

# 考古学 / 谱系学：生产性文学批评的话语秩序

姚文放

**内容提要** 福柯的理论探讨最初是从文学批评开始的，他对“作者死亡”问题作出积极解读和正面回复，肯定“话语实践的创始者”代表作者的最高境界，他们不仅生产出作品，而且生产出相关的可能与规则。福柯主张权力的功能是积极的、宽容的、丰富的，它贯穿于事物，产生事物，引发乐趣，生成知识，引起话语。应该将权力视为渗透于整个社会肌体的生产性网络，这就在生产性的意义上拨正了权力与话语之间的关系。福柯认为历史学家往往是“采用考古学的方法去完成系谱学式的研究计划”，其中考古学是工具，谱系学是目标；考古学是方法，谱系学是策略。因此考古学是谱系学的基础版，谱系学是考古学的加强版。福柯致力将批判引入启蒙的事业，一是借助波德莱尔对现代性的英雄主义传统的张扬，一是依循考古学 / 谱系学的话语秩序，从而满怀信心地瞻望现代性的可能性空间，推助其活泼泼的生长性、超越性和未来性，充分展示了文学批评的生产性、建构性和开拓性。

**关键词** 生产性文学批评；考古学；谱系学；话语；秩序

在众多“后学”理论家中，福柯往往是以自相矛盾的形象出现的：他声称自己是哲学家，但又经常想着逃离哲学、摆脱哲学；他曾梦想成为批评家，但又主张在非文学话语的研究中不给文学留下任何余地；他曾被时人视为结构主义的巨头，但他始终对此矢口否认；他将弗洛伊德奉为“话语实践的创始者”，但又宣称自己从来不属于弗洛伊德派。吊诡的是，福柯到后来对他曾加以拒斥的知识形态和学科领域什么也没落下，什么也都做得堪称杰出，因此不妨将他对哲学、文学、结构主义以及某些社会科学的阶段性排斥权且当作一种质疑、反思和批判的姿态，正是这种激进的姿态成就了他的学术建树。而他在相关问题中对文学批评的生产性持续的倡导和揄扬，令人耳目一新。

## 一 从文学批评开始

福柯的理论探讨最初是从文学开始的，他曾广泛研究过法国乃至其他欧美作家的创作，研究过文学史和文学理论的问题。值得关注的是福柯关于文

学批评的见解。在福柯看来，自觉的批评意识是一个晚出的事件，大约形成于19世纪，但近年来它越发变得厚重和频繁了，以至一贯独大的文学创作却显得冷落和单薄。这一巨大逆转的标志在于批评大举进入了文学之中，在当时名闻遐迩的一批作家的小说、诗歌、散文中都不乏批评的成份，其相关文字比起传统的批评之作也许更配得上“批评”之名。不妨说，批评现今已经变成了文学的常规功能。

此际批评变得如此强势，其原因在于它确立了一种必要的论述方法和分析方法，从而将作为自身根基的法则和规范带进了文学，它也许是现象学的，也许是形式化的、语言学的、主题学的，如此等等。这就使得批评拥有了一种全新的功能，即在将作品解释给后来的读者群时，往往渗透了其所操持的原则、规范和方法论，特别是对那些晦涩难通、隐秘不彰的作品来说更是如此。在这个意义上可以说，批评已经成为阅读的第一种形式，它具有初始性和优先性。

这就使得文学批评发生了根本的变化，一是批

评逐渐失去了对文学创作以及作家心理状况的兴趣，转而面向作品本身，关注作品特有的深度，留意作品的形式和架构。二是作为最初的、优先的第一阅读形式已不能使之满足了，“批评正在将自身变为一种写作活动”<sup>[1]</sup>。当然，对原初的作品而言，这已经是另一件作品了，它借助其他的作品形式，采用点面结合、多线交叉、重复迭加、转换位置等方法来谋求一种独立的存在，最终构建了一座迷宫、一个网络、一种集成，从而达成批评与文学的整合。

在文学与批评的博弈中，福柯将文学称为“第一语言”，将批评称为“第二语言”。照常说来，文学是绝对第一的语言，而批评次之，只是文学这个“第一语言”的附庸而已，而且必须与之保持距离。但如今批评也在跃跃欲试成为一种类似文学的写作活动。因此，面对“批评如何既是一种第二语言，同时又能拥有第一语言的功能”<sup>[2]</sup>这一吊诡的后现代之问，便势必成为福柯亟待解决的问题。

在福柯看来，这一问题的答案在于批评的意义和价值何在，这是批评的立身之本，也是批评与文学殊途同归的必然性之所在：“如果它恰恰不是思考的工作……不是去思考时间、连续性、创造、血统、影响，不是思考某种完全异于时间的东西，某种陷于空间的东西，也就是文学的话，那么，它会是什么呢？”<sup>[3]</sup>福柯发此高论的底气来自这一现实：如今操弄这种批评方法的已是人多势众了。而支撑着这一执念的力量还出于批评内在的需要，它表现为一种怀旧情绪，即在已有文学文本中发掘创作和重构的过程，发现其诞生和完成的契机。它相信作品的秘密就深藏其中，“批评坚信创造”<sup>[4]</sup>。在此已不难发现福柯侧重生产性文学批评的最早动向。

