

# 把康德的启蒙事业推进到底

## ——福柯论启蒙与现代性

---

王丽丽

北京大学中文系

---

**摘要：**福柯的启蒙论述以对康德的短文《什么是启蒙》这一档案文本的话语分析为切入口。他先是将康德的启蒙问题置换成主体、真理和权力的关系问题，将处理问题的方式置换为考古学、谱系学和战略统筹三位一体的历史的—哲学的实践，完成了对理性和合理性的批判性反思，既而又将批判的锋芒对准塑造了西方现代社会和现代人性的启蒙运动，并对受到启蒙运动历史性地决定的西方“自我”的本体论展开批判性的分析。在此当中，福柯所论及和体现出来的批判态度或曰哲学气质，定义了福柯的现代性概念。从思想史的视角观之，福柯是想重启康德当年未竟的启蒙事业，并努力将之推进到底。

**关键词：**批判；启蒙；康德；福柯；现代性

说到福柯的启蒙论述，最先可能想到的，就是他对康德在 1784 年针对《柏林月刊》所提问题“什么是启蒙”的回答所作的著名解读的同名文章。但其实，在福柯的《什么是启蒙》以英文首次在 1984 年出版之前，1978 年 5 月 27 日，福柯还应邀在法国哲学学会作过一次主题为“什么是批判”的长篇演讲。在讲演的现场福柯自白，一直到几天前，他都找不到演讲的题目，尽管确实有一个题目萦绕在脑际，但他不想选。这个他不敢宣之于口的备选题目直到讲演结束才由他自己揭晓：“什么是启蒙？”

也就是说，在福柯心里，他原本也想给后来以《什么是批判》为题整理成文的演讲稿，冠以与康德那篇答题短文相同的标题。这就不禁让人产生双重的的好奇：首先，福柯的《什么是批判》和《什么是启蒙》是两篇相同主题的互文吗？它们之间存在着什么样的对照或差异？其次，康德的短

文在福柯的两篇文章中都占据着重要的地位，那么在康德和福柯这两位西方哲学和文化史上的重量级人物之间，在这三篇几乎都可以名之为《什么是启蒙》的文本之间，又能呈现出怎样奇妙的互动和对话呢？

福柯曾为自己惯常使用的方法作过如下简略的说明：“就我的理解，考古学既不类似于地质学（作为底部地层分析），也不类似于谱系学（作为开端和更迭的描述）；它是对以档案的形式呈现的话语的分析。”<sup>1</sup>如果说康德的《什么是启蒙》是福柯为自己从历史档案中选定的一个话语分析的典型文本的话，那么本文就打算按照时间的先后顺序，跟随着福柯的方法，尝试呈现福柯启蒙论述的独特思路，以及由此展开的理论的可能视野。

## 一、福柯的“批判”与康德的“启蒙”的交会

在《什么是批判》中，福柯明白地宣称，他当时想要谈论的是他称之为“现代文明所特有”的一种“批判的态度”（a critical attitude）。他首先对谈论对象做了一个大致的圈定：

在我看来，现代西方世界（年代大约可经验地确定为15到16世纪）似乎出现了某种思考、言说和行为的方式，某种与社会、文化的关系，还有某种与他人的关系，我们不妨把这些称之为批判的态度。<sup>2</sup>

福柯希望向听众展示这种批判态度产生的历史，但是他首先提请大家注意的却是西方社会治理化（governmentalization）的形成过

程。福柯是在基督教会的牧领（the Christian pastoral）方式中发现治理化的雏形的。所谓“牧领”，也就是每一个基督徒个体，终其一生，其每一个行为都要接受一些他与之保持服从关系（in a relationship of obedience）的人（比如牧师）的引领或曰治理（be governed），以便被导向最终的救赎。这种以救赎为导向的操作，堪称“良心的指导，治理人的艺术”<sup>3</sup>。

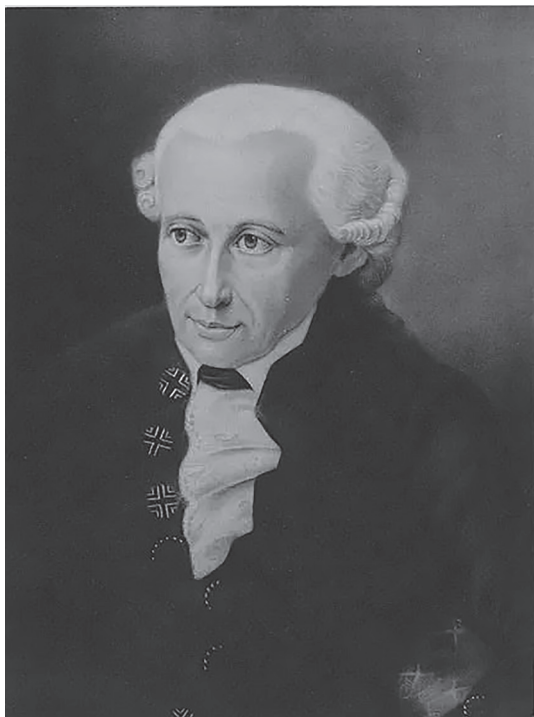
尽管在很长时间内，这种治理的艺术仅仅与修道院生活或相对受限的精神团体的实践相联，但福柯相信，从15世纪开始到宗教改革之前，西方社会出现了一次名副其实的治理人的艺术的爆炸：首先是“世俗化”（secularization）导致治理人的艺术及其实施方法的主体从宗教世界扩展到了公民社会；其次，治理艺术大量增殖进而扩散到社会的各个领域——如何治理孩子和家庭，如何治理穷人和乞丐，如何治理军队、城市和国家，乃至自己的身心。可以说，“如何治理”成了15、16世纪西方社会的根本问题之一。

然而，就在治理化蓬勃兴起成了16世纪西欧社会显著特征的同时，另一个反命题如影随形：“如何不被治理”？这一命题的准确含义并不是“不想”或“根本不想被治理”，而是像福柯解释的那样，“如何不被‘那样地’治理，即不以那些原则的名义、头脑中不预存

1 Michel Foucault, “On the Ways of Writing History”, in Michel Foucault, *Aesthetics, Method, and Epistemology*, ed. James D. Faubion, trans. Robert Hurley and others, New York: The New Press, 1998, pp.289–290.

2 Michel Foucault, “What is Critique?”, in Michel Foucault, *The Politics of Truth*, ed. Sylvère Lotringer, trans. Lysa Hochroth & Catherine Porter, Los Angeles: Semiotext(e), 2007, p.42.

3 *Ibid.*, p.43.



伊曼努尔·康德（1724—1804）

如此这般的目的、不通过这些程序手段，不像那样、不为那样、不经它们地被治理。”福柯宣称：“如果我们赋予这个既是社会又是个人的治理化运动以我相信它所具有的历史的维度和广度的话，那么，似乎就可以从中大致定位我们可以称之为批判态度的东西。”<sup>4</sup>

换言之，批判的态度与治理的艺术就像一对特殊的双生子，它们相对而生，既互为伙伴也互为敌手，前者可以充当后者的补偿，亦可以作为对后者的蔑视、挑战、限制的方式等。福柯发现，在那时的欧洲，“一种普遍的文化形式，既是政治的也是道德的态度，一种思维方式”就这样诞生了。福柯从中概括出了批判的初步定义：“不被如此多地治理的艺术”<sup>5</sup>。这也是发生学意义上的定义。

