

# 思考今日，今日思考

## — 波特萊爾與現代性

### 一、我們這些波特萊爾的後裔們

成為自己的時代的「壞小孩」（enfant terrible），同時又是揭露新世界的絕對創新者，這就是波特萊爾。他站立在古典與現代的交界上，正是他，從此切分了我們與古典時期的截然不同，在天才如火光迸發的十九世紀，他的作品噴洩著最閃亮懾人的火花。

無秩序、狂暴、波希米亞、直觀與去邏輯，詩意如四處滾落的水珠，文字的暴動與情感的安那其動員構成了他生前唯一出版的詩集《惡之華》（1857）。這個充滿著現代靈視的白馬王子，在比夢更遙遠的一百年前便已穿透時間的重重迷霧洞見了現代性：既是特屬於他的，亦是我們的現代與現代的我們。

如果我們想認識我們自己，我們非得一再迴返到波特萊爾不可，就如同我們如果想認識現代繪畫，我們總是必須不斷回到馬內（Edouard Manet），他的那些肖像，那些始於局部晃動、騷亂與力量蠢起的畫面，那些臉相異常清冽透晰的人物，如同波特萊爾，正站立在古典消亡、現代即將全面啟動的決絕點上。在這個時代破裂的燥熱時刻，他們從繪畫與文字中凝視我們。

波特萊爾就是「現代的開始」。

〈現代生活的畫家〉（1863）明白指出了這種現代的態度。這是波特萊爾的「雙面薇若妮卡」，他既是神秘的象徵主義奠基者，又是飽含洞見的藝術評論人。班雅明在《波特萊爾：資本主義極致的抒情詩人》中對現代城市中的「漫遊者」（flâneur）評論已成為經典，這正是波特萊爾在〈現代生活的畫家〉對康士坦丁·基（Constantin Guys）的作品描述。而同樣對於這個描述，傅柯在〈何謂啟蒙？〉中則聚焦於「浪蕩子」（dandy）的「倫理型」（éthos）<sup>1</sup>。無論是漫遊者或浪蕩子，波特萊爾使得現代性成為一個永遠嶄新的問題。這個唯一重要的問題，這個不斷自我更新與一再重置的問題——現代性，從此成為「我們的問題」與「問題化的我們」。

現代的態度或倫理型來自「好奇心變成一種激情」（？），而且正是在這種對於時代、時尚與風氣永不疲倦的關注，在「對觀看和感受的熱情到了永不滿足，無法自拔的地步」（？），波特萊爾確立了一種「我」與「非我」的獨特辯證，而這正是處在狂暴資訊/資本流中不斷蛻變形變的「我們」。他寫道：「那是一個對『非我』永不滿足的『我』，時時刻刻化身為非我，以比生活本身更生動的圖像來表現非我，永遠

---

<sup>1</sup> 關於波特萊爾的浪蕩子與漫遊者概念，歷來已有不少評論，可以參考彭小妍的《浪蕩子美學與跨文化現代性：一九三〇年代上海、東京及巴黎的浪蕩子、漫遊者與譯者》（台北：聯經，2012）有脈絡明晰的說明。

不甘定型，瞬息萬變。」（？）這種鮮活形象，我即他者，生活在他方，永遠不甘定型且瞬息萬變，正是與現代生活不可分離的「態度」。

我們如果不理解波特萊爾，恐怕就很難理解我們自己！因為他所謂的現代，並不在於任何固定不變的內容，既沒有穩定的樣貌圖像，亦不限定於他的時代，而恰恰在於「我是非我，思即非思」的吊詭動態中，我們形構了特屬於我們的主體性，亦即永遠處於戰爭狀態的「現代性」。

