

Études de la pensée française 法兰西思想评论·2011

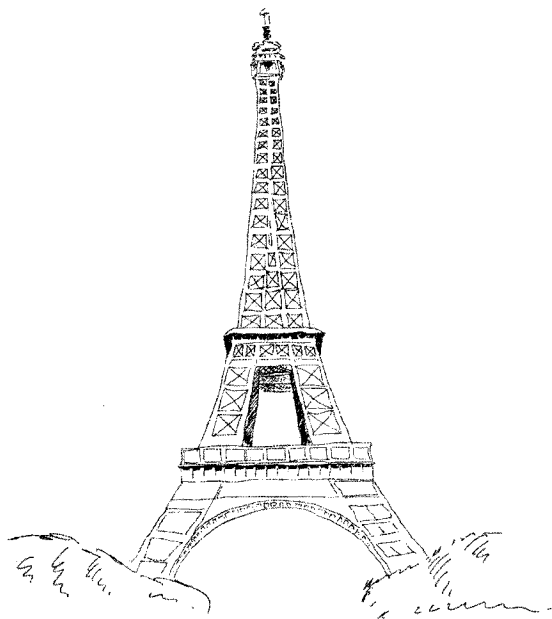
高宣扬◎主编



人民出版社

Études de la pensée française
法兰西思想评论·2011

高宣扬◎主编



责任编辑：洪琼

图书在版编目（CIP）数据

法兰西思想评论·2011 / 高宣扬 主编. — 北京：人民出版社，2011.8

ISBN 978-7-01-009981-1

I. ①法… II. ①高… III. ①哲学—法国—文集 IV. ①B565.5-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2011）第 115162 号

法兰西思想评论·2011

FALANXI SIXIANG PINGLUN · 2011

高宣扬 主编

人民出版社 出版发行

（100706 北京朝阳门内大街 166 号）

北京集惠印刷有限责任公司印刷 新华书店经销

2011 年 8 月第 1 版 2011 年 8 月北京第 1 次印刷

开本：710 毫米 × 1000 毫米 1/16 印张：21.5

字数：320 千字 印数：0,001—2,000 册

ISBN 978-7-01-009981-1 定价：54.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话（010）65250042 65289539

前 言

一切话语和论述的生命和灵魂，均源自它们发生的“位置”（la place）上。正如法国思想家拉康指出：“位置”意味着产生思想和话语的具体时间、地点及其周在环境的一切活生生的力量关系网络，它突出地表现出有生命力的话语和思想本身的“紧张性”和“待再生产性”的特质。《法兰西思想评论·2011》幸运地出版在最关键的“位置”上，因为这个“位置”不是别的，乃是人类跨越 21 世纪第二个十年的门槛，也是中国改革开放后现代化步伐迈入第四个十年的新起点，又是面临全球发生急剧转变的关键时空维度，使它可以展现跨世纪、跨学科、跨民族、跨文化的广阔视野，紧密配合中国和法国的思想文化复兴的发展旋律节奏，通过对中法、并通过两国而进一步对整个欧洲和人类文化的历史经验和现实的关注，展现出居住在欧亚两端的新一代人的崭新思想面貌和精神状态，即当仁不让地怀抱承接历史优秀传统文化的接力棒的使命，在 21 世纪的未来新岁月中，倚重新人文、新科学技术、新生活方式的三重交错的文化氛围力量，竭力重建人类的文化生活环境，为开创人类文化繁荣的新局面作出贡献。

《法兰西思想评论》是上海交通大学欧洲文化高等研究院主办，并由上海交通大学精裕人文基金资助的开放性中法双语研究论坛和交流平台，它将按年度，针对法国思想文化的不同专题、思想家、历史事件及文化成果进行深度研

究。如果说本辑刊首发以《法兰西思想评论·2011》为题的话，那么，不言而喻，在国内外学生、研究人员及一般读者的关爱下，它将以此后连续各年份为线索，分别编辑出版不同的年份专辑，逐渐发展成为研究法国思想文化的国际一流的重要学术文库。为此，我们期盼同人们不吝赐稿，以各自富有创新精神的作品，共同灌注并繁荣我们的文化园地。

