

现在、话语和主体：福柯话语存在论探究

莫伟民

摘 要 哲学与现在的关系极其重要，对这一问题的探讨需要评估启蒙的成效，考察哲学话语在其“当下”定位中相较于其他话语而具有的特殊性，论析西方哲学的走向、主体的命运和形而上学的终结。福柯不仅倡导康德启蒙思想在对“现时”进行深度思考时所体现出来的批判气质，还赞赏尼采第一个把哲学视为对现在正在发生的一切进行诊断的活动，将哲学家视为现实性的诊断者。福柯的历史存在论描述一切针对现时进行思考、言说和行动的话语，也是一种关于时代的哲学诊断论，一种关于我们自身的话语存在论。此种话语存在论不仅果断拒斥康德式人类学、抽象人道主义和先验主体哲学，还要彻底告别任何自称严密科学并探寻普遍价值和普遍真理的形而上学体系时代。总之，当今哲学不仅要像古代哲学那样治疗灵魂的疾病，更要对时代顽疾进行诊断和言说，并立足当下现实世界和科技世界进行哲学思考和务实行动。

关键词 现时 当下 话语 主体 福柯 话语存在论

作者莫伟民，复旦大学哲学学院教授（上海 200433）。

中图分类号 B5

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2026)06-0005-11

法国哲学对时间的思考极具特色，无论是柏格森的“绵延”还是巴什拉的“瞬间”，无论是萨特的“连续性”，还是阿尔都塞的“间断性”，无论是利科的“记忆”，还是斯蒂格勒的“第三记忆”，都给学界带来了全新的视野、独到的见解和深刻的思考。福柯赞赏康德启蒙思想在对“现时”^①（*présent*）进行深度思考时所体现出来的批判气质。福柯赞赏尼采第一个把哲学视为诊断现在正在发生什么的活动，将哲学家视为现实性的“诊断者”。尽管福柯与尼采一样对古希腊这个西方文明的摇篮有强烈的怀旧情怀，但他们都关注现时、立足大地。福柯认识到，从康德、黑格尔、尼采到法兰克福学派，哲学家们都在诊断当今世界正在发生什么以及现时是什么，于是，就从思想和行动两方面把现代性视为对现时、对现实性的关系方式。福柯这种针对现时进行思考、言说、行动的一切话语作出描述的历史存在论，也是一种关于时代的哲学诊断论，一种关于我们自身的话语存在论。福柯不仅论析了康德启蒙思想与其批判哲学、历史考察之间的关系及其理论得失，还比较了与“当下”（*maintenant*）的关系问题上哲学话语与其他话语的联系和区别；不仅追问了笛卡尔如何确立西方近代哲学、西方哲学自近代以来何以是主体哲学这两大重要问题，还作出了形而上学何以终结的论断，因而具有重要思想影响和理论价值。

① 在福柯使用的“*présent*”“*maintenant*”“*aujourd'hui*”等概念中，虽然“*présent*”和“*maintenant*”都有“现在”之意，但“*maintenant*”特指一个具有“此地”“此时”和“我”三要素的综合概念。为有所区别，本文分别译为“现时”“当下”和“今日”，而本文标题中的“现在”涵盖了这三层意思，特指一个具有时、空、主体规定性的概念，是“现一在”。

一、启蒙与现时批判

如果说康德《纯粹理性批判》中的“先验”因其先于经验并使经验成为可能而是非历史的，那么康德《实用人类学》中的“先天”则凭其融合自由和自然的“实用”旨意而是具体的、历史的。福柯虽然批评康德把哲学问题都归结为“人的问题”而致使哲学陷入人类学幻想，但又肯定康德“实用”视角因在先天中注入了历史维度而关注日常实践的现时形式。

如果说康德的实用人类学虽然区分了“自由”与“自然”并致力于两者的融合，但在“应当”与“能够”的游戏中还是偏向于后者，那么康德在反思启蒙思想时这种先是纠结继而执着的态度也是一以贯之的。1784 年，康德在其《何谓启蒙？》一文中给出了启蒙运动的座右铭：“勇于认知”（SAPERE AUDE）！勇于运用自己的理智！^①要摆脱人因懒惰和怯懦而导致的他人对自己的指导和监护，从舒适的未成年状态（Unmündigkeit）中走出来。康德否认当时是一个已受启蒙洗礼的时代，但确认当时的腓特烈世纪（Jahrhundert Friedrichs）是一个启蒙的时代^②，正在逐渐扫除启蒙运动的障碍，人们正在逐渐摆脱监护获得自己的尊严。康德捍卫启蒙这一人类神圣的权利，反对精神专制，倡导“在所有事情上公开运用自己理性”进行独立思考这一最无害的思想自由。而康德所谓的“理性在公共场合的使用”，是指像一个学者那样随时自由地在全体知识界面前运用自己的理性。鉴于现代性关乎理性日趋膨胀的权限，康德的批判哲学就谋求限定理性的能力和范围。在为理性划界这一点上，康德的启蒙观与其批判哲学是一致的。

两个世纪后，福柯在其《何谓启蒙？》一文中把康德所说的“未成年状态”理解为“唯命是从，无须推论”，把“成年状态”理解为“唯命是从，尽情推论”。^③尽管康德区分了尊奉“尽职服从”的理性之私人使用和“自由推理”的理性之公共使用，但他显然是更强调理性主体基于当下情势做出的对现时进行自主审视的公共使用。理性主体“唯命是从”，发挥好自己在社会分工协作体系这架大机器中的螺丝钉作用，是职业责任般的“应当”，应当守规矩；理性主体“自由推理”，就自己所处现时境遇中的现实情形发表真实想法，是冲破职业牢笼的“能够”，能够基于自主认知对现时情势作出独立判断。理性的私人使用是要求人为了特殊目的而不得不适应既有的情势，理性的公共使用则要求人作为整个共同体甚至世界公民社会的一员，为了普遍目的而普遍地、自由地使用理性。

按照福柯的解读，康德主张把理性的私人使用与公共使用、理性的合法使用与非法使用结合起来，但对如何保障这种结合，康德是建议腓特烈二世在合理的专制主义与自由理性之间达成一种契约。只要人们遵从的政治原则符合普遍理性，那么，自主理性的公共的和自由的使用就能最好地保障“唯命是从”。^④显然，康德的启蒙观也是一种政治观。理性的普遍使用、自由使用和公共使用何时合而为一，哲学与政治何时结为一体，启蒙就何时得以实现。福柯并不满意康德《何谓启蒙？》这篇带有时代局限性的文章在批判思考时对专制政治的妥协、对“实用”政治的追求。康德这里讲的政治制度、政治原则显然是康德那个时代的政治制度和原则，对应的是 18 世纪末那个“现时”所发生的社会、政治和文化变革。

