

真理、主體與他人： 「說真話」的現實性使用

洪菁勵*

(Jing-Li Hong)

摘要

傅柯(Foucault)晚期透過〈法蘭西學院〉(Collège de France)1980年後的一系列課程及《性史》(*The history of sexuality*)卷二、卷三等向我們揭露希臘思想中的主體與真理之間關係；同時也透過〈何謂啟蒙？〉相關主題文章分析康德的批判意涵，在這些課程、書及文章的出版中，希臘思想在傅柯晚期提供了西方真理主體之系譜學洞見，而對康德的〈答「何謂啟蒙？」之問題〉

*作者為長榮大學應用哲學系助理教授(Assistant Professor of Department of Applied Philosophy, Chang Jung Christian University)。



一文的分析，則將傅柯所有思想工作重置在哲學的批判傳統之中。然而在這兩條看似回歸傳統的路線上，並不是尋求一個起源的保障，反倒是使這兩條路徑匯聚在傅柯的分析中，從而開展出一個不同的真理及倫理主體面向。透過康德，傅柯帶領我們思考翻轉康德三大批判的不同的批判意涵，批判首先是一種態度，即是對於「如何能不要這樣被治理」的思考，這樣的態度同時成為對「當前」的再思考。透過對希臘文化中的「說真話」(la *parrêsia*/*parrhesia*) 之探討，傅柯解析出個體與真實話語間的關係不只是認識真理而是有勇氣說出它，尤其是在蘇格拉底那裡，「勇氣」和「說真話」的關係落實到倫理關係中，意即涉及他者。傅柯在康德和蘇格拉底兩人的對照中，解析出一條不同的批判取徑。

關鍵字：批判、關注自我、說真話、啟蒙、蘇格拉底、康德、
犬儒學派

收稿日期：2019/3/9，接受日期：2019/8/27。



Salvate animam meam.¹

拯救我的靈魂。

— Michel Foucault

壹、前言

「做為一個哲學教授，一輩子至少要上一堂蘇格拉底以及關於他的死。現在我完成了，我的靈魂得拯救」²。這是傅柯 1984 年 2 月 22 日在法蘭西學院最後一學期「說真話的勇氣」課上所

¹ Foucault, 2009: 143.

² Ibid.



說的話。這句話在傅柯與哲學的關係上標誌出一個極有趣的轉折。這段話有兩個值得注意的地方，一是傅柯與哲學的關係；另一則是哲學與拯救的關係。對於傅柯研究者而言，應該都不陌生於他對各種身份的否認，在 1968 秋天的一個訪談他提到「人們常問我是否為哲學家、歷史學家或社會學家等等。...我不屬於任何一個」³；或是 1978 年的另一個訪談「我並不視自己為哲學家」⁴；甚至是在《知識考古學》中著名的一段話：不要問我是誰也不要要求我維持原樣：那是登記在身份證上的公民道德」⁵。我們可以看到在傅柯前期乃至中期的思想中都拒絕給自己身份定位，這個拒絕手勢，不單是個人喜好的取捨，而更多地是與其所處時代的學院式哲學的另一種哲學可能之表態⁶。這意味著，在傅柯的拒絕宣稱中，實質地蘊含了此一不同的哲學之方法論。因此，在談論傅柯與哲學的關係上，可以看到哲學家正透過拒絕的手勢以顯現不同地做哲學的方法，這是哲學家獨特的肯定方式，

³ Foucault, 2011: 40.

⁴ Foucault, 2001b: 861.

⁵ Foucault, 1969: 29.

⁶ 傅柯在 1978 年與 D. Trombadori 的訪談中提到，自己的哲學訓練也是從這個偉大的機制而來，如黑格爾、現象學等，而他的整個哲學事業即是試圖脫離這個先驗主體的哲學傳統，進到尼采、巴塔耶及布朗肖的解構主體的可能領域內。因此，在許多訪談中，傅柯的拒絕態度與他對真理、權力及主體的研究是一體兩面，透過拒絕手勢做為其研究之實踐。Foucault, 2001b: 861-62.



而這個肯定則可追溯到哲學的本質，也就是我們剛指出的另外一點，哲學與拯救的關係。這個關係可以說是傅柯哲學追尋的主軸，亦即對真理遊戲下各種主體化模式分析及自由之探尋⁷。此關係的實質內涵乃是批判，然而此批判並非康德先驗批判之屬而是翻轉其實踐意義的批判，「在此批判中存有某種屬乎美德的態度」⁸。此態度近似於康德〈答「何謂啟蒙？」之問題〉中提出的「勇氣」⁹，也是希臘人稱為「存在模式」(êthos)的倫理實踐¹⁰。

在上述的兩段關係其實指明了，傅柯對認同的敏感拒絕手勢¹¹乃至於對任一身份的拒絕即是其哲學批判的起點，原以為就如同其它不列入學院哲學的先輩們一樣不會在哲學傳統裡找到其專屬位置¹²，然而因著批判，這個起點最終竟在哲學的源頭處或

⁷ Foucault, 2001b: 1451-52; 1397.

⁸ Foucault, 1978/1990: 36.

⁹ Foucault, 2008a: 23.

¹⁰ Foucault, 2001b: 1386; 2001c: 227.

¹¹ 傅柯在 1980 年與 M. Dillon 的訪談中，提到在六零年代學生政治時興的認同問題存在著一種危險，即將「認同」(l'identité)和「主體性」(la subjectivité)當作是基本的或本質的組成。而傅柯在各樣訪談或書寫中履履提及的「我並非...」的否定句式乃是對上述主體性以及整個六零年代時興的政治氛圍之否定，因此，傅柯的「否定」也同時是對「當下」(l'actualité)的批判。Foucault, 2001b: 856.

¹² Foucault, 2001b: 861-62.



哲學的批判傳統找到其邊緣(或可說是忽略)位置，因著這邊緣性，傅柯有十足的理由宣稱自己不是哲學家，但又因著這邊緣性迫出不同地哲學思考的獨特位置，於此，傅柯有十足的理由宣稱自己的工作乃是尾隨康德的批判工作¹³或繼黑格爾經由尼采和馬克斯韋伯到法蘭克福學派的哲學形式¹⁴。

本文即以這個哲學邊緣位置展開傅柯與哲學傳統之間的關係，同時探問康德的啟蒙思想與蘇格拉底的倫理實踐具有何等相關性，以至於被傅柯分別放在法蘭西學院 83 及 84 年的課程中，似乎是藉由回溯兩人的哲學工作來標誌傅柯自己的哲學地圖。此外，我們也要檢視傅柯在 84 年課程中強調的說真話主題所圍繞的主體與真理之間的關係並將他人帶入這個關係中。藉此進一步來看哲學傳統中被忽略的哲學實踐與療癒的關係，並且在療癒的意義上，我們得以重新理出傅柯批判觀點之哲學定位。

貳、康德批判思想的兩條路徑：三大批判 vs. 啟蒙批判

首先，回溯傅柯與康德在哲學工作的關係，在傅柯一連串拒

¹³ Foucault, 2001b: 1450; 1506.

¹⁴ Foucault, 2001b: 1507.



絕偉大哲學傳統的手勢中，他對康德作品的亦步亦趨甚至是略感虛榮¹⁵的與之相繫實是令人好奇。在康德著名的哲學工作中，《純粹理性批判》、《實踐理性批判》及《判斷力批判》三大批判居要角，而傅柯自許承接的批判之路卻是由一系列在康德著作中較不出名的文章所組成，其中反覆被提及的應是康德〈答「何謂啟蒙？」之問題〉的文章。傅柯對這篇文章的完整討論是在 83 年法蘭西學院〈對自己與他人的治理〉的課堂上，這一年的課程是在政治領域的「說真話」(*parrêsia* /*tout-dire*)，主要是探討在治理過程中，「真實言說」(*le dire-vrai*) 如何呈現出個體在與自我和與他人的關係中將自己建構為主體¹⁶。從課程主題可以看到傅柯正關切治理所涉及的三個面向：一是真實(言說)、二是主體(建構)、三是(治理)他人，而康德的文章在課程開始就被拿出來討論，顯然有其與這三個面向相對應之處，簡言之，康德此文可說是「在治理自我與治理他人兩者的關係上」¹⁷的一個印證。以下我們分別探討傅柯如何透過康德定位自己的哲學工作以及康德文章中涉及的真理、主體與他人之向度。

¹⁵ Foucault, 2008a: 8.

¹⁶ Foucault, 2008a: 42.

¹⁷ Foucault, 2008a: 8.



