

# 福柯：“经验形式”的历史性研究

□ 张 锦

□尼采的出现使福柯开始思考知识与语言的游戏、知识与权力的游戏、伦理与权力的游戏这种历史的斗争过程而非历史发展的本质和真理过程。之后具有尼采式激情的福柯开始了经验形式的历史性考察之旅。

福柯考察的不仅是形式主义运动，而且是关于形式主义的形式，也就是说他研究的是形式的历史，是合理化的形式出现的各种条件和社会机制，是合理化形式的形成史。在这个意义上，我们可以把福柯的很多著作串联起来，重新把握多种现代主体“经验”以现代这种“形式”存在的形成史，即现代主体经验形式的历史性本身，如疯癫经验、知识经验、临床医学经验、犯罪经验、性经验、种族经验等。

我们面对现代世界和我们自己的当下生活时，最容易犯的错误就是以为我们的“现代状态”和“当下经验”及“当下经验生活的方式”是历来如此的，其实像“文学”这样我们十分有把握的概念，它的现代定义即“虚构性的想象”也是19世纪才产生的，而我们在以之作为“普遍性”经验回溯历史的时候，就会以为“文学”本来就应该作如是观，这恰恰是忽略了现代文学经验产生的历史过程和其不断变化的复杂内涵。因而，对类似福柯所说的“理性、疯癫、知识、犯罪、性、种族、阶级”等现代主体经验做形式的历史性研究是弄清楚我们现代世界和当下生存状况之

由来的重要方式。“经验形式”的历史性研究是福柯对自己学术研究内容和方法的一种总结，对它的理解和把握将有助于我们理解福柯谱系学和考古学的方法论，并使谱系学和考古学方法论的操作过程具体化，进而启发我们对各种当下主体经验的历史形成过程进行反思，并深刻地继承20世纪左翼知识分子的批判传统留给我们的学术与知识财富。

福柯有很多个面相，用“权力、真理、主体、知识、话语”等任何概念或者概念之间的关系来描述他都有合理性。本文将这个描述性的概念确定为“经验形式的历史性研究”。福柯在很早的时候就把自己的事业定义为书写“形

式的历史”。年轻的他在为宾斯万格尔夫的《存在与梦》撰写序言时说：“经验形式的历史是我很早就计划研究的主题，即在精神病学范围和精神病领域中使用存在分析的方法……这样，人们就可以接受当时占统治地位的哲学人类学和社会历史的二难推理。但是，我不知道如下的做法是否可行：与其进行交替的游戏，不如去思考经验形式的历史性本身。”<sup>[1]</sup>福柯传记的作者迪迪埃认为此序言的重要性正在于“通过它可以把握福柯本人之关心所在，他所提出的和将要提出的问题。也许还能从根本上掌握他思想的来源”<sup>[2]</sup>。

这篇序言是福柯不到30岁时写的，但是，从中我们不仅可以看到他当时的思想状况，而且更重要的是我们可以通过它把握福柯一生“所提出的和将要提出的问题”。直到1983年福柯在生命的最后一年出版自己后期最重要的著作《快感的享用》时，他依然没有忘记总结年轻时这种学习与记忆对他的影响。福柯为《存在与梦》书写序言时，正值他思考“古典时代的疯狂史”时，当时关于“精神病学”的研究情况非常复杂，门派林立，但主流的研究方法显然与福柯相去甚远。在精神病学范围内，对经验形式的历史进行研究是福柯与宾斯万格尔一致的地方，这也是福柯非常欣赏宾斯万格尔，并为其著作写了长达180页的序言的原因。但是，与宾斯万格尔，也就是当时几乎最先锋派的精神病学研究方法的代表人物相区别的是，

福柯觉得他对“精神病”这种经验形式的历史分析的概念基础和实践基础没有反思，他主要还是用在当时占统治地位的哲学人类学和社会历史条件分析作为主要的解释方法而使得精神病研究得以形式化和可感化，这也是为什么我们说在精神病学的范围内，他们分享相似的研究方式，但是跃出这种范围的话，二者解释精神病学的基础并不一致。