尽管福柯认识到康德这篇“启蒙”文章不会令史学家们感到满足，但仍然强调此文与康德“三大批判”之间的关系，因为两者都强调理性正当使用必须满足的条件：前者要限定理性公共使用和自由使用的范围，“三大批判”分别要确定人们的理性能认识什么、应该做什么和获准期望什么。理性自由正当使用才能成为自主理性，而理性的不正当使用就会产生他律。于是，福柯断定：“批判在某种意义上就是一部在启蒙运动中已成年的理性的日记，反过来说，启蒙运动就是批判的时代。”^⑤鉴于康德的启蒙分析要确定相关于历史总体运动的现实性（l'actualité）及其基本方向，而每个人在这个现时刻又以某种方式要对这个总体进程负责，康德的历史思想大多是要确定时间的内在目的性（la finalité）和人类历史所趋向的终点，福柯就把康德的《何

①② Immanuel Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” in *Kants gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Band VIII de Gruyter, Berlin, 1923, S. 35, S. 40.

③④⑤ Michel Foucault, “Qu'est-ce que les Lumières?” in *Dits et écrits*, IV, 1954—1988, Paris: Éditions Gallimard, 1994, pp. 565—566, p. 566, p. 567.

谓启蒙?》一文定位在其批判思想与历史思想的结合点上,欣赏康德在哲学史上第一次紧密而内在地把他的作品对于认识的意义同他对历史的思考和对写作的特别时刻所作的特殊分析联系起来,直言该文的新颖之处在于,它把“今日”和“现时”当作历史上的一种差异、当作完成特殊哲学使命的契机来加以思考。

在此,福柯特别主张把现代性(la modernité)视为一种态度,而非一种时代,非介于“前现代”与“后现代”之间的一个时代,并强调现代性态度与反现代性态度之间存在的对立。而作为态度的现代性就是一种与现实性的关系方式、一种由某些人作出的自愿选择、一种思考方式、一种行动方式、一种希腊人所说的“气质”(éthos)。^①于是,福柯赞同波德莱尔用“短暂、转瞬、偶然”来定义的那种自愿而艰难的现代性态度,是要在现时瞬间之中,而非在现时瞬间之外、在现时瞬间之后,去把握某种永恒之物,它使得人们能捕捉现时刻中的“英雄元素”,使得人们有意愿将现时“英雄化”。^②福柯注意到在波德莱尔那里,这种使得现时英雄化的态度并不是为了让正在逝去的时光神圣化,且现时具有的崇高价值与对现时的热切想象是密不可分的。去想象现时不同于其所是,并且不是通过摧毁现时来改造现时,而是通过捕捉现时的所是来改造现时。同时,现代性态度不仅是一种与现实性的关系方式,也是一种人与自身的关 系方式。成为现代人就是成为某种意义上的苦行主义者:要设法在正在消逝的时光之流中通过复杂而艰难的制作过程创造自己、成就自己。

无论是康德的启蒙反思,还是波德莱尔的现代性视角,都表达了对在各自当下、现时如何成为成年人、苦行者的思考,福柯从中提炼出来的都是对现时进行批判的精神。鉴于启蒙运动持久地激活一种旨在持久批判的哲学气质,福柯强调,植根于启蒙运动的一类哲学质疑,既使得与现时的关系、历史的存在方式成为问题,也使得自身之构成自主主体成为问题,而且还能对我们的历史存在作持久的批判。鉴于启蒙涉及政治、经济、社会、体制和文化等事业,并直接把真理的发展与自由的历史联系在一起,福柯要求身处启蒙历史进程中的我们应设法对自身作尽可能精确的历史分析,并指向“必然性之现时的那些界限”,指向对我们自身之构建为自主主体并非必不可少的方面,而不是指向我们能在启蒙中发现的“合理性之基本内核”。^③福柯表明,这种哲学气质首先要拒绝“要么接受,要么反对”这种非此即彼的对“启蒙”实施的知性的和政治的敲诈。鉴于启蒙对人类自身进行批判,进而激发人类自主性中的持续创造,而脱离现实世界的抽象人道主义假装要解决自己解决不了的问题,福柯就拒绝把启蒙与人道主义混为一谈,而是强调两者之间的紧张、对立而非同一,以避免“历史的和道德的混乱”。^④这种哲学气质具有界限态度(attitude limite)的特征。而批判正是对种种界限进行分析和反思。如果康德的问题是要弄清楚应当放弃跨越哪些界限,那么,福柯的问题要积极得多:在普遍、必然和强制的东西中,有哪些是特殊、偶然和任意约束的。福柯要把康德以必要界限形式实施的批判,转化为以可能跨越形式实施的实践批判,要弄清楚主宰着理性实施的先天必然条件在何种程度上具有一种偶然的历史起源。

于是,福柯欣赏的批判就不再是为了使得形而上学成为可能,不再是要把形而上学当作最终科学,不再是探寻普遍价值,不再是一种先验批判,而是一种以谱系学为目的、以考古学为方法的历史探究,该历史探究促使我们构建自身并确认我们是我们所做、所思、所说的主体的各种事件。这种历史探究之所以具有考古学方法,是因为它将阐述我们所思、所言、所行的话语视为历史事件,而不探寻所有知识或道德行为的普遍结构;这种历史探究的目的之所以是谱系学的,是因为它将从使我们成为我们所是的一切之偶然性中,揭示出不再成为所是之我、不再去做所做之事、不再思索所思之念的可能性,而不会从我们所是的一切中推导出我们无法去做或认知的事物。作为这样一种历史探究的启蒙,设法尽可能广泛而深远地重启自由之不确定的工作。而鉴于这种工作有太多变化的可能性和方向,这种历史探究还须受到现实和现时的考验、试验,以准确地确定这些变化。福柯明确,这种关于我们自身的历史存在论,要排斥所有基于总体方案和总纲领的危险的传统社会理论、思维方式、文化观和世界观,并更倾向于选择那些有关我们存在方式、思维方式、权力关系、两性关系以及我们感知癫狂或疾病的方式等领域中发生的非常确切的变化,选择那些在历史分析与实践态度的相互关系中发生的局部变化,而不选择20世纪最糟糕的政治制度老调重弹的什么新人(l'homme

①②③④ Michel Foucault, “Qu'est-ce que les Lumières?” in *Dits et écrits*, IV, 1954—1988, Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 568, p. 569, p. 572, p. 573.

