

圖書在版編目（CIP）數據

技術與時間.2,迷失方向 (法)斯蒂格勒(Stiegler,B.)著;趙和平,印螺譯.—南京:譯林出版社,2010.2

(人文與社會譯叢 劉東主編)

書名原文:La technique et le temps

2. La désorientation

ISBN 978-7-5447-1199-9

Ⅰ. ①技… Ⅱ. ①斯…②趙…③印… Ⅲ. ①文化人類學研究法國 Ⅳ. ①C912. 4

中國版本圖書館CIP 數據核字(2010)第020688 號

La Technique et le Temps 2. La Désorientation de Bernard Stiegler

Copyrightimage00207.jpeg1996 by Editions Galilée

Chinese simplified characters translation copyrightimage00207.jpeg2010 by Yilin Press

All rights reserved.

著作權合同登記號 圖字:10 2005 177號

書　　名　技術與時間:2.迷失方向

作　　者　[法國]貝爾納·斯蒂格勒

譯　　者　趙和平　印　螺

責任編輯　江　蕾

原文出版　Galilée,1996

出版發行　鳳凰出版傳媒集團

譯林出版社(南京湖南路1號210009)

電子信箱　yilin@yilin.com

網　　址　http://www.yilin.com

集團網址　鳳凰出版傳媒網http://www.ppm.cn

印　　刷　揚州鑫華印刷有限公司

開　　本　880×1230毫米1/32

印　　張　9.5

插　　頁　2

字　　數　234千

版　　次　2010 年2月第1版 2010年2月第1次印刷

書　　號　ISBN 978-7-5447-1199-9

定　　價　25.00元

譯林版圖書若有印裝錯誤可向承印廠調換

目录

[前言 4](#_Toc69308366)

[第一章　拼寫文字的時代 8](#_Toc69308367)

[1.拼寫、確正與照相 8](#_Toc69308368)

[2.照片的確鑿性銜接過去與現實 8](#_Toc69308369)

[3.作為照片的曾經在此的銜接 9](#_Toc69308370)

[4.歷史與自愛 10](#_Toc69308371)

[5.可見的時鐘、延遲的鏡子和客觀的憂傷 10](#_Toc69308372)

[6.不可名狀 11](#_Toc69308373)

[7.精確性、不確鑿性與相關差異 11](#_Toc69308374)

[8.《會面》，一切運動的不動的動力 12](#_Toc69308375)

[9.無人依托的過去的形象 13](#_Toc69308376)

[10.厄科與那喀索斯31 13](#_Toc69308377)

[11.潘朵拉39，鍍鏡和矯形的無知功能 14](#_Toc69308378)

[12.存在的代價、思維的奔忙、基督學及結晶學43 14](#_Toc69308379)

[13.西方的事故或補余的悖論 15](#_Toc69308380)

[14.技術的思維及與未來的關系 16](#_Toc69308381)

[15.確正與真理 17](#_Toc69308382)

[16.拼寫的意向性 18](#_Toc69308383)

[17.確正，可重新活化與不可重新活化的條件 18](#_Toc69308384)

[18.拼寫、共同體化及社會群體 19](#_Toc69308385)

[19.第三記憶，超越滯留 20](#_Toc69308386)

[20.原始史時期的過渡 21](#_Toc69308387)

[21.天才與奇跡 21](#_Toc69308388)

[22.誕生、孕育與科學 23](#_Toc69308389)

[23.輔助記憶的必要性 24](#_Toc69308390)

[24.論背景 25](#_Toc69308391)

[25.拼寫文字的準則與存在的歷史 27](#_Toc69308392)

[26.當今 28](#_Toc69308393)

[第二章　迷惑的生成 31](#_Toc69308394)

[1.滯留有限性及“什么”的動力 31](#_Toc69308395)

[2.種族進化、記憶載體及程序文字 33](#_Toc69308396)

[3.時代與程序 33](#_Toc69308397)

[4.作為二次中斷重復的選擇：文碼、同一性及差異性 34](#_Toc69308398)

[5.“什么是在思維中定向？”——在已經在此中定向 36](#_Toc69308399)

[6.程序與美學 37](#_Toc69308400)

[7.風格的標志與不確實性程序 38](#_Toc69308401)

[8.對時空的鐘愛、技術趨勢及節律 40](#_Toc69308402)

[9.速度、程序及節律 40](#_Toc69308403)

[10.居住環境、技術趨勢和非共同體化 41](#_Toc69308404)

[11.從神話文字到確正文字，速度與思維 42](#_Toc69308405)

[12.新的偏差 42](#_Toc69308406)

[第三章　記憶的工業化 44](#_Toc69308407)

[1.滯留有限性的工業綜合 44](#_Toc69308408)

[2.信息系統 45](#_Toc69308409)

[3.信息網絡 46](#_Toc69308410)

[4.網絡、權力與知識 47](#_Toc69308411)

[5.信息與文字 48](#_Toc69308412)

[6.模擬——數字儀器 49](#_Toc69308413)

[7.事件化 50](#_Toc69308414)

[8.“實時”、事件與歷史 52](#_Toc69308415)

[9.實時與政治 54](#_Toc69308416)

[10.載體、復制、處理及存檔 55](#_Toc69308417)

[11.非共同體化 56](#_Toc69308418)

[12.信息與知識 58](#_Toc69308419)

[13.速度、緊迫性及風險 60](#_Toc69308420)

[14.記憶與政治 62](#_Toc69308421)

[15.生物綜合，做就是說 64](#_Toc69308422)

[16.“認識”科學 69](#_Toc69308423)

[17.相關差異同一性的問題：誰編程什么？ 76](#_Toc69308424)

[第四章　時間物體和滯留有限性 80](#_Toc69308425)

[1.意向性、圖像意識和“認識”有限性 80](#_Toc69308426)

[2.《內在時間意識的現象學講座》源于《邏輯研究》 81](#_Toc69308427)

[3.時間物體的現象學分析和向內在時間意識過渡的內在性的發現 84](#_Toc69308428)

[4.原初聯想、助產術與愛比米修斯原則 85](#_Toc69308429)

[5.流體力學和流程動力學，聲音個體化及空間比喻 87](#_Toc69308430)

[6.過渡、漩渦與調轉方向 89](#_Toc69308431)

[7.遺產 92](#_Toc69308432)

[8.圖靈機器關聯物的回聲 93](#_Toc69308433)

[9.可見的時鐘之時刻 94](#_Toc69308434)

[10.圖像意識、記憶喪失及重新開始的自由 94](#_Toc69308435)

[11.重新建構、留聲機這種模擬的時間物體的指向和腳272 95](#_Toc69308436)

[12.事件化，滯留切實的出錯可能性 96](#_Toc69308437)

[13.脆弱與回溯，作為“我們”的“誰”的延遲可能性 97](#_Toc69308438)

[14.流程的剪接 98](#_Toc69308439)

[15.歷史、期待的回溯性及延遲的時間 98](#_Toc69308440)

[16.體驗流的初級記憶與第二記憶的統一性和非體驗的第三記憶的曾經存在 99](#_Toc69308441)

[17.現象學的困境 99](#_Toc69308442)

[18.《幾何學起源》之幾何的愛比米修斯原則 100](#_Toc69308443)

[19.技術的相關差異 101](#_Toc69308444)

[20.程序工業的時間物體 102](#_Toc69308445)

[中法概念性詞匯對照表 104](#_Toc69308446)

[中法人名對照表 110](#_Toc69308447)

[譯后記 115](#_Toc69308448)

# 前言

向阿爾及利亞長跑健將哈西芭·布麥爾卡（Hassiba Boulmerka）女士致敬。

兩個世紀前，人們生和死都在同一張床上。他們在日后遺留給子孫的碗碟中吃著變化甚微的食物。歲月流逝，代代繁衍，自然、物品與人們的生活方式都一成不變。一切仿佛都是恒定的，變化只是例外，而且是空想。

就在這樣一個世界里形成了不同的階層，人們在各自的階層中憧憬著出現在十九世紀初的另一個世界。在這另一個世界里，恒定顯然變成了例外，而變化卻成了規律。這種逆轉的主要成因是技術、技術學和技術科學。

眾所周知，文明都是歷史性的，也就是說非永恒的，且任何事物都是過程。我們是從科學思維中悟出了或覺得悟出了這個道理，而哲學界卻是從有了辯證法起，尤其是從尼采開始，便已持這種觀點。

然而這些科學道理和哲學思辯仍流于空洞，且從某種意義上講基本是不攻自破的，因為新世界的創造（不久前尚被稱為進步）目前不再被理所當然地看作是未來的希望；更有甚者，對世上大多數人（無論東方人還是西方人）而言，它即便不是噩夢一場，也不是通途一徑。至于創造新世界的主導者們，則是日漸一日地感到力不從心。這便是當前的迷失方向。

《愛比米修斯的過失》一書旨在揭示這種迷失方向的原初性。人類的歷史是作為外延過程的技術的歷史。在此過程中，技術的演化被種種趨勢所主導，而人類社會則無休止地與這些趨勢作較量。“技術體系”不斷進化，同時淘汰構成社會凝聚力的“其他體系”。技術發展原本是一種破壞，而社會生成則重新適應這種技術生成。然而技術生成從結構上領先于社會生成（技術是發明，發明是創新），它在協調技術進化與社會傳統間的關系時總會遇到阻力，因為技術變革依其幅度大小總會或多或少地動搖文化的基準。

如此說來，本是人的命運的技術似乎與“精神”、“文明”及“人類”相對立。人和技術被西蒙棟所說的轉導關系（它構成一種各組成部分相互依存、缺一不可的關系）連在一起，不可分割。而這種關系是個“超穩定的平衡”，它承載著難以抵擋的壓力，這個壓力便是時間。技術的領先開啟了真正時間的延伸性。

根據赫西奧德、埃斯庫羅斯及普羅塔戈拉斯所講述的普羅米修斯與愛比米修斯的神話，人是依賴于代具的存在且不具任何特長。把技術與文明相對立的人不能接受這種觀點，他們亦不能接受時間性（作為在希冀和恐懼中的期待，elpis）來源于這一原初缺陷和這種原初迷津的觀點。

他們不能接受這種觀點，因為此觀點有時的確不易被接受，也因為接受它需要有足夠堅強的感官。他們不能接受這種觀點的另一個原因是今天的迷失方向已登峰造極：我們目前從中得到的經驗是絕無僅有的，幾乎不可承受的，這需要有極堅強的感官。然而不可思議的是，接受這種觀點又需要有極其敏感、超敏感的感官，甚至可能需要脫胎換骨。

原初的迷失方向歷來產生于劃分界限、標明東西南北的坐標中。迷失方向中給出的東方與西方并不是單純的地理“資料”，而是指迷失方向的特殊經驗。這些坐標點顯示方向并勾勒一切運動的動機只有通過世界的經驗才能形成。經過長期觀察，坐標系的建立是用來“調節”技術生成和社會生成的。在建立坐標系的過程中，迷失方向開啟了這里與那里、公與私、世俗與神圣、生疏與熟悉之間的差異。調節可幫助定向，于是原初的迷失方向即便沒有被隱匿，也是被矯正了。如果說迷失方向仍是一切運動的動機，如果說仍需要定向，那是因為沒有方向。從不在場的他者出發，坐標系勾畫出這么一幅圖像（動機作為目標），找尋方向的人將自身投影于其中——東方便是這個幻象。

這個坐標系至今尚無法形成，因而帶給我們真正的迷失方向的痛苦。這一切主要來源于工業革命以來技術發展的速度。這個速度仍在不斷加快，嚴重地加劇了技術體系與社會組織之間的落差。于是商談似乎不再可能，離異將成定局。

在這場危機中，媒體、“直播”和“實時”扮演了至關重要的角色。我在《愛比米修斯的過失》一書中指出，工業革命構成的持續革新過程引發了種種新的必然性，正是為了面對這些新的必然性，信息系統建立起來并遍及全球，結果是通過我們眼見著發展合并起來的電報、電話、攝影、錄音、電影、無線廣播、電視和信息，世界記憶本身最終屈從于直接影響心理和群體層次的同一化與差異化——即個體化——過程的工業化。

記憶的工業化正是通過模擬和數字技術才得以徹底實現。這些技術隨著程序工業中所有最新生物技術的發展而日趨完善。記憶的工業化發展意味著《論文字學》中所言的補余歷史的終結。

雅克·德里達把“成為自我意識的生命”作為普通程序經濟——其中正盛行的是程序工業——之特例來分析。一般意義上的生命是程序化的，而逃避（“人”的）死亡的生命則是“記憶解放”的過程。生物體自身的程序外延到一種人為的程序中，這就是原初補余性的生命形式。外延之物恰恰在其外延過程中形成，而且在外延之前并不存在任何內在性——這便是“補余的邏輯”。“相關差異”是程序化過程的機制。在此過程中，程序不斷地分化，使生命（作為進化和分化）以生命之外的其他方式得以延續。

在《愛比米修斯的過失》中，我重點闡述了補余始終是物質化的紋跡（哪怕像轉瞬即逝的聲音這樣的物質），而不僅僅是一種有形實體。脫離其物質生成去分析這種有形實體未免太絕對了。補余的邏輯始終是有形物質相關差異的邏輯，即先于物質與形式之對立的邏輯。補余的邏輯從來都是補余的歷史，也是可以使無機物有機化[1](#_1_280)且影響構成其原初補余的生物體的技術——邏輯。只有從這個邏輯的歷史中才能理解它。這個“邏輯”是一種動力，動力源是相關差異。

如果說從分子生物學角度看，有性別的生物是由原則上互不相通的后生成的體細胞記憶和遺傳的生殖細胞記憶決定的（此觀點迎合達爾文理論而否定拉馬克學說），那么外延過程就是產生第三記憶——我稱之為后種系生成——的生命歷史的斷裂。人類賴以生存的后種系生成的記憶是技術，它記錄在死亡中。這是與“生命法則”的斷裂。生命法則是：由于體細胞和生殖細胞的互不相通，一個動物后生成的經驗在它死亡時對這個物種來說便丟失了；然而在以生命之外的其他方式延續的生命中，生者的經驗記錄在工具（物體）中，因而既可傳播又可積累，這便構成了遺產的可能性。

海德格爾把黑格爾和尼采提出的遺產概念引進了哲學范疇。胡塞爾將先驗哲學定義為對意識的活的在場中的體驗的分析。作為胡塞爾的學生，海德格爾正是在這一點上與現象學分道揚鑣。在《存在與時間》的存在性分析中，此在沒有經歷但繼承下來的過去是其原初時間性的（此在的存在所必不可少的）存在特征。問題不再是經歷，而是沒有經歷的過去的未來。“此在的過去”在它之前已經在此，但它只在此在需要存在時才能成為此在的過去，也就是說，此在可以把這個尚不是它的過去，但能夠成為它的過去的過去變成它的過去。沒有這個過去，這個此在便毫無意義。然而這個過去尚不是此在的過去，因為此在并沒有經歷過它。只要此在尚未把這個過去作為自己的未來變為自己的過去（繼承下來），這個先于它的已經在此的過去便還不是它的過去。正如在這個過去中為這個此在保留的東西，也像遺產的結果一樣有待于從這個過去的事件中，即通過此在且從具其特性的事件中來臨。

然而使通達這個已經在此成為可能的條件是：其外延必須保證已經在此的存留（這就構成了源于后種系生成的技術現象）。我斷言，記錄過去的載體的技術特性決定每一時期此在通達其過去的方式。

在《存在與時間》的第七十三至七十五節中，海德格爾曾問詢應把他所說的世界歷史性（Weltgeschichtlichkeit）放在什么地位。世界歷史性只能被定義為在世性存在者的存在，因為這些存在者是逝者遺留下的過去之見證。逝者并不是單純的“過去”，因為準確地說，這些紋跡仍舊維持著他們的某種在場，過去時代的生還的在場，媒介便是其物證。但躊躇再三之后，海德格爾剝奪了這些存在者的原始價值，因為他們不構成原初時間性，且存在性分析無需闡明他們的中斷特性。拋開這些現象中不可避免的經驗論成分，《存在與時間》在形而上學中仍屬于先驗論。

《存在與時間》首次從哲學上提出了我稱之為“什么”的概念（即始終是技術的在世性存在者。不能將它簡單地分析為在手之上[vorbandene]，而應將其視為在手之下[zubandene]），但海德格爾沒能拓展書中最激進的結論。盡管《存在與時間》聲稱與繼續推崇在場的理論一刀兩斷，他還是從根本上沿襲了胡塞爾對時間的分析。

胡塞爾把在其持續流程中構成的物體定義為時間性物體，這個物體的流程與對它的意識之流程相吻合。他在此流程中分辨出一種初級滯留。初級滯留屬于物體的當即，也是物體的“剛剛過去的過去”，因而時間物體的當即原初就具有延伸性，即一種“大當即”[2](#_2_267)。胡塞爾將這種初級滯留與第二滯留——即重新記憶或第二記憶——嚴格區分開來。他甚至排斥自己提出的圖像意識，即意識未體驗過的過去的紋跡，因為對他來說，體驗才是唯一的原初范疇及構成性范疇，而圖像意識恰恰不屬于體驗。

在《存在與時間》中，海德格爾把世界歷史性拒于原始范疇之外，這正重復了胡塞爾在《內在時間意識的現象學講座》中的做法。胡塞爾在此書中將圖像意識（我稱之為第三記憶、后種系生成的載體、對逝者過去的見證）從他所分析的時間物體（Zeit-objekt）[3](#_3_260)的動力中徹底剔除了。如果說海德格爾最終從構成性范疇中摒棄了第三記憶，那是因為沒有經歷的、可以成為自己過去的過去是此在終可逃避的可能性：它隱藏在被海德格爾一并視為計算的、世界歷史性所歸屬的在時性中。然而過去的可能性是此在的未來，而這個未來歸根到底又是此在的死亡。正如此在被拋向未來時超前走向終結的存在一樣，死亡終歸是完全不確定的，因而也是所有可能性的極限。這種不確定性原初就使此在迷失了方向，使其孤助無靠且缺乏觸手可及的參照物。當然此在可以試著確定它，也就是說試著“計算”未來，欲“確定不確定性”。這樣一來，它便“沉淪”到“非真實的時間性”中了。只有作為一切儀器度量之在時性基礎的技術性才是確定性因素。正因如此，海德格爾最終把技術性與非真實性相提并論；更廣義地說，也正因如此，他把世界歷史（第三記憶）從存在性分析中排除出去了。

然而，我在本書中將揭示技術性如何開啟不確定性，不僅因為它是作為起源的原初缺陷，即能夠從中給出方向的原初的迷失方向，而且也因為不確定性中的方向只有在借助代具通達已經在此的經驗中才能找到。

能超前、有意愿、有能力、有思想也有知識的存在者，我稱其為“誰”。“誰”的補余——即他的代具——是他的“什么”。離開了“什么”，“誰”便毫無意義，因為在以生命之外的其他方式將生命延續（即分化）的外延過程中，它們之間是轉導關系。“誰”并非“什么”，因為轉導關系只能存在于不同的事物中。“什么”具有動力，它不能被納入“誰”的動力中（補余的邏輯并不只適用于人類學），但又需要“誰”的動力作為超前的能力。然而“誰”的超前能力又以使他通達他未經歷的過去的“什么”的已經在此為前提。“誰”與“什么”的轉導關系之動力取決于“什么”的領先（因為“什么”已經在此，又因為“什么”的分化總是自然而然地領先于“誰”的分化，原因是“誰”始終處于完全受技術趨勢主導的“什么”的體系中）。在這種轉導關系中，有兩種動力在較量：一種是生物——人類學的；另一種是技術的。“誰”的動力重復“什么”的動力，二者相互制約。在不同事物的轉導式的較量中存在著共同個體化過程。

在《愛比米修斯的過失》中，我闡述了技術趨勢的全部或部分實現會引發技術體系的變革，從而懸置構成社會的行為程序。這是一種客觀的、起始會遭到社會體制抵制的中斷（épokhé）形式。中斷重復一經產生，調整就勢在必行，這便是中斷的全部實現。在此過程中，“誰”需要適應懸置的切實性，即適應程序不確定性的切實性。技術的發展是掙脫現行的程序，現行的程序則通過重復而引發新的程序。這個新的程序便是心理與群體層次上的個體化過程。

當前的迷失方向是無力實現中斷重復的經驗。它同速度、同爭分奪秒所導致的記憶工業化、同為贏得速度而開發的技術之特性息息相關。我在本書中對上述事實的分析將有助于探索記憶的政策這個終將會被提出的問題。

在《愛比米修斯的過失》中，我試圖闡明在對時間構成的分析中為何必須重視制約對已經在此的通達的代具之特性；而在《迷失方向》中，我將解析這種制約如何切實地發生在每一時代，我還將說明當今的代具性何以成為重復的障礙。

所有的補余都是技術的，而所有的補余技術都是使程序“外延”的記憶載體。但技術的補余不全是記憶的技術，因為特屬于記憶技術的補余僅僅出現在新石器時代之后，而“存在的歷史”（具有歷史性的真正歷史時期）則與文字的歷史一同開始。在第一章“拼寫文字的時代”中，我將指出文字——即拼寫文字——的代具性構成了獨特的信仰土壤，它讓人們通達已成為真正歷史的過去，并由此開辟了政治空間。在閱讀某段文字時，無論是柏拉圖的還是海德格爾的，我并不懷疑這個已經在此的可靠性。我不會自問：柏拉圖和海德格爾都早已辭世并已安葬，我真是在這里接觸他們的思想嗎？我相信，而且一開始就相信我在接觸他們的思想，盡管印刷錯誤或文字增減都是切實的可能性。鑒定原文的真偽是文獻工作者的任務，而原文一經鑒定，我便不去懷疑我是否在通達寫在書中的，作為已經在此的柏拉圖或海德格爾的思想——這些思想正是建立在這種事后重新構成的可能性中。

所有群體信仰都是從決定群體記憶的補余性狀態中構成的。幾百年內，理性和一神論以圣書中各種各樣的宗教形式構成了信仰的土壤。正是這個土壤被新的補余性破壞了，因為它已不再適宜——全部問題就是要搞清它在什么程度上是合時宜的。如果說記憶可以工業化，那是因為它是被技術手段綜合的；如果說這個綜合是原初的，那是因為決定“誰”的正是其自身的滯留有限性：“誰”的記憶是有限的，本質上是不健全的，根本上是健忘的（愛比米修斯的形象首先就是健忘）。“誰”的記憶應當由載體來彌補，而載體不僅是保存記憶的手段，也是整理記憶的條件。隨著拼寫文字的出現，開始了背景解體的過程，而記憶的工業化則使之進一步加劇（迷失方向就是這種背景的解體，即場所的消失）。其實背景解體在后種系生成之始就出現了（矛盾的是，后種系生成又恰恰提供了場所）。第二章“迷失方向的生成”將描述這一過程，并分析下列事物的構成條件：日歷及坐標的程序、節律與記憶、懸置的技術、風格及特有語言的分化。我們還將揭示這樣一個事實：所有的領土化（即征服空間）一開始都帶來非領土化，所有的共同體化都導致非共同體化，所有的定向都把人引入迷失方向的時代。

記憶始終是政治的對象，即應保留事件的選擇標準的對象。第三章的題目及內容是“記憶的工業化”，即滯留有限性的工業綜合，它像發展經濟的操作者一樣先入為主地屈從于可計算信譽的特殊標準；與這種信譽相對立的是政治學的無信譽和已經在此的工業化所引起的極端教義派的強迫癥（既包括宗教的也包括世俗的）。程序工業是記憶工業化的操作者，它開發由模擬、數字和生物技術帶來的記憶綜合的各種可能性。這一切通過實況直播、數據實時處理和違抗體細胞與生殖細胞互不相通性的基因操作，以各種形式徹底改變了事件的結構。當代的技術媒介破壞了由拼寫文字構成的共同體化過程，這便提出了記憶的政策問題。如今政策的問題比以往任何時候都更是記憶問題，因為工業化把選擇、成見、判斷的標準以及在超出實在的可能中作出決策的種種問題都擺在了人們面前。科學技術已不再是實證性地描述真實存在的科學技術，而是在真實存在中創造性地開拓和描述種種新的可能性。這一章最終將揭示一種自相矛盾的現象：以信息代具為啟發性核心的認識科學沒有給予滯留有限性任何實質性的概念，因而也無法理解它們所引用的胡塞爾的意向性之涵義——只有在對時間物體的分析中才能充分把握這一涵義。

本書前三章最終將會勾勒出第三記憶的歷史之輪廓；最后一章“時間物體與滯留有限性”將重新提出第三記憶在時間化過程中扮演的角色問題，其原因有二：

一方面，如前所述，海德格爾無法考慮到“什么”的構成性，因為他與胡塞爾所推崇的體驗與活的在場決裂時，拒絕承擔這一決裂的后果（本書將對此作詳細闡述），即無法分開第一記憶、第二記憶及第三記憶。海德格爾在對現代技術的分析中從未考慮滯留有限性，因而不能把握當代技術的問題。

另一方面，《內在時間意識的現象學講座》中探討的是先驗意識中綜合的時間性問題。我們這個時代是工業時間物體普及化的時代（世界群體性的意識流程與作為各種形式的程序工業產品的時間物體流程越來越多地吻合），所以應當從綜合的哲學角度來考慮記憶的工業化，同時應與那些沒能考慮綜合即代具和第三記憶的理論劃清界限。

在《愛比米修斯的過失》中，我提議把《存在與時間》第二篇篇首談及的Schuldigsein解釋為缺陷性存在，而不是過失性存在，盡管這本書，即《技術與時間》的第一卷談的確實是愛比米修斯的過失。但這個過失事實上是愛比米修斯的過失，而不是因愛比米修斯之過才成為變成凡人的人類的過失。人類沒有過失，有的只是起源的原初缺陷，它使缺陷的共同體成為共同體的缺陷。海德格爾將世界歷史性（Welt-geschichtlichkeit）擱置一旁，而只抓住神學中的犯罪問題，這兩種態度之間有著密切的聯系。也正是從此意義上，海德格爾在對思想巨匠尼采有關權力即技術的解讀上出現了重大的偏差。尼采在論述希臘人對罪惡的經驗時寫道：

“怎么可能有這種劣行呢？我們這些人血統高貴、幸福快樂、受人擁戴與尊敬；我們來自上層社會，充溢著美德，這種劣行怎么會出自我們這樣的頭腦呢？”這便是古希臘貴族數百年間在罪過或重大罪行面前提出的問題。他無法理解這些罪過，可這些罪過偏偏又是他的同族人犯下的。他最后只好搖著頭說：“一定是某個神靈蒙住了這個罪人的雙眼。”[……]這是古希臘人慣用的托詞[……]。這便是在某種程度上用神來為人開脫的方式，即便有人做了惡事，諸神也可以被用來解釋他作惡的原因——那時，神是不受處罰的，他們只承擔（更高貴的）過失[……][4](#_4_258)

在愛比米修斯的神話中，一神論所說的過失或原罪并不是人類的事，而是普羅米修斯的弟弟、泰坦神族的愛比米修斯的事，即遺忘——后來普羅米修斯又重復了這一過失。這是我們這個時代尚未想到的[5](#_5_248)。讀罷《愛比米修斯的過失》一書，有人或許會這樣問：上述一切是否意味著應當用速度取代上帝的無限性？如若如此，在記憶不健全的人的有限性面前，技術是否變成了滯留的無限性（當然是指上帝的記憶）？

在這段前言的開篇，我強調了速度在當前的迷失方向的經驗中舉足輕重的作用。此外，我在《愛比米修斯的過失》中曾斷言，速度增長處于外延過程和作為一般生命分化之特征的贏得能動性過程的核心，于是速度構成了一切在場的“絕對的過去”，即這個從未在“自我意識的生命”之時間性中在場的過去。然而又不應把我在此所說的速度完全理解為速度。速度是我們對力差的經驗，它本身毫無意義。一方面，“速度”表現了對各種趨勢的較量所產生的潛能的體驗與行為。在原初的迷失方向中，這種作為潛能的力差既是人類生存者與有機化的無機物（技術）之間的節律差，也是由分化中技術結構領先于技術構成，又反過來分化和影響生存者時所引起的相位差；另一方面，在勒魯瓦——古蘭的理論中，速度更普遍地表現了一種能動性，即互相競爭的物種間的潛力差。于是我們又應當考慮競爭物種間的（轉導）關系。顯而易見，這種關系必然導致能動性的整體上升，但其中的局部策略又很可能使速度減緩甚至基本停滯。然而正如停是動的一個側面，緩速亦是速度的一個側面。

盡管如此，技術補余無論怎樣領先都是有限的。作為補余，它造成了一種只能被體驗為無限的偏差。然而與其說它無限，不如確切地說它無定限（不確定性原理）。但相對滯留有限性來說，它又是準無限。這便是體現在由不可還原的特性即事件構成的場所中“誰”與“什么”之轉導關系的內涵。速度是已逝之物與有活力之物之間，即初級滯留與第三記憶之間較量的切實性。從速度出發來思索這個時代就是在解體為空間與時間之前、在形式與質料對立之前考慮如何把我們用懷疑的眼光看到的一般的事件化加以改造，從而探討中斷重復的條件。

## 第一章　拼寫文字的時代

我認為，公開使用我們自己的理性就是知者在所有讀者面前運用理性。

——康德

## 1.拼寫、確正與照相

在《愛比米修斯的過失》的最后一章里，我們曾問道：“既然已經在此構造了時間性，也就是說構成了進入我沒有經歷過的過去的入口，開啟了我的歷史性，那么這個已經在此是否應當構造積極的實際性呢？這是積極的構造和歷史的構造：其物質形式的形成在歷史以內和歷史以外構造歷史性。”盡管海德格爾為肯定這一假設提供了要素，但他仍然排除了這一假設。

然而，把握此在的歷史性首先是把握這一把握的可能性，即分析在什么條件下此在能將其自身的歷史性納入正題。上述可能性實現的前提是：這個歷史性的此在爭得它自身的歷史性，并由此進入存在的歷史（也是存在的遺忘）。我們將在本書中說明這個歷史為何與文字的歷史及公民性的歷史息息相關。文字——以其字母特性且作為拼寫形式的精確記錄——釋放了通達過去的新的可能性，因而構成了純歷史的時間性。

已經在此積極地、歷史性地構成其實際性，人類歷史在歷史性中的開啟性與已經在此的拼寫技術相伴而生。拓展這一假設需要建立補余的歷史。有關補余的基本概念尚需從《論文字學》里懸而未決的問題中挖掘。

在此，我們不應首先把字母文字理解為音位學文字，這樣才能重視其拼寫特性。確正（orthos或orthotès）指的是什么？幾何直線的筆直不曲，分秒的準確無誤以及對世俗與政治權力[6](#_6_242)的記錄之間有什么千絲萬縷的聯系呢？這種精確性的新概念對胡塞爾來說是十分重要的，馬塞爾·德蒂恩內對它的重視程度也超過了構成古希臘政治公眾性的新字符的音位學[7](#_7_240)。

哲學一向從音位學來理解拼寫文字，因為音位學把正確（真理的嚴謹性，一切“精神指導”準則的正確性）植根于自身在場的音素即“誰”之中。我們則認為，這個自身在場只能來自“什么”的技術精確性效應。技術也使形式日臻完善，而形式的完善又帶來了原始幾何學的發明[8](#_8_236)和觀念性的可能性。所謂音位學拼寫文字的本質現象，與其說是對聲音記載的精確性，不如說是對聲音記載的精確性：問題不在聲音，而在記載。同樣，照片也是一種精確的記載。我們在本章中的論述看上去有些自相矛盾：先從巴爾特在《明室》中提出的照相現象學談起，然后再折回文字的問題。這樣做的原因是：照片可使我們避開“音位中心論”的誘惑，也能讓我們看到與拼寫文字并行的其他形式的精確記載——在此統稱為記憶的確正載體。

## 2.照片的確鑿性銜接過去與現實

探討現代技術中所謂參照物問題的兩部杰作當屬本雅明的論述和巴爾特的最后一本書。[9](#_9_226)

巴爾特在《明室》中昭示的現象學目的是：

找到照相的自明性，即任何看照片之人都可見的、在他眼中有別于其他圖像的東西[10](#_10_224)。

巴爾特談到的參照對象問題揭示了“把被攝物與死亡融為一體”[11](#_11_220)的照相關系。我們可以真實地看到已逝即一去不復返之物。照片中的過去就是現在，逝去之物仍栩栩如生。照片“意味著‘逝者回歸’到自身形象及自身形象現象的結構中”。照片的意向性是參照性，即被攝物曾經存在的確鑿性。

我稱之為“被攝物”的東西不是某圖像或某符號所指向的不一定真實的內容，而是曾置于鏡頭前的、必然真實的、缺之便不成其為照片的東西。而繪畫卻可以在未曾眼見的情況下虛構現實。

言語一向有虛構和泛指的可能性；相反，“我絕不可能否認照片上的東西曾經存在過。這里有相互關聯的雙重狀態：現實與過去”[12](#_12_214)。這種關聯構成照片的確鑿性原則。照相的意向性正是在這種對照相本質的追求中構成的，照相的意向對象是“曾經在此”。

照片的參照物銜接過去與現實，這種銜接僅僅顯現在由時間定義的謂項[13](#_13_206)中——這種效果可以保留“此時此地一縷偶然發出的閃光”[14](#_14_202)。這種由時間定義的謂項是以等同的方式重復那些只發生過一次之事的奇跡。一旦拍攝下來，這個永遠消逝的特殊瞬間便會永存，同時又會無休止地回歸。然而重復偶然像死而復生一樣自相矛盾、不確實或先天就不可能。這里所說的瞬間應是那個一去不復返的瞬間。

與重復相同，“那一”瞬間指的是種客觀性，即相機鏡頭的客觀性。在照片的客觀性中，參照對象與其記載“合而為一”，結果，風格與泛指都被排斥在外。這種（精確的）合而為一的機械關系如實地反映了那一真實的瞬間。

## 3.作為照片的曾經在此的銜接

相機運用兩類互補的技術：一類是鏡頭的光學系統與快門的機械時控系統；另一類是被攝物在其中成像的化學載體。分光圖譜是光敏膠片上化學反應后的顯像，是兩類技術的界面，也是拍攝者與觀賞者目光的界面。

分光圖譜只能事后遲到地顯現：物體被拍攝的瞬間與這個客觀地定格在分光圖譜上的瞬間給觀賞者的感受之間的關系是這個作為拍攝瞬間不可思議的重復的瞬間之延遲關系，是“被攝物的化學顯影（我延遲地接受它的光線）”[15](#_15_198)。照相的曾經在此正是建構在這種延遲中，而且這里說的不是語言學或邏輯學的謂項（prédication），而是指定義不同時間的界面。照片這個界面連接著我們看照片的現在與照片中的過去。——譯注

只有到了科學發展（銀鹽光敏性的發現）使人能捕捉以不同方式照亮的物體所發出的光線并將其直接洗印在膠片上之時，這個曾經在此才成為可能。

“直接”即不拖延，即化學反應時間加權光速時間——二者的關系構成鐘表般精確的曝光時間或快門速度。

照片的字面意義是被攝物的光線發射。從一個真實的、曾經存在的身體里發出的輻射觸動了此處的我。光線傳播時間的長短并不重要，逝者的照片像星星遲到的光線一樣觸動我，一種臍帶般的聯系將被攝物的身體與我的目光相接：光線雖然無法觸及，在此卻是一種肉體的介質，是我與被攝人共有的皮膚。[16](#_16_196)

從前的東西通過其直接輻射（其發光性）確實觸到了這個表面，這個表面又被我的目光所觸及。[17](#_17_188)

看照片其實是重新看，遲到是其根本特征。過去就像曾經存在的現在那樣毫無保留、毫厘不爽地再現，然而它只不過是某種精神或幽靈的殘余。照片對我來說是現在過去時，盡管這個過去可能不是我的過去，可能是我未曾經歷的過去。被攝取的光線像發自無限遙遠過去的、閃爍在夜空中的星光，它銜接我的現在與我不曾感知卻像時間性母體那般熟悉的過去。光線是時間長夜中溫馨的滋養層，它孕育了在我的當下獲得新生的一瞬。這種可能性來自物體曝光瞬間與構成這幅照片的攝取瞬間在時間上的同一性——對快門時間與銀鹽化學反應時間的調整使過去的一瞬倒流在我們當下的目光中，只是遲到了而已。這種時間上的倒流即時間過程。

照相的基礎是曝光。曝光時間的長短并不重要，即便是百萬分之一秒[……]，它仍舊是曝光，因為曝光在此不是被攝物的狀態，也不是攝影者的技術，而是閱讀的“意向”：看照片時，我的目光中不可避免地加入了我對把一個真實事物靜置于我眼前的、如此短暫的曝光瞬間的思索。我從現在這張照片的靜止狀態追溯到過去的拍攝，正是拍攝時的那個停頓構成了曝光。[18](#_18_182)

按下快門的瞬間與物體被拍攝的瞬間相吻合。銜接過去與現實的可能性正是基于這兩個瞬間的吻合，其中觀賞者的當下又與分光圖譜的顯現相吻合。然而這種銜接又是從一去不復返的過去中抓回真實事物，就像我們抓住“星星發出的延遲的光線”：看照片時，過去是在場的（這正是“真實”之意：與其說是存在，不如說是對時間的定義），但這個在場只能延遲地呈現。看照片只能是重新看，它不僅是再見，而且是永別。

## 4.歷史與自愛

分光圖譜不僅是顯現照片的載體，而且也是現象本身——可我們恰恰不能將二者區分開來。分光圖譜意味著分光、死而復生、場景和反射。巴爾特借照相的自愛問題提出了人類歷史的主題。照片的分光圖譜應是置于觀看、幻象及表面的歷史盡頭的一面鏡子，觀賞者投影于其中，人類歷史本身也將像鏡子一樣破碎在其中。

歷史由什么樣的鏡子構成？什么是觀看的歷史？其中有哪些階段？第一面鏡子是什么樣的？在照片中自視的目光會是怎樣？我們可以通過自身形象，通過借助于諸如繪畫、歌唱、吟誦、文字、照片、電影、錄像、電視、數字及模擬數字圖像這類形象技術的反射而建立的影像來深入研究上述問題，并找出鑒別和區分這些目光之“主體”的方式。照片帶來了一種新的鑒別——區分方式，也是另一種對死亡的經驗。

各種儀器的出現是鏡子階段的器具具體化，對此階段的超越本質上總是延遲的。自身在這些儀器中（重新）自視，而這些儀器“為我們”，“以其自身也為其自身”而建立自身。我在照片中自視是在去遠（Entfernung）與綿延（Erstreckung）中（重）見自己。去遠與綿延產生了此處與彼處、過去與將來之差異，并使時間過程和自身臨近成為可能，否則我就絕不會看到自己。這個總是延遲的反射使我在此——在我的照片中——看到死亡。鏡頭拍下的照片主體是扭曲的，即被目的化和物化了的，它形同幽魂。在被攝主體從照片中重見自己的那種典型經驗中，在拍攝的事后，死亡遲到地，或者說太晚地顯現了。

正是在劉易斯·佩恩的肖像前，照相的時間的出離特性被淡化了：

1865年，年輕的劉易斯·佩恩因企圖刺殺美國國務卿休沃德而被判絞刑。亞里山大·伽德納在囚室中為他攝了影。照片很美，小伙子也很英俊，這是照片的內容（studium）；但視點（punctum）[19](#_19_181)卻是：他就要死了。照片給了我兩個信息：絞刑即將執行，絞刑已經執行。這個涉及到死亡的過去將來時令我不寒而栗。照片一邊給我呈現曝光時那個絕對的過去（不定過去時），一邊又告訴我將要來臨的死亡，刺痛我的正是發現了二者的等同。我在我母親兒時的照片前自語：“她后來死了。”我就像溫尼科特的一個精神病患者那樣，為一個已經發生的不幸而心悸。無論照片中的人物是否已辭世，所有的照片都是這種不幸。[20](#_20_179)

所有的照片都是這種不幸，所有的自愛都屬于死亡學。然而照相中的自愛又與眾不同：它開啟了另一種與終結的關系和另一種時間。

照片中的延遲在我與我的終結之間建立起一種獨特的關系，并使我異乎尋常地時間化：照相中走向終結的存在是獨一無二的。

## 5.可見的時鐘、延遲的鏡子和客觀的憂傷

相機是可見的，更恰當地說是可重見的時鐘，它拍出的圖像也是一面面鏡子。這些載體是我的意象（imago）[21](#_21_180)的界面與表面，是延遲地輻射的分光圖譜和延遲的鏡子。

按照海德格爾的理論，鐘表（即“什么”，度量時間的技術儀器）將我們指向它處（指向“誰”和終結）。然而這里的技術儀器并不是偶然的，因為在其中構成了現象，即時間。更貼切地說，沒有偶然性就沒有時間性。時間構成于技術性中，或者作為技術性而構成，而技術性又是本質上的偶然性。讀巴爾特的書讓我們領悟到通達已經在此的技術條件為何能夠決定超前的可能性。技術（tekhné）給予了時間。正是在與上述分析相近的意義上，我們在后面把音位學文字理解為拼寫技術，只是又根據音位學文字的技術特性而作了調整。

照片中透著一種交織著時間與技術的客觀的憂傷，觀看的歷史也一貫如此——這些觀看只能形成于折射時空的儀器與技術的表面，因為相關差異既是時間的又是空間的。

## 6.不可名狀

在某些照片特有的魅力中可以體驗到視點。視點是照相經驗的基本情感，它難以預見，自然也難以分析，巴爾特稱這種困難為奇特的經歷。“這張照片對我有所觸動，那張卻沒有”。這里有來與往的雙向運動，或者說相互交叉的兩種運動所產生的情感、動力和能動性使“這張照片頓時吸引了我，它使我激動，我賦予它活力”。正是在這種魅力中，在這種從這張或那張照片來又回到這張或那張照片去的運動中，才可能產生反映照相本質的現象學。這一運動有雙重淵源，它是一種互成鏡影的運動：從觀賞者到分光圖譜，即照片的內容（文化）；再從分光圖譜到觀賞者，即視點（并非拍攝主題，但屬于意向對象）。

不是我（像從我的意識中分析其內容那樣）去尋找“視點”，而是視點從照片中箭一樣射出并射中我。[22](#_22_180)

這個奇特的經歷是一種回歸，它打亂了照片的內容。至于“照片的視點，正是這種偶然性刺痛了我（也打擊和傷害我）”；而照片的內容則是由我的文化代碼編程的。視點同走向終結的存在中的終結一樣不可預見且不確定。視點是“執拗的”，它鍥而不舍、不折不撓，我們卻無力抵擋它無休止的回歸。這種持續不斷的視點又是必要的。其細節，是無休止的回歸的迂回，雖然終究只是依稀可見的細節：

人們說洗印照片，但化學反應顯影的是洗印不出的（創傷的）本質，它不可轉化，而只能（在執著的目光下）被執著地重復。[23](#_23_176)

不可抗拒的視點同時也不可名狀。不可名狀標志著真正的煩擾和唯一的真正傷害：

照片的內容終究是被編碼的，而視點則不然[……]。我能夠說清的東西不可能真正刺痛我，不可名狀才是心煩意亂的明顯征兆。[24](#_24_174)有時候，視點雖然清晰可見，卻只能在事后顯現。[25](#_25_172)

作為化學顯影的事后被另一種事后所重復。視點不可描述，只能銘記，就是說對它的描述無期限地被延遲：它像終結的不確定性那樣總在迫近卻從不到來，所以從本質上講，視點延遲地（正因為無休止地）、含而不露地（經常在離開分光圖譜的情況下）體現為觀賞者的創傷。這是分光圖譜的效應，作為相關差異而生效。視點是照相的本質現象，它有憂傷的效應。這個照相的現象學也是在悼念巴爾特的母親，照片“冬季的花園”構成了這個現象學要點。從她那里（從這張照片，從巴爾特的母親，從他母親的這張照片）可見，照片的本質是時間問題。在《明室》中，巴爾特踱過一個個房間（“我這樣獨自走進剛剛伴她辭世的那套公寓……”），一邊敘說著他的母親和他喪母的悲哀，一邊承受著憂傷與憂傷的效應，以及表現為憂傷的視點的時間效應。時間的效應不能抹去任何東西，而只能延遲（照片的視點不可能被淡化）。正如視點的表現不可名狀，這種憂傷也難以形容，這是因其不斷回歸而從不顯現的令人迷惑的現象。

## 7.精確性、不確鑿性與相關差異

曾經在此在過去中的在場是照相本質上的確鑿性原則（“我絕不可能否認照片上的事物存在過”），它是銜接也是吻合，是對在場之確鑿性中的分離的體驗，因為不確鑿性以確鑿性為中心和原則。這種確鑿性即刻又變成了不確鑿性，它轉了向，也使我們調轉了方向：“它明明曾經在此，但隨即又分開了；它曾絕對地、不容置疑地在場，卻已經延遲了。”[26](#_26_172)這個飄忽不定的確鑿性已超過了精確性，因為精確的東西是間接的、被加工的、“虛假”的。我們將精確稱為確正，它包括立場的中正、對過去的公道、對正在發生和已經發生之事的記錄的不偏不倚，即公正的記憶。然而這種精確性又不可避免地導致不確定性。這個記憶只有在鏡影中才是公正的——它被對稱地、左右顛倒地反射出來：在照相的反射中，右邊總在左邊，所有筆直中正的東西都難免扭曲變形。盡管如此也正因如此，看自己的照片時，我可以排除這種讓我只能左右顛倒著出現的鏡影的影響——即鏡影的鏡影——而真實地看到自己。這種讓人迷失方向的圖像影響所有的公正記憶及確正形式，尤其影響記憶的準確性，而帶來正確或確正可能性的文字形式正是以記憶的準確性為特征。

這個左右顛倒的反射被定格在照片中，以照片的形式反映了活躍在所有在場中的相關差異。“不容置疑地在場，卻已經延遲”的在場恰恰是對時間的體驗。

## 8.《會面》，一切運動的不動的動力

這個悲劇性的現象學被費德里科·費里尼搬上了《會面》的銀幕。這是一部通片充盈著自愛的電影，在馬塞羅·馬斯楚安尼表演的去安妮塔·埃克貝格的別墅造訪這一片斷中，費里尼將這種自愛表現得更加淋漓盡致。在那里，在安妮塔·埃克貝格家中，也是在《會面》中，三十年之后，兩位演員一起重看觀眾們熟悉的《甜蜜的生活》中羅馬特來維噴泉前的鏡頭。安妮塔·埃克貝格和馬斯楚安尼重逢，安妮塔重見安妮塔：她看到她自己。然而在自視中，她的形象是被過去定義的，在過去、現在和將來都永遠年輕。在當下看到過去的自己——她在這個當下自語道：我已成為過去；在這個當下，她重見原來的當下或者說過去的現在，她看到那個當下正在她眼下義無反顧地逝去。這里看到的是屬于過去的（即不同時態的，pt?sis）生命，即由時間給予的，超越過去、現在和將來定義的生命，因為生可見死。只有對于那些曾經風華正茂、即將衰老、如今正走向其終結的人而言，青年與暮年才可能存在。死亡賦予生命時間、過程及差異（過去、現在和將來之間的差異，也是那些區分真理與時間的人之間的差異）——這一點在此清晰可見。

安妮塔最終看到了自己——不妨說看到了“自己的最終”。在一個悲歌式的鏡影游戲中，她不停地看到自己的將來被投射在自己的過去中，并在其中顛倒成她的終結——所有影片的片尾都醒目地寫著這種不確定性。這是一種既光怪陸離又無休無止的對稱。安妮塔在自視時，并不像巴爾特看劉易斯·佩恩的照片時那樣自語道：他死了，他將要死去（巴爾特在此以大手筆渲染了混雜的實質。發生在安妮塔身上的恰恰是一種混雜，是拉開距離觀看[27](#_27_166)）。安妮塔不僅僅說她，而且也顛倒了人稱說我：“我將要死去”和“我死了”，也就是說我正在死去或已經死去。我注定是要死的。在《會面》里看到自己在《甜蜜的生活》中的過去時，費里尼的電影說的正是：我會死去。拉開距離看，即從電視中看自己變得很切實。

這段劇情給我們以震撼，原因是我們無法將其定位：明明是她，卻又不是她，因為她在演戲（在電影中），但又沒在演戲（在生活中）。她扮演了一個無人能再扮演的角色，就像我們未考慮到其不可能性時說的那樣：“她扮演了她自己的角色。”然而她在這里的角色全然不由她掌控——當然也不由我們掌控。在這一劇情而不是任何其他劇情中，演員與角色之間呈現出天衣無縫的默契。我們在此不能將安妮塔看成劇中人，然而又只能把她當作劇中人來看待。她扮演了全劇中最關鍵的角色：無論從劇情的發展到劇終，還是貫穿角色的前前后后；無論從故事情節的展開，還是到難以“演繹”的內涵，她都演出來了。劇中人“安妮塔”看到的、由演員安妮塔扮演的人物是個年輕的女演員，她以令人著迷又難以承受的方式進入她的角色，無論在《會面》中還是在《甜蜜的生活》中，她為我們，也為她自己而進入角色。然而在投身到她的角色之中時，她恰恰又從她的角色中也從她自身中掙脫出來。在她如幽靈一般重現的本質延遲中，她仿佛又回到了我們眼前；而我們呢，已不再能區分這些真真假假、虛虛實實的電影片斷了。

在電影中，演員與劇中人珠聯璧合，電影的故事情節也理所當然地成了演員的過去，電影人物的生活經歷也頓時成了演員過去的經歷。拍電影時，演員的生活和他們所扮角色的生活被混同起來。這又解釋了巴爾特對電影的評價（它也適用于電影角色），即電影攝影及光敏性：既顯影在照片中，又是任何照片都無法顯影的東西，它以電影通過攝影機鏡頭而體現的超現實主義為原則：

電影混雜了兩種曝光：演員的“曾經在此”和劇中人的“曾經在此”。于是，當我在影片中看見或重見那些已故的演員時，難免產生某種傷感（這是我在看繪畫時感覺不到的東西），這與看照片時的傷感相同。（聽到已故歌手的歌聲時，我也會有同樣的傷感。）[28](#_28_166)

《會面》的獨到之處是把我們感到將要逝去的演員呈現在我們眼前。這樣它就違反了巴爾特提出的另一電影準則：

照相動畫成電影時，照相的意向對象就改變了：在照片中，某物被置于鏡頭的小孔前，并永遠地留在了那里（這是我的感覺）；而在電影中，某物從同一鏡頭小孔前經過，但拍攝的畫面卻被后面接連不斷的畫面帶走并否定了。電影雖然起源于攝影，卻是另一種現象學，來自另一門興起的藝術。

然而在這里，在事后，這個虛構故事的各個瞬間就像真實生活里的一連串瞬間一樣躍然重現于我們眼前。對我們來說，這些瞬間構成劇中人的過去與未來并羅列演員本人的各種在場；也是這個女演員的（再現的）過去。她在表演她自己的過去和現在，于是劇中人的現在便是她的過去，而她的現在又是劇中人的過去。這種切換被以拍攝、儲藏和保留的形式呈現出來：過去的事保留下來，但保留在運動中。而運動本身又被固定，且恰恰從不動性中（再次）呈現。這種電影技術“呈現”給我們的是一切運動的不動的動力。

這是（電影從《火車到站》[29](#_29_160)起給觀眾造成的）極大的震撼，而《甜蜜的生活》在《會面》中以電影中的電影出現，則給我們雙重震撼。我們覺得《甜蜜的生活》是個真實的故事，它讓我們從《會面》中瞥見自己的影子。只有投入其中并忘形其中，我們才能看到自己。那么在《會面》中，當我們看著安妮塔·埃克貝格在自視，依稀看到她的死亡和沒有盡頭的盡頭，從她光彩照人的光敏鏡像中承受那難以承受的自愛的當兒，我們在自我中又隱約看到了什么呢？

## 9.無人依托的過去的形象

電影人物的過去與演員的過去相吻合。演員的生活本質上是無人稱的，是劇中人的、不屬于任何人的生活：

皮蘭德婁發現，電影演員對自己的銀幕形象頗感陌生。這種感覺一開始與所有人照鏡子時的感受相仿。然而，他在鏡中的形象從此與他分離開來，且變得可傳遞。[30](#_30_158)

這種分離是形象和意象的無依托，它形成于剪接的吻合及由此而來的照片的延遲，而延遲又產生于電影機馬達的靜止不動中。由于電影人物是演員的無人稱性或者說不具名性，劇中人及其扮演者的過去就可能成為我們的過去。劇中人、演員和觀眾共同參與到由電影的意向對象和照相的同一瞬間性所構成的相互連接且延遲的重合中，照片的瞬間性通過馬達轉動這種人為的動畫“提升”為屬于劇中人、演員和觀眾的相互等同的三個過去、三個過程（三個現在、三個未來）。正因如此，電影中的電影才能如此震撼我們。對我們來說，《甜蜜的生活》不可能僅僅是個虛構的故事，它是一部存在于我們現實生活中的電影。這要歸功于影片的美感、安妮塔的豐姿、馬斯楚安尼的英俊和費里尼的使假戲成真的天賦。《甜蜜的生活》是大家共享的過去：透過安妮塔自視與審視她的過去的目光，我們看到的是我們自己的過去。《會面》又將這個虛構的情節加以重復，而且表現得維妙維肖。電影故事的真實性當然不排除虛構與現實之間的對立，所以我們坐下來看電影時便會提醒自己：這只不過是電影而已。

伍迪·艾倫執導的《開羅的紫玫瑰》也把劇中人/演員/觀眾之間類似的關系表現在銀幕上，影片中又放映了一部片名為《開羅的紫玫瑰》的電影。它把劇中人及其扮演者置于整個影院的觀眾面前，置于與觀眾的關系中：劇中人及其扮演者從銀幕中躍然而出，觀眾則投身而入。這一切發生在看《開羅的紫玫瑰》的我們面前，我們全神貫注地置身其中，就像光線照在電影膠片銀鹽上的效果投射到電影院中一樣。如今的電影是極度自愛的電影，它反映的恰恰是我們這個時代所固有的自愛。幻像、反射、混雜及電視等技術則是這種自愛的成因。

## 10.厄科與那喀索斯[31](#_31_154)

——不屬于任何人的無人稱屬性演員與其形象的分離以及由此而來的無人稱屬性和可傳遞性是電影演員時時刻刻都意識到的事實。在攝影機前，他明白他的表演最終要面向觀眾。在此交易中，他出賣的不僅是他的勞動力，而且也是他的皮膚、頭發和肺腑。當他為自己拍完某一片斷時，他并不比任何工廠制造的產品更具個性[32](#_32_152)。

拍電影時觀眾不在場，放電影時演員又不在場，演員和觀眾之間的關系只能是延遲的，而這種延遲又仿佛所有人都在場。在場中含有這種不在場，在作為扮演者的演員與作為自己的觀眾（過晚地重新看自己）的演員之間也是如此。馬斯楚安尼說過：“鏡頭后面有觀眾，觀眾是讓你照見自己的一面鏡子。”在鏡子中，人們從自身看到的不是別的，只能是不屬于任何人的無人稱屬性。獨眼巨人的眼中看不到任何人[33](#_33_150)。鏡頭無人稱的客觀性開啟了一種不在場，其中在場的是不屬于任何人的無人稱屬性，如同“所有花束中的不在場之物”[34](#_34_148)。鏡頭開啟的是公眾性與試拍中無人稱性的表演，某種獨特的效果隨著這卷膠片的轉動而產生了。通過安妮塔和馬塞羅重溫他們的過去，《會面》描述的是一個讓我們從中依稀看到自己的經歷，影片中虛構的情節以極強的現實性震攝了我們。說到照相、電影和錄像對時事或“現實”的表現與記憶，那就大有文章可做了。《甜蜜的生活》中那些攝影記者正像電視在《會面》中那樣，扮演了極其特殊的角色。在《甜蜜的生活》中，安妮塔扮演一位芳名希爾維亞的女演員，馬斯楚安尼扮演一個叫馬塞羅的作家兼記者。

至于聲音，普魯斯特在談及電話（而不只是巴爾特在此對唱片的論述）時，也提到過同樣的效應：在第一次使用電話機時，他第一次——對他來說是最后一次的第一次——聽到他那仿佛已經逝去的祖母的遙遠的聲音[35](#_35_146)。德里達亦把電話看作制造幽靈和讓人死而復生的機器。從留聲機中，從《魔山》[36](#_36_146)的“音樂盒子”里，從《尤里西斯電唱機——致喬伊斯》[37](#_37_146)中傳出的聲音會說話、寫作、觀看、讓人觀看。在相互（重新）閱讀時聽到對方講話，相互（重新）照料時相互傾聽，在厄科與那喀索斯之間“寫作”。照相、電影、錄音、電話、電視均為模擬技術，其中交織著一種與終結的關系，它開啟了一種既無具像亦無先例的自愛。“解構”的全部可能性便來自這個技術背景[38](#_38_143)。

## 11.潘朵拉[39](#_39_137)，鍍鏡和矯形的無知功能

在拉康的理論中，鏡子構成真正的人性，即動物性標記，這是因為人性中可見動物性，它屬于人又不屬于任何人。在精神遺傳學中，鏡子的“階段”代表著這么一個時期：渺小的人類已經在規劃何以扭轉自己落后于大猩猩的局面——大猩猩在“使用工具的智慧上”已超過了人類。然而“鏡子的階段”一文只是使人認識到不可能在鏡中找到自己，因為鏡子反射出來的只是他自身的缺陷。鏡子一覽無遺的反射僅指向一種等待，鏡子的階段將永遠不會被超越而只能被反射，它只能給出一個觀念的自我：

主體的自我沉淀為一種原始形式[……]。在被社會認可之前，（這種原始形式）將自我置于一個虛構的、任何個體都不可復歸的方向上——或者不妨說：他只能漸近地接近主體的形成。[40](#_40_133)

在這個對他來說永遠是未知的時刻，即他的死亡來臨之時，同一化過程才真正完成，并清除了一切虛構的成分——此時的質料不具任何運動或自身運動，也不具生命或精神。拉康將這種漸進稱為“無知功能”，即在原初的無意識的鍍鏡——即我們前面所說的愛比米修斯原則——中反射的無知。

鏡子構成無休止的自我助產術，其中外在性具有構成性（有欲望的軀體原本就已工具化了）。鏡子反射出一種格式塔完形[41](#_41_131)，使它產生于左右顛倒的對稱中。在這種對稱中，主體遲于自身，追逐自身，在他靜止不動的形象（他的照片）中找到他的機能：

主體在幻想中領先于其力量成熟期的身體完全形式只能以格式塔的方式給予他，也就是說，在外在性中給予他。誠然，在此外在性中，這種完形與其說是被構成，不如說具有構成性；但更重要的是，在此外在性中，身體的完形是作為他身體的輪廓而出現的。這個輪廓凍結此完形，并將它左右顛倒地呈現。這與那些使主體覺得自己激活了這種完形的紊亂的動作相反。

在雌鴿生殖腺的成熟過程和蝗蟲的群居中，自愛功能“屬同型鑒別范疇，應被包括在構成美感與吸引異性的美感中”。從《甜蜜的生活》這部影片中，從安妮塔、馬斯楚安尼和費里尼的作品帶給我們的美感中，我們應當得出什么結論呢？什么無定形之物在其中實實在在地形成、成型、變形呢？“誰”是潘朵拉[42](#_42_125)？在“什么”的各個時代所指向的各不相同的圖像中，誰是潘朵拉？只有從技術的外延——即從猿向人的過渡——和原動幻像的（非）實現來思考，上述問題才有意義。

在鏡子階段反映的空間捕捉中，我們必須承認人的[……]有機匱乏的后果。[……]鏡子階段的功能一開始就作為旨在建立肌體與其真實狀態之關系的意象功能的個例呈現給我們。[……]但在人身上，這種與自然的關系又受到機體內部某種成熟和原始不協調的影響……，這正是人特有的早產。[……]鏡子的階段是個悲劇，其內在壓力忽然從不足變成了超前——而且對落入空間認同圈套的主體而言，這個悲劇制造了從身體的破碎形象到我們所說的整體矯形形式的種種幻想。

## 12.存在的代價、思維的奔忙、基督學及結晶學[43](#_43_125)

有一種延遲在幻像的對稱中提前顛倒，它是主體的組成成分（主體的時間性及空間性），生來就被定義為與終結的關系（不足變成了超前）。這種動力產生于原始的外在性（它并不與內在性相對立，因為它構成了內在性。它是一個只指向無生氣的、幽靈般的、機械人一樣的形象的“圈套”，這些形象塑造出“被矯正的”形式），在生命中作為代具性而持續，因為鏡子的階段本來就是未完成的，幻像是扭曲的。鏡影也好，觀看的技術也好，時間也好，都只能是變形的。記憶總有偏差，尤其在正確時。反射是迷失方向，于是問題成了必須在無思中定向，即鑒別與區分這種代具性以及代具性成為確正形式且作為技術影響時所做的矯形。燧石最初被鑿成石器，爾后被磨光，顯現出表面和線條，再后來成為具有拼寫理想性的石尖，直至發展成今日的虛擬現實和令人迷惑的遠距離現身，即把身體作為代具并剝奪其屬性的技術。“什么”的歷史應當是鏡子（的不同階段）的歷史。存在者的歷史性只不過是一種沒有羽毛、穿著矯形鞋的兩足動物——即便他是個文身的赤腳者——的蹣跚步伐；同時，正如本雅明、福西永和勒魯瓦——古蘭所言：手的退縮早已意味著腳的退縮了。比如說在這種總是反映自愛的賽車中，米其林輪胎的有分水脈落的膠皮屬于哪類矯形鞋底呢？我們不妨對這個賽車手作一番現象學研究，這樣，我們就可以像談論所有的越野賽一樣，對他孤身一人，置生死而不顧的賽車表演喋喋不休地大加評論。不奔跑不起舞的“誰”缺乏對思維的某種理解。

走向死亡的存在的鏡子只能是個早產兒。在對幼態持續的生物分析中可見已經在此的實際性，這一事實說明，“誰”是帶問號的“誰”。然而這個事實并非生物的，而是技術的。只要涉及到身體的技術，如行走、跳舞或游泳，就不是單純的生物學范疇，柏格森的生命——唯靈論及勒魯瓦——古蘭、西蒙棟兩人對此理論的盡善盡美的發揮都是不夠的。早熟是普羅米修斯原則，正如鏡子的階段，其銀鍍反射出愛米比修斯的超常形象，就像“誰”在“什么”中的構成。而在“誰”與“什么”分開之前，在“誰”的客體化及“什么”（從這個被阿爾托稱為版面的銀鍍，這個需要梵·高來修飾的金屬墻）的主體化之前，作為現象的現象便是技術的相關差異。

劉易斯·佩恩為愛米比修斯的過失付出了代價，這是存在的代價。劉易斯能復活嗎？從燧石到銀鹽再到液晶，什么樣的基督學——即從（繼承的）過失中獲得拯救——的教義被記載到所有銀鍍的矯形的結晶學中了呢？

## 13.西方的事故或補余的悖論

既然要分析照相和電影，我們就要抓住它們的典型特征，即不發音的書寫形式。

作為記憶的技術，照相和電影的本質應從確正的概念來理解。確正不僅是模擬技術（照相、留聲機、電影等）的特征，而且也是記憶的文字（拼寫文字）及數字技術的特征。確正的記憶是“精確”或“正確”的，海德格爾把這種正確性即確正（精確性）看作記憶和去蔽的災難。盡管海德格爾在這一點上一直抨擊柏拉圖，其實他們兩人的觀點如出一轍。然而這個正確性又總會產生某種偏差或不相符，即某種差異——本體差異應當是其中的一個階段，正如存在的歷史，亦如希羅多德翻開的人類歷史書卷的時間。這個記憶的災難，這個降臨到西方的事故又是記憶的“拯救者”：這便是德里達稱之為來自拼寫文字的補余的技術的悖論。

關鍵是超文字歷史中直線型文字的特性。超文字即拼寫文字，也是人們往往首先想到的音位學文字。然而德里達經常模糊，甚至否認音位學文字在紋跡歷史中的特殊性。文字學便是抵制文字這個精神現象所編織的寓言。《論文字學》篇首的三個題記（文書、盧梭和黑格爾）

使我們注意到時時處處都在支配文字概念的人種中心論（和）[……]本質上屬于[……]最原始、最強硬的人種中心論的[……]邏格斯中心論。[44](#_44_121)

人種中心論一邊把字母文字譽為“在其自身之內且為其自身的最睿智的文字”，一邊又拒之于“完整的話語之外”；而邏格斯中心論既在被釋為語音的邏格斯面前貶低一般文字，同時又將字母文字從較低的或幾乎非文字的地位提升到較高的位置。

文字學由此提出了如下論斷：話語“從來就屬于文字”，且二者都應從超文字概念來理解，因為思維必須承受在場的悲哀。超文字是原初補余性的邏輯，亦是非原始性沉思，即“在場的形而上學”之解構。

然而又怎能做到既不排斥文字整體又不特別推崇某種文字（即隨著聲音的消失而消失的音位學文字）呢？因為“文字的語音化（是）哲學與科學的歷史淵源及其結構可能性，即知識的條件”。盡管“（科學）從來就需要，且越來越多地需要非語音文字”，盡管“不可能有純語音文字，而且語音文字在不停地貶低非語音文字”[45](#_45_121)，我們卻不可忽視如下事實：如果說貫穿于、來源于文字（來源于全部人類歷史）的語音化開啟了某種東西，那便是一個隨著字母文字完善過程中的語音化的完成而來臨的新時代：

對數學、政治、經濟、宗教、技術、法律之本質的思考以最內在的方式連接著有關文字歷史的反思及信息。然而，貫穿所有反思領域且構成其基本單位的穿梭延伸的脈絡卻是文字的語音化問題。語音化有它自己的歷史，沒有一種文字不被包含其中，且這個進化的奧秘并不被歷史的概念所主導。我們知道，歷史的概念出現于文字語音化的某一特定時期，且本質上以語音化為前提。

