

超越現象？李歐塔的康德崇高分析解說及其現象學詮釋

林志明

NTUE 藝術與造形設計學系 副教授

在我上一篇談論李歐塔對康德崇高分析的詮釋文章中（林志明，2008），我於文末觸及到一個他認為康德所未能解答的問題：「那仍未能被解釋的，即關於絕對全體的理念，乃是為何理性要求一個對於絕對的呈現？」（Lyotrad, 1991, 173/1994, 140）他的解答是理念本身即是概念的極大化（Lyotrad, 1991, 173/1994, 141），而整個（Lyotrad, 1991, 256-258/1994, 213-215），如此即使是單純（風格的缺乏），也是一種崇高情感的來源。（Lyotrad, 1991, 193/1994, 157）

在去年（2008年12月13日）我們這個工作坊（「中國哲學的現代詮釋」）和沈清松教授的討論中，我們也碰觸到另一個有關李歐塔康德崇高分析解說的問題，即李歐塔歸屬於崇高情感中一類的「狂熱」（enthousiasme/enthusiasm），其倫理學地位的問題。這個問題之所以會發生，原因在於狂熱很可能是由觀看含有「他人痛苦」的重大歷史事件發生，而著重狂熱，是否會將美學的要求放置於倫理的要求之上，而使得李歐塔整個康德崇高解說落入一種道德危機之中？

事後回想發現，這兩個問題之間有某種連貫性質。首先，如果李歐塔認為整個康德批哲學中所佈置各個能力皆朝向其極限（limit）發展，狂熱在崇高分析中的地位被突出必然，不只因為是它的對象是歷史性事件而不是「自然現象」，而且，也因為狂熱這種情感樣態也是崇高情感的一種「極端」表現。李歐塔在其《康德崇高分析課程》一書中對狂熱所作的解說並不長（Lyotrad, 1991, 188-191/1994, 153-156），但出版此書之前（法文原書出版於1991年2月），他曾於1982年在美国 Milwaukee 的二十世紀研究中心作過一場演講，主題為「歷史的符號」（The sign of history），在其中他即曾對前述的兩個問題進行思考（Lyotard, 1989, 393-411），應可讓我們瞭解他對「狂熱」此一論題的主要主張（和此相關的當然還有李歐塔1986年出版的《狂熱：康德的歷史批判》一書）。因此我今天要和各位作的討論，將集中於這一篇文章的相關層面解析。

然而要來到這篇演講之前，我認為如果能夠先通過兩本李歐塔著作段落的閱讀，我們將可得到更良好及深入的理解基礎。這兩個段落分別是前述《康德崇高分析課程》中有關崇高情感的溝通問題章節（第9章，也是全書最後一章的《The communication of sublime feeling》）（Lyotrad, 1991, 269-286/1994, 224-239）以及其早期著作《現象學》一書中有關「現象學與歷史」一章（全書第4章，也其中最後一章的《Phénoménologie et histoire》）（Lyotrad, 1954/1999, 91-123）。

1.

在康德的《判斷力批判》中，品味判斷（美之情感）的溝通或分享，其被討論的方式乃是它的可溝通性而不是它是否經驗地、實際地得到溝通。由於這個品味溝通的要求，乃是康德用來論證品味判斷的普遍性合法宣稱的理由之一，因而我們可以看到它在全書中的重要地位。但論及崇高情感的可溝通性問題，其解決則比品味判斷的可溝通性更加困難。原因相當明顯，和不經概念中介的品味判斷相反的是，康德本人一開始就已經認為崇高情感並不是人人可以獲得，它有一種文化上，教育上的條件。

對於崇高的情感，和美的情感相反，我們不會立即預設其他人、每一個人都會同意我們的判斷。比如 Herr von Saussure 曾述說的，薩弗亞的農夫會毫不遲疑地把那些喜歡攀登雪山的崇高感好愛者當作是笨蛋。崇高情感的獲得需要以教育、文化程度作為準備，「對於沒有這種準備的人，我們稱之為崇高的事物只是令人感到駭怕。」(Kant, 1952, §29, 115) 這準備是什麼呢？康德說這即是心靈要能對理念開放(*susceptibility for ideas*)，能夠將自然當作是理念的一種圖式(*to use nature as a schema for ideas*)。(ibid.)

