

人文与社会译丛

LA TECHNIQUE ET LE TEMPS

技术与时间

3. 电影的时间与存在之痛的问题

Bernard Stiegler

[法国]贝尔纳·斯蒂格勒 著　方尔平 译

刘东·主编　彭刚·副主编

译林出版社

HUMANITIES AND SOCIETY

技术与时间

3. 电影的时间与存在之痛的问题

Bernard Stiegler

[法国]贝尔纳·斯蒂格勒 著　方尔平 译

译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

技术与时间. 3，电影的时间与存在之痛的问题 /（法）斯蒂格勒（Stiegler，B.）著；方尔平译. —南京：译林出版社，2012.4
（人文与社会译丛）
ISBN 978-7-5447-2647-4

Ⅰ.①技… Ⅱ.①斯… ②方… Ⅲ.①文化人类学-研究-法国 Ⅳ.①C912.4

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2012）第 035034 号

La technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être de Bernard Stiegler
Copyright © 2001 by Editions Galilée
Chinese simplified characters translation copyright © 2012 by Yilin Press
All rights reserved.
著作权合同登记号 图字:10-2005-161号

书　　名	**技术与时间:3. 电影的时间与存在之痛的问题**
作　　者	[法国]贝尔纳·斯蒂格勒
译　　者	方尔平
责任编辑	宋　旸
原文出版	Galilée, 2001
出版发行	凤凰出版传媒集团 凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社
集团地址	南京市湖南路 1 号 A 楼，邮编：210009
集团网址	http://www.ppm.cn
出版社地址	南京市湖南路 1 号 A 楼，邮编：210009
电子邮箱	yilin@yilin.com
出版社网址	http://www.yilin.com
经　　销	凤凰出版传媒股份有限公司
印　　刷	江苏凤凰扬州鑫华印刷有限公司
开　　本	880×1230 毫米　1/32
印　　张	10.75
插　　页	2
字　　数	258 千
版　　次	2012 年 5 月第 1 版　2012 年 5 月第 1 次印刷
书　　号	ISBN 978-7-5447-2647-4
定　　价	32.00 元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换
（电话：025-83658316）

主编的话

刘 东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我囿闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制

度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把迻译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想象，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！”惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

谨以此书献给雅克·德里达

为了尽可能地与神灵相似，今天的人类感觉不到幸福。

——西格蒙·弗洛伊德

在我看来，人类的牺牲，一座教堂的建设，或是珍宝的馈赠，其利益并不亚于麦子的出售。

——乔治·巴塔耶

观众的情感和理性处在一个过程之中。

——谢尔盖·米凯洛维奇·爱森斯坦

我是商业妥协的囚徒。我希望依据自己的想法来拍电影，但是这不可能，除非影片和纸笔一样便宜。如果给画家一张价值100万美元的空白画纸、一块25万美元的调色板、30万美元的画笔、75万美元的颜料，然后告诉他根据自己的灵感画出他想画的东西，但必须切记画作完成后应带来230万美元的收益，那么将会发生什么？

——阿尔弗莱德·希区柯克

当代工业还是得留出一些无偿的缝隙，使诗意的历程能够试图从中滑过。这样的裂缝实属罕见。因此，法国的广播电视有时做好了破门而入的准备。它一定是举世无双的，也得到了诸多恩宠。

——皮埃尔·谢费尔

现代人由于拥有众多强大的手段，有时会因此而不堪重负。我们的文明倾向于使我们离不开那些来自诸多伟人与一大群普通人之间热情协作的令人惊叹的体系。我们每个人都在享受利益，承担压力，同时接受着百年来的真理以及资本化了的秘诀。我们每个人都无法避开这巨

大的遗产，也都无法承受它，甚至不再有任何人能够对这一压倒性的整体进行反思。

——保罗·瓦雷里

继续推进发展的可能性本身已成为“馈赠”的附属物：对于美国经济而言，全球的工业发展要求美国人清醒地抓住这样一种必要性，即为无收益的行为留出余地。管理一个庞大的工业体系与更换一个轮胎不可同日而语……这个体系需要以巨大的、不受限制的精力为依靠，而且不得不顾后果地忽视其法则。有些人的思想和更换轮胎的技工一般狭隘，他们不遗余力地想掌控这一超出他们想象的运动，这是他们的不幸。

——乔治·巴塔耶

告读者

作为《技术与时间》一书的第三卷，《电影的时间与存在之痛的问题》不妨以独立的方式被阅读。当然，要想理解这一卷，就必须知道前两卷[①]已经介绍了哪些研究问题。不过，在该卷中，那些问题会重新被介绍、深入分析和考察，使读者不必为了理解第三卷而去参阅前两本书。从某种角度来看，可以说《电影的时间与存在之痛的问题》堪为《爱比米修斯的过失》和《迷失方向》的最佳引言。

从《迷失方向》出版到这本新书完稿，历时五年。早在五年前，原本构成《技术与时间》第三卷的书稿就已从1992年开始逐渐写成，基本成形，本可以而且也应当紧随《迷失方向》之后出版。不料，种种原因导致了书稿出版的延期，同时也使内容和出版次序发生了深层次的变化。这样一来，那部本该成为第三卷的作品，即《必有的缺陷》，就不仅落后于这本《电影的时间》，也落后于即将面世的《象征与魔鬼或精神之战》了。

当我把《迷失方向》递交给伽利略出版社之后，《必有的缺陷》并未如我所愿地与前两卷书一起相继出版。我找不到无可置疑的力量，不觉得我的文本受到了无可争议的必要性的驱使。为了达到整个计划的初

① 贝尔纳·斯蒂格勒，《技术与时间》：第一卷《爱比米修斯的过失》，伽利略出版社，1994年；第二卷《迷失方向》，伽利略出版社，1996年。

始同时也是终极的目标，我仍需继续工作，因为《技术与时间》最后一卷的最初版本写于二十年前，从那时起，它已构成一个初始目标，此后一直伴我左右，而先于它的一切，包括现在的这本书，都可以看作它的引言，对它所必有的缺陷以及它所缺乏的东西作出解释。

然而，在《迷失方向》一书于1995年完稿的过程中，当我觉察到这一延续中的脱节之时，我再一次阅读了《纯粹理性批判》，它是现代哲学的核心，是各种哲学道路的交汇之处，也是思想的十字架，而我一直以来总有一种感觉，似乎尽管我已多次重读，但仍然与其意义中的精髓擦肩而过。1995年的重读经历带我走向了一个假设，我立即察觉到，这个假设使我跨越了一道鸿沟，使我终于熟悉并理解了一个之前仅远远一瞥的地带：康德哲学的问题。我觉得，这次阅读引发的假设一旦得到证实，那么对于我接下来的工作必将具有重要意义。

这一假设在本书中将有陈述，其形式虽已确定，但它的论证仍需再等五年，因为我当时致力撰写的新书由于职业生涯中的一次变动而突然中断。在贡比涅大学的研究活动领域内完成了一项任务之后，我受邀出任法国音像研究所主任，1996年春任职，1999年离任。

那三年宛如地狱，历险重重，使我几乎筋疲力尽，不过这部书却也拜其所赐——这样的结果使我事后对那次奇异的考验同时也是机遇深感欣慰，何况之前我对康德的思考也需要经历一个缓慢的转变。就这样，尽管俗事缠身，使我没有任何时间去思考、去研究，甚至连那些迫在眉睫的学术义务也难以完成，但是它在我内心运作："它"，指的正是《纯粹理性批判》以及1995年的那次重读。之前的假设又一次走进了我的思想。我没有对这一假设给予任何关注，但是它仍在独自运作，与此同时，我正为了那些表面上看来属于另一个种类的俗务而忙忙碌碌。

然而，也仅仅是"表面上看来"，因为确切地说，面前的这第三卷正是通过将康德的问题与我在法国音像研究所承担的课题——时间客体新工业的发展——结合起来而最终成型的。对此，读者随后即可了然。

2000年11月14日，迈涅雷—蒙蒂尼

目　录

告读者 001
引言 001
第一章　电影的时间 009
1. 故事欲 009
2. 烦恼 010
3. 电影的两大根本原则 012
4. “电影幻觉”的意识 014
5. “库里肖夫效应” 016
6. 遴选、准则与记录 019
7. 录音的启示 024
8. 再论《访谈录》 026
9.《美国,美国》 030
10. 重复与无意识 032
11.《四点整》里的前摄 035
12.《蚀》 039

13. 他者的时间 040
14. 电视 041

第二章　意识犹如电影 044

1. 精神灾难 044
2. 从客体图像到先验想象力 045
3. 好莱坞，工业图型法之都 047
4. 胡塞尔、霍克海默和阿多诺共同关注的领域以及意识的政治经济学 049
5.《纯粹理性批判》中的“三重综合” 052
6. 康德的混淆 054
7. 认定的综合，即可再现性意识流的统一 057
8. “面对全体读者群”的康德意识的两个版本 059
9. 作为投映的质料的“自我”及其位置 062
10. “图像”与“图型”：作为“内感官与外感官共时化的能力”的知性 065
11. 作为“第三持留的一般系统”的意识的位置以及思维的活动 072
12. 谬误推理以及意识流中的不相符性　本章概要以及“接受”的问题 076
13. 闪回：活跃了胡塞尔的电影 084
14. 统觉的基础 093
15. “流”的共时化与意识市场的构成，兼论“降解体系” 100
16. 新的前摄过程的悖论以及欲望的崩溃 102
17. 思想的未来 104

第三章　“我”和“我们”:美国的接受政策　106
1. “外在化过程”与思想的地缘政策　106
2. 皮埃尔·布尔迪厄谈电视　110
3. “大都市”
接受:“我们”得以统一的条件　117
4. 现代性:“接受”的组织　123
5. “我”和“我们”
“存在之痛”问题的出现　126
6. 特例与失望　132
7. “我曾有一个梦想”
美国的“接受”政策,1912年　140
8. 电视全球直播
1969年7月21日的圣体礼　145
9. 令人惊叹的人所具有的可怕的脆弱性　149
10. “接受”与发明,一个一切皆有可能的国度
1866—1776—1915　155
11. “广播电视”时代的时程区划和方位区划
1998年7月12日　164
12. “巨流”与媒体节目表　166
13. 1997年的转折:文化超工业化的时代
从发射机到服务器　170

第四章　我们的教学机构的动荡　177
1. 全球记忆术体系　177
2. 领土和地理信息的数字化复制　182
3. 传输工业与教育系统

(1)意识和载体:回顾与发展 186
4. 传输工业与教育系统
(2)导向和持留 197
5. 传输工业与教育系统
(3)知识的分解和对“非知识的知识”的否认 202

第五章 进行区别 210
1. “在世界之中存在”的空间性和一个“完全被忽视的”现象 210
2. 教育的“存在论”意义 218
3. 无科学:对此前部分的概述与再阐释 220
4. 在沙漠中“进行”区别 226
5. 作为“发明”的差异 229
6. 演变、未来与无差异 233
7. 现实性与可能性:从康德到海德格尔 236
8. 康德通过“进行区别所依据的主观原则”所要达到的目标,“相信”的必要性 240

第六章 技术科学与复制 249
1. 从现实到可能:技术科学的震撼 249
2. 在技术科学的诸多可能性之黑暗中确定方向 254
3. 批判哲学中的实践 256
4. 批判主义:对“发明”的否定 259
5. 我们想要什么?当今“进行区别所依据的主观原则” 265
6. 从可能性到现实性:“技术科学—虚构”的行事性 268
7. 最不形而上的人民 275
8. 诸持留机制的聚合:该聚合已拓展到生物 280

9. 超工业化、超可复制性、普遍化了的行事性 282
10. 可能性事物的物理学 289
11. “接受”在遗产方面的各种新条件 294
12. 复制的权力 296

附录1　中法概念性词汇对照表 298
附录2　中法专有名词对照表 302
译后记 313

引 言

在《迷失方向》的最后一章里，我引入了一个论题，认为**工业时间客体**已成为20世纪的决定性因素：

> 程序工业，尤其是广播电视信息传媒工业，大量地生产着时间客体，它们的共同特征是被上百万个，有时是上千万、上亿乃至十几亿个“意识”同时收听和收看：这种时间上的大范围重合使事件具有了新的结构，与这一新结构相对应的，是集体意识和集体无意识的新形式。[①]

此外，我在封底处以另一种方式重新提到了这一观点：

> 当某一客体的时间流与以该客体为对象的意识流相互重合（例如音乐旋律），那么该客体即为“时间客体”。在新的时程区划中，全世界人的“意识流”与程序工业产品的时间流相互重合，其结果是“事件化”过程（“到来之事”，发生之事，使时间与空间相像、相结合之事的“事件化”）受到了震撼。同时，这一震撼也影响了生物

① 《迷失方向》，出处同前，第276页。

事件，支配着数字化的“即时性”。

对记忆的工业化进行分析，意味着再一次提出“综合”这一哲学问题（意识流统一性的综合，判断力的综合），但不同之处在于：它与无法对代具这种“综合”进行反思的东西相互分离。[①]

从代具性出发来反思“综合”的问题，这便是我们在本书中通过阅读《纯粹理性批判》而进行的思考的核心。

自《迷失方向》出版以来，以被普遍称为“internet”的众网之网为核心，紧凑的数字化进程成了刚刚落幕的20世纪最后十年的主要特征，而与此同时，工业时间客体的普及骤然加速并复杂化，在此背景下，“综合”这一哲学问题便越来越清晰地凸显出来。因特网其实就是数字设备之间的一种互用性协议，即TCP-IP协议的应用，这一协议使无数新型服务、工具和用途相继出现，与此同时，它与文本、图像、声音的各种压缩标准相结合，导致了被称为“信息科技、远程通讯科技、视听科技的聚合”这一广泛存在的现象。不仅如此，随着移动通讯设备、车载电子设备以及最新的UMTS多媒体移动通讯协议的发展，冶金技术、汽车产业技术等也跻身上述聚合的各种科技之中。

人们一致认为，上述事实所导致的震撼是一个对于工业社会而言具有重要意义的现象，同时是“全球化”进程中具有决定意义的一个阶段。然而，这一震撼只迈出了一步，当前它正在迈出第二步，这将使数字网络终端大为增多，其影响是**一种新型的时间客体**——也即**可非线性**

① 借此机会，纠正当时我没有发现的一个印刷错误。《迷失方向》中有这样一段话：“《爱比米修斯的过失》一书的意图[……]是[……]想说明，作为素质低下的预言者，人从一开始就迷失了方向，因此便需要指南针的帮助。”在这段文字中，“预言”（prophétique）其实应该是“代具的”（prothétique）。不过这一错误也有一定的合理性。在《技术与时间》的各卷中，我们逐渐走向了对“所有代具性所具有的不可避免的预言性维度”的考察。对此，《技术与时间》第四卷《象征与魔鬼或精神之战》（即将出版）将详细探讨。

的、可离散的客体，它是超视频链接[①]科技的结果——的出现。

毋庸置疑，当前的发展进程将使在各类“屏幕”前消磨的时间再次增长，其中最主要的是电视屏幕，电视的“概念”已有创新，它的功能已被重新定义（成为远程行为的终端），它的用途已扩大到各个领域，尤其是学术领域。除此之外，**当前发展进程将继续进行，并且将会使诸多意识在工业上的时间化更为复杂和完善**。这是因为，科技的聚合（参见本书第三章和下一卷）在使**物流**产业（信息技术）、**传输**工业（远程通讯）、**象征符号**产业（视听节目）相融合的同时，还会促使**记忆术体系与物质资料生产的技术体系在科技、工业、资本、功能等层面上相互融合**（参见第四章），使工业社会发展到**超工业化**阶段，而且使整个文化界、知识界、思想界以及艺术创作、高等研究、高等教育等均臣服于社会经济发展和各类市场的迫切需求。

要知道，无论是消费品市场还是金融市场，**市场**首先是**意识**，消费品市场的意识是消费者，金融市场的意识是投资者和投机者。然而，当市场管理完全听命于“当时当地做出反应”的时候——便会导致“**反应性**”（réactivité），这个词有两层含义：在管理学中，它指的是高效和适应能力；在尼采那里，它指的是与例外情况相悖而行的感觉与行为——象征符号产业和物流产业的功能性融合就**使人们得以完全控制市场，市场是诸多意识的时间流的总和，市场就是要使诸多意识的时间流共时化**。

根据“意识”一词在17和18世纪的含义，意识**从本质上说是自由的，也就是说它是历时性的**，或者说是特殊的、特别的，是**必然属于我自己的**——这也被称为“**自身性**”。

---

① 超视频链接（hypervideo），信息技术科学术语。当前网络页面之间的链接主要通过超文本链接（hypertext）技术实现，即把一个网页上的文字以超链接的方式链接到另一个网页，使原本独立的文本相互连结。视频超链接技术旨在将网页上的视频文件以超链接的方式相互联系，点击一个视频或视频上的某个形象，便可链接到另一个视频，构成复杂的视像网络。——译注

共时状态和**历时状态**是两种不断相互组合的倾向，但我们将会看到，二者不可能一直**对立**而不带来消极后果。然而，时间客体的超工业化所分解的，恰恰是共时状态和历时状态的组合。

不过，无论物流产业（数字化）和象征符号工业（字母符号、相似性符号）的融合是多么的**显而易见**和**不可避免**，目前都没有任何迹象显示这一融合会在当前它所呈现的形势下（也即**对诸多意识进行系统的、无限制的开发，将此作为"进军市场"的前提**）一直保持其**有效性**。这是一种**斗争**，这一斗争正是当前工业革命的目标，也就是为我们在第三章中所称的"**新型商业**"（该词在此取其广义）创造条件。

20世纪下半叶，**电视系统**以霸权的方式付诸现实：1997年全球共有电视十亿多台，全世界人民，即全球人的意识，受到了相同的工业时间客体的影响。通过电视系统具体化的事物在已经揭幕的新世纪之初将演变成一个**远程行为系统**。这个演变过程将继续推进一个已经由电视启动的**意识活动深层次转变的过程**。意识具有时间性，不仅因为它与音乐旋律一样都在不停地流逝，总是刚一出现就会消失，还因为它的形式具有历史性，处于演变状态之中，它不是一个永恒的存在物，而是一次征服、一种结果和一个历程。尽管在演变的过程中，一些倾向、一些动态稳定的结构和一些理想状态的客体维持不变，但是意识的形式却有成百上千种。

在意识活动转变的进程中，代具有着决定意义，我们将会看到，代具影响了康德所说的**图型法**的条件。这便是我在《迷失方向》中所说的新型第三持留在发挥作用。第三持留指的是在记忆术机制中，对记忆的持留的物质性记录。在阐述这一概念时，我参考了胡塞尔的第一持留和第二持留这两个概念（我将在第一章里详细分析这些问题）。我将论证这样一个主题，即随着时间客体的工业化生产，构成意识流统一过程的"综合"（这也是康德对"综合"的定义）的代具化过程达到了一个特定阶段，在这个阶段中，意识的转变**能够**导致该意识完全被摧毁。确切地说，

这意味着，当前正在进行的意识的代具化过程，也即**所有持留机制的系统性工业化**过程，已成为**个性化**过程的一个障碍，而意识正是由个性化过程所构成。

物流科技和象征符号科技的发展和融合，导致了吉贝尔·西蒙顿曾分析过的手工劳动社会里的个性化的丧失，这是以机器作为工具的19世纪的典型特征。当机器成为工具之后，“技术个体”便取代了工人，这样一来，工人将知识外在化之后，从此就被剥夺了个性化的可能，也就是说不得不**变成无产阶级**[①]。物流与象征符号的混同，也即**二者之间的融合**，导致了**思想的无产阶级化**，同时也导致了**文化的贫瘠**。

上述现象导致的结果，是**时间流的统一能力逐渐被摧毁**，而诸多个体意识正是由时间流所构成。这也意味着，诸多个体意识的投映能力，即它们必然具有特殊之处的**意愿**，逐渐被摧毁：个体意识除非与“世界”相割离，否则便注定会沉溺于程序工业的“巨流”之中，或是落入“用户归档”(user profiling)的渔网之中，被它**次标准化**并**聚集到一些次级群体中**。要知道，这正是针对媒体节目与网络信息的消费者行为监测机制所致力达到的目标，这些机制根据它们的监测结果为广告发布者编制模型，对信息接受群体进行**极为细致的分类细化**，同时使信息接受者觉得系统是在**一对一**地对他们进行回复。这种感觉显然纯粹是错觉，因为其实这是把个体**行为**这种此前未能工业化的东西工业化了，从而使上述体系更为强化，以致消费者无法从中脱身，被禁锢于其中，同时使消费者可以完全被预测和掌控，使诸多不同的**个体**不再能够个性化，而是在某种程度上变成一般性的群体，变成没有视野的独眼怪物。

在个性化丧失的背景下，“我”成了一个空泛的概念而被体验，“我”不再与“我们”相对，而且“我们”也根本不是融合在同一个时间流中的

① 参见吉贝尔·西蒙顿，《论技术客体的存在方式》，奥比耶—蒙太涅出版社，1969年，第15页，以及《爱比米修斯的过失》，出处同前，第82—83页。（参见《爱比米修斯的过失》中译本第81—82页。——译注）

所有“我”的集合(参见本书第三章),因此“我们”不得不解体,变成意义贫乏的泛指代词**人们/大家**。个性化的丧失导致了普遍的人生苦痛。在最具悲剧性的情况下,这一“近乎不存在”催生了多样的人格,催生了致命性毒品的消费,催生了集体或个体的暴力行为,其中自杀首当其冲。在法国,自杀是致使少年死亡的第二大原因,是青壮年死亡的第一大原因。

这就是“存在之痛”,而今已无人能够完全逃脱。从某些角度来看,或许可以说“存在之痛”是当今时代的特征,假如海德格尔所说的“存在的问题”仍然成其为问题,假如“时代”这一概念本身没有受到全新的**演变**历程的影响,假如**本体论的无差异**没有主导这一**演变**历程,假如——换句话说——在“病痛”这一问题回归的过程中,“存在之痛”并非“存在的问题”的边界或界限。这里的“病痛”,同时也是**演变之痛**,是一种**恶性演变**的载体。

西蒙顿把个性化的丧失看作19世纪的特征,在他看来,这同时也是一个新的个性化过程的揭幕,召唤着他所说的“机器学”(mécalogie)的到来[①]。以这一问题为主线,我们将在本书中着手一项**批判工作**[②],而这里的“批判”具有**全新**的含义,在从康德时代到马克思时代的哲学史上尚无前例。因此,本书致力寻找的是一条**新批判**之路,它能够做到这一点,也应当可以做到这一点。根据20世纪被命名为“社会批判”的思想,例如法兰克福学派曾力求实践的那种批判,对当前现实进行批判是可能的,同时也是必须的,但它的代价和前提是对**在很大程度上还有待继续完成**的现代思想的根基进行一种激烈的批判。

正如海德格尔曾按照他的方式所论述的那样,康德哲学思想中**最为关键**的时刻,也就是说康德在面对批判问题时以一种或多或少有些

① 吉贝尔·西蒙顿,《论技术客体的存在方式》,出处同前。西蒙顿还从熵和冷热均衡的角度分析了这些问题。他在数字机械中看到了一种新的潜在的冷热均衡。这一分析在我们看来极为重要,但是在第五卷中,我们将会说明为什么西蒙顿的分析具有根本的局限性。

② 在《技术与时间》的最后一卷里,我将试着说明为什么西蒙顿的某些前提使他没能很好地完成这项工作。

盲目的方式做出抉择的时刻，他在人类历史中或者至少在现代哲学的历史中以一种极为隐蔽的方式（这种方式甚至界定并长期限制了一切批判的框架）做出决定的时刻，是**图型法**以及引出图型法的**先验演绎**。在接下来的章节中，我的核心目标就是从“意识犹如电影”这一角度出发，重新阐释这一批判时刻。“犹如意识的电影”这一概念将在本书第二章中得到阐释，它是一种“大电影”（archicinéma）。在此之前，我将研究“电影的时间”，即电影制作的艺术与方式，这是第一章的主要内容。

这又把我们带回到“何谓在思想中确定方向”这一问题上来。在当今时代，思想变成了“技术科学”，取代科学的传统模式即康德时代的模式，不得不在多种可能性之间做出决定。这些可能性**均为虚构之物**，但是我们必须对它们进行区别——即在本体论的无差异中进行区别，就像**必须对优秀影片和差劲的影片进行区别**那样，尽管所有影片（film）都从属于电影（cinéma）这个大范畴。“确定方向”这一问题——以及“迷失方向”的问题——将再次引出康德的“进行区别所依据的主观原则”的问题及其不可分离的理论基础，这是第四、第五和第六章的内容。

马克斯·霍克海默和狄奥多·阿多诺在他们的论述中与**美国的文化工业**针锋相对，认为图型法可以作为他们论述的基础。很明显，即便不说他们的论述具有预言性、反叛性，那么至少也是既清晰明白又不乏错误之处的。从某种意义上来说，他们的论述揭露和阐释了当前的“存在之痛”，但是没有深入领会、看清或真正批判这一病痛，因为他们的论述太过泛泛，而且**和演变的内容一样**，方向相当混乱，他们对《纯粹理性批判》的重读并没有提出新问题，采取的是一种非批判的姿态。

时至今日，他们的分析是五十多年前的事了，他们既论述了美国，同时又过早地表述了当代生活的“存在之痛”。确切地说，“存在之痛”源自于大西洋西岸，在那里，工业技术是重中之重[①]。在他们的分析中，在

① 我们将会发现，海德格尔1935年的著述从根本上说也是对北美洲的地缘政治的批判。

已经**淹没**了整个公共生活的当代的“存在之痛”中，我发现了思想中以及思想之外广泛存在着的一种阻碍因素。

这一形势经受着时间的考验，而时间的考验尚未终结。在《爱比米修斯的过失》与《迷失方向》中，我已研究了时间这一进程的问题和各种条件。在时间的问题中，我研究了当代的一种特殊的“中断性”这一问题及其条件，以及我在别处所定性的“中断性的双重重叠”这一难题。我所说的“中断性”，指的是将某一时代所特有的、处于运作中的各种程序悬置起来，同时开启某一新时代的各种条件的事物所具有的性质。

在《爱比米修斯的过失》中，我力图阐明：

（1）上述条件总是根植于贝特朗·吉尔所说的每一时代所特有的技术体系的潜在动力之中，当该技术体系进入革命之中，它就构成了第一次中断性重叠，以及第一次程序的悬置；

（2）只有当技术体系的断裂所引发的“程序的悬置”使一些新的程序得以构成，同时导致了第二次悬置（或者说重叠的重叠），并且借由它，一种新的时空单位、一种新的心理层面和集体层面上的个性化过程得以构成之时，一个时代才会**完全地**构成。

第一个阶段是一个可称为**技术演变**的过程；第二个阶段是**该演变转变为未来**的阶段。

今天，第二次重叠的各种条件尚未齐备。

第二次重叠**尚未发生**。**演变**，已变得**势如闪电**，却没有给出任何未来。

第一章
电影的时间

1. 故事欲

对故事和寓言的癖好，对小说的痴迷，至今仍为老人们所有，并在孩童那儿得到满足。这种癖好和痴迷代代相传，是各代人之间前后维系的纽带。由于欲望难以得到满足，这种癖好和痴迷定会促使后代人继续创造，继续杜撰，将未来的生活写成新的篇章。

这种**故事欲历史悠久**，并仍然支配着现代社会，使其最为复杂和隐秘的部件得以运转。然而，满足这一欲望的条件已经发生了**急剧的演变**。

而今，它已成为一项世界级工业活动的对象。霍克海默和阿多诺所说的“文化工业”已经构成了经济发展的核心，它最直接的动力当然一直是古老的故事欲——而故事欲本身是普通欲望的关键。当前，这一欲望已经高度**臣服**于传输工业的发展。在20世纪末和新纪元之初，**传输工业**大获成功，人们至少可以把传输工业看作一种继承活动、一种有效的纽带，看作各代人**前后联结的表现方式**，并以此**质疑传输能力的永久性**。

世界贸易在运用各种说服技巧的同时得到了发展，而所有说服技巧都应归功于叙事的艺术。任何事件的发生都离不开故事欲。媒体网络和程序工业系统地使用视听技术资源，开发了这种令人惊异的爱好。在

这个宽广的背景下，电影占据着一个极为特殊的地位。

近年来，图像和声音的技术与信息技术、电子通讯相互结合，在讲述故事时具有了一种极为特殊且前所未有的力量，激发了人们对故事的信仰，但与此同时，这些技术在很大程度上震撼了世界的未来，对世界的未来抛出了疑问，撒下了怀疑的种子。

从根本上说，电影叙事对观众的统治源于最为古老的故事欲，源于一个存在于人类历史的各个时期、先于所有特定的艺术时代、先于使人相信故事的一切方式的欲望。因此，我们应当从细节上分析与电影一同出现的各种技术的**特殊性**，这些技术前所未有地控制着所谓“程序工业”的所有产品。这一分析的目的，是为了能够认识动态有声图像所具有的**无可比拟的高效性**，理解它对观众所施加的**信仰效应**，阐释电影在变成了电视，即一种**全球工业所生产的象征物与传播技术网**之后，为什么以及如何满足了普遍存在的故事欲，阐释电影为什么以及如何冒着穷尽人类故事欲的危险，**调节了整个人类的演变过程**。

电影的特殊性揭示了“人类灵魂”的特殊性：它以技术逻辑的方式，发掘了“隐藏于人类灵魂深处的一种技艺”的“机制”[①]。由此看来，这一分析更显必要。

2. 烦恼

一个郁郁寡欢的人，一个秋天周日的午后。这个下午是诸多类似的下午中的一个，他什么也不想做，正因什么也不想做，所以他倍感烦闷。

① “从现象及其单纯形式而言，我们知性的这个图型法是隐藏于人类灵魂深处的一种技艺，而且要揭示它的机制总是一件难事。”伊曼努尔·康德，《纯粹理性批判》（法译本，特莱内萨格、帕戈合译），法国大学出版社，1944 年，第 153 页。［参见《纯粹理性批判》中译本（邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2004 年 2 月第 1 版），第 141 页。——译注］

这样的人，在这一时刻，怎会没有去看一部老电影的欲望？故事情节并不重要，若是城里人，手里又有几个小钱，那便去附近的电影院；若是家里有录像机，那便在录像机上看；倘若真的懒于动弹，那就打开电视，或许未必能收看到电影，但糟糕的电视节目总会有，盯着电视画面，看它们前后更迭。

他为什么不关了电视，拿起一本书，比如一本故事情节娓娓动人、写得相当不错的书？在这样的周日午后，为什么与好书里的词句相比，图像的运作占尽上风？

这是因为，他什么也不用做，只需观看即可。即便所看的东西无聊透顶，只要导演在运用视频与电影的特性方面稍显纯熟，懂得将我们的注意力吸引到图像的流动上去，那么无论图像本身如何，我们都愿意一直看下去。我们附着在这段流动的时间上，并且在其中忘记了自我，或许还遗失了自我（遗失了我们的时间），但是不管怎样，即便我们未被俘获，至少已经在相当程度上被吸引，以至于一直走到尽头。这段**流逝的时间**或为90分钟，或为52分钟，在此期间，我们的意识所经历的时间将完全在被声音、音响、台词和语音联系在一起的图像的运动中流逝。我们生命中的90分钟或52分钟在我们的现实生活之外流逝掉了，在那些或真或假、亦真亦假的主人公的生命中流逝掉了。我们的时间与主人公的时间相贴合，我们**接受**了他们所经历的事件，这些事件**似乎就像**发生在他们身上那样发生在**我们**身上。

我们可以带着彻头彻尾的慵懒去观看影片，只有动态有声图像才允许我们这样慵懒，因为面对它的时候，人们可以任由它作为，无须进行任何干预或介入，根本不必像读书那样需要浏览句子，需要翻页，需要聚精会神，担心遗失了文本的主线。倘若有幸，影片还不错，那么当我们离开它之后，就不会太过懒散，甚至反而充满生命力，满怀情感和行动的欲望，对事物的看法也会焕然一新。电影的职责针对的是我们的烦恼，它将我们的烦恼转化为新的精力，转移了该烦恼的实体。针对我们

周日午后“什么也不想做”的那种可怕的、近乎致命的情绪，它做了一些事。电影使我们重新拥有了对某些事物的期待，这些事物总会到来，将要到来，将要来到我们身边，它们源自于现实生活：也就是以非虚构性为特征的生活，是当我们走出电影放映厅的黑暗、陷入白昼的光明之后所处的那种生活。

3. 电影的两大根本原则

对于电影，我们无须为担心丢失文本的主线而注意力高度集中，因为那里本来就没有文本。换言之，假使有的话，那文本也会自主进入到我们脑中，我们无须去寻找它。它与我们的时间相互交织，在我们无意识的意识——这正是电影观众的特征，面对图像的运动，观众本人一动不动——所经历的90或52分钟里，它成了时间的质料。

这是因为，电影将两大根本原则结合了起来：

（1）电影记录是摄影的一种延伸，而摄影是一种相似性记录，对此我在《迷失方向》中已有分析。摄影具有“现实性”的效果，罗兰·巴特已经注意到这一点，他认为照片的意象内容（noème）是“曾经存在”。

> 我所说的“摄影的指涉物”，指的并不是图像或符号所指涉的那个具有“任意的”现实性的事物，而是位于镜头前的那个具有“必然的”现实性的事物，如果没了这一事物，摄影便无以存在。美术作品可以假造一个现实物，而不必看见过它。[……]对于摄影，我从来都无法否认事物曾经存在。在此，两种姿态相互结合：“现实性”和“过去”。
>
> 每当观看一幅照片的时候，我就会在观看的过程中考虑到这样一个时刻：在那个即使稍纵即逝的时刻里，某一现实的事物在镜

> 头前处于静止状态。我会将眼前照片的静止状态回溯到它过去被拍摄的那一刻，那暂停的一刻就是“曝光”。①

抓取的时刻与被抓取之物的时刻相互重合，正是这两个时刻的重合使“现实性”和“过去”的相互结合成为可能，而这一结合又促成了照片静止状态的“回溯”，从而使观众的现在时与“spectrum”②的显现相互契合。③

（2）有声电影出现之后，电影把声音记录也纳入旗下。录音与照片一样，都是来自于人工的相似性记忆技术。因此，对照片的合理分析在某种程度上同样也适用于录音。听一张记录某场音乐会的碟片，我就会在听的过程中认识到这场音乐会“曾经存在”、已经发生。然而，关于照片的合理分析只在一定程度上适用于录音，因为录音是一个流动的客体，是一个时间流，这使分析的对象发生了改变：音乐客体是一种“流”，不可能抓取它的某个瞬间。音乐客体中不存在类似于曝光的时刻，它属于埃德蒙德·胡塞尔所命名的“时间客体”这一现象学的范畴。

电影之所以能够有声，是因为电影不仅是图像记录技术，可以重现运动，同时电影本身也是一种“时间客体”，适用于时间客体的现象学分析同样可用于分析电影。电影和音乐旋律一样，从根本上来说都是一种

---

① 罗兰·巴特，《明室》，瑟伊出版社、伽利玛出版社、《电影手册》联合出版，1979年，第122页。

② 罗兰·巴特认为摄影中有三个介入者：Operator（操作者，即摄影师）、Spectator（观看者，即观看照片的人）、Spectrum（“幽灵”，被拍摄的对象）。罗兰·巴特之所以用Spectrum来指代“被拍摄的对象”，是因为他认为这个拉丁语词语的词根既保留了“节目”（spectacle）的含义，又体现了所有照片中都蕴含着的一种现象：死者回归。关于这一问题的详细阐述，参见《明室》第一部分第4节。——译注

③ 参见《迷失方向》，出处同前，第27页。

“流”:它在流动中构成了自身的整体。作为“流”,这一时间客体与以之为对象的意识流(即观众的意识)**相互重合**。

对以上两则考察进行总结,我们可以知道,电影记录技术的特殊性在于以下两种重合的相互结合:

一方面,摄影与录音使“过去”与“现实性”相互重合;(“在此,两种姿态相互结合:‘现实性’和‘过去’”,这促成了“真实效应”,即使人信服;正因为观众怀着这种信服的态度,技术本身才得以提前确立了观众的姿态。)

另一方面,影片的“流”与影片观众的意识流相互重合。声音流将图像联结起来,图像的停顿构成了图像的运动,上述“重合”正是通过这一运动而启动了“完全接受”的机制,使观众的意识流接受了影片的时间。由于观众的意识流本身也是一种“流”,因此就被图像的运动吸引,被它“疏通”。观众的内心总有故事欲,在它的作用下,图像的**运动**使具有电影特性的**意识的活动**得到了解放。

4. “电影幻觉”的意识

亨利·柏格森在《创造进化论》里谈论过“电影幻觉”,在《影像—运动》一书中,德勒兹试图推翻柏格森的相关言论。他概述道:

> (电影)的进行离不开两个互补的材料,一是若干被称为图像的即时性片段,二是一种运动,或者说一种无人称的、均匀的、抽象的、不可见的、不可捉摸的时间,它位于机械“之内”,“有了”它,画面才得以前后相连。因此,电影给予我们的是一种虚假的运动,它是所有虚假运动中最为典型的一种。然而奇怪的是,柏格森却给这

> 最为古老的幻觉起了一个如此现代和新潮的名字("电影的"幻觉)。我们是否应当这样理解:按照柏格森的说法,电影或许只是在投映和复制一种永恒而普遍的幻觉?难道人们一直在做电影,却并不知道这一点?[①]

德勒兹认为幻觉的复制"同时也是以某种方式对幻觉进行纠正",并以此反对柏格森,这或许有一定道理,但是他并未从他的观点出发,找出它所造成的所有后果。确切地说,这是因为他在考察这种复制的特殊性之时,不是把它看作融合罗兰·巴特所说的"曾经存在"的、具有相似性的图像复制,也不是把它看作在时间客体流动过程中诸多相互融合的即时性停顿。因此,我觉得无法阐明"人们一直在做电影却并不知道这一点"的含义,无法分析是什么使活动图像具有了巨大的**力量**。

胡塞尔曾对时间客体进行过思考,但是以胡塞尔为依据来批判柏格森和德勒兹是件极为复杂的事,因为胡塞尔本人在他的分析中根本没有去关注"记录"的问题,甚至应该说他已将这一问题排斥在外。在此,胡塞尔犯了一个严重的错误,我曾试图说明这一点[②],而**这也使我得出了一个关于"具有电影特质的一般意识结构"的假设**,好像这一结构"一直在做电影却并不知道这一点"似的——这或许可以解释为什么导演有独到的能力去说服他人。本书将致力于阐释我的假设。为此,接下来我必须简要地回顾《迷失方向》的最后一章《时间客体与持留的有限性》的主要内容,但是我在这里将参照一个新问题,即关于"库里肖夫效应"的问题。

---

① 德勒兹,《电影 1:影像—运动》,子夜出版社,1983 年,第 10 页。

② 在《迷失方向》(出处同前)的最后一章《时间客体与持留的有限性》中,我已指出:胡塞尔本人在不久之后部分地"修正"了这一问题。

5. “库里肖夫效应”

在《逻辑研究》的第五研究里，胡塞尔试图把所有意识看成“流”的结构，以此对意识的时间性进行详细分析。正是在那里，他走上了时间客体的道路。当时的问题是对意识流在构建的过程中所依据的现象学条件进行分析。然而，对于现象学家胡塞尔来说，以这样的方式来分析意识是一件不可能的事：意识的结构具有意向性，所有意识都是以某一事物为对象的意识；只有通过分析一个本身具有时间性的客体，对意识时间性的分析才有可能实现。

1905年，胡塞尔找到了这个客体，它就是音乐旋律。音乐旋律只有在它的绵延中才能构成，从这个意义上来说，一段音乐旋律就是一个时间客体，它的现象是一段时间的流逝。一只杯子，或是一只盛有糖水的杯子，当然也是一种“时间客体”，因为它存在于时间之中，所以从这个角度来看，它也受制于普通物理学和熵的法则——它具有时间性，因为它不是永恒的，所有现实事物也都是这样。然而，真正的时间客体不仅简单地存在于时间之中，还必须在时间中**自我构成**，在时间的流动中进行**自我组织**，例如：在行进的过程中显现的事物、一面呈现一面消失的事物、在产生的过程中消逝的“流”。为了分析意识流的时间质料，时间客体是一个很好的对象，因为它的时间的“流”**完全**与以之为对象的意识的“流”**相重合**。分析了时间客体时间流的构成，也就分析了以之为对象的意识流。

在音乐旋律这个时间客体中，胡塞尔发现了第一持留。

第一持留是一种记忆，但并不是对记忆之物的回顾和回想。胡塞尔有时候把对记忆之物的回顾和回想称为“再记忆”，有时又称之为第二记忆。

某一时间客体在流逝的过程中，它的每一个“此刻”都把该时间客

体所有过去了的“此刻”抓住并融合进自身，这就是第一记忆。在时间客体中，虽然那些“此刻”先于当下的这一“此刻”，虽然它们已经过去，但是它们仍然会保留在当下这一“此刻”之中。从这个意义上看，虽然它们是过去之物，但是它们仍然在场，存在于当下的“此刻”之中。在当下的这一正在流逝的“此刻”之中，它们既在场，又不在场。只要时间客体没有完全流逝，没有完全过去，这一现象便一直如是。

每当我聆听一段音乐的时候，客体就以流逝的方式向我呈现。在流逝的过程中，此刻存在着的音符会把位于它之前的那个音符抓住，而之前的那个音符又会把位于它之前的音符抓住。此刻的音符把位于它之前的所有音符保持住，它既是“此刻之物”，同时也保持了客体的在场——时间客体之所以在场，正是基于这一“保持”。就这样，时间客体具有了**统一性**。此刻在场的音符抓住了位于它之前的所有音符，以及所有音响时刻，正是因为这样，它所发出的声音才具有韵律性和音乐性，显得和谐，并成为一个真正意义上的音符，而不仅仅是一记声音或噪音。

显然，这些第一持留不能够与一般意义上的“记忆”相互混淆，例如，它与“我们能够记忆昨天听过的一段音乐”不是一回事，因为第二种情况只是一种回顾或回忆，只是回忆起某个已经过去了但此刻不再存在的事物。相反，第一持留是一种原始的联系，它把“此刻”和胡塞尔所说的“刚刚过去的时刻”相互联系在一起，使“刚刚过去的时刻”仍然存在于“此刻”之中。

“刚刚过去的时刻”被保持在正在流逝的“此刻”之中，从而使此刻呈现之物具有了内容：音乐所体现的显然正是这一点。很明显，在一段音乐中，某一音符必须与之前和之后的所有音符相互联系，否则便无法发出乐音。（在之后的音符中，此刻的这一音符将变成被持留之物而发出声音。而且，从位于它之前的被持留之物开始，它由于包含并维持着即将到来的“此刻”，因此它也是一种前摄。）与此同时，我们所说的“库

里肖夫效应”也以一种特别明晰的方式说明了这一点[①]。对于“库里肖夫效应”，弗朗索瓦·阿贝拉认为不过是个“传说”而已，他强调指出，库里肖夫本人对他的实验从未有过描述，而且普多夫金此前已经做过类似的实验证明了库里肖夫效应[②]。在库里肖夫实验中，演员莫斯尤金的脸部镜头被插入到不同的段落中，与三个表现其他主题的镜头相连接。每个段落中用的是同一个莫斯尤金的脸部特写，但是在观众的意识中，他们觉得那是些不同的镜头，每个镜头展现的是同一张脸的不同表情。

实际上，人们意识里的“电影”就是这样。对于影片段落所展现的客体，意识会不断地把位于这些客体之前的物体形象投映到这些客体之上。此外，这其实也正是电影的基本原则：对若干要素进行配置，使之形成同一个也是唯一一个时间流。

为了分析而今广泛普及的电影，胡塞尔关于“第一持留”的理论是最为丰富的概念基础。弗朗茨·布伦塔诺第一个对“刚刚过去的时刻”的第一持留进行了分析，但是胡塞尔认为，布伦塔诺并未成功，因为布伦塔诺把第一持留看作意识中在当下时刻存在的“此刻”所构成的过去时刻，认为“想象”把作为“过去时刻”的第一持留与感知联系在一起。在布伦塔诺的分析中，“想象”减弱了持留中的“过去时刻”的征象，同时把当下的“此刻”及其持留放置在时间流之中，使得正在流逝的时间客体最终完全消逝。然而，在胡塞尔看来，这一观点令人难以接受，因为它承认时间客体的时间是被想象的，而非被感知的，并且由此认为时间客体不是现实存在物，而是“想象”的效应：这种观点完全否认了时间本身。

不过，既然胡塞尔认为第一持留并非想象活动，而恰恰是对时间的感知这一现象，那么他不仅应当**区分**第一持留和第二持留——我们知

① 夏维耶·勒马尚曾经从这些分析的角度比较了库里肖夫效应，参见他在贡比涅科技大学的博士学位论文《延迟差异与数字视听》，1998 年。

② 参见弗朗索瓦·阿贝拉，“列夫·库里肖夫导读”，《电影艺术与其他随笔》，洛桑：人类时代出版社，1994 年，第 11 页。

道，这是必要的——还应当将二者**对立**起来[①]。将第一记忆与第二记忆对立起来，将感知的第一持留和回忆的再记忆对立起来，其实就是在“感知”与“想象”之间进行绝对的区分，也就是认为感知与想象毫无瓜葛，被感知之物在任何情况下都不是被想象之物，被感知之物绝对不可能受到想象活动所致力达到的虚构性的影响。总之，生活即为感知，感知并非想象。

换言之，生活并非电影，哲学思想也不是。

生活是对活生生的当下的感知，**它并不是在给我们讲故事**。

6. 遴选、准则与记录

不过，作为特例的“库里肖夫效应”以及宽泛意义上的电影同时也说明，第一持留（也即在一边流逝一边被持留的时间客体中对“刚刚过去的时刻”的持留）与第二持留（也即在一般意义上的回忆中对过去时刻的再记忆）相互**独立**，这种对立其实是一种假象。

假如我们能够说明**活生生**的现实总是包含想象，它只有被虚构之后才能被感知，也即不可避免地被幻觉所萦绕，那么我们或许就可以说“感知”和“想象”之间总是存在着相互性的关系，即任何感知都具有想

① 让—米歇尔·萨朗斯基曾对《技术与时间》的前两卷进行过细致谨慎的批评（《瞧这个手艺人》，载于《现代时代》杂志第 608 期，2000 年 4—5 月），但是我觉得他并未理解最后一章。他认为我在那一章中揭露了胡塞尔对第一持留和第二持留的区分（在此先强调一下，也即对“感知”与“想象”的区分）。恰恰相反，我的目的是再次肯定这一区分，同时指出由于胡塞尔本人将这一区分理解为对立，从而削弱了区分的内涵。显然，我由此提出，感知从来都不纯粹，总是含有相像的成分，任何感知都是一种投映。因此，我只是认为“区分”与“对立”不是一回事，认为形而上学在一开始就混淆了。对于这一问题，我将继续进行分析。在本书稍后部分以及《技术与时间》的最后一卷中，我将回到我的朋友萨朗斯基所揭示的问题上来。

象的因素，反之亦然。感知是想象得以投映的银幕。因此，我们或许就可以说生活**总是**电影，而且正是由于这个原因，才会有“如果热爱生活，那么就去电影院”一说。似乎我们去电影院的目的，就是为了找回生活，从某种意义上来说，也即为了能够**复活**。

因此，哲学提出了一个问题：“这些假象来自**何处**？”然后又提出了一个问题：“不断需要**复活**的生活，是怎样的一种生活？”

我曾尝试过挑战这些问题，并为此而去探寻**第三种类型的记忆**，它不是第一记忆，亦非第二记忆，而是**第三**记忆。所有记录，无论其形式如何，都属于这一类型的记忆。胡塞尔本人将这一类型的记忆称之为**图像的意识**。我们稍后将转向弗洛伊德，将会看到[①]为什么第三持留同样也是**前摄**的载体——在这些前摄中形成的期待激发了某种意识，其基础是以无意识为核心的死亡、复制的欲望、消费的欲望等“宏大的前摄”。

按照胡塞尔的说法，第一持留绝对而且仅仅建立在感知当中。由此可见，构成某一时间客体的第一持留并非意识进行**遴选**的结果。这是因为，在时间流逝的过程中，如果意识在它所抓住的流逝之物当中进行遴选，并因此而没有抓住所有流逝之物的话，那么这就不是纯粹意义上的感知，而**已经**构成了某种想象，至少是一种带有缺陷的想象。

只要将同一段音乐听上两遍，我们就会发现，在这两次聆听的过程中，意识听取这段音乐时的听觉并不相同。在这两次聆听之间，一定发生了某些变化。这是因为，每一次聆听构成的都是一种新的现象，音乐越出色，现象越丰富，音乐越差劲，现象就越不丰富，所以有音乐癖的人（音乐**发烧友**）会一次又一次地不断重复聆听音乐。显然，两次聆听之间的区别源自于持留的现象发生了异化，也即“遴选”发生了异化。意识不会抓住所有一切。

从一次聆听到另一次聆听，听觉之所以不同，确切地说是因为第二

① 《技术与时间》第四卷，《象征与魔鬼或精神之战》，即将出版。

次聆听时的听觉受到了第一次聆听的影响。音乐没有变，但是听觉变了，因此意识也变了。在两次聆听之间，意识发生了变化[①]，这是因为服务于意识的听觉发生了变化；服务于意识的听觉之所以发生了变化，是因为它已经经历了第一次聆听。

根据一般准则，意识会受到呈现在它面前的现象的影响，但是面对时间客体之时，意识却会以一种特殊的方式受到影响。这一点对我们很重要，因为影片和音乐一样，也是时间客体。理解了意识受到时间客体影响的特殊性，也就理解了电影的特性、电影的威力，以及它为什么能够**改变**人的生活——**例如，它为什么能够使全世界接受“美国的生活方式”**。

这就要求我们去分析记录技术的特性——它使电影流得以构成——以及电影流对意识所产生的效应。从在第一记忆当中进行**遴选**所遵循的**原则**来看，记录技术**已经具有电影的性质**。这种遴选必然有着一些遴选的准则，而提供这些准则的则是**使第二记忆与第三记忆相互联系的活动**，其整个过程形成了剪辑，借助剪辑进而形成了一种统一意识流。从形式上来看，这一意识流与时间客体（即通过剪辑而得到的影片）所形成的“流”完全一样。

我们现在即将探寻的就是第一记忆、第二记忆和第三记忆相互联系的条件，也即“持留的剪辑和联系”的条件。

我们说在两次聆听之间，意识发生了变化，而且从一次聆听到另一次聆听，意识所选择的第一记忆有所不同。客体每次都一样，但是每次的现象却都不一样。不过，我们现在要提出的问题是：**意识为什么能够连续两次聆听同一个时间客体？**

实际上，如果没有将音乐录制在**唱片**上的**相似性记录技术**，那么意识就不可能做到这一点。

① 柏格森深谙此道。

0986194

换言之，只有通过唱片这个**第三持留**，意识对第一持留的遴选，也即想象介入到感知之中这一事实才变得**显而易见**。唱片第一次使得同一个时间客体多次绝对相同的重复成为可能，使该时间客体形成多个前后更迭的现象，使同一个客体多次出现。

现在，我们来详尽地考察这一非凡的“可能性”。

我先听一次记录在声音载体上的一段音乐，该载体或是相似性的，或是数字化的。**稍后**，我再听一次记录在**同一**张碟片上的**同一**段音乐。显然，在新一次的聆听过程中，成为“刚刚过去时刻”的声音构成了一系列第一持留，并将其他第一持留聚合在一起。它**在流逝的过程中**，流逝的方式和进行的方式与第一次聆听时不一样。否则，我所听到的声音或许就和**已经**听过的声音完全无异了。

成为“刚刚过去时刻”的声音与位于它之前的“刚刚过去时刻”聚合在一起，在第二次聆听的过程中，它流逝的方式与第一次不同，它的材质是全新的，它所构成的是一个新的现象。在再次聆听同一段音乐之时，我所经历的是另一种体验，也是另一种意识，因为尽管同一段音乐重复了两次，但是给我的却是两种不同的体验。与此同时，成为“刚刚过去时刻”的声音的流逝，在第一持留的各个特有而新颖的片段中所构成的时间流，这一切**在流逝的过程中都不同程度地归功于上一次聆听时声音的流逝，尽管表面上看来，它已经消逝殆尽**。第二次聆听时所发生的**改变**应归功于上一次聆听。

在流逝的过程中，持留之物发生了改变，并因此成为过去了的时刻。从根本上来说，流逝过程中的持留是对它自身的更正。然而，这一改变明显根植于**对第一次聆听的第二记忆，尽管确切地说，这一改变发生在第一次聆听之后**。我在第二次聆听时所听到的东西离不开这样一个事实，即**在此之前**我已经听过一次。可是，**确切地说**，令人困惑的是，恰恰因为我之前已经听过一次，所以当我再次聆听时才听到了其他一些东西。因为第一次聆听的时候，我没有听过那段音乐，而第二次聆听的

时候，我已经熟悉了的事物却神奇地给了我一些陌生之物。第二次呈现给我的，我已经熟悉，但是与此同时，由于它呈现的方式有所不同，以至于意料之中成了意料之外而呈现。

第一次聆听发生在过去，已经被记录在我的回忆之中，它属于第二记忆，即属于想象和虚构。显然，奇特的是，这个“已经”引发了“尚未”，“已经听过之物”**促生**了“尚未听过之物”。我们将会看到，这一现象是对某种嫁接在“大前摄”之上的前摄性期待的回应。

在两次聆听之间，意识有了变化，因为发生了某种磨损。第一持留是一种**依据在上一次磨损的过程中建立起来的准则而进行的一种遴选，同时上一次磨损本身又是一次遴选，源自于更早时候发生的磨损**。之所以会是这样，是因为第一持留作为记忆活动，本身也是一种“第一遗忘”，是把**正在流逝**之物**简化**为**过去时刻**，它所**抓住**的**仅仅**是**第二持留**所构成的准则允许它去遴选的东西。第二持留早就寄居在第一持留的全过程之中。

当我已经听过那段音乐之后，情况正是如此，但是如果我从未听过那段音乐，情况还是如此，因为我之所以去听那段音乐，是因为有着这样一个期待，它由我已经**经历过的音乐**体验所构成，使我内心深处一直保留着探寻事物本来面目的欲望。

情况之所以是这样，是因为**任何回忆都是一种遗忘**，而且如果没有一定的准则，也就没有遗忘——这是一个值得进行分析的主题。如果说回忆并不意味着有所遗忘，那么我们什么也无法抓住，因为什么也没有流逝，什么也没有发生。

假设我拥有无限的记忆力，能够记住昨天一整天，也就是说能够把昨天的每一秒乃至每一毫秒都确切地依照原样记在脑海里。到了一整天二十四小时终结之时，我才能发现，我记住了昨天的一整天，然后我又继续开始回忆，再一次把每一秒都确切地依照原样记在脑海里，并如此反复。这样一来，就没有了任何差异——因为没有了任何遴选：时间

不再流动。什么都不会到来，什么都不会发生在我身上，因此也就既没有现在的时刻（当下的时刻总有一些新事物在呈现，包括由于没有新事物而引发的烦恼），也没有过去的时刻。既然当下的此刻不再流逝、不再发生，那么时间也就不可能有任何流逝，因此也就没有了时间。

记住昨天，拥有过去的时刻，换种说法就是将昨天简化，使之比今天短，也就是将昨天减短。我们只可能拥有有限的记忆。这就是持留的有限性，它是意识的条件，因为意识总是一种时间流。对第二记忆的正确分析适用于任何类型的回忆，同样也适用于第一记忆。这就是为什么第一记忆只能是一种遴选，为什么它只能以遴选的方式呈现，只能根据源自于遴选的准则进行。

不过，对于此处提到的情况，也即聆听**录制在声音载体上**的一段音乐而言，**第二记忆与第一记忆不可分离，同时与“第三记忆”**——或者说“图像的意识”，即唱片本身——**也不可分离**。

关键之处，就在这里。

7. 录音的启示

关于“图像的意识”以及我在这里所说的第三记忆，胡塞尔给出的例子是油画或半身塑像。在他看来，这种“图像的具象化”，即“图像的意识”的客体，严格地说在时间客体的构建中没有任何作用，因此在意识流本身的构建中也没有任何作用。这种类型的记忆不仅不属于感知，甚至也不属于过去时刻的意识流。这和第二记忆恰好相反，尽管第二记忆也不属于感知，但是却与过去时刻的意识流紧密相连。作为过去的时刻，它**曾被感知**，因此确实属于意识。

图像的意识并非意识里的某种记忆，而是一种对意识没有感知或对体验过的事物的人为记忆。一幅19世纪的油画的确是一种记忆，但是

胡塞尔认为，我们不能说这一记忆就是这幅油画的观众的记忆，它其实应该是创作这幅油画的画家的记忆的一些痕迹。从某种意义上来说，画家将他的记忆外在化，使之定形，从而使得另一个意识能够在一个世纪之后去审视这幅油画，将其看作过去时刻的某一图像，而且在任何情况下都会把它看作过去曾经被人体验过的某一记忆。然而，在胡塞尔的现象学里，只有那些属于曾被意识**体验过**的事物才是确定无疑的，才能够在分析现象得以构成的条件时对它们进行考察。现象学的态度是把意识看作客观世界的构成要素，而不是将意识看作由客观世界构成之物。作为物质世界里的一种现实，第三记忆不是客观世界的构成要素，它不可避免地偏离了意识，而意识与它也毫无瓜葛。

不过，只有当技术能够将音乐时间客体一成不变地记录下来，并使之得以不断重复之后，第一记忆和第二记忆之间的关联才变得明显，因为显而易见的是，虽说时间客体每次都一样，但是带来的却是两次不同的音乐体验。我知道这是同一个时间客体，因为我知道那段音乐已经借助某种技术被记录下来，知道被记录之物的“流”和记录之物的“流”相互叠合。我知道记录仪器的时间和音乐流的时间相互叠合。**机械流**和**时间客体的时间流**相互叠合，对以该客体和该记录过程为对象的**意识流**产生了“过去时刻”和“现实性”相结合的效应，也就是罗兰·巴特在照片中所体验到的那种“现实感”。在声音这个领域里，“现实感”有所更新，因为有这样一个区别存在：对于摄影而言，“现实感”与**曝光**有关，而对于被录制的声音或**电影**而言，它却是一种“流”。

在“图像的意识”中——这里指的是唱片（当然也可以是影片）——第一记忆和第二记忆最终相互渗透，这必须归功于技术已经能够使得时间客体多次重复。在摄影和电影出现之前，这样的重复根本不可能实现，对此我们无须过多强调。与此同时，第二记忆深入到第一记忆之中，第一记忆变成了第二记忆，这也成了一个明显的现象，其根本原因是记录成为了事实。这就是声音记录给我们的启示，也正是所有时间客体的

结构给我们的启示。

8. 再论《访谈录》

上述现象的后果非常重要：意识对第一持留进行遴选和简化，同时使它们流逝，这个过程所依据的准则不仅仅与意识曾经体验过的回忆的第二持留有关，而且与第三持留也有关系。电影很好地体现了这一点。

我曾经对费里尼《访谈录》中的一个片段进行过分析[①]，为了阐明上述观点，在此我必须再次引述并深化我的分析。

影片中，费德里克·费里尼自导自演，他在马塞罗·马斯楚安尼的陪同下，一同去拜访安妮塔·艾克伯格。那个晚上，三人观看了影片《甜蜜的生活》[②]中的一幕，即小城特瑞维的喷泉的那一场戏。这样一来，我们就看到了一个观看自己的表演的女演员，而该电影片段的张力正是来自于场景中的不可判定性：女演员又一次出演费里尼的影片，但是她这次所要表演的是观看自己三十多年前的演出。当安妮塔·艾克伯格看着那段过去的光影记录的时候，看着她那业已逝去的青春和生命之时，她肯定难以扮演出“观看自己”的样子——对于这一点，任何一名观看《访谈录》的观众都会深信不疑。当一个女人在三十年后年华老去之时审视自己三十年前的样子，面对摄影的“曾经存在”，面对电影的时间流所激发的“现实性与过去时刻的结合”，她不可能不体会到时间流逝所造成的切实的恐怖。我们看到的是一个在观看自己当年演出的女演员，那时

① 1985年，应让·洛克瑟鲁瓦之邀，我在罗马首次发表了我的分析文章，并于1990年将它发表在《哲学杂志》上，题为《左侧的回忆》。随后，我在《迷失方向》的第一章中引用了那篇文章。在本书中，我将对《迷失方向》第一章中所做的时间客体分析的结论进行补充，同时结合本书的目标，对其中的主要结论在此进行概述。（《访谈录》，又译《费里尼访谈录》、《追访费里尼》，费德里克·费里尼执导，1987年。——译注）

② 《甜蜜的生活》，旧译《露滴牡丹开》，费德里克·费里尼执导，1960年。——译注

候她是片中的主人公，此时她是一个真实的人物。我们深知，当她“扮演”观看自己曾经模样的时候，她所经历的不只是一种表演或纯粹的做戏，亦非所有演员都必须全身心投入的那种伪装（扮演这样或那样的人物），而是将**她的**人生以一种绝对悲剧的方式搬上舞台，因为她的人生**正在流逝**，不可避免，而且一去不复返：一切都会**一去不复返**，只有**她留在电影胶片上的画面**依然存在，仿佛拯救了她。

当罗兰·巴特看着被处绞刑几小时前的刘易斯·佩恩的照片时，跳入他眼帘的是先将来时[①]。当安妮塔观看自己三十年前的演出时，她所体会到的也正是这种先将来时。

> 1865年，年轻的刘易斯·佩恩试图行刺美国国务卿W.H.西沃德。亚历山大·加德纳在牢房里给他拍了一张照片，那时刘易斯正等着被处绞刑。照片很漂亮，男孩也很漂亮：这些是照片的“studium”。不过，照片的“punctum”是：**他就要死去**。我同时解读出两点：“这即将发生”和“这已经发生”。我惊恐地注视着一个关于死亡的先将来时。照片的曝光给我的是绝对的过去时（也即不定过去时），它告诉我的是将来即将发生的死亡，而刺伤我的正是二者之间的对等。面对母亲孩提时候的照片之时，我心想：她即将死去。面对着**一个已经发生了的灾难事件**，我战栗不已，就像温尼科特分析的精神病患者一样。无论主角是否已经死去，所有照片都是这样一种灾难。[②]

① 先将来时（futur antérieur），法语时态之一，表示动作在将来某个时刻之前完成。——译注

② 罗兰·巴特，《明室》，出处同前，第148页。

另外，亚历山大·加德纳（1821—1882），美国摄影家。“studium”和“punctum”是拉丁语词，前者大意为“基础”、“载体”，后者大意为“刺点”、“局部小细节”，关于这两个概念的详细阐述可参见《明室》第一部分第10至21节。不定过去时是拉丁语中过去时态的一种，

“所有照片都是这种灾难”，所有照片所述说的都是关于死亡的先将来时——这一先将来时也是一切叙事、一切戏剧、一切电影情感的剧情推动力。

至于安妮塔，她心里想的不仅仅是她死了，或是她即将死去，而更是：“我就快死去，我是一个正在死去的人。”这是一个**现在分词**[①]，是她逝去的生命**流**的现在分词，是记录了她的影片流的现在分词，也是她当下以该影片为对象的意识流的现在分词。这一意识在流逝的过程中占据了她，使她的生命流逝，赋予她时间，将她带向“时间的缺席”，带向时间的停滞，带向无尽的回忆，在那里，什么都不会被遴选，一切都滞留在这样一个时刻：**“我死去的那个时刻”**。

不过，所有这一切都停留在“此时此地”，因为影片是一个时间客体。在这个时间客体中，“演员的躯体和片中人物的躯体合为一体，影片的**流逝过程必然也是**该演员的**过去**时刻，片中人物生命中的所有时刻**严丝合缝地**对应着演员的所有过去了的时刻。**在电影记录中**，演员的生命与片中人物的生命合为一体”[②]。

演员的生命与电影记录相互融合，这种融合实际上是**第一持留、第二持留和第三持留融合在同一事件**，也即真正意义上的**电影**事件之中。费里尼将电影的这种叠合现象成功地搬上了银幕，他自己也置身于画面之中，对**任何**一位曾经看过《甜蜜的生活》又看了《访谈录》的观众而言，《甜蜜的生活》**必然也**属于**他的**过去时刻。在一部影片中参照一部先前的影片不只是一种简单的参照，不只是一种引用，即不只是在一个故

在法语中，它通指简单过去时和确指过去时，表示过去的某个动作已经完全终结，并与现在时刻没有任何关联。温尼科特（1896—1971），英国精神分析学家、心理学家。——译注

① 此处的“现在分词”指的是上一句中的“正在死去”（mourante）。在法语中，动词的现在分词表示该动作正在进行当中。——译注

② 《迷失方向》，出处同前，第33页。

事中引用另一个故事。《甜蜜的生活》是一个故事，它被另一个故事《访谈录》所引用，与此同时：

（1）它还是一个**第三持留**（是记忆的一个人为载体，该载体的一个片段，也即影片的一个小段落，在另一部影片中被放映，被另一部影片的段落所记录）；

（2）它还是一个**曾被观看**并**再次被观看**的**时间客体**，而且此刻正被《访谈录》的观众又一次观看；

（3）它还是该观众的**第二记忆**，属于他过去时刻的、此刻被激活了的意识流；

（4）它还是该观众逝去**生命里的90分钟**，在这段时间里，影片《甜蜜的生活》作为持续不断的持留而被体验，也就是**将第一持留不断地保留住**，构成某一流逝中的叙事的现在时刻，这个叙事的标题（它的整体）正是《甜蜜的生活》。此刻，观众看着这个叙事的一个段落，也就是此时已包含在《访谈录》的影片流之中的那个段落……

（5）……“包含在《访谈录》的影片流之中”，意即“**也**包含在安妮塔此刻**正在流逝的意识流**之中”。

这样一来，对于观看《访谈录》的观众而言，《甜蜜的生活》不再**只是**一则虚构故事：它已成为**观众的**某一过去时刻，以至于看到安妮塔在有关《甜蜜的生活》的那个片段中自我观看的时候，观众也**看着自己在流逝**。他在其中流逝，因为《甜蜜的生活》属于他的过去时刻，尽管这与《甜蜜的生活》属于安妮塔、马斯楚安尼、费里尼的过去时刻不尽相同，因为这三人在实地真真切切地看到了观众“在电影中”所看到的段落。《访谈录》作为时间客体，之所以具有时间性，是因为它使这一时间客体**回到**当下，《甜蜜的生活》曾被《访谈录》中的人物所体验，也被当下的观众所体验，**每个人都有自己的角色**。

结果，**我们在此已经无法区分现实与虚构，无法区分感知和想象**。每个人都有自己的角色，**大家**心中都想着：“**我们**在其中流逝。”

在下一章中，我们将会看到，这种“无法区分”的现象在《纯粹理性批判》中一直纠缠着康德。

在第三章中，我们将会看到：一方面，这一“无法区分”的现象是构成“我们”这一概念的前提条件；但是，另一方面，我们又**必须**进行区分。

9.《美国，美国》[1]

或许，我们可以指出，这一场戏揭示了一个更具普遍性的体系，也即一个幽灵出没与生死轮回的体系：苏格拉底曾对雅典人预言它的到来，并称其为**灵魂的不朽性**[2]。

灵魂的不朽性是使这一体系**得以呈现的银幕**（其中感知和想象、**公众意见**和**认知**、可被感觉的和可被理解的相互混合，我们必须对之进行区分，而不是将其对立起来），这一体系投映在这个银幕上，同时也在其中消隐。这个银幕同时也是一部宏大的电影的开头，该片名为《形而上学》，揭开影片序幕的伟人则是由柏拉图饰演的苏格拉底。

在《访谈录》最后一部分里，费里尼展现了演出节目的运作机制，展示了形而上学乃至其产物“意识”的“运作”方式。正是在电影中，而且正因为电影是一个时间客体，所以这一结构**体现**得最为突出，最为明显。

我们还记得《我的美国叔叔》[3]里的人物，他们的回忆里交织着从其他影片中引用的段落。筹划影片拍摄之初，阿伦·雷乃曾打算创作一部完全由其他影片中的片段构成的影片，但是由于经济原因，他不得不放弃了这个计划：

---

① 《美国，美国》，伊利亚·卡赞执导，1963 年。——译注

② 参见《技术与时间》第四卷，即将出版。

③ 《我的美国叔叔》，阿伦·雷乃执导，1980 年。——译注

从剧本第一稿开始，引用其他影片选段的想法就已存在。有一段时间，我们甚至想过从电影史上数百万部影片中选取片段，专门以此为基础创作一部影片。小说、电影和戏剧可以运用所有可能的表现方式。随着时间的推移，凭着耐性，我们或许能够达到目标，但是从经济角度考虑，这或许是个疯狂的计划。[①]

在由吉拉尔·德帕迪约所扮演的勒内·拉格诺的记忆里，我们看到了让·加宾。

加宾：二战前人们称他为电影“名角儿”(vedette)。后来，人们开始谈论“明星”(star)。作为“星星”，他们是不可接近、不可触及、**冷漠**的人，但是由于可以被看见，所以他们同时也是可以被感觉到的人。他们介于心智层面(在前哲学时代的思想中，他们是具有神圣性的人；在后来的希腊哲学思想中，他们又是具有理想性的人)与俗世(在这儿，一双双眼睛凝视着他们)之间，而俗世本身极为**脆弱**，明显注定会消逝，它正在消逝，处于消逝过程之中。

在电影这个时间客体中，演员的真实生活与他们所扮演的虚构人物的生活相互重合。基于这个事实，好莱坞的明星若想真的成为一颗“星星”，他们就必须经历生死轮回的幽灵游戏，在这个游戏里，现实与虚构、感知与想象混为一体，同时第一记忆、第二记忆和第三记忆也相互混合。

我们也还记得《欲望号街车》[②]里的费雯丽。在影片中，她饰演一个名叫布兰奇的南方女子。布兰奇青春不再，她失去了父辈的房舍，失去了一间“有廊柱的屋子”，一间《乱世佳人》[③]里的郝思嘉不惜一切代价也

① 阿伦·雷乃，《电影前台》，第263期，1981年3月，第7页。

② 伊利亚·卡赞1951年的一部影片。该片在法国发行时，片名为 *Un tramway nommé Désir*（《一辆名为欲望的电车》）。

③ 法文片名为 *Autant en emporte le vent*（《一切随风而去》），维克多·弗莱明执导，1939年。

不愿舍弃的宅第。看着费雯丽扮演布兰奇，我们心中肯定会想到，在费雯丽、卡赞以及《欲望号街车》所有观众的脑海中，郝思嘉的形象定然挥之不去：她那非凡的美丽，她那南方少女的执着狂热和清丽脱俗，全都扑面而来，令人难以自持——我们心中怎会不这样想？谁不曾在银幕上见过郝思嘉，谁不曾爱过或恨过她？《乱世佳人》于《欲望号街车》十二年前拍摄，早已成为世界电影史上最为成功的影片，已经传播到世界各个角落。乘着影片的翅膀，郝思嘉，也即费雯丽，也已被全世界所崇拜或记恨。当卡赞做出选择的时候，他不可能故意无视这一点，也不可能不小心忽略了这一点。当我们看到布兰奇永远地离开了家门的时候，我们怎会不浑身战栗，就像精神病人由于已经发生了的灾难而战栗不已那样？我们怎会不感到自己也变成了疯子，被美国疯狂的宏伟蓝图所攫取？这项蓝图一面让我们开怀大笑，让我们提前为命运泪流满面，一面抓住一切时机，向我们兜售“美国的生活方式”。**《美国，美国》**！

10. 重复与无意识

这一切之所以成为可能，是因为意识的整个结构都具有电影特质，这里的电影特质是从广义上说的，指的是通过对**时间客体**，即**由运动构成的客体**进行**剪辑**而运作的事物所具有的属性。

声音记录和电影记录使得同一个时间客体能够不走样地重复，而且每次重复都会产生两种不同的现象。胡塞尔虽然没有对这一事实所带来的问题进行研究，但是他却分析过第二记忆是怎样通过想象主动地重复之前曾被感知过的时间客体。

他注意到，在这种情况下（比如我回想昨天曾听过的一段音乐），由于我们身处“想象”之中，因此意识拥有一种在“感知”过程中所不具有的自由。例如，在回忆昨天听的那场音乐会的时候，我能够使回忆加快或放慢：

我们能够按照其流逝的方式，将被表现过程中的那些或大或小的碎片“完全自由地”进行归置，更快或更慢地去浏览它。[①]

这时，胡塞尔提到了一个值得注意的现象：复得（recouvrement）。在复得的过程中，

我过去时刻的绵延被给予，或者确切地说，被作为“再次被给予之物”而给予我自己。[②]

这意味着，在这种情况下，第二记忆应当能够重复先前的时间客体，并且重复得**与它之前发生时一模一样**，既无增添，亦无减损。然而，这样的复得事实上并无可能，这是因为：事实上，时间客体的构成要素不仅包括持留，还包括**前摄**，也即期待，因此当我第二次聆听同一段音乐的时候——要么借助于第三持留，要么通过想象对它进行复制，即借助于第二记忆，但**无论是第一种情况还是第二种情况**——在第一次聆听时尚处于空白状态的“期待”都已不再空白。无论是第三记忆还是第二记忆，它们都无法避开上述情况。那段音乐已经存在，正如我们所说的“曾经存在”。当然，在第一种情况中，音乐的重复是客观的，所有具有相似性的第三持留（摄影、录音等等）都是这样，但是**意识**这一现象（任何现象总是某一意识中的现象）每一次都有所不同。在第二种情况中，即在第二记忆中，它的重复是主观的，此时只有“重复”这一现象，而没有客观性重复，因此作为现象，两次聆听已然不同。如果事实并非如此，那么胡塞尔最初的观点或许有待商榷：他认为，想象和感知之间有所区

① 埃德蒙德·胡塞尔，《内在时间意识现象学讲演录》（法译本，H.迪索尔译），法国大学出版社，1964年，第66页。

② 同上，第60页。

别是一个原则；由于在第二记忆的想象中，期待或者说前摄已经被填满，这是想象过程中的意识所无法抹煞的，因此这一事实使他确信自己的观点。正如保罗·利科所强调的那样：

> 如果“再记忆”呈现过去时刻的方式与过去时刻在持留中的出现完全不同，那么[对第二记忆中的、已经完结了的时间客体的]再现怎么可能会忠实于所要再现的客体？[①]

因此，“复得”是不可能的。至于为什么不可能，我在上文已经指明，这是由于持留的有限性，即记忆原本就是遴选和遗忘。这意味着，在所有对过去时刻的时间客体进行再记忆的过程中，必然存在着一个镜头选择和蒙太奇的过程，存在着诸如慢镜头和快速剪切等特技效果——甚至还会出现画面定格：这是思考的时刻，胡塞尔对此曾有分析，他认为这是记忆过程中的分析时刻，即对回忆之物的剖析。

我们在前面已经看到，这种遴选首先影响了第一持留本身，那么我们现在可以认为：**从某种意义上说，意识总是一种蒙太奇，是在第一记忆、第二记忆和第三记忆之间进行剪辑的结果**。要知道，我们所说的第三持留指的是“客观性”记忆的所有形式：电影胶片、摄影胶片、文字、油画、半身雕像，以及一切能够向我证实某个我未必亲身体验过的过去时刻的古迹或一般实物。

从某种意义上看，任何形式的记忆总是某种对镜头的选择和蒙太奇使其前后相连，形成蒙太奇效果。这与意识的素质有关，与在意识中呈现的客体的性质有关，与遴选（即第二记忆，也即意识对于该客体所拥有的经验）的准则有关。

---

① 保罗·利科，《时间与叙事》第三卷“被讲述的时间”，瑟伊出版社，1985年，第55页。

在影片《我的美国叔叔》中，勒内·拉格诺将让·加宾出演的影片的一个场景投映在他此刻所看到的载体上，这个镜头是他记忆的载体，也/或是他记忆的银幕。显然，这种“投映”和弗洛伊德在《元心理学》中所说的并无不同。

我们所说的“意识”，或许正是一个**后期制作**的中心，一个进行剪辑、场面调度，并**实现**第一持留、第二持留以及第三持留的“流”的控制室，而**制作者**或许就是**无意识**，其职责是对前摄以及思考进行配置。

当镜头选择和蒙太奇之间存在时间差的时候，后期制作便会出现：这是梦的现象。当意识一面“抓取”一面“剪辑”的时候，现场直播式的控制便会出现：这是清醒状态。电影遵循着梦的逻辑，而清醒状态是一种“远程视觉”的电视效应。当然，在清醒状态下做白日梦也是有可能的，因此我们才会谈及“电视化电影”。

11.《四点整》里的前摄

记忆本就是遗忘，这是因为记忆必然是对曾经发生之事的剔减。既然是“曾经发生之事”，那么它就已经流逝，属于过去时刻，因而会**少于**现在时刻。

在此刻回忆过去时刻，过去时刻总会被**剔减**，否则回忆便**可能**无法进行，而过去时刻或许也就不成其为过去时刻。一般意义上的“流逝”——即时间——的常见结构正是如此。同时，正是由于这个原因，电影，或者更宽泛地说，一切形式的“故事讲述”都会而且必须在讲述的时间里，对被讲述之事的时间进行删节和压缩。花两小时的时间，我能够讲述一个时间跨度为两千年的故事。这一压缩在过去时刻（被压缩的时间）和现在时刻（进行压缩的时间）之间进行，二者之间压缩关系的**合法性**构成了各种类型的知识传播的基础，也是家庭教育、体制化教育等一切教育形式的基础。

这种“压缩”(condensation)——柏格森倾向于称之为“收缩”(contraction)——是一种蒙太奇,也是一种遴选。通过感知的方式,或是通过投映在现在时刻这个银幕和载体上的各种画面,我能够体验到一些场景,而“压缩”则是对这些过去的场景进行精选。这是一个概括摘要的过程,其中电影是一个特殊的实例,其特殊性在于电影是一个时间客体,而且借助电影拍摄设备、后期制作设备、放映设备、观影设备等,人们能够掌握电影时间的流逝,也即我们今天所说的“时间码”[①]。