## 二、一個允許悖反論述共存的場域

現代性是一個早已負載過多意義的概念，這意味什麼都可以再往這個詞彙上頭扔，但也可能再扔什麼都沒有意義，因為意義的構成機制已在這個詞彙上癱瘓崩潰，用布希亞的話來說，現代性作為一個現代詞彙早已經「意義內爆」（implosion）。或者不如說，「現代性」這個概念正直接承載現代任何詞彙的徵候，現代性本身就肉身化現代性的各種「症狀」，意義內爆的內爆，異質意義生產過剩所導致的過飽和與「超穩定」（métabstable）<sup>2</sup>。想把 18 世紀至今的各種存有模式都摺曲塞擠進這個詞彙之中，或許只是印證這個「多血」（pléthore）的詞所處身的不可決位置，或者或許更糟的，反證了我們在語彙與想像上的貧乏。或許，我們還能做的是列出一份開放性清單，從歷史、文學、社會學、藝術、人類學、哲學...的不同角度羅列各種定義，以及排比這個詞由 Chateaubriand（或更早）至今的歷史演進與所曾引發的重要爭論：未完成的、後或後後現代的、反現代的、超或新現代的、歷史終結與人已死的...，現代性本身已經有其「古代性」<sup>3</sup>。現代性鋪灑散落於異質甚至相互對立的論域裡被定義、解釋與再創造成完全迥異的概念，被展示在完全不同的問題之中且隨著時代變化而快速的更替與抹除。究極而言，現代性不可避免地拉扯於兩極之間，形構了一個與現代性不可分離的吊詭場域：一邊是必然的媚俗（kitsch）與陳套（cliché），另一邊則是前衛與創新；一邊是（正）現代性，另一邊是反現代性，這二者構成一個由選言綜合（synthèse disjonctive）所說明的現代性。因此，關於現代性的問題或許並不在於舉發何者是「壞的」現代性並予以排除，當然，更不在於揭諸何者是「好的」現代性，或指認何者「早已經是」與何者「延遲」。在這個與現代性不可切分的吊詭中，「最現代的」或許正是那些「反現代者」：波特萊爾、佩稽...<sup>4</sup>，但這同時意味著，分歧、發散、異質、吊詭與精神分裂正並不會取消現代性的問題，相反的，這正是現代性不可分離的條件（選言綜合）。這將是本文最基本的出發點：必須在發散與分歧的最大值中，在差異的起源條件上，以現代性正面思考現代性本身。

現代性與其所夾帶的問題開啟了一個允許各種悖反論述共存的場域，亦此亦彼也非此非彼。這是一具不斷重新啟動論爭（mécontentement、différend、différance...）與將自身「問題重置」的戰爭機器，既是所有定論的對立與逃離，又是對於 *doxa* 的破壞與流動的重新導入。因此，與其問現代性的內容與定義，應該問的是這樣的運動是什麼？那款運動被不斷啟動，與不斷重新發生？為什麼？這種重複的運動最後形構了什麼思想

<sup>2</sup> 可參考汪民安在《現代性》「導論」所作的精采說明，南京：南京大學出版社，2012。

<sup>3</sup> Audrey Giboux, « Tradition, modernité : un éternel retour ? », in *Comparatisme*, n°1, 2010/02, 13.

<sup>4</sup> Antoine Compagnon, *Les antimodernes*, Paris : Gallimard. 2005.

風景或思想影像？意思是，被稱為現代性的這種問題條件、事件狀態或存有模式，來自何種風格化的力量布置？

或許在一切內容被嵌入之前，現代性就已經是一個多重操作與表達的問題，而且必然是一種涉及時間的操作。但這個時間性比較不是直接去思考何謂現代或現在（*présent*），相反的，思考現在本身只能是一種逃離現在與自我重置的運動。現代性必然是一種關於斷裂與差異的思考，談現代性其實就意味著必須去思考如何對時間劃界，因此這同時也是關於「如何不再是我們所是」的系譜學問題：我不是我，是他者，一個對現代社會而言的真正問題。思考時間、斷代（*périodisation*）或時代（*époque*），但卻不是為了固鎖於「現在」，而是重新啟動未來與將臨的思想（*avenir et à venir*），或者不如說，現代性極吊詭地就是某種未來思想。這即使對波特萊爾也不例外，他使現代性成為一個美學問題，但關鍵不在於他置入的內容是什麼，而在於透過問題的美學化，現代性成為一個再度被重置的問題，而也只有在這個重置的暴力中，現代性重生。這是一個思想從此時此地與被劃定的古代或過去決裂，為了豎立「近期與當前」（*récent et actuel*）所必須從事的斷裂與切斷，時間至此被倍增（*doubler*）與切分（*dé doubler*），從此成為二個異質的時間維度。但「逃離現在」或許並不是為了徹底與其斷離，而是出於對「無能再現現在的立即性」（*incapable de représenter l'immédiateté du présent*）的極端憂慮<sup>5</sup>。現代性因此並不是某個被指定或定義的時代，反而是對一切指定或定義的反叛，或者至少是對任何時間停滯與固著的反抗。

