的合法道路。总体历史观先是把大写的理性、大写的主体确立为原则和核心,并进而用这样的抽象原则和核心来统摄所有斑驳陆离的文明现象。萨特诉诸于总体化的历史来拯救已被抛弃的19世纪的那些辩证法概念。

萨特把历史运动看作一个永久的总体化,认为每个人每时每刻都既在总体化又被总体化,哲学体现了被总体化的人努力把握总体化的意义,人是历史之总体化的主体。萨特和许多知识分子坚持认为“历史根据叙事模式而被组织为陷于规定性等级的一大串事件:个体都是在这个总体性内部被把握的,总体性超越了个体并嘲弄个体,但个体也许同时就是总体性之很不自觉的发动人”^②。然而,福柯指出,今日从事哲学,就不再是构建关于总体性的话语,捕捉世界总体性的

^① *Dits et écrits*, II, 1970—1975, “Foucault répond”, 1971, p. 239.

^② Michel Foucault, “Sur les façons d’écrire l’histoire”, 1967, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 585—586.

莫伟民讲

福柯

话语,而是实际上实施某种活动,某种活动形式。福柯明言,自己批判这个既作为个人设想又作为总体性的历史,并没有像萨特所认为的在攻击伟大的革命事业。可在3个月后的另一次访谈^①中,福柯却又改变了自己的看法,认为萨特把哲学活动看作政治活动,就不再把哲学话语看作有关总体性的话语。而胡塞尔由于设法根据先验主体来重新思考相关于先验主体的人类认识领域,因而就是曾经具有绝对普遍意图的最后一位哲学家。然而,一年后,福柯还是认为“从黑格尔到萨特的哲学仍然是一种总体化的事业,即使不是关于世界、知识的总体化,那至少也是关于人类经验的总体化”^②,而福柯坚持把哲学看作一种分散在各个领域中的自主的诊断活动。

福柯要用稀少性(*la rareté*)分析(因为陈述和话语所言说的永远只是稀少的内容,有欠缺的内容,不完满的内容)来取代总体性研究(体现每个部分的总体性大文本毫无遗留地说出了人们在话语实践中想要说出的全部内容)。福柯满怀信心地描述了观念史上发生的突变带来的革命性后果:它“已分离了由意识的进展、理性的目的论或人类思想的发展构建的漫长系列;它已质疑了汇聚(*la convergence*)和完成(*l'accomplissement*)这两个论题;它已怀疑了总体化(*la totalisation*)的可能性;它导致了不同系列之个体化(*l'indi-*

^① Michel Foucault, “Qui êtes-vous, professeur Foucault?”, 1967, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 612.

^② Michel Foucault, “Foucault répond à Sartre”, 1968, *Dits et écrits*, I, 1954—1969, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 665.

vidualisation)……”^①总体历史观实是一种目的论,即认为人类是有目的地朝着某个预先决定的目标从低到高前进的。而福柯则要表明,由意识发展和理性目的论提出的总体化是不可能的,把现代社会的进步看作是过去的积累和完成也是不可能的。

福柯与萨特的争论,主要是由主体观延伸到历史观,争论焦点的实质和根基可归结为语言与思想、话语与我思、规则与意识、概念与观念两者之间哪个在逻辑上在先的问题,并合与起源、间断性与连续性、个体性与总体性哪个更能体现历史本来面目的问题。

莫伟民讲

1980.10.10

^① Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Éditions Gallimard, Paris, 1969, p. 16.

第九讲

莫伟民讲

福柯讲

福柯的话：“权力是力量关系”

- 一、权力：人类经验的组成部分
- 二、批判本质主义的权力观
- 三、非本质主义的权力分析

主体是福柯毕生关注的核心问题。权力并非福柯研究的最终问题，福柯研究权力还是为了说明主体问题，阐述主体如何在强制实践的层面上进入真理游戏之中。例如，癫狂主体是如何被置于这个由一种知识或医学模式确定的真理游戏中的？通过研究，福柯发现是紧闭这个重大的权力制度和实践从17世纪初发展起来了并成了癫狂主体之进入这类真理游戏中的条件，这与意识形态问题无关。福柯这里所说的“游戏”，不是指模仿或娱乐意义上的游戏，而是指一

组真理生产的规则,是一组导向某个结果的程序。

应该说,福柯在去世前两年发表的长文《主体与权力》(收入德雷福斯和拉比诺的著作《米歇尔·福柯:超越结构主义和释义学》,芝加哥大学出版社,1982年)能较全面地、准确地告诉我们他关于权力问题的真实看法。从20世纪60年代初直至80年代初,福柯的目的并非要去分析权力的种种现象,而是设法撰写一部人类在西方文化中不同的主体化模式之历史,有三种客体化模式把人转变为主体。首先在科学理论层面上设法达到科学地位的不同研究模式把主体客体化,福柯思考了普通语法、语文学和语言学中讲话主体的客体化,财富分析和政治经济学中劳动生产主体的客体化,博物学和生物学中活着的人的客体化。其次,“区分实践”也把主体客体化,主体或者与他自身相分隔,或者与他人相分隔,于是,主体成了客体。癫狂者与心智健全者、病人与健康者、犯人与“良民”之间的分隔无不如此。最后,人类自身主动地把自己转变为主体,主体化同时也是人自身的构成过程,例如,人们如何自认为自己就是“性”的主体。因此,福柯研究的总论题是主体,而非权力^①。只不过,福柯意识到人类主体既可以由历史和经济学在生产关系以及由语言学和语义学在意义关系中得到把握,也同样可以由谱系学在极其复杂的各种权力关系中得到把握。谱系学旨在阐明那些影响了思想价值、行为和体系的转化和逐渐的转变。

莫伟民讲

福柯

^① Michel Foucault, "Le sujet et le pouvoir", *Diis et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Callimard, Paris, 1994, pp. 222—224.

福柯始终认为权力运作在话语生产中起着重要作用。《癫狂与非理性》、《临床医学的诞生》所谈论的都是权力,这两部书认为福利和控制的机构在监视并干预西方理性社会生活的方方面面。《话语的秩序》首次把权力分析引入话语分析中。如果说《话语的秩序》审视了权力限制话语的消极作用,那么,《监督与惩罚》和《性史》第一卷《知识意志》以及同时期的许多论文和访谈则考察了权力事实上生产话语这一积极作用。

福柯谈论的权力关系与政治结构、统治、社会的统治阶级、面对奴隶的主人这些东西无关,福柯指的是,无论在人与人之间的言语交往关系中,还是在恋爱的、制度的或经济的关系中,一个人总是想方设法操控另一个人的行为,因而权力都始终在场。这是一些我们可以在不同的层面上发现、以不同的形式呈现出来的关系;这些权力关系是流动的、可逆的和不稳定的。主体自由是权力关系得以存在的必要条件。如果一个人完全受制于另一个人并成了另一个人的物品、成了另一个人能在其上施加无限的和无边无际的暴力的对象,那就不存在权力关系。因此,为了实施一种权力关系,双方至少必须始终存在着某种形式的自由。如果整个社会领域都存在着权力关系,那是因为到处都存在着自由。如果承认自由是权力关系存在的必要前提,那就意味着在权力关系中必然存在着抵抗的可能性^①。因此,必须特别强调指出,福柯的权力观,既非政治权力理

^① Michel Foucault, "L' éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 719—721.

论,也非权力决定论,这是正确理解福柯权力观的两条重要原则。如果说萨特认为权力是恶,那么,福柯就与此截然相反,福柯把权力看作策略游戏。如以性或恋爱关系为例,福柯认为在另一个人身上实施权力,这并非恶,而是爱、激情、性快感的组成部分。有学者片面理解福柯的权力观,误认为福柯宣称权力无处不在就等于否定了人的自由,从而得出福柯后现代主义对人类现状和未来前景持悲观主义立场,因而竟把福柯判为危险人物。我想这样妄下断语对福柯是不公正的。

莫伟民讲

福柯

一、权力:人类经验的组成部分

如果说贫困是19世纪的首要问题,那么,“权力如何实施?谁对谁实施权力?”这样的问题就成了20世纪的首要问题了。对福柯来说,权力不仅仅是一个理论问题,它还构成了我们经验的组成部分。法西斯主义和斯大林主义这两种病态权力利用了我们的政治合理性的机制、观念和程序。因而,福柯要求我们监督和警惕政治合理性具有的过度的权力,因为官僚体制或集中营无不说明了合理化与过度的政治权力之间的明显关系。福柯并不是总括性地去考察社会或文化的合理化,而是从实证的角度去分析癫狂、疾病、死亡、犯罪、性等具体经验领域中各种特定的理性过程。福柯不是从权力的内在合理性角度去分析权力,而是通过各种策略的对抗来分析权力关系,任何一种权力都存在着抵抗。福柯不再从不同类型的权力来寻找不同的抵抗点,而是从抵抗入手来阐明权力关系运作和运用的场所。为了理解权力关系由什么组成,也许必

须分析为了拆解这些权力关系而部署的各种形式的抵抗和努力。男人与女人、父母与子女、心理医生与精神病人,医学与大众、管理方式与人的生活方式之间就存在着福柯所说的权力与抵抗之间的对立关系。然而,这些对立并不仅仅是为了反对权威而进行斗争,这些斗争也不局限于特殊类型的政治或经济管辖,而且,斗争的目的是要指责对立的一方(男人、父母、心理医生、医学、管理方式)对另一方(女人、子女、精神病人、大众、人的生活方式)所施加的权力效果。人们批判最接近自己并在个体上施加作用的权力机构,因而,这些斗争是无政府主义的直接的斗争。然而,福柯认为这些还不是这些斗争所具有的最独特的特征。独特性在于:首先,这些斗争质疑了个体的身份地位。一方面,这些斗争肯定差异权利(*le droit à la différence*),并强调能使个体真正成为个体的一切;另一方面,它们又攻击会孤立个人,割断其与他人的关系,分裂共同体生活,妨碍个人隐于自身和依附于自身身份的一切。这些斗争反对“通过个体化而进行的管辖”。其次,这些斗争要抵抗与知识、技能和资格联系在一起的权力效果,既要抵抗知识的特权,也要反对神秘化、扭曲、反对一切强加于人的表象中存在的故弄玄虚。福柯要质疑知识流通、运作的方式及其与权力的关系,简言之,要拷问知识体制。最后,所有实际斗争都围绕同一个问题:我们是谁?这些斗争拒斥由经济和意识形态国家施加的暴力,因为它疏忽了我们从个体上讲是谁的问题;这些斗争同样也拒斥那决定我们身份的科学的或管理的审问;这些斗争的主要目的就是反对特殊的权力形式把个体变为主体,因为在日常生活中运作的

