

※主體性、自我技術與哲學生命：傅柯研究專輯※

啓蒙與批判態度：傅柯論康德

費德希克·格霍*著 蔣國英**譯 何乏筆***校

序 言

本文將探討傅柯有關康德，尤其有關啟蒙的幾個文本。此探討或許沒有什麼特殊的原創性，因此要請讀者多諒解。另外，我的討論不涉及傅柯有關康德《人類學》的早期研究，因為增加這部分的研究恐怕對本文過於冗贅。討論的焦點將是傅柯所寫的三篇有關康德，以及啟蒙問題的文章：首先是一九七八年五月所著的〈何謂批判？〉（下文將討論這標題所帶來的問題），另外兩篇以〈何謂啟蒙？〉為標題。〈何謂批判？〉是傅柯於一九七八年五月二十七日在法國哲學學會 (La société française de Philosophie) 的研討會所發表的報告。第一篇〈何謂啟蒙？〉是英文版的“*What is Enlightenment?*”，在《傅柯讀本》(*The Foucault Reader*) 刊登。傅柯非常看重這個在一九八四年出版的論文和訪談集，他自一九八二年起開始主導籌劃，並提供希望出版的清單。第二篇〈何謂啟蒙？〉(*Qu'est-ce que les Lumières*) 乃是一九八三年在法蘭西學院第一堂課部分內容的詳細錄音整理。這篇文章刊在一九八四年五月的《文學雜誌》(*Magazine littéraire*) 中。弗蘭索瓦·埃瓦德 (François Ewald) 把在法蘭西學院第一堂課前半部的部分文字整理出來，提供傅柯過目修改。其實，無論是有關啟蒙的美語文本或是法語文本，皆依據一九八三年法蘭西學院第一堂課的內容。法語文本主要是課程的前半段，而美語的部分則著重於課程的後半段。傅柯在第一小時對康德〈答「何謂啟蒙？」之問題〉進行一般脈絡背景分析之後，第二小

* 費德希克·格霍 (Frédéric Gros)，巴黎第十二大學教授。

** 蔣國英，自由翻譯。

*** 何乏筆 (Fabian Heubel)，本所副研究員。

時才詳細討論康德文本。美語文本是以相當簡略和綜合的方式轉述課程的幾個要點（法語文本則是相當精準的錄音整理）：分析康德與孟德爾頌 (Moses Mendelssohn) 在探討啟蒙方面的異同；以自己的當下處境為當代性 (actualité) 來加以反省的觀念，界定現代哲學（這與以自己的當下處境為時期來暫時掌握有所不同）；康德對「未成年狀態」所下的定義；研究康德對「超脫」和「人道」的理解；分析哪一些條件允許超脫未成年狀態；最後是「公」(public) 與「私」(privé) 的區別。關於上述的觀點，一九八三年的課程比一九八四年出版的美國版本來得完備和清晰。在美語版本，一切藉由波特萊爾 (Charles Baudelaire) 來描述現代性態度，以及批判性倫理風骨 (l'éthos critique)，都不在一九八三年課程出現。最後，我們可以發現在一九七八年五月和一九八三年一月，都屬於口語的演說：前者是針對法國哲學學會，後者是針對法蘭西學院的聽眾（傅柯法蘭西學院的課程，在每一年的第一堂課，依往例著重的是方法的問題）。我特別提及這些，是因為傅柯對康德文本的解讀不屬於一般哲學研究，反而是對傅柯自身構成一種深刻探索自己的所做所為，以及自己在哲學領域中的特異性。

一九七八年的報告

首先提及的是，一九七八年這場演講在標題方面所玩的奇怪遊戲。傅柯一開始便向大家致歉，因為他並未替這次的口頭報告訂標題（「今日我要同你們談的問題，我並沒有為它下標題」）。接著，傅柯解釋說：「事實上，我本來要和大家談的問題，而且一直要談的就是『何謂批判？』」（據此，後來出版時加上標題）然而，傅柯之前已說明：「本來一直有個（標題）在我的腦海裏盤旋，但我最終還是沒有採用。你們將會知道為什麼：因為太低俗失禮 (indécent) 了。」在他演講的最後，他回到這個猶疑的點上說道：「你們現在瞭解了，為什麼我無法下標題，若真要為我的報告訂題，就應該是『何謂啟蒙？』(Qu'est ce que l'Aufklärung)。」此處，依然還是令人有些猜疑，因此我對傅柯有關康德的第一場報告提出第一個質疑：這個「何謂啟蒙？」的提問，從它所有的定義來看，到底哪裏「低俗失禮」，或具有挑釁意味，亦即容易觸動一群哲學家的敏感神經。

傅柯自己當然在他的報告裏對此提問給予一些回答。因此，為了方便，吾人將區分三個層面：批判的態度、先驗的批判 (critique transcendantale)，以及連接兩者