現代性是一種在時間中的動態，因為指向未來而與「已逝的現在」區辨開來。但這並不是單純地以「新」取代「舊」（梵樂希所謂的「新的迷信」）或僅是涉及流行更替的問題。現代性如果有一個歷史，絕對不等同於某種時尚史，因為在現代性的構成特徵裡，有一個比流行或媚俗更激進的核心，使得現代性必然處於時間的外部與反中心的域外。這是何以重點或許並不如 Leo Strauss 所說的，批判傳統成為現代的傳統，因為現代性與其是對過去的批判，更在於如何切分出差異的時間性，亦即提出一種未來思想，其可以但不必然停留在批判或存有模式（理性）的構思與設定中。

### 三、已逝的現在

現代性可以作為一個問題被提出，是因為與到目前為止的「已逝的現在」切分：這裡現代，那裡古典！這個動態的時間切分使得今日要談現代性也必須由包括但不止於曾經談現代生活的波特萊爾中逃離。現代性不只限於波特萊爾（或班雅明、哈伯瑪斯…），而是這些人都曾提出獨特的時間切分與倍增，因此豎立了特屬於他們自己的現代性，但並不意味現代性具有一種普同性與永恆性。波特萊爾或許被錯誤地釘死於他所發現的現代性中，但如果我們認為現代性即等同於他所提出的那些不變的內容，那麼不僅是誤解現代性的意義，而且誤解了波特萊爾。

---

<sup>5</sup> Giboux, Audrey(2010). « Tradition, modernité : un éternel retour ? », in *Comparatisme*, n°1, 2010/02, 12n.

現代性將自身從「已逝的現在」切分出來，但不意味著它處在一種聖奧古斯丁的時間概念中，現代性並不是與「已逝的現在」同質的「另一種現在」：現在的現在或未來的現在。如果現代性不簡單等同於「新的迷信」（或羅森堡所謂「新的傳統」）<sup>6</sup>，那麼它亦不僅只是某種與古典「共一現在」的同質時間性。現代性涉及的是另一種時間觀點，屬於「尚未降臨的人民」與指向未來思想，在這點上，尼采或許比波特萊爾更是突顯現代性概念的思考者。

現代總是意味著與被判定為古代、古典或陳舊之物的斷離，然而僅是說必須活在實際當下（actuel）或許是不足的，因為活在當下意味朝無止境的偶然與不確定開敞。當下並不是過去的延續（即使是班雅明式的朝未來倒走），而是朝向未知的未來！如果現在總已經是實際化的（actualisé），現代性的問題或許在某種意義上必得是虛擬的（virtuel）；不是任何實際現在，而是實際現在的存有學條件，但這個條件不是普同的，或許應該引用傅柯著名的概念，它是一種歷史先天（*a priori historique*）。

每個時代都有現代與古代的爭議，但每個時代的現代都總已是問題再被啟動時的古代，因為現代性作為一個重要問題，正在於不只提出了一個嶄新的實際當下，而且是其條件，是決定時間由此時此地起被倍增與切分的條件。這個時間的切分亦是一個所思綜合（synthèse noématique），一個嶄新意義的生產與提出。現代性或許不該由任何事物狀態所決定，而是必須在思想層面上創造其所激起的意義。這是何以在當代質問「現代性」這個問題，在某種程度與某種意義上，其實不免也是「反現代性」的，特別是當思想史或藝術史中，現代性的問題很不幸地已經繁衍爆炸成為一個災難時。或者不如說，如果沒有在任何面向上提出「反現代性」成份，那麼「現代性」可能也不存在。現代性這個概念所揭諸的，比較不是任何具體的人物、概念或時代，而是獨特吊詭形式的引進。究極而言，對於現代性，必須提出一種相對應的「分裂分析」（schizo-analyse）。

