

是明灯还是幻象

经典文献卷

韩少功 蒋子丹 主编

天涯精品系列丛书

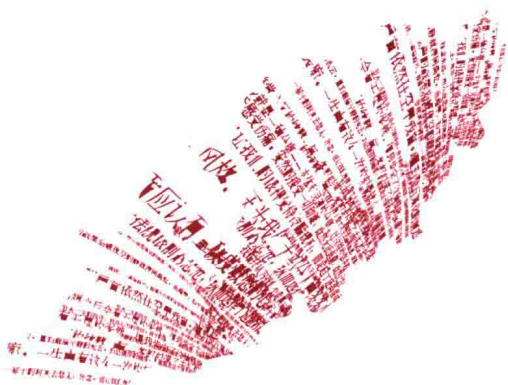


人民出版社

是明灯还是幻象

经典文献卷

韩少功 蒋子丹 主编



FRONTIERS

图书在版编目(CIP)数据

是明灯还是幻象/韩少功 蒋子丹 主编 —昆明: 云南人民出版社, 2003.1

天涯精品系列丛书

ISBN 7-222-03433-1

I .是... II .①韩...②蒋... III.文化理论—文集—世界—当代 IV.G0-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第069536号

总策划: 胡廷武

组稿编辑: 项万和

特约组稿: 子寒

责任编辑: 宋家宏 潘灵

封面设计: 韩家英

天涯精品系列丛书

是明灯还是幻象

韩少功 蒋子丹 主编

云南人民出版社出版发行

昆明市环城西路609号 (邮编: 650034)

云南出版印刷厂印装

开本: 787 x 960 1/16

印张: 14.25

字数: 278千

2003年1月第1版

2003年1月第1次印刷

印数: 6000

ISBN 7-222-03433-1

定价: 28.00元

天涯精品系列丛书

——胡廷武 总策划

——云南人民出版社

天涯精品系列丛书 胡廷武 总策划

《在亚洲的天空下思想·作家立场卷》 定价：26.00元

《是明灯还是幻象·经典文献卷》 定价：28.00元

《失控与无名的文化现实·理论卷》 定价：26.00元

《能在天堂走多远·小说卷》 定价：26.00元

《剩下的事情·散文卷》 定价：26.00元

《让世界重新洗牌·特别报道卷》 定价：26.00元

《民间档案·民间语文卷》 定价：28.00元

《天涯》杂志社地址：海南省海口市国兴大道69号海南广场号楼6层

邮编：570203 电话：(0898)65332803 65360004

传真：(0898)65353048 email:tyzzz@public.hk.hi.cn

每期定价：10.80元 全年定价：64.80元 亦可办理邮购。

《天涯》杂志由海南省报刊发行局发行，全国各地邮局均可订阅。

欢迎订阅《天涯》杂志——邮发代号：84-12

全国零售批发总代理：长沙书局期刊中心

地址：长沙市定王台三二楼56号 邮编：410005 电话：(0731)2259088

海内多知己 天涯是比邻
www.tianya.com.cn

无论杂志·丛书邮购均免收邮费

CONTENTS 经典文献卷目录

001

[什么是启蒙?]

····· [法]M·福柯 著
····· 汪晖 译

013

[后现代的条件]

····· [法]让·弗朗索斯·利奥塔 著
····· 武波 译

022

[从文化到霸权]

····· [英]迪克·海伯第支 著
····· 何鲤 译

029

[公共领域]

····· [德]尤根·哈贝马斯 著
····· 汪晖 译

034

[东方不是东方]

····· [美]爱德华·萨伊德 著
····· 唐建清 张建民 译

042

[论社会学方法新规]

····· [英]A·吉登斯 著
····· 黄平 译

CONTENTS 经典文献卷目录

（按作者出生年代排序）

045

[承认的政治]

·····[加]查尔斯·泰勒 著
·····董之林 陈燕谷 译

088

[普鲁斯特的形象]

·····[德]瓦尔特·本雅明 著
·····张旭东 译

111

[当代文化的危机]

·····[英]特里·伊格尔顿 著
·····马海良 译

067

[文化与金融资本]

·····[美]弗雷德里克·杰姆逊 著
·····单正平 译

097

[佛教经济学]

·····[泰国]佩尤托 著
·····叶舒宪 译

120

[民族主义的现在和未来]

·····[英]B·安德森 著
·····少辉 译

081

[语言的陷井]

·····[法]雅克·德里达 著
·····何佩群 译

104

[生物资本主义]

·····[美]戴维·沈克 著
·····叶舒宪 译

128

[民主制度的言论限制]

·····[美]史蒂芬·霍姆斯 著
·····谢鹏程 译

143

[美国的自由价值观?]

