

三孝歷程探索補考

評量採多元評量

補考範圍：【何謂啟蒙】申論題：觀賞

https://www.youtube.com/watch?v=CIqCh2n7_cc【夏日哲學思辨小旅程】系列影片 第一課) 啟蒙作為思考的開始——何謂啟蒙

繳交方式：閱讀文章，回答以下問題，在 **7/9 (五)**

17:00 前將檔案寄到 wangsl1161@gmail.com，並有老師回信為憑，方為成功繳交。

1. 康德所說的「理性的私自運用」與自我導致的「未成年」狀態差別何在？
2. 傅科與康德對於「啟蒙」的理解有何差別？

一、康德〈何謂啟蒙〉李明輝譯

啟蒙是人之超脫於他自己招致的未成年狀態。未成年狀態是無他人的指導即無法使用自己的知性的那種無能的狀態。如果未成年狀態的原因不在於缺乏知性，而在於缺乏不靠他人指導去使用知性的決心和勇氣，這種未成年狀態便是自己招致的。勇於求知吧！鼓起勇氣使用自己的知性吧！這便是啟蒙的格言。

何以極大多數人在自然使之早已免與他人的指導（自然的成年人）之後，仍然願意終生保持未成年狀態？又何以其他人極其輕易地自命為那些人的監護者？其原因就是懶惰和怯懦。未成年狀態是極其舒適的。如果我有一本書（它有所需要的知性），有一位牧師（他有我需要的良心），有一位醫生（他為我的飲食做取舍）等等，我甚至不需要自己操勞。如果我能夠光是付賬，我就不需要去思考，旁人會代我去工作的。

絕大多數人（包括全體女性），除了認為邁向成年是麻煩事外，也認為這十

分危險。那些監護者已注意到這點，而極好心地肩負起對這些人的監督之責。這些監護者先使其家畜變得無知，並且慎防這些安靜的生物膽敢跨出其學步車一步（這些監護者將它們關入其中）；然後他們向這些家畜指出在它們嘗試獨立行走時會威脅它們的危險，而這些危險固然并不是非常大，因為跌過幾次之後，它們最終將學會走路；但是，一個這類的例子便使它們畏縮，而往往嚇阻一切進一步的嘗試。

因此，每一個別的人都很難掙脫幾乎已成為本性的未成年狀態。他甚至喜歡上這種狀態，而且目前實際上無能地使用自己的知性，因為從未有人讓他們做這種嘗試。規章與儀式這些理性的運用其天賦的機械性工具是一種持續的未成年狀態的鐐銬（或者不如說是誤用）。不論是誰除去這些鐐銬，會連最窄的溝都只能蹣跚而過，因為他尚未習慣這種自由的運動。因此，只有少數人得以靠他們自己的精神修養擺脫未成年狀態，且仍然步履艱難。

但是，公眾之自我啟蒙是更可能的。只要我們讓他們有自由，這甚至幾乎不可避免。因為總是有若干獨立思考者（甚至在監護人中），他們在自行除去未成年狀態的桎梏之後，將傳播以理性尊重每個人的獨特價值極其獨立思考之天職的這種精神。

特別是在此情況下：起初這些監護者將此桎梏加諸公眾，然後公眾受到其若干完全無能自我啟蒙的監護者所煽動，而強迫這些監護者自己留在桎梏中。灌輸成見是極其有害之事，因為這些成見到頭來會使它們的制造者及繼承人自食其果。因此，公眾只能逐漸地達到啟蒙。

籍著一場革命，或許將擺脫個人獨裁及貪婪或嗜權的壓迫，但絕不會產生思考方式的真正的革命，而是新的成見與舊的成見一起充作無思想的大眾之學步帶。

但是，這種啟蒙所需要的不外乎是自由，而且是一切真正可稱為自由之物中最無害的自由，即在各方面公開運用其理性的這種自由。但如今我聽見到處都在呼喊：不要用理性思考！軍官說：不要用理性思考，要訓練！稅吏說：不要用理性思考，要繳稅！教士說：不要理性思考，要信仰！（世界上有位君主說：不論你們思考什麼，思考多少，用理性思考吧，但要服從！）此間到處都是對自由的限制。

但何種限制有礙於啟蒙呢？何種限制不但無礙於啟蒙，甚至有助於啟蒙呢？

我回答：其理性的公開運用必須是始終自由的，而且唯有這種運用能在人類之中實現啟蒙；但理性之私自運用往往可嚴加限制，卻不致因此特別妨礙啟蒙的發展。

但“其自己的理性之公開運用”，我是指某人以學者身份面對讀者世界的全體公眾就其理性所作的運用。而他在某一個委任的公共職位或職務上可能就其理性所作的運用，我稱之為私有的運用。

因此，有些涉及群體利益的事物需要某種體制，籍著這種體制，該群體若干成員只需被動行事，以便政府經由一種人為協調使他們為公共目的的服務，或者防

止他們破壞這些目的。在此當然不允許作理性的思考，而是我們必須服從。但只要該體制的部分人同時也自視為整個群體的成員，甚至世界公民的社會成員，因而擁有學者的身份，他們便的確可以運用理性思考，而不致因此而他們在部分時間以被動成員的身份從事的事務。

因此，如果一位軍官的長官命令他做某件事時，他在服勤時間大聲挑剔此項命令之適當或有利與否，這將是極有害的事情，他必須服從。但是按理他不能被禁止以學者的身份對軍務中的錯誤作評論，且向公眾提出這些評論，以供裁斷。

公民不可以拒絕繳納課稅，甚至他在應當履行這類義務時冒失地對之加以非議，這可以看作一件荒唐事而加以處罰（這會引起普遍的反抗）。儘管如此，如果這同一位公民以學者的身份公開對這類賦稅之不恰當甚至不公正表示其想法，則他并不違反公民的義務。

同樣的，一位教士有責任依照他所服務的教會的教義對其教義問答課程的學生及其教區的教徒演講，因為他是依照這項條件而被聘用。但是他以學者的身份，擁有完全自由，甚至天職，將他對那種教義的錯誤成分想法（它們經過仔細推敲，且是善意的），以及對宗教與教會事宜之更加安排的建議公布於眾。在此，亦無可歸咎良心之處。