一、傅柯另闢啟蒙批判

傅柯於 1984 年分別以英文及法文出版兩篇著名的文章，文章以〈何謂啟蒙？〉為題探討康德對「啟蒙」之回應。這兩篇文章之所以引人注目，乃在於傅柯於其中明確地為自己的工作做出系統性的整理、方法論上的命名以及標定自己在哲學史上的位置。這為許多難以為他身分定位的讀者及研究者而言，提供了一條辨識之道。此原為 1983 年，法蘭西學院〈對自己與他人的治理〉的課堂講稿，第一堂課成了法文版的〈何謂啟蒙？〉於 1984 年刊載於 207 期的《文學雜誌》(*Magazine littéraire*)；第二堂的講課則以英文版收錄於 1984 年出版的《傅柯讀本》(*The Foucault Reader*)一書中。在講稿中，更多清楚地展現傅柯想為自己的工作總結一個方法論說明之宏大企圖，並且此一方法論的說明以及對康德文章的探討是放在 83 年課程的第一堂課，雖然傅柯認為這與今年的主題有關，但這也無不顯示傅柯想為自己在哲學上的定位找到一條明確可能的路徑，而康德即是做為通往此路徑之徽



章(*blason*)或護身符(*fétiche*)¹⁸。

以康德為主題的文章並不是在後期才有，早在傅柯的學術生涯之初，康德的主題即已出現。那是「在 1952-1953 年之間於里耳(Lille)大學授課手稿中，描述了近 97 頁自 19 世紀以來，哲學裡人類學主題之命運：康德、黑格爾、費爾巴哈、馬克斯、狄爾泰、尼采」¹⁹。傅柯對此主題的關注乃源於 50 年代所思考的關於康德的「經驗人類學」與「批判哲學」兩者一致性問題²⁰。此問題日後隨著傅柯 1959 至 1960 年任職於德國漢堡的法國協會，有機會接觸大量的康德手稿而得以繼續。傅柯因此翻譯了康德的《實用觀點的人類學》(*Anthropologie du point de vue pragmatique*) 做為博士口試的副論文並且附上一長篇導論。

除了此篇導論外，傅柯在 1978 年受〈哲學法國協會〉(*Société française de Philosophie*)之邀於索邦演講，其講題為〈何謂批

¹⁸ Foucault, 2008a: 8.

¹⁹ Foucault, 2008b: 8.

²⁰ 在《實用觀點的人類學》介紹中提到傅柯在 50 年代的課程中即關注此一問題，此課程手稿目前存於法國國家圖書館(BNF)，電子檔僅供現場查閱。Cote : NAF 28730, Boîte 46 / Cours à l'Université de Lille, 1952-1953。Foucault, 2008b: 8.



判？〉另一括弧起來的標題則是〈批判與啟蒙〉。在演講裡，即是討論康德關於何謂啟蒙及法國大革命的兩篇文章。

綜觀上述，康德作品分別出現在傅柯思想的早、中、晚三期，並且始終圍繞著一個重要主題，即是對康德「先驗批判」之反思，這一長時間對先驗批判的反思工作，逐漸形成了以「批判」為其思想命名的方法論。這三個時期，傅柯分別以不同方式來思考康德「先驗批判」。

在早期的〈康德人類學導論〉中，傅柯探討康德的《人類學》與三大先驗《批判》的關係，做為經驗知識的《人類學》乃是鑲嵌在先驗《批判》所圈畫出的認識可能條件內。經驗知識的對象在先驗批判的規定下，已成為一被結構化認識對象，在《人類學》中，存在著被先驗規定的有限性，此即被傅柯稱之為「人類學幻象」(illusion anthropologique)。透過這個關係的分析，傅柯使我們看到之所以無法運用「批判」去檢驗「人類學幻象」之原因²¹。因為藉著在《人類學》內隱諱地提出「何謂人？」這個提問，《批判》與《人類學》得形成以錯位形式相互嫁接之整體，康德的先

²¹ Foucault, 2008b: 78.



驗批判在此失去其批判職能。

再者是中期的〈何謂批判？〉，傅柯在此演講一開始，提出講題訂定的過程，雖名之為批判，但隨即對他所要談的批判提出獨特的觀點，他認為『在現代西方社會(約莫是 15-16 世紀)出現某種思考、言說及行動的方式，某種與存在者的、與人們所說及所做的關係，一種與社會、文化及其他人的關係，可將之稱為「批判態度」』²²。「在批判裡，有一種近似於美德的東西」²³。隨後，傅柯從歷史經驗中對此「批判態度」、此一「近似於美德的什麼」定義如下：「批判的首要定義，其普遍特性即為不如此這樣被治理的藝術」²⁴。並且進一步詳細定義：「批判是這樣一種運動，在其中，主體將自己委身於質疑的權利下，去質問權力影響下的真理及真理論述的權力；批判是有意識去奴役化的藝術，是思考的不服從。批判本質上是要在真理政治的遊戲中行使去從屬地位的功能」²⁵。在此定義下，傅柯搬出康德，點出其作品中同樣有相同特性的部分但不是在三大先驗批判的宏偉事業之中，而是在

²² Foucult, 1978/1990 : 36.

²³ Foucult, 1978/1990 : 36.

²⁴ Foucult, 1978/1990 : 38.

²⁵ Foucult, 1978/1990 : 39.



〈答「何謂啟蒙？」之問題〉的文章中。在〈答「何謂啟蒙？」之問題〉中所召喚的，不是別的，即「勇氣」。正是在這個意義上，傅柯把批判態度或說批判做為一種美德與勇氣連結在一起。

最後在 1983 年的課程中再次正式以康德的〈答「何謂啟蒙？」之問題〉及關於法國大革命兩篇文章來討論「批判」，在這個課堂講稿中，不再是〈何謂批判？〉的委婉曖昧，傅柯清楚指出康德思想中兩條明確的批判路徑：一是真理分析的先驗批判；另一則是質問自身所處當前之「自身批判存有學」之批判思想。傅柯自認所承繼的即是後者的批判取徑。

在這一系列對先驗批判的反思中，傅柯所使用的文本頗值得注意，即《人類學》、1784 的〈答「何謂啟蒙？」之問題〉和 1798 的〈學院衝突〉(*Le Conflit des facultés*)中關於大革命的部分。相較於康德的三大批判而言，它們都較屬於次要或邊緣的位置。

《人類學》是試圖從經驗的角度認識「人」的作品，然而由於整部作品的結構其實是重複先驗批判所設置的條件，「《人類



學》除了《批判》以外，什麼都沒說」²⁶。「相較於康德的事業，《人類學》留存著一種邊緣特性：它一方面是根本的又是非根本的 – 相較於此一確切的邊緣，中心總是不斷地岔開卻又不停地向著中心回返並對它質問」²⁷。也就是說《人類學》無法在其自身中思考人的經驗，而必須以先驗批判為軸心來思考經驗，因此，它以相同結構映照著「先驗幻象」²⁸，這個結構的經驗分析乃出現在同時期的《瘋狂史》²⁹及後來的《詞與物》中，我們可以看到不論是從對某一現象的劃分所產生的知識或對某一知識的確立而產生知識對象的過程，都存在著這個由傅柯宣稱為「人類學迴圈」³⁰的現象。透過這個，傅柯反覆指出的其實是現代哲學的一個困境，哲學已無法靠自己經由先驗分析的傳統走出其知識論僵局，然而，經由尼采，傅柯認為他已為我們指出一條不同地做哲學之路³¹。換言之，批判除了是康德式的(認識條件的檢驗)，是否有可能是解放式的，如尼采敲下一記榔頭搬，一切重

²⁶ Foucault, 2008b: 52.

²⁷ Foucault, 2008b: 76.

²⁸ Foucault, 2008b: 77.

²⁹ 我們或許會天真地想像，透過一百五十年的歷史，我們描繪的是一種心理形態：瘋人。但我們明顯看到的是，當我們在寫瘋人史的同時，我們其實寫出了使心理學得以出現的歷史，即我們定義瘋人的思想結構。

³⁰ Foucault, 1972 : 631.

³¹ Foucault, 1966 : 353.