特殊权力形式对个人进行分门别类,用个人特有的个体性来指称个体,使个体依附于他们的身份,在个体上强加个体必须认可并且他人也必须在其上辨认出的真理法则。“主体”一词在这里有两层意思:通过控制和依附而屈从于他人的主体,以及通过意识或对自我的认识而依附于自己身份的主体。在这两种情形里,这个词都隐含着一种起压制或制服作用的权力形式^①。

福柯大致把斗争分为三种:反对(人种的、社会的和宗教的)统治形式的斗争,反对种种把个体与其产品分隔开来的剥削的斗争,反对把个体与其自身联系起来并且确保个体屈从于他人的斗争(反对征服的斗争,反对各种形式的主体性和屈从的斗争)。这三种斗争虽相互交织在一起,但总是有一种占主导地位。国家的权力是一种全方位的和总体控制的权力形式。福柯感叹,即使在人类社会的历史中,即使在旧中国社会,我们也不会在其政治结构内部发现个体化技术与总体控制程序之如此复杂的结合。这是因为现代西方社会将一种产生于基督教体制中的教士权力技术整合进了一种新的政治形式中。基督教的教士一词指谓了一种极其特殊的权力形式。这种权力形式最终旨在确保个体在另一个世界上得到拯救。教士权力并不简单地是一种祝圣的权力形式,它还必须为信众的生命和拯救准备献身,这就有别于为了拯救王权而要求其臣民献身的君主权力。教士权力不仅仅关切整个共同体,而且还关切每个特殊个体的一生。教士权力运作

莫伟民讲

7042/4119

^① Michel Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 226—227.

莫伟民讲

福柯

的前提,就是要知晓个人头脑里发生的一切,要探索其灵魂,要强迫他们袒露他们内心深处的秘密。教士权力因以拯救为指向而与政治权力相对立,因献祭而与君主权力相对立,因个体化而与司法权力相对立。教士权力与真相的生产相联系。从某种意义上说,我们可以在国家中看到个体化的一种模型或教士权力的一种新形式。这种新型教士权力的目标从引导人们在来世得救转变到在现世得救。“得救”一词有几个含义:健康、福利、安全、防范事故。某些“尘世的”目标替代了传统教士的宗教目标。国家机器或至少像警察这样的公共机构,私人企业、救助协会、福利机构和慈善家,以及家庭和医学,都共同参与加强教士权力的管理。最终,教士权力的目标和代理者的多样化使我们能聚焦于有关人的知识的展开。教士权力已全方位地延伸到整个社会机体。家庭权力、医学权力,精神医生权力,教育权力,雇主权力等一系列多重权力的特征就是个体化“策略”。我们要拒斥我们的所是,我们应该想像和构建我们能是什么,以便摆脱现代权力结构之同时具备的个体化和总体化这种“双重约束”,摆脱国家及其与国家联系在一起的个体化^①。马克思主义谈阶级斗争,谈论国家机器、武装暴动、革命战争,但福柯再三指出马克思主义者们却把重点放在了阶级上面,而忽视了斗争及其本质。

福柯权力分析的一个文化研究对象是监狱。在18世纪末前,监狱只是在嫌疑人被预审之前关押的地

^① Michel Foucault, "Le sujet et le pouvoir", *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 227—232.

方,而非抑制性的惩罚机构。从18世纪末期,监狱开始成为改造罪犯的法律惩罚系统。在监狱中受到军事和学校类型的驯化,犯人指望被改造成守法的个体。《监督与惩罚》认为监狱与工厂、学校、兵营和医院在保证每个个体都符合某个“规范”时没有什么不同,因为不同的惩戒机构都沉溺于对个体的监视、训诫和规范中。然而,福柯却认为事与愿违,从监狱初创起,监狱远未生产出守法的个体;恰恰相反,个体在监狱中呆得愈久,就愈不能被改造,就愈能犯罪。监狱毫无生产性可言。但监狱为何还依然如故地存在呢?福柯给出了令人信服的原因:监狱能生产犯人,犯罪在任何社会中能具有某种经济—政治的功效。愈有犯人,就愈有犯罪;愈有犯罪,居民就愈恐慌;居民愈恐慌,警察控制体系就愈可接受和令人向往。福柯由此进一步总结说,在19和20世纪,整个一系列的政治经济机构都是在犯罪的基础上进行运作的^①。

福柯权力分析的另一个文化研究对象是性,因为规范化权力渗入人类最隐秘的性中。按照福柯的说法,在任何社会中,性都受到了严重的抑制,因而,性也就成了福柯测试权力机制运作的很好的场所。福柯反对直至20世纪60年代还一直流行的把权力当作本质上是抑制、禁止的看法,强调权力应该比这要复杂得多。在福柯看来,如果权力的功能根本上不是禁止,而是生产快感,那么,我们就既能理解我们如何能服从权力,又能在这个服从中发现并不必然是受虐狂的快感。

^① Michel Foucault, "Les mailles du pouvoir", *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Callimard, Paris, 1994, p. 195.

莫伟民讲

福柯

福柯举儿童的例子来说明这一点。人们借以使得儿童的性成为 19 世纪资产阶级家庭的根本问题的方式已导致了大量的对家庭、父母、儿童的手段并使之成为可能,同时还已确立起一系列新的快感:父母监视儿童时所具有的快感,儿童反对父母或者与父母一起而玩弄自己的性所具有的快感,围绕儿童身体的整个新的快感布局^①。福柯要弄清楚在一个团体、阶级和社会中权力之网如何运作,每个人在权力之网中如何定位。

鉴于以往的哲学家大多把象征着真理和自由的知识领域与象征着抑制和束缚的权力领域分割开来,福柯却发现人文科学的所有知识都与权力实施密不可分,因为人、他人、社会都成了研究对象。福柯进而指出,通过大学制度、科学实验,甚至科学也被制度化为权力了,由科学产生的真理也是一种权力,像癫狂、犯罪和性这些人类事件全都进入真理游戏中去了,完全受制于真理游戏。当然,福柯反对我们把真理当作谬误的对立面,而认为我们要像尼采那样去探究真理是如何被赋予价值的。

二、批判本质主义的权力观

福柯通过批判本质主义权力观的三种形态来阐明自己的非本质主义的权力分析。因为它们都设问“权力是什么?”,都依据一种本质(压抑、法律、经济)来理解权力,都认为权力具有一种必然的本质。这三种形

^① Michel Foucault, "Les mailles du pouvoir", *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 201.

态都认为权力的所指、关键点、所在点就是禁止、法令、规则、说不,也就是说权力本质上具有“你不该”这样的程式。例如,从杜尔凯姆到列维-斯特劳斯的人种学就建立了有关乱伦禁忌的权力社会学。福柯认为这个司法的、形式的和否定的权力观并不充分,福柯否认权力体系是法令规则体系,因为规则并不支配权力,权力也没有在社会机体上确立法令体系。福柯要制定另一个权力观,权力的技术观,坚信它能更好地理解西方社会中在权力与性之间确立起来的种种关系^①。于是,福柯要询问权力的“如何”,询问权力是如何实施的?

莫伟民讲

9006/278.0

首先,福柯批判以弗洛伊德、马尔库塞和赖希等人为代表的认为权力起禁止、束缚、限制和排除等作用的“性压抑假说”。这个权力观有五个主要特征:例如在性经验领域中,对性进行排斥、拒斥、抛弃、阻碍、掩饰或遮蔽;坚持法规、发号施令;通过恐吓、抑制和惩罚,旨在让性否定自己,否定性的存在;其审查机制把非存在、非法和非可表达三者联系在一起;权力在所有层次上都以相同方式实施在性上面。福柯认为这个权力观有三大弊端:首先,它用一种奇怪的限制法来限定权力,致使权力不会随机应变,缺少方法,使用单调的策略,无法创新,似乎注定总是老调重弹。其次,这个权力只有否定力量,只会说“不”,决不会创造和生产,只会设定界限。最后,这个权力观基本上是法律上的,并集中于法律的陈述和禁忌的实施。所有统治、顺从和臣服的方式最终都归结为服从的结果。

^① Michel Foucault, "Les mailles du pouvoir", *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 183—185.

莫伟民讲

福柯

福柯认为权力运作并不呈现出禁止、检查和抑制等压抑形式,而是积极的、生产的。现代权力通过构建新的活动能力和方式起作用,而不是通过对预先存在的活动能力和方式进行限制。性压抑假说的困境在于它看不到恰恰在它所假设的主要压抑期内,西方文化的主要特征并非性谨慎,而是出现了有关性的永无止境和喋喋不休的多形态话语。在医学、精神病学和教育学理论与实践,话语不但没有减少,反而大大激增了。福柯想用福利假说来取代压抑假说,因为18世纪末西方社会性话语的大量激增都可归因于个人福利和全人类福利的政治关切。

其次,福柯批判“法律权力观”,强调法律并不能表述权力。福柯探讨了“法律权力观”的缘起。17和18世纪的欧洲社会基本上是司法社会,即君主社会,法律问题是根本问题。历史上,在君主权力与封建权力的斗争中,司法制度总是君主权力用来反对封建社会并确立起自己权威的有力工具,君主权力根本上体现在法律之中。资产阶级得益于王权的发展和封建体系的式微,热衷于这个能为其经济交换提供规范并确保其社会发展的法律体系。因此,法律的词汇和规范成了资产阶级和君主制共同的权力代表体系。自从中世纪以来,直至18世纪,资产阶级和君主制逐渐成功地确立起一种把法律词汇当作话语、语言的权力形式。当资产阶级最终摆脱君主权力时,也恰恰使用了这个君主制曾经用来反对封建制的司法话语来反对君主制^①。君主、

^① Michel Foucault, "Les mailles du pouvoir", *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 185.