因為依他的想法，他在以教會代理人的身份執行其職務時所教導的道理，他并無權隨己意去教導，而是他被指示按規定以另一個人之名義闡述這些道理。他會說，我們的教會教導這項或那項的道理，這是他所使用的論據。於是，他從教會的規章為其教區的教徒求取一切實際的利益。他自己并不全心認可這些規章，但仍可自告奮勇地去闡述它們，因為在這些規章中并非完全不可能隱含著真理。而無論如何，至少在其中并無與內在宗教相抵牾之處。因為如果他相信在其中發現與內在宗教相抵牾之處的話，他就無法憑良心執行其職務，他必須辭職。

因此，一位受聘的教師在其教區的教徒面前就起理性所作的運用，只是一種私有的運用。因為這些教徒雖然很多，但始終不過組成一種內部集會而已。而在這方面，他身為教士，并無自由，亦不可有自由，因為他是執行別人的一項委托。反之，身為向真正的（即世界）發言的學者，教士在公開運用其理性時，享有一種無限制的自由去使用他自己的理性，并且以他自己的人格發言。因為如果說人民的監護者（在宗教事務中）本身也處於未成年狀態，這是荒謬之事，其結果將使荒謬之事永遠持續下去。

但是，難道一個教士團體——例如一個教會長老會議，或一個崇高的“克拉西斯”（如荷蘭人自己所稱的）——有權憑宣誓互約服從某一不變教義，以便對其每個成員執行最高監護權，且由此對人民執行最高監護權，甚至使這種最高監護權永遠持續下去嗎？我說，這絕無可能。若人類簽訂這樣一個契約，以永遠遏制一切進一步的啟蒙，則這個契約是無效的——縱使這個契約由最高權力、由帝國議會，以及由最隆重的和平條約來批准。一個時代不能聯合起來，誓將下一個時代置於一種狀態，使之不可能擴展其知識（尤其是極切要的知識），滌除錯誤，并且真正在啟蒙方面有所進展。此舉違反人性，而人性底原初分命正在於這種進

展；且因此後代完全有權將那些決議視為出之以越權而罪惡的方式，而抵制它們。

何種決議能被通過而成為人民的法律，其試金石在於以下的問題：

是否人民能夠自己承擔這樣一種法律呢？而今，在一段特定的短時間內，為了引進某種秩序，這的確是可能的（仿佛在期待一個更佳的狀態）。因此，我們容許每位公民（尤其是教士）以學者的資格公開（亦即，籍著作）對當前制度的錯失之處發表其評論；而現有的秩序仍然持續維持下去，直到公眾對這些事務的特質的了解已經極其充分，並且經證明為合理的，因而這種了解能籍著統合其聲音（縱使不是所有的聲音）對國君提出一項建議——以便保護那些譬如已依其更佳理解的概念同意一種變更的宗教制度之教徒，但不防礙那些愿意一仍舊貫的教徒。

但是，同意一個恒常的且不容任何人公開懷疑的宗教憲章（即使只是在一個人的一生之內），且因此仿佛在人類上進的過程中消滅一段時間，並使之徒勞無功，甚至因之而不利於後代，這是絕對不容許的。一個人固然可以就他個人，而且僅在若干時間內，在他應該知道的事情上延緩啟蒙；但是放棄啟蒙（不論是就他個人，甚或就後代而言）即等於違反且踐踏人的神圣權利。然而，人民根本不可為自己決定的事，一個君主更不可為他們決定；因為他的立法權威正是在於：他將人民的全體意志統一於他的意志之中。如果他只留意使一切真實的或臆想的改進與公民秩序相容，此外他便可讓他的臣民自己去做他們認為為求心靈的福佑而需要做的事。

這不干他的事；但他得防止一個人以暴力阻礙另一個人盡其全力去決定且促進其心靈的福佑。如果這位君主認為其臣民想籍以澄清他們的見解之著作應受到其政府的監督，因而涉入以上的事務中，這甚至會損害其威。因此時他或者出於他自己的最佳見解而為之，而受到“凱撒並不優於文法學家”的指責；或者甚至他貶抑其最高權力到一定程度，以至於在其國內支持若干壓迫者的宗教專制，以對付其余的臣民。

如果現在有人問道：我們目前是否生活在一個已啟蒙的時代。其答案為：不然！但我們生活在一個啟蒙的時代。就目前的情形看來，人類全體要能夠（甚或只要有可能）在宗教事務中不靠他人的指導、自信妥善的使用他自己的知性，還差得很遠。然而我們已見到明確的跡象顯示：現在在人類面前展開一片供他們自由的朝此方向努力的領域，而且普遍啟蒙（或者人類之超脫於他們自己招致的未成年狀態）的障礙逐漸減少。就這方面而言，這個時代是啟蒙的時代，或者說是腓特烈的世紀。

如果一位王侯說：他認為自己有義務在宗教事務中對人民不加任何規定，而讓他們在這方面完全自由，而不覺得這是有失身份，因而拒絕接受自大的“容忍”之名，那麼他自己便是已啟蒙，而且應當贏得知恩的世界及後世之稱許——因為他首先使人類從未成年狀態（至少在政府方面）中解脫出來，且任由每個人在一切關乎良心的事務中使用他自己的理性。在其統治之下，可敬的教士儘管有其職

責，仍可以學者的資格自由而公開的將其偶爾與既定教條不合的判斷與見解宣之於世，以供考察；而其他一切不受職責約束的人更可如此做，這種自由的精神也傳布到國外——縱使在國外它必須與一個誤解自己功能的政府所產生的外在障礙鬥爭。因為這個政府有一個榜樣可證明：在自由中毋須為群體的公共安定和團結而有絲毫的擔憂。只要我們不刻意使人類停留在未開化狀態，他們便會自行逐漸的擺脫這種狀態。

我把啟蒙（人類之超脫於他們自己招致的未成年狀態）的要點主要放在宗教事務上。因為對於藝術和科學，我們的統治者并無興趣扮演其臣民的監護者；此外，在宗教上的未成年狀態也是所有未成年狀態中最有害且最可恥的。但是，一位支持宗教啟蒙的國家元首之思考方式更進一步，而了解到：在其立法方面容許其臣民公開運用他們自己的理性，且將其對擬定法律的最佳方式的想法公之於世（甚至包含對現有法律的坦率批評），這并無危險。對此，我們有一個突出的例子，在這個例子中，尚無任何君主超過我們所敬愛的那位君主。

