

圖書在版編目（CIP）數據

技術與時間1:愛比米修斯的過失/(法)斯蒂格勒(Stiegler,B.)著;裴程譯.—南京:譯林出版社,2012.5

(人文與社會譯叢)

ISBN 978-7-5447-2686-3

Ⅰ. ①技… Ⅱ. ①斯…②裴… 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(2012)第046783 號

La technique et le temps I:La faute d'Epiméthée by Bernard Stiegler

Copyrightimage00230.jpeg1994　by Galilée,Cité　des Sciences et de l'industrie

Chinese simplified characters translation copyrightimage00230.jpeg2012　by Yilin Press,Ltd All rights reserved.

著作權合同登記號　圖字:10-1998-33號

書　　名　技術與時間：愛比米修斯的過失

作　　者　[法國]貝爾納·斯蒂格勒

譯　　者　裴　程

責任編輯　陸元昶

原文出版　Galilée,Cité des Sciences et de l'industrie,1994

出版發行　鳳凰出版傳媒集團

鳳凰出版傳媒股份有限公司

譯林出版社

集團地址　南京市湖南路1號A樓,郵編:210009

集團網址　http://www.ppm.cn

出版社地址　南京市湖南路1號A樓,郵編:210009

電子郵箱　yilin@yilin.com

出版社網址　http://www.yilin.com

經　　銷　鳳凰出版傳媒股份有限公司

印　　刷　江蘇鳳凰揚州鑫華印刷有限公司

開　　本　880毫米×1230毫米　1/32

印　　張　10.375

插　　頁　2

字　　數　226千

版　　次　2012年6月第1版　2012年6月第1次印刷

書　　號　ISBN 978-7-5447-2686-3

定　　價　35.00元

譯林版圖書若有印裝錯誤可向出版社調換

(電話:025-83658316)

目录

[前言 4](#_Toc69308232)

[導論 6](#_Toc69308233)

[第一部分　人的發明 13](#_Toc69308234)

[引論 13](#_Toc69308235)

[第一章　技術進化論 15](#_Toc69308236)

[1.一般歷史與技術史 15](#_Toc69308237)

[2.技術體系 16](#_Toc69308238)

[3.技術體系及其與經濟、社會體系的關系 16](#_Toc69308239)

[4.技術體系的極限 17](#_Toc69308240)

[5.發明過程中的理性和決定論 17](#_Toc69308241)

[6.發明和革新 18](#_Toc69308242)

[7.工業投資：技術體系、經濟體系和國家機器的聯合進化 19](#_Toc69308243)

[8.持續革新：技術和科學的新型關系 19](#_Toc69308244)

[9.技術的普遍性 21](#_Toc69308245)

[10.人與物質的耦合 21](#_Toc69308246)

[11.趨勢和事件 22](#_Toc69308247)

[12.種族差異和技術分化 23](#_Toc69308248)

[13.作為根源的地理因素和作為“一體化進程”的種族特性 25](#_Toc69308249)

[14.技術動力的內在環境和外在環境 26](#_Toc69308250)

[15.趨勢的兩個方面 27](#_Toc69308251)

[16.技術環境作為沖淡內在環境的因素 28](#_Toc69308252)

[17.進化的持續性 29](#_Toc69308253)

[18.工業技術的進化必然要求放棄技術理論中的人類學假設 30](#_Toc69308254)

[19.機械學：關于工業物體具體化過程的科學 30](#_Toc69308255)

[20.作為運行物質的工業物體的遺傳學 31](#_Toc69308256)

[21.技術在工業社會變遷中的主導地位 32](#_Toc69308257)

[22.技術物體發展的不可預測性 32](#_Toc69308258)

[23.工業物體的突變、系譜和自然發展 33](#_Toc69308259)

[24.超前是組合環境產生的條件 34](#_Toc69308260)

[第二章　技術學和人類學 35](#_Toc69308261)

[1.作為時間問題提出的技術問題的悖論 35](#_Toc69308262)

[2.技術（給我們帶來）的問題 37](#_Toc69308263)

[3.人成為宇宙秩序157及其自我毀滅的力量 38](#_Toc69308264)

[4.技術的問題就是干預的問題：無度和尺度、天體秩序和災亂 39](#_Toc69308265)

[5.技術學 40](#_Toc69308266)

[6.人類學 40](#_Toc69308267)

[7.從《美諾篇》到《斐德羅斯篇》直至盧梭：“形而上學” 42](#_Toc69308268)

[8.盧梭和人類學 44](#_Toc69308269)

[9.平等、力量和差異 44](#_Toc69308270)

[10.起源的不確實性、自然之聲（“分辨”的含義）以及加勒比人的回憶 45](#_Toc69308271)

[11.思維先于創造 46](#_Toc69308272)

[12.腳和手 47](#_Toc69308273)

[13.一切現成在手 47](#_Toc69308274)

[14.集一切于自身 48](#_Toc69308275)

[15.第二起源 49](#_Toc69308276)

[16.偏離的內部：可能性 49](#_Toc69308277)

[17.差異就是理性，理性就是死亡，死亡就是死亡的超前 51](#_Toc69308278)

[18.“跨越一個如此巨大的間隔” 52](#_Toc69308279)

[19.再論第二起源 54](#_Toc69308280)

[第三章　誰？什么？人的發明 55](#_Toc69308281)

[1.人的相關差異（différance） 55](#_Toc69308282)

[2.一切從腳開始 58](#_Toc69308283)

[3.領先和落后 59](#_Toc69308284)

[4.骨骼、工具和大腦 60](#_Toc69308285)

[5.“技術意識”與超前 61](#_Toc69308286)

[6.技術差異化的雙重起源 63](#_Toc69308287)

[7.器具助產術 64](#_Toc69308288)

[8.三論第二起源 65](#_Toc69308289)

[9.近人類的語言 67](#_Toc69308290)

[10.裂變的記憶 68](#_Toc69308291)

[11.特有語言差異的無差異性 70](#_Toc69308292)

[12.已經在此、相關差異、后種系生成 71](#_Toc69308293)

[13.“誰”和“什么” 72](#_Toc69308294)

[第二部分　愛比米修斯的過失 74](#_Toc69308295)

[引論 74](#_Toc69308296)

[第一章　普羅米修斯的肝臟 74](#_Toc69308297)

[1.遺忘者的遺忘 74](#_Toc69308298)

[2.死亡學：手下一無所有 75](#_Toc69308299)

[3.在自身之外 77](#_Toc69308300)

[4.出生和不確定性 79](#_Toc69308301)

[5.愛比米修斯：孤僻者 80](#_Toc69308302)

[6.“無共同體者的共同體” 81](#_Toc69308303)

[7.肝臟 82](#_Toc69308304)

[第二章　已經在此 82](#_Toc69308305)

[1.器具條件 82](#_Toc69308306)

[2.后理念：傳統 83](#_Toc69308307)

[3.知識的同一性和現成在手的“什么”的分量 85](#_Toc69308308)

[4.持久地固定當即 85](#_Toc69308309)

[5.程序與不確實 86](#_Toc69308310)

[6.知識和退避 87](#_Toc69308311)

[7.時鐘：無未來一代的實時 88](#_Toc69308312)

[8.固定和確定 89](#_Toc69308313)

[9.個體化 91](#_Toc69308314)

[10.存在的歷史的延遲時間 93](#_Toc69308315)

[11.存在的代價 96](#_Toc69308316)

[第三章　“什么”的解脫 96](#_Toc69308317)

[1.日常性的分析：作為從“什么”的解脫（第一篇） 96](#_Toc69308318)

[2.過失性存在的結構：作為對“什么”的介入（第二篇） 104](#_Toc69308319)

[3.歷史性的歷史構造問題以及歷史性作為“什么”的新面目（第二篇的最后兩章） 107](#_Toc69308320)

[中法概念性詞匯對照表 112](#_Toc69308321)

[法中人名對照表 119](#_Toc69308322)

[譯后記 123](#_Toc69308323)

# 前言

本書探討的對象是技術，它被理解為代表著一切即將來臨的可能性和未來的可能性之前景。

十年前，當我構思最初的輪廓時，這個問題還顯得是次要的。如今，它貫穿所有的研究，其范圍之廣，無所不及。雖然這個問題提出的工作極富刺激性，而且也引起了人們的關切，但是其緊迫感才剛剛開始被意識到。這是一項長期的工作，它在經過了一段不可避免的沉悶和可怕的焦慮之后被提了出來，堅韌和艱難使它更富于趣味。在此，我要把這個問題的艱巨性及其必然性正告讀者：哲學自古至今把技術遺棄在思維對象之外。技術即是無思。

由技術的強大動力在我們時代的舞臺上造成的巨變引來了一系列的反應。無論這些反應是直接的還是間接的，或是媒體化的，無論它們是“膚淺的”還是深思熟慮的，都必須給以超越。現時代已被卷入了一種沉悶的決策（危機）過程的漩渦，這個過程的機制和趨勢尚晦暗不清，必須經過艱巨的努力才能使之變得可以理解。這種努力既要求回憶過去，同樣也要求注重當前發生的事物的復雜性。本書所闡發的觀點僅僅是一個嘗試，它與其說是結論，不如說是探索：探索（用手實現的探索）正是這種反思的對象本身。

即將來臨的不可能性從未像今天這樣迫近，以至于時間的激流在它本應敞開未來的明晰性的時候，卻變得更加自相矛盾了。一種根本的立場和觀點的轉變勢在必行，它越是不可避免，就越會遭遇抵抗。積怨和否棄既代表著頑固勢力同時也標志著它的瓦解，這一點早在一個世紀之前就被尼采和弗洛伊德置于他們的沉思中心。他們的思想從來沒有像今天這樣獲得多方面的印證。讀者因而會察覺，這些在本書中幾乎沒有被引用的作者，實際上處在我試圖展開的視線的焦點。

我很遺憾不能向眾多的朋友以及他們對這項研究工作給予的支持言謝。我謹向圖盧茲-米拉伊大學教授熱拉爾·格拉內爾表示深深的感謝。他的熱誠、嚴謹——這是有幸在他指導下從事過研究的人們所共知的——喚醒了我對（向事物本身、向形而上）回歸和大轉折的必然性的認識。

我在此也向蒙代夫人、埃麗雅娜·埃思古巴斯、阿妮克·若蘭、列維·埃伯拉爾夫人以及伊麗莎白·李加爾表示謝意。她們的珍貴指教回蕩于字里行間。

雅克·德里達的著作是這項研究之所以可能的前提。我力求在閱讀德里達的過程中，既忠實原著，又要（從“相關差異”[1](#_1_279)的各種角度）和這樣一位富于感召力的導師的誘人的精神財富做抗爭。其誘人處尤在于導師本身對一切權威性持懷疑的態度。雅克·德里達對不同己見的可能性的巨大的奉獻精神不僅僅停留于一種典型的論述和沉思的對象，他由此倡導一種人生風格，一種人生的思想和思想的人生。這種風格使他在與學生、好友的交往中以及在諸種私人或公共的關系中，既實事求是地肯定自己的著述，又對其權威所及的界限持非常審慎的態度。

如果不是讓-弗朗索瓦·里奧達爾接受我進入國際哲學院，如果沒有他因此為我建立的同他本人、以及同其他朋友——在此不能一一言謝——的交流，毫無疑問，這項研究在我看來不可能邁出關鍵性的步伐。

保爾·維里略、雷吉·德布萊以及安托萬·杜勞爾同我的交流，不僅大量地豐富了這項工作，而且給予我難以估量的鼓勵。

朋友常常是對工作的最珍貴的督促者。我和安托萬·貝爾曼、蒂埃里·夏普還有如今已經去世的米歇爾·塞爾維葉共同分擔過的記憶問題的煩惱和奧秘，在此也盡收文中。

卡特莉娜·馬拉伯在進行自己的研究的同時，不僅在工作上，而且在日常生活繁瑣的困難中給我以勉勵和關照。我們被柔情一同系于嚴謹的哲學追求，這種追求使我們聚合，同樣也帶來一種爭斗的氣氛，正如赫西奧德[2](#_2_266)以黑夜之女愛麗絲為名唱頌的那樣，這是一種既富于創造性而又具有危險性的競爭。我對缺乏共同體者的共同體（這是一個在我試圖探討的主題深處的既華美又可怕的概念）的體驗從未像和卡特莉娜在一起那樣徹底，這種體驗既在概念中，又在愛的圈子里，即便是為了形成概念，為了概念的愛，也是如此。她把對概念的愛稱作愛情的終結（即哲學企圖“廢除它愛智的名分以便成為切實的知識”）。

我的孩子巴爾巴拉和于連在長大成人的同時，也經歷了一本書這樣一個不同尋常的同胞的孕育和出世。但愿這一段令我無暇旁顧的時期還是給他們留下了一絲喜悅。這個最終的產物已經留在我的身后，我想它應當轉向一個已不屬于我的未來，但愿它也能為孩子們開花結果。

我的學生們也常常為本書中不少觀點的成熟提出過寶貴的見解，在此對他們表示感謝。我也要謝謝宮片涅大學的校領導，他們覺察到了哲學和技術之間的交流的緊迫性和必然性。作為這項交流榮幸的受益者和積極的參與者，我對校方這種難得的明智深感欽佩。

最后，我們要感謝羅歇·雷加爾、雅克·塔爾奈羅還有“科學和工業城”：沒有他們的支持，這本書是不可能問世的。

# 導論

“你是否接受這樣一個確鑿的事實：我們正處于一個轉折之中？

“——如果它是確鑿的，那就不成其為轉折。因為置身于一個時代變遷的關頭（假如確有變遷）的事實本身，就排斥企圖定義變遷的確鑿的知識，它意味著確鑿性失去自身的意義，成為不確鑿性。我們從來也沒有像今天這樣不能把握自己：轉折首先就是這樣一種含蓄的力量。”

莫里斯·布朗橋

哲學自其歷史的初期，就將技術和知識這兩個在荷馬時代尚未被區分的范疇相互孤立。這種作法是由一定的政治背景決定的。當時哲學家們指控詭辯學派把邏格斯工具化，使它和修辭學、辯論術歸為一類，成為權力的手段，而非知識的場所[3](#_3_259)。哲學的知識在和詭辯的技術的沖突中，貶低一切技術的知識的價值。正是在這樣一種遺風的影響下，亞里士多德提出了關于技術物體的本質的一般性定義：

“每一個自然物體[……]都自身具有其運動或靜止的法則，有些和位置相關，有些和增加或減少相關，還有的則和性質變異相關。[……然而]任何被制造之物都不自身具備其制造的法則。”[4](#_4_257)

技術物體自身不具備任何賦予其活力的因果性，技術就是在這樣一種本體論的支配下，一直被放在目的和方法的范疇中來分析的。換言之，技術物體沒有任何自身的動力。

很久以后，拉馬爾克把物體分成兩類：一類屬于研究關于無機物的物理化學，另一類屬于研究有機物的科學。世上有兩類物體，“一類是無機物，它們沒有生命，沒有活力，是惰性的。另一類是有機物，它們呼吸，捕食，繁殖；這就是生命物體，而且它們‘必然趨于死亡’[拉馬爾克《動物哲學》第一卷，第106頁]。有機意味著生命。生存物最終和東西區別開來”[5](#_5_247)。

同這兩類物體對應的是兩類不同的動力：第一種是機械的，第二種是生物的。在此二者之間，技術物體只不過是一種混雜物，它同在古典哲學那里一樣，沒有生存論意義上的地位。由于物質偶然地獲得一種生命行為的記號，所以一個被制造物的系列可以在時間中印證著生命行為的進化。技術物體本質上屬于機械運動的范疇，它至多不過因為印證著生命行為而成為這種行為失去了厚度的紋跡[6](#_6_241)。

馬克思曾嘗試過建立關于技術的進化理論——技術學——的可能性，并因此描繪了一個嶄新的觀點。其后，恩格斯又提出了關于工具和手的辯證理論，從而動搖了被動物體和有機物體的劃分。考古學發現了遠古時代制造的物件，而且，自達爾文以后，人類起源的問題被真正提了出來。卡普展現了他的有機體投射的理論，十九世紀末，埃斯比那思從中得到啟示。就在歷史學家們在工業革命的領域開始注視新技術所起作用的同時，人們也在民族學的領域中積累了大量關于原始工業的資料，它們表明：技術發展的問題不能被簡單地歸入社會學、人類學、普通歷史學或心理學，它最終要被獨立地提出來。在這樣的基礎上，吉爾、勒魯瓦-古蘭和西蒙棟明確地建立了技術體系、技術趨勢和具體化過程等概念。

在機械物和生物之間，技術物體成為一種不同性質的力量交織的復合。就在工業發展打亂了知識和社會組織的秩序的同時，技術也在哲學研究的領域獲得了新的地位。因為隨著技術范圍的擴展，科學本身受其調動，和器具領域的聯系越來越緊密，它被迫服從于經濟和戰爭沖突的需要，所以改變了它原有的知識范疇的意義，顯得越來越依附于技術。這種新型關系產生的能量已在兩次世界大戰中爆發。在納粹控制德國的時候，胡塞爾曾通過代數這門計算[7](#_7_239)的技術，分析了數學思維技術化的過程。這一過程始于伽利略：

他使幾何學算術化，“從而在某種程度上使幾何本身的意義淡化了。那些最初在幾何思維中通常被稱作‘純粹直觀’的現實的時空觀念，由此被轉化為單純的數字形式和代數結構”[8](#_8_235)。

數字化的結果是喪失原始的意思和視野，喪失作為原本的科學性之基礎的原型目標：

“顯然，人們在代數計算中，把幾何的意義退到第二位，甚或簡單地把它遺棄；人們僅僅在計算之后才會記起，這些數字本應表示一定的形狀。盡管如此，人們并不如同在通常的數字計算中那樣作‘機械’運算，而是進行思想和發明，有時會有重大的發現——但是卻伴隨著難以察覺的意思的位移，以至使它成為一種‘符號’意思。”

科學的技術化就在于無視原型。正如建立普遍的理性原則的設想一樣，由此而產生的意思的位移將會帶來一個形而上學方法的程式。代數學從一開始就在系統地使自然程式化和器具化的同時，“自身卷入了[……]一種突變，它因此成為一種單純地[……]依靠遵循技術規則的計算技術來獲取結果的藝術。[……]在此，使這種技術行為具有一定的意義，并賦予其正確的結果以真理意義[……]的原初思想卻被擱置在外了”[9](#_9_225)。

技術化就是喪失記憶，這一點在柏拉圖的《斐德羅斯篇》中已有所指：哲學家們在和詭辯家的爭論中，指責文字記載的記憶威脅著知識回憶的記憶，記載記憶有玷污回憶記憶的危險，以至將它毀滅；計算決定了現代化的本質，隨之而來的是人們對最初原型記憶——這個一切毋庸置疑的推理和意義的基石——的喪失。計算帶來的技術化使西方的知識走上一條遺忘自身的起源、也即遺忘自身的真理性的道路。這就是所謂的“歐洲科學的危機”。如果不實行基礎的重建，科學必將導致對世界實行失去科學對象的技術化。提出這種必要性的歷史背景是：“在三十年代，像卡西勒和胡塞爾這樣一些著名的人本主義哲學家[……]，力圖以對現代理性哲學的不同形式的‘更新’，來對抗日益囂張的法西斯‘野蠻’勢力。”[10](#_10_223)

理性哲學的重建已不再成為生存論分析的目標：雖然知識的技術化仍然處于海德格爾關于存在的歷史的沉思的中心地位，理性從本質上說歸屬計算，它就是使一切存在者理性化的技術化過程。然而更深層的意義在于，他是從原始的技術性出發來思考命運和歷史性本身的，這個思考中，交織了他二十年代末關于在世性的分析、控制論時代關于“時間和存在”的“另一種思想”的沉思，以及他在《形而上學導論》、《世界圖像的時代》和《同一與差異》等論著中對《安提戈涅》的解讀。

遺忘的主題在海德格爾關于存在的思想中占有主導地位，存在是歷史性的，存在的歷史就是它對技術性的歸屬。他之所以從遺忘出發來思考真理本身，是因為就去蔽的意思而言，它對真理的定義是對柏拉圖式的回憶的回應，這種回憶的意義取決于它和記載記憶的對立，而記載記憶作為存在的遺忘即是存在的命運。

把真理作為走出“退避”來思考，把存在的歷史作為遺忘來思考，這實際上就是把處于原始技術性背景中的時間作為對起源的原始性遺忘來加以思考。這種原始性的遺忘體現在兩個方面：

——此在的生存性構造，即此在的器具性或用具性、以及由用具體現的計算。

——存在（在西方）的歷史：在前蘇格拉底時期，存在被認為是同一性；自柏拉圖起，存在被認作是精確性（orthotès確正[11](#_11_219)性）；到了笛卡爾和萊布尼茨，關于存在的思想的出發點則是確定以計算為本的普遍理念的理性原則。

海德格爾關于技術的沉思只有同時從兩方面來理解，才會變得盡可能的明晰：一方面是此在的生存性結構，即由此在的在時性決定的此在和時間的關系；另一方面就是在整個哲學的“形而上學”歷史中體現出來的存在在西方歷史中的命運：存在就是在場，對時間的庸常的理解從當下出發來“理解”在時性，致使在時性取決于計算、以及用于度量時間的器具。當時思想領域的任務就是在重復形而上學的基礎上“解構”形而上學的歷史，并向存在的意思這一根本性問題回歸。在現代技術被認為是對形而上學的切實的實現這個前提下，這種思想抱負就更顯其對現代技術的“批判”色彩。

此在，“就是我們是我們自身”，它是存在在其時間性中的根本，作為存在的歷史，它也是存在的真理。此在具有四個特征：時間性、歷史性、自我理解、實際性[12](#_12_213)。

此在是時間性的：它有一個過去，并在以過去為起點的超前中存在。作為遺產，這個過去是“歷史性”的：我的過去并不屬于我，它首先是我的前輩們的過去，而我的過去則形成于我和先于我已經在此[13](#_13_205)的過去這份遺產的本質關系之中。所以自己沒有經歷的、歷史的過去可以被不經證實地繼承：歷史性也就是一種實際性。過去隱含著此在可以不當作可能性繼承的可能性，遺產包含的實際性為自我理解提供了兩方面的可能性：此在總是可以從某個關于它的生存狀態的庸常、附眾趨勢的理解——即普通的觀念——出發自我理解；相反，此在也可以“調動”不屬于自己的、繼承的過去，如此，此在則是從它的過去賴以構成的可能性出發，繼承它的實際的過去。根據這后一種可能性，此在處于“要存在”的范型，因為它總不能完全地存在，只要它生存著，就沒有完結，所以它總是在“尚未存在”的范型上自我超前。在生和死之間，存在猶如綿延（Er-streckung）一樣伸展于已經和尚未之間。這種外移建立在這樣一種死亡的背景之上：自我超前所提前的，是此在自身的死亡（或終結），此在的一切活動從本質上說總是受走向終結的超前支配的，這個超前是“終極的可能性”，并且構成生存的原始的時間性。

然而存在著兩種超前的可能性：在它的活動中，此在可以不“調動”它的走向終結存在的本質，因而就不向原本屬于它的未來展開，這個未來就像終結一樣完全不確定，不知何時、因何、怎樣來臨；在這種情況下，此在就把自身所有的可能性下降為那些在“共同存在”的公眾性中被分擔和共認的可能性：也就是說它把自身的可能性下降成他人的可能性。或者此在就把自身的可能性作為一種不可公約的“自我個體”來承諾，那么它就要面對自己的終結的超前而導致的本質性的孤獨。一方面，真實的生存根本不能由“他人”或“共同存在”的公眾性確定；另一方面，只能屬于此在自己的死亡之所以屬于它，僅僅是因為死亡是不確定的，對于此在來說，死亡永遠不可知。此在的死亡是它無法認識的，在這樣的“尺度”下，死亡給屬我性帶來的是“無度”。死亡不是生存的一個環節，因為它是生存的可能性本身，然而它又本質地要和生存不斷地保持一個時間差。這個原始的時間差也就是造成所有此在之間差異的因素。

拒斥真實可能性前景的可能本身性根源于煩忙，它處于這樣一種和未來的關系：即未來本身在未來中使得走向一切真實的可能性變得渺茫。煩忙是一種超前，其實質就在于，作為預示，確定真實的可能性——即確定非確定性。煩忙的載體是用具，而用具即是世界的意義性的指引系統的載體，技術世界是煩忙的背景和一切在世性的原始結構：世界的技術性是使它“首先并最常見地”呈現于它的實際性中。實際性使確定非確定（逃避“最終極的可能性”）成為可能，它是一切計算的生存性根本。實際性為計算的生存性起源烙下了技術的本質印記，——這個技術也使一切繼承成為可能，并從一開始就構成一切真實的時間化的原始背景——，所以計算就是生存的沉落。

海德格爾思想中的技術問題就建筑在這些時間性的深層之中。然而在《時間與存在》之后，即在所謂的“轉折”之后的論著中，這個問題不再從此在分析的生存論角度，而是被作為解構形而上學歷史的一切可能性的構造性動力提出來的。如果說哲學的形而上學特征集中體現于這樣一種計劃：建立一種使主體成為“自然界的主宰和占有者”的普遍有效的理性原則，而且在這個計劃中，理性的本質就是計算，那么形而上學的轉折就意味著哲學的思辨進入了技術時代，技術在實現現代化的同時，把主體性實現于客體性之中。時代的現代化從本質上說是技術的現代化。

海德格爾解釋現代技術的意思的困難也體現了他整個思想的困境。他在一系列的論著中討論過現代技術，但是看法并不完全一致。換言之，現代技術的意思在他的思想中是含混不清的。技術既被當作思想的障礙又被當作思想的最終的可能性。在把技術確定為障礙的論著中，最常被提到的是《技術的問題》和《世界圖像的時代》。然而在諸如《時間和存在》、《哲學和轉折》等晚期著作中，他則認為，另一種思想的可能性就在于把存在和時間的共屬性放在構架（Gestell）范疇中思考。在《同一性原則》一文中，他是這樣描述構架的：

它是指“把人和存在相關地放置、從而使二者互相傳呼這樣一種強令聚合的模式。[……]構架模式告訴我們，在技術世界中，何為人和存在相互迎往的依據和出發點。在這種人和存在的互相傳呼中，我們聽到的是促成我們時代聚象的呼喚”[14](#_14_201)。

如果說現代技術是形而上學的完結，那只是構架的一面。在它的另一面，它確定存在和時間的本成，即存在和時間共在，這樣就取消了時間的形而上學定義，同時，必須脫離存在者——也即脫離此在——來思考存在：

“構架不再如同一種已在場的事物和我們接觸，我們首先會覺得它很離奇。之所以如此，尤其因為構架不是一種思想的結果，相反，它為我們提供了進入存在和人的聚象的決定因素的第一入口。”[15](#_15_197)

構架是本成的前奏：

“人和存在在本質上相互接觸，并重新找到它們的存在，與此同時，它們失去了形而上學給它們的定義。”[16](#_16_195)

同一性首先是指存在和思想的同一，它是存在的根本特性。但是，同一性原則“對于我們而言成了一種跳躍：從作為存在者的基礎的存在出發，跳進一個深淵，無底深淵。這個深淵并非空洞的虛無，更不是昏暗的混亂，而恰恰就是本成自身”[17](#_17_187)。

構架標志了現代技術的全球性發展，因而也就是形而上學的完結。

在《技術的問題》一文中，海德格爾提出的思想原則，與形而上學關于技術的本質的定義針鋒相對，他從與一般技術的關系出發，來區分現代技術的特性。其基本論據就是，把技術視為手段的傳統立場無法觸及技術的本質。從某種意義上來說，與傳統上所說的亞里士多德關于技術的解釋相比較，這一批判是對技術作出的重新評價。海德格爾依據亞里士多德的《尼科馬可倫理學》[18](#_18_181)，批駁了人們從目的和手段的范疇出發對《物理學》第二卷中的分析所作的解釋。

“通常的解釋把技術作為一種手段和人類的行為，這種解釋可以[……]被稱作關于技術的器具論和人類學的觀念。”[19](#_19_180)他并補充道：“現在假定技術不再是一種簡單的手段：那么主宰技術的意愿還有什么實現的可能性呢？”[20](#_20_178)

關于技術的器具論觀念是精確的，但是它不能向我們提供任何關于技術的本質的認識，所以我們必須比這種精確的認識走得更遠[21](#_21_179)。

用目的和手段的范疇來分析技術的根據是有關物質因、形式因、目的因和動力因的理論。在對技術的認識中，四因論的傳統解釋偏重于動力因：即操作的因素——在手工產品的生產中，即是生產者本身。動力因的這種特殊地位造成了技術的器具論觀念。因為，技術的產品不是自然之物，它自身不具備它的目的因。這個在產品以外形成的目的因來自生產者，生產者作為動力因的同時也成為目的因的載體，并具有目的，而產品只是一種手段。

既然如此，技術作為生產行為是一種“去蔽的形式”。生產就是變不在為存在。亞里士多德在《尼科馬可倫理學》中這樣寫道：

“一切技術都具有這樣的特點：促成某種作品的產生，尋找生產某種屬于可能性范疇的事物的技術手段和理論方法，這些事物的原則依存于生產者而不是被生產的作品。”[22](#_22_179)

如果技術的產物自身不具有其運動原則，也即它的原則外在于自身，那么這也就是通常所說的：技術產物是實現一個外在目的的方法，但是，就技術生產把一個事物從隱蔽狀態變成非隱蔽狀態而言，它屬于去蔽行為，是一種真理的形式。這就是說，目的因不是施動的操作者，而是增長和展現意義上的存在：在此，自然和存在同義，自然的展示從增長和生產的意義上說就是存在的真理；技術作為生產行為通過動力因從屬于自然的目的因，而又不使動力因和目的因混同。

技術“把那些不能自身生產和尚未出現在我們面前的東西展現出來”[23](#_23_175)。

“技術的關鍵不在于操作行為，更不在于使用某個方法，而在于我們所說的去蔽。正是從去蔽、而非制造的意義上說，技術是一種生產。”[24](#_24_173)

相反，在技術的“人類學”觀念中，動力因和目的因被混同了。和這種主體性的觀念相反，我們只有在藝術——這個技術的最高形式——中，才能完全把握技術的意義。

到此尚未論及現代技術。現代技術也是一種去蔽，但是它“并非從生產的意義上展示自己。支配現代技術的去蔽是一種引發，它促使自然釋放可以被提取和積聚的能量”[25](#_25_171)。

現代技術是對自然施加的暴力，而不是順從作為自然的存在在其增長過程中的去蔽模式：技術進入現代化的標志就是，形而上學得到自我表現和自我實現，就像是計算理性完成了旨在占有和支配自然的計劃，而這種被占有和支配的自然本身也就失去了自然本來的意義。但是我們作為自身的存在者，卻遠沒有借助技術的方法成為自然的主宰，相反，我們自己作為自然的一部分也服從技術的要求。

如此定義的現代技術就是構架，即通過計算來一并檢示自然和人。

如果說現代技術仍不失為一種去蔽的形式，那么它是最值得深思的：它是命運的舞臺，是存在本身的歷史，構架“可以被當作一個中轉站，它具有兩面性，由此我們可以把它比作雅努斯[26](#_26_171)神之頭”[27](#_27_165)。

也正是在這個意義上，雅克·塔米諾提出：“技術的裝飾使得存在本身在向我們顯現的同時又自行隱退。所謂技術的裝飾是指，普遍的技術化已成為我們所在的世界的面貌，尼采和馬克思都曾以他們各自的方式，道出了普遍的技術化的形而上學本質，[……]，然而把這一事實一語道破，認識這些不言而喻的現象，這恰恰是形而上學無法做到的。”[28](#_28_165)

這種思潮后來產生了一個馬克思主義流派：海德格爾的學生馬爾庫茲在《單向人》中對技術問題提出一系列的討論和觀點，他的思想決定了哈貝馬斯關于現代技術的立場；此外，阿道爾諾和霍克海默在繼承本杰明時代有關技術的討論的基礎上，引入法蘭克福學派的某些觀點，也對這種立場起了很大的作用。

在《技術和作為“意識形態”的科學》一書中，哈貝馬斯提出了和技術行為相對立的傳播行為的概念，這個概念主導了他以后所有這方面的研究。哈貝馬斯認為，隨著現代技術的誕生，出現了技術力量的倒置：技術由本來在人和自然的關系中解放人類的力量，變成一種政治統制的手段。這種觀點的基礎是——在馬克思的影響下——對馬科斯·韋伯鑄造的合理化概念的批判性接受。合理化代表了一個社會中服從理性決策標準的領域的不可抑制的擴張，以及與此相應的勞動的工業化現象。它標志著資本主義。馬爾庫茲則進而指出，合理化實際上就是政治統制的隱蔽系統。

哈貝馬斯對這個概念做了變換和修改：合理化成為同科學技術發展的制度化密切相關的“合目的理性行為”的擴張。哈貝馬斯根據自己的需要接受了馬爾庫茲的第一個論點：在韋伯所說的合理化現象中，占主導地位的不是理性，而是一種以理性為名義的新的政治統制形式，它不再被認作——這一點尤其重要——政治的統制，因為它借科學技術的理性的進步使自身合理化。這是去蔽意思的倒轉，因為生產力本來是作為去偽存真的力量體現出來的。

馬爾庫茲的第二個論點是：必須發展一門新型的、可以直接和自然對話的、擺脫技術統制勢力的科學（這與其說是受“海德格爾的啟發”不如說是對海德格爾的誤解）。哈貝馬斯參照了格倫的觀點，認為馬爾庫茲的設想是烏托邦式的虛構：技術的歷史就是理性行為相對一個技術系統的目的逐漸地、不可避免地實現對象化的歷史。他針對于作為合目的理性行為的勞動概念，提出了另一種替代性的新概念，即交往行動，它的特色是以符號為媒介的互動。交往行動指向那些和技術規范不同的社會規范：技術規范取決于經驗，而社會規范則取決于主體間性。如此，整個人類歷史，可以從交往行動與合目的理性行為之間的關系史的角度來分析。傳統社會和現代社會之間的區別就在于：在傳統社會中，交往行動是社會權威的基礎（無論是神話權威、宗教權威還是形而上的政治權威），而在現代社會中，所有的合法性都被技術和科學的理性所支配，這種理性逐漸滲透到生活的各個領域，包括所謂的“交往”領域在內，以至交往喪失了自身的特性。這種現象的條件就是科學和技術變得不可分割，“科學代表了現今最重要的生產力”[29](#_29_159)。

專家統治由此而產生，這并不是指技術專家的權力，亦非指技術專家被權力所用，而是指技術作為動力因和合法性的根據可以產生權力，也就是說，技術一旦同科學不可分離，動力和目的也就合二為一了。專家統治的國家已不再把激發交往行動、與合目的理性行為保持距離作為目標。相反，它管理由合目的理性行為引起的功能障礙，以便削弱它們的影響、“避免有可能危害社會體系的僵化”[30](#_30_157)。專家統治的任務就是要給“技術性的問題尋找答案”，而這些答案是公眾討論不可及的。這樣的境況就造成一種“系統循環”：“社會的利益決定社會的體制，而作為一個整體，社會體制又使社會利益必須與之吻合并維護體制的利益”[31](#_31_153)。交往行動就這樣逐漸地被合目的理性行為所取代，也就是說被以語言的科學技術化為標志的控制論科學模式所取代。其結果是：“發達的工業社會似乎接近一種對由外在刺激而非規范控制的行為的調節模式”[32](#_32_151)。這就構成了社會的非政治化，并產生了合目的理性行為的自治化趨勢，這種發展“給語言帶來危害”（讓-弗·里奧達爾重新討論了這個問題），也即給社會化、個體化和主體間化帶來危害。這種現象可以造成嚴重后果，并導致被“心理-技術”的操縱（海爾曼·凱恩）。

哈貝馬斯針對馬爾庫茲第二個論點而提出的新觀點是建立在這樣一個基礎之上的：必須區分兩種不同的合理化概念，“生產力發展的進程成為解放的潛力的條件是：它不取代必須在[……]體制范圍內產生的合理化過程，而這個過程則由于交往行動的解放，在以語言為媒介的相關作用的內部實現”[33](#_33_149)。

這就意味著要把交往從它的技術化過程中解放出來：可見，哲學的基本立場是循環往復的。

海德格爾和哈貝馬斯似乎都在技術的現代性中確認了同樣的矛盾：技術從表面看是人類的力量，而實際上它似乎對它的力量（也可以是它的行為）自治，以至妨礙了人的行為，即妨礙傳播、決策和個體化。但是他們并沒有對這個矛盾做相同的分析。我們因此必須抓住海德格爾和哈貝馬斯之間的異同之處。

共同點是：他們二人都把語言的技術化視為非自然化現象，猶如一種“人本”向另一種“人本”墮落。混淆這些不同的本質是有害的。

不同點在于：哈貝馬斯仍然從方法范疇出發來分析技術，海德格爾則在技術中把握其形而上學的意義。然而，如果說技術不是一種方法，那么問題既不單單在于——通過被“解放”的交往——圍繞技術展開一場“辯論”，也不在于確保“最低限度的主體性[或者最低限度的‘意志’和‘主宰’][……]，以便民主的思想能夠通過主體間的公開討論和論證”，給技術的擴展“劃定界限”[34](#_34_147)。必須更加徹底地重新思考人、技術和語言之間最初形成的紐結，以便和技術建立另一種關系。

哈貝馬斯和海德格爾都把語言的技術化視為一種墮落，就此而言，他們都還停留在最古老的哲學傳統之中。我們在此則試圖展開另一種完全不同的觀點。我們可以舉一個例子使這個觀點更加形象化：比如，我們說古希臘智者的文辭同當時的謄抄匠的文辭是同等的，這些謄抄匠是古時的“教員”，在馬盧和德田奈看來，沒有他們，公民身分就不可能形成。但是還有更深層的問題。

這個更深層的問題，就是技術和時間的關系問題：如果說語言的作用在于實現個體化或“主體間化”（我們在此將要拋棄哈貝馬斯和主體間性的概念，這個作為他一切分析的基石的概念是經不起推敲的），那么語言帶來的就是時間，因為時間“是個體化的真正原則”[35](#_35_145)。海德格爾之所以能把語言和器具化的技術相對立，是因為語言包含了時間的原始時間性，而技術和計算的器具性則相反，它隱匿于總是伴隨著煩忙的在時性中。問題的關鍵在于弄清：把技術置于一端，使其本身不成為個體化的構造因素，這樣的配置本身是否還是“形而上學”的。

雖然目前對技術的認識仍然主要受目的和方法的范疇支配，自工業革命、以及伴隨而生的社會深層的變革以來，技術及其引起的突飛猛進獲得了新的內容，對這些內容，現有的知識分類越來越難以把握。隨著近幾十年的“現代化”運動以及由科學技術的發展而直接引起的政治-經濟的失調，這個疑難在社會的各個領域都變得十分敏感：技術和時間的關系這個深層的問題如今已成為社會生活中日常而普遍的問題，但它并不因此而失去其尖銳性。每一天都帶來新技術，并不可避免地淘汰一批老化、過時的東西：現存的技術因被超越而變得老化，由它產生的社會環境也因此而過時——人、地區、職業、知識、財富等等一切，或是適應新技術，或是隨舊技術而消亡，別無其他選擇。這種現象對于經濟和政治的宏觀結構是如此，對于生命本身也是如此。“此在對于自身存在的理解”因此深深地——同時非常危險地——被弄混亂了。似乎出現了這樣一種離異：一方是科學技術，另一方是產生了科學技術、但又被技術理論吞噬的文化：