法令法规及其话语都成了权力的代表,权力的内容极其贫乏。福柯认为,如果我们不想再从事权力代表的分析,而去从事权力真实功能的分析,那么,我们必须摆脱这个司法权力观,摆脱基于法令、君主、规则和禁令之上的权力观。福柯要求我们必须撇开法律来设想性的同时,也要撇开君主来认识权力。

因为从19世纪开始,另一套权力机制渗透进具有议会、立法、法典和法庭的法律社会中去了,这另一套权力机制并不服从司法形式,并不把法律当做根本原则,而是把规范当作根本原则,不再把法庭、法律和司法机器当作手段,而是把医学、社会控制、精神分析和心理学当作手段。于是,福柯认为由另一套权力机制支配的社会就是戒律的(*disciplinaire*)社会、调节控制(*régulation*)的社会,而非像君主社会那样的法律社会。任何一名有点重要的犯人在出刑庭受审前几乎都先在医学、精神病学或心理学的专家那里过堂,这是因为犯罪并不简单地和主要地是违犯法律,而是偏离规范^①。

最后,福柯批判“经济主义的权力观”。这种权力观实际上就是法律权力观的变种,包含有两种形式:法律—自由的权力观和马克思主义的权力观。二者的共同之处就是坚持权力问题上的经济主义。前者反映在18世纪哲学中,把在法律上承认的法律主体间的契约当作社会合法权力关系的依据,认为权力在于法律主体的权利和能力,权力能像商品一样被拥有、交换和转

莫伟民讲

700/2010

^① Michel Foucault, "Les mailles du pouvoir", *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 199.

莫伟民讲

709-40017

让。福柯要摆脱契约论和权力让渡说的束缚,使权力分析脱离被规定的和合法的权力形式,从而指向包含在监禁、孩子抚养、治疗和教育等实践中的局部权力关系。后者虽然批判了有关权力的社会契约论和法律自由观,但仍然认为所有权力关系都归因于经济上占统治地位的统治阶级的利益,最终都基于单一的经济关系之上。显然,马克思主义的权力观包含有一种权力的经济功能主义。福柯对此提出了三点批评:首先,马克思主义通常假定经济关系的再生产是权力关系的主要功能,福柯虽不否认权力关系像受制于其他关系那样受制于经济关系,但福柯否认权力关系在所有领域都是相似的,都受制于一个事先给定的中心原则。其次,马克思主义倾向于把权力关系领域等同于国家机关,其结果就是马克思主义要么忽视了政治学以外的权力关系,要么就是把所有权力关系都归结为国家关系了。福柯强调我们不仅要分析以国家形式出现的权力,也要分析以亚国家形式或邻国家形式出现的权力。最后,马克思主义夸大了意识形态的重要性,把虚假意识当作权力关系的工具。福柯贬低意识形态的重要性,这是福柯批判法律权力观的重要内容。马克思主义仍然保留着权力分析的法律模式,只是用经济上的统治阶级取代了君主,用经济主体代替了法律主体。在福柯看来,正是基本的权力关系构成了经济基础。

在权力问题上,无论是性压抑假说,还是法律权力观及其两个变种法律—自由的权力观和马克思主义的权力观,都依据一种十分重要的单一本质(法律、经济、国家、构造主体、压抑)来理解权力,都认为权力具有一种必然的、本质的形式,因而都对权力作了本质主

义的理解。如果说本质主义的权力观谈论的是惟一的具有单数形式的权力,起消极作用的权力,那么,福柯谈论的却是多种多样的具有复数形式的权力,起积极作用的权力。福柯不把权力看作一个神秘的本质,而是把权力看作一种并不具有必然的本质形式的关系,强调权力在于其实施,因而对权力作了非本质主义的分析。

莫伟民讲

三、非本质主义的权力分析

70000000

福柯虽然批评马克思的经济权力观,但欣赏马克思《资本论》第二卷对权力种种积极机制所作的分析。首先,马克思认为并不存在一种权力,而是存在着多种权力。复数形式的权力意味着种种统治形式、从属形式,它们都是局部地起作用,例如在工场、军队和具有奴役类型的场所中。这些都是权力的局部的、区域的形式,它们各不相同,都有自己的运作方式、程序和技术,有其历史和地理的特殊性。社会并不是只有单一权力在实施着的单一机体,而是相互并置、连接、协调并形成等级的不同权力在实施着的群岛。其次,马克思没有把复数形式的权力简单地理解成一种首要的关键的权力的派生和结果。马克思的从狭小的但首要的权力区域(所有制、奴役、工场、军队)到庞大的但次要的国家机器这一思考模式截然不同于格劳修斯、普芬道夫和卢梭的从君权到社会再到局部和地区权力的法学家模式。再次,这些特殊的、地区的权力所具有的首要功能绝对不是禁令、阻止、说“你不该”,而是产生效能、能力、产品。马克思对军队和工厂中的戒律问题作

莫伟民讲

9000000000

了极妙的分析。军队被当作一个极其复杂的等级单元,根据每个士兵位置和作用的特殊性,军队确保了自己具有整体单元的最大和最好性能。新的权力技术的功能就是要获取最大最好的军事性能,而非下禁令。工场中的戒律也一样。等级制、监视、工头、对行动所作的计时控制是工场的戒律。劳动分工是人们之所以被迫发明新的工厂规训的原因,反过来说,工场戒律是人们能获得劳动分工的条件。戒律是一种技术,根本上是权力机制,我们通过它来控制社会机体直至最细小的要素,通过它来达到作为社会原子的个体本身。戒律是权力个体化的技术,这种技术针对个体直至其身体和行为,甚至要解剖个体。于是,人们发明了解剖政治学。戒律就是如何监视某人,如何控制其行为、能力,如何强化其性能,如何增加其能力,如何把他置于他最有效用的位置上。学校教育中的戒律类同于军队和工场中的戒律。从小学到大学,种种戒律方法在多样性中把个体们个体化了。权力只是在学生与老师之间实施,有永久的控制,有每时每刻的监视。有数量上的评分、考试、会考、为每个学生排定名次,也有定性的评判。最后,马克思把这些权力机制、权力程序看作种种技术,即种种被不断发明的、完善的和发展的程序。真正的权力技术具有自己的历史,如同在工场和工厂中表明的一样。^①

福柯认为权力技术发生过两次重大的革命:个体戒律的发现与人口调节的发现,解剖政治学的完善与

^① Michel Foucault, "Les mailles du pouvoir", *Diis et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 186—192.

生物政治学的完善。福柯注意到权力技术不仅有针对个人的,但从18世纪下半叶开始也有针对人口的。人口指受制于生物学法则的人群总数,有出生率和死亡率,有年龄曲线和年龄金字塔,有发病率,有健康状况,有生有灭。在人口层面上,权力与个体的关系不再是从属的,权力并不是从个体那里夺取利益、财富或性命和血汗,人口成了生产机器,生产利益、财富,也生产其他个体。于是,人们发明了生物政治学。城市里的居住、生活条件、公共卫生、出生率与死亡率关系的变化、人口流动和迁徙、人口增长率的调节等问题、统计学的技术以及负责人口调节的管理、经济和政治组织都出现了。从18世纪起,生命和身体就成了权力的对象。在从前,只有可从其身上榨取利益、财富和生命的司法臣民,而现在只有身体和人口。权力不再是司法的权力。生命进入了权力领域,这是人类社会历史上最重要的突变之一。性随之也成了绝对首要的东西,因为性恰恰处于身体之个体戒律与人口调节的联结点上。从性出发我们就能确保对个体进行监视,这就是为什么在18世纪的中学青少年的性成了医学问题、道德问题,几乎是首要的政治问题。因为通过对性进行控制,人们就能每时每刻、日日夜夜监视中学生、青少年。因此,性成了“戒律化”的工具,成了解剖政治学的根本要素之一;同时,性又确保了人口的再生产,性政治学与在19世纪变得如此重要的生命政治学融为一体。性处于解剖政治学与生物政治学的连接点上,处在戒律与调节的汇合处,因而在19世纪末成了

莫伟民讲

7000-1000

最重要的政治部件使得社会成为一架生产机器^①。在《性史》中，福柯要撰写一部关于性的权力机制的历史。

莫伟民讲

7096492

权力究竟是如何实施的呢？福柯指出，他自己优先考虑权力的“如何”，这并不是要排除权力的“什么”和“为什么”的问题，而是为了弄清楚是否可以合法地想像一种把什么、为什么和如何连接在一起的权力。通过“如何”来着手对权力作分析，这就引入了权力并不存在的怀疑；这就是在所有情形下都询问当我们在使用权力这个庄严的、总括的和实体化的用语时，我们可以瞄准哪些可确定的内容；这就是怀疑当我们面对“权力是什么？权力来自哪里？”这个双重提问而停滞不前时，我们会错过一组极其复杂的现实^②。于是，为了抓住权力一词具体的可确定的内容，为了捕捉权力运作的现实关系，福柯就专注于权力如何发生这样的经验问题。

“权力如何实施？”，也就是个人们如何在他人身上实施其权力。这个权力不同于人们施加在物之上的权力，施加在物之上的权力对物作修改、利用、消耗或摧毁，诉诸于直接位于身体内或藉由工具接力中介的种种能力倾向，或者说诉诸于“技术能力”，而施加在人身上的权力则调动了个体之间或团体之间的种种关系。福柯提醒我们决不能把这两者搞混了。如果福柯谈论法律、机构或意识形态的权力，如果福柯谈论权力

^① Michel Foucault, “Les mailles du pouvoir”, *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 193—194.