現代性離不開這種不止息對立於自身的姿態，也因此任何現代性的命題總是奠立於這種內在強度之中：關於過去與未來、條件與被條件規約者、新與舊、流行與陳套、媚俗與創新…所共存的平面。確切地說，不論在感性或知性層面，亦不論在任何被舉證、示範的物件、畫作或概念上，總是被關連到現代性的這些矛盾、論爭與未決並不是現代性的缺憾，也不因此減損現代性的問題張力，相反的，這正是構成現代性的內在強度本身，現代性在自我分裂中自我建構。

我們因此可以理解李歐塔以負面意義批判的「後現代」折衷主義（*éclectisme*）：「折衷主義是當代一般文化的零度：聆聽雷鬼，看西部片，中午吃麥當勞晚上吃在地菜，在東京噴巴黎香水，在香港穿復古裝，知識就是電視競賽中的材料。折衷主義作品很輕易找到群眾。藝術自甘媚俗，奉承著支配業餘者『品味』的失序<sup>7</sup>。」美學判準的消失與思考的無用——大眾文化的「胡搞」（*n'importe quoi*）——屬於我們（或李歐塔）現代性的媚俗一極，然而今日談現代性的問題並不能局限於此，或者不如說必須更進一步質問的是，什麼是奠基在這種實際性（*actualité*）的虛擬性（*virtualité*）？是否可能

<sup>6</sup> Harold Rosenberg(1994), *The Tradition of the New*, Boston: Da Capo Press.

<sup>7</sup> Jean-François Lyotard(1993), *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris : Le Livre de Poche, 17-18.

「反實現化」（contre-effectuer）這種屬於我們的存有模式，以便賦予其正面意義？與媚俗與陳套對立的創造性一極是什麼，而且這二極正吊詭地共構「我們自身」？

當然，這絕非如同當年許多人一樣天真地去頌揚李歐塔所批判的「後現代條件」，但停留在李歐塔三十多年前的洞見之中也不再可能，而是從事一種由現代性內在強度所給予的選言綜合，與由此綜合所構成的分裂分析。

#### 四、思考「我們自身」

如果現代性來自意味著實際當下的拉丁文字根 *modernus*，那麼或許不該把這個詞當成一個歷史詞彙來理解。事實上，即使波特萊爾或班雅明亦不是以一般性意義使用這個詞，因為現代性永遠是一個關於「我們自身」的問題，而且跟據傅柯，這個問題從康德以後不斷回返，形構了一種極特殊的存有論：我們自身的批判存有論。我們的問題因此在於，經驗一整個廿世紀讓人目眩神馳的藝術與哲學發展之後，我們這些廿一世紀的人們，該怎麼談論屬於我們的現代性？

思考「我們自身」卻不停留在單純的經驗實際性之中，思考現代性卻非迴返到已成為問題疤痕的「現代性的開端」，而是企圖啟動「問題本身的必要重置」，或「現代性的再問題化本身就是現代性」（對藝術或當代許多領域而言，這個套語同樣適用，比如：藝術的再問題化本身就是藝術…）。對傅柯而言，這是意圖從事一種我們自身的考古學與系譜學研究。然而一切的困難在於，考古學不等同於歷史研究，因此視聽檔案的羅列排比與「結構化」並非考古學的重點，考古學「去處理如同歷史事件述說著我們所思、所說、所作的言說」<sup>8</sup>。因此考古學地說，波特萊爾的言說就如同一個述說現代性的歷史事件，這個事件（現代性言說）曾使時間斷開成不連續的二個部份，或者因為他的現代性言說時間從此自我差異化，一個是已逝的古代，另一個是未來的現代。因為有波特萊爾，時間被加速不再靜止，如同是考古地層中所爆出的事件。在一個「現代成為問題」的時代裡，現代總是意味著它的「立即過期」（*aussitôt suranné*），意味著與「昨天的現代」之對立，因為除了對時間的切分與立即差異化，現代性沒有其他操作<sup>9</sup>。

