

今年年初開始，台灣哲學學會與《思想》季刊以「主體性」為題，聯合舉辦有獎徵文，並於九月底截稿。所收到的稿件，由台哲會與本刊邀集七位學者組成評選委員會，經過匿名的審查、評比與開會討論，決定由吳豐維先生所撰〈何謂主體性？一個實踐哲學的考察〉一篇入選，並在《思想》刊登。在此，本刊與台哲會共同感謝所有的投稿作者，也要格外感謝七位評選委員的熱心與認真。我們相信，類此針對特定主題的徵文活動，不僅足以顯示大家對於該主題的認識與關懷，也有助於在廣泛的思想、學術、文化領域，形成溝通切磋的焦點。

《思想》編輯委員會

何謂主體性？一個實踐哲學的考察

吳豐維

一、前言：從主體性的歧義談起

何謂主體性？這是一個眾說紛紜、百家爭訟的題目。有人主張，主體性根本不存在，如英國哲學家休謨所說，內觀自我經驗，我們根本找不到一種東西叫做「自我」(self)，因此主體的同—性是虛構的。也有人主張，主體性是實在的，因此提出認識主體、政治主體、文化主體、道德主體、審美主體、性別主體等林林總總的主體論述。儘管我們不必採取休謨的懷疑論，但是，主體性的難以捉摸、不易界定卻是不爭的事實，雖然人們一直在思考它、使用它。

有趣的是，在台灣，主體或主體性成爲流行語言，基本上是相當晚近的事情。從台灣主要的歷史資料庫搜尋，可以發現，它們在九十年代後期才在學界與民間大量地使用¹。有關主體性的論述爲何在九十年代後的台灣蓬勃發展？可能有兩個不同層次的原因。第一個原因是全球思潮的西風東漸，尤其是後結構

*本文引用非英文的外文，一律以斜體字呈現。

¹ 截至 2006 年 9 月 20 日止，根據國家圖書館的網站資料，以「主體性」或「主體」爲題目或關鍵字的博碩士論文計有 509 篇（除去自然科學類與工程學類的論文），其中有 95% (486 篇) 出現在 1990 年以後；根據聯合知識庫的資料，《聯合報》歷年有出現「主體性」一詞的報導計有 1318 則，其中有 96% (1274 則) 出現在 1990 年以後；而根據中時新聞資料庫，《中國時報》在 1994 年以後亦有 1459 則關於「主體性」的報導（該資料庫僅及 1994 年）。總的來說，台灣學界與民間使用「主體性」一詞，於九 0 年代後開始蓬勃，乃是一個可以觀察到的趨勢。

主義、後現代理論、女性主義、文化研究、後殖民思潮在當時台灣開啓的一波大流行，為主體論述的蓬勃鋪了路。另一個原因則是與台灣本土政治的發展有關，尤其是台灣意識的日益昂揚，助長了主體論述在民間以及政治場域的風行。這種橫跨學院與民間、學術與政治的全面流行，彰顯出主體性概念與我們的日常實踐密不可分的關係。

儘管習見於日常生活，主體性一詞仍舊覆蓋著一層令人覺得熟悉、卻又朦朧的神秘面紗，其主因，就是因為它的日常使用充滿了歧義。維根斯坦嘗言，一個詞的意義就是它在語言裡的用法。在他看來，許多哲學難題的出現，都是來自語言的誤用；而避免語言陷阱的最佳途徑，就是去了解人們如何使用日常語言。在探討何謂主體性的過程中，我們不妨循著維根斯坦的建議，先從了解人們如何使用主體性一詞開始，然後再一一廓清主體性的哲學問題。

主體性是一個西方外來詞，而且它是首先經由日文（主体性）的轉譯，才成為中文用語。但是，日本人在使用「主体性」一詞時，用法相當浮動，它不僅是翻譯自「subjectivity」而已，它通常也可對應於「autonomy」（自律性）、「independence」（獨立性），甚至是「identity」（同一性/身份）。這樣的歧義也出現在中文，一般人使用主體性一詞時，經常有夾雜不清的現象。基本上，目前我們使用主體或主體性的概念時，可能同時指涉以下幾種不同的意義：

- (1) 同一性/身份：個人內在統一的自我或靈魂，或者是群體的身份認同（這個身份認同可能是建構的，也可能是本質的），與他者與他群乃是相對立的。
- (2) 獨立性：個人或群體乃獨立自持，不受其他個人或群體的影響與干擾，因此是自足而不依賴的。
- (3) 自律性：個人或群體為自身立法的能力，與他律性相對立。
- (4) 主觀性²：以自身意識為出發點認識、把握、理解客體或內省自身的特定視角，而與客觀性相對立。