新開始³²。從〈人類學導論〉的最後一段話可以看到，傅柯早已開始思考另一種批判形式。

在〈何謂批判？〉中，傅柯只簡短地羅列了康德關於〈啟蒙〉一文的重點，他強調〈啟蒙〉一文所召喚的「勇氣」即是一批判態度，但這並不意味著要以〈啟蒙〉的批判來反對先驗批判或比較哪一種批判才是真正的批判。傅柯自認並沒有要以此來挑戰做為康德嚴謹哲學作品的先驗批判，但是他認為至少康德的啟蒙一文帶出批判的不同可能性。傅柯在此時期尚未嚴肅將自己視為哲學家³³，對於批判態度的觀點也只是將康德視為打開此論述的一道門，但仍猶豫著將此觀點視為一新的哲學命題。

直到 1984 年，傅柯在英文版的〈何謂啟蒙？〉中承認康德的〈答「何謂啟蒙？」之問題〉「也許是一篇次要的文章」³⁴，但是它卻以一種新的提問成為一「哲學事件」。可以看到，傅柯從新定位康德這篇文章，藉由它的事件化而使得它具有開創出不同的哲學之重要性。

³² Foucault, 2008b : 78-79.

³³ Foucault, 1978/1990 : 41.

³⁴ Foucault, 2001b : 1381.



二、 真理、主體與他人：啟蒙的雙重路徑

(一) 康德「理性的公開運用」

康德在 1784 年〈答「何謂啟蒙？」之問題〉的文章開頭便以「啟蒙是人之超脫於他自己招致的未成年狀態。未成年狀態是無他人底指導即無法使用自己的知性(Verstand)的那種無能。」³⁵ 在此康德認為啟蒙的關鍵不在於缺乏知性而是缺乏不依賴他人指導的決心和勇氣。康德在此強調「勇於求知！」(Sapere aude) 認為啟蒙是鼓起勇氣使用知性 (understanding) ³⁶，然而他稍後即承認自我啟蒙是一件不容易之事，比較有可能的是「公眾的自我啟蒙」³⁷。為了達成「公眾的自我啟蒙」，因此需要「在各方面公開運用其理性的自由」³⁸。

啟蒙在本文的脈絡裡顯示的即是勇氣，即使用理性的勇氣，這裡康德對理性做了一個預設，即理性的使用是好的因其與真實

³⁵ Kant, 李明輝譯, 2013 : 27.

³⁶ Kant, H. B. Nisbet. tr., 1970/1991 : 54.

³⁷ Kant, 李明輝譯, 2013 : 28.

³⁸ Kant, 李明輝譯, 2013 : 29.



相關，這裡理應考慮到康德所做的三大批判工作及其時代對於理性之需要便能理解這樣的預設。理性既然是好的、與真實相關，那麼幫助公眾都能使用這個能力便顯得有意義，此外，這不是什麼加添能力的過程而只是透過理性的論據陳述展現人「獨立思考的天職」³⁹並引發其他人使用自己的「神聖權力」⁴⁰。在此我們似乎看到柏拉圖「洞穴寓言」的呈現。逃離洞穴的逃犯興奮的回到地洞分享投影外的真實世界，而公眾的自我啟蒙正是如此，「因為總會有若干獨立思考者（……）；他們在自行除去了未成年狀態桎梏之後，將傳播以理性尊重每個人底獨特價值及其獨立思考底天職的這種精神。」⁴¹哲學主體在此現身，哲學主體運用理性沈思回憶起真理，使自己認識到真理並與他人分享真理。哲學主體與真理的關係自蘇格拉底開始（在市場與人對話啟發人認識自己的需求）從來就不是自己與自己的個人關係，而總是與他人有關⁴²。然而這裡康德所展現的仍是柏拉圖以降的先驗主體傳統，

³⁹ Kant, 李明輝譯, 2013: 28.

⁴⁰ Kant, 李明輝譯, 2013: 32.

⁴¹ Kant, 李明輝譯, 2013: 28.

⁴² 這裡或許可以引發一個問題，啟蒙他人是否為哲學家的責任或義務？自我啟蒙是否必然導向公眾的啟蒙？這個問題在康德的〈啟蒙〉一文中並沒有答案，這顯然也是康德的預設，但可以從康德寫就這篇文章投稿在期刊上推論他的回答。



先有主體與真理（或理性）的關係再有主體與他人的關係，接著才是他人與真理的關係。

（二）傅柯的「批判存有論」

與傅柯所有談論啟蒙文章的差別是在 1983 年的課上，他更詳細地探討康德的〈啟蒙〉一文並且加入關於大革命的文章。在〈啟蒙〉一文的探討中傅柯特別強調幾個概念：一是「公眾」(le public)、二是「當前」/「當下」(le présent/l'actualité)，三是「事件」(événement)、四是「現代性」(modernité)。

首先，他特別提到「公眾」(le public)這個概念，透過這個概念，傅柯要強調的是康德這篇刊載於《柏林月刊》(*Berlinische Monatsschrift*)的文章處於作者與讀者互動的真實關係之中⁴³。期刊在此形成一討論的公共領域，意見的表達在此成為對不同意見的討論邀請，在此，公眾是一有具體反應的特定對象而非如我們

⁴³ 康德做此文乃是因為當時在《柏林月刊》有一些對民事婚姻不同看法的文章，繼而引發對啟蒙的批評，當時社會上也從基督教及猶太教內部掀起一波思考宗教活動私人化的反省，這些思考也引發了討論，康德針對當時策爾納(Johann Friedrich Zöllner)牧師的一個質問而做此文。詳見李明輝所譯〈答何謂啟蒙？之問題〉之譯者識。Kant, 李明輝譯, 2013: 25.



現在所想像的匿名的廣大閱聽者。「公眾，是現實性(une réalité)，是由如學術社群、學院、期刊以及圈內人等相同機構的個別存在所指定、形成的」⁴⁴。接著是「當前」/「當下」(le présent/l'actualité)此一概念，在康德回覆啟蒙問題時，德國社會正處在基督教與猶太教對啟蒙的反思上，而這點透過當時關於宗教活動私人化的問題反應出來⁴⁵。傅柯認為「這篇文章呈現出，在哲學反思領域裡的新形態問題」⁴⁶，即「當前」(le présent)的問題。第三關於「事件」(événement)的概念，在這一連串對啟蒙的探討中標誌出人類通往哪個方向的信號(Signe)，事件表現出人類在主導自己命運過程中如何在現實中做反應的信號。最後一點，「現代性」(modernité)的概念，整個回覆啟蒙問題的過程，是在專屬的領域、提出見解並指出且規定出行動方式，這些都可以視為現代性出現的要素。

傅柯提出以上四個概念說明探討〈啟蒙〉這篇文章的重要性且與我們仍處於現代性之中習習相關。「公眾」定位的是某一特定時地之空間、宗教問題所迫顯出的「當前」定位發問的歷史脈絡、「當前」做為一個哲學問題被提出(在特定時空背景下康德將

⁴⁴ Foucault, 2008a : 10.

⁴⁵ 見註 43。

⁴⁶ Foucault, 2008a : 12.



自己視為一個啟蒙事件的一份子提出何謂啟蒙的問題)，使提問成為「事件」而形成「現代性」形式之肇始。

除了在分析〈啟蒙〉一文談到事件外，傅柯進一步以康德思考法國大革命的文章來談「事件」，並且以康德對「事件」的定義回過頭來定義「啟蒙」為事件。對康德而言，「啟蒙」與「大革命」是同樣做為事件來理解的兩個其特屬的「當前」(présent / actualité)，康德以其哲學家的身分，在公開的媒體(期刊)上，探討關乎當時代命運的問題，提出可能遵循的價值與方向，以一種無確切答案的方式回應其當前。

康德看待法國大革命如同一場「事件」⁴⁷，將它視為一場事件並非因為它本身的巨大，而是它的難以察覺，正是這樣一種難

⁴⁷ 傅柯並非在〈何謂啟蒙？〉的分析才使用「事件」一詞，早在〈何謂批判？〉一文中即使用過「事件」，但當時他是用「事件化」(événementialisation)一詞。傅柯定義到：「首先是在一開始藉由各樣元素來定位，完全是很經驗的和臨時的。接著是了解知識內容與強制機制之間的關係...等。」事件化在當時對傅柯而言是一分析方法，後來這個詞在英文版的〈何謂啟蒙？〉中轉換成「問題化」(problématisation)同樣是以獨特的歷史形式分析普遍性問題。簡單來說，事件是人類精神去向的信號，而它的發生均有其特定的時空脈絡，當我們在使用某些視為理所當然或必然的概念時，必須對它的必然性與普遍性保持一定質疑。傅柯用事件來標誌康德的〈啟蒙〉一文，主要是要為我們所處的現代性提出一歷史形式之分析。Foucault, 2015 : 51, 76.



