

# 新尼采與新啟蒙： 論尼采與後現代之間的思想繼受<sup>1</sup>

李晏佐

東海大學社會實踐暨都市創生中心

**摘要** 關於尼采思想的繼受與影響此一課題，一個重要的脈絡是法國當代的“新尼采”研究者，其中又有數位思想家在“現代與後現代”的爭論中被歸類為後現代論者，並將尼采奉為後現代思潮的精神導師。此一思想繼受的考察與評判，最著名的論者當屬哈伯馬斯，他將上述這些後現代的新尼采論者解讀為反啟蒙論者並加以批判，藉此主張其溝通行動理論做為現代性方案的正當性。本研究嘗試提供不同的解讀：尼采雖曾批評啟蒙，但絕非單純的反啟蒙論者，而是試圖探索啟蒙的另類可能，這樣的精神也啟發了後現代的新尼采論者。對此，本文依序處理如下課題：首先，介紹哈伯馬斯對於後現代的經典詮釋，也就是尼采以反啟蒙的思想影響了後現代。其次，考察尼采著作中關於啟蒙的討論，說明尼采如何提出其“新啟蒙”。再者，梳理並說明何謂“新尼采”，並且為了與哈伯馬斯的解讀進行爭論，本研究將重新確認什麼是“後現代”，涉及到哪些哲學問題，如何與新尼采關聯在一起。最後，以傅柯做為後現代的新尼采論者為例，探究其思想如何受到尼采影響，並且同樣嘗試提出新的啟蒙主張。透過上述思考從而論證：新尼采不是延續尼采繼續反對啟蒙，而是延續尼采繼續探索新的啟蒙。

**關鍵詞** 尼采、新啟蒙、後現代、哈伯馬斯

## 一 問題緣起：尼采、後現代、反啟蒙？

哈伯馬斯(Jürgen Habermas)在其《現代性的哲學論述》一書中，以專章討論尼采(Friedrich Nietzsche)在“現代vs.後現代”議題上的重要性，構成今日學術界對尼采的一般印象。亦即：將尼采視為後現代的先行者，促成從現代到後現代的關鍵轉折。<sup>2</sup>這是因為，以主體中心的理性(subjektzentrierte Vernunft)在啟蒙辯證的計畫中始終無法完成任務，“在此一情況中，尼采只有兩種選擇：不是對以主體為中心的理性再做一次內在批判——就是徹底放棄啟蒙辯證的計畫。尼采選擇了後者——他放棄對理性概念再做新的修正，並且告別了啟蒙的辯證。”<sup>3</sup>也就是說，哈伯馬斯認為，尼采主張“理性無非就是權力，是掩藏得十分巧妙的、反常的權力意志”。<sup>4</sup>從《悲劇的誕生》開始，尼采思想追求的就不是理性，而是“理性之他者”（也就是非理性的酒神精神）。<sup>5</sup>

因此“正是在尼采這裡，現代性的批判第一次放棄了它對於解放內容的堅持。以主體為中心的理性將遭逢理性的全然他者”。<sup>6</sup>換言之，對哈伯馬斯來說，尼采不只開展了對於理性的批判，更進一步放棄了解放性的理性實踐，轉而訴求非理性的體驗做為救贖，最終走上了反啟蒙的道路。這種作法對哈伯馬斯來說是難以接受的，因為對於批判理論來說，現代性的批判，不能拋棄從扭曲中獲得解放的實踐性訴求，一旦拋棄了，啟蒙現代性的計畫就不可能再繼續下去，批判也就不成其為批判了。

那麼，尼采是如何放棄了理性所具有的解放訴求，從而轉向非理性的另類救贖？哈伯馬斯認為，從《悲劇的誕生》開始，尼采思想就透露出一種拋棄理性的論調，也就是戴奧尼索斯式的彌賽亞主義(dionysische Messianismus)，或簡稱為酒神救贖論。<sup>7</sup>這樣一種論調訴求的是透過現代藝術逃離現代性，逃入“被形上學美化的非理性”(metaphysisch verklärte Irrationale)之中，<sup>8</sup>也就是形而

上的藝術世界。但是對哈伯馬斯來說，如是論調將會忽略藝術中的理性成分，並且脫鉤於理論理性和實踐理性（三者相互配合才能充分發揮溝通理性）。

由於對哈伯馬斯來說，“理性與理性之他者 (die Vernunft und ihr Anderes) 這兩種要素，並不是處在一種辯證揚棄的對立關係中，而是處在一種相互排斥與排除的緊張關係中。”<sup>9</sup> 這種二元對斥的觀點，使得走向理性的對立面不再是通往啟蒙的辯證過程，而是走向徹底的反啟蒙，也就是一種非理性式的審美救贖。基於這種二元對斥的觀點，使得哈伯馬斯的現代性計畫自認為堅決站在理性這一邊，而區別並批判於理性之他者，也就是非理性的另一邊，正是這一點構成了哈伯馬斯所認為後現代的核心理徵。現代與後現代的對立，在此被置換為理性與非理性、從而是啟蒙與反啟蒙的對立。<sup>10</sup>

就哈伯馬斯對尼采的詮釋來看，酒神救贖論突顯出主體中心的理性與去主體化的非理性、或是帶有理性基礎的解放訴求與尋求非理性的審美救贖之間種種的哲學對立，做為區別現代性與後現代性的判準。於是在這樣的詮釋之中，哈伯馬斯進而將尼采的後現代定位連結於反啟蒙：“在堅定不懈的揭露型理論家之中，尼采將反啟蒙 (Gegenaufklärung) 推向了極致。”<sup>11</sup>

哈伯馬斯從思想史的角度，將尼采連結於後現代思潮的做法堪稱經典。<sup>12</sup> 然而，哈伯馬斯將尼采與後現代雙重視同為非理性主義者和反啟蒙論者的說法，卻存在諸多值得進一步討論的問題：尼采是否真的告別了啟蒙，走向了反啟蒙的道路？而這樣一種所謂反啟蒙的道路，是否真是因為尼采，影響了後現代思潮？為了回答上述發問，本文將依序梳理如下課題，嘗試提出與哈伯馬斯不一樣的詮釋。首先，從尼采的著作中尋找線索，探問尼采對於啟蒙的看法，說明尼采如何反對舊啟蒙而提出新啟蒙。其次，說明新尼采的由來及其特色，特別是1960年代之後的法國

思想，如何從尼采思想獲得啟發，同時影響後現代。最後，以傅柯 (Michel Foucault) 為例，說明法國當代的新尼采研究者，如何延續尼采的新啟蒙構想，在其社會理論中建構關於啟蒙的主張。

## 二 尼采與啟蒙：尼采的新啟蒙

當思想史學者施密特 (James Schmidt) 回顧啟蒙課題在二十世紀的各種討論時，他區分出三種論述軸線：第一種涉及理性、權威、傳統之間的關係，例如哈伯馬斯與伽達瑪 (Hans-Georg Gadamer) 關於權威與批判的論辯；第二種涉及啟蒙、除魅、宰制之間的關係，例如《啟蒙的辯證》論究啟蒙對於神話的除魅以及啟蒙所導致的工具理性宰制；第三種則是“尼采的新啟蒙” (Nietzsche's new Enlightenment)，嘗試使啟蒙脫離與法國大革命之間的關聯。<sup>13</sup> 施密特主張，尼采並沒有反對全稱的啟蒙，而是反對特定的啟蒙，即與政治革命相結合的啟蒙，從而意圖開啟思考啟蒙的另類可能性。

尼采如何看待啟蒙？<sup>14</sup> 當他在《悲劇的誕生》一書中批評蘇格拉底的“理論樂觀主義” (theoretische Optimismus) 導致了希臘悲劇的滅亡時，曾如是說：“古代馬拉松式的、敦實有力的身心，隨著身心力量的不斷萎縮，逐漸成為一種可疑的啟蒙的犧牲品。”<sup>15</sup> 換言之，那種強調科學知識彷彿無所不能的理性主義，實際上敗壞了肯定生命的悲劇藝術。就此來看，以蘇格拉底為代表的啟蒙理性主義，尼采確實曾經有所批評。然而是否能夠因此如同哈伯馬斯所言，尼采對於蘇格拉底的批判亦即反對啟蒙？在此顯然尚不具有充足的討論，需要更多的線索。

尼采在《人性，太人性》中曾說：“不是伏爾泰充滿適度的、傾向於安排、純化和重建的天性，而是盧梭那種狂熱的愚蠢

和半謊言喚醒了革命的樂觀精神。對此我要大聲疾呼：‘踩碎賤民！’（Ecrasez l'infame!）這種精神長久地嚇跑了啟蒙精神和持續發展的精神。我們看著吧——每個人都要在自己身上——，看看能否把這種精神重新召喚回來！”<sup>16</sup> 在此，尼采從發生在十八世紀的法國啟蒙運動談起。尼采顯然對此有著複雜的評價與看法：肯定伏爾泰而貶抑盧梭，因為後者阻礙了啟蒙精神的發展。為什麼是盧梭？尼采反對盧梭的什麼思想，還是盧梭代表的什麼事物？

尼采說：“我反對盧梭的十八世紀，反對他的‘自然’，反對他的‘良善之人’，反對他對情感支配的信仰——反對人的嬌弱化、虛弱化、道德化：一種理想，它產生於反對貴族文化的仇恨，實際上就是那種無節制怨恨感的支配，被捏造成鬥爭的標準。”<sup>17</sup> 由此可知，尼采反對的與其說是盧梭本人，不如說是盧梭代表的奴隸道德。盧梭所代表的正是尼采在《道德系譜學》所描述的“道德的奴隸起義”（*Sklavenaufstand in der Moral*）。<sup>18</sup> 一方面，盧梭的“回歸自然”主張人在文明之前的自然狀態乃是良善的，是經過文明才出了問題。尼采不同意這種看法，“我也談論‘回歸自然’，儘管它實際上不是一種倒退，而是一種上升。”<sup>19</sup> 言下之意，盧梭的回歸自然對尼采來說其實是倒退，從文明回到野蠻的自然，但尼采的回歸自然卻是上升，讓人在精神上變得更高貴、變得更“非道德”。