高宣扬
2011年6月

目 录

前 言	高宣扬 /001
-----------	----------

第一部分 现代性之源

私人生活高于社会生活

——再读蒙田的《随笔录》	尚杰 /002
帕斯卡尔的《思想录》与思想的消遣	尚杰 /012
卢梭教育学思想中的政治哲学思想	林泉 /023
“将事件糅进思想，将历史哲学融入历史本身”	
——我读托克维尔的《回忆录：1848 年革命》	陈家琪 /047
重新解读普鲁东	
..... 达缅（Robert Damien）/ 文 邓刚 崔欢 / 译	/062

第二部分 与马克思对话

马克思的弗洛伊德化及其效应

——利奥塔的回声	尚杰 /146
----------------	---------

反恐：一场幽灵之间的战争

- 谈谈德里达对“9·11事件”的反思 方向红 /150
为“马克思的幽灵”辩护 尚杰 /165

第三部分 后现代微观政治

那么，哲学到底是一种什么机构？

- 介绍当代法国哲学家阿兰·巴迪厄 陆兴华 /176
自律的骑士
——罗蒂眼中的米歇尔·福柯 董山民 /193
福柯的权力观 高宣扬 /207
福柯的政治学
..... 迈克尔·沃尔泽 (Michael Walzer) / 文 任辉献 / 译 /220
当代法国后现代政治论述的基本特征 高宣扬 /240

第四部分 国家与历史

- 巴塔耶的“国家批判”：至尊性与封建制度 张生 /250
《五十年政治反思》中的“基本事实”
——简评雷蒙·阿隆的《五十年政治反思》 陈家琪 /262
历史的冒险
——梅洛-庞蒂的政治哲学概述 张尧均 /277
种族与历史
... 克劳德·列维-施特劳斯 (Claude Lévi-Strauss) / 文 林泉 / 译 /293
关于希特勒主义哲学的几个反思
..... 勒维纳斯 (Emmanuel Levinas) / 文 邓刚 / 译 /326

第一部分 现代性之源

私人生活高于社会生活

——再读蒙田的《随笔录》

尚 杰*

蒙田是16世纪法国最重要的思想家，可以把他归入“个人主义者”。在他之前的人文主义者往往对人类的善良本性有信心，认为美德在一切时代和一切场合下都是一样的。个人的幸福有赖于整个人类的幸福。蒙田通过描述“个人”的画像，怀疑从前对人的判断。他把个人作为内心世界的中心，通过检验人发现和确定人生价值观。“蒙田的著作几乎被17—18世纪所有有教养的人阅读。”^①他是一个脱离了当时思想主流的人，却是后世欧洲哲学的重要奠基人——自由主义政治哲学的奠基人。他认为“个人”是中心，之外的其他一切社会责任都是从对个人的责任中演变出来的，拐弯抹角都是为了人的尊严。蒙田是通过他人和他人所做的事情来发现人的，他告诉我们，为了享福，回到自己的内心世界是必要的。蒙田描述了一幅与古代不同的个人幸福画卷。

为了评价蒙田的贡献，可以把他与马基雅维利做个对比：蒙田很熟悉马基雅维利的政治理论，并且接受了其中的部分内容，还写进了自己的《随笔录》中。但是，蒙田对马基雅维利所谓人应该陶醉于政治中的权势算计利益之类的美德，感到不以为然。他认为按照这样的原则生活是一种不值得过的生活，最终也是不能令智慧之人满意的。马基雅维利过于关注公共的政治生活，蒙田则

* 尚杰，中国社会科学院哲学研究所研究员，博士生导师。

① Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, P. 98.

对私人的活动更感兴趣。蒙田一生的主要“事业”是曾经两次担任法国波尔多市的市长，从君主到民众都对蒙田在任期间的“政绩”称赞不已。但是在《随笔录》中，蒙田对自己所从事的政治活动几乎绝口不提。悖谬的是，在他书中，似乎他的政治的或社会的活动是隐蔽的或私人的，而纯粹属于他内心私人的想法却可以是公共的、可以通过出版物向世人揭示的。在“致读者”中，蒙田说他的天性是沉默多虑的。他喜欢社会生活却觉得很难与别人交流。