····· [美]诺姆·乔姆斯基 著
····· 易铭 译

172

[全球主义与地域政治]

····· [美]阿里夫·德里克 著
····· 少辉 译

198

[民主价值观的普适性]

····· [美]阿玛蒂亚·森 著
····· 程晓农 译

153

[自由企业的精神和道德因素]

····· [英]F·哈耶克 著
····· 冯克利 译

178

[现代世界知识分子的角色]

——[法]皮埃尔·布尔迪厄 著
····· 赵晓力 译

209

[是指路明灯还是幻象?]

····· [美]华勒斯坦 著
····· 黄燕莛 译 刘健芝 校

159

[市场经济与资本主义]

——[法]费尔南·布罗代尔 著
····· 杨起 译

188

[五个半乌托邦]

····· [美]斯蒂文·魏因堡 著
····· 秋风 译

什么是启蒙？

[法] M·福柯 著

汪晖 译

今天，当一家期刊向它的读者询问一个问题时，它是为了就一些每个人都有自己的现成看法的主题收集意见；几乎没有得到任何新的看法的可能性。在18世纪，编辑们更愿意就一些尚未解决的问题征询公众的意见。我不知道这种实践是否更有效；但无疑更有趣。

无论如何，与这种风尚相一致，1784年11月，一家德国期刊，《柏林月刊》(Berlinische Monatschrift)发表了对于这个问题的回答：什么是启蒙？回答者是康德。

这或许是一个简短的文本。但它对我来说似乎标志着进入有关一个问题的思想史的合适路径，这个问题现代哲学一直无法回答，但也从未设法摆脱。这是一个两百年来以各种形式重复的问题，从黑格尔，中经尼采或马克思，直到霍克海默或哈贝马斯，几乎一切哲学都未能成功地面对这同一问题，无论直接还是间接地。那么，什么是我们称之为启蒙和至少部分地决定今天我们是谁、我们思考什么、我们做些什么的事情呢？设想《柏林月刊》仍然存在并正在问它的读者这个问题：什么是现代哲学？或许我们可以带着回声地答道：现代哲学就是这样一种哲学，它正在试图回答这个两世纪前如此鲁莽地提出的问题：什么是启蒙？

让我们就康德的文本花些时间。它引起注意有一些原因。

(1)对于同一问题，莫斯·门德尔松(Moses Mendelssohn)仅于两月前在同一刊物上给予回答。但康德在写作他的文章时尚未读到门德尔松的文本。可以肯定，德国哲学运动与犹太文化的新发展相遇并非始于这个确切时刻。与莱辛(Lessing)一道，门德尔松在大约30年的时间里一直处于那个交叉路口。但直到此时，为德国思想中的犹太文化找到一席之地——莱辛在《犹太人》中曾经做过尝试——或者，证明犹太思想与德

国哲学面对同样的问题，一直是一个问题；这就是门德尔松在他的《论灵魂不朽谈话录》中所做的事情。由于这发表于同一刊物中的两个文本，德文Aufklaerung(启蒙)和犹太语Haskala意识到它们属于同一个历史；它们正在试图证明他们由此而来的同一个进程，这或许是一种宣布接受一个同一命运的方式——我们现在知道，这把我们引向什么戏剧。