總的來看，主體性的歧義來自於它與同一性、獨立性、自律性、主觀性等概念的重疊與混用。這樣的分析，或許可以讓我們初步了解各種主體論述所指涉的意涵與層次不同。例如，所謂的文化主體性，常常指的是文化獨立性的層次；而認識主體此一概念，指的是採取主觀性視角的自我意識；而當今經常為人所用的台灣主體性一詞，有可能指的是身分（台灣人作為一種身份認同），也有可能是指自律性（台灣具有立法的主權）的面向。所以，主體性此一概念橫跨了知識論、倫理學、美學、政治學等等領域。這種跨領域的特性，也正是主體性讓人不知如何定位的原因之一。本文的建議是，我們應該把主體性當作一個概念家族（family of concepts），而不是一個單一的概念。主體性可以統括許多子概念（同一性、獨

² 本文將主體性與主觀性區隔開來（雖然兩者在中文裡常被混用），而僅將主觀性視為是主體性在知識論方面的發揮。

立性、自律性與主觀性)，其子概念彼此之間雖然有差異，但是仍具有維根斯坦所說的家族相似性。

但是，單單釐清主體性一詞的語義，似乎未能解決困擾我們的問題。畢竟，語義指涉不清只是問題之一。另外困擾我們的問題是：主體性的構成條件為何？主體性與實踐又有甚麼關係？為何主體性常常被視為一種價值？因此，本文將從實踐哲學（*practical philosophy*）的角度，進一步探討主體性的構成、實踐以及價值。首先，本文將先介紹主體性概念在哲學史的變遷，尤其是康德、黑格爾的理論，以及其後的批評與超越。其次，本文也將探討主體性作為一種價值的意義究竟為何，並且分析兩種不同的價值，一種是以自由為導向的主體價值，另一種則是以正義為導向的主體價值。本文希望透過這些不同層次的探討，讓主體性的概念更加清晰。

二、主體性的構成與實踐

在西方哲學史上，主體性作為一個實踐與價值的概念，基本上是相當晚近的事。從主體（*subject*）一詞的語源來看，無論是亞里斯多德的 *hypokeimenon*，或者拉丁語的 *subjectum*，並非單單指涉人類（而是指存在物或語句中的主格），與主體一詞在當代所具有的實踐與價值意涵無關。主體性之所以成為實踐哲學的重要概念，應該追溯到十八世紀的康德，以及緊接其後的黑格爾，兩者可以說是建構主體性的先驅。他們二位有一個共同的關心焦點，就是主體如何達到自由。儘管如此，從兩人的論述中，我們可以看到兩種極其不同的主體範型：立法者（*Gesetzgeber*；*lawgiver*）與精神（*Geist*；*spirit*）。這兩種主體範型，深深地影響了後世的思考走向，而立法者與精神的地位如同神祇一般，成為理性主義者的信仰對象。我們可以如此化約地說，自康德與黑格爾以降的主體論述，基本上是對立法者與精神兩者的不斷肯認與顛覆的過程。

1. 康德的立法者

雖然康德在其主要著作裡並沒有使用主體性（*Subjektivität*）一詞，但是他經常在著作裡使用與主體相關的 *Subjekt*（名詞，但常泛指主格、主題）、*subjektiv*（主體的形容詞）等字，所以儘管他沒有將主體與主體性專有名詞化，但是他對主體論述的奠基貢獻，卻是毋庸置疑的。我們可以簡單地概括康德在主體論述上的貢獻，在於他的三大批判分別確立了人在知、情、意三領域的立法者地位。康德在《判斷力批判》的導論中，從三方面總結他所謂的立法的意涵：首先，人作為認識主體，透過知性為自然的理論法則立法；其次，人作為審美主體，透過判斷力為自身的審美感覺立法；其三，人作為道德主體，透過理性為自由的實踐法則立法。因此我們可以看到，在康德的哲學中，主體的地位乃如同立法者一般。

