



拜德雅
Paideia
人文丛书

从康吉莱姆 到福柯

规范的力量

*De Canguilhem à Foucault:
la force des normes*

[法] 皮埃尔·马舍雷 (Pierre Macherey) | 著

刘冰菁 | 译 张一兵 | 审订



重庆大学出版社

从康吉莱姆到福柯

规范的力量

[法]皮埃尔·马舍雷(Pierre Macherey) | 著

刘冰菁 | 译

张一兵 | 审订

重庆大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

从康吉莱姆到福柯：规范的力量 / (法) 皮埃尔·马舍雷 (Pierre Macherey) 著；刘冰菁译. — 重庆：重庆大学出版社，2016.10

(拜德雅·人文丛书)

ISBN 978-7-5689-0199-4

I. ①从… II. ①皮…②刘… III. ①社会秩序—研究 IV. ①C912.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 245949 号

拜德雅·人文丛书

从康吉莱姆到福柯：规范的力量

CONG KANGJILAIMU DAO FUKU GUIFAN DE LILIANG

[法] 皮埃尔·马舍雷 著

刘冰菁 译

张一兵 审订

策划编辑：邹 荣 任绪军 雷少波

责任编辑：邹 荣

责任校对：邬小梅

责任印刷：赵 晟

书籍设计：逆光的鱼

重庆大学出版社出版发行

出版人：易树平

社址：(401331) 重庆市沙坪坝区大学城西路 21 号

网址：<http://www.cqup.com.cn>

印刷：重庆市正前方彩色印刷有限公司

开本：787mm×1092mm 1/32 印张：6.125 字数：98 千 插页：32 开 1 页

2016 年 11 月第 1 版 2016 年 11 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-5689-0199-4 定价：32.00 元

本书如有印刷、装订等质量问题，本社负责调换

版权所有，请勿擅自翻印和用本书制作各类出版物及配套用书，违者必究

- 总 序 -

重拾拜德雅之学

1

中国古代，士族教育的主要内容是德与雅。《礼记》云：“乐正崇四术，立四教，顺先王《诗》、《书》、《礼》、《乐》以造士。春秋教以《礼》、《乐》，冬夏教以《诗》、《书》。”这些便是针对士之潜在人选所开展的文化、政治教育的内容，其目的在于使之在品质、学识、洞见、政论上均能符合士的标准，以成为真正有德的博雅之士。

实际上，不仅是中国，古希腊也存在着类似的德雅兼蓄之学，即 *paideia* (παιδεία)。 *paideia* 是古希腊城邦用于教化和培育城邦公民的教学内容，亦即古希腊学园中所传授的治理城邦的学问。古希腊的学园多招收贵族子弟，他们所维护

的也是城邦贵族统治的秩序。在古希腊学园中，一般教授修辞学、语法学、音乐、诗歌、哲学，当然也会讲授今天被视为自然科学的某些学问，如算术和医学。不过在古希腊，这些学科之间的区分没有那么明显，更不会存在今天的文理之分。相反，这些在学园里被讲授的学问被统一称为 *paideia*。经过 *paideia* 之学的培育，这些贵族身份的公民会变得“雅而有德”（καλὸς κἀγαθός），这个古希腊语单词形容理想的人的行为，而古希腊历史学家希罗多德（Ἡρόδοτος）常在他的《历史》中用这个词来描绘古典时代的英雄形象。

在古希腊，对 *paideia* 之学呼声最高的，莫过于智者学派的演说家和教育家伊索克拉底（Ἴσοκράτης），他大力主张对全体城邦公民开展 *paideia* 的教育。在伊索克拉底看来，*paideia* 已然不再是某个特权阶层让其后嗣垄断统治权力的教育，相反，真正的 *paideia* 教育在于给人们以心灵的启迪，开启人们的心智，与此同时，*paideia* 教育也让雅典人真正具有了人的美德。在伊索克拉底那里，*paideia* 赋予了雅典公民淳美的品德、高雅的性情，这正是雅典公民获得独一无二的人之美德的唯一途径。在这个意义上，*paideia* 之学，经过伊索克拉底的改造，成为一种让人成长的学问，让人从 *paideia* 之

中寻找属于人的德性和智慧。或许，这就是中世纪基督教教育中，及文艺复兴时期，*paideia* 被等同于人文学的原因。

2

在《词与物》最后，福柯提出了一个“人文科学”的问题。福柯认为，人文科学是一门关于人的科学，而这门科学，绝不是像某些生物学家和进化论者所认为的那样，从简单的生物学范畴来思考人的存在。相反，福柯认为，人是“这样一个生物，即他从他所完全属于的并且他的整个存在据以被贯穿的生命内部构成了他赖以生活的种种表象，并且在这些表象的基础上，他拥有了能去恰好表象生命这个奇特力量”¹。尽管福柯这段话十分绕口，但他的意思是很明确的，人在这个世界上的存在是一个相当复杂的现象，它所涉及的是我们在这个世界上的方方面面，包括哲学、语言、诗歌等。这样，人文科学绝不是从某个孤立的角度（如单独从哲学的角度，

1 米歇尔·福柯，《词与物》，莫伟民译，上海：上海三联书店 2001 年版，第 459-460 页。

单独从文学的角度，单独从艺术的角度)去审视我们作为人在这个世界上的存在，相反，它有助于我们思考自己在面对这个世界的综合复杂性时的构成性存在。

其实早在福柯之前，德国古典学家魏尔纳·贾格尔 (Werner Jaeger) 就将 *paideia* 看成是一个超越所有学科之上的人文学总体之学。正如贾格尔所说，“*paideia*，不仅仅是一个符号名称，更是代表着这个词所展现出来的历史主题。事实上，和其他非常广泛的概念一样，这个主题非常难以界定，它拒绝被限定在一个抽象的表达之下。唯有当我们阅读其历史，并跟随其脚步孜孜不倦地观察它如何实现自身，我们才能理解这个词的完整内容和含义。……我们很难避免用诸如文明、文化、传统、文学或教育之类的词汇来表达它。但这些词没有一个可以覆盖 *paideia* 这个词在古希腊时期的意义。上述那些词都只涉及 *paideia* 的某个侧面：除非把那些表达综合在一起，我们才能看到这个古希腊概念的范畴”¹。贾格尔强调的正是后来福柯所主张的“人文科学”所涉及的内涵，也就是说，*paideia* 代表着一种先于现代人文科学分科之前的总体性对人文科学

1 Werner Jaeger. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. Vol. 1. Oxford: Blackwell. 1946. p. i.

的综合性探讨研究，它所涉及的，就是人之所以为人的诸多方面的总和，那些使人具有人之心智、人之德性、人之美感的全部领域的汇集。这也正是福柯所说的人文科学就是人的实证性 (positivité) 之所是，在这个意义上，福柯与贾格尔对 *paideia* 的界定是高度统一的，他们共同关心的是，究竟是什么，让我们在这个大地上具有了诸如此类的人的秉性，又是什么塑造了全体人类的秉性。*paideia*，一门综合性的人文科学，正如伊索克拉底所说的那样，一方面给予我们智慧的启迪；另一方面又赋予我们人之所以为人的生命形式。对这门科学的探索，必然同时涉及两个不同侧面：一方面是对经典的探索，寻求那些已经被确认为人的秉性的美德，在这个基础上，去探索人之所以为人的种种学问；另一方面，也更为重要的是，我们需要依循着福柯的足迹，在探索了我们这个世界上的生命形式之后，最终还要对这种作为实质性的生命形式进行反思、批判和超越，即让我们的生命在其形式的极限处颤动。

这样，*paideia* 同时包括的两个侧面，也意味着人们对自己的生命和存在进行探索的两个方向：一方面它有着古典学的厚重，代表着人文科学悠久历史发展中形成的良好传统，

孜孜不倦地寻找人生的真谛；另一方面，也代表着人文科学努力在生命的边缘处，寻找向着生命形式的外部空间拓展，以延伸我们内在生命的可能。

3

这就是我们出版这套丛书的初衷。不过，我们并没有将 *paideia* 一词直接翻译为常用译法“人文学”，因为这个“人文学”在中文语境中使用起来，会偏离这个词原本的特有含义，所以，我们将 *paideia* 音译为“拜德雅”。此译首先是在发音上十分近似于其古希腊词汇，更重要的是，这门学问诞生之初，便是德雅兼蓄之学。和我们中国古代德雅之学强调“六艺”一样，古希腊的拜德雅之学也有相对固定的分目，或称为“八艺”，即体操、语法、修辞、音乐、数学、地理、自然史与哲学。这八门学科，体现出拜德雅之学从来就不是孤立地在某一个门类下的专门之学，而是统摄了古代的科学、哲学、艺术、语言学甚至体育等门类的综合性之学，其中既强调了亚里士多德所谓勇敢、节制、正义、智慧这四种美德

(ἀρετή), 也追求诸如音乐之类的雅学。同时, 在古希腊人看来, “雅而有德”是一个崇高的理想。我们的教育, 我们的人文学, 最终是要面向一个高雅而有德的品质, 因而在音译中选用了“拜”这个字。这样, “拜德雅”既从音译上翻译了这个古希腊词汇, 也很好地从意译上表达了它的含义, 避免了单纯叫作“人文学”所可能引生的不必要的歧义。本丛书的 logo, 由黑白八点构成, 以玄为德, 以白为雅, 黑白双色正好体现德雅兼蓄之意。同时, 这八个点既对应于拜德雅之学的“八艺”, 也对应于柏拉图在《蒂迈欧篇》中谈到的正六面体(五种柏拉图体之一)的八个顶点。它既是智慧美德的象征, 也体现了审美的典雅。

不过, 对于今天的我们来说, 更重要的是, 跟随福柯的脚步, 向着一种新型的人文科学, 即一种新的拜德雅前进。在我们的系列中, 既包括那些作为人类思想精华的经典作品, 也包括那些试图冲破人文学既有之藩篱, 去探寻我们生命形式的可能性的前沿著作。

既然是新人文科学, 既然是新拜德雅之学, 那么现代人文学分科的体系在我们的系列中或许就显得不那么重要了。这个拜德雅系列, 已经将历史学、艺术学、文学或诗学、

哲学、政治学、法学，乃至社会学、经济学等多门学科涵括在内，其中的作品，或许就是各个学科共同的精神财富。对这样一些作品的译介，正是要达到这样一个目的：在一个大的人文学的背景下，在一个大的拜德雅之下，来自不同学科的我们，可以在同样的文字中，去呼吸这些伟大著作为我们带来的新鲜空气。

中译本序

首先，我特别高兴能够看到，我关于康吉莱姆和福柯规范问题的作品被翻译成中文。由此，我要衷心地感谢为了完成这份译作付出努力的人。

福柯的作品，在世界范围内被广泛地讨论，他的智慧和原创都为人所识。虽然康吉莱姆作为萨特和福柯的同代人，在学习期间还曾是萨特的同窗，但是，康吉莱姆及其作品却不像这两位的一样得到了众多关注，因此，我以为在中国，康吉莱姆的名字是根本不会被提及的。作为医学史家、生命哲学家、技术哲学家，康吉莱姆在加斯东·巴什拉之后接任了索邦大学的教授和科学史研究所所长，他特别热衷于钻研一些特别专业化的，同时不易于被理解的问题，这也和他极为审慎的个性不谋而合。即使是在法国，也是在康吉莱姆仙逝约二十年之后的现在，人们才开始严肃地对待和研究他的思想：Vrin 出版社正在整理出版康吉莱姆全集，其中关于康吉莱姆未发表文献的两大卷已经面世。从福柯的角度来看，

康吉莱姆指导了他的博士论文（即后来出版的《古典时代疯狂史》），由此福柯在巴黎文学院拿到了学位，也一直极为尊崇康吉莱姆，和康吉莱姆保持了密切的联系；在福柯生命的最后，他还撰文《生命：经验与科学》（*La vie : l'expérience et la science*）来阐发康吉莱姆不为人所熟知的研究方法。其中，在很多地方都可以看到他们两人在研究上的重合。另一方面，从康吉莱姆的角度来说，在福柯 1966 年出版了人文科学考古学的《词与物》之后，他随即在 1967 年发表了《人之死或我思之竭》（*Mort de l'homme ou épuisement du cogito ?*）（载《批判》，第 242 期，1967 年 7 月，第 599-618 页），既强调了福柯方法论的重要性和独创性，同时也敏锐地预见福柯学术研究上的转向，也就是后来福柯开始转而关注规训、生命政治、自我的主题，这些新的讨论为福柯打开了通向实践的维度，而不只是转向讨论人的精神状态及其形成的问题。

对我来说，福柯和康吉莱姆之间的关联在法国 20 世纪下半叶占据了关键的位置，因此非常值得认真研究。我个人的哲学训练，也有赖于康吉莱姆无人能及的专业指导。1960 年的我，还是一名年轻的学生，参加了福柯的论文答辩会议。

这场会议，绝对是一场撼动人心的学术事件。我在这之后，每当他有新书出版，就立刻购入，这样如饥似渴地追着读完了他所有的作品。后来，我和阿尔都塞一起工作，他自己也高度重视这两人的研究，他们的作品也曾影响了他的思考，因此，他鼓励我继续思考他们之间的关系。

我的《从康吉莱姆到福柯：规范的力量》，汇集了我自1963年到1993年这三十年来所撰写的文本：这见证了作为哲学工作者的我这些年的研究路线，不仅仅关注纯粹的思辨问题，而是关注“所有陌生的内容都是好的”（*toutes les matières étrangères sont bonnes*），这是康吉莱姆经常引用和评论的一句话；而“陌生的内容”，是由科学史、技术史、人文科学所提供的。而联结着康吉莱姆和福柯的，正是他们共同关注的尼采和全新的、不规则的、非典型的方法，这就重新提出了关于真理的问题：将真理同生命相连，反对科学实证主义和法律形式主义。而我的研究主线，即“规范的力量”的问题式，就是在这个背景下推进的。另外，影响了我思考“规范的力量”的还有斯宾诺莎，他也是阿尔都塞极为推崇的古典哲学家。其实，“规范”的概念历史悠长：在19世纪，它从严格

的技术用语 (*norma*, 拉丁语中是直尺的意思, 就是用来划直角所用的工具) 扩大了其意义范围: 它被用来讨论福柯后来所定义的“生命政治”问题, 而且“生命政治”中关于健康的问题, 是康吉莱姆关注的核心问题, 他从哲学和医药学两方面进行了思考。在这个语境下, 福柯所说的新的“规范社会” (*société de normes*), 也就是在工业革命时候所建立起来的体系, 它的规范已经不再从外部控制规范起效的领域, 比如以抽象的、约定的唯心主义名义, 或是以所谓公正的形式化标准, 而是通过内在化的方式构型、发挥作用。因此, 规范就和社会及其文化的历史有了重叠, 规范伴随着社会及其文化的发展进程。也正是这个历史, 起源于生命规范和社会规范的冲突关系的这个历史, 才是康吉莱姆和福柯思考的核心。我所努力探讨的, 就是在这个角度下, 他们两人各自的哲学立场的原创性和重要性。

当然, 在关于规范的历史性效果上, 我并不敢说自己已经解决了康吉莱姆和福柯所提出的所有问题。我的这个成果只是凸显了他们之间多样的、复杂的、难以调和的问题的重要性, 后者改变了哲学只关注理论的抽象和体系问题的倾向,

强烈地刺激了哲学领域的思考。如果我的工作能够启发那些想要继续这样思考的人们，在他们需要时指出些许新的方向，那就完成了它的使命。

皮埃尔·马舍雷

2016年9月

目 录

总 序 | 重拾拜德雅之学 /iii

中译本序 /xi

从康吉莱姆到福柯：规范的力量 /1

前 言 /3

乔治·康吉莱姆的科学哲学：关于诸科学的认识论和历史 /36

规范的自然史 /88

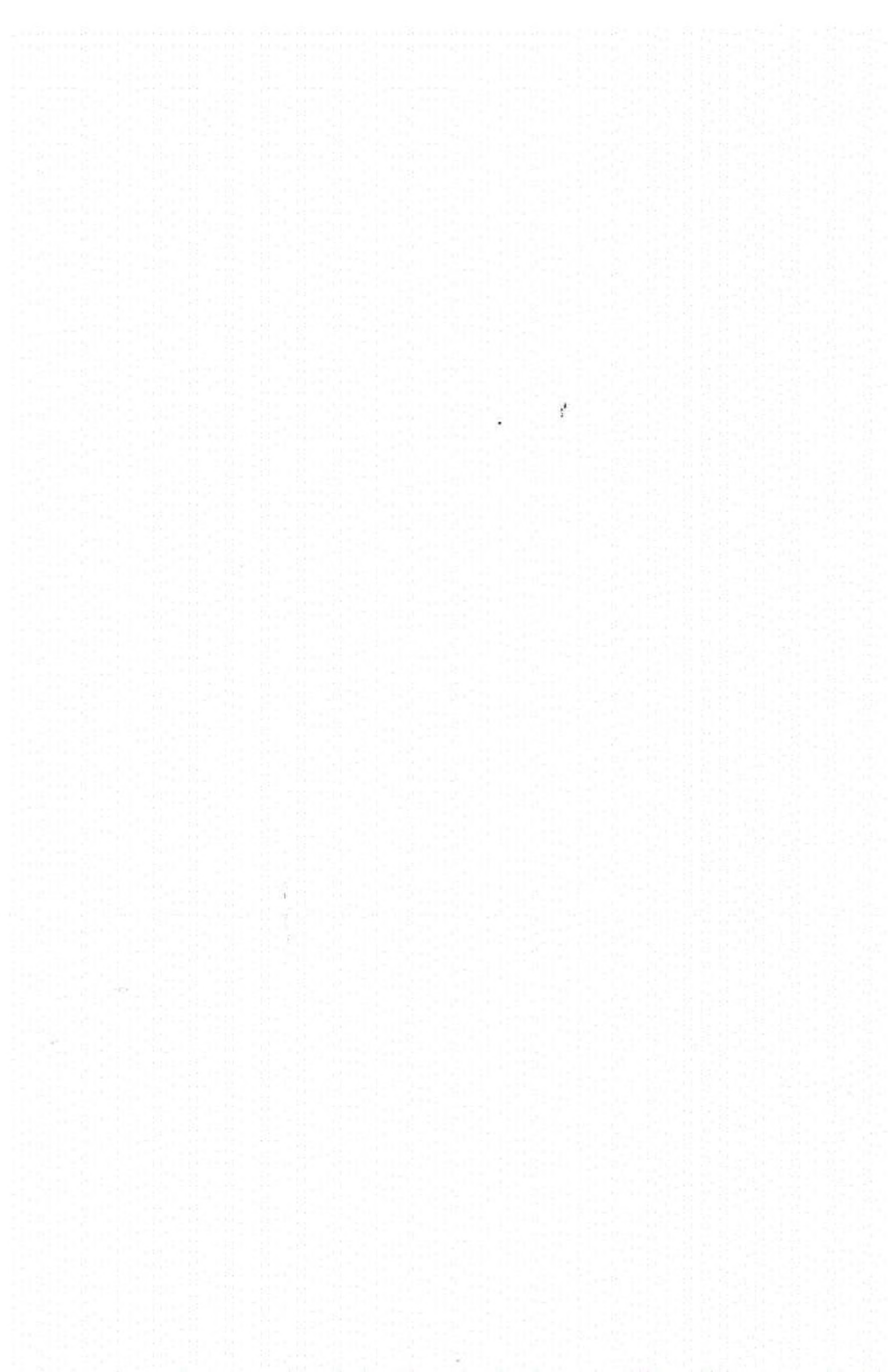
通过福柯：从康吉莱姆到康吉莱姆 /120

乔治·康吉莱姆：一种思想的风格 /136

《关于正常与病态的一些问题》中的生命规范和社会规范 /154

从康吉莱姆到福柯：规范的力量

*De Canguilhem à Foucault
la force des normes*



前 言

7

埃里克·阿赞¹早就向我建议过，把这五篇文章收录在同一卷中，但如今我选择这样做并不是理所当然的。实际上，这些文章是写于完全不同的时候，第一篇完成于1963年——当时我的大学学习刚刚结束，最后一篇则完成于1993年——当时作为一名哲学教师和研究员的我正迈向职业生涯的尾声：在这期间，时光飞逝如白驹过隙，而我的工作一直引导着我向前，关注特定的问题、将自己的研究模式和思考都倾注其中，并且以各样的形式准确地展现研究成果。伴随着这个过程，我的工作方式也发生了改变。因为毫无疑问，我是无法按照自己的兴趣全然掌控整个进程的走向的，其中种种的迹象和决定性条件会和我个人的努力和希望发生冲突。更不用说并不由我决定的大环境，无论我愿不愿意，最后我都接受了，并且以某种方式适应了这些结果。而关于

¹ 埃里克·阿赞 (Eric Hazan, 1936—)，法国作家和编辑，他是法国 La Fabrique 出版社的创始人。——译者注

这近三四十年的学术历程，我在1999年由法国大学出版社（Presses universitaires de France）出版的“理论实践”（Pratiques théoriques）丛书中的《古老的故事：学习哲学（1965—1997）》（*Histoires de dinosaure, Faire de la philosophie (1965—1997)*）一

8 书里，从我的亲身经历出发，简要地回顾了在所有领域真实发生的阶段：和大部分人一样，我在哲学研究上发生了惊人的偏离，我认为这是客观精神发挥能动作用的结果。有人说过，没有人能够跳过时间一跃而上，对我来说，同样也没有人能够身处时间的流逝之中而置身事外，完全不顾情境或背景的变化所带来的限制。虽然我们无法决定这种情境的变化，但我们仍应该竭尽全力地运用自己拥有的才能投入这些领域中，比如学习哲学。在哲学的情境中，一些负向的方面能够激发人的思考，但相矛盾的是，它们也可能会捆绑住人的思考。在这里收录的几篇文章就刻印着我所说的变化的痕迹，它们中间存在着一种令人无法忽视的异质性，所以，在这个内在一体的合集中，这些文章的组合是有风险的。因此，问题就是，既然这些文章具有不同的性质，为什么要把它们收录在同一卷之中，在表面上恢复它们形式上的一致性或是

连续性？这会不会更加凸显出它们的不同？

首先，这是因为这五篇文章中探讨的问题。出版这本书的计划给我提供了这样的时机，将它们联系在一起重新阅读。虽然这样做仍让我游移不定，但我已经看到有一只看不见的手——这些文章是被它们共有的一种思想运动推动到一起的：在晦涩和明晰之间，思想通过这些文章、沿着研究进程的逻辑开辟出了一条道路。而真正的研究，是无法预知的，而是随着自身的发展逐步展开自己的方向的。不过，虽然这是以它完全无法预料的方式进行的，但它还是或多或少地顺从了一定的逻辑——就像帕斯卡所说的“真理的力量”（*force de la vérité*）——并从中获得了相应的必然性。这正是我选择现在这本书的标题“规范的力量”（*La Force des normes*）所想要表明的想法，这个“力量”（*force*）的含义并不是指规范的“权力”（*pouvoir*）而是指规范的“能力”（*puissance*）。在古典哲学的语境中，“能力”（*puissance*）和“权力”（*pouvoir*），即“*potentia*”和“*potestas*”，实际上指向了两种相异的，甚至是相反的运作方式：“能力”包含了内在的动力性，因为它要求了从原因到结果的完整的同一性和同时性（*une complète*

identité et simultanéité), 即原因和结果之间是互相决定的关系; 而“权力”则意味着一种原因先于结果的超越性, 原因支配着结果, 结果仅仅被降为一种衍生的后果。在规范从各个方面部署生活时所具有的是何种效能或是何种“力量”这一问题上, 以上这种区分就是关键的: 或是认为, 规范具有的是以自身为绝对基础的“权力”, 权力本身独立于外在强制式的支配方式, 比如权力本身就规定了所有力量的规范; 或是相反地认为, 规范是由能力推动的, 在这个过程中规范自己生产自己, 并且随着它自己的行动, 规范在原位 (in situ) 定义自己的样态, 同时随着它发挥调节的作用, 规范直接定义自己的内容。这就像是帕斯卡在讨论两种无限的片段中提到的那样, “既是因也是果, 既有所依赖也有所支持” (causées et causantes, aidées et aidantes), 在它们表象的各个方面中, 没有一个是比其他方面更具优先性或是优先权。

所以, 至少我认为, 康吉莱姆和福柯, 作为 20 世纪两位伟大的思想家, 都坚持不懈地讨论了规范的内在性 (immanence de la norme) 和规范的能力 (la puissance des normes) 这个问题, 也正是这种持续的关注才构成了在哲学

方面把他们联系在一起的秘密线索。此外，在这个主题上，他们不仅紧密地连结在了一起，同时也展现了他们个人的差异：这就是我们直到最后都坚持的一种双向考虑，虽然在很多方面他们是相去甚远的，但他们仍是相互关联的。换句话说，我对康吉莱姆和福柯的工作的兴趣主要是在于，他们令人忐忑的回到问题的方法，而不是具备现成的解决方法：对他们来说首要的是要理解规范是如何在不同的层次中运行和作用，并且规范自身的特征就把自己与被形式主义决定、构建和影响的惯例区分开来，后者只具有人为假象的特征，也只会带来本质上合乎惯例的反思。无论对康吉莱姆，还是对福柯来说，规范并不是与外部环境、与独立产生的内容相适应的形式规律，而是随着进程的展开，规范就形成自己的样态，也实现自己的能力。期间，规范的内容或对象逐渐形成，这剔除了自发和人为的传统的解决途径，留待我们在自然史和社会史的相互作用中去体会这一作用过程的性质和模式。自然史和社会史相互作用的方式其实冲击了机械绝对论的传统因果性的再现。尽管康吉莱姆和福柯都避免一般化地讨论以上这个问题，把它当作易于陷入抽象的哲学讨论的对象，他们仍就被它所吸引，从而主导了他们的研究。可以说，他

们从未错过，也从未停止过回想关于规范的这个问题。他们重新检视了规范的实践意义所在的领域，检视了它既是个人的也同时是集体的活动层面，而且这种实际的讨论还避免将问题引入纯粹理论思辨的领域。

通过康吉莱姆和福柯共同关心的问题，我们已经看到了两人之间的关联，但是我绝不是想要说，他们本应该被置于立场相通的同一阵线上。这样的说法预设了一种对他们的思想的强还原——它来自于一种抽象的活动——并且这恰恰是研究规范问题的原则所不能容忍的：因为很明显的是，康吉莱姆和福柯都从完全不同的角度展开关于规范问题的讨论。如果说，他们的尝试在某些关键点上相交了，那么这也仍保留了诸多差异，避免了将康吉莱姆和福柯的思想看作只是同一思想体系的不同表达、只是思想以单义的方式展开自身。

12 首先，这些差异体现在康吉莱姆和福柯思考的对象领域：如果说福柯是以“心理学家”的身份，从关于医学实践的研究起步，这立即使他更接近于康吉莱姆的研究。随之，他迅速地扩大了研究领域——伴随着一种惊人的复杂游历，福柯从各个方面最大程度地讨论了政治哲学和道德哲学的主题。康

吉莱姆并没有忽略这些主题，但他只是将其看作是生命的基础性问题，而在福柯那里，关于生命的问题并没有完全缺席，但确实没有获得相同的基础性地位。康吉莱姆和福柯两人都极其重视自然的和文化的、生物的¹和社会的之间的相互关系，而且在他们眼中，这种关系绝不是和谐一致的，他们也没有用同一种方式来化解其中的冲突和紧张：简单来说，我们可以说，正是自然，也就是生物的内容才构成了康吉莱姆思考的中心，而文化的和社会的内容才是福柯讨论的重点。因此，他们两人朝着相反的方向、穿过相同的领域、最终必定相遇。这就是为什么同时阅读康吉莱姆和福柯的时候，所有人都会认同，我们不应该把他们不分好歹地等同起来。正是在他们的对照中，我们才能看到其价值：从他们各自的兴趣及其达到的结果，揭示出将他们联系在一起同时也将他们区分开来的、在他们兴趣中心、研究基准和思想方式方面的内容。当然，这绝不是指对比他们的写作风格，因为毫无疑问这只能把他

13

1 “biologique”一词在康吉莱姆和福柯的作品中具有不同的意义指向，在康吉莱姆以医学和生物学为内容的作品中，这更适合翻译为“生物的”，但是在福柯生命政治 (biopolitique) 的主题中，这一词更适合翻译为“生命的”。但是同时将两人联系起来考虑时，马舍雷认为两者都是在生物、生命本性的层面上讨论问题，这一点从本质上来说是相通的。——译者注