批判的发生学定义虽然不那么严谨，但

已经足以让福柯据以标明继续讨论批判态度历史的几个重要锚定点。福柯对后续历史的描述充分体现了批判的态度与治理的艺术交互并且相杀相生的特点：当治理人还处于本质上是一种精神艺术或是与教会权威相连的宗教实践这一个时期内，不想那样地被治理基本上就意味着某种拒绝、挑战、限制基督教会规则的方式；不想被那样地治理还意味着不接受非正义的法律，而从与政府及其所规定的服从相对抗这一角度观之，批判就意味着提出任何政体都不得不屈服的普遍而不可剥夺的权利，也即自然法。自然法在16世纪以后就承担起了批判的功能；最后，“不想被治理”当然就是“不”把权威告诉你是真的东西就当作真的接受，而是只有当自己认为这么做的理由正当有效才接受。

如果说第一个锚定点是圣经的，第二个是法律问题，那么批判的第三个锚定点则是面对权威之时的确信问题。于是福柯总结说：

可以看到，治理化与批判的互动如何已经引发了我相信是西方文化史上具有首要重要性的现象……。但是，最重要的是看到，批判的核心主要是由相互牵连的、或一个牵连到另外两个的一束关系构成：权力（power）、真理（truth）和主体（the subject）。如果治理化确实是这样的运动，即经由这一运动，个体通过依附于真理的权力机制屈从于社会实践的现实的话，那么，我要说，批判就是这样一种运动，经由它，主体赋予自己以就其权力的效应质疑真理和就其真理的话语质疑

4 Michel Foucault, “What is Critique?”, in Michel Foucault, *The Politics of Truth*, p.44.

5 *Ibid.*, p.45.

权力的权利。于是，批判就是自发的不服从的艺术，是经过反思的不可驾驭性的艺术（the art of voluntary insubordination, that of reflected intractability）。批判将从根本上保证主体在我们可以用一个词称之为真理的政治学的语境中使主体解除屈从（the desubjugation of the subject）。<sup>6</sup>

通过历史地考察，福柯得出了有关批判的最具实质性的定义，这一定义因为清晰地厘定了权力、真理和主体这一组核心关键词的相互关系而带有显著的福柯特征。也正是在这里，福柯的“批判”与康德的“启蒙”开始产生交会。因为在福柯看来，他的批判定义与康德在《什么是启蒙》中对启蒙的定义相差无几。康德《什么是启蒙》的开篇一段如今几乎已经整体变成了箴言：

启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理性，而在于不经别人的引导就缺乏勇气和决心去加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。Sapere aude! 要有勇气运用你自己的理性！这就是启蒙运动的口号。<sup>7</sup>

福柯这样剖析康德的文本：首先，康德将“启蒙”的定义与人在权威下所处的某种未成年状态（a certain minority condition）联系起来。其次，康德将这种未成年状态的特征界定为某种无能，即人在缺乏他人引导的情况下没有能力运用自己的知解力（understanding）；第三，康德运用某种关联

来定义这种无能。关联的一端是将人保持在这种未成年状态中的权威的行使或过度，另一端则是决断和勇气的缺乏。因此造成的后果就是，康德的“启蒙”定义不仅是某种历史的和推断性的定义，在对“启蒙”的描述中，康德还发出了对勇气的强烈召唤。因为不要忘了，康德的文本可是一篇报刊文章。最后，康德举出作为人处于未成年状态、并因而需要“启蒙”提升、进而使之进入成年的三个例证，恰好也与福柯选定的三个锚定点领域对应：宗教、法律和知识。因此，福柯极有自信地宣称：

康德作为“启蒙”描述的，恰好是我之前试图描述为批判的。这种显现为西方世界的一种特定态度的批判的态度，我相信，历史地开始于社会治理化的巨大的进程。<sup>8</sup>

至此，福柯考古学思路的独辟蹊径和出人意料之处才开始显现。因为他接着提了这样一个自称“孩子气”的问题：既然康德的

6 Michel Foucault, "What is Critique?", in Michel Foucault, *The Politics of Truth*, p.47.

7 康德：《答复这个问题：“什么是启蒙运动？”》，参见康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆1990年版，第22页。着重号为中译文原有。“对运用自己的理智无能为力”中，“理智”的英文对应词是“understanding”，而引文中的两个“理性”，在中译本中也都译作“理智”，但其英文对应词为“reason”。故本文在引用时为作区分，将中译本的两处“理智”改为“理性”。“Sapere aude!”语出贺拉斯的《诗艺》，对应英文为“Dare to know!”即“要敢于认知！”。英译本参见Immanuel Kant, “Was ist Aufklärung?”, in Michel Foucault, *The Politics of Truth*, p.29.

8 Michel Foucault, "What is Critique?", in Michel Foucault, *The Politics of Truth*, p.48.



“启蒙”几乎等同于福柯的批判，那康德又会如何理解和定义“批判”呢？福柯回答说，就与“启蒙”的关系而言，康德的“批判”就是他打算对知识说的东西：你知道认知能到达什么程度吗？任意地推理，但你真的知道推理到什么程度而不至于变得危险吗？简言之，与其说批判是我们有勇气和胆量从事的事情，不如说是对我们自己的知识及其界限（limits）具有清楚的认识。

显然这里存在着某种微妙的区别：如果说以“要敢于认知”为口号的“启蒙”是对运用理性的胆量和勇气的呼吁的话，那么批判就是适时认识到知识和理性的界限，以免使胆量和勇气越过界限蜕变成鲁莽和狂妄。以此辨析为前提，我们才能接着理解福柯对自主性与服从关系的论述。福柯指出，就在这一界限之处，我们的自由（our liberty）处于命悬一线的紧要关头，但一旦某个人对于自己的知识及其界限获得了恰当的了解，自主的原则（the principle of autonomy）也就产生了。福柯的意思是说，自主性产生于每个人的“自由”认识到知识有所界限之时，因此自主并不一定就等于不再服从，而是无论是否服从，都立足在自由的清醒选择之上。福柯非常确定，那个由康德“启蒙”所提出的认知的真正勇气，也一定包括承认知识界限的勇气。最后，福柯以这样一句小结，试图将康德与自己的“批判”概念融为一炉，并揭示出批判与启蒙之间相伴而生、彼此对立限制但也不失互为前提结果的复杂关系：

对康德而言，自主性并不与对君主的服从根本相对。然而，当康德试图在权力和真理的语境中解除主体的屈从，作为整个现在

和未来“启蒙”的导论的时候，他为对知识的认知，提出了批判的基本责任。<sup>9</sup>

## 二、启蒙问题及其福柯方案

福柯发现，在康德的“启蒙”和“批判”的定义之间存在着某种间隙（gap），而西方19世纪的历史为人们追求康德的批判事业提供了远比追求启蒙更好的机会。换言之，19世纪的历史——20世纪的历史尤甚，似乎都与康德站在一边，或者至少为这种康德使其成为可能、且将之与“启蒙”拉开一段距离的新的批判态度提供了具体的支撑。

那么，19世纪的西方社会出现了什么新的状况，使得历史为康德的批判比为启蒙提供了更坚实的支撑呢？首先是实证科学，它对自身怀有极大的自信，即便在它对自己的每一个结果都保有谨慎的批判的时候；其次是国家和国家体系的发展，它们将自身正当化为理性和历史的深层合理性（the reason and deep rationality of history），并且还将使经济和社会合理化的程序选作自己的工具；由此出现第三个最为关键的特征：科学的实证主义、国家的发展、关于国家的科学或曰国家主义三者缝合在一起，结成一个紧密的织体（a fabric）。在此织体当中，科学将在生产力的发展中扮演越来越具决定性的角色，而相应地，国家型的权力（state-type powers）越来越通过完善后的技术来行使。于是，在1784年的问题“什么是启蒙？”中，在康德试图以此问题及其给出的答案安置他的批判事业的方式中，一种质疑油然而生：那些权力的

<sup>9</sup> Michel Foucault, "What is Critique?", in Michel Foucault, *The Politics of Truth*, pp.49-50.

