

LE COURAGE DE LA VÉRITÉ

〔法〕米歇尔·福柯

著

钱翰 陈晓径

译

COU AU CO DE FF 1984

Le Courage de la vérité:
Le Gouvernement
de soi et des autres II

说真话的勇气
治理自我与治理他者 II

Cours au Collège de France,
1984

法兰西学院课程系列

MICHEL FOUCAULT

法兰西学院课程系列

MICHEL FOUCAULT

Le Courage de la vérité:
Le Gouvernement
de soi et des autres II

说真话的勇气
治理自我与治理他者 II

〔法〕米歇尔·福柯
——著
钱翰 陈晓径
——译

Cours au Collège de France,
1984

图书在版编目(CIP)数据

说真话的勇气:治理自我与治理他者. II/(法)
米歇尔·福柯(Michel Foucault)著;钱翰,陈晓径译
—上海:上海人民出版社,2018
法兰西学院课程系列. 1984
ISBN 978-7-208-15506-0

I. ①说… II. ①米… ②钱… ③陈… III. ①福柯
(Foucault, Michel 1926-1984)-哲学思想 IV.
①B565.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2018)第 237502 号

责任编辑 屠玮涓 赵 伟
封面设计 人马艺术设计·储平

法兰西学院课程系列.1984

说真话的勇气:治理自我与治理他者 II

[法]米歇尔·福柯 著

钱 翰 陈晓径 译

出 版 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号)
发 行 上海人民出版社发行中心
印 刷 上海盛通时代印刷有限公司
开 本 850×1168 1/32
印 张 15.25
插 页 5
字 数 294,000
版 次 2018 年 11 月第 1 版
印 次 2019 年 5 月第 3 次印刷
ISBN 978-7-208-15506-0/B·1367
定 价 68.00 元

译者的话

说真话的勇气：从苏格拉底出发

福柯在法兰西学院最后一次授课《说真话的勇气》尚未出版，在国内学人中就引起了不小兴趣。“说真话”这个主题从古希腊到今天都是“爱智者”必然关心的重大问题。就像格罗（Gros）所说：“1984年，福柯在法兰西学院讲最后的课程。年初时，他的身体非常衰弱，只能在2月开始讲课，3月末结束。他在学院中公开说的最后的话是：‘太晚了。好吧，谢谢！’他随后在6月辞世，为这次课程抹上了一丝特殊的笔墨，很明显，人们都想在这里读出某种哲学的遗嘱。而课程也确实给人这种想法，因为福柯回到了苏格拉底，回到了哲学的根源，他决定记录下其批判工作的整体性。”福柯的哲学始终围绕主体的建构问题展开，然而在早期，其主体理论与其说是分析主体的建构过程，不如说是拆解主体。但是在他生命的最后一课中，他开始重新严肃面对主体建构的伦理问题。

起点是对古希腊的直言（*parrêsia*）概念所作的分析，

直言的特点并不仅仅就内容而言是说话者真实的言语，“真”的关键也不是话语的内容，而是主体一个人与话语所构建的人与人的关系，从政治角度而言，之所以会出现直言这个重要的概念，是因为在某些环境之中，主体说出自己想说的真话遭遇了困难，如果他说出真话，将会遇到各种考验和危险：最轻的程度是破坏了朋友之间的关系，最严重的则可能因此丧失生命。只有在这种危险的情况下，才有所谓“敢于直言”的问题。就像柏拉图对狄俄尼修斯一世说了很多真话，刺痛了这位独裁者，以致打算杀掉柏拉图，柏拉图明知危险，还是坦然说出来。这类谏言在中国历史中也有很多耳熟能详的故事。此时，“直言”的关键在于主体对自己的塑造，按照古希腊的术语就是关心、照管自己 (*epimeleia heautou*)，如果按照中国的术语，就是修身。

