

批判如何可能： 關於傅柯批判哲學的一些爭議

蘇峰山

南華大學教育社會學研究所副教授

中文摘要

本文探討傅柯思想的批判態度，指出其批判思想與康德批判哲學的關係。從分析啟蒙精神入手，了解傅柯所謂“限囿態度”批判的意義，並進一步探討傅柯對知識份子角色的分析。最後，本文分析哈伯瑪斯與泰勒對傅柯思想的批評及相關的討論。

關鍵字：傅柯、批判哲學、啟蒙、限囿

一、問題：你的立場在哪裡

批判如何可能？可有立足點？環繞著傅柯關於知識／權力的論述中，最常見的批評是傅柯無法提出批判的立足點。以其研究為起點，批判根本是不可能的工作。這些批評以各種形式出現。比如弗雷哲(Fraser)指出，傅柯對當代權力形態的探討，雖有其經驗上的洞見，可是在規範性(normative)的問題上卻是混淆無比。傅柯關於權力的概念既有中立性又具戰鬥性，是個曖昧的混合。可是傅柯缺少完整的規範性觀點，無法提供規範判準，讓我們足以區辨什麼是可接受的權力形式，什麼又是令人無法接受的。如此一來，就算傅柯一再表示，有權力的運作就有抵抗(resistance)，可是令人不禁要質疑為何我們要抵抗，我們立何處，據何理以抵抗。弗雷哲強調傅柯必然要有某種規範性的觀點，然而傅柯卻沒有明確提出，因此想根據他的論述進行批判工作乃是不可能的(Fraser, 1989:29-33)。

相同的批評在泰勒(Taylor)的文章以更細膩的形式出現(Taylor, 1986)。泰勒同樣稱許傅柯的洞察力，可惜這洞察力卻是來自其可怕的簡化(terrible simplification)所形成的。泰勒同樣指出傅柯關於權力的概念既想保持其中立性，卻又帶有評價的意涵，是傅柯無法好好處理的混淆(Taylor, 1986:79-82)。但是泰勒更強烈的批評，傅柯的立場必然是不一致的(incoherent)。這種不一致而自相矛盾的論述常被認為是可貴的洞視，細察之下，終將使得傅柯的論述喪失其批判力。泰勒指出，傅柯三個主要不一致的立場是，(1)沒有主體的權力觀(power without a subject)。(2)不論及有實質內涵的自由或真理(freedom or truth)，而對權力進行分析的立場。(3)傅柯的相對主義立場，終必導致自我拒斥的矛盾(Taylor, 1986:83-98)。傅柯的不一致與吊詭將消解其論述的批判力。

最有系統，或許也是最強烈的批評來自哈伯馬斯(Habermas)。哈伯馬斯指責傅柯的分析有著系統上的曖昧(systematic ambiguity)，或說是吊詭式的連結(paradoxical link)。他不當地將經驗性與超驗性，實驗性與批判性的分析摻雜在一起(Habermas, 1985:273-274)。在這個指

控下，哈伯馬斯依其溝通倫理學的理论，對傅柯系統上的曖昧性進行有系統的批評。(1)在意義的層次上，傅柯陷入現前論(presentism)。也就是說，傅柯試圖消除詮釋學的循環問題，卻將對意義的詮解化約到對論述的解釋(explanation)。(2)在關於真理效度的層次上，傅柯把真理效度的問題功能論式的化約為權力的效果。如此導致相對主義的立場，而這個立場終將因為自我指涉而形成自我否定。(3)最後，在價值層次上，哈伯馬斯接受弗雷哲的批評，認為傅柯無法對批判工作提出規範性基礎。但是哈伯馬斯更進一步指出，傅柯試圖為其分析提出一個第二層的價值中立立場(second-order value-freeness)，可是這絕不可能是價值中立的。因此，在價值層次上，傅柯有其潛藏的規範性(cryptonormativism)(Habermas, 1985:270-286)。因此，就其分析工作所呈現的現前論，相對主義與潛藏規範論而言，傅柯的論述毫無批判基礎可言。

針對傅柯關於權力 / 知識論述的問題上，弗雷哲、泰勒與哈伯馬斯可算是批評的典型。尤其是泰勒與哈伯馬斯，由於他們的立場，學術地位與批評的系統性，更使得對於傅柯此一問題的爭議環繞在他們兩人身上(Connelly, 1985; Dumm, 1988; Dreyfus and Rabinow, 1982; Hoy, 1986; McCarthy, 1990; Patton, 1989; Janicaud, 1992; Richters, 1988 等等)。有趣的是，大多數的討論都試圖採取比較持平的態度，不像泰勒或哈伯馬斯一樣對傅柯進行強烈的抨擊。有些甚至是更明顯的依立於傅柯的論述發言(Dreyfus and Rabinow, 1986; Hutchings, 1996; Janicaud, 1992; Patton, 1989; Veyne, 1992 等等)。這或許是傅柯已矣，一方面大家對死者總是比較寬厚些。另一方面或許是死者已無法開口，只好藉由尚存者之筆來發言。比較體面的理由應是這場爭議涉及當代人本主義(humanist) / 反人本主義，現代 / 後現代，反虛無主義 / 虛無主義(nihilism)，理性主義 / 相對主義等相對立場的爭議。而泰勒和哈伯馬斯等人對傅柯點燃的戰火乃是焦點戰場之一，因此參與此役的學者也就特別多。

不過本文並無意對這些大問題做全面的討論，也不想從這些對立立場著手來處理問題。只想從傅柯自己的一些論述出發，釐清其論述

所要進行的批判工作有何特色。是否如泰勒或哈伯馬斯所批評的，因為其論述不追問為什麼，沒有規範基礎，缺少自由概念，相對主義立場，就使得其思想喪失了深刻的批判力。讓我們首先回到問題的起點，為何要探究批判傅柯是否可能呢？