^② Michel Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 232.

的结构或机制,那么,福柯仅仅只是设想“某些人”对其他人实施一种权力。权力一词指“伙伴”之间的种种关系,一组相互引诱和相互应答的行动^①。

技术能力的实施在物的领域里进行,仰仗目的化的技术、劳动和现实的改造,因而不同于人对人实施的权力。这容易理解。福柯还把权力关系同各种通过语言、符号系统或任何其他象征媒介来传递信息的交往关系区别开来。虽然能指要素的生产或流通因改变了伙伴的信息场而能把权力效果当作目标和结果,但权力效果并不简单地就是这种生产或流通的一个方面。无论是否通过交往体系,权力关系还总有其特殊性。当然,福柯也不否认“权力关系”、“交往关系”和“技术能力”这三者之间的关联,事实上它们总是相互联结,相互支持,互相成为对方的工具。这三者依据一个特殊模式建立起来的相互关系具有各种各样的形式、场所、境遇或时况^②。

莫伟民讲

FOUCAULT

技术能力、交往游戏和权力关系这三者在其中得以相互适应的整体就构成了福柯所说的广义上的“戒律”。历史上形成的某些戒律清楚地表明了有关技术能力、交往和权力这三者借以相互联系的方式。在修道院或教养院那一类戒律中,权力和服从关系占优;在工场或医院那类的戒律中,目的化活动占优;在学徒那类戒律中,交往关系占优;而在军事戒律中,这三者兼而有之。18世纪以来欧洲社会的戒律化不足以认为

^① Michel Foucault, "Le sujet et le pouvoir", *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 233.

^② Michel Foucault, *op. cit.*, pp. 233—234.

组成社会的个人变得愈来愈服从,也不是说欧洲社会把一切都集成了兵营、学校或监狱;而是说生产活动、交往网络和权力关系游戏之间的适应变得愈来愈受控于理性和经济。福柯就是要在与技术能力和交往关系的复杂关系中来把握种种权力关系^①。

权力关系的特殊性在哪里呢?

在福柯看来,权力就是某些人针对另一些人实施的行动方式,权力只存在于行动之中。实际上,能限定一种权力关系的,并非一种直接和当下地作用于他人的行动方式,而是作用于他们自己的行动的行动方式。一种针对行动的行动,针对可能的或实际的、未来的或目前的行动的行动。权力就是一组对种种可能的行动施加的行动:它施加于行动主体所处的可能性领域。权力关系不同于针对物和身体的抑制和破坏性的暴力关系,权力关系要积极得多。权力关系与两个要素密切相关,这两个要素就是权力关系之所以成为权力关系所必不可少的:“他人”(权力关系所施加于的对象)要被一直看作和保持为行动的主体;种种可能的应答、反应、效果和创举这一整个领域都在权力关系面前敞开。福柯以为权力关系的特殊性可在具有两重含义的“行为”一词中得到把握。“行为”既指依据或多或少严格的强制机制对他人进行“支配”的行动,也指在或多或少敞开的可能性领域中行为的方式。权力实施在于“指挥行为”并布置或然性。从根本上说,权力如其说是两个对手之间的对抗,或一方对另一方的行动

^① Michel Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 235.

(engagement), 还不如说是“辖治”(gouvernement)。“辖治”并不仅仅指政治结构和国家的管理;而是指用来管理个人或团体的行为的方式:对小孩、灵魂、共同体、家庭、病人进行的辖治。“辖治”并不仅仅指政治的或经济的从属之种种制定的和合法的形式,而是指或多或少被反思的或被计算的但最终都作用于其他个人的行动可能性的行动方式。这个意义上的辖治就是建构他人的可能行动的领域。因而,与权力的特有关系方式既不在于暴力和战争,也不在于契约和意愿束缚,而是在于辖治这个既非战争也非司法的特殊行动方式^①。

福柯的这个权力观和辖治说中融含着主体的自由。权力关系与自由之不服从密不可分。权力只施加在“自由的主体”之上,并且正是由于被施加的对象之主体是自由的,权力才能实施。这里说的自由就是指个体或集体的主体面前有一个多重行为、多重反应和各种各样的行为方式都能占据一席之地的可能性领域。权力关系只存在于没有规定性的地方。权力与自由并不相互排斥,并不水火不相容。自由将显现为权力存在的前提条件,权力实施需要有自由存在,自由成了权力永久的支撑,因为如果自由完全避开了施加在其上的权力,那么,权力就会消失,纯粹简单的暴力强制就会替而代之。自由显得只能是这个权力实施的对立面,这个权力倾向于最终完全决定着自由。权力的核心问题并非“自愿奴役”,权力关系的核心就是连续

^① Michel Foucault, “Le sujet et le pouvoir”, *Diis et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 236—237.

不停的“挑衅”，倔强的意愿和自由的不可传递性 (intransitivité)。^①

莫伟民讲

福柯

如何来分析权力关系呢？福柯反对从种种机构上封闭的空间内去分析权力关系，而主张必须从权力关系出发来分析机构，即使权力关系体现在机构中并在机构中结晶，权力关系的基本处所也还得在权力关系中寻找。权力实施就是一些人用来构建另一些人的可能行动领域的方式。权力关系的特性就是权力关系是个人或团体对他人或团体的活动实施活动的一种方式。权力关系深深扎根于社会关节之中。生活在社会中，无论如何都是一些人有可能作用于另一些人的活动。“没有权力关系的社会”只能是一种抽象。因而，在政治上就有必要分析一个既定社会中的权力关系是什么，它们的历史形成，使权力关系变得坚固或脆弱的一切，为改造一些权力关系、废止另一些权力关系所需的必要条件。对权力关系以及权力关系与自由之不及物性之间的“相互鼓动和争斗”(agonisme)进行分析、阐述和重新讨论，就是一项任何社会所内在固有的连续不断的政治任务。

福柯分析权力关系时确立了以下五个基本要点。由于权力关系是作用于他人行动的行动方式，而这个行动方式却依赖于区分体系，因而对权力关系的分析，首先就要确立起这个区分体系：地位和种种特权在司法上或传统上的差异；占有财富和利益的经济差异；生产过程中的位置差异；语言学的或文化的差异；本领和

^① Michel Foucault, "Le sujet et le pouvoir", *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 237—238.

技能的差异等等。任何权力关系都把区分当作自己的条件和效果^①。其次,对权力关系的分析还要确立起那些作用于他人的行动的人们所追求的目标类型:维护特权、积累利益、运用等级权威,实施职能或职业。再次,对权力关系的分析要确立起权力的实施所依赖的种种工具样式:借助武力威胁、言语效果、经济的不平等、或多或少复杂的控制机制、监视体系、有无档案、明确与否、永久或可变的规则、有无物质装置等。再有,对权力关系的分析还要确立起制度化的种种形式,这些形式能把传统的布局、司法结构、习惯或模式的现象混合在一起(如同我们在贯穿家庭制度的权力关系中所看到的那样);这些形式也能呈现出具有其特殊场所、特有规则和仔细划定的结构和相对功能自治的自我封闭的布局(如同在学校的或军事的制度中那样);这些形式也能形成像国家这样具有多重机器的极其复杂的系统。最后,对权力关系的分析还要确立起合理化程度。我们可以根据工具的有效性和结果的确实性,或者根据可能的代价去或多或少制定作为作用于可能性领域的活动之权力关系的运作。权力的实施被制作、被转换、被组织、被配备种种或多或少合身的程序。通过以上五方面的具体概述,福柯强调权力关系植根于整个社会网络之中。权力关系的分析不能被归结为对一系列机构制度的研究,也同样不能归结为对“政治”的研究。当代社会中的国家并不简单地是权力实施中的形式或场所之一(尽管是最重

莫伟民讲

福柯讲

^① Michel Foucault, "Le sujet et le pouvoir", *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 239.

要的一种),而确实无疑的事实就是任何其他类型的权力关系都以某种方式涉及到国家。这并非因为它们派生于国家,而是因为权力关系发生了连续的国家化(尽管国家化在教育学、司法、经济和家庭中并不具有相同的形式)。援引狭义上的“辖治”,我们可以说权力关系逐渐被政府化了,即在国家制度的形式或保证中被制定、合理化 and 中心化^①。

莫伟民讲

福柯

福柯进而谈论权力关系与策略关系,把用来策动或维护权力装置的那组手段称作“权力策略”(stratégie de pouvoir)。就权力关系构成了针对他人的可能的、潜在的和被设想的行动的行动方式而言,福柯也谈论权力关系所特有的策略。因而,福柯可以依据“诸策略”来辨认在权力关系中运作的那些机制。但福柯认为权力关系与对抗策略之间的关系是最重要的。这是因为有一种“不服从”和根本上倔强的自由存在于权力关系的核心处并充当权力关系存在的永久条件。因而,没有抵抗,没有摆脱困境的良策或逃脱,没有可能的逆转,也就没有权力关系。任何权力关系都至少以潜在的方式暗含着斗争策略。福柯总结说,任何对抗策略都梦想成为权力关系,任何权力关系也都趋于成为得胜的策略。事实上,福柯也指出权力关系与斗争策略之间存在着相互诉求、无边无际的关联和永久的倒转。权力关系每时每刻都能成为并且在某些点上成了对手之间的一种对抗。一个社会中的敌对关系也每时每刻导致了权力机制的运作。这两者的相

^① Michel Foucault, "Le sujet et le pouvoir", *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 240—241.