蒙田发现了人身上悖谬的天性：一个人过多时间独处，就会觉得空虚和了无意义，所以人是最容易被自己身外之事诱惑的。换句话说，在一生大部分时间里，由于总是身不由己地与世界和他人打交道，人们最不熟悉的就是他们自己。苏格拉底“认识你自己”的任务，远远没有在人身上体现出来。蒙田试图在书中告诉人们怎样回到自己的内心世界，他的办法是把自己内心的真实活动告诉世人，这些活动是独特的、充满个性的。这是一种特殊的交流，使“私人的生活”成为“公共的”——但是它绝对区别于程序化了的、庸俗的“公共政治生活”。尤其重要的是，蒙田发现了一种他没有署名的、被后来的帕斯卡尔称为“消遣”（divertissement）的精神活动。Divertissement 这个法文词经过帕斯卡尔的演绎到了18世纪终于成为具有重大意义的启蒙思想。这个词含义丰富，比如它意味着精神方向的转移和改道、在意与不在意什么、凝神、超凡脱俗等。“消遣”不是努力回到我们自己，恰恰相反，人的一个重要天性就在于总是千方百计以各种消遣回避思考自己本身。在《论空虚》中，蒙田总结说，人回到自己或想自己的时候往往是不快活的，内心全是空虚甚至凄惨。为了使我们不沮丧，自然之母赋予人类另外一个天性，这就是让自己的心思沉溺于身外的事物以至于忘记了自己的存在——于是我们总是关注那些不是我们自己内心世界本来面目的外部事物。人们总是环顾左右，或参与其中，或看客心理，看社会新闻，看别人打架。换句话说，知道自己反倒是一件最困难的事情。

在尝试做判断的时候，蒙田勘察了各种各样的冒险。他发现，与僵化的判断比起来，让判断开放与流动起来的效果更好。他使用了文艺复兴时代的全部语言技巧，包括讽刺和悖谬。在这些语言的悖谬性的流动状态内部，有一种深

刻的辩证法……他自由地从一个立场到另一个立场。他的思想随着事情某部分真相被揭示出来而有所进展，而这些部分又暴露出别的东西，永远不会完结。事情随着运动而流淌，去探询自己的岔路和条条小溪。在他之前的苏格拉底，在他之后的帕斯卡尔和黑格尔，都是蒙田在智慧上的同道：在多样性中缄默而积极地对普遍一致性心驰神往。也就是说，这里有一种个别性，它依赖这样的判断：在复杂整体的内部，有个体的位置；在个体内部，有复杂的整体。他把自己的书描述为“与它的作者圣体共在”，记录他作为个体自我发现的过程。假如他写的是一部保守的道德哲学，把他的发现说成是完满无缺，这就肯定不是他想要的效果。这本书微妙而困难的个性使它成为个人主义的有力代表。当帕斯卡尔说出如下的赞美时，他也是把自己的成就归功于蒙田：“我不是在蒙田那里，而是在我自己这里，我找到了我在他那里看到的一切”。^①

蒙田的世界，和帕斯卡尔的世界一样，不可能在不知道整体的情况下知道部分，或者在不知道部分的情况下知道整体。蒙田高度评价个人自由，他有一种强烈的愿望，面对一个开放的世界，给自己留下思考的空间，尽力回避那些程序的事务。但是，蒙田也敏锐地觉察到任凭思想和行为没有约束的发展是危险的：那些好奇、假设、不安分。他说在所有动物中只有有人有不受束缚的想象的自由。对于这样的思想冒险，人是要付出代价的，听凭想象也会给人带来灾难甚至绝望。我们如何能够在享有自由的前提下又不对他人和我们自己造成危害呢？蒙田说，人得接受来自三方面的约束：自然的、理性的、习惯的。在他看来，“自然的”有三种含义：给万物以普遍性的法则；人和其他动物共享的原始本能的行为；有个性的需要欲望以及可能性。在一个被“异化”了的现实世界中，需要认真甄别哪些现象属于“最健康最原始”的“自然的”事情，尽管它们近在眼前，却常常被我们视而不见。人们往往以狭隘的眼光，认为自己熟悉的做事方式就是自然的，而自己陌生的举止就不是自然的，蒙田想让人们从这样的偏见中解脱出来。有很多不一样的“自然”，人需要去探索、去旅行、

① Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, P.102.