以覺察我們才要將它視為事件來思考，研究它所提供的價值及意義。所以事件其實是一個沒有人知道它會發生且一旦發生也沒有人知道它會通往何處、停在何處。使大革命有意義的是它形成一個展演的場面(spectacle)，以此形式它將所有在它週遭沒有參與的人藉由表演者(spectateurs)而含納在內。即便那些人沒有參與演出但是他們看到、他們在場，可以說他們是被拖到舞台劇中。⁴⁸既然大革命把大家都捲入其中，那麼大革命做為一場事件，它表徵了什麼信號？這是康德主要要問的問題。他提到在法國大革命中顯現的是「對某種熱情的憧憬」⁴⁹。這個「熱情」(enthousiasme)指：一是人們認為自己有權利決定他們要什麼及適合於他們的政體；二是人們尋求一個免於戰爭攻擊的政體⁵⁰。因此，康德對法國大革命的思考定義出「事件」。事件是一個對當前境況的現實性反應，它並非由其成敗結果來論其意義而是就其反應出的態度及價值憧憬來定，當它提出某種在人類現實條件中未曾實現的價值並刺激周遭的人一起思考時，事件即具有意義。

傅柯以康德定義事件的角度提出了一條與康德不一樣的批

⁴⁸ Foucault, 2008a : 19.

⁴⁹ Foucault, 2008a : 19.

⁵⁰ Foucault, 2008a : 19.



判方法，也重新定義康德談〈啟蒙〉一文中的真理、主體與他人的關係。傅柯將康德對啟蒙的回答視為一場事件，也就是說當時《柏林月刊》關於「啟蒙」的論辯形成一個劇場，所有參與撰文者或讀者都捲入這個「何謂啟蒙」的思辨中，康德做為一位哲學家在月刊上回覆這個問題，這個行動的意義有兩個面向：一是以行動實踐他自己定義的啟蒙—「理性的公開使用」；二是以文章內容在探問德國當前人們的思維方向，康德把握到社會中人心思變⁵¹的氛圍以及思維進展之方向，他展現一種「熱情的憧憬」—相信人終將可以不依賴他人獨立思考。從事件的角度看，個體透過行為展現他所要表達之意願，透過行為出現在公共領域中，進而對他人產生影響，而主體則是行使行為後才產生，當這個影響改變了所有人的想法時，普遍接受的真理話語就形成了。在此真理、主體與他人三者關係與先驗主體的哲學傳統完全不同。這樣的不同完全可以從傅柯自康德處另闢的批判存有論來理解。傅柯在 83 年第一堂課末尾清楚標誌出自己哲學工作的歷史脈絡及挑戰。首先是康德定義出的兩個哲學面向，一是逐漸由理性形成生

⁵¹ 「如果現在有人問道：我們目前是否生活在一個已啟蒙的時代？其答案為：不然！但我們生活在一個啟蒙底時代。就目前的情形看來，人類全體要能夠（甚或只要有可能）在宗教事務中不靠他人底指導、自信妥善地使用他自己的知性，還差得很遠。」 Kant, 李明輝譯, 2013: 33.



產真理的系統；二是人類社會中發生的事件所反應出的精神價值，接著傅柯將自己擺放在事件所反應的精神價值這一哲學面向上，也透過這個位置，他才得已擺脫自康德以降關於理性問題的哲學傳統。他結論：

啟蒙既是肇始歐洲現代性的獨特事件也是在理性的歷史中，展現且兌現理性化、技術、自主、知識權威等各個形式發展及建立的持續進程，所有這些，啟蒙的問題 - 或者你要說：理性的問題和理性的使用做為歷史問題 - 已橫貫自康德以降至今的所有哲學思想。

...大革命一方面有如事件、有如歷史上的斷裂及動蕩、有如失敗且是必要的失敗，另一方面也伴隨著一種價值，以及在歷史和人類的進展中一種運作的價值。大革命同時也是一個重要的哲學問題。

事實上，我試圖要說的是康德似乎奠基了兩個傳統，整個現代哲學即分享了這兩個重要的批判傳統。...在他重要的批判作品 - 三大批判尤其是第一批判 - 康德提出並建立



這樣一個批判傳統，它提出的是條件的問題，在這些條件之下真實知識是可能的。自此開始，我們可以說自 19 世紀以來的現代哲學的一個面向即是以「真理分析」(l'analytique de la vérité)來呈現與發展。...然而在現代及當代哲學中也存在著另一種問題的樣式，另一種批判提問的形式：即是我們恰恰是在啟蒙問題或關於大革命的文章中所誕生的問題。這個不同的批判傳統並不提出使真實知識得以可能的條件問題，它是提出以下問題的傳統：何謂當前？什麼是我們經驗的當前領域？什麼是可能經驗的當前領域？它們與「真理分析」無涉，它涉及的是我們可稱做當前存有論、當下存有論、現代性存有論、我們自身存有論的那些。⁵²

做為現代哲學的一份子⁵³，傅柯自認不可能迴避兩個世紀前由康德所拋出的「何謂啟蒙」問題⁵⁴。傅柯詳細梳理現代哲學所承繼的傳統，這個傳統除了「理性使用及其限度分析」外，還有一個是「當前召喚我們思考的」哲學提問未被指認。從來沒有一

⁵² Foucault, 2008a: 21-22.

⁵³ Foucault, 2008a: 22.

⁵⁴ Foucault, 2001b: 1381-1382.



篇文章像這樣，傅柯在其中多次肯定自己的哲學工作及身份。傅柯將之命名為「品性」(êthos)意即「存在的方式」(la manière d'être / le mode d'existence d'un individu)，並如此描述其特性：「適合於自身批判存有論的哲學品性猶如我們能跨越限度之「實踐-歷史」檢驗 (épreuve)，並且這就好比我們做為自由的存在對我們自身的工作」⁵⁵。這是一個以批判之名提問的傳統⁵⁶，然而其形式不再是我們熟悉的先驗形式卻是「實踐-歷史」的檢驗形式。

除了透過康德揭露自己的哲學進路外，康德強調「理性公開使用」的啟蒙的實踐正對應本年度課程要分析的內容，在政治領域的真實言說實踐，如何形成以及是否得以持續，最後在民主危機下，真實言說無法在政治領域繼續，進而轉為在倫理場域的哲學話語實踐（下年度 84 年課程）。在此我們可以推論出傅柯從古代希臘說真話實踐的研究中找到或試圖找到回應當今國家理性的可能方式，在他的歷史研究中總是從自己的當前出發，對著當下發問。

⁵⁵ Foucault, 2001b: 1394.

⁵⁶ Foucault, 2008a: 361.



參、蘇格拉底的兩條哲學路徑：凝視真理 vs 真理實踐

延續前面探討康德「啟蒙」的 83 年法蘭西學院課程〈治理自我與他人〉，傅柯 84 年於法蘭西學院的課程題目為〈說真話的勇氣〉，內容由 83 年在政治場域「說真話」(*la parrêsia*)的探討轉而為倫理範圍內的「說真話」，此轉折的代表人物即蘇格拉底，供我們討論此轉折的事件即蘇格拉底之死以及圍繞此一事件的三個文本。轉折的發生主要是在政治領域內的「真實言說」(*le dire-vrai*)愈來愈難以實踐，說真話對城邦或實踐說真話的個人而言都過於危險。這兩個危險分別可以從柏拉圖「船的寓言」和「洞穴寓言」看出來。他把治理國家比喻為一艘航行大海的船，你一言我一語的方式是無法順利抵達目的地，暗指城邦裡每個人都可以行使意見表達的權利，然而這卻無助於城邦發展。而洞穴寓言則暗喻秉持說真話的蘇格拉底最後終究如走出洞穴外的囚犯一樣，回到洞穴後反被譏笑殺掉。可以說，在政治領域的說真話實踐遇到危機而使得其實踐場域轉換。

傅柯點出這個危機之後，開始點出蘇格拉底的哲學主題——



「關注自我」並由此主題拉出兩條「做哲學」的路徑：一條是由柏拉圖延續的凝視真理—認識「關注自我」的自我之取徑；另一條則是藉犬儒學派實踐出「關注自我」的真實生命。以下我們將析論「說真話」如何在「關注自我」的主題下實踐以及此主題下的真理、主體與他人三者間之關係。

一、 真理、主體與他人：哲學家之死與療癒

傅柯以蘇格拉底之死的歸納出一組文本，作為討論的依據，分別為〈蘇格拉底的申辯〉(*Apologie de Socrate*)、〈克里托篇〉(*Criton*)、〈費多篇〉(*Phédon*)。在這三篇文章中，傅柯指出「關注自我」(*epimeleia / le souci de soi*)乃是其貫穿的主題，同時針對此主題各個不同面向提出探討。