们对立起来。

那么，我自己是否——起码是部分地——顺从了刚才提到的那种粗暴等同的方式的诱惑呢？在我不断重读康吉莱姆和福柯以及参考斯宾诺莎时写下的文章中，这样的疑问就会不攻自破。康吉莱姆和福柯都能从斯宾诺莎这位哲学家身上感受到某种吸引力，一股学术上的惺惺相惜，但是他们从未把斯宾诺莎当作其思想的基石——这就是为什么他们俩一般都很少引用或评论斯宾诺莎，因为从本质上来看，这不是他们研究的问题。而我对斯宾诺莎的持续关注完全是由于我自己的原因，来自我个人所接受的教育。但是，我从没有将斯宾诺莎的思想当作一种绝对的权威，这是和斯宾诺莎主义的深层精神完全矛盾的，我只是不停地回到他这里，试图识破这朴素思想中的众多奥秘。“其难得正如它们的稀少一样” (*aussi difficile que rare*)，这是斯宾诺莎在《伦理学》最后写的一句话，它绝妙地归结了他的方法的独特气质：在一般性地思考内在性的哲学问题上，斯宾诺莎是走得最远的。所以，我运用了我自认为还是很了解的斯宾诺莎思想，以便更好地从整体上理解康吉莱姆和福柯的作品。也正是如此，伴随着我自己的斯宾诺莎情结，我在这两位现代的大师身上看到了

最大程度的相似性。另外，我是在阿尔都塞¹的指导下，才更坚定了这个研究方向。阿尔都塞同样也力图在认识他们的工作时找到一种方法，能够帮助他改造马克思主义哲学——这是马克思在完成他的事业之前从未有过或从未提供出的方法，以便给出一个关于马克思主义哲学的清晰的形式——阿尔都塞一直为这个问题所困扰。对他来说，要解决这个问题，求助于斯宾诺莎似乎也是不可缺少的。以上这些都是我所了解的阿尔都塞，我体会到了他所做的修复性的工作。可能由于他是在第一层级的基础层面上试图完成这项工作的，甚至也没有保留理性操作下本该留下的缓冲距离，这种研究方法就更加引人争议。所以，收录在此的第一篇文章是最先刊登

1 路易·阿尔都塞 (Louis Althusser, 1918—1990)，法国著名西方马克思主义哲学家。他于1918年10月16日出生在阿尔及尔近郊的比曼德利小镇，其父是一个银行经理。阿尔都塞从小信奉天主教。1924—1930年，他在阿尔及尔读小学；1930—1936年在法国马塞读完中学；1937年曾参加天主教青年运动；1939年考入法国巴黎高等师范学校文学院。同年，因战争中断学业应征入伍。1940年6月被俘，囚禁于德国战俘集中营内，直到战争结束。期间，因患精神病人院治疗。1945—1948年重入高师读哲学，师从巴什拉教授；1948年完成高等研究资格论文《黑格尔哲学中的内容的观念》后留校任教。1948年10月，加入法国共产党。1950年正式脱离天主教。1975年6月，在亚眠大学获得博士学位。1980年11月16日，因精神病发作，误杀其妻；1990年10月22日因心脏病逝世，享年72岁。主要著作：《孟德斯鸠斯：政治与历史》(1959)、《保卫马克思》(1956)、《读资本论》(1965)、《列宁与哲学》(1968)、《为了科学家的哲学讲义》(1974)、《自我批评材料》(1974)、《立场》(1978)、《来日方长》(1992)等。——译者注

在 1963 年的《思想》(*La Pensée*) 上，还附有阿尔都塞所写的长篇介绍，这篇文章就记录了用以上的方式讨论的内容，这些都是我现在不会再写的东西。比如说，在文章第二部分的结尾处我写到，康吉莱姆生命知识的问题式 (*problématisé la connaissance de la vie*) 是“辩证的和唯物主义的方法”¹。这既是冒失的，也是最胆小的说法。虽然当我这样评论的时候，我是如此地武断和不加限制，但我想要表明的是：通过斯宾诺莎学说从根本上理解和重新阐释马克思思想的概念，这并不是要把这个概念当作现成的、可被直接运用到其他理论内容中的原型，比如说运用到康吉莱姆的生物哲学或福柯的历史—社会学理论中，把这些理论都纳入到这个概念中，只把它们看作是一种简单的延伸或补充；而是在斯宾诺莎和马克思的思想下重读康吉莱姆和福柯的同时，也是相反地在康吉莱姆和福柯的思想下重读斯宾诺莎和马克思。这个非简单还原的方法，必然是枯燥无趣的，但也是丰富多彩的。另外相似的是，无论是在共同阅读康吉莱姆和福柯还是斯宾诺莎和马克思时，我们都不应该任意地从一个哲学家转向另一个哲

1 参看本书第 45-46 页。(编按：此页码为原书页码，读者可根据本书页边码查找，后同。)

学家，把他们供奉为圣经般能提供唯一意义的思想家。

所以，现在保持一定的距离来审视这些思想时，我在这些文章中是想要揭示康吉莱姆和福柯思想的基本精神，即他们对我们理解什么是活着、什么是活在社会中、什么是活在规范之下 (*c'est que vivre, et vivre en société, sous des normes*) 所作出的重要贡献。因此，对我来说，虽然这仍带有系统化或教条主义的幻象，把这些文章收录在一起并不是荒谬的：从一开始我就接受的观点是，考虑问题要脱离预先提供的解决方法，这是空前有效且必需的。这也是我赞同这本合集的另一个原因——这次不是因为这些文章都是关于内在性的主题，而是因为它们作为我研究进程中的路标地位。对此，我一直拒绝声称，我的研究已经成功了，或是已经达到了它的极限，或者说，它能够道出真理，能够回应不断变化的问题。当然，这并不意味着真理的力量在其进展中没有起到任何的作用。换言之，能在研究中保持我刚才所说的将一切都问题化的精神——这样的研究本身也具有问题式的特点——所以说，未尽的研究也是具有意义和价值的。这种意义主要是记录了与他人共在的时代，或者说在同一个时间段中，我优先思考了我感兴趣的问题，试图澄清个中缘由，至于到底成功

了多少，这并不是由我来判断的。而我所说的这个时代，并不是彻底尘封了的。这体现在，虽然和我处于不同年代的学者都来自于不同的思想传统，但在他们最新的研究中，我仍感受到了对学术研究的相同的坚持。在此，我只引用两本均由法国大学出版社的“理论实践”丛书收录的作品：纪尧姆·勒布朗¹2002年的《人类的生命——关于康吉莱姆的人类学和生物学》(*La vie humaine: anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*)，斯戴芬·罗格兰²2007年的《福柯的规范》(*Les Normes chez Foucault*)。在关于规范的力量这一问题上，它们比我自己的研究更加深入，凸显出这个问题确实是当务之急。

我希望，我献给康吉莱姆和福柯的这些老文章是用作记录的文本，而不是具备最终形式的、无关紧要的理论成果。

1 纪尧姆·勒布朗 (Guillaume le Blanc, 1966—)，法国哲学家和作家。现在是波尔多第三大学哲学教授，其作品主要集中在社会批判领域，具体讨论了区分不安定性、排斥性、体面和正常的生活的界限。主要作品有：《康吉莱姆和规范》(*Canguilhem et les normes*, 1998)、《正常人的疾病》(*Les maladies de l'homme normal*, 2004)、《福柯的思想》(*La pensée Foucault*, 2006)、《普通的生活，不安定的生活》(*Vies ordinaires, vies précaires*, 2007)、《社会的不可见性》(*L'invisibilité sociale*, 2009)、《康吉莱姆和人类生活》(*Canguilhem et la vie humaine*, 2010) 等。——译者注

2 斯戴芬·罗格兰 (Stéphane Legrand, 1975—)，法国著名的福柯研究的哲学家、小说家。著有《最糟糕的词典》(*Le Dictionnaire du pire*, 2010)、《冥河快递》(*Styx Express*, 2012) 等。——译者注

所以，通过这个略微间接的，也有侧重点的手册，我想要说明的是，这些不断突现的兴趣点取决于这些文章临时和不完善的性质，因为事实上它们是以一种非透明的方式，即在受形势影响的环境中诞生的，而绝不是纯思想的透明空间中发展而来的。套用康德的意思，这就像是轻捷的鸽子分开空气才自由飞翔。这就是为什么这些文章就代表了这样一些线索和征兆：关于对康吉莱姆和福柯作品的理解是如何受到形势的影响，深入揭示了大众精神的边缘地域并且产生一定效果：正是因为这个原因，我认为可以重新研读这几篇文章，因为它们代表了我在哲学领域进行理论研究的努力——从使用先将来时¹所带来的双重性来看，我们可以说，这种努力将成为，也可能已经成为 (*il aura été*) 对今天我们仍能回顾的内容的一次探索尝试。而且，在评价这些回顾的成果时，它们既是成功的也是失败的，不可分割。在这些条件和限制之下，这些文本的异质性不会必然对文章的组合构成障碍。相反地，

17

1 先将来时 (*futur antérieur*) 是法文众多时态中的一种复合时态，主要有两个用途：一是同时使用先将来时和简单将来时，目的在于强调两个动作之间的关系，即在一个将来的动作发生之前，另一个动作已经完成；二是表示将来必将完成的动作，语气十分委婉。此处，马舍雷随后便使用了先将来时来委婉表示他的努力或许已经有所成效、也可能以后发挥作用。——译者注

这能带来额外的好处。这就是为什么把它们集合起来，我并不是想要调和它们之间的冲突，掩盖那些不规律的和不一致的地方——这些都是文本所印刻着的、无法被抹去的痕迹，
18 否则就会失去文本仍然能够展现出的最大的意义。不过，我对这些文章做出的修改，特别是我对这里第一篇文章（1963）的修改，都是必需的，是为了使它更像样一点。所以，我只是修改它们的形式，而不是它们的内容。我是绝对不会改动文章的内容的，就是为了保留我提到的它们作为见证和记录的身份，保持它们原始的味道。出于相同的考虑，我几经犹豫还是放弃了统一曾经引用的语句的来源，因为对我来说，保留这些现在虽然是过时了的痕迹，使我能够更清晰地展现出康吉莱姆和福柯的作品所处的情境和形势，那就是自1960年代以来，在不同的时刻讨论他们作品的方式已经发生了巨大的变化。

现在，我要回到以下收录的五篇文章，更好地描述它们所来自的关联语境 (contextes)。就像我刚才证明的那样，应该把这些文章放在情境中，以便保持其中部分的趣味，虽然这可能是杯水车薪。

《乔治·康吉莱姆的科学哲学：关于诸科学的认识论和历史》(La philosophie de la science de Georges Canguilhem, épistémologie et histoire des sciences) 是我第一篇正式发表的文章，它最初是我 1962—1963 年在高等师范学校时写的学生报告。这是我在通过哲学教师资格会考后，在那里获得的可以自由地进行研究的“额外的一年”(année supplémentaire)，既没有义务也没有赏罚。也正是在此期间，我才开始与阿尔都塞亲密地合作。虽然我一进学校就认识他，但在这之前我还从未有过这样的机会和他一起工作。阿尔都塞在 1962 年 10 月 23 日——那是对他个人而言最好的阶段之一，是他的“玫瑰人生”——给弗兰卡·麦当妮亚¹的信中写道：

19

我的工作现在以非常令人满意的方式进行着：我工作，同时也让其他人工作(travailler les autres)而工作，

1 弗兰卡·麦当妮亚(Franca Madonia, 1926—1981)，出生于意大利的富裕家庭，是阿尔都塞谈论哲学的对话者和情人之一，也是阿尔都塞《保卫马克思》意大利语版的译者。自她第一次和阿尔都塞碰面就一见钟情后，两人便开始了长久的通信，其中不乏很多严肃的哲学讨论。1980 年 11 月，在阿尔都塞杀死他的妻子伊莲娜后被禁闭在圣安娜医院，弗兰卡前往看望阿尔都塞，但因医院禁止任何女士探望其病人而未果。同年她因腹部疼痛入住医院，随后在伊莲娜去世的两个半月后，弗兰卡也于 1981 年 2 月 1 日辞世。——译者注

即使在这里，在我的研究路线中，至少是发生在他们的思想中 (*dans leur esprit*) ——这简直太棒了。你会看到，十年之后，这些痕迹和结果都会在国家—地方的哲学世界中显现。¹

有一件事是可以肯定的，那就是与阿尔都塞的来往给我带来了无与伦比的学术刺激；当他说，他想要在他的研究的思想中使那些人一起工作时，我们必须理解，他不是想要灌输任何教义，他是想要在完全开放的交流和讨论的永恒基础上，打破常规，在真正的学术精神中建立起一个正在行动的思想共同体。这些令人心醉的活动，是我至今都感谢他的地方。在这里收录的第四篇文章《乔治·康吉莱姆：一种思想的风格》(Georges Canguilhem: un style de pensée) 中，我提到过，在我 1958 年进入学校之后所在的环境使我接触到了康吉莱姆的思想。阿尔都塞偶然得知我受到了康吉莱姆的影响之后，便建议我对他尚少为人听闻的作品做一个介绍。至于康吉莱姆的作品为何少人熟知，就是因为康吉莱姆本人特别不

1 路易·阿尔都塞，致弗兰卡 (*Lettres à Franca*)，巴黎，Stock/IMEC，1998 年，第 257 页。

关心所谓的名望——他当然不会拒绝桃李不言，下自成蹊的名望，但是他绝不会为获取虚名而营营碌碌——这些累积的困难就限制了读者接触他那些高度专业化的作品。很自然地，我接受了这个令我激动万分的建议。但是，我的第一项任务显得十分费力，因为要整理出供研究需要的资料合集，我在文章的第一段里面就详细列出了该成果。我在此列出作品清单是为了呈现，1960年代最初的时候，康吉莱姆的作品是如何实际展现在那些深深好奇其工作的人们眼中的。我很重视这项工作，所以在极其艰难地将这些成堆的书和文章收集起来后，我来到一个安静的乡村，仔细地查阅这些资料，试图从中找出一些线索能够使我的报告稍显可靠，不致于离题万里天马行空。当我回到学校参加考试的时候，我就发现阿尔都塞没有事先告知我就将用来举办大型会议的大厅预留了下来。虽然阿尔都塞提前做了说明，但是一进到房间里，我还是惊呆了：康吉莱姆自己就坐在前排，手拿着随时做笔记的纸笔，他这副专心的学生姿态立刻使我坠入深深的困窘中，这是我至今都还鲜活的记忆。为了克服突然袭来的惊慌，我尽力不往康吉莱姆那边看去，以便能做好原本就计划的报告。而在整个过程中，康吉莱姆都安静自如。阿尔都塞在1963年

1月25日写给身在远方的弗兰卡·麦当妮亚的信中，热情地回忆起早先发生的事情：

今天下午有场关于一位教授的报告，在索邦大学，就在这位教授面前……（他答应我过来听一场我的学生做的关于他的思想的报告。整件事情进行得非常顺利：他在这里待了很长一段时间，下午两点到，直到六点半才离开！这是一场大胆的冒险，所有人都战战兢兢。这位学生是第一位要在他面前讨论他的人，不是我。不用问，在报告和后来接着的讨论中，我都是现场唯一非常放松的人……）¹

虽然我为了这场报告做了认真的准备，但是这项工作对我来说仍是很艰难的，甚至是棘手的。康吉莱姆一直看着别人，似乎没有“战战兢兢”，但是他有可能稍感不适，因为我们直接在他面前讨论他的思想。不过，他倒也没有拒绝出席。关于这场讨论，我必须承认我并没有记得特别清楚，除了一

1 路易·阿尔都塞，致弗兰卡 (*Lettres à Franca*)，巴黎，Stock/IMEC，1998年，第356页。

点：康吉莱姆非常坚持尼采的思想在他自己的哲学导向中的重要地位。不过，迄今为止这一点仍是不为人知的。随后，我们的讨论在阿尔都塞位于下面一层的公寓中继续进行，他为了缓和气氛将我们都带了过去。在那里，我们品尝了上好的白葡萄酒——康吉莱姆特别喜欢它——然后我们毫无拘束地继续交谈。从我见到他开始，康吉莱姆就一直对我十分亲切。在听取我的报告时，他既没有皱紧眉头，随后也没有提出严厉的意见。更令我惊讶的是，甚至当我十分幼稚地在评价他的思想是辩证唯物主义的，他也十分宽容：他有礼貌地陪伴着我们，并且亲切地感谢了我所做的关于他作品的工作。不过，我的表现可能还是给他留下了不错的印象，因为随后他就和福柯提起过，福柯便向我提议将我的这篇报告发表在他任编委的《批判》(*Critique*)这份久负盛名的刊物上。为此，我准备了一篇文章，并且最终在阿尔都塞的建议下，于1964年发表在《思想》这本法国共产党的理论刊物上——这本刊物的主编马什尔·柯努¹是他的朋友，所以在他的帮助下

22

1 马什尔·柯努 (Marcel Cornu, 1909—2001)，最先在亨利四世中学教授课程。由于热爱建筑学，他后来在法国自由解放运动中成为保护历史遗迹的顾问，在“二战”后也是法国政治家、共产党部长查尔斯·迪荣 (Charles Tillon) 的亲密合作者。之后，他开始负责《思想》和《城市规划》(*Urbanisme*) 的编辑。在左派运动和城市规划之间，柯努不断质疑法国的“郊区”问题、公民身份问题等。——译者注

阿尔都塞在这本刊物上有一些个人的准入方法。就是在这里，阿尔都塞发表了很多作品，如《论青年马克思》(Sur le jeune Marx)、《矛盾与多元决定》(Contraction et surdétermination)等随后收录在《保卫马克思》(*Pour Marx*)中的文章。本来我这篇关于康吉莱姆的文章就并非要损坏他的名望，但当时想要在一本以马克思主义为信仰的刊物上发表它，这本身就是一场冒险和赌博。虽然康吉莱姆因“二战”期间的法国抵抗运动中的突出贡献而闻名，但是实际上他被归为共产党最大的反动分子。因为在法国解放之后的十年之间，他是作为哲学总监察员前来法国工作，力图拯救自维希政府的政策统治以来长久荒芜的大众教育。对他而言，这项工作是他不可逃避的责任，所以他毫不妥协地践行着。在他的工作中，他被

23 看作是屡次和共产主义的哲学教授们发生冲突——关于这些哲学教授们，要知道在那个时代，有很多哲学教授们怀着美好的想法，经常想要融合他们的阶级立场和政治平台。对此，康吉莱姆认为是不可接受的，所以他坚决反对他们的做法。此外，在当时特殊的环境中，局势持续动荡，又时时流言四起，赞扬康吉莱姆、赞扬他作为科学的历史学家和哲学家的工作，无疑是一种挑衅：这恰恰增强了阿尔都塞要如此做的信念，

因为他坚信，哲学家最基本的政治任务就是在工人阶级的政党中夺取理论权力，而且像这样令人不安的行动——用他特别喜欢的一句话来说——就是在常识中“让事情松动、有所进展”（faire bouger les choses）。这就是为什么他坚持在我的文章前面写下长长的一篇署名的“介绍”，他是这样开头的：

你们即将要看到的这篇文章首次系统地回顾了乔治·康吉莱姆的工作。在哲学和科学领域中，对认识论和科学史的新型（nouvelles）研究感兴趣的人来说，他是哲学家、科学史学家和巴黎大学的科学史研究所主任而闻名的。他的名声和事业即将享有更宽广的读者群。正值此际，由朗之万¹创办的刊物将要在法国开展关于他的首次全面研究。

1 保罗·朗之万（Paul Langevin, 1872—1946），法国著名物理学家，法国共产党员，坚决反对纳粹，主要贡献有朗之万动力学及朗之万方程。他是反法西斯知识分子警觉委员会的创始人之一，他曾于1944年至1946年任法国人权联盟主席（当时他刚加入了法国共产党）。在这里是指，由保罗·朗之万和乔治·柯尼奥（Georges Cogniot）共同创办的左派杂志《思想》。——译者注

24 实际上，似乎在这之前还没有人做过这样的研究，我就有幸优先也冒险地打开了该研究领域，随后它确实变得更加流行，当然也更少有风险了。另外，阿尔都塞这篇介绍的完整版被收录在《思考——路易·阿尔都塞》(*Penser—Louis Althusser*)¹合集中；在我看来，这是最有意义的一篇作品，所以我在自己的《乔治·康吉莱姆：一种思想的风格》²中也引用了它。

从康吉莱姆的角度来说，他不是不知道他在法共势力范围内的(坏)名声。对此，他毫不在乎。但他也非常惊讶，看到属于那些势力范围中的人们走向他，用真诚的口音说服他，高度赞扬他的理论工作以及他是如何独特地践行大学训导的：严谨清晰、毫无夸张，他的这派作风与巴黎文科中盛行的常规精神完全不同。另外，他和阿尔都塞，由于都关注巴黎高师的哲学研究的组织活动——他从未停止过关注——而在专业研究上保持了长久的联系，特别是在他的学术老战

1 《〈思想〉合辑》(*Les Dossiers de La Pensée*)，巴黎，Le Temps des cerises，2006年，第25-30页。

2 参看本书第120-121页。

友和老朋友让·伊波利特¹取得了高师的管理权后，这样的关系就使得康吉莱姆和阿尔都塞得以互相尊重。所以，当他们通过巴黎高师的哲学系学生团体——包括我在内——开始接触时，事情就水到渠成了。他们之间的关系开始以另一种未经计划的方式重现天日，那是在一些基本理论问题之上的、学术研究中的惺惺相惜。众所周知，早在十五年前，阿尔都塞自己就已经在巴什拉²的指导下准备了一篇关于黑格尔的硕士论文，深入挖掘了法国新型认识论的贡献，以便为他改造马克思主义的事业提供坚实的“科学”基础。其中，“认识论断裂”(*coupure épistémologique*)概念成为了支持他的伟大事

25

1 让·伊波利特(Jean Hyppolite, 1907—1968)，法国著名哲学家，毕业于巴黎高等师范学校。“二战”后，曾任斯特拉斯堡大学教授；1954年，任高等师范学校校长；1963年，当选为法兰西学院院士。与柯耶夫一起，伊波利特最早将黑格尔哲学介绍到法国思想界，影响了整整一代法国当代思想家。主要代表性著作：《黑格尔历史哲学导论》(*Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, 1944)、《黑格尔〈精神现象学〉的产生及其结构》(*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, 1946)、《逻辑与存在》(*Logique et existence*, 1952)等。——译者注

2 加斯东·巴什拉(Gaston Bachelard, 1884—1961)，法国哲学家和科学史学家。早年曾攻读自然科学，1927年获文学博士学位；1930年起先后任第戎大学、巴黎大学、巴黎高师教授；1955年以名誉教授身份领导科学历史学院，并当选为伦理、政治科学院院士；1961年获法兰西文学国家大奖。代表作品有：《新科学精神》(*Le Nouvel Esprit scientifique*, 1934)、《科学精神的形成》(*La Formation de l'esprit scientifique*, 1938)、《火的精神分析》(*La Psychanalyse du feu*, 1938)、《空间的诗学》(*La Poétique de l'espace*, 1957)等。——译者注

业的重要支柱之一。所以，当康吉莱姆理解了，我们是在何种意义上、为了何种目的想要研究他的作品，虽然还是吃了一惊，但他不再拒绝这种尝试，一直保持着谨慎的态度。可以肯定的是，他没有表现出任何的退缩。所以，他友好地接受了我们提出的邀请，但他不是以个人的名义参加的。另外，他是个性格有点急躁的人，他也十分客气地接受了由完全不属于他思想家族的人向他的致敬。不过，所谓“思想家族”的说法，对他来说毫无意义。至于，在法共的官方刊物上第一次发表一篇关于他的长文，这也丝毫不能增加他在他的同事中的威望。对此，他毫不在乎，甚至可以说，他会笑出声来。这就是为什么他从不批评我，也从不干涉我的文章。只是很久之后，当巴西大学出版社把我的文章作为后记加入巴西版的《正常与病态》时，他才告诉我，他觉得有些东西错位了。归结为一句话就是，在他眼里，这篇文章是失真的。

收录在此的第二篇文章《规范的自然史》(Pour une histoire naturelle des norms)，是我继上一篇后二十五年才写成的。1988年1月，“哲学家米歇尔·福柯”国际会议在巴黎的原点剧场举办，这篇文章便是为此而作。该会议期间提

交的所有论文都发表在 Seuil 出版社——福柯是这个出版社的创始人之一——来年出版的“作品集” (Des travaux) 文集中，康吉莱姆还在前面做了一篇简短的介绍。虽然康吉莱姆并不属于二十八位与会人员，但他还是参加了会议，并且在讨论中发表了演讲，以他惯常的严谨态度向福柯表示了挚诚的感谢——因为他读到了福柯为他在美国出版的作品集所做的序言，题名为“生命：经验和科学” (La vie: l'expérience et la science)。福柯这篇文章的法文版于 1985 年 1 月发表在向康吉莱姆致敬的《形而上学和道德杂志》 (*Revue de métaphysique et de morale*) (后来被收入福柯的《言与文》第四卷¹)。这既是福柯生命陨落前写作的伟大作品之一，也是研究康吉莱姆思想的最好的作品之一。由于福柯的性格和行事原则，他并不是一个忠顺不逆的人，但他却承认了康吉莱姆的“导师”地位。据我所知，这也是福柯唯一承认的导师。福柯有些知晓我对他的喜爱，所以当我和他碰面的时候，他一直和我提“我们的老导师”——这个略带调侃的说法并不是没有现实依据的。我并不认为福柯从未遵循过康吉莱姆的教导，康吉

1 巴黎，Gallimard，1994 年，第 763-776 页。

莱姆曾是他名义上的“论文的指导老师”：康吉莱姆自己说过，这篇论文是他最喜欢讨论的话题之一，但他并没有指导过它。他事先既不知道论文的内容，也并没有介入过论文写作的过程，就在办公室里收到了已经修改过的《古典时代疯狂史》
27 (*Histoire de la folie à l'âge classique*) 的手稿。他十分惊奇地发现，这里面白底黑字写的正是他长久以来深思熟虑，却没有得出系统形式的东西。并且，在他看来，这篇论文的写作方式是极其关键的。当福柯在准备为这篇毫无传统学术训练的古怪论文答辩时，我正频繁地拜访康吉莱姆，因为我当时正在他的指导之下准备我的硕士论文《斯宾诺莎的哲学和政治学》(*Philosophie et politique chez Spinoza*)：他告诉我，福柯答辩这个不同寻常的和重要的事件无论如何都不该被错过。所以，我就被带去参加了至今仍令我难忘的福柯论文答辩活动。在路易利雅大厅，我再一次看到了福柯。但这次，我注意到他一直沉默地聆听着康吉莱姆和伊波利特对他论文的赞

扬。此外，古耶¹对他的评价略有保留，冈迪拉克²和拉加斯³也给出了常规的批评意见，认为福柯的工作明显地让人感到不快。对此，福柯回答得有些不耐烦。当福柯的这部作品在Plon出版社出版时，我立即就入手了一本，读完后就深深地为之震动了：他质疑一切发生在传统观念史中的事物，在研究领域中打开了前所未有的视角——在我今天所说的“广义的哲学”（*La philosophie au sens large*）的意义上。这不属于学

1 亨利·古耶（Henri Gouhier, 1898—1994），法国哲学家、历史哲学家，福柯论文答辩的主持人。他的哲学研究主要是围绕着笛卡尔和柏格森哲学展开，著作等身。主要作品有：《笛卡尔的宗教思想》（*La Pensée religieuse de Descartes*, 1924）、《奥古斯汀·孔德的生活》（*La Vie d'Auguste Comte*, 1931）、《奥古斯汀·孔德的青年时代和实证主义思想的形成》（三卷）（*La Jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*）、《笛卡尔的形而上学思想》（*La Pensée métaphysique de Descartes*, 1961）、《西方思想史中的柏格森》（*Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale*, 1989）等。——译者注

2 莫里斯·德·冈迪拉克（Maurice de Gandillac, 1906—2006），法国哲学家和历史学家。他从1944年到1977年在索邦大学的教学极大地影响了近几代法国现代哲学家，比如他指导了福柯、德里达、利奥塔、阿尔都塞、德勒兹等人。同时，他也是本雅明作品的法国首位译者。但他本人出版的作品却寥寥无几，无人问津。——译者注

3 丹尼尔·拉加斯（Daniel Lagache, 1903—1972），法国心理分析学家和精神分析学家。1924年，拉加斯同雷蒙·阿隆、让-保罗·萨特、保罗·倪瓚等一同进入法国巴黎高师学习。期间，他主要关注精神病理学，并在其导师乔治·大仲马的建议下，开始学习医学、临床医学和精神病学。1953年，他同雅克·拉康一起参加了法国精神分析学会的成立。他的影响主要是在法国学术界的精神分析学中。主要作品有：《心理学家和罪犯》（*Le Psychologue et le criminel*, 1979）、《想象力》（*La Folle du logis*, 1986）、《心理分析学》（*La Psychanalyse*, 2004）。——译者注