对于压缩,也即蒙太奇,弗洛伊德在《梦的解析》中亦有分析,而希区柯克则在他的《四点整》[②]中成功地运用了它。在剧中,持留和前摄之间的配置非常巧妙,并且与时钟指示的时间建立了关联,因此我们能够详细地分析时间码标记的时间和时钟指示的时间之间的关系,衡量时间压缩的效应。

让我们简单地回顾一下剧情:身为钟表匠的丈夫心怀妒忌,计划在下午四点整的时候炸毁他家的房子,因为那会儿他的妻子将在家中和情人幽会。就在他启动**定时炸弹**(炸弹的引爆器由闹钟控制)的时候,却不小心惊扰了地下室里的几个小偷。经过一番搏斗,小偷们把他铐在炸弹旁边,而他却没有任何时间向小偷说明情况。该片时长48分23秒,在最后一部分的32分23秒中,观众早已知道炸弹爆炸的时刻,而钟表匠的恐慌心情也让观众的内心感到了炸弹即将爆炸所带来的恐慌。

希区柯克对时间的压缩不难度量,因为在影片最后同时也是最长的一部分中,时间被标记了十六次之多。

该片第一部分时长9分08秒,介绍了人物及其计划。这一部分描写了主人公大约一天的生活。

① 时间码(time-code)也称时码,是为了便于后期制作而记录在磁带上的时间标记码,每一帧画面均对应一个时间码,以××小时××分钟××秒××帧的形式表示画面的具体位置。——译注

② 电视系列片《嫌疑》(1957年,旧译《深闺疑云》)中的一集。

第二部分时长6分52秒，展现了主人公逐渐加深猜疑，直至作出决定，执行他的计划。这一部分描写了主人公大约两天的生活。

最后一部分介绍定时炸弹的倒计时过程，用32分23秒的时间描写了主人公所经历的两个小时。然而，在这32分23秒的过程中，主人公所经历的时间与影片时长之间的关系变得更为紧密，同时情节的进展并不是线性的，而是根据几个影响等待节奏的事件发生变化。（希区柯克将持留和前摄联接起来，利用蒙太奇阐明了时间关系的非线性发展，从而制造了悬念。）

至于炸弹爆炸前的一分钟，它竟然持续了……**72秒**。希区柯克将最后一分钟**延长**，使之**膨胀**。

影片时长与倒计时的关系简表：

时钟指示的时间	时间码标记的时间	影片时长/故事情节的时间
2:00	16'	
2:15	25'	09' 对应 15'
2:27	26'20"	01'20" 对应 12'
2:40	27'27"	01'07" 对应 13'
2:50	28'	00'33" 对应 10'
3:00	29'3"	01'3" 对应 10'
3:04	30'57"	01'54" 对应 04'
3:09	33'3"	02'6" 对应 05'
3:11	34'59"	01'56" 对应 02'
3:28	37'13"	02'14" 对应 17'
3:46	38'26"	01'13" 对应 18'
3:52	40'52"	02'26" 对应 06'

3:56	44'06"	03'14"	对应 04'
3:58	45'03"	00'57"	对应 02'
3:59	45'34"	00'31"	对应 01'
4:00	46'46"	01'12"	对应 01'

最终，炸弹没有爆炸。显然，令人诧异的是，每当我再一次观看该片的时候，我便再一次战栗不已：我深入了主人公的内心世界，似乎被他的忧惧所同化。事实上，期待（前摄）事先已经被补足，但是这一事实并没有消除前摄的效应，因为我又一次被“流”所占据，尽管每次我都会从中注意到一些不同的东西，但是它依然会使我再一次接受主人公的时间。那时间已被简化、压缩、收缩，但是最后一分钟在“现实时间”里的**扩张**（一分钟膨胀为72秒）却激化了之前被简化、压缩、收缩了的每一分钟所带来的效应。

然而，前摄的实现具有不可倒流的特征，这一特征构成了所有前摄的助动力。确切地说，这种不可倒流性是所有前摄都包含着的前摄，是一种“大前摄”：对时间本来面目的认知是电影场景苦心经营的目标，构成了所有影片最为玄秘的基础。在这方面，希区柯克的导演手法独树一帜。[①]

① 在希区柯克的电影中，《擒凶记》占据了一个特殊的位置（以至于导演竟拍了两个不同版本），其特殊性在于电影的时间性，在于观众的意识流和电影流的流逝方式，同时也在于声音与图像的对应关系，以及由此而产生的“接受”过程。影片的高潮是一个“现实时间”，此时剧情演绎的是一场音乐会，按照正常的方式表现在银幕上。这里的音乐与《四点整》里的时钟一样，扮演着同样的角色。有人原本计划在钹发出一记声响之时执行一起谋杀，但是在关键时刻，女主人公多洛蒂（她是个女歌唱家）发出了一声尖叫，既打破了该电影段落的现实时间，也打破了音乐的时间：音乐会就此中断。（《擒凶记》，也直译为《知情太多的人》，希区柯克执导，1935年。——译注）

12.《蚀》

在影片《蚀》[1]中，当证券交易所宣布一位经纪人的死讯之后，安东尼奥尼插入了一分钟的无声镜头，这个镜头在片中持续将近一分钟（有一部录影带显示为56秒）。

尽管这一“现实时间”与现实生活中的时间相互重合，但是它并不意味着电影的时间更为真实或更具“现实性”。恰恰相反，这死亡了的一分钟，这静默的、静止的一分钟让我们清楚地看到：由于观众活动中的**意识的时间**总是一种被收缩、压缩、简化、剪辑了的时间，总是**电影的时间**，因此电影流和观众的意识流的重合才得以实现，观众才能够接受主人公的时间，主人公的时间被嫁接到观众的时间上，它是**对观众记忆的遴选、收缩与剪辑**。

这实际持续了一分钟的一分钟被嵌入到电影被压缩了的时间里，仿佛一次日（月）蚀，既是面对死亡时的停顿，也是因死亡而起的停顿，而且这死亡并未被压缩，而是被**整体扩张**了。电影就是运动，电影就是生活，这一切都得到了尊重：证券交易所本来只是人群的拥挤、此起彼伏的叫声，以及**股票的买入和卖出**，但是这一片躁动却突然中断。这一分钟被精确地记录下来，仿佛使现实生活像**遴选**那样被延长了。

“这里的一分钟价值数十亿。”皮耶罗（阿兰·德龙饰）轻声对维多利亚（莫妮卡·维蒂饰）说道。接着，股票交易继续进行。

电影的一分钟价值几何？电影的一分钟与现实生活的一分钟之间的重合告诉我们，如果**没了**这一重合，那么剩下的就纯粹是电影，就只有电影，只有无须这一重合而以其他重合为基础的电影；此外，一切皆有代价，以流逝中的时间为代价——以不可递减、不可回溯的遴选为代

① 《蚀》（旧译《欲海含羞花》、《情隔万重山》），安东尼奥尼执导，1962年。——译注

价。所有电影都具有好莱坞影片的性质，所有影片都在等待它的“遴选”和代价，连此处分析的这部影片也不例外，尽管在该片中，沉默的那一分钟持续的时长恰好是代价不菲的一分钟，尽管该片在欧洲电影史上属于继新现实主义之后的“新浪潮”时代，给我们展示了一幅纯粹的“等同于时间的画面”。

13. 他者的时间

我的时间总是他人的时间，电影以其特有的性质揭示了这一点。由于意识流是对时间的压缩，因此在电影被接受的过程中，我的时间在电影的时间里变成了他人的时间，变成了另一种时间。

我的时间在建构的过程中，被嫁接到它从他者时间那儿提取的时间——与此同时，在各种“流”交织而成的网络中，我的时间也将它自己赋予他者的时间。

这就是为什么寂寞令人难以承受的原因。在寂寞的时候，由于他者缺席，时间便不复存在，“什么也不发生”，“什么也不到来”，因此我陷入了烦闷，因为我遇到的只是“我”空空如也的躯壳，没有他者的时间可以作为支撑。

在那些郁郁寡欢的周日午后，电影和电视的消遣之所以能够为我提供一个他者，那是**因为电影流为我做出了遴选**。电影的到来使我的状态发生了改变，它使我的渴求得到了满足（使我放松），它使我脱胎换骨（它是个改装者），它给了我通往他者的入口，而这个他者首先处于我的内心，他在等待生命，等待电影，等待着具有生动的形象，为的是投映在电影中，在电影中运动起来。

只有在内心，才能找到他者；只有在内心，才能围绕着一个或真或假的他者去找到一个等同于自我的他者，一个有别于自我的他者，一个全新的自我。这是对自我的追寻，也是对历史的追寻，而所有他者都是

这一历史的额外篇章的契机和嫁接体。我将自己投映在他者身上，我期待着他走进我的电影，成为我的电影的载体，成为我的电影得以投映的银幕，他就像是该影片的合作制片人、剧本作者、主人公、背景或道具等等。对于这一现象，我们稍后[1]将把它称为“我”的引文，其中的“我”已经是一种“我们”。

因为，正如柏格森所说，意识的当下时刻是记忆，是对所有过去时刻的压缩，因为时间是第一持留，是第二持留所进行的遴选，所以就像在电影中那样，我在现实生活中也会对所有已经远去和尘封的事物进行选择、审核和剪辑，例如画面、声音、味觉、触觉等等。我再次拿起所有这一切，将它们拆离，然后对它们进行剪辑，使之简化，从而得到各种人物和各种情境。我把影片的某些段落投映到这些人身上，而某些事物则构成了这部影片的布景。

他者不仅仅是复数概念。我有时也会执导纪录片：我看着花园、街道、山坡、大海，看着道路、路上的车辆、行人和人群——我观察着整个世间，在那儿什么都没有发生在我身上，而是整个一块儿来到我面前。

与此同时，我也可以将“我”看作他者，拍摄“我”，投映“我”，将“我”嫁接给“我自己”，将“我”当作主宰、载体或银幕：例如写作。这也意味着，我将我自己“客观化”、“外在化”，我将我自己“表达出来”，也即**使我成为第三者**。

这还是蒙太奇，这已经是电影了。

14. 电视

20世纪下半叶之初，电影兴盛至极，电视随之登场。1954年，1%的

① 《技术与时间》的最后一卷。关于这一概念，也可参见贝尔纳·斯蒂格勒，《那些缺失了的》，载于《顿挫》杂志第54期，1995年。

法国家庭拥有电视机。1960年，这一比率为13.1%，1970年为70.4%，1980年为90.1%，1990年为94.5%。据估计，而今全世界已有不下十亿台电视机，几乎“覆盖”了全世界人民。

20世纪于电影诞生之时揭幕，到了落幕之时，媒体节目通过数以百计的渠道将视听型时间客体传播给人们的意识，使人们的意识被视听型时间客体的时间所掌控。这些媒体节目形成了一种新的社会时间和一种新的时程区划[①]。经济学家将这一领域称为程序工业，而程序工业本身正是“Kulturindustrie”（意即“文化工业”，霍克海默和阿多诺1947年命名）的一部分。

电影技术继承了摄影技术，并且结合了录音技术，而电视技术的到来则使电影又具有了电视所独有的特点，实现了真正意义上的电视效应。

照片的观众总是不自觉地相信摄影“镜头的客观性”，相信照片的“曾经存在”。他们之所以认为照片所展示之物“曾经存在”，是因为他们（凭着直觉）知道感光胶片上分布的颗粒是一个现实的实体在过去某一时刻发射出来的，这些颗粒通过光学和化学效应，将被拍摄实体反射光的明暗对比关系重新构建起来，从而再现了被拍摄的实体。相比之下，电影不仅具有“镜头的客观性”和“曾经存在”，还具有时间长度：画格的前后更迭和视觉暂留现象使电影成为一个**时间客体**，它由前一时刻、当下时刻和后一时刻所构成，处于运动中——这种运动感存在于观众的意识中，观众意识的对象（影片）在流动，而意识本身也随着对象的流动而流动。然而，时间客体的特征在于：时间客体的绵延在流动的过程中，与以该时间客体为对象的意识流的流动“点对点地”（point par point）[②]相互对应——这意味着，以时间客体为对象的意识接受了该客体的时间，

① 关于“时程区划”的含义，参见本书第三章第11节。——译注

② 这一表达方式来自胡塞尔，参见《内在时间意识现象学讲演录》，出处同前。

意识的时间就是该时间客体的时间。以这一“接受”过程为出发点，电影所特有的“自我认同”现象成为了可能[①]。

除了具有摄影和电影所特有的这些效应，电视还具有以下两大决定性特征：

（1）作为远程传播技术，电视使某一观众群体得以**在领土各个角落同时观看同一个时间客体**，使诸多大型时间客体（即媒体节目表）的构建成为可能。在电视节目表中，不同视听型时间客体的绵延一个接一个地首尾相连，形成了一个“巨流”[②]的链条，即电视频道；

（2）电视具有信号捕获技术和**现场直播技术**，它使该观众群体得以在某一事件发生的同时，在领土的各个角落集体体验这个被捕获的事件。此时，电视所传播的是一种**即时性**时间客体。在法国，1998年7月12日的世界杯足球赛堪为例证。在这个例子中，正是事件的“接收”使该事件立刻得以构建。

电视所独有的这两大特征既改变了事件本身的性质，又改变了某一领土内的居民最为私密的生活。程序工业使构成**文化**的历时性要素，即**意识，突然间急剧地共时化**。这个过程是对霍克海默和阿多诺所说的文化工业进行批判的基础。

---

① 此外，塞尔日·达内和让—米歇尔·弗洛东所说的两种现象也成为了可能，一是电影作为“驯服机器”，二是“机械式补救”效应（rédemption mécanique）。参见让—米歇尔·弗洛东，《国家的投映，电影与国家》，欧迪勒—雅各布出版社，1998年。

② 参见第三章第12节。——译注

第二章
意识犹如电影

1. 精神灾难

早在电视刚刚诞生之时，霍克海默和阿多诺就已经在与广播和杂志保持紧密联系的好莱坞电影中，看到了一种“精神的灾难”的逼近，它是一种异化机制的产物，机制中的“汽车、炸弹和电影使机制的体系更为严密”[①]。作为一种野蛮的美学，这一精神灾难

> 采用相同的方式，使知识生产的所有领域无一例外地从属于唯一一个目标：在人们从头天晚上走出工厂之后直到次日早上到达考勤计时器之前的这段时间里，使他们的生活具有意义。[②]

这两位哲学家怎么可能提前描写了当今法国工人——或失业者——的生活，这些人每人每天要在电视屏幕前度过将近四个小时的时间？对于数字化网络以及随之兴起的事物，他们又作何期待？要知道，

① 狄奥多·阿多诺、马克斯·霍克海默，《理性的辩证法》之“文化资产的工业化生产”一章，伽利玛出版社，“如是”丛书，1974年，第130页。

② 同上，第140页。

毫无疑问数字化网络将在不远的将来从深层次上震撼大众媒体，尤其是电视，它将把电视纳入一个新的体系，或许正是两位哲学家所预见的全球范围的“异化机制”。在这一机制中，随着电视变成远程行为，“电视社会”的时代终将到来，并且将易如反掌地实现欧洲社会民主人士所谈论的“市场社会”。

2. 从客体图像到先验想象力

图像具有实实在在的物质性。关于这一点，我在几年前曾这样写道：

> **宽泛意义上的图像**并不存在。人们所说的“心理图像”和我在这里所说的“客体图像”（它总是属于某一**历史**，属于某一**技术**史）是同一个现象的两个方面，二者就像以前确定语言符号的能指和所指那样不可分离。
>
> 雅克·德里达曾有评论，认为所指是**理想状态的不变物**，而能指则是对所指的**偶然性变动**，从这个角度出发，他建议将“心理图像”和“客体图像”这两个概念**对立**起来。这一观点颇具决定性意义。既然“先验的所指”并不存在，那么普遍意义上的心理图像，或者说先于“客体图像”的“先验性想象活动”同样也不存在。剩下的就只有“先验**想象力**”这个问题，而我在这里将暂不讨论。①

然而，从持留的有限性这一角度分析“客体图像”这一问题，我们要

① 贝尔纳·斯蒂格勒、雅克·德里达，《电视的回波描记》的第三章“谨慎的图像”，伽利略出版社，1996年。本文曾于1992年在普罗旺斯埃克斯美术学院的一次报告会上宣读。[“能指”和“所指”：结构主义语言学的基本概念之一，二者是构成语言符号的不可分离的两个方面。关于二者的定义和详细阐述，参见《普通语言学教程》（索绪尔著，高名凯译），商务印书馆，2007年，第100—102页。——译注]

考察的正是“先验想象力”这个问题：

> 心理图像和客体图像之间有着明显的区别，但这一区别并非某种对立。这意味着二者之间总是相互关联，任何一方都不能减少另一方的不同之处。
>
> 首要的一个区别在于，客观实物持续存在，而心理活动转瞬即逝。同样，以现实客体形式存在的记忆持续存在[……]，而心理意义上的记忆注定会消逝，而且转瞬即逝。从根本上说，强烈的记忆、曾体验过的记忆都会逐渐衰弱，终将离我们而去。死亡不是别的，正是记忆的完全消逝。①

在将持留的有限性作为其他一切哲学分析的原则的同时，我在《爱比米修斯的过失》和《迷失方向》中发展了“后种系生成”②和“第三持留”这两个概念。海德格尔在评论胡塞尔的时间观时，从中得到启发，提出在“我们自己所是的存在者”之前，总是有一个既成的“已经在此”、一个人们不曾经历的过去时刻，而且“我们自己所是的存在者”总是从这个既成的“已经在此”、这个不曾经历的过去时刻那儿继承而来。可见，这一过去时刻并不属于“我们自己所是的存在者”，但却注定会变成该存在者的过去时刻，而且从某种意义上说，该存在者必须接受这一过去时刻。对于上述事实的结果，《存在与时间》却未作阐述——海德格尔论述的所有政治问题均具有这一模糊性——而我则曾经试图指出，它的结果在于，**除了胡塞尔分析过的第一持留和第二持留之外，还应当有第三持留**，即**技术**的痕迹，是技术的痕迹使“此在”**得以进入**那个既成的过去时刻，该过去时刻本来不属于“此在”（Dasein），是“此在”未曾经历过的，但是

① 贝尔纳·斯蒂格勒、雅克·德里达，《电视的回波描记》，出处同上。

② 关于“后种系生成”，可参见《爱比米修斯的过失》中译本，第158页。——译注

它又必然会演变成属于“此在”的过去时刻，而“此在”也必须将它继承下来，使其**成为**“此在”的历史。这就是“此在”的历史性(Geschichtlichkeit)。

对于我说的第三持留，海德格尔将其命名为“世界的历史性”(Weltgeschichtlichkeit)[①]，但是他并未将其纳入“真正的时间性”这一范畴之中。

然而，我们在本书中即将看到，这个问题在康德分析“先验想象力”的深奥的哲学思想中占据了核心位置。

3. 好莱坞，工业图型法之都

只有从技术这一事实出发，“文化”和“思想”才可能存在。如果承认这一观点，那么对霍克海默和阿多诺所阐述的“文化工业”概念的批判将会受到很大的影响。

为了描述文化工业的特征，霍克海默和阿多诺参考了康德所命名的“纯粹知性概念的图型法”[②]。康德哲学区分了感性和知性，认为它们是人类获取认知的不可或缺的两大源泉，而想象力所实现的图型化则使二者得以统一，同时也使意识本身具有了统一性。然而，由于文化工业往往是想象物的工业，所以在霍克海默和阿多诺的描述中，想象活动的工业化其实就是**图型化力量的工业外在化**，因此也是认知意识的异化性物化，即变成具体实物：

---

① 参见马丁·海德格尔，《存在与时间》，尼迈尔出版社，1986年，第75节；以及《爱比米修斯的过失》，出处同前，第271—272页。至于胡塞尔，他分析的是“图像意识”(Bildbewußtsein)，《迷失方向》各章节对此均有涉及。（参见《爱比米修斯的过失》中译本，第283—284页。——译注）

② 《纯粹理性批判》，“原理分析论”第一章“纯粹知性概念的图型法”，出处同前，第150页。（参见《纯粹理性批判》中译本，自第138页起。——译注）

> **工业剥夺了个体的功能。工业提供给顾客的第一大服务是为顾客把所有一切都图型化。**康德认为，一个隐秘的机制在人的思想中运作，随时将所需的信息准备好，使这些信息适应纯粹理性的体系。而今，这个机制的神秘性已经被解码。[①]

从某种意义上来说，具有统一功能的想象力或许就此短路，被文化的工业化进程消除殆尽。与此同时，文化的工业化使文化的消费者变得迟钝和麻木，而且急剧地异化了理性的自由主体——确切地说，是征服了理性的主体。从此，文化资产普遍的“商品化”或许注定会解放社会中较为非理性的事物——不太“文化的”、更为“不合理的”，也即更为“野蛮的”事物。

因此，霍克海默和阿多诺对电影大加指责，认为它麻痹了观众的想象力，而且更为宽泛地说，麻痹了观众的**判断力**，以致观众不再能够**区分“感知”和“想象”**、现实和虚构。今天，这一言论仍然适用于各种虚拟现实和电子游戏：

> （文化工业）越是能够成功地凭借技术制造出与现实客体相像的复制品，它就越能使人轻易相信外部世界只是电影所展现世界的简单延伸。声音的突然介入使工业化复制过程完全致力于这一目标。从此，现实生活不再可能与电影相互区别。[②]

因此，**工业图型法**已经存在，它的首都是好莱坞。

---

① 狄奥多·阿多诺、马克斯·霍克海默，《理性的辩证法》，出处同前，第 130 页。粗体为笔者所加。

② 同上，第 133 页。

4. 胡塞尔、霍克海默和阿多诺共同关注的领域以及意识的政治经济学

如果上述论断是正确的，那么我们或许就得**解释为什么**影片的放映会如此**紧密地进入并控制**意识，**阐明**它是**怎样**达到这一目标——并说明电影揭示了哪些关于意识和现实生活的**真理**。

在上一章中，我们已经看到：

（1）影片是一个与意识相互“重合”的时间客体，而意识作为持留的过程，总是受到第三持留的影响；

（2）在分析时间客体特性的时候，胡塞尔发现，**第一持留**和**第二持留**不可混为一谈——第一持留是一切时间客体的组成部分，**属于感知的当下时刻**；第二持留是我**在想象的过程中**，能够通过回忆而激活的持留，它构成了我的意识的过去时刻。换言之，胡塞尔断言，感知和想象不可混为一谈，这一观点的提出比霍克海默和阿多诺要早四十多年。此外，与文化工业的发展即将带来的后果相反，“现实生活应当能够与电影相互区别”；

（3）胡塞尔、霍克海默和阿多诺揭露了将感知和想象**混为一谈**可能带来的危险，他们说得很有道理，因为这一混淆势必造成心理层面的混淆——**这里**指的是**工业维度**上的**心理混淆**。我们现在知道，感知和想象之间应该相互区分，而不应当演变为相互对立，而且上述揭露也并非**否定**。关于这一点，我们可以通过录音现象来理解。录音第一次使人们得以**不走样**地重复同一个时间客体，每次重复都会造成两种不同的现象。这一“重复”之所以可能实现，全都得益于录音技术，得益于技术上和工业上的**可复制性**，它是文化工业在客观层面和基础设施层面上的基础。对于可复制性，瓦尔特·本雅明曾有论述，之后霍克海默和阿多诺也有论述。然而，虽然有本雅明的论述在先，但是霍克海默和阿多诺的

思考仍然未能与胡塞尔比肩，他们的分析对象是**文化工业**（这是他们有别于胡塞尔的地方）。

霍克海默和阿多诺的思考之所以未能与胡塞尔比肩，是因为他们没有理解以下事实：第一持留和第二持留的**组合**构成了时间客体的真正现象，同时解释了为什么同一个时间客体重复两次会造成两种不同的现象；与此同时，第一持留和第二持留的组合决定于第三持留的技术特征和中断性特征[①]；这样一来，**文化工业问题的核心就在于文化工业以工业的形式系统地使第三持留的新型技术投入运作**，并且借助这些新型技术，使新的**遴选准则**投入运作，具体而言，**也就是完全臣服于市场法则、臣服于股份制的遴选准则**。

这一切构成了一个新的时代，一个真正意义上的革新时代，也即**意识的政治经济学**的时代。

从宽泛意义上说，第三持留是意识的代具。没有这一代具，就不会有思想，不会有记忆的留存，不会有对未曾经历的过去的记忆，不会有文化。录音就是这样一个代具，但它是代具中极为特别的一种。之所以说它特别，是因为它使以下事实变得显而易见：作为对客体某一痕迹的记录，作为**模拟**记录，**第三持留同样也决定了第一持留和第二持留之间的联结**。在分析《访谈录》时，我们已经看到了这一点，假如我们参照的是伍迪·艾伦的《开罗紫玫瑰》或王颖的《烟》[②]，同样也能说明这一点。

胡塞尔拒绝承认感知过程与电影类似或只与电影类似，认为被感知之物根本不像电影银幕。因此，在胡塞尔的分析中，第三持留尤其是录音技术被排斥在外。然而，在胡塞尔进行这一分析的四十年之后，为什么霍克海默和阿多诺会重蹈覆辙，而且此时距本雅明写成《机械复制

① 关于“中断性”（épokhale / épokhalité）的确切含义，参见《技术与时间》前两卷的相关章节。

② 《开罗紫玫瑰》（旧译《戏假情真》），伍迪·艾伦执导，1985 年；《烟》，旅美华裔导演王颖执导，1995 年。——译注

时代的艺术品》已有十年，为什么他们二人没有抓住本雅明文章的广阔幅度[①]？那是因为，他们想到的是《纯粹理性批判》，并以之为参照，对意识流的构成（这也是康德哲学的主题之一）、第三持留功能的形成，即**作为种系生成体系的一般技术**的形成进行了思考，正是这一反思构成了对《纯粹理性批判》的质疑。这两位德国学者曾移居美国，并于1947年计划回到他们那几乎已化为废墟的祖国，他们的失误或许是康德哲学思想神秘性即“图型法”的深奥性的标志。图型法有待深入挖掘，这或许会改变《纯粹理性批判》中提到的“准则”这一问题——“准则”的问题，其实也是一个很好的**批判的问题**。

这样一来，我们就需要对《纯粹理性批判》进行批判，进行一次“新批判”，针对“意识犹如电影”这一问题，即技术的问题，而技术的范畴涵盖了所有第三持留，它是工业技术的初始条件。我在别处所阐释的“思想的生态学”[②]，在这里将被称为“意识的政治经济学”，它的基础正是本书的研究对象。

---

① 正如布克哈特·林德纳（参见《关于可复制性的理论》，美茵河畔的法兰克福，歌德大学，1998年）所指出的那样，在霍克海默和阿多诺的观点中，“复制属于对既定客体的拷贝这一范畴”，然而瓦尔特·本雅明所说的可复制性“并不是涉及既定客体这一整体”，换言之，复制远远不只是对现实存在物的拷贝，而且还在拷贝的过程中增添了一些东西，构建了一些东西。本雅明认为，在文化工业中发展起来的复制技术具有这种“构建性”，这一性质不仅赋予电影以异化的威力，而且还使之具有分析的力量——霍克海默和阿多诺似乎根本没有注意到这一“分析的力量”。恰恰相反，布吕诺·拉图尔（参见《媒体学手册》，1996年第一期）完全错误地阐释了本雅明——之所以说“恰恰相反”，是因为他把《机械复制时代的艺术品》（参见瓦尔特·本雅明，《文集》第二卷法文本，莫里斯·德·冈底亚克译，贡提耶—德诺埃尔出版社，1971年）解读为一篇反对现代性和技术的文章，而阿多诺则认为这篇文章的主题是技术所带来的解放——对于这篇探讨可复制性所带来的巨大难题的文本，他们二人均浅尝辄止，理解得不尽正确。

② 参见贝尔纳·斯蒂格勒，《低级骗术的时代》，载于《艺术杂志》1999年11月特刊，以及《意识的价值》，载于《外交世界》2000年8月。

在人类历史的整个过程中，直到克罗斯[1]和爱迪生发明了录音技术之后，**同一时间客体的重复才第一次**成为可能。录音技术的发明从深层次上改变了记忆、想象和意识的机制。随着电影、电视以及所有**文化工业**的出现，这一变革将继续进行，同时使想象活动外在化和物化，尽管想象力是“先验的”。

这一切是怎样成为可能的？

5.《纯粹理性批判》中的“三重综合”

霍克海默和阿多诺以康德的图型法为依据，似乎这一概念显然正确，概念本身没有任何问题或可批判之处。

图型法这一概念出现在“先验分析论”第二卷（即“原理分析论”）的第一章中，紧随第一卷（即“概念分析论”）最后一章之后。第一卷最后一章题为“纯粹知性概念的先验演绎”，而这一“先验演绎”又是以《纯粹理性批判》中所说的“三重综合”为出发点而进行的。

“先验演绎”这一章位于“图型法”概念那一章（即第二卷第一章“知性纯粹概念的图型法”）之前，并且影响了“图型法”概念的阐述。然而，众所周知，“先验演绎”这一章有两个版本，二者之间有很多矛盾，这些矛盾之处成了后来很多评论和批判的对象。尽管两个版本之间有着很明显的矛盾（参见本章第8节），但是康德却接受了两个版本，而我们在本书中即将看到，这两个版本无一例外地指向了“意识犹如电影”，即“所有按照三重综合进行的意识活动的构成要素均具有电影的特质”这个问题。

在“先验演绎”的第一版中，康德区分了“领会的综合”、“再现的综

① 1877年，法国人查尔·克罗斯邀请爱迪生为他研制一种能自动记录电报信息的装置，爱迪生经过试验，最终发明了录音设备。——译注

合”和“认定的综合”[①]。其实，以上三者与第一持留、第二持留和第三持留均密不可分，而且只有**当第三持留在这里（即在“意识的构成”中）发挥至关重要的作用的条件下**，文化工业才有**可能**“为顾客把所有一切都图型化”——对于这一点，康德当然没能发现。再者，康德谈到了第一持留和第二持留之间的不同之处，但是他一带而过，没有专门对二者进行区分，也没有看清它们之间的区别。换言之，这一区别在他身边审视着他，与他探讨的问题密切相关，但是他却没有发现。这样一来，“先验演绎”的两个版本之间便有了极大的混淆，二者相互抵触，但却都得到了作者的认可。

换言之：

（1）从1781年的A版到1787年的B版的过渡，证明了**对想象力的三重综合的阐释以失败而告终**。A版中定义的“想象力的三重综合”在B版中也有提到，但已更名为“统觉的先验统一性”（想象由此退居二线，而知性则夺回了绝对的统治地位）。

（2）在A版中，**康德没能成功地反思，也没能清晰地阐述**的（他在B版中也没能做到，但是B版消除了A版中存在的一些矛盾之处），**是第一持留与第二持留之间的区别**。胡塞尔后来曾对第一持留和第二持留进行思考，而在康德那里，二者作为“领会的综合”和“再现的综合”，一直相互混淆。

---

① 康德，《纯粹理性批判》，出处同前，A 版第 107—123 页。（参见中译本第 114—124 页。——译注）

关于这三种“综合”的译法：在《纯粹理性批判》的法文版中，第二种综合被译为“synthèse de reproduction”。其中“reproduction”一词的字面含义是“再次生产”，引申义为“复制”、“再现”。鉴于斯蒂格勒在本章第 6 节中认为“reproduction”与“第二持留”，即“再回忆”、“第二回忆”极为贴近，因此从这个角度考虑，本书译者将第二种综合译为“再现的综合”，没有遵循《纯粹理性批判》中译本的译法“再生的综合”。第一种综合和第三种综合的译法则与中译本一致。——译注

（3）“工业图型法”之所以会存在，是因为**借助第三持留**，即借助技术、科技以及今天的工业，**图型甚至图型的内部结构本来就是可被工业化的**。对前两种综合进行区分遭到了失败，也就等于试图找到第三种综合所不可或缺的“载体”遭到了失败——我们将会看到（见本章第14节），《纯粹理性批判》以它的方式告诉我们，找到第三种综合所不可或缺的“载体”是有必要的。

6. 康德的混淆

“三重综合”指的是康德所说的“知性的自发性”的运作过程：

> 知识是一个由互相比较、互相联系的表象所组成的整体[……]任何一种综合总是与某种“概述”(synopsis)相对应，而且接受性只有与(知性的)自发性相结合的时候，才能使知识成为可能。然而，这种自发性是“三重综合”的原则，在一切知识中都会出现，它包括：对“直观中思维的各种变化”表象的领会的综合、这些表象在想象中的再现的综合、这些表象在概念中的认定的综合。由此一来，这三种综合便成了知识的三种主观来源，而这三种主观来源本身使知性成为可能，并且通过知性使一切经验也成为可能。[①]

这一“三重综合”的问题，尤其是其中第一种综合，即所谓的“领会的综合”问题，是一个时间的问题：直观的杂多之所以需要被整理，是因为我们的所有表象都“受制于内感官”：

---

① 康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第109页。（参见中译本第113—114页。——译注）

我们的一切知识都受到内感官的形式条件，即时间的支配，一切表象都必须在时间里得到整理，进行结合，互相建立关系。①

这就是为什么在杂多之中，直观必须“在印象的序列中对时间进行区别”。将延续的时间与所有现象区分开来，使“领会的综合”成为可能。

接着，康德指明了何为“再现的综合”：

那些常常前后相继或互相伴随着的表象，最终互相联结，从而形成某种关联，以至于即使对象不在场，这些表象中的一个也能根据某一固定的规则，使思维过渡到另一个表象。②

在这里，康德描述了胡塞尔后来分析过的第二持留的现象。然而，本段结尾处出现了一个问题：他把“再现”这一能力与第一持留的能力混为一谈。从这时起，康德就不得不提出，“再现的综合”其实就是**领会本身之中的持留**：

如果我总是任由先前的表象（例如线条的前几段、时间的先前部分，或相继被表现的那些单位）从我的思绪中流逝，如果在到达后继的表象之时，我不使先前的表象再现，那么任何一个完整的表象[……]乃至时间或空间这样的表象，可能都永远不会产生。③

换言之，确切地说，康德犯的错误正是布伦塔诺后来再一次犯了的错误——对于后者，胡塞尔曾进行过指责。这是因为，康德**明显**是在谈

① 康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第111页。（参见中译本第114页。——译注）

② 同上，第112—113页。（参见中译本第115页。——译注）

③ 同上，第114页。（参见中译本第116页。——译注）

论**第一**持留，但此时他却以为自己是在描述再现的综合，认为再现的综合使领会成为可能。正是从这个意义上，康德才不得不总结道："因此，领会的综合与再现的综合不可分割地联结着。"[①]换句话说，康德并没有说第二持留作为遴选的准则总是伴随着第一持留的过程；他说的是，领会从一开始就是再现，即再现；在这里，"再现"的定义很清晰，与胡塞尔所命名的"再记忆"也即第二持留几乎没有迥异之处。

康德所说的，并非我们在阅读胡塞尔作品后进行总结时所支持的观点，即使康德在陈述时用了"几乎"一词——要知道，第一持留和第二持留之间总是有所结合。假使他能够辨明第一持留的特殊性，他或许能说出我们的观点。然而，确切地说，康德没有能够将第一持留从第二持留中区分出来，上述引文已经说明了这一点。在谈论"领会"，即第一持留的现象的篇幅里，康德认为他是在描述再现的综合，而第一持留显然不应当与构成"再现的综合"之精要的第二持留相互混淆。

此外，从另一方面来看，康德错误地引入了"第一持留与第二持留的联系"这一问题，但是胡塞尔后来排斥了二者联系的可能性。这就意味着，康德已经为"想象在感知中扮演的角色"这一问题留出了位置。

将持留的两种形式混淆在一起，其实也就是将两种综合混为一谈。显然，这一混淆将会对第三种综合的定义产生不利影响。毫无疑问，正是由于1781年的这次混淆，康德的陈述才显得十分晦涩，从而使他不得不于1787年写了"先验演绎"的新版本。

如果说"领会的综合"，即"对持续发生的杂多的理解"，并不是"当下时刻发生之物对已经发生之物的持留"，那么它到底是由什么组成的？如果康德将第一种综合视为"'刚刚过去的时刻'在当下时刻中的存留"和"'尚未到来的时刻'的前摄"，那么他或许能够将"领会的综合"与第二持留（即"对象不在场"时的再现，这是"再现的综合"的定义）清楚

① 参见《纯粹理性批判》中译本，第116页。——译注

地区别开来。

7. 认定的综合，即可再现性意识流的统一

行文至此，第三种综合，即所谓的“认定的综合”介入了进来：

> 我们的知识必须与某个对象建立联系，与此同时，在与该对象的联系中，它们相互之间还必须协调一致，也就是说，它们必须拥有那种构成某一对象概念的统一性。[①]

认定的综合确保了意识本身的协调一致，而意识作为一种“流”，它的统一性必须得到**保证**：这种流自身不可以相互抵触。这种“流的统一性”决定了“领会的综合”和“再现的综合”的统一，使二者统一为“认定的综合”。通过“领会的综合”和“再现的综合”，某一对象才会出现在意识中，并且基于“意识流的认定的统一”这一简单的事实，对象本身也得到了统一：

> 显然，对象必然构成的那种统一性不可能是任何别的东西，而只可能是意识在对表象的杂多的综合中所具有的形式上的统一性。当我们在直观的杂多中实现了综合统一性的时候，我们才会认识对象。[②]

这种意识在其对象中的统一性，其实是统觉的外在表现。康德认为统觉是先验的，因为它体现了**规则**（概念）的先天必然的必要性：

---

① 康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第117页。（参见中译本第118页。——译注）

② 同上，第118页。（参见中译本第118页。——译注）

> 但是，如果直观不能够通过综合的这种功能，并按照某一条规则（这规则既能使“杂多的再现”成为先天必然，又能使“这些杂多结合于其中的一个概念”成为可能）而产生出来的话，那么这种统一性就是不可能的。不过，**这种规则的统一性决定了一切杂多，并将其限制在那些统觉的统一性成为可能的条件上**。[……]概念之所以能成为诸直观的一条规则，是因为它在给定的现象中表现了这些现象的杂多的必然再现，并且进而表现了我们意识中所具有的综合的统一性。①

简言之，意识的先验统一性同时也是意识的对象的先验统一性，因此也就是宽泛意义上的外在世界的先验统一性——这便是康德所说的**先验亲缘性**。概念将经验中的再现之物的杂多统一起来，从而形成了概念的本质与必要性。通过对过去时刻的杂多的“再—生产”，概念实现了它在未来时刻的统一性：从更深层次来说，“再—生产”就是“生产”，因为概念使由范畴组成的时间流具有了先验的合法性。从这个意义上看，**认定的统一化**（也即意识流本身的统一化）**根据可再现的过去时刻，为即将到来的“流”**以及在这些“流”中构建起的对象的**统一化做好了准备**。

可是，**为什么要在这里申明我所说的“第三持留”的必要性呢**？因为，认定具有一种高层次的可再现性，也具有再现的合法性，而且在认定中，再现这一现象显得既像“生产”，又像“再—生产”，也就是一种以再现的材料（即再现的综合的材料）为**前提**的生产（即认定），而这种生产本身需要借助于对“感性的杂多”进行“领会的综合”。

然而，这一切若要成为可能，条件必须是意识流本身具有可再现性：在意识的整个现象中，三种综合是三种形式的持留的另一种表述方

① 康德，《纯粹理性批判》，第 118—119 页。粗体为笔者所加。（参见中译本第 118 页。——译注）

式——也是将三种持留必然地联结在一起的因素的另一种表述方式。这就是我们接下来将要考察的对象。

8. “面对全体读者群”的康德意识的两个版本

前两种综合只有在第三种综合，也即“认识的综合”里才能铸就它们的统一性：“认定的综合”将前两种形式的综合（也即两种形式的**持留**）融合进**统一化了的意识流**之中。康德将这种意识流的统一性命名为“统觉的统一性”。换言之，第三种综合的功用在于使构成某一意识的所有第一持留和第二持留变得可以**相互兼容**，而且无论这些第一持留和第二持留具有怎样的多样性，该意识总是**同一种**意识。通过这些第一持留和第二持留，该意识得以构建，并处于流变之中。

第三种综合对前两种综合进行配置和**剪辑**（从某种意义上说，前两种综合是一些**样本**和**模板**），使二者成为**同一个独一的时间流**——这一切在某种程度上就使“意识犹如电影”，**投映**到它的未来时刻。①

然而，我们怎么会没有发现，**康德本人的意识流**的统一性（很明显，康德将他自己的意识流作为分析对象，作为**一切**意识活动的例证）是在他的每一卷著作的**写作工作**的过程中形成和构建起来的？我们又怎会没有发现以下事实：

（1）该统一性不是既定的，而是人们所期望的；

（2）康德著作的力度在于他的意识的**物质化**要素具有统一性，这些物质化要素是由康德著作的**文字性**第三持留而构成；

---

① “当观众观影的时候，摄影机就转了向。观众的头脑中也有一种摄影机：一架在放映的投影仪。此外，当卢米埃尔发明电影的时候……当他发明摄影机的时候，人们立即利用它制造出了投影设备，这是具有两种功用的同一架机器。”让—吕克·戈达尔，《“一种真正的电影史”之导言》，阿巴特洛出版社，1980年，第145页。

(3)“康德”只是著作**作者**的姓名,而引起我们关注的只是作者本人,我们之所以认识他,只是因为他所有的意识**流**已经**被**他的著作持留下来,并**形成**他的著作。

以上情况造就了康德的**权威**,而这种情况之所以成为可能,是因为通过由某一“客观性记忆”——例如一本书籍或一部影片——所组成的综合化的(意识)流,第一持留的综合和第二持留的综合**从本质上**说是可以**相互综合**的。

《纯粹理性批判》有两个版本,即两次拟定,也就是说康德本人的意识流经历了两次修正和综合;而且,通过康德,《哲学意识的历史》也有同样的经历。《纯粹理性批判》的第一版发表于1781年,第二版发表于1787年,每个版本都有不同的序言。在第二版中,康德对“先验分析”这一部分,尤其是涉及“纯粹知性概念的先验演绎”的内容,进行了大幅修改。可是,关于如何看待第二版,即第二次编撰对第一版的改动,第二版的序言告诉了我们什么?

快速地概述一下:它告诉我们,**第二版没有对第一版进行任何改动**,如果有的话,只是第二版更为清晰,而且基于这一事实,第一版仍然完全有效,尽管两次编撰之间存有一些差别之处。确切地说,它告诉我们,第二版之所以试着进行了一些“修改”是因为:

> 这些修改给读者带来了一个轻微的损失,我们无法既避免这一损失,同时又不使本书卷帙浩繁。确实,对于很多章节,可能不少读者会感到遗憾,因为这些章节虽然对整部作品的完备性来说并不重要,但是对于某一其他观点而言,还可以是有用的。之所以将它们删去或压缩,是为了给现在我希望更为清晰的表述留下位置。①

① 康德,《纯粹理性批判》,出处同前,第28—29页。粗体为笔者所加。(参见中译本第28页。——译注)

这些言论令人惊讶不已，要知道，第二版与第一版在某些地方有着深刻的矛盾。这些地方主要包括：将想象置于知性的法则之下；将内感官置于统觉的统一性之下；“三重综合”被删除，代之以对两种新的综合即“形象的综合”和“智性的综合”[①]的区分，因而关于“三重持留”可能性的一切文字和一切问题全都随之消失殆尽。然而，**这些有关第三种综合的功能和想象的功能的矛盾之处，恰好表明康德难以解决他的自我与他本人的矛盾**，而这正是这一**自我的时间性**，德勒兹将此称为康德的“分裂”[②]。

不过，第二版的序言继续镇定自若地解释道：

> 此外，这一新的表述对实质性内容根本没有任何改动，甚至也没有改动与之相关的观点或论据；但是，在有些地方，新的表述和原来的表述**在阐述事物的方式上**有着很大的偏离，因此不可能将新的表述插入到原有的表述中去。[③]

可见，两个版本“在有些地方”存在着很大的偏离，但只是形式上的偏离，至于实质性内容，则没有任何变动。这样一来，今天出版康德作品的出版商们就必须将两个版本编辑成一部书出版，而这也是康德本人的建议：

> **每个人都可以按照自己的意愿，通过和第一版进行比较，来弥补这个轻微的损失**。我希望，通过一种更高的清晰性，这个损失将

① 康德，《纯粹理性批判》，出处同前，B 版第 128—129 页。（参见中译本第 100 页。另外需要说明的是，斯蒂格勒在脚注中指明的“A 版 /B 版第××页”与中译本页边标注的“A 版 /B 版第××页”不符。——译注）

② 参见吉尔·德勒兹，《差异与重复》，法国大学出版社，1968 年，第 116 页。

③ 参见《纯粹理性批判》中译本，第 28 页。——译注

能够得到很好的补偿。[①]

简单地说,1781年版和1787年版之间有着深刻的矛盾,但是康德肯定是想**在这流逝的几年之中维持他自己的意识流的统一性**。几度春秋不再,康德老去六岁,但他根本没有否定他的过去。然而,从1781年到1787年,除了时光流逝这个事实之外,还发生了些什么?在这流逝的时间里,定然发生了一些事件,其中就包括读者对《纯粹理性批判》的批判,这批判将迫使康德换一种方式进行撰写[②],也即"面对着读者群"[③]**重新书写他自己的意识流的历史**。

9. 作为投映的质料的"自我"及其位置

意识若要成为为某人所拥有的意识,其前提条件必须是该意识能够以某些痕迹的形式外在化和客观化,同时通过这些痕迹,使其他意识能够进入该意识。尽管康德和胡塞尔都没有引入"第三持留",但显而易见的是,康德本人意识流的**文字性记录**是对所有意识活动进行分析的首要前提条件。这一文字性记录导致了《纯粹理性批判》的写作,而该作品的目的正是对意识活动进行分析。康德的**思想只有以书籍的形式才能够呈现在我们面前**,正如呈现在他自己面前那样。换句话说,在写作的过程中,他的思想呈现在他自己面前,也出现在他的内心里。他的写

① 参见《纯粹理性批判》中译本,第28—29页。——译注

② 第二版为康德提供了一个契机,使他得以"尽可能地去除那些有可能产生误解的难懂之处和模糊晦涩之处(思想敏锐的人在评价这本书时产生的这些误解,我或许难辞其咎)"。(参见《纯粹理性批判》中译本,第26页。——译注)

③ 在《从世界主义的角度看世界通史的观念》里(S.皮奥贝塔译,加尼埃—弗拉玛里翁出版社,1990年),康德写道:"我所说的'我们自己的理性的公共用途',指的是面对读者群时,以学者的身份而实现的用途。"

作，也就是他的**剪辑**，将剪辑后的成品展现在他面前，展现在投影银幕上，也就是**承载**着他思想的那些纸张，那是真正意义上的“知性的拐杖”。

正是由于这个原因，1996年我将《从世界主义的角度看世界通史的观念》里的这样一句话用作《迷失方向》的题记：“我所说的‘我们自己的理性的公共用途’，指的是面对着**读者**群时，以学者的身份而实现的用途。”——当然，这也就意味着“我们作为自己而去写作”。众所周知，康德从未随随便便地写下任何东西：他之所以能够将**其意识的统觉的统一性辨识出来**并固定下来，仅仅是因为他能够以第三持留的方式（即写下来的那些句子，《纯粹理性批判》通过它们而得以成书），将他那可能会有所遗忘的意识（该意识的记忆力是有限的[①]）中的想象活动所进行的第一持留和第二持留（也即领会的综合和再现的综合）记录下来、保存下来，并对之进行配置。这些句子被固定、记录和保存下来之后，它们才能够被再次阅读、批评、分析、客观化、选择和配置。对于这些句子，康德所能做的便是对它们进行保存、识别、比较和剪辑，使其形成一本具有统一性的书，而**这本书的统一性**同时也就是他的**思想的统一性**。这些句子是康德的第一持留和第二持留的**客观性物质化**的产物，而客观性物质化又使得这些句子变得**可以被人操作**[②]。

从1781年到1787年，康德“自由自在地”[③]审视了他过去时刻的意识流，从中寻求他**未来时刻**的意识流的恒定统一性，因为他能够固定、辨

① 上帝的直观具有生产性，而且按照莱布尼茨的说法，上帝的记忆力是无限的，但是与上帝不同的是，人类的直观是有限的，也即只具有接受性。

② 确切说来，根据康德在《实用主义观念下的人类学》中的分析，“保存”、“比较”和“辨识”是想象活动的基本功能。在此，我们显然必须参考胡塞尔对“文字在数学理想性的形成中的作用”的分析——在《迷失方向》中，我曾从同样的角度评论过胡塞尔的分析。

③ “自由自在地”（tout à loisir）：这是莱布尼茨在谈论“写作”时所使用的一个表达方式。

识并统一其思想的诸多变化，使它们物质化。这样一来，他自己就成了研究对象，因而也成为一种反思性批判的对象，在这种批判中，他自主地改变、影响了他自己：通过这样的方式，而且也只能通过这样的方式，他才能够对自己的可能性的条件进行考察，这些条件也是所有对象的可能性的条件。对于这些条件，海德格尔批判康德忽略了它们的“最极端的可能性”。

批判**既进行分析，也进行综合**，但是它之所以能这样做，只能是因为批判能够进行**操纵**，在这里指的是**对时间的操纵**，也即第一持留和第二持留通过它们的第三持留的物质化而进行运作。

然而，**对内感官的批判的物质化**同样也能通过**文化工业**的操纵而实现，因为文化工业**将若干意识作为它的原材料**，这种原材料所以能够客观化和物化，是因为它本来就被处于文化工业之外。正是由于这个原因，我们今天有必要再次进行一次**康德意义上**的批判——也即进行一次“新的批判”。

换句话说，康德之所以能够并且必须写出，一切现象均处于“自我”之中，也就是说这些现象“是我的同一个自我的一些确定状态，它们必然体现出这些确定状态在同一个也是唯一一个统觉中的完全的统一性”[①]，那只是因为“自我”本身并不仅仅处于**康德本人的内心**，而且**原本就处于他本人之外**。“自我”处于“他本人”之内，也即处于他自己的诸客体和代具之内，而在这种情况下，这一位置不仅仅包括康德本人，还包括相对与他相对的别人。

这里的“别人”是一个先于康德本人的他者，是一种“已经在此”，是他所未曾经历的过去时刻[②]，这一过去时刻只有在成为康德的未来时刻

① 康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第 145 页。（参见中译本第 133 页。——译注）

② 包括我未曾经历，但却被纳入我的现在时刻的“发生过的事情”的“即时性过去时刻”和“刚刚过去的时刻”，这得益于当今现场直播的数字化和模拟复制等技术。关于这一点，参见《迷失方向》，出处同前，第 177 页。

的前提下，才能够变成康德的过去时刻。第三持留的可能性奠定了“代具的超前性”这一结构的基础，这一结构是意识的**投映载体**：使某一意识得以从先于该意识的所有意识的过去时刻那里——同时也从**现在时刻的我们自身**这儿，例如阅读康德作品的所有读者——继承遗产；与此同时，这一投映载体还使该意识得以投映（想象）一个未来时刻。

这就是在我们关心图型法这一问题的同时，即将探讨的问题。这也为我们提供了契机去回顾“先验演绎”的第二版。

10. “图像”与“图型”：作为“内感官与外感官共时化的能力”的知性

按照“原理分析论”（“判断先验法则”）的解释，要将直观归结到概念之下，那么在“认定的综合”的过程中，

> 必须有一个第三者，它必须一方面与范畴同质，另一方面与现象同质。[……]这就是先验的图型。[……]概念包含着感性的形式条件，[……]这些形式条件中包含着使范畴得以应用于任何对象的普遍性条件。①

而且，“这个条件就是该概念的图型。图型的目的不是某一特殊的直觉，而是感性的统一性。”这也就是我们为什么必须将“图型”（schème）与“图像”（image）区分开来的原因。例如，某个数的“图像”

cinq②

① 康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第151—152页。（参见中译本第139—140页。——译注）

② 法语数词“五”。——译注

可以是：

5

或是：

V

也可以将它表现为：

. . . . .

在某些仪器所采用的二进位计数制中，它还可以是：

101

可见，这样的“图像”具有经验性和偶然性（因为同一个数字可以任意地由这些不同的“图像”来表现），它与针对同一个数字的思维完全不同。这样一种思维

> 与其说是“图像”本身，不如说是在符合某一概念的同时，把一个数目（例如“mille”，即1 000）表现在某个“图像”中的方法的表象。如果是“图像”本身的话，那么它或许难以一目了然，而我或许也难以将该“图像”与概念进行比较。[①]

确实，下面这个“形象”（figure）中有一千（1 000）个点，这并非“一目了然”：

. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .

① 参见《纯粹理性批判》中译本，第140页。“mille”是法语单词，意为“一千”。——译注

虽然“figure”(“形象”)一词在拉丁语中是“skhema”,但上面的这个形象却并非康德所说的“图型”:它只是一幅“图像”而已。既然几何“形象”原本就是“图像”和“线条图案”(法语为“tracé”,拉丁语为“graphein”),那么为什么“形象”(figure)这个词在拉丁语中却是“skhema”呢?而且,既然数字是以该数字为对象的意识中“符合某一概念”的方法,那么在什么情况下,一个例如“mille”这样的数才**可能不带有任何“图像”**呢?

答案很简单:在**任何**情况下都不可能。事实上,数字**总是**以这样或那样的方式,以某一第三持留(它可以是孩童的手指、巫师的身体,也可以是计数盘、算盘、字母数字计数法等)为前提条件,只有这种第三持留才能使人们得以具体地进行计数。这种能力经历了一段**历史**,在这段历史的进程中,“1 000”(或“mille”)这个数字的**构思**终于在某一天成为了

可能。在这里，我们想说的是这一构思首先是一个过程。在过去的某段时间里——从人类如此漫长的历史这一角度来看，这段时间离我们很近——对于人类的**意识**而言，数字“1 000”一直是**根本无法构想**的；在那段时间里，人们的意识还不**具备足够的条件**来**思考**这个数字，而“1 000”（或“mille”，或是前面那幅形象/图像，或“1111101000”）尚未被**构思**出来。

康德本人之所以能够探讨“mille”这个数字（或“1 000”等等），正是因为他拥有一些**物质化了的、技术性的概念体系**，这些体系使他能够去**操作**象征符号，并利用“图像”（**“mille”一词**就是从该图像中得来，而且**这个词本身也是一幅“图像”——是一幅有声图像**）来固定知性行为所得到的结果，而**这一“知性行为”在这里首先是内感官和外感官的之间的联结**。

计数行为首先是外感官在掌控内感官的时候所进行的操作，随后它被心理化和内在化，同时忘却了它的源起，也就是在空间里进行的操作，这里的空间是内感官的“直观的纯粹形式”。与此相同，对于所有知性行为而言，它们构建时的源起很可能都是这样一种先于外感官和内感官的对立、先于外部和内部对立的**共时化**。（关于“知性行为”，我所说的并非理性，因为理性不是由“行为”构成，而是由**控制知性法则统一性的原则**构成，它在无条件性的权威下，形成了感性的法则。无条件性指的是过去从未存在过、将来也永远不会存在的东西：绝对的过去及其反射、绝对的未来。关于这一点，稍后我还将提及。）

内感官和外感官的共时化在这里调节着知性的行为。与此同时，这一共时化受制于它的“工具”的消极性综合[①]——在这里指的是**预想**的综合。事实上，一般意义上的数字若要被构思出来，其条件是它必须出现在由某些痕迹所组成的体系里，这一体系被称为“计数制”。计数制总

① 关于一般意义上的“消极性综合”的概念，参见《迷失方向》，出处同前，第四章。

是指向某一肢体动作，而该肢体动作本身就是在**操作**那些本质上外在化的**象征符号**——任何心理方式的计数都源于将“通过对象征符号的操作而进行的计数”**二次内在化**，也就是将某些**人为**动作内在化。

> 我们总是不厌其烦地提到那第一批艰辛地在沙滩或沙地上划出一条条直线以计数的人。[……]他们也会在一块木板上画出有规律的痕迹[……]，为的是将某一数字的记忆保存下来。
>
> 同一数字的所有物质化体现都运用了“相通性”这一原则，但是，[……]事物表象的差异如此之大，以至于对于羊群中的每一只羊，人们都必须在各个器皿中都摆上一只泥丸。[……]或者，在某种具有表达意义的模仿方式的帮助下，人们会把他们的身体当作机器来使用，以求表达出他捕获的鱼的数量。
>
> 在第一种情况下，人们获得了一幅有关羊群的抽象图像：一只羊对应一只泥丸。**人们没有必要知道怎样去命名最初的几个数，那是在静默中就可实行的一种兼容性方法。**[……]器皿可以被纳入主管的记录中，他知道怎样计数，而羊倌却不会。①

一些**肢体动作**在完成的过程中，将某一相通性原则落到实处，数字的**构思**正是这些肢体动作的结果。这些肢体动作可以产生一幅图像，**这图像必然是抽象的**，但却是一幅**抽象的客体图像**，它是另一幅抽象的心理图像得以投映的载体和条件，而且开始时没有任何有声图像与这幅抽象的客体图像相对应（**“人们没有必要知道怎样去命名最初的几个数，那是在静默中就可实行的一种兼容性方法”**）。不久之后，**数字的有声化**催生了**语音操作**，它不再由手指来执行，而是由**颌骨**来执行。然而，数字“mille”的构思以“书面文字计数法”为前提，其语音来自于书面文

① 热纳维耶夫·吉代尔，《文字计数的比较史》，弗拉玛里翁出版社，1975年，第19—20页。粗体为笔者所加。

字，而且这些语音并不先于书面文字而存在——这是一个“抽象化”阶段，起源于对象征符号的操作，被称为“书面的数位计数法”。很明显，在这个阶段，图型以图像为前提，与此同时，二者**互为**前提，也即图像的可能性也以图型的可能性为前提，也就是说，以康德所说的**图型化**为前提——他将“图型化”定义为“内感官在第三记忆（即外感官能够进入其中的图像）中进行投映的过程”。

对于这种相互性，西蒙顿在批判形质论[①]（康德思想一直深陷其中）的时候，将它称为一种“转导关系”（relation transductive）[②]。我们应当将图型从图像中区分出来，因此更应当知道，任何图型在展现的过程中，均有图像（心理图像或非心理图像）的存在。当康德为了给出“cinq”的一幅图像而在一条直线上画出五个点，并将“·····”这一图案插入到句子中的时候，他很不凑巧地忘记了“cinq”这个单词**已经**是一幅图像，一幅来源于漫长历史的图像。

在探讨“先验想象力”的问题之时，我们曾指出，不存在不伴有客体图像的心理图像。羊群的图像是一个由一些泥丸**以物质的方式构成的抽象性表象**，由此可见，那些最早的作为抽象实体的数字首先是一些非常具体的记忆载体：意识流**在持留上是有限的**——在意识流中，数字构成了内感官的某种确定状态，而且在这个过程中，各个单位前后相继，在统一的统觉里形成了一个数字性的、可综合的整体。作为对流动中的自身的记忆，意识流转瞬即逝，因而必须以外界载体、记忆的代具为支撑，而这些外界载体和记忆的代具同时也是想象活动所指向的崇拜物，

① “形质论”（hylémorphisme）是亚里士多德提出的一个观念，认为一切存在，包括客体和人，都是由某一质料和某一形式组合而成。——译注

② 此外，值得一提的是，雅克·李维莱格似乎根本没有注意到这些问题，但他解释说康德所说的“范畴”是“一种关系……它构成了各种术语”，这恰好定义了西蒙顿所说的“转导关系”。

是想象活动的各种幻觉的**投映银幕**[①]。就这样，意识流的时间性直觉（即**意识本身以及某一他者的意识的**时间性直觉）在流逝的过程中，持留的代具为意识流（即意识本身，意识本身只是一种“流”而已）提供了一些空间性直觉。这就是为什么“记忆的艺术”（ars memoria）能够存在的原因。

这些空间性直观的优点在于它们能够被“客观地”持留住，同时允许对流逝中的意识流进行**简化**：我们或许能够粗略地读出前面那个由一千个点所呈现的“数字”，但是这一阅读历时应该比较长，而且难免会出差错。相比之下，在“1 000”这个书写的数字里，某一图像被时间的流逝这种粗略的操作所取代。图像来自于这样的时间流，而且当意识委身于一系列实际操作之后——先是用身体（手指）来数数，然后是在用于书写的石板上计数，然后是在纸张上计数，然后是以心理方式计数，然后是操作键盘以控制字母数字机器的方式来计数（在此，知性将它的一部分操作交给了机器）——图像就变成了该时间流的对等物。

正是“空间使时间具有形象”这种一般的对等性，使马克思所说的“一般等价物”成为了可能：货币使人们能够将某种抽象的价值**聚积**起来，**因为**该价值已变得可被操作；与此类似，资本使人们得以将时间储存并且保存下来，或者从某种意义上说，正如格诺所说的那样，将时间结晶化，使时间凝结。货币是第三持留的最为抽象的形式，而且以相通性原则为基础，第三持留使抽象化成为可能，同时也使简略化操作成为了可能。作为时间性操作（意识流可能出错的流动计数方式）的空间对等物体系（数字的图像），数位计数法是对第三持留的系统运用。

① 这些图像一直处在变成被崇拜物的过程中，它们同时也是承载着意识流的被代具所补缀的活的身体、“知己”（alter ego）的身体以及躯体性本身所具有的幻觉图像。

11. 作为“第三持留的一般系统”的意识的位置以及思维的活动

> 如果我总是任由先前的表象(例如线条的前几段、时间的先前部分,或相继被表现的那些单位)从我的思绪中流逝,如果在到达后继的表象之时,我不使先前的表象再现,那么任何一个完整的表象[……]乃至时间或空间这样的表象,可能都永远不会产生。①

康德在这里描述的是第一持留,但是他误以为是在描述“再现的综合”。他没有看到何为第二持留,不知道第二持留其实根本不是第一持留。我已经指出为什么意识流在持留上的有限性使第三种形式的持留成为必须,其推论是:如果说“形象的综合”②——**在1787年的版本中,“形象的综合”变成了真正的生产性想象力的综合**,而不仅仅是再现性想象力的综合,也即先验想象力——使我们得以**在脑海中画一条线**③,进而构建出空间,那么这种能力作为**几何构建**的基础,应该离不开“在实际空间中用手画出一条线”。

1787年版序言所提到的泰勒斯的经历颇具**启示**意义。在任何情况下,泰勒斯在对几何进行理性思考的过程中④,都必须进行这样一种**活**

① 康德,《纯粹理性批判》,出处同前,第114页。(参见中译本第116页。——译注)

② 同上,B版第128—129页。(参见中译本第100页。——译注)

③ “如果我们不在脑海中画出一条线,就不能对任何线条进行思考;不在脑海中描绘出一个圆,就不能对任何圆进行思考。”(参见《纯粹理性批判》中译本,第102—103页。——译注)

④ “第一个论证等边三角形的人(泰勒斯也好,其他人也罢)曾有过灵感一现:因为他发现,他不必亦步亦趋地去遵循他在图形中所看见的东西,也不必被这个图形的单纯概念所束缚,仿佛这样的做法能够教会他这一图形的属性,相反,他应当凭借自己所想到的,

动:将纯粹空间即经验性空间的**先验**条件呈现在**经验性空间本身之中**。泰勒斯之所以构建了一个形象而且不满足于遵循该形象，是因为他所构建的是这样一种形象:没有它,也就没有概念。概念的构建就是形象的构建,反之亦然。当然,在这种构建的过程中,必然伴随某一**言语**,但是这一言语本身必须被**文字**记录下来:它必须被**固定**住,正如形象必须在可感知的空间里,把对纯粹空间,也即直觉的可能性的**先验**条件的理性思考的痕迹**保留**住。在此,就像在计数法中那样,如果没有线条图案、**思维的动作**等形象化的过程,那么任何思维都不可能存在,因为思维必须以它在空间里的记号为支撑,这些记号使人们得以在经验性直觉中,把该经验性直觉的形式条件的某一纯粹直觉给抽离出来。我们已经强调指出,这样的记号就是"知性的拐杖",而不仅仅是希望和信念的拐杖。①

生产就是"使……形象化",第二版将其定义为"形象的综合"②。如果形象在这里并不重要,或者说不是最为重要的,那么为什么要把这一"综合"定性为"形象化的"(speciosa),并把这个拉丁词语译为德语词"figürliche"?"figurer"的意思是"给出一幅形象":这正是拉丁语动词"skhematizô"的含义。我们已经考察了图型构建的条件,以及图像在其

凭借自己根据概念(即根据构建)先天地想象到的,将图形实际地画出来(或者说构建出来)……"康德,《纯粹理性批判》,出处同前,第二版序言,第 17 页。(参见《纯粹理性批判》中译本,第 12—13 页。——译注)

① 信念的拐杖确实存在,我将在《象征与魔鬼或精神之战》中回到这个问题上来。"或许,如果我们谈论的拐杖是宗教的话,那么希望也需要拐杖。"参见 M.纳阿尔为康德《单纯理性限度内的宗教》所写的"导言",(法译本,J.吉伯兰译),弗兰出版社,1996 年,第 14 页。

② 对于"形象的综合",康德用的是拉丁语"synthesis speciosa"(参见《纯粹理性批判》中译本第 100 页),法语译为"synthèse figurée",其中"figurée"是动词"figurer"(意为"用形象来表现,使……具有形象,使……形象化")的被动式,二者的词根为"figure"(意即"形象"),由此引出下文的论述。——译注

中发挥的作用。康德认为图型先于图像，我们则认为二者同时出现，也即二者之间是“转导关系”。图像和图型是构成某一**历史进程**的同一个现实的两个方面，而这个历史进程受到了“后种系生成结构”的调配。[①] 后种系生成结构指的是：作为**意识所处的位置**，作为“世界的历史性”，**第三持留的一般系统**将过去时刻以及正在流逝的意识的时间空间化了。

海德格尔曾说，在“先验演绎”的第一版中，第三种综合是对将来的综合，故而“认定的综合”同时也正是“预先认定”的综合[②]，也即计划的综合。这样一来，三种综合在它们的三重性当中形成了时间的各个维度[③]，尽管海德格尔不仅在任何时候都没有提到胡塞尔关于持留的论题，而且在我们看来，他最终也没有看清核心问题之所在。事实上，我们认为，“领会的综合”是对现在时刻的第一持留的综合，“再现的综合”是对过去时刻的第二持留的综合，“认定的综合”是对意识流在其整体中的统一性的前摄的综合，也即意识流的未来时刻与终点的投映。然而，它的前提条件是**投映的质料**（即图像），也就是这种我们称之为“第三持留”的综合记忆。

这种时间的三重性在第二版中已被删除，一方面是由于对三种综合的陈述不足，另一方面是基于一些更为深层次的矛盾，这些矛盾恰好构成了康德的局限，使他未曾触及我们在这里所说的意识所处的位置，也即第三持留。要理解海德格尔关于“认定”（也即未来时刻的统一性投映）的观点（我们在这里只是提到他的观点，但并没有逐字逐句地遵从他对“先验演绎”的各种分析），我们就必须承认：“此在”的过去时刻由于本来就已被第三持留化，也即作为代具而变得可被综合，所以“此在”

① 关于这一点，参见《爱比米修斯的过失》，出处同前，从第 183 页开始。

② 海德格尔，《康德与形而上学问题》，伽利玛出版社，1953 年；尤其可以参见他的《对康德〈纯粹理性批判〉的现象学阐释》，伽利玛出版社，1982 年，第 316 页。

③ 海德格尔，《对康德〈纯粹理性批判〉的现象学阐释》，出处同上，第 320 页。

的过去时刻的**既成性**[①]使“此在”的未来成为可能(“最大限度地成为可能”)。[②]对《纯粹理性批判》进行一种真正的批判,也即某种意义上的“新批判”,必须提出这个关于“外在化”的新问题。只有这样,继承才有可能实现——**也即“接受”**才有可能实现。

《纯粹理性批判》的两个版本研究了时间的线性概念,而海德格尔则在时间的整个线性概念里看到了一般意义上的形而上学的典型表述[③]。这一点体现在当康德从第一版过渡到第二版时,先验想象力被归到知性的管制之下,被纳入了理性的管辖范围中。这样一来,《纯粹理性批判》回到了在形而上学中自笛卡尔开始就已存在的一种传统对立,也即主体和客体之间的对立:想象和内感官只不过是主观性的标志,知性及其范畴对它们做出判断,以达到客观性;在判断中,系动词“是”是客观性的界线。这就是从A版到B版的过渡中最为关键的一点。[④]

不过,海德格尔没有看到,此处真正的问题在于第三种综合,在于它的**前提条件**是作为一切投映(包括弗洛伊德所说的投映)的初始动力的“外在化”过程(“世界的历史性”)。此外,他对康德的反思要求他必须明确区分前两种综合,并将“第一持留”的概念看作对“领会的综合”的描述,也就是说它赋予时间和空间以直觉。然而,在“纯粹理性的谬误推理”中,我们将会看到,**康德所做的分析本身已经使第三持留成为必须**。

---

① 关于“既成性”(facticité)这一概念,参见《爱比米修斯的过失》中译本第 6 页的脚注 2。——译注

② 关于这一点,可参见《爱比米修斯的过失》的最后一章。

③ 例如可参见海德格尔,《对康德〈纯粹理性批判〉的现象学阐释》,出处同前,第 302 页。

④ 康德,《纯粹理性批判》,出处同前,“纯粹知性概念的先验演绎”第 19 节,B 版第 119 页。(参见中译本第 94—95 页。——译注)

12. 谬误推理以及意识流中的不相符性
本章概要以及“接受”的问题

对于第一持留的外在化以及由此而产生的第三种综合层面上的投映性，这一问题原本就与另一问题联系在一起：意识流的未终结状态，以及意识流本身**与前摄的**不相符性。只有在这种不相符的状态之中，判断力才可能存在，而且可能会冒做出决断的风险。说是风险，是因为前摄是即将到来之物在其**不确定性**中的投映，前摄对尚未到来之物敞开了大门，它必须从已经存在之物的统一性中显现出来。

这种统一性是一种成问题的、有待质疑的统一性，在《爱比米修斯的过失》中，我曾将其称为“谁？”的统一性，它投映的代具是一种“什么”。

显然，这一质疑不是别的，正是对**意识流未终结状态**的质疑。如果将问号换成句号，将“**谁？**”换成“**谁。**”（也即“某个曾经如是的人。”），那么意识流也就走到了终点，不再会有前摄的过程。然而，对于那些关注过去的历史并**继承**这一生活历程的人来说，情况并非如此，因为这一生活历程总是存在于第三持留的物质之中，它已经完结，但又被回忆了起来，而这些人从中激活并再次发起他们自己未来的不确定性，这样一来，句号就变成了省略号（总之永远不会有句号）。

从这一意义上来说，意识流的未终结状态由于总是以“即将到来之物”（也即海德格尔所说的“不确定之物”）的形式存在，所以它同时也是**意识本身的切实的不相符性**，是一种德里达所定义的“延迟差异”[①]，也是

① “延迟差异”（différance），或译作“延异”，是法国哲学家雅克·德里达根据法语动词“différer”创造的一个新词。在法语中，“différer”一词有两层含义，一是“进行区别，发现差异”，二是“在时间上推迟”。然而，名词“différence”的含义仅仅是“不同之处”，没有“时间上的延迟”这一含义。为此，德里达创造的新词“différance”旨在体现“différer”的两层含义

一种西蒙顿所定义的“个人化”的过程。这种不相符性是由“极为可能”的未终结状态所导致,——在《爱比米修斯的过失》中,我们已经指明,这一不相符性的前提是代具性,也即后种系生成所针对的先天缺陷,其实也就是一种技术性,是一种重要的“世界的历史性”。

由于具有投映性,“认定的综合”——海德格尔称其为“预先认定的综合”,从某种意义上来说,它将意识流的过去和未来聚集在一起,如果无法使之完全相符的话(倘若没有这种综合,未来的开放性或许也就不复存在),它就试图使二者相互兼容——将康德意识流本身不相符性的所有问题集于一身。我们曾在上文看到,“认定的综合”的意识需要有第三持留的记号,这些记号由于可被诠释,因而强化了意识本身的不相符性,换言之,由于它们的存在,康德的过去的意识流“在面对读者群”之时更有可能被读者进行**各种各样的诠释**。由于这个原因,在《纯粹理性批判》的第二版中以及在海德格尔或德勒兹的分析中,这一投映仪器(它是一种“隐藏的艺术”[①])作为一种倒退,变成了知性的神秘使者和幻灯片。

尽管相符性只是偶然情况,但是当相符性发挥实效的时候,未终结状态便不复存在,“我思”也就不再带有“意识流走到了终点”这一表象,而这一表象也将不会出现。这样一来,可以说,个体就把这一**终结了的不相符性**留给了他的继承者、他的后代——以第三持留的形式:一只烟斗、一小片花园、几封情书、一些工具、一本蝴蝶标本的集子、几件衣物、若干藏书(甚至一些他自己写的书)、一只猫、一些照片、一块墓地,或者公共墓穴、公共垃圾场,一切皆有可能。

而且,

(故译为“延迟差异”,也有学者译为“延异”)。[参见雅克·德里达 1968 年的论文《论延迟差异》(*La différance*),后收入《哲学的边缘》(*Marges de la philosophie*),法国子夜出版社,1972 年,第 8 页。]——译注

① 康德,《纯粹理性批判》,出处同前,第 153 页。(参见中译本第 141 页。——译注)

> 以下现象并不是什么非同寻常之事：或是在通常的谈话中，或是在书本中，通过走近作者针对他的研究对象所表达的思想，我们便能理解这位作者，甚至胜于他对自己的理解，这是因为他并不曾充分地断定他的概念，而且由于这个原因，他有时是在以违背他自己本意的方式来言说甚至思考。[①]

换言之，他仍然处于不确定的状态里，也即按照他的本意，他对即将到来以及未来将会到来之物不太确定。基于**第三持留的不相符性**，继承者们总是想要在所有事物的未终结状态中找到某一未来，这些事物则试图通过某些完美的代具来填补其未终结状态，这些代具突出体现了它们所要填补的缺陷，但也总能明显地填补这一缺陷：确切地说，未终结性的问题其实就是代具性的问题——这种代具性却总是许下承诺，要在绝对未来中实现相符性[②]，这一允诺有可能被肯定，也有可能被否定。

如果要概括本章至此的整个历程，我们会说：意识是一种由第一持留、第二持留和前摄联结而成的“流”；作为对统一的意识流即将到来的条件的预见，这些前摄（通过再现性想象力）来源于过去时刻的意识流，并（通过领会）出现在当下时刻，它们同时也是“认定的综合”的投映；“认定的综合”保证了所有这些镜头、触觉以及一般意义上的外感官之间的剪辑组合，使它们构成**素材**，用于构成同一个也是唯一一个统一的意识流，该意识流在流逝的过程中与其自身完全相符，但与认定的投映有所不同，正如《四点整》的最后一场戏所体现的那样。在那场戏中，所有观众在**接受**钟表匠的时间的同时，都感觉到了死亡的恐怖，他们“辨

① 康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第263页（“先验辩证论”的第一卷第一节“一般理念”）。（参见中译本第270页。——译注）

② 关于这一点，参见《技术与时间》第四卷，即将出版。

认出了”这一恐怖，因为从影片的第一秒钟开始，看着钟表匠的所有举动，观众们就已经“提前知道”了“他死亡的时刻”，但并没有将这一点作为所观看影片的主题：这个“提前知晓之事”，观众一直带着它，尤其在影片中，它伴随着所有的电影表象，成了“我思”的切实存在的现实性；而且，这个观众一直了解的“提前知晓之事”不仅是记忆再现（一种“认定”），而且也是一种“不知晓之事”。这就是所有前摄的投映的复杂性。

意识流中如果存在**前摄**（预先认定），其前提条件是意识流**未终结状态**的存在，而且意识流中有某些事物即将到来，这些事物必须从**已经**发生之事中呈现，成为此刻的第一记忆所承载的第二记忆。然而，这种未终结状态本身是意识流**中**某种不相符性的结果，也即意识流与**其本身**的不相符性，换句话说，意识流中一直都可能存在各种连接、分离和分岔，而前摄则在其中去寻找意识流的统一性（意识流的统一性**从来都不是既定的**），这与康德曾分析过的先验幻觉完全相反。这些多种多样的“连接”永远都有可能发生，它们使对过去时刻的意识流进行诠释、对意识流的未来做出决断成为可能。这些诠释所依据的准则是什么？

在海德格尔看来，我必须经历的“已经在此”具有多样性和既成性，而不相符性则是这种多样性和既成性的结果：是我所继承的各种持留的结果。与海德格尔相反，我们已经推理出不相符性首先是第三持留造成的事实，而且我们还看到，为什么在第三持留所构成的准则的基础上，第二持留本身也成为了准则。

各种持留总是而且必然是可被诠释的（因此才会有不相符性的存在），它们若要被诠释，就必须依照某些准则而被诠释，但是这些准则同时也是一些前摄——正是由于这个原因，作为第二持留的素材的过去时刻就已经变成了前摄的素材，并且和第二持留的动机一样（就像康德在谈论图型时所说的“单子”那样），被融入到组成当下时刻的第一持留之中。这样的**前摄**是目的，或者正如康德后来所说的那样，是**终点**：它们之所以是目的或终点，是因为它们将知性的法则归到了理性的原则之

下，并且在各种缘由的现象和时间序列中，理性总是会上溯到一种无条件性，上溯到那些不具有时间性的事物：也就是我们将在下文说的那种“绝对性的过去时刻”。然而，这种无条件性作为绝对性的过去时刻，同时也是无条件的且无条件地统一为一体的未来时刻，这是一种绝对性的未来时刻——它构成了一切自由所遍及的幅度：在这里，“绝对性”指的是“绝对开放的”，但却是“必然的”以及“必然地统一为一体的”。从“无条件地统一为一体和开放的”这一意义上说，“绝对性”指的是“绝对地统一为一体和开放的”。它是一种**必须**，来自于**事实与律法之间**的**区别**，而**理性**必须将这一区别**维持**在开放状态（这就是理性的维护作用，是它的公正性、高贵性和权威性）。