但是，也唯有一個自身已啟蒙的人在他無懼於幻影、而同時握有訓練精良且為數眾多的軍隊以保障公共安定時，才能說出一個共和國所不敢說出的話：不論你們要思考多少、思考什麼，用理性去思考吧！但是要服從！

故在此顯示出人類事務的一種奇怪而出人意料的过程，這也如同我們平常大略觀察此種過程時的情形一樣——在此幾乎一切都是吊詭的。一種較大程度的公民自由似乎有利於人民的精神自由，但卻對它加上無法逾越的限制。反之，一種較小程度的公民自由卻提供全力發揮精神自由的余地。當自然在此硬殼中將它所悉心照料的根芽（即自由思想的傾向與天職）解放時，此根芽便逐漸回轉過來影響人民的性情（人民因此慢慢有能力自由地行動），而最後甚至也影響政府的原則——它發現：依人的尊嚴去對待他（他如今不僅是機器），對它自己有好處。

普魯士 柯尼希貝爾格 1784 年 9 月 30 日

二、傅柯〈何謂啟蒙〉李康譯

I.

今天，如果有家雜誌向自己的讀者們提出一個問題，那它這麼做的目的，就只是針對每個人都已經有所見解的某一項主題來徵詢意見，所以，想借此得出什麼新東西是不太可能的。而 18 世紀的編輯們則更喜歡向公眾提些尚無解決辦法的問題。我也不知道這種習慣是否更為有效，但有一點可以肯定，它會更加吸引人。

不管怎麼說，反正與這種風尚相順應的是，1784 年的 11 月，有這麼一家德國期刊，即《柏林月刊》，刊載了對一個問題的答覆。問題是：什麼是啟蒙？答覆者：康德。

這或許只是篇小文章。但是，在我看來，它標誌著悄然切入某個問題的思想史。對於這個問題，現代哲學既沒有能力作出回答，可也從未成功地予以擺脫。就是這個問題，迄今兩百年來一直被以多種不同的形式重複著。自黑格爾開始，中間經過尼采或馬克斯·韋伯，然後到霍克海默或哈貝馬斯，幾乎沒有一種哲學

能回避這同一個問題，都不得不以某種直接或間接的方式面對它。那麼，這個被稱為啟蒙 (Aufklärung) 的事件，這個至少在一定程度上決定了我們今天所是、所思、所為的事件，又是什麼呢？我們不妨設想一下，如果《柏林月刊》今天依然存在，並正在向它的讀者們徵詢這樣一個問題：什麼是現代哲學？或許我們也會以類似的方式答道：現代哲學就是這樣一種哲學，它一直在盡力試圖回答兩百年前非常貿然地提出來的那個問題：什麼是啟蒙？

我們不妨先費點工夫，來看看康德的文章。它有那麼幾點原因值得引起我們的關注。

1.

僅僅在康德此文發表的兩個月以前，M. 孟德爾頌 (Moses Mendelssohn) 也在同一家雜誌答覆了同一個問題。不過，康德在撰寫自己的答覆時，尚未讀到前者的文章。德國的哲學運動當然不是恰好從那一刻開始，才遭遇到猶太文化的新發展的。孟德爾頌和萊辛一樣，早在此前大約 30 年就已經置身於那個交叉點。但直到那時，問題還只是為猶太文化在德國思想中闢出一席之地 (萊辛在他的《猶太人》中就曾做過這種嘗試)，要不就是確定猶太思想與德國哲學所共同面臨的問題，這正是孟德爾頌在《斐多或論靈魂的不朽》[1]中所做的事情。通過《柏林月刊》上刊載的這兩篇文章，人們開始認識到，德語中的「Aufklärung」和意第緒語的「Haskala」屬於同一個歷史，這兩個詞正努力確定產生它們的共同過程。或許也是借此宣稱接受某種共同的命運[2]——現在我們可知道，它會導致怎樣的悲劇了。

2.

然而，原因還不僅僅如此。無論就其自身還是就其在整個基督教傳統內的地位而言，康德的文章都引出了一個新問題。

這當然不是哲學思想第一次試圖反思自身的現在 (present)。但是，大體而言，我們可以說這種反思此前主要採取了以下三種形式：

(1)

可以將現在表述為屬於這個世界的一個特定時代。它通過某些內在的特性區別於其它時代，或者通過某些悲劇性事件與其他時代相分離。基於這種認識，在柏拉圖的《政治家篇》中，對話者認識到自己身處世界的那些迴圈週期中的一個週期。在這個迴圈之中，世界正逐漸走向墮落，並會接連引發各種各樣的否定性後果。

(2)

可以通過這樣一種努力對現在提出質詢，即試圖從現在之中解讀出某一即將到來的事件的預示性標誌。在此我們把握到了某種歷史解釋學的原則，奧古斯丁或可援以為例。

(3)

還可以將現在作為面向新世界的曙光的某個轉捩點來分析，維柯在《新科學》的最末一章中描繪的正是這一點。他眼中的「今天」，是「一種完全的人道……

象遍佈在全世界各民族中，因為有少數幾位偉大的獨裁君主在統治這個各民族的世界」；「今天」還是「歐洲……到處都閃耀著人道的光輝，構成人類生活幸福的物品豐富」。^[3]

現在，康德引出啟蒙問題的方式可完全不一樣了：它既非某人從屬的某一世界時代，亦非可以從中體察各種標誌的事件，也不是某種成就的開端。康德用一種幾乎完全是否定性的方式來界定啟蒙，視之為「Ausgang」，即「出口」，「出路」。在其他論述歷史的文章中，康德偶爾也探討某種歷史進程的起源，或者確定這種進程內在的目的論。在專門討論啟蒙的文章裡，他只探討了有關現時性的問題，而並不想以某種整體性或終極目的為基礎來理解現在。他所尋求的是某種差異：今天與昨天相比，引出了什麼樣的差異？

3.

