

人文科学译丛·主编 汪民安 张云鹏

Foucault, Sa Pensee, Sa Personne

Paul Veyne



福柯：其思其人

〔法〕保罗·韦纳 著

赵文 译



河南大学出版社
HENAN UNIVERSITY PRESS

福柯：其思其人

Foucault, Sa Pensee, Sa Personne

Paul Veyne

〔法〕保罗·韦纳 著

赵文 译



河南大学出版社
HENAN UNIVERSITY PRESS

图书在版编目 (CIP) 数据

福柯：其思其人 / (法) 保罗·韦纳著；赵文译
— 郑州：河南大学出版社，2017.12
ISBN 978-7-5649-3027-1

I. ①福… II. ①保… ②赵… III. ①福柯 (Foucault, Michel 1926-1984)—哲学思想—研究 IV. ①B565.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 308229 号

Foucault, sa pensée, sa personne, Paul Veyne

Copyright © Editions Albin Michel-Paris 2008

Simplified Chinese translation copyright © 2018 by HNUP

All rights reserved

河南省版权局著作权合同登记号：-2015-A-00000375

福柯：其思其人

著 者 [法] 保罗·韦纳

译 者 赵 文

责任编辑 萧 歌

责任校对 傅红雪

封面设计 周伟伟

出 版 河南大学出版社

地址：郑州市郑东新区商务外环中华大厦2401 邮编：450046

电话：0371-86059701 (营销部) 网址：www.hupress.com

制 作 北京大观世纪文化传媒有限公司

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

版 次 2018年2月第1版

印 次 2018年2月第1次印刷

开 本 787mm × 1092mm 1/32

印 张 10.25

字 数 136千字

定 价 58.00元

版权所有，侵权必究

(本书如有印装质量问题，请与河南大学出版社营销部联系调换)

导言

不，福柯不是结构主义思想家，也不是某种“六八年思想”的结果；他既非相对主义者亦非历史主义者，他更不会到处追踪探查意识形态。在今天，在这个时代，他之为人甚是稀有，他是一位怀疑论思想家^①，他所信仰的是真理，但又从来不是观念的真理，而是存在于事实当中，存在于无以计数的历史事实当中的真理——这种真理也进入了他著作的书页。他不承认存在任何超验原则。而他又绝非虚无主义者：他承认人类自由（这是一个常常出现于其文本中的词）的存在，他并

① 约翰·莱赫曼（John Rajchman）：《米歇尔·福柯：知识的自由》（Michel Foucault: *Liberté de savoir*, Paris, 1987），第8页：“福柯是我们时代伟大的怀疑者。他怀疑独断的统一性和哲学人类学。他是关于离散（dispersion）和独异性（singularité）的哲学家”。

不认为形而上学和宗教基础的丧失——即便这已然被确证为“祛魅”的信条——会让自由却步于拥有信仰、追求希望、表达愤怒和进行反抗（他本人就是个榜样：福柯是某种知识分子、新型知识分子中的斗士；在政治方面，福柯也是一位革新者）。但他又认为对他的斗争加以揣测、对他的愤怒进行喋喋不休的谈论——或是对之进行概括——是错的，也是没摸到要害的。“不要用思想把真理价值的冠冕加之于政治实践”，他这样写道^①。

他不是他所信仰的人与人性主体之敌；他只是认为，这个主体既不可能获得什么由天上降下来的绝对真理，也不可能在这种真理的天国中实现任何主权行动；他只能通过回击这些真理或革新它们来做出行动。他很像蒙田——却与海德格尔针锋相对^②，认为“我们没办法同存在（Être）

① 《言与文》第三卷（*Dits et Écrits*, III），第135页。

② 在《言与文》第四卷（*Dits et Écrits*, IV, éd Defert et Ewald, Paris, Gallimard, 1994）第703页，福柯说过海德格尔以及对其著作的阅读曾对他而言很重要。但依我陋见，无论是《存在与时间》还（转下页）

相沟通”^①。可是福柯的怀疑主义并没有让他惊呼“哦！万事皆可疑！”若你愿意，则可以这样来说：这个“六八年人”是一位经验主义者，一位致力于理解力（*entendement*）而非任何专断的理性（*Raison*）的哲学家。由于没有执着于这种理性，他才甚少涉及有关人类状况、作为对此状况之反抗的自由及其有限性的泛泛之论。事实上，福柯主义（*foucauldisme*）乃是自有其一套统一性和原创性——它们的基础是历史批判——的经验人类学。下面就让我们进入细节。