对于今天对思想史和历史的回顾来说，当时的真话的内容是什么已经无足轻重，魏征到底对唐太宗说过些什么，并不那么重要，真正有意义的是，说真话的态度是如何参与到个体的生命实践和政治实践，也就是说，我们应当如何认识甚至在我们的生活中不断让这样的勇气复活，这才是为什么“说真话”这个主题之所以从古到今都在人类行为中极端重要的原因。福柯对于直言的分析涉及三个方面：“对说真话 (*véridiction*) 方式的分析、对治理术 (*techniques de gouvernementalité*) 的研究和对自我实践的识别。其实我一直想要呈现的就是说真话方式、治理术和自我实践这三者的

衔接之处。”在这里，个人伦理与民主政治的链接点就是，个人在公共空间中说真话的勇气是民主政治得以实现的基本条件，否则后者就无法有效。一般人以为民主政治本质上必然有利于“言论自由”或者说“说真话”，然而事实并非如此，古希腊的政治哲学就已经对此提出了很多批评：民主体制中最大的问题是缺少伦理的区分 (*différenciation éthique*)，也就是说民主体制中任何人都可以胡言乱语，或者完全出于个人的利益影响舆论，而并不需要承担责任。民主体制中不再有价值的权威，每个人都可以发出话语，舆论参与者之间都是平等的，这种“平等”价值的实现的反面就是消除了价值本身的可能性，因为价值必须有高低上下之分。

一方面，在民主体制中，直言对城邦而言是危险的，“柏拉图在《理想国》(第8卷, 557b)提到这个充满自由与直言发言 (*eleutheria* 和 *parrêsia*) 的城邦，形形色色、鱼龙混杂，每个人都表达自己的观点，实施自己的决定，按照自己的意愿管理自己，整个城邦毫无团结可言。城邦里有多少个人，就有多少部宪法、政府 (*politeiai*)”。此时的直言不是高贵而充满智慧的灵魂在深思熟虑之后的结果，成为不负责任的舆论喧闹，因此“可以看到在民主中，直言对城邦而言是一种危险。”事实上，今天世界上的民主体制国家都深受民粹主义的困扰。

另一方面，“在民主中，直言是危险的，不仅对城邦本身危险，而且对试图行使‘直言’的个人也危险。”因为没有区

分度，在叽叽喳喳的演说家中，受到大众喜爱和追捧的，不是说真话的人，而是讨好、谄媚和迎合群众观点的人，真话就会淹没在媚俗的众声喧哗之中。更糟糕的是，说真话可能激怒大众，遭到危险。苏格拉底在《申辩篇》中说：“如果我早先投身于政治，那早就没命了 [……] 听到我说真话，你们别生气 [他对陪审团说]：没有任何人可以幸免于难，哪怕他只勇敢地反对了一点儿，反对你们或者反对整个议会，努力阻止他城邦里的非正义、非法行为。”然而事实上，苏格拉底最终也没有逃过因言获罪，出于高贵动机说出的那些话，使他被雅典人判处死刑，成为哲学史上永恒的公案。

如何面对直言的危险，如何讲出真话，成为一个根本性的问题。事实上并不存在一个简单的、必然的、让人变得更好的政治制度，个体的伦理自觉，即自我塑造和修养，就成为根本性的关键之处。反过来，即使苏格拉底不直接介入政治，尽可能保持距离，反而是从根本上构成了对城邦和政治的长久影响。儒家经典《大学》中，“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”。构建以修身为核心的教化政治体系，就是基于相同的理由。西方和东方的古典时期，都确信在政治治理与个人自我治理之间有本质的联系，都以个体伦理构建为根本，而良好的政治秩序不过是人格塑造成功之后的必然结果而已。所以格罗说：“古代哲学把对人的治理的问题 (politeia) 置于对主体的伦理 (êthos) 探索之下，它在自己身上和面对他人的时候，可以强调真的 (alêtheia) 话语的差异。知识、权力和

