

当代思想家访谈录 ● 包亚明主编

F Michel Foucault

福 柯 访 谈 录

权力的眼睛



59

上海人民出版社

严 锋译

福 柯 访 谈 录

Michel
Foucault

权 力 的 眼 睛

严

锋
译

责任编辑 唐继无
封面装帧 王建纲
制 作 裘小沁

当代思想家访谈录

包亚明 主编

权力的眼睛

——福柯访谈录

严 锋 译

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路54号 邮政编码 200020)

新华书店上海发行所经销 上海天马印刷厂印刷

开本 850×1092 1/32 印张 9 插页 4 字数 190,000

1997年1月第1版 1997年1月第1次印刷

印数 1—10,000

ISBN7-208-02505-3/B·231

定价 14.00 元

编者前言

将哈贝马斯、福柯、德里达、利奥塔、布尔迪厄这五位当代思想大师收录在一套丛书之中，不可避免地会形成一种强制的文本间性，这对于阅读与理解来说，究竟是一种便利抑或是一种伤害，始终是困扰我的编选工作的一个疑问。聊以自慰的是，作为同一代知识分子，这五位思想大师毕竟都分享了共同的社会与思想资源。布尔迪厄在《学术人》的英文版前言中曾分析过他们这一代法国知识分子的特殊性，他认为福柯、德里达等人，也包括他自己，都一直处于一个非常奇异的位置，正是这个位置使得那些原本非做不可的俗事变成了出于知识分子良知才不得不为的事。在正常情况下，他们这一代人原本将注定要在学术体制内凭借他们学术上的成功进行简单的再生产，而学术上的成功无疑会把他们领到体制内的统治地位。然而，他们这一代人却偏偏经历了学校的体制就在他们脚下崩溃的体验，在1968年的五月风暴中他们看到并经历了这一传统的统治地位的塌陷，因而都被引向了反体制的道路，这一反叛的根源存在于他们与作为一种体制的大学的的关系之中。这一反叛的姿态通常是被作为一个自由降临的、自由决定的选择来体验的，

甚至被作为多少有点“英雄气概”的决裂来体验的。但布尔迪厄却认为这一反叛姿态其实是被社会历史决定的，正是他们所处的奇异位置，使得这一代人的集体命运变成了一个可以作出选择的选择性。

哈贝马斯也从这场社会动荡中看到了体制的非自然的、人工的特征，因而合法性问题引起了这五位思想家的共同关注。而在现时的社会历史条件下，如何使批判成为可能，则成了他们都必须回答的共同问题。哈贝马斯与四位法国思想家的分歧与冲突也是从这里开始的。也许有必要着重分析一下哈贝马斯与福柯的交锋。

福柯在引进权力的同时分析了知识以及非推论性(nondiscursive)实践的各种形式的系统，他宣称权力事实上既生产知识又生产实践。哈贝马斯在承认权力的同时，坚持认为权力应当由一个能够在合法使用权力与非法使用权力之间作出规范性区分的批判理论来调合。为了作出这样的区分，哈贝马斯引进了交往行为理论。在这个理论中，话语的理想化的前提通过“话语的伦理学”(discourse ethics)得到了认同和证明。福柯向这一先决前提的存在提出了挑战，而哈贝马斯则试图赋予这些前提以普遍性。问题的关键在于两人在处理批判与权力的哲学话语时采取的立场根本不同，福柯将权力与批判联结起来，认为权力本身就是推论性的，而批判只是与权力相关的众多推论实践中的一种。哈贝马斯则认为这样一来权力无疑会削弱理性的基础和批判的实践效用，因此，他认为哲学话语应该分离批判与权力，而批判的作用是使权力搁置起来，然后来证明在伦理的、政治的和社会的理论中被从实用主义角度预先假定的普遍规范是否合理。这无疑承认了话语和权力都是自主性的领域，

