

《國立政治大學哲學學報》第四十九期 (2023 年 1 月) 頁 1-36

©國立政治大學哲學系

思考非思： 傅柯的人學問題性

楊凱麟

國立臺北藝術大學藝術跨域研究所

地址：臺北市北投區學園路 1 號 臺北藝術大學藝術跨域所

E-mail: kailin68@gmail.com

摘要

傅柯在 1966 年出版的《詞與物》以考古學方法提出人學的獨特問題，指出人作為一個十九世紀發明的概念，構成一種經驗—先驗對偶，人既是能思主體亦同時是思想客體，因此產生了特屬於現代的問題場域。人的問題既是人對自身認識的雙重提問，同時亦是在生命、語言與勞動的經驗實證性中，成為思考非思的問題。人學的問題性標誌著傅柯哲學最重要的思想運動，亦是承繼拉岡，對笛卡兒我思的進一步翻轉。對傅柯而言，我思僅能遠經我的不在，而我在則來自我所

投稿日期：2021.12.30；接受刊登日期：2022.08.16

責任校對：王尚、張景涵

DOI: 10.30393/TNCUP.202301_(49).0001

不思，人學成立在思想與存有間所建立的弔詭往返之間，不再有笛卡兒的明證性，相反地，由非思所貫穿，並且使得現代人的存有與瘋狂的親緣性遠比想像中的更迫近。

關鍵詞：傅柯、人學、我思、非思、《詞與物》、考古學

思考非思： 傅柯的人學問題性

壹、傅柯的笑

《詞與物》的第一句話是一句充滿後設意味的句子，傅柯有點怪異地向讀者交代接下來要讀的這本書的誕生地。這是一句自我指涉而且只為了自我指涉而被寫下來的句子，開啟一本書的第一句話並沒有直接面對問題，而是將正在讀這本書的讀者送回本書的起源，從一開始就回到「開始之前」，不是進入作品之中，而是逆反回到「有書之前」的時空門檻上，使得開始永遠回到開始的開始與開始還未開始的曖昧時刻。似乎想要進入一本書首先必須進入書的「前個體化狀態」(pré-individuation)，在書即將以事件的姿態驟然降生的考古學時刻中。¹ 因而《詞與物》的邏輯像是這樣：每次翻開這本書讀起第一句話，它就導引你回到起源，返回書的開頭之前，書可以成書的原初場

¹ 考古學 (archéologie) 採用傅柯的意義，涉及一個困難的問題，即思想的創新與導致的斷裂如何誕生？它聚焦於斷裂而不是連續，門檻 (seuil) 與界線 (limite) 因而是考古學的重要詞彙，這也是何以考古學總是置身在一個怪異的縫隙裡，它顯現在不前不後的中間與界線上。在這裡，考古學在「思想逃離自己的方向中質疑它。」(Foucault 1966: 64) 考古學的困難在於它凝視著一個正在變成陌異於自己之物：思想。思想之所以為思想，正在於它總是正在變成它不是之物，因為流變為他者而成為考古學對象，或者反過來說，因為考古學的凝視，思想正成為思想原先所不是之物。它是把自身域外置入內部的作用，在這個歷史時間點上，思想既是它自身亦已經差異化於自身。因此，只說考古學是一種斷裂史觀是不夠的，因為考古學追蹤的是思想重新開始的內在起源，其既逃離思想自身卻同時就是思想，既是域外探測卻又是內在性研究。

域，書寫的零度，然後，從這本書的原點進入後，第一句話又要你回到本書誕生的原點……。²

作為傅柯這本書的讀者，從第一句話開始就永遠被封印在一個關於起源的迴圈之中。閱讀這本書的起手勢是非常傅柯式的，因為思想運動首先必須彎折、迴返，以及在無限的折曲中逐漸築底，積累出問題的強度核心，因為問題僅僅在折曲的無窮生成中自我建構而成。

然而，為什麼必須「開始即折返」呢？這個「開始」並沒有真的開始，而是倒退著回到開始之前，因為這本書的原點持存在思考的「赤裸不可能性」上，書的起源在可思考的界線之外，正是在這個稀罕的思考不可能性上，傅柯怪異地打開了他的問題性場域。³

《詞與物》的第一句話是：「這本書在波赫士的某一文本中有它的誕生地。」⁴ 這本書一開始就不講別的，講這本書自己。它從另一

² 相較於《詞與物》怪異的開始，或許可以對照正常的書是怎麼開始的，比如康德的《純粹理性批判》(Kant 1980) 第一版序言，康德這樣開始他這部重要經典：「人類理性在其知識的某個門類里有一種特殊的命運，就是：它為一些它無法擺脫的問題所困擾；因為這些問題是由理性自身的本性向自己提出來的，但它又不能回答它們；因為這些問題超越了人類理性的一切能力。」(鄧曉芒譯 2020) 在書的第一句話裡，康德毫不遲疑地將他的賭注清楚擺到桌上，人類的認識與認識條件所面臨的有限性，這是一個困難問題，而且是最重要的問題。真正的問題從第一句話起就明晰且直接給出，這幾乎是所有重要著作的姿態。或者，我們也可以參考柏格森《物質與記憶》(Bergson 1993) 的開頭是怎麼直接破題的，書的第一段寫著：「我們將暫時假裝我們毫不知道物質理論與精神理論，毫不知道關於外部世界的實在性或同一性的討論。因此，在我面前就是影像的在場。」非常簡單、粗暴與直接切入，賭桌上就是「影像在場」，其他都不算數，不重要也都不存在。

³ 「思考此物的赤裸不可能性」(Foucault 1966: 7)。

⁴ 完整的段落如下：「這本書在波赫士的某一文本中有它的誕生地。在閱讀它的大笑中，動搖了思想——我們的思想——的所有熟悉性：我們時代與我們地理的思想熟悉性，搖晃了所有井然有序的表與所有對我們條理分明的存有繁盛平面，以致於我們對大寫相同與大寫他者千百年來的實踐產生久久的動搖與擔憂。這文本引用了

個文本（另一本書）中誕生，或者應該說，在波赫士〈約翰·威爾金斯的分析語言〉（博爾赫斯 1996）這個文本裡凹摺著一整本傅柯的《詞與物》。然而嚴格地說，催生這本書的其實不真的是這個文本，而是因閱讀這個文本而爆出的笑聲，在傅柯神經質的招牌笑聲之中，《詞與物》這本書誕生。⁵ 然而，讓傅柯笑出來的，並不是「某部中國百科全書」中真的很奇怪的動物分類學 (taxinomie)，而是因這個明顯東方主義式的分類學激起的，對於「我們思想熟悉性」的搖晃、動亂與圍牆破壞。真正讓人發笑的，是終於碰撞到「思考不可能性」的「我們的思想」。不是中國的動物分類學超搞笑，而是作為現代人的「我們的思想」終於撞牆了讓傅柯不由得想笑。在波赫士乖張怪誕的動物分類學之前，傅柯笑了，而且他作為當代哲學家的「人設」就誕生於這個充滿問題意識的大笑之中：「我們的思想」在這裡曝顯了它不可見的邊界。傅柯並不是在笑這個分類學，而是對「我們自己的思想」發笑。在面對中國動物分類學的思考無能中，我們被傅柯的怪笑壓擠進考古學的獨特視域中，「非思」(impensé) 不再只是「可思」(pensable) 所排除之物，而是思考即將如同事件誕生的條件，可思與非思在哲學家的怪異笑聲中取得重新分配的權力；思想的誕生地不是思想，既不在思想的內部也不藉由任何思想，而只是非思，思想來自作為思想不可能性的非思。

『某部中國百科全書』，它寫道：『動物區分為：a. 屬於皇帝的，b. 香氣撲鼻的，c. 馴養的，d. 乳豬，e. 人魚，f. 傳說中的，g. 自由的狗，h. 包含在現在分類的，i. 像瘋子一樣躁動的，j. 數不盡的，k. 以極細駱駝毛筆畫的，l. 等等，m. 剛剛打碎罐子的，n. 遠看像蒼蠅的。』在這分類學的驚歎中，讓我們飛躍起來之物，借助於寓言，如同一種另類思想的異國魅力指引我們的，是我們思想的界線：思考此物的赤裸不可能性。」(Foucault 1966: 7)