为了清晰起见，我首先声明一下我的两条工作原则。1. 对人类历史而言，至关重要的首先不是权力、经济等等，而是真理：什么样的经济制度会坦承自身是错误的呢？但这种历史真理之疑难无关于对德雷福斯是否清白或毒气室是否实际存在的任何质疑——绝对无关。2. 如果说历史的

（接上页）是海德格尔有关尼采的巨著，福柯都读的不算多，后一本著作事实上才对他产生了重要的作用，这种作用是悖论性的，使他成了尼采主义者而非海德格尔主义者。另本书以下引用《言与文》皆缩写为 *DE*。

① 蒙田：《随笔》第二卷，“雷蒙·塞邦赞”。

理解力就其自身来说就是要竭尽所能地推进它对某特定时期的分析的话，那么它必定会从对社会及其思想形式的关注推进到以普遍真理为对象——而特定时期里的思想就如玻璃缸中的鱼一样对这普遍真理浑然不觉，被框范其中。

这一位怀疑论者同时是一个双重存在。只要思想着，他就停驻在那玻璃缸之外，以便能观察其中游动的鱼。但若是在生活里，他就会发现他自己也置身于玻璃缸中，自己则是众多鱼中的一条，必须面对抉择，去选择他该在即将到来的选举中把票投给哪一位候选人（纵使 he 无法断言他的选择是以真理为基础的）。这位怀疑论者既是一位观察者，置身于他对之深感忧惧的鱼缸之外，同时又是那些金鱼中的一条。然而，这种双重性绝非悲剧式的。

这本小书的主人公就是这样的观察者，他的名字叫米歇尔·福柯，一位纤细、优雅且决断的人，任何事和人都不可能使他让步后退，他以如金刚般勇猛的智识使笔如剑。是故，我曾以“独行侠与金鱼”为此书标题。

目 录

导言·····	1
每个事物在全部历史中都是独异的：“话语”·····	1
除了历史，没有“先天之物”·····	37
福柯的怀疑论·····	69
考古学·····	104
普世主义、普遍概念、后成论：基督教的开端·····	114
别管海德格尔怎么说，人毕竟是理智的动物·····	128
自然科学与人文科学：福柯的规划·····	153
真理的社会学历史：知识、权力、装置·····	186
福柯败坏了青年？他对比扬古绝望？·····	226
福柯与政治·····	257
独行侠的肖像·····	280
译后记·····	306

每个事物在全部历史中都是独异的： “话语”

《疯狂史》出版的时候，有几位极具善意的法国历史学家（我本人也是其中一个）没能马上意识到该书的广度和意义；我以为福柯仅仅是在证明我们有关疯狂的观念在几个世纪里发生了极大的变化，此外就再没有向我们说出什么了：我们已经知道，人类现实已经显示出了某种彻底的偶然性（以“文化的独断性”为人所周知），或者说，人类现实归根到底是多样的和可变的；不存在历史常数，也不存在天然的本质或对象。我们的前辈形成了有关疯狂、性、惩罚与权力的种种奇特观念。情况看上去似乎是我们已然默认了谬误时代一去不复返，并确信我们比前辈们做得更好并已经发现了他们曾苦苦摸索的真理。“希腊

文本对爱的谈论与其时代的思想相一致”，我们会这样对自己说。但是我们时代有关爱的思想好于他们的么？面对这个给我们提出的看似琐碎且不合时宜的问题，我们定然不会加以关注。但我们——即便是在今天——以严肃态度并在哲学层面思考过这个问题吗？福柯严肃地思考了。

我那时并未意识到，福柯默不作声地加入了现代思想中的重大争论之一：真理与它的对象是一致的，还是不一致的？它与它的陈述——被假定为常识的陈述——是相似的还是不相似的？实际上，基本上不可能判断我们是否能知道真理相似于它的陈述与否，因为我们再无可以提供对质的信息来源。只能放过这个疑难。与尼采、威廉·詹姆斯、奥斯汀、维特根斯坦、伊安·哈金等人一样（尽管他们各自有自己的观点），福柯也认为知识不可能是实在的忠实镜像。无论是理查·罗蒂^①