而这正是福柯要否定的东西。福柯认为不存在一种不受权力影响(power-free)的话语,也不可能用这样一种话语来推行批判。

哈贝马斯认为由启蒙运动开创的批判的普遍性应得到保存,而福柯则认为必须保存的是对启蒙运动这个事件及其意义的提问,因而他把批判性思考界定为对被认为是普遍的和必要的东西的提问:“我的目标之一是向人们表明,许多他们认为是普遍的、是他们风景的一个组成部分的事情,实际上是一些非常确切的历史性变革的结果。我所有的分析都是为了反对关于人类存在着普遍的、必要性的想法。”也就是说,普遍性,像主观性和理性一样,必须从界定启蒙运动的特性,即历史性这一角度来理解;事实上,对福柯而言,普遍性的历史性就是主观性和理性的历史性的后果。在这个语境中批判的主要任务之一是对被指称的普遍性的调查,这牵涉到把它们与历史性的其他形式联系起来的问题。例如,当福柯批判人文主义时,他的观点并不是要拒斥它的所有原则,而是向人文主义对普遍性的要求提出挑战,即把它的自我理解当作一种非历史性现象来揭露:“关于人文主义我所担心的是它作为一种普遍的模式向任何种类的自由展现了我们伦理学的某种形式。我认为在我们的将来存在着比我们能在人文主义中所想象的更多的秘密、更多的可能的自由和更多的创造性。”因此,迈克尔·凯利(Michael Kelly)认为当福柯在一组推论的实践和权力的关系中追溯人文主义的历史起源时,福柯的目的是要理解人文主义的现时形式是如何成为今天这种样子的,这反过来又使我们能够探讨未来的选择形式。福柯的这些方法同哈贝马斯重新追溯现代性哲学话语道路的起点的方法极其

相似。这不是相对主义，而是历史性论辩和批判。

那么，福柯为什么又总是向普遍性挑战呢？根据德鲁兹的看法，理由是因为普遍性也是历史性的，因而不能解释任何东西，事实上它们本身就需要解释。他认为在社会体制中，普遍性（例如自由）没有其他的意义，无非是使对一种不断变化的估计成为可能，它们表明了一种历史性过程。福柯关于普遍性所要具体地拒斥的仅仅只是传统地赋予它们的那种非历史性，而他则承认以德鲁兹方式解释为历史中的变量的普遍性，这意味着他挑战的是普遍性的必要性，而不是普遍性本身。福柯把普遍性理解为变量，并不意味着他像哈贝马斯所驳斥的那样因此就陷入了相对主义的某种形式，即认为知识和理性的所有形式都是等同的，因为它们同等地从属于权力关系。

对于普遍性的坚持与拒斥，的确是哈贝马斯与法国思想家发生冲突的焦点，德里达对普遍性与确定性的颠覆是最激进的，虽然哈贝马斯与德里达都共享了奥斯汀言语行为理论的成果，但理论取向却大相径庭。哈贝马斯抨击利奥塔背弃了启蒙运动和法国大革命的积极的方面，从而陷于非理性主义，这一指责也完全适用于德里达。利奥塔则认为，这样的抨击带有一种将理性简单化和绝对化的特点，在他看来不存在单一的理性，只存在多种多样的理性。不存在一个巨大而唯一的理性，这只是一种空想，相反，却存在着多元的理性，至少存在着各自独立的理论的理性、实践的理性和美学的理性，这些理性是由完全不同的成分构成的。忽视这一点恰恰是19世纪以来德国思想中理性唯心主义的显著特征，他们假定理性在任何情况下都是同样的，这种理性同一论和理性绝对论正好是一对，都是错误而危险的。

