

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 文化的經驗：傅柯的歐洲中心主義與文化製圖的生命政治

The Experience of Culture: Foucault's Eurocentrism and the Biopolitics of Cultural Mapping

doi:10.6752/JCS.201006_(11).0009

文化研究, (11), 2010

Router: A Journal of Cultural Studies, (11), 2010

作者/Author：蘇哲安(Jon Solomon)

頁數/Page：125-142

出版日期/Publication Date：2010/06

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201006_\(11\).0009](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201006_(11).0009)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



The Experience of Culture: Foucault's Eurocentrism
and the Biopolitics of Cultural Mapping

Jon Solomon

文化的經驗：
傅柯的歐洲中心主義
與文化製圖的生命政治

蘇哲安

蘇哲安，法國里昂第三大學跨文本跨文化研究所教授
電子信箱：thejonnyroach@gmail.com

airiti

摘要

本文以傅柯1979年有關伊朗革命的文章為線索，去探討《詞與物》一書考古學方法論的生命政治內涵與限度。

根據傅柯的康德主義立場，凡是「知識型」都無法反映其自身的可能條件。本文假設文化主義才是考古學方法論的基礎條件，同時也是其主要的生命政治運作方式。這樣的假設一旦成立的話，我們就必須探討這樣的問題：不同文化之間の間隔性並非個別特殊文化的特徵，而是一種共同技術或實踐。換言之，考古學方法論背後假設存在一種生命政治技術的話呢……？

關鍵詞：考古學方法論、生命政治、傅柯、經驗、知識、文化、國家

Abstract

This essay examines Michel Foucault's writings on the Iranian Revolution of 1979 for clues about both the biopolitical limits of the archaeological method deployed in *The Order of Things* (*Les mots et les choses*).

Following Foucault's Kantianism, which holds that an episteme cannot reflect its own proper conditions of possibility, we examine the hypothesis that culturalism is in fact one of the foundational conditions necessary for the archaeological method and at the same time its principle biopolitical mode of operation. Once this possibility can be admitted, it becomes imperative to explore the notion that discontinuities between cultures are not distinct to one particular culture but may in fact be managed through a common technique or practice. What if, in other words, there is a biopolitical technology at work behind the archaeological method?

Keywords: archaeological method, biopolitics, Foucault, experience, knowledge, culture, State

一、工作假說

假設人就像傅柯(Michel Foucault)在《詞與物》(*Les mots et les choses*, 1966)一書裡所宣稱那樣，是超驗與經驗的對子，是由知識與體驗之間的皺摺或雙重混合體組成的話，那麼，理所當然，此「人」所居住的「生態環境」即是一種「針對這種特殊狀態所延伸出來的問題」的管理技術。

首先且讓我們簡單概括傅柯的現代「人」所處的脈絡：根據《詞與物》的陳述，知識與經驗之間存在著無法完全對契的裂隙，而這就造就了現代頗具代表性的方法論之困境。這個困境來自於「人」的雙重性質：「人是一個奇怪的經驗—先驗對子，因為人們正是在像這樣的存身上將認識到使所有知識成為可能的一切」(Foucault 1966 [1997] : 329 ; 福柯 2001 : 415)。對傅柯而言，現代底層下的考古學特徵並不是讓「人」變成科學的對象或者是把人的存在加以對象化，而是與此同時，「人」還得嘗試著去驗證知識的限度。因此，經驗—先驗對子的問題，在西方現代哲學中，往往牽涉到知識的問題。為什麼有「知道」的必要？認知的基礎是什麼？

面對這些問題，康德(Immanuel Kant)以來的西方哲學主流把知識分為兩種，一種即是從經驗總結出來的，一種就是先驗存在。批判哲學把經驗的限度視為知識的對象，試圖解釋有哪些對象是可以知道的，哪些無法知道。但是傅柯認為，在時間的潮流呈現為歷史的脈絡中，批判哲學這種嘗試務必導致另一反面的運動，就是把知識的限度視為經驗的對象。隨著各種知識領域的科學發展，「已知」本身呈現日益累積的趨勢，暗示著一種知識進步的目的論：經過時間的流逝被擺在直線式的理解脈絡中，知識似乎必然朝向最後一切成為「已知」的狀態——也就是黑格爾(G.W.F. Hegel)稱為絕對知識的境界。因此，筆者認為，經驗—先驗對子背後真正的賭注在於如何區隔日益累積的知識與日常經驗那種無可重複性之間的拉鋸戰。試圖根據「認識中被給出的經驗內容的基礎……來闡明認識的條件」一事(Foucault 1966 [1997] : 329 ; 福柯 2001 : 415)就會引起一系列無法迴避也無從