过度、治理化的出现，所有那些因为获得合理的正当化而愈加不可逃避的一切，岂不是理性应历史地为之负责吗？由此，启蒙从对理性的确证演变成了对理性进行反思的启蒙的问题（the problem of the Aufklärung）。

有学者认为，福柯对康德的《什么是启蒙》的考察，某种程度上可以视作福柯思想最“美国式”的时刻，因为到过美国之后，福柯才明确意识到有必要将自己的反思限定在法兰克福学派的思想之上。从福柯对启蒙问题在德国和法国的不同展开及其历史原因的分析中可以看出，此言不虚。

在德国，因为大学对科学知识、管理和国家结构有着非常古老的依附关系，所以产生了这样一种怀疑，即在合理化（rationalization），甚至就在理性本身当中，有某些东西应该对权力的过度负责。这种怀疑尤其在左派思想当中得到发展，从黑格尔左派到法兰克福学派，一直有着对实证主义、客观主义、合理化、“技术”和技术化的彻底批判，对科学的基本规划和技术之间关系的一整套批判，目的在于显示科学的幼稚假设与当代社会特征性的支配形式（the forms of domination）之间的关联。

在法国，哲学活动与政治反思的条件非常不同。因此，对自负的理性及其特殊权力效应（effects of power）的批判也被导向了不同的方向。福柯认为，在19和20世纪，在与某种右派思想结盟的地方，人们可以再次发现这种以与之相伴随的权力效应之名，对理性和合理化的历史控诉。法国历史上有启蒙运动和大革命，但历来被划归左派阵营的这两者，却共同构成了阻止法国人对合理化和权力之间的关系进行真正和深刻的质疑的障碍。另一个原因则在于宗教改革。福柯相信，

第一次“不被治理的艺术”的批判运动就深深地植根于宗教改革中，然而宗教改革在法国没有获得如在德国那样程度的扩展和成功，致使“启蒙”这一概念，连同它提出的所有问题，也没有像在德国那样被广泛地接受，因而也从未成为一个像在德国那样有影响的历史性参照。

对于启蒙问题在德法两国曾经的不同际遇，福柯还有这样的对照：

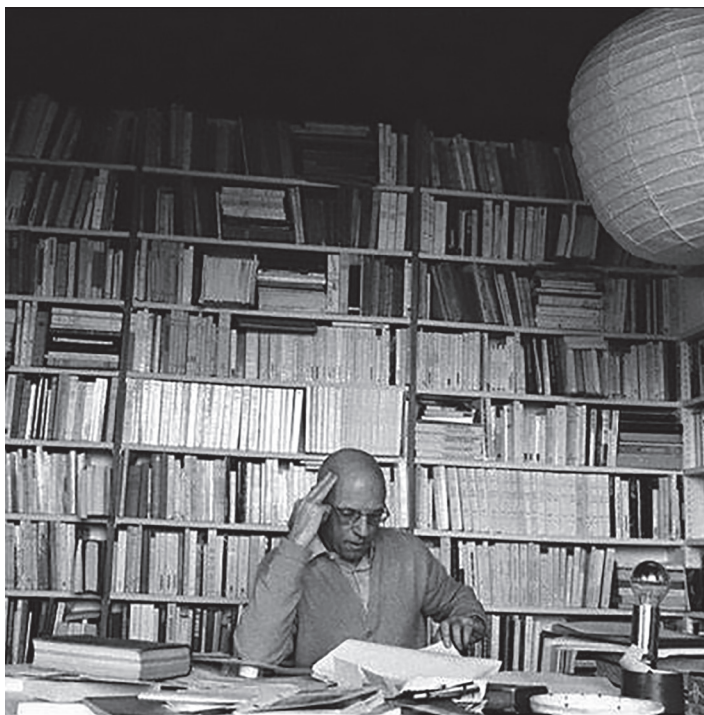
在法国，我们满足于对18世纪哲学家的某种政治评价，即使启蒙运动的思想也被降格为哲学史的一个次要插曲。与此相反，在德国，“启蒙”当然被理解为一段重要经历，……一种西方理性的深远目的的辉煌展现。在启蒙运动以及从16至18世纪这一与“启蒙”这一概念相关的整个时期内，他们试图破译和识别西方理性这条线上最着重的斜坡，然而与此相连的政治却成了怀疑审查的对象。……这大致就是19世纪和20世纪前半法国和德国在启蒙问题的提出方式上的显著差别。<sup>10</sup>

但是福柯紧接着宣布，在法国，就在他讲演前的最近几年，一个以显著接近法兰克福学派的工作方式重新处理启蒙问题的时代已经到来。简单地说，什么是启蒙这个问题是通过现象学及其提出的问题回到法国人身边的。这一返回又可具体分成两条路径：第一条经由意义及意义由什么构成的问题。意义如何从无意义中获得？意义如何发生？这样的问题显然是对另一个问题的补充：合理

<sup>10</sup> Michel Foucault, "What is Critique?", in Michel Foucault, *The Politics of Truth*, pp.52-53.

化的伟大运动是如何将我们引向如此多的噪音、如此多的狂热、如此多的沉默和如此坏的机制？福柯认为，正是二战以后通过对以下事实的分析，即意义仅仅是由意指机制特征性的限制系统（systems of constraints）所构成，或曰意义只有通过对这些结构而言特定的强迫效应（effects of coercion）才存在，“理性”与“权力”之间的问题，才通过一条奇特的捷径得以发现；另一条路径则是对科学史的分析、对科学历史的全面问题化（problematization）。在某种程度上，科学的历史性这一历史问题（the historical problem of the historicity of the sciences）与意义的构成问题存在着某种联系、类似和呼应：合理性是如何诞生的？它是如何从完全不同的东西中形成的？由此，我们得到了与启蒙的问题对等的反问题：合理化如何导致了权力的狂热？

福柯评论说，法国现象学所做的这一切历史研究，都如同一束早晨的阳光，透过某扇狭窄的学术之窗，与已过去世纪历史的深层潜流融汇在一起。对于所有那些我们的社会和经济组织缺乏合理性的断言，我们发现自己面对的不知道是太多还是太少的理性，但无论如何确实是面对太多的权力；对于所有那些我们慷慨赋予革命承诺的赞美，我们不知道当它真的发生的时候到底是好还是坏，但发现自己面对的却是一种在无限地自我维持的权力的惰性；尽管我们证明了暴力的意识形态和社会的真正科学理论之间的所有对立都有理，我们却发现自己与两种如兄弟般相似的权力形式为伍：法西斯主义与斯大林主义。于是，什么是启蒙这一问题又回来了，那使马克斯·韦伯的分析脱颖而出的系列问题被重新激活了：我们是在哪里开始与这个



米歇尔·福柯（1926—1984）

合理化相伴的，可以说合理化不仅是 16 世纪以来西方思想和科学的特征，而且也是社会关系、国家组织、经济实践乃至个人行为特征？这个带有限制效应，或许还有遮蔽效应的合理化，它导致了庞大的技术和科学体系的大规模、持续增长地建立，却从未遇到激烈的论辩，对此到底应该如何评价？

福柯认为，什么是“启蒙”，正是当时的法国学界必须肩起责任的一个问题，也是可以显现与法兰克福学派的伙伴关系的问题。对于这个或许还可以视之为现代哲学的问题，他愿意采用一种不同的方法来处理。福柯的方法一言以蔽之，就是置换（displace）分析启蒙问题的形式。福柯将这种他所倡导的分析形式称为某种“历史的—哲学的实践”（a certain historical-philosophical practice）。这种