布尔迪厄也反对哈贝马斯式的普遍性规范,他主张以一种坚定的历史决定论的方式探讨规范问题和理性问题,他从不关注“普遍性的兴趣”存在与否的问题,他关注的是谁对普遍性感兴趣?对某些行动者来说,如果对普遍性感兴趣,必须达到的社会条件是什么?他关注的是某些场是如何创造出来的,在其中行动者为了满足他们独特的兴趣,而尽力创造了某种普遍性?这些场又是如何被创造出来的,为什么在其中行动者感到必须以普遍性的保卫者自居?布尔迪厄只承认在某些场,在某一时刻存在着对普遍性感兴趣的行动者。同时,他也认为理性是历史性的产物,理性的条件是被历史性地决定的。存在着理性的历史,但这并不意味着理性可以降格为它的历史,而是意味着使真理的产生成为可能的那种交流的社会形式的出现,存在着历史条件。

我着重强调哈贝马斯与法国思想家之间的冲突,并不意味着忽视法国思想家之间的差异。事实上,四位法国思想家思路各异,也时有交锋,比如利奥塔在批评德里达时,援引他批评康德的话:“批判美学在使形而上学衰退的同时,开放了通向本体论的道路。”他认为德里达有陷于“不在场”的本体论的危险。利奥塔认为“不在场”的概念本身是由德里达本人所构造的,德里达认为任何存在都可能是不在场的,因而不在于存在本身具有更强的适用性。但利奥塔认为“不在场”这一概念有流于简单之嫌,因为至少存在的不在于场是在场的,存在本身是在不在场中显现的,如果它是不在场的,那么它也就是在场的。其实,德里达与利奥塔之间的差异更多地表现在对差异概念的界定上,德里达把差异运用于所有风格、所有话语和所有联系上,并通过对所有的事物作出区别来显示所有联系和话语的差异。德里达因此

而遭受了陷于怀疑论的指责,利奥塔认为这种指责是没有根据的,而且怀疑论并不一定是错误的同义词,但他又强调可以很好地证明这种指责的合理性。在利奥塔看来,差异概念主要是建立在时间概念上的,而后者则来自《纯粹理性批判》的先验演绎,并为海德格尔所发展。毫无疑问,这个时间概念是一切图式的图式,也就是给定的所有内在综合的形式。这种给定的内在综合形式在《纯粹理性批判》中被详细地阐述过,这种形式从属于某种真假攸关的语言游戏。如果我们考察一下第二个《批判》中的时间性问题,也就是伦理学的时间性,马上就会碰到另一类困难,因为它们涉及的是义务的时间。但在第三个《批判》中,对那些适用于审美感受力和趣味的综合所作出的细致考察,明显地得出这样的结论,即这里的时间性也是与第一个《批判》完全不同的,这并不是自我与其本身的不同,与其说第一个《批判》所考察的时间综合似乎是悬而未决的,还不如把它归于这样的事实,即在审美判断中,这种综合可以既不是认识的,也不是再现的。鉴赏本身是在一种最初始和最低限度的方式中被理解的,所以,人们便被引导去构想一种审美的时间性,这种时间性完全不属于差异的等级,它遵从的不是第一个《批判》所涉及的东西,而是一种似乎悬置或阻断的时间状态,这种状态简言之就是差异本身的一种“中断”。

利奥塔认为在审美时间中重要的东西是可以被称为“在场”的东西,“在场”并不是指“目前”,也不是指“什么存在”,而是说在“在场”中,对进入形式的给定的材料所做的初始综合活动是悬置的,在“强烈”的审美瞬间,很可能思想与材料是处在一种非间接的关系中的,甚至没有最基本的综合活动。德里达显然不会同意这种有形而上学之嫌的论

述,但利奥塔则认为德里达过分迷恋于维护思想活动的统一性,因而“开放了通向本体论的道路”,而布尔迪厄在《区分》中则从另一角度探讨了康德的审美判断与学术场之间的关系。