⁵ 其實，傅柯說《詞與物》這本書在波赫士的小說裡有它的誕生地時，他說謊，或者應該說，一直到《康德人類學導論》在 2008 出版後，我們才意識到真正的誕生地其實是康德的《實用人類學》。關於此，可參考楊凱麟，《分裂分析福柯：越界、摺曲與布置》結論中的「二、人類學幻象與《詞與物》的遺忘」。

因為非思如同事件不可預期的進場，思想重新獲得了再分配的契機，由非思所標誌的斷裂與不連續性使我們就座於考古學的工作現場。中國怪誕的動物分類學並不因此簡單地突顯西方知識的優越性，剛好相反，它劃出了一道界線，迫使認識（我們所是、所想與所做的整體）因為產生不可挽回的不連續性而重新進入考古學狀態，不只「我們的思想」是歷史進程中與先前時代斷裂的一個事件，而且地理學上的，也與「他者的思想」斷裂，「認識」在時代與地域的不連續性使得考古學派上用場。⁶ 中國百科全書曝露了這個考古學的不連續性，「我們的思想」與波赫士小說裡怪異的「中國百科全書」並沒有考古學意義上的不同，都只是在特定時空中某一「知識型」的產物，是使得某一時代人們的認識成為可能的特異條件。動物在能被羅列於分類學表格之前，已經存在一個使得這個表格成為可能的認識條件，「我們的思想」並不比「中國百科全書」不怪異，或者其實都一樣怪異，一樣不可思考，但卻都擁有著致使這種思考與這種認識成為可能的歷史條件。

分類學的格狀空間是對於「什麼是相同與什麼是差異」的實踐，⁷ 但是波赫士提供的並不只是另一種分類可能，而是使得區分「相同與

⁶ 本文將 *savoir* 譯為「知識」，*connaissance* 譯為「認識」，傅柯對兩者的區辨極為嚴格，但「知識」並不易給予簡短定義，這是考古學所據以成立的根本問題，傅柯在 1969 年出版的《知識考古學》(*L'Archéologie du savoir*) 中對此進一步發展，關於這個問題將在未來的研究中深入討論。值得注意的是，《詞與物》的英譯本並未能總是明確地區分兩者。

⁷ 分類學似乎假設了一種完全填滿的萊布尼茲式宇宙，因為沒有空隙，所以即使表格的某一格尚未有對應的事物，也可以期待有一天必然會發現能填入這一格的真實物件。比如元素週期表就是非常有名的例子，這是依原子序數、核外電子分布和化學性質的相似性來排列化學元素的表格。門得列夫 (Dmitri Mendeleev) 在 1869 年發表週期表時有許多元素尚未被發現，但他為這些未知元素留下空位，並且羅列其原子量、物理及化學性質。這些元素先有名字之後，才在自然界中被發現（如鎂和鋳），化學元素表完美地再現了宇宙的滿格狀態。

差異」的分類徹底崩潰與終止。傅柯說：「閱讀波赫士時讓人發笑的困窘，無疑地與語言被摧毀的最深沈不自在有親緣性：場所與名詞的『共同性』已經遺失。」(Foucault 1966: 10) 一切「相同與差異」的可思考性在此被終結了，凡是「遠看像蒼蠅的」都可以歸為相同的一類，差異於「剛剛打碎罐子的」的一類動物。這並不是一種新的分類法，而是對於所有分類法根基的破壞與抹除，波赫士以一個分類取消了一切的分類，它不是提供了新的事物秩序，而是使失序與混沌重新由認識平面冒出。傅柯在《詞與物》的第五、六、七章對於古典時期（十七、十八世紀）的分類學有很深入的探究，在此暫時不再細談。

如果《詞與物》開始於傅柯對於思考不可能性的大笑，它也很戲劇性地結束在傅柯的另一次發笑中。可以說考古學方法在傅柯的二次笑聲之間很怪異地鋪陳開來，第一次很歡快、顛覆與戲虐，用尼采的話來說是「封聖的笑」(rire canonisé)，⁸ 思想在這裡終於露出破口，根基開始動搖了；然而，在這本書第九章，傅柯又笑了，只是語氣非常強烈、憤怒與無可轉圜：

對所有仍然要談論人，談論其統治或其解放的人，對所有仍然對於人本質上是什麼提問的人，對所有仍然要由人出發以便進入真理的人，對所有又將一切認識再導向人自身真理的人，對所有不人類學化 (anthropologiser) 就不欲形構化 (formalizer)、不去神秘化 (démystifier) 就不欲神話化 (mythologizer)、不同時思及是人在思考就不欲思考的人，對所有這些笨拙及歪斜的反思形式，只能以哲學一笑與之對立——換言之，就某部分而言，沈默的一笑。(Foucault 1966: 353-354)

⁸ 「我已對笑封聖；高等人們，去學習笑吧！」(Nietzsche 1972: 537)

埋藏在《詞與物》最後的第二次笑聲，不再是因思想破口或斷裂的爆笑，而是對思想的嚴厲批判。這個沈默、啞啞與無聲的笑，或者，其實是真正的笑的缺席，不再笑得出來的笑，是本文的起點。傅柯還在很多地方發笑，特別是在他的訪談中發出怪笑。在當代思想裡，傅柯的笑成為他的人設（哲學的概念性人物），謝黑（René Schérer）曾經以傅柯的笑作為對「人」這個概念的反例，他大笑不是因為他是一個「人」，善解「人意」有幽默感，剛好相反，傅柯的笑作為連結到問題性場域的力量結集與強度動員，剛好擺脫了一切對「人」或「人本主義」的良善假設與道德規範。傅柯以他作為登場與退場的笑成為概念性人物。傅柯不是人，而是以他的笑指向特定問題的概念性人物。謝黑說：

人僅只指出某個〔被動〕我的不確定位置，然而〔概念性〕人物則重新聚集了強度時刻、有力特徵，所有形構身體的特異性。面對貧血的人，概念性人物有一種堅實性。它描繪與佔領一個堅實性平面。概念性人物由不居住於人之中的特異性所組成，而且在人之外自我推進，流浪、游牧。比如，笑，傅柯的笑。並不是他的人，而是他的〔概念性〕人物。（Schérer 1998: 25）

不是傅柯這個「人」在笑，而是他促使可見的問題在笑，是那些在思想中被重新聚集的「強度時刻、有力特徵與特異性」一直在咯咯地笑。⁹ 這個發笑的人物，對德勒茲而言，「確切是最深刻更新思想影像的人」（Deleuze 1990: 130-131）。

⁹ 傅柯的第一個笑聲打開了《詞與物》的考古學空間，從這裡進入了古典時期由分類學與量度學（mathesis）所構成的知識型，這是一種完全由「再現」（représentation）所定義的認識形式。古典時期與之前的文藝復興時期以及之後的現代時期構成完全不

貳、考古學思想的鉗形運動

想要考古學地思考「我們自身」是什麼，什麼是「我們所思、所做與所是」，首先必須隨時意識到屬於我們自身的這些特徵並不是普遍的，古典時期的人們有特屬於他們的「我們自身」，完全差異於現前與此地。必須總是考古學地切分出一個與之前歷史斷開來的「知識空間」(espace de savoir; Foucault 1966: 89)，以便能夠觸及使知識生產成為可能的先驗條件。傅柯將這個條件命名為「歷史先天」(a priori historique)，這是知識在不同時代中的可能性，在一切認識能發生之前就已經發生，其主要的操作不是連結或類比，而是斷裂與界線的再製造。考古學意味著斷口的肯認與連續性存在的不可能。

考古學思考意謂著我們不停留在「事實的接續性收集」之中，而是直面「諸經驗性的基本存有模式」(Foucault 1966: 231)。對傅柯而言，要瞭解我們是什麼，首先要瞭解人作為一個十九世紀才誕生的概念意味著什麼。這並不是說「人」在十八世紀之前不存在，更不是說人所使用的語言、金錢或者作為一種生物不存在，只是它們透過不同的形式被認識，並不被統合在「人」這個現代的問題性成為一個特性化的歷史概念且形構一種獨特的問題性場域。這不屬於「人天生是政治的動物」這種定義的類型，因為在亞里士多德《政治學》第一卷的這個著名定義中，人作為一種普同概念(而非歷史或考古學式的存有)被抽象的述說，對亞里士多德而言，人不會因為時代有所差異，一律都是「政治的動物」(Aristote 2015: I, 1253a)。