(2)但还有一些别的，就其本身和在基督教传统内部，康德的文本构成了一个新的问题。

这肯定不是头一次，哲学思想一直试图对自己的时代作反省。但细细说来，我们可以说，直到那时为止，这种反省采取了三个主要形式。

a. 现时(Present)可以这样被表述，即它隶属于这个世界的一个特定时代，通过一些内在的特点而与其他时代相区别，或由于一些戏剧性的事件与其他时代分离开来。因此，在柏拉图的Stateman中，对话者认识到他们属于这个世界的诸多革命中的一个，在这个革命中，世界正在倒退，并伴随着所有可能随之而来的否定性的后果。

b. 现时可以在这样一种企图中被质询，即试图在自身中辨认正在到来的事件的预兆。这里，我们可以拥有奥古斯丁可能提供范例的一种历史诠释学原理。

c. 现时也可以被作为朝向新世界降临的过渡时刻来加以分析。那就是维柯在《新科学》的最后一章中所描绘的。他眼中的“今天”是一个“完全的人性……经由各个民族而广泛扩展，因为一些伟大的君主君临这个人民的世界”；它也是“欧洲……由于这样的人性而光芒四射，这种人性充分地体现在各种善事之中，这些善事是为人类生活的幸福而创制的”。

现在康德提出启蒙问题的方式完全不同：它既不是一个人们所归属的世界时期，也不是可以察知其预兆的事件，也不是一个最终成就的降临。康德界定启蒙的方式几乎完全是否定性的，它是作为一个Ausgang，一个“出口”(Exit)，一个“出路”(wayout)而被界定的。在他的别的论述历史的文本中，康德偶尔提出起源(origin)的问题，或者界定一个历史过程的内在的目的论。在论启蒙的文本中，他只处理当代现实的问题。他不试图在一个整体性(totality)的或未来结果的基础上理解现时。他在寻求差异：是什么差异使今天与昨天不同？

(3)我在此不对这个文本进行细节的分析，无论怎样简短，这个文本并不总是非常清晰的。如果我们理解康德怎样提出“现时”(present)的哲学问题。我将简要地指出三、四个对我来说重要的特征。

康德立即指出了这个作为“启蒙”特征的“出路”，是一个把我们从“不成熟”状态释放出来的过程。所谓“不成熟”，他指的是一种我们的意志的特定状态，这种状态使我们在需要运用理性的领域接受别人的权威。康德给了三个例子，即当一本书取代了我们自己理解时，当一个精神导师取代了我们的意识时，当一个医生为我们决定饮食时，我们处于“不成熟”状态(即使这个文本没有清楚地说明这一点，让我们暂且记住，这三个评论的标记是易于认识的)。在任何情况下，启

蒙被这些先在关系的限制所规定，这些先在关系与意志、权威和理性的运用相关。

我们也必须注意到康德以一种相当含混的态度表述这个“出路”。他形容它是一个现象，一个正在进行的过程；但他也把它表述为一个任务和责任（义务）。从第一段起，他指明人本身应对他的不成熟状态负责。因此，这里的预设是人将能够从这种不成熟状态中逃离出来，仅仅依赖于人在自身中所引发的一种变化。意味深长的是，康德说启蒙有一个 *Wahlspruch*：现在 a *Wahlspruch* 是一个纹章上的题铭，一个人们可以识别的特征，而且它也是一个箴言，那是一个人给他自己并推荐给别人的一个指示。那么，什么是这个指示呢？Aude Spapere：“敢于去知”，“拥有去知的勇气和胆量”。因此，启蒙必须被理解为既是一个人们集体地参与其中的过程，同时也是一个由个人完成的勇敢的行动。人由此成为一个过程的要素和动因。就他们参与其中而言，他们是这一过程中的演员；就人们决定成为这一过程的志愿者而言，这个过程发生了。

这里出现的康德文本中的第三个困难是他对“人类”（*Menschheit*）一词的作用。该词在康德的历史概念中的重要性是周知的。我们是否理解为：整个人类都被卷入启蒙的过程之中？在哪种情况下，我们必须把启蒙设想为影响地球上所有人民的政治和社会存在的历史性变化。或者，我们应当这样理解：它涉及到一种变化，这种变化影响到构成人类的本性的哪些东西？但是，问题产生于知道变化是什么。这里又一次，康德的回答并非毫不含混。无论如何，在他的清晰的表象下，它是十分复杂的。