理式的研究，而是依赖于对历史的认知和人文科学的贡献。顺便说一句，这种哲学很可能不会引起专业“哲学家”的兴趣，他们也从未真正将福柯当作他们的一员，当然得到他们的承认福柯也不会觉得愉快。随后，我就一发不可收拾，贪婪地阅读所有福柯出版的书籍和文章。它们总能让人们吃惊，因为它们都具有根本的革新精神，质疑一切被接受的想法。有时候这种质疑是非常粗暴的，因为瞻前顾后、畏畏缩缩并不是福柯的风格。我承认，一开始我对他在《规训与惩罚》和《认知意志》中的一些文章是感到心烦的，我花了一段时间来领会其有效性和丰富性，甚至只是为了确认它确切的范围。福柯一直与阿尔都塞保持着信任和友好的联系，因为他在大学期间就是阿尔都塞的学生。而阿尔都塞非常重视福柯的研究，因为他从中看到了和他一样的努力，即为了修改和发展马克思主义视角而做出——十分非正统的——的努力；而福柯对马克思主义的态度，就像他对精神分析的态度一样，一直都是非常复杂的，但至少在1968年之前，他都没有避免和阿尔都塞发生这样的联结。以上的这一些都是为了说明，我有充分的理由继续关注福柯，为了洞察如此丰富的思想是如何逃开全面审查的奥秘：他出奇地多样化的事业从未终结，直到

今天，我们仍有待于在其中发掘出尚未被看见的事物。我为原点剧场的会议所准备的发言，其实是为了更深入地探索福柯工作中狡猾的方面，为了更好地描绘出其哲学的轮廓。无论正确与否，我都认为这与斯宾诺莎的理论模式有一定的亲缘性：至少，将福柯和斯宾诺莎放在一起阅读是有一定的意义的。这并不是要荒谬地将其中一位与另一位相比较，而是为了让这两个思想世界之间的交流得以发生，至少是在我的头脑里。至于，这是否能够成功或这是否是有意义的，并不是由我决定的。

29

这里的第三篇文章《通过福柯：从康吉莱姆到康吉莱姆》(De Canguilhem à Canguilhem en passant par Foucault) 是另一篇在研讨会上所做的发言。这是由国际哲学研究院于1990年12月在探索皇宫 (palais de la Découverte) 所举办的活动，其主题是“乔治·康吉莱姆，哲学家，科学史学家”(Georges Canguilhem, philosophe, historien des sciences)。所有在会议上发表的论文都被收录在《国际哲学研究院文库》(Bibliothèque du Collège international de philosophie) 的一卷¹

1 《乔治·康吉莱姆，哲学家，科学史学家》，巴黎，Albin Michel，1993年。

中。这场活动聚集了康吉莱姆的一批校友，以彰显他作为科学史学家的作品中的哲学维度。康吉莱姆自己也一直避免在著作中只讨论纯粹的、原地打转的哲学问题。只有一个例外，是刊登在《致敬让·伊波利特》(*Hommage à Jean Hyppolite*)¹上的一篇名为“关于科学和反科学”(De la science et de la contre-science)的短文章。由于谦虚，康吉莱姆并没有出席这场讨论他的会议，但是他一直了解它的进展。他显然也很满意整个过程，因为该会议在官方学术界引起了各种争论，并没有惹他不快。所以，我很自然而然地借这个机会，将我多年研究以来分别感兴趣的康吉莱姆和福柯的作品联系在一起。这篇文章的标题是有些奇怪，但我是想要说明——起码最先是向我自己说明——将这两位作者既联系又区分开来的东西，以及贯穿其中的差距和紧张，都将两人的关系变得更加令人兴奋。再一次，我站在了无可效仿的研究道路的十字路口，关于规范的理论问题成为我从未停止过思考的主题，包括从阅读康吉莱姆和福柯中获得的相关教诲，都以极富意义的方式丰富了我的思考方式。

1 巴黎，PUF，1971年，第173-180页。

第四篇文章《乔治·康吉莱姆：一种思想的风格》是《哲学手册》(*Les Cahiers philosophiques*)这本哲学教育刊物在1996年约我写的。在康吉莱姆逝世之后，他们马上准备了一期纪念性的专刊，讨论“乔治·康吉莱姆的哲学”。我尽力叙述了康吉莱姆给我带来的晕眩，并且在我写下这篇文章时，我再次感受到了康吉莱姆的教诲和其作品对我个人的影响——我大部分的哲学训练基础都归功于他，他的作品也一直刺激着我不断思考。

最后，第五篇文章是《〈关于正常与病态的一些问题〉中的生命规范和社会规范》(*Normes vitales et normes sociales dans l'Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*)。之所以把它放在最后，是因为它最晚出版。¹ 31

其中的内容是我1993年为精神病学和精神分析社会史第五届国际研讨会所做的演讲。该研讨会于1993年在圣安妮医院举办。这是为了庆祝康吉莱姆的医学论文《关于正常与病

1 1998年，收录在《乔治·康吉莱姆时事：〈正常与病态〉》(*Actualité de Georges Canguilhem: Le normal et le pathologique*)文集中。它隶属于由圣德拉堡协会(Institut Synthélabo)为了推动认识所做的“思想界中的麻烦制造者”(Les empêcheurs de penser en rond)丛书。

态的一些问题》在斯特拉斯堡文学院之下的 Les Belles Lettres 出版社出版五十周年。随后，这本书于 1966 年重新在法国大学出版社出版。由于新的想法，将其书名改为《正常与病态》(*Le Normal et le Pathologique*)，这确实是康吉莱姆所有工作的焦点之一。这一次，康吉莱姆一直很不安，会议全程都没有说一句话。在会议间歇和午餐期间，是我最后的几次机会之一，能够和他在既亲切又令人十分满意的场合交谈——因为与会的都是我能经常碰见的、来自世界各地学术界和知识界的代表，对他们我都怀有最深的敬佩和尊重。谈话之际，我才知道，我讲座中所引用的保姆的例子——我是从康吉莱姆 1943 年的《关于正常与病态的一些问题》中引用而来，为了说明生命规范和社会规范是如何相互影响的——是来自于他个人的回忆，由于原本照顾他的孩子们的保姆生病的缘故，他错过了一场美好的假期。康吉莱姆非常重视规范问题——我在我的研究途中再一次碰到了这个问题——的生存维度，对他来说，哲学思考和对日常生活的关注从未完全分离，这

可能是从他一直忠于一的导师阿兰¹那里得到的启发。

我会以下面的话语来结束前言：对我来说，康吉莱姆、福柯以及其他人都都是尚未完成、永远活着 (vivante) 的思想的代表人物。在这种思想中，真理的力量开辟出了一条复杂无比的道路。因为它前进的途中，它永远不会直接向目标迈去，它永远不会朝着成功前进，而是不断追寻着新的方向，所以它必须创新、必须重塑。虽然帕斯卡才能够这样说，但是如果研究哲学是值得的话，在寻求些许要义的道路上我或多或少能够实现的，就是我献给“规范的力量”的这篇文章。

皮埃尔·马舍雷

2008年9月

1 阿兰 (Alain, 1868—1951)，他的真名是埃米尔·沙蒂耶 (Émile Chartier)，法国著名哲学家、散文家、记者。在 1893—1914 年，他使用了很多假名，从克里托 (Criton)、菲利贝尔 (Philibert) 到阿兰 (Alain)。1909 年，成为亨利四世中学的老师，在这期间深入影响了一批他的青年学生，包括西蒙·韦尔 (Simone Weil)、乔治·康吉莱姆、安德烈·莫洛亚 (André Maurois) 等。主要作品有：《哲学的诸元素》(Éléments de philosophie, 1916)、《关于文学》(Propos de littérature, 1934)、《关于政治》(Propos de politique, 1934)、《关于经济学》(Propos d'économie, 1935)、《关于宗教》(Propos sur la religion, 1936)、《思想，哲学导论》(Idées, introduction à la philosophie, 1945)、《关于哲学》(Propos sur des philosophes, 1961) 等。——译者注

乔治·康吉莱姆的科学哲学： 关于诸科学的认识论和历史

科学的历史不应是传记的简单集合，更不该是由奇闻逸事点缀的年表。它应是关于科学概念塑形 (formation)、变形 (déformation) 和修正 (rectification) 的历史。¹

在科学史的研究中，我们应该要消除这样的坏习惯，就是急切地渴望使时间的各个环节都变得透明可见。一种完成的历史，无论其主题是什么，是成功地使时间的晦暗和厚度变得可感……这里研究的真正的历史因素——这个历史的领域，不会是神奇或非理性的——完全不同于所谓的逻辑，它能够解释发生的事件，却不能在它存在之前将其推断演绎出来。²

1 乔治·康吉莱姆，为凯泽的《生理学纲要》所作的导言，第18页。

2 乔治·康吉莱姆，《19世纪甲状腺的病理学和生理学》，《泰勒斯》(Thalès)，1958年，第78、91页。

康吉莱姆的认识论和历史研究最先就体现在其专业化的研究之中。首先是上面的两段引文所在的：为凯泽¹的《生理学纲要》(*Traité de physiologie*)所作的导言和《19世纪甲状腺的病理学和生理学》(*Pathologie et physiologie de la thyroïde au XIXe siècle*)，另外还有：《关于正常与病态的一些问题》²、《生命的知识》(*La Connaissance de la vie*)³和《反射概念的塑形》(*La Formation du concept de réflexe*)⁴三本书和一些文章，主要是：《法国生物哲学情境》(*Note sur la situation faite à la philosophie biologique en France*)⁵、《什么是心理学？》(*Qu'est-ce que la psychologie?*)⁶、《政教协定的认识论》(*Une épistémologie concordataire*)⁷、《巴什拉认识论作品中的科学史》(*L'histoire des sciences dans l'œuvre épistémologique de G.*

1 查尔斯·凯泽 (Charles Kayser, 1899—1981)，法国生物学家、生理学家、医生，最先开创了关于休眠状态下的新陈代谢研究，是昼夜的生理节律的研究专家。主要作品有：《生理学纲要》等。——译者注

2 乔治·康吉莱姆，《关于正常与病态的一些问题》，1943年。

3 乔治·康吉莱姆，《生命的知识》，Flammarion, 1952年。

4 乔治·康吉莱姆，《反射概念的塑形》，PUF, 1955年。

5 乔治·康吉莱姆，《法国生物哲学情境》，《形而上学和道德杂志》，1947年。

6 乔治·康吉莱姆，《什么是心理学？》，《形而上学和道德杂志》，1958年。

7 乔治·康吉莱姆，《政教协定的认识论》，《纪念加斯东·巴什拉》(*Hommage à Gaston Bachelard*)，PUF, 1957年。

Bachelard)¹、《甲状腺的功能》(Les fonctions de la thyroïde)²、《达尔文之后的动物心理学和人类心理学》(La psychologie animale et la psychologie humaine d'après Darwin)³、《科学性的普及》(La diffusion scientifique)⁴、《巴什拉和哲学家》(G. Bachelard et les philosophes)⁵、《科学的变化》(Scientific change)⁶；参加一期《泰勒斯》(Thalès)时共同写作的《演变观念的历史》(Histoire de l'idée d'évolution, 1960)和由塔图⁷指导的《科学史》(Histoire de sciences; PUF)。

34

1 乔治·康吉莱姆，《巴什拉认识论作品中的科学史》，《年鉴》(Annales), Université de Paris, 1963年。

2 乔治·康吉莱姆，《甲状腺的功能》，《泰勒斯》，1958年。

3 乔治·康吉莱姆，《达尔文之后的动物心理学和人类心理学》，《科学史杂志》(Revue d'histoire des sciences), 1961年。

4 乔治·康吉莱姆，《科学性的普及》，《高等教育研究》(Revue de l'enseignement supérieur), 第三期, 1961年。

5 乔治·康吉莱姆，《巴什拉和哲学家》，《科学》(Sciences), 1963年3-4月。

6 乔治·康吉莱姆，《科学的变化》，《科学史论坛》(Symposium on the History of Science), Oxford, 1961年。

7 勒内·塔图(René Tatou, 1915—)，其导师也是康吉莱姆的导师——巴什拉。早年学习数学，对数学史兴趣浓厚。在法国数学家乔治·布利根(Georges Bouligand)的建议下，他拜访了哲学家巴什拉。虽然他对哲学一无所知，但巴什拉却愿意认真指导他关于科学史方面的研究，从此他成为了巴什拉的正式学生，并且进入法国国家科学研究院(CNRS)学习。1958—1968年，他在法国科学史研究所教授科学史、数学史的课程，在此期间遇到了来此的康吉莱姆等人。——译者注

在这些作品中，他是如此持续地和严格地思考一些特定的对象，以至于我们最终也必须在同样具体的和适合的 (adaptée) 研究情况中思考：因为这个对象并不是艰涩专深的，却是包涵着一个普遍的教诲；它并不能了解各种细节，却是彰显了真理 (vérité) 的范围。所以，悖论就在于：是什么在一系列的研究中，似乎并没有赋予研究对象以一致性，但是却显现出惊人的趋同？在第一份列出的书单中，我们就面临了一种根本的多样性。首先是主体的多样性：疾病、环境、反射、畸形和甲状腺功能。随后是主题的多样性：在他每件作品和每篇文章里，我们都可以看到各式各样的分析层面，以至于我们能够同时涉及多个主题，比如，在他的现实研究中，看到科学的理论、科学史的理论、最终科学自己的历史和技术的历史。这绝不是说，其中的一个分析层面能够被其他层面所取代——就像认为一个分析层面只可能作为分析另一个层面的前提：在被用于例证的关于 (à propos) 反射或是甲状腺的内容中，我们并没有看到对科学史的反思。这些不同的路线确实可以被分开，但此时它们却必然地齐头并进，这就是我们应该思考的统一性 (unité)，因为不同的分析层面之间的关联，其实是思考、思考的对象和思考的方法之间的一致性。

但是该如何走近这个统一性呢？最先，有两种可行的方法：要么是共同的 (commun) 内容，要么是共同的问题式，即共同的对象或共同的问题。理所当然，我们要从对象这一边入手，因为所有对科学的反思，无论是历史性的还是本质性的，都是从已构成的科学的事实 (de fait) 那里寻求连续性。不过，如果科学就是被研究的客体的话，我们就要了解该如何定义这个客体。那么，我们就直接回到了关于科学的理论、关于科学的存在和关于科学的合法性问题，即须在科学的内部解决的问题，也就是在认识论中解决问题。不过，这个问题是以另一个问题为前提的：正是科学的事实存在提出了一个关于法则的问题 (question du droit)，而这个问题不再是科学发展的内部问题，而是另一个问题——向科学提出的问题，而不再是由科学提出的问题。因此，我们就从客体的问题式走向问题的问题式：这就将科学的现象看作是一种态度 (attitude)、一种在争论内部所取得的位置 (prise de position)。而且，因为科学无法单独地决定争论发生的条件，科学也无法实现全部的可能性条件，它只是发生过程的一部分 (une partie)，所以，有可能从外部 (de l'extérieur) 考察问题。因为科学是一种位置的取得 (prise de position)，那么反之

(réciproquement), 也可以取得与科学相对的位置 (de prendre position par rapport à elle)。

实际上, 在康吉莱姆的作品中, 我们面对的是本质上具有争议性的 (polémique) 研究, 这不在于他对对象的描述, 而是在于关于评价的问题式——评价更多的是一个问题的塑形过程 (formation) 而不是其结果 (résultats), 那么, 随之而来的问题就是: 科学想要的是什么? (que veut la science?) 其实, 在科学出现的细节和话语现实中, 科学就在问题式的多种形式中采取了一种特定的态度。这样一来, 对科学的思考就等同于是对态度的研究、对问题形式的研究。所以, 科学史的说明, 并不是对一种描述进行描述, 而只是说明科学自身——仅仅成为对客体 (objets) 世界的描述的科学——所采取的某种意识形态的偏向 (parti pris idéologique), 这种偏向本身也该被评价 (jugé)。因此, 关于各种科学的哲学就在于对问题提出问题。它也不该停留在列出一些发现上, 而是要每时每刻在一系列事件——构成科学表象的事件——的精确描述中, 对它们的意义 (sens)、它们存在的理由提出问题。或者说, 这并不是要发展一种关于各种理论的理论 (théorie sur des theories), 这样的理论只能是对众多结果的记录; 而

是要对概念进行概念化，即通过从起源 (origine) 来追溯其运动过程。

传统上，这种方法是和一种特定的研究模式相关，即历史性的 (historique) 陈述。在眼花缭乱的各种主体和观点中，对象或问题都只在连续和展开的话语中出现。似乎从一开始，现象只要被放回历史之中，就能够取得意义。但是，展开、历史这些也只是抽象的词语，太过笼统也模糊不清，比如说“展开”就像是说“发展”，即包裹着起源或萌芽的发展。比起易被历史的价值评价影响的“进步” (progrès)，我们可能更对“过程” (procès) 这一具有自我批判性的词汇更加满意。在这里，词语 (mot) 的使用并不是随意的，因为它表现出命名 (nommer) 一种不合常理的 (paradoxale) 形式的必要性，因为不合常理的形式才是问题产生的地方。实际上，在康吉莱姆那里，历史性的陈述从来都不是不言自明的，它不会表现为历时性的连续序列——在这种历时性的直接顺序中，科学的历史被归为实证结果的连续序列。而是，康吉莱姆通常是最精细的、也是最不可预料 (inattendue) 的方式重新复原这种历史性的陈述，与自然顺序相反地进行回溯。相关的例子就是《生命的知识》中《环境》 (Milieu) 一文 (从牛顿

到 20 世纪；再回到古代，重新跟随新的历史规律，一直再到牛顿)，以及《正常与病态》关于孔德的一章中，从孔德起一直追溯到布鲁塞斯¹、再到布朗²，这就向后走了整整一个世纪。无论是被回溯的历史，还是被打乱的历史，它都呈现出了一种对直接连续性的不合常理的扭转 (*distorsion paradoxale de la succession immédiate*)。在我们揭露这个神秘的意义之前，它首先就指出了在方法论上的特点：这样撰写历史的方式首先就彰显了一种批判的意向。随之，我们研究的起点就是要揭示出康吉莱姆是如何批判传统科学史的书写方式的。

批判——既成的历史

我们并不会详细描述一些最广泛传播的历史“方式”，比如罗列、统计和清查。只要批判其中的两个规定性，我们就

1 弗朗索瓦·约瑟夫·维克多·布鲁塞斯 (François-Joseph-Victor Broussais, 1772—1838)，法国物理学家。1814 年，他回到巴黎成为助理教授，开始研究和传播他关于生命和刺激物之间的关系，以及不同器官之间在生理上的相互依存性，一度受到很多学生的追捧。在 1831 年，他被任命为医学院教授，其研究得到认可。——译者注

2 约翰·布朗 (John Brown, 1735—1788)，苏格兰医生。最先在爱丁堡大学神学班学习。1759 年，他放弃神学，转而研究医学。1780 年，他发表了《医学的元素》(*Elementa Medicinae*)，成为风靡一时的医学作品。最后，在去伦敦两年后去世。——译者注

可以很轻松地驳倒这种研究方式。这两个规定性虽然是互相矛盾的，但把它们合在一起讨论并不是出人意料的，因为两者都是由这种历史研究方式在意向上的松懈所导致的——被累积起来的无聊事实（就是在这样成堆的文本中，科学事实的观念丧失了所有的意义）、编年史的形式（*en forme de chronique*）会营造出一种成果累积的假象。历史成为了一条苍白的线索，没有任何阻碍会为它落下笔墨，也就是历史中既没有倒退，也没有分裂。但相反地，这种不言自明的累积，它包裹的与其说是目的论（*téléologie*）（其光亮仍就太过明显强烈），不如说是巧合（*hasard*）的观念。叙述的线索只体现出一种根本的不连续性（*discontinuité radicale*）：一个连着一个，将毫无意义的事件整齐排列在一起。这样纯粹偶然的（*contingente*）历史，虽然收集了各种历史事件、传记和奇闻逸事，最终却毫无意义，特别是无助于研究既成的科学的历史地位。

为了反对这样任意的历史——从根本上来说也是冷漠的历史，我们有可能也有必要书写当事的（*intéressée*）历史。正是从这个要求出发，争论才开始，开始于批判根据模式来书写历史的方式，这种模式的负责者（*responsable*）似乎是第一

位对书写科学史感兴趣的（当事人的）人，就是学者（le savant）。我们看到，学者对这个过程太过关注，以至于他忘记了他的目的。他不再是书写历史，而是追逐各种传说，他的传说（sa légende）。他根据自己当下关注的内容，重新改组过去；按照他根本爱好的规范，来排列历史的元素。这就是属于他的（sa）科学的逻辑，就是当前的（actuelle）历史。但是，他完全有可能书写另一种历史，既能揭示其真实的意义，也能完全尊重过去发生的事件的现实（réalité）。这样的历史展现的科学，既是被构成的也是被发现的科学。

通常，科学史的地位是在科学作品内部被阐明的：它一直被放在导言的章节，用来规定本书中所研究的问题的“历史性”。比起预先在导言中作出规定（compte à régler），学者并不会花费精力在研究过程中进行说明。这样的例子举不胜举，但其中最醒目的就是杜波阿-雷蒙¹。他在讨论反射的问题时，甚至不是在导言中、而是在一场公开演讲中提及历史

39

1 埃米尔·杜波阿-雷蒙(Emil du Bois-Reymond, 1818—1896)，德国医生和生理学家，是神经干的动作电位的发现者，研究刺激强度和神经干动作电位之间的关系。——译者注

性的。¹在这里，我们看到了众多决定性的要素，使这种做法成为了对过去的人为 (factice) 回归——这是一个千疮百孔的编年表，里面被故意地填满了各种回溯往事的赞美。很明显，这样的历史是有缺陷的，它甚至不是一段历史 (elle n'est même pas une histoire)。我们可以从以下三个本质特征来看：这种历史是分析的、倒退的、静止的。

第一，它是分析的 (analytique)。这一点是指在特定的问题上，这种历史划分出的是一条特定的线索，只停留在对特定问题进行局部的 (partiel) 处理之上，而不是关于一个确定问题的、真实历史的 (historique) 线索，后者才能唤起所有不同的问题。当格雷²和戴斯特³在说明内分泌问题的历史时，“两人都把实验室中的生理经验从其历史条件下分离出来，将它们互相连接起来。并且都只把临床学和病理学用来确认他们

1 1858年的《致约翰内斯·缪勒的辞世》，在康吉莱姆《反射概念的塑形》中被引用，第139页。

2 马塞尔·欧仁·埃米尔·格雷 (Marcel Eugène Émile Gley, 1857—1930)，法国生理学家和内分泌研究专家。1891年，他最先发现了甲状旁腺，这就说明了甲状腺手术后手足抽搐的原因是甲状旁腺被无意地破坏。——译者注

3 阿尔贝·戴斯特 (Albert Dastre, 1844—1972)，法国生理学家、医学生物学家。他专门研究生物化学领域，最著名的就是他关于糖尿病、血液蛋白的水解特性等研究。——译者注

的观察或是验证生理学的假设。”所以，在历史的这个片段上，生理学并不具备基础性的作用（它仅供研究，而无法提供基础¹）。但只有在场的开放空间中，我们才能发展出特定的问题式，因此，一旦压缩了开放程度，我们就无法理解其运动过程的内在逻辑。不过，这还只是分裂的第一种形式，更值得注意的是，借助科学现状（l'état actuel）所提供的标准、在历史内部如此分割的意志。在这种情况下，对过去的研究就与分解的工作重合了：这就是回溯式地侦查真理的萌芽和碎片，将它们从错误的边缘赎回。科学的发现就不再是由它的表现条件所决定（faisaient）的，而是对应该是什么（devait être）的纯粹显示、表现或揭示。在这些要素的基础上重新建构问题的真实答案，以此诊断出被错过的发现。德国生理学家缪勒（J. Müller）的例子正是如此。如果“详细核查所有物种和所有起源的知识，似乎在这里面缪勒就可以找到——他非常自信能够找到一种统一性——一些60年后兴起的、关于甲状腺的生理学一般规定的先兆”²。这样，就错过（manque）了科学历史

40

1 乔治·康吉莱姆，《甲状腺的功能》，《泰勒斯》，1958年，第87页。

2 同上，第78页。

学家应该首先注意的对象，就像缪勒在他的《手册》(*Handbuch*)中宣称的，“我们忽视了什么是甲状腺的功能”。这并不是对这种忽视的承认 (*aveu*)，而只是学者想要明确限定他所知道的内容 (*ce qu'il sait*)，限定那些使他能够隔绝掉被他忽视的内容 (*contenu*) 的前提。从这个视角来看，科学的真理从它们所处的现实背景中被分隔出来 (*coupées de leur context réel*)，并使人们相信，这既是一种解蔽 (*éclaircissement*) 的连续性，也是一种遮蔽 (*occultation*) 的固执性。所以，忽视只是延误了认识的道路，但并没有停止追求，人们也会说这是“进步的滞后” (*viscosité du progrès*)¹。如此再现的历史的真理，就恰恰与人们对历史的描述相反：只有当我们从一开始就假设了真理，才能展现出从错误到真理的转移。一开始，人们就假设了——未加言明地或无法言明地进行了假设——科学的黄金时代 (*âge d'or*)，科学的总体就能够在透明中被阅读，无需任何研究和争论的介入；在其理想的奉献中，真理就是无辜无罪的，随之历史就只是徒劳斗争的编年史，历史的秘密也就属于完全神秘的反思。不过，这种神秘并不是毫无意义的，

1 乔治·康吉莱姆，《甲状腺的功能》，《泰勒斯》，1958年，第78页。

它具有特定的功能：它把科学的现状 (*l'état actuel de la science*) 投射到开端 (*commencement*) 的规定性中，以此抛弃了所有的时间性，因为它从本质上超越了所有的时间性。

第二，求知的历史自动展现出来的就是倒退的 (*régressive*) 历史，因为它是在所谓真实的基础上重建起的真理，这种真实是由科学的现状所提供的、被投射在神秘的开端 (*commencement*) 之中。求知的历史就选择成为反思性的历史，而不是成为精确的历史。这一点是十分重要的，因为康吉莱姆所写的建立在该历史的废墟之上的另一种历史，同样也是反思性的 (*réflexive*)。我们会看到，在回归式的方法论指导下，可以建立起与历史事实完全不同的再现。所以，学者落入了倒退的历史的陷阱，是因为他把历史的运动和分析的运动混为一谈了：回顾就是为了能够进行分类的切割工作；同时，理论的展开就被归结为一种突现，而这种突现的可能性是被终极理论所编码好的。

最后，这种历史的展现是静止的 (*statique*)。因为这里面并没有任何有效、真实的时间，所有的元素都处在理论古老的现在时 (*présent*) 中，后者为其提供出发和归宿的参照点。一旦搭建好布景 (理论的现状)，就不可能从剧场里逃脱

42 出去，在那里一幕幕上演的都是想象的情节。同样地，历史的开端 (commencement) 只是神秘投射的结果，历史的时间也只是逻辑用来伪装自己的。如果借用康吉莱姆的用语，前面提到的理论都只是一种放在最后的“重复”。这个词在戏剧 (théâtral) 方面是指先于表演的彩排，同时它一般也指回顾 (récapitulation)。¹ 因为，无论是在开始还是结尾，我们都看到了相同的事物，两者之间无事发生 (entre les deux il ne se passe rien)。观念来来往往，却丝毫不会引起人们的兴趣、去询问它们的踪迹。事物只是存在着，因为存在就是它们不变的天性，而最终人们只会说起“观念与世界一样古老”²。无物出现，无物诞生，而只剩下一一直在转移的“发展”。

因此，这里只有现在构成的科学 (science présente constituée)，历史也只是反向的展开、镜子中的演绎，具有回溯的性质。在这种观点下，是不可能存在科学和理论的真实塑形 (formation réelle) (确切地说，我们根本不会看到理论的“塑形”)。在最后的阶段之前，只有人为的史前史 (préhistoire

1 乔治·康吉莱姆，《达尔文主义的心理学》(La psychologie darwinienne)，第 85 页。

2 乔治·康吉莱姆，《反射概念的塑形》，PUF，1955 年，第 148 页。

artificielle), 随后就是万事俱备。关于这种变形 (déformation) 最典型的例子就是与笛卡尔主义相关的反射概念 (这是康吉莱姆关于反射的书中最中心的主题之一)。反射的科学概念, 在它成为成熟的概念后, 就独立于感觉心理学而形成了自动反射的理论: 这似乎就自然而然地被记录在机械论的 (mécaniste) 语境中, 自然而然地去笛卡尔那里寻找它的起源。实际上, 在笛卡尔的《论人》(*Traité de l'homme*) 中的《论灵魂的激情》(*Traité des passions*) 第 36 条, 人们确实找到了这个词 (mot), 或是这个词的影子, 或者说, 是与人们已知的反射现象的知识相吻合的观察结果。但是, 在一份关于笛卡尔主义生理学的研究中, 首先表明的是, 在这些文本中出现的是反射现象之外的其他事情 (à autre chose qu'un phénomène réflexe); 第二, 笛卡尔主义理论的整体 (关于动物精神的、神经结构的、心脏功能的构想), 实际上说明了反射概念无法 (impossible) 形成。由此, 一个传说 (une légende) 出现了。但这是一个固执的传说, 它真正地构成和象征 (symbolique) 了某种书写或者说是重写 (réécrire) 历史的方式。其实, 这个例子展现的是历史编纂的问题, 是如何为历史定向、辩护的问题, 而不是总是与科学或理论自身相关。杜波阿 - 雷蒙倡