nouveau) 的允诺。^① 这也说明了, 福柯整个学术生涯为何先后热衷于研究欧洲历史上具有普遍性的癫狂与理性、健康与疾病、法律与犯罪之间的关系问题以及性关系的位置问题。福柯就这样把关于我们自身的批判的存在论 (l'ontologie critique) 所特有的哲学气质, 描述为对我们能够跨越的界限进行的历史—实践检验, 描述为我们对作为自由存在者的自身进行的工作。

显然, 福柯正是通过对现代性和批判作了不同于康德的解释, 才把思想锚定在要对历史总体进程负有责任的人与现实性的关系方式、人与自身的关系方式之中, 并分别从知识轴线、权力轴线和伦理轴线对物的控制关系、对他人的行为关系、与自身的关系以及这三方面之间的相互关系进行开放性的历史探究, 以系统地确定我们如何构成我们知识的主体、如何构成行使或承受权力关系的主体以及如何成为我们行为的道德主体。尽管福柯与康德一样, 断定 18 世纪启蒙运动并未使我们成年, 且康德的启蒙座右铭至今也未让我们成年, 但福柯肯定康德《何谓启蒙?》一文对现时、我们自身进行的批判质询在两个世纪后仍然是重要的和有效的。福柯强调, 这种自身的批判的存在论虽然绝非一种理论、一种学说、一种不断积累的永久知识体系, 而是对我们的所是进行历史—实践批判的一种态度、一种气质、一种哲学生活, 却具有方法论、理论和实践三方面的融贯性。福柯在“当今”尽管并不确定批判性工作是否仍需对启蒙运动抱有信念, 但坚持批判性工作始终需要辛勤跨越我们的界限来形塑对自由的渴望, 也是秉承了康德抱有的我们正在行走的启蒙之路上障碍在减少、自由在增加的信念。

二、哲学话语的当下

福柯在 20 世纪 80 年代倡导现时的历史存在论, 得益于他从 20 世纪 60 年代开始在《哲学话语》《知识考古学》等论著中对哲学话语之“当下” (maintenant) 如何不同于其他话语的分析, 得益于尼采对现时所作的谱系学诊断, 得益于福柯对哲学话语的特殊性与主体理论之间密切关系的研究。作为话语原子的陈述具有“稀少性、外在性和并合性 (cumul)”^② 三个特征, 话语的历史具有事件、偶然、曲折、顿挫、间断、散布、可转换等特征, 而经验是凭借“话语性” (la discoursivité) 而得以定义并获取其可能性。因而, 这种历史存在论也是话语存在论。而考古学以档案的方式去分析话语, 考古学就是作为话语—档案 (l'archive discours) 的学科。

福柯强调, 哲学话语的定义并不取决于它表述什么, 而是取决于它与支撑它的当下之间的关系, 取决于在它的陈述内部确定此地、当下和主体。不同于科学话语、文学话语否认对自己起支撑作用的当下, 哲学话语肯定当下、意指当下, 意指说话主体的位置和现状, 关涉“现实性”, 从而类似于日常话语。尽管都取决于外部, 但哲学话语不同于日常话语之处主要是: 日常语言的有效性相关于大量未被直接而肯定地表述的事物, 哲学则必须说出所有那些沉默的事物, 使之成为充塞着当下的话语。哲学履行着看似排斥实为同一的两种批判功能, 一是要认识并在话语中表述迄今为止尚未被认识的沉默的事物, 使得有关事物的话语成为可能; 二是要说出其他话语无法说出的自己在什么条件下可以存在、有效和真实, 以确定知识和话语的可能性基础和必要条件。“因此, 批评就是对在世界所有最显而易见的面目之下不为人知的东西的觉醒。”^③ 于是, 哲学的作用就是要通过清除日常话语中所有幼稚、虚幻的成分, 而把世界的日常散文提升到哲学话语的水平, 并通过对世界作出足够激进和足够普遍的解释来改变世界的面貌。福柯感叹: 自笛卡尔以来, 西方哲学的一大迷梦既非哲学国王, 亦非哲学智者, 亦非解释世界自然秩序的哲学家, 而是那个仅凭一束光就能改变科学日常和生活日常的哲学家。^④ 整个西方文化都梦想着通过哲学批判来达成一种将是一场革命的觉醒。

福柯欣赏像尼采那样从事思想诊断的具有多种姿态的哲学家。因为正是尼采这个西方哲学转折性人物改变了哲学话语的方式。福柯在 20 世纪 60 年代中期断定自尼采以来, 哲学开始肩负起一项自己所并不熟悉的诊断使命, 开始成为一种诊断话语, 一种诊断当下的事业: 要在细微处辨识正在发生的一切, 在流言中捕捉

① Michel Foucault, “Qu'est-ce que les Lumières?” in *Dits et écrits*, IV, 1954—1988, Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 575.

② Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris: Éditions Gallimard, 1969, p. 155.

③④ Michel Foucault, *Le discours philosophique*, Paris: Seuil/Gallimard, 2023, p. 67, p. 68.

正在肆虐的事件，要照亮我们身处的灰暗时刻，要对瞬间作出预言。^① 鉴于两千多年来哲学始终是在解释各种符号，福柯直言这种诊断事业算不上是新生事物，而是与古老艺术有着亲缘关系：识别符号，解释符号，揭露隐藏的罪恶，解读身体的秘密，命名言语中的沉默。在此意义上，自古希腊以来哲学家一直就是进行解释和治愈：他们凭借更深入的观察、更敏锐的倾听、更警觉的感官，超越可感、可听、可见之物而清晰地揭示出文本中的意义和身体里的疾病。意义的陈述与病痛的驱除在哲学话语中是协同进行的：相互支撑、相互强化、相互依存，既体现了西方哲学的根基，又呈现出总是重新进行哲学思考的动机。哲学家通过那些幸运地仍能显现意义的符号去耐心地寻找意义，以辨读和解除遗忘、黑暗、堕落、物质之痛，使得意义能完整展现；而执着地探询意义就能弄清楚病痛和遗忘来自何处，使得病痛不至于沉睡甚至消失。哲学家在这个游戏空间里赋予自己作为“灵魂的终极解释者和治愈者”^② 的双重角色。即使自笛卡尔以来哲学成了追求真理的真实话语，即使自黑格尔以来哲学已摆脱了意义与病痛之间难以战胜的博弈，“任何想要引导我们回归我们自身的真理、唤醒我们遗忘的记忆、重振我们认知的基本活动、找回生存之原初土壤或本真性、从存在之隐蔽性出发重建整个西方命运的言语——任何怀有此类目标的言语，也仍然想要解释和治愈”^③。福柯进而断定，西方哲学想要像曾经存在的那样存在，就需要治愈和解释的交融：需要身体和言语相互感染，需要身体中可见与隐藏的疾病与言语中隐藏与显现的意义交织在一起。