刺激自己的好奇心，通过这些方式扩大自己的眼界和心胸。

像后来的卢梭一样，蒙田也认为人类在自己的“文明”中走得太远了，再也不能返回朴实的自然状态。一代又一代的人，总是假定自己发现了更好的做事方式，并且把自己设计的这些对待自然的把戏叫做“规律”。如上所述，蒙田并非一个听凭自己的念头“就像脱缰的野马”而不加束缚的思考者，他的思考就是对这些念头的检验过程，他称之为理性。可以怀疑一切但是不能怀疑理性。理性是一种约束的力量，因为理性属于“规则”。蒙田说他自己“只是理性的奴仆”。然而，蒙田又一次自相矛盾，他同时又说人的理性存在一个根本缺陷，即理性并非获得准确知识的有效工具。人的理性时刻受到人自身的傲慢、热情、偏见的干扰，准确的判断几乎是不可能的。宇宙中有绝对和普遍的真理存在，但是由于人的理性之天生的缺陷，人没有能力认识这些真理。所以，普遍的真理是不可能达到的。

蒙田指出，理性和自然的声音都太弱，在强大的人类不同习惯面前走了岔路。人不可能完全脱离习惯，只能从一种习惯进入另一种习惯。蒙田的思想启发我们想到，脱离习惯的写作该有多么艰难——首先不是脱离某种语言的习惯用法，而是脱离原来的心理习惯，这些心理习惯的几乎是下意识的思路。“我们的习惯从某些偶然的连接中成长壮大……”^① 换句话说，习惯就是把念头中偶然的岔路固定起来，在这个意义上，甚至不同的宗教都可以被理解为如此形成的一条条精神岔路。人本来是混乱地来到这个世界上的，具有不同禀性的种族和不同天赋个性的个人总能在世界上渐渐摸索出“自己觉得舒服”的习惯，找到适合自己的“一个位置”。这个过程最好是自然的而不是人为强加的。

于是，人们经常把“习惯”作为判断是非的“标准”，尽管它们是“第二自然”。问题是，这样的“标准”令人满意吗？旁观者清，既然人们知道任何一种习惯在某种意义上都是“偏见”，就会自然而然地对把“习惯本身”作为标准的合法性提出质疑，因为有很多这样的“合法性”，要宽容人类经验的多

① Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, P.106.

样性，宽容不同的思考方向，因为总有某些别的东西。

当蒙田同意亚里士多德说的“友谊比正义更值得关注”时，他是否又把习惯放在“标准”之上了呢？他说人最自然的习惯就是结合成“社会”，社会可以类比为“群”，也就是人群的结合、一种特殊的“友谊”。但是，他意识到人群中真正的友谊关系是如此的稀少，以至于多数人终其一生也没有体会过。蒙田把真正的友谊比喻为与“自我”的极端相似性、相互完全理解、相互完全平等。帕斯卡尔和卢梭后来都曾经以自己的方式试图阐明个人是通过他人发现自己的，这也是博爱的基础。蒙田还认为人类社会经历了从自然法到人类法的过渡，因为随着社会的发展，人们不得不面临更多的陌生人之间的关系。人们在一起也不再只是出于友谊或者自然而然的博爱，而是出于私人和社会的需要或者利益。他们的“友谊”关系是出于功利的算计，从而不再是“纯粹的伦理学”而是“公正的伦理学”或者叫政治理论。总之，在蒙田看来，友谊和公正（或政治）不是一回事。

像后来坚持个人主义立场的霍布斯和洛克一样，蒙田也认为人类为了惬意地生活在一个文明的社会里，必须有某种合适的政治权力结构。但是与霍布斯和洛克不同的是，蒙田对人类设计出这种“政治权力结构”的能力表示怀疑。于是，他转而在政治上持一种保守立场，怀疑任何一种乌托邦似的政治理想——因为它们在现实生活中实行不通。理论和真理之间发生了冲突。他说，对不同的民族来说，最好的政府就是使这个民族不至于毁灭的政府形式，而这些形式一定要建立在本民族的精神习惯基础之上（后来孟德斯鸠发展了这个立场）。蒙田政治上的保守主义立场，来自他怀疑人类能够在“普世理性”问题上达成一致，与其乱成一团，不如守着一个表面上的权威，即使是一个腐败的权威（蒙田认为他所处时代的道德是极其腐败的）。由于他对人类任何到达普世道德并创建这样的大同社会结构的能力感到怀疑和失望：似乎一切都是个别性的，而两个“个别性”之间缺少可以比较的标准。换句话说，谁也不比谁更强。为什么呢？因为其中“强”的根据是难以说服人的。一切政治理论本身都充满着悖谬，也就是根据上的两难。换句话说，这些所谓理论在天性上就是

