从康德的“启蒙论文”重新反思“启蒙的辩证法”

邓安庆

摘 要:由于“启蒙”伴随着现代化的整个过程,对“现代性”的批判实质上就是对“启蒙”的批判。说“启蒙”存在着“辩证法”,并非什么深刻的思想。若要深入地思考“启蒙辩证法”这一“现象”,关键的就不是简单地从“启蒙”宣导者的立场跳跃到“启蒙”反对者的立场上,而在于如何“超越”“启蒙”内在的局限,因为“辩证法”作为一种“思想方式”从根本上就是反对“非此即彼”的外在否定。而要完成对启蒙的“内在超越”,我们的思想必须返回到“启蒙的经典作家”的经典论述。

关键词:康德;启蒙;理性
中图分类号:B516.31 文献标识码:A 文章编号:1001-4608(2009)02-0005-06 收稿日期:2009-01-10

作者简介:邓安庆,复旦大学哲学学院教授,教育部国外马克思主义和国外思潮创新基地双聘研究员 200433

欧洲“启蒙”的过程,实际上伴随着对启蒙的反思批判。就像法国“启蒙运动”本身包含了对先前“文艺复兴”和“宗教改革”启蒙思想的反思批判一样,由康德哲学所体现的德国“启蒙”思想,在一定意义上同样包含了对英法启蒙哲学的反思批判。在此视野中我们可以发现,后现代主义对“启蒙纲领”的批判,并非空穴来风,而是具有一个长长的“前史”。在这个“前史”中,实际上就已经包含了两种尖锐对立的“启蒙”姿态:建构性的启蒙和摧毁性的启蒙。前者以一种“更好的”“启蒙”“取代”前人所谓的“不完善的”启蒙,目的在于“推进”和“完善”启蒙理想;后者不认为有什么“更好的启蒙”,所有的“启蒙”都转向了自身的“反面”,一个被“启”的“蒙”,并没有带来一片“光明”,而是变成了另一个更难识别和摆脱的“蒙”(“蒙蔽”和“欺骗”)。霍克海默和阿多诺就是这样揭露了“启蒙的辩证法”:“神话就已经是启蒙,而启蒙却倒退成了神话”;“启蒙消除了旧的不平等和不公正——即绝对的君王统治,但同时又在普遍的中介中,在所有存在和其他存在的关联中,使这种不平等常驻永存”;“每一种彻底粉碎自然奴役的尝试都只会在打破自然的过程中,更深地陷入到自然的束缚之中”;“正是获得自由的人最终变成了‘群氓’”,被启蒙了的大众,随着财富的不断增加,变得更加易于支配和诱导[1]4689。这种批判无疑是深刻而尖锐的,就像后现代主义对现代性的批判是深刻而尖锐的一样。但是,这种深刻的批判,给予我们什么启示呢?是让我们放弃启蒙,放弃现代性的设计吗?它提供给当代思想一种什么样的任务呢?也许只有回到康德,才能对“启蒙辩证法”本身获得更深的认识,在这里,我们更能明了,“思想”面对“启蒙”所开启的究竟是什么。

一

当康德于1784年在《柏林月刊》上发表《回答这个问题:什么是启蒙?》(以下简称“启蒙论文”)时,思想界的任务与我们当今的状况具有某种一致性,即反思究竟要不要“启蒙”,如果要,又如何启蒙。因为有些人(特别是君王)惧怕启蒙会引起“革命”,而且据说,启蒙还导致了道德的堕落!所以,康德在这篇文章中实际上要向“三个人”说话:一是向“大众”说话,证明“启蒙”是必须的,它不仅是“自我成熟”的必然步骤,而且是人格尊严的必然要求;二是向君王说话,证明启蒙的自由,即公开运用他自己理性的自由,是最无害

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

的，是神圣不可剥夺的人权；三是向自己说话，如何构建其启蒙哲学，完成启蒙理想。

为了证明启蒙是必须的，他首先为“启蒙”下了这个著名的定义：

> “启蒙是人们从责在自身的不成熟性中摆脱出来的出路（Ausgang）。不成熟就是不经他人的引导就对使用其自身的理智（Verstand—也译为“知性”）无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经他人引导就缺乏使用自己理智的决心和勇气时，这种不成熟的责任就在于自身。Sapere aude!（要敢于求知！）要有勇气使用你自己的理智！这就是启蒙的座右铭。”[2] 53