“如果從某種角度看，作為一種特殊的表現系統的科學和作為一種特殊的行為系統的技術組成文化的一個部分，那么從另一個角度看，它們又脫離文化，構成完全獨立的系統。它們和文化系統相互影響，并與之對立，正如普遍與特殊的對立，抽象與具體的對立，構造和現成的對立，未知與經驗的對立，體制和生存的對立。正因為如此，考察科學技術和文化之間相互影響的模式就變得非常緊要，尤其是要考察科學技術將如何影響文化的未來：或者逐步地造成文化的解體，或者建立新的文化形式。”[36](#_36_145)

在近來地理政治理論的發展中，生態問題越來越占有舉足輕重的位置，這一事實本身就充分表明，上述技術對文化可能發生的作用已是舉世注目的問題。里約熱內盧的世界高峰會議發表的《海德爾堡呼吁》，以及由此引起的“反呼吁”，都證實了這些問題已進入科學、技術、工業、經濟、外交的最高層次。

貝特朗·吉爾在他的《技術史導論》一書的結論中不僅預見了這些困難，而且指出工業文明就是建立在日益頻繁和強化的持續革新的基礎上的。其結果就是造成文化和技術的離異，或者退一步說，造成文化進化節奏和技術進化節奏的離異。技術比文化進化得更快。這就產生了超前和落后，二者之間的張力就是構成時間的伸展的典型特征。如今發生的一切就好像時間跳出了它自身之外：不僅決策和超前的過程（被海德格爾稱為“煩忙”的領域）無可抗拒地歸向“機器”或技術的復合體，而且正如布朗橋引證庸格所斷言的那樣，時代超越了時間之墻。如果根據超越聲音之墻的意義來理解超越時間之墻的話，這就是指比時間走得更快：一架比自己的聲音飛得更快的超音速飛機，在達到聲音之墻時，會引起一個劇烈的聲音振蕩。那么從比時間走得更快的意義上說，超越時間之墻又會產生什么效應呢？一架比“自己的時間”飛得更快的飛機又會引起什么振蕩呢？這種振蕩的意思是，速度先于時間而在。因為只有兩種可能：或者說時間和空間確定了速度，從這個意義而言，超越時間之墻就是無稽之談；或者說時間和空間只有通過速度來認識（速度則停留于不可知）。

誠然，這種形式的反思并不是由技術發展的整體引起的。它只有在認真考察了技術發展的某些效應之后才有意義。譬如：計算機界所說的實時、媒體界所說的“現場”等等效應都深刻地——同時也可能在根本上——改變了事件化的原義，改變了時間和空間的存在。如果說基因操作不僅有可能顯著地加速生命分化，而且尤其會構成無分化的危險，那么速度問題也同樣被包括其中。

海德格爾的生存論分析，把超前和落后問題歸入時間性和實際性的原始生存的領域。換言之，此在來到世界的意義僅僅在于，世界作為實際性總是先于此在而在，它總是已經在此。此在總是后于它的已經在此，然而同時也正因為此在的時間性建立在對自己的終結的超越之上，所以它總是領先自身，并由此被卷入一種本質性的超前。

所以，我們以下研究的基礎就是：把生存論分析同有關普羅米修斯和愛比米修斯神話的最著名的講述（赫西奧德、埃斯庫羅斯、柏拉圖的講述）相對比。在古希臘文化中實際上有過關于技術的起源的神話，它同時也就是關于死亡的起源——死亡論——的神話。令人吃驚的是，哲學——尤其是海德格爾哲學——對這個神話的分析竟是一片空白，因為正如讓-皮埃爾·范爾南曾卓越地指出的那樣，普羅米修斯原則和愛比米修斯原則構成了時間的不可分割的兩個方面。我們感興趣的是：普羅米修斯代表的超前和愛比米修斯代表的落后（也即愛比米修斯的過失：遺忘），共同交織成以預示為核心的普羅米修斯原則和以無憂分心、事后方思的愛比米修斯原則。二者的不可分割性給人類帶來了期待——既希望又恐懼，它使人類對自己的不可避免的死亡的意識得以平衡。但是這一切之所以可能，僅僅是因為愛比米修斯的過失給人類造成了一種原始性的缺陷[37](#_37_145)，即原始的技術性，兼容了愚蠢和智慧的愛比米修斯原則由此而來。

本書的主要動機就是要闡明愛比米修斯的過失的意思。伴隨這個動機，我們將重新解釋生存論分析的一些主要范疇，并沿著以上關于哈貝馬斯和海德格爾的簡評的思路，對它們逐一評判。

但是我們同時也要從兄長普羅米修斯的角度，展示分析技術的動力的各種可能性，既技術的動力不能被歸結于機械論、生物學或人類學的范疇。在第一部分中，我們將指出，關于技術進化的諸般理論促成了這樣一個假說：在物理學的無機物和生物學的有機物之間有第三類存在者，即屬于技術物體一類的有機化的無機物。這些有機化的無機物體貫穿著特有的動力，它既和物理動力相關又和生物動力相關，但不能被歸結為二者的“總和”或“產物”。

當今技術的高速發展引起了時間化（事件化）內部的斷裂，伴隨而來的是非地域化過程，這就要求我們重新認識技術性問題，并使技術問題和時間問題的結合顯得非常突出。這里我們試圖論證：作為時間賴以產生的原始缺陷的標志，有機化的無機存在者在對速度的征服中是時間性和空間性的構造因素（即現象學意義上的構造），——其中速度“先于”時間和空間，時間和空間是速度的組成部分。生命就是贏得能動性。技術作為一種“外移的過程”，就是運用生命以外的方式來尋求生命。本書將分別通過對海德格爾（第一卷）和胡塞爾（第二卷）有關學說的批判性分析指出：生命一旦成為技術，它也就成為滯留的有限性。正因為這個滯留是有限的，所以它取決于技術趨勢確定的動力。盡管胡塞爾的現象學曾以其特有的術語，在文字問題的范圍內對這個問題有所論及，但是他并沒有給予足夠的重視。同樣，雖然生存論分析繼承了胡塞爾在時間對象的分析中有關滯留的三個層次的劃分（我們把胡塞爾所說的“圖像意識”統稱為第三滯留），但是它并沒有給予《存在與時間》一書中提出的“世界歷史之物”以時間性的構造意義，也就是說，沒有把它置于真實的時間性和在時性的對立之上或之外。我們將指出，西蒙棟如何在分析心理個體和團體個體的研究中，借助傳導的概念，為時間性的原始的技術邏輯構造說開了先河——當然，他本人并沒有提出這個觀點。由此我們將進而推翻“技術的本質不在于技術”這一論斷。

# 第一部分　人的發明

## 引論

我們試圖組合技術問題和時間問題。在這個組合中，我們首先要把技術問題放到時間中來考察，本書的第一部分將從技術史范疇的角度研究技術自身的歷史。研究技術史的范疇先于研究這些范疇記述的事件性，這就意味著要把技術的進化過程理論化。

目前我們之所以有必要認識技術進化的過程，是因為當代技術是我們面臨的一個極大的難題：我們并不立刻理解它的實際內容和它的深層變化，盡管我們不斷地就當代技術采取決策，但是我們卻越來越感到它們的結果是始料不及的。而且在日常的技術事件中，我們無法自然地區分，哪些是貌似驚人卻曇花一現的現象，哪些是持久的變換過程。

更進一步說，問題的實質在于弄清楚我們是否能夠預見或引導技術的進化——即技術的力量。我們對技術的力量到底有什么權力？這個問題雖然并不新鮮，但在當代技術面前，它卻以嶄新的姿態被提了出來：自笛卡爾以來對此問題的自信已被動搖了。同樣，哲學從一開始就在技術和知識之間劃分的界線也成了問題。二者之間的新型關系——經濟、社會和政治關系——隨工業革命而誕生，并從本世紀開始，尤其自第一次世界大戰以后，造成了真正的危機。技術問題成了當代哲學論戰的根本問題，海德格爾和哈貝馬斯分別代表了這場論戰在歐洲的兩個對立面。

面對這種現代化現象，像西蒙棟、海德格爾和吉爾這些在技術問題上觀點迥異的思想家，都以各自的方式表達了一個共同的憂慮：思考一種人和技術的新型關系。

西蒙棟[38](#_38_142)因此呼吁要發展一種新型知識：“技術學”或“機械學”。它并不理所當然地屬于工程師的知識范圍，因為工程師所關心的是技術的整體；它也不屬于工人的知識范圍，因為工人關心的是技術的部件。這個專業需要的專家既要懂得技術的單個分子，又要能夠把技術作為具體化過程來把握。這就是技術的新發展向我們提出的要求。

西蒙棟指出，當前文化的特征是把技術歸于非人性的范疇，并因此與之抗爭；他對這種同技術現實相對立、并進而把人和機器相對立的文化作了批判；他呼吁要建立一種技術的文化，以重新認識文化和技術的關系。在這個基礎上，西蒙棟提出的問題是：“什么人能夠具備關于技術現實的意識，并將這種意識引入文化的范疇之中”？這種意識對于兩種人來說是不可能實現的：第一種人“僅僅因為工作才和機器發生關系，并且有每天的工作定額，這種利用關系不利于上述意識的形成”；第二種人“管理著使用機器的企業”，他們“評價機器的標準是價格，運行效力，而不是機器本身”。至于科學認識，它“在技術物體上看到的只是一種理論法則的實際應用，因而和技術領域不屬于同一層次”[39](#_39_136)。

隨著機器的出現，文化一旦失去了和技術物體的真正聯系，那么它也就會失去文化的真正的一般性特征。具有當代技術現實的意識就是指：必須意識到技術物體不是一種用具[40](#_40_132)，這一點在工業技術物體中尤其明顯，它的進化被西蒙棟歸入具體化過程，它排除了簡單化的目的-方法關系[41](#_41_130)。

在此，我們將從一般性的體系的角度來研究技術的進化，尤其要探討它是怎樣導致當代技術體系的。西蒙棟提出了一門新知識、新專業的必要性；吉爾提出了一種新權力的必要性；海德格爾則更深刻地提出了建立一種根本不同于西方思想傳統的新思想的必要性；凡此種種都是因為現代技術的特殊性，也就是現代技術體系，確切地說，就是現代技術開創的技術體系的新時代。在本卷中我們將引入這個特殊性的問題（但是我們將把它留待第二卷中展開）。

現代技術的特殊性從本質上說就在于它的進化速度，這就使我們不得不將技術問題和時間問題組合起來考察。在這一部分中，我們將試圖從一般技術史的角度來認識現代技術的特殊性，這就是說要把歷史作為加速的歷史，在布羅代爾看來，加速也決定了歷史本身。

西蒙棟認為，現代技術的特性就是以機器為形式的技術個體的出現：在此以前，人持有工具，人本身是技術個體；而如今，機器成了工具的持有者——人已不再是技術個體；人或者是為機器服務，或者是組合機器：人和技術物體的關系發生了根本性的變化。

海德格爾從他的觀點出發，用構架[42](#_42_124)（即對理性的原則系統化）這個概念來概括這種技術的“嬗變”。從語義學的角度說，構架和體系一詞并不是毫不相干的——并且在吉爾看來，技術體系的概念是為技術建立一門科學的歷史的基石。

通常地說，一個“體系”是指“由部件或同類因素構成的機構或裝置”[43](#_43_124)。裝置是德語“Gestell”一詞的可能的譯法之一。至于部件問題，在我們的研究中占有中心地位：現代技術受控制論——關于部件組織的科學——支配，從廣義上說，部件組織一詞可追溯到代表生命特征的組織機構——器官。維也納爾就是如此確定控制論科學之計劃的[44](#_44_120)；同樣，海德格爾也用控制論科學來代表現代技術的特征[45](#_45_120)。

如果我們斷定體系性貫穿整個技術的歷史，那么現代技術的特征又何以要用構架來表示呢？

我們已經指出，海德格爾關于現代技術的根本觀點就是，現代性本身已充分表明，不能從手段的范疇出發來認識技術：現代技術成為具體的對一切資源的“檢查”的裝置。如果將這種“檢查”的結果公布于世，人們就要提問：人是否是這樣一套裝置的主宰？人能否主宰自己的命運，如果人真的也屬于技術的“一切資源”的一部分和這一裝置的進化就是人類世界的進化？根據海德格爾的觀點，現代技術的體系性是“激發”性的，這是區別于其他任何時代的標志。技術指令（指令“kuberna?”是控制“Cybernetique”的詞源）自然。過去則相反，是自然指令技術。現在自然受技術“調動”，也就是說它成了技術的“職員”、“從屬”；同時，技術作為自然的主人，對自然進行開發利用。作為被開發和調動的對象，自然可以構成現代技術體系不可少的資源、儲備或隨取隨用的積累。開發和調動自然實際上就是實現自己成為自然的“主宰”和“占有者”的計劃。

自我主宰是我們人之為人的本性。那么，技術是否是我們能夠借以征服自然的手段？或者技術在成為自然的主宰的同時，是否也將作為自然之一部分的人也征服了呢？海德格爾正是首先從這個觀點出發，在《技術的問題》的講座中指出，技術不能被定義為手段。然而在把技術概念定義為一種“去蔽形式”的同時，他使這個問題超越了人類學的層次。

把技術作為體系的條件就是不能把它當作手段來認識——這正如在索緒爾的理論中，語言自身的進化形成了一個極其復雜的體系，這個體系不以說話者的意志而轉移；所以，海德格爾反對黑格爾把機器定義為獨立的器具（我們將會看到這個定義近似于西蒙棟的說法）。海德格爾這樣指出：

“從手工器具的角度來看，這個定義是確切的。但是恰恰如此，機器并不是從它賴以存在的技術的本質出發被思考的。[……][相反，從技術的本質的角度看]，機器是完全有依賴性的；因為它的存在意義僅僅在于為一定的任務而被調動。”[46](#_46_118)

和機器一樣，工業化時代的人本身也依賴技術體系，人與其說是利用技術，不如說是為技術所用。因而人本身成了技術體系的職員、附屬、輔助，甚至是它的手段[47](#_47_116)。

顯然，和手段范疇格格不入的技術體系性在現代技術之前就已存在，它是構成一切技術性的基礎。怎樣從歷史的角度來把握和描述現代技術特有的激發性的體系功能？吉爾曾試圖通過程序化[48](#_48_110)的概念從歷史的角度來回答這個問題——把這個問題歸結為決策、預測，即時間的問題。

針對技術問題，吉爾在突出現代技術的計劃性和程序性（確切地說是“計算”而非“設想”）的同時，揭示了它所要求的一種新的社會職能的必要性，這一點同海德格爾《世界圖像的時代》[49](#_49_110)一文中的思想是很接近的。作為一種計劃，技術發展的程序化是技術進化條件的裂變。但是，技術-經濟的計劃就其對技術體系本身有程序的干涉意義而言，會對社會的其他基本體系構成無法預計的后果——這一點尚未引起人們的重視并未被有計劃地“調整”[50](#_50_108)。因此，技術進化的程序化就有可能給社會的整體平衡造成威脅。

假定我們進入了一個新的技術體系，這個體系要求其他社會體系隨之調整。當然，我們可以提問：社會、文化等體系是否可以按照一定的“程序”來加以“調整”？尤其重要的是，以上假定的前提是必須有一個穩定的新體系出現。然而如果我們關于速度的觀點可以成立，那么新體系豈不處于周期性的不穩定狀態之中？這樣又何談“調整”的基礎呢？

勒魯瓦-古蘭的人類學觀點使我們得以把調整的問題引入技術和社會問題之間。確切地說，由于他把社會統一體建立在種族之上，所以他就把種族和技術的關系作為一切人類學的基礎來考察。勒魯瓦-古蘭提出的問題就是，從技術的角度給人類學下一個本質性、因而也是根本性的定義。在他的早期著作中，他就展開了建立一門為人類學奠基的技術學的意圖。他首先從技術物體的傳播入手，然后在提出了貫穿于歷史和地理、并獨立于種族范疇的技術趨勢的概念的基礎上，他把發明的過程放在種族群的層次上來考察。

建立技術學——即關于技術的進化和技術的起源的科學——的必要性，是由馬克思在批判了傳統的技術發明觀點的基礎上提出的：

“如果有一部批判的技術史，就會證明，十八世紀的任何發明，很少是屬于一個人的。可是直到現在還沒有這樣的著作。達爾文注意到自然技術史，即注意到在動植物的生活中作為生產工具的動植物器官是怎樣形成的。社會人的生產器官的形成史，即每一個社會組織的物質基礎的形成史，難道不值得同樣注意嗎？[……]技術學會揭示出人對自然的能動關系，人的生活的直接生產過程，以及人的社會生活條件和由此產生的精神觀念的直接生產過程。”[51](#_51_106)

吉爾、西蒙棟、勒魯瓦-古蘭和馬克思一樣，把技術學的科學性和這類批判本質地聯系在一起。這里我們將把技術和時間的關系問題作為發明的問題來考察。這實際上就是要認識“技術體系”的動力，研究建立一門技術進化論的可能性。我們將由此對技術決定論提出疑問：技術的進化一直搖擺于物理學和生物學兩種模式之間，技術物體既有機、又無機，它既不屬于礦物界、又不屬于動物界。關鍵就是要確定技術進化論和生物進化論之間切實可行的類比的界限。實際上，我們面臨的假設是：技術進化論會在生物進化論內部造成斷裂。由此我們將會動搖技術物體和自然物體之間的傳統的對立，以及亞里士多德的自我再生規則。

我們首先要考察的是吉爾的技術體系的概念，這個概念也被其他人在不同的形式下使用過，他們雖然沒有明確地提出技術體系的概念，但是卻大體表達了同一個意思。在吉爾的理論中，技術體系首先是指在一個時期內相對穩定的一整套相互依賴的關系。技術史的根本任務就是要把握從一個技術體系過渡到另一個技術體系的可能性。

接下來我們將研究勒魯瓦-古蘭怎樣從另一個不同于吉爾的意義上闡發了技術的體系性的觀念。他提出了技術成體系進化的假設，并用技術趨勢的概念來概括它。他由此提出了涉及現代技術特性的至關重要的問題，即種族和技術之間的關系問題：現代技術是否會使各種民族“去根”？是否會淡化以至抹煞不同種族之間的區別？

關于西蒙棟，我們要考察的是當代技術體系，即把它放在具體化過程中、和工業技術物體的關系中來考察。我們將要研究用具體化概念來描述一般技術體系的進化的可能性，并把體系本身作為個體和對象來研究。

第一章綜述技術進化的問題，也就是把技術放在時間中來考察。但是接下來的問題就是：與其說技術在時間中，不如說它構造時間。我們將在研究技術學（或技術發生學）和人類學（或人類發生學）的同時，通過對盧梭和勒魯瓦-古蘭的史前理論的解讀來提出這一觀點。在第二部分中，我們將放棄人類學的觀點，并把人類學的研究成果和海德格爾的生存論分析的時間性范疇相比較，從而充分展開這一觀點。

## 第一章　技術進化論

### 1.一般歷史與技術史

吉爾制定的技術體系的一般性概念，是建立在歷史科學的規范之上的。這個概念并非指某個特定的技術體系，而是指不同技術體系的接替。一個體系的確立是指：在一定的歷史時期中，技術的進化達到一個穩定的狀態，從而使以往的成果、由一系列的相互依賴關系決定的結構化趨勢、各類互補的發明、以及技術和同時期特有的其他領域的關系都相對穩定化。

他提出的這種歷史的方法并不僅僅涉及技術史，而且也適用于一般的歷史：要確立“一門從某種意義上說是被物質世界制約的歷史學”[52](#_52_104)，要在歷史的長河中來把握通常的物質世界的協調，要針對技術在整個“人類體系”協調的結構中的位置問題，展開和其他體系（經濟、語言、社會、認識論、教育、政治、軍事等等）的專家的對話，并且要為技術的發展分期。

由此出發，吉爾研究的是從一個技術體系向另一個技術體系過渡的可能性。他試圖以共時性原則出發，描述和解釋歷時性的斷裂、轉變和變革，即通常所說的技術特有的發展。他指出：“那些在科學發展中顯得并不簡單，但卻明晰、嚴謹的現象，在技術的發展中卻遠非如此。”[53](#_53_102)如何產生發明？同科學的發展相反，“如果技術的發展有一定的邏輯可尋，那么這個邏輯并不完全是獨立的。技術發展首先需要一種協調，因為孤立的技術是不存在的，它需要其他附助技術”[54](#_54_102)。對于某個特定的技術來說，它的發展邏輯首先是由它存在其中的技術體系決定的。

在一般性的歷史中建立一門真正的技術史及其方法論的必要性，最先由費福爾提出。他認為技術史是“諸般需要開創的學科之一，或差不多是如此”，這個觀點尤其符合勒菲佛爾·德·諾埃特的理論，他認為，以鞍套馬標志的技術革新曾經在奴隸制消亡的過程中起過舉足輕重的作用，他同時提出了技術在人類發展中的作用和歷史中的技術決定論等問題。

這些觀點的影響是非常重要的。由此可見，如何協調一般性歷史和技術史之間的關系是相當困難的。

——首先存在著“技術”這個對象的內在的困難，即怎樣避免局限于特殊、孤立的技術史之中：技術史涉及的是超越各種技術之上的一般性技術本身。誠然，歷史上存在過的，只能是各類具體的技術，因為技術的本性就是專業化。一般性技術不是一個事實，而是一個結果。但是各類具體的技術的歷史又需要這個結果來形成一門技術史。

——另一個困難是：如何同一般性歷史的其他領域恰當地銜接，這就使技術史內在的困難上升到一個更高的層次。經濟、政治、人口等方面的事件，只有在一個歷史事件的統一體中才能構成一般性歷史。這就又一次表明，結果為它借以產生的過程提供了統一性。

技術體系的概念就是要解決以上兩方面的困難。它是一個結論，但是這個結論反過來為一個更可靠的起點提供了可能性。

### 2.技術體系

正如在語言學中一樣，體系是樹立對象的基點，它的一系列概念就是要從建立于現實基礎上的一般性體系的靜態和動態兩個方面來整合現實。和語言學一樣，體系是一個核心的范疇。

技術的整體和部分構成的結構是一個能產生反饋效應的靜態組合：比如煉鋼廠使用蒸汽機設備生產出優質鋼材，而優質鋼材又可被用來生產更先進的設備。這就是所謂技術體系的概念：各種不同層次的組合結果產生靜態和動態的相互依賴關系，這些關系又遵循一定的運行規律和變換程式。每一個層次都被一個更高的層次所包含，同時，每一個高層次也依賴它自身所包含的低層次。這就形成一個體系化的整體協調。

一個技術體系構成一個時間統一體。它意味著，技術進化圍繞著一個由某種特定技術的具體化而產生的平衡點，達到了相對穩定的狀態。“這種聯合只有在實現了一個整體技術共同的層次之后才能產生并起作用，即使總會有個別次要的、獨立的技術層次游離于總層次之外。”[55](#_55_102)圍繞這個平衡點形成的是一種平均性的技術層次。

技術體系朝復雜化和各組合部分之間的聯合的方向進化：“隨著時間的推移和技術日趨復雜，確保技術體系運行的內在聯系也就越來越多。”這種從屬關系的世界化——即技術非地域化的普遍性——導致海德格爾所說的構架現象：一個全球性的工業技術，在有系統地全面開發各類資源的同時，造成了全球范圍內的經濟、政治、文化、社會和軍事的相互依賴關系。

### 3.技術體系及其與經濟、社會體系的關系

這里要討論的是技術體系和我們所說的“其他體系”的關系問題。首先顯而易見的是技術體系和經濟體系之間的聯系：沒有技術就沒有勞動，因而也就不可能產生關于勞動、剩余價值、生產方式和投資等方面的經濟學理論。

關于這兩個體系的關系，存在著兩種對立的觀點：“一部分人認為技術體系和經濟體系相比是決定性的。相反，另一部分人認為技術必須適應價格體系、生產組織形式等因素，否則它就沒有經濟價值，因而也就沒有自身的目的。”[56](#_56_102)

經濟可以成為一個技術體系擴展的障礙。所以，由于經濟的原因而保留已過時的技術是常見的，這僅僅是技術進化趨勢和經濟-政治限制之間相互協調的例子之一。國家干預政策無非是為了調節這種關系：比如關稅保護政策或國家投資。

技術體系的轉換會定期地引起社會體系的動亂，當一個“新的技術體系促使一種完全不同的活動取代一種現有的活動而獲得主導地位時”[57](#_57_100)，它就會徹底打亂社會體系的平衡。這就涉及到技術轉換的普遍性問題。值得注意的是：由于二十世紀以來，經濟活動建立在越來越頻繁的技術革新之上，所以就必須不斷地解決技術轉換問題。技術體系和社會體系之間的關系問題是作為消費問題被提出來的，在這個問題中，經濟體系是第三個組成部分。伴隨技術的不斷革新而發展起來的消費利益保護主義改變了消費的習慣，使它越來越快地適應新的環境。這種變化自然也會影響文化領域。二十世紀的特點就是“去根”，即異化或退化，這將成為關于技術思想的主要論點。

### 4.技術體系的極限

主導一個體系的動力的是它自身的極限。人們可以在下列現象中揭示體系的結構性極限：“或是增產有困難，或是無法降低成本，或是難以實現生產的多樣化”[58](#_58_99)。經濟危機因這些結構性危機而生。

《停止增長》[59](#_59_98)報告中指出：自一九七〇年以來，我們這個時代的特點就是，在技術與地球生態系統的關系中，技術發展的極限對我們的時代構成威脅。吉爾對這看法提出不同的意見。他認為，這份報告沒有把技術作為一個體系來對待，因而就不能分析其極限的復雜性。在他看來，正因為極限有積極和消極兩個方面的作用，所以它才是技術體系轉變的主要因素。技術進步的實質就是不斷地轉移自身的極限。蒸汽機的功率越大，它的體積也越大。所以超過五千馬力以上，它就不再贏利，這就是說，“超過一定的功率，任何增長都是不可能的，因為體積、效率和費用等互相關聯的因素構成一個不可跨越的極限”[60](#_60_98)。這種極限既可以“使一個體系癱瘓，同樣也可以產生一系列造成危機的不穩定因素”，從而促成進化和新的決策。“如果一切技術部門都是相互關聯的，那么，某一部門達到極限就可能引起整個體系的癱瘓，即阻止整體的進化。[……]大約在一八五〇年到一八五五年之間，由于列車的速度和重量的增長，加快了鐵軌的更換周期，長此以往就會產生財政危機”。直至白斯沫高爐煉鋼技術的發明，鋼軌的出現才大大改善了鐵路運輸。這是技術體系內在極限的一個例子。然而還存在著技術體系的外在極限。十九世紀法國政府采用的技術-經濟關閉政策便是一例：當時的法國通過對英國生鐵加稅，也即“通過關稅保護政策來避免達到某些極限”[61](#_61_95)，從而凍結了法國鋼鐵工業的發展及其整個技術體系的進化。相反，動態的分析可以“澄清限制發明并導致體系變換的結構性極限”。當一個體系的全部條件都具備時，進化就勢在必行了。換言之：一方面，在一個穩定的技術體系內部由新的技術發明而引起無危機、無斷裂的發展，吉爾稱之為“技術系譜”；另一方面，技術的發展表現為破壞原有的體系，在一個新的平衡點上重建一個新的技術體系。新技術體系產生于舊技術體系的極限，這種進化從本質上說是不連續的。

### 5.發明過程中的理性和決定論

問題的關鍵在于弄清體系的進化是怎樣發生的：即發明的邏輯。突變的背景是，這是一種極限的博弈，在一個系統中，極限構成了進化的潛在可能性；而突變的現實則是技術發明本身，就像催化潛在可能性，釋放進化的能量。

科學的發現并不能為技術體系由潛在向現實的過渡提供解釋。雖然在技術發展和科學發展之間存在著相通之處，雖然科學發現可以誘發技術革新，但是這兩個領域的發明和發現過程是不同的，它們雖然可以互補，但絕不可能合二為一。技術發明不能被簡單地歸結為科學發現的發展和應用。即使是一種“應用”，它也是一種獨立的、創造性的應用，它具有和科學完全不同的邏輯。

所以，技術發明的邏輯有其特殊性。勒內·博瓦萊爾稱之為“擴散理性”。所謂理性，是因為技術的運用遵循因果關系這一理性原則，它既改造現實又屬于現實，因而具有自身的規律。但是這個理性又是“擴散”的，和科學的理性相比，技術理性的必然性較為“松散”：由于技術的發明并不受一個先于應用的理論程式的引導，所以它是經驗性的；但是我們又不能因此斷言，技術發明的行為是純粹偶然的，因為技術發明的一個重要部分是通過轉移實現的，即根據類比的原則，將一個技術體系中的運行結構移植到另一個技術領域之中：技術發明具有一種組合特性。技術知識雖然不同于科學知識，但它也是積累型的。因此我們必須闡述發明借以展開的技術系譜、經驗之路、技術潛力的發展所開辟的途徑等等。“處于既定技術系譜之中”的技術發明理性的“擴散”特征的意義就在于：“它具有不同的選擇和相互交織的不同組合形式。對于發明者來說，關鍵就在于認清自己所選擇的是一條陽關大路還是一條羊腸小道”[62](#_62_96)。

吉爾用莫奴里的“松弛決定論”這個概念來表示技術邏輯中這種顯而易見的可能性。與嚴格意義上的決定論不同，盡管技術進化在事后看顯得是必然的，但是它卻無法被事先預料——這就是莫奴里所說的“機遇”。似乎技術的發明總是偶然的，但是它又確實地實現了一個技術或技術邏輯的“意圖”。我們將會看到，這個觀點在勒魯瓦-古蘭和西蒙棟那里得到了深化；我們將要考察組合的假設、既偶然又不可避免的調整以及真正的技術典型的篩選，這一切尤其在分子生物學的偶然性和必然性的交替中得到了充分的體現。

吉爾區分了三種不同的發明形式：簡單發明（比如，約翰·凱依的飛船），發展（指在不改變基本原則的條件下對某一項技術的不斷完善），合成發明（比如內燃機）——即不僅限于單一的技術系譜，而是一組技術系列的合成。其他高于技術系譜的層次也會對發明產生作用：科學認識、和其他體系之間的聯系、一般性的外來限制等等（比如類似白斯沫高爐的經濟制約），尤其是技術的體系性本身，即由相互依賴的技術因素和體系內在聯系所造成的一系列條件限制。發明的可能性取決于體系的動力，這就是體系概念的精髓：構成發明的各種可能的選擇依體系的制約條件而實現于某時某地，同樣，體系又受一定的外在條件制約。

由此可見，技術進化中的理性是難以否認的，“因為各種可能的組合方案是有限的，并且，由于選擇依賴現有的結構，所以它只能遵循幾乎是強制性的途徑”。同樣，技術進化中的決定論也是顯而易見的，“技術決定論、科學決定論、經濟決定論、乃至社會政治決定論同屬一類”。

綜上所述，吉爾顯然大大限制了發明行為中的個性特征，他強調發明行為中的理性和體系的決定因素。他指出：“無論我們考察哪一個層次、哪一個時代，發明家的自由總是被該發明對應的要求而嚴格地規范和限制的。因此，不僅發明的選擇，而且發明的時代，都是由科學的進步和一切相應的技術發展、以及經濟的需求等條件決定的。”[63](#_63_96)

換言之，發明的邏輯并非發明家的邏輯。所以要建立技術學，即研究支配技術自身的邏輯。那么是否也必須建立技術的理性呢？若是，則要證明技術邏輯的普遍有效性，吉爾沒有明確地提出這個問題。不過這個問題恰恰成了勒魯瓦-古蘭的研究對象。勒魯瓦-古蘭認為，存在著一種普遍性的技術趨勢，這種趨勢不僅完全獨立于它作為一種特殊的技術事件而存在其中的文化環境，而且會同它借以實現的文化環境發生沖突，因為技術趨勢是普遍性的，各種文化環境則是因時因地而異的。因此我們將指出，勒魯瓦-古蘭怎樣從技術體系和其他體系的相互關系的角度來研究吉爾提出的問題。他一方面將普遍性的技術趨勢和多樣性的種族對立，同時又不否認前者必然滋生于后者。

### 6.發明和革新

必須區分發明過程中的兩個不同的階段：調整和發展，并（借用弗朗索瓦·貝魯的觀點）把發明和革新區別開。革新是指技術體系轉變的完成，并產生影響其他體系的結果。這就是說，革新的規則和發明是完全不同的。它牽涉到社會化的規范，尤其受經濟學家們的注視：“革新主要屬于經濟的范疇”[64](#_64_96)。

革新動搖既成的格局，因而會遭到抵抗。它帶來的社會影響貫穿各個領域（社會、經濟、政治等等）。除了變化引起的不安之外，革新還會遇到諸如投資和技術超前這樣的問題：一種革新總會過時并被另一種革新取而代之。這對于當代技術來說尤其如此，因為它的轉換周期短，而且決策的難度隨發展的速度增大。不僅如此，技術超前的前提是對整個技術體系有一個總體的把握，但是體系本身則變得越來越復雜，從屬關系也越來越多[65](#_65_96)。這些問題必須由一系列的復雜計算解決，這些計算顯然依賴和經濟模式相關的技術體系的模式化：這是關于“生產機能”的計算，所謂生產機能就是指“在一定的工業部門內，機能和它的產品之間的技術關系”[66](#_66_96)。

我們可以由此推斷，革新的邏輯是由一系列用于調整技術體系和其他體系之間的關系的規則構成的。每一個時代都有其革新條件的范型，這些條件就是技術體系和其他體系相吻合的可能性。法國冶金大師倫布爾格正是從這個角度來考察法國抵制英國煉鋼技術之原因的[67](#_67_92)，他指出，各種限制革新的因素來自地理（地質和人文因素）、技術本身和教育體系等方面。在這些因素的基礎上，他加入了資本——即和經濟體系相吻合——的因素。

通過對革新的條件及其傳播時間的考察可以建立一個革新的范型：“與純粹技術的因素相關——即同發明相關——的范型，由非技術的生產因素決定的范型，以及需要根據一定的時間順序確定的范型”，所有這些范型同時反映了技術體系進化的變換節奏、加速和減速的周期。

### 7.工業投資：技術體系、經濟體系和國家機器的聯合進化

投資的問題也就是在資本經營、現有生產方式的管理以及開發技術體系的潛力之間如何作調整的問題。自十九世紀以來，由于工業技術體系迫使經濟體系實行根本性的改造，所以投資問題就尤其受重視。從工業技術體系與經濟體系的關系來看，后者分化為兩個支系，即金融體系和生產（或產業）體系。這是一個基本的問題，它給現代技術帶來了一個新的特征，即吉爾所說的途徑，它們可以在“個體、團體和國家”等各個不同的層次起作用。

沒有投資就沒有革新，投資的前提是具有流動的資本。為了調動資本，革新項目必須有足夠的吸引力，并保證經濟效益。這種隨著工業技術的擴展而發展起來的對技術的新的要求起始于熱力學帶來的變革，它需要巨大的投資，并要求經濟體系內部作金融調整，以便適應技術體系帶來的新環境。股份有限公司的形式和股票系統正是在這樣的歷史條件下誕生的，其目的就是保證資本的流動性（馬克斯·韋伯稱之為“投機的理性化”[68](#_68_92)）。這種以金融部門脫離并獨立于生產部門為標志的經濟管理的新變化，目前引起經濟理論界、管理界和金融股票界的高度重視：人們通常所謂的“金融泡沫”變得高度自動化以至它常常和生產的現實隔絕，根據一種信仰（或信譽）邏輯起作用，這個邏輯在很大程度上受管理金融信息的電訊和電腦體系支配：一句話，資本的轉換成了一個“瞬息完成”的信息處理問題。參與交換的是信息而非貨幣實體。那些在瞬間作出的決策的根據是一系列金融市場的指數和與之相應的宏觀經濟決策，而不是企業具體的微觀經濟發展狀況[69](#_69_90)。

如果說經濟體系的發展似乎順應了技術決定的必然，而且現代資本主義的誕生是工業技術的必然要求，那么反之亦然，熱力學技術體系，乃至整個工業技術體系的可能性都是由經濟體系的改組決定的，這種改組的前提就是資本積累。實際上存在著一種獨特的技術和經濟的組合，其結果就是產生了“專家統制”和“技術化科學”：經濟體系的變換使“流動資本”和“技術革新”這兩種不同性質的傾向的聚合成為可能。促成這一聚合已成為一項治國大策（這是科爾貝爾開創的傳統）。這既標志了文化同化和全民性科學和技術的信息聯絡，也代表了最高團體層次的全民性介入和投資形式。

認識革新的動力，也就是認識一些聚合是怎樣成鏈式發生的。這個鏈式系列的首要和決定性的因素是“純粹技術性的”（它意味著賦予技術的決定性以至高權）。“從生產本身的角度看，革新必然會發生在一個處于平衡狀態的體系內部”，因而，穩定的過程實現于起初顯然是擾亂現有體系的變換過程之中：革新的邏輯確切地說也就是技術體系自身的進化邏輯。通常所謂的發展概念必須從不斷現代化或持續革新的意義上來理解。我們簡略地考察了“純粹技術的因素”和經濟體系聚合的關系問題。顯然，革新家同樣要把社會、政治和制度等方面的制約條件考慮在計算之中——即通過計算完成變革：因為這些制約條件在某些情況下可以構成一時無法逾越的障礙。雖然抵制技術自古就有，但這個現象如今已經成為一個全球性的常見問題，它已被列入政府部門和國際組織的議程之中。由于工業技術無所不在，它的發展幾乎天天都在改變著人們的日常生活，這就自然會引起一種有關技術實體甚至是技術“自治體”的新意識，并由此產生多少有組織的抵抗：技術引起的反應，以及國家或“決策階層”為了消減反應而采取的共同措施，都在日益強化（吉爾對此有過論述）。這個現象清楚地表明了一種不斷加深的困境，盡管對這種困境的解釋應有盡有，然而我們當今所認識的現代技術正是在這種困境中產生的。

### 8.持續革新：技術和科學的新型關系

如果我們從這個觀點出發，把某些假設推向極端，那么我們甚至可以得出：法國大革命與其說標志著保護人權意識的覺醒或資產階級奪取政權的行為，不如說是當時社會通過韋伯所說的自由勞動的充分發展，以適應一種全新的技術體系。以上所有的使我們能夠建立這種假設的分析，給予工程師階層一個非常重要的位置：對技術體系的管理就是干預經濟和社會轉變，這種干預遠比一般老百姓、政治機構或管理專家們想像的一般意義上的決定性深刻得多。如今技術體系和經濟體系在世界范圍內的交匯，從技術-經濟的意義上提出了增長的問題。

以上，我們出于分析技術發明的主要特征的需要，突出科學發現和技術發明之間的區別。現在必須強調指出的是，科學和技術之間的緊密聯系是當代技術的本質特征之一——它甚至改變了科學發現自身的條件。自現代技術時代以來，由科學發現轉化為技術發明并進而轉化為技術革新所需要的時間大大縮短了：“從運用于照相術的物理現象的發現到照相術本身，曾經需要一百零二年（1727—1829）”，而“電話的應用只需要五十六年，無線電需要三十五年，電視需要十二年，雷達需要十四年，原子彈需要六年，晶體管為五年”[70](#_70_90)。這個期限的縮短是韋伯、馬爾庫茲和哈貝馬斯等人所說的“理性化”的結果。它的代價就是由經濟手段建立起來的科學和技術（及政治）之間的新型關系。