我並不想在此深入探討這篇文章的細節。不過，它雖然簡短，卻並非處處都很清晰。

我只想點明三、四點自己認為重要的特色，以便理解康德是如何提出有關現在的哲學問題的。

康德開宗明義地指出，作為啟蒙特徵的「出路」是一個將我們從「不成熟」狀態解放出來的過程。而他所說的「不成熟」，指的則是我們意志的特定狀態，這種狀態使我們在需要運用理性的領域裡，卻接受了他人權威的引導。康德舉了三個例子：當一本書代替了我們的知性，當一位牧師代替了我們的良心，當一位醫生替我們規定了膳食，此時的我們就處於不成熟狀態之中。（在此順便提一句：雖說文章本身並未明言，但我們還是很容易看出這三點批評的意味）。不管怎麼說，規定了啟蒙的，正是將意志、權威和對理性的運用這三者聯繫起來的既存關係的某種轉變。

我們也必須注意到，康德表述這一出路的方式是相當含混的。他把這出路概括為一種現象，一種進行之中的過程，但也將其表述為一項任務，一項義務。他開宗明義地指出，人們應對自身的不成熟狀態負責。如此我們不得不推定：人只有依靠自己改變自己，才能擺脫這種不成熟狀態。值得注意的是，康德認為這一啟蒙有一條可選擇的口號：現在這口號成了一種昭示標誌，即某種人們可以據此相互識別的特性；它還是一條箴言，一條人們可以用來警示自己、建議他人的教導。那麼，這教導又是什麼？「Aude sapere」：「敢於認識」，「要有去知的勇氣和決心」。因此，我們必須既把啟蒙理解為一個人類集體參與的過程，又將其視作一項勇氣鼓召之下由個人完成的行為。人既是該過程的構成要素，又充當著這同一個過程的行動者。他們參與了這一過程，所以是該過程中的行動者，而過程的發生又須以人們決定成為其自願的行動者為前提。

康德的文章在這裡出現了第三點疑難，即對「Menschheit」這個詞的使用方式。眾所周知，在康德的歷史觀中，這是一個重要的用語。我們是否應該這麼理解：全體人類都捲入了啟蒙過程？如果正是這種情況，那麼我們必須把啟蒙看成是影響到地球上所有民族的政治及社會生存狀態的一種歷史變化。或者，我們是

否也可以這樣理解：正是啟蒙所帶來的變化，使人類真正獲得了人性？但這又涉及到另一個問題：這變化是什麼？康德在此給出的回答又是相當的含糊。不管怎麼說，這問題看起來似乎簡單明瞭，但內涵卻相當複雜。康德規定，人類要想逃脫自身的不成熟狀態，必須具備兩點基本前提，它們既是精神性的，又是制度性的，兼有倫理意涵和政治意涵。

第一點前提，是明確區分服從的領域與運用理性的領域。康德用為人熟知的表述，「不要想，只管服從命令」，簡要地概括了不成熟狀態的特徵；在他看來，軍事紀律、政治權力和宗教權威中通常行使的就是這種思維形式。人類要達到成熟狀態，並不是在它不再被要求服從之時，而是在被告知「服從，但盡可如你所願地運用理性來思維」的時候。我們必須注意到，此處原來使用的德文詞是「räsonieren」，康德在三大《批判》中也用過它。這個詞並不是指對理性的任意一種運用，而是專指一種運用理性的特定方式：除其自身，理性別無其他目的，即為了運用理性而運用理性。付清自己的稅款，但同時能如其所願

地探討納稅制度；或者，如果是位本堂牧師，盡自己教區的服務之責，而又能在宗教教義方面自由地運用理性。通過這些表面上似乎完全是瑣碎小事的例子，康德力圖告訴我們，它們正是達到成熟狀態的標誌。

我們可能會想，這並沒有什麼特別新鮮的，良知的自由自 16 世紀以來一直就有這樣的意涵：一個人只要服從他必須服從的，就應享有如其所願思考的權利。但也正是在這一點上，康德以某種相當令人吃驚的方式，引出了另一種區分，即理性的私下運用與公開運用，不過他隨即又補充道，理性就其公開的運用而言必須是自由的，而其私下運用則應是順從的。就其字面意思來講，這和通常所謂的良知的自由正好相反。

但我們多少必須把問題搞得更精確些。對康德來說，是什麼構成了對理性的私下運用？又是在哪一個領域裡私下運用理性？康德認為，當人成了「機器上的一顆齒輪」時，他對理性的運用就是私下的運用。這也就是說，當他在社會中扮演某種角色，或是從事某項工作，比如作為士兵、納稅人、本堂神甫或社會公僕時，他都是作為社會的一個特殊環節；他由此發現自己處在一個被限定的位置上，不得不採用特定的規則，尋求特定的目的。康德這麼說，並不是在要求人們一味盲從，而是要求他們在運用自己的理性時，要適應這些被規定的情況；也就是說，理性必須從屬於所考慮的具體目的。在這一點上，我們可以說，理性不可能有任何自由的運用。

另一方面，當某人只是為了運用自己的理性而運用理性，當他是作為一個具有運用理性的能力的生命存在（而不是機器上的一顆齒輪），作為具有運用理性能力的人類中的一員，這時，理性的運用就必然應該是自由和公開的。因此，啟蒙並不僅僅是個人認識到屬於自己的思想自由獲得保障的過程。當對理性普遍、自由、公開的運用彼此疊加在一起的時候，啟蒙才會出現。

這樣我們自然就必須對康德的文章提出第四個問題。我們略加思索便可發現，對理性的普遍運用（擺脫任何私人的目的）是作為個體的主體自身的事情；同樣，

我們也能很容易地看到，這種運用方式的自由是如何可以不受到任何質疑，便可以一種純粹否定的方式得到保證。但對那種理性的公開運用又是如何得到保證的呢？正如我們所見，啟蒙不應該被簡單地理解為影響到全體人類的總體過程，也不應該僅僅被視作為個人規定的某種義務，它現在是作為一個政治問題出現的了。不管是什麼情況，問題的關鍵都在於要搞清楚，在個人都盡可能謹慎地服從的情況下，對理性的運用又是如何能夠採取它所要求的公開形式，求知的決心又是如何能夠在大庭廣眾之下得到貫徹？康德在結尾處以幾乎完全不加掩飾的措辭，向腓德烈大帝提出了契約一般的建議，我們可以稱之為自由理性與理性專制之約（the contract of rational despotism with free reason）：對自主理性公開而自由的運用，將成為服從的最佳保障。當然，這還得加上一項條件：那些必須得到服從的政治原則，本身必須符合普遍理性。

至此，我們對康德文章的討論告一段落。我絲毫無意於認為這篇文章充分表述了啟蒙；而且我想，也沒有哪一位歷史學家會認為，它對18世紀末期社會、政治與文化轉型的分析足以令人滿意。