这个定义的核心是把“不成熟”状态看作是“责在自身”的。人既到了自然成熟的年龄，有了“健全的理智”，也到了“法定”的成熟阶段，在“法权”意义上“已经成年”，这时应该“成熟”起来，一切都该“自己作主”，但是，“绝大多数人”却“不愿成熟”，非要“听从”“监护人”（Vormund）的指导，在其“指导”下，才有决心和勇气运用自己的理智，否则，便自愿保持在不成熟状态。为什么会如此？康德说，原因在于我们的“懒惰和怯懦”。之所以会“懒惰”，是因为“未成年状态是很舒适的”，如果对我“合算”，我就不用费神去思考了；如果有一个好医生做我的监护人，我就不需要自己去挑选食物；如果有一个好牧师做我的监护人，我就不需要自己去做良心的决断了，如此等等，当然非常舒适和省心。之所以“怯懦”，是因为“成熟起来”“不仅麻烦，而且也十分危险”，因为成熟的人，不仅需要事事自己“操心”，而且，一旦违背“监护人”的意志，轻则导致挫折、不如意，重则导致杀身之祸、家破人亡，谁敢“成熟起来”呢？

在这里，明显涉及到了启蒙的对象：“世俗理性”。这种理性既不是康德知识论中的“理论理性”，也不是实践哲学中的“自律理性”，而是现实人生中的“精明的算计”。世俗理性必须面对现实的生存处境做出种种“功利”的“算计”。已经到了成熟的年龄却“喜欢”“不成熟状态”的人，实际上并非没有运用自己的“理智”，而是在某种“功利的”考虑之后，认为“使用自己的理智”对自己不“合算”，甚至有很大的“危险”，才不敢或不愿冒着风险去“公开运用”自己的理智。所以才表现出该说“真话”时不说了，该表达的意见不表达了，这恰恰是世俗理智的“精明”或“明智”之处！

在此意义上，康德说“不成熟”是“责在自身”（selbst verschuldete）确实也没有错。但问题在于，当人正当地使用了自己的理智，就会招来杀身之祸时，这时我们还能说“责任在自身”的怯懦吗？所以，当康德明确表达人的不成熟是自我招致的，就应该是“自我”负责时，遭到了哈曼的激烈反对和辛辣的讽刺。哈曼说：

> “那么，这个被虚假地指责为不成熟的人的无能或过错究竟在哪里呢？在于他的懒惰和胆怯？不，在于他的监护人的盲目——他本来想看得见，因此他就必须对这个过错承担全盘责任。”

他进一步说：

> “不成熟的人们的那位盲目的监护人，当他手握一支庞大的、训练有素的军队来保证他的绝对正确和正统地位时，一个在火炉旁昏昏欲睡，却还在进行推理和沉思的人还能以什么样的良知指责他们胆怯呢？”[3] 149

这种讽刺和反驳当然是有道理的，因为我们不能指望人人都像革命党人那样“砍头只当风吹帽”，我们也不能奢望成熟的人就会像伏尔泰那样，有坐穿巴士底狱的勇气和决心。要解决这个问题，不能仅仅从个人与专制君主的关系上，从心理学的勇气、决心和胆怯这种心性气质方面谈论成熟不成熟，而应该更多地把人的成熟和不成熟放在人与君主共同生存的文化、社会的成熟与不成熟上来。个人的成熟与否，当然与个体自身是否有公开运用自身理智和理性的自由相关，但真正能否有勇气公开运用，与社会和文化的成熟与否直接相关。因此，康德对启蒙的讨论，确实是有缺失的，这正是后来黑格尔采取了一条不同于康德的从完善市民社会和国家的伦理性来推进现代事业的原因。但是，我们是否可以单凭康德没有充分注意到“成熟”的社会和文化条件而指责康德在这里进行了一种“大众欺骗”式的“虚假启蒙”呢？这也是不可以的。因为康德的重点不在个体成熟的社会文化条件，而在于个体自身的自我启蒙。这一点也是非常重要的，而且是启蒙的核心之所在：个人心智的成熟。没有这种心智的成熟，就不可能有现代社会的自由个体，没有自由的个体，就不会有理性化的现代社会。因此，在此意义

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

上，康德式的个体自身启蒙与社会文化的成熟是相辅相成的，不可偏废，而且前者更加基本。所以，康德关于启蒙的定义之所以能成为“经典”，就在于它非常准确地表达了一般人远未看出的启蒙之“蒙”的根本以及这个“蒙”之本身的辨证法。