历史的和哲学的实践与人们业已习知的历史哲学或哲学的历史都毫无干系。之所以与已有的研究“现成事实”（ready-made facts）的历史无关，是因为从事这种实践的参与者“必须构造自己的历史，仿佛通过虚构、根据某个横贯其中的问题来编织历史，这个问题即清晰表达真实话语的合理性结构和与之相联系的屈从机制（the mechanisms of subjugation）的关系问题”。很显然，这种方法将“历史学家熟悉的历史对象，置换成了他们并不经常关心的主体与真理的问题”。主体与真理的问题又会“将哲学工作、哲学思想和哲学分析投入到由它设计的经验内容中”，这种“降落、返回经验性的效果”<sup>11</sup>，也使得这种历史的-哲学的实践显得与一般的哲学研究迥异。

至于主体与真理问题的具体处理，正确的道路应该是参与者通过“详细阐述并因它们是真实的或被估定为真实的而坚持的历史内容”，提出这样一个问题：我，属于这个人类，或许属于人类中的一部分，那么，在人类臣服于普遍真理和特殊真理之权力的此时此刻，“我，因而，是什么”？<sup>12</sup>福柯说，这种历史的-哲学的实践的第二个特征，就是用历史内容使哲学的问题“解主体化”（desubjectify），通过检查受其真理影响并被推测从其真理取得的权力的效应来解放历史内容。

福柯特别指出，这种历史的-哲学的实践显然与某个经验上可以确定的时期存在特惠关系。启蒙运动时期，由于当然地被认定为现代人性的形成阶段，因此也就自然成为开展历史的-哲学的实践的特惠时期。因为在这一时期之内，权力、真理和主体的关系问题，几乎可以在历史转变的可见表面活生

生地显现（appear live）。而现代人性的形成，也正是康德和韦伯等人对“启蒙”一词的广义理解。

这就是福柯描述的历史的-哲学的研究的一般框架。在此当中，福柯成功地将发源于康德的启蒙问题置换成了自己擅长的权力、真理和主体的关系问题，从而也为他的“批判”锁定了大展身手对象。

### 三、考古学、谱系学和战略统筹

在福柯看来，启蒙的问题基本上是从知识（connaissance）的角度提出的，就是说，是从现代科学构成之时知识的历史命运这个角度开始的。因此，分析的第一个程序自然就叫做“认知的历史模式的合法性调查”[an investigation into the legitimacy of historical modes of knowing (connaître)]。首先，探查知识的历史命运就会发现，通过客观主义、实证主义、技术主义，等等，启蒙问题必然与权力的无限效应联系在一起；其次，还应该将这种知识与所有可能的知识的构成条件和合法性条件连结起来；最后，看清对合法性的退出（幻觉、错误、遗忘、恢复，等等）在历史上是如何发生的。这一分析程序的目的可以用以下几个问题来表达：知识对自己有什么样的错误观念，它将自身暴露于何种过度使用之中，因此它与什么样的支配相联？

如果说第一个合法性调查程序的分析对象更偏重于知识的话，那么第二个被福柯称之为“事件化”检验（an examination of

11 Michel Foucault, “What is Critique?”, in Michel Foucault, *The Politics of Truth*, p.56.

12 Ibid..



“eventualization”)的程序则显然偏重于将“启蒙”问题当作接近权力问题的途径。福柯这样说明事件化检验的分析规程：首先，从可以识别的强迫机制(mechanism of coercion)与知识内容的连接处，以一种完全经验的和暂时的方式，选取多组要素。需要注意的是，不同类型的强迫机制，可能也是立法的要素、规则、物质的建制、权威的现象，等等。同时，还要考虑知识内容的多样性和异质性，在它们产生的权力效应的语境中看待它们，因为它们是被所属的知识系统确认为有效的。这一程序试图查明的是，在强迫机制和知识的要素之间，可以识别出什么样的联系和连结，它们之间发展出什么样的中继和支持的相互作用，以至于一个给定的知识要素在一个给定的系统内被指定为真实的、可能的、不确定的或错误的要素而呈现出权力的效应，以至于一个强迫程序获得一个合理的、经过核算的、技术上有效的要素的恰当形式和合法化。

合法性调查和事件化检验这两个程序组成了批判分析的第一个层级。这一层级需要用到两个词，用以对它们所涉及的领域进行系统的价值还原，中和掉合法性的效果，详细阐明是什么使它们在某些点上可被接受并且事实上已被接受。这两个词就是“知识”(knowledge)和“权力”(power)。实际上是三个词，因为福柯说，“知识”(knowledge, *savoir*)这个词指的是，在一个特定的领域特定的时间点上可以被接受的知识(knowledge, *connaissance*)的所有程序和所有效果，而“权力”这个术语则仅仅涵盖一整系列可确定的和已确定的、可能引发行为和话语的特殊机制。

体会福柯的意思，大概“知识”和“权

力”在惯常的理解中已经带有习焉不察相对固定的褒贬，比如知识因学院和学术的加持，容易给人“纯粹无偏私”的印象，而“权力”则可能使人联想到强迫、支配、掌控等词汇，仿佛天生带有一丝暴力肮脏的气息。所以在使用前必须首先过滤掉这两个词的价值色彩。实际上，这两个术语仅仅具有方法论的功能，主要用来精准指出分析的前沿、分析必定会关涉的要素的类型。此外，还要阻止合法性的视角像它在“知识”和“支配”这两个术语被使用时那样地发挥作用。

福柯说，在分析的每一个阶段，赋予知识和权力以精准和确定的内容也很重要。知识和权力仅仅是分析的一种格栅(an analytical grid)，这一格栅不是由两个具有互不相干的要素的范畴构成，有一些要素来自于知识范畴，而另一些则来自权力的范畴，而是一个“知识-权力的复杂关联”(a nexus of knowledge-power)：

因为没有东西可以作为知识的要素而存在，如果一方面它不与(例如)特定时期科学话语的特定类型的一套规则和限制性特点相符合，另一方面它不对那些被科学地确认为有效、或仅仅是合理的或被普遍接受的等东西具有特殊的强迫或单纯的激励效应的話；反之，没有什么可以作为权力机制发挥作用，如果它不是根据那些在或多或少一致的知识体系中可被证实为有效的程序、工具、方法和目的而展开。<sup>13</sup>

似乎自感到在演讲中表达得不够清楚，

<sup>13</sup> Michel Foucault, "What is Critique?", in Michel Foucault, *The Politics of Truth*, p.61.

在接着的问答环节，福柯又进一步阐释：

事实上，我们拥有的是一张彻底交织在一起的网，不仅是知识和权力的要素，而且对知识而言，要作为知识产生作用，它就必须运用权力。在与可能的知识话语相联系的知识其它话语中，每一个被认为是真实的陈述（statement）都运用了某种权力，同时也创造了一种可能性。反过来，所有权力的运用，……都至少隐含着某种才干（*asavoir-faire*）。<sup>14</sup>

福柯强调，描述知识 - 权力的复杂关联，目的在于掌握是什么构成了一个系统的可接受性（*the acceptability of a system*），无论这个系统是精神健康系统、惩罚系统，还是性系统。

以福柯贡献最多的几个领域为例，如果要对精神健康或者惩罚等在历史上业已被接受的系统进行历史的 - 哲学的分析实践的话，那首先不妨将这些系统都看成是一个由若干组要素组成的全套群组（*an ensemble*），然后识别出这套群组对我们显示的经验上的可观察性（*the empirical observability*）、历史的可接受性（*its historical acceptability*），以及它在事实上可被观察的那段时期（*the very period of time during which it is actually observable*）。通过对支撑着这套群组的知识 - 权力复杂关联的分析，先在这一系统被接受之点复原它，再转而探明，在它被接受之处是什么使它成为可被接受的。这一分析的方法和路径可以被描述为“在它的肯定性中复原它”（*recouping it in its positivity*）。福柯认为，这种不关心合法化从而也排除了法律的基本观点的程序，