尽管四位法国思想家内部的意见并不统一,尽管哈贝马斯与他们的冲突那样显眼,但正如迈克尔·凯利所说,这五位思想大师仍然具有根本性的一致之处,那就是他们都拒斥康德的批判范式,这一批判范式是建立在先验的、自我建构的(理论的和实践的)主体这样的概念基础上的,这一概念在胡塞尔等现象学家手中得到了延续,又被萨特等马克思主义者以历史哲学的形式接收过来。但是,拒斥这一批判范式恰恰是在20世纪后期区分哲学家的一大标志。这五位思想大师都同意,现代自然科学和人文科学必须分别证明其真理性和公正性,因为它们不可能再依靠宗教、形而上学或任何其他传统的、规范性的基础。因而批判是这些科学的哲学组成部分,它将提供这样的证明,同时批判又必须证明自身的准则,譬如,伦理学如何能合法地运用一个非普遍性原则来决定哪些伦理准则是有效的,而却又不去证明那条非普遍性原则呢?换句话说,这一困境是由于知识与批判在丧失了外在的参照性后,只能自我参照才形成的。凯利认为正是这个自我参照(self-reference)的批判何以可能的问题,使当代哲学家陷入了一个潜在的陷阱,他们在共同抛弃了康德的批判范式后,并没有认同另一个取而代之的批判范式,这无疑削弱了有关现代性的哲学话语的基础,因为正是这种仍未被认同的批判范式,支撑了当代哲学中的身份意识与批判性的反思。其实,在知识只能自我参照的情况下,如何开展批判,是一个摆在所有人文科学工作者面前的

艰巨而又难以回避的问题。

本丛书的策划、编选、翻译总共只用了半年时间，由于时间的仓促，再加上编者、译者的学识所限，错误不当之处肯定不少，欢迎广大读者批评指正。

编者客居美国期间，曾与明尼苏达大学的刘擎先生就现代性与后现代性问题作了广泛的交流，没有这些交流也不会有编选这套丛书的想法；柏克莱加州大学的邹羽先生为本丛书提供了部分资料，在此一并致以深切的谢意！纽约洛克菲勒大学的张迅博士，在编者启程回国后，代为邮寄了大量编者无法随身携带的资料，而且在本丛书的编译过程中，对编者所急需的资料，总是有求必应，不辞辛劳，在此致以特别的感谢！

特别要感谢上海人民出版社的唐继无先生，他在本丛书的策划、编译以及后期工作中投入了大量精力，没有唐继无先生大量艰辛、细心和耐心的工作，这套丛书不可能这么快与读者见面。

包亚明

1996年12月2日

上海人民出版社

包亚明·主编

当代思想家访谈录

目 录

编者前言·····	包亚明(1)
自画像·····	(1)
一种存在的美学·····	(16)
权力的阐释·····	(22)
权力与性·····	(35)
思想 批评 转型·····	(49)
监禁 精神病学 监狱·····	(54)
文化的斜坡·····	(87)
当代音乐与大众·····	(93)
哲学的生命·····	(101)
惊奇与欺骗的“双重游戏”?·····	(109)
性的选择·····	(121)
对真理的关怀·····	(138)
权力的眼睛·····	(149)
身体与权力·····	(168)
性的历史·····	(172)
游戏的赌注·····	(181)
权力的地理学·····	(199)

两个讲座.....	(214)
论社会保险.....	(242)
性 道德 法律.....	(260)
译后记.....	(270)

自 画 像^①

瑞金斯 读者能够从你的著作中学到很多意想不到的东西,其中之一就是对沉默的欣赏。你描述了沉默给人带来的自由,沉默的众多原因及其蕴涵的意义。譬如,你谈到有很多种沉默。这里面是否有某种自传性的成分?