必須注意的是，康德心中的主體性是一種超驗的主體性。他摒除經驗與感官對於我們客觀立法的影響，而採取超驗的途徑探討知識、自由與審美的可能性條件。因此，康德式主體性的構成條件完全是超驗的，並且超越特定的歷史時代脈絡。在他看來，人作為主體的構成條件，就在於我們的超驗的知性、理性與判斷力上。從實踐哲學的角度來看，康德心目中的立法者不僅僅作為現象界的公民而為政治社群立法（康德式的契約論），並且同時作為理體界的人而為道德的目的王國立法；而人的倫理/政治立法必須遵守、而且只遵守一項客觀原則（即使上帝也不能違背此一原則），就是所謂的無上命令：「依你的準則行事如同你意欲此準則成為普遍的法則」。康德認為，人如果無法擺脫自然的必然性的拘束，進而依此客觀原則立法，人是無法達到真正的自由的。

2. 黑格爾的精神

相較於康德那種超越歷史脈絡侷限的企圖，黑格爾走的卻是一條歷史主義的道路。他認為，康德所論述的主體性，是抽象而空洞的。相反的，他認為主體的自由必須在具體的歷史進程下才能完成。因此，黑格爾所說的主體性不是侷限於個人的層次，而是不斷揚棄主/客體對立，達到絕對的精神。所以他談的主體性是包含集體的，例如民族與國家。在黑格爾看來，康德所談的原子式的立法者關心的是主觀的道德（*Moralität*），是抽象而與現實抽離的，因而無法達到客觀的自由，而他所謂的精神是集體的、是體現在具體的倫理實體（*Sittlichkeit*）上的，而精神的展現就在國家與民族上。黑格爾在他的《法哲學原理》中即說：「民族國家是具實質合理性與立即現實性的精神的展現，因而是地上的絕對權力」。

在黑格爾看來，主體性的構成條件是歷史的、有機的；主體性的發展來自於自我意識不斷地自我揚棄以達致主客體的消融；而主體性的成熟來自於與倫理實體的融合，而不是像契約論所形容的，如原子機械性地組合在一起一般。黑格爾認為自利的個人無法組成真正的倫理實體（這也就是他對市民社會的批判），因此主體性的構成必須是有機的。總之，主體無法成為康德所說的超驗主體，獨立於歷史與時代之外，所以黑格爾才說：「個人乃是時代之子」。

在思考主體自由的可能性時，康德的回應會是：「依無上命令立法，汝將自由」，而黑格爾的答案則會是：「與倫理實體同，方有真自由」。所以，在康德的哲學裡，立法者作為主體，是個人主義的、超驗的；而在黑格爾的哲學裡，精神作為主體，是集體主義的、歷史主義的。不過，無論是康德或黑格爾，在其實踐哲學體系裡面，都有很強的普遍主義立場。康德的超驗主體以自由意志穿透自然與經驗的侷限，依無上命令而為道德立法，其道德法則是普遍而先驗的，而黑格爾的絕對精神同樣也是普遍而絕對的。

3. 尼采、沙特與傅科的批評

前面提到，在主體性這個議題上，儘管同意他們或反對他們，後世的哲學家基本上都是要通過康德與黑格爾的。後世對兩人體系的批評罄竹難書，本文僅簡單介紹尼采、沙特與傅科三人對傳統主體性論述的批評。在西方哲學史上，對道德普遍主義批判最力的，首推尼采。在尼采系譜學的考察下，道德的普遍性與絕對性成爲虛構的謊言。在他看來，道德不過是奴隸邏輯與妒恨（*ressentiment*）的發揮。他更認爲，除了權力意志，這個世界全無其他，就連善惡價值的規定，也都逃不過權力意志的影響。因此，在尼采的拆解之下，道德立法的普遍性與倫理秩序的絕對性，都成爲他訕笑的對象。而尼采這種爲所有既有價值重新估價的主張，也深深地影響了後世的道德懷疑論。

存在主義的先驅沙特，也嚴厲批判傳統主體性概念蘊含的本質主義。他在〈存在主義是一種人文主義〉一文中，強烈批判康德等人對於人性本質的預設，在沙特看來，本質主義忽略了人存在處境的獨特性。沙特受到黑格爾的影響，他認爲康德的超驗主體過於抽象、與存在歷史脈絡的人脫節。但是，沙特並沒有走上黑格爾的絕對精神之路，他反而肯認個人存在的獨特性。因此他說「存在先於本質」，一切的思考必須從主體的處境開始，所謂人的普遍本質乃是不存在的，我們遭遇的是一個個獨特的主體的處境，而人就是在這些獨特處境下創造自身的一種存有（此即沙特存在主義的第一原則）。換言之，人的存在是無法規定的，人的本質不是命定的，而所謂的主體性，乃是個人在自身的獨特處境中的自我選擇、自我創造、自我承擔。所以，沙特所看到的主體是一個個活生生的人，透過種種行動與抉擇體現自己的自由，而不是透過形式的無上命令而自由，也不是依附於集體的倫理生活而自由。