考古學式的現代性指向時間中的言說事件，其重新切分時間本身，使得過去與現在、古典與現代再次以不同方式成為斷裂與不可彌合的二個部份，究極而言，現代性較不是某種時代內容的定義與提出，不是為了確立某種可以被稱為「現代」（或現在）的存有模式，而是意圖使時間成為事件本身，時間因事件的湧現而自我切分與裂解，成為考古學凝視下的唯一客體：在此，時間脫節了，以一種跳脫常態速度的動靜快慢（精神）分裂，現代性在它被提出的時間點上不再與既有的時間性合拍或合韻。現代性思考因此必然考古學地成為一種界限思考，言說事件標誌了時間的邊界與門檻，現代性思考的對象成為考古學式的界限存有，一種賀德林（Hölderlin）所曾提出的界線時刻與因之而生的「絕決改道」（*détournement catégorique*）：「在此界限上，他遺忘了人，他自己，因為他整個在時刻（moment）的內部；遺忘了神，因為祂不過是大寫時間；

<sup>8</sup> Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits* IV, 574.

<sup>9</sup> Antoine Compagnon, *Les cinq paradoxes de la modernité*, Paris : Seuil, 1990.

而且對兩邊都不忠實，對大寫時間不忠實因為他絕決地轉向，而且對他起與訖不再任憑合韻；對人不忠實，因為在這時刻內部，他必須追隨絕決的改道，而且他因而毫不能再能與最初情境等同<sup>10</sup>。」這個具有事件強度的轉向、改道、不合韻、分裂與脫節，使得現代性似乎總是具有某種悲劇性格。然而，作為時間的事件或事件的時間（賀德林的「整個在時刻的內部」），思考現代性或許有著遠超過悲劇（不管是伊底帕斯或哈姆雷特式的）或鬧劇（不管是馬克思或尼采式的）的特性。因為現代性不僅意味著使「事件成為時間」或「時間成為事件」的思想運動，而且更意味著對大寫事件最敏銳的感受與深刻思考。思考現代性離不開思考事件—現代性作為事件與事件的現代性—只是事件之為事件並不只繫於其內容的規模或發生的唐突，也在於更基本的思考：「為何有事件而非沒有？」現代性意味著「時間超有事（件）」，其根本假設便是對事件（而且是「時間的事件」與「事件的時間」）的肯定，而對這個問題的最重要答覆之一，便是系譜學。

如果考古學無關歷史研究，不是對我們所曾是、所曾作與所曾思之事的歷時性排比與描述，而是將事件視為時間的本質而且思考其視聽檔案，那麼系譜學的價值重估並不是不同價值之間的更替與鬥爭，也不只是要以新的價值取代舊的，換言之，既不是「新的迷信」也不是「新的傳統」，因為「新」亦只是一種價值，而且曖昧地與市場有關（阿多諾批評的「新的美學」）。

在「我們自身」的批判思考與在「現代性」作為時間切分與分裂的要求下，我們同樣援引傳柯的定義，系譜學「並不從我們所是的形式來推斷什麼是我們所不可能作或認識之物，而是從致使我們是我們所是的偶然性中提取不再是、不再作或不再思我們所是、所作或所思的可能性<sup>11</sup>。」系譜學是由「是」到「不再是」的虛擬性（virtualité）布置，它伴隨著考古學，指向必要的改道（價值重估），但改道從來不是單純地由「所是」到「所不是」，不是正/反或陰/陽的逆反變相或挪移，換言之，我們未知與不是之物並不由我們所是或所曾是之物來推斷與發展，因為我們亦只是歷史的偶然，來自脫節的時間與「無表情的」事件（événement impassible），因此對傳柯而言，對「我們自身」的思考不僅不是迴避偶然，反而是要從中提取一切改道與轉向的可能性，而且正是在此有由系譜學與考古學所發動的「自由無定限工作」<sup>12</sup>。那麼「系譜學地說」，現代性並不在於由我們現在的偶然性來推斷同樣偶然的未來，因為由現在所切分、倍增而出的純粹差異未來並不同質於現在，系譜學所召喚的是混沌的潛能，其使得「不再思我們所思」成為思想的賭注，「不再是我們所是」成為存有的賭注，而「不再做我們所作」成為倫理學或美學的賭注。而且不僅如是，系譜學所凝視的更是這個轉向的可能性，使一切改道、差異與切分的條件與虛擬性。