在〈申辯篇〉中，蘇格拉底自陳自己對城邦是有用的，因為他促使城邦裡每一個人關注自己(*s'occuper de soi-même*)，因此，他為自己辯護保存性命乃是為城邦的利益。他的辯護也是為了城邦的利益以保護真實的話語，這是一種勇敢的「真言化」(*véridiction*)，大膽地說出他們所不知道以督促城邦裡的公民關注他們自身。〈申辯篇〉中兩個重點，一是蘇格拉底將他自己的「說



真話」(le dire-vrai)與其他三種(預言、智慧、教學)說真話區分開來；二是在這種「真言化」形式下，勇氣是必要的，這個真理的勇氣有別於政治上的說真話，說真話在此是為了「靈魂的檢驗」(l'épreuve de l'âme)、是倫理的說真話(*parrêsia éthique*)⁵⁷。哲學主題在一連串的注意、關心上展開。因著蘇格拉底所獲得的神諭並迫切的想瞭解神諭使得他忠於眾神所托付的使命，照顧自己也照顧神所愛的其他人。關注自我這個主題在此連結到與眾神的關係、與真理的關係以及與他人的關係。這也是與政治領域的說真話不同的原因。

⁵⁷ Foucault, 2009: 83. 傅柯在 84 年第一小時課程提到「今年要繼續研究「真實言說的模式」(la modalité du dire-vrai)，此模式可以從兩個方向來看，一是分析使論述被視為真的結構，二是分析在什麼形式下，在說真話的行為上，個體構建自己也被他人構建為持有真實話語的主體。」傅柯自承他在主體與真理關係的研究一直是探討兩者在權力的諸種關係及兩者在其中的角色。說真話概念的研究主軸原是放在政治實踐及民主政體的問題化，接著由這問題化偏移至個人倫理領域及道德主體(le sujet moral)形塑的領域。在這個倫理領域並非完全與城邦、他人脫離關係，反而是以另一種形式與他人產生密切關係，當倫理主體的哲學主題是關注自我而實踐內容是說真話，當他說真話時即是與他人產生關係—即與他人展開衝突，他無法逃避這個風險，因為在關注自我的主題下，關注意指廣義的照顧，照顧他人也是包含在關注自我當中。因此，我們可以看到一種非政治實踐的說真話卻又同時觸及真理、權力及道德三個面向並與他人相關。倫理(ethique)的面向在古代可以看做是道德(moral / l'êthos)，但這個道德指的不只是道德話語或成為道德楷模，它必須同時與真理(l'alêtheia)及權力(la politeia)的結構關係考量。Foucault, 2009: 4, 10, 25, 63.



〈申辯篇〉之後，傅柯特別指出在〈費多篇〉中蘇格拉底就死前的最後一句話：「記得向阿斯克雷匹歐斯獻祭一隻公雞，千萬別忘了」⁵⁸需要特別留意。阿斯克雷匹歐斯是醫神，向醫神獻祭，意味著疾病得療癒。因此，蘇格拉底提醒克里托獻祭，是為了什麼疾病以及為了誰？這裡首先就有了對疾病的爭論，對蘇格拉底而言，這個要被治癒的疾病是什麼？傅柯根據杜梅澤爾(Dumézil)爬梳了關於此問題相關說法。根據杜梅澤爾，他否認了將生命視為疾病、憶起過往疾病以及將獻祭視為通往地獄的儀式等說法，並且根據〈克里托篇〉展開此一疾病的討論。

在〈克里托篇〉，克里托用三個理由(背叛自己、孩子及其親友)力勸蘇格拉底逃獄，蘇格拉底於是用體操教練的例子來反駁克里托，並指出不是所有意見都是好的，要聽從遵循真理的意見，才不會使身體(或靈魂)受到損傷。據此，杜梅澤爾推論這個需要獻上公雞的祭乃是為了克里托，透過與蘇格拉底的對話，他自流俗意見中痊癒(guérison)或不致落入流俗意見中，他的靈魂因此得到治癒。傅柯在此加入兩個問題以加強杜梅澤爾的看法，第一是對疾病的定義，對蘇格拉底而言，對的意見被錯誤的意見

⁵⁸ Foucault, 2009: 84.



所取代即是疾病(*maladie* / *nosos*)？第二是在〈克里托篇〉所探討的疾病，是否真為〈費多篇〉中需要獻祭的疾病？

傅柯因此回到〈費多篇〉去探討這兩個問題。在〈費多篇〉裡，蘇格拉底必須回答 *Cébès* 和 *Simmiás* 對靈魂永生所提出的質疑。費多在聽完蘇格拉底的回應後，如此說到：「我欽佩...他成功地療癒了我們的方法」⁵⁹。因此，在〈費多篇〉中的確存在著治癒的主題，並且這個疾病乃是由於聽從錯誤意見。接著是 *Cébès* 和 *Simmiás* 的質疑，試圖說服蘇格拉底就死並不比活著好，然而蘇格拉底仍堅持以靈魂永生來回應。傅柯在此歸納〈費多篇〉與〈克里托篇〉在上述兩個問題相同的部分：

這兩篇文章，在〈克里托篇〉出現的主題，即不好的意見猶如缺陷會損壞靈魂、令其墮落、遠離健康，而要令其治癒的想法則是理性(*logos*)，以健全的推論來獲得療癒。你們可以看到這個藉由理性療癒，以及不好的意見猶如靈魂的疾病等觀點都在〈費多篇〉迴響著。...在〈克里托篇〉這個疾病的嚴重風險，疾病是由克里托本身來呈現(當他讓自己任由與

⁵⁹ Foucault, 2009: 98.



論所影響，直到對蘇格拉底提出越獄的建議)，接著，在〈費多篇〉，其他錯誤，特別是 Simmias 和 Cébès 所犯。克里托所感染的疾病就是讓自己相信蘇格拉底活著會比死去好。Cébès 和 Simmias 染上的疾病則是讓他們自己相信如果死了，我們並無法確定真的能夠釋放永生的靈魂。現在，我相信我們已有足夠的確據來肯定這的確是為其痊癒而要獻上公雞的這種疾病。⁶⁰

因著對〈費多篇〉的閱讀，杜梅澤爾對這個獻祭的疾病的說法便得到更多的佐證。但是，傅柯進一步提到，仍有一個問題待解決，為什麼蘇格拉底要用「我們」應該獻祭？這裡的「我們」指的是誰？傅柯加強杜梅澤爾的觀點提到，蘇格拉底在其他對話中提過的「同源」(*homologia*)原則：「如果不好的話語戰勝了，那就是全體的失敗，但若是好的話語贏了，大家便都同樣獲勝」⁶¹。所以，「根據同源原則，所有人在這活動中是連成一體的。醫治的活動如同一普遍形式，蘇格拉底乃其中一份子，儘管事實上，他是這場活動的引領者。(...)總之，這個疾病，如果克里托

⁶⁰ Foucault, 2009: 99.

⁶¹ Foucault, 2009: 100.



克服了它，即意味著這也曾是蘇格拉底的病。既然所有人是一體的，獻祭應是以眾人之名來感謝疾病的痊癒」⁶²。

在〈克里托篇〉與〈費多篇〉所探討的「療癒」主題，有兩個重要面向，一是疾病是靈魂的損害，是受到不良意見⁶³所影響，但可以透過好的理性推論而治癒；二是疾病涉及的層面是整體的，同時療癒也會是全面性的。然而，為什麼傅柯在談完〈申辯篇〉之後要轉而來談「療癒」的主題？在這三篇文章中，除了和蘇格拉底的死有關外，有些什麼主題是傅柯要進一步探討並挖掘的？前面提到 84 年課程原是延續 83 年「說真話」的主題，然而 84 年的主題著重在倫理的說真話。我們看到在〈申辯篇〉探討的是說真話的定義及勇氣；在〈克里托篇〉是要能夠區辨真理及療癒；〈費多篇〉則是靈魂永生及療癒。傅柯將之稱為「蘇格

⁶² Foucault, 2009: 101.