笛卡尔，只是为了跳过普洛查斯卡¹而已；一位柏林大学的教授将一位来自捷克的科学家从历史中删除，这就是为了确认“强势的”科学对少数民族的科学的民族主义霸权。

在这里，我们看到的不是谱写自己历史的科学，而是修改自己记忆的学者——不断地把他的现在投射到幻想的过去中。所以，反射的这个例子并不仅仅具有示范的意义，它还促使我们去探索和准确地描述出为什么会偏离历史。因为一旦反射的概念 (concept) “形成”，它似乎 (sembler) 就有充分的理由在机械论理论 (théorie) 中占据一席之地：我们必须反思，概念所占据的理论地位是否是绝对的、且排它式独占的；不过，这样的被学者们重构出来的历史，就把特定的概念运送到另一种理论的语境中，同时与前一个理论保持连贯一致的关系。这个虚拟的历史就在两种理论之间，甚至还可能是在同一理论的两种不同形式之间，留下运动的轨迹。这里连续使用的概念就只是一种中介 (médiation)，为这场理论替换的运动打掩护。实际上，人们就是这样遗忘了概念，将它的位置确认为它所不在的地方 (là où il n'est pas)。另一方面，

1 格奥尔格·普洛查斯卡 (Georg Prochaska, 1749—1820)，捷克医生、解剖学家和生理心理学家。——译者注

这样的历史编纂并不是一种纯粹的幻想，或是意识投射的简单现象；它仍是以真实的数据为依托、把它们当作有效的前提。最重要的是，它遵守着一些协定，认定观察是“充分可靠的”。这样，相同现象 (phénomène) 的出现就可以确证概念的永恒性 (比如，似乎可以在笛卡尔的观察中发现眼睑反射；至少说，在笛卡尔的观察和描述中可以找到后来被称为眼睑反射的内容)。所以，变形 (déformation) 的机制就是：我们把现象当作概念，把概念当作理论；从一开始，就存在对不同领域的有机混淆。因此，历史的真实再现，要保存现实的历史性，必须严格区分对现象的观察、实验、概念和理论。

44

正是概念和理论之间的区别最难鉴定，因为在表面上这种区别并不能通过分离的操作 (opérations séparées) 来进行。所以，对于概念和理论，当下人们也只能提供相似的定义而已，这是应该被细化的地方。因为概念 (concept) 是一个包涵了比自己的定义还要多的词汇；概念有它自己的历史；在这个历史的某个时刻，当人们说一个概念已经形成了，这就是建立起了关于观察的协定：“1850年，反射的概念被写入书本中；在实验室里，反射是在研究和展示的器材中出现。反

射不再只是一个概念，而是成为了感知的对象。”¹ 而当它进入社会实践时：当锤子敲打带来了膝跳反射，反射这个词就进入了当下的语言；概念的传播就与它的普及相一致。同时，
45 历史的另一面向开启了，比起历史的变形，更多出现的是——与人们想要让历史所说的内容越来越不相匹配的既定事实，这就引发了对历史的修正（与历史的塑形相反）。所以，理论（*théorie*）就是，当下人们所说的“对概念的应用”的内容被一般性地建构起来的结果。由此，真实历史的道路就通过实验和理论这两个紧密联系在一起中介、从概念走向了现象。而自动进入学者视野中的历史，其实是建立在从观察层面上升到理论层面的层级观念上。这就同时合法化了以下两个观念：一是替换的操作（现象 = 概念 = 理论），二是认为历史就是理论的连续序列（*enchaînement*）：从诸理论开始、又停留在诸理论之中，之所以人们可以把这些理论联系起来，就是因为它们构成了科学实践的最完满的（*le plus achevé*）要素，这就为人们提供了不可置疑的一致性，以及可依据的基础。这是典型的唯心主义方法。

1 乔治·康吉莱姆，《反射概念的塑形》，PUF，1955年，第161页。

连续序列的观念意味着一种对逻辑的依赖，因为最新的理论能够解释所有其他的理论，成为其他理论的原因。对于这种诸理论的连续序列，康吉莱姆是用概念的演变关系 (la filiation des concepts) 来取代它的：在这种演变关系中，任何一种由科学理论给出的，也是科学理论的前提的内在 (intérieur) 标准，都被拒绝了。在康吉莱姆看来，科学把自己的历史隐藏了起来，所以他是想要从科学背后鉴别出、决定和构成科学的真实历史，以此把所有的价值都还给科学的历史。这就意味着，要在科学自身之外 (l'extérieur) 追寻历史，历史是从“人们不知道”转换为“人们知道了”。还可以说，这是在科学的真实躯体中，而不是在其理想的法则——由完美的理论构成的理想法则——中思考科学和概念。这其实就是，辩证的和唯物主义的方法。

概念的诞生和塑形

在我们深入主题之前，我们看到，前面提出的研究方法把历史看作是真实 (réels) 事件的连续，而不是想象的 (fictives) 情节的展开或偶然事件的散落。因此，研究的方法就必然是

经验的和批判的：因为它本身面对的就是本质上被伪装的资料，所以它更应该接受各种情况的可能性。因此，必须到其原始的，具体的阶段中去追溯概念的塑形，根据生物学的逻辑，而不是依据形式逻辑或哲学逻辑来进行观察。这样，每一个概念都具有自己的历史，我们通常都会遇到两个关键的环节：诞生 (naissance) 的环节，和它达成它自身的一致性 (consistance) 的环节（我们不再使用连贯性 [coherence] 这一词，因为概念的所有阶段都拥有自己的连贯性）。然后，我们所说的“形成”的概念：比如关于反射的概念，我们可以说直到 1800 年它才完全吸纳了自己的定义，进入了一致性的第二环节，我们能够像看到分层那样，看到与诞生的环节分开来的整个历史。

47 (1) 诞生的主题在方法论上指出了两个要求：概念并不是从永恒中而来；概念的出现 (apparition) 先于规范的形成，因此所谓预兆 (préfiguration) 的问题就失效了。科学地思考概念的诞生，独立于所有的理论建构工作：因为理论能够与概念相吻合，并与它共在，但是理论并不能决定概念的诞生。或者说，概念的出现，并不会要求预定理论背景 (arrière-fond

théorique prédéterminé)。比如，之前人们认为可以从机械论中回溯到反射的概念，但实际上反射概念并不来源于机械论的上下文语境；在威利斯 (Willis) 的作品中，反射的概念产生于动力论和生机论之中，在这个理论中它被视为一种异常 (anomalie)。在这个意义上，概念的诞生就是绝对的开端 (commencement)：理论 (les théories) 是对作为开端的概念的“意识”，只在概念之后才出现 (ne viennent qu'après)，很多理论上节外生枝的细节都可以被纳入同一个概念之中。所以，概念之所以是独立存在的，就在于它只诞生于关于其诞生的理论背景中（就像康吉莱姆在为凯泽的《生理学纲要》所作的导言中所写的那样，“这些问题本身……不会必然出现在能够提供答案的领域中”¹），这就意味着对真正的历史作出了一种承诺，即理论的通用性 (polyvalence théorique) ——概念的进一步发展就会包括从一个理论语境向另一个理论语境的转移。

下面，我们就应该进一步具体地描述概念的诞生，以及诞生的条件。我们说过，概念只是从一个词及其定义

1 乔治·康吉莱姆，为凯泽的《生理学纲要》所作的导言，第 18-20 页。

开始。从定义出发，才能够确认 (identifier) 一个概念的内涵：定义在其他概念中规定它，从而使之成为概念。在我们已经提到的各个层级的连续中，定义具有一种偏向性的 (discriminatoire) 价值：“关于一种观念，我们既不能把它等同于一种普遍的理论，像笛卡尔式地解读反射的动作；我们更不能把它看作是在号召一种观察活动，比我们作者还追溯得更远的观察活动。”¹ 相反地，历史的科学主义解释，由于混淆了理论和观察，丝毫没有考虑到观念或概念的独特性质。当它区分出了概念的功能的同时，定义将概念从它的直接现实性内容中提取出来，并为它提供一系列的术语以支撑、造就一种新的价值：从词语开始，构成一种观念。这就是我们要关注的、为概念提供支撑作用的术语问题，康吉莱姆在《甲状腺的功能》(第 80 页) 中说道：“当然，词语传达着概念，但词语并不是它们所传达出的概念。当人们在词源学中重新恢复在词法比较上的意义时，实际上人们对甲状腺的

48

1 乔治·康吉莱姆，《反射概念的塑形》，PUF，1955年，第41页。

功能并不会了解更多。但是，当 1905 年斯塔林¹最先提出荷尔蒙 (hormone) 的术语时，他在夏迪 (W. Hardy) 的建议下，和他们的一位同事，即剑桥大学的语文学家维西 (W. Vesey)，一起探讨了 this 术语。这对生理学的历史就不是无足轻重的了。”但是，康吉莱姆的分析没有停在这里，在他写作的关于巴什拉的一篇文章中说道：“同样的词语并不是指同样的概念；所以，我们必须重建起纳入概念的综合体 (synthèse)，也就是概念的上下文语境 (contexte) 和指导经验或观察的意图”。所以，检测一种观念是否出现，就是从语言中复原科学的直接原料，同时关注它产生的实际状况——实际状况是用来判断这是否只是一个关于词语的简单问题。因此，通过一些现实的方法 (instruments)，我们就能够复原概念的创造过程；这是和智力心理学完全不同的内容。这些现实的方法分为语言 (le langage) 和实践场 (le champ pratique) 两种，对此，我们需要分开来研究。

实践场 (le champ pratique)：它属于实验的领域，其中 49

1 欧内斯特·亨利·斯塔林 (Ernest Henry Starling, 1866—1972)，英国生理学家。他主要是在伦敦大学工作，也在德国、法国工作过数十年。他最先把“hormone”这个词介绍到英语之中。——译者注

技术 (techniques) 才是推动科学的真正动力，这与在现场考察的科学类型完全不同；并且，技术的推动力从一开始就具有决定性的作用。即使在观察的阶段，科学只有获得了外在需要的支持——科学无法在自身中找出来的需要的支持——它才能建构起自身，说明清楚它的关键现象。比如，在生理学的历史中，充当技术的角色的是以病理学为中介展开的临床活动。此外，在甲状腺功能的例子中这尤为典型：“在这个领域中，在第一次进行实验研究的意义上，生理学依赖于病理学和临床学，而临床学则依赖于医学之外的理论或技术知识。”¹ 研究这些学科交叉是十分关键的：如果其中的细节主要都是一些奇闻逸事——具有决定性和启发意义的奇闻逸事 (anecdote déterminante, éclairée) ——那就可以依据其多维的展开，来测量一个科学场 (un champ scientifique) 的规模。所以，这项研究具有双重的价值：不同领域之间的差距 (écart) 是一种障碍 (obstacle)，因为两条不同的线索要相互交汇，难度确实增大；但是场的深度也带来了另一种丰富性 (fécondité)，因为不同的线索之间有更多的机会可以交叉。

1 乔治·康吉莱姆，《甲状腺的功能》，《泰勒斯》，1958年，第78-79页。

我们将会看到，在不同领域的联合和区别中，科学历史的所有事件 (événements) 都不再是模糊的巧合，而是成为清晰易懂的事实。

术语 (terminologie)，其实比科学思想的起源还要复杂，它是科学思想运动的前提。在概念背后，是词语在为意义的传输提供保障。所以，只有同一个词语在不同领域中出现了，才能保证相应的概念从一个领域转向了另一个领域。比如说，从一个非科学的领域来到一个科学的领域：“阈限” (seuil)¹ 的概念是从哲学理论中的微知觉论² (petites perception) 被借用到科学心理学中；生理学中的“紧张度” (tonus) 概念，则来自于斯多葛哲学学派的普纽玛³。还有从一个科学领域向另一个科学领域转移：“强度” (intensité) 最初出现在莱布尼茨的强度的数学 (mathesis intensorum) 中，后来是从动力学领域转移到光学领域。另外，当词语取代概念的同时，词语本身也会发生改变；而且，这种在语言中发生的变化会先于，也

50

1 *seuil*：指门槛、开端、极限等。在物理学上，被用来指极限；在心理学上，被用来指阈限。——译者注

2 即莱布尼茨的微知觉论。——译者注

3 普纽玛 (*pneuma*)：希腊语音译，斯多葛派哲学用以指作为万物本原的、宇宙中和人的身体中有活力的气息。——译者注

会促进意义的转变。在《生命的知识》的附录中，康吉莱姆从词汇的角度描述了从原纤维理论向细胞学理论的转移，并总结道：“总之，我们看到了肌纤维方面的推测是如何一点一点地推动原纤维理论，去使用这样的术语——从一种词法的(morphologique)统一单位取代另一种词法的统一单位。所以，如果要求一种真正的学术转变，就会发现理论使用的术语方面已经为此作好了准备：泡囊(vésicule)，细胞(cellule)……”¹

这些词汇的可塑性(plasticité)——它们能够几乎“自动地”移动以接受新的概念的力量——在以下的意象(image)中明确找到自己存在的根本原因：概念隐藏自身，只会在观念史的关键环节显现。所以，对术语变化的研究就导向了研究想象力(imagination)的作用。想象力的作用是模糊的：它已经为预言准备好了躯壳——意象既是一种障碍，也是一种向导。

51 障碍：在这里看到了巴什拉回到神话学的所有主题；重复出现的想象(fiction)也是一种理论的后退。这就是为什么我们可以说，意象与世界一样古老，这恰恰不可能与概念有关——遐想总是会回到同一个的起点，在那里，历史是静止的。在《反

1 乔治·康吉莱姆，《生命的知识》附录一，Flammarion，1952年，第215页。

射概念的塑形》的“火焰般的灵魂”一章中，康吉莱姆展示了前科学图像 (figures) 的复杂序列，它将观念置于现实的可能性之中：如果想象力在它们的探索中走得太远，它就会借助熟悉的和具有诱惑力的意象来避难。可是，这并不能让我们忘记意象同时还掌握着勘探 (prospection) 的权力。威利斯是在大部分内容是幻想的 (fantastique) 学说框架中形成反射的观念的。在那里，创造 (invention) 表现为一种意志 (volonté)，它想要走到意象的尽头，尽可能地追随梦想的逻辑。这是因为，威利斯把生命看作是光亮，通过反射的光学规律来描述运动，将两个领域联系起来，这正是笛卡尔所缺失的地方。所以，设想 (figurer)，不再是创造幻想 (s'illusionner)，也不是通过回到思考的神秘主题而依赖意象：意象具有自己的动力，即康德所说的“模式论” (schématisation)。意象不再只是一种回忆，像是停留在远处的海港，而是它能够重新引发思考的运动。但是，思考的运动也会超出自己的目的地，将概念远远地抛在脑后，而追求扩散在前方的影子。就像是，反射的历史及其普及来得如此缓慢延迟，直到它脱离了漫无边际的发散，仅仅保留了能够提供抽象的想象的内容时，它才打开了历史的大门。这就是，意象发挥了阻碍或促进的作用，

成为了定义得以发生的前提条件。

这样，我们就揭示了词汇的逻辑——它既是独一无二的，也是极不稳定的。这并不是要毫无节制地强调词汇的重要性，把生命的语言看作创造的根据。但是，科学的历史确实不仅仅是成功创造的历史。在科学发现的小范围内，其产生的原因，有时只是出乎意料的链接或是好奇心的迸发。科学发现所处的真实状况，并不总是会与创造的时刻相吻合，所以，回到这些真实状况，其实是要再现一种必要的连续性，而不是为了能够准确地描述情况。出乎意料的链接可能是冒险的，好奇心的迸发也可能是失败的，但是这些困难恰恰就是创造的“刺激物” (stimulants)，被错过的 (pour être manquée) 历史就是——据它自己的方式来说——更加确定和更加理性的。就像康吉莱姆在为凯泽的《生理学纲要》所作的导言中 (第 18-20 页) 所说的，“只有如此，我们才能够根据偶然事件自身的意义来定位它们。避免把所有的研究当作是一种平缓的发展，而是看到探索的绝境、方法的危机、技术的缺陷，它们有时候会意外地通向成功、通向新的开始”。意外完全实现了现实的功能，正是因为它总是被重新放回到它显现的总场域中，“在这个意义上，所有的事情都是任意发生

的，即出人意料的，那么也可以说是，没有一件事情是偶然的，即无缘无故的。”¹ 事件是被辨认的 (identifié)，很大程度上，这就是诗歌有时会用的那个词——遭遇 (rencontre)：这样就以看似矛盾的方式消除了不确定性，当然这对历史学家来说是不成立的。同时以各种方式在不同的场合中出现的相遇，就构成了遭遇的链条。这样，科学发现的时刻也就被确切地定位 (situé) 了。与进步粘连的幻象相反，历史就是这样按照它真实的节奏在行进。这就是为什么以下的决定是完全正当的：确信科学的理性的自治逻辑，更多地去关注历史的昏暗 (opacité) 而不是历史的透明。借助研究环境的必要性来阐明意外的时间，所回应的是——概念不是被演绎 (déduits) 的，而是被生产 (produits) 的。科学历史发展的线索被打破了，因为它不再是逻辑的连续性，而是能够据此辨别出各种“认知的时代” (époques du savoir)。

对概念塑形的独特性质的说明，本质上依据的是起源的问题式 (problématique de l'origine)。起源，是用来阐述概念的起点 (départ)，在概念诞生之际将其特殊化，这个过程完

1 乔治·康吉莱姆，《甲状腺的功能》，《泰勒斯》，1958年，第85页。

全与理论无关。起源，就像是一种选择，它毫无预兆 (*sans toutefois la préfigurer*) 地开启了概念独一无二的历史。所以，它绝不是中立的开端 (*commencement neutre*)，也不是科学实践的零度。康吉莱姆在一场未被发表的演讲中谈及科学心理学的诸起源时 (1960—1961)，就从认识论角度区分了开端 (*commencement*) 和起源 (*origine*)：“*origo*”“*orior*”表示的是“从……出发” (*sortir de*)，“*cum-initiaire*”则是完全不同，指的是“进入” (*entrer dans*)、“开辟道路” (*frayer un chemin*)。康吉莱姆认为，“当我们关注的不再是开端的时候，我们才发现了起源。”因此，这些概念并不是同一个环节的两种阐释，而是指不同历史性的两种环节：科学心理学在 19 世纪开始 (*commence*)，但是它是起源于 (*origines*) 洛克和莱布尼茨。

54 所以，对开端和起源的理解指向了完全相反的两种运动：有人是从开端开始 (*on part du commencement*)，但有人向上攀登到起源之处 (*on remonte vers l'origine*)。后面一种运动凸显了传统的和循环的历史的特征，即回顾的和辩护的历史。根据循环的考古学的内在悖论，这样的历史就表现为反思起源的规定性。为了使这样的回溯有意义，不应该限定在一种同一性中 (比如我是在机械论的语境中理解反射的概念的，此

外也认为正是在这个语境中这个概念才出现)，而是要揭示一种特异性 (spécificité)。这就要在从相反的方面来追溯历史的运动时，去确认一种观念的真实含义 (假设它是有些错位的)，不是简单地回到理论语境，而是要在它的真实的问题式 (sa problématique réelle) 中：“正是在现在的时刻，问题才引起了思考。即使这种思考带来了一种后退，那么这也是必然会与它相关的后退。所以实际上，反思性的起源 (origine réflexive) 比历史性的起源 (origine historique) 更重要。”¹ 因此，回到概念的起源，就是要指出问题的永恒性、阐明问题的现实意义。比如，康吉莱姆在《正常与病态》一书中研究“规范”这一概念的起源时，就展示了生理学的理念是如何从病理学出发，通过临床活动不断发展的。据此，我们才能够确定一门学科 (discipline) 的意义和价值，进而确定其本质。

这种方法还明确地区分了概念和理论。概念在其历史构成的历时性线索中连续出现，就证实了同一个问题的持续存在。定义一个概念，就是要形成一个问题；对起源的定位也是对问题的确认。所以，重要的是要在诸理论的连续中辨别

1 乔治·康吉莱姆，《关于正常与病态的一些问题》，1943年，第29页。

出“问题的持续存在，人们认为该问题的答案已经被给出，它就位于答案的中心”。¹通过这种方式，强调书写科学历史所用的概念，以及从中区别出 (*distinguer*) 特殊的线索，这是拒绝把科学历史的开端和每一阶段，看作真理的萌芽 (*germe*) 或理论的元素 (*élément*)，只重视外在理论的规范；也是拒绝重建想象的前提，在开启 (*initie*) 科学历史时，只看到一种态度的多样性，甚至是问题的制订。如果概念紧邻于问题，那么理论就紧邻于答案。从概念出发书写历史，就是选择了从问题出发。

而如何在讨论问题式开启 (*l'ouverture d'une problématique*) 时真正卸掉理论定式和特权，规范的概念就是一个绝佳的例子。我们不可能科学地规定出规范的概念——所有在这个意义上 (通过生理学的对象，通过平均的观念等) 做出的工作都与科学认识的领域毫不相关。这些工作和答案不是处在问题的层面上，而是与另一个层面相关：凯特莱²的“平均人”

1 乔治·康吉莱姆，《关于正常与病态的一些问题》，1943年，第38页。

2 朗伯·阿道夫·凯特莱 (*Lambert Adolphe Quételet*, 1796-1874)，比利时人口学家、数学家、天文学家，人口数理统计学的奠基者。他提出了“平均人”学说，认为在社会上的平均人，犹如物体的重心一样，是一个平均值，各个社会成员都围绕着它上下摆动。——译者注

(l'homme moyen) 的“问题”是由上帝回答给他的；这些回答只能是关于历史的独家观点，因为它们实际上是属于他者 (autre) 历史：上帝做出的回答这个例子就已经很清楚地说明了这一点。概念既不可能完全化归于它偶尔经过的理论，也不可能通过理论来阐明自身。这并不是说，要给一个概念下定义是不可能的，或者说其中出现的问题是毫无意义的。相反，这是一个正在寻找意义的问题，而且问题因此就包含了一种历史。所以，规范的概念才具有极具启发性的价值。规范，既不是待描述的对象，也不是具有潜能的理论；只有在这样的认知情况下，规范才能被用作研究的规律。“对我们来说，在生理学领域中，比起客观地定义什么是正常（就是说把它当作对象），更好地是要了解生命原初的标准化。”¹ 认识 (Reconnaître) 一个概念，就是要忠实于它所传达的问题，忠实于问题自身的性质，而不是想办法解决问题，或是在没有揭示问题的启发性价值时就结束讨论。无论是对科学的活动还是对科学历史的活动，这个要求都是十分重要的，不应把它们归为共同的方法或是观点。“对我们来说，重要的并

1 乔治·康吉莱姆，《关于正常与病态的一些问题》，1943年，第109页。

不是给出一个临时的答案，而是一个值得被提出的问题。”¹ 正是因为这个原因，才能令人惊讶地重新恢复把哲学当作“解决问题的科学”²的信条——布伦士维格³可能并没有这个意思。虽然哲学总是通过事后才清晰，但哲学意味着历史，这就是说哲学意味着揭示认知 (savoir) 的历史性——除了问题的答案之外，哲学是关于问题的科学，它不关注解决问题的答案。这是因为，从某种意义上来说，它总是有解决方法的，这些问题总是在它们自己所在的层面上被解决。其实，围绕着答案的历史只是部分的历史，模糊的历史，把它所接触的一切都变得模糊不清——因为，它创造了一种幻象，即它能够解决问题，随后忘记问题。在理论和答案堆积的背后，历史一直在寻找被遗忘的问题，直至穿过它们的答案。

57 这就是为什么康吉莱姆 1943 年的医学论文《关于正常与病态的一些问题》与他其他的作品不同，因为它更少准确提出方法论上的要求，在很多段落中，它都似乎给出了“答案”：

1 乔治·康吉莱姆，《关于正常与病态的一些问题》，1943年，第108页。

2 参看乔治·康吉莱姆，《反射概念的塑形》，PUF，1955年。

3 布伦士维格 (Brunschvicg)，帕斯卡思想研究的学者，他的帕斯卡《思想录》是公认的最好版本。国内何兆武译本与钱培鑫译本，所凭据的都是布伦士维格版《思想录》。——译者注

生命 (la vie)。其中，康吉莱姆多次提到了对“生机论的精神”的忠实 (fidélité)，可以区分出两种生机论 (doux vitalismes) 模式：第一种毫无疑问是，会提供生理学问题的答案，并且同时将其确立起来。在这里，我们用的是“提供”的条件式现在时¹，因为，这种生机论马上会被第二种生机论既定的核心精神所驳斥，它赋予了相对于所有可能出现的理论的特权地位：它获得的只是表面上的理论的特权地位，而它在本质上是在保存一个概念，是将问题式延续下去的意志。所以，解决方法就只是不断置换 (transposition) 问题，也就是能够将问题保存下来的方法。“万物有灵论或生机论，这些理论对应的问题，都是被放入答案的问题。”² 因此，就有两种可能的忠实方式：一种是为了把问题当成回答，只满足于重复一个词语；在不断地重复这个词语中，它就匆忙地忘记了问题。另一种更加隐秘的和更加艰难的方式是，重新恢复、寻找和辨别出问题。它承认生机论与其他理论是不同的，只是因为它不是一种理论；不是因为它批评了这些理论，而只是因为

1 条件式现在时，是指这里关于动词“提供”的时代用法。条件式现在时，可以用来表示一种不肯定的可能性。——译者注

2 乔治·康吉莱姆，为凯泽的《生理学纲要》所作的导言，第 16 页。

在这些理论之中，它驳斥了诸理论的理论（或者说是理论的幻象）。这样就回到了科学，即回到了既是历史也是未来的生理学。

如此，我们就在概念的工作中遇到了最巨大的困难：如果一个概念的出现揭示了一个持续存在的问题，它总是以模糊的方式将问题作为答案抛出，并且把概念转化为理论。可是，这个问题永远不会被遗忘；而且最终，正是这个问题才会被那些使用这个概念的人所思考，即使他们的思考总是无意识的。

综上所述，回到概念，就是要建立起原初的问题，而且这就是考古学的内涵。问题并不是必然地与它的答案联系在一起——概念总是独立于理论语境——历史描述的是一个真正的生成（un véritable devenir），既是确定的，也是开放的生成，这样才能回到真实的变化（mutations）；只有在与诞生的关联中才能识别出这些变化，也只有不再执着于不变的线索时，诞生才能具有衡量的价值。

(2) 在研究了诞生的问题之后，概念的历史就是要关注形成的运动。而形成的运动之所以具有连贯性，就是在于它

原初的通用性 (polyvalence)。所以，这绝对不是反思自身的线索，而是一段路程，一段只通过意义的变化和变形才存在的路程。只有这样，才能完全解除掉对起源主题的神秘化，从真理的黄金时代——从积极方面来说它是通过一个简单的投射实现的，从消极方面来说它是对真理不忠的反抗——的再现中解脱出来。从黄金时代中走出，就是要凸显出在真理的神话中被拒绝的内容，即错误的混沌。巴什拉关于错误的认识论价值的观点，也正是表述了从不知到知的转移 (passage du non-savoir au savoir)。换句话说，必须区分真理 / 非真理的问题式 (la problématique vrai/non-vrai) 与知 / 非知的问题式 (la problématique savoir/non-savoir)，并且只坚持第二种问题式。用不属于康吉莱姆的马克思主义话语来说，第一种问题式是属于意识形态的问题式——科学家自发地沉浸在科学的某一种“意识形态”中——与此相反，第二种问题式是科学的问题式，认识论的革命就内含在其特殊的书写历史的方式之中。同样地，我们发现了诸概念的畸形学 (tératologie des concepts) 的重要性，因为它严格地呈现了非知的内容。比如，一个能够被回溯的概念，由于我们现在能够理解其丰富性，它就能够在一种异常的 (aberrant) 诞生环节中出现——

它的诞生不依靠任何事物，甚至还没有形成自己的理论背景。随后，我们就能够了解到，概念是如何非理论地 (*pour des raisons non théoriques*) 演变的，特别是通过非科学或是从另一种科学出发的实践：错误就成为了两个相隔甚远的领域之间未被纳入体系编码的干扰事件。那么，这种差异 (*disproportion*) 就应该是科学出场的条件。

这样的历史就独立于逻辑发展的进程，拒绝将自己紧闭在从一开始就被给定的逻辑术语中，它就有机会遇见某种意外的逻辑 (*logique de l'imprévu*)。它不再是回到不合理或是非理性主义的意识形态，而是完全有可能成为历史理性的再现。所以，必须拒绝——从人们强调的理性范式出发，为所有的历史树立起通用的模型。可是，这只阻止了我们刚才提到的属于理性范式的严密分析；所以，重提康吉莱姆的作品是十分必要的。对我们而言，康吉莱姆的作品不仅仅是能让我们思考几个生理学历史的片段而已。不过，如果我们把他的分析当作是可以一直可效仿的对象，将他的作品应用到其他的领域中，可能会造成误解。因为这种理论结果的转移，或者说理论结果的运用，就要像模型一样遵守联合操作的、极其精确的变动规律。换言之，在应用一种方法之前，必须