對於康德的超驗哲學而言，崇高情感的這種狀態毋寧是一個挑戰，因為少了可溝通性（或可分享性），它有落入缺乏先驗原則的危險。康德解決這個問題的方式在於說明雖然由自然中獲得崇高情感必須以文化作為其先置條件(*requisite*)，但這並不表示這情感便是文化的產物，它的基礎仍在於人性，即我們對理念能產生情感的天生能力，也就是一種道德情感。(Kant, 1952, §29, 116) 因此，如果對於自然中的對象沒有能和我們一樣產生美的情感的人，會被稱作缺乏品味(*want of taste*)，對於我們認為會產生崇高感的事物無動於衷者，便會被稱作沒有情感(*has no feeling*)。(ibid.)

然而，康德這種談法引發的問題可能會比它解決得還多。除了對於品味的開放性、多元性或者容許他人品味和自己不同沒有信心之外，崇高感的缺乏是否即是因為沒有情感，還是有可能有其它原因（比如立即的危險），也不在他的視野之內。另外，如果說文化及教育是一種先置條件，那麼它們究竟轉變了什麼？這一點，康德似並未能說明清楚。再者，如果說這裡談的是自然現象所引起的崇高感，那麼對於歷史事件所引起的崇高感，比如狂熱的現象，這個說法是否適用，也仍是問題。

李歐塔對崇高情感的可溝通性、可分享性問題的解說，不但對以上的問題能帶來部份的解決，也能進一步令我們瞭解面對歷史事件的狂熱反應在康德哲學中的地位，十分值得我們注意。

李歐塔首先是在《判斷力批判》一書第 39 節找到了一條線索。李歐塔所引述的康德的原文被他翻譯如下：自然中的崇高樂趣，乃是一種理性化觀照的樂趣（*plaisir de contemplation qui raisonne/pleasure of rationalizing contemplation*），「它也有普遍分享的宣稱，但它已然（*schon*）確實（*doch*）地預設著另一個情感（*ein anderes Gefühl*），也就是它的超感官去向所產生的情感。」（*déjà, il présuppose bel et bien un autre sentiment, savoir celui de sa destination supra-sensible*）（Lyotard, 1991, 272/1994, 226）。康德又再加上，這個情感，不論它如何地晦澀（*obscur, dunkel*），仍有一個道德的基礎（*un fondement moral, ein moralische Grundlage*）。（*ibid.*）

對於自然中的崇高情感所預設的「另一個」情感，而且是被如此以地「晦澀」形容的情感，康德並未加以命名。即使是我們之上第 29 節的引文段落，也只說那是一種道德情感。康德在此只是說它有道德基礎，而且指出了思想超感官的去向。那麼，這個在崇高情感中被預設的道德情感，究竟是一個什麼樣的情感？李歐塔在他的解說中，直接把它命名為「尊重」（*respect/Achtung/l'égard*），理由是在康德的《第二批判》中只獨立出這個道德情感。如果說，崇高情感仍有合法的普遍性宣稱，那麼它不是以它本身如此，而是透過此一情感背後的道德律的中介。

李歐塔順著這條線索，便到《第二批判》中去尋找有關這個尊重或崇敬的情感的說法來作為援引。對於這個尊重或崇敬之情，他有三點的解說：

第一，這裡有一個和《第三批判》美的分析中「無利害關係的興趣」類似的「興趣」（*intérêt/interest*）。首先他引述康德：「對於律法能產生如此興趣（或對律法的尊重），乃是真正的道德情感。」（Lyotard, 1991, 272/1994, 227）但必須立刻加上，這裡的興趣（關心），乃是和任何動機無關。這是一個和《第三批判》中一再出現的翻轉相似的結構，「思想並不覺得有需要遵守律法。而是相反地，只是因為聽從了律法，便在它之中產生了行善的興趣。」（*ibid.*）這一種沒有內容的範疇性命令，只由道德律的形式中產生，但即足以產生思想對某些對象（已行和將行的善行）的興趣。

第二，這個自由決定（因不受任何動機決定）特點使得對道德尊重之情變得非常特殊，甚至具有例外性。由情感的特質本身來看，它是一種零程度的，空白的（*blanc/blank*）情感。也就是說，它既不是快樂，也不是痛苦。相反地，如果受到動機的決定，或說道德律如果明白地宣佈什麼是善，什麼是惡，則思想會受激情所沾染（*pathologique/pathological*¹）。（Lyotard, 1991, 273/1994, 227）