## 二 什么是作者？

作为一位文学批评家，福柯不能不思考一个问题：无论是在观念、文学还是在哲学、科学的历史上，“作者”都是一个必须优先考虑的环节，但晚近以来人们对这一环节的关注却是滞后的。对“作者”问题的关注促成了福柯1969年2月在法国哲

学协会围绕演讲的主题“什么是作者？”所展开的精神探险。

福柯以现代派剧作家贝克特给出的演剧提示贯穿整个演讲之始终：“谁说的无关紧要”“是谁在说话又有什么关系？”<sup>[5]</sup>福柯认为这段话透出的对作者的冷漠触碰到了当代写作最根本的伦理问题，它呈现为一种内在的规则，这一规则既支配着写作实践，又影响对作品的关注。然而一旦牵涉写作和作品，就势必牵扯出一系列问题：某个作品所处的语境是什么？这个作品与众不同之处何在？如果说这个作品并不是由“作者”所写下的东西，那么它又是谁创作出来的？如果说某个人不是“作者”，那么对他所写下的那些东西我们又该作何理解？难道称之为“作品”不可以吗？

其中有个问题颇为紧要：如果现在研究一位作者，那么他所写、所说、所留下的一切，是否都得归入他的作品？这就涉及“写作”（écriture）这一观念，它“非但促成了作者的消失，并且以微妙的方式继续维持着作者的存在”<sup>[6]</sup>。福柯声明，他在行文中保留了“写作”一词的法语形式，旨在保留该词固有的双重指涉：一是写作行为，一是写作本身作为一个整体所具有的原初性质。其根据出自德里达，后者“把写作的指称定为在场与缺席之间的游戏”，因为“符号再现了缺席状态下的在场”<sup>[7]</sup>。所以目前在使用中，似乎只是将作者的写作经验转变成一种匿名的东西，作者的写作经验中那些极为清晰的符号被消除了，这就将写作变成了一种置身于在场与缺席之间彼此平行或相互对立的戏

正是在这种情况下，福柯对与作者的名分有关的问题进行考察：什么是作者的名字？它是如何起作用的？在他看来，相对于确有巴尔扎克这么个“作者”而言，所谓“作者”并不是任何人都可以担当的名号，“作者的名字标志着话语的一种特殊存在方式”，“作者的功能就是刻划出一个社会里某些话语的存在、流通和运作的特征”<sup>[8]</sup>。

在福柯看来，如果在“作者功能”的层面上讨论问题，那么便会发现，在19世纪的欧洲诞生了一类独特的作者，他们不能被混同于以往的文学作者、宗教典籍文本作者和科学的创建者，不妨称之为“话语实践的创始者”，其独特的贡献在于，“他

们不仅生产出自己的作品，而且生产出构成其它文本的可能与规则”<sup>[9]</sup>。马克思和弗洛伊德就是最早、最重要的代表，他们的身份迥异于一般的思想家和心理学家，后者只不过是自己的文本的作者而已。但马克思就不仅仅是《共产党宣言》或《资本论》的作者，弗洛伊德也不仅仅是《梦的解析》或《诙谐及其与无意识的关系》的作者，他们的创见，展现了话语实践的无尽可能性。他们的创新之处不但被别人所采用和仿效，而且这些创新要素依然留存在他们开辟的话语领域中。福柯如是说：“粗略观之，话语实践的创始似乎与任何科学努力的创建没什么不同，但我认为，这里有一种根本的差异。”<sup>[10]</sup>这就是说，“话语实践的创始者”与通常“作者”的差异之处就在于与时偕行、永在进取的创新开拓，这才是作为“作者”能够达到的最高境界。

福柯《作者是什么？》一文有两大主题，都与“写作”相关，除了上述“写作与名分”的主题之外，还有一个“写作与死亡”的主题。说到底，这两个主题其实也就是一个主题。福柯说，自从像马拉美这样的专业批评家出现以来，“作者的死亡便是我们时代的一个事件”<sup>[11]</sup>，此后无论是在哲学还是文学批评中，写作与死亡之间的亲缘关系便成为人们所熟知的东西。自20世纪60年代起，关于“作者死亡”的问题成为“后学”理论中人人争说的热点话题，但在众说纷纭中断言“作者死亡”的唯有罗兰·巴特，他在1968年发表过一篇随感式的短文《作者之死》。

在福柯的著述中，《作者是什么？》一文算是谈论“作者死亡”这一话题最多的，但仔细甄别可见，该文只是讨论了这一话题，而并未加以认同，倒是对此不无异议：“显然，我们不能仅限于一味地重复空洞的口号：作者已经消失；上帝和人共同死亡。相反，我们应该重新检视作者消失后留下的空洞的空间；我们应当沿着这一虚空的突破口和交战线，密切关注它新的分界和重新分配……”<sup>[12]</sup>可见福柯仍坚持“人的终结”“人的消失”的一贯主张，并将其作为考察从作者的名分所引发出来的各种问题。而何为“人的终结”“人的消失”？福柯此前曾给出过明确的界定：“自从人发现自己并