认真思考——要应用的内容到底是什么。因为任何一种方法，都是取决于其塑形的历史条件 (*des conditions historiques de sa formation*)，它本身不具有任何先在的应用规律。这就是康吉莱姆在具体的事例中给我们带来的启示。这也是为什么，我们必须从描述一种方法的确切本质开始——就像我们现在做的这样——随后再研究将其转换运用到其他领域中的前提条件，这就要求对领域转换的认识，可能是未完全的，但起码是相对严密的认识。我们最初思考的方法，有助于形成这种认识，但它仍然不能够消除这两个相关领域之间在原则上的鸿沟，现在没有充足的时间来说明这个观点。但是，我们必须指出，大多数的认识论学者总是在反思他们偏爱的对象，甚至他们不会说出，也并没有认识到这种偏爱的存在。而那些阅读和运用他们的作品的人，就归纳普及起这些描述，好像他们已经反思过这些研究一样。实际上，这些描述的严密和价值都只与其最初所在的领域密切相关。为了避免对比研究康吉莱姆得出的结果和别的领域中开展的工作：我们不会这样提问，比如在康吉莱姆的生理学历史中，断裂 (*coupure*) 的观念占据的是何种地位。因为，在了解他个人特定的态度之前，说他是与别人一致的或是不同的，都是毫无意义的。

历史的认识论：科学和哲学

我们已经多次提到历史和它的客体之间的相遇，这正是我们现在要说明的。在生物学发展的历史进程中，出现的并不是传统意义上的关于认知的生物学，即从机械论的角度阐发认识的生产过程，而是通过生物学自身、思考生物学的认识进程。换言之，在研究方法和研究内容之间存在着某种关联，即概念之间的同一性并不会像历史学家认为的那样，必然地按照科学的进程发展。这就反映出一种特殊的思想，它永久地反思着它与客体之间的关系。这就是为什么，客体的选择是十分关键的，它透露的是结构的统一性 (une unité de structure)、既定的企图。所以，从根本上来说，科学史和生物学之间的研究是一贯的 (cohérent)，既有严谨、也有张力。

62 科学方法的形成和科学研究中运用的观察方法之间不是相同的，而是相互借鉴、彼此平行的。所以，历史的话语之间充满了学科之间的理论共鸣。尽管在借用他们描述的科学史时，还是存在着轻微的失真，但仍可能将描述的片段转换到更广泛的范围里，赋予它们不同的 (autre) 含义。总而言之，让它们回到自身，以便让它们能够大声地说出在其中沉默的

哲学。比如，在康吉莱姆写的关于达尔文主义心理学的片段中，那些讨论达尔文理论的内容也可以成为我们在讨论其他理论时的方法；研究科学的话语也可以成为讨论科学史的一般话语。与习惯不同，在引号中的词句就是修改的 (modifiés) 地方：

在“科学”的家族谱系中——替代了“真理到错误”的线性序列——分枝代表的是不同阶段而非梗概，而且这些阶段并不是总在追求超越自身的、可塑的力量¹的效果和表现，而是没有提前预定答案的历史的原因和代理人。

同时，“被建起的科学”不再被视为开化“无知”的——对某些“历史学家”来说是不可接受的——原始承诺，“无知”不再被视为“科学”的永恒威胁，因为即使在其神话的内部也出现了衰退的危险。“无知”，是对“科学”的“前科学”状态的记忆，是它的“认识论的”前历史，毫无形而上学的反自然性。

下面是这个文本的原始版本，来自《达尔文关于人和动物

的心理学》(La psychologie de l'homme et de l'animal selon Darwin, 第85页), 在此全部列出以便能更清楚地看到修改的含义。

在人的家族谱系中——替代了动物的线性序列——分枝代表的是不同阶段而非梗概，而且这些阶段并不是总在追求超越自身的、可塑的力量的效果和表现，而是没有提前预定答案的历史的原因和代理人。

同时，人性不再被视为开化动物性的——对某些自然主义者来说是不可接受的——原始承诺，动物性不再被视为人性的永恒威胁，因为即使在其神话的内部也出现了衰退的危险。动物性，是对人性的前科学状态的记忆，是它的有机的前历史，毫无形而上学的反自然性。

当然，这是一个不能玩得太过分的文字游戏。但是，如果你没有关注观念塑形的过程，也从未将意义从观念的塑形过程独立出来，那么极有可能只会把它看作是一场词语的相遇。所以，对语言的坚持是赋有意义的：实际上，这带领我们——作为一种导引——去了解更深层次的关系。康吉莱姆的《生

命的知识的实验》已经说明了，科学的各种方法本身是如何成为科学研究的客体（在具体的例子中，这是指同一种科学），甚至这些方法只有在概念的秩序向它所依赖的客体的秩序转换时，才具有真正的意义——如果说实验在生物学研究中具有一种特殊的价值，那是因为对生物功能的经验本身就是功能。“因为在这里，人们认为，在经验和功能的观念之间有一种根本的姻亲关系。人们是在经验中体认功能的，随后人们的功能就是形式化的经验。”所以，生物学实验的特征是，它的功能就是在重构现实，实验的历史就是功能构建的历史。在这个意义上，历史不是对投射到对象身上的目光的简单应用——这种目光延伸到了另一种目光中，并且还形成了同一的序列。我们很清楚地知道，在生物学中，认知的客体和认知的主体是趋于一致的：不同于心身平行论（parallélisme），被记载的历史是历史在不断追求自身的运动中诞生的。

64

因此，历史的诸概念以及它们的认识论方法，深深扎根于“生命的知识”中，而特定的概念——比如规范的概念——就能够被转移到关于历史的理论中进行讨论（关于规范概念的思考散落在康吉莱姆的作品中，它是康吉莱姆在1943年的第一本书的主题，也是他在1962—1963年在索邦大学所作

的讲座的主题)。这种转移其实与下面的研究领域相关：

- 生理学 / 科学的实际情况；
- 病理学 / 诸概念的畸形学；
- 临床学 / 技术工具领域的交叉。

65 在生物学的意义上，即用最一般的术语来开始描述，规范就意味着容忍的边缘 (marge de tolérance)：从本质上来说，规范其实是一个动态的 (dynamique) 概念，它描述的并不是被固定的形式，而是能否创造出新形式的前提条件。因此，规范的概念指向的问题是——如何描述为了适应新的条件所作出的改变的运动？也就是，如何回应意料之外的运动？所以，关于规范概念的研究，对应的就是拒绝根据形而上学的思想运动，或是纯属捏造的、内含可塑性本质的生命，来建立 (fonder) 起这些思想运动的再现。相反，概念能把这个问题重新带回到其真实的上下文语境中，即带回到生命和环境的关系问题中。生命有机的运动本身就是由关于环境的历史问题所提供。“因为合乎规范的生命是生活在合乎规范的客体所在的环境中，生活在由可能发生的偶然所组成的环境中。所有的事情都不是纯属巧合的，而是以事件的形式发生。这

就是为什么环境是不确切的，因为它就是生成、就是历史。”¹

生命所面对的自然并不是完全外在于它自己的，也不是根本地凝固的，而是与不断适应历史的环境有关，也就是构成生命的有机体的历史。在无法预料的秩序中，环境向有机体提出问题，就表现在冲突的生物学观念中。但是，这种确定生物学基本问题的方法，并没有转向一种非决定论，“科学说明了经验，但科学并没有因此终结经验。”²所以，我们就像发现理性的前提那样，发现了无法预见的事件。生物学及其历史就在问题和事件两个概念上交汇了。

那么，从规范的理念出发，什么才是系统构成的历史？

66

这样的历史主要满足了以下三个要求：

(1) 将科学的再现看作是和上下文语境的冲突（在说明场 [champ] 的方法论观念的重要性中，技术场、想象场、科学场之间或科学场与非科学场——比如实践的、技术的或意识形态的非科学场——之间的交涉）：只有从差距 (écart) 的视角，才能够说明历史的运动（比如从“人们不知道”到“人们

1 乔治·康吉莱姆，《关于正常与病态的一些问题》，1943年，第122页。

2 同上。

知道了”的转换)；同时，一个问题的真实状态只有从历时性的视角中才能获取它的意义。为了说明这个主题，我们可以引用《关于正常与病态的一些问题》中的话语来解释这个新的转换：“我们其实不太了解，为什么在人类自己的环境中，相同的人即使拥有相同的器官，是如何在不同的时刻感受到正常或是非正常的，除非我们将其理解为器官的生命力是如何在人身上，通过技术的可塑性和支配的欲望充分发展的。”¹这句话只需要把“科学”替换为“人”，把“拥有相同的器官”替换为“拥有一致的价值”，把“器官的生命力”替换为“科学理性的研究”，它也就揭示了科学认知史的内容。

67 (2) 拒绝思辨的、纯粹的逻辑。历史的运动，并不是通过真理的理想存在，而仅仅是通过其现实的缺席才能得到解释。现在，规范的概念恰好提供了说明这种缺席的方法，因为它只动态地存在于它所产生的效果里。因此，科学知识的历史并不是错误的消除，而是在真理自我产生和自我展现的运动内部重新回到错误。同样地，在生理学中，疾病就起到了规范的 (normative) 作用：“正是不正常 (anormal) 才唤起了

1 乔治·康吉莱姆，《关于正常与病态的一些问题》，1943年，第124页。

我们对正常 (normal) 的注意。”¹

(3) 对科学的价值的原则性问题的强调。生理学应该被视为生命体的价值评估，对生命体的要求和可能性的研究，因为这些内容构成了生理学提问的客体。同样地，历史和构成了“历史性” (historicité) 本质的理性——后者是哲学的提问——是对科学的问题的提问，就在科学对自己提出问题的時候，科学才能形成价值的评估：“科学的历史只有通过科学与科学观念毫无关系的主导观念才能被写成……所以，就像人们看到的那样，关于反射的历史性逐渐地形成，对此我们并不会感到惊奇，因为正是非科学的因素决定了科学历史的来源。”² 在历史的方法和历史记述的内容之间，既存在着一致性，也存在着不连续性 (discontinuité)。虽然我们为了形成关于诸科学的历史的概念，使用了生物学模型作为哲学指导，但两者之间的一致性和不连续性还是使我们离开了元层面上的“认知生物学”的抽象理念。

所以，哲学提出问题：科学想要的是什么？或者是说，

1 乔治·康吉莱姆，《关于正常与病态的一些问题》，1943年，第129页。

2 乔治·康吉莱姆，《反射概念的塑形》，PUF，1955年，第158-159页。

68 各种科学想要的是什么？哲学所反思的内容和科学毫不反思就实践的内容，就是指向一个领域的规定性和限制性，因而也是现实本质的规定性和限制性。这个领域并不是在科学目光前面被提出的客体世界，而是取决于客观性的构成。

在科学的对象上，我们为了寻找科学概念特有的统一性 (unité) 已旷日持久。研究其特征时所用的方法，正是由科学的客体所决定。但是，这就将科学限制在既定的调查和领域的探索中。当所有的科学都或多或少划定了其既定的研究内容，并随之占有了所谓的研究领域时，那么，科学的概念更多在考虑的是其方法而非客体。确切地说，科学的客体这个表达方式获得了新的内涵。科学的客体，不再仅仅是解决问题和克服障碍的科学领域，而是科学的主体的意愿和追求，才构成了理论意识的具体方案。¹

在这些情况下，对起源的思考就具有了全部的意义。最终，

1 乔治·康吉莱姆，《什么是心理学？》，《形而上学和道德杂志》，1958年，第13页。

《关于正常与病态的一些问题》的主题，就像书中最后几章说的那样，展示了生理学、“新生的生理学的精神”是在何种领域中建立起来的，即关于健康的前提条件的科学。在对关键概念的研究中，它所得出的历史线索探索的是主体的姿态 (allure) 而非客体的状态。因此，以此为主题展开的研究恢复了一种熟悉的形式——科学问题的历史，其中具有决定性意义的不是生理学的客体而是生理学的主体¹。在研究了概念的起源的特点之后，就有可能通过科学的现实来研究科学，并联系到决定科学的问题，即科学想要的是什么。我们不是在意象和行动中，而是在真正的意义中——即它在历史中记录的内容和它的表达——来揭示差异和转移的。最清楚的例子就是，科学生理学最终诞生时就已进入了衰退，它发现它做了自己想做的事情之外的其他事情，因为它服务于自己之外的其他利益。科学生理学专注于不属于它，却展现在它面前的其他领域——作为工具的人类。正是当哲学能够向科学提出自己的问题时，哲学才完全地成为历史（如此哲学才能了解这些起源）。这样，我们便得到了作为出发点的历史，这

69

1 乔治·康吉莱姆，《关于正常与病态的一些问题》，1943年，第143-144页。

种历史的规则不是直接依赖于科学的实践结果。对此，我们可以参考康吉莱姆在《什么是心理学？》的结束语：

但是，没有什么能够阻止哲学继续提出疑问，质疑心理学在科学和技术方面未被清晰确定的地位。哲学，经由它构成性的天真——这种天真不同于犬儒主义的无知——就再一次回到了大众的、非专家的地方。这就是哲学向心理学提出的非常通俗化的问题——告诉我你倾向于什么，我便能知道你是怎么了。但是，哲学家起码能够如咨询委员那样会向心理学家提问：当离开圣雅克路上的索邦大学时，人们既可以向上攀登也可以沿河而下。向上，则将登上保存圣人的先贤祠，而向下，则必然将达到巴黎警察局。

70

我们也可以在科普的文章中，看到这样的警告式的结尾，理性是建立在对认知的理性历史的认识论之上。为了描述包含了客体这一概念本身的客体而阐明了其方法 (moyens)，这就创造出了理解该客体的可能性条件。

这不是在建立一般的科学理论，而是在形成科学的概念，

即形成每一种 (chaque) 科学的概念；而且，这个概念只可能在其形成的历史中才被理解——说到底，把概念从中提取出来是极其困难的。因为，这个概念把科学视作一种功能，每走一步都必须通过考古学的回溯道路重新恢复它。也就是说，作为功能的科学是不可能脱离它的表现形式，孤立地在自身之中描述自己。概念，是要详细说明科学的观念，而不是给出抽象的理念而已。因此，在弗洛伊德的意义上，考古学是对现实的特殊性的正本清源。因为从不同的规范中借用描述再现的术语，并不是合适的，所以我们拒绝了巴什拉重新阐释的“精神分析”一词，它与该词最初的含义已经相距甚远。但是，我们可以说，在弗洛伊德定义的而非专业化后被赋予的意义上，也就是在客观和理性的意义上，在康吉莱姆的作品中，我们看到了对历史的分析。

本文首次发表于《思想》，第 113 期，1964 年 2 月，第 62-74 页。

规范的自然史

1

可能最让福柯感兴趣的是，在人类的生活中，规范的效果是如何决定了人类作为主体所从属的社会类型。现在关于这一点，他所有的分析都指向了一个基本问题，在既是认识论的也是历史的范围内：规范的否定性概念及其作用是如何转变到规范的肯定性概念？规范的否定性概念是基于排除的法律模式，与许可和禁止的分配相关；规范的肯定性概念则相反，是指整合和调控——在规范化 (régularisation)，而非在规章制订 (réglementation) 意义上的调控——的生命模式，涉及被所谓的人文科学所证明的、正常和病态之间的区别。无论倾向哪一种模式，社会关系以及个体融入社会网络的方式，都将建立在完全不同的基础上。

由此,《疯狂史》(*Histoire de la folie*)¹的基本结论就是,疯狂可以被认为是在无理性的基础上发挥作用的,与监禁的隔离实践密不可分,就像法国总收容院所做的那样;或者是在精神病院里,在异化的基础上,隔离被解除、疯子被“释放”,以完全不同的方式处理疯狂,将它纳入医学声称研究人类的体系中。同样地,《规训与惩罚》也说明了,在大禁闭的黑暗背景下,使用处死弑君者的酷刑来拒绝那些背离人性的人时,惩罚是如何像景观一样一幕幕上演;或者是,纪律践行透明化的原则而内在于惩罚机制之中,并且透露出整个社会应该如何发展的景象,最典型的就是福柯所说的全景敞视(Panoptique)装置。最后,在《性史》(*Histoire de la sexualité*)中,可以从外部控制性所带来的快乐,试图将它纳入到公认合法的限内,或者将它“解放”了,就像是把疯子看作病人那样解放了他们。这样,性快感就被纳入到无限扩展但也是被规制的运动中,成为由“生命权力”(biopouvoir)的建构性冲动所推动的“性”。

这三点分析都朝向一个共同的方向,因为每次分析中都

1 《疯狂史》即中文版《古典时代疯狂史》,本文译为《疯狂史》是与原书名保持一致。——译者注

73 遇到了相同的两难选择，那就是规范的两种相反的实践，即排除和整合这两种原则，这两种实践的形式都是历史地纠缠在一起的：一是认知的规范，它宣告了真理的标准，而真理标准既可以是限制性的，也可以是建构性的；二是权力的规范，根据外在的规定和内在的法则，它将主体的自由条件赋予给主体。因此，我们在《词与物》(*Les Mots et les Choses*)中也看到，在规范与社会、与主体相互互动的关系中，规范的问题式是如何同等地区分出两种可能的认知形式，一是理性的抽象框架，凌驾于客体领域之上，理性在自己的框架之内“再现”(représenter)这些客体；二是相反，认知直接参与了客体的构成，而构成的不仅是认知的“客体”，也是认知的主体。人文科学特别热衷于给出主体的认知形式。

然而，在强调福柯持续关注的这些不同领域之间的关联时，我们必须注意到，在《疯狂史》和《性史》之间，福柯的兴趣点已经发生了转移。他不仅研究客体和陈述的文档，也关注这些语句是如何被根本地应用起来。虽然由于这种兴趣点的转移，使我们无法像前面那样将两方面重叠起来分析，认为这两种分析之间是根据相同的逻辑，平行发展而来的。福柯在研究中发生的这种转移，就是在根据之前的规范的功效

能模式(共享或是区别),来区别和确定规范的不同价值:其一是否定的方面,贬低事物的价值;其二是积极的方面,提高事物的价值。比如,《疯狂史》中的禁闭和病理学;《性史》中的特别是其最后出版的两卷中的合法和正常。现在,我们就看到了第二个两难选择,它在某种程度上超越了前面一种区分方式,在关于规范的作用的问题上,提供了两种新的理解的可能性:其一是规范倾向建构起不正常性(anormalité)的形象,这是《疯狂史》的关键主题;其二则相反,规范倾向建构起正常性(normalité)的形象,这最终是《性史》的观察视角。

74

如果这种分析是准确的,那么我们会看到,在福柯所有的作品中占主导地位的问题式,是位于这两种选择方案的交叉点上。第一是关于规范和它的“客体”之间的关系,根据它指向的边界(即法律意义上的规范)或是限制(limite)(即生命意义上的规范),可以分为外在的或是内在的关系。第二则是关于规范和它的“主体”之间关系,规范以不承认或承认的方式,是排除或整合主体,是取消主体的资格或认同主体的资格。由此,它们就落入了由规范分隔出的任意一边中。对于这些问题的关注,使我们开始能够理解福柯,为什

么虽然随着新领域的开拓，他在不断修正他的观点，但他一直坚持研究相同的事物。

所以，我们现在关注的是，前面已经提出的规范的问题，是如何在哲学方面展开的。在与规范相对应的社会和主体的关系中，是否存在关于规范及其作用的客观“真理”？这种真理的本质是什么？不断演变的标准是否属于历史或认识论的范围？或者说，它们是如何调和历史学视角和认识论视角的？

首先，我们可以从一个哲学观点，即对规范的生产性质的确定，来开始我们的研究。

就像前面指出的那样，根据是规范偏向的法律模式还是生命模式，可以把规范的作用划分为两种：一是强制性的否定性、限制性规范，其分界线以统治的形式管制着一个自发性的领域，其中自动发生的事件被认为先于这种统治的介入而存在（之后，这种统治形式的介入管理这些事件，并且把

组织的形式融入到它们自身之内)；二是建构性的和扩张性的规范，它像是一种不断延伸和创造的运动，逐渐地向外扩张其作用领域的界限，凭借自身、有效构成了规范适用的经验场 (le champ d'expérience)。在后面的这种情况中，我们就可以说，规范“生产”出了规范自己发挥作用所需的要素，同时，它还制定了规范发挥作用所需的实际程序和手段，也就是说，因为规范尝试统治了要素的存在，所以规范决定了它们的存在。

比如说，在《认知意志》的重要片段¹中，福柯描述了忏悔的技术——福柯认为，这是我们的性科学的基础——就像是真理生产的仪式，“性”的表象所遵照的标准之所以是有效的，并不是因为真理像是被预先铭刻在性的客观现实中等待被挖掘，而是忏悔的技术构成了客体，从而“生产”出了真理。所以，“性”（之所以在这里使用引号，是为了突出性作为一种人为假象的特征）只有在特定历史形式的社会中才会存在。在它挑唆性和性实践忏悔的同时，它也制造出了一种忏悔的方式，与不可坦白之间保持着一种特殊的关系。根据

76

1 米歇尔·福柯，《认知意志》，巴黎，Gallimard，1976年，第78页。

这样的分析，就自然地来到了“真理的政治史”¹或“认知意志的政治经济学”²。事实上，这就解释了作为文章标题的“认知意志”。如果说不存在毫无“意志”支撑的“认知” (savoir)——很明显这并不是指主体的意志——这是因为试图发声的真理话语，并不是对预先存在的现实内容的中立化再现；而是因为，在“权力—认知” (pouvoir-savoir) 的构架下，权力和认知这两方面绝对地相互配合，意志就历史性地生产出了它的客体对象。

在这里，我想要暂时说点题外话。当认知的意志采取了“认知—权力”的形式时，我们最先想到的是哪一种真理的哲学观念？在尼采主义式的解读之后——这太容易想到了——是否可能看到另一种可能比较遥远的、斯宾诺莎式的解读？毕竟，福柯确实什么都没有回答，而只是解释了以下的观念，那就是在通过忏悔的仪式收集而来的资料之上形成的关于性的观念。这些观念并不是“像墙上的画一样沉默”，它们的准确度是通过与客体的符合程度来检验，也就是一种观念

1 米歇尔·福柯，《认知意志》，巴黎，Gallimard，1976年，第80页。

2 同上，第98页。

(*idée*) 与理念 (*idéat*)¹ 相适应的外在关系 (斯宾诺莎称为协同 [*convenientia*])。不过，它们之所以是“充分的”观念，是因为在产生这些观念的运动内被确认的必然秩序，也生产出了亟待被认识的“事物”和现实领域。对此，斯宾诺莎坚持一种动态的活动，认为真观念既是结果，也是表达，他只是把真理同将真理生产出来的“认知的意志”联系起来而已。同样，在斯宾诺莎最负盛名的论述中，即他把理解能力看作是“精神的自动装置” (*automate spirituel*)。通过这个自动思考的机器的比喻，就把认知的起源和一种“技术”联系了起来，即既是认知的，也是权力的技术。在这篇文章中，我们会多次遇到斯宾诺莎。

现在，我就要回到关于规范的生产性的一般性内容及其维度，规范的生产性质，在同一个过程中同时牵涉了权力和认知两个维度。从生产性这个角度来看，成为主体，认知的主体或是权力的主体，——对此福柯不可能指其他的内容——也就是将主体置于规范的作用之下，这就是主体取决于规范的效果。这种决定性不仅表现在，基于合法或非法区

1 理念 (*idéat*) 是斯宾诺莎的用语，是指客体也是一种观念，认为在真理与客体或客体相符合之前。就具有内在的真实特征。——译者注

78 分出来的、行为的某些外在方面，还在于能够思想和行动的主体的存在本身。这个所谓的主体，无论是通过规范还是在规范中，只会按照他被作用的方式行动，也只会按照他被思考的方式思考；主体的思想和行动能够被测量，也就是说，可以被整合到全面评估的体系中，成为其中的度数或是元素。因此，成为主体，其字面意思就是“服从于”（assujetti），不仅是在纯粹的支配关系中服从于外在的秩序，也服从于个体嵌入规范性装置的秩序。这个装置将个体生产、再生产出来，并且把他们转换为主体，至此所有的个体都无一例外地嵌入到这个同质和连续的网络中。

对此，我们可以参考福柯在后期的作品中经常使用的例子，想必这个例子对福柯来说也是很重要的，那就是康德 1784 年提出的关于启蒙的作品。在这篇文章中，康德第一次历史性地提出了什么是启蒙这个关键问题，并且提出了两个相辅相成的论述，即“什么是在场的我？”（*Qui suis-je maintenant ?*）、“什么是可能经验的现实场？”（*Quel est le champ actuel des expériences possibles ?*），这都暗含着规范的生产性问题。实际上，从规范的角度定义可能经验的范围，就是把它们定位成规范化社会中的主体，而规

范化的社会为其提供了运作规范。这并不是指，主体严格地服从于这些规范，或者主体根据先于自己而存在的天赋或自主原则，在规范的作用下做出顺从或是反叛的姿态；而是相反地，在构成主体性的领域的同时，主体性自身就已经倾向于这些规范。另外，我们还可以延伸康德的思考，从这里看到规律的普遍性有效地确立了起来。在生产和再生产主体的过程中，规范从来没有表现为一种特殊的指令——指令表现为主体遇到的指示或障碍，毫不考虑主体的自主意向性，而直接引导主体走向终点。因为规范是深深扎根于主体之中，以主体的名义普遍地反映出主体，随后规范还“命名”了主体，即把他们任命为主体，给他们指定行动的准则，主体还认识到这是他们自己要遵循的准则。在这个意义上，我们就可以说，规范，作为在实践和理论两大领域中发挥作用的体系，把个体“传唤为” (interpelle) 主体。

所以，根据福柯在法兰西学院所作的关于康德《什么是启蒙？》的演讲（根据1984年5月《文学杂志》第207期最先发表的版本），成为主体的另一种含义就是“从属于” (appartenir)。前面已经提到过的“什么是在场的我？”的问

题就转换为“我所从属于的在场又是什么？”(Qu'est-ce donc que ce présent auquel j'appartiens ?)正是哲学家才提出这样的问题，并且反思这种归属感：“这是在说明作为思想家、学者、哲学家的言说者本人，是如何可以构成(fait partie)这个言说的过程，(甚至是)他又如何既作为构成元素又作为当事人在这个过程中发挥作用的。总之，我们在康德的文章中看到了关于在场的问题，即发表言论的哲学家所从属于的在场(present)的哲学事件。”我们看到，哲学家发表的言论，不仅代表了哲学家自己的具体立场和见解，也是指“主体”被构建起来的一般条件，可以说，这个“主体”是主体的存在(être du sujet)。或者更准确是成为-主体(être-sujet)¹：正是让他成为主体去说明和解释这些条件，他也才展现出哲学家的样子。所以，“成为主体”就是“从属于”，这就是指，他全程既作为构成元素又作为当事人行动，其活动最终构成了可能经验的现实场，也只有在被实现的现实过程之中，才能确立“成为-主体”的事实。

如果主体确实具有独特性(singularité)，那么，这不是因

¹“être-sujet”直接表示“存在-主体”，但“être-sujet”本身是“成为主体”的动态过程含义。——译者注

为他是孤立的存在，在自己与自己的单一关系中被决定——无论这种关系是追溯到了具体的原初同一性，即独一无二的“自我” (moi)，还是指向普遍的抽象，即像笛卡尔的我思所揭示的“能思考的事物”那样（理性的经验，在原初的行动中就构成了所有的主体，从而为主体的存在提供了根据）。而是主体的独特性只有在从属的关系中才能显现。从属的关系，不仅把主体同与它交流的主体联系起来，而且把主体同整个作用过程联系起来——这个过程构成且规范化主体，而主体从中将自己的存在描绘出来。在福柯于法兰西学院的演讲中，我们还看到：

因而，我们明白，哲学家提出的他属于 (appartenance) 何种在场的问题，这根本不会是在问到底属于哪一种学说或传统，也不再只是简单地询问他属于哪一种普遍的人类共同体，而是提出他属于某一类的“我们”的问题，某类型的我们关联着的正是他自身现实特有的文化总体。正是这类的我们正在变成哲学家自己的反思对象；从而确认了，是不可能省略掉哲学家提出的、他到底属于哪一类的我们这个问题。由此，向现实提出问题的哲

学，向他自己身处其中的、他所属的现实提出问题的哲学家，这些都准确地点明了作为现代性的话语和关于现代性的话语的哲学特征。

在读到这些文字时，我们会不由地疑问，就像福柯在这里说的那样，思考属于某一类型的“我们”，思考与现实条件相一致的某种“我们”——也就是说是与可能经验的现实场相一致的某种“我们”——从而思考的主体的规定性，是否只是从康德那里才开始出现？因为从字面上来看，前面提到的康德的《什么是启蒙？》谈论的似乎是不同的内容。康德根据以下的原则描绘了开明君主的理论——人是一种不断向上“提高”的存在，绝对渴望着成为实施统治的主人。而福柯在自己的阐释中就完全忽视了这些内容，从而展开了一场“症候式”的阅读。假设康德确实首先提出了“什么是在场的我？”，并且赋予它“我所从属于的在场又是什么？”的内涵，那么为什么康德自己给出的答案——康德的回答很明显是认为主体的形成就在于他是否能够归属于人类普遍的共同体——无法解答这些问题？在康德的语境中，无论在道德还是法律的意义，人类共同体的概念都完全是由人类法则的