具有連續性的考古學斷層。《詞與物》展現了如何以考古學方法提出問題，然而這並不是目的，因為最終的目的性是系譜學的，不只是要知道「所思、所說、所作」，而且更重要的，要從考古學方法中提取不再思所思，不再說所說、不再做所做的可能性，換言之，最終必須抵達系譜學的價值重估。傅柯的《詞與物》經由考古學的方法，從系譜學的高度強勢地回應了尼采的「人是必須被超越的東西」(Nietzsche 1972: 61)，而且比起尼采，或許已經更加的沒有耐性。

作為一個考古學概念，「人」是一種意調不連續性的歷史存有，擁有特屬於它的認識形式與條件，它僅存在於特屬於它的知識空間中，連結到使它誕生的問題性。在《詞與物》中，傅柯不厭其煩地以一種特殊的構句重複「人」這個特性化的概念。似乎一個新的概念的產生不僅需要內容的不同，而且更重要的，也需要創建與眾不同的獨特表達形式，以便能吻合概念本身所具有的原創性，表達不同的存有模式，同時取消語言的陳舊氣息。

傅柯關於人這個概念最代表性的句子像這樣：

這是一種存有，我們在它身上提取致使所有認識成為可能
（之物）的認識。¹⁰

這是經典的傅柯式造句，一個可以署名為傅柯的標準語言布置與問題性場域，我們接下來將反覆地思考這種的疊詞構句所造成的效果，我們處身在傅柯的語言重力場中，將逐漸透過句構的形式取得重新凝視世界的方法。這句話將名詞「認識」怪異地重複二次，而且因重複而催出句子最重要的內在運動。人不只是認識各種事物，而且認識使這些認識可能之物，這是人跟其他動物的不同。貓也認識各種事物，但牠卻不會「提取致使所有認識成為可能的認識」，貓認識這個或那個，但不認識認識。相反的，「人」被出現兩次的認識所定義，或者應該說，人就是他的認識總是以加倍的形式所拓樸凹摺出來的奇怪存有，一個從內部以獨特方式讓「認識」倍增成為雙數的東西。人橫跨在「認識」與「認識的認識」所劃出的疆域裡，人就是這個有拓樸學意謂的「知識空間」。單是認識這個或那個還不夠，還不是人、

¹⁰ Foucault 1966: 329。在本文中，「人」是一個考古學概念，為了避免在論述的「人類學化」與「擬人化」，代名詞使用「它」而非「他」；原文第三人稱 il 的中譯也一律為「它」。

不算是人，不被以人的問題性被認識，因為人必須認識認識本身，他在認識與認識的認識之間來回運動，在認識的同時認識認識本身，人不能認識而不認識認識，認識同時既是認識某物，也是認識認識自身。我們必須小心地區辨這兩個同形卻不同意思的「認識」。在這句話以及《詞與物》中還可以舉出的許多類似句子中，自我重複是構成差異的真正前提。人這個存有之所以能考古學地不同於其他存有，因為在人的問題中具有多重的「乘以 2」；它總是以「對偶」、二次、加倍與雙數的形式存在。即使（特別）是在討論它的時候，我們用以表達的語言也必須在形式上自我倍增，必須總是拗口地再講一次以便讓人這個問題以一種「雙倍」或「夾層」的曖昧方式誕生出來。借用克里斯多福·諾蘭 (Christopher Nolan) 在《天能》(Tenet) 裡創造出來的說法，傅柯對「人」展開了概念的「鉗形攻勢」(pincer movement)。¹¹ 思想運動不再是像一支劍般直指核心，而是裂解成共存與交疊的兩股力量，夾住人這個問題場域，在人的認識「正序」(non-inverted) 中，同時分派出「逆序」(inverted)、顛倒回自身的自我認識，認識對認識的認識。思想必須施展這個一分为二的「鉗形攻勢」才能適切描述人類學的問題，這就是身處於現代（十九世紀之後）的我們所面臨的思想風景。而當這種運動以文字的方式展現在傅柯的文本中，就是疊詞的構句。這個句子彷彿在告訴我們，如果不先創造一種關於人這種存有的獨特表達，述說「人」這個概念的問題性場域是不可能被明確鋪

¹¹ 在軍事行動中，以並行的兩股軍事力量夾擊敵方，稱為「鉗形攻勢」，原意是對某一目標在空間中的雙向打擊與包抄，然而諾蘭在《天能》中創造了「時間的鉗形攻勢」(temporal pincer movement) 一詞，在「時光機器」的運作下，產生了正序與逆序的兩種時間流：回返過去的時間流為逆序時間，由過去前來現在則為正序時間，由此分別形成處於兩種時間流中的人與物，可以作為以正、逆時間流來打擊敵人的雙重攻勢，構成針對某一時間節點的「反身性」(réflexivité)。

展開來的；在能講述「人」之前，必須已經形構使「人」這種存有可以被講述的話語形式，必須已經發動概念的「鉗形攻勢」，一方面是「正序」的思考某物，另一方面同時共存著「逆序」的思考朝自我與對自我的折返。

不管是對於外部或對於自己，人有認識的能力，但能認識並不是人最重要的特徵，重點是人還能認識自己的認識條件，認識在何種可能性中認識成立，認識認識本身而不是其他外部事務，這才是人這種現代存有的真正特徵；在經驗中認識，並且認識這個認識的可能性，亦即先驗條件，人作為一種「經驗—先驗對偶」(doublet empirico-transcendental)的問題性被誕生出來。人誕生在這個傳柯式的疊詞表達上，不僅認識世界，如同一隻貓認識老鼠或牠巡弋的領土，而是認識認識的可能性。換言之，人不僅因認識了認識的可能性而在十九世紀初以事件的方式突然誕生（這個「人誕生的事件」延續到今天），而且同時也意謂著在這個可能性之外，人就不再可以被辨視與確認，而且人作為現代時期的存有模式與考古學條件，一切人類學的奠立基礎，都將灰飛煙滅不復存在。如果沒有對於認識的認識，人將再度閉鎖，如同歷史曾經存在的許多概念，從我們的視野裡徹底消失，就像是神或再現的問題一樣。

每次一涉及到人這個「經驗—先驗對偶」，就是雙股思想的交纏與進行，就必須動員概念的鉗形運動。人不可能認識而不認識認識的認識。我們可以在概念上思考人，在話語裡述說人，進行一切人類學的探索行動，都只因為我們已經置身在這個複調與「乘以 2」的知識空間之中。如果不是從這些行動中「提取致使所有認識成為可能的認識」，那麼人這個存有就根本不存在，就只是一個認識與被認識的東西，不是人，沒有進入人的真正問題場域之中。

作為一個問題，人誕生在一種重複的運動中，而且因此差異於其他概念，但這個重複或許比較不是德勒茲式的，而是充滿傳柯的手

勢，來自自我朝自我的折返、倍增與加乘，在傅柯的概念中，就是製造出折曲。¹² 人是誕生在十九世紀的一個考古學折曲，連帶而出的是充滿曖昧與重層疊瓣的人學 (sciences humaines)。¹³ 值得注意的是，人學雖然是「人的科學」但並不是科學的一種，至少絕對不是物理學、化學或地理學這種意義下的科學，自然科學所瞄準的是外部世界的律法，比如物理學研究物質的能量與性質，化學研究物質的結構與變化，人學卻只奠基在一種認識的鉗形攻勢之中，能認識的能力同時也是必須被認識的對象，必須被認識的就是認識本身，但科學卻不是如此。

對於傅柯而言，如果人是十九世紀才誕生的產物，比較不是因為十九世紀出現了不同於十八世紀的定義，而是因為從十九世紀起，認識被放置到一種自我折返自我的怪異處境之中，人是以雙倍、乘以二、自我複製、孳生來自自我述說的東西，這就是《詞與物》所揭露的現實：人是一種「經驗—先驗對偶」。

參、《宮娥圖》：作為認識客體的認識主體

伴隨著人學所誕生的多重矛盾在於，人在這種「科學」中既是必須被認識的客體（如同物理學家認識重力或化學家認識氫氣），但必

¹² 折曲 (pli) 是傅柯的重要思想形式，這個詞彙及其同形異構（比如 repli〔再折曲〕、dépli〔去折曲〕）在他的許多作品中反覆出現，特別是《詞與物》，比如「人僅是一個最近的發明，一個僅有兩世紀的形象，一個在我們知識中的折曲」(Foucault 1966: 15)。