然而，福柯发现，当今哲学面临的一项奇特任务就是建立一种不是解释、也不是以治疗为目标的诊断。现在的哲学家虽然像尼采所说的那样是“文化医生”，却是一个无药可用、永远不可能治愈疾病的医生，并不负有治愈的使命，不需要改善现状、安抚哭泣或进行和解，而只需要有能力说出病痛所在，有能力指出无法弥补的创伤，有能力谴责病痛并直呼其名，有能力揭开我们所有人身上无法觉察的秘密，有能力提醒我们遗忘已久的一切。在此意义上，哲学家的使命相较于海德格尔、胡塞尔更为轻松和谨慎了：必须简单地说出有什么（*qu'il y a*），而不是说出存在（*l'être*），也不是说出事物本身（*les choses mêmes*）。如果哲学家最终能让“今日”重现，让“今日”在他的语词之网中闪烁片刻，就算大功告成了。^④ 哲学家比任何人更只是今日和时下的人。福柯把这个今天视为哲学的今天。

那么，哲学家所要诊断的当今究竟是什么？哲学家如何能够表明，自己所处的今天指向其言说时的这个当下，并由此指定的是哪种现实性？福柯把哲学话语的“同时”（*contemporain*）与“等时”（*isochrone*）这两者区分开来^⑤：前者是指属于同一客观时间表，是共时；后者是指哲学话语在其中得以展开的时刻，是历时。哲学家诊断的当今并非与其同时代，而是历时的当今，与哲学话语的展开保持相等进程。

福柯为了进一步说明哲学话语之“当下”是历时性的“当下”，把哲学话语的当下与其他话语的当下区别开来。^⑥ 日常话语的“当下”通常是指，处于不同位置的主体在交换具有陈述、信息、叙述、命令等性质的句子时，形成的“我一此地—此时”（*je-ici-à présent*）三元体，意指话语发生的确切时刻。科学话语的“当下”并不像日常话语那样，固定在某一特定区域和特定时刻的某一特定说话者身上，而是逸出了“我一此地—此时”这个三元体，可被任何说话主体在世界任何地方以相同的真理价值无限流传、接受。文学话语的“当下”也不依赖于说话主体的行为，并未被限定在见证它或使它产生的情境中，也是突破了“我一此地—此时”这个三元体，可被不确定的读者、朗诵者在欣赏、学习、研究、表演时无限地重复、传播、再创造。福柯认识到文学的门槛永远无法确定，断言文学话语不像日常话语的“当下”那样“沉默”，而是在其语词中煽动和闪耀着它的话语之当下；文学话语不像科学话语那样保持中立而具有科学的客观性和普遍性，而是进入角色，具有准客观性和特定性。福柯否定文学作者能起基础的作用，而主张把作者视为话语的可变复杂功能。福柯在《精神病学的权力》中用瞬间的“闪电真理”（*vérité-foudre*）或偶然的“事件—真理”（*vérité-événement*）来反对“真理的哲学—科学立场”或“天空—真理”（*la vérité-ciel*）^⑦，也强调了不同话语及其确定性之间存在的明显区别。

不同于科学话语，哲学话语不能与其表述的“当下”分离；一个与哲学接壤的当下的在场对哲学是不可

①②③④⑤⑥ Michel Foucault, *Le discours philosophique*, Paris: Seuil/Gallimard, 2023, p. 13, p. 14, p. 15, pp. 16–17, p. 22, pp. 22–24.

⑦ Michel Foucault, *Le Pouvoir psychiatrique*, Paris: Éditions de l'EHESS-Gallimard-Seuil, 2003, p. 238.

或缺的：此地、此时、说话主体永远不能被以它们为基础而被表达的话语所中和。鉴于哲学不停地将它所意指的这个“当下”带回自身，在自身的话语中将这个“当下”复原为明证性中揭示的发光点，复原为达到其显现时刻的真理运动，复原为在“我思”的纯粹性中把握自身的自身意识，福柯断言，这就是西方哲学作为明证性学说、历史思想和主体理论而展开的原因。^①

在福柯看来，哲学在其自身的话语中构成了“我”“此地”和“此时”三元体，而这三元体负有支撑和维持哲学的责任，因此，就哲学话语不能抑制其言语的当下（le maintenant）而言，哲学话语的存在方式就类似于文学话语，都不能脱离主体的存在，都在探寻真理或真相。只是哲学话语的主体通过言说展示真理，而文学话语的主体是通过叙述虚构真相。相较于科学话语，哲学话语与文学话语还有第二个类似之处：科学话语因消除了对当下的一切参照，因此总是能够被任何说话的主体重复和使用，不会改变其真理价值，而哲学话语和文学话语的主体及其此地、当下都不可分割地处于话语之外和话语之内。“因此，我们不能像重复和延续一系列科学陈述那样，重复和延续一部文学或哲学著作。”^② 福柯强调，正是由于人们无视科学话语的存在方式与哲学话语、文学话语的存在方式之间存在的根本区别，才轻率地、含混不清地提出了所有关于连续性的隐喻：影响、传统、血统、风格共同体、问题的同一性、出发点的相似性。当然，福柯发现，哲学话语与文学话语的重大差别在于：文学话语不仅从未完全阐释过当下，而且文学本质上作为对话语的模仿还抹去自身的当下；哲学虽然确实在自身内部吸收了话语的当下，但把当下视为自身谈论的对象，把当下本身变成词语、命题、话语，因而哲学绝非模仿，而是解释，解释它所言说的当下。哲学将是追问在“此地”“此时”言说的主体可以是什么，追问“言说”究竟是什么。因此，福柯认为，自笛卡尔以来西方哲学有可能也有必要在其话语中阐明时间、空间和语言问题。当然，哲学话语并不像科学话语那样，寻求成为一套关于语言、时间和空间的真实陈述，而是要表明空间、时间和话语理性之真理如何通过话语的此地、此时和独特语言来到我们身边并展现自身。