第三，以上兩點會聚於第三個特質，對解說以上問題非常重要：這是我們唯一可由先驗概念來決定認知（在此為純粹實踐理性）和快樂及痛苦的情感間關

¹ 一般理解此字眼為「病態」，但這裡由其字源中的 *pathos* 來加以理解。

係的案例。亦即，尊重是由知性原則（律法）所產生，也是唯一具有完美先驗原則的情感。但這並不是說尊重是由律法中導出，律法在此只是被主觀地感受著，這是它的臨在被主觀地感受著，它臨在的「符號」

（*signe/sign*），也是思想有慾求善的秉性（*disposition*）的「符號」。（Lyotard, 1991, 273-4/1994, 227-8）為何說此這個解說非常重要呢？因為一方面由著它才找到了解決崇高情感的可溝通性問題的線索（透過這個具有先驗原則的道德情感的中介，它才能具有合法的普遍性宣稱）；也因為另一方面，它引出了之後要扮演重要角色的雙重符號地位。這是雙重的符號，因為一方面是道德律的臨在本身被以符號的方式感受著（*son « signe »/its « sign »*），另一方面，這個符號所引發的情感本身，又是一個符號。在這兩個符號之間，我們可以看到一個滑移，即對於符號的感受本身又成爲一個符號。這個符號的重疊性（*redoublement*）未來會在「歷史的符號」一文中扮演關鍵性的中軸角色。但在此它細膩地經過一層轉折，即道德感情的臨在對人慾求善的秉性而言是一個訊號（*il (le sentiment moral) « est là » comme le signal, dans la pensée, de sa disposition à vouloir le bien./respect is “there” as the signal in thought of its disposition to desire the Good.*）（Lyotard, 1991, 273/1994, 228）。這個訊號的想法相當有趣，一方面它提醒了思想注意它自身的存在（*se signaler*）；另一方面它好像是一個觸發者，發動了思想對自身慾求善的秉性體認。作爲符號，至少在這裡，它並不是一個要被「解讀」的對象，而是一個要被反應的「訊號」。

李歐塔雖然能在康德《第二批判》中找到以尊重作爲道德感情的解說，說明了這種「晦澀」情感的特質，但一個新的問題也隨之出現。如果說，崇高的情感是激動的、極端的、在快樂和痛苦間擺盪的暴烈感動（*émotion violente/violent emotion*, Lyotard, 1991, 274/1994, 228），那麼這正好和作爲它基礎的尊重之情相反，因爲後者被解說爲絲毫不帶激情（*apathique/apathetic*）。（*ibid.*）這個矛盾如何解釋？由絲毫不帶激情的情感作基礎，爲何或如何能達到一個暴烈感動？的確，由之前對崇高情感的動態性、轉折性結構的分析—意想能力的失敗造成了痛苦，但理性提出理念引發對自身的尊敬因而得到快樂—可以讓我們瞭解崇高和實踐理性的密切關係。（Lyotard, 1991, 153-179/1994, 123-146）李歐塔在此也不忘加上，「如果思想內部沒有以理念形式構思奠基律法的絕對（自由）因果，而這律法是它尊重的對象，那麼它就不會有任何機會以如此強烈的方式感受到自然中『粗獷』

（*brutes/raw*）的偉大和力量，並將它們當作是負向地指出在它自身之內此一理念的『臨在』的符號。」（Lyotard, 1991, 274/1994, 228）即使如此，後面這句話仍像是種巧辭，因爲後面這個部份，即能將自然中數量和力量上的「粗獷」當作是（理念臨在）符號，這正是要證明的一種「能力」。同時，要證明的不只是崇高需求這樣的能力（而這也是它暴烈性質的來源），而且也是這種能力和構思理念的能力（因而有對道德律的崇敬尊重之情）間的關係。

這個問題，李歐塔並非沒有意識到，但他放在下一節來處理。如果說，依康德在《判斷力批判》一書第 39 節的說法，崇高的情感預設著另一種情感，即對道德律的尊重或崇敬之情，但這解說並不足夠，因為這兩種感情性質上的差距（甚至我們該說在四種批判哲學分析的條目，即質、量、關係、模式各層面上都有差距），引發了這個轉換如何可能和如何可以達成的問題。我認為，李歐塔全書中最具原創性的解說，一部份便可在這發現。他認為，此一轉換的條件即是改變「對象」本身。