解決的搖擺效應，而這些搖擺效應便是各種現代思想，從實證主義與經驗主義到辯證否定性與現象學等等，均想設法控制卻最後功敗垂成的問題。其中包括：經驗的具體內容與認識的先驗限度之間的搖擺；實證主義式的分析（對象的真理規定了話語的真理，後者描述了前者的形成）與末世學般的論述（哲學話語的真理構建了在形成中的真理）（Foucault 1966 [1997] : 331；福柯 2001 : 417）之間的搖擺；（決定經驗內涵的）自然與（決定知識意義的）歷史之間的搖擺；以及單個的身體與共有的文化之間的搖擺等等。面對諸如此類的根本搖擺效應，現代思想——斯賓諾莎(Baruch Spinoza)的「生猛背律」(savage antinomy)所代表的非主流另類傳統除外——一直試圖尋找可以居間調節的第三者。根據傅柯的分析，該項的具體呈現往往以「實際經驗」為面貌。然而，即使訴諸實際經驗也是無濟於事，原先存在的曖昧性或混合性問題並不能因此獲得解決：「這種分析只是較為細心地滿足當人們想要在人身上，以經驗充當先驗時所提出的倉促要求」。（Foucault 1966 [1997] : 332；福柯 2001 : 418，譯文略微修改¹）。從哲學的角度來看，這種混合性的搖擺效應就會引起微小而無限的差異（詳述請參見下文），而差異的引擎一旦運轉就會帶動無限置換系列的產生。這個差異存在於：「那個微小而無法克服的間隔處在退隱和返回、思和非思、經驗和先驗、作為確實性之序的一切和作為基礎之序的一切中的『和』」（Foucault 1966 [1997] : 351；福柯 2001 : 443）。現代思想越訴諸實際經驗來當作協調的角色，也就是說越試圖在「經驗—先驗對子」——現代人這個特異的矛盾點——上花費心思，讓所有的對立關係獲得紓解或轉換，它就越需要回歸到人的原始構建上，那個打從一開始就存在、無法補齊的裂隙的問題上去傷腦筋。這樣不斷加速的循環問題即是考古學指認為現代性的主要典範，同時也是其主要的癥結所在。本文假設，文化意義上的區域概念可以視為現代脈絡中，針對體驗與知識之間循環交替關係所

1 莫偉民中譯本（簡稱莫版）中譯為「這種分析只是較為細心地滿足當人們想要為了先驗而襯托出人身上的經驗時所提出的倉促要求」（福柯 2001 : 418）。原文的重點在於「faire valoir l'empirique pour le transcendental」（讓經驗等同先驗）。

產生的方法論困境一事的主要對應裝置之一。在這篇論文裡，我們將這種裝置的論述表現稱為「文化主義」。此假設如果以傅柯的詞彙來表達的話，那麼就可以說是針對文化區域這個治理性裝置的生命政治涵義提出考古學式的解釋。

二、經驗與生命政治：「整個文化」的問題

傅柯根據康德主義的立場認為，任何一種知識型均無法反映其自身的可能性條件。在《詞與物》的序文裡，傅柯就把這種前提稱為「歷史先驗性」(*a priori historique*) (Foucault 1966 [1997] : 13; 福柯 2001 : 10, 中譯略微修改²)。從這樣的觀點出發，筆者認為文化主義不僅構成了考古學方法論的基本條件，而且更是其主要的生命政治涵義與運作的方式。換言之，筆者認為文化主義——在傅柯那邊這是以歐洲中心主義的面貌問世(Sakai and Solomon 2005: 5-35; Almond 2004)——則構成了傅柯如同《詞與物》或《知識考古學》(*L'Archéologie du savoir*, 1969)等「考古學」著作的「歷史先驗性」。也就是說，如果沒有接受文化主義的預設在先，整個考古學的計畫就無法順利進行。然而，傅柯的貢獻還是不容忽視，尤其對於康德主義的置換，傅柯的功勞特別大。以經驗的問題而言，康德的目標就是透過去探討認知的先驗限度來了解經驗的形式向度，而傅柯的創舉在於他把經驗制約作用下的特定經驗種類當作主要的研究對象，以具體脈絡中的經驗取代抽象的一般性經驗。此中，「制約」的問題，無論對考古學的方法論還是對貫穿傅柯全部作品的「實踐」概念而言，均扮演了非常關鍵的角色。對於傅柯與康德有關經驗的理解的問題，賈巴喇(Marc Djaballah)的著作頗有參考價值。假設如同賈巴喇指出那樣：「話語就是由形成相當確定的實踐所構成，而後者根據一種要麼以語義學要麼以形式邏輯學的理解方式的條件去制約前者在任何給出的時空下的存在」(Djaballah 2008: 227)的話，那麼我們最需要關注的面向

2 莫版中譯為「歷史先天性」(福柯 2001 : 10)。

就是，話語—實踐—體驗到底是如何被限定的？

這個問題曾在德希達(Jacques Derrida)的筆鋒下變成了一個主要的切入點。在一篇廣受矚目的論文裡面，德希達針對傅柯的狂癲概念指出，傅柯的整體性預設導致了瘋癲無意中就會變成一種具有霸權理性特質的概念(Derrida 1978)。我們之所以提起德希達對傅柯的批判的原因，並非企圖在方法論上去質疑考古學的正當性，而是希望讓考古學去面對並納入生命政治研究所賴以進行的不確定性與任何性的視野。因為不確定性與任何性本來就是德希達的思想核心，所以對於生命政治問題意識的展開有著正面貢獻。