总结起来，福柯认为哲学话语不同于科学话语、文学话语，主要在于哲学话语与说话主体、此地、此时有着独特的关系，哲学始终必须明确参照其话语的现在、“我”、那位在其中思索的哲学家的此地。哲学话语的独特性表明，有某人在说这种话语，而这个某人可以是任何人，而不专指第一人称的人格主体，福柯明确哲学话语对现在不可避免的参照所涉及的并非讲话人的面容或内心，而是讲话者在话语世界中的纯粹涌现点。由此，福柯认为哲学真理的可能存在是有条件的；话语的“现在”，即“我一此地一此时”三元体，必须在话语中并进而通过将话语转化为真实话语，这一真理才具有正当性。“本质上是隐蔽的或至少深藏不露的哲学真理”却能显明和激活哲学家的话语。^③ 话语的现在是由自己的真理决定的。尽管哲学话语的正当性与科学话语的正当性一样，都涉及元语言的形态学、句法学和语义学，但前者还必须涉及说话的这位哲学家存在的可能性。笛卡尔倡导“普遍数学”（la mathesis），把“我思故我在”确立为形而上学的第一原则，将哲学与理性、确定性、科学的认识结构结合在一起，从而偏离了“呵护自身”（epimeleia heautou）的古代伦理箴言。笛卡尔认识主体崛起了，古代伦理主体式微了。《词与物》明确主张 17—18 世纪古典知识型（l'épistémè classique）的根本就是与普遍数学的关系，而非对自然进行数学化。只是从 19 世纪开始，随着经验领域的拓展、经验知识的增长，数学的统一性才逐渐被打破。但是，哲学家们追求哲学具有科学那样的客观性、严密性的步伐一直没有停止过。福柯发现，从笛卡尔经康德到胡塞尔的西方哲学一直令人困惑地诉诸认识主体来证明科学的正当性，混淆了哲学话语的正当性与科学话语的正当性，从而“在对基础的不懈探寻中遗忘了正当性论证的那些确切而明晰的使命”^④。

三、主体只是话语的表面效果

福柯发现，哲学话语存在方式的特殊性与西方哲学主体理论有着紧密关系。早在 1963 年《违犯之序》一文中，福柯认为在萨德的语言空间中，并无绝对主体，“主体首先位于话语的运动和身体的组合之中”^⑤；赞

①②③④ Michel Foucault, *Le discours philosophique*, Paris: Seuil/Gallimard, 2023, p. 42, p. 45, p. 31, p. 31.

⑤ Michel Foucault, “Préface à la transgression,” in *Dits et écrits*, I, 1954—1988, Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 240.

赏巴塔耶用语言来剥夺哲学主体性，让哲学主体发生断裂、消失，为打破哲学化主体的主权作了不懈的努力。在1966年的一次访谈中，福柯认为尼采早就预言：人的秩序与符号的秩序互不相容。哪里有话语沉默，哪里就有人存在。哪里有符号，哪里就没有人。“尼采第一个指出，人将死于在他身上诞生的符号。”^①在《外部的思想》一文中，福柯既把语言与主体的关系视为互斥关系：语言的存在只在主体消失处显现；也把它们视为外部与内部的关系：全处于外部的语言之存在就是言说者之可见的消除，任何主体在语言中只勾画一个“语法的褶皱”。^②

在1966年撰写的《哲学话语》中，福柯论述哲学话语之“当下”与主体问题。如果说哲学话语的正当性在于将自身的“当下”重新融入自身，从而建立起它与真理之间的关系，那么，哲学话语的存在方式正好相反，是要把当下推回到话语的最外围，说明其不同时刻是如何与时间、空间和理性衔接在一起的，是如何通过这个在此、这个现时（*présent*）、这个语言，去勾勒和展现出所有在此的地点、所有现时的时间、所有可能语言的普遍形式。哲学话语的当下需要去陈述既隐藏在其中又被陈述在其中的真理，哲学话语因需要在其自身的当下之外寻求真正的话语，而成了注解学或解释。对哲学话语之当下的解释迫使哲学话语去探寻起源和意义。对主体进行分析、对根本进行探寻，就成了自笛卡尔以来哲学固有的使命。其原因不在于某个晦涩难懂的哲学传统，而是哲学话语的存在类型决定了哲学的概念和主题。“哲学话语的存在方式本身就意味着它是对根本或本原的追求，是一种主体理论。”^③因此，在福柯看来，去发现主体的本原意义，揭示主体的根本存在，与主体被遗忘的意义进行和解，简言之，让主体等同于那个把主体奠基为主体的原始基础，就成了西方哲学最具决定性的使命。尽管海德格尔把存在的开启视为比主体性更为基本的从而不同于萨特对主体性的追寻，但福柯断言他们还是都具有相同的主体设想，福柯抱怨人们直至“当今”还不能容忍哲学不谈主体或原始基础问题。

福柯认为，哲学作为一种言说方式，将话语和说话主体相互联系起来。哲学史中可以实证确定的功能、理论形式和分析领域都是推演自话语的特殊性。而且，这种言说方式之所以出现在17世纪并一直延续至今，是因为当时的话语秩序发生了普遍的变化。宗教话语、科学话语、文学话语、哲学话语，每一种话语都各有其位，各司其职。“标志着文化历史的那些巨大断裂总是话语秩序中的种种新分布。”^④当时，话语体系也发生了变化：话语以不同的方式与它们的表述之此时、此地有关，也与通过它们说话的主体有关。人们开始以不同的方式思考，事物以新的方式出现在思想面前。而话语从“此地”“此时”“说话主体”展开方式发生的变化必定先于话语内容和形式的变化。17世纪因话语体系的变更而出现的哲学特有的话语方式及其意义，至今一直深刻影响着宗教、科学、文学等话语。福柯分别以塞万提斯的《堂吉珂德》、伽利略的运动定律定义为例来说明小说话语、科学话语在当时发生的变革：话语脱离了对持有这一话语的主体的参照和依据，而以事物、宇宙自身的秩序为依据。福柯认为，伽利略力学相较于哥白尼天文学对西方思想产生了更大的颠覆性影响，因为伽利略谈论世界的话语都尽可能具有与数学话语相同的存在方式，是任何主体、任何地点、任何时刻都能同样容易表达的话语。在文艺复兴时期，人与世界相互交织，人享有特权地位，而从17世纪开始，人曾可能拥有的所有特权都消失了。随着人们在话语内部引入观察和叙述主体的参照点，并将其作为语句中的一个变量，地理学、历史学、社会和政府研究、自然史等描述性学科的知识也变得与力学或天文学知识一样真实了。福柯强调，观察并不是作为理性的进步而是作为对话语存在方式的修改进入西方知识的。与此同时，宗教话语的变革与科学话语背向而行：科学话语的变异是从话语主体这个特定参照点，转向了对无时间、无地点、同样适用于无限理解的真理的无凭无据的陈述，而宗教话语的变异则是从无处不在、无时不有转向了世界的确切时空和特定个人。

从17世纪初开始，哲学话语开始摆脱对经文的注解，哲学话语的任务就是要确定哲学话语的“当下”如何能够通向一个既无时间也无地点的真理。哲学话语与宗教话语即使不是背向而行，也至少是没有交叉和相

① Michel Foucault, “Michel Foucault, Les Mots et les Choses,” in *Dits et écrits*, I, 1954—1988, Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 502.