理性构成的，也是在理性法则的状态中才实现的。

在康德主张的观点中，确实可以说规范具有生产的性质，因为康德认为，它是与人类普遍的共同体相关的法则，它让“我”言说。这就像是康德非常喜爱的卢梭的名句：“良知，神圣的本能”（*Conscience, instinct divin*），据此康德树立了“自身的道德律法”（*loi morale en moi*），即内在于自身之中的信条。不过，这种生产性质之所以能够成立，仍是依靠对规范和法则的认同，这种认同才是行动的前提。如果法则向我发出指示，我应该如何做，甚至是在它禁止我不能做的事情之前，法则的话语本质上就是具有规范性质的。换言之，法则以一种纯粹的形式向我提出要求，其有效性就在于这种法则是独立于所有的具体内容而存在的。很明显，这并不是福柯想要研究的方向。相反，我们会想到拉康在《康德与萨德》（*Kant avec Sade*）中描述的康德。拉康表明，正是法则规定了主体向律法和共同理念的服从，就直接定义了欲望的主体；法则像赋形那样赋予了主体所有的内容，主体的欲望就被置于法则之下。所以，以全然形式化的方式提出关于主体的问题——还可以说这是在象征符号的秩序中提出问题——毫无疑问就是把主体当作法则生产出的产品，从一开始就把主体

83 定位在从属性的关系链条中（表面上看似矛盾的是，与之相关的理性共同体同时也就是欲望的共同体）。然而这仍然是把法则的形式看作是确立规范的生产性质的唯一标准，即在主体自身“中”（dans）的界限里确立起生产性的否定性概念。似乎主体就会必然经受法则的作用，主体就被撕裂了，主体成了缺失的存在，这就是拉康意义上的作为欲望的主体。从拉康的这个视角来看，主体发现自己已经位于合法性的受限领域之内。并且，在这个被明确限制的领域之中，主体还应该一直保持和保障自己作为主体的身份。

但是，怎么才能从这条看似是从康德发展出来的解释线索中抽离出来呢？可能在定义从属——它构成了“成为 - 主体”——的概念时，我们引入另一种哲学参考就可以达到这个目的，那就是我曾描画过的斯宾诺莎的哲学：它可能会给我们不同于康德式批判给出的另一种现代性的形象。关于这一点，我们在福柯的《疯狂史》中就可以看到些许的端倪，一些确实没有延续到他其他作品中的端倪。这就是在《疯狂史》第一部分的第五章讨论失去理智的人的地方¹，福柯

1 米歇尔·福柯，《古典时代疯狂史》，巴黎，Plon，1961年，第174-175页。

提出了贯穿所有古典思想的伦理问题式 (cette problématique éthique)：“古典理性并不是在其终极真相之中才会和伦理 (éthique) 相逢，而伦理也不是以道德 (morales) 法则的形式出现；在所有调和的思想的源起时，伦理便已存在，那是一种反对非理性的选择……古典时代，理性乃是诞生于伦理空间之中。”¹ 福柯引用了斯宾诺莎的《知性改进论》中的名言：“至于这种品格是什么性质，我将于适当地方指出，简单说来，它是人的心灵与整个自然相一致的知识。”² 这里提到的“一致”或“从属”的观念就不是指象征符号的秩序，而是现实的秩序。所以，在斯宾诺莎所有的作品中，成为主体就意味着将自己定位为、确认为、辨识为自然的一部分 (pars naturae)，即从属于整体的必然性 (在这里，斯宾诺莎所说的必然性是与外在约束完全相反的)、从属于自然本身，而我们作为主体的每项经验都是或多或少完整地表达 (expression)

1 米歇尔·福柯，《古典时代疯狂史》，林志明译，生活·读书·新知三联书店 2005 年，第 211-222 页。——译者注

2 巴鲁赫·斯宾诺莎，《知性改进论》，贺麟译，商务印书馆 1960 年，第 26 页。另外，附上《古典时代疯狂史》(第 222 页)中对这一段的翻译，以供参考：“这是一个什么样的自然呢？我们将把它表明为思想中的灵魂知道自己与全体的自然结合为一的知识。”——译者注

了自然。这就是斯宾诺莎所说的“被决定的表达” (*expression déterminée*)，和福柯用自己的话语命名的“被赋范的表达” (*expression normée*)。

现在，我们就看到了一种全新的从属方式，不同于康德的理性法则理论中所提及的内容。因为，如果说这确实确立起了一种秩序，那这并不是人类的秩序，而是自然的秩序，不是关于人的秩序规范，而是事物的必然秩序。因为，在自然面前，没有人具有权力或是能力把自己展现为“权力之中的权力” (*comme un pouvoir dans un pouvoir; tanquam imperium in imperi*)。这就是为什么这种秩序的法则，是自然本身的法则，而不是独立的人的自然的法则，是物质意义上的而非法律意义上的法则。所以，从属关系就不再被约束和压抑的方式决定，而是相反通过肯定和建构的方式被决定。也就是斯宾诺莎说的因果方式：因果关系就是它自身，它在自身中并通过自身而存在。再次引用《知性改进论》中的语句就是，要达到最高、最完善的性质，绝不是要抛弃看似有限的初始性质，而是要将有限性中的能力发挥到最大化，即让作为自然的一部分 (*pars naturae*) 的有限性与全体的自然互相交融——由于无限性是不能被分割的，有限性就一直倾

向于完整地表现无限性。另外，全部的广延也“是”(est) 沧海中的一粟，全体的思想也是来自最简单的想法，所以全体的自然就“在”我自身之中。当我获取这种伦理的认知 (ce savoir éthique) 同时也是认知的伦理 (une éthique du savoir)，把虚假的可能性从自由和必然中剔除出去时，我就能够认识到，认识我自己，就是了解归属于何处。

关于最后这一点，我们可以联系到，福柯在《快感的享用》¹ 的导言中所说的他工作的中心：“了解在何种程度上为思考自身历史所作的努力能使思想摆脱它所思而不悟的东西，使它能够通过采取另外的思维方法。”² 思考自身的历史，就是思考在现实条件下自己是属于何种类型的社会，就是使思想摆脱所思而不悟的内容，从而打开通向唯一的自由的道路。这不是指虚假的“自由”，像是让他感受到自己是完全自由的人类，而是指“别样地思考”。这也可以用来阐述斯宾诺莎所说的对神的理智的爱——本质上来看，这也是斯宾诺莎唯一道出的主题。

1 米歇尔·福柯，《快感的享用》(*L'Usage des plaisirs*)，巴黎，Gallimard，1984年，第15页。

2 米歇尔·福柯，《性史》(第一、二卷)，张廷琛、林莉、范千红等译，上海科学技术文献出版社1989年，第164页。——译者注

对斯宾诺莎的参考，让我们来到了一个新的论点。这可能是福柯在研究规范及其作用中最重要的内容，即从规范的生产性质来到规范的内在性 (immanence)。

思考规范的内在性，首先是要避免从压抑的角度研究规范的作用，即认为规范是一种以禁止的名义实现的“压抑” (répression)，认为规范压制了先于规范作用而存在的主体，这样主体就可能通过以下的方式摆脱控制：疯狂史、监狱实践的历史、性的历史，都展现了这样的“自由”，但这并没有取消规范的作用，反而大大强化了它。但是，人们也可以疑问，揭露这种反压制 (antirépressif) 的话语的虚化性质，是否就能够从中逃离出来？会不会存在风险，会在另一个层面把这些虚幻再生产出来？在那里，它们只是不再显得很幼稚，而是采取了更精致的形式，坚持不懈地维持它们追求的内容？在《知识考古学》中，福柯讨论精神分析学时，就已经展现出这样的思路了。

实际上，性并没有受到“压抑”这一论点并不是全新的。精神分析学家们一段时期以来一直持有这一看法。他们对人们提到压抑时头脑中发生的简单反应提出疑问。在他们看来，要解释权力和欲望相互联结的方式，单说必须控制住这种难以驾驭的能量是远远不够的。他们认为，它们联结的方式要复杂得多、原始得多，而不仅仅是从下面涌上来的原始、自然而又充满活力的能量与一种试图阻止它的更高秩序之间的互相作用。因此，不应认为欲望受到压抑。理由很简单，法则既包含欲望，又包含使欲望得以产生的匮乏之感。欲望存在之处，权力关系早已存在。因此指责这一关系事后对欲望的压抑就是个错觉，但想寻求一种权力无法触及的欲望则更是徒劳。¹

87

将法则呈现为欲望的构成，其实就是在思考规范的生产性质。但是，从因果关系的角度分析法则和欲望之间的关系，认为

1 米歇尔·福柯，《认知意志》，巴黎，Gallimard，1976年，第107页。（译按：参见米歇尔·福柯，《性史》[第一、二卷]，张廷琛、林莉、范千红等译，上海科学技术文献出版社1989年，第79-80页。译文有改动。）

主体的欲望就是法则的作用结果，而法则是欲望建构的原因，这样的分析仍是不充分的；我们仍必须具体研究在这段关系中发挥作用的内在因果模式。现在我们已经清楚，要想解释规范如何有效地运作起来，并不能只把这种活动归到决定论的模型之中，因为决定论模型对应着所谓“自由”的话语，就像是镜子中倒映出了图像，两者虽是互相颠倒的，却又是完全一致的。

换句话说，要区分一种分析是从本能被压抑角度来作的还是从欲望的法律角度来作的，显然要看它们各自如何看待自然及本能的能动机制，而不是如何看待权力。它们都要依赖权力的再现，而权力的再现根据人们如何利用及从欲望角度来看人们给它的地位的不同，必然会导致两种相反的结果：如果认为权力只是在表面上控制了欲望，便会许诺欲望的“解放”；如果认为权力是欲望本身的构成，便会断言你总是早已落入陷阱。¹

1 米歇尔·福柯，《认知意志》，巴黎，Gallimard，1976年，第109页。（译按：参见米歇尔·福柯，《性史》[第一、二卷]，张廷琛、林莉、范千红等译，上海科学技术文献出版社1989年，第80-81页。）

为了进展快速一些，我们可以从“你总是早已落入陷阱”（vous êtes toujours déjà piégés）中看到，作为原因的法则，总是先于其可能导致的结果，而只有规范的生产性质才能导致这样的因果关系，和其发挥作用的其他方面都没有关系，这是规范内在固有的性质。

88

那么，什么才是规范的内在性呢？这就要在规范发挥作用所依据的因果关系中引入以下思考：这不是机械决定论中的连续关系，可以把单独的部分——彼此外在的各部分——都联结起来；而是强调一种同时性，强调所有元素之间相互依赖的性质。这样，就不可能认为，规范自身是先于其作用结果而存在，或者在某种程度上，规范藏在结果之后独立存在；而是认为，不要凭借简单抽象的处理方式限制现实，因为规范本身就作用在它的结果之中，要把它所具有的现实最大限度地展现出来。那么，如何从前面的分析中推进我们的研究呢？

回到福柯举出的例子，我们已经了解到并不存在性本身，也不存在疯癫本身——即使在《疯狂史》中福柯对于这一点也不是一直态度鲜明的：其实并不存在原始的性，也不可能从独立于时空变换的原始经验中找到它的真理。所以，我们

所说的“性”(sexualité)本身就是历史—社会性的存在,依赖于将它“生产”出来的客观条件。但是,为了避免起源的神话,我们不能仅仅把性实践(作为结果的性实践)所依赖的行动的有效性归结到法则和力量之上。因为,也不存在纯粹天然的规范,似乎天然就在与自己的形式关系中来确认自己,也只会限制自己的作用,从而否定性地展现出这些作用的时候,才能凸显自己。性的历史变迁告诉我们,遮掩的帘幕背后空无一物:没有独立的性主体,其历史形式只不过或多或少地反映了它被掩盖的本质;也不再有关于性的法则,它能人为地建立起管辖的领域,并使主体遵循这些法则,如此主体就“会拥有”既庄严又下流的性含义。因此,像理性的狡计那样,这也可以说是规范的狡计。

换言之,性就只是所有关于性的社会历史经验的集合而已。在探究这些经验时,并不需要寻找相应的事物本身的现实性。因为这种现实性,不论是存在于法则之中还是存在于法则作用下的主体之中,也只是这些经验的真理。这就是福柯独特的“实证主义”:只存在现象的真理,不需要这样的法则——它先于事实的现实性,事实还要适用于该法则。这就是为什么我们说“关于性的历史”而不是“性历史”。后一种

表达方式是在研究客观内容的变化过程，其中，主体或是法则都先于这些变化而存在，它们也只会遵从主体的法则或性的法则。在这样的方法论原则下，“关于性的历史”就成为了“关于性的陈述的历史”，从此之后，毫无疑问的是这些陈述都只是真实地或象征性地指明了独立的内容而已。在这方
90
面，似乎是福柯已经明确地放弃了典型的解释学路线，即旨在揭示陈述背后的意义或是看见意义的缺场，陈述就既是迹象 (indices) 也是伪装 (masques)。依据福柯提到狄德罗的《八卦珠宝》(Bijoux indiscrets) 这一寓言时所说的“能说话的性” (sexe qui parle)，就是指“关于性的陈述的历史”，或者说“关于性的陈述”。因为在性的话语背后，并不存在任何支撑这些断言的内容，性自身只是这些断言的总体而已，也就是说，性自己所说的任何事物都是在说它自己。这就是为什么性的真理只有在关于陈述的历史序列中才能被找到，要知道，就是这些陈述独立地构成了其所有经验的领域。

如果说规范并不是外在于它的应用场 (son champ d'application)，这不仅仅是因为——我们已经描述过的——规范生产出了它作用的场，更是因为规范同时把自己也生产了出来。虽然规范的作用必然是以分裂的形式发生在规范之

外，但规范并不是作用在独立于自身之外的事物之上，规范自身也并不独立于自己的作用之外。因而，必须要讨论规范的内在性，就是在讨论规范生产的内容、规范生产的过程，即将规则规范化的，就是规范的作用。

福柯批评精神分析学的——当然他也承认了精神分析学具有的其他价值——就在于，它仍是回到了起源神话来解释法则自身，把起源的神话建构为不变的、分裂的本质：就好像规范自身是有价值的，可以通过解释被衡量出来；就好像规范的真理就在于其作用的效果，那这些效果只是症候而已。

91 所以，如果规范发挥的作用并没有什么先于它存在的实在场 (un champ de réalité)，那就应该认识到，规范本身就没有预先规定其作用效果，而只有随着规范同时作用在主体和客体之中时，其规范性的作用才能一并形成。也就是说，只能从规范产生的过程中、历史性地思考规范。在这一点上，福柯很明显地追随了康吉莱姆的教导——无可争议地，康吉莱姆在我们的时代一直都是另类地思考“规范”的开创者。康吉莱姆的《关于正常与病态的一些问题》在美国出版时，福柯就为此写了序言，直言不讳地道出了康吉莱姆对他的影响。

通过揭示生命的知识以及表述这种知识的概念群，康吉莱姆想要从中重新找到属于生命的概念。因为每一个人类生命都会从他的环境中提取出一些信息，而生命的概念则是传递这种信息的模式之一。人确实是生活在一个概念化的环境中，但并不是说，人因为自己的遗漏或一些历史悲剧而从生命中被隔开……形成概念，是存在的一种方式，而非湮灭生命。

因此，形成关于认知的规范，即在权力的规范中形成关于认知的概念，就是要随着规范的过程不断展开，找出它不断生产出自己，并使自己有效的前提条件。通过这样的方式认识规范，其实就是帕斯卡所说的“真理的力量”（他在1647年的《关于液体平衡的重要实验》的前言中这样提醒他的读者：“无论如何，我从未后悔从普遍流行的意见出发[关于对真空的厌恶]；我只是听从了推动我前进的真理的力量。”）。真理的力量，并不是指一种不变的本质，也就是说，这不是要神秘地回到一种根本的力量，其“权力”（pouvoir）本身就先于其作用的效果整体而存在。换言之，规范不是通过以下方式发挥作用的：存在一种潜在的能力，在自身的秩序中统治

着所有可能发生的作用的体系。因为不可避免地，人们会想要知道，是什么支持或是决定了这样的作用产生。要回答这个问题，人们就会求助于规范的先验起源，以确保它是先于一切结果的存在。所以，我们应该替换掉假定了规范已经先天存在的“你总是早已落入陷阱”，换之以设置圈套的、同时也已落入陷阱的规范：它其实只是陷入了自己的陷阱之中；对规范而言，陷阱既是诱惑的圈套，也是真理的承诺。就像我们说过的，遮掩的帘幕背后空无一物，规范的狡计不依赖任何调控的力量，它只被自己的作用支配。

因此，规范并不是早已划出的、决定人类命运的界限。这是康德提出的界限，认为人类站在时代的十字路口上，只有选择正确的方向才能获得自由。这里最关键的是自然和文化之间的关系。但是，自然和文化之间的关系是一直表现为互相分隔的状态，各自遵循着两种异质事实的规范？还是一种构成和交换的关系，在回到自然和生命的力量中建立起可被认识的规范？再一次，借助斯宾诺莎的思想可以让这些事情变得清晰可见。

众所周知，斯宾诺莎建立了关于社会的新型概念。对此，他一方面部分地参照了霍布斯的思想；另一方面也在一个关

键点上反对了霍布斯。霍布斯认为，为了防止所有人反对所有人的战争，特别是避免毁灭的冲动和死亡的真实威胁——在自然状态中，这些一直困扰着人们，上演着自由的戏码——因此，在社会状态中必须提出必要的规范——为了“超越”自然本性中混乱的矛盾，凭借规范对生命进行管理，是要依赖于理性的计算，通过规范人们的行为以限制人们。为此，在构成社会的所有成员都同意的情况下，人们自愿地让渡出权力，创造出一种新型的统治权力。这是从人们自身中而来的统治，却又以一种绝对义务的形式站在人们的对立面。从这里可以看到，规范的超越性质及其衍生的效果：这种分裂和矛盾的游戏，会使得阅读霍布斯的作品，就像是古典时期对权力的某种精神分析。

不同于霍布斯，斯宾诺莎拒绝在自然状态和社会状态之间设置这样一种断裂和超越的关系，就像是前面我们分析霍布斯时所看到的黑格尔主义式的辩证法。斯宾诺莎认为，在社会中，是“自然”在不断地运作，才显示出共同的法则和共同的热情，正是这些才导致蜘蛛们互相争斗、大鱼吞掉小鱼；这并不需要颠倒这些法则的意义，不需要引入反对的力量辩证法，让它们反对自己。所以，并不一定要把权力定

义为一种统治的权力。其实，权力确实可能会历史性地采取统治的形式，但这是完全偶然的事情；依据这种权力建立起来的社会，也会由于自己的运作原则而崩坍。在社会中遵循规范来生活，这并不是要用理性权利代替自然权利，而是相反，用自然权利取代理性权利。不过，如何支配和规范这些力量的关系，才决定了人与人之间的关系的总体。从这一点来看，斯宾诺莎的政治理论的假说，最先出现在《伦理学》(*Éthique*)的第三部分而不是第四部分，在关于主权的思想提出之前，斯宾诺莎就已经在第三部分，借助“模仿作用”(imitatio affectuum)的概念提出了情感的自动社会化。这种社会化也只需要在自然的层面上展开即可。因此，社会秩序的问题就是在情感冲突的层面上运作：就是在这些冲突之中，社会秩序获得了真实的能力(*puissance, potentia*)，而非权力(*potestas*)的全新原则，后者会把新的规范和新的行为模式强加在社会秩序之上。从这个角度，我们还可以在斯宾诺莎《伦理学》的第三部分中读到微观权力(*micro-pouvoirs*)的理论概要。另外，必须补充的是，与权力的规范密不可分的就是，认知的规范：因为随着人们之间关系的增多以及越来越复杂的关系网络，就越来越有能力形成共同的观念，也就是说，

这些必然被习得的共同观念，可以展现出更多的事物之间的共通性。由此，正是自然和生命的相同的力量，才将个体转化为认识和行动的主体。

那么，霍布斯和斯宾诺莎之间的根本区别在哪里呢？这就是，霍布斯根本上是要把政治学建立在人类学的基础之上，即建立在关于人类情感的理论的基础之上，以便从中挖掘出一种能够指引人类所有行为的根本动力，即人类对死亡的恐惧；这个恐惧就为权利提供了独特的法则，建立起关于权力的法律概念。但是，斯宾诺莎认为，根据这样的思路，是要构建起“权力之中的权力”（*tanquam imperium in imperi*）的人类，赋予人与自然完全相反的本性。这就是为什么斯宾诺莎自己并没有打算把他的政治理论建立在人类情感的基础之上，因为他清楚，这样做只会在自然内部，为人类自己的秩序划界而已。相反，他提出了关于情感一般的自然理论，描述了所有的情感特别是人类的情感，是如何彻底融入到人类所遵循的自然规则之中，这样这些情感就只是多样的和特定的表现元素。斯宾诺莎在《伦理学》的第一和第二部分就已经陈述了这种融合的前提条件，因而也可以说，这里就是他政治理论的起源。

所以，这就是规范的内在性是如何达到它所有的作用效

果的。与认为规范是一种人为的和专横的权力这样的传统观点相反，内在性原则揭示的是权力必然和自然的性质，权力在自身的行动中形成自己，在自身的作用中形成自己，毫无保留、毫无限制，即没有假设超越或是分有的否定性介入。这可能就是福柯在讨论规范的实证性时想要表达的内容，那就是规范完全处在它自己的行动中、在它自己的现象中，甚至在它自己的陈述中，不存在任何隐藏在深处或是高悬着的绝对权力，它也不需要从中得到什么取之不竭的效力。具有建构性质的规范，它的介入并不是要划分出各自的合法性领域，恰恰相反，它存在于自己持续并人和连续扩散的表现之中，其最普遍的形式就是一体化的整合形式。

这就是规范的必然性和自然性。不过，我们并不能就此中断对斯宾诺莎哲学思想的比照，而是应该充分地探索其中的可能性，并且思考这是否能够确认规范的实体性质（substantialité），即将规范再放置到全部事物的普遍规范中考虑，这样的考虑也必然会和形而上学相遇。在斯宾诺莎那里，规范是从实体的存在中提取其力量，但要想在福柯的作品中找出这样的论证，绝对是徒劳的。到此为止，是斯宾诺莎帮助了我们阅读福柯，我们也可以反思福柯是不是就不可能帮

助我们阅读斯宾诺莎，比如福柯自己就提出在实体性和历史性两大主题之间进行对比。我们知道，最后提出的这个问题，与马克思的“历史唯物主义”并不遥远，那也是同时思考历史和实体的新尝试。

本文首次发表在“哲学家米歇尔·福柯”，1988年研讨会(Michel Foucault philosophe, colloque 1988)，《作品集》(Des travaux)，Seuil，1989年，第203-221页。

通过福柯：从康吉莱姆到康吉莱姆

除了出于一些个人的特殊考量，将乔治·康吉莱姆和米歇尔·福柯联系起来，是基于以下原因：他们这两种思想都是围绕着规范的问题展开的，虽然我们可以直接地看到，他们两位都运用了从生物科学的、人文科学的和社会政治的历史资料，但是他们对规范问题的研究都是哲学性质的思考。由此，我们可以一般性地提出他们之间共同的问题：为什么人类存在面对的是规范？这些规范是从何处获取权力的？以及规范是在何种方面趋向权力的？

在康吉莱姆那里，这些问题都是围绕着“否定性的价值” (*valeurs négatives*) 的概念，这也是他从巴什拉那里重新推敲使用的概念。这一点在他发表于《环球百科全书》 (*Encyclopaedia Universalis*) 上的《生命》 (*Vie*) 一文中已经解释得很清楚。在死亡冲动下，只可能通过生命的错误才能感受和认识到生命，就是在每个生命体中才能透露出它构成性上的不完满。这就是为什么规范的权力是在它遇到困难时才表现出来，而且最终跌倒在一——它无法跨越的也是它不定期就

回到的——界限上。在这个意义上，在详尽引用博尔赫斯之前，康吉莱姆就提出了以下问题：“生命的价值，作为价值的生命，难道不是深深扎根于它本质上的不稳定性中么？”

从康吉莱姆和福柯的作品中可以看到，这些疑问都被严格地限定在一个框架内，即生命和死亡之间的内在关系，比如在疾病的临床经验中，它们都遇到了什么。首先，让我们简单地回顾下康吉莱姆和福柯是如何在按时间顺序排列的空间中相遇的。1943年，康吉莱姆发表了他的医学论文——《关于正常与病态的一些问题》；1963年，“二十年后”，他在关于历史、生物哲学和医学哲学的“盖伦”（Galien）丛书上，通过法国大学出版社指导出版了福柯继《疯狂史》之后的第二部重要作品——《临床医学的诞生》；同年，康吉莱姆在索邦大学教授了关于规范的课程，他也是为了重新修订1943年的论文、在1966年出版《关于正常与病态的新思考》（*Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique*）。让我们重新回忆下这段连续的时间之旅（康吉莱姆的《正常与病态》则是在法国大学出版社的“克瓦特里日”（Quadrige）系列中于1988年再版；福柯的《临床医学的诞生》则是引自“盖伦”丛书1963年的原始版本）。

1943年，康吉莱姆在《关于正常与病态的一些问题》中将实证主义生物学的客观化视角 (*la perspective objectivante*) ——这典型地体现在克劳德·伯纳德¹ 研究实验室里的生命的工作中——和疾病的有效现实 (*la réalité effective*)，也就是说和疾病的存在现实 (*existentielle*) 相对比。从本质上来看，在个体自身存在的失败中，后者具有向个体提出问题和由个体提出问题的价值，负责这些问题的医学首先不是一项科学，因为医学除了试图解决问题，也就是说，除了使它们作为问题而消失之外，医学还是关于生命的一门艺术，从对问题的具体认识来阐明。

所有的这些分析都是围绕着“生命体” (*vivant*) 的核心概念。它是“经验” (*expérience*) 的主体，这个观念遍布在康吉莱姆的医学论文中。其中，康吉莱姆断断续续地、同时也毫不间断地提到这个概念，使生命体不断向痛苦或者更一般地说是向疾病的可能性敞开。在这个视角中，从其存在的独特性 (*singularité*) 来看，通过能够认知疾病的特殊方式，生命

1 克劳德·伯纳德 (Claude Bernard, 1813—1878)，现代实验生理学创始人，法国著名生理学家。他在建立如何进行生命科学实验的准则中起到了重要作用，认为实验应该被设计成证实或驳倒研究人员所研究的主导假说。——译者注

体首先是个体或是活着的存在。我们也可以称之为生命体的生命力 (le vivant du vivant)：在生命遭遇疾病的运动中，就能够最大程度地展现生命个体存在的内容。在最后这里，毫无疑问，我们可以看到柏格森主义的影响；另外，虽然康吉莱姆自己并没有提到这种相似的可能性，我们还是可以从中看到“conatus”¹ 的斯宾诺莎主义概念的影响。

这个生命体之所以是活着的，是因为它是“经验”的承担者，并且同时具备两种形式：有意识的形式和无意识的形式。康吉莱姆在论文的第一部分中写到，生物学家总是把生命体当作实验室中的对象。为了反对这种做法，康吉莱姆特别指出，病人是一个有意识的主体。因为，病人在和医生的实际相交中说明他的疾病，以便尽力突显他自己的经验。所以，康吉莱姆引用了莱利彻² 的观念：“我们认为，最先在意识中出现的科学是空无一物的……实际上，病人的这个观念才是真理的基础。”³ 在论文的第二部分中，康吉莱姆深入了这

101

1 “conatus”，拉丁文，是指努力、冲动、欲求等。在斯宾诺莎哲学中，是指事物存在的现实本质，努力保持自己的存在，是一种与神的意愿相关的力量。——译者注

2 勒内·莱利彻 (René Leriche, 1879—1955)，法国外科医师，也是法兰西学院第一位外科医学教授。他在研究中，主要强调了把病人作为一个整体的重要性。——译者注

3 乔治·康吉莱姆，《正常与病态》，巴黎，PUF/Quadrige，1988年，第53页。

一分析，将生命体的经验深入到意识的界限之内。当生命体面对阻碍它自己充分发展的障碍时而显示出的我们刚刚提到的“生命体的生命力”，这也是康吉莱姆所说的“生命自发的努力”¹，即在其有意识的思考之前迸发的——可能也是外在于有意识的思考之外的——自发的努力。“如果在人的生命中，规范化 (normativité) 并没有以萌芽的形式存在，那么，我们就不会知道人类意识中固有的规范化是如何被解释的。”² 而“萌芽”，以一种承诺的形式，总是在它不可能被确定的地方实现自身。