的「啟蒙」(Aufklärung)。

(一) 先討論批判的態度。批判的態度是傅柯在討論歷史的時候所突顯，涉及一系列反對諸種的治理模式，更精確地來說，反對「牧師治理性」(gouvernementalité pastorale)的「反行為」(contre-conduites) (此乃1978年3月在法蘭西學院第一堂課程中的說法)。簡略地來講，一開始牧師的治理性，是指一種將所有的個體導向自己救贖(leur propre salut)的技藝，採用的是針對自己生存不斷地進行的分析學，及其所伴隨的義務。如同在早期基督宗教修道院中所採行的技藝，我們可以視之為在個體上進行，固定自我認同的一種技術，其奠基在對他者的服從關係上(以告白的獨特情況為例，此技術奠基於導師在個體自身上所生產的真話語)。這種「治理」也可採取其他形式，但都可找出以下三者的關連性：主體、權力、真理。非常簡略地來講，治理性藉由真理話語的媒介，來生產主體的服從。幾個世紀以來，這樣的治理性引發諸種抵抗，而這些抵抗傅柯稱之為「批判態度」。也就是說，此處的批判，並不是一套理論，一個學說，或者系統；而是拒絕被如此這般地管理，拒絕服從，亦即「一種不要如此被管理的技藝」¹。康德在他的文本中，以超脫未成年狀態來界定「啟蒙」狀態的第一層意思。顯然表現這種批判態度，是為了要反轉外在權威的控制，而要「由己思考」(penser par soi-même)。關鍵在於，拒絕服從於一種由他者所思考，或強加諸己的真理，並且拒絕先天地屈服於某些要我們藉由真理話語的媒介來服從的系統。

(二) 此處所出現的問題是，受「批判態度」的啟發，並意味著拒絕服從的「啟蒙」，與康德在其他著作所建構的「先驗批判」(《純粹理性批判》中的意義)究竟有何種關係(先驗是指理性如何被先天框架以及知識的界限所決定)? 然則，傅柯在一九七八年認定，康德確實主張先驗批判作為「啟蒙」的先決條件：「康德在他針對權力與真理之遊戲的『去屈從化』(désassujettissement)事業中，將對認識的認識(connaître la connaissance)附加在批判之上，即認為，對認識的認識乃是現在和未來一切啟蒙的基本任務及前提。」² 也就是說，如果康德的「啟蒙」屬於批判態度的傳統，條件在於將非治理性的姿態(拒絕服從)被先驗要求(exigence

¹ Michel Foucault, "Qu'est-ce que la critique?", *Bulletin de la Société française de Philosophie*, t. LXXXIV, 1990, p. 38.

² Foucault, "Qu'est-ce que la critique?", p. 41.

transcendantale) 所壓縮。由此，「如何不被如此這般地治理？」的提問完全被另一種問題：「我可以認識什麼？」所掩蓋。

(三) 就傅柯而言，上述的壓縮作用引導了屬於康德哲學的法蘭克福學派（包含哈伯瑪斯），對理性的支配效應所進行的分析。傅柯雖承認道路有所雷同，並存在共同的靈感，但他對此分析依然感到陌生。法蘭克福學派以理性為濫權之根源的後康德方式，必定導致一個觀念：其若要推翻一種與墮落理性連接在一起的支配效應，就必須純化認識，並且建立正確的理論規則。因此，必須一直謹慎分辨一種濫權的粗糙理性，與另一種純粹的、真正具解放性意義的理性。屬於傅柯自己的姿態更要將「啟蒙」拉近於他所重構的「批判態度」。隨之而來的研究，相悖於先驗性的要求，且與法蘭克福學派批判理論，或與哈伯瑪斯大相逕庭。在他來說，與其撰寫支配理性的歷史，以突顯解放理性的綱領，不如從拒絕被治理的姿態出發，以揭露權力／知識的部署 (des dispositifs de pouvoir-savoir)。由此能從根本理解，為何「何謂啟蒙？」這個標題具挑釁意涵，挑釁在於展現最傑出的批判態勢，在於對服從的先天拒絕，而不在於先驗的提問。換言之，傅柯基本上從抵抗的「反行為」角度，而不是從哈伯瑪斯的理論角度，重新閱讀康德有關啟蒙的文本。這也就是說，「啟蒙」之綱領的完成比較不是在先驗的提問，而是更發生在真理的政治史（「批判基本上要在吾人簡略稱為真理政治的遊戲中，產生一種『去屈從的作用』」）。