語音化從來是已經開始的，而文字——被（欠妥地）稱為“語音文字”——發展的某一特定時期也是歷史概念出現的時期。然而我們至少應對以下兩種態度提出質疑：一是斷定字母文字在其自身之內且為其自身的優越性；二是由此而推斷字母文字不可忽視的特殊性：這表明語音中心論早已隱匿其中了——仿佛一談特殊性就立即成了談論優越性。我們可以把文字學的這種基本趨勢看作為防止語音中心論、邏格斯中心論和人種中心論思潮之卷土重來的起碼的謹慎。此外，對這種原初質疑的態度，即以文字學特有的啟發性為原則的態度，我們有必要做出分析，因為必須超越狹義的文字概念來定義超文字，也因為人們對字母文字的普遍偏愛（認為它最忠實于人聲且去除了補余，這就使語音回到了其應有的位置）必然進入在場的形而上學范疇，而對直線型文字之特殊性的疑慮與動搖至少可以通過最忠實于話語的文字來取消話語的形而上的優越地位。

然而問題恰恰是不去除文字本身的補余性：這樣做未免自相矛盾。文字學制定了補余的邏輯，其中補余的偶然性是根本的。這就意味著把補余的歷史理解為會導致偶然性的本質變化的——或許也可以稱之為本質性的偶然變化的——有偏差的偶然性歷史。文字學最常見的是抹殺音位學文字的特殊性，聲稱大部分時間內幾乎所有生于斯之物在其前都已存在，從而不把這個特殊性當作中心問題來看待（文字學不正是以某種形式將此問題束之高閣嗎？）。這樣做不是在文字學計劃實施之前就削弱它嗎？我們不正是隨聲附和了認為補余其實什么也不是的觀點嗎？

## 14.技術的思維及與未來的關系

自愛形成于具有（記載）無人稱性延遲的鏡影中。電影演員和觀眾所經歷的無人稱性屬于觀看的歷史，其中書籍構成了一個特殊的“階段”。“書中無人稱的知識”“無須某人的想法來作保。個人的想法從來不是正確的，因為只有在所有人的世界里，且隨著這個世界的降臨，個人的想法才會成為真理。[……]這種知識與各類技術的發展聯系在一起，把言語和文字變成技術”[46](#_46_119)。在作為技術的文字中回蕩著一種無人稱的知識，一種不署名的權威性。這里指的是希羅多德翻開的書卷中的拼寫文字，它開辟了一個新時代。“在我們生活的時代中閱讀”，我們預感到，這個時代的尾聲——即另一種無人稱性——是對不期而至的無人稱性的另一種默許。此時，“最引人矚目”的變化發生在現代技術“無人稱力量”的來臨之際[47](#_47_117)。

在《保羅·德曼的回憶》一書中，德里達談的是現代技術、成為科技的技術與科學以及

作為記憶的思維和記憶的技術范疇之間不可分割的聯系。[……]通過記憶來重申思維與技術（也是[……]思維與科技）的統一性，德曼提出的解構[……]使我們有可能從理論上解決人工記憶和現代存檔模式這一重要問題，而不是將其排斥到思維之外或之下的黑暗中。如今，上述問題在過去遠不能及的范圍內以某種節律影響著我們與世界的關系（完全超出了人類學的定義），[……]這一切都處于影響與未來關系的轉化中。這個驚人的突變的增長不僅反映在體積上——即所謂人工記憶的計量經濟，而且也反映在其質量結構上。[48](#_48_111)

當然，需要搞清在科技突變的盛名之下，我們談的是與未來的關系中的什么質和什么轉化。這個科技突變

可能使我們不再贊同海德格爾的“科學不會思考（Die Wissenschaft denkt nicht）”這句話及其全部涵義。

適用于科學的論斷也同樣適用于技術，因為“現代科學建筑于技術本質之上”。

技術在思考。技術所思考的與未來的關系難道不應重復技術思考的內容嗎？由于技術在思考，我們難道不該想一想技術讓我們思考哪些內容嗎？技術在我們之前思考，因為技術從來是我們之前的已經在此，存在于我們之前的存在者——因為“什么”先于且總是提前于早熟的“誰”。未來，即“思維的任務”，則盡在技術的思考及對技術的思考中——這兩種思考的重疊處造就了時間。思考技術就是思考時間（重復）。

用什么標準來區分“現代存檔模式”與現代之前的存檔方式，尤其是希羅多德和他敘述描寫（并在其中撰書）的城邦所使用的存檔方式呢？使希羅多德成為可能的存檔（記載）技術有什么特性？也就是說，音位學直線型文字的特征是什么？而這一切與未來的關系又是什么？這種文字在它的時代中又會把與未來的關系轉化成什么呢？這其實是按其技術規范拼寫出來的記憶文字的問題。布朗肖所說的斷裂正是相對于音位學直線型文字而言的。斷裂之所以產生，是因為相關差異中出現了某種專門特征，出現了人工記憶的某種新功能。我們從確正的概念來分析人工記憶。確正概念在（模擬和數字的）“現代存檔模式”中既被保留又在變異，而“現代存檔模式”所承載的“與未來的關系”則與這種保留和變異相輔相成。

## 15.確正與真理

海德格爾使用了確正，即精確性，來形容柏拉圖的真理之“教義”——它是走向存在遺忘的第一步，也是邁入存在歷史的第一步：

當獲得解放的人類在洞穴中避開陰影觀察事物時，他已經把目光投向了比單純的影子“更真切地存在”之物：pros mallon onta tetrammenos orthoteron bleto?。“轉向更真切地存在之物時，他似乎看得更精確”。從一個狀態過渡到另一個狀態看得更精確。這一切都從屬于確正，從屬于觀看的精確性。[49](#_49_111)

這種對去蔽（aletheia）的新的解釋是形而上學的開端：

真理的本質今后不再從它自身存在的圓滿或作為去蔽的本質而展開，而是刻意迎合理念的本質。真理的本質丟掉了它先前的根本特征，即去蔽……

去蔽的概念改變了：如今它指的是明證性、與明證性相符的看法以及這種看法的準確性和精確性。[……]柏拉圖在研討去蔽時想的其實是確正，并賦予其決定意義。這當然與他的思維方式一脈相承……

真理或去蔽不再是存在本身的根本特征，卻因附屬于理念而變成了精確性。今后，真理便是存在者知識的主要特征。[50](#_50_109)

海德格爾于1962年承認，去蔽早在蘇格拉底之前就已被理解為確正[51](#_51_107)（于是，“超越希臘人”便成了“思維的任務”）：存在的歷史正是它自身的遺忘。“命中注定的存在不再是我真正的思考內容”[52](#_52_105)。這一新問題指的是可追溯到存在歷史開啟（希臘）之前的“另一種思維”。

（存在的）真理為何原初被理解為確正？作為確正且作為與未來關系之轉化的存在的歷史以什么為開端？為了摸清此問題的來龍去脈，讓我們看一下馬萊納·扎拉德爾對相關差異概念的異議：

對德里達及其弟子們來說，相關差異的超結構是原初的間隔和不可復位的裂痕，它“包含了”海德格爾的差異概念：它囊括、闡明并拓展了差異，但同時也更旗幟鮮明地把差異從形而上的領域中鏟除出去。然而在我們看來，這種把差異結構化的做法似乎并不能精確地闡明海德格爾理論的特性，即不容置疑的歷史性和時間性。海德格爾認為，差異與存在的最初涌現是不可分割的；而在人類歷史的初期，在希臘文字中，卻看不到這種存在的最初涌現。這就是說，差異具有開啟性，而遠不是“原初結構”[……]。差異開啟了一個歷史，即西方思想的歷史，也是存在退避的歷史。[53](#_53_103)

這種異議無疑是對德里達的相關差異概念的膚淺理解，同樣也是對海德格爾的觀點（本體差異標志著全部此在，而且此在早在存在的歷史之前就存在了）的有待商榷的詮釋，但它卻揭示了真正的問題，這就是：把（存在的歷史的）開啟性納入相關差異中，同樣也把拼寫文字的地位問題納入超文字的概念中。更廣義地講，這是全部存檔中切實的技術性問題，與未來的關系正是在其中展開和分化的。

海德格爾在討論柏拉圖的確正一詞時并未考慮到文字。欲從文字的技術——歷史事實來“解釋”存在歷史的絕對開啟性，則未免有些荒唐。相反，我們應當自問：這一事實是否遮蓋了希臘人和當今西方世界把真理當成精確性的可能性呢？這個問題不解決，就不可能澄清超文字和相關差異的概念。

直線型文字首次為通達言語的過渡（通達它正在過去的現在）和進入言語的過去（進入它作為過去的現在）開辟了文字途徑。通達文字正是胡塞爾所追求的理念之條件。這里說的理念首先是幾何理念，即“面對所有人的、永恒不變的”[54](#_54_103)可理解性。這種可理解性是意義重新活化的條件，后者又是理念的條件。然而，“業已緘默的史前奧秘、流逝的各種文明、諱莫如深或無從知曉的企圖、守口如瓶的秘密和難以解讀的碑銘[……]”所缺乏的恰恰是這樣一種“對所有人的”可理解性。可理解性需要記錄的精確性——從胡塞爾在其早期的現象學分析中賦予文獻的地位上不難看出，他早已想到了這一層。所以，并不是所有的文字都能使科學的理念陳述共同體化：使其成為可能的是拼寫這種能讓人把想過的事當作發生過的事來“任意審視”（此乃萊布尼茨之語）的文字，即把思維作為其自身的、完全可以通達的過去來自我審視。但這并不意味著這個過去是透明的：思維的字面意義是通達語言原始書寫內容的差異意義，因為我們總能以相同的方式重新通達此意義。這個事實開啟了另一種相關差異。

## 16.拼寫的意向性

無論是字母的還是非字母的，任何文字都少不了意向性。與未來關系的轉化，即人類歷史的開啟，正是植根于這種意向性之中。分析確正的記錄首先需要對紋跡的意義、死亡的經濟學、超文字中的相關差異這些內容的意向性作出分析，這就需要“解構音位中心論”。

這個解構注重的恰恰是如下事實：

科學實踐[……]不斷否定邏格斯的統治地位，比如說它一貫地且越來越重視非語音文字。[55](#_55_103)

同樣，算術記錄的精確性先于字母的精確性。在巴比倫和埃及，數字的精確性轉化為更便于使用的時鐘和可提前推算年月日的歷法，這就使天文和算術出現在文字之前。如此說來，這些非文字的數字系統早已是確正的了。然而準確地說，這種精確性依舊是數字的精確性，當然這種數字已承載了文字和超越了單純計算的、通達過去的新途徑。幾何學不僅是計算的精確性，它也需要演繹法的文字化，即幾何證明。然而，這種文字化又以精確的計算為先決條件。如此看來，對胡塞爾來說，中國的幾何也許尚不能稱為幾何，因為它是無法證明的。認可拼寫文字的特性并不意味著恢復音位中心論——邏格斯中心論的至尊地位，因為確正的字面意義并不是像自身在場那樣對語音的忠實，而是對作為過去的過去——即字母的過渡或者說通過字母的言語過渡——的文字記錄，它是對已經發生的（或曾經在此的）文字活動的某種重復方式。

這與照片和電影中的問題十分相像。如果對應并銜接過去與現在之再現的確鑿性沒有調動照片或電影目光的意向，也就不會有《明室》里描述的種種效果及《會面》中的自愛；同理，如果不具備確鑿地通達產生思想的那種精確性——即拼寫記錄特有的內在感覺，那么對幾何、歷史或哲學的閱讀：歐幾里得的《幾何原本》、“歷史之父”的《人類歷史》、柏拉圖的《理想國》（海德格爾在讀此書時并未懷疑自己在研讀柏拉圖的思想）便都無從談起了。

照片的曾經在此中有種獨特的意向性，它是繪畫所不具備的（“我把曾置于鏡頭前的、必然真實的東西[……]稱為‘被攝物’”，攝影目光的意向先天就有這種必然性）。同樣，字母文字先天就意味著我在閱讀中能夠進入思維的字符，進入“有血有肉”的思維——這種與生俱來的特性既不存在于史前奧秘中，也不存在于難以解讀的碑銘中。如果沒有這樣一種閱讀意向的必然性，胡塞爾所言的共同體化就不成其為可能。寫下來的話當然也包含著虛構的本質可能性，但這并不改變上述道理。

這并不是說字母之前的文字均為象形文字，也不是說象形文字像繪畫那樣“代表某物”，而是說唯有字母記錄技術能使讀者無須了解此記錄的背景就明白這段話的“字義”——這個“字義”在記錄中自然而然地即刻產生；這也不是把照片的意向性降為文字的意向性，因為模擬的確正是最基本的。然而在上述兩種情形中，我們談的都是在超前中銜接過去與現在的確正，它是死亡的經濟學，也是曾經存在之物再現的先天確鑿性。拼寫文字和照片有著共同的時間問題，此問題遠遠超出了照片，正如《精神》一書中論述的那樣：

現代攝影技術中的快鏡頭攝影只不過是以最扣人心弦的方式替代一個老式的瞬間性。盡管后者對于一般的技術可能性來說并不陌生，但它仍是老式的。[56](#_56_103)

這種銜接并沒有等照片來建立與復制技術、與技術的本質關系。[57](#_57_101)

當然，它也沒有等我們稱之為拼寫的字母音位學文字。然而正如照片給我們帶來了一個不可多得的體驗，拼寫文字非凡地開啟了與未來的關系，從而也開啟了一個全新的組合。

## 17.確正，可重新活化與不可重新活化的條件

作家置自我于寫作中，在寫作中遇見自我并自我反思。但由于寫作需要最終走出自身，這種置身于寫作并非真正地局限于自我，而是需要由讀者來傳播和重新活化：這便是《幾何學起源》重新活化的時刻。

胡塞爾認為，理性可以達成于器具性的表面或界面。不同于康德的是，“胡塞爾對數學觀念物體的直觀具有絕對的構成性和創造性，因為這種直觀的對象或對象性在直觀之前并不存在”[58](#_58_100)。但這種構成性又被作為記錄的文字所限制。《幾何學起源》的主題是有史以來，特別是有幾何的歷史以來首次提出的，它亦是器具性的主題，因為幾何學不可能產生于共同體化過程之外，而共同體化過程又離不開呈現“已經在此”的技術：沒有器具的滯留性——也就是說沒有構成性的第三記憶——就沒有幾何學。

這種器具性開啟了回溯性探問（Rückfrage）的可能性。

回溯性探問以參照性或遠程聯絡的郵政與通信的反響為標志[……]。我收到的已經可讀的文獻使我有可能再次詢問或反問自己：什么是傳統給我之物的原初意向及最終意向。[59](#_59_99)

這個傳播過程“即便不等同于內在時間意識的傳播過程，也與之相仿”。由“文化世界”組成的“歷史的當下”呈現出類似于存在性分析的結構：這個歷史的當下“遲早會指向過去的全部，而這個過去又寓于這個歷史的當下中，且總是以計劃的一般形式出現”。

一方面，這個“文化世界”倡導我們通過拼寫技術來分析有關古希臘時期的幾何學家、地理學家、哲學家、詩人、醫生、歷史學家、法學家與普通公民之間維系的各種關系的考古——歷史學材料；另一方面，上述一切敦促我們關注器具性及“發明”的時間問題，即“發明者”的滯留——前攝結構，也是對可借助于技術來通達的過去——即一切作為觀念的前攝而實現的滯留——的考證。

所以馬塞爾·德田奈認為，文字就是一種技術：

記錄、記載、拓展記憶的限度，這些文字行為不是被輕易地簡單化，甚至放在無足輕重的地位了嗎？我們選擇另一種假設：作為社會實踐的書寫是一種思維方式或認識活動，書寫意味著智慧行為[60](#_60_99)。

只有在學校[……]，詞匯、辭典、清單[……]這類新的手段出現時，技術才會產生。在書寫符號實踐中制造的這些新器具在某些條件下可以為知識的重組發揮積極作用，為新的智慧體系的來臨作出貢獻，甚至——像發生在希臘的那樣——發明新的物體或者提出新的問題，并通過這些問題來發掘更高層次的智慧。[61](#_61_96)

發明新的物體恰恰是胡塞爾的論題，然而這里指的不僅僅是數學理念。“公元650年前后，[……]書寫出現在城邦中——在一個充分展開的表面上，且本質上出于政治目的”。文字變成了“公眾性的操作者，是政治領域的構成物。[……]文字使得城邦生活的各種基本準則經久不衰、清晰可辨且通俗易懂，以便讓所有人都服從于它們”。“札琉科斯[62](#_62_97)最早的創造之一就是在法律條文中確定懲罰制度。[……]文字帶來嚴謹性和精確性，當然這是在它行使[……]其公眾性功能的范圍之內”[63](#_63_97)——這便是同一性的固定。

## 18.拼寫、共同體化及社會群體

文字普及引發的共同體化和一般意義上的過去的確正定位構成了一個背景，其標志是使用像時間、空間、社會群體那樣強加于人的技術工具。在此背景中出現了真正的法律和權利平等的準則。“在法律被寫成書面條文的同時，詮釋法律的權力便賦予了每一個人”。而法律的出現同時也是西方各種知識的涌現，因為“權利平等[……]遠不只是一個政治綱領，它為知識界的活動開辟了新天地”。

共同體化呼吁詮釋即差異化的可能性，因為精確的同一性必然導致某種差異，也必然使前一次閱讀被無限延遲。記憶越是正確（同一）就越有偏差（也就越發延遲）。從一段話被書寫成文的那一刻起，這種相關差異的同一性就已表現得淋漓盡致，因為作者把他的過去作為現在銘記下來，并以別具一格的已經在此的特殊形式將它呈現出來。這個文字的已經在此使我們能夠任意審視這位首先為自己寫作的作者的推理過程。讓我們看一下作家寫作時的情形：他將要落筆的文字——即下一句話——似乎在繼續現在過去時的文字，就像閱讀這個已經在此，又像閱讀新句子一樣閱讀、詮釋和寫下隱匿在已經在此的文字中的相關差異。

“歐幾里得的《幾何原本》在幾百年內強行規定了一種以公理為基準的、完全書面的幾何”。這些轉化也使希波克拉底的醫學（從病例積累中得出的對癥狀的描述）、地理、地圖以及我們所熟識的悲劇成為可能，并使我們進入永遠敞開的問題即真理的悲劇性持續中。

在《形而上學導論》一書中（第159頁），海德格爾談到與作為歷史遺址或“出處”（Geschichte）的城邦同時出現的諸神、廟宇、祭司、慶典、游戲、詩人、思想家、國王、長老會議、公民大會及陸、海軍。正因從“以多種方式”呈現的時間出發來思考社會群體（polis），這些事物才可能同時出現。然而沒有被海德格爾劃入這種時間性范疇的恰恰是國王的退避、公眾性的世俗生成和權利平等。在“相關差異同一性”的公眾性范圍內，（本體）差異的作用相當于這個相關差異。相關差異就是詮釋（hermeneia），即時間源源不斷地到來。正是從這個問題重重的時間中，我們才能明白為何且如何。

向主持院或通過公民院書面提交法律條文，這便是從事政治活動、調節社會關系和改變公眾生活[64](#_64_97)。

這種做法的結果是：“任何人都可以審查。”在城邦中，“撰文相當于行使政治權利”，“讀者與作者之間沒有什么差別”。從本質上講，真正閱讀的價值僅在于寫作（盡管只是個可能性）。正是在這樣一種相互等同的原則中，才可能產生胡塞爾理論中的共同體化。由于存在著這種等同性，也由于這種等同性終可以不被實現，共同體化造就了兩種狀態的閱讀：被動綜合與主動綜合[65](#_65_97)。主動閱讀并不像對待公理那樣作簡單的機械理解，而是重新活化公理并再現其原初的自明性——由此可能產生一個超前的過程，此過程制造新的幾何論述，即幾何器具開啟的相關差異中的差異。被動的重新理解同樣需要讀者與作者的技術等同性：盡管徘徊于原初的自明性之外，也沒有重新活化的能力，被動的重新理解仍是理解。從此意義上講，只有在幾何論述中的詞句才能被讀者作為幾何術語來理解的條件下，被動的重新理解才成為可能。而上述條件又以讀者在文字的語言實踐中掌握了對這種語言的分析本領——比如掌握某一術語可能的含義——為前提。掌握這種本領需要某種器具性活動，也需要權利平等——不僅在政治上，而且在科學、哲學、文學、藝術上。權利平等同時也開啟了自治性：這正是公民性的本意。

被動的重新理解是主動的重新理解的孿生姐妹。它的可能性意味著拼寫文字不僅是幾何的可能性條件，而且是幾何的不可能性條件，因為在開啟重新活化的可能性的同時，它也開啟了遺忘（自以為理解了的被動理解）的可能性——這便是愛比米修斯的過失。

共同體化是“存在的歷史”中的歷史性。歷史性指的是與作為過去的已經在此的關系。作為走向終結的存在的實際性，它是相對于這種已經在此的超前的。在走向終結的存在中，“此在是它的過去”。但這個過去并不是這個走向終結的存在的過去，因為這個過去在它“之前”已經在此，且具有絕對的實際性。本體差異一旦作為真正問題提出，超前就成了“存在的歷史”的超前。然而，這種差異化引發了一場危機，也導致了不可能脫離技術共同體化的對已經在此的批評，這便為通達創造了新的器具條件。

這些大膽的假設在保羅·利科的研究領域中并不陌生。經過對胡塞爾內在時間意識的長期鉆研，在《時間與敘事》第三卷中，保羅·利科從存檔和紋跡的角度，從已經在此的疑難觀點來深入分析海德格爾的時間性之時[66](#_66_97)，上述假設便已有所涉及。然而，與其說它們涉及的是技術性中有關時間的原初疑難，不如說是宇宙關聯物的問題。宇宙關聯物亦指日歷及一切具有日歷性、廣延性和公眾性的工具。由于對這些關聯物的技術性研究并不以技術性本身為目的，保羅·利科的分析尚未抓住現象學時間的本質特征，也沒有抓住“誰”與“什么”的密切關系。

## 19.第三記憶，超越滯留

有限性的不可能性條件及時間器具技術是相關差異的表面，也是器具化的鏡子，它把時間反射為差異化和延遲，也就是延遲的時間。拼寫文字已經是某種在延遲中可見的時鐘。這是理論上的可見，尚不是照片的那種可見，這種延遲有別于照相的延遲。

胡塞爾分析的不足之處在于：他把全部幾何所固有的遠距離聯絡過程局限在幾何學家主體間性的范疇內。要想建立幾何，首先必須有文字，而這種確正存檔的必要性只是事后為了發明者的繼承人而產生的。然而，任意審視屬于發明本身的前景，而不僅僅是發明重復的前景。更恰當地說，重復（過去的已經在此）就是發明。如果說“文化共同體中的傳統沉淀是用來超越個人意識的滯留有限性”[67](#_67_93)，那么從發明的那一刻起，對這種滯留有限性的超越就勢在必行了。發明的時刻也是超越的最佳時刻。“對于其他主體來說，在達到觀念性之前，同一物體的意義對處于其他時刻的同一主體已經存在”。“從某種意義上講，主體間性首先是我與我之間、我永恒的現在與其他現在——也就是說作為其他的也作為現在的現在（作為過去的現在）——之間的非經驗關系”[68](#_68_93)。第三記憶總是寓于我的第二記憶、第一記憶以及我的當下“本身”之中，而“我本人”確正的已經在此只能是欠缺的，因為代具性已經在此的基本特征正是欠缺以及由欠缺而來的“應該”，其中包括，也首先包括同一固定中的欠缺。拼寫文字只不過是愛比米修斯的過失中的一個時代，其方式如同一邊被鷹啄食一邊再生的普羅米修斯的肝臟。但這個時代又意味著愛比米修斯式的重復方式，哲學的任務便是將這些重復方式概念化。

如果說口頭交流不可能有“永恒的存在和永遠的在場”，而且已經在此只有被固定和記錄下來才能通達原本可以隨時重新活化的觀念性，那么這個道理也體現在發明中。沒有器具（organon）就沒有“理性”或“理念”，因為本質（eidos）和邏格斯從來都是技術的。這個技術邏格斯是觀念性和一般科學的載體（hupokeimenon）——從更深遠的意義上講，也是時間的載體。

## 20.原始史時期的過渡

文字現象學（這是巴特里斯·洛羅創造的詞匯）應當特別關注從語音化而來的背景問題。只有如此，拼寫文字及一切確正現象才有實際內容。在對文本的鑒別（即辨認文本中的字母）過程中，拼寫文字的文本性由于文章的背景化而產生相關差異同一性的悖論，這便是此時此地的問題，也是日歷性及特有語言的問題。

要想知道為何把存在歷史的開啟性納入相關差異中，我們必須進一步澄清以下問題：音位學直線型文字指的是什么？為什么要說拼寫文字而不是音位文字？形而上學為何必須通過消除確正的原初性才能確立語音的特權？為了探討這些問題，我們有必要先考察一下楔形文字向字母文字的過渡問題，它是過渡或決策的決定性新階段。“作”這個“決策”的是“誰”還是“什么”？補余的歷史和“邏輯”就是這些（總是原初的，卻絕不是簡單的“根源”的）過渡的歷史和“邏輯”。當我們重新探討這個作為第三記憶的已經在此的過去時，本叢書第一卷中提到的從東非人向尼安德特人的過渡問題就涉及到另一個過渡的問題：即從史前到歷史的過渡。在后幾章內，我們將提出這樣一個假設：我們的時代正面臨著一個新的過渡。

原始史時期的過渡對應著哪種“補余的邏輯”，鏡子的哪個階段，什么樣的反射性與歷史性時代？“表意文字”是怎樣過渡到拼寫文字的？這個過渡又關聯到什么？應當怎樣理解拼寫文字中的“因”與“果”？

向拼寫的過渡與通達“圓滿的”理性相吻合。原始史也是由原始理性過渡而來的。

至于決策人是“誰”還是“什么”，怎樣決策，決策的內容是什么，讓·博泰羅在研究美索不達米亞的原始理性[69](#_69_91)時，只歸納出蘇美爾人的“天才”和閃米特人的“狡猾”，這就把“答案”植根于“誰”這邊來了。

## 21.天才與奇跡

蘇美爾人的天才和閃米特人的狡猾，這種論斷證明了希臘的理性并無奇跡般的淵源。而這種論斷是自相矛盾的：天才與奇跡怎能區分開來呢？

欲從我們的家譜追溯留給我們的遺產之根源時，[……]一種上千年的、難以根除的傳統把兩種對立的“奇跡”置于我們面前，從而截斷我們的溯源[……]。西方文明直接來源于基督教，而基督教又位于兩種文化的交匯處：一邊是圣經文化，一邊是古希臘文化[……]。

亞述學家取消這個想象雙重公設的方法是：把只不過是階段的時期規定為絕對的開端。[70](#_70_91)

重新討論過渡的問題就是要降低奇跡的成分。為此，亞述學家描述了歷史的確正條件：

對于我們的過去，史前學家和考古學家們只能瞥見一個模糊不清、游移不定的輪廓。唯有書面文獻可提供有關我們自身過去的可靠、準確、詳盡、有分析價值的知識。所以[……]歷史從蘇美爾開始。

歷史從蘇美爾開始，但又不盡然，因為那是原始史。只有當文字從簡單的“輔助記憶”變成完整的文字和完整的記憶時，歷史才真正開始。原始史的過渡是“輔助記憶向文字”的過渡。問題在于搞清什么是作為記憶的文字的完整性，什么是歷史的整體性，也要搞清我們是否可以把文字稱為“簡單的輔助記憶”的文字。

無論如何，博泰羅所說的給補余歷史增添新的可能性的內容是值得重視的。我們可以將上段引言與我們前面提到的《幾何學起源》中的這段話作個比較：

觀念形成物的客觀性尚未完全由某人的原初制造物傳給另一個人，后者再以原初方式重新制造這種傳遞而構成。這種形成物缺乏的是在其發明者及同僚們已不再能覺察到這種交換——或者一般說來，他們早已辭世——時仍然維持的“觀念物體”的持續在場，這種形成物亦缺乏那種即使沒有人在自明性中實現它時也仍然維持的永恒的存在。

在人與人不能直接或間接對話的情況下，正是書寫語言表達——即記錄的表達——的決定性作用使交流成為可能并使之成為潛在的溝通方式。人類共同體化也由此跨入了一個新的階段。[71](#_71_89)

胡塞爾認為文字是幾何科學的出現所不可或缺的基質，但這里指的顯然是我們稱為“確正”的文字。起始于蘇美爾的尚不是幾何的歷史，也尚不是科學，因為它只不過是觀念化的科學。文字于幾何的必要性與文字于歷史的必要性之間有何共同點呢？對于蘇美爾人來說，這個共同點體現在哪里呢？

有人說，在希臘人之前（只）可能有技術、加工和度量，而到了希臘人時期及希臘人之后，這些技能才變成或促成了理論，即居于科學之冠的幾何。博泰羅認為這種說法只不過是拾人牙慧。與其說他想證明理論的技術淵源，不如說他欲昭示遠在希臘人之前的，在文字這種技術發揚光大之時，產生原始理論的原始時期。然而這個“原始時期”與胡塞爾所說的原始時期迥然不同，后者指的是“原始幾何學家”時期。原始理論應產生于希臘人之前，如果不是隨著——甚至是從——文字的蓬勃發展而來，也是發生在文字發展期間。那么究竟發生在文字發展的哪個階段呢？是在文字已經超出單純的記憶輔助之時，還是在文字仍停留在簡單的記憶輔助之時？正是在這一點上，問題變得復雜了。文字是在何時變成真正的文字的呢？博泰羅在展示那些著名的表格時，一開始便自相矛盾了。他認為那些表格顯然隸屬于簡單的“記憶輔助”的文字時期，是記憶技術而不是真正的文字。然而在這些記憶輔助或幫助中，他還是看到了某種轉化記憶的因素，于是給文字開啟了原始理性的可能性：

最古老的楔形文字的泥板迄今仍幾乎不可破譯，這是因為其書寫方式太接近于簡單的記憶輔助。泥板中有數以百計的賬冊和一些表格[……]，其目的不外乎是把非精神世界的各種物體分門別類，并整理出盡可能周全同時又很有理性的清單。[72](#_72_89)

這里指的是什么“理性”呢？這種理性真的位于且獨立于“記憶輔助”之外嗎？參考了古第的理論，博泰羅認為這個原始理性時期不能與文字脫離開來。但他又把這種文字歸至簡單的記憶輔助階段，即僅在描述發明的活動中起工具作用的無關緊要的補余階段，因為他認為真正的文字并非簡單的記憶輔助，所以“圖畫”文字不是純正的、真正的文字；再者，由于真正文字之前的文字只不過是記憶輔助，或者說由于最初并沒有文字，人類最初不需要文字就會推理，所以原始理性應當構成于“真正的”文字之前。換言之，真正的文字應當產生于推理中，產生于美索不達米亞人的“天才”中。美索不達米亞人絲毫沒有受惠于真正的文字，因為他們的文化發源于文字之前；他們也沒有受惠于記憶輔助，因為記憶輔助除輔助記憶之功能外別無它用。無論優劣真偽，文字本身永遠不可能是制造者，于是終究永遠是簡單的記憶輔助，因為本質的東西發生在文字之外。

為了解釋原始理性的生成，博泰羅從一種十分幼稚的，與胡塞爾的觀念格格不入的科學概念出發，毫不猶豫地提出了美索不達米亞人的隨機科學性。

盡管如此，讀他的文章對我們仍然大有裨益，因為他把對一系列個案記錄的后果講得清清楚楚。這些個案便是事件，即相對于各種程序的偏差或差別。它們被記錄下來，開啟超前的過程。我們前面已看到，維特福格爾在談及尼羅河泛濫時已經提過這個問題。在美索不達米亞人那里，此問題又成了對各種變化的記錄。這種記錄既是為了計算和預測，也是為了理解：

“神的文字”是諸神在治理世界時所創造的適宜之物。當文字符合常規時——這也是最常見、最平常的情形，其信息也是“正常的”、非特別的，即宣布一個平淡無奇或無特殊意義的決策、一段并不精彩的言辭，因為一切只是按人們所熟識和期望的步伐進展；而當諸神制造了一個不符合他們模式的生靈或者一個出乎意料的、怪誕的特殊事件時，他們就想借此昭示一種同樣非同尋常的命運。如果我們知道怎樣從這個異常現象的呈現方式中去破解它——就像我們破譯象形符號和表意文字那樣，我們就能明白其中的意愿。[73](#_73_89)

這樣，博泰羅——如果不是為了他自己，至少也是為了我們——揭示了作為代具的已經在此。代具有可能被轉化，而轉化又使已經在此朝它——為了我們——所追求的確正形態發展。確正形態既是真正的文字，又通過這些轉化——為了我們——變為構成所有超前過程的動力因素。

我們不應僅僅著眼于（表格中）列舉的小山和小坑，從而忽視文獻中能使我們驚奇地發現遠古時期科學和科學精神之“誕生”與進步的最珍貴的內容。[74](#_74_89)

## 22.誕生、孕育與科學

這里有兩種反對意見：

第一種意見是：在說“驚奇”時，博泰羅并沒有為文字所扮演的能動性角色而感到驚奇或詫異；對其中顯現的時間的重新構成——即原始理性與一般理性，他也沒有感到驚奇或詫異。

第二種意見是：亞述學家們似乎從未閃念過以物體的理想性定義理性。仿佛他們只要對希臘時期的奇跡般形成提出質疑，哪怕是合情合理的質疑，就一定會被視為從根本上忽略這一時期的原初性：

唯有狹隘、膚淺、單一、先入為主的觀念會使我們對昭然的事實視而不見。若對楔形文字檔案做細致入微的研究，我們就會看到，至少從公元前兩千年至一千五百年前起，古代的文人智士便以他們的方式、理性和世界觀發現了抽象思維、分析、演繹和研究，并建立了理論與法則：一言以蔽之，他們發現了科學方法與科學精神的本質[……]。這并不是要低估希臘文明的豐功偉績，而是揭示歷史即事實的真相[……]。

同樣，[……]人類歷史像生命那樣只有不同的發展階段而沒有絕對的開端，因為總有發生在更前面的事。

事實的確如此。但問題在于說明用什么來區分以前和以后。談論美索不達米亞人時，我們是否在論及像科學精神那樣的內容呢？我們不可能立即對此問題置予可否。即便有意對胡塞爾的劃分和對建立在絕對開端概念上的觀念化概念提出質疑，我們也不能回避這個問題，因為它正是我們的研究方向。但先決條件是承認“誕生”了科學的“后生成”之能動性是補余性（后種系生成）的能動過程，然而這絕非博泰羅作出的結論。最司空見慣的做法——被勒魯瓦——古蘭批評的，盡管他本人終歸也效法了——是把原初的天才在時間中移位：向后移（勒魯瓦——古蘭后來是這樣做的）或向前移（博泰羅在這里的做法），因為存在著美索不達米亞人的天才，它比“希臘功績”更古老、更原始。

我們不認為上面說的表格僅僅是誕生之見證。如果真有誕生的話，這些表格應當是其構成性因素；我們也不認為這里指的一定是科學的誕生，而更傾向于“原始理性”的誕生這一較為審慎的說法。

“科學出現”之時似乎尚未形成真正的文字，而只有記憶輔助。真正的文字一旦出現，就再沒有其他事物能真正地發生了，因為最本質的已經發生，且發生在其前：這便是美索不達米亞人的“天才”和他們的“科學”。這種“科學”自然而然地產生了真正的文字，而不能說文字的發展就是科學的發展。這一切都基于博泰羅對科學的理解，它植根于普通經驗論的形而上學中。盡管如此，這仍是個疑難——胡塞爾就曾遇到過這個疑難。他似乎并不反對下面的說法：“人類的歷史像生命那樣只有不同的發展階段而沒有絕對的開端，因為總有發生在更前面之事。”然而在試圖捕捉幾何學起源的可能性時，胡塞爾卻陷入了同樣的困境。他寫道：

如果我們認為數學有種連續的、活生生的存在方式且來自于作為新知識之前提的知識——這些新知識的存在意義便融合了各個前提的存在意義（依此類推），那么幾何學（作為發展起來的科學，正如所有科學那樣）的全部意義顯然自始便不可能是像計劃那樣的已經在此，也不可能在充實活動中繼續發展。作為最初階段的更原始的意義形成（sinnbildung）必然產生在其前，因而也必然首次出現于成功實現的自明性中。[75](#_75_87)

雅克·德里達是這樣評述的：

最初的幾何觀念性——不論事實上是產生的還是被發現的——的先驗必然性是：它們出現在非幾何學之后，且以前幾何學經驗為土壤。還原和適宜地去沉淀，使前幾何學的現象學成為可能。

[……]出于某種完全非偶然的或外在的命運的必然性，我必須從現有的幾何學入手，因為它是現今通行的。我于是有可能對它做現象學解讀，通過它來探尋幾何的原初意義。這樣，正是受益于那些沉淀，盡管有那些沉淀的干擾（黑體系本書作者加注），我才能將其傳統的透明性歸還給歷史。胡塞爾在此用了回溯性探問一詞。[……]收到的和已經（黑體系雅克·德里達標注）可讀的文獻使我有可能反過來重新質疑傳統賜予我之物的原初意向和最終意向。[76](#_76_87)

此處似乎比別處更明確地提出了積極意義上的代具性已經在此的問題，就是說這種代具性可成功地實現對陳述背景的脫離。確切地講，博泰羅正是從陳述的作者與讀者的背景問題上繼續并完成他的分析的。

如此看來，困擾博泰羅的開端問題在胡塞爾的思想中并不陌生。此問題自始有之，一直持續到《幾何學起源》這個終點，最后終于導致了經驗論與先驗論的劃分之危機。胡塞爾的現象學自始便提出了科學的經驗生成之可能性；然而，它也自始就排斥所有的心理主義、歷史主義及經驗主義，深信自己具有數學的理想特征因而也具有先驗的必然性，從而排斥單純的遺傳學，但同時又與康德的形式先驗論針鋒相對。這樣一來，胡塞爾的現象學便不斷陷入困境，且一步步墜入更原初的層次而永遠不能自拔。在此，我們從與眾不同的“后生成”問題——《幾何學起源》通過引進文字的論題打開了此問題的視野——看到了走出這個困境的可能性。無論如何，博泰羅絕對看不到這個困境，因為他談的是誕生（而不是發明）問題。如果我們一定要沿用生育這個詞的話，應該說我們與“公元前兩千多年的文人們”一起目睹了西方的孕育，而不是誕生，因為西方的誕生應當是字母的誕生。但這并不是說在字母之前僅有記憶輔助而沒有文字。

## 23.輔助記憶的必要性

《美索不達米亞》一書的第四章“亞述學家的世紀”導出了第六章“從記憶輔助到文字”。值得將這一章與《存在與時間》的第七十三段做個比較。我們將其摘錄于此：

如果沒有書面的、準確而詳盡的論述，（考古學家）就永遠不會知道（剛剛發現的雕像）所代表的人或神是誰？為何要塑他的像？他在其同代人中間扮演過什么角色？這是在哪個歷史時期？此人（或神）體現了當時人們看待事物的哪種偏向？更難知曉的是，請藝術家塑此雕像這樁交易的條件是什么？藝術家那時怎樣生存？藝術家及其藝術在當時的公眾生活中占什么地位？當然還有關于他們的生活、感受、觀察和思維方式的數不勝數的其他細節：如果他們的聲音沒有被漫長的歲月淹沒的話，他們本可以把這一切解釋給我們聽。[77](#_77_87)

這個前所未有的重新通達、重新構建過去的可能性以這個被稱為希臘文明的奇跡展現在西方人眼前。“如果沒有書面論述”，考古學家、文獻學家、數學家、科學家，特別是哲學家，尤其是現象學哲學家的已經在此以及他們所從屬的此在的已經在此就不可能從文字上通達，也就是說從文字上無法通達，即完全不能通達。“從記憶輔助到文字”一章中描述了以象形文字、表音文字和真正的文字這三個階段為標志的進化過程。必須嚴格區分這三個階段。當然，真正嚴格的區分又似乎永遠做不到，因為象形文字中已有表音的成分，而且象形文字從來就不單純是象形文字；再者，真正的文字出現時尚沒那么“真正”。我們在此不重新批評象形文字的概念，否則就會破壞論述的完整性，況且我們在前面的段落中試圖昭示的種種矛盾正是直接來源于這個論述的完整性。然而我們有必要分析《美索不達米亞》中提出的斷裂點。我們在此把什么稱為文字呢？

文字要想存在，僅有信息是不夠的[……]，還必須有用來傳播和記錄所有信息的體系。換言之，必須有一個組織和規范字符及象征符號的體系，以使這些符號的使用者們能夠把他們所想、所感或可以表達的一切（黑體系本書作者加注）都一清二楚地表現和記錄下來。[78](#_78_85)

真正的文字能完整、精確、分毫不差地再現一段有意義的經驗，否則便不是真正的文字。博泰羅完全用我們所說的確正記載來定義文字，這種粗劣的定義法使他不能理解作為一般文字的準確正文字的構成性角色。

亞述學家們一般都把公元前四千年末的黏土書版看作“真正的”文字，而博泰羅卻認為它們仍停留在古老的象形文字階段，只不過是“記憶輔助”而已：

讓我們看一個黏土書版的例子[……]：在數字“1”之后的符號是恥骨三角的圖案，我們知道它代表“女人”[……]。女人是直接或間接賓語還是行為的主語？“1”這個數字指的是女人還是移位的產物？總而言之，黏土書版不能僅以這兩個符號告訴我們事情的全部：它需要讀者了解它沒有說出的實質內容（直接或間接賓語，或者是行為的主語），還需要讀者知道其記載所傳達的意義。幾乎每塊遠古的黏土書版都給我們提出了這種不可解的基本問題。我們為何無法解讀它們呢？

因為這些難解的符號仍處于文字的初級階段，即象形符號階段。

我們讀不懂象形文字的黏土書版，因為它們僅僅是“造型藝術象征符號”的直接衍生物：這里指的是“代表東西或物體的字符”而不是文字（費伏里耶則更謹慎地將其說成是有句子的文字）。接之而來的是描述什么是象形文字，什么是不可避免地來源于它但又不再是簡單象征符號的象形文字的衍生物（正因為已有這樣一種衍生物，德里達甚至拒絕使用象形文字一詞）：

在造型藝術中，正如一幅畫可以使人聯想到遠多于它所表現之物那樣，在樹、森林、手和人的勞動這類圖形中，象形符號不僅能使人想到其物質“內涵”以外的東西，而且這種擴展是必要的。由于我們只有為表達思想（黑體系本書作者加注）而畫的、足夠準確且代表物體特征的草圖，從原則上講，我們知道多少種或需要表達多少種不同的非精神的現實，就需要多少個草圖[……]，所以理論上我們需要成千上萬個草圖。于是，掌握和使用這樣一種文字，即便沒有超出人類的能力，也超出了人們愿意使用的范圍。

要想合理地減少象形符號的數目，[……]就必須完善某些方法，找到某些竅門，再或是借用造型藝術的手法將它們調換位置。[79](#_79_83)

如果說這種象形文字尚不是真正的文字而只是記憶輔助，那么“象形文字就植根于造型藝術的實踐與慣例中”。然而象形文字畢竟有別于造型藝術，而且這個差別是接下來，博泰羅再次以超古典主義的姿態重申象形文字是代表實物的文字：“唯獨語言及其詞匯才能完整地表達我們看待現實的方式[……]，但象形文字不是有詞匯的文字”，于是這種與繪畫有關的象形文字并不是與文字有關的文字。這種怪誕的推理和令人難以茍同的主張又與他前面的論述自相矛盾：寫在黏土書版上的其實已經是Sèmes的文字。Sèmes是女奴隸，以（尖朝下的）恥骨三角來代表；而（尖朝上的）正三角則代表山。其意不是“一個女人加一座山”。此處的山并不是一座山，因為它指的是外來者；這里的恥骨三角也不是一個恥骨三角，因為它代表一般的女性，依此類推。這些反對意見與我們在《愛比米修斯的過失》中對勒魯瓦——古蘭的“具體語言”概念的批評非常類似。正是從上述論證出發，博泰羅終于道出了他的主旨，并明確了記憶輔助這一概念的意義。對此我們不能置若罔聞，現將其原文整段摘錄如下：

本質上的、足以產生“類別改變”的。象形文字已不再是藝術，而是文字。這是來自更普及也更明確的意義的堅定而鮮明的意愿，因而也是真正的體系化。

由于（象形符號）的能指既不完善又很粗糙，它不可能完整地再現、描述、傳達某個具體的情形，而只能從中提取實物和基本內容，所以也就完全不可能在其“讀者”面前扮演精確地揭示他前所不知的真理的教員或信息員之角色，而只可能使他重新回憶起與他從別處知曉的細節有關的一個或一連串事件[……]。

走——山——買——面包——女人只是一個過于具體的示意圖，其中唯一不容置疑的信息是走、山、買、面包及女人。但誰在走？誰在買？發生在什么時候？其中有多少真實性？山是走的起點還是目的地？

女人是像面包那樣的購買對象，還是面包的收貨人或制作人？依此類推。然而，倘若我親身經歷了這個事件[……]，這五個詞將足以使我回想起一切[……]。

這便是“楔形”文字為何且何以在其初期——即象形階段——只是也只能是記憶輔助。[80](#_80_81)

博泰羅想證明楔形文字不是確正文字，在這一點上他是對的。但問題在于搞清什么是記憶輔助，搞清確正文字本身在本質上是否也是“記憶輔助”，即已經在此的一種獨特的代具形式，其“輔助”可能會引發一系列極端復雜的后果：對幾何思維的記載在幾何出現之時就影響了幾何的發明。

## 24.論背景

語音化過程貫穿著這樣一個難解之“謎”：

表音起初只不過是用來彌補象形文字不可擺脫的詞義局限性的新方法。蘇美爾語中常見的單音素詞匯讓人想到用象形文字表示與其名稱發音相同或相近的另一個物體，而不是直接或間接地表示該字所代表的物體。

[……]這種符號因而不再是象形文字或表意文字，因為它不再“描繪”或代表任何事物，而只是用來提示或記載某個音素的表音符號；圖形系統也不再是實物的文字，而是一種有詞匯的文字，它傳達的不再僅僅是單一的思維，而且是話語和語言。

我們當然有權質問：這種不立即變成話語或語言的思維究竟是什么？它或許代表某種事物，但可能無法代表博泰羅所說的難以歸類的前置謂語——這些表語和補語（何人、何地、何時、多少等等）均不是“意義空洞的詞匯”，它們使人聯想到感官（Organon）的類別。正是從感官出發，亞里士多德把思想定義為知性。

然而，也許最不宜使用的詞匯便是表音符號，因為它意味著確正的書寫符號，意味著拼寫文字。

如此說來，倘若今后必須掌握書寫者的語言才能讀懂，那么“表音符號”——即拼寫文字——至少應當能將口語表達的全部內容都如實地記錄下來：它于是就不再只局限于銘記或回憶，而是具有告知和教導的功能了。這便不再是簡單的“記憶輔助”，而是不折不扣的文字了。

既然走出了簡單的銘記或回憶范疇，輔助記憶的文字便可能成為知識的要素：是要素而不是簡單的輔助。但如前所示，知識形成于拼寫文字——即希臘文字——之前，因為存在著與文字無關的美索不達米亞的原始理性，文字那時雖看似存在，事實上卻不存在。除了使歷史學家通達過去之外，這個真正的文字并無其他新的功用；對于正在進行的現在，它仿佛毫無新意，而且這個過渡也沒有任何新的內容。然而，拼寫文字是用字母記錄已經是“文字”的語言，它意味著文字即語言的一種全新的存在方式。如果語言僅僅是維持其使用者之間的關系的話，那么當這種語言的過去及其過渡可以用拼寫形式通達時，它就不再是同一種語言了。語言的書面化是在講話人和書寫人“背后”用分析的方法將語言形式化，它頗似技術的潛在運作方式。這種分析（ana-lusis）是對語言發展歷時性的一種隱匿的修正。不存在決定更改記載模式且有意識地“干涉”其發展的字母語言的“發明者”，而只存在著屬于技術動力的已經在此之載體的、潛移默化的“外延”與發明活動，人們可能會試圖將其看作基石（hupokeimenon pr?ton）。

語言的書面性開啟了相關差異的新紀元，也開啟了本體差異的新時代，因為剛剛起始的存在的歷史其實是文字的歷史。怎樣有效地揭示這個起始之特征呢？答案是從其同一性和差異性背景來揭示。如果有人說“輔助記憶”的文字除“喚起記憶”之外別無它用，那就是不明白記憶的儲存已經是這種文字的完善過程；然而，這也提出了拼寫文字的相關差異的特異性問題。“真正的文字”是我們在掌握其記錄“密碼”的條件下可以解讀的文字，即確正的記載。可即便我們掌握了密碼，象形文字的黏土書版仍不可解讀，因為我們還須了解它的背景，否則就不可知其意。要想徹底解讀象形文字的銘文，必須親身經歷過銘文中記載的事件。

其奧秘是讀到某種“新事物”或未知“信息”的可能性：在不屬于我的已經在此——實實在在地發生在真正的文字中的正是完全可以通達我沒有經歷過的已經在此——中隱藏著一個尚未在此、一個允諾。允諾的內容是程序中存在著不確實性。這種可能性通過建立文獻與確正記載所提供的背景間的新型關系而獲得嶄新的、充分的切實性。

博泰羅從與背景的關系以及在讀者中產生的效果出發，將楔形文字與文字的記載對立起來。他認為在字母之前的文字中，盡管楔形文字在逐步語音化，但它永遠走不出表意文字的范疇。即便是來自最近期的古跡，楔形文字的陳述背景一貫晦澀不清，因為記下的陳述本身不足以重現其全部意義。這種晦澀在拼寫文字——首先在腓尼基文字——中明朗起來，但只是局部的明朗，因為必須掌握語言規則才能再現其音素構成。明朗化最終在希臘語中得以實現。德里達將這種循序漸進的背景解體過程稱作所有文字的結構性特征：

歸根到底是文獻的背景使讀者理解閱讀內容：所以在我們陌生且遙遠的目光中，楔形文字從來不能被流暢地閱讀，而只能被解讀[81](#_81_83)。

一段文字不僅總需要被破譯，而且為了更好地完成這項任務，必須掌握這門語言，甚至要掌握所研讀文本的一般背景：所以在破譯那些新發現的、既無副本又無類同的文本時，我們會感到困難重重、難以把握。要想清楚地理解，就必須至少掌握一些知識[……]。

陳述背景的這種晦澀不清在字母文字中消失了。

大約在（最遲在？）公元前十五世紀，在腓尼基，字母被發明之時——或許也是或多或少地受到了楔形文字的影響，這個最終的完善工作使文字大大減少了對應著基本（和虛擬的！）語音的單音字數目。眾所周知，人們一直在盡力剔除那些非單純輔音的符號，元音則留給本應掌握語言及其機制的讀者們去自行填補。

即使在一般意義上的特定讀者全都消失的情況下，我的“書面表達”[……]也應當是可讀的，這樣才能行使其文字功能，即它的可讀性。即便根本沒有讀者，或沒有經驗上可以確定的全部讀者，我的“書面表達”也應當是可重復、可反復的。這種反復性[……]構成了文字自身的標志，各類文字（象形文字、古埃及象形文字、表意文字、表音文字、字母文字——姑且沿用這些古老的分類法）都不例外。[82](#_82_81)

在拼寫和字母化之前，所有文字都朝著確正文字發展，也就都會出現背景不復存在的現象，原因是“在其讀者逝去之后不能從結構上（反復）讀懂的文字不能算作文字”。所有文字的結構上的可重復性。

書寫符號擁有一種使其背景解體的力量。背景即構成寫下此符號之時刻的全部在場。這種背景解體的力量不是一個偶然的由時間定義的謂項，而正是文字的結構。

無論如何，有一種由文字決定的可讀性的切實性，它把本質特性帶到補余性中。然而，背景解體的切實性只能由確正文字來實現。這個終極階段即是飽和點亦構成斷裂點：這里一切都顛倒了，文章與閱讀背景之間呈現出一種全新的關系，這便是相關差異同一性悖論。由于陳述背景消失了，在閱讀中需要（重）建背景，這就導致了一種自相矛盾的晦澀不清：盡管文章似乎不那么費解了，但對其含義之理解的多樣性卻成比例地增加，于是產生了總是有別于以往之詮釋的可能性。背景一旦消失，便為其自己開始了文本性的游戲：任何閱讀所構成的文章的命運都被卷入了無休止的各種可能的背景化游戲中。這里有一種原初的、根本的模式，即任何閱讀都有其未完成性，如果我們承認閱讀的背景永遠不會相同的話——這正是此時與此地只能共存一次的法則，而所有的背景都體現此時此地的共存。這種效應似乎存在于全部文字中。然而使這類經驗成為必要，提取其切實性從而顛倒與文本之關系的則是拼寫文字的特性，這是因為從中產生了讀者本身即“誰”的文本性。這個“誰”便這樣從“什么”的某種可能性中通達他的文本性，即他的相關差異。

## 25.拼寫文字的準則與存在的歷史

本性體現的是延遲的時間，即愛比米修斯原則。作為愛比米修斯原則的超前，本質上是延遲的時間，因為它關系到走向終結的存在，即相關差異。如果說書面的文本性以“存在的歷史”——作為公民性——的特殊方式開啟了“誰”（“此在”）的歷史性，那是因為特屬于書寫的、在拼寫文字中實現的背景解體之結構使這個相關差異作用于德里達稱為傳播的延遲的時間中。此后，這個傳播影響所有的陳述、意義及能指的產生，不論是語言的還是非語言的。只有在文字制造了可與照片相提并論的某種“真實效果”時，這個傳播才是圓滿的，才能駁倒柏拉圖的理論。從某種意義上講，正是以可比的方式，我才能閱讀某段署名柏拉圖的文章。如果我們可以說——但并不包括在我閱讀的意向對象中——這是柏拉圖的文章（即使省略了作者的名字，所有拼寫記載也都需要一個簽名，一個真正的名字），那是因為此文章來自其語言的文本性，來自他使用的語言（“他的”已經在此）。正是在寫文章的過程中，通過他的語言，柏拉圖發現了語言的文本性及邏格斯。任何楔形文字的黏土書版都不能給我帶來如此純凈的效果或如此純凈的意向，而這正是拼寫文字的準則。

對文本的經驗來自相關差異同一性原則。所有的確正形式都會產生相關差異同一性，而且也存在著非文字的，即模擬、數字的確正形式，它們各具獨特的時間化效果。我們將這些確正形式稱為文字綜合、模擬綜合或數字綜合，這三種綜合影響所有的綜合能力。

“誰”在體驗拼寫文字（或文字綜合）的相關差異同一性時看到了他自身的文本性，因為當他在不同的背景中閱讀或重讀同一段文字而找不到同一性時，恰恰是他自身的同一性陷入了危機。閱讀至少有兩種背景：空間背景與時間背景。一段文字可以有兩種不同的讀法：要么兩個人同時異地，要么一個人同地不同時或不同地亦不同時。在一遍遍重讀自己喜愛的文章時，所有人都能體會到因文本性解釋之無限而產生的差異。當讀者發現同一段文字在傳播即背景化過程中無限地變異時，他已被卷入到不可避免的相關差異過程中，因為此時此地——即時與空——都是不可避免的；也因為他發現自己便是文本，是過去的陳述材料，是“他自己的”，他所親身經歷的，也是他繼承的、必須不停地作出解釋的已經在此。只有在讀到文章的前文本時，讀者才能體會到這一點。正如亞里士多德所說的“感知影響被感知”，文本的文章也影響讀者自身的文本性。矛盾的是，一段文字越是產生這種差異就越能達到同一化，即切實脫離全部背景。事實上差異是不可避免的，因為即使重讀時也一定會（重新）產生差異，同時這段文字的同一性是不容置疑的。這個謎正是“誰”與“什么”——切實體驗“什么”的“誰”和為“誰”而存在的“什么”——的不解之謎。

這便是公民性形成之時：公民指的是對法律文本表決之人。這樣就確定了這個特殊公民的身分，并將其特殊性的未來置于共同體中。這個特殊公民不停地變化，以證明他不同于其他任何人，也不同于過去的他。

因此，對屬于過去的人來說，用確正文字把過去的事文本化不能更“確定”這個過去，因為同終結一樣，這個過去盡管更確鑿，也更不確定。精確文本的背景化強化了其不確實性。換言之，程序的確有不確實性，而且記載的確定性也從其精確的確定性——即背景解體——中產生或帶來不確定性，即文字或程序（意義上的）不確實性。于是，已經在此的代具性問題（海德格爾在此把計算和對現在及過去的持續固定與終結的確定性混為一談，因而沒有看到不確定性之持續中的構成性）便迎刃而解了。在這些先驗上始終可能、經驗上絕對不可能的對文字及程序的重復中，受到影響的是尚未到來——即對已經在此的超前——的意義。如果說不確實性和無休止性也存在于字母之前的文字中，它們似乎還不帶有這種矛盾的特征：即同一性（重新）產生差異性，差異性（重新）產生同一性。我們總可以把這種不確實性和無休止性歸咎于陳述背景的不明或同一性的不足，卻不能歸咎于陳述文本性的晦澀不清或自相矛盾的同一性本身。這種矛盾只能是讀者——即不容置疑地歸屬于已經在此或“什么”的“誰”——的文本性的矛盾。我們總可以避免把不確實性和不確定性歸咎于文本性，但相關差異的效應就不純粹了，因為陳述背景的解體并未純粹地減弱，閱讀陳述時的重新背景化可能不會被讀者們真正感受到，因而也就不可能被他們真正感受到。

“真理”或“去蔽”是確正的。確正不僅意味著精確性，而且意味著精確性帶來的不確鑿性。“懷疑”并非來自精神意圖（我們無法決定去懷疑，這種決定不是我們能做的；要么只能是假裝懷疑——這的確是個難題），而是來自技術的質疑。

批判的思想（或反思）從根本上來自隨著直線型文字而來的記憶的這種相互矛盾的雙重內涵：文本的同一化過程導致了語法上寫作規則的同一化——即知性的運作，同時也導致了更深層的不規則的持續，這種雙重內涵的標志便是可釋性，它是對理性的考驗。

相關差異的同一化以被同一化之物的可復制性為前提，因為只有那些可按原樣復制的東西才可能被切實地同一化。若說同一化使復制成為可能自然欠妥，因為復制同樣也成全了同一化。于是同一化便是被同一化之物的可復制性。差異是在重復被復制之物時產生的。在被定義為文字反思活動之前，一般的記憶活動總是呼吁重復的可能性。然而，無論其形式如何，無論隨之展開的復制性模式是什么，最根本的是相關差異同一性的重復，它開啟了文字或非文字的批判型反思。如此說來，一般意義上的思想來自重復，而批判的思想則來自形式的重復和累積的重復，即來自比閱讀更廣義的重新閱讀。

## 26.當今

當今的中斷重復

陶德揭示了拼寫文字的發展在希臘怎樣因懸置傳統種族程序的權威性而導致了文明危機。詭辯術與哲學的沖突就是從這個危機中產生的，西方文明也隨之進入主導地位。我們在此看到的僅僅是技術領先于一貫在愛比米修斯的延遲中（重新）構建的“文化”的例子。閱讀這種文化的延遲的時間是作為背景之相關差異的重新適應的結果。歷史性只能作為中斷重復而展開。這種中斷重復是已經在此的技術懸置，亦是通達這個已經在此的唯一途徑。

在拼寫構成的確正背景性中，延遲的時間是基本要素，西方人所說的知識便是由此產生的：（始終由文字構成的）對知識的陳述總是傳播那種沒有定義的、無休止的、難以確定的相關差異，因而總是造成差異。由此看來，它的價值是不可公度的。正因對文本的閱讀沒有極限，對知識的陳述屬于知識。這種對知識的事后從屬性總是已經將其置于構成程序中斷的種種穩定狀態之間，又總是反過來擾亂這些穩定狀態的因素（先破后立）。如果說技術懸置正在實施的程序，知識則反過來通過重復而中止技術的穩定效應及其“后果”。我們把這種現象稱為中斷重復。

“文字”不再是“記憶輔助”，而成了記憶本身。然而更廣義地講，文字向來就是記憶。我們并不是把希臘人說成已超前于科學性的美索不達米亞人的傳人從而抹殺其不可低估的原初性，而是要肯定這種初生的科學性之技術內涵。切實孕育了這種科學性的并不是美索不達米亞人，而是他們經歷的（又從中銷聲匿跡的）世界歷史的代具性，也是當時正在成形的文字，即作為向確正性發展的基石的技術。

“直線型音位學”文字是一種程序中斷，它懸置了本身亦是程序卻不以程序面目呈現的傳統形式。在懸置時，它又規劃過去、超前及當下——從此被視為在場——的另一種持續性。對模擬、數字、生物的相關差異同一性的中斷重復使當今構成的在場陷入危機，那么這個中斷重復以不確實方式規劃的又是什么樣的當今呢？

當今的背景解體即時與空的非實現

遠在拼寫文字之前，各類文字——也是各類技術的擴展——的效應構成了背景解體的斷裂。這些斷裂從根本上將“誰”和“誰”的共同體投入勢不可擋的非領土化過程中。勒魯瓦——古蘭把這個非領土化過程稱為贏得能動性。如今技術在此已達到極限，于是新的文字——或者說記憶技術——問世了。比比皆是的可復制性和可引用性，以及隨之而來的可重復性，三者一道成為記憶的引人注目的存在方式，記憶也由此變成了工業活動的原材料——生物領域亦包括在內：對生物技術以各種形式構成的遺傳記憶的工業開發只不過是合理利用已經在此的各種載體的一個特例。

這是另一種時間。我們應當從相異性和普及的變化之角度來解釋德里達對背景化的分析的最終策略。奧斯丁正是從背景化推出其宗旨的。上面幾段引文抨擊了奧斯丁把對創造性行為的分析置于意識的意向性中的做法。這并不一定意味著要剔除所有的意向性，而是要把意向性同時鎖定在“誰”和“什么”雙方。這就意味著在沒有主觀的（即在場的）創造性意向的條件下展示創造性的可能性：

奧斯丁的分析永遠離不開背景的價值，甚至離不開可徹底確定的、理論上的或目的論的背景價值[……]。（其基本要素之一）仍是我們傳統上講的意識，即相對于其全部說話行為的說話者意向意識的在場。[83](#_83_79)

德里達揭示了創造性存在于全部意識之外，也揭示了意識并非背景的基本要素，從而闡明了我們看到的自動的、已四處普及的創造性效應。這種效應產生于當代技術，產生于從計算與信息決策技術以及模擬式通訊的媒體發展而來的對事件的實時與直播過程，也產生于已成為技術科學的生物科學。他接下來指出，在此情形下很難把證實性與創造性區分開來。我們也從中看到對所有背景形式（可理解為對時間和空間的確定）的一般的解構性，保羅·維里略稱之為時空的非實現。這個“非實現”不可能不影響西方人迄今視為文本與其背景之關系的相關差異。

當今的“實時”

現在我們應當開始分析“實時”的演化，同時也分析它怎樣影響我們對“誰？”的可能的理解。拼寫文字的相關差異同一性特征決定了這個演化必然被納入也必然進入不容置疑的事后效果中，并且不可避免地在閱讀中被感受。然而，如果說記憶的模擬與數字技術均屬確正范疇，那么至少從其最初的效果看，這兩種技術都傾向于消除這個延遲的時間性模式。

如果普羅米修斯的肝臟當初能把“誰”的憂郁與“什么”的（確正的）嚴謹性——正如存在歷史與文字歷史之間的相關差異——聯系起來的話，那么當今會是什么情形呢？或者說明天又會是怎樣呢？愛比米修斯原則的意義如今究竟是什么？

愛比米修斯原則的含義一成不變，即欲速則不達。當代的“什么”通常以速度為特性。如果說速度——作為領先——從來是技術的特征，在文字的時代，它給人的感受卻是遲到的，即延遲的時間。這個延遲如今由技術的速度[84](#_84_79)自行處理了：把決策過程交給計算機輔助決策系統代管只是其中的一例。技術似乎吸收了迄今“誰”相對于“什么”的延遲，同時讓“誰”獲得他自身的實在性。我們稱作實時的正是這種看似位移的現象。而這一切引起的抵觸反應則產生于對非相關差異令人生畏的可能性的無名恐懼。在這種“世界歷史性”背景中，哪種死亡學——如果真有或者曾經有過某種死亡學的話——尚可能存在呢？

這便是我們問“‘什么’的動力一旦短路，相關差異的效應會有哪些后果？”這個問題的意義所在。

時間似乎只能是延遲的，然而又存在著我們稱之為“實時”的時間：這或許是當代技術的基本特征——或許亦是技術的毀滅，其中，特有語言差異和種族差異都被技術差異所吞沒，隨之而來的是時間的另一個階段。如今被稱作“實時”的是工業化的時間，即“程序工業”對時間的工業生產，其產品“懸置”了所有的傳統“程序”。我們暫且從控制論（即《存在與時間》中所說的屬于本體論的，但《時間與存在》中又認為屬于將會取代哲學的特殊本體論領域的控制論）的術語中借用“實時”一詞，并將所有“直接的”信息傳遞現象都歸入實時中。如此說來，所謂實時并不是時間，而可能是時間的非時間化或隱蔽化；但它依舊是時間，是從工業上“贏得”的亦是失去的時間，即本質上從時鐘——即資本——的角度去理解的時間，這便是“繁忙”的極端模式。如果，正如我們在此試圖昭示的那樣，已經在此不可能脫離其繼承與傳播的切實條件而存在，而且超前只不過是使自己事后（在/從不適應、遺忘與過失中）適應“已發生的事”，那么傳播技術的更新換代就會對時間化本身產生根深蒂固的影響。在此背景下，我們就不能再忽視時間性中的技術內涵了。

當今“誰”的文本性

閱讀巴爾特在“冬季的花園”這幅照片中的憂傷時，我們隱約看到，模擬的確正形式仍是，在（重）建的“一段過去”的精確性中與死亡的關系的模式；而在閱讀博泰羅的著作時，我們試圖理解在文字的確正形式中類似的關系是怎樣（重）建的。什么構成了模擬與文字間的區別？《明室》中已有一些提示：在曝光時間的還原中，照片的拍攝從時間上與被捕捉的瞬間相吻合。由此產生了照片特有的、不可比擬的真實效果（不可能在事件發生之后再拍攝這個事件），這在文字中是不存在的（有可能在演說后——甚至在演說前——用確正文字記錄下一段口頭陳述，因為這段陳述可以暫時轉移到抄寫人、秘書、發言人、傳記記者或作家的主觀記憶中，這是相機鏡頭及暗室操作的客觀性所不允許的）。