二、傅柯做為一位批判哲學家

若說傅柯真正能完全安處於其中的哲學傳統是什麼，那是康德的批判傳統，而他的工作正可稱之為對思想的批判史(A Critical History of Thought)(Florence, 1994:314)。

1984年，在法蘭西大學出版社刊行的《Dictionnaire des philosophes》中，有一項關於傅柯的介紹，作者署名為佛羅倫斯(Florence, Maurice)。由於法國當代哲學界並無佛羅倫斯其人，因此學者認為這篇短文可能是傅柯的自述。這篇文章一開始，傅柯就將自己區別於先前主導法國哲學界的沙特和馬克斯主義立場。文章提到，從《瘋狂與文明》(Madness and Civilization)開始，傅柯就將自己置於有別於沙特和馬克斯主義之處，但這別處(elsewhere)並非無處(nowhere)。接下來，文中就直陳這令傅柯覺得安適之處乃是康德的批判傳統(Florence, 1994:314)。傅柯深受康德哲學的影響，其早期在《物的秩序》(The Order of Things)一書中提出的“歷史性先驗”(historical a priori)的概念，乃是承繼著康德之超越性先驗(transcendental a priori)的概念而來的。只是傅柯拒絕將先驗的知識型(episteme)視為是超越的、普遍的(universal)，而強調其在不同時代間的歷史差異。知識型的概念意指的是在某個時代中，使思考成為可能的條件。知識型對理解(understanding)立下法則，建立界限(Foucault, 1973:168)。傅柯將先驗概念歷史化的做法，當然不合於康德的超越論(transcendentalism)。可是傅柯對思想的分析仍可說是康德式的。傅柯在介紹喬治·岡居朗：《正常與病理》(The Normal and the Pathological)英譯本的序言中指出。近代法國思想真正承續康德對理性思想批判反省工作的科學史的工作，夸黑(Koyre)、巴舍拉(Bachelard)與岡居朗(Canguilhem)乃是

主要代表。傅柯自承其工作乃承續岡居朗而來(Foucault, 1978:3-18)。傅柯對於思考可能性條件的探究，乃是遵循著康德批判哲學的邏輯(Hutchings, 1996:108)。以傅柯自己的說法：

如果我們所謂的思想是依各種可能方式排列主體和客體的行動，那麼對思想的批判史乃是分析在什麼條件下，主體和客體的某種關係被形成或修正，而在什麼情況下，這些關係是某種可能知識的構成要件.....。對思想的批判史並非獲得真理的歷史，也不是探討真理被遮蔽的歷史，而是關於真理遊戲浮現的歷史(Florence, 1994:314-315)。

知識考古學乃是這種對思想的批判史，而這正深合於康德批判哲學的傳統。傅柯自陳繼受康德哲學的傳統，在他晚年討論康德《論何謂啟蒙》(What is Enlightenment)(Kant, 1970)的文章中，表現的更為清楚。傅柯認為，康德樹立了現代哲學的兩大批判傳統，他的三大批判提出了知識如何可能的問題，在這個基礎上，樹立了現代哲學中對於“真理分析”(the analytic of truth)的傳統。可是康德還樹立了另一個批判研究的傳統，其論述主要是以康德思考啟蒙運動和法國大革命的文章為代表，其問題是：什麼是我們的當下(present)？什麼是可能經驗的當下領域？這不是對真理的分析，而是一種思索我們當下的存有論，一種對我們自身的批判存有論(a critical ontology of ourselves)(Foucault, 1984:95)。這種持續的自我批判正是啟蒙的精神(ethos)，這種對我自身的批判存有論正是傅柯自許的工作(Foucault, 1984:44)。那麼這種能凸顯啟蒙精神的批判存有論特色是什麼呢？

我想提出一個假設，就某種意義而言，這篇小文章正是位於批判的反省和對歷史反省的交會點上。那是康德對他的哲學工作在當代地位的反省。一位哲學家為自己在某個特定時刻所做的工作提出理由，當然不是從康德才有的。可是在我看來，一位哲學家貼緊於時代之中，將他對知識探究的意義，他對歷史的反省，與他對自己寫作時的特定時刻（亦即促成他寫作的那個時刻）的分析結合起來，這是康德的創舉。我

認為康德此文新穎之處在於，他反省到“今天”在歷史中的差異(difference)，“今天”是某種哲學工作的推動力。用這種方式來看這篇文章，我認為我們可以認出一個出發點：即所謂現代性態度的輪廓(Foucault, 1984:38)。

傅柯接著將這種態度稱之為：“限圍態度”(limit attitude)。依限圍態度所做的批判工作不同於超越的批判，這種批判是對限圍(limits)的分析和反省。若說對康德而言，探究知識限圍的工作在於知其所止，那麼傅柯的工作就具有較積極性的意涵。其關鍵在於將探究必然限圍的批判，轉為分析可能踰越形式的實踐批判。這樣的批判在構造上是系譜學的，在方法上則是考古學的。其為考古學在於，試圖處理某些論述情況，即那些形構我們所思、所言、和所為的論述情況，以及相關的歷史事件。其為系譜學在於，不是要從我們現有的形式中，推知我們所不可能做，不可能知道的是什麼。而是要從使我們成為現在這樣的偶在性(contingency)中，析取一種可能性：看看我們有沒有可能不再是我們此刻的樣子，有沒有可能不依我們現時所思所行的方式來思考、行動。它是盡可能寬廣的為尚未界定的自由工作尋求新的動力(Foucault, 1984:46)。

這個批判的存有論既不想尋求普遍的基礎，也不是止於肯定空洞的自由之夢而已。那麼它的工作是局部性且實驗性的。這個批判工作拒絕全面性，徹底的主張。傅柯認為，聲稱要徹底排除當代現實的制度，以便能夠創造另一種社會，另一種思考方式，另一種文化，另一種世界觀的全盤計劃，只會導致最危險的傳統的復興。因此，他主張寧可針對特定領域，進行批判存有論之解析，以利部份的轉變(partial transformations)。可是問題在於如果把自己限定在這種部份且局部的探索上，會不會被我們可能不察覺，或無法控制普遍結構限死了嗎？傅柯並不否定有這種危險存在。針對這個危險，傅柯提供兩個應對之道。