其肯定性的循环（*the cycle of positivity*）从接受的事实开始，止于通过知识 - 权力的相互作用对可接受性系统的分析，这大致就是“考古学”（*archeological*）的层级。由此，福柯将他的方法之一命名为“考古学”的真意也可以揣测一二：所谓“考古学”，就是回到历史发生的准确现场，恢复或曰复原（*recoup*）历史真正发生之时的语境和过程，亦即重建和追溯知识 - 权力复杂关联中各要素相互作用的复杂机制及其动力全程。

然而，福柯认为这一种考古学的分析具有多重危险。第一个危险，所考古的肯定性是在诸多方面毫不明显的群组：无论什么样的习惯和常规可能使它们为我们所熟悉，无论它们唤醒了哪种权力机制的盲目力量，或者发展了什么样的正当化理由，它们都不可能凭借任何原初就存在的合法要求（*right*）而变得可被接受。因此，为了彻底了解可能是什么东西使它们变得可被接受，必须提炼抽取出的，恰恰是那些丝毫不明显的东西，既不是某种“先验”的存在，也未包含在前例之中。为此需要完成两个相关的操作：首先，揭示出一个系统可被接受的条件，跟踪指示系统出现的突破点（*the breaking points*）。如果觉得这样的阐述过于抽象和理论化，那么仍然以福柯自己著名的工作为例：疯狂和精神疾病在精神病学体制和科学系统中重合在一起，一点也不显而易见；惩罚、监禁和监狱的规训在刑罚系统中被铰接在一起，也不是一个既定的事实；欲望、淫欲和个体的性行为在一个被称作性（*sexuality*）的知识和常态的系统中被一个接一个地链接在一起，依

14 Michel Foucault, "What is Critique?", in Michel Foucault, *The Politics of Truth*, p.71.

然不是给定的。其次，对一个系统可接受性的识别，不能与识别什么使它难以被接受的东西分开。这些东西指的是就知识而言的任意本性、就权力而言的暴力或能量。只有这样，才能更好地理解知识 - 权力结构的诡计（artifices）。

第二个危险则是，这些群组并不是被当作普适的东西（universals）分析的，因为历史及其特殊的环境会为之增添许多修正。所以，通过对这些肯定性的分析必须被恢复（has to be recovered）的，不是本质的体现，或者类的个体化，而毋宁是纯粹的独特性（pure singularities），比如现代西方世界疯癫的独特性、性的绝对独特性，以及惩罚的道德 - 法律系统的绝对独特性。福柯指出，恢复纯粹的独特性无疑是他的历史 - 哲学的处理方式当中最重要和最具争议性的方面，如果不想偏向历史哲学或者历史的分析，就必须使分析保持在纯粹独特性的内在性领域之中，然而这样做可能的后果却无法预料：断裂、非连续性、独特性、纯粹的描述、静止的情景、没有解释、死胡同。

或许有人会说这种对肯定性的分析不参与所谓具有某些因果价值的解释性程序，但福柯的回答却是，这种将纯粹独特性只确定为可接受性的条件的肯定性的分析，其实更需要部署一个复杂而紧密的因果网络，只不过与一般的因果关系从单一的原因推衍出一系列后果，因果之间由此呈现出金字塔型，而且因和果之间的关系被认定是必然而深刻的不同，这种因果网络是将独特性作为一种效应来解释。最重要的是，这种分析并不是要将全部衍生的现象回溯到一个原因，而毋宁是要使这些衍生的现象就其能使一个独特的

肯定性恰恰使自己显得独特的方面而言，变得可以理解。相对于通常的起源（genesis）研究，即致力于找到引发众多后续发展的单一的原因，福柯提议代之以谱系学（genealogy），也就是试图还原（restore）一个独特性从众多的决定性要素中诞生而出现的条件，但这个独特性不是这些决定性要素的产物（the product）或结果，而毋宁是它们的效应（the effect）。

谱系学也就是使独特性显得可理解的过程，但同时还应该清楚地意识到，这一过程并不依据任何封闭的原则（principal of closure）运作。原因至少有两个。第一个原因，这种独特的效果可以从关系方面来解释，这些关系即使不完全是，至少也主要是个体和团体之间相互作用的关系。换言之，这些关系涉及主体、行为的类型、决定和选择。因此，我们并不要在事物的本性中寻找这种可理解关系的支撑，真正的支撑在于，其不确定的边缘总是可变的、相互作用的语境之固有的逻辑。

第二个原因在于，我们试图建立起来以便将一个独特性作为效应来解释的关系的网络，一定不会只由一个层面构成，关系之间不断地彼此滑移。在一个层级上运作的相互作用的逻辑，在另一个层级上还能协同其它的要素运行。如此一来，没有一种相互作用显得是原初的和整体性的，每一种相互作用都可以被重新安置在超出它的语境中；反之，无论显得如何局部，每一种相互作用都可能对它所属或被包含其中的相互作用产生影响或可能的效应。因此，概要地说，我们可能面对的，是永久的机动性、根本的脆弱性或毋宁说是复杂的相互影响。简言之，在此必须提出一种分析的总体形式，可以称之为“战

略统筹”（strategics）。

考古学、谱系学和战略统筹，并不是三个连续相继的层级，而是同一个分析中三个必然同步的维度。正是由于它们之间的同时性，可以让我们复原无论何种存在的肯定性，即复原那些使一个独特性可以被接受的条件，而这种独特性的可理解性，是通过识别它在战略统筹之内与之结为一体的相互作用而建立起来的。

回顾福柯《什么是批判》的思路，先是从批判的态度转向批判的问题，继而又转向在批判的规划——其意图是使知识获得恰当的自我观念——中，重估“启蒙”的事业，总体的基本指向是将“启蒙”的问题驱逐进批判。然后福柯又问，如果将思考的路向倒转过来又会如何？回答是：如果就知识与支配的关系提问，那首要的，就应当从某种不被治理的做决定的意志（a certain decision-making will）出发，而这种做决定的意志，也是一种既是个人又是集体的态度。这种态度，则意味着康德在《什么是启蒙》中的吁求：“摆脱自身的未成年”<sup>15</sup>。

#### 四、一个问题的思想史入口

相较于《什么是批判》，在福柯的《什么是启蒙》中，康德的那篇同名短文显得更为重要，因为福柯将之视为“一个问题的思想史的审慎入口”。对于这个问题，“现代哲学一直未能回答然而又从未能够摆脱”，福柯甚至说，“现代哲学就是试图对两个世纪之前如此冒失地提出的这个问题做出回答的哲学：‘什么是启蒙？’”更具体地表达也可以是这样：“这个叫做‘启蒙’，并且

决定了（至少部分地）今天的我们是谁、想什么，以及做什么的事件是什么？”<sup>16</sup>

如果说，《什么是批判》是将康德提出的启蒙的问题置换成了对理性和合理性的反思，那么在《什么是启蒙》中，福柯则试图进一步对塑造了现代人性的启蒙运动这一重大历史事件及其所锻造的现代西方人的思维方式和生存方式，展开批判性的分析。以这样的问题意识为贯穿，福柯对康德的短文进行了深入地重读。

因为对康德而言，启蒙运动显然属于发生在眼前的当代事件，所以康德此文也可以理解为哲学思想“对自己的‘现在’进行反思”（reflect on its own present）。与思想史上已有的就“现在”提问的所有方式都截然不同，康德以一种几乎完全消极的方式，将“启蒙”定义为一个“终端”（Ausgang）、一个“出口”、一条“出路”。在文中，康德只单独处理当代现实的问题，寻找着一种差异（difference）：相比于昨日，今日引进了何种差异？

福柯指出，理解康德对现代哲学问题的提问方式，应注意几个要点：首先，在康德看来，那个显示了启蒙运动（Enlightenment）特征的“出路”，是一个将我们从“不成熟”（immaturity）状态中解脱出来的过程。所谓的“不成熟”，指的是我们意志的某种状态，即在需要运用理性的领域，使自己接受他人权威的引导。换言之，“启蒙”是对业已存在于意志、权威和理性的运用之间三者关系

15 Michel Foucault, "What is Critique?", in Michel Foucault, *The Politics of Truth*, p.67.

16 Michel Foucault, "What Is Enlightenment?", in Michel Foucault, *The Foucault reader*, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon Books, 1984, p.32.