② Michel Foucault, “La pensée du dehors,” in *Dits et écrits*, I, 1954—1988, Paris: Éditions Gallimard, 1994, p. 537.

③④ Michel Foucault, *Le discours philosophique*, Paris: Seuil/Gallimard, 2023, p. 52, p. 74.

互联系的平行关系。哲学话语也与科学话语分隔开来：前者的理论目的是表明话语的普遍真理与说话主体的立场之间存在必然关系，后者的科学陈述则不依赖于其在这个世界上的支撑。哲学也从一切虚构、神话和寓言中分离出来：文学将不断创造出它所讲述的当下，而哲学将分析这个当下，寻找通过这个当下得以形成并又决定这个当下的起源或意义。于是，一种声称要通过支撑它的“当下”之真理来达到真理的哲学就这样崛起了。笛卡尔基于我思并通过将哲学话语与其当下“直接地、不可消除地和不确定地联系起来”^①，通过将哲学话语区别于日常话语、宗教话语、科学话语和文学话语，形成了哲学话语特有的存在方式，从而确立了近代西方哲学。17 世纪哲学话语特有的存在方式“支撑和连接起西方哲学的主题、概念和可见问题的整个装置”^②，西方思想虽然把人视为实证科学的基础，但人在经验事物中并不具有特权，甚至从 19 世纪起，历史先天（a priori historique）“几乎成了西方思想不言而喻的基础”^③。

福柯谈到话语与其当下的模糊关系：将哲学家定位为讲话主体的这个“我一此地—此时”三元体完全被纳入话语本身之中，话语界定了该三元体的必要性；而整个话语及其哲学真理转而又安置在这个当下的开启中、这个其唯一可能的显现场所中。于是，讲话主体及其“此地”和“此时”并没有在哲学话语的全能和明确的真理中被消解或彻底抹去。自笛卡尔以来，话语与其当下的交互位置表明，西方哲学始终都要参照一个永远无法还原为种种纯粹真理形式的当下。“这不可遏制的当下以一种既隐秘又至高无上、不可见却执着的主体性形式出现在哲学话语中，这种主体性不断消逝又重新凝聚。”^④ 福柯断言，正是这种主体性在笛卡尔之后所有西方哲学家的话语中既闪耀又分离地迸发：这种主体性断定并牢固依靠的明证性，使它能将真理的内容与纯粹的确定性形式结合起来；但这种笛卡尔式的自带光芒的哲学话语，“逐渐被真理本身、理性或自然之无名、无形和无时限的话语所取代”^⑤，一种超越所有时空、所有主题的声音不再拥有当下。福柯认为，这种主体性也可以另一种方式在真理自我显明的运动中迸发^⑥：在依据自身法则证明了此处、此刻、主体的这个话语的核心中迸发，而话语正是凭借此处、此刻、主体才得以显现。真理的声音正在这个时代的每个瞬间、在这个世界的每个角落转化为一种普遍话语。这种哲学就奠基于不可分解的时代主体以及在此展现的真理之集体多元声音之中。福柯就这样用复数的时代主体和话语真理取代了笛卡尔的单数我思主体和自明真理，并找到了自笛卡尔以来主体问题一直在整个西方哲学中起着决定性作用的原因。

由于哲学话语之现在的三元体顽固地重新出现在哲学话语的外围，是哲学话语所无法完全避免的，所以，主体理论极其确切的作用，就是必须防止“当下”的这种不可还原性（irréductibilité）去剥夺话语具有的适用于任何人、任何时空的真理价值。主体理论中的主体起着三个相互关联、互为依靠的作用^⑦：首先，如果“我一此地—此时”的不可还原性不是为了挑战哲学话语的价值，那么，当下就不仅仅是话语的支撑，还须以一种自身意识的形式在话语中再次被接受。其次，脱离“当下”转化为纯粹的自身意识，主体就可以通过最终自主的哲学话语获得其基于明证性的真理。最后，那种与其陈述不可分离的话语能够普遍有效，讲话的主体必定是摆脱了时空局限的普遍的、先验的主体。福柯直言：西方哲学就这样将自己的命运与“我思”的命运绑定了，康德那句“我思必须能够伴随我的所有表象”，无疑是自笛卡尔以来哲学对自己所说的最一般、最基本的概括，至少自笛卡尔以来西方哲学话语的存在方式一直以一种主体理论的形式得以重现。而这种主体理论使得哲学话语并不具有像科学话语那样的科学性和客观性，于是，哲学就对心理学、精神分析学、人种学、语言学等理论或学科宣称用科学的方式去处理主体、意识或会说话的人都怀抱一种恐惧的迷恋。福柯的结论是：哲学话语不同于科学话语之处，就在于哲学话语不得不谈论主体，从而使得自己具有不确定性和变得特殊。在此意义上，福柯断言，“在欧洲思想中，主体只是话语的一个效果”^⑧。

在《词与物》中，福柯主张我们时代最重要的哲学使命就是必须把任何人类学都当作幻想加以打发，摧毁人类学四边形的基础，跨越人类学领域，重获一种无需形而上学的纯化的存在论。语言与人的关系是排斥关系，“人的存在和语言的存在从未能共存和相互联结。它们之间的不相容是我们思想的基本特征之

①②④⑤⑥⑦⑧ Michel Foucault, *Le discours philosophique*, Paris: Seuil/Gallimard, 2023, p. 87, p. 95, p. 34, p. 34, p. 35, pp. 36–37, p. 38.

③ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris: Éditions Gallimard, 1966, p. 355.