毫無疑問，訴諸「既定給出的文化整體」(Djaballah 2008: 231, 236)一事，和傅柯在方法論上針對經驗的對象化亦或其現象學般的化約理解之間，存在著背道而馳的對立。因為，在傅柯的研究當中，「實際經驗」的條件並沒有被給出為話語的對象，而是「實踐的結構決定了它所產生經驗的形式」(ibid.: 222)。然而，假設「實踐的規則對其內部關係起著建構對象的接合作用」(ibid.: 231)的話，那麼我們必須提問，當制約「被給出的文化現實」的條件剛好與其他「被給出的文化現實」的條件有所重疊的時候，這些「被給出」的限定關係要怎麼釐清？換言之，我們無法迴避這樣的疑問：以可數名詞般的單個性作為文化「被給出」的性質一事僅是一種社會規範而已，旨在組織文化對象並加以自然化。一旦可以承認這點，我們隨後就必須探討這樣的問題：不同文化之間の間隔並非某一個特定文化所屬的現象，而是某種共同技術或實踐所管理的對象。也就是說，考古學背後其實就隱藏了一種生命政治的技術。然而，對於歐洲中心主義的批判而言，考古學依然帶來了不可忽視的重要貢獻，尤其因為它堅決抗拒許多有關對象與經驗的常見預設。例如，它否定了現實主義那種「對象的給出就是發生在經驗之前」的預設；它同樣否定了唯心主義那種「對象的理解僅能透過經驗的個我才能展開」的預設；而它甚至還否定了現象學的預設，即對象與經驗的理解一樣必須透過意識的原始意念（也就是說兩者間的關係）才能展開。傅柯的生命政治研究則延續了這類方法論上的趨勢：「人口」這個對象於17世紀的誕生就是治理性論述實踐下的產物。在傅柯有關性史的研究中——這就是傅柯發展生命

政治研究的核心領域，他建議我們「把經驗理解成特定文化中知識領域、規範型態、和主體性形式之間的對應關係」（Foucault 1990：12；福柯 2002：4，中譯略微修改）。然而，一旦把「文化」理解為「知識領域、規範型態、和主體性形式之間」尚未確定的樞紐的話，也就是說，如果把文化視為一種針對陳述加以規律分布的話語建構的話，那麼我們就必須承認，文化的「特定性」不但無法預設，而且更不可能以封閉整體性的形式出現。

三、東方主義

與其直接切入文化的體驗一事可能引起錯綜複雜的哲學問題——筆者對於如此嚴肅的問題抱有極大的敬畏感——本文僅想呼籲讀者注意傅柯的文本及其自身經驗之間的關係，特別是70年代末期有關生命政治的研究工作展開期間的經驗故事。緊跟著傅柯在法蘭西學院的演講內容，從生物學轉向政治經濟學與治理性的諸般問題後(Solomon 2011)，傅柯於同年(1978)三度出國訪問，分別於4月訪問日本（包括參訪禪寺的經驗在內），以及9月與11月到伊朗見證革命的兩次行程。這些參訪經驗提供了非常寶貴的機會，讓我們可以隱約觀察傅柯以「實際經驗」的方式去體驗所謂「文化差異」的問題。有趣的是，在這些與非西方社會的接觸經驗當中，傅柯論及其自身經驗的文章裡面往往都會訴諸一種超越知識的體驗的可能性——而這種體驗的固定形象就是以精神世界為主。恰好同年年底，傅柯在一次訪談中回顧自己的學術生涯明白指出，自己整個哲學計畫其實都可以涵蓋在經驗的概念之下(Foucault 2001: 860-914)。因此，我們就可以說，1978年對傅柯研究而言意義非同小可，因為這就是傅柯生平中「經驗問題」成為「經驗對象」的一次關鍵時刻。更何況，在同一時段內，傅柯似乎無意間不斷地掉入東方主義的陷阱，跟其對經驗的理解顯然不無關連。筆者曾經針對傅柯的日本禪寺經驗指出（Sakai and Solomon 2005；蘇哲安 2005），雖然把傅柯的作法貼上東方主義的標籤有太過化約、太過單一之嫌，可是這方面的問題的確存在。筆者認為，最好的解決之道在於訴諸傅柯思想裡其他精闢的養分去打破東方主義的

局限，以傅柯來超越傅柯。然而，就1978年的經驗軌跡而言，年初日本禪寺的訪問經驗所透露的東方主義情結，到了年底伊朗居留經驗之後，完全導致了政治被納入神祕宗教的脈絡，而整個東方主義情結就此呈現了變本加厲之勢。筆者堅信，傅柯當時決定放棄生命政治研究裡面有關生物學與人種差異的部分，轉為專門討論政治經濟學的問題 (Solomon 2011)，跟他陷入東方主義迷思必定有所關連。