這樣（重）建的是什么樣的“誰？”呢？

確正文字的“什么”的相關差異是“誰？”的相關差異的一種模式，于是，欲揭示相關差異化的真諦，我們不僅要考慮“什么”的不同時代的補余特性，而且也要考慮其中不斷出現的“誰？”的關聯問題。

在下面幾章里，我們將分析從“什么”的不同時代到當下的補余之特性。

只有到了本叢書的最后一卷《不可或缺的缺陷》，我們才能定義這個一直被我們稱為“誰？”的存在者之特征，并詳細闡述由此產生的各種關聯方式。我們將揭示，“誰”是特有的，是愛比米修斯。這也意味著“誰”是文本的（這里指的不僅是語言文本，因為這個文本是用來編織記憶的所有材料）：來自“什么”的普羅米修斯的一系列確正技術教給愛比米修斯的正是這個文本。于是我們稱之為特有文本[85](#_85_79)。

# 第二章　迷惑的生成

## 1.滯留有限性及“什么”的動力

技術并不輔助記憶，因為作為“滯留有限性”，技術就是原初需要輔助的記憶。勒魯瓦——古蘭在《記憶與節律》一書中指出，輔助記憶的歷史也是從爭得領土到今天的全球一體化過程中技術的歷史。

在這個全球一體化的最終階段，西方正在消失——它失去了東方，走入了迷津。那個過去的東方，從不是西方的東方，也以它自己的方式頓時迷失了方向。正是在失卻坐標系的情形下（我們將看到，它把上一章談到的背景解體過程推到極限），以同一圣書為原本的三種宗教在巴勒斯坦和波斯尼亞尤為敵對，世界各地的局部沖突此起彼伏，最甚者當屬阿爾及利亞這塊各類宗教的世俗疆土。這一切都發生在拼寫文字的霸權及其無限性經驗、神學政治、科學理論都達到最終階段之時。

本書所描述的后種系生成的歷史將幫助我們找到這種迷失方向的由來。

作為外延過程（即“對時空的征服”）的時空化一貫也是非時間化和非領土化。然而這個過程迄今已達到極限，迷失方向正是對此極限的經驗。

在《愛比米修斯的過失》中，通過分析像“組合環境”那樣走向極端的具體化過程，我們可以看出：“什么”的具體化動力以“誰”的超前為前提，因為技術——地理組合環境的自我調節離不開人類操縱者的發明功能；然而，超前本身又以技術動力為前提，所以不可能走在由技術趨勢所推動的外延過程之前。

于是我們試著理清在東非人與尼安德特人之間，“什么”的分化過程與“誰”有何種關系。為了理解大腦皮層的形成和技術分化之間的平行關系，我們引入了后種系生成這一概念。我們那時就分析了《記憶與節律》一書的起始部分，勒魯瓦——古蘭在此指出：斷裂——即外延過程——將物種對分化的迫切需求轉移到個體，由此導致了繼尼安德特人之后以種族形式出現的各種共同體。在這些共同體中，個體與種族記憶之間的“對話”使種族記憶日趨完善。

種族記憶對個體來說是已經在此，個體受到它的制約；然而，在獲得它的同時，個體又發展了其中根深蒂固的不確定性。在此意義上，個體從這種已經在此中“解放”出來，并進一步“發明”。

然而，正是已經在此的已經在此把作為對其自身終結的超前的（從未完成的）不確定性留給了個體。于是，只有在已經在此能以確正的形式構成時，歷史的開啟性才成為可能。

讓我們回到勒魯瓦——古蘭的理論來深入考察記憶的技術性以及技術與種族之間的關系，這一關系是分化原理寓居其中的特有語言的基石。

對燧石巖層與大腦皮層之關系的分析使我們不敢茍同勒魯瓦——古蘭的觀點，而認為東非人具有社會性，因而也擁有特有語言。他們已擁有名符其實的語言，盡管這種語言及社會性對我們來說是不可思議且完全陌生的。在尼安德特人之后，種族群體出現了。大腦皮層的形成過程一經完成，社會的優勢便意味著維護巖層/皮層之關系的助產術變成了種族群體與技術趨勢之間的助產術。后一種助產術應當被納入已經在此與不確定性的關系之中。

此在（“誰”）的日常性是以繁忙為特征的時間性模式，繁忙本身又形成于習俗、由“人們”構成的決定性的限制性以及既確認法律又涵括法律的傳統程序之中。勒魯瓦——古蘭提出了構成種族統一體的習俗問題，這種統一體把運作程序傳給組成種族的個體。“此在對其自身存在的理解”則是對這個種族程序的綜合，也是它的既適用于群體層次又適用于個體層次的平衡點。

此在是個體的“誰”，還是像“我們”那樣的，即便不是從理論上（因為法律的本意正在于肯定群體的不可分割性，并由此肯定其個體化及其精神、道德和政治上的統一性）也是從事實上（總有被固定的危險）可分解的群體的“誰”？換言之，不確定性最終應歸咎于誰呢？歸咎于“我”還是“我們”？走向死亡的存在以及這種存在特有的孤獨似乎向我們提示：只能將不確定性歸咎于“我”[86](#_86_79)。然而，海德格爾有時用的是希臘語的此在，所以它不大可能是“我”。這個問題非同小可，因為倘若此在到頭來成了“我們”，那么在時性和真實時間性之間的對立就難以成立了。把此在理解為“我們”顯然是把不確定性納入特有語言中。這雖然迎合了海德格爾最晚期的觀點，卻與《存在與時間》中的論斷大相逕庭。

特有語言始終是種族的、種族共有的，同時正因其非共有的獨特性而切實成為特有語言，它需要超越程序與不確實性之間、“什么”與“誰”之間的對立，因為特有語言似乎是由“什么”構成的——確正的問題已經使我們想到，公民性的出現是特有語言性的一種模式。

勒魯瓦——古蘭將記憶的結構歸納為三個層次：特定層次、社會種族層次和個體層次。與此同時，他又提出存在著不同于社會種族記憶——即來自“什么”的記載記憶之記憶——的第四種記憶，比如當今出現的程序化機器，它將“誰”從其種族性中驅逐出去，破壞其運作鏈和基本行為鏈，繼而破壞以領土形式構成的種族統一體。當這個第四記憶能夠脫離種族而實現時，它將意味著技術趨勢的完成。這種能力似乎是當今技術的基本特征。它之所以可能，正因為習俗已成為某種程序。

然而如此說來，程序也是一種反習俗的可能性，即背景解體的可能性。我們前面已經闡述了相關差異如何從背景解體的可能性出發而發揮作用，我們將會看到，“什么”的歷史一般來說總是一次次斷裂的歷史，因為“什么”從根本上是通過中止現有程序而發展的；我們也將看到，不確實性的可能性是怎樣僅僅產生于“什么”的發展這一事實的。

背景解體導致了后種系生成，它既是構成當下體驗的經驗又是傳留下來的過去的經驗，即知識，更籠統地講是觀念性的知識。重復性是應當可被重復的觀念性之本質特征。技術性構成了知識的基石和土壤，因為它一貫使已構成的程序失去背景并使之中止。繼新石器時代之后，知識作為知識的印跡保留下來，技術性作為確正手段發展起來，于是科學得以出現。

知識的積累正是已過去的此在的紋跡，海德格爾稱其為世界歷史。所有過去的存在者都可能被包羅在世界歷史中，于是所有的“什么”都可能屬于后種系生成。盡管如此，還存在著屬于真正的記載記憶的“什么”的世界歷史性：一切意在保存的手段——特別是對文字的保存——均屬這一范疇。勒魯瓦——古蘭提出了被納入技術趨勢和主導技術趨勢的外延原理中的保存文本行為的歷史，并由此延伸出第三記憶的技術所構成的歷史。又因為有限性首先是滯留的有限性，所以通過中止已有程序而制造各種“什么”的外延原理最終會影響記憶和想象的功能。

勒魯瓦——古蘭的分析與海德格爾在《存在與時間》中的論證不謀而合：“隨工具與真正勞作‘而來’之物，有種特有的、迄今尚未被認可的能動特征。”[87](#_87_78)輔助記憶的歷史實際上是贏得能動性的歷史。把精確性系統化就是一種極端的背景解體。勒魯瓦——古蘭的《程序學》把不同的程序——生理程序、社會種族程序及形象程序——與趨勢中“什么”的發展邏輯聯系起來。在對能動性的分析中（在此他對世界歷史推崇備至），他揭示了三個層次的技術構成。通過“什么”作關聯其實就是構建群體與時空的關系。這在當前的外延階段中引發了模擬與數字的相關差異同一性，后者的實質特征是速度、全球性傳播的即時性和對傳統程序的毫無保留的滲透性，傳統程序因此被中止了。

勒魯瓦——古蘭由此提出了“誰”與“什么”相互關聯的歷史之原理。我們正是從集合的層次來理解動力原則（分化模式），我們感興趣的正是動力。此在的動力是其時間性。勒魯瓦——古蘭的論述告知我們：如果此在是“我”的話，那就無法從此在的層次來理解此在的動力，因而他把“誰”看作“我們”，既包含“什么”也受“我們”的多元性影響。“我們”由個體組成，而個體總是在由其原初薄弱性構成的統一之外，派生于需要輔助的滯留有限性所帶來的構成性的特有性。

三層次記憶的理論使我們看到的正是個體、群體和“什么”這三個中心環節。三者如何相互交聯？它們如何從神經系統和想象的外延中產生將“誰”從其種族性及其傳統輔助中驅除出去的力量？程序怎樣造成不確定性、不確實性和不可編程性？要想回答上述問題，必須開拓一種美學。正如技術植根于動物學，這種美學植根于動物繁殖的美學。然而，盡管這種美學始終被技術趨勢所貫穿和主導，但它又與技術趨勢互不相容，因為并不存在與功能美學無關的（身體的）生理美學或（象征性的）形象美學。在功能美學中，形態生成于載體之中，它遵循主宰人與物之關系的一般性原則。綜上所述，群體記憶的生成問題便成了節律生成的問題。從程序的角度上看，節律和記憶交聯成與時空之關系構成于其中的群體綜合體。

## 2.種族進化、記憶載體及程序文字

在后尼安德特人階段，技術與生理和社會倫理（或象征）同步發展：大腦皮層形成之后，開始了我們熟知的所謂后種系生成的過程。此過程不再是大腦皮層的分化，而是社會隨著工具的使用而分化。種族進化作為分化活動開始了，它不再僅僅是技術形式的富集，而且是人類群體的領土多樣化。在新的器具助產術中形成的正是這種社會進化。勒魯瓦——古蘭是這樣發揮他的外延理論的：他從工具骨骼的某種代具滲透（“身體和大腦的真正的分泌物”）談起，隨后說到肌肉（對自然能源的控制、動物馴養及機車使用所帶來的運動機能的外延），一直講到當今的中樞神經系統（即電子系統）和想象（即對遠程傳送的聲音與圖像之工業生產的專業化）。想象本身在此過程中亦受到影響，這意味著外延同樣屬于美學原理。

上面一系列分析重新提出了種族群體與技術趨勢之間可能存在著沖突的論題，得出的答案卻截然不同于1945年。那時，勒魯瓦——古蘭尚不相信種族群體有可能消亡；而在《社會的象征》一書的分析中，他談到了將成為種族進化之終極目標（telos）的超民族。

這個進化被描述成交聯著特定層次、社會種族層次和個體層次的記憶的“解放”。這三個層次的記憶對應著一種節律，此節律奠定了三種美學：生理美學、功能美學和形象美學。

核心問題是從記憶中斷起思考的程序。由于這三個層次的美學對應著三個層次的記憶程序，所以一般美學構成它們的連接點。決定人類群體的特定記憶形式對應著某種特定程序，即不再屬于肌體本身的、已外延的程序。這樣一來，問題就首先成了記憶載體的問題。我們應當很廣義地理解這個問題。這里說的不是知識產權，而是記錄著行為鏈的各種載體。正因如此，存在著一種可以用來定義動物行為規范的“特定記憶”，存在著確保人類社會中各種行為之重復的“種族”記憶，也存在著不必借助于本能或反思就能確保機械行為之重復的“人工”記憶，比如最新形式的電子記憶。[88](#_88_78)

正是人類記憶的特殊性決定了人類“認識”的特殊性，且“各個社會都在試圖滿足記錄和保存無限膨脹的知識資產之需求，乃至發明人工腦”。知識的增長也意味著不停地編寫程序，它是記憶解放的動力，與以技術為特征的載體進化邏輯息息相關，且像所有技術物體那樣被決定性的技術趨勢所貫穿。用我們自己的話來說，后種系生成在我們的生活中造成了既不能歸入動物學也不能歸入心理學的某種記憶的迅速增長。這種記憶中記載著種族進化，然而種族性又被從中抹去了。正如燧石巖層/大腦皮層的助產術，技術/種族的助產術只不過是一個“誰”與“什么”之關系的時代。

## 3.時代與程序

新程序的出現中止了現行程序的切實性，并將現行程序重新整合，使它們服從于新的指令。這種中止產生不同的時代。人類的歷史不過是程序中止的歷史，因為它不停地中斷——我們應當想到，“人”的程序本身也會被中止或總是被引向其自身的中止。

這種中止的可能性正是把特定記憶、社會種族記憶和個體記憶相互關聯的原則。此原則與技術趨勢一起揭示了技術——人類學的動力。

在胡塞爾的《構造研究》中也可以找到類似的三個層次，但有兩點不同：首先，它們恰恰不是被作為程序來考慮的；其次，這些作為程序的層次中貫穿著被胡塞爾徹底摒棄的“什么”的技術動力。傳統本身帶有其自身的解構，唯有外延——即左右著生活變為技術的新型程序體系——使之成為可能。時間性與外延之間像釋放新的個體化可能性的后種系生成與遺傳調節之間的關系那樣密不可分。選擇原理支配著這一進化：

把種族記憶放在動物種類之外的嚴重后果是：它使個體自由地走出既定的種族框架，也使種族記憶本身有可能進步。[89](#_89_77)

闡明這種進步的含義就是通過建立一般程序來描述外延過程的各種應用實例。神經系統是“通過建立程序來滿足各種內部及外部需求”的機器，而程序是個基本概念，因為它也允許我們跨越動物性與人性之間、人性與技術性之間的界限：勒魯瓦——古蘭的人類學其實是極端的“非人類中心論”。全部科學程序都包括在這個既可用于動物學及人類學，又可用于技術學的程序概念中：把動物、人類與機器統一起來，其實正是所謂“認識”科學的聚合原則。我們稍后還會分析這種聚合的種種局限性。

需要質疑的正是這個程序的概念，因為在比較動物社會和人類社會時，“問題不在于[……]本能和智慧的差別，而在于兩種程序模式的差別”。從這一概念出發才能理解第四記憶的產生條件。第四記憶不是特定的、不是種族的、亦不是個體的，而是不折不扣的機器的記憶。

## 4.作為二次中斷重復的選擇：文碼、同一性及差異性

種族程序構成人類群體的統一性，同時也承受著分化和與其他群體融合時產生同化的可能性。

種族記憶通過調節個體的“操作行為”來決定各種自發活動：

主體的一切活動都屬于他的操作行為，但這些活動的形式和程度迥異，這取決于它們是基本的、日常的，還是少有的或例外的活動。程序需要各種層次的智慧參與和不同的個體——社會關系。基本活動構成個體的生存程序，任何日常行為：比如體型、飲食與衛生習慣、職業行為、與親友的交往，都關系到作為社會元素的個體的生存。這些程序的根基是不可動搖的，它們構成一成不變的行為鏈。重復這些行為鏈能確保主體在社會環境中正常的平衡，并使他在群體內部找到他自身的精神上的安逸。[90](#_90_77)

程序以其長短不一的周期為特征，或每日一次，或每年一輪，總是具有日歷性。程序制造重復的節奏，包括飲食和宗教節日的穿戴，也包括工作、祈禱、禮節及待人接物的規矩。在這種重復的穩定性中，越是涉及日常程序，種族特性就越為突出：“正是這些基本行為（基本行為鏈在人出生時就構成了）給個體打上了最鮮明的種族烙印。”這種烙印的標記是群體凝聚力所必不可少的因素，于群體、于個體都是至關重要的：喪失它就意味著種族統一體的解體。

但由于技術領先于種族，種族又植根于落伍的體制中，當代技術趨勢的決定性可能終將毀滅種族。然而，體制的過時是原初的（這里指的是愛比米修斯原則），是激發構建群體的動力。如今面臨的種族徹底解體的可能性從熱動力學革命時期就開始了：

如果我們承認生物轉化是一個既關系到物理結構又關系到它所觸及的存在者之行為的事實，那么機器自動力的誕生便是[……]一個基本的生物階段。如果說轉化帶來了某種新的、有活力的現實，它涉及身體之外的什么器官并不重要。如前所述，從智人（homo sapiens）開始的人類進化見證了（與地質學時間成正比的）身體轉化過程與（連接著人類代代相承之節奏的）工具轉化過程的越來越明顯的分離。物種若想延續就必須適應環境。這種適應不僅涉及到技術習性，而且每次突變時都導致對由個體組成的群體之法則的改寫。

這個改寫是真正的技術中斷，這個中斷又影響了（本來已不停地受到“什么”的歷史之沖擊的）“誰”的歷史統一性：

如果我們只能以自相矛盾的代價來維持與動物界的平行關系，我們就不能不考慮到，人類每次更換工具和制度時都在一點點地改變人種。盡管影響所有群體組織結構的轉化之協調性是人類特有的，其性質與涉及到動物群體中所有個體的轉化之協調性相同。然而，社會關系從馬達動力的無限外延中獲得了一種新的特征：假如有一個人類以外的觀察者，而且他從未聽到過歷史和哲學給我們的各種習慣解釋，那么他一定能區分十八世紀的人和二十世紀的人，正如我們能夠區分獅與虎、狼與犬一樣。[91](#_91_77)

然而，這個統一性可作為通達人類一代代積累下來的共同的已經在此的途徑而（重新）構成。于是我們不禁要問：通達并延續這個已經在此的切實條件是什么？這個問題目前具有極其特殊的意義，因為人類的外延似乎已進入尾聲，也就是說當代的技術中斷性已登峰造極，是人類經歷的最大的斷裂，它沖擊了人類看似最穩固的組成部分，也由于把各種程序操作交給機器代管而使以群體統一性構成的種族面臨滅絕的威脅。

自動程序的實現是人類歷史的頂峰，它與振動換流器的出現或農業的出現具有同等的重要性。

于是，伴隨著機器程序的出現，程序斷裂達到了不折不扣的超級中斷。

上述一切仿佛意味著技術趨勢的實現忽然不再像從前那樣依賴于種族多樣性了。這并不是說技術趨勢可以不需要群體及群體間的多樣性，而是說群體將不再以種族的形式構成。工業化使人們喪失了對某一共同體的歸屬感，因為個體基本操作鏈中的主要部分——種族特性尤體現于此——要么被轉移到機器設備中，要么自行去適應機器設備的自動化：

到了工業機械化時，情形就大不相同了。[……]工人被放在一段以機器節奏為準的生產線上，只需做把主體阻隔在外的機械動作。對個性鮮明、尺度適宜的群體的歸屬感喪失了，隨之而來的是一種完全的“技術對文化的扼殺”。[92](#_92_77)

西蒙棟已經指出，工業革命使技術的個體性從通過手與“什么”相關聯的、工具化的人過渡到持工具的機器。由此而來的問題是：“誰”的個體化喪失了，而“什么”的個體化增長了。這個斷裂如此之大，以至于勒魯瓦——古蘭認為人應當考慮放棄其“智人”之名：

我們可以把原木放進機器中而不必擔心其枝節。標準的木板被機器送出，并被自動包裝好，這無疑是個極大的社會收益。然而這一切只是使人類不再是智人，而變成可能更高級的，但無論如何都不同的人。

那么，“什么”的個體化中是否還有“誰”的個體化的新的可能性呢？人類放棄智人之名意味著什么樣的斷裂？已經在此又會有哪種非同尋常的延續模式？欲嚴謹地提出上述問題，需要正確估價那些徹底失去的東西，那些可能保留也應該保留的東西以及我們應當做好的應付不確定性的準備。

上述情形的后果是：嚴格說來個體不再延續傳統。讓我們再用些筆墨討論這一點，并由此返回選擇的問題。

所謂原理指的是從起源就開始之物，比如我們在此講的原初缺陷，還有從未開始過、卻在各種缺陷（各種代具）的生成中也作為這種生成而持續之物。像后種系生成現象之原理那樣自始就維系的原理其實是“外延”（盡管這個詞很費解，我們還是沿用它）。從這個原初原理中衍生出具有雙重意義的選擇原理：它一方面體現在“誰”的自由（作為“適應”傳統的自由）中；另一方面體現在“什么”的（構成技術趨勢的）動力中。技術趨勢并不等同于傳統，事實上它普遍地貫穿于種族多樣性之中——它是傳統的相關差異。

對傳統的選擇原理是“誰”對它的重復，但這種重復是一種沖擊——正因如此，重復也是適應和差異。然而這首先是來自“什么”的沖擊，即來自作為對“誰”及其傳統（沒有傳統就沒有“誰”）的領先的技術趨勢的程序中止。于是，“誰”便成了這個“釋放”“使種族記憶日趨完善之可能性”的偏差與膨脹的交叉點。

“誰”的可能性植根于“什么”的可能性之中，因為代具性提供通達已經在此的條件，從而也提供“誰”的超前條件，而這種代具性本身又是被技術趨勢所決定的。技術趨勢與超前的“誰”一同構成選擇原理。技術趨勢貫穿于傳統中，既從傳統中穿過又超越傳統，并中止所有的界線，使不同的種族環境相互滲透，從而使翻譯、轉移及特有語言之間的交流成為可能。正是由于上述事實，個體才能反過來中止種族程序，或者不妨說將種族程序作為已經在此的過去，以“誰”的特性所承載的未來之方式重新調整。

技術作為二次重復來選擇：第一次是技術趨勢對傳統的重復，作為衍射環境的傳統是技術趨勢的臨時載體；第二次是“誰”對技術趨勢的重復。“誰”從隱匿在這個中止里的可能性出發超前，并把這個中止以特別的方式切實地記錄到人們的記憶中，并使之作程序上的轉化。在最日常的程序中以重復為參照當然不是第二次重復，因為趨勢會落入重復中。“誰”隨著每次重復時“什么”在趨勢之壓力下開啟的新的可能性進行重復與分化：確正性正是這樣產生的。

如果說在工業化尾聲的今天有不再延續傳統的傾向，那么在傳統逐漸消失的情況下，寓于“誰”之中的第二選擇原理又會怎樣呢？

這個問題似乎與“手的歸宿”有直接關系：

不用十指也能思考就等于缺少了正常的、種系生成的[原文如此]人類思維的一部分。于是，從此產生了手的退縮之問題，這種退縮即便不是在物種層次上，也是在個體層次上。[……]手的失衡已經部分地切斷了語言與現實審美形象之間的聯系，[……]非形象藝術與“脫離手工”的技術性的同時出現絕非純粹的巧合。

我們曾在《愛比米修斯的過失》中指出，當今信息與通訊技術的膨脹引起了內在環境的相互滲透，也導致了“內在”的消亡（如果說二十世紀是在哲學中徹底批判來自各個流派的“內在神話”的世紀，這種說法并非偶然）。“內在”的消亡顯然給西蒙棟所說的組合環境——我們前面已經對此概念作過分析——提供了發展的可能性。正是在此背景下出現了“實時”和“直播”的問題，以及我們在上一章結尾處提出的更廣泛的背景解體問題。

決定性的技術趨勢似乎就是作計算，即以有意或無意的方式確定不確定性。這就通過速度構成了非時間化的表面現象。而當非時間化作為現代技術實現時，它同時“觸及”了木匠和木材[93](#_93_77)，二者均被降低到“現成在手”和“手下”的存在者狀態。此在的雙手被剝奪了，其傳統的歷史性——海德格爾認為它來自“土地和血緣的力量”——也被摧毀了。然而，技術趨勢在中止程序的同時也駕馭不確定性體驗的可能性，并由此（重新）構建“誰”和歷史性（如果不是人類歷史的話）。于是，我們應當考慮的是非“傳統的”即非種族的歷史性的可能性。再進一步說，我們需要確定，在當代技術條件下二次中斷重復都有哪些可能性。

## 5.“什么是在思維中定向？”——在已經在此中定向

“膨脹的記憶”是真正的記憶外延的歷史，它從技術角度描述了補余歷史的一般架構。勒魯瓦——古蘭揭示了由此提出的各種通達問題，他還揭示了在人為記憶的延續中，人類“知者”與“客觀性”知識之關系的轉化以及這一切所帶來的知識本身的各種轉化。早在1965年，勒魯瓦——古蘭就預見了向“磁帶室”、超文字及多媒體——這些概念如今已相當普及——的演變，從而找到了研究后種系生成之動力的基本要素，其中包括隨之而來的把知識交付給自動化機器的問題。

這個歷史是在知識中定向的工具的歷史。這些工具也是記憶原初的記載記憶，即構成知識的被動綜合，它使代具代管定向功能成為可能。知識傳播的條件也是知識整編的條件，而且記憶技術集體記憶的歷史隨著印刷的出現，這便出現了各種名副其實的導航工具。在需要它們的后種系生成領域中，這些工具通過把“誰”的主動性交付給“什么”而通達已經在此。這些“什么”是知識積累中產生的各種定向設施，比如出版書籍的編頁、概要、目錄、詞匯匯編形成了藏書目錄、索引、目錄學和卡片。“誰”迷失了方向，不得不求助于“什么”，甚至求助于“什么”來通達這個必須在其中航行和定位的“什么”。新的程序技術如今導致了電子版面及計算機輔助閱讀系統的問世，也促生了閱讀的遠程導航系統。

可劃分為以下五個階段：口頭傳播階段、帶有目錄或索引的書面傳播階段、簡單卡片階段、機械化階段和電子串行數據階段[……]，（同時）群體的知識資本是群體統一體及群體特性的基本要素，對這個智力資本的傳播是物質延續和社會延續的必要條件。[94](#_94_77)

讀者不僅要面對一個龐大的、他已不再能全部記下的集體記憶，而且也常會被要求去開發新的文獻。于是我們目睹了個體記憶循序漸進的外延過程。在文字中定向正是從外部做的工作。[……]

十八世紀的歐洲標志著印刷業和技術領域之舊時代的結束。[……]社會記憶在幾十年內被湮沒在各種書卷中，包括整個古代、各個偉大民族的歷史，業已徹底全球化的世界的地理及人種志、哲學、法律、科學、藝術、技術以及被譯成二十種不同文字的文學。如此浩繁的文獻仍在我們眼前不斷地成比例增長，人類歷史的任一時刻都不曾經歷過集體記憶如此急劇的膨脹。

印刷的出現意味著已經在此之拼寫時代的重大變革，它表明拼寫的時代應當分成不同的時期。我們甚至可以通過印刷的出現而把存在歷史和文字歷史的特殊性與現代哲學的誕生聯系起來（人們在分析新教興起時就曾提到過這一點）；我們也可以進一步推斷說：作為形而上學之實現的現代技術來源于，也只能緊隨于文字的復制機制。這兩種看法差別甚微。

而后，隨著當代信息處理技術的逐步成形，出現了一種真正的自動記憶行為，它預示著大腦皮層功能和更廣義的神經系統功能的外延：

在十九世紀，集體記憶的總量如此之大，以至于不可能要求個體記憶去囊括各種書籍的內容，于是似乎有必要通過能顯示思想內容之最簡化圖像的附加材料來把惰性的思想組織到刻印著集體性的大腦中。[……]當文件卡配有允許另一個參照系統與常用的索引系統交叉使用的索引方法（比如用不同的顏色）時，或者更方便地使用打孔文件卡時，就又向前邁進了一步。[95](#_95_76)

這是外延過程中邁出的新的一步，也是一個嶄新的拼寫時代。我們將會看到，這個時代將產生數字的確正性，它意味著“誰”的參與性的降低，或者說“誰”的參與方式的改變，因為“什么”遙控“誰”的閱讀。

原始的手冊相當于手工工具，雖已大為改善，還是需要讀者全面的技術參與。簡單卡片已經符合手動機器的要求，因為部分操作已經轉化并存在于卡片的只待激活的潛在狀態中。打孔卡片代表著相當于最初的自動機器階段的補余階段。

這里我們看到，第三記憶獲得了一種真正的動力，結果是很快出現了已經在此的（數字的）動力載體：

打孔卡片是匯集記憶的機器，它像容量無窮的大腦記憶那樣運作，有可能超過人腦記憶的平均水平，也有可能把每個記憶與所有其他記憶關聯起來。

這一點最有力地證明了動物與人之間的連續性，正如生命與非生命之間——更恰當地說，有生命的有機物與有機化的無機物（即技術構件）之間——的連續性：

土蟲、蛞蝓、帽貝之類的動物的記憶與電子儀器的記憶十分相像。[96](#_96_76)

我們需要將上述論斷同流行的“認識科學”中提出的各種觀點作細致入微的比較。令人驚奇的是，認識科學并不重視勒魯瓦——古蘭的論述。舉例來說，勒魯瓦——古蘭曾寫道：

設想機器不會很快在記憶和理性判斷的運作上超過人腦就像直立猿人否認打拳的可能性，弓箭手嘲笑火槍或者荷馬史詩的吟游者摒棄作為沒有未來的記憶手段的文字那樣荒唐。于是人類應當接受自己比不上自己制造的人工腦這一事實，正如他的牙齒堅不過風車的石磨。[……]無論怎樣令人贊嘆，與手和眼睛一樣，大腦皮層仍是有限度的，[……]需要電子分析方法作補充[……]。總而言之，從其現狀來看仍是活化石的人類，為了長期生存，他的進化途徑必須有別于神經節的進化。[97](#_97_76)

這另一條進化途徑也許正是認識科學尚未明確找到的，因為認識科學一如既往地設想用認識機器來模擬取代人類（“機器可以思考嗎？”）。這里說的并不是復制人或人的思維，而是轉化一個整體，其中有機存在者即人類，人類通過各種載體而積累的賴以生存的知識以及人類發展起來的器具組成一個三元復合體。勒魯瓦——古蘭把這個復合體的進化看作從技術的高速和人類生理的低速而來的非人性未來之可能性。

認識科學由于忽視了這種技術——人類學而無法想到器官。這一點在杰里·福多爾的論述中尤為明顯，特別是在借用諾姆·喬姆斯基的文章為他自己的“精神調節”假說作辯護時。如果說文字和對記憶的直線型記錄在后種系生成的演化中起關鍵作用，我們仍可發現，讓——皮埃爾·尚熱在對文字、文化印跡、選擇性穩定性及更廣義的“人類天資”之概要的分析中，從根本上忽視了人類獲取的基本經驗。

## 6.程序與美學

勒魯瓦——古蘭的程序學不僅讓我們從作為延遲重復的傳播來思考進化，而且給這種傳播增加了形式的必要性。這種必要性體現在程序的非動物性傳播產生的行為多樣性中；這種形式的動力是美學對象，也是技術趨勢和“誰”——有欲望的“誰”——一道構成于其中的動力，仿佛這一組合帶有情欲成分似的。

盡管只有從技術生物程序的特殊性出發才能將美學理解為群體構成和群體分化繁衍的因素，盡管“斷裂”后的記憶中重復的動力是特殊的，我們仍應從最古老的生命趨勢來研究美學。

鳥類[……]的諸多細節表明，最復雜的自發行為都與繁殖有關。[98](#_98_76)

于是，人類的服飾將作為對某群體所屬性的標志，也作為權力、戰爭和引誘的標志而被重新納入所有生物的關系行為中：

禽類的羽冠和人帽子上的羽飾，禽距與軍刀，夜鶯的歌唱或鴿子的咕咕求偶與鄉村舞會之間并無本質差別。然而，這些表現形式之所以如此不同，是因為世間存在著迥異的種族，種族中存在著連續的世代，群體內部又存在著不同的社會層次。[99](#_99_76)

這種美學需要我們對既作為節律又作為記憶的程序作類型描述。美學的內容正是建立在這種以重復的形式構成已經在此的傳統和種族的程序之上。美學會使特有語言偏離主流，甚至有可能讓種族的發展消融到超級種族之中。超級種族被描述為聯覺變異，它使運動機能漸漸超出身體附近，或者說超出身體極限與領土的關系。上述過程的實現是由于把各種功能（先是骨骼的，再是肌肉的，再后是神經的，如今是象征的功能）都交給了器具程序（即工具、機器或工業復合體本身）。在這個外延過程的“種系生成”中，我們看到的正是技術的后種系生成的進化原理，它被描述為對已構成程序之切實性的中止。

這是人類的特有屬性，由于保持了活力的本能，所以它能周期性地脫離自身的肌體特性。身體的（和精神的）不適應性（人的特有屬性）是很有意義的遺傳特征：躲在屋檐下時他像只海龜，利用鑷子把手加長時他像只螃蟹，成為騎士時他像匹馬，但每次他都重新準備好應付別的變化；他的記憶被轉移到書中，他的力量由于使用耕牛而成倍地增長，他的拳頭因借助于錘子而變得更硬。[……]人類每次更換工具和制度時都在一點點地改變人種。[……]社會關系從動力的無限外延中獲得新的特征。[……]電器運用的完善——尤其是電子設備的發展——在不到一個世紀的時間內導致了自動機器的突變（在此突變之外，人類再沒有多少東西值得外延了）[100](#_100_76)；

它們也導致了組成最先進機器的，“給酷似生物裝配的組裝線提供零件”的微型化設備庫的出現。

然而，有節奏的美學程序首推我們身體本身的程序，更精確地說，是我們身體的“組成部分”，即五種感官，這正符合亞里士多德的哲學觀。有關感覺的思考植根于對感官的思考中，其原初的多樣性是不可縮減的。

這種美學闡明了植根于技術趨勢中的形態及恒定狀態的演化，讓我們想到“個體自由”和產生象征與反思現象的記憶之“高層次”。中斷性就是美學演化原理，正因如此，它與技術趨勢和特有語言的特殊性有雙重關聯。這種“味覺生理學”建立在程序、特定記憶、社會種族記憶和個體記憶的概念之上，所以仍是來自動物學的思考，既不是單純的“唯物論”（由于它與選擇原理有雙重關聯），也不是簡單的生機論（由于它普遍消除了動物與人、生物與非生物之間的對立）。功能美學原理“來自物質規律，因而它只是在很有限的程度上與人類有關”。美學的發展融合了生理美學、服從于技術趨勢的功能美學和（包含純粹符號層次即特有語言的）形象美學。這種融合純屬外延現象，因為這種外延從神話故事走上了當今“美學材料制造者與越來越多的預制藝術品或事先構思藝術品消費者之間比例嚴重失調的專業化平臺”[101](#_101_76)。

技術和語言只不過是同一現象的兩個方面，而美學可能成為其中的第三個方面。于是，我們或許可以這么認為：如果工具和言語能夠經過同樣的發展階段且幾乎在同時期各自朝著機器和文字的方向發展的話，那么同樣的現象也應出現在美學中，因為從消化的滿足到稱心的工具、舞動的音樂和從座席上看到的舞蹈都會有同樣的外延現象。

## 7.風格的標志與不確實性程序

作為程序重復的重復，“誰”與“什么”的相互關聯產生一種不確定性。這種不確定性也是風格之謎——因其不可描述性而構成的謎。

風格是特殊性和特有語言性的標志和頂峰。特有語言不應被簡單地視為語言，而應被更廣義地看作諸如種族個性、某自然人或法人個性的表現方式。某人意味著非某個人，即無人稱屬性。個人風格總是成形于不大屬于個人的風格中，即某種無人稱性之中。莫扎特的音樂是德國的，格雷科的繪畫是西班牙的，普魯斯特的語言是法國的，策蘭的詩歌是法意第緒語的。風格的個性表現為以已經在此之風格為背景的形象，它表現出最真實的，同時又最與眾不同的一面。風格以特定情境而定，但莫扎特的風格又不僅僅從屬于德國音樂風格的情境。風格總是區域性的，且越是有區域性和個性，就越能被人體驗到；與此同時，風格又總是非區域性的，它掙脫時空的羈絆，游離、滲透、侵入、被轉移、被翻譯、被傳播或流失。風格就是特有語言性。所有存在物——無論是物質的還是非物質的，無論是制造汽車還是制作餐叉的方式方法——之風格的滲透都是特有語言的傳播，只是具有不同的現象性而已。風格總是來源于某地，代表著某群體或某個人、某作品或某技能的統一性。風格像技術趨勢那樣超越邊界、滲透最密閉的保護層。特有語言的邊界從根本上是模糊不清的，因為一種特有語言相對于在某種程度上總像是非特有語言的、野蠻的、無意義的另一種特有語言來說從來就不是完全陌生的——真正的特有語言是特有的、特殊的和奇異的。法語同西班牙語、意大利語一樣屬于拉丁語系，而拉丁語又同日爾曼語一樣屬于印歐語系，依此類推。于是特有語言的經驗就可能消失。一種特有語言總是有另一種特有語言寄生其中，其特殊性總是已被抹去。然而特殊性還會回歸，特有語言的寄生物——即它的變種和可變性——使本質的變異性回歸。特殊性可重現、可消失，然而終究是消而不失或永不消失，因為特殊性是剩余的規律，也是偶然性和特有性的規律。

風格完全具有指示性，它是對時空與原初地域性的極端經驗，是所有背景化和所有背景解體可能性的停泊處；它不可描述，只能被重寫、重復或在重復中轉化成另一種風格——與被重復風格相對應的另一種風格，即它切實經歷的相關差異：它從根本上抵制必然性，絕不可能被非指示。正如所有的特有語言，其真諦是不可譯的。如此看來，與其說風格抵制工業（再）生產，不如說它被納入工業（再）生產之中（因為風格完全可能寄生其中：爵士樂就是個例子。阿多爾諾[102](#_102_76)似乎沒有明白這一點）。然而與阿多爾諾的作品一樣，風格注定要被翻譯，獲得公眾性——當然是為了創造另一種顯然可能不會存在的風格。風格是不可描述的，正因其不可描述性，它又是不確實的。風格難以確定且不確定。真正的風格也是不確定性——即缺陷，產生于風格制造者的缺陷——的標記、數字、文碼和重量。在工業社會中，藝術家是具有不確定性和特有性的，受人蔑視且具有專長的社會畸形人物，人們從他們所表現的隱逸及非主流人物形象中領悟的正是這種風格。風格鋒芒所指的一貫是起源的原初缺陷，它最直接地表現了愛比米修斯原則及其特有性。這種特有性比比皆是，任何材料都可以成為它的載體，不論方式如何。

經過詳盡的機械分析，我們可以解釋英國汽車的馬達在何處不同于法國的或俄國的馬達，盡管“汽車”這一事實是共同的。而要想解釋觀看者為何一眼就能認出某輛汽車是“英式的”，那就需要作相當復雜的分析了。[103](#_103_76)

風格承載著感覺的經驗，人們在種族性消失時會驚慌失措，因為風格總是隸屬于種族領土性，盡管它的構成抵制這一種族性。以普遍的技術趨勢滲透世界并破壞了種族多樣性的工業化是否意味著風格、感覺和世界的終結？要想回答此問題，就需要搞清風格（如同趨勢）為何具有滲透性和傳播性。其實，我們應當徹底忘卻的正是領土性。這里指的不是地域性——因為風格可以產生在地域之外，而是指采納風格之新風格。產生并不意味著有父系、種系或有土壤與血緣證明的出生地，而是促使新事物的出現，新事物恰恰要忘卻領土性。

可能存在著類似方位感的風格，因為時空性是按程序構建的：各種程序相互關聯，從而借助于“什么”把“誰”的三個層次的記憶融為一體。關聯首先指宇宙——生理程序的關聯：

臟腑敏感性的最主要表現與節律相關。睡眠與覺醒時間、消化與進食時間的交替，所有的生理節律形成一個記錄著所有活動的網狀結構。這些節律一般都連接著一個更大的網狀結構，即日夜的交替、氣候的變遷和季節的更迭。[104](#_104_76)

這個穩固的基石之內涵來源于基本的種族程序，人們正是在此基礎上從事宗教與美學活動，即實施（“逆生命節奏”而行的）不確實性程序的休止技術：這里說的是維持程序總平衡所不可或缺的生活中的星期天。信仰與欣賞都可以建立在這些已是技術的、純屬重復偶然性的機制之上。

然而，工業生產社會將宗教的、美學的休止活動與由專人安排的人類日常活動系統性地區分開來——但這種區分遠在工業化之前就有了（古典主義時代就有人問：我們可以一邊作彌撒一邊用望遠鏡觀望這個彌撒嗎？），因為它自始就造成了特有性的邊緣化：

自然節律的破壞、熬夜、晝夜顛倒、禁食、禁欲讓人想到的是宗教領域而不是美學領域，這是因為二者的區分在現代文化中已基本完成，這也是社會組織進化的新進展，即我們推動的理性化過程之結果。[……]通過區分宗教與美學領域來維持生命節律使個體處于有利于社會——技術機構發揮功能的位置。[105](#_105_75)

圣人的禁食被納入構成歷史——技術生活的休止性，也被看作脫離宇宙程序，只是他的做法過激，把休止極端化了：

對圣人來說，脫離紅塵始于消化道，始于讓他逐步達到僅靠吸入空氣就能維持生命的純化過程。

通過夸張或逆身體節律而動來“追求”不確實性也表現在舞蹈中。舞蹈是迄今仍完整地保留下來的最后的“休止”活動之一：

雜技、平衡節目及舞蹈在很大程度上體現了擺脫正常運作鏈的努力，也是一種力圖打破人在空間中日常重復的姿勢的創作。

## 8.對時空的鐘愛、技術趨勢及節律

有一種與場所有關的病癥，它鐘情于有限性和被荷爾德林[106](#_106_75)用詩歌形式渲染為對神的創傷及疏遠之經驗的直覺實體性。這是任何程序都不能填補的缺陷之病，因為所有程序恰恰都是它的表現形式——這便是程序在中止其他事物的同時自身也終將被中止的原因。在此缺陷中構成了時間與空間，即“過分重視”場所的身體與程序之間的關聯。

從動物或截然不同于我們的存在者的眼光看，人似乎對時間和空間過于重視[……]。對地理空間乃至宇宙空間的物質上的占領，速度帶來的對時間的蠶食以及醫學研究的種種努力構成他的實際生活；天文學、光學、計量學和原子物理學推算醞釀了他的哲學夢與科學夢；對永恒和天體的征服滋養了他的心靈之夢。數千年來，他的最大任務便是在節律、日歷和建筑上充當時空的組織者[……]。如果他隱退到人跡罕至的地方以便停下來沉思默想，那是為了脫離“世紀”，也就是說脫離流動的生命之節律所屬的時間與空間。[107](#_107_75)

在脫離時空的同時，人重新獲得的卻只是時間和空間，只是表現為注定屬于“不確實性”的地域或地點。正是在形象美學中表現了這種美學的不確定缺陷的不確實經驗。如果說功能美學與形象美學——即形式與質料——之間有某種原初關系的話，這便意味著風格與技術趨勢像實際的功能性與不實際的已經在此之程序的交聯那樣不可分割，盡管正因如此，根據拉康對鴿子性腺與蝗蟲群居的論述，風格植根于動物性本身，與生殖情欲有關。這種情欲關聯著技術趨勢帶來的程序化，關聯著“什么”的能動性，也關聯著由此產生的“鏡子的階段”，這是因為當后種系生成的載體——即一般的技術物體——的歷史等同于意像形成的歷史時，這種相似性也許是快樂原則與現實原則的交匯處。

功能與形式的關系實際上有別于形式與裝飾的關系。動物與人類的非功能性外表都是為了生存，為了標志行為規范（philétique）[108](#_108_75)的來源，它們與物種（動物）的或種族（人）的過去有關。蝴蝶翅膀上裝飾圖案的迷彩用途與翅膀對飛行的適應毫不相干。飛行可以簡化成力學公式和物理值，而翅膀上的斑點則屬于風格的運動范疇[……]。人類的服飾只不過是對種族取代物種這一恒定特征的肯定。[109](#_109_75)

造物與物體的集合在下列三種十分復雜的狀態中達到平衡：一是每種功能都朝著令人滿意的形式發展，二是折中不同的功能以便將形式維持在或多或少相似的水平，三是以“裝飾性”來表現的生物或種族之過去所遺留下來的超級結構。因而功能美學分析常常只是對功能相似性的度量。

如果說由身體對時空的有限經驗構成的身體的器具化是對時空的“馴化”，那么這種器具化如今就失卻了時間與空間的神話色彩。

迄今為止，個體受幾乎達到全部機械化（而不是人性化）階段的節律性的浸潤和制約，形象主義危機是機械主義控制的必然結果。在后面幾章中，我們將反復論述不再神秘的時間與空間之延續的問題[110](#_110_71)。

也就是說非時間化和非領土化的問題——即作為時間化與空間化的相關差異的危機（決策）。但領土的工業器具化過程只不過是空間的原初器具化過程的尾聲，且正是在此基礎上，我們才能理解西蒙棟發現的組合環境的構成：在城市化過程中。

各種韻律的節奏和有規律的間歇節奏取代了自然界混亂的節奏性，且成為人類社會化的基本成分和社會融入之象征，于是成功的社會只不過是城市與公路組成的格子，其中個體的行動由時間來支配。[111](#_111_71)

## 9.速度、程序及節律

在被分解為抽象的時間與空間之前，節律標志著作為速度文碼的器具化的實施。由于節律受制于程序，所以速度問題與程序問題是密不可分的：

區分空間與時間純屬技術習慣或科學習慣。當我們說莫斯科與巴黎的距離是三個半小時的飛行時間時，我們說明的是比暗示兩個城市相隔兩千五百公里更豐富的事實。[112](#_112_71)

程序間的交聯就是被協調好的異質節律——即宇宙——地理的、生理及風格的時空性節律——的交聯：

作為規律性的節律，自然界只給了我們星辰、季節和日夜的節律以及行走和心臟的節律，這些節律從不同程度上給予我們時間優先于空間的觀念。人類通過手勢、發聲直至在石頭或黃金表面雕刻的圖形紋跡而創造、加工的節律之生動形象與自然界給予的這些節律重疊在一起。

這種與宇宙程序的重疊也中止了宇宙程序的切實性，它是注定要在時空的非實現中實現的背景解體的首要原則。勒魯瓦——古蘭首次把工業“實時”描述如下：外延促成了“越來越快的改善（不是對真正個體的改善，而是對作為社會超機構元素的個體的改善）”，也導致了時間的外延。

當關聯系統把傳播時間降至小時、分甚至秒鐘時，時間便成了禁錮個體的圍欄。[……]個體像細胞那樣運作，也像集體程序的元素那樣作用于這個不僅操縱他的動作或啟動他的有效思維，而且也控制著他缺席的權利——也就是說他的休息和消遣時間——的信號網。[……]空間只是為了需要穿過它的時間而存在。社會化的時間導致完全具象征意義的人性化空間，正如日和夜在一定的時辰降臨到各個城邦中，其中，冬季與夏季以平均的比例縮減，個體與其活動場所之關系是暫時的。

## 10.居住環境、技術趨勢和非共同體化

器具性的居住環境受制于技術趨勢，屬于功能美學范疇：

居住空間的設計并不只是技術上的舒適，而是像語言那樣對整個人類行為的象征性表達。[……]居住環境有三個要素：一是創造技術上有效的環境，二是確保社會體系的框架，三是從一個點出發建立周圍世界的秩序。上面講的第一要素屬于功能美學[……]，因為所有的居住環境顯然都是器具，因而服從于功能與形式之關系的演變規律。[113](#_113_71)

從其生成來理解，城市及空間的關系均為程序的（非）整合：地域化也從來都是非地域化。只有在后來產生的模擬與數字之相關差異同一性的電訊技術普及之時，這個事實才昭然若揭。如今，寓于當代技術中與其說是領土整治不如說是非領土化：

在十九世紀中葉以后的社會中，技術設施已處于與人類先前總能從中找到其功能平衡的軌道不成比例的距離中。馬格德林時期的狩獵范圍、耕種者的土地分配、面包師或鄉村郵遞員的巡行、城里商販的上門送貨都勾畫出鐵路、電報、電話的迅猛發展使之越來越顯得[……]不合時宜的[……]以個人為重心的范圍。[114](#_114_71)

城市時間是種工業程序，它如今達到了這樣一種記憶的工業化：新的確正形式從中產生出來，正如已經在此所構成的各種代具被源源不斷地制造出來。然而，城市時間的相關差異看上去即便不能被抹消，至少也會被拋到傳統上作為個體的“誰”之外：

由于電臺、電視播放的節律對時間的標準化，城市時間的滲透[……]目前已到了日常細節的程度。超人性的時間與空間也許對應著所有個體——每一個體的職能和空間都已被規定好——的觀念的同步運作。

而且，記憶的工業化意味著集體參與生產和集體分享象征物的豐富經驗的減少，因為記憶的工業化意味著生產的專業化，于是，我們如今進入了外延的最終階段，即想象階段。在此條件下還能有什么樣的模式化（“先驗的想象”活動）呢？這便是隱匿在相關差異中的“誰”的問題。

在想象外延之前，象征物形成于全體成員對形象表現的直接參與中。如果說這種形式的共同體建筑在被胡塞爾視為科學原理的象征物的共同體化之上，當時，知識的專業化已經取代了神話中或禮儀形式中的共同體化。在這種共同體之后出現的是中止直接參與形式的想象外延所造成的非共同體化。我們在后面分析模擬與數字的綜合時，還會回到這個問題，它影響的正是胡塞爾所說的觀念性。非共同體化也是求偶和物種繁衍之新條件下的非共同體化（然而在為物種準備的繁衍新條件中，可能消失的卻恰恰是物種），這就把模擬、數字和生物的相關差異同一性都聯系起來了。

現代社會逐漸把真正經歷的體驗與形象表現內容區別開來，我們不可能混淆舞會和芭蕾舞或混淆巴黎圣母院的彌撒和在同地舉行的對耶穌受難的秘密祭祀[……]，這種表現方式乍看上去[……]的確與維持種族持續性的社會活動難以區分[115](#_115_71)。

我們不禁要問：一個新的外延——即社會符號體系的外延——是否正在產生？[……]我們還完全是為了生存，城里的工人仍需走出他的生活圈子才能去看球賽、垂釣、觀摩列兵表演：他仍舊擁有社會關系，雖說有限，卻足以讓他參與社會活動。然而，超出生存范圍之外的、有直接關系的活動越來越局限于——直接參與這些活動作為集體生存之必要條件——青春期和婚前階段。除非是為了達到家畜的最佳繁殖率，比如人工受精，社會美學現在似乎極少繼續關注性成熟期了。

上述改變的后果也轉移了英雄主義的象征意義，從而產生了一種全新的“死亡的文化”（英雄只不過是一個歷史性的歷史形象，而生存卻有著更深遠的涵義）：

人不再熱衷于扮演其種族冒險行為的英雄角色，而是旁觀某些約定的代理人的活動，以滿足他與生俱來的從屬需求。

## 11.從神話文字到確正文字，速度與思維

記憶的工業化以象征物制造者的專業化和消費主義[116](#_116_71)為前提。我們將會看到，這種專業化之所以可能，正是因為出現了比文字綜合更有器具特性的模擬與數字的相關差異同一性。勒魯瓦——古蘭指出，神話文字的再度流行恰恰同步于文字的普及。他從人們那時所說的超文字中洞察到思維的未來。

如果說“到本世紀為止，從統計數字上看文字只涉及到人類的極少數[……]”，但仍決定了世界化科技發展的現狀，那么正因文字模擬的相關差異同一性可以是后文字的操作者，它在產生想象外延過程的同時使記憶走出了直線型的框架。但這里說的不單純是神話文字姍姍來遲的再現，而是確正文字。

思維活動對文字的直線型發展的徹底依附對“智人”來說便成了只能由具有特殊天賦的少數人來實現的允諾；而對大多數人來說，[……]調動思維來閱讀文章——即便是具體的文章——需要復現各種圖像，做到這一點仍非易事[……]。從十九世紀起，由于掃盲運動普及到大眾，又興起了對帶插圖的神話故事的閱讀熱。[……]廣播與電視、電影一起完成了不通過想象形式而作出的向口頭文學和視覺信息的回歸。

在幾千年中除了它通過直線型發展而扮演的集體記憶保存者的角色之外，還構成了從中產生出哲學思維和科學思維的分析工具，它才在技術演化成為“現代技術”時尚可駕馭其發展。隨著電子技術的問世，服從于數字的相關差異同一性的文本性便由已經在此的嶄新形式構成，且思維的保存現在可以從有別于書——書只能在短期內保留其便捷之長處——的形式中構想出來。電子選擇的巨型“磁帶資料室”將在不遠的將來提供預先選擇的、即刻重組的信息。[……]顯然，如果某種手段能讓書的各章內容以各種形式同時呈現，那么作者和讀者都會從中受益匪淺。[……]新形式[……]與舊形式相比——正如鋼與燧石相比——也許不僅僅是更鋒利的器具，而且是更得心應手的器具。[117](#_117_67)

也就是說，首先是更快速。如果說思維是敞開的經驗，即作為隱匿在已經在此之本質弱點中的不確定性時間之經驗，那么正因其時間上的不確定性，思維就是“丟失時間”。正如卡爾維諾所言：“如果說節省時間是件好事，那是因為我們贏得的時間越多，供我們失去的時間就越多。”要想丟得起時間，必須擁有時間，即大度、有實力，能不加計算地支出。然而，要想不計算又恰恰需要計算。字母已經是這么一種可計算、可加速，同時，如前所述，也可延遲的機器。思維的速度雖然從性質上不同于器具（字母或數字）的速度，卻完全取決于器具的速度。

## 12.新的偏差

《記憶與節律》系統性地闡述了記憶的動力原則并深入分析其歷史過程。其中，外延過程與既作為同一化動力又作為中止動力的技術和美學趨勢相聚合，而程序的概念使我們能夠把身體與象征物的節律同由行星與天體的運轉所構成的宇宙程序聯系起來。這一切構成日歷程序學，承載著區域性的不確定性經驗，且向——天文學及最終導致神經系統和想象之外延的幾何學的——時空性的理性未來敞開。這里指的從來是一個層次與另一層次的交聯：生理的和宇宙的、功能的和生理的、象征物的和功能的、形象的和象征物的層次。這些層次并無先后次序，而是在其相互關聯的整體中構成與運作，其中最引人注目的當屬各種風格的特有語言性。

記憶的三個層次均為程序的層次，也就是說語法的層次。很晚才產生于自動編程機器之自控中的第四種記憶是語法的載體，它其實已是先前所有語法的構成條件，然而一旦成為機器的組成部分而贏得真正的動力，這種載體便似乎可以構成一個獨立的記憶層次，這當然是一種空想。

記憶的三個層次從來都不是相互獨立的，并不比亞里士多德理論中的植物靈魂、感知靈魂和思維靈魂之間的關系更相互獨立。根據亞里士多德的理論，植物靈魂和感知靈魂存在于思維靈魂中，同樣，植物靈魂也存在于感知靈魂中：共存之物——雖然被懸至在起始的切實性中，但并沒有被消除——便是新生事物的以其自身，而這個新生事物也是為其自身[118](#_118_67)。

這一切都構成于后種系生成的斷裂之后。如果說絕對不能把動物性與人性對立起來，那么將二者混淆的危險也就被排除了。把人的存在歸入動物行為的動物生態學是行不通的，單純的技術機械論也是沒有出路的，因為沒有時間化和特有語言就無所謂技術趨勢，沒有技術趨勢也就談不上時間化和特有語言，而且這個過程的歷史就是它們之間較量的歷史。

然而，今天的問題是“誰？”的問題。沒有“誰”便沒有特有語言，這意味著應當把社會分化及技術演化的條件與種族及特有語言分化的助產術，而不再是大腦皮層分化的助產術聯系起來考慮。但是，以特有語言為基本內容的技術——種族發展卻導致了種族差異本身的中止，除非種族差異仍以傳統的方式植根于領土中。我們能夠想象不僅存在著游牧民族（領土化的一種特有形式）的特有語言差異，而且也存在著完全不具領土性的特有語言差異嗎？那么我們是否也能想到這種情形所帶來的后果，尤其是背景遭到破壞時所產生的后果呢？這一切仿佛告訴我們：當代技術開啟了另一個世界，它既作為新的偏差，又位于偏差之中。這是個極大的偏差，足以開辟一個新紀元，因為對于本質遲緩的人類而言，發展的速度終究是核心問題：

進化跨入了一個嶄新的階段，即大腦外延的階段。從純技術的角度來看，突變已經完成[……]。對時間和距離的壓縮、行動節奏的加快、對一氧化碳及工業毒素的處理的失調、放射物的滲透都提出了一個發人深省的問題：人的肌體是否適應這個長期以來被稱作他的環境的環境？

這一切仿佛意味著“社會充分（受益于）進步”，也仿佛意味著作為物種的人類必將使人類走向消亡：

個體的人可能已經是過時的肌體，雖有用[……]但已被置于次要地位。“進化”更感興趣的是人性的基礎結構而不是人類。[119](#_119_67)

從神話文字到確正文字，存在者安置下來并作為程序而呈現。這個程序學是文字學的切實性，或者說其實就是文字學，它是作為補余歷史，也作為消除——因超量印刷而消除的銘記——的相關差異的實現。

“誰”——即此在——并不是“我”。“我”是此在從其存在中領會到的、與“什么”的程序狀態相關聯的歷史形象。“我”的變異性，即廣義的“我們”的變異性，也是“我”自身一貫的變異性，是更廣義的程序中止之機制。此機制形成于無機物的有機化，也形成于技術趨勢及其重復中。技術趨勢在被重復的同時得到釋放，這便構成了后種系生成演變的切實性。重復再次重復，并“適應”作為前面的已經在此的業已完成的技術趨勢之效果，且通過這種重復而釋放（不停地施加壓力的）趨勢的各種新的、未完成的可能性，因為起源的原初缺陷終究是無法彌補的。

技術趨勢的完成是綜合記憶的客觀化，它經歷了不同的時期，也就是說通過中止那些與交聯著特定層次、社會種族層次和個體層次的節律穩定性相對應的支配性程序來達到。這種中斷重復的運作（增添新的程序內容會部分中止舊內容的效力）是被動綜合，這種綜合也是一般意義上的“什么”的生成。第二次中斷重復，即“誰”對第一次重復的“適應”，則是一種“主動”綜合。但我們應當把這里所說的適應和主動加上引號，因為這種重復的重復從來是為技術趨勢鋪路，進而使被動綜合跨入新的階段。

在今后的重復中，我們需要重建一個超越東方與西方的坐標體系。

# 第三章　記憶的工業化

## 1.滯留有限性的工業綜合

用技術手段綜合記憶導致了記憶的客觀化。那么，屬于現代技術的“什么”也好，代表“我們”的“誰”也好，它們的被動綜合究竟是什么呢？

有了滯留有限性才會有被動綜合。在模擬、數字及生物綜合的時代，滯留有限性被經濟核算，成為工業投資所看好的對象。經濟導向其切實的“主動性”，這便直接導致了被視為計算的時間以霸權形式實現的局面。

早在十九世紀初就萌生了模擬和數字的相關差異同一性。那時，通過贏得速度而迅速掌控信息顯然有至關重要的意義。信息概念的出現無疑主導了二次大戰之后形成的知識，在“認識科學”領域，它具有積極意義；當海德格爾把控制論推上至尊地位，即形而上學的實現時，它便帶有消極色彩。

于是，主觀性的“誰”開始“客觀地解構”了。然而在信息范例起積極的主導作用之處，人們徹底忘記了這個解構既是一般性解構又是對“誰”的解構：無論是對于知識的中斷性還是對于“誰”的時間性，這個范例都是封閉的。在此，時間并沒有作為問題來理解，而只是自行解決問題之問題的一個側面，它服從于新的邏輯。首先需要自行解決的是處于神經系統外延之最前沿的人工智能與認識論問題。

神經系統的外延是第三記憶——即知識積累使之成為必然的后種系生成——的新階段，其內容是代管“誰”在其世界歷史中的定向功能。這就預示了數字的相關差異同一性的運作方式。神經系統外延與想象外延導致了種族/技術助產術的終結。

在《愛比米修斯的過失》中，我們也從對吉爾理論的分析中看到，熱動力學革命強行調動了可快速解體背景的資本，為此必須建立一套交易所網絡作為信息的基礎結構。正是這種經濟——信息的迫切需要使模擬與數字的綜合隨著技術趨勢所開啟的種種可能性而出現。由此產生了一種新的價值觀，同時也產生了作為遺產的集體記憶所構成的資產這一新概念。過去，記憶的構成出于政治需要；而今，它已從承襲的資產率先變為商業資產。從信息概念估算的價值，一旦可用計算來考量并被歸入不確定的確定性，便與接受新生事物、對不確定性的不確實性始終敞開的知識之價值格格不入了。

如果說在技術與種族助產術過程中，日常的已經在此之程序融匯人體固有的程序和“什么”的動力而產生了領土共同體特有的日歷性及空間性，那么信息工業和記憶工業的發展則會懸置這種日歷性及空間性，這便是維里略所言的非自然日，在其中構成另一種與時空的關系、另一種綜合及一個全新的直觀問題，即脫離“真正的身體”而開發影像工業、遠距離現身及虛擬現實工業。

代具化影響《純粹理性批判》中所說的理解、復制和再認識的綜合。但今天之所以可能有這種影響，正因為它是原初的。我們必須記住這一點，二次中斷重復才可能發生。

想象外延的結果首先是像建立程序工業那樣建立媒體。信息工業和程序工業（二者共同構成通信工業）是神經系統外延和想象外延的具體化，并與遺傳基質的技術內在化一道構成各層次記憶的工業化。

記憶的工業化利用一切可利用的載體，呈現出欲占有一切材料，包括有機材料的趨勢。因此，我們不能忽視由于開發合成生物體細胞與生殖細胞載體所帶來的生物的相關差異同一性。這個外延不僅通過無機物的有機化來實現，而且也通過旨在使其重新有機化的有機物的非有機化——如此說來，亦是生物體技術外延性的重新內化——來實現。與模擬和數字的情形相仿，我們將面臨普及的、顯然會問題重重的創造性，這些問題之嚴峻和艱難是人類前所未聞的。如今的問題不再僅僅是放棄“智人”中“智”這個形容詞，“人”這個名詞本身，他究竟是不是發育完全的個體也被質疑了。

繼種族參與美學之后，工業美學將形象、圖像及符號的制造者與使用者對立起來。于是出現了非共同體化，即對某一共同體的從屬感的危機，因為技術形式無法取代種族參與的團結精神。我們后面將要闡明，這種情形是由新的相關差異同一性的——或許是暫時的——技術特性造成的。

上述載體均符合作為第三記憶的已經在此的新型組織形式之要求，這就找到了走出直線型思維的途徑，也擺脫了人類固有的節律。如今，這些節律趨向于融合模擬、數字和生物技術，并開啟了以速度為特征的動力載體四處普及的新時期。人工合成的生物載體無非是對自然進化的人為加速，載體自身的性質也因此被改變了。

海德格爾把時間化作為模式論來思考，而我們將其視為原初的代具性。假如時間化應被理解為滯留有限性，那么對記憶領域的工業投資就應該是掌握滯留的機制，從而在與技術趨勢的較量中給新的相關差異同一性賦予技術特性。我們在分析巴爾特和博泰羅的論述時已經看到，這些新的相關差異同一性構成了滯留有限性所包含的時間出離結構的補充形式。與之俱來的還有時間出離的全新形式，其直接后果是從根本上轉變了事件化的條件。“實時”與“直播”便是這一轉變的操作者。

事件化意味著選擇。所有事件都銘刻在記憶中，所以事件化又是記憶機能本身。問題在于選擇的標準（此外，也涉及到已變成信息儲存——如數據庫、精子庫、器官庫和分子序列庫——的記憶組織的標準）。廣義地講，以下兩個因素造就了記憶選擇的標準：一是技術趨勢，它決定了通達和定向的代具可能性；二是“此在對其自身存在的理解”，它以普通形式產生于上述可能性中。我們也可以說：選擇的可能性來源于與不確定性的關系，而不確定性則產生于開發已經在此的新的技術趨勢的種種可能性。一旦帶有工業性質，選擇便被納入受制于經濟核算這一終極目標的龐大設施之中，而經濟核算首先是試圖化解不確定性。然而，正因為這種工業化需要通過發展相關差異的同一性來實現，化解不確定性就變得不可能了。換言之，轉化中對峙著兩種不可調和的趨勢，未來只能是這兩種趨勢間較量的結果。

這樣，“誰？”的問題便成了記憶的政策問題，它遇到經濟指令的阻力，決策的性質也因此受到影響。

如前所示，起始于外延初期的非領土化構成了網絡的發展。由于信息的價值與信息傳播的時空息息相關，工業的滯留有限性需要一種新型的網域，以便消除信息的時差與地差。所以說當代的非領土化造成了對種族日歷性的懸置，而從本質上講，“發展”恰恰是速度的發展。

理解新的相關差異同一性的生成首先是理解新型網絡的生成條件及特性，理解它們如何把信息概念開放為商品。在研究這個生成的歷史條件之前，讓我們看一看七十年代末法國最高國家機構對信息發展前景的分析。

## 2.信息系統

信息系統是控制論在器具上與工業上的具體化。海德格爾發現，控制論的出現巧合于到那時為止一直為思維保留的某種可能性。他于1962年寫道：

不需成為先知我們也知道，現代科學不久就會從根本上被控制論這門新興基礎科學所決定和引導。[120](#_120_65)

1977年，瓦萊里——吉斯卡爾·德斯坦委托西蒙·諾拉和阿蘭·孟克推測信息系統對法國社會各方面的影響。報告于1978年寫成[121](#_121_65)，它充分認識到信息技術將會引起的政治、經濟、戰略和文化上的革命。

“信息系統”一詞是德雷福斯于1962年創造的，它融合了信息與自動化這兩個概念。但我們并不滿足于這一習慣定義，而是在道麥斯的啟發下拓寬其詞義。道麥斯說：信息系統

指的是電腦通過電子技術手段從周邊入口到周邊出口處理或傳遞信息[……]

由于電子技術仍在繼續擴展，我們不禁要問：在未來的幾十年中，信息系統這個詞是否將會有更廣的涵義呢？

既然信息系統涉及到作為信號的信息的輸入、處理和傳遞，而這一切又發生在電腦之外的其他網域中，信息系統一詞為何不能泛指這一復合體呢？[122](#_122_65)