福柯要做的是“不如去思考经验形式的历史性本身”，而不是站在精神病学当代发展和研究的合理化形式内部来讨论问题。迪迪埃还说到我们“也许还能从根本上掌握他思想的来源”，这些来源是什么呢？首先，宾斯万格尔在法国有一个热情的读者就是加斯东·巴什拉，他对“形式”“概念断裂”“认识论障碍”等科学方法论问题的讨论影响了福柯，以他为代表的法国科学史哲学或者概念哲学更是福柯非常钟情的对象。同时，福柯说到50年代初，不是因为结构主义，而是因为阅读尼采，人们同现象学和马克思主义进行了双重决裂。人们既放弃了一种“意识”哲学的余音，或者说人类学哲学的余音——现象学，也放弃了为经济和社会关系所累的某种马克思主义的东西，“米歇尔·西蒙记得1954年曾听到福柯对一群学生党员说：‘马克思主义不是一种哲学，而是通往哲学道路上的一种经验’”<sup>[3]</sup>。而福柯正是通过长篇累牍地叙述和建构自己的“经验形式的历史性”研究的方法论后才补充道：“我们可以想象50年

代初，人们在阅读尼采的作品之后如何能够提出此类问题，并同时与现象学和马克思主义的双重传统决裂。”<sup>[4]</sup>

尼采的出现使福柯开始思考知识与语言的游戏、知识与权力的游戏、伦理与权力的游戏这种历史的斗争过程而非历史发展的本质和真理过程。之后具有尼采式激情的福柯开始了经验形式的历史性考察之旅。历史是各种形式更迭的历史，“形式”是历史唯一可以把握的批评形式：“思想的各种原始形式是自行引入的：形式的历史是思想支持的唯一注释形式，（这些思想的）形式的命运就是批评的唯一形式。”<sup>[5]</sup>我们的思想可以评述和注释什么呢？不是历史的内容，而是形式的不同方式的历史，形式才是批评唯一能够把握和需要说明的东西，才是评论或者批判的对象。这一点对于经历了语言学转向的我们来说已经不难理解了，首先，历史事件事实本身是不可触及的，只有凭借形式才能表现它、表征它、触摸它；其次，即使有所谓客观的事实，那它在形式的面前也将毫无意义，因为事实如果是一，阐释、评论、批评、叙述就是多。思想的存在恰恰说明凭借着形式，事件和事实以各种不同的秩序进入了可说、可见的价值范围。福柯对“疯癫或者疯狂史”的研究就是要超越既有的人类学和社会学的阐释范围，重新捕捉“疯癫”的各种鲜活的历史形式，也捕捉当下这种疯癫经验形式的历史性而非自然性的属性。

这样，我们就不难理解在关于科学

哲学和形式哲学的问题上 1964 年《读〈资本论〉》出版时，阿尔都塞曾这样向福柯致意：“过去我们读的是加斯东·巴什拉和卡瓦耶的著作。现在则是冈奎莱姆和米歇尔·福柯的。”<sup>[6]</sup>巴什拉、卡瓦耶、冈奎莱姆都是法国当时另一种哲学传统的代表，即科学哲学和概念的历史研究学派的代表。而福柯与他们的亲缘关系远超出福柯与结构主义学派的亲缘关系。福柯继承了以概念的形式变迁为研究对象的科学史批判学派的方法论。事实上福柯在悼念其老师，法国的黑格尔研究大师依波利特时也曾讨论过相似的问题：“战后，他曾教我们思考暴力与话语之间的关系；昨天，他又教我们思考逻辑与存在之间的关系；就在不久以前，他还建议我们思考知识的内涵和形式的必然性之间的关系，最后，他告诫我们说：思维是某种持续的实践，是开发非哲学的某种手段。但存在总是离它最近，那就是存在构成的地方。”<sup>[7]</sup>即依波利特这位法国重要的黑格尔研究者就已经启发了福柯去思考知识的内涵与形式的必然性联系的问题，也就是说暴力、话语、存在应该与形式思考和形式批判相结合，存在与形式并在，并且存在不断变换形式以适应不同的历史因素的要求，也受限于不同历史因素的形式界限。哲学不是一种固定的模式，而是开发非哲学、新的哲学形式的持续思考与批判实践。