同樣，在考古學有關經驗的概念與系譜學有關生命政治的概念之間，似乎也有無法迴避的反思。筆者認為這些不同脈絡的問題與關係的樞紐，均在「身為知識與經驗交戰與角力的」知識分子的形象那兒展開。通常這兩種「勢力」之間的關係往往被放在一種辯證式的脈絡去理解，經驗即是知識之母，知識即是經驗的提升。然而，對傅柯而言，這種辯證關係僅能鞏固媒介與收編的角色，而這就是國家所霸占的位置。反敗為勝的關鍵在於制度上的置換，以戰略的觀察取代功能的重視，拒絕把對象視為既已給出的，並繞過制度的自我陳述，追尋其外部性（即使在制度「內部」裡面），以便研究焦點一直保持在「創構＝權力」的關係上。想要以最簡短明瞭的方式理解這種置換策略的話，傅柯有關伊朗革命的報導則提供了一個最理想的切入點。儘管其中依然存在令人大開眼界的東方主義情結³，在1978年9月23日在德黑蘭(Tehran)進行的採訪錄裡面，傅柯提供了三個筆者認為非常關鍵的線索，針對在知識與經驗之間扮演媒介角色的知識分子加以批判與改造。這些線索的脈絡基本上可以理解為知識分子社會角色的歷史轉變，從傅柯所稱之為「未來社會的預言家」轉而變成處於「由科學、知識、技術與科技」(Afary and Anderson 2005: 184)所構成的政治角力場域這個「陷阱內」的戰士。筆者認為重點不在某種英雄般的色彩，而在於知識分子自身經驗的具體脈絡化。我們可以假設，在傅柯眼裡，「負責」的知識分子並不是那種「憂國憂民」的偉人，而是一個在微小脈絡跟具體權力關係短兵相接的人。下面且讓我們仔細討論傅柯德黑蘭採訪錄所提供的三個線索。

3 楊格(Robert Young)則呼籲我們注意其中有「絕對共同意志」等東方主義的慣用主題。(Young 1995: 1)

四、三個線索，一個人種學形象

首先，傅柯在伊朗革命那兒就看到了對於「仿效般的現代化」這個典範的有力抗拒：

一個在前一天訪問戶外市場時留下深刻印象的小細節……突然浮現於腦海中……這些不堪使用的西方物品，籠罩在一個已經過時了的東方的符號下，全部都印有「南韓製造」的標籤。於是我就明白了，最近的事變並不代表非常落後勢力對於現代化的退縮，而是來自於人民全體，整個文化的抗拒，而這是針對現代化本身即是一種陳舊老套。(Afary and Anderson 2005: 195)

以上這段話所反映的事態，在幾年後才會被普遍貼上諸如「全球化」與「後現代主義」等標籤，便可證明傅柯具有高人一籌的前瞻性洞察力，他早已明白了戰後美國現代化理論所依賴的理論基礎，原來就是這樣陳腐的「傳統vs.現代」的二元對立。一旦文化起源與文化傳播影響論等論點被置放一邊並由主體性創構(subjective composition)問題所取代，所謂傳統與現代之間的對立即成為陳腔濫調的假問題。有趣的是，對傅柯而言，革命對現代性的批判跟階級建構有關。在一系列的報導中，傅柯的焦點集中在伊朗的階級建構與國王的特殊位置之間的關係上，並指出現代化其實就是一種源於準殖民型態下，帝國主義勢力與在地菁英之間的占奪(expropriation)辯證關係所衍生出來的人口治理技術。因此，根植於仿效與占奪的殖民權力關係可以由創構事件所置換。

其次，傅柯把「事不關己」的冷漠心態視為西方與非西方的核心問題。「我們需要建構另類政治思想，另類政治想像，進而重新傳授對未來的展望。我之所以這樣講就是因為想要讓你們知道，任何西方人，任何有起碼誠信度的西方知識分子，不能對他或她有關伊朗之所聞置身度外」(Afary and Anderson 2005: 185)。很遺憾，因為傅柯並未針對「事不關己」的主體性結構與運作方式提出分析，所以這個工作只好輪到我們去完成。（而有關傅柯雖然屢屢以「專業外」的理由迴避認真思考其自身的位置與非西方之間的關係，但是一直不斷地影射或牽扯到非西方的作法，我們也需要表示高度的保留態度。）顯

然，「事不關己」並不代表完全無關，因為「有關伊朗之所聞」跟「未來的展望」的創造之間有著內在的關連。消滅冷漠的戰爭其實就是一種教學計畫，旨在創造另類未來。雖然傅柯並未指出這是什麼樣的未來，但是我們可以確定它至少包含著制度關係的重新定義（例如，在西方與非西方之間，在知識分子與社會之間，在占奪與共有之間），以及體驗的新類型之誕生（一種排除了事不關己的態度的經驗類型）。對於真實（占奪）關係保持冷漠一事就是內建於後／現代支配裝置主體性的戰略資源。且讓我們先強調最具關鍵性的一面：冷漠與無知之間的區別取決於知識存在與否的問題上。知識——尤其是規訓意義上的知識——才是冷漠的前提條件。