而當代最具代表性的批判者，就是傅科。他在早期頗具結構主義精神的《事物的秩序》宣稱「人已死亡」，即是揚棄傳統主體性的代表性宣言。對傅科而言，主體性不過是論述所架構出的主體位置，是被強迫對號入座的卑微靈魂，而不是站在阿基米德點的立法者，也不是主宰歷史發展的精神。所以他認爲，絕對而客觀的真理並不存在，剩下的只是真理政權，真理是政治、權力、論述重重包裹、建構而來的時代產物。但是，傅科的企圖並不只是取消主體性，他也在意人們如何透過自我的關注而成爲主體。換言之，全稱式的主體已不存在，我們只能關注分殊的、獨特的自我。由於受到傅科的影響，晚近的學者越來越強調主體的流動性與建構性，也更強調從宰制的權力關係中追尋培力的可能性，這可以在受傅科影響的依莉佳萊（Luce Irigaray）、巴特勒（Judith Butler）等人的論述裡觀察到。

4. 小結

大致上，康德的超驗立法者以及黑格爾的絕對精神，在經過時代的考驗之後，已經逐漸流失其信仰者。但是他們的影響力仍是無遠弗屆的。例如，羅爾斯的正義原則的導出、哈伯瑪斯的理性共識都可以看到康德影響的痕跡，而高達瑪

的哲學詮釋學、當代北美的社群主義也同樣受到黑格爾的歷史哲學的影響。

經過時代的變遷與理論的轉折以後，當代的主體性概念似乎越加分殊化與自我化，甚至瑣碎化。我們似乎不能再談集體的自由，而只能談個人的自由；不再能說集體的解放，而只能說自我的救贖。這或許不是傳統主體性的批評者的原意。以沙特為例，他的存在主義經常被攻擊為自我中心的理論，他相當不以為然。他認為，自我的自由與他人的自由同樣重要。但是，當代的主體論述的自我化卻是不爭的事實。這樣的發展並沒有對錯的問題，在羅蒂看來，這些強調個人主體性的私人反諷者（private ironist）有其價值，但是他們對於私人領域的啓迪較大，卻缺乏公共的效益。總之，面向公領域或是私領域，乃是選擇的問題，而不是對錯的問題。

三、主體性作為價值

在當代的主體論述中，主體性不僅僅是被當成客觀的描述對象，它本身甚至經常被視為是一種價值、一種被鼓吹的目的。簡單地說，我們可以區分出當代主體論述的兩個基本核心價值：自由與正義。以自由為念的人，認為主體性的確立就是為了達成自由，而以正義為念的人，則認為主體性的價值在於實踐正義的理念。傳統以來，自由與正義是高度相關的價值，兩者不能斷然切割。沒有自由的正義難以設想，沒有正義的自由也不值得追求。因此，我們不能說關注正義就等於忽略自由、重視自由就會漠視正義。但是，以自由為導向與以正義為導向的主體論述，確實有思考重心的不同，本文將前者稱為一種「沒有自由即沒有正義」的立場，而後者則是一種「沒有正義即沒有自由」的立場。以下分別介紹這兩種價值的內涵，以及相關的代表性理論。

1. 以自由為導向的主體性

自由是傳統以來為人所珍視的價值，其重要性不待說明。但是，眾人對何謂自由的想法卻也相當分歧。不過，我們仍可以區分兩種基本的自由型態，一種是在個人抉擇與行動時不受干擾的自由，一種是成就與實踐某種目標與使命的自由。這種區分很接近伯林所說的消極自由與積極自由之分，因此後文將延續柏林的用法。

以消極自由為核心價值的理論，放任式自由主義是一種代表。以諾錫克為例，他所要建構的主體性是個人的，是一種不受他人侵擾的獨立性（他甚至認為我們沒有拯救溺水者的義務）。相對地，積極自由則以實現某種目的為職志，這種職志可以是個人的，也可以是集體的。以傅科為例，他所討論的自由就是一種個人式的積極自由，一種透過論述與實踐將自身建構為主體的自由，其理想的自由很接近美學的多元繽紛、眾聲喧嘩。而追求集體自由的則有以解放為職志的左派傳統，例如傳統的馬克思主義論述（其思考的自由是普羅階級如何掙脫政治經