歷史中的我是、我作與我思只不過是考古學的偶然，其假設了作為時間本質的轉向、改道與自我差異。想要思考我們自身，想對我們自身的現代性、對於「今日」從事一種批判存有論，就意味著想從事一種考古學與系譜學思考，而這種思考離不開對時間形式的確認。首先，時間就是切分與差異（以傳柯的話來說，偶然性），思考現代性意味著承認異質與倍增的時間，其僅由事件與流變所說明；其次，思考我們自身

<sup>10</sup> Hölderlin, « Remarques sur les traductions de Sophocle », in *Œuvres*, Paris : La Pléiade, 1967, 958.

<sup>11</sup> Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits IV*, 574.

<sup>12</sup> Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits IV*, 574.

與思考今日，意圖使未決存在（existence indéterminée）成為可決，關鍵並不只在於我們是誰與作了什麼，而在於什麼是使得我們成為我們（歷史中的我是、我作與我思）的時間性。「今日現代」不僅與「昨日現代」切分與差異，而且思考此時間性便是思考使這個切分與差異成為可能的條件，就是時間本身。作為我們自身批判存有論，考古學與系譜學從定義上便離不開獨特的時間性（斷裂、切分、改道、差異、流變…），而且也僅在此時間性中相互確認。確切地說，現代性的問題免不了是一個考古—系譜學問題，這意味著現代性不管如何定義與具備何種內容（理性化的[韋伯]、工業革命的[馬克思]、啟蒙的[康德]、危機[胡塞爾]或未完成的[哈伯瑪斯]、頹廢[波特萊爾]或廢墟的[班雅明]、後現代的[李歐塔]、歷史終結的[福山]、神或人已死的[尼采與傅柯]…）必然奠基於使其成為可能的時間性上。但時間性並不只意味存有的歷史條件，而且更意味著對時間本身的問題化：「使未決存在藉由大寫我思考成為可決的形式，就是時間的形式…。結果是極端的：我的未決存在僅能在時間中被決定，如同顯露在時間中的現像存在，被動或接受現像的主體存在<sup>13</sup>。」如果現代性是每一個（康德之後）思考者必須面對的問題，如果「何謂今日？」成為思考一切事物的基底，考古學與系譜學便成為關於此時間性（Aîôn）的二種特異運動：一個朝向過去，尋覓轉向與改道的事件，另一個朝向未來，以轉向與改道重置價值。然而重點在於，時間這個思想基底與促使未決存在成為已決的條件，只是一個空洞形式，或者用德勒茲的說法，是先驗大寫差異（Différence transcendante），「其先天地（a priori）使存有與思想相互關連」<sup>14</sup>。於是，從笛卡兒的我思到康德的今日我思，加入的不只是作為決定作用的現在，而是時間的空洞形式本身，亦即內在在大寫差異（Différence interne）。

時間作為我思到我在的決定作用，但卻又是先驗大寫差異本身，這便是現代性的思想影像。決定「我在」的時間使得「我」先決地裂解（fêlé），使我是「今日我」的思考必然地內建先驗大寫差異，我在的決定作用必須經由時間的空洞形式完成，未決存在因先驗大寫差異而成為可決。究極而言，未決存在並不來自歷史中的已決存在（我們所是的形式），線性的連續史觀必須由時間的空洞形式所取代，先驗大寫差異才是考古—系譜學式的決定作用。

考古學與系譜學這二種方法都不是單純的經驗研究與田野調查，而是企圖探尋實際經驗（而且是我們自身的經驗，而非抽象的普同經驗）的條件。對傅柯（與康德）而言，意圖由經驗理解經驗是思考的最大謬誤，因為經驗的法則並不在經驗之中，而在於使其如其所是的先驗條件。這也是何以要理解（我們的）現代性並不能繼續套用波特萊爾或哈伯瑪斯，因為這些人所提出的概念亦已早已經成為我們的經驗，成為考古學式的歷史事件，並不具有系譜學式的決定作用。或者不如說，如果轉向、背叛與切分是系譜學的時間特性（先驗大寫差異），流變與不連續在此成為思考過去的主導動機，那麼對於未來的思考仍然不會是涉及內容的，而是使未來如其所是的條件。某種程度上，如果考古學將連續性歷時時間抽換為斷裂的事件時間，系譜學則可以是一種未來考古學，但是在時間維度上思考事件