一”^①。鉴于尼采允诺的“超人”在宣告“上帝之死”的同时也宣告了“人之死”，而“人之终结就是哲学开端的返回”^②，福柯断言，尼采通过语文学批判，第一次尝试根除人类学而标志着当代哲学的新起点。鉴于尼采令人的有限性成了人的终结，鉴于语言学、人种学和精神分析“消解”了人，鉴于人正在消失，福柯坚决反对从人的本质、自由出发去探寻知识和真理。当福柯在《知识考古学》中断言话语无需任何人类学参照，无需说话主体时，他不是为了排斥主体问题，而是“想界定主体在话语的多样性中所占据的位置和功能”^③，从而摒弃所有那些从前曾被归于意识至上主权的话语，让思想史摆脱其先验屈从而在没有先验主体的匿名中展开。总之，福柯的话语存在论展开的是散布、分散和去中心，而没有绝对参照轴心，没有特权中心。

四、在福柯之后思

如果说福柯在康德《何谓启蒙？》一文两百年后思考了康德启蒙观的精髓和局限，那么，我们在福柯《何谓启蒙？》一文近半个世纪后，不仅要思考康德的本意、福柯解释之尚未言明和不及言明之处，以及福柯与康德所思的差异之处，还应在福柯之后进一步思考西方主体哲学和形而上学的走向问题，对我们的当下、现时、我们的历史存在作进一步的质询。

第一，福柯批评康德对理性的公共使用是诉诸与专制政制订立契约，不满于康德对其所处的 18 世纪末那个“当下”一切所做的历史分析。其实，福柯有两点没有明言。其一是，虽然康德的“勇于认知”是告诫人们不要服从任何权威，但实际上在康德那里无论是理性的私人使用还是公共使用都是“唯命是从”，只是两者服从了不同的“命”。前者是人要服从其特殊职业目的下的“无须推理”，是人作为社会大机器上的一个部件，为了让这架大机器正常运转而必须与之协同运行，因而并不存在理性的自由使用。后者所说的“唯命是从”下的“尽情推理”，是服从普遍理性下的“尽情推理”，是人作为有理性的人类大家庭的一个成员进行推论和思考。显然，康德的“勇于认知”也只是“唯命是从”之下的“勇于认知”，是必须服从普遍理性下的自由思考。康德所说的理性的公共使用及其“当下”的政治原则都必须加以符合的那个“普遍理性”，成了评判一个人是否思想启蒙的最高准则。令人遗憾的是，在两个半世纪之后的欧洲“当下”所经历的一切社会、政治和文化变革，足以证明“普遍理性”的不可能性、不现实性。这样的“普遍理性”在全球范围内更是难觅踪影。其二是，康德承认革命也许能推翻个人专制和贪婪或专横的压迫，但否认革命能实现真正的思想变革，从而寄希望于公众以缓慢渐进的方式接受启蒙洗礼^④，在所有方面自由公开地使用自己的理性，来摆脱未成年状态，寻获人的尊严。福柯也认为启蒙不能一蹴而就，我们仍未成年。康德揭示了公民自由与思想自由之间的悖论，珍视“自由思想的倾向和天赋”，福柯也揭示了合理性的必然界限与自由的偶然超越之间的矛盾。但是，康德所说的“我们仍未成年”与福柯所说的“我们仍未成年”是有差别的：前者主要是认知主体的未成年，后者是知识主体、权力主体和伦理主体的未成年。

第二，福柯虽然欣赏由康德批判哲学、启蒙思想和历史探查组成的“现时存在论”提出了可能经验之实际领域的现实性问题，但他对我们自身的历史存在论的探讨却是多维度的。如果说康德呼吁“勇于认知”，反抗的是自己招致的监护人，在“启蒙”中成为有自主理性的成年人，那么，福柯倡导的我们自身的历史存在论则要探究，我们在对物的关系、对他人的关系和与自身的关系中如何成为知识主体、权力主体和伦理主体。至于福柯晚年提倡的“勇于真言”、有所担当，反对的是屈从奉承，强调在“求真”实践中成为自己和他人的呵护者。在对各自“当下”的关注中，康德希冀通过“启蒙认知”来重塑认知主体，而福柯期待通过“真言”来形成知识、权力和伦理三维度的真相主体。即使在认知层面上，福柯也是主张在语言中认识自己，而不像西方哲学传统那样在意识中认识自己。此外，康德的“勇于认知”主要是指主体在公共使用理性时要发挥自己的主动认知和判断能力，而福柯使用的“sujet”则具有主动和屈从的双重含义，并且在不同的话语

①② Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris: Éditions Gallimard, 1966, p. 350, p. 353.

③ Michel Foucault, *l'archéologie du savoir*, Paris: Éditions Gallimard, 1969, p. 261.

④ Immanuel Kant, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” in *Kants gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Band VIII de Gruyter, Berlin, 1923, S. 36.

领域具有不同侧重面：人在知识和权力维度主要是被动成为知识主体和权力主体，而人在伦理维度主要是主动成为伦理主体。人就这样在不同身份的游戏成为主体和对象，诚如福柯所言，哲学主体就像尼采之名那样在话语之风中四处飘散，是碎裂的、多元的存在。

第三，鉴于学界普遍认为笛卡尔之所以能在 17 世纪开创近代哲学，走出一条新哲学之路，是因为笛卡尔摆脱了神学的束缚，获得了新数学的支撑，摆脱了旧宇宙论推测，携手科学对自然作普遍合理化处理，福柯断定这样的习惯说法“既真实，又不准确”^①。福柯给出的理由是：17 世纪哲学仍有上帝，而实际上上帝对笛卡尔、马勒伯朗士、斯宾诺莎更有必要。正是伽利略和笛卡尔的力学，而不是哥白尼的天文学、李嘉图的经济学、克洛德·贝尔纳的生理学，奠基了对自然的理性认识。福柯并不是从宗教、科学、文学的发展，而是从话语存在方式的变革，确切地、创造性地把笛卡尔能确立近代哲学的原因，归于当时的话语秩序发生的普遍变化：宗教话语、科学话语、文学话语和哲学话语都各谋其位，各有自己的存在方式。“决定性的现象不是我们不再相信上帝，也不是我们用更好的方法更仔细地观察自然现象，而是某种科学话语方式的确立，这种方式授权了一种新的方式来感知、记录、描述世界万物并使之形式化。”^② 正是由于从笛卡尔开始，哲学话语开始区别于宗教话语、科学话语和文学话语，笛卡尔才能从唯一无可置疑的“我思”出发来构想近代哲学。虽然总体上可以说近代自然神学不同于中世纪天启神学，但笛卡尔形而上学中的上帝有时就像天启神学的上帝那样起作用，笛卡尔正是凭其正在怀疑的自我不可能不存在这个唯一依据确立了近代哲学，并使得往后的西方哲学一直采取主体哲学的形式。