另一方面，為了解決文明對於人類的扭曲，受“盧梭的迷信”（*Aberglaube Rousseau's*）所影響的革命份子試圖推翻一切既存的不平等秩序，從而回歸自然的良善。<sup>20</sup> 但是對尼采來說，盧梭那促成法國大革命的平等學說，“看起來像是在宣揚正義自身，實際上卻是正義的終止……‘讓平等者平等，不平等者不平等’——這才是正義的真實言說：以及，隨之而來的是，‘不平等者絕不能變得平等。’——圍繞著那平等學說所發生的一切是如此恐怖和血腥，使此一傑出的‘現代觀念’添上一層榮耀

和火光，以致這種做為戲劇的革命也誘騙了最高貴精神者。”<sup>21</sup> 這種以盧梭思想為代表的平等學說，造成了對於生命差異的齊平化，恰恰對反於尼采在《超越善惡》和《道德系譜學》中提及的主人道德或貴族道德。此外，尼采也不認為能夠透過革命來達成啟蒙：“啟蒙與上述那些性質[按：革命]全然無關，它為自己而存在，沉靜如一道穿越雲層的光芒，長久以來只滿足於對於個人的改造。”<sup>22</sup> 對尼采來說，如何促使個人產生轉變、提升，展現出“距離的激情”(Pathos der Distanz)，才應是啟蒙的任務。<sup>23</sup>

相較之下，一如尼采將1878出版的《人性，太人性》獻給逝世百周年的伏爾泰，意味著伏爾泰才是尼采心目中代表啟蒙的“自由精神”(freier Geist)，“伏爾泰完全不同於他之後的所有作家，他首先是一位精神貴族(grandseigneur des Geistes)：而我同樣正是這種精神貴族。——伏爾泰的名字出現在我的一本著作中——這著實是一種進步——向我自己的進步……。”<sup>24</sup> 為什麼伏爾泰如此與眾不同？尼采認為，“他能夠做到的事情，沒有任何德國人能夠做到，因為法國人的天性要比德國人的天性更接近[古]希臘人。[……]他也是最後這樣一群人中的一個，能夠集最高精神自由和絕對非革命信念於一身的人。”<sup>25</sup> 換言之，伏爾泰代表尼采的理想：“貴族文明和精神自由的一種綜合”，<sup>26</sup> 既不向平等趨勢低頭，亦不受革命激情迷惑。但伏爾泰畢竟不是尼采，儘管他批判基督宗教，卻仍然沒有真正擺脫基督宗教影響下的道德觀念。<sup>27</sup> 因此，尼采才會認為自己超越了伏爾泰，真正走向非道德的自由精神。

就此看來，尼采不能被簡單理解為反啟蒙者。他反對的是舊的啟蒙，受縛於平等觀念和革命訴求的啟蒙，而主張新的啟蒙，以求擺脫基督宗教道德約束並且使個人在精神上更加自由，在生命上更為健康強韌。這也是為什麼，霍克海默(Max Horkheimer)與阿多諾(Theodor Adorno)同樣沒有把尼采視為反啟蒙者，反而認



為他推進了啟蒙的辯證：“尼采和自黑格爾以降的少數人一樣，認識到啟蒙的辯證。他闡釋啟蒙與宰制的矛盾關係。”換言之，尼采並非如同哈伯馬斯所言，是理所當然的反啟蒙論者。在霍克海默與阿多諾的認識中，尼采恰恰同樣注意到“啟蒙的雙重性格”（Doppelcharakter der Aufklärung），正是如此，才使得尼采思想值得在《啟蒙的辯證》中被援引：“儘管尼采對於啟蒙以及荷馬的態度仍然搖擺不定，他認為啟蒙既是主權精神（*souveräner Geist*）的普遍運動（他認為自己是集大成者），也是敵視生命的、‘虛無主義’的力量，可是在法西斯主義以前的尼采追隨者，卻只看到第二個環節，並且把它扭曲為意識型態。”<sup>28</sup>在此，雖然霍克海默與阿多諾沒有進一步說明哪些人屬於“法西斯主義以前的尼采追隨者”，但是二者顯然認為，只將尼采對於啟蒙的立場解讀為“啟蒙就是敵視生命的虛無主義，因此應該反對啟蒙”這種看法是片面的，<sup>29</sup>未能完整呈顯尼采對於啟蒙的思考。

尼采希望在非道德意義上構思“新啟蒙”（*die neue Aufklärung*）。<sup>30</sup>什麼樣的新啟蒙呢？倘若借用霍克海默與阿多諾的說法，他們提到，“啟蒙把差異從理論裡趕出去。”<sup>31</sup>那麼尼采要做的，可以說正是把差異重新引入啟蒙。<sup>32</sup>當哲學家（如康德）基於自身社會處境來構思道德義務時，<sup>33</sup>尼采則質疑其思想背後的自我保存傾向。一如《啟蒙的辯證》透過薩德筆下的茱麗葉（Juliette）以理性而自制的方式從事敗德之事，指出理性無法支持基督宗教—資產階級道德，尼采同樣揭露了道德背後的階級性格。對尼采來說，生命真正的自然法則乃是追求差異的強者原則（*Gesetz des Stärkeren*），亦即前述所謂“距離的激情”，而不是安於同一的自我保存，因為“要求強者不顯露為強者，不顯露其統治的意志、征服的意志，以及對於敵人、抵抗和勝利的渴望，那就跟要求弱者表現為強者一樣的荒謬。”<sup>34</sup>

也因此，在《啟蒙的辯證》中，霍克海默與阿多諾如是闡述尼采與康德的異同：“康德的原理‘一切行為皆出於意志箴規，而該意志能夠以做為普遍立法者的自身為對象’也就是超人的秘密。他的意志既是獨裁的也是定言令式。兩者的原理的目標都是要獨立於各種外在力量，也就是被定義為啟蒙的本質的絕對成熟狀態。”<sup>35</sup> 同樣是追求啟蒙的成熟狀態，差別在於，超人的自我立法替代了上帝的律法。尼采的強者法則不是自然的自我，而是多於自然的(mehr-als natürlich)；<sup>36</sup> 不是自我保存(Selbsterhaltung)，而是自我超越(Selbstüberwindung)。自我保存的弱者原則對上自我超越的強者原則，展現出尼采對於啟蒙的不同思考，也就是尼采所主張的新啟蒙。

既然從尼采自己的著作中，可以發現尼采並非單純的反啟蒙論者，或可以說：“尼采是政治上的反啟蒙主義者，哲學上的啟蒙主義者”，<sup>37</sup> 探問著另一種啟蒙的可能性。那麼，倘若問題並非出在尼采身上，是否可能發生在新尼采主義者身上？是否是新尼采主義者走向了反啟蒙的主張？

### 三 尼采與新尼采：通向後現代

尼采卒於十九、二十世紀之交，其思想始終毀譽參半。一般而言，尼采在歐洲的繼受情況，早期主要以文學藝術領域為主，來自哲學領域的研究討論在二十世紀初尚不普遍。<sup>38</sup> 在兩次世界大戰期間，從戰爭和政治角度所做的詮釋越來越普遍，不論是伊麗莎白(Elisabeth Förster-Nietzsche)所主導的尼采檔案室以及真實性可議的《尼采全集》，或是如波姆勒(Alfred Baeumler)具有政治意識型態式的詮釋，都逐漸成為1930、1940年代的典型詮釋。儘管如此，1930年代仍出現許多具有影響力的詮釋者，包括洛維



特(Karl Löwith)、雅斯培(Karl Jaspers)、海德格(Martin Heidegger)等人，嘗試使尼采成為正統哲學家，同時不斷致力於為其思想進行淨化，特別是去納粹化。

然而，隨著二戰結束之後，位於威瑪的尼采檔案室遭到東德關閉，尼采的名聲也因為二戰的關係聲名狼藉，一度成為學術禁忌。這樣的情況直到1960年代才有了轉變，不僅海德格的尼采講座在1961年集結出版，提供一種去政治化的哲學詮釋典範，在萊茵河對岸的德勒茲(Gilles Deleuze)，也在1962年出版其影響深遠的《尼采與哲學》。除了這些具有代表性的尼采專論所牽引出來的豐富討論，更重要的是，由義大利學者科利(Giorgio Colli)和蒙提納里(Mazzino Montinari)經過詳實考據的重新編輯出版《尼采全集》，<sup>39</sup>讓尼采的思想得以向世人重新展示其面目。這些都為1960年代之後新一代的尼采研究提供堅實的基礎。

正是在這樣的脈絡中，伴隨尼采著作的重新考訂，在德國、義大利、法國皆蘊生了新一波的尼采思想研究，也就是所謂的“新尼采”(new Nietzsche)。<sup>40</sup>雖然各地有其尼采學的復興，但一般在指稱“新尼采”時，往往指稱的是“法國的尼采”(the French Nietzsche)或“來自法國的尼采”(Nietzsche from France)，也就是1960年代起在法國逐步興起、針對尼采思想進行闡述與發展的相關研究。隨著德勒茲的尼采專著出版、兩次關於尼采的國際研討會，<sup>41</sup>使尼采成為當時最重要的哲學人物。有趣的是，尼采亦始終自認為在文化上和語言上與法國有高度親近性，不僅肯定法國文化的品味，並且對自己必須運用不具品味的德文寫作感到無奈。<sup>42</sup>

傅柯認為，法國學界在1960年代對於尼采的興趣，主要來自對人文主義式現象學主體理論的不滿。<sup>43</sup>德希達(Jacques Derrida)在〈人的終結〉一文，亦曾指出在此之前的法國思想界，普遍存在一種關於“人類實在的統一性”(unity of human reality)的看法，