互影响使得由人类社会大部分历史展现出来的“统治”所具有的那些现象显现出来了。统治是权力的总结构,我们有时在最细微的社会网状结构中也能发现其含意和结果;但同时统治也是对手之间较长历史的对抗中一种或多或少获得的和巩固的策略境遇。有时很可能统治只是权力机制关于对抗关系及其结果的标记;也可能两个对手之间的斗争关系是权力关系展开的结果。但团体、等级集团或阶级的统治,以及统治所遭遇到的抵抗或反叛,在整个社会机体内部,以总括的和大规模的形式显示出权力关系同策略关系的联合以及相互关联的结果^①。

总之,权力是一组在任何地方组织起来的和经过协调的实施着的关系,而非神秘的实体;权力与抵抗共存,哪里有权力,哪里就有抵抗;权力不仅是禁止的、消极的和否定的,而且更是生产的、积极的和肯定的;权力与知识密不可分,相互依赖,相互包含。这就是福柯对于权力的全部见解。在权力问题上,福柯反对人们基于人类学主体主义而对权力所作的本质主义的把握,而强调权力在于通过细小渠道实施着的多重力量关系,从而对权力作了非本质主义的分析。当福柯通过把权力看作由个体实施并影响个体的关系整体来谈权力产生个体时,这其实已经是一种泛化的、“平民化”的、无孔不入、无处不在的权力关系了,福柯的阐发难免给人有莱布尼茨式动力论的滋味。

^① Michel Foucault, "Le sujet et le pouvoir", *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 241—243

第十讲

莫伟民讲

福柯

福柯“关切他人”的伦理学

- 一、伦理主体的构建
- 二、从认识自身到关切自身
- 三、从关切自身到关切他人

从 20 世纪 80 年代初起，福柯的研究重心从先前探讨主体如何在理论和强制实践层面上进入真理游戏转向考察个体如何通过对自身的关切而把自身构建为伦理主体。然而，福柯毕生都在探讨主体、真理、经验的构成这三者之间的关系。创造主体性历史的方式，除了强制性实践在癫狂者与非癫狂者、病人与健康者、犯人与守法者之间作出的二分法，除了经验科学向活着的、讲着话的和劳动着的主体提供其位置以外，福柯提出了第三种途径：自身的关切、自身的

技术、自身对自身的治理。在法兰西学院的课程“主体性与真理”和“主体的释义学”中,在《性史》第二卷《快感的享用》和第三卷《自身的关切》中,在同时期的许多访谈和论文中,福柯都是在撰写一部个体借以如何被要求去构建为道德行为之主体的方式的历史,通过研究自身的关切和自身的技术构建伦理主体的方式,福柯阐发了一种对自身进行关切的伦理学。

莫伟民讲

福柯

一、伦理主体的构建

在第二卷《性史》之《快感的享用》的“导言”中,福柯从多个角度强调自己从20世纪60年代直至80年代研究工作的延续性和主题的一致性。为了分析知识的进步,福柯询问了那些能言说知识的话语实践形式;为了分析权力的种种表现,他询问了能表达权力运作的多重关系、开放的策略和合理的技巧;而为了分析伦理主体的构成,他要探寻个体根据与自身关系的哪些形式和样式而构成为和自认为伦理主体的。以17和18世纪经验科学为例,福柯研究了真相游戏相互之间的关系;以惩罚实践为例,福柯研究了真相游戏与权力关系之间的关系;而以“欲望之人的历史”为例,福柯就要研究在自身与自身关系中的以及在自身之构建为伦理主体中的真相游戏。通过真假游戏,存在就被历史地构建为经验,即能够并且必须被思考的。福柯一生先后设问:当人发现自己是癫狂者时,当人自认是病人时,当人意识到自己是活着的、讲着话的和劳动着的存在时,当人作为罪人进行自我判决和惩罚时,当人

作为欲望主体时,人是通过哪些真相游戏来思考自己的存在的?福柯把性定位为知识领域、规范实践的权力系统和主体性形式这三者之相关性的经验,就充分说明了福柯前后思想的连贯性。只不过,福柯现在研究工作的侧重面在于分析个体们据以被引导去关注自身、破解自身、认识自身并自认为欲望主体的种种实践,这些实践使得个体相互之间的某种关系运转起来,这种关系使得个体们能在欲望中能发现他们自己存在的真相^①。这里就涉及到个体与自身的关系以及与他人的关系,而个体的性行为恰恰是福柯用来解释欲望的最主要场所。福柯把关于性所作的道德思考,看作一种生存艺术(art de l'existence),更确切说,看作一种生活技巧(technique de vie)。当然,福柯知道性并非是唯一的情况。

福柯的问题是:为何性行为及其所包含的性活动和性快感成了一种道德关注的对象?为何这种伦理关切至少在某些时候、在某些社会里或某些团体中显得要比对个体或集体生活中像饮食行为或公民义务的履行这样重要领域的道德关注更重要?对于这些问题的答复,福柯的创新在于把道德提问与禁忌区分开来了,福柯要用从自身实践出发的伦理提问来取代从禁忌出发的道德体系。古代的人们之所以对性行为表示出道德关注,并不是因为性行为是基本禁忌的对象,性行为并不始终相关于禁忌体系。通常在道德关注强烈的地方恰恰既无职责,也无禁忌。因此,福柯并不从禁忌机

^① Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2, L'Usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, Paris, 1984, pp. 10—13.

制人手,而是从道德提问法入手,来探寻性活动如何、为何并以何种形式被构建为道德领域?道德提问就是要确定人据以提问自己是谁、自己做什么和所生活的世界的种种条件。福柯发现古代这种道德提问与福柯称之为实践的各种生存艺术有关。人们通过这些实践不仅确定了行为准则,而且还设法改变自身,改变自己特殊的存在并把他们的生活变成一件具有某些审美价值并符合某些风格标准的作品^①。

提问、置疑是福柯最基本的研究方法,从提问法中也能发现福柯前后思想一致性。在福柯看来,提问使得存在成为能够并且必须被思考的对象,而提问又来自各种各样的实践及其变化。于是,提问与实践的关系又把福柯前后思想关联在一起了。福柯从社会的和医学的实践出发对癫狂和疾病的提问确定了“规范化”的某个侧面;福柯从话语实践出发对生命、语言和劳动的提问服从于某些“认识的”规则;福柯从某些惩罚实践出发对犯罪和犯罪行为的提问服从于一个“戒律”模式;福柯现在要弄清楚如何从自身的实践出发对古代性活动和性快感进行提问,并使得一种“生存美学”的种种标准发挥作用^②。

福柯进行的道德提问涵盖了法规准则、个体实际行为以及人们借以应该的举止行为方式这样三重规定性,并且侧重点在道德主体举止行为的差异性和多样性上面。也就是说,福柯认为道德基本上可以分为两

^① Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2, L'Usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, Paris, 1984, pp. 15-17.

^② Michel Foucault, *op. cit.*, p. 18.

种：“以准则为目的”的道德和“以伦理行为为目的”的道德。前者主要强调法规准则及其系统性、丰富性、普遍适用性、有效性和权威性。而后者则注重主体化形式和自身的实践，强调个体在与自身的关系和与他人的关系上如何努力把自身构建为一个道德主体。福柯指出，这两种道德在历史上都相互联系在一起，时而和平共处，时而相互竞争和冲突，时而妥协和解，但在不同历史时期所受重视程度却有所不同。福柯考察的古希腊罗马时期的道德，主要就是以伦理行为为目的的道德，更倾向于自身的实践和苦行问题，而不是行为的准则化。古希腊罗马人强调一种与自身的关系，这种关系能使人不听任欲望和快感的摆布，能控制和超越它们，保持理性的平静，摆脱激情的内在奴役，达到一种自身充分享受或自身对自身的完全统治这样的存在模式^①。然而，基督教是个转折点，在基督教中，凭借经文宗教、上帝意愿的观念以及臣服的原则，道德愈来愈呈现出规范准则的形式，只有某些苦行实践倒是更与个人自由的践履联系在一起。从古代到基督教，人们从一种根本上探求个人伦理的道德过渡到一种服从于规则体系的道德^②。

古希腊罗马人的道德行为极其重视与自身的某种关系。福柯认为人与自身的某种关系并不简单地是“自身意识”，而是自身之构建为“道德主体”，在这个构建过程中，个体规定自己身上哪部分构成为道德实

① Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2, L' Usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, Paris, 1984, pp. 37—38.

② Michel Foucault, “Une esthétique de l' existence”, *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 731—732.

践的对象,确定自己对所要遵循的准则的态度,确定某种将作为自身道德践履的存在方式;要这样做,他就要作用于自身,尝试着认识自身、控制自身、考验自身、完善自身、改造自身^①。也就是说,每个人的任何一个道德行为都要求把人自身构建为伦理主体,而伦理主体之构建又取决于人如何关切自身,如何实施苦行,如何进行自身的实践。

莫伟民讲

二、从认识自身到关切自身

从苏格拉底以来,无论哲学形态多种多样,但“认识自身”一直既是哲学研究的源初出发点,又是最高的哲学、道德和宗教法则。即使极端的怀疑论也把认识自身当作最具必要性和重要性的事情。苏格拉底的本意是指在神面前,人渺小得什么都算不上,而知道自己什么都算不上的人却是最具智慧的人。“认识你自己”这一古典格言意在强调人在神面前的有限性、不完美性和暂存性。通过思索“人是什么?”的问题,苏格拉底把人看作时时刻刻都在询问和审视自己存在状态的道德存在物。

在古希腊哲学中,认识自身通常是与关切自身联系在一起,这种关联具有重要意义。福柯把“认识自身”这个绝对命令看作西方文明最大的特征。但福柯认为这个命令还得置放在更加宽广的询问之中,并以宽广的询问作为其背景。这个宽广的询问就是“关切

^① Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2. L'Usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, Paris, 1984, p. 35.