一是我們必須要放棄求得一個全面且確定知識的希望。就此而言，我們對於我們限圍的理論與實際經驗，以及關於踰越這些限圍的

可能性知識總是局部且有限的。因此我們總是要處於限圍之上，總是在重新開始之處(Foucault, 1984:47)。其次，這並不表示整個批判工作將是任意隨機的。傅柯指出這樣的批判存有論有其風險，探究的領域有其同質性與系統性，就其論及西方社會之處則有其一般性。就其危險性而言，重點在於“能力與權力”(capacity and power)關係的吊詭，問題就在於能力的成長如何能夠與權力關係的強化切斷關係。要釐清這問題，就必須探討所謂“實踐系統”(practical systems)，針對這些實踐領域，分析其技術層面與策略層面的特色，可以使得這些歷史批判的分析具有同質性，而這實踐系統來自三個領域：對事物控制的關係、對他人行動的關係、以及跟自身的關係。由此我們就構成三條各有特性而又相互關聯的分析主軸，即知識之軸、權力之軸與倫理之軸。如此對我們自身批判存有論的探究乃可以系統化為三組主要問題：即我們如何被構成為我們自己知識的主體？我們如何被構成施行或順服於權力關係的主體？我們如何被構成為我們自己行動的主體？這種“如何被構成”(how are constituted)的探詢正相應於康德追問“如何可能”(how is possible)的問題。最後，這個系統性的工作就其問題化的模式(modes of problematization)而言，對西方社會的歷史反省乃有其一般性(generality)。它不是要追求一個人類學上的常數或是各時代的差異，而是將一般的問題置於其歷史的獨特形式中，分析其重要意涵(Foucault, 1984:47-49)。這種問題化的模式並非只是先前客體的表徵(representation)，也不是要創造一個並不存在的客體的論述。它是各種論述和非論述性實踐的總合，這些實踐的總合使得某些事情能夠成為真理遊戲的客體(Castel, 1994:238)。

透過對康德《論何謂啟蒙》的閱讀，傅柯釐清與康德批判哲學的關聯，其批判存有論的特色，以及其工作所帶有的批判意義。用傅柯自己匿名的發言，他真是一位安處於康德批判傳統中的研究者。這也是近來許多關於傅柯的討論所肯定的(Gordon, 1993; Hutchings, 1996; Owen, 1994; Simon, 1995)。

就如胡欽斯(Hutchings)所言，不論就傅柯早期或晚期的作品而言，康德探詢理性限圍的問題一直是傅柯論述的參照點。就康德試圖

找出使理論與實踐成為可能的普遍超越條件而言，傅柯歷史化與局部化的論述與康德是相對立的。不過就批判工作乃是質疑使理論和實踐成為可能的條件之限囿而言，傅柯追問“如何被構成”與康德追問“如何可能”的方式是相同的。傅柯將康德的工作析分為“真理的分析”和“批判的存有論”，這讓他可以在對康德的闡釋中進行其批判工作，並避免陷入普遍哲學(universal philosophy)的危險中，而傅柯後期所提出的關懷自我的倫理更是貼近康德的批判政治學(Hutchings, 1996:123)。

三、知識份子與批判

知識份子的角色並不在於告訴別人應該做什麼。他有什麼權利這麼做呢？想想這兩個世紀來，知識份子所試圖提出的預言、保證、訓誡與規劃，我們今天可以看到其結果。知識份子的工作不在於形塑他人的政治意志；而是藉由其研究領域的分析，反覆質疑被視為是自明的說法，攪亂人們的心思習性，人們行事及思惟的方式，打散人們所習以為常的事情，以便在這種再問題化(re-problematization)的基礎上，重新檢視規則和制度（在此，他是以一位知識份子的身份進行特定的工作）；並參與到政治意志的形構（在此，他是以公民的身份參與）(Foucault, 1988:265)。

如果傅柯就如我們上面所分析的，是一位立足於康德批判傳統中的思想家，那麼這樣一位對思想批判史學者，對我們自身的批判存有論學者，其批判的工作是什麼。傅柯在論其批判存有論的積極意涵時，已點出其工作的重點。而上面所引的談話，更清楚道出一位知識份子批判工作的意義。由於傅柯思想的“效果”常引起質疑，因此他對知識份子角色的定位也常引起爭論。傅柯本身並無專文討論這個問題，但在許多相關的訪談中，曾做了許多清楚的說明(Foucault, 1977:203-210; 1980:125-133; 1988:265-267; 1991:82-86)。其立場乃是相當一致的，上面那段引文正可清楚表達其觀點。令人驚訝的是，傅

柯的觀點與韋伯對價值中立和科學工作倫理的分析有頗多相似之處。不過雖然同樣是受到康德哲學的影響，觀點也類似，但傅柯並非從價值中立的觀點，也不是從科學工作對意義問題的處理能力來討論這個問題。傅柯的基本立論點在於批判的局部性與特殊性。就如上面所說的，批判存有論的分析總是限於部份的領域，所要分析的是某個實踐系統是如何被構作，其限圍為何，而我們有何轉變的可能。這種分析的反省並不試圖建立起普遍超越的基礎，也不可能這麼做，更不可能在這樣的基礎上進行批判。批判也不在於對問題提出解決方式，而是一種對現有觀點之挑戰。批判的工作不在於從某些前提推導出結論說：因此什麼是應該做的事。傅柯因此區分了兩種類型的知識份子，以及不同的批判工作。