亦即，“人”彷彿是一種“沒有起源，不受歷史、文化、語言所限制”的存在。<sup>44</sup> 不論是在無神論或有神論的存在主義、左派或右派的人文主義、馬克思主義、社會民主主義，以及一切由哲學家人類學式角度解讀黑格爾、胡塞爾、海德格的見解（這三位正是在1930至1960年代主宰法國思想的三位德國哲學家，合稱“三H”（the three H's）<sup>45</sup>），都有類似的基本出發點。沙特（Jean-Paul Sartre）在1946年發表的〈存在主義是一種人文主義〉一文，鮮明地呈現出這樣的基本傾向。因此，尼采的思想提供了一種另類思考的可能性。而德勒茲則透過詮釋尼采，並在1962年出版《尼采與哲學》，將尼采思想定位於對黑格爾辯證法的反對。若再加上德希達同樣面對現象學之意義問題所做的解構，三者的不同側重可以說分別提點出後現代的問題意識。

但是，這些法國的新尼采主義者，在1980年代前後被理解為後現代主義者，卻是來自北美學術界的討論，<sup>46</sup> 而非這些新尼采主義者的自我標籤。隨後由於“後現代”一詞普遍負面的刻板印象，亦讓尼采的形象更加難解。例如政治思想史學者沃林（Richard Wolin）對於後現代的負面評價：“就某個層面而言，後現代主義對於‘理性’與‘真理’的敵視，言之既難以成理，在政治上也是自廢武功。它對邏輯與論證的不信任已走上偏鋒，導致其信徒茫然無所適從，一遇上道德與政治問題就束手無策。為了實踐新尼采學派‘懷疑的詮釋學’（a neo-Nietzschean “hermeneutic of suspicion”），理性與民主被降格為無法信任的對象，從而導致政治上的無能為力：放棄在人世間採取有效行動的能力。專為一群門徒量身打造的深奧理論，恐怕會淪為虛有其表的作法，本身之外別無目的。”<sup>47</sup>

為了提供不同於哈伯馬斯的另一種詮釋，必須重新釐清什麼是“後現代”。<sup>48</sup> 什麼是“後現代”？李歐塔（Jean-François Lyotard）及其《後現代狀況》一書恐怕是最無可爭議的代表人物，

該書亦可視做後現代的經典宣言。李歐塔指出，“簡化到極致來說，我將後現代界定為對於後設敘事的不輕易相信。”<sup>49</sup> “不輕易相信” (incredulity)，並不是直接選擇不相信，而是必須經過思考才能決定是否相信。由此來看，後現代與現代之間的關係，並不是簡單的替換取代：後現代既不是現代的延續，現代也沒有被後現代輕易超越或取代。事實上李歐塔說，“無疑地，後現代乃是現代的一部分”。<sup>50</sup> 因為沒有現代就不存在後現代，而後現代對於現代來說，始終展現為一種邊緣對上核心、弱勢對上強勢的抵抗或戰鬥姿態。

對什麼事物進行抵抗或戰鬥？也就是說，“不輕易相信”什麼事物？李歐塔指的是所謂的後設敘事 (metanarrative)。“後設” (meta-) 一詞，意味著它在某事物之後或之上，或是做為某事物的基礎並且支配著該事物，經過特定的論證使得該事物的地位獲得正當化的保障。換言之，後現代的哲學思考從一開始就是針對特定論證背後、往往被視為理所當然的基本預設進行思考。<sup>51</sup> 在《後現代狀況》中，李歐塔討論的是，當知識的後設敘事訴諸於某種宏大敘事 (grand narrative)，諸如“精神的辯證法、意義的詮釋學、理性或勞動主體的解放”<sup>52</sup> 等等時，這種具備後設功能的宏大敘事、從而得以賦予特定的科學知識以正當化地位的，就是現代的後設敘事，它確立了知識階層中的上級位置，使得某種知識得以凌駕於其他的知識。上述三種宏大論述不容小覷，儘管李歐塔在書中並未逐一詳加說明，但是對於掌握何謂現代性卻十分關鍵。同時，由此出發進行推演，將有助於觀察後現代的思想特徵，特別是後現代的思想對象究竟為何。

首先，精神辯證法顯然來自於德國觀念論。做為一種思辨式的敘事，它強調哲學將會重建知識的統一性。<sup>53</sup> 一如黑格爾的《哲學百科全書》之企圖，由於它能夠說出每種科學在知識整體亦即在精神中的相對角色，從而也為自己的存在確立了正當性。

因此，這種宏大敘事以精神或理性的運作與安排做為核心，使得知識的整體性成為可能。

辯證法的思維在後現代哲學中成為主要的攻擊對象之一。例如，在德勒茲對於尼采的考察中，他認為尼采在哲學史中的獨特性就在於反對辯證法。特別是在對於永恆復返(ewige Wiederkehr)的詮釋中，德勒茲認為永恆復返不是一種同一性的思想，而是強調差異性的思想：“永恆復返不是相同(the same)的永恆、均衡的狀態、或是同一(the identical)的靜止處。在永恆復返之中，不是‘相同’或‘一’的回歸，而是應該屬於多樣性和差異的復返自身。”<sup>54</sup> 換言之，不是同一，而是差異成為後現代哲學的特徵之一。李歐塔對於小型敘事的說法顯然呼應了如是的特徵。

對於整體性的開戰，以及對於小型敘事的肯定，都是李歐塔認為後現代哲學所具有的特徵，這一點在包曼(Zygmunt Bauman)對於知識份子的考察中獲得呼應。相對於主張世界做為有秩序之整體的現代知識份子，即“立法者”(legislator)，他提供權威性的論述以指導行動(例如解放的敘事)；後現代的知識份子，即“詮釋者”(interpreter)，則主張世界充滿各種不同模式的秩序與實踐，他提供轉譯式的論述，讓採用不同語言遊戲之語用學規則的共同體之間得以溝通交流。換言之，當今的知識份子在各自的共同體之內仍扮演立法者的角色，仲裁評判內部的意見，然而在不同的共同體之間則扮演詮釋者的角色，促進對於差異的理解。<sup>55</sup>

其次，既然精神辯證法揭示出每一種科學在知識整體中所扮演的角色及其作用，因此，也賦予做為一門科學的詮釋學以正當性。<sup>56</sup> 換言之，詮釋學有助於了解在各種扭曲或遮蔽背後的真正意義，這乃是知識之探求任務的目標。李歐塔在此提到的當代詮釋學乃是指涉例如伽達瑪等人，而儘管伽達瑪和哈伯馬斯之間存在著各種爭論，但在李歐塔此處的討論中，這樣一種當代詮釋學

的任務，與馬克思主義的“意識型態批判”意圖從意識型態的扭曲中揭露出社會現象的真相，其實不謀而合。

然而，詮釋學的任務同樣受到後現代哲學的挑戰。在德希達〈人文科學論述中的結構、符號與遊戲〉中所凸顯出來的後現代哲學，提出另一種思考詮釋的可能：“另一種[對於詮釋的詮釋]則不再轉向源頭，它肯定遊戲並試圖超越人和人文主義、超越那個叫做人的存有，而這個存有在整個形上學或存有神學的歷史中夢想著圓滿在場，夢想著令人安心的基礎，夢想著遊戲的源頭和終極。尼采向我們顯示的這第二種詮釋之詮釋不像李維史陀要做的那樣，在人種誌中追求‘某種新人文主義的靈感’。”<sup>57</sup> 不再追求對於真理、真相或源頭的破譯，不再依賴任何中心或主體，而是肯定意義在文本之間的增生繁殖。

最後，這種對於知識的探究將服務於在道德與政治生活中對於正義的追求，因此知識也能透過對於實踐的服務而反過來獲得正當性。這種解放式的敘事涉及到自由的自主性主體。<sup>58</sup> 在此，認知主體和實踐主體合而為一，從而搭建起啟蒙的宏大敘事：人是理性的動物，唯有透過理性才能通達真理，才能從扭曲中獲得解放。

應當注意，李歐塔對於啟蒙宏大敘事的後現代批判，並不是無條件地反對啟蒙，而是反對與解放式人文主義結合的啟蒙。除非啟蒙必然與解放相互關聯，否則，後現代並沒有否定啟蒙，它只是否定特定版本的啟蒙，並尋求另一種啟蒙的可能性。就像傅柯在對於啟蒙的重新思考中，曾經呼籲要避免將啟蒙與人文主義混為一談：“無論如何，如同我們必須要免於‘不是同意就是反對啟蒙’的智性勒索，我們同樣必須擺脫將人文主義的主題和啟蒙的問題混為一談。”<sup>59</sup> 此一部分容後再述。

在李歐塔的討論中，哈伯馬斯的共識真理觀正是啟蒙宏大敘事的最典型例子。因為：倘若能夠在理性的心靈之間達到相互理

解的理性共識，就能在扭曲的經驗事實中發現真相，並以此服務於倫理與政治生活的改善。然而李歐塔認為，這種宏大敘事的後設效果，往往不是最具生命力的知識型態，因為共識將會遮掩了語言遊戲之間的異質性和不可共量性 (incommensurability)。<sup>60</sup> 當然，不可共量性只是強調語言遊戲之間的不可化約，並不意味著不同的語言遊戲之間不可溝通或是無法理解。

對李歐塔來說，哈伯馬斯的共識真理觀還預設兩點：所有對話者都會同意那些對所有語言遊戲來說都普遍有效的規則，以及對話的目標乃是共識。<sup>61</sup> 李歐塔則認為，各種語言遊戲之間的語用學規則是異質且不可共量的，共識也只存在於某種語言遊戲之中，而非適用於全部。同時，在知識不斷發展的過程中，知識必然會在自我反思中面臨到“知識之正當性原則的內在侵蝕”（並在此處的思考中向尼采致敬）。<sup>62</sup> 換言之，科學知識自身將會發現，它自身的正當性恰恰來自於它所打壓的敘事。缺乏敘事根本無法建立知識的正當性。因此，受到晚近自然科學發展的啟發，以及科學典範如何在異例（而非共識）的刺激中產生轉移這些觀念的啟發下，李歐塔於是提倡打破知識階層化的、相互競爭的小型敘事 (little narrative)，改變對知識的看法，增強對於差異和分歧的關注。這樣一種回應方式避免了以新的宏大敘事取代舊的宏大敘事，而是透過肯定差異的小型敘事，為後現代知識注入活力。可以說，“後現代知識不單單只是權威的工具；它改善我們對於差異的敏感度，並且強化我們容忍不可共量性的能力。”<sup>63</sup>