崇高如同美一樣，在康德的《判斷力批判》中被分析為一種情感。崇高不在對象之內，甚且，因為崇高情感的形，其正面力量來理性構想理念的能力，對象似是不重要的。然而，事情卻不如此簡單，激發崇高情感的，像是它的對象的，在自然中屬於某一種特定的類型，李歐塔將之歸納於「無定形」(informe/formless)。(Lyotard, 1991, 278/1994, 232) 雖然，崇高不在對象，但卻有一類特定的事物能給予崇高出現的機會 (donne occasion/gives rise to)。

當我們談到美的時候，常會談到審美「態度」，但不會談到審美「能力」(仿佛這能力應該是每人都應俱備的)；然而崇高，卻不是一個態度的問題，而是一個和「能力」有關的問題。前面我們也提到崇高需要文化與教育作為前提。這個文化和教育所能作的轉換，除了前述的道德感情和構思道德理念的能力外，崇高的秘密的另一部份則存在於如何轉換對象。轉換對象並不是說更換對象(好像我們在愛情關係裡的意思)，而是「在對象中看出另一個層面」。仍是同一個對象，但我有能力用另一個方式看待它(這好像也是個「態度」問題，但它並不是可以隨意進行的，它預設著某種能力，透過文化及教育所獲得的能力。)

在「另一個對象」(l'autre objet/The Other Object) 這一節，李歐塔回到薩弗亞的農夫和 Herr von Saussure 的對比例子。對於農夫而言，對象只是一個「現象」(不論那是冰河、海洋或是火山)，他是用悟性 (entendement/understanding) 來對待它。而索緒爾先生在這個對象中還感覺到一種超越對象的存在。在這個對象中有一個像是「符號」一樣的事物，「指出」這對象「幾乎」超出了意想 (l'imagination) 的含括能力，逼迫它投降。它放棄去綜合的時空，乃是一個符號，指出一個無法被呈現的對象的「臨在」。有趣的是，李歐塔稱此一趨近方式為現象學家式的或是泛現象學家式的 (para-phénoméniste/para-phenomenist)。因為雖然這對象是思想的對象而不是經驗的對象，但對它產生情感上的反應，卻只能在作為經驗對象的現象上尋求。(Lyotard, 1991, 279/1994, 233) 這裡他認為可以用道德性問題的類比來作理解：一個美德的行為，如果它存在，那麼它是個現象，但如果它被體會為美德，則是因為它指出了一個和現象性不同的層次，即絕對因果和它的律法。(ibid.)

李歐塔非常強調這個對象身上的疊合性質。符號並不使得對象失去其對象性（*déobjectivise l'objet/de-objectifies object*）。能夠將它當作符號看待，對象便不只是現象：崇高情感的發生的契機因此在於超越現象的現象性。但這並不表示對象的現象性消失了，它仍然以「異質併存」的方式存在著：「當思想將一個現象把握為符號時，它同時以兩種方式來思考它」。（Lyotard, 1991, 280/1994, 233）一方面，它仍是經驗中的對象，但另一方面它又是一種超驗因果的效果。「對於理性而言，和它擁有其理念者相比，作為現象的對象總是不夠『巨大』，但對於意想而言，後者卻是過於『巨大』而無法被呈現。」（*ibid.*）這是無法解決的歧論（*différend*）結構。將崇高的分析提昇至此時，崇高的情感已不只來自一能將現象感覺為符號的能力，因為自然中粗獷的偉大，雖然是理性要面對的符號，但也仍同時維持為經驗中的現象。我們或許會以為文化與教育的效果是教導我們超越現象，在現象中感受到符號；但它更甚於此，我們必須對此「異質併存」能有所感受，並且能感受到一個必要性，即能思考併存的異質性，但又不放棄它們之間的歧論（Lyotard, 1991, 280/1994, 234）—崇高情感的強度此時已來自於此一緊張的關係。²

2.