当然我们不否定流行于福柯时代的“形式”研究作为一种知识模式和意识

形态对他的影响，这种影响经常是通过  
对音乐和艺术的形式感受而对福柯起作用并改变了他对意义与形式关系的看法：“在那个时代，意义、经历、肉欲、原始经验、主观内容或社会意义享有特权，与布雷和音乐的相遇意味着从非同寻常的角度看待 20 世纪：这是围绕形式进行持久争论的世纪；这意味着要重新了解通过音乐、绘画、建筑、哲学、语言学、神话学在俄国、德国、奥地利、中欧对形式的研究如何向古老的问题挑战，并给思维方式带来冲击。”<sup>[8]</sup>所以对福柯而言，他的思想资源中音乐、布朗肖等人的文学以及其他艺术是必不可少的：“音乐使福柯与他在那时仍欣然接受的文化价值发生断裂，它对福柯就像插座上的断电装置，使福柯得以摆脱现象学和马克思主义的影响……音乐和尼采的作品对他产生同样重要的影响。”<sup>[9]</sup>福柯不是在意义、经历、肉欲、原始经验、主观内容或社会意义上类同于时代的内部研究，而是在对形式的自觉，形式的经验史进行考量——艰难的考量中将思考的触角触向了“域外”和外部。这种形式史的研究使得经验只是在某一种具体形式下的经验，使得意义与内容不再具有唯一真理的地位。当然需要稍加注意的是福柯对“形式”一词的关注并不只在作为特定流派的“形式主义”的意义上，20 世纪批判运动中的“形式主义”与“结构主义”流派是其关注“形式”的革命性的重要原因，但他关注的是大“形式”，即能够表征、

生产、形塑一种经验的各种机制。以赛亚·柏林在《浪漫主义的根源》中肯定了浪漫主义对近代史的意义：“浪漫主义的重要性在于它是近代史上规模最大的一场运动，改变了西方世界的生活和思想。对我而言，它是发生在西方意识领域里最伟大的一次转折。发生在 19、20 世纪历史进程中的其他转折都不及浪漫主义重要，而且它们都受到浪漫主义深刻的影响。”<sup>[10]</sup>对福柯而言，形式主义对 20 世纪的意义也类似于此，在《结构主义与后结构主义》这篇后期访谈录中，他不断重复说：“我愿意重新讲述一次形式主义的历史，把法国的结构主义这个小插曲（这个插曲相对而言比较短，并伴随着各种扩散开的形式）放进 20 世纪形式主义的广阔现象之中，我认为它在自己的类别中同浪漫主义或者同 19 世纪的实证主义一样重要。”<sup>[11]</sup>为何如此呢？因为“形式主义的文化、思想和艺术，在 20 世纪的前三分之一时间内，普遍地同政治运动——应当说是左派批判运动——紧密联系，甚至在某些革命环境中也是如此”<sup>[12]</sup>。所以，在福柯看来，“形式”的重要位置在 20 世纪历史中的复归，是整个 20 世纪世界与知识结构发生变化的重要文化表征。

因而，“形式主义”也是一种形式，福柯考察的不仅是形式主义运动，而且是关于形式的形式，也就是说他研究的是形式的历史，是合理化的形式出现的各种条件和社会机制，是合理化的