康德规定了人类逃离它的不成熟状态的两个基本条件。这两个条件同时是精神的和体制的，伦理的和政治的。

第一个条件是服从的领域和运用理性的领域被清楚地区分开来。康德用熟悉的表述来简要地描述不成熟状态的特征：“不要想，只是服从命令”；按他的理解，这是在军事规范、政治权力和宗教权威中通常使用的形式。人性只是在它不再需要服从的时刻达到成熟，而不是在如下时刻，即人被告知：“服从，那么你将如你所愿地明理”。我们必须注意，这里德文字是 *raesonieren*；这个词也被用于（康德的）“批判”，它与任何理性的运用无关，而只与理性的一种使用有关。在这种使用中，理性没有别的结果而只有它自己：*raesonieren* 就是为理性而理性（*raesonieren is to reason for reasoning's sake*）。康德给的例子看起来是过分完美地三足鼎立的：一个人在付税的同时也能如他所愿地质疑纳税制度，这将是成熟状态的标志；或者，尽教区服务之责（如果他是一个牧师），同时又能自由地怀疑宗教的教义。

我们可以认为这里没有什么与16世纪以来就有的意识的自由所表达的东西十分不同的东西：只要一个人服从他必须服从的，他就有想其所想的权利。也就是在这里，康德开始用一种令人惊奇的方式作另一区分。他所谈的区别是理性的私的和公共的运用之间的区别。但他立即补充说，理性在其公共运用中必须是自由的，在其私人的运用中必须是顺从的。就其词意来说，这就是通常

所说的意识的自由的反面。

但我们必须更为精确。对康德而言,是什么构成了理性的私人运用?它在哪个领域运用?康德说,当他是“机器中的齿”时,人就在进行理性的私人运用;那意味着,当人在社会中扮演一种角色或从事一种工作时,如作为一个士兵,作为一个纳税人,作为一个教区的负责者,作为一个社会公仆,所有这些都使得人类成为社会的一个特殊部分;他由此发现他自己处于一个被规定了的位置,在这个位置上,他不得不运用特殊的规则,追随特殊的结果。康德不是质疑人民扮演了一个盲目的和愚蠢的服从者,而是质疑他们选择了将理性运用于这些规定情境;于是理性那时必须臣属于可见的特殊目的。因此,这里不可能有任何的理性的自由运用。

另一方面,当一个人只是为理性而理性的时候,当一个人只是作为一个理性的存在而思考(不是作为一个机器的齿)的时候,当一个人作为理性的人类的一员而思考的时候,那时,理性的运用一定是自由的和公共的。启蒙由此不仅仅是这样一个过程,在其中,个人发现他们自己的思想自由获得了保障。当理性的普遍的、自由的和公共运用相互重叠的时候,启蒙就存在了。

现在这就把我们引向第四个与康德的文本相关的问题。我们已经发现理性的普遍运用(与任何的私人的目的无关)是作为一个个人的主体自身的事情;我们也已经知道,这种自由的使用如何以纯粹否定的方式而得以保障,这种否定的方式是经由对这种自由的挑战的缺席而完成的;但是,问题是那个理性的公共使用是如何被保障的?如我们所知,启蒙不必简单地被理解为影响整个人性的一个总体的过程,它不必仅仅被视为属于个人的义务;它现在是作为一个政治问题出现。在任何情况下,问题是了解理性的运用如何采取它所必需的公共的形式,当个人尽可能审慎地服从的时候,知的冒险性如何在光天化日之下运作。康德在结尾以一种不加遮掩的方式,向弗里德里希二世建议一种契约——一种可以被称之为具有自由理性的理性的专制的契约。自主的理性的公共的和自由的运用将是服从的最佳保障,然而条件是,必须被服从的政治原则本身与普遍的理性相一致。

让我们在此离开康德的文本。无论如何,我并不想造成这样的印象,即康德的文本建构了一种关于启蒙的合适描述;我认为,没有历史学家会对康德的文本表示满意,如果他们希望得到的是关于18世纪末的社会、政治和文化转型的分析的话。

不管怎样,基于它的具体特点,我并不想在康德的著作中将这个文本放在过分夸张的地位,但我相信强调这个短文与他的三大批判之间的联系仍然是必要的。事实上,康德把启蒙描述为人类运用自己的理性而不臣属于任何权威的时刻;就在这个时刻,批判是必要的,因为它的作用是规定理性运用的合法性的条件,目的是决定什么是可知的,什么是必须做的,什么是可以期望的。理性的非法运用导致教条主义和它治状态(heteronomy),并伴随着幻觉。另一方面,正是在理性的