如此說來，信息系統可以指普通信息工業的產品，因而也可以指我們所說的媒體。它不僅包括數字電子系統，而且也包括模擬系統[123](#_123_63)。

通用于整個信息領域的主要概念從此便是：信息、光電、信號和網絡。在此，信息系統指的是一切以各種形式處理和傳遞信息的行為，也就是說既包括模擬合成又包括數字合成（而信息一詞通常僅指后者）。

道麥斯認為，信息與電子之間有著本質的聯系，無論在歷史、技術、軍事還是商業上，都與信息的現狀有關。我們今天使用的信息和通訊電網的概念均成形于十九世紀，電報便是它們最具體的證明。信息的實際意義正是由股市操盤人于1836年發現的：他們看到波爾多股市的股值追隨巴黎的股值波動但又晚于巴黎，于是他們買通了一個公務員而得以使用連接兩處金融市場的廈珀（Shappe）電報線。借波爾多股市的投機價差（任何投機說來都是基于某種價差），他們發了橫財。這樁“買賣”后來招致了一場官司，被告被判為引發電信通訊壟斷的經紀人（1837年）。此案說明兩個道理：一是只有在被個別人掌握時，信息才成其為信息；二是信息可以成為買賣對象，其價值與其傳遞時間和空間有關——信息傳播越廣就越貶值。

我們今天使用的信息概念指的是信息工業。信息被看作信件的信號，人們可以通過網絡來控制其傳播的時間與空間。信息因而成了一種商品，其價值取決于其傳播速度。

道麥斯所說的信息系統是信息價值的工業利用，光電技術的發展使之成為可能。光電技術通過穩定、處理和傳遞可被記錄、存儲在記憶載體上的信號來控制其速度，并通過建立網絡來控制信息的流通。

由于電子載體或光電載體是普通名詞，再把信息概念延伸到生物技術領域就未免牽強，盡管生物技術確實處理了遺傳信息。然而我們可以說，廣義的信息系統和生物技術構成當今記憶工業發展的基本內容。電腦仿生學技術（生物電腦）在理論上和工業上還不夠完善，將這兩種技術合而為一還為時過早。

## 3.信息網絡

在信息系統全面普及并滲透各個社會階層，同時數字技術與模擬技術融為一體之后，便有了名副其實的實時社會工業生產。諾拉和孟克把數字與模擬的融合稱為信息網絡。取其狹義即“在線信息”，而我們在此沿用其廣義，即網絡融合。

當信息處于可開發材料的某種特定狀態，尤其是當這些狀態的連續性——即它們的可塑性——可被控制在無窮短的時間內時，信息便成為工業活動的原材料。對可塑性的時間控制會直接影響與一般時間的關系，它動搖了質料與非質料之間即目的與手段之間的關系，并喚起對質料和形式構成事物論模式的批判。從十九到二十世紀，從“重”技術的鋼鐵工業到“非質料”技術的信息工業，代表技術趨勢的工業領域在對材料開發投資的同時，改變了材料的概念，從而也改變了“此在對其自身存在的理解”。

《社會的信息化》一書正是從社會、國家和國際的角度評價這場巨變，并首先將其視為空前的文明危機之誘因：“社會信息化的加強是危機的核心。”[124](#_124_63)這便是1977和1978年的背景，而且這一危機仍在持續。

它首先是舊的工業制度與社會制度的危機，危機與制度互為因果；它是起源于1973年“石油風暴”的“文明危機”，是“長期以來人們對權力的，歸根到底也是對知識和記憶的精英分布或民主分布的質疑”。成為信息網絡的信息系統正是知識與記憶的主要載體。信息的網絡發展構成其基本的、排他的、決定性的要素，這意味著電訊網絡與信息系統的共同發展也是實現信息化的基本條件。

技術帶來的任何深層社會變革都會遇到障礙，因為技術體系的發展一般會影響到其他社會體系從而受到抵制，它“既可能是危機的緣由，又可能是走出危機的辦法”。然而這場變革之規模是空前的。

“信息革命”將會產生更深遠的后果。它雖不是近年來唯一的技術革新，卻是引發和加速所有其他革新的共同因素。更有甚者，由于信息革命徹底改變了信息的處理及儲存方式，它將改變各個機構乃至整個社會的神經系統。

信息系統不久前還耗資巨大、性能欠佳且讓門外漢不知所從[……]，現在流行的已是大眾信息系統[……]。這種轉變歸功于兩個進步：一是以往只有大型電腦，如今卻涌現了種類繁多、功能強大、價格低廉的微機；二是電腦不再孤立，而是通過各種“網絡”相互連通。[125](#_125_63)

正是互聯網形式的網絡信息充分顯示了這個轉變的重要性：

我們把這種電腦與電訊的交錯成長稱為“信息網絡”，它開辟了一個新天地。公路、鐵路和電網這類交流手段使共同體結構化。此現象由來已久，家庭、地區、國家和跨國組織也都經歷了相同的階段。不同于電網的是，“信息網絡”承載的不是惰性的電流，而是信息，或者說能力。[……]信息網絡并不意味著多了一個新網絡，而是建構了一個性質迥異的網絡，它使圖像、聲音和記憶互動。所以說信息網絡將改變我們的文化模式。

于是，信息與網絡這兩個概念決定了“信息革命”的特性。

如果說根本沒有簡單的交流“方式”，那就需要在不抹殺信息系統之特性的前提下將其相對化。我們的全部努力都旨在證明：信息系統的特性是在本質上屬程序化的記憶的后種系生成之基礎上發展而來的。

然而諾拉和孟克認為，當代技術終歸是以全新的方式作用于社會發展，這便構成了技術的一般歷史中前所未有的斷裂：位于政治經濟決策與就業、投資問題中心的信息網絡被用來改變各種權力關系，從而要求一種新的信息分配方式，甚至“觸及到主權問題”，這已不再僅僅是發展國營信息工業的問題了。我們必須重視IBM的最新挑戰。這家公司是昨日的機器制造商、明天的電訊管理者，它所奉行的戰略使它建立和控制了信息傳遞網絡，并由此侵吞通訊這個傳統上屬于國家權力的領地。缺乏適宜的政策就會導致相對于網絡管理者也相對于美國各種數據庫——IBM為通達這些數據庫提供了方便——的雙重異化。

非領土化因此變成了政治決策范疇。隨之而來的是困難重重的局面，主要因為當時的政治理念建立在主權領土的概念之上。信息技術從毛細血管滲透整個社會，不可避免地影響了各種權力（政治與經濟的）、知識（理論與實踐的）和記憶（所有文化、社會財產、禮儀、技能），它要求國家在上層建筑和經濟基礎各個領域制定有膽識的政策。但在下列情形中，問題變得復雜且微妙了：一是當記憶這個與國寶、國力和國民精神同級的，迄今為止歸國家保護的對象不再是領土的產物而成了工業生產的材料時；二是當人們在令人不安、焦慮乃至自相矛盾的幻覺背景中感受到這一轉變的必然性時[126](#_126_61)。這樣一來，信息化的主要后果便是宣告了新型沖突，首先是文化沖突的時期。所以國家就不應像以往作規劃那樣致力于描繪與實現走向繁榮的藍圖，而是應當提出問題，或者讓“文明社會”提出問題，以便找到制定具體方案而不是程序的真正可能性[127](#_127_61)：國家的同一性本身成了實質問題，這意味著迫在眉睫的是國家的前途問題，也可以說是國家與時間的關系問題。在這個新形勢下，國家就需要通過大膽地摒棄傳統的管理方式來營造一種非凡的能力。

狹義的經濟問題與政治問題相結合，其實質既是技術革命又是文化革命。諾拉和孟克指出了四個核心問題：一是直播或實時傳播的衛星網絡的完善；二是各種標準、版權、主權問題以及隨之而來的公私關系問題；三是記憶與語言即知識的工業化和信息商品的特性；四是與文字相比，信息系統對權力機制的影響。

## 4.網絡、權力與知識

“實時網絡”的問世可謂大事記，它不僅把數據送往信息數字處理中心，同時也融匯了供所有人索取的模擬資料。1866年鋪設了布萊斯特到紐約的第一條橫跨大西洋電纜，后來，這一巨變又促成了衛星轉播的實現。信息網絡與衛星轉播的結合構成了把各類資料及時送往世界各地的切實的可能性。

衛星“能以（與地面網絡）相同的速度覆蓋各大洲與各個國家”，形成全球的信息網，傳播“包括聲音、數據和圖像的各類信息”。衛星沒有赫茲線纜的“非覆蓋區”，它均一或者說鏟平了信息的傳播空間，從而“使目前各國間的電訊分界只剩象征意義”；它突破了地面網絡的極限，造成了所有領土權力機構對傳播系統的失控，也開拓了交流的新空間：在此，誰擁有掙脫了國家權力的最先進的技術，誰便是主導者。

從技術上和事實上避開國家法律的行為還表現在跨國工業集團間的標準戰。對此，各國當局與其說是參與不如說是觀戰。法律受到了擺脫領土束縛這一不可動搖的技術事實的挑戰。國家其實已喪失了對電訊的壟斷，這在1998年通過的電訊非規章管理法中已被正式認可。在強行執行某種技術標準的同時，機器、處理程序及其處理數據也強加給人們。“高性能”的記憶設備即將淘汰具地區特色的舊的記憶技術結構，這便導致了國家勢力與私企實力的新型關系：國家原來一向是通訊基礎設施的主人，如今卻不得不向國際工業巨頭妥協，即便保不住國有信息工業，至少也得保住對電訊空間的控制權。但國家已不再是其領土的主宰，所以真正的問題在于：它是否能保住對整個社會發展的控制。

記憶一旦變成信息理論中嚴格定義的“信息”，且變成價值與其傳播的時空有關的商品，就出現了記憶的工業化。于是，原有的各種記憶和所有的已經在此都能被“再輸入”并成為“原材料”，所有的知識都可以變為信息。信息“離不開其組織形式”，所以掌握其組織形式就等于掌握了信息。信息的組織形式決定了通達信息的條件，也決定了選擇信息的條件，于是對組織形式的選擇便是對信息內容的選擇。如果說記憶在信息系統的最初階段主要還是國有和私營管理范疇的話，那么隨著時間的推移。

沖突就會蔓延到社會生活的方方面面，也蔓延到像言語和知識這樣的“文化模式”的各個部分。

為制定加工整理集體記憶的條件而生的明爭暗斗，其結果很難預見。面對這個充滿未知數的未來，重要的不是預測信息網絡的后果，而是把信息社會化[……]。信息網絡將潛移默化地影響著文化的主要工具，比如關系著個體也具有社會功能的言語，作為延續集體記憶及平等對待或歧視某些社會群體之工具的知識。[128](#_128_61)

在《后現代條件》一書中，讓——弗朗索瓦·利奧塔大量引用和評述了上述觀點。問題在于知識的全新屬性，它使知識模式進入了相對于持續了至少二十五個世紀的舊模式而言的突變階段，言語的新型存在模式使之成為可能。這種模式始終受到技術科學的關注，無論在本質上還是在進化中都不可避免地受制于交流的技術載體。這便導致了“知識相對于‘知者’的外移”，尤其令人矚目的結果是：

知識已成為并繼續成為可出售的產品，而且目前是將來也是為了在下一輪生產中獲得價值的消費品——兩種情形都是在交易。知識不再是其自身的目標，它喪失了自己的“使用價值”。[……]

知識的信息商品形式是生產力所必須的。知識已經是也終將是世界范圍內權力爭奪的主要內容，或許是最重要的內容。鑒于列強們過去曾為搶占領土、控制原材料與廉價勞動力的支配權及開發權而戰亂不斷，可以想象，他們將來還會為控制信息而再動干戈。[129](#_129_61)

這是兩種價值觀的沖突。盡管二者均為全部時間化的構成物，它們體現著兩種不同的與時間的關系。

## 5.信息與文字

知識的信息化之所以可能，是因為作為記錄、讀取、傳播技術的信息系統正是某種意義上的文字：

當蘇美爾人把最早的象形文字刻在蠟板上時，也許他們自己并沒有意識到，他們正在經歷人類的決定性突變，即文字的問世。

然而文字后來改變了世界。今天的信息系統或許預告了類似的現象。信息與文字驚人地相似：二者均為記憶的延伸，都是信息體系的繁衍與突變，也都可能改變權威的模式——我們還可以津津樂道地列出更多的相似性。但對于經歷了這場變革的人來說，其嚴峻性是難以描述的，除非是用法布里斯看滑鐵盧的眼光來審視。[130](#_130_61)

構想這樣一場變革可能會觸及極限。而嚴格說來，我們又不可能對這一變革之意義作完全的預測。雅克·德里達旗幟鮮明地把愛比米修斯原則的結構和《論文字學》之結論——亦是該書的宗旨——的結構歸入言語控制論演變的背景中。正是從這個背景出發，“解構”才成為可能和必要。我們在諾拉和孟克的報告中亦可看到同樣的擔憂：一邊是技術的領先，一邊是思維相對于其器具性已經在此的落后，令人不安的正是二者之間的落差。已經在此的器具性對思維是隱蔽的，也是思維的構成性遺忘，但又總讓思維有理由認為。

缺少的是方法本身：如果說從長遠來看信息系統可以引發語言與知識的決定性突變，那么它也會導致思維、概念和推理的改變，而這些改變又將逐步摧毀辨別思維、概念和推理的工具。

把拼寫文字與信息并列分析，我們可見二者共有的確正特性。如果說拼寫文字的確正性造成了相關差異的效果（其中，知識作為“本體差異”的歷史時期而構成），確正性又是“誰”的不確定性的給予者，那么信息的確正性給人的第一印象為何卻是在掩蓋這一不確定性，進而改變知識的性質，使一切評判都受制于經濟強令這種霸權呢？

信息化首先體現在書寫的信息化，起初涉及的是“‘意義’最貧乏的文字”，但后來通過數字擴展設備極大地改變了個體與知識及言語的關系，其改變之幅度與電子計算器所引發的進化不相上下。

十五年前，沒人能想到這種價格低廉的計算器會風靡全世界，普及到每個人，首先是每個學生。今天的問題不是要搞清人的計算能力是否會退化，而是要搞清它何時會消失。[131](#_131_61)

這只是“把知識從‘知者’外移”的一個例子，此外還有數據庫、專家系統、人工智能、拼寫自動修改、計算機輔助閱讀/書寫/翻譯/構思/制作/決策系統等等，為在思維的已經在此中定向作輔助的例子不勝枚舉。信息系統是有關言語的技術，亦是言語的技術化。過去曾決定了哲學與詭辯術之關系的有關技術與言語之關系的老問題現在又以新的方式被提出。這個最經典的問題曾使我們提出代具性的構成性，它摒棄了對邏格斯和技術的傳統劃分，文字和信息被一視同仁了。作為記憶的技術、作為可能對社會和文化有同等影響的因素，文字與信息面臨著同類問題，這些問題比它們自身要古老得多。

文字使記憶精確地形式化。正因如此，它引發了已經在此的轉化，進而也引發了超前的條件、各個社會與其自身發展的關系、言語（言語一旦被寫下來，便不再是同樣的言語了）、知識（知識一旦被記錄，便毋庸置疑地變成了積累）及權力（社會一旦被書面化，便萌生了最具“權利平等”和公眾權力意義的政治）的轉化。文字的科學是語法，所以會產生規則。這些規則亦是記憶的規則，在記憶之前就一直是其運作條件，但僅僅因為被明示和“外移”而具有截然不同的調節功能，且變成了語言的全新的共時性和歷時性。作為語法規則的形式化的文字有著本質的創造性。然而信息系統也應被理解為把已經在此形式化的技術和由此而來的制定記憶規則的技術。信息系統制造文碼和新程序，把原先總是晦澀不清的規則明朗化，它開啟了語法的——從這個角度上看，也是相關差異的——新紀元。

然而與文字相反，“信息化”的知識直接服務于權力。權力不能再被視為政治權力，而應被看作經濟實力，這便是利奧塔所言的“后現代性”：

社會的文化模式也建立在其記憶之上。控制記憶在很大程度上就是控制各階層的權力。通達日積月累的信息之源將引發種種根本的突變，改變獲取知識的模式，從而影響社會結構。

信息網絡改變了存檔的規模與性質。資料輸入電腦需要在組織上煞費苦心，既要考慮技術局限，又要考慮財政需求。各種數據庫的建立迫使人們按至今難以規定的范圍快速重整各種知識，促成這個突變是這些數據庫的開發商，所有預測都認為它會發生在美國。因此，日后風行的將是源于美國文化模式的標準。

于是，信息的取舍與傳播標準的制定便是為了創造剩余價值，需要記錄下來的信息之價值也應當是可計算的。然而，如果說信息的價值與信息傳播到終點所耗的時間有關，也就是說取決于它的速度，那么作為相關差異的知識似乎恰恰與對其價值的計算及其時間性經驗毫不相干。于是就出現了沖突或疑難，利奧塔稱之為爭議，知識性質的改變只是其征兆之一。

有了這種背景和“價值觀”，因領土統一性而享有歷史統一性的文化遺產便不會“代代”相傳，速度的切實性仿佛成了真正的空間與時間的非實現。沒有人比海德格爾更好且更早地認識到這種命運及其嚴峻性，也沒有人比德里達更好且更早地重申這種命運的絕對必然性。在其決定性的偏差中，這種必然性與正常狀態徹底決裂：

只有在最危險的形式中，未來才能被超前。它全然不同于墨守成規的正常狀態，因而只能顯示或呈現為畸形物。[132](#_132_61)

## 6.模擬——數字儀器

哈瓦斯（Havas）于1834年創建了開發信息的工業設施：歷史上首家通訊社，并很快開始使用電報網。

由于信息本質上是商品，它把時間與價值聯系起來，這便決定了記憶的工業時代所特有的時間性。時事新聞網絡是使記憶的商品生產全球化、日常化和持續化的龐大設施之基本因素。法國地方電臺和法國新聞臺的數字服務器中心給全球聯網的交易所提供信息，也給各智囊團的電腦中樞提供信息。數字服務器以光速運轉，因為時事新聞與信息均為商品，其價值高低依時間而定。

這種大規模傳播要求工業化集中管理各種生產手段，因為只有在播放給上百萬的接收者時，每個電視影像的成本才能收回。于是，僅有幾家電視時事影像通訊社向全世界所有電視臺提供播放內容，對可構成事件化的事件的選擇便集中在極少數記憶原材料制造商（通訊社）手中。

隨之而來的是當下對選擇與傳播——以光速傳播——全球化的工業制造。某事只有在“被報道”后才能達到事件水平，才能切實發生。盡管時間永遠不會徹底降低到這種純粹的人為性，它至少總是被媒體共同制造的。“報道范圍”所遵循的選擇標準是以創造剩余價值為終極目標。這種作為持續流的記憶一邊被制造一邊被刪除，因為“一則信息驅逐另一則信息”，信息的原則就是被大部分人很快地遺忘。今晨賣五法郎的報紙，明天便一文不值，因為一則信息的價值與其傳播時間相關聯：越不為人所知就越是信息。所以各新聞社都竭盡全力縮短傳播與處理的時間。

法新社每天都從數以千計的日常事件中挑選出一部分，用文字電訊形式寄給客戶。從現場記者到決定電訊稿取舍的日報編輯要經過中央指揮臺，電訊在那里被分門別類并標上緊急系數，其選擇的標準是商業性的。這是一臺制造現成思想或“現成版面”[133](#_133_61)的機器。信息應當是“新鮮的”[134](#_134_59)，正因如此，報社的理想便是杜絕傳播中的任何耽擱。“挑戰者”宇宙飛船爆炸事故的現場直播對里根當局來說是個極其慘痛的事件。他們“賭定”發射的成功，因而安排了這場超大型直播。八名宇航員在此舉中殉難這一事件本身并不太異乎尋常，然而這個被地球上絕大多數人經歷的死亡——在其發生之時或者說幾乎同時——卻是一場政治災難和一出觸目驚心的悲劇。這里，事件的事件性離不開媒體，因為媒體至少“共同制造”了這個事件。同樣，要想搞清1987年股市崩盤的緣由，就必須正視如下事實：頃刻間傳遍全球的不僅是金融信息，而且也有隨信息而來的各種推測。正因為這些推測是在倉促間作出的，也只能很快地被閱讀和理解，才引發了完全非理性的后果。

1863年5月1日，法國軍隊開進墨西哥城，但這個消息耗時六周才傳到巴黎。對整個帝國，尤其是對拿破侖三世來說，此事件舉足輕重，但當時并未產生預期的重要性，原因是事件發生的三十多天以后，新聞已不再是新聞，而成了多少帶些傳奇色彩的故事。一般說來，那時的美洲在歐洲的普通百姓眼里還是遙不可及，生活著野蠻人的神秘國度。只有到了大東公司（Great-Eastern）于1866年鋪設第一條橫跨大西洋的纜線時，歐洲才切實發現了這塊大陸和它的交易所。在此之前，這塊新大陸對大多數歐洲人來說還只是夢境而已。那么“舊大陸”從那時就開始沒落了嗎？歐洲的輝煌是否建立在傳播的本質延遲之上呢？

特勞波曼事件（1869年）最能讓我們了解新聞和（更廣義的）信息的本質特征。從龐坦（Pantin）森林中發現的八具被害人尸體入手，記者給他的讀者們講述了一段當時只有在連載小說中才能讀到的“真實且正在發生的（聳人聽聞的）故事”[135](#_135_59)。連續四個月內，即從案發到兇手伏法，整個案子由稽查方、司法部門和大眾讀物的小報報社共同審理，這使小報的發行量從三十五萬份激增到六十萬份。新消息的刺激性是銷售信息的最佳手段，這便是所有新聞都在追求刺激的緣由（刺激性包含著差異性）。

信息的真諦是光速時間[136](#_136_59)。它首先指信息以光速傳播，即沒有延遲的傳播，模擬與數字的確正性使之成為可能。而文字的確正性卻帶有本質的延遲，即所謂事件或事件的輸入與對此事件的接收或讀取之間的延遲。然而，成形于模擬或數字技術中的事件一旦被輸入和處理，便被納入光速時間。通達工業記憶的網絡載體需要有入口和出口，亦被稱為界面或終端。最早的模擬儀器和后來的數字儀器并不以出入網絡為主要功能。相機和留聲機均為模擬的輸入工具，但并不負責遠程傳遞輸入的內容。然而照相技術的進步很快促生了圖像傳真與電影，電影又最終導致了影像的遠程直播，而電報與留聲機原理的交融則創造了電話以及后來的無線電直播。光速網絡把傳遞時間降至幾近于零，從而消除了事件的輸入與接收間的延遲，而模擬或數字的輸入工具所消除的是事件的發生與輸入間的延遲，因為“我從眼下這張照片的靜態可追溯到從前的拍攝，照片正是那一瞬間的停滯”。照片中彌漫著自愛與死亡學的災難，類似于我們看劉易斯·佩恩的照片時的情形。追溯之所以可能，是因為拍攝（輸入）的瞬間與被攝事物發生的瞬間相吻合，這就使我們能夠銜接過去與構成照相意向對象的事實。這也意味著不可能事后補照某一事件，于是就產生了巴爾特所說的“確鑿性”和“照片的證實功能”。（在場的）真實效果是所有模擬技術共有的，它開啟了與過去——不能再被簡單地定義為歷史的過去——的集成關系。

## 7.事件化

輸入時，事件在時間上吻合于事件的輸入；在實時或直播的傳播中，輸入的事件和對此輸入的接收亦相互吻合并同時發生。模擬與數字技術把輸入的（在場的）真實效果與實時或直播合并，開啟了既是集體的又是個體的對時間的全新體驗。如果說歷史時期的出口建立在本質上延遲的時間之上，也就是說建立在敘述與被敘述的時事之間的理論上的（當然是臆想的，但這種臆想會有非常真實的效果）構成性對立之上，那么這種對時間的全新體驗也許就是歷史時期的出口。

新聞社對時間的制造并不是作單純的報道，時事信息工業并不滿足于記錄“發生的事”，因為欲記錄“發生的事”，就必須記錄全部“發生的事”。然而“發生的事”之所以發生，正因為它不是也不同于全部。“發生的事”被分成不同等級之后，信息才有價值：時事信息工業把那些稱得上事件的事篩選出來，至少共同制造了對具有事件水平的“發生的事”的通達。只有被“報道”了，事情才會“發生”或“來臨”。至少有成千上萬的事來臨了但沒發生，或發生了但沒來臨，因而對于不知姓名且不確實的接收者來說，這些事既沒發生也沒來臨。

記憶——或者說值得記憶之事——的保存也一貫是它們的整理方式（選擇記得住的事和保留值得回憶的事是相輔相成的）：根本不存在對“已發生之事”的單純報道。已發生的事之所以發生，是因為沒有完全發生。要想記住就必須遺忘、刪除，在原本可能有價值的事件中選擇值得保留的東西，同時也對不久定會發生的事作積極或消極意義上的超前（滯留從來都是前攝）。

隨著當下（即時間）的工業生產而“發生的事”，其整體結構似乎毫無特殊之處，仍是事后難以區分事件和對事件的敘述。事實上在“事件、敘述、對事件的敘述或敘述的事件之間從來都無法定奪”（德里達）。如果我們可以說今天的“媒體”“共同制作”發生的事，從而制造其（各種）效應并使即將發生的事超前，這種局面本身并無新奇之處，因為記憶的法則就是領先于自身。于是當下的過去（即造成“我們的現狀”的各種行為、決策、事實和事件）并不在發生的事之后，而“總是在其前”，盡管并不確定。

盡管如此，當記憶的條件，比如刪除、選擇、遺忘、滯留——前攝及超前的標準，均集中于旨在創造剩余價值的工業技術設備中時，上述局面就別具新意了：此時，以霸權方式主導記憶活動的強令是贏得時間，因為抽象的可資本化之物（金錢）說到底都不過是預支給未來的信用。從各種意義上講，工業滯留遵循的是作為信用之源的公眾興趣的法則。不言而喻，這一法則預先確定了事件的性質，因為“演員們”為其表演的可錄制性提前做好了準備，他們的行動受這個時間工業層面的制約。如此說來，媒體并不滿足于“共同制作”，而是越來越多地獨家制作事件。一切都顛倒過來了：這些媒體每天都在敘述生活，其口氣之肯定，就像對生活的“敘述”不僅超前而且也必然先于生活即確定生活似的。

不能把事實與其人為的實際性區分開來就是不能區分事實與理論（這種區分總是事實上不可能做到，理論上難以做到），這就構成了時間的工業制造所特有的前攝力，它與“以光速時間”運作的模擬綜合和數字綜合所造成的時間出離之結構有關。當記憶被以接近光速的速度制作時，無論從理論上還是事實上都不再可能區分“事件”和事件的“輸入”，或者區分事件的“輸入”和“接收”或讀取：三個時段巧合于同一時空中，這就把它們之間的所有時間延遲和空間距離都消除了，這也消除了所有的區域性，因為區域性來源于各區域的差異性，比如不同的日歷性和空間性，而導致這種差異性的又首先是區域中發生的事。雖說如此，同樣的事在各地都有發生的趨勢，各個區域漸漸變得雷同，也就是說趨于消失。背景解體不僅指陳述的背景，而且也指“接收”陳述的背景，于是所有的背景都將喪失殆盡。

如果不可能把敘述、事件、對事件的敘述和敘述的事件，或者說把事件、輸入、對輸入的接收真正區分開來，而只是從形式上（即理論上）區分；如果事件終歸是事件的輸入，且這個輸入終歸是其接收，同時文章在歷史中——即在時間的精確記錄中——離開了閱讀、離開了文章之外或之前的內容就不成其為文章，那么上述情形就只能出現于延遲即事后效應中——滯留——前攝作用于事后的斷層中。滯留與前攝既分化又延遲，這種分化與延遲在把握區域性可能性的同時，也在把握（有別于事實的）理論的可能性。

滯留有限性需要一種像能夠確立差異、等級和先后順序的標準那樣的規則。這種規則也適用于記憶和領土：只有走過的領土才算領土，只有重新回憶的記憶才算記憶；在領土中需要定向，在記憶的已經在此中同樣需要定向。地圖雖然對應著領土，是領土的完全對等的復制物，卻不能與領土“點對點”地完全吻合，“這種范圍過大的地圖（或許）沒有多大用處”[137](#_137_57)，因為它沒有給定向帶來更多的方便。同樣，記憶要想成為值得記憶之事，就必須減少可記憶之事；欲在記憶的已經在此中定向，就必須遺忘（已經在此）。不會遺忘的記憶就像費奈斯[138](#_138_57)的記憶那樣不能走出當下，不能讓當下通過，不能記住當下，甚至不能通達當下，因為它是非記憶，也是非思維。費奈斯沒有多少思考能力。思考即忘記差異，即概括與抽象。在費奈斯的超負荷的世界里，只存在著細節，幾乎是過細的細節。[139](#_139_57)

滯留有限性的“什么”的代具狀態使它通達相關差異，滯留有限性根據這個相關差異來確立差異和等級，也使領土的地圖和對事件記憶的特性得到簡化和差異化，從而使之達到事件水平。選擇標準是“什么”在不同時期產生的相關差異的后果。后面探討胡塞爾對時間物體的分析時，我們還會回到這個第三記憶的問題上來。被現場直播的時事是剛剛發生的過去，它讓當下通過，從而構成已經在此。所以凱諾說電視“是凍結在歷史中的時事”。

## 8.“實時”、事件與歷史

巴爾特談到過一張“反映販賣奴隸”的照片。那是他從一本畫冊上剪下來的，后來遺失了，也就沒有給我們展示。同時他還提到威廉·卡斯比的肖像，說他“生來是奴隸”。

雖說是過去的事，也不完全有歸納性，這張照片仍然證明了奴隸制的存在[……]。它并非從歷史取證，而是像做實驗那樣重新排列證據的順序。[140](#_140_57)

他又對這張反映販賣奴隸的照片作了如下補充：

這種事確實發生過。問題不在于精確與否，而在于是否屬實。歷史學家不再是中介人，奴隸制沒有中介也存在，事實不需借助任何方式便可成立。

照相對（過去的）時間的經驗是從對過去的直觀中得到的某種證明之經驗。我們雖然沒有經歷過這個過去，但也無須通過歸納來通達它。盡管要借助于記錄載體，我們仍可從直觀上即刻通達過去。對這個過去的某種證明存在于歷史研究之前，但這并不意味著沒有歷史學家作中介我們也能描述奴隸制。然而，照相對過去的經驗又迫使我們用另一種方法來思考歷史——既是歷史（Geschichte）又是人類歷史[141](#_141_57)。《明室》揭示了如下事實：由于過去與事實之間建立起一種新型關系，照相與歷史從此分道揚鑣。這種關系可能會中止文字在通達過去中的公證性、證實性及真實性上的歷史特權。然而這里指的不是為歷史科學提供證據的新型管理制度，而是一種對時間的全新體驗方式。“我絕不能否認照片里的東西存在過。這里包涵著真實與過去這兩種相關的涵義”。奴隸制這一事實被照片作為事件而確立，但“這種確鑿性是任何文字都無法提供的”[142](#_142_57)。這里說的確立指的是通過整體重現的被攝物而做的確認。巴爾特把這種確鑿性稱為“照相的證實能力。它勝過照相的再現能力”。

眾所周知，這些圖像、這種所謂實事的再現是經過篩選、可修改、可轉換的，因為它們可以通過無法核實的剪接方式、技巧或特技而被拼湊在一起。既然如此，我們怎能相信其真實性呢？歷史學家當然不會以這類文獻為依據。

上面是馬克·費羅的論述。但他馬上又補充道：

沒人想過，他對文獻（歷史學家的書面文獻）的選擇、整理以及他的論證過程也是剪接、技巧和特技[143](#_143_57)。

以照片或影片文獻的確鑿性不足或者說用來辨別這種確正圖像之真偽的程序不健全為借口，歷史科學傾向于排斥上述兩種文獻，認為書面文獻是更可靠、更能被“歷史研究”掌控的記憶。而費羅不承認書面文獻更具可靠性和掌控性，他堅決主張用模擬方式（不僅僅以文字形式）追溯歷史。

巴爾特與馬克·費羅的觀點看似相近，其實有別，因為巴爾特認為照相排擠了歷史、歷史學方法和歷史學的必要性。照相似乎有一種破壞全部遺產的、極端的確鑿性，應當將其另當別論。

皮埃爾·諾拉則沿著另一條思路旗幟鮮明地反對用圖像和當今一整套編碼與傳輸系統來左右歷史研究——即大眾媒體從此對歷史的壟斷。這種變化的緣由是現代事件：它是十九世紀末隨著新聞界對德雷福斯事件大張旗鼓的宣傳而產生的新現象。德雷福斯事件占據了所有報刊的版面，同時也給了報刊全部回報。[……]報刊、電臺和圖片本應相對獨立地報道事件，結果它們不僅非但如此，而且索性變成了事件存在的條件。[144](#_144_57)

某類事件之所以可能，正因為存在著某些媒體。首先對歷史學家來說，這是件畸形且可怕的事：

在傳統體系中，事件屬于（歷史學家的）職能特權，歷史學家賦予事件地位和價值：沒有歷史學家的批準，任何事件都無法進入歷史。而從現在起，事件尚未整理——遠在時間產生效應之前（黑體系本書作者加注）——就自動呈現在歷史學家面前了。這種事件來自外部，承載著資料的全部分量。

在“傳統體系”中，歷史學家“制造”（取該詞的法律意義）事件，但在事后。對于事件本身來說，敘述它具有倒敘性，只有在通過敘述而被輸入之后，它才成為歷史，構成事件。這種倒敘性構成于某種延遲之中。這種延遲的敘述一旦消失，歷史——無論從歷史學角度還是從時間性角度——即刻就會被短路：

這種沒有歷史學家的事件是大眾情感投入的結果，也是他們參與公眾生活的唯一且獨特的方式。

如果說某個“我們”的事件是被歷史學家記錄下來的某種行為，那么這個事件似乎就脫離“我們”而存在，或者說是不“為我們”而發生的事件，因為歷史學家（包括作為作家、評論家或歷史哲學家的歷史學家）一貫是這樣做的：他讓“我們”回首觀望并逆時而動，他以真實——歷史學家的真實——的方式構成“我們”，也就是說在事后延遲的時間中回首觀望我們。

我們前面已經看到，“我們”和“為我們”被混雜和遮蔽，這是因為事后的概念被消除了：我們這個時代的當下“被我們”“作為已經具有‘歷史’意義”的當下而經歷著，它發生在“我們”身上時已經被“生產”、制造、構建、運作或撰寫（正如巴爾特談到照相的實在性時說的那樣，被攝下的過去的曾經在此似乎已被確立）。如此說來，正因“我們這個時代的當下”已成為“歷史”，它也許就不再具有真正的歷史意義了，因為時間的效應被遮蔽、混雜或短路了。

模擬與數字的傳媒導致了“即時報道的具有歷史意義的飛躍”，這種可能性首先來自傳播速度：

人類登上月球是現代事件的楷模，它自然離不開Telstar對現場直播的轉播。[……]現代事件的特征可歸為如下幾點：第一，當即且當眾展開；第二，報道者——觀眾或觀眾——報道者必不可少；第三，發生時即被看到，且這種“窺視現象”使時事具有相對歷史而言的特殊性，同時又散發出歷史的氣息[145](#_145_55)。

輸入的真實效果已經與實時傳播合而為一，所以事件、事件的輸入和對此輸入的傳播構成唯一的也是同一的時刻、時間事實和無處不在的時間物體。時間物體開啟了全然不同的“時間效應”。這種通過真實效果來呈現過去——首先包括這個“剛剛過去的”即初級記憶的過去——的方式變成了對當下的實時或（由“解說員”“解說”的）直播的制造，其確鑿性是“任何文字都不能給予我的”。如果說時間的效應是感覺的不確鑿性和某種延遲的結果，那么“這一切還能給出什么樣的不確鑿性，即什么樣的‘誰？’或‘我們？’呢？”

陳述歷史事件的“傳統方式”是“書寫歷史”，它是記憶文字的相關差異同一性對時間所作的程序限制，因其文字輸入“事件”之方式而帶有獨特的、不可避免的事后效果。文字的規則（例外自有其例外的特性）是：事件發生在輸入之前，而輸入又發生在接收或閱讀之前。這便設定了對過去，也就是當下（時間）的呈現方式，如同對原初缺陷和對只能在事后構成的事件之“敘述”與接收相對于事件的延遲的回溯性。“敘述”的時間永遠落后于被敘述之事，引用總是重新引用。自始便有事后特征的重新引用必然是重復，所以保羅·利科認為“歷史總是被重新講述”[146](#_146_55)。在“傳統方式”中，事件被輸出、傳播、接收，因而敘述就是把事件從已消逝的某處轉移到正被削弱的另一處[147](#_147_55)。

事件以其自身的內涵劃定其傳播空間。事件的影響范圍越來越多地由當事人來決定。[……]由于中介從此被短路，出現了混亂的局面。在使人眼花繚亂的種種意義中，人們盲然不知所從了[148](#_148_55)。

值得一提的是，某些書面文件因擺脫了“事件”、“輸入”和“接收”的非重合原則而與眾不同，合同、宣言等均屬此類。然而，這類文件的創造性在于它們相對于規則的特殊性，即違反事件、事件的輸入和對這一輸入的接收之間的非重合原則，這種特殊性也決定了這類文件的權威性。公證契約就是這樣一種重合：簽約既是事實又是這一事實的輸入，簽約人的在場是他們在輸入的同時對此輸入的接收。

同照相機一樣，所有的模擬和數字儀器都需要有時鐘般或電子般準確的機制，這便是“什么”的機械技術性。這種準確性迅速抓住事件的輪廓，并將其定格在即時中，結果是時間物體被源源不斷地制造出來，而且每天都被遍及各種日報的創造性所制造，并引發了一場真正的時間大戰。如此制造的事件本質上帶有感情色彩，也就是說總傾向于被當作非正統新聞，前面談到的特勞波曼事件便是一例，原因是報刊一貫追求感官刺激。公共記憶反映轟動性事件，而且這種轟動性又趨于消除事后與延遲，因為它們標志著所有非反射的反射性。某種感官記憶似乎在強加給人們，它將遮蔽、刪除思維印記，乃至使之變得不再可能。

令人擔憂的是諾拉和孟克預見到的文化沖突時期，它基于事件的感情，也就是激情。這種激情只不過是在時空無法實現時才以十分奇特的方式產生的，它屬于那個已經世界化的“我們”，正經歷著已超出文化范圍的種種沖突。

## 9.實時與政治

“實時”推銷政治。如今的政治家越來越是輿論的管理者，而政治的成分越來越少。社會生活以及各黨派行動綱領的制定與實施都通過民意調查而服從實時的評判。經過市場調研，用于民意調查的技術即“輿論度量”儀被開發出來，其目的是通過定量了解民意現狀來掌握公眾興趣，然后反過來對民意的發展動向做“及時”、直接和“理智”的干預。實時信息系統把這些資料匯集起來并加以傳播，再以百分比的形式公布原始資料，以接收人公開反應的形式（比如政治家本人、他們“私下的話”以及為表示收到原始資料構成的“信息”而做出的舉動和姿態）反映這些資料所產生的結果。這便結束了嚴格意義上的政治綱領，即根據集體思想與集體行動而作出周密的、從長計議的選擇，取而代之的是宣傳戰的目標與策略。當記憶的工業綜合使“議會名存實亡”[149](#_149_55)時，政治的首要關注便是實時了解公眾興趣，這已成為一切活動的準則。受到威脅的是民主的相關差異。不存在直接的民主，民主都是間接的，否則就成了一張藏著妖魔的漫畫。在此形勢下，各政黨紛紛要求舉行全民公投而否認國民議會的代表性，理由是從媒體報道的真實現場效果看，國民議會中有太多的議員缺席。這種態度的成因有二：要么濫用媒體的即時效果，要么在思考即超越媒體即時效果的政治任務面前臨陣脫逃。

維里略思考的正是這個任務。他提出了傳播的因而也是時間的政治地理與技術問題：當景深被時間的深度取代時，空間就變得至關重要了。從速度來理解的時間是空間的技術危機。《速度與政治》出版后，問題便成了把握時空性。從更普遍的意義上講，時空性是由全球范圍內技術裝備的部署設定的，后者主要取決于戰爭的需要：

在古巴危機的關鍵時期，[……]兩個超級大國規定的戰爭預告期限還是十五分鐘。后來俄國人把導彈裝到了卡斯特羅的島國上，險些使美國人把這個預告期限降至三十秒，這當然令人難以接受[……]。

十載后的1972年，正常警告期限已剩下區區數分鐘：彈道導彈是十分鐘，而進入衛星軌道的武器只有兩分鐘。尼克松與勃列日涅夫在莫斯科簽署了第一份限制戰略武器的協議。該協議表面上是要限制對手/伙伴的武器數量，其實它更注重的是保留真正的“人控”權力，因為速度的不斷提高遲早會把發動核戰爭的預告時間壓到決定性的一分鐘之內，這就剝奪了國家元首的思考與決策權，取而代之的將是純粹的國防系統自動化。[……]由于有了戰略運籌反饋裝置，戰爭機器搖身變為戰爭的決策者。[150](#_150_55)

《決定性的空間》研究了所謂電子歷法系統。此系統源于“這種取代以往的民間戰爭與地理戰爭的年歷戰和時鐘戰”，其中，時間性的宇宙條件（或程序）被中止了，這便是非自然日：

自從我們不僅打開門戶而且也打開電視機以來，白天的概念改變了：在太陽的自然光線、燭光的搖曳光影和電燈的光照之外，又有了電子效應的非自然日。非自然日的日歷只用于“溝通”信息，它與真實的時間毫無關系，于是即時顯示的時間便代替了有年代有歷史的時間。在終端屏幕上，時間段變成了記錄的“載體表面”，從字義上或者從運動學角度來講就是：時間構成表面。[151](#_151_55)

實時是時間的非實現。似乎只有在非真實的、長期處于歷時和異時或落后于自身的狀態下，時間才能真正成為實時。

實時這種時間的非實現就是非區域化[152](#_152_53)，因為時間造成了空間危機，它影響了空間結構和建筑學，于是，消除了遠近差別的技術超組織結構承載了一般意義上的地質構造學。我們已經看到，這個“超組織結構”已成為建筑學，所以也就不再為它增益。然而電子技術的特性是非實現，即“到達替代出發，因為一切無須出發就已‘到達’”，時空性因而被真正地中止了。在此，真正——即沒有延遲地——要到達的東西已經到達了，仿佛已經在此中的已經是多余的：倘若“某事無須出發就已抵達我們”屬于信件的結構，那么它只能延遲地抵達我們，因為從某種意義上講，它已經過去，已經到達。與此相反，實時的電子傳播會混淆視聽，也就是說到達之物和到達本身在重合中相互抵消，這種現象也是感覺直觀程序的懸置。這便是以“時間深度”為原則的透明度之悖論，它取消城邦中的文明性[153](#_153_53)和社會群體中的群體性。

這就又回到了感性和有限直觀的問題（只有通過滯留有限性才能對此作出技術綜合）以及滯留綜合的工業發展問題。維里略說“匯集各種先進技術來打造綜合的時空”，其言下之意并不是康德理論中的有限直觀綜合感知，因為這個綜合與現實相對立，就像我們說合成的石頭是假的、毫無價值的，因而也是不真實的一樣。在我們這個時代，這種不真實使真實“像驢皮那樣”[154](#_154_53)縮減。于是我們應當從可能的角度考慮真實，而不是從真實考慮可能。后面我們還會看到，此問題已成為生物綜合的關鍵。

如果我們可以斷言技術本來就是綜合，是作為“誰”的代具性條件和原初缺陷的原初綜合，那么到來的另一個就不會那么神秘，或者說那么怪異，那么讓人忐忑不安。

“實時”中的回溯性變成了普及的創造性。在這種創造性中，說、揭示、選擇便是做；與此同時，結構、持續性與事后效應也以某種特殊的方式被遮蔽了，原因是存在著時間背景（它同時“發生”在所有人身上）和空間背景（媒體空間已經非區域化）的理性化。在這種（非）背景化中，什么是可能重復的經驗呢？如同會自行消失的信息流，“實時”趨于減少一切重新閱讀的可能性，減少能消除一切重復的重復，那么實時是否能夠排除一切制造差異的重復從而獨占“拙劣重復”[155](#_155_53)的鰲頭呢？

數字的創造性也通過我們前面稱之為模擬的媒體運作的重合與組合而構成。電腦鍵盤是輸入終端，當機器“實時”運轉時，數據的輸入與處理幾乎重合，這便是所謂互動性。信用卡亦然：提款的動作（這是經密碼確認的事件）在客人的賬戶上被自動監控和即時記錄。若把此系統應用在核武器軍事裝備上，輸入部件即雷達，輸出部件則是帶彈頭的導彈發射口。對敵營的電腦監視是一種類似的網絡，它先天就要求機器對信息反饋的速度排除所有的人為決策。這里，“以光速”完成的已不再僅僅是輸入與傳播，信息處理也以實時計算的形式實現[156](#_156_53)：這便是數字技術相對于模擬技術的優勢，但模擬如今也整合到數字中了。所有決策，首先是集體決策，都受到此系統的影響。我們說任何政治決策都不可忽視其后果，這并不意味著只能利用這些后果，正相反，政治決策的任務就是要證明：超前的實現既不是通過純計算，也不是完全不加計算；政治決策的任務是通過重復文字相關差異的程序懸置來找出模擬——數字的相關差異。由于滯留有限性的綜合目前屬軍工范疇，這一任務便更加微妙了：被動綜合的現狀是軍工活動被技術趨勢所貫穿，而政治的藝術則是以和平為目標的戰爭藝術。

## 10.載體、復制、處理及存檔

1934年，德國巴斯福（BASF）工業集團將首批磁化載體投入市場。這項發明可謂意義深遠：它首先把直接輸入但在網絡傳播后被刪除的信息流保存下來——也帶來了操縱信息的全新可能性，這便形成了模擬的存檔方式。電磁技術促成了處理信息的數字機器：電腦中最主要的部件是中央記憶體，它由電流的兩種磁感狀態決定的“0”或“1”兩種位置來運作。這種在電磁載體上書寫或刪除的可能性使信息能以接近光的速度被計算和處理。后來，大眾的周邊信息記憶體均采用了這項技術。

電磁收錄使混合和剪接成為可能，也導致了新一代模擬技術的問世。影像錄制是電視——僅作為直播與傳播技術——向錄制和延遲時間的回歸。

現在，大部分處理機——它們通常有別于輸入和接收儀器——均使用電磁技術。這些機器一方面是簡單記錄儀的補充，另一方面承擔了真正的書寫功能，因而也必然是復制機。而復制機已經是書寫文字的“機器”，即在寫作時自我反射，也就是說逐字逐句抄襲自己、引用自己的作家。對記憶的書寫總是在作剪接，時“剪”時“接”，這也是文字處理的基本概念。

隨著復制機（磁帶錄音機、磁帶讀取機、磁帶錄像機和微型電腦）的陸續上市，各種磁性復制載體充斥著商店的櫥窗。上述載體再加上光電技術載體（光盤）就成了多媒體，它們如今已進入了圖書館，與唱片、照片和少許影片[157](#_157_51)一起構成新的收藏物。

文件處理或傳播的流動性及大批量復制性都因此而達到了真正的物理極限，即絕對速度。記憶技術的歷史告訴我們，它們的發展是為了增加信息內容的組合流動性、信息進入載體的流動性和載體本身的流動性，以便最終增加信息的可復制性。這就使記憶文件的流通與復制隨著時間的推移而不停地加快和加劇。然而從拉斯科到小報[158](#_158_51)，一切都顛倒了：公牛廳是把對“史前奧秘”的記憶定格在巖洞里[159](#_159_51)。如果說記錄的場所是靜止不動的，它畢竟還可用墳陵或廟堂的磚石來修建：載體已是位移的結果，然而仍需信息接收人主動走向它。信息傳遞的走向由于有了流動載體——從刻著圖紋的物體到紙紗革、羊皮衫，最后到紙——而顛倒了：記憶文件可以從發件人“寄”向收件人，這種局面在網絡問世后真正開始。路易十一統治時期創建的郵政是記憶的里程碑，其重要性可與同時代印刷的普及相提并論。但“文字的”郵政網還不是完全真正的開始，從寄件到收件仍有延遲，比如在1765年，一則消息隨郵車從巴黎出發，十五天后才能到達馬賽。當流通中無延遲的信息與“即時顯現”的時間融為一體時，發件人與收件人的走向才真正顛倒過來。

如今的存檔載體處于這樣一個階段：記憶變成了經濟活動的主要場所，其中記憶的保存和組織有著舉足輕重的作用，而存檔內容這個誘人的投資領域必然要考慮成本核算。載體越工業化，紋跡量就越大，存儲的預算就越高。記憶只能建立在遺忘之上，刪除不僅是出于經濟的現實需要，而且也是為了能夠記住：雖說把“閱讀”的任務交給以光速運轉的機器能使記憶量突飛猛進地增長，但記憶量過大又等于記憶的遺漏。下一步便是把握選擇的問題：倘若刪除的標準正在變成存儲物嚴格的商業盈利性，我們可以想象“新的存檔”將完全受制于經濟效益這一終極目標嗎？未來真是未來記憶折舊后的純粹結果嗎？問題是從整體上、從長遠來看，記憶的“盈利性”對于共同體來說是以什么為基礎的。整體性和長期性與主導經濟的快速折舊法則相去甚遠，而經濟又處處受持續革新、速度和投資流動性的調節。然而真正的問題是要搞清這種“盈利性”是否可以計算。事實上，這不是一個問題，而是一種“分歧”：記憶儲存的是不可計算的未來，它開啟了某種不確實性，即開啟了作為不確定性的時機。計算已經在此的存儲盈利性或將滯留有限性理性化就是嘗試著“確定不確定性”。

儲存在信息網絡數據庫中的知識近來又借助于光盤載體進行傳播。除了能把大量文件（這些文件不久還會配有圖像與聲音）儲存在同一載體上之外，數字化的主要優勢在于它以光速“讀取”的可能性。這是把閱讀功能交給程控機器而獲得的立竿見影的好處之一。記憶工業的技術發展使載體的存儲能力每兩年就增加一倍。于是我們可以想象，將來所有形式的紋跡，無論是文字的還是影視的、電臺的，都能在此條件下幾乎毫無遺漏地被讀取[160](#_160_51)。如果說在時間的工業制造中，所有政治時事和社會生活都發生在共同制作因而也超前的傳媒載體上，那么由已經在此組成的社會生活的全部過去——即已達到事件水平的各種事件——則由于獲得了全新的流動性而正在成為所有讀者觸手可得之物。

人們或許會以為，在此情形下記憶的盈利性問題將迎刃而解。這就大錯特錯了。這樣想也是忘記了滯留有限性原則，那就是：無論其形式如何，滴水不漏的記憶都是不可能的，因為記憶就是遺忘[161](#_161_51)。只有上帝不會遺忘；但上帝無須記憶，因為他沒有缺陷。

## 11.非共同體化

盡管柏拉圖反復告誡，我們還是常常忘記拼寫文字已經是記憶技術。事實上，這也正是愛比米修斯的疏忽。“我們”這些西方人和西化的人已經把這一技術變成了我們的第二屬性；與此同時，出于一種狹隘的、忘記一般技術之性質的理解，我們又常常只盯住技術中可見的物質器具。

如前所述，在事件的構成性上，文字綜合的特性全然不同于模擬或數字技術。不僅如此，與新的綜合相反，文字綜合要求文件的接收者具有讀寫能力。文字的讀者本身就是一臺機器，或者說是被“機器化”的讀者：由于成年累月地將自己的記憶功能儀器化、自動化、機器化，他把自己——也是為自己——改造成了閱讀機器，以使自己通達文字記載之內容。這里又涉及到身體（即大腦皮層的布羅卡氏區和其他幾個區域，尤其是負責眼與手的區域）的技術。隨著模擬與數字技術的發展，編碼和解碼的功能都交給了機器，這便是“誰”的器具性，或者說“誰”的部分器具性轉移到了“什么”中。錄像機“讀”錄像帶，而電腦“讀”的是磁盤。記憶不是驟然間被器具化的，而是相對于其起始器具性——也是其有限性和原初薄弱性——的位移。無論如何，這個薄弱性被轉化了，并以截然不同的方式被動地綜合。在文字技術中，文件的發件人也是此文件的編碼人，而文件的收件人也是其解碼人；然而在模擬與數字技術中，發件人/收件人并不一定對應著編碼人/解碼人。

上述情形不可能不影響到模擬——數字記憶的讀與寫。集體記憶被模擬化或數字化之后，文件、發件人與收件人之間的關系明顯地改變了。首先是收件人不再需要接受任何有關記憶綜合的特殊培訓（在掃盲的年代，人們稱之為教育，Bildung）；相反，要想真正通達諸如行政機構、法庭、圖書館之類在歷史——文字的已經在此中定向的機構，必須事先接受學校的教育。

早期的模擬儀器——比如愛迪生發明的第一臺留聲機——同時配有“錄制”（輸入、編碼）功能和“讀取”（接收、解碼）功能。隨著網絡的普及，這兩種功能漸漸分開了：一邊是輸入機，另一邊是接收儀，二者對應著網絡的兩端：一端是工業制造商，另一端是消費者。如果說持續不斷的信息流能夠引發記憶領域不折不扣的保護消費者主義，其原因有二：一是技術趨勢導致了機器代管“會讀”和“會寫”，二是記憶的商品發展。沒有機器代管，記憶就不可能成為商品；正因投資開發新型機器的前提是要有市場，所以沒有向商品發展的記憶也就不可能讓機器去代管。因為消費者只有借助于輸出部件才能上網，所以要想閱讀記憶的模擬或數字紋跡，讀者必須擁有一臺閱讀機。至于書寫紋跡，閱讀機就是讀者本人：他識文斷字，掌握了從學校里學到的本領或者說確切意義上的知識，即解碼，同時也是編碼的技術。在文字綜合中，會讀也是會寫，這種綜合的器具性特征意味著讀與寫是相同的。在光速時間的技術中，“本領”變成了購買力，它遠離了政治（拼寫的知識一貫屬于政治）而進入了經濟范疇，文章的讀者與作者之間那點起碼的相互性——比如說他們必須擁有共同的技術（文字技術）本領——被中斷了。正是在此意義上，模擬和數字技術懸置了共同體以種族形式參與的美學，并開啟了非共同體化過程。

理性的知識是有關觀念物體的知識——首先是幾何知識，它離不開共同體化。從土地丈量過渡到幾何，必須有觀念性的生成。觀念性不能沒有經驗，卻又能與經驗“脫節”，它可以脫離背景，在某時某地某幾何學家之外進行交流。科學是在時間中（又超出當下）以積累的方式發展起來的，它可被再激活，因而具有歷史性：如果不繼承古今所有舊的幾何論述，或者說如果不能把幾何觀念化運動的原初直覺“再激活”，今天的幾何學家就不可能寫出新的幾何論述。所以說幾何知識應當是幾何學家們穿越時空構建的，它并不需要所有的幾何學家都在場。觀念的知識是無人稱的、不依附于知者的知識，這也正是它能夠也必須被寫下來的原因。先前的幾何思想欲得到所有人的認可，就必須在任何時刻、在任何幾何學家面前都能重新證明，同時又絲毫不失前人思想的精髓。使之成為可能的便是拼寫文字這種技術（我們可以證明，上述情形從“理念”上適用于所有知識）。文字在此不僅是構成幾何知識所不可或缺的傳播方式，從更深遠的意義上講，它也是理解即接收幾何論述的可能性。文盲當然聽不懂幾何論述，因為幾何論述中的所有術語都要求接收者有能力把握這些詞的準確含義。這樣的陳述即便是口頭宣講的，也只能被寫下來，也只能以書面形式存在。要想接受幾何論述，就必須事先用自己的記憶學會閱讀——也是學會書寫，就必須具備基本的技術知識，還必須先天（在后天的自相矛盾的先天中，在某種偶然的、技術的先天中或先天的偶然性中）就有能力或者可能有能力理解論述的內容（stoikheia）。

至于再激活，它是科學繁榮的條件，其前提是胡塞爾所言的“主動”閱讀幾何學的已經在此。正是這種閱讀的主動性醞釀出新的幾何文獻，并把幾何學推向其觀念的未來。然而這對我們意味著：當閱讀不等于解碼時，真正的閱讀能力離不開寫作能力。“理解”一段文字——即感受布朗肖所說的奇特體驗——永遠是能夠把正在讀的東西寫下來。我們永遠也寫不完，即讀不完，因為文本是無終結的，正如未來因其不確定而不確實一樣。這個文本的“什么”不是可從現實中構想出來的，一切現成在手的簡單存在者[162](#_162_51)，但我們也從中看到文字器具性的實在性如何把“誰”置于其“什么”的這種特殊性之中。

每個語文老師都知道，學生的閱讀剛開始都不著邊際，都是閱讀的缺陷；只有到了試著把所讀內容寫出來時，他們才真正理解讀過的東西。同樣，如果不先弄懂別人的想法，思考之人就不可能完全明白自己在思考什么——維特根斯坦在分析“我”的哲學——語法特權時揭示的正是這一點。讀者應當寫，并能像別人一樣重讀自己的文章，這樣才能知道他讀的究竟是什么。正因如此，從古代的學校起，學生們就學習、比較、背誦和模仿大師的作品；也正因如此，我們才對大師的作品作“詮釋”、論述、概述等。這便是高級語文課，即古希臘語、拉丁語課或法文課，只有這樣才能徹底掌握拼寫文字。

反之，寫作無非首先也是閱讀。卡爾維諾在慶祝文學機器的誕生并展望它在控制領域的前景時寫道：

文學創作過程一旦被拆卸和重組，文學的決定性時刻就成了[163](#_163_51)。

塞尚讓我們閱讀自然，因為他知道只著眼于他有能力描繪的東西。只有當他能夠畫出來時，他的山野景象才是真實的。圣·維多利亞山[164](#_164_51)的真實性正是這種可能性：

讓我們閱讀自然，在個人的也是傳統的美學中找到我們的感受。誰看得最深遠，誰能像偉大的威尼斯畫家們那樣淋漓盡致地表現，誰的水平就最高。

風景寫生并不是復制觀察的對象，而是表現自己的感受。

[……]閱讀自然就是用和諧有序的色塊在畫布上表現自然、觀看自然。于是可以從色調的細微變化來分析這些大的色塊。繪畫就是記錄五彩繽紛的感受。

[……]一言以蔽之：有所感和閱讀自然。[165](#_165_51)

透徹的觀看不僅僅是有所感，因為觀看本身只是一個空想。透徹的觀看是表現這些感受，就是說畫家把感受記錄下來，將其表現在畫面上。這一切可歸納為：閱讀自然、有所感和記錄所感。有所感就是把感觸表現出來，讓人們看到。

真正的閱讀是寫作，或者說有寫作能力的閱讀；真正的觀看是畫出來，或者說有繪畫能力的觀看。

“參與性美學”把這樣一種對知識的知識保留下來，“非共同體化”則將它遮蔽。然而，如果說我們一入學就通過解析來學習文學名著，或者通過閱讀前人的作品來學習寫作，再或是通過寫下所讀內容來學習閱讀，那么這個道理也適用于文字之外的圖像與聲音：真正的模擬記錄閱讀機其實是容許我們通過演示，通過讓人看而學習看的機器。只有在一幅接一幅地展示圖像時——正如有拆有并地引用句子一樣，我們才能從這個圖像中看出些究竟。但我們永遠不會從中看到同樣的內容，因為圖像顯示給我們的東西是連貫的，是前后圖像的過渡。

讀，即看或聽，就是理解時間，也是書寫時間。不存在非技術性的閱讀。時間是出離的，“誰”具有時間性，因為他外在于自身，也因為已經在此存在于他的“什么”中。“誰”只是他自身的過去，這個過去不在“誰”的記憶中，而是在“什么”中。這意味著他的過去不屬于他，因為它尚未到來。這個尚未到來的過去通過“客觀的”技術條件“傳”給他，被記錄在向他的不確定性敞開的載體上，并通過這些載體得以傳播和延續。什么是閱讀的問題因而就變成了什么是時間的問題，后一問題又意味著：技術將帶給我們什么？

技術將帶給我們各種發展“模式”間的紛爭。這些模式包含著組織記憶過程中產生的各種相互矛盾的可能性。換言之，記憶問題——這里我們只揭示其緊迫性——同技術問題一樣，是未來的政治問題。

## 12.信息與知識

存檔的“盈利性”是不可計算的，因為已經在此隱藏在存檔中，也就是說作為將要發生但尚未發生之事，它已包含了不確定性。知識不是信息，因為從根本上講，所有知識首先是知識的不確實性的知識，也是“誰”的不確定性的知識。應當記錄的是不確實性和不確定性，應當實現的是相關差異。

胡塞爾指的再激活就是康德所說的對——與“歷史”知識相對立的——理性知識的再激活。理性知識是唯一可能的知識，它不能簡單地被接受。

同理，專門學習某一哲學體系，比如學習沃爾夫體系的人，盡管所有原則、定義、證明以及整個體系的微妙之處盡在他腦中，盡管從某種程度上講，他可以對此體系的各個部分了如指掌，但他還是只具備有關沃爾夫哲學的全部歷史知識，只了解他學過的內容，只能根據這些內容作出判斷。[……]他以一種奇特的理性學到了這個體系，但模仿能力并非發明能力，也就是說，在他身上知識并不是從理性中來。盡管這個知識也許客觀上是理性知識，但主觀上它仍然僅僅是歷史知識。[166](#_166_50)

所有閱讀的目的在于寫作，這也意味著作為真正知識的理性知識應當由懂得它的人重新構建。但知識的（重新）構建之所以可能，是因為存在著一種原初的知識，即古希臘文的“求知（mathématique）”。

求知是對待事物的這樣一種基本態度：我們對事物的掌握就是將它們置于我們眼前，就像它們已經給予我們而且應當給予我們一樣。于是，求知便是了解事物的基本先決條件。[167](#_167_50)

知識要想被傳播，必須原本就存在，已經存在。這也意味著各類知識本質上的不可傳播性，僅僅接受知識是不夠的。

當先驗論分析變為存在性分析時，所有知識便成了有關（“孤單”的）死亡的知識的呈現方式。

存在性分析轉化為文碼學的解構時，就意味著幾何知識成了有關死亡的知識——就像文字對知識的破壞。原初知識的不可傳播性是原初缺陷的知識，它以滯留有限性或紋跡的相關差異之形式存在于所有在場之下或之外[168](#_168_50)，它是自相矛盾的傳播，也是程序中自相矛盾的不確實性，因為知識就是技術。

這種“求知”的知識永遠不會成為真正的知識，所以先驗的想象高于理性。作為各類知識起點的總體知識是不確實的：它是有關走向終結的存在的知識，不能成為真正的知識，因為如果必死性是“知者”的“屬性”，那么知者既走向又超前的死亡恰恰永遠不會發生在他身上。我們不能對死亡妄加評論，正是從必死性和評論死亡的不可能性之角度，我們才無話可講。有關死亡的知識是基礎知識，而作為基礎知識，它是不可傳遞的——這也是蘇格拉底在《美諾篇》中得出美德無法傳授之結論的原因。然而對于我們來說，這意味著原初知識——即原初缺陷的知識——的補余性是基礎知識，因為這種補余性只能是補余知識的呈現方式。補余知識作為實際性來源于原初知識的補余性，它掩蓋和遮蔽這個原初知識，又只能作為終結的非實現來實現這個原初知識。對于初到這個世界上的人來說，這個基礎性是世界的已經在此中已有的程序性、可編程性及可預先記錄性，是過去的滯留有限性的紋跡的積累。基礎知識是不確實、不可編程的，它只能通過程序獲得。有關死亡的知識永遠是不確實的，在這種不確實性中，超前也就即刻成了可計算性和可編程性，其中基礎知識只能在非實現中實現。也正因如此，不可傳播的總體知識之真諦是各類知識的可傳播性。總體知識的確隱匿在各類知識中，對它的體驗是通過各類知識而得到的。事實上不可傳播的總體知識已經是各類知識切實的傳播，也是其不確實性的持續性，這種持續性出現在各類知識切實的體驗、標記、見證、積累和記錄中。各類知識是總體知識的已經在此的紋跡，即它的過去、它的感受性及本質上屬于偶然性的有限性。

這就是說，盡管可傳播性來自極端的不可傳播性，它仍是知識的本質屬性，因為不存在不能交流的知識。只有通過傳播，知識才成其為知識，盡管，也正因為，有這樣一種不可交流的知識，即時間，它或許不能傳播，而只能體驗，只能在分化、變異、變化中體驗。于是，可傳播性既是知識的本質屬性又是其偶然屬性。這意味著知識的可傳播性正是知識本身，即傳播那些總是隱退的、缺陷的、開啟“誰”的未來不確定性之事物的不可傳播性經驗。

正因如此，總體知識便是各類知識的可變性。可變性是知識的本質屬性與偶然屬性的代名詞：不存在不可變的知識，而且普遍知識——即盡善盡美的理性知識——必然是敞開的：各類知識的傳播便是它們的轉化，因而也是不可傳播的總體知識之持續性通過各類知識的轉化。各類知識經受現實的考驗，而現實在占有它們的同時又受到它們的充實。各類知識的傳播與再生產的條件也是它們自身整理與生產的條件。知識的各種表型來源于其可復制性，而知識的可復制性正是它的可制造性。

實時一詞涉及的是傳播。如果說各類知識的傳播也是它們的整理，那么傳播條件的改變便是整理條件的改變：滯留有限性的工業綜合就是知識的實時整理——傳播體系，它取代了以往那種延遲的知識傳播。各類知識的傳播總是對總體知識的遮蔽，但這種遮蔽又是各類知識和相關差異的效應，即對被遮蔽的總體知識的經驗。那么實時的遮蔽中是否保留著仍向總體知識的不確定性敞開的各類知識之效應呢？

存檔的成本核算也是被儲存、被“信息化”的各類知識的成本核算，因而要受某種價值觀的左右。搶在他人之前盡快獲得盡可能多的信息便是信息的意義，也是信息的價值和把信息開發為商品的理由。只有在其利益不被所有人分享時，速度才有意義。速度因使部分人領先——這里指信息上領先——而造成差異。這種領先在交易所中會帶來金融收益，它體現為一種能力。信息價值的持續性可長可短，從本質上取決于時間，它與知識和作品截然不同：若認為畢達哥拉斯的定律、柏拉圖的對話集、牛頓的論著、歌德的詩歌和福樓拜的小說隨著時間增值或貶值，就未免太荒唐了。作品賦予時間，而不是讓人贏得時間。