其三、傅柯針對他慣性稱為「我們的文化」以及「西方」等社會建構中，知識分子與社會之間的關係，提出兩次頗具代表性的歷史經驗：

首先，貫穿整個18世紀，法國、英國與德國的哲學家——稱他們為知識分子更為貼切——試圖根據他們認知下良好政治的條件去重新思考社會……我的意思雖然並不是說哲學家的作法就這樣導致了什麼事情，但是他們的確對於這些變化起了一定的影響。更重要的是，我們稱之為國家的這個巨大怪物(this monstrosity we call the state)在很大程度上就是他們的思考的結果與延伸物……第二種痛苦的經驗並不是在哲學家與中產階級社會之間發生，而是在於革命思想家與我們當前所看到的社會主義國家之間。由馬克思的視野，由社會主義者的視野，由他們的思想與分析——都是當時最客觀、最理性、似乎最精準的思想與分析出發，反而就出現了當今廣受非難，應當唾棄的政治制度、社會組織與經濟機制。(Afary and Anderson 2005: 184-185)

作為公共財——解放的理性思考總是受到來自國家的影響，以全國人民乃至全部人類之名，進行圖利一小撮人（例如政黨、企業或族群）之實，導致原為普世價值的理念不得不淪落為特殊性的表現。而體驗的主體往往必須面對來自國家收編的裝配關係(economy)，致使生活遭到編碼化並成為規訓的對象。我們不妨進一步指出，關鍵的挑戰在於改變我們對於收編這件事情的理解，與其把它視為正當規範的基礎，不如把它理解為構建社會關係的創構事件。

傅柯的觀察不但凸顯了治理性在經驗與知識之間所扮演的重要媒介功能，同時也能夠讓我們隱約看到治理性如何可能陷入文化主義

的陷阱。傅柯在伊朗革命所看到的就是文化駕馭於國家之上，而文化的存在先於並外在於國家。繞過制度追尋外部固然為傅柯對國家的批判的創新策略，然而，國家的外部一旦與一個超越國家的社會組織區塊——例如西方的假定外部——相互重疊時（其實這也僅是另一種制度形式而已），那麼傅柯不免陷入德希達等人所批判的整體性的謬誤之中。而這個盲點導致傅柯劃出了「人口」與「文化」之間的平行等同關係：就像「我們的文化」簡單等同於「西方」，「整個（伊朗）文化」就等同於「全民」。這些平行等同關係所忽視的，就是人口—文化複合體本身，也是特定論述形式的考古學性的產物，而它在生命政治上的效果其實就是接合知識與經驗，以塑造人的特定種類。

總而言之，我們從傅柯有關伊朗革命的觀察，獲取了三個線索，而這三個線索均對應到身為經驗主體的知識分子所應該承擔的三個任務：一、與根植於仿效與占奪體制的後／殖民權力關係相對應的任務就是創構社會關係的事件，知識分子不能不參與。後／殖民時代裡的知識分子所面臨的核心問題再也不是找出日益精準的方法論——即「真理標準」——來固定知識與世界的對應關係；而是置換社會關係，讓它們擺脫諸如起源、原創與傳承等等國家範疇的勢力範圍。二、與冷漠相對應的任務就是挑戰並衝破規訓——學科對經驗與知識關係加以整理與編碼化的制度性實踐。身為經驗主體的知識分子需要針對冷漠——「每位帝國主義的批評家必須記入，被社會默許的無知」（Spivak 1988: 291）——保持高度警覺，並抗拒規訓——學科的實踐把冷漠印刻於知識主體之內。這就是我們對傅柯的歐洲中心主義的批判的主要依據。三、與國家收編理性導致其公共財的特質盡失一事相對應的任務，就是把收編這件事情視為一種社會關係的創構事件，而不是規範正當性的標準。

從以上三點便能看出，傅柯的德黑蘭採訪錄就是一次針對知識分子作為複本效應的有力描述。因為有了知識所以才可以冷漠；因為在知識與經驗之間徘徊，所以才會鞏固甚至導致「國家這個怪物」的形構；因為從事知識生產，所以經驗均集中在以仿效為規範的制度裡（傅柯從未停止批評以對象與陳述的對應關係作為真理標準的學科規訓）。