⁶³ 這裡指的不良意見分別如文中引文：「克里托所感染的疾病就是讓自己相信蘇格拉底活著會比死去好。Cébus 和 Simmias 染上的疾病則是讓他們自己相信如果死了，我們並無法確定真的能夠釋放永生的靈魂。」對比於蘇格拉底對於死亡的認識，他們的意見是沒有認識到真相且跟隨流俗說法沒有經由理性推論的想法，蘇格拉底在此除了糾正他們對死亡的認識，同時也展現了關注自我中認識自我的這一取徑，蘇格拉底透過神諭認識到自己的使命，並知道這是神託付的工作，因此他知道活著的好是因為可以做神所託付的工作，但若是死，也不足懼，因為那是回到諸神那裡去，也是靈魂的居所。因此，意見好壞的判別不是跟隨社會多數意見或風俗習慣而是經過理性推論出的意見。



拉底說真話三部曲」(la trilogie de cette *parrêsia* socratique)。這三部曲的第一個重點是說真話，而要說真話則必須拿出勇氣並與自己維持關係以假能使自己及他人保持在真理之中，這是第二個重點，也是療癒的意義。

蘇格拉底在此所說的療癒 (guérison) 即是以下這些行為的一部分，我們關心某人、照顧某人，當它生病，我們看管他的飲食使其免於病痛，我們吩咐他所需的食物及履行的運動，還有向他指出那些他該做的以及不該做的行為，藉由這些叮嚀，我們幫助他發現哪些真實意見是需要遵循的，而哪些錯誤看法需要避免，我們正是藉此餵養他真實話語。⁶⁴

希臘文的「看顧」(*epimeleia*)一詞，有照顧自我、他人、人群、家庭及靈魂等義，並且常與醫療上的照顧疾病相關⁶⁵。蘇格拉底所說的療癒即包含上述這些行動。因此，傅柯特別從療癒的主題切入，乃是要從療癒的意義上，點出這個「關注自我」(*souci de soi / s'occupe de soi*)的主題，透過療癒，我們看到「關注自我」事實上是一個與真理、自我、勇氣及他人相關的概念，此即倫理

⁶⁴ Foucault, 2009: 101.

⁶⁵ Foucault, 2009: 101.



面向的「說真話」。並且在這個意義上，傅柯認為在西方歷史及希臘思想的現實中，蘇格拉底建立了哲學話語的真言化形式，在其中履行勇氣直至就死作為靈魂的檢驗。

在此要特別指出一點，對於傅柯透過蘇格拉底探討靈魂及理性(邏各斯/logos)，不需要將之視為傅柯回歸本質問題或與早期思想相左的線索⁶⁶，而是要把握傅柯一貫的方法論。意即，探討真理時，不是從知識的本質中挖掘，而是從知識論述的考古學脈絡看出話語形塑的知識空間；探討權力時，不是從權力的本質質問權力本身的限度，而是在各種機構與權力的施行中觀察權力的生產與被生產；而在倫理主體的探究中，主體與「真」的關係透過什麼樣的程序建立起來，以至於形成一種可說是倫理主體的生存形式。可以說傅柯將其早期分析的客體化主體(知識主體、權力實踐下的分離主體)進一步在個體微觀的層次分析自我如何客體化成為倫理主體⁶⁷。

⁶⁶ 錢翰、陳曉徑，2016：1。

⁶⁷ 「在整個 1984 年，他對真的概念進行了完全新穎的研究，他發現在古代的哲學史中有一個重要的內容，在很大程度上被知識和話語的現代體制所遮蔽。就像他在前一年所做的，福柯在最初的幾次課中，重新展開了他的批判工作的三角形：對說真話模式的研究(而不是對真理這個詞所做的詞源學考察)；對治理術形式的分析(而不是權力理論)；主體技術描述(而不是對主體概念推理)——關鍵在於一個確定的文化內核作為研究對象(懺悔、操心



二、 蘇格拉底的哲學主題：關注自我

透過蘇格拉底之死，傅柯挖掘出以「關注自我」為名，建立「說真話」此一新面向，而在此新面向上，他試圖說明自蘇格拉底以來發展出的兩條哲學路徑，一是認識「關注自我」的自我為何；二是「關注自我」的自我之真實生命樣式為何，此二者分別發展成為對形上實體之凝視及生命體驗之實踐形式。傅柯在此分別以〈阿西比亞德篇〉(*Alcibiade*)及〈拉凱斯篇〉(*Lachès*)來說明這兩條哲學路徑之異同處，以及它們如何影響西方哲學的發展。

說真話的勇氣，關乎發現靈魂。同樣也是說真話的勇氣，關乎給定生命形式及風格。在〈阿西比亞德篇〉及〈拉凱斯篇〉兩文本的對照中，我們在這蘇格拉底的真言化(*la vérédiction socratique*)的兩條重要發展主線上，有一個起點橫貫過西方哲學。從第一個主題開始，也是主要的，在關注自我(*didonai logon*)共同背景下，一條主線(首要的)通往靈魂的存在(*l'Alcibiade*)，另一條則通往存在形式(*le Lachès*)。一條是



朝向靈魂形上學(l'Alcibiade)，另一條通向存在風格學(le Lachès)。而這個著名的「理解自己」(rendre raison de soi)構成被蘇格拉底的說真話固執追趕的目的地，- 在此其根本的曖昧，將被標記在我們思想的整個歷史中-，可以成為並且已被理解為有一個要尋找及表示靈魂存在的任務，或者是作為關於給定存在風格的工作及任務。在「靈魂存在」及「存在風格」的二元性之間，有些什麼重要的東西被烙印在西方哲學裡。⁶⁸

我們看到，這在 84 年的課程中，傅柯重新探討犬儒學派在哲學傳統脈絡下的地位，在開頭透過關於蘇格拉底之死的三篇文章來點出蘇格拉底如何開創了一種新的哲學話語的真言化形式，亦即倫理的說真話，隨即接著分析〈拉凱斯篇〉，藉著這篇文章中關於倫理的說真話的例子，來探討說真話的真實生命，亦即存在風格。此引文同時是傅柯做為接下來探討犬儒學派的過渡，旨在呈現說真話與犬儒學派是如何地無法分開，因此談到倫理的(哲學的)說真話，犬儒學派始終都是一個無法繞過的點。本文在此不細究犬儒學派的發展，只是要呈現傅柯在此藉「說真話」

⁶⁸ Foucault, 2009: 148-149.



所重新理出的犬儒學派之脈絡，如何可以帶出新的「做哲學」的方式、新的批判形式，並呼應著傅柯自己自康德批判以來所發現的另一條批判思想路徑，一條通過真實生命以勇氣呈現的存在風格之路。傅柯不厭其煩地透過犬儒學派、現代性藝術及康德所展現啟蒙討論來呈現他所謂「做哲學」的真義，並將之標誌為總是「回應當前的批判態度」。

肆、真實生命：藝術生命 & 犬儒生命

在蘇格拉底的說真話傳統中，犬儒學派象徵著存在風格這一條路徑，它是真理的證人(*le témoin vivant de la vérité*)(我們看到這在蘇格拉底申辯篇中可以找到相似的精神，蘇格拉底如此自承，我活著對城邦有益，因為我為城邦保留真理的話語)。這意味著什麼？這意味著，犬儒主義者陳述真理的形式即他的生命樣式，他的生命便代表著實踐真理的結果，是「真理湧現之所」⁶⁹，因此，他的真理總是「在場」(*présent*)也總是與其當前的現實產生關係。在傅柯看來，犬儒主義藉由生命風格或生命形式呈現真理的方法並不只存在古代的犬儒學派之中，它其實可以被理解為

⁶⁹ Foucault, 2009 : 166.



一種操作方式、一種哲學實踐，在這個意義下，「有一種犬儒主義與西方思想、存在及主體化的歷史無法分開」⁷⁰。傅柯指出兩個歷史時期中存在的犬儒主義精神的存在風格：一是古代的基督徒；一是現代世界(政治的／藝術的)。在現代的部分，傅柯特別指出在現代藝術的領域中存在著這樣的犬儒主義形式。由兩個觀點可以看出：首先是在現代藝術(十八世紀末／十九世紀初)中出現一種新的事物，即「藝術家的生命，在其所採取的相同形式中，應該構成作為其之所以為藝術的真理之某種見證」⁷¹，也就是說，藝術家的生命本身就是藝術在其真理中的呈現⁷²。此一觀點

⁷⁰ Foucault, 2009 : 161.

⁷¹ Foucault, 2009 : 161.