一九八三年的課程

若現在拿一九八三年一月的課程來加以比較，我想特別提及以下幾點。

第一點，是關於傅柯所認為的「現代哲學」。在一九七八年的文本裏，傅柯仍然將「現代性」理解為時期，即是作為優先研究課題的歷史階段。然在一九八三年，傅柯以著重自己的當代性 (actualité) 界定現代哲學。這並不意謂著，我們只要關心今日在我們眼下發生的種種，而不要探索靈魂不滅，或國家起源這類塵封已久的問題。這觀點更是指一種思想的存在模式，它願意接受自己被歷史所召喚，即因為在歷史中出場，而感到驚訝。何謂今日，何謂那個不僅是我思想處所今日，而更是透過它來思考，或說它讓我思考的今日？於是，真正具現代意義的哲學是不存在的，除非能承擔自己的「非必要性」 (non-nécessité)，或自己的「有限性」 (finitude)（這是傅柯《詞與物》時期的說詞）。現代哲學不應停滯在自己的歷史中，陷入永

恆問題的恆久命運，而應該對自己的諸多可能性一再感到不安。康德對先驗性的探索由此一不安而萌生，但此不安在康德那裏又面臨被研究一切認識可能的先天範疇（或之後哈伯瑪斯所謂「溝通」）所掩蓋的危機。

第二點，在一九七八年傅柯已批評上述的危機，但兩文本的表達有所差異。一九七八年，傅柯提出批判態度與先驗批判之間是互相排斥的選擇。然一九八三年，傅柯在兩者之間建構出一種動態的互補關係。他因而能說明，那些使我們停留在未成年狀態且阻礙我們進入啟蒙的教導權威（教師、精神導師等），恰好在超出我們認識界限之物上，建立自己的立足點（靈魂的救贖、上帝的存在、人類的命運）。於是，藉由先驗批判，人們能理解，那些權威性地治理我們，而且比我們的自由檢查更要求我們信仰的組織單位，實際上建立在諸多幻想，而為了強加無法證明的實在性到我們身上，這些幻想成為祈求的對象。然而，舉發上述的幻覺機制是一件事（先驗批判顯示，無論是上帝或靈魂，都不可能屬於專業知識的範圍），而把自己抽出來是另一件事。這表示，先驗的洞見或許有幫助，但有所不足。讓我們下定「由己思考」之決心的倫理學勇氣，來自所謂批判態度，但卻優越於先驗研究所允許的單純洞見。

第三點，是關於在一九八三年一月被強調的「熱忱」(enthousiasme) 觀念（相關討論在 1978 年仍未出現）。就在這期間，伊朗事件的廣度和嚴重性獲得劇烈呈現。因為傅柯在革命正在進行的時刻表達了稱許，所以當精神領袖柯梅尼逐漸展現自己的權力觀之際，人們對傅柯的批評，便全面蔓延開來。一九八三年，傅柯連接「何謂啟蒙？」與「何謂大革命？」的問題。在此，為了呼應相類似的狀況，他舉了康德《學科之爭》（1798 年出版）的例子。在其中，康德同樣地看到陷入恐怖時期的革命（是他曾經歡迎讚揚的法國大革命），並強調，革命的重要性從未取決於結果的成敗。革命總是自然而然傾向失敗，所以我們不應該以革命是否成功質疑革命的正當性。一場革命的成就，應該以其所激起的熱忱來衡量，因為此熱忱顯現基本的「道德趨勢」(disposition morale)：對自由的熱愛、對自我管理自身的渴望。對傅柯而言，如此運用康德文本（分別針對啟蒙與革命）的方式，不外乎是想藉此來間接回應那些詆毀他的人，且恰好以啟蒙的理性主義，反駁那些主張他滋養了蒙昧主義 (l'obscurantisme) 的批評者。事實上，熱忱這個詞讓他得以描述和問題化一九七八年秋天所發生的事件，即反抗伊朗國王的人民暴動所伴隨的熱情。基本上，傅柯在課程上對啟蒙的討論可與他在《世界報》（1979 年 5 月 11-12 日）所撰