的一种调整。

其次，康德用以表达这一出路的方式相当含混。他既将之描述为一种现象、一个进行中的过程，也将之表达为一项任务和职责。在文章的一开头康德就指出，人自身对自己的不成熟状态负有责任。由此可以推断，只有自己愿意在自身内部做出改变，他才能够从不成熟状态中逃离。有意味的是，康德说启蒙运动有一个座右铭、一项给自己下达或建议他人的指令：“要敢于认知”，“要有认知的勇气和胆量”。由此可知，启蒙运动既应被认作一个人类集体参与的过程，也是一个需由个人完成的有勇气的行为。在这一过程中，人同时是一分子也是施动者：就他们参与其中而言，他们是行动者；而只有当他们决定充当其中自愿的行动者，这一过程才发生。

康德文本的第三个困难在于“人类”（mankind）一词的使用。我们应该理解成整个人类都被卷入了启蒙运动的进程吗？如果是那样，就必须将启蒙运动设想成一个影响了地球上所有人的政治和社会存在的历史变迁；或者，是否应该理解为，启蒙引发的变化影响到了人类人性之构成？那么，随之而起的问题就是要知道这个变化是什么。在此，康德的答案仍然不无含混。

康德为人类摆脱不成熟状态规定了两个同时既是精神的又是制度的、既是伦理的又是政治的条件。第一个条件就是，要清晰地区分服从的领域和理性运用的领域。如果用一句人所熟知的表达来简要描述不成熟状态的特征，那就是：“不要思考，只需听从命令”；而当被告知“服从，但你可以随心所欲地推理（reason as much as you like）”的时候，人



康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆1990年版

类也就达到了成熟。福柯提醒说，这里使用的“推理”的德文词“*rationieren*”，在康德的“三大批判”里也被使用，它指的并不是理性的任意一种使用，而是特指那种理性除自身以外别无其它目的的使用，即为推理而推理。

或许有人会觉得这跟16世纪以来所说的良心的自由（*freedom of conscience*）没有多大区别：只要遵守必须遵守的，人就有随兴所至地思考的权利。于是，康德又引入了另一组区分：理性的私人使用（*the private use of reason*）和公共使用（*the public use of reason*）。实际上，这也是康德让福柯感到吃惊的地方。因为康德对私人 and 公共的区分与人们通常的感觉正好相反。康德说，当人是“一台机器上的一个齿轮”的时候，他对理性的

使用就是私人使用。康德的意思是，当人在社会中担任一个角色、有工作需要完成的时候，他就会发现自己处于一个受限制的位置，因此他对理性的使用就不得不适应这种受限的环境，臣服于可见的特殊目的。在此情况之下，不存在任何理性的自由使用。反之，当他是作为一个有理智的存在或有理性的人类之一员，仅仅为了运用自己的理性而推理的时候，他运用的理性就属于公共的使用，而理性的公共使用必须是自由的。从这个角度着眼，那么启蒙就不仅仅是个人用以确保自己思想自由的过程，它还能在理性的普遍使用（the universal use of reason）和理性的自由和公共的使用相互重合之时出现。

这就引出了康德文本的第四个疑难。可以看出，理性的普遍使用（除去任何私人的目的）是作为个体的主体一己的私事，这种使用的自由可以因为没有任何挑战的出现而以一种纯然消极的方式得到保障，但是理性的公共使用如何获得保障呢？在此，启蒙开始显现为一个政治问题：理性的使用如何能够采用它所要求的公共的形式，认知的胆量如何能够在光天化日之下展现，而同时个人还能审慎地保持服从呢？在文章的结尾，康德实际上是向弗里德里希二世提出了一种类似合理性的专制与自由理性之间契约的建议：自主理性的公共的和自由的使用，将是服从的最好的保证，然而条件则是，那必须遵守的政治原则本身，也应当与普遍的理性相一致。

在充分展示了启蒙的多重面向和复杂意涵之后，福柯还勘定了康德这篇短文与其它著作的关系。首先是与“三大批判”：

用自己的理性而不服从于任何权威的时刻。然而正是在这一时刻，批判必不可少，因为批判的作用就在于界定合法运用理性的条件，以便确定什么可以被知、什么必须做，以及什么可以被希望。理性的不合法使用导致了教条主义、非自主和错误的观念；反之，只有当理性的合法使用在其原则中得以明确地界定时，理性的自主才能得到保障。在某种程度上，批判是在启蒙运动中生长起来的理性的使用手册，而启蒙运动则是批判的时代。<sup>17</sup>

其次是与康德的历史论文。福柯认定，康德绝大部分的历史论文，都力图界定时间内在的目的论，以及人类历史向之推进的终点。康德对启蒙运动的分析，将启蒙的历史界定为人类走向成熟的历程，将当代的现实置于一个整体的运动之中并使之合乎这一运动的基本方向。与此同时，每个个体也在此重要契机中以某种方式对总体进程负责。

对于这篇位于康德的批判反思与历史反思的交叉路口的小文，福柯将之视作康德对自己事业的当代状况的反思，并作了如下评价：

这是第一次有哲学家用这种方式，从内部，将他工作的意义与知识、与对历史的反思，与对他正在书写和他因之而书写的特定时刻的特别分析，紧密地联系在一起。正是将“今日”作为历史上的一种差异、作为特别哲学任务的动机来反思，在我看来，是这一文本的新颖性（the novelty）之所在。<sup>18</sup>

17 Michel Foucault, "What Is Enlightenment?", in Michel Foucault, *The Foucault reader*, pp. 37–38.

18 *Ibid.*, p. 38.

康德事实上是将启蒙描述为人类即将运

福柯接着宣布，如果以这样一种角度视之，我们或可将该文作为概要描述现代性态度（the attitude of modernity）的出发点。

## 五、重新激活现代性的态度或哲学气质

显然，福柯是想提出自己的现代性概念。在此之前，“现代性”常常被人说成是一个时代或至少是一个时代特有的一套特征。如果以日历为标尺，通常所谓的“现代性”应该前有一个显得或幼稚或过时的“前现代性”，后面跟着一个高深莫测和令人不安的“后现代性”，然后再看这种“现代性”究竟是构成了启蒙运动的续集和发展，还是对18世纪基本原则的断裂或背离。结合康德的文本，福柯更希望将现代性设想成一种态度，而不是历史的一个时期。福柯赋予“态度”一词以这样一些含义：一种关联当代现实的模式，一些人所作的自愿选择，一种思考和感觉的方式，也是一套同时标志着一种归属关系并将自己表达为一项任务的行为处事的方式。这种态度，有点类似于希腊人所称的“气质”（ethos）。

福柯将现代性理解成一种态度，明显受到了波德莱尔的启发。波德莱尔有关艺术现代性的定义非常著名：“现代性就是过渡、短暂、偶然，就是艺术的一半，另一半是永恒和不变。”<sup>19</sup>波德莱尔的现代性定义蕴含丰富的阐释层次：首先，位于波德莱尔现代性意识核心的，是一个非常奇妙的感觉对象——转瞬即逝、无时无刻不被更“新”的下一个取代、然而又永不停歇的瞬间——现在（present）；其次，关键是对待“现在”的态度。在19世纪以前欧洲的“古今之争”中，古典相对于现代，总是占据着绝对的美学价值优势，所