“启蒙”之“蒙”在哪里呢？在于“世俗理智”。未经启蒙的不成熟的人或者受到启蒙但喜欢保持在不成熟状态的人，自以为只要他“服从监护人的引导”来运用自己的理智，他就“合算”了，就没有“麻烦和危险”；而那位自己已经启蒙、自己并不惧怕幽灵、同时手中握有一支训练精良的百万雄兵来保障公共稳定的统治者，当他说出一个共和国不敢说的这种话：“你们争辩吧，随便你们想争辩多少，想争辩什么，但必须服从！”[2] 55 时，他也自以为“合算”，既显示了自己的“开明”，又确保了自己的“威严”和“绝对正确”，却又没有任何“麻烦和危险”，一切都在他的掌控之下。但是，这些世故的精明，逃不脱理性自身的悖论：因为“这里显示出人类事务的一种异化的、不可预料的进程，就像我们通常大量看到的那样，这里几乎所有的事情都是悖论性的”[2] 61。

具体而言，对于不愿成熟的人来说，他能否真的“合算”、获得“没有危险”的安全保护或“监护”，实际上是不确定的。康德说，你的“这点小算盘早就被那个好心地监护你们的监护人注意到了”，他实际上比谁都更加“精明”。“监护人首先是使他的家畜（Hausvieh）变得愚蠢，并细心地看护着它们，以免这些温顺的畜生竟敢向锁着它们的学步车外面哪怕是迈出一步，然后向它们指明，如果它们试图单独行走，就将遭受到危险。”[2] 53-54 康德在这里使用“家畜”、“温顺的畜生”这样的词汇来描绘“不愿成熟者”，其意思非常清楚：你自以为“合算”的“顺从”，必将付出的代价是牺牲人之为人的“尊严”，你已经被更加“精明”的“监护人”当作锁在笼子中的“动物”了！

对于以百万雄兵为保障的“开明君主”而言，他“好心地”“父亲般地”对臣民进行监护，无论他怎么表现出“开明”，但本质上免不了最大的“专制”，他使得一个“民族”、一种文化、一个社会无法真正成熟起来，无法让这个民族通过“启蒙”扩大他们的“认识”，修正之前的“错误”，他也看不到自由本身对于国家、政府的好处。在所有这些不成熟中，康德认为，让国民“在宗教问题上的不成熟不仅是最有害的而且也是最可耻的”[2] 60。

在“启蒙论文”发表之后一年、即 1875 年出版的《伦理形而上学奠基》（即一般所谓的《道德形而上学原理》）一书中，康德就首次使用了“自然的辩证法”[4] 32 这个概念来描述“普通的伦理理性知识”的这种悖论性：纯朴的善良愿望总是包含并会走向它的反面。在此意义上，哈曼说康德“借助于不成熟和监护这个类比，启蒙更多地是从美学的观点（“感性的观点”是否更准确？——引者）而不是从辩证的观点得到了阐明和详述”[3] 148 就不是一个正确的论断。康德不是不从“辩证的观点”，相反完全是从“辩证的观点”来揭露纯粹理性在其运用中的“蒙蔽”：通过《纯粹理性批判》的“辩证论”揭露理论理性（知性、理智）的“误用”，通过“自然的辩证法”揭露“实践理性”（以“经验”和“情感”为依据的普通伦理理性）的“误用”，通过“世俗理智”的“悖论”揭露启蒙之“蒙”的根本[5]。以此康德想要表明的是，启蒙的“真理”超出了“不成熟的”大众和已经启蒙了的“监护人”的意识之外。启蒙的根本不在于自我的理智与他人引导之间的关系，即不在于“谁启蒙谁”的问题，而在于每个世俗生活中的人，从理性的“外在使用”返回到理性自身，学会接受理性自身的引导，即自由地（实践理性的自律、自主）正确使用“理性”上来，这种启蒙就是“自我启蒙”：“然而一个公众要自我启蒙是更为可能的事，只要让他有自由，这几乎是不可避免的。”[2] 54

之所以“不可避免”，康德还是承认，保持在“不成熟”的永远受监护状态，像牲畜一样“愚蠢”和“天真”并非真的“很舒服”，并非真的成了大众的“天性”，相反，只要让他们有自由，他们就有能力启蒙自己，变成自律、自主的有人格尊严的人。