話雖如此，儘管這篇文章自有它的具體背景，而我也並不想過份抬高它在康德著作整體中的地位，但我相信仍有必要強調這篇短文與三大《批判》之間的關聯。實際上，康德是把啟蒙描述為一個歷史轉捩點（moment），在這一點上，人類開始運用自己的理性，而不臣服於任何權威；現在，恰恰是在這個轉捩點上，我們需要批判，因為批判的任務正在於確定正當運用理性的前提條件，從而確定我們可以知什麼，我們必須做什麼，我們又可能希望什麼。正是對理性的不正當運用，加上幻覺，才引發了教條主義和他律（heteronomy）；而只有在明確限定正當運用理性的原則之後，才能確保理性的自律（autonomy）。從某種意義上來說，批判記載了理性在啟蒙中逐步成熟起來的軌跡；而反過來說，啟蒙又是一個批判的時代。

我認為，除此之外，還有必要強調康德這篇文章與他對歷史的其他論述之間的關聯。後面這些文章在相當程度上可說是致力於確定時間的內在合目的性以及人類歷史趨向的終點。這樣，對啟蒙的分析就將這種歷史界定為人類向自身的成熟狀態的行進，根據總體運動及其根本方向來定位現時性。不過，這種分析同時也揭示出，每一個置身這一特定的歷史轉捩點的個體，是如何都以某種特定方式承擔著這一總體過程的責任。

我傾向於認為，從某種意義上來說，這篇短文正處在批判性反思和歷史反思的交叉點上。它是康德對自己事業的現時性的反思。一位哲學家在一個特定的歷史轉捩點，為自己所從事的工作給出自己的理由，這無疑不是第一次。但是在我看來，一位哲學家用這種從內部入手的密切方式，既探究自己的工作對於知識的意義，又反思了歷史，還具體分析了自己正在寫作也正為之寫作的那個特定的歷史轉捩點，三者結合在一起，這可是第一次。正是在把「今天」同時看作歷史中的差異和一種特定哲學任務的契機的反思中，我捕捉到了這篇文章的新穎之處。

我認為，如果這樣來看待這篇文章，我們就會從中認識到一種出發點：它的

概貌可以稱之為現代性的態度。

II.

我知道人們經常把現代性說成一個時代，或至少是標誌一個時代的一系列特性。就現代性的編年定位而言，在它之前，是一個多少有些幼稚或古舊的前現代性，在它之後，則是某種莫測高深、令人撓頭的後現代性。由此，我們發現自己正在追問：現代性是否構成了啟蒙的後果及其發展，或是否應將其視為對 18 世紀基本原則的斷裂或偏離。

回頭來看康德的這篇文章。我不明白，為什麼我們不能把現代性更多的看作是一種態度，而不是一段歷史時期。所謂「態度」，我指的是一種與現時性發生關聯的模式，一種由某些人作出的自願選擇，總之，是一種思考、感覺乃至行為舉止的方式，它處處體現出某種歸屬關係，並將自身表現為一項任務。無疑，它有點像是希臘人所說的精神氣質 (ethos)。因此我認為，對我們來說，更有啟示意義的不是致力於將「現代」與「前現代」或「後現代」區分開來，而是努力探明現代性的態度如何自其形成伊始就處於與各種「反現代性」態度的爭戰之中。

我打算以一位幾乎是不可忽略的人物為例，勾勒這種現代性的態度，因為人們廣泛認為，他對現代性的自覺意識是 19 世紀最為敏銳的意識之一。他，就是波特萊爾。

1.

人們經常把現代性概括為對時間的非連續性的自覺意識：與傳統的決裂，對新穎的情感，在不斷逝去的時刻前的眩暈。當波特萊爾將現代性界定為「過渡、短暫、偶然」[4]的時候，想表達的似乎正是這個意思。但是在他看來，要成為現代的，並不在於認識並接受這種無休止的運動，而是在於針對這一運動採取某種特定態度。存在某種永恆的東西，它既不是在現在時刻之外，也不是在現在之後，而是在現在之中。正是在對這永恆之物的重新捕捉之中，體現出審慎從容、不易屈服的態度。現代性不同於時尚，後者只限於對時間的流逝念念不忘；現代性是這樣一種態度，它促成人們把握現時中「英雄」的一面。現

代性並不是對於短暫飛逝的現在的敏感，而是將現在「英雄化」的意志。

我將僅限於討論波特萊爾關於與他同時代的繪畫藝術的評論。和波特萊爾同時代的那些畫家們認為 19 世紀的服飾粗陋不堪，只想著描繪古代的袍褂。但波特萊爾取笑他們。在他看來，繪畫中的現代性並不體現在把黑衣引到畫布上來。現代畫家能將黑色禮服表現為「我們時代所必需的服飾」，能知道如何用所處時日的時尚，將我們的時代與死亡之間本質、永久而揮之不去的關係彰顯出來。「燕尾服和黑衣不僅具有體現普遍平等的政治美，而且還具有表現公眾靈魂的詩性美——這是一長列殭屍人（愛情殭屍人，政治殭屍人，資產階級殭屍人……）。我們都在舉行某種葬禮」。[5]為了描述這種現代性的態度，波特萊爾有時使用了間接肯定的修辭，以訓言的形式意味深長地呈現給我們：「你們無權蔑視現在」。

2.

這種英雄化無疑是反諷性的。現代性的態度並不會為著維持不斷逝去的時刻

或將其永久化，而把它抬高到神聖的位置。它當然無意於將不斷逝去的時刻當作一件轉瞬即逝的新奇玩意來捕獲，那本是波特萊爾所願稱之為旁觀者(spectator)的姿態。這些漫遊者(flâneur)，這些無所事事、四下閒逛的旁觀者，滿足於睜著自己的眼睛，一心增長記憶的儲藏。與這些漫遊者相反，波特萊爾這樣描繪現代性的人：「他就這樣走啊，跑啊，尋找啊……可以肯定，這個人，……這個富有活躍的想像力的孤獨者，這個片刻不停地穿越浩瀚的人性荒漠的遊歷者，有一個比純粹的漫遊者更高尚些的目的，它更具普遍性，不同於隨境而生、稍縱即逝的快活。他正在尋找某種你必須允許我稱之為『現代性』的特性……他把從時尚中抽取隱含在歷史中的詩性的要素作為他的工作」。^[6]波特萊爾拿素描家康斯坦丁·蓋伊(Constantin Guys)作為現代性的一個典範。在一個旁觀者，一個新奇玩意的收藏者的外觀之下，居伊「將在任何閃動著光亮、迴響著詩意、躍動著生命、震顫著音樂的地方滯留到最後；任何地方，只要那裡有一種激情可以呈現在他的眼前，只要那裡有自然的人和傳統的人出現在一種奇特的美之中，只要那裡的陽光照耀了墮落的動物(depraved animal)的瞬間的快樂」。^[7]