我在第一持留的过程中对第二持留进行遴选，而这些遴选本身又屈从于一些对过去时刻的遴选，这过去时刻我未曾经历，而是以第三持留的方式将其继承下来，这样的第三持留就构成了我所在的、被我接受了的客观世界。在那里，第三持留体系中的行为体现了无条件性的关系，并且使后种系生成，也即作为**“我们自身所是的存在者”的生活方式的接受过程，具有了现实性，也即既成性。“接受过程中的生活方式和存在性”是从以下意义上来说的：由于第三持留必须不断接受新的代具，而且持留和技术的领域又是不断创新的领域，所以第三持留既是对技术革新所带来的新生活方式的接受，又是对未曾经历的集体过去时刻的持留的接受。**技术性代具使后来人能够进入这些持留，而且这些持留能够被**嫁接、转移、综合和融合。我们稍后即将看到，通过持留的嫁接、转移、综合和融合，基于一种具有统一化功能的电影，“我们”可以得到构建。**

我的意识流连接在其他过去的意识流（包括我自己过去的意识流）之后；而且，借助于第三持留，我在某些条件下可以进入到一部分过去的意识流之中。基于这种连接方式，我既能够进入某个我未曾经历的过去时刻，又能够进入我自己的过去时刻，这样一来，我便能再次经历这

些过去时刻。这样的连接方式使我能够进行“认定”，而通过这样的认定，我又能够实现这样的连接。此外，这一认定同时也使我提前注意到，我的意识流在延续的过程中必须保持一致性，也就是说，必须与第二持留和第三持留使我得以进入的过去的意识流保持一致，甚至包括我自己未曾经历的、只是在**接受其不确定状态**的同时继承下来的过去的意识流，这一确定的不确定状态仿佛一种**承诺**，昭示着某种**必将到来的一致性**。

上述一致性恰好就是一种统一性，它就像未来时刻那样必将到来，但它的必然性尚未确立，因为它受到了以下这一切实存在的事实的影响，并被其“撞出了裂缝”：同一事物会产生不同表象，也即杂多，而我的重复也会使我认识到**我本身是一个他者**——也就是说，“我”或许并不存在；和“我”一样，我或许只是一个虚构的、投映的、作为假象的“自我”，也即**接受了各种人物角色“自我”**；在使我变得与电影相似的同时，我也使我自己销声匿迹：

> 在某种形式下，未被确定的存在可以通过“我思”而确定下来，这种形式就是时间的形式[……]我的未被确定的存在只有在时间中才能被确定下来，被确定为某一现象的存在、某一现象主体的存在，这一主体或是消极的，或是接受性的，它出现在时间中。这样一来，我在“我思”中所意识到的自发性就不会被看作某一实体性的、自发性的主体所具有的属性，而是被看作某个消极的自我所具有的情绪，而且这个自我能够感觉到他自己的思想、智性，他因此而言说“我”。这种自发性在他内心对他产生影响，但并非通过他而产生影响。一段漫长的历史就此揭幕：“我”是一个他者，或是内感官的悖论。[①]

① 吉尔·德勒兹，《差异与重复》，出处同前，第116页。

这一“裂缝”是“我思”的“缺陷”——是一种必须的缺陷：只有当我处于未终结状态之时，我才可能是一个他者。这一未终结状态源于存在于我自己内心深处的一种不相符性，也是我的意识流未终结的结果（“流”的将来状态会变得与其自身相符，例如一段终结了的、完全流逝了的、找到其统一性的音乐）：**我不断地成为我自己，也即成为我自己的持留领域，而且我不断地诠释我自己**——并且描绘和诠释即将到来之物、紧随已经发生之物之后的流逝之物。

由此可见，康德所说的“意识的同一性”几乎不可能，那只是一种假设；作为意识流的一个形式条件，同一性并无**实效**，它**并非**而且也**不可能**作为**事实**而存在——而只能以**被投映**的方式而存在，别无其他方式：同一性必然是意识的电影。想要让这形式条件成为事实，那可能就是沉浸到某一幻象之中。同一性或许只是先验电影（康德说的是“先验幻象”）的一种投映，但任何人都无法避开这一投映（无论我们做什么，目的都是为了达到一种与这一形式条件相符的状态）：

> 在不同时刻的我自己的意识所具有的同一性只是[……]我的各种思想以及这些思想相互联结的一个形式条件，这种同一性根本不会证明我的主体在数量上的同一性。在这个主体中，尽管“自我”在逻辑上具有同一性，却仍然可能产生这样一种变化：它不再允许主体保持其同一性，同时能赋予这个主体一个同名同姓的称号，旨在使该主体在任何情况下，甚至在主体完全变了的情况下，仍然可以保留**前一个主体的思想**，并以这种方式将前一个主体的思想**传递**给后一个主体。[①]

① 康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第294页。（参见中译本第320页。——译注）

意识的同一性是意识中的尚未到来之物、即将到来之物，是意识的未来，只有在意识终结之时才可能实现——但是，当意识终结之时，同一性也将不复存在，使意识仍然言说“我”：若要言说“我”，必须是以将来时的方式。它总是带着“谁？”这一问题。因此，“我思”这一**断言**总是有“(即将到来的)我是谁?”这一问题伴随左右。

在此，我们来回顾一下第一版“纯粹知性概念的先验演绎”第三节里的一则脚注：

> 一切经验性意识都与一个先验的(先于我们的特定经验的)意识——我指的是作为本源统觉的我自己的意识——之间有一种必然的关联。因此，在我的知识中，所有意识都与(我自己的)某一意识相互关联，这是绝对必要的。然而，这里就有(意识的)杂多的一种综合的统一性，这种统一性已经被**先天地**认识，并且正好充当了有关纯粹思维的一些**先天**综合命题的基础，正如时间和空间充当了有关单纯直观的形式的先天综合命题的基础一样。“所有各种经验性意识都必须与一个唯一的自我意识相互关联”：这个综合命题是我们的一般思维绝对首要综合的原则。不过，我们不应忽视的是，相对于其他一切表象而言(“自我”使这些表象的集体统一性成为可能)，“自我”是先验的意识。然而，**无论这一表象是清晰的意识(即经验性意识)，还是模糊的意识，在这里都无关紧要，甚至这一意识的现实性在这里也不构成问题。**[①]

此外，在“纯粹理性的谬误推理”的最后部分，康德总结道：

> 在我们称之为灵魂的东西中，一切都处于连续的流动中，没有

① 康德，《纯粹理性批判》，出处同前，A 版第 131 页。(参见中译本第 125—126 页脚注。——译注)

> 任何东西是永恒的，但“自我”或许应排除在外（如果非得这样说的话）。正是因为“自我”这一表象不需要任何内容，并由此没有任何杂多，所以“自我”才如此简单，这使它看起来像是在表现，或者说得更恰当一些，指向某一简单客体。[……]这个“自我”并非某一对象的概念，更不是某种直观：它只是意识的单纯形式而已。①

简言之，先验性的实际效应在于那些影响意识流之物，这是一种自我影响。在《迷失方向》中，我们已经看到，胡塞尔将这种“先验性的实际效应”称为一种“目的”：以某种理想的统一性为目的。

13. 闪回：活跃了胡塞尔的电影

在《迷失方向》最后一章里，我分析了所谓的“认知”类科学在哲学和认识论上的意义，以及它们对电脑这一电子算法时钟的参考。随后，我将胡塞尔为分析“时间客体”这一论题而走过的道路纳入了**涵盖一切事件的“时间客体演变”这一历史、工业以及技术背景**之中。按照我当时的描述，导致这一背景的是“持留有限性的工业化综合”，这是20世纪的典型特征②，它通过相似性数字技术以及由这些技术构成的**确正性③技术综合**的发展而实现，并且震撼了之前的拼写时代，那里曾是**书面文字**技术综合的天下。

在本书中，我将通过电影（以及电视）这一问题，继续我对“时间客

① 康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第308页。（参见中译本第332页。——译注）

② 主要参见《迷失方向》（出处同前）第三章“记忆的工业化”，第一节“持留有限性的工业化综合”，自第199页起。

③ 该术语的原文是“orthothétique”，由对应的名词“orthothèse”变化而来，即“确正性”。关于该术语的含义，参见《爱比米修斯的过失》中译本第6页的译注，此处不再赘述。——译注

体演变”的分析，并提出以下观点：首先，在三重综合里，电影**已经**为康德哲学意义上的意识（以及这一意识所致力触及的所有意识，也即所有各种类别的意识）构建了结构，正是由于这个原因，电影才能够**影响全球几十亿人的内感官**；其次，如果不考虑电影**在科技上的启示**（也即电影能够使同一个视听型时间客体一成不变地进行重复）尚未发生这一事实，那么康德哲学意义上的“电影”所缺少的最为重要的一点，就是胡塞尔提出的“第一持留”这一概念，以至于康德没能对我在本书中所说的“意识犹如电影”进行真正的思考。

当我们近距离地考察意识流中的不相符性——西蒙顿把意识流运动中这一重要的张力称为“相位差”（déphasage）——这一具有决定意义的问题之时，我们应当回想：胡塞尔所定义的意识流运动是由什么组成的？《纯粹理性批判》显然是他分析的主要对象，那么他在阅读此书的过程中找到了哪些源泉？

《内在时间意识现象学讲演录》尝试解决的是以下这一矛盾：这本书所要描述的“被体验之物”的时间性指向一种本身不具有时间性的理想状态，但与此同时，这种“无处不在的时间性”，也即在时间流逝的整个过程中一直维系着的东西，必须在时间中才能被找到。我曾指出：现象学主要通过客体的“现象性”，也即客体出现在意识中的方式来审视客体，意识是诸客体理想状态，也即诸客体统一性的目的地，因而从这个意义上说，现象学首先是一种“本质学”[①]。

本质学之所以被称为“先验本质学”，是因为构成它的“理想状态”或“统一性”（也即“本质”）并不存在于客观世界之中（正如几何学中的

① 本质学（eidétique）：该术语的德文原文是“Eidetik”，一般译为“本质学”或“本质论”。在胡塞尔的现象学中，它指的是一门关于“本质”（eidos、eidès，也音译为“埃多斯”）的学说。从这个意义上说，“本质论”与胡塞尔所说的“本质科学”（Wesenswissenschaft）或“本体论”（Ontologie）是同义的概念。参见倪梁康，《胡塞尔现象学概念通释》，三联书店，1999年，第110页。——译注

点也不存在),而“目的”却是为意识并通过意识构成的**存在的**现实的**构成条件**,就好比纯粹空间是由一些并不存在的点而构成,并进而构成了经验性空间。

从这个角度来看,胡塞尔**对康德的学说进行了一种重大的双重性修正**。毫无疑问,这一修正澄清了一个在康德那里尚处于萌芽状态的观点,即现象在意识流中的构建。《纯粹理性批判》并没有将“现象”与“客体”明显区分开来:

> 我们所体验各种**现象属于意识的质料**,而呈现给我们的**事物**则属于现象学意义上的客观世界。**各种现象本身不会呈现在我们眼前,它们是被体验到的。**①

换言之:

(1)康德哲学中所分析的客观性继承自笛卡尔,而到了胡塞尔这儿就变得有失妥当了。胡塞尔认为,**不应将以下两种关系混为一谈,一是“主体—客体”这对关系,二是“意识在当下体验到的内容”与“意识内容的统一性这一意义上的意识”之间的关系**。这是因为,“在第一种情况下,涉及到的是两种现象学事物之间的关系,而第二种情况则是‘某一特定的被体验之物’与‘**各种被体验之物之间的结合**’之间的关系”——这种“结合”从现象学角度定义了“被体会的意识”。“客体”与“主体”分别被“现象”与“意识流”(现象在其中得到构建)取而代之。“各种被体验之物之间的结合”构成了意识,并形成了意识流,而意识流同时也构成了该意识的统一性,这种统一性是被体验之物所具有的统一能力。

(2)一方面,“现象—意识流”这对新的关系取代了“主体—客体”这一关系;另一方面,所有意识针对的“本质”通过现象使意识**处于运动之**

① 胡塞尔,《逻辑研究》第二卷第二部分(法译本,H.艾利、A.L.凯尔克、R.谢莱尔合译),法国大学出版社,1972年,第149页。粗体为笔者所加。

中：二者造成的后果是“意向性填充”(remplissement intentionnel)这一概念的出现。康德不可能构想出这一概念，尽管它是“意识流中的不相符性”这一问题必然引出的主题，而且这一问题在康德那儿一直非常重要。

以这一方式来表述“不相符性”尽管尚不充分[①]，但是它和“第一持留”的概念一样，都是现象学的重大贡献——很明显，“新批判”必须以这些贡献为支撑。因此，我们在这里必须回顾一下我们在前面对胡塞尔关于“被体验之物”的哲学思想所进行的分析。

这一回顾对我们的研究过程非常有利。从某种角度来看，胡塞尔和康德一样，也承认为了分析意识的统一性，现象学家并没有必要赋予某个“我”(ego)以实体。这种方式其实是将意识流物化，剥离了意识流所特有的“处于流动中”这一特征。就像我们曾在《迷失方向》中说过的那样，这其实是“将意识流看成一个独立于其内容的容器，看成一只匣子，我们可以将若干‘被体验之物’放进这只匣子，而且在审视这只匣子的时候，不必去考虑匣子里头的‘被体验之物’。然而，现象学**始于**被体验之物并以之为支撑，不可以将意识看作一个先于其内容的框架，而必须在内容本身之中去发现意识”，并找到意识的统一性——康德所说的“先验亲缘型”也是这样。

因此，以一种与康德极为类似但显然更直截了当的方式，胡塞尔总结道：“现象学上还原的‘自我’并不是一种翱翔于各种‘被体验之物’之上的特殊事物，而只是一种与这些‘被体验之物’的结合所特有的统一性完全相同的事物。”[②]然而，正是在这里，我们必须引入一个新的现象

① 在《迷失方向》的最后一章里，我曾指出过为什么这一表述不够充分——在《技术与时间》的最后一卷，我还将回到这个问题上来，继续详细阐述。此外，很明显的一点是，在海德格尔那里，“本体差异”这一概念既来自于“填补”和“不相符性”这一论题，但同时也否定了它。

② 在《现象学的主导观念》中，胡塞尔将围绕一种重建的自我重新对整个现象学进行调整，从而倒退了一步，比康德从《纯粹理性批判》的第一版到第二版的倒退更为明显和不幸。

学概念，一个康德的先验哲学所缺乏的概念：**填充**。

事实上，“被体验之物”在意识中按照一些法则，也即一些理想的规律性前后连接在一起，通过这些法则和规律性，某一“被体验之物”的**填充条件**得到了满足——这与《纯粹理性批判》中的“认定的综合”和“领会的综合”非常相近。填充的目的是某种理想性，也即一种不具有时间性的规律性，它标志着**“被体验之物”与其目的之间的不相符性**，但是对某一客体的体验与该客体理想的统一性之间的不相符性**本身也处于某一意识流之中，而且该意识流的目的在于它自身的统一性，因为它缺乏统一性：它也即是以某一自我的理想的统一性为目的的意识流**，可这种统一性和其他任何理想性一样，都不存在，它是一种具有完全的统一功能的统一性（是一种“严谨的科学性”），也是所有理想性致力达到的目标。

因此，本质是对**仍然缺乏之物**的一种**投映**，而且存在着一种意识流本身的**本质**，即意识流的统一的目的，它在所有现象学意义上的本质中得到投映，正如“我思”伴随着我的所有表象那样。“自我”本身是一种理想的目的，仿佛美术作品中的没影点[①]，既不断变化着，又具有完全相同的目的，就像《内在时间意识现象学讲演录》所分析的**音乐旋律**那样。正如“先验分析论”中所说的，这个统一的维度在对所有“被体验之物”进行场面调度的同时，还根据“所有被体验之物之间理想的会聚”这一法则，确保它们之间协调一致。这个法则既是意识流的统一的一致性，即意识流本身的一致性法则，同时也是客观世界里各个客体（“被体验之物”是这些客体的现象）之间的一致性法则（康德将此称为“先验亲缘性”）。

然而，这一“理想的会聚”事实上是一种分歧——这一分歧感动了

① 没影点：透视学的一个重要概念，意思是美术作品中透视线的会聚点。例如，当我们站在铁轨中央向铁轨的远方望去的时候，在我们的视线里，两条实际上平行的铁轨似乎在远方会聚于一点，这个点就叫“没影点”。——译注

“我”,启动了“我”,使“我”朝着它的统一性运动,行使它的自由和它的意愿。一方面,“我”这一意识流一直与本身不相符(否则它就会消失);另一方面,客观世界本身也是一种“流”,也即一种“演变”的过程,在以客观世界为对象的意识之外,在作为“在世存在”的客观世界本身之外,客观世界持续演变并永远存在着:那么,“我”与客观世界之间的差距是怎样一种情况?

这个问题带来了两大论题,本书最后一章将致力于第二个论题,而我们在此处所要分析的正是第一个问题:

一方面,具有不相符性的意识流走到终点并达到相符性状态之后,它对于仍然存活着的意识而言,仍然以第三持留的方式实际存在,而且又会在这些意识中变成各种不相符性,并重新推动这些意识流的未终结状态;

另一方面,一边是某一意识以及该意识与其他意识组成的领域,也即**在某一“我们”中连接在一起的意识流的集合**,另一边是现象学意义上由“被体验之物”与能够被客观化的事物共同构成的世界,以上两者之间的差距是另一种不相符性,它构成了“自由”在自然中(也即在一切可以作为某一理论的理性确定的判断对象的事物之中)所处的地位——用康德的语言来说,也就是伦理与实践所处的地位。

在本书的结论里,我们将看到,第三记忆这一论题作为上面所说的**两大论题的核心**,将引导我们颠覆形而上学里的一个古老的**偏见**。从亚里士多德开始,至少到康德,该观点一直认为,技术(也即由第三持留组织起来的领域)既不属于真正意义上的实践的范畴,也不属于理论的范畴,理论范畴没有技术的存在。工业化第三持留出现在“技术科学”[①]之中,这一技术科学,**包括生存者层面上**的技术科学,已从根本上颠覆了关于技术的哲学用语,也即赋予这些术语以这样或那样的意义,以至于亚里士多德曾命名的“praxis”(实践)和“phronesis”(实践智慧)已经变得

① 关于“技术科学”(technoscience)的含义,参见本书第六章。——译注

完全不再适用于技术科学，而且在康德的话语体系里也找不到合适的术语。

在形而上学这部影片中，技术没有找到可扮演的角色。严格地说，形而上学里不存在真正意义上的技术，有的只是理论哲学的一个相关物而已[①]。然而，当科学——即理论的纯粹理性的领域——变为“技术科学”之后，每天都在召唤康德意义上的“实践”，也即“伦理”做出回应：**理论和实践的相互渗透**不断变得确凿无疑。对于事实所造成的一系列革命性的后果（既然我们有诸如“哥白尼革命”的说法，那么此处不妨用“革命性”一词），我们今天已不可能视而不见。

然而，理论和实践之间的相互渗透却**从未引起人们的反思**。

此外，**通过技术科学，科学变成了科幻片，变成了一部电影**，而且遍布着**已经成为现实**的图像、模型和模拟，以及我们可称之为“空想”[②]、本体论的圈套之类的东西，它们就像**畸形的、魔鬼般的现实**那样，被**公众偏见**所刺透：对此，我们能否忽视？在此，我们必须提出这个关于“魔鬼”、“空想”、“科幻片”的问题，更何况在文化工业生产象征符号的过程中，这一问题对第三持留的工业化来说同样非常重要。

我们将在《象征与魔鬼或精神之战》[③]中继续阐述上述问题：这些问题我们不可能视而不见。

这样的研究道路要求我们重读康德，他曾对“魔鬼性”、“不可社会化的社会性”必然造成的“弊病”进行过思考。这一重读应当以胡塞尔为

① 正如皮埃尔·奥本克所说：“在《判断力批判》的导言里，康德要做的是将‘哲学体系’划分为理论哲学和实践哲学，而他之所以谈论‘技术’的规则或‘实践技术’的规则，只是为了重申这些规则从真正意义上来说并不属于实践哲学，而只是‘理论观点所造成的结果’，也即‘理论哲学的必然后果’。”《亚里士多德的谨慎》，法国大学出版社，1993年，第186页。

② “空想”原文为“chimère”，指的是古希腊神话中狮头、羊身、蛇尾的吐火女怪，后引申为“空想、无法实现的计划”等含义。——译注

③ 即《技术与时间》第四卷，即将出版。

出发点，从第一持留的角度、从对意识进行批判的角度进行；对意识进行批判，也就是将意识视为一种流动，它由一些填充过程而启动，而这些填充过程从某种意义上来说也就是意识这个**投影仪**的**动力装置**。我们在《迷失方向》中曾说过，现象学已将“主体—客体”这一关系替换为以下关系：

意识流 /（现实的内容 → 理想的内容）

在此，“客体”变成了客体的某一“被体验之物”，而且“理想的内容”与意识流区别开来，二者之间有了“现实的内容”的介入。意识的某一“被体验之物”使该意识的意向性付诸实施，而该意识以某一客体为目的，也即去**体验**这个现象学上的“被体验之物”的客体，此时就对“意识当下体验的内容”和“意识所指向理想的内容”（也即本质）之间的差异进行了定位——意识尝试着去填充这一差异，胡塞尔将此称为“意向性填充”，这是一个由某一期待所启动的过程，而对于它所具有的前摄性质，我们不得不承认。

换言之，意识流是一个自我封闭的统一体，其中遍布着若干“本质的范围”并由它们组成，而且有多少“本质的范围”，就有多少期待的范围。从某种意义上来说，这些期待也就是前摄，是预先认定的综合，它们**将意识流的统一性投映在意识之外**，而意识也因此努力去填充自己、完成自己，变成自己所是的样子，同时在第一持留的期待（从某种意义上来说，也即**本质**）的接续中圆满地完成自己。因此，我曾经提出过下面这个问题（在《技术与时间》的最后一卷中，我还将继续探讨这一问题）：既然“本质”**既**不在以之为目的的**意识**里（否则意识就没有必要去满足它的期待，也不必去填补什么差距），**也**不在由该目的**构成**的**客观世界**里（因为客观世界是由该目的构成），那么：**本质在哪儿？——或者进一步说，“本质”来自何处，“本质”的图像被捕获和记录下来了吗，被摄取、剪**

辑、校准了吗？如果答案是肯定的，那么这是何时以何种方式完成的[①]？拒绝迎战这些问题，拒绝以非经验主义的方式去面对它们并在解决它们的时候满怀勇气和专注，这或许意味着在面对“思考”的任务之时辞职不干、一走了之，意味着放弃思考，将思考交给奇迹和魔术来支配。如果我们注意到，思考所具有的奇迹和魔术的特征不可抹煞，或者说注意到思考确实具有电影的特性，那么我们就有可能，而且也必须从这一事实去发现很多结论。

从这个角度来看，让我们再次引述《迷失方向》：“这是一个有关意识流中的某种空洞和缺陷的问题，作为即将到来的统一性，该意识流自我复制、自己投映。这一位于‘自我’之外的本质并不具有某种先验性，而可能是**意识流本身内部的一种不相符性**。如果统一的意识流本身也是一种目的，是一种通过所有‘被体验之物’的前后连接而达到某一‘自我’的统一性的**填充过程**，那么从某种意义上来说，意识流与其自身或许**并不相符**，或许应当将这整个关系表述为：

[意识流 /（现实的内容 → 理想的内容）]→ 意识流的理想的统一性

在整个过程中，意识流理想的统一性的填充，似乎赋予意识流以真正意义上的“处于流动中”这一特征，并且使意识流运动，也就是使其处于**未终结状态**[在此我们必须将这一表述补充为‘思考的未终结状态’]，这是意识流动力性的源泉——**但在这种情况下，‘意识流’就变成了海德格尔在分析存在时所说的‘此在’，就像‘走向死亡的存在’那样。”**[②]

---

① 在此，我们应当注意到，“eidè”（本质）对应的动词“eidô”既有“看见”、“观察”、“回想”的含义，又有“使具象呈现”、“出现”等含义，而“eidôlon”指的则是“假象”、“幻景”、“图像”、“肖像”，甚至“想象”等等。

② 《迷失方向》，出处同前，第225—226页。至于“填充”：“（《逻辑研究》里）第五段对不相符性，也即‘填充’的问题做了一些非常重要明确的阐释。所有相符的感知都是内感

14. 统觉的基础

正如胡塞尔后来也曾认为的那样，康德已经把“同一性”定义为一种形式条件，仅此而已，这一形式条件不应当被“物化”[①]，虽如此，但“认定的综合”还是不得不将它投映到所有客体中去。从这个角度来看，伊

知，但不是所有的内感知都是相符的感知。在不相符的内感知与相符的内感知之间，有可能存在着‘填充’——但这一填充总是以失败而告终。内感知是对我自己的‘被体验之物’的感知，而相符的内感知则是对我的‘被体验之物’中的明显性的感知，是对我的‘被体验之物’（当它是明显的‘被体验之物’的时候）的感知。心理学家没有看到这一点，故而将内感知与相符性混为一谈。不过，**从现象学的角度来看**，将二者区分开来会使**外感知**完全被**剔除在外**，使外感知不再有存在的空间。**心理学家在外感知中寻求的是主体与客体之间的不相符性**，也即以下这一事实：在所有外感知中，主体总是抓不住客体的某些方面。然而，我们**应当研究的并不是主体与客体的不相符性，而是‘被体验之物’这一总是内在的感知（它是外在客体的构成要素，因此也就是外感知的构成要素）与作为‘被体验之物’目的的理想性之间的不相符性**。这样一来，主体（内感知所在的地方）与客体（外感知的源头）的不相符性就变成了本质上是内感知的‘被体验之物’的现实内容与该‘被体验之物’的理想内容之间的不相符性。——**理想内容**既不是内在的，也不是外在的，那么**它在哪儿**？”[“走向死亡的存在”（法文：être-pour-la-mort；德文：Sein zum Tode）：在《存在与时间》中译本中（陈嘉映、王庆节合译，熊伟校、陈嘉映修订，三联书店，1999 年 12 月第 2 版），该术语被译为“向死存在”。关于这一概念，参见《存在与时间》第二篇第一章“此在之可能的整体存在，向死存在”。——译注]

① “为了一般地认识一个客体，我必须以某一事物为前提，但很明显的是，一方面我不能把这个事物本身当作客体去认识，另一方面确定性的‘自我’（即思维）必须与被确定的‘自我’相互区别，正如认识必须与对象区别开来一样。不过，在各种思想的综合中，这些思想的主体的目的是真正地感知到的某一统一性，但是如果某一表面现象使我们失去了所要寻找的统一性，那么还有什么能比这种表面现象更为自然、更具诱惑力呢？我们可以将这种表面现象称为‘物化意识（aperceptionis substantiatae）的偷换。’”摘自康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第 325 页。（参见中译本第 345 页。——译注）

曼努尔·马尔蒂诺在翻译“纯粹理性的谬误推理”的开篇时将德语词“aufzuführen”换成法语“mettre en scène”[①],真可谓神来之笔。在那段文字里,康德明确指出,“我思”这一概念是“所有一般概念的承载者[……],只能用于将一切思维作为属于意识的东西搬上舞台或银幕(aufzuführen)。”[②]这样一来,

> 在灵魂中,我们遇到的永久性现象只有唯一一个表象:自我,它伴随着其他所有表象,并将它们联结在一起。既如此,我们永远无法断定,这个“自我”(即一个单纯的思想)是否与其他那些通过它而相互联结的一切思想一样,都在流逝。[③]

换句话说,就像“纯粹知性概念的先验演绎”**第二版**所论证的那样,尽管内感官作为流逝之物,区别于统觉的统一能力并受制于它的权威[④],但是“自我”本身**或许**完全是一种永久性的流逝。这一流逝永不停息、从不停止,构成了最为**基础性**的必然性,那么在这一流逝之上,“永久性”位于何处?这是个问题。

然而,这个问题在“一般经验性思维的公设”一节的论述中,恰好支

---

① 参见马丁·海德格尔,《对康德〈纯粹理性批判〉的现象学阐释》,出处同前,第329页。

伊曼努尔·马尔蒂诺,法国学者,曾将海德格尔的《存在与时间》、《对康德〈纯粹理性批判〉的现象学阐释》等著作译成法文,并撰写了多部阐释和评论作品,以此扬名法国哲学界。在该句中,“aufzuführen”是动词,意为“上演”、“放映”、“演奏(音乐)”、“组织举办(演出)”等;“mettre en scène”是动词词组,意思是“将……搬上戏剧舞台或电影银幕”、“导演”或“对场面进行调度”。——译注

② 康德,《纯粹理性批判》,出处同前,第278页。(参见中译本第288页。——译注)

③ 同上,第295页。(参见中译本第321页。——译注)

④ 同上,B版第131页。(参见中译本第102页。——译注)

撑了对经验唯心论(必须将它与先验唯心论区别开来)[①]的反驳。只有借助于外部经验,我们才会“即便不一定可能意识到我们自己的存在,但至少这一‘存在’在时间上的确定性,也即内部经验,总是可能的”[②]。这句话意味着:

第一,意识是“既有材料性”的[③]、代具性的;

第二,从这个意义上说,**这一“既有材料性”是一种投映性、一种投映、一种预见:一些由各种期待所构成并以既成材料、崇拜物及其他第三持留为载体的范畴**——这是因为,在考虑周全、审慎忖度之后,得出的结论是:“内部经验只有借助外部经验并以间接的方式才是可能的”[④]。如果没有边缘和堤岸,那么“流”或许就不成其为“流”,边缘或堤岸并不流逝——至少它的流逝与它们所包围和界定的“流”的流逝不在同一个节奏上。正是在这样一种差异里,第三持留找到了它的位置,它在那里刻下自己的痕迹、写下自己的文字,并相对流逝之物将自己保留下来。

既然已“考虑周全、审慎忖度”,那么我们或许就必须**对一类特殊的“外部”经验进行分析,即第三持留,它被某一意识所领会,并将其作为“我自己”的痕迹**,也作为某一“他者”的痕迹;同时,还必须通过具有纪念意义的地点和建筑、礼仪实践的工具和机制、洗礼和赐名机制,以及第三持留的一切工具和联结,去理解**“我们”(其中交织着诸多“时程区**

① 此处“唯心论”原文为“idéalisme”,在《纯粹理性批判》中,这一术语有时也被译为“观念论”。参见中译本第 202 页脚注 3。——译注

② 康德,《纯粹理性批判》,出处同前,第 206 页。(参见中译本第 204 页。——译注)

③ 此处,作者用了一个合成形容词“pré-textuel”,其中前缀“pré-”表示“(时间上)在前的、先前的”,形容词“textual”由名词“texte”(意为“文本”、“文章”)变化而来,表示“文本的、书面文字的”、“与原文相符的”等含义。结合上文所说“借助外部经验,内部经验才有可能”,作者在此处表达的意思应该是由于诸如文本(书面材料)、影像(视听材料)等材料的存在,意识才可以被记录和保留下来;而且,意识的保留和记录必须借助于“第三持留”,所以也具有“代具性”。从这个意义上来说,不妨将“pré-textuel”译为“既有材料性”。——译注

④ 康德,《纯粹理性批判》,第 207 页。(参见中译本第 205 页。——译注)

划”和“方位区划”[①])的时间性在规划上的维度。通过第三持留的工具和联结,由诸多意识构成的诸多集体与智者的思想建立了联系,以上帝的名义去祈祷和领圣体,纪念某一革命性思想的共同的历史,纪念某个**理想国**的成立,并将它们存在的“流”结合在同一个历史,也即被**共同地接受了**的历史中。正是在这一维度里,而且正因为这一维度的前提是某种**材料**,所谓的“程序工业”和“文化工业”才得到了发展。

这些工业之所以能够“为它们的顾客把所有一切都图型化”,不仅是因为“我”只有通过其遴选并剪辑的图像才能自我投映,**同时也因为他能够而且事实上也必须将“遴选”委托给他人**——首先,根据“尽可能地付出最小的努力”这一原则,他必须这样做;其次,**一直以来,他总是将这一能力委托给他的前人**;而且,他若要**继承**前人,同时**接受**前人的过去时刻并将其作为他自己的过去时刻,也作为他自己在某一“我们”的范围中的未来的前提条件,那么他就必须对前人抱有一种**绝对的信任**,而这信任也将一直掌控着他。显而易见,这种**无条件的信仰**只可能是一种投映,而且假如没有了它,那么也就不会有任何持久性的委托,也即(不可社会化的)**社会性**。通过这些受委托人,某一**绝对性的过去时刻**的权威审度着“我”,正是这一权威使象征符号具有了“有效性”。

自我投映的“我”对他的那些作为既有材料的图像进行遴选和剪辑——这是一些承载着心理图像的客体图像,而心理图像正是从这些客体图像中抽象而来,正如最初的数字是一堆“代表”或“象征”一群羊的泥丸那样。“我”在自我投映的同时,首先对第三持留进行处理,并从中进行遴选,这样的遴选必须服从于诸多范畴,因为范畴是遴选的条件(是“我”的前提条件,也是构成“我”的时间流的统一性条件)。范畴作为条件,本身受到了图型的调配:“范畴若是没有了图型,就只是与概念相联系的知性机能,而不表现任何客体。它们的意义来自于在限制知性的

① 关于“时程区划”和“方位区划”的含义,参见本书第三章第11节。——译注

同时实现了知性的感性。”[①]

换句话说,“流”在进行捕获、剪辑、混音、综合控制、后期制作和投映之时,所依据的**基本规则**是各种范畴。我们在这里所说的“流”,海德格尔则将其称为“时间”:

> 作为纯粹直观,时间提供了一种先于一切经验的视觉画面。正是由于这个原因,我们应当将“纯粹图像”称为“纯粹视觉画面”(依康德所言,即前后相继的一系列诸多当下时刻),二者呈现在同样的纯粹直观中。在图型法一章中,康德本人也这样说过:**“一般感官的所有客体的纯粹图像[是]时间。”**[②]

海德格尔认为,知性的纯粹概念是由图型法“在时间中引入”的一些规则[③]。说实话,这一说法相当奇怪:这些规则构成了时间,使时间成其为时间,却并不先于时间而存在。不过,不管怎么说,各种范畴是时间的各种**可能性**:

> 与诸范畴的划分过程中的四个时刻(量、质、关系、模态)相对应,时间的纯粹**视觉画面**的显现方式应当具有四种可能性,即“时间序列、时间内容、时间次序、时间综合”。[④]

范畴和图型互为条件(而且范畴在图型中具体化,成为时间流的可能性),这就是我们在分析图像和图型的关系时所说的“转导关系”,其中任何一方都不先于另一方存在,而且当一方不存在时,另一方便什么

① 康德,《纯粹理性批判》,出处同前,第156页。(参见中译本第145页。——译注)

② 海德格尔,《康德与形而上学问题》,出处同前,第161页。

③ 同上,第162页。

④ 同上,第163页。(或参见《纯粹理性批判》中译本第143页。——译注)

也不是:“我”不是一只可以被内容填满的匣子,而是由某一时间流的**动力**所构成的一种形式,而且它本身就是它在时间流的统一性中的内容(它接受了这些内容,就像接受影片里的人物的时间那样)。

(这一时间流本身是另一个更大的时间流里的一种形式,正是由于这个原因,我们在《迷失方向》中曾将它称为“漩涡”。——在本书后面的部分,尤其是在《技术与时间》的最后一章,我们还将回到这一问题上来。)

然而,对唯心论的反驳恰好意味着第三持留的可能性和必要性,这里的第三持留当然是相对于某一主体的客体,它就像一片土地及其上的石块,位于可见或不可见的激流的边缘和深处,决定了这条激流的节奏和形式:

> 呈现在外感官面前的现象拥有[……]某种固定且永久性的东西,它提供了一个载体,可以用来为那些变化不定的规定做基础,因此也提供了一个综合性概念,也即关于空间以及空间中某一现象的概念。与此相反,时间作为我们内部直观的唯一形式,却不具有任何持久性的东西,因此它只能让我们认识到规定的变化,却不能让我们认识确定性的对象。①

我们应当将上面这段文字与另一段文字联系起来:

> 某一永久性的事物在存在中的表象与永久性的表象不是一回事,因为永久性的表象与我们的所有表象乃至物质的表象一样,可以是极为变化不定且多种多样的,但是它总是与某一永久性的事物联系在一起,而这一永久性的事物必须是一种与我的一切表象

① 康德,《纯粹理性批判》,出处同前,第308页。(参见中译本第332页。——译注)

> 完全不同的事物，它外在于我，它的存在必然被包含在我自己的存在的规定之中，并与这一规定一同构成了唯一的经验。只有当这个经验（或它的一部分）是外部经验的时候，它才有可能发生在内部。[①]

对唯心论的反驳意味着第三持留有必要而且也**能够将某一永久性的表象记录在某一永久性的事物之中**，并且将内感官和外感官共时化。这种共时化则保证了“流”的同一性，尽管在“流”当中，“没有任何可持续之物”因此也没有任何相同之物，因此这种共时化既是导向的基础，也是导向的条件[②]。作为**统觉时间的统一性基础**，这种可持续性被定义为“统一”这个过程的性质，而该过程本身完全是流动的，因此自身仍有不足之处，从而必须赋予第三持留一个至关重要的地位：通过它所具有的可持续性，第三持留构成了时间流的过去时刻以及其中已经结束之物的持续性。

从这个角度来看，“我思”的对象——例如我在读的这部康德的著作，或是康德出版于1781年并于1787年重读和重写的那部著作，或是1 500万或2 000万法国人每天晚上在同一时间收看的电视新闻，或是1998年7月12日全球几亿人通过电视机收看的足球世界杯总决赛——在作为“我思”的第三持留的同时，是一种客体图像，而且**它不仅仅是内在的图像，也不仅仅是外在的图像**。对于所有第三持留，也即所有技术客体来说，情况都是这样，它们能够变成崇拜物和投映的银幕——以及痕迹，并或多或少地忠实于过去时刻的、已经消失了的意识流的“被体验之物”，与之“确切相同”（具有确正性[③]）。

---

① 康德，《纯粹理性批判》，第28页。（参见中译本第28页的脚注。——译注）

② 在阅读《何谓在思想中确定方向？》（A.费罗南科译，弗兰出版社，1978年）时，我们还将看到这一点。

③ 关于“确正性”这一概念，参见《迷失方向》中的“拼写时代”，出处同前，自第21页起。（或参见《爱比米修斯的过失》中译本第6页的译注。——译注）

我们之所以花很多时间在这些分析上，是因为它们的结论具有重大意义：**第三持留既有空间性，又有时间性**，而且它调整了区分空间与时间的可能性。正是由于这个原因，作为第三持留的工业，文化工业和程序工业同时也是速度的工业。

15. “流”的共时化与意识市场的构成，兼论“降解体系”

第三持留由于具有这种空间性，因此必然被人以各种可能的方式操作。第三持留的空间性使**各种多样的意识流集中在一起**，与此同时，不仅将这些意识流的注意力集中在同一时刻（参见上一章最后一节），而且由此在第三持留的支配下，使第二持留在第一持留中启动了遴选过程，而这些第三持留有时候会被上百万或上千万意识同时遴选、“调控”和“接受”。因此，第三持留的空间性使这些意识**几乎被物质化**，而且在任何情况下都会使它们“物化”，所以**意识群体**才可能会变成“观众工业”，即程序工业的**原材料**。这样一来，一个广袤的意识市场在20世纪末完成了构建，而且它注定会超越一切障碍，变成一个世界级大市场。

这个市场落实了一系列投资，并期待着投资的收益。此外，这一市场还构成了一个**全新的前摄过程**。

我们已经指出，由于不相符性的存在，前摄才有可能存在。这一不相符性是即将到来之物的不确定性（以及处于过去时刻之物的可诠释性）所造成的结果，它促成了**意识之间的本源性的历时状态**，也就是说，它构成了每个意识流，也即每个“我思”的特殊性。因此，“我思”被认为是一种自动的运动，是思想的一种自主性，确切地说是作为某一“自我”的统觉即“自我”的意识，是一种**自省性**。

然而，针对意识群体的第三持留的工业化生产是遴选准则的一种

共时化和工业标准化的过程，这个过程使由意识构成的各个意识流汇聚到同一个、也是唯一一个熵的环境或降解池[①]中，在那里，思想自我分解。霍克海默和阿多诺分析的正是这种“降解体系”，它是意识的异化和物化机制。

对于康德“面对着读者群”之时的过去时刻的意识流，我们**可以进行多种阐释**，这一阐释的多样性构成了一种负熵，这是思想的机遇，而且首先是康德本人的机遇，因为他恰好处在一个“并不是什么非同寻常的”，也即一个普遍的处境中，在那儿，人们“能理解这位作者，甚至胜于他对他自己的理解，这是因为他并不曾充分地断定他的概念，而且由于这个原因，他有时是在以违背他自己的本意的方式来言说，甚至思考”。与此同时，思想（这里所说的“思想”指的是先辈们的意识，它们回到了某一意识或当下存活着的某一意识群体中）所在的领域而今已经被工业化了，这一现实包含了一种明显的而且绝对处在当前时期的危险，即意识的熵的共时化，它恰好构成了时代末日的可能性——指的是在这里所描述的机制中，**因为上述分析显然没有以同样的方式涉及到被排斥在工业世界之外的意识**。

时代末日的**可能性**并不是一种极为可能的可能性（那样的可能或许难以论证），而是一种**有待讨论**的可能性，是**放弃自由**的可能性，也是“放弃自由”的唯一结局即**政治与思想的末日**——即便不是物质与躯体的末日——的可能性：从某种角度来看，这也是“思想”这枚中子弹的结局，它在爆炸之后留下的是一些不可居住的物质与躯体，从某种意义上来说，也就是一个自动装置的世界。

① “降解池：即‘化粪池’，设置它的目的是使其中的物质转变为[……]无味无毒的矿物质化合物”，参见《罗贝尔法语词典》。

16. 新的前摄过程的悖论以及欲望的崩溃

换句话说，作为共时化过程，新的前摄过程是一个悖论，而且不可避免地会导致权威性和信誉的损失，包括经济损失。在各种时间流中，世界的“刚刚过去的时刻”被不停地制造出来，一分钟接一分钟、一小时又一小时，从不间断，这一切决定于一种完全受制于信息机器的即时性遴选和持留机制[①]，而记忆的工业、想象活动的工业以及信息工业则在这些时间流之中建立了一个永久性当下时刻，与此同时，这些工业的发展所造成的事实以及给人带来的感觉，一是记忆中有一个巨大的空洞，二是与过去失去了联系，三是世界淹没在一种信息的混沌中，处在“遗产无人继承”的状态，其中由欲望所构成的期待的范围已消失殆尽。

上述信息机器之所以被创造出来，其目的在于激发一些幻象，使它们密集化，使它们复生，而这些幻象是当**主体与客体的关系**变成了**消费者和商品的关系**之后，以**计算**的方式去系统地组织主客体关系而造成的后果，它们本身无法自我维持。这一信息机器注定要倾覆，所造成的只可能是欲望的崩溃，**使欲望最终筋疲力尽，越来越受制于计算，受制于被确定之物的“非延迟差异”的确定性**，走向保罗·瓦雷里曾担忧过的那种全球范围的崩溃：

> 我们现在必须[……]自问：这个由诸多强烈而密集的冲动、改头换面的虐待、体系化的惊奇、过于组织化了的快感共同构成，并且具有严密的实用性和简易性的体制是否可能造成思维永远的畸形化，使其失去或获得某些属性？更为重要的是，对于那些使思维期望上述**进步**、使思维倍加努力地去追求发展的馈赠物而言，它们

① 关于这一点，参见《迷失方向》（出处同前）的“记忆的工业化”一章以及“时间客体与持留的有限性”一章的结尾。

是否会因为被过分使用而受到负面影响，是否会由于本身的效应而降低档次，是否会由于它们的行为而筋疲力尽？[①]

新世纪是一个数字化集成的世纪。在新世纪里，电视机成为了服务于远程行为的一种仪器。随着新世纪的到来，世界遇到的主要风险是一种停滞不前，它源于过高的生产能力带来的诸多严峻问题，但更为重要的原因却在于以下严重现象：**作为一切投映的前提条件，“利比多经济”（économie libidinale）**导致了消费能力的衰退。很明显的是，上述风险与广泛的不平衡结合在一起，这些不平衡不仅影响了利比多经济体系的外在性，而且对它施加的压力越来越大。

欲望的对象必须是特殊的，欲望的主体必须在其中找到他自己的特殊性——也就是其**反思的历时性**。[②]然而，**消费已经变得没有了对象**（产品并不是对象，它的存在不是为了满足欲望，而是为了促使需求转变为集体幻象和大众行为），因而强化了一种**失望的**沮丧情绪。一种选择性市场营销的实行，通过确立消费者与产品之间的“一对一关系”而实现所谓的市场分割，这一切根本没有改变我们在这里描述的状况，而对视听型节目和资讯类节目的传播媒介进行操作也未能做到这一点。作为一种施行缓和准则的市场营销机制的结果，个人的“选择”只是一些代用品，而媒体的多样化充其量只是借助于新的划分大众的可能性，将同样受控于计算的持留准则付诸实施。

这样一来，消费的熵或许注定走向自我消除，走向失效和虚无。假如我们不考虑其他实际情况的话（例如以下两个事实：一方面，新的分析能力在社会上出现；另一方面，始于20世纪70年代的危机是一次全球

① 保罗·瓦雷里，《漫谈智力》，全集第一卷，伽利玛出版社，“七星文库”丛书，1957年，第1048页。

② 任何反思都与爱有关，我们在下一卷中分析柏拉图的《会饮篇》时会再次看到这一点。

性剧变，它的跨度或许将长达千年之久，但是因剧变而产生的消化过程却稍显缓慢，或许太过缓慢，但总之，对于它已经牵涉的几千万受害者，以及它还将继续牵涉的数十亿受害者而言，这一消化过程来得太晚了些），那么很明显，正是这一感觉激起了当今多种反对话语，同时作为这些言论的基础使这些话语团结起来，指责那些控制了观众和全球市场的主导者的明显不负责任的态度。

17. 思想的未来

20世纪90年代，通过信息技术、视听技术和电讯技术的汇聚，文化工业走上了数字化集成的道路——随着英特网于1992年通过TCP-IP互用性协议的施行向全世界民众开放，随着图像与声音压缩标准MPEG[①]的接受，以及电讯运营机构大范围的私有化，文化工业数字化集成的进程越来越快。

这种集成往往被称为“汇聚”，它已成为第三持留生产和传播的一个新范畴，也是**思想的一个新领域**。正是在20世纪，思想的领域成了对意识的时间所进行的工业开发的领域。这并不是一个可怕的演变，并不意味着“图型法”突然就走出了意识：**只有当某一意识投映到它自己外部的时候，它才能是为某人所拥有的意识**。不过，在信息工业尤其是相似性数字技术的时代，这一外在化和物质化了的意识变成了“对流的操作”和“大众的投映”的材料。对于世界市场上的工业产品和生活方式的消费者来说，**“为某人所拥有的意识”已经可能会由于外在化而完全被**

① “MPEG”是“Motion Picture Expert Group”的缩写，意为“运动图像专家组”，是隶属于国际标准化组织（ISO）和国际电工委员会（IEC）的一个机构，其职责是制定视音频的编码标准，对视音频进行编码和解码。鉴于该机构制定的标准对多媒体技术和产业的重要性，机构名称的缩写“MPEG”如今已被用于视音频格式的名称。——译注

消除:这就是我们在面对意识流的同质化和共时化之时所应当反思的。视听类时间客体使意识流同质化和共时化,这一进程已颠覆了国界和地理界限,因为数字技术不会止步于无线电传播所受到的那些限制。

在大众视听类工业时间客体的时代里,这种意识的共时化要求我们对此类操作进行批判,但是这种批判并不要指控电影扭曲了意识;相反,它应当阐明,意识的运作与电影类似,这使电影(以及电视)得以掌控意识。这样一来,电影和电视作为一种可能摧毁意识本身的社会现象(这是一个"思想的生态学"的问题),对它们进行批判就要求我们对意识本身进行一种新的批判,并对康德的哲学体系进行修正。

第三持留可处理、可存储、可交换,因而也可以用于销售,从中获利。在第三持留的空间里,第一持留的时间和第二持留的时间普遍地等价化了,这便调节了"一般等价物",也即资本和市场的前提条件:货币。然而,在市场中,随着文化工业的发展,意识的时间也成为了一种商品。对于这一有关持留的资本问题,马克思未曾思考,这就成了一个很大的缺陷,尤其是在文化工业的时代,当文化工业数字化之后,就成了一个调控工业整体演变的领域——无论我们是否将文化工业称为"新经济"。

在文化工业的演变过程中,被销售的是意识本身。在此,我们总能够揭露一种野蛮的颓败,一种可怕的事实:这不过是所有意识流具有有限性和代具性的直接后果而已。若要反抗这一可能性,我们就必须承认它的存在,也即必须从先前的分析中得出以下结论:**没有客观性持留的位置,便没有"思想"**,而且客观性持留的历史同时也就是技术的历史,在今天也就是工业的历史。思想的未来只能由文化技术的地缘政策而构成,它或许也是思想的生态政策,因为意识的政策(要知道,政策首先是意识的政策,否则何为政策?)必然是技术的政策。

而且,技术的政策必然是**接受**的政策,这就是我们接下来要关注的问题。

第三章
“我”和“我们”:美国的接受政策

1. “外在化过程”与思想的地缘政策

在成为一项心理能力之前,计数本是一种运动行为,经过内在化之后,它最终与所有运动行为(包括最终心理化或未心理化的)一样,变成了一种**机械**行为。从此之后,“计算”就意味着操作键盘去控制一台字母数字机器,知性已将它的某些操作移交给了这一机器。《爱比米修斯的过失》的目的正是要说明,人类的理性和知性始于这种把某些操作移交给某一代具,也即借助既已存在的、作为后种系生成的传播能力的某一技术领域。计数制体系就属于上述情况。

在《人类历史哲学的观念》中,赫尔德写道:

> 只有人才真正拥有直立行走这一方式:为此,他才拥有了有机体,这决定于他所属物种的终极目标,也是他区别于其他物种的特征。①

① 转引自康德对赫尔德《人类历史哲学的观念》的分析,参见康德,《历史小集》(法译本,S.皮奥贝塔译),加尼埃—弗拉玛里翁出版社,1990年,第96页。

在康德看来,赫尔德在总结上述事实之时,进行了一种目的论上的倒置:

> 直立行走阶段之所以为人类所拥有,根本不是根据人类将来朝向理性的迈进使他理性地去使用四肢;恰恰相反,[以下还是赫尔德的观点]正是由于直立行走阶段这一事实,他才获得了理性。①

康德完全同意赫尔德的观点,并总结道:“理性不是别的,只是一种后天获得之物。”

> 想要确定头部的哪一部分构造(包括从外部看到的头部外形和从内部看到的大脑)与直立行走这一能力有着必然的联系;更有甚者,想要确定头部组织(它无一例外地演变成了同一个样子)是怎样包含了人这种动物所拥有的理性能力的基础,这一雄心明显超出了人类的所有理性:不管人的理性是沿着生理的主线一步一步地发展,还是在与形而上学对立的过程中实现了它的飞跃。②

其实,我们在这里所要拥护的既不是赫尔德的观点,也不是康德的观点,因为赫尔德忽视了打开制造类处理这一空间的“手的解放”③,忽视了与直立阶段的关联物,也即技术性,而康德的先验哲学则无法阐明**这一技术性在持留上的功用**。正因为**持留的领域**对人而言至关重要,正因为如果没有人的客体(它们已经是技术客体)作为载体,那么**人的理**

① 转引自康德对赫尔德《人类历史哲学的观念》的分析,参见康德,《历史小集》(法译本,S.皮奥贝塔译),加尼埃—弗拉玛里翁出版社,1990年,第96页。

② 同上,第106页。

③ 参见安德烈·勒鲁瓦—古兰,《手势与言语》第一卷,阿尔班—米歇尔出版社,1965年;以及《爱比米修斯的过失》中的相关评论,出处同前,自第156页起。(参见《爱比米修斯的过失》中译本,自第168页起。——译注)

性和智性或许就会像蒸汽一样烟消云散，所以“构成者”（先验主体）反过来却是由他所构成之物构成——这意味着，他只能**在后天中**得以构成，因此他总会遇到他自己的“再次构成”这一问题：他从一开始就是一个被“再次构成”的主体，从**这个**意义上说，他同时也是一个**综合性**主体（在《爱比米修斯的过失》中，我们曾将这一现象称为人的初始缺陷；在下一章中，我们将称其为“先天的代具性判断力”）。然而，如果没有这一持留的“再次构成”，那么“构成者”便什么也不是；在持留的“再次构成”中，有一个悬而未决的、而且**一直是非经验性的**问题，那就是**准则**，因为准则是**投映性**的。

在这一分析里，经验不再是某种先验先天性的后天过程，但这一分析并不是经验主义。前摄的遴选并不是一种简单的联结，通过它，持留得以在某一投映的过程中被记录下来。从深层次上来看，经验主义者忽略了前摄遴选的过程和重要性，也即忽略了**准则**，这样的经验主义者是一个毫无保留地相信他所见之物的观众，他是一个“优秀的观众”，却是一个“糟糕的批判者”，而且更为重要的是，他错误地以为他并不相信他所见之物。

康德重新评价了经验，他向休谟致敬，但却在准则的问题上反对休谟。然而，康德和休谟一样，都没有理解持留的问题，而是将持留的问题与习惯的问题混为一谈。

在这里，我们既否定了经验主义，又否定了先验哲学[①]，这样的观点介于英美哲学和欧洲哲学之间。上述两大思想体系之间的交流之难，体现了“思想史”上英美的经验主义和欧洲所谓“大陆派先验哲学”之间的某种分裂。这一英美的哲学传统已扩展到北美大陆，并在那儿通过计算机器的文化，通过将逻辑知识运用于物流产业（也即所谓的“控制论”），

① 我把这种既非经验主义又非先验哲学的哲学称作“非先验哲学”（philosophie atranscendantale）。至少从形式上的相似性来看，这一术语和巴塔耶曾采用的修饰语“非神学的”（athéologique）互为呼应。关于这一术语，《技术与时间》第四卷将详细阐述。

得到了落实,以至于美国最终成为了信息技术的大国,并拥有了第一个从事信息科学的跨国公司IBM。对于上述英美哲学传统在工业上的实践,无论是“大陆派”哲学,还是“英美”哲学,都显得束手无策,不知该如何对其进行反思,而“历史哲学”也不例外。虽然毫无疑问,马克思(和休谟一样)是一个研究工业的伟大思想家,但是他一直没有能够进入“计算和持留领域的工业化”这一问题,而且和他的前辈们一样,马克思最终也没有谈到这一概念。

我们在这里想要尝试的,是力求避开大西洋两岸的这一对立,而二者之所以对立,是因为它们都没有关注思想的质料,也即意识流(思想位于意识流之中)的载体。

知性将它的某些操作移交给机器,这个过程主要是在北美工业的推动下得以实现的。最近,这一事实造成了诸多急剧性的后果,在这些后果中,我们不可能不看到意识发生了一种**急剧**的变异,更不可能不看到一个非常可怕的事件。意识即为变异。我们并不认为这一变异不会造成一个本身非常可怕的事实,因为它可能会导致意识的消逝:恰恰相反,我们并不排斥这一可能性。相反,我们认为这一**可能性**被包含在意识之中,认为意识本身即为这一可能性,因为意识犹如电影,将它的幻景投映在诸多银幕之上。

至于当前北美工业的地缘政策,它的急剧性源自于资本被大量地投入到某种**断裂的技术**之中。换言之,使意识流共时化的能力、以工业的方式来组织计算的能力、遴选的准则在第三持留中的运用——如果这一切并未在意识流内在结构中构成某种断裂,那么相反,技术体系中的某种断裂却确实已经存在,而且这一断裂对思想的存在和意识的历史造成了重大的后果。这些后果再次提出了**批判的问题**。而且,“知性将它的某些操作交给机器”这一过程在工业层面上得以实现,这是一个新的现象;这样一来,**持留的准则的制定**便不得不完全受制于**计算的法则**,并成为计算的对象。

在《迷失方向》中，我们已经看到，上述演变隶属于安德烈·勒鲁瓦—古兰所说的“外在化过程”的第三阶段：也即“神经系统的外在化”，这一阶段紧随“肌肉组织的外在化”之后，以自然能源的开采为前提；而“肌肉组织的外在化”则位于“骨骼体系的外在化”之后，后者构成了人类化的全过程。文化工业是“外在化过程”的第四阶段，它触及到了人类的想象力：电影所具体落实的，正是使知性将它的某些操作交给机器。电影发明于法国，但它在工业上的未来却属于美国，一个拥有好莱坞的国家，一个拥有IBM的国家，而且在那里，电影变成了电视，也即一种大众现象；对于这一大众现象，安德烈·勒鲁瓦—古兰曾于1965年进行过一些框架式的分析[①]，当时电视机已成为家用电器，正以迅雷不及掩耳之势渗入到欧洲家庭中（1965年，46.5%的法国家庭有电视机；从1960年至1970年，电视机总数增长了537%）。

2. 皮埃尔·布尔迪厄谈电视

社会学家皮埃尔·布尔迪厄在《关于电视》一书[②]中，忽略了上述所有人类学分析。《关于电视》这本书最初是以讲课的方式呈现，是一门尚有争议但又不乏科学严谨性的学科中的一次课程。那次课程首先是**在电视上进行**，也就是说既**在电视屏幕上**进行，又针对着电视这一“远程视觉”的对象（即电视观众和演员）而进行。然而，《关于电视》这本书根本没有去参考一个同时代其他著作或之前时代的著作曾经分析过的问

① 安德烈·勒鲁瓦—古兰，《手势与言语》，出处同前，第203—204页、第260—266页。

② 皮埃尔·布尔迪厄，《关于电视》，里贝尔出版社，1996年。（《关于电视》一书是根据1996年3月18日录制的两次电视讲座的内容修改、整理而成，这两次讲座属于法兰西学院系列课程，于1996年5月在巴黎电视一台播出：由此引出下文的论述。参见《关于电视》中译本，许钧译，辽宁教育出版社，2000年9月第1版，前言第1页脚注。——译注）

题,这与那些失去记忆的即时性媒体的运作方式如出一辙,而《关于电视》一书所揭露的正是这些媒体中的电视的运作机制:在整个过程中,仿佛社会学家布尔迪厄的意识已经把这本书所批判的电视的运作机制**内在化**了。

关于上述事实的结果,我们在这里有必要强调指出的是:不管怎么看,《关于电视》一书的作者根本没有去分析“面对电视之时的思维在结构上的弱势”,他没有在这一问题上花费哪怕一秒钟的时间,然而这个问题或许恰恰是最主要的问题,而且在任何情况下都是一个具有先决意义的问题;此外,他也没有意识到,如果考虑到电视的诸多效应,那么对电视这一对象进行分析就需要在理论上、哲学上和科学上付出非比寻常的全新努力。这部著作忽视或否认了这样一点:从屏幕到书本的变换其实是载体的变换,而这一变换本身要求我们去思考一般意义上的载体在思维中扮演的角色,并对电视和书本这些特殊的载体进行反思。对于这一在面对**思考的任务**之时的懒惰,我们或许可以从中看到本书在出版上获得巨大成功的缘由:在把屏幕施加给他的限制转移到**书本**中的同时,布尔迪厄无心插柳,为市场营销造就了一个出色的产品:它于转眼之间便惬意地销售一空。它是可被遗忘的;它不是不可被遗忘的。

这样的解释即便有一定的基础,但是对于书的读者而言,它或许还不够,而且也不太正确。布尔迪厄的演说得到了广泛的接受,这首先表明,法国社会尤其是年轻一代有着一种巨大而且严重的不安情绪,正期待着一种更有能力的思想,能够对我们这个时代里的一个以电视为主要标志却又超越了电视的进程进行考察;其次,这同时也体现出,占据主导地位的持留机制在本质和性质上遭到了质疑,遭到了摈弃,正如今天一般的工业商品尤其是食品那样,正如苏格拉底所说的“粮食”那样:苏格拉底试图说服希波克拉底,当“粮食”为灵魂提供给养的时候,它所构成的危险尤为严重:

> 希波克拉底，智者难道不就是一个出售灵魂所需摄入的粮食的批发商或零售商吗？[……]与购买食品相比，购买知识所冒的风险确实要大得多。事实上，从零售商或批发商那儿购买吃的和喝的东西的时候，它们可以被装在罐子里带走，而且在把它们吃下去或喝下去之前，它们可以被储藏在房子里。[……]至于知识，它却不能被装在罐子里带走：一旦付了钱，人们就得马上将它接收进自己的内心，将它放到自己的灵魂中去，而且当人们离去的时候，它的益处或害处就已经注定。①

这正是电视提出的问题：电视将一个源源不断的“流”注入到诸多意识之中，电视的时间与这些意识相互交织——而**书本**则从原则上避开了这一问题，书本就是一个罐子，可以被考察、被质疑、被批判，这本为电视而“写”的书也不例外，但是对于话语或流逝中的图像，我们却不可能那样做。简言之，**记忆力退减、记忆术或第三持留**——这是我们在这里的考察对象，而且柏拉图在《斐德罗篇》中对此也曾有批评，认为书本是用一种人造的已死的记忆去替代活动的话语流——同时也使我们得以批判智者的“粮食”；另一方面，众所周知，智者则使用文本、技术和第三持留，为他们口头演说中的**现场效果**做准备，那些演讲并非即兴而作，不是从内心直接蹦出来，也不是在激烈的辩论中随机创作而来，而是将提前备下的修辞效应转录下来——皮埃尔·布尔迪厄在摄影机前所做的，似乎也是如此。

简单地说，柏拉图既在《斐德罗篇》中批评了书本，认为书本使话语的效应和话语的时间在无对话者的阅读的时间中产生了“延迟差异”，又在《普罗泰格拉篇》中对智者的现场发言进行了批判，因为发言的时间流中没有思考的时间。

① 柏拉图，《普罗泰格拉篇》，314 a–b。（或参见《柏拉图全集》中译本，王晓朝译，人民出版社，2002 年 1 月第 1 版，第一卷，第 434 页。——译注）

这样一来,问题肯定就变得复杂了:一方面,记忆力退减迫使人们将“灵魂的粮食”储存起来,从某种意义上来说也就是使其产生“延迟差异”;与此同时,当代的记忆力退减技术,也即工业时间客体的技术则使人们得以捕获灵魂的时间,使工业时间客体在灵魂中相互交织,产生益处或害处,而且这一技术**不可能在时间上回溯**。

确切说来,《关于电视》一书没能或不愿分析并认为可以略过不谈的,正是上述复杂性——《关于电视》是一种“记忆力退减”,是一种书写下来的“灵魂的粮食”,它把在电视摄像机前做的演讲直接用文字记录下来,而且采用虚假的现场直播的方式、不经剪辑就与巴黎电视一台的观众的意识相互交织。

这部平庸的作品获得的成功,体现了一种谁也逃脱不了的文化和学术上的颓败无力:电视不仅仅是它的**观众群体的灾难**,同时也标志着它所在时代的概念机制在面对该时代的“实效的现实性”之时所呈现出来的一种**极度的贫瘠**。关于电视不可避免地引发的灾难的哲学,同时也就是这种电视哲学的灾难。灾难也好,极度的贫瘠也罢,从多个角度来看,电视都明显是它们的原因之一。然而,如果本书前两章中阐述的论题可以被接受的话,那么这一“原因”的出现恰好证明了意识具有电影性质的特征,这一特征使电视的出现成为可能,而且如果我们不对这一特征进行反思,它将必然导致意识在面对电视之时变得瘫软无力。

关于这一点,它从布尔迪厄试图分析的第一个问题开始就已经显而易见:也即“电视中的时间”这一问题,布尔迪厄在提出这一问题的时候,认为不可能对它进行论证或展开论述——这一事实其实是可以被质疑的,而我们应当揭露其后果:这也正是我们在这里所要做的。然而,“电视中的时间”这一问题同时也是、而且首先是一个政治经济学和思想的工业生态学的问题,布尔迪厄看起来根本没有触及到该问题的本质,而且该问题或许迫使我们将马克思的《资本论》继续写下去,或不妨大胆地说,它迫使我们对**大工业的本质**和**无产阶级的灾难**给予更多的

关注。

这是个宏大的规划，其结果或许是我们必须对《资本论》的某些分析进行回顾，对之提出质疑，尤其是有关时间问题的分析。在《不合时宜的马克思》一书[①]中，尤其是开篇处精彩的“历史的一种新书写”那一章里，达尼埃尔·本萨义德指出，整个马克思哲学首先是一种关于时间的哲学，也即关于资本这一抽象时间以及劳动时间的衡量的哲学。此外，作者还指出，这一哲学作为政治经济学，同时也是一种历史哲学，它在揭露宿命论和目的论的时候，首先批判了唯心论中的一种“回溯型反思的电影”（cinéma rétrospéculatif）：通过“接受”和“虚构”的过程（这也是我们在本书中想要描述的），这种“回溯型反思的电影”把即将到来的必然性投映到当下时刻和过去时刻。这一“接受”的过程将马克思在《德意志意识形态》中所命名的“反思的技法”（artifice spéculatif）付诸实践，《路易·波拿巴的雾月十八日》[②]对这种“接受”的过程也有描述。

马克思沿袭了黑格尔的轨迹，但颠覆了黑格尔的言论，断言一种“外在化的过程”的存在；马克思对商品进行了思考，并将商品从根本上看作一种拜物的过程——尽管如此，马克思并没有对**知识资本**的积累（在我们这个时代里，它已变成一种最根本的目标）进行真正的分析，而且从更宽泛的层面上来看，他忽略了我们在这里所说的“人造的持留”。尽管《政治经济学批判大纲》对机器进行了思考，并将它视为知识的外在化（对此我们稍后将继续分析），但是劳动工具并没有被当作记忆的载体而得到真正的分析，它依然被归类到生产资料的范畴中，而且恰如本萨义德所强调指出的那样，这一点并未由于以下事实而改变，即时间的空间化在马克思所探讨的论题中占据着核心地位：时间的**衡量**是资本主义的一个构成条件，社会时间的抽象化（劳动力的商品化）和物理

① 达尼埃尔·本萨义德，《不合时宜的马克思》，费雅尔出版社，1996年。

② 主要围绕着这篇文章，雅克·德里达写了《马克思的幽灵》。

时间的形式化因而相辅相成。①

① 在此,我们必须回顾一下科思塔斯·阿克谢罗斯在《反思技术的思想家马克思》中的观点(在一次以阿克谢罗斯的著作为主题的研讨会上,让—菲利普·米耶和法国国际哲学学院也曾倡议大家进行这一回顾):他与学院派和马克思主义学派背道而驰,断言马克思不管怎么说都是第一个从哲学角度对技术进行思考的人,而且这构成了对形而上学的首次抨击,海德格尔也曾这样说过。通过资本,通过资本之外的东西,甚至通过共产主义,作为对大工业进行反思的思想家,马克思对技术也有过思考。

我在很多方面都赞同阿克谢罗斯的观点——例如以下观点:在马克思那里,技术一直是被当作一种生产资料被思考,这是因为形而上学对时间的理解尚未遭到质疑,仍然主导着马克思对技术的思考。雷蒙·阿隆曾反对阿克谢罗斯的观点(据弗朗索瓦·夏特莱所说,雷蒙·阿隆在博士论文答辩的时候有过这一态度),认为马克思首先是对资本进行思考的思想家。阿隆似乎没有看到,对资本的思考同时就是对技术的思考,二者不可分离;他之所以没有看到这一点,或许是因为他低估了海德格尔和马克思在关于资本这一问题上的相通之处,而阿克谢罗斯显然强调指出过这一相通之处。在海德格尔那里,资本意味着“计算”,也即想要对不确定性做出决断的一种超脱于俗世之外的时间性。事实上,面对技术这一问题,海德格尔和马克思一样,都遇到了“计算”这一问题,它同时也是与时间的不确定性(与死亡)的关系的问题:关于这一点,我将在《象征与魔鬼或精神之战》一书中继续阐述。在对资本进行简化的尝试中,也即在隐藏着不确切言辞的、有关资产阶级所有权的论述中,马克思没能构建起关于不确定性的问题,也即关于终极目标的问题:关于死亡,关于死者,关于技术——技术是一种“有组织的无机体”,它通过劳动使死亡延迟,将死者的思想保留下来,将那些曾对思想进行过组织的人的思想保留下来。与此同时,死亡正是海德格尔曾错过的研究对象。在这里,方式与目的的关系一直处在问题之中。海德格尔和马克思遇到了同一个难题。

从这个观点来看,本萨义德将海德格尔关于时间的本体论与马克思的非本体论对立起来,这一做法显得仓促了些(参见《不合时宜的马克思》,出处同前,第 102 页)。在对“计算”进行批判的过程中,海德格尔和马克思在思想上有共通之处,发现这一共通之处并认为它具有先决意义或许比明确指出二者的对立之处更有意义。因为,在二人都赞同的观点之中,他们在思维与物质之间的诸多关系这一问题上都有过形而上学的游历。在我们看来,当本萨义德写下“死者抓住了生者”的时候,他没有理解海德格尔关于决断和不确定性之间关系的论题,也没有理解另一个将他禁锢在一个对立,也即一条死胡同之中的问题,可以说,“马克思的幽灵”就在那里。

时间的问题在电视这一**媒体节目**传播的工业活动领域中被提出来，是因为视听型时间客体的**前提条件是一种机器被另一种机器奴役**，这就好比无产阶级化了的劳动时间的前提条件是机器（这个词在这里的含义是它在机械学上的意义）被奴役，是劳动者被机器奴役——这样一来，劳动者就被剥夺了一切知识，从这个意义上来说，他们不是被称为工人，而是被称为**无产者**。正如西蒙顿曾经指出的那样，劳动者被奴役的过程凭借着机器这个“工具的承载者”[①]，导致了工人**个性化的丧失**。这就是无产阶级工人的灾难。当上述机器变为程序化机器和数字化操纵型机器之后，它就可以不需要无产者，那么无产阶级工人的灾难将更为严重。

尽管马克思一直支持这样一种观点，认为只有以对技术和科技的**物质材料**的分析为基础，我们才能**真正地开始**思考，但是《关于电视》处在大学悠久传统（它与哲学一样古老，认为技术和科技都是庸俗的）里的一种灾难性思想之中，没有对电视的技术方面进行任何分析——更没有从**个性化这一角度**分析电视导致了意识的贫瘠化等现象学上的影响。[②]这一灾难性思想构成了一种形而上学的态度，并要求我们对它进行激烈的批判，进行一种新的批判，该灾难性思想造成的后果是使人完

① 参见《爱比米修斯的过失》，出处同前，自第 80 页起；吉贝尔·西蒙顿，《论技术客体的存在方式》，出处同前，第 15 页。（参见《爱比米修斯的过失》中译本，自第 81 页起。——译注）

② 在当代社会批判和“抵抗运动”的参与者之中，布尔迪厄并不是唯一一个严重地忽视了对技术性进行思考的必要性，并错误地估量了该研究道路的重要性的人，诸如苏桑·乔治（参见《鲁卡诺报告》，费雅尔出版社，1999 年）、约瑞·波维与弗朗索瓦·迪福（参见《世界并非一种商品》，发现出版社，2000 年）也属于这种情况。相反，维维亚娜·弗雷斯特（参见《经济的恐怖》，费雅尔出版社，1996 年，第 156—157 页）却值得称道，她认为资本在当前之所以具有威力，是因为它的基础是控制论技术的智慧，而且这一智慧却为思想家、政治人士和激进分子所严重缺乏。

全忽视客观记忆的问题,忽视以机器为具体呈现方式的持留机制。

从霍克海默和阿多诺到布尔迪厄,“思想家”在面对动态图像和文化工业的时候一直非常尴尬。我们在这里批判他们,是因为他们构成了一个障碍,使我们无法去思考已经出现的事实、正在到来的事实,以及关键之处即将从电影的问题中而来的事实,电影的问题是上述各种事实发展演变的载体。这一思想的重任在今天尤为紧迫,因为当今的科技已经出现了一种聚合之势,它从深层次上重新分配了经验的现实与有待采取的政治决策的空间。

面对这一情况,政治当局处于严重的不利地位,在欧洲尤为如是。对于上述聚合之势所造成的最初的一些后果,《关于电视》未有只字片言,然而在那些后果当中,显然可以看见一个新时代的景象,可以看见世界化的一种前所未有的集中式发展,以及事关人民与民族的诸多严峻问题。

3. “大都市”接受:“我们”得以统一的条件

1917年,厄普顿·辛克莱写道:

> 有了电影,世界便得以统一,也即世界美国化了。[①]

一种**世界统一化**的过程**通过电影**得以实现,而且辛克莱告诉我们,这一过程若要实现,就**必须是在北美的领导下**实现。是什么允许他如此断言?何以见得电影**必然**是世界的**统一者**,世界的统一化为何**必然**意味着世界的**美国化**?

① 转引自让—米歇尔·弗洛东,《国家的投映,电影与国家》,出处同前。

我们已经说了，图型法之所以工业化，只能是因为它已经处于第三持留的运作之中，而且有多少第三持留，就有多少意识流在它们本身之外得以投映，就有多少物质化过程，这些物质化过程可以被所有开发方式所处理，包括——而且越来越多的是——经济开发。现在我们应当自问：为什么图型法的工业化同时也就是一种**世界的**统一化的过程，为什么这个过程能够、而且必须发生在**好莱坞**？换言之，为什么好莱坞能够、而且必须成为世界的**都城**，成为**"大都市"**[①]？

我们已经指出，电影的特征在于电影流与观众的意识相互重合，同时也在于以下现象：以电影为对象的意识的时间会接受电影的时间。事实上，由于意识的运作，即"我"的运作在某种方式上已经具有电影的特性，否则电影就没有能力去干扰图型法；与此相同，通过电影工业，美国的地缘政策（其"传道士位于好莱坞"[②]）得以去开发**构成政治的一个维度**，也即**"我们"**的维度："接受"，而且美国发现并揭示了这一"接受"的过程的激进性。

我们已经看到，与所有**公开地**使用其理性的意识一样，康德的意识也能够、而且必须去寻觅意识流即将到来的统一性；在这个寻觅的过程中，他的意识首先使意识流中已经出现的多种多样之物，也即以第三持留的形式呈现的诸多思想同一化和物质化，然后对这些思想进行再次激活、排列、处理和诠释，使意识流延续下去，为该意识流打开一个与其过去时刻具有一致性的未来，其中混杂、插入、镶嵌着其他意识（例如休谟、沃尔夫、莱布尼茨等人的意识）的过去时刻的要素。然而，过去时刻是被一个**前摄的过程**所激活，也即一种作为自我的意识的欲望，或者说是一种自恋情结，而且康德意识统一化的过程是对激活所有意识之物的**典型的投映**，已经将"我们"——也即勒鲁瓦—古兰所说的"人类群体

① 此处"大都市"呼应本节标题，而由于标题中"大都市"（metropolis）一词为斜体，故而不妨推测它影射的是影片《大都市》（弗里茨·朗格执导，1927年）。——译注

② 这是克里斯托的言论，载《华尔街日报》，转引自赫伯特·席勒。

的统一化演变”,或康德本人所说的“所有意识的理想状态”——的结构构建了出来。

某个“我”如果想说些理性而且具有普遍性的话语,就应当一直自称“我们”。这就是**我们**在本书中所做的——而且与此同时,“我们”自问“我们”在谈论谁,以什么或谁的名义,我们能够以“我们”为自称而言说。

我们怎样才能够继续自称“我们”,为什么能这样做,在什么条件下才能这样做?