强调“经验”的有意识的和无意识的两个维度，就与实证主义生物学特有的客观主义相反，因为这种客观主义完全忽视了生命的价值：“在我们看来，生理学并不是要寻找对正常 (normal) 的客观定义，而是应该更好地认识生命原初的规范化 (normativité)。”³ 这就表明，规范并不是被给定的客观存在，就像是可直接观察到的那样，由规范引起的并不是“正常性” (normalité) 的静态现象，而是“规范化”的动态现象。“经

1 乔治·康吉莱姆，《正常与病态》，巴黎，PUF/Quadrige，1988年，第77页。

2 同上，第77页。

3 同上，第116页。

验”的术语在此获得了新的意义：这是一种冲动 (impulsion)，102
它总是朝向结果，却没有一定会实现结果的保证；并且，在人类生命的情况中，因为易受到无限数量的经验的影响，生命体是一种不稳定的存在，这才是所有人类活动的实证来源。

如此，关于生命和规范的关系的传统观点就被颠覆了。并不是生命服从于规范、规范从外部作用于生命；而是生命的运动内在地生产出了规范。这就是康吉莱姆《关于正常与病态的一些问题》的主旨——作为规范的创造者，生命体本质上就具有一种规范化的性质，这些规范也就体现出了构成生命体的正负极性 (polarité)。因为，生命体并不能够被还原为给定的物质材料，而是一种关于生命能力 (puissance) 的可能性，换言之，它从一开始就是一种不完满的现实，因为它不断地面临着疾病的风险，即死亡的永久威胁。

在康吉莱姆的《关于正常与病态的一些问题》之后，1963年，福柯在康吉莱姆的协助下出版了《临床医学的诞生》一书。我们可以从中看到一种带有不同观点——甚至是对立的观点——的共识。这两本书都彻底地批评了生物学实证主义中所展现出的客观性要求，同时他们也是分别从两个极端的边

缘出发展开批评的。康吉莱姆是以生命体的具体经验为基础，以此打开了研究规范的现象学视角，将规范看作来源于生命内在的规范性。相比于康吉莱姆对“来源”(origine)的思考，福柯代之以历史性的“诞生”(naissance)；并且将其准确地定位在社会和政治的发展进程中：这就是他开展的对医学规范的——与现象学相反地——“考古学”(archéologie)。福柯考察的传统医学规范，都是从医生的角度，或者从医生背后的医学机制的角度出发，而不是从病人的角度出发。病人，就成为《临床医学的诞生》中最大的缺场。因此，福柯在医学空间的布展中解释到，病人总是处在既是被赋予规范的，也同时是具有规范性的(normé et normant)“目视”(regard)中。这种目光的注视既决定了规范性的条件，同时也服从于共同的规范性。

医学不应仅仅是一类康复技术和相应的知识，它也应包括关于健康人的知识，即对“无病之人”的研究和对“标准人”(l'homme modèle)的界定。为了对人类的生存进行管理，医学采取了一种规范姿态，这使它不仅有权对如何健康地生活给出各种忠告，而且还有权发布

个人以及社会在身体和道德关系方面的标准。¹

确实，生命体的观念在康吉莱姆的《关于正常与病态的一些问题》中经常出现，却很少出现在福柯《临床医学的诞生》一书中，但实际上福柯在分析时并没有清除掉生命体的观念，因为此时生命体不再是规范性的主体，而只是规范应用的结果。据此，规范性的起源 (genèse) 才能够顺利地获得双重的意义——一是作为支配知识的认识论模型，另一是作为规范行为的政治模型。

另外，无论在福柯还是康吉莱姆的分析中，“经验”的概念都被反复提及。但是，在福柯所说的“依据其结构的严格性来获取事物” (prendre les choses dans leur sévérité structurale²) 中，这个概念获得了完全不同的内涵。这不再是大家理解的生命体经验的问题，而是既是无名的也是集体的历史性经验。与其说这是属于生命体的经验 (expérience du

104

1 米歇尔·福柯，《临床医学的诞生》，第35页。（译按：参见米歇尔·福柯，《临床医学的诞生》，刘北成译，译林出版社，2001年，第39页。）

2 米歇尔·福柯，《临床医学的诞生》，第35页。（译按：这一句话仅仅出现在福柯《临床医学的诞生》第一版中，其后的版本即删除了。）

vivant), 不如说这是生命体的经验 (expérience de vivant)¹, 这就引出了临床医学的非个体化形象。所以, 福柯所说的“临床医学的经验”是同时在多个层面中发展: 在制度的框架——制度框架决定了被社会认可和监管的经验——中, 它让医生能够通过观察 (医学的目视) 接触到经验, 以此不断地完善经验。在这句话中, “经验”就在不同的位置出现了三次, 并且带有不同的含义。正是这些位置和含义之间的关联才确立了临床医学经验的结构。

这是一个属于经验的三角: 在一个顶点上, 是病人占据了被目视的对象的地位; 在另一个顶点上, 是作为“身体”的成员、医学身体的成员的医生, 它能够成为医学目视的主体; 最后在第三个顶点上的是制度, 它使被目视的对象和目视的主体之间的关系在社会层面上变为正式化和合法化。所以, 在“说” (dit) 和“看” (vu) 的游戏中, 这样一种“经验”就在病人和医生之上建立起来了, 能够先天地 (a priori) 实现其历史形式。这种历史形式把自己的认知 (reconnaissance) 模型加

1 “expérience du vivant” 和 “expérience de vivant” 的差别在于, 前者使用了部分冠词, 强调从属关系; 后者不加冠词, 表示修饰关系, 一般是指泛指的概念, 用后者修饰前者。通常, 前者强调属于生命体的经验, 后者强调经验本身。——译者注

在病人身上，从而先于病人的具体经验。

从根本上说，福柯的分析和康吉莱姆的《关于正常与病态的一些问题》的分析是十分不同的，甚至两者可能是有重大分歧的。在康吉莱姆的分析中，并没有结构主义立场的痕迹，可他们两人却出乎意料地得到了一些相近的结论。因为，临床医学的经验既向病人提供了生存的视角，让他恢复到正常的状态，并且是这种经验自己规定了正常状态的标准。这只能在客观认知 (savoir objectif) 的建构下才能成立：与死亡的风险性和必要性的相遇，揭示了生命的秘密或真理，甚至是其原则。这是来自比夏 (Bichat) 的忠告，福柯在《临床医学的诞生》第八章中详细地解释了，康吉莱姆也多次引用过。

105

如此，临床医学的经验的历史性构成，才真正建立起了生命和死亡之间的伟大方程式。它将疾病的过程引入了有机体的空间，而空间中再现的表象则是由推动临床医学经验的条件所赋形；这些条件，由于其自身的历史性，恰恰是无法还原为一种直接自为的生物本性，后者就好比是永远能够提供认识的客观对象，其真理的价值就只在于绝对无条件的事实本身。这就是为什么福柯写道：

应该让现象学家们描述出医生—病人之间的变形，即他们之间的相遇、距离或是“理解”……对心理学，或是深层心理学来说，在原初的层面上建立起这一复杂的形象，是难以把握的；自从病理解剖学发展以来，医生和病人就不再是表面上相对应的要素——主体和客体、目视者和被目视者、目光和表面；只有当医学和病理学都内在于生物有机体，只有在这样的结构基础之上，医生和病人之间才可能建立起关系……被解剖的尸体，就是内在于疾病之中的真理，就是医生—病人关系所展现的深度。¹

106

这些使临床医学的经验，即死亡和生命，成为可能的条件，不再是本体论或是存在论意义上的绝对，同时打开了一条认识论的维度。虽然看起来是自相矛盾的说法，但死亡“阐明”了生命。

1 米歇尔·福柯，《临床医学的诞生》，第138页。（译按：这一句话仅仅出现在福柯《临床医学的诞生》第一版中，其后的版本即删除了。）

人们可以从死亡的高度观看和分析器官的相互依赖关系和病理的发展时序。长久以来，这种夜晚淹没了生命，甚至使疾病变得模糊不清，现在它却被赋予了巨大的阐明力量，主宰和揭示着有机体的空间和疾病的时间。¹

我们可以发现，这里的分析是与比夏相关的，因为福柯就在《临床医学的诞生》的这段内容中提到了书中几乎没有出现过的生命体 (vivant) 的观念。

生命现象 (vivant) 不可还原为机械现象或化学现象，这种性质相对于生命与死亡的基本联系而言只是次要的性质。生机论就是在这种“死亡论”的背景出现的。²

因此，通过揭示支撑临床医学经验的结构，来解构临床医学的经验，这同时也是揭示出了生存艺术的规范，关于健康和正常的观念的所有内容。这已经和康吉莱姆称自己为“生物

1 米歇尔·福柯，《临床医学的诞生》，第145页。（译按：参见刘北成译，译林出版社，2001年，第162页。）

2 同上，第144页。（译按：同上，第163页。）

学的无辜者” (innocence biologique) 所表达的内容毫不相关了。另外，我们在这里还发现，福柯在最后的总结中提到了“存在的美学” (esthétique de l'existence)，意指这些规范是如何运作的，即如何使自己运作起来，同时打开新的边缘，那是主动促成这些规范的“游戏”的边缘地界。这种生存的艺术要求，从它实际发挥的效果来看，它必须意识并且了解死亡。这个相同的观点，也出现在福柯同年 1963 年关于雷蒙·鲁塞尔¹ 的作品中，其中语言的经验在某种程度上就取代了临床医学的经验。

1963 年，在康吉莱姆读到了福柯的这本书的同时，他就重新阅读和准备了他的《关于正常与病态的新思考》，并在三年后出版了这本书。在这本新书中，康吉莱姆仍然坚持认为没有必要重新修改他在 1943 年的论点。但果真如此，那又该如何解释为什么说这些是“新”的思考呢？

1 雷蒙·鲁塞尔 (Raymond Roussel, 1877—1933)，法国诗人、小说家、剧作家和音乐家。通过他的小说、诗歌和戏剧，他的语言游戏、双关谐语的表达力，深刻地影响了 20 世纪法国文学中的一批作家，包括超现实主义、新小说的作者，比如杜尚、布列东等人。他关于语言的贡献，被福柯指认为是揭示了语言能自由地思考在现实中不真实和不合理的事物。——译者注

首先，这些思考的新颖之处在于，它们把关于规范的问题重新移到了别的领域之中，这就极大地扩展了规范的功能场 (le champ de fonctionnement des normes)。简言之，这就是从生命的领域扩大到了社会的领域，实际上也是《关于正常与病态的新思考》的中心问题：在规范化、而不是正常性——正常性是康吉莱姆 1943 年论文的核心概念——的基础上，特别是涉及关于人类劳动及其产品的正常化现象，是否能够从生命的领域扩展到社会的领域的问题。

总体上来说，对这个问题的回答是否定的，因为康吉莱姆无法从生命推论到社会，也就是说他无法把社会一般——作为正常化进程的承担者——的功能，和生命有机体的功能放在同一条逻辑之上。在这种扩展中，我们可以看到在内在目的论和外在目的论之间传统争论的重现。这是否意味着，应该从根本上区分出两种类型的规范，即回到生命的和社会的两大类型？

108

然而，对这个问题的答案，仍然是否定的，这里主要有两个原因。第一，《关于正常与病态的新思考》强调了，起码在人类的世界中——而且人类难道不是都尝试把所有的事情都纳入到自己的世界之中么？——生命的规范并不是纯自然

的“生命力”的表现，后者由于被严格地限制在秩序中，实际上是极其抽象的。生命的规范表现为一种努力，一种只有在社会化的条件下才有意义的努力，据此才能超越自然的秩序。第二，《关于正常与病态的新思考》也同样描述了一种社会的规范化，从“器官的发明”（*invention d'organes*）¹中扩展而来的。另外，这种发明是指技术层面上的发明。这就是要颠倒生命和社会之间的关系：并非是生命给社会带来了不可超越的模型，就像是有机论的各种隐喻试图让我们相信的那样；而是，在人类的世界里，正是社会才在生命形式之前就先把生命描画了出来。这是因为，从“发明”中来的“器官”之一就是生命自身的认识，这在原则上就是一种社会性的认识。

109 所以，思考规范及其作用，就是在思考生命和社会之间的关系，一种决不能被还原为单向的因果决定论的关系。这就涉及康吉莱姆的“生命的知识”这一概念的特殊地位——我们知道，这个概念是被用来作为他的一本书的标题。这个概念既指向了把生命当作客体而得来的知识，同时也指向了

1 乔治·康吉莱姆，《正常与病态》，巴黎，PUF/Quadrige，1988年，第189页。

作为主体的生命生产出来的知识，它不仅促成了知识的作用，也在其中输入了价值。这就说，生命既不完全是个客体，也不完全是个主体；生命既不是完全具备意向性的意识，也不是毫无意识地就接受了作用在它身上的方式。而是说，生命是一种潜能 (puissance)，就是我在文章一开始所说的，生命从一开始就是不圆满的，这也就是为什么它只有在面临“否定性的价值”时才会有所经验。

在《关于正常与病态的新思考》的结尾，我们看到，“正是在有罪的狂怒中，就像在苦难的噪音中，无罪和健康才得以涌现出来，就像是研究不可能追溯的术语那样”¹ 不过，关于正常化的神话，福柯可能会这样写道：这些神话，在它们理想化的表达中，仅仅谈及了关于死亡的苦难，这是一种威胁，总是提醒着生命体自身，总是提醒着生命体的个体性和生命力。

本文首次发表在“乔治·康吉莱姆，哲学家和科学史学家”，1990年研讨会 (Georges Canguilhem, philosophe et historien des sciences, colloque 1990)，《国际哲学研究院文库》，Albin-Michel，1993年，第286-294页。

1 乔治·康吉莱姆，《正常与病态》，巴黎，PUF/Quadrige，1988年，第180页。

乔治·康吉莱姆：一种思想的风格

相对来看，乔治·康吉莱姆的作品很少出版，只在晚些时候他才爽快地赞同将它们更广泛地公之于众。而在从前，他都非常谨慎选择公开自己作品的地点。对于那些和他亲近的人来说，这种谨慎的态度就是他为人的特点，因为他反感一切与抛头露面有关的行为。康吉莱姆，是极具权威的学术导师，影响了好几代人。而之所以康吉莱姆能带来这么大的影响，直接取决于，他为了履行作为教师和哲学家的本职，坚决留在幕后的教学工作中而非参与社交抛头露面，直到最后都没有丝毫的让步和妥协。这种思想上的节制，更体现在他从不让自己成为议论的对象，因为对他来说这毫无增益。终此一生，他都践行着我们称为“哲学的风格”（un style philosophique）：这是在研究思想的事业和追求中安置自身的方式，即严格地承担起研究的所有条件和结果。在乔治·康吉莱姆身上，这种严格性成为了供人景仰的模范。

为了能展现康吉莱姆的思想风格，我想要从我个人的经验来重现一名学生对康吉莱姆的印象。1958年，我还只接受

了巴黎大学预科班的普通教育，在那里我几乎只学到了应付考试的修辞学。在巴黎文学院我获取了哲学学士学位，随后一个很偶然的机会，我出于好奇来到了康吉莱姆上课的教室，当时我根本没有设想过什么会在我身上发生。教室里的人稀稀疏疏，康吉莱姆是在为教师资格会考教授关于奥古斯丁·孔德（在那个时候，孔德还没有成为今天所说的被诅咒的作者）的哲学。这个最初的印象，直到近十四年后我提笔回忆的时候，仍是鲜活可见的，因为他的课程给人带来的震撼是不可言表的。在隔壁一个人潮拥挤的教室里，雷蒙·阿隆¹同样在教授一门关于孔德的课程。讽刺的是，阿隆轻轻松松就解构了孔德的哲学体系，让人觉得从孔德哲学里并不能学到些什么，特别是，阿隆认为孔德的社会概念具有某种神秘化的色彩：孔德不容置疑地破除各种信仰的操作，确实是有趣和

1 雷蒙·阿隆 (Raymond Aron, 1905—1983)，法国重要思想家、哲学家、社会学家、政治家和历史学家。1924年到1928年间，阿隆在著名的巴黎高等师范学院学习，同萨特、倪瓚等人是同学。1930年，阿隆来到德国进入柏林大学学习，同时在法语系从事教学。在德国期间，阿隆潜心研究德国哲学和社会学，阅读了马克斯·韦伯、斯梅尔、曼海姆、胡塞尔和舒茨等人的大量著作，对马克思的《资本论》也进行了详细的研究。他承认马克思是社会学的奠基者之一，但他无法接受其观点。对于阿隆来说，韦伯才是最重要的社会学思想家。他在极权主义和左派思想盛行的法国，坚决站到了对立的一面，坚持自由主义，反对法国共产主义，将它们视为知识分子的鸦片。——译者注

有效的，但也让人略感不适，因为他完全没有实证的研究，只限于沿着纯粹批判 (*une pure critique*) 的传统揭示无知的无知而已。相反，康吉莱姆则以十分严肃的方式讲解了孔德的思想，认为他不仅是生物哲学传统的、也是历史认识论传统的奠基人之一。所以，他觉得应该追随孔德理论的细节和内在逻辑，比如他会花时间在黑板上抄写和评论完整的大脑机能图示，虽然这看起来很是奇怪，但却把孔德在像是康德的范畴表一样的概念秩序中重新恢复了起来。这样，在康吉莱姆讲授的课程中，孔德就完全不是会导致教条主义的、独家真理的持有者，而是在关于真理的历史中占有非典型的地位；如果放在真理的历史运动中来看，他确实具有值得关注的独特性。而关于真理的历史运动，是康吉莱姆哲学思考的主要对象，也构成了他的作品的主要内容。

这样，似乎就没有必要进一步接受阿隆的教导：他一开始就已经说了这里面空无一物。可是，只要听过一次康吉莱姆的课程，就再无法离开；随之周复一周，我都一直在等待下一次新的课程——如果我没有记错的话，这都是在星期二的下午，每一次我都如饥似渴地开始听讲，每一次都被深深地震撼。在关于孔德的课程 (1958—1959 年) 之后，康吉莱姆

开始讲解关于笛卡尔的科学（1959—1960年）、心理学的起源（1960—1961年）、现代科学的社会地位（1961—1962年），最后被收录在新版《关于正常与病态的一些问题》中关于规范的课程（1962—1963年）里，那时候我都是一字不落地听完了这些课程。在持续一个小时的课程中，所有在场的人——随着课程的开展听讲的人也越来越多——都感受到了一股强劲的、不断在更新的知识风暴，使人们都能够从难以下手的文本中，直接进入思想史的整个层面上。对此，康吉莱姆认为，这些都具有着关键的意义：我从没有忘记过——在这里我只举一个例子——达朗贝尔（d'Alembert）的“应用”这一条目，是达朗贝尔为《百科全书》（*Encyclopédie*）编写的关于工程师贝利多（Bélidor）的《工程师的科学》（*la Science des ingénieurs*）一书的摘录，其中就涉及了基于概念历史的技术哲学的基本元素。康吉莱姆就从其内在的变化为中心重新进行阐释，以此返回到他的思辨和实践的根本讨论域中，这就全面地展现出了康吉莱姆的方法论原则：重塑思想史的基本事实，描绘出它们各自本质上的独特性，这就是要求使这些事实在当下就运作起来，把它们看做是正在生成的事实，而不是单单认为这是已经结束的历史，是过时的或是被批准了的。作为一

名斯宾诺莎的忠实读者，不可不说这样的研究方法和经验或多或少是一种对斯宾诺莎的第三种知识的实践，因为我可以作证，当我最后走出康吉莱姆的课堂时，我确实感受了某种理念，那可能就是对神的理智的爱。

康吉莱姆具有一种特别的天赋，致力于重塑那些默默无闻的创造者，将他们从被遗忘的边缘中释放出来，以展现他们在知名科学家和哲学家的事业形成过程中的重要作用，这样就为他们提供了思想的共振场 (un champ de résonance)，从场的内部揭示他们话语中的全新内涵：这就重新展现了真理，被严格限定的、有可能会转变成教条主义的幻象的真理，是在各种形式的人类思想进程中实现的不规范道路中发展起来的，而这种不规范的发展道路，也是以最模糊隐晦的方式在不断扩散，或者说它几乎是处于无意识的状态。如此就得出以下的基本立场，认知的历史就建立在诸概念的谱系学之上，各种科学就不再是唯一被关注的存在。

因此，细枝末节式的真理的秘密炼金术就能够揭示出，“科学，这些严格开展的理论活动，具有一种不仅是命运式

的或是逻辑式的历史”¹ 的个中缘由。它使我们明白，从科学自身的历史来解释科学，虽然看起来是一项无足轻重的研究活动，但是通过关于认识的理论部分地展示出与科学相关的其他发展的可能性，这并不是要否认科学作为严密的理论活动的特点，恰恰相反，而是要给予它们一种根基，不再必然地把它们归结为外在于其自身生产场 (son champ propre de production) 的“既定资料” (données) 而已：“一是要拒绝总是带有还原性质的社会学解读，另外要拒绝另一种对科学内容的解读，即认为科学与情境 (situation) 之间具有必然对应的关系。”² 认识总是历史性地情境中产生，并且总是以些许歪斜的而非正面的方式产生和发展，所以这就不可能被还原为被理论外的 (extra-théoriques) 因素所决定，也不再是已经形成的、如同画外场 (hors champ)³ 一般的纯粹认识。这就是康吉莱姆的哲学方法的出发点，而且这种特别严格的方法就

1 来自 1961—1962 年对康吉莱姆“现代科学的社会地位”课程的笔记。

2 同上。

3 “hors champ”，字面意思就是场之外，在法国电影学中它专指一种不被拍摄到的、被可见画面提示的“画外空间”。通过拍摄技巧，使这些原本不可见的空间被无穷地暗示出来，以延伸电影语言的表现力。在这里，主要是指场之外的、已经形成的内容。——译者注

要求思想的严格性这一风格 (ce style exigeant de pensée), 这也是我们前面所说的内容。

115 另外, 可能康吉莱姆直到最后都面临的困难是: 不存在没有历史的认识, 所以也不能再存在关于认识的一般历史, 因而认识的历史的历史性就具体体现在其独特性上, 这是它理论生产力的前提条件。这就是他在 1961—1962 年的“科学的社会地位” (statut social de la science) 课程中特别指出的: 科学的社会地位, 不应该被社会学的自然规律所决定, 即不应该被科学外的 (extra-scientifique) 条件所决定, 因为认识并不是思想的纯逻辑的产物, 能使认识在预先设定好的线路上向前发展, 且没有什么能够使它偏离原初的方向, 就像是它自身就具有原则、能够推动它不断前进, 这种方式也就被定义为在不断追求目标的“探索” (recherche), 即柏拉图关于认识的模型。如果科学并不经由社会存在, 也就是在因果决定论的单一关系的意义上, 那么它就只是一个简单的器具, 它作为具体知识的一种形式, 在自身中并且通过自身而存在, 也就是作为一种生命和个体都不可分割的图像而已。

因此, 康吉莱姆提出的关于生命和个人存在的问题, 以及其中的“负面的价值” (valeurs négatives) 概念, 都与他对认

识的历史的兴趣是分不开的。他认为，认识的历史是一种人类实践，因此，研究这种历史就要把它看作一系列的事件，通过偶然甚至与实践相反的方式联系在一起，并且这种进程完全不是预先决定的，而一直是一种意外。所以，在他眼里，生命的认识与认识的生命相关，生命和认识都同样面对着关于错误 (erreur) 的关键问题，因为生命中存在错误就像是科学中存在错误一样，正是在这种交汇中才能揭示出错误的本质内涵。

从这个角度来说，也是为了把这个问题引向传统的两难难题，康吉莱姆更多地是把关于思想的历史，更确切来说是关于科学思想的历史，看作是一种创造而不是一种发现。这也是为什么会反对历史制约性的条件 (conditionnement) 以重塑自由的维度，即一种身处情境中的自由 (une liberté en situation)，这就要求使自己的回答能够不断地回应现实提出的问题，而不是任意地伪造问题。所以，从某种程度上来看，通过有机体与它的生存环境的沟通，认知就是要发现问题并且为此创造出答案。因此，帕斯卡所说的——康吉莱姆在《生命的知识》中“环境”这一章节里评论过它——“我们都处在环境之中” (Nous sommes au milieu)，就在生存共鸣 (résonances

existentielles) 的延伸中具有了认识论的重要意义。换言之，不能仅仅把关于诸理论的历史 (histoire des théories) 看作是理论的历史 (une histoire théorique)，除非把它归为一种虚拟的历史，从自身 (même) 出发演绎出自身 (même)，以至不能容纳任何意外的存在，但恰恰只有意外才能推动和勾画出真实的历史运动。康吉莱姆关于错误的预兆 (faux précurseurs) 的深层思考，就是基于这样的观念：将预兆的作用追溯到达芬奇或是孟德尔 (Mendel) 那里，这是在重写这段历史，把它投射到一个理想的起源中，随之历史似乎就是线性地、直接地向前发展、毫无断裂，所以根本不会背离它已经划出的路线；离开了这些，它的认识也就不可能从偏离或是错误中诞生。

117 所有的这些都展现了与马克思不同的也不是必然与马克思完全不兼容的视角，即把认识理解为一种社会的事实，而不只是人类学识纯粹运作的结果。所谓的社会事实，不是最终由先于其产生的社会条件所决定并由社会条件全权说明的事实；而是只是因为各种时机 (occasions) 相互作用而产生的事实，这些时机不是来自于纯粹的理论，它通过另一种方式出现和获取自身的意义，完全不同于为规律运动提供合理性的理论。

正是本着这样的精神，在 1961—1962 年的“现代科学的社会地位”课程中，康吉莱姆重新举出了孔德的名言并对此做出了批评：他拒绝了“科学出预见；预见出行动”（Science d'où prévoyance, prévoyance d'où action）中“d'où ... d'où...”这个词组带来的连续推演；这里一下子就分出了两条在不同平面上铺展开的、异质的连续序列，“科学出预见”“预见出行动”，预见的理论模式与预见的行动模式之间不是直接重叠的：“我们可以说‘预见出行动’，但不会说‘科学出预见’，预见是一种行为，它属于第二类系统。”¹ 第二类系统正是社会生活（la vie sociale）的系统，其中涉及生活及其问题，并不仅仅具有比喻的作用，它表达的是不可回避的事实：社会远不是固定的物质环境，似乎只需强制地执行已经完全形成的规定性或是仅在法律上具有约束性的制度形式；社会其实为思想建构了一个处在不断交流过程中的对话者（interlocuteur），并且在这个进程中不断发展自己，不断改变自己的形象。所以，人类思想的历史就恰恰只是在追求这个对话，即不断恢复这个对话。

1 来自 1961—1962 年对康吉莱姆“现代科学的社会地位”课程的笔记。

换句话说，康吉莱姆的认识论方法就是尽可能地把科学和认识的诸现象都去智化 (*désintellectualiser*)，这不是要否认或是拒绝这些现象的理论性质，相反是要通过揭示其可能性条件和界限来确认这种理论性质。所以，在关于“现代科学的社会地位”课程中康吉莱姆说道：“科学就应该出现在使它成为可能的世界 (*univers*) 中。”这个“世界”并不能被归化为物质的数据和资料，它首先就是技术客体 (*objets techniques*) 的世界，是人类的劳动把它们生产了出来，所以这些客体都必然具有体力劳动的和脑力劳动的形式；第二，它也是信息流通的世界，通过在教育的基本层面上的、传播和发展文化的各种技术，使它成为有知识的世界 (*un monde instruit*)。为了发展这些想法，康吉莱姆踏上了巴什拉开掘的道路。不过，他并没有停留在那里，因为他还花费了更多的精力叙述了与巴什拉相反的观点，即从某些社会实践中产生的科学，在它的发展逻辑中，也注定会成为一种社会实践，融入到社会的功能运转之中：它们向共同体提供了安乐和学识，从而在社会的下层基础 (*infrastructure*) 和上层建筑 (*superstructures*) 的双重层面上发挥作用。这正是孔德哲学事业的中心思想。那么，学者的作用及其历史——主要是不断进步的专业化的历

史——就在认知的社会化倾向中被阐释清楚了，因为随着越来越与其自身的理论意义相一致，认知的社会化就把他不断地纳入到了社会的组织体系之中。

119

但是，谈到科学的和学者（科学家）的社会功能时，是否就意味着把它们严格无误地纳入到功能性和工具性的层面上，从而彻底剥去了他们的自主性呢？答案是否定的，至少在他们自身的或是他们之间的功能上，具有一定的社会自主性，这就是回到了“社会生活”的概念。如果社会能够运用起科学和学者，那么它就该具备如何运用的规范。但是，这种规范绝对不会先于其作用效果而存在，因为规范本身就是由事件的不确定性所构成的历史产物，这种历史就是：历史通过社会自担风险的存在和行动方式创造而来，但社会不为此提供先天的保障。因此，历史不可能以严格无误的方式被纳入制度之中，它总是偏斜地表现出人类劳动和斗争所决定的状态（*certo ac determinato modo*），而任何终极目的论的或是形式主义的解释（*interprétation finaliste ou formaliste*）都不能穷尽这类具体的现实。