李歐塔談論現象的短篇專著《現象學》一書（Lyotard, 1954），雖然較少受到研究他的學者重視（比如 Crome and Williams, 2006, 24），但由這本著作中，我們仍然可到他思想導向對張力關係的注意和歧論的結構的隱然出現。（Ormiston, 1991, 9, 13）對於我們這篇文章到目前為止仍待解決的一些問題，包括有關面對自然現象的崇高情感是否適用於歷史事件、以及新產生的崇高情感中的現象轉為符號的作用方式，乃至其下對「歷史符號」一文及相關的《狂熱》一書的解讀，在這本小書中仍可以得到指引。因此，以下的章節將專注於《現象學》一書中有關「現象學和歷史」這個最後的篇章。

在這個篇章裡，和我們的論題特別相關的是，歷史中的客體如何在主體面前呈現（這個問題反映的是歷史作為一門科學如何可能）？李歐塔這裡援引的是海德格的分析，他拿一個老傢俱作例子。老傢俱並不是因為它是歷史科學的對象而具有歷史性，它是因為它本身而具有歷史性。然而這也不是因為這物件本身老了，不堪使用了。海德格的分析說，這是因為這物件來自的『世界』已不再存在。這物件仍然續存，所以屬於現在，但因為它所屬的『世界』已不再存在，所以這物件屬於過去，這物件的歷史性是因為它來源於一個已不存在的人類文明或主體性。（Lyotard, 1954, 92）李歐塔對這一點的引伸是我們的興趣所在：歷史物件在歷

² 對於這個對象中既疊合（既是現象又是符號）但又緊張的關係，除了「異質併存」的概念之外，「內在之間」（*entre immanent*）應更能解說其中的緊張。或者應同時把握兩者，即同時有「異質併存」及「內在之間」，而這或許可為李歐塔的歧論下一註腳。

史學家面前是以作為遺跡、紀念物、敘事、一個可能的材料的地位而呈現著。簡而言之，它在歷史學家面前是作為符號而存在著，它指向著一個已不存在的，先於歷史學者的世界。(Lyotard, 1954, 99) 由此符號地位，引伸而出的是歷史符號的意義如何重構的問題。

歷史物件，作為具有歷史性的符號，作為一個屬於過去文化世界的遺留，其意義由歷史學家重構，但歷史學家本身亦有其歷史性，也屬於一個他自身所屬的世界。關於這個問題，李歐塔援引的是艾宏 (R. Aron) 的論點，歷史學家面對的符號立即地具有過去的意味，但其意義卻不是透明的，因此他必須煉製觀念。然而，艾宏繼續說：「我們總是有許多體系可以選擇，因為觀念總是同時內含於並超越生命」，歷史學家歷史詮釋等於是這樣的一種選擇：歷史學家即使再如何精煉其科學方法，但因為歷史的本質是開放的、未完成的，他必須依憑某一種歷史哲學，而這便是某一個共同體對其自身的意識，因為歷史學家觀察歷史的觀察台乃存在於他所處的現在，而那本身也是歷史性的。中世紀對十七世紀和十九世紀來說，並不是相同的（不具有同樣的意義）。(Lyotard, 1954, 100-102)

艾宏認為「觀念總是同時內含於並超越生命」，因為這個說法，李歐塔認為艾宏屬於現象學的右翼 (Lyotard, 1954, 101)，並加以批判。由現象學的立場出發，艾宏的錯誤在於認為歷史的意義乃存在於對此意義的思想層面，而不在於此一意義的實存層面 (au niveau de ce sens vécu)。(Lyotard, 1954, 105) 對於歷史意義的解讀，存在於左翼的，但拒絕和現象學調和的，則是馬克思主義。現象學則相反，提出投注馬克思主義方式。這裡，我們專注的是李歐塔有關梅洛·龐蒂對此一問題的解說。因為後者由歷史意義 (le sens de l'histoire)³ 此一論題著手。梅洛·龐蒂面對的是具體的政治問題。如果我們拒絕歷史有其意義，便同時拒絕了政治中的真理和責任，那麼二戰中的反抗軍便沒有更多的理由可以殺死和納粹合作的叛徒。歷史的意義並不來自抽象的思想體系，而是來自介入於特定情境中的人群的計畫，也就是真實生活的人們賦與其歷史的意義。但人們所賦與歷史的意義由何而來？李歐塔順著梅洛·龐蒂的思路，同時拒絕了完全的觀念論和完全的經濟決定論。歷史的意義不能由完全的自由或完全的必要決定。梅洛·龐蒂曾說：「我們賦與歷史它的意義，但這並不表示歷史不向我們提供意義。」(Merleau-Ponty, 1945, 513) 李歐塔詮釋這個論點如下：這並不代表歷史有「一個」單一的意義，而且是必要的，因而也是宿命的；這是意味著歷史「有」意義 (elle a du sens)。這是一個集體的意義構成，它來自「共同存在的歷史主體性所投射出的意義構成結果，而這些主體性以一個取用的動作，使得此一意義和歷史的異化或客觀化得以終結，自我構成此一意義的改變及歷史的轉化。」(Lyotard, 1954, 117) 歷史的意義，在其解說的終點，雖能確證其存在，但仍維持開放，就像歷史永遠是未完成的。「歷史因為它是未完成的，也就是人的歷史，所以不是一個可以確定其歸