談論現代性，思考「當下實際」或「今日」（aujourd'hui），最大的危險之一便是停留在單純經驗之中，落入康德所指出的「人類學幻象」（illusion anthropologique），

<sup>13</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris : PUF, 116.

<sup>14</sup> Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris : PUF, 116.

因為「一切關於人與其知識的反思並不停駐於『天真的實證性』，而是必須在以《批判》為名的『先驗場域』中才成為可能<sup>15</sup>。」由是，一切思想都成為一種「經驗－先驗對偶」（doublet empirico-transcendental），或者是一種由虛擬與實際共構的實在性。就某種程度上，康德不僅如傅柯所指出的，是第一個思考「今日」是什麼意思的哲學家，而且他晚年出版的《人類學》所欲答覆的問題，正是屬於（而且只屬於）他與他時代的「現代性」。毫無疑問的，對於康德而言，他所提出的現代性問題不在於必須回返到「現代性的開端」，因為「今日」不該只是一個歷史問題（而且康德本人就是「開端」！），而是一個必須不斷被重新組裝的實在性，一個僅由經驗－先驗或實際－虛擬對偶所說明的「差異的今日」。我們與其質問什麼是康德的「今日」，更應確認的是這種對今日的就地差異化，亦即對時間的倍增與切分操作。於是現代性對康德而言便是一個必須被答覆的人類學問題，但卻不只是人類行為的田野觀察記錄，而且具有啟蒙的意涵：「這個經驗－先驗對偶的一端是先驗哲學與批判反思，另一端則是德國十八世紀下半葉人類學研究。換言之，康德的「人類學－批判」正是特屬於他自己的「現在」與「在地」研究；其最終構成一種寓意重複的對偶性……<sup>16</sup>」

## 五、必須絕對現代！

那麼我們今日可以怎麼重置現代性的問題？重置或重複（以這個詞最強之意），不是回返，亦不是回憶，而是召喚思考現代性所必然產生的未來思想？如果現代性離不開對「今日」或我們經驗的批判思想，但又絕不是單純的經驗描述或指稱，那麼我們需要的恐怕是對經驗的「反實現化」以便迫出其虛擬性，促使其如其所是的先驗條件。思考經驗而不以經驗待之，看不可見與說不可說，某種程度上，這便是要求思考者眼球骨折與大腦外翻（這無疑地正是當代藝術的經驗之一），域外與越界等界限概念成為思考現代性不可或缺的條件，而且這個思考本身，就是現代性。

思考現代性意味著經驗與先驗或實際與虛擬間的共存平面，然而在今日要思考現代性問題（在今日思考今日）必然離不開視覺經驗。那麼我們或許可以問的是，今日的視覺經驗與何種虛擬性結合成可以意味著我們自身的現代性？現代（今日）經驗與其虛擬性，現代性的經驗－先驗對偶，這是今天會議的主題，但我想比較聚集在其先驗條件上，關於經驗（今日視覺或美學經驗）的部份留待未來有機會再談。

傅柯在 1984 年非常著名的文章《何謂啟蒙？》裡很明確地指出了康德所揭啟的現代性問題，而且自康德以後，這已經成為每一代人都必須自我提問的問題，因為康德首次揭露了一種啟蒙的態度，其明確與「我們自身」有關。從今爾後，一個不斷自我差異化的（主觀）時間性成為活體哲學的重要課題，思考就是今日思考與思考今日，而且「今日」並不只是作為一個抽象的時間概念，而是涉及「我們自身」，就是「我們自身」。這意味著一種與時間絕對關連且激進的差異哲學，「對『今日』如同歷史中的差異與如同獨特哲學任務的動機來反思」<sup>17</sup>。確切地說，現代性並不是一個如何界定某某時代的定義問題，因此不會是一個僅能由波特萊爾或其他曾論及現代性的人所

<sup>15</sup> 楊凱麟，《分裂分析福柯》，南京：南京大學出版社，156-157。康德的批判哲學對傅柯有決定性的影響，關於此可參考本書結論「以一句詩意表達總結福柯哲學」。

<sup>16</sup> *Ibid.*, 157.