技術進化存在著四大要素：以發明為標志的技術進步，以革新為標志的技術進步，經濟和社會的進步，科學的進步。自從工業革命（瓦特和布爾東）、尤其是自當代工業技術誕生以來，經濟進程是建立在持續革新的基礎之上的：日益加速的技術體系的轉變，隨之引起的“其他體系”的轉變，這就是說，技術和科學的關系發生了變化。在科學進步、發明、革新和經濟-社會的進步之間，吉爾確立了兩種組合形式：

——由科學進步到發明再到革新

——由發明到革新再到增長[71](#_71_88)。

第一組組合把科學進步當做壓力，它以發明為中介，聚合在（工業）革新之中。原動力來自科學，工業僅僅實現其價值。在第二種組合中，革新成了中介，原動力具有更多的經濟意義，科學研究被包含在企業的內部，科學受經濟發展要求的支配。在這種情況下，壓力似乎“更多地來自增長的需求，或是為了促成一個新技術體系的建立，或是為了糾正技術體系、經濟體系或社會體系發展的失調。在所有的領域中，我們都面臨一種集體行為。這里企業家比發明家起著更重要的作用，因為，企業家有決策權，并能夠協調各種不同的革新傾向”。

我們由此看到現代意義上的研究-發展模式，它最初屬于人們所說的技術科學范疇。正是在這種由科學、技術體系和經濟體系之間的新型關系構成的基礎之上，發展起來了以“技術專家體制”或“技術專家統制”為主體的國家機構，其主要功能就是調節各種體系的轉換進程。海德格爾從存在的歷史的角度出發，在《世界圖像的時代》一文中分析了這個轉換過程[72](#_72_88)。由于在當代技術中，“科學的進步和技術的進步是緊密相連的”，而且“革新和經濟發展不可分離”，因而就改變了技術發展的一般程式：革新已不再是發明的結果，它激發發明的整體進程，是誘導發明產生的原因。“以前，一項發明要被應用必須等待技術、經濟、社會等一系列條件成熟。革新隨之而生。而如今則是革新的需求促成發明。”[73](#_73_88)所謂發展研究就是建立在這種轉變的基礎之上的，這種現象的最好的例證就是菲利普公司的創始人奧爾斯特博士，他開創了真正的工業研究時代，具備自己的實驗室，這才是名副其實的技術科學。

轉換期限的縮短這一當代科學的基本特征導致了技術發明和科學發現的合并。研究的取向基本上是由工業目的控制的。從整體上說，預見主要是由對投資的測算決定的：集體的決策、時間化等等，一句話，命運服從于調節計算的技術-經濟指令。這種現象代表了一種占統治地位的對時間的新理解，并提出了一個越來越值得深思的問題：隨著科學、發明和革新之間的關系的轉變，技術的進化速度已達到了與以往一切技術體系不可比擬的地步，怎樣協調這種新技術體系和“其他體系”（我們在《引論》中曾籠統地稱之為“文化”）之間的關系？盡管吉爾未能將各體系之間協調的困難歸結于發展的速度，但是他卻意識到人們尚未充分重視這個問題，他提出必須重新理解人和技術之間的關系。“如果說，我們現在正走向一個新的技術體系，那么問題的關鍵就不僅僅是在于保持體系內部的協調，而且還在于保持它和其他體系之間的和諧”。他認為，這一必然性集中體現于旨在規劃社會的技術邏輯轉化的“第五個五年計劃”之中。隨著持續革新的節奏，一切偶然性都變得不可能，面對各體系相互配合、相互補充的和諧整體可能崩潰的危險，必須控制一切變化。可見，這里實際上涉及到如何安排未來、也就是如何安排時間的重要問題：

“現在的問題已不再是服從于隨機實現的技術發展、無條件地接受技術領域的新成就、并勉強加以適當的應用等等。必須在包括經濟和軍事等一切領域中安排未來。”[74](#_74_88)

所謂安排的問題就是使技術的進步程序化，這就意味著把時間作為計算。在不否認這一事實的前提下，吉爾對人們尚未足夠重視這一變化可能帶來的后果以至忽略當今社會各基礎體系的發展的統籌規劃而表示不安。吉爾之后，西蒙棟將這一憂慮解釋為一種新的技術文化的必要性：

“當技術的發展途徑是隨機的、或呈隨機之狀時，技術體系和其他體系之間的調節只能通過各種力量的自由組合將就而成，這就難免產生許多失誤或倒退的可能，直至一個相應的平衡建立為止。假如從今往后技術的發展無論就事實還是就時空的意義上說都進入了程序化——即被指令——過程，那么程序化必須滲透一切可及的范圍，不僅包括經濟這類經常被提出的領域，同樣還包括社會、文化等各類領域。如果沒有這方面的研究，強加技術發展是徒勞的，因為它不能適應一個總體平衡的必要條件。”[75](#_75_86)

然而，如果技術體系真的如我們所說進入了一個不斷轉變的和結構不穩定的時代，我們就可以假定，這個問題應該放在另一個范疇中來討論：把人和技術之間的原始關系作為時間現象來重新考察。

### 9.技術的普遍性

我們是否應當討論技術的理性？若是，就首先要證明技術邏輯的普遍性。這個問題，吉爾非但沒有論述，他甚至沒有提出。相反，它卻是勒魯瓦-古蘭思想的前提。我們已經看到，吉爾從歷史學的角度主要探討了兩方面的問題：一方面是成體系的技術的內在動力，它的理性化和決定論的運行邏輯；另一方面是這個能動的體系和其他體系之間的關系，并將它融合在歷史的整體之中。勒魯瓦-古蘭不是從歷史學的角度、而是從民族學的角度來考察這些問題的。他在《人與物質》一書中提出了技術趨勢的論點：技術趨勢具有普遍性，雖然構成趨勢的一系列技術事件具體地實現于各種不同的種族區域中，但是趨勢本身卻獨立于種族的文化區域。勒魯瓦-古蘭從這個論點出發，同時考察了技術的內在動力及其和其他體系之間的關系兩個方面的問題：普遍性的趨勢和各種造就技術事件的特殊的種族實體結成復雜的關系，盡管技術趨勢必須同技術事件區別開，然而前者又只能呈現于后者之中。趨勢在“穿越”各種族環境的過程中“衍射”為無數不同的事件，這就提出了《環境和技術》一書所研究的問題：以普遍性的趨勢為本質的技術與以特殊性掩蓋普遍性的種族之間的關系。他以此為基礎重新討論技術發明的問題。書中所有關于技術進化的論點都是根據與生物學、動物學的類比而建立的。在此，吉爾已經提出關于組合的論題，這個論題在此更明確地與技術形式優選論聯結在一起，而這一優選過程是根據組合的可能性實現的。

作為民族學家，勒魯瓦-古蘭觀察的是各類事件，他要尋找事件之間的聯系，并進而試圖解釋這些聯系的原則。在技術學的領域里，這些原則也是進化的動力。然而民族學的錯誤則通常在于：不是把呈現在事件聯系中的普遍性原則歸結于真正意義上的技術趨勢，而是歸結于個別的文化特性，即歸結于印-歐文化特性。技術趨勢的概念是同這種根據所謂“同心圓”理論建立的種族中心主義的幻影根本對立的。顯然，作為歷史學家的吉爾和作為民族學家的勒魯瓦-古蘭之間有一個共同點：他們都認為技術發明不屬于某個民族的特性，或至少民族特性在技術進化中的作用是微不足道的；但是必須承認體系性的作用，體系推動趨勢，體系實現于人和物質的耦合。下面讓我來澄清這種耦合的意義。

### 10.人與物質的耦合

《人與物質》一書提出了“建立在第一物質基礎上的技術形態學”的原則，其根據是關于所謂“原始部落”的研究。這些部落散布全球偏遠角落，有些部落甚至幾乎從來沒有和其他種族有過任何往來，我們所擁有的關于這些部落的資料也極其有限，并且由于他們是“無文字”的人群，所以沒有任何歷史的記載。這種史前環境中的技術也就自然比有史以后的技術簡單得多。

勒魯瓦-古蘭的人種-人類學的基礎是對技術現象的解釋。在他看來，技術現象是人類的首要特征，因技術在不同種族之間造成的差別遠比因人種或宗教文化因素造成的差別重要。他的研究有兩個目的：其一，提供一套在很大程度上和技術起源理論相符合的人類起源理論，關于這一點我們將在第三章中從古人類學的角度進一步研究；其二，以此為基礎進而認識不同種族間的文化差異化現象。

勒魯瓦-古蘭用趨勢這個概念（得自柏格森思想的啟示，他偶爾也引用柏氏[76](#_76_86)）來解釋技術現象，并因此使他的技術形態學的設想得選擇意味著各種可能行為的超前表達。所以，行為的各種可能性就必須在它實現之前向生命存在展示自己。”（第97頁）

勒魯瓦-古蘭把技術自身進化的第一因素植根于動物學領域的遠古時代，從而把他的遺傳學理論建立在這樣一種基本觀點之上：“生命以成熟有機體為中介實現從一個萌芽向另一個萌芽過渡的進程。似乎有機體本身不過是一種贅瘤，它的隆起完全依賴一個萌芽向另一個萌芽的轉生。關鍵在于無限擴展的進化是連續的，在無形的進化中，有形的有機體在各自短暫的生命期限內相互交替”。勒魯瓦-古蘭的獨特之處在于：他借助人類學的“生命意向”把生命進程的分析運用在有機體之外，即有機化的無機物領域。

正如技術趨勢一樣，生物趨勢也是不可預見的，“我們越是考察生命的連續性就越會發現，有機體的進化近似于這樣一種意識：過去促動現在并因而并發一種和以往的過去不可比的新形式。不可否認，一個植物或一個動物種系的出現是有其確切的原因的。然而必須指出，雖然我們能夠在事后詳盡地認識這個原因，并由此解釋新生的種系，但是卻無法預見種系的產生”（第27頁）。這種不可預見性是和趨勢的不可逆轉性相關的：“毫無疑問，伴隨我們思維的僅僅是我們的過去的一小部分。然而伴隨我們的欲望、意志和行為的卻是我們的過去的整體，包括靈魂深處的細節。因此，我們的過去是通過自身的沖動以趨勢的形式向我們展現它的整體，雖然它僅有一小部分呈于表象。這種去而猶存的過去使得意識不可能兩次重蹈同一個境地。盡管場合可能同樣，但同樣的場合卻不再作用于同一個人，因為同一場合中的人已處于不同的歷史時刻”（第5頁）。

尤有甚者，趨勢既提出了我們將會在西蒙棟那里重新遇到的個體化問題，也提出了吉爾關于與技術體系的能動性相關的沖突競爭問題：“生物學家很容易根據幾何學的原則指責我們在此無法給個體性下一個精確并具有一般性意義的定義。完整的定義只能適用于一個既成的現實，而生命的屬性是永遠不會完全實現的，它們總是處于實現的過程之中，它們與其說是一種狀態，不如說是一種趨勢。一種趨勢只有在不被另一種趨勢干擾的條件下才能實現其全部的內容：這種情況在生命的領域中如何體現呢？正如我們將要指出的那樣，生命領域包含許多相互沖突的趨勢。尤其是在個體性這個情況下，雖然個體化的趨勢在有機界無處不在，但是我們可以說無處不受到再生趨勢的沖擊。一個完善的個體的前提是：有機體的每一個部分都不可能被獨立分割。然而，這就會使再生產成為不可能。再生產不正意味了一個新的有機體與一個從舊的有機體中分離出來的因素的重組嗎？所以，個體性自身包容了它的對立因素。在時間中延續，這就是個體性的需要，這就迫使它永遠不可能在空間中盡善盡美。在這每一種情況下，只有靠生物學家來權衡兩種趨勢的輕重”（第12頁）。西蒙棟在當代技術體系層次上提出的個體化問題也可以從另一個方面來解釋：以成立，也就是把人類學的研究同十七至十九世紀的植物學和動物學的研究加以比較：植物學和動物學在當時“絕大部分種系尚待發現”[77](#_77_86)的條件下，竟然能夠建立起各自的分類原則——而且這些原則已被證明是定型的；同樣，大半個世紀以來，人類學也在分類，“它區分了不同的人種、技術、民族，每一次新的嘗試的經驗都證實了某些古老概念的可靠性。歸根結底：動物學和人類學一樣，都具有趨勢的穩定性特征”。不僅如此，他還引用系譜——或根系——的概念，以便提出技術繼替的系譜，從而也就提出了“選擇”（即決定論）這個吉爾已經討論過的問題：

“魚類或石器的理想原型就像是根據某個預定的系譜進化：由魚類進化到兩棲類、爬行類、哺乳類或鳥類；由簡單的石器進化到石磨刀、銅刀和鋼刀。注意不要誤解：這些系譜僅僅提供生命的一個方面，也就是環境向生命物質提供的不可避免的、有限的選擇。”[78](#_78_84)

這種技術界和動物界、技術物體和動物之間的類比，對以下將要展開的論點具有決定性的意義。解釋技術現象就是要把人（生物）和作為技術形式的載體的“原始物質”（無機物）之間的關系，當作動物學的一個特殊情況來分析。勒魯瓦-古蘭在這個問題上提出的近似生物決定論的觀念是吉爾不曾提出的，但是這樣一來，發明的途徑也就相當有限，“由于生命必須在水和空氣之間，在游水、爬行或奔走之間選擇，所以生命只有幾種有限的進化系譜”。同樣的限制以及同樣的生物對無機物條件的依賴原則也決定了工具的形式。比如，木材決定了刀刃和刀柄的形式，“技術決定論和動物決定論具有同樣的標志：居維葉曾經因為在一堆石膏中發現的美洲負鼠的頜骨，邀請當時尚半信半疑的同行們繼續發掘尋找負鼠遺骨，并因此預言將會發現袋類動物骨骼；同樣，民族學可以在一定的范圍內根據某一工具的刃形來推測該工具的手柄形狀及其用途”[79](#_79_82)。

技術進化是人與物的耦合的結果，這種耦合尚待澄清。在此，技術的體系性建立在“動物技術學”的決定論之上：由于這種關系的一方（人）具有動物的屬性，所以耦合現象必須從生命歷史的角度來考察。誠然，技術物體構成的結果屬于無機物的領域，因為它們是被動的，但是它們同時又被有機化了。我們由此可以理解：從物質與有機組織之間的關系的角度，對其有機化的一般性意思進行反思，是完全必要的。也有必要對所謂“器官”進行反思，它表示肌體的一部分或作為技術器械的器具。這項研究通過和動物學類比的方法進行，關鍵在于這種類比的界限。

### 11.趨勢和事件

對人和物質的耦合的有機化組織和過程，可以在一定的范圍內運用動物學的概念并從技術的普遍趨勢的角度進行分析，這種分析構成這項研究的基本公理。第二個觀點就是要把握技術進化的多樣化事實，就如同我們可以在民族學和考古學的素材中找到的痕跡一樣。問題就在于把技術趨勢從技術事件中區分出來。趨勢在事件中實現，考察各事件的聯系可以告訴我們趨勢實現的條件。所以要對事件進行分類，發掘隱藏在事件的多樣性背后的同一性。

這里有一個困難，根據我們采取的解決方法，它直接牽涉到對一般性技術發展的解釋的選擇。居維葉由于沒有在他的領域中明確地在決定性的趨勢和物質事件之間建立本質的區別，所以也遇到了類似的難題。“有些一般性的趨勢可以產生相互間沒有物質親緣關系的相同的技術”，也就是說，這些技術賴以產生的民族之間沒有交往，并且，“無論地理區域如何接近，事件本身總是個別、單一的”[80](#_80_80)。盡管組成事件的技術物體屬于同一個趨勢，然而它們卻是多種多樣的。因此我們必須在一般趨勢以外去尋找這些不依賴于趨勢的多樣性的原因，這些原因通常和它們的技術經濟體系聯系在一起。這就需要區分普遍決定性的趨勢和帶有種族“特性”的地域化的趨勢。

這里就遇到了技術和種族之間的關系問題：“我們在阿拉斯加的愛斯基摩人、巴西的印第安人和非洲的黑人那里，都發現了把木簪或骨簪穿綴下唇的習俗。其中一定存在著某種技術同一性，但是至今為止，還沒有一項嚴謹的研究能證明這些民族之間存在著親緣關系”。似乎它們之間有一個既定的趨勢、或者是一個普遍的事件，這種普遍性不能用種族之間的文化影響來解釋，因為它們之間沒有任何往來。相反，“馬來亞、日本和西藏三個民族的耕犁呈現三種近似的造型，這當然和三個民族的古老的歷史有關：每一種造型都因土壤、安裝、套轅以及該造型所反映的符號和社會的意義等因素的不同而各具匠心和風格”[81](#_81_82)。在此，我們試圖在比較各種事件的同時，得出一些關于同一種原型傳播在各種特殊造型中的條件的結論，這些結論介乎兩種觀點之間：一種是簡單化的決定論觀點，它看不到事件的復雜性；另一種是歷史-文化的觀點，它力圖尋找一個發明的根源和影響其他民族形式的某個民族特性。由此就很容易得出一個更一般性的觀點：技術發明以幾個文明區域為起點，以同心圓的方式向外傳播。最后，“一切都似乎證明了存在著一個‘耕犁’的趨勢，它于某時某地實現于某個單一的事件之中，同樣，這個趨勢也往往在相當大的時空范圍內實現于一定的歷史關系之中”。

存在著兩種不同的因果關系：一是各種文化之間的傳播和互相影響的現象，這就說明了為什么一個技術事件在一定的時空范圍內具有不同的表現形式；另一種因果關系是人與物質之間的幾乎是動物決定論式的關系。困難就在于把二者區別開。“稍有不慎，就可能從一個極端跳到另一個極端，以至失去現實的準則”[82](#_82_80)。實際上這兩種不能混同的因果關系是并存的，一方面是顯而易見的外來的文化傳播，另一方面是技術自身的發展趨勢。雖然后者比前者更隱蔽、間接，但它是更本質性的，從一般生命歷史的角度說，它構成了技術現象的原則。

首先必須確立這種決定論觀點的合理根據，然后才能在這種觀點之中來解釋由文化影響造成的傳播這一不可否認的歷史現象。問題的關鍵是對技術現象和技術進化條件加以解釋。“文化主義”的觀點會給這個解釋帶上神秘的、非現實的、并且完全屬于種族中心主義的色彩。這種觀點賦予一個或幾個民族以技術和文明的特有稟性，并認為這就是技術繼替系列的最終根源。勒魯瓦-古蘭認為，這種觀點根本歪曲了以決定性的趨勢為原則的技術現象的本質。技術現象的根源并沒有什么“民族特性”。事件在各民族的環境中獲得了技術物體的具體形式。然而，它們的產生卻取決于一種更深層的決定性趨勢，唯有這個深層的決定因素才能解釋超越一切種族特性的技術趨勢的普遍性這一舉世共睹的事實。技術現象有其自身的必然性，那些隨機的多樣化形式是由趨勢和不同的種族的交往引起的。技術現象來自比民族特性更深層的體系性，它的根源和動物學的邏輯是一致的。與達爾文進化論奠定的動物學系譜相似，“技術學系譜”體現了人和物質之間的關系。

人與物質之間的動物-技術學的關系是生命物體和環境之間的關系的一種特殊形式，即人借助有機化的被動物質（技術物體）而與環境發生關系。獨特之處在于，技術物體這種有機化的被動物質在其自身的機制中進化：因此它既不是一種簡單的被動物體，也不能被歸于生命物體。它是有機化的無機物，正如生命物體在與環境的相互作用中演變一樣，它也隨時間的推移而演變。不僅如此，它還成為人借以和環境相互作用的中介。

這種物質的奧秘有些類似古希臘人所說的具有動力的材料。物質作為一種能量體現在它的造形之中。由此我們似乎可以認為，物質的有機組織就是它作為能量呈現出來的形式。然而這并不單單是一個物質形態的問題：根據技術形態組織起來的物質不是被動的，趨勢并不僅僅來自于人的有機化動力，它不是人在和物質耦合之前具有的某種構造意向的產物，并且，它不依屬于任何主宰意志。趨勢在人與物質的交往中自然形成，這種交往使人在有機地組織物質的同時也改造自身，在這種關系中，任何一方都不占有主導地位。這種技術現象就是人與環境的關系。從這個意義上說，必須從動物學邏輯的角度來把握人的本質，同時又不能簡單地把它等同于動物學的法則。

### 12.種族差異和技術分化

“人類社會的技術結構”[83](#_83_78)表明：盡管我們必須“在一定的限度內”依照古生物學的（也就是動物學的）方法來分析技術化的人類現實，但是這種方法很快就會遇到它的局限性，因為人類的技術性是獨一無二的，它使人類在動物世界中占有獨特的地位。

與別的種類相比，人類似乎完全滿足了古生物學的愿望：“如果說，古生物學研究者們的愿望就是要像認識馬類和犀牛類的過去一樣認識人類的種屬，那么這種好奇心已經遠遠得到了滿足。”[84](#_84_78)但是，這僅僅是一個虛幻。人作為技術的存在，不能簡單地從生理學和（動物學意義上的）特殊性的角度來定義。人類現象的復雜多樣性決定我們在把人當作人而不僅僅是有生命存在以進行研究時，有可能獲得一般科學意義上的滿足。從這個觀點出發，“古生物學的方法不適用于民族學，因為如果把人類社會現象放進古生物界，就好比一群脊椎動物在漫長的歲月中相互交換了各自所長：似乎出現了用翅膀換取甲殼、以長鼻換取某些補充性脊椎的現象”[85](#_85_78)。

這里提出的問題是，人在本質上作為技術性存在，怎樣的進化。盡管動物屬性是技術現象的重要組成部分之一，并且蘊藏著技術的奧秘，但是這里所涉及的不僅僅是生物進化。這是一種代具[86](#_86_78)的進化。代具本身沒有生命，但是它決定了生命存在之一的人的特征并構成人類進化的現實。生命的歷史似乎只有借助生命以外的非生命的方法來延續。生命的悖論就在于：它必須借助于非生命的形式（或它在非生命物中留下的痕跡）來確定自己的生命形式。由此可見，技術進化決定論雖然如上所述，十分類似動物進化決定論，但是包含了非生命的因素。

人與人之間特有的交換在動物界是不可思議的，這種交換凸現了不同文化之間的聯系，并提供了關于人類生命的組合進化圖景，它完全不同于只遵循統計規則、受自然選擇支配的基因組合的進化。“不同種類的動物之間的互相混合的可能性是非常有限的。比如，貓類和熊類可以比鄰進化幾千年，卻從不會相互混雜。相反，人類所有種族都可以混雜，所有民族都可以交融，所有的文明都是不穩定的。”[87](#_87_77)人類進化遵循的是技術邏輯，它不受封閉的遺傳基因的支配，因為基因遺傳的根本在于保證動物種類的單純和穩定。這就表明了技術進化中動物成分的有限性和技術進化的能動原則。這個原則就是：事件的多樣性，它不僅豐富、而且貫穿并實現了另一個更深層的原則：即決定性的趨勢。由此看來，技術和種族之間的關系問題就顯得尤其重要。因為，被普遍性的趨勢貫穿的種族的分化，就是技術本身分化的根源。趨勢切實地實現于這種分化之中，也就是說，趨勢在分化中通過最優技術形式的選擇得以完成。生命歷史就在這樣的新規則的支配下行進：由于人類群體不同于動物群體，在不同的種族關系中，展開了多種多樣的技術事件，技術趨勢的普遍性就是在這種事件的多樣性中得到具體的實現，并逐漸地波及整個生態系統。

現在的問題就是弄清這種“混雜”是怎樣實現的。它涉及整個傳播的問題，并且由于民族學方面的資料支離破碎而帶來許多困難。

在趨勢潛移默化的推動下，技術分化在種族的層次或者通過發明、或者通過引用，以事件而實現：

“趨勢是必然的、可預見的和直線性的。在它的推動下，石器逐漸被裝配了手柄，搬運由輪軸代替了滑板，社會從母系制漸漸地發展到父系制。”[88](#_88_77)

趨勢像規則一樣貫穿各區域的技術-生態體系，并引導進化的總體進程，即引導區域間的交換，至于進化是通過發明還是通過引用來實現，這是無關緊要的[89](#_89_76)。這就意味著，文化決定論主張的單向或雙向事件影響同體系決定論的觀點從本質上并不矛盾。根據這種觀點，技術的擴散是通過真正的灌輸方式實現的，所以引用和發明沒有根本的區別：關鍵在于一項發明——無論是外來的還是本民族的——必須對一個“民族的現狀”[90](#_90_76)來說不僅是可接受的，而且是必需的，即已成為勒魯瓦-古蘭所說的邏輯秩序。

困難在于：當邏輯和歷史碰巧吻合、并且我們不具有關于進化的實際根源的憑證時，如何區別邏輯和歷史？然而無論這個根據是什么，它只有在趨勢的基點上才成為可能，因為趨勢是技術事件的可能性的條件。

“與趨勢相反，事件是不可預見的并且是隨機的。它或是來自趨勢和無數環境巧合的相遇——即發明，或是來自純粹向另一個民族的引用。事件是單一的，不可伸展的。它是建立在趨勢和環境之間的不穩定的妥協。”[91](#_91_76)

正如在吉爾的理論中一樣，在此，事件作為進化的實現激發潛在的進化因素。它就是趨勢的具體化，通過事件，各種不受趨勢支配、但由文化和物理環境體系決定的因素相互達成協議，并因而掩蓋了趨勢的普遍性。

多樣性“掩蓋”普遍性、并使之染上多樣性色彩的過程可以被分成不同的層次，這些層次構成事件的等級。第一等級是純粹技術性的，它體現趨勢本身，但又不完全實現趨勢；其他等級構成了一個生態和種族的氛圍，它們是第一等級的多樣化和區域化的土壤，事件就實現于這個現實的土壤之中。換言之，事件有一個技術性的核心和一個民族性的外瓤。這樣我們就進一步明確了技術、種族技術和種族之間的關系：它們之間與其說是一種對立關系，不如說是一種構造關系，似乎在事件中體現的普遍趨勢和它們的地區特性之間的妥協，既抑制了沖突的可能性，又將趨勢的普遍性本質掩蓋、收藏起來。

事件的第一等級表現了趨勢的普遍性原型。趨勢的具體化、區域化或趨勢作為技術進化的實際進程在空間的實現取決于其他等級，它們標志著“事件的逐漸個體化機制”[92](#_92_76)。比如，一種叫“推進器”的狩獵裝置表明，第二等級代表了由技術生態系統因素決定的區域化現象，這就是說，我們可以根據“最大限度的差異因素（地理和物理環境、獵物、葬禮、居住、石器、宗教等）”來理解不同地理中心之間的聚合現象，比如“馴鹿時代”同愛斯基摩人之間的聚合。技術生態系統的區域化吸收了種族單元的區域化。種族單元又進而分化成次單元，技術事件在次單元中重新實現第三個等級的個體化，即“種族群體內部的大分裂”[93](#_93_76)。最后，第四個等級“導向關于事件細節的描述，并限定其所在的具體種族范圍，它可以表現第三等級事件之間發生的關系”[94](#_94_76)。

那些包含技術核心層次的種族屬于技術進化的各個“階段”：

“因為技術不是單一的，而是由一系列機械、物理、化學等一般性的知識控制的技術群體。人們一旦懂得了輪子的技術原則，也就同時具備了車、瓷軸、滑盤、木軸的技術原則；人們一旦掌握了裁縫技術，就不僅會裁縫一定樣式的衣服，同時也會縫制樹皮囊、帳篷、帆船；人們一旦知道利用空氣壓縮技術，那么也就會使用吹管、活塞打火、活塞風箱和注射管等等。”[95](#_95_75)

技術群便如此確定技術進化的不同時期，以及“各民族的技術狀態”。勒魯瓦-古蘭將這些狀態由低級到高級分為五類：極簡陋、簡陋、半簡陋、半工業化和工業化。

### 13.作為根源的地理因素和作為“一體化進程”的種族特性

勒魯瓦-古蘭在《環境與技術》一書的最后兩章中研究了技術分化、發明以及傳播的條件，這些研究的出發點就是種族。在此，他又一次與眾不同地以一個種族的未來而不是它的過去來確定該種族的特性，這種定義方法的顛倒使他撇開了根源的問題，或者說，無論是技術的根源還是技術在其中發展的民族根源問題，都沒有以傳統的方式被提出來。

這些研究的目的在于：澄清技術現象的地理區域化得以形成的事件群；建立一種和（僅僅與某些種族相關的）高等文明的技術中心論相對立的理論，這種技術中心論根據文化影響的向心運動來解釋文明的傳播，而勒魯瓦-古蘭的解釋則更偏重于地理因素。“人類歷史之初，主要的技術都分布在一塊相對狹窄的地理區域，即橫貫溫帶歐亞大陸的軸心地區”。接下來的問題就是解釋傳播現象。關于這一點，值得注意的是，“在技術的領域中，只有那些能夠改善操作的技術因素才能通過引用的途徑傳播。人們可以引用一種不太實用的語言，一種更原始的宗教，但人們卻不會用鋤來取代犁”[96](#_96_75)。生物是不會倒退的，基因組合必不可免地會增加它的負熵，同樣，技術也只能進步。和趨勢的原則相關聯的技術具有目的論的意義。我們在吉爾的論著中已經遇到過這一類觀點，他認為，技術體系總是朝著更加復雜、更加完整的方向發展。西蒙棟也提出同樣的理論，他認為，工業技術物體作為一種（技術的）具體化現象，總是不斷走向完善的。

大凡重要的技術，總是同有利于該技術產生的地理區域有關的。然而，技術進步——發明或引用——的種族條件也是同樣重要的（種族特征本身也在很大程度上取決于地理強加給某個民族的生存條件）。因為發明和引用作為實現趨勢的進程，“和種族的特性有著密切的聯系”[97](#_97_75)，所以現在必須明確種族概念的含義。

首先要弄清在一般性人類現象和種族群體之間存在著何種關系？換言之，一個種族以什么方式來標明自己的特殊性？比如，語言是人類共有的，一般性的語言現象怎樣產生各個種族所特有的個別性語言現象？“在語言學專業中，共識早已形成：一種語言和人類學意義上的現實沒有必然的邏輯聯系”，也就是說，一種語言和某個人類群體——比如澳大利亞人和中國人——的動物特征的結合完全是偶然的。相反，人們已經注意到：語言、技術、宗教和社會制度等現象卻通常和地理位置有關。比如現在的中國，它的聚合并不來自中華民族的動物學共性，因為眾所周知，“所謂‘中華民族’是各種差異分子的組合，如果分析這些分子，就會發現它們之間存在著極大的差別，諸如方言、顱骨、住房構造以及社會規范等等，以至會懷疑中華民族的現實性”[98](#_98_75)。什么因素造成了一個民族的統一性？這個統一性是通過什么途徑產生的？為什么要經過這種途徑？為什么一種技術現象會在某個民族中發展、以何種方法發展？

決定一個種族統一體的是一個人類群體和時間的關系，更確切地說，是和一個共同的未來的關系，這個共同的未來的效應造成了一個共同發展的現實：

“一個種族與其說是過去，不如說是發展。久遠的政治統一體留下的最初特征，如果沒有完全消失的話，也變得模糊不清了。為了形成一個民族，一群彼此相異的人必須在語言、社會、技術和人類學等各方面合成一體。”[99](#_99_75)

這個觀點與海德格爾把未來放在首位的時間觀念是完全相通的。當然，二者用語完全不同，我們將會探討二者之間的相似之處。

一個種族統一體從本質上說總是暫時的，因為它永遠處于變化發展之中。它不是一種既成事實，因為種族本身并不來自一個構成這一種族的人們共有的根源。種族的統一體是約定俗成的東西，除了神話傳說之外，它沒有別的根源。這個觀點顯然和種族向心論截然相反。種族向心論認為，技術特性是某些比其他種族“更具天賦”的種族特有的，這些種族從動物學的角度上說，進化得更完善，因此就獲得了文化主宰的優越條件。

由此可見，這種從人和物質的關系的方面來理解技術發展邏輯的決定論首先是地理決定論。正如吉爾在討論埃及和美索不達米亞時指出的那樣，地貌地理體系從根本上和技術體系結成了密切的聯系。和種族向心論相反，勒魯瓦-古蘭認為：“如果我們全面地考察近三千年來的世界地理就會發現：并不是中亞原點向外傳播文明，文明實現于從大不列顛到日本這樣一個貫穿整個溫度適中、寒暑有節的地帶。”[100](#_100_75)當勒魯瓦-古蘭把這種地貌地理體系加入種族現實中一起研究時，他所考察的是一個人文地理因素。稍后，他又用環境這個地理和歷史文化的含混定義概念來表示這種人文地理體系。環境本身又分為內在環境和外在環境兩種情況。在這些地理條件制約下，有些民族和其他地理條件不優越的民族相比，成了技術趨勢的推動者，它們創造發明或者最充分地利用了外民族的發明，因而是技術進化的主要動力。它們形成了一些強有力的種族統一體——它們的民族特性就是具備實現本民族一體化的力量[101](#_101_75)。

### 14.技術動力的內在環境和外在環境

在舊石器時代末，隨著農業和冶金的出現，最早的技術中心產生在歐亞大陸這片沃土之上。在新石器革命之前，存在著兩個群體：馴鹿群體和馴駱馴牛群體。后一群體生存的氣候條件便于人們轉向農牧技術的使用，從而最終進入有史時代。技術對一般歷史的決定性是顯而易見的，這就再一次提出了勒菲佛爾·德·諾埃特的問題：如果我們可以在語言學、藝術和宗教史、社會學等領域中不考慮“野蠻”和“文明”之間的區別的話，那么“在技術比較的領域中，我們不得不承認這種區別，而且既然政治問題最終是由工具來解決的，那么我們由此也對歷史學的問題看得更清楚了：一般意義上的歷史實際就是那些具備了翻土和制造刀劍的先進工具的民族的歷史”[102](#_102_75)。

技術的優勢是歷史上許多民族“優勢”的深層現實。同樣，所謂“文明”與其說是狹義的倫理文化、宗教、藝術、科學、甚或政治，不如說是一種技術狀態，一種技術力量的關系。剩下的問題是：這種作為“文明”基本要素的“技術狀態”產生的原因是什么？

我們也可以使用另一種分類，即把人類群體分為靜態和動態兩類。澳大利亞人和中國人都屬于靜態類型：前者受特殊的地理條件限制，后者則由于文化環境抑制了技術體系。

為了理解技術的靜態和動態模式的條件，必須根據“內在”和“外在”環境的雙重條件來分析人這種技術性動物的行為。“內在環境”和“外在環境”的概念也是從生物學中引用過來的，根據這兩個概念，種族被視為一個生命整體——在此，比喻便成了真正的類比：

“人類群體在自然中的行為就像是一個生命肌體，[……]它通過一層物體（工具、器械）的中介來適應自己的環境。人類用斧頭砍伐，用箭、刀、鍋、匙來取食肉類。人類就在這樣一種中間層之中取食、自我保護、休息和行動。[……]關于這一層人為外殼的研究構成了技術學，關于它的發展規律的研究屬于技術經濟學的領域。”[103](#_103_75)

這就是要把人類從群體的角度上作為一個運行肌體來理解。也正是因為技術物體依賴于技術體系，所以技術的進化必須從人類群體的角度來理解，而不是單一的個體，個別人的特性不足以理解技術的發明。由此，技術經濟學所研究的技術發展的規律，就是人類群體這種生命肌體的“人為外殼”，這也說明了為什么技術幾乎是遵循了動物學法則進化的。

通過外在環境的概念，“人們首先要把握的是人的周圍的物質環境：地理條件、氣候、動植物。還要[……]把這個定義擴展到物質憑證和可能來自其他群體的觀念”[104](#_104_75)。通過內在環境的概念，“人們所要把握的不是一個人與生俱來的東西，而是對一個特定的人類群體（它通常沒有完全限定）來說，每時每刻構成這個群體的精神財富的東西，這是一個非常復雜的精神傳統的混合”[105](#_105_74)。內在環境就是社會化的記憶、共同的過去，即所謂“文化”。這種記憶不是遺傳的，它外在于個體生命肌體，由非動物性的團體化物質機制所承載。但是它的運行和進化又幾乎近似于生物的環境，這就是說，可以從中分析“吐故、保留、內分泌、同一肌體其他分子產生的激素、以及外來維生素等等”。外在環境是自然的、被動的環境，但也包括“不同人類群體的物質和思想的載體”。作為被動的環境，“它僅僅提供可消費的物質，而一個群體之完全成熟的技術外殼的標志就在于：它可以使群體在內在環境的條件許可下，最大限度地利用外在環境提供的消費物質”。至于和外界群體的關系，“這些群體就如同維生素一樣，它們激發內在環境作出反應，以便恰當地吸收”[106](#_106_74)。

這里需要澄清的問題是：內在環境在外在環境的地理、文化因素的混合作用下，實現轉化的條件是什么？它們之間的交換和變化是怎樣發生的？正如生物學中“分子內在環境的可塑性”一樣，一個群體對外來文化影響的接受條件是什么[107](#_107_74)？有些變化無需外來文化影響，而只和地理的外在環境有關。然而，一項技術革新是來自引用還是來自發明這個問題在此是次要的，因為接受一項發明的前提就是“內在環境已經具備接受的條件。由此我們可以把接受行為本身放在幾乎是從屬的地位上，而重要的因素則在于群體自身必須處于接受或（假如無物可取）發明的狀態中”[108](#_108_74)。吉爾的技術體系理論也會得出同樣的結論：一個體系內部的潛在可能性的積累——在極限形式中也是一樣——必然包含革新。在此，我們又回到技術趨勢的概念，當趨勢遇到一定的有利條件的匯合時，便可以激發一個群體對引用或發明的潛在的接受性。這就需要理解內在和外在環境是如何相互作用、并因此決定事件、“解放”趨勢的潛在力量的？不同群體的內在和外在環境也是不同的，因此趨勢從來不以自己的純粹形式體現出來，而是呈現在各種事件之中。但是，只有這種比種族特征更深層的趨勢現象才能解釋一切進化的可能性，并確定兩種環境之間的關系的本質：技術邏輯的組合是有限的，與之對應的、構成一切趨勢和事件之背景的各類可能性組合的結果也是有限的。

### 15.趨勢的兩個方面

為了“突出‘內在-外在環境’相互作用的結果的可預見性這個技術進化獨特的屬性”，勒魯瓦-古蘭從自己的觀點出發，使用了“趨勢”這個哲學范疇，通過這個范疇，他要表明“一個發自內在環境的、逐漸攫取外在環境的運動”[109](#_109_74)。這種攫取運動非常近似于確定肌體在自身的環境中的形態發生的運動，它排除了任何對趨勢作出先驗分類的可能性。這種運動只能呈現于事件之中，趨勢“只有在物質化、并因而喪失趨勢之本性時才變得明晰。正因為如此，我們才將特殊的趨勢和事件的第一等級等同”[110](#_110_70)。這也就是說，形式不先于物質，這一點我們還將在西蒙棟的理論中遇到。所以，我們必須對構成技術進化的個體化進程——分化——作新的范疇規定。但是根據西蒙棟的觀點，工業技術物體無需內在環境的干預而自身具體化。這種具體化的動力通過各類功能的復合和多重限定而臻于技術邏輯的完美，并包含了一個新的環境概念：復合環境。內在環境不復存在了，因為，工業化的技術物體造成了內在環境溶于外在環境的結果，同時，這個一般性的環境也不復為外在。