福柯 这么说吧,在二次大战中或是在此之前的天主教氛围中长大的孩子都知道:有很多种说话的方式,也有多种沉默的方式。某些沉默带有强烈的敌意,另一些沉默却意味着深切的友谊、崇敬、甚至爱情。我深深地记得制片人丹尼尔·施密特造访我时的情景。我们才聊了几分钟,就不知怎地突然发现彼此间没有什么可说的了。接下来我们从下午三点钟一直呆到午夜。我们喝酒,猛烈地抽烟,还吃了丰盛的晚餐。在整整十小时中,我们说的话一共不超过二十分钟。从那时起,我们之间开始了漫长的友谊。这是我第一次在沉默中同别人发生友情。

① 福柯与斯蒂芬·瑞金斯(Stephen Riggins)的这次访谈,发表于1983年秋季号的加拿大《精粹》(Ethos)杂志,在这次访谈中,福柯涉及了他很少谈到的有关他个人生活的一些问题。——译注

这种对沉默的欣赏也许还同说话的义务有关。我小时候生活在法国外省的小资产阶级环境中，我们不得不同家里的客人进行各种谈话，这令我感觉苦不堪言。我常常纳闷，人为什么非得说话不可呢？沉默也许是同别人交往时更有趣的手段。

瑞金斯 在北美印第安人中，对沉默的欣赏要远远超过英语社会或是法语社会。

福柯 是的，你瞧，我们的文化很不幸抛弃了不少东西，沉默即是其中之一。我们的文化不是沉默的文化。我们的文化也不是一种鼓励自杀的文化。我想日本人是鼓励自杀的。年轻的罗马人和希腊人被教会在同别人交往的时候，能因人制宜地保持不同性质的沉默。对他们来说，沉默是体验同他人的关系的特定手段。我以为这种对待沉默的态度真是值得发扬光大。我提倡把沉默发展为一种文化特质。

瑞金斯 看来，你不但对古代迷恋，对其他文化也心仪得很。你学术生涯的头十年就是在瑞典、西德和波兰度过的。就法国学者而言，这种生涯很不寻常。你能否谈谈为什么要离开法国，为什么又要在1961年回国。从你前面的话听起来，你似乎更喜欢生活在日本？

福柯 如今在法国，反沙文主义又是大家竞相追逐的时尚了。我希望不要把我同那帮人混为一谈。如果我是个美国人或加拿大人的话，也许我会受到北美文化某些因素的伤害。无论如何，我已经受到并在继续受到法国社会文化生活的大量侵害。这就是我1955年离开法国的原因。顺带说一下，1966年和1968年我出于完全个人的原因在突尼斯呆了两年。

瑞金斯 你能否谈一下，法国社会到底在哪些方面侵

害到你。

福柯 在我离开法国的时候，个人生活的自由还是受到非常严厉的限制。那时候，瑞典就要自由得多。在瑞典，我体会到，某些自由对人同样具有很大程度的制约作用。这一认识对我来说是很重要的。尔后我在波兰呆了一年。在那里，共产党给人带来的当然又是另外一种限制了。在不长的时期内，我经历了像 40 年代末 50 年代初的法国那样的老式的传统社会，还有瑞典这样的新的自由社会。我当然不会说那时我已经历了各种政治结构的社会，但是我对当时的欧洲社会还是有所体验的。这种经验是很重要的。

瑞金斯 在 20 年代和 30 年代，很多美国人基于和你在 50 年代一模一样的理由到巴黎来。

福柯 不错。可是现在他们到巴黎来就不再是为了自由。他们来是为了尝尝老式传统文化的滋味。他们到巴黎来，就像 17 世纪画家们纷纷到意大利去观赏死去的文化。你瞧，我们在外国总是能拥有比在自己国家多得多的自由。当我们是外国人的时候，就能无视那些约定俗成的制约，这些制约并不写在法律条文里，而是隐含在普遍的行为方式中。其次，当制约你的因素发生改变的时候，这也能体会为某种意义上的自由。

瑞金斯 如果你不介意的话，还是让我们先回到你早年在巴黎的日子。我知道那时你是圣安妮医院的心理医生。

福柯 是的。我在那里大约工作了有两年多的时间。

瑞金斯 你曾经说过，你对病人比对同事更有认同感。对一个心理医生或是精神病医生来说，这实在是异乎寻常的。后来，当别人满足于把现有的流行的精神病学观念进一步精致化时，你则部分是基于这段经历，对精神病学提出了