<sup>17</sup> Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits* IV, 568.

提出定義的學理探討，而且也不應有「過時」的憂慮，因為這個問題從一開始便已經是一種在當下實際中涉及自我（與自我）的激進思考行動。重點不在於波特萊爾曾經怎麼定義現代性，而是在我與波特萊爾（或班雅明、哈伯瑪斯、阿多諾…）存在的世界之間可以有什麼差異關係；不是我如何認識波特萊爾因此我認識現代性的概念，而是剛好相反，我透過對實際實在（réel actuel）的極致關注而能差異於他，切分時間以便自我認識。現代性的問題正是「認識汝自身」的現代版，或者用更傅柯式的說法，我曾在《分裂分析福柯》中指出，「認識汝自身的不二法門，就是繞經比最遙遠更遠之地折返。在考古－系譜學凝視下，『我是他者』成為飽含越界與褶曲威力的嶄新意涵：我不是我，只因為我必須越界以返回我，我只能越界才能折返，我只是（也只能是）我的越界褶曲。這是韓波（『我是他者』）與尼采（『人是必需被超越的動物』）的全新複合體，也是由考古－系譜學所打造的概念性人物<sup>18</sup>。」思考現代性或現代性思考，或者更簡單一點，思考我們自身、繞經波特萊爾並不是為了停駐於他，相反的，是為了能「繞經比最遙遠更遠之地折返」，為了斷開時間的連續性，成為波特萊爾的他者同時也是我們自身的他者，以便思考我們自身。

現代性作為時間的立即切分與倍增，並不只是與現在的關係，而是總是繞經過去以便再次觸及未來，是一個在時間空洞形式中摺曲的行動，一個被先驗大寫差異更新的當下實際性。

在今日談現代性或許是一個早在任何話語可以形成之前便已經過時與過期的問題，但這並不太是因為現代性是一個退流行與陳舊的概念，而是因為現代性本身所內建的先驗大寫差異，其使得存有與思想僅由此一再地相互關連、錯位、轉向與逃逸。或許有一天現代性將不再是一個重要問題，甚至不再是問題，當人們終於放棄思考，亦即放棄「將未決存在藉由大寫我思考成為可決」時。但在這一天降臨之前，韓波的呼喊或許仍然是有效的：

必須絕對現代<sup>19</sup>！

---

<sup>18</sup> 楊凱麟，《分裂分析福柯》，160。

<sup>19</sup> « Il faut être absolument moderne. », Arthur Rimbaud, *Une saison en enfer*, « Adieu ».

## 參考書目：

Compagnon, Antoine(1990). *Les cinq paradoxes de la modernité*, Paris : Seuil.

Compagnon, Antoine(2005). *Les antimodernes*, Paris : Gallimard.

Deleuze, Gilles(1968). *Différence et répétition*, Paris : PUF.

Foucault, Michel(1994). « Qu' est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits* IV.

Giboux, Audrey(2010). « Tradition, modernité : un éternel retour ? », in *Comparatismes*, n°1, 2010/02.

Hölderlin, Friedrich(1967). « Remarques sur les traductions de Sophocle », in *Œuvres*, Paris : La Pléiade.

Lyotard, Jean-François(1993). *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Paris : Le Livre de Poche.

Rimbaud, Arthur, *Une saison en enfer*.

Rosenberg, Harold(1994). *The Tradition of the New*, Boston: Da Capo Press.

彭小妍（2012），《浪蕩子美學與跨文化現代性：一九三〇年代上海、東京及巴黎的浪蕩子、漫遊者與譯者》，台北：聯經。

楊凱麟（2011），《分裂分析福柯》，南京：南京大學出版社。

汪民安（2012），《現代性》，南京：南京大學出版社。