傅柯指出傳統的知識份子形象是普遍的知識份子 (universal intellectual)。在這形象中，知識份子與真理和權力處於一種特別的關係中。知識份子被認為是處於權力關係之外，並且能對抗權力的壓迫。就此而言，知識份子代表了普遍價值，以真理代言者身份對抗權力的不義。這種知識份子的形象源於早期對抗最高權之獨斷權力的法學家。如此一來，知識份子也就藉由真理之名代替被壓迫者發言，爭取其權利。這種普遍的知識份子形象預設了兩個傅柯反對的命運。一是預設一個客觀存在的普遍價值與真理規範。二是預設真理與權力是處於對立面，是一種對抗關係，而知識份子的工作就在於依立真理以對抗權力。

傅柯釐清系譜學、考古學、批判存有論工作的歷史化，局部性工作，使他不接受普遍價值與真理規範客觀存在的觀點。他強調批判研究的工作不在於確立真／假的客觀標準與價值的普遍基礎，而在於分析真／假之標準是如何被構成，而又如何運作，產生什麼歷史效果。就如傅柯所說的：

我的問題在於：一個持續在其中產生真／假區隔的歷史究竟是什麼？這樣的工作有四個層次。首先，在什麼意義下，真／假的產生與轉變成為我們歷史性(historicity)的特色，且對

我們的歷史性有決定性的意義？其次，這種真／假關係以怎樣特殊的方式在西方社會中運作，而產生了科學知識，這種知識的形成一直在改變，但其價值卻被視為是普遍的？第三，如果某個歷史自身會產生某種真／假區分，而我們關於這個歷史的知識又有賴於這真／假區分，那麼我們對於這歷史的歷史性知識又如何可能？第四，那麼最普遍的政治問題不正是真理問題嗎？我們如何能分析區分真假的方式，與治理自身和他人方式之間的連繫關係？(Foucault, 1991:82)

由此可知，反對尋求普遍價值與客觀真理判準的基礎，而將之視為歷史形式和問題加以分析，乃是傅柯反對普遍的知識份子形象第一個理由。由上述的引文我們也可以看出，傅柯反對普遍的知識所設定的權力／真理關係。實際上，傅柯最早也是依其對權力／真理（知識）關係的重新分析，來反對普遍的知識份子形象(Foucault, 1977:208; 1980:128-131)。傅柯反對傳統將權力與知識設定為對立的主張。

或許我們也應該完全放棄那種讓我們做出如下的傳統，即只有在權力停止作用的地方，知識才能存在；只有在權力的命令、要求與利益之外，知識才能發展，……棄絕權力乃是知識發展的條件。相反的，我們應該承認，權力產生知識（並不是因為知識為權力服務，所以權力鼓勵知識，也不是因知識有用，所以權力應用知識）；權力與知識是直接包含的。權力關係總有著相應知識領域的建構，任何知識也同時預設和構造著權力關係。……總之，不是知識主體的行動生產了某種有助於權力或反抗權力的知識系統，而是權力／知識，那貫穿且構成權力／知識的過程和鬥爭決定了知識的形式及其可能性(Foucault, 1977:28)。

因此，真理並非外於權力之物，每個社會都有其真理國度(regime of truth)，有其關於真理的“一般政治學”(general politics of truth)。在西方社會中，其真理的政治經濟學有五個重要特質。(1)真理集中於科學論述的形式，以及生產科學論述的制度中。(2)真理一直受到經濟

和政治的刺激，政治權力和經濟生產都需要真理。(3)真理以各種形式被大量的傳佈與消費。(4)真理是在控制下被生產和傳遞的，主要由幾個重要的政經機置所掌握（如大學、軍隊、媒體等等）。(5)真理是整個政治與社會爭議的課題(Foucault, 1980:132-133)。傅柯對於近代真理 / 權力關係的問題化表現於他對生命權力(bio-power)的分析。做為現代權力形式的生命力，並不像一般所設想的是赤裸裸的壓制力量，也不是一種虛假的意識型態。它生產其施行的對象與真理國度。而後傅柯更將知識之軸、權力之軸與倫理之軸視為批判存有論探討的三個主要領域。

傳統普遍的知識份子乃是普遍價值的承載者，可是在現今真理 / 權力關係中，普遍的知識份子乃是一幻像。相對於此，傅柯提出特殊的知識份子(specific intellectual)的形象。知識份子的意義在其特殊性，他並不做為普遍價值的承載者而存在。他是據有一特定位置的個人，其特殊性在於連繫著真理機置的運作中。其特殊性的層次有三，一是他的階級位置。二是他的生活與工作情境，這與他做為知識份子的情境相關。最後是有關西方社會中真理政治學的特殊性，這個因素使得其位置的特殊性具有一般的意義。正因如此，他進行的局部特定的鬥爭所具有的效果與意涵，才不只是限於專業領域。因為西方社會的運作與結構上，真理國度乃有其一般性，因此特殊的知識份子之批判與對抗乃有其一般的意義。

就此而言，批判科學中所可能有的意識型態，以確定他的科學工作可以改正錯誤的意識型態。這並不是知識份子的工作。特殊的知識份子所能做的乃是探究構成新的真理政治學的可能(Foucault, 1980:132-133)。知識份子批判的焦點在於開啟對（踰越）可能性的反省，而不是為法則立下法則。這種知識份子的倫理正是抱持限圍態度的批判存有論的精神。正如派頓(Patton)所說的，這種能變更自己思想與他人思想的工作，或許正是知識份子存在的理由(the *raison d'être* of intellectual)。

四、相對主義與潛藏規範論的質疑與回應

啟蒙並不是對某種教義要素忠誠，而是一種態度持續的一再活躍 - 那也就是一種哲學精神持續的活躍，這種哲學精神可說是對我們歷史時代作持續的批判.....。首先，這種精神的意義在於，對於我所謂的啟蒙的“要脅”(blackmail of Enlightenment)加以拒絕(Foucault, 1984:42)。