主体这三个方面（或者说：说真话、治理和主体化的方式）就显现出来了。”说真话就被纳入一种根本的治理关系：对自我和对他人的治理。

苏格拉底是古希腊自我治理的典范。福柯在死亡到来之前，不厌其烦地探讨苏格拉底之死，很难不让我们想到某种“感应”。结束授课的时候，他说道：“请你们听着，我本来想跟你们说说这些分析的总体框架。但是，太晚了。好吧，谢谢！”他似乎已经预见到即将到来的死亡，迎接死亡的方式，是努力工作，规划进一步的研究道路和可能性，似乎死亡仅仅阻碍了他亲自完成这些研究而已。反观他最后研讨的苏格拉底，也是平静待死，宁愿死也不愿背叛他的根本使命，微笑着喝下毒酒，让弟子们为他祝福。面对死亡，他们都一样明快洒脱。

然而，福柯是死于艾滋病，在美国的放荡之旅使他感染上不治之症，其生活方式和苏格拉底以“自制”为基础的伦理态度，形成了鲜明的反差。在这一年的讲课中，福柯着重研读了《回忆苏格拉底》和《裴多篇》，尤其是苏格拉底的“疾病”概念。色诺芬在《回忆苏格拉底》中赞美了苏格拉底健康的生活方式，他从未得过严重的疾病。但是当临死之时，他告诉克里托欠阿斯克勒庇俄斯一只公鸡，请他帮忙还上。“苏格拉底的鸡”在国内曾经也讨论过，20世纪80年代的时候因为对古希腊文化了解不多，有文章说这反映了苏格拉底是一个非常讲信誉的人，临死之前也不忘有债必还。很快这个误解就消除了，

阿斯克勒庇俄斯是古希腊的医疗之神，用公鸡还债表达的是献祭的意思。那么苏格拉底在临死之前感觉自己有什么疾病得到治愈而要弟子去献祭呢？有人认为，他在《申辩篇》的结尾所说的“我去死，你们去活，但是无人知道谁的前程更幸福，只有神才知道”。苏格拉底用给医神献祭的方式告诉人们：人生就是一场疾病，死了，病也就好了。这一举动表明了“苏格拉底的鸡有深刻而丰富的哲学内涵”。

事实上，这个解释与尼采的思路基本类似，只是在价值判断上针锋相对。在《快乐的知识》中，尼采说道：“‘哦，克里托，我欠阿斯克勒庇俄斯一只公鸡’。对于会理解的人来说：这可笑而可怕的‘临终遗言’意味着：‘哦，克里托，活着是一种疾病’。怎么可能！像他那样的人怎么可能悲观，他像个士兵一样愉快地生活过，大家都看在眼里。除了对生活抱有良好态度，除了生前不透露最终遗言、最终感触，他没做过别的不好的事。苏格拉底，苏格拉底，对于生活是忍受住了！他还用这个模糊不清、恐怖、虔诚而亵渎神明的词，予以报复！苏格拉底必须沦落到要报复的境地吗？他极为丰富的美德中难道就缺少一颗慷慨大度的种子？啊，我的朋友们！必须超越到古希腊人之上！”无论是苏格拉底的赞美者还是永远与他对立的尼采，都把这份遗言当成对虚无主义的肯定。似乎苏格拉底所说的是如下意思：我们要感谢医疗之神，因为通过死亡，我被治好了生存这个疾病。