在勒魯瓦-古蘭的理論中則相反，趨勢總是來自意向性和物質兩種根源的結合，即來自內在和外在兩種環境（這個理論的局限就在于忽視了工業時代的特征）。兩種環境的匯合實際上就是社會性的人和地理性的物質的耦合，這完全類似于生物和它的生態系統的結構性耦合[111](#_111_70)。內在環境和外在環境的關系是在群體層次上人與物質耦合的表現，所以應當視作最佳可能性結果的選擇，其中，趨勢作為選擇的標準和動力總是把這個標準的基點放在自然自身的規之上的。趨勢的這一層次對應著技術聚合的概念：

“每一個工具、武器等，一句話，每一件物品——從籃子到房子——無一不對應著一個平衡的建筑構造，它的主要輪廓為理性的幾何學或機械學規律提供了線索。所以技術趨勢的主要作用之一在于構建世界本身。從這個意義上說，房頂向兩邊傾斜、斧頭帶手柄、箭身三分之一長度的平衡等等，就和螺類具有螺紋貝殼一樣自然。[……]技術聚合是和生物聚合并列的，它從民族學的開端就部分否棄了接觸論。”[112](#_112_70)

我們將會在西蒙棟的論述中看到，組合環境的概念使上述假設復雜化：技術趨勢造成了自然的變形。代表我們時代特征的生態困難的意義也正在此：涌現了一個新的、由技術-物理和技術-文化因素決定的環境，但是它的平衡規律還懸而未決。技術聚合創造新的現實和價值，然而我們同樣可以設想它同時產生一些未知的分歧形式。

在此，趨勢體現為使內在和外在兩種環境相互符合的雙重運動。該運動的各樣條件服從于勒魯瓦-古蘭所謂的“狹義趨勢”或“趨勢的障礙”，這些條件就是使趨勢轉化為各類事件的區域現象，它構成了區域的特殊性和趨勢的普遍性的對抗。

趨勢的另一個方面——即動力——來自內在環境：正如石頭不會自己堆砌成墻，趨勢的決定論絕對不等同于機械論。由于趨勢的動力來自內在環境的神秘的意念，因此它衍射成五花八門的事件，如同一束光透過一層液體被反射一樣。從這個意思上看，趨勢的決定論是“松散”的，其中的理性也是神秘和“彌散”的。它是這樣一種“技術意向性”：它透過區域的混濁“衍射”出來，在此，區域不僅僅是物質因素，也包括了人的因素：

“趨勢是內在環境固有的，外在環境的趨勢是不存在的。比如：風并不能讓房屋蓋上相應的屋頂，是人給自己的屋頂設計了一個最佳的形式。[……]外在環境就像一個完全被動的物體一樣起作用，趨勢與其撞擊而碎裂，趨勢的物質事實就凝聚在這個撞擊之上。[……]本質上是普遍性的趨勢包含了一般規律可表示的所有可能性，它穿過內在環境并因此而浸透著每一個人類群體的精神傳統；它從中獲取特別的屬性，就如同穿過不同的物體而獲得不同的色彩一樣；它又遇到內在環境和外在環境的交接點，凝結了物質化的薄膜，這就是人類的物器。”[113](#_113_70)

在內在環境內部形成了一個同時作為意向之代表和衍射之調節因素的子環境，這就是技術環境。

### 16.技術環境作為沖淡內在環境的因素

必須根據群體成員“面對未來”的方式來理解群體的統一性，它建筑在社會和諧的整體之上，和諧因素之間又集中體現為一個總的和諧狀態，并像一個細胞一樣，處于不停的變化之中。在一個被作為內在環境的種族群體內部，我們可以將技術環境獨立。這個由“技術體”有機構成的子環境同其他子環境相結合，它們類似吉爾所說的“其他體系”，都具有“不同的發展節奏”。種族群體就是一個特定的人群在一定時段內的復合體，在這一時段內，構成群體的諸種因素保持著相互間的平行關系。技術環境就其具體形式而言，來自普遍的技術趨勢，技術環境和其他子環境的結合，使趨勢只能在不同的技術事件中實現，并且，“每一個種族群具有和其他種族群完全不同的技術物體”[114](#_114_70)。為了把趨勢從技術環境中區分出來，就必須把它從帶有“整個內在環境痕跡”的物體中抽象出來[115](#_115_70)。問題在于澄清：技術環境的動力的條件是什么？它具有怎樣的“滲透性”？“似乎技術環境始終受技術的一切可能效應的影響，似乎決定性的趨勢不斷地將自己所有的刺激因素投向技術環境”。假如“技術環境的滲透性是可變的”，那么技術動力的負熵就必然要不斷上升。

在此我們已提前涉及了西蒙棟有關技術理論的一個問題：趨勢的滲透過程是否也會導致內在環境越來越多地稀釋于外在環境之中——并反之亦然？因為，不同內在環境之間接觸點的增加，將通過整體的滲透性，更容易形成所有群體的技術趨勢。

正如吉爾的技術體系是由各種技術因素之間相互從屬的關系構成的一樣，技術環境是連續的。技術的連續性排除了“無根源的純粹發明”[116](#_116_70)。這里我們再一次看到，發明的特性是組合化的，近似于“生命的邏輯”：進化——也包括技術的進化——必須從“再生”的范疇中來理解。這也是連續性概念的含義，它既是歷時性的，也是共時性的，即使斷裂效應在我們看來是技術進化最明顯的現象，也不改變連續性的實質。因為連續性觀念并不排除突變。突變是本質的連續性內部發生的災變現象，它恰恰因組合的連續而成為可能。

正如內在環境中分離出技術環境一樣，一個種族群中分離出一個技術子群。同樣，“種族群是內在環境的物質表現，技術群是貫穿技術中心的趨勢之物質化過程”[117](#_117_66)。由此我們可以追問：技術群如今是否仍然屬于種族群？或者說，技術群是否完全遮蔽了種族群，以至動搖了它的統一性：比如，那些非區域化和文化滲透現象就是明顯的例證。技術-工業統一體的世界化使得技術群似乎趨于擺脫種族群而獨立。因此，“毫無疑問，如果說技術環境是連續的，那么，技術群在外在環境——它非但包含地理因素，而且包含了外來文化的影響——中獲得了很大程度的斷裂性”[118](#_118_66)。這個斷裂性首先作用于技術環境本身，但是其反作用也會影響到整個內在環境。我們由此可以假設技術群領先于種族群。而在當今技術進化愈演愈烈、以至“其他體系”無法適應的情況下，這種技術領先的設想意味著我們面臨文化（即整個內在環境）和技術由分化到逐漸趨向對立的過程。技術不再是內在環境的一個子環境，它成為以世界化技術為本的外在環境：內在環境稀釋于本質上技術化的外在環境之中。這種技術化的外在環境首先體現為媒體外界：電訊、電視、無線電傳播、電腦連網等等。這些媒體縮短了空間的距離和時間的期限。技術化的外在環境也體現為全球性的工業生產體系。當然，勒魯瓦-古蘭本人并沒有提出這樣的思想，但是他指出：外在環境如何通過技術群來擾亂并重新組織內在環境，技術群在一定的時候可以同內在環境發生沖突，以便于趨勢的滲透，即促成來自外在環境的結果的實現。

為了分析技術群對內在環境的沖擊，首先必須對那些不包含外來影響——即不包含技術引用——的外在環境作專門的研究，這項研究的結果對趨勢決定論的論證具有決定性的作用。在趨勢的論點最終建立之后，緊接著就要力圖認識技術引用的邏輯及其作用范圍的問題。

### 17.進化的持續性

必須在“同一外在環境的不同群體之間”把“真正的引用”和“單純的聚合”區別開[119](#_119_66)。然而為了認識引用，就不能對它做特殊化處理，因為，由外在環境導入的外來文化因素的影響和一般意義上的外在環境對內在環境的影響，從根本上是一致的。從這一點出發，發明和引用這兩種事件之間就沒有根本性的區別了。兩種事件所涉及的都是技術環境的可塑性問題。

在理解了上述引用和發明的一致性的基礎上，我們現在可以看看與某種技術轉變的節奏和后果有關的一些情況：

“引用嵌入某個技術環境，但又不明顯地損害這個技術環境：引用在不給人以技術轉變的印象的條件下豐富技術環境。[……]它在潛移默化中逐漸積累，最終導至內在環境的變化。[……]為方便起見，我們可以考察另一個極端，如農業的引用可以在非常短的時期內造成技術環境中一個相當重要的部分的完全突變。實際上，這不是一種質的差別，而是一種量的比差。”[120](#_120_64)

我們在此又一次遇到了連續性的論點，它使人聯想到萊布尼茨的單子知覺概念，上述關于引用的論述對于發明同樣有效。在技術體系的進化過程中，一定存在著“災變”效應，它使技術從一個體系轉化到另一個體系（或者用西蒙棟的話說：從一個具體化階段轉向另一個具體化階段）。但這并不和連續性的觀點矛盾，因為連續性是指：進化的動力是體系化的，因而也是持續的，正如萊布尼茨的觀點一樣，任何一個（由引用或發明引起的）轉變的結果都對未來產生影響，并擴展其效應，當然這些效應的具體化的時刻會驟然而至，并且會引起技術環境、乃至整個內在環境的劇烈的重新組合。劇烈不等于斷裂，它在此是指迅速，所以還是回到速度的問題。

速度的問題屬于轉變的邏輯問題，這是由內在環境及其包含的技術環境和技術群所決定的。從根本上說，引用的可能性總是首先來自內在環境本身，并且，它必須被作為對一般外在環境的沖擊的反作用來對待。正如一定的地理環境造成一定的巖石層，引用確切地說不能被當作一種文化的影響，而應當被當作一種來自外在環境的現象。對于這個外在環境，內在環境依據技術環境提供的滲透性賦予其技術趨勢。比如石頭若不是從內在環境中獲得趨勢就不會自動筑立成墻，同樣，文化影響永遠不會對一個自身不作任何努力的內在環境起作用。因為，只有這些努力才能使外在影響或是在潛移默化中、或是在某個危機到來時豐富內在環境和技術群。把引用當作發明的現象對待，或相反把發明當作引用的現象對待，這實際上就是把外來的影響和發明當作外在環境影響的一般現象來對待，而這種外來環境是由其他群體的技術因素和自然因素構成的。

當各種族群之間的聯絡發達到它們之間可以不受時間和距離的限制頻繁交往的地步時，外在環境又會隨著現代技術發生什么變化呢？當“自然”的地理環境被人類——即技術——開發殆盡，原始意義上的外在環境不復存在，內在和外在環境之間的主要關系都由技術體系為媒介來實現，從而在技術之外再無被遺忘的“自然”角落，在這種情形下，又會產生什么現象呢？試問：在這樣的條件下，世界化的技術體系是否形成一個氛圍，其中內在和外在環境的區分由于它們之間關系的改變而成了問題？技術群是否從此由古老的種族群的殘余中徹底地解脫出來？

對于上述疑問，勒魯瓦-古蘭在一九四五年以前曾作出否定的回答；但是在一九六五年之后，他的觀點發生了轉變，并提出了超級種族的范疇。

影響并不必然地產生效應，各群體可以抵制技術趨勢的實現并維持彼此間的差異。這是多樣性的一個保證。但是，既然外來影響的現象必須被作為一般意義上的外在環境現象對待，既然它們也具有制約內在環境的同樣的可能性（比如阿拉斯加的嚴寒迫使印第安人發展雪上技術），既然技術體系在世界化、大眾化、以及成為決定性因素的條件下對內在環境起著越來越大的制約作用，那么我們至少應當設想，不同群體在自身條件下實現彼此間的分化的可能性已經根本改變了，尤其是群體的種族定義正在消失。勒魯瓦-古蘭否認這一假設，因為在他看來，這種觀點必不可免地要導致種族中心主義的目的論，即斷定一些技術-文化中心通過同心圓的作用方式逐漸同化周圍的種族。然而，如果從具體化過程的角度，也就是從工業技術物體的動力的角度重新定義趨勢的概念，那么就不難得出取消群體的種族結構的觀點。這個觀點否認那種必然導致歸一現象并消毀多樣性的所謂文化種族中心論的邏輯，它提出關于增殖、再生和多樣化的新型條件的設想。

### 18.工業技術的進化必然要求放棄技術理論中的人類學假設

如上所述，勒魯瓦-古蘭通過人與物質耦合的范疇來解釋以趨勢為中心的技術進化。這個解釋的一個重要部分——即來自內在環境的意向因素——仍然是由人類學方法決定的。到了西蒙棟，這個內在環境消失了。趨勢不再含有人類學意義上的根源。技術進化完全取決于技術物體本身。人不再是技術動力的發動者，而是它的操縱者。

西蒙棟研究的是出現于十八世紀的工業技術物體，它的產生改變了整個技術進化的條件。《技術物體的存在形式》一書的目的就是“激發一種關于技術物體的意思的認識”[121](#_121_64)。這種認識之所以必要，是因為自機器產生以來，“文化形成了一個抵抗技術的防衛體系；而這種防衛又通常地體現為人類防衛，因為它假定技術物體不包含任何人類的現實”[122](#_122_64)。西蒙棟則認為：“如果說技術會帶來人（或文化）的異化，那么其原因并不在于機器，而在于人們對技術的本性和實質的不理解。”認識機器的本質，并進而認識一般意義下的技術，這就是認識人在“技術整體”中的位置。人們通常都公認自工業革命以來，技術的性質發生了變化，因為它產生了機器裝置，從而動搖了人和技術的傳統關系。為了面對這一轉變，并首先確認其實質，就必須要建立一門屬于“技術學”專業的新知識。

要理解機器，就必須鏟除“機器拜物教”式的觀點。這些觀點認為：“機器的完善程度和它的自動化程度成正比。[……]然而實際上自動化僅僅處于機器之完善過程的初級階段。為了使一臺機器自動化，就必須犧牲[……]許多可能的用途。”[123](#_123_62)用自動化來定義機器的觀點歪曲了機器的功效和它作為工業技術物體的完善性，這種工業技術物體的完善性才是它真正的自治性，也即它的不確定性。不確定性使一臺機器對其他機器的機能有所感應，從而加入技術整體。人的位置就在這個技術整體之中，在各類物體配合運作的有機組織之中。盡管機器這種工業技術物體只有在有效安排其機能的不確定余地的條件下才能達到自身的完善，它在工業技術中的任務卻在于確定自己在技術整體中的機能，協調不確定的技術物體之間的配合。

在這一套技術發生學理論中，人的位置顯然比在勒魯瓦-古蘭的民族技術學中的位置次要得多。在大工業時代，人并不是一系列分散的技術物體（機器）的意向性根源。更確切地說，人僅僅執行技術物體自身具備的“意向”。

### 19.機械學：關于工業物體具體化過程的科學

在當代技術和文化之間之所以存在著差距，是因為文化沒有能夠吸收技術物體帶來的新的動力，這就造成了“技術體系”和“其他體系”之間的不協調。“現有的文化是古老的文化，它的動力模式來自古代的手工業和農業技術狀態。”

根據技術的要求來調整文化，就意味著采納現行技術的“動力模式”，拋棄那種如今已找不到現實基礎的“動力模式”。這同時就是承認技術動力領先于社會動力，技術將自己的動力強加給社會。分析新的動力模式，理解工業技術動力領先社會其他領域的必然性，這就是能夠使我們理順人和技術整體的關系的新型知識的任務。這既不是傳統的工人的專長，也不是工程師、企業家們的專長，因為這些人和機器的關系過于密切，或者說過于功利化了。這里的問題是：要像建立社會學或心理學那樣建立一門技術學。技術物體所包含的動力既不屬于心理因素，也不屬于社會因素，但是，這個動力同心理因素和社會因素一樣，在人類發展的過程中起著決定性的作用，因而也就必須像它們一樣加以研究。物體動力學和工業技術學一樣，同屬關于機器的科學，所以我們稱之為機械學。

“機器所包容的因素”無疑只能是“人類的現實，即凝固在構成運行結構中的人類活動”。但是，盡管工業技術物體是人實現的，然而它們卻取決于技術物體自身包含的創造性。正是從這個意義上——而不是從自動化的意義上——我們說機器具有自治性：即對于自身起源的自治。機器的機能的不確定性由此而來。關于技術邏輯自身動力的分析比技術趨勢的理論走得更遠，它超出了個體和群體的意志，并將人類的意志置于技術進化規律的支配之下。在此，技術進化不僅操縱物質世界的規律，而且操縱人類普遍的意向，這個意向在技術的進化中不再占主導地位。放棄人類學的方法，從技術發展進程的概念來把握技術的動力，這就意味著停止把技術物體當作器具或方法看待，從“它自身”出發來定義技術物體。用具的特征就是它的被動性。而技術物體自身的創造性就是通過機能的多重決定性實現的具體化。具體化就是技術物體的歷史，“它使技術物體在進化中獲得厚度，從而證明了技術物體不是純粹的用具”[124](#_124_62)。工業技術物體不是被動的。它隱含了自身特有的遺傳邏輯，這就是它的“存在形式”。這種邏輯既不是人類行為的結果，也不是人的安排，相反，人僅僅記錄并執行它的訓示。機器的訓示就是原始意義上的發明，即發掘。

技術可分要素、個體、整體三個層次。要素指工具，即分散的器官；個體使分散的要素發揮作用；整體協調個體。工業技術的特征就在于技術個體的變化，它使我們得以理解現今這種人與機器的關系的產生和消亡。現代技術歷史發軔于十八世紀，起初洋溢著樂觀主義，接著產生了危機，繼而出現了采用熱力機的工業技術。在工業革命之前，不是機器代替了人，而是人頂了機器的空缺。然而作為一種工具的持有者，機器的出現也就意味著一種新的技術個體的出現。它不僅剝奪了人的技術個體的資格，而且也剝奪了它的使用權[125](#_125_62)。到了二十世紀，控制論系統的機器及其制造負熵的機能帶來了新的樂觀前景。比機器剝奪人類的技術個體資格更深刻的是，熵的威脅，它給人們帶來了面臨工業技術進化的恐懼。相反，徹底的樂觀主義的依據是關于生命的思想，因為技術的進化呈現為一個分化、秩序化和抗拒死亡的過程。

機器的誕生帶來了技術和文化間的差距，因為人不再是“工具的持有者”。為了調解文化和技術間的關系，必須澄清“機器持有工具”的含義，即這個命題相對于機器本身和人的位置的含義。我們的時代需要關于這種新型關系的思想，它自身明晰地體現出技術的積極性。這就是說，技術在我們這個時代已成為一種調節因素，而調節的功能正是文化之本。所以西蒙棟指出：“成為一種調節因素的技術現實和本質為調節的文化融為一體。”[126](#_126_60)

### 20.作為運行物質的工業物體的遺傳學

機器作為個體而具備自身的動力：技術學和機械學一樣，研究工業技術物體的機器動力，即運行的物體。運行物體通過綜合來完成一定的功能。綜合包含了整合的雙重意義：通過功能性的多種條件的決定而實現物體的具體化過程和通過物體再生以便取而代之。然而再生在此的意義和生命領域一樣，產生一個新的、單一的個體，它既保留前輩個體的遺傳，同時又完全獨特。

物體的具體化，或者說，它的功能通過多項決定的整合，是物體自身的歷史，這個歷史完全超出了它的物質性，因而也是完全獨特的。認識機器的技術個體性就是認識它的起源。把這個起源作為一種和諧和個體性的發展來認識，就必須考察物體從抽象到具體的轉化過程。為了認識一個具體物體，如果我們試圖建立物體的系列并對它們作分類，“我們就很難根據技術物體的種系來下定義，[……]因為，沒有任何固定的結構能和確定的用途對應”[127](#_127_60)。不確定性是現代機器固有的屬性，但它也體現了一切技術物體的本質。這種不確定性杜絕了根據技術物體的用途這類外在標準來對它們進行分析的可能性。構成技術物體類別的不是它們的用途本身，而是實現于各類用途的廣泛領域中的方法。“同一個結果可以來自完全不同的機能和結構”，正因為如此，所以“發條馬達和弓之間的相似之處尤甚于它和蒸汽機馬達之間的相似之處”[128](#_128_60)。我們可以在物體的系列中觀察具體化完成的過程，也即具體物體的起源。這些系列的根據就在于它們的方法。由用途引起的誤解的根據就在于，它把物體歸屬于完全外在于物體的人類學邏輯，它把各種異質的結構和機能混雜在種屬的范疇下，而這些范疇的意義則取自物體機能和人類行為機能之間的關系[129](#_129_60)。由此可見，人類機能總是要將技術物體納入用途的規范，所以必須完全獨立于人類機能去理解技術物體的起源。

無論其表面現象如何，這種不確定性實際上并不與技術趨勢的決定論相矛盾。在勒魯瓦-古蘭本人的論著中，技術趨勢確切地表現為不確定性和適應性的趨勢。在《記憶和節奏》一書中，他描述了記憶的外在化趨勢如何在二十世紀具體實現在神經系統的機器外化之中，提花織布機的可編程性就是這種外化的預示。再者，在內在環境中，確定趨勢的并非用途，而是幾乎是動物學意義上的功能。當然，和勒魯瓦-古蘭從人與物質的關系的角度作出關于技術趨勢的分析相比，西蒙棟的工業技術物體的動力的范疇具有相對于人類自身的動力更大的自治性。在此，我們可以撇開這層關系中的人的因素，而專門考察屬于物質動力的因素，這個物質為完成一種功能而運行。這就是有機化的無機物的動力，作為工具的持有者，它釋放出一種既不屬于動物系統（人類也包括在內），也不屬于生態系統（風、水……）的力量，這就是工業力量，它是不受任何區域限制的自由力量。

技術機能只能從技術個體的層次加以考察。而技術個體又只能從它們的起源的角度來認識：技術物體的個性在起源的過程中發生變化、獲得發展；它的個性本身就是這些變化的歷史和動因：

“我們只能從起源的標準出發，才能定義技術物體的個體性和特殊性：技術物體的個體并不是一樣突如其來的東西，它具有一個起源。技術物體的同一體、它的個體性和特殊性都是它的起源之堅固和聚合的特征。技術物體的起源是它存在的一個部分。”[130](#_130_60)

由此可見，技術物體具有一定的歷史性，所以我們不能像討論一堆被動物體那樣討論技術物體。這種無機物體自身發生有機化。在有機化的同時，它變成了一個不可分割的整體，并獲得某種類似自我性的動力因。注意，有機化的歷史絕不是人類“制造”物體的歷史。生物從種系——或種系生成——所負載的遺傳的意義上看，具有一個群體的歷史；生物也同時具有個體——后生成[131](#_131_60)——的歷史，生物獨特的生存環境造成了它的不確定性，并制約其形態生成。同樣，技術物體建立了一套自身固有的規律。盡管同生物界一樣，這些規律只有在一定的環境條件下——在此即是指人和其他技術物體的影響——才起作用，然而，“正如種系生成系列一樣，進化的每一個特定階段都自身包含了外形進化法則規定的結構和布局。技術存在物通過自身的聚合和適應來進化；它根據一種內在的共鳴原則在其內部集為一體”[132](#_132_60)。這就是具體化過程。由于具體化過程體現了作為個體的技術物體的特征，而技術物體的本質只能從生成起源的意義上把握，所以，這種過程展示的動力基本還屬于生物的系統。但它又不完全是生物性的：生物維持自身的同一，而技術物體則趨向同一：如同一個種族處在發自“傳統結晶體”的歷史的一體化運動中。

具體化的動力就是在自我適應中的形態生成運動，是一系列器官的多重功能決定性實現的聚合，這些器官一旦彼此分割，就難以考察。在物體生成的有機化過程中，這些器官的運行越來越整體化。我們可以通過像內燃機這樣一件技術物體從抽象到具體之間的比較，來揭示這種動力：“現在的馬達中，每一個重要的部件都和其他部件緊密相關，并相互交換能量，以至它們不如此便不能運行。”[133](#_133_60)構成一個物體的部件具有該物體固有的必然形式。具體化過程就是這種必然性的實現、展開和完善，即發明。技術物體的具體化，也就是它的個體化，形成個體。換言之，它形成一個不可分割的組織。正如在勒魯瓦-古蘭的理論中一樣，這種決定論需要聚合的觀點，意味著技術可能的答案之數量是有限的。作為一種趨勢的要素，這個決定論同樣包含了和“技術趨勢”理論相通的目的論傾向。然而在此，趨勢完全在于物質的一方，是物質發明了它的形式；趨勢完全處于傳導的過程中，關于“傳導”我們將在第二卷中分析。這樣定義的趨勢，必然擺脫人類學的瓜葛。它所含的目的論成分，絕不是指人類變遷的未來。

### 21.技術在工業社會變遷中的主導地位

技術物體的具體化和一體化限制了不同類型的數量：具體、聚合的技術物體是標準化的物體。正是標準化的傾向——即生產越來越完備的類型的傾向——為工業化提供了可能：因為技術進化的一般過程具有這種標準化的趨勢，所以大工業才得以產生，而不是相反，由于大工業的出現帶來了標準化的傾向[134](#_134_58)。標準物體的形式不來自工業化的意向。“手工制造的技術物體是零散的”，零散的原因來自技術物體的內部，但同時也是和確定其“特制”規范的外在條件的零散性相對應的。由于這類物體沒有具體化，所以它們的用途是確定的，它們必須適應帶有強制性的、特定的背景條件，一旦脫離了這個背景，它們就不起作用。表面看來，這是矛盾的，因為物體越是具體，對于“強制”規范就越不確定。一個物體應該內在地固有普遍性和必然性，即適應自己本身而不被周圍外界確定。但是，“強制的技術物體不具備內在的強制規范”，即沒有自我確定性的規范。工業化是對技術必然性的肯定，它標志著技術物體對工業社會、技術進化對一般性的發展、以及“技術體系”對“其他體系”的巨大權威。“工業化階段，[……]需求的體系和物體體系相比是較松散的，需求依照工業技術物體而形成，后者因此獲得了塑造文明的權力”[135](#_135_58)。

技術物體的真正規范就是具體化，具體化的過程就是生成的過程，這個過程的每一個極限就像在吉爾的技術體系理論中一樣，起著動力的作用。“技術物體的進化經歷了從孤立的分析階段到統一的綜合階段的過程”，這個進化的原因就在于“抽象的技術物體的缺陷”。

“在一個內燃機馬達中，冷卻系統可以由一個完全獨立的部件實現；如果這個部件停止運轉，馬達就會受損；相反，如果冷卻系統是通過一個整體協調機能實現的，那么馬達的機能本身就包含了冷卻功能。”[136](#_136_58)

多重功能確定的關系是一種聯結物體之構造因素、發自物體本身的客觀蘊含關系。這種蘊含不是邏輯的，它只能在經驗中實現。因此技術物體的進化不取決于非技術性的“其他體系”的環境。誠然，存在著一種所有體系共有的動力，如“經濟制約（物質、勞動、能量等）和技術固有要求之間的聚合”。但是，只有技術體系——尤其是該體系中的技術物體的動力——才是真正的動因：技術固有的要求“支配進化”[137](#_137_56)。在此還需要把吉爾和勒魯瓦-古蘭關于技術進化的分析向前推進，使之更加徹底。技術體系以及負載的普遍性趨勢已不再是“其他體系”的陪伴，技術物體規定其固有的規律、確立其獨立自治的地位。在工業化時代，社會的其他領域只能無條件地依照技術物體的規律來調節自己。用途的不確定性為“物體體系”的調節留下可能的余地。實際上，物體提供一切可能性的境界，它從本質上領先固定的用途。

### 22.技術物體發展的不可預測性

極限的動力作用意味著，間斷性是以具體化為實質的進化的起源。斷裂劃分出各自相繼的進化時代，在每一個時代里，技術物體獲得自治性。這些時代都是物體自我規范的結果，它是從抽象到具體的“自我因果”[138](#_138_56)，這種自我規范打亂了亞里士多德關于物理存在和技術存在的分類。“相繼的和諧體系”建立了帶有生物特征的互為因果關系，因為生物肌體的部分不能脫離整體而生存。這個互為因果關系實現于物體的機能，因而必然明確物體的極限，即構成和諧體系的極限：

“隨著各部分的分體系逐漸達到飽和狀態，就會出現不兼容性，極限的作用就在于此，逾越極限就是進步；但是極限的本質決定了這種逾越只能是跳躍性的。”[139](#_139_56)

間斷以一定的連續、個體化和歷史為背景，脫離了這個背景，間斷就無從談起：互為因果關系的實質是各功能的相互蘊含，即復合。功能的復合不是簡單化的現象，復合使技術物體分化，從而“消除過去構成障礙的副作用（把副作用兼容在機能之中）”。消除原有的副作用就意味了一個極限的突破和一個新秩序的誕生。西蒙棟曾以電子管技術為例來分析這個現象。他認為，四極管的發明是三極管的內在必然，同樣，五極管是四極管的必然。

和生物形態的生成一樣，“功能的專職化不是以功能為個體分別形成的，它是各功能協作的結果；在技術物體中，真正構成物體部分個體的不是單個的功能，而是諸功能的協調群體”[140](#_140_56)。多重功能決定性是指：部分之所以為部分就在于它被兼容于整體之中。技術物體的具體存在——即作為形態生成動向的“技術存在”——的本質就是：物體“不再作自我沖撞，因為它不再含有損害整體機能的副作用，沒有任何游離整體機能之外的副作用”[141](#_141_56)。工業技術物體的特征就是集各部分為一體的趨勢，這個一體化運動并不是一種人為地根據各功能的構思制造物體的活動，它服從一種通常不可預測的協調必然性，這個必然性在機能運行中體現于物體的內部，這就是說，技術物體獨立于“制造意向”而自我發明：

“在具體的物體中，每一個部件其實已不再僅僅是為了完成制造者所要求的某一個功能，而是一個體系的一部分，該體系實施著多重的力量，并產生獨立于‘制造意向的效應’。”[142](#_142_56)

勒魯瓦-古蘭提出的技術趨勢概念有其人類學的基礎，盡管趨勢只能通過物質的規律來實現，這個人類學基礎則接受“制造意向”的沖擊。然而在具體化趨勢中，產生工業技術物體的是有機化的物質，也即技術物體本身和它構成的制約體系。這個體系通過極限效應和不同力量的組合，每一次都發放出新的可能性——發明新的可能趨勢。這里涉及到真正的技術學意義上的助產術。誠然，從現存的物體出發來發明、發掘、澄清或“公布于世”新的可能性的現象，在物理規律中也是存在的，但那還僅僅屬于一種可能性。一旦被發放出來，它們就不再是一種可能性，而是不可逆轉地成為現實，由純粹的可能性轉化為現在我們必須注重的效應。這些新的可能性只有借助技術物體潛在的發明性才能轉化為現實，人在這個具體化過程中已不再是發明者，而是操作者；或者說，如果人仍然扮演發明者的角色，那么他像演員一樣，聽從物體本身提供的臺詞，遵循物質的念白。如此比喻，顯然演員不是作者——正因為這樣，現存的技術物體從來不可能完全具體，它們永遠不會被有意識地構思并實現。具體化的“邏輯”是經驗性和實驗性的，它是一種幾乎具有生存意義的邏輯（物體的存在形式）。所謂生存意義是指：它只有在物體實現的過程中、在物體自身的經驗中展現出來；換言之，它形成在舞臺上而不是構思中。因此，正如莫奴里指出的那樣，發明的邏輯從本質上說是不可預測的，這就是“技術物體永遠不可能被完全認識”的原因。同樣，它既不可能是完全理性的，也不可能是“完全具體的，除非偶然的巧合”[143](#_143_56)。從此以后，具體化要求技術轉化為技術科學并以技術科學來取代科學。但是這也就意味著用技術科學的實驗來取代科學的推理。

這種以經驗為本的動力可以同將有機物和無機物區別開的因素相比擬，這個因素曾經是生物學獨立于物理化學的依據。機械學之所以必要，是因為，物理學、社會學、心理學的規律——無論其分散還是組合——都不足以解釋以個體生成和建立新秩序為本的技術物體現象。但是從另一個角度看，生物學不可能成為關于機器的科學，因為生物學考察的有機物總是已經完成個體化的有機物。區別無機物、有機化物體和有機物的難度，和限定生物學區別于物理化學的專業的難度是一樣的。然而這里涉及的卻是第三類現象（既非有機，也非無機）所特有的困難。

我們所謂的技術物體的經驗所特有的經驗主義助產術——即它的機能——在此同樣和一定的組合篩選有關。在偶然性的背景中，這種助產術依循具有必然性的種系系列、并以其必然性為前景。這些系列包含突變的間斷，每一個突變都標志著一個偶然效應轉化為機能的新原則[144](#_144_56)。

### 23.工業物體的突變、系譜和自然發展

有兩種不同類型的改善：一種是主要的，“它改變功能的布局，明顯地提高運行的協調性”；另一種是次要的，“它在不改變原有布局的條件下，減小殘余沖突的不良影響”[145](#_145_54)。然而，這類消減本身是有害的，因為它阻礙了技術物體的極限系列給技術制造斷裂。這種情況就像經濟體系通過保護政策人為地減少一個技術體系的薄弱環節一樣。輕微的改善在掩蓋技術發展的間斷性的同時，抹煞了技術物體的動力的深層意義，正如在一定的時段內，生物之偏差遺傳的表面連續性會掩蓋突變這一進化的現實。當然，這些“突變”是在一定的系譜線之中展開的，它們的背景是連續的。具體化就實現于物體的系列之中，這些系列的最終環節——也是永不可及的環節——就是完全具體的物體。現在的問題就在于弄清什么是我們可以賴以“追溯某個專門的技術現實的誕生”的第一環節。

技術物體的存在意義不僅在于“它的機能在外界機置中產生的結果”，而且也在于它所載有的、使它獲得“后代”的“未飽和”現象的“生殖性”。既然如此，一個系列的第一個環節——“原始的技術物體”——便可定義為“未飽和體系”；具體化的過程就是定義物體的復合現象逐漸“飽和”的過程。在進化的過程中，技術物體構成一個物體系列、系譜或系譜線：這是一個以“原始技術物體”為祖先的“家族”，即由“自然的技術進化”造成的繁衍。在系譜之初，是“技術本質的構造性綜合發明行為”。技術本質就是系譜的同一性、它的家族環境、以及規定其獨特發展形式的內含：“技術本質就在于它穩定地貫穿于系譜的進化過程，它非但穩定，而且通過內在的發展和逐漸的飽和創造新的結構和功能。”[146](#_146_54)我們之所以可以談論“自然的技術進化”，是因為具體化是技術物體的自然化之路：抽象的技術物體在具體化的過程中走向自然性，這個自然性使它得以擺脫與知識家族的子親關系，而知識家族又未必能使技術超出它賴以誕生的“理性體系”。由此，自然存在和技術之間的區別變得模糊了，似乎工業技術物體帶來了第三種環境，在這個環境中，技術物體“變得越來越近似于自然物體。起初，這種物體需要一個外在的調節因素：實驗室、車間、或工廠；漸漸地[……]它擺脫了對這種人為環境的依賴”[147](#_147_54)。正如生物不僅限于它們的物理化學成分一樣，技術物體也超出構造其存在的科學原則的總和，它證實了“某種機能和兼容性的形式先于其預期原則而構成。物體的兼容性不存在于構造物體的、分散的科學原則之中，它是在經驗中揭示出來的”[148](#_148_54)。如同“自發生成的物體”一樣，必須對技術存在作歸納研究，這屬于一門“關于組合關系及其變換的科學，這就是一般性的技術學或機械學”。它與其說近似于物理學，不如說更近似于生物學[149](#_149_54)。但是應當避免“在技術物體和自然物體，尤其是生物之間作夸張的類比”。“機械學”不能等同于控制論，因為，我們不能“建立一門孤立的科學，它只研究現成的自動裝置的指令和調節機構”，和維也納爾的主張相反，“我們只能斷定，技術物體趨向具體化，而像生物這樣的自然物體則生來就是具體的”。有機組織的原則存在于作為趨勢、目標和目的的技術物體。這種趨勢的動力原則在于人，因為，“沒有人推動和實現目的，物理的因果性不可能獨立地產生積極有效的具體化”[150](#_150_54)。因此，生物和無機物之間的關系問題又一次被重新提了出來。工業技術物體導致我們消除技術邏輯的動力中人的意向因素。然而無論怎樣，人雖然不指令，他卻操作。我們已經指出，物體在“自然化”的過程中創造一個第三種環境，它超越了自然存在和技術的對立。只有回到這個第三種環境，才能揭示操作行為的本質。

### 24.超前是組合環境產生的條件

物體的自然化以及由此形成自己特有的環境使它避免了功能超常現象，這種現象會限制它的不確定性，并因此使它從屬于一個人為的環境。功能超常是指“技術物體過度專門化，以至不能適應在使用或制造條件內的甚至極微弱的變化”[151](#_151_54)。

技術物體是技術和地理兩種環境的匯合，所以必須滲透二者之中。它是二者之間的調和。比如電動機車就有兩個方面的意義：一方面在技術環境中，它把電網系統的電能轉化為機械能；另一方面在地理環境中，機車的性能和鐵軌網絡使機械能適應地形條件的變化。電動機車因此體現了兩種環境的相互作用。假如我們把電動機車和工廠的電動馬達比較，就會注意到，后者“幾乎完全在技術環境中運行”，它不需要適應非技術的環境，因為，它的運行條件是嚴格確定的，正因為它被專業化了，所以就不能具體化。相反，“不屬于某個特定的環境，適應使兩個各自處于進化中的環境發生關系的功能，這種要求必然會限制物體的適應性，并確定了它的自治性和具體性”[152](#_152_52)。技術物體應當具有擺脫一切專門化的趨勢，這正如人類由于其器官的可變性總是傾向于最大限度地適應各種不同的環境。

干巴爾（Guimbal）渦輪機一例便可確證這個問題的重要意義，我們可以由此引出組合環境的概念，并指出一般性的具體化過程會引起何種生態系統。“這種渦輪機浸沒在和發電機直接配對的壓力管中，它的體積很小，安裝在一個充滿油壓的機匣之中”。浸泡在水中的渦輪機的特點是，為它“提供能量”并使之運轉的水屬于自然環境，技術運轉本身使水成為“多功能”的因素，因為“水散發了電機產生的熱量”。但是機油作為技術環境的產物，在與屬于自然環境的水的關系中，同樣也成為多功能的因素：

“機油潤滑電機，隔絕線圈，并把線圈的熱量傳向機匣，使之在機匣中通過水釋放出來；最后，機油還可以防止水進入機匣[……]。超壓本身就是多功能的；油在高壓中不斷地潤滑軸承，同時防水，從而彌補了軸承封閉不足的缺陷。[……]這種具體化的實現和多重關系的結合是以多重功能性為前提的。”

換言之，這里的“自然”環境本身被整合，并受到多重功能的決定：具體化在物體之外實現，物體并不簡單地將技術環境和地理環境堆砌，它和人類活動一樣，創造自己特有的環境——組合環境超出地理和技術兩種環境的總和。

“決定一個環境之誕生的是適應-具體化過程，而不是現成的環境。這個決定性的因素在新生環境被發明之前，僅僅是一種潛在的存在；發明之所以產生，是因為有跳躍，這個跳躍的實現根據就是它創造的環境的內部關系：渦輪和發電機配對的可能性前提恰恰就是它自身的實現。”[153](#_153_52)