改革的必要性不應當成為一種要脅(blackmail)的形式，用以限制，減少或阻止批判工作。不管怎樣，人們都不要去在意下面這種說法：“既然你不能提出一項改革，那就不要批判。”那像是內閣官員的口吻(Foucault, 1991:84)。

如果傅柯是一位立於康德傳統的批判哲學家，藉由對知識 / 權力 / 主體三層關係的釐清，他重新界定了知識份子批判工作。那麼我們可以回到原初的問題：批評者對傅柯式批判的批判，質疑其批判是否可能，有何立足點？批判又是為了什麼？指向何處？

對於傅柯的批判有著現代 / 後現代、人本主義 / 反人本主義、理性主義 / 相對主義、虛無主義 / 反虛無主義的爭議背景，學者對此著墨頗多(Dumm, 1988; Hoy, 1986, 1991; Hooker, 1987; McCarthy, 1990; Richters, 1988)。不過前面已說過，本文並不準備全面處理這些爭議，只想就環繞著傅柯批判性的問題作一些釐清。¹

¹ 雖然本文並不全面處理這些爭議背景的問題，不過想藉此註，就傅柯對這些問題的態度稍作說明。首先就現代與後現代的爭議來看，傅柯在一次訪問中，被問及對後現代問題的態度時，他作了一個反諷式的回答：“我們所謂的後現代究竟是什麼？我跟不上時代了。.....我不了解所謂後現代或後結構主義者他們共同的問題是什麼。”(Foucault, 1988:33-34)。我們當然不能以此區區數語就說傅柯不是個後現代主義者，或者他反對後現代的論述。但最少表示，他對這種標籤問題沒什麼興趣。

其次在人本主義 / 反人本主義的問題上，傅柯在《何謂啟蒙》一文中清楚指出，啟蒙的精神並不就等於是人本主義的精神，也未必就是以人本主義的價值為歸依的。但這並不表示他就是一位反人本主義者，或者說他還隱藏著懷抱某種人本主義的價值。傅柯只是指出，人本主義本身就是個問題。在西方歷史中，有著各式各樣的人本主義、文藝復興的人本主義、基督教人本主義、存在主義式人本主義、馬克斯主義的人本主義、國家社會主義的人本主義，甚至史達林主義者都

先前已提到泰勒指責傅柯之不一致，哈伯馬斯評傅柯有著系統性的曖昧或銜接上的吊詭，他們算得上是最具代表性的批評。這裡就以他們兩人的批評為主，整理出一些關鍵問題。

首先，不論是不一致、曖昧或吊詭都是一種描述性的詞彙。這表示他們試圖客觀的就傅柯作品本身進行分析，釐清其架構，指出其理路或概念有自相矛盾之處。其次，這些詞彙具有評價性的意涵，用以指稱傅柯表現出來或潛在的立場，並進一步批評這些立場會因自我指涉(self-reference)導致自相矛盾，或自我否定(self-denial)。這兩個層次未必是截然劃分的，而評價性的討論未必就有其描述的客觀性為基礎。哈伯馬斯的討論就有這種情形。

宣稱自己是人本主義者。因此各式各樣的人本主義或許該做為探究的問題，研究其做為真理遊戲的構成與效果，而不應冒然將之視為價值規範的標桿。當然，傅柯在《物的秩序》中所說的，人的消失，很容易被認為是反人本主義的看法。然而分析現代知識型中，人的形象是如何浮現，如何被構成，又如何造成某些效果，並且宣稱其做為某種歷史偶然性的構成，終將消散，這並不就等於是反人本主義(Hooker, 1987)。

相對主義的問題常和虛無主義的問題相連，而論及虛無主義又常涉及傅柯與尼采哲學的問題。基本上我們不可能以一個短註處理這個問題。不過問題在於人們所批評的虛無主義是什麼？而尼采是一位虛無主義者，或是一位超越虛無主義者呢？(overcoming nihilism) 指責傅柯是位虛無主義的意義又是什麼？是否就如霍伊(Hoy)所言，傅柯是像尼采一樣試圖超越虛無主義者，而非虛無主義者(Hoy, 1986)。或者如渥澤爾指責的，傅柯是一位讓我們陷入命定論，無法區分價值是非的虛無主義者(Walzer, 1986)。還是如格拉克曼(Glücksman)和維納(Veyne)所說的，傅柯是將虛無主義推至極端，讓我們真正超越虛無主義(Glücksman, 1992; Veyne, 1992)。不過傅柯本人極少談到虛無主義的問題，就算在其專論尼采的文章中都沒提到(Foucault, 1977:139-164)。

理性主義與相對主義是環繞著傅柯批判工作的焦點。正文中會有比較詳細的處理，在此不擬多論。這並不只是傅柯的問題，而是整個當代社會人文學科的根本問題之一。在此只引用傅柯的一小段話來說明某些指責不以為然的態度。

在我們得要對理性進行批判，或者對理性的歷史作批判研究時，總有某種要脅(blackmail)，即你若不受理性，那就陷入非理性。這種要脅令得我們要對理性進行理性的批判好像不可能的事，好像要對理性發生分歧的歷史進行理性研究，對理性的偶然史做探討都是不可能的(Foucault, 1988:27)。