原來自北美學界的“後現代”一詞乃主要使用於文學藝術領域，<sup>64</sup> 然而李歐塔是在受到晚近語言學與科學哲學的影響下重新鑄造此一用詞。因此，倘若在文學藝術領域的後現代給人的印象是，主張一切不符合理性標準的東西都是好的，而且是以任意拼貼、大雜燴、追求狂歡戲謔、不惜一切代價偏離標準為



特點。<sup>65</sup> 那麼，李歐塔從哲學討論中闡述的後現代，則完全不是這般模樣，而是強調對於各種後設的宏大敘事進行質疑與抵抗，雖然強調不同語言遊戲之間的異質性，但每種語言遊戲仍有其規則，並不因此流於任意、模糊、大雜燴、戲謔，更沒有訴諸於非理性的解決手段。

也因此，李歐塔絕不認為自己屬於非理性主義，甚至認為後現代知識所強調的異質性，有助於促進理性的改善：“顯而易見，理性觀念的巨大轉變將伴隨這種新的安排。一種普遍後設語言的原則將被能夠用來論證直指性陳述之形式的和公理的多樣性原則所取代。”<sup>66</sup> 他同樣強調，後現代並不等於真理和正義的對立面，它只是追求能夠肯認差異性的、不一樣的真理與正義：“探問什麼是真，以及探問什麼是公正，這並沒有過時。”<sup>67</sup> 進而，雖然共識是過時的，“但正義做為價值既未過時也不可疑。因此我們必須追求並未連接於共識之正義的觀念和實踐。”<sup>68</sup>

由此可知，以李歐塔為代表的後現代哲學，強調的是對於各種宏大後設敘事的質疑與抵抗，特別是知識的整體性與階層化、意義的單一不變來源、主體的先驗性質。但是，這樣的思考並未通往現代性的瓦解退場與後現代的勝利登場。事實上，參與“不是現代就是後現代”這種非此即彼的抉擇遊戲既沒有必要，也沒有意義，因為後現代其實是促進現代性的進一步反思。唯有當現代性以高高在上的姿態俯瞰後現代時，觸目所及才是不同知識論述之間的雜亂虛無、缺乏意義之同一基礎的含糊矛盾、以及去中心化主體的飄渺無根。然而，若嘗試從後現代性的角度來看現代性，就會看到知識的總體性和階層化所隱含對於多元的極權壓制、所謂有待發覺之意義的單一不變來源對於差異的武斷裁決、以及普遍性先驗主體如何透過去歷史化抹除生成流變。倘若現代性始終將上述情況視為必須被消除的瑣碎問題，而不是應

當被面對的關鍵課題，那麼現代性恐怕只是不成熟的啟蒙。這樣的主張，是哈伯馬斯在攻擊尼采與後現代時所未能體認到的，也使得他對於尼采與後現代之間的思想關聯在詮釋上有其侷限。

透過上述討論，可知新尼采與後現代之間有著觀點上選擇性的親近（韋伯語）。儘管如此，這兩個概念或這兩種思想範疇之間並不具有任何本質上的聯繫。對本文來說，後現代做為一個思想史上的研究課題，與法國新尼采之間的連結具體展現在哈伯馬斯的詮釋。但是本文並不同意哈伯馬斯透過“非理性”與“反啟蒙”所進行的串連，而意圖提出另一種詮釋。因此下一節將以傅柯為例，探討新尼采對於新啟蒙的繼受關係。

#### 四 新尼采與新啟蒙：以傅柯為例

前文已嘗試釐清，尼采本人並非反啟蒙，而是探問著新啟蒙的可能：擺脫道德化的平等束縛，展現生命的差異性與自我超越。新尼采主義者或是後現代主義者也並非反啟蒙，而是反對解放式人文主義與啟蒙之間的不當結合，其中，在傅柯這裡，則是從主體化與界限態度探問新啟蒙的可能。

傅柯在1975年的一次訪談中如是定位與評價尼采：“我要是自命不凡，就會以‘道德系譜學’做為我正在著手進行之工作的總標題。尼采使權力關係成為哲學論述的主要焦點，一如馬克思使生產關係成為主要焦點。尼采是關於權力的哲學家，他試圖不讓自己侷限於政治理論之內去思考權力。[……]對我來說，我傾向去運用我所喜愛的作者。對於像尼采思想那樣的思想，表示致敬的唯一方法就是去運用它、改變它、讓它呻吟、讓它抗議。至於評論者所謂對於尼采的忠實與否，我對此毫無興趣。”<sup>69</sup> 在此，一方面可以看到傅柯相當看重尼采思想的啟發，以及他面對這些

思想遺產的方式；另一方面則可看到傅柯如何定位尼采思想的獨特性，即一種在馬克思主義和政治理論之外，思考權力的新可能性。也就是，不將權力視為經濟狀況的反映，或是受制約於下層建築的上層建築，也不將權力局限於特定的機制如國家機器，從而服務於經濟生產關係，更不從法律的權利模式與禁制功能來思考權力。<sup>70</sup>

根據傅柯的回憶，至少自1953年他就已經開始接觸尼采的著作，之後更在1960年代與德勒茲合作編輯出版尼采全集的法譯版。對於當時的法國思想界，為了嘗試突破存在主義—現象學的格局，於是開始透過尼采尋找新的可能性。<sup>71</sup> 這樣的趨勢與1960年代的結構主義嘗試擺脫現象學的努力，兩者之間雖然沒有直接關聯，但是確實構造出一個當代法國思想的論述氛圍，特別是對於意識主體或人文主義的批判。加上六八學運之後對法國共產黨的失望，又讓尼采成為馬克思主義之外新的思想泉源。<sup>72</sup> 在各種對於尼采的繼承關係中，傅柯選擇的不是對於尼采的重述或註疏，而是透過其啟發以發展新的思想可能性。

當傅柯此後屢屢嘗試以“系譜學”定位自身的著述規劃時，既可呼應於其1970年的〈尼采，系譜學，歷史〉之後在方法論上的重要思考，又可呼應1982年在〈論倫理系譜學〉對其畢生著作的重新安置，也就是在知識、權力、倫理三個面向的主體化。1970年代，傅柯的理論重心移居權力，因此對尼采的挪用也側重於此。但是，不應僅將兩人的思想繼承圈限於此，否則可能會將傅柯於1980年代的倫理轉向，也就是思考重心轉向主體的相關討論，視為遠離尼采的思想遺產。傅柯在生前最後一次訪談中同樣提到：“我就是個尼采主義者，試圖藉助於尼采的文本——但也藉助於反尼采的命題（儘管仍然是尼采式的命題！）——就若干論點和可能的範圍內，看看能否在這個或那個領域中有所作為。”<sup>73</sup> 就其1980年代的相關著作可知，傅柯此處強調的是主體

化的相關論述。因此他自認為“在理論上受惠於哲學家尼采，[因為]他提出了主體之歷史性(subject's historicity)的問題。”<sup>74</sup>

在德勒茲談論到尼采與傅柯的繼受關係時，他觀察到兩者在思想上的三個交匯點，頗具參考價值。第一點乃是權力關係：“其一是關於力量的觀念。傅柯的權力，如同尼采的權力。並非歸結於暴力，也就是說，並非歸結為力量與生命或對象的關係，而是歸結為力量與它所影響的乃至影響它的其他力量（激勵、引發、促成、誘發等情感）的關係。”也就是力量與力量之間的關係。第二點則是系譜學：“其二是力量與形式的關係：一切形式皆是力量的複合。[……]這更是傅柯關於人的消亡的全部主題，是他與尼采的超人的聯繫。人的力量本身並不足以構成一種人可以安居其中的主要形式。人的力量（理解力、意志力、想像力等）必須與其他的力量相結合。”換言之，任何人事物在歷史中都是各種力量相互作用下的產物，沒有始終單一且不變的存在。以及關於主體化的第三點：“第三個交匯點關係到主體化的進程：再次強調，這根本不是一個主體的構成，而是生存方式的創造，是尼采所說的新的生命可能性的創造，尼采已在古希臘人身上找到了新的生命可能性的根源。”<sup>75</sup> 因此可以說，反對傳統政治學而提出的權力關係、反對傳統歷史哲學而提出的系譜學、反對傳統形上學而提出的主體化，德勒茲認為這三點最鮮明凸顯出二者的思想關聯。

關於第一點，即權力不等同於暴力、或是某種可被持有與轉讓的事物，而是視權力關係為力量與力量之間的策略關係。<sup>76</sup> 在此，權力關係不再是壓制，而是生產性的，生產出規訓的身體。一如尼采在《道德系譜學》中，闡述現代主體如何在奴隸道德相對於主人道德的勝利、也就是在基督宗教之制欲主義(asceticism)的影響下，透過運用懲罰身體所製造出來的負罪感和良心不安，使得“靈魂”和“意志自由”成為人的“本質”，人看似獲得

獨一無二的特性，卻也套上反對自身生命的枷鎖，從而成為上帝的羔羊：“懲罰馴服(zähmt)人們，但沒有讓人們變得‘更好’。”<sup>77</sup>

傅柯則相應在《監視與懲罰》，透過考察以全景敞視建築(panopticon)做為規訓權力的典範，即“靈魂成為身體的監獄”，<sup>78</sup>如何使得現代主體成為自我規訓的馴順身體。而在《性史》第一卷中，則展現為生命政治如何運用相關知識(如人口統計學、心理學、公共衛生等)針對“性”進行權力佈署，以便打造出健康且具生產力的人口。