自身”(epimeleia heautou)。认识自身是在关切自身这个宽广的询问中获得其含义的。这个询问有助于我们研究有关自身认识被确立起来的方式及其历史：即探讨在不同的瞬间和不同的机构惯例背景中，主体怎样被确立为可能的、合乎所愿的甚或必不可少的认识对象？人们能拥有的关于自身的体验、人们能获得的关于自身的知识和人们形成的关于自身的知识，怎样通过某些方式而被组织起来？在福柯看来，对这些问题的解答有赖于自身的技术，即通过自身对自身的控制和自身对自身的关切来确定、维护和转换个体的身份。总之，“认识自身”的问题全仰仗于“关切自身”的问题。对自身进行关切，福柯主要是询问人对自身作些什么，人对自身实施什么作用，人该怎样进行“自我治理”(se gouverner)。在关切自身中，人自身既是关切的主体，又是关切的对象，既是关切的手段，又是关切的目的。古希腊罗马人都意愿成为道德主体，通过关切自身来赋予自己的生活某种形式，然后依据这种形式来认识自己，被他人所认识，为后人留下楷模。

从最初的柏拉图对话直至后期斯多葛派(爱比克泰德、马克·奥留尔等)的整个文献，福柯发现自身关切这个主题确实贯穿着整个道德思考。“在希腊人和罗马人那里，尤其在希腊人那里，为了适当地行为，为了适当地实践自由，人们就必须照料自身，关切自身，既为了认识自身(这就是‘认识你自身’的熟悉方面)，又为了成长，超越自身，控制自身中种种有可能夺走你的欲望”。如果没有自身的认识，也就没有自身的关

切,自身的关切自然就是自身的认识^①。在此,福柯把真理与行为准则、真理游戏与伦理学统一在一起了。

在《申辩篇》中,福柯看到苏格拉底在法官面前表现为对自身进行关切的导师。苏格拉底招呼行人并对他们说:你们关心你们的财富、荣誉和名誉;但你们并不关心你们的德行和灵魂。苏格拉底注意着其同胞“对自身的关切”。然而,关于这个作用,苏格拉底稍后在《申辩篇》中认为有三件重要的事情:这是神托付给他的使命,他在死之前不能放弃它;这是一个没有私心的任务,对此他并不要求任何报酬,他是凭自己纯粹的善心来完成它的;最后,这是一个对城邦有益的职责,甚至比运动员在奥林匹克运动会上的胜利还有用,因为在教公民关心自身(而非其利益)时,也是在教他们关心城邦本身(而非物质事务)。因苏格拉底教导别人关切自身,法官们不该定苏格拉底的罪,相反应该奖励他。福柯在八个世纪后的尼斯的格列高利那里发现了具有同样重要作用的“关切自身”,只不过,尼斯的格列高利讲的“关切自身”主要是指放弃婚姻,摆脱肉体欲望,点燃理性之光并搜索灵魂的每个角落,重新找到神在我们的灵魂中烙上的并被肉体玷污的头像。作为古代哲学,基督教禁欲主义受到关切自身的影响,并把认识你自己这个义务变成了关切自身这个根本关心的要素之一。关切自身不仅构成了一个原则,而且还构成了一个确实的实践。然而,福柯告诫我们不能

莫伟民讲

福柯

^① Michel Foucault, “L’*éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*”, *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 712—713.

错误地认为关切自身只是哲学思想的发明,并构成了哲学生活所特有的箴言。其实,“关切自身”这个箴言在古希腊受到普遍的珍视。“关切”指的是有规则的关切,一个有其过程和目的的活动。在整个古代哲学中,关切自身既是一个职责,又是一个技术,既是一个基本义务,又是一组被细心设计的程序。

莫伟民讲

福柯

福柯研究“关切自身”的出发点自然是柏拉图的《阿喀巴德篇》。《阿喀巴德篇》把自身关切与政治、教育和自身认识联系在一起。但福柯通过对《阿喀巴德篇》与1世纪和2世纪的作品作比较,发现了几个重要的转变。首先,鉴于苏格拉底建议阿喀巴德乘年轻时关切自身,伊壁鸠鲁、穆索尼乌斯·卢福斯和加利安则倡导每个人在自己一生中都要永久关切自身,以健康的方式生活,锻炼其全部生活,成为完美的人。塞涅卡、普鲁塔克、爱比克泰德也都招呼人们“关切自身”,却倡导人们转向自身(*ad se convertere*),这是一个位置的转向:在自身边上、处在自身中和逗留在自身中,最终旨在确立起某些与自身的关系,或者成为自身的君主,对自身实施完美的控制,完全独立,完全“转向自身”,或者享受自身,自身享有自身的快感,在自己身上发现其全部享乐。其次,在《阿喀巴德篇》中,关切自身是因缺乏教育而被强制规定的;它涉及到或者完成教育,或者取代教育。总之,它涉及到提供一个“训练”。但在1世纪和2世纪,当对自身的关切成了一个人们应在一生实施的成人实践时,其教育作用就消失了,其他功能就显示出来了。自身的实践具有批判功能,应该能使人摆脱人们从民众或糟糕的导师以及父母和周围的人那里接受来的所有坏习惯和虚假舆论。

“遗忘”(de-discere)是自身培育的重要任务之一。自身的实践具有斗争功能,应被视作一场永久的战斗,它并非简单地涉及到去为未来塑造重要的人,而是必须向个人提供武器和勇气,使他们能整个一生都去战斗。自身的实践具有治愈和治疗的功能,要治愈灵魂的疾病,自身的培育与其说接近教育模式,还不如说更接近医学模式。最后,在《阿喀巴德篇》中,关切自身基本上是一种爱恋关系,而在1世纪和2世纪,与自身的关系总是像以前那样被视作基于与导师、引导者,总之与他人的关系。但是,这个关系愈来愈明显独立于爱恋关系。“灵魂的服侍”通过多重社会关系得以完成,传统性欲在其中最多只起偶然的作用。

莫伟民讲

自身的关切作为自身的培育,需要真实而合理的话语来抵抗激情的诱惑,真实话语作为内在声音,能像狗主人的声音足以平息狗的低沉嗥叫一样制止激情的发作。当激情刚低沉地嗥叫,这个内在声音就出现了并使激情闭口。在福柯心目中,这种能控制激情的内在声音就是理性之声,在理性与激情的关系问题上,福柯并没有让激情天马行空、纵横驰骋,而是明确主张用理性来抑制激情。

自身的关切也是一种苦行,福柯把苦行理解成人们通过自身作用于自身,设法自身被转化、改造并达到某种存在方式。

三、从关切自身到关切他人

关切自身有两个维度:对自身而言,就是对自身的灵与肉都要有所节制,而绝非放纵、肆意享乐;对他人

而言,同时就是关切他人,绝非宣扬利己主义。这两方面密切相联系,因为自身控制(maîtrise de soi)的某种道德风格在个体与自己身体的关系、与家庭和妻子的关系、与男孩的关系之间建立了联系纽带。

莫伟民讲

福柯

由于福柯特殊的同性恋性取向,许多研究者想当然地认为福柯性生活放荡不羁,以至最终患上不治之症(SIDA)。其实,早在《癫狂与非理性》一书中,福柯早就表明了,在文艺复兴时期,同性恋受宽容,同性恋言论自由。然而,从古典时代起,情形发生了大逆转,爱被分成了理性的爱与非理性的爱,同性恋被归入非理性的爱;相应地,性也有理性与非理性之分;在现当代,性竟然被划分为“健康与病态、正常与不正常”^①。二分法的目的就是消除“非理性”、“病态的”和“不正常的”性。福柯自然在许多场合为同性恋辩护。尽管从1726年开始,同性恋不再被处死,但同性恋的禁忌却一直压得同性恋们喘不过气来。同性恋不是一种欲望形式,而是可欲求的某事,旨在发明、增加和调整友谊关系。福柯的立场是:一个没有性自由的社会算不上真正自由的社会。

更有甚者,国内居然有人把意为《福柯的激情》这一外文书名夸大地翻译成《福柯的生死爱欲》,难免引起读者的误解。其实,福柯早就说过,在古希腊文化中,pathos这个观念既指肉体的激情,也指灵魂的激情;而“关切自身”作为医治手段,就是要对肉体 and 灵魂施以照料、治愈、切除、划痕和清除。倡导“关切自

^① Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1972, Éditions Gallimard, p. 103.

身”，也就是要对自己的灵与肉都有所节制、治疗，以达到一种完美的生存境界。显然，在美国旧金山同性恋浴室狂欢的纵欲者，吸食致幻剂的瘾君子，这些与“关切自身”格格不入的“极限体验”绝对不能刻画福柯晚年的真实生活。“关切自身”讲究“节制”，男人的美德也就是善于“节制”，而“极限”恰恰是“节制”的反面。如果说福柯是在知道自己得了绝症之后才倡导“关切自身”，就不免给人以忏悔的感觉。其实，福柯早在20世纪70年代末和80年代初就开始研究和欣赏古希腊罗马人的“关切自身”，应该说福柯的研究早于他的疾病的暴发。换言之，福柯提出“关切自身”的动机与他身患疾病无关，绝非病人在患病后对自己病因的一种深层追问，绝对不像犯人犯罪后遭受惩罚时发自内心的忏悔。

莫伟民讲

7096/11/17

关切自身必须得到他人的帮助，因此，与自身的关系也就是与他人的关系。塞涅卡认为每个人都需要他人帮助以获得成功，加利安也认为每个人需要与他人一起来治愈其激情。与他人的关系是多种多样的，如家庭伦理关系、对亲戚的保护关系、在年龄、文化和处境上都非常接近的两个人之间的友谊关系、向身居高位的要人提供咨询意见的关系等等。

福柯强调他自己前后期著作都具有一个共同的观念，那就是进行提问（problématisation）。在《癫狂史》中，福柯要弄清楚癫狂在特定时期如何和为何通过某个制度实践和某种认识操作而被提问，在《监督与惩罚》中，福柯要分析18世纪末和19世纪初的刑事实践和监狱制度如何导致对犯罪与惩罚之间关系提问的变化，同样，在《快感的享用》和《自我的关切》中，福柯始