勒鲁瓦—古兰所说的**统一化过程**是一个**“接受”的过程**,通过这一过程,某个“我们”作为其他“我”和其他“我们”的集合者才可能得以构成、联结、固定、持续并得到**拓展**。一般来说,种族这个最基本的社会群体是通过该群体分享某一共同的过去时刻这一事实而定义,对此大家都无异议——我们以这一方式来定义种族,而种族本身也是以这一方式来自我定义,而且更宽泛地说,按领土划分的人类社群都是这样。然而,这样的定义来自于通过领土传递下来的过去时刻,使人信服关于纯粹起源的神话,因此无论是从结构还是从字面上看,这一定义都是不正确的。事实上,使人类群体得以构建的,是他们与**未来**的共同关系。种族(以及所有人类社会群体)首先分享的是对一个共同未来的欲望,并通过该群体使这一欲望得以投映。没有欲望,人类群体便不可能存在,正是这种与未来的关系支配着种族的“统一化演变”:

> 与其说种族[……]是一个过去时刻,不如说它是一种演变。初始特征,也即创建了政治统一体的远古群体所具有的特征,即便没有完全被抹去,也已经模糊不清。纷繁杂芜的人群逐渐在语言、社会、技术和人类学等各个层面上统一化,从而最终演变成某一“人民”。因此,虽然一般来说,人种学的常用概念更多地关注过去,但是与这些概念并列,人种学还有另一个侧面:种族统一性是在未来

的支配下得以实现的。[①]

群体成员**切实拥有的共同的过去**不仅不是属于该群体的一个条件，而且它或许会使该群体**不可能**得以构成——勒鲁瓦—古兰曾指出这一点，他用的例证是中国。奠定人类群体的，是与未来的关系，而这一关系的前提条件显然是该群体分享着一个共同的过去，但是这个过去**必须通过"接受"的过程**才可能成为共同的过去——而"接受"的过程又必须通过投映才能得以实现。第一持留、第二持留、第三持留的总和构成了前摄机制，同时将其投映出去，某个"我"的具有统一性的"流"在这个过程中得以构成；与此类似，构成即将到来的"我们"的图像的过去时刻无论有多么虚假，它总是一个"接受"的过程，即接受在时间中进行导航的某一共同机制，该导航机制由"能够帮助我们去演变"（瓦雷里语）的诸多机制的一系列奇异的工具构成：

> 过去时刻或多或少是虚幻的，或是后来或多或少地被组织过，它对未来施加效用时所具有的威力与现在时刻的威力不相上下。感觉和欲望更多受到的是对阅读的回忆、对记忆的回忆的刺激，而不是来自于感知和当下的材料[……]。只有当人们在自身之外找到对未来的某一激情的时候，过去时刻这一观念才可能具有某种意义，才可能构成某一价值。从定义上看，未来根本不具有什么图像，而是历史给了人们思考未来的方式，它为人类的**想象力**构建了**一张摆有各种情形和灾难的桌子**、一条祖辈的画廊、一张记录了各种行动、表述方式、态度、决策的表单，将这些东西提供给具有**不稳定性**和**犹疑态度**的我们，从而帮助我们去**演变**。[②]

① 安德烈·勒鲁瓦—古兰，《环境与技术》，阿尔班—米歇尔出版社，1945年，第308页。

② 保罗·瓦雷里，《当今世界遍览》，伽利玛出版社，1945年，第13页。除"演变"一词外，其他粗体为笔者所加。

然而,这个“接受”的过程只有在自我隐匿的时候,它才能有效。勒南说过,它只有自我遗忘,才有可能实现:

> 遗忘,甚至可以说历史误差,是一个民族得以创造的基本要素之一。[……]民族的实质在于所有个体拥有很多共同的事物,同时也在于所有个体已经遗忘了很多事物。①

这种遗忘的能力经历了遴选、“样片选择”和“蒙太奇”的过程,也即对过去的片段和将来的片段进行持留和前摄,并最终构成了某个“我们”的“流”(其中的每次历史和政治波折都是一次新的场面调度)。一个种族中的所有成员的最基本特征在于:他们处在某个具有统一性的群体当中,而处在时间中的这个群体则在自身演变的过程中施展并**确认**了它的统一性,从而最终获得了它的统一性——通过落实遴选和遴选所需的“准则”,群体的统一性得到了投映。群体之所以得以构成,其首要决定因素一直是它必须不断地强化它统一性的身份,而这种统一性总是即将到来。这就是种族的“统一化演变”;对于这整个过程,艾蒂安·巴里巴尔称之为“虚构的种族性”(ethnicité fictive)②。“混杂”是各个人类群体得以构建的条件,它使人类群体在人类历史的进程中变得越来越庞大——当然,这并不妨碍各个人类群体在内部层面上存有区别。只需通过分工的密集化这一项,人类群体在内部层面就可以有所区别。

然而,**“接受”的过程**的条件在于以下这一由后种系生成,也即技术性记忆带来的可能性,即能够**进入一个从未被某人体验过、也没有被此人生物学意义上的祖先们体验过的过去时刻**。接收过程的前提条件是

① 恩斯特·勒南,《什么是民族?》,口袋书出版社,1992年,第41—42页。

② 艾蒂安·巴里巴尔、伊曼努尔·华勒斯坦,《种族、民族、阶级》,发现出版社,1997年,第30页。

能够进入一个既成的过去时刻，过去时刻的既成性却构成了一种“已经在此”的基础，以这种“已经在此”为出发点，继承者便能够幻觉般地与其他通过接受幻觉般地分享同一过去时刻的人一起期望一个共同的未来。从某种意义上来说，勒鲁瓦—古兰对“未来”——也即对某一共同的未来通过“我们”而进行的投映——给予偏爱，这与“未来”在海德格尔“此在”的三重时间中占据首要地位[①]极为相似。此外，还是海德格尔，他使我们能够去思考被继承的过去时刻的既成性，也即这样一个事实：我继承一个我不曾体验的过去时刻，它很有可能也不是我的祖先们的过去时刻，但**随着我将它转变为未来**，它却变成了**我的**过去时刻。然而，海德格尔之所以让我们能够进行这一思考，大致是因为**他的哲学排斥了一个问题，即过去时刻得以被传递的技术条件**——该条件在这里被称为“后种系生成”，在《存在与时间》里则被称为“世界的历史性”。然而，这使分析发生了**急剧的**转变。如果我们希望在这里以海德格尔为参考，展开“接受”的问题，以此反对当前又已兴起的民族主义和新法西斯主义，那么**很显然，前提条件是我们必须看到，技术性在二者之中发挥了首要作用**。海德格尔曾犹豫再三要不要这样做，但他最终选择了放弃。因为在1933年，或许在海德格尔看来，《存在与时间》里对“继承”的分析与他暂时加入纳粹主义，甚至与那次短暂“介入”的核心都是相互兼容的，而他“介入”的基础是**明确或不明确地排斥了移植和“接受”的可能性**，因为总而言之，移植和“接受”与“计算”的可能性完全相似。

从后种系生成的角度出发来思考“继承”的问题，其实就意味着**和既成的过去一样，技术也一样必须被接受**，它使投映的“我们”得以构建。与此同时，技术显然也使投映技术本身得以被接受。这样一来，这个

① 当然，在海德格尔那里，“我”的未来是不确定的，因为“我”的未来和某一“我们”的未来不是一回事（否则泛指代词“on”就没有意义了）。

在法语中，泛指代词“on”通常指一个或几个身份不确定的人，意思是“有人”、“大家”、“人人”、“人们”等等，因此下文将把“on”译为“泛指代词‘人们/大家’”。——译注

“接受”的过程就既是“物质性”的,又是“观念性的”,而导致“虚构的种族性”的“混杂”就同时是**身体、观念和资产之间的商业交换**。

对技术的接受(也即对日用商品的接受)和**对既成的过去时刻的接受**使一个共同的未来得以投映,从而也使某个“我们”得以构建,而“爱比米修斯的过失”那则神话故事所体现的人的本源缺陷所要求的正是上述两种形式的接受。由此可见,“接受”的问题就是代具性的问题,以及代具性所涉及的问题:**第三持留在所有意识流的构建中所发挥的重大作用**,当然也包括移民的意识流。

4. 现代性:“接受”的组织

“接受”之所以是人类社群的构建模式,首先是因为各种技术工具(如果没有技术工具,任何人类社会或许都不可能存在)**可以被撤换**,因为社会可以**交换**并接受这些技术工具。由于这个原因,**一般意义上的“接受”所需的条件与各个时代所独有**后种系生成的记忆的特殊性相互联系,而且当记忆术也有存在的时候,上述条件与记忆术的特殊性也相互联系。同样由于上述原因,**“接受”的问题与商业以及市场的问题密不可分**。

在技术趋势的压力下,技术不断演变。19世纪,随着资本主义大工业的兴起,技术演变骤然加速,这就要求人们必须对各种新工业品的**“接受”进行组织**,这些新工业品后来被称为“消费资产”。社会对技术变革的抵抗是自发的:社会惰性就是这一关系的法则。发生工业革命的社会仍然期望事物的秩序维持稳定,因为在一个大家习以为常的形势下,几乎所有人都能从中找到某种利益,获得某些优势或某种利润,或者只是养成了某些习惯,但是任何创新都会使这种大家习以为常的形势变得不再稳定。总之,技术体系的变革造成的现象是使社会体系发生一些动乱。然而,工业革命造成的结果是使流动资本与公司企业之间、科学

与技术之间、工业与变成科技的技术之间相互靠近，以至于一个持续创新的过程拉开了帷幕，持续不断，而且速度越来越快。

因此，必须对社会对创新的“接受”进行组织，必须迫使技术和得益于技术而生产出来的新型日用品——包括铁路、电影、自行车，乃至牙刷、牙膏等等——进入日常生活：新事物社会化的条件是信息的发展以及后来市场营销的发展，而这种社会化是一个**被称为现代主义的大众“接受”的过程**。**现代性**始于工业革命之前，工业革命有效并集中地实现了现代性，它指的是**对某种新型时间关系的接受、对传统偏好的摈弃、新的生活节奏的确立，而且在今天，它指的同时也是生活本身的各种条件在生物载体和持留机制方面发生巨大震动**，并最终导致**信息传递乃至“接受”的条件发生了工业革命**。

衡量一个国家的“现代性”的指标，是“接受”过程的组织程度。在工业革命之前，“接受”过程在实现的过程中依据的是传统的节奏和制度，而传统则将稳定性置于首要地位，希望它亘古不变，并从稳定性的角度来审视一切变革：这是一种不幸。现代性颠覆了这一视角：从此，稳定性变成了例外情况，而变革则成为首要法则。从19世纪开始，工业革命使众多网络得到了发展，这些网络势必导致市场变得越来越广阔，而且倘若没有这些网络，变革或许就难以渗入社会之中，需要不断更新换代的机器在发展过程中所需的投资或许也就难以收回成本。信息使投资者和企业相互联系，同时也使消费者和商品之间相互联结。1834年，路易·哈瓦斯创办了第一家新闻通讯社，并且开发了第一个远程通讯网络，也即始于1844年的电报。这样一来，信息立刻就变成了一种商品；时至今日，信息的工业化生产已成为第一大投资领域。

曾几何时，“接受”的首要决定因素是政治与宗教制度，而今它已受制于一种由市场营销体系全面掌控的“计算”，各种媒体则成为“接受”的传递媒介。各种媒体构成了新型第三持留的领域，而第三持留所具有的物质性则使第三持留的工业化成为可能，其具体表现包括报纸（每天

可以印刷十几万份)、胶卷等等。这些技术与公共义务教育、新的叙事手法结合在一起,与新闻报道和各种事实,也即叙事文本和**世界演变过程中那些令人惊叹的调度安排**结合在一起,将使更多广泛的读者群得以构建,人数将超过19世纪末以前的一百多万读者。上述工业化同时也是“思想”的工业化,它直接影响了“我们”在构成的过程中所需的条件。

因此,某一“我们”的统一过程也就是**人类群体诸多过去时刻的一种同一化、一种组织和一种统一**,使**该群体的未来得以投映**。然而:

(1) 该统一过程的前提条件在于:过去时刻的统一是一种假象(在大部分时间里,过去时刻的统一都只是假象而已);换言之,其前提条件在于:“我们”的过去时刻没有被这一“我们”体验过,既没有被组成“我们”的成员体验过,也没有被这些成员的祖先体验过。

(2) 该统一过程要求“我们”通过一种蒙太奇和一种投映式的场面调度,构成一个协调一致的“流”——也即“它的”历史;这也就是说,“我们”必须有能力向前自我**投映**,有能力**欲求**一个共同的未来,尽管揭幕这一未来的过去时刻并不是共同的过去时刻。

(3) 该统一过程要求以持留为基础,从而得以进入未曾被体验的过去时刻,并在前摄的投映中接受这一过去时刻,而这一投映则由第三持留机制来实现。

(4) 统一过程是一个“接受”的过程,该“接受”过程的基础是“外在化过程”,也即技术领域,因为技术领域同时也就是持留的领域。

(5) 技术领域变为工业技术领域在之后,“接受”的条件就会受制于持留的新范畴,并且使一种肩负全球职责的新前摄机制投入运行。

直到电视在全世界范围内被大量地普及之后,人们才真正地感受到了上述演变造成的后果,而且有了数字化网络和我们随后将提到的“文化的超工业化”,该演变过程还将进一步加剧。这一演变过程的结果在于:社会机制将越来越被视为“有害”,而且令人困惑的是,它生产出来的更多是冲突,而不是和谐,更多是紊乱的节奏,而不是共时化的步

调，更多是**魔鬼**，而不是**象征**[1]。

5. “我”和“我们”“存在之痛”问题的出现

毫无疑问，“我”和“我们”不是一回事。“我们”由人类群体和文明组成。与“我”不一样，“我们”既不是活着的，也不是死去的，虽说1919年欧洲曾发生过“文明之死”的精神危机，当时的欧洲几乎已化为灰烬，而好莱坞却继续蒸蒸日上。

第三持留的痕迹总是能够被清除的：将城市夷为平地，将藏书付之一炬，将语言和宗教消灭干净——假如有必要的话，还可以将宗教的信徒全都消灭：这些人作为多个“我”的集合，构成了一个“我们”，因为通过祈祷、拜物、宗教节日、唱诗等活动，他们在一个共同的日程中，部分地将他们的意识流共时化了。为了“我们”，印第安人可以被消灭一空、彻底铲除。这样一来，剩下的就只有“我们”，虽说无法长生不老，但不像“我”那样会死去，因为它不像“我”那样活着：它没有第一持留，也没有统一的“领会的综合”——它不像胡塞尔意义上的“我”那样，拥有“活着的当下时刻”。因此，它不会像“我”那样，暴露在理性的谬误推理面前。

然而，它也有**它自己**的谬误推理，政治哲学的研究对象就是对这样的谬误推理进行批判的。要知道，“我”和“我们”之间无论存在着怎样的差别，“我们”的统一性和“我”的统一性一样，都是具有投映性的：“我们”的统一性不是给定的，而总是即将到来的，这种共同的投映性使这两种**个性化过程**有可能**相互混淆**。这是必然的，就好比“我”总是必然投映出某个“我们”那样，这一点我们已经看到。我们认为，“我”和“我们”是两种西蒙顿所定义的“个性化过程”：个人**既可以是心理层面上的，也**

① 此处影射《技术与时间》第四卷的书名：《象征与魔鬼或精神之战》。——译注

可以是社会层面上的,但“我们”却不像“我”那样不可分割。个性化过程是一个未终结的过程,处在一种“动态稳定”(métastable)之中。它既不处在稳定的均衡中(否则它就终结了),也不处在不均衡中(否则它就解体了)——“稳定的均衡”或“不均衡”一旦到来,它也就消失了。由此可见,它既不是**纯粹共时的**(否则它就处于某种均衡状态),也不是**纯粹历时的**(否则它就处于某种不均衡状态)。

然而,这两个个性化过程,也就是说两种“动态稳定”的平衡,其实是同一个事实的两个方面。为了领会它们,我们必须在分析的过程中将二者分离开来,但是为了理解它们,我们在分析中又必须将二者集合在一起,考察二者所共有的唯一的过程性:心理层面上的个人从一开始就是社会心理层面上的个人,而社会层面并不是一个先于社会层面存在的诸多个体“相互主体性”的集合体。“我”的个性化**其实也就是**“我们的”个性化,反之亦然,尽管“我”和“我们”之间**存在着“延迟差异”**。正因为如此,众多个体意识才可能去接受同样的一些时间客体,同时使他们的意识流共时化。不过,在这种情况下,以下事实将不再明显:“我”和“我们”**持续地、强力地延迟着**某种动态平衡的状态,也即“我”和“我们”在**同时保持着相互之间的差异与趋同**的过程中,继续相互区别并实现个性化。正是由于这个原因,我们才害怕意识的时间**在工业上的**共时化带来某种熵的过程。

这样一种共时化之所以成为可能,正是因为“我”已经属于某个“我们”:“我”和“我们”是同一个个性化过程的两个方面。“我”的个性化必然也就是“我们”的个性化,立足于“我”和“我们”所共有的某一“先于个体的现实”,“我”的个性化投映了“我们”的个性化:

> 对于个体而言,参与[社会层面]意味着以下事实:**通过个体所含有的先于个体的现实**的作用,也就是说凭借着个体所隐含的潜

质，**个体成为一个更宽泛的个性化过程中的一个因素**。[①]

这一“先于个体的现实的作用”是一种**潜在的“接受”**。个体处于未终结状态，因而不可避免地具有不相符性，而这一不相符性所造成的结果正是个性化过程，这是“先于个体的现实的力量”（也即被内在化了的、可被阐释的第三持留）在个体中的运作，而且它同时也在心理层面上的个人在个性化的同时所参与的社会层面上的个性化中运作着。以上述方式所阐释的“先于个体的现实”（与西蒙顿的阐释不尽相同[②]）就是我们曾命名的“已经在此”，它是促成不相符性的潜能，由**心理层面上的**个人所落实。然而，群体**同样也是**通过上述“已经在此”而实现社会层面上的个性化，因为在促成不相符性的潜能的作用下，群体同样也是**“先于个体的现实”的承载者**。

在“我”的个性化和“我们”的个性化这两个过程中，当**心理层面与社会层面上的**个性化是某一**从未完全构成的**个体身份的延迟差异之时，“动态稳定”就会出现。无论是“我”还是“我们”，对于总是处于即将到来的状态的个体而言，“动态稳定”就是它的**绵延**，也即它的未终结状态，是构成它个性化的动力的要素，是它终结的延迟差异。

在心理层面与社会层面上的个性化的过程中，“先于个体的现实”既在社会层面上个性化，**同时**又在心理层面上个性化，因为心理层面和社会层面是同一种“转导关系”的两个极点，在这一关系中，二者构成了缓解先于个体的“已经在此”隐藏的紧张局面——该局面为二者所共有，体现在“我”和“我们”的不相符性之中——的出路，但是这出路总是处于延迟差异的状态，在延迟差异的过程中，这出路同时也是**结构和稳**

① 吉贝尔·西蒙顿，《心理个性化与集体个性化》，奥比耶—蒙太涅出版社，1989年，第1页。

② 对此，我曾在《西蒙顿著作中的时间、技术与个性化》一文中做出解释，载于*Intellectica*杂志第26—27期，1998年。

定性的生产者。

然而,**激活了“我”和“我们”的不相符性首先是“我”相对于“我们”的不相符性,以及“我们”相对于“我”的不相符性**:它们在理想状态中、在投映中趋同,在现实中相互分歧,这也是二者个性化的动力的源泉。作为同一个个性化过程的两个方面,“我”和“我们”并不重合。

> 集体形式的个性化使个体通过他所承载的先于个体的现实,变成某一群体中的个体,变成与该群体相联系的个体。他所承载的先于个体的现实与其他个体的先于个体的现实集合在一起,在统一性的集体中个性化。①

对两种个性化进行思考,必须在“顾及了(心理的)内部个性化与(集体的)外部个性化之间系统的统一性的超个体范畴”②中进行,而个性化的这两个方面作为**不相符性的组成部分**,是一个**“接受”**的过程,也即某一未来以某一过去时刻为基础而得以投映,该过去时刻并非“我”的过去时刻,而是被“我”的个性化链接于其后的过去时刻。从这个意义上来说,“我”的个性化紧随“我们”所共有的过去时刻的个性化之后,是一种带有倾向性的、理想状态的、“奇异的”个性化过程。“我”在个性化的过程中,通过个性化、区别化和统一化,紧跟着“我们”的个性化,同时群体中其他诸多“我”也在个性化。

> 被一体化了的成年人[……]会使赋予其生命的个性化运动延伸并永久持续下去,而不愿仅仅成为个性化的结果。[……]
>
> 个体和社会之间的一致性是通过两种网络的重合而得以实现的,个体必须通过业已存在的社会网去投映他的未来。[……]从社

① 吉贝尔·西蒙顿,《心理个性化与集体个性化》,出处同前,第19页。

② 同上,第12页。

会的过去时刻里，个体提取出它的趋势，将自己推向一定的行动，而不是满足于真正意义上的回忆；个体从中提取的，是与推动未来的动力相联系的事物，而不是与他个人的过去时刻所构成的网络相联系的事物。①

然而，“我”从来都不是“我们”，因而只有当“我”在构成“我们”并与“我们”相对立的时候，“我”才会参与到“我们”的个性化之中。在“我们”的个性化的过程中，“我”的个性化过程仿佛构成了“一种颠覆”：

社会的灵魂与个体的灵魂以相反的方向运作，二者的个性化过程互为逆反。正是由于这个原因，个体在躲避到社会中并在社会对立面中确认自己的存在的时候，他就会意识到自己的存在。②

不相符性的实效性就在这里。如果说群体确实具有共时性，是一种“共时结晶”，也即诸多个体在一种“转导关系”中个性化的共同过程，而且群体在这种“转导关系”中形成并演变，那么这一共时性若要成为可能，就必须始于历时的不确定性，而“共时结晶”之所以成为可能，是因为群体

与个性化之前的个体一样，处于紧张状态，部分仍未确定下来。

心理层面上的个人也是如此：

一个绝对完整和完美的个体不可能进入某一群体；个体必须

① 吉贝尔·西蒙顿，《心理个性化与集体个性化》，出处同前，第176—177页。

② 同上。

仍然承载着紧张局面、某些倾向和潜质。[①]

存在者的自我保存借助于演变,借助对先于个体的现实进行个性化的传输,也即将被保存物纳入某一个性化的流程中这样的操作。然而,虽说西蒙顿使用了“业已存在的社会网”这一表述方式,但是对于他而言,**真正意义上的**“已经在此”的概念并不存在。西蒙顿是柏格森的继承者之一,他和柏格森一样,也和康德一样,错过了胡塞尔后来发现的第一持留的特殊性。进一步说,他从未提出真正意义上的**第三持留**这一问题,即使他所谈论的一直是它,尤其是当他写道:

> 无躯体、无联系、纯粹精神层次的群体不可能被创造出来;与个体一样,集体也具有“心理—躯体”这一双重性。[②]

我曾经强调指出[③],**心理层面与社会层面上的**个性化具有“动态稳定”的特征,它是某一**从未完全构成的**个体身份的延迟差异。与个体身份相对应的,是**各种技术客体,以及一切一般意义上的、已经构成了的人造客体**[④]。**相对于心理层面与社会层面上的个体,技术客体的身份具有一种“超前性”,但是西蒙顿没有考虑到这一点**(相反,正如达尼埃尔·本萨义德曾强调指出的那样,马克思谈论过这一超前性)。然而,这一超前性同时也是我们在前一章中所说的“**载体的恒久性**”的基础,而这些

① 吉贝尔·西蒙顿,《心理个性化与集体个性化》,出处同前,第183页。

② 同上,第176—177页。

③ 参见贝尔纳·斯蒂格勒,《西蒙顿著作中的时间、技术与个性化》一文,出处同前。

④ 它们属于一些“技术系谱”,这一概念在《论技术客体的存在方式》以及我在《爱比米修斯的过失》中的论述中已有阐述。这些技术系谱本身也是“动态稳定”的——它们从未完全构成,也不曾个性化。对于社会层面和心理层面上的个体来说,这些技术客体和人造物由于是先于个体领域的组成部分,因此使存在者和个体得以完全形成。

载体作为第三持留，它们在作为“**认定的综合**”的意识流中，使“再现物的恒久性”成为可能。

在《技术与时间》的最后一卷中，我们将继续探讨这些问题。

在这里，我们只要记住，个性化是一个**不断成为多极过程的双极过程**：心理层面上的个体与群体紧密相连，群体是社会层面上的个体，由多个心理层面上的个体构成；在群体统一性的投映过程中，所有的“我”都是通过某个统一的（这种统一是假象）“我们”的投映而得以投映。这一多重归属之所以成为可能，是因为持留具有可撤换性，因为“接受”由于持留的可撤换性而具有既成性。正是这一多重归属使“我”处于运动中，并且**使“我”产生情感波动**：这仍然是不相符性的效用。这个“我”中存在着间距，将“我”本身的**多个理想的可能性**投映出来，成为“我们”。这样一来，就有了情感、冲突与剧情、情节和故事，正如“动态稳定”导致了运动、结构和转变那样。

6. 特例与失望

“多级性”指的是包含在“先于个体化的现实”中的相位差的潜能**以历时的方式现实化**，而“我们”的个性化则把这一“多极性”以共时的方式具体化，**这种共时总是稍纵即逝的，因此也是动态稳定的**。在心理层面上的个人与社会层面上的个人之间，总是存在着**对立的趋向**，因为“我”总是以某个**特殊的“我”**为目标。关于这一特殊的“我”：

- 他是一个被纳入到“我们”之中的“我”，而且在这一“我们”中，他是一个**不可消除**的特例；与其他“我”相比，他是一个不同于一般的“我”，不能与其他构成“我们”的所有“我”相提并论，而且从这个意义上来看，他与这一“我们”相对立，是一个寄居在这一“我们”中并使其产生运动的张力；
- 在另一个层面上，这个特殊的“我”将他自己的特殊之处投映到

一个特例层面,将这一特例层面**递交、托付、遗传**给“我们”(而非他自己),给某一特别的“我们”,他投映出这一“我们”的特殊性,同时在其中自我投映,并且属于这个特殊的群体。

在所有心理层面的个性化和社会层面的个性化中,特例的这两个方面总是以明显或潜在的形式存在并运作。总有一个特殊的“我们”推动着其他一些“我们”,乃至某些具有普遍性的“我们”。例如,在海德格尔那里,“我们自己所是的存在者”就是这种特殊的“我们”,只有这一类**具有优势的**存在者才能对存在问题作出回应;在基督教与天主教中,成为上帝宠儿的大众,以及上帝按照其形象而创造的人,就是这种特殊的“我们”;对于资产阶级革命来说,肩负着国际使命的人民就是这种特殊的“我们”;在马克思那里,激情澎湃的革命群众就是这种特殊的“我们”。

由此可见,“我们”亦犹如电影。

这里的“特例”不应被神圣化,甚至不应被看得太重,因为所有那些在统一化过程中以正面或负面的方式促进了多样化的个体,也就是说所有那些形成动力并为此付出各种代价的个体,均属特例。某些存在者因其美丽而特殊,也有一些存在者因其丑陋而特殊;某些存在者因其精细而特殊,也有一些存在者因其粗鄙而特殊。反过来,对特例的正面性持留则可以被定义为“能够**免于死亡**的特例”,它们将留存在记忆中,就像那些能够超越自我、超越死亡、作为遗产而遗留下来的特例。通过这样的特例,个体就能够将其**既已终结的不相符状态**以第三持留的形式遗留给他的继承人[①],康德的著作就属于这种情况,我们曾经提到过这一点。与此同时,在遗产的所有结构中,上述特例均普遍存在并运作,因为这里的遗产都是本义上的遗产。这样的特例是阿兰·巴迪欧所说的“人的‘不朽者’身份”[②]的前提条件。正是在这层意义上,西蒙顿写道:

① 参见本书第二章第 11 节。

② 阿兰·巴迪欧,《伦理学:关于“恶”之意识的文集》,Hatier 出版社,1993 年。在《技术与时间》最后一卷中,我还将回到这部重要著作上来。

> 对于个体而言，或者说对于主体而言，永垂不朽的唯一契机是变成表意系统，使属于他的某些东西变成表意系统。[①]

这之所以可能实现，必须是因为

> 通过技术客体，[……]人与人之间的某种关系建立了起来，这种关系是个体特性相互传递和转化的模式。来自于技术创新的客体随身带着某些原本属于其生产者的东西，并且能够体现出该生产者的一些并非转瞬即逝的东西。[②]

表意系统本质上是一种能够在稳定和被持留的同时被传输的东西，它同时需要有载体，也即**知性用来使它的“流”稳定下来**（也即**使之“动态稳定”下来**）的**载体**。——这是一个后牛顿时代的概念，但是康德却没有看到这一点。

假如表意系统不能被**遗传**，那么或许就不会有所谓的“移交”，也就是说不会有社会化，不会有社会表象等等。反过来，正因为“移交”，也即外在化已经一直存在，所以才可能有遗传和遗产。然而，对各种持留进行工业化管理导致的共时化却使“遗传”变得越来越不可能。

我们说过，在“我们”这一层面上，不存在胡塞尔定义的“我”所拥有那种“活着的当下时刻”，或者更确切地说，不存在康德所说的“领会的综

---

① 吉贝尔·西蒙顿，《论技术客体的存在方式》，出处同前，第207页。

“表意系统”（signification）是一个语言学概念，指的是“能指”与“所指”结为一体、产生符号并表达某一意义的整个过程。——译注

② 同上，第248页。在《技术与时间》最后一卷中，我们将继续深入探讨这些问题。关于这些问题以及西蒙顿的整个学术体系，有一部高水准的研究成果值得一读，它会使人受益匪浅：《西蒙顿的哲学相对性观念》，让—于格·巴特雷米，南特大学DEA学位论文。

合”。然而，“意识流的工业共时化”[①]所致力实现的正是要让“我们”也拥有“活着的当下时刻”和“领会的综合”，不过这是一种混杂性的共时化过程和“领会的综合”——在这种“活着的当下时刻”中，第一持留、第三持留趋向于和第三持留混合在一起。这样一种共时化过程通过中断个性化过程，也即时间化的过程，消除了所有未终结状态，并进而消除了所有历时化过程。与此同时，它还消除了被传输之物，也即表意系统本身，从而使特例时刻产生的表意系统的遗传过程和移交过程变得毫无意义。

在公众活动中，在私人节庆日或集体节庆日中，在拜神仪式中，总之，在这些**特例时刻**中，总会有某一共时化过程在运作。在大部分宗教仪式中，且不说全部了，在通俗节日里（这样的节日很多，多为年轻一代人在参与），人们总会聚在一起聆听音乐，这些意识体验到的快乐说明共时化过程是多么受人追捧。然而，上述事实同时也体现了以下两者之间存在着关联：一方面是“我们”的共时化过程及其特例，另一方面是“我”的历时化过程及其特例；而与此同时，泛指代词“人们/大家”又总在制造混淆。然而，随着媒体的发展，共时化过程已经变得几乎将永恒存在并系统化了；而且，由于**所有劳动工具和社会化工具均有演变为媒体的趋向**（在学校里也是如此，我们稍后将回到这一点上来），因此共时化过程将越来越具有持久性和系统性。由此可见，这一共时化过程表明，通过上述诸多媒体，**一般意义上的个性化过程已经丧失**，而且在程序工业发送给超大型意识群体的连续不断的“事件流”中，铺天盖地的特例时刻淹没了“事件流”的全部。个性化的丧失同时也是一个大范围的令人担忧的“**失望过程**”，与“工具的承载者”——机器——不一样，它所危及的不仅仅是无产阶级，而是整个社会以及社会中的所有生活方式，这些生活方式已经通过市场营销这种“说服的技术”[②]或者说“舆论经济”[③]

① 关于这一点，参见《迷失方向》最后一章的结尾处，出处同前，第276—277页。

② 这里借用了雷吉斯·德布雷的说法。

③ 同上，见《金融的力量》，Odile Jacob出版社，1999年。

的道路而被广为“接受”。

正是出于这样的原因，“我”可以被视为“我们”，反过来，“我们”也可以被视为“我”。这样一来，泛指代词“人们/大家”便独占统治地位，它既控制了极权体制，又通过极权体制来进行统治；既控制着“保护消费者权益运动”和“市场社会”的聚生状态，又通过这二者来进行统治。“市场社会”被称为“个人主义社会”，可见有多么矛盾和荒谬。诸多“我”的意识流的共时化，意味着特例的可能性的消融。这是一个“我”失望以及“我们”失望的时代，“我”和“我们”在相互混合中消失了。这是一个“非个性化”的时代，而断言它是一个“个人主义的时代”，则表明了人们对它的失望以及否定。在这个时代里，“存在的问题”变成了一个“存在之痛”的问题。

“存在之痛”的问题是**病痛问题**的一种新形式，而在“病痛问题”中，“存在的问题”从某种意义上说已经被演进过程给“消灭”了。

在阅读《会饮篇》时[①]，我们将会看到：没有哪一种爱不带有特例。爱就是一种特例状态。小爱神艾洛斯处于这种状态。正因为俄耳浦斯也处于这样一种状态，所以他才得到了人们的宽宥。《文明的不适》强调了这一点：

> 至少，从外部来考察，“自我”看起来带有清晰而明确的界线，只有一种状态——这种状态确属特例，但不必因此便将其定性为病态——能够从本质上改变这一情况：当爱的状态达到最强烈的时候，“自我”与客体之间的界线可能会消除。[②]

正是对这样一种状态的**崇高欲求**使“我们”得以形成，正是由于一直想让这样一种状态成为可能，“我们”才投映出某一总是首先以外在

① 参见《技术与时间》第四卷，即将出版。

② 西格蒙·弗洛伊德，《文明的不适》，法国大学出版社，1971年，第7页。艾洛斯（Eros）和俄耳浦斯（Orphée）均为希腊神话中的人物。——译注

之美为评判依据的知识,包括黑格尔想要“放下”的名为“对知识的爱”的知识[①]。

> 这种爱造就了家庭,并且在文明中继续发挥它的影响力……它的作用永远存在,也就是把人与人团结起来,构成一个人数众多的人类群体。[……]在这方面,它比建立在劳动基础上的群体的共同利益更为有效力,后者并未成功地做到这一点。[②]

这种爱也还不足以构成一个真正的“接受”过程,因此

> 从遗传的角度来看,“爱”这个字眼在语言中的使用往往是不贴切的。[③]

使社会变得值得人们欲求的,是“绝对的友爱”(philia),它若是消亡了,那么社会将与地狱无异。在大范围地共时化了的社会里,共时化时刻不再是例外。这样的社会不再是**个性化的**社会,它**从根本上敌视**个性化过程,敌视多样性、特殊性和特例。它不是由诸多个体和特例构成的

---

① 黑格尔,《精神现象学》的“序言”,奥比耶出版社,1947年。——原注

黑格尔的原文为:“真理存在于其中的真正形态只能是该真理的科学体系。我想做的正是致力于这一任务,使哲学靠近科学的形式——达到这一目标之后,哲学就将能够放下它的名字‘**对知识的爱**’,而成为**在实际中真实的知识**。”根据《精神现象学》法译本译出,可参见《精神现象学》中译本,贺麟、王玫兴译,商务印书馆,1979年6月第2版,正文第3页。——译注

② 弗洛伊德,《文明的不适》,出处同上,第53页。

③ 参见柏拉图对话录的《吕西斯篇》、亚里士多德的《优台谟伦理学》,以及德里达的《友谊的政治》,伽利略出版社,1994年。

原文为古希腊语单词“philia”,意为“无条件的爱、绝对的爱”,兼具“友谊”与“爱”的含义,故译为“绝对的友爱”。——译注

社会(这样的社会总是具有某种历时性,其中所有个体都具有特殊性和非共时性),而是由**诸多超大型群体**和**失望**构成的社会。我们将会看到,它甚至不是创造型社会,而是一些模仿性的和适应性的聚居群体[①]。

知性从一开始就是一个共时化过程(内感官与外感官的共时化),社会则以某种共时性的"动态稳定"过程为前提。然而,知性的共时性综合以直观的历时性杂多为前提,而社会的"动态稳定"则时不时地遇到特例时刻,因为不存在某种或许是纯粹共时性状态的纯粹的稳定。"我"的身份的辨认——也即个性化过程、**自恋式的稳定过程**,没有这个过程,"我"或许就无法辨认出自己,这是"我"的思维和社会性的前提条件——同样也以共时化过程为前提。可见,共时化过程总是存在着:任何"我们"以及任何"我"都离不开共时化过程。

共时性是必要的,如果没有它,那么人类群体就无法构成,就没有集体的个性化;历时性是**个性化过程**在那些**持续存在之物的空间**里的**时间**,它同时也是这些持续存在之物的未来,是某个共时化的"我们"的永恒。那么,这种共时性和历时性之间有着怎样的紧密联系?在什么样的条件下,这两个趋势——共时和历时——能够不再是一个与另外一个一同运作,也就是说一个与另外一个**相对立**,在一种**对立的"转导关系"**中运作,而是可以独立运作,在相互独立的同时,它们的外在表现能够产生同样的效果,并且与此同时,**纯粹的**共时性要求有**纯粹的**历时性作为它的反应,反之亦然?

纯粹的共时性与**纯粹的**历时性回到了同一个地方:虚无。

在此,研究**"特有语言"的问题(它同时也是魔鬼与象征的问题)**还为时过早。我们只需知道,共时化过程应该是有规律地出现在历时性之中,而不是强加在共时性之上,想要将它消除掉。这意味着,"我"消融在

① "尼采之所以反对达尔文,是因为尼采认为适应是对创造的否定,适者生存的理论意味着不可能存在任何特例,因此也就不可能有任何进化。"芭芭拉·斯蒂格勒,《尼采与生物学》,法国大学出版社,2001年。

“我们”之中,也就是说“我”和“我们”都被《存在与时间》中所说的泛指代词“人们/大家”给吞没了——《存在与时间》的作者本人后来也身陷其中:这是个可怕的问题。

“我”和“我们”具有延迟差异,二者之间的**“无区别化”**揭露了一种**本体论上的无区别**,“我”和“我们”的流的共时化过程将“我”以及“我们”本身都给吞没了。“无区别化”将趋向于在一种熵的融合中消除历时性,这一融合无论是从政治角度,还是从经济角度来看都具有霸权特性,它既是涵盖一切的,又具有极权特征。当“我们”变成泛指代词“人们/大家”之后,便没有了未来:它是无人称的,既不知道它是“谁”,也不知道除了它之外还有他者;无论是对于自身还是对于他者,它都不再能够提出“谁?”这个问题,而且与此同时,它不知道、不认识,也不接受任何人或任何事(不懂好客和敌对),甚至不再对“谁?”和“什么?”进行区别。

尼采说过:“沙漠在扩展。”[①]这里的**沙漠**就是一种**地狱**,是一种**演进**,是沙漠化拓展的必由之路,它没有**未来**,但是这并不意味着它不可能持续存在。无论是月亮上一块没有未来的卵石,还是本身也是一块巨石的月亮,二者都持续存在了数十亿年。然而,沙漠的时间不过转瞬即逝。

如此快速地回顾了西蒙顿的观念之后,我们看到,“接受”的可能性建立在以下事实的基础上,即“我”和“我们”是两个不可分离的、相互联结的个性化过程,应当同时从心理层面的个性化以及社会层面的个性化这两个角度出发,才能对它们进行论证。此外,我们也看到,使这一联合的个性化过程得以实现的,是一种先于个体的“已经在此”的领域,这个领域是存在者在演进的过程中凭借第三持留为载体而实现的(可转变的)个人存储,不过西蒙顿和康德、胡塞尔一样,都没有注意到第三持留的存在。最后,我们还看到,这一**相互联结的个性化结构以心理持留和集体性持留的技术载体所具有的可撤换性为基础,使“接受”成为可**

① 参见尼采,《查拉图斯特拉如是说》中译本,钱春绮译,三联书店,2007 年 12 月第 1 版,第 370 页。——译注

能，而且在文化工业时代，当上述持留变成工业控制的主要对象之后，这一相互联结的个性化结构会使个性化过程的两个方面发生混淆，并且导致意识本身丧失其个性化，导致特例的可能性被消除，导致大众产生某种失望，最终走向一个“存在之痛”的时代，此时，正如“工具的承载者”机器剥夺了工人成为技术个体的潜质那样，当以客体为对象的意识，也即主体变成产品的消费者之后，他便**被剥夺了他参与确定并使用构成其精神生活的持留准则的能力**。

7. “我曾有一个梦想”[1]
美国的“接受”政策，1912年

“我”和“我们”无论怎样不同，总是在投映中相互融合。“我”在“我们”中自我投映，而“我们”也在“我”中自我投映，二者不可能不是这样，因为它们都是由时间流所构成，而该时间流的边缘是一些“可以用来为那些变化不定的规定做基础”[2]的载体，**这样的载体为二者所共有**。和“我们”的流逝一样，“我”的流逝也是一种投映。

好莱坞已经成为全世界图型法之都，因为电影这一技术能够使各种具有统一化功能的表象和幻象得到接受。美国早于其他国家发现了这一点——苏联、法西斯意大利和纳粹德国紧随其后——这既是因为美国必须融合那些持续不断地涌来的移民，包括那些被迫来到美国但随后就被“融合”了的奴隶们，又是因为在原先那个原始或者说野蛮的国土上，美国人消灭了原有居民之后，所有一切百废待兴，美国与技术

① 此处应该是影射美国黑人民权运动领袖马丁·路德·金的著名演说《我有一个梦想》(*I have a dream*)。需要注意的是，斯蒂格勒在此将路德·金的演讲标题改成了过去时(“**I had a dream**”)。——译注

② 参见本书第二章第 14 节。

之间建立了一种新关系。

正因为“我们”的构成方式与“我”一样,都是通过投映而实现,所以电影才有可能在美国演变的过程中发挥作用。然而,美国在世界舞台上的表现必须与其他任何国家都不一样,而电影在美国之所以成为**必然**,是因为美国没有继承任何既有的投映机制,正如让—米歇尔·弗洛东在引用并评述马丁·斯科塞斯时所指出的那样[①]:

> “美国导演总是更为关注故事片形式的确立,而不太关注对某一现实的揭露。”(《马丁·斯科塞斯的美国电影之旅》[②])若是对于法国关于梅里爱和吕米埃尔的古老论题,他说的有道理,但是对于“美国导演”而言,问题却不是这样:在美国,揭露某一现实就是确立故事片的形式。这是因为,美国的现实**就是**一个有待构建的历史,而不是一个有待记录的“在此的存在者”(我们稍后将回到“在此的存在者”这一问题,在这里先不讨论,为的是将位置留给“美国的现实”)。[③]

领土是众多投映屏幕中的一种。这是一种场面调度的机制,它与电影一样,都是假象,二者现实程度相同,因为它已经存在:总是会有一片领土,那儿记录了一些为有待征服的广袤的印第安平原所缺乏的象征符号——它们为征服者所缺乏,却为原住民而存在着。

从这个角度来看,在人类历史上,美国人与领土的关系是一种全新的关系——由来自西班牙的欧洲人开始进行的大屠杀也是如此。紧随大屠杀之后的,是来自所有殖民国家的欧洲人;与大屠杀相伴始终的,

---

① 在这一引用和评述之前,弗洛东明确指出:“关于美国与电影之间的类似性,最明显且最重要的一则解释是二者同时都有待构建。”

② 纪录片,马丁·斯科塞斯、麦克·威尔森执导,1995年。——译注

③ 让—米歇尔·弗洛东,《国家的投映,电影与国家》,出处同前,第106页。

是奴隶制和黑奴贸易(以及华奴贸易);而为大屠杀画上句号的,则是北美殖民地移民及其后代。大屠杀沉重打击了整个美洲。弗洛东指出了电影是怎样成了大屠杀以及后来其他野蛮行径得以展现的屏幕,而这些野蛮行径至今仍在大量地上演着,它们的持续令人恐慌。

领土这一投映屏幕一开始的时候并不存在,但是却在美国成立的过程中得以构建,其实美国的"我们"的统一性画框并不是通过领土这一投映屏幕而形成,而是通过电影布景所给予的画面而实现。领土屏幕(和持留空间一样)的画框是由(好莱坞的)电影银幕所划定的,电影银幕先于领土屏幕而存在。

在一般规则上,人类群体中种族或民族的形式与时间和空间的关系是由某一领土的统一性决定的,而正是该统一性铸就了某种归属感。领土本身就是集体记忆(包括游牧者的记忆)的第一个载体:作为空间,人们在领土中出生,在那儿生活、居住并且留下他们的痕迹;人们在这个空间里进行传递,同时也将这个空间传递下去,它由前人遗留,它被后人继承,通过它,某一共同的过去和代代相传的亲缘关系被传递下去,而共同的过去和亲缘关系则铸就了归属感。人们对领土的偏爱,缘由就在这里。

这种偏爱在美国却大为削弱,而工业图型法则在好莱坞必然地变成了该偏爱的主导形式,因为美国是第一大移民国家——不仅是第一大殖民国家和第一大奴隶制国家。美国很早就懂得了视听型时间客体的威力,因为美国对待"接受"问题的态度和其他任何国家都不一样,正如托克维尔所说的那样:

> 在不同时期移居到现今美国领土内的移民在许多方面各不相同;他们的目的互不相同,并依据各种各样的原则自我治理。[①]

① 阿列克西·德·托克维尔,《论美国的民主》,伽利玛出版社,1961年,第71页。

美国所执行的电影的“国家放映”**使上述杂多得到了统一**。正因为美国必须持续不断地将美国模式放映给新来的移民看，正因为美国在南北战争后必须统一它的各个联邦，所以美国最终变成了电影之国——与此同时,年轻的美国文明由于出生在这个尚有待建设的国度,而且优先继承了英国的帝国主义思想（洛克曾围绕这一点树立了他的政治主张[①]),所以总是比其他国家更为迅速地**发展并接受了技术**。

《乱世佳人》在全球范围内大获成功,既升华了血淋淋的南北分裂,同时也在全世界人眼中打造出了一个美国的形象,这一形象在《欲望号街车》与《美国,美国》里再次出现:这样一来,美国的接受文化在境内和境外都收到了实效。

这一打造“我们”的形象的政策同时也是一种打造“我”的形象的商业政策,此处的“我”指的是**消费者**,美国人为之**树立了典型**。先是在美国内部,而今几乎是在世界各地,“融合”已经**借助**消费而得以实现:确切说来,这正是我们所说的“美国化”。自1912年开始,美国某参议员说的一句话后来变成了美国20世纪文明的重要格言之一:“**贸易随电影而至。**”[②] **意识的时间对影片的时间的接受,使电影这一技术变成了一个无与伦比的推销工具**——这个最佳工具可用于推销美国的生活方式,并由此进而推销经济、技术、工业、政治、社会**产品**和**模型**,**将它们“推荐”给全世界**。

文化侵占和传递总是一种“接受”的现象,尽管这一事实在大部分时间里隐藏在“共同起源”这一假象之下。全世界人民行动一致地接受了可口可乐和万宝路,欣赏乃至崇拜着好莱坞明星,并且发现自己已经深受20世纪60年代所说的“美国的生活方式”的影响。美国的生活方式

① 1690年,洛克在他的政治主张中首先谴责了奴隶制。约翰·洛克,《政府论下篇》(法译本,B.吉尔森译),弗兰出版社,1977年。

② 参见让—米歇尔·弗洛东,《国家的投映,电影与国家》,出处同前,第104页。

本身是**一种生活模式，它以“接受”为基础，同时也是“接受”的对象**。最终，人们要么倍加努力，希望至少接受这一模式的一部分，要么在构建自己未来的过程中与该模式背道而驰，总而言之，人们总是以该模式为依照，与其进行协商。

这样一种全球文化扩张在人类历史上是一种史无前例的现象，其后果不仅严重，而且远远没有终结。该现象之所以成为可能，正是因为**“接受”是传播的法则**，而继承一个纯粹的过去时刻、一种从未被**移植而且**从未与多种外国文化杂交的过去时刻，从来都只是一种假象罢了。

让我们顺带注意一点——随后还将回到这一点上来——在康德那里，**人类的存在方式**是**必然性弊病**（**必有的缺陷**）的汇合，这一汇合因**移植的存在方式**，也即**“接受”的存在方式**而起，它同时也是**使象征和魔鬼成为可能**所需的条件。

对一个**纯粹的过去时刻**的继承——深信他的过去时刻，而该过去时刻被共同拥有只是一种假象——深信不疑，是一种必然的、不可避免的假象，它是一种充分且完整的主权以及一种绝对的权力的缔造者：这就是国家的电影所提出的问题。对于这个必然的、不可避免的假象，美国电影既懂得了怎样去“满足”它，又知道了怎样利用征服西部的神话去使它转向或者颠覆它。显然，征服西部的神话涂改了历史，擦除了对印第安人的屠戮[①]，以至于全世界的儿童乃至成人均对这一神话深信不疑。美国的威力在于远远胜过美国货币和军队的好莱坞图像的力量，这是一种通过在世界层次上对程序工业进行掌控，以此生产新的象征符号、生活模式与行动规划的能力：

> 影片和电视节目取代了美国部队士兵，这不乏有利之处。此

① 这导致了“一种无时不在的禁忌，即禁止真实地表现印第安人和黑人。很长一段时间里，这一禁忌极为强大”。让—米歇尔·弗洛东，《国家的投映，电影与国家》，出处同前，第120页。

外,它们并没有花费资金,而是赚回了利润(而且是赚回了很多利润:在美国商业的收支表中,视听节目是继航空业之后的第二大赢利行业)。[①]

8. 电视全球直播
1969年7月21日的圣体礼

在冷战的背景下,随着电视的发展,通过对电视的特殊维度,也即“现场直播”的开发,美国的接受政策得到了落实和强化:

月球上的人就此被拍摄了下来。[……]某些画面,同时也是最为迷人的画面,被阿姆斯特朗扛在肩头的摄像机捕捉了下来。他扫描着景象,确定着区域,抖动或摇晃着摄影机的取景框(乃至使画面模糊难辨),并跟随着他的同事奥尔德林的动作,将航天器摄入画面,同时注意着照明的方向和镜头的构成,确定着镜头画面的空间,仿佛一名摄影师(他被休斯顿航天中心的“导演”引导着,这些导演在地面上通过控制中心给这个带着摄像机独自工作的人遥远地发出建议)。电视在一种“自我指涉的悬疑”(suspens autoréférentiel)中转播了这些画面,也即以全球直播的方式将它们传输了出去。画面连续不断,现场直播。[……]那是1969年7月21日。那一天,为了这一全球性事件,全世界将眼光死死盯住一面小天窗。[……]那天夜里,守在电视机旁的人们既能够“真切地”看见月球本身,[……]又能在同一时刻,就在身旁,看见两名宇航员,仿佛是在一种极为神奇的特写中看见了他们二人,那个时刻是那么的确切……同时看见两人,在同一时间看见两人。[……]既身在地

① 让—米歇尔·弗洛东,《国家的投映,电影与国家》,第209页。

> 球，处于人群之间（这一感觉非同寻常，仿佛是一次“圣体礼”，因为人们意识到全世界都在同时看着这些现场直播的画面——我们所有地球人都被我们看见并注视着的电视**同一化**了），同时又身在那里，或更确切地说，身在那上面，在另一个星球上。①

换言之，这也是身在别处、身在明天，处于“我们”的领土扩张的一种未来之中。这其实是在构建人类的历险记，而人类所处的星球先是被图像统一（从某种角度来看，被派遣出去的图像仿佛是“侦察兵”），随后又被市场统一。在美国的星条旗下，“所有地球人都被电视同一化了”。这种借助图像而实现的统一在形式上是新颖的，仿佛“一种极为神奇的特写”，但是在“我们”得以构建的过程中，图像所扮演的角色——与国旗一样——显然并非史无前例：

> 特写早已发明。可是，中世纪的明星们或路易十四与希特勒或尼克松并无任何联系，他们的图像相差甚远。路易十四的图像只出现在钱币上，这是人们唯一知道的一幅图像，此外并没有那么多图像四处流通，除了一两幅虔诚的图像之外。然而，当时的人们却能认得路易十四，因为他们每天都会在钱币上看到他。②

在共时化和统一化的过程中，钱币是一种至关重要的第三持留，而通过共时化和统一化的过程，西方先是征服了拜占庭帝国，然后征服了

---

① “人类已踏足月球”，收入弗兰克·波、菲利普·迪布瓦、热拉尔·勒布朗主编的《电影与最新科技》，法国音像研究所、德伯克大学出版社联合出版，第7—8页。45年后，这次电视节目被作为对一个真实事件进行的场面调度，在普罗多赞诺夫执导的影片中再次回放，他的影片讲述的是“布尔什维克理想在火星上的胜利”。（让—米歇尔·弗洛东，《国家的投映，电影与国家》，出处同前，第46页。）

② 让—吕克·戈达尔，《“一种真正的电影史”之导言》，出处同前，第59页。

全世界。对于拜占庭帝国圣像破坏运动的危机,玛丽—约瑞·蒙德赞指出,其实是“权力的设计”在被一再玩弄[①]。

20世纪末,借助图像而实现统一性已成为政治经济体系乃至地缘政策体系中的主导环节。在这些体系中,在全球商业战的背景下,技术使以下现象成为了可能:

(1) 通过国际技术标准,生产得以统一化,而技术作为生产的全球技术体系,它使旨在生产消费资产的劳动的工业化分工得以世界化,并且使一种远程通讯机制成为可能,工业迁移和远程管理则凭借着远程通讯体制实现了普及;

(2) 作为程序工业(其中主要是美国程序工业)传播的全球技术体系,它使大型大众市场在有偿债能力的国家里得到了构建。

正是因为在全球商业战中,占领市场变得比提高生产力更具决定意义,所以就像霍克海默和阿多诺所揭露的那样,文化在美国变成了工业,而且该经济领域的发展至关重要——似乎欧洲人一直没有明白这一点:1999年,欧盟委员会将预算的0.06%用于多媒体规划,约占用于支持烟草种植的预算的三分之一。

正是因为“接受”是现代性的核心问题,正是因为美国遇到的这一问题与其他任何地方的都不一样,所以才会有《关于电视》所分析的那种电视的存在,所以电视才以美国模式而发展。依照这种理解方式,文化——它显然不会像在法国那样,仅仅局限在文化部所辖制的那些领域之内——就是**通过对持留进行工业化组织,并总是以技术为实现这一组织的条件,来制造象征符号**。

一般意义上的文化本来就具有技术性,因为文化是以技术和科技基础为载体,并且由它们所**构成**。然而,文化构成了一个必不可少的要素,无论它受到的污染将会变得多么严重,集体行为都总是通过这一要

① 玛丽—约瑞·蒙德赞,《图像、圣像、经济:当代想象的拜占庭源泉》,瑟伊出版社,1996年。

素而铸造成形；集体行为调配着社会体系的统一性、预见能力，以及它与未来的关系，也即它**对未来的欲望**。我们将会看到，数字化使超工业化成为了必然，而在超工业化的道路上，文化成了第一大政治问题：这同时也是像当今名为“信息社会”的工业政策那样拓展到了最宽泛范围之内的“接受”的问题。

委身于市场而且（在一个父亲可以被生物技术所取缔的时代中）不再代代相承之后，被工业化了的文化就变成了一种工具，服务于一种新精神发展，也即比以往任何时候都更为现代的“现代性”精神，同时服务于美国的生活方式，而在美国的生活方式中，物流产业的计算已经变得完全霸权主义了。这一切是通过国家的清洗运动实现的，而电子计算机、传输机器、远程通讯机器等集成性数字化对这一清洗运动有着不可估量的推动作用。通过集成性数字化，信息技术和通讯技术走进了文化的超工业化时代，在这个时代里，IP网[①]使消费资产的生产（信息化生产、信息化物流）、推介（来自于技术聚合的新型程序工业）和传播（电子商务）得以相互融合。在上述融合的过程中，电视机转变成了一种远程活动的工具[②]。通过上述演变，**技术体系真正地变成了一种帝国式的、全球**

① 此处“IP 网”指的是“因特网”（internet）。在使用“internet”这个英文单词的时候，有些人会将它的首字母大写，并且像使用“l'inter-urbain”（城市间的）一词那样给它加上定冠词，仿佛这是一个神圣的名称。最令人烦恼的是，“internet”一词隐藏了它的所指：因特网是网中之网，它之所以能够存在，是凭借着遵循 TCP-IP 协议（即“传输控制协议 / 网际协议”的简称）的数字基础设施之间的交互性协议。由于这个原因，我们将“因特网”称为“IP 网”。

② 最近，蒂耶里·布勒东宣称，汤姆森多媒体公司设计的电视机已成为接入因特网的主要入口。1997 年，微软公司副总裁克雷格·蒙蒂也曾这样说过。事实上，电视机之所以成为远程活动的终端，是因为它处在一个设备链条中，而且能够与链条中的设备进行信息交流。另据飞利浦公司的米歇尔·阿耶尔所说，他们公司设计的设备是“一种个人电视，而不再是家用电视”。飞利浦公司计划投入市场的接收设备配有“飞利浦 / 索尼 I3E1394”型数字芯片，它是数据从一个用户到另一个用户的接入点，是输出数据的一个出口，此外不仅可以接入录像机、DVD 机，而且还能够接入其他多种外围设备。在必要时，它可以不使

性的体系。

这种工业化的**全球的**共时化的危险,在于它可能会铲除欲望,即对未来的欲望,并进而打断**统一化演变**。事实上,问题在于我们必须弄清楚,象征符号的工业化建设是否会变成一个魔鬼一般的过程,也就是说它是否会引发一种灾祸性的精神病症,在病变的过程中,象征符号摇身一变,成为“魔鬼”。

9. 令人惊叹的人所具有的可怕的脆弱性

有人觉得,文化超工业化这个新时代是艺术死亡的舞台,或者说,在这个时代里,至少某个事物消逝了,而没有了它,也便没有艺术,没有艺术,也便没有什么生机勃发。这种感觉很强烈,它或许无处不在,但是若要说它只是一种错觉,那只能是自欺欺人。人们强烈地感觉到,上述消逝了的事物已经被一种“新得令人惊恐”的事物取而代之,后者的对立面则是莫里斯·布朗肖曾称为“旧得令人惊恐”的事物,但是在他的友人乔治·巴塔耶的眼中, 拉斯科岩洞投映出的却是一幅青春永驻的图像,是对“革新”一直抱有期望的源泉:

> 从表面上看来, 远古人类最为关心的——古代社会依然如是——是使劳作与游戏、遵守禁忌与违犯禁忌、非宗教的时刻与宗教节日的狂欢协调一致,形成一种低度的平衡。在这种平衡中,事物的对立面仍有构成,游戏的本身从表面上看与劳作相仿,对禁忌的违犯致使禁忌得以确立。带着某种自信,我们更进一步,认为从严格意义上来说,违犯禁忌是从艺术本身出现之时而开始存在的;

用电脑的数据线路,并且能够承载各种因特网协议。更为重要的是,它具有 Java 语言,这意味着它能够接入远程活动服务。

同时，在驯鹿时代，艺术的诞生与游戏、宗教节日的喧嚣大致上是相一致的。岩洞深处的那些画面宣布的正是这一点，在那些画面中，生活气息大放光彩，总是超越了它自身，并在生与死的游戏中得以完结。①

拉斯科岩洞里的画面描绘了一个庞大的“我们”的形象，它比在月球上行走的人的“我们”要大得多。

今天的我们仍然属于那个庞大的“我们”，无论我们多么健忘和后继无人。正是为了这个“我们”，而且**仍然**是为了今天的我们，地球才将那些图像维持和保护了下来，仿佛将它们藏在一个（旧时教堂用于陈列或埋葬殉教者和圣者尸体的）**地下室**里，同时也把当今艺术这个宽泛的“此时此刻”维系在我们身旁。正是**为了我们**，同时也是**朝向着我们**，那些壁画描绘了一个广袤的未来——无边无际、无法衡量。

每当我们回顾那个看上去极为古老但同时又永葆青春的时代，我们便能再次体会到这一无边无际的未来。这未来是无边无际的，而索福克勒斯在《安提戈涅》中的一首合唱诗中所说的“令人担忧的”“我们”也是无边无际的，二者其实是一回事。根据海德格尔（由康恩转译为法文）、荷尔德林（由拉库—拉巴特转译为法文）、让·波拉克和迈约特·波拉克以及保罗·马戎等人对“deinoteron”一词的翻译，**“我们”是**最为“令人担忧的”、最“魔鬼般的”、最为“可怕的”、最“令人惊叹的”。

索福克勒斯的原文为：

Polla ta deina kouden anthrôpon deinoteron pelei.②

① 乔治·巴塔耶，《拉斯科岩洞或艺术的诞生》，收入《全集》第九卷，伽利玛出版社，1979年，第41页。——原注

在这段引文中，“驯鹿时代”指的是旧石器时期的一个阶段，因为当时驯鹿是原始人类最主要的狩猎对象。——译注

② 索福克勒斯，《安提戈涅》，经典文学出版社，1994年，第332—333页。

关于该诗句的法语译文,我们能搜集到的依次如下:

Multiple l'inquiétant, rien cependant au-delà de l'homme, plus inquiétant, ne se soulève en s'élevant.①

(令人担忧的事物有很多,但是除了人类之外,没有更令人担忧的事物在成长的过程中出现。)

Beaucoup est monstrueux. Rien cependant qui soit plus monstrueux que l'homme.②

(很多事物都是魔鬼般的,但与人类相比,没有什么事物是更为魔鬼般的。)

Combien de terreurs! Rien n'est plus terrifiant que l'homme! ③

(可怕的事物如此之多!没有什么比人更为可怕!)

Il est bien des merveilles en ce monde, il n'en est pas de plus grand que l'homme! ④

(在这个世上,令人惊叹的事物有很多,没有什么事物比人更令人惊叹!)

引用赫拉克利特和弗朗索瓦兹·德勒巴利—雅塞姆的说法⑤,这里

① 马丁·海德格尔,《形而上学导论》(法译本,吉贝尔·康恩译),伽利玛出版社,1967年,第153页。[在《形而上学导论》中译本里(熊伟、王庆节合译,商务印书馆,1996年9月第1版,第147—148页),该句被译为“莽苍万景,而无苍劲如人者”。——译注]

② 荷尔德林,《索福克勒斯的〈安提戈涅〉》(法译本,菲利普·拉库—拉巴特译),Christian Bourgois出版社,1998年,第47页。

③ 索福克勒斯,《安提戈涅》(法译本,让·波拉克、迈约特·波拉克合译),子夜出版社,1999年,第29页。

④ 索福克勒斯,《安提戈涅》(法译本,保罗·马戎译),伽利玛出版社,“Folio”丛书,1994年,第96页。

⑤ 弗朗索瓦兹·德勒巴利—雅塞姆,《暴露在赤裸生活前的存在》,载于《何所求?》

的“deinoteron”同时也会“令人绝望”，因为：

sophon ti to mechanoen
tekhnas uper elpis ekhon
tote men kakon allot ep esthlon eppei. ①

保罗·马戎将其译为：

maître d'un savoir dont les ingénieuses ressources (mechanoen tekhnas) ...
（作为一种知识的主人，这知识的宽泛源泉……）

海德格尔（由康恩转译为法文）将“sophon ti to mechanoen”译为“作为运用技能的制造者，他拥有娴熟性”，荷尔德林（由拉库—拉巴特转译为法文）则译为“在某些方面他是智者，在艺术中他是才能的主人”；

maître d'un savoir dont les ingénieuses ressources
dépasse toute espérance (elpis)...
（作为一种知识的主人，这知识的宽泛源泉
超越了一切期望……）

让·波拉克和迈约特·波拉克将“uper elpis ekhon”译为“将他带向他未曾料想到的遥远处”，海德格尔（由康恩转译为法文）译为“在期望之外”，荷尔德林（由拉库—拉巴特转译为法文）则译为“比他所期望的还

杂志第 10 期“绝望”，L'Harmattan 出版社，1998 年。

① 索福克勒斯，《安提戈涅》，出处同前，第 364—366 页。

要多”[①];

maître d'un savoir dont les ingénieuses ressources
dépasse toute espérance,
il peut prendre ensuite la route du mal tout comme du bien.
(作为一种知识的主人,这知识的宽泛源泉
超越了一切期望,
他便能够踏上恶的道路,正如踏上善的道路那样。)

对于“tote men kakon allot ep esthlon eppei”一句,荷尔德林(由拉库—拉巴特转译为法文)的译文是“他时而走向恶,时而走向善”[②]。

或许,我们之所以**与以往一样**属于始于拉斯科岩洞,始于那个发现于上世纪的**地下室**的“我们”,是因为我们有这样一种感觉,觉得自己可能是它的边界并且看见了它的终结,觉得自己站在一个将善与恶分离开来的深渊旁边,这深渊轻易就能越过。在拉斯科岩洞,我们看见了“我们”的诞生,也即它的图像,也即“艺术”和“文化”这两个相互分离的领域。或许,在一个各时代之间不再相互区别、资源得到全面开发的时代,我们已经不再像巴塔耶那样,确信“艺术”和“文化”相互分离。巴塔耶写道:

历史和人种学的所有信息为我们展示了**这样一种人类,他在以下这点上与我们一直相一致**:对于所有已被了解的人类,劳动与性、死亡是相互对立的。[……]谁若扰乱了对劳动而言至关重要的事物秩序,谁若是不能够与稳定而明晰的客体世界同质,例如逃避

① 说到“eplis”(期望),让我们在此回想一下,在赫西奥德给我们讲的普罗米修斯的故事中,它扮演着重要角色。参见《爱比米修斯的过失》,出处同前,第二部分第一章“普罗米修斯的肝脏”。

② 保罗·马戎译,经典文学出版社,1994 年。

> 或突然出现的生命，谁很快就会被抛弃在外，并且在不同情况下会被视为或是有害的，或是扰乱性的，或是神圣的。进一步看，性与神圣之间并非泾渭分明。[……]在那些目光远大的人看来，这个制造混乱的领域终将退化为动物的世界——动物的世界是不受制于劳动的。与此同时，这也是一个令人着魔的领域，我们将在本书中听命于它：它就是拉斯科岩洞。①

在拥有生殖科技和生物技术的现代社会里，一方面劳动空间和居所混合在一起，成了同一个也是唯一一个交流系统中的两个彼此相互联系的侧面；另一方面，一切活动变成了商品，能够而且必然成为评判计算或批判计算的对象。这样一来，现代社会里已没有了任何“相互分离的领域”。

原始人类令人惊叹，但他们已经令人感到可怕：他们已经成为“一种知识的主人，这知识的宽泛源泉超越了一切期望，（他便）能够踏上恶的道路，正如踏上善的道路那样”。或许正是由于这个原因，他们才没有将自己呈现在图像中。巴塔耶曾指出：岩洞里只有唯一一个场景中出现了原始人，以寥寥数笔勾勒了他的轮廓，那画面就像一幅儿童的画作一样，但是与此相对，一头逼真而生动的野牛则使原始人的画面黯然失色，

> 仿佛是出于一种系统的考虑，原始人对自然性避而远之，但如果画的是动物，自然性却达到了一种完美境界，这使人迷惑不已。②

对于“没有羽毛的两足动物”而言，后种系生成的条件注定了人会

① 乔治·巴塔耶，《拉斯科岩洞或艺术的诞生》，出处同前，第35页。粗体为巴塔耶所加。

② 同上，第65页。

朝向美与善上升。“井中人”,人类的第一幅形象,就这样“跃然石上”,这幅形象仿佛呈现了一种“令人惊叹的人所具有的可怕的脆弱性”。

> 对于这些魅力四射的壁画,原始人定会和我们一样感到自豪(不过我们的自豪只是一厢情愿),然而除了自豪之外,他们还会有怎样的感觉?无论我们怎样想,壁画魅力与对意料之外的事物的揭示是联系在一起的。正是从这个意义上,我们才会有“拉斯科岩洞的奇迹”这样的说法,因为在拉斯科岩洞里,尚处于年轻时代的人类第一次衡量了他所拥有的财富的幅度。他的财富,指的是他在触及出乎意料的、**令人惊叹的事物**这方面所拥有的威力。①

谁?“我们”?

10. “接受”与发明,一个一切皆有可能的国度
1866—1776—1915

康德认为,在人的本质中,脆弱性是致使人倾向于恶的第一大因素。不过,脆弱性与人生产的产品失灵一样,也会使人类遭受到打击。脆弱性或许甚至是人类的初始特征,是人类自起源开始就有的缺陷:在爱比米修斯的过失中,技术的失灵与道德和政治的脆弱性不可避免地联系在一起——也即“我”的脆弱性、“我们”的脆弱性,它是“我”和“我们”之间不相符性的法则。正是为了弥补由于分歧造成的损失,使分歧变为趋同,正是为了使历时性的无序达到“动态稳定”,使历时性转变为共时性(我们必须保证共时性的存在并使之处于开放状态),宙斯才派赫尔

① 乔治·巴塔耶,《拉斯科岩洞或艺术的诞生》,出处同前,第16页。粗体为巴塔耶所加。

墨斯去把“aïdô”和“dikè”交给“会死者”(即人类)[1]。

借着对“挑战者号”升空进行全球现场直播的机会,美国又一次试图将美国人的“我们”的实力搬上银屏。可是,与科学相结合了的技术、技术科学的假象既然**从一开始而且永远会介于现实和虚构之间**,那么它们就不会一直运作下去。它们的具体呈现不仅仅是电影,不仅仅是想象之物。当“挑战者号”在升空的过程中爆炸的时候,数亿地球人全都瞪大了惊恐的眼睛。

“挑战者号”失事使人们对事件的一种新认识得以普及,对于这种新认识,皮埃尔·诺拉曾以登月为话题,分析过它的一些因素。[2]与爱比米修斯的教训一样,各类事故教会了我们很多东西。它们使我们注意到,哲学所关注的首要问题、同时也是最合理的问题在于:现实与想象之间的**混合**(而且首要的当属本质与图像的混合,正如形而上学的洞穴那则隐喻[3]所揭示的那样,它与拉斯科岩洞既十分遥远又非常靠近)是**灾难性的**,必须将其揭露出来;而哲学思考的出发点正是找到某一**准则**,对二者进行**区分**。

提出“建立上述准则所需的条件”这一问题之后,我们就开始以哲学的方式思考了。这样一来:**不把**感知活动和想象活动**对立起来**;始终致力于揭示真正的形而上学;阐明《纯粹理性批判》论述的关键正是在于上述问题;阐明胡塞尔依据“第一持留和第二持留之间在原则上并无关系”这一观点来反对《纯粹理性批判》其实毁了他自己的研究;阐明海德格尔所关注的“世界的历时性”以及我们所说的第三持留都是来自于上述问题——所有这一切却都需要我们对感知和想象进行区分。

---

① 简言之,“aïdô”和“dikè”的含义分别是“羞耻心、对他者的尊敬”和“正义感”。该段所述故事引自希腊神话传说,可参见《柏拉图全集》中译本第一卷中的《普罗泰格拉篇》,自第 443 页起。——译注

② 参见《迷失方向》,出处同前,第 142 页。

③ 柏拉图,《理想国》第七卷。

所有的一切,只在区分。

由想象之物所构成的现实,与想象之物不再相符,正如“我”和“我们”不相符那样,“我”是“我们”的条件,反之亦然。这些术语之间存在着“转导关系”,而且如果多个术语相互混合的话,那么它们之间便不可能存在关联。如果强行施加相符性,将会招致严重的灾难,乃至祸乱。

是“区分”,而不是“使之对立”,这同时也意味着未来并非处在现实(即感知)之中,意味着现实所拥有的未来并非它本身:未来并非处在(已经)存在的事物中,保罗·瓦雷里在第一次世界大战那次欧洲灾难之后这样说到,这从某种程度上沿袭了索福克勒斯的思想:

> 凭借着他的各种梦想并且不遗余力地想让自然服从于这些梦想,人这种动物[……]凌驾于其他动物之上。我的意思是,出于对**尚不存在的事物**的顾虑,人不断地而且必然地与**已经存在的事物**相对立。①

> 其他一些强烈的梦想[……]适应了[……]它们所处的境地的状况,达成了平衡。
>
> 人类根本没有习惯去主动打破这种平衡。[……]他们并没有感觉到这种理想状态的刺激,而这刺激正是“善”的死敌,会使我们与“恶”发生对峙。
>
> 人[……]拥有他所需的一切,但却对满足了他的欲望的事物心怀不满。每时每刻,他都是另外一种他所不是的事物。他并不是一个由各种需求与这些需求的满足所构成的**封闭**体系。在需求得以满足的过程中,他汲取了无法估量的巨大力量,这力量颠覆了满足感。他的躯体和胃口刚刚得到满足,他内心的深处便会有些事物开始活跃,在暗地里折磨着他,点燃着他,控制着他,刺激着他,操

① 保罗·瓦雷里,《精神的危机》,收入《全集》,出处同前,第1001页。

纵着他。这就是“精神”、由无穷无尽的问题武装着的“精神”……

……他将过去与现在、未来与过去、可能性与现实性、意象与事实对立起来。他既在前行，又在倒退；他既在建设，又在拆毁；他既是偶然，又是注定；所以他既是不存在之物，又是不存在之物的工具。归根结底，重中之重，他就是我所说的那些幻想的神秘主使者。①

这个镜像般的存在者只有在运作的同时——也即在把他所想象的、尚不存在的事物付诸现实的同时，**在发明创造的同时**——才会进行投映。而且，必须首先承认的一点是，**以真实性为名来拒绝虚构，这会使发明创造变得无法企及**。所谓发明，指的是前行中的、具有实效性的现实，而不是哲学家们所梦想的那种现实，尽管哲学家有他们自己的“发明”，有他们自己的“天空”——这种现实是必需的，但同时也是必须**批判**的。对虚构重新进行评价，并不意味着低估真实性，而是意味着在虚构中提出真实性这一问题，拒绝差劲的虚构、谎言般的虚构，揭露造假者。

瓦雷里对“欧洲精神危机”颇有微词；掩卷反思，在他的词句之间，我们怎能没有品味到，他宣告了**美国的梦想**具有一种非同寻常的**发明特性**——也即美国在对**现实性和虚构性、当下和未来、图像和事实之间针锋相对的关系**进行组织这方面具有超常的能力？

欧洲人至今仍未看清楚美国的真面目，没有认识到美国所包含的各种新颖之处、美国值得欧洲学习的各个方面，以及所有那些永远不会为欧洲所具有的要素。欧洲真正结识美国，是始于1866年：是年，“大东方”号敷缆船在大西洋海底铺设了一条电报电缆，这第一条国际远程通讯线路将布雷斯特和纽约连接了起来。随后，在两次世界大战期间，欧洲对美国的认识又加深了一步，而至于两次世界大战极大地改变了美国人与世界其他地区之间的关系格局，这是众所周知的事。对二战的终

① 保罗·瓦雷里，《精神的危机》，收入《全集》，出处同前，第1001—1002页。

结起到决定性影响的,是对传输科技的掌握,这一技术在战场上已经发挥了很大作用。在“第二条战线”上展开的心理战其实是一次媒体战,而密码和计算工具的技术战则使英国和美国得以在大西洋战役中获得最终胜利,随后又因氢弹的制造而超越了纳粹德国。二战结束后,在实施马歇尔计划的过程中,美国落实了一项旨在传播美国文化的系统性政策。美国为支援一些国家进行重建拨付了援助款,而对拨款额造成最主要影响的则是美国影片在受助国的大范围传播。

美国将电影当作工具,用于心理战、意识形态战和商业战。在这种图像战争的过程中,美国曾先后攻击了德国纳粹主义、苏联共产主义,美国在图像战争中的目的是想让全世界接受美国的生活方式。要让他者接受这种生活方式,就必须改变他们的行为和表象,改变他们的消费习惯和人际关系模式,同时让全世界为一段经历了多个时期的特殊历史而“震动”:从《乱世佳人》到《阿波罗13号》[①],期间尚有卓别林、西部片、罗纳德·里根、《与狼共舞》[②]等,所有这一切构成了一部美国的**历险记**。在好莱坞影像以及后来的电视连续剧的帮助下,美国变成了**最优秀的现代化国家**——变成了一个让所有移民申请者梦寐以求的国家。

事实上,20世纪的美国将19世纪工业革命给欧洲带来的启蒙完美地继承了下来。二战结束后,美国似乎成为了一个**一切皆有可能**的国度,一种闻所未闻的巨大变革在那儿找到了真正的故乡,它始于工业化,并作为一个持续创新的过程而得到发展。

而今,美国似乎仍然是这样一个国家:在那儿,演进过程能够得以圆满完成;即使有时候在世人看来,这一演进过程当前似乎没有未来,是地狱般的,是魔鬼般的。或许,这同时也就是美国的新颖之处。在具有实际效用的全球化这一背景下,其中尤其要注意到信息技术与通讯技术的数字化集成,美国似乎成了唯一一个真正全球化了的强国,但与此

① 《阿波罗 13 号》,朗·霍华德执导,1995 年。

② 《与狼共舞》,凯文·科斯特纳执导,1990 年。

同时，**从其内在层面上来看**，美国正一步步地成为一个帝国主义的、统治型的、有威胁力的强大国家。

欧洲想沿着美国的光荣之道紧跟着美国，同时相信那是一种可以共享的光荣（它是西方的光荣，而我们大家都是西方人）。然而，这条光荣之道离不开记忆术的政策：欧洲这个小海角上的官员们已经忘记了这一点——因为我们看到的只是欧洲在其历史上曾经施行过类似的政策。“旧大陆”还有什么契机能够成功地维持自己的强大，也即保住自己在主动权方面的实力？这个问题如果还在被人提及的话[①]，那么我们必须先来回答另外一个问题：美国的真正实力是什么？

凭借着卓别林、《乱世佳人》和米老鼠，通过高科技以及华尔街的摩天大楼，美国打造了它的现代性的形象。美国的历史就是一部对记忆术的掌握，对持留的工业化体系以及想象物的技术、计算技术、物流技术掌握的历史。就近几年来看，美国的历史同时也是对上述各种技术很久以来的聚合进行工业化、系统化和理性化的组织，构成唯一一个也即同

① 不过，我们不确定“旧大陆”这一问题是否还在被提及，提出该问题或许为时已晚。如果说这是不确定的，那么确定的是“未来”将跨越大陆，超越东西方之间的错误对立。自从世界全球化以来，西方便已无处不在——凭借着它的记忆术、生产体系、市场体系在全球范围内的扩张。西方**已经不再有任何外界**，不再有任何所谓的“外国”作为西方的外部、界限或边界。然而，西方本身已包含着相对于它的他者，包含着它的终结：在“西方”本身之中，一个“自我免疫”的过程（auto-immunité，雅克·德里达语）在运作，通过这一过程，西方将会消逝。“西方”不再有“东方”与之对立，因此西方迷失了方向，并将由此而亡（假如它尚未死亡的话）——也就是说，西方将“熵化”（entropisation）。在全球熵化的过程中，西方化（occidentalisation）得以完成，而西方化必然是一个“非西方化”（désoccidentalisation）的过程。分裂起于内部，表现为民族主义的狂热、邪教、各类极端主义、没有发展前景的特殊化、坏死，以及弥补性、自杀性和失控的应对措施——这是一个失败的负熵状态。不过，负熵状态仍在自我寻觅，以一种“新型国际关系”的形式：这是一场前所未有的战斗，其界线在一切既有边界之外，至今尚被视为极不可能。我担心的是，作为一项从未成功的政治“计划”，欧洲将继续停留在过去，它在我们所说的“未来”中只能占据一个次要地位。

一个集成化数字技术的技术体系。这一技术方面的政策与美国的接受政策密不可分,而接受政策同时也正是美国的发明政策和艺术创作政策的基础。

接受文化是美国历史的酵母,它在吸引和接收外来者这一方面构成了一种无与伦比的力量。很多伟大的欧洲导演选择了去好莱坞工作(且不说那些不同研究领域和不同国籍的科学家、艺术家、作家、大学教授等,其数量之众堪比好莱坞生产的影片)。每当这些导演与美国行政体制发生公开冲突的时候,美国却总是能够将他们转变为美国“形象”的杰出代言人。当卓别林受到“麦肯锡主义”的纠缠,执导了《纽约王》[①]并在片中揭露美国的虚伪的时候,不管怎么说,他终究还是颂扬了美国的伟大,尽管这是违心之举——美国为卓别林成为世界最为伟大的艺术家之一提供了条件,同时也通过他宣扬了美国的历险记。