① 理查·罗蒂 (Richard Roty):《哲学与自然之境》(Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton, 1979); 法文版由马歇斯 (Marchaisse) 翻译, 题为《镜子人》(L'Homme spéculaire, Seuil, 1990)。

还是福柯都确信，在这镜像当中，或者说在知识的这种“镜子”论当中，在其自身物质性之中存在的对象是与我们借以认识它的种种形式框架无法分离的——福柯选了“话语”这个不那么能传达其义的词来称呼这些形式框架。无非就是这样。

认为真理与实在不相符的这种真理观，由于某种误解，使得一些人认为^①在福柯看来疯人非疯，而有关疯狂的言说不过都是意识形态。甚至像雷蒙·阿隆这样的人也没能以别的方式去理解《疯狂史》，并向我坦言他的想法；但福柯却坚称疯狂是再真实不过的：你只需看一看疯人便会确信这一点。他是对的。福柯自己说过疯狂虽然并非如其话语所言的那样存在，但也并非“什么都不是”^②。

① DE, vol.IV, 第 726 页：“对我的阐释认为我说疯狂不存在，但问题恰恰相反”。另可参看《生命政治的诞生：法兰西学院课程 1978—1979》（*Naissance de la biopolitique, cours au Collège de France 1978–1979*, Paris, Hautes Études, Gallimard-Seuil, 2004）第 5 页。

② 米歇尔·福柯：《安全、领土、人口》（*Sécurité, territoire, population*, édition Ewald, Fontana, Senellart, coll. Hautes Études Gallimard-Seuil, 2004），第 122 页：“我们当然可以说‘疯狂不存在’，但这并不意味着它什么都不是”。

那么福柯是如何理解“话语”的呢？相当简单：话语是对某种历史构成（formation historique）最为精确和切近的、不加文饰的描述，是对该历史构成的终极特殊差异的揭示^①。而要把握可被断代的独异性的绝对差异则必然需要一种领会的理智努力：必须把使得这种绝对差异变为非例外并使之合理化的那些过度的褶皱事件剥除净尽。

在其首部著作中，“话语”分类构成了福柯试探性的出发点——那种“话语”正是我们所谓的疯狂（或旧称的“非理性”）；后来发表的著作在其他主题方面示范了他得之于对细节经验关注的那种怀疑论哲学；然而他本人却从未明确论述过

① 这里有一个直接的例证。M.I. 芬利（M.I. Finley）指出，在荷马以及整个古代，“女人被认为天生卑贱，因而其职责仅被限于生儿育女和负责家务”，见《尤利西斯的世界》（*Le Monde d'Ulysse*, trad. Vernant-Blanc et Alexandre, Maspero, 1983, p. 159）；H. 蒙萨克雷（H. Monsacré）则分析地更为细致：“只有触及了不可被归并入男性特征的那一部分时，才算是真正对女人做出了深刻的分析”，见《阿基里斯的哭泣：荷马史诗中的英雄、女性和苦难》（*Les Larmes d'Achille: le héros, la femme et la souffrance dans la poésie d'Homère*, Paris, Albin Michel, 1984, p. 200）

他的教义，他把这个艰巨得可怕的任务留给了他的评注者们^①。在这里我将努力把这个人、这个伟大的朋友——在我看来，这个伟大的心灵——的思想给我自己解释一番。我将大量引用他的《言与文》，因为不像他在主要著作中所做的那样，他在《言与文》中涉及自己的教义基础更多。

在开始之前，让我们先看一个例子。设想一下我们准备书写一部几个时代里的爱与性的历史。读者将从中获知异教徒或基督徒在这一人所熟知的问题上经历了观念和实践的诸多变迁——我们若是做到了这一点，我们似乎就可以对自己的工作感到满意了。再设想一下，如果我们做到了这一点，仍旧有些让我们感到忧心的东西，我们感到应该有更深入的分析；我们总觉得，比如说吧，希腊或中世纪的作家使用特殊的词语或措辞进行

① 达尼埃尔·德菲（Daniel Defert）已经指出过这一点，见其文“权力之间的暴力以及对福柯的阐释”（*La violence entre pouvoirs et interprétations chez Foucault*），《暴力：弗朗索瓦·艾里迪埃研讨班》第一卷（*De la violence, Séminaire de Françoise Héritier*, Odile Jacob, 2005, vol. I）第105页。福柯很少条分缕析地说明自己的哲学。