因此，科学、认识和思想一般揭示的“自然的历史”，同时也是“社会的历史”：历史之所以是自然的，是因为历史的

活动并不能通过有意识的个人决定被阐释，否则就能人为地改变它的进程；历史之所以是社会的，是因为构成历史线索的意外事件的独特性，是在各种活动的总体中才被构成，所以，它们的独特性就体现在整个社会的语境中。换言之，科学认识是一种总体的社会事实。我们也可以说，真理在其本质上就是历史性的，因为真理与自身生产的过程是分不开的。这就是阿尔都塞——他十分推崇康吉莱姆的作品，也从中获益颇丰——曾经说过的：这是真理的效果的生产。

这样，就不能不提阿尔都塞写的关于巴什拉、康吉莱姆和福柯的历史认识论传统的文章，这篇文章也是他在《保卫马克思》出版前写成的。

科学不再表现为会被人们发现或是揭示的毫无遮盖的既定真理，而是诸知识的生产（生产是具有历史的），这种生产被各种复杂的要素所决定：各种理论、概念、方法以及将这些不同的要素有机联系起来的多重内在关系。所以，认识科学的真实工作的前提，就是要认识这个复杂的有机整体……对有机整体的认识，则要求达成另一种认识，关于：真实的生成、理论—概念—方法的

有机整体的历史，以及相关的结果（拾得和科学发现），并且这些结果会随之改变自己的形象或是结构，被不断地纳入到这个有机整体中。因此，历史，关于诸科学的真实历史，作为基本的指引前提，是与所有的认识论都分不开的。不过，这些研究者发现的是一种全新的历史，不再具有早先的唯心主义历史的哲学性质，也完全抛弃了旧唯心主义图式：即关于机械的进步（达朗贝尔、狄德罗、孔多塞等人的积累式进步）的图式，或是辩证的（黑格尔、胡塞尔、布伦士维格）、连续的、毫无断裂、毫无矛盾、毫无后退和毫无跳跃的进步的图式。这种新的历史就是关于科学理性的生成（*devenir de la Raison scientifique*），去除了能够令人安心的唯心主义的过分简化，这就好像认为善行从来都不会没有回报，唯心主义的解释认为科学问题从来都不会是没有答案的，它总会找到答案的。但是，现实中存在更多的想象：确实存在一些从来就没有答案的问题，因为这些都是想象的问题，它们躲开了真实的问题，也没有为后者留下真正的答案；确实存在一些自称为是科学的科学，它们也只是处在社会意识形态中的科学家的谎言；也确实存在非科学的诸

意识形态，在它们互相矛盾的交汇中反而带来了真正的发现，这就像是两种不同的物体相互碰撞出火花一样。所以，历史所有的复杂现实，通过经济、社会和意识形态的规定性，就在对科学史本身的理解中发挥了作用。巴什拉、康吉莱姆和福柯的作品就为此做出了证明。¹

阿尔都塞的这些思考就阐释清楚了康吉莱姆的这句名言：“科学就应该出现在使它成为可能的世界中。”在这个世界中，各种观念充分地发挥了它们改变和传递现实的作用，但我们又不能把这个世界还原为诸观念的世界，因为在诸观念的世界中，这些现成的观念只是再现或“反映”了预先决定的事物的秩序。马克思说人们只会提出自己能够解答的问题，其实是在戏谑地模仿黑格尔认为没有人能够跳过他的时间这一说法。不过康吉莱姆和其后的福柯，则是发展了关于不能被还原为历史主义的历史的观念。这就是阿尔都塞阅读他们的方式，将他们纳入到他的新马克思主义的视角之中，尽可能地清除在历史连续观中的目的论成分，以此建立一种独特的进

122

1 路易·阿尔都塞，《乔治·康吉莱姆的科学哲学（认识论和科学史）》，《思想》，1964年2月，第113期，第53页。

步线索，其中任何的人或事都拥有特定的位置。

康吉莱姆最后发表的文章之一《进步观念的衰落》(La *décadence de l'idée de progrès*)¹ 就叙述了 18 世纪下半叶进步观念是如何被塑形的，它的出发点是作为牛顿天文学规律的、宇宙的守恒原理 (*principe cosmologique de conservation*)，形成了以下的假设：“进步观念和守恒原理之间的同化，就只能通过非理性主义的出乎意料的回归来解释进步观念的衰落。”² 换句话说，进步的观念从一开始就包含着其衰落的条件作为其出发点，并不需要通过辩证的否定性的一般理论来理解这一点。那么，康吉莱姆通过这种论证是想要说明什么呢？进步的观念，就像是所有的观念一样，具有自己历史的独特性，其中科学的内容就和其他的内容并列在一起，形成一种——用别的专业术语来说——多元决定的 (*surdéterminées*) 条件。对此，康吉莱姆在 1987 年的作品中解释到，伴随着蒸汽机的产生，一种新的社会技术构形 (*une nouvelle configuration sociotechnique et culturelle*) 诞生了，它取代了以往的理论模

1 乔治·康吉莱姆，《进步观念的衰落》，《形而上学和道德杂志》，1987 年，第 4 期。

2 同上，第 440 页。

型和想像隐喻，这种新的构形的建立就最先被当作是人类进步的结果。从这里就引起了对进步观念的质疑，康吉莱姆就从历史的可能性条件出发，粉碎了统一化历史的表象，后者被称为进步的意识形态。康吉莱姆就引出了另一个根本不同的概念，甚至在他那里是个断裂的存在，那就是马克思主义关于资本主义的进步表象的革命概念：“对于进步哲学来说，就是理性消除各种偏见和不公，就像是太阳驱散黑暗一样。但是辩证的社会主义，暗无天日的工作状况不是一种匮乏的秩序，而是掠夺的结果。所以，改正这种状态并不是要恢复缺失的内容，而是要克服让我们感到失望的状况。只有在第二次真正的革命之后，即关于历史的唯物主义理论取代唯心主义的预测，进步才可能是有效的。”¹ 这其实也是阿尔都塞用其他术语想要说明的内容。为了结束他《进步观念的衰落》的文章，康吉莱姆选择了弗洛伊德及其死亡本能的观念，而不是马克思——可以说马克思启发了 20 世纪，甚至已经给出了批判的方法——选择了进步观念的异常再现，来揭示生命的错误和科学的错误的特征。康吉莱姆就展示了，作为一

1 乔治·康吉莱姆，《进步观念的衰落》，《形而上学和道德杂志》，1987年，第4期，第449-450页。

位对认知的历史提出的问题——这些问题也和人类历史的总体进程中提出的问题是分不开的——感兴趣的哲学家，是如何在形而上学的进化论之外、寻找到能够对抗非理性主义倾向的保证。正是这项研究才使康吉莱姆的思想风格是不可替代和无法模仿的。

本文首次发表在《哲学手册》(*Cahiers philosophiques*)第69期关于“乔治·康吉莱姆的哲学”专刊，1996年12月，CND，巴黎，第47-56页。

《关于正常与病态的一些问题》中的 生命规范和社会规范

(圣安妮医院, 1993年12月4日)

乔治·康吉莱姆在1943年发表的医学博士论文《关于正常与病态的一些问题》的中心思想就是关于“生命体的经验”(l'expérience du vivant), 其讨论的正常和异常的关系就具体地决定了这种经验, 并且赋予了后者的生命性质, 由此, 生命体的经验就表达出了我们所说的生命体的生命力(le vivant du vivant)。换言之, 如果生命具有一种力量, 那也只有当它遇到妨碍它表现自己的障碍时, 通过它的错误或是故障才能被理解。这就一再确证了康吉莱姆的“否定性的价值”——基于这种生命的辩证运动或是动态运动, “否定性的价值”的概念确立了关于生命能力及其界限的哲学视角。在1987年获得法国国家科学研究中心的金奖、概括其工作的报告中, 他就表明了他的这个立场: “我们应该承认, 正是对异常的认识使生物学与机械论渐行渐远。”如果一架机器坏了, 我们就需要修复它, 但是对如何看待有机体来说并不是如此, 因为有

机体总是面临着疾病、畸形和死亡的威胁，这些危险绝不只是生命中发生的故障，而是以否定性的方式构成了生命体的经验，并且揭示了它的真实性，即有机体的价值。

125

现在，我们就仔细展开这篇论文的内容。应用到生命体经验中的正常性 (normalité) 观念，并不能单向度地指向积极的或实证性的 (positif) 的内容，否则就会像一种既定的客体被提供给科学的合理化过程，而这种合理化直接采取的是可测量的形式，即一种量化的规定性，衡量正常的标准条件也就表现为一种平均值。因此，就是要摒弃一种实证的公设，即倾向于抵消正常与病态之间的差异，把病态仅仅归为比正常状态或多或少的某种程度；这其实是在践行一项根本的原则——认为只存在可测量的科学，在我们称之为“技术的乐观主义”中寻求终极前提。如果确实存在生命体的经验，那么它就是在主动拒绝⁴对正常与病态的本质差异漠不关心的态度中实现、认识和确认的，要知道这种本质的差异才内在地构成了生命体的经验。所以，对实证生物学家来说，活着的身体就像是死了的躯壳，反之，这对于病人和医生来说是完全不同的，因为他们直接面对着疾病和死亡的否定性价值，生命就在具有肯定价值的否定性中，表现出每个生命体都具

有的保存其存在的根本冲力，它以异议和拒绝的形式来凸显自身。

126 这就是为什么，在我们刚刚提到的 1987 年的报告中，康吉莱姆使用“不正常的智慧” (*intelligence de l'anomalie*) 这一术语来定义生命体的知识中特有的可理解性 (*intelligibilité*)。不正常的智慧，这恰恰是研究经验的思想，其首要的就是在它自身具体设定的界限内进行。这就要跳出有机存在的既定形式，比如解剖定位和定性分析与每个器官或器官群相关的功能；通过凸显存在的否定性价值的意义，挖掘出生存的力量线索，而不是让位于客观的观察或是测量，也就是参照形式发展的渐进阶段 (*une échelle graduelle de formes*)，把客体看做是抽象而又机械的对照结果。如果确实有必要说明的话，关于有机的和机械的之间的关系，就更可能是把这些机械比作有机体，这样它们就像人造器官那样实际地联系起来，而不是反过来说明。所以，如果有一种有关技术的哲学，那么它就是属于生命体的认识的秩序，而这种认识不该属于基于机械模型的自然普遍秩序。

正是基于这样的论证，就抛开了关于正常性的传统问题的思考，代之以研究另一个更根本的问题，即规范化

(normativité) 的问题。生命的正常形式 (les formes normales de la vie) ——可以说这是令人舒适的 (vivables), 而不是说能够存活的 (viables) 正常形式——确实是生命的形式 (des formes de vie), 它不需要静态测量的客观分析 (它最终化归为统计学的平均值的决定性), 那是因为与这些正常形式关联着的经验, 应该被理解为生命规范的动态实现, 而正是因为这些生命规范定义了所有生命体自身的生存力量或是生存能力 (le pouvoir ou la puissance d'exister), 所以经验才能在直接面临自身的界限时, 否定性地展现自身。

127

谈到生命的规范, 很明显就会引起以下的问题: 如果生命的规范被理解为一种实体性能力的表现, 它们引发的生命动态就会以某种中断的方式固定在它的起源状态里, 后者理想地预先规定了连续的表现序列; 那么, 我们就无法再谈论关于生命的动态问题, 因为它就只是关于表现形式的动态变化问题, 其中“生命”作为形而上学的实体, 为各种表现形式提供先验的支撑——这就是生机论的根本悖论。然而, 在理解生命规范的概念时也可以采取完全不同的方式, 放弃预先假定一种先于经验的——在经验中确实假定了伴随力量的表现一同出现的规范——从自身中被给出的、生存的理想力

量：这样就从内部激活了规范的概念，这就是从“正常的”（normal）学说转向“起规范作用的”（normatif）学说的问题。“规范化”，并不是指规范是对既成力量的机械化应用，而是指规范就是研究实现规范的前提条件的根本模式，展现出规范如何随着自身的展开同时在形式和内容上实现规范的力量。生命就不再是实体的自然存在，而是成为一种谋划或投射（projet），这就意味着存在一种冲力，它打乱了生命的平衡并且不断把生命投射到生命自身的前方，这就有可能会看到在关键的时刻，生命被绊倒在阻滞其发展的障碍上。

128

随之而来的新的问题，就是该如何理解这种谋划的导向。要知道，这种导向确定了谋划的整体方向，也就是确定了一种内在的必然性，而不是任由决定论从外部一点点规定生命实现谋划的步骤。提出这样的问题，是因为：如果完全从外在的机械因果关系的角度解释生存的力量，那相应地就不可能从“规范化”的视角来说明。这是否意味着，为了重塑生命中的内在动力，就需要在这个概念中重新注入一定程度的目的论？而且确定生命谋划的标准和从意向的视角理解其运动，这一维度在本质上是否就是主观的呢？不正是因为这一主观的维度才能指向生命体的经验的么？因为生命体的经验

实际上也只是亲身经历的经验？

这就必须要认识到，生命体的经验就是也只可能是一种个体化的经验：不存在一般意义上的生命体的经验，而只有单独的生命经验，其独特性就在于它们总是面临着生命中否定性的价值，每个生命体都应该适应生命体特有的禀性和渴望，凭借自身发现自己的生命答案。这就是为什么说，生命的规范化过程不能还原为对既定规范的应用——这样预定的规范具有不变的 (*ne varietur*) 性质，认为生命体遵从外在的规律，从而将其客观化、归置到一个理想的模型中，这也就是统计学家凯特勒 (Quetelet) 提出“平均人” (*homme moyen*) 概念所想要做的。规范，由于它并不是对正常性的简单陈述，而是对规范化力量的确认，动态地展现了一种冲力 (*élan*)：依据每个生命体独特的本质所确定的导向，从而在每个生命体中凸显出的推动力 (*impulsion*)。但是，这是否是说，这些经验的形式，这些不可还原的、复数的表现，都是可以任意创造的呢？如果确实是这样的话，那么在规范化的视角中的规范，是否就丧失了自身的必然性，回到了主动创造的主观特殊性？并且随着生命的各种模式不断地细分出现，就不再存在任何有效的关系：根据这样的思路，我们是否就会来到

一种任意自由的规范化，即毫无实体、毫无规范的规范化？

130 为了走出这样的两难困境，我们就必须回到个体化的经验 (*expérience individuée*)，并且要认识到，尤其是在人类个体的情况中，个体化的经验不能被还原为个体的经验 (*expérience individuelle*)，也就是个体假设的经验，就是完全由生物学性质所决定的抽象的个体性，它被封闭在个体的自然属性之中，即它的性能和缺陷、优点和缺点，从而完全是自给自足的。如果人类生命中存在个体性 (*individuation*)，那就是在非个体化的条件下将个体生产出来的结果。具体来说，这些条件不属于孤立的个体，因为人类环境的介入，它们不是个体的、而是集体的存在形式。这就是我们所说的“人类的生命” (*la vie humaine*)：从某种意义上来说，所有的生命都会成为人类的生命，因为人类的社会规则会被赋予给生命体的自然，即通过调节和控制的形式、强加给整个生命体的自然界，这同时也就给它带来了不规范和错误的可能性。因此，在生命 (*biologiques*) 和社会的两种决定性模式的融合之下，问题也就是如何理解这两种原则之间的关系。

对生命模式和社会模式之间的关系思考，就有可能重塑规范的动态，包括“规范化”的意义，一种内在的必然性，

也就不会落入互相独立的、完全自主的个体的自由创造之中。生存的力量，由于成为了人类的力量，回应的就是在人类历史中决定人类环境的形成的前提条件；而不是单由生物 (biologiques) 特性决定的、个体的自由创造，即个体是单由自然规定才彼此区分开来的情况。关于凯特勒提出的既是自然的也是理想化的平均人理论，哈布瓦赫 (Halbwachs) 就已经反对了这个说法：这个模型还远远不能最终确定，它经受着各种变化，后者必然承载着生命结构和信息的历史—社会性。孔德可能是最先认识到这种历史—社会性的重要性的思想家，虽然他根据静态视角优先于动态视角的原理将这个问题理论化，有些倾向于重新中立化人性，将人性重新放置在不断趋向其本质的、孤立的个人的模型中。

131

与静态视角优先于动态视角的观点相反，我们必须申明，生命并不是一种既定的事物，而是一种生成的事物；或者说，应该明白采纳一种动态的视角意味着什么，既定的对象总是越来越少而生成的事物总是越来越多。这就是从正常性的机械模型中区分出来规范的规范性所带来的。赋予生命以秩序的规范——即意味着生命成为人类的生命——并不是预先构成的，规范是在对抗的进程中，即在生成和打乱人类生命形

式的对抗进程中，不断建立起自身的：因为作为某种反作用，规范的作用所产生的或是帮助产生的结果，也在自身生产的进程中形成和改变自身总体的样态。这同时就是既具有决定作用的也是被决定的 (*déterminantes et déterminées*)，或者像帕斯卡恢复的斯多葛学派的生物哲学的古老传统所说的，“既是因也是果，既有所依赖也有所支持”，我们可以加上“既是被规范的也具有规范性的作用” (*normées et normantes*)。规范推动着生命的运动，而不是像一种已死的物质那样指引着生命的运动——这就倾向于认为存在“一种狡计”，理性只是暂时隐藏了起来，还具有超自然的原则。这是因为，规范是在生命运动过程中“道成肉身”的，离开生命的运动，规范也将不再存在，同时生命的运动自身也不可能脱离规范而存在。

这就可以回到具有独特意义的“否定性的价值”这一概念。如果生命体的经验本质上最先是通过否定性的价值——否定性的价值能够泄露生命进程中的异常——来展现的，这是因为异常才构成了生命体的本质及其表象：疾病、畸形和死亡并不是外在的意外事件，偶然地插入到生命的本质中来改变生命的性质，这样生命体的本质就是自在自为；相

反，它们是与生命进程同体的形式，必然地从生命内部揭示了生命的界限。生病、畸形、死亡，这仍是活着，这仍是生存；而且，比起日常生活，这是更强烈、更激烈的生存，因为通过这些危机的时刻或危机的状态，生命获得了更高的价值。生命结构和信息的历史—社会模式——历史—社会性规定了规范的性质，不仅使生命服从于规范，而且从自身中生产出了规范——就在危急的情况中，即在生命的动态 (*la dynamique vitale*) 遭遇自身的极限时，找到了独一无二的意义：涂尔干为了说明社会的规范性而选择了自杀的主题，这并不是偶然。因为从个体存在的角度来看，自杀这一主题是一种典型的“失范” (*anomique*)¹ 现象，而从集体存在的角度来看，这却是遵循了一定的社会规律。在疾病方面的研究领域中，秉承了这一研究精神的首先就是福柯分析的临床医学经验。在因生病而前来看诊的病人旁，医生在诊断病情，在这里需要的是病症的症候和能够赋予被观看的病人和实施检查的医生之间的关系以合法性的医学制度。同样地，福柯在研究疯狂、刑罚和性的时候，就开始展现被人厌恶的畸形是

133

1 涂尔干在《社会分工论》中引入了“失范” (*anomie*) 概念，这里表示能够引导和制约个体的规则缺席的状态。——译者注

如何被并入他称作“生命权力”的动态治理中。“生命权力”为它们提供了合法的框架，使这些畸形被人们认识，并且在此认知的基础上被治疗或被惩罚；此时，它们当然是被当作生命的一种形式。另外，关于死亡的问题，法戈-拉尔若¹女士在关于死亡如何归因的问题上——康吉莱姆为她的作品作了序言——的工作，可以帮助我们理解死亡在变成“死亡”（*décès*²）的时候是如何成为一个合法的行为，遵循一定的分类标准。说起来有点奇怪，死亡所服从的分类标准使死亡变得可读，并且以此展现了生命的规范化和把生命中的根本事件（死亡）制度化的行径是分不开的。

无疑，我们提到的这些不同的研究都受到了康吉莱姆关于正常与病态的问题讨论的启发。现在的问题是，认为在每个生命体中，规范性权力的历史—社会性构成决定了生命体的现实这一论点，是否与康吉莱姆1943年的《关于正常与病态的一些问题》中的观点一致？乍看来，答案似乎是否定的。

1 安妮·法戈-拉尔若 (Anne Fagot-Largeault, 1938—)，法国哲学家和精神科医生，是法兰西学院的教授 (生物科学和医学哲学主席)。——译者注

2 “死亡” (*décès*) 这个词在法语中经常用来指医生确认的死亡，不同于一般意义上的“死亡” (*mort*)。——译者注

实际上，在这部作品中，我们可以读到这样的内容：

在区分异常和病态、生命的多样性和否定性的生命价值时，我们是在其动态中察看生命体，从而促使生命体自身开始关注：疾病是从哪里开始的。这就是说，在生命的规范 (*normes biologiques*) 方面，始终要涉及的仍是个体（下面接的是对戈德斯坦的引用）。¹

134

表面上来看，这就使生命体自身的个体化经验，重新回到了严格的个体经验，也就是说，个体始终具有最终裁定的权力，特别是当它遇到生命的否定性价值的时候。

但是，这里提到的个体生命的主动性或创造性到底是指什么呢？这其实是指，并不存在对于所有的个体都无差别的、普遍的生命规范¹，否则个体的生存形式都该服从于外在于个体的秩序或是分类原则。这也是斯宾诺莎在《伦理学》第三部分中的第 57 条论述中说的，“*Quilibet uniuscujusque individui affectus ab affectu alterius tantum discrepat quantum*

1 乔治·康吉莱姆，《关于正常与病态的一些问题》，巴黎，PUF/Quadrige，1988年，第120页。

135 *essentia unius ab essentia alterius differt*”，这句话可翻译为“只要这一个个体的本质与另一个个体的本质不同，那么这一个个体的情感与那一个个体的情感便不相同”。在这条论述的附注中，斯宾诺莎首先解释到，驱动人与马的延嗣欲望是不可比较的，因为人与马的本质是不同，而且这种本质的规定性的不同，不仅是指特殊的一个人或是一匹马，而是普遍意义上的人和马。然而，斯宾诺莎根据相同的原则认为，只要一个个体的本质与另一个个体的本质不同，那么它们的快乐的性质也不相同。所以，虽然醉汉和哲学家都属于人类的物种，但由于其个体化存在的本质不同，他们所获得的快乐也就不相同。如果我们参照斯宾诺莎的第三种知识，即纯粹从一件事物的特殊本质来考察一件事物，那很明显地，就是个体性的原则——不能被简化为特殊性的个体性原则——最终决定了生命体物质和精神的存在模式；每个生命体都具体地采取了不同的形式，但生命体内含的保存其存在的努力作为中介，就能够将个体生命同整个自然联系起来。

在 1932 年发表的医学论文中，也就是比康吉莱姆的这篇医学论文还要早十几年，拉康就已经引用了斯宾诺莎《伦理学》的这条论述，他是这样翻译的：“只要这一个个体的本质

与另一个个体的本质不同，那么这一个个体的疾病与那一个个体的疾病就显得更加不一致了。”¹ 拉康对此是这样评论的：“据此我们想要说的是，精神病的具有决定意义的冲突、意向的征兆和冲动反应与理解的关系是不一致的，后者决定了正常人格的发展、概念结构和社会压力，在一定程度上这是由主体的疾病的历史决定的。”² 虽然拉康通过不同的方式进行了解释，但他还是捍卫了与康吉莱姆相同的观点：由个人行为的不一致而带来的正常与病态的区别，这里的“不一致”指的就是生命的否定性价值，它连向的是历史，或者说是具有本质的独特性质的、每个个人主体的诸历史。

136

因此，下面就该了解什么才是主体独特的历史。这就可以参考康吉莱姆在这篇医学论文中提到的故事之一，他是为了说明生命的规范最终只可能适用于每一个个体，并且只能依据个体所在的情境提出的要求：“照顾孩子的保姆，一直完美地履行了她的职责，但直到有一天她被带到了山上的度假

1 伊丽莎白·卢迪内斯库 (E. Roudinesco) 曾经详细阐述了这一点，参看《雅克·拉康，生活的素描，思想体系的历史》(Jacques Lacan, *esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*)，巴黎，Fayard，1993年，第81-86页。

2 雅克·拉康，《论偏执狂精神病及其与人格的关系》(De la psychose paranoïaque dans ses rapports avec la personnalité)，巴黎，Points/Seuil，1980年，第343页。

胜地，她在遇到植物性神经系统的问题时才感受到了低血压的疾病。虽然毫无疑问，能适应高海拔地区没什么大不了的，但这不仅仅是能不能做到这一点的问题，因为这可能是一个必然的时刻。当涉及允许和禁止做什么的时候，生命的规范就凸显出来了。不过，虽然在不同的情境中存在着不同的规范，但因为规范全都彼此相异，所以也可以说它们都是相同的。因此，所有的规范都是正常的。”¹ 简言之，这都是属于“情境”的问题，这也是为什么正常与病态的区别无法超越个体存在的多样性，而必然是通过间接和歪斜的方式体现在个体的存在之中，这是每个主体的历史的独特性。但是，在这个解释中，“情境”这一词具有十分特殊的内涵：存在，比如说作为一位保姆，她被雇主要求来到位于高海拔地区的度假胜地，这就是生活在一种独特的经验之中，使其经受考验；而在面对这场考验的时候，个体的存在就遭遇了能够揭示自身界限的否定性价值。不过毫无疑问的是，这种经验就是属于个体的经验 (*une expérience d'individu*)，因为它只能通过个体而鲜活，那么它是否就是一种完全个体性的经验 (*une*

137

1 乔治·康吉莱姆，《正常与病态》，巴黎，PUF/Quadrige，1988年，第119页。

expérience individuelle) 呢？显然并不是如此。因为生命的环境——比如其中有照顾孩子的保姆和高海拔的度假胜地——就是根据使这种经验成为可能的方式被构成的，因而这种处在“在情境中” (en situation) 的个体的亲身经验，实际上是属于生命组织的集体形式；离开这些集体形式，这种“情境”就不再有立足之地。所以，在保姆的这个例子中，我们可以看到保姆所处的“情境”是——她被任命为“一位” (une) 照顾孩子的保姆，她经历了去高海拔地区旅游的情况，同时她也是由低血压构成的“这个” (cette) 独特存在，所以社会规范和生命规范提供的条件就确实确实多元决定了“这个”保姆。

事实上，生命规范和社会规范是将它们的作用合并起来影响个体存在的进程的，那是否意味着两者的作用是和谐一致的呢？是否意味着这些规范是由同一种模型构成的，可以通过组织的一般概念被理解？后面的这个问题除了没有意义之外，它甚至没有作为对象的客体。因为就不存在普遍适用的规范的模型，似乎各个领域中的特殊规范都是对它的应用。在具体的作用之外，规范不具有任何现实性；规范就是在其作用之中，面对着阻碍它的障碍来肯定和建立自身的规范性价值的：这就完全不是在肯定某种既定的客观事实，而是当

规范遇到自身的极限的时候，与它所作用的组织的现实形式相比，这种肯定具有首要的价值。当康吉莱姆的这篇文章于20年后以“正常与病态”的标题重新出版时，他在附录中补充说明了这篇文章是如何形成的：“借用康德的表达方式，我们可以说，规范的可能性条件只存在于规范的经验的可能性条件。规范的经验就是在不规范的情况中，对规律的规范性作用的考验。”¹如果在生命的规范和社会的规范的作用中存在共同的部分，这就是它们本质上都是否定性的：任意一方都无法提供预先建立的存在模型，这种模型在它自身中、在自身的形式中就具备强制规范的能力；这只是一种赌注，实际上它也只能帮助我们理解不正常和不规范，根本没有必要需要模型这种东西的存在。这就是为什么在个体生命的层面上，就像是在社会存在的层面上，规范化的经验在实现其组织的诸形式时，就必须以“违反规范性的优先性”²为前提，即以否定性价值相对于肯定性价值的优先性为前提。

1 乔治·康吉莱姆，《正常与病态》，巴黎，PUF/Quadrige，1988年，第179页。

2 同上，第216页。

本文首次发表在《乔治·康吉莱姆时事：〈正常与病态〉》
(*Actualité de Georges Canguilhem-Le normal et le pathologique*),
精神病学和精神分析社会史第五届国际研讨会, 1998年, 第
71-84页。

康吉莱姆和福柯,作为 20 世纪两位伟大的思想家,都坚持不懈地讨论了规范的内在性和规范的能力这个问题,也正是这种持续的关注才构成了在哲学方面把他们联系在一起的秘密线索。此外,在这个主题上,他们不仅紧密地连结在了一起,同时也展现了他们个人的差异:这就是我们直到最后都坚持的一种双向考虑,虽然在很多方面他们是相去甚远的,但他们仍是相互关联的。换句话说,我对康吉莱姆和福柯的工作的兴趣主要是在于,他们令人忐忑的回到问题的方法,而不是具备现成的解决方法。

上架建议: 西方哲学



重庆大学出版社



拜德雅

ISBN 978-7-5689-0199-4



9 787568 901994 >

定价: 32.00元