以艺术的本质追求是永恒之美。对此厚古薄今的传统惯习，波德莱尔提出了一个掷地有声的口号：“你无权蔑视现在”，倡导艺术家在向所漠视、貌似昙花一现的当代时尚中，提取某种可能包含着历史中的诗意的因素。此外，对于波德莱尔而言，现代性不仅仅是“与现在的关系形式”（a form of relationship to the present），它也是“必须建立起来的与自己的关系模式”（a mode of relationship that has to be established with oneself）。在艺术上成为“摩登”（to be modern）还意味着，艺术家必须将自己当作一种复杂而艰难的精心的对象（“浪荡子”，dandy），将自己的身体、行为、感觉和激情、直至整个生存，都按照现代苦行主义“高雅”和“独特”的严苛教义，重新发明或生产为一件艺术作品。尽管福柯特别提醒，波德莱尔的现代性，只可能存在于艺术的另类世界而不可能见之于现实社会，却仍然不失为自己的现代性概念所从出的源头范本。

同样显而易见的是，福柯的现代性概念，某种程度上亦是启蒙运动的产物。因为福柯说，他的《什么是启蒙》想要着重强调的，不外两个方面的内容：一方面，一种同时将“人与现在的关系”“人的存在的历史模式”与“作为一个自主的主体的自我之构成”进行问题化的哲学质询（a type of philosophical interrogation），是如何深深地植根于启蒙运动之中的；另一方面，将我们与启蒙运动联系在一起的线索，与其说是对一些学说性因素

<sup>19</sup> 波德莱尔：《现代生活的画家》，参见波德莱尔：《1846年的沙龙：波德莱尔美学论文选》，郭宏安译，广西师范大学出版社2002年版，第424页。

的忠诚，不如说是对一种态度的永久性重新激活，即重新激活一种对我们的历史时代进行永久批判的哲学气质。

如同《什么是批判》，福柯《什么是启蒙》的后半部分，也几乎变成了这种时代批判的实践操作说明。先是消极方面的注意事项：

首先，要拒绝对启蒙运动的“敲诈”（blackmail）。启蒙运动，作为一整套我们今天仍然有所依赖的政治、经济、社会、制度和文化的历史事件，构成了分析的特惠领域（a privileged domain for analysis）。然而这并不意味着我们必须“支持”或者“反对”启蒙。更准确地说，必须拒绝任何表现为简单化或独裁主义形式的选择方案：要么全盘接受启蒙运动，留在理性主义的传统（the tradition of its rationalism）之内；要么对启蒙运动进行全盘批判，然后试图逃离合理性原则（its principles of rationality）。福柯特别指出，引进“辩证的”细微差别来区分启蒙运动中存在哪些好的和坏的因素，仍然不能摆脱敲诈。

必须努力推进的，是对作为在一定程度上被启蒙运动历史性地决定了的存在的我们自己的分析。这样的分析应该包括一系列尽可能精确的历史性调查，这些调查应指向“必然之物的当代界限”，即那些对作为自主的主体的我们自己之构成，不是或不再是不可或缺之物。至此，对时代的批判被置换成了对受时代决定的主体的批判。

第二，这种对我们自己的永久批判，还必须避免一直以来就太过轻易出现的人文主义与启蒙运动之间的混淆。福柯重申，启蒙运动是一个或一整套事件和复杂的历史过程，发生于欧洲社会发展的特定时段。它包括社会转型的因素、政治机构的类型、知识的形

式、认知和事件合理化的规划、技术的改变，很难一言以蔽之。但一直处于福柯哲学反思的整体形式之基础的，却只有与现在的反思关系的模式。

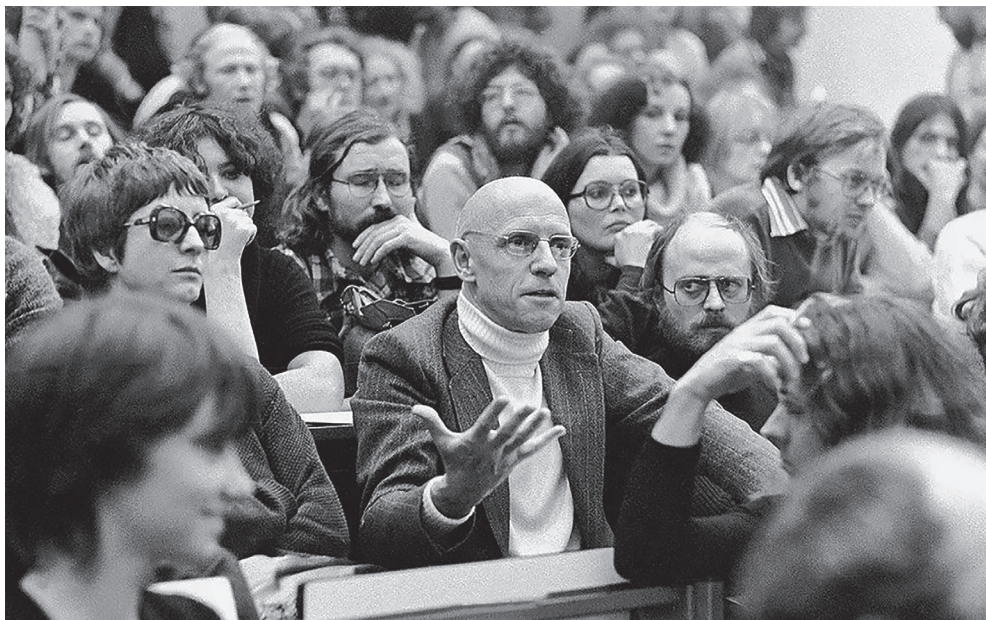
而人文主义则是一个或一套在欧洲社会很多时刻都会一再重现的主题。这些主题总是与价值判断绑定，在内容和保守的价值方面有着巨大的差异。比如17世纪曾有一种批判基督教和一般宗教的人文主义，但也有一种与禁欲与更加以神为中心的人文主义相对的基督教人文主义；在19世纪，有一种怀疑论的人文主义，对科学持敌对和批判的态度，但又有另一种对科学寄予希望的人文主义。由此可见，人文主义主题本身太灵活多样、太不一致，以致无法充当反思的轴线。而且，还有一个不应忽略的事实：至少从17世纪以后，被称作人文主义的，也常常被迫依靠某种借自宗教、科学或政治的人的概念，因此也就被迫为它向之求援的人之概念进行粉饰和辩护。

福柯相信，这个频繁重现并且总是依赖于人文主义的主题，可以与出于我们自主的、对我们自己进行批判和持续创造的原则相互对抗。基于这种考虑，福柯倾向于认为，启蒙运动和人文主义处于一种紧张而不是同一状态。总之，将两者加以混淆既有危险，历史地看也很不准确。

自然，对福柯而言，更重要的是要通过一种“我们自己的历史本体论”（a historical ontology of ourselves），给现代性的哲学气质注入更加积极的内容，这一哲学气质存在于对我们的所说、所想和所做的批判当中。

这种哲学气质的第一个特征表现为一种“界限-态度”（a limit-attitude）。如果说





福柯在演讲中

康德当年的问题是要确知什么界限是知识不可跨越的话，那么今天的批判问题则变成这样：在那些赋予我们的普遍的、必然的、义不容辞的东西之中，诸如独异的、偶然的和任意约束的，占据着什么位置？重点在于，将以必然的限制形式执行的批判，转换成采用可能的僭越之形式的实际批判。

今天的批判是要对那些导致我们建构自己并认出自己正是我们之所做、所想、所说的主体的事件，展开一种历史性的调查，它在目的上是谱系学的，而在方法上是考古学的。之所以是考古学的而不是先验的，是因为它并不寻求找到所有知识或可能的道德行为的普遍结构，而是致力于将清晰表达我们之所思、所说和所做的话语实例都当作纷繁的历史事件来对待；之所以是谱系学的，是因为它并不从我们是什么的形式中，推断出什么是我们不可能做和不可能知的，而是从使我们成为我们之所是的偶然性中，分离出不再是、不再做、不再想我们之所是、所做、所想的