不处于创造的中心，并不处于空间的中间，甚至也许并非生命的顶峰和最后阶段以来，人已从自身之中解放出来了；当然，人不再是世界王国的主人，人不再在存在的中心处进行统治……”<sup>[13]</sup>

福柯毫不含糊地声明“人之死”并不是他的主题，并明确宣告他旨在通过“人的终结”“人的消失”等话题来破解“什么是作者”的主题。在此必须重视福柯的一个暗示：“我们应当守候由这种消失所释放出的流动多变的功能。”<sup>[14]</sup>此言颇有相反相成、相克相生的意味，当为历来的“作者”成就大格局、大作为的大智慧、大策略。由此可见，福柯对“作者死亡”问题所作的积极解读和正面回复，与他对不仅生产出作品，而且生产出相关的可能与规则的“话语实践的创始者”的推崇和倡导完全一致。

### 三 话语与权力

尽管对文学的热衷构成了福柯学术生涯的逻辑起点，但这仅限于20世纪60年代末之前，之后他就声称很少讨论文学问题了。

此时福柯的学术重心发生了重大转移，他对话语与权力的关系产生了浓厚的兴趣。“话语”问题一直受到福柯的关注，在其早期的学术研究中便不乏其例。而在《知识考古学》（1969）中则对话语的单位、范围、对象、形成、规律等问题给出了教科书式的界定，其中令人刮目相看的是对话语研究之任务的另类诠释：这一任务不是对话语进行一般语言学、符号学的研究，而是将其作为符号的整体来看待，作为系统性话语所及对象的实践来考察。福柯说：

诚然，话语是由符号构成的，但是，话语所做的，不止是使用这些符号以确指事物。正是这个“不止”使话语成为语言和话语所不可减缩的东西，正是这个“不止”才是我们应该加以显示和描述的。<sup>[15]</sup>

福柯这里所说的“不止”，即指制约着话语形成、发展、演变的社会历史语境。他还说，话语的实践既有别于个体的表达行为，又有别于理性的推理系统，也有别于说话者构造语法句式的能力，它

是一个匿名的、历史的规律的整体，这些规律“总是被确定在时间和空间里，而这些时间和空间又在一定的时代和某些既定的、社会的、经济的、地理的、或者语言等方面确定了陈述功能实施的条件”<sup>[16]</sup>。显而易见，福柯话语理论的主旨并不在研究语言本身，而在寻绎社会、历史、经济、地理、文化等的实际条件对话语的形成和运用产生的制约作用，不言而喻，这已大大超出一般语言学、符号学的范畴。

福柯并不止步于此，接下来的问题就是进一步明确社会、历史、文化等实际条件对话语的制约作用的秩序和结构，这层意思构成了福柯在其当选法兰西学院院士时发表的就职演说《话语的秩序》（1970）的主旨。他在演讲开头就语出惊人地提出“话语乃是必须控制的力量”的观点，不仅如此，他还指出这种对话语的控制是否定性的，它的程序是排斥，它的形式是禁律，并在此基础上编织出一张对话语进行控制的巨大而绵密的网。这张网层层叠叠，构成了对话语进行社会性占有的划分方法和限制手段。

对此可以学科原则为例说明。关于“学科”，福柯是这样界定的：“学科是一控制话语生产的原则。学科通过同一性的活动来限制话语，其形式是规则的永久重新启动。”<sup>[17]</sup>因此学科往往是通过突出同一性、消除多元性，谋求同质化、排斥异质化来限制话语的。福柯说：“简言之，一命题必须符合复杂和苛刻的要求才能融入一学科；在其能被认定是真理或谬误之前，它必须……先‘在真理之中’。”<sup>[18]</sup>一种知识话语能否成立，必须符合“先有真理”的要求，获得“先有真理”的认可，大凡符合要求、获得认可的便能被学科接纳，否则就势必被学科拒之门外。在这里，“先有真理”成为学科用以裁断知识话语的最高准绳，而学科并不会顾及这种知识话语本身是否正确和合理。不妨说，学科已经成为控制话语之策略的化身。显而易见，至此福柯所构建的控制话语的策略框架，就是他后来大书特书的权力问题。

福柯进一步指出，将权力当作控制话语的负面力量并非某个个人的偏见，而是当年的流行概念，其实情况要复杂得多。“我确实想改变侧重点，

在人们通常强调否定的机制的地方发现肯定的机制”<sup>[19]</sup>，沿着这一肯定性的思路往前走，他不仅发现人文科学是与权力机制共生的，而且自然科学也同样在施行权力，进而言之，真理无疑也是一种权力。关键之处在于，这种涵盖所有科学、通往真理的权力最终是生产性的，福柯如是说：“压制概念完全不能用来阐明权力所恰恰包含的生产性因素。”<sup>[20]</sup>以往人们通过控制和排斥来说明权力的功能，那只是一种纯法律的权力观，只是将权力等同于说“不”的法律，只是赋予权力以法定的生杀予夺之权。福柯认为这种权力观完全是消极的、狭隘的、简单化的。他确认权力的功能与上述流行观念恰恰相反，它是积极的、宽容的、丰富的，“它贯穿于事物，产生事物，引发乐趣，生成知识，引起话语。应该视权力为渗透于整个社会肌体的生产性网络”<sup>[21]</sup>，这就在生产性的意义上拨正了权力与话语之间的关系。而这一点，也就奠定了后来福柯撰写《规训与惩罚》《性经验史》第1卷（1976）的理论支点，从而开启了福柯的谱系学研究。