關於第二點，即系譜學對於傳統歷史解釋的反省，從而強調差異和多元。一如尼采在《道德系譜學》中所述，在歷史上所有的事物(包括“人”)，其“意義”和“目的”總是不斷被佔據優勢的權力意志所重新闡釋和編造。其變化或發展絕不是朝向某個目標的進步，更不是合乎邏輯的、最便捷的、耗費最少力量和代價的進步，而是由多個進行的征服過程組成的前後序列。“形式是流動的，‘意義’更是流動的。”也因此，例如“善”的概念並非從古至今都一致。而“懲罰”概念也並非從一開始就只服務於一種目的、只具有一種意義，“事實上懲罰概念絕非僅只代表一種意義(Einen Sinn)，而是各種‘意義’的全部綜合(ganze Synthesis von »Sinnen«)。”甚至可以說它“完全無法定義”。<sup>79</sup>因此，系譜學對於歷史的詮釋，不同於深層詮釋學，它不認為存在著某種深藏而等待發掘的單一不變意義。

在〈尼采，系譜學，歷史〉一文中，<sup>80</sup>傅柯則析取出對於歷史的“來源”(Herkunft)和“發生”(Entstehung)的重視，反對追溯“起源”(Ursprung)，反對在歷史中存在固定不變的事物，主張追蹤事物在過去歷史中的散佈、分歧、不一致、偶然，打破事物的連續性和統一性，並且關注事物在歷史中的各種力量關係之中如何產生，一如《監視與懲罰》對於懲罰權力演變的

歷史考察。而且系譜學也反對“無所不包的總體性理論”(all-encompassing and global theories)，強調“批判的局部性特徵”(local character of the critique)。<sup>81</sup>

至於第三點，也就是主體化的議題，同樣展現傅柯如何深受尼采的啟發。尼采一方面在《道德系譜學》批判基督宗教的制欲主義，使得善與惡的價值階序被確立下來，讓生命淪為通往彼世救贖的橋樑，從而使肯定生命與權力意志的主人道德被打壓、被遺忘，人於是成為“渺小化和平均化”的動物。<sup>82</sup> 另一方面則可從諸如《快樂的科學》中對於“風格”的強調找到線索：“人應該透過長時間實踐和每日工作來賦予生活以風格，創造自己的人生。”<sup>83</sup> 人必須設法為自身建立某種風格，將自身視為藝術品般加以鍛造經營。這兩種不同的——主體做為臣屬，與主體做為藝術品——主體化，皆可見於傅柯的主體系譜學。

確實，傅柯始終反對先驗主體與人文主義。如果他自認為不同於結構主義，那是因為結構主義並沒有真正拋棄人文主義：“因為它[按：結構主義]再製了人文主義式概念：不變的人類本質。例如結構主義者所宣稱的：人類心靈有著先天的、普同的結構。”<sup>84</sup> 傅柯始終試圖追問的是主體如何在歷史過程中構成：“我確實認為不存在至高無上的、奠基性的主體，一種隨處可見的、普遍的主體形式。對於這種主體我感到非常懷疑，同時抱有敵意。相反，我認為主體是在各種屈從實踐中被構成的，或是一如在古代，以一種更自主的方式，透過各種解放的、自主的實踐而構成。”<sup>85</sup> 於是，同樣是對基督宗教的批判和對於古希臘文化的嚮往，似乎能夠在傅柯的理論中看到尼采的影子，特別是對於基督宗教的告解儀式所展開關於治理他人的權力技術，使主體成為臣屬；以及從古希臘文化中的自我關注所展開關於自我治理的自我技術，使主體成為藝術品。<sup>86</sup>



不論是德勒茲的詮釋，或是傅柯自己的數次說明，都可發現尼采與傅柯之間的思想繼承關係確實見諸於權力關係、系譜學、主體化三個面向。<sup>87</sup> 這樣的分類雖然並未直接對應於李歐塔關於後現代的界定（對於宏大後設敘事的質疑），內涵上其實是相通的。

首先是對於知識之整體性與階層化的批判。一如李歐塔試圖透過對整體性開戰、強調小型敘事或各種語言遊戲之間的異質性，可以發現不論在尼采或是傅柯身上都可以看到類似傾向。尼采曾說：“我不相信任何體系的建造者，並且對他們退避三舍。求體系的意志乃是缺乏誠實。”<sup>88</sup> 對他而言，最首要且最具標誌性的體系，當屬基督宗教：“基督宗教是一個體系，是對事物的一種綜合的和整體的觀點。如果人們從這個體系中拆除了一個主要概念，即對上帝的信仰，他就會瓦解這個整體：人們便再也沒有任何必要的東西了。”<sup>89</sup> 換言之，對於一切體系性事物的挑戰與瓦解，就從基督宗教開始。就此而言，在《快樂的科學》與《查拉圖斯特拉如是說》宣稱“上帝已死”，繼而在《超越善惡》與《道德系譜學》運用系譜學拆解善惡價值觀念的構成，<sup>90</sup> 皆可視為對於總體性和階層化的批判。

類似地，傅柯將系譜學視為一種反抗總體性統一理論的嘗試：“一種運用局部的、不連貫的、無資格的、或未正當化的知識來反對統一理論的方式，後者以真正的知識之名、以掌控在少數人手上的科學權利之名宣稱能夠過濾前者，並將它們組織為一種[知識]階層。因此，系譜學不是一種實證主義式的、更專注且更精確之科學形式的回歸，確切地說，系譜學是反科學。[……]它不是反對科學的內容、方法、或概念，而主要是反抗關聯於任何在諸如我們社會之中所組織起來的科學論述之制度化和運作的集中化權力效果。”<sup>91</sup> 換言之，這也是為什麼當他考察各種屈從

知識(unterworfenen Wissensarten; subjugated knowledge)，即“那些屈從於權力之下的團體所從未成為官方知識和從未得到充分表述的經驗”，<sup>92</sup> 也就是諸如瘋人、罪犯、精神病患的知識以便分析權力關係時，他會說這不是在提出一種權力的總體性“理論”，而是在各種特定領域中權力關係的“分析”。<sup>93</sup> 因為在此正展現著對於知識階層化的挑戰，對於什麼類型的知識才是正當的或不正當的這種價值判斷進行重估，也就是對於知識如何在權力效果中得以生產進行批判。

其次是對於意義之深層詮釋的批判，也就是存在著一種表面的遮蔽底下、等待被重新發現的真正意義。尼采在《道德系譜學》中如是聲稱：“只有一種觀點式的(persepektivisch)觀看，只有一種觀點式的(persepektivisch)‘認識’；如果我們在一件事情上讓更多情感(Affekt)訴諸於文字，更多眼睛、對這件事情投入不同的眼睛，那麼我們對於這件事情的‘概念’、我們的‘客觀性’就會更完整。”<sup>94</sup> 既然此處的“概念”和“客觀性”都被加上引號，就意味著尼采不是從字面上的意思來使用它們，甚至反對它們對於情感的排除和對於觀點的拒絕，因為倘若如此，那麼任何的觀看和認識都不可能發生。於是同樣在1887年的一段遺稿中，尼采如是反對意圖排除觀點的實證主義：“反對實證主義，它總是停留於現象，主張‘只有事實’。然而我要說：不，恰恰沒有事實，而是只有詮釋。[……]只要‘認識’一詞畢竟是有意義的，那麼世界就是可被認識的；但世界是可以被不同地解釋的，並沒有隱藏其中的某種意義，有的只是無數的意義。此即‘觀點主義’(Perspektivismus)。”<sup>95</sup> 如是觀之，觀點主義不同於試圖從表面的現象迷霧中探尋隱藏其中的真實證明，而是基於不同的觀點，從而對世界進行不同的解釋。這也正是系譜學的特點所在。

於是傅柯也如此解讀尼采：“對尼采來說，詮釋顯然也總是未完成。”這是因為，“如果詮釋從未被完成，那就是因為沒有

什麼事物要被詮釋。沒有什麼絕對原初的事物要被詮釋，因為畢竟所有事物都已經是詮釋，每個符號就其自身而言並不是有待詮釋的事物，而是對於其他符號的詮釋。”<sup>96</sup> 這樣的觀點早在〈尼采，系譜學，歷史〉一文前六年（即1964年），也就是在所謂系譜學時期之前的考古學時期，就可看到尼采對於傅柯的影響，如何促成對於意義之深層詮釋的挑戰。

最後是對於主體之先驗性質的批判，也就是那種宣稱必須從各種扭曲中擺脫出來，重新回到主體應有本質狀態的主張。當尼采基於權力意志來解說超人時，藉由查拉圖斯特拉之口說：“我來給你們講授超人。人是某種應當被超越的東西。”<sup>97</sup> 換言之，“超人”（Übermensch）就是超一人（über-Mensch），也就是超越（überwinden）人，越過一糾纏（überwinden），克服人自身所遭受的糾纏。所以，“超人”的“超”既不是指超級，“人”也不是指某一個具體存在的人或人種，因此“超人”與任何宗教的救世主和特定的人種都無關。它不是一個發展階段中的終點，可以抵達之後就此維持自足。換言之，雖然超人時常被視為一種目標，毋寧說應當被理解為一種過程，一種不斷克服糾纏在人身上之某種事物的過程。這種事物中最關鍵者，當屬基督宗教“善惡”觀所形塑出來的人性。就此而言，尼采確實反對人文主義，雖然他始終意圖將世界觀的焦點從上帝轉向人類，但是他從來就不滿足於人類自身，或是人類的自然狀態：“今天，最憂心者問：‘人類如何保存自己？’查拉圖斯特拉卻是唯一且最早問：‘人該如何被超越？’的人。超人在我心中，他是我的首要和唯一——而不是人類。”<sup>98</sup> 超人的“超越”還表現在另一個意象上：人是一種過渡（Übergang）。過渡（Übergang），亦即走一過去（gehen über），即：人是一種應當被跨越過去的東西，跨越過方能有所轉變（übergehen）。