福柯主张康德并没有打破笛卡尔以来哲学话语的存在方式，康德只是从一种话语方式转移到另一种话语方式，康德《纯粹理性批判》只是系统地从表象形而上学和话语内的存在论转换到人类学和话语外的存在论，福柯由此把康德定位在整个西方哲学的中心和平衡点上。而胡塞尔怀着重新激活西方哲学伟大使命的雄心怀念笛卡尔时刻，胡塞尔话语与笛卡尔话语在纯粹描述具体事物和探求基础上具有统一性。胡塞尔现象学通过急切地探寻笛卡尔我思哲学的先验自我萌芽并将其视为所有话语的终极基础，尝试通过介于人类学与形式主义之间来颠倒康德批判方法的意义，旨在打破古典时代哲学话语的存在方式；这种尝试在福柯看来是如同期望回归希腊思想来解放西方哲学那样，只具有海市蜃楼的效果。而真正开始打破西方哲学话语方式的是尼采，因为尼采通过批判笛卡尔的我思主体，倡导复多主体，批判康德人类学主义，倡导多元主体，使得哲学话语不再与其他话语相隔离，使得哲学家不再必定是“哲学话语的起点和中立点”^③，而是像语言学家、历史学家、谱系学家、心理学家那样起作用。如果说笛卡尔、康德和胡塞尔质疑的是哲学的本质、根源和可能性，那么，尼采在质疑说话的哲学家的身份后使得话语成了绝对主体，使得哲学不再探讨主体，不再探寻基础，不再指导实践，不再发现世界逻各斯。正是在此意义上，福柯断言，尼采因开启了哲学话语新的存在方式而促成了西方哲学的转向。但这种“革新”并不意味着后尼采哲学彻底抛弃了笛卡尔式的表象形而上学或康德式人类学，而是指对它们进行了改造和利用。

第四，依据福柯的话语存在论，曾经是形而上学对象的上帝、灵魂和世界这三个概念，从 17 世纪起逐渐失去了作为哲学话语的对象地位，失去了它们作为主要和构成性对象的特权，而成了哲学话语内部的功能性要素，并像其他许多变体一样，在某些条件下可以满足哲学话语的内在要求。尽管哲学话语基于哲学自身的存在方式而不得不谈论上帝、灵魂和世界，但这三个概念只有在可以被非常精确替代的情况下，才会出现在哲学中。福柯在此意义上说，三个世纪的西方哲学史就是一部对形而上学的摧毁和终结史。然而，福柯强调即使西方哲学不再探讨上帝、灵魂和世界问题，那也并不意味着终结了形而上学，而是放弃了形而上学。当今哲学知识虽然摧毁了作为上帝、灵魂、世界之话语的形而上学，但并不否认上帝、灵魂和世界的存在。“当特殊形而上学的对象成为话语的功能时，一般形而上学的角色则由作为话语事业的哲学来承担。”^④ 福柯认为，笛卡尔开启了哲学话语存在方式的这种转换和特殊形而上学的毁灭，而康德是继续延伸了这一转换和毁灭。福柯主张，从洛克开始几乎每位哲学家都指责其前辈陷入了形而上学，就笛卡尔开创了主体哲学而言，笛卡尔终结了当时的形而上学时代。而随着特殊形而上学的毁灭而崛起的话语存在论，使得哲学家的话语能

①②③④ Michel Foucault, *Le discours philosophique*, Paris: Seuil/Gallimard, 2023, p. 73, p. 182, pp. 103-104.

指出、命名和证明存在，而不是一劳永逸地给出完整的存在。当主体的形而上学存在变得不可能时，话语存在论就通过有限性分析对有限现象进行询问。显然，福柯话语存在论对形而上学命运的把握，既不同于笛卡尔的认识论，也不同于海德格尔的基本存在论，也有别于德里达的解构哲学，从而可化解海德格尔指责尼采是最后一位形而上学家、德里达指责海德格尔是最后一位形而上学家这样的理论纷争。

总之，福柯在康德之后思，对我们面对“现时”所想、所行、所说的一切话语进行历史—实践询查，高扬作为启蒙思想精髓的批判精神，拒绝启蒙的敲诈，从而阐发了一种旨在质疑现时的历史存在论。福柯在尼采之后思，高度评价尼采第一个作出了根除康德人类学的尝试，敢于说人的坏话，并像尼采那样不仅诊断思想状态和思想空间，还诊断“现时之躯本身”（le corps même du présent），从而阐发了一种旨在诊断当下的话语存在论。而我们在福柯之后思，就是要说出福柯解读康德启蒙观时未尽言明之处，论析福柯历史存在论和话语存在论对西方哲学走向、主体的命运、形而上学终结发表的独创见解；就是要进一步强调，当今哲学不仅要像古代哲学那样治疗灵魂的疾病，更要对时代顽疾进行诊断和言说，并彻底拒斥人类学主体主义，告别任何自称严密科学的形而上学体系时代。而就福柯话语存在论最终直击始终难解的政治问题而言，当代哲学的冒险之旅依然任重道远，因为“当下”的世界难言乐观：地缘政治博弈加剧，全球化推进步履维艰，国际法适用障碍重重，联合国权威屡遭挑战……毕竟，哲学家要成为药到病除的良医，不仅要诊断时代病因，更要治愈时代疾病。

（责任编辑：盛丹艳）

Present, Discourse and Subject: An Exploration of Foucault's Ontology of Discourse

MO Weimin

Abstract: The relationship between philosophy and the present is of paramount importance. An examination of this question necessitates an assessment of the Enlightenment's achievements, an investigation into the distinctiveness of philosophical discourse in its "now" positioning relative to other discourses, and an analysis of the trajectory of Western philosophy, the fate of the subject, and the end of metaphysics. Foucault not only championed the critical spirit embodied in Kant's Enlightenment thought when engaging in profound reflection upon the present, but also commended Nietzsche for being the first to conceive of philosophy as a diagnostic activity concerning what is happening now, viewing the philosopher as a diagnostician of actuality. Foucault's historical ontology describes all discourses that think, speak, and act upon the present, constitutes a philosophical diagnosis of the age, an ontology of discourse concerning our very selves. This ontology of discourse not only resolutely rejects Kantian anthropology, abstract humanism and the philosophy of transcendental subjectivity, but also bids a definitive farewell to any metaphysical system that claims scientific rigour while seeking universal values and universal truths. In short, contemporary philosophy must not only treat the ailments of the soul as ancient philosophy did, but more crucially diagnose and articulate the chronic maladies of our era, and grounding its philosophical reflection and pragmatic action in the real world and the technological realm. We are still minors now, and philosophers nowadays are still no cure-alls.

Key words: present, now, discours, subject, Michel Foucault, ontology of discourse