物體自我決定它的機能，即自己提供機能的條件，這就抑制了功能超常現象。技術物體作為環境的創造者對自然形成構架。自然的水流動在技術物體之中：它并不僅僅服從物體的機能，而是促進這個機能（干巴爾渦輪機提供了海德格爾曾經提及的萊茵河水壩的深層意義）。技術物體把它的“自然環境”驗之以理，并因此而自然化，它通過和這個環境的緊密結合而實現自身的具體化，因此也根本地改造了自然環境。這種生態現象可以在當代技術的信息空間中觀察，即當代技術發展了普遍化的同時性（比如實況轉播和實時處理機制，以及由此產生的模擬倒置技術等），但是被整合進具體化過程的主要因素是人化環境——人文地理，而不是純自然的地理。在此，關于具體化過程的思考不能僅僅停留于物體的水平，要上升到體系的范圍。

開創自己特有的環境就是構造。由于技術已經信息化，并在機器的機能方面開辟了最大限度的不確定性，也就是說，既最大限度地減少了功能超常，同時也使組合環境普遍化，所以，這種意義上的構造并不是“自然的人化”，因為它不是人為的構造。具體化物體趨向它的自然本性，“這個過程完全可以體現為人的自然化”。然而，西蒙棟加入了一個中心論題：

“在人和自然之間產生了一個技術地理環境，它之所以可能，完全是由于人類的理智：通過機能的結果實現某種格調的自我限定必須以超前這個發明性的功能為前提，而超前既不存在于自然中，也不存在于現成的技術物體中。”[154](#_154_52)

盡管趨向具體化的技術物體自身具備具體化的動力，但是它仍然要以超前的可能性為前提。而這種可能性取決于操作者、發動者或動力因，即人。

在此我們將試圖提出：這種超前能力本身要以技術物體為前提，就像形式不先于物質一樣，超前不先于技術物體。

## 第二章　技術學和人類學

“人既帶來和平也發動戰爭，他用自己的雙手撰寫法典，為諸神豎立祭壇和雕像，建造船舶，刻制簫笛、豎琴，打造刀鉗，制造所有藝術器具；在文字中，人類留下了這些技術的理論記憶，以致借助文字記載和手工，人們可以同柏拉圖、亞里士多德、希波克拉底之類的古人交談。”

——加利安

### 1.作為時間問題提出的技術問題的悖論

吉爾提出：在技術體系決定技術發明的論點下，我們為何、怎樣從一開始就從體系的概念出發來思考技術的進化。

勒魯瓦-古蘭試圖把體系當作有機組織來考察，它的進化受技術趨勢支配，而趨勢包含兩個側面：人的意向和物質規律。

西蒙棟分析的是大工業階段，其中的技術決定性和進化，都服從獨立于人類意向的技術物體自身的動力規則：技術物體是一種有機化的無機物，它不斷地趨向自然化。雖然這個有機化的動力機制已不從屬于人類意向，它仍然需要一個超前的操作動力。物體雖然不是人的產物，它至少需要人的超前性：問題的根本即是時間。

何為物體？電動機車連同它的車廂、軌道、電纜、信號系統、車站等等不也構成一個物體嗎？這個物體和供電網絡不是又構成了一個新的物體嗎？當代技術體系本身，從某種程度上看不是也可以當作一個趨向具體化的物體嗎？如果是這樣，如果說具體化的過程本質地趨向一個組合環境的時代，那么，當代技術特有的第三環境究竟是什么呢？

在此不難斷定，海德格爾關于技術問題的看法，比黑格爾和西蒙棟更高明些。當然必須補充的是，技術體系只有從機器個體的獨立性出發，才是可以理解的，體系本身作為構架服從具體化動力的安排和調動。此外，我們又一次遇到了生物學形式主義的難題：部分（生物）和作為整體的個體的關系問題。

我們在上一章中曾經指出，這種主要作用于信息領域的具體化現象，通過人類地理環境的整合和功能的多項確定而實現，它直接影響到超前的能力，并對它們作多項確定。如果照西蒙棟所說，超前僅僅停留于具體化過程中人的一方，那么這種意義上的進化就造成真正的斷裂。我們在《引論》中已經指出，當代技術的進化遭受一定的抵抗反應，它集中體現為這樣一種情緒，即認為進化的斷裂恰恰打擊了人類決策的可能性本身，因此，人類的命運被技術的“命運”異化了，“構架”留審人類理性本身。關鍵是要弄清，超前是否從一開始就形成于物體的技術性之中？所以，當前的斷代概念應予以修正。

在第一章中，我們將技術問題放在時間中考察，并由此展開了本書論點的第一部分論據：把技術作為時間——或者先謹慎地說把技術作為時間的問題——來分析。在此，我們還將從人類學的觀點出發來研究作為時間問題的技術的問題：假如照西蒙棟所說，工業物體的技術動力來自超前者——人的動力，那么我們就要在古人類學（即關于超前者的起源和進化的科學）和古技術學（即關于技術物體的起源和進化的科學）之間做比較，所以本章命題為“技術學和人類學”。在此，我們將深入研究勒魯瓦-古蘭《手勢和語言》一書中的有關章節。他在該書中概括并豐富了自己在民族學研究中提出的觀點。

古生物學提出了關于人類起源的最深層的問題，對于這個問題，勒魯瓦-古蘭非但沒有回避，而且毫不猶豫地投入最思辨性的研究，同時也試圖避免落入形而上學的圈套。他是否如愿了呢？雖然他非常注重實物證據，把它們作為每一個步驟的第一載體，并借以推演某些最大膽的假設，但是他從未因此而沉醉于純粹的實物實證的幻想，其實，那不過是對最平庸的形而上學實證論的盲從。所以我們在他的論著中看到的，不是關于起源的科學研究（史前史和考古學）和關于先驗問題研究的沖突，而是二者不斷地相互感染。我們對作為時間問題提出的技術的問題的人類學思考，不久將會引向一種純粹哲學性的認識。

《手勢和語言》把我們推向古生物學思想的最前沿，而且這一思想遺產至今尚未被生物學和哲學完全接納。這種后繼無人的現象不單單由于該科學的龐雜，而且主要因為它觸及了一系列巨大的難題，提出了以往任何研究都沒有涉及的新課題。

勒魯瓦-古蘭在著手這項綱領性的研究工作時，矛頭直指盧梭和他的“唯腦論”。盧梭對動物學原則一無所知，而這個學科恰恰是從整個生命歷史的角度來認識人類產生——最終也即技術產生——現象所必不可少的（尼采曾用另一種方式對盧梭的人類學思想以及康德的有關論述進行了批判）[155](#_155_52)。但是盧梭所要求的是一種先驗的論證方法，正是在這個前提下，他排除紛雜的事實，針對實際的事實，根據在純粹自然之聲中展示的原始清晰性，提出對人類起源作虛構陳述的權利。我們將會看到，這個虛構陳述斷定：從經驗事實出發對人類起源問題的認識總是過時的。盧梭這個論點的基點是經驗和先驗的截然分界（因而也假定了存在和變化的對立）。勒魯瓦-古蘭的有力論證動搖了這種分界。但是他自己又遇到了無法逾越的困難，以至不得不重新建立這一分界，因而在不同的前提下重蹈盧梭的舊轍。

在本章中，我們將討論一個當代技術的悖論：技術既是人類自身的力量也是人類自我毀滅的力量。從這個悖論及其引起的起源（時間）問題出發，我們將通過關于技術學和人類學的臨時性定義進入盧梭的先驗人類學提出的有關問題及其矛盾。由此，我們便可以考察勒魯瓦-古蘭批判先驗人類學的論據，并進而在下一章中探討關于南方古猿和尼安德特人之間實現的人化過程的總體假設。

### 2.技術（給我們帶來）的問題

在“構架”的技術化涵義中，生命的一切領域普遍地被卷入“技術化”的潮流。在以上已經引用過的《第五個五年計劃》推行的研究規劃中，社會現代化的主題異常突出。自一九七三年能源危機，尤其是八十年代以來，無論在法國還是在其他國家，遍及世界東南西北各地，盡管觀點千差萬別，這個主題卻主導了所有官方和民間的公開言論。

在很早就實現工業化并具有“民主”傳統的國家里，出現了一批“技術極”。人們曾試圖重新評估技術教育。“宮片涅技術大學”即是隨著這類新要求誕生的新型大學。本書的部分研究工作就是在該校實現的。

技術產生了各種各樣前所未有的新型裝置：機器被應用于流通、交往、視、聲、娛樂、計算、工作、“思維”等一切領域，在不久的將來，它還會被應用于感覺、替身（遙控顯象、遙感、模擬現實）以及毀滅。生命機器：類似“獅身人面獸”的生命奇觀現在不僅觸及無機物的組織，而且也影響到有機物的再組織。

但是卻存在著這樣一個矛盾現象：一方面是普遍化的機器系統所具有的巨大活力（它以每天產生的新體系回答在工業經濟中占統治地位的不斷革新的規律），另一方面是技術主導一切的升平景象的徹底破產。技術裝置帶來了數不勝數的問題：由強化交通和改進速度而引起的交通阻塞和危險性的上升；不僅由于實物輸送器械、而且由于信息傳送網絡引起的普遍“緊急狀態”；“信息內容”的貧困化、文盲、孤獨、人與人之間的疏遠、個體性的枯竭、區域概念的消亡；失業，機器人不僅不能使人擺脫勞動，反而把人逼向貧困或神經質的境地；由于人把決策過程委托給機器，所以人的選擇和超前也因此受到威脅，這種對機器的依賴是必然的——因為人已無法控制信息交流的過程（比如電子控制的股市網絡），而一旦它與毀滅性的機器相吻合就是十分可怕的——比如遙控導彈（常規或非常規）的戰爭網足以對人類構成毀滅性的打擊；知識的代理也是令人擔憂的，因為這不僅從根本上改變了知識的傳播方式，而且似乎構成一種知識消亡的威脅：人們都對計算器將給后幾代人類的計算能力帶來的危害而擔憂，自動拼寫糾正程序同屬一類；但是問題不止于此，它一直延伸到更復雜、更“科學”的技術裝置：信息庫、專家系統、知識庫系統和電腦輔助決策系統等等。震動更大的是媒體對社會集體行為造成的強烈影響。這些媒體控制了直接傳播給具有不同文化根源的廣大民眾的實況新聞生產，這一生產權操縱在職業人員手中，他們的行為完全根據越來越規范化的工業體制內部的純粹商業的標準而“理性化”了（一種恐怖主義和赤裸裸的宣傳精神寄棲于這個體制之中，它們不單單是一些孤立的小集團的特有現象，而且已成為一種名副其實的國家政策——該現象并不僅停留于所謂貧窮或“極權專制”的國家）。但是與此同時，一切地區政治計劃似乎都服從于一種激進的世界化公共輿論的指引。在此，我們尚未敢論及對自然資源的成體系的開發和對“大自然”的破壞，生態問題在如此短暫的時間中得以普及并占主導地位：土地和能源枯竭，水的污染，臭氧層被破壞，城鎮失控，各類病菌感染等等。

然而，技術發展最聳人聽聞的成果無疑是遺傳操縱，這引起了一系列無可奈何的爭論：比干脆毀滅人類的可能性更令人擔憂的是，遺傳學的操縱使制造“新型人”或“假人”不僅可以想像，而且是可能的；在此，我們姑且不討論這類操縱可能帶來的科幻式的可怕后果，但毫無疑問，就在精神分析學和人類學從心靈和社會團體的方面完成對親緣問題的構造層面的研究的同時，遺傳學的操縱的應用足以摧毀類似“親緣”等人類最古老的信念。母子、父子關系，輩份關系等已不再屬于不可觸犯的現實領域（冷凍精液、試管受精、胚胎移植等開創了新的市場）。馬爾萬·明斯基建議發展一套微型技術器械計劃——微型技術——以便用于人腦內部的研究，使大腦和新型的人造器官連接，并通過在大腦皮層加入遙控顯示系統和“智能”的自動組件指令，擴展大腦對運動的感覺和計算的功能。在許多第三世界地區，大批流浪兒童被綁架，五臟六腑被割取，這種肆無忌憚的器官買賣已發展到了令人發指的地步。與此同時，新的動物實驗熱正在興起，人類“ADN”成為一個大規模的研究規劃，其目的在于生產出可申請專利和贏利的“產品”。遺傳基因的操縱直接影響到人類個體的生理組織，人特有的記憶和基因的未來，也就是影響到人類“最自然”的實體和本性。

什么“本性”？

上述關于當代技術發展現狀的悲觀而又實事求是的概述，其目的在于從本體論的角度（如果還可以使用“本體論”一詞），明確澄清人類學和技術學之間的關系的緊迫性，這種緊迫感雖然尚未形成清楚的意識，但已被普遍地感受到了。如今，它第一次直接從根本上觸及了“什么是人類的本性”這一類問題本身的提問方式。

技術的問題首先是技術給我們提出的問題。也許海德格爾從《存在與時間》到《時間與存在》的思辨發展過程不過是對一種轉折的實現，假如，現代技術確實是形而上學的完結、形而上學是存在歷史的完結、存在歷史是存在本身的完結、存在是“我們自身的存在者”對自己提出存在的問題的完結，那么相反，從這個轉折開始，必須“不通過存在者來思想存在”[156](#_156_52)，這就是說，不通過此在，不通過“我們自身的存在者”。

### 3.人成為宇宙秩序[157](#_157_50)及其自我毀滅的力量

在當今技術時代，技術的力量具有毀滅整個人類的危險，這就是以上悲觀陳述理應得出的結論。技術造成了種族的非區域化（也即區域概念的消亡），新的知識、自然、政治（不僅指決策的代理而且指民主“市場化”）、經濟（由電子系統主宰的金融活動的一切領域），時間和空間的變遷（不僅指個體間的時空：諸如電訊網、實況轉播、實時和“直接”技術等手段展開的全球化時空，而且指“身體”的時空，如遙感、遙控顯象等，這些新名詞本身就包含了許多矛盾，我們將試予研究），諸如此類現象，將摧毀勞動、家庭等傳統的社會模式。如果我們真的理解“人”、“身體”、“自然”、“區域”、“空間”和“時間”等概念的意義，那么理應作出以上判斷。

暫時將人類的本性是否受到變質甚或毀滅的威脅這一問題擱置一邊，首先要弄清楚的是：人類是否有這么一個本性？觀察當今人類世界所發生的一切，首先要提出的問題是：人類世界曾經是個什么樣子？根據莫里斯·布朗橋的觀點，如今這類問題以特別的方式不可避免地提了出來，它們從根本上涉及到我們的時間本身：它起初是人們依照天體運動建立的地球計時，直至現在人本身也成為參與宇宙秩序的天體：

“如果說，我們從希羅多德的著作中獲得了轉折的啟示，那么當今世界中所發生的一切難道不足以使我們確信正處于一個重大的變動時代嗎？這個時代現象已不是我們習以為常的‘歷史’概念所能容納的，它們屬于另一個我們尚未認識的范疇。

“[……]當今我們遇到的現象具有一種根本的特征，即非人格的力量，它體現為：群體事件作用、機器至上、物質的構造性力量。三者統稱為：現代技術。因為技術的范疇包含了三個內容：為在全球范圍內設立精確計劃的世界性組織，機械化和自動化，最后（也是最關鍵的）是原子能的應用。一些直到目前為止只有在天體范圍內能實現的現象，人在自己的范圍內也做到了。所以說人類也成了天體的一員。這個新興的天體時代已不再屬于歷史的尺度范圍。”[158](#_158_50)

歷史學的尺度是：把人類的活動和天體的活動區分開并由此來構造人類世界。人類（人類世界）曾經就是歷史（希羅多德的世界）。人類（人類世界）已經成為天體的一員（人類世界成為作為天體的人的世界）。在此，天體是力量的標志，它宣告了一個時代的變更和現代技術的到來。然而這是誰的力量？換言之，這是什么力量？是人的力量，還是現代技術本身“非人格化的力量”？

人類曾經就是歷史，歷史是人類的第二起源（人類先于歷史），也即是如今正在普及全球的西方世界的起源。這個第二起源已經成為全人類的起源，因為西方世界已完成了全面的世界化擴張。西方人的起源是指：西方人的文字和理性思維，他們在理性的發展中，實現了自己所在世界的發展——地域擴張或實現非地域化運動。這是徹頭徹尾的技術擴張，而西方的文字作為一門技術從一開始——起源——就是西方世界獲得以擴張和征服為本的西方理性的基礎[159](#_159_50)。

歷史作為人類的第二起源標志著一個世界——西方世界——的開端，它在人類天體化的紀元已成為全人類共有的世界，就其全球擴張運動而言，這個世界已經完成或“實現”，因為它以全球性的擴張運動為特征。所謂完成也就是終結、完結、消亡或正在消亡（“時代的變更”）。當代技術實施的根本性變化就在這種完成中來臨。這個伸向全球的世界，就是西方的科學和技術的世界，它在經過美洲處女地之后，實現了一種新型的關系，即技術科學的世界。

人類成為天體以及技術科學的想像，不僅僅體現于當今人類能在地球范圍內實現“至今為止只有天體運動才能實現的變化”。天體物理學家于貝爾·利弗斯[160](#_160_50)在設想人類針對太陽最終消亡后帶來的困難尋求解決方法時，曾假設一種人類加之于天體運動的技術干預。這個“虛構”同另一種非常“嚴格”的科學假設相比，各有千秋，這種“嚴格”的假設通過所謂第二生物圈的模擬科學和工業文化操作而盛行于媒體傳播界。

西方世界的總體完成意味著它調動了一切能量：不僅包括了地質和地理的能量，而且包括歷史-精神方面的能量；并且，在不久的將來，它還將調動天體本身的能量。這種能量調動的結果就是：技術力量——首先作為人的力量——獲得前所未有的、無法計算的、并在短期內無法預見的增長。然而如此西方世界的總體完成，卻帶來了這樣一種奇怪的現象：人類越是強大，世界就越是趨向“非人化”發展。人類對自然——同時也就是對自己本性——越來越多的干預明顯地表示：人類的力量是一種摧毀人類（世界）、使人類自身非自然化的力量。但是這個論斷的前提是：人類的本質是在世性，而在世性的特征[161](#_161_50)似乎已被技術科學“世界”所摧毀；并且，人類的生物肉體本身也成為技術干預的對象；這一前提是一個臨近的可能性。所謂“時代的變更”正體現在這種緊迫性中。只有從這個緊迫性出發，我們才能再一次提問：“人是什么？”“如果在世性即是技術性、技術的力量和行為，那么人類世界又是什么？”而且我們最終要問：“作為人類的力量——有力量的人類——的技術是什么？”

### 4.技術的問題就是干預的問題：無度和尺度、天體秩序和災亂

利弗斯的論述和米歇爾·德基的一篇間接地回應利弗斯的文章[162](#_162_50)，都從不同的角度提出了干預這個根本性的、而且是西方世界特有的問題。干預問題之所以出現在西方世界，是因為這個世界來自一種和詭辯論對立（并存）的哲學傳統。它指責詭辯論把邏格斯器具化，因而篡改了邏格斯的真理性本質，使之成為對大眾觀念強加干預的力量的工具。這一指責是和人們試圖面對天地間的無度筑立一個尺度的悲劇性意向分不開的，在與天體的本質關系中，這種論點總是作為定理而出現，它把一切存在當作固定不變的存在者，并因此而推出諸如存在與變化的關系、感覺和理智的對立等問題。這種哲學立場至今仍然主宰著當代哲學言論，它試圖在技術科學的理性范圍內來分析技術-人類學的發展。在這種哲學傳統中形成的關于技術的特定理解支配著幾乎所有的話語領域（哲學、人類學、科學、專家政治、媒體政治、藝術等等），這種理解建立在諸如目的和手段、主體和對象、自然和文化等對立范疇之上，并且只有在此類范疇的對立中才有意義。

勒魯瓦-古蘭的人類學——只能作為技術學成立的人類學——從根本上動搖了這種對立范疇系列，并有廢除這些范疇的可能。以往的歷史學理性企圖用這類范疇來把握技術實在，現在它們的過時是同人類的天體化分不開的（所為天體化就是干預問題，如果說《手勢和語言》第一卷主要考察了人性的技術學根源，那么第二卷則同樣從技術學的角度預示了人性的終結）。這些歷史范疇的過時（我們將在第二卷中詳細討論過時的問題），是人類天體化付出的代價，它構成“時代變遷”的深層意義。變化的因素就是如今被作為體系、趨勢、具體化或構架等理解的技術。變化引起混亂。混亂并不一定指災難，而是指迷失方向。天體是向導。迷失方向就是失去向導。而向導只能體現為自身的差異（與眾不同）、上帝、綱常、解脫末日，一句話，是首腦的混亂。差異在技術潛在的無限性中消失。人類受到自身力量的威脅，而且通過這種對自身本性的威脅，人類也威脅大自然本身。這是對“自然之本性的威脅，對存在的威脅”。

人類是否應當以人類中心論——它一直受到哲學理性（起初針對詭辯論）的批判——的名義抵制技術，也就是說，抵制人類自身的力量？所謂人類中心論即是：不僅斷定人類有其“本性”，而且斷定人類的“本性”或人類本身面臨著毀滅的危險。從哲學上說，我們不能無條件地接受這個假設。人類是否構成生命變化的盡頭、目標、目的或終結？或者說，自達爾文以后，人類是否發現了其他起源？人類中心論中真正需要批駁的，并非所謂“人類尺度”這個已經被廢除的觀點，而是把人類作為自然的目的——或者完成、終結——的目的論觀點。

然而還有另一個問題：人類在消亡的同時是否應當毀滅自然？人類中心論反對變化、注重存在有何道理？存在的問題是否應當從人類變化（維護存在）的問題出發來思考？甚或相反，這個問題是否應當作為自然和維護自然——尤其包含了維護人類的本性——的問題來思考？

和人類中心論相對應，“技術中心論”是否也會對自然構成威脅？尤其是否會對人類本性構成威脅？不過這個問題在此退居第二位，人類不必再以人類中心論的名義來抵制技術。技術中心論是指：技術為“自己”發展，它的發展以自己為目的，技術完全自立、自為法則，它甚至因此而為萬物立法。這種發展一直被人們視為無度本身，即是異化的外力，它使作為自由存在的人喪失“自由”，在排除未來或變化因素的同時，終止時間。但是，技術中心論同樣而且仍然屬于人類中心論的一個變種類，因為它的實質就是要掌握并占有自然。

這里所說的自然首先是指人類的自然（本性）。西蒙棟把人作為技術機制的操作者，那么在技術成體系的、實現的具體化的過程中，我們同樣看到了技術取消（或更換）操作者的可能性。探討人類的本性首先意味著探討人類的起源。這實際上正是人類學所要做的工作。但是我們在此要對這個問題本身的形式提出疑問。我們不再像人類學那樣假設人類有一個固定的本性（或起源）。比如列維-施特勞斯就曾提出：人類學的任務在于解決一個“不變性的問題”，它以“現代的形式提出了一個古老的疑問，即人類本質的普遍性”[163](#_163_50)。我們之所以對勒魯瓦-古蘭感興趣，恰恰因為他把人類學當作技術學來研究，這是一個例外。

### 5.技術學

技術學的第一個定義是：關于技術的學問。技術是指什么？通常地說，技術是指當今人類生活中和工具、器具甚至僅僅是和機器有關的一個狹窄的特殊領域（門富爾德就是從機器而開始思考整個器具性問題的）。

但是技術首先是指一種才能。什么東西不屬于才能的范圍呢？禮貌、風度、烹飪等都是一種才能。不過在最后所舉的烹飪才能中，涉及到一種生產行為，即使物質材料轉換，從“原材料”轉化為“第二材料”或“成品”。正因為如此，人們才更容易把烹飪歸于技術的一種，比如柏拉圖在《高爾吉亞斯篇》中就作此歸類。它是一種生產才能，賦予物質一種新的形式。這是一種手工模式，工匠是制造或生產的操作者（動力因），由此便有四因論，傳統的技術概念由此而來。

舞蹈生產表演。高雅的風度不也是一種表演嗎？舞蹈是一種技術。正如高雅的風度一樣，舞蹈并不一定是為他人“生產”（好比社交或商業演出），舞蹈和其他技術一樣，完全可以僅僅為了滿足“動力因”本身的愛好。修辭學和詩歌同樣是技術。一切語言都蘊藏著詩意或修辭藝術。語言作為一種才能難道不也是一種技術、并可以被買賣的交易嗎？說話需要才能，盡管它不屬于說話者的“專業”，它也是一種生產，即生產語句。語句和一切技術產品一樣，可以被用于（或不用于）買賣。可見給技術領域劃定界線是很難的。

人類的一切行為都含有和技術有關的因素，所以從某種程度上說，人類行為即是技術。但是盡管如此，在人類所有的行為中，“技術”卻被單獨地區分出來。它通常指一些不能被所有的人掌握的才能。由此便產生了工匠技術、醫生技術、建筑師技術、工程師技術、哲學家技術、藝術家技術、修辭家技術等等。技術是一項特殊的才能，它并不是個人本能所必不可少的。我們試圖在這一部分中指出，這種對技術的理解是不充分的、狹隘的和片面的。然而正是這種差異（專業化）使得技術在種族環境中構成自己特殊的環境，并逐漸脫離了區域的界限。

所以，技術學是一種描述和解釋特殊技術、技藝和職業等特殊方法的學問。它或者只涉及某些特定的方法和技術，或者涉及成體系的技術整體，在后一種情況下，技術學就是關于技術體系進化的學問。

可是目前人們又常常以技術學一詞來泛指和傳統的前科學的技術相對立的、自身包含科學的技術。隨著作為“實用科學”的技術而產生的是工程師集團。從這個流行的技術學意思派生出技術科學的概念，它是指技術和科學互為依存、理性服從于實用——在哈貝馬斯看來，資本的實用性就是“理性相對于一個目的的行為”。這是對哲學最初認識論模式的倒置或破壞。在認識論模式中，理論——即科學的本質——的定義就是獨立于實用的、人類中心論的目的性。而技術科學是否服務于人或技術本身呢？究竟是否實用性在支配著具體化過程？長期以來，技術一直被作為進步的同義語。假如技術不再必然地被視為一種進步，或者更確切地說，假如進步的意義不再必然地符合人類的利益[164](#_164_50)（這是促使各類抵制技術發展反應的深層情緒），我們是否還可以斷言技術科學使理論服從實用的目的性（實用當然是指對人類有用）？

照此說，技術將是它自己的目的。許多學者在作出這個假設后，都認為技術的自我目的化，從本體論的角度看，會給存在者或“應當存在者”帶來既可怕又可惡的可能性。但是，這類分析仍然把方法和目的相對立，因而仍然自縛于已不能用來說明什么是技術的范疇之中。既然技術能夠自我目的化，這就意味著目的和方法的對立范疇對它已是鞭長莫及了。

### 6.人類學

關于當代技術的占主導地位的認識仍然陷于承自形而上學的對立性原則，因而也就必然受到人類中心論和技術中心論這一錯誤的兩難命題的制約，并簡單地將人和技術對立。

如果我們現在要提出人類之本性的問題，并且，假設一個實體的本性、本質或原則取決于它的起源，那么我們就要對人類的起源提出疑問，而且我們還沒有逃脫懷疑這個問題本身之可能性的危險。

然而，在對人類的可能性、人類的起源或人類的一種起源之可能性提出疑問時，不能忘記對一般意義上的起源的可能性提出疑問。討論人類的起源實際上就是在自覺或不自覺地討論一般意義的起源——即存在之物、存在者的原則、存在者的起源。起源問題就是探討原則，探討最原始的因素，探討自始至終而且永遠為存在者建立在它的存在之上的東西。起源問題就是存在問題。如果這里探討的是人類的存在——決定人之所以在、它的“本性”或它的“自然”的起源，那么就必須懂得在人身上區分兩種因素：一種是人的本質存在，是人之為人而始終具有的、一成不變的因素；另一種是人的偶然性存在。一句話，把人的本質定義和偶然定義區分開。同樣還必須認清關于人類之變化的問題所要遵循的依據。假如我們能夠確立人的本質就是技術的觀點，那么，在此就已經可以預感到上述對任何實在都必不可少的區分，以及使這些區分成為可能的本體論，有可能在“我們自己的存在者”面前碰得粉碎。

起源的問題——包括人類起源的問題——不能用簡單的歷史學模式研究：關鍵并不在于尋找最初的存在痕跡。我們永遠找不到最初的存在者的原則片段或痕跡。如果說最初的思想家們——研究起源的思想家——如此推斷（萬物之初是存在者的一部分：水、氣等），這并不是因為他們對此做了歷史的研究，這個推斷從理性的原則出發，而理性即是自身的原則：存在的原則就是推理的原則，唯有理性的原則才能識別不同年代的一切痕跡。這類推斷不僅神秘，而且和形而上學一樣古老。說它神秘，是因為它通常從沉淪著手來探討起源問題。從柏拉圖到盧梭乃至盧梭之后都是如此。如果“沉淪論”是指：沉入物質世界，那么這同時也就是指（而且主要是指）：沉入技術世界。誠然，柏拉圖沒有這樣直截了當地一語道破，但是盧梭卻明了得多了。沉淪的存在從起源起就掉進偶然性之中，偶然性低于天體，它屬于變化、遮蔽、掩蓋，是對存在的遺忘：沉淪是一種遺忘。沉淪的是靈魂。靈魂有其自身的運動原則，即自我原則——而我們將在亞里士多德的《物理學》中看到，技術從根本上說不具備自身的運動原則。靈魂也具有意識：起初，在我們這個世界的源頭、在變化世界的開端，靈魂從永恒的、天體世界的位置，沉入了現在這個世界。這是向肉體、情欲、個別利益的沉淪：沉入感覺這個唯一存在著真偽沖突的領域。柏拉圖的哲學理論建立在感覺和理智的對立之上，也就是在天體世界和凡塵世界的對立之上。換言之，本質的人或靈魂的本質即是認識，而技術的本質是無知，即自我運動的絕對喪失。顯然，對于這樣一種思想而言，技術的自我運動只能是一種幻覺。但是對于我們來說，這樣的明晰的理性，無論是直接的（通過一般觀點）還是間接的（通過哲學討論），都是不存在的。

這種論述的雛形和初始階段（靈魂來源說）出自蘇格拉底向美諾講述的佩爾賽福涅[165](#_165_50)神話，它的完成（靈魂的沉淪）——就柏拉圖的觀點而言——見于《斐德羅斯篇》。《美諾篇》是關于起源問題的最早的哲學陳述，而且它第一次肯定了先驗知識的絕對必要性。什么是善？蘇格拉底告訴美諾，這個問題是無法用事例來回答的。我們不可能把善的定義建立在經驗之上。經驗只為我們提供了不同的事例，但是任何事例都不可能包含所有事例同一的規則；只有在道出善的本質，即在真正回答了什么是善這個問題之后，我們才可能陳述多樣性的事例的同一性，揭示使所有事例從道理上而不是從事實上成為善之事例的理性，從而把握多樣性中的普遍性。然而這種普遍性和本質性并不就其本來面目呈現于經驗的多樣性之中，它不現成地體現在經驗之中，因為經驗總是多種多樣的。這并不排除事例可以幫助我們找到本質。但是啟發性的原則不在事例之中。實際上，蘇格拉底不過是借助這個問題來提出“什么是存在”的問題。什么是關于存在的認識？什么是真的論述？對這些問題的回答致使柏拉圖講述了開形而上學之先河的佩爾賽福涅神話。

這個神話反駁了美諾對蘇格拉底關于本質問題論述提出的詰難。美諾認為：假如你不依靠經驗，假如這個依靠對于本質的探討在原則上是不可能成立的，“那么，蘇格拉底，你將怎樣著手尋找一個你自己根本不認識的東西？在所有你不認識的事物中，你覺得應當找哪一樣呢？甚至可以假設，你由于機緣巧合碰上了你要找的東西，可是由于你從來不認識它，你又怎么知道這就是你尋找的對象呢？”

蘇格拉底重述了這個詰難以便澄清其重要性，并回答道：美諾，在你看來，“一個人既不可能尋找他知道的東西，也不可能尋找他不知道的東西。一方面，他所知之物，無需尋找，因為他已經知道了；另一方面，他不知之物，他根本不知道要找什么（因為不知其為何物）”[166](#_166_49)。

這個在哲學史上占有重要地位的詰難提出了關于本質——起源、事物之所以開始存在的原則——的反思的困難。其意義是巨大的：如果說真理可以獲得——即在對話中獲得，那么我們什么也學不到，沒有任何新的內容，我們關于存在無話可說。如果關于真理的言論不是簡單的事例堆砌，而是把事例匯集在揭示它們共同的起源的同一性中，這樣的言論只能是一種圈套。如果哲學對美諾的詰難無言以答，這將是詭辯論的徹底勝利。

試圖回答這個詰難，這本身就是哲學史一切思想、尤其是現代思想的動力：笛卡爾、康德、黑格爾、胡塞爾、尼采、海德格爾等，無一不探討這個問題。現代哲學，從康德開始，把這個詰難命名為先驗性問題。

蘇格拉底的回答是：由于這個問題是絕對的，它從道理上說先于一切問題，并決定了提問題本身的可能性，因此它是一個極限問題或根本性的問題，它只能通過“向極限的過渡”被接受。蘇格拉底通過一種獨特的論述來實現這個過渡，這就是引用當時祭司和詩人們流傳的佩爾賽福涅神話。

“靈魂是不死的。有時它會消失，這時就是我們所說的死亡。有時它又重新出現。靈魂永遠不會滅亡。正因為如此，所以應當盡量凈化自己的生命[……]。

“靈魂不死，它經歷許多次生命，見識了現世和地獄的一切，因而它無所不知。既然如此，靈魂可以在類似善等問題上回憶起它以前認識的東西也就不足為奇了。既然一切都在自然中，靈魂認識一切，那么靈魂在喚起對某一事物的記憶——即人們所說的學習——的同時不可避免地要在自身之中尋找其他一切知識，條件是勇于探索、孜孜不倦。探索和學習不是別的，就是回憶。所以不能聽從你（指美諾——譯者）的詭辯，它培養人的惰性，只有懶漢才喜歡聽。而我的方法則相反，它使人振奮，激勵人們去探索。正因為我對這種方法充滿信心，所以我愿意和你一起來探索善的問題。”[167](#_167_49)

由此可見，存在著一種根本性的知識，沒有它，一切知識都是不可能的，康德在二十三個世紀之后，又用另一種方式重復了這個觀點。這是靈魂在沉淪之前就獲得的知識，《斐德羅斯篇》進而指出：靈魂沉入肉體就如同掉進了自己的墳墓（真正的生命在肉體之外），沉淪使它一下子把一切都忘了。沒有這種最初被遺忘的原始的知識，沒有對存在的知識的根本性發現或再發現，任何知識都無從談起。古希臘稱這種原始的知識為理念（mathésis——學習之本），康德稱之為先驗的綜合判斷。先驗的綜合判斷是原始的認識，它決定了其他一切知識的獲取。就這個原始的知識而言，真知是一種回憶（柏拉圖）：所有的認識都是一種回憶。在康德那里，它是一種先驗的知識：不僅先于經驗，而且廢除經驗。它不以經驗性為依據，因為先驗性恰恰是一切經驗之可能性的條件和基礎：事件只能是事件，它們不是被制造就是被構造，所以它們只能通過超越事件之外的闡釋的可能性而顯現出來。正如在柏拉圖的理論中，不死的靈魂先于沉淪的知識，先于經驗的知識是先驗的。蘇格拉底在講解神話之蘊意時，已經列舉了一個數學的例子，即在天象觀測中回憶理念知識。

如此定義的理念顯示了它的原始性特征和思維的獨特性，正因為如此，思維必須自身具備其運動的原則（原型archè）。由于它是自己的起源——自身包含了最初的原型，思維的靈魂不從外界獲得任何東西，它在自身之中找回一切，它是一種自我運動，這恰恰是技術物體不具備的。

西蒙棟是否也向我們陳述了類似的觀點？當然不是。如果超前確實是運動的必要條件，它卻不是充分條件，運動的真正現實是不同因素間的組合。這就是說，自我運動是不存在的，運動只能產生在異質事物之間。

但是在柏拉圖那里，回憶——它在《美諾篇》中尚帶神話答疑的色彩，在《斐德羅斯篇》之后則成為哲學教條——不能在靈魂不死論之外找到其他“解釋”。所謂不死是指：靈魂屬于純粹存在的世界、理智的世界、天體的世界，它是不變的。死亡屬于偶然性、遺忘和變化：情欲、苦難等等都不屬于自身的原則。通向存在的道路只能是通向一成不變的、神圣的存在的道路。存在不為變化而牽動，存在不沉入人為和隨機的物質世界，這個世界是謬誤、腐敗和實際的世界，一句話，是非存在。

### 7.從《美諾篇》到《斐德羅斯篇》直至盧梭：“形而上學”

所有關于起源的陳述都帶有神話的色彩，因為它涉及存在。陳述絕對的存在，也就是承受永遠不可能正面回答的美諾詰難。起源只能來自變化，起源問題不可能在純粹的存在世界中提出來。然而，要在變化中把握存在——即把握始終自我一致的、本質的同一性，就必須停滯于極限而不是超越極限。這就是盧梭在探討原始的人——自然的、先于一切變化限定的人——時所遇到的困難。這也是我們在此提出的問題所遇到的困難：人和技術。人始于何處終于何處？技術始于何處終于何處？

在柏拉圖的《美諾篇》中，回憶尚帶有神話答疑的色彩，它是一個奧秘、一個畫面。奧秘的畫面必須被作為奧秘來接受，并在奧秘中作一個區分；在此之后，神話變成了哲學的教條，它不再是須經確證的極限，而是和沉淪相對立的關于起源的一種圖解。在《斐德羅斯篇》中，關于靈魂的神話進而轉換為一種“形而上學”，理智和感覺的對立成為現實，存在現實地和變化相對立，靈魂和肉體的對立從此成為一切哲學論述的基石——并由此產生了自然與文化、人和技術的對立。在《斐德羅斯篇》中，技術問題同樣被作為文字問題提出。形而上學就意味著：在極限面前退步，否認美諾詰難，哲學在自己提出的問題的無限性面前，以教條的形式為自己提供方便。盧梭《論人類不平等的起源》就屬于這個傳統。根據這個傳統，人類的起源就是因沉淪而脫離起源，這就是起源的矛盾；在這個傳統中，美諾詰難最終總是在這樣一個神話的對立上顯得異常尖銳：即純潔和沉淪——以前和以后——的對立，而這個對立的分界點總是被淡化了。這個傳統代表了哲學關于技術的陳述的典范，它借助一種虛構或神話，講述純粹自然的人怎樣被沉淪、文化、技術和社會化的人取代。根據列維-施特勞斯的觀點，這個哲學傳統是現代科學人類學的基礎。它處于兩種知識或兩種知識結構的交界點，人類學的作用就是將兩者區別開。

先有起源，然后有沉淪、遺忘和遺失。但是區分起源和沉淪——也就是說區分起源和沉淪的起源——是十分困難的。這一點在盧梭那里尤其如此。無論如何，必須作一個區分：這是征服懷疑論的代價。這個區分是其他一切區分的依靠。問題卻在于弄清楚：是以簡單的差別形式還是以對立的形式來建立這個區分？并且，不對立的區分是否可能？我們是否能夠想像一種非對立性的差異？我們將要指出：相關差異這個概念怎樣避免使差異對立，把差異作為一個運動的統一體，使自身建立在運動之上，它的意義就是變為其他。