查拉圖斯特拉儘管確實說過“我愛人類”，但切莫認為，這是一種對“人”的無條件全盤接受。此處所謂的“愛”乃是建立在特定的行文脈絡之上：“人之所以偉大，是成為一座橋梁，而非目的：人類之所以可能被愛，是因為他們是一種過渡。”<sup>99</sup>換言之，“人”既不是一種目的，也不是一種手段，而是一種過渡。既然是過渡，那麼顯然不應該停留於“過渡”，而是應該要離開這個“過渡”，往某一個方向前進。因此，人之所以被愛，正是因為他是一種“過渡”，具有一種可形塑的不確定性，有改變的可能（當然也有頹廢的可能），而不是一種完結。如果已經完結，也就沒有改變的必要了。換言之，人只是一種在“動物與超人之間的繩索”，因為“對人來說，猿猴是什麼？是一種笑柄或一種痛苦的羞恥。對超人來說，人也是如此：一種笑柄或痛苦的羞恥。”<sup>100</sup>人是應當被超越的，被誰或什麼超越呢？上述的討論使我們得知，既然不再信靠上帝，人於是只能被自己超越，首先透過價值重估來進行超越。

受到尼采超人哲學的啟發，以及古希臘思想的參照，傅柯透過“主體化”分析權力對主體的作用，同時也思索如何透過自我關注與自我技術塑造主體，從而將啟蒙理解為關聯於我們自身的歷史存有論，讓啟蒙擺脫人文主義的綁架，不再試圖回歸某種本質，而是不斷嘗試創造新的可能。

康德在〈答何謂啟蒙〉一文中，將啟蒙界定為：人得以擺脫自己加諸在自己身上的不成熟狀態。亦即，若個人無法運用自己的理性，此為不成熟；若能夠運用理性，但卻沒有勇氣或決心運用，仍甘願受他人引導，而放棄自我運用理性，此則為自我加諸於自身的不成熟。傅柯對此文曾有多次討論。在1978年的〈什麼是批判〉中，面對著西方社會的治理化(governmentalization)趨勢，於是帶入了對於治理化的批判態度，也就是如何能夠“不被

治理到如此這般程度”(not being governed quite so much)。<sup>101</sup> 傅柯認為，這樣一種批判態度與康德的啟蒙是相呼應的。但是他進一步指出，康德的啟蒙所立基的批判乃是一種先驗認識的批判，也就是要了解自身認識能力的界限，“一旦個人獲得了對於自身的認識及其界限的妥當觀念，就能夠發現自主的原則。”<sup>102</sup> 歷史性的探究被限縮為先驗性的探究，從而未能抵達啟蒙的真正目標。

不過傅柯認為，康德畢竟勾勒出啟蒙的任務所在。於是在1979年的〈全體與單一〉和1982年的〈主體與權力〉，傅柯對康德的〈答何謂啟蒙〉提出更明確的解讀：“自康德以降，哲學的角色乃是防止理性(reason)超出經驗所給定的界限。但是與此同時——亦即，自從現代國家和社會的政治管理的發展以來——哲學的角色也是對政治合理性(rationality)的權力濫用保持警覺。”<sup>103</sup> 其中，康德的啟蒙論述其實是在發問：“在歷史的特定時刻，我們是誰？康德的問題即是對於我們和對於我們所處當下(both us and our present)的分析。”如此一來，“也許今日的目標不是去發現我們之所是，而是去拒絕我們之所是。我們必須去想像和建立我們可能之所是，藉此擺脫政治的‘雙重束縛’，也就是現代權力結構的既個體化又總體化。”<sup>104</sup> 啟蒙不再只是先驗哲學的問題，而是在一種關於我們自身的歷史存有論(historical ontology of ourselves)問題，亦即如何擺脫牧養權力的過度治理、拒絕我們之所是，從而探究我們可能之所是，透過自我關注對自身進行轉化與提升。

於是在1984年的〈什麼是啟蒙〉一文中，<sup>105</sup> 傅柯把啟蒙理解為對當下(present)的批判，也就是一種現代性的態度(attitude of modernity)。“現代性”不再被視為某種介於“前現代”和“後現代”之間的歷史時期，而是被視為一種態度，一種始終與“反現代性”(countermodernity)態度相對抗的態度。<sup>106</sup> 傅柯沒

有說明所謂“反現代性”態度是什麼，如果從上下文脈絡來看，或許指的是（如康德那般）仍停留於先驗哲學中、不關注當下、只思考我們之所是的態度。

透過對於波特萊爾(Charles Baudelaire)的描述，傅柯指出這種現代性態度對於當下的關注，並不只是單純的觀看，而是必須透過關注當下，進而思考當下的其他可能模樣。這同時涉及到當下與自我之間的關係，一種嘗試對自我進行鍛煉(*askesis*)並轉化的努力：“對波特萊爾來說，現代人不是去發現自身的秘密或隱藏著的真相，而是嘗試去發明自身。現代性不是‘使人從其存有中獲得解放’，而是驅使他去面對生產自身的任務。”<sup>107</sup>換言之，這種態度追問著關於我們自身的歷史存有論，一方面是如何問題化自我與當下的關係、如何將自我建構為自主的主體，另一方面則展現出一種對於當下、亦即我們所身處的歷史時代保持持久批判的精神氣質。<sup>108</sup>

這種精神氣質必須避免兩種思想上的勒索要脅(*blackmail*)，一是“不是贊成就是反對啟蒙”的非此即彼選邊站，另一則是“啟蒙與人文主義”的不當混合，因為啟蒙不應該立基於某種意涵不定的人文主義。它應當去辨認“當前的必然性界限”(contemporary limits of the necessary)，從而辨識出哪些不是、或不再是將自身構成為自主主體所不可缺少的東西。因此，這種精神氣質也可視為一種界限態度(*limit-attitude*)，所謂的批判就是去分析和反思界限，“要言之，重點在於將對於必然限制形式的批判，轉化為對於可能踰越[界限]的實際批判。”<sup>109</sup>

上述討論展現了傅柯在1980年代，如何呼應於尼采的新啟蒙，而在其所謂的界限態度中展開對於主體的關注，以及對於當下的批判。正如德勒茲的觀察：“在其最後[按：指《性史》第二、三卷]的著作中，人們發現了一種做為‘主體化過程’的思想；將此視為對主體的回歸是十分愚蠢的，這是存在方式的



構成，或像尼采所說的生命新可能性的創造。”<sup>110</sup> 於是當傅柯回顧自身的寫作計畫時，同樣透露著相同的構想：“系譜學研究有三個領域。第一，我們自身的歷史存有論與真理相關，透過它，我們將自己建構為知識主體；第二，我們自身的歷史存有論與權力相關，透過它，我們將自己建構為作用於他人的行動主體；第三，我們自身的歷史存有論與倫理相關，透過它，我們將自己建構為道德代理人。”<sup>111</sup> 於是，與其說是主體，不如說是主體化 (assujettissement; subjectivation)、主體的自我構成、或是自我技術，才是傅柯理論的關鍵環節，這既說明為什麼在〈什麼是啟蒙〉一文中會有類似的主張，又呈顯出尼采與傅柯之間的關聯。

從上述討論可知，不論是李歐塔或是傅柯的後現代，都是一種對啟蒙和理性不抱有敵意、並非意圖全面否定啟蒙和理性的後現代，他們反對的始終是特定版本的啟蒙（例如與解放式人文主義糾纏在一起的啟蒙），以及合理性所造成的某些問題（例如社會的過度治理化）。

## 五 結語

本文從哈伯馬斯關於現代與後現代的論述談起，哈伯馬斯將尼采視為後現代的先行者，其思想中的非理性與反啟蒙傾向，形塑了由傅柯和德希達等人構成的法國後現代思潮。由於後現代同樣拋棄了啟蒙的辯證，因而遭受了哈伯馬斯以現代性捍衛者為自居的全面攻擊。

本文不同意哈伯馬斯的詮釋。首先，透過梳理尼采著作中關於啟蒙的相關論述，可知尼采反對的不是全稱的啟蒙，而是啟蒙可能連結的平等主義與革命訴求，特別是這種傾向對於差異生命的損害，從而探問一種非道德的、肯定自我超越的新啟蒙。其

次，1960年代在法國的尼采學復興，受尼采思想啟發、隨後被匯聚於後現代思潮的新尼采主義者，儘管同樣對啟蒙現代性與解放式人文主義提出批評，但新尼采與後現代與其說是反對或拒絕啟蒙，不如說是指認出啟蒙的侷限，甚至嘗試賦予啟蒙不一樣的可能性。於是，以傅柯的思想為例，新尼采確實在思想上受惠於尼采的新啟蒙主張。新尼采不是延續尼采繼續反對啟蒙，而是延續尼采繼續探索新的啟蒙。不同的是，尼采側重的是非道德化、肯定自我超越的新啟蒙，傅柯側重的則是批判現代社會的過度治理化、肯定自我治理之主體化的新啟蒙。

綜上所述，新尼采與新啟蒙之間的連結，有助於在哈伯馬斯的經典論稱之外，提供另一種考察尼采與後現代之間思想繼受的可能，並得以開展出一種不同於“理性 vs. 非理性”或“捍衛啟蒙 vs. 反對啟蒙”之簡化二分的後現代論述。

## 注釋

- 1 本文改寫自博士論文〈尼采到底有多後現代？——從與哈伯馬斯的論爭中尋找答案〉（東海大學社會學系博士論文，2017），並曾於2019年11月29日“第五屆兩岸三地華語尼采學術研討會——‘尼采哲學與思想啟蒙’”上發表，感謝當時各方評論意見。
- 2 參閱Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988), 104.
- 3 同前引書，106–107。
- 4 同前引書，71。哈伯馬斯將“權力意志”(Wille zur Macht)與政治上的“權力”(Macht)混為一談這種說法，很可能是受到後來傅柯關於“知識與權力之共謀”的分析所導引。
- 5 同前引書，107。
- 6 同前引書，117。
- 7 同前引書，121。
- 8 同前引書，117。
- 9 同前引書，127。