不透彻、不完美、无法自圆其说的。既然如此，那么在蒙田看来真正重要的、具有创造性快乐的事情、值得过的生活都具有私人性质。我们凭什么要尊重某种据说具有普世价值的政治学说呢？它其实只是个别人头脑中瞬间的产物，它完全可以是不一样的样子的。但是为了避免由于念头太多而导致的社会混乱，人民必须选择“一个念头”作为“统治的念头”，于是思想统一了，社会安定了。换句话说，一个人作为公民，他的第一个美德就是服从。当然，当这个人作为思想者时，他的美德就不再是服从而是怀疑的能力。这些悖谬或分裂的精神性格同时发生在蒙田一个人身上。他试图向我们说明，不要因为这些不一致而感到焦虑，因为精神和生活的本色就是如此。这是一种双重标准：一种是私人的批判性的反思；另外一种，是服从社会公共秩序。“使纯粹私人的成为社会的”，蒙田的发表的《随笔录》就有这样的效应——要是整个社会的都是私人的，这就形成了一种建立在个人主义基础上的自由主义政治理想。对外保持服从，对内保持思想独立，这就是蒙田式的政治理论。说白了，就是口服心不服，它培养起一种双重的人格，懦弱而又坚强。“我的腿下跪，我的灵魂没有被训练成下跪……法律之所以有信誉不是因为它们是公正的，而是因为它们是法律。那就是统治权力的神秘基础，再无别的。”^① 这些法律经常是蠢材和骗子制定的。

蒙田的上述“立场”似乎不是西方哲学的传统，因为它是一种“没有立场的立场”，强调“圆滑”——比如他的“膝盖”支持那些完全没有道理的事情，但是，在“长期下跪”的情况下，人们怎么能够保持精神的独立性呢？如果我们就此嘲笑蒙田，也许肤浅的是我们自己，因为他可能有意那样说，以追求一种精神上的两难或者悖谬，以追求“不可能的精神”当做自己的人生消遣，这确实是精神的个性，而且是灵魂里的高难动作。就是一种极其细微的精神分辨能力，从大多数人认为同样的事情中，看出差别。不仅言行可以不一，更是口不对心——人的行为要符合社会习惯，但是内心世界却大可不必这样。思想与社会的脱节是常态，这不是缺点却可能是优点。

① Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, P.110.

一切理性都是个人的，它不但具有自己的个性，而且形成了一个人的全部生活轨迹。蒙田告诫人们，不要未经过独立思考（怀疑论证的过程）就去相信。但是，对于大家都遵从的举止规范，即使是经不起理性推敲的，也可以“随大溜”。我们看遍蒙田的《随笔录》，得出的印象是，他认为美德与恶行有时是难以分辨的。美德行为也许是被“邪恶的动机”推动的，例如野心和贪婪：

野心能教会一个男人勇敢、节制、慷慨，甚至公正……它也能教会谨慎和智慧。有鉴于此，理智拒绝只是通过人们外在的行为判断人，我们必须探讨人的内心，发现推动人行为的动机究竟是什么。^①

后来的思想史证明，正是上述蒙田类似的思想，开创了一个在17世纪早期法国冉森教派教徒的 *libertins*（意味着不信教和放荡）传统，其中所包含的思想成为启蒙时代社会理论的一部分。更明确地说，正是无数私人的恶意编织起社会，人们自私的动机在客观上却服务于社会，就这个意义而言却是善举。无论人们心里怎样想着为自己，但是只要他在社会上活动，在效果上他的工作就是为大家。蒙田赞美苏格拉底把诚实直接贯彻到社会生活，但是他说这样的情形并不总会成功，在多数情况下甚至会遇到麻烦。所以需要一种特殊的美德，“带有很多顺从、角度、拐弯抹角的美德，以至于让自己加入并且适应人性的弱点。”^② 这是一种冒险的、具有欺骗性的、机会主义的“美德”，甚至为了国家的利益牺牲个人的荣誉。蒙田仍旧强调美德的“直接性”，但是这种“直接性”更多体现在内心的判断而非公开的社会生活。他认为一个人的思想必须是“浓厚复杂晦暗以便留住日常生活的影子”。^③ 他写道：“蒙田市长是一分为二的人，可以清晰地分为两半。”^④ 人要履行社会的职责，但是这个与我们的私人生活是分开的。换句话说，思想是私人的事，社会不得干预。思想与心

① Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, P.112.

② Ibid, P.113.

③ Ibid.

④ Ibid, P.114.