我們已經提出了人的本質問題。這同時也就是人的起源的問題。這是盧梭提出的問題。但是自然的問題顯然先決于人類起源的問題。柏拉圖將自然的問題混同于存在的問題。但是它并不等同于人的問題。柏拉圖對人的問題不感興趣：只要還沒有澄清什么是存在（變化）的問題，人的問題就無從談起。正因為如此，所以要拋棄普羅塔戈拉斯的人類中心論。人類學不是古希臘的傳統。而且起先也不屬于哲學。古希臘的思想是邏輯的（辯證的），也就是說是本體論（一語道破真理的對話即是一語道破存在的對話）。哲學就是要回答先驗的問題（即使是經驗主義——如休謨哲學——也要回答先驗的問題）[168](#_168_49)。而人類學不是先驗論。（詭辯論）人類學的問題——以及它所帶來的科學人類學的問題——廢除了先驗問題本身，但這并不意味著它擺脫了先驗論。

無論休謨、盧梭還是康德，他們的理論都包含了哲學人類學的成分，但這并不是科學意義上的人類學，或者說“人文科學”，因為他們的哲學人類學來源于形而上學，它接受了形而上學的影響，實際上就是先驗性問題的發展，或者用更切合經驗論哲學的術語說，是反思問題的發展。新興的、作為人文科學的人類學則相反，它把先驗性的問題懸置一旁。它首先是一種描述的科學，即可以對人類本質的問題作“解釋性”的、經驗演繹描述。這是關于人是什么或一切人的“不變”的因素的解釋。

但是，所謂“人文”科學代表的啟發性人類學中心論不久就遇到了自己的對立面，以致產生中心位移：

“在知識的領域中，一旦人構成一種積極的因素，那么反思（先驗）認識或者說自我思維的思想所享有的古老的特權就不能不消失了。事實上，對于一種要遍觀人的全貌的客觀思維來說，它不可避免地會遇到那些恰恰不能被反思或意識容納的因素：模糊的機制、無形象的確定性、一切人們直接或間接地稱為無意識的陰影。”[169](#_169_49)

現代思想完成了人的發明，這項發明使思想本身進入需要新的批判思想來喚醒的“人類學沉睡”：

“人類學似乎構造了一種從康德至今一直支配并主導哲學思想的基礎理論。這個基礎理論是本質性的，因為它已成為我們的歷史的組成部分；但是它正在我們眼前分化，因為我們開始從中認識到，并以批判的方式揭示出，它已經遺忘了開放性——這個使它自身成為可能的條件[批判的哲學和終結的發現]，同時也已成為頑固地抵抗新一代思想的障礙。對于所有仍然想談論人、人的統治和人的解放的人，對于所有仍然想從本質上思考人是什么的問題的人，對于所有想從人著手來把握真理的人，對于所有相反把一切認識都歸于人的真理本身的人，對于所有不想離開人類學來探討人的問題的人，對于所有不想在非神秘化之外探討神話的人，對于所有不愿擺脫人類思維來思考的人，對于所有這些幼稚可笑的思想，我們只能報之以哲學的冷笑，從某種程度上說就是報之以沉默。”[170](#_170_49)

上述尼采式的論調揭露了人類學反對變化的逆流。如果說先驗論反對的是，以變化萬能的借口推行詭辯主義懷疑論的思想（詭辯論的伎倆就是：以變化為理由來否認存在本身，從而否認關于存在的論述；通過這樣的邏輯，否認事件和道理、真理和觀點等區別）；如果我們在上述引文中發現福柯在維護變化的同時仍然運用先驗論，是因為福柯所反對的與其說是批判哲學，不如說是一種將存在和變化對立的先驗論思想，這種思想的基礎就是形而上學和詭辯論共有的人類中心論，人文科學乏味的實證論便由此產生。對于尼采來說，不能僅僅提問人是誰，而且要問“誰超越人”？“滿腹憂慮的人們如今擔心：怎樣保存人？而查拉圖斯特拉則問：怎樣超越人？”“人是一種只能自我超越的存在”[171](#_171_49)。

“不要以為超人[……]是人的升級[……]。超人是通過一種新的感覺方法來定義：不同于人的另一種主體，不同于人的類型的另一種類型。這是一種新的思維方式。”[172](#_172_49)

《人性，太人性》一書以同樣的口吻把矛頭直指盧梭哲學：

“哲學家們有一個通病，即他們從現有的人性出發，以為可以通過關于人的分析達到自己的目的。他們在無意中大致把‘人’視作永恒的真理，作為一切紛繁漩渦中不變的實在，作為萬物可靠的尺度。然而哲學家們關于人的一切論斷只不過是在一個極有限的時間范圍內對人的見證。缺乏歷史意識，這是所有哲學家的原罪；許多人甚至把人類的最新特征作為起步的固定基點，比如由一定的宗教影響、甚或政治事件造成的人類的某些特征。他們不愿意理解人是一種變化的結果，而且人的認識能力也是變化的結果；相反，他們中間的某些人恰恰使整個世界取決于這個認識能力。然而，人類進化的一切本質發生在時間的前夜，即遠遠超出我們所了解的大致四千年的歷史；人在這最后四千年中顯然沒有什么大的變化。但是哲學家們卻從現代人身上來管窺人類的‘本性’，斷定這些本性是人類永恒不變的現實，他們甚至以此為認識一般性世界的敲門磚[盧梭]；整個目的論都建立在這樣一個基礎之上：人們把最近四千年的人作為永恒不變的人來考察，世間萬物都自然而然地始終以此為準繩。但是，一切都來自變化；既沒有永恒的現實，也沒有絕對的真理。從今往后，歷史哲學是我們必不可少的，它教給我們謙虛的美德。”[173](#_173_49)

### 8.盧梭和人類學

盧梭成了關注的目標，因為他是人類學之父，尤其是他第一次把人是什么的問題引進哲學問題的領域，也就是把它作為先驗的問題提出。根據列維-施特勞斯的觀點，盧梭同樣也是科學人類學之父。盧梭處于哲學人類學問題和科學人類學理論的連接點：

“盧梭不僅是對鄉村生活深具洞察力的觀察家、游記書籍的熱心讀者和關于異族風俗和宗教信仰的見多識廣的分析家，而且我們可以毫無疑慮地說，這個當時尚未形成的民族學，盧梭早在它產生的一個世紀之前，就已有構思、醞釀和論述，使它進入當時已經構成的自然和人文科學的行列。”[174](#_174_49)

列維-施特勞斯繼而引用了《論人類不平等的起源》中的第十條注釋。在這個注釋中，盧梭對當時的冒險家們大加贊揚：他們在遍訪了歐洲在啟蒙時期剛剛發現（根據航海記述）的各種民族之后，尤其是在發現了最野蠻的民族之后，“記述了他們耳聞目睹的自然、倫理和政治的歷史，我們因而在他們的筆下看到了一個新世界的出現，并借以認識我們自己的世界”[175](#_175_49)。

盧梭在此提出的正是民族學的原則：通過不同人種間的差異、人性的各種文化形式來把握不變的人性。這確實也是值得欽佩的：在非我中、通過對非我的認識來認識自我，通過趨向非我的運動來回答該書首頁就引用的一句千古名言：“自己認識自己”。列維-施特勞斯進而補充道：

“盧梭不僅僅預見了民族學，而且為其奠定了基礎。首先他非常實際地在《論人類不平等的起源》一書中提出了自然和文化的關系問題，在這部著作中，我們可以看到一般民族學的最初論述；其次，他異常簡要地把民族學特有的對象同倫理學和歷史學的對象區別開：‘當我們要研究具體的人時，必須觀察自己周圍的人；但是為了研究人類，就必須學會把眼光放得遠一些；必須首先觀察各種差異，以便發掘它們的屬性’（《論語言的起源》第八章）。”[176](#_176_49)

無論怎樣，即使盧梭“奠定了人文科學的基礎”，他的人類學本身并不屬于人文科學：它是一種先驗人類學。表面上看，盧梭提出的問題的確是列維-施特勞斯和人類學家們提出的問題：人是什么？或：人類的本質是什么？但是如果撇開表面現象，這個問題在盧梭看來是不能用事實來回答的。因為，探討事實——當然指人類事實——實際上就是從文化和歷史的角度出發來探討先于文化歷史的本質。所以就必須依靠先驗的方法。盧梭“懸置”（或試圖懸置）歷史的命題（尼采以為這是一個失敗的嘗試）。他要求從得自“還原”的先驗的“明晰性”出發而不是從事實出發來定義人的本質。“還原”出來的不是我思，而是感覺、我感覺，或者是痛苦，這就是盧梭的成就。

### 9.平等、力量和差異

“我覺得最有用而又最落后的人類認識就是關于人的認識”[177](#_177_49)。這就是《論人類不平等的起源》一書的開卷語。“如果我們不從認識人本身、人類的共性開始”，“怎么能夠認識人類不平等的起源”？怎么能夠認識人與人之間產生差異、分化和變化的因素呢？一方面是存在和起源，另一方面是時間以及脫離起源的沉淪：“人怎樣才能透過時間和事實在它原本的構造中造成的變化，從而最終看到自己的自然狀態呢”？人怎樣才能“把自身的本質或本性從環境和進化在人的原始狀態上加入的諸如文化、實際性、技術等因素中分離出來”？“人類靈魂[……]的外表已變得面目全非了”。最初是一個完整而純粹的起源，隨之而來的是變質、腐敗、混雜和沉淪，這就是盧梭首先要明確的觀點。人類的本質不在變化中。人具有或應當具有先于變化的人類本質。人類靈魂已變得“面目全非”，造成這個現象的原因就是隱藏在社會和文化名義背后的技術：進化使人不斷地遠離自己的根源[178](#_178_49)。這個論斷提出了我們關于人類認識——先驗認識——的有效性問題。

“我們積累的新認識越多，就越是遠離獲得最重要的認識的方法；[……]從某種意義上說，關于人的研究使我們陷入無法認識人的困境。”[179](#_179_47)

這個觀點遠遠超出了對進化的批判，它是對理性的批判。

應當到時間和變化之中、到“人類構造的相繼變化之中去尋找使人與人之間發生區別和差異的第一根源”。如果進化從根本上說是一種退化，是因為差異并不標志著力量（道德、勇氣）或多樣性所具有的奇妙而巨大的能量，而是代表了弱肉強食規律的不平等性。弱肉強食規律以及它所必然帶來的差異并非原始性的。自然本身是平等的：萬物原本沒有差異。自然不遵循弱肉強食規律，這就是《論人類不平等的起源》的論點。不要忘記，在此，哲學意義上的最高信念就是否認原始的差異，并由此明確在沉淪之后產生的權利和事實（或重新命名為自然和文化）之間的差異。這種反對差異性的論述本身又經歷了差異化，從而也成為一種贊同差異的論述。起初是沒有差異的，而是有一種原始的平等：必須在沉淪之后確立起源和非起源之間的根本性差異，這就需要在我們自身中喚醒、再現、復活那無差異的起源。問題就在于“在人類現在的本質中分辨原始性的因素和人為性的因素”（建立這種差異的可能性仍然來自無差異的起源——它依然和我們交流）。

這不是“輕而易舉的”。“分辨”是指什么？原始性是否和人為性對立？或者只是一種先驗的區分而不是對立？答案是復雜的，問題本身也十分“混亂”。無論怎樣，原始性的東西應當存在，而且必須說出它是什么：非人性的東西是存在的，并非一切都可允許，歷史就來自必須給予揭露的丑惡。在怎樣一種同非原始的關系中，這種“純粹性”可以被稱為起源？原始性是否只需要和人為性相對立？或者是否應當默認這種對立？

### 10.起源的不確實性、自然之聲（“分辨”的含義）以及加勒比人的回憶

盧梭把區別和對立細致地區分開來，有些思想只涉及區別，而有些區別則僅僅作為對立才有意義。區別是建立在各種不同而又不相互排斥的因素的前提之下的，同樣，一個原始性的狀態在它自身的變換中持續；對立則是不同因素間的排斥：要么就是原始狀態，要么就是失去原始狀態的變換。在這個問題上盧梭是很謹慎的，或者是很狡猾的：他要求從人的現有本質出發，把原始性的因素從人為性的因素中區分出來，“并認清那個已經不存在的狀態，這個狀態或許從未存在過，也許永遠不會存在，但是它對于我們建立正確的觀念、給我們現在的狀態作出公正的判斷是必不可少的”[180](#_180_47)。即使起源是不確實的，即使人類的本性是一個虛構（“它可能從未存在過”），但是這是一個必不可少的虛構。言語遇到了自己的極限，就需要一種“特殊”的論述方式：盡管原始性和人為性從未在事實上區分過，盡管這種區分甚至從未存在過，為了在人的本性問題中將二者區分，就不得不借助虛構，編造一個故事（在古希臘是借助神話）。盧梭雖然不生活在古希臘時代，他的方法卻同蘇格拉底回答美諾詰難的方法不無相似之處。他首先編述一個區別，并由此將權利從事實中——從事實的力量或力量的事實中——拯救出來。然而虛構不也是一種人為化嗎？人為方式成了將自然本性和人為性區分開的必由之路。那么人為化是否會引起新的混亂、掩蓋其他事實？它是否也會抹煞權利、歪曲真理呢？虛構是必須的，因為“對人的研究使我們陷入無法認識人的境地”，而且有些東西已無可挽回地喪失了：在此，沉淪仍然是對起源的遺忘。本質（起源）由于不能在事實（沉淪）中尋找，就必須借助對自然之聲的傾聽，即先驗的回憶。分辨就是在傾聽自然中回憶。

在強調這種區別的困難的同時，盧梭借助于一個區別的實驗性實踐：“為了達到對自然人的認識，哪些是必要的經驗？在一個社會的內部，實現這些經驗的方法是什么？”但是，實驗的結果只能后驗地、間接地完善由另一條先驗而直接的途徑獲得的結論：原始的平等，這就是自然的權利；然而自然的規律，正因為它是自然的，所以必須“由自然之聲直接”傳送。自然之物直接地呈現在原始的明晰性之中。問題在于起源、原則等最古老的東西，用布朗橋的話說就是那些“古老得可怕的東西”。為了進入這個原始的直接性，我們的向導、光標——或者，我們后驗提出的回歸問題中唯一返溯起源的可能性——就是原始的明晰性，自我呈現，也即內在的、保持在自我判斷形式中的東西，而非外在的、被文化和社會的偏見改裝的東西。喪失這個光標將會導致災亂。然而我們面臨著這樣一種矛盾現象：盡管最初的原則或“自然之聲”和我們直接對話，我們卻無法本能地喚起對它的回憶，直接的東西并非直接地在我們手下，我們只能對它作后驗的領會。

如果說自然規律是直接呈現的，它的基礎不能是哲學通過繁瑣的——如果不是詭辯的——“形而上學”建立其原則的人為化和繁瑣的推理，那么，喪失這種直接的自然之聲的可能性也是同樣直接的：我們處于沉淪和遺忘中，回憶是我們唯一的依靠。傾聽自然之聲成了問題。然而自然規律之所以自然，就在于我們每一個人都必須對它作直接的、根本性的傾聽和理解，而無需依靠離奇繁瑣的推理。自然之聲必然先于理性、先于（哲學、形而上學以及所有人為的）推理。每一個人——無論有沒有文化——都理應聽到自然之聲。但是一個人越是有文化，就越是難聽到它，因為他的文化掩蓋了自然規律的自然性（“理性的不斷進展扼殺了自然”）。所以，文化人必須借助回憶（撇開科學書本，因為它們“只能教我們認識人自己塑造的模樣”）。最根本的東西也是最熟悉的、最親近的東西，因而它們在文化中成為最遙遠、最隱蔽的東西。這是一個通常的結構：最簡單的東西是最不易被察覺的。亞里士多德在《論靈魂》中這樣論述魚類：“水棲動物無法感覺到一個濕潤物體和另一個濕潤物體的接觸”[181](#_181_47)，對它們來說，一切接觸、一切存在都是濕的。它們能感到濕，也就是說濕是它們唯一感覺不到的現象。同樣，柏拉圖在《蒂邁歐篇》中指出：假如世界是用黃金造成，黃金就成了我們唯一無法認識的東西，因為我們無以與之對立，無以與之對比，也就沒有任何概念；但是，黃金卻將是我們唯一可以從真理意義上把握的東西，因為只有黃金才是真理，它是一切事物的真理，或者說是存在本身。

直接是無以對比的，在這個意義上也就是不確實的，因為我們通常只有在區別和對比中來確認某個事物，所以直接是最難傾聽的，甚至嚴格地說，它無聲無息，它直接被各種間接的——可對比和確實的——物體所覆蓋。但是，我們又確實必須聽到直接，根據同樣的道理，魚類生活在水中，這使魚類不知道水是什么，然而卻只有魚類才會在水中生活。

越是自然的東西就越是被深深地埋藏在“古老得可怕”的事物之中：為了回憶，找回沉淪之前的明晰性，就必須忘掉理性。所以，與其說我思故我在，不如說我感覺、受苦故我在。

在“無需加入社會性原則”的條件下，自我保存和憐憫是先于理性的原則，這些原則在自然之聲中鳴響和組合，它們成為“一切自然權利的規則的根源”。理性在自身的不斷發展過程中，一方面扼殺、遺忘、離棄自然，并使其間接化，另一方面“又把自然的規則建立在新的基礎之上”。人類的本性既非理性也非社會性。原始的人既不是理性或會說話的動物，也不是政治或社會化的動物。盡管從某種意義上說，原始的人是一種虛構，盡管這個虛構帶有神秘性，盡管原始的人的形象已被永遠地失去和遺忘，盡管我們只能對這種形象做非描述性的表示，然而，這個虛構的形象卻是我們最切近和固有的，它是我們的本質的、真實的形象，因而是強制性的。這種只能在虛構中才能描述的本質的原始純潔性和我們的傳統完全對立，所以必須批駁哲學為了認識自然權利而加入的間接和繁瑣的推理：將人“政治化”、“理性化”、“社會化”和“語言化”的哲學傳統對應著一種人化的明晰性。啟蒙時代發現的野蠻人既沒有理性也沒有社會。加勒比人就是這種神秘形象的真實寫照。顯然，這個考證也是成問題的，因為盧梭拒絕將自己的論述建立在現實的事實之上。但是加勒比人并不是一個簡單的事實，盧梭并沒有把這個現象作為一個簡單的例證：他從中得到啟示，加勒比人提供了追憶和促成的素材。雖然原始的形象已經敗壞，但是加勒比人卻在不直接呈現它的同時對它提出了設想。由此我們可以理解列維-施特勞斯對這種論證方法的沉迷：在西方內部，人們第一次不僅提出、而且指責我們自己的“種族中心主義”。

### 11.思維先于創造

在《論人類不平等的起源》中，盧梭在論述起源問題之前，首先在引論的第二部分中解釋了為什么需要虛構起源的原因。

在引論中，盧梭首先批判了以往哲學家們在描述自然狀態時加入的“來自社會現象的觀念”：這個批判后來又被尼采用來批判盧梭自己。尼采指出，盧梭自以為與哲學傳統背道而馳，其實他看不到時間、歷史、變化的意義，所以犯了同樣的錯誤。

盧梭是這樣論述的：“我們之中的大多數人甚至沒有想過懷疑自然狀態曾經存在。然而所有的經典都明確地指出：第一個直接從上帝那里獲得智慧和法律的人并沒有經過這個狀態，而且基督教哲學家們在對摩西經典賦予信仰的同時，否認人——甚至是在大洪水之前的人——曾經處在純粹的自然狀態之中，除非人類由于不同尋常的遭遇而落入這種狀態：這是一個難以辯護，而且完全不可能證實的悖論。”[182](#_182_47)

正因為人類純粹的本質是不可能的和自相矛盾的，所以它只能借助于虛構和人為的描述。盧梭所尋求的人類絕對平等的起源先于第一個真實的人。“首先要撇開一切事實，因為它們和我們探討的問題無關”，所以不能對我們有所幫助。我們所關心的不是歷史紀事。但是我們又不處于單純的虛構之中，因為指導這種虛構陳述的是一種明晰性。這種明晰性先于一切事實：先驗性。它甚至超越宗教信仰的領域，同時又是宗教信仰所要求的：原罪說承認沉淪前的瞬間，然而沉淪又和人的產生一樣原始[183](#_183_47)，上帝安排下這樣一個“瞬間”和“之后”之謎（“上帝自己在創造了人之后即刻又把人從自然狀態中取出來”）。但是宗教并不禁止我們設想：假如上帝沒有“在創造人之后即刻又把人從自然狀態中取出來”，那么這種自然狀態會是、或應該是個什么樣子。我們曾經佩服盧梭的審慎，現在則要佩服他的膽識了。純粹的自然，本質的人先于創造。脫離純粹自然的沉淪就是創造。他的膽識仍然忠于宗教和原罪說的精神實質：沉淪的過程和向不平等的災亂的謫貶只能用上帝的意愿所引起的意外事故——天命——來解釋；正如《論語言的起源》一書一樣，上帝執掌沉浮的手指引人間的四季變化和方言差異。接下來要討論的問題是：創造之前存在過什么？

### 12.腳和手

人的本性成了這樣一個基點：創造必須經過它，但是不停留在它之上，因為創造本身已經是沉淪，上帝為了使人間有不平等，因而沒有丟下人類不顧。這個極限是無法從正面思考的。所以，盧梭可以不受當時比較解剖學發展不足的限制。他在卷首就提醒人們：

“比較解剖學的發展還非常有限[……]，以至我們不可能在此基礎上建立可靠的推理。[……]我假定[人的]形體歷來就和我們今天一樣，雙腳行走，雙手做事。”[184](#_184_47)

尼采曾經指出：“整個目的論都建立在這樣一種基礎之上：人們把最近四千年的人作為永恒不變的人來考察，世間萬物都自然而然地始終以此為準繩。”這個被尼采批判的基礎恰恰是盧梭需要的，就好像他有意給尼采的批判留下話柄。盧梭的一切論據的前提是人的一成不變性（自然之聲），存在不等同于變化。這也正是尼采批駁的觀點。我們將在分析古生物學關于四百萬年前的人類的研究時，把這個問題重新提出來討論[185](#_185_45)。盧梭假定原始（虛構）的人“和我們一樣：雙腳行走、兩手做事”；但是他是否能夠把這個假設貫徹到底——或者更確切地說，他是否意識到這個假設的后果？我們將會看到，“雙腳行走”帶來了一系列和技術密切相關的變化。盧梭當然可以決定無視事實，但是他卻不能和事實完全矛盾。確認人用雙腳行走也就是確認雙腳所包含的一切后果。人起始于腳，勒魯瓦-古蘭曾指出：人起始于腳而不是大腦。然而直立行走的含義和結果恰恰是同盧梭關于人之起源的講述——人從一開始就“雙腳行走，兩手做事”——不相容的。因為兩手做事——即變爪為手——就意味著操作，而被手操作的就是工具或器具。手之為手就在于它打開了技藝、人為、技術之門。腳之為腳——行走、運動——就在于：它在承受全身重量的同時，不僅使手得到解放、實行手的使命、獲得操作的可能性，而且建立了手和面部的新型關系，這個關系即是勒魯瓦-古蘭所說的手勢和語言的關系。關于原始人“雙腳行走，兩手做事”的假定是同盧梭論述的下文相矛盾的：他在開始講述虛構時，力圖為人剝去“一切在漫長的發展中獲得的人為化的功能”，這樣的原始人之所以有根本性，是因為它沒有被人化的、間接的、技術化的、代具式的因素感染：

“一旦為這個存在剝去一切它在漫長的發展中獲得的超自然的稟性和人為的功能，一句話，一旦還其出于自然之手的本來面目[自然有手以便創造]，呈現在我眼前的是一種不如其他動物強壯、靈活，但從整體上又是最會合理安排生存的動物：它在橡樹下充饑，就近用溪水解渴，在自己飽餐的樹下就寢；就這樣，它的一切需要得到了滿足。”[186](#_186_43)

### 13.一切現成在手

原始人幾乎是不動的：它在橡樹下充饑，又在“同一棵樹下就寢”，它不用走動，不穿越空間，不尋求占有空間，更不尋求占有越來越大的空間；它不動的原因無非是它沒有真正的沖動，它沒有激情：它具有自然、生存的需求，為了滿足這些需求，它可以拾取伸手可得的自然果實。這雙手只用來拾取而不操作，因而，這個器官的功能不是制造，而是拿取。

“從未遭斧鉞之摧的自然沃土和無邊的原始森林的每一寸土地都為所有種類的動物提供了取食和棲身的場所。人散居于動物之中，觀察和模仿各類動物技能，因而培養了動物的本能；然而人的優勢在于：每一種動物都有自身特有的本能，人由于沒有任何屬于自己的本能，所以它化一切為己所有。”[187](#_187_43)

對于這個一切都舉手可得的原始人來說，自然之聲和原始的果實一樣直接地呈現在它面前，它除了自我保存和憐憫的本能以外，一無所知。非自然化將是自我的外化，即自我的依附性變異，是從原始的、真實的自我向實際的、技術的和無生氣的人為自我的異化。這些異化的因素，構成了對象的社會性世界和差異性世界的中介性。與對象的差異也就是和主體的差異，因為從此以后，自我只能根據自己的對象（它所具有的對象）來定義自己，所以它不再是自我。真實向實際的異化，也即向手邊之物的異化——關于手邊之物的問題，我們將有機會重新討論，討論此在之手。一切都現成在手的原始人實際上什么也沒有：這個人是大全，集一切于己身，無所不有，因而這雙“一切現成在手”的手實際上并不是手，因為它們不操作、不勞動。這種人沒有欲望，它不需要使自己尋求快樂的要求服從自然的原則，這一點盧梭是清楚的[188](#_188_43)。純粹自然的人沒有激情，它也不會被依附性所固有的縱欲、破裂和差異所侵蝕，所以它不向自然加入任何非自然的東西，它僅僅模仿動物。它孤獨地生活在自己棲息的樹下；純粹自然的人是分散的，所以群體不是原始性的。

### 14.集一切于自身

“模仿動物”是人類超出動物的優勢，它化一切動物的本能為己有，卻“沒有任何屬于自己的本能”。在普羅米修斯（《普羅塔戈拉斯篇》）的神話中，人僅僅因為一個遺忘才誕生，這就是愛比米修斯的遺忘：他在分配“屬性”時，忘記了給人留一個屬性，以致人赤身裸體，一無所有，所以人缺乏存在，或者說，尚未開始存在。它的存在條件就是以代具或器具來補救這個原始的缺陷。盧梭正是要指出：原始的缺陷和代具性是不存在的；人并不是因為沒有爪牙才用石塊來代替；即使人使用的石塊也不是雕鑿制造的產物，因為它們現成在手，不需要任何間接的過程。自然人沒有代具，所以很強壯——這是人類最強壯的時期，文明使人變得虛弱：

“人生來就要適應各種惡劣的環境和嚴酷的氣候，要竭盡全力地干活，而且要赤手空拳地和兇禽猛獸搏斗以保護自己的生命和食物，所以這樣的人具有強壯的、或幾乎無懈可擊的體格。后代不僅繼承了先輩的優越體格結構，而且通過同樣的勞動強化自己的體格，所以這樣的人具有人類最健康的活力。”

對于原始的人來說，教育沒有新的內容，甚至根本沒有教育，因為那是不必要的：一切都一成不變地重復，這種同一性保證了同一體的不斷強化，即保證人類的最佳狀態。最佳狀態存在于人類的起源，沉淪即是退化、由衰敗而引起的解體、病變。自然對原始人的后代“就像斯巴達城邦法典對斯巴達的后代一樣，它使體格優良的人身強體壯，滅絕其他不良因素”，但是這并不是弱肉強食的原則：自然通過這種方法來確保所有人之間的絕對平等，排除差異。這個時期的人還不處于社會之中，邪惡、弱肉強食、社會規范和非自然的原則都是隨著社會化的產生而出現的。在社會化的條件下，“國家在把后代的負擔交給父親[也就是使后代依附于父親]的同時，實際上就是在出世之前扼殺后代”[189](#_189_43)。原始的人處于最佳狀態，所以無需代具。原始人的身體“是它唯一認識的器具，它的身體被用于各種如今由于缺乏使用而已經喪失的功能。我們的工業不得不為我們提供的，恰恰是被工業剝奪的人類固有的力量和靈敏”。換言之，技術在剝奪了我們原有的力量的同時，把我們引向衰落。在此，力量和技術、智慧、理性格格不入；理性即技術，技術即理性。早在一七五四年，所謂“技術科學”已被盧梭認定必將使人類變得脆弱。假如“原始人具有斧頭，他的手還能折斷粗枝嗎？”斧頭、彈弓、梯子、馬具等等人為的東西都已經具有機器、自動器具的意義：它們已經包含了技術的一切命運，即代替孤獨的人的自然、原始的力量。它們構成一種人的虛幻的力量，這個力量超出現成在手的范圍、不能被隨意調動、而且是間接的，它需要準備、轉運、整合并將人封閉于其中。文明的人類依賴隨時可以不屬于自己的機器，相反，野蠻時期的特點在于“人不斷地支配一切力量，它總是可以應付一切現象，這就是說，人集一切于自身”。

代具不是不平等的起源。純粹自然的人就是大全，它集一切于自身，它的身體是“它唯一認識的器具”，所以它不缺乏任何東西，任何外在的差異化或（內在化的）“外在”差異都不能引起它的退變：原始人不依靠外在世界。必須明確地指出這一點，因為盧梭明白：一旦不再集一切于自身，哪怕只失去一絲一毫，那么它的存在就會發生差異、區分和不平等，即開始沉淪。一切都在內部，起源是內在的。沉淪就是外化。這也就是勒盧瓦-古蘭用以定義人類化過程的外化的中心命題：人就是技術，也即是時間。我們在下面同樣會看到，如果把這個命題貫徹到底，它也是自相矛盾的。

“集一切于自身”的、“大全”的人不需要外化，不用表達，因而沒有語言，語言已經是一種代具。一切外化于自我的現象都會造成人類的非自然化。這些把我們置于自身之外的“痛苦是我們自己的產物，[……]如果我們保持了自然教給我們的簡單的、單一的和孤獨的生活方式，我們就有可能避免這些痛苦”[190](#_190_43)。

### 15.第二起源

人為什么不再聽從自然的教導？自然是平衡的，原始人處于和自然和動物的和諧之中。這種對自然平衡的信任使“黑人和野蠻人盡管只有簡單的弓箭之類的武器，在林中遇見猛獸而不驚懼，[……]人們從未聽說過這些人被猛獸吞食的事件”[191](#_191_43)。這就是加勒比人具有啟發性意義的例子。他們幾乎是赤身裸體的。而且只有弓箭之類的武器。顯然，問題就在于“幾乎”和“只有”這兩個限定：它們表示了什么樣的附加條件？它們代表著怎樣的區別？盡管是“幾乎”和“只有”，但是這些條件已足夠表明一種創造，盡管這種創造還非常接近起源。這種臨近同時也就是距離。這兩個限定代表著怎樣一種偏離？這種偏離是怎樣發生的？

在加勒比人還非常接近的原始的平衡中，人類自身的缺陷和文明、技術無關，它們是非常自然、和諧的，并不在本質上危害人類，它們屬于自然狀態：如幼年、衰老和死亡。由于這些缺陷不影響總體的和諧，所以幾乎是不存在的。死亡本身——盧梭虛構的關鍵時刻——也幾乎是不存在的。原始人在衰老油盡燈滅時（比說死亡更確切），“人們并不察覺他們已經不在人間，而且他們自己也幾乎察覺不到”。但是，在此，“幾乎”這個限定似乎觸及了起源本身。盧梭在這個論斷之后，展開了一連串經典性的關于醫學的論述，在此，醫學通常被作為人化自然的樣板。正如在柏拉圖學說中，文字被當作一種補充退化了的記憶的手段，其功效只能使記憶進一步退化，在盧梭看來，醫學的真正結果只能是醫藥造成的無法控制的、惡性副作用。所以，文明的歷史和疾病的歷史是相通的，遺忘就是歷史理性的疾病。“我幾乎敢斷言，反思是反自然的，沉思的人是一種反常的動物。”一旦知道野人“除了創傷和衰老之外幾乎沒有任何其他疾病，人們就很容易相信，人類疾病的歷史本來應當自然地依循市民社會的歷史來探究”。又是一個“幾乎”。

加勒比人不需要那些比所要醫治的疾病或創傷更惡劣的藥方。處于自然狀態的人的“唯一醫生就是時間”。“藥方”感染了整個原始的力量，使它變得殘缺不全、腐敗和枯竭[192](#_192_43)。

自然狀態和起源之后產生的是偶然事件，它就像人類的第二起源，使人類遠離原始性的東西，這就是各種藥方、代具、毒品的起源——簡言之，第二起源。第二起源屬于外在的偶然，它不屬于人的本性，它由外部而來發生在人身上，并使人喪失自然的本性。不能盲目追隨種族中心論，以為“原始人很痛苦，也不要以為赤身裸體、風餐露宿、缺少那些在我們看來是必不可少的東西，是原始人自我保護的障礙。[……]第一個穿衣住房的人對這些并不十分需要，因為他以前一直都不需要。正因為他生來如此，所以他沒有理由不繼續這樣生活”[193](#_193_43)。

不十分需要，但并不是不需要。代具的出現幾乎是偶然和非本質的，但并不是絕對無用。類似“不十分”、“幾乎”的限定永遠不能被完全取消，即使在虛構中也不可缺少。這類限定似乎假定：沉淪狀態歷來如此。沉淪起始于人對自己原有的赤身裸體狀態的不滿，盡管這個狀態并不是一個缺陷，相反卻是力量本身的象征。第一個在自然的某個偶然事件的迫使下，情不自禁地求助于貌似強大的代具的人，把自己引向沉淪的迷途。這正是我們要糾正的過失；我們必須要醫治的恰恰是這類藥方本身帶來的疾病。第一個沉淪的人由于受“自然的某個偶然事件的迫使”，所以他并沒有過失：這同“集一切于自身”的原始人的論斷是相矛盾的。如果它在自身需要之外一無所求，就不會沉淪。由此，盧梭進入一個新的分析層次，并揭開了關于起源虛構的新篇章。

### 16.偏離的內部：可能性

“到此為止，我僅僅探討了物理意義上的人；讓我們再從形而上學和倫理學的角度，對人進行考察。”[194](#_194_41)為此，我們必須在人性和動物性之間作一個區分——盡管這個區分顯得很明白和習以為常，它是艱難的。“我在一切動物身上看到的就是一架巧妙的機器，大自然孕育了這些機器，以便它們自我保存和在一定程度上防范一切對自己有害的因素”，這種機器自我調節，專門防衛自己被銷毀，它受自我保存的本能的支配，這個本能就是自然本身的意志。而人則不同，它是自由的，具有自己的意志：“我在人這架機器中看到同樣的東西”——即自我保存，“所不同的是，自然操縱動物的一切行為，而人則因其自由的性質依靠自己”。動物機器接受“本能選擇”，而人類機器則服從“自由選擇；這就是為什么動物即使在對自己有利的情況下，也不會偏離自然的準則，而人則常常做一些對己有害的偏離”。偏離的可能性印記在起源本身的內部。純自然的人沒有任何理由去偏離起源。但是它卻具有這種可能性：若非如此，偶然事件就不會對它起任何作用。要使外在化的偏離發生，就必須有一個先于偏離的內在性存在，并且，這一內在性存在自身必須包含偏離的可能性。“以后”的可能性存在于“以前”，可能性就在這“二者之間”。

自由的優越性就在于對自我保存本能作偏離（的可能性），但這一偏離尚未實現，這是一種內在于自我保存本能的偏離。在有關動物性的問題上，這個優越性是否以否定的方式被提出來：對于動物來說，偏離自然準則有可能對自身有利，但是動物卻做不到這一點。所以，“鴿子會面對一盆肉餓死，貓會餓死在一堆鮮果或稻谷旁，但是如果它們知道嘗試的話，就有可能以自己厭惡的食物來充饑”。這就顯示了動物和人相比的弱點；人會模擬動物并獲得動物的本能，以便適應各種不同的環境，而且取食自然所提供的一切可食用的東西。這個觀點本來應該是我們等待的反命題。然而盧梭卻另有所見，他所強調的則相反，偏離使人性沉淪，偏離一般地說是有害無益的：“放蕩的人總是窮歡極奢以至病亡。因為，精神敗壞感覺，當自然沉默時，意志便會發號施令”。人類的自由是從消極的意義上被提出來的，因為這里涉及的是沉淪之后的人，而不是自然狀態的人。在自然狀態中，自由本來應該是一個優勢：人可以在找不到肉的情況下用果實充饑，或是以肉代果，或是以谷物代替肉果等。只要人的意愿停留在自我臨近的界限之內，也即停留在自我保存必要的直接、真實的需求之內，自由是一種有益的可能性。這個狀態被自然的一個偶然的偏離打斷了。一旦人的這種偏離自然的自然可能性本身偏離了自然平衡的要求，那么，就是自然自身造成了這種偏離。偏離的可能性便由此成為一種惡性的偏離。但是，有益的偏離并沒有偏離自己的可能性。

這種偏離的可能性只要停留在本質之中，它就相對于原始的平衡被保留、推遲并掌握。一旦它付諸實施，就成為精神。“自然主宰一切動物，動物服從這個主宰。人類受到同樣的待遇，但是人類卻保留接受或抵抗自然主宰的自由。人類靈魂的精神性尤其體現在這種自由意識之中”。自由，這個人類自我完善的特征，一旦成為行動，便立即轉變為一種人類特有的缺陷，“成為一種特有功能”，它借助于一定的場合逐漸發展其他一切功能。

精神是人類的特征、人類的本性、人類的存在和起源，但它卻是動搖人類純粹自然狀態的因素：這一連串的推理和本章第三節中考察的“力量的矛盾性”是完全相符的。技術作為人類的力量在成為行動的過程中，摧毀了技術之所以為力量的根本。然而，如果說這個對比是可以成立的，那么，技術作為人類的力量就存在于起源之中，或者說技術就是起源本身——偏離的可能性就是喪失起源的可能性。這個動蕩當然不會自己產生，它必須“借助于一定的場合”：沉淪。起源之所以為起源就在于它把沉淪作為自身延遲的可能性并與之對立，而沉淪則是起源的實現，是成為現實的起源，或者說，沉淪是起源由可能性向行為的過渡（使它包含的力量現實化）。這個過渡同時也意味著起源的非現實化，意味著起源的消失或遺忘——由此產生的差異抹殺了原始的平等。這里描述的是一種宿命：人類無法逃脫“一定場合”的宿命。精神和人類的可完善性與其說是一種上升的可能性，不如說是一種下跌的可能性，或者說：上升僅僅是為了跌得更重。上升是一種幻覺：變得完善首先就是變得愚蠢：

“為什么人是唯一變得愚蠢的動物？是否因為人由于衰老或別的事故喪失了自身所獲得的一切完善性，并因此回到自己的原始狀態時，跌得比其他動物更低呢？其他動物由于一無所獲，所以也一無所失，它們始終保持著自己的本能。[……]人的可完善性在漫長的歲月中不僅帶來了光明，也帶來了過失，不僅造就了罪惡，也造就了善，久而久之，它把人變成人自身和自然的暴君。”[195](#_195_41)