濟的壓迫)，以及走文化批判路線的法蘭克福學派（其所謂的自由是如何從宰制的意識形態中鬆綁出來）。另外，右派的民族主義也是追求集體自由的一個流派，他們心目中的自由是整體民族的自決、是追求民族的正命。

從以上的介紹看來，我們可以發現以自由為導向的主體論述相當紛雜，其指涉的主體大至民族，小至特定的階級與一個個自我，其嚮往的主體性有的獨立自持，有的集體協力，有的追求多元的異質性，有的追求集體的同質性，不一而足。

2. 以正義為導向的主體性

在過往的哲學論述之中，正義並不是一個少見的概念。在柏拉圖、亞里斯多德、康德等人的著作中都可以看到相關的討論。但是，正義被視為一個自由與平等之外的主要價值，並且被知識界廣泛討論，則是二十世紀以後的事了。其中最主要的轉折，就是二十世紀發生的一系列大規模戰爭與屠殺。這樣的歷史情境讓知識界開始反思，我們需要如何的政治架構、道德心態才能避免對他者的迫害與侵略。在這樣的問題意識的催逼下，自由似乎不是最首要的問題，取而代之，則是一系列以正義為出發點的思考。

在英美分析哲學界，最著名的代表作就是羅爾斯的《正義論》。美國紛擾的六、七十年代（反越戰運動以及民權運動），讓羅爾斯開始思考一個良序社會的可能性，並且以建構一套奠基於正義原則的基本結構（basic structure）為他的終生志業。羅爾斯理想中的主體是剝除掉一切偏見與個人利害的無私主體，所以他構思了無知之幕作為一個知識論的障礙，讓公民可以站在原初情境為政治共同體立法。不過，《正義論》所談的主體主要是一個個的公民，而非一群有差異的社群或團體；到了後期的《政治自由主義》，羅爾斯開始承認文化與宗教社群也是可能的主體，並且強調，不同社群之間的正義公約數（即交疊共識），可以作為多元社會的基石。在歐陸哲學界方面，哈伯瑪斯對相互主體性的再發掘，並且試圖以論述倫理（discourse ethics）重建當代民主，也是另一個以正義取代自由、以民主程序論取代政治解放論的例子。總而言之，羅爾斯與哈伯瑪斯兩人所謂的正義，乃是一種具正當性的倫理/政治秩序，其最終目的仍舊以道德原則的導出（無論是正義的兩個原則或論述原則），以及法治制度的確立為其目標。

法國哲學界的列維納（Emmanuel Levinas）、德希達與李歐塔則是另一波以正義為核心價值的當代思潮。與羅爾斯等人不同的是，他們思考的正義並不是某種倫理/政治秩序，以德希達的話來說，所謂的正義乃是一種無窮的責任，一種公平對待他者的責任。開啓當代思考他者（Other）此一概念之流行的人，即是列維納。身為猶太裔並且曾為納粹戰俘的列維納，從自身的經驗出發，深切地體驗到以自我為中心的主體性過度擴張的危險。他認為，人的意識結構中最原初的經驗，並不是胡塞爾現象學所說的意向性中的能思/所思結構，而是我們意識到一個永遠無法被我們完全把握的他者。他認為，自以為能完全把握他者的想法是一種整體性（totality）的觀點，這是從黑格爾、胡塞爾到海德格都未能逃出的缺

陷，而且，那是一種戰爭的思維（對他者的永恆征服）；相對地，列維納鼓吹一種無限性（infinity）的思維，也是一種尊重他者的思維。列維納因此重新翻轉哲學的潮流，他主張我們應該將倫理學當作是第一哲學，一種強調對他者無窮的責任的倫理學。

列維納的哲學影響了後來的德希達，甚至是李歐塔。德希達從來都不諱言列維納對他的影響，尤其是他對正義的概念。德希達甚至如此總結他的解構主義：「解構就是正義」。德希達認為，正義並不體現在倫理/政治秩序之中，正義是一種無窮的責任，因此，我們必須從不斷挑戰倫理/政治秩序的缺陷與矛盾之中找尋正義，這也就是解構主義的精神。德希達把這樣的理念帶入他鼓吹的一種民主觀，他稱之為「將到的民主」（democracy-to-come），他認為民主永遠都不會真正到臨，因為真正的民主（或者真正的正義）不會是某種制度或安排，而是一種無窮盡的探索與超越。同樣地，李歐塔也在追尋一種沒有政綱的民主，換言之，民主不是某種確定的制度，而是一種尊重多元語言遊戲的理念。