這是我第三次看到傅柯用 blackmail 這個字。他好像在說，要用“要脅”(勒索)的態度進行討論。

哈伯馬斯似乎試圖客觀的分析傅柯的研究，然後加以評價，但是其論述的預設立場卻非常強烈。就如傑已柯(Janicaud)所說的，哈伯馬斯對於傅柯的討論有著嚴重的誤解與扭曲。比如哈伯馬斯對傅柯的批評有許多是延用其對尼采的批評，可是他對尼采的討論卻是淺淺帶過，好像真的只是一個轉折點，而輕率的予以評論。接著又將這些評論用於傅柯身上。又比如他把傅柯對權力的分析(analytics of power)，看成是在建構一個一勞永逸的權力理論(theory of power)，好像傅柯是在建構一個系統哲學一樣，但這正是傅柯一再否認的(Janicaud, 1992:292-295)。實際上這正是哈伯馬斯的作法，他把對方當做一個系統哲學來評析，但這未必就是對方的系統。而是依他視為具有準超越性(quasi-transcendental)的系統來構作別人的系統。最明顯的莫過於他依意涵(meaning)、真理效度(truth-validity)與評價性(evaluating)來指責傅柯的現前論，相對主義與潛藏的規範論。論述之理性必須依這三個層次來考查，乃是以其溝通倫理學的規範性為基礎的。可是就如李希特(Richters)所說的，在哈伯馬斯這樣批評時，若我們嚴格處理哈伯馬斯的批評，我們不禁要懷疑，相較於傅柯的批判，哈伯馬斯批判的規範性基礎是否真的較不獨斷(Richters, 1988:634)。哈伯馬斯試圖建構準超越性的溝通倫理，以提出一個普遍性的判準，雖然有許多學者質疑其有效性與可能性(Thompson and Held, 1982)。不過我在此並無法証立或否証其系統建構的意義。只是他對傅柯的評析實在帶有強烈系統殖民的意味。

至於泰勒指責傅柯說的並不是完整的故事，傅柯完全無視於人道主義對於近代規訓權力的作用，沒有釐清規訓既可做支配的結構，也可以成為平等的集體行動的基礎。好似傅柯完全把規訓抹黑，以偏蓋全一般(Taylor,1986:72, 82)。這種批評有點“儘管傅柯怎麼說……他還是……。”的味道。可是傅柯並未主張他說的是完整的故事，他也沒有要大家把它當成完整的故事。其次，就如泰勒所說的，傅柯並非沒有認識到規訓使得平等的集體行動成為可能，但這並不是其故事重點，可是他的故事讓我們看到另一種可能性的結構，這乃是其研究的重點。正如傅柯一再說明，“當我論及‘規訓社會’(disciplinary

society)，不要把它當成‘已被規訓的社會’(disciplined society)。當我論及規訓方法的傳佈時，不要把它視為法國人都是順民。”(Castel, 1994:242)。傅柯並不想建構普遍理論，或重建整體歷史，他無意以偏蓋全也是很明顯的。

其次，泰勒批評傅柯論及權力，卻不論及與之相關的主體，自由與真理課題，將會形成分析理路上的不一致。泰勒認為，可以接受權力的施行未必是有一定的主體，但一定有其施行的標的(target)。權力施行於其標的之上即構成對此標的壓抑，將權力自此標的上去除即是自由，而真理乃保障我們獲得解放(liberation)的可能。當然，泰勒所說的真理並非如哈伯馬斯所謂的具認知性，形式主義且是普遍基礎的溝通倫理學，可是總要某種實質內涵。傅柯對權力之分析，不只需要相關的自由與真理觀念，且需要建立起其中的某種連繫，如此真理才能成為自由的前提條件。傅柯否定如此關係乃形成其分析上的不一致。對此批評的簡略回應是，傅柯並非不論及主體、自由與真理的問題，就我們先前的討論可知，主體、真理與權力的關係正是其思考的主軸，只是其論及主體時，總是論其主體／臣屬化(subjectivication/subjectation)的形態，而非視主體如是(as such)加以分析。論及主體化的形態必然涉及權力／知識的關係，傅柯整部《規訓與懲罰》和《性論述史》不正是要告訴我們，主體／真理／權力三條軸線的關係並非如泰勒所設定的那樣嗎？泰勒的批評則是，如果不是那樣，那麼傅柯主張權力造成真理，權力無所不在，支配知識與主體。如此一來，我們何所憑據對抗權力的作用，如何確保主體之自由。這同樣是扭曲傅柯分析的批評。傅柯並未將權力與真理等同起來，也並未建構一個無所不包的權力系統理論，而是分析各種權力，知識關係的作用形式，以及我們視以為理所當然的主體是如何被構成的，以此重新審視我們如何及為以某種形態看待自身的方式。在此限圍之上，開啟我們思索另一種生存的可能性。就此而言，又有何不一致之處。或者正如派頓所言，泰勒指責傅柯不一致，矛盾之處，乃是依泰勒自身人本主義價值立場所構作出來的不一致，而非傅柯的不一致(Patton, 1989:275)。

對泰勒而言，傅柯對自由的理念是源於浪漫主義的傳統，而這種理念必然要有某種價值與自我認同的形式。這是傅柯必須預設的價值規範立場，但是傅柯尼采式的立場又讓他不可能以此價值為規範基礎，因此傅柯必然陷於自我矛盾中。這個批評就類似哈伯馬斯所說的潛藏性的規範論。由此可見，在對傅柯的不一致、曖昧的評價性批判中，最根本的形式乃是相對主義與潛藏規範論的批評。這兩種批評以如下的問題形式質疑傅柯的批判工作：即“如何”及“為何”(how & why)。針對相對主義的質疑乃是，理性的批判如何可能？相對主義立場必然因自我指涉而導致自我否定。抱持相對主義立場將成為反理性主義，因其自我否定，因此相對主義的批判乃是不可能的。針對潛藏規範論的質疑是，如果你聲稱自己的分析全然是中立的，並不預設某種規範性的價值基礎，那麼你就不會有批判的立足點。因為你不能回答為何我們要批判，為何這個權力形式比較好，那個比較壞，為何我們要抵抗而非順服等問題，但實際上做了某種批判，這表示你必然預藏某種規範價值，要不然你不可能如此批判。