于性行为向个体自身(或至少向古代的男子)提出的问题。在《癫狂与非理性》中,癫狂对他人提出问题,福柯探讨理性人如何“治理”癫狂者;在《快感的享用》和《自我的关切》中,性行为向个体自身提出问题,福柯要弄清楚个体如何“治理”自身。然而,福柯想要说的是,自身的治理是与他人的治理实践相整合的,与自身的关系是同与他人的关系联系在一起的。因为当人们治理自己的生活时,总是要顾及与自身、他人以及以他们为楷模的未来几代人的关系,从而赋予自己一种尽可能最好的生活形式,把自身构建为自己生活的美的工匠。

在古代文化长达八个世纪的时间里,关切自由是个根本的和永恒的问题。关照自身,绝非一种自爱的形式,利己主义或只关注个体利益的形式,并不有悖于必须向他人展现的利益,有悖于必需的自身牺牲。关切自身就是关切他人,这取决于古希腊人对伦理(*ethos*)的理解。*ethos* 是主体的一种存在方式和某种行事方式,能为其他人所见。一个人的 *ethos* 可以通过其服饰、举止、步法、对所有事件做出反应的镇静而得到表达。具有这样好的 *ethos* 的男人,就受人赞赏并引为楷模,就以某种方式在实践自由。为使得自由实践体现在善的、美的、令人尊敬的、值得尊重的、值得记忆的和可作为楷模的 *ethos* 中,一个人就必须要有自身对自身施加作用,必须对自身实施关切。显然,一个人关切自身的同时就是在关切他人,在关切他人的同时也就是在照料自身。自由的 *ethos* 也是一种关切他人的方式,关切自身包含着与他人的种种复杂关系,这就是为什么关切自身对一个适当行为、知道驾驭自己的

妻子、小孩、家庭的自由男子是非常重要的。就关切自身使得一个人能在城邦中、在共同体中或在个体间的关系中占据一个适当的位置而言，*ethos* 也包含着一种与众多他人的关系。就为了真正关切自身，就必须倾听导师的教诲而言，关切自身还包含着与另一个人的关系。人们需要指导、建议者、朋友、某个向你讲真理的人。这样，与他人的关系就体现在关切自身的这整个发展过程中^①。

莫伟民讲

至于关切自身与关切他人之间有什么先后关系，福柯认为就一个人与自身的关系在存在论上是首要的而言，一个人对自身的关切在伦理上就是首要的，古希腊人无需让对他人的关切超越于对自身的关切。适当地关切着自身的希腊人发现自己能够相关于他人并且为了他人而适当地行为，一个任何人在其中都能适当地关切自身的城邦就是一个运行良好的城邦，并能找到其持久稳定的伦理原则。因此，福柯认为我们不能说关切自身的希腊人应该首先关切他人。

一个关切自身的人就是一个关切他人的人，一个不会关切自身并成为自己欲望俘虏的人就是一个会对他人实施专制权力的人。“但如果你适当地关切你自身，即如果你从存在论上知道你的所是，如果你也知道你所能做的一切，如果你知道成为城邦中的公民，成为 *oikos* 中的家庭主人对你意味着什么，如果你知道你应该怀疑的是什么事情和你不应该怀疑的是什么事情，

^① Michel Foucault, "L' éthique du souci de soi comme pratique de la liberté", *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, pp. 714—715.

莫伟民讲

7094441

如果你知道适合期待的一切和反之你应该完全漠不关心的一切事情,最后,如果你知道你不应该惧怕死亡,那你此时就不会滥用你对他人的权力”^①。对自身的关切在想念自身的同时也想念他人。对自身进行关切的男子,就其确切地知道其作为家庭主人、丈夫或父亲的职责何在而言,就会发现自己与妻子和小孩有一种适当的关系。在这里,关切他人,主要关切自己在他人中间占据的位置,关心他人怎么看待自己,自己死后名誉如何的问题。退一步讲,对自身的关切即使不是一种对他人的关切,那至少也是一种将有益于他人的对自身的关切。

“照料你自身”,“通过控制自身,把自身奠基在自由之上”。因此,关切自身不仅构成了古希腊政治人物成为好治理者的教育、伦理和存在论条件,而且在当今成了哲学批判功能的重要来源,哲学要置疑在无论什么层面上并以政治、经济、性、制度等的形式出现的所有统治现象。

尽管福柯本人强调自己前后期思想存在着原则上的统一性,但具体细节上还是有其不确定性,我们难以确定他从哪里进去,又从哪里出来,在哪里稍作停顿,在哪里继续前行。我们面对他,不像是在面对一个已

^① Michel Foucault, “L’*éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*”, *Dits et écrits*, IV, 1980—1988, Éditions Gallimard, Paris, 1994, p. 716.

大体可度量方圆深浅的湖泊，而是在面对一条由诸多支流汇集而成且我们并不知道其未来走向的深不可测的大河，难免会带来整体把握上的困难和被动。

福柯去世已经 20 年了，但他对全球思想界持久、广泛和深入的影响却并没有因此而改变，这也是每一位具有原创性的哲学大师应该享受到的荣耀。人类思想史是由一座座巨人丰碑组成的美丽画卷，但我们不能说后继者要比其先驱更进步。因为我们一旦消解了启蒙运动的进步元叙事，我们也就不仅不能承认历史的进步，而且也不能有任何怀旧的心情。历史是具体、平凡、真实、生动和跃迁的。历史既无高贵的起源，也无堂而皇之的终极目的。稍加留意，我们不难发现，能够不带任何怀旧心情而思考，这是法国当代哲学得以最终超越那个始终依恋“存在”并渴望回到前古希腊之“存在”的海德格尔的主要原因。虽然福柯晚年重点阐发了古希腊罗马哲学中作为自由实践之“关切自身”的伦理学，旨在改变近现代哲学家对个体自身进而对他人都不进行“照料”的局面，但福柯强调自己这样做不同于海德格尔为了把在哲学史长河中被人遗忘掉的重要东西找出来。福柯无意说，我们不幸遗忘了对自身关切这样一条重要的伦理原则。“哲学在某个时候误入歧途了，哲学遗忘了某个东西，哲学史上某个地方存在着一个必须加以重新发现的本原、基础”，福柯认为没有比这样的想法更使他所陌生的了。按照德勒兹的说法，福柯为了历史以外的原因而使用历史，因而，福柯是伟大的哲学家。

福柯断言并不存在绝对哲学，存在的只是哲学活动。人们努力地、不确定地以及梦幻般地用来摆脱成

莫伟民讲

2002.11.17

莫伟民讲

福柯

见、改变思维模式和价值标准的活动，就是福柯所说的哲学。作为活动，哲学的生命力体现在理论与实践的高度统一。福柯对现象学、存在主义没有什么好感，是因为福柯认为具有不同科学程度的话语、话语规则和话语实践要比空洞的、抽象的却起着奠基和构造作用的大写主体更能说明和解决历史问题。我们完全可以说，执著于癫狂、犯罪和性这样的边缘问题，具有浓厚实证主义气质的福柯，虽然并不像胡塞尔那样谈论现象学还原，也不像海德格尔那样探讨存在问题，但福柯以其对思想史敏锐的洞察力和独特的理解力，自然也是一位巍然屹立的思想大师。

就西方思想史和知识史而言，福柯在努力地、不确定地以及梦幻般地破除成见方面，可谓独树一帜，自圆其说。梦作为生命最特殊和最隐秘的过程，是人的本质的展现。福柯对梦有特殊的感受：死亡是梦的绝对意义！于是，请允许我借福柯所钟爱的作家博尔赫斯的诗来纪念福柯。

“我是人人，我是无人。我是别人，
我是他而不自觉，我曾见过
另一个梦——我的醒。他评判着
他栖身局外而微笑着。”

——博尔赫斯：《梦》

死亡开启了无门之门，生活还是一件艺术品。

2005年4月13日于沪上页页居

主要阅读书目

一、par Michel Foucault

莫伟民讲

Folie et déraison, Plon, Paris, 1961

Histoire de la folie à l'âge classique, Plon, Paris, 1972

Naissance de la clinique, Presses Universitaires de France, 1963

Raymond Roussel, Éditions Gallimard, Paris, 1963

Les Mots et les Choses, Éditions Gallimard, 1966

L'Archéologie du savoir, Éditions Gallimard, Paris, 1969

L'Ordre du discours, Éditions Gallimard, Paris, 1971

Surveiller et punir: naissance de la prison, Éditions Gallimard,
Paris, 1975

Histoire de la sexualité 1, La volonté de savoir, Éditions Gallima-
rd, Paris, 1976

Histoire de la sexualité 2, L'Usage des plaisirs, Éditions Galli-
mard, Paris, 1984

Histoire de la sexualité 3, Le souci de soi, Éditions Gallimard,
Paris, 1984

Dits et écrits, I—IV, 1954—1988, Éditions Gallimard,
Paris, 1994

Il faut défendre la société, Seuil/Gallimard, Paris, 1997

Les Anormaux, Seuil/Gallimard, Paris, 1999

L'Herméneutique du sujet, Seuil/Gallimard, Paris, 2001

Le Pouvoir psychiatrique, Seuil/Gallimard, Paris, 2003

Sécurité, territoire, population, Seuil/Gallimard, Paris, 2004

Naissance de la biopolitique, Seuil/Gallimard, Paris, 2004

二、par les autres

Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'ego*, Vrin, Paris, 1936

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Éditions Gallimard, Paris, 1943

Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946

Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, vol. I et II, Gallimard, 1960, 1985

Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, 1945

Claude Lévi-strauss, *La Pensée sauvage*, Librairie Plon, Paris, 1962

Louis Althusser, *Pour Marx*, Maspero, 1965

Gaston Bachelard, *Le Rationalisme appliqué*, PUF, 1966

Jacques Derrida, *L'Écriture et la différence*, Éditions du Seuil, 1967

Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, P. U. F., Paris, 1969

Gilles Deleuze, *Mille Plateaux* (en collaboration avec Félix Guattari), Minuit, 1980