- 10 更詳盡的討論曾發表於李晏佐，〈酒神式的後現代？——論哈伯瑪斯對尼采的後現代定位〉，《政治與社會哲學評論》第53期（2015），113–120。亦請參閱我的博士論文第一章。
- 11 同前引書，145。
- 12 哈伯瑪斯對於尼采與後現代的思想連結與評價，一定程度上受到當時美國新保守主義（如Daniel Bell）反對後現代主義之說法所影響。因此他曾說：“雖然‘後現代’此一表達方式並非由美國新保守主義者所發明，但至少是透過他們所普及化的。”參閱Jürgen Habermas, “Questions and Counterquestions.” In: *Habermas and Modernity*. Edited with an Introduction by Richard J. Bernstein (Cambridge: Polity Press, 1985), 198; 以及Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Second Edition (London: Heinemann, 1979), 51–52.
- 13 參閱James Schmidt, “Introduction: What is Enlightenment? A Question, its Context, and some Consequences.” In: *What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Edited by James Schmidt (Berkeley: University of California Press, 1996), 15–27。同時參閱孫周興，〈尼采與啟蒙二重性〉。載於《德意志思想評論》（第九卷），孫周興、陳家琪主編（北京：商務，2015），3–16。
- 14 尼采關於啟蒙的種種討論，主要可見於其中期著作的“自由精神三部曲”，也就是《人性，太人性》、《朝霞》、《快樂的科學》。儘管尼采的後期著作較少提到啟蒙，但這不意味著尼采思想中存在著斷裂，而毋寧是階段性任務的完成與推進。參閱Paul Franco, *Nietzsche's Enlightenment: The Free-Spirit Trilogy of the Middle Period* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011)。
- 15 *KSA 1*, 88。本文舉凡援引尼采著作，皆指Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Berlin: Walter de Gruyter, 1988)。以下依慣例將尼采的《作品考訂研究選集》簡稱為KSA。
- 16 *KSA 2*, 299。
- 17 *KSA 12*, 453–454。
- 18 *KSA 5*, 287。
- 19 *KSA 6*, 150。
- 20 參閱*KSA 2*, 299。
- 21 *KSA 6*, 150。
- 22 *KSA 2*, 654。

- 23 參閱James Schmidt, "Introduction: What is Enlightenment? A Question, its Context, and some Consequences." In: *What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Edited by James Schmidt (Berkeley: University of California Press, 1996), 25. 關於尼采如何看待伏爾泰與盧梭之對立，更詳細的討論可參閱黑勒（Peter Heller），〈尼采與伏爾泰及盧梭的關係〉。載於《尼采與古典傳統》，奧弗洛赫蒂（James C. O'Flaherty）等編，田立年譯（上海：華東師範大學，2007），183–221；關於尼采如何反盧梭，則可參閱Keith Ansell-Pearson, *Nietzsche contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1991). 特別是該書第一章。
- 24 KSA 6, 322.
- 25 KSA 2, 182.
- 26 黑勒（Peter Heller），〈尼采與伏爾泰及盧梭的關係〉。載於《尼采與古典傳統》，奧弗洛赫蒂（James C. O'Flaherty）等編，田立年譯（上海：華東師範大學，2007），195。
- 27 參閱KSA 2, 123–125。
- 28 馬克斯·霍克海默（Max Horkheimer）、提奧多·阿多諾（Theodor W. Adorno），《啟蒙的辯證——哲學的片簡》，林宏濤譯（臺北市：商周，2008），70–71。譯文略有改動。
- 29 例如身為西方馬克思主義論者的盧卡奇（Georg Lukács），就將尼采視為“帝國主義時期之非理性主義的奠基者”，認為尼采是反啟蒙論者：“與試圖將尼采和啟蒙之間拉近距離的評論者完全相反，尼采處於與啟蒙的追隨者們有最激烈鬥爭的位置之上。”盧卡奇認為尼采對於古希臘貴族—奴隸制的崇拜，使他反對一切的民主制與追求平等的社會主義，甚至其哲學思想根本就是一種反對社會主義和工人階級的世界觀。這構成了一種資產階級式的反動思想，而預見了日後的帝國主義與法西斯主義。參閱Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (Darmstadt: Luchterhand, 1974), 302. 這樣的詮釋不免十分粗暴，既將尼采對於精神貴族的推崇視同鼓吹奴隸制與帝國主義，又將他對於平等主義的貶抑窄化為反對政治上的社會主義。反駁意見參閱黑勒（Peter Heller），〈尼采與伏爾泰及盧梭的關係〉。載於《尼采與古典傳統》，奧弗洛赫蒂（James C. O'Flaherty）等編，田立年譯（上海：華東師範大學，2007），200–201。
- 30 參閱KSA 11, 86–87; KSA 12, 34。

- 31 馬克斯·霍克海默（Max Horkheimer）、提奧多·阿多諾（Theodor W. Adorno），《啟蒙的辯證——哲學的片簡》，林宏濤譯（臺北市：商周，2008），115。
- 32 德勒茲認為尼采相對於黑格爾，正是以對“差異”的肯定來反對“辯證”透過否定所達到的同一。參閱 Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*. Translated by Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983), 8–10.
- 33 參閱馬克斯·霍克海默（Max Horkheimer）、提奧多·阿多諾（Theodor W. Adorno），《啟蒙的辯證——哲學的片簡》，林宏濤譯（臺北市：商周，2008），114。
- 34 同前引書，129。同時參閱 *KSA* 5, 279。
- 35 同前引書，147–148。
- 36 同前引書，147。
- 37 孫周興，〈尼采與啟蒙二重性〉。載於《德意志思想評論》（第九卷），孫周興、陳家琪主編（北京：商務，2015），15。
- 38 參閱 Ernst Behler, “Nietzsche in the twentieth century.” In: *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Edited by Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 281–283.
- 39 科利和蒙提納里為了出版尼采全集的義譯版，因而重新考訂了德文本，拋棄了舊有的兩個版本，即伊麗莎白主持之尼采檔案室所出版的大八開本（Großoktavausgabe，共十九冊，出版於1894年至1913年）以及二戰之後 Karl Schlechta 的版本（Schlechta-Ausgabe，共三冊，出版於1954至1956年）。全集先由義大利出版社 Adelphi Edizioni 主持，後來才加入了法國出版社 Gallimard 與德國出版社 de Gruyter。
- 40 參閱 Gianni Vattimo, *Nietzsche: An Introduction*. Translated by Nicholas Martin (California: Stanford University Press, 2001), 197–204.
- 41 第一次於1964年7月4至8日在 Royaumont 舉行，第二次則於1972年7月在 Cerisy-la-Salle 舉行。參閱 Alan D. Schrift, *Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism* (New York; London: Routledge, 1995), 129.
- 42 參閱 *KSA* 5, 189, 198; *KSA* 6, 106.
- 43 參閱 Michel Foucault, “Structuralism and Post-structuralism.” In: *Essential Works of Foucault 1954–1984. Volume Two: Aesthetics, Method, and Epistemology*. Edited by James Faubion; translated by Robert Hurley and others (New York: Penguin, 2000), 438.

- 44 參閱Jacques Derrida, "The End of Man." In: *Margins of Philosophy*. Translated, with Additional Notes, by Alan Bass (Chicago: The University of Chicago, 1982), 115–116.
- 45 上述三位的思想地位，直到1960年代才被三位懷疑大師(masters of suspicion)——馬克思、弗洛伊德、尼采——所取代。令人意外的是，“三H”的主要著作在當時都尚未翻譯為法文，如黑格爾的《精神現象學》直到1947年、海德格的《存有與時間》直到1978年才有法譯本。或許正因如此，特別有利於讀者對其所引用的思想進行創造性的轉化。參閱文森特·德貢布(Vincent Descombes)，《當代法國哲學》，王寅麗譯(北京：新星，2007)，3–4。
- 46 例如“1980年前後，後現代主義(藝術領域)與後結構主義(哲學領域)的信條，在北美洲學院知識份子的思維想像中融合為一。”參閱理查·沃林(Richard Wolin)，《非理性的魅惑：向法西斯靠攏·從尼采到後現代主義》，閻紀宇譯(臺北縣新店市：立緒，2006)，15。
- 47 同前引書，13。
- 48 限於篇幅，本文無法在此完整梳理後現代的系譜。然而提請讀者注意，對於後現代的界定，在文學藝術領域、哲學領域、社會經濟領域有其各自的脈絡與意涵。基於論述旨趣，本文僅就哲學領域加以討論。較詳盡的討論可參閱李晏佐，〈酒神式的後現代？——論哈伯瑪斯對尼采的後現代定位〉，《政治與社會哲學評論》第53期(2015)，113–120。亦請參閱我的博士論文第二章。
- 49 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi; Foreword by Fredric Jameson (Manchester: Manchester University Press, 1984), xxiv.
- 50 同前引書，79。
- 51 包曼同樣認為，“後現代性”乃是指在思想氛圍中的一種後設文化(meta-cultural)立場，思考且檢視著現代性那種不證自明的自我優越性。參閱Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On modernity, post-modernity and intellectuals* (Ithaca; New York: Cornell University Press, 1987), 119.
- 52 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi; Foreword by Fredric Jameson (Manchester: Manchester University Press, 1984), xxiii.
- 53 同前引書，33。
- 54 Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*. Translated by Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1983), 46.