信息能以幾乎最快的速度被處理和制造。處理的結果無非是制造新的信息、增加可用的信息量，然后再處理這些派生的信息，依此類推。發生在我們思維范圍內和統覺能力中的這一計算，其速度快得使信息無限膨脹，終將達到“我們”處理不了的地步。我們動作太慢，不再勝任信息接收人的角色；由于信息無需“我們”干預就能自行處理，我們也喪失了利用所有信息來解決問題的能力，于是，建立自動處理程序——比如股票買賣的自動操作——便勢在必行了。

這種計算和交易之所以可能，是因為信息價值由“信息”理論來確定。如果從某符號的“不確實性”來確定其信息價值，那么這個價值本質上就是暫時性的，因而原則上也是可飽和的，因為符號“后天的信息性”正是其不確實性的枯竭，也是信息“事件”的事件性特征的終結。信息原則上不可重復，重復便是降低價值。這與知識相反：知識原則上一定要被重復，它絕不會在重復中貶值，而只能在重復中分化。知識的重復是相關差異的重復，它不斷喚起對它的重復；但這個重復又是非相關差異的重復，因為它不斷減少信息的差異。

知識不能超越時間，它不是永恒或不朽的，因為作品是對不確定性的體驗，是開放的，是時間。知識的時間是延遲的時間，所以注定是“實時”的，非相關差異的信息不可能產生知識的意義。思維只能是對其過去的思維，而通達這個過去的條件對于思維的形式具有決定意義。在向實時發展的趨勢中，信息——創造性結構傾向于消除這個思維的過去，并使之達到信息上的飽和。信息飽和就是抑制缺陷與過失（這當然是最大的缺陷與過失），抑制愛比米修斯原則，也是抑制知識。

然而，像紋跡一樣，信息仍屬于相關差異。

## 13.速度、緊迫性及風險

超前的條件如今已完全改變了。由于新的綜合被成本核算的經濟強令所主導，把速度提到最高限便成了一個設施的主旨，其主要后果可以說是無處不在的緊急狀態。工業超前似乎要以計算和程序的方式抹殺所有未期待的經驗，也是抹殺所有的期待。這便是“當前的困境”。

不可計算本質上屬于未期待之物。在此，它不僅僅是多米尼克·雅尼科[169](#_169_50)、讓·拉德利爾[170](#_170_50)、帕特里克·拉伽代克[171](#_171_50)所理解的不可計算。計算速度的矛盾是風險和事故的不可計算性。但存在著另一種不可計算，它不是無力超前或缺乏遠見，而是時間本身，其中風險亦是機遇。工業緊迫性試圖消除的正是這個風險，這便導致了如今困擾公共輿論的很難計算且略帶災難性的種種風險。

緊迫性是時間的某種存在形式。當未來迫不及待地闖入當下，作為偶然的、出乎預料的事件的雖不確定卻在迫近的可能性時，緊迫性便產生了，它會使人不加思考地說話或行事。從整體上看，當代技術的特征就是高速生產和管理高速生產的設施，它受制于控制這種管理的模擬與數字技術，符合一般意義上的時間性，于是實時在其中起主導作用。實時是自我遮蔽的計算時間，它使核武器領域中發射導彈的決策權理論上歸計算機所有，而不歸代表“我們”的國家元首掌握，因為我們動作太遲緩、不再合時宜。時事信息系統也以類似的原理運作，所以說報刊“制作”事件。此系統為達到實時而全力以赴，具有整合性卻反而脆弱無比，所以極易受到嚴重干擾而得到適得其反的結果。緊迫性只是吉爾所說的持續革新的極端形式，它是潛在的動力也是使之削弱的因素，受到不同程度的抑制，但又更易突發式地出現。

適得其反的結果是由于混淆了事件、事件的輸入與接收，也遮蔽了反思時間所構成的延遲：民主“在實時中”實施，而某種“相關差異”的延遲也是民主之本。這就導致了媒體的緊急狀態，恐怖主義便是其主要表現形式。恐怖主義運用的完全是聳人聽聞的邏輯，因為普通事件一般不會被媒體選中。也正因媒體的直播方式，恐怖主義才可能得逞。政治秀則更加隱蔽，但性質更嚴重，它讓短期的管理——首先是對輿論的管理——目標取代政治理念，因而無力解決滋生恐怖主義的長期性問題。

作為“持續革新”的技術發展也是對投資——決策者的束縛。技術可能性的不斷進化會帶來不可計算的后果，這些后果的累積使事態復雜化，再加上各種因素在業已全球化的整個技術體系中又相互依賴，人們對此已無暇作真正的分析，結果是發展了遵循盡快盈利的最佳可能性的商機之標準。如此看來，工業發展是盲目的。但這種盲目性又完全有助于獲得最大限度的發展，因為工業的發展終究是速度的發展。

如果說盲目的工業發展中仍然有計算的話，那也常常是賭博式的，毫無新意地用不可計算性作賭注。機器以無法預測的方式越來越緊急、越來越確實地超速運轉。多米尼克·雅尼科發現了當代科技體系內部的這個矛盾：

已降臨的災難和潛在的風險把理性與理性的效力相對峙。理性告訴我們，徹底控制理性的效力比促生它們更不易。[……]理性的效力一旦超出正常范圍，就會危機四伏：包括積蓄的力量突然失控的切實風險；更微妙的是，危機也包括思維的僵化或混亂。磁針在接近地極時會拼命擺動，同樣，思維[……]也會因屈服于咄咄逼人的不可計算性而試圖放棄統一性、和諧性和責任感。[172](#_172_50)

這里，降低風險的計算也幾乎注定要引發另一種性質和另一種不可計算的風險。

緊急狀態也是某報刊在1988年5月法國總統第二輪選舉前的周末所說的“不停手的重擊”[173](#_173_50)，仿佛緊急狀態變成了法令，而法令本來是為了遏制緊急狀態的。

緊迫性是速度的悖論，它有兩種表現形式：一是為了降低風險而快上加快；二是借著加快速度而把風險推至極限從而轉移風險。

人們管理的已不再是多如牛毛的“小”風險，而是實際上越來越頻繁、越常見、越普通也越極端的數量較少的“大”風險。這是技術自我能動性的矛盾、自治與能動性的矛盾、出車禍與燃油耗盡的矛盾。具有優先權的車輛和特別法規靠速度來處理法規——這個法規便是速度——本身引發的緊迫性。欲排除車禍的影響，救急者必須超速行駛。但限速不正是防止車禍影響的基本措施嗎？一輛救護車和一輛警車在前往出事現場的路上違規行駛而相撞，這反映了加速的結構性趨勢所引發的不足為奇的情形。同樣的結構亦可見于電訊對股市的影響以及對一般記憶超前的通達中。這里的贏是相對于速度而言，更廣義地講是贏得時間，是相對于未來的領先，其中技術的結構領先使技術處于危機和持續的緊急狀態之中。

這似乎是技術的自主化與自我能動性問題，其法則只能是事故，即本質或存在——即時間——的故障（缺陷）。這是另外一種時間，贏得時間的結果反而是缺乏時間。然而我們知道，技術的自動機制從來就是“自主化”。這里指的當然不是掌控“更接近”人的技術之黃金時代的自主化，而是基于對價值時間的某種理解：經濟主導一切的霸權式發展。如今已成為發展之持續動力的現代化一詞當然會獲得某種新意：它不是為找回和平而跨越的階段，而是達到一種必須維持的、完全徹底且從不中斷的能動狀態。如果我們必須承認其中的某個階段、需要完成的躍進、應當跨越的界限、告別一個時代且贏得另一個時代以及風險的必要性，那就不能把現代化貶低為僅僅適應新的生產條件。現代化的性質迥然不同：它是比希羅多德所描述的變化“大得多的變化”。

信息在網絡中以光速流動，安裝在這些網絡界面上的信息處理系統也以光速運轉，信息處理便是超前。在此條件下，通常的信息接收者——即有思維的“誰”——似乎因思維不夠敏捷而被除名了，所以超前的過程必須自動化。為此，人們開始使用被稱為“實時”的控制系統。

信用卡清楚地表明了信息實時的最終目的：把贏得時間即刻變為盈利。全球通用的一整套貨幣交易和兌換平準系統都遵循這個邏輯，實時是這類投機的新條件。新的綜合支配當今的全球經濟，后者服從于交易系統中以“毫微秒”為時間單位的波動。信息可在世界范圍內即時傳遞，這是“時間邏輯”，也是經濟的技術邏輯，不明白這一點就不可能理解經濟學家們所說的“自我實現的預測”。由于宇宙程序和種族程序被懸置，背景解體的局面通過背景的均一化而使自我實現的預測成為可能。

對“被選中”內容的存儲和超前的悖論也是風險的悖論：人們永遠不可能知道究竟應當保留什么，因為“誰”是這個存儲的未來接收者，他是不確定的。

速度悖論帶來的風險或許建立在同一基礎之上，但以其獨特的方式。正是為了避免不確定的風險（這個風險即原初缺陷），計算和速度才帶來如此多的風險。如今占上風的是對風險的某種理解，它原則上會遮掩另一個（另一種理解），作為他人的另一個。

正如美國汽車公司（American Motors）前總裁杰拉爾德·梅耶爾斯所言，在管理者所受的正統教育中，提出是否可能失敗這個問題本身就是離譜的。管理者全力以赴追求成功，只能考慮成功并為成功制定計劃，而不能有“消極”的想法；他應與“勝者”為盟，強調成功而不是失敗。梅耶爾斯還引用了ITT總裁、傳奇性人物哈羅德·吉尼恩的名言：“目標一經確定，就無須再考慮達不到的可能。達不到目標的人不僅是不稱職的管理者，而且根本就不是管理者。”[174](#_174_50)

此處被否定的是愛比米修斯原則，因為金錢作為“發展”的組成部分，已經是與風險的關系之模式——風險既是正在到來之物，也是時間。

控制一個過程的最佳方式是讓現在隸屬于（人們尚沿用的）將來。在此條件下，“將來”便被徹底地預先確定，現在也就不再向某種不確鑿的、偶然的“以后”繼續敞開。[……]

某人（X）于某時（t）把某物（a）交給某人（Y）。給予的條件是：Y將會于t’時把b物交給X。[……]只有在此交換的后項有充分保證，甚至可以認為已經實現的條件下，交換的前項才能發生。

[……]根據這種時間處理方式，事成與否取決于信息的承諾，它保證在t’時不會違背t時的承諾。

[……]時間間隔越長，發生意外的機會就越大，風險也就越大。風險的增加幅度可以用概率作計算，進而換算成金額。在此，金錢的實質似乎是以防不測的時間儲存。[……]金錢不是別的，正是被儲存起來的時間。所謂資本正是建立在這一原則之上。[175](#_175_50)

是思維的時間還是作為時間的思維？相反，只有在“某事已發生，原因尚不明了”的情況下才能問此問題。相關差異或德勒茲的游牧原則便屬于這種意義上的思維。思維也是對文字的某種理解。利奧塔認為這種思維——正如文字——不屬于也截然不同于他所說的“電報”。我們對此不敢茍同：我們認為文字始終是電報，不能簡單地把它與電報這種直接體現其本意的形式相對立，因為文字的本質是重復，是在相關差異中重復。思維的時間并不與技術的時間或科學技術的時間相對立，因為它是技術的時間的最高體現。這并不是以另一種時間持續方式——即思維——的名義來抵制電報，也絕不是采取退避態度，認為仍可能存在著“另一種時間”，因為思維的時間與技術的時間相輔相成。沒有分化的技術就沒有“相關差異”，作為存儲和計數技術的文字從來都是將二者并行發展。盡管文字對相關差異呈現敞開性，但總有向實時發展的趨勢。技術本身非但不遮蔽文字的特性（Eigentlichkeit），而且還將其釋放出來。技術也是文字特性的條件或“場所”（site, lieu, Ort）。

如果我們的世界不能為“什么”中的“誰？”的問題找到答案，那么混亂的命運就在所難免了，就只能等著災難性的騷亂從其薄弱環節入手來擊潰體系。但這樣的話，超前只能是加快世界末日的到來。

我們不是要把真正的時間與技術或“實時”的實際性相對立，更不是要把文字與電報相對立。問題的實質是價值的政治。價值問題不可能繼續被實時法則中單純計算的理解方式長期支配，時值今日，政治經濟只能是記憶的政治經濟。

## 14.記憶與政治

如今，“誰”與“什么”的關系問題以背景解體為特征。背景解體導致了滯留有限性的全新的工業綜合，它在空間上的切實性體現為非領土化，即把“誰”與他的種族決定性脫離開來；它在時間上的切實性則是實時，文字上和歷史上“延遲的時間”消失了，知識的價值同時也消失了。但更廣義地講，速度引起的領土向量化也是各式各樣的特有語言差異的消失，其中包括方言和居住條件的地域特性的消失、藝術的末日以及為滿足技術經濟強令而實施的大學“理性化”。工業上的背景解體遮蔽了相關差異，于是我們不禁要問：“我們”的技術共同體是否還可能存在呢？

電訊網絡正在非領土化，但又只存在著電訊網絡——網絡以其傳遞內容來區分。一般說來，不論其“材料”如何，網絡都是在遠距離連接、同步信號，既向遠方敞開又把遠方拉近：通道、插口和連接使領土結構化、概念化，領土的統一性本身因而受到影響，或者在某種程度上改變了用途。

沒有網絡就沒有領土，始終存在的只有網絡或網絡結構，領土的統一性純屬虛構。只有在自身之外，存在才具“社會性”。這里說的自身之外具有既基本又主導的含義，它意味著領土和分享領土的共同體在網絡化的同時也改變了其先前的用途，只有在“非實現”時才能完成。領土在網絡化，地球上只會有網絡的未來。這并不是說網絡化的條件一成不變，因為存在著各種類型和一般歷史的過程。

網絡結構物質化或客觀化也是其用途的改變或非實現過程，即外延過程。網絡既賦予又改變，既組織又打亂節律與記憶。從這個意義上講，一般的網絡是程序性的。程序節律的傳播來自別處或外部，它一面向他方敞開，一面懸置其他節律與程序；與此同時，網絡結構的物質發展——即客觀化或者說在非領土化中實現領土化的外延化——又順從于技術趨勢。我們可以根據輸送內容將網絡分門別類，今天的物質邏輯網絡輸送的是模擬和數字綜合的記憶。語言的文字綜合也曾有自己的更顯而易見的網絡，這便解釋了為什么語言通過文字而位移，領土也隨之移動了位置。網絡技術的范型或許等同于記憶綜合之程序形式的范型，因為它在不同程度上影響這些程序形式的目的場所。

工業計劃的基本特征是領土整治，它對應著已過時的工業發展狀態。綜合以實時運作，支配整體發展，且被影響所有當地時間性的電訊網絡傳播到各處。于是全球性問題成了非領土化整治中的領土整治。

克勞德·馬蒂南指出：網絡

既是把系統納入時空的優先形式，又是把空間變成領土的組織形式，因此網絡與領土相互制約。某地的現實特性與這塊領土的地理、歷史相關，所以是技術現實與社會現實相交聯的優先場所。[176](#_176_50)

在此，網絡是通往真正領土化的途徑。“領土的統一性以及從領土發展而來的團結精神[……]主要取決于在這塊領土上普及的各種網絡”。實現領土化就是納入空間，就是物質化、組織化和器具化。領土是器官的空間。網絡是一種組織形式，是交聯著“什么”與“誰”的社會體系與技術體系相互較量的產物。在對《存在與時間》的解讀中，我們已經通過對手的論述而觸到這個主題；在前一章中，我們也提到了手的退縮：失去雙手的“誰”如何能與“他的”“什么”相關聯呢？

開發新型網絡使我們越過現有的疆界，并在將來對這些疆界徹底改造或解構，再以不同的方式重新建構。

網絡如同有組織的節律流，總在運載某種東西。從這個意義上講，網絡總是程序化的，它把各種程序聯成一體：網絡就是綜合。

記憶的文字網絡的擴展產生了社會群體：當空間變為文化人——公民是讀者亦是作者——的共同體之空間時，它就成了政治。政治記憶需要記憶的文字技術，城邦便是文章流通的網絡。如果公民不能平等地通達記憶（包括閱讀和撰寫記憶，即政治記憶網絡的“雙向終端”），作為自治條件的公民權利平等也就無從談起了。馬盧在談到古希臘公民性的構成時一再強調文字教育的重要地位，因為必須為新的共同體打造各種界面，這些界面便是這些“誰”。但與此同時，它們身上“誰”的性質已經改變，原因是它們已獲得政治的已經在此所構成的文獻技術性——即文字的“什么”的技術性——的自動性。胡塞爾從第一部《邏輯研究》起，就把這種自動性視為觀念性條件。

現在和將來的記憶是否還能造就一個政治共同體呢？文字普及已歷時二千五百多年，這期間，書寫記憶的保留——即滯留有限性的組織——經歷了不同的階段。只要一涉及選擇、整理客觀記憶的載體，一涉及遺忘，就會關系到知識的構成和承載知識的文明力量。如果美索不達米亞人的黏土書版沒有被分門別類地放入籮筐中，就不會有美索不達米亞文明。亞歷山大城、弗朗索瓦一世于1537年頒布的蒙波利爾法令、法國大革命時期的記憶國有化、十九世紀的國民義務教育、1992年成立于法國的電臺電視版本備案機構均為大事記，共同體從這些事件中明白了以下三點：第一，共同體只不過是共同體的記憶；第二，這種記憶是器具性記憶，可以成為決策對象；第三，記憶的政治終究會影響到共同體的未來。

然而記憶的工業綜合以實時為特征：這會成為構成共同體的主要障礙嗎？它是表現特有語言差異的唯一方式嗎？

如前所述，閱讀不僅是解碼紋跡，而且也是重復紋跡，并利用這些紋跡來制作新的陳述，因為完成的閱讀行為可導致寫作，而所有的寫作也都是重復、引用或者把預制材料重新整合。

我們不能用字母表以外的字母來遣詞或者用辭典中不存在的詞匯來造句，我們同樣不能寫一本不使用他人句子的書。然而，如果我描述的事物之間具有這樣一種和諧，它們如此貼切地聯在一起并前后呼應，這就說明我并沒有從別人那里剽竊這些句子，也沒有生搬硬套字典中的詞匯。[177](#_177_50)

“因為不借助紋跡的沉思越來越少見”。模擬、數字的復制儀器如今已經普及，任何一個“誰”都會使用把文、圖、聲數據化的電腦周邊工具。

換言之，已經在此的工業器具性正在改變。由于技術趨勢給投資造成壓力，最初的存儲與組織記憶的模式被逐步廢棄，于是出現了延遲的時間能夠吸收實時力量的新局面。當工業記憶的接收儀器即消費儀器重新變為書寫儀器時，實時就成了重復的力量。這種力量并未擺脫信息邏輯，而是與之合而為一，正如不可計算性與計算的結合一樣。程序工業和出版業攫取了巨額資產，它們把所有古希臘、古羅馬文明的遺產都刻到光盤中。這些資產對信息領域本身意義甚微，因為它們雖然給知識帶來了信息化力量，但最終目標仍在遺產范疇之內，而所有人都是這些遺產的接收者。廠家開發這些遺產的真正動機是推銷新設備，這是給未來創造機會。這并不意味著精于計算的超前——即風險飽和的趨勢——被置于理性中或者被“理性化”：電報是文字的法則。這意味著法則開辟了新的空間。這個法則如今表現為經濟法則，這里指的是經濟開辟了新的政治決策空間，也指（重新）建立了一套政治經濟體系。我們不是要“走出危機”，而是要投入批判。技術通常造就形式，因而也造就判斷力。當記憶的技術變為確正時，古希臘文明危機既產生了社會群體（法律，即正義的判斷）又產生了邏格斯（知識，即正確的判斷）。評判即決策（krinein），它來自工業的相關差異同一性。要像發明十字架那樣發明決策[178](#_178_50)。

然而信息程序學也是一門語法，它以新的形式組織文章結構，于是出現了像SGML、HYTIME標準那樣的結構化語言，我們亦可從中找到不合語法常規的能指單位。雅克·韋爾拜提出了文本數字化所必需的用物質形式表達陳述的概念。他用此概念證明意義可產生于筆錄陳述時出現的排版印刷（拼寫，也是排版）的結構化，他還證明做便是說。這里的做是指在載體上安排陳述的空間位置，進而預先規范閱讀的節奏和時間。這種信息載體的邏輯揭示了另一種語言邏輯，更廣義地講，揭示了它所記錄的所有能指因素的邏輯，甚至包括由文本而產生的閱讀方式，于是也規范了讀者的行為——這種現象是隨超文字而來的。在其他領域，諸如人工智能、專家系統以及微觀世界、記憶組織文件包、啟發式規律、推理動力等概念，都描述了具有地域色彩的語義學。這類語義學是指示性的、是與人們的行為或文化相符的文學語言和地域修辭學語言的結構化，也是對應著操作行為的邏輯句法。這類語義學帶來了與波特·羅雅爾的模式相去甚遠的新邏輯。這期間，語言工業制造出各種電子辭典，每部辭典都是匯總不同個案的語法書。技術趨勢把各種儀器推向多媒體，這類規范整合了圖像、聲音、動作系列，甚至包括身體的無定向運動節律。于是，虛擬現實和遠距離現身就不再僅僅是在過去的已經在此中定向的設備，而成了在遙遠的、甚至不存在的空間里定向的身體代具，它們通過身體的復制和體細胞語法的建立而使其自身的遠距離現身成為可能。

先進的計算機輔助閱讀系統便是在這種背景下發展起來的。這些系統所采用的超文字技術使閱讀，進而也包括寫作，得到了明顯的改善。

新資本與新儀器的組合給已經在此帶來了全新的能動性：現有遺產與信息資源提供材料，引用并組合這些材料可使新式的“光速”——另一種“延遲的時間”貫穿其中——讀寫產生質的飛躍。在文本的不可計算性中，信息處理的光速計算構成了不得不承受各種文本——這里泛指紋跡——之文本性的新條件。

無論如何，這涉及到工業選擇系統。記憶的政策是優先發展適用于新的綜合的器具性方法與文化，同時也對本質上只重視短期效益的超前所主導的標準進行調節。當今媒體中技術——軍事——工業之間錯綜復雜的關系比以往任何時候都更加令人擔憂，對媒體問題及媒體所面臨危機的分析也應從此入手。這個復合體的演化拓展了幾乎可以全部通達的巨大的記憶存儲能力，這便是定向系統呈現的已經在此的“在場”。定向系統建立在不可被人類歷史的過去估量的、客觀記憶的動態載體之特性之上，它打亂了時間出離的三個決定因素間的關系。然而，最觸目驚心的尚未到來，它將發生在體細胞和生殖細胞的工業投資領域。

## 15.生物綜合，做就是說

政治問題其實是工業記憶問題，即特有語言問題。

特有語言的意義就是schibboleth[179](#_179_48)，是通過身體將某種關聯性銘記在語言中的標記，也就是說，把某種關聯性用身體銘記在缺陷（即一神論所言的原罪）[180](#_180_48)中。在明示性和暗示性之前，存在著關聯性的約定：他人的schibboleth就是我明知自己說不清的東西，也是我不能用其他方式道出的東西。在形成共同體的軀體的傷口中或原初的不適宜性中，我與他人若沒有一種既是身體上的又是器具化的關聯性，我便不能深入也不能開啟這種關聯性。所以特有語言的問題也是技術的問題[181](#_181_48)。

胡塞爾認為關聯性是可還原的，這便是想象變異的意義所在。想象變異反映一個核心，它不承受任何本質的缺陷，或者只承受沒有缺陷的本質。這就解釋了為什么多義性并非邏格斯的未來，邏格斯也不是特有語言。邏格斯絕對的多義性意味著它的技術性。特有語言總是被某種缺陷開啟的。

讓——呂克·南希寫道：“從絕對意義上講，‘技術’也許是常用語中最不嚴謹的概念之一（人們對此也就喋喋不休）。”[182](#_182_48)閑談是“走向死亡的存在”的一種模式，加之如今談的完全是人的死亡，其內容就更不會枯竭，這仍是談論上帝之死和最后一個人之死的方式。這種談論方式來自技術的最新發展所構成的、當下切實感受到的且非常可行的可能性：即人造人——既不是最后一個人又不是超人——的可能性。

人的終結問題是人的“手段”即人的發明問題，也是人的終結的可能性。最終要問的是人的技術，首先是人的發明問題。我們問這個終結：人從哪里來？“最終”應如何把握？應當怎樣理解發明？

至于“人的發明”這種說法，我們已指出其引人深思的意義十分含混。“人的發明”、“最終的問訊”、“技術的問題”（什么在提問？什么被提問？），所有這些模棱兩可的涵義都會把我們引向特有語言、特有語言記憶和文本的概念，它們總在“對/有關XX的XX”或“XX做出/提出的XX”之邊界徘徊，正如我們在schibboleth中既可聽出“si”又可聽出“shi”一樣；反之亦然。問題正是這個可顛倒的可能性及其效應。在這種模棱兩可中，我們問這個終結：人這個發明從哪里來？變成了什么？如今怎樣？此問題在雙重背景下向我們提出，強加于我們。所謂雙重背景，一方面是人的背景解體的技術現實，另一方面是既作為schibboleth——即特有語言——問題又作為技術問題來煩擾想象變異之保險性的“解構”。

既然技術實際上已成為“客觀的”解構，那么想象變異目前的可能性是什么呢？

想象變異一向是人類學內容。所有想象變異均以偶然與本質的差異為前提，因而暴露出本質的核心，也勢必將自然（phusis）與技術對立起來。在哲學的現象學時代，自然屬本質范疇，因而是先驗主體的物質。這當然并不意味著從理論上用世界論題強行懸置人類可能性的人類學主體，于是本質的還原變成了先驗論。然而，上述事實受到絕對的本質——人類學視域的限制。這是個想象的視域，它符合有關人類及人類地位的某種觀念，也符合我們想象中有關人類的各種“可能性”、人類的起源及人類存在者（這個存在者定能在未來中證明自己的清白：若沒有這個清白的可能性，任何同一性或本質的不變性都將無從談起）的終結的某種觀念。如果確實存在著某種本質嵌入，且這種嵌入又可以從充滿幻想的想象中通達，那么在人類主題上變異的種種可能性以及相應的對人類本質的揭示會不會限制一切本質的可能性呢？無論如何，這不正是提出“我們就是我們自身”這一優越性的存在現象學之本意嗎？

如果說人類學、想象、可能性和先驗現象學之間的關系喚起了人們最大的謹慎，那么這些詞的涵義則在這種謹慎中偏移了，以至于有必要從人類學自明性被懸置的角度重新提出問題，這種例子不勝枚舉。技術效率與工業效率占領了迄今構成人類視域最深處給予物的各個層面以及存在性分析所言的“它的世界”的所有組成部分，其目的是把它們變為可重新組合或理性交易的物體。工業投資在生命科學中異乎尋常地觸到了個體的最隱私處，即他們的軀體，無論是身體還是用于生殖的部位——卓越的現象學物體。這種如此極端的例子顯然不可能與“最極端的可能性”無關。那么，這種看上去新得不能再新，同時又舊得不能再舊的東西究竟是什么呢？

“新”指的是分子生物學在其運作中懸置了它自身的公理。這門科學的科學性寓于弗朗索瓦·雅各布于1970年（克里克、沃森發現DNA結構的十七年之后）提出的“（遺傳）程序不受經驗影響”[183](#_183_48)之公理中。分子生物學如今是技術與大規模工業生產的切實性，即基因工程的切實可能性。

1978年，韋爾內、史密斯和納坦斯發現了能像機械手做手術那樣精確切割DNA的限制性內切酶。這樣一種發現之所以可能，顯然是因為上述公理保證了分子生物學的科學性；然而這個公理同時又從事實上，進而從理論上——至少從生物科學法規的角度來看——被懸置了，因為生物科學本應把真實生物的一切都實證性地闡述清楚。

從分子生物學能夠借助于手的干預而操縱生殖細胞以來，通過生物圖譜的繪制，程序開始受經驗的影響了，生命法則本身在此過程中確確實實地被懸置。這里有種客觀的中斷，事實上是由世界主題操縱的中斷；同時，世界主題在此中斷中變得不可還原了，即不再可能在想象變異和先驗的還原中被懸置，也不再可能被簡單地放在括號中并附屬于純粹的現象學研究，因為它直接影響了原型想象本身。其實這就導致了這種“客觀懸置”，而我們尚置身于作為后進化理論雛形的“世界主題”之中。有趣的是從一個藝術家的視角來比較這些問題。這位藝術家認為可以通過添加第三只手來放大其身體，他毫不遲疑地寫道：

重要的不再是男女的交媾，而是人與機器的交歡。身體已被棄置了。[184](#_184_48)

如果我們繼續承認雅各布的公理是最具綜合性的論斷，那么分子生物學的技術切實性則使擺脫進化法則成為可能。更確切地說，已成為基因工程的分子生物學的切實性使擺脫進化法則看似可能，因為我們也可以斷定：實際上分子生物學首先表明，“進化原則”至少從人的發明即技術的發明起就被懸置了；我們也可以說：當這個懸置獲得全新的切實性時，我們就不能再對它視而不見了。

雅各布認為環境對生殖細胞并無馴化作用，因為生殖細胞與體細胞之間沒有直接聯系。此機理也適用于技術環境嗎？至少從南方古猿起，我們完全有理由對此理論表示懷疑，因為實際上四百萬年前我們似乎就已擺脫了生物法則。這個“擺脫”并非一步到位，我們仍在不斷地“擺脫”。無論如何，我們如今似乎是在一個入口、一個門檻前正準備起跳的時刻：確切地說，是基因工程強加給我們的一個跳躍。

如果說想象變異可使本質穩步地同一化，在人的本質這一點上它卻行不通了。馬文·明斯基讓我們實踐這樣一種想象變異，其后果像基因工程展現給我們的結果那樣層出不窮[185](#_185_46)。他讓我們想象人體可以撤換，這種想象與另一種想象變異的可能性發生沖突。這里說的另一種想象變異關系到人的本質，它認為身體本身便是基本屬性，所以實際上是不可撤換的。此處提出的正是場所的問題[186](#_186_44)。

當我們說有可能遠距離現身時，其場所是什么？明斯基上述論述的前項提出虛擬現實描述的是大腦與其它器官間的運作。他先驗地把二者分開：一個大腦可以指揮另一個或任意一個身體，于是就不再有真正的身體了。

虛擬現實的各種代具都是由“顯像銀幕眼鏡”和“數據庫手套”組成的。眼鏡中呈現的虛擬空間要么根本不存在，而只是從其整體物理特征上模擬出來；要么存在于別處，但在眼鏡與手套使用者的真實所在地被虛擬復制出來。比如說使用者可以遙控一個機器人，我們稱其為遠距離現身，使用者看到的也就是實際置身于這個空間的機器人所“看到”的。數據庫手套與機器人的手同步，使用者的任何動作實際上只能由機器人來完成，但使用者能感到所有這些動作的效果。以指揮機器人用活絡扳手擰緊螺絲為例，手套的使用者會感到、會在其虛擬空間中看到扳子的重量和螺絲釘的阻力。

如果我身體的屬性是其不可撤換性，且只有在此意義上它才是我的，那就成了自我格的問題。真實身體的不在場又給“自我格”、自我性和特有語言留下了什么可能性呢？或者說“自我格”、自我性和特有語言的可能性不正是寓于遠距離現身和虛擬現實的可能性中并與之有絕對關聯嗎？

明斯基認為，虛擬現實和遠距離現身只是突出了精神的模式結構和大腦的組織形式。正因如此，我們才能夠也必須準備好通過我們頭顱內部的某種工業設備來繼續開發人類的工具。與基因操作相似，這里的技術化已不再是外延，而是通過肌體重組而實現的內化。現將明斯基對變異的整段論述摘錄如下：

試想某人在幾十年后購買一片直通大腦的納米界面。醫生將一根極細的針刺入他頭部一個充滿腦漿的小腔，隨后把一臺小型、可動、薄膜狀的高性能電腦注入腦內。然后，這根被遙控的細線慢慢展開，發送出數百萬頂端配有探頭的微纖維來監控腦內狀態。植入的電腦在顱內耐心地巡游，運用人工智能的高技術來識別大腦活動結構所代表的意向。此人剛想動手指，植入物就立刻把此信息傳送給虛擬現實電腦：“我的主人想動手指。”那時我們就不再需要二十世紀這種笨拙的“數據庫手套”了。

然而這個幾乎是心靈感應的體系仍不夠直接。首先，他為何要動手指？一定是要完成某項明確的任務，比如啟動開關、打結或愛撫他的女友。于是動手指并非真正目的，而只是為達到另一目的的手段。他其實是想彈一個樂符、打一封信或愛撫那個女友。既然如此，為何不讓植入的電腦更直接地，或許在此人弄清自己的動機之前就達到目的呢？這便給我們提出了協調性和同一性的種種怪問題。我們賦予界面的能力越來越多，于是精神與機器間的界限變得模糊了。誰是界面？是與什么的界面？主與仆之間的界限在哪里？然后，我們甚至還可以希冀這項技術導致大腦的擴充。我們為何要把自己局限在進化帶給我們的性狀之內——為什么要滿足于僅有兩只手臂呢？[……]

如此說來，我們可以著手探索人的其他局限，試著通過擴充和添加功能來增強我們的生物能力。[187](#_187_44)

暫且不論上述所有問題是否涉及到當今已真正施行的器官移植，人們甚至不想搞清這一切是不是嚴肅的問題：把嚴肅與異想天開、空想與現實相對立是不可取的，這一點在此比在其他任何地方都更明顯。真正嚴肅的問題是：這個空想是可能的。因為從這個像本質——人類學那樣因其空想的技術——人類學性質而變得難以想象的視域出發，從這個幾十年來主導著美國軍工研究的科幻出發，有關人類本質的想象變異活動顯然變得問題重重了，因為從中產生的只能是純粹的可能性，而不是別的不變量。對此，任何其他“核心”都無法抵御，且這種可能性不會僅僅是這樣一個“核心”，也就不再完全是人類的可能性。

問題不再是搞清明斯基的話是否屬實。正如我們無權排斥基因工程或器官移植的假想，我們也無權排斥他的假想，因為二者均為假想的可能性，何況這個假想在基因工程上已有了切實性。如果我們把符合自然規律的事物稱為真實，那么基因工程便是不真實，因為它已不再是自然規律。切實性不再是真正的真實，因為世界論題已被世界論題懸置起來。如果把可能性看作對現實的參照，那么這個假想的能量已不再簡單地指向可能性范疇，而是在本質上與“什么”的技術性部分相連，因而也就沒有被包括在海德格爾對可能性的分析中。但在杰佛遜起草和簽署的美國獨立宣言的創造性中，這種能量對我們并不陌生。

如果說獨立是被這個陳述證實或制造的，我們并不能決定——這正是全部意義之所在——發表這樣一份宣言的力量和沖擊力[……]。美國人民是否實際上已獲得解放而且不過是從這份宣言中得到證實？還是說他們剛剛由于這份宣言的簽署而獲得自由？[……]若想達到預期的效果，就需要創造性結構與證實性結構之間的含混不清和不可判斷性。這種含混和不可判斷也是維護權力的基本手腕——有人說這是虛偽、曖昧、難以定奪或虛構，我甚至認為所有簽署的意義都因此受到影響。[188](#_188_44)

“如果說獨立”——但這里說的又是哪種獨立呢？——“是被證實或制造的”，那么在分子生物學與技術學悖論中，我們也不能“決定發表這樣一份宣言的力量和沖擊力，這正是全部意義之所在”。我們不能回避這樣一個事實：如果在做的時候尚能夠說，那么生物技術行動不僅“創造性地”制造陳述，而且也“創造性地”制造生物體，同時這個創造性也帶來一種與眾不同的證實性——即證實某種可能性——如果我們可以說實驗科學在要求對實驗行為之描述的嚴謹性時也要求它自身純粹的證實性，那么這里也指僅僅通過引入確認物來證實某種創造性。這便是生物記憶的生物綜合結構，它與代表模擬或數字的事件化的事物性質相同：在此，生物事件的性質其實已被徹底打亂了。

而且是被回溯性地打亂的：證實可能性是什么呢？可能性應當位于其實現之前嗎？我們需要回溯性地證實以前就有可能性嗎？更廣義地講，這又成了現代科學——即技術科學，或者說成為技術的科學，成為科學的技術——中事件結構的問題。此問題貫穿著科學、哲學、人種學、政治學，也貫穿于媒體中。這是虛構的問題，它或許意味著今后要從這個問題出發來考量真理的可能性。

如果說“‘虛構’是現象學及所有探尋本質的科學所不可或缺的成分”[189](#_189_44)，而且由此造成了想象的至尊地位，那么作為發明（inventio）能力的、其“結果”使想象變異活動變得不可能的想象究竟是什么呢？

想象變異進入了危機，因為虛構是其負面操作者：我從想象和虛構的可能性出發來變換它，然后又回到抵觸我的虛構之物。它不具真實性，而是作為恒定性、作為“各種變異一貫吻合”的本質。然而虛構與現實的劃分——它以本體論土壤的穩定性為前提——在此變成科幻現實的“現實”而被懸置，其結果也是本質的缺失或缺陷；更確切地說，既是作為本質的缺陷又是作為缺陷的本質。存留于“人類”本質中的各種變異，其唯一的一貫吻合便是“技術”本質，即虛構和（存在的）缺陷。《邏輯研究》第三卷證明存在著附屬性物體，與之對應的是從想象變異中獲得的本質的關聯，《經驗與判斷》將它們視為嵌入。技術性的本質附屬于人類的本質嗎？或者說此問題難道不懸置本質的本質嗎？技術的本質看上去不正像分子生物學公理那樣，為了自己而把本質范疇懸置在其切實性之中嗎？這個絕對的非本質，這個否定式的“本質”并非虛構的消極性，而是一種積極的虛構性。人的本質目標所帶有的意向性通過把人的本質問題之相關性懸置在其技術切實性中而得到充實——這便是充實的問題。

如果說影響簽署的結構也影響虛構的技術創造性，那么由全部標記構成的schibboleth、由schibboleth劃分的界限、相關差異中的起始、起源及斷裂的疑難——即原本可能性的涌現——亦影響著虛擬的技術創造性。如前所述，如果說文字學不應作為人文科學的一員，（那是）因為它首先提出的真正問題是人的命名問題[190](#_190_44)；

如果說“意向性意識”在人類之前找到其可能性的起源只不過是“顯現真正的文碼”，那么確定這種文碼之顯現條件的問題其實是技術的問題，也是schibboleth的問題，因為技術就是特有語言。這也意味著“真正的”問題并非最深奧的問題。

從遺傳到非遺傳的過渡是第一在場的疑難，也是過去第一時間出離的疑難，正如繼續一個從未在場的，呈現一個不繼續任何過去在場的在場——即不在場的在場——的過去。這便是被動綜合的問題[191](#_191_44)。這個疑難使人奇怪地聯想到杰佛遜的簽署這一虛構行為。這是“屬性”外延的悖論，因為這些屬性在其外延之前并不存在。

相關差異既存在于人類學斷裂之前也存在于其后，但存在于斷裂之后的相關差異已不同于斷裂之前的相關差異。“如同”意味著人或動物間既無差異又有差異的可能的理解。愛弗拉依密特人和杰夫塔的軍隊聽不出schibboleth的異與同：他們共用這個詞（否則他們的差異就無從說起），同時又因這個詞的發音而相互有別[192](#_192_44)，這便是他們的“如同”。他們聽不出，因為他們做不到也說不出。如果他們聽到了、做到了，他們本可以和平共處，即相互理解。但不再有需要聽懂的東西了，因為特有語言已不復存在。人與動物之間也是如此：相關差異既是他們的同一性又是他們的差異性，但一方永遠說不出另一方的相關差異。這種對雙方都是只可意會不可言傳的相關差異，我們可以在對動物的憐憫中感覺到，卻又從來說不出，就像我們不能直呼上帝之名一樣。但如果某種新的斷裂果真像技術新生的schibboleth那樣被預告和說出來的話，那么這里涉及的也是人的命名問題。有一種不容置疑又難以形容的過渡，正如總是有待思考或說出的東西。

當生命意味著把生物體納入非生物體或者把非生物體納入生物體時，當生命通過、來自或寓于逝去之物——即與死亡的某種關系——而成為空間化、時間化、差異化或延遲時，我們面臨的便是生命的時間性特征問題。這種交聯和分界便是技術。“分界從來不是自然形成的”，所有的分界都是技術的。所有的分界便是所有的精神和所有的特有語言。這個斷裂——即技術——是精神、特有語言和分界的總和，它始終是確定人類范圍的屬性。人性從來都要通過某種特有語言來表達，且來自普遍的但又總有區域性，被某一優先場所或地域的人所理解的特有語言性。人的命名問題反復出現在德里達的論著中，在“海德格爾之手”一文中則更為明顯。與《論精神》相仿，文中談的是動物、技術和問題，它們揭示了在人性（與動物性相對）和人類問題上不可忽視的聯系，可以說酷似名與“物”間的聯系。人的名稱與它所從屬的語言的名詞一樣問題重重。當我們說Menschheit, Humanitas, Humantit?t, mankind等詞或Geschlecht, Menschengeschlecht時，我們指的是什么？我們說的是同一回事嗎？[193](#_193_44)

在這些不同語言的想象中變換“人”的本質或缺陷時，我們的目標在哪里？什么在聚合、在抵制？世上什么東西在以此方式抵制中斷？這個難以改變之物是schibboleth，它在開啟世界——即精神——的同時，也留下了人類的烙印。但這條界線并不明確：如果說“石頭沒有世界（weltlos），[……]動物有貧乏的世界（weltarm）”[194](#_194_42)，那么貧乏是何意？“[……]如果說動物有貧乏的世界，那么它仍舊擁有一部分世界，因而就擁有一些精神，也就有別于沒有世界的石頭”。然而海德格爾認為：“動物的世界”并不是“某種程度上的人類世界”，因為只有按其存在意義存在的存在者，或者說只有生存著的、總是曾在的且在曾在的某種持續模式中生存的存在者才能被感動。感動在認識論中以當前化為前提，就是說此在能在當前化過程中被帶回它作為曾在的本身。問題在于僅僅有生命之物的感官刺激與觸動應該怎樣從認識論上界定，再者，動物的存在一般說來是如何且在何處由某種“時間”構建的。[195](#_195_42)

德里達在《論精神》中評論一段類似的文字[196](#_196_42)時抨擊道：

這種分析[……]仍旨在通過它假意回避的途徑——比如欠缺或剝奪的意義——來重新引入人的尺度。這是人類中心論，至少它指的是被此在質疑的“我們”。這種分析不能作為分析而出現，而只能從非動物界、從“我們”的觀點出發來獲得一些意義。[197](#_197_42)

需要在此詳細說明的是相關差異中的中斷問題和原本的困難，這也正是上述評論中的困難和把schibboleth中的shi發成si的愛弗拉依密特人有能力與無能力的困難：

動物[……]沒有世界，因為它們的世界被剝奪了。而被剝奪又意味著它們的不擁有是擁有的一種形式，甚至與擁有世界有某種關系。“沒有世界”中的“沒有”在意義上有別，這個否定詞對動物、對石頭是不同的：對動物來說是剝奪，對石頭來說則是純粹的不在場。

[……]動物[……]可以擁有世界。海德格爾用“貧乏”（或被剝奪）來描述能夠擁有中的非擁有形式（Armut[Entbehren]als Nichthaben imHabenkonnen）。這種能力、力量或潛力也許不具亞里士多德所言的動力意義，也不是由終極目的導向的虛擬性，但我們又怎樣避免這種模式的回歸呢？[……]動物既擁有世界又沒有世界。[198](#_198_42)

這個不在場的在場正是“第一”在場的結構。同樣，愛弗拉依密特人既能又不能區分這種結構。他們在說到——說他們自己的語言，說sibboleth——時也能做到；但在發不出schibboleth的時候，他又做不到了。這已經是“如同”，但還不是海德格爾所說的原本。

[……]世界的概念[……]無非是精神的概念。海德格爾強調精神性，這是一個缺之便不成其為世界的名詞。[……]石頭不能通達存在者，因為它沒有體驗；動物可以通達存在者，但與人不同的是，它不能通達原本的存在者。

原本的問題即相關差異的問題，也是作為技術問題的、中斷前后的相關差異之間的差異問題：動物能夠擁有世界但它們偏偏不這樣做，它們明知自己可以在某種程度上擁有世界卻又做不到，這首先是因為它們說不出來，做出來其實就是說出來。“缺乏命名能力首先不是或不僅僅是語言問題”，而是缺乏找到本質或本質缺陷的能力。這需要做和體驗，需要從想象出發體驗變異。與某一schibboleth相關的語言與特有語言的差異之謎或許也是動物之謎或做之謎——這里指的是手的問題，因而也是技術的問題。海德格爾的人文主義及其“政治冒險”的曖昧態度都與這種差異有關。我們必須學會理解這種差異，且像shi和si之間那樣，在“做”此動詞時做出這個差異。需要做的正是對這個本體差異的曖昧態度。我們必須以當代生物——技術——人類學背景和潛在的優生學為尺度來衡量這種曖昧中不可低估的嚴重性，因為這是技術的問題，它與分子生物學今天以最獨特也最古老的方式帶給我們的問題相同。的確，斷裂本身已違反了分子生物學公理，因為出現了后種系生成的記憶，即超出個體生命來傳播個體經驗的可能性，也是存活的可能性，而“人”只能是存活的“結果”。

“很少的世界”或“沒有世界”的說法——正如贊同它的現象學——涵括了一種價值哲學，后者不僅受本體論支配，而且也受真正的本體——邏輯可能性和本體差異的支配；它通達存在者的存在，然后對篡改做篡改，比如向世界——首先是向作為宇宙生成的（weltbildend）人類世界——敞開。這個人文主義的目的論[……]迄今仍是[……]從倫理——政治上廢除諸如生物主義、種族主義、自然主義時所需付出的代價。[199](#_199_42)

通過無機物的有機化，通過出現在新石器時期且加深了“選擇壓力”之條件而改變的養殖，最終通過今天的有機物的非有機化和重新有機化，記憶被留存在身體之外。結果是分子生物學的公理被懸置了。所謂人與技術只不過是從原初缺陷的超懸置中產生的一些懸置物。

這種超越身體（這里說的是真正的軀體）的保存已經意味著這個真正的軀體本身——即某種形式的“自我格”——可能會消失。這種技術保存全方位地影響了海德格爾的已經在此問題。但由于存在性分析從未被看作“后種系生成”的問題，它必然從人類中心論的角度來探討已經在此。然而在哲學生物主義的直接威脅下，也許別無它策。我們要從生物主義中拯救人的哪些東西？抵制什么？換言之，我們在想象變異中尋求什么呢？無論如何，我們應當珍惜人的哪些品質？新生事物是柏格森給不確實之物的名稱，我們尋求它也珍惜它。然而在珍惜這個“我們是我們自身的存在者”的同時，我們又試圖排除它。從其難以分辨的起源開始，技術就一直在非凡地加快新生事物的產生速度。在我們珍惜的這個新生事物中，什么又使我們擔憂呢？我們擔憂的是人的消亡和隨之而來的新生事物的消亡。

此類新生事物——這種不能再簡單地用基因漂移來解釋生物體分化的加速生產——究竟是與人同時形成的還是始于人之前？搞清這個問題并不重要，因為我們看到，它已不再純粹是人的問題了，而是在遺傳和后生成從某種存在的缺陷或本質的缺陷出發構成的條件中所獲得的經驗以及這些經驗的傳播。令人生畏的優生學是消除缺陷，即消除終結的可能性——實際上是不可能的可能性：如果說新生事物來自某種先天不足，那么盡善盡美將意味著新生事物之所有可能性的枯竭。

對缺陷的體驗和缺陷的特性在人類之前——不僅在猴子的社會中，而且可能在很早的動物性中——就存在，這絲毫不改變問題出在那里的事實。那里指的是在缺陷和當今的技術中，人的問題只是對這一事實的狹隘觀念而已。無論如何，人的出現與突現于當時的分化過程中的后種系生成的支配權在時間上巧合。“人”充其量是這個支配權，其終結（我們在此特意保留該詞模棱兩可的含義）正是此支配權的延伸。特有語言的差異及其對schibboleth的從屬則完全屬于刻印在身體中及別處的技術記憶范疇。

在此，政治的緊迫性不正是揭露人壽保險的真相——正如相關差異已經提出的問題——同時也提出探討生命與存活問題的必要性嗎？我們必須駁斥這種目的論（同時又必須事先道出其確定的必然性），因為生命的技術化勢在必行。當問題、動物和技術——也指死亡——都混雜在生命的技術化中，也就是說，當對《存在與時間》一書、“此書的研究領域、其論述的展開及概念的設置”構成解構之威脅的有關動物性和生命的問題纏雜在一起時，便又回到了原本的問題：

但即便是以超前的形式，此在對死亡有真正的體驗嗎？上述問句的意義是什么？走向死亡的存在又是什么？對于本質上從未被定義為生者的此在來說，死亡意味著什么呢？我們在此并不是要把生與死對立起來，而是在作出與死亡的關系或對死亡的體驗與生者的生命無關之論斷時反問自己：我們能賦予死亡什么樣的語義學內涵呢？[200](#_200_42)

可怕的是：人類存在著，但又不存在，并不比語言更多地存在。存在著各種各樣的人，所有語言也從來都是各式各樣的語言——然而又是全部的schibboleth，且這個詞的所有發音方式到頭來總能成為真正的schibboleth，即標志著某人的地理、文化來源的發音方式。況且也別無選擇，因為如果沒有（被共用、被共用來抵制其他schibboleth的）真正的schibboleth，也就沒有這個堅持不懈、頑強不屈、不存在卻又包羅萬象的“schibboleth”。

Schibboleth就是技術，特有語言則是補余性，因為它變成了“誰”的（重新）構成性動力。特有語言是“什么”的個例。那么“誰”的哪種構成性有待考慮也必須考慮呢？

## 16.“認識”科學

隨著“認識”科學的產生，技術在西方思想史上首次成為啟發性載體，一種新型的解釋范例從機器的認識概念中找到了統一性：

這里談的不是科幻，而是名副其實的科學，它建立在一種既深刻又大膽的理論概念之上，那便是：我們自己說到底就是計算機。[201](#_201_42)

于是“誰”與“什么”之間的差異便不復存在，因為闡明“誰”就是將他理解為“什么”。一個特殊的“什么”引導“誰”去理解他自己。研究這種認識需要匯聚心理學、語言學、語言心理學、人類學、勞動經濟學、神經科學、邏輯學、哲學和人工智能的機器人學。這些學科均受到“計算機模型能力”的影響，即“在研究中將自然物與人造物一視同仁”[202](#_202_42)。認識科學初期的“正統”模式認為，推理只不過是計算，即“執行一組選自某既定范圍的基本運算”。正是從圖靈測試[203](#_203_42)和萬能機器的概念出發，被稱為認識的現象首先指技術的功能和動物或人的行為。結果是抽象機器的概念（它產生于數學領域，又被輸出到技術領域重新使用）構成了有助于我們理解一般認識現象的既獨特又豐富的啟發性載體。通過同時延伸信息與抽象機器的概念，匯聚這些科學的計劃試圖締造一種有關不同層次認識的遺傳學從而搞清下列過程：物理化學層次如何引發生物化學層次，生物化學層次如何表現神經生理功能，神經生理又如何造就神經心理，最后，神經心理又如何產生語言層次和社會層次。這樣一來，認識科學的觀點便被用來解釋目前通行的所有進化理論，而且這種新生的動力終將成為普遍的進化理論。奇怪的是，盡管其聚合模式以技術為屬性，認識科學卻沒有把技術事件作為記憶的外延，作為生命以生命之外的其他方式的延續——即知識的后種系生成之本質特性——而歸入其模型中。

在使之成為可能的工業領域中，認識科學最終研究的是知識而不是一般的認識。如果說絕不可能把匯總各類認識科學的認識概念從人類學或動物學角度先驗地闡明，那么從真正的技術科學角度上看，其終極目標仍是要以機械的方式把人類認識模型化。因此，認識科學無法既共時性地（指不同層次的、潛認識的、認識的、象征的和社會的嵌入）又歷時性地（指生物進化和生物體對非生物體的違反進化規律的制造）回避一般認識現象中人類知識之特性的問題。即便認識科學通過調整抽象機器的數學概念而把技術的人為性放在其啟發性方法的中心，它們似乎仍不能從理論上解釋生命歷史中的技術事實。如此說來，與工具同時出現的大腦皮層化過程開啟了生物體與環境的新型關系，其媒介是人為的層面，也是人類生存者不可或缺的人為記憶。認識科學并未理解此過程的特性，它們力圖消除動物、人、技術之間形而上學的傳統對立，這反而削弱了它們自身，同時也抹殺了由此而來的動力特性，即此過程的時間性。

這種做法忽視了下列事實：首先，人類知識的本質是技術；其次，沒有記憶的人工記錄表面就沒有知識的可能性；第三，作為有機化的無機質料，這些載體的具體特征構成了人類認識行為的實在性。認識模式先驗地提出，用機器像生產思維代具那樣模仿思維是可能的，但它忘記了代具在思維中的原初角色：被忽視的是“誰”與“什么”的偶合，它比“誰”和“什么”本身更古老。

對于認識科學來說，技術在人類認識中無足輕重。把抽象的萬能機器之概念納入技術背景的圖靈亦持這種觀點。他似乎道出了這樣兩層意思：

第一，從理論上講，可以先天地體現在任何載體上的萬能模式之功能并不取決于該載體的量化性能，尤其與該載體的處理速度無關：

巴比奇[204](#_204_42)機器不是電動的，所有的數字電腦從某種意義上講也都與之相仿，由此可見，電的使用不可能有什么理論意義。[205](#_205_42)

第二，為了評價某先天模式的后天性能，我們又必須重視電的使用。“當然，一般說來哪里需要快速處理信號哪里就會有電”。但快速沒有任何理論效應，且速度只是一個“無關緊要的因素”。“只要數字電腦的運行速度足夠快，它便可以模仿任何處于含蓄狀態的機器行為”[206](#_206_42)。“足夠快”是何意？尚無人問此問題，然而它正是全部問題之所在。于是，載體是否有中立性的問題即便不是從實踐上也是從理論上被提出了[207](#_207_42)。

知識最基本的技術性問題，尤其是作為一切認識活動之前提的記憶問題，都被圖靈束之高閣。圖靈提出了技術記憶——比如書、紙或計算機中央記憶體——理論上的中立性，并將其置于認識模式中。為了描述數字電腦的運作功能，圖靈把它們比作“人性化計算器”。人性化計算器“是用來執行寫在手冊上的[……]固定規則的儀器，（而且）它備有取之不盡的計算紙”[208](#_208_42)。然而，電腦的記憶體是信息存儲器，它相當于人性化計算器上用的紙——用來作計算或印刷其規則手冊的紙。

圖靈認為紙和手冊只不過是人性化計算器的輔助工具，人性化計算器完全可以不需要它們：

人性化計算器用頭腦作計算，（而手冊只不過是）一個方便的虛構。其實真正的人性化計算器知道自己該做什么。

記憶不是原初就需要輔助。我們自然可以理解，輔助并非作為輔助來考量，而且載體在此背景中并不重要，因為需要闡明的是形式的、抽象的模型可以有不同的表現方式，且原則上又不受載體的影響：具體載體相對于普遍的、抽象的模型來說是無關緊要的。然而這又意味著機器紙帶所構成的記憶在理論模型中是無窮盡的：形式模型考慮不到的正是滯留有限性，因為這種數學模型無法看到擺脫了質料和形式構成事物論之傳統模式的動力。另外，“真正的人性化計算器”在計算中并不是可以不需要記錄載體的。

于是，輸出到認識科學領域的抽象機器的概念看起來有些自相矛盾：既然抽象機器的性質推翻了傳統的知識理論所共有的質料和形式構成事物論的劃分（因為批判精神與物質的對立只能是批判形式與物質的對立），那么它自己就不能再聲稱這種劃分是有效的：機器本質上是“具體的”，也就是說物質上是明確規定的，其載體之性能也是有用的。然而，正因哲學已從傳統上排除了人類認識載體的特性（雖然一貫模棱兩可，當然還是有例外，萊布尼斯便是最好的例證），所以一般來說，它也把技術從總是建立在形式與物質之對立基礎上的知識理論中剔除出去了。

由于未把電腦這一具體的數字機器看作知識記憶的特例（因為知識記憶本質上是后種系生成的，且總是寓于與“誰”的活著的、正在死去的、記憶相偶合的“什么”的代具性中），認識科學把局部當成了整體。整體是有機物與無機物的偶合，從中產生了后種系生成的記憶之復合體；而局部要么是有機物，要么是無機物。抬高其中一方而使之與另一方脫節的做法便是陷入了“誰”或“什么”的形而上學中，二者性質相同。把局部當作整體也是忘記了有限性，因為欲成為萬能的模式，機器的記憶必須是無限的。

如今，萬能模式尤其受到多因子系統理論的反對。這個理論發現，圖靈試驗因來自個體的局限而對知識的理解有欠全面[209](#_209_42)：知識應當從集體的角度出發且作為社會事件來理解。受到動物生態學研究的啟發，多因子系統模式證明動物群體的組構已經需要無機的記憶載體。霍夫斯塔特從來自神經的自主網絡模式即自我調節理論的模式出發，在他對作為發生現象的認識的研究中，對蟻穴的例子作了細致入微的分析。霍夫斯塔特的主體思想取自《昆蟲社會》：

“群體交流可被定義為在群組間傳遞某種不能由個體傳給個體的信息”。有些信息、知識或想法很可能存在于集體活動的層次，而絕對不會存在于最低的層次。任何信息都無法在這個最低層次上存在。此觀點推翻了那種認為思維完全等同于控制論類型的“符號操縱”的理論。[210](#_210_42)

“最低層次”指的是潛認識過程的層次。由于潛認識過程產生更高層次的發生現象，所以應把它們作為研究的重點。與正統的認識論觀點相反，大腦的“中心程序”似乎并不比蟻群的多：

螞蟻的行動并不是把某種“蟻穴水平上的程序”“翻譯成機器語言”。唯一重要的是統計：通過統計，信息在一個遠高于螞蟻層次的層次上流通。這也適用于大腦中的神經沖動。

動物社會的確造就了某些群體行為。不能把這些行為簡化為編碼在遺傳程序中的個體行為的總和，因為本質的東西應當發生在整體層次上，況且也不存在群體行為的遺傳程序，遺傳學似乎已不再是本質內容了。霍夫斯塔特認為，昆蟲的集體行為或記憶與其說是程序學現象，不如說是統計學現象，且智力似乎是一種類似的發生現象：

出現在這個認識高層次上的行為既不能被編程也不能被預見。這便是我稱為“智力統計發生”的現象的本質。

我們可以把蟻穴的例子說成是“知識共享”嗎？如果可以，那么蟻穴又是以什么“工具”來實現這一“共享”的呢？多米尼克·弗萊斯諾和讓——皮埃爾·拉紹用數十只螞蟻組成的蟻群所做的實驗[211](#_211_40)頗具啟發性。蟻穴由不同的個體階層組成，這些階層決定于“所執行任務”的行為，比如繁殖、照看幼蟲、覓食及“非活化”階層[……]。每一階層的個體所占的比例是恒定的。如果我們做一個“社會摘除”[212](#_212_40)，即從蟻穴的某一階層中除去一部分個體，我們會看到，平衡將重新建立，比如一些“獵手”會變成“保育員”。然而解釋此現象的假設是：每個因子均釋放出被稱為外激素的化學信息，而環境會對這些因子的特異性起強化或抑制作用。從多因子系統模型發展而來的蟻穴信息模組化也證實了這一假設。我們格外重視這種紋跡的釋放，因為信息模型把這些因子作為“重新活化”的因子即對自身行為不具記憶的因子來處理。多因子系統實際上有兩種模型：第一種假設這些因子是“有認識力的”，它們對自己的行為以及過去的行為經驗有明顯的再現；第二種假設這些因子“重新活化”，這里既沒有再現也沒有記憶，而是受刺激/反應模式的控制。第二種模型適用于蟻穴成員的模組化。然而，如果這些因子沒有對原先行為的記憶，而且它們的特性又由其他因子的行為來決定，那么對集體行為的記憶就必然至少是暫時地銘記在某處。外激素便是印在作為載體也作為該群體版圖的領土——即蟻穴以及捕食個體在周圍標出的路線——上的化學紋跡。這里確實存在著已經外延的記憶層次：已經存在著無機載體和來自領土的有機化，即蟻穴。

我們可以稱之為后種系生成嗎？當然不行。因為這不是個體或集體經驗的傳播問題[213](#_213_40)，所以也就沒有技術趨勢所導致的無機物的有機化，而只有動物群體與其環境之間的結構偶合。

在力圖模仿執行更復雜任務的行為（機器人領域）的認識多因子系統中，使“知識共享”成為可能的部件被稱為黑板[214](#_214_40)，它能把數種因子的知識記錄在所有因子共享卻又不屬于任一因子的載體上，這已是后種系生成之載體的模組化了。

對“重新活化的因子”和“有認識力的因子”的劃分與勒魯瓦——古蘭對不同類型記憶的劃分從根本上并不矛盾。在勒魯瓦——古蘭的記憶類型中，所有“高”層次的記憶都能調動比它層次低的記憶；同樣，“重新活化”的層次亦可促生“有認識力”的層次。如此說來，我們必須把握住程序的概念，盡管它受到了發生模式的質疑。我們不是不需要程序，而是要以其他方式構想程序，將它看作不確實性因素。

認識論者無法考量程序、器官和記憶。為捍衛其“精神模式性”假說和重建伽爾的理論，福多爾對喬姆斯基的觀點做了評論，其詞不達意和概念混亂可謂登峰造極：

笛卡兒天賦思想理論的復蘇是大家有目共睹的。特別是在喬姆斯基的倡導下，在心理或“器官”領域中，它被明確地譽為最早的（內在的、遺傳的）精神結構化理論。[……]喬姆斯基喜歡把心臟、手臂、腿、翅膀等與精神結構相提并論。

遺憾的是，勒魯瓦——古蘭在動物學之外定義器官分類的切實條件以及這些條件引起的概念中斷時所做的嚴謹的類比在此被忽略了。福多爾引用了喬姆斯基的話：

把語言能力、數字運算能力等看作類似于心臟、視覺系統或協調及運動預測系統的“精神器官”是有益的。在我們看來，實體器官、運動與感覺系統和認識能力之間似乎并沒有明確的界限。

這里的“精神器官”完全忽視了無機物有機化的必要性以及與此相關的作為記憶外延的滯留有限性。這在福多爾的評論中顯而易見：

“毋庸置疑，人體無須學習如何擁有雙臂或如何長到發育期。[……]當我們轉向精神及其產物時，情形與我們身體的例子并無本質的不同”。[……]如果我們假設有天賦能力，那么記憶一定是個合理的候選者。然而，從這種觀念的新笛卡兒主義意義上講，記憶并不是一種能力。擁有記憶并非擁有某種信仰，且即便記憶是一種天賦能力，它也不是人類與生俱來的某種命題認識的后果。簡而言之，我們絕對無意把記憶的結構與整個命題的演繹結構相提并論，倒不如說記憶是類似于手、肝臟或心臟的某種機制。至少從實體上看，記憶確實像某種精神器官；但即便是從實體上看，它也與語言能力無關。[215](#_215_40)

福多爾正是通過對“器官”之涵義的這種“區分”來建立他的精神模式性理論：似乎存在著像語言能力那樣的命題天賦以及由類似配有“周邊設備”的電腦的結構模式組成的精神結構。明斯基通過更改遠距離現身和虛擬現實的詞義而使這種對“精神”的理解合法化，但他忘記了勒魯瓦——古蘭如何在1965年就預見到這種作為外延過程之繼續的進化的可能性。

讓——皮埃爾·尚熱提出了文化烙印和選擇穩定性的概念。在描述神經元的人類學起源時，他并未忽視文字的重要性，他似乎把神經生理學納入了經驗的“后種系生成的”傳播問題：

隨著文字的發展，腦外記憶把圖像和概念固定在比神經元和神經突觸更加穩定的材料上。這種腦外記憶鞏固和完善了已包含大量事件與“文化物體”及象征符號的、每一代人都要重新學習的、沒有被刻印在基因里卻得以延續的全部習慣與傳統。精神圖像或概念由此獲得的壽命遠高于在某一天、在幾秒鐘之內制造了它們的大腦。這種文化記憶是如何實現的呢？回答這個問題[……]需要觸及一個讓人著迷卻對神經科學、社會人類學和人種學的交匯點極少問津的領域。[216](#_216_40)

概念的“壽命遠高于大腦的壽命”是指概念可在其“發明者”及發明者的（后生成的）神經記憶之外保存、傳播、轉化和延續，且不依賴通過生殖細胞留傳給種系的遺傳記憶。一種新型的記憶應當同人的肌體一道出現在生命的歷史中：問題是要知曉“概念”或“精神圖像”在何處且如何保存、復制與分化。這自然意味著探討神經科學、人類學和人種學之間的關聯，但它首先意味著了解技術事件在生命歷史中的影響。于是我們不禁要問：真是大腦“在某一天[……]制造了”概念和精神圖像嗎？換言之，這是純粹的“神經元”的問題嗎？或者說難道神經元不是記憶載體的個例嗎？在“神經元的人”的神經元中，這種載體只能以總是既有機又無機的記憶原初復合體形式運作[217](#_217_40)。生產者與產品之間的關系是什么？與其說是行動，不如說是互動。這是一個復雜而矛盾的過程：與表象相反，生產者不一定在產品之前。我們正是在這個意義上提出“如何實現這種文化記憶”的問題。對文字的認識從某種意義上也適用于最古老的工具，所以，與其問詢文字出現的意義，不如探討作為腦外記憶之發展的工具出現的意義。

今天由有限性綜合的新形式——準確地說，它們是由吸引著認識科學，其發展又受益于認識科學的代具制造出來的——構成的腦外記憶的問題其實是發明的問題[218](#_218_38)。