由此看来,美国实力所体现的问题,在于将“接受”和技术联系在一起,而这却是欧洲所无力企及的。一直以来,美国总能建立起这一联系,也即开发这一联系。美国的实力之所以得以成就,显然是因为它拥有一项发展记忆术的有效政策,也即它的接受政策,因为自从过去几十年以来,接受政策以各种形式服务于商业文化,包括学术、艺术、科学、外交等形式以及真正意义上的商品形式等。这种致力于“演进”的智慧在欧洲严重缺位:“接受”的过程与政令完全是两码事。

“接受”之所以促成发明,是因为接受一个未曾经历的过去之必然性离不开接受技术之必然性,而接受技术意味着接受若干可转变的客体,商业由这样的客体转变而来,而且通过这些客体,“我”和“我们”之间形成了一种基础性的**竞争**,这是康德所说的“不可社会化的社会性”以及赫西奥德所说的“éris”——意即好胜心、纷争、竞争[②]——的基础。

① 《纽约王》(又译《一个国王在纽约》),卓别林执导,1957年。——译注

② 赫西奥德,古希腊诗人,生卒年月不详,代表作有长诗《工作与时日》、《神谱》等。“Eris”(首字母大写)即希腊神话中的厄里斯女神,也被称为“纷争女神”,是不和、争执、纷争的象征。——译注

这一限制曾经使宙斯被迫将赫尔墨斯派往人间，把“dikè”和“aïdô”交给了“会死者”，它对新生的美国也产生了作用：当时的美国面临着初期时的分裂局面，分裂的形式前所未有，有着巨大的威胁力，而从这分裂中也产生一种无与匹敌的发明创造性。

美国的发明创造性由于美国通过电影而实现的发明，以及电影本身这一梦一般的技术的发明，而成为必然并得以实现。不过，美国的发明创造性其实早就开始了：始于1776年。在某种程度上，它主导了美国的独立宣言。雅克·德里达在独立宣言发表两百周年的庆典上（庆典在弗吉尼亚州举行）对托马斯·杰佛逊的**精彩**演说进行了分析：

> 最有意思的是，我们无法判定这样一个宣言行为的力量和强力冲击，也无法判定该陈词[即杰佛逊撰写的宣言]是觉察到了独立，还是导致了独立。[……]是人民事实上已经解放，只是通过宣言意识到解放这一事实，还是在这则宣言签署之时并借助了它的签署，人民才得以解放？……可以说，这一隐晦之处，这一无法判定性，介于语言性结构和评估性结构之间，二者的目的在于制造所寻求的效应。它们对这样一种权利的地位来说至关重要[……]。宣言中的“我们”以“人民的名义”而言说。
>
> 然而，这一“人民”并不存在，在宣言发表**之前不存在**，那时的它**与现在有所不同**。[①]

其实，这一“人民”在宣言发表之后也不存在。这一“人民”，**也就是说这一“我们”**，总是处于**即将到来**的状态。

托克维尔曾经强调过美国的极端特殊性，即从某种意义上来说，我们能够看到这个国家的诞生。我们从中看到了什么？我们看到的是，“接

① 雅克·德里达，《听闻录：尼采的与教诲与专有名词的政治》，伽利略出版社，1984年，第20—21页。

受”促成了一个“我们”被发明出来,这一“我们”并不先于“我”而存在,但却依据某一逻辑得以投映和虚构。在分析知性的时候,我们曾见过这一逻辑:借助于“移交”的方式[①]——在这里,是通过“以人民的名义”而言说的代言人,他们担负的责任是遴选出那些构建某一“我们”的词语,让这一“我们”得以投映和虚构,成为**权利**(同时也是以上帝的名义,我们将在《象征和魔鬼》中看到,这也就是以某一绝对性的过去和某一绝对性的未来的名义)。美国的发明创造性始于1776年,始于杰佛逊这个“我”所言说的“我们”;这一发明创造性已经是一种电影,类似于幻象、诱饵或“做作”。这一切始于一种幻象——从某种意义上来说,与爱比米修斯的过失一样。这一“电影”构建起了美利坚民族(同时也构建了所有机构),也为即将到来的电影工业的霸权做好了准备,从《一个国家的诞生》[②]到后来的《乱世佳人》、《欲望号街车》、《美国,美国》等等。

弗洛东指出,这一“我们”是在美国南北战争中——康德可能会说“是在一种‘纷争’之中”[③]——才真正被打造出来:

> 从第一部美国著名影片开始,一个虚构故事的成形就已变得非常明显。影片名为《一个国家的诞生》(1915年),这太具有象征性了。[……]“一个国家的诞生”这个标题不但恰如其分,而且表面上看也非常邻近:在美国历史上,独立宣言于1776年发表,美国就此诞生,但是影片的历史背景却是南北战争以及它的直接后果。不过,从创世的神话这一角度来看,正是南北战争造就了美国这个表象,正是那次内部冲突及其战果使美国得以腾飞。

① “人类的理性和知性始于这种把某些操作移交给某一代具。”参见本章第一节。——译注

② 《一个国家的诞生》,格里菲斯执导,1915年。

③ 参见《从世界主义的角度看世界通史的观念》中的第四命题。

美国的电影工业得益于一种总是更为活跃的发明创造性，它的统治力从一开始就影响到了全世界的电视频道——借助电视连续剧以及通过远程传播在电视上播出的电影。不过，在20世纪末以前，电视触及的幅度受到了无线电波传输模式的技术限制和地理限制：无数电视节目来源于美国，但是**由它们所构成的“节目流”局限在各国范围内**。

数字化打破了上述限制：**辛克莱所说的世界的“美国化”将得以真正揭幕**。而今，美国程序工业的霸权在IP网上施展开来——美国在线公司和华纳时代公司的合并堪为见证——并将导致我们所说的“远程行为的数字化集成”。这是一种新的“接受”的工具，它或许将达到一种迄今为止尚无可匹敌的威力。

然而，美国在**演进**方面的杰出智慧是否能有**未来**，我们对此仍表示怀疑。

11. “广播电视”时代的时程区划和方位区划
1998年7月12日

1939年，45%的法国人听收音机。媒体节目流的传播系统——也即广播电台和电视频道——在美国被冠以“broadcast”之名，它在所谓的“辉煌年代”[①]中得到了快速发展，在那段时期里，消费模式得以确立并广泛普及。在20世纪60年代（1960年，13.1%的法国家庭配备有电视机，1970年该比例增至70.4%），无论是宗教仪式还是普通节日，无论是礼拜日还是家庭团圆日，广播和电视中的各类节目，由相关负责人编制的**节目时段**，也即我们所说的**媒体节目表**，开始与这些日子形影不离。在那

① “辉煌年代”（Années glorieuses），也说成“辉煌三十年”（Trente glorieuses），指的是二战后直至70年代中期石油危机爆发，法国经济在此期间得到了高速稳步的发展。——译注

些节目中,最主要的一种当属电视新闻,它为世界时事打开了大门,使它们得以渗入各个家庭。与此同时,第一批严格意义上由电视播送的世界大事也得以出现,例如英国伊丽莎白女王的加冕、1998年7月12日法国在世界杯上夺冠等,都是在数亿电视观众的眼前进行。问鼎世界杯数天之后,法国媒体宣称“我国已重拾信心”。

广播和电视里的视听型时间客体构成了一个**连续不断的媒体节目流**,而“广播电视”则将这一媒体节目流传播给了不计其数的听众和电视观众,从而构成了时程区划的一个新时代。在20世纪里,程序工业彻底重新配置了以下两大要素——没有这两大要素,任何人类群体,任何“我们”或许都不可能得以建立并持续存在:

(1) **时程区划**:它将宇宙的节奏融合进具有象征性的仪式中,与此同时标记了社会生活的节奏。它包括一般意义上的历法,以及所有具有地方性特性的**行动规划**、社会共时性活动、各地方的历时性活动等等;

(2) **方位区划**:它划定了领土的界线,界定了表象的范围,是在空间和时间中进行导向的**导向系统**和**导航工具**(包括航海地图、分类辞典、目录索引,以及学校教材和专有名词——例如街道名、城市名,乃至人名,所以人名既是方位区划的元素,又是时程区划的元素)。

时程区划和方位区划决定了一切集体事件——乃至历史,乃至地理。然而,在不到五十年的时间里,电视的到来(当广播备好了场地之后)吞并了地方性的时程区划和方位区划,将其融合到媒体节目表之中;与此同时,通过媒体节目表,电视对观众群进行了**分割**,以观众群体为首要目标,并为此而制定了节目时段和各类节目、确立了节目的**规格**(26分钟、52分钟等)。事件的性质——说实话,乃至事件化[①]的各个条件,都有了深层次的改变。

这是一个**大众“接受”的过程**被付之于实践。同一个节目可以被数百万观众在同一时刻观看,数百万意识可以同时与同一个时间客体的

① 关于“事件化”这一概念,参见《迷失方向》,出处同前,自第137页起。

“流”相互交织，并且受到同样的信仰效应和“接受”效应的左右。“广播电视”是时间客体的一种工业化生产，这些时间客体被现场调控（即便它们不是被现场制作出来），使意识群的意识流共时化。就这样，自广播时代（1923年）以来，相关基础设施真正地投入运营，而一般意义上的文化工业也由此得以展开。到了20世纪40年代末，这一体系变成了电视系统。

12. “巨流”与媒体节目表

我们已经看到，作为各帧画面在瞬间的前后更迭，影片是摄影的一种延伸，既因为它结合并**激活**了摄影的现实效应，也因为它将每秒钟二十四帧静止的画面融合成一个持续不断的“流”，也即影片的各个段落，并与观众意识的时间流相互重合[①]。至于电视，它又是电影的一种延伸。作为广播传输技术，电视在具有电影所独有的两大“重合”之外，还使现场时间，即摄像机进行捕获的时间与观众通过电视机进行接收的时间相互重合，使观看同一个节目的大量意识的时间相互重合，**这些意识相互隔离，分别在各自家中，相互看不见，但却实现了共时化，并且知道自己属于同一个大众群体**，面对的是同一个节目链。这就是新的全球持留领域，它使诸多“我”在“我们”当中实现了社会心理层面上的个性化。既然我们都存在着，那么我们怎会不深受上述现象的影响？

在《迷失方向》的结尾处，我曾指出，我们必须将在本书中研究的意识的三重综合与一种“代具的综合”结合起来，后者使持留有限性的工业化综合成为可能。尤其是对于时事类节目，同时也包括谈话类节目和综艺节目，电视开启了一种新的能力，即它能够对摄影机镜头捕获的画面进行现场直播。这样一来，摄影机记录下来的“过去时刻”变成了一种

① 这是借助视觉暂留原理而实现的。（我们不可将视觉暂留与第一持留混为一谈，不过，以第三持留为基础，视觉暂留使第一持留的效应在生理和技术上成为了可能。）

即时性过去时刻、一种“刚刚过去的时刻”:在当下刚刚发生的过去时刻和意识的当下时刻相互重合,这既是“领会的综合”,又是对来到该意识面前的事物(同时也正是**来到“我们”面前的事物**)的第一持留。

“捕获”与“接收”之间的重合是“我”的个性化与“我们”的个性化相互融合的技术条件与工业条件,而这两种个性化的融合意味着“我”和“我们”湮没在泛指代词“人们/大家”的状态中,成为一种商品,即意识的时间,在广告市场上出售。“捕获”与“接收”之间的重合似乎消除了电影所拥有的后期制作时间。其实,电视并未消除这一时间,而只是将它**隐藏**了起来,使之与另外三种重合进行重合:它在电视中是视频调控的时间,在这一时间中,由数百万意识构成的群体得以将他们意识的时间流重合在一起,使他们的第二记忆趋同,并服从于遴选第三持留所依据的工业准则,这些准则本身则是由不同频道共同“调控”并付诸实践的(其依据是对观众群进行同样的计算——除此之外,电视频道并无其他准则)。

我们在《迷失方向》中说过,现场直播的电视新闻是一种即时性过去时刻,它**使当下时刻流逝**,并由此构成一种“已经在此”,从而截断了以往该“已经在此”用于建立其权威性的过滤器。在持留有限性的工业化综合中(也即第三持留的工业化生产,从代具的角度来看,这同时也是意识这种综合的综合性生产[①]),如果说第一持留在某一时间客体的当下时刻中所依据的准则,比如遴选,是通过变成了第二记忆的前期时间化而预先开辟道路,那么该遴选的过程已经被第三持留的即时性所截断,因为由于数字化相似性综合所特有的时间配置,**第三持留与第一持留、第二持留绝对地重合在一起**。这样一来,在电视新闻这样的时间客体中,既然那些发生的事物是通过“图像意识”而即时性地发生,那么怎样才能将**第一记忆**,也即“刚刚过去的时刻”与胡塞尔所定义的**图像**

① 也就是说,将意识生产出来。“生产”这一动词在这里的含义与它在电影界的含义几乎一样:生产一部影片,意思是投资一部影片。

意识[1]区别开来？

电视新闻的“被体验之物”是一种**必然是图像意识的**时间客体，但是当下时刻却**趋向于不再仅仅以时间客体的面目而呈现**（例如听广播、看电视）。在“我们”的意识的**“集体性当下时刻”**里，“刚刚过去的时刻”、立刻变成**过去时刻**的即时性**流逝**，其实早已经构成，并且一成不变，成为“已经在此”，具有“已经在此”所拥有的所有**张力**——它既是我未曾体验过的，或从某种意义上来说以“附加”的方式曾经体验的我自己的“已经在此”，也是“我们其他观众”的“已经在此”，虽然并不是**真正地**属于“我们”。如果说第一记忆和第三记忆之间的某种区分（而非“对立”）总是可能，同时也是不可或缺的，那么在这里，这样的区分却变得绝对形式化且空无意义。[2]

电视首先是一种对捕获和调控了的图像进行现场直播的技术，后来运用了在电视上播放电影的技术，再后来又利用录影带进行视频记录，并由此使剪辑成为可能（再次引入了后期制作的时间）。电视的四种重合形成了一个整体的体系，它将各种时间客体编制成程序，纳入对各个节目进行组织的“节目表”。这个时间客体编程体系构成了一个**“巨流”，其中各个节目的“流”前后连接在一起**，而这个“巨流”恰好被称为“频道”[3]。作为**程序工业**，广播电视构成了一种几乎以秒为单位而被控制的全球性时程区划，其基础一是“时间码”，二是一般意义上的“社会时间经济”。社会时间是诸多共时化了的意识的总和，其中**时间的价格**根据一定的准则而定，例如在同一个电视频道里，一分钟的电视广告在下午三点的时候价值几千法郎，晚上八点半的时候则为几十万法郎。广

① “图像意识”的德语原文为“Bildbewußtsein”，胡塞尔用这个词所指的是我们在本书中所说的“第三持留”。

② 以上分析是对《迷失方向》（出处同前）第277页内容的概述。

③ 这是一个文字游戏：在法语中，“前后连接在一起”的原文“s'enchaîner”与“频道”的原文“chaîne”是同根词。——译注

播电视的时间段使人们能够对大众进行划分,并制定时间流,也即意识每一秒的价格,而这一切总的来说都得到了收听/收视率测定器的认可。时间经济同时也是媒体间的战争,目的在于占领观众能够倾注在媒体上的**有限**时间。对意识的时间的疯狂开发导致了诸如“枯竭”、“污染”等问题,这些问题与无限制开发自然资源而遇到的问题如出一辙。

如果说康德的分析最终走向了对三重综合的区分,而且在我们看来,三重综合作为先验想象力的根本性操作,必然要求我们从对胡塞尔的批判分析出发,定义出三种形式的持留,那么电影和电视之所以能够具有象征的实效性,必然是因为它们考虑并且落实了上述结构,而且它们的相似性复制技术使上述结构的“外在化”——即勒鲁瓦—古兰所定义的“外在化”——成为了可能。从此,这一实效性先是在电影中,随后在电视中介入了个体和集体的意识流的过程,调节着意识的图型法。多个意识流的重合并不意味着所有这些意识观看和体验同一个事物。我们并没有说视听节目为意识的时间“编程”,即决定了意识的时间,而只是说这是一种调节。不过,这样的调节所具有的效用是巨大的,而且确切地说,其效用已经被应用数学和运筹学技术所量化。正是由于这个原因,广告公司才会毫不犹豫地购买电视广告时段,让观众的意识在那里得到投映,并最终接受新的行为范式。

电视频道由社会群体的相聚所构成,媒体节目根据观众的共同准则被生产出来,这样的组织模式事实上导致了**持留准则的强化**,而这些准则相对于意识群体逐渐变得具有共性。熵正是处于这一层次上,这恰好解释了电视所特有的象征的实效性,即使电视节目的质量有时候非常差劲——但是电视不乏电影的某些优秀性质(拜现实效应、前摄性所赐),例如特写、蒙太奇、优秀的剧本等。当选定的节目的组成要素——新闻、资讯、影片以及政治、文学、科技题材的谈话节目,也包括综艺节目、纪录片等——或多或少地服从于同样的遴选准则,并且触及到大范围的观众群之后,它们就会作为第三持留的同质化、标准化的机制而发

挥作用，这样的第三持留将决定第二持留的运作，而我们已经看到，第二持留又会对第一持留进行调节。

从更宽泛的意义上来看，这也是一种扩大了的“库里肖夫效应”，只不过它在这里是在媒体节目所构成的**“巨流”的层次**上运作，因此也就是在意识本身的层次上运作——每个节目都决定着后一个节目的接收，同时被前一个节目决定。这样一来，不同节目表之间会在很大程度上相互模仿：某个频道在进入观众意识群的市场之后，从它的竞争对手那儿抢占了一定数量的观众意识，如果它想要增加它的市场份额（所有频道在构思节目表时都是为了达到这一目标），它就必须将竞争对手至少一部分的持留准则内在化，尤其是那些已经被观众意识群所接受了的准则，同时还必须使它的各个节目的时间与总体时程区划共时化，只有这样才有机会在节目变换的时候招徕观众。正是由于这一原因，播送频道的多样化（它从更高程度上划分了观众群）并不是一个与持留的熵相断裂的因素，而是一种改善，明确了整个体系所**触及的对象**，虽说这种新组织模式明显极大地改变了共时化的条件——我们稍后将回到这一点上来。

13. 1997年的转折：文化超工业化的时代
从发射机到服务器

杰克·朗担任文化部长期间，曾经说过视听节目“是一种不同于其他商品的商品”：此言甚是，因为视听节目属于“文化”，位居艺术创作和“精神作品”之列，而且作为节目和时间客体，它**在全球商业战中是最为有效的竞争工具，因此也是第一重要的竞争工具**。[①]当前，数字化技术使

① 在谈论这一问题时，法国高层官员和政治人士总是显得有些轻率。这表明他们要么基本没有意识到这一现实，要么就是在面对这个制造他们个人形象的机制的时候，他

视听节目能够通过远程通讯网络传播,而IP协议已使远程通讯网络具有了交互性,与此同时,电视机(“远程视野”接收设备)已变成远程活动的一种终端。在此背景下,视听节目在接受的过程(启动于工业革命也即“现代性”)中所独有的威力将不可估量地强化——以至于对于媒体节目、构成媒体节目的时间客体、第三持留的生产和传播机制而言,它们的性质都将发生某种重大演变。

20世纪20年代,电台围绕着发射机而建立起来,受这一模式的启发,电视画面传输的相似性技术体系得以构建。在该体系中,图像的传播必须通过笨重而且昂贵的无线电波中继站进行,因而限制了可供使用的单向渠道的数量。MPEG标准(图像与声音压缩标准)和TCP-IP协议(数字网络的交互性协议)的结合导致一种新型视听节目传播网络的出现,该网络形式多变、渠道众多、非常细致,而且具有“互动”性,它能够使用电话线路将动态图像传播至电视机和电脑。这种网络具有多种涉及媒体节目链的“巨流”的能力,我们目前还难以想象它的各种用途和它将实现的各种服务,但肯定是它必将导致**大众的“社会时钟”发生急剧的转变**,而此前充当“社会时钟”的是电视。

由于优化传输的技术原因,无线电波中继站体系局限在各国之内,而数字电话网络却是全球性的。影响了视听节目乃至整个程序工业(摄像机、调控设备、数字网络、数字电视)的集成式数字化**将通过电视传播以及聚集在电视传播中的各种服务的世界化而得以实现**。在此过程中,图像的作用越来越重要,拓展到各种实用性活动。远程活动的设备将不再仅仅是最为主要的家用电器,它还将成为一种用于移动工作的工具、一种家用的或专用的附属设备,并具有多种功能。

们表现得极为胆怯无能——如果不便用“恬不知耻”来形容的话。对于这些通过公共空间里无处不在的事实来领导公共生活的人,他们所具有的领导能力显然是由于对第三持留的生产进行工业化控制而造成的直接后果之一,因为第三持留最终构成了政治领域本身的客观性。

交互性网络——它的先期步骤包括移动电话的通用移动通信系统(UMTS)频率[①]、固定电话的XDSL网络[②]——这种全球性基础设施将“接受”的问题变成了地缘政策的首要对象。我们已经将“接受”同时定义为:

(1) 人类群体的个性化过程,且该过程是隐藏着的;

(2) 消费资产(在现代)的获得,而消费资产是生活模式的媒介;

(3) (当代的)典型现象,即意识附着在视听型时间客体的时间上,且多个流相互交织。

视听节目网络已经融合到数字化远程通讯系统之中,而且这一融合已经直接与广告推销机制和商业互动服务[③]所播送的节目相互联系,上述现象将“接受”的三个维度彻底地共时化,使之转变唯一一个现实。在此背景下,**“接受”的地缘政策**将会成为商业竞争的决定因素,其背景是20世纪最后一个年代IP网在全球范围内的安装:接入IP网的服务器数量从1992年的26台上升到1993年的130台,到1997年的一百多万台,再到1999年的七百多万台。不过,与全球电视机的数量相比,全世界电脑的数量相对较少。正是以上述发现为基础,美国制定了它的新战略。大约50%的美国家庭已经能够接入IP网,但是与此同时,只有10%到20%(视国家而定)的欧洲家庭配备有电脑,而1997年分布于全世界的电视机却高达十亿多台。

在赫伯特·席勒引用的一篇文章中,美国共和党的一个名叫克里斯托的意识形态专家于1997年在《华尔街日报》上断言:

---

① UMTS 频率能够将超媒体信息发送到移动电话的收音机频率上。这样一来,移动电话将成为视听节目流的接受设备,成为接入 IP 网的终端。

② XDSL 网络能够将电视画面传送到电话交换网络上,进而无须借助无线电波中继站就可以将视听节目传输到电脑上。

③ 1998 年,Avid Technology 公司,虚拟剪辑行业的全球领袖,将一种新产品投入市场。该产品在剪辑后的图像流中融合了一个“HTML 轨”,它位于音轨旁边,能够在节目制作之初,在节目的镜头或段落与因特网服务(例如商业服务)之间建立起关联。

> 未来某一天,美国人民将会意识到[美国人民已成为]一个帝国式的民族这一事实。[……]欧洲民族是一些非独立的民族,尽管它们享有非常宽泛的地方性自主权。[……]我们的传道士生活在好莱坞。

同年,基辛格同仁咨询公司总经理戴维·罗斯科普夫在《对外政策》杂志上发表了一篇文章,标题颇具表现力:《文化帝国主义之颂?》,他在文中写道:

> 对于美国而言,信息时代一项对外政策的核心目标是必须赢得信息流世界之战的胜利,同时还必须像昔日的英国统治海洋那样,对电波进行统治。①

关于信息流世界之战,兹比格涅夫·布热津斯基在1969年就已宣布开战。它是模式之战,它的基础是由于技术聚合而导致的新的全球时程区划和方位区划体系。它将是“信息社会”的模式之战。然而,1997年4月3日,当全世界开始衡量“因特网现象”之时(当时服务器数量刚刚达到一百多万),美国联邦通讯委员会——相当于法国的“视听高级委员会”和“电信监管局”——向全美国宣布,从2006年起不再用无线电波传输电视节目。此外,委员会还要求美国三千八百余家发射站全力筹备,在2003年之前“完全实现数字化”。75年前,**无线电波相似性视听技术系统**以发射机为核心设备投入运营,但是此时它就这样被列入规划,将会在不到十年的时间内消失一空。

无线电波相似性系统一直在运行,曾在短期内受到了卫星的竞争,

① 转引自赫伯特·席勒,《走向一个美国帝国主义的新世纪》,载《外交世界》,1998年8月。

但是现在正在被一种数字化传播机制所取代，该机制以IP网和MEPG标准为基础，**用服务器取代了发射机**。对于上述现象的主要后果，我将在下一章中进行考察，在这里只指出一点：在不远的将来，这一数字技术系统将**传播一种新类型的时间客体**，即“超媒体”，它是非线性的，而且是“可导航的”，因为它是“可点击的”。最终，整个文化工业将围绕着这一新型客体调整它的产品。当前，电视化的时程区划以由节目表构成的“大绵延”链条为节奏，将来也会从深层次上发生转变。围绕着节目流并以它为出发点，数字化的程序工业将提供进入若干**“仓储”**的入口，将会把时程区划和方位区划的各种机制纳入同一个体系，把**按时段播送的节目表**和**各种导航导向工具**结合在一起，形成多个大型**“图像库”**。上述现象的后果将会是电视的各种用途发生一种深层次的演变，而现在就应该为这些用途去制定新的模式并使这些模式得到接受。

迄今为止，由媒体节目链所构成的“大型客体”和“时间性大绵延”主要还是以国家为界线，因为无线电波相似性电视传播依然局限在领土范围内。数字化打破了这一技术和地理上的限制[①]，因此我们应当严肃认真地对待克里斯托和罗斯科普夫的言论。正如雅克·布拉蒙在一次演讲时所强调的那样，美国的空间政策旨在获得绝对的控制权，掌控远程通讯系统尤其是卫星导航系统，也即**方位区划**。[②]

---

① 迄今为止，为占据DVD这一得益于激光技术而研发出最新光学载体的市场，美国工业部门在该产品中加入了多种语言（有时多达七种），以求产品一出国门，便可在全球范围内传播。然而，数字化技术能够制造出**世界维度的电视频道与媒体节目的“大绵延”**——而且它们当然是由美国人来设计：美国在线公司与华纳时代公司合并的意义就在于此。以前，无线电波相似性传播必须以领土为范围，但是数字化技术不仅不会遇到这样的障碍，而且还能够融合各类网络，所以它将会使视听节目的传播实现全球化。

② “卫星导航技术是美国和苏联出于军事需要而发展的。然而，这些体系对不计其数的人类活动的贡献已经超出了它们最初的使命，并有趋势成为一种大众消费服务，被用于众多经济领域。卫星导航作为一个难以避开的‘环节’而出现，不仅民用与军用航空航天

最后,互联网名称与数字分配机构(ICANN)的创立是**地缘政策的一个先例,具有极端的重要性,而且由于欧洲各国政府对这些问题不予关注已经令人震惊,所以它的重要性就更为突出**。ICANN是一个私有机构,经美国政府授权,负责IP网的管理、域名与电子邮箱的分配,其委员会由网民选举产生,不受任何政治力量的限制。

面对这些如此重大的任务,我们必须指出,欧洲的政治阶层和高层公共机构很不幸地毫无文化与战略智谋,完全被“由市场来决定战略行动”这一神话所毒害了,而美国政府的力量显然在于战略行动的决策,联邦政府借助公共投资的支持,并可能通过军事渠道去打开诸多空间,继而使市场的行为者能够占据这些空间。从这个角度来看,ICANN的成员让—弗朗索瓦·阿布拉马迪克的评论极具启示意义:

> 美国联邦投入的资金[……]使因特网得以诞生并在学术领域得到施展,同时建立了第一批基础设施,最为重要的是,培育了一代高素质的美国人,但是在欧洲却找不到同样的一代人与之比肩。以那些基础设施、那些高素质的美国人……以因特网在欧洲的实施为出发点,寻找新界线的美国经济已经开始去开拓新的市场。如果欧洲和法国仍然以遵守不干预原则为由,满足于鼓吹“市场为唯一法则”,那么美国将更具优势,以至于相互之间的差距将继续加大,有利于那些进入欧洲市场的新秀(MCI Worldcom、思科、AOL/Netscape、雅虎……)和那些转移生产的领军人(微软公司、太

发展过程的各个阶段难以避开,而且其他重要经济领域(电讯、运输、银行系统……)也难以避开。利用全球定位系统‘GPS’对民用航空的所有导航进行控制已经得到研究。然而,这一技术今天是美国的领地。美国政府1996年3月颁布法令,将GPS交由美国空军管理。在短时间内,卫星定位全球垄断的存在,带来的风险是造成一种战略依附关系,影响到绝大部分涉及国家主权的领域……”雅克·布拉蒙,《空间,信息社会的重大主题》,演讲全文发表于2000年10月10日的《世界报》。

阳计算机系统公司、IBM……)。

今天,在行动上优先考虑的是落实"对电讯业不加干预"这一政策,这[在法国]制约了因特网的发展,例如发展中的地方环节(二线承包、电缆使用、ADSL的拓展……)。①

经济合作与发展组织曾一度施加压力,希望促成一项"多边投资协议"的签署,使任何一个国际投资者都能吞并地球上任何一个国家的某个视听业公司,但却无功而返。此后,甚至对于公共或国有视听产业的存在,世界贸易组织和欧盟委员会的各个机构一直争论不休。在法国,社会党一帮蛊惑人心的代表接过欧盟委员会递来的接力棒,不假思索地提出了建议,要求废止视听节目的定期费用②,尽管这一费用远远低于德国或英国。然而,一个国家的经济发展首先必须凭借该国程序工业的活力,这已是不争的事实,而且随着技术的聚合,这一事实越来越明显。与此同时,**数字化视听节目工业的未来和与教育相联系的诸多问题越来越密不可分**,而教育产业有着**巨大的全球市场**,已经构成了**各种新兴服务发展的首要目标**,温哥华国际会议③说明了这一点,同时这也是世贸组织当前仍在讨论中的"服务贸易总协定"的内容之一。

而今,程序工业已经离不开信息处理技术和电讯服务,它已成为经济发展、国际影响乃至社会关系、民族群体的未来的**关键因素**。在文化超工业化的时代,对于欧洲和世界其他地区来说,目标已经很明确:使非美国的程序工业持续存在,同时使知识生产和传播的一般条件、使"新商业"以及"接受"的过程在全球范围内的未来持续存在。

① 让—弗朗索瓦·阿布拉马迪克,《因特网的技术发展》,呈交给工业国务秘书克里斯蒂安·皮埃雷的报告,第15页。

② 此事发生于2000年7月。当时,法国文化和通信部部长卡特琳娜·塔斯卡对此迅速而明确地作出了否定的回应。

③ 2000年5月。

第四章
我们的教学机构的动荡

1. 全球记忆术体系

人有别于其他生物的一大不同之处，在于人死后，他的故事可以存留下来。在人所生产的诸多痕迹中，某些不是为了将记忆保存下来，而是为了达到其他目的，比如制作一件陶器或工具，其目的并非传递记忆，但是它们却会自动地去传递记忆，这就是为什么考古工作者要去寻找它们的缘故，因为它们经常是那些最为久远的**时代**的唯一见证。也有一些痕迹专门致力于传递记忆，文字、照片、录音、电影等均属此例。有了电影，上述痕迹——也即我们所说的“持留”——的生产和传输就成了一种工业。

我们认为，技术从一开始就是记忆的载体之一，这也就是我们所说的后种系生成。然而，并非所有的技术都是记忆的技术（即“记忆术”）：最早的记忆术体系大约出现于新石器时期之后，后来演变成了文字，并一直沿用至今。

可见，技术体系先于记忆术体系，后者与前者并不相互混杂。所有文明都是围绕着某一技术体系而建立起来，该体系围绕着既有知识和为该体系所独有的一种主导技术，在技术演进的过程中逐渐确定下来；

所有技术形成了一个体系，维持着相互依存的关系，当主导技术有所变化之时，以之为核心而建立起来的技术体系便会随之发生变化[①]。

按照这样的理解，技术体系就具有了一个传播幅度和一个时间长度。分析显示，随着时间的流逝，技术体系的拓展幅度趋向于越来越宽广，而它的时间长度则越来越短。技术体系中交织着各种演变趋势，而且会定期陷入危机，这会使体系发生断裂。在危机期间，体系高速演进，导致它与其他社会体系——法律、经济、教育、宗教、政治表象等——的关系发生“调整”。当这些“其他社会体系”**接受**了新的技术体系之后，稳定性将重新建立（这种稳定性总是相对的，是一种“动态稳定”）。

工业技术体系最初的一些因素于18世纪末在英国出现，而今它已经世界化了——而且，它进入了一个持续革新的时期，以至于我们可以认为它是完全不稳定的。它的幅度不再能够拓展，除非离开地球，而且它的时间长度也不再能够缩短：真正意义上的技术稳定性已不复存在。我们不再可以谈论什么亚洲技术体系、欧洲技术体系或美洲技术体系：同一个、同时也是唯一一个全球机制展开了它的画卷，它具有地方特色，并从投资者的角度出发、依据地缘政治的机遇和政治的偶然性来组织劳动力的工业分工。信息技术和通讯技术在很大程度上使上述演变得以实现，因为这些技术使人们得以实现自动化，得以对生产、分配以及资本的国际流通进行即时性的远程控制，并且为大众消费开拓了诸多国际市场。

这一切众所周知。然而，鲜为人知的是，当信息技术被纳入工业体制中之后，造成的后果是在技术体系自起源以来的历史中构成了一次前所未有的断裂，因为**迄今为止，与在时间流逝的进程中前后更替的技术体系相比，记忆术一直是一个独特的领域。**

技术体系致力于物质的转化，而在各种技术体系前后更替的同

① 在《爱比米修斯的过失》第一章“技术进化论”中（出处同前，第43—57页），我们已经阐述了贝特朗·吉尔的这一理论。

时——先是希腊人的技术体系，后有罗马人“及其后继者”的技术体系（在同一时期，其他一些技术体系与之共存，例如那些所谓的“中断了的体系”），经由中世纪以及古典时代，再到第一次工业革命——**字母文字作为第三持留的主要机制和教士神权与政治权力的基础，构成了一种在二十五个世纪里始终保持稳定的记忆术体系**。当然，字母文字经历了多个时期，例如印刷术时期（我们稍后将考察印刷术的重大影响），但是无论是它的知识基础，还是**对言语进行复制所依据的一般原则和形式原则**，从印刷术之后就再也没有演进。

然而，**时至今日，记忆术相对于生产技术体系的独立性已经不再是不争的事实：技术体系拓展到全世界范围之后，它同时也是、而且首先是全球性的记忆术体系。与此同时，技术体系、记忆术体系乃至世界化在某种程度上相互融合在了一起**。这一转变始于19世纪，从这个角度来看，随着最早的通讯技术、信息技术和信号处理技术的出现，19世纪成为了一个过渡时期。到了20世纪，通讯业和信息业已经成为物质资产的生产技术体系的核心。这样一来，我们在前面已描述过的信息科技、视听科技和远程通讯科技的“聚合”或许同时也就是物质转化的技术体系和记忆的科技之间的聚合。

然而，这还不够全面。在19世纪以前，记忆术体系的寿命还能够长于技术体系的寿命，因为**教士神权与政治权力仍然控制着持留的机制**。随着工业革命的到来，人们开始探求“上帝已死”的可能性，而上述现象也随之开始改变。如果历史能够而且必须作为技术体系的演进与其他社会体系的演进之间的关系而加以分析，从而提出了“调整”这一问题，那么**对记忆术的分析则表明记忆术总是决定着“调整”，也即“接受”过程的条件**。作为交流的技术，记忆术支配着个体与集体之间的关系，以及集体内部的那些使该集体得以组成的各种体系之间的关系。

全球的技术体系已经完全变成了第三持留的工业化生产的记忆术体系，也即以工业的方式生产持留遴选的**准则**，这些准则在“接受”的过

程中为意识流所用。这就意味着，“调整”的条件同时也经历了一次巨大的震动，在对IP网的发展所造成的直接影响（例如在税收和司法方面造成的影响）进行分析的时候，我们很容易就能看到这一点。在IP网的发展中，我们不仅看到了一个技术体系是怎样在其他体系之间发展壮大起来，并且同时震撼了这些社会体系，这一现象幅度之广虽然史无前例，但仍是一个典型现象。与此同时，我们也看到了该技术体系是怎样在成为其他社会体系的竞争对手的同时，试图成为这些社会体系中的一员，这是一个全新的现象，它是技术体系与记忆术体系相互融合而造成的后果——因此也是IP网这一全球网络的用户（其实是某些用户）于近期在ICANN“选举”IP网的管理机构[①]所造成的后果。

当前，这个互用性网络已经变成了数字视听节目工业的传输媒介，成了技术体系全球化的决定因素，而且凭借着该网络，记忆术已切实变成了技术体系的核心，**将时程区划与方位区划——二者是各个社会的最为重要的黏合剂——融为一体**。时程区划和方位区划形成了持留的体系，而持留体系是时间与空间之间关系的构成要素。时程区划和方位区划与宗教问题、精神问题和形而上学的问题从来都是不可分离的：二者均不可避免地指向起源和终结，指向界限与边界，以及各种性质的投映机制的最深层的方面。而今，时程区划和方位区划已经受到了强有力的干扰。在电灯泡和显像管的人造光源下，黑夜与白昼之间已没了界限。讯息、信息之间的流通距离与期限已经消除，而且与此相对应，人们的行动计划也世界化了。在经历这一切的时候，人们仿佛体验到了一种**文化的熵**，也即**生活的摧毁**，因为，基于一些我们稍后将详细分析的缘由，**所有人民在体验其文化特性之时，都把它当作了生命力（负熵）的一种保证**。正如我们已经看到的那样，卫星导航已经投入使用，电子定位已经从领土和国家等局限中解放出来；我们接下来还将看到，地理信息

① 参见本书第三章。

和信息的流动性已经开始采取工业的方式，担负起组织个体与集体的迁移之责任，并且将空间以及地域关系作为新的投资领域，对它们进行开发[①]。

作为共同空间与共同时间（时程区划和方位区划）的入口的持留体系所受到的这种震荡，早在第二次世界大战后就已大范围地、切实地拉开帷幕，而且随着数字技术势如闪电的发展，该震荡的强度空前提高。当前，它在大范围内使人迷失方向，虽然这种迷茫或许尚未引起关注，它所造成的问题的深度或许还无人察觉，但是它的危险性在于它可能会招致一些强大的抵抗，这些抵抗具体体现在原教旨主义、民族主义、新法西斯主义以及其他诸多倒行逆施的现象中。遭受其影响的，是文化与社会的核心，是它们与宇宙、与它们的记忆、与它们本身之间最为密切的关系。忽视它，或是无视它，可能会导致极具灾难性的后果。因为时程区划与方位区划是生活节奏、信仰、与过去和未来之关系的基本质料；**在未来，对导向机制的掌控，将会是对全球想象之物的掌控**。

毋庸置疑，一次真正的文化冲突已经吹响了号角，也即施加**行动的模式、集体的计划**并通过它们去**控制市场**而斗争，因为问题在这一切背后隐藏着的，是一次史无前例的、无情的全球商业战；在这场战争中，各种数字化网络已经成为、**首先是**而且**越来越会是**斗争的工具，被用来占领全球市场——既包括全球**商品**市场，又包括全球**思想**市场。然而，我们不妨试问：这一新的市场中是否存在着一种一触即发的矛盾，它是**理性的遗失**——意即**动机的遗失、投映能力的遗失**——的源起。

---

① 以下事件可为见证：2000 年 9 月 19 日，在布鲁塞尔的一次资讯日期间，有人向欧盟委员会提出了一项关于某“跨计划行动”（Cross Program Action）的倡议，令人惊讶的是，该行动名为“信息的流动性与地理信息的智能体系”。在于 2000 年 3 月 31 日递交给法国政府总秘书处的一份报告中，我本人也分析了这一论题，报告名为《关于在信息社会与文化领域的背景下进行领土整治所需条件发生演变的预测》，该报告在以下网站可见：www.pm.mtic.gouv.fr。

2. 领土和地理信息的数字化复制

人类群体之间接触点和交流机制的增加，导致他们在抵御技术趋势的落实，也即抵制接受新的生活模式之时的能力呈现出下降的趋势。在《爱比米修斯的过失》里，我们曾探究过这一渗透趋势是否不会导致组成社会群体的“内部环境”越来越快地融解于界定该社会群体的“外部环境”[①]。各个内部环境之间接触点的增加，在增进了所有群体对技术趋势的一般渗透性（即熵）的同时，**或许会促成使这些群体融合进市场这个“外部环境”之中的趋势**。对于市场这一外部环境，当它变得完全以记忆术为重，并以此为基础，变成不具有公共空间的商业交换空间之后，它或许也就变成了西蒙顿所说的“技术地理环境”[②]。

这些“接触点”先是物质与人，随后由图像、货币、书籍、电报、电话担当，它们已经变得无处不在、普遍存在。它们不再是真正意义上的“点”，而是无线电语音和电视等“流”，相互交织而且共时化，并最终完全融合在诸多数字化信息网络之中，构成了储存库的入口；无论何时何地，只要通过包括电话、电视等远程行为终端在内的任何移动工具，人们就可以进入这些储存库之中，而我们将会看到这些移动工具是怎样改变、维护了“流”的组成，怎样使之复杂化。

接触点的密集化、接触点转变为“流”，以及由此导致的交互性行为（如各种形式的全球商业）必然要求数字化电子导航工业生产出新的导向技术，而且不再是在历史传承下来的过去的经验中导向，而是在信息

① 《爱比米修斯的过失》，出处同前，第 76 页。（参见《爱比米修斯的过失》中译本，第 74 页。——译注）

② 关于这一点，参见吉贝尔·西蒙顿，《论技术客体的存在方式》，出处同前，自第 50 页起；以及《爱比米修斯的过失》，出处同前，第 92—94 页。（参见《爱比米修斯的过失》中译本，第 94—96 页。——译注）

事件的即时性时间中进行导向，这些事件每秒钟都在发生，而且是通过全球数十亿人发生在数据的“虚拟空间”里。

我们给“虚拟空间”这一字眼打上引号，因为它是一个**隐喻**，隐藏了当前正在进行中的进程所具有的真正活力。在此，我们把储存在各种数字化载体中的持留数据的总和称为“虚拟空间”，而且如果不通过这些信息的某一表象机制，人们便无法进入这些载体中。以上述表象机制为基础，一种直观图像得以建构，它通过各种接口，将那些**无法解读的物质**（意识若没有配备相应工具，便无法解读这些物质）呈现出来，使其能够被人操作。无论在何种情况下，“虚拟空间”都不是“非物质性”的：很多不知所云的言论对“非物质性”这一概念津津乐道，但其实它完全是一个空洞而无意义的概念。

对于在当下通过网络和服务器中心而进行的活动，上述数据的电子空间能够用来作为它们的**投映表面**，这些活动可以在电脑屏幕上通过图像呈现出来，而且图像本身是与活动同时运动的。从这个意义上来说，我们可以说“虚拟空间”或“网络空间”被构建了出来，似乎那些图像是一个有别于“现实空间”的另一种空间。数字化复制这一现象意义深远，有必要对其进行深入分析[①]，但是此类论述大多云里雾里，其视野仅仅局限于那块或多或少可被触及的屏幕的表现效应，却将它的真正意义遮蔽了起来，最终总会使新出现的、**以电脑屏幕作为投映屏幕**的事物变得无法理解。

上述“真正意义”与第三持留的数字化设备给**投映**带来的新的可能性有关。“虚拟空间”并不是一个有别于“现实空间”的另一种空间，而是**世界自我投映所借助机制的拓展**，它具有出众且前所未有的实效性，并促生了一个新的假象空间，既为“我们”——以及“我们”在泛指代词“人们/大家”中的**消逝**——打开了新的天地，也为谎言时代开启了新的大

① 我本人也曾关注过该研究对象，主要撰有《虚拟现实与现象学》一文，见《拉鲁斯大年鉴》，1994 年。

门:这是一种新的“电影”。

虚拟空间这一假象从一开始就具有特殊的投映能力,它以一种异常的方式提出了新问题,反过来却也明显地在“接受”过程的历史中构成了一次断裂,同时也在时程区划和方位区划的历史中构成了一次断裂。我们或许要说,随着这一传播/持留的新机制,正如海德格尔1926年谈论无线电广播时所说的那样:

> “此在”实现了一次“世界”的“去远”,至于这一“去远”的存在意义,我们尚无法一目了然;这一“去远”掩盖了日常周围世界的一种拓展的形式。①

不过,正如我们即将看到的那样,如果说**空间性**确实受到了影响,那是因为作为“在世存在”的方式,空间性一般来说决定于第三持留的体系,而这个世界是由第三持留的体系所构成——在任何情况下,第三持留的体系都不会构成“另一个”空间。

与其说“虚拟空间”,倒不如说这是一个新的持留体系,它是数字化的,对时间与空间的直观均产生了影响;它既不比其他任何形式的第三持留更为虚拟,也不比它们更为真实,它既与时间相关,又与空间相关,既与时程区划有关,也与方位区划有关。时间之所以总是虚拟的,总是当时当下、此时此刻地介于一个虚拟的过去和一个虚拟的未来之间,**确切地说是因为第三持留无论是不是电子材质,它都既是空间性的,也是时间性的**②,**而且只要它不在某一此时此刻的意识活动中经受第二持留和第一持留的某个遴选行为,它将一直是虚拟的**。

因此,“虚拟空间”并不存在。不过,地域、国家、地理幅度的某种电子复制性正在研发当中。虽然发展程度还不高,但是它已经打开了广阔

① 参见本书第五章第1节。——译注

② 参见本书第二章第9节、第10节,尤其是第12节。

的空间，并且在一定程度上实现了**领土和居住空间的数字化**，这得益于以下事物的发展：移动客体（如移动电话）、服务于移动客体的基础设施（以通用移动通信系统UMTS为最）、GPS全球定位系统、摄录工具（其典型是网络摄像头）、各种地理参数的数据库（包括城市地理、军事地理、人口统计学地理、经济地理、物流地理、气象地理等）、地理信息电子系统、卫星、导航系统……**通过这些事物，一个“二次领土确立”[①]的过程正在网络上并借助网络而进行着**，从而打开了全新的视野，同时使“信息社会”的各种地缘政治方略重新洗牌。

领土的联网和数字化呈现正在进行当中，而定位信息的发送设施已得到普及，并经历了“第二代”数字化导航技术的落实，即**地理信息**导航技术。领土的数字化其实既与**导航系统**有关，也与**标记体系**有关：前者指的是以融合了照片、视频、遗产的各种复制、路程向量等数据的电子地图为基础，在地理参数的数据中进行导航；后者用于电话、航海航天辅助，从宽泛层面上说，更用于移动设备、移动工具以及各类交通工具的管理。然而，这意味着用户本身也变成了一种数据[②]，在“数据的景观”中四处流动，也即在诸多电子数据（以物理的方式，定位并存在于模拟领土空间的界面上）之中流动。这样一来，地理信息使各领土具有了导航的技术功能——例如西蒙顿曾指出，海洋中的水已变成了一种“组合环境”，它既有以潮汐为动力的工厂配备的干巴尔涡轮机所具有的那

① “领土确立”指的是使领土空间内居民的数量增加；“逆领土确立”指的是突破当前地域界线的限制，从中解放出来。请别误解：“二次领土确立”并不是对“逆领土确立”这一趋势的颠覆，而是这一趋势的强化。我在《迷失方向》中已经说过，领土是在它扩展以及它的内在接触点和外在接触点的增加过程中构成的，从这个角度来看，只有在同时发生“逆领土确立”的情况下，才会有“领土确立”。确切说来，对于我在这里所说的“二次领土确立”，其情况恰好也正是如此。

② 这也就是为什么现在正研究给用户分配一个不变的、普适的用户号码，取消以前分配给终端设备（座机）和移动设备的号码，这或许能够避免号码剧增，同时也有利于将用户这一地理参数用作数据。

种技术功能，同时又是一个融合进“具体化过程”的自然环境，因此从功能上来看，它决定于这一“具体化过程”，**本质上已经变成了一个技术地理环境**[①]。

3. 传输工业与教育系统

(1)意识和载体：回顾与发展

由于各种计算工业的融合，象征符号生产的发展以及象征符号远程通讯的发展，记忆术得到了发展，由此揭开了一个新的后种系生成时代。在这个时代里，我们不再能够将工业技术体系与记忆术体系区分开来，这是一个**全球一体化的传输工业**付诸运行的时代。传输是构成社会联系的持留机制所具有的功能，也即心理层面的个性化和集体层面上的个性化所具有的功能。

“接受”并非传输。传输构成的是**遗赠机制**，而“接受”则是**继承机制**。不过，如果没有传输机制，就不可能有“接受”——而且传输机制显然能够完全不被接受，它可以自行垮台。

这个新的后种系生成时代必然要求某种全球一体化的时程区划和方位区划处于运行中。

在宇宙秩序和天相中，那些最为古老的时程区划体系和方位区划体系(二者同为起源和边界)找到了它们共同的源泉。昼夜更迭、月相圆缺、四季更替，这些都是时程区划最为普遍的经验，而记忆术则通过天文计算、星历表中对星体运行的记载等使这些经验变得更为丰富。在日晷、铜壶滴漏之后，从18世纪开始，就已经有一些机械能够对时间的流逝进行衡量，使其客观化，并将其记录在某些人造制品中，戴维·兰德斯

① 参见《爱比米修斯的过失》，出处同前，第92—94页。(参见《爱比米修斯的过失》中译本，第94—96页。——译注)

将这样的机械称为“时间的守卫者”[①]。此外，通过诸如钟楼的敲钟声，这类机械还能够使社会生活共时化，因此也便成了最早的聚会的基础，听到钟声后，人们就必须“准时到达”宗教场所、作坊、学堂等地点。在《内在时间意识现象学讲演录》里，胡塞尔曾把钟声作为例证之一：它是一种时间客体。

天空是一个广袤的舞台，人类在那儿学会了凝思，也即学会了理论。它同时也是方位区划得以构成的空间，而且

> “确定方向”的本意指的是：根据一个给定的天空区域——我们已经将天空划分为四个区域——找到其他区域，尤其是要找到东方。[②]

确定方向以这一划分为前提，不过这种划分和星历表的时程区划不一样，并不是根据天空的直接经验而得到，而是根植于

> 某种差异给人的感觉；我的意思是左与右的差异。

关于这一“感觉”，海德格尔曾对其进行过激烈的批判，我们后面还将继续阐述。这一感觉是不可否认的，也无法化归为所谓的方位基准点（“我们已经将天空划分为四个区域”），除非是以空间在某种具象表面和图型表面上的呈现为基础，这样的表面我们称其为“地图”，其中也包括天空的“地图”。

在《地图帝国》一书中，克里斯蒂安·雅各布认为“空间并不先于其地图而存在”[③]：要有空间，就必须确定方向；要确定方向，就必须有承载

① 戴维·兰德斯，《当前时间、时钟、时间的衡量与现代世界的形成》，伽利玛出版社，1987年，第43页。

② 康德，《何谓在思想中确定方向?》，出处同前，第77页。

③ 克里斯蒂安·雅各布，《地图帝国》，阿尔班—米歇尔出版社，1992年，第50页。

“左与右的差异”这一“感觉”的载体;要有确定方向的实体,就必须有预测和行程重构的“载体”(sustratum),也即将行程在一幅**使任一第三持留的方位区划内在化了的心理地图**上重新勾画出来。地形图、测绘图等机制,也即地名的形象分配的空间,**一直以来**都存在,而至于**真正意义上的**地图,新石器时代的一幅原始地图——贝多里纳岩石[①]上的那幅原始地图——早已预示了它的出现,岩石直立在一片平原上,上面刻有一幅地图的形象。

这幅原始地图同时也是一幅巨大的地图,每当伫立在它面前的时候,我们同样也处于直立状态,站在已被绘制成地图的领土上,这领土处于暂停状态中,处在世界的一次“中断”(épokhè)中,而“中断”同时也正是世界得以**构建**的条件。这是个非同寻常的地方,它向人们揭示了地图使方向的确定成为可能,揭示了地图是怎样做到这一点的——这是一个简化、遴选、编制象征符号的过程,**在此过程中,地图的空间与领土的空间收缩为一体,正如我们已经看到的,电影的时间与生活的时间收缩为一体**。岩石上的地图就是这样一种压缩,而岩石本身则以一幅垂直的画面展示着它所呈现空间的真实全貌;通过岩石上的地图而非通过岩石本身,我们进入到了领土的一幅真正意义上的“地理”图像之中,也即一幅人文图像,它构成了一种“绝对视角”,一种纳入了方位区划的界线之内的视角。[②]

时程区划和方位区划最初是在天空一目了然的广袤中构建起来的,随着度量仪器、具象表现机制等记忆术的出现,二者得以继续发展。作为世界的时间和世界的空间,二者打开了与世界的关系,成为世界的构成要素。我们只可能进入一个处于这些体系之内的世界的时间或空

① 贝多里纳岩石位于意大利北部的伦巴第地区,岩石上的地图是迄今为止欧洲发现的最古老的地图。——译注

② 在《在那边》一文中,我曾试图阐发雅各布的这些分析在现象学上的结论,见《变换》杂志第4期“空间与想象”,1996年。

间，在这里，我们显然不应当仅仅满足于认读日历、地图、钟表和指南针，同时还须参照所有那些订立着共同节奏和共同地域的机制：它们是更高一级别的持留机制，是一些决定着人们能否进入一般意义上的各种持留的“元持留”，它为一般意义上的各种持留共有，并已被它们所接受。

作为**内感官时间流的综合载体**，作为**与这些时间流对应的行程的导向载体**，上述机制承载着三重综合，而呈现在直观的空间形式和时间形式中的杂多借助着这三重综合，在统觉中得以统一化，成为概念，并作为图型而投映。

在一种全球性的时程区划和方位区划的运行过程中，世界化无处不在。这正在进行中的世界化经常被认为是一种“世界末日”的临近，这其中并非只有经济原因，或者说经济原因并非主要原因。与此同时，由于**全球的“存在之痛”**，世界化也经常被作为一种精神、文明、存在的崩溃而被人体验。

从这个角度来看，兴起于美国的、围绕着“鬼节”万圣节的市场营销手段值得我们进行深入的分析。

《纯粹理性批判》没有将第四种综合纳入考察范围，因此不可能对作为**“我们”的时间和空间的组织模式**——也即作为**政策**——的时程区划和方位区划的机制进行反思。海德格尔曾关注过这些机制，或者说他在采用了其他术语（主要有“日期性”、“公共性”、“确定方向”、“去远化”、“差距”等[①]）的同时，只是绕着这些机制四下转悠，却未能沿着这一方向再上前一步：他在面对“世界的历时性”这一问题之时的退却阻止了他继续前进的步伐。

在前一章的结语处，我们曾提到，由于跨国程序工业对接受的技术的掌控，造成的后果将会是教育在全球范围内的商品化（这是一种同质

① 参见马丁·海德格尔，《现象学的根本问题》（法译本，J-F.库尔蒂纳译），伽利玛出版社，1985年，自第314页起。

的全球性得以构成的条件)。这意味着,由于**教育系统首先是获得时程区划和方位区划的机制并将它们内在化的地方**,因此我们更应正确地理解持留机制和"元持留"的机制这一问题。更有甚者,按照西方的设计,教育系统的宗旨在于获得关于时间和空间的个体经验和集体经验的**科学基础和哲学基础**,例如思想史,因为思想史是一种"我们",包围在我们四周,比当下现实中的"我们"更大,并且为我们打开了某一空间和某一普适性时间的视野——上述表达方式的含义远在其物理含义之外。

在意识的三重综合之上,从一开始就叠加有第三持留的技术综合。这第四种综合在调节认定的综合的同时,还承载着意识的三重综合,并将它们联结在一起。我们可以将第四种综合称为一种"持留的综合",正如我们说代具性复制手法是"综合的"那样。从这个意义上来说,我们不妨谈谈先天的代具性。综合判断力应当以一种"先天的"代具性综合作为支撑——但是我们将"先天的"一词放在了引号里,因为仔细一看,意识的综合判断力的先天性其实是存在于某一"后天的"代具性综合的"事后阶段"。(后天的代具性综合,意思也就是经验性的代具性综合,而且它在时间上先于意识,从而使该意识的"已经在此"成为可能。)不过,"后天的"代具性综合虽然(在一种从某种意义上来说是虚构的、有效力的、基础性的"事后状态"中)使先天的判断力综合成为可能,它同时也是从判断力综合的先天性中继承而来。**作为经验的条件之一,同时由于经验是认定性的,后天的代具性综合是"先验的",但同时它仅仅存在于技术发明史的"后天性"的条件中并受到这些条件的制约。**

这种状况,我们形容它是"非先验的"(a-transcendantale)。

这样一来,我们现在就可以强调指出,知性在进行计数的时候,它将计数这一操作内在化了,而这一操作首先是由与内感官共时化的外感官所具有的运动性所构成,内感官与外感官共时化的前提是需要有某一计数的技术体系作为载体,它在意识的历史中形成,能够将时间流的痕迹保存下来,并使其处于稳定状态。在此,我们应当回顾一下我们

以前对几何的分析[①],在那次分析时,我们已经指出,文字性持留的综合弥补了早期几何学家的意识**在持留上的有限性**,它以几何学的推论为前提——胡塞尔也发现了这一点——同时也使几何学家这一群体的"我们"得以构成,并且打开了几何学这一无边无际的领域,使其成为这一"无边无际"的投映屏幕——而且,任何"无边无际"都有其投映屏幕。

不过,从更宽泛的意义上来说,意识流的文字性综合同样也使**矛盾原则的"发明"**成为可能。在此,我们取"发明"一词的古义"挖掘"(譬如"圣十字架的发明")[②]。矛盾原则不是被发现的,更不是被发明(意即"制造")的。所有意识全都处于矛盾原则之中,从这个意义上来说,矛盾原则不是被发现的。然而,由于缺乏对意识流统一性进行掌控的机制(该机制使矛盾原则得以遵守),因此不是所有的意识都能够成功地将矛盾原则付诸实施,从这个意义上来说,尽管矛盾原则不是人为制造的,它却是被"发明"的,也就是说存在着这样一个日子,从那一天起,矛盾原则就被表述成了**如是这般**,或者说,它是从某种程度上被"生产"出来的,正如我们面对观众席"生产"一幕剧那样。这里的"如是这般"的前提是有一种机制将它投映出去。

正是矛盾原则的"如是这般"确定了"论述"(thesis)或"论述性陈述",也即**确然推论**(raisonnement apodictique)所特有的那种**刻意的态度**,这同时也是使"城邦"(polis)得以建立的法令的颁布所具有的态度。

---

① 《迷失方向》,出处同前,第二章第 57—62 页,第四章第 269—275 页。

② 热拉尔·格拉奈尔在 1980 年所做的一次讲座中也是这样说的。讲座在图卢兹大学举办,内容是柏拉图对话录《斐德罗篇》与《斐多篇》,讲座题为《灵魂的发明》。

"圣十字架的发明"(Invention de la sainte croix):圣十字架,也称真十字架,即耶稣受难时被钉死在上面的十字架,是基督教圣物之一。相传,公元 326 年 5 月 3 日,君士坦丁大帝的母亲海伦娜(Hélène)在耶稣受难地找到了圣十字架,后来这一天成了一个宗教节日,被称为"圣十字架的发明"。在这一节日的名称中,"发明"(invention)一词即取其古义"挖掘、发掘"(exhumation)。——译注

正是“变得公共化”这一过程正式地造就了矛盾原则。矛盾原则决定着所有意识的投映活动，但是如果不能**将转述意识流的逻辑性陈述按照其原样记录下来**，矛盾原则也就不是必然地被获得的——这还是因为以下事实：意识受制于持留的有限性，持留的有限性使意识无法在其整体的统一性中去领会（也即无法**统一**）构成意识本身的时间流。

正是由于上述原因，任何意识虽然均决定于矛盾原则，但是它**可能而且也必须受制于以下事实**，即意识本身是矛盾的，意识“之内”含有反命题而且这反命题是“针对它自身的”，意识最终总是必须做出判断，也就是说做出决定，对这一存在状态进行“综合”。这一经验是对存在的一种持续的考验，没有可以求助的对象，无论矛盾原则有多么明显。这一经验名叫“时间”，延伸于已经被遗忘的过去时刻和尚未到来的未来时刻（也即尚不存在的可能性所在的时段）之间——这是“尚未存在”的一种矛盾的经验，如瓦雷里所言，如果没有“尚未存在”，就不会有未来，而任何未来的构想如要成为可能，就必须找到矛盾原则的最终解决方案，也即将所有被体验之物的“流”在“形而上学的对峙的平息”[①]中、在**理想状态的“我们”的普遍的“流”**中统一起来。

与此同时，尽管一般意义上的意识满足《纯粹理性批判》中所说的经验的类比——持存（实体）、生产（相继）、群体（并存）——的诸多条件，但是在进行思考和推论的时候，所有意识却无法进入在同一时间内决定着各种现象之间的关系的、由三种类比建立起来的各条先验规则。三种类比的原则，

> 对于**在每一个时间内的**一切可能的（感知的）经验性意识而言，是建立在统觉的必然统一性之上的。这样一来，由于这一统一性是“先天”的基础，因此从诸多现象在时间中的关系来看，类比的

① 热拉尔·格拉奈尔，《时间与感知在埃德蒙德·胡塞尔作品中的含义》，伽利玛出版社，1968年。

> 原则也就是建立在一切现象的综合统一性之上。事实上，本源的统觉与内感官（与所有表象）相互关联，而且我们必须注意到，它先天地与内感官的形式，也即与杂多的经验性意识在时间中的关系相互关联。[①]

可是，不是所有的意识都能“意识”到什么是意识，尤其是意识是一种能够将上述经验的规则付诸实践的、具有统一性的“流”：这些规则形成的前提是意识流的自我检测，是意识流的定位和空间化。

至于**数学性**判断，它们“都是综合的”，它们的前提是几何的统觉统一性的后天的代具性综合，作为先天地出现在事后阶段的理想状态的某一“我们”的意识，也即出现在这一“后天性”的经验（它是某一**必然性的思想**的经验，这一思想**在具有痕迹的同时具有了必然性**，例如**为他自己把他的推理记录下来的几何学家的思想**）的事后阶段，尽管当数学性判断被发现之时，不可避免地发现的是先天的代具性综合，也就是说包含着“无法从经验中抽取出来的那种必然性”[②]。

不过，我们在这里谈论的是两种意义上的“经验”，一种是与外感官能够进入其中的诸现象的空间**这种永恒存在物有关的经验**，另一种是**与浮动之物有关的经验**，但在领会、再现、认定以及内感官中，这些浮动物**能够理想地被统一化**，因为内感官可以以各种永恒存在的再现方式为支撑，**这些再现方式虽然一直变动着**，但是**它们在第三持留中永恒不变的记录**由于**同时**属于内感官和外感官，所以**能够使内感官和外感官稳定下来并使二者共时化**。当我们回到语法问题上来的时候[③]，我们将会看到，对于范畴而言，情况也是如此。

① 康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第 174 页。（参见《纯粹理性批判》中译本第 167 页。——译注）

② 同上，第 40 页。

③ 参见《技术与时间》第四卷，即将出版。

正是从上述**极端的**含义上来看，在意识的三重综合之上，一开始就叠加有第三持留这一技术综合，而正是由于这一原因，我们在“记忆的工业化”一章[①]中才谈到了**持留有限性的工业化综合**。然而，这也意味着**上述工业化综合对意识“本身”**——也就是说在思想的某个时代里，确切地说是在一个**有关意识的**思想的时代、也称**现代**哲学[②]的时代里，其“本身”能够被领会的意识——**直接进行了质疑**。

上述“质疑”成为可能，意味着**意识流之所以具有一种流动的过程，必须是依据着促使这样的流动过程成为可能的各种载体**。意识是一个“流”——这个“流”催生了若干“漩涡”(tourbillon)，它们源于我们在《技术与时间》最后一卷中命名并分析的“循环”现象(récurrence)；换言之，意识是由一些漩涡状的微观流所构成的——而且在这个“流”的流动过程中，形成了一些历史的单元，它们总是既大于意识流本身，又小于意

① 参见《迷失方向》，出处同前，第三章。

② 此处应当澄清一个误区。在这里，“现代性”的含义与我们在前面第三章第4节从对工业革命的分析中得出的含义不一样。我们在这里所谈论的“现代性”是一个哲学时代的特征，它**调配着**工业现代性的出现，但它并不是这个由一个新的“接受”过程所构成的工业现代性在历史、社会、经济、政治等方面的**现实**。让—弗朗索瓦·利奥塔所谈论的“后现代性”正是以前者为主题。对于工业的现代性而言，“后现代性”只可能是它的一种不幸——它是“现代性”时代中一个**令人沮丧的时期**，在这一时期中，工业演进的标志被颠覆了，不再以“我们”所投映出来的进步为标志。不过，我们或许应该称其为“超现代性”(hypermodernité / ultra-modernité)，因为我们还远远没有进入一个“后工业化”的社会空间，而是正经历着一个超工业化的时代，也即一个包括生物持留机制在内的所有持留机制均受制于工业开发的时代，在这样一个时代里，意识的时间及其物质载体都受制于由技术科学的进步所打开的新型市场。“后现代性”或许是“现代性”的出路，而对前者进行论证，其实是从哲学史的周期上高估了“现代性”的定义，同时低估了工业革命所构成的断裂带来的深远影响。与尼采和我们之间的差距相比，卢梭和马克思之间的差距要大的多。不过，以上评析并不意味着“后现代性”是一个空洞的概念：相反，让—弗朗索瓦·利奥塔的《后现代状况》是一部重要的作品。我们应当明确界定后现代性的意义，以及**“‘现代性’时代中一个令人沮丧的时期”**的含义。

识流本身。因此，几何学的历史长于几何学家的历史，而与此同时，某一几何学家总是不仅仅是一个几何学家而已，从这个角度来看，几何学又“小于”几何学家。

我们已经看到，意识流是一个蒙太奇的过程，通过捕获、移植、混合、后期制作而进行，并由此产生了“接受”这一现象：它促成了流在投映方面的统一性。捕获、移植、混合、后期制作以及蒙太奇的前提条件，是意识流的流动过程依靠持留的工具，将某些必然行为压缩在一起。这些必然行为使三重综合付诸运行，而三重综合本身也就这样在技术上受到了第三持留的各种载体的调配，后者通过它们的可持续性构成了意识流的流动过程。

从19世纪开始，一种“新型意识”开始流动，但是从17世纪开始，也就是说在发现美洲、发明印刷术的150年之后，它就已经被人作为“我思”而思考。随着学校教育的发展，书籍变成了一种工业，上述“新型意识”的载体被大量地内在化，这种意识也随之得以普及。

国家教育部门开展的公共教育就是对“先验”代具性综合的内在化（自然化）进行组织。

我们将会看到，**这个意识得以安置的时代（从印刷术、殖民主义开始，直到于尔·费里[①]时代）同时对应着一次精神之战和语法的技术之战**。至于“语法的技术之战”，西尔万·欧鲁[②]曾称之为“语法化”（grammatisation），通过它，西欧试图使它的神权模式和政治模式得到接受：正如“殖民网络”和“文字共和国”那样，**印刷术之战**在全世界已势不可挡，它同时也是一次**精神之战**。

第一次工业革命结束之后，通过**大众**对支配着“我思”之流动过程

① 于尔·费里（1832—1893），法国政治家、教育家，曾任法兰西第三共和国教育部长、总理等职，在他的倡议下，法国政府于1881年和1882年颁行了一系列教育法规，史称“费里法”，确定了免费义务教育和世俗教育的方针。——译注

② 西尔万·欧鲁（1947— ），法国语言学家、哲学史家。——译注

的各种载体的**内在化**，“我思”于19世纪得到了具体化和普及。[①]入学儿童的人数从1832年的193.9万上升到1886—1887年间的552.6万；1850年，入学儿童的人数占学龄儿童总数的47.5%，1896年的这一比率上升到了93.5%。[②]随着一种建立在识字、计数、书写以及对普遍观念的熟记等基础上的教育系统的普及，上述内在化过程被内在化了。对于这种教育系统，德国人称其为“Bildung”[③]，意即“培训”，而且在这种培训中，某种图像（“Bild”）得到了投映。

上述**全国的文字性投映**是一种共时化行为，它构成了一个统一的、民主的、工业化的“我们”，但是与此同时，它的目的同时也是一种历时化行为，例如某一判断能力的获得（以及各种矛盾的综合）[④]，或者更确切地说，例如这一已经存在的判断能力的“发明”。然而，和矛盾原则一样，上述共时化行为也需要被提出来，它在“面对着读者群”之时所具有的公共用途必须被表达出来，也即被**付诸实践**。这一公共用途构成了一个公共空间，一个以学校为机构的“共和国”（res publica）。文字性投映是“共和国”得以投映的空间与屏幕——而且从希腊时代开始，它就已经是城邦得以投映的空间与屏幕。不过，我们即将看到，无论是主体的意识的“发明”，还是现代共和国的空间的“发明”，二者之所以成为可能，都必须以文字印刷的**标准化**为基础。

---

① 关于教育与工业化之间错综复杂的关系，其中工业化在很多情况下，尤其是在一开始的时候曾一度给扫盲带来了制约，参见弗朗索瓦·费雷、雅克·奥祖夫，《读与写》第一卷，子夜出版社，1977年，第259—269页。

② 出处同上，第275—276页。

③ 主要可参见康德，《对教育的思考》（法译本，A. 费罗南科译），弗兰出版社，1967年。

④ 引用卡特琳娜·金茨勒的说法，获得判断能力的前提是有一个解决认知问题的机构。卡特琳娜·金茨勒，《孔多塞，公共教育与公民的诞生》，伽利玛出版社，“Folio”丛书，1984年，第32页。

在公共教育逐步发展的同时，大众书面媒体尽管仍然深受公众舆论的影响，但也已经开始运作；在前一个世纪，公众舆论造成了“各种思想之间的对立”这一现象。毫无疑问，我们不应该低估以下事实：这种新型意识从某种意义上说既是诞生于18世纪启蒙时代的革命思想所留下的足迹，尤其是卢梭、康德、孔多塞等人留下的足迹，同时也是“接受”过程的组织的一个主要方面，我们曾将这一方面称为“现代性”，即源自于工业革命的现代性（以上正是公共义务教育的双重意义）。

经历了17世纪和18世纪的启蒙，上述教育系统诞生于19世纪，这个机制将构成知识史和“我们”（二者均为从各国历史中总结出来的普适性意识）的代具内在化。**而今，机械化的知性和文化工业的图型法逐渐走向聚合，技术体系也已转变为全球记忆术的工业持留体系，这一教育系统也受到了质疑。而且，与这一教育系统一样，“意识”也同时遭到了质疑：跨国程序工业正逐渐取代各国的程序工业，也即教育系统，而后者已经显得不再与由全球记忆术的工业体系所确立的传输要求相互兼容。随着这一演变的进行，一种真正的精神之战揭开了帷幕**，主要由美国主导，我们即将看到，它其实是紧随始于西欧的精神战争之后，而且**它的可能性从一开始就决定于作为一切社会化过程的特征的“接受”的程序**。

4. 传输工业与教育系统

（2）导向和持留

国家教育系统的危机很早之前就已拉开序幕。自从**程序工业**广泛地扎根于日常生活之中并重新定义了时程区划以来，**教育系统**由于本身是**时程区划和方位区划的一种机构**，难免受到上述演变的负面影响。然而，在这一演变之前，教育系统的机制所具有的实力一直能够抵御媒

体节目这一干扰因素，至少从表面上看来是这样的，因为它的实力所依靠的基础是在两千年里一直**独立于生产技术体系**的记忆术体系所具有的威信和机制。

现代教育系统构建在所处时代的持留基础之上，其中记忆术体系与一种既没有世界化，也没有完全融入市场的技术体系相独立。然而，随着传输工业的一体化，知识的传输明显已经成为**最主要的市场**，上述情况也就随之发生了变化，以下事实说明了这一点：当温哥华国际会议研讨新型教育科技的全球市场之时，数字化程序工业已大量存在，并从此与出版业密不可分。

上述演变不可避免：它是源自于传输工业的导向机制付诸运行带来的后果。传输工业的支撑点是各种数字化的持留载体，它们动摇了文字性综合的霸权地位，将文字性综合纳入到它们的超文本机制和超媒体机制之中。国家教育计划的执行机构曾经是“**我们**的教育机构”（海德格尔语，粗体是我所加），作为它的竞争对手，跨国数字化程序工业的力量远远大于大众媒体，而大众媒体已经极大地震撼了学校，而且在法国，随着国家电视台的自由化、与此相应的广告的出现以及后来电视频道的私有化，大众媒体在不到三十年的时间里便得到了蓬勃发展。

从19世纪下半叶开始，直到程序工业的出现，学校几乎以霸权的姿态承担了在时程区划和方位区划方面进行导向这一职能。报纸延伸了这一职能，这显然是得益于大众对阅读的习得。最初的学校教学传授的是拼写与算术的基础知识（它们是**持留技术的基础**），也传授历史、地理的初级知识——包括祖先与国家领土的名字，以及这些名字在地理地图和行政地图上的投映等等。这些基础知识都是**“接受”过程的基础**，它们在传授某一共同过去的同时，也创造了**内在化了的、第三持留的持留条件**，从而使某个被共享的未来的投映机制成为可能，并且使每个人都能够在其中根据他自己的判断力确定理想的方向，也即自由地确定方向。国家的统一性就这样在学校里得以铸就。

只有学校才有能力赋予集体的意识以某一历史意识，只有学校才有能力赋予它以某一地理意识，这既对知识本身的历史产生了作用，同时也对知识的地理产生了作用，也即促使所有知识对人们理解地球物理学和“等级”做出贡献，既包括感知的等级，也包括“无限大”与“无限小”的等级，涉及各种语言和艺术形式的象征空间、机械现象的物理空间、自然生物的生存空间、人类的历史空间等等。

学校作为在知识中确定方向的体系，它是一个对知识的历史和知识的未来进行压缩、简化、收缩和投映的机制，它们会一次又一次地被反复重申，因为意识对知识的获取具有不同级别：基础（小学）、中等（中学）、高等（大学）等等。**与地图的空间一样，与电影的时间一样，学校的时间也是一种收缩。**由于持留的延绵（无论是“我思”的持留的延绵还是“我们”的持留的延绵）本身本质上均服从于收缩、简化、压缩（亦包括弗洛伊德对该词的定义）、简化、理论化，所以学校这一体系才能够运转，不断对各种知识（各种方法）的演进进行概括。

因为，知识本身本质上注定要经历各种简化和形式化——而且，形式化首先是为了传输，从而使学者能够获取知识。知识总是一种“被压缩的知识”（是被描述、分析、形式化、综合了的知识）。形式化作为教育的前提，其本身已经是一种压缩。思想者所做的就是压缩和形式化，而且他正是以这样的方式来思考、传授和改造。在《技术与时间》最后一卷中，我们将看到柏格森是怎样提出这一问题的。作为代数学家，作为数字综合即“通用表意文字”[①]的先驱，莱布尼茨的哲学也是一种有关“简化”的思想。“简化”是知识的构成因素。

根据（**科学的、共和式的或宗教性的**）**蒙太奇原则和遴选原则**，通过将过去进行压缩的意识流**再次激活**，学校生产出了“我们”的绵延。作为

① “通用表意文字”（拉丁语为“characteristica universalis”），又译“普遍表意文字”、“通用语言”、“普适语言”、“普适科学语言”等，是德国数学家、哲学家莱布尼茨构想的一种通用的形式化语言，旨在表达数学、科学以及形而上学的概念。——译注

这样一个生产体系，它对“我们”这一绵延的“身份意识”进行了组构。此外，作为在拥有学识的“我们”的历史中进行导向的体系，教育系统同时也应当是一个对“我”的绵延的各种构成模式的**形式化**进行内在化的地方，并且借助这一内在化，使“我”作为一个**具有一致性**的绵延而得以**形成**——这首先是通过对“我”的**话语要素**进行分析。**语法分析**打开了一个入口，它使我们能够通过意识流的话语来**对意识流进行分析**，通过“我们”的运用法则和形式化来对**“我们”的绵延进行分析**；与此同时，语法分析还使我们得以进行**逻辑分析**以及**综合判断和分析判断**，它们构成了各个学科。

我们说过，各持留机制均为内感官时间流的综合的载体，同时也是行程导向的综合的载体，**也就是说**是外感官所进行的**实践判断和理论判断**的综合的载体，它们承载着三重综合，而通过三重综合，出现在直观的时间形式和空间形式中的杂多便在统觉中得以统一，成为概念，这一概念又被作为图型，也即方法而投映出来。这些持留机制在学校里被内在化了，而且为了使方法能够被获取，上述图型的生产就要求人们进行**各种实践**，这些实践是各种性质的**动作行为**，例如背诵、听写、撰写、计算、证明、解方程、文本分析、论述、试验、作文，它们被记录在练习簿里，等待着在考试和竞赛中被评判。

此外，在国家教育这个体系中，教授是它的一个要素，练习簿、书籍、教室、黑板等是其他一些要素，所有这些要素导致的结果是将文字这一记忆术体系付诸实践。这些要素构成了一个复杂的持留体系，以法国为例（在法国，学校被公认为既传授各种基础知识，又培养未来的教授），这个持留体系中存在着：