最重要的一點是，從傅柯的角度來看，知識分子不僅是分工體系中的產物或能動者，也是一個人種形象，一個如同《詞與物》一書所闡明那種在語言、勞動與生命之間產生的複本：「一方面是人邁入知識的田野之際所照射出來的影子，一半是個讓人成為知識對象的盲目污點」（Foucault 1966 [1997]：337；福柯 2001：425；筆者中譯⁴）。這種讓對象浮現出來的「污點」（tâche）酷似細菌研究賴以菌種分類的「革蘭氏染色」（coloration de Gram）。也就是說，隨著知識分子這個現代社會獨特角色的誕生，「人」這個種類內部會產生一種新的類型差異。馬克思雖然曾經把這個分類現象視為勞工價值穩定過程（valuation of labor）的基礎，並且由此奠定分工體系的理論，可是他並沒有掌握「知識差異」——這是法國學者巴里巴（Étienne Balibar）對分工體系的別稱——與生物種類的知識裝置之間的互動效應。在這點上，傅柯的觀點反而引起了極為深刻的反思，讓我們開始了解知識差異對人種形象的塑造的重大影響。

五、微小的間隔

筆者就是在這個意義上去理解楊格對傅柯歐洲中心主義的評語：「與其把《詞與物》視為歐洲中心主義的分析，不如把它視為其哲學與概念上的考古學〔探究〕」（Young 1995: 9）。傅柯的東方主義情結不僅是文化主義方法論有關「整體性」與「自成體系」的錯誤預設（以觀察建構對象的整體性而忽視實踐的開放特質）的不良示範，它更是一位知識分子終究無法迴避《詞與物》一書指認現代性關鍵特徵的災難——知識與經驗這兩個對立的主軸之間反覆「退卻與返回」——之明證。作為現代地緣政治—文化霸權的典範，歐洲中心主義的核心就在於知識與經驗透過一系列如辯證否定性與現象學化約

4 莫偉民版本中的這段譯文完全不可取，莫版如下：「人的投影圖有點在知識中湧現出來；舉於盲目的任務就有點可能認識人啦」（福柯 2001：425）。英譯本為「in one sense, the shadow cast by man as he emerged in the field of knowledge; in another, the blind stain by which it is possible to know him」。

（兩者均為傅柯著作裡最主要的批判對象）等哲學決定而被綁在一起。《詞與物》第九章因此著力於釐清知識建構中超驗與經驗元素如何導致「實際經驗的分析」往往變成無可救藥的「具有混合性質的話語」（Foucault 1966 [1997] : 332 ; 福柯 2001 : 418）。無論辯證法還是現象學，儘管各自之間存在許多實際差異，從考古學的角度來看，對這種混合性——把知識的限度視為經驗的對象以及把經驗的限度視為知識的對象——所產生的人這個形象建構，都提出了一樣有瑕疵的答案。羅勒(Leonard Lawlor)曾有力指出，傅柯對現代「經歷」(*le vécu*)概念中混合性的問題的批判正是《詞與物》一書的核心。相對於「經歷」，傅柯根據剛居朗(Georges Canguilhem)對差錯的理解就標舉了「活過」(*le vivant*)的概念，以取代經歷之失。羅勒針對傅柯如此抗拒生活經驗的作法提出了這樣的解釋：「對經歷的概念之批判的基礎在於，經歷當中的關係其實就是一種想要密合『微小的間隔』(*un écart infime*)這個混合狀態。相反地，傅柯對於『活過』(*le vivant*)——在此我們必須使用『*vivant*』一詞——當中的關係的理解反而就是一種離散，它使得『微小的間隔』保持開放的狀態」(Lawlor 2005: 417)。根據羅勒的觀點，這樣「微小的間隔」(Foucault 1966 [1997] : 351 ; 福柯 2001 : 443)必須還原到原文的脈絡，法文「*infime*」(微小)一詞同時具有「微小」跟「可無限劃分」兩種不同涵義(Lawlor 2005: 422)。筆者認為，羅勒對「微小」的解釋應該類似酒井直樹所稱之為的「斷裂中的連貫性」(Sakai 2009: 85)。這樣一來，「微小」的意義，除了數學所談的「連續性」以外，同時還包含一種因為無限細小所以無法度量，因而就會呈現不對稱與斷裂的差異性在內。相對於現代性把人設定為知識與經驗之間的曖昧關係的操作者與產物，傅柯的策略並不是再次著手方法論，力圖找出更有效的密合辦法，而是認真面對並發揮兩者間的微小差異，即使保持斷裂與非關係的狀態也不需要彌補。根據羅勒的觀點，這個策略的核心在於「雙重否定」的展開，以「肯定」雙方來取代它們彼此的混合(Lawlor 2005: 424)。雖然我們認為羅勒這種提法有許多尚待釐清的問題（當代歐洲哲學界幾位資深學者，從巴迪烏〔Alain Badiou〕到阿岡本〔Giorgio Agamben〕，為了解釋類似「雙重否定」的問題曾經大力著

墨)，可是在此我們僅想回到一個基本的結論：根據《詞與物》一書的觀點，西方的現代知識型的主要問題在於：知識與經驗之間的關係隱藏著一種正反不分、模稜兩可的要素，而想要訴諸「經驗」來解決或者迴避這個問題，其實只會讓問題本身變本加厲。