#### 四 从考古学到谱系学

无论是从时间线上看，还是从学理逻辑上看，就福柯的理论建构而言，同话语与权力关系的调整相辅而行的是从考古学到谱系学的递进。福柯著有多种“考古学”，因此往往被视为历史学家，而所谓“考古学”也自然成为其主打专业。但福柯所说的“考古学”并非通常的专业划分，而是被赋予了特定的内涵和功能，他关于“考古学”的研究主要集中在《知识考古学》之中。

福柯宣称他确立的“考古学”不同于那种通过地理勘探、遗存发掘去追本穷源、还原历史的做法，而是将历史上遗留的文献档案作为一种话语系统来加以描述。为此福柯将考古学与思想史进行比较，从二者的差异中凸显考古学的特殊性，以确定考古学的基本原则，福柯将其概括为四个方面：“关于新事物的确定；关于矛盾的分析；关于比较的描述；最后是关于转换的测定。”<sup>[22]</sup>在对上述考古学原则的阐述中，福柯通过区分考古学是什么和不是什么来界定这一描述系统：考古学所要确定的

不是通过思维、描述、形象、主题来穿透在话语中或隐或显的东西，而是要确定话语本身；它并不追索人们在说出话语片刻间的所思、所愿、所求、所感、所欲，并不刻意去搜集这些转瞬即逝的东西；它不是阐释学，不寻找潜藏更深的“另一种话语”，它不认为自己是“寓意的”；它既不是心理学，也不是社会学，更不是人类学；它只是一种再创作，即对已写出的东西的一种调整和转换；它不是向起源的回归，而是对某一话语的系统描述。

值得注意的是，在福柯对考古学所作的种种界定中，几乎不涉时代、制度、政治、经济、权力、价值、效应等，而将这种种“物质条件”统统“加括号”了。对此福柯往往说得非常直白，“如果说考古学言及时代，它总是涉及特定的话语实践”<sup>[23]</sup>，“考古学描述不建立任何的价值等级；也不作根本的区分，它只是试图建立陈述的规律性”<sup>[24]</sup>。可见福柯的考古学只是对话语的秩序、分类、比较、符号、层次、模式、对应、序列进行研究，只是在意话语的形成、连贯、接续、共存、转换、变化、归并等方式，因此福柯称考古学是一种“通过语言上的相似或者逻辑上的相等的词汇表达而产生出来的新的话语实践”<sup>[25]</sup>。这里分明带有形式化的色彩，也经常有人据此将其归入结构主义一派，尽管福柯并不认同这种划归，但他给出的某些说法恰恰暴露了个中玄机：“考古学似乎只是为了固定历史才研究历史。”<sup>[26]</sup>

不过，这种“为历史而历史”的历史研究并不是消极的，而是具备转化潜能的。在福柯看来，考古学也许只是一种工具，但它恰恰有可能将问题引向更加阔大的理论空间：“这种工具能使人们比以前更准确地连接社会形成的分析和认识论的描述；或者它有助于把主体位置的分析与科学史的理论联系起来；或者它还能使人们把交叉的地点置于生成的一般理论和陈述生成的分析之间。”<sup>[27]</sup>福柯的这一预见在其日后的谱系学研究中得到了应验。

福柯最早论及谱系学的是《话语的秩序》一文，他将“谱系分析”作为“批判分析”的对应方法而运用于话语研究，不过此时他对谱系学的界定尚不得要领。福柯真正介入谱系学研究的是《尼采、谱系学、历史》（1971）一文，此时他受到尼

采《论道德的谱系》等著述的影响，从考古学走向谱系学，为话语研究凝定了内在的灵魂。

福柯对尼采赞赏有加，认为西方哲学的线索在尼采身上都能找到，声称他个人的研究动力往往来自尼采，他更感兴趣的是借助尼采的文字来对不同领域进行探索和研究。有鉴于此，他将尼采提出的“历史感性”视为谱系学的精髓。尼采在《论道德的谱系》中将谱系学冠之以“历史感性”或“历史精神”<sup>[28]</sup>，而这一概念的提出，是以康德的先验论哲学作为参照物和对立面的，从而确认了谱系学理应属于历史研究方法而非先验哲学方法。对此福柯予以赞同，宣称谱系学是一种尼采式的而非康德式的概念。福柯如是说：“历史感性使知识在其认识活动中获得一种谱系学的维度。实际的历史在垂直于自身的方向上实践着历史的谱系学。”<sup>[29]</sup>而谱系学存在的充足理由就在于“历史感性实践着实际的历史，它将所有那些据信内在于人的不死的東西重新引入到变化中”<sup>[30]</sup>。