（1）各种考试和竞赛。经历了这些考试和竞赛之后，教授们**才被认为具有了运用教学的各种载体的资质，也就是说，使根据学科的规则而选定的各种持留被人接受**；

（2）一个学术审查机关和一个一般性的审查机关，它们负责**制订**

教学大纲，并对大纲的实施进行监督管理；

（3）若干所大学和若干国家级委员会。在大学里，**各种知识，也即这些知识所构成的各种准则被批判并重新制订**，而国家级委员会则负责对上述工作**进行评估**；

（4）若干师范学校和大学研究所，专门培养**获得教师资格证的老师和教授**；

（5）若干中小学出版机构和大学出版机构，专门出版**教材和研究著作**，也即建立并推广真正意义上的持留载体。

进一步说，上述专业出版机构受到之前参与者的知识的约束，他们为各种教材制订了**编写大纲**，已由国家教育部的官方刊物发表，同时也为大学出版机构组建了**由学界人士组成的评阅委员会**。上述出版部门必须受制于这些机构，后者负责编定**官方的持留**，旨在生产出为大学教授和大学生、中小学教师和中小学生所用的各种载体。总之，生产这些出版发行物的是某一些教授——这是一个体面的、令人羡慕的肥差。

与此同时，上述一切还须以书店、造纸厂、图书馆等为前提。这一体系的基础是记忆术的文化，它为所有参与者所共有，或是必须变得为所有参与者共有，它既是他们的领地，**又是他们意识流的统一性的“发明”的前提条件**。这一体系就是写作文化，它是**过去的诸意识流的文字性综合**，它被存储下来后，就成了**可获取的知识的宝库**，成了**意识各种载体的运行机制**，而该意识已经逐渐公开地**意识到了它自身的存在**。

这一传输体系的受益者，也即新生的一代又一代人，通过该传输体系，同时根据“我们”的时间的压缩机制（这也是“接受”的条件），在数年之内就可遍览所有的理性知识。这些受益者所应获取的基本原则早就在写作文化中并通过写作文化而铸成：这些基本原则是写作文化所具有的分析能力与综合能力的具体呈现，在现代民主国家里，它们本身即为接收过程的基础。

然而，这些基本原则在未来能否继续被传输，乃至它们在今天能否

真正地被传输，我们对此毫不确定。它们曾经在其中被铸就出来的持留机制，如今已经变得边缘化了，以至于整个体系看起来似乎是在无效运转，其功能已经发生了改变。不过，与其说**教育系统中的这一动荡**或许是源于一种社会、经济、政治乃至伦理的危机，倒不如说它是源于一种**绝对非同寻常知识危机**——知识常常处于危机之中。

这一"非同寻常"的性质很是关键，它使负责传输知识的人完全束手无策，将他们置于一种危险的罪行中，他们不可避免地会做出应对，而他们的应对是如此的激烈，以至于各种言论，包括诺贝尔奖在内，都毫不犹豫地、不遗余力地、历尽艰难地去揭露他们的无能和非法性。这种无能和非法性或许是因为行业保护主义或工会组织方面出现了偏差——如果不是因为教师职业内在地具有一种堕落的本质。这一切都是"存在之痛"的一种负面的外在呈现，它们在20世纪末的法国占据着主导地位。

5. 传输工业与教育系统

(3)知识的分解和对"非知识的知识"的否认

教育问题是一个极为严重的、令人极为担忧的问题，即便是科学研究领域内的先行者，也没能看到它的存在。如果说社会、经济、政治、伦理危机已经存在，如果说这些危机有时候不可避免地导致了事实上应该加以批判的行业保护主义，那么这一切只是一些后果而已。在"我们的"教学机构的日常运作中，这些社会、经济、政治、伦理危机已经变得难以承受，它们是以下事实造成的影响，即在面对着**科学在技术科学上的演变所造成的后果**的时候，**各种知识分崩瓦解**——其中也包括**政治知识**，由于政治知识的缺席，**各种手段取而代之**[①]，因此政治知识显然无

① **甚至是通过一种特殊的市场营销方式**，从某种意义上来说，也即一种"元市场营销"(métamarketing)，其中政治不是为了对"变革"进行**构思设计**，而是为了将其**销售出去**。

法对学校的未来或是“我们”的未来的各方面进行反思。

无论是中小学老师、大学教授，还是研究员，大部分教师都有这样的感觉，觉得技术科学的知识以这样的态势发展下去，**知识作为“我们”理想的普适的统一性**，将进入一个不可扭转的崩溃过程，最终在这个过程中消失一空——胡塞尔、瓦雷里等人已经感觉到了这一点，而随着数学借助着计算工具和“获取分身术”的工具逐渐技术化，如此经历一个世纪之后，上述现象显得极端严重，几乎将要使世界走向末日，这或许不是一般大众的末日，而是**理性的大众**的末日。

从本质上说，“学校危机”不是学生不守纪律，不是“敏感社区”里的“野蛮蒙昧”，不是家庭单元的分裂，不是家长或地方团体过重的压力，不是教师变得类似于机关职员，也不是经济危机造成的压力，甚至不是媒体工业和新型媒体带来的日益强大的影响。显而易见，它也不是因为移民现象，与以往相比，移民问题的严重性如今已大为下降；在一个**现代**国家里，移民现象对经济、社会、技术和科学的发展都有重要影响，这在前一章中已有阐明。其实，“学校危机”包括以上所有这一切，它们是以下事实所造成的不同后果，即**知识没有能力对新形势进行分析，与此同时，由于缺乏相应的分析准则和理论准则，无法构成一个合适的认识机制，因此也就无法形成某个“我们”赖以建立的具有融合功能的基础**，也就是说无法构建起一个被人期待的未来的远景，哪怕这个未来的远景处于未终结状态，在现实中不可能实现，其边界模糊不清，具有**理想性**的特质（此处的“理想性”一词兼具康德和胡塞尔的定义）。

只有某种**批判**才能化解危机，也就是说开启另一个时期（这个时期包含着其他危机），而且只有某些**准则**才能使我们进行这一批判。我们之前所说的“新批判”，指的就是这样的批判。然而，如果这样的准则总是、而且主要是**持留的准则**，那么知识就不可能不对最近几十年里**出现在记忆术的持留科技中的各个断裂过程**（它们构成了此次**欧洲科学危机**的独特性，况且欧洲科学已经变成了**美国乃至世界的技术科学**）进行

当前这样的理论化总结，而上述所有**关于知识以及“非知识的知识”**的后果也就不可能出现。

而今，生活的诸多方面随着市场营销的行为技术科学化，新的持留技术导致了基础知识的危机，再加上我们前面说的“知识的分崩瓦解”，所有这一切导致了**很多“非知识的知识”**的产生，这是不可避免的。导致知识的分崩瓦解的原因是学术活动的新型分工模式，对于这一新模式的影响，尼采早在1872年就曾有过揭露：

> 而今最受期待的，是学者应当服务于他所在的领域，这使学者的**培养**变得越来越偶然，而且似是而非。这是因为，科学研究领域如今已是如此宽广，以至于那些具有良好素质但并无杰出才能、想要在其中有所作为的人，只是致力于某一非常特定的专业，对于其他专业则漠不关心。在他的专业领域里，他确实比一般人技高一筹，但是在其他领域，或者说在其他所有重要领域，他却只是看客。这样一来，一个特别专业的学者就好比工厂里的一个工人，毕生只在为一种既定工具或机器制造某一螺钉或把手，尽管他在这项任务上的技艺毫无疑问地达到了炉火纯青的境界。①

随着人们对工业化的追逐，上述情形还会更为严重，这将不可避免地导致“非知识的知识”广为扩散。然而，**“非知识的知识”的扩散却被掩盖了**：这一现象遭到了恶意的**否认**，尽管如今与尼采所处的时代相反，大部分意识群已经普遍感觉到了它的存在，觉得他们的“物化”无法避开任何评判，无法避开以前所说的“仲裁”，以及商人们一无所知的所谓“人之常情”。

---

① 弗里德里希·尼采，《论我们的教学机构的未来》（法译本，J.L.巴克尔、M.阿尔、M.B.德·洛内合译），收入《全集》第一卷第二册，伽利玛出版社，1975年，第96页。

因此，这些意识群开始**怀疑——但是**，这是一种**危险**的怀疑，而不是**有方式方法**的怀疑——似乎**学者及其代言人的职责**在于打点一切，使每个人都对知识抱有**欲望**，而非使人们对知识产生**恐慌**的心理。与此相反，媒体对那些虚伪做作的积极人士作出了回应，但是这些人没能欺骗任何人，除了某些幼稚无知、虔诚勤勉、使人极为担忧的记者[①]；最终，这些积极人士就像今天的政治人士那样，被“送上了审问席”。

作为被公共管理的全球持留机制，教育系统是一个导向机制，它若要正常运转，条件是它必须——通过教授（这些人出于对知识的担忧而被**驱动**，并且**受到情感上的触动**）以及他们对知识的“信任”，一种既非消极亦非积极的信任，而是一种**质疑态度**的信任，即便面对年轻一代的意识时，也是如此——具体呈现出**知识与“非知识的知识”之间的差异和共同点**，并最终呈现出有关这种差异的总是强烈的体验。这是**一种必须教会人们去发现并使之转变的差异**，无论它可能而且必须有多么**细微**，同时也是一种**必须亲身实践从而将其传输**的差异，事实上，它也必须被传输和接收，因为它**不是自动地就能被人发现**，而且对于那些有待培养和教育的意识，它与康德所说的“进行区别所依据的主观原则”（也就是**在实践的同时使之增长**）相吻合。

---

① 关于科学与媒体之间的关系，尼采这样写道：“我们如今已经到了这样一种境地，即对于所有本质上严肃的一般问题，特别是对于那些最为重要的哲学问题，真正的科学研究人士不再有任何发言权。相反，新闻界，这个已经渗入到各种科学之间的高黏度的胶水层，自认为应当在那里行使他们的职责，而且按照他们的本性去完成他们的任务，也即一种日工的任务，正如他们的名称所指明的那样。[……]报纸取代了文化，甚至以学者为名，对文化抱有企图，使文化像往常一样，以这层高黏度的胶水层为依靠。这层胶水已经将所有生活方式之间、所有社会阶级之间、所有艺术之间、所有科学之间的缝隙黏合起来。正是在报纸上，我们这个时代的文化蓝图达到了至高点。新闻界，当前的主宰者，取代了伟大天才的地位，取代了能永远行使职责的向导的地位，取代了那些能够摆脱时代限制的人的地位。”尼采，《论我们的教学机构的未来》，出处同前，第97页。

作为某一理想状态的“我们”的投映机制，现代教育系统的**动力性**的前提是这一差异总是得到确认，这样的确认可以有多种表达方式，例如“若A=A，则A异于非A”，或是“正确的异于错误的”，或是“法的权威性来自于它与事实之间的巨大差异”。没有这样的动力性，机制便无以运转，而动力性的前提在于承认：应当在那些运用诸多准则的领域中去习得上述差异（这种差异并非一种简单的对立），而这些准则本身也总是有待批判的。

然而，当科学变成了技术科学之后，我们便无从知晓这样的领域及其准则都有哪些，而上述批判本身似乎也崩溃了。在最佳情况下，这样的批判被称为“抵抗”，但是，抵抗什么？

批判就是**对被抵抗之物、是否应当抵抗、被内在化之物（假如它必须被接受的话）进行分析**。

在此，我们认为，有待分析和批判的首先是我们所说的各种持留机制。只有以认识这些持留机制为出发点，才能够理解与按照从柏拉图到康德的原则而定义的科学领域相比，技术科学这一现实所具有的新颖之处——诸如：在物理学中，工具在实验与模拟中的作用；这一模拟作为投映的可能性；用于认识的认知模型以及它们在当代持留的代具的确立中，尤其是在经济与管理领域（也即如今所说的“管理知识”）中发挥的作用；分子物化和不断的工业复制对生物进化环境的震撼；古资料与新资料在历史学中的作用；人类生活方式在地理空间中的记录；通过电脑辅助阅读对文本进行的分析；工业复制导致的前所未有的法律问题；数学中的计算能力理论；等等。

从校历到数字化网络实现的全球时程区划，从贝多里纳岩石到各种地理信息系统，对导向进行调节的持留机制被用于构建各种“导航”系统，它们经历了一次巨大的转变，它们的功能大为拓展，用于对各类进程进行**控制**，这一现象不仅出现在社会领域，同时也出现在技术科学领域之内，而技术科学本身也被用于服务这一新型工业。这一演变的影

响在于它动摇了导向机制的原型，也即各种教育系统。教育系统能够使奠定与空间和时间的关系的持留机制内在化，它们是一些程序机构，其功能是创造诸多普通进入模式，使年轻人的意识（也即若干进入到“我们”之中的“我”）进入“我们”的时间与空间之中，也就是由海德格尔所说的“关注”从学校之前的教育系统（即家庭教育系统）开始，提前在别处准备好的普通进入模式——这就在**教育系统**中提出了**“遴选”这一难题**：要解决这一难题，只能是从某种**普遍性的遴选思想**出发，而**这一思想显然构成了各种持留机制的核心**，并且通过这些持留机制，构成了科学与技术科学的实践和理论。

公共义务教育（大约是从留声机出现的时代开始实施）既是启蒙时代的计划，也是对现代性的“接受”进行调节和组织的机制。从19世纪末到20世纪末，它一直是最为主要的导向体系——在那时，这意味着：通过**进行区别所依据的原则的运作，在思想中**导向，这样的原则为所有人共有，但并不是所有人都将其付诸现实或形式化，因为并非所有人都已接受教育。“在思想中导向”：这里的“思想”是可以获取的，它们处于各种第三持留等“我们”所不可或缺的载体中。在当时，第三持留的形式主要是“被倾注了思想的客体”——胡塞尔采用的这一说法指的主要是书籍，也即文字形式的“认定的综合”。如今，这一体系已经过时，或者说已基本过时，因为它所付诸运用的诸准则已经不再能够满足新的持留现实所要求的“接受”、导向和导航的迫切需要。

然而，我们也可以反过来说，即**这种新的持留格局没有准则**。由于缺乏更好的准则，它其实是在盲目地运用“眼前利益”这一准则。要知道，在当今世界里，持留的综合没有引起人们的反思，同时知识又处于后继无人的状态，因为人们没有能力生产出一种普遍的理解力，去理解当前正在进行中的演变进程。

面对普遍化了的“存在之痛”以及本体论上的无差异（“存在之痛的问题”在其中施展开来），像这样来表述它们的可能的原因，显得有些天

真，但这却是我们能想出来的唯一的办法。如果不对某一事实做出解释，我们便不可能对其进行批判，从这个意义上来说，也就是要探寻该事实的必然性，否则我们将会陷入一种徒劳无益的揭露。问题不在于搞清楚那些能够从“存在之痛”中获取利益的人是不是有意这样去做——也即他们是不是**“存在之痛”的行为者**——而在于搞清楚为什么会出现“存在之痛”这一问题（连那些从中渔利的人也深受其苦），以及“我们”是怎样在承认并解决这一问题的过程中得以统一。在解决这一问题时，这一“我们”是把它转变成了一个不太有害的问题——转变成某一“我们”的投映，也即构建普遍化的言辞的能力，这种言辞显然是，甚至不可避免地必须是一种斗争的言辞，也就是说一种总是有待寻找的差异的言辞。

因此，这里提出的病痛的问题不是关于从他人的不幸中渔利的“受益者”道德败坏的问题，而是要去搞清楚在当前的演变中，什么能够将好与坏区分开来。

事实上，市场的压力和思想的缺失这两大原因不断强化，并促进了“存在之痛”的增长：

（1）短期准则（工业投资者觉得在其中找到了他们的利益）与理解当前演变进程所必需的能力的运作相互对立；

（2）相反，思想的某种懒惰态度，以及在揭露中驻足不前（有时候这也是一种有利可图的交易基础），二者构成了借口，使思想免于直面其真正的对象，而且周围环境中的唯利是图又使这一借口更为有力。

需要付出的努力是如此巨大，以至于学校的导向问题，作为遴选的问题，同样也成了所有先于它的现象所造成的后果：传输的问题作为持留的问题，它**必然**是遴选的问题。学校遇到的遴选的问题**反映出了那些使以学校为源头的社会遭到质疑的事实**。学校是社会的源头，如果在实际中并非如此，那么从律法角度来看则确是如此——通过传输的工业化聚合这一事实，学校的规则遭到了质疑，而且在技术科学的大部分领

域中，学校的规则已退避三舍——这就是所谓的**“迷失方向”**。**对教育系统中的遴选问题进行反思**是一次挑战，而若要应对这一挑战，仅凭社会学、经济学或是政治学分析是不够的，**必须以某种遴选思想（它是持留这一首要问题的核心）为出发点，也即重新审视认识论的重要性（即我们所说的新批判），学校的遴选问题才能被解决**。

我们试图理解一般意义上的持留机制以及科学的构成要素，要达到这一目标，首先必须以哲学思想的重大成就为出发点，主要包括康德、胡塞尔、海德格尔、西蒙顿等人的成就。然而，我们认为，这些伟大的思想家对于持留机制尽管并非视而不见，但却没有把对持留机制（亦称“综合”）的理解进行到底——在这一方面，雅克·德里达占据了一个过渡性的地位，在《象征与魔鬼》中，我们将阐明这一点。因此，当**导向及其准则成为我们的核心问题**之时，我们现在就必须考察海德格尔对空间性的分析，考察他在反驳康德的“在思想中进行导向”的问题之时所做的批判（以及批判的准则）。

第五章
进行区别

1. “在世界之中存在”的空间性和一个“完全被忽视的”现象

《存在与时间》在对空间性进行分析之时，对康德提出了反驳，认为他忘记了在世性，也即“在世界之中存在”（In-der-Welt-Sein），《何谓在思想中确定方向？》中的论证即为例证。

对于《存在与时间》中的这一段落，我们在《爱比米修斯的过失》中曾有分析[①]，而我们在这里之所以对它感兴趣，是因为它还涉及到了当时刚刚诞生的无线电广播。

1926年，民用无线电广播只存在了几年时间——还不到5年。

1888年，赫兹发现电磁波。距此11年前，爱迪生发明录音设备；距此3年后，胡塞尔的《算术哲学》出版。

1895年，马可尼运用赫兹的发现，创立了无线电广播的原理。距此5年前，于勒·马雷发明了连续摄影；距此1年前，吕米埃尔兄弟发明了摄影机，这款机器同时也是放映机；距此6年后，《逻辑研究》出版。

---

① 出处同前，第255页。（参见中译本第271页。——译注）

1912年，美国科学家李·德弗雷斯特发明了三极管，此时胡塞尔正在讲授关于时间客体的课程；距此1年后，《纯粹现象学和现象学哲学的主导观念》出版。

第一次世界大战期间，电子管扩音器大为改进。同一时期，海德格尔正在撰写论文《论邓斯·司各特的范畴和意义》，胡塞尔则继续他对时间的研究。

从1923年起，第一批无线电中继站开始发射电波。距此1年后，海德格尔做了题为“时间的概念”的讲座。那时候，希特勒已开始涉足政治。

以《存在与时间》中所说的“去远”为出发点，海德格尔提到了广播的必然性。与“确定方向”一样，“去远”也是一个与“此在”的空间性相关的概念。然而，海德格尔虽然意识到这一技术创新的意义“尚无法一目了然”，但是与此同时，他却**忘记了**广播在程序方面的功用，也即**它在时程区划和方位区划方面的持留功能**。

除此之外，虽然海德格尔与埃迪·施泰因一起整理了胡塞尔的《内在时间意识现象学讲演录》[①]，并将《存在与时间》一书于“1926年4月8日”也即胡塞尔67岁生日那一天题献给胡塞尔，但是他却根本没有注意到无线电广播连续播送的客体**在时间上**的性质。有人或许对此表示反对，认为在《存在与时间》的第23节中，阐述的对象是空间性，而并不是时间。不过，我们将会看到，这一反驳有待商榷，甚至连海德格尔本人或许也会持同样的态度，因为在他看来，若要对空间进行思考，就必须以时间为出发点。此外，他在分析时间性之时，甚至在对《存在与时间》中所说的“内在时间性”，也即对时间的“关注”[②]和度量所具有的技术上的时间性进行分析之时，他也压根没有提到广播[③]。

① 此书于1928年出版。

② 在《存在与时间》的中译本中，“内在时间性”（intra-temporalité）被译为“时间内状态”，“关注”（préoccupation）被译为“操心”，此处依据法语构词法和词义直译。——译注

③ 相反，九年之后，他在《形而上学导论》一书中有一次曾以广播为例。对此，我们在本书第六章第7节中将作探讨。

由此可见，对康德的批评是《存在与时间》中对空间性的分析的基础，这一批评反过来可以用于反驳《存在与时间》的作者：这就是我们接下来所要做的。

为此，我们首先要指出，存在分析论之所以能够建立起来，是因为**作为对空间的思考的出发点，在世性也即“在世界之中存在”**这一状态在**各种时程区划机制和方位区划机制**（即“此在”的**空间性和时间性的初始载体**）中进行时间性分配或空间性分配之前，**它首先是各种持留，而且必须在这些持留中确定方向**。正如我们已经多次强调的那样，任何一种第三持留都总是既具有空间性，又具有时间性——它既是“时间的空间化”，又是“空间的时间化”，也即一种延迟差异。

在《存在与时间》一书中，标题为“在世界之中存在的空间性”的那一节旨在对在空间中的确定方向进行分析。在那一节中，作者首先提出，“此在”之所以会受到“在世界之中存在”的空间性的支配，是因为“此在”本身本来就具有空间性，这是因为“此在首先而且通常”就是“使之近”，也就是说它总是倾向于拉近已经远去的事物，去除与已经远去事物的距离，“此在”有着

> 一种求近的本质倾向。我们如今或多或少都被迫一道加快速度，而所有加速模式的目的均在于超越已经远去的存在物。例如，随着无线电的出现，“此在”实现了一次“世界”的“去远”，至于这一“去远”的存在意义，我们尚无法一目了然；这一“去远”掩盖了日常周围世界的一种拓展的形式。[①]

与“去远”密切联系的，是各种代具，广播只是其中的一个实例而已，眼镜乃至街道均属此例——尽管“至于这一去远的存在意义，我们

① 马丁·海德格尔，《存在与时间》（法译本，E.马尔蒂诺译），Authentica 出版社，第 23 节。（参见中译本第 123 页。——译注）

尚无法一目了然”。然而,所有这些去除距离的代具“经常被完全忽视”:

> 视觉与听觉之所以能够触及远方,并不是以它们自然具有的“触及范围”为基础,而是由于“此在”作为距离的去除者,主要逗留在它们之中。例如,对于戴眼镜的人来说,虽然眼镜从距离上看近得“就在鼻梁上”,但是在周围世界中,这一工具却远于对面墙上挂着的一幅画。这种用具如此遥远,以至于**经常被完全忽视**。这种用于观看的工具,以及诸如电话筒的那些用于聆听的工具,有着首先到手头的存在者所具有的那种非强加性。再如,对于街道这种用于行走的工具而言,情况仍然如是。①

然而,这一“被完全忽视”的现象所涉及到的并不仅仅是且并非主要是代具的**自然化**特性——绝大多数客体都是代具,例如作为进食工具的勺子,作为交换工具的货币,作为驱寒、避暑、遮体工具的衣服,以及所有海德格尔所说的“世界上的诸用具之整体”。它涉及到的同时也是、而且尤其是**所有各种工具(它们本身作为工具的本质已被遗忘)所承载的诸多持留机制**,确切地说,正是这些持留机制构成了这个世界,并使这个世界成其为世界。通过将这些持留机制内在化,我们才可观看、感觉、运动、思考,等等。

对于文字和各种资料而言,对于“已经在此”的**真正的**记忆术持留载体而言,情况尤为如此,而且**从某种特殊意义上来说**确是如此。我们曾经花了很长时间,去阐明为什么“图像意识”的特殊性以及其他综合性持留,逃过了海德格尔在审视“此在”及其自身性时的那种去远的目光②。

---

① 马丁·海德格尔,《存在与时间》(法译本,E.马尔蒂诺译),Authentica 出版社,第 23 节。粗体为笔者所加。(参见《存在与时间》中译本,第 124—125 页。——译注)

② 《爱比米修斯的过失》,出处同前,第二部分第二章与第三章。

关于“自身性”(ipséité)这一概念,详见《存在与时间》第 64 节。——译注

在这里，我们又一次强调这一点，因为上述事实的后果具有决定意义，它与紧接“去远”问题之后的导向问题有关，与对《何谓在思想中确定方向？》的批判有关，因此，与进行区别所依据的主观原则这一问题有关。

这是因为，海德格尔揭露的是“精神的纯粹构建”，而“区别左与右”这一纯粹主观的原则（康德将这一原则作为主体在空间中确定方向的先验原则）或许就是“精神的纯粹构建”。海德格尔认为，这一先验的导向如果是进行区别所依据的原则（区别左与右）之一，那么它更应是**“此在”的空间性本身**，也即它的“**在世界之中**存在”的模式，也就是说这一“在世界之中存在”的存在性，换言之，也即以下事实：“此在”从一开始就总是已经必然**处于其自身之外**。这一先验原则只不过是一种“心理的”方式，其目的无非是对“此在”的**先验的在世性**视而不见罢了。

康德从对左与右的感觉出发，急于在导向中得出某种先验性，这恰好无意中突出了世界的“已经在此”，同时又错过了它——正是由于这个原因，海德格尔抓住这一文本，以它为范例，证明形而上学没有看清楚“我们自己所是的存在者”这一存在者的真正面目，要知道，这一存在者本来就处于其“所在之处”之中，并且通过它、作为它而存在。海德格尔说，左与右都不是给定的，给定的其实是世界。然而，在这里我们必须注意到，康德在他“心理”推论中所忽视的，恰好正是**记忆**：

> 如果我必须[在这间屋子里]确定方向，那么我对身旁两侧的“差异的简单感觉”绝对毫无用处，除非我把握住某个确定的客体。对于这样的客体，康德曾顺带提到他“记得它的所在之处”。①

在评论海德格尔的这一反驳之时，阿列克西·费罗南科强调了客体所承载的记忆：

① 海德格尔，《存在与时间》，出处同前，第 96 页。[参见中译本第 127 页（第 23 节）。——译注]

> 我们很容易就能想象出，将会有怎样的批判以这一观点为着眼点，对康德进行严厉的批评。事实上，康德几乎毫不重视的这一“记忆”恰是“在世界之中存在”的体现，是在世界中的存在者的体现；它意味着——在确定方向这一点上——只有在世界**之中**，并且以世界为出发点，我才能确定方向。仔细想来，康德的分析中隐含着一个荒谬之处：他竭力地想在抽象的世界中确定一个方向，使得在世界之中确定方向成为可能，但又无视世界的存在。当康德在纯粹主观的原则中确定方向以失败而告终之时，这一矛盾凸显了出来。①

然而，既然我必须“把握住某个客体”，并且“记得它的所在之处”，那么这个客体本身就是一种“记忆的助手”，它根本不具有心理层面的性质：**从某种特殊意义上来说，它是内感官的载体**，正如康德似曾说过的那样，**它是某个“流”的流程中的一种持续存在物**。

我们可以批评康德，认为他在这里所遗忘的，与他在对图型法的分析中遗忘的如出一辙。在对图型法进行分析的过程中，他以“5”和“1000”为例，认为二者的计数法是某一抽象方法所造成的结果，而我们已经指明，这一计数法是从各种具体的计算机制中抽象而来的——泥丸既是羊群的客体图像，也是它的物质的抽象性表象——这些具体的计算机制最终成了物质化的十进制计数法，并**在教学中以手势动作的重复为基础被心理化**。

不过，我们也应当指明，在《康德与形而上学问题》中，海德格尔过于夸大了“图像”与“图型”之间的对立；他在《存在与时间》中对康德的批评，在别处亦持相同观点，却并未看到其后果。海德格尔未能对第三持留（他给出的命名是“世界的历时性”）进行思考，这表明他**完全忘记了要对教育的存在论特征进行思考**，同时也表明他未能对图型化进行

① 费罗南科，《何谓在思想中确定方向？》的导言，出处同前，第69页。

思考，也即先验想象力，按照他自己在刚才提及的作品中的分析，也即“此在”的时间性。

海德格尔在这里对康德的批评，意味着“在世界之中存在”即为世界的记忆在“世界的历史性之中存在”（ein in-der-Weltgeschichtlichkeit）。“在世界之中存在”：这里的“世界”是一个在“诸用具之整体”及其“指引”[①]之外，**作为诸客体的记忆与诸记忆客体的世界**：正如《存在与时间》所指出的那样，它是一个**由各种**作为第一持留与第二持留之**条件的第三持留构成的体系**：存在论分析告诉我们，只有以“已经在此”的既成性为基础，第三持留才有可能存在。

海德格尔认为第三持留同样也是时间的计算与度量的物质载体，以此为借口，将上述持留体系——它构成了时间，也即海德格尔所说的“此在”的“真正时间”，与泛指代词“人们/大家”的“关注的时间”相对——排斥在外。这样一来，海德格尔也就未能对康德或胡塞尔进行真正的批判：确切说来，他所做的，与他指责康德曾做的，其实如出一辙。

前面提及的矛盾其实是康德自己的矛盾，借由这一矛盾，他号召世人去寻觅某一先验原则。康德未能发现这一矛盾，这表明任何意识流均不可能遵守它们的统一原则，即便它们是由这些意识本身确立的，康德的意识流也不例外。费罗南科接下来评论道，康德之所以未能发现这一矛盾，

> 这与他的空间概念密切相关，在他的构思中，空间是世界将在其中安置的一个范畴。换言之，康德笔下的主体从一开始就不是与某一世界相联系，而只是与某一空间相联系；该主体最初并不是一个拥有世界的主体；因为他拥有某一空间，所以他将会拥有某一世界，而不是因为他拥有某一世界，所以他将会拥有某一空间。从此

① 关于“指引”（renvois）这一概念，参见《存在与时间》第 15 节。——译注

> 之后，既然空间在逻辑上先于世界并对世界的维度进行调节，那么使我得以在**先验的**空间中进行区别的原则——对左与右的感觉——将同样能够使我得以在世界中**后天地**进行区别。因此，我们看到了康德的分析基础，同时也是其矛盾的基础，这便是空间的先验性；因此，在对康德在空间中确定方向所依据的原则进行的批判中，这一先天性遭到质疑也就理所当然了。正如记得某一客体的位置的必要性所体现的那样，真正的先验性并非康德所定义的空间，而是“在世界之中存在”。①

然而事实上，拥有某一世界之所以**就是**“此在”的空间性，必须是因为在世性本身恰是“此在”所**是**的**时间性**的在世性。空间性就是“此在”的在世性。然而，与“已经在此”一样，**“此在”的在世性同时也是、而且首先就是它的时间性**。因此，**“此在”的空间性就是它的时间性**。换句话说，时间性**本身必须是“在世的”**（该形容词的含义与海德格尔在阐述“内在的在世的”时间性之时赋予该词的含义不一样，但又必须将“内在在世性”涵盖在内），这样才能够使得“此在”的时间性（“此在”必然是此在的时间）所具有的在世性对前者（即“此在”的时间性）**进行组织**，正如对“综合”进行调节那样。

简言之，“正如记得某一客体的位置的必要性所体现的那样，真正的先验性并非康德所定义的空间，而是‘在世界之中存在’”，**也即从各种第三持留中继承（传输与“接受”）而来的时间**，而且**第三持留既有空间性，又有时间性**，也就是说它们**先于**（像延迟差异那样）空间与时间之间的差异。必须从这些方面来提出当前方位区划的问题，也即空间性的问题（世界的空间性，而非空间的空间性）：方位区划问题的提出，与时程区划的问题不可分离。

---

① 费罗南科，《何谓在思想中确定方向？》的导言，出处同前，第69页。

2. 教育的“存在论”意义

方位区划问题的提出，与时程区划的问题不可分离，但是海德格尔却将后者等同于内在时间性，也即时间的度量，归属于“时间的通俗概念”。在《存在与时间》一书中，内在时间性，也就是说时程区划，它作为共有且可计算的度量的时间，掩盖了“走向死亡的存在”的“真正”时间这一原始时间性的现象，也即“此在”的未来的极端**不确定状态**的时间——在此我们先简要地回顾一下，指出这一时间从某种意义上受到了“此在”的**终点**时刻的极端不确定状态的影响。“此在”的未来的不确定状态指的是某一意识，以及海德格尔所说的“此在”这个时间流的“结局”的不确定状态，这一时间流从一开始就一直以某种隐藏着的方式，整个地走向它自己的终点，走向它的死亡。

在《存在与时间》中，内在时间性是将未确定者确定下来的各种方式投入运作，也即“此在”面对其“必须存在”时的逃离方式，也就是说“此在”在分享某一共有时间、某一共时性，也即海德格尔所说的“关注的时间”之时，逃离其命运所必然具有的特殊性。显然，这一共有时间同样也是所有“此在”的命运之一，但是海德格尔却说，这一时间发生了偏离，它不是本源的时间：它是时间的变体，是非真实性与不合适性的源起，“此在”在后者中变成了泛指代词“人们/大家”。

正是由于这个原因，《存在与时间》最终将“世界的历时性”排斥在外：文档、痕迹、文物被等同于存在的、内在时间状态的领域——这也是我们在前一节中看到的现象所造成的结果——尽管在海德格尔看来，这些持留的元素似乎应当与“符号”（他把“符号”完全等同于“标志”[①]）这类简单的方位区划的“指引”区别开来。然而，我们已经指出，第三持

① 参见海德格尔，《存在与时间》，出处同前，第 77 页。（参见《存在与时间》第 17 节，中译本第 90 页起。——译注）

留的各种机制(一般意义上的时程区划亦属其列)在共时化的同时,也是进入"已经在此"和未确定者的前提条件,因为正如《存在与时间》已明确指出的那样,"已经在此"不是别的,正是既成的继承的**各种可能性**的实现,这样的继承就构成了"此在"的过去时刻,亦即它的历史。显然,这一继承本身就是构成世界的各种第三持留,否则人们便不可能进入其中。因此,我们不可能将真正的时间与计算的时间区分得泾渭分明,不可能将未确定者和"必须存在"的历史状态与确定的共时状态完全区分开来,将"此在"与泛指代词"人们/大家"完全区分开来。时间这个持留的"流"具有类似于电影的那种投映特性,正是这一特性使上述区分无法实现。

然而,海德格尔认为必须进行这一区分,并将进行这一区分的必然性作为先决条件;他**拒绝承认具有电影特性的"接受"以及由"接受"所构成的诸多演变进程,尤其是现代性**;与此同时,他将文档和痕迹等同于内在时间性,**忽略了教育这一持留体系的问题**。

从广义上看,教育的"存在论"意义是什么?对于人们所说的教育这一特有模式,我们该进行怎样的分析?在教育所处的时代里,记忆术以公开的方式被大范围地付诸运用,记忆术本身构成了形而上学的公共空间——在这一空间里,人们可以通过各种符号或标志,在"面对着读者群"之时使用文字记忆术,从而运用他们的理性。

确切说来,公共教育的意义不仅在于它是"接受"过程的诸多模式之一,与此同时,**它将进行区别所依据的某一主观原则内在化**,这意味着:存在着一些载体,它们能够使这一主观原则发挥其作用,没有这些载体,该原则便没有任何意义——**但若是没有该原则,那么这些载体同样也就没有任何意义**。使这些载体成为可能的,正是文字性综合这一持留领域。

海德格尔没有注意到,随着当代科技的发展,主体性的现代形而上

学“圆满完工”，科技与记忆术混合在一起。“构架”[①]，作为对这一形而上学的全球性控制，是“存在者对其存在的理解”的现代化过程，其模式为我们所说的**“存在之痛”的时代**所特有。海德格尔并未真正觉察到这一演变的意义，因为他既没有对持留过程给予关注，也没有对“接受”的过程进行思考，这一切都蒙蔽了他的双眼。正因为他低估了**记忆术与科技的混合**这一重大事件，所以他不可能提出学校的问题——学校这一机构同时也是民主的最佳指示器，对于这一机构，海德格尔怀疑它是否能够应对技术科学在本体论上带来的诸多挑战。

3. 无科学：对此前部分的概述与再阐释

行文至此，该对前面两章略作小结了。

技术体系已拓展到全球，它同时也就是、而且首先是一个全球记忆术体系。然而，我们已经看到，记忆术总是决定着各体系间相互协调的条件，而各体系间的协调则构成了社会的演变。在社会演变中，技术体系是使社会体系失调的首要因素：记忆术为诸意识流提供持留的遴选准则，或是对这些准则进行调整，这些意识流被纳入“接受”的过程之中，并且通过“接受”的过程而变成某一“我”的意识，同时又变成了某一“我们”的意识——而且，必须承认的是，它们同时是多个“我们”的意识。

在当前的记忆术与科技的混合中，时程区划和方位区划相互融合在一起。与此同时，人类群体之间接触的增多以一种决定性的方式增强了各技术趋势的普遍渗透力，促进了诸多新型的、广为共享的生活方式被接受的过程，并因此促进了人类群体在市场中的相互融合。市场已经变成一个真正兼具记忆术、科技、地理性质的领域，对于全球性的、身处

① 关于“构架”（Gestell）这一概念，参见《爱比米修斯的过失》中译本，第28页。——译注

“病痛”之中的“我们”而言，市场在商品交换的空间中消除了公共空间，而它的统一性也像一直以来那样，完全是幻觉式的。虽说“像一直以来那样”，但从一种新的意义上来说，它遭到了越来越严重的摧毁，而且与此相对，人们也觉得它更具威胁性。

这个新的幻觉式的领域开启了一个诱惑的纪元，也就是说，毋庸置疑，对于一个比以往任何时候都更加神秘的“我们”而言，它开启了一个新型电影的时代。

这一“我们”即为在全球范围内聚合了的传输工业所造就的“我们”。时程区划和方位区划一直是空间与时间的收缩机制（地图的空间压缩了领土空间，日历与影片的时间压缩了它们所衡量、庆祝和讲述的时间），它们在传输工业中从此就成了极为世俗的商业性、工业性、全球性工具，并且按照持留机制新工业的法则，决定着内感官时间流的综合的载体，以及其中呈现出来的外感官的导向的载体——因为总是存在着某些持留机制，它们承载着意识在其中统一为意识流的综合。

现代哲学思想不可能去思考作为“我们”的时间与空间的组织模式的各种时程区划机制和方位区划机制，而且从更为宽泛的层面上来看，它也没有对所有持留机制进行反思。这一“无力反思”的局面**构成了一个障碍，使我们无法对新型商业进行分析，更别说对以教育这一商品的世界化为代表的史无前例的新颖之处进行分析了**。在教育系统里，人们能够获取时程区划与方位区划的机制，以及构成这些机制的基础（矛盾原则、综合判断、分析性知识、实验性知识等等）的各种载体，并且将其内在化，但是上述阻碍却使我们无法对各种教育系统本身进行思考，因为先验综合判断总是以某一“先验的”代具性综合为支撑。然而，这一代具性意味着持留有限性的工业化综合直接对意识本身提出了质疑，这是主观性与客观性相对立的哲学时代的出路，我们也称之为现代哲学。

上述“质疑”之所以成为可能，是因为意识流只有根据限定其流程之**可能性**（也即意识流以持留的形态而呈现的可能性）的各种载体，才

能够流动。在17世纪，意识开始作为“我思”被思考，自19世纪起，它便**大范围地**具有了流程，而与此同时，随着入学率的攀升，在教师以及后来的教授依据教学大纲给年轻一代人讲授课程的过程中，意识的各种载体也**骤然间必然地**被内在化了。这就是**全国文字性投映的组织**，也是理性在面对主要由读者构成的大众之时的公共用途的组织，它构成了现代工业民主的公共空间，它的机构是学校。

在意识及其流程被质疑的同时，教育系统（这一机制使构成知识史，也即构成“我们”这一来自于国家历史的宽泛意识的各种代具的内在化）在技术体系转变为记忆术的全球性工业体系这一过程中，也遭到了质疑。在教育系统中，遭到质疑的不仅包括教育方针，同时也包括教学课程的具体设置，乃至教育的全部职责。

这样一来，全球的程序工业就倾向于逐渐取代各国的教育机构。早在2000年5月，这一趋势就已在渥太华显露出来，并且已经被列入了世界贸易组织关于筹备服务贸易总协定的议事日程。它表明，**一场新的精神之战已经宣战**。

这场战争如果以一种完全负面性的结局而告终，那将是一场无法想象的灾难。我们所说的“存在之痛的时代”，正是这一可能性的体现，与此同时，也是对发生在应当称为“一次全球精神论战”这一行动舞台上的现实，及其不计其数的分支和后果均熟视无睹的体现。

然而，我们所说的“一种完全负面性的结局”是什么？确切说来，这就是我们的问题之所在。对此，我们需要倾注极大的耐性。

在教育诞生的时代里，记忆术体系与技术体系尚未混合在一起，技术体系本身既不是全球性的，也没有湮没在市场中，而市场也没有消除公共空间，正因为教育系统出自于这样一个时代，所以我们必须对当前的教育系统进行深入的反思。战后，东方与西方之间的政治论战占据着主导地位，精神论战已经在其中酝酿，但它的真正面目被政治论战掩盖住了，我们在第三章中已经看到这一点。在这一时期，视听节目工业出

现并对学校作为教学机构提出了质疑；另一方面，直到最近时期，学校一直承担着导向的职责，并负责将“接受”过程的各种基础，以及使国家某一未来的投映机制得以运作的各种持留工具内在化——“国家某一未来的投映机制”也就是国家历史的压缩机制，是将国家归置于通史和地理空间之内的机制，是使后人得以真正进入它在伦理、文学、艺术以及科学等各方面的理念的机制。学校这一导向系统是在具有认知力的“我们”的历史中进行导向，它同时也是将“我”的意识流的各种构成模式内在化的地方，是这一“我”作为**具有一致性，也即具有认知力的意识流**得以形成之处。

通过对意识的各种载体进行处理，学校将诸意识流的某一文字性综合再次构建起来，但是我们所不确定的是，这一从启蒙时代的革命进程以及后来的工业革命中继承而来的教育系统，是否能够将在共和文化中形成的各种原则（在所谓的“民主的”、“现代的”国家里，它们构成了“接受”过程的基础）继续传递下去。若是不承认这一点，或许就太过胆怯了。

然而，如果我们还不能够**从理论上和实践上**阐明教育系统在哪些方面不再能够满足“接受”过程的要求，那么即便承认这一点，也是徒劳无益的。在此，我们必须立即指出，同时也希望读者早已明白这一点，即**严格说来，“接受”的过程与任何一个适应过程毫无关系**。“适应”是动物或动物般的人——也即奴隶——所具有的现象。无论是学校，还是传输机制，它们都不是饲养场，也不是马厩，或正如吉尔·夏特莱所言，它们并非猪圈。①

① 当我最后一次修改完本书书稿，即将把它交付伽利略出版社之时，我收到了我的朋友菲利普·舒莱的一本书（与菲利普·里维耶合著）：《优秀的学校，第1卷，在工业文明中反思学校》，尚瓦隆出版社，2001年。对于这部佳作中阐述的不少观点，我都表示赞同，不过当我撰写这则注释的时候，我们还没有读完全书。我知道菲利普·舒莱欣赏尼采，但是令我惊讶的是，我在书中发现的一段关于“适应”的阐述却与他对尼采的欣赏不太符合：

教育系统中的这一动荡源自于知识的危机，此次危机的幅度和激烈性前所未有，它**或许甚至不仅仅**是一次危机[①]，它与**技术科学相对于哲学思考能力的高度特殊性**密切相关。这就是当前普遍的“迷失方向”的首要特征。我们认为，这一情形几乎与灾难无异，其根源在于缺乏分析的准则和综合的定理，无以构建起某一合适的认知的持留机制，从而无法去分析新型持留科技的出现对科学、技术、科技以及投资所造成的后果，也无法去分析它对科学、技术、科技最终相互靠近并引发我们所说的“记忆术与科技的混合”所造成的后果。

近几十年来，记忆术的各种持留科技中出现了一些断裂的过程，对这些断裂过程进行理论化总结，是思想所应立即承担的一项任务，而若要完成这项任务，就不能对哲学思想史的**进程**（它使这样的演变成为可能）视而不见。教育以导向为首要任务，并承载着“接受”的机制，从任何

“对工业现实的功能性适应，是知识的某种真正复兴的唯一条件。”（第 14 页）两位作者认为“这一说法将令人惊讶”，他们指的是“功能性”一词。然而，在我看来，“功能性”其实并非问题之所在，问题在于“适应”。希望我在本书中的研究工作能够为我们——菲利普·舒莱、菲利普·里维耶和我——提供一个契机，针对他们著作中的这些问题展开讨论。

① “危机是某一运作体制向另一体制的过渡。通过一些征兆或一些症状，人们能够感觉到这一过渡。在危机期间，时间的性质似乎变了，时间的绵延不再被视为事物的惯有状态，它衡量的不再是恒久性，而是变化性。任何危机都会造成一些新的‘原因’的介入，它们将扰乱既有的动态或静态平衡。怎样才能使我们刚刚简单阐述的‘危机’的观念与‘智力’的概念相互一致？”保罗·瓦雷里，《漫谈智力》，出处同前，第 1041 页。

这段话确认了舒莱与里维耶提出的“功能性”的问题。然而，我们怎会没有注意到，困扰瓦雷里思想的危机，即他在此于 1925 年质问并已于 1919 年进行质疑的危机，也即尼采于 1872 年在谈论“我们的教学机构”时也提到的危机，**持续了至少一百二十余年**？换言之，问题难道不就是“恒久性”与“变化性”之间的关系的颠覆（它**使“危机”这一概念本身陷入危机之中**）吗？此外，这或许就是我们在反驳所有“新批判”，也即反驳所有对准则的要求时，应首先反驳的问题。我们接下来将看到，这也就是为什么新批判的目的首先在于某种颠覆的可能性之本身，也即对“可能性”这一概念本身的颠覆，而且由此一来，也就是以持留的演变为出发点，对“原因”这一概念的颠覆。

哲学思想的角度来看，教育都**必须传输知识与“非知识的知识”之间的差异和共同点**。我们已经将这一差异等同于进行区别所依据的主观原则，视其为**接受一切准则并使之内在化的前提条件**。康德断言这一原则具有其合理性与必要性，而**教育系统的任务就是在实践中运用该原则，同时促使其得到强化**，目的是为了让该原则发挥作用，也可以说是为了让正在培养意识的年轻一代去阐释该原则的意义。

如前所述，各种“过程”的加速这一局面带来了一些问题，对这些问题进行研究既十分艰难，却又迫在眉睫。对于这一研究而言，《存在与时间》在存在分析论方面的进展极为重要。然而，出于种种原因，但肯定不是由于遗忘，那些分析完全忽视了**教育的问题以及“接受”的问题**，从而无法去反思**“继承”**，也即**通过第三持留的内在化，某一差异被接受并传输**；同时，**各种第三持留既具有空间性，又具有时间性，它们先于空间与时间的差异而存在，并且构成了诸多投映平面，使某一进行区别所依据的、先于“本体论差异”而存在的原则得以投映**。

因此，我们现在应当探究的问题，是去弄清楚“进行区别所依据的主观原则”在今天指的是什么。同时，我们还应当研究这一原则与海德格尔所说的“本体论差异”之间可能维持着怎样的关系。通过这样一条险峻的道路，我们想要看到知识的危机的关键之处，而知识的危机也就是传输机制的危机，尤其是教育系统的危机，它对聚合性传输工业所处的时代造成了沉重打击，导致了一种“无科学”（inscience）的局面，也即在新的持留机制面前，人们迷失了方向。应当指明的是，在任何情况下，我们都无法否认以下这一假设，即这一“无科学”必然是准则的**缺失**，甚至于以“缺失”作为准则，但它与“我们”的统一性的假象一样，都具有必然性，都是不可避免的。我们甚至把这一假设视为我们的主要假设。

在这种情况下，或许我们的分析就得首先去弄清楚这一“无科学”及其必然性指的是什么，接着再**确定哪些途径能够在“无科学”这一空间里进行导向**。

在此，我们有必要回过头去，再次考察现代性的起源，并由此再次探寻现代教育规划的起源。这样一来，我们便能够阐明何为我们所说的“科学”与“技术科学”。

4. 在沙漠中“进行”区别

从笛卡尔直到现代哲学，关于技术的一种新思想逐渐构建起来，技术是一种控制力；同时构建起来的，是作为构成者的主观性与作为被构成者的客观性之间的对立，这一对立至少一直延续到康德。

从20世纪初开始，很多哲学家的思考不再局限于上述范畴之内，主要是因为它无法阐释与我们所说的“科技”一同到来的现象。科技是现代性所导致的一种实实在在的现实，“科技”指的并不只是“技术”而已。

即便从最通用的概念来看，“科技”也是在**抗拒**，不愿随随便便地被列入纯粹客观性这一身份之中。无论是谁，总有一天会感觉到“科技”的系统性和动力性——以至于“客体”这一范畴显得不足以对“科技”进行反思。技术可以是“客观的”，因为它似乎主要由客体所构成（但这是错误的），也即由现实的、可被处理的客体所构成，这些客体在运作，因而与所有我们通常所说的“技术设备”一样，以物理学的科学方法（材料强度与腐蚀性的计算、摩擦学、流体机械学、空气动力学、热学，等等）为出发点，它们是“可客观化的”、可被控制的。相反，我们却难以将“科技”简化为某一能够为主体所拥有的现实，而作为主宰者的主体，也即笛卡尔所定义的主体，由于具有构建的能力，他能够拥有并有方法去抓住客观性。人们很清楚地感觉到，科技中存在着一种同质的力量，并称其为科技力量；这是一种奇怪的力量，而且虽说它确实是人类的力量，但与超人类的力量一样，它也是一种陌生的力量，越来越难以控制，它的动力性以一种有别于主客体对立的模式，与主观性形成了明显的对立。

这一陌生的感觉令人感到害怕，由于害怕的对象尚不明确，这一害

怕就不仅仅是害怕而已，而更是**一种恐慌**，是由于**某一尚未确诊的病痛**而导致的恐慌。这一恐慌有时候会原原本本地表现出来，有时候则隐藏在五花八门的神经痛行为和否定性言语的背后，它是当前“存在之痛”的特征之一。

不过，回过头来想想，若是从客观性这一范畴出发，我们难以领会的似乎其实不仅仅是科技，同时也包括技术。客观性只有在与不可客观化之物形成对立并受制于后者，也即与主观性形成对立并受制于主观性之时，才能够成立，主观性是所有客观化行为的条件，甚至可以说是“使他者客观化之物”(objectivant)的条件。然而，我们认为，技术作为某一具有恒久性的持留载体，它**构成**了以一切客体为对象的客观化行为，例如胡塞尔几何学概念上的“理想化”(idéalisation)的过程，以及在此之外的一切“观念化”(idéation)的过程。现代哲学提出主观性并将其作为基础，这一主观性意味着主体是其客体独一的、初始的、绝对纯粹的来源，意味着主体性构成了这些客体，并从而主宰和控制着这些客体，而且不愿让这些客体反过来构成主体性自身。

按照这种方式来思考，我们赋予第三持留的地位就是独一无二的了。由这种持留组成的**持留区域是一种可客观化的物质，尽管“客观性”这一范畴不足以对其进行思考**；与此同时，它也可以被工业化：它可以受制于某种计算。这一可计算性能够将那些不能被简约之物简化为“可客观化之物”这一属性；这一可计算性同时具有以下特征：

(1) 它因第三持留的物质性而**得以形成**，而且也由于它而**成为必须**，第三持留的物质性也就是第三持留的**恒久性**，也就是说是它使第三持留具有了“时间流之载体”这一属性；

(2) 如果它毫无限制地自我运作，那么它与持留区域原则上承载着的**个性化**过程——也即“主观化”过程——就是**不可兼容的**，因而也就是**相互矛盾的**；

(3) **它可能会导致某种普遍存在的熵**。

这样一来，问题就在于如何对能够用于任何形式的计算、作为其法则的某一差异进行思考。这一差异本身并非任何计算的对象。如果没有这一差异，那么除了计算之外，也就是说除了**熵的扩展**或尼采所说的**"沙漠"的扩展**[①]之外，进化的区域中就不可能再有任何其他的导向**准则**了。

这种**负熵的差异**或许并非一种对立，它是一种联系，将相互联系的诸成分组合在一起，如果这些成分相互混合的话，那么这一联系也就不复存在。这一联系必然是充满活力的，它将"谁"和"什么"、可能的与不可能的、共时性与历时性、计算与未确定之物、感知与想象、"我"与"我们"、过去与未来、未来与演化**组合在一起而不使之混合**。

我们认为、同时也希望这样一种差异不可缩减，希望它能够超越对立关系以及对立关系中的形而上的成分而持续存在。在阿多诺与霍克海默所说的"物化"中（但是他们没能对"物化进行思考，确切说来，正是因为他们停留在对立关系中），或是在马克思所说的"异化"中，受到威胁的正是这一差异。

我们之所以认为、同时也**希望**这样一种差异**不可缩减而且成为法则**，是因为**事实上它并非不可缩减，而且必须将它作为法则**。当市场营销将意识作为商品用于市场交易之时，受到威胁的正是这一差异。当"主体/客体"这一两极关系转变为"消费者/产品"这一组合（生产者在这一组合中布下圈套）之时，"无差异"便顺理成章地成为其后果。

这种"无差异"来自于现代性，现代性既是提出主客体差异的现代哲学所倡导的运动，同时也是由工业革命所导致的社会转变过程；现代性之所以成为可能，是因为主观性的诞生，也即意识对自我进行思考的时代，但是现代性同时又颠覆了这一出发点，抹煞了主体与客体之间的差异。要理解这一演变以及当前形势的特殊性，首先就得理解现代性，因为现代性是该演变及当前形势的起源。

① 参见本书第三章第6节。——译注

5. 作为“发明”的差异

技术与客观性之间的关系最早是笛卡尔建立起来的。笛卡尔从表象角度展开思考，认为主体是以“普遍数学”（mathesis universalis）为知识，也即方法，以技术为工具，通过某一客观化行为来控制自然的力量。这种知识即为一种力量。然而，确切说来，主体之所以能够“控制”自然，必须是因为技术这一工具本身是可客观化的——这意味着，它本身不可能是“使他者客观化之物”：它并不介入“自我”的构建。这一观点拉开了现代时期的序幕，从马克思到海德格尔，包括尼采以及其他人，所有反对这一观点，也即反对关于主观性的思想的人，都对有关“控制”和“占有”的言论提出了异议，而这一言论作为主宰者**意愿**的表达，从笛卡尔到黑格尔一直都有表述。

在这个漫长的链条中，我们刚才提到的那些人所造成的断裂显然没有留下清晰的印记（从很多方面来看，尽管马克思在思考“控制”的时候想要避开主观性，但是却仍然站在了“控制”这一形象一边），而胡塞尔却占据了一个特殊的位置。在构思《逻辑研究》的时候，他与当时新生的实验心理学保持了一定距离，认为应当对古希腊人直观中的某种“科技化”（technologisation）进行抵制，并在《欧洲科学的危机》一书中明确阐述了这一点：科技的问题从一开始就与现象学有关。“被体验之物”是胡塞尔的一个重要概念，它是对布伦塔诺的“意向性”概念的发展，在胡塞尔与科学最初直观中的遗忘作斗争的过程中，它就像杠杆一样，发挥了重要作用。“被（意识）体验之物”是构成“观念化”过程与“理想化”过程的材质，此外，它还构成了诸客体本身。

海德格尔是第一个明确地、系统地、耐心地解构了表象的形而上学，也即主观性与客观性的对立关系的人，而且他是在关于时间的论述中进行这一解构的，他对时间的论述是本体论的一次革命。在他看来，

这一行为是现象学的必然结果，同时又是与现象学的一次决裂：确切说来，正是在“被体验之物”这一问题上，海德格尔既继承了胡塞尔，又与之划清了界线。因为，在现象学里，将“未被体验之物”引入到主观性之中显得绝对是必要的（同时也是不可避免的），主观性这一概念本身从而也就分裂了：作为一个哲学概念，主观性具有自我建构性，而正是**“未被体验之物”的构成性**所摧毁之物引出了存在论思想，也即有关存在之物的思想，也就是说：有关**从一开始就外在于自身**之物的思想。

正是由于这个原因，我在《爱比米修斯的过失》中曾论述过，《存在与时间》是对《内在时间意识现象学讲演录》的一次关键的批判。在《存在与时间》第6节中，海德格尔提出：“过去时刻并非紧随‘此在’之后，而总是已经先于‘此在’”；由此推论，海德格尔强调指出，在时间性中，未来享有优越地位，崩溃的是当下时刻本身以及主体的出现。海德格尔由此违反了《内在时间意识现象学讲演录》的基础性言论，即时间性的初始构成要求在三种形式的持留之间进行根本的区分。胡塞尔坚持把第三持留从时间性的初始构成范畴中排斥出去，因为**经验性与先验性之间是否可能存在共通之处，取决于这一排斥**。在胡塞尔那里，这一可能性建立在“被体验之物”的独有特权，也就是说**活着的**当下时刻的独有特权的基础之上。

海德格尔似乎将胡塞尔眼中的被构成者引入了构成者之中，因为“此在”不是别的，正是一个继承的过程：在“此在”之前，有一个“此在”未曾体验的过去了的“已经在此”，**“此在”必须体验这个过去了的“已经在此”，将其变为己有，也就是说必须“接受”它**。然而，尽管《存在与时间》第6节进行了全力攻击，但“经验性与先验性之间存在着共通之处”这一观点仍然出现在《存在与时间》一书中。在第73至75节中，面对“世界的历时性”这一问题，海德格尔退了一步，最终将各种持留机制（也就是以历史性的技术模式，也即经验性模式而构建的过去时刻的客观痕迹）从时间性的初始范畴中排斥了出去——**这样一来，他也就否认了继**

承即为“接受”。

未被体验的过去时刻若是借助具有可撤换性的诸载体，也即我们所说的各种持留机制，那么这一“未被体验之物”就能够变成“被体验之物”，而海德格尔认为，这种可撤换的载体不具有构建性。与此同时，他试图将先验的事物（他称之为初始的、本己的、本体论的事物）从经验中解救出来，在经验中，先验的事物已经变得具有可计算性、内在时间性乃至各种形式的技术性；在海德格尔看来，这些性质从来都只是各种工具、对时间进行度量的各种行为所具有的性质——时间是未确定之物，是不能够被度量的。通过这一“存在论的颠覆”，海德格尔丢失了很大一部分之前已经赢得的领地。

然而，海德格尔也是第一个既对客体，也即技术客体进行了思考，同时又不以客观性为参照的哲学家。在他所用的词汇中，“客观物”被称为“Vorhandenes”（现成在手的）。因此，“此在”“首先而且通常”面对的，并不是主体，而是“Zuhandenes”（上到手头的）[①]。“上到手头的”总是指向其他客体，在“上到手头的”中，被构成的是世界的在世性，是对“此在”而言至关重要的在世性。正是由于这个原因，“此在”不是一个主体：一方面，主体构成了客观性，客观性全凭主体而得以构成，但主体的构成却与客观性毫无瓜葛；另一方面，“此在”之“在”只有在从一开始就受到了它的在世性影响的情况下，才能够成为“此”，“此在”之“在”的“已经在此”作为它未曾体验的、而且总是先于它的过去时刻，体现了继承的真实性。

这个非“客观的”客体，即为“什么”；“此在”所面对的，而且从一开

① 在《存在与时间》的中译本中（附录二，第510—511页），“Vorhandenes”被译为“现成的、现成在手的（东西/事物）”，“Zuhandenes”被译为“上手的、当下上手的、上到手头的（东西/事物）”。《存在与时间》的法译本将这两个术语分别译为“sous-la-main”、“à-portée-de-la-main”，字面意思分别为“在手的下面”、“在手可以触及的范围内”。综合考虑，在本书中，译者统一将二者分别译为“现成在手的”、“上到手头的”。——译注

始就受到其影响的，也即作为“此在”的外部，将“此在”置于其自身之外，因而不是“主观的”，即为“谁？”。与海德格尔相反，但仍然以他的分析为出发点，我们认为，联结“谁？”与“什么”的是一种密切的关系，而且无论在任何情况下，都不是一种一旦陷入困境便是“Verfallen”（意即“沉沦于世”）的对立。这种关系，就是代具性。代具的意思既是“放置在……面前”，又是“提前放置”。在这样一种“转导关系”中，一方与另一方建构性地组合在一起，这一“转导关系”是一种**“协商”**（négociation）。

然而，**“谁？”和“什么”之间这一协商是以“谁？”的一个准则作为前提条件的**，而确切说来，这一准则正是**由“什么”构成**。这就是难点之所在。这一难点的意思是，**该准则是持留性的，因为它是进行区别所依据的某一原则的内在化，而如果不是由于以下两个原因，该原则是不能够被内在化的：**

（1）它**已经**处于“谁？”之中；

（2）它必须由这一“谁？”**在某个外在化（该外在化使某一内在化成为必然）的过程中，“发明”**[①]**出来，也即发掘出来。**

难点主要在于，**这个奇怪的游戏尽管是某个事后阶段的游戏，却并非若干时刻的前后相继**：内在化显然不是跟在外在化之后，内在化**就是**外在化，而且正是在矛盾原则被发掘，也即被“发明”之时，它才在事后阶段（再次）自我构成为**原则**。已经在此的原则并不是先于该原则的形式化，但是它之所以可能形式化，正是因为它“以法则的状态”已经在此。在这个寓言般的行事性[②]结构中发生的一切，就像杰佛逊发明“优秀的美国人民”同时替他们、以他们的名义、**以回溯的方式**签署了独立宣言那样。然而，我们将看到，这个寓言般的行事性结构在技术科学中一直运作着，在诞生于17世纪的现代性这一精神之战的语法中，它也在运作着。正是在现代性这一舞台上，对于维特根斯坦而言不过是“第一人称

① 关于“发明”一词在此的特定含义，参见本书第四章第3节。——译注

② 关于“行事性”这一概念，参见本书第六章第6节。——译注

单数”之物作为根基被发明了出来，印刷术的胜利也在其中留下了印记。

这个寓言般的结构绝对不意味着矛盾原则是一种寓言或“发明”，而是意味着：一方面，它具有理想的合法性，并且创立了某一法则，但是在现实中，它却不可被确定下来；另一方面，从现实到法则的跳跃是不可避免的，而二者之间的深渊也是不可缩减的——这是一种**深渊般的关系**。

这个贯穿并构成了逻辑、技术科学、语法的奇怪游戏同时、而且首先是对某一演变的接受。在提出“‘我’于17世纪出现在印刷术领域之中”这一观点的同时，我们认为，印刷术构成了一次“接受”，即“我们”在这一新的持留机制中接受新的演变进程。这一新的持留机制自产生之日起，就是被**印刷的字母**的公共空间，在随后的一个世纪里，这一公共空间被称作“字母的共和国”。这意味着，**“接受”并不是对演变的简单适应**，确切地说，“接受”指的是**它的转变**可能在未来**得到投映**，也就是说一个“被发明了的”准则付诸运作，因为该准则被投映到构成它所处时代的机器的持留机制的屏幕上，在这个时代中，该原则的形成即为**进行区别所依据的某一原则的付诸运行**——该原则已经“处于内部”，但是从某种意义上来说，它若是不从外部回归，那么它在法则上就不具有实效性。最后这个论断仍然像谜一样，它将在下文得到阐明。

6. 演变、未来与无差异

我们在这里所谈论的“接受”是一个形式多样的内在化过程，在此过程中，我能够**在情感层面上**接受一只猫、一个孩子或一位父亲并使其内在化，**在道德层面上**接受一则箴言并使其内在化，**在宗教层面上**接受一种信仰并使其内在化，**在技术层面上**接受一个工具并使其内在化，**在社会层面上**接受一种生活方式并使其内在化，**在政治层面上**接受某一“我们”的观念并使其内在化，**在认识论层面上**接受某个规则的理解并

使其内在化——“接受并使其内在化”**在此意味着同时立即“使其外在化”**：诸如我的情感、我的道德行为、我的宗教实践、我的技术行为、我的生活方式、我的信仰与活动、我对作为综合某一杂多概念的法则的践行。

在谈到“接受”（它同时必然是一种虚构）的问题之时，我们曾说“接受”并非未来，意思是“接受”并非适应，因为它是一种发明。不具有发明的“接受”既是失败，又是陷阱，失败导致失望，陷阱导致存在之痛，也就是说为弥补**行为的缺失**而采取的**反应行为**。

而今，与演变有关的事实主要是科技事实。自人类化（人进化为人）以来，演变总是与技术事实密切相关，技术事实处于基因变异以及更远古的宇宙诞生之后。如果我们承认演变史由一系列由若干因果关系联系在一起的境况所构成，那么几乎不用怀疑，在我们所处的时代，“我们自己所是的存在者”所感觉到的所有这些境况的变革大范围地、明显地决定于科技境况的变革。由于演变并非未来，所以任何未来都包含着演变，而有些演变则没有未来。

没有未来的演变，叫做“mécanique”；使演变与未来混同者，叫做“mécanisme”。[①]

今天，在主流趋势中，演变均为科技事实，且依附于技术科学，而技术科学总是与市场营销维持着密切关系，是它**设计**了科技的**进化**，与此同时，也正如我们即将看到的那样，技术科学受制于科技所特有的系统性，因为科技属于一种已经变为记忆术的技术体系。

而今，这一演变尚未被反思，不仅是因为**技术作为具有动力性的个性化过程，仍然为大多数人所忽视**（尽管已有一些具有决定意义的研究成果，在《技术与时间》的前两卷中，我们也曾试图从中汲取教训），同时也是因为**技术科学本身尚未被反思，况且它正是持留准则被实实在在**

① 本法语中，“mécanique”的意思是“机器、机械、机械学”，“mécanisme”指的是“机理、机制”。总体而言，前者一般指具体事物，后者则是一种抽象的整体概念，二者大致相当于英文中的“mechanic”和“mechanism”。——译注

地付诸运行的时刻。

这个尚未被反思的现象，并不是从“某一被遗忘的事物即为未被思考的事物”这一意义上来说的那种身份不明的未被思考之物：大多数人**都已对其进行反思，但是觉得它是无法被反思的**，正是这样，它构成了**恐慌与存在之痛的症结**，这就封闭了知识的视野，将知识禁闭在一种没有很好地被反思的科技的躁动不安的各种技能之中。

今天，科技与主观性之间的对立仍然是一个庸俗的主题，人们还在借用它来表述恐慌与存在之痛，长篇大论却言之无物，其言论越来越具有侵略性，越来越令人感到恐慌。我们若要进行反思，就必须在上述对立之外去思考，必须越过胡塞尔和海德格尔以及他们与康德的纠结关系，同时将我们逐渐带往尼采。在“主观性”中，我们想要阐述的是我们所坚持的**意愿**，它**超越**了这一主观性，处于笛卡尔以来所构想的表象之外，处于主观性与客观性之间庸俗而又意义贫乏的对立之外，而且必须超越这一对立。

在与关于“控制”的言论决裂的同时，没有任何一位著名哲学家抛弃“意愿”这一问题——然而，一道深渊横亘在“知道”与“能够”之间，而我们所说的技术科学作为持留准则付诸运行的时刻，正处于这一深渊之中，位于这一“无科学”的力量之侧。当技术力量转变为资本主义工业与科技之时，对力量提出考问的伟人正是尼采，他问道：“我们”想要什么？这个问题本身就对引号中的“我们”提出了质疑，它因此饱受痛苦：它的“无科学”**给它提出了存在之痛的问题**——我们把“不知道却必须做出决定的人”称为“无科学”的人。“无科学”掩盖了“存在的问题”，而海德格尔告诉我们，“存在的问题”在最为普遍的层面上构成了“此在”的存在性，随后又构成了“存在的历史”的主线。

简言之，这一“我们”变得对“本体论差异”听而不闻，然而**它又总在“想要”，并由于不能够不“想要”而痛苦，同时它却不知道自己想要什么。**

7. 现实性与可能性：从康德到海德格尔

对于一类特殊的存在者而言，“存在的问题”正是在本体论差异中得以构成。对于这类特殊的存在者，海德格尔没有将其命名为“人”，而是称之为“我们自己所是的存在者”。“我们”所经受的存在之痛就是本体论的无差异。“本体论的无差异”通过消除了本体论差异的各种计算，将霸权式的遴选过程付诸运行，而本体论差异首先意味着**“存在”**（être）并非“存在者”（étant），意即：

（1）从“vorhanden”的（也即“现成在手的”，意为“可计算的、可客观化的、具有客观性的”）存在者出发，“存在”是不可被思考的；

（2）“存在”主要是一种**原初的知识**（“对‘存在’的一般性且空泛的理解，这是一个事实”），同时也是一种**原初的“非知识的知识”**，也就是说一个问题（一个没有最终答案的问题，也即一个**根本不可能**作答的问题）；

（3）这个**问题**是由“此在”来承担的，负责回答这个问题的是“此在”，一种特殊的存在者，不可计算，不可客观化，不具有客观性，尽管它**可能会沉陷于它的物化**与自我否定之中，也即沉陷于**它的不确定状态**或特殊性的**确定**之中；

（4）“此在”承担的这个问题，存在的问题，构成了“此在”的**时间性**；

（5）**“存在”是一些时代，是中断性**，也即悬置、中断、**断裂**。

在“存在”的诸个时代之中，“此在”这一存在者既承担着“存在”，又承担着“此在”自己的“必须存在”。“此在”是一个自由的存在者，因为它面对的是未来的不确定状态，这一未来不仅仅属于“此在”，同时也承担着“存在”的未来，也即“存在”在本体论差异中的自由。这一自由指的是，“存在”可以不是存在者。

与此同时，这一自由指的也是："存在"可以**不具有现实性**，而**更具有可能性**——仿用瓦雷里的说法[①]。

"存在"**更具可能性而不太具有现实性**，这是一个投映结构，它属于我们所说的"电影"，而且"将意象与事实对立起来"。

上述"自由"是一种非主观意义上的"意愿"，海德格尔称其为"决心"(Entschlossenheit)，其前提是某一**准则**，也即**进行区别所依据的某一原则**，而这也正是康德与海德格尔在导向的问题中的研究对象。然而，**海德格尔进行区别所依据的原则是对康德试图表述的原则的一种颠覆，这一颠覆首先在于"可能性"与"现实性"之间的关系的倒置**。

在康德那里，可能性听命于现实性，也即听命于客观性、实体性。当然，客观性是由主体在统觉的统一性中所构成的，不过这种统一性与所有可能出现的现象所具有的统一性一样，与现实是一致的，因为它建立的基础是"一个绝对现实的(至高无上的)存在者"[②]，也即上帝。

在海德格尔那里，他进行了一种哥白尼式的颠覆，以至于似乎走向了极端。他认为，现实性听命于可能性，也即听命于"此在"本身，因为"此在"就是它的"可能性"，而且从它的"最极端的可能性"开始就是如此，也即它本身的终点："必须存在"。

> 即便不谈存在者层次上的经验，仅从存在论上的理解来看，对存在的阐释也是首先根据在世界之中的存在者的存在而确定方向。这样一来，首先上到手头的存在者的存在就被错过了，存在者首先被构想为现成在手之物(res)的整体。**存在获得了现实性的意**

① "他将过去与现在、未来与过去、可能性与现实性、意象与事实对立起来。他既在前行，又在倒退；他既在建设，又在拆毁；他既是偶然，又是注定；所以他既是不存在之物，又是不存在之物的工具。归根结底，重中之重，他就是我所说的那些梦想的神秘主使者。"(《精神的危机》，出处同前。)

② 康德，《何谓在思想中确定方向？》，出处同前，第80页。参见下文的评论。

义。存在的根本规定性变成了实体性。与对存在的理解中发生的这种错置相应，对“此在”的存在论方面的理解同样也进入到存在这一概念的视野之中。与其他一切存在者一样，“此在”**在现实中也确实是现成在手的**。因此，其实是**一般意义上的存在**具有了**现实性**的意义。紧接着，在本体论问题中，“现实性”这一概念将会获得一种特殊的首要性。这一首要性挡住了对“此在”进行真正的存在论分析的道路；更有甚者，对于投向首先上到手头的、在世界之中的存在者的存在的视线来说，这一首要性已经构成了障碍。最终，它将一般意义上的本体论问题导入歧途。从此，存在的其他模式都是从现实性这唯一的角度，被负面地、否定地确定下来。

正是由于这个原因，对“此在”的分析，以及对一般存在的意义这一问题的研究，二者都应当从现实性意义上的存在这一片面的方向上扭转过来。有一件事应当首先指明：现实性并不仅仅是种种存在方式之中的**一种**，同时它还在本体论上与“此在”、世界、上到手头的存在保持着某种渊源关系。①

这一渊源，是一种始于“此在”的“最极端的可能性”，也即“走向终结的存在”②的渊源。

至于死亡，它是“此在”本身总是承担着的存在的**可能性**。随着死亡，“此在”在它的**最本己的**“能够存在”中先于其自身。在这一可能性中，“此在”纯粹地、完全地以它的“在世界之中存在”为本旨。它的死亡是“不能够再存在于此”这一可能性。当“此在”在这一可

① 海德格尔，《存在与时间》，出处同前，第 152 页。（参见《存在与时间》第 43 节，中译本第 231—232 页。——译注）

② “走向终结的存在”（法文：être-pour-la-fin；德文：Sein zum Ende）：在《存在与时间》中译本中，该术语被译为“向终结存在”。——译注

> 能性中先于其本身之时，它就**完全**被**指派**到它最本己的“能够存在”中去了。通过这样的“先于其自身”，“此在”与其他“此在”之间的所有关联都被解除了。这一最本己的、最绝对的可能性，同时也就是最极端的可能性。作为“能够存在”，“此在”从来都无法逾越死亡这一可能性。死亡是“此在”最纯粹、最完全的不可能性的可能性。因此，死亡便体现为**最本己、最绝对、最无法逾越的可能性**。如此这般的可能性，是一种与众不同的超前……
>
> 对于“此在”的这一最本己的、最绝对、最不可逾越的可能性，“此在”却并不是在存在的过程中，事后偶然地获得它的。相反，既然“此在”生存着，那么它同时也就已经**被抛进**这一可能性之中。①

现成在手的存在者，也即可客观化的存在者，能够处于在世性之中。这一在世性属于“此在”所有，它首先是上到手头的存在者的世界，也即带着其**存在**可能性的存在者的世界，这一世界始于死亡提前注定这一“关注”，并由这一“关注”来导向。对于“此在”而言，存在者除非是以一种偏移的模式，否则便不是现成在手的。正是这一偏移的模式被称为现实的“客观性”。由于这个原因，主观性这一思想使上到手头的存在者变得无法被反思。

海德格尔责备康德，说他没有看到，正是在世性这一范畴能够提供某一导向准则，而我们将会指出，无论是康德，还是海德格尔，二人都遇到了一个问题——也即本体论差异的问题，我们**必须找到本体论差异**，因为这是**解决问题的必由之路**。

然而，我们已经看到，海德格尔一方面完全无视各种持留过程的建构性，也即它们一直具有的再次建构性（在对“认定的综合”的分析中，我们已将这一建构性命名为“可复制性”）；另一方面，他没有将自己的

① 海德格尔，《存在与时间》，出处同前，第 185 页。（参见《存在与时间》第 50 节，中译本第 288 页。——译注）

批判进行到底，没有将他的颠覆推向极致，**同时也没有将“差异”所要求的“区别”问题进行到底，而这一问题本身是建立在颠覆可能性与现实性之间关系的基础之上**。这样一来，对康德的主观性的批判摇身一变，转而成了对存在论分析的反驳。

8. 康德通过“进行区别所依据的主观原则”所要达到的目标，“相信”的必要性

康德通过他那寓言式的分析，引入了进行区别所依据的一个主观原则，以之为导向的准则，但我们已经看到了海德格尔为什么否定了康德的分析：确切说来，正是这一主观原则使我们无法对本体论差异进行思考，因为它掩盖了以下事实，也即在空间性中，早已有在世性——我们得补充一点：不仅有在世性，还有持留。这意味着，康德提出的主观原则建立在实体性的优势地位之上。

然而，我们还不知道康德通过这一原则想要达到什么目的，尤其是为什么在以下三个要素之外，这一原则对于主体**在思想中**确定方向是必不可少的：(1)理性的诸观念，它们将知性诸范畴的运用统一到若干原则之中；(2)知性的诸范畴，它们将感性的各种直观归入到它们的概念之中；(3)生产上述概念的三重综合。

在尝试理解这一点的同时，我们或许能够开始阐明为什么**技术科学(在康德哲学的领域内，它一直无法从结构上得到反思)使对投映性，也即对未来的可能性的分析成为必须，同时它作为虚构，要求提出准则的论题**。

进行区别所依据的原则是理性**在“无科学”的情况下所需要的**准则，此时的理性必须**进行判断，尽管它没有**某一使它的判断与它的直观的客体相符的**客观知识**。康德认为，这类情况为数众多，但是从一般规

则上来看，它们完全似是而非，只涉及可能性而非现实性，而且与理性毫无关系，除非是出于某种好奇心，而这样的好奇心只能导致一些对理性终归有害的幻想：

> 感官的诸客体没有穷尽整个**可能性的领域**，我们可以想象出许多超感知的客体，在它们之中，理性几乎没有必要直起身来，甚至没有必要承认它们的存在。[……]猜想这类客体的存在，那么理性的用途或许会受到损害。投身于这样的研究，或是与这类虚构事物打交道，其实根本不是一种必要：这纯粹只是一种好奇心，只能导致**一些幻想**。①

相反，在另一种类似的情况下，理性却**无法不进行判断**。在这种情况下，理性必须对**超感知的事物**进行判断，它们构成了一个“黑暗”的“空间”，但是理性在这个空间里却能够确定方向，**确切来说，这完全因为理性在构建上需要这样做**：

> 对于第一个存在者——既是至高无上的智慧，又是绝对的统治者——的概念而言，情况完全不一样。因为，我们的理性不满足于体验“将不受限制的存在者的概念作为所有受到限制的存在者的概念之原则”这一需求。这一需求使理性最终承认不受限制的存在者的概念存在。②

理性没有能力去参考某一现实客体——在此指的是具有时间性和空间性、被给予直观的客体，理性不是原初直观(intuitus originarius)，不能自行获得这样的客体——那么，理性是根据什么准则而得以在它的

① 康德，《何谓在思想中确定方向？》，出处同前，第79页。粗体为笔者所加。

② 出处同上，第80页。

判断中确定方向的呢?