针对这个解释传统，福柯推荐了杜梅齐尔的解释，后者认

定：“把活着当作疾病，死了病就好了。”这绝非苏格拉底的人生哲学，他要治愈的疾病绝非“生活的痛苦”。就像孔子和颜回，苏格拉底必然是永久不变的快乐者。真正需要治愈的是克里托和他的弟子们的疾病，当克里托和弟子们策划苏格拉底的逃跑之时，他们就已经病了，当然，这种疾病不是源自肉体，而是灵魂的疾病，他们对苏格拉底说了错误的话，劝他躲避，因为他们害怕死亡，缺乏勇气。苏格拉底向他们劝诫有关生死的道理，使他们可以平静地接受自己的死亡，这就把灵魂的疾病治疗好了。然而，苏格拉底并不把治愈的功劳归之于自己，而是归之于神，他的言语不过是神的逻各斯的一个表现而已。甚至他自己也可能是病人，因为他可能受到逃生的诱惑，当他劝诫弟子的同时，他也治愈好了自己可能的疾病，所以他才恳请弟子为“我们”而献祭。子曰：朝闻道，夕死可矣。苏格拉底说：道已言，死亦可矣。

苏格拉底之所以会在生命的最后一刻感谢阿斯克勒庇俄斯，这确实是因为他被治愈了，这就是《克里托篇》的主题：“一条站不住脚的意见就像疾病一样，会伤害、腐蚀灵魂，导致它处于不健康的状态，需要治病；……能够将疾病治愈的正是逻各斯，正是好的推理。”这个疾病的主题非常重要而有趣。实际上，在福柯早期的观点中，福柯对于所谓“心理或灵魂的疾病”这一观念是不以为然的，认为这不过是现代知识的一种发明，为权力干预和控制人的身体与行为提供知识和合法性。他自己在生活实践中也不断要求颠覆和越界，突破极限。

苏格拉底面对生活所表现出的谦逊和慎独，在福柯早期的话语中几乎是看不见的。然而，在他生命的最后一年，他通过杜梅齐尔的解释，引入了尼采和苏格拉底的对立。尼采对抗苏格拉底，这是个众所周知的哲学问题。如果将尼采和苏格拉底视为两极，那么福柯早期关注尼采，并从尼采那里发展出了一种独特的具有颠覆性的谱系学，他在早中期很少谈苏格拉底。然而晚年，苏格拉底和古希腊伦理学逐渐进入福柯的讨论。在授课中，福柯虽然没有直接表露自己对于苏格拉底的态度，也没有直接赞扬苏格拉底，他说的都是“援引”，然而他所引用的观点、话语，甚至用词，对于苏格拉底都毫无疑问是正面的和肯定的。“说真话的勇气”无疑与苏格拉底以“正确的话语治愈人”这一主题紧密相关。应当说，福柯在早中期的思想中，要么没有伦理学，要么只有“反伦理学”，然而在晚期，福柯在古典哲学，特别是苏格拉底的哲学思想中找到了“修身”的伦理观，虽然他没有足够的时间展开，就因病而去。对于这一问题，我们也许需要更深入的研究才能揭示得更加清晰。

现代哲学研究中，哲学家的生活本身已经基本上看不见，言语和生活是两个没有什么关联的领域，反倒是文学史和艺术史研究中，作家的生活和作品之间确立了相互解释和印证的关系。然而在古典哲学中，尤其在苏格拉底身上，这两者是密切联系的。如果用中国儒家的术语来解释，即“知行”问题，朱熹说：“知之愈明，则行之愈笃；行之愈笃，则知之愈明。”而西方的现代哲学，逻各斯和推理逐渐远离生活，即便是尼采

和后来的法国存在主义哲学强烈地召唤“行动、行动！”哲学与生活之间的距离依然越来越大，前者越来越被视为语言的游戏。在《说真话的勇气》中，福柯通过苏格拉底这样的知行合一的典范，把话语和行为的主体重新汇聚起来，说真话（dire-vrai）具有了超越语言之外的意义，它不是以符号呈现的逻各斯，而是与具体生活密切相关，是指导寻常日用，生活抉择的逻各斯。这种与生活世界、与个人修身融为一体的逻各斯才是直言（parrêsia）。