灵是完全自由的，当然自由经常与孤单或独处为伍。一个社会的人尤其是身负公职的人是不自由的，因为他活着不是为了自己而是为了别人，他的世俗命运在别人的掌控之下，他得做很多不是出自他内心真实动机的事情。换句话说，真正的活着是活出真实的自己，这对于一个人来说，几乎只有在笔下才可能真正实现“活出自己”的理想，因为只有在那里他才有可能无所顾忌地赤裸裸地暴露自己的全部个性，任何人都不可能控制你怎样想和怎样写。但是上帝还是作出了补偿：“忘我”的人同时也是无暇体会孤独的人，他拼命工作与其说为了社会做贡献，不如说为了回避想到自己；相反，有丰富思想的人却是孤单的，他的念头难以与他人共享。两者比较，人们选择在这两者之间想得到什么的想法也不是自由的，因为还必须考虑到自己的兴趣与能力。

最孤独的人心同时却也可以浩如烟海，最微不足道的人心同时也可以是最强有力的，这是对只能以个人名义出现的人类尊严最大的鼓舞。蒙田说：“我喜欢私人生活因为它是我自己选择我所爱的东西，而不是因为它不合适于公众生活。私人生活最适合我的本性。”^①在他的内心世界中，在这种以纯粹思考为特征的“私人生活”中，所有的判断都是自由选择的（这种自由在当代哲学与文学艺术中被大大拓展了，甚至语法的习惯都可以被打破），不会像担负社会某个角色那样被人强迫怎样想或怎样写。蒙田甚至认为井然有序的私人生活是最高意义上的“美德”。要真诚地善待内心真实所想，也不必使用打着个人之外更伟大的目标的办法掩盖我们“自私”的目的。“保存自己”是最神圣的。只有当“公共的灾难”侵犯到我们私人时，它才构成灾难。一个人只有首先是他是自己的朋友，才可能是所有人的朋友。

蒙田的思想深刻影响了17世纪法国人的思想，人们相信可以有两种不一致的道德：一种道德服务于社会政治行为，另一种道德完全属于个人。站在蒙田式的“个人主义”立场上的，是对社会现状不满且影响力日渐壮大的“资产阶级学者”，他们是科学家、哲学家、职业作家等。他们一方面顺从君主制度，

① Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, P.114.

另一方面也不希望国家用权力强迫他们做他们不愿意做的事情。

后来的法国大革命试图排除蒙田和他的追随者身上的妥协，显然，蒙田等人身上有一种双重的角色性格：他们表面上服从的那一套，并不是他们真正的私人生活。这当然是一种令人不满的情形，因为人们只是出于对政治专制权力的恐惧从而表面地服从它，并不是出于尊重，从而导致人们不相信“共同事务”所透露出来的信息的真实性，并且容易导致社会混乱，因为真正公正的声音始终被埋没。Libertins 这个词就是这个自相矛盾的时代的产物，它似乎要为“越轨”的举止套上神圣的外衣——但是这个说法是褒义的，值得注意的是，Libertins 是一种哲学处事态度，在 1611 年出版的一部字典里，这个词被解释为“伊壁鸠鲁主义、耽于声色、放纵、无法解答的”。^① 这个词本来是具有详细而僵化的正统教义用来贬斥异教徒的，认为 Libertins 具有泛神论甚至无神论的色彩、马基雅维利主义、自由思想、提倡一种散漫的生活，等等。这些信奉 Libertins 立场的，多由一些巴黎的青年贵族组成，他们以自己荒唐的生活抵制正统教义的束缚，甚至导向犬儒主义主张的以愤世嫉俗，玩世不恭的态度回归自然、回归人的本性。换句话说，我们今天尊重为具有自由精神的“启蒙思想家”，是被 17 世纪社会的“正统声音”贬斥为“低级趣味”或者“道德败坏”的人，尽管他们可能只是精神质朴地“放荡”而没有沉溺于肉欲。他们具有“不平静的、骄傲的、不顺从的精神”。^② 当时著名的法国戏剧家高乃依以这样的精神为荣耀，在哲学精神上，则产生了贝尔和封德耐尔的思想。信奉 Libertins 精神的人大都博学多才、有蒙田那样的怀疑精神、提倡体验或经验、具有强烈的好奇心。同时，Libertins 精神还包括坚忍不拔，不在复杂性和不确定性面前退缩、以至胆怯到迷信或盲从、做一个所谓“明哲保身”的胆小鬼（*esprits faibles*）、具有“坚强的精神”（*esprits forts*）。那个时代最为典型的具有坚强的怀疑精神的哲学家，就是伟大的笛卡尔。透过笛卡尔式的

① Nannerl O. Keohane, *Philosophy and the state in France*, Princeton university press, 1980, P.144.

② Ibid.