形式的形成史。在这个意义上，我们可以把福柯的很多著作串联起来，重新把握多种现代主体“经验”以现代这种“形式”存在的形成史，即现代主体经验形式的历史性本身，如疯癫经验、知识经验、临床医学经验、犯罪经验、性经验、种族经验等。这样我们会发现《古典时代疯狂史》是“疯癫”主体的现代经验形式的形成历史，“疯癫”的含义、对象、在社会中的位置、对待它的方式有其历史性的复杂过程，有其权力、政治、经济、社会、文化和军事的考量；《临床医学的诞生》是解剖医学和临床医学的形式如何替代分类医学的经验成为现代医学形式的形成史，现代医患之间的想象关系并非历来如此，医生所拥有的现代位置也是历史性的结果，弗洛伊德让病人对其诉说自己的性经验并从中获取诊疗费用和建立性科学也是历史的结果；《词与物》是“知识”，是“词与物”之间连接方式变迁的历史，词与物以“大写的相似”还是“表象”还是“人的限定性或者人之死”的方式建立联系影响了我们对知识的时空感知，影响了我们对财富和生物存在方式的感知，而我们现代的知识感知方式如“经验与先验、我思与非思、起源的退却与返回”正是人类学中心主义作为知识范型的结果；《知识考古学》是对新形式本身的讨论，它用陈述学而不是语言或者逻辑作为思考问题的单位，这种思考基础的变化才能带来内容与对象的变化；《规训与惩罚》则是现代规



训社会的诞生史，福柯主要通过讨论18世纪以来西方社会主要的惩罚方式及其对象的变化来呈现现代规训社会的形成历史和过程；《性经验史》是现代“性经验”主体的诞生史，性是被压抑或者被生产的都不重要，重要的是它如何成为现代人口和社会治理对象的历史过程。另外，在《性经验史》的后几卷，福柯回到古希腊，通过展示自我与自我、男童、妻子、真理之间的节制关系来考察“成为自己”的希腊城邦主的性经验形式；《我们必须保卫社会》是法兰西“民族与种族”经验的形成历史，也是现代民族国家及其运作逻辑形式产生的历史。

所以福柯所谓的“经验”就是指我们现在以各种主体身份习以为常的生存方式，福柯认为这一切都不是从来如此的，都是需要被质疑的，都是需要追问其形成过程的。既然所有的现代“经验”都有一个历史性的来源与形成过

程,那么它就不是真理性的存在,而是各种“形式”的结果。而且“形式”的变迁表征了一种规约的变化,一种认识论标准和选择方式的变化。同时,与福柯的事业相联系,他不是要考察主体、真理、权力这些单独的范畴,而是考察它们的关系,形式就成为一种主体、真理、权力游戏交叉的具体结果,是表现(represent)出来的效果。因而,当语言学转向在西方世界发生的时候,我们不难理解为何“形式”开始具有结构“内容”,决定“内容”的本体论意义,而且“形式”不再豁免于意识形态和历史因素的限制,不再是透明的工具,而它恰恰成为可以分析的要素。对福柯而言对形式的分析就是对历史的实证性因素的分析,也是对当下经验的存在方式的质疑和对其历史形成过程的反思。

因而,经验形式的历史性研究,是一种历史的研究,它要考察不同历史中将某种当下主体“经验”形式化的不同方式,考察当下“经验”形式的历史形成过程,所以它是当下经验存在方式即“形式”的历史性研究;而它又是一种“形式研究”,因为我们不断强调“形式”是各种关系、内容相遇的一种显性效果,是一种聚合起来的方式,一种可变的方式,只有对它的分析才能看到各种关系的运作过程;最后,它又是一种“经验”研究,它不是纯理论研究,当然也不是培根意义或者逻辑学意义上的“经验”研究,就是说这里的“经验”不是演绎或者归纳意义上的经验,因为

在这二者中“经验”最终还是被当成了理论的因子,它其实已经脱离了具体性,而进入了被切断的抽象设计中。而我们所说的“经验”是一种实践过程,它虽然受到目的和形式的规范,但是它指向的是不断的运作过程,这种经验才是福柯分析、质疑和批判的对象。