但是，“历史感性”只是一个总体框架、一个基本概念，它还包含许多子项和子概念，诸如社会、政治、经济、制度、观念、道德、权力、价值、知识、真理、哲学、欲望等，这就使得谱系学成为一个充满历史感、富于人间气的宏大世界，而这恰恰也是此前被考古学搁置和摈弃了的世界。不过谱系学关注的事项远不止于此，还包括那些细枝末节、微不足道的微小叙事，它们不免芜杂但却丰富，不免另类但却新颖，不免冷僻但却奇崛，总之是另辟蹊径从形式转向了内容，从话语转向了权力，从文本转向了历史。

一如既往，福柯像繁复定义“考古学”一样，对“谱系学”也作了若干界定，这些界定揭示了二者的一个重要区别，如果说考古学致力于建立话语陈述的规则而将制度、政治、经济、实践等历史因素摈除在外的话，那么谱系学恰恰相反，它对权力关系及其效应的高度关注使之对抽象的语言形式和陈述方式无关于心。其中突出的一点是福柯对冷僻学问和另类知识极为热衷。在他看来，谱系学的发展一直伴随着冲突和斗争，这种冲突斗争出于它自身的构成，谱系学是冷僻学问与流行知识相结合的产物，它的形成以反抗和废除总体性话语及其等级

体系的特权地位为前提，它使我们今天掌握和运用有关斗争的历史知识更具策略性。谱系学独立于理论抽象与具体事实的对峙之外，因此它所做的规划既不是经验主义的，也不是实证主义的。谱系学关注的是那些局部的、非连续性的、被贬低的、不合法的知识，它以此来对抗整体理论的理性法庭，后者往往以真理的名义和独断的态度对那些被贬黜的知识进行筛选过滤，对之划分等级和发号施令。谱系学在本质上是反科学的，是一种知识的反叛，但它反对的并不是科学的内容、方法和概念，而是反对科学中存在的集权倾向。这与整个社会组织起来的科学话语的制度和功能密切相关，无论它是教育机构、商业系统还是政治体系，谱系学反对的是那种被看作科学话语的权力本身。福柯对谱系学的建构付出了更多的劬劳和心血，他声称：“最近四五年，我一直坚持重复进行的既交叉又悬置的研究片断和报告，可以被视为谱系学的组成部分，我在最近15年间一直都没有远离这个唯一的研究课题。”<sup>[31]</sup>

行文至此，可以对“考古学”与“谱系学”的关系给出一个总体框架了，福柯在“法兰西学院演讲系列”《必须保卫社会》一讲中作出了如下概述：

这里我想说两个词：考古学，这是属于分析局部话语性的方法，以及从描述的局部话语性开始，使解脱出来的知识运转起来的谱系学策略。这是要构成一个整体的规划。<sup>[32]</sup>

这就是说，谱系学旨在将历史知识从大一统、形式化、科学化的话语中解放出来，它以局部的、无序的、片断的另类知识对抗那种将知识纳入权力机制的等级秩序的陈规陋习，在此过程中恰恰显示出考古学与谱系学百虑一致、殊途同归的功能和意义。如果说考古学是分析这种局部的、无序的、零散的知识的的方法论的话，那么谱系学则是在对这些另类知识的分析之上建立的总体策略，两者互为呼应互为支撑，构成了一个整体规划，简言之，它是“采用考古学的方法去完成系谱学式的研究计划”<sup>[33]</sup>。

需要说明的是，福柯作为历史学家，往往热衷于那些局部性、片断性的历史话语，关注那些通常遭到嫌弃、被人遗忘的历史领域。纵观福柯一生的

著述，包括精神病史、诊疗史、监狱史、刑罚史、性经验史等均属冷僻的、另类的边缘历史学，既不为官方教育体制所认可，也不见容于正统历史学家，但就是这样一种边缘历史学恰恰能够揭示历史现象的多样性和历史过程的复杂性。也许不能只是将之看作学术研究上的剑走偏锋，而应理解为对人为预设的目的论和中心论的拆解和摧毁。在此那种被视为不言自明的公理的连续性、总体性、目的论均受到了质疑，非连续性、零散性、断裂性不再被指责为有损于历史观照的谬见，而应被视为有利于历史建构的建设性因素。福柯这样说：“不连续性曾是历史学家负责从历史中删掉的零落时间的印迹。而今不连续性却成为了历史分析的基本成分之一。”<sup>[34]</sup>这就将历来崇奉连续性、总体性、中心论而贬斥断裂性、零散性、边缘性的历史哲学翻了一个个儿。

正是在这种阴阳错位、乾坤颠倒的巨变中，考古学与谱系学显现了一种互补性，二者并非彼此断裂，而是相互接续的，区别只在于考古学更多关注话语的形式和结构本身，谱系学则更多留心权力关系在话语中的实际应用。但考古学也不是无足轻重的，虽然它属于分析局部话语的方法，但它并非不具备政治潜能，正是它对不同思维模式的展现，促成了谱系学思维方式的去故存新。总之，考古学是局部，谱系学是全局；考古学是工具，谱系学是目标；考古学是方法，谱系学是策略。因此可以说考古学是谱系学的初级版、基础版，谱系学是考古学的升级版、加强版。