但我們可別搞錯了。康斯坦丁·蓋伊可不是一個漫遊者；波特萊爾之所以把他看作一名傑出的現代畫家，是因為當整個世界沉入夢鄉的時候，他卻開始了工作，改變著那個世界的面貌。他所導致的改變並不包含取消現實，而是現實的真相與自由的修行(exercise)之間一種複雜的相互作用；「自然」的東西「不止於自然」，而「美」的東西也「不止於美」，個體的物件又像是「被賦予一種象(它們的)創造者的靈魂一樣的充滿活力的生命」。^[8]對於現代性的態度而言，現在的豐富價值是與這樣一種對它的極度渴望分不開的：把現在想像成與其自身不同的東西，但不是摧毀現在，而是通過把握現在自身的狀態，來改變現在。在波特萊爾的現代性修行中，對現實的極度關注在此對應於一種自由的實踐，後者既是對這一現實的尊重，又是對這一現實的沖犯。

3.

然而，對波特萊爾來說，現代性不僅僅是與現在的一種關係形式，還是必須與自身確立關係的一種關係形式。現代性審慎從容的態度維繫著一種不可離棄的苦行主義。要成為現代的，並不是非得承認自己置身於短暫飛逝的時刻之流中，而是要把自己當作某種物件，加以艱難複雜的精心塑造，也就是波特萊爾用他那時的時興話所稱的浪蕩子(dandysme)。我不打算在此一一追敘以下這些廣為人知的論述：論「粗鄙、世俗、卑劣的本性」；論人所不可或缺的自我反抗；論「優雅教育」，它逐漸成了比最可怖的宗教還要專制的教律，強加在「身處卑微卻又雄心勃勃的信徒身上」；最後，還有論浪蕩子的苦行主義。他通過苦行，將自己的身體、行為、感覺、情緒乃至他的生存本身，都變成一件藝術品。在波特萊爾看來，作為現代人的人不是去發掘自己，發掘自身的秘密和隱藏著的真實，而是要去努力創造自己。這種現代性並不是要「在人本身的存在之中解放他自己」，而是迫使其面對塑造他自己的任務。

4.

讓我最後再補充一句。在波特萊爾眼裡，對現在反諷式的英雄化，改變現實面貌的自由遊戲，苦行式的對自我的精心塑造，這些在社會自身或國家政體中都不佔有什麼位置，而只能在另一個不同的領域裡得出創生。波特萊爾將這個領域稱為藝術。

我並不期望通過這寥寥幾個特點，就能概括 18 世紀末期的啟蒙這一複雜的歷史事件，或是在過去的兩個世紀裡可能曾以各種面目出現的現代性的態度。

我一直致力於強調兩方面的問題。一方面，一種特定類型的哲學追問在什麼樣的程度上根植於啟蒙，而且在這種追問之下，人與現在的關係，人的生存的歷史模式，以及作為一個自主主體的自我的構成，都一一被納入問題領域；另一方面，可以將我們與啟蒙聯結起來的脈絡並不在於信守教條原則，而在於不斷啟動某種態度，它是某種哲學的精神氣質，我們可以將其描述為對我們所處歷史時代的持恆批判。下面我打算非常簡略地勾勒一番這種精神氣質。

A. 否定性方面

1. 這種精神氣質首先意味著拒棄我所謂的對啟蒙的「挾持」。在我看來，首先，啟蒙作為今天的我們依然相當依賴的一系列政治、經濟、社會、制度及文化事件，構成了一個享有優先地位的分析領域；其次，啟蒙是一項將真理的進步與自由的歷史直接聯結起來的事業，構建了一個我們至今仍在考慮的哲學問題；最後，它確定了哲學思維的一種特定方式，我通過康德的文章力圖揭示的正是這一點。

但這並不等於說，你非得對啟蒙表示出非敵即友的鮮明立場，而恰恰是意味著你必須拒棄一切可能會以某種簡單化的專斷選擇形式出現的立場，即要麼接受啟蒙並信守它的理性主義傳統（有些人認為這是肯定性的術語，另一些人則用它來指責別人），要麼批判啟蒙，並努力擺脫它的理性原則（對此人們同樣是褒貶不一）。我們如果只是把「辯證的」精細差別引入挾持，卻依然孜孜以求確定啟蒙曾經可能包含的那些要素的優劣，就還是未能擺脫這種挾持。

我們必須努力將自身作為在某種程度上，被啟蒙歷史地限定的存在，深入地分析自己。這樣的分析應該包括一系列盡可能精細的歷史追問，它並非回溯性地指向「理性的本質內核」(essential kernel of rationality)，而是面向「必然性的當代界限」(contemporary limits of the necessary)。前者可以在啟蒙中找到，並且在任何情況下都應該得到維持；而後者也就是對於作為自主主體的我們的構成而言，不是或不再是不可離棄的那些東西。

2.