合法运用按它自己的原则被清楚规定的时候，它的自主性得到保障。在某个意义上，批判是在启蒙运动中成长起来的理性的手册，反过来，启蒙运动是批判的时代。

我认为，划出康德的文本与他有关历史的其他文本的关系也是必要的。后者的大部分试图规定时间的内在的目的论和人类历史向之而行的目的地。现在，启蒙的分析——把历史规定为人类走向成人状态的过程——把当代现实与整个的运动和它的基本方向联系起来。但是，与此同时，它表明，在这个特定时刻，每个个人是怎样以一种特定的方式对整个过程负责。

我所愿意建议的预设是，在某种意义上，这个小文本正处于批判性的反思与对历史的反思的交叉路口上。对康德来说，这是一个对他自己的事业的当代状况的反思。无疑，这并非第一次，一个哲学家在一个特定时刻为承担他的工作而陈述他的理由。但对我来说，这是第一次，一个哲学家用这样如此贴近的、从内部进行的方式把他的工作的意义与对知识的尊重、对历史的反思和对特定时刻的独特分析联系起来，正是在这个特定的时刻他正在写作，也由于这个时刻他正在写作。正是在关于“今天”的反思中，我看到了这个文本的新意所在，这个“今天”是作为历史中的差异和作为从事特定哲学任务的“动机”而存在的。

于是，用这种方式来看，对我来说，我们可以认识一个出发点：人们可以称之为现代性的态度的纲领。

二

我知道现代性常常被说成是一个时代，或者，至少被说成是构成一个时代特征的一组特征；从它在日历上的位置看，在它之前，是多少有些幼稚或古旧的前现代性，在它之后，是莫测高深的和引起麻烦的“后现代性”。由此我们发现我们自己正在问这样的问题：现代性是否构成了启蒙的后果和它的发展，或者，我们是否把它视为是与18世纪的那些基本原则的断裂或偏离。

回到康德的文本，我不知道我们是否可以把现代性想像为一种态度而不是一个历史的时期。所谓“态度”，我指的是与当代现实相联系的模式；一种由特定人民所做的志愿的选择；最后，一种思想和感觉的方式，也是一种行为和举止的方式，在一个相同的时刻，这种方式标志着一种归属的关系并把它表述为一种任务。无疑，它有点像希腊人所称的社会的精神气质(ethos)。因此，与努力区分“现代”与“前现代”或“后现代”相比，我认为试图找出现代性的态度——甚至从它形成开始——如何发现它自己与“反现代性的态度”的斗争是更为有益的。

为了简要地勾勒这种现代性的态度，我将选择一个必不可少的例子，即波德莱尔；因为他的现代性的意识被广泛认可为19世纪最敏锐的意识之一。

(1)现代性经常被刻画为一种时间的不连续的意识：一种与传统的断裂，一种全新的感觉，一种面对正在飞逝的時刻的晕眩的感觉。当波德莱尔把现代性定义为“短暂的，飞逝的和偶然的”时，

他就是如此。但是，对他来说，成为现代人并不在于认识和接受这个永久的时刻；相反，它在于选择一个与这个时刻相关的态度；这个精心结构的、艰难的态度存在于重新夺回某种永恒的东西的努力之中，这种永恒之物既不在现在的瞬间之外，也不在它之后，而是在它之中。现代性区别于时尚，它无非质疑时间的过程；现代性是一种态度，这种态度使得掌握现在的时刻的“英雄的”方面成为可能。现代性不是一个对于飞逝的现在的敏感性的现象；它是把现在“英雄化”的意志。

我将限于讨论波德莱尔有关他的同时代人的绘画的评论。波德莱尔取笑这些画家，他们发现19世纪的服装极度丑陋，而只描绘古代的袍褂。但是，对波德莱尔来说，绘画中的现代性不在于把黑色的衣服画到画布上。现代画家是这样一种人，他能够表明黑色的外套是“我们时代必要的服装”，他知道怎样用这个时代的风尚证明我们时代特有的与死亡的本质的、永久的和无法摆脱的关系。“上装与外套不仅拥有了它们的政治的美，那是一种普遍品质的表达，而且拥有它们的诗意的美，那是这个公共灵魂的表达——一个沉默的送葬者的巨大行列（恋爱中的送葬者，政治的送葬者，资产阶级的送葬者……）。我们每个人庆祝一些葬礼。”波德莱尔用一种反语法来表明这种现代性的态度，这是极有意义的，因为它以一种戒律的形式来表达：“你无权蔑视现在。”