可能性。它不寻求使一种最终已成为科学的形而上学成为可能，而是谋求给自由的未加阐明的工作，提供尽可能深远的新动力。

这种历史的 - 批判的态度还必须是实验性的。也就是说，让这项在我们的界限之处执行的工作，接受当代现实的检验，以便掌握在哪些节点上变化是可能的和被期待的，确定变化采用的准确形式。这种以纯粹考古学方式开展的我们自己的历史本体论，务必要避开所有声称是总体的和彻底的规划（比如再造全新社会、新人），宁愿关注在一些关乎我们存在与思考的方式的领域中、在历史分析和实践态度的相互关系中已经发生的非常明确然而可能仅仅是局部的变化。福柯将这种与我们自己的批判的本体论相适宜的哲学气质的第二个特征，描述为对我们可能跨越的界限的历史 - 哲学检验，一项由我们自己完成、施加于作为自由的存在的我们自己的工作。

有人可能会产生如下担心：如果我们总

是将自己限制在部分的和局部的调查和检验中，不会有被某种我们既没有完全意识到、又无法掌控的更普遍的结构支配的危险吗？对此，福柯有两个回答。首先，我们实在应该放弃这样一种希望，有朝一日我们能够获得一种视角，可以让我们对什么可能构成我们的历史性界限这一问题得到完整和确切的知识。就此而言，我们拥有的关于我们的界限和超越界限的可能性的理论和实践的经验，总是受限制和被决定的，因而不可能是一劳永逸的，而总是需要重头再来。其次，这并不意味着所有工作只能在失序和偶然中完成，这项讨论中的工作自有其普遍性、系统性、同质性和风险。

1. 其风险 (its stakes) 是由“能力和权力的关系悖论”来标示的。综观整个西方社会的历史，能力的获得和为自由的斗争是两个永恒的结构要素。而今看来，能力的增长和自主性的增长之间的关系并不像 18 世纪料想的那么简单。我们已经看到，权力关系以何种形式表现，是由多种不同的技术——比如以经济为目的的生产、以社会调节为目的的机构、通讯技术等等——决定的：集体和个人的规训，以国家权力、社会需求或人口区域为名而实施的标准化程序都是突出的事例。风险在于：能力的增长如何能够与权力关系的强化分离？

2. 同质性 (homogeneity) 体现在“实践系统”的研究中。在此，我们涉及的同质领域包括两大部分：一是人们所做及做的方式，也就是组织他们行事方式的合理性形式；二是他们在这些实践系统里用以行动、对他人的行为做出反应，以及在达到一定程度之时调整游戏规则的自由。前者可以称作技术的

方面，后者则是这些实践的战略方面。历史 - 批判分析的同质性就是这样由这个实践领域及其技术和战略方面所保障。

3. 系统性 (systematicity)：这些实践系统根源于三大广阔的领域：对物的控制关系、对他人行动的关系、与自我的关系。众所周知，对物的控制以与他人的关系为中介，而与他人的关系又会接着牵涉与自我的关系，反之亦然。于是我们就有了三条特异性和相互关系需要分析的轴线：知识轴、权力轴和伦理轴。换言之，我们自身的历史本体论必须回答数量开放的问题、做无限量个调查，但我们必须系统地处理如下：我们是如何被建构为知识的主体，如何被建构为行使或者服从权力的主体，如何被建构为行为的道德主体？

4. 普遍性：这些历史 - 批判的调查相当具体，因为它们总是与物质、时代、大量被决定的实践和话语相关。至少在西方世界，就它们直到今天还不断重现而言，它们具有普遍性。但这并不意味着需在超越时间的元历史的连续性 (its metahistorical continuity) 中对其进行追溯，也不是要追踪它们的变体。必须掌握的是我们对之认知的程度、在其中行使的权力的形式，由我们在其中所获得的关于自身的经验所构成的历史形象，然后通过某种问题化的形式，界定对象、行为规则、与自我的关系模式。对问题化模式的研究，就是在它们历史的独特形式中，分析具有普遍重要意义的问题的方式。

经验告诉我们，启蒙运动这一历史性的事件并没有使我们完全成熟。然而康德通过对启蒙运动的反思而构想的对现在与对我们自身的批判质询，却是一种在过去的两个世纪中都未失其重要性的哲学化思考的方式。

我们自身的批判的本体论，必须被构想为一种态度、一种气质、一种哲学生活，在此生活中，对我们之所是的批判，既是对加之于我们的界限的历史性分析，也是对超越界限的可能性的实验。

## 六、结论：将康德的启蒙事业推进到底

福柯长于在对档案的重读中使历史文本为己所用直至化为己有。他先是敏锐地将康德《什么是启蒙》的标题问题确定为西方现代哲学的中心问题，并随即将其置换成权力、真理和主体的关系问题，然后再试图对之做出自己独特的解答。就此意义而言，他的《什么是批判》和《什么是启蒙》都是对康德启蒙问题的一种回应，只不过两文的侧重点不同。前者主要是踵武法兰克福学派之后，反思理性的异化及其造成的权力效应。在此当中，他发现发生于18世纪末的启蒙运动正是一个进行这种“历史-哲学的实践”分析的特惠时期，因此，他的《什么是启蒙》的第一个方面就是重新解析启蒙运动的多重面向和复杂意涵：这一给西方社会带来政治、经济、体制及其文化等一整套变化的事件，既是一个人类集体参与的过程，也是参与其中的每个个体应尽的一项职责。尤其重要的是，事件反过来也改变并塑造了参与者的人性。这也是福柯《什么是启蒙》一文的另一个重要方面：对受到时代决定和塑造的主体——我们自己展开持续的历史-批判的调查。如果说，《什么是批判》更多地偏重于权力、真理和主体这组关系中前两者的分析的话，那么福柯的《什么是启蒙》则更着重于对后者的批判，两篇文章相互协同，全面完成了

对康德“什么是启蒙？”问题的重新处理。

康德的启蒙定义在呼唤自主运用理性能力的同时，也是对理性效力的事实确证。根据福柯的解读，康德的批判则是在知、情、意三个领域，全面界定了理性合法使用的条件和界限。而福柯自己的“批判”，核心在于赋予主体以如下的权利：在真理的权力效应中质疑真理，在权力的真理话语中质疑权力，并由此在“真理政治学”的语境中解除主体的屈从。这种代表了西方现代社会的思维方式、生存方式及其各种关系模式特征的批判的态度，虽然发端于15、16世纪的宗教改革时期，但是显然直到启蒙运动之后才最终成熟和锻造完成。这一批判的态度，既充分显示了自主运用理性的勇气和能力，同时也必然将以同一种勇气清醒地承认理性的限度，堪称康德的启蒙和批判理解在全面融合之后的完美扬弃。然而就康德和韦伯等人对“启蒙”即“现代人性的建构”这一广义的理解而言，这种批判态度的形成，又是最根本意义上的启蒙。

这大概也是福柯将“批判”和“启蒙”等量齐观、并建议将“现代性”理解成批判的态度或哲学气质的深意之所在。假如正如福柯所言，现代性的哲学气质主要就存在于对我们的所说、所想和所做的哲学批判之中的话，那么这种批判也就是对我们自己如何被建构成为现代的认知、实践和伦理主体过程的历史-批判调查。显然，这也是福柯从康德当年的启蒙规划出现问题 and 陷于停顿的地方重新起步，以他独有的考古学、谱系学和战略统筹三位一体的方法，试图将康德的启蒙事业继续推进直至界限之处，并进而努力找寻跨越界限使主体跃向自由的希望。