如果這意味著不僅把知識理解為共享，而且也將其理解為生成、演變以及在積累過程中產生新事物的效應，那么知識的社會生成就應當是其技術生成。這就產生了行為中的知識，它不僅被調動、作為預制數據被應用，而且也是其自身轉化過程。僅僅集合規則但無法生成新規則的“知識”不能算知識，其結果[……]并不是完全切實的整體，因為整體只能在它的未來中構成；其目的本身是沒有生命的普遍概念，正如趨勢只是尚缺乏切實的實在性的沖動，赤裸的結果是趨勢留在身后的殘骸。[219](#_219_38)

只是外在地知道（可背誦）歐幾里得定律卻不會證明它們，也就是不懂得這些定律，無法內在地以對比方式表達它們的人，我們不會將他看作幾何學家。同樣，我們也不滿足于直角三角形三邊之關系這種通過測量大量的直角三角形而獲得的、眾所周知的知識。[220](#_220_38)

因為這個可證明的知識是矛盾的，所以存在著概念的效應。知識是一種效應，而效應是通過器具、勞動工具和技術來實現的；“真理并不像不留下工具痕跡的產品”，真理保存了對“概念效應”的記憶和對由此產生的工具的記憶。黑格爾當然沒有把工具看作技術，而是將它歸屬于重新審視命題性質的邏輯科學。把知識的本質納入器具和偶然性中也許意味著對這個引起重重矛盾與思辨的概念的另一種解釋。

本質上從個體角度定義知識顯然會忽視知識是由技術載體構成的，因為這種定義方法無須考慮知識是在個體之間、一代代人之間傳播的，也無須考慮對于連接已經在此的“知者”而言，知識從來是已具有外延性的記憶。相反，質疑知識的社會生成就是在定義所有的認識之前質疑受認識調動的記憶之性質。

這種做法更具合法性，因為它符合認識論的要求，比如應在動物、人、機器的劃分之前理解認識，這是我們在動物的社會行為模式化部分看到的。

認識的本質是把無機物有機化或把有機物重新有機化（對選擇壓力的干預），問題在于無機器官——即滯留有限性——的有機化。如此說來，認識科學的根本問題是有限性。若埃勒·普魯斯特在一篇文章中無邂可擊地解釋了為什么有限性是問題之所在，也說明了此問題為何沒有被認識科學正確地理解（即作為滯留來理解）：這意味著通過揭示康德理論與紐厄爾理論之間的相似性來用哲學語言分析人工智能所引發的問題。為了駁斥丹內特的觀點，若埃勒·普魯斯特重申：“經驗生成中不可見的所有純粹的先驗概念范疇”都與心理無關。她指出，紐厄爾的信息模式化以承認“心理”因素與“形式上的”認識成分相對立的合理性為前提。心理因素與認識成分的對立是從福萊爾提出的“判斷內容”與“判斷行為的合法性”之對立中派生出來的，[……]目的是把康德思想中知識的事實生成與先驗生成之對立絕對化[221](#_221_38)，即把（康德所言的）歷史知識與理性知識（這里指的正是胡塞爾提出的共同體化問題，同時也是滯留有限性問題，然而這段分析恰恰忽視了后一點）之間的對立絕對化。紐厄爾和康德都提出了普遍概念的觀點，而且紐厄爾認為人工智能的技術極限是次要問題，因為它們是事實的極限。但這些極限恰恰表現了構成認識過程之特征的有限性。

我們看到圖靈的關于載體的無關緊要的觀點是如何被合法化的。然而我們在此應怎樣理解有限性呢？與紐厄爾相同，若埃勒·普魯斯特沒有看到這里說的是康德理論中的時間、內在意義和作為主體無法修復的裂痕的先驗想象之問題。這個問題本身又引發了屬于終結范疇的重復、習慣、自動性和機器的問題。

既受到馬圖拉納有關說話行為的理論的影響，又受到海德格爾的啟發，特里·維諾格拉德和費爾南多·弗洛雷斯[222](#_222_38)似乎反過來把知識看作是對工具構成的有限性的共享。在這種有限性中，“誰”與“什么”本應有根本的關連性。我們本可以期待這種有限性既被理解為由走向終結的存在構成的時間性出離，又被理解為始終是技術性的對已經在此的通達，然而事實并非如此。已經在此甚至沒有被作為問題提出來。

維諾格拉德和弗洛雷斯在解讀《存在與時間》時混淆了煩忙和計劃。于是這種解釋方式不僅誤入歧途，而且在很大程度上與海德格爾的本意背道而馳，結果最終成了對海德格爾的非批判性閱讀：若要對海德格爾的煩忙與計劃之對立提出質疑并批判性地接受這種對立在《存在與時間》中的內在必然性，就必須從已經在此的代具性出發來理解有限性。

顯而易見的是，煩忙和計劃被混為一談了：

我們與別人、與我們周圍世界的互動把我們拋在計劃中[……]。

作為觀察者，我們可以[……]談論斧頭并琢磨它的屬性；但對于被拋在使用斧頭這一計劃中的人來說，斧頭并不作為單獨的物體而存在。[223](#_223_38)

混淆煩忙與計劃的原因是：語言的本質被看成了行為的環境。

不能把語言理解為信息傳播。

語言是人類社會行為的一種形式，它朝著馬圖拉納所說的“相互導向”發展。這種導向并不是建立在語言與世界的聯系之上，而是作為交感領域，即作為交織著各種行為的模式而存在。[224](#_224_38)

維諾格拉德和弗洛雷斯大膽地綜合了海德格爾、馬圖拉納、瑟爾和哈貝馬斯的觀點，并稱之為“投入（engagement）”：

從描述語言到行為語言的過渡是言語行為理論的基石。此理論關注的是語言行為，而不是其表意功能。

[……]言語行為造成一種投入。當我們把這種投入看作語言的基石時，我們便將它置于某種社會結構而不是個體的精神活動之中了。

如此說來，所有言語都是投入，比如投入到講話人或聽講人的行動中。然而理性主義把語言作為不能體現這一語言本質的表意系統來分析，對這種做法的指責是有道理的。在世存在中的講話受制于這個由計劃構成的在世存在的結構，講話是世界與“講話人”之間的“結構偶合”，正是在這一點上，馬圖拉納的觀點被引用。可計劃與煩忙混為一談了。瑟爾匯總的非詞組類型其實是投入的類型。

這種混淆抹殺了作為終極結構的走向死亡的存在的本質意義，所以工具衰退所構成的器具性中的意義性中斷被曲解了：

理性主義從傳統上重視分析性理解以及與世界——包括與工具——互動過程中的推理所扮演的角色。海德格爾和馬圖拉納都獨具匠心地指出了“手下”之物（結構性偶合）的重要性，也指出了在達不到這一偶合時，物體及其屬性得以存在的途徑。[……]

海德格爾認為，當“事物”的不在場把“事物”顯示為“憂慮”的對象時，它們似乎不能被支配。[225](#_225_38)

我們在此期望的是原初時間性問題被提出來。正相反，中斷只通達對作為手下之物的現成在手的存在者的理解。海德格爾把再現看作只發生在我們投入活動中斷之時的派生現象[226](#_226_38)。

于是數字技術被納入很大程度上與計劃混為一談的用具作用性范疇，與此同時，“原初”時間性即有限性的問題消失了。令人費解的是“什么”的創造性，即構成“誰”的已經在此的不可支配性。“什么”的創造性體現在語言中，但又僅限于語言：

電腦歸根結底是人類活動的工具，它們作為語言行為工具的能力派生于它們把構成語言基本要素的形式元素組合在一起的能力。但電腦沒有能力作投入，也不能進入到語言中。

什么是“作投入”和“進入到語言中”？“作投入”的是語言還是“使用”語言的講話人？維諾格拉德和弗洛雷斯明白，講話人并不是在使用語言，因為從某種意義上說，講話人就是語言，是與他的世界結構性偶合的一種模式。但從某種意義上講，他不也正是這個世界嗎？或者說這不正意味著在區分講話人與語言、語言與世界——也是在區分“誰”與“什么”——之前思考嗎？倘若如此，這也將意味著把自己置身于語言與文字、電腦與語言的區分之前，因為電腦是特殊的文字機器模式。思考“誰”與“什么”之間另一種關系的必要性在此雖有觸及，但未能深入探討，尤其沒能達到理解數字機器本質的愿望：

軟件雖然可能是專家之間十分復雜的交流手段，但它畢竟不是專家。[227](#_227_38)

由于這種論斷毫無實際意義，對我們來說它只是說明了真正的問題尚未被提出，維諾格拉德和弗洛雷斯終究還是沒能擺脫圖靈和圖靈之后的“正統認識論者”以及先于他們又遠在柏拉圖之后的海德格爾都持有的偏見，那就是：在信息機器的運作中必然有投入。但這是編程人的投入，而不是程序的投入。如果我寫個東西寄給你們，你們自然不會把紙看作語言行為的體現。紙是可使您與我互動的載體。[228](#_228_38)

這便是紙的永恒的庸常性，也是在從《斐德羅斯篇》起總是把記載記憶看作記憶缺失、忘記了本質和“不留痕跡的沉思會逐漸消逝”的這些思維中對紙的永恒的遺忘。盡管如此，胡塞爾最終還是提出了滯留有限性的問題，這是一個了不起的貢獻。

我們對“光速時間”和事件化的所有分析表明創造性比比皆是，而且在綜合了滯留有限性的所有代具中——在任何微不足道的載體上，紙當然不是其中之最——都存在著行動和投入。語言是“什么”的十分特殊的個例，其創造性動力是“什么”的一般創造性的特殊化。把語言說成是“什么”的特例顯然會招來非議，因為“語言不是簡單的反射，而是構成性的中介”，然而這正是一般的“什么”之真相。作為自身之外的存在的時間出離結構，語言已屬于“誰”與“什么”的偶合；更深入地講，在語言的這種或那種規范之前，這個“什么”就已是所有時間性——比如通達已經在此，也是通達未來——的構成物。語言固然是已經在此的優先傳播體，但依筆者之見，它仍然只是眾多傳播體中的一員而已。語言絕不可能削減其他傳播體的多樣性、獨特性和特有性，同樣也不能削減其自身的特性，即它的特有語言性。更重要的是，只有作為總被歸入滯留有限性時代的“什么”或從“什么”出發才能通達已經在此。這在維諾格拉德和弗洛雷斯的分析中絲毫沒有被觸及，盡管他們在揭示“誰”與“什么”的關聯上有著雖不突出卻仍值得褒揚的貢獻。他們這樣寫道：“海德格爾所言的我們的‘計劃’使我們忘記了理解的社會涵義和計劃所引起的投入。”然而由于他們忘記了計劃與繁忙的差別，也由于這個差別因開啟了本體差異和存在的不同時期而忽略了海德格爾理論中作為遺忘因素的原初代具性，維諾格拉德和弗洛雷斯忘記了愛比米修斯原則，即構成與“什么”的關系的遺忘。愛比米修斯原則重復它所承載的普羅米修斯原則，并由此構成那個在對經驗的一遍遍重新記憶中沉思其“過失”和遺忘的“誰”。

從圖靈到維諾格拉德，無論是正統還是非正統，認識模式無法想到的是“誰”與“什么”在其助產過程中形成的原初復合體、作為時間性的思維以及把滯留有限性納入服從于技術趨勢之外延原則的時間。這個演變不是遺傳的，而是后生成的，也就是說創造性的：沒有一種單一的解釋原理能夠徹底闡明生成問題，于是它便帶有占卜性的預言色彩，因為對于欲在無思和思維對象中摒棄其復雜性和公共關聯性的思維，難道還有別的解釋嗎？只有不確定原則，而且有限性的未來是不確實的。“誰”與“什么”的復合體不斷變換時間化條件，如果西蒙棟所說的機器個體化的繼續是把“誰”的器具能力交給“什么”來代管，那么只有在“誰”與“什么”的關系發生轉化時，這個代管才可行。試想有生命的、會死去的因而也是超前的機器代具被制造出來，這在今天至少是一種可能性，對于“先于”或“制造”它們，并在其“組合環境”中繼續存在的、“誰”的后生成的已經在此來說，這些機器代具將是超前的。

維諾格拉德和弗洛雷斯的批評并不是貶低馬圖拉納的研究，也不能證明把這種思維方式與解釋學[229](#_229_38)相提并論是徒勞的。事實恰恰相反。結構偶合的概念——尤其是弗朗西斯科·瓦雷拉所拓展的結構偶合概念——有種種理由引起我們的興趣，首先是此概念給燧石巖層與大腦皮層提出的助產術問題，更廣義地講，給被普遍視為助產術的“誰”與“什么”之關系問題提供了要素。然而，瓦雷拉也像別人一貫做的那樣，把質料、紙及其他諸多材料都忘之于腦后：

一臺機器的決定因素是各種關系。機器的組成與其質料性——即決定機器物理實體的各個成分之屬性——無關。機器的組成涉及到材料，但材料本身并不進入機器中。由此看來，圖靈機器便是某種組織結構，但其設計方式和整體實現過程（電、機械等）

之間似乎又有一道不可逾越的鴻溝。[230](#_230_38)

的確有“不可逾越的鴻溝”，因為圖靈機器并不存在，因為不存在擁有無限記憶的機器。這樣的機器當然與質料性無關，但這樣的話，它與現實，或者說與切實性也毫無關系了。至于質料在機器的切實動力中的作用，西蒙棟已告誡我們：它完全不是無關緊要的，尤其在具體化過程中。然而我們看到，生物研究卓有成效，且上面的論述旨在說明它生機器與自生機器（即有生命的存在者）的差異，前者不具備自身轉化原則，而后者是封閉的、自主的運作系統。自生機器自己制造自己，因而不必聽從外來指揮，也無法被編程。用編程的眼光看這臺機器，這種做法則是從外部觀察時產生的（必要的）幻想。把兩類機器區別開來是非常合理的，然而，這些有關機器和質料的論斷固然迎合了雅各布把活細胞比作化工廠的說法，卻貶低了瓦雷拉對認識的研究。

“誰”與“什么”的復合性是通過作為載體的這個“什么”而從根本上質料化的。這是無機物的也是有機化的質料性，也就是說被技術趨勢所滲透。忽略這個“誰”與“什么”的復合性，在我們知道的所有“認識”科學中已司空見慣，唯一的例外是尚處于萌芽階段的多因子系統理論[231](#_231_38)。我們將會在本書最后一章看到，此理論也混淆了意向性的涵義，更有甚者，它沒能考慮到時間物體構成于其中的意向性之縱向性。

## 17.相關差異同一性的問題：誰編程什么？

雖然海德格爾在其晚期著作中把考察技術——這一詞的涵義完全不同于“海德格爾派”和“海德格爾反對派”在“技術問題”上喋喋不休的陳詞濫調——的任務交給了思維，但他似乎從未想到技術有可能帶來差異或“拯救”。他總是重申他的基本論點：“技術的本質不在于技術。”

《傳統語言與技術語言》使技術、知識和現代技術的關系綜合發展，也構成了語言信息處理這一主題。

如果說現代技術已成為可能，那是因為技術從古希臘語剛剛誕生時起就與知識同義。[……]

技術的概念不是做而是知識。[……]然而，由于在技術中知識原則主導一切，一旦出現并發展了與其相對應的科學，技術自身便提供以特殊形式建立其知識的可能性和要求，這便是一個事件。在人類歷史的長河中，在西歐歷史中，在所謂現代的初期，應該說作為現代的初期，這種事件只能發生一次。[232](#_232_38)

如果說光速時間的技術信息這一范例可能像控制論那樣成為當代技術的知識，那是因為技術原本就是知識，這便使現代自然科學同技術結合起來，成為獨一無二的事件。

結果產生了對認識的科學與技術的雙重定義[233](#_233_38)，其中，一切事物都不再是一目了然的現象了。當有認識潛力的技術與科學相結合，并因此與科學一道具有實際的認識能力時，掌控與主宰的計劃便得以實現，自然界就被迫在可計算的客觀性（康德語）中呈現。

然而，這種具有挑釁性的強迫（herausforderndes Stellen）同時也構成了現代技術的根基，它強迫自然界提供能源。

這里我們又回到《技術的問題》之主題，即作為能源儲備的自然理性化的主題。然而這種說法又經不起推敲。如今固然有作為現代技術基本特征的儲存，但滯留有限性的理性化比能源儲備和對“自然”所施的暴力更野蠻、更具打擊性和吞并性。首先——或者說原初——要有滯留，才會有儲存（海德格爾顯然沒有忽視這一點，且將它說成是Bestand，但并未視其為滯留有限性）。囤積草秸或木柴這個始于新石器時期的儲存行為只不過是記憶、蓄積和超前的特例，它引發了真正的記憶、計數技術以及從中產生了數字運算、土地丈量及最終的幾何理性的電報術、精確性和一整套度量過程：如果說技術與認識相關聯，而且二者能與科學相結合，那是因為認識的本質及更深層意義的知識均為滯留有限性，即電報術。我們在此不能簡單地把計算與不確定性對立起來，況且“知識”就是對這種有限性的知識。

在強調當代技術的信息特征時，海德格爾談的正是這種電報術。“發生”在人身上最嚴重的事（再沒有別的事會“發生”了）是語言的技術化[234](#_234_38)。如果語言能夠變為信息，它先前一定已擁有這種可能性。如此說來，用電報發送語言陳述是可能的，也就是說可以把話語的多義性轉換為符號的單義性，后者能“保險與快捷”地傳播[235](#_235_38)。“語言的模式決定于技術”。真正的話語使人聽到多種聲音，而當單義、精確、可快速傳播的信息語言把多種聲音扭曲成單一化的聲音時，便是在破壞語言。“所以詩歌原則上不能被編程”。用莫爾斯電碼寫出的任何內容都是對一般文字，尤其是對拼寫這種精確的文字的破壞。所有這些針對信息的論述也適用于作為知識之器具中介的文字。這就提出了信息與知識的關系，知識的信息儲存（即滯留有限性的儲備）這些當代的實質問題。盡管海德格爾說過速度問題值得在《存在與時間》中作特別研究，但他仍未重視此問題的性質。在對“傳統語言”的定義上，他的這一弱點便暴露無遺：

這里說的“自然”語言，即未技術化的日常語言，是我們在會議標題中所說的傳統語言（uberlieferte Sprache）。傳統不是單純的約定，而是保留起始物，為已經開始說的語言保留新的可能性。[236](#_236_38)

什么是“未技術化”的日常語言？這顯然是對語言的粗陋之見，常常出現在被海德格爾鄙視的對傳統的分析中。傳統和語言只能在已經在此、實際性及技術性的視域中開啟。當代技術與其說是“說”和“恰當”的反義，不如說是已經在此的或來自其滯留精確性的、不自然且曖昧的新形式。毫無疑問，土壤和血緣的種族傳統不見了。在這一點上，我們贊同海德格爾的觀點。我們并不否認由此產生的痛苦，也深知傳統消失所帶來的巨大困境，但我們仍需自問：“有必要為此惋惜嗎？”

當代技術的特征正是記憶的人為保存，這種保存也是記憶的制造及運作規則的更新方式，從中產生的是規律，而不僅僅是規則：這種記憶的有限性也是它絕對的無規則性，其構成性規則作為補余并以中斷的形式從某種缺陷、特有性和本質上的不規則即本質的例外中產生出來。

綜合從來是這些規則的創造性（語法的本質是創造性，所以構成規則的是不可確定的例外，同時規則又確定例外），一旦成為記憶的工業開發，它便消除了具有種族——領土特征的特有語言的差別。結果是徹底改變了時間的效應，首先是各類思維程序的效應，因為思維從根本上具有特有語言性；更廣義地講，也改變了受新型網絡影響的各類知識的效應。新型網絡具有極端多態的編輯功能，構成了一個相互依賴的復合體，其中每個網絡都能決定其他的網絡[237](#_237_38)。

這也使新型網絡變成了把知識、本領和教養普遍表現為信息、培訓、外表及“生活方式”的網絡。它一方面引起歇斯底里的縱欲，另一方面又帶來難以估量的失落。一般的過渡問題作為越來越技術制度化、越來越非種族化的共同體——這里說的共同體也包括經國際組織磋商而形成的政治地理劃分——之間的表達與界面問題被提出來：種族愿望是狂想、行兇、沒有未來且完全受發展的驅使；而“人民”并不要求任何遺產，他們要的是生存權利，因為他們需要生存，他們只要求重新分配“發展的利益”。這個過渡、表達和界面的問題受制于信息與知識的分歧，它涉及到各類知識，也使分歧的所有個例以及各式各樣的利益——比如大家熟知的紅利——糾紛結構化。這種分歧受到信息交易特征的左右，也受到由此產生的與風險無關的機遇的左右。然而，因此便認為“金錢”是我們社會的罪惡就未免眼光太短淺，因為原則上使貨幣以易變和投機方式流通的脫離背景的資本化在解放技術趨勢的發展中是必要的，信息正是因此而發展起來，并反過來影響知識及包括知識在內的各種形式的資本化或遺產化。雖然從變窮的風險這種邏輯來講資本可能是種罪惡，雖然資本化和當今的各種投機行為使人備受折磨——少數特權人士所遭受的以精神為主的折磨和地球上幾十億人口的絕大多數所遭受的身心折磨，但資本本身并不是罪惡。詆毀貨幣恰恰是讓這個風險邏輯負面實現，并徹底曲解應采取的決策之性質[238](#_238_38)。相反，對計算的專制和純粹的“資本規律”聽之任之又等于在思維這一政治任務面前臨陣脫逃。

在批評與決策領域的這種危機中，“什么”似乎比“誰”更勇于批評。“誰”在各方面都太遲緩了，于是出現了新型的技術反思模式。這里指的是對共同記憶的詮釋規則，它們僅通過闡明[239](#_239_38)記憶的運作規則而轉化記憶，這便是有限性的構成性的創造性的一般意義。如今這個意義受到鄰近極限的速度即所謂光速時間的制約。光速時間是爭取能動性的繼續，也是技術趨勢的實施，但又釋放出一種驚人的不確定性——就像可怕的不可避免的可能性——的能量[240](#_240_38)。這種能量導致了“無所不在”、“非自然日”和對時空性的毀壞，它們影響到人體的結構，使之變得像工具那樣“可拆卸”，因而必然中止身體的本性及其“所有權”，比如身體、遺體、墓地的不可侵犯性；與此同時，遺體凍存生意興隆——遠距離現身、遠距離生存甚至遠距離死亡（凍存活人或垂死之人正屬此類）把有機體投向業已完成的非領土化之外的非地球化的可能性。于是，在這個模擬、數字、生物技術的復合體中表現出記憶的印記的統一性，由此產生了大規模的、急劇發展的有限性的印記，即對陳述、信息及各類遺產物的銘記、保存、處理、轉化及擴散（銷售和出版發行）。

界面調動各類記憶并使它們相互聯系，并在這些記憶之間進行移植、轉移、表達和再植。由載體、網絡、程序和界面構成的種類繁多的器具則采集、處理和傳播各式各樣的一般記憶。對錄像或電影、唱片、存檔的照片、書寫并保存于紙上的文件的存儲構成了數據庫。這些數據庫與各個物種的分子序列一樣，可以轉移到計算機載體上。信息處理程序對記憶數據的處理方式作出規范，以便從中得出新的數據。不論這些新數據的形式如何，它們都可被其他記憶再處理。信息處理程序負責安排信息流程，并通過確正的規范來記錄記憶的運作方式。正如言語因其自身具有器具性才可能被器具化，亦如對語言構成因素的闡述會改變這種器具性的切實性乃至改變整個語言，對記憶的任何闡明性規范都能回溯性地揭示其普遍的運作方式，并因此而改變這種運作方式：描述從來不是純粹的描述，而總是對描述對象的銘記和更改。具有反思功能的記憶在無窮盡的器具助產術中自視與反思，而這些自視又難免會影響記憶本身。不付代價、不作努力就不可能通達滯留有限性。

電視節目（或電視節目表）與信息檔案操作程序雖然看似迥異，卻都是信息處理程序。對電影、報紙、暢銷書、新光盤的簡介或說明均屬同類性質。記憶處理程序是記憶的理解與制作方式，具有或多或少的普遍性。它所遵循的邏輯很難立刻找到可比性，但這些邏輯無論異同都必須符合經濟規律。由于它們在龐大的技術復合體中相互交織，我們更有必要抓住經濟規律之特征。程序概念應擴展到諸如教學大綱、政治綱領、工作計劃的各類活動中，它適用于以最復雜的形式來規范節奏、重復和習慣的各種活動。

工業化、理性化的記憶生產過程似乎是自動的，就像一條代具自動生產線在運作，它超越了國家、種族和倫理的疆界與屏障，是個體記憶望塵莫及的。雖然“媒體危機”、操縱、控制欲、戰略、掩蓋以及毫無遠見的政治計算每天都在滋生索然無味的國際輿論，但施加控制、影響輿論和操縱意識形態的幕后力量已威望大損：程序化帶來的后果似乎越來越難以控制，仿佛在預測與監控的龐大體系中醞釀著不可預見的事物，仿佛程序化只能是瘋狂的程序化。

提出問題便是探求，即徹底探求、深入發掘、刻苦鉆研、追尋本質，最終揭開真相。通過抓住問題之本而揭開真相便是提問的效應，或者說時間的效應[241](#_241_38)。

皮埃爾·諾拉也會使用“時間的效應”一詞。這個問題如今成了一切事物的問題：

當我們針對我們的時間提問時，無論是在時間內還是通過時間提問，我們自始就感到不可能停留在某個個別問題上。目前，全部問題即一切事物的問題[242](#_242_38)，對有限性的印記就是問題，而問題又是恐慌：

在掌控、真理和權力的世界中，整體問題便是空間深處的恐慌問題。[243](#_243_38)

輿論的瘋狂是作為計算的掌控、作為控制的計算和作為程序化的控制的背面、副本或重復：

我們可以在“各類”報刊而不是在某種特定的報刊中讀到的輿論——即沒有載體的輿論——更接近于問題的恐慌特征。輿論用不決定也不明說的話來解決問題或作出決策。輿論是專制的，因為無人能強加于它，無人能對它作出回應。[……]

誠然，輿論只是某種類似的或夸張的本質關系，因為輿論是由可動用的器具、新聞與施壓器官、廣播儀器及宣傳中心所構成的有組織的體系。這些構成物把輿論本質上的消極性轉化為行動能力，將其中立性轉化為認可能力，也把輿論與其自身關系的軟弱無能與優柔寡斷轉化成決策能力。輿論不判斷卻表態。輿論原本是不能隨意使用的，因為它不帶有任何立場；但也正因如此，它又可供人使用。這說明所有批評都有其合理性。然而，輿論的恐慌卻沒有受到那些推崇輿論的、既誘人又使人鎮靜的異化的批評。這種恐慌狀態總是重新使這個異化一切的能力喪失殆盡或使之轉化為不可異化的不確定性。誰要想利用流言蜚語，誰就會立即被流言蜚語吞沒。輿論中總有某種無人稱的東西在破壞所有的輿論。[……]

因此輿論從來就不僅僅是輿論（這正是輿論的特征）。

與“人們”一詞相仿，“誰”不能被隨意用于所有的確定性和程序化，這是因為它們像《理想國》[244](#_244_38)的“烏托邦”那樣被用在了所有的情形和程序化中，這便超越了懸置。對于“誰”來說，這種近乎恐慌的問題之不確定性似乎是種瘋狂，是不能成為“我們”的“人們”。此問題把我們同無終結之物聯系起來，其中的某些東西一定已超出了我們的問詢能力。[……]當存在者不再有問題且一切都將在社會上、體制上實現時，提問者將以不堪忍受的方式感覺到對問詢能力的問詢——即問詢的不可能性問題——有多么過分。在這個深刻的問題中，不可能性在問詢。

絕對的知識（全部問題都是辯證的問題）似乎是一種完全陌生的知識的實現，而這種陌生的知識又“非實現”各類知識，并把“知者”拋到知識之外，于是引起無名的恐慌、意義雙關的精神錯亂、對某一決定性時刻的無窮無盡且使人精疲力竭的等待。每個人都有過時的危險，仿佛上述情形會掃除一切合法性——無論是智慧的、道德的還是職業的——并剝奪一切資源一樣。被剝奪的首先是整個地區、整個國家、整個大陸、整個南半球的物質資源：正相反，這個可能性乍看卻像是終結即將來臨的可能性，這便是雅尼科所說的“危機四伏”，也是沒有人承擔責任。

在這個程序與計算的視域中，在原先總是作為理性化，且首先作為對理性的征服來描述和理解的工業化業已完成之時，受到損害的是最廣義的邏輯因素——它來自“誰”對自治的追求，無論通過自由途徑還是通過社會途徑。而“誰”的自治似乎又僅僅導致了“什么”的自治，即“技術體系的自主化”。然而并沒有真正意義上的記憶的“外延”（因為嚴格地講，外延必須有某種先前的內在性），所以也沒有技術體系的“自主化”；有的是記憶的實現，即“誰”在不同時代的連續的非實現（懸置）。它們一般不易被察覺或感受，但從十九世紀起，尤其到了二十世紀，就像氣體驟然液化一樣頓時備受矚目，成了敏感的問題。這種實現完成于技術的復雜化過程，所以只有到了今天，個體才成為只能從復合體出發——而不是相反——來思考的對象。于是，在技術發展中，技術中介似乎成了使精神變物質的巨型珊瑚骨。通過精神向物質的倒轉，精神的實現與發生只能像一只翻轉且露手的手套，一只手從來就是（或僅僅是）手套，即工具、衣著、住所和技術習性。

新的技術時代的人類正在也必將加入到網絡和各類群組中，建立在共同領土上的集體性先前保存的、給人安全感的自然性已從這些網絡和群組中喪失殆盡。人們已無須走出既定的種族環境來肯定自己的個體性，因為這種環境已不復存在。正在發展的已不是種族記憶，而是各式各樣的記憶。隨著種族的分化和領土的時空差異化，令人擔憂的是特有語言的消失。此問題的哲學意義是：在這個新的視域即不發光的光速時間中，特有語言是什么？特有語言的分化又是什么？特有語言問題是“誰”與“什么”的關系問題，后者又成了不確實性與作為脫離所有既定背景的程序之關系問題。

當霍夫斯塔特借用源于聯結模式的潛認識論觀點來批評信息概念時，他忽視了程序的概念。瓦雷拉也是如此。蟻穴中沒有行為程序的事實并不意味著其中也沒有印跡（各種外激素的作用清楚地表明了印跡的存在）。不存在受某種外部行為支配的信息意味著無須把與程序——如果存在著程序的話——的關系理解為確定性關系，也無須認為“程序”只能制造可編程之物而不制造不確實之物。

程序存在著。不存在并非總是人工的、后種系生成的生物體的“自然”記憶，因為自然記憶是由程序，同時也是由各類記憶代具制作的。但又只存在這種記憶。“誰”在其不確定性中編程自己。是“誰”編程“什么”，還是“什么”編程“誰”？“誰”在編程“什么”的同時也在自我編程嗎？在讀書、看電影或聽唱片時，人是否在通過代具自我編程呢？或者說從他所歸屬的一個或數個程序出發來處理儲存在載體上的數據之人正是這個閱讀者、觀看者或聆聽者嗎？相反，這些記憶技術的數據不正構成了能讓他“處理”他“自身”記憶數據的種種程序，而他只不過編寫了其中的執行程序嗎？唱片啟動的是什么器官（器具）呢？是電唱機，是聽者的聽覺，是二者兼而有之，還是完全不同的東西？在讀者與構成龐大的群體記憶的文學之間，書籍是表達（同時也是制造）的界面嗎？有個“軟件”在使這個裝置運轉嗎？

我們很清楚，上述問題應當以不同的方式提出。我們將考察意向性的問題，從中我們又會遇到時間物體的時間性中的被動綜合的疑難，其結構完全類似于“‘誰’編程‘什么’還是‘什么’編程‘誰’”的疑難。通過考察意向性的問題，我們將看到，程序便是現象學意義上的時間物體，但程序迫使我們超越對時間的現象學分析。當我們說“媒體每天都在提前敘述生活，其口氣之肯定，就像對生活的敘述必然先于生活似的”，我們是想說這些程序大量制造公共生活，各種界面進入到每一生命的時間的內在意識中，結果是公與私之間的區分成了問題，同時又似乎使“人們”獲得了過分優先的地位。

隨著模擬、數字及生物確正性而來的是所有物體向時間物體的演變：從媒體系列到生物基因序列，再到對復制過程的分析和對移植與雜交時間的掌控，當然還有由轉化為工業技術的生物創造性所構成的生物進化的加速和調控。二十世紀末的發現是所有事物（事物的綜合演變及系列演變）的綜合的切實性，它把所有分析都變成了對某一過程的時間性分析。正因如此，本書最后一章將考察對時間物體的現象學分析，此外，也將展開對胡塞爾思想的疑難以及“我們”在先驗歷史中的構成性問題的研究。

也許文字的確正性已經又一次在語言中制造了時間物體的系列性，并為語言開啟了它自身的另一種效應——由此產生了邏輯。語言中廣泛存在的系列特征和命題特征或許只是近來才有的。即便在西方，幾個世紀以前，農民對陳述的概念與其說是系列的和直線型的，不如說是環型的。有些話天天都說，有些話只是周日說，另外一些話則一年說一次，甚至一生說一次：比如在出生、婚慶或臨終時。那時，事件是個點，是圓環的中心，尚未被納入流程中。對流程的意識雖然不在睡眠中，卻沒被徹底喚醒。

# 第四章　時間物體和滯留有限性

內在體驗的時間性必然是時間出現的絕對開端，而這個時間性正是借助于“滯留”且作為絕對開端而出現。它只能在傳統中開啟；它之所以創造，是因為它繼承了歷史遺產。——雅克·德里達

## 1.意向性、圖像意識和“認識”有限性

意向性是個核心概念，認識科學不經意地試圖借此概念把時間物體演變的技術過程提升到理論層次。鑒于認識科學提出的問題是用以實現技術趨勢從而實現知識切實性的，認識技術復合體中最尖銳的問題，鑒于這些問題也是當今所有問題的焦點，我們必須經驗和體驗它們。

所有“發生之事”的時間物體演變也是隨計算機的計算而來的至關重要的現象，構成其運作方式的是媒體，尤其是標出空間——時間——光速之節律，并與之水乳交融的、無所不能的新型程序。在構成所有事件化的嶄新形態中，模擬和數字的相關差異同一性系統地使所有（被選中的）存留內容具有時間性。綜合認識是把執行指令或運算的算法序列化，其中的調節環決定反饋式的循環。在大量串聯（相互聯接）的程序結構中和最常見的非線性模式中都可以找到這種連續性。顯而易見，產生于神經自主網絡的所有物體的結構都具有（內在）時間性，因為網絡的任何狀態變化都會像整體變化那樣被固定在由鐘擺的擺動決定的“當即”之上。

“正統的”認識科學從信息模式和執行計算指令的計算程序模式出發來理解認識。但將此模式應用到對一般認識的研究時，遇到了意向性這個難題，即現象學家在所有時間物體中發現的“大當即”的縱向結構，也是由此產生的質料與形式構成事物論的種種疑難。認識科學不能解決（盡管發現了）意向性的難題，也就無法將連續性概念化，亦無法理解數字物體的時間特性。

現象學的困難在于：意向性一旦變為縱向，滯留就必然成為滯留有限性，因而也成為被動綜合。由于胡塞爾不能接受被動綜合（否則就會與《內在時間意識的現象學講座》的主題相抵觸），他不得不像圖靈那樣把記憶有限性觀念化——這種記憶在時間的圖解中具有無限性。

認識科學想不到意向性，這意味著它們無法對胡塞爾的現象學及其意向性概念中排除滯留有限性的做法提出批評。它們應當為使用抽象機器的概念而自責。令人詫異的是，正是圖像意識或我們所說的第三記憶的問題不承認意向性的認識主義概念屬于胡塞爾思想。胡塞爾的意向性與機器的意向性相去甚遠，因為后者對胡塞爾來說只能是“圖像”流、數字流或無意識的文碼流、記錄流（不然的話，就意味著考察有生命的機器，但這并不是我們在此談論的認識科學的情形），也就是說某種本質上非意向性的被動綜合，它既沒有在場的生命也沒有生命的在場，亦沒有呈現時間物體之大當即的活的在場。換言之，選擇不可能是胡塞爾所言的滯留，但這里可以有如下兩層意思：

要么計算機模式因其有限性而無法把握人類認識，而且扭曲“人類認識”，正如所有在時性器具均遮蔽“本體差異”。用來作選擇的計算機模式是各類圖像意識制造方式中的一種；

要么滯留本質上受圖像意識之偶然性的影響，于是當下便受到被動工業綜合的選擇的影響。認識技術使我們看到（不管它們是否有意），時間性是生物體與非生物體的原初偶合，其中，生物體（作為活的在場的生物體）離開了無生命物就不成其為生物體，但后來在《現象學觀念》中變為自我先驗范疇的觀點又無法接受這種說法，因為如果說第三記憶影響滯留，那么它的變異也是只能作為起源缺陷的相關差異而呈現的原初同一性的變異。同理，遺傳序列本身像圖像意識那樣受到影響，并會破壞已經在此中看似永恒不變的東西，即身體本身的結構，所以認識科學的首要問題便是人造生命。于是，現象學分析——比如提出本質核心的可能性以及通過初級記憶與第二、第三記憶的對立把意識的時間性植根于不受任何滯留有限性影響的活的在場的做法——就會受到這種人造生命觀念的質疑。

與胡塞爾一樣，認識科學也忽視了滯留有限性，因而在引用喬姆斯基的語言學時抹殺了語言的特有性。但正因認識科學另一方面只從命題分析理論來理解胡塞爾的意向性（這僅與《邏輯研究》[245](#_245_38)中闡述的意向性的某個層面完全一致），所以它們無法承受先驗性在其中不可還原的時間性疑難。現象學也避不開這個疑難，無法擺脫它的影響并在其中不斷變化直至終結。

## 2.《內在時間意識的現象學講座》源于《邏輯研究》

隨著滯留有限性的工業綜合，所有事件的時間物體演變問題被提出來。胡塞爾當時考慮的是懸置，且遇到了從意向性觀點出發——離開了這一觀點，作為流程的意識的時間性就不可能以現象學方式構成——闡述像樂曲那樣的物體的時間結構之困難。我們將說明這種現象學是不能成立的，它只能草草地提出切實有限的滯留概念，使得由此變成先驗歷史的時間綜合帶有被動性。這樣一來，構成總是真正的已經構成，而且只是一種（重新）構成。

首先讓我們回憶一下，我們在《愛比米修斯的過失》中把先驗問題的起源置于美諾兩難中：尋找我們原先不認識的東西是不可能的，因為我們要么與它邂逅卻不認識它，要么認識它，已經擁有它，所以宣稱找到它便是自欺欺人，這便是美諾兩難。

蘇格拉底是這樣回答的：事實上我們應當已經認識它，因為所有的認識都只是重新認識，即回憶。知識就是記憶。靈魂不死，所以能夠回憶起本質。

《美諾篇》是先驗思想的最早版本。對蘇格拉底提出的“什么是美德”的問題，雅典的年輕人有各式各樣的回答。欲把這些答案系列地納入同一性中，即把這些源于經驗的觀點統一在同一概念之下，必須事先了解什么是美德，即美德的本質。所有對具體美德的經驗均取決于對抽象美德之本質的看法。抽象的美德并不存在，只存在著具體的美德。然而，如若沒有抽象美德的非實在性，任何具體的美德都不會出現。通過已存在的所有具體美德的系列，抽象的美德雖不存在卻又存在著、反復出現著，并回到系列中：它是一種精神。

繼《斐多篇》之后，柏拉圖建立了他自己的哲學，即傳統上稱為理念實在論的哲學。靈魂與肉體、知性與感性、回憶過去與記載記憶都完全對立，正如更有涵括性的存在與變化之間的對立。

有關這些對立物起源的對話集的意義正在于判斷的可能性。困擾全部哲學的疑難占據了胡塞爾意向性概念的中心地位。胡塞爾在《邏輯研究》（1901年）中斷言，所有意識都是相對于某個意識對象的意識。現象學家不能事先自我給予構成物，因而必須杜絕有關其對象之存在的一切論題。現象在體驗中構成，體驗的意向目標總是艾多斯的目標。這個希臘詞匯通常被譯成“本質”，但我們在此不需翻譯它，因為翻譯會降低自蘇格拉底以來該詞所含的疑難意義，1901年的現象學只不過是這個疑難的再激活。我們在此欲指出，這個疑難在現象學中作為時間問題而重新構成。

對象不會事先已經給予，但艾多斯卻通過對象被事先針對。艾多斯是觀念物體，它不存在于世界中，但也不存在于意識中，因為倘若艾多斯已經存在于意識中，意識就不會在總可能失敗也可能總是失敗的充實程序中針對它了。這個作為意識流而實現的充實便是時間性本身，這一點在《邏輯研究》第五卷的第六節中被以程序的方式作了介紹。

問題是既然除了構成性意識和被構成的世界之外別無它物，那么艾多斯究竟在何處呢[246](#_246_38)？

《內在時間意識的現象學講座》中的問題源于《邏輯研究》第五卷，題為《意向體驗及其“內容”》。

這些講座提出了現象學的核心問題，即針對非時間的觀念性本身的“體驗”之時間性。現象學是一種先驗的本質，因為它從客體的觀念性即統一性出發來考察客體。這個統一性并不存在于世界中（就像幾何學的點不存在于世界中那樣），但針對統一性是為了意識且由意識構成的真實存在的構成條件。現象學有別于諸如康德哲學的先驗哲學，胡塞爾認為后者只是在形式上提出所有經驗的可能性條件之問題，而現象學家是在體驗中觀察現象，使體驗與實在的關系中立化（不允許對欲闡明的構成物作任何參照），以便通達純本質的（先驗的）明證性。僅通過其內在性來抓住體驗就是在參照某種存在之前找到支配著體驗構成的觀念規定性的唯一方法。這種中立化的做法使我們看清與非實在的關系，即與所針對的觀念性的關系。這種關系總是自然而然地躲避意識，而意識又總是針對觀念性。正如亞里士多德所言：水是魚看不到的東西，而魚只有透過水才能看到。

考察現象就是區分顯現和顯現之物，區分對客體的體驗和客體本身：“我們體驗的現象屬于意識范疇，向我們顯現之物則屬于現象范疇。現象本身并不向我們顯現，而只能被我們體驗。”[247](#_247_38)這里有主體與客體的關系，即現象關系，也有當下體驗“的意識內容與意識內容統一性意義上的意識”之關系，切不可把這兩種關系相混淆，因為“前者指的是兩種現象事物之間的關系，后者指的是特殊體驗與”由現象學觀念中的意識構成的“體驗復合之間的關系”。現象學家用 和構成現象的意識流來取代客體與主體——意識流也構成這種意識的統一性，即統一各種體驗的能力。

胡塞爾在第四節中斷言，現象學家完全沒有必要通過將自我構成實體化來把握意識的統一性。正是意識的流程特性[……]構成意識的統一性。自我似乎是物化流程之方式，它排除流程自有的流動特性，使之成為獨立于其內容的形式：我們可以把種種體驗放入一只箱子中，再把箱子和置于其中的體驗分開考察。然而，從體驗著手并且從未放棄體驗的現象學不應將意識視為先于其內容的框架，而應在內容中找到意識。流程的物化必然使意識即體驗的活的在場喪失其優先權。

上面講的現象學的中立化把自我還原為意識的統一性，即體驗復合。顯然，我們每個人都被給予了這個體驗復合的一部分，而且“有充分的理由接受其剩余部分”[248](#_248_38)。《內在時間意識的現象學講座》中的所有問題都與這個剩余部分有關。這個剩余部分便是時間問題，即現象的連續性問題：體驗需要的不是意識的統一原則，而是它置身其中的各種體驗的連續性，于是，“被現象學還原的自我并非凌駕于諸多體驗之上的特殊事物，而僅僅等同于這些體驗之關聯的統一性”。這種連續性法則是觀念的規定性，它們滿足體驗的充實條件。

問題在于搞清什么造就或給予了統一性。各種體驗在統一性中且通過統一性而前后連續，即從一個活在場給予的體驗過渡到另一個活在場——前面的體驗在其中已變為過去——的體驗：

在這些內容的本性中和規范這些內容的法則中形成了某些關聯形式，它們以多種方式發展，從一項內容到另一項內容，從一個內容復合到另一個內容復合，最終構成一個統一的內容整體——它無非是從現象學上還原了的自我。各種內容自有[……]其被法則決定的方式，它們匯集起來，形成更廣泛的統一體。由于這些內容以這種方式統一起來并融為一體，這就構成了現象學的自我——或者說意識的統一體，它并不需要某種自我邏輯原則（Ichprinzip）去承載所有的內容或者把它們再次統一起來。

規定性有兩種范疇：本質范疇和像體驗之連續性那樣的流程范疇。存在著兩種嵌入結構：一種是全部時間的本質，即這類本質中的種屬本質；另一種是時間的流程，即關聯中的內容或內容整體。上述嵌入的內在關聯構成現象的材料本身（其統一性的充實），作為世界的理想可能性構成世界。這便是這個實際存在的世界從時空上決定的世界的可能性。

透過（使其成為經驗體驗的）所有觀念目標而確保體驗之間在流程上的協調性就是構成世界的表象，因而也是構成現象學意識的統一性。意識的統一性就是世界在其可能性中的統一性。

然而人們會問：自我豈不成了觀念目標？它是在像《內在時間意識的現象學講座》中談到的樂曲那樣的目標中既不斷變化又永遠相同的交匯點，它將調動所有體驗的所有目標，以根據聚合所有體驗的法則來保證體驗間的諧調性。

我們應當用下列關系來取代主體/客體的關系：

流程/（實在內容→觀念內容）

這個客體指的是對客體的體驗，它所針對的觀念內容實際上不同于包含實在內容的流程。流程是個自我封閉的統一體，然而自身又具有置統一性于身外的“本質視域”。本質既不存在于針對它們的意識中，又不存在于由這個針對所構成的世界中，那么它究竟在哪里呢？這是個空洞且缺陷的問題，它位于這么一種流程中，像即將到來的觀念統一性那樣既自我分離又自我拋置。將本質置于自身之外并非先驗，它是流程內部的不相應性。如果統一的流程本身是個目標，即透過所有體驗的連續性而追求自我統一性的充實超程序的話，那么此流程便在某種程度上與自身不相應。所以我們應當這樣表達它們的周全關系：

[流程/（實在內容→觀念內容）]→流程的觀念統一體

仿佛流程統一觀念性的非充實將賦予流程真正的流動特性，即它的運動性，也就是作為其動力之源的未完成性。但在此情形下，“意識流”便成了海德格爾存在性分析中的此在，即走向死亡的存在。

對于這個不相應性即充實的問題，《邏輯研究》第五卷的第五節作了精確的闡述。所有相應性感知都是內感知，但內感知不都是相應性感知。不相應的內感知與相應的內感知之間有著（總可能失敗的）充實之趨勢。內感知即對我自身體驗的感知，而相應的內感知則是對我的體驗中明證性的感知，即對我作為明證性體驗之體驗的感知：任何體驗都具有明證性，但并非所有的體驗都是明證性的體驗。心理學家看不到這一點，因為他們混淆了內感知與相應性。然而，將二者區別開來又把外感知從現象學視域中徹底剔除了。外感知不再有存在的理由：心理學家在外感知中所關注的是主體與客體的不相應性，即客體的某種東西在所有外感知中總是逃離主體。需要研究的不是主體與客體的不相應性，而是一貫內在的感知（即體驗，它構成外在客體，因而也構成外感知）與追求體驗內部的觀念性之間的不相應性。作為內感知范疇的主體與作為外感知來源的客體之間的不相應性因此變成了體驗的（本質上是內感知的）實在內容與該體驗的觀念內容之間的不相應性。體驗的觀念內容既不內在又不外在：那么它在何處呢？

您所讀的我寫的東西并不是我寫的東西，而是您讀的我寫的東西：您的“外感知”的實在性——即您在我的文字中感知的實在性——并不是我的文字，而是您的意識流的產物，是您從我的文字中制造的、純粹內在于您的意識流的意義。如果說我們的內感知可以相互吻合從而排除外在性（由此構成觀念的科學共同體，胡塞爾后來稱之為先驗的我們），那是因為我寫的語句針對一種觀念意義（您讀到的也是這個觀念意義），也因為我們試著通過“明察（livisibilisant）”[249](#_249_38)觀念意義而一同充實。問題是我們在什么條件下能夠一同充實某種意向性？

我們堅信這些條件具有時間性和技術性。

胡塞爾指出，問題不在于內在與外在的對立，而在于相應性與不相應性的差異，因此他把不相應性置于意識的核心。這個不相應性不是別的，正是時間性。

《邏輯研究》第五卷的第六節涉及到真正意義上的意識流之時間性問題，因而也涉及到時間與所有時間之觀念性的關系——無論如何都維持它們的同一性。這亦是充實的問題，即不相應性與相應性之關系。這種關系處于內在時間性中，而不處于證實、體驗與承受存在的世界在變化、太陽西斜及日日相隨這些事實的外在時間性中。

內感知的明證性或相應性內感知首先是我——正如我在的我——的明證性。盡管這個我“不可言傳”，它仍以明證的方式自我給予在所有的體驗中，即總是我的體驗中。體驗的明證性與明證性的體驗之差異自我給予在我預先的明證性視域即統一性視域中。統一性視域通過體驗流而形成，并像當即那樣通過體驗自我維持，且似乎總是與體驗一道被共同針對。這種統一性視域伴隨著所有形式的判斷（諸如我感知）或所有的確認（諸如我希望）等等。“我思伴隨著我所有的表象”，只是其中略有差別，那就是：胡塞爾在任何情況下都沒有把作為主體的我思與客體相對立，也沒有把我實體化，而是——正相反——把我還原到流程的統一性。這種做法與其說與《純粹理性批判》相仿，不如說更接近于尼采。

意識可以像所有個別體驗的交匯點那樣試著為其自身而針對我，我就會變為意向內容，即實在內容與觀念內容之間的張力。這個我難道不是我的觀念性嗎？在所有的體驗中，這種觀念性不是被共同針對嗎？其“實在內容”是什么？這個實在與觀念之間的張力及其充實的可能性之實質是什么？海德格爾的答復是：死亡是充實的完結，是在生活中被針對的意識的終結，即延遲終結，通過延遲終結來實現的終結。延遲又是差異，作為他者的差異。但這將會放棄體驗的優先權并引入歷史的非體驗之概念。

同所有“顯現之物”一樣，我的核心指向一種本質的相關性（它有一種本質，這個本質又是其綜合之條件）。我由我的歷史構成，是變化的，只不過是其連續的體驗流；我同時也應當是觀念的，因為它指向這個相關性。那么這個觀念性會由什么組成呢？這個純粹的我是被追求的觀念的同一性，它把統一性賦予所有同一性目標。在此意義上，它把這些同一性目標“先驗化”。但它既不是真正的也不是形式的先驗，而是本身構成于流程統一性中的先驗，一種“內在的先驗”。

體驗是流程的顆粒狀統一體，而流程則是各種體驗的綜合統一體。如此說來，體驗是充實，是時間性的，是個展開的統一體；而且在展開的同時，它延續到另一個體驗，并讓位于一個繼它之后的體驗。展開的時間就是作為流程超充實狀態的充實的時間。這種超充實狀態是相互連接的體驗，亦是鑲嵌在超統一圓環上的活在場之體驗。

我在是以相應方式感知的但又“不可言傳的”明證性，它構成“從把經驗現象的我還原到[……]可以用純現象學方式領會的內容而來的，基本的且絕對肯定的范疇”。所以“在我在的判斷中，我指的是以相應的方式被感知，這就構成了唯一使明證性成為可能的且奠定了明證性的核心”。然而，這個明證性之所以“不可言傳”，不正是因為它不能以相應的方式被感知嗎？正如自相矛盾地不相應的明證性，又如把意向性（intensio）看作不可還原的膨脹性——即時間性——的自相矛盾的不相應性的明證性，這個核心不正是不相應性的成因嗎？

因為在明證性即相應性感知的范疇中，尚需加上“另一個范疇”，它涉及下列內容：

——滯留：這里指的是在當下的體驗中仍具有某種初級過去或最近的過去——這種過去本身使充實（即以流動為前提的程序）的動態特性成為可能——之事物的滯留。

——重新記憶：即對可從記憶通達的、先前的且關聯著現在的體驗之體驗的重新記憶。把某個體驗中未完成的充實延續到另一個體驗的可能性顯然以存在著這種第二滯留的可能性為前提，這就構成了作為“我的現象學內容”的體驗流的結構和統一體。

存在著滯留的最近的過去，它與作為體驗的活的在場息息相關；也存在著先前體驗的又與當下體驗相續的過去，它是完成的、實現的。此外，當下的體驗與過去的體驗之間也有著難以分割的聯系，即“總在逐步合并”的統一體，這些聯系被納入既不斷變化又順從于其先天恒定性的流程之動力。這個先天的恒定性無非是作為“總是同一的形式”的時間。時間是體驗流的統一性，也是我的現象學還原。于是體驗的概念被“擴展了”。我是自我維持之物，正如所有體驗（這個我的體驗，它總是我的）中的同一性。但這樣它就與所有體驗的時間性混為一談了，正如它把共存關系和回憶納入滯留中。這種共存關系和回憶迫使我們考慮處于總是同一的時間流中的相互銜接的體驗之連續性，與此同時，體驗的內容又是不斷變化的。被現象學還原的我變成了體驗的時間，而不是別的。體驗的概念擴展了，因為只有被納入決定一切現象的同一性的時間流中，它才能被理解。

## 3.時間物體的現象學分析和向內在時間意識過渡的內在性的發現

1905年，現象的時間性問題變成了時間現象的問題，即變成了內在時間意識的現象學。

所有意識都是對某種東西的意識。這個意向結構堅決反對沒經驗過物體的顯現就對意識高談闊論。如何通過物體來通達流程呢？答案是通過時間物體：意向性因關系到時間物體（Zeitobjekt）而與本身就是流程的意識的時間流動性相吻合。

客觀的時間被懸置，對時間意識的分析是真正的過渡問題。胡塞爾事實上發現了當即是過渡之物，它總是且即刻是正在過去和已經過去之物：雖然尚在當下，但已經過去（滯留），因而也已經是未來（前攝）。這便是明證性，即在時間物體的現象性中分析時間時提出的現象學素材。

對聲音過程的意識與對我正在聆聽的樂曲的意識之間有一種接替性，對我們來說，它是自明性對象，它使任何形式的疑惑與否定都顯得空洞無物。[250](#_250_38)

在對時間物體的感知中，對持續的感知和感知的持續以某種方式相互“粘合”在一起：

顯然，對時間物體的感知本身具有時間性，對持續的感知首先意味著感知的持續，對任何一種時間形式的感知本身都具有時間形式。如果我們撇開所有的先驗不談，感知在所有的現象學構成物中保留其現象學的時間性，這種時間性屬于它的不可還原的本質。[……]對時間的現象學分析不可能[……]在忽視時間物體之構成的情況下清晰地闡明時間的構成。我們所說的時間物體具有特別意義，它們不僅是時間中的統一性，而且本身也含有時間的延伸性。

這個當下時間物體的——目前正在流逝且被如實地感知的——剛剛過去的當下或者說滯留，胡塞爾也稱其為初級記憶，并把它與第二記憶對立起來。第二記憶是對已經消失的，但我能夠回想起來的時間物體的重新記憶。這種重新記憶的第二性與重要的滯留內容之間的根本差別使胡塞爾更有理由認為滯留與已經在此毫不相干。已經在此屬于第三記憶或客觀記憶，胡塞爾稱之為圖像意識。然而，德里達與利科的所有批評，比如被動綜合的先前性，都動搖了這一對立的絕對性。我們欲指出的是，如果他們的批評成立的話，初級記憶與第三記憶的對立就不可能超過初級記憶與第二記憶的對立：作為“什么”的已經在此——歷史世界的第三性——應當構成時間性，這個時間性一貫來源于其嚴格的內在性。

《內在時間意識的現象學講座》的第一節闡述了還原客觀時間的必要性，以便在全部心理學和全部歷史學之外，同時又在內感知的范疇之內把握時間意識的內在性——后者可以與其對象完全相應。我們應當從世界的時間和事物的持續中挖掘“真正顯現的時間和真正顯現的持續，[……]即意識流的內在時間”。在時間物體的現象學中以此方式揭示的時間意識之內在性就是“沒有間隔”：

即“內在”（inneres）。這個形容詞包含所有時間意識現象學的發現和疑難[……]（德語用Zeitbewufstsein，即時間意識這一復合名詞恰如其分地表達了意識與時間沒有間隔的意思）。[251](#_251_38)

如果我們“看一根粉筆”，然后“閉上再睜開眼睛，我們就有兩種感知”，我們應當看到，“對象是延續的，現象是轉換的”。相反，在時間物體中，比如聽一段樂曲，意識中的變化只能是發生在該物體中的變化。對于非時間物體，我們“主觀地感覺到時間的接替性，我們在其中客觀地觀察到的應當是某種共在”[252](#_252_38)；而對于時間物體來說，意識的過渡就是物體的過渡。對時間的心理學分析看不到由于（外在）刺激的持續，人們的感覺沒有持續性，而僅僅是感覺本身在持續。感覺的持續與持續的感覺截然不同。這個道理也適用于接替性：感覺的接替性和接替性的感覺不是一回事。

時間物體意識的初級內容作為接替性與這個接替性的客觀性相吻合。正是從這種內在關系出發，胡塞爾把先驗的時間性與經驗的時間區別開來。布倫塔諾——我們后面談到有關改變與滯留的論題時[253](#_253_38)還會重新回到他的理論——沒有理解到這種內在關系需要作先驗的分析，所以他“把經驗與原初混為一談了”。

明證性就是改變。問題是怎么改變。胡塞爾后來排除了這個怎么改變的復雜性。在談樂曲時，他想的實際上是聲音，因為樂曲同奧古斯丁的詩歌一樣過于復雜。然而，詩歌與樂曲所共有的復雜性不正揭示了時間物體本質的復雜性嗎？這個復雜性不正來源于詩歌與樂曲所共有的、總是程序化的特性嗎？

## 4.原初聯想、助產術與愛比米修斯原則

布倫塔諾試圖通過原初聯想的概念來解釋想象如何把當下的聲音（原本與聲音表象相關聯的，即正在流動的聲音）變成過去的聲音。胡塞爾對這一概念做了更改，從而提出了滯留現象或初級記憶的概念：滯留時間確實與當即相關聯，但不可能是想象的產物，因為它屬于當即，作為時間物體的當即構成當即。“縱向的意向性”便是這樣產生的。對時間物體的先驗分析所揭示的確實是一種完全特殊的意向性，這種意向性賦予直觀的原初特征就是其縱向性，它與“在感知中強調物體統一性的先驗意向性相對立”[254](#_254_38)。當即的“剛剛過去”在被當即留住時才會有延續的感覺，而不僅是感覺的延續。這種聯想不可能靠想象來達到，因為來自這個在延續中變化的物體的時間性感覺的明證性只能作為感知而獲得。若認為聯想靠想象完成，就是抹殺想象與感知間的所有差別：

布倫塔諾的理論得出的結論是：不存在對接替和變更的感知。我們相信自己聽到一支樂曲，這意味著我們還聽到了剛剛過去的聲音，但（按照布倫塔諾的觀點）這只是一種從原初聯想的生動性而來的假象（Schein）。[255](#_255_38)

相反，胡塞爾認為“囊括現在與過去的意識統一性是現象學素材”，而且感知與想象之間理應有差別，否則便是無稽之談。然而，這就會把感知像在場那樣加以隔離和純化，雖然感知是對擴展的當即的感知，即對所有（總是以某種形式想象出來的）第二記憶的感知；這也就更有理由把依賴已經在此的所有可能性都排除出去。但我們看到，胡塞爾因此也不得不排斥對時間流的動態理解。欲把想象與感知、第二記憶與初級記憶區別開來，同時又不把在場與不在場相對立，就必須放棄感知的優先地位。這勢必給對實在與虛構的絕對區分，即對實證性與創造性的絕對區分造成危機——在滯留有限性被工業合理化之時，在所有事物及所有事件的時間物體演變使創造性四處普及之時，驟然產生的正是這種危機。換言之，如果說為了克服時間物體固有的困難（通過想象而達到的原初聯想不是一個真正的解決方法），胡塞爾賦予意向性雙重含義，“一種指意識與‘以意識形式顯現之物’的關系，另一種指意識與以普通形式顯現之物——即先驗的被感知之物——的關系”[256](#_256_38)。但我們將看到，胡塞爾事實上如何且為何只能考慮到這個二元性中的一個側面，這是一種過分的簡化。

布倫塔諾[……]對這個不可回避也不可能視而不見的對時間的感知與想象間的區別置之不理是令人吃驚的，那么在工業中把這種區別橫加抹殺不是更令人詫異嗎？

事實上原初聯想的整個領域都是當下的和實在的體驗。原初聯想所產生的一系列原初時間環節以及屬于時間物體的其他環節都屬于這個領域。[257](#_257_38)

感知與想象之間似乎存在著一種本質上的非持續性，與此相反的是“大當即”的持續性。樂曲中的每個音之所以是樂符而不僅僅是聲音，正因為它把前一個音留在自身之內，這就把樂符之特性賦予了這兩個音。前一個樂符中又留有更前面的所有樂符，樂曲正是以此方式呈現在其統一性中。樂曲這樣產生的原因是：物體具有時間性，當即把剛剛過去的一切留在它自身之內。于是，這個后來被胡塞爾稱為“原初印象”的當即就成了剛剛過去的、持續的、持續在場也持續過渡的變化。原初印象構成接替的印象，是物體的時間性，在其過渡期間改變它留住的、在它內部流動且通過它而流動的滯留。

然而我們將指出，必須從動態上重新考察有關時間物體的所有問題。從動態上看，即刻呈現的聲音已經是對初級記憶中剛剛過去的所有聲音的重新閱讀，因而也是對過去的聲音的改變。但這樣一來，這種改變又反過來影響在作為原初印象的當下聽到的聲音的過渡。所以原初印象只是以環繞的方式從某個已構成物（即某個初級滯留印象的，本身又在不斷變化的已經在此）的事后構成“原初”。

況且胡塞爾似乎是這么說的，但他言下之意并非如此：如果在作為當即的原初印象之后累積的滯留被這個當即及其印象的過渡不斷改變——即時間流動現象本身，那么這個印象的過渡勢必先于這種改變并制約它，而且本身并不受這種改變的制約，因為這種說法如若成立，印象便不再是純原初的，也不再是純感知的了。把事后納入原初印象中勢必打破初級記憶（滯留、制造）與第二記憶（再回憶、再制造）之間的對立，因為倘若想象與感知間的持續性要求初級記憶與第二記憶間的絕對對立，那么出于同理，這種持續性就不會允許滯留的改變回到由當即的過渡構成的印象的條件中，也就必須把總是由第二記憶構成的重復在初級記憶的構成中可能起到的作用排除出去。然而，假如這種情形在聲音（但聲音并非樂符）中尚可成立的話，在樂曲與詩歌中它就站不住腳了。

的確，詩歌中的詩句只有在它本身構成時間物體時才可能構成詩句，只有從各詩句間接替性內部呈個體化的趨勢中才能產生詩意效果；然而與此同時，是否只有在與前一句并（通過前一句）與所有更前面的（與其韻律格律相對應的）詩句的時間統一性相互銜接時，這個詩句才能進入時間物體統一性的構成中，也進入唯一的時間物體即詩歌之內？我們是否可以說給予其時間統一性的某個詩句的詩意特性來自于前面的詩句，而前面的詩句在其滯留統一性中所獲的“詩意特性”又有更原初的來源？我們是否可以說詩歌的意境恰恰是這么一種張力？但詩句與詩歌關系中的意義不也正是詩歌與整個詩集關系中的意義嗎？這種假設倘若成立，初級記憶與第二記憶之間的對立就將難以存在（但我們不妨保留這種區分），因為我可以暫停閱讀詩集，同時又不破壞詩集給我的統一性，也不因此排除下列事實：我過去對同一詩集中我正在讀的詩之前的詩的閱讀構成我正在讀的詩的呈現，使它的過渡成為可能，并進入過渡（《幾何學起源》中有關幾何直觀的論述正是此意）。最為重要的是，倘若詩歌在背誦中才傳達出詩意，倘若詩歌的韻律已全部由重復構成，那么時間物體便在閱讀詩歌的重復中構成。對于意識來說，它們每次都是新穎的，同時又與其詩歌性的開啟密不可分。倘若上述一切都成立的話，第二記憶就會開啟初級記憶的可能性，因而第三記憶可能性的存在對第二記憶來說也就同樣具有本質意義了：詩歌文學正是這種本質可能性的確正模式（同理，沒有界定就沒有幾何）之重復的精確性，其中以文字方式保留的書寫特性對于通達詩歌文學性的可能性是必不可少的。文學的本質是技術。

對一首新詩的閱讀在此被納入超出體驗流的環形動力中，它改變了對所有已讀過的詩歌的通達性，并從中釋放新的通達之可能性，但這個已經在此的改變又反過來以奇特的助產術方式構成新詩本身的過渡。這種助產術只有在事后才成為可能——事后來自原初的愛比米修斯原則，而后者又由這個滯留有限性即普羅米修斯原則構成。

閱讀的詩歌當然不像聽到的詩歌那樣具有時間性。但如果我們可以揭示——正如我們在此試圖做的——這一切適用于所有時間物體的構成，那么自我呈現之物的已經在此就會在其滯留的整體中被自我呈現之物改變，而這種改變又會反過來影響當下的呈現。當下就是新的當即，它落后于對其自身的已經在此的通達。這種循環和動態加入到與之相續的流程中，通過流程以不復存在的第二種方式與已經在此的其他時間物體相續，進而達到自我連續。我們在此談的是樂曲，而不是胡塞爾實際談的某個聲音。樂曲由樂符組成，只有在與別的聲音——樂符構成一種類似于詩句構成詩歌的關系之關系時，聲音才變成樂符。但胡塞爾只局限于對某個聲音的意識，這無疑是一種模棱兩可的詞義偏移，存在于純質料層次的愿望使其合法化。然而聲音仍是個組合因素，不僅因為它在意識中持續，而且因為它是作為音譜且最終作為一貫是某種東西的聲音。這就意味著從來不可能有純粹的質料與形式的劃分。