## 五 现代性批判的生产性主旨

有当代思想史家总结福柯学术生涯的三次转变，而在福柯晚期发生的一个重大转变就是“重估了启蒙运动对建立关于当前时代之批判的积极贡献”<sup>[35]</sup>。这一评价值得参考。

福柯对“批判”的专题研究是从《什么是批判》一文开始的，此前福柯在《话语的秩序》中就

对“批判”概念有所论及，但不甚了然，如今则给出了清晰的界定和分析：“批判也是一场运动：主体自己有权质疑真理的权力效果和权力的真理话语。这样，批判将是自愿的反抗的艺术，是充满倔强的反思艺术。批判本质上将……解除主体的屈从状态。”<sup>[36]</sup>这就明确了“批判”这个词的核心，是通过质疑、反思和反抗以解除自身对权威力量的屈从状态，它不仅是一场思想运动，也是一次艺术潮涌。

福柯进一步将《什么是批判》与康德在1784年发表的《什么是启蒙？》联系起来。康德在该文中将“启蒙”的锋芒指向人在权威的压制之下所处的不成熟状态，他认为，仍有无数人甘心处于这种不成熟状态之中，如果没有别人的指引，就不能运用自己的知性，或者缺少决心和勇气去运用自己的知性。因此对每个个体来说，摆脱不成熟状态是困难的，不成熟几乎成了他的天性，他甚至渐渐喜欢上它。而启蒙就是人从他自己造成的不成熟状态中挣脱出来。因此康德在两百年前就大声疾呼：“启蒙的箴言就是敢于明智！大胆地运用你自己的知性。”<sup>[37]</sup>

福柯赞成康德的观点，但认为康德称之为“启蒙”的东西恰恰就是“批判”，福柯对其社会意义予以充分肯定：“这种批判态度显现为一种特定的态度，我相信它始于历史上社会治理化的巨大进程。”<sup>[38]</sup>在福柯看来，由于康德对启蒙与批判二者的涵义形成错位，恰恰调动了人们对现代科学的历史命运进行分析的热情。也许我们还可以设想一条不同的思路，把启蒙问题当作解决知识与权力之关系的途径。福柯认为，问题不在于描述知识是什么和权力是什么，以及这一个会如何压制另一个或者相反，而在于构建一个知识—权力网络，从而构成一个各个方面都可接受的系统。这一网络系统对那种单一性、排他性和压制性的知识—权力关系的否定和拒斥无疑具有深刻的批判意义。

不过，福柯对康德将启蒙事业放到批判规划中去进行重估的做法仍持有疑虑，他认为，相对于这种将启蒙问题引入批判中去的方式，现在是否有必要采取相反的路径？能否尝试在这条道路上朝着相反的方向前进，或者说能否将批判精神引入启蒙事

业？回答是肯定的。就说知识与权力的问题，其中第一要义就是从反对曲意屈从、倡导自主决定的意志出发，“这种做出决定的意志既是个体的也是集体的态度，正如康德所说的，它意味着摆脱自身的不成熟”<sup>[39]</sup>。

正是基于这一思路的逆转，福柯坦承，他在此前写《什么是批判》时还不敢给他的讨论取一个本该是“什么是启蒙”的题目，但在六年后他做到了。这就有了与康德前作的同题论文《何为启蒙》（1984）。在该文中，福柯首先对康德前作的主旨进行了回顾，并立足于康德的“启蒙”概念与其“三大批判”的密切关系，肯定康德的“启蒙”高扬了人类运用自己的理性而不服从任何权威的精神，“批判”在这一点上恰恰显示出其必要性和紧迫性，因为“批判”的天职就在于“确定在什么条件下运用理性才是正当的，以断定人们所能认识的、应该去做的和准许期望的东西”<sup>[40]</sup>。因此对人来说，理性自主的丧失往往由于对理性的不正当使用，而理性自主得到保证则是正当运用理性的结果。这就使得“启蒙”与“批判”的辩证关系得到了确切的界定：批判是方法，启蒙是观念；批判是途径，启蒙是目的；批判是工具，启蒙是结果。对此福柯如是说：“‘批判’在某种程度上是一本记载在‘启蒙’中已成为举足轻重的理性的日记；反之，‘启蒙’则表明‘批判’的时代。”<sup>[41]</sup>

康德在《什么是启蒙？》中曾宣称“我们的时代的确是启蒙的时代”，“我们仍然还有漫长的道路要走。但是……这一前景现在已经展现在他们面前”<sup>[42]</sup>，从而确认了启蒙时代的现时性、现在性。福柯对此大加赞赏，觉得这就在批判的思考和历史的审视的交集点上将“今日”作为历史上的一种特异性存在来看待，作为完成特殊的哲学使命的契机来把握，“在我看来，是这篇文章的新颖之处”<sup>[43]</sup>。他认为，康德的贡献在于，在将“启蒙”确定为人类从未成年走向成年的过程同时，指明了处于在人类历史总体运动之中的现时性及其基本方向，从而要求处于现时之中的每个人均应对这一总体进程负责。