- 55 參閱 Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters: On modernity, post-modernity and intellectuals* (Ithaca; New York: Cornell University Press, 1987), 145.
- 56 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi; Foreword by Fredric Jameson (Manchester: Manchester University Press, 1984), 35.
- 57 德悉達 (Jacques Derrida), 〈人文科學論述中的結構、符號與遊戲〉, 載於《書寫與差異》, 張寧譯 (臺北市: 麥田, 2004), 567。
- 58 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi; Foreword by Fredric Jameson (Manchester: Manchester University Press, 1984), 35.
- 59 Michel Foucault, "What is Enlightenment." In: *Essential Works of Foucault 1954–1984. Volume One: Ethics*. Edited by Paul Rabinow, translated by Robert Hurley and others (London: Penguin Books, 2000), 314–315.
- 60 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi; Foreword by Fredric Jameson (Manchester: Manchester University Press, 1984), 14.
- 61 同前引書, 65。
- 62 同前引書, 39。
- 63 同前引書, xxv。
- 64 參閱同前引書, 82, 37。
- 65 例如參閱 Ihab Hassan, *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture* (Columbus: Ohio State University Press, 1987)。
- 66 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi; Foreword by Fredric Jameson (Manchester: Manchester University Press, 1984), 43.
- 67 Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi; Foreword by Fredric Jameson (Manchester: Manchester University Press, 1984), 54.
- 68 同前引書, 66。
- 69 Michel Foucault, "Prison Talk." In: *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. Edited by Colin Gordon; translated by Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, and Kate Soper (New York: Pantheon, 1977), 53–54. 另一處時常被提到的是1982年的一段話: "尼采對我來說有如天啟。我覺得從他身上能夠學到從別人的教導那裡完全不同的東西。" 參閱 Michel Foucault, "Truth, Power, Self: An Interview." In: *Technologies of the Self*:

- A Seminar with Michel Foucault*. Edited by Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton (Amherst: University of Massachusetts Press, 1988), 13.
- 70 參閱 Michel Foucault, *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975–1976*. Edited by Mauro Bertani and Alessandro Fontana; general editors: François Ewald and Alessandro Fontana; translated by David Macey (New York: Picador, 1997), 13–14.
- 71 參閱 Michel Foucault, “Structuralism and Post-structuralism.” In: *Essential Works of Foucault 1954–1984. Volume Two: Aesthetics, Method, and Epistemology*. Edited by James Faubion; translated by Robert Hurley and others (New York: Penguin, 2000), 438–439.
- 72 參閱 Alan D. Schrift, *Nietzsche’s French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism* (New York; London: Routledge, 1995), 35.
- 73 Michel Foucault, “The Return of Morality.” In: *Politics, philosophy, culture: Interviews and other Writings 1977–1984*. Translated by Alan Sheridan and others; edited with an introduction by Lawrence D. Krizman (New York: Routledge, 1988), 250–251.
- 74 Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France, 1981–1982*. Edited by Frédéric Gros; general editors: François Ewald and Alessandro Fontana; translated by Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 525.
- 75 吉爾·德勒茲 (Gilles Deleuze), 《哲學與權力的批判——德勒茲訪談錄》，劉漢全譯 (北京: 商務, 2005), 133。
- 76 參閱 Michel Foucault, *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction*. Translated by Robert Hurley (New York: Vintage, 1990), 93.
- 77 *KSA* 5, 321.
- 78 Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan (New York: Vintage, 1995), 30.
- 79 *KSA* 5, 315, 317.
- 80 此處雖強調系譜學，但並非意指有所謂考古學時期和系譜學時期的斷裂。固然《詞與物》和《知識考古學》的研究主題是論述與知識，但本研究強調，傅柯仍是在挑戰歷史思考中的人文主義預設。這也是為什麼傅柯會在1967年的一次訪談中說：“我的考古學更多受惠於尼采的系譜學，而非所謂的結構主義。”參閱 Michel Foucault, “On the Ways of Writing History.” In: *Essential Works of Foucault 1954–1984. Volume Two: Aesthetics, Method, and Epistemology*. Edited by James Faubion; translated by Robert Hurley and others (New York: Penguin, 2000), 294. 如此一來，在

《詞與物》最後關於“人之死”的段落，就能夠獲得更好的理解：“透過語言文獻學的批判，透過某種形式的生物學主義，尼采重新發現人與上帝之間相互歸屬的交匯點，在此，上帝之死與人之消逝乃是同義詞，超人的允諾首先且首要地意味著人之死的將臨。所以，尼采標誌著一個界限，從這個界限出發，當代哲學能重新開始思考；他可能將繼續長期在當代哲學的漸進中凸顯出來。”參閱 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences* (London; New York: Routledge, 1994), 372–373。

- 81 參閱 Michel Foucault, *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975–1976*. Edited by Mauro Bertani and Alessandro Fontana; general editors: François Ewald and Alessandro Fontana; translated by David Macey (New York: Picador, 1997), 6.
- 82 *KSA* 5, 278.
- 83 Michel Foucault, “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress.” In: *Essential Works of Foucault 1954–1984. Volume One: Ethics*. Edited by James D. Faubion; translated by Robert Hurley and others (New York: Penguin, 2000), 262; 同時參閱 *KSA* 3, 530–531.
- 84 史蒂文·貝斯特 (Steven Best)、道格拉斯·凱爾納 (Douglas Kellner), 《後現代理論：批判的質疑》，朱元鴻等譯 (臺北市：巨流，1994)，41。
- 85 Michel Foucault, “An Aesthetics of Existence.” In: *Politics, philosophy, culture: Interviews and other Writings 1977–1984*. Translated by Alan Sheridan and others; edited with an introduction by Lawrence D. Kritzman (New York: Routledge, 1988), 50–51.
- 86 貝斯特與凱爾納指出，不應該過度重視此處的審美意涵。那種只為了自我而關注自我的情況，是在希臘化時期（如伊比鳩魯哲學），而不是在古希臘的情況。在古希臘，所謂的自我關注或生存美學 (aesthetics of existence)，都同時指涉於治理他人與城邦。同時，傅柯所強調的自我關注，既仰賴內在的自我認識，同時也仰賴外來的邏各斯 (logos) 協助，以及透過各種自我修行鍛煉 (askesis) 促進轉化，並沒有走向所謂的審美非理性。因此貝斯特與凱爾納同樣強調在傅柯晚期思想中，“審美的風格和自由的實踐，這些自我之技藝不能沒有自我知識以及合理的自我控制。”參閱史蒂文·貝斯特 (Steven Best)、道格拉斯·凱爾納 (Douglas Kellner), 《後現代理論：批判的質疑》，朱元鴻等譯 (臺北市：巨流，1994)，91。

- 
- 87 關於兩者之間的細微差異，敬請參閱李晏佐，〈尼采到底有多後現代？——從與哈伯馬斯的論爭中尋找答案〉（東海大學社會學系博士論文，2017）。
- 88 *KSA* 6, 63.
- 89 *KSA* 6, 114.
- 90 依序參閱 *KSA* 3, 467; *KSA* 4, 14; *KSA* 5, 208–212; *KSA* 5, 266–268。
- 91 Michel Foucault, *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975–1976*. Edited by Mauro Bertani and Alessandro Fontana; general editors: François Ewald and Alessandro Fontana; translated by David Macey (New York: Picador, 1997), 9.
- 92 Habermas Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988), 329.
- 93 參閱 Michel Foucault, *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction*. Translated by Robert Hurley (New York: Vintage, 1990), 82.
- 94 *KSA* 5, 365.
- 95 *KSA* 12, 315.
- 96 Michel Foucault, “Nietzsche, Freud, Marx.” In: *Essential Works of Foucault 1954–1984. Volume Two: Aesthetics, Method, and Epistemology*. Edited by James Faubion; translated by Robert Hurley and others (New York: Penguin, 2000), 275.
- 97 *KSA* 4, 13.
- 98 *KSA* 4, 357.
- 99 *KSA* 4, 16–17.
- 100 *KSA* 4, 14. 超人的觀念同時呼應著尼采之上帝已死的時代診斷：“上帝死了：現在我們希望，——超人活著。”參閱 *KSA* 4, 357. 如此一來，傅柯在《詞與物》中所謂“上帝之死與人之消逝乃是同義詞，超人的允諾首先且首要地意味著人之死的將臨。”就能夠獲得更好的理解。參閱 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences* (London; New York: Routledge, 1994), 372–373.
- 101 Michel Foucault, “What is Critique?” In: *The Politics of Truth*. Edited by Sylvère Lotringer; introduction by John Rajchman; translated by Lysa Hochroth and Catherine Porter (New York: Semiotext(e), 2007), 45.
- 102 Michel Foucault, “What is Critique?” In: *The Politics of Truth*. Edited by Sylvère Lotringer; introduction by John Rajchman; translated by Lysa Hochroth and Catherine Porter (New York: Semiotext(e), 2007), 48.

- 103 Michel Foucault, “‘Omnes et Singulatim’: Toward a Critique of Political Reason.” In: *Essential Works of Foucault 1954–1984. Volume Three: Power*. Edited by James D. Faubion; translated by Robert Hurley and others (New York: Penguin, 2002), 298–299; Michel Foucault, “The Subject and Power.” In: *Essential Works of Foucault 1954–1984. Volume Three: Power*. Edited by James D. Faubion; translated by Robert Hurley and others (New York: Penguin, 2002), 328.
- 104 Michel Foucault, “The Subject and Power.” In: *Essential Works of Foucault 1954–1984. Volume Three: Power*. Edited by James D. Faubion; translated by Robert Hurley and others (New York: Penguin, 2002), 335–336.
- 105 本文出自傅柯於1983年的法蘭西學院講座“自我治理與治理他人”的第一堂（1983年1月5日）講座內容，後來翻譯為英文時雖經傅柯本人過目修改才出版，但其中仍有所異動（例如加入了對於波特萊爾的討論、拿掉了關於革命的討論）。相關說明可參閱費德希克·格霍（Frédéric Gros），〈啟蒙與批判態度：傅柯論康德〉，蔣國英譯、何乏筆校。載於《中國文哲研究通訊》，第20卷第4期（臺北市：中央研究院中國文哲研究所，2012年12月），3–9。
- 106 Michel Foucault, “What is Enlightenment?” In: *Essential Works of Foucault 1954–1984. Volume One: Ethics*. Edited by James D. Faubion; translated by Robert Hurley and others (New York: Penguin, 2000), 310.
- 107 同前引書，312。
- 108 參閱同前引書，312。
- 109 同前引書，315。
- 110 吉爾·德勒茲（Gilles Deleuze），《哲學與權力的批判——德勒茲訪談錄》，劉漢全譯（北京：商務，2005），110。
- 111 Michel Foucault, “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress.” In: *Essential Works of Foucault 1954–1984. Volume One: Ethics*. Edited by James D. Faubion; translated by Robert Hurley and others (New York: Penguin, 2000), 262.