最后,我们可以以福柯对“理性”的现代经验的形成批判作为例子来具体说明什么是“经验形式的历史性研究”。福柯在解释什么是他所理解的继承了康德遗产的“批判”定义时,曾说过“启蒙理性”只是将一系列合理化的形式运作冠以“理性”和“普遍性”的名义,结果以至于我们只相信“理性”的真理性的而忘记了那些建构“理性”地位的复杂的形式运作过程。“理性”地位的获得是一个历史的结果,而不是一个自然的结果,福柯发现正是在“人的死亡”“人的限定性”而不是“神”的永恒性进入知识后“理性”才接替了“诸神缺席”的位置。福柯说:“维系19世纪抒情风格的那种运动居然与使人获得关于自己的实证知识的那种运动是同一运动”<sup>[13]</sup>。这种使得“人”“人的实证性”“人的理性”“人的先验与经验、我思与非思”之间的空间成为知识与历史的前提的运动,这种使得抒情诗书写死亡经验的运动的本质是:“知识的图像和语言的图像都应服从同一深层法则,有限性的侵入应以同样方式支配着这种人与死亡的关系,而这种关系在前者以理性方式批准一种科学话语的权威,在后者

打开了一种语言的源泉,这种语言在诸神缺席而留下的虚空中无限地展开”<sup>[14]</sup>。因而在“启蒙理性”作为普遍真理统治人们和重构历史时,福柯认为法国的科学史学派和德国的法兰克福学派共同的任务就是要“试图弄清在什么样的条件下,通过什么样的修正或概括,我们可以使启蒙这个问题——权力、真理与主体之间的关系问题——适用于任何历史时刻”<sup>[15]</sup>。也就是说启蒙将一种处理问题的方式命名为“理性”,并使之普适和普遍化。所以福柯说:“从马克斯·韦伯到哈贝马斯,我认为,是同样的问题被提出来:理性的历史是什么?理性的统治是什么?理性的统治通过哪些不同的形式起作用……法兰克福学派和法国哲学思想应该可以通过科学史以及合理性历史的问题而相互沟通,但实际上这种沟通没有形成。”<sup>[16]</sup>所以“从马克斯·韦伯开始,对于法兰克福学派和许多科学史学者(如康纪莱姆)来说,问题的关键在于明确合理性的形式,是合理性的形式占据统治地位,而人们则给了它一个理性的身份,使它显现为合理性的工作可能采取的形式之一”<sup>[17]</sup>。所以使得“理性”合理化那些过程和形式才是批判者要关注的对象,这里形式不仅是一般意义上的形式,而且包括各种社会机制。“理性”经验的形式的历史性研究正在于对理性的合理化过程和历史或者理性成为合理性的形式进行反思和批判。以这个问题为切入点,我们就可以去重读福柯对各

种现代主体“经验”形式的历史性研究。

#### 注释

[1] 转引自迪迪埃·埃里蓬:《权力与反抗——米歇尔·福柯传》,谢强、马月译,北京大学出版社1997年版,第57页。

[2] 同上。

[3] 同上,第68页。

[4] 同上,第58页。

[5] Didier Eribon, *Michel Foucault*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991, P. xiii.

[6] 同注[1],第69页。

[7] 同上,第25页。

[8] 同上,第82页。

[9] 同上,第82—83页。

[10] 以赛亚·柏林:《浪漫主义的根源》,吕梁等译,译林出版社2008年版,第9—10页。

[11] 福柯:《结构主义与后结构主义》,载杜小真选编:《福柯集》,上海远东出版社2003年版,第486页。

[12] 同上,第485—486页。

[13] 福柯:《临床医学的诞生》,刘北成译,译林出版社2006年版,第221页。

[14] 同上,第221—222页。

[15] 福柯:《什么是批判》,载汪民安主编:《福柯读本》,北京大学出版社2010年版,第143页。

[16] 同注[11],第492—493页。

[17] 同上,第494页。

作者单位:中国社会科学院外国文学研究所  
(责任编辑 农郁)