于是問題就成了搞清縱向的意向性如何成為可能。胡塞爾試圖在其純質料的內在性中理解縱向的意向性，后者不會動搖把意向性視為首要問題的立場。但我們將指出，倘若聲音總是某種東西的聲音，那么胡塞爾在抹削這個現象視域必然造成的復雜性的時候，就不得不排除如下觀點：現在的過去是剛剛過去的代價，這個代價只有脫離了滯留、第二記憶和圖像意識——或作為對過去的記錄（第三記憶）的“什么”——之間的劃分才能成立。

對聲音的純質料分析拉平了聽的現象，并且事先遮蔽了“能聽到”的問題。“能聽到”的“失音”后來是存在性分析的最深層次——這樣的分析讓人很難看到它如何把握聽到與聽的區別。當我聽到一段樂曲時，我的意向并不比我聽到某種“響動”時更集中到聲音上。這里說的不是一種純粹的響動，而總是某種東西的響動。

現象學中的聽比人們在心理學中“首先”規定為“聽”的東西——即對聲音的感知——更原始。聽也是理解地聽到的存在方式。我們永遠不會“首先”聽到很多響動或一串聲音，而總是聽到汽車或摩托車的刺耳聲響。我們聽到的是行進的軍隊、呼嘯的北風、篤篤的啄木鳥、劈啪作響的火焰。[258](#_258_38)

聽到某個聲音總是向著作為某種東西的聲音的“意識”蔓延。這種聽到是聽的條件，包括聽某個真正的聲音、有意聽到的聲音，它脫離使其首先聽到的意向性，它的來源在意向性中被懸置但仍能以原初狀態顯現。然而涉及到樂曲時，聲音的樂符性便喪失了。

我們聽到樂曲就是感知到樂曲，因為聽到就是感知到。第一個樂符剛一響起，第二個樂符就接踵而至，然后是第三個，依此類推。

我們是否應該說：第二個樂符響起時，聽到它我就聽不到第一個樂符了（并依此類推）呢？事實上我聽不到樂曲，而只聽到當下的單音。如果流淌而過的樂曲片斷對我來說客觀地存在著，（可以說）那是多虧了記憶。但不是一有聲音響起，我就假設它來自一個整體，這是因為存在著預設的期待。但我們不能滿足于這種解釋[……]。

胡塞爾不滿足于缺乏當即——其中滯留屬于聲音的時間性呈現——延伸的解釋。我們更有理由認為，胡塞爾想表明他指的不僅僅是聲音，而且也是樂曲的聲音，因而也已經是樂曲本身，同時樂曲只有在已超出某個聲音的基本統一性——總有某個聲音呈現在其中的補余性——的延伸中才能構成其統一性。然而胡塞爾排除的恰恰是這一點：

[……]但我們不能滿足于這種解釋，因為上述一切都涉及到單音。單音響起時，它作為當下被我聽到；但當單音持續時，它便有一個總是全新的當下，永遠是之前的當下就變成了過去，于是我每次聽到的都只是聲音的現狀。持續音整體的客觀性在某個行為（這種行為一部分是記憶，極小的一部分是感知，另一大部分是期待）的連續統一體中構成。這種說法似乎回到了布倫塔諾的理論。我們應當在此作更深入的分析。[259](#_259_38)

胡塞爾聲稱在樂曲中分析聽到的現象，但由于受到聲音統一性的影響，他僅僅關注由滯留構成的改變這一側面，即滯留的積累，也是滯留的逐漸消失，而沒有注意到聽樂曲時對滯留和滯留之滯留的重新閱讀總是隨著新的聲音出現而產生的原初印象反過來對當即的影響。

困難的是，對意向性的絕對忠誠這一現象學原則似乎使時間物體不能作先驗還原。

## 5.流體力學和流程動力學，聲音個體化及空間比喻

“我們應當作更深入的分析”，但這個更深入的分析不會對改變的概念作變更，而只停留在其表面上。由于注重單音，一切都步入歧途，因為單音在樂曲中毫無意義，它總是在其前或在其后的其他的音。正因為單音不是點狀的，或者說是非點狀的，它僅僅是個體尚未給予的個體化過程中的過渡點：按伯格森的說法，這種過渡點數不勝數；按西蒙棟的補充說法，這些過渡點具有前個體性，構成的個體只不過是其結果。個體只有在有益于樂曲（而非聲音）的個體化的總體過程中繼續分化，才能構成自身的統一性——正如語言的聲音因為音素組成的系統才能成為音素，亦如語言音素的存在不能先于語言“系統”，只能由音素構成這個事實。語言音素構成豐富多彩的特有語言之特性。孤立地理解樂曲的聲音和語言的音素就像通過研究質料來理解聽到劈啪作響的火焰那樣徒勞無功。無論這個質料研究屬于感知心理學還是屬于感知現象學，它都像《內在時間意識的現象學講座》一樣植根于對物質與形式的嚴格區分，提倡把“聲音作為純質料”來分析，從而揭示《現象學概論》中的深層內涵并恢復作為原初區域的自我——盡管胡塞爾在《邏輯研究》中批評康德的先驗形式主義時已經摒棄了這種原初區域。

胡塞爾放棄了樂曲（樂曲只是到了分析重新記憶的第二性時才重新出現），所以浪費了時間物體的現象性所構成之問題的絕大部分資源。由于放棄樂曲而關注縱向的意向性，胡塞爾丟掉了物體的意向性。

[……]讓我們把聲音看作純質料[……]。在這個意識流的“期間內”，我意識到唯一的也是同樣的一個持續的、現在正在持續的聲音。“以前”（假如這個聲音沒有被聽到）我對它沒有意識；“此后”，在作為過去的“滯留”中的“一段時間”內，我對它“仍”有意識。在固定它的目光下，它可以被滯留、自我保留或自我維持。可以說聲音持續時間的所有延伸或者說在其延伸中的聲音像逝去之物那樣維持著，不會再生動地自我制造。這是當下的制造點不再賦予其活力的形式，但這種形式仍繼續改變，并回落到“虛空”中。

對聲音的意識有始有終。但若說“我意識到唯一的也是同樣的一個聲音”是否有些言過其實？當統一性——正相反——從多點狀流程中事后產生出來時，它是否被引入尚未構成之處？難道反而存在著統一于聲音的總是產生于其中的前個體時間性基礎嗎？這個道理同樣也適用于主體間性的問題。在主體間性中，由于個體事先自我給予，以貫穿個體的方式、從前個體本質中產生的個體化便被抹消或丟失了[260](#_260_38)。在此情形下，質料與形式構成事物論總是徘徊于殊途同歸的兩種可能性之間：有時像《內在時間意識的現象學講座》那樣事先偏重質料，有時像《現象學概論》那樣事先偏重形式。

聲音在其持續時間內像河水一樣流淌和遠去，流淌即是遠去。這種機械的流動性來源于一開始就干擾所有分析的空間的恒定參照性。在這個顯然不能與時間視域的非決定性相提并論的空間視域的不定性中，丟失的是時間流的動力。對時間體驗的理解是極其困難的，而空間比喻似乎有助于這個理解：

這些持續的點遠離我的意識而去，其方式與“我遠離物體時”空間中靜止物體上各個點遠離我的意識而去的方式相仿。物體保持其位置，聲音則保持其時間。任何瞬間都沒有位移，它卻逃逸到意識的遠處，與當下的制造者總保持越來越遠的距離。聲音本身是同一的，然而“在其（顯現）方式中”的聲音（der Ton“in der Weise wie”）卻不斷顯現為別的聲音。

但人們在此為何需要借助于空間比喻呢？如果不是因為時間走出自身，被置于自身之外，出離，受到一種最初輔助狀態的要求——它本身又是滯留有限性所要求的——而膨脹，為什么一定要借助于時間來呼喚空間呢？只要空間比喻在胡塞爾眼中不構成問題，它就與某個聲音的優先地位一道構成這些分析的誘因：過去變成了前景，在此前景中——如同在物體構成的世界之空間性中——存在著內與外、始與終、遠與近。如果說不能把滯留與記憶混為一談，那是因為在時間物體流程的末端，是否可以確認這一點呢？這里有個注解。胡塞爾在此注解中指出，空間事物自我給予于其中的時間前景自身也在空間前景中自我給予。時間前景表明，空間前景也是時間物體，但它使我們走出內在范疇，因為空間前景本身并不是像聲音或樂曲那樣的時間物體。何以言此呢？不正是因為與意識流相吻合的時間物體流之特性不容許樂曲像屬于非內在范疇的空間物體那樣有始亦有終嗎？海德格爾則把整個問題顛倒過來，他把空間性作為植根于煩忙中的各種存在，即作為憂慮或時間性來分析。

一切都消失在影子里，消失在空洞的滯留意識中，而且滯留一旦停止，便最終徹底消失（如果可以確認這一點的話）（注解1）。[261](#_261_38)

此外，胡塞爾同時也提出了（盡管放在了括弧中）一種切實的、實現的、純粹的和絕對的消失之可能性，且正如我們將要看到的，他也假設滯留性和更廣義的記憶從理論上講都是無限的。

把過去作為“某種時間前景”來分析便提出了雙重意向性的主題，同時又把兩種目標隔離開來。

我們顯然應當承認“意向性”一詞的雙重涵義，根據我們的觀察，它要么指顯現與顯現之物的關系，要么指意識與“以意識方式顯現之物”或者意識與以普通方式顯現之物的關系。

聲音的對象是其縱向性的對象。但我們是否能把聲音的對象與構成聲音的對象分開，但又不丟掉聲音之時間性的整體性呢？

我們從流淌現象中得知，正是不斷變動的持續性形成了不可分割的統一體：不可被分割為本身，又可能變成持續點的片斷或階段。[262](#_262_38)

適用于片斷與階段的原則是否也適用于作為樂曲之音的樂曲的聲音呢？

我們在抽象中發現的碎片只能存在于流淌的整體中，流淌的持續階段與持續點也是如此。[……]這個持續性[……]從形式上是不變的。[……]同理，每個瞬間（以及每個微小的時間段）與每個其他瞬間可以說有“個體的”不同。任何瞬間都不能發生兩次，同樣，任何流淌方式也不能發生兩次。

對時間的意識確實只發生一次，而難題恰恰是：同一個聲音的重復每次都造成不同的聲音意識。但這個重復的難題沒能困住胡塞爾，難題對他恰恰不成其為難題，原因是即便把“個體性”放在括弧中，也無法容納上面講的推理的“剛剛過去”。似乎只有事先自我給予“個體性”，才能構成作為個體化過程的時間性。西蒙棟后來正是用這種方式來評判個體的質料與形式構成事物論的概念。

## 6.過渡、漩渦與調轉方向

在對聲音的質料分析中，樂符的音樂性丟失了。由于胡塞爾排除邏格斯的特有語言性，他把所有聽到內容的音樂性都取消了，因為所有的聲音都在前個體的音樂性背景中被個體化，所有的語言都“歌唱”，任何微小的聲響都會從世界的交響樂中傳出。耳朵本來就有樂感，這正是它的時間性。所有的時間物體都在這種無休止的音樂性背景中顯現，從這一背景中脫穎而出并以“迭化”的方式與之相續。

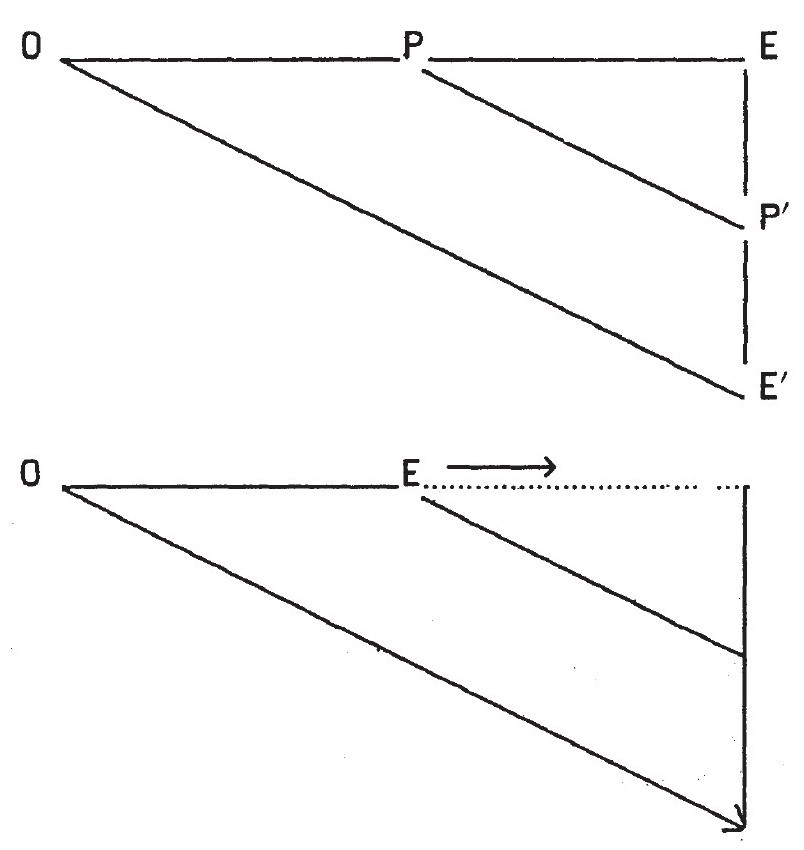
然而只要一作任何流淌方式都不能發生兩次——因為時間物體有頭（或者說核心）、有尾（或者說滯留的滯留）、有界定現象純粹統一性的始與終——之斷言，上述觀點就被胡塞爾排除了。在此，本源問題被重新提出：

內在時間物體的流淌方式有一個開端，可以說有一個源點。它是內在物體能夠開始存在的流淌方式，以當下為特征。[……]流淌的每一后續階段本身都是一種連續性，一種持續增長的連續性，一種過去事物的連續性。讓我們把持續中每個點的流淌方式之連續性——當然包括在最初流淌方式的連續性之中——置于物體持續的流淌方式之連續性面前，這樣一來，持續物體流淌的連續性便是連續統一體，它的各個階段便是物體持續性中各個瞬間流淌方式的連續統一體。

我們需要把解釋這個分析的圖表同《質料與記憶》中的錐形表作個比較。后者更具動態特征，因為其中不存在當下與記憶的劃分（但缺乏對初級滯留的理解）：伯格森認為“記憶所回應的召喚始于當下”，反之亦然——這里談的是第二記憶，因為感知與記憶之間存在著一種原初的“搖擺”。《內在時間意識的現象學講座》中的圖表描述了時間物體的個體化過程，它以作為流淌方式的源點（O）為中心，內在物體通過這個點開始存在即開始過渡，也就是說開始消失。這里的開始即開始終結，開始要終結。

但如果開端自始便是終結的開端，那么如何把開端與終結區分開來呢？我們能夠肯定并嚴格區分開端與終結嗎？如果作為流程的時間物體是在意識流中延續的體驗，那么這個體驗是否在某種程度上來自先前的體驗（正如伯格森的例子）呢？然而，如果說這個流動的意識只有在其新內容中偏離——由作為流淌的已經在此的第二記憶本身構成的——所有過去的流程時才在意識流中開始，那么這個偏離不正是河水（在意識流即時間中流動的時間物體）中漩渦流的偏離嗎？這個偏離從河水中翻卷而出，而河水又形成偏離。我們不能說偏離的本源在河水中，因為河水不是本源，而是漩渦，是河水無論如何都無法與之分開或對立的漩渦。然而，要分析這個作為大當即的偏離就必須把與偏離相續的流程擱置一旁，因為與布倫塔諾相反，胡塞爾認為有必要讓感知的開端絕對偏離想象，從而還原所有聲音的音樂性，即所有聲音的時間性。

毋庸置疑，伯格森的錐形表中沒有區分下列三項內容：（1）在時間物體的在場中作為初級記憶的“過去事物的連續性”；（2）“有可能被其它物體充實的當下的直線”“E→”所代表的第二記憶；（3）與第二個圖表中下行的對角線所代表的OE相關聯的消失[263](#_263_38)。但胡塞爾宣稱的初級記憶與第二記憶之間的隔絕性真有必要嗎？倘若時間物體于現在這個當下的在場確實有絕對的特性，那么需要澄清的問題是：這個在場是否從本質上落后于記憶的原初第二性，且從本源上落后于起源的缺陷，在場是這個起源缺陷作為回應的后果。



OE當下瞬間序列

OE’下行線

EE’各個階段的連續統一體（具有過去視域的當下瞬間）

E→有可能被其他物體充實的當下的直線

圖表的目的在于揭示大當即中初級記憶的連續性（與之相對立的是第二記憶的非連續性），也進一步揭示第三記憶的超級非連續性，因為它構成代表非體驗的可能性。但這種揭示方法的代價是凍結了個體化的時間過程，正如對現象過分重視、謹小甚微就反而抓不住現象，亦如試圖從樂曲中聽出每個音就無法聽到樂曲。

垂直線EE’

在各個時間環節上都把當下瞬間系列與下行線相連。這條垂直線代表著當下與其過去的視域在各階段的連續中合而為一。任何一條單獨的直線都不能代表滯留，只有三條線組成的整體能夠把滯留體現出來。[264](#_264_38)

利科遺憾的是兩種連續性（OE’與EE’）的靜態分離所構成的現象物化。這種靜態分離與初級記憶、第二記憶和第三記憶的分離息息相關，時間性在其中分解并完全消失：

這個圖表展現了一連串臨界點，但未能表現源點的滯留蘊涵，簡而言之，未能表現遠與深的同一性，這個同一性使已成為其他瞬間的瞬間以獨特的方式被納入當下瞬間的厚度中。其實，能夠正確表現滯留與（滯留在瞬間與持續之間的）中介之關系的圖表并不存在。[265](#_265_38)

然而，把改變視為我們后面說的循環——即視為滯留的改變向表象構成的回歸——顯然是個失敗，且尤其是個失敗。

到了第十一節，一切都有了定論。問題的實質顯而易見：正是作為印象開端的絕對性將其絕對性傳給了滯留，同時又劃定了滯留的界限。

與持續物體的“制造”一同開始的源點是一種原初印象。這種意識在連續的變化中被抓住：“有血有肉”的聲音之當下不斷變為過去，總是新聲音的當下不斷與在變化中過去的當下相續。然而，當聲音的當下——即原初印象——過渡到滯留中時，這個滯留本身就成了當下，即某個當下之物。在它作為當下之物（并非當下的聲音）期間，它便是過去的聲音的滯留。[266](#_266_38)

真正的過渡在此被描述為植根于持續、展開、過渡、邊展開邊過渡的印象之開端中的不斷改變：這正是對縱向意向性的切實描述。但作為絕對開端的源點觀念妨礙了我們探索這個被稱為變更（即作為循環的改變）的本質現象，因為這個觀念把時間物體僅局限于原初印象即在場的領域中，從而掉轉了方向。時間物體在此轉向中變得支離破碎了。

我們的觀點像原初的明證性一樣明了：由于這是（先于聽到一切或傾聽一切的）“傳統的”和“歷史的”預先聽到的結果，所以改變反而來源于某個已經在此。正如很久以后胡塞爾對待幾何的（變成歷史的）大當即一樣，滯留的循環應當作為（重新）構成初級記憶的第二記憶的“原初”循環來理解：只有這樣一種對“沉淀滯留”的循環才能使作為回溯性探問的相關差異的再激活現象成為可能。

開端自有其后果，即新的開端。人們當然可以反駁道：這種把所有開端都植根于已經在此之重復視域中的做法會破壞這個當即的特殊性——這首詩而不是那首詩，這段樂曲而不是其他任何一段樂曲，這唯一一次聽到的詩歌或樂曲而不是同一首詩或同一段曲的其他任何一次重復。然而，這正是特屬或特有語言的問題，此問題總是被共同的特有語言性所引導、所貫穿。共同的特有語言性與另一個永遠更具“合并性”但更乏“特屬性”的特有語言有關，同時也與其他更具“被合并性”和“特屬性”的特有語言有關，所以我們應當像承受時間問題那樣承受特屬性或特有語言的問題，因為它既是計算又是非確定性，既是特有語言平庸的共有性又是特有的絕對特殊性。

意識的每個現在的當下都服從于改變法則，它持續地從滯留變為滯留。滯留的連續統一體便不斷從中產生出來，以至于每個后面的點都是前面的點的滯留。

然而循環圈必須改變滯留的滯留，不僅把它當作消失的現象，而且已經當作位于正在過渡的原初印象內部的某種再激活，也當作改變并豐富聲音的回應現象。回應現象使我們擁有大量和諧、合并、和弦、切分音、音色、音色與不協和音等形成物，它們組成樂曲的時間性即音樂性。簡單的“滯留突變的連續性”無法描述這種現象。這里的全部誘因是聲音相對于樂曲的每況愈下的優先地位，其中的描述只能流于形式且內容空洞。的確存在著一種循環形式，一個循環圈，正如利科指出的，它沒有被圖表中任何直線表示出來，但原因并不僅僅是受到圖像表達形式即空間性的限制。胡塞爾之所以能在這個空間圖表中重新找到所關注現象的時間性的表達模式，是因為他所針對的循環受到開端和能夠達到、能被確定的終結的局限和抑制。從這個角度上看，這個終結不是后來說的走向終結的存在之意義上的真正的終結，事實上也不能產生循環，而只能產生某種反饋。名副其實的循環似乎是不確定游戲的非疑難實質，它來自一個我沒有經歷的過去，既是我的又是非真實的，把我切實經歷的過去的已經在此與這另一個沒有經歷但我需要它存在的已經在此相關聯；它是被強加的循環，強加來自滯留有限性，也來自——總是對“在已經在此中定向”（也在自身經歷的過去中定向）的必要性作出回應的——地圖繪制術必將帶走之物，即對真實領土的想象，也就是說一種超前。

然而，這里引入了一個新的比喻，即遺產，海德格爾正是運用這個比喻把此在的可能性和此在的決定解釋為可能性財富——即作為非體驗的已經在此——傳播的切實性。

## 7.遺產

每個滯留都已經是一個連續統一體。聲音先開始，然后“它”持續地延伸。聲音的當下變成了聲音的過去，印象意識一邊持續流淌，一邊過渡到總是更新的滯留意識中。我們順流而行或隨波逐流就會擁有屬于起點的一連串滯留。然而除此之外，在這個作為“當即”的連續點上，前面的每一點也以滯留減弱的方式自我給予。這樣一來，滯留變化的持續性便抓住每一滯留，且這個持續性本身也是以滯留減弱的方式自我給予的當前的一個點。這種現象并不會導致無窮盡的單純退化過程，因為每個滯留都是自身持續的變化，可以說滯留在一連串減弱的形式中都承載著過去的遺產。

胡塞爾的確在談遺產，然而他想的不可能是遺產。我們或許可以認為他說的是再現，因為他補充道：

但并不是說前面的每個滯留都沿著流程的方向被一個新的滯留——哪怕是以連續的方式——簡單地代替。每個來自原初印象的后面的滯留都不是單純的持續改變，而是同一起點的持續改變。

但這就意味著在滯留的初級連續性中，印象的當下總是透過每個作為“同一起點的持續改變”的滯留而自我展開。區分初級滯留與第二滯留的正是這一點。需要證實的是：

滯留是擴展了的當下，它不僅保證時間的連續性，而且也保證源點的直觀性以遞減的方式傳播給一切當下瞬間在其內或在其下保留之物（黑體系本書作者加注）。[……]滯留的效應不僅是把新的過去與當下銜接在一起，而且是將其直觀性傳達給這個過去。

然而，如果說“原初印象本身過渡到滯留中”[267](#_267_38)，那么它在其中既過渡又不過渡，因為原初印象無法從滯留那里回歸，或者說它從滯留處回歸時沒有受自身過去的影響，卻反而影響了自身的過去。的確，作為遺產的過去應在其通達條件中受到原初印象過渡的影響：一個新聲音的過渡應當為已切實過去的聲音創造新的通達條件，并揭示其不確定性。這些滯留的滯留應當反過來因其改變而影響過渡的切實性，于是滯留的回歸便成了過渡即印象的（重新）建構。所有滯留的滯留都受到起點改變的影響，所以滯留也應當反過來影響這個起點的改變，且“起點的改變”中的所有格應當保持其雙向：大當即的當即應當是這兩個方向的保持。

胡塞爾似乎是這么說的，但這并非他的本意，因為果真如此的話，他就應當像在一切再激活過程中那樣去聽樂曲。正如幾何的例子，被保留物在來自回溯性探問的給予中自我改變。回溯性探問是“回歸的問題”，其中被保留物在回歸時確實在事后（作為回歸的結果）構成此問題。但這似乎涉及到初級記憶與第二、第三記憶之間的事后滲透性問題。

遺產之主題完全內在于原初印象，不能從已經在此出發來理解它。與海德格爾作了比較之后，利科當然可以說：“這個次極意向性表明，最老的滯留不斷受到最新滯留的改變，由此構成時間的去遠化。”但什么受到改變？什么引起改變？海德格爾認為，受到改變的是最老的滯留，引起改變的則是最新（最直觀）的滯留。

遺產——即遺產的改變——始于何處又“源”于何處？漩渦的力量從何而來？讓我們再回到閱讀詩歌的問題。我先讀第一句，讀到句尾時，起始的滯留已被繼續引向第二音步、第三音步……的原初印象重新貫穿。所有音步都帶有充滿音樂性的迭韻、韻律和詩律，而音樂性本身又包含著音色、和音、切分音等等，它們給滯留的過去和正在過渡的原初印象同時賦予充分的內容，給第一句的過渡賦予詩意。然后，第二句重讀第一句，為的是與之重新呼應。但這個（不）確定閱讀的重新閱讀確實與閱讀相吻合。假如我能背誦這首詩，或者我只是從前讀過它，這個已經做過卻屬于“真正過去”——即屬于第二記憶——的閱讀便寓于第二次閱讀中，正如對第一句詩的閱讀寓于第二句詩中一樣。我們的確說記住一首詩，但這里的記住意味著把它留住，把它作為與初級記憶相黏合、相交融的“第二”記憶保留在自身之內。

第二滯留已經存在于原初印象中，它傳遞原初印象并從中傳遞其不確定性的切實性。非體驗的滯留寓于第二滯留中，對于第二滯留來說，非體驗滯留是本質的，且正是它的世界，而不是別的。使第二滯留成為可能的是本質上由非體驗回憶構成的，作為圖像意識保留的已經在此。

正是體驗妨礙了胡塞爾以這種方式思考，海德格爾后來說：體驗是現象學的形而上學概念。

引入遺產之比喻時，胡塞爾

排除了滯留過程無限萎縮的假設[……]，（而且）他似乎因此把遺產的觀念與時間場的限制之觀念連在一起，他在第十一節的第二部分又回到這一論題[268](#_268_38)。

然而，這個時間場的限制性并非滯留有限性。那么它的性質是什么呢？換言之，擴展的真實屬性是什么？須擴展的內容實際上是什么？

在展開先驗歷史的問題時，胡塞爾把原初幾何直觀的可能性植根于累積式科學的可能性中，作為發明當下的再激活之可能性。他不會再把第三記憶置于構建之外，因為大當即將會變成特大的當即或者說超級當即，建構也將變成（重新）建構。《幾何學起源》一書把第三記憶（即由文字的確正代具化給予的世界歷史的圖像意識）變成第二記憶進入初級記憶的條件和作為復蘇或繼續存在的再激活之條件。由于活的滯留的限制，沒有文字（沒有活的在場的改變）就既不會有發明也不會有幾何傳統。但在此不區分體驗與非體驗、初級記憶與第二記憶、第二記憶與第三記憶就意味著對現象學本身的原則提出質疑。遺產始于感知，且僅僅始于感知，亦終于感知：正是作為最高原則提出的感知的直觀性不允許把第二性納入到遺產中。

## 8.圖靈機器關聯物的回聲

然而，正如開端的主題限制了分析的內涵，我們必須在胡塞爾后面的章節中推遲消失的主題。

如果在樂曲演奏中出現了停頓，那就沒有任何新的感知階段而只有新近記憶的單純階段與上一感知階段相連接，然后某種類似的記憶又與這個新近記憶相連，依此類推。在過去中的推遲便這樣不斷產生了，這一屬性不斷被改變直至消失。事實上衰退與改變相輔相成，最終導致非感知性。[269](#_269_38)

終結在何處終結？上面說的消失何時完成？既然屬于感知的滯留比感覺持續更久，那么感知何時停止？

對于初級記憶，已不可能再談論嚴格意義上的單純感知，因為滯留總是寓于“大當即”中：感知的在場延伸到滯留的不在場之中，且某種非感知性像其自身改變那樣已經作用于時間物體被感知的存在。開端從來只是開端的改變，因而它永遠不會是真正的開端，而已經是消失。我們看不出是什么容許人們談論終級的非感知性。顯而易見，當感覺本身終止時，非感知性仍會改變性質。但此時此刻，與其刻意提出一種似乎無法描述的終極界線，我們是否應當越過表面上的非連續性來探尋無聲的持續、深層的不停歇以及構成曾經存在之物的未完成呢？這就成了回聲的問題。

然而這全然不是胡塞爾在此提出的問題，他的問題之關鍵在于把初級記憶與第二記憶間的對立絕對化。他認為，假如開端與產生開端的已經在此之間，終結與終結回歸到的流程之間沒有明顯界限的話，時間物體的此在與其不復此在之間，感知與想象之間也就不存在著界限。

但令人詫異的是，這種推理使胡塞爾得出了如下結論：第一，事實上時間場受到絕對限制；第二，理論上記憶沒有限制。

“顯而易見，正如在感知中那樣，原初時間場受到了限制”。

首先，它受到絕對的限制。對這個原初時間場的有限延伸無論在事實上還是理論上都沒有任何填補的可能性，這個受限制的延伸具有與開端同等的絕對性。時間場同眼睛“在客觀空間中”的視野一樣，本質上從來都以相同的方式被局限：

總體上我們可以大膽地認為，時間場總有同樣的延伸。可以說正如視野隨著客觀空間而移動，時間場隨著近期被感知且被重新記住的運動及其客觀時間而移動（注解）。

再者，初級記憶理論上是無限的、觀念化的，正如第十一節這個注解中審慎地指出的那樣：

我們在此圖解中沒有考慮到時間場的有限特性，沒有從中預見到任何滯留的終結，因而把一切以滯留方式保留在其中的意識觀念化也是完全可能的。

也就是說，他認為事物的正反兩面都有道理：欲構成絕對開端的可能性，需要有絕對的終結、完結與消失。然而，為了確實能把這么一種絕對性描述為某種現象的絕對持續性，必須在現象過程中將滯留的絕對效力觀念化，也必須懸置對初級記憶的所有事實上的限制，使之回到其自身的庸常性，并排除填補時間場限制的所有可能性。簡而言之，這意味著把代具排除在外。但觀念化在此意味著什么呢？這種做法與圖靈的做法如出一轍，即先建立一個描述機器的公理，然后把該機器的機器特性置于括弧中，也就是說把機器抽象化、非具體化。于是機器就不復存在了，所有機器的關聯物也不復存在了。

然而，問題正是機器關聯物的回聲問題。這個回聲像“什么”的回聲那樣構成時間性，即以不可還原的先驗性而不以質料給予的方式構成時間性。

## 9.可見的時鐘之時刻

胡塞爾使用空間視野這一比喻，是因為他嚴格運用“原初時間場”的先驗概念來推理，似乎某種時間儀器（或者說測時儀器）及其時間深度（或時間前景、時間滯留的遞減定義等，直至最終消失）有可能被某種光學儀器及其景深和圖像的“定義”等所取代或相比擬。這樣，可見之物便支配了對時間的一切分析，仿佛在此情形下在場比聲音更有保證似的。那么我們是否應當反過來質疑“原初時間場”早已被——尤其是從初級記憶與第二記憶之關系的角度觀察時——納入器具的客觀性中這一事實呢？它是否像照相機鏡頭那樣，在這一非常時刻（im selben Augenblick）“咔嗒”一下就實實在在地把時空“抓住”的可見的時鐘呢？

“重視”時間特性的有限場及其有限性——意識有限性——就意味著用“活記憶”連接總是使活記憶成為可能的死記憶，連接某種填補。當活記憶“失靈”時，這種填補不僅起支撐作用，而且也把活記憶建立在其原初可能性之中。于是，“無終結的觀念化意識”只能是上帝的意識，被排除的便是（生命的）終結（和生命中的生命之終結）。

擴展當即的概念便是改變。但改變的定義來自它的積極性與可靠性，不包含（伯格森的）地圖繪制術的有限性：

初級記憶是印象——而不是其差異——的積極改變，它與過去圖像的再現相對立，而與活的當下共享原初的優先性，盡管這種共享方式是遞減的。

這就是為什么它不可能涉及圖像表現。第十二節清楚地闡述了滯留并非感知卻又屬于感知的事實，同時也通過初級記憶與再現或圖像意識的對立而闡明了“我們視為滯留的改變之性質”。

這種論點向來與布倫塔諾的觀點背道而馳。若存在著圖像的表現，就會存在著想象，也就不可能區分過去與幻想。初級記憶是“過去的給予物”，這也意味著第二記憶并非第三記憶，因為記得的東西應當在其時間內構成，并且構成于原初印象。

如此看來，完全沒有必要把第三記憶考慮在內。一般現象學——尤其是時間現象學——把世間全部實在物（當然也包括第三記憶）都懸置起來，以便把握其構成方式。然而在圖像意識也是時間意識的情形中，比如在一張尚未成為真正時間物體（它并不流動）的照片前，本來具有時間性的對象不再能將先驗性還原到對象身上。之所以有真實的效果，是因為意向對象本身帶有曾經存在的確鑿性，這種確鑿性產生于（載體的）對象的先驗性和非體驗的侵占性。照相的意向對象之特征是把我沒有經歷過的曾經在此給予我，這就需要把問題像時間物體那樣延伸到電影的已經在此的時序性中，同時也延伸到剪接即所謂電影地圖制作的問題中。

## 10.圖像意識、記憶喪失及重新開始的自由

所有的時間印象中都包含著滯留，而所有的滯留，無論是初級的還是二級的，都與原初印象銜接在一起（第十三節）。所以滯留在其可能性中無論如何都不會產生于非體驗之后，或產生于作為第三紋跡經驗的絕對的非感知性之后。正相反，原初印象應當像建立初級滯留那樣建立重新記憶（第二記憶）的明證性：我可以重新激活這個記憶。它之所以能被重新激活，是因為它被體驗過。不同于所有圖像意識的是，這個回憶建立在原初印象的基礎上。

當滯留不屬于初級滯留時，過去的意識便享有一定的自由度（第十四節）。這種自由可以是相對于第二記憶的自由，人們可以在第二記憶中重組過去，與其一道“編織”，我們不久就會回到這個至關重要的問題上來；這種自由也可以是相對于真正的圖像意識的自由，真正的圖像意識即諸如圖形、圖案、照片、各種紋跡以及世界歷史的其他“什么”的超驗表象。

然而如何看待記憶喪失的問題呢？第三記憶首先是對記憶喪失的填補，也就是胡塞爾聲稱理論上已消除，但事實上仍存在的滯留有限性。

馬爾羅在分析波德萊爾的視覺記憶失誤的可能性時就談到這種滯留有限性。視覺記憶難免出錯，人們無法用它來彌補陳列在博物館的藝術品系列的全部藝術的缺陷[270](#_270_38)。能讓人彌補記憶缺陷的是照相技術。并非要彌補全部藝術的缺陷，而是要在比較各種作品時體驗它。

胡塞爾認為第二記憶的可能性先于并獨立于第三記憶的可能性，他還認為第二記憶的可能性原則上可以構成，而不需要第三記憶構成的可能性，這樣他就把“誰”的記憶中的一個重要因素刪除了。“誰”的記憶正是其有限性，即消失的特性，因為它在本質上可以被一個超驗的第三者，一個“什么”來填補。喪失記憶的可能性恰恰構成記憶本身。記憶被納入我記得起來的意向中，它可以消失；與此同時，這個消失又可被某種固定或記錄所終止、恢復或填補。如若不然，我的尚有活力的第二記憶將在何處尋找支點呢？在其隨機過程中，什么在啟動重新記憶鏈和被稱為流程的有意或無意的模糊記憶鏈呢？如果我的活記憶不能與減弱的、有印跡的、重復的和自動的記憶銜接在一起，如果我的活記憶不能也不應被死記憶再激活，那么我對它還會有什么意向信心呢？是否還存在著第二性的意向可能性呢？如果這種意向可能性不被這些客觀記憶所需要，那么其真正作用又是什么呢？如果這種意向可能性能夠且最終應當被需要，那是因為客觀的填補在它是必須的。萊布尼茨及其普遍幾何公式讓人想到回憶載體的本質特征是從停留處重新開始的可能性，無論第二記憶有限性的后果如何，無論這些后果能夠也必然引發的消失會怎樣。一般說來，“什么”作為記憶和第三記憶的載體將自主的可能性給予“誰”或給予這里所說的意識，使它們獨立于一般的生命流程，獨立于再激活和激活的純粹時間，也獨立于受生命反應系統支配的肌肉與神經的時間——正是在此意義上，柏格森的理論不再滿足我們的需要了。然而胡塞爾的理論也不再滿足我們的需要了。如果說海德格爾似乎把類似的可能性視為數據性[271](#_271_38)，如果說他把原初時間性植根于存在有限性的自由中，那么現在我們就明白，為什么在步倒退的胡塞爾之后塵時，他自己也倒退了。

第三記憶的“超驗性”具有構成性：我們不能還原任何時間物體的技術性，也不能還原照相的曾經在此的技術性。先驗場因此變成了非先驗場，即超越經驗與先驗的對立：將二者加以區別但不對立。

## 11.重新建構、留聲機這種模擬的時間物體的指向和腳[272](#_272_38)

第十四節又回到半途中斷的樂曲問題，描述了在第二記憶中重新建構準聆聽的前攝與滯留初級鏈的可能性。

讓我們看一個第二記憶的例子：我們可以記起不久前在某場音樂會上聽到的樂曲。很明顯，記憶現象的構成整體上與對樂曲的感知之構成完全相同，那就是：需要改變的東西已經改變了（mutatis mutandis）。它們有這么一種優越性：記憶的當下瞬間與感知的當下瞬間相吻合。我們在想象中回顧樂曲，作準聆聽，先聽到第一聲，然后第二聲，依此類推。每一個當下的瞬間都有一個聲音（或一個聲音段），但前面的聲音并未被從意識中抹去。通過領會現在出現的聲音，即現在準聽到的聲音，我們把剛剛準聽到之聲音的初級記憶與對即將到來的聲音的期待（前攝）融為一體。當下瞬間重新為意識產生時間光暈，后者產生在理解記憶的持續中。[……]上述一切都與感知和初級記憶相同，但它們又不是感知和初級記憶本身。實際上我們什么也沒聽到。[273](#_273_38)

我們可以談論重新建構，因為重新記憶

本身是原初構成的、隨后又剛剛過去的當下的重新記憶。它本身形成于原初給予和滯留的連續統一體中，因而構成持續的客觀性。

此處正是被作為重復來分析的第二記憶的典型可能性。然而正如利科所言，這種分析過于簡單化了：

這個例子過于簡單，因為記憶的全部目的在于依照所涉及事件的新近特征重新制造一個時間物體。胡塞爾或許認為一切與重新建構過去有關的復雜性——以及歷史的過去，甚至遙遠的記憶——都因此被剔除出去了。[274](#_274_37)

如果在分析第二記憶時考慮到這個與不可避免的遺忘可能性相關的復雜性，那就不可能不在初級滯留中給這種復雜性賦予構成性意義。在后面的章節中，第二記憶中的重復使記憶的選擇、拆卸與重組活動成為可能。我們必須承認，如果滯留所構成的改變不是自動或確定的過程，那么這種選擇就在全部滯留中進行：假如存在著這么一種確定性，那么對以客觀方式（確正方式）錄制在光碟上，并以客觀方式重復的同一樂曲的兩次聆聽就會獲得完全相同的經驗。然而毋庸置疑的是，對同一樂曲的聆聽從來都不是相同的，正如胡塞爾本人所言，任何事物都只能發生一次，這是時間物體的屬性。對同一對象的兩次重復會帶來兩種不同的聆聽，因為像滯留的滯留一樣，每次聆聽都是一個選擇的過程。

我們一旦開始重視這種音樂經驗的復合性，初級記憶、第二記憶與第三記憶這三種劃分就會相互關聯，它們之間的界線也就變得模糊了。一段錄制在模擬或數字載體上的樂曲先被第一次聆聽，以后，同一首樂曲從同一光盤上被再次聆聽。第二次聆聽時，剛剛過去的聲音在其過程中產生的全部意義都歸功于上一次聆聽時似乎已經消失的前面的過程：聲音的改變就植根于對第一次聆聽的第二記憶之中，不僅這種改變指向第二記憶，而且這個指向也構成這種改變。這一切均為孕育過程。初級滯留已經是根據先前孕育過程中建立的標準所作的選擇。這是繪圖意義上的選擇，即把正在發生之事縮減為只留住第二記憶——第二記憶已經寓于初級滯留過程中——構成的標準允許它留住的過去。如若不然，任何事都不會被留住，因為正如費奈斯的寓言與《嚴謹科學博物館》告訴我們的那樣，任何事物都無法發生，都不會發生。改變正是這一過程，它像根據某種可能的也是超前的標準作淘汰和留存那樣運作。因而我們必須把改變作為走向終結的存在來思考。

而且，這個與初級記憶不可分割的第二記憶也是第三記憶，即“圖像意識”，比如提供對某種模擬或數字時間物體的經驗之可能性的記錄載體。正因存在著這些重疊與巧合，初級記憶植根于第二記憶所構成的相關差異中才在所難免，也不可能不被切實體驗到。第三載體是繪圖儀。因為同樣的圖像意識——比如電唱機——是初級記憶與第二記憶最終共同植根于其中之物，所以第二次初級記憶植根于變成第二記憶的對第一次初級記憶的記憶便是不證自明的道理。這種自明性只能來自記錄的（確正的）精確性這一事實。然而正因存在著照相的顯影，這種確正的自明性又是所有時間物體結構的照相顯像。

這又給我們增添了一些有關模擬出離的知識：與拼寫文字一樣，輸入之物與輸入的時序相互吻合，通過同一化而釋放某種相關差異。但有別于文字綜合的是，這里所說的時序完全吻合于聆聽的時序，因為樂符在客觀時間中展開的方式每次都是相同的（不包括光盤旋轉的細微變化）。輸入的時序客觀上吻合于第一次聆聽的時序，而第二次聆聽的時序又與第一次相吻合，依此類推。在這種客觀的吻合中，“誰”的時間性與模擬或數字的“什么”的時間性比在直線型文字中更為密切地相互交織，因為確正文碼的讀者不會每次都在相同的客觀時序中重讀文本，他可以停留在某個句子上，而不失去由語言間歇所構成的流程的同一化運動，倒是流程整體有時可能受到干擾。我們在此可以舉出各種各樣的例子：詩歌中的格律可以與樂曲如此相近，以至于需要正確的節律與氣息。這當然還需要讀者的參與，讀者的地位類似于演奏某段樂曲的鋼琴家。顯而易見，上述一切都不排除一次聆聽與另一次聆聽之間的差異，正如一次閱讀與另一次閱讀之間存在著差異一樣。正因為先有孕育后有差異，情形才會如此。

## 12.事件化，滯留切實的出錯可能性

重新記憶之所以歸屬于第二記憶，是因為在此（第十四節中，樂曲是在對已結束的音樂會之重新記憶中的準聆聽）想象同本應自始就使問題復雜化的選擇能力一樣切實地起作用：

然而這個例子并非絕對簡單，因為這次涉及的不是同一個音，而是人們可以按聲音的前后順序在想象中回顧的樂曲。

想象引出了“就好像”的虛構：

于是差異便存在于被感知和被準感知的樂曲之間、聆聽和準聆聽之間。這個差異意味著準時的“當即”于準當下有其對應物。準當下在“就好像”之外具有與滯留和前攝相同的特征，因而具有準時的“當即”和其零亂的滯留間的同一性。選擇這個簡化的例子——即重新記憶的同一支樂曲——的唯一理由是：它允許我們把印象意識和滯留意識間的連續性及一切有關分析都轉移到“就好像”之中。[275](#_275_37)

現在需要強調的是初級記憶與第二記憶間的連續性，以便把它與第三記憶絕對的非連續性相對立。利科發現，這種重復的可能性構成歷史意識。然而這就必然意味著如下事實：為了讓歷史學家有可能促成“所有被保留下來的過去”（包括所有可能形式的滯留，特別是客觀滯留或客觀上完結的滯留，它們是“帶有自身回溯與超前的準當下，一部分回溯與超前屬于切實的當下的（被留下的）過去”[276](#_276_37)）之崛起，不僅需要把初級記憶與第二記憶相對立，而且也需要把初級記憶與第三記憶相對立。

對胡塞爾而言，原初性意味著連續性。如果說第二次重新記憶是準聆聽，那是因為它能重新構建這種連續性。但這種重建總是局限在某種程度上，原因是第二記憶有出錯的可能性，這正是它的第二性。這是現象學家沒有注意到的素材。無論情愿還是不情愿、有意還是無意，選擇總是存在著——唯有確正的第三記憶能夠在某種程度上避免選擇，它的正確性只是使“誰”的錯誤移位：第二滯留性一旦終結，第三滯留性便來填補它，因為這個有限性已經寓于初級記憶之中，否則就不會需要第三記憶來輔助第二記憶，而只會有同一事物的單純重復。而當同一事物因第三記憶的填補而得以保留時，隨即產生的已不再是同一個時間物體。有限性是想象的幻覺選擇，它開啟了通達時間物體的時間性途徑。所以歷史科學的構成并不是要排除這一想象，而是要把想象的條件作為主題。

胡塞爾讓連續性優先于差異，感知優先于非體驗，這正是他與海德格爾的爭執所在。但海德格爾并沒有在辯論中把此在的弱點視為滯留的特有性（愛比米修斯的遺產），即技術與代具。當然，位于這場辯論之核心的還有在有意識記憶的可能性中顯示出來的先驗自由的問題。

重新記憶能以不同的形式實現：要么我們像忽然“冒出”某個記憶那樣[……]信手拈來，這不是重復式記憶；要么我們完成一種真正再制造的記憶，一種重復，時間物體再次完全依此構成于再現的連續統一體中。整個過程是由感知過程的再現——包括直至滯留的所有階段和所有程度——所造成的改變：但一切都具有再造之改變的指數。

然而有意記憶與無意記憶之間的對立不堪一擊，因為之所以需要載體，一方面由于存在著有意記憶的可能性；另一方面由于有意記憶會消失，只能以未完成的方式完成，從來都不是完全可能的，且總是不可能的，因為其本質是健忘的。有意記憶從來不是完全有意的（在其世界歷史性中獨立于世界），在對他人之體驗的有意記憶中就更是如此——這便是再激活的情形。但這在自我回憶中已經如此。胡塞爾在第一部《邏輯研究》中把明證性與內在感覺對立起來，從而把出錯的可能性放到了各種意識之間。出錯的可能性一旦被納入初級滯留甚至第二滯留中，意識本身便顯得脆弱了。這是胡塞爾絕對不能接受的，因為脆弱的意識就不再是單純的意識了，而屬于逝去的當下，屬于活的在場的活力中死亡的“在場”和作為體驗的生命中死亡的“在場”。

## 13.脆弱與回溯，作為“我們”的“誰”的延遲可能性

如果第三記憶的意向只有在其載體、輔助、拐杖、代具的視域中才成其為可能，那么重復的可能性就應是第三記憶的可能性，而且這種可能性本身由時間物體構成，所以會影響思維。

在滯留的基礎上，我們也可以立刻找到像觀看或捕捉這樣的簡單意向：當處于某個滯留統一體內部的樂曲流淌而過，而我們重新思考（反省）某一段落但又不重新制造這一段落時便是如此。對于所有以連續階段——即便是像思維那樣的自發性階段——構成之物，這種行為都是可能的。

對于思維來說，第三記憶的可能性就是其自反性的本質可能性。在此自反性中，這種可能性揭示同一，將其視為同一，并通達本質的可變性，進入本質的正題，這便是回溯，它預示了再激活的到來：

思維的客觀性事實上也是以連續方式構成的。因而我們似乎可以說：客觀性原初就建立在時間過程中，被時間分期或分段構成（作為以持續多樣的方式相互連貫并組成一個統一體的相關行為），所以客觀性能夠在回溯中把握，仿佛它們是某一時間點上準備就緒的物體一樣。但這種自我給予的方式指向另一種“原初”的自我給予方式。（黑體系本書作者加注）

這段引言本應出現在《幾何學起源》中，也本應通過有關再激活的文字來描述內在感覺，但這樣的話就必須賦予第三記憶某種地位以便建立一種先驗的共同體，同時也必須使先驗之物具有構成性。存在著回溯的可能性，它對內視是必不可少的，而內視本身對于通達先驗意識的可能性又是不可或缺的，因為“思維的客觀性實際上也是以連續方式構成的”。思維是像接替性那樣可以客觀化的時間物體，因而也是可以再激活的時間物體。正是這一點使諸如滯留有限性的工業化的當代技術之問世成為可能。

《幾何學起源》的全部綱領都由此揭示出來，但在此期間已變成“我們”的先驗意識必須走出其自我單一性，以便最終在第三記憶中找到像確正的“什么”那樣的可靠的（重新）構成性，其中，當下的時間意識與借助于確正文字，以程序方式固定在時間物體中的過去的時間意識有可能相互吻合。在確正文字中，事實上“剛剛過去的給予物看上去等同于被重新記憶之物”[277](#_277_37)。

與再激活性和重復性相同，剛剛過去之物與被重新記憶之物客觀吻合的可能性是隱匿于后種系生成可能性——它懸置世界時間流程并恢復代具化的時間性流程——之中的觀念性可能性。

## 14.流程的剪接

將連續性與非連續性相對立就是將制造與再制造、構成與重新構成相對立。而自反性——沒有它就不可能有再激活的回溯性探問——是在第二記憶的可能性所構成的重復中的自由之果[278](#_278_37)，仿佛存在著一種重新記憶的剪接和拍攝，即重新記憶的可靠性：

在同一個時間的內在延伸中——電影便是依此制作的——我們能夠以其流淌方式把重新顯現過程中或大或小的片斷“隨意”安排，從而以更快或更慢的方式瀏覽。[279](#_279_37)

然而正因每次聆聽相同的東西都會有差異——最顯著的是聽電唱機的經驗，這種剪接（重新）構成總是正在逝去的活的在場本身，仿佛活的在場僅僅是與另一層面相續的層面（第二滯留），它位于即將到來（第二前攝）的層面之前。這種剪接在重新記憶中尤為明顯，被胡塞爾視為“卓越的”重疊現象（其中，“我在持續中的過去被給予我，恰恰作為持續的‘再給予’而給予”[280](#_280_37)）之物其實不僅是例外，而且根本就不存在。正是這個不可能性困擾胡塞爾[……]：如果說重新記憶帶來的過去現今化與滯留中過去的在場截然不同，那么再現如何忠實于其對象呢？這種忠實只能是當下的“現在”與過去的“現在”之間的相應性忠實[281](#_281_37)。

除非存在著第三記憶，否則重疊是不可能的，而這種不可能性必然使第二記憶進入初級記憶。正因幾何能確保達到這種重疊（無論存在著積極的閱讀與否，因為第三重新記憶使不可理解的重復像回溯性探問那樣成為可能，因而也是本質上的不確鑿性標志），才有先驗的“我們”可以構成于其中的觀念性知識的后種系生成的積累。正因構成發明的活的在場已經是逝去的在場，即自身的不在場，這樣一種先驗傳播才是可能的。幾何發明家必須能夠終止其發明過程，重新自我閱讀，僅僅作為這種重新閱讀的連貫后果來自我撰寫，來遠距離自我傳遞“其”相關差異同一性，以便在重復中為自己（重）建一種觀念性。由發明構成的過渡必須已經被發明過程的已經在此之重復所開啟，這個過渡便在任何時候都能被終止或恢復，并在朝向觀念的同一性這一終極目標的恢復中被重復或分化。正是評論胡塞爾在《幾何學起源》中的有關文字時，德里達提出了我們在此引用的滯留有限性之論題：

文化共同體世界中傳統沉淀的作用在于超越個體意識的滯留有限性。[282](#_282_37)

然而，只有當這種超越在活的在場之外構成幾何學家共同體的超大當即并影響幾何發明本身的原初環節時，上述論斷才有意義。對胡塞爾的整體研究來說，這無疑是根本性問題，因為對觀念化的自反式思維的論斷也適用于對像時間流那樣的所有思維：流程的統一是剪接。每當一個新物體到來之時，重新記憶的重新剪接便與當下物體的“剪接”同時進行，既讓新物體通過又造就過去。

重新記憶中對過去的自由重復對于過去的構成具有特別的重要性，以至于現象學方法本身就建立在這一重復的能力之上——它具有雙重涵義，即召回和重復最原始的滯留經驗。[283](#_283_37)

只有“電影”的原初可能性才允許生活及各個時代的圖像中有停頓，從而制造出放慢、加快、省略和觀念化的特殊效果，先驗歷史中的新內容就是通過這種效果而產生的。

## 15.歷史、期待的回溯性及延遲的時間

于是，受抑制的期待作為重新記憶中的期待——也就是已經得到滿足的期待——提出了一個特殊的問題。對滯留與前攝鏈的重復是可能的。對于利科來說，這種重復也使歷史的過去之構成成為可能：

當下既是我們正在體驗之物，也是重新記憶的過去之超前的實現之物。這個實現又反過來進入回憶中；我回憶起曾經期待，現在已經實現的東西。這個實現從此屬于重新記憶的期待。（這一特點對分析歷史的過去來說自然十分重要：其意義在于歷史的過去，并通過構成過去的未來之視域的期待而把歷史的過去引入當下。）[284](#_284_37)

然而，初級記憶、第二記憶與第三記憶的對立在此已變得完全不可能了，因而對期待的等同重復也成了問題：

從這個意義上講，當下是重新記憶的未來之實現。無論與重新記憶的事件相連的超前能否實現，都會影響記憶本身，且通過回溯而將某種特殊色彩賦予再制造。[……]轉向某種記憶的可能性和針對記憶中后來實現（或非實現）的期待的可能性都會把回憶納入體驗的統一流程中。

“體驗的統一流程”會導致等同重復的不可能性，因為前攝、期待，即前攝與期待中的選擇都在此之前實現了，也因為對這一實現的知識會在成為滯留的前攝之基礎上通過回溯性而不可避免地立即產生新的前攝的選擇。延遲的時間——即本身來自“什么”的確正可能性的歷史的時間——正位于此處。滯留有限性強加給人們一種選擇，這個選擇是超前的核心，而超前又已經是作為遺忘的記憶。

這第二部分與回溯密不可分。通過回溯，重新記憶由于其期待在當下得以實現而獲得某種嶄新的意義。區分重新記憶與滯留意識的鴻溝在消除重新制造與滯留的差異之前就被填平了，從而導致了重新記憶意向與滯留意向之間的混亂。[285](#_285_37)

這些期待的實現一方面改變了在其內涵中的過去，另一方面改變了與過去相續，被納入由再激活性構成的期待之新視域中的當下。然而這種再激活性本應引向對初級滯留本身的分析。

## 16.體驗流的初級記憶與第二記憶的統一性和非體驗的第三記憶的曾經存在

空間比喻使胡塞爾無法考慮到真正的連續性。一切事物都在這種連續性中絕對地連成一體，所以也就沒有真正的首與尾。這種觀點似乎更忠實于原初的現象學意向，比如相對于確實有始有終的空間世界的物體之超驗同一性，它是一種解放。胡塞爾一直受到來自絕對始終的對立和絕對始終的問題之困擾（他被迫認為滯留似乎可以是無限的），總試圖把先驗性從“什么”中排除出去，但又因無法從感知給予的時間物體的同一關系中解脫出來，他反而堅定地維持這種關系，于是提出了機械流程的概念。根據這一概念，任何事件都沒有發生，期待從來都只是某種“感知的超前”[286](#_286_37)。使機械流程運作的正是這種感知的優先性，它因排除了第三記憶而限制了當即擴展的范圍。第三記憶不屬于流程，而初級記憶與第二記憶在流程中統一起來——流程不外乎是這兩種記憶的統一：

問題不在于像用圖像（畫像、半身雕像等）表現的意識形象那樣用某個類似的物體來再現。與這個圖像意識相反，再制造具有再現本身的特征[……]。記憶是過去意義上的再現。當下的記憶是完全等同于感知的現象，它和相應的感知都有對象的顯現，只是顯現的特征改變了。正因如此，對象不是作為當下而是作為曾經在此的當下而存在。[287](#_287_37)

然而胡塞爾無法把電唱機與電影放映機歸入他的例子中（半身雕像、畫像等），因為這兩種機器所涉及的“圖像”同時也是超驗的時間物體。而且，由于他把第二記憶與第三記憶間的本質差異植根于某個曾經存在的感知中，所以不能把照相的曾經存在作為曾經在此來把握。這個超出所有體驗即所有照相之外的準感知的客觀性所帶來的確鑿性或明證性必然會阻礙胡塞爾的研究。

## 17.現象學的困境

德里達在《胡塞爾哲學中的生成問題》一書中指出：胡塞爾從其哲學沉思的最早年代起就把生成視為起源；本質的意向性與直覺最初不是“非時間邏輯意義”的意向性與直覺，在意識的體驗中一定有這種直覺和“具體充實”；他還指出，需要開創一種超越心理主義與邏輯主義的先驗生成學。然而胡塞爾不得不一再拖延進入構成原初時間性的起源：一切心理——物理因果論所必需的中立化不可避免地把所有生成分析轉變成一種倡導更原初的新綜合的靜態構成。所以胡塞爾現象學的歷史是個困境的歷史，其中有五個連續階段，它們分別對應著下列著作：1、《邏輯研究》，2、《內在時間意識的現象學講座》，3、《現象學基本概念》，4、《經驗與判斷》和《笛卡爾式的沉思》，5、《歐洲科學危機》和《幾何學起源》。但《幾何學起源》沒有被單獨放在這個第五階段，因為它似乎通過引用某種“技術生成”或通過在技術生成中起作用的文獻而使經驗與先驗的劃分陷入了危機。胡塞爾現象學的每個“時代”都以其特有的方式推遲解決困境的問題，這期間他作了最終變成某個“我們”的先驗歷史的先驗范疇的擴展。在此擴展過程中，還原變成了再激活。被動綜合的問題便是上述思維活動的關鍵所在。

在《內在時間意識的現象學講座》的時代，從時間物體的現象學分析而來的困境問題使（客觀時間的）還原與意向性處于矛盾之中，這使胡塞爾重新考慮現象還原本身的問題，其中生成問題“既未被否認又未被排除，而是被放在了括弧中”[288](#_288_37)。此后便進入了《現象學基本概念》階段，即從本質還原過渡到先驗還原的階段。

然而《現象學基本概念》只是把困境推遲了，因為“還原之后還剩下尚未觸及的本體論范疇”，即意識范疇。這樣，“生成問題不再被中立化，而是像經驗的實際性范疇那樣被排除了。在此問題上，我們的態度低于現象學立場”[289](#_289_37)。然而此結果只是向“原初范疇”的過渡，只有通過回溯——我們在回溯中實際上看到構成《幾何學起源》中回溯性探問與再激活之意義的事后主題的出現——才能通達原初范疇。

必須首先還原意識范疇，然后再恢復其構成性。但正如《內在時間意識的現象學講座》一書中指出的那樣，各種原則的原則（“原初給予直覺”的內在性）與“應當使（‘我’）以原初方式脫離其純粹內在性的”意向性之間出現了不相容性。胡塞爾在第五十七節中把“我”定義為“內在性中的先驗性”。德里達評論道：

然而，如果不是描述一種困境的話，他在這里做什么呢？這是調和與統一某個純體驗的先驗之物與某種非體驗的先驗起源的困難嗎？純體驗的先驗之物有可能僅僅是體驗復合，因而有可能把我們引向“經驗主義”；非體驗的先驗起源則使我們避開純粹的經驗主義，但有可能因脫離體驗的明證性而只是徒有其形的空洞產物，只是某種客觀統一體或構成的先驗性。[290](#_290_37)

這個“內在性中的先驗性”又面臨著《內在時間意識的現象學講座》中的主要困難。第八十一節中重新出現了“無始亦無終”的流程主題（“如同純粹的‘我’，整體流程與無限流程[……]不是構成于內在性之中的先驗性，而是不與所有的體驗相混淆，同時又與觀念性截然不同的體驗”[291](#_291_37)）。“我”就是同單子一樣的“時間本身”“以原初方式接納他者”，即接納一個先驗的他者。從這種說法中，我們似乎看到先驗主體間性概念的出現。

于是接下來需要探索的是一個嶄新的范疇，即“至關重要的綜合”。在這此范疇中，經驗與先驗的區分此時確實進入了危機，因為在這些“基本的”思索之后，人們看到的是相反的局面：[……]時間質料的被動綜合以及由此而來的所有一般質料似乎讓我們重新考察實在與實項體驗的區分。[……]看來不僅有必要把先驗生成主題化，而且也有必要由此尋求新的基礎，以便區分先驗生成與實在生成。嚴格區分經驗與先驗似乎并非易事[292](#_292_37)。

## 18.《幾何學起源》之幾何的愛比米修斯原則

在《經驗與判斷》中，“自生的先驗主體不再是一種理論意識，而是一種存在”[293](#_293_37)；來自判斷之前的現實的謂項生成遇到了同樣的困境，因為范疇判斷的同一性涉及到判斷之前的給予物，謂項的范疇性應當是“超時間性”的。胡塞爾試圖解決這個困難，他從邏輯出發提出了判斷之前的要素與生活世界的事后沉淀和再激活的論題。《笛卡爾式的沉思》也相應地引入了目的論與被動綜合的論題。主體間的時間性在滯留與前攝之間的偏差中構成。

人們了解到，在偏差中本質時期先前就由某種生成構成，因而屬于第二性，所以人們像接近以現象學方式顯示的生成之絕對開端那樣接近本相時期。[294](#_294_37)

于是主動生成變得越來越“膚淺和次要，它自然需要建立在被動綜合的基礎之上”。現在我們必須通過認識的客觀性所假設的“先驗主體間性的原初性”來把握“時間與感性質料的被動綜合”[295](#_295_37)，而且“大當即”似乎引發一種超出自我邏輯即超出體驗的擴展。存在著一種“不具備由自我主動性產生的意向意義”的被動生成，必須“靠某種意向性賦予其活力，并靠意向性將其轉化為[……]純理論意義上的前意識和前主動的計劃”。然而這只是上述困境的新的表現形式而已，因為目的論“在駁斥現象學的同時”也挽救了現象學。

從本質上講，目的論不可能在原初明證性中被給予某個具體的主體。為了忠實其使命，目的論應當先于所有的主動構成，也應當先于所有主體的意識。[……]把意向性變為超主觀的主動性——即超時間性或者說無所不在的時間性之主動性——不正是否定現象學之前的所有成果嗎？[296](#_296_37)

在《歐洲科學危機》中，本質與存在層面（即歐洲本質觀念）的混同，涉及到科學歷史的開啟與定位論題的發明問題以及先驗的“我們”之問題又制造了主動性與被動性“辯證法”的所有疑難，同時也把這些疑難轉移到最起始觀念的生成問題上來，其原因是：要么從未有過這種啟動，從未有過任何開端，也從未有過真正的歐洲（只有歷史被造作的歐洲）；要么并沒有經驗與先驗的分水嶺。然而，這個主題又把現象學引到有限性問題上來，于是該問題變得像“技術生成”的假設那樣不可還原。《幾何學起源》探討的正是這一問題。胡塞爾使用的仍是“先驗還原的方法，這種還原不再有單純的自我意義，而是被運用于先驗的共同體”[297](#_297_37)；而且這種還原無法還原的——即不屬于實際性的——正是技術性，同時也是真正的傳統的沉淀，二者都涉及到事后的疑難結構：

傳統的沉淀應當能被還原，以便使我們回歸到原初的基礎上；然而與此同時，正因存在著沉淀和傳統，這種回歸才成其為可能，仿佛現象的現象性只能在根本上與普羅米修斯原則一致的愛比米修斯原則中（作為已經在此，也是對普羅米修斯原則之重復的事后的愛比米修斯原則）自我給予，這是因為真正的“傳統性”一貫被胡塞爾定義為經驗現象，比如掌握使觀念的傳播與繼承變得越來越容易的技術。即便胡塞爾不告訴我們這個技術生成是如何實現的，我們也知道它是建立在所有構成的時間連續性之上。意義產生的任何原初時刻都需要有一種“傳統”，即已在實際性中構成的存在。

所以我們必須描述觀念化過程，也必須從“生存環境的前科學素材”出發，再回到前科學狀態和原初觀念性的生成[298](#_298_37)。

## 19.技術的相關差異

德里達于1953年提出了對《幾何學起源》的解讀[299](#_299_37)，而到了1961年，他又提出一種截然相反的解讀，從而開啟了真正的德里達哲學。胡塞爾的這一著作似乎拋棄了現象學自始就想方設法保留的東西：

于是，對意向的先驗分析似乎墮落為一種令人詫異的解釋。這種解釋內容貧乏，以近乎荒唐的方式集中了來自混亂的概率主義和前哲學的經驗主義的武斷的解釋假設中的所有不足。[300](#_300_38)

令人詫異的是，德里達在結束其現象學研究之后，又引用了《幾何學起源》中的這一段話[……]：

早期的幾何學家剛開始以口述方式合作時，就自然而然地感到需要精確定義對原初的和前科學的材料的描述，于是最初的幾何觀念性與最初的幾何“公理”的方法便應運而生。

這種解釋“把我們禁錮在恰恰需要‘懸置’的純經驗的實際性范疇中”。這是一種技術意義上的解釋，“精確定義描述”的可能性被這個生成的技術性所開啟。由于胡塞爾在引用磨光技術時把一般技術納入先驗生成中，所以他在確正的演變中看到幾何的觀念可能性之起點，這就把事情完全顛倒了，他對此也心知肚明：

需要把歷史的解釋與認識理論觀點的解釋[……]，把認識理論范疇的起源與生成范疇的起源從原則上區分開來。然而，由于我們沒有界定通常意義上的歷史、歷史的解釋和生成的概念，主導上述區分的宗旨被徹底顛倒了。[301](#_301_37)