3. 小結

總結以上的討論，以自由為核心價值，抑或以正義為準則，主要差異在於視角的不同。強調自由價值的主體論述，基本上採取內在的方式探討主體性的意義，因此，他們從「我」或「我群」的角度去探討主體性的內涵（我是誰？我們是誰？）與構成條件（我如何成為我？我們如何成為我們？）。相對地，強調正義價值的主體論述，則比較傾向於以外在的方式探討主體性，因此更重視相互主體性、他者的重要性；其思考的問題因而比較不是從自身主體性出發，而是去思考我與他者如何共容、我如何公平對待他者之類的問題。

四、結論

本文首先分析了主體性的歧義，並且主張將主體性視為一概念家族，而兼有同一性、獨立性、自律性與主觀性的意涵。但是，單單釐清主體性一詞的語義似乎未能解決困擾我們的問題。主體性的構成、實踐與價值為何，仍舊未明。因此，本文將主體性概念放入更廣大的理論史背景，以進一步廓清它的面貌。主體性的實踐與價值意涵可以上溯至康德、黑格爾，也可以從尼采、沙特與傅科等人的理論中看到傳統主體性的消逝與轉變。從這個理論史的變遷中，我們可以看到主體性的日益分殊化、去中心化的趨勢。基本上，當代的主體論述已經很少人採取康德與黑格爾那樣普遍主義、本質主義的看法。

此外，在主體論述的發展史之中，我們可以看到兩種不同的價值與實踐。在以自由為導向的主體論述中，我們看到了捍衛消極自由的放任式自由主義，也看到了追求個人積極自由的傅科，也看到以集體解放為念的馬克思主義、法蘭克福學派，甚至也可以看到保守反動的民族主義。而在以正義為導向的主體論述，則

包含了以建立合理倫理/政治秩序為職志的羅爾斯與哈伯瑪斯，也包含了肯認對他者無窮責任的列維納、德希達與李歐塔。這種百家爭鳴、莫衷一是的現象正是主體性如此令人困擾的另一個原因。它可以是進步的，也可以是保守的，甚至是落後倒退的；它可以是普遍的，也可以是分殊的；它可以是現代的，也可以是後現代的。這正是我們為主體性論述之繽紛而目眩之際，所不得不提防之處。

本文的主要目的並非提供一個定於一尊的主體性概念，而是試圖從語言使用與實踐哲學的不同層面，分別去呈現主體性此一概念，在不同面向上可能指涉的意義與價值。不過，主體性作為一種價值，無論以自由為骨肉，或以正義為框架，都必須肯認兩者並存的價值，而不能偏廢一方。如果一心只求自我的自由，卻枉顧對他者的正義，則會陷入海德格所批判的，主體性過度擴張的災難。二十世紀以來的戰爭與屠殺，甚至是對大自然的破壞，已經足以提供見證。但是，單單只有正義的框架，卻對個人與社群的自我實踐充耳不聞，也會流於形式與空洞。因此，在主體性的實踐與價值上，我們必須同時肯認自由與正義的重要性，畢竟，沒有自由的正義令人難以設想，沒有正義的自由也不值得追求。

在這個充滿差異、衝突與歧見的時代裡，我們必須自問：我們需要什麼樣的主體性？是一種自戀、關起門來自我催眠的主體性？還是向外開放、接納新生事物的主體性？是排他、非友即敵的主體性？還是尊重多元與差異的主體性？而我們又要擁抱怎樣的主體價值？是企求「民族正命」的發揚？還是階級桎梏的解放？還是個人品味與選擇的挺立？還是追求讓人安身立命的制度安排？或是承擔對他者的無窮責任？這一系列的提問點醒了我們，主體性從來不是一個清楚而給定的概念，而是一個論述與實踐的戰場。擁抱主體性之前，我們需要三思。以一個列維納式的語言來說，「有或沒有」(to be or not to be)並不是主體性最重要的問題，主體性最重要的問題是「如何證立自己」。因此，我們並不能對所有的主體性論述照單全收，我們必須拷問主體性的存在與價值。

吳豐維，現就讀美國紐約州立大學賓漢頓分校，專攻倫理學、政治哲學、法哲學與語言哲學，博士論文主題為探討語言與正義之關係。

電子郵件：fwu1@binghamton.edu