³ 我們必須注意到sens在法文同時有「意義」和「方向」兩個意涵。

屬的對象；但也就是因為它是人的歷史，它並不是沒有意義。（Lyotard, 1954, 118）

3.

接下來本文就李歐塔「歷史的符號」一文及《狂熱》一書分析其中三個論點：（1）狂熱作為一種崇高的情感，是受到激情沾染的，就其自身而言，並沒有倫理學上的有效性；（2）但狂熱仍可是歷史的符號；（3）這符號代表利害關心的超越和文化教育的成果，因而肯定了人的進步。我們並將依此處理前面所遺留的兩個問題：（1）有關自然現象所引發的崇高情感分析是否可以移置於歷史事件所激發的狂熱？（2）在狂熱情感的分析中，符號的作用方式為何？

接下來我們逐點討論康德有關「狂熱」作為極端的崇高情感，並且是面對歷史事件而產生的崇高情感的三個論點：

（1）

為何狂熱沒有倫理學上的有效性？這一點由我們前面已引述的康德的道德理論而言，並不難理解：道德的判斷在康德而言必須是在自由之下進行，亦即，道德律並不宣稱何者為善，何者為惡，道德判斷並不能受到動機決定。狂熱不僅是受到激情沾染（Lyotard, 1986, 63-64/1989, 403），而和尊重這個空白的道德情感相去甚遠，因且，它甚至可能突出了美學的需求越過了倫理學的需求，令美學占了倫理學的上風而有道德意義上的可疑性。

因而，狂熱的情感本身不能在倫理層次上宣稱其有效性，這一點對李歐塔應是相當清楚的。然而，問題並不如此簡單。因為狂熱是崇高情感中一種有力的類型，它有另一個作用，它是一個有力的情感（an Affekt “of vigorous” type, Lyotard, 1986, 64/1989, 404），即使得靈魂變得更有力量，使主體的行動可以更加發揮力量。如果給予這個效果一種汎倫理學意義上的正面價值，我們會冒著引入批判哲學所不容許的一種形上學原則，即生機論。但康德的《判斷力批判》並不缺乏這樣的「危險關係」（Lyotard, 1991, 82/1994, 61），而在他的歷史-政治寫作中也常談及類似的主張。（Lyotard, 1986, 63, 90-91, 103）

（2）

但李歐塔認為康德對狂熱的探討，仍給予它重要的意義。理由並不是來自含有生機論意含的形上原理，而是將它當作一個「歷史的符號」。為何這和生機論的價值無關呢？因為，李歐塔非常強調這一點，康德所討論的狂熱，並不是歷史事件中直接介入的行動者的感受，而是其旁觀者的感受。（Lyotard, 1986, 66/1989, 401）

由狂熱情感的主體是旁觀者而非行動者這一點而言，狂熱的情感之作為歷史的符號，並不和前述《現象學》一書中所說的歷史中的人群以自己的「計畫」和其結

果給予意義有關。甚至，狂熱之作爲歷史的符號，也不是針對對於這個情感的主體來說的。雖然，《現象學》一書談及歷史以一種過去的符號樣態呈現於我們面前，當李歐塔在數十年後談及狂熱作爲歷史的符號時，卻不是說狂熱情感的主體將狂熱當作一種歷史的符號來反應。這一點相當細膩，但我們先最好直指其核心。狂熱作爲一種歷史符號，並不是針對狂熱的主體而說的，而是針對看到歷史事件產生狂熱的反應，而將「此情感本身」當作是歷史的符號加以思考的哲學家而說的。疊合的結構又在此再度出現，而使得事情變得過度細膩，容易混淆。如果說，狂熱的主體是歷史事件的旁觀者，哲學家在此就像是旁觀者的旁觀者—他將狂熱的「此一情感的產生本身」當作是一個歷史的符號來加以詮釋。