福柯从中敏锐地觉察到一种新的动向，那就是将启蒙的现时性、现在性提升到“现代性”的高度

来考量。按常理，人们总是在时间性意义上将现代性视为一种时代特征。但从人类历史的总体进程来说，现代性之前有一个不无幼稚、显得陈旧的“前现代性”，而其后则是一个令人费解亦复令人不安的“后现代性”。那么在前现代性—现代性—后现代性的长链中，“现代性”何以构成启蒙的标志或名号呢？

福柯试图在质疑和反思中作出回答，他考虑，能否将现代性不只当做一个历史时期而是当做一种态度，而这种态度是由人与现时性的关系决定的，它是一种思考、感觉和行动的方式，它出自人的自我选择，它既是一种属性也是一种使命。也可以说，现代性是一种类似古希腊人称作“气质”（*êthos*）的东西。

福柯以法国著名诗人、批评家波德莱尔为例，认为从他的作品中可以见出19世纪最突出的现代性意识。波德莱尔曾对“现代性”下过一个经典性的定义：“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>[44]</sup>就是说，任何美都可以分为转瞬即逝与永恒不变两种情况，但一切都是瞬息，一切都过去，只有绝对的变化才是永恒的不变，因此绝对永恒的美根本就不存在，只有特殊、短暂、过渡的美才是永恒的存在。现代性问题亦复如此。进而言之，每一种特殊的美都来自激情，这种“特殊激情的美”就是波德莱尔竭力推崇的“英雄气概”。

波德莱尔认为，在现代生活中，伟大的传统已然消失，而新的传统尚未形成，因此必须恢复以往的伟大传统。那么，所谓伟大的传统是什么呢？那无非是古代人习以为常的理想化生活。在波德莱尔看来，那就是在古希腊罗马神话传说中的英雄事迹以及在后世的作家诗人司各特、巴尔扎克、爱伦·坡等的作品中所弘扬的英雄气概。如巴尔扎克从他阔大的胸怀中创造出来的最具英雄气概、最富于诗意的人物，甚至足以让《伊利亚特》中的英雄们甘拜下风。顺理成章，能够直抒胸臆高扬英雄气概的作家诗人本身也堪称真正的当代英雄。但是，现在那些令人感动的英雄们已经逝去，在现代生活中，所谓的“英雄”鱼龙混杂、等而下之。因此波德莱尔大声疾呼，今天是应该“有一种现代的美和

英雄气概的！”<sup>[45]</sup>本雅明充分肯定了波德莱尔发现英雄主义并将其标举为我们时代的特征，从而使得这一口号显得格外响亮：“英雄是现代主义的真正主题。”<sup>[46]</sup>

但在福柯看来，波德莱尔并非仅仅表达对时间的恒常运动的感受，而是试图表明对这种时间运动所持的某种态度：“现代性是一种态度，它使人得以把握现时中的‘英雄’的东西。现代性并不是一种对短暂的现在的敏感，而是一种使现在‘英雄化’的意愿。”<sup>[47]</sup>这样，福柯求助于波德莱尔对现代性的英雄主义的揭橥而将“启蒙”与“现代性”联结起来，不仅激活了某种态度，更凝定了某种气质，福柯将其称为“哲学气质”。正是这种“哲学气质”，推动了“启蒙”从时间性转向了空间性，从过程性转向了状态性，从物质性转向了精神性，这就是福柯所说的，“哲学气质在于：通过我们自身的历史本体论，对我们之所说、所思、所做进行批判”<sup>[48]</sup>。由此可见，福柯在重提“启蒙”概念的语境下所做的现代性批判乃是一种建设性的批判，一种生成性的重建，一种生产性的建构。

福柯进一步提醒，批判并不追求形而上学的至上目的，也不寻找具有普遍价值的形式，它只是旨在建构我们自身，并通过我们的所说、所思、所做的各种主体性事件而进行的一种历史性调查。在这一点上，福柯又回到了考古学/谱系学的话语秩序：在考古学的意义上，批判力图得出的是陈述历史事件的话语；而在谱系学的意义上，批判力图得出的是存在于偶然性中的可能性。这两个方面保持着方法论上的连贯性，如果说前者是话语陈述的操作层面的话，后者则是总揽全局的策略层面，二者均服从和服务于启蒙的生产性主旨。

这一点在福柯《何为启蒙》一文的结语中说得很清楚。福柯指出，我们所经历的许多事情使我们确信，“启蒙”这一历史事件并没有使我们成年，而且，我们现在仍未成年。因此可以认为，康德在思考“启蒙”的意义时所提出的批判性质询在两个世纪以来仍不失其重要性和有效性。这种批判应被看作是一种态度、一种气质、一种哲学境界，它“既是对我们之被确定的界限作历史性分析，也