从古希腊的“求真”进一步向前发展出来的不仅有苏格拉底式的君子之风，还有另一个重要的流派：犬儒主义。西方哲学史上，犬儒主义并不那么引人关注，处在边缘的位置，一方面是因为犬儒主义缺少理论著作，流传的只有一些故事和只言片语；另一方面犬儒主义主要是一种“哲学的生活”，一种极端反习俗的生活，至少在哲学圈中，这种生活已经彻底销声匿迹，只存留在一些边缘的艺术团体中。犬儒主义者以苏格拉底为他们的先驱，但是他们走得更远。苏格拉底虽然常常批评流俗的意见，呼唤人们运用理性来审视自己的生活，但是他并不直接挑战习俗，也不试图颠覆现存的秩序，显得更加中庸。犬儒主义者则走向极端，试图消除人类在物质上的一切羁绊：我是否需要山珍海味才能吃饱，是否需要宫殿来睡觉？什么东西对于生活来说是真正必需的？只要能够苦行，人就能卸下一切负担，过一种真实的自由的生活，在自然中享受满天星斗和甘冽的清泉。这种边缘的生活是对浮华人世的批判，不是

通过语言，而是通过另一种不一样的生活方式，为红尘中人提供了另一种可能性和参照系。犬儒主义在苦行和真理之间建构一种生活上的联系，但是极端的行为又不可避免地产生了种种副作用，使犬儒主义者走向了反面。犬儒主义衰落之后，基督教的苦行者继承了他们的衣钵，在中世纪的修道院中实行禁欲主义。

1984年6月25日下午1点15分，福柯离开人世，他没有来得及完成自己的《性史》，也没有完成自己在这次授课时提出的一些研究计划。在翻译的过程中，我常常被两个相互对立的形象打动：这是一个接近生命尽头、疾病缠身的人，同时又是一个在学术上依然热情如火、永不停歇的生命，他的研究进度似乎完全不受身体状况的影响，材料扎实，思维缜密。当我们面对这本书的时候，也许所看到的不仅仅有文字，还能看到跳起做最后一跃的生命。

钱 翰

前 言

VII

除了休假的1977年，米歇尔·福柯从1971年1月至1984年6月去世，一直在法兰西学院（Collège de France）授课。其教席名为：“思想体系史”（*Histoire des systèmes de pensée*）。

这一教席由法兰西学院教授委员会根据于勒·于伊曼（Jules Vuillemin）的建议，创立于1969年11月30日，以替代让·伊波利特（Jean Hyppolite）直到其辞世所担任的哲学思想史教席。1970年4月12日，该委员会选举米歇尔·福柯持有这一新教席。^①当时他43岁。

1970年12月2日，米歇尔·福柯讲授第一堂课。^②

① 在为其候选资格所编写的小册子中，米歇尔·福柯用这样一句话总结道：“应当开始研究思想体系史”（《职衔与业绩》，载于《言与文》，1954—1988，D. 德福尔（D. Defert）和F. 艾华德（F. Ewald）主编，与J. 拉格朗吉（J. Lagrange）合作，巴黎，伽利玛出版社，1994，四卷本；参见第1卷，第846页）。

② 1971年3月，伽利玛出版社以《话语的秩序》为书名出版该堂课内容。

法兰西学院的教学要遵守一些特别规定。教师们每年必须教授 26 个小时课程（其中最多一半可以是研讨班形式^①）。他们每年都须展示一个新的研究，以迫使他们每次都更新其教学内容。课程和研讨班的参与完全是自由的，无需注册和文凭。并且教授什么都不用管^②。在法兰西学院的用语中，人们说教授们没有学生只有听众。

米歇尔·福柯的课程在 1 月初至 3 月末的每个星期三举行。众多的听课者动用了法兰西学院的两个阶梯教室，他们包括学生、教师、研究人员、好奇者，其中还有许多外国人。米歇尔·福柯曾经常抱怨他和“听众”之间的距离以及课程形式所导致的交流很少^③。他渴望研讨班这种真正集体工作的场合。他为此做过不同的尝试。最后几年，在课程结束后，他花费很长的时间来回答听众的问题。