(3)

哲學家將狂熱當作一個歷史的符號來加以詮釋的結果--是在這個意義且僅是在這個意義上—狂熱仍有其倫理學上的正面意義。對於康德而言，歷史事件的旁觀者的狂熱情感，足以使我們肯定人是邁向善而前進。要解讀哲學家的詮釋，我們最好回到其具體問題。康德的例子是法國大革命。首先，這一個情感的產生與立即的利害關係無涉，更甚一步，法國大革命的旁觀者對於大革命所產生的狂熱之情，有時是反對其自身利益的。(Lyotard, 1986, 66/1989, 401) 因此，狂熱甚至是利害關係的超越。進一步地說，如同所有的崇高情感預設著一種文化和教育上的先置條件，狂熱情感的產生本身，可以解讀爲其旁觀者已具有一種文化和教育程度上的成熟，因此這個歷史符號可以用來正面地回應人是否邁向善而前進這個命題。(Lyotard, 1986, 72-74/1989, 406-7)

爲何崇高情感預設著一種文化和教育上的先置條件，回到本文前面提及的「超越對象的現象性，將它當作符號」的解說，我們仍要說，狂熱情感的主體仍是把歷史事件當作是符號。但這裡的符號作用和先前哲學家將狂熱情感的產生本身當作是一個歷史符號，雖然都是符號，因而產生疊合的效應，但其作用方式是否相同？狂熱情感中，被稱作是超越現象性而得的，但又不取消對象的現象性的符號，究竟如何作用？這一點仍有待進一步解讀。

總體來說，李歐塔的對崇高分析的解說，仍然遺留下兩個問題：(1) 有關自然現象所引發的崇高情感分析是否可以移置於歷史事件所激發的狂熱？(2) 在狂熱情感的分析中，符號的作用方式爲何？最後我將以對這兩個問題爲何是問題，也就是其問題性的解說，以及尙不能充份解決，但仍指出一個解決方向的線索來作我們這次討論的結語。

首先，爲何自然對象所引發的崇高情感，在移置於面對歷史事件所引發的狂熱之情時，可能會產生問題？如果我們守著康德的立場，這個問題似不難解決。康德的美學是一個激進的主觀論立場，亦即，崇高如同美，是一種情感，因此，沒有

崇高的事物，只有崇高的情感的分析，而崇高情感的分析被移置於康德批判哲學所分佈的各種人之能力（*faculties*）關係之中。但就在這，李歐塔對現象學的詮釋可以發揮一個問題化的作用：和歷史相關的問題，涉及的不只是人，而是「人與人」，是主體間性，也是在人群中生活的人（*Mitsein*）。（Lyotard, 1954, 99）他人的存在不只作為存於過去的 *l'alter ego*，而是作為實存的 *l'autrui*，正是歷史性問題的關鍵所在。狂熱的解說因此仍不能逃脫旁觀他人痛苦所引發的種種問題。（參考，桑塔格，2004）

再者，符號在狂熱情感的分析中，其地位為何會是一個問題？這個問題其實和前一個問題相聯：如果說，自然現象所引發的崇高情感，其發生有賴於主體將自然當作圖式（*schema*）（Kant, 1952, §29, 115），那麼，面對歷史事件，雖然其中具有力量和偉大的混亂（如同法國大革命），主體是否仍將它視作一個圖式？問題的來源相當技術性，本文一時尚不能解答，但它可呈現如下：在李歐塔的解說中，這個得以使對象超越其現象性但仍停留於現象的符號，因此是既尊重異質併存但又連繫內在之間的特殊作用，在和道德律相關的領域中，並不是圖式，也不是象徵，而是 *type* 或 *hypothyposis*。（Lyotard, 1986, 38, 77/1989, 398, 408）然而，*hypothyposis*（栩栩如生的呈現），康德在《判斷力批判》的第 59 節寫道，就只有兩種類型，一是圖式性（*schematic*），一是象徵性的（*symbolic*）。（Kant, 1952, §59, 221；cf. Gasché, 2003, 210）這裡看來有些混淆必須清理，但已不是本文目前所能處理的，只能將它當作是個問題遺留下來。