¹³ 「人學」(sciences humaines) 對傅柯而言，這是奠基在「人」這個十九世紀創造出來的概念的知識，較接近康德意義下的人類學，而非廣泛涉及歷史、哲學、文學的「人文科學」或「人文學科」。

須被認識的客體卻同時是認識的主體，認識行動重新折返自身；必須認識之物又是認識者，以必須被認識的認識來認識，認識在認識可能之前就必須認識，但是在認識的可能性之前認識如何可能？認識行動從此被懸空，置入一個由自身所搭建的迷宮與鏡淵中不斷來回，人誕生在認識與被認識的相互侵吞與界線模糊之中；主體與客體之間不再有內、外的明晰切分，因為人正是使自己成為他認識客體的同時才作為人學的概念誕生出來；人能認識，但這個認識其實建立在人認識的正是人自己；人為了使認識可能，必須先認識自己的認識，在其他事物可以成為認識客體之前，人先成為自己的認識客體，或者應該說，對於各種事物的認識所以成立，是因為人首先將自己放置在被認識的位子上。這個認識的自我折返，就是發生在古典時期與現代時期間的考古學斷裂：

當自然史成為生物學，財富分析成為經濟學，特別是對語言的反思作為語文學而且存有與再現處在它們共同場所的這種古典話語在這種考古學轉變的深層運動中被抹除時，人以它作為知識客體與認識主體的曖昧位置出現：屈從的主宰者、被凝視的觀者，它在《宮娥圖》早已預先分派給它的國王位子上突然出現，然而長久以來它的真實在場卻由此被排除。(Foucault 1966: 323)

傅柯的主體化問題總是奠立在動詞的正、反顛倒運動或主、被動翻轉中，或者應該反過來說，正是在某一特異行動的正逆雙向中（比如看與被看、認識與被認識、支配與屈服……），在去與回的不可能共存下，主體作為一個獨特且總是自我意指的問題被創造出來，成為一種獨特的考古一系譜學練習，而且僅僅以這個練習的不斷重複而存在。比如監獄誕生在囚犯以「被看而看不見的主體」被安置在特性化的監視空間中；人則以一種「被凝視的觀者」誕生在人學之中，它是被觀看中的觀看者，或者應該說，人作為一種現代存有，它觀看，但

它不可能觀看而不同時被看，而且這個必然同時啟動被看的看，最終使得人看的就是自身的被看，唯一被看的是看，觀看與被觀看的怪異共存織構了「人」的知識空間。如果有一種凝視的考古學，人作為一個現代的觀念就誕生在他總是好奇無比的看，然而真正被看的，其實卻是人自己的看。換言之，在「看」與看「看」的雙重構成中，人誕生。

《宮娥圖》(*Les Ménines*) 正是以這樣的問題構成《詞與物》的第一章，傅柯在可見與不可見的切換中啟動了古典時期的再現政權，就考古學凝視而言，《宮娥圖》毫無疑問的是地獄機器，委拉斯奎茲(Diego Velázquez) 比任何人都懂得如何使得「看」被看，如何看「看」而不是看任何其他事物，在一件作品中真正要看的，僅僅只是「看」的赤裸存有。這種剝除一切內容、關於「看」與看「看」的視覺考古學，《宮娥圖》正是絕佳的範例，提供了考古學所需要的「感性教育」。

對於傅柯，《宮娥圖》的重要性可以凝縮為描述光線軌跡的一句話：「可見性折返的纖細之線」。¹⁴ 重點不是可見性，而是其「折返」，可見的折返已預定了傅柯思想中最重要「自我到自我的關係」。使得凝視（在傅柯的用語中指的是具有知識意味的觀看與認識）成為可能的條件是一種自我到自我的內在性構成，使得視覺成立的可能性最終也等同於主體認識的可能性，既是看亦是「看的折返」，主體正是在這條「纖細之線」的去與回中建立了作為主體的條件。主體化的問題並不是無限的向外擴展，不是一直對外觀看與搜集各種看的經驗，而是觀看返回自身、看與「看的折返」的共存與不可避免。以自我到自我的跨幅最大化作為主體的唯一積體，在視覺折返、去與回所製造出的往復運動中主體性誕生，傅柯的存有論在這條無有形體的「折線」

¹⁴ “cette mince ligne de visibilité en retour” (Foucault 1966: 20).

上奠立。界線不在任何外部，而存在於主體化作用所藉以成立的折返運動，自我到自我的「去一返」(aller-et-retour) 造成了一道存有論的「摺痕」，完全是虛擬的；既在最遠，但也比任何最近更近，因為到最遠之處，甚至比最遠更遠，僅僅是為了最終能折返自我，為了劃出「可見性折返」的最大值，這就是主體化的問題性場域。視覺成為探究主體化作用的關鍵，但重點卻完全不是能看到什麼或能看多少、多遠或多不同，不是儘可能的搜羅一切能看與可看，因為獵奇與窺淫，成為內容農場或搜尋引擎不僅不足以回應主體的問題，而且剛好相反，是主體性的掏空與抹除。主體化來自自我的必要轉向，視線因為能夠且會折返而建構了一種獨特的光線政權 (régime de la lumière)，構成了主體的認識作用，而且在這種認識與「認識認識」的「可視性折返」之前，沒有預先存在的主體。

《宮娥圖》橫跨於影像與現實兩個世界，它並不是一個外在於觀看者的影像，而是使得觀看影像的人同時也成為他所觀看影像的一部份；一方面看這幅影像，在看的同時卻也使得自己成為被看的影像所不可分離的部分。看與被看，可見與不可見的無窮交換構成《宮娥圖》的真正「影像性」。影像是一種再現，但觀看再現的行為亦同時已在這個再現之中。《宮娥圖》同時是影像的再現（呈顯了十七世紀的宮廷生活），但也是再現的影像（呈顯了再現本身的布置）。既是再現，亦是再現的再現性；既是認識，也從一切認識中提取認識可能性的認識。這是一個「可見性的換位」，「在畫中被再現空間與它的再現性質同時進行」(Foucault 1966: 24)。整幅《宮娥圖》的重點正在於這個換位的著手施行，被再現的空間與再現性的不斷交換，因此使得光線政權被徹底揭露開來。

這幅畫由多重的「相互性」(réciprocité) 所形構，是一幅眼對眼、看「看」（而非「被看」）的「多重疊套」(mise-en-abyme) 作品。在「看」的相互攫取與韻頡中，而且在看「看」中所看到的自身盲點

裡，逼出了再現的再現性，這就是古典時期使得一切認識可能的認識。這幅畫所真正呈現的並不是任何畫中的人或物，作為觀畫者看的不再是「被看（物）」，不是看「被看」，而是純粹的看「看」、看中的看、看「正在看」與「正在被看」、「看不見的看」，與或許更重要的，看「看不見」與「不可見」。「看」本身成為看的對象，而且被看的看本身正看著看的盲點，因而涉入了可視與不可視的鬥爭、換位、劃界與門檻，「盲」的在場成為可見性的條件。

看與被看的無窮換位與正逆交換最熾烈的點，看不斷轉換為被看，被看又逆反為看，一直到無窮的正是觀看者唯一看不到的點，當你看著畫中畫家，由他的目光「逆序」、倒推、反向拉回到自己眼睛所在之處，所有觀者開始觀點之點亦是絕對不可見之點，《宮娥圖》的黑洞與每個觀畫者的盲點，同時是因看而看到「使一切能看」的點，就是與畫家眼睛重合那一瞬間的觀畫者眼睛。使一切觀看成為可能之物，亦是整幅《宮娥圖》強度最強、最凝縮、最熾亮同時也最黯黑，一切看與被看、可見與不可見交鋒的考古學恐怖內核。