針對相對主義的批評首先是一種論證形式的批評，即相對主義構作普遍宣稱，若其做出普遍宣稱，則它將不再是相對的。可是其不做普遍宣稱已是一種普遍宣稱，就如“世上沒有普遍真理的存在”這樣的話一樣，如此一來，相對主義終將陷入自我否定的吊詭中，可是就其論證形式而言，普遍理性主義也未必有更堅定的基礎。因為其普遍性必需有証立的理性基礎，不可能自我証立，否則將成為空洞的套套邏輯(tautology)。若不想為套套邏輯，則將成為論證上的無限後退。那麼終必在某個點上再成為套套邏輯。如果說吊詭讓我們陷入無言的因境，那麼套套邏輯又真能說出些什麼呢？這個自我指涉(self-reference)或反身性(reflexive)所引起的問題，乃是當代社會科學的根本問題之一(Ashmore, 1989; Bourdieu and Wacquant, 1992; Luhmann, 1990)。如何因應這個問題並非本文所能處理，若說未能完善處理此問題者，即有保守主義的心態，則未免是偏蓋全。

傅柯相當自覺相對主義立場與自我指涉問題，他也正是試圖在這種情境下探索思考與批判工作的可能性(Foucault, 1987,1988,1991)。對

傅柯而言，相對主義代表著沒有普遍至善的基礎，其論述也可能建構這樣的基礎，可是這並不代表對於理性的批判史，對於我們自身的批判存有論就不可能。依其對康德的闡釋，批判的焦點在於指出差異(difference)，在於提供另一類思考觀看的方式，在於開啟另一種可能性，而不在於自我立法性的建構。就如李希特所說的，歐洲啟蒙運動的盲點乃在於，無能認知異質性，他者與差異(heterogeneity, otherness and difference)。傅柯試圖挽救這種失敗。他讓知識份子不再恐懼差異，不確定與認同的喪失。哈伯馬斯認知到生命形式的多元性，可是對他而言，多元主義固然有其存在的權利，可是這分歧必然要有其普遍性基礎。他的理論建構焦注於形塑這普遍性基礎，卻疏於認知經驗上的異質性，他者與差異(Richters, 1988:640)。如果說康德批判哲學有其自我建構與限囿兩個層面，那麼將對於限囿的反省批判推到極致，轉為更積極的作用。將自我建構轉為自我創造，反省自身與真理關係的倫理學，這乃是傅柯批判哲學的特色。正如傅柯所說的，哲學是一種反省我們與真理關係的方式。是這樣一種探究自身的方式：如果這是我們與真理的關係，那我們該怎麼做？(Foucault, 1988:330)。比起哈伯馬斯據自我建構基礎所開展的普遍性溝通倫理學，這樣的批判反省不是更為開放，更為面對多元主義的社會嗎？

至於關於潛藏規範論的討論，如果我們認為每個人都必然有其價值規範理念，就算他聲稱不存在任何規範價值，自己不抱持任何規範價值，我們甚至會批評他主張虛無主義的規範價值。可是這樣的爭議有何意義呢？你根本不需要證明傅柯有何價值規範立場，因為那已是普遍預設。當然也就沒有所謂潛藏規範論，因為不可能有任何潛藏的事物。

如果規範價值指的是必需要有某種普遍的基礎，以某種普遍的人生、理性，或超越的本質作為基礎，那麼傅柯確實沒有這樣的普遍規範論，他也不願提出任何如此的普遍性規範基礎。這也正是傅柯區分普遍的知識與特殊的知識份子之間關鍵所在。而正如傅柯所說的，知識份子的工作乃在於指出“如是之事”或許可以不必是如此，不就是如此。這正是為何關於事實的描述不會成為“因為是這樣，所以必須

那樣”的規令式價值(Foucault, 1988:36-37)。這樣的工作並未提出普遍性規範做為改革的訴求，可是正如前引文中傅柯所說的，改革的訴求不該成為對批判的要脅。不提出普遍性規範並不表示就無法進行批判工作，這正是傅柯的批判工作。而就是否持有某種普遍性規範而言，傅柯也不會是個潛藏規範論者。

不過關於規範性的爭議還有第三種形式，那就是不尋求抽象形式化的普遍規範基礎，而將規範價值基礎繫於某種社群或傳統價值之內。這種規範性可以是立於過去，根植於傳統之內；也可能是朝向未來，繫於社群集體價值的實現，這種規範性連繫著“我們”(We)的概念，不論這個“我們”屬於時間的什麼階段，在論述上必然是先存在的，泰勒指責傅柯持有源自浪漫主義的自由觀，或邏蒂(Rorty)所說的傅柯的分析中幾乎不連繫於任何“我們”，即是以此為出發點的批評。就此而言，傅柯是否持有某種規範性價值？

傅柯確實清楚這種規範性是與集體認同，集體行動目的相關的，但他不認為這種“我群”認同必須是先存在的。因此他不為此立下任何法則，也不主張從其批判分析中推導出集體價值。對他而言，問題正在於是否必定要將自己置於某種“我們”之中，以便能肯定自己所認可的原則，或接受的價值。或者更重要的是，只有更細膩的析入問題，才有可能形塑一未來的“我們”。他認為“我們”不該是先於問題的，“我們”只能是問題的結果，在問題之中，“我們”以一種新的方式被提出來探究(Foucault, 1984:385)。這也正是傅柯所謂對我們自身的批判存有論所要進行的工作，然而這不該被視為是對“我們”提出具體規範的工作，而是審視我們如何成為現前的我們，開啟我們可以不是如此的可能性。

傅柯是一位非普遍主義的批判者，他拒絕建構一個普遍的規範基礎，也不認為有這樣的規範基礎存在。但這並不表示他就有著潛藏的規範論，也不表示沒有這種普遍的規範基礎就無法進行批判工作。他有著價值相對主義的態度，但這並不代表他就是反理性主義，無法進行理性的批判，也不代表其批判會導致自我否定的吊詭。或許有人會