對於這個問題，李歐塔可能如何面對？有一條線索來自李歐塔的一個妙喻，它也涉及到他對康德批判哲學的整體解說，我們最後把它提出來作為結語。這是一個以群島（*archipel*）意象為核心的比喻：每一個康德所提出的能力（*faculties*）就像是其中的一個島嶼，彼此分離，判斷力卻不是其中的一個島嶼，而是尋找其中聯繫之道的探險家者或船長，他所提出的通道（*passage*）可能是戰爭也可能是交易。但這位探險家者或船長不只作聯繫，他因為有海洋的知識（這是一個領域 *milieu*），所以能為每一個島嶼確立其各自的管理境域或產權歸屬，也就是劃出每一個家族在其各自的島嶼上的權威，及其合法性界限。（Lyotard, 1986, 33-4/1989, 397-8）這個畫出合法性界限的能力，我們很容易辨識，那其實便是一般對康德批判哲學中的批判一辭所作的理解。由此而言，判斷力即批判哲學最重要核心。但李歐塔的比喻還為其中的判斷力立下了另一個作用，亦即找出各能力間連繫的通道。這些通道的種類比如超驗幻象、象徵、*type*、圖式、*monogramme*，而最終它們在康德文本大量出現「仿佛」（*comme si/as if*）的文句中，執行著類比（*analogie*）的作用。（Lyotard, 1986, 34-41/1989, 398-9）

對於李歐塔此一詮釋（這是詮釋，因為它已脫離了解說的範圍，指出了李歐塔自身思想的重要導向），我們還要加上兩個註腳：第一，這種種的類比無非是異質

者的綜合（*synthèse de l'hétérogène*），但他立刻加上「作出和解的判官並沒有規則可以引用，唯一的原則只有對異質性的肯定性尊重。」（Lyotard, 1986, 42-43）這個對異質性的尊重，在最後的分析，或者可以作為李歐塔自身倫理學的索引；第二，本文出發時所提的一個命題，即「康德批哲學中所佈置各個能力皆朝向其極限（limit）發展」，在此也可得到進一步的理解，亦即，所有的能力雖然都像島嶼般孤立著，但批判哲學仍致力在其之間找出通道，而這便是朝向其極限（limit）發展的道路。

引用文獻

- Cromem K. & Williams, J. (Ed.) (2006). *The Lyotard Reader and Guide*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Gasché, R. (2003). *The Idea of Form: Rethinking Kant's Aesthetics*. Stanford: Stanford UP.
- Kant, I. (1952). *The Critique of Judgement*. Tr. By J. C. Meredith. Oxford: Oxford UP.
- Lyotard, J.-F. (1954/1999). *La phénoménologie*. Paris : PUF. (13 éd.)
- Lyotard, J.-F. (1986). *L'enthousiasme : la critique kantienne de l'histoire*. Paris : Galilée.
- Lyotard, J.-F. (1989). *The Lyotard Reader*. Ed. by A. Benjamin. Oxford: Basil Blackwell.
- Lyotard, J.-F. (1991). *Leçons sur l'Analytique du sublime*. Paris : Galilée.
- Lyotard, J.-F. (1994). *Lessons on the Analytic of the Sublime*. Stanford: Stanford UP.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard.
- Ormiston, G. L. (1991). "In the midst...multiplicities...always beginnings: An Introduction to Lyotard's Phenomenological Episodes". In J. F. Lyotard. *Phenomenology*. Tr. by B. Beakley. Albany: State University of New York UP.

林志明（2008）。『『間』與崇高』。清大人文社會研究中心、中研院中國文哲研究所、台大文學院與南藝大藝創理論研究所博班主辦「重探自然：人文傳統與文人生活國際學術研討會」，2008年6月26日於台南藝術大學。

桑塔格（Sontag, S.）（2004）。《旁觀他人之痛苦》（陳耀成譯）。台北：麥田。