在兩種看的主動性中，再現的問題於是在於如何看某一種「看」的條件，這是只有在這個「看」正處於可見與不可見的幽微界線上，在不可見卻仍固執地要看與想看中，不可見既永恆不可見亦即將轉而可見，或反之，才顯現出來。問題在於，在什麼條件下可以看見「看」的邊界？能讓看正由可見轉往不可見的認識論時刻如何被看？整個再現機制涉及的正是由可見、眼盲、雙重不可見的不斷翻轉換位中，在可見性的正反辯證與去而復返中，再現本身才被賦予了最終的可見；再現性使得一切可見，但本身卻僅只能經由見與不見的往覆折返才被認識。正是透過一再暴露見與不見的感知門檻，再現本身被呈顯出來。在看與被看的無窮交換中，「看」終於被看，「被看」則成為

「看」與看「看」的先決條件。¹⁵ 要理解看的機制，首先得看見自身的被看，以被看的形式看。

當你凝視《宮娥圖》時，《宮娥圖》也在凝視你。這件平面作品以它的光線布置產生了純粹視覺的深淵，「觀看」從此進入它的先驗場域之中，觀看的經驗同時啟動了使「觀看」成為可能的條件，在《詞與物》第一章就已經提出第一種「經驗—先驗對偶」，《宮娥圖》預示了「人學」的在場，雖然「人」在這幅圖畫中仍然是缺席的，只是以空缺的國王位子被展示在作品之外。

《宮娥圖》所以重要，因為它使得觀看逆序地被推回到看的可能性條件，不只是看，而且是促使看到「『看』本身的可能條件」，在畫中真正看的東西就是看本身，不再是看任何沒看過或促進「眼球經濟」之物，不是以市場經濟的律法把視覺設想為商品的形式並且盡可能地剝削與開發，完全停留與耽溺在看的經驗場域，遺忘了先驗條件。而是進行系譜學逆序工程，折返一切看的原點，提取觀看的考古學存有模式。

肆、思考的我與是我思想的我

傅柯以多重進路包抄出《詞與物》的考古學視域，從波赫士小說中爆出的笑聲來自知識分類的荒誕與突梯，因為中國百科全書以分類的不可能性反向地質問一切分類的基底，動搖的不是認識，而是認識的認識條件；《宮娥圖》則使得看的條件從看之中被提取出來，但觀看的可能性其實只奠立在畫中以光線布置所架構的雙重不可見性與

¹⁵ “le regardant et le regardé s’échangent sans cesse” (Foucault 1966: 20).

視覺的絕對盲點中。在認識中提取使認識可能的條件，或者以一種系譜學的方式反過來，搖晃認識的基底且曝顯認識的不可能性，這是構成經驗—先驗對偶的問題性場域與考古學戰場。在這種模式中，不可避免地涉及經驗的界線，因為看的經驗畢竟有限，而且看的愈廣、愈多與愈不同，難保不會更動看「看」的可能性；波赫士就是以另類於西方的分類法瓦解了既有分類學的堅實基礎；用來定義「人學」的經驗—先驗對偶正意味著現在的經驗認識總是面臨著未知經驗的可能性動搖，而且從十九世紀起用以定義「人」的三種概念：勞動、生命與語言（分別對應到經濟學、生物學與語文學這三門新創立的科學）都有著比「人」更悠長的歷史，都遠遠逾越了「人」的認識能力，既是「人」必須經由自身所獲取的經驗卻也都不是「人」經由自身經驗所可理解。傅柯因此說：

就某意義來說，人被勞動、生命與語言所支配：它的具體存在存在它們之中找到它的決定作用；僅能經由它的字詞、它的組織體、它製造的物體才能進入它，彷彿它們首先（或許是唯一）掌握了真理；而人，當它思考，只是以一種已經是先於它存在的生物、生產工具、字詞載體的存有形式在必然隱藏的厚度與不可化約的早先性（*antériorité*）中自我揭露。它的知識向它顯露的所有這些內容外在於它而且比它的出生更老，早先於它，以它們的堅固性懸垂其上，穿過它如同它只不過是一個自然物體或一張必須在歷史中被抹除的臉。人的有限性在知識的實證性中被宣告——而且以專橫的方式；我們知道人是有限的，如同認識大腦的解剖學、生產成本的機制，或印歐語系的動詞變化系統；或不如說，從所有這些堅固、實證與飽滿形象的纏繞中，我們感知了它們強置的有限性與界線，如同是空白般我們猜測所有它們致使不可能之物。（Foucault 1966: 324）

正是經由自身勞動、生命與語言的經驗，人一方面獲得自身的實證性定義，但另一方面卻也觸及自身的有限性。勞動、生命與語言使人得以由經驗中自我認識，然而在對於這些認識的認識中，在對於自身認識的反思中，人意識到自己正以未知之物來自我定義，因為勞動、生命與語言並不是人能明確掌握之物，比如勞動，工人在流水線的作業和分工的無窮細化中失去對自己勞動的控制，這就是馬克思明確指出的勞動異化 (*travail aliéné*)，在《1844 年經濟學哲學手稿》第一手稿中，他說：「工人同自己的勞動產品的關係就是同一個異己的對象關係。因為根據這個前提，很明顯，工人在勞動中耗費的力量越多，他親手創造出來反對自身的，異己的對象世界的力量就越大，他本身，他的內部世界就越貧乏，歸他所有的東西就越少。」(Marx 1968: 58) 不僅勞動異化，透過生物學所習得的生命認識再怎麼大獲進展，人亦永遠置身於死亡的未知威脅之中，至於語言本身更是脫離說話者的意識，遠非人所能掌握。

勞動、生命與語言這三者以正在脫逃、遠離、陌異化於已知事實的方式被屬於它們的人所經驗，它們從不是自明與清晰的，而是以「必然隱藏的厚度與不可化約的早先性」展現出來。於是，人在對自身的認識中弔詭地進入一種對自己而言的「非思」之中，因為「它的知識向它顯露的所有這些內容外在於它而且比它的出生更老，早先於它」(Foucault 1966: 324)，並且人僅能以此「非思」來證成與決定自己的存有。人最終成為一種繞經自己「非思」而非「我思」來定義的存有，繼承但卻對立於笛卡兒，一切都因為這種我思奠立在「認識（而且因此是所有經驗知識）的權利界線同時就是存在的具體形式，其正是在這同樣的經驗知識中被給出」(Foucault 1966: 261)。我的思想與我的存有是一種對偶，但我的思想並不是笛卡兒的空洞我思，也不是康德

將時間的空洞形式作為可決的觀念論我思，¹⁶ 而是與我的存有產生在同樣的經驗認識中的實證性我思，一種人類學我思。如此一來，我思考的其實是我的非思，因為我的勞動、生命與語言並不為我而存在，它們作為我僅有的經驗同時也遠遠地逾越我的經驗，既是我存在的三個維度但又不不停地逃出我的掌握。為了認識自我，我應該思考它們實際上也只能思考它們卻無能思考，我的經驗屬於我卻又陌異於我，它們既在我之外、之前與成為我必須認識卻不認識之物，同時又是我的思考所不可分離的「我的存在」；我愈投身於勞動、生命與語言的經驗就愈遠離我、愈陌異於我，我的思想就愈翻轉成非思與不可思。現代人學下的人意調著，我的存在（我在勞動、生命與語言中的存在）只能做為一種我的非思的存有，而且我就僅僅是這樣的存有；我的存在不再清楚與分明地 (*clair et distinct*) 來自我的思想，而是構成一種曲折與弔詭的對偶，我在勞動、生命與語言的存在一再地揭示某種外在與陌異的非思，逃離我的思想，不再是我思考因此我存在，而是因為非思而誕生了現代形式的我思，我因面臨著我不可思考與非我思想之物而存在，人就是自己非思與外在於它的存有。

¹⁶ 「只有在時間中我思才真正決定我在，這是康德對笛卡兒的修正，然而時間卻是以製造差異來連接思想（作為決定作用的我思）與存在（未決的我在）。使得思想與存在建立關係的因子是時間，未決的我在只有在時間中才能被我的思考決定為已決的存在，用笛卡兒的句法來說，我思決定我在，因為我的思考在時間之中，我只是在時間中的存在。然而，時間的在場『涉及製造差異，且將它內部化於存在與思想中。大寫我從頭到尾就如同貫穿一道裂痕：它被時間的純粹與空洞形式所撕裂。在此形式下，它是被動自我顯現於時間中的相關物。在大寫我之中的斷裂或破裂，在自我之中的被動性，這就是時間之義；被動自我與破裂大寫我的關連性構成先驗的發現或哥白尼革命元素。』存在與思想得以連結的條件在於時間，但時間卻內建著大寫差異，時間就是大寫差異。差異的內部化摧毀了我思的同理性，主體在時間中破裂，僅只維繫一種『幼蟲般』、『總是流產的誕生』的存在，而也正是在此，有德勒茲所強調的『先驗的發現』，亦即差異在思想與存在的內部化。」（楊凱麟 2018：16-17）。