表达，而无论我们对这类特殊措辞进行怎样的分析，总有某种分析不尽的东西、某种暗含的意义存留下来，蕴含着我们无法看清的东西。除非对它视而不见，它就总是让我们感觉到它是文本中的冗余表达、一种近似表达，是文本中死去的东西，我们应该做出额外的努力去把它所蕴含的东西搞清楚——这就是我们要做的。

可范围远超我们的视线：变异一旦被彻底搞清，那个永恒的主题也彻底消失，而取代它的是更多的变异，它们前后相续但又各自差异，这些变异就是我们所说的古代的“快乐”，中世纪的“肉身”和现代的性。它们是人们对某个绝对实在、或许还超历史的内核先后形成的三种普遍的观念，这个内核又总是不能直接呈现的、包藏在那些普遍观念之中。不可能直接呈现，或更确切地讲，不可能被释放出来：我们最终只能得出一种“话语”。

让我们设想，我们多亏了某种科学“程序”而探知了同性恋的某些科学因素（在福柯看来，

科学并非空谈)：比如说吧，我们知道了同性恋趋向源自基因（但在我看来这是个没有道理的假说）。可是，然后呢？然后怎么办？同性恋实际是什么呢？我们怎么去对真理中的这一部分——无论这部分是大还是小——进行处理呢？福柯希望这里存在某种“话语”，这种“话语”所围绕的是只与解剖学或生理学而非个体身份相关的无用细节，总之，是我们仅在床上或只与我们的医生讨论的细节：

我们真的需要**真实的**性吗？〔粗体字强调为福柯本人所加〕现代西方社会以一种近乎偏执的一致性对此做出了积极的反应。这些西方社会不断地在事物的秩序之中重提‘真实的性’这个问题，因为只有在事物的秩序之中，人们才可能想象该问题所涉及的无非是身体的现实性及身体的快感强度^①。

① DE, IV, 116.

古代的爱是有关阿芙洛狄忒式“快感”——它们是绝不可疑的“快感”——的“话语”，这种“话语”涉及的是“快感”的在伦理上和城邦中的控制。这个时代里的爱的姿态既羞怯又无罪感，在这个时代里放荡者夜晚秉烛行乐而非在黑暗之中，在这个时代里城邦的道德既不区分爱中的性别也不区分爱中的主动和被动角色，唐璜式的人物也将被视作女性气十足——这是这个时代里自我控制的标准，在这个时代里对舐阴的强迫症式斥责（不管怎么说，这种行为都是被实践着的）是对性别等级的颠覆，在这个时代里男同性恋者会是快乐的人物，因为他就像食用洋蓟心一样追逐自己对爱的欲望。

相较于爱，另一个例子不那么让人愉快：各个时代里的刑法。在“旧制度”之下惩罚是严酷的，反映着那个时代的行事方式的野蛮性——这样说是不够的。在那个时代，至上的王权通过可怕的肉刑将自身的“强力加之于”反叛的主体，以便让所有人看到惩罚的可怖性以及反抗势力与

国王权威之间的不平衡性，让各色人等看到惩罚这一报复的盛典。进入启蒙时代之后，由专门的职能部门以隐蔽方式实施的惩罚以预防与矫正为目的；监禁成为一种强制性的技术训练，旨在使不守法的公民养成新习惯^①。这当然是一个人道化的过程，但我们也必须进一步意识到这一过程不仅仅是一种改善，而是一种总体转型。

15 个世纪以前，被判死刑者的死亡要在罗马帝国的竞技场中被搬演为舞台上的神话表演；死囚被打扮成自焚而死的赫拉克利斯，然后被活活烧死；信奉基督教的妇女被装扮成达那依德并在处刑之前遭到强暴，或是被打扮成迪尔斯再将她绑在公牛角上。这些都是些讽刺性的舞台效果，每一次行刑都是一场笑剧（*ludibrium*）；面对着公民的这具身体，行刑者希望对之极尽折磨，同时又当面嘲笑以表明受刑者不是强者。相继而起的那些话

① 我这里简化了福柯在《规训与惩罚：监狱的诞生》（*Surveiller et punir: naissance de la prison*, Gallimard, 1975）中给出的分析，可参看该著第 133-134 页。