作為一種力量，人的可完善性的實現是消極的。它總是不容置疑地已經存在，并和自由同存。不過它僅僅作為一種潛在力量而存在。它之所以等同于原初性的自由，就是因為自由是可完善性的力量，僅僅作為力量而已。自由幾乎是完善的，但僅僅是幾乎。自由無論如何不能和變成行動的可完善性混為一談。自由的行為就是喪失自由。起源是無行為。只要可完善性停留于一種力量狀態，自由即是原初性，而且，人幾乎是動物。人與動物的唯一區別就在于：人會模仿動物，由于它沒有任何固有的本能，所以它天性靈敏莫測，以便化動物的本能為己有：“野蠻人在自然那里只獲得了一種本能，或者更確切地說，野蠻人缺乏的固有本能在其他可以替代的功能中得到補償，這些功能首先替代本能，繼而使人超越本能之上，這樣的野蠻人總是起始于純動物性的功能。”[196](#_196_41)在人類的起源，只有動物性。在人和動物之間沒有區別。這就是說，在人和動物之間，除了非現實的可能性之外，沒有本質的差異。差異一旦產生，人就不復存在，剩下的不過是人的非自然化，也即是動物的非自然化。所以人就是由自己的本質的非自然化引起的人的消亡。人的出現也就是人的消亡，可見，人缺乏一個本質。人來自偶然性，來自對機動性的征服。人即是由本質的缺乏而引發的機動的偶然性。

人模仿動物的本能以補償自己本能的缺乏，但從不加入任何新的成分。這一模擬動物的自由（自由的定義即是人所固有的本能的缺乏），只要不變成可完善性，仍然是自然平衡的保證。這樣的自由和理性的機智毫無共同之處。盡管盧梭提出人類的機智、靈敏對應著人的原初性的特征和定義的缺乏，然而，怎樣解釋這一缺乏，或原始的缺陷？怎樣解釋這個先于一切過失、甚至先于沉淪這個過失的過失？怎樣解釋這一不是缺乏的缺乏，不是缺陷的缺陷？因為人處在起源之中，處在原始的平衡之中，人幾乎什么也不缺，幾乎沒有缺陷。自然狀態中的人和后自然狀態的人不同，它自身什么也不缺少。

原始的自由是潛在的力量，沉淪是行為，力量向行為的過渡，也就是從自由向理性的過渡。自由是沉淪和失去平衡的可能性在原始人自身內部的印記。理性則是這一可能性的實現（或消亡）。“感知是人和動物共同的第一狀態；愿意或不愿意、欲望和恐懼是人類靈魂最先具有的，也幾乎是唯一的操作，直至新的環境給人帶來新的發展”。

### 17.差異就是理性，理性就是死亡，死亡就是死亡的超前

只要野蠻人不進入自由的不平衡狀態，只要可完善性停留于潛在的力量而不擾亂自由的原始機制以及人的本性，只要這種潛在的力量不成為現實，即不成為技術，人就不會有死亡的感受，也不會去預示死亡：不處于時間之中。當可完善性成為行為，人便進入了時間，它不僅僅在時間之中，它幾乎就是時間，就如同在時間以外一樣。既然人成為時間，那么所謂“以外”就是指死亡，人固有的死亡、或人自身的死亡、消亡、非自然化。隨死亡而來的是理性和激情，二者因死亡而根本地連接在一起（和哲學傳統不同，這種理性和激情一樣，標志著依賴、喪失自治）。一旦激情取代了需要，或者說，一旦需要失去平衡、因需要過剩而轉化為激情，自由就會轉化為可完善性。這種轉化之所以可能，僅僅是因為理性將我們的視野投向直接在手下的范圍之外，發展了我們的超前預示功能，或者更確切地說，理性發展成一種超前功能：

“無論倫理學家怎樣說，人類的理智在很大程度上取決于激情，同樣，激情也在很大程度上取決于理智，二者共存。理性在行為中得到完善。我們之所以尋求認識，就是因為我們希望得到滿足。我們無法想像一個沒有欲望和恐懼感的人會自尋煩惱地去推理。反過來說，激情的根源來自我們的需求和認識的進步，因為，對某種事物的欲望或恐懼，或是來自我們關于該事物的認識，或是來自簡單的自然沖動。野蠻人由于沒有任何理智之光，所以只能感受自然的激情：它的欲望不會超過它的生物需求；它在自然世界中認識的樂趣只有食物、雌性和休息；它畏懼的苦難無外乎疼痛和饑餓。”[197](#_197_41)

可見，激情被盧梭歸屬于一種消極動力的原則，它是理性完善的基礎；而理性完善一般地說是一種破壞性的認識，即關于其他事物的認識，或損害他物的認識。然而，如果說理性的發展需要激情，反之，激情也以理性為前提；在此，理性被作為擴展自然需要、破壞平衡、遠離自我的動力：簡言之，理性是一種趨向非直接在手下之物的運動[198](#_198_41)。

正因為野蠻人沒有理性，所以它唯一懼怕或唯一需要的東西只能屬于自然沖動的范圍，這個沖動印記在它的平衡機制之中，和激情毫不相干。激情作為對直接在手下狀態的超越，是理性的發展，即理性對某種可能性的超前。這個可能性雖然不直接在場，但是它可以構成恐懼或欲望，它可能來臨[199](#_199_41)。它起初只體現為一種恐懼的發展，這不單單是對痛苦的恐懼，而是一種原始人沒有的認識：死亡的知識、憂慮、傷感、憂郁、孤僻。如果說原始人和動物共同具有自我保存的本能——或許是它僅有的本能、它和另一條根本性的原則“憐憫”組合，那么這個本能絕不是死亡的感受。野蠻人不怕死亡。假如野蠻人恐懼死亡，它就不是“集一切于自身”，自身就不可挽回地發生分裂，即喪失自我，缺乏起源：沒有起源和起源有缺陷是一樣的。在自然的平衡中，原始人不怕死亡，它只怕疼痛。

原始人怎樣才能既自由又服從自我保存的本能？自由是否包含了這樣一種目的性：擺脫自我保存本能的現實的可能性？自由如果不是已經（而不是幾乎）被定義為和死亡——即擺脫自我保存本能的可能性——的關系，以及和自然意志的關系，它還能有什么意思呢？在寧死勿失自由的考驗中，包含了超前。可能性的本質就是對未來的開放；這種可能性恰恰不應當對盧梭的原始人起作用，因為它意味著外在事物和代具的介入。原始時代的人就這樣在“不知不覺”中消亡。

“我說是疼痛而不是死亡，因為動物從來不知道什么是死。”[200](#_200_41)原始人是動物，所以它不怕死，證據就在于“動物從來不知道什么是死”。人享有一種神秘的自由力量，但是它并不偏離平衡狀態；它僅僅有接受或發展由外來因素造成的不平衡結果的可能性。為了確證這種尚未形成偏離的偏離的可能性，盧梭進一步指出：“關于死亡及其恐懼的認識是人在偏離動物界時獲得的第一個知識。”原始人和時間沒有任何關系，它也不會想像：

“顯而易見，似乎原始人的一切都使它避開放棄自然狀態的念頭和手段。它沒有任何想像的畫面，它的內心沒有任何愿望。它可憐的需求是如此輕易地在它手下，以至它離希望得到更多的需求所必要的知識還差得很遠，它既無預示也沒有好奇。”

對于原始的野蠻人來說，一切始終如一。它沒有關于他物的觀念。他物，從本質上說首先就是時間。野蠻人永遠不可能有未來，也許正因為如此，所以盧梭必須明確：野蠻人“可能從未存在過”，正如宗教“命令我們相信”的那樣。如果說哲學是一種驚奇，這個驚奇使存在者得以從它的存在的本來面目被考察，那么野蠻人從不對任何事物驚奇，因為沒有東西能使它驚奇。所以它不是哲學家，也沒有必要成為哲學家，更不需要從存在的意義上思考一切存在之物：沒有運動，沒有變化，存在沒有被掩蓋或遺忘，沉淪尚未發生。一切都是直接的，沒有彎路，更沒有哲學的彎路。“它的靈魂不受任何干擾，只感受到現實的存在，沒有任何未來——哪怕是即刻的未來——的觀念。”一個關于最近未來的觀念實際上隱含了一個關于最遠未來的觀念：只要形成了關于未來的觀念，就必然涉及到整個未來和走出現在的可能性，這種可能性在本質上和無限的自由一樣，也是無限的。原始人的“計劃和它的視野一樣受到限制，至多一天之遙”。雖然它沒有“任何未來的觀念”，但是它仍然有計劃，具有關于最臨近的未來的觀念。然而一切關于未來的觀念都包含了“整個未來”，這個未來包括一切或虛無，既是全體的可能，也是虛無。由此看來，起源只能是一種“幾乎”的起源。然而在此，幾乎是不能接受的，正如盧梭自己舉例說明的那樣：“如今加勒比人的預見水平即如此：他早晨賣了自己的床，晚上又哭著要把床買回，因為他沒有預見到晚上還會有用。”[201](#_201_41)這個加勒比人也幾乎是在時間之外，然而僅僅幾乎而已；他仍然在時間中。盧梭無法舉出一個根本外在于時間的原始人的例子，因為這樣一種人是先于創造的。換言之，這種人不存在，但是它卻是唯一不會偏離本性、保持自我真正同一的人。斷定人的本性不是時間和斷定人的本性不是技術是一回事。

### 18.“跨越一個如此巨大的間隔”

在此我們進入了盧梭的故事的關鍵時刻：死亡和時間；它們在起源中的空白，又作為沉淪而降臨；人的出現也就是人的消亡；人的可能性的實現也即是人的非實在化，技術和人的雙重問題以及人類學和技術學的關系，都表現為死亡的邏輯。

一切都發生在偶然事件的降臨、原始人轉向死亡的那一瞬間。死亡學就是這種用來形容和描述向死亡轉化的不確實過程的新的人為因素。面對死亡，出現即是消失，臨近就是遙遠。死亡是最難把握的東西，因為它是最直接的，不可能被放在差異、不平等、嫉妒等范疇中來作比較。

《論人類不平等的起源》第一部分的結尾處講述的是一切不屬于原始人的因素，并指出這些因素如果沒有天命支配，就不可能進入原始人；這些不屬于原始人的因素怎樣一下子全部降臨，如同一種“原因”產生的“結果”一樣。如果沒有神的介入，任何因素都不能使人進入后自然狀態（勞動、語言、社會、愛情、家庭），神是激發這種第一性和第二性因果鏈的第一介入者，在這個因果鏈中，結果作為一種消極的力量，在實現原因的同時，也使之非實在化。技術的一切矛盾性及其一切后果都是神的意志的實現。在起源的底層裂開了一個“巨大的間隔”。偏離就產生在由偶然性帶來的后果之中，并產生對死亡的恐懼。對死亡的感受總是不完全的，而且無從證實。必須要描述能夠填充這個裂縫的那個偶然事件，或那一系列偶然事件。必須將這個裂口的兩極對立。原始人沒有死亡的觀念，所以它不會超前、不說話、不勞動、不認識世界，也就沒有知識。為了達到對死亡的觀念，進入伴隨死亡而來的認識，獲得理智之光——首先就是火，一句話，為了進入時間，必須具備一定的場合，沒有這種場合，人永遠不可能“跨越一個如此巨大的間隔”。人是怎樣發現火的？這是一個謎，人們只能借助于類似某種偶然巧合或個別的發現等等可能性不大的假設來解答它。就算我們認為這些假設是可靠的，那么，原始人由于沒有語言的交流，火的發現只能為自己所用，這個發現很快就會失傳。沒有語言就沒有傳播的可能性。“人在獲得點火的技術之前，不知多少次失去火種！不知多少次點火的秘密隨發明者的死亡一同消失”[202](#_202_41)！

原始人沒有光明，即使有，它也無法傳播，因為在原始的人性中，記憶是一片空白。這種人既不勞動、也不積累，更不積累知識：這些行為對于它來說都是毫無意義的。即使它想做，也無法辦到。因為它不會超前預示。而超前預示對于農業技術來說，是至關重要的。盡管如此，我們可以假定農業工具和農業知識都奇跡般地降臨了。那么，一方面，人們必須勞動耕作——這是原始人不需要的，因為它們一切在手邊，除非想像一種自然災害；另一方面，人們還需要一種社會組織來保護自己的勞動果實，也就是說立法，這些法律就會摧毀原始的自然狀態。這種自然狀態本身就是法——一種解除一切聯系的法則，它曾經那么溫文爾雅，以至生活其中的人對之深深地眷戀，沒有絲毫厭棄的念頭：

“散布林間、和動物共處的人類有何進步可言？這種人沒有固定的居所，相互也沒有任何需求，它們甚至一輩子只碰見一兩次，互不相識，互不交談。對于這樣的人又怎能談得上互相促進和完善呢？”[203](#_203_41)

裂口出現在語言的起源的疑難之中：是語言為社會奠基還是社會為語言開道，二者何者為先？手勢只能用來表示有目共睹的有形物體，手勢的局限注定要使音節走向語言并建立標記系統：“這些標記要求共同的認可，而且對于原始人未經訓練的粗陋器官來說，它們是很難使用的。更困難的是構思標記，因為共同認可需要一個動機，而語言似乎是明確語言之用途所必不可少的。”[204](#_204_41)

盧梭虛構的語言和社會的劃分無非是在無意中指出：由于語言即是思想，想說即是說，所以，語言即是社會制度，社會即是語言的制度。必須指出，一切都在沉淪中瞬即而至，而且必須同時建立萬物的前提原則：最初是簡單的起源，然后偶然性和起源遭遇，由此引發一系列的實現于前后相關的因果鏈中的后果。但是，隨沉淪同時瞬即而至的恰恰是這種連續因果鏈的不可能性。

更困難的是在說之中包含著一個說的意愿，這使說超越了簡單的表達的范疇，說就是呈現本身：原始人只要不通過表達而走出自我就沒有任何意愿。然而，如果起源先于沉淪，那么手勢就應當先于語言，而且語言本不應該隨手勢而產生。一切都同時瞬即而至，但是卻有一個起源的秩序。在這個可怕的邏輯面前，還是信奉天命干預的假設更可靠：“重重的困難實在可畏，而且我深信語言不可能純粹出自人力，這一點已經十分明顯，所以我把這個難題留給那些愿意在此下功夫的人：和語言系統緊密相連的社會或者說在社會中被創造的語言，何者最為必要？”[205](#_205_41)

神的介入及其后果使人和人之間發生關系，并使人脫離了自然狀態的完全獨立的處境，這個自然狀態和弱肉強食是根本不同的：強力只能來自兩種力量的對比，而兩種力量的對比只能依靠一定的關系，自然狀態不具有任何關系。但是，“還存在著另一種霍布斯沒有察覺的原則，這就是人類為了自身的存在，本能地厭惡看到自己的同類受苦受難”。憐憫是自然之聲，就連動物“有時也有同情的表示”，“這是一條普遍的、對人類有益的善，它先于一切反思”。即使那些暴君，也有憐憫之心。

然而，憐憫不就是自我向他人的投射并從他人那里獲得情感嗎？那么，如果不能在差異中，也就是在他人的差異性中獲得自我同一，又怎樣能夠在他人中自我認同呢？原始的憐憫心與其說是一種變異或差異性，不如說是一種同一性。它屬于一種尚未異化的同一性，因為它來自起源，在起源中，差異就是同一。這就是說，憐憫是一種尚沒有任何關系的原始社會的情感，它先于一切（作為還原他人的同一性的）關系，它不依賴任何關系，是一種沒有社會關系的共同體的情感。唯有理性才能在區分差異和比較的同時實現同一化，所以理性同時也是區分、差異和不平等。人類以理性為掩護，以便和同類區別開來，并由此將自己的同類當作他類而非自我的同一：“理性產生自戀，反思使它強化；理性使人自我封閉；它把人和一切妨礙人的事物區分開，并使人受盡磨難。”[206](#_206_41)推理從本質上說是冷酷的，它使人孤立。然而這是一種有害的孤立，因為它發生在社會和依附的關系之中，并受這些關系的支配。所以，這種理性的孤立同原始的自給自足的孤立毫無共同之處。有益的孤立是不受個別利益支配的：原始人沒有個別利益，它的需求是如此的基本和自然，以至大家都有同樣的需求，個別尚不存在。誠然，原始人為了保存自己似乎必然和其他同類發生沖突，也就是自己的利益和其他同類的利益相互對立；由此，原始人有可能破壞全體的同一和需求的平等；顯然，曾經存在過一種根本性的自戀，它可以成為一切不平等的開端。然而，這種根本性的自戀恰恰被憐憫心所牽制而得到平衡，被包容在原始的沖動之中。所以，是憐憫心阻礙了個體化的形成，它同自我保存本能一樣，都是根本性的，二者的組合構成了純粹原始狀態的基本特征。

所以，曾經存在過一個孤立個體組成的原始共同體，在這個共同體中，不存在任何關系。原始人之間不發生關系。憐憫與其說是一種關系，不如說是無關系的保證，因為一切關系都立刻會導致一種力量的對比；憐憫是一切關系純粹性的同一，它和自我保存本能組合，使自我保存本能超出了個體的范疇，成為種屬的本能：“憐憫是一種自然的感情，它使每一個個體的自戀變得溫和，并輔助形成種屬的互相保存本能。”憐憫的本來意義就是平衡法則，或者說就是平衡本身，這一法則先于理性的非平衡現象。“憐憫推動人們不加思索地去解救同類的苦難；在自然狀態中，憐憫就是法律、倫理和道德；它的優勢就在于：沒有人會對這樣溫和的召喚提出反抗。”這種情感，這種溫和的召喚，我們至今仍然能夠有幸在社會中聽見，這就是重建人權的一絲希望：“什么是慷慨、寬容和人性？這些不正是施于弱者、罪人或普通人的憐憫心嗎？”在偶然的沉淪之后，憐憫仍然在人類的法則中召喚自然的法則，它作為一種沒有激情的激情來平衡冷酷的理性沖動，用原始的熱情來溫和由冷酷的計算和無情的理性產生的狂熱沖動；正是這種無情的理性帶來了個別利益的激情和自我理性化的消極孤獨。

上升到種屬層次的自我保存本能并不是（尤其不是）死亡的意識。誠然，當一個同類臨近死亡、并且這個死亡切近地呈現為整個種屬的死亡可能性時，人就會產生憐憫心。死亡無疑是一個同類遭受的痛苦的極限，而一切痛苦無非是對死亡的一種緩和的表現而已，所以同類的痛苦必定是對同類的凌辱。因看到同類受苦而引起的一切痛苦的感受都是對本身根本的缺陷和本質性危險的預測和超前，這種自身缺陷和危險的感受就是自我感受的條件和基點。正因為如此，所以當盧梭試圖指出憐憫的普遍性時，舉了動物死亡和埋葬的例子：“當一個動物在路過一個同類的尸體前時，不能不感到恐慌；有些動物甚至會埋葬同類的尸體。”[207](#_207_41)這就是憐憫的深層含義。憐憫心驅使人類避免自己的同類受凌辱，所以，一個強壯的野蠻人不會去“搶奪幼兒或老人得之不易的果實”。就這樣，純粹自然狀態的人在不知不覺中死去，動物本身也能在（尚未真正成為“其他”的）同類的死亡中感受到死亡（的知識或意識）的痛苦。這種先于一切反思的行為、沖動或本能的反應顯然是違背自我保存法則的。然而，憐憫心只能先于死亡意識。死亡意識已經是對憐憫這個原始情感的掩蓋，因為，憐憫心是直接的，而死亡意識則是一種超前、間接性、憂慮、對單個或個別化的未來的投射，一句話，是沉淪在時間中的差異化和不平等。在此值得重申的是：原始人不可能預示，它停留在現在的狀態，既沒有記憶和過去，也沒有未來。正因為如此，所以原始人甚至沒有仇恨：它不受復仇心理的影響，“除非對那種場合的本能反應，就如同狗會咬投向自己的石塊一樣”。

關于隨死亡而產生的差異化現象，盧梭列舉了最后一種情況：愛情，顯然，它標志著原始感情向個人偏好的敗壞。愛情作為個別利益，它的對象不是沒有區別的同類，而是“另一個人”。所以，愛情屬于一種有意圖的個別激情，它由于同時使自己的對立面成為可能，所以有“毀滅人類”的危險。“這種可怕的激情無視任何危險，推翻所有的障礙，它的瘋狂似乎要毀滅它本應保存的人類”。在沉淪之后，一切事物都可能導致自己的反面，這種矛盾現象同樣會、而且尤其適用于人類的立法領域：法律的職能就是抑制這類可能的顛倒混亂，但是在此，法律本身也逃不出沖擊一切補救措施的根本性缺陷的命運：“激情越是強烈，就越是需要法律來抑制：但是[……]同樣值得考察的是，這種混亂是否來自法律本身。”至于愛情，它是當倫理的情感代替了生理的沖動之后產生的激情，它最初屬于生理的沖動，而且可以在起源中找到自己的本性；然而這種激情已經超出了種屬再生殖的本能，并成為一種毀滅性的力量。這種激情是原始人不具備的、或幾乎不具備的。這類情感對原始人而言“幾乎不存在，[……]它只遵循得自自然的性情而不是得自后天的愛好，對于它來說，所有女人都可以滿足需求。[……]想像使我們現代人受害匪淺，但是野蠻人的心靈中卻沒有它的位置；每一個人都靜待自然沖動的到來，毫無選擇地渲泄，快樂多于熱情；一旦需求得到滿足，欲望也就隨之熄滅”。

由于原始人沒有想像、沒有未來、沒有記憶、沒有過去，所以它也幾乎沒有愛情、沒有欲望。欲望有一個固定的對象，而且不會隨需求的滿足而消失，欲望是對欲望的記憶。

所以一切隨死亡意識而降臨：死亡本身、勞動、教育、語言、社會、愛情。L'Homooeconomicus, faber, laborans, sapiens（善于持家的人、匠人、勤勞的人、智人）：邏輯的動物、理性的動物、會說話的動物、政治社會化的動物、有欲望的動物，等等，自柏拉圖、亞里士多德直至馬克思和弗洛伊德，一切傳統哲學用來界定人類范疇的屬性都只能來自后自然的偶然性，隨著這個偶然的沉淪，人類進入了可悲的死亡意識和憂慮。

原始或自然的不平等是不存在的。自然本身既無愛，也無愛好[208](#_208_41)。

### 19.再論第二起源

一切來自后自然狀態的事物都可以被稱作技術，即作為操慮（Besorgen）的超前意識，它存在于構成當即的現在、過去和將來的根本性分裂的偏離之中。這種向人為的時間性或時間的人為性的沉入，向脫離存在并使存在敗壞的變化性的沉入，就是人的可完善性由潛在力量向現實行為偶然性的過渡：

“我已經指出：自然狀態的人作為潛在的力量獲得的可完善性、社會道德以及其他能力是不可能自身發展的，它們的發展必須依賴許多隨機的、可能永遠也不會產生的外在動因，如果沒有這些動因，人就會永遠處于它的原始狀態之中。接下來我就要考察和比較各種使人類理性得以完善并因此損害人類的不同的偶然因素。這些因素在使一個人變得可群居的同時又使之變得微不足道，并且最終將人類和世界從一個如此遙遠的境界拉到我們現在的環境之中。”[209](#_209_41)

這種偶然性證實關于第二起源的解釋是幾乎不可能的，第二起源作為起源的喪失最終將成為起源本身。換言之，偶然性表明關于任何一種開端的追憶、確認和構思都是不可能的。我們可以在勒魯瓦-古蘭的古生物學的科學性極強的論述中發現同樣的困難。在盧梭看來，第二起源只能來自天意的巧合，這一論斷不僅被后來的科學研究所動搖，而且一直無法擺脫時間這個“古老得可怕”的問題的困擾。一直根深蒂固地在哲學論述中占主導地位的人類學先驗論受到了來自古生物學的根本沖擊：“人性可能從來就不存在”，“或許我們已經不屬于人類”。這就是勒魯瓦-古蘭在《手勢和語言》一書中告誡我們不可忽視的可能性。

盧梭關于起源問題的描述從反面向我們揭示：一切人們習以為常地認為是人類之本的東西都直接地、不可避免地和非人本的因素相關聯，即“補缺”、代具的使用和人的外在化，在這種非人本的條件下，沒有任何東西是直接在手下的，一切都被間接化、器具化、技術化了，也就是說失去了原始的平衡。這個非人本的過程，導致如今的非人或超人的境地，它把人和一直被當作人之為人的因素剝離（語言、勞動、社會、理性、愛情、欲望及其結果，甚至包括某種死亡意識和時間關系：這最后一點尤其值得我們在下面作專門的討論）。在這個過程中，人的潛在力量的實在化或“現實化”似乎也就是人的非實在化，人消失在一種不再屬于自己的變化運動中。從這個角度看，盧梭并沒有錯，相反，他幾乎是正確的，他的描述向我們展示了這樣一個困難：如果試圖在同一個范疇中同時思考技術（的“起源”）和人（的“起源”）、技術學和人類學，就必須首先聚合兩類不同的觀點。如果說時間真的以技術為根本性的背景（也即無起源的背景），那么這里提出的任務就是把存在和時間的關系問題作為技術學（技術的邏格斯）的問題來思考。

## 第三章　誰？什么？人的發明

### 1.人的相關差異（différance）

人的發明：這個判斷并不令人滿意，它的所有格含糊不清，可以派生出兩個問題：“誰”或“什么”發明？“誰”或“什么”被發明？發明這個動詞所對應的主語和賓語的含糊，實際上體現了發明這個動詞本身在這個判斷中的模糊。

聯系“誰”和“什么”的是發明。表面上看，“誰”和“什么”各自都有特定的含義：人和技術。但是，所有格的模糊迫使我們不得不疑問：“誰”是否指技術？“什么”是否指人？或者，我們是否應該擺脫并超越“誰”和“什么”之間的一切差異？

為了深入這個問題的實質，我們必須研究由東非人向新人的過渡，即人化的過程。這個大腦皮層的分裂過程和石器隨著石制工具的技術的漫長進化和演變的過程是一致的。石器技術的進化是如此緩慢——它以“遺傳變異”的節奏發展——以至我們難以想像人是這個技術進化的發明者和操作者。相反，我們可以由此假定人在這個進化中被逐漸發明。

這種作為制造者、構件者——而非設計者——的存在的出現，起始于神經系統的進化過程。但是，一方面，技術已不屬于嚴格意義上的動物學現象：即使最古老的技術進化也不受“遺傳序列”的控制；另一方面，自新人以降，神經系統的進化過程完全在純粹技術進化的模式中展開，因為，從遺傳學的意義上說，新人以后，人類的大腦皮層的組織已經基本定型。如何理解這第二次分裂？在“起源”的最初兩次沖擊之間，究竟發生了什么？這種現象提出了怎樣的后生成學的問題？

我們首先要問：大腦皮層分裂在堅硬的石器中具有怎樣的投影？什么可塑性使得大腦對應礦物質的裂變？石器作為大腦的鏡子，它的最初形式是什么？接下來我們還要問：從生命的一般歷史角度看，人類大腦皮層進化的完成意味著什么？它是否表明生命進化沿著生命以外的方式繼續？這就是技術史（包括石器史）所要探討的問題。技術史同時也就是人類史。由此我們將提出“后種系生成”[210](#_210_41)這個奇特的概念。

通過這項研究，我們將探討東非人向新人過渡所提供的思考時間性的可能性，并試圖指出，我們的最根本的問題是關于一切時間關系的技術根源的問題——這個技術的根本性在我們當代的技術背景中，特別地體現在速度現象中。勒魯瓦-古蘭認為，一切制造行為，包括最初的石器制造在內，都是一種超前預見行為，他以此作題，引導出時間的問題。

我們研究的是這樣一種過渡：即在我們所說的人類當中過渡。也就是說：如果人類有一個起源，那么我們所要研究的就是人類的“誕生”。為什么要研究人類的“誕生”？首先是因為，自黑格爾以來，哲學不斷地探討人類的終結[211](#_211_39)。即使現在流行的重建黑格爾以前關于人的思想的企圖，也擺脫不了關于人類的終結的思想的支配：人們僅僅在回答這個問題，并且沒有加入絲毫新的內容。然而，探討終結就不可能不探討起源，同樣，探討死亡就是探討誕生的一面鏡子。提出人類誕生的問題，實際上就是提出“死亡的誕生”或人與死亡的關系問題。不過我們將試圖探討的，與其說是和終結相關的人類的誕生，不如說是人類的發明，甚至可以說是人類的構造，人類的雛形設計；換言之，在人類學范圍之外來探討人類誕生的問題。這樣我們就得嚴肅地對待勒魯瓦-古蘭提出的假設：“或許我們已經不屬于人類”。因為，雖然沒有任何證據證明我們所說的人今天已經終結，但是，我們無論如何都可以確信，一切事物有始有終的原則。自達爾文以來，我們已經知道，人——如果人存在的話——曾經有一個開端，盡管我們尚未弄清人是如何開端的。也正因為如此，認識人將如何終結也是十分困難的。然而，盡管我們無法理解人如何終結，這并不能否認人有始有終的事實，甚至不能否認人已經終結。

從勒魯瓦-古蘭的觀點出發所做的分析研究，使我們能夠圍繞相關差異這個概念同德里達對話，他用這個概念來描述生命的過程，人是這個過程的一種特殊現象，然而人僅僅是一種特殊現象而已。這里涉及的問題，并非要抽去人類生存范疇的一切特征，而是要從根本上動搖把人性和動物性區分開的界線。我們在此遇到的困難，至少可以和使拼音線性文字的特權相對化的困難相比擬，我們將在第二卷中討論這個問題。在此，我們將用另外一套概念體系來展開同樣的邏輯推理：1、假如由黑格爾和盧梭賦予線性文字的特權屬于邏格斯中心論；2、假如形而上學是邏格斯中心論，或反之，假如邏格斯中心論就是形而上學；3、假如形而上學就是人本主義，或反之，假如人本主義就是形而上學；4、那么，人本主義就是邏格斯中心論。賦予拼音文字以特權，就是賦予人以特權。無論哲學如何解釋，“拼音-邏格斯中心論”實質上就是“人-邏格斯中心論”。把話語和文字相對立，也就是把人和動物、人和技術相對立。但是值得注意的是，文碼[212](#_212_39)學“不應當成為一門人文科學，因為它首先把人的名稱問題作為自己特有的問題提出”[213](#_213_39)。文碼學是怎樣提出這個問題的？它對人（或人的同一體）提出疑問，并提出了相關差異的概念。這個概念所涉及的，無非就是生命的歷史。如果說文碼學探討的是拼寫現象，并由此探討人類的名稱，那么相關差異的概念的建立是這個探討所不可缺少的。這個概念直接和勒魯瓦-古蘭的古生物學理論相關，因為，勒魯瓦-古蘭的學說不僅僅以“簡單的一般拼寫的可能性”來描述“人的同一體或人類的奇遇”，而且它尤其把人類“作為生命歷史——即我們在此所說的相關差異歷史——的一個環節，即文碼歷史的一個環節”。不僅如此，文碼學同時還需要借助于程序的概念。

“要從控制論的意義上來理解程序的概念，然而要想使控制論變得明白易懂，就只能從紋跡的各種可能性的歷史出發，并把這種歷史作為前攝和滯留的雙重運動的統一體。這種雙重運動遠遠超出了‘意向意識’的可能性。意向意識使文碼以現有的面目呈現（呈現在新的非現在性的結構中），并無疑使狹義的文字體系的產生成為可能。”

文碼不僅確定生物各層次的結構，而且也確定生命在生物之外、以不同于生命的方式延續的結構，文碼涉及的范圍“從‘遺傳基因’直至服從邏格斯和智人的拼音文字”。德里達要求以勒魯瓦-古蘭描述的“記憶解放”為出發點來認識文碼，“記憶解放”即是“紋跡不斷擴大的、并總是已經開始的外化過程，紋跡在從‘本能行為’的基本程序到電子文件和閱讀機器的范圍內，擴展了相關差異和保存相關差異的可能性”[214](#_214_39)。換言之，勒魯瓦-古蘭的人類學必須放在本質上非人類中心的概念中來思考，它不把人們習以為常的人性和動物性的區分視作現成的論據。德里達的相關差異性思想實際上就是關于生命的一般性歷史，即關于文碼的一般性歷史。他把這個思想建筑在人性和動物性都具有的程序這個概念之上。文碼比人類特有的字符更古老，沒有文碼就沒有字符。相關差異的概念體現的對立統一就是要對人和動物、自然和文化之間的對立提出疑問。“意向意識”的可能性的根源比人類更古老，它使“文碼以現有形式”呈現。接下來的問題就是要確定“文碼以現有形式呈現”的條件，以及這個呈現給生命或文碼的一般性歷史帶來的后果。這將是我們要探討的課題。文碼的歷史也就是電子文件和閱讀機器的歷史：即技術的歷史——人的發明就是技術。技術發明人，人也發明技術，二者互為主體和客體。技術既是發明者，也是被發明者。這個假設徹底推翻了自柏拉圖以來，直至海德格爾、甚至海德格爾以后的關于技術的傳統觀念。

相關差異就是一般生命的歷史，在這個歷史中，相關差異產生了一種特定的形式或階段。這個階段使文碼以現有的形式呈現——即意識的形式——成為可能。我們必須劃分這個階段。我們將要討論的是生命歷史的雙重斷裂：在一般性的相關差異受到的兩次沖擊之間發生的效應，這兩次沖擊都來自一種特別的相關差異。我們就用東非人和新人來命名這兩次沖擊。在它們之間、并通過它們發生的，就是由遺傳性向非遺傳性的過渡。在此，德里達參考了勒魯瓦-古蘭的兩處論述[215](#_215_39)。我們將在本書的第二卷中，從勒魯瓦-古蘭的這些論述中，得出與德里達的觀點不同的另一種結論。由遺傳性向非遺傳性的過渡，就是一種新型的文碼/程序的產生。既然我們不能把人類建立在它自身的起源之上，那么就要指出人類從何而來。這就意味著要建立文碼和程序的類型學。正如保爾·利科爾所說：文化編碼和遺傳編碼一樣，“都屬于行為的‘程序’；和遺傳編碼一樣，文化編碼給生命提供模式、秩序和方向。所不同的是，文化編碼滋生于遺傳調節失控的領域，并且只能以對整個編碼系統的整頓為代價來延伸它的有效性。一切習慣、風俗以及被黑格爾稱為先于反思倫理的道德實體，就是如此取代遺傳編碼的”[216](#_216_39)。

問題的實質就是探討這種取代或過渡的極其矛盾的可能性：它涉及的是關于一個絕對的過去和一個無從設想的現在的不可思議的難題，恰如利科爾所說：這個問題是一個無底深淵，是一個崩塌。第一個死亡的人，或者說第一個“被認作死亡”的人，就是存在于第一個現在之中的人，它第一次經歷了過去、現在和將來的時間性：一個從未曾經是現在的過去產生了一個永遠不可能成為過去的現在的現在。我們將在勒魯瓦-古蘭的論述中再次從外在化的矛盾性的形式中遇到這個難題。我們也將看到，古生物學怎樣用另一種方式提出時間的問題。相關差異的概念以及相關差異之內斷裂的概念就是“設想”這種過渡的嘗試。

“相關差異”同時包含“差異”和“延遲”兩個方面的意思，即時間的空間化和空間的時間化：

“Différer這個動詞包含了兩種似乎截然不同的意思。[……]從這層含義上看，拉丁文中的differe并不是古希臘文diapherein一詞的簡單直譯。[……]在古希臘文diapherein所包含的意思中，沒有拉丁文différe的兩重含義的其中之一：即延遲的動作，計算時間、計算一項操作的力量的復合，它包括經濟籌劃、迂回、期限遲誤、保留、再現等一系列的概念。我把它們集中表現在一個我從未用過、但卻是可以進入這一概念系列的范疇，即延遲。從這個意義上說，différe就是延遲，即有意或無意地借助于一個時間上的延期和迂回，以此懸置‘欲望’的滿足和實現。[……]這個延遲同樣也是時間化和空間化：成為空間的時間和成為時間的空間[……]。différer的另一個意思則要通俗得多，也更容易確定：它是指不相同、其他、可區別等等。差異可以指不相同、差別，也可以指分歧、不和，然而不論是對于哪一種含義來說，差異都必須在不停的重復中積極而能動地產生一種間隔、距離，也就是產生空間性的差別。”[217](#_217_39)

所有這一切，首先是指一般意義上的生命：一旦有了生命，就有時間。然而德里達在引用勒魯瓦-古蘭之前這樣寫道：“紋跡是這樣一種相關差異，它啟開了生命在一般的非生命上的展示和意思，這也就是一切重復的根源。”[218](#_218_37)使生命在非生命上展示，這是否已經經歷了斷裂？是否已經脫離了純粹的自然狀態？相關差異似乎包含了一個疑點：它涉及的是生命的一般性歷史，但是這個歷史似乎僅僅從斷裂之后才開始，這個斷裂雖然不是微不足道，但它至少要比傳統的人性與動物性的劃分要無足輕重得多。一切問題都在于，一般性的生命的組織作為隨斷裂的發生而出現的生命的組織，就是死亡：在斷裂之后，生命就意味著組織的死亡。相關差異的問題也就是死亡。所謂斷裂之后就是指文化，“它是一種延遲-相異的自然；它是指一切不同于自然的因素：技術、法律、社會機構、自由、歷史、精神等等，這些因素都可以被作為一種延遲的自然和相異的自然。即自然處于相關差異之中”[219](#_219_37)。

自然作為生命已經是相關差異。這里還有一個疑點，一個有待思考的過渡。問題在于認識生命在斷裂之后的時間性的特征。當生命印記在非生命之中，生命的空間化、時間化、延遲、差異都通過并依賴非生命而實現，即在死亡中實現。探討生命的展示的問題，也就是探討我們稱之為“生存”的時間關系的起源，即探討超前。

海德格爾的此在概念的時間性的基本因素是已經在此。這個“過去”是我沒有經歷過的，但是它卻屬于我的過去，沒有這一段過去，我就不可能有任何自己的過去。這種繼承和傳播的結構就是實際性的基礎，因為傳統總會掩蓋只有它才能傳播的起源的意思。海德格爾所謂的已經在此的前提就是：以此在為標志的生命現象把生物歷史作為自身的發展，并從中形成自己的個性。生命的后生成層次并不隨生物的死亡而消失，相反，它自我保存和積淀，并遺留在余生和后代中，它既像一份禮物，也像一筆債，或者說是一種命運：并不是幾乎為生物決定論意義上的“編碼”，而是一種包容了此在之未來的一切存在的數字。這種后生成的積淀或對往事的記憶，就是人們所說的過去，也就是我們在此所用的人的后種系發生概念的含義。這個概念是指：人的后生成各階段的相繼和相關、保留、累加和積淀，它因此和純粹的生命概念決裂，因為在純粹的生命中，后生成因素恰恰是不得保留的（“編碼不接受任何來自經驗的教訓”——F.雅各布）。盡管后生成在純粹的生命中對構成物種進化的遺傳選擇不能沒有影響（這些問題正如胚胎學所展示的那樣，必須放在表型-基因型的關系研究的視角中加以討論，它們甚至因此而在后生成學中獲得新的含義），但是，這些影響恰恰只能通過遺傳的方式來傳遞。后種系生成還包含了這樣一層意思：胚胎發育必須重新經過進化過程的所有階段，重新通過自己借以萌芽的一切錯綜復雜的分支，同樣，后生成也必須被重新經歷一遍才能完成，這實際上也就是理念的原型（必須對這個比喻持審慎態度，因為胚胎重復概念本身也是一種比喻）。后種系生成思想肯定人類個體的同一性：說話的口音、走路的姿態、動作的力度以及個人世界獨一無二性。這個概念可以成為一門關于反思的考古學的范疇。

這就是海德格爾所說的歷史性。我們之所以在提出了作為一般性生命的相關差異的時間性的問題之后來討論海德格爾，是因為他的思想存在著兩種時間的對立。一種是以技術度量的、煩忙的時間，這意味著時間的喪失；另一種是真正的時間，也就是擺脫了煩忙的技術背景的此在自身的時間。然而，如果已經存在的過去只有后生成的積淀的方式存在，那么它的可能性僅僅是因為積淀物所保證的傳播完全是技術性的：技術性的非生物因有機物而生成，但是它本身仍然是無機的，這就是以工具、文字為標志的紋跡，我們將它們統稱為一般器官。