(2) 无须说，这种英雄化是反讽的。现代性的态度为了将飞逝的时刻保持住或永久化而把它当做神圣的。这一定不涉及将这个时刻当做飞逝的和有趣的古玩来收获。那将是波德莱尔所谓的旁观者的姿势。这些游手之徒、白痴、浪游的旁观者满足于睁着他的眼睛，用心于建筑一个记忆的贮藏室。与这些游手之徒相反，波德莱尔这样形容现代性的人：“他走开，急匆匆地追寻……非常肯定，这个人——这个战士，怀抱积极的幻想、不停地穿越那个巨大的人性的荒漠——拥有较之一个仅仅是游手之徒的人更为高尚的目的，一个更为普遍的目的，某种不同于偶然的稍纵即逝的快乐的东西。他正在寻找那种你必须允许我称之为‘现代性’的品质。……他把从时尚中抽取隐含在历史中的诗的元素作为他的工作。”波德莱尔引用艺术家康斯坦丁·盖斯（Constantin Guys）作为现代性的例子。在一个旁观者和一个古玩收集者的表象下，他一直是“最后一位徘徊于这些地方的人：那里可能是一束光，一个诗的回声，一种生命的颤动或者一曲音乐的和声；在那里，一种激情在他面前形成；在那里，自然的人和传统的人用一种奇特的美展示他们自己；在那里，太阳引发了那些堕落的动物的突发的快乐。”

但是，让我们别犯错误。康斯坦丁·盖斯不是一个游手之徒；在波德莱尔眼中，使他成为一个典型的现代画家的恰恰就是，当整个世界酣睡时，他开始工作，并使世界变形。他的变形没有导致现实的取消，而是构成了一种在真实的真理与自由的实践之间进行的艰巨的互动；“自然的”东西变得“比自然更为自然”，“美的”事物变得“更美”，个人的目标似乎“有了一种如同（他们的）创造者的灵魂那样的冲动的生命”，对于现代性的态度而言，现时的崇高价值是与这样一种绝望的渴望无法分开的：想像它，把它想成与它本身不同的东西，不是用摧毁它的方法来改变它，而

是通过把握它自身的状态来改变它。波德莱尔们的现代性是一种实践，在这种实践中，对于什么是真实的极度的关切与一种自由的实践相冲突，后者对现实既尊重又违背。

(3) 然而，对波德莱尔来说，现代性不是与现时的关系的一种简单的形式；它也是必须建立的与自己的关系的一种模式。现代性的审慎态度与一种必不可少的苦行主义相联系。成为现代人并不等于承认自己是在飞逝的时间之流中；它将把自己作为一个复杂的和艰难的思考的对象：用他的时代的词汇说，波德莱尔称之为 dandysme（指追求新奇的生活方式和特别的穿着的人，花花公子——译者）。这里我不必详细地回忆著名的有关“粗俗的，世俗的，卑鄙的自然”的段落；关于人的不可或缺的对他自己的反抗；关于“典雅的教义”，它将一个较之最可怕的宗教更为专制的规则强加于“它的野心勃勃而又地位低下的信徒”；最后，在有关花花公子和苦行主义的那些段落，花花公子使他的身体、他的举止、他的感觉和激情，他的整个存在成了一件艺术作品。对于波德莱尔来说，现代人不是去发现他自己、他的秘密、他的隐藏的真实的人；他是试图创造他自己的人。这个现代性没有“在他自己的存在中解放人”；它迫使他去面对生产他自己的任务。

(4) 让我作最后的一点补充。这个对于现时的反讽的英雄化，这个涉及现实的自由的变形游戏，这个对于自我的苦行主义的精心制作——波德莱尔没有想像这一切在社会自身中、或者在身体的政治中拥有任何位置。他们只能在另一个不同的地方被生产，这个地方波德莱尔称之为艺术。