六、國家這個巨大怪物

獲得這樣的初步結論以後，我們應該就會注意到，考古學對生命政治其實代表一種警告或提醒。生命政治研究，尤其是以治理性為對象的部分，往往有可能落為生活中「實際經驗」的研究，把生活體驗與生命遭遇當作知識積累的原始資源，透過知識活動讓這些資源成為加工品並上市販售。如此的積累活動即使在知識的領域裡面其實也跟現代國家的位置——一種媒介作用非常有關。就像西方中心主義的問題牽涉到一種具有相對移動與自我改造能力的霸權一樣，也就是說，如同「西方」的問題不受限於西方，經驗與知識的混淆無法視為單邊一方的問題。相反地，這種混合狀態要實際運轉的話，就需要一個日常生活裡面的媒介角色，一種常態處於知識與經驗交接的社會組織。這就是現代國家所扮演的角色。國家就是以國族為生命有機體的預設作為出發點誘捕並獵取經驗的主體，進而在諸如國史等規訓範疇內經營該經驗的相關知識，這種知識當然需要按照以國家為典範的規訓與學科分際進行，加深經驗與知識從頭到尾的混合狀態。

筆者因此認定，這個初步結論勢必帶來一個無法迴避的反思，其嚴重性之大不宜低估。假設如同傅柯所說那樣，經驗與知識的混合狀態就是現代性最核心、最根本的問題，而假設解決這個問題的方法，無論是在思想界以「辯證法」為代表的各種現代理論，還是在社會組織層次上以「國家」為代表的政治制度，都只是共犯結構，只會讓混合狀態延伸出來的問題變本加厲的話，那麼，我們就必須面對這樣殘酷的現實：試圖訴諸「在地經驗」來對抗西方霸權在知識領域的代表——即所謂「西方理論」一事，對於以國家為結晶的霸權邏輯——或者說讓西方成為歷史主體的邏輯而言，無疑就是一種自欺欺人的作

法，甚至就是一種幫凶的作法。

或許突破瓶頸並拯救「在地經驗」的方向在於重新認識面前的敵人，以便思考另類經驗的輪廓，以及體驗另類知識的可能性。此時我們就會想起，傅柯在1978年9月23日於德黑蘭的採訪錄裡面，把國家形容為「巨大怪物」(monstrosity)的這段耐人尋味的描述文字。因為筆者僅能參考本次採訪錄的英譯版（原版是伊朗文），所以就無法提出確定的詮釋。然而，這也不會妨礙我們把「怪獸」一詞視為一個線索。有關「怪獸」的問題，德希達曾經指出，怪獸不僅牽涉到命名與規範，同時還牽涉到種類區別與雜種化(Derrida 1995: 385-386)諸般問題。在傅柯那邊，國家的問題其實被規範所置換：國家的出現和發展，與現代生物學「把生命當作分類對象」的歷史經驗息息相關。生命政治的概念僅是回應這樣的事實：人種區隔系統不僅是國家存在的依據，而且也是國家變成名副其實的政治實驗室之基礎。但是，所謂「試驗」的意義，與其說是各種現代政治「主義」思想相繼競爭的「政治嘗試」，不如說是生命可塑性，透過「人口」這個對象的發明而展開來的「種類嘗試」。我們甚至應該說，國家好比一個龐大的實驗室，它在所有的現代政治綱領之外，以人的種類生命為主要資料，進而加以分類，並且透過科技發展去探討種類生命的區隔技術與可塑性(bioanthropological plasticity)。我們不妨順便提醒一下，法文 *expérience* 一詞本來就具有「經驗」與「試驗」兩種不同的意義。而早在傅柯還沒有正式提出「治理性」的問題之前，在《詞與物》一書裡我們就不難發現，生命的可塑性及其人種化，與後來才被稱為「治理性」的裝置其實高度地交織在一起。《詞與物》有一段精彩描述值得全文引述：

在現代經驗中，在知識中創立人這個可能性，這個新形象在認識型領域中的出現，都包含了一個從內部縈繞著思想的命令：這個命令，無論是以一種道德的形式，政治的形式，人文主義的形式，負責西方命運這樣的義務的形式而被兌現，還是以在歷史中扮演一種官僚功能這樣的單純意識的形式而被兌現，都無關緊要：重要的是，思想對它自身而言並且就其工作的深度而言，思想既是自己所知的一切的知識，又是其改正，既是它的反思對象的存在方式的反思，又是其轉化。(Foucault 1966 [1997] : 338; 福柯

2001 : 426)