此問題后來在德里達那里變成了通常意義上的文字問題，它使德里達的思想踏上了超文字之路。然而，《幾何學起源》中提出的技術問題并不局限于通常意義上的文字問題。我們必須搞清這對超文字概念，對有關紋跡和相關差異的思考來說究竟意味著什么，因為原初觀念性的生成學意味著有一種“產生于時空事物世界的[……]嚴格的‘公度性’”，而且它的起源在人類活動中純屬技術性。正是“磨光技術”給予我們表面的純粹觀念，幾何的點與線來自“或多或少純粹”的點與線。同理，經驗、技術和心理上的“比較”行為促生了同一性。這種超常分析的所有細節都描述了一種純技術的生成。[302](#_302_37)

由于排除了連續性問題和作為（幾何學時間構成于其中的）延遲的歷史問題，源點和絕對開端的觀念都被拋棄了，事實上要想進行還原，幾何的歷史必須已經存在，我必須對幾何已有簡單的了解而不必從頭開始[303](#_303_37)。

否則就必須斷言：幾何的觀念性——即其統一性——是一個當即，一個從古希臘時期發展而來的，獨一無二的大當即。但這樣一來，基本上以文獻為特征的科學結構在這個大當即中，在這個對當下的擴展中就變成了構成性因素，因而必須將此結構擴展到所有對時間連續性的理解中。原初更改——即在場——是從已經在此（作為磨光技術和獲得一般精確性的文本化的第二記憶）發展而來的。存在著過去滯留的循環，它可以被再激活，從而進入所有的時間化。我們必須從《幾何學起源》的事后和作為事后思考的起源（原初缺陷）出發，回溯性地重新考查《內在時間意識的現象學講座》中談到的所有遺產之結構。

具有時間特性的有限場在當下被第三種記憶擴展開來。這個第三記憶把過去向未完成任務的未來敞開，而自我范疇的“滯留有限性”像幾何可能性那樣擴展到“我”的先驗共同體的無限性之上。同樣，這個擴展以文獻性即以唯一能使再激活成為可能的技術沉淀性為前提，它一方面向沉淀物解構的內在可能性敞開，另一方面受其總是可能的不確實性的影響。科學和哲學的傳播過程因此變成了類似于（如果不等同于的話）內在時間意識的過程[……]。當下的呈現既不像斷裂也不像過去的結果，而是像過去之當下的滯留，也就是說像滯留的滯留等。活意識的滯留能力已經消失，但它以習慣和沉淀的形式把過去的意義、價值和行為保留下來。[304](#_304_37)

這就導致了超前的優先地位：歷史的當下“總是幾乎立即指向寓于其中且總以計劃的一般形式呈現的全部過去”[305](#_305_37)。這個超前就是遲到：“遲到的原初意識只能具有純粹的超前形式”[306](#_306_37)。如果意義的呈現條件存在于其重復的技術可能性中，那么直覺與意義的擴展[307](#_307_37)則來自本身是技術構成的當即的擴展。文獻性是原初的。言語屬于“文獻性”，但前提是語言的觀念性是觀念物體——也是沉淀物或人們的存儲物——的棲身處。但這里的原初寄存（dokumentierung）并非記錄某個私有物，而是制造某個公有物，即不再屬于原初物主之物[308](#_308_37)。

不可能有無終結的自我意識。與此同時，在生動且短暫的明證性之后，在有限且被動的滯留消失之后，意義可以在重新記憶行為中以“等同”的形式再制造；它并沒有回到虛無中[309](#_309_36)。

重新記憶變成了構成超大當即、歷史的當即以及維持拼寫的第三滯留的可能性。然而，在目的論——先驗自我意識之真理——在由幾何的“我”組成的共同體中——的事后實現之前，第三構成性就已存在于自我意識的內在性中：

對于其他主體來說，意義在成為相同客體的觀念性之前就已相對于同一主體的其他時刻，它以這種方式構成觀念性。于是，主體間性在某種程度上首先是非經驗的我與我之間的關系，我目前的當下與其他真正的當下——即作為其他也作為當下的當下——之間的關系[……]

從第三記憶出發追溯超自我流程并克服自我流程的事實中斷之可能性懸置了印象意識的法則。滯留有限性既可被視為真正的滯留有限性，又可被視為準“替換”的（沒有被剔除的）滯留有限性。缺陷已變得不可或缺，它開啟了沒有主體的先驗中斷：

依波利特在談到中斷的一般意義時，提出了“沒有主體的先驗場”之可能性。在這種可能性中“出現了主觀性條件，而且主體的構成來自先驗場”。可以斷定，文字作為絕對恒定的、觀念的對象性場所——因而也作為絕對的客觀性場所——構成了這樣一個先驗場，正是從這個先驗場或其可能性出發，先驗的主觀性才能預示和呈現。[310](#_310_37)

中斷的可能性是愛比米修斯式的重復，也是無意識或下意識開啟性的普羅米修斯原則的延遲的重復。相關差異屬于技術范疇。

自由處于文獻和更廣義的作為記錄載體的“什么”給予的恢復與重復之可能性中，這就是重復愛比米修斯原則之差異的普羅米修斯原則。在此，從習慣中解脫出來就是把紋跡置于外面，置于自身之外，并把自己與紋跡一道置于自身之外，同時保留回歸自身的可能性。這種重新構成——也意味著綜合——的可能性對構成來說是不可或缺的。

然而在滯留有限性的工業綜合時代，重新構成和由此而來的二次中斷重復又處于什么狀況呢？

## 20.程序工業的時間物體

我們的時代確實是程序工業與工業化記憶的時代，其后果是工業化記憶的產品成了流程，出現在這個流程中的是一種完全特殊的時間物體（它的流程特性與受其影響的意識流程相吻合）。

程序工業[311](#_311_37)——尤其是廣播電視信息的媒體工業——制造大量的時間物體。這些時間物體的特征是被上百萬，有時上千萬、上億甚至數十億的“意識”同時收聽或收看[312](#_312_37)。這種規模宏大的同時性促生了與群體意識和群體下意識相符的，形態新穎的新型事件結構。

胡塞爾的卓越貢獻在于提出了初級滯留和縱向意向性的概念。如果說他未能考慮到工業時間物體，那是因為他在意識流的構成中排除了客觀綜合的記憶。我們若不借助于對工業化記憶諸領域的研究，就很難對工業時代作出認真的思考。在工業記憶的各個領域中，無論涉及到“鼠標的事件”，即電腦使用者（電腦即時鐘）激活中央系統的圖像界面，還是涉及到把非生物體的規則引入生物體——從而引入作為胡塞爾對時間的思考之出發點的活的在場——的分子測序與基因治療所導致的新生物體的出現這一事件，序列性都與事件化相互交聯。

工業時間物體以其接收的同時性和世界性趨于懸置所有的背景化。記憶的工業化使背景解體全面普及。文字的背景解體促生了越來越多的解釋，拼寫文字在特殊此在的已經在此中重新背景化，而已經在此在當地節律的環境中重建其特性。相反，工業時間物體使節律幾乎完全離開原位，它（通過衛星電訊網絡）來自一個不具名稱也不具此時此地的它處：相關差異的遮蔽就是無場所的非相關差異（“無未來”意味著“任何事情都不會再發生”）。

我們在第三章看到，直播的時事是即刻的過去，它使當下過渡，從而構成一個已經在此。如果說在時間物體的當即中，初級滯留的選擇標準在滯留有限性的工業綜合中事先被變成第二記憶的、先前的時間化所影響，那么這種選擇性就會被第三滯留的即刻性短路。由于模擬與數字綜合特有的時間出離之形態，第三滯留與初級滯留和第二滯留相吻合，所以凱諾說電視“是冷凍在歷史中的時事”。既然發生之事通過圖像意識即刻發生了，那么如何在時事這個時間物體中切實區分初級記憶（即“剛剛過去”之事）與圖像意識呢？對這種時事的體驗就是時間物體，也必然是圖像意識，而當下則趨于不再僅僅表現為時間物體（聽廣播、看電視）。

當下是圖像意識，因為它是世界的表象，是操縱和“導演”“直接”剪接的對象，也是把（我沒體驗過，但被同樣沒體驗過它們的“解說員”“解說”的）事件搬上銀幕的“導演”“制作”的對象。

當下又不是圖像意識，因為它是“我們”的意識的集體當下，其中，這個“剛剛過去之事”——也就是這個即刻變成過去的即刻過渡——已作為已經在此并以已經在此的全部力量而真實地構成了。它一方面構成我雖未體驗過但又在某種程度上作為補余而被體驗過的我的已經在此，另一方面也構成“我們這些人”的但又不是真正意義上的“我們”的已經在此。如果說初級記憶與第三記憶之間的區分還有可能成立甚至不可或缺（并非對立）的話，那么這種區分在此卻變的完全流于形式且內容空洞了。

前一章談到事件化——作為所有發生之事的時間物體演變——遮蔽時間的相關差異時，我們本可以借用利科評述重新勾畫時間形態的不可能性時所持的論點[313](#_313_37)。然而利科揭示的胡塞爾無法理解“宇宙關聯物”[314](#_314_37)的事實又敦促我們去分析技術關聯物，它們勾畫并不停地（重新）勾畫宇宙形態；在我們所說的二次中斷重復的第二擊過程中，它們也是重新勾畫或需要被重新勾畫的主體。

這個第二擊的概念就是特有文本，即記憶流程，它的構成一貫來自其滯留有限性所強加的重新構成性。

特有文本嘗試著思考場所、場所的（重新）構建和真正的生成問題，即事件的時間發生中空間性的開啟問題。這種嘗試“發生”在被我們描述為背景解體的“上下文”中。我們在本書中試圖提出有關迷失方向的——我們認為是當代“特有”的，但也是從起源缺陷以來就已預示的——生成學和系譜學因素。我們在第三章的結尾處詢問：共同體（在共同體的缺陷和缺陷的共同體中）的（重新）構建是否可能？如何在背景解體中成為可能？

特有文本的這個嘗試欲通過有活力、有動力的方式，即通過重溫胡塞爾、伯格森和海德格爾的理論來深究此問題，同時作出新的努力來體會我們讀胡塞爾的著作時提出的問題，那就是：本質在哪里？

胡塞爾通過我們前面評論過的圖表來勾畫時間物體的流程意識。

伯格森則運用錐形體來描繪感知與記憶的關聯性。

時間物體是流程中的漩渦，即螺旋式漩渦。

所有“意識”本身都具有時間性，因而都是漩渦式的，形成事件的漩渦呈現在“意識”的渦流中。這正是特有文本的結構，因為此結構是產生漩渦的渦流。然而它本身又被卷入已經在此的渦流中，被以代具方式承載和綜合；更廣義地說，這個渦流不應被稱為“主體間性”，而應借用西蒙棟后來教給我們的術語：相間個體化（transindividuation）[315](#_315_37)。

# 中法概念性詞匯對照表

愛比米修斯原則épiméthéia

愛弗拉依密特人Ephra?mites

背景化contextualisation

背景解體arrachement au contexte，décontextualisation

本質，艾多斯eidos

必然性apodicticité

變更modifiance

變異性altérité

不確定性indétermination

不確實性improbabilité

補余supplément

曾經在此?a-a-été

超前anticipation

超文字archi-écriture

持續維新innovation permanente

持續在場présence perdurante

充實remplissement

出錯可能性faillibilité

傳播dissémination

創造性performativité

此在Dasein

代具性prothéticité

單子monade

東非人Zinjanthrope

繁忙préoccupation

非地球化déterrianisation

非決定性indéterminité

非領土化déterritorialisation

非實現déréalisation

分光圖譜spectrum

共同個體化co-individuation

共同體化communautisation

構成性constitutivité

關聯性complicité

關聯articulation

觀念化idéalisation, idealiter

觀念物體objet idéal

規定性régularité

過失性存在être-en-faute

后生成的épigénétique

后種系生成的épiphylogénétique

回溯性rétroactivité

回溯性探問Rückfrage[德文]

回憶過去anamnèse

記載記憶hypomnèse

接替性succession

解構déconstruction

精確性exactitude

具體化concrétisation

聚合convergence

開啟性inauguralité

可變性altérabilité

可傳遞性transportabilité

可理解性intelligibilité

可釋性interprétabilité

理念實在論réalisme des Idées

連續統一體continuum

連續性encha?nement

聯覺變異altération synesthésique

邏格斯中心論logocentrisme

馬格德林時期Magdalénien

美索不達米亞人Mésopotamien

綿延Erstreckung[德文]

內在感覺intropathie

內在性intériorité

能指signification

尼安德特人Neanderthanl

普羅米修斯原則prométhéia

器具性instrumentalité

前攝protention

嵌入embo?tement

切實性effectivité

去蔽a-létheia, dévoilement

去沉淀dé-sédimentation

去遠é-loignement, Entfernung[德文]

權利平等isonomia

詮釋hermeneia

缺陷性存在être-en-défaut

確定性probalilité

確正orthothèse

確鑿性certitude

人種中心論ethnocentrisme

日常性quotidienneté

日歷性databilité

閃米特人Sémites

尚未在此pas-encore-là

社會群體politeia, polis

時間出離extase dutemps

時間化temporalisation

時間物體演變devenir-objet-temporel

實際性facticité

實項reel

實在real

實在性positivité

實證性constativité

世界歷史性mondo-historialité

事件化événementialisation

手下sous-la-main

瞬間性instantanéité

蘇美爾人Sumériens

它生的allopo?étiques

特勞波曼事件l’affaire Troppman

特有性idiomaticité

特有語言idiome

體驗復合complexion des vé?us

同一性identification

統一性unité

圖像意識conscience d’image

現今化présentifier

相關差異différance

相應性adéquation

想象變異variation imaginaire

信息網絡télématique

外延extériorisation

外在性extériorité

為其自身le pour-soi

文本性textualité

文碼gramme

無人稱屬性impersonnalité

無思impensé

序列性séquentialité

延遲différé

已經在此déjà-là

以其自身en-soi

意向對象noème

意向性intentionnalité

意象imago

音位學文字écriture phonoloqique

幼態持續néoténie

與未來的關系rapport à l’avenir

宇宙關聯物connecteur cosmique

語音化phonétisation

語音中心論phonocentrisme

原本comme tel

原始理性protorationalité

原型éidétique

源點point source

在世存在être-au-monde

在世性intramondain

在時性intratemporalité

在手portée-de-la-main

證實性constativité

知性entendement

直覺實體性corporéité

intuitionnante

直線型文字écriture linéaire

質料和形式構成事物論hylémorphisme

智人homo sapiens

滯留有限性finitude rétentionnelle

中斷重復redoublement épokhal

主體間性intersubjectivité

轉導關系relation transductive

自身le soi

自生的autopo?étiques

自我格mienneté

自我回憶automnésie

自我助產術ma?eutique du soi

走向終結的存在être-pour-la-fin

組合環境milieu associé

# 中法人名對照表

阿多爾諾Adorno

阿爾托Artaud

阿特朗，亨利Atlan, Henri

阿維蘭熱，韋羅

Havelange, Véronique

埃爾索，讓Erceau, Jean

埃克貝格，安妮塔Ekberg, Anita

安德勒，丹尼爾Andler, Daniel

奧古斯丁Augustin

奧斯丁Austin

巴比奇Babbage

巴希蒙，布魯諾Bachimont, Bruno

本雅明Benjamin

丹尼特Dennett

波德萊爾Baudelaire

波米安Pomian

博泰羅，讓Bottéro, Jean

柏格森Bergson

博爾赫斯，J.L.Borges, Jorge Luis

布朗肖，莫里斯Blanchot, Maurice

布倫塔諾Brentano

策蘭Celan

道麥斯Daumas

德雷福斯Dreyfus

德羅茲，吉爾Deleuze, Gilles

德曼，保羅De Man, Paul

德斯坦，瓦萊里·吉斯卡爾D’Estaing, Valéry Giscard

德蒂恩內，馬塞爾Detienne, Marcel

瑟爾Searle

費爾貝，雅克Ferber, Jacques

費伏里耶Février

費羅，馬克Ferro, Marc

費里尼，費德里科Fellini, Federico

費奈斯Funès

弗萊斯諾，多米尼克Fresneau, Dominique

弗洛雷斯，費爾南多Flores，Fernando

福西永Focillon

福多爾，杰里Fodor, Jerry

福萊爾Frère

伽德納，亞里山大Gardner, Alexander

伽爾Gall

格拉內爾，熱拉爾Granel, Gérard

凱諾Queneau

格雷科Greco

古第Goody

哈貝馬斯Habermas

海森堡Heisenberg

海于格蘭Haugeland

荷爾德林H?lderlin

赫爾密特Hermitte

霍夫斯塔特，道格拉斯Hofstadter, Douglas

吉爾Gille

吉尼恩，哈羅德Geneen, Harold

杰夫塔Jephta

卡爾維諾Calvino

卡斯比，威廉Casby, William

克里克Crick

拉德利爾，讓Ladrière, Jean

拉伽代克，帕特里克Lagadec, Patrick

拉紹，讓——皮埃爾Lachaud, Jean-Pierre

萊昂納多Leonardo

萊斯泰爾，多米尼克Lestel, Dominique

勒魯瓦——古蘭Leroi-Gourhan

利奧塔，讓——弗朗索瓦Lyotard, Jean-Fran?ois

利科，保爾Ric?ur, Paul

盧里亞Luria

羅雅爾，波特Royal, Port

洛羅，巴特里斯Loraux, Patrice

馬爾羅Malraux

馬蒂南，克勞德Martinand, Claude

瑪里昂，讓——呂克Marion, Jean-Luc

馬盧Marrou

馬斯楚安尼，馬塞羅Mastroianni, Marcello

馬圖拉納Maturana

梅耶爾斯，杰拉爾德Mayers, Gerald C.

孟克，阿蘭Minc, Alain

明斯基，馬文Minsky, Marvin

納坦斯Nathans

南希，讓——呂克Nancy, Jean-Luc

紐厄爾Newell

諾拉，皮埃爾Nora, Pierre

諾拉，西蒙Nora, Simon

帕爾默，邁克爾Palmer, Micha觕l

佩恩，劉易斯Payne, Lewis

皮蘭德婁Pirandello

皮內羅Pineiro

普魯斯特，若埃勒Proust, Jo觕lle

喬姆斯基，諾曼Chomsky, Noam

喬伊斯Joyce

薩蘭斯基，讓——米歇爾Salanskis, Jean-Michel

塞爾維葉，米歇爾Servière, Michel

尚熱，讓——皮埃爾Changeux, Jean-Pierre

史密斯Smith

斯特拉瑞克Stelarc

西蒙棟Simondon

希羅多德Hérodote

陶德Todds

圖靈Turing

瓦雷拉，弗朗西斯科Varela, Francisco

韋爾拜，雅克Virbel, Jacques

韋爾內Werner

維果茨基Vygotsky

維里略，保爾Virilio, Paul

維諾格拉德，特里Winograd, Terry

維特福格爾Wittfogel

維特根斯坦Wittgenstein

溫尼科特Winnicott

沃爾夫Wolff

沃森Watson

雅各布，弗朗索瓦Jacob, Fran?ois

雅尼科，多米尼克Janicaud, Dominique

依波利特Hyppolite

扎拉德爾，馬萊納Zarader, Marlène

# 譯后記

上世紀中葉，法國出現了一批以保羅·薩特、阿爾貝·加繆、西蒙娜·德·波伏娃為代表的存在主義哲學家，他們既以精深的理論、卓絕的著作聞名天下，又因投身政治生活及社會生活而婦孺皆知。今天的法國哲學界仍然活躍著這么一批知識分子，貝爾納·斯蒂格勒就是其中之一。他現任巴黎蓬皮杜文化中心文化發展部主任，兼任宮片涅理工大學的哲學教授。他的哲學研究起步于現象學，但并不局限于純哲學思辨，常常對社會現實提出獨到的見解。

本書《迷失方向》系《技術與時間》叢書的第二卷。作者沿著第一卷《愛比米修斯的過失》之思路，深入探討了人與技術，即“誰”與“什么”的關系問題以及這種關系所涉及的時間性、政治性及社會性。那么究竟是人創造了技術，還是技術造就了人？作者詳細闡述了兩者之間的不解之緣：離開了技術，人就不能稱其為人；若沒有人，技術也無從談起。這里說的是廣義的技術，既包括勞動工具，又包括居住環境、服飾、語言符號、交際手段，以及現在四處普及的廣播、電視、電影、電腦等。這些技術都是人的發明，而人在發明它們的同時，也發明了自己、改變了自己。

作者分析道，最早的技術是簡單的石器，它標志著史前到歷史的過渡。石器表面鑿出的紋路對應著人類大腦皮層的分化，人類從此開始了外延過程，其中最主要的是記憶的外延。人的記憶是有限的、健忘的，但通過技術，人能把個體的經驗刻印在各種載體上，使之以生命之外的形式延續。文字的發明是人類記憶也是人類歷史的第一次重大革命，它在幾千年內改變了整個世界。而近百年來的模擬技術，尤其是當今的數字技術又構成了第二次劃時代的革命，因為日益膨脹的記憶和日新月異的信息處理、儲存手段使記憶的工業化成為必然。于是作者斷言，我們這個時代正在面臨人類歷史上的第二次過渡。然而作者擔憂的是，在這個新的過渡中，人的屬性逐漸被技術的屬性淹沒，“誰”逐漸被“什么”代管，人類原有的特定記憶、種族記憶及個體記憶都在被新生的機器記憶所取代，“誰”因而迷失了方向——這便引出了本書的主題。

作者獨具匠心地歸納了近代與現代技術的特征：工業革命帶來的公路網、鐵路網、電網把城市、國家連接起來，而當今的信息革命則通過互聯網使全球一體化。追求速度、贏得時間似乎成了現代生活的宗旨。從電報、電話到電臺，從攝影、電影到電視，直至今日的“實時”報道，事件的輸入、傳播、輸出和接收這些原本相互獨立的過程如今已合而為一，于是人類固有的時空概念被打亂了。面對如火如荼的技術發展，作者冷靜地提出了一系列嚴峻的問題：在傳統的程序與節律都漸行漸遠之時，失卻了種族、地域乃至國家之標志的人類如何走出當前的迷津？大量信息的儲存也意味著對它們的篩選與刪除，那么經濟利益是否應當成為唯一的選擇標準？“實時”是當代技術的基本特征，是否也是技術的毀滅乃至人類文明的“懸置”？在突飛猛進的中國，這些問題值得我們深思。

此外，作者以他的“后種系生成”理論為基礎，對海德格爾的現代技術概念、胡塞爾的時間物體分析及德里達的文字學都作出了評論。

本書的翻譯承蒙同學兼好友、本叢書第一卷的譯者裴程的大力支持與幫助，他還閱讀了譯文中重要的章節并提出了寶貴意見。法國友人讓——路易·馬爾索（Jean-Louis Mar?ot）以其淵博的學識為我們精確地解釋了一些語言難點，如暗指、隱喻、作者自造詞以及文中出現的希臘語、拉丁語詞匯等。另外，北大哲學系的杜小真教授也在翻譯期間給予了極大的關懷與鼓勵，在此深表謝意。

由于譯者的哲學知識有限，譯文中的不妥之處在所難免，誠請業界專家和廣大讀者不吝賜教。

[[1]](#1_12)有機化的無機物是界定技術物體之物。

[[2]](#2_12)熱拉爾·格拉內爾：《胡塞爾的時間與感知之涵義》，巴黎，Gallimard，1968年版。

[[3]](#3_12)《存在與時間》始終沒有背離形而上學，它只不過是泰坦的愛比米修斯事后在存在的死亡學中遺忘的后果。愛比米修斯正是起源的原初缺陷的有過者及遺忘之神（他忘記了給人類一些特長）。他的哥哥普羅米修斯從赫菲斯托斯和雅典娜那里竊取了技術能力以試圖彌補這一過失，從而用代具來填補人類的滯留有限性，即填補人類從愛比米修斯那里遺傳下來的記憶的（也就是說本質的）缺陷。

[[4]](#4_12)尼采：《道德譜系》（第二次修訂），第135頁，Mercure de France，1964年版。

[[5]](#5_12)當我讀到雅克·德里達的《領先》（Minuit版）及《信仰與知識》（Seuil版）時，這段話早已寫畢。那時，《技術與時間》的第二卷業已付梓，便來不及加上我對上述兩文的體會了。然而需要指出，繼《愛比米修斯的過失》之后，我在這里對過失與速度問題的拓展萌生于雅克·德里達在我論文答辯時對我的一番教誨，也得益于與理查德·比爾德沃斯（Richard Beardsworth）、霍華德·凱吉爾（Howard Caygill）及喬治·柯林斯（George Collins）的交談。宗教一神論問題及信仰問題貫穿當今的迷失方向。我已將這一點概述于“雷吉斯·德布萊的信仰”一文的提綱中（發表在《爭鳴》第85期，Gallimard）。

[[6]](#6_12)法語中直線和權力都是“droit”。——譯注

[[7]](#7_12)馬塞爾·德蒂恩內（主編）：《古希臘文字知識》，PUL，1988年版。

[[8]](#8_12)參照胡塞爾的《幾何學起源》，第210頁，巴黎，PUF，1962年版。

[[9]](#9_12)雅克·德里達：《心靈，發明他者》，第277頁，巴黎，Galilée，1987年版。

[[10]](#10_12)羅蘭·巴爾特：《明室》，Le Seuil，電影手冊叢書。

[[11]](#11_12)《心靈，發明他者》，第291頁。

[[12]](#12_12)《明室》。

[[13]](#13_12)本雅明：“照相的小故事”，《雜文·第一卷》，第153頁，Gonthier-Deno觕l，1971年版。

[[14]](#14_12)本雅明：“照相的小故事”，《雜文·第一卷》，第153頁，Gonthier-Deno觕l，1971年版。

[[15]](#15_12)《明室》，第123頁。

[[16]](#16_12)《明室》，第126頁。

[[17]](#17_12)同上，第127頁。

[[18]](#18_12)《明室》，第122頁。

[[19]](#19_12)巴爾特在《明室》中對這兩個拉丁語詞匯作了解釋：studium指照片中可分析的內容，比如文化、背景、熱情、興趣、投入、意圖等，我們將其譯為照片的內容；punctum原意為刺傷、小傷口、斑點等，這里指照片中不經意地引人注目的，難以言狀地給人觸動、刺激或傷害的細節，我們將其譯為視點。——譯注

[[20]](#20_12)《明室》，第148頁。

[[21]](#21_12)瑞士心理學家容格（C.G.Jung）發明的詞匯，指父母留在幼兒潛意識中的、日后影響其行為和理解的表現。——譯注

[[22]](#22_12)《明室》，第48—49頁。

[[23]](#23_12)同上，第81頁。

[[24]](#24_12)《明室》，第84頁。

[[25]](#25_12)同上，第87頁。

[[26]](#26_12)《明室》，第121頁。

[[27]](#27_12)這是個文字游戲：混雜是télescopage，將此詞略加修改就成了télé-scopage或télé-scopie，即從遠處看。——譯注

[[28]](#28_12)《明室》，第124頁。

[[29]](#29_12)這是電影創始人路易·盧米埃爾（Louis Lumière）于1895年拍攝的無聲短片，展現了火車進入巴黎蕭達車站的場面。在當時，它獲得了令人稱奇的視覺效果，觀眾誤以為火車正向自己沖來而驚叫。——譯注

[[30]](#30_12)本雅明：“機械復制時代的藝術”，《雜文·第二卷》，第107頁，Gonthier-Deno觕l，1971年版。

[[31]](#31_12)源自希臘神話：那喀索斯（Narcisse）是個美少年，因愛上自己的水中之影而耗盡生命，死后變成水仙花。此詞也指自戀、自我陶醉；厄科（Echo）被天后赫拉（Hera）剝奪了講話的能力，只能重復別人的話。厄科愛上了自戀的那喀索斯，這段執著的單相思使她痛苦不堪而隱居山洞中，最后衰弱到形體消失，只剩下她重復別人說話的聲音。這也是回聲（écho）一詞的來源。——譯注

[[32]](#32_12)《雜文·第二卷》，第107—108頁。

[[33]](#33_12)源自希臘神話：漫游者尤里西斯（Ulysse）被吃人的獨眼巨人庫克羅普斯（Cyclope）捉住。被問及姓名時，尤里西斯謊稱自己名叫“沒有人”（Personne）。后來尤里西斯趁獨眼巨人酒酣之際用石頭擊中他的獨眼。聞聲而來的同伙們問獨眼巨人是誰打傷的他，他答道：“沒有人。”尤里西斯于是躲過這一劫，且最終得以逃脫。——譯注

[[34]](#34_12)引自法國詩人馬拉美（Mallarmé）。他認為詞與物之間并不絕對等同，比如我們說的花與實際存在的花并非同一物，所以說花是所有花束中的不在場之物。作者以此與電影的拍攝相比：人物一旦被拍攝下來就不再是真實的被攝人了，而成了無人稱的人。——譯注

[[35]](#35_12)普魯斯特：“蓋爾芒特家那邊”，《普魯斯特全集·第二集》，第132—138頁，Gallimard, La Pléiade。

[[36]](#36_12)托馬斯·曼：《魔山》，第401—425頁，Le livre de poche。

[[37]](#37_12)德里達的著作。——譯注

[[38]](#38_11)雅克·德里達：《論文字學》，第20—21頁，Minuit，1967年版。

[[39]](#39_11)希臘神話中人類第一個女性。——譯注

[[40]](#40_11)拉康：“鏡子的階段”，《文集·第一集》，第90頁，Seuil，1966年版。

[[41]](#41_11)格式塔（Gestalt）是德國心理學家，他發明了完形心理學與格式塔療法。——譯注

[[42]](#42_11)這一點請參閱《愛比米修斯的過失》，第203頁以及之后的內容。

[[43]](#43_11)結晶學（cristallographie）在其本意之外還有一個宗教上的引申意義，它指的是基督的心如水晶一般純凈，這與前一詞基督學（christologie）相對應。——譯注

[[44]](#44_11)《論文字學》，第11頁。

[[45]](#45_11)《論文字學》，第134頁。

[[46]](#46_11)莫里斯·布朗肖：《拉斯寇巖洞中的動物形象》，第13頁，Fata Morgana，1982年版。

[[47]](#47_11)莫里斯·布朗肖：《未完成的采訪》，第396頁，Gallimard，1969年版。

[[48]](#48_11)雅克·德里達：《保羅·德曼的回憶》，第108—109頁，Galilée，1988年版。

[[49]](#49_11)海德格爾：“柏拉圖的真理之教義”，《問題·第二卷》，第153頁，Gallimard，1968年版。

[[50]](#50_11)同上，第153—158頁。

[[51]](#51_11)海德格爾：《問題·第四卷》，第136—137頁，Gallimard，1976年版。

[[52]](#52_11)同上，第74頁。

[[53]](#53_11)馬萊納·扎拉德爾：《海德格爾與原始話語》，第143—144頁，Vrin，1986年版。

[[54]](#54_11)雅克·德里達：《〈幾何學起源〉導論》，第87頁，PUF，1962年版。

[[55]](#55_11)《論文字學》，第12頁。

[[56]](#56_11)《心靈》，第299頁。

[[57]](#57_11)同上，第291頁。

[[58]](#58_11)《〈幾何學起源〉導論》，第23頁。

[[59]](#59_11)同上，第35頁。

[[60]](#60_11)《古希臘文字知識》，第10頁。

[[61]](#61_11)同上，第12頁。

[[62]](#62_11)札琉科斯（Zaleucos）是希臘歷史上有記錄的第一個立法人。——譯注

[[63]](#63_11)《古希臘文字知識》，第17頁。

[[64]](#64_11)《古希臘文字知識》，第39頁。

[[65]](#65_11)《幾何學起源》，第187頁。

[[66]](#66_11)保羅·利科：《時間與敘事·卷三》，第90頁及后面的內容，Seuil，1985年版。

[[67]](#67_11)《〈幾何學起源〉導論》，第45頁。

[[68]](#68_11)同上。

[[69]](#69_11)讓·博泰羅：《美索不達米亞》，Gallimard，1987年版。

[[70]](#70_11)同上，第42頁。

[[71]](#71_11)《幾何學起源》，第186頁。

[[72]](#72_11)《美索不達米亞》，第45頁。

[[73]](#73_11)《美索不達米亞》，第49頁。

[[74]](#74_11)同上，第57頁。

[[75]](#75_11)《幾何學起源》，第178頁。

[[76]](#76_11)《〈幾何學起源〉導論》，第35頁。

[[77]](#77_11)《美索不達米亞》，第60頁。

[[78]](#78_11)《美索不達米亞》，第97頁。

[[79]](#79_11)《美索不達米亞》，第99—100頁。

[[80]](#80_11)《美索不達米亞》，第102—103頁。

[[81]](#81_11)《美索不達米亞》，第111頁。

[[82]](#82_11)雅克·德里達，“簽名·事件·語境”，《哲學的邊緣》，第375頁，Minuit，1972年版。

[[83]](#83_11)《美索不達米亞》，第383頁。

[[84]](#84_11)有關速度的問題，請參閱本書引言的最后部分。

[[85]](#85_11)這個問題已在“缺乏之物”中開始探討。此文發表在《停頓》，第8期，1995年秋。

[[86]](#86_11)正因如此，讓——呂克·瑪里昂可在此在中重新找到自我。參見《還原和給予》，第146—157頁，巴黎，PUF，1989年版。

[[87]](#87_11)《存在與時間》第75節。參見我們在《愛比米修斯的過失》中的評論。

[[88]](#88_11)勒魯瓦——古蘭：《手勢和言語·第二卷》，第269頁以及第13頁的注解14，Albin Michel，1965年版。

[[89]](#89_11)《手勢和言語·第二卷》，第22頁。

[[90]](#90_11)《手勢和言語·第二卷》，第28—29頁。

[[91]](#91_11)《手勢和言語·第二卷》，第50頁。

[[92]](#92_11)《手勢和言語·第二卷》，第59頁。

[[93]](#93_11)海德格爾：“技術的問題”，《雜文與講座》，Gallimard，1958年版——原注。海德格爾常把思維活動與木匠的職業相比較：“人——手——思維”與“木匠——手——木材”之間有可比性，二者均為以手為工具的活動。——譯注

[[94]](#94_11)《手勢和言語·第二卷》，第65頁。

[[95]](#95_10)《手勢和言語·第二卷》，第73頁。

[[96]](#96_10)《手勢和言語·第二卷》，第14頁。

[[97]](#97_10)《手勢和言語·第二卷》，第75頁。

[[98]](#98_10)《手勢和言語·第二卷》，第16頁。

[[99]](#99_10)同上，第198頁。

[[100]](#100_10)《手勢和言語·第二卷》，第48—51頁。

[[101]](#101_10)《手勢和言語·第二卷》，第89頁。

[[102]](#102_10)德國哲學家、社會學家、作曲家和音樂理論家，極推崇音樂美學而蔑視爵士樂。——譯注

[[103]](#103_10)《手勢和言語·第二卷》，第90頁。

[[104]](#104_10)《手勢和言語·第二卷》，第99頁。

[[105]](#105_9)《手勢和言語·第二卷》，第100頁。

[[106]](#106_9)十八世紀德國詩人，浪漫派先驅。他特立獨行，桀驁不馴，終至瘋狂。——譯注

[[107]](#107_9)《手勢和言語·第二卷》，第106頁。

[[108]](#108_9)這是勒魯瓦——古蘭創造的詞匯。phil意為喜愛、熱衷；étique意為行為學，我們將其譯為行為規范。——譯注

[[109]](#109_9)《手勢和言語·第二卷》，第122頁。

[[110]](#110_9)《手勢和言語·第二卷》，第137頁。

[[111]](#111_9)《手勢和言語·第二卷》，第142頁。

[[112]](#112_9)“同理，鐘表顯示的鐘點把表針的空間位置與時間相連。如果可以從種族學角度談論時間的話，那么只能通過簡單的抽象概念，像談節律的兩極之一端那樣談論時間”，《手勢和言語·第二卷》。

[[113]](#113_9)《手勢和言語·第二卷》，第150頁。

[[114]](#114_9)同上，第181頁。

[[115]](#115_9)《手勢和言語·第二卷》，第196—197頁。

[[116]](#116_9)“越來越集中的少數人不僅制定生存、政治、行政和技術程序，而且也制定情感內容和消遣活動。這是一種已完全形象化的生活圖像，因為真實的社會生活可能都已被純形象的社會生活所取代。[……]今天的情感內容取自與鬼神（北美印第安人、食人肉者和海盜，他們構成貧乏且專橫的關系體系）有關的風俗傳說。我們會問：當這些粗糙圖像的發明人在通過遙控與虛擬世界的視頻接觸中走到第四代時，他們的圖像還有幾分真實性呢？”《手勢和言語·第二卷》，第203頁。

[[117]](#117_9)《手勢和言語·第二卷》，第260—262頁。

[[118]](#118_9)黑格爾：《哲學史·第三卷》，第569頁，Vrin，1970年版。

[[119]](#119_9)《哲學史·第三卷》，第57—58頁。

[[120]](#120_9)海德格爾：“哲學的終結與思的任務”，《問題·卷四》，第116頁，Gallimard，1976年版。

[[121]](#121_9)西蒙·諾拉、阿蘭·孟克：《社會的信息化》，Seuil，1978年版。

[[122]](#122_9)莫里斯·道麥斯：《技術通史》，第260頁，PUF，1979年版。

[[123]](#123_9)當信號形式從比例上類似于被指示物時，我們稱之為模擬信號；而當信號編碼與被編碼內容之間沒有任何同形關系時，它就被稱為數字信號。

[[124]](#124_9)《社會的信息化》，第9頁。

[[125]](#125_9)《社會的信息化》，第11頁。

[[126]](#126_9)“悲觀主義者強調的是風險：失業率上升、社會僵化、各種活動的庸俗化；[……]而樂觀主義者認為奇跡就在眼前，因為信息學系統就等于信息，信息就等于文化，文化就等于獲得自由和民主”，《社會的信息化》，第15頁。

[[127]](#127_9)“未來不再是展望，而是具體方案和各國為實現其方案而具備的組織能力”，《社會的信息化》，第16頁。

[[128]](#128_9)《社會的信息化》，第112—115頁。

[[129]](#129_9)讓——弗朗索瓦·利奧塔：《后現代狀況》，第14—15頁，Minuit，1979年版。

[[130]](#130_9)法布里斯（Fabrice）是斯湯達的小說《帕爾瑪的修道院》中的主人公。由于他是拿破侖的瘋狂崇拜者，在看滑鐵盧時，他的目光中充滿了崇敬。這里指由于偏愛某種東西而夸大其意義。——譯注

[[131]](#131_9)《社會的信息化》，第117頁。

[[132]](#132_9)《論文字學》，第14頁。

[[133]](#133_9)現成版面是哈瓦斯發明的兜售隨時可發表的文章的方法。

[[134]](#134_9)“勞萊爾？”/“嗯？”/“你把報紙放到哪兒了？”/“它應該在的地方[……]”/“什么？”/“冰箱里[……]”/“你為什么把它放在冰箱里？”/“為了有新鮮的消息[……]”

[[135]](#135_9)邁克爾·B.帕爾默：《從小報到大新聞社》，第30頁，Aubier-Montaigne，1984年版。

[[136]](#136_9)在蓬皮杜中心舉辦的以“未來的記憶”為題的展覽（1987年）中，我們已探討過這個主題。

[[137]](#137_9)J.L.博爾赫斯：“嚴謹科學博物館”，《作者及其他作品》，第198頁，Gallimard，1965年版。

[[138]](#138_9)J.L.博爾赫斯：“費奈斯或記憶”，《小說》，第109頁，Gallimard，1965年版。

[[139]](#139_9)費奈斯是J.L.博爾赫斯的小說“費奈斯或記憶”的主人公。他有著驚人的記憶力，但他的記憶又過于細微甚至繁雜，比如每塊石頭、每只鳥、每片樹葉都有自己的名字，于是他的記憶又是不切實的。——譯注

[[140]](#140_9)《明室》，第125頁。

[[141]](#141_9)“對歷史的敘述與真正的歷史行為及歷史事件同時出現”，黑格爾：《歷史中的理性》。

[[142]](#142_9)《明室》，第134頁。

[[143]](#143_9)馬克·費羅：“論電影”，《創造歷史·卷三》，第319頁，Gallimard，1979年版。

[[144]](#144_9)皮埃爾·諾拉：“事件的回復”，《創造歷史·卷一》，第288頁，Gallimard，1979年版。

[[145]](#145_9)《創造歷史·卷一》，第295頁。Telstar是“作為大西洋兩岸電視節目直接交換中轉站”的第一顆通訊衛星。這段話是海德格爾對此舉的感觸，摘自“傳統語言與技術語言”，第19—20頁，Lebeer-Hossmann，1990年版。

[[146]](#146_9)在此我們不介入歷史科學這一重要問題。它不屬于敘述范疇，波米安為闡述它而提出了編年學、年代表及編年哲學（chronosophie）的概念。

[[147]](#147_9)《創造歷史·卷一》，第297頁，黑體系本書作者加注。

[[148]](#148_9)同上，第300頁。這個主題也曾是本雅明的思路，或者說其思路的梗概。

[[149]](#149_9)本雅明：《雜文》，第107頁注解1。

[[150]](#150_9)保羅·維里略：《速度與政治》，第136頁，Galilée，1977年版。

[[151]](#151_9)同上，第15頁。

[[152]](#152_9)“由于有了監視器和控制屏幕的界面，彼處始于此處，反之亦然”。同上，第13頁。

[[153]](#153_9)“很久以來，透明度替代了表象；從二十世紀初，傳統透視法的景深已被先進技術的時間深度所取代：電影業和航空業突飛猛進的發展與巴黎道路的拓寬齊頭并進，鱗次櫛比的奧斯曼式建筑被盧米埃爾兄弟快速轉動的電影畫面所替代，城建規劃的廢除取代了巴黎的榮軍廣場，屏幕驟然變成了大眾媒體的廣場與交叉口”，《速度與政治》，第28頁；“（光電目的論的）時間深度取代了原來拓撲學意義上的景深”，第37頁。

[[154]](#154_9)出自巴爾扎克的小說“驢皮記”。驢皮比喻財產等物的逐漸減少直至耗盡。——譯注

[[155]](#155_9)摘自吉爾·德勒茲的《差異與重復》，第36—37頁，PUF，1968年版。讀者將會看到，我們并不贊同德勒茲用傳統方法把精確性與真實性相對立的做法。

[[156]](#156_9)然而必須申明，實時只能是無窮短地延遲的時間，其速度之快，以至于這個延遲不能被人們覺察到。

[[157]](#157_9)光電技術能以二進制形式將圖像、聲音與文字同時保存在同一載體上，于是文字與模擬技術便被數字技術徹底重新整合，這便使對文字、圖像和聲音的實時處理成為可能。

[[158]](#158_9)指前面提到的系列報道特勞波曼事件的小報。——譯注

[[159]](#159_9)拉斯科巖洞（Grotte de Lascaux）位于法國南部多爾多涅省（Dordogne），因洞中的史前壁畫而聞名于世。公牛廳（Salle des Taureaux）是其中一個巖洞，由于一頭彪悍的公牛占據著壁畫的醒目位置而得名。——譯注

[[160]](#160_9)法國文學的大部分作品均可在法國國家科研中心（CNRS）的CYRIL服務器中讀到，市場上也有這個五十萬頁的數據庫光盤；“Thesaurus Linguae Grecae”系統讓我們讀到古希臘文的全部文獻（收集了十幾個世紀的文字作品），拉丁文作品全集也即將問世；報刊的部分版面和電臺、電視播放過的內容在此條件下已經“可讀”了。

[[161]](#161_9)于是就要管理遺忘。這就需要通過解決技術問題（比如用新標準復制錄制的內容）——也就是經濟問題，同時又是倫理、法律、政治的問題——來創建一整套有選擇的進入、劃分等級、調節制造當下與過去的條件的經濟體系。

[[162]](#162_9)摘自《愛比米修斯的過失》。

[[163]](#163_9)卡爾維諾：《文學機器》，Seuil，1993年版。

[[164]](#164_9)位于法國南部的圣維多利亞山（Sainte-Victoire）是印象派畫家塞尚的鐘愛之一，他的許多代表作均以此山為題材。——譯注

[[165]](#165_9)《塞尚訪談錄》，第36—37頁，Macula，1986年版。

[[166]](#166_8)康德：《純粹理性批判》，第560頁，PUF，1944年版。

[[167]](#167_8)海德格爾：《什么是物》，第87頁，Gallimard，1971年版。

[[168]](#168_8)“印跡”是不可還原的。這也意味著言語本是被動的，但這種被動性是世上所有隱喻都必然顯露的被動性。這種被動性也是與過去、與任何起源的再激活都無法主宰亦無法在場喚醒的永恒的已經在此的關系。于是，無法徹底恢復原初在場的明證性把我們指向一個絕對的過去，這樣我們就有權把不能以簡單的在場來概括的東西稱為紋跡。摘自《論文字學》，第97頁。

[[169]](#169_8)多米尼克·雅尼科：《理性的力量》，Gallimard，1985年版。

[[170]](#170_8)讓·拉德利爾：《理性的實質》，Aubier，1977年版。

[[171]](#171_8)帕特里克·拉伽代克：《緊急狀態》，Seuil，1988年版。

[[172]](#172_8)《理性的力量》，第50頁和52頁。

[[173]](#173_8)《解放報》對烏維阿（Ouvéa）大屠殺的報道。——原注。法屬殖民地新喀里多尼亞的反殖民武裝于1988年法國總統大選前襲擊了當地的憲兵隊，并把27名憲兵人質挾持到烏維阿溶洞中。當時，以希拉克為總理的法國政府下令鎮壓叛亂，交戰中有19名叛黨被政府軍擊斃。——譯注

[[174]](#174_8)參照《緊急狀態》。

[[175]](#175_8)讓——弗朗索瓦·利奧塔“：今天的時間”，《非人》，第77頁，Galilée，1988年版。

[[176]](#176_8)《城市中的天才》，第35頁，法國資料局，1986年。

[[177]](#177_8)笛卡兒語，讓——呂克·瑪里昂在《灰色的范型》（Vrin，1975年版）一書中引用。

[[178]](#178_8)十字架是個假想，教會發明了它，并使人相信它是耶穌和真理的象征；同樣，評判正誤的標準也是人為制定的、為眾人所接受的判斷，所以作者把發明十字架與發明決策等同起來。——譯注

[[179]](#179_8)Schibboleth指的是可識別某人的社會、地域來源的代表性詞匯；更廣義地講，是標志著某人所從屬的社會、文化群體的特殊行為。后面講的愛弗拉依密特部落的人不會發“shi”音，他們把schibboleth說成sibboleth，因而很容易被辨認出來。——譯注

[[180]](#180_8)摘自德里達：《致保羅·策蘭的Schibboleth》，Galilée，1986年版。

[[181]](#181_8)特有語言、特有語言差異和種族差異這個技術問題其實是個政治問題，德里達在《〈幾何學起源〉導論》中從本源出發而作的所有分析都來源于此：“當我們欲在一種（黑格爾所言的）回憶（Erinnerung）中承擔和內化對文化的記憶時，我們有[……]兩種選擇：一種類似于喬伊斯的嘗試，[……]并找回被動性的詩意價值；[……]另一種則是胡塞爾的嘗試。”——摘自德里達的《〈幾何學起源〉導論》，第104—105頁。然而，在寫《〈幾何學起源〉導論》的年代，他指的是文字，即技術和來自技術整體——即活的在場的整體——的標志與起始。技術的起始恰恰意味著特有語言的完整性。正是在這一點上，海德格爾似乎因循守舊地把特有語言與技術對立起來。因為技術是完整的，所以特有語言也是完整的。政治問題是特有語言問題，而且當前的政治問題正是被作為技術的政治問題而提出，今天誰會對此視而不見呢？在《致保羅·策蘭的Schibboleth》一書中，此問題也是日歷性的問題、已經在此的問題和位于其絕對實際性也是絕對（無休止的）必要性中的日期問題。日期具有特有語言的結構，即不自我重復又只能是重復的結構：“淹沒在其可讀性中的日期[……]為了更久地延續而隱匿其自身的某種特異性標記。”問題是在這個既是特有語言的溝通又是對它的否定的同時中延續。這是記憶的問題，是“原則上沒有記憶投射數量限制的載體問題”。

[[182]](#182_8)讓——呂克·南希：《有限的思維》，第43頁，Galilée，1990年版。

[[183]](#183_8)弗朗索瓦·雅各布：《生物的邏輯》，第11頁，Gallimard，1970年版。

[[184]](#184_8)斯特拉瑞克：“代具、機器人和遠距離存在：革命之后的策略”，《萊昂納多》，第24期（卷5），第591—595頁。

[[185]](#185_8)馬文·明斯基：“科學、藝術和心理學的下一次融合”，《藝術通訊》，1991年9月。

[[186]](#186_8)“如果我把某場所歸為己有，這個場所便也是我身體所處的場所”。摘自胡塞爾：《論構成的現象學研究》，第61頁（黑體系胡塞爾本人加注），PUF，1982年版。

[[187]](#187_8)馬文·明斯基：《藝術通訊》。

[[188]](#188_8)雅克·德里達：《自傳》，第20—21頁，Galilée，1984年版。

[[189]](#189_8)胡塞爾：《現象學基本概念》，第227頁，Gallimard，1950年版。

[[190]](#190_8)《論文字學》，第124頁。

[[191]](#191_8)同上，第97—98頁。

[[192]](#192_8)這是《舊約》中的一個故事：杰夫塔率其軍隊挫敗了某部落的入侵后，愛弗拉依密特人氣勢洶洶地前來指責他沒有讓自己參戰從而共享勝利，并揚言要燒毀杰夫塔的村莊以示報復。事實是愛弗拉依密特人在杰夫塔求救時按兵不動，而在他打了勝仗后才來尋釁。后來杰夫塔的軍隊擊潰了愛弗拉依密特部落，戰敗者想蒙混出逃時，把守關口的士兵讓他們說schibboleth，所有愛弗拉依密特人都把這一詞說成“sibboleth”而被識別出來并被殺戮。——譯注

[[193]](#193_8)“海德格爾之手”，《心靈，發明他者》，第419頁，Galilée，1987年版。

[[194]](#194_8)雅克·德里達：《論精神》，第76頁，Galilée，1987年版。

[[195]](#195_8)海德格爾：《存在與時間》，德文版第346頁，第68節。

[[196]](#196_8)《海德格爾全集》，第276頁，第29—30段。

[[197]](#197_8)《論精神》，第79頁。

[[198]](#198_8)同上，第81頁。

[[199]](#199_8)《論精神》，第87頁。

[[200]](#200_8)《論精神》，第88頁，注解2。

[[201]](#201_8)海于格蘭：《機器中的精神》，Odile Jacob，1989年版。

[[202]](#202_8)丹尼爾·安德勒：“不確定形勢中的進步”，《爭鳴》，第47期，第5頁。

[[203]](#203_8)圖靈：“電腦與智能”，《思維與機器》，Champ-Vallon，1983年版。——原注。阿蘭·圖靈在十九世紀四十年代就提出了理性的智能機器“圖靈機”，因而被譽為計算機理論之父。——譯注

[[204]](#204_8)英國數學家、哲學家、工程師、可編程計算機的創始人。——譯注

[[205]](#205_8)“電腦與智能”，《思維與機器》，第45頁。

[[206]](#206_8)同上，第48頁。

[[207]](#207_8)速度（和載體本身）的這種理論上的中立性問題已在別處有過探討。比如亨利·阿特朗說過：“在系統研究中徹底改變計算能力的時間比例并不是一件無足輕重之事，因為這種改變亦會動搖決定論與新生事物之間傳統的對立。”摘自“新生事物與意義的出現”《自我調節》，Seuil，1983，第117頁。

[[208]](#208_8)“電腦與智能”，《思維與機器》，第43頁。

[[209]](#209_8)讓·埃爾索、雅克·費爾貝：“分散的人工智能”，《研究》，1992年。

[[210]](#210_8)道格拉斯·霍夫斯塔特：“認識與潛認識”，《爭鳴》，第47期，第38頁。

[[211]](#211_8)多米尼克·弗萊斯諾：“螞蟻的社會：調節與學習”，摘自他的講稿《多因子系統》。此講座由勒內（Ch.Lenay）主辦于宮片涅大學。

[[212]](#212_8)多米尼克·萊斯泰爾：“控制論的螞蟻和昆蟲機器人：位于機器人與實驗動物行為學交界的社會性與認識”，《社會科學通訊》，第31期（第2冊），1992年，第179—211頁。

[[213]](#213_8)相反，我們知道，猿猴的部落中已有了經驗傳播和文化適應，而且越來越明確的是：我們在此描述為后種系生成的過程在人類之前便產生了。這就證明了問題不在于人類，而在于人作為其傳播者的過程。

[[214]](#214_8)布魯諾·巴希蒙：《知識系統的控制》，Hermès，1992年版。

[[215]](#215_8)杰里·福多爾：《精神模式》，第13—21頁，Minuit，1986年版。

[[216]](#216_8)讓——皮埃爾·尚熱：《神經元的人》，第341頁，Fayard，1983年版。

[[217]](#217_8)令人詫異的是，他對維果茨基和盧里亞的論述視而不見。

[[218]](#218_8)這是人的問題，也是發明的問題，或者依布朗肖之見，亦是作品的問題。第一個人的工具本質上已是記憶，即在他身后遺留給其繼承人的動作的記憶。這就超越了他的生命（即他的生物記憶），也就是說進入了死亡：人第一次便是這樣死去的。正因如此（由于他把作品和文字看作效應），布朗肖在《拉斯科巖洞中的動物圖案》（Fata Morgana，第13頁）中寫道：書中無人稱的知識“關聯著各式各樣的技術發展”。

[[219]](#219_8)黑格爾：《精神現象學》，第7頁，Montaigne，1941年版。

[[220]](#220_8)同上，第36頁。

[[221]](#221_8)若埃勒·普魯斯特：“人工智能與哲學”，《爭鳴》，第47期，第92—93頁。

[[222]](#222_8)特里·維諾格拉德、費爾南多·弗洛雷斯：《有疑問的人工智能》，PUF，1989年版。

[[223]](#223_8)《有疑問的人工智能》，第69—70頁。

[[224]](#224_8)同上，第128頁。

[[225]](#225_8)《有疑問的人工智能》，第122—123頁。

[[226]](#226_8)同上，第124頁。

[[227]](#227_8)《有疑問的人工智能》，第129頁。

[[228]](#228_8)同上，第193頁。

[[229]](#229_8)讓——米歇爾·薩蘭斯基和韋羅·阿維蘭熱已在這一領域作出了令人鼓舞的研究。

[[230]](#230_8)弗朗西斯科·瓦雷拉：《自動化與知識》，第42頁，Seuil，1989年版。

[[231]](#231_8)還有布魯諾·巴希蒙尚未發表的精彩論文：《偽跡的哲學》。

[[232]](#232_8)海德格爾：《傳統語言與技術語言》，第22—23頁，Lebeer-Hossmann，1990年版。

[[233]](#233_8)“如今我們認為自然科學與技術的關系是‘相互支撐’（海森堡語）。[……]技術在認識中起共同決定的作用”。同上，第24—25頁。黑體系本書作者加注。

[[234]](#234_8)“語言不是簡單的交換或交流工具。然而，恰恰是這種流行的語言概念因現代技術的主導地位而得到復蘇和強化，且一反常態地被推到極端。可以把語言的定義縮減為：語言就是信息”。《傳統語言與技術語言》，第35頁。

[[235]](#235_8)“讓我們設想一下只限于點與橫，且點與橫的次數及順序與口語發音相關的莫爾斯電報信號[……]。這類信息的先決條件是每個信號只能有一種意義，而且每個信號組也只能表達一段單義的陳述。語言在信息中保留下來的唯一特征是文字的抽象形式，它被轉譯到邏輯代數公式中，其中必不可少的信號和公式的單義性使保險與快捷的交流成為可能”。同上，第37—39頁。

[[236]](#236_8)《傳統語言與技術語言》，第43頁。

[[237]](#237_8)還有某些電視節目承辦的書籍、報紙、周刊與期刊的銷售。

[[238]](#238_8)這種詆毀總在制造可詆毀之物，卻不能抹殺金錢的邏輯。

[[239]](#239_8)這是認識論的慣用詞。闡明（élicitation）是把知道怎么做（know how）的規則變為知道做什么（know what）的規則，是“單純描述系統便能改變系統的動力。觀察者在每一階段都能通過可以改變他與系統之關系的理解來與系統發生關系”。摘自《自動化與知識》，第88頁。

[[240]](#240_8)這個記憶工業的復合體也支撐著對分子或器官的供求，而這些分子或器官又成為（1）合理利用動植物遺產，特別是熱帶動植物遺產，從而產生南北遺產之嶄新關系的農業生物技術的原材料（摘自M.A.赫爾密特，《外交世界》，1992年4月）；（2）通過捐獻、變賣、“回收”和更換標準零件而對身體施行的預防或修復性手術的原材料。某些器官，尤其是兒童器官的長期缺乏或者說供不應求造成了從南到北的器官倒賣，形成了一個復雜的技術犯罪地下網絡（引自M.皮內羅，“兒童器官的摘除與倒賣”，《外交世界》）。如果此處沒有像模擬、數字技術那樣由輸入器官所作的真正的信息銘記，而僅有通過捐獻、索取、變賣或捕獲以及外科手術或基因工程而作的器官提取和摘除，那就確實有保存、處理、移植之后重新進入生命循環和對整塊記憶的移植了。

[[241]](#241_8)莫里斯·布朗肖：《未完成的采訪》，第12頁，Gallimard，1969年版。

[[242]](#242_8)同上，第19頁。

[[243]](#243_8)同上，第25頁。

[[244]](#244_8)莫里斯·布朗肖：《未完成的采訪》，第12頁，Gallimard，1969年版。

[[245]](#245_8)《邏輯研究》第五卷，第十章：“作為‘意向’體驗的行為”。

[[246]](#246_8)雅克·德里達在《馬克思的幽靈·卷二》（第215頁，巴黎，Galilée，1994年版）一書中提出了這個問題。

[[247]](#247_8)胡塞爾：《邏輯研究·第二卷》，第二部分，第149頁，巴黎，PUF，1972年版。黑體系本書作者加注。

[[248]](#248_8)同上，第153頁。

[[249]](#249_8)這是米歇爾·塞爾維葉創造的詞。

[[250]](#250_8)胡塞爾：《內在時間意識的現象學講座》，第7頁，PUF，1964年版。

[[251]](#251_8)保羅·利科：《時間與敘事·第三卷》，第38頁，Seuil，1985年版。

[[252]](#252_8)《內在時間意識的現象學講座》，第13頁。

[[253]](#253_8)“[……]當一個新的聲音響起來的時候，前面的聲音并未完全消失，否則我們就不可能注意到這些聲音前后相繼的關系，也就是說，我們在每一刻只能聽到一個聲音或兩個聲音之間的間隔，但從來不是樂曲的表象。另一方面，聲音的表象也不可能停留在意識中。如果它們真的不變地停留在意識中的話，我們就不會聽到一支樂曲，而只能聽到同時的聲音的和聲或不和諧的雜音，正如各種聲音同時響起時我們所聽到的那樣。只有在這種漸變出現時，也只有在有關刺激消失后，每一種聲音感覺又產生一種與時間的規定性相應的、與自己相類似的表象，并且這種漸變在時間中不斷進行的條件下，才會產生樂曲的表象，因為樂曲中每個單音都有其自身的確定位置，都有其確定的時間的度。”同上，第19頁。

[[254]](#254_8)《時間與敘事·第三卷》，第43頁。

[[255]](#255_8)《內在時間意識的現象學講座》，第21頁。

[[256]](#256_8)《時間與敘事·第三卷》，第46頁。

[[257]](#257_8)《內在時間意識的現象學講座》，第29頁。

[[258]](#258_8)《存在與時間》，第34節。

[[259]](#259_8)《內在時間意識的現象學講座》，第35頁。

[[260]](#260_8)我們將在本叢書第三卷中評述西蒙棟的《精神的個體化與集體的個體化》時討論這一點。

[[261]](#261_8)第9節，第40頁。黑體系本書作者加注。

[[262]](#262_8)《內在時間意識的現象學講座》，第41頁。

[[263]](#263_8)“我們圖表中的縱向直線代表持續中的物體的流淌方式，它們從O（點）延伸到一條確定的延長線，后者具有終點之前的最后一個當下。此時，不包括任何（屬于這個持續的）當下之后續的流淌方式才真正開始。持續便不再屬于現在，而屬于過去，它不停地滑向過去的深處。這個圖表由此勾勒出流淌方式雙重連續性的完整圖形。”

[[264]](#264_8)《時間與敘事·第三卷》，第43頁。

[[265]](#265_8)同上，第48頁。

[[266]](#266_8)《內在時間意識的現象學講座》，第43頁。

[[267]](#267_8)《時間與敘事·第三卷》，第48頁。

[[268]](#268_8)《時間與敘事·第三卷》，第48頁。

[[269]](#269_8)《內在時間意識的現象學講座》，第45頁。

[[270]](#270_8)“直到1900年，其藝術思考給我們啟發或具有特別意義的那些人，我們認為與我們談論同一作品、使用同一參照的那些人，他們看到的是什么？無非是兩三個收藏豐富的博物館和一小部分歐洲杰作的照片、鐫刻或復制品。他們的大部分讀者看到的就更少了。于是，對藝術的知識中存在著模糊區域，原因是比較盧浮宮的某幅畫與佛羅倫薩、羅馬或馬德里的某幅畫其實是比較一幅畫和一個記憶。視覺記憶并非準確無誤，況且兩次研習之間常常隔著幾個星期的時間。”馬爾羅：《想象中的博物館》。

[[271]](#271_8)海德格爾：《現象學的根本問題》，第314頁以及后面的內容，Gallimard，1985年版。

[[272]](#272_8)腳的概念見《愛比米修斯的過失》第一部分的第三章第二節“一切從腳開始”。——譯注

[[273]](#273_8)《內在時間意識的現象學講座》，第51頁。

[[274]](#274_7)《時間與敘事·第三卷》，第51頁。

[[275]](#275_7)《時間與敘事·第三卷》，第52頁。

[[276]](#276_7)同上，第52—53頁。

[[277]](#277_7)《內在時間意識的現象學講座》。

[[278]](#278_7)“重新記憶及其自由流動性同自身的概括能力結合在一起，以提供自由反饋的回旋余地。于是再制造就變成了‘自由途徑’，它可以給過去的再現提供具有變化的時間性、關聯性和明晰性”。《時間與敘事·第三卷》，第54頁。

[[279]](#279_7)《內在時間意識的現象學講座》，第66頁。

[[280]](#280_7)同上，第60頁。

[[281]](#281_7)《時間與敘事·第三卷》，第55頁。

[[282]](#282_7)《〈幾何學起源〉導論》，第45頁。

[[283]](#283_7)《時間與敘事·第三卷》，第55頁。

[[284]](#284_7)《時間與敘事·第三卷》，第57頁。

[[285]](#285_7)《時間與敘事·第三卷》，第57頁。

[[286]](#286_7)《時間與敘事·第三卷》，第57頁。

[[287]](#287_7)《內在時間意識的現象學講座》，第78頁。

[[288]](#288_7)雅克·德里達：《胡塞爾哲學中的生成問題》，第130頁，PUF，1990年版。

[[289]](#289_7)同上，第137頁。

[[290]](#290_7)《〈幾何學起源〉導論》，第150頁。

[[291]](#291_7)《現象學基本概念》，第165頁。

[[292]](#292_7)《〈幾何學起源〉導論》，第172頁。

[[293]](#293_7)同上，第179頁。

[[294]](#294_7)同上，第226頁。

[[295]](#295_7)同上，第239頁。

[[296]](#296_7)《〈幾何學起源〉導論》，第248頁。

[[297]](#297_7)同上，第261頁。

[[298]](#298_7)《〈幾何學起源〉導論》，第267頁。

[[299]](#299_7)德里達于1990年針對這些句子聲明：“我后來寫道：不對，需要斟酌！”

[[300]](#300_7)《〈幾何學起源〉導論》，第267頁。

[[301]](#301_7)《〈幾何學起源〉導論》，第201頁。

[[302]](#302_7)《〈幾何學起源〉導論》，第270頁。

[[303]](#303_7)同上，第20頁。

[[304]](#304_7)《〈幾何學起源〉導論》，第45頁。

[[305]](#305_7)同上。

[[306]](#306_7)同上，第171頁。

[[307]](#307_7)這里的意義來自讓——呂克·瑪里昂的《還原與給予》一書（第10—63頁）。

[[308]](#308_7)《〈幾何學起源〉導論》，第72頁。

[[309]](#309_6)《〈幾何學起源〉導論》，第82頁。

[[310]](#310_7)同上，第84頁。

[[311]](#311_7)在世界貿易組織的談判過程中，法國曾提出把程序工業作為“文化例外”來處理。這種提法不無道理，但很難說此方案是否真能解決問題。我們在下一卷中還會重新討論這個問題。

[[312]](#312_7)有人會反駁道：電訊高網（信息高速公路）將會通過讓人們接收種類更加繁多的視聽節目而改變這種局面。這種說法在某種程度上是有道理的，但我們在此必須指出：一方面，世界范圍的媒體系統把事件制約在主要集中于控制文字與視聽信息的幾家國際通訊社的工業經濟內部。這種事件的結構不應受其破壞，反而會從中得到強化。顯而易見，這并不排除事件的結構也會因此而向各種新的可能性敞開；另一方面，來自所謂“多媒體”的極其豐富且尚未開發的可能性本身還只是可能性而已：純經濟的邏輯很可能導致多媒體最貧乏的表現形式。

[[313]](#313_7)《時間與敘事·第三卷》，第259—265頁。

[[314]](#314_7)同上，第154—183頁。

[[315]](#315_7)這個詞是本書作者創造的，它衍生于西蒙棟的相間個體（transindividus）一詞，意為個體與個體之間在參與集體行為時的個體化過程，所以也可稱之為預個體（pré-individus）或共同個體（co-individus）。本書作者認為，相間個體化是個既穩定又不斷變化的結構：個體在參與集體活動的同時，又有可能發展自己的個性，因而既有個體的同一性又有群體、社會、國家和種族的認同。然而，這種相間個體化如今受到程序工業化的嚴重沖擊。這便回到了本書的主題：技術是人的屬性，但又有將人類推向消亡的趨勢。——譯注