所以，康德在这里还是明确而非委婉地指出了启蒙的根本难题：真正的启蒙是自我启蒙，但自我启蒙依然需要一个外在条件：“让不让”自我启蒙者有“自由”。成熟不成熟，从根本上说，就不是自我愿不愿、喜欢不喜欢的事情，而是“他人”（引导者，监护人）让不让的问题。

要解决这个问题，康德就要向监护者证明，“让”大众自由地自我启蒙，是最无害的、最无危险的。这就过渡到《启蒙论文》的第二个核心。

二

为了向君主证明让大众自由地自我启蒙是最

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

无害的，康德煞费苦心地区分了理性的公开运用和私自运用：

> “这里到处都是对自由的限制。但何种限制妨碍启蒙？何种限制非但不妨碍、反而促进启蒙呢？——我的回答是：公开地运用他的理性任何时候都必须是自由的，而且唯有这种运用能在人类当中实现启蒙；但理性的私自运用通常被限制得很狭隘，虽则不致因此而特别妨碍启蒙的进步。而我所理解的公开运用他自己的理性（Vernunft），是指某人作为学者在读者界的全体公众面前对其理性所作的运用。我把某人在一个委任于他的公职岗位或职务上对其理性所能作的运用，称之为私自运用。”[2]55

在这里，首先要提请注意的是，康德已经不是像在前面针对个体心智启蒙那样，使用“理智”（Verstand）概念，而是在使用“理性”（Vernunft）概念了。“理智”这种“知性”免不了“外在”“反思”，而“理性”即便是以“经验”为前提，它依然要遵循它的“原则”。只要记住这一分别，我们就能发现康德这里的问题所在。

“公开运用”与“私自运用”他自己的理性，至少有三个不同：一是身份不同，作为学者身份，为公开运用；作为某一公职成员，则为私自运用。二是面对的对象不同，公开运用自己的理性，面对的是全体读者、大众；私自运用，面对的是主管部门或上级。三是义理不同，一个军官对于上级下达的任务，只能服从，先把这个任务完成好，不能在上级面前对这个任务说三道四，甚至争辩；但他作为学者却有义务对军事上的失误进行评论，公开发表看法，交由大众来评判；一个牧师，作为教会聘请的公职人员，必须按照他所服务的教会教义，向教义班的学生及教徒作报告，但他作为学者，却完全有自由、甚至有使命把他对那个教义的缺点所作的深思熟虑的、充满善意的思想，以及他对更好地组织教会和宗教事务的建议传达给公众。

通过这种区分，康德意图证明：1. 成就这种[自我]启蒙的，除了自由之外，不要求任何别的东西，而且这种自由是所有能称之为自由的东西中最无害的，因为它是公开地运用自己理性的自由；2. 这种自由不是绝对自由，它处处都有其限制；3. 一个时代，哪怕是通过最高权力机关的确认，都决不可能封锁人类进一步启蒙的步伐，如果这样，就将是一种违反人性的犯罪行为，人性本来的天职就在于继续启蒙的进步，使其扩大认识，清除错误；4. 一个好的制度，就是使得每一个公民，尤其是牧师都能以学者身份公开地，通过其著作对现行组织发表自己的言论，这样的制度才能不断延续下去。相反，一个制度被统一成固定不变的、没有人公开加以怀疑的宗教体制，从而也就消灭了人类朝着改善前进的步伐，由此给后代造成损害，使得他们毫无收获，这是绝对不能容许的，因为这是对人权的损害和践踏！5. 人民自己不能决定的事情，一个君主就更加不可为人民决定了。因为其立法的威望全部依赖于他把全体人民的意志统一到他自己的意志中。顺应民意才是君主的真正职责，否则，只会有损于他的威严。6. 说白了，给公民公开运用自己理性的自由，君主你有什么可怕的呢？你有装备精良、训练有素的百万雄兵呀！

之所以把康德论证的要点归纳如次，是为了防止人们因康德几处表面上带有“献媚”口吻的言辞，而像哈曼一样否认康德启蒙论证的意义。无论我们如何评价当今存在的“启蒙辩证法”，只要我们明了，康德在这里是向着对“启蒙”抱有怀疑甚至可怕、随时都有可能封杀启蒙的君王说话（如果不是对君王说话，就不会处处使用“他的理性”这个第三人称），他的“献媚”口吻，就不是不可理解和原谅的，况且，我们真的没有多少理由责备康德的上述论证带有德国“庸人”的气息，那么带有“革命性”的话语，恐怕在当今我们也没有多少人敢于说出口！