康德大胆地提出,**理性本身的一种需求即为这一准则**:也即理性对于在诸方面进行判断的需求,以及它"得到满足"的需求。在这里,**凭着"需要进行判断"这一事实本身**,理性便**能够**进行判断。这一需求只有在它的确是**理性的需求**而不是感性倾向的需求的情况下,它才是准则。这一需求是一种**感觉**,尽管理性感觉不到它:"理性感觉不到这一点。它**抓住了自己的不足**,通过对认知的趋向产生了某种需求的感觉。"[①]这一感觉所感觉到的是某一不足之处,而这一不足之处如果不是对虚构事物的好奇心的缺失,那么它就是**一种"认知的趋向"的缺失**。这一不可感知的感觉是一种情感,是一种对知识的**爱**,是一种对理性的欲求——它不可用来作为一种原则,但它确实具有调节能力,也就是说它与一般理性的职责是相符合的。正是由于这个原因,我们才能信任它。我们应该信任对知识的欲求,信任对知识的爱。

康德说,对于这一缺陷,我们应当**抱有信任**:我们能够信任它,因为我们应当这样做。这一缺陷是必须的。在《会饮篇》里,狄奥提玛就曾以她的方式对苏格拉底说过这一点,对此我们以后再详细分析。这一缺陷是必须的,我们需要它,它是一种限度,是一种推理的能力,因此必须信任它:它给了我们欲求和爱,给了我们理性本身,也即理性的**动机**,使理性"处于运动之中"。正是因为这个原因,阿列克西·费罗南科对莱宁格提出了反驳,认为这一需求并非理性的一种**属性**,理性**没有**这一需求,而是理性就是这一需求。

理性**就是**缺失之物。**理性是一种必须的缺陷**。

理性,是一个禁闭在一个起点与一个终点之间的有感知力的存在者的理性。它必须冒着危险,通过一种仿佛电影那样的投映能力,在没有任何可感知的客观数据或现实数据的情况下,将经验向上游和下游

① 康德,《何谓在思想中确定方向?》,出处同前,第71页,为费罗南科所引用。粗体为笔者所加。

延展。**向上游延展**，它必须能够构想出起源；**向下游延展**，它必须能够构想出终结。在这两种情况下，它找到了同样的东西：上帝，作为绝对性的过去时刻的上帝，折射着一切事物的终结这一绝对性的未来。

上帝作为起源，是超感知的现实，是所有可能性的全部。这是理性的一个需求，也即理性需要“认为存在着一个绝对现实的（至高无上的）存在者，它是一切可能性的基础”[①]，甚至需要认为“存在着不受限制的上帝，[……]作为初始原则，它是唯一的可能性，同时需要视其他一切事物为支流”。在此，一切可能性均从中分流而出的现实是如此地现实（且至高无上），以至于理性需要将它作为**先于一切可能性的现实**，对它进行投映或折射，也即向后投映。这一超感知的现实性是一切既已存在或即将到来的，也即有可能存在的可感知的现实之可能性的条件。我们稍后将会看到，这一起源同时也是绝对性的、父系的过去时刻的起源，它需要各种第三持留。关于这一点，康德认为，如果我们首先没有（即先天没有）理性的需求这一原则，那么这些持留或许就毫无意义：这是康德与威茨曼辩论的主题。威茨曼认为，只有通过某一“外在启示”，也即《圣经》这一神圣的文本——它也是一种极为特殊的持留机制[②]——信仰才有可能；康德对此的回答是，只有对于那些已经拥有了进行区别所须依据的某一主观原则的人，这样一种启示才有可能。

上帝作为终结，这是大自然中的秩序，是终极性，这一终极性见证了理性所离不开的一种至高无上的智慧。“除非承认存在着一个智慧的造物主”，也即起源这一绝对性的过去时刻，它折射着诸现象（本体的）绝对性的未来，以及处于无条件因果关系中的事物的秩序和流程，“否则我们或许就不可能拥有[……]哪怕一点点可被理解的理性[即关于大自然中的这一秩序和终极性的理性]，而不落入绝对荒谬的境地之中”[③]。

① 康德，《何谓在思想中确定方向？》，出处同前，第80页。

② 费罗南科，《何谓在思想中确定方向？》的导言，出处同前，第46页。

③ 康德，《何谓在思想中确定方向？》，出处同前，第80页。

然而，无论这一假设有多么合理，它却无法通过某一确定的判断而得到证明。与一般的终结性一样，上帝是根本不可能的，上帝只能是某一思维、某一思考的判断对象，在这里的意思也就是：上帝是镜像的，是通过镜面效应而得以投映的。因而，我们应当对此**深信不疑**，因为信仰是“主观上满足，但客观上却与对不足之处的意识相联系的一种认同感”。

理性是一种必须的缺陷，一种可被感动的能力，一个运动过程，一种消极性，或许正如利奥塔所言，如果它不是受到一种绝对性的过去时刻的推动，那么它能够、同时也必须受到人们在别处称为“静态的第一动力”的推动。以这样或那样的方式，理性**需要相信现象流的统一性，相信诸现象的蒙太奇及其前后连接，理性需要相信这一点，因为知识的缺乏**——这一断言令黑格尔感到愤慨，黑格尔想要让哲学“放下它的名字‘对知识的爱’，而成为**在实际中真实的**知识”[①]。理性需要相信这一点，目的在于**能够对诸现象进行投映，也就是说，根据统觉这一毫不可能的统一过程（它涉及“我”，也涉及“我们”），对诸现象进行整理**。

对于**理论上的理性**而言不过是一个**假设**的命题，对于**实践理性**而言却成了一个**公理**，而实践理性恰是“我们”的理性。实践理性总是需要不断地做出决定，却又不能不把这一准则作为其行动的指南。在实际运用中，理性的需要“是无条件的，而且在这一方面，如果我们想要做出判断，我们不再迫于假设上帝的存在，因为我们‘必须’进行判断”[②]。

然而，**在技术科学所处的时代中，理论与实践之间的划分却成了一个大问题**。与此同时，根据进行区别所依据的某一原则，在理性必须在其中**进行镜面反射和虚构**的那些黑暗的空间中确定方向，这一迫切的需求在某种**颠覆性的**意义上得到了确认和肯定。

为了阐明这一点，我们接下来将首先概述一下《何谓在思想中确定方向？》的整个分析之路。

① 黑格尔，《精神现象学》的“序言”，出处同前。（参见本书第三章第 6 节。——译注）

② 康德，《何谓在思想中确定方向？》，出处同前，第 81 页。

“黑暗的房间”那则寓言的意义，在于使“以在诸现象中进行区别所依据的某一主观原则为基础，在经验的数学空间里的导向”过渡到“以在诸本体中进行区别所依据的某一主观原则为出发点，在思想的逻辑空间里的导向”。

> 这里涉及到的是纯粹理性的一个功能：当理性从熟悉的客体——即经验——出发，试图超越经验的各种限制的时候，这一功能便对纯粹理性的使用进行调节。①

为此，理性由于没有任何“积极准则”，不得不“建立在进行区别所依据的某一主观原则，[……]也即理性所固有的一种**需求**的感觉这一基础之上”。这一需求是什么？

> 当这一需求不取决于我们想要进行判断或不想要进行判断之时（一方面，当它是理性所固有的、迫使我们进行判断的一种实际需求之时；另一方面，当我们的知识相对于进行判断所需的基础知识的不足使我们受到限制之时），

理性就会遇到这一需求。在进行判断的过程中，理性想要“得到满足”，但是在此层面上又没有

> 关于某一客体的任何直观，也没有任何类似于某一客体的东西，[……]此时我们就只能首先好好地考察一下概念……目的是看一看概念中是否包含什么矛盾。接着，我们必须[……]将这样的一个客体与经验中诸客体之间的关系归入知性的纯粹概念之下。

① 康德，《何谓在思想中确定方向？》，出处同前，第78页。

在我们知识不足的情况下仍然“迫使我们进行判断”的这一需求，与瓦雷里的言论难道没有关系吗？理性本身是有所缺失的，缺乏完备性，缺乏终结性，它具有缺陷，而且想要在经验性的满足之外“得到满足”，正如瓦雷里所说：

> 人[……]拥有他所需的一切，但却对满足了他的欲望的事物心怀不满。每时每刻，他都是另外一种他所不是的事物。他并不是一个由各种需求与这些需求的满足所构成的**封闭**体系。在需求得以满足的过程中，他汲取了无法估量的巨大力量，这力量颠覆了满足感。他的躯体和胃口刚刚得到满足，他内心的深处便会有些事物开始活跃，在暗地里折磨着他，点燃着他，控制着他，刺激着他，操纵着他。这就是“精神”、由无穷无尽的问题武装着的“精神”……
>
> [人]既是不存在之物，又是不存在之物的工具。归根结底，重中之重，他就是我所说的那些幻想的神秘主使者。①

康德所定义的理性没有时间可在“幻想”上挥霍，而对于瓦雷里而言，人的精神，或者说栖居于人内心的“精神”——它当然不是理性，更不是康德确切构想的那种理性——**本质上**却是梦想。同时**也是技术，也是战争**，对此我们稍后再谈。

对于瓦雷里而言本质上是幻想，对于康德而言是徒劳无益的好奇心，其实这两种情况涉及的都是**虚构**。然而，康德认为，有一种虚构（从一种严格的客观性的角度来看的虚构）我们只能选择将它作为一切现象的起源与终结，作为至高无上的现实，作为一切可能性的源起。进行区别所依据的主观原则使我们得以**在诸多虚构中做出选择**，以求从一种完全虚构的现实、一种外在的显现出发，同时又朝向它，来确定方向。这就是一种我们所说的**必须的且不可避免的投映**，它使**“我们”的“流”**

① 保罗·瓦雷里，《精神的危机》，出处同前，第1001—1002页。

得以统一，在此，“我们”的“流”具有一个非常宽泛的含义：**所有一般现象的统一性**的“流”。

已经写下并正在阅读这些文字的我们，生活在一个特殊的时代。在这个时代中，大自然里的“秩序与终极性”已经变成了一些非客观的概念，变成了“上帝之死”之前的“文化的好奇心”，变成了形而上学残留于意识与科学中的假象。我们生活在拉马克、佩利、达尔文所在时代以及**基因组排序**机器之后，生活在一批分子生物学学者之后，他们已经指明，这一秩序和这一混乱——瓦雷里和康德对此都感兴趣，而瓦雷里则在他所了解的热力学所处时代之后，赋予了这些词语以一种全新的而且颇具时效性的意义——均为**统计学**的现象。在这一秩序和这一混乱中，导致**熵的动力和负熵动力**的各种趋势相互联系而又相互冲突，在其中运作着，同时不必“承认存在着一个智慧的造物主”。

当然，我们或许应当指出，要想摆脱那些与康德的无条件性相关的问题，并不是件容易的事。应当注意到，《何谓在思想中确定方向？》这一文本是开放的，属于通俗哲学，而这部书的阅读应当能够为阅读《判断力批判》做好充分的准备，后者开篇就提到：

> 如果决定因果关系的概念是一个自然概念，那么这些原则在技术上是实践的，但如果它是一个自由的概念，那么它们在道德上是实践的。①

不过，先把这个放在一边。

因为，我们在此想要揭示的是，**康德对理论和实践进行了清晰明确的划分，并自信地把这一划分作为先决条件，但是这一划分却是一个而今已完全过时的科学概念的体现**。哲学以及当代科学，归根结底也即一

① 康德，《判断力批判》，弗兰出版社，1979年，第22页。（参见《判断力批判》中译本，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2002年12月第2版，第6页。——译注）

般意义上的知识及其背后的政治，应当最终从中总结出各种震撼性的后果。这是哲学史的一个节点，但在此之外，这更是技术科学时代存在之痛问题的核心。为了进行深入阐述，我们必须先来回顾一下亚里士多德在《尼各马可伦理学》第六卷第4章中对“实践智慧”（phronesis）的阐述，他在那里引用了阿加松的诗句：

> “tekhnè”爱“tukhè”（tekhnen tukhen esterxe），正如“tukhè”爱“tekhnè”（kai tukhen tekhen）。[①]

这一引语是什么意思？

① 原句为“Tekhnen tukhen esterxe kai tukhen tekhen”，在《尼各马可伦理学》的中译本（廖申白译注，商务印书馆，2003 年 11 月第 1 版，第 171 页）里，该句被译为“技艺爱恋着运气，运气爱恋着技艺”。

第六章
技术科学与复制

1. 从现实到可能：技术科学的震撼

Tekhnen tukhen esterxe kai tukhen tekhen.
（技术爱着偶然。）

通过引用阿加松的这句诗，亚里士多德提出，技术属于偶然性的范畴，与之相对立的是科学的必然性。显然，这一观点与“技术科学”的概念格格不入，后者的名称已经指明了技术和科学之间的结合。因此，在偶然性与必然性的关系上——也即现实性与可能性的关系、存在与演变的关系，我们稍后将看到这一点——技术科学极大地震撼了事物的秩序。

我们稍后还将发现，现代思想是怎样既与古代观念保持距离，同时又继续这一“对立”的游戏，以至于技术科学完全无法得到反思。这样一来，技术科学显得真像是**“精神”分娩出来的一头魔鬼**。

在表述“偶然”一词的含义之时，亚里士多德的表达方式是“to endekhomenon allôs ekhein”，皮埃尔·奥本克将其译为“能够成为不同于它的现状的事物”。

> 行动和生产，就是以某种方式介入世界的秩序，旨在改变它。因此，这就做出了一个假设：既然世界秩序提供了这一自由，那么其中一定蕴涵着某种运作、某种不确定性和未终结性。这样一来，行动的对象与生产的对象均属于“能够成为不同于它的现状的事物”这一范畴。然而，如果说辅以规则的生产能力被称作“技艺”（tekhnè），那么辅以规则的行动能力（praxis）则名为“谨慎”。①

可见，作为“praxis”的行动（伦理层面上的）和作为“poiésis”的生产（技术层面上的）均属于“能够成为不同于它的现状的事物”这一范畴：无论是“praxis”还是“tekhnè”，二者都不是科学。不幸的是，与以往的翻译一样，奥本克也将“tekhnè”译作“art”（技艺），而我们却希望把它顾名思义地理解为“技术”，而不应进行任何曲解。“tekhnè”

> 总是与某一演变有关，而专注于一项技艺[也即专注于一项技术]，就是细心地想出一种方式，使那些可以存在或不存在的事物中的一个得以存在，其原则由生产者而非被生产出来的事物所决定。

在《爱比米修斯的过失》中，我们已经评论过上述言论以及《物理学》中与之相应的片段，并且指出：亚里士多德认为，**不存在任何为技术所特有的动力性**，所有形而上学的学者也都这样认为——康德也持相同观点：**这是他们的共同之处**。

然而，自工业革命以来，**技术演变**不断地使其**系统性**这一维度变得愈加明显。在某种程度上，这一维度随后已变得连肉眼都可看见，那些深受各种机器构成的地狱般的世界所摧残的躯体和灵魂也能感觉到它。技术演变使技术这一**动力性体系**所特有的一种**进化逻辑**得以出现。

① 皮埃尔·奥本克，《亚里士多德的谨慎》，出处同前，第66页。

与此同时，**技术科学时代**使真正意义上的**技术的个性化过程**变得显而易见，西蒙顿将这一过程称为“具体化过程”，从而完善了勒鲁瓦—古兰的**“技术趋势”**理论以及贝特朗·吉尔的**“技术体系”**理论。具体化过程分析的是工业技术客体的形态生成，但它所控制的却不仅仅是客体的演变，同时还支配着**技术的整体**，并最终支配着**全球记忆术体系**，也就是说思想所处的持留区域，对此我们在前面某一章中已有描述。

可见，工业革命使技术所特有的一种动力性得以出现，它同时也是我们曾称之为“有组织的无机体”所特有的。这一动力性之所以直到工业革命这一时期才被人感觉到，不外乎两个原因：

一方面，考古学和古生物学开始证实，那些年代最为久远的古文物处于一些系谱之中，它们的形态演变所依据的规则类似于根据骨骼化石发现的生物进化的规则；

另一方面，同时也是尤为重要的一方面，自这一时期开始，技术和科学结合在一起，并催生了工业科技；这一结合开启了一个持续创新的时代，其中技术客体的进化骤然加速，变得显而易见，并促成了现代性，同时也提出了新工业产品的“接受”问题。

因此，正是技术与科学的合作有利于工业，并且使人们的躯体和灵魂感知到了科技所固有的动力性。

对于一位古希腊哲学家来说，这是不可思议的。那些“可以存在或不存在的”，即为偶然性，它“不应当被理解为存在者的某一区域，而应当被理解为影响自然进程的某种负面属性”[①]。所有这一切意味着，技术在本质上与科学是根本对立的，这是**“无科学”的技能（savoir-faire inscient）**与**“确然知识”（savoir apodictique）**之间的对立：

> 亚里士多德的意图并不是要把[“tekhnè”]与摸索中的偶然性经验对立起来，而是将它与科学对立起来；关于科学，亚里士多德

① 皮埃尔·奥本克，《亚里士多德的谨慎》，出处同前，第66页。

刚刚已经提到，说它是“不能够成为不同于它的现状的事物”。[……]在一个对科学而言完全透明的世界里，也就是说这个世界里的任何事物都不能够不同于它的现状，无论是技艺[即技术]，还是宽泛层面上的人类行为，都是没有立足之地的。①

这就是为什么“Tekhnen tukhen esterxe kai tukhen tekhen”：技术爱着偶然。正如奥本克所注意到的那样，

> 为了理解这一思想历程，我们当然应该从“将技术视为对科学的某种**运用**”这一**现代思维模式**中解放出来。

正是这一点使康德有别于亚里士多德。奥本克认为，这一自笛卡尔之后成为可能的“现代思维模式”之所以有意义，

> 正是因为现代科学满足于遵循大自然中的多种因果关系，而且这些因果关系之多，给偶然性留下了一定位置，并由此也给人类活动留下了一定领域。②

然而，如果我们将“现代科学”等同于“当代科学”的话——有些过于懒惰的学者倾向于这样做——那么提出上述断言或许是极为冒险的。我们应当将现代科学限定在以牛顿为支柱的时代，这一时代始于伽利略和笛卡尔，终于康德、拉瓦锡、伏特、卡诺、拉马克等人，否则上述言论大有争议，而且如果承认生物也是一种科学的话，那么争议更甚。

科技一般被视为基于各种技术手段的应用科学，而我们在这里所说的“科技”则带来了**一个颠覆性的观点**，在此我们将其定性为**震撼性**

① 皮埃尔·奥本克，《亚里士多德的谨慎》，第 68 页。

② 同上，出处同前，第 69 页。

的观点，该观点认为：是科学变成了应用科技，而不是科技变成了应用科学。作为应用科技，科学生产出了一些形式化了的成果，这些成果已经变得可被复制，也即**总的来说可以通过自动化机制而被复制**；由此一来，科学便成就了一个**具有自动复制性的特殊的世界**。与此同时，显而易见的是，当代科学，也即技术科学，根本不满足于**遵循**各种因果关系：它其实是在利用这些因果关系，也就是说，它是在使它们发生转向，就像人们通过改变水流的流量、流程、水的成分（一般会很快变成废水）来开发河流的水力那样。

我们在《迷失方向》中已强调指出，生物学能够创造出新的因果关系，同时改变既有的因果关系，乃至在某种合理性层次上改革既有的因果关系，或者更确切地说，它能够扰乱某些生物的既定法则，或是它们繁衍条件的既定法则，而**这些生物的主要特征正是可复制性**。技术科学在这一方面显得最具“震撼性”，这根本不是偶然：**这里涉及的已经是一种持留，一类极为特殊的持留。**

正是宽泛意义上的“复制”这一问题（它必然也是持留的问题），作为工业化的首要条件，调控着我们在此所说的“震撼性”的逻辑。我们将会看到，与古代思想和现代思想不同，当代科学能够离得开上帝这一伟大的复制者，这一绝对现实的（至高无上的）存在者，这一所有可能性的起源。

我们也已指出，基因程序正属于上述情况：在这一领域中，基因组排序科技和借助基因外科的各种工具（尤以限制酶为最）对基因组施行手术这二者联合在一起，在科技层面上进行开发。遗传（生殖细胞）与后天生成（体细胞）之间原本互不影响，这是有性生物的特征，也构成了物种繁衍与进化的法则之一，而不用怀疑的是，**当技术科学发明了一种新的生命形式之后，这一既有的因果关系也就完全中断了。**

这就是我们所说的“技术科学的震撼”。当然，人们可以提出反驳，认为生物科学是个特例，其科学性的界定从来就不是易事。不过，对于

其他科学而言，当它们与技术科学的工具性相融合，并**由此将它的效率准则内在化**之后，这难道还不是技术科学的震撼吗？

2. 在技术科学的诸多可能性之黑暗中确定方向

科学与技术摒弃了之前的对立，在工业时代组合在一起[①]，随后又在生产了诸多科技的技术科学中相互混合，对于亚里士多德来说，这绝对是不可思议的，因为“对于一个希腊人而言，科学是一种整体阐释，因而只有在消除偶然性之时，它才能得以发展”[②]。相反，技术科学开启了一个宽泛而又**充满黑暗的新型决策模式，它不是定理阐释这一模式，而是技术假设行为这一模式**，它擅于改变各种进程。在这个新型决策模式中，人们**当然必须在不计其数的可能性中确定方向**，在由所有这些可能性所构成的黑暗中进行**系统研究**。

18世纪末，从英国企业家博尔顿结识瓦特之时起[③]，这样一种系统研究就已开始进行。我们在《爱比米修斯的过失》中已有论述，认为他们二人的联合拉开了工业革命的序幕。工业革命被定义为资本的自由支配，也即资本不断变得更具流动性，更能突破地理界线的限制，被用于获取通过“目标研究”而找到的不断多样化的投资机遇。

事实上，直到20世纪初，“目标研究”才真正地得到了系统性的组织，尤以霍尔斯特与飞利浦公司为最[④]：当时，它被称为“发展研究”（也即“研发”）。然而，我们称之为“现代性”的这一**持续创新的过程**是从机

① 参见《爱比米修斯的过失》，出处同前，第一部分第一章。

② 皮埃尔·奥本克，《亚里士多德的谨慎》，出处同前，第69页。

③ 马修·博尔顿（Matthew Boulton，1728—1809），曾大力资助瓦特发明和推广改良蒸汽机。——译注

④ 霍尔斯特（Holst），飞利浦公司研发人员，1926年与贝尔纳·特勒根一起发明了五极管。——译注

械化初期开始才成为现实的，而投资者则不再犹豫，而是通过市场营销和组织研发，力求推动这一过程，**对各种可能性进行系统地研究，现实性也就退居二线了**。

此后，工业不再是**立于科学的背后**对其投资，而是对其进行**扶持和组织**，旨在获得新的投资机遇和利润。这是因为，投资就是预先准备，在这样一种情况下，现实已经从属于过去。技术、科学、资本的流动性三者之间的联合，导致一个通过实验而得以系统地研究的未来拉开了序幕。科学变为技术科学之后，与其说它**描述**现实，倒不如说它猛烈地**动摇**了现实。技术科学所言说的不再是“其所是”（如生命的“法则”）：它创造了一个新的现实。这是一种演变的科学——也正如伊利亚·普利高津与伊莎贝尔·斯当杰所指出的那样，是一种**不可逆转**[①]的科学。我们接下来将要对此进行详细的分析。

工业投资对技术科学的可能性进行了系统的研究，**为了在技术科学的诸多可能性之黑暗中确定方向**，在导向准则上至少有两种可能性，而二者显然是联系在一起的：

1. 第一种是**效率的可能性**，也即**获得某一利益的可能性**，问题在于澄清这里的“利”是什么含义：

（1）它指的是**“我们”的“利”**，也即**将这一“我们”的绝对未来全部融合起来的事件系列**？

（2）还是**工业产品意义上的“利”**，也即**能够带来某种利润的消费品**，从可以在**合理期限内收回**的投资这一角度来看，它具有**赢利性**？

2. 第二种是**“做”的可能性**，可按以下两种方式进行阐释：

（1）一是**可行性**，也即“成本/收益”关系的计算，但是这又提出了何为所谓的“成本”，何为所谓的“收益”这一问题；

（2）二是**“必须进行区别，寻找差异”**，这是**动词“做”的另一层含**

① 伊利亚·普利高津、伊莎贝尔·斯当杰，《新联盟》，伽利玛出版社，1979年。

义，这一差异既然是**一种虚构事物**，所以应该不受效率和盈利性的制约，而只能是依赖于一种**高度的不可能性**和一种**理性的缺陷**。

然而，**这一缺陷可能在这里本身就是一种理性**，也就是说**既是一种缘由，又是一种必然性**——在这种情况下，也就是不可计算之物的缘由与必然性，其中包括了**死亡**的缘由与必然性。它使"此在"处于不确定状态，它是生存者的一个**重大缺陷**，但它同时也正是**生命的契机，是我们所说的"进化"这一宽广的个性化过程的原则**。

上述双重性选择并不必须是相互分离的（这就是我们所说的"组合"，它是"接受"的法则，而"接受"本身又是传输的法则），通过这一双重性选择，我们在此提纲挈领地介绍了我们将来对**缺陷的必然性**的思考，对**意图消除这一缺陷的改善行为**的思考，以及对**象征符号**所导致的**魔鬼**的思考，这些思考将占据将来的大部分著述。

3. 批判哲学中的实践

对于古代哲学和现代哲学而言，我们在此遇到的这么多问题完全是不可想象的：这就是进行一种"新批判"的必要性之所在。在亚里士多德看来，"确然知识"的发展过程应当就是技术知识逐渐消除的过程：

> 因此，（技术）进展的方向与科学阐释的进展方向是不同的：当后者进展之时，（技术）或许更倾向于消失。[①]

康德也这样认为。然而，在这一点上，亚里士多德和康德之间却存在着一个根本的不同之处：亚里士多德认为技术属于偶然性范畴，属于**大自然的一种未终结状态**，而康德却认为，技术属于**科学的一种未终结**

① 皮埃尔·奥本克，《亚里士多德的谨慎》，出处同前，第69页。

状态：

> 如果一个有经验的技工想要批判普通机械学，一个炮兵想要批判炮弹的数学理论，大家对此或许只会一笑置之，认为虽说理论也许是精心设计而成，但是在实践中却毫无意义，因为在付诸应用之时，经验造成的结果与理论带来的结果完全不同。（例如，如果给上述第一种经验加上摩擦理论，给第二种加上空气阻力理论，总之也就是加上某个补充性的理论，那么它们与经验应该是完全一致的。）[①]

这里的技术正是应用科学的技术：它在**法则上**毫无晦涩之处，只能在事实中——也即科学的未终结状态这一事实——才可以处于理性荫蔽之下。**无论是康德还是亚里士多德，二者都认为，科学作为“不能够成为不同于它的现状的事物”，都是在对现实进行阐述并使之形式化**。从这个角度来看，科学是关于“存在”的科学，而且当然是在“述事”[②]的层面上，它是**关于“存在”的科学**。

此外，尽管二人都把**技术视为生产者（生产者是技术的对象）的手段**，但是他们却都没有看到支撑着**技术进化**的系统动力，因为在他们二人的思想中，并不存在真正意义上的技术“进化”。对于亚里士多德而言，技术进化或许更是一种退化，而在康德那里，貌似的技术进化事实上是一种科学进化。

我们已经看到，当科学与技术相互靠近，二者的混合导致技术科学，而且技术科学中的科技演变骤然加速，以至于颠覆了技术科学的标志并引发某种危机感和毁灭感的时候，真正的技术进化才成了显而易见的事实——并且开始引起了马克思的思考，受达尔文创立的生物进

① 康德，《关于共同之处：在理论上这可能是正确的，但在实践中却毫无意义》，收入《理论与实践》，弗拉玛里翁出版社，“GF”丛书，1994年，第46页。

② 关于“述事”这一概念，参见本章第6节。——译注

化理论的启发，马克思明确提出了技术进化的理论[①]，但仍将技术视为生产资料。

工业革命在揭幕之时是作为一个新的“接受”的过程，其标志是对生产力解放和发展的承诺；相比之下，当前各种技术科学本质上是诸多新的持留、复制和传输过程的实施，而这些技术科学已经逐渐遇到了对“接受”的某种摈弃这一风险。这是因为，在那些破坏了某一“我们”的统一过程的一切可能性，同时**由于可持久投映的，也即可理想化的准则的缺乏**引发了**各种免疫保护反应的嫁接体**的影响下，“接受”被视为一种**退化风险**。

然而，由于技术科学尚未得到批判，现实性与可能性之间的关系已被倒置，**现实性变成了可能性的一种模式，而康德对理论和实践的划分也因此而失效**，所以在此背景下，这样一种准则仍然**无处可寻**。

事实上，与亚里士多德不同的是，康德将知识划分为两大领域（二者之间的混淆源自于形而上学，而康德的“三大批判”已经提防到这一混淆的原因）：一是理论的领域，二是实践的领域。这一划分是批判主义的构成要素，对它进行质疑总是颇具风险，但是对于在科技与技术科学时代对技术进行新的反思来说，这一划分同时也构成了一个障碍——也就是说，它对**“接受”的政治经济学构成了**障碍。

在对因果关系进行考察之时，康德调和了理论领域中由**意愿**的诸现象引起的因果关系，而且事实上还调和了一个实践的问题，也即一个与**道德法则之下的目标的统治力**相联系的问题，**似乎各种技术行为都不曾存在**，而且也没有提出任何问题，使理论与实践的划分的可能性在这些问题面前变得不那么明显。

在康德眼中，技术在法则方面与理论具有相同属性，技术不包含任何实践维度，炮兵的例子的含义就在于此：只有在不懂空气阻力理论的

① 卡尔·马克思，《资本论》第一卷，伽利玛出版社，“七星文库”丛书，1963 年，第 915 页。

情况下，炮兵才能够将他的实践与弹道学理论对立起来，因而那名炮兵并无真正意义上的实践。在康德那里，只有在某一**意愿**带来了**自由**的情况下，才可能会有**实践**。

“先验演绎”第14节在研究综合的表象与其诸客体之间的关系时，同样也认为意愿不能够借助因果关系生产出它的“就存在而言的”客体[①]，确切地说，这是因为技术实践在此没有立足之地：技术只不过是从理论中得出的一个**结果**，而意愿既不是技术的原因，也不是技术的后果，它是一个**中间项**。

4. 批判主义：对“发明”的否定

问题在于，这样一种分析使我们根本不可能理解在“发明”的情况下所发生的事情。根据“先验演绎”第23节的阐述，如果我们的概念没有相应的感性直观，那么这些概念就毫无用处，因此第23节不可避免地走向了**对“发明”的一种否定**。在这里，**“发明”指的不再是我们在此前章节中所说的**“圣十字架的发明”这一意义上的**“内在化/外在化”过程**[②]；事实上，**它构成的是西蒙顿所说的“技术系谱”的第一个阶段**，它的产生无法从物理学角度得到解释，它属于一种特殊的个性化过程：**具体化**过程。

其实，如果我们承认，只有通过对并非已经包含在现实之中的可能性事物的“发明”，这样的技术系谱才有可能存在——或者用西蒙顿的话来说，如果在解释个性化之时不首先给出个体（这是一切问题之所在）——那么，我们就应当对认识的两大来源，也即直观和知性提出质疑。在技术科学的时代里，想象力作为“发明”的能力，已经能够**使那些在外在呈现或者说概念化的时候不具直观性的事物（这样的事物首先**

① 康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第104页。（参见中译本第84页。——译注）

② 参见本书第四章第3节。——译注

是由我们今天所说的“空想”[1]，也即由来自于理性思辨的虚构所构成）具有了直观性，那么从此以后，我们还能说“诸概念在**我们的**感性直观之外的进一步扩张对我们毫无用处”[2]吗？

而今，上述各种“空想”已得以进入技术系列化生产，由此变得可被复制，甚至具有了复制的能力，而且还被打入了市场，并借助各种生物科技——从农产食品加工到人工生殖，也包括转基因嫁接体等活的代具的工业化生产——而被引入“接受”的过程，那么这样一来，知性、直观、想象力、理性观念之间将会发生什么？进一步说：在一个“模拟”已普遍成为研究方法的时代里，“图型”是什么，而“模拟”本身又是什么？

在康德的思想中，他没有把理论和技术实践从法则上割裂开来，而且与亚里士多德的观点相反，他认为技术只是应用科学而已。这是因为，在康德的构想中，知性被禁闭在直观之中，这一构想必然也就否定了开启**某一新的技术系谱**的“发明”的可能性：这同时也是对技术的个性化过程的否定[3]。在技术的个性化过程中，一方面，各种**“转导关系”**导致了一些**形态生成**，这些形态生成进而将功能确立下来；另一方面，运作中的物质不能仅仅简单归结为物理法则的运作，而是受制于我们所说的“有组织的无机体”以及如今新增的“组织被破坏的有机体”。

在研究他所说的“组合环境”之时——组合环境导致了一种错综复杂的技术地理空间，在那里，科技的个性化作为扰乱因素，介入到地理和物理的动力性之中——西蒙顿在技术的诞生中引入了**“预料”的必要性**，“预料”就是要**注意运作中的物质所带来的教训**，例如**所揭示的某些可能颠覆组合环境的标志的运作缺陷**（勒努瓦发动机的自燃装置变成

① 关于“空想”的含义，参见本书第二章第 13 节。——译注

② 康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第 126 页。粗体为康德所加。（参见中译本第 99 页。——译注）

③ 我们在《爱比米修斯的过失》里已对技术的个性化过程做过研究，在最后一卷中还将回到这个问题上来。

了柴油发动机的原则就属于这种情况)。在这方面,实践经验不能简单地等同于关于物质的物理学理论的运用,运作中的物质从来都不只是某种**物理运作**,确切说来,它是一个**有组织的综合体**,尽管算不上真正意义的**有机体**。这就是"技术地理环境"的含义,它显然已将人类地理包括在内。

工业客体的发展本身是一种实验,是对新的可能性的一种探索,而日常世界则是一个永恒的实验室(IP网络尤为如此)。然而,在《技术与时间》的前两卷中,我们已经指出,"预料"的可能性受制并取决于第三持留的可能性,也即思想所在的技术环境。**技术远远不能简化为物理,技术这一环境是"实践理性"的时间性——也即意愿——的条件;反过来,技术环境中又贯穿着一种实践的因果关系**,而且显而易见的是,这一实践的因果关系受制于物理的因果关系。然而,对于"物理的因果关系"这一概念,如果我们不对它提出定位条件的问题,也即**地理动态稳定的平衡(即潜在的不平衡)的各种现象**的问题(自本世纪初以来,这些现象一直困扰着物理学),那么它将仍然是一个完全抽象的概念。

当我们说"技术是意愿的时间性的条件"的时候,这里所谓的"条件"显然不是一种**决定因素**,也正是由于这个原因,**技术条件**并不是对**实践自由**的否定。

不过,一方面,从某种角度来看,这是一种**有条件的自由**,尽管相对于机械而言它是无条件的;另一方面,"预料"的能力在技术上取决于持留机制的运作,在某一综合的表象与其客体的关系这一方面,这一能力使**对"借助于意愿的因果关系"的排斥变得过时了**。

康德认为技术只是应用科学,因为它只是掌握了直观数据的知性的诸概念在分析论上的发展,而我们则认为,**正是技术使图型的构成得以实现,其中包括实践**。因此,技术与理论的关系,技术在理论中的位置,都应当大作变动。砖块之所以能够经由砖工之手而成形,是因为砖工的手得到了某个关于黏土的概念的引导,而且**他的手必须多次接触**

黏土，他才能够获得这一概念。我们在最后一卷中将看到，**形质论分析**是康德思辨的基础——他追随亚里士多德，并与之观点一致——支配着直观与知性之间的关系，而西蒙顿在《个体及其在物理与生物层面上的诞生》中所否定的，确切地说正是形质论分析。

相反，理论与实践生而具有的技术性，以及从中产生的**技术科学的实践这一特定问题**，意味着因果关系的“自由”——技术科学而今以明显的方式向我们昭示了这一问题——**根本不是一种控制力**：一方面，这是因为它是一种有条件的自由，尽管从机械的因果关系角度来看它是无条件的，但是它却受制于那些构成意识流的持留机制；另一方面，这是因为技术体系的各种进化动力是技术科学必须与之组合在一起的一些系统知识。

由此看来，技术科学的现代性给始于笛卡尔、终于康德的现代哲学放了长假。早在1969年，阿列克西·费罗南科就已预言，在一个“理性的命运从此与机器紧密地联系在一起”的时代里，看上去“康德哲学建立在一种不再具有时效性的科学和对科学的理解的基础之上”[①]，康德哲学已经行将就木。然而，“控制”论的这一过时性正是当代各种思想否定的对象，它们公然地表明了它们的空想，在现实中却不断遭遇到它们的无能，而同时每个人都深知，**“无科学”已经从此成为法则**。

在法国，这一矛盾被视为“精英人士”信誉的某种丢失，它同时也是“存在之痛”现象恶化的一个重大因素。它给教授群体的权威造成了极具破坏性的影响：教育系统本来应该使人们得以理解“我们”所处的状况，但相反的是，它似乎使这一“我们”显得完全**不可理解**，显得虚假：这正是“不文明”的**源泉**，有些粗鄙的学者喜欢将此归因于某些不那么复杂的原因，以便于他们展开思考。

① 阿列克西·费罗南科，《康德的著作》，弗兰出版社，1972年，第336页。让—于格·巴特雷米在他的论文里引用了这一段落，他的论文使关于科学的哲学焕然一新。参见《西蒙顿的哲学相对性观念》，出处同前。

在康德看来，只有在道德领域里，“自由才能超越一切既定限制，[……]在那里，人的理性体现了一种真正的因果关系，而且诸理念变成了(各种行动及其对象的)有效原因”[①]。技术的各种理念并不是有效原因，而是一些理论概念：在批判主义中，由于不存在任何与技术领域、科技领域、技术科学领域有关的实践问题，因此**“未来”的问题还没有抓住“演变”的问题，当然前者不应当止步于后者，而是应当通过后者这条必由之路，从中进行区别**。

然而，我们已经试图指出，演变正是技术的实践领域。作为技巧的可能性，技术的实践领域**既属于自然，又属于自由**。在这一领域中，**“必须进行区别”这一问题(也即差异的问题)**完全被提了出来；在这一领域中，**“必需要有缺陷”**成了一种准则；在这一领域中，“提供规则的”当然不是经验：

> 从自然的角度来看，提供规则的是经验，经验是真理的源泉；但是从道德法则的角度来看，经验却是表象之母(可叹！)。最应受到指责的一种尝试，就是想要从被做之事中获取我应做之事的法则，或是想要把法则简化为被做之事。[②]

我们在上文已经分析了批判主义对“发明”的否定，在此基础上，这里所说的“表象”同样也涉及到了理性的有效因果关系，不仅涉及道德领域(也即政治领域)，还涉及到技术领域。这意味着，**应当有一种技术的政治，也就是说一种关于演变的实践思想，该思想能够提供一种演变的理念，投映出该演变所承载的未来，而且在该未来里，除了“想要从被做之事中获取我应做之事的法则，或是想要把法则简化为被做之事”之外——这往往被称为“无耻”或“放弃”，它是一种模仿论和适应论，而我**

① 阿列克西·费罗南科，《康德的著作》，弗兰出版社，1972年，第265页。

② 康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第265页。(参见中译本第273页。——译注)

们之所以指责它，是因为它往往被用来作为那些与法则相反的事实的借口——没有什么更应受到指责。

技术的政治应当能够制定出一些**实践理念**，它们能够提出并解决技术实践领域里的“必须进行区别”的问题，因为该实践领域**既属于自然，又属于自由**，但是这样一来，“自然”这个概念又成了一个问题。确切说来，在康德那里乃至大多数思想中，正是“自然”这一概念，作为一切现象的总和，整个地受到了“可能性从属于实体性的现实”这一**秩序**的制约。然而，技术科学活动却动摇了这一秩序。正是由于这个原因，那些与来源于生物学理论的当前的实践相联系的问题，既是理论问题，又是实践问题。当我们把实践问题放到实践领域和理论领域之间的交汇之处，也即自然与自由的交汇处，同时赋予技术理念某种有效因果关系的时候，理论领域也就整个儿地陷入到危机之中了。

这一问题对于生物而言尤为突出，因为生物已经变成**工业生物体系的一种材料**，从而构成了一种**新的第三持留的机制**。在这一机制中，通过某些既非科学又非理论的准则，人们得以生产出一系列“空想”（原本不可实现的计划）、克隆体及其他**转基因材料**，从而得以对持留过程施加某种控制。

然而，这一问题的提出，同时也是因为诸多新型组合环境、技术地理环境、商品环境的剧增，而这些环境的剧增又是由于数字化超工业化以及它所发挥的普遍的优越性。在超工业化中，生产科技和记忆术融合在一起，而作为**聚合式传输工业的发展**，这一超工业化同时也是**一种技术的超可复制性，它与生物科技一起，创立了各种形式的复制——尤其是知识的复制——所须遵循的各种新条件**。

我们曾经提出这样一个问题：在技术科学的时代里，“进行区别所依据的主观原则”的目的何在？我们现在明白了，与理性在超感知的事物的黑暗中确定方向这一合理需求一样，该主观原则的目的在于**一种对技术科学的各种虚构所具有的性质进行判断的能力**。正是在这个问

题中，同时也是因为在缺乏准则的情况下，理性的需求不再能够依靠作为“一切可能性的基础”的“一个绝对现实的（至高无上的）存在者”，危机找到了滋生的温床并显示了它的巨大，也即**持留过程中的工业投资所造成的后果及其目的**。

5. 我们想要什么？当今“进行区别所依据的主观原则”

康德提出的问题是，**当理性不再能够求助于经验的时候**，它应当怎样、通过什么“在思想中”得到指引并确定方向。这是一个关于上帝的问题，是一个**合理的信仰**的问题——这个问题在腓特烈大帝临终前曾被提出，背景是门德尔松与雅各比之间的一次争端[①]，那也是启蒙运动的一次重大危机。关于信仰、忠诚、信任的问题，关于“永恒的父”的问题——在一神论中，人们必须接受这个“万父之父”，正如所有父亲都必须先去接受，随后才能够被接受那样——我们稍后再谈，我们在这里所要关注的，是由于**不具有现时的、可能的经验因而不得不进行虚构的某一理性的思想**这一问题。

在康德那里，这个问题是一个有关理论理性的一种**需求**、有关实践理性的一种**义务**的问题。这个问题引起了我们的关注，是在我们提出以下观点之时：在科学变成技术科学的同时，科学似乎也变成了一种**“技术科学—虚构”**[②]，**以一种全新的基调，提出了“一切事物的终结”这一问题**。也就是说，科学不仅仅是理论的，而且**直接就是实践的**：它对康德的划分提出了质疑——那些“道德委员会”以及其他“公民委员会”**很不幸**

① 门德尔松与雅各比的争论主要围绕“一神论”、“泛神论”展开。——译注

② “技术科学—虚构”（technoscience-fiction）：在法语中，用连字符将两个词语连在一起这一表达方式往往用于表示一个具有两面性的事物，因此这句话可以理解为“科学变成了技术科学，又变成了虚构”或“科学变成了本身是虚构的技术科学”。——译注

地体现了这一点。

至于所谓的“全新的基调”，其新颖之处就在于此；另一方面，它与各种新型持留机制密不可分，并将作为知识的传输和复制机制的教育体系置于恐慌的境地，甚至使之面临崩溃的危险，因为“技术科学—虚构”本身是传输问题，也即复制问题方面的一次重大革命：这一“技术科学—虚构”是**一种复制的工业，且复制即为虚构**，而有人将其定性为**虚构性复制**的工业，也就是说不仅是**生产魔鬼的工业**，同时也是**生产魔鬼般存在物的工业**，它就像魔鬼一样，对世界产生了威胁。当然，对于**各种类型的魔鬼化的大范围危机**，我们以后将继续阐述。

从某种意义上来说，技术科学的“理性”不得不**进行虚构**，但是它应当**理性地**虚构：这种对一切事物的终结进行虚构的理性，与康德所定义的那种必须在超感知的事物中确定方向的理性一样，必须理性地虚构出自然的一种终结——也即上帝的**完美**，但这只能是一种毫不可能的假设，或是一种与一般理想状态一样具有相同结构的承诺：“我们或许永远无法[……]呈现一个与先验理念相符的对象。[……]作为一个极大值的概念，理念永远无法以一种相符的方式被给予。”[①]从某种意义上来说，理念总是**处于缺陷状态**——它同时又在**进行区别：在这里，处于缺陷状态，就是进行区别，就是差异**。

在与超感知的事物相关的方面，虚构是必须的，它对理性的**一种需求**做出了回应。理性**就是**这一需求：理性处于缺失状态，而且正如瓦雷里所言，它从来都是**不足**的。简言之，它只是**它并不存在的统一性的永无停止的投映**，而且在一个不再可能设定一个至高无上的现实，以之作为一切可能事物的**基准**——所谓“基准”，也就是生父，但这是一个**本身没有生父的生父**，也即“永恒的父”和“绝对性的过去时刻”，也即**第一个同时也是最后一个复制者**，简单的说也就是**造物主**——的时代里，所有的问题就在于**作为目标的完美**与**为达到这一目标所必须的缺陷**之间的

① 康德，《纯粹理性批判》，出处同前，第270页。（参见中译本第279页。——译注）

关系。

在什么条件下，上面所说的“完美”，也即一种对“我们”的统一性的欲求，尤其是**认知的欲望**，才有可能实现？答曰：条件是理性的**缺陷**得到保护，也即“进行区别所依据的原则”这一需求得到保护。这样一来，问题就在于要知道在什么条件下，这样一种需求，也即这样一种缺陷，才能得到保护——**也就是要知道它是否会受到威胁，如果答案是肯定的，那么它会受到什么样的威胁**。

然而，理论理性的这一**需求**——它是实践理性的一种**义务**，对于实践理性而言，“如果我们想要做出判断，我们不再迫于假设上帝的存在，因为我们‘必须’进行判断”——意味着，在技术科学的时代里，准则的问题必然体现出**一种需求和一种义务之间的联结**，也就是说它从属于某一“意愿”的领域。技术科学向我们明确宣示的问题，技术科学针对我们的目标——也即某一“我们”的可能性与必然性，使我们能够像“我”那样得到投映——所明确提出的问题是：**我们想要什么？**

技术科学之所以向我们明确宣示了“我们想要什么”这一问题，是因为理性而今**被迫去投映**的虚构和技术科学一样，已经变成了一种**不再描述现实而是“发明”可能事物的科学**的虚构。**这还是而且一直是发明的问题**（正是由于这个原因，技术科学对专利更感兴趣，对“发现”却不太感兴趣），也是**发明的“接受”的可能性**问题。技术科学不可抗拒地造就了无数可能性，面对着这些可能性，它问我们到底想要什么。这使当前的知识惧怕不已，使之完全迷失了方向：由于缺乏必需的准则，**我们必须承认，我们不知道我们想要什么**，但是正如尼采所熟知的那样，**我们又不能不想要什么**，尼采很清楚地懂得这一点。这就是“存在之痛”与“本体论差异”的含义。

我们如果想在这样一些问题中有所突破，就必须试着对技术科学进行某种批判，也就是说去理解技术科学所造成的震动。技术科学远远没有体现现实物的各种可能的模式，而是开发了诸多可能性，现实物不

过是将这些可能性短暂地具体化而已，只是某个过程中的一个片刻而已，而且总是处于演变之中，终将发生转变。这也就是为什么我们曾经说过，在古代，稳定性是法则，变革是特例，但是在当今这个持续创新的时代里，稳定性变成了例外，变革则成了法则。后果是不计其数的，其中一个是：在生物科技工业看来，生物似乎是进化的某个时刻**可能出现的事物的一种状态**，而且为了使这一进化继续进行而通过一些新的手段来修改这一状态，这**根本不是禁止之事**，而那些新的手段确切地说**正是通过对包括基因材料在内的持留机制的控制而得到的**。

6. 从可能性到现实性："技术科学—虚构"的行事性[①]

科技既是技术的一个时代，同时也是科学的一个时代，也即技术科学时代，在这个时代里，技术和科学之间结成了一种新的关系。技术科学指的既是科学的一种新的存在模式，又是技术的一种新的存在模式，其结果即被称为科技。**技术科学是服务于科技发展的科学，但同时也是**

① "行事性"（performativité）与下文的"述事性"（constativité）出自英国哲学家约翰·朗肖·奥斯丁（John Langshaw Austin，1911—1960）提出的"言语行为理论"。奥斯丁区分了两类话语：述事话语（constatif）和行事话语（performatif）。述事话语旨在陈述或描写事情的过程或状态，或对事实做出判断，例如"纯净水是无色无味的"。相比之下，行事言语不是为了描述，而本身就是行为的某个环节，也就是说，在说出行事话语的同时，我们正在进行话语所指称的行为，例如"我正在说话"，再如教堂婚礼上牧师所说的"我以上帝的名义宣布你们结为夫妇"。

由于在古代思想中，"科学**描述**稳定状态中的现实物"，所以它具有述事性，是"述事性的一个典型"。下文将提到，"技术科学的发明远远**不是描述**存在之物也即现实，而是对某一可能性事物的**记录**"，所以技术科学和科技总是具有行事性。

关于这两个概念的含义，作者在本章第 10 节还将继续阐释，可供参考。——译注

概念被颠覆了的科学。

我们所说的**科技**，指的是把科学知识从功能层面上融合进自身、不再与科学知识相冲突的技术。在古代传统中，科学与技术首先是根据它们的**对立**而被定义的。到了现代，技术被简化为科学的一种运用，仅此而已。技术科学是科学与科技之间的**组合**，也就是说，科学受到科技演变的各种制约，这些制约主要由科技进化的各种系统性条件所构成。

科学与技术之间的传统对立建立在一个**本体论公理**的基础之上，该公理认为：科学描述稳定状态中的现实物，也即“存在”，或称“phusis”，后来被称为“natura”[①]。科学描述本性，以之为现实物稳定性的基础，或是现实物的理想身份：也即本质。从这个意义上来说，科学的目的在于“发现”，它构成了纯粹**述事性**的一个典型，也即对**现实**的**纯粹描述**[②]。笛卡尔将这种本质上的描述性定义为“客观性”。

相反，技术是对“存在”的某一可能性事物的记录。只要这一可能性事物不是受制于“存在”的各种法则（与稳定状态中的“存在”互不兼容），那么它就不具有科学性。它将仍然是一种**意外事件**。在康德那里，这种意外事件被称作对科学的一无所知：对他来说，技术只不过是应用科学而已，也就是说，可能性只是现实物的一种模式而已。在亚里士多德那里，这一意外事件是某种偶然性的标志，但是这种偶然性会被“épistémè”（知识）所简化。

自19世纪以来，稳定性变得不确定，而变革则变成了法则；与此同时，技术与科学联系在一起，从中产生的科技有可能会显得**与“存在”互不兼容**。作为**演变**的可能性，科技在本体论层面上可能会变得像魔鬼一样，甚至由此可能会具有**魔鬼**的特征：这就是浮士德神话所体现的，而

① 在西方语言中，“phusis”和“natura”这两希腊语单词一般都被译为“nature”，字面含义为“自然”，引申义为“本性、本质”。——译注

② 当科学变为实验科学之后，它便获得了一些工具，而这些工具或许已经“连累”了科学的纯粹性，但是它并没有意识到这一点。

从更普遍且更古老的角度来看，一切对“ubris”（过度）的揭露都体现了这一点。“ubris”（过度）不是别的，正是“意外事件”与“本质”的混同，在20世纪里，人们最终普遍感觉到了这一混同。

“存在”的这一**可能性**与“存在”的**法则**相互矛盾：这是“存在”中的一种“非存在”，是一种虚无，是一种虚幻的且最终都将显得无力的摧毁力——仿佛见习巫师的摧毁力，因为他就像爱比米修斯那样，总是**很晚之后**才觉察到他的行为所造成的不可控制的后果。

在古典时代，科学是纯粹述事性的典型，但是与此相反，技术科学生产出来的科技（其目的在于发明）的本质其实是行事性。技术科学的发明——它的接受被称为创新，因为它带来了一个使“存在”发生转变的新事物——**远远不是**描述存在之物，也即描述现实，而是对某一可能性事物的**记录**，该可能性事物处于“存在”之外，也即处于对“存在”的现实性的描述之外。相对于本体论而言，技术科学的发明具有他律性，受到外在法则的约束，而且正是由于这个原因，它可以作为纯粹的偶然性而加以理解。

现实性仅仅在次要层面上才与技术科学有关，它是一块跳板，借助它，技术科学得以走向一些新的可能性。

只要科学仍然是古典科学，它就会将技术的他律性视为“存在”转变过程中的**短暂**表象。对科学而言，这一转变只是假象，而且将一直保持这个样子，除非科学丰富了它对永恒的“存在”的描述，将技术的可能性作为“存在”的简单模式而融合进自身，并且由此消除了技术的新颖之处，使其与科学话语所言说的现实的理想身份相吻合，同时将本质与意外事件分离开来。在这里，技术发明所揭示的、表面上看起来全新的可能性事物，**事实上已经**包含在现实之中。我们前面所引用的康德的言论，其含义恰在于此。

当科学不再是古典科学，它对保持“纯粹述事性的一种典型”的追求也就减弱了：作为技术科学，**它本身变得具有了行事性**。可能性不再

是现实的一种模式，而是现实变成了关于可能性的一种短暂的（具有时效性的）观点。从此，可能性与现实性分道扬镳。科学对所有可能性进行研究，它不再因“存在”的理想性而驻足不前。对此，尼采曾有过描述，并认为这是“强烈意愿的虚无阶段”，胡塞尔以此为“科学的危机”，海德格尔则认为这是“世界的**图像**的时代”（Zeit des Weltbilds），也是“构架”（Gestell），可译为“arraisonnement”[①]，或按照字面含义译为“dispositif”（机制）。

对于瓦雷里所定义的人来说，“精神”寄居于他们内心，而他们的梦想同样也被这一可能性所占据，与此同时，这一可能性使人的“精神”陷入了**危机**。

形而上学的思想一直认为可能性受制于现实性，它在“存在”与“演变”之间建立起了一种对立关系，而这一对立正是形而上学思想的特征。这一形而上学的对立与“可能性受制于至高无上的现实性”之间相互关联。梵蒂冈教廷在人工生殖问题上的态度，正体现了这一点。

也正是由于这个原因，康德认为可能性是现实物的一种模式。海德格尔对此提出了异议，但是我们已经分析过海德格尔为什么**不能够**将这一异议**进行到底**。此外，借助“强烈意愿”、“价值创造”等概念，尼采也对此提出了异议。从所有这一切中，我们必然得出以下结论：要想衡量随着我们所说的技术科学而到来的情况，就必须**对形而上学关于可能性的决断进行批判**——也就是说，**对投映机制及其持留条件进行分析和批判**。

我们已经研究过持留有限性在生物科技方面的综合，在那种情况下，当一个遗传学专家今天抱着“发现”生物运作机制的目的介入[②]到基

① 关于“Gestell 可译为‘arraisonnement’”，参见《爱比米修斯的过失》中译本，第 28 页脚注 5。——译注

② 作者在此一语双关：在法语中，“介入”（intervenir）一词的另一层含义是“对……进行手术”。——译注

因序列之中的时候，他便由此获得诸多手段，例如改变生物运作机制，将它复制成其他样子，再如发明另一种可能的运作机制，并以此申请专利权……

然而，这里存在着**一个巨大的悖论**，其中**描述的述事性与记录的行事性之间的差异消除了**。事实上，正是分子生物学理论的成就使基因排序技术和“基因”处理技术得以出现，但是如果弗朗索瓦·雅各布[①]确实有充分的理由认为DNA结构的发现使达尔文主义最终得以作为拉马克理念的对立面而建立起来，同时证明“基因程序并没有从经验中获取任何教益”——换言之，也即高等生物的生命**法则**不是别的，正是**生殖细胞**和**体细胞**之间、物种的遗传记忆和个体的神经与文化记忆之间原则上相互隔绝——那么，基因排序技术和“基因”处理技术的实际运用同时也就对生物学理论提出了极大的异议。[②]然而，对某一基因序列进行处理的遗传学家创造了**一类新型的生物学事件**，在此事件中，某一高等生物的体细胞记忆进入到了生殖细胞记忆之中。从这个角度来看，从高等生物的生命“法则”这一角度来看，这种生物学事件处于法则之外，也即处于一种不受制约的可能性事物之中，而它的本体论只能预言它将造成一系列意外事件。

此外，这同时也意味着，**对现实物的发现**已经变成了一种**使该现实物失去效力的发明**，因为遗传学家不再是描述生物的现实，而是将某一新的可能性事物引入到生物之中，这一可能性事物此前并非包含在生物之中，因此也就不是“现实的一种模式”。

或许还须指明一点，即该可能性事物已经处于技术人员这类人之中。然而这样一来，这一技术可能性就迫使生物理论接受以下观点，即

① 弗朗索瓦·雅各布（François Jacob，1920— ），法国生物学家，曾于1965年获得诺贝尔生理学与医学奖。——译注

② 在《迷失方向》（出处同前，自第176页起）中，我曾用了很大篇幅深入阐述这一观点。

技术是作为参与生命现象的结构介入到生命之中，并将它的形式确立下来的。也就是说，**它是使发现与发明成为可能的各种第三持留的后种系生成的载体**。

对技术科学这一关键形势进行分析，为了判断技术科学各种虚构的性质而建立某种准则，提出并回答“我们想要什么”这一问题，所有这一切都要求我们必须重新审视“技术生命”（也即发明和制造的生命）本身是什么——至少从四百万年前第一批石器工具出现之时起，技术生命就已经不断动摇了本体论的公理：这就是我们在《技术与时间》的前两卷中试图阐述的问题。

随着外在化过程的推进，一种新形式的记忆被付诸运作，而我们不能再将它写入新达尔文主义的乐章。高等动物具有**一种通过两种互不关联的记忆的结合**（一是物种的遗传记忆，即物质的“程序”，二是个体的神经记忆）**而进行复制的能力**。后天获得的性格之所以无法被继承，是因为当个体死亡的时候，个体记忆在死亡的那一刻随之消失殆尽，而没有被保留下来，也没有被传输或积累。然而，技术却实现了在个体生命之外对个体经验进行**传输的可能性**：技术承载着**第三层次**上的记忆，我们在本书中称它为“第三持留的机制”，并已经对其进行了研究。继承一件工具并接受该工具，也就是继承遗留该工具的那个人的一部分经验，也就是接受这一经验：同时也就是将这一经验据为己有，尽管我未曾体验这一经验，或者从某种意义上说我只不过是通过上述移交过程而体验了这一经验。

工具已经是一种投映屏幕，因为对这样一种过去时刻的接受，它立刻就有对某一未来进行投映的能力。这一接受是一种“内在化”，同时也是一种“外在化”，它使学习和实践成为必须，因为只有通过学习和实践，心理层面以及集体层面上的个性化在发明上的（而非在适应上的）一致性才能形成。我们已经将第三种记忆命名为后种系生成的记忆。记忆在躯体之外仍能得以保留这一事实——通过**对无机体进行组织**而得

以实现，因为一件工具、一篇文本或一处技术痕迹都是无机的存在物，但却都是被组织过的无机体，这一情况一直延续到当前的**对有机体组织的破坏和再组织**的出现，同时还须注意到新石器时代出现的、使“物种选择”的条件发生了转变的人工养殖——**已经使分子生物学的理论体系被束之高阁**。重新考察“可能性”这一问题，或许首先就在于重新评价人类生命——以及人类生命之外的其他存在物——生而具有的技术性。

是时候该对科学和知识所面临的新形势进行衡量了，也即“技术科学”这一表述所指称的新形势，它对“可能性应当是现实的一种模式”这一本体论公理提出了尖锐的质疑。如果为了这一质疑的合理性而必须为生物学研究方面的原则制定一个“落实期限”，那么上述本体论公理就具有一定意义。如果与此相反，它旨在将“可能性”这个问题拖得越晚越好（现实情况恰恰如此），那么它就是有害的，而且不可能得到遵守，同时也就构成了一个陷阱，一种政治谎言，一种对于只要求理解和质疑的青年一代人的意识来说**有害的电影**。

当前，讨论遭到了遏制——人们只顾眼前的工业利益，也就是说根本没有很好地理解工业利益——而遏制讨论的方式使我们逐渐意识到，人们不遗余力地**埋葬了**“可能性”的问题，但是这一问题极为紧迫，以至于它涉及到的不仅仅是分子生物学，甚至不仅仅是科学。整个社会已经进入了**普遍的行事性**的时代，而且正如我们在分析文化工业的演变时曾深入研究过的那样[①]，它影响了**所有类型的事件**的结构，以及意识本身的结构。这个被遗弃了的问题同时也对所有教育活动造成了负面影响，使得教育行为显得徒劳无功、没落衰退、态度犹疑，似乎成了“不文明的源泉”。

① 我们在《迷失方向》中已经研究过这一问题。关于这一主题，读一读西尔维·林德佩格的《五时至七时的克利奥，解放时期摄录的新闻：未来的档案》（法国国家科学研究中心出版社，2000年）将使我们受益匪浅。

技术科学不属于应用科学，更不可能是阐释科学，而属于一种**被牵涉和被质疑的科学**：既是被牵涉的，因为它得到了资助，又是被质疑和控诉的，因为它的牵涉性显得像是一种串通和同谋。

在当代，技术科学尚未得到反思，这种未被反思的状态引发了恐慌。或许，在将这种恐慌易如反掌地扫清之前——某些科学家，当然是那些受到了媒体的极大影响的人，的确是这样做的，而且态度十分倨傲——科学家们应当三思而后行。我们并不是说科学家们应当回归到古典科学和阐释科学时代——这明显是不可能的，而且也没有意义，况且技术科学比科学更具吸引力——当然也不是说科学家们是一切现象的罪魁祸首。我们只是认为，切不可再将当前形势的新颖之处掩盖起来，而且对其进行阐释是一件困难而又复杂、严峻而又漫长的工作。困难而又复杂、严峻而又漫长，这项工程同时也是**令人振奋的**——至少与科学乃至技术科学本身一样，令人振奋。

7. 最不形而上的人民

海德格尔没有看到收音机在时程区划和方位区划方面的功能，也没有看到收音机在持留上的特征，而且从更宽泛的层面上说，无论对于他还是康德而言，收音机并不具有持留特征。他不是忘记了这一特征，事情没那么简单，而是将它**排除在外**，这是由于一个深层次的原因：综合的持留承载着计算，是真实的时间性，或者说本己的时间性得以投映的屏幕，而且与此同时，作为“关注”，它试图将“不确定之物确定下来”，并确实做到了这一点。海德格尔相信，持留是**投映**（计划）的屏幕，其中最关键的时刻，作为支柱的因素，或者说他的崇拜物，是“Entschlossenheit”（决心）。

从某种意义上来说，综合的持留是投映的屏幕。综合的持留**成为了**投映的屏幕，海德格尔这样说道，此外他还经常说，正如“phusis

kruptestai philei”[1]那样，关于本体论差异的知识是一种自我藏匿的知识，它从**一开始**就是“成为……的屏幕”，甚至**成为自己的**屏幕。

我们的观点与此类似，但是我们的表达方式却完全不一样，这就形成了一个巨大的差异。海德格尔认为，法语这门语言的哲思性太过薄弱，所以我们对“**faire** écran”（成为……的屏幕）这一怪异却又漂亮的表达方式的含义的理解与他的理解肯定不一样。这种表述方式上的不同完全颠覆了我们的观点：我们认为，从**各个**角度来看，屏幕是投映的**条件**。我们认为，投映——海德格尔将其命名为未来的至上地位——必然是虚幻的，而且必须建立在对持留进行遴选的某一机制的基础之上：这就是对演变和未来的接受的意义，而且这一点在现代性（它在大西洋对岸得到了充分发展，旨在实现全世界的重组）中得到了揭示。

这一点在现代性中得到了揭示，但是这一“揭示”具有否定意味：它同时也是一种掩饰，或者说在我们看来确是如此，要知道，呈现在我们眼前的演变从此可能已经变成对某一未来、某一“历时性”的完全抹拭。

面对这种从某种意义上来说使人变得盲目的“揭露”，一种“新批判”成为了必须，而且从某些角度来看，存在论分析使这一新批判具有了一定的可能性。然而，在一个我们感觉到了某种**极端的**新颖之处出现（而且它同时也在**不可逆转**地消失）的时代里，海德格尔的一个关于“现代技术”的论题却不能使我们得以理解该时代的特征。这样一个独断式的论题甚至成了一个极具危险性的障碍。

自20世纪30年代开始，海德格尔关于“存在的历史”的思想取代了存在论分析，这一思想使我们无法对**在美国上演的“精神之战”这一当代时期**进行反思。在《形而上学导论》一书中，美国成了**诸多夹击德国的钳口中的一个**。对海德格尔而言，《形而上学导论》同时是一个新的契机，使他得以再一次而且是以一种别具时效性的方式来谈论收音机：

① 古希腊语，意为“本质喜欢将自己隐藏起来”。——译注

从形而上学的角度来看，俄国和美国是同一回事：爆发的技术，模式化了的人的没有根基的组织，都达到了灾难性的狂热。当地球上最后一个小角落都已受制于技术的掌控，变得可以通过经济手段而被开发时，当无论什么时刻发生在无论什么地方的无论什么情况都已能够以要多快就有多快的速度为世人所知晓时，当人们能够在同一时间体验针对法国某个国王的袭击或东京的一场交响乐音乐会时，当时间从此只不过是速度、即时性和同时性而已时，当作为“历史”(Geschichte)的时间已经从所有民族的“此在”之中消失时，当拳击手被某一民族视为伟大人物时，当数百万人的民众集会变成了一种盛典时，那么说实话，在这样一种时代里，“为了什么目的？——我们走向哪里？——接下来是什么？”这样的问题一直存在，仿佛一个幽灵，贯穿于这整个巫术般的局势之中。

[……]

我们已陷入了钳子之中。我们的人民由于处于中央，所以受到了钳子的最强压力，而我们的人民又是拥有邻人最多的人民，也是最受危害的人民，而且在所有这些情况下，我们的人民同时也是形而上的人民。①

令人惊讶的是，我们同时发现：

(1) 对这一文本报以嘲笑或许是一件**极为轻易的事**；

(2) 但它却又如此的“言之凿凿”；

(3) 虽然这篇文本的话题正是来自于大西洋对岸，但是该文本却证明，作者对大西洋对岸发生之事是如此的**视而不见**——只是提到技术“在那边”狂热地爆发，因为“那边”存在着“模式化了的人的没有根基的组织”，也即**对“接受”的组织**。

① 海德格尔，《形而上学导论》，出处同前，第 49 页。（参见中译本第 38—39 页。——译注）

同样的“视而不见”将一直延续到《存在与时间》：在《存在与时间》一书中，海德格尔断然没有将“当代技术”从“现代技术”中区分出来，而是刻意地将其理解为控制力工程，逻辑在其中变成了物流行业和计算。与此同时，海德格尔完全没有注意到我们所说的统觉的载体，也没有注意到对认定进行制约的代具的综合，这一忽视所导致的结果在于，工业图型法的**大都市**、记忆术在使诸多意识流共时化的程序工业中的组织、技术体系与记忆术的趋同（这一趋同其实是“构架”的关键要素）似乎都没有被察觉。

美国与俄罗斯其实不是同一回事，相比于1935年，今天说出这一观点当然要容易多了。美国人民或许是**最不形而上的**人民，但与此同时，对于来自形而上学的批判思想的传统而言，美国**所承载的哲学问题是最多的**，因为它所配备的工具最为齐全，在技术、政治、文化、经济等各个层面上都是如此，目的在于控制当代各种持留机制。美国这个国家已经驾驭了工业综合，并且协调了相似性综合、数字化综合以及新晋的生物学综合协调，将它们付诸运作，而所有这些综合已经**相互趋同**，聚合到同一个也是唯一一个工业持留体系之中，构成了与生产消费资产的技术体系相融合的全球记忆术体系，这是因为，各类机械、机器人、基因排序设备、纳米科技的代具，以及其他各种自动化生产装置，它们如今本身都已经数字化了。

上述“趋同”主要是借助各种程序工业与信息科技之间的相互靠拢而得以实现的。在此过程中，摄像机、照相机、录音机、电话、电视也已实现了数字化，也就是说已经变得能够与电脑相互兼容，并且能够通过网络而进行互用。这一趋同将神经系统在持留方面的移交过程与想象力的移交过程结合在一起，以至于受到工业控制的不仅仅是知性，还包括图型法——与此同时，生殖细胞与体细胞的载体也臣服于工业的控制。[①]

① 美国太阳计算机系统有限公司发展部主任威廉·乔伊最近所揭露的，正是这最后一种可能性。参见《世界报》，2000年7月5日。

然而，对持留过程的控制**首先是**对**与思想有关的科技的控制**，因为它既要确定判断过程，又要配备技术科学所必需的设计工具，还要调和人们对接受的各种抵触。美国及其主流理念对世界各地的影响关键并不在于美国是一个强大而具有系统性的压力集团，尽管这一压力集团确实存在，而主要在于美国的“使者”所具有的诸多强大手段，这些手段种类齐全，遍布于使者们的各种思想科技之中，而且只需借助市场这一运作模式，就可强加到其他所有文明之上。

在此，我们认为有必要进行一种“新批判”，它既能够对上述事实状况进行分析，又能够以某些可供选择的可能性与之分庭抗礼。这并不是因为我们或许原则上敌视美利坚帝国，何况事实上我们并不敌视它，而是因为我们认为，这个帝国所执行的政策是危险的，既危及那些它想控制并同化的文化，又危机它自身以及它的对等国家，归根结底，也即**我们的**对等国家，因为从某种意义上来说**我们**如今**都**已经变成“美国的”了——当然，我们没有变成**美国公民**，或许也没有完全变成美国的**臣民**，但是事实上，我们或许已经变得依赖于在美国所发生的一切，也就是说，无论后果是好是坏，我们都已被“美国化”了。

美国的政策既是有效的，又具有威胁性，它的基础是对演变（且不说未来）的一种前所未有的理解。它的危险性在于意识流控制的工业化所造成的诸多熵的现象。与意识流控制的工业化密不可分的，是对历时性的逐渐破坏，这一方面造成了共时性在象征方面的效力的损失，使共时性不再能够形成具有向心力的各种事件的整体节奏，同时另一方面造成了各种工业象征符号所具有的**魔鬼般的效力**（也即离心力效力）的增长。很明显，“我们”的碎裂是一种每天都能被感觉到的危险，这一感觉每天都比以往更为清晰、常见、迫切和具体——就普遍的表述和体验来看，这是一种与日俱增的不安全感。

8. 诸持留机制的聚合:该聚合已拓展到生物

而今,数字化正以极快的速度成为现实。这意味着,借助好莱坞各大电影和电视制作中心与信息技术、网络和服务器的各家企业这二者之间的相互靠近,对统觉进行统一的知性通过计算科技与信息处理科技实现了外在化,与此同时,想象力通过图型法的工业化也实现了外在化,而且所有这一切已拓展到全球范围。基于我们在前几章已分析过的那些原因,这一切成为一种尖锐的可能性,而不是一种即将来临的可能性,也即使得"我"和"我们"相互融合,变成泛指代词"人们/大家",使"谁"变成了"什么"或倾向于变成"什么",也就是说倾向于"运作"而非"作出行动",这就是阿多诺所说的"物化"。

上述工业亲眼目睹了诸多全球性传播群体(编辑出版业、报界、广播、电视、电影、多媒体、远程通讯、广告、咨询机构)的发展,因为这一工业也变成了聚合式的编辑领域,而且说实话,它先是变成了**聚合式的编辑领域**,正如在数字化了的**书面客体**和**视听型时间客体**大幅度地相互靠近那样。

这些客体在数字化方面的可复制性也就意味着它们的"压缩"以及它们的编目,也即我们将会继续阐述[①]的**新的语法形式的确立**(对于语言来说是这样,语言的"语法化"是"语言工业"[②]追逐的目标,对于被编码的视听客体而言也是如此[③],例如MPEG7标准的国际专家组的编码)。这些新的语法形式的确立使上述客体得以被储存在数据库中,得以通过各种新式网络或通过光学载体而传播,使一些导航辅助系统得以形成,而这一切也就构成了时程区划的一次重大演进。

① 在《技术与时间》第四卷中,即将出版。

② 参见西尔万·欧鲁,《走向第三次技术与语言学革命》,收入《语法化的科技革命》,Mardaga 出版社,1994 年,第 155 页。

③ 参见本书第三章第 13 节,以及《技术与时间》第四卷,即将出版。

各工业团体之间相互争战，为的是**侵占持留的储存库**，也即编入目录中的那些视听作品、音乐作品和文学作品，也就是要获得它们的复制权和经营权，正如其他某些工业想要通过独占对生物分子的描述权而侵占生物分子的控制权一样。

中小学教育和大学教育的基础必然是编辑机制，**编辑机制使人们得以进入各个学科的记忆库**，与此同时，教育本身构成了一个帮助人们在知识中“导航”的机构。在此情况下，很明显的是，由于编辑工业所构成的持留领域为各种教育系统提供了基础材料，所以编辑工业在科技方面的转变就不能不导致教育体系本身发生深层次的快速进化：各种教育体系越来越融合到程序工业之中。

然而，“谁”和“什么”之间业已存在的无差异（在这一“无差异”的状态中，“谁”走到了机器性持留机制的控制之下[①]），已被视为程序工业所导致的熵的局面的最高级阶段，而在各种程序工业中，“我”与“我们”相互混合在一起。换句话说，意图侵占教育系统的各种程序工业的发展所造成的主要结果，与肩负普适性职责的国家教育的理想完全是相互矛盾的，其中国家教育所肩负的职责在于：在“我”所遇到的各种情况的密集化过程中，形成一个“我们”，这是借助于这一“我们”相当于一些可传输的、形式化了的知识这一事实，借助于**“我”在这一“我们”之中的、相对于该“我们”的特殊差异**，我们曾将这一特殊差异命名为“我”的“自由意志”。

生物科技工业与新的程序工业颇具相似之处。技术体系已变成全球记忆术体系，在此情况下，技术体系的全球化所导致的结果就在于，通过持留有限性的工业化综合的各种科技——包括生物科技——之间的联结，**所有形式的持留都完全受到了控制**：基因组排序的分子变成了投资和经营的对象，而这些分子本身其实已经变成了第三持留：基因地

① 另外，机器性持留机制是皮埃尔·勒让德或许会称为“审查者”的一种“物流的优化”。

图所导致的分子识别，使“基因外科”成为可能的限制酶，它们使传递基因特性的基因组变得可以被人工处理，这一可处理性恰是第三持留的特征。正是这些生物性质的第三持留构成了生物工业的原材料。

换言之，诸意识与诸时间客体一起，构成了程序工业的一个市场，而且该市场逐渐拓展到了年轻一代人的意识，这些意识从属于持续创新所必不可少的专业教育。与此同时，这些意识的生物载体同样也构成了一个市场，而先于这一市场存在的，是食品的各种生物载体：玉米、大豆、绵羊、牛，以及令吉尔·夏特莱倍感遗憾的猪。

简言之：随着各种形式的传输融入到同一个也是唯一一个科技机制中，同时该科技机制在各个地方运用的都是同样一些持留“准则”，复制的问题就成了一个大问题而出现在我们面前。若是将这一问题归入生物科技所提出的那些所谓的“伦理”问题之列，那么此举或许就太过肤浅，而且非常危险了。在本章最后几节中，我们将致力于研究这一问题，我们将首先分析我们所说的**工业的超可复制性**[①]，它是由数字化所导致的。

9. 超工业化、超可复制性、普遍化了的行事性

使文化工业、摄影、电影、光碟、广播得以诞生的，是相似性复制。它造成了不计其数的后果，涉及艺术、“议会生活”、一般意义上的公共空间和政治空间，以及思想作品的传播条件和大众的生活方式。

它使文化得以**工业化**，因为它使**系列化生产**得以实现，也即**一种本就是复制的生产**——也即一种无原作的生产，本雅明在谈论电影的时候曾强调指出了这一点。事实上，对于电影而言，复制是第一位的：并不

① “工业的超可复制性”也就是我们曾说过的“认定的综合的超可复制性”（参见本书第二章第6节）的工业化开发。工业的超可复制性得益于数字化的记忆术科技，因为在数字化的记忆术科技中，成本几乎为零。

是先有某一产品，随后这一产品被进行复制。构成电影的材料的，确切地说是电影胶片，而胶片可以任由人们进行人为处理和复制，因为它**从一开始就是复制品**：正是通过对复制品的人为处理，影片才被生产出来。确切说来，也正是这一可复制性使电影得以成为一种时间客体，我们相信，本书的第一章已经阐明了这一点。

这种**原本就是复制的生产**，也即**无原作的系列化生产**，就是我所命名的**可复制性**。

上述观点对于电影而言是正确的，而从更为宽泛的角度来看，它们同样也是正确的。电影揭示了一种环绕着它的必然性：在一切复制中，都存在着一个“可复制性”的因素，如果有原作的话，那么这一“可复制性”因素就像原作那样，超越了“被复制出来”的东西。从这个角度来看，当本雅明似乎从某种意义上将一个前复制时代与一个可复制性的时代对立起来的时候，阿多诺有理由从中看到了一个不足之处。

众所周知，在引述了瓦雷里、评点了马克思，并特别评论了下层结构与上层结构之间难以持留的关系之后，本雅明一开始就说道，艺术里总是有复制：“艺术品以前总是可被复制的，这是一个原则。”[①]不过，本雅明除了分析**机械复制**的各种影响之外，从更宽泛的层面上来看，他还试图缩小这一开篇词的触及范围，并且随着论述的深入，他强调了两个时代之间的对立特征：一是**手工生产时代**，尽管在这一时代里，某些复制总是以这样或那样的方式存在着；二是**机械复制性的时代**，在这一时代中，**原作**终于以消失而告终，例如电影或摄影就属于这样的情况。