是对超越这界限的可能性作一种检验”<sup>[49]</sup>。总之，福柯在将批判引入启蒙的过程中，一是借助波德莱尔对现代性的英雄主义传统的张扬，一是依循考古学 / 谱系学的话语秩序，从而满怀信心地瞻望现代性的可能性空间，推助其活泼泼的生长性、超越性和未来性，充分展示了文学批评的生产性、建构性和开拓性。

不过学界对福柯一直不乏訾议，其中对其创造的概念之间往往缺少互洽性的毛病颇多非议，对话语与权力、考古学与谱系学的关系如此，而对启蒙与批判关系的重估亦然。福柯通过将批判引入启蒙构成了现代性批判的理论基础，最终归结到波德莱尔关于现代性的经典定义及其激情美学和英雄主题，尽管他对之进行了重新界定，但是这一步逻辑推演的跨度还是大了一点，从道德、政治的视角一下转到了美学、文学的看法，中间缺少必要的环节连缀和线索穿插。可以认为这种草率和粗疏乃是福柯始终眷念文学、时时回望文学的习惯定势所致。始于文学批评，终于文学批评，不妨说恰恰划出了福柯理论建构的逻辑圆圈。

[ 本文系国家社科基金重大项目“作为‘艺术生产’的文学批评研究”(17ZDA271)的阶段性研究成果 ]

[ 1 ][ 2 ][ 3 ][ 4 ] 米歇尔·福柯：《什么是文学语言？》，汉译名为《文学与语言》，收入米歇尔·福柯等著《文字即垃圾：危机之后的文学》，白轻编，第 105 页，第 105 页，第 126 页，第 119 页，重庆大学出版社 2016 年版。

[ 5 ][ 6 ][ 7 ][ 8 ][ 9 ][ 10 ][ 11 ][ 12 ][ 14 ] 米歇尔·福柯：《什么是作者？》，李康、张旭译，[https://www.douban.com/group/topic/4801662/?\\_i=5434376ft5NqI2](https://www.douban.com/group/topic/4801662/?_i=5434376ft5NqI2)。

[ 13 ] 米歇尔·福柯：《词与物——人文科学考古学》，莫伟民译，第 454 页，上海三联书店 2002 年版。

[ 15 ][ 16 ][ 22 ][ 23 ][ 24 ][ 25 ][ 26 ][ 27 ][ 34 ] 米歇尔·福柯：《知识考古学》，谢强等译，第 53 页，第 130 页，第 152 页，第 197 页，第 159 页，第 161 页，第 183 页，

第 231 页，第 8 页、第 10 页，生活·读书·新知三联书店 2003 年版。

[ 17 ][ 18 ] 米歇尔·福柯：《话语的秩序》，肖涛译，《语言与翻译的政治》，第 14 页，第 13 页，中央编译出版社 2001 年版。

[ 19 ] 米歇尔·福柯：《性的历史》，《权力的眼睛：福柯访谈录》，严锋译，第 174 页，上海人民出版社 1997 年版。

[ 20 ][ 21 ] 《米歇尔·福柯访谈录》，《福柯集》，杜小真编选，第 436 页，第 436 页，上海远东出版社 2003 年版。

[ 28 ] 尼采：《论道德的谱系》，《尼采著作全集》第 5 卷，赵千帆译，第 328 页及该页注①，商务印书馆 2015 年版。

[ 29 ][ 30 ] 米歇尔·福柯：《尼采、谱系学、历史》，《福柯集》，杜小真编选，第 159 页，第 156 页。

[ 31 ][ 32 ] 米歇尔·福柯：《必须保卫社会》，钱翰译，第 10 页，第 10 页，上海人民出版社 2010 年版。

[ 33 ] 加里·古廷：《福柯》，王育平译，第 62 页，译林出版社 2010 年版。

[ 35 ] 道格拉斯·凯尔纳等：《后现代理论》，张志斌译，第 66 页、第 67 页，中央编译出版社 2011 年版。

[ 36 ][ 38 ][ 39 ] 米歇尔·福柯：《什么是批判》，《福柯文选 II》，汪民安编，第 177 页，第 178 页，第 198 页，北京大学出版社 2015 年版。

[ 37 ][ 42 ] 康德：《什么是启蒙？》，盛志德译，《哲学译丛》1991 年第 4 期。译文依原义有所改动。

[ 40 ][ 41 ][ 43 ][ 48 ][ 49 ] 米歇尔·福柯：《何为启蒙》，《福柯集》，杜小真编选，第 533 页，第 533 页，第 533 页，第 539 页，第 542 页。

[ 44 ][ 45 ] 波德莱尔：《1846 年的沙龙：波德莱尔美学论文选》，郭宏安译，第 424 页，第 265 页，广西师范大学出版社 2002 年版。

[ 46 ][ 47 ] 本雅明：《发达资本主义时代的抒情诗人：论波德莱尔》，张旭东、魏文生译，第 92 页，第 534 页，生活·读书·新知三联书店 1989 年版。

[ 作者单位：首都师范大学艺术与美育研究院 ]  
责任编辑：何兰芳