如果我们只抓住他的“献媚”口吻，就完全可能忽视这里问题的核心。对于我们进一步反思启蒙而言，这里问题的关键在于，一个公开运用自己理性的人和一个私自运用自己理性的人，如果两种理性运用导致不同的结论，“自我”如何能够统一？如果“自我”是统一的，两种理性运用的不同结论之间的分歧甚至对立，又如何得到协调？

康德的意思是，当你私自运用自己的理性时，你作为一个教会聘用的牧师，你就得按照这个教会的教义来作报告，就不能自由地发表违反它的言论，而“当他相信在其中发现了与内在宗教相抵牾的话，他无法凭良心履行其职务时，他必须辞职”[2]57。但问题是，“辞职”了，就真能作为“学者”自由地凭良心发表他的言论吗？我们即便不

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

追问其“良心”是否可靠的问题，这里还是再一次出现了“自我”无法解决的启蒙难题：“让不让”他有作为学者的自由问题！

三

也许有人会说，“让不让”有自由的问题，根本就不是一个问题，因为“自由”从来就不是被给予的，而是“争取”、“斗争”得来的。但这样说，这里的问题不是被解决了，而是被转移了。康德解决问题的方式向来是理论的，先验的，哪怕是“争取”或“斗争”，依然要先验地思考其可能性条件。因此，对于自由的可能性及其与“自我”和“理性”之间的关系这一理解康德启蒙的核心问题，我们依然只能按照康德自己的理路来获得理解。在分别向大众和君主阐明了什么是启蒙的问题之后，康德哲学的核心就是解决自由问题。

但自由问题的解决，他赋予给了实践理性。实践理性作为“纯粹理性”的“实践应用”，依然是一种“原则”（Prinzipien）的能力，如同“理智”（知性）只是“规则”（Regeln）的能力一样。但实践理性的“原则”实际上就是制定普遍有效的先天道德法则的能力。这种能力的“启蒙”不仅对于康德建构其启蒙哲学的体系是关键，而且是其阐明自由理念的可能性和现实性的核心。这一“启蒙”的过程，在《伦理形而上学奠基》中，按照严格主义的路向，经历了“从普通的伦理理性知识到哲学的伦理理性知识的过渡”，“从通俗的伦理哲学到伦理形而上学的过渡”，“从伦理形而上学到纯粹实践理性批判的过渡”。通过这三重“过渡”，康德分别揭示了“实践理性”的三种“蒙蔽”形式：普通实践理性的“自然的辩证法”，以“经验和情感”为依据的通俗伦理哲学导致“意志的他律”，一切实践哲学最外在的局限。与此相应，第一种“启蒙”把实践理性从“单纯质朴的善良愿望”中解放出来，第二种“启蒙”把意志的决定根据从“外在的他律”中解放出来，第三种“启蒙”康德意识到了自身的实践哲学在解决自由的积极概念时必然遇到的“应然”和“实然”的巨大悖论，但他依然坚定地在《实践理性批判》中，首先把“自律”的“自由”作为一种“理性事实”，予以确认，然后一一按照先验实践哲学的路径指出其“实践”的可能性，在《判断力批判》中甚至通过“自然目的论”的论证，指示出通过“文化哲学”把“至善”这一最高的自由境界，本体论的存在理想予以实现的蓝图。

在康德严格的先验哲学论证过程中，我们的确感受得到“自由”从“自律”的普遍有效的道德法则这一先验“事实”在“实践”中“生成”的内在必然性，但恰恰是作为“道德的法则”，“自由”无法突破其先验的禁区，向着充满“恶”的可经验的真实生活“实践”。所以，“理性”的权威，只在内在的“实践”中（即“理性”从“意志”的外在规定根据回到自身的自律根据）获得单纯主观的内在确信[6]，而无法让人相信其具有外部的现实化力量。因为它是单纯的“善良意志”，而不是“恶的意志”。当谢林后期哲学把“自由”看作是既可致善也可致恶的可能性时[7]65，“理性”便在与恶的意志的斗争中获得了在康德这里始终缺乏的现实化的自由力量。也许，正是缺乏这种与恶斗争的现实化力量，康德“实践哲学”的“理性”非但不能在“政治哲学”中突破其“应然”的“先天统一”的假相，反而在对政治现实的观照中削弱了它的深刻洞察力。所以在他的启蒙理性中出现了两个要命的盲点：