人道主義[9]與啟蒙兩者之間總是容易被摻合在一起，在對我們自身進行持續不斷的批判時必須避免這一點。我們始終必須牢記，啟蒙是一個或一系列事件，是一系列複雜的歷史過程，定位在歐洲社會發展過程某一特定的節點之上。啟蒙本身包括了社會轉型的要素，政治制度的類型，知識的形式，知識與實踐活動理性化過程的計畫，技術上的突變，而且都遠不止於一兩種，根本沒法用一句話來概括。縱然這些現象有許多直至今日仍很重要，但正如我上文所稱，在我看來，

只有對現在的反思性關聯模式，才是整個哲學反思形式的依據。

人道主義則與此完全不同。它是一項主題，或者，更確切地說，是一系列主題，曾經在漫長的時間跨度裡，在多個場合之下，在歐洲社會裡反復出現，並且總是牽繫著價值判斷。這些主題在它們的內涵及其所維持的價值觀念上都有著頗為明顯的巨大差異。而且，它們還一直充當著一種批判性的區分原則。17世紀的人道主義表現為對基督教的批判或對宗教的總體批判，是一種與上帝中心論色彩遠為濃厚的苦行式人道主義相對立的基督教人道主義。而19世紀則既有對科學持厭憎和批評態度的懷疑論人道主義，又有與之相反的將自己的希望寄附在同一種科學上的人道主義。馬克思主義向來是一種人道主義，存在主義與人格主義亦是如此。人們還有那麼一段時間曾經擁護國家社會主義所體現的人道主義價值觀，那時史達林主義者也說他們是人道主義者。

但是我們絕不能就此認為，所有曾經與人道主義有所牽連的東西都需要被拒棄，而是應該總結出這樣的認識，即有關人道主義的討論主題本身太過靈活，太過紛雜，太缺乏一以貫之的東西，不適用於作為反思的參考基準。事實上，至少從17世紀以來，所謂人道主義的東西就一直依賴於一些從宗教、科學或政治中挪過來的有關人的觀念。人道主義的作用就是

裝點和驗證有關人的觀念，不管怎麼說，它必須以後者為依託。

因此，就這一關聯來看，我相信，可以依據立於自主性中的我們針對自身的批判以及持恆的創造，依據這樣的原則，即在啟蒙關於自身的歷史意識中處於核心地位的原則，來反對這個如此頻繁地反復凸現、又是如此一貫地以人道主義為依託的討論主題。從這一立場出發，我傾向於認為，啟蒙與人道主義之間是一種張力關係，而不是同一關係。

我認為，不管在什麼情況下，將啟蒙與人道主義這兩者摻合在一起都是危險的；而且，從歷史的角度來看，這樣做也是不確切的。如果說有關人、人類、人道主義者的問題在整個18世紀裡都有其重要地位的話，我認為這幾乎說不上是因為啟蒙自視為一種人道主義。同時，也有必要注意到，在整個19世紀裡，物件聖伯夫或布克哈特這樣的人來說非常重要的為16世紀人道主義編修歷史的工作，與啟蒙和18世紀始終是相互脫離的，有時甚至是明確對立的。19世紀也有傾向將啟蒙與人道主義這兩者對立起來，其程度至少不遜於將它們摻合在一起的傾向。

不管怎麼說，我認為，正如我們必須從「對啟蒙非敵即友」的知性上和政治上的挾持中尋求自我解脫一樣，我們也必須擺脫將人道主義主題與啟蒙問題混為一談，這是一種在歷史和道德意義上都令人困惑的混亂觀念。如果我們要相對澄清我們對自己和自己的過去的自覺意識，那麼，對啟蒙與人道主義之間在過去兩個世紀裡的複雜關係進行研究，就不失為一項頗有價值的重要課題。

B. 肯定性方面

儘管需要預防上述這些問題，面對可能是一種哲學的精神氣質的東西，我們顯然還必須賦予它更具肯定性的內涵。這種哲學氣質經由關於我們自身的某種歷

史本體論，存在於對我們所言、所思和所為的批判之中。

1. 可以將這種哲學氣質概括為一種「界限態度」(limit-attitude)。我們現在並不是在討論一種拒棄的姿態。我們不得不擺脫外部—內部這一非此即彼的選擇，不得不處身於邊界。實際上，批判是由對界限的分析與反思組成的。然而，倘若康德的問題在於：認識到 (savoir) 什麼界限是知識 (connaissance) 不得不宣佈放棄越出 (exceeding) 的；那麼在我看來，今天的關鍵問題則必須轉回某種肯定性的問題：在那些被作為普遍、必然、義務而加在我們身上的東西裡面，所有那些屬於獨特、偶然及專斷約束的產物的東西，又佔據著什麼樣的位置？簡言之，問題的關鍵在於：把以必然性界限形式展開的批判，轉化為以某種可能性逾越 (franchissement) 形式出現的實踐批判。

這又將導致一種顯見的後果：批判不再是以尋求具有普遍價值的形式結構為目的的實踐展開，而是深入某些事件的歷史考察，這些事件曾經引導我們建構自身，並把自身作為我們所為、所思及所言的主體來加以認識。在這個意義上，這種批判不是超越性的，其目標也不在於促成一種形而上學，而是具有譜系學的方案和考古學的方法。之所以說是這種批判是考古學而不是先驗超越的，是因為它所致力的並不在於確定所有知識 (connaissance) 或所有可能的道德行動的普遍結構，而是在於將表達我們所思、所言及所為的話語實例作為如此繁多的歷史事件來探討；同時，之所以說這種批判是譜系學的，是因為它不再根據我們所是的形式推演出我們所不可能做、不可能知的東西，而將從使我們成為我們所是的那種偶然性 (contingency) 中，分離出某種可能性來。在這種可能性下，我們得以不再依我們所是、所為或所思去是、去行、去思。

這種批判將不再致力於促成某種最終成為科學的形而上學，而將盡可能廣泛地為不確定的對自由的追求提供新的促動力。

2. 然而，倘若我們不滿足於關於自由的斷言或空想，我認為這種歷史一批判性的態度還必須具備實驗性的特質。我的意思是說，這種針對我們自身界限所展開的工作，必須一方面開啟一個新的歷史追問領域，另一方面還要將自身交付現實 (reality)、交付現時 (l'actualité) 進行檢驗，這兩方面都得把握具備發生變化的可能性與必要性的那些關節點，確定確切的變化形式。這就是說，有關我們自身的歷史本體論必須擺脫所有聲稱具有普遍性或徹底性的計畫。其實，我們根據經驗便可以知道，所謂要擺脫現時的總體情況，以便制定出關於另一種社會、另一樣思考方式。另一種文化或是另一類世界觀的總體籌畫，這種聲言只能導致那些最危險的傳統的復辟。

我寧願選擇某些具體特定的轉化方式，在過去 20 年裡。它們已證明在某些區域具備可行性，包括我們生存與思考的方式，與權威的關聯，兩性之間的關係，以及我們理解癲狂與病患的方式；我也寧願選擇那些源於歷史分析與實踐態度之間相互聯繫的部分性的轉化，而不願意接受那些最糟糕不過的政治制度已在整個 20 世紀一再重複了的塑造新人的籌畫。