說，“批判”在此有著不同的意涵，但我寧可說，批判在此有了不同的形式，不同的提問架構。而傅柯最大的貢獻或許在於，他開啟了豐富多樣的提問架構，拓寬反省“我們究竟是誰”的可能性，這可能正是面對多元社會的適切態度。

參考書目

- Arac, Jonathan (ed.), (1991), *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges*. New Brunswick; New Jersey: Rutgers University Press.
- Armstrong, Timothy (ed.) (1992), *Michel Foucault: Philosopher*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Armstrong, Malcolm, (1989), *The Reflexive Thesis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre and Wacquant, L  ic, (1992), *An Introduction to Reflexive Sociology*. London: Polity Press.
- Canguihelm, Georges, (1978), *On the Normal and the Pathological*. tran. by Fawcett, C. Dordrecht: Reidel.
- Castel, Robert, (1994), "Problematization as a Mode of Reading History" in Goldstein (ed.) (1994), *Foucault and the Writing of History*. Oxford: Blackwell.
- Connelly, William E., (1985), "Taylor, Foucault, and otherness", *Political Theory*. Vol.13, No.3: 365-376.
- Dreyfus, H. L. & Rabinow, R., (1982), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dumm, Thomas, (1988), "The Politics of Post-Modern Aesthetics: Habermas Contra Foucault", *Political Theory*. Vol.16: 209-228.
- Foucault, Michel, (1973), *The Order of Things: An Archaeology of the Human Science*. New York: Vintage/Random House.
- Foucault, Michel, (1976), *Michel Foucault: Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. ed. and tran. By Bouchard, D. F. New York: Cornell.
- Foucault, Michel, (1977), *Dicipline and Punish: The Birth of the Prison*.

tran. By Sheridan, New York: Random House.

Foucault, Michel, (1978), “Introduction to Georges Canguihelm’ s”, On the Normal and the Pathological.” in Canguihelm, G. *On the Normal and the Pathological*. Dordrecht: Reidel.

Foucault, Michel, (1980), *Power / Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. ed. By Gordon, C. New York: Patheon Books.

Foucault, Michel, (1982), “The Subject and Power”, in Dreyfus, H. and Rabinow, R. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, Michel, (1984), *The Foucault Reader*. Rabinow, R. (ed.) New York: Pantheon Books.

Foucault, Michel, (1987), *Foucault/ Blanchot*. tran. By Massumi, B., New York: Zone Books.

Foucault, Michel, (1988), *Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1980*. Kritzman, L., (ed.), London: Routledge.

Foucault, Michel, (1991), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Burchell, G., (ed.), Chicago: University of Chicago Press.

Florence, Maurice (Foucault, Michel), (1994), “Foucault, Michel, 1926 - ” in Gutting, G., (ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fraser, Nancy, (1989), *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. London: Polity Press.

Glücksmann, Andre, (1992), “Michel Foucault’ s Nihilism”, in Armstrong, T., (ed.), *Michel Foucault: Philosopher*. London: Harvester Wheatsheaf.

Goldstein, Jan, (ed.), (1994), *Foucault and the Writing of History*.

London: Blackwell.

Gutting, Gray, (ed.), (1994), *The Cambridge Companion to Foucault*.
Cambridge University Press.

Habermas, Jürgen, (1985), *The Philosophical Discourse of Modernity*.
tran. by Lawrence, F., U.S.A.: Halliday Lithograph.

Hoy, David Couzens, (ed.), (1986), *Foucault: A Critical Reader*. London:
Blackwell.

Hoy, David Couzens, (1991), “Foucault: Modern or Postmodern”, in
Arac. (ed.), *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern
Challenges*. New Jersey: Rutgers University Press.

Hutchings, Kimberly, (1996), *Kant, Critique and Politics*, London:
Routledge.

Janicaud, Dominique, (1992), “Rationality, force and power: Foucault and
Habermas’ s criticism”, in Armstrong, T., (ed.), *Michel Foucault:
Philosopher*. London: Harvester Wheatsheaf.

Lumann, Nikals, (1990), *Essays on Self-Reference*. New York: Columbia
University Press.

McCarthy, Thomas, (1990), “The Critique of Impure Reason: Foucault
and the Frankfurt School”, *Political Theory*. Vol.18, No.3: 437-469.

Owen, David, (1994), *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber,
Foucault and the ambivalence of reason*. London: Routledge.

Patton, Paul, (1989), “Taylor and Foucault on Power and Freedom”,
Political Studies. XXXVII: 260-276.

Richters, Annemiek, (1988), “Modernity-Postmodernity controversies:
Habermas and Foucault”, *Theory, Culture & Society*. 5: 611-643.

Rorty, Richard, (1991), *Essays on Heidegger and Others: Philosophical
Papers*. Volume2., Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles, (1986), “Foucault on Freedom and Truth”, in Hoy, D.C.,

(ed.), *Foucault: A Critical Reader*. London: Blackwell.

Thompson, J.B. & Held, D., (ed), (1982), *Habermas: Critical Debates*.
London: Macmillan.

Veyne, Paul, (1992), “Foucault and going beyond (or the fulfillment of) nihilism”, in Armstrong, T. (ed.), *Michel Foucault: Philosopher*.
London: Harvester Wheatsheaf.

Walzer, Michel, (1986), “The Politics of Michel Foucault”, in Hoy, D. C.,
(ed.), *Foucault: A Critical Reader*. London: Blackwell.

How is critique possible: Foucault's critical philosophy

Feng-Shang Su

Associate Professor, Institute of Sociology of Education

Nan-Hua University

Abstract

This paper is concerning about critical thinking of Foucault and relation between Foucault's critical thinking and Kant's critical philosophy. From Foucault's analytic of Enlightenment, we investigate him critical thinking of "Limit attitude" and discussion on role of the intellectual. In the last, we analyze the debate between Habermas, Taylor and Foucault.

Keyword: Foucault, critical philosophy, Enlightenment, Limit attitude