⁷² 在此我們可以藉由海德格對真理、藝術和事件的希臘文解釋，來理解這裡指的存在風格與真理的關係，以及犬儒生命為何是「真理湧現之所」等說法。海德格在〈藝術作品的本源〉中把藝術與真理聯結，他首先透過對「真理」的希臘文回憶：*Ἀλήθεια* (la vérité) 其意涵為無蔽，即存在者之無蔽狀態，並重新指出此被遺忘之意涵，接著再將藝術視為一場事件—真理得以發生，將藝術與真理兩者結合起來。他透過指稱藝術和技藝的希臘文 *τέχνη* 來說明這個字指得其實是「已經看到」(gesehen haben / avoir-vu)也有理解的意思，「對在場者之為這樣一個在場者的覺知(vernehmen / éprouver)。對希臘思想來說，知道的本質在於無蔽(la décloison de l'étant)，亦即存在者之解蔽。由於知道使在場者之為這樣一個在場者出於遮蔽狀態，而特地把它帶入其外觀的無蔽狀態中，因此，*τέχνη* 技藝作為希臘人所經驗的知道就是存在者之生產；從來不是指制作活動。」在海德格的看法裡，藝術作品是一「被創作存在」(*l'être-créé*)，它在敞開的揭蔽中產生它「自為存在」(*l'œuvre elle-même*)。此一自為存在的現身海德格將之視為事件(Ereignis / l'événement)。Heidegger, 孫周興譯, 2004: 37, 46, 52-53; Heidegger, Wolfgang Brokmeier. tr., 1962 : 55, 66, 72-73.



包涵兩個原則：第一，藝術可以給予存在一種與其他形式斷裂的形式、真實生命的形式。第二，此形式若是真實生命形式，生命則反過來成為所有作品的擔保，生命將在自身中取得根源並且以此為基礎，這些作品便可歸入藝術的殿堂及其領域內。⁷³ 這個「藝術家生命」(le thème d'une vie artiste)的看法可以視為犬儒主義精神的延續。關於這部分，我們可以看到傅柯早期作品中不乏這些藝術家的例子，如雷蒙·胡塞(Raymond Roussel)、瘋狂史最後一小節提到的尼采(Nietzsche)、梵谷(Van Gogh)、阿鐸(Artaud)、賀德齡(Hölderlin)、奈波爾(Nerval)等。第二個支持存在犬儒主義形式的觀點，「藝術本身，即涉及文學、繪畫、音樂，應與現實建立關係，不應再做裝飾的勳章、模仿的範疇，而是對存在基礎做毫無掩飾、清洗、除垢、深掘、強行化約的命令」⁷⁴。傅柯在此舉了三個藝術家的例子，「藝術(波特萊爾、福婁拜、馬奈)重新組成一個供那些在下的、在底層的、在一文化中無位份或不可能有表達可能性的能突襲性地湧入此一場域」⁷⁵。在此兩種觀點下，根據傅柯分成反柏拉圖主義及反亞里斯多德主義，現代藝術

⁷³ Foucault, 2009 : 173.

⁷⁴ Foucault, 2009 : 173.

⁷⁵ Foucault, 2009 : 173.



即是一種存在於文化中的犬儒主義。

在〈何謂啟蒙？〉英文版中，我們已看到傅柯將現代性納入討論並且提到波特萊爾。傅柯首先，先將康德對啟蒙及對大革命的思考視為現代性的開端，但是這現代性並不以時間點來區分而是以一種態度特質做為標記，接著，他又將波特萊爾對藝術的態度視為一種現代性的態度。於是，康德的文章與現代的波特萊爾便在現代性態度的相同特質中成為一致。而現在我們看到現代性具有犬儒主義面向並且再度提到波特萊爾。因此，傅柯的批判工作可以自康德追溯至犬儒學派，甚至是蘇格拉底的「說真話」。然而，這條上溯至蘇格拉底的哲學傳統並不是學院裡教授及談論的傳統，而是由傅柯自身長期在批判思想上的工作所闢出的一條新途徑⁷⁶。

⁷⁶ Frédéric Gros 在傅柯 84 年課程的〈課程概要〉(*Situation du cours*)中提到傅柯對於康德的思考脈絡很值得參考。他認為傅柯對於柏拉圖的〈拉凱斯篇〉(*Lachès*)之閱讀加深了說真話的倫理價值，由於在〈拉凱斯篇〉強調勇氣，使得說真話(*un dire-vrai*)得以從真實話語的層次進一步到達存在風格(*un style d'existence*)的層次—即存有論。這點也推進傅柯對康德的思考，50-60 年代傅柯思考經驗人類學與批判哲學之間是否一致的問題；在 70 年代，傅柯區分康德的兩條哲學取徑(一是先驗分析；另一是批判態度)；在 80 年代，加入了權力關係的倫理面向，豐富了傅柯對於康德的兩個區分；而最後則透過犬儒學派的生命，除了兩個區分外再加上真理檢驗與勇氣態度，哲學對傅柯而言就成了話語、由各種知識組成的身體以及做為檢驗和



伍、結論

在傅柯 80 年代的法蘭西學院課程中，可以看到其關注明顯朝向古希臘-羅馬時代，從 80-81〈主體性與真理〉、81-82〈主體詮釋學〉、82-83〈治理自我與他人〉直到 83-84〈治理自我與他人：說真話的勇氣〉等，傅柯的研究主題主要圍繞在主體、真理與他人三者關係上。相對於早期在談知識建構或權力建構下的主體，人們普遍相信傅柯不相信有主體，因此傅柯晚期重回主體問題時便被質疑其前後思想不一致。傅柯自己也就這個主體問題在幾次訪談中做回覆。

我確實認為沒有一個至高、初始及普遍性的主體可以被找到。...相反地，我認為主體是可以透過屈從實踐(*des pratiques d'assujettissement*)形成，亦或者透過一種較自主、自由化的實踐。自由的就如古代，透過一些規則、風格及習慣。⁷⁷

傅柯也明確指出他所拒絕承認的普遍主體所承襲的哲學理論，因

態度三個領域的權衡關係。Foucault, 2009 : 321-322.

⁷⁷ Foucault, 2001b : 1552.



此他反對的不僅是主體還有背後所承襲哲學理論，正是因為這樣的哲學預設限制了我們不同思考的可能甚至是陷入謬誤的提問，如他在《實用人類學導論》中所釐清的工作。在另一個訪談中他也如是說到：

我所拒絕的是人們所預先給出的主體理論—好比現象學或存在主義所給的—因著這個主體理論，我們就會提出像這樣的問題：想知道怎樣的認識形式是可能的。而我試圖呈現的則是主體如何自我形成，在這些或那些決定形式中，如瘋狂主體或健全主體... 透過一定數量的真理規則(jeux de vérité)的實踐和權力實踐等。應該要拒絕某些主體的先天(a priori)理論以便能分析主體形成或主體的不同形式與真理規則、權力實踐等之間的關係。⁷⁸

因此，我們可以看到傅柯不是不談主體也不是否認有主體(服從的/自主的)，而是這些主體都要放在「真理規則、權力實踐等」諸關係中來看它的形成過程。

⁷⁸ Foucault, 2001b : 1537.



傅柯在古代看到一種相較於現代知識、權力下較為自主的主體形構模式—主體化(*la subjectivité*)⁷⁹，於是從 80-81 年〈主體性與真理〉的課程開始，他研究「關注自我」的主題，也是在此主題背景下「認識自我」才具有意義。同時在此主題下，開啟了「自我技術」的主題。接著 81-82 年的〈主體詮釋學〉除了研究「關注自我」與「認識自我」之間的關聯。並且在「自我技術」的主題上有了「書寫」做為自我關注的習練，書寫在此除了是回憶的自我技術外，它也權充為主體的代表，在書信中與人分享，可視為檢驗過的實效性分享。到了 82-83 年的〈治理自我與他人〉在政治領域的說真話以及 83-84 年的〈治理自我與他人：說真話的勇氣〉在倫理領域的說真話。

若從最後一年回顧 80 年開始的所有課程內容，整個古代文化背景是關注自我，而這個背景之下有幾個概念或實踐發展出來，如認識自我、自我技術、治理自我與治理他人等。古代自主主體即是在這樣文化背景及各樣交錯實踐中形成，真理、主體與

⁷⁹ 〈主體性與真理〉的課程介紹，傅柯提到「關注」(*souci*)與自我「技術」(*techniques*)的歷史可以是做主體性歷史的方法。這是有別於科學對象下的人，而是在知識、技術的框架下自我關係在我們文化中的轉化過程。Foucault, 2001b : 1033.