> “首先，康德根本没有意识到，当时与启蒙运动那么紧密地联系在一起的现代化过程（生产力的发展，信念的理性化，官僚机构的成长，等等）会逐渐渗入人类的人格，而且可能像福柯本来会说的那样把人‘标准化’，从而妨碍自主性。其次，他也没有意识到，自我必须发展在这里与个性和真实性相关的那种抵抗力［中］，以免被淹没在对世界的理性化过程之中。”[8]513

之所以会出现这两个盲点，主要还是康德启蒙理性过多地注重理性的内在自律、自主、自决，以保证其内在的自由，从而以内在的理想来建构外部的现实，而不是像黑格尔的“理性”那样，要经历一个“外部异化”，从这种外部异化现实的斗争中再返回自身。因此，康德的启蒙理性的辩证法，仅仅以其“善良意志”在先验领域内实现“理论理性”和“实践理性”的统一，“世俗理性”在外部现实中与恶为伍或者与恶斗争的“工具化”以及“理性”自我作为学者的自由和作为公职人员的不自由在运用自己理性时的良心分裂，都无法真正进入到他的意识之中，就是很自然的了。哈贝马斯所揭示出的不合理的“扭曲的”政治交往

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

关系，也被他的“善良意志”掩盖在启蒙的黑暗中。但是他那批判一切、尤其是自我批判的“理性权威”也以其自身的“有限性”，拒绝成为“绝对理性”这一启蒙本身所要反抗的“霸权”，从而避免了霍克海默和阿多诺所痛恨的“启蒙辩证法”的恶果，使得我们在批判启蒙理性变成分裂的无法联系起来的工具理性的“碎片”时，无法针对康德，因为理性在他那里，几乎没有被工具化的可能，他本来也没有堵塞任何进一步“启蒙”的道路。启蒙的辩证法在他看来，就是一个不断批判、不断改良、不断进步的过程，任何意图以一次性的批判“中断”被后人批判的命运都是不现实的。所以，启蒙的辩证法只能是永无最后综合的“否定的辩证法”。

参考文献：

[1] Max Horkheimer, Theodor W. Adorno. Dialektik der Aufklaerung—Philosophische Fragment. 13. Auflage. 2001. Fischer Verlag.

[2] Kant Werke, Band 9, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1968.

[3] 约翰·格奥尔格·哈曼. 致克利斯蒂安·雅科布·克劳斯的信（1784）[M]//詹姆斯·施密特. 启蒙运动与现代性—18世纪与20世纪的对话. 徐向东，卢华萍，译. 上海：上海人民出版社，2005.

[4] Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in Kant Werke, Band 6, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1968.

[5] 邓安庆. 康德道德神学的启蒙意义[J]. 哲学研究，2007(7).

[6] 邓安庆. 伦理神学与现代道德信念的确证[J]. 文史哲，2007(6).

[7] 谢林. 论人类自由的本质及其与之相关对象的哲学研究[M]. 邓安庆，译. 北京：商务印书馆，2008.

[8] 路易斯·亨齐曼. 自主性、个性和自我决定[M]//詹姆斯·施密特. 启蒙运动与现代性—18世纪与20世纪的对话. 徐向东，卢华萍，译. 上海：上海人民出版社，2005.

基金项目：国家哲学社会科学基金资助项目（04BZX052）

（责任编辑：吴增基）

Reflections on the "Dialectics in Enlightenment": A Review of Kant's "An Answer to the Question: What is Enlightenment"

DENG An-qing

Abstract: The symbiosis between the "enlightenment" and the whole process of modernization makes the criticism of the "modernity" become the criticism of the "enlightenment". There is no non-trivial originality in the thought that the "enlightenment" is a dialectical process. The key to making an in-depth observation of the "phenomenon" of "the enlightenment entailing the dialectics" is how to rise above the intrinsic limitations of the "enlightenment" rather than to make a U-turn from advocating the "enlightenment" to opposing it for as a mode of thinking the "dialectics" is totally against the external negation characterized by making a simple choice between the two extremes of "good" or "bad". The achievement of an "internal solution" to the limitations entailed in the enlightenment, however, requires our recourse to the formulations presented by "the authors of the enlightenment classics".

Key words: Kant; enlightenment; rationality

?1994-2014 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net