因此，我想把適於針對我們自身的批判本體論的這種哲學氣質，概括為對那

些我們有可能逾越的界限所進行的一種歷史—實踐性的檢驗，從而也是由我們自己對作為自由存在的自身所開展的工作。

3. 此外，以下異議無疑是完全有道理的：如果我們自己被這種始終是部分的、局部的追問或檢驗限制住，難道不會有被自己既無意識、又無控制的更具普遍性的結構所左右的危險？

對於這個問題有兩點回應。我們的確不得不就此放棄，不再期望得到關於可能構成我們歷史界限的東西的任何完整而確定的知識（*connaissance*）。根據這種觀點，對於自己的界限以及逾越這些界限的可能性，我們在理論和實踐兩方面的體驗始終有它的外在界限與內在限定；所以說，我們總是會重新回到出發點。

然而這並不等於說，所有的工作都只能在無序和偶然的狀態之中展開。我們正探討的這項工作自有其一般性、系統性、同質性以及關鍵所在。

（1）它的關鍵。

這些關鍵問題體現在可稱之為「能力與權力之間關係的悖論」之中。我們知道，18世紀整體上或其一部分所給出的偉大承諾或希望，是以技術能力對物所發生的影響與個體相對於他人的自由同時協調增長為基礎的。進而，我們還可以看到，在整個西方社會的歷史中，獲取能力與爭奪自由構成了永恆的要素，這一點也許正是它們獨特的歷史命運的根源，這命運是如此的殊異，與其它社會相比，演變軌跡是如此的特別，又是那麼的具有普遍和支配的地位。而現在，能力的增長與自主性的增長，這兩者之間的關係可不象18世紀會認定的那麼簡單。不管我們談論的是以經濟為目標的生產，還是以社會調控為宗旨的制度，抑或是各種以便溝通的技術，我們已經可以發現；各式各樣的技術傳遞了多種多樣的權力關係，比如集體性或個體性的紀律，以國家的權力、社會或聚居區域的需求為名行使的規範化程式。因此說，問題的關鍵在於，能力的增長如何才能擺脫權力關係的強化？

（2）同質性。

這就將我們引向了對可稱之為「實踐系統」的領域的考察。我們在此所說的同質性，不是人們對於自身的呈現，也不是他們對其一無所知的決定他們的條件，而是他們行事的內容與方式。可以說，人們行事的技術性一面，在於他們組織自己行事方式的那些理性形式；而這些實踐活動策略性的一面，則在於當他們在這些實踐系統裡行事時，可以相對自由地對他人所為作出反應，改變遊戲的規則。具備了這些技術性因素與策略性因素，這一實踐領域可以就此確保這些歷史一批判性分析的同質性。

（3）系統性。

這些實踐系統根源於三個廣闊領域：對事物的控制的關係，對他人的行動的關係，以及對自己的關係。這並不是說這三個領域彼此之間毫無關聯。眾所周知，對事物的控制是以與他人的關係為仲介的，而與他人的關係又總是會牽涉到與自己的關係，反之亦然。然而，我們需要考慮的是知識、權力與倫理這三個基軸各自的特殊性質以及它們相互之間的關聯。換句話說，關於我們自身的歷史本體論

不得不回答一系列開放性的問題，提出許許多多的追問。這些追問可以複雜多義，也可以具體限定，就看我們的選擇。但是它們都會涉及到下述系統化的問題：我們如何被建構為自身知識的主體？我們如何被建構為行使權力關係或是屈從於權力關係的主體？我們又是如何被建構為自身行動的道德主體？

(4) 普遍性。

最後一點，鑒於這些歷史一批判性的深入考察始終瞄準某一具體的素材、時代或限定的實踐與話語體系，所以說它們都是非常具體確定的。但是，至少就我們所來自的西方社會而言，這些考察所面臨的下述問題自有其普遍性，因為它們不斷地重複凸顯於我們的時代，例如心智健全與精神錯亂之間的關係，疾患與健康之間的關係，犯罪與法律之間的關係，以及性關係的角色，等等。

然而，我引出這種普遍性，並不是認為必須通過它跨越時間向度的超歷史連續性，來追溯我們所要探討的問題，也不認為必須探求它的各種變異。我們所必須把握的，是我們對所探討的問題的瞭解程度，在它們之中行使的權力形式；而我們置身它們之中，通過某種特定的問題化 (problematization) ——它確定各種客體物件、行動規則以及與自己的關係的各種模式——所擁有的有關自身的經驗，則只能建構出被限定的歷史形象。問題化過程既非人類學意義上的常態，也不是編年史性質上的變異，所以我們得考察問題化 (的各種模式) [(modes de) problématisations]，以便分析蘊含在它們的歷史獨特形式中的普遍意涵。

最後做一簡結，回到康德。我不知道我們是否能夠達到成熟狀態下的成年。有許多經驗使我們相信，啟蒙的歷史事件並未使我們成為成熟的成年人，而我們至今也未曾達到這樣的狀態。但是不管怎麼說，在我看來，康德通過反思啟蒙而構建的對現在與我們自身的批判性追問自有其意義。我認為，在過去的兩個世紀裡，康德的反思一直是種不失其重要性或有效性的哲學思維方式。我們當然不能將關於自身的批判本體論視為一種理論或教律，甚至也不能把它看作是一套不斷積累中的永恆的知識體系，而是應該把它理解為一種態度，一種精神氣質，一種哲學生活。在這種態度、精神氣質或哲學生活之中，對我們所是之內涵的批判同時也成為關於強加給我們的界限的歷史考察，成為逾越這些界限的可能性 (de leur franchissement possible) 的實驗。

我們必須把這種哲學態度轉換為多種追問的任務。這些追問的方法邏輯，在於綜合採用考古學和譜系學的方法，考察同時被想像為技術性的理性類型和策略性的自由遊戲的實踐活動；這些追問的理論邏輯，在於確定我們與事物、他人及自身的關係的普遍性受到問題化處理的歷史獨特形式；而這些追問的實踐邏輯，則來自於關注將歷史一批判性反思交付具體實踐活動的嘗試檢驗之中的過程。我不知道是否在今天必須這麼說：批判的任務依然包含著對於啟蒙的信念；我堅持認為，這一任務需要考察我們的界限，換言之，這是一項需要耐心的勞作，正是它體現了我們對於自由的渴望 (a patient labor giving form to our impatience for liberty)。