这样一来，阿多诺在反驳本雅明的时候就说得很有道理：

> **在岩洞壁画对随时所见之物的客观化呈现中，已经包含了技术手段的潜力，它导致主观行为从视野中脱离出来。**任何作品，由

① 瓦尔特·本雅明，《机械复制时代的艺术品》，出处同前，第88页。

> 于其终极目的在于一种复数状态，因此根据其理念，它们已经是复制品。在将“灵光”类的艺术作品与技术类的艺术作品一分为二的过程中，本雅明借助差异压制了统一性的时刻，这一事实或许正是对他的理论的辩证批判。①

与此相反，在引述布克哈特·林德纳的时候②，我们已经看到，林德纳对阿多诺提出了反驳，认为与表面现象相反，本雅明所谓的“可复制性”所指的，远远不只是对现实物的简单拷贝，而是在拷贝的过程中**增添**了一些东西，**构建**了一些东西。按照本雅明所说，正是复制技术的这种构建性（它在阿多诺所说的文化工业中得到了发展），使电影不仅具有异化的威力，更具有了分析的力量，也即它**扩展统觉**的能力③。

不过，我们已经强调指出，同样也是复制技术的这种构建性使好莱坞得以变成图型法之都，也就是说使其得以改变想象力的综合，因为“认定的综合”**本质上**是一种复制的综合，它因而需要第四种综合，也即第三持留的综合的各种代具性载体，这些载体构成宽泛层面上的技术可复制性这一领域。任何复制都会使它的复制品发生转变，因此任何复制都是一种新的生产，这也就是我们所说的“可复制性”。

《迷失方向》已经强调指出关于文字的分析所造成的各种后果，关于这些后果，我们以后还将继续探讨。在本书开头部分，我们对时间客体的所有研究也不断地阐明了这一点。我们现在要注意的是，生命的本质也在于此。

生命本就是一种复制的能力，而非生产的能力。生命本身其实也是一种无原初生产的复制，也是一种可复制性——除非我们承认，造物主

---

① 狄奥多·阿多诺，《美学理论》（法译本，吉梅内兹译），克林克西科出版社，1974年，第51—52页。

② 参见本书第二章第4节。——译注

③ 瓦尔特·本雅明，《机械复制时代的艺术品》，出处同前。

也即“永恒的父”、“第一复制者”、“繁衍的生父”、“绝对性过去”不是真正的复制者，而是**绝对的生产者**，也即**原初直观**。

在亚里士多德看来，正因为技术本身不具有复制这一初始能力，而是生产出技术的人具有这一能力，所以技术没有自主性：“任何被制作出来的东西本身都不包含制作的原则。”①

人的复制能力是多样性的一个丰富的源泉，确切说来，这是因为复制从来都不是简单的拷贝，而是对被复制物的转变，而且对于所有复制来说，包括技术在内，根据它们所特有的模式，每一次复制都是如此。

然而，就当前情况而言，我们从此就可以谈谈“超可复制性”了，原因至少有四：

（1）借助各种技术手段，**数字化科技**使人们能够复制任何类型的数据，而不会**损坏数据的信息**。这些技术手段本身已变成了一般性的消费资产：在各种全球网络的支持下，数字化复制成为了一种密集的社会实践，因为它正是**全球记忆术体系这一可能性的条件**。

（2）这一数字化的可复制性使人们能够对复制品进行不可见的处理和计算，它同时也开启了**模拟、处理、研究、实验、投映等诸多全新的可能性**。

（3）信息化世界的这些特征同时也是生物科技世界的特征，比如**人工生物复制、克隆、“空想”（即原本不可实现的计划）与转基因生物的生产等等，这些可能性已经完全替代了生物复制的所谓的自然条件**。

（4）这一超可复制性同时也是一种**互用性**，它触及并影响到了以上所有形式的复制，并将它们融为一体，构成了一个**巨大的持留复制体系**。该体系**在开发和经营上的互补性**早已出现。这是由技术体系与记忆术科技体系的融合所导致的聚合式传输工业的发展所造成的后果之一。

---

① 亚里士多德，《物理学》，第二卷。

超可复制性是数字化科技的普遍化所造成的结果[①]，它同时也构成了一种文化的超工业化，也即以程序工业为核心的、旨在促进各种“服务”的所有形式的人类活动的一种工业化聚合。这些“服务”构成了超工业化时代所特有的经济事实，而在超工业化时代里，“市场”已经系统地介入了以前的各种公共服务、独立的经济倡议以及各种家庭活动。

在这里，我们把构成世界实体的各种生活模式称为“文化”。把围绕着文化工业所生产的程序流的各种服务聚合在一起，正是这一聚合机制使电视机变成了远程行为的装置，而使这一机制本身成为可能的则是信息的二进位编码。事实上，数字化科技是多功能的，这是因为，借用多米尼克·布利耶的说法，二进位编码构成了一种新的“一般等价物”。正是这种“一般等价物”使经济活动、文化活动和社会活动之间实现了一种前所未有的、系统性的、受制于同样的计算与控制法则的聚合。

网络及其终端，以及各种互用性服务，既服务于信息和作品的传播，又服务于资产的管理，机器、机器链的导向，以及购买指令的发布，也即落实了一些经济行为。我们在此命名为“超可复制性的”的事物，指的是那些**得益于上述一般等价性**，使得对各种持留进行复制的诸多手段成为可能的事物，这种复制的成本微乎其微，而且不会损失任何信息；与此同时，这些具有超可复制性的事物还能够使各种持留与各种计

① “数字化”（numération）与西蒙·诺拉和阿兰·曼克 1977 年所说的“信息化”（Informatisation）不是一回事。尽管一台数字化仪器，例如一台摄影仪器，能够而且也应当与电脑相互兼容，尤其是与将所有电脑联结在一起的网络相互兼容，但是这一数字化仪器并不一定就是一台电脑。确切说来，数字化指的是信息技术、远程通讯、视听媒体——此外还包括电子家电、汽车、“移动”设备的所有“交流”部件——之间的协同发展。数字化这一现象的新颖之处就在于这一“协同性”，通过它，一个承载着无数活动的复杂的技术体系得以发展起来，该体系中的各种文化工业和程序工业将会构成最主要的生产和传播机制。

西蒙·诺拉（Simon Nora，1921—2006），法国政界人士；阿兰·曼克（Alain Minc，1949— ），法国学者，政治与经济顾问。二人曾著有《社会的信息化》（*Informatisation de la société*），瑟伊出版社，1978 年。此书原为递交给法国总统的调研报告。——译注

算自动联结在一起，通过远程行为的各种机制，如远程生产、电子商务、信息化服务等，各种计算能够被运用到各种持留上。

数字化一般等价物的超可复制性使超工业化成为了可能。这是因为，在某一进程中，如果人们运用了科技创新（它来自于技术与科学的结合），对机器和工艺等各种科技研究成果进行了投资——这种投机性资本的目的在于，**通过一种大量生产，也即使制作工艺与制作方法的可复制性得以实现的系列化生产（借助规模经济以及不同工艺之间的竞争等影响，系列化生产的成本会迅速下降）**，去寻求最佳的经济收益，最快的资金回笼，并从中获取剩余价值——那么这一进程就可以被称为“工业进程”。换句话说，工业的首要功能，在于它能够通过协调地运用科学知识与方法论知识（工程师的知识），**对技艺进行系列化复制**，同时使这些知识**转移到一些具有一定自动化能力的单元**，而这些单元本身即为持留机制，马克思称之为“客观化知识的力量”。

今天，这种可复制性已大为强化，并且借助数字化这一现实，达到了一个极高的自动化层次。数字化科技是一些极为经济的复制机制，它们使知识得以大量地转移到自动装置之中——由此看来，数字化科技是一种新的“媒介”，避免了大量的所谓无收益支出，切断了传统的分配网——同时又不断地使资金回笼和循环利用得以加快。

从这个角度来看，IP网构成了一个创新的领域，这种创新的速度比之前所有工业科技都要快得多。确切说来，这是因为IP网的运作原则是超可复制性。正如让—弗朗索瓦·阿布拉马迪克曾强调指出的那样，这一基础设计导致创新的速度大为加快，因为它既是一种服务载体，又是一个永恒的实验室，它在把发展与运用结合起来的同时，“缩短了理念、模型、产品、服务之间的循环”[①]。这意味着，**IP网的使用者变成了IP网系统的一个机能**，与此相仿的是，使潮汐能工厂运作的水既是多功能的，

① 让—弗朗索瓦·阿布拉马迪克，《因特网的技术发展》，出处同前，第10页。

又与干巴尔涡轮机的运作“联系”在一起。

与法国某些社会学家宣扬的一则神话相反，尽管烟雾少了，或者说烟雾不再那么显而易见了，尽管现在不仅有物理性质的污染，而且心理层面的污染和信息污染越来越多——正如某些公司里的“认知过溢综合征”（cognitive overflow syndrome）这一问题所证实的那样——但是，我们所处的根本不是“后工业社会”。

超工业化相当于各种服务的社会，数字化一般等价物使这种社会成为可能，而且在该社会之中，程序工业变成了经济战、同时也是一种精神之战的关键要素，经济战也好，精神之战也罢，目的都是为了争夺意识，也即为了使出自于超级工业的各种产品、生活方式以及表象被人接受。这样一来，在一种新型商业的空间里，也就是说在一种完全无情无义的市场[①]之中——那里既没有**无收益支出**，也没有**无偿性这一理想状态**（它或许只是一种**电影**，但却是一种**必需的电影**），显得像是本原事物的专有领地：星辰、风、美、馈赠、理念、对知识的爱、精神等等——超工业化所导致的，是我们前面曾说过的“技术地理环境”，其中“内部环境”与“外部环境”之间的差别已经消融[②]。

我们在这里命名为“超可复制性”的全球进程——因为超可复制性是与所有商品的生产的技术体系相互融合了的全球记忆术体系的特征——既是技术科学的发展所造成的具体结果，又是技术科学的发展的条件。我们在前面已对技术科学的发展进行了分析，认为它是对所有可能性事物的研究与开发，由此可见，**技术科学的行事性与可复制性的**

① 一个健康而富足的市场应该是礼仪、文雅、精致的基础，它总是以奢侈为目的，但这一奢侈是无足轻重的，或是它的重要性只在于它消耗的不仅仅是理性，在于不求回报的给予，正如“merci”一词的词根“merces”的含义所揭示的那样。

“无情”的法语原文为“sans merci”，其中“merci”的含义为“谢谢”，其拉丁语词根“merces”意为“薪水、代价、报酬、恩惠”。——译注

② 参见第四章第2节。——译注

复制方面是同质的。

10. 可能性事物的物理学

一般说来，分析一个现象就是要从形式上对其进行复制，也就是说要运用一套术语将其描述出来，这套术语决定于某一定理体系，而该定理体系本身又需要某一公理体系。科学分析本就是在形式上对所分析的现象进行复制；而且，根据某一实验方案，通过某一“技术现象学”的实验——它能够使参数多样化，使对现象的描述，也即理解更为精确——科学分析能够现实化和具体化。

可复制性总是它所复制之物发生转变的一个要素。现在，如果我们认为描述即为复制，那么我们就可以做出推论：任何描述都**总是**一种转变。这意味着，从来都没有纯粹的述事性，却总是有以某种方式而存在着的行事性。

这些就是巴什拉尔对爱因斯坦的相对论的分析所提出的问题。总的来看，巴什拉尔所说的“新科学精神”既强调了我们前面提到的现实性与可能性之间关系的颠覆，又突出了科学活动的行事性，从而导致了

> 一种论战的普遍扩展，它使“为什么”的理由过渡到“为什么不”的理由。[①]

这意味着对客体，也即对现实物的反思有了一个出口，同时也是对可能性事物的研究的一个入口。巴什拉尔将可能性事物命名为“方案”(projet)：

① 加斯东·巴什拉尔，《新科学精神》，法国大学出版社，1978年，第10页。

在**主体**之上，在直观的**客体**之外，现代科学建立在**方案**的基础之上。在科学思想中，主体对客体的哲思总是以方案作为其形式。[①]

这意味着，现象是由一种技术现象学所构建的：

真正的科学现象学因此本质上定然是一种技术现象学。它强化了在表象背后显露出来的事物。它通过它所构建之物而得到教益。奇术师的理性在奇迹的图型上描绘它的框架。科学导致了一个世界……[②]

欧几里得的几何学后来变成了罗巴切夫斯基[③]的泛几何学中的一个可能性，前者是后者的一个“特例”[④]，正如牛顿的天文学是爱因斯坦的泛天文学中的一个特例那样[⑤]。

在相对论物理学中，观察者是被观察的体系中的一个参数，这一相对性使观察者不得不“将[他的]经验融入[他]对概念的构建之中”。这样一来，“纯粹理念的初始特征就没有得以保持；至于简单理念，它融于各种合成物之中，只有通过它在诸合成物中的作用，并且在组合中才能被认识”[⑥]。

时间的唯一度量这一概念，也即独立于参照体系的同时性这

① 加斯东·巴什拉尔，《新科学精神》，法国大学出版社，1978年，第15页。

② 同上，第17页。

③ 罗巴切夫斯基(Lobatchevski，1792—1856)，俄国数学家，代表作有《泛几何学》等。——译注

④ 加斯东·巴什拉尔，《新科学精神》，法国大学出版社，1978年，第31页。

⑤ 同上，第46页。

⑥ 同上，第48页。

一概念，之所以表面上看来具有简单性和直观的现实性，是因为缺乏某种分析。[①]

布伦施维格写道：在海森堡的记述中，寻找某一细小的客体这一经验“使客体发生了偏移”，因此“经验与存在的定义是一体的”[②]。归根结底，变成了可能性事物的一个特例的，正是现实物：

> 通过一些更为狭窄的道路，我们从经验的各种可能性的这一数学组织回到了经验。我们找回了现实物，它是可能性事物的一个特例。[③]

在“大数原则”[④]里，作为最佳的客观化物质，化学物质“几乎只不过是化学反应的一种可能性”[⑤]。

> 正如波是一张赌桌那样，微粒也是一种可能性。[⑥]

至于科学的决定论，它是大自然的一种技术秩序：

> 决定论的出发点是一些选择和抽象，而且[……]它渐渐地变成了一种真正的技术。科学的决定论在那些简单化了的、固定下来

① 加斯东·巴什拉尔，《新科学精神》，法国大学出版社，1978年，第48页。

② 同上。

③ 同上，第62页。

④ “大数法则”（Loi des grands nombres / Law of Large Numbers）是概率论和统计学中的一个概念。——译注

⑤ 加斯东·巴什拉尔，《新科学精神》，法国大学出版社，1978年，第85页。

⑥ 同上，第101页。

> 的现象中得到了证明：因果关系论与选择论之间紧密相连。[……]科学决定论**在技术上的**特征应当令人大为震惊。大自然的真正秩序，就是我们以技术的方式置于大自然之中的秩序。[①]

至于海森堡，他的物理学则“吸纳了决定论物理学”[②]，并将其作为可能性事物的一个特例。

经验首先是“存在”的明确的复制方案，而它归根结底是在可能性事物范畴之内对其自身的复制。在这个范畴里，一种行事性的维度早已一直存在。现在，让我们来回顾一下：我们所说的“行事性”形容的是这样一种话语，当它被陈述出来的同时，某一在该话语之前并不存在的情形就被创造出来了。从这个意义上来说，可复制性是具有行事性的，而我们本书中所描述的科学经验同样也是如此。相比之下，我们所说的“述事性”指称的则是另一种话语，它对某一既已存在的情形进行分析，但并不使其发生转变。在本书中，我们将这两个概念运用于实验和复制，它们犹如话语陈述——与巴什拉尔所说的“图书现象”（bibliomènes）一起——在形式上被具体化、被物质化，并由此被功能化了。当代物理学经历着一种述事性的危机，我们应该将这一危机纳入让—于格·巴特雷米所说的一种“极具阐释性”的形势[③]这一范畴，并在该范畴中对其加以分析。

在科学的工具化过程中，随着各种复制的科技——也即有关诸多

---

① 加斯东·巴什拉尔，《新科学精神》，法国大学出版社，1978年，第111页。粗体为巴什拉尔所加。

② 同上，第125页。

③ 在这一形势中，“感性直观不再能够完善其形式，并赋予其以某一意义，[……]后者是阐释所导致的结果”（参见《西蒙顿的哲学相对性观念》，出处同前）。此外，对于这一情形，西蒙顿使我们得以反思相对论物理学，他将相对论物理学视为一种“转导关系”的物理学，其因素为诸个体，而个性化则被视为“数量上的飞跃”。

超可复制的(超可计算的)第三持留的科技——被大量地付诸运用,技术科学的行事性大为增强。

我们以前曾经提到[①],胡塞尔在几何学的算数化中发现了一种工具化过程,在该过程中,

> 显然,人们使几何学的意义退居第二层面,甚至任由它完全衰落。人们进行计算,而且仅仅在计算的最后才想起来,数字应当表示一些量值。此外,人们并不是像在通常的数字计算中那样"机械地"计算,而是在思考、在发明,有时也会有重大发现——但与此同时,意义却发生了某种不被察觉的位移,它使该意义变成了一种"象征性的"意义。[②]

在胡塞尔看来,科学的技术化所造成的后果在于某种意义的丧失,乃至于科学活动也丧失了意义;同时,在科技的各种目标和实效性要求,也即技术科学成就的影响下,有关科学活动的诸多问题也被遗忘了。胡塞尔认为,这一情形构成了我们曾说过的技术化了的科学"在本质学方面的盲目"。

然而,我们认为,胡塞尔在伽利略所造就的转折中发现的,其实早在这一转折之前就已存在,并使之具有了可能性和必然性:对于知性和理性的一切活动来说,对于所有理论化以及一切实验而言,总是有某种持留载体的存在,而在伽利略时代里普遍化了的,只是这一初始条件的各种后果的扩展,并影响到了**一个新的时代,其中印刷术作为一种新的复制技术而出现在世人面前**;与此同时,(远程视觉的)工具大为增多,

① 《爱比米修斯的过失》,出处同前,第17页。(参见中译本第3—4页。——译注)

② 胡塞尔,《欧洲科学的危机与超越论的现象学》(法译本,热拉尔·格拉奈尔译),伽利玛出版社,1976年,第52页。[参见中译本(王炳文译,商务印书馆,2001年12月第1版),第59页。——译注]

它们已经是“客观化知识的力量”的工具，也就是说，是运作中的具体化了的理论的工具。

11. “接受”在遗产方面的各种新条件

换言之，从“原型几何学”（protogéométrie）开始，复制性就在运作：这是我们以宽泛的方式对所有“认定的综合”进行分析所带来的结论之一。

当代的超可复制性所具有的行事性，对诸意识流的构建的综合产生了直接影响。它既影响到了诸意识（它们是程序工业的目标）的统觉的“认定的综合”，又影响到了**劳动中的技术科学的诸意识**的统觉的“认定的综合”——显然，**这种劳动的特殊组织**是由超可复制性所导致的。

然而，它同时还影响到了**作为生产者，也即作为复制者的所有知识**：当工人们技能的个性化丧失之后，当工人退化为服务于机器的无产阶级之后，可复制性也就取代了在此之前一直在农业领域中发挥效用的各种条件。在之前的农业领域中，生产的前提是生产者对复制进行控制。

崇拜，作为“我们”的共时性的特别时刻，同时也是对“我们”的复制的崇拜：这一根源甚至拓展到了文化和农业之中，因为文化与农业是倾注于传输与复制的一种关怀。从根本上说，文化的工业化和农业的工业化提出了同一个问题：关于复制条件的更改的问题，也即关于疾病与健康的问题。

复制是一切个性化过程的核心，而遭到破坏、被剥夺了所有权的也正是它。在法国，农场主约瑞·伯维的出名，主要在于他把这一现象在农产食品方面造成的有害后果称为“malbouffe”[①]——这一表述在物质层面上表达了我们在本书中所说的“存在之痛”，尤其体现了我们周围的

① 法语合成词，其中名词“mal”意为“恶、痛、苦恼”，俗语“bouffe”意为“饮食、食物”。——译注

恐慌。对于这一恐慌,柏拉图在《普罗泰格拉篇》的一个段落[①]里已经指出了它的原因。

从这个角度来看,转基因生物的流通之所以具有危险性和新颖之处,并不在于它体现了生物(也包括食物)的进化条件已发生变化,这一问题虽说极为重要,但并不是个新问题,更主要的其实是在于它体现了一种风险,即**农业复制者/遴选者的所有权完全被剥夺**,这对垄断工业集团而言是有利的,而在经济上造成的后果可能是灾难性的。显然,这一风险其实是持留机制以及遴选准则受到了控制。

这就是孟山都集团公司的"终结者"种子的目的——除了除草剂、杀虫剂和肥料的化学工业与育种的生物科技工业之间的系统性融合之外。这一农业的超工业化控制了生殖的一种持留载体,使其成为可能的,是信息科学对基因分析的掌控——是数字化的超可复制性。

与此同时,剥夺复制者的所有权也是动物与人的复制(也即宽泛层面上的生物进化,特别是亲子关系)发生转变所要达到的目的。这样一来,不仅在构成所有人类群体的"我们"的层面上,同时也在某一专有名词所指称的"我们"的层面上,"接受"的条件都遭到了一次新的颠覆。专有名词的传输就是某一家族史在遗传方面,乃至广义的遗产方面留下的痕迹,这与技术科学对现实性与可能性之间关系的颠覆、对**"繁衍的生父"**这一形象的颠覆是相互关联的。

可见,各种传输科技对后种系生成的控制,是所有形式**遗产**的复制的一个新时代,既包括被称为"知识"的遗产,即西方哲学史和西方科学史所发现的知性和理性及其各种原则,也包括经济遗产,也即社会所占有的自然财富以及物资产品等人造财富,同时还包括文化遗产,例如语言、文学、艺术技能、生活方式、建筑、景观等等,乃至家族遗产和生物基因遗产。

从"遗产"一词在经济学中的意义的角度来看,以上所有遗产均已

① 我们在前面已引用这一段落,参见本书第三章第2节。

减损。在经济学中,“遗产”指的是由资产与负债所组成的一个整体,对折旧和生产力的计算即与资产与负债密切相关,而二者的集体所有已处于佚名状态。原则上,这一集体所有权是可以出卖的,其价格则是投资者一直计算的对象。从此,人们任何时候都有可能在国际证券交易市场上买到它。

显然,我们不妨自问:在什么情况下,这样的遗产在上述条件下既是可以转让的,又仍是**可被接受的**?对于这样一种转让,怎样去估量它的补偿与报酬?从更宽泛的层面上看,在什么情况下,各种性质的个性化过程才不会因“接受”的条件发生一般性的、巨大的、突然的改变而受到极大的干扰?

12. 复制的权力

各种遗产,也即各种可遗赠的持留,无论它们是哪种形式,它们受到的控制都使得表面上看来极为不同的各个事件相互联系,诸如版权问题,种植者兼养殖者(已变为加工者)复制能力被剥夺,视听节目和影像机构被购买,人工生殖,基因分子序列的专利,工业并购,领土的数字化联网,监测卫星被送入轨道,ICANN(美国在全球范围内控制方位区划的新机构)对互联网“域名”分配的控制,等等。

上述所有情况的实质是在某一超工业化(数字化科技的互用性与超可复制性使之得以实现)的过程中,创造出各种条件,使一些新的复制模式得以确立。情况之所以如此,条件在于工业遇到的问题,从来都是使某一被称为“原型”的现象变得可以被复制,然后使复制的各个条件得以稳定和优化,最终对其进行系列化复制,施行规模经济并创建大众市场。

遗产受到了系统的控制,意味着从此以后,上述逻辑将被应用于人类生活的所有领域,这些领域为技术与工业的继续发展构成了诸多新

市场，这就是人们有时候所说的“新经济”。**显而易见的是，在新经济中，问题在于谁掌握着复制的权力**，以及确立复制过程的模式、确立被复制的模型的权力，也即：“谁来选择，依据什么准则来选择？”

毫无疑问的是，上述情形是在技术科学的震撼下，现实性与可能性二者秩序的颠覆所造成的后果。在此背景下，我们就必须掌握进行区别所依据的各种准则，从而在诸多可能性事物中进行遴选。在此，核心问题或许首先是：

（1）要弄清楚这里的“复制”是什么意思；在什么情况下，“制造差异”的各种新的能力能够在超可复制性的背景下得到落实；

（2）超可复制性是不是对由传统程序工业所启动的工业共时化的强化；

（3）在不仅仅是共时化过程的增多和熵的确定存在的情况下，那些可能被制造出来的差异能否构成一个**可被接受的演变过程**，也即某种未来。

作为西方社会赖以构成的最主要的持留领域，与物质转化的技术体系的演变相比，文字始终是一个极为稳定的记忆术体系。作为最主要的第三持留的复制机制，文字体系构成了西方人的理性和学识。然而，在保持总体稳定的同时，文字的可复制性也经历了一个非常明显的强化阶段，与之前的情形相比，它的可复制性或许可以被定性为超可复制性。文字构成了一种思想政策，这种思想政策通过作者和编辑的权力，尤其是通过历时性的文字遗产在拼写、印刷和语法方面的共时化，使复制的权力得以规范化。

在下一卷的开头处，我们将继续探讨印刷术这个记忆术历史中的关键时期，与西尔万·欧鲁一起，考察一种语言理论、同时也是一种主体理论是如何介入到印刷术之中的。我们将会看到，共时性和历时性之间的一种关系如何在印刷术中得以确立，这种关系同时也是一种语言的政治，是一次精神之战，它为文字区别的新时代揭开了帷幕。

附录1　中法概念性词汇对照表

（按汉译词音序排列）

被体验之物 vécu
　未被体验之物 non-vécu
本体 noumène
本体论 ontologie
本质(或“埃多斯”) eidè / eidos
本质学 eidétique
必须存在 avoir-à-être
表象 représentation
表意系统 signification
不确定性 indétermination
曾经存在(或“曾在”) avoir-à-été
此在 Dasein
超工业化 hyperindustrialisation
程序工业 industrie de programmes
持留 rétention
　第一持留 rétention primaire
　第二持留 rétention secondaire
　第三持留 rétention tertiaire
传输工业 industrie de la transmission
存在 être
存在者 étant
　在此的存在者 étant-là
存在之痛 mal-être
代具 prothèse
代具化/代具化过程 prothétisation
代具性 prothéticité
当下时刻 présent
　活着的当下时刻 présent vivant
导向（或“确定方向”）orientation (Ausrichtung)
范畴 catégorie
泛指代词“人们/大家” on
方位区划 cardinalité
复得 recouvrement
感官 sens
　内感官 sens interne
　外感官 sens externe
感性 sensibilité

感知 perception
　内感知 perception interne
　外感知 perception externe
刚刚过去的时刻 tout-juste-passé
个性化 individuation
共时 / 历时 synchronie / diachronie
共时化 / 历时化 synchronisation / diachronisation
公众意见 doxa
构架 Gestell
观念化 idéation
关注(或“操心”) préoccupation
环境 milieu
　技术地理环境 milieu technogéographique
　组合环境 milieux associés
还原 réduction
后种系生成(学) épiphylogenèse
既成性 facticité
既成的 factice
机器学 mécanologie
技术 technique
技术科学 technoscience
技术系谱 lignée technique
记忆 souvenir
　第一记忆 souvenir primaire
　第二记忆 souvenir secondaire
　第三记忆 souvenir tertiaire
　再记忆 resouvenir
　回忆 mémoire, mémorisation
记忆力退减 hypomnèse
记忆术 mnémotechnique
接受 adoption
经验 expérience
　内部经验 expérience intérieure
　外部经验 expérience extérieure
经验主义 empirisme
巨流 archiflux
具体化 concrétisation
可撤换的 / 可撤换性 amovible / amovibilité
可复制性 reproductibilité
超可复制性 hyperreproductibilité
控制论 cybernétique
库里肖夫效应 effet Koulechov
历史性 historialité (Geschichtlichkeit)
　世界的历史性 Weltgeschichtlichkeit
理想化 idéalisation
领土 territoire
领土确立 territorialisation
二次领土确立 reterritorialisation
逆领土确立 déterritorialisation
遴选 sélection
流 flux
　程序流 flux des programmes
　电影流 flux cinématographique
　机械流 flux machinique
　声音流 flux phonographique

时间流 flux temporel, écoulement temporel
事件流 flux événementiel
意识流 flux de la conscience
媒体节目表 grille de programmes
绵延 durée
内在化 / 外在化 intériorisation/ extériorisation
判断(判断力) jugement
认识论 épistémologie
前摄 protention
去远 éloignement (Ent-fernung)
时程区划 calendarité
实践 / 实践智慧 praxis / phronèsisi
事件化 événementialisation
时间客体 objet temporel
工业时间客体 objet temporel industriel
时间客体工业 industrie des objets temporels
时间性 temporalité
内在时间性 intratemporalité
述事性 / 行事性 constativité / performativité
统觉 aperception
投映(或"投映") projection
图像 image
客体图像 image-objet
心理图像 image mental
图像意识 conscience d'image (Bildbewuβtsein)
图型 schème
图型法 schématisme
图型化 schématiser, schématisation
唯心论(或"观念论") idéalisme
未终结状态 inachèvement
文化工业 industrie culturelle (Kulturindustrie)
"我"/"我们" Je / Nous
我们自己所是的存在者 étant que nous sommes nous-même
物化 réification / chosification
现成在手的 sous-la-main (vohanden)
上到手头的 à-portée-de-la-main(zuhanden)
先验的 transcendantal
非先验的 a-transcendantal
先验亲缘性 affinité transcendantale
相符 / 相符性 adéquat / adéquation
不相符 / 不相符性 inadéquat / inadéquation
延迟差异 différance
现象 phénomène
现象学 phénoménologie
技术现象学 phénoménotechnique
想象 imagerie
想象力 imagination

想象物 imaginaire
形而上学 métaphysique
形质论 hylémorphisme
演绎 déduction
异化 aliénation
已经在此 déjà-là
意识 / 无意识 conscience / inconscience
意向 / 意向性 intention / intentionnalité
意向内容 noème
预料 anticipation
远程行为 / 远程活动 téléaction / téléactivité
杂多 divers
在世界之中存在 être-au-monde (In-der-Welt-Sein)
在世性 mondanéité
直观 intuition
知性 entendement
知性的自发性 spontanéité de l'entendement
指引 renvois
中断性 épokhalité
转导关系 relation transductive
准则 critère
自身性 ipséité
自我 moi, ego
综合 synthèse
　三重综合 triple synthèse
　领会的综合 synthèse d'appréhension
　再现的综合 synthèse de reproduction
　认定的综合 synthèse de recognition
　形象的综合 synthèse figurée (synthesis speciosa)
　智性的综合 synthèse intellectuelle
走向死亡的存在 être-pour-la-mort
走向终结的存在 être-pour-la-fin

附录2　中法专有名词对照表

（按汉译词音序排列）

人名

阿贝拉，弗朗索瓦 François Albera
阿布拉马迪克，让—弗朗索瓦 Jean-François Abramatic
阿多诺，狄奥多 Theodor Adorno
阿尔，M. M. Haar
阿加松 Agathon
阿克谢罗斯，科思塔斯 Kostas Axelos
阿隆，雷蒙 Raymond Aron
阿姆斯特朗 Armstrong
阿耶尔，米歇尔 Michel Ayel
爱迪生，托马斯 Thomas Edison
艾克伯格，安妮塔 Anita Ekberg
艾利，H. H. Elie
艾伦，伍迪 Woody Allen
爱森斯坦，谢尔盖·米凯洛维奇 Sergueï Mikhaïlovitch Eisenstein
爱因斯坦 Einstein
奥本克，皮埃尔 Pierre Aubenque
奥尔德林 Aldrin
奥尔良，安德烈 André Orléan
奥祖夫，雅克 Jacques Ozouf
巴迪欧，阿兰 Alain Badiou
巴克尔，J.L. J. L. Backer
巴里巴尔，艾蒂安 Etienne Balibar
巴什拉，加斯东 Gaston Bachelard
巴塔耶，乔治 Geroges Bataille
巴特，罗兰 Roland Barthes
巴特雷米，让—于格 Jean-Hugues Barthélémy
本萨义德，达尼埃尔 Daniel Bensaïd
本雅明，瓦尔特 Walter Benjamin
波，弗兰克 Frank Beau
博尔顿，马修 Matthew Boulton
柏格森，亨利 Henri Bergson
波拉克，迈约特 Mayotte Bollack
波拉克，让 Jean Bollack

柏拉图 Platon
伯维,约瑞 José Bové
布尔迪厄,皮埃尔 Pierre Bourdieu
布拉蒙,雅克 Jacques Blamont
布朗肖,莫里斯 Maurice Blanchot
布勒东,蒂耶里 Thierry Breton
布利耶,多米尼克 Dominique Boullier
布伦塔诺,弗朗茨 Franz Brentano
布伦施维格,莱昂 Léon Brunschvicg
布热津斯基,兹比格涅夫 Zbigniew Brzezinski
达内,塞尔日 Serge Daney
德布雷,雷吉斯 Régis Debray
德弗雷斯特,李 Lee de Forest
德·冈迪亚克,莫里斯 Maurice de Gandillac
德勒巴利—雅塞姆,弗朗索瓦兹 Françoise Delbary-Jacerme
德勒兹,吉尔 GilesDeleuze
德里达,雅克 Jacques Derrida
德龙,阿兰 Alain Delon
德·洛内,M. B. M. B. de Launay
德帕迪约,热拉尔 Gérard Depardieu
德·托克维尔,阿列克西 Alexis de Tocqueville
狄奥提玛 Diotime
迪布瓦,菲利普 Philippe Dubois
迪福,弗朗索瓦 François Dufour
笛卡尔 Descartes
迪索尔,H. H. Dussort
费雷,弗朗索瓦 François Furet
费里,于尔 Jules Ferry
费里尼,费德里克 Federico Fellini
费罗南科,阿列克西 Alexis Philonenko
腓特烈大帝 Frédéric le Grand
费雯丽 Vivien Leigh
弗莱明,维克多 Victor Fleming
弗雷斯特,维维亚娜 Viviane Forrester
弗洛东,让—米歇尔 Jean-Michel Frodon
弗洛伊德,西格蒙 Sigmund Freud
伏特,亚历山德罗 Alessandro Volta
戈达尔,让—吕克 Jean-Luc Godard
格诺 Queneau
格拉奈尔,热拉尔 Gérard Granel
哈瓦斯,路易 Louis Havas
海德格尔,马丁 Martin Heidegger
海森堡,维尔纳 Werner Heisenberg
赫尔德 Herder
荷尔德林 Hôlderlin
赫拉克利特 Héraclite
赫西奥德 Hésiode
赫兹 Hertz
黑格尔 Hegel
胡塞尔,埃德蒙德 Edmund Husserl

华勒斯坦,伊曼努尔 Immanuel Wallerstein
霍尔斯特 Holst
霍克海默,马克斯 Max Horkheimer
吉伯兰,J. J. Gibelin
吉代尔,热纳维耶夫 Geneviève Guitel
吉尔,贝特朗 Bertrand Gille
吉尔森,B. B. Gilson
吉梅内兹 Jimenez
加宾,让 Jean Gabin
加德纳,亚历山大 Alexander Gardner
伽利略 Galilée
杰佛逊,托马斯 Thomas Jefferson
金茨勒,卡特琳娜 Catherine Kintzler
卡诺,萨迪 Sadi Carnot
卡赞,伊利亚 Elia Kazan
凯尔克,A.L. A. L. Kelkel
康德,伊曼努尔 Immanuel Kant
康恩,吉贝尔 Gilbert Khan
克里斯托 Kristol
克罗斯,查尔 Charles Cros
孔多塞 Condorcet
库尔蒂纳,J.-F. J.-F. Courtine
库里肖夫,列夫 Lev Koulechov
拉格诺,勒内 René Ragueneau
拉库—拉巴特,菲利普 Philippe Lacoue-Labarthe
拉马克 Lamarck
拉图尔,布吕诺 Bruno Latour
拉瓦锡,安托万 Antoine Lavoisier
莱布尼茨 Leibniz
兰德斯,戴维 David Landes
朗,杰克 Jack Lang
勒布朗,热拉尔 Gérard Dubois
勒鲁瓦—古兰,安德烈 André Leroi-Gourhan
勒马尚,夏维耶 Xiavier Lemarchand
勒南,恩斯特 Ernst Renan
勒让德,皮埃尔 Pierre Legendre
雷乃,阿伦 Alain Resnais
利奥塔,让—弗朗索瓦 Jean-François Lyotard
里根,罗纳德 Ronald Reagan
里维耶,菲利普 Philippe Rivière
利科,保罗 Paul Ricœur
李维莱格,雅克 Jacques Rivelaygue
林德纳,布克哈特 Burkhart Lindner
林德佩格,西尔维 Sylvie Lindeperg
吕米埃尔(兄弟) [frères] Lumière
洛克,约翰 John Locke
洛克瑟鲁瓦,让 Jean Lauxerois
罗巴切夫斯基 Lobatchevski
罗斯科普夫,戴维 David Rothkopf
马尔蒂诺,伊曼努尔 Emmanuel Martinaud

马克思，卡尔 Karl Marx
马雷，于勒 Jules Marey
马戎，保罗 Paul Mazon
马斯楚安尼，马塞罗 Marcello Mastroianni
曼克，阿兰 Alain Minc
梅里爱 Méliès
门德尔松，摩西 Moses Mendelssohn
蒙德赞，玛丽—约瑞 Marie-José Mondzain
蒙蒂，克雷格 Craig Mundie
米耶，让—菲利普 Jean-Philippe Millet
纳阿尔，M. M. Naar
尼采，弗里德里希 Friedrich Nietzsche
尼克松 Nixon
牛顿 Newton
诺拉，皮埃尔 Pierre Nora
诺拉，西蒙 Simon Nora
欧几里得 Euclide
欧鲁，西尔万 Sylvain Auroux
皮奥贝塔，S. S. Piobetta
帕戈 Pacaud
佩利 Paley
皮埃雷，克里斯蒂安 Christian Pierret
皮奥贝塔，S. S. Piobetta
普多夫金 Poudovkine
普利高津，伊利亚 Ilya Prigogine
普罗多赞诺夫 Protozanov
乔伊，威廉 William Joy
乔治，苏桑 Susan George
萨朗斯基，让—米歇尔 Jean-Michel Salanski
施泰因，埃迪 Edith Stein
舒莱，菲利普 Philippe Choulet
斯当杰，伊莎贝尔 Isabelle Stengers
斯蒂格勒，芭芭拉 Barbara Stiegler
斯蒂格勒，贝尔纳 Bernard Stiegler
斯科塞斯，马丁 Martin Scorsese
苏格拉底 Socrate
索福克勒斯 Sophocle
塔斯卡，卡特琳娜 Catherine Tasca
泰勒斯 Thalès
特莱内萨格 Treinesaygues
瓦雷里，保罗 Paul Valéry
王颖 Wayne Wang
威茨曼 Wizenmann
维蒂，莫妮卡 Monica Vitti
维特根斯坦 Wittgenstein
温尼科特 Winnicott
沃尔夫 Wolf
希波克拉底 Hippocrate
席勒，赫伯特 Herbert Schiller
西蒙顿，吉贝尔 Gilbert Simondon
希区柯克，阿尔弗莱德 Alfred Hitchcock
希特勒 Hitler

夏特莱，弗朗索瓦 François Châtelet
夏特莱，吉尔 Gilles Châtelet
谢费尔，皮埃尔 Pierre Schaeffer
谢莱尔，R R. Schérer
辛克莱，厄普顿 Upton Sinclair
休谟 Hume
雅各比，弗里德里希·海因里希 Friedrich Heinrich Jacobi
雅各布，弗朗索瓦 François Jacob
雅各布，克里斯蒂安 Christian Jacob
亚里士多德 Aristote
卓别林 Chaplin

作品名

《安提戈涅》*Antigone*
柏拉图对话录：
《斐德罗篇》*Phèdre*
《斐多篇》*Phédon*
《会饮篇》*Banquet*
《吕西斯篇》*Lysis*
《普罗泰格拉篇》*Protagoras*
《不合时宜的马克思》*Marx l'intempestif*
《差异与重复》*Différence et répétition*
《创造进化论》*L'Evolution créatrice*
《纯粹理性批判》*Critique de la raison pure*
《纯粹现象学和现象学哲学的主导观念》*Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*
《从世界主义的角度看世界通史的观念》*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*
《存在与时间》*Etre et temps*，*Sein und Zeit*
《单纯理性限度内的宗教》*La Religion dans les limites de la simple raison*
《当今世界遍览》*Regards sur le monde actuel*
《当前时间、时钟、时间的衡量与现代世界的形成》*L'Heure qu'il est, l'horloge, la mesure du temps et la formation du monde moderne*
《德意志意识形态》*L'Idéologie allemande*
《地图帝国》*L'Empire des cartes*
《电视的回波描记》*Echographie de la télévision*
《电影艺术与其他随笔》*L'Art du cinéma et autres écrit*
《电影与最新科技》*Cinéma et*

dernières technologies

《读与写》*Lire et Ecrire*

《对教育的思考》*Réflexions sur l'éducation*

《对康德〈纯粹理性批判〉的现象学阐释》*Interprétation phénoménologique de la* Critique de la raison pure *de Kant*

《反思技术的思想家马克思》*Marx penseur de la technique*

《个体及其在物理与生物层面上的诞生》*L'Individu et sa Genèse physico-biologique*

《关于电视》*Sur la télévision*

《关于可复制性的理论》*Pour une théorie de la reproductibilité*

《国家的投映，电影与国家》*Projection nationale, cinéma et nation*

《何谓在思想中确定方向？》*Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?*

《环境与技术》*Milieu et technique*

《技术与时间》*La Technique et le temps*

第一卷《爱比米修斯的过失》*La Faute d'Epiméthée*

第二卷《迷失方向》*La Désorientation*

第三卷《电影的时间与存在之痛的问题》*Le temps du cinéma et la question du mal-être*

第四卷《象征与魔鬼或精神之战》*Symboles et Diaboles ou La guerre des esprits*

《机械复制时代的艺术品》*L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité machinique*

《金融的力量》*Le Pouvoir de la finance*

《经济的恐怖》*L'Horreur économique*

《精神现象学》*Phénoménologie de l'esprit*

《精神的危机》*La Crise de l'esprit*

《康德的著作》*L'œuvre de Kant*

《康德与形而上学问题》*Kant et le problème de la métaphysique*

《拉鲁斯大年鉴》*Grand Larousse annuel*

《拉斯科岩洞或艺术的诞生》*Lascaux ou la Naissance de l'art*

《理论与实践》*Théorie et Pratique*

《历史小集》*Opuscules sur l'Histoire*

《理想国》*La République*

《理性的辩证法》*La Dialectique de la raison*

《鲁卡诺报告》*Le Rapport Lugano*

《路易·波拿巴的雾月十八日》*Le*

Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte

《论邓斯·司各特的范畴和意义》*Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*

《论技术客体的存在方式》*Du mode d'existence des objets techniques*

《伦理学:关于"恶"之意识的文集》*L'Ethique. Essai sur la conscience du Mal*

《论美国的民主》*La Démocratie en Amérique*

《论我们的教学机构的未来》*Sur l'avenir de nos établissement d'enseignement*

《罗贝尔法语词典》*Le Robert*

《逻辑研究》*Recherches logiques*

《马克思的幽灵》*Spectres de Marx*

《漫谈智力》*Propos sur l'intelligence*

《梦的解析》*L'Interprétation des rêves*

《那些缺失了的》*Ce qui fait défaut*

《内在时间意识现象学讲演录》*Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*

《尼采与生物学》*Nietzsche et la Biologie*

《尼各马可伦理学》*Ethique à Nicomaque*

《欧洲科学的危机与超越论的现象学》*La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*

《人类历史哲学的观念》*Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité*

《什么是民族?》*Qu'est-ce qu'une nation?*

《时间与感知在埃德蒙德·胡塞尔作品中的含义》*Le Sens du temps et de la perception chez Edmund Husserl*

《时间与叙事》*Temps et récit*

《世界并非一种商品》*Le Monde n'est pas une merchandise*

《实用主义观念下的人类学》*Anthropologie du point de vue pragmatique*

《手势与言语》*Le Geste et la parole*

《算术哲学》*Philosophie de l'arithmétique*

《索福克勒斯的〈安提戈涅〉》Antigone *de Sophocle*

《听闻录:尼采的教诲与专有名词的政治》*Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et*

la politique du nom propre

《图像、圣像、经济：当代想象的拜占庭源泉》*Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*

《文明的不适》*Malaise dans la civilisation*

《文字计数的比较史》*Histoire comparée des numérisations écrites*

《物理学》*Physique*

《五时至七时的克利奥，解放时期摄录的新闻：未来的档案》*Clio de 5 à 7, Les Actualités filmées de la Libération: archives du futur*

《现象学的根本问题》*Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*

《延迟差异与数字视听》*Différance et audiovisuel numérique*

《新科学精神》*Le Nouvel Esprit scientifique*

《心理个性化与集体个性化》*L'Individuation psychique et collective*

《形而上学导论》*Introduction à la métaphysique*

《亚里士多德的谨慎》*La Prudence chez Aristote*

《"一种真正的电影史"之导言》*Introduction à une véritable histoire du cinéma*

《因特网的技术发展》*Développement technique d´internet*

《影像—运动》*L'Image-mouvement*

《应有的缺陷》*Le défaut qu'il faut*

《优台谟伦理学》*Ethique à Eudème*

《优秀的学校，第1卷，在工业文明中反思学校》*La Bonne Ecole. 1. Penser l'école dans la civilisation industrielle*

《友谊的政治》*Politiques de l'amitié*

《语法化的科技革命》*La Révolution technologique de la grammatisation*

《元心理学》*Métapsychologie*

《政府论下篇》*Deuxième traité du gouvernement civil*

《政治经济学批判大纲》*Grundisse*

《种族、民族、阶级》*Race, Nation, Classe*

《资本论》*Le Capital*

文章与论文

《低级骗术的时代》*Le temps des attrape-nigauds*
《空间,信息社会的重大主题》*L'espace, enjeu majeur de la société d'information*
《瞧这个手艺人》*Ecce faber*
《文化帝国主义之颂?》*In Praise of Cultual Imperialism?*
《西蒙顿的哲学相对性观念》*L'Idée de relativité philosophique chez Simondon*
《西蒙顿著作中的时间、技术与个性化》*Tempsm technique et individuation dans l'œuvre de Simondon*
《虚拟现实与现象学》*Réalité virtuelle et phénoménologie*
《意识的价值》*Le Prix de la conscience*
《在那边》*être là-bas*
《走向第三次技术与语言学革命》*Vers la troisième révolution techno-linguistique*
《走向一个美国帝国主义的新世纪》*Vers un nouveau siècle d'impérialisme américain*
《左侧的回忆》*Mémoires gauches*

期刊、报纸与丛书

《变换》*Alter*
《电影前台》*L'Avant-Scène Cinéma*
《对外政策》*Foreign Policy*
《顿挫》*Césure*
《何所求?》*Che Vuoi?*
《媒体学手册》*Cahiers de médiologie*
《外交世界》*Le Monde diplomatique*
《现代时代》*Les Temps modernes*
《艺术杂志》*Art Press*
《哲学杂志》*Revue philosophique*

《华尔街日报》*Wall Street Journal*
《世界报》*Le Monde*

"七星文库"丛书 Collection "Pléiade"
"如是"丛书 Collection "Tel"

影片

《阿波罗13号》*Apollo 13*
《访谈录》*L'Intervista*
《开罗紫玫瑰》*La Rose pourpre du Caire*
《乱世佳人》*Gone with the wind / Autant en emporte le vent*
《马丁·斯科塞斯的美国电影之旅》

Voyager de Martin Scorsese à travers le cinéma américain
《美国，美国》*America, America*
《纽约王》*Un roi à New York*
《擒凶记》*L'Homme qui en savait trop*
《蚀》*L'Eclipse*
《四点整》，电视系列片《嫌疑》中的一集 *Four o'clock*
《甜蜜的生活》*La Dolce Vita*
《我的美国叔叔》*Mon oncle d'Amérique*
《嫌疑》，电视系列片 *Suspicion*
《烟》*Smoke*
《一个国家的诞生》*Naissance d'une nation*
《与狼共舞》*Dances with Wolves*
《欲望号街车》*A Streetcar named desire / Un tramway nommé Désir*

地名

贝多里纳 Bedolina
布雷斯特 Brest
拉斯科岩洞 Lascaux
鲁卡诺　Lugano
好莱坞 Hollywood
迈涅雷—蒙蒂尼 Maignelay-Montigny
美茵河畔的法兰克福 Francfort-sur-le-Main
特瑞维 Trévi
温哥华 Vancouver
休斯顿 Houston

机构

阿巴特洛出版社 Albatros
阿尔班—米歇尔出版社 Albin Michel
阿捷出版社 Hatier
奥比耶—蒙太涅出版社 Aubier Montaigne
德伯克大学 De Boeck University
法国大学出版社 PUF
法国电信监管局 Agence de régulation des télécommunication
法国国际哲学学院 Collège international de philosophie
法国国家科学研究中心 CNRS
法国视听高级委员会 Conseil supérieur de l'audiovisuel (CSA)
法国音像研究所 Institut national de l'audiovisuel (INA)
发现出版社 La Découverte
飞利浦公司 Philips
费雅尔出版社 Fayard
弗拉玛里翁出版社 Flammarion
弗兰出版社 Vrin

歌德大学 Goethe Universität
贡比涅大学 Université de Compiègne
贡比涅科技大学 Université de technologie de Compiègne
贡提耶—德诺埃尔出版社 Gonthier-Denoël
互联网名称与数字分配机构 Internet Corporation for Assigned Names and Numbers (ICANN)
华纳时代公司 Time Warner
经济合作与发展组织 OCDE
基辛格同仁咨询公司 Kissinger Associates
伽利略出版社 Galilée
伽利玛出版社 Gallimard
加尼埃—弗拉玛里翁出版社 Garnier-Flammarion
经典文学出版社 Les Belles Lettres
克里斯蒂安—布尔古瓦出版社 Christian Bourgois
克林克西科出版社 Klincksieck
口袋书出版社 Pocket
拉马丹出版社 L'Harmattan
马尔达加出版社 Mardaga
美国联邦通讯委员会 Commission fédérale des communications (FCC)
美国在线公司 AOL
孟山都集团公司 Monsanto
南特大学 Université de Nantes
尼迈尔出版社 Nimeyer
里贝尔出版社 Liber
欧迪勒—雅各布出版社 Odile Jacob
欧盟委员会 Commission européenne
普罗旺斯埃克斯美术学院 Ecole des beaux-arts d'Aix-en-Provence
人类时代出版社 L'âge d'homme
瑟伊出版社 Seuil
尚瓦隆出版社 Champ Vallon
世界贸易组织 Organisation mondiale du commerce (OMC)
思科,公司 Cisco
太阳计算机系统,有限公司 SUN Microsystems
汤姆森多媒体公司 Thomson Multimédia
图卢兹大学 Université de Toulouse
微软公司 Microsoft
子夜出版社 Minuit

译后记

敲下最后一个字符，掩卷回想，贝尔纳·斯蒂格勒在本书中与众不同的视角、独树一帜的观点、错综复杂但却环环相扣的理论脉络，依然在我的脑海中浮现。不过，理解、重述和评论斯蒂格勒在本书中所构建并论证的理论体系，我想这是读者所应承担的任务，作为译者，我无意越俎代庖，也是怕在这样一部著作的结尾之处狗尾续貂。如果说原著是一艘大船，读者是即将远航的乘客，那么译者只是连接甲板与码头的跳板，其任务只是帮助读者借助这一块跳板登上大船，一窥堂奥。

不过，抱着让这一块跳板更加坚固和实用的目的，我想对译文中的一些难以翻译或不太容易理解的主要哲学术语的译名略作解释，同时对其他一些与译文或原著有关的问题也顺带略作说明。

1. 存在之痛（mal-être）

在法语中，“mal-être”并不是一个固定用语，可以说这是斯蒂格勒刻意玩弄的一个文字游戏，因为法语中另有一个词“bien-être”，其中“bien”与“mal”恰好互为反义。“bien-être”描述的是各种需求和欲望都得到满足之后的那种舒适、无忧无虑的状态。与此相对，“mal-être”的字面含义当指不舒适甚至痛苦的状态。

更进一步看，我们不难发现作者构造这个合成词的特殊用意。

“mal”指身体上的疼痛，运用到哲学和社会学中，它表示某个人类群体共有的或共同体验的病痛。这种精神层次的普遍性“病痛”经常是法国文学中的母题，譬如波德莱尔的诗集取名《恶之花》(*Fleur du mal*)即以“mal”为名。另一方面，“être”意为“存在”，这个词语的哲学深意无需赘言，海德格尔的《存在与时间》、让—保罗·萨特的《存在与虚无》等哲学著作探讨的都是“存在”的问题。

从这个角度出发，我们便可明白斯蒂格勒的用意。作者在本书中一方面探讨了“存在”的问题，另一方面又探讨了信息技术、视听技术等“技术科学”的高速发展给人类群体“我们”所造成的负面影响，给“我们”的集体意识所带来的“病痛”。二者相结合，便是“存在之痛”的问题。可见，“存在之痛”既是有“存在的病痛”的含义，同时也表示“病痛状态下的‘存在’”的意思。将“mal-être”译为“存在之痛”，我想或许能够更好地指示这两层含义。

2. 持留(rétention)

这是取自胡塞尔意识现象学的一个概念。“rétention”对应的动词“rétenir”描述的是抓住某物并使其留在某处这个动作。胡塞尔用“rétention”一词(当然，这是法语译者的译文)描述了人的“感知”和“想象”这两个意识的现象。“感知”和“想象”，也即胡塞尔所说的第一记忆和第二记忆。“某一时间客体在流逝的过程中，它的每一个‘此刻’都把该时间客体所有过去了的‘此刻’抓住，并融合进自身，这就是第一记忆。”[①]也就是说，第一记忆指的是在时间客体(例如音乐旋律)在场的情况下，抓住正在流逝的以及所有过去了的“此刻”，使其存留在脑海中，被意识所感知和理解。第二记忆完全不同，它指的是“对记忆之物的回顾和回想”[②]。第二记忆指的是我们一般所说的记忆，是在脑海中(在意

① 参见本书第一章第5节。

② 同上。

识中)回想发生在过去而此时此刻此地不再发生的事情,也就是抓住过去的时刻,使其重新出现在意识中,使其再次存留在脑海中。

由此可见,胡塞尔的"rétention"兼有"抓取"和"留住,存留"之意,既表示一种动作,又表示动作的对象和结果,既"持"且"留",是为"持留"。国内也有译者将"rétention"译为"滞留",考虑到"滞留"略带贬义色彩,而且名词性质不那么明显,因此我在本书中采用了"持留"这一译法。第一记忆即为第一持留,第二记忆即为第二持留,说法不一样,说的却都是一回事。

斯蒂格勒从胡塞尔的概念出发,定义了第三记忆,也即本书重点讨论的第三持留。根据他的定义和阐述,唱片是一种第三持留,照片、电影胶片也是第三持留,我们今天所用的书籍、DVD、MP3等都是第三持留。换言之,第三持留指的是一切能够将第一持留(感知)和第二持留(记忆)以物质的方式记录下来的事物,也即抓住那些正在流逝或已经流失的时刻,使其存留在某一客体之中,这同样还是"持"和"留"这两个动作。正是在第三持留的层面上,技术介入了进来。当代社会的发展与第三持留紧密相连,从而也就与技术有了千丝万缕的关系,而技术与"存在之痛"之间的关系恰是作者着重探讨的主题。

3. 时程区划/方位区划(calendarité/cardinalité)

这是一组相互对应的概念,时程区划"将宇宙的节奏融合进具有象征性的仪式中,与此同时标记了社会生活的节奏。它包括一般意义上的历法,以及由所有具有地方性特性的行动规划、社会共时性活动、各地方的历时性活动等等";方位区划"划定了领土的界线,界定了表象的范围,是在空间和时间中进行导向的导向系统和导航工具(包括航海地图、分类辞典、目录索引,以及学校教材和专有名词——例如街道名、城市名,乃至人名,所以人名既是方位区划的元素,又是时程区划的元素)"。[①]

① 参见本书第三章第11节。

从广义上来看，时程区划和方位区划分别与时间和空间相对应。所不同的是，时程区划强调时间中的诸多时间流，它们互有不同，但同时又有着千丝万缕的联系；方位区划强调的则是空间中的导向。

不幸的是，法语词典中并无“calendarité”一词，它是作者根据名词“calendrier”（意为“日历；日程表”）以及对应的形容词“calendaire”（意即“与日历相关的”）所造的一个新词。根据法语构词法，我们知道，将形容词的词尾变成“-té”一般表示这个形容词及其对应名词的总体性质。日历的性质是什么？归根结底是将一段既定长度的时间划分为366大段或365大段（指公历），再将其中每一大段划分为24个小段，并继续划分到所需的精度为止。划分完毕之后，接下来要做的就是在每一段中填入一定的内容，例如工作日、周末、节假日（这就是“标记了社会生活的节奏”的一个例子，属于“社会共时性活动”），再如中国农历中的二十四节气（这是“宇宙的节奏”的一个方面）等等。相比之下，日程表和日历一样，也是首先将一段时间划分为多个部分，然后在每个部分中填入一定的内容，例如几点到几点开会，几点到几点会客等等。根据上述理解，我将“calendarité”译为“时程区划”：“时程”仿“日程”而造，其中“程”的本意即为“时间或距离的一段”；至于“区划”，主要是为了和下一个术语对应，同时也是为了保持译文相关各处的统一性。

“cardinalité”对应的形容词为“cardinal”，如前所述，它表示的是“cardinal”的总体性质。在空间上，“cardinal”含有“基准点”的意思，例如东南西北就是四个方向基准点。有了基准点，然后就有了地图（其中包含城市、街道等等），它是对各种表象进行地理定位的依据，也即“导向系统和导航工具”。综合考虑，将“cardinalité”译为“方位区划”，大致能够体现该术语的主要含义。

4. 流（flux）

如果将时间比喻为一条直线，那么“时间流”指的就是这条直线上

的一个线段。这个译法应该没有异议。需要略作阐述的是“巨流”(archiflux)这个概念。

在斯蒂格勒的定义和分析中,单个视听节目作为时间客体,无疑是一种“流”。在电视频道中,多个视听节目前后相连构成节目表,这些按照人为意愿有机排列并带有目的性(例如世界杯赛事直播前必然会植入广告)的多个视听节目便是“巨流”。①

“archiflux”一词的前缀“archi-”有极度、过分、宏大等含义,但是我不想将它译为“宏流”(会让人联想到“洪流”),而“宏大的流”又略显累赘。权衡再三,最终译为“巨流”。

5. 相似性(analogie)

摄影诞生之前,人类对外在世界(包括自然和人)的描绘是通过美术作品而实现,但美术作品无论怎样逼真,和现实总是存在一定的差距。摄影(以及电影)的到来,使人们得以一成不变地描绘和复制外在现实。“analogie”指的就是这种“一成不变”的性质,因此摄影和电影其实不仅仅是“相似的”,更是与现实相比一成不变、一模一样的。

在结构主义语言学和符号学中,“analogie”是一个经常出现的概念,尤其是在对摄影、电影的分析之中。国内一般将其译为“相似性”、“类比”等等,但是都不能确切传达其原意。在本书中,我按照通用译法将“analogie”译作“相似性”,但是需要提请读者注意的是,这一译法其实并不恰当。因此,每当看到斯蒂格勒在本书中谈论“相似性符号”、“相似性记录”、“相似性数字技术”、“相似性复制技术”、“相似性视听技术”等对象之时,我们要知道其中的“相似性”指的是摄影、电影和电视等媒介所具有的与被复制的现实“一成不变、一模一样”的性质。

---

① 详见本书第三章第12节。

6. 熵/负熵(entropie/ néguentropie)

“熵/负熵”本是物理学中的一对概念——至于二者在物理学中的含义,敬请查阅相关论著或辞书;当然,为深入全面理解它们的含义,这是必不可少的——后来被引入哲学、社会学、信息论等学科,用于描述社会体系发展演变的特征。本书作者提及这对概念的时候[①],用的就是它们在哲学社会学中的含义。

简言之,熵指的是封闭体系的混乱程度;负熵指的是开放体系的组织的有序程度。例如,活的人体是一个开放体系,其中的体细胞不断从外界接受能量,维持自身的负熵,使人体处于有序工作的状态;死亡的人体则是一个封闭体系,这时的人体不再从外界吸取能量,混乱程度逐渐提升,熵逐渐增加。以人类社会为例:社会演变的总体趋势是越来越复杂,为适应经济、科技、文化等方面的演变,社会体系变得越来越灵活,体制化程度越来越高。不过,在某些历史时期,社会体系在演变过程中也会出现停滞甚至倒退。借用“熵/负熵”这对概念,可以说社会演变的基础是“熵”和“负熵”这两种状态之间的动态平衡。

说到“熵”这一译名的由来,还有一则逸事:1923年,德国物理学家普朗克[②]来中国讲学,时任翻译的我国物理学家胡刚复苦于“entropie”尚无中译名,便以这一概念的物理学的定义(热量与温度之商)为基础,同时考虑到它与“火”有关,于是就给“商”字加上“火”这个偏旁,构成了一个新字“熵”。

类似这样一时难以理解、难以翻译的术语和概念在本书中还有很多,以上选取的仅仅是一小部分而已。篇幅所限,无法一一详细解释,点

---

① 见第一章第5节,第二章第15、16节,第三章第5、6、12节,第四章第1、2节,第五章第4、8节,第六章第7、8、12节。

② Max Planck,1858—1947。

到为止。

阅读外文作品的中译本之时——尤以理论作品为最，最大的难处就在于其中一些术语的理解。我个人的处理方法是每当遇到一个术语的时候，先将它的名称抛在一边，去探究它的定义是什么，理解了定义，也就理解了术语本身。至于译名是否妥当，仁者见仁，智者见智。从语言学角度来看，术语是能指，定义是所指，我们应当注重的是所指，而非能指。正如结构主义语言学家索绪尔所说的那样，“从词语出发来定义事物是一个糟糕的方法”[①]，由此看来，妥当的方法应当是反其道而行之，从“事物”（也即我所说的术语的定义）出发来定义“词语”。

* * *

斯蒂格勒在本书中分析和阐述的思想上承康德、海德格尔，因此第二章和第五章等多处大段引述并评论了《纯粹理性批判》与《存在与时间》这两部哲学巨著，但是他所引用的是法国译者的翻译，而非德语原文。在此情况下，倘若照搬既有的中译本相关段落，那么一方面可能会遮蔽法译本的精妙之处，另一方面，对于斯蒂格勒对引文中某些关键术语和表述方式的重述和引申，我在翻译的过程中也难以保持前后统一。与此同时，法译本或许不乏不妥之处，我自私地认为，何必替他们遮羞？

鉴于此，凡是大段引述之处，我都一面参考中译本相应段落，一面完全依照斯蒂格勒给出的法文直接译出，同时在脚注中分别注明法译本和中译本的出处，便于读者查阅和理解本书相关段落。对于这些段落，本书的译文与既有中译本相比有所出入，也就不难理解了。

译文脚注中出现的所有“中译本”，分别指的是以下参考书目：

---

① “C’est une mauvaise méthode que de partir des mots pour definer les choses.” 参见费尔迪南·德·索绪尔，《普通语言学教程》法文版，Payot 出版社，1995 年，第 31 页。

(1)康德,《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社,2004年2月第1版;

(2)海德格尔,《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,熊伟校,陈嘉映修订,三联书店,1999年12月第2版;

(3)贝尔纳·斯蒂格勒,《爱比米修斯的过失》,裴程译,译林出版社,2000年1月第1版。

此外,脚注中出现或是我引用的其他中译本如下:

(1)柏拉图,《柏拉图全集》,王晓朝译,人民出版社,2002年1月第1版;

(2)亚里士多德,《尼各马可伦理学》,廖申白译注,商务印书馆,2003年11月第1版;

(3)黑格尔,《精神现象学》,贺麟、王玫兴译,商务印书馆,1979年6月第2版;

(4)康德,《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社,2002年12月第2版;

(5)海德格尔,《形而上学导论》,熊伟、王庆节合译,商务印书馆,1996年9月第1版;

(6)尼采,《查拉图斯特拉如是说》,钱春绮译,三联书店,2007年12月第1版;

(7)胡塞尔,《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,王炳文译,商务印书馆,2001年12月第1版;

(8)皮埃尔·布尔迪厄,《关于电视》,许钧译,辽宁教育出版社,2000年9月第1版。

"勿谓翻译徒,不为文雅雄":借此机会,谨向以上所有译者表示最为诚挚的敬意和谢意。

* * *

本书的书名虽然是个并列短语:“电影的时间和存在之痛的问题”,但是从分析脉络和论述重点来看,“电影的时间”和“存在之痛的问题”却应该是递进关系。

本书第一章分析了摄影和电影,捎带提到了电视。作者以意识现象学为工具,分析了电影的特征以及电影进入人的意识并为人所理解的全过程,认为人的意识与电影有共同之处——这也就是第二章标题“意识犹如电影”[①]的由来。以现象学为工具来分析电影,是电影学的重要方法之一。克里斯蒂安·麦茨在《电影表意文集》中提出,论述电影无非五种方式:一是电影评论,二是电影史,三是从电影内部出发论述电影的所谓的“电影理论”,四是借助心理学、精神分析学、美学社会学、生物学等外在于电影的学科理论,对电影事实进行分析,五是电影语言学及其延伸,也即电影符号学。[②]根据这一划分方法,电影现象学当属第四类分析方法。就目前情况来看,这种分析方法或著述在国内电影学界尚不多见。由此看来,本书的前两章别具意义。对电影现象学感兴趣的读者而言,倘若能够深入理解本书前两章的话,那么在电影现象学方面基本上也就算入门了。

不过,需要注意的是,尽管本书第一章主要论述摄影和电影,但是这部著作却并不能归入电影学著作之列,因为它主要论述的是现代科学技术,尤其是视听技术的飞速发展给人的广义上的“存在”所造成的重大负面影响。

---

① 原著第二章的标题是“Le Cinéma de la conscience”,直译过来就是“意识的电影”,从直观上不太好理解。在征得作者本人同意的前提下,译者根据本书内容,将其意译为“意识犹如电影”。

② 克里斯蒂安·麦茨,《电影表意文集》(*Essais sur la signification au cinéma*)法文版,克林克西科出版社,2003年上下卷合订本,第92—93页。

如果说全书是一剂猛药，那么电影就是这副药剂的药引，仅此而已。

* * *

在翻译本书的过程中，我曾就译文中的一些难题多次请教北京大学董强教授，承蒙恩师悉心指点，他所提出的意见和建议以及一贯以来的治学态度和翻译之道均使学生受益匪浅，在此谨向董强教授表示最为诚挚的谢意。

对于原著中的一些疑难段落或排版错误，我与本书作者取得了联系，在征得他本人许可之后，我对原著中一些错误进行了纠正。斯蒂格勒先生在百忙之中抽空回答了我列出的一长串问题，他的耐心和平易近人的态度令我深受感动，借此机会向远在异国的他表示真心的感谢。

能够有幸成为本书的译者，得益于北京大学刘东教授，也即“人文与社会译丛”丛书主编对我的推荐和宽容。我只有尽我所能，不惜一切代价提交一部尽可能完善的译文，以为回报。

本书的翻译自2009年3月动笔，期间经历诸多要事和琐事，以至于竟然断断续续地翻译了一年多时间，直到2010年6月才交稿。译林出版社黄颖女士在幕后做了无数的工作，付出了不懈的努力，在很多事项上给予了最大限度的支持，希望她能够在这只言片语之间体会到我的感激之情。

方尔平

2010年6月30日，于雅温德

人文与社会译丛

第一批书目

1.《政治自由主义》(增订版),[美]J. 罗尔斯著,万俊人译　48.00 元
2.《文化的解释》,[美]C. 格尔茨著,韩莉译　24.50 元
3.《技术与时间:爱比米修斯的过失》,[法]B. 斯蒂格勒著,裴程译　16.60 元
4.《依附性积累与不发达》,[德]A. G. 弗兰克著,高钴等译　13.60 元
5.《身处欧美的波兰农民》,[波]F. 兹纳涅茨基、[美]W. I. 托马斯著,张友云译　9.20 元
6.《现代性的后果》,[英]A. 吉登斯著,田禾译　22.00 元
7.《消费文化与后现代主义》,[美]M. 费瑟斯通著,刘精明译　14.20 元
8.《英国工人阶级的形成》(上、下册),[英]E. P. 汤普森著,钱乘旦等译　54.50 元
9.《知识人的社会角色》,[波]F. 兹纳涅茨基著,郏斌祥译　11.50 元

第二批书目

10.《文化生产:媒体与都市艺术》,[美]D. 克兰著,赵国新译　12.50 元
11.《现代社会中的法律》,[美]R. M. 昂格尔著,吴玉章等译　16.50 元
12.《后形而上学思想》,[德]J. 哈贝马斯著,曹卫东等译　15.00 元
13.《自由主义与正义的局限》,[美]M. 桑德尔著,万俊人等译　30.00 元

14.《临床医学的诞生》,[法]M. 福柯著,刘北成译 25.00 元
15.《农民的道义经济学》,[英]J. C. 斯科特著,程立显等译 15.80 元
16.《俄国思想家》,[英]I. 伯林著,彭淮栋译 35.00 元
17.《自我的根源:现代认同的形成》,[加]C. 泰勒著,韩震等译 34.50 元
18.《霍布斯的政治哲学》,[美]L. 施特劳斯著,申彤译 11.80 元
19.《现代性与大屠杀》,[英]Z. 鲍曼著,杨渝东等译 28.00 元

第三批书目

20.《新功能主义及其后》,[英]J. 亚历山大著,彭牧等译 15.80 元
21.《自由史论》,[英]J. 阿克顿著,胡传胜等译 27.00 元
22.《伯林谈话录》,[英]L. 贾汉贝格鲁等著,杨祯钦译 23.00 元
23.《阶级斗争》,[法]R. 阿隆著,周以光译 13.50 元
24.《正义诸领域:为多元主义与平等一辩》,[美]M. 沃尔泽著,褚松燕等译 24.80 元
25.《大萧条的孩子们》,[美]G. 埃尔德著,田禾等译 27.30 元
26.《黑格尔》,[加]C. 泰勒著,张国清等译 43.00 元
27.《反潮流》,[英]I. 伯林著,冯克利译 48.00 元
28.《统治阶级》,[意]G. 莫斯卡著,贾鹤鹏译 30.80 元
29.《现代性的哲学话语》,[德]J. 哈贝马斯著,曹卫东等译 36.00 元

第四批书目

30.《自由论》(修订版),[英]I. 伯林著,胡传胜译 38.00 元
31.《保守主义》,[德]K. 曼海姆著,李朝晖、牟建君译 16.00 元
32.《科学的反革命》(修订版),[英]F. 哈耶克著,冯克利译 28.00 元

33.《实践感》,[法]P. 布迪厄著,蒋梓骅译 22.60 元
34.《风险社会》,[德]U. 贝克著,何博闻译 17.70 元
35.《社会行动的结构》,[美]T. 帕森斯著,彭刚等译 43.50 元
36.《个体的社会》,[德]N. 埃利亚斯著,翟三江、陆兴华译 15.30 元
37.《传统的发明》,[英]E. 霍布斯鲍姆等著,顾杭、庞冠群译 21.20 元
38.《关于马基雅维里的思考》,[美]L. 施特劳斯著,申彤译 25.00 元
39.《追寻美德》,[美]A. 麦金太尔著,宋继杰译 35.00 元

第五批书目

40.《现实感》,[英]I. 伯林著,潘荣荣、林茂译 30.00 元
41.《启蒙的时代》,[英]I. 伯林著,孙尚扬、杨深译 17.00 元
42.《元史学》,[美]H. 怀特著,陈新译 33.50 元
43.《意识形态与现代文化》,[英]J. B. 汤普森著,高铦等译 24.50 元
44.《美国大城市的死与生》,[加]J. 雅各布斯著,金衡山译 29.50 元
45.《社会理论和社会结构》,[美]R. K. 默顿著,唐少杰等译 48.00 元
46.《黑皮肤,白面具》,[法]F. 法农著,万冰译 14.00 元
47.《德国的历史观》,[美]G. 伊格尔斯著,彭刚、顾杭译 29.50 元
48.《全世界受苦的人》,[法]F. 法农著,万冰译 17.80 元
49.《知识分子的鸦片》,[法]R. 阿隆著,吕一民、顾杭译 20.50 元

第六批书目

50.《驯化君主》,[美]H. C. 曼斯菲尔德著,冯克利译 28.00 元
51.《黑格尔导读》,[法]A. 科耶夫著,姜志辉译 45.00 元
52.《象征交换与死亡》,[法]J. 波德里亚著,车槿山译 24.50 元
53.《自由及其背叛》,[英]I. 伯林著,赵国新译 25.00 元

54.《启蒙的三个批评者》,[英]I. 伯林著,马寅卯译(即出)
55.《运动中的力量》,[美]S. 塔罗著,吴庆宏译 23.50 元
56.《斗争的动力》,[美]D. 麦克亚当、S. 塔罗、C. 蒂利著,李义中等译 31.50 元
57.《善的脆弱性》,[美]M. 纳斯鲍姆著,徐向东、陆萌译 55.00 元
58.《弱者的武器》,[美]J. C. 斯科特著,郑广怀等译 42.00 元
59.《图绘》,[美]S. 弗里德曼著,赵国新译(即出)

第七批书目

60.《现代悲剧》,[英]R. 威廉斯著,丁尔苏译 18.00 元
61.《论革命》,[美]H. 阿伦特著,陈周旺译 25.00 元
62.《美国精神的封闭》,[美]A. 布卢姆著,战旭英译,冯克利校 35.00 元
63.《浪漫主义的根源》,[英]I. 伯林著,吕梁等译 28.00 元
64.《扭曲的人性之材》,[英]I. 伯林著,岳秀坤译 22.00 元
65.《民族主义思想与殖民地世界》,[美]P. 查特吉著,范慕尤、杨曦译 18.00 元
66.《现代性社会学》,[法]D. 马图切利著,姜志辉译 32.00 元
67.《社会政治理论的重构》,[英]R. 伯恩斯坦著,黄瑞祺译 25.00 元
68.《以色列与启示》,[德]E. 沃格林著,霍伟岸、叶颖译 48.00 元
69.《城邦的世界》,[德]E. 沃格林著,陈周旺译 36.00 元
70.《历史主义的兴起》,[德]F. 梅尼克著,陆月宏译 48.00 元

第八批书目

71.《环境与历史》,[英]W. 贝纳特,P. 科茨著,包茂红译 25.00 元
72.《人类与自然世界》,[英]K. 托马斯著,宋丽丽译 35.00 元

73.《卢梭问题》,[德]E. 卡西勒著,王春华译 15.00 元
74.《男性气概》,[美]H. C. 曼斯菲尔德著,刘玮译 28.00 元
75.《战争与和平的权利》,[美]R. 塔克著,罗炯等译 25.00 元
76.《谁统治美国》,[美]W. 多姆霍夫著,吕鹏、闻翔译 35.00 元
77.《健康与社会》,[法]M. 德吕勒著,王鲲译 35.00 元
78.《读柏拉图》,[德]T. A. 斯勒扎克著,程炜译 28.00 元
79.《苏联的心灵》,[英]I. 伯林著,潘永强、刘北成译 28.00 元
80.《个人印象》,[英]I. 伯林著,林振义译(即出)

第九批书目

81.《技术与时间:2. 迷失方向》,[法]B. 斯蒂格勒著,赵和平、印螺译 25.00 元
82.《抗争政治》,[英]C. 蒂利著,李义中译 28.00 元
83.《亚当·斯密的政治学》,[英]D. 温奇著,褚平译 21.00 元
84.《怀旧的未来》,[美]S. 博伊姆著,杨德友译 38.00 元
85.《妇女在经济发展中的角色》,[丹]E. 博斯拉普著,陈慧平译 30.00 元
86.《风景与认同》,[英]W. J. 达比著,张箭飞、赵红英译 35.00 元
87.《过去与未来之间》,[美]H. 阿伦特著,王寅丽、张立立译 28.00 元
88.《大西洋的跨越》,[美]D. T. 罗杰斯著,吴万伟译 58.00 元
89.《资本主义的新精神》,[法]L. 博尔坦斯基、E. 希亚佩洛著,高铦译 58.00 元
90.《比较的幽灵》,[美]B. 安德森著,甘会斌译 48.00 元

第十批书目

91.《灾异手记》,[美]I. 科尔伯特著,何恬译 25.00 元

92.《技术与时间:3. 电影的时间与存在之痛的问题》,[法]B. 斯蒂格勒著,方尔平译 32.00 元

93.《马克思主义与历史学》,[英]S. H. 里格比著,吴英译(即出)

94.《马基雅维里时刻》,[英]J. G. A. 波科克著,冯克利译(即出)

95.《宗教与巫术的衰落》,[英] K. 托马斯著,李明、梅剑华译(即出)

96.《学做工》,[英]P. 威利斯著,秘舒、凌旻华译(即出)

97.《后殖民理性批判》,[印]G. C. 斯皮瓦克著,严蓓雯译(即出)

98.《现代社会想象》,[加]C. 泰勒著,林曼红译(即出)

99.《哲学解释》,[美]R. 诺齐克著,林南、乐小军译(即出)

100.《根本的恶》,[美]R. 伯恩斯坦著,王钦、朱康译(即出)

有关“人文与社会译丛”及本社其他资讯,欢迎点击 www. yilin. com 浏览,对本丛书的意见和建议请反馈至 renwen@ yilin. com。

凤凰出版传媒股份有限公司
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA, INC.

作为德里达的继承人，斯蒂格勒在技术命运的哲学分析领域开启了一个转折。

——戈里高利·沙东斯基

为了摆脱技术霸权，斯蒂格勒认为除了公共权力的积极介入外别无他法。如果让数字技术与其强大的能力在社会化的进程中与金融资本主义携手，那就意味着向政治妥协。

——加布里埃尔·梅伦贝尔热

ISBN 978-7-5447-2647-4
9 787544 726474 >
凤凰出版传媒网：www.ppm.cn
定价：32.00元