在人學的經驗—先驗對偶中，我思不再是我在的明證性，相反的，我在沈浸於勞動、生命與語言的晦暗疆域之中，不僅不是我思所證成之物，而是反過來成為擾動、搖晃與侵蝕我思的問題性場域。人作為十九世紀的發明，並不是因為重新獲得笛卡兒式的穩固基礎，因某種明晰的思想取得至高權力而致使存在成為「確定且無疑的東西」¹⁷，反而是無可挽回地關連到非思，連結到獨我論不再可能的外部性，我思不再是由先驗主體到物質存在的透明連結，而是成為一個指向現代知識型的特異問題。

拉岡 (Jacques Lacan) 曾指出，笛卡兒的我思與我在停留在同語反覆的換喻 (métonymie) 與隱喻 (métaphore) 之中，能指在換喻的遊戲中替換成所指，構成一種毫無曲折的直通關連，我思考著我思考，所以我存在。一切思想都清楚而分明，無有黑暗、曲折與變態，「在思考的東西 (cogitans) 中，我只使自我建構成客體 (cogitatum)……在我的思想裡我思考我在。」(Lacan 1966: 516) 如果笛卡兒開啟了古典時期哲學思想的可能性，作為現代人學的產物，思想與存在的關係(或「非關係」) 遠比笛卡兒所想像的更曲折與弔詭，僅能誕生在「不在場證明的維度」(dimension d'alibi)，由缺席、失敗、異化與無能所標誌。因此，拉岡對笛卡兒我思提出了暴力的翻轉，當代我思建立在「我在我不在之處思考，因此在我不思考之處我在。」¹⁸ 這個古怪的命題

¹⁷ “une chose qui soit certaine et indubitable” (Descartes 1953: 274).

¹⁸ 「當拉岡藉由精神分析使得我的存在與我的思想互為他者時，當我在弔詭地與我思展開一切可能的辯證與誘惑遊戲之際，拉岡比他所能想像的更接近普魯斯特的創作論，只是對普魯斯特而言，主宰一切的不是潛意識，也不是語言的結構或本我，而是時間，而且主體『我』的智性與自主性在此絲毫不受到重視，唯一起作用而且成為作品起點的，是非自主回憶，而處在時間空洞形式的『現在我』則陌異於以虛擬潛能持存的『過去我』。」(楊凱麟 2021: 176)。拉岡的引文見 Lacan 1966: 517-518。

很能代表思與在之間無窮彎曲的晦暗間距，拉岡以笛卡兒的構句顛覆笛卡兒，在思與不思、在與不在之間，拉出逆返幅度的最大值，思與在不再有笛卡兒允諾的親緣性與最短距離（或無距離），而是插入了未知間距，兩者甚至不再相互直通，從此必須繞經「不在」與「不思」來弔詭述說，在不再由思所明晰再現，相反的，連結到非思，而思則僅能誕生於我的不在，兩者都被潛意識所穿突與支配，只因為我不在所以我思考，故我在我不思之處，思與在以一種既在場又缺席、既陌異又雙生的變態關係建構了拉岡版本的存有與思想同一性。¹⁹ 傅柯使得拉岡的這個怪異（但或許不一定顛覆）笛卡兒的命題成為人學的根本問題，因為究極而言，人這個經驗—先驗對偶正是在「思考的我與是我思想的我」的重疊與相互折返中誕生，然而，卻不再具有笛卡兒的古典形式，不再清楚與分明，而是成為考古學對於現代思想最基進的質問，而且要求著一種尼采式的系譜學回應，傅柯說：

事實上，我能說我是我說的這語言且我的思想滑動其中以
致於發現所有它自身可能性的系統，然而它卻僅存在於我的
思想絕無能完全實際化的沈積性厚重中？我能說我是
我以自己的雙手所做的這勞動，然而不僅當我完成它時，而
且甚至在我著手進行之前，它都逃離我？我能說我是我在
我深處所感受的這生命，然而它包裹著我，既透過它隨自
身推進且將我暫時棲居於它尖頂的絕妙時間，卻也同樣透
過規定我的死亡的緊迫時間？我也同樣能說我是〔存有〕
與我不是所有這一切的是〔存有〕；我思不導向是〔存有〕

¹⁹ 巴迪烏說拉岡的這種我思建立了「弔詭拓樸學」或「顫動拓樸學」。(Badiou: https://psychaanalyse.com/pdf/PHILO_PHILOSOPHIE_PSYCHANALYSE_BADIOU.pdf; 此語出自 1989 年一場「未完成的」研討會記錄，沒有正式出版，只有網路的逐字稿記錄，此記錄有標明記錄者與註解者。)

的斷言，而恰是開啟它作為存有疑問的一整個系列質疑：我，思考的我與是我思想的我，應是什麼，以便我是我不思考之物，以便我的思想是我不是之物？在我思的開敞中閃耀與可以說閃爍卻未至高無上地給予它與藉由它的這個存有因此是什麼？存有與思想是何種關係與困難的從屬？人的存有是什麼，且我們能如此輕易地以「它有思想」的事實來特性化它與或許僅只有它掌握這事實的這存有如何能具有一種跟非思無可抹除與根本的關係？一種反思形式被建立了，極其遠離笛卡兒主義與康德式分析，人的存有首次在思想朝非思訴說且連結於它的這個面向上成為疑問。(Foucault 1966: 335-336)

在勞動、生命與語言的實證性中，思想與存有的親緣性被瓦解了，我不再能簡單停駐為「一個思考的東西」，²⁰ 而是被迫連結到「我不思考之物」，非思取代了思想；思考的我與是我思想的我不能再同一，而是由相互錯位、倒置、逃逸與攫取的拓樸學「對偶」所表達。然而，當傅柯使得拉岡的笛卡兒命題成為問句時，或許隱含的深意更在於要求一種對我思的系譜學操作，以便能由人學的囚籠裡徹底離開。人學的問題打破笛卡兒的「思想是屬於我的屬性，唯有它不能脫離於我」的限定，朝非思開敞，我不再是在我思想中的一個東西，而是面對非思的思想。

²⁰ 這是第二沈思中著名的句子，「我是一個真實的東西，且真實存在；然而是哪一種東西？我說：一種思考的東西。」(Descartes 1953: 277)

伍、思考「非思」

事實上，我們的存有至今仍然被一種狡獪與多變的悖論所纏祟，仍然站立在怪異的經驗—先驗對偶上思考我們自身，深受其苦卻也脫離不了。傅柯說：「所有現代思想都被思考非思的律法所貫穿。」(Foucault 1966: 338) 這就是構成我們這些現代人知識最深沈的悖論。我們不是因為思考了任何「可思」或「已思」而成為現在的我們，我們是我們這樣的人不是因為我們懂得思考 AI、賽伯格、大數據或後殖民所以不同於古典時期的人，因為這些議題與關鍵字都僅僅是某種可思或已思的想法與意見，頂多是對「未思」的思考，但都不是不可思考，也沒有被「非思」所貫穿，因此在考古學疊層上並未使現在與十八世紀的人有所區分。真正標誌我們存有模式的思考，決定我們是誰的因素不是我們的物質存在由什麼構成，也不是我們去想什麼主題或使用哪些關鍵字來述說某些議題，不是這種可思必須思考，而是不可轉圜地思考由我在的實證性所指向的非思。現代正是建構在「思考非思的律法」這個弔詭的思想行動上，而且不管你願不願意，你必然已經是以這種由非思所貫穿的存有來自我認識。這是為什麼現代人決不會因為想清楚了述說我的表層經驗與實證材料就能理解自身的存有是什麼，這些新的經驗（或體驗）可以不斷擴張與更新，但卻沒有真正觸及使經驗成為可能的條件。然而勞動、生命與語言在過去二百年來，卻不只是一個必須被思考的對象，它們並不是一個新出現的「詞彙」，而是一種嶄新的思考形式，它們怪異地（或用馬克思的詞，異化地）被構思成決定我的存在卻遠大於我的問題，確切地說，它們使得我在成為一個追問且不斷生成擴張的問題性場域，我思與我在成為兩股相互糾纏的特異構成，成為現代的「人」的專屬問題。