Paul Ricoeur, *Le Conflit des interprétations*, Seuil, Paris, 1969

Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990

F. Nietzsche, *Thus spoke Zarathustra*, Penguin Books, 1961

F. Nietzsche, *The Gay Science*, tr. W. Kaufmann, New York, Vintage Books, 1974

Theodor Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, New York, 1972

Jürgen Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*,

- Éditions Gallimard, Paris, 1988
- Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*. Translated by William Lovitt, New York, Harper & Row, 1977
- Didier Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, 1989
- Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Michel Foucault; un parcours philosophique*, Gallimard, 1984
- J. E. Grumley; *History and Totality; radical historicism from Hegel to Foucault*, Routledge, 1989
- Gary Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, 2001
- Denis Huisman, *Histoire de la philosophie française*, Perrin, 2002
- O. P. J. Messaut, *La philosophie de Léon Brunschvicg*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1938
- James E. Miller, *The Passion of Michel Foucault*, Harvard University Press, 2000

莫伟民讲

[Handwritten signature]

后记

莫伟民讲

福柯

2004年在福柯去世20周年之际,许多国家都召开了福柯研究国际会议,不少学者从新的视角出发、利用新的材料,在新世纪之初,又把福柯研究推向了新的阶段。随着福柯在法兰西学院的课程陆续出版以及其他一些文章和访谈的相继面世,我们有理由相信国际学术界对福柯的研究还将进一步深入和全面。

其实,早在20世纪60年代,福柯就已是一位享有世界声誉的思想家和学术大师。福柯思想之所以能得到广泛的认同,不仅是因为福柯的著作既文采飞扬,又清晰严谨,把华丽和准确独具匠心地融为一体,而且更是因为他猛烈攻击并摧毁了作为人文社会科学研究基础的人类学主体主义,在对西方文化史和知识史作全新思考和梳理的基础上,断然拒斥西方学界占主导地位的所谓权威观点和共识。这在当时可称为空谷足音!毋庸置疑,福柯是以其思想的深度、广度、奇异、创新、穿透力、摧毁力、震撼力来赢得广大读者和听众的。

鉴于海德格尔的基本存在论是一种无伦理学的存在论,莱维纳斯的他者伦理学是一种无存在论的伦理

学,福柯则向我们展现了一种伦理学的历史存在论。福柯的历史存在论探讨我们是如何在真理游戏之中把自身构成为知识主体、权力主体和道德主体的。真理、权力和伦理学是主体得以在其中构成的三个可能的谱系学领域。福柯毕生关注的首要问题就是主体问题,知识、权力和性只是福柯用来说明主体问题的次要问题。由此,我们倾向于强调福柯思想主旨的一致性,而不能认同所谓的福柯思想的前期、中期和后期之说。

莫伟民讲

70(4)

虽然利科也倡导一种存在论的伦理学,但被福柯视作现象学家的利科却游走在我思哲学与反我思哲学之间,从而不同于福柯对我思哲学的深恶痛疾和大加讨伐。笛卡儿我思哲学把自身透明的具有明证性的意识当作哲学的出发点,混淆了经验自我与先验自我。虽然康德反对笛卡儿把我思的我当作精神实体,并区分了经验、先验和超验,但黑格尔认为康德仍坚持第一人称单数的首要性,仍要求在个体意识中去揭示出总体意识的普遍特征。黑格尔描述所有不同的意识的历史,并主张自我意识要以他人意识为前提条件,尼采甚至于不再把意识当作哲学问题,可到了胡塞尔,纯粹意识又成了哲学研究的领域,胡塞尔先验还原把先验自我当作哲学的出发点,描述可变意识内容之永恒不变的非历史的结构。海德格尔用此在来取代胡塞尔的先验自我,取消了胡塞尔所作的对可变意识内容之不变结构进行的研究。但德里达指责海德格尔仍然赋予自我在场以首要性,因为此在虽然不是人,但作为询问者和被询问者,此在仍然只能是人。德里达在作者

意图与文本、主体意识与书写结构之间的关系问题上，尤为强调前者对于后者的依赖性。

福柯反对笛卡儿哲学把我思的我当作自明的、能为知识实践奠基的主体，而坚持认为主体是通过真理、权力和自身实践而具体地、实证地和偶然地得以构建的。福柯从话语出发，在话语层面对话语实践进行的探讨也截然不同于胡塞尔之基于意识意向性分析和意识本质描述的现象学。福柯断言现象学不能说明由语言学结构产生的意义效果，因为作为意义施主的主体并不介入语言学结构。虽然福柯与德里达都反对把我思当作哲学的出发点，都主张把主体定位在经验的、哲学的和科学的话语层面上并探究其构成和运作方式，但福柯批评德里达的文本缺乏社会政治实践的维度，另外，福柯对海德格尔关于此在的生存论分析也没有过多的苛求，只是不满于海德格尔在历史问题上对起源的诉求。福柯与萨特在哲学观、历史观、自由观、权力观、伦理观等上的大相径庭在一定程度上提供了当代法国哲学乃至世界哲学是在对话、张力甚至对抗中求发展的最好例证。笛卡儿讲“我思故我在”，而梅洛—庞蒂则讲“我知觉故我在”；胡塞尔讲意识的意向性，而梅洛—庞蒂则讲身体的意向性。显然，梅洛—庞蒂试图用一种模糊意识与物质、主体与客体、心与身之间界限的含混哲学来取代笛卡儿、胡塞尔和萨特的意识哲学。然而，容不得含混的福柯还是把梅洛—庞蒂与萨特一起都归于意识哲学阵营。当然，在晚年，福柯还是认同梅洛—庞蒂由于关注语言问题而在法国哲学

莫伟民讲

从现象学转到结构主义过程中所起的重要作用。福柯反复强调自己不是结构主义者,这为我们思考其思想的独特性提供了可能性空间。在现代性和启蒙问题上,福柯与哈贝马斯之间的分歧和争论也算得上是20世纪重要的思想文化事件之一。

大师也只有在与其它大师的比较、对话、沟通、碰撞甚至论战中方能显出其思想的本色、深刻、厚实和凝重。正是本着这一精神,本书的每一讲,都设法不仅在漫长的哲学史传统之中,而且在宽广的当代哲学背景下,尽力对福柯与其它哲学大师就某方面的问题进行比较研究。从就福柯而说福柯,转到把福柯置于其他哲学家之中,对福柯与其它哲学家进行全方位的比较研究,这是当前福柯研究的主导倾向,也应该是当前进一步提升国际福柯研究总体水平的唯一切实可行的途径。

福柯、阿尔杜塞、德勒兹、利奥塔、德里达、利科相继离我们而去,世界哲学舞台看似黯然失色,辉煌不再,然而,思想的星空依然灿烂,因为每一个星座都有其无法取代的位置。当然,我们也期待着新世纪第一位大师阔步登上世界哲学舞台,巍然屹立于思想星河。

虽然福柯的大部分著作和第二手的研究著作被国内多家知名出版社竞相翻译出版,国内研究福柯的专著也陆续有面世,虽然在近两年的全国性法国哲学会议上,有不少学者提交了有关福柯研究的论文,但为纪念福柯去世20周年,可能由于缺乏组织策划,也可能由于研究力量自身的准备不足,国内并没有召开福柯

莫伟民讲

FOUCAULT

莫伟民讲

福柯

思想研讨会,除了《世界哲学》杂志辟有专栏刊登了3篇福柯论文和访谈的译文以及其他刊物发表的有关零星论文以外,国内其他杂志并未设专栏发表有关研究文章,这多少有点令人遗憾。

我们希冀本书以及其他有关著作的出版多少能弥补这方面的缺憾,我们衷心感谢北京大学出版社的杨书澜主任帮助我们实现了这一心愿,感谢她在本书策划、构思、写作、修改、定稿和编辑的整个过程中所付出的辛勤劳动和提出的宝贵意见。从杨老师的邀请直至完稿,虽然笔者对福柯的许多第一手著述都较为熟悉,前几年还为复旦大学的部分博士和硕士研究生开设过两个学期的《词与物》的导读课和《知识考古学》的导读课,但仍有一些福柯的论文和访谈以及其他哲学家的一些著作需要花时间作深入读解,再加之写作过程不时地被大小事情所打断,写作周期也就超过了原有的预计。杨老师的热情、真诚、信任和宽容给我留下了深刻的印象。还要感谢责任编辑李廷华老师在本书编辑、校对中所付出的辛勤汗水。

本书虽只是讲解了福柯思想宝库的一个个侧面,但还是力求捕捉其哲学和史学等方面主要的侧面,避免给人以挂一漏万的感觉。同时,正因为本书只选取了福柯多重思想的某些点、线和面,因而未曾涉猎之处和尚可完善之处也就会在笔者面前敞开着,这就为我以后进一步的关注和深入研究提供了丰富的可能性。

尽管福柯倡导的“关切自身”的伦理学不禁让人联想到中国儒学的修身养性学说(从孟子的“养气”到

董仲舒的“教化成性”、程颐的“用敬”和朱熹的“居敬”),尽管福柯思想所涉及的领域比较宽广,但无可否认福柯还是会有其知识盲点和无暇顾及之处。正是由于意识到自己与其他人一样会有局限,福柯才否认有什么普遍适用的真理,否认普遍知识分子具有普遍代言的作用。于是,福柯研究者和评论者无论是采取故意贬低还是刻意拔高的手法应该都是福柯所不愿看到的。既作为与真理相关的知识主体,又作为与权力场相关的权力主体,作为与苦行实践相关的伦理主体,真实的福柯就这样呈现在我们面前了。

莫伟民讲

福柯讲稿

莫伟民

2005年4月13日于沪上汇元坊之页页居