他人在關注自我的主題下彼此密切相關。也由此，有一條關於做哲學的實踐路線是傅柯特別透過柏拉圖和古代文本重新發現，以蘇格拉底的生命開始，說真話的話語實踐與師徒間教導以及以生命為代價做為所相信的真理之檢驗，接著是柏拉圖以及後續的斯多葛學派、伊比鳩魯學派等哲學家不停用存在風格實踐真理，而最後則匯聚在犬儒學派身上的真實生命，真理在實踐技術(如師徒間的哲學之愛、書寫)、治理技術下編織為存在風格，真理因而總是一種「在場」，而這種「在場」對於他人而言就是一個「事件」。「真實生命」成為現世的永久「批判」⁸⁰，而「勇氣」就是實踐此批判重要態度。在這個脈絡中，傅柯提供一條做哲學的重要線索—即，使真理在場成為事件，這裡同時有「與他人相涉」⁸¹的預設，此預設同時是哲學的古老傳統，然而在現今哲學工作

⁸⁰ Foucault, 2009 : 320.

⁸¹ 參考註 57。在這個倫理領域並非完全與城邦、他人脫離關係，反而是以另一種形式與他人產生密切關係，當倫理主體的哲學主題是關注自我而實踐內容是說真話，當他說真話時即是與他人產生關係—即與他人展開衝突，他無法逃避這個風險，因為在關注自我的主題下，關注意指廣義的照顧，照顧他人也是包含在關注自我當中。因此，我們可以看到一種非政治實踐的說真話卻又同時觸及真理、權力及道德三個面向並與他人相關。倫理(ethique)的面向在古代可以看做是道德(moral / l'êthos)，但這個道德指的不只是道德話語或成為道德楷模，它必須同時與真理(l'alêtheia)及權力(la politeia)的結構關係考量。Foucault, 2009: 4, 10, 25, 63.



中，這個真理「與他人相涉」⁸²的問題已被移置到政治或倫理領域被單獨討論。

我們最後看到傅柯從古代主體性回應當代現代性問題(犬儒生命 vs. 現代藝術及啟蒙)，做為對當前現代性的診斷與提出不同思考的可能，透過書寫邀請讀者進到一場自我製作的事件之中⁸³，在此沒有預設的思考主體，而是在書寫中，檢驗在各種關係下所形成的所思所想，傅柯正在用他的書回應著古代的存在風格並做為現世的批判。做為傅柯讀者，我們都是參與製作真理言說的一份子，也許我們要回應的是這樣的問題：「做哲學」⁸⁴有沒有可能是切近他人生命提供彼此轉化的工作？⁸⁵

⁸² 真理在場做為事件勢必與他人相涉，但這裡並不是指活出真理的人有責任或義務去告訴他人真理，但他人是被捲入事件本身而成為目擊者，這點和政治或倫理領域要求公民對公共事務負起責任的要求不同。

⁸³ 「我的問題是製作自己並邀請他人參與製作，藉由給定的歷史內容、藉由我們之所以是我們的經驗、不只是我們的過去同時也是我們當前的經驗、我們從中出走改變的現代性經驗。一本書的盡頭意味著我們可以與原來成問題的事物建立新關係：寫了書的我和讀了它的人，都在現代世界裡與瘋狂、與其當代的處境及其歷史有了不同的關係。」 Foucault, 2001b : 863.

⁸⁴ 「在今日哲學是什麼呢？」 Foucault, 1984 : 16.

⁸⁵ 「因為，對我 – 以及對那些讀它或使用它的人而言 – 書構成我們和瘋狂、和瘋人、和精神病學機構、並且甚至和精神病學話語的真理之關係(歷史的、及理論的關係、道德關係也是、倫理的)的轉變。因此，一本書的功能，對於寫和讀的人而言，有如一種經驗，它超出作為歷史真理的驗證。為了能藉由書籍形成這樣的經驗，那就必需根據學術真理說真話且能如實核對的。所以它不可能是小說。然而，重要的不在於那連續的真相檢驗或如實



參考文獻

一、專書

楊凱麟，《分裂分析傅柯—越界、褶曲與布置》，南京：南京大學，2011。

Foucault, Michel (傅柯)著，謝強、馬月譯，《知識考古學》(*L'archéologie du savoir*)，北京：三聯，1998。

———，洪維信譯，《外邊思維》(*La pensée du dehors*)，台北：行人，2003。

———，鄭義愷譯，《傅柯說真話》(*Fearless Speech*)，台北：群學，2005。

———，錢翰、陳曉徑譯，《說真話的勇氣：治理自我與自理他者 II—法蘭西學院演講系列 1984》，上海：上海人民，2016。

Eribon, Didier, *Michel Foucault et ses contemporains*, Paris: Fayard,

核對，而毋寧是這書得以在經驗中做出來。經驗是一種既非真亦非假的經驗，它是一種虛構，我們在其中製作一個不存在於過去也尚未在未來存在的自己。這是之所以它與真理的關係是嚴苛的，真理在經驗中存在的方式是經驗並不與真理同謀，而是到某種程度甚至是要催毀真理。」Foucault 2001b: 864 新關係奠基於此製作的經驗，從自身當前的現實去製作，新關係形成轉化也隨之而成，傅柯給這種獨特「經驗」一個概念，即「虛構」。



1994.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard, 1966.

———, *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1969.

———, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris: Gallimard,

1972.

———, *Histoire de la sexualité II - L'usage des plaisirs*, Paris:

Gallimard, 1984.

———, *Qu'est-ce que la critique?*, Paris: Bulletin de la société française de philosophie, 1978/1990.

———, *Dits et écrit II, 1976-1988*, Paris: Gallimard, 2001b.

———, *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France 1981-1982*, Paris: Gallimard, 2001c.

———, *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris: Gallimard, 2008a.

———, *Anthropologie du point de vue pragmatique & Introduction à l'Anthropologie de Kant*, Paris: Vrin, 2008b.

———, *Le courage de la vérité : Le gouvernement de soi et des autres II Cours au collège de France. 1984*, Paris : Seuil, 2009.



———, *Le beau danger: Entretien avec Claude Bonnefoy*, Paris: EHESS, 2011.

———, *Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi*, Paris: Vrin, 2015.

二、專書論文

Heidegger, Martin, "L'origine de l'œuvre d'art", *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris : Gallimard, 1962.

Kant, Immanuel, "An Answer to the Question : What is Enlightenment ?", *Kant Political Writings*, Cambridge : Cambridge University Press, 1991.

Frédéric, Gros, 錢翰、陳曉徑譯,〈授課情況簡介〉,《說真話的勇氣：治理自我與自理他者 II—法蘭西學院演講系列 1984》,上海：上海人民, 2016。

Heidegger, Martin (海德格)著,孫周興譯,〈藝術作品的本源〉,《林中路》,上海：上海譯文, 2004。

Kant, Immanuel (康德)著,李明輝譯注,〈答「何謂啟蒙？」之問題〉,《康德歷史哲學論文集》,台北：聯經, 2013。

錢翰、陳曉徑,〈說真話的勇氣—從蘇格拉底出發〉,《說真話的



勇氣：治理自我與自理他者 II—法蘭西學院演講系列
1984》，上海：上海人民，2016。



Truth, Subject and Others: realistic usage of

parrêsia

Abstract

In Volumes 2 and 3 of *The History of Sexuality*, as well as through a series of courses that have been held at Collège de France since 1980, Michel Foucault reveals the relationship between subjectification and truth as advocated in Greek ideology. He also highlights the significance of “being critical,” as described in his analyses of Immanuel Kant’s “Answering the Question: What Is Enlightenment?” Specifically, Foucault’s books and courses offer insights into Western truth genealogy as preached in Greek ideology, whereas his analyses on Kant’s “Answering the Question” restate his criticisms of philosophical traditions. Although Foucault’s and Kant’s publications may initially seem to follow the same path (i.e., a tradition-related search for the origin of life), they actually demon-



strate the diverse subjectification-based dimensions of truth and ethics. In particular, by studying Foucault's interpretation of the significance of Kant's three major criticisms, readers learn that being critical is an attitude that emphasizes an avoidance of being "governed in a particular manner." Such a thought process eventually becomes a "rethinking" of the status quo. By examining the idea of "telling the truth" (*la parrêsia/parrhesia*) that was practiced in Greek culture, Foucault found that the relationship between subjectification and truth was more than just *knowing* the truth: it also entailed having the courage to *tell* the truth. While Socrates defined the relationship between courage and truth-telling as a type of ethical relationship, and one that involves other parties, Foucault compared Kant and Socrates and derived an alternative critical path.

Keywords: criticism, care of the self, parrhesia, Enlightenments,

Socrates, Kant, Cynic