寫的文章相連接。他文章中表示：「造反是否有理？就讓這問題明明白白地敞開著。人們暴動這是事實；藉此主體性（這指的不是那些大人物，而是任何一個人的主體性）融入了歷史，賦予歷史生命的呼吸。犯人為對抗嚴刑重罰而用自己的生命作賭注；瘋子不願再被關鎖並喪失權利；人們拒絕那壓迫他們的機制。但這些並不意謂著第一個犯人是清白的，也不會使另一個瘋子被治癒，更不會保證人們擁有更好的明天。此外，沒有人被強迫要跟他們團結。沒有人被強迫要認為，這些模糊的聲音比其他聲音更好聽，甚至說出心底真話。只要認為上述這些看來模糊的聲音比其他的聲音更好，而終於說出心底的真話，這樣就夠了。只要這些聲音存在，而且所有那些對之窮追猛打的人要這些聲音閉嘴，聆聽這些聲音，而且探究他們究竟要表達些什麼，便具有意義……。的確，我是個知識分子。若人們問我，我如何看待我的所做所為，我將會回答，假如某一戰略家指出：『和整個情勢的重大迫切性比起來，任何的死傷、哀號，和暴動都毫不重要；相反地，對我來說，重要的是我們所在的特殊情境當中的普遍原則。』那麼，對我而言，那一戰略家是政治家、歷史學家、革命家，是伊朗國王或是精神領袖的擁護者，完全沒有差別；我的理論道德是相反的。它是『反戰略的』：當特異性造反時抱持著一股尊重，對恐嚇普世原則的權力永不妥協讓步。」此處，傅柯界定知識分子的倫理學，要絕對尊重將拒絕服從壓迫你們的權力，因而，傅柯拒絕透過某種歷史政治的邏輯，來減少這個拒絕或瓦解反抗的力量。我們不應該跟為了造反而面對生命危險的人說教，對那些抵抗不公不義權力的反對者，我們不應該，亦無此權利，去分辨哪一些抵抗是有效的，哪一些屬未戰先敗。

第四點，是涉及一九八三年課程有關康德「勇於求知」(*aude sapere*)的主張。傅柯認為，對康德來說，未成年的狀態並不能只被理解為自然而然的無能為力（一種被動的缺陷），或是法律上的奴役地位（一種強制的立法體系）。在由己思考的困境中，除了外在的決定因素外（必然的自然狀態或實證的法律），應該還要著重其他的因素。「未成年」特別指向一種具積極主動性的妥協，源自於怠惰怯懦，是在自律性及其要求面前的退縮。因此，這些倫理學的條件比自然的或政治的條件更能說明未成年的狀況。依照這回傅柯的說法，未成年是一種因為被他人治理，而逃避自我治理的方式。吾人於此再度看到一種真理的倫理學 (*une éthique de la vérité*)，但這次的重點是放在真理的勇氣，其乃積極表示在一九七八年課程所描寫的「對被治理的政治拒絕」(*refus politique d'être gouverné*)。再者，最根本的是主體與真理的

關係所呈現的方式：呈現方式並非屬於認識（即界定真理標準，或先驗的文法），而是屬於義務與勇氣。換言之，與真理的關係，較不是認識論的，而單純是倫理學的。

最後要提及的是，傅柯在一九八三年課程中所表達的失望。儘管未被容納到相關的文本中，卻在口述的課程中明確地顯現。當康德自問：「吾人如何超脫未成年狀態？」他首先回答，此超脫不能光是依靠解放的自然過程，也不能依賴歷史的救星。每個人的勇敢行動是不可或缺的。然而，在面對康德文本的後半段，傅柯點出三種違背此論點的變動。康德提到「被解除的障礙」，如同外在鎖鏈阻礙了人的自由解放。再者，儘管他明確表述，解放他人的歷史行動者並不存在，卻又提到費德希克二世決定性的介入。最後，他提議政治從言論自由如何可能獲得利益：如果每個人有機會暢所欲言地批判法規，將會更心甘情願地服從（你們要怎麼表達意見都可以，但只要服從）。此處乃發生以下的區分：一方面，康德的確肯定服從，但使之受限於政治的領域（雖然有反對的批判意見，但實際上要服從於法）；另一方面，康德支持全然自由的訴求，但使之受限於理論的理性及其公共的使用（也就是說期刊、報紙等方面的言論自由；相反地，在自己社會功能及職業的框架中，批判法規是被禁止的，因為如此，並不是要讓人思考，反而公開引起人們不服從）。在康德〈答「何謂啟蒙？」之問題〉的下半部中，對真理的勇氣加以雙重的軟禁體系，到了最後並從根本上禁止自我治理與治理他人之間的任何溝通（除非是在以下的可疑形式中出現：若允許人們思考，他們會更加服從）。此一滑動顯然讓傅柯失望，因為應當動搖權力的真理勇氣，幾乎以主體的怯懦膽小 (caution subjective) 為下場。

結 語

我認為，傅柯有關啟蒙的思想可用以下幾個命題來總結。首先，是要讓哲學的非必要性作為思想的根源（這意味著，傳統無法確保哲學的正當性；迫使我們思考，不是哲學的歷史，而是當代問題的急迫性）。其次，關鍵在於突顯一種透過倫理學勇氣（而不是透過認識論的嚴謹），與真理構成關係的主體。最後，關鍵在於，拒絕服從將打開歷史探索的理論場域。換言之，我認為在以下三方面的呈現中，傅柯濃縮了啟蒙的問題性：由哲學的非必要性開始思考哲學；讓主體在勇氣的形式中，建構與真理之關係；被治理的先天拒絕作為理論場域的出發點。