我并不装着用这短短几行来总结启蒙这个发生在18世纪末的复杂的历史事件，或者在过去两个世纪中在各种伪装之下的现代性的态度。

一方面，我一直在试图强调一种哲学质疑的类型在什么程度上植根于启蒙——这种质询同时使得人与现时的关系、人的存在的历史模式和作为自主性的自我的构成成为问题。另一方面，我一直试图强调，可以连接我们与启蒙的绳索不是忠实于某些教条，而是一种态度的永恒的复活——这种态度是一种哲学的气质，它可以被描述为对我们的历史时代的永恒的批判。我将乐意非常简单地勾勒这种精神气质。

A. 否定的

(1) 首先，这个精神气质暗示对我所谓启蒙的“敲诈”的拒绝。我认为，启蒙，构成了一个具有特权的分析领域，它是一组政治的、经济的、体制的和文化的事件，我们迄今仍然在很大程度上依赖于这个事件。我也认为，作为在一束直接关系中将真理的进步与自由的历史相连接的事业，它构成了提供给我们思考的哲学问题。最后，正如我在涉及康德的本文时已经表明的，我认为它规定了一种哲学化的特定方式。

但这并不意味着一个人必须“支持”或“反对”启蒙。更精确地说，一个人必须拒绝一切可能

用一种简单化的和权威选择的形式来表述他自己的事情：你或者接受启蒙并置身于理性主义的传统之中（理性主义被一些人视为褒义词，相反，被另一些人作为谴责的话运用）；或者你批评启蒙，然后你试图从它的合理性原则中逃离（合理性可能又一次被理解为好的和坏的）。当我们试图判定一直存在于启蒙之中的好与坏的因素可能是什么的时候，我们没有用“辩证的”细微差别来摆脱这种敲诈。

我们必须对在一定程度上被启蒙历史地决定的我们自己进行分析。这样的分析暗示一系列尽可能精确的历史质询；这些质询将不会往回面向“合理性的基本内核”，这种内核能够在启蒙中发现，也将保存在任何事件中；他们面向“必需品的当代限度”，这就是说，面向那些对于建构作为自主的主体的我们自己来说不是或不再是必不可少的东西。

（2）对于我们自己的永恒的批判必须回避人道主义与启蒙的总是太易导致的混淆。

我们决不应忘记启蒙是一个事件，或者一组事件和复杂的历史过程，它处于欧洲社会发展中的特定时刻。因此，它包括社会转型的因素，政治体制的类型，知识的形式，实践和知识的合理化的方案，技术的变化，所有这些是非常难于用一个字来总结的，即使这些现象中的许多直到今天仍然是非常重要的。我已经指出了一个因素，对我来说，这个因素似乎一直是以哲学反思的整个形式为基础，它仅仅涉及与现时的反思性关系的模式。

人道主义是完全不同的东西。它是一个主题或者更是一组超越时间、在欧洲社会的一些场合一直重复出现的主题；这些主题总是与价值判断连接在一起，在内容上，以及在它们一直保存的价值上明显地有巨大的变化。进而，它们一直作为分化的批判原则而起作用。在17世纪，存在着以基督教批判或一般宗教批判形式出现的人道主义；存在着与苦行主义和更加神学中心主义的人道主义相反的基督教人文主义。在19世纪，有怀疑的人道主义，它对科学持敌意和批判态度，而另一种人道主义则与之相反，把它的希望寄托在同一个科学之上。马克思主义一直是一种人道主义；存在主义和人格主义也是；曾经有这样的一个时期，那时人们支持由国家社会主义所表达的人道主义，斯大林主义者说他们是人道主义者。

由此，我们一定不能得出结论说，所有与人道主义有关的东西都得予以拒绝，而只能说，这些人道主义的主题本身是过于柔软，过于纷杂，过于前后矛盾以致不能作为反思的轴心。事实上，至少在17世纪之后，所谓人道主义一直依赖于从宗教、科学和政治学中借来的人的概念。人道主义常被用于渲染和证明人的概念，毕竟，它注定要向前者求助。

现在，联系来看，我相信，这个主题经常提起，总是依赖于人道主义，它是与具有自主权的我们自己的批判和永恒的创造的原则相反的。这个原则处于启蒙本身所拥有的历史意识的核心。从这个立场出发，我倾向于认为启蒙与人道主义不是处于一种同一的状态而是处于一种紧张的状态。

无论如何，对我来说，混淆他们是危险的；更进一步说，历史地看，它似乎是不精确的。如