透過知識與經驗之間的互動來塑造生命一事，無論是在歐洲中心主義這樣「偉大」的世界史大計畫當中，還是在國家官僚體制匿名性的日常運作之中，均一樣暗中發酵。也就是說，知識的限度仍為現代體驗所瞄準的目標。而傅柯在倫理與官僚功能主義之間劃上潛在性的等號，其實就暗示著傅柯如何重視知識所具有的塑造能力。因此，我們如果真的想給經驗找出一條出路，讓它不要一直被規訓化的知識所殖民，以及，我們倘若想要給知識一條出路，讓它從規訓化的「經驗」之束縛中解放出來，那麼首先應該謹慎面對各種人種分類（不僅包括種族而且還包括諸如性別、語言與階級等等各種分類指標）。這些其實不僅是一種形而上學的決定，而且還構成生命可塑性的裝置。就在這個意義上，德希達所談的雜種性，與其說是在雙方接觸後才會發生，不如說是在雙方接觸以前就已經存在的原始狀態。或許唯有在具體脈絡中，也就是說在「雜種」的經驗無法對應到「雜種」的知識的條件下，才可以慢慢置換命名的問題，並且由此引進與種類邏輯無關的人的新形象。

七、結語

生命政治之所以吸引傅柯的注意，就是因為它可以解釋一系列表面上發生在國家以外但實際上卻深受國家烙印的經驗，其中人種差異分類體系最為重要。然而，傅柯雖然發現了「人口」就是種類存在具體的鬥爭場域，可是因為受限於自身的文化主義，甚至是人種主義情結非常之深，所以傅柯終究無法探究生命在諸如語言與文化等範疇內，如何變成了現代國家所壟斷的經驗並塑造的對象。

假設「治理性」意指於國家制度的傳統界線以外所展開的國家般的人口治理技術的話，那麼「生命政治」就意指生活經驗如何被相似國家的主體技術所收編，以控管生命的種類化——尤其是人種化——與可塑性。有關所謂文化差異的知識系統正是這種國家般的技術的核心裝置之一，因此也必須把它視為生命政治鬥爭的主要場域。「國家

這個巨大的怪物」所蘊含的危機，與其說是政治上的「集權主義」(totalitarianism)，不如說是把生命置入政治並加以「集『全』化」(totalization，例如透過「民族淨化」來實現民族自力更生)，以及把經驗置入知識並加以「整體化」(totalization)⁵，讓生活體驗與知識規訓相互滲透到極點。

引用書目

一、中文書目

Foucault, Michel (米歇爾·福柯)。2001。莫偉民譯。《詞與物：人文科學考古學》。上海：上海三聯。

——。2002。余碧平譯。《性經驗史》。上海：上海世紀出版。

蘇哲安。2005。〈未來的哲學：論傅柯的西方主義與翻譯問題〉，收錄於《再見傅柯》，黃瑞祺主編，頁310-322。台北：松慧。

二、外文書目

Afary, Janet and Kevin B. Anderson. 2005. *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press. (Includes translations of Foucault's writings on the Iranian revolution and related rebuttals).

Almond, Ian. 2004. "The Madness of Islam': Foucault's Occident and the Revolution in Iran," in *Radical Philosophy* (128): 12-22.

Derrida, Jacques. 1978 (1967). *Writing and Difference*, translated by Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press.

——. 1995. *Points...Interviews, 1974-1994*, translated by Peggy Kamuf et al. Stanford: Stanford University Press.

5 二戰後，許多西方思想家，包括傅柯在內，均有論及「整體性」的哲學預設跟政治上「集權主義」之間的種種關連。可以參考的著作包括 Jay(1986); Lévinas(1969)。

Djaballah, Marc. 2008. *Kant, Foucault, and Forms of Experience*. New York and London: Routledge.

Foucault, Michel. 1966(1997). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.

———. 1969. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.

———. 1990. *The Use of Pleasure. The History of Sexuality Vol. 2*, translated by Robert Hurley. New York: Vintage Books.

———. 2001. *Dits et Ecrits II*. Paris: Gallimard.

Jay, Martin. 1986. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. California: University of California Press.

Lawlor, Leonard. 2005. "A Miniscule Hiatus: Foucault's Critique of the Concept of Lived-Experience (vécu)," in *Analecta Husserliana L XXXVIII* (Dordrecht: Springer): 417-427.

Lévinas, Emmanuel. 1969. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.

Sakai, Naoki. 2009. "How Do We Count a Language? Translation and Discontinuity," in *Translation Studies* 2(1): 71-88.

Sakai, Naoki, and Jon Solomon. 2005. "Addressing the Multitude of Foreigners, Echoing Foucault," in *Traces*(4): 1-35.

Solomon, Jon. 2011. "Beyond Culturalism: Translation between Biopolitics and Archaeology," in *Biopolitics, Ethics and Subjectivation*, edited by Alain Brossat, Yuan-Horng Chu, Rada Ivekovic & Joyce C.H. Liu, pp. 191-205. Paris: L'Harmattan.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. "Can the Subaltern Speak?," in *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, pp. 271-313. London: Macmillan.

三、網路資料

Young, Robert J. C. 1995. "Foucault on Race and Colonialism". <http://robertjyoung.com/Foucault.pdf>. (Accessed on 2009/03/23)