在是與非是、思與非思的無窮置換與異質交織中，人最終是一個什麼樣的問題？或者應該更準確地問，人成為何種問題化而且至今仍然不斷自我問題化的程序？或者以考古學的方式來問，人究竟因為什

麼樣的知識型或「思想政權」(régime de la pensée) 被創造出來而進入歷史的舞台，而且至今似乎仍然沒有離開？簡言之，使得人得以被問題化描述的思想布置是什麼？這個問題化作用使得人被誕生出來同時也使得人處在它自身不可卸除的歷史先天之中，既在也同時不在，既思也同時非思？或者應該說，因為不在而在，非思而思？人誕生在精神分裂的自我錯亂之中，傅柯的人學問題同時也可以說是德勒茲與瓜達希的分裂分析 (schizoanalyse) 問題。卡羅爾 (Lewis Carroll) 的《愛麗絲夢遊仙境》(1865) 很可以借用來理解人的考古學處境，我們這裡引用的是 1951 年的迪斯尼卡通版本，愛麗絲 (她是一個小分裂仔 [schizo]；楊凱麟 2006) 在片頭說：「如果我有一個我自己的世界，每一件事都將無意義 (nonsense)。沒有任何事將是它所是，因為每一件事都將是它所不是，而且反之，所是的它都不是。而且它所不是，它就是。懂嗎？」(Walt Disney Productions) 在思考非思的現代思想政權下，作為經驗—先驗對偶的人最終等同於無意義，但無意義並不是意義的欠缺，也不因此導向卡謬式的荒謬哲學，²¹ 剛好相反，人學促成了一種問題性過剩且語言無限增生的喧囂場所。人無意義，但無意義跟荒謬無關，而是在其弔詭中成為一個生產問題的活體。首先，因為一切預設的意義都不存在，其次，因為在勞動、生命與語言中，人僅能透過思考非思來自我思考，因此拉岡才說人在其所不思之處有它的存在。然而，思考非思並不是為了再度從中攫取意義，以便排除無意義，相反的，這是為了能促使意義「過剩」。同樣以《愛麗絲夢遊仙境》的世界為例，德勒茲說：「愛麗絲是一個總是同時朝兩個指向／意義 (sens) 走的人，仙境 (wonderland) 就是總是被細分的雙重方

²¹ 在《薛西佛斯的神話》中，卡謬說：「在人的呼喚與世界不合理沈默的遭逢之間荒謬誕生。」(Camus 1985: 46) 這是意識到存有處境的荒謬所發展出來的人本主義，對於這種世界的認知與接下來的反抗構成荒謬哲學所必須的意義。

向。」(Deleuze 1969: 96-97) 人註定存在於這種「流變—瘋子」(devenir-fou) 的雙向共時運動之中。德勒茲說：

卡羅爾，yes，卡謬，no。因為對於荒謬哲學，無意義在一種跟意義的簡單關係中對立於它；荒謬因而總是被意義的缺乏、欠缺所定義（意義有所不足……）；由結構的觀點來看則反之，意義永遠太多：過剩如同是自身的缺乏而被無意義所生產與超生產。就如同雅各布森 (Jakobson) 定義的音素零，其不擁有任何被決定的語音值，但卻對立於音素的缺席而非音素，同樣的，無意義不擁有任何特殊的意義，然而卻對立意義的缺席，而非它生產過剩的意義，從不與它的產品維持人們要將它帶回去的簡單排除關係。無意義同時是沒有意義之物，但它以此，藉由操作意義的贈予而對立於意義的缺席。而這就是藉由無意義必須要懂的事。(Deleuze 1969: 88-89)

無意義並不是意義的缺席，並不對立於意義，而且反而「操作意義的贈予」，這是德勒茲說我們必須要懂的事，因此需要跟大家再次確認，就像愛麗絲在講完一長串弔詭的話語後，還要問「懂嗎」，然後她就掉進兔子洞裡，開始她的「意義的邏輯」。

如果我們沒有意識到「非思」所屬於的域外，如果我對於「思考非思」所造成的悖論總是不夠敏感與警覺，與因為無意義所造成的意義大量生產而感到腦洞大開。我們對於現代就相對地太不理解與太過於輕忽，用現在流行的話來說，傅柯在《詞與物》所提出的人學問題，「細思極恐」。

傅柯所面對的這個思考困境同時既是人這個問題本身的困境，也是表達這個困境的困境，其明確地建立在一種思想運動的相互性拓樸學之中。這種拓樸學正是傅柯在《詞與物》第一章中透過《宮娥圖》示範的建構性關係，在這幅古典時期的傑作中，可見與不可見並不是

相互對立與悖反的關係，而是以無比複雜的相互交織與相互逆返共構了作品的光線政權；同樣的，我思與非思不再是相互抵觸與排除的關係，而是在相互攫取與吞噬中怪異地構成了「現代人」的歷史先天，成為用以述說現代知識型的「思想政權」。這是由「思考非思」這個弔詭與不可能的處境作為基準點所出發的問題場域，而且如同笛卡兒的我思一樣，現代的所有認識與認識的可能性，都因這個基準點才被啟動。這並不是讓非思最終成為可思與已思，而是在絕對的非思中致使思考的我同時面對自身思想與存有的界線，並且在這個標誌著人的有限性的無定限門檻上被誕生出來。

陸、結論：人學的終點

某種程度上，傅柯的人學問題仍然是一種笛卡兒我思的問題，因為他在意的並不只是我的存有模式，亦即不只是我在我的實證性中的各種經驗積累與調查，不只是片面卻滿足地停留在這種天真的實證性中對「我是什麼？」的理解與答覆，然而他也並非完全進入觀念的抽象場域從事思想的辯證與建構。如同笛卡兒，傅柯哲學的重要性在於他建立了從我思到我在——以及反之——的獨特通道，我在並不是純粹可經驗的確定已知，我思亦不是全然通透與明晰的思想，對他來說，這是對於「思考的我與是我思想的我」的對偶構成最終究竟能走到多遠的恐怖探問。這也是為什麼越界與域外標誌著傅柯思想所不可或缺的系譜學部位，在德勒茲 1986 年的《傅柯》這本書中，傅柯的這種獨特思想模式最終成為一種倫理學，對於經驗—先驗對偶的問題窮究到底的結果使得「問題性的非思讓位給自我問題化的能思主體，如同倫理主體」(Deleuze 1986: 126)。對於傅柯而言，能思主體不是別的，正是在面對非思的界線處境中將自我再問題化的思想布置，重點或許已不是位於笛卡兒命題兩端的我思或我在，因為我在不再是我思

的慷慨餽贈與禮物，而是激起了永遠介於二 (*entre-deux*) 的活性問題場域，是問題化本身成為主體化的活體程序。簡言之，人的傅柯公式就是：主體化＝問題化＝思考非思＝經驗－先驗對偶，而且這裡涉及的並不是任何問題的問題化，而是自我對自我的問題化，以及此問題的永恆再問題化。在這個多重等式中，重點不在於知識主體，因為作為我思的知識主體永遠處於其歷史先天的制約中，只能由屬於他自身時代的知識型所形塑，思考著一切可思與已思；重點也不在於知識客體，因為作為我在的知識客體屬於非思，正不斷地激起未知的問題，等待著差異於我的經驗；重點在於，介於知識主體的我與知識客體的我如何能因非思而進入「自我問題化」的操作，而且是永恆地自我質問「我應是什麼？」以能既不封印於「思考的我」的觀念論，也不停留於「是我思想的我」的人類學幻象，這個非一非二的「介於二」，使得思想與非思不再是簡單的對立或相互排除，不再是非此即彼，不是埋首於純粹觀念，也不是沈浸於經驗實證性，而是賦予其「間性」(*entre*)，這就是傅柯的倫理主體或系譜學主體，一種特屬於現代的「我應該……」，而不再只是「我認識」或「我期待」。