1975 年《新观察家》周刊的记者热拉尔·帕迪让（Gérard Petitjean）这样描述课堂气氛：“当福柯快速走入教室，雷厉风行，就像某人一头扎入水里，他挤过人群，坐到椅子上，推开录音机，放下讲稿，脱下外套，打开台灯开始讲课，一秒也不耽误。扩音器传出响亮、有力的声音，这是大厅

① 福柯的讨论班一直开到 20 世纪 80 年代初。

② 在法兰西学院的范围内。

③ 1976 年，福柯希望（但无效）减少听众人数，曾把上课时间从下午的 17:45 改为上午 9:00（见《必须保卫社会》第一课 [1976 年 1 月 7 日] 的开头，《必须保卫社会》[法兰西学院课程：1976 年]，M. 贝尔塔尼 & A. 丰塔纳主编，巴黎，伽利玛与瑟依出版社，1997 年）。

里唯一的现代化工具，从仿大理石的灯罩发出的光使教室不太明亮。教室有300个座位，挤了500人，没有一点空地……没有任何演说效果，（授课）清晰并且效率高。没有一点即兴发挥。福柯每年有12个小时在公共课堂上解释他在上一年研究工作的意义。因此他精炼到最大程度并且加以补充，就像写信之人到稿纸最后一页时仍意犹未尽。19时15分，福柯结束讲课。学生们匆忙走向讲台。不是为了与其交流，而是关掉各自的录音机。没有提问，在嘈杂的人群中，福柯是孤独的。”对此福柯谈道：“应当能够探讨我所讲的。有几次，当课讲得不太好时，不需要太多，只需一个问题就可以重新改变状况。但是这样的问题从没有出现过。在法国，群体效应使一切真正的探讨变得不可能。因为没有反馈渠道，授课被戏剧化了。我和那里的人们是表演者或杂技演员与观众的关系。当我讲话完毕，就有一种完全的孤独感……”^①

米歇尔·福柯像一名研究者一样从事教学：探索未来的著作，开拓诸多问题化领域，这更像是对将来可能的研究者发出的邀请。因此，法兰西学院的课程并不复述已出版的著作。这些课程并不是初稿，尽管著作和课程的论题可能是相同的。这些课程有自己的地位，属于在福柯实施的全部“哲学活动”中的一个特殊话语机制。福柯在其中特别地展开了一种知识/权

IX

^① 热拉尔·帕迪让：《法国大学中的伟大布道者》，刊于《新观察家》1975年4月7日。

力关系谱系学的提纲，并依据这个提纲，从1970年起，他开始思考其工作——这与之前他所掌控的诸话语形态之考古学的提纲相对照。^①

课程在现实中同样具有作用。来上课的听众并不仅仅被一周接一周建立起来的叙事所吸引，也不仅仅因为受到严密阐述的诱惑，他们同样可以从中找到对现实的想法。米歇尔·福柯的艺术在于用历史诊断现实。他会讲到尼采或者亚里士多德，讲到19世纪的精神病学鉴定或者基督教牧师守则，听众总能从中得到关于当下现实和同时代事件的阐发。福柯在课堂上的特有力量在于博学、个人介入和对事件研究这三者之间精妙的交错呼应。

*

20世纪70年代，磁带录音技术得到发展和完善，米歇尔·福柯的教室很快采用它。课程（以及一些研讨课）的内容因此被保存下来。

X 这次出版采用米歇尔·福柯公开的讲授内容作为参照，并最大可能地将其逐字记录^②。我们希望可以按照原样成书。但

① 尤为参见《尼采·谱系学·历史》，载《言与文》第2卷，第137页。

② 主要采用吉尔贝尔·布尔莱（Gilbert Burlet）和雅克·拉格朗吉（Jacques Lagrange）的录音，现存于法兰西学院和舒尔史瓦（Saulchoir）图书馆。