然而，「思考非思的律法」最終將使得現代思想觸及何種存有的門檻？而且，直到什麼地步，作為非思的「我在」可以使得「我思」永恆地懸置於自我對自我的問題化之中？答：直到瘋狂。這同時也是使得笛卡兒啟動他著名發問的不可決起點，讓人震驚的是，人學的終點在某種意義上再度接回了這個起點。但並不是作為一切思想起點的我思，而是使我思能成為一個提問的問題起點；不是被笛卡兒視為一切明晰與確定思想終於能夠開始的我思，而是再往前一步，使我思這個問題能展開的起點，笛卡兒使問題能成為問題的怪異條件。作為笛卡兒我思問題的起點，笛卡兒能提問我思的入口也是在《沈思錄》的哲學劇場中率先登場的「失去理智的人」(*insensés*) 或瘋子 (*fou*)，笛卡兒從來沒有否認這個可能性，然而這個我思不可抹除的可能性，我是瘋子，成為《詞與物》關閉人學的終點。我們在形式上又回到「現

代能成立之前」，回到我思這個笛卡兒問題能夠被安置且統治西方思想四百年之前，也在一切主體問題或意識概念之前，對這一切從事了系譜學的重置：因為思考，而且是思考非思，我們得以折回我思的起點（或起點之前），準備從此偏航。《詞與物》的最後一句話是：「很可以打賭人會如同海邊沙灘上的一張臉被抹去。」(Foucault 1966: 398) 或許這就是「人」這個概念性人物在傅柯哲學劇場中最後一次登場，但在登場前，他已經是一個瘋子，像是莎士比亞的悲劇性人物李爾王，準備為人學謝幕。不列顛國王李爾說：「誰可以告訴我我是誰？」²² 這句充滿豐詞的話非常傅柯，而且涉及「我思」的問題，我們似乎很難再找到比這句話更簡單與累贅的話了。李爾王發瘋之前說的這句話只由二個 *who*、二個 *I* 與二個 *be* 動詞組成；誰要告訴誰？告訴誰的誰又是誰？這個誰在嗎？我既不知誰將前來告訴作為另一個誰的我，也不知道誰是誰？誰在話語中徹底的缺席，雙重不在場，但我的存在卻必需而且只能仰賴這個空無的誰。李爾說：「噢，讓我不要瘋掉，別瘋。」²³ 或許這就是人的最後遺言，充滿了「我思」的詩意悲劇，與從當代來看，一種基進且將臨的預言。當然，對於莎士比亞這個五百年前的瘋狂提問，我們現在已經知道其中一個著名答案，第一個但絕不是最後一個跳出來回覆李爾的，是韓波 (A. Rimbaud)，對於「我是誰？」的提問，他回答，「我是他者。」(Rimbaud 2009: 343) 也許這亦是《宮娥圖》中那幅描繪著「我們是誰」與「我們是什麼」卻固執背對著我們的畫中畫的內容，作為絕對且雙重不可見的我們，我是他者。但是述說這個答案的語言與描述這個答案的畫都固執地背叛了想知道答案的我們。

²² "Who is it that can tell me who I am?" (Shakespeare 2009: 28)

²³ "O, let me not be mad, not mad, sweet heaven." (Shakespeare 2009: 33)

這個同時作為現代經驗的真理與他性 (altérité) 的瘋狂，²⁴ 使得人學以一種有限性的形式被曝顯且無可迴避，標誌了傅柯哲學最深沈的思想內核，甚至引發了他與德希達的著名論戰，將在未來的研究中進一步探究。

²⁴ 「當這種語言以赤裸狀態展示，但同時閃躲於所有意指，如同它是一種專制與空洞的巨大系統，當大寫欲望以野性狀態統治，如同它規則的嚴苛性抹平所有對立，當大寫死亡支配所有心理學系統且撐持在它們之上，如同它唯一與摧毀性的規範，我們將因此辨視出瘋狂，以它的在場形式，如同它給予現代經驗的瘋狂，作為它的真理與它的他性。」(Foucault 1966: 387)

參考文獻

中文：

- 博爾赫斯 Jorge Luis Borges，1996，〈約翰·威爾金斯的分析語言〉
yuehan weierjinsi de fenxiyuyan，載於《探討別集》*Tantaobieji*，
王永年與黃錦炎等譯 Trans. by WANG Yongnian & HUANG
Jinyan et al.，141-147，上海 [Shanghai]：上海譯文出版社
[Shanghai Translation Publishing House]。
- 楊凱麟 YANG Kailin，2006，〈分裂仔 (Schizo) 與創作 (1/2)：從
語言切入的極限經驗〉Schizo and Creation (1/2): The Extreme
Experience of Intervening by Language，〈藝術觀點〉*Art Critique
of Taiwan*，29：77-83。
- ，2011，〈分裂分析福柯：越界、摺曲與布置〉*Fenliefenxi fuke: yuejie
zhequ yu buzhi*，南京 [Nanjing]：南京大學出版社 [Nanjingdaxue
chubanshe]。
- ，2018，〈分裂分析德勒茲〉*Fenliefenxi delezi*，河南 [Henan]：
河南大學出版社 [Henandaxue chubanshe]。
- ，2021，〈成為書寫的人〉*Chengweishuxiederen*，台北 [Taipei]：
時報 [China Times Publishing Co.]。

西文：

- Alice in Wonderland*, 1951, Walt Disney Productions.
- Aristote. 2015. *Les Politiques*. Paris: Flammarion.
- Badiou, Alain. La psychanalyse a-t-elle des fondements philosophiques?
available from:
https://psyaanalyse.com/pdf/PHILO_PHILOSOPHIE_PSYCHANALYSE_BADIOU.pdf。查閱日期：2021年10月15日。
- Bergson, Henri. 1993. *Matière et mémoire*. Paris: PUF.
- Camus, Albert. 1985. *Le mythe de Sisyphe*. Paris: Folio/ Gallimard.
- Deleuze, Gilles. 1969. *Logique du sens*. Paris: Minuit.
- . 1986. *Foucault*. Paris: Minuit.
- . 1990. *Pourparlers*. Paris: Minuit.
- Descartes, René. 1953. *Œuvres et lettres*. Paris: Gallimard/Pléiade.
- Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Kant, Emmanuel. 1980. *Critique de la raison pure*. In *Œuvres philosophiques*, tome I. Paris: Bibliothèque de la Pléiade. (《純粹理性批判》, 鄧曉芒譯, 台北: 聯經, 2020)
- Lacan, Jacques. 1966. L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. In *Ecrits*. 493-528. Paris: Seuil.
- Marx, Karl. 1968. *Economie et Philosophie*, in *Œuvres économie II*, Paris: Pléiade.
- Nietzsche, Friedrich. 1972. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Collection Œuvres philosophiques complètes VI. Paris: Gallimard.

Nolan, Christopher. 2020. *Tenet*. Warner Bros. Pictures.

Rimbaud, Arthur. 2009. Lettre de Rimbaud à Paul Demeny - 15 mai 1871. In *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard.

Schérer, René. 1998. *Regards sur Deleuze*. Paris: Kimé.

Shakespeare, William. 2009. *King Lear*. New York: Cambridge University Press.

Thinking the Unthought: Foucault's Problematics of the Human Sciences

YANG Kailin

Graduate Institute of Trans-disciplinary Arts, Taipei National University
of the Arts

Address: Taipei National University of the Arts, Graduate Institute of
Trans-disciplinary Arts, 1 Hsueh-Yuan Road, Peitou., Taipei, 112,
Taiwan (R.O.C.)

E-mail: kailin68@gmail.com

Abstract

In 1966 Michel Foucault proposed a singular problem of the human sciences in *The Order of Things*, indicating that “man,” a concept invented in the 19th century, is formed as the empirical-transcendental doublet. Man is both the subject who thinks and the object of thinking, thereby producing the foundation for the field of problematics which is specific to the modern knowledge. The problem of man suggests that it poses the problem on itself on the one hand, and on the other hand that it becomes the problem of thinking the unthought in the positivity of life, language and work. The problem of human sciences remarks the most important movement of thought in Foucault, and through Lacan, it further overturns Descartes' cogito. The cogito, for Foucault, only exists where I

am not, and I am where I do not think. The human sciences are installed in the back and forth paradox between thought and existence, and no longer have any Cartesian evidence. Conversely, the human sciences are traversed by the unthought, making modern man have a closer affinity with madness more than we imagine.

Keywords: Michel Foucault, human sciences, cogito, unthought, *The Order of Things*, archeology