人的發明這個命題的模糊性的關鍵就在于將“誰”和“什么”并列，既使二者相連，又使二者相分。這也就是相關差異的本質，這一概念對真-假的劃分提出了懷疑。我們將在作為相關差異的自然（一般性生命）向這種相關差異的相關差異的過渡中來研究這個問題。相關差異既不是“誰”，也不是“什么”，它是二者的共同可能性，是它們之間的相互往返運動，是二者的交合。缺了“什么”，“誰”就不存在，反之亦然。相關差異在“誰”和“什么”之外，并超越二者；它使二者并列，使它們構成一種貌似對立的聯體。這種二者之間的過渡是一種投影：大腦皮層在石器巖層中的投影，巖石恰似大腦原初的鏡子。這種原初的投影就是“外在化”的矛盾性和非邏輯的開端，它實現于由東非人向新人過渡的幾十萬年之中，在這個漫長的過程中，石器開始形成，大腦皮層開始自己投影印照，這是反射的原始形式；這個過程就像是一個雕塑的造型，它慢慢地由一塊大理石的模糊線條中凸現。在此，問題的矛盾性就在于：我們必須討論所謂的外在化，然而卻不存在一個先于外在的內在，內在本身也構成在外在之中。

對于勒魯瓦-古蘭來說，人類化的過程也就是在解脫（或流動）運動中實現的斷裂，這種斷裂的解脫確定了生命的特征。由于這種斷裂驟然而至，所以外在化的過程應當從古生物學的角度來考察，由此，人類的出現實際上就是技術的出現。勒魯瓦-古蘭進一步明確指出：技術的出現以語言的出現為標志。這種外在化過程包含的運動之所以具有矛盾性，就是因為，在勒魯瓦-古蘭看來，工具——即技術——發明了人，而非相反，人發明工具。換言之：人在發明工具的同時在技術中自我發明——自我實現技術化的“外在化”。因此，人就是“發明者”：由內向外的外在化運動是不存在的。盡管如此，這個“外在化”的運動卻發明了內在，所以內在不可能先于外在而存在。內在和外在都在同一個運動中構成，這個運動同時發明了內在和外在兩個方面：二者在同一個運動中相互發明，好像人的形成必須求助于技術的助產。內在和外在是同一的，在內也即在外，因為人（內在）本質上是由工具（外在）確定的。但是，這個雙重構造同時也是內在和外在的對立——或者產生一種連續性的假象。這種假象從何而來？我們將在下一部分中看到，它來自一個根本性的遺忘，即愛比米修斯的過失：后覺和過遲。這一遺忘僅僅在普羅米修斯的超前預見死亡的憂慮中才有意義。這個超前的憂慮是指：以工具為代表的已經在此的實際性對于來到世界的人來說就是一個終結：“為死而存在”是普羅米修斯的先覺結構，對這個結構而言，煩忙并不是簡單地掩蓋本真。這就是時間的問題。

勒魯瓦-古蘭試圖通過把東非人的技術仍然劃歸動物學的范疇的方法來化解這個矛盾。然而，東非人已經不再是動物，否則就無外在化可言。正因為如此，在東非人和新人之間，存在著一個中間階段，一方面，東非人已經成為人，另一方面，新人開始了我們現代人的特征——當然，我們是否仍然具有這種人的特征，這是另一個問題。這種劃分動搖了人的同一性。大腦皮層形成于東非人和新人之間，在新人之后，大腦的進化就終結了。也正是在這個期間，形成了皮層和巖層、生物和無機物的耦合。這種耦合造就了雙重可塑性。礦物固體塑造“精神性”的、非礦物的流體，并由此而塑造自己（“精神性”的流體仍然是一種物質，它是物質的一種相關差異的存在形式）。這種耦合的效應仍然是遺傳性的，但是它已經開始受后生成法則支配，屬于后種系生成的范疇，這就是說，后生成的效應通過石器為載體而得以保存。石器是第一次反射的記憶，是大腦的第一面鏡子。

在人類化——即大腦皮層形成——的開端，后種系生成的標向是石器，因為它保存了后生成的要素。大腦皮層形成的過程就如同是對這個保存的反射，而這個保存本身已經是對后生成因素的反射。

### 2.一切從腳開始

盧梭的哲學人類學從屬于經驗論和先驗論對立的范疇，勒魯瓦-古蘭恰恰是對這一對立提出懷疑。然而他越是將技術的趨勢深深地植根于最古遠的動物性動力之中，并試圖以此來化解從中產生的矛盾，他就越是陷進更深的矛盾之中。他的思想還是在作為死亡學或時間性的技術學面前手足無措，所以，這個思想最終無法避免難以解釋的、或神話般的第二起源的格式。

在強調了人類很早就顯示出對起源問題的關切之后，勒魯瓦-古蘭在對盧梭的批判中展示了自己的思想實質。假定原始人和我們現在看到的人一樣，“雙腳行走，兩手做事”，所不同的是，原始人赤手空拳、一絲不掛，這是一個十分淺顯的看法。這個看法屬于“唯腦論”，它假定一切“終結”從起源就已經確定，它無視變化的作用。因此，技術性本身和原始的屬性是格格不入的，它只能在沉淪之后降臨。自然狀態下的人是瞬即形成的，而且一旦形成就沒有變化。它先于文化、先于差異化的自然、先于技術，所以它的本質不是歷史性的。勒魯瓦-古蘭所要指出的恰恰相反：首先，他在站立的骨骼結構、技術、語言和社會等因素之間建立了本質的聯系；其次，他把技術作為一個特殊的動物性現實加以考察。

但是勒魯瓦-古蘭并未解決盧梭理論自身的疑點，這就是起源問題的雙重性：既要肯定先驗的第一起源，又不得不使之通過第二起源來實現。勒魯瓦-古蘭并沒有對這種先驗的第一起源的必然性給予批判，他甚至未予論及，這當然不是一個簡單的疏忽。他從未正面回答造成這個必然性的疑難，僅對它做了改頭換面的重復。盡管如此，他還是為我們能夠擺脫人類中心論的圈子、從時間問題的角度來理解技術的動力突破了缺口，并且，我們由此可以通過無機物的有機化得以發展和保存的記憶的角度，來把握時間性的構成問題。在盧梭那里，以直接在手邊為標志的第一起源，現在成了一種根本性的遠離、能動操作的新形式和外在化的過程，這也就意味著缺乏一個絕對的起源，可確定的開端的可能性本身成了問題。勒魯瓦-古蘭的思想為在人性之外追尋技術的差異化過程——即在生物之外追尋生命——提供了唯一的可能性。從此，變化作為潛在力量的現實化不再屬于奇談怪論，而是完全符合邏輯的。

人類并不是由一個精神的奇跡一下子降臨在一個既成的肉體之上而造成的，似乎一種“心智”被嫁接在“動物“之上：人類不是猴子的后代。人類的軀體——哪怕是最原始的軀體——在功能上和猿類軀體根本不同：這是兩種在進化系譜中完全不同的分支。心理植根于某種特殊的全身性的生理組織，首先是植根于某種肉體的狀態，但也并不僅僅如此。

十八世紀，進化論的觀點隨林耐的論述而產生，同時多邦同也通過他關于“人和動物的枕骨槽位置”的研究提出了動物進化的連續性的觀點。一八〇〇年，福萊爾建立了石器和人的關聯的構想。一八五九年，達爾文發表《物種起源》，在這部書中，“人類現象只有在地球整體中才可能理解。在一般人的意識中，達爾文的名字通常和‘人來自猿猴’的說法連在一起”[220](#_220_37)。勒魯瓦-古蘭則要確立與此相反的觀點。他同樣可以證明猿人的解剖學特征、它的一般生理機構和運動機制都是和人類的特征一致的，比如直立行走、上半身的新的組織結構等等，這些特征都直接包含了技術性和社會性形式的邏輯的結果。人是來自一系列形變的一個根本性的心理和生理復合體，這些形變的實質性后果應當從骨骼運動機能的角度來認識，它的進化歷程可以追溯到最古遠的過去。

一八五六年，尼安德特人頭蓋骨的發現是“古生物學的決定性的一步。猿人的面目變得更加清晰，它被命名為猿人”。但是，當時的錯誤就在于“通過尼安德特人把我們現代人和大猩猩、黑猩猩、狒狒、長臂猿這四種最出色的靈長類直接聯系在一起”[221](#_221_37)。考古學上決定性的進展是一九五九年發現的東非人化石。“東非人伴有石制工具，它的腦容量很小，并不具有超猿類的碩大頭骨。這個事實迫使人們不得不修正人的概念”[222](#_222_37)。因為，這個發現的結果是確認東非人的形成并不起始于大腦，而是起始于腳，所以，在一般運動機能中（不僅包含人類學的意義，而且不可分割地包含了技術學的意義），“大腦的發展從某種意義上說是第二性的”。直立的姿態決定了上半身兩個極點間的關系的新型機制：手從爬行的功能中解放出來，面部從攫取的功能中解放出來。手必不可免地要制造工具——可代換的器官，手中的工具必不可免地要導致面部語言的產生。誠然，大腦在這一層關系中自有其作用，但并不是決定性的作用：它僅僅是整個身體機制中的一個部分，盡管這個機制的進化導致大腦皮層的形成。

直立的姿態是類人猿“面臨生存問題形成的諸種方案之一，這個問題就像脊椎動物本身一樣古老”。直立的姿態是作為生物進化系列的一種現象出現的，它形成了上半身手和面部的連接，這種連接的基本結果就是“屬于手的工具和屬于面部的語言構成了同一機制的兩個極點”，而這個機制又是由一種特定的大腦組織決定的。我們試將指出，大腦的特殊性存在于它同作為后種系發生定向的外在性的唯一的耦合之中，換言之，外在即是內在的“真理”。

### 3.領先和落后

如果說古生物學研究導致手釋放語言的結論，那么，語言就和技術性、代具性變得不可分離了：語言必須同技術和代具一起探討，也就是說，把語言作為技術和代具，把它放在技術性和代具性的同一個起源——共同本質——上探討。

在把關于從猿到人的變化過程的描述記入漫長的動物發展史的同時，勒魯瓦-古蘭指出：各種因素怎樣從遠古時代起就發生組合以至形成了獨一無二的各項功能的整體系統——人。換言之，技術是怎樣由骨骼中“滲透”出來的。一個完整的人奇跡般地突如其來是不可能的：技術作為人性的各種標準之綜合，因而也作為人性的標準，只能從動物學的角度才能理解。當然，我們不能僅僅停留于動物學的角度，否則就會造成一些認識論的問題。勒魯瓦-古蘭基本上做到了這一點，但并非十全十美。

一般性的動物進化是從“解放”這個概念出發來把握的，手的進化及其一切后果都不過是這個一般性進化的某個現象，并且，勒魯瓦-古蘭引進了一個我們已經熟知的盧梭的重要觀點：“征服空間和時間，這個人類的決定性特征，十分突出地表明了用來展示人類進化過程的動物性證據。人們似乎可以認為，能動性是人類進化最有說服力的見證。”[223](#_223_37)這里突出的是能動性而非理智，除非理智被作為能動性的一種類型。人類的特性就在于置身于直接在手的條件之外的運動，這個運動帶動動物的“解放”進程，“與其說大腦激發了運動適應的進程，不如說它受益于這個進程”。手下從未有過任何東西。手的解放而產生的代具性實際上就是自己置身于自己之外，也就是置身于直接在手的條件之外。如果我們繼續這個“解放的進程”，這種技術組合的形成便會和它自身產生沖突。

對能動性的征服，作為一種超自然的能動性和速度，比理智更具有意義。或者說，理智不過是能動性的一種類型，不過是和空間和時間的一種特殊的關系，而空間和時間必須從速度的意義上來認識，即把時空作為速度的分解，而不是相反，把速度作為時空的聯合的結果。此外，還必須分析相關差異和速度的關系：相關差異本身也是一個比時間更加根本性的時空之結。因此，我們似乎應當把相關差異作為速度問題來思考[224](#_224_37)。

能動化的進程就是“解放”——并繼而成為“外在化”——的進程，在這個進程的終端出現了大腦皮層特殊的組織類型，它使進化獲得了“超機體的意義”。這個“超機體的意義”是否就是“精神”？這里涉及的暫時僅僅是技術的發跡問題，它也就是成為外在化進程的解放，但是又必須以最遠古的促成上半身結構的生物歷史為起點來思考這個問題。大腦的作用只能從脊椎動物功能體系最原始的傾向中才能得以理解。如果說它的“綜合協調作用是最基本的，[……]那么它是作為整個肌體組織的一員，在大腦進化和它所協調的肌體組織的進化之間，并不存在著從屬關系”。

“解放”的一般性進程可以根據脊椎動物的進化劃分為六個主要階段。最早的四個階段完成于距今三百萬至二百萬年之間，這一段遠古的歷史是理解由猿到人的進化過程的基礎。在這期間，人的一般性的模式已具雛形，但并未臻于完善和穩定。這種狀態和“猿人在大腦尚未達到現代人腦的水平之前，就直立行走和解放雙手的早熟是大致平行的。神經系統的變化跟隨身體機能的變化而來。鋸齒爬行動物已經具有一個肉食動物的身軀，但是它們的大腦卻只有鋼筆套那么大小，空蕩蕩地懸在腦殼中央；兩百萬年之后，狗的大腦卻充滿了同樣大小的大腦空間”[225](#_225_37)。

一個功能體系一旦形成，進化就以裂變而非填補的方式繼續。在填補的階段，骨骼系統領先于神經系統，這和我們在引論中談到的技術對社會的領先論點相似，并且，技術對社會的領先是骨骼對神經的領先的變移。好像生命就是各種不同的領先和落后的結構模式的交替繼續，因為，生命就是在各種不同的方式中延續。這些領先和落后交替的過程，就產生了各類差異的因素。

陸生哺乳動物似乎趨向生理系統的完全穩定平衡以及生理機制的高度分工，也就是西蒙棟稱為生物官能超常的現象。相反，用前肢攫取的動物則趨向越來越寬泛的功能的不確實性，它們因此為后來人類特有的技術性提供了前提條件。在我們稍后所作的關于普羅米修斯神話的解釋中，對不確定性范疇的解釋將導致形成不確定的動力這個純粹哲學的概念。

### 4.骨骼、工具和大腦

工具的出現完成了人類特有的不確定性這個外在化的過程，這個現象應當放到和大腦皮層各區域的特殊組織的關系之中，這個特殊的組織可以啟示聯結手和中樞神經系統的辯證關系：在非專業化和大腦皮層區域的發展之間存在著直接的聯系。

一旦生命個體開始了外在化的進程，它的軀體就不僅僅為軀體了：這個軀體隨自己的工具而運作。要理解原始的人類體系，就必須同時考察骨骼、中樞神經系統和工具。

這里提出的一系列假設，重新勾劃了遠古人類三個主要階段之間的過渡：南方古猿，舊人，新人，大腦皮層的扇面就是在這三個階段中展開的。南方古猿已經屬于人類，它們的特征與其說仍然保持著猿猴的面部，不如說具有特定的不符合慣常人類定義的腦容量。“我們曾經幾乎可以接受一切，但是不能接受人起始于腳的觀點”。雖然南方古猿的微小的腦容量確證了大腦進化的“落后”，但是與上半身兩個極點構成的新型機體組織對應的是一種和猿類根本不同的大腦組織。如果說這種存在確實是人的話，則它又不具備我們通常賦予“人性”的所有屬性。和其他人類相比，它首先是純粹自然的人。我們是否還要揭示通常所說的“人性”的含義？在這個處于“起源”狀態的人身上，我們是否可以得出“人的本性”就在于人的技術性——非自然化——的結論？

舊人是否已經屬于人類，這仍是一個令人困惑的問題。“它們面部大而外凸，腦殼比現代人的腦殼小得多”[226](#_226_37)。最后，雖然尼安德特人的腦容量和現代人的腦容量大致相同，但是，“各部分之間的比例和我們不同，它們的腦殼枕骨部分龐大，而前額則狹窄并且很低”。

決定性的問題就在于，發生在骨骼組織趨向穩定之后，大腦皮層扇面的展開。如果說制造的技術性起源于攫取行為，那么在攫取動物的大腦組織皮層中已經包含了“技術”的區域[227](#_227_37)。盡管如此，技術性作為外在化的進程包含了手和面部的有機聯系——即手勢和語言的有機聯系，這種聯系要求一種二者共同的功能，也就是“聯合區域”，從而重新整合大腦皮層各區域之間的聯系。在大腦皮層中，手和臉部的段帶是連接在一起的。這種上半身動力區域間的協調現象已經被神經外科的實驗所證明。這些實驗表明，“整合大腦皮層中面部和雙手運動的區域共同參與聲音符號和圖案符號的建立”[228](#_228_37)。德里達由此得出關于文碼學的結論，這就是比手和臉的雙關區域更原始的、也比聯合區域的形成更原始的原始紋跡的概念。他由此出發，將整個外在化過程從相關差異的意義上重新解釋[229](#_229_37)。

在此，人的同一體是極其細微的：在從南方古猿到智人的生命現象中，唯一恒定的因素就是技術性。技術的因素在最初非自然的原動力的推動下，不斷發生形變，這個形變的軌跡貫穿了人類早期幾百萬年的發展過程。人類的連續性就在于成為“外在化進程”的“解放”的恒定性，當然，至今為止，沒有任何事實可以保證或要求這種必然性在將來的發展中永恒常在。

這種技術邏輯的連續性同時還意味著：大腦皮層組織根據技術動作的發展——即外在化的進程——必然會導致語言的出現。語言的可能性應該從東非人時代就開始了。

大腦皮層組織的問題已經確立在它應有的意義之上，但是在從工具的角度作對人類早期發展的三個階段比較分析之前，我們還必須解決一種特別因素（動物的因素）的歸類問題。這類因素顯然不能被作為生物，不能歸于解剖意義上的肌體的一部分，但它對于其動物學的定義則又是本質性的，作為一個自身具有形態發生運動的元素，它從一開始就和成為“外在化”進程的動物學意義上的“解放”是一致的。那么，技術應當從什么樣的科學范疇來把握呢？動物學、社會學、還是另外一種全新的學科？這個困難是勒魯瓦-古蘭不久便做出退縮的核心原因，并使他不得不重新修復關于第二起源的發明的觀念。

手以及手中的物體向手的范圍以外投射，這種現象在南方古猿的階段首先體現為一種“真正解剖學意義上的結果，這對于一種完全失去尖爪利齒的存在來說，是唯一的出路”[230](#_230_37)。只有在關于技術的最初的動物學意義的理解基礎之上，才可能提出技術的自治性和它特有的種系運動的問題。但是在此，技術尚未獲得這種獨立性，而且在勒魯瓦-古蘭的下文中，人們也不能十分清晰地分辨使之獨立的因素。

“我們達到這樣一個概念：工具是人類身體和大腦的真正分泌物”。身體和大腦都是由這個工具來定義的，并與之不可分割。把二者分割開是人為的，我們必須像研究生物機體的進化一樣來研究技術及其進化。進化中的技術既是無機的被動物體，也是這種物體的有機化。這個有機化過程必須服從和機體同樣的條件限制。由此展開的關于技術的動物學或種系學的觀點是《人與物質》一書的理論的繼續。

### 5.“技術意識”與超前

以工具為起點的分析，通過屬于東非人鵝卵石文化的鵝卵石碎片得到具體證實。如果說工具制造的“模板”一點一滴地在越來越快的上升運動中進化，這是因為，和遺傳程序進程相比，工具進化是一種作為解放的外在化進程。“技術意識”的論點必須從這個角度，也就是對南方古猿工具“模板”認可的基礎上來論證。但是，從南方古猿開始直至尼安德特人，“模板”進化是如此緩慢，以至它們似乎仍然是由制造工具的個體的神經系統的特征——即遺傳特征——決定的，似乎技術相對于生命尚未形成完全的自治：在幾百萬年中，原始人的勞動“與人本身是一體化的，就好比它和人類的腦殼形狀連接在一起”[231](#_231_37)。雖然技術意識尚未形成“創造性意識”，這就是說它尚未成為我們現在通常所說的意識，但是它并不簡單地等同于制造工具的動物個體的自動行為和程序化的遺傳過程，也就是說，超前已經存在。“技術意識”就是指沒有創造意識的超前。超前即是在不受生物程序制約的條件下實現的可能性。然而，雖然“外在化”進程必須以超前為前提，它同時也顯得在動物性機制中根深蒂固，以至一直受個體的神經生物特性制約。一旦這種生物制約完全停止對技術進化的作用，勒魯瓦-古蘭便引進了一個精神性的概念：第二起源。

人類的形成是否有一個清晰可辨的臨界點？這個疑問同時也動搖了人和動物之間的界線。這個立場其實和盧梭的最初起源的虛構并無天壤之別，但是它卻致使勒魯瓦-古蘭將這個疑難問題移向第二起源，因為他把原始的技術物體的動力劃歸大腦皮層的機制。

我們在此面臨的過渡問題既不屬于人類學，也不屬于技術學。但是它牽涉到超前：問題的實質既非在人也非在技術，而是將二者從根本上連接在一起的新型關系，這就是時間——“文碼學在現有形式中”的呈現；或者說，是相關差異在一種新型關系中的區別和延遲，也即雙重相關差異。但是，“文碼學在現有形式”中的呈現是否和相關差異的雙重化相吻合？或者它是否出現得更晚？

在從東非人到尼安德特人這一段早期原始時代，人類演變進程的實質在于大腦皮層扇面的展開，它的直接標志就是工具形狀的進化。這個特點表明，當時的技術動力還深深地停留在生物性的階段。但是，這一時代需要“技術意識”——超前——的假設，這樣才可能同關于自東非人就完成的裂變（外在化）的假設保持一致。超前這個范疇導致了技術意識和精神理智的對立，并因此觸及原始人類的死亡問題。

鵝卵石碎塊只能向我們展示一個動作（將石塊以九十度角劈開）。這個動作不僅造成了一個削切面，而且還對應著一個技術意識。隨著舊人模板的出現，這個動作和其他動作聯成一體。“這種聯體并不是一個簡單的動作復合，因為它要求個體對技術操作過程有相當程度的預見”。超前已經在“較低的程度”上存在于第一個動作之中。但是，“預見程度”指什么？一旦產生超前，無論其“數量”多少，它是否已經實現了一種質的飛躍？而且在度量這一飛躍之前，是否首先應該對它進行描述？如果一件事物可供度量，那么首先應當知道這個被度量之物是什么。

一個動作之所以成為動作就是因為它受超前的支配，是因為它只能是超前的動作；要有動作，就必須有工具、人為的記憶、代具等身體之外并構成身體所在的世界的因素。沒有這個向外的過渡、走出自我，沒有人的外向異化以及“外在化”的記憶，就不可能有超前和時間。問題就出在“外在化”這個詞的模糊性，以及它直接包藏的歷時性、邏輯性或存在論的先后、因果推理：如果我們可以談論外在化，這就意味著有一個先于外在的內在。然而，這個內在卻不可能脫離外在而存在：因此，這里所討論的問題，既非內在，也非外在，而是一個根本性的復合體，在這個復合體中，兩個因素不是相互對立，而是相互依附（構成于同一個運動之中），沒有先后本末之分，起源的意思是二者同時產生，同時到來——其實，二者是同一起源在不同視角的反映。我們在稍后的章節中，將這種結構稱為愛比米修斯復合。我們將會看到，對西蒙棟來說，這是一種傳導關系。“代具”并不取代任何東西，它并不代替某個先于它存在、而后又喪失的肌體器官。它的實質是加入。通過“代具”的概念，我們要說明兩個方面的含義：

——放在前面，或者說空間化（即偏離）；

——提前放置，即已經存在（過去存在）和超前（預見），也就是說時間化。

代具不是人體的一個簡單延伸，它構成“人類”的身體，它不是人的一種“手段”或“方法”，而是人的目的。在此不要忘記，人的目的的另一個含義，即“人的終結”。

我們所說的“內在”無論怎樣還是包含了力量的問題，它的“外在化”體現為行動。根據亞里士多德的思想，“內在”就是“外在”的真理，是唯一的真理。“內在”似乎只是一種對外在化的等待、召喚或允諾——外在化的趨勢。等待無疑就是投射未來和超前。在此，過去、現在和未來之間的張弛的時間問題實際上就是這樣一種循環：工具即是超前的結果——外在化，同時也是超前的條件，超前本身又體現為外在化的根本性的內在化。外在化作為一種構成超前的背景的行為，作為一種動作，它同時也就是一種回憶，即反射，如同回到自我感受的自我。但是，這種反射似乎不能從和現有形式中的文碼關系的意義上來確定。

超前以及一切在外在化進程中必需的超前條件，自南方古猿起就已經具備了，它們在下一個階段得到鞏固。超前構成的開口完全符合外在化的進程：“在南方古猿時代，[……]制造一柄石斧要求在石塊表面選擇一個擊點，由此敲落碎片后形成了石斧的切面；其次還需要加工，在原初的碎片上修一個事先預定在制造者頭腦中的形狀”。

超前的過程隨技術的進化而逐漸精巧和復雜化，技術在此就是超前的一面鏡子，它既是超前的印記，同時又是超前或時間反射的反射面，就好像人類在技術中看到自己的未來，并把自己的未來和技術維系成一體。但是在此必須區分對超前的兩種不同層次的理解：我們現在對超前的分析屬于第一個層次，超前的可能性出現在一個幾乎靜止的時間背景之中；在第二個層次上，我們要分析的就不僅僅是所謂“操作性”的超前的時間，而是一種超前本身的形式在其中改變、展開的超前時間，人也在其中變化，而且它的變化只能和技術的變化一致。所以有兩種意義的超前：

——第一種超前是工具制造的條件，沒有它就不可能制造工具；

——第二種超前是工具發展的條件，工具制造不僅僅在同一模板下重復，而且進化、變形、發生差異。

但是我們是否能將上述兩個意義下的超前分割開？差異從何而來又因何而差異？我們雖然接受了勒魯瓦-古蘭關于器具的動物性成分的觀點，并以此解釋了為什么外在化進程之初發展極為緩慢，但是，這并沒有取消器具模板進化如何可能的問題。如果說這個進化顯然不能簡單地由屬于動物的“誰”——即和其他動物一樣自身差異化的“誰”——來決定，那么我們就必將得出這樣的結論，“什么”的進化反過來作用于“誰”，并在一定的范圍內決定了“誰”本身的差異化過程：“誰”不能像其他生物那樣自身差異化，它通過一種非生物的差異化來實現自身的差異（通過在死亡中的差異化實現的死亡的延期），這就是一種無機的有機化物質：“什么”。一旦器具性開始脫離動物性——幾乎是動物性的，它的產生和差異化在“遺傳崩潰”中調節，如果不從超前的角度出發，又怎樣解釋器具模板的進化呢？技術的問題就是時間的問題。

這樣就自然聯系到深埋在非常古老的自我保存本能中的死亡意識的顯露。假如自我保存本能不發生作用、不產生差異，那么裂變的原點就是技術：嚴格地說，只有在產生了外在化運動和代具之后才有死亡可言。但是，只要有了外在化和代具，就必有死亡。死亡——即（對終結的）超前——必須從兩個層次上加以分析。

### 6.技術差異化的雙重起源

工具系統和骨骼結構的進化是同步的。“可以斷定，在舊人時代，工具在很大程度上是特定行為的直接衍射”[232](#_232_37)。工具的這種特定性，即它的純粹動物性的特征是和勒魯瓦-古蘭在第二卷中展開的觀點相矛盾的：在第二卷中，他將動物（種類）群體和人類群體的種族相對立，動物群體受遺傳性的特定差異化運動支配，人類群體受技術社會文化性的種族差異化運動支配。在此，特定性和我們所說的后種系發生是對立的。

兩種差異化的區別就在于：在特定差異化中，決定群體記憶的是機體內在的遺傳功能，而在種族差異化中，決定群體記憶的是外在的因素。特定就是指“純粹動物性”，而種族則是指非遺傳的程序，因為，一個種族的記憶存在于個體之外，它可以獨立于遺傳變異而進化，因此是時間性的。然而勒魯瓦-古蘭在此所說的“特定性”的含義顯然更加寬泛，所以它非但不和種族差異對立，相反，它一開始也屬于人類群體的種族差異化。

關于“特定行為的直接衍射”的假設的依據是，工具模板隨大腦皮層組織的進化而進化，這種進化起碼還是由遺傳因素共同決定的。但是皮層組織的進化本身又有可能同時受外在化運動的制約，也就是受工具的非遺傳性因素的制約。這就有可能存在著某種大腦皮層和石器巖層的雙重顯現——二者之間的默契，這是一種超越二者的極端確定性，它表現為二者互為反射的雙重相關差異化。在此，一切困難都集中在如何發掘“愛比米修斯復合”的（傳導性）復合動力。所謂“很大程度”實際上就是回避或忘記這個困難，無視這個困難的意義，以致不得不重新引進精神的概念。

差異化的可能性前提就是，人類群體的記憶是“外在”的。一旦群體的記憶成為外在的，也就是說成為技術型的（在勒魯瓦-古蘭那里，技術和邏格斯、語言僅僅是一個屬性的兩個方面），那么，這種記憶就不再是特定的。從這個意義上所說的種族差異化，在原則上對于人類來說只能是原始性的，盡管我們對此沒有任何確實的證據[233](#_233_37)。這是因為，語言的可能性和工具的可能性是同時產生的，而且我們不可能想像一種沒有特定差異化的語言，種族的差異化可能僅僅是語言差異化的一種現象。一旦發生外在化，即使它還有原始的遺傳特定性成分，人類就不再完全受遺傳特定性支配，人類群體間的差異化過程開始受技術邏格斯和種族特有語言[234](#_234_37)的“規律”的支配，而不是受“種族規律”的支配。盡管我們可能看不見差異，盡管我們無法確定這些差異，這并不意味著它們不存在。同時，遺傳的差異還在延續。問題就在于澄清這兩種不同的差異之間的關系。

把種族差異作為人類相對于其他生命的一大特征的觀點是不堪一駁的。如果說種族差異的本質就是地域差異，那么當今世界的非地域化現象似乎使我們面臨著種族差異的消亡。所以我們認為，運用種族特有語言差異化更穩妥，它可以被用于差異的所有層次，無論是個體還是群體（種族群體、技術群體等等），而且，它的意義不僅局限于語言的范圍之內。

勒魯瓦-古蘭區分兩種對立的智能：技術的和非技術的。他之所以這樣做，不僅僅是因為他對超前（種族特有語言形式僅僅是超前的另一種提法）的思考遇到了困難，而且因為他在《人與物質》一書中確認，存在著某種實際的、普遍的技術原型，它們構成貫穿各種不同文化之中的整體趨勢，這個趨勢的實現過程和西蒙棟所說的具體化運動相似。由此，技術差異化過程就不再是種族意義上的文化現象，但是它仍然是一種文化現象，即非自然性的。這種差異化現象的根源難道不正是在于特有語言性嗎？

勒魯瓦-古蘭之所以沒有明確地提出由于“特定性”概念的寬泛定義而引起的問題（好像這個問題并不存在），是因為他本身又重新引進了他曾經要鏟除的觀點，即精神（或意識）與技術物質或技術物理的對立。他最終指出：技術進化從本質上說是動物性的；在此之外，存在著一種“非技術性的理智”，即反思和符號的理智。這種理智從何而來？為什么它在外在化所要求的超前中不起任何作用？

“工具在很大程度上是特定性行為的衍射”。在此，“很大程度”同時也表明“在一定的范圍內，而又不完全如此”，但是事實上應當承認：完全不是如此。調節作為進化的外在化（差異化）進程的并不是特定性的因素，而是超前，它是所謂“很大程度”的“尺度”或極限。誠然，這種新型的進化仍然帶有遺傳性的后果，并仍然會反過來受這些遺傳性后果的影響。但是，遺傳因素已不占主導地位，勒魯瓦-古蘭用“很大程度”這個限制性表達方式來表示我們已經提出的共同確定性的概念。他之所以不愿承認人類進化已然擺脫了特定性進化的模式，是因為他拒絕把人類進化的基點放在人類的創造——即創造性“意識”——之上。

根據這種推理方式，勒魯瓦-古蘭首先認為，在原始人的行為中，超前僅僅只有一個操作性的作用，然后他又在人類進化的更高一個“層次”上，從非技術化的人身上發現“創造性意識”及其后果。就好像他自己最終不得不承認，原始的人尚未完全成為人類，這其實就是承認原始人完全不屬于人類。對于這樣的推理結論，我們就不能茍同了。如果這個結論就是他懷疑人類同一性的實質，那么，我們就不能追隨這個懷疑，因為其結果必然是在傳統的技術和理智的對立上確立兩種不同的人性。從人類不具有同一性的觀點應當得出的是另一個結論：人類只能以否定的方式自我定義，技術的非人性可以使人差異化，但是不能給人以同一的確定性。這種除了虛幻以外沒有其他任何同一性的特征，對應著“反射鏡的一個階段”。

兩種不同的超前層次的觀點致使勒魯瓦-古蘭提出，在智人之前，人類只有一種技術理智，它同反思的、個體化的、精神性的、本質上非技術性的理智相對立。所以從匠人向智人的過渡就取決于大腦皮層的發展是否越過某個臨界點，這樣，他又重新賦予大腦在進化中的決定性作用。這個結論和他以前對大腦決定論的批評是很不吻合的。更有甚者，如果說石器是“骨骼的延伸”，而且骨骼的進化總是優先于神經系統的進化，那么，工具就應當決定大腦的形成，而不是相反。

從東非人到尼安德特人，不僅發生了大腦皮層的差異化過程，而且也發生了石器的差異化過程：由鵝卵石碎塊經石錘最后一直到尼安德特人的裝綴石葉。在尼安德特人時代，發生了第二次裂變。在兩次裂變之間，大腦和工具的差異化是共同產生的，它們屬于同一個差異化運動。在人類形成的外在化進程中，出現了一個結構耦合的奇特過程[235](#_235_37)，我們稱之為器具助產術。這就是“反射鏡的初級階段”，在這個階段中，大腦皮層的差異化受工具制約，同樣，工具的差異化也受大腦制約。這就是所謂反射鏡的效應：在反射鏡中，大腦和石器互為對方的鏡子，一方在使自己成形的對方中看到自身的形象，并因此而成形。

### 7.器具助產術

外在化運動是指：遺傳記憶及其變更同模板記憶及其變更不相吻合。當然，模板記憶會受到遺傳記憶的變更的影響，這是顯而易見的。但是我們并不能因此而無視另一種類型的記憶的構成。接下來的問題是：模板記憶以什么方式儲存？這個記憶是否就儲存在模板的物質紋跡之中？模板是由工具構成的。工具本身往往形成于模板之前，它隨著人的重復“制造”構成固定的模式，因此工具模板引導工具制造行為而不是相反。我們說原始時代大腦和工具在一種獨特的結構耦合形式中相互共同確定，就是這個意思。現在需要澄清的是：原始人世代相傳的模板復制是在什么樣的形式中重復產生的？模板重復如何區別于遺傳重復？在模板重復中，差異如何作用、如何保存？差異是怎樣產生的？但是切不可誤以為，由于技術在此是主導性的，就一定要從中找到特定性或動物性的因素。人類在它的外在化和進化的過程中，受差異化的因素引導，它從差異化中認識自己、實現自身的差異化，也就是說，人類在自己的差異化對象中自我發明、找到自己的形象。這種形象無異于一種幻象，就像人們通常在談論技術時所說的那樣，但是，當人們這樣談論技術時，是否把握了人性、人的同一性或非同一性，以及人的本質？盡管如此，人毫無疑問是差異化運動的執行者。

顯然，外在化是一種“無意識”的過程，從這個角度看，它和動物進化過程相似，然而僅僅是相似而已。勒魯瓦-古蘭已經證實了這一點，他最終承認在這個過程中，“個體的理智[……]確實起著某些作用”。

面對這些矛盾而含糊的論述，我們不能不產生一種極其簡單化的感覺，就好似只有在個體理智和動物決定性之中作出選擇。我們應當提出的問題是：石器——作為一種記憶的載體——的外在化投射使怎樣一種超前成為可能？超前有其各種技術性的可能性的歷史，這就是反射鏡的不同階段的歷史，人性在反射鏡中自我觀照，并因此而塑造自己的形象。時間問題的關鍵就在于此，這個時間必須從人為記憶的技術學問題出發來把握，人為記憶只能是始終作為已經在此的人的記憶。所謂已經在此就是時間的前提和背景，它如同我從未經歷過、因此只能在留存的紋跡中捕捉的過去。這就是說，如果沒有人為性記憶的載體，就不可能有已經在此，也不可能發生和時間的關系。我賴以存在的、先于我的世世代代的存在記憶，就是通過這類載體世代相傳的。過去的經驗和過去的后生成結果因這種載體而避免消失，這同純粹生物領域的遺傳規則恰恰相反。后種系生成的結構使已經在此及其被現在存在同化的事實成為可能，這是對過去的記憶的征收并化為己有，是“同化”的助產術：燧石既是勞動、計劃和超前的對象，同時也是保留這些經驗和后生成結果的記憶的載體。時間就是技術模板的變化過程。模板的重復性超前不過是時間性的極端形式，誠然，這種形式還處于萌芽狀態，而且特屬于超前行為，然而超前也只有在這種形式中得以完成。毫無疑問，這尚且是一種非常初級的時間性：東非人的已經在此僅僅在于它手中的石頭——它有限的世界。但是這個有限的世界已經和海德格爾所說的有限世界截然不同了。

由于勒魯瓦-古蘭忽視了這些問題的批判性特征，所以他又引進了和智人對立的匠人這個形而上學色彩十足的概念，我們在巴塔耶的思想中可以看到類似的例子[236](#_236_37)。這種將技術與理智對立的觀點卻是和勒魯瓦-古蘭在以后賦予文字的意義相矛盾的，因為他承認文字作為一種技術在思維構成中的作用。

必須開辟研究神經-技術的領域。神經-技術作為一種特殊的記憶機制的現象無疑在外在化進程中發揮作用。對于這種現象，傳統的動物學和社會學都不能確切地把握：在這種現象中我們可以看到，和超前的代具相對應的是某種已經形成的神經性載體。對這個問題的重要性，既不要過高估計，也不要曲解，勒魯瓦-古蘭本人也強調了這一點。我們面臨著兩種可能：或者說從東非人起，人就已經形成，那么，理智和技術理智就已經產生了。這就是說東非人已經具有完整的超前行為和特有語言的差異（假如不是種族的差異），而不單單是特定性的差異（“個體理智”無非就是指這種特有語言的差異）。或者說，東非人還只是不會超前的類人猿，這就是說，它不在時間中，它從不實現自己的未來，因為它尚無未來可言。在這一點上，它和盧梭的“純自然狀態的人”是一致的。

### 8.三論第二起源

尼安德特人的頭蓋骨標志著超前能力的擴展。在此，能力的延伸或擴展是指：預見的完善程度或超前的有效率提高，而不是指“更大量的”超前，因為是否具有超前的能力并不是一個量的問題。唯有效率才是可以度量的。具有超前的能力就是具有了可能性。這種可能性的有效性與其說取決于大腦皮層本身的組織，不如說取決于大腦皮層在石器這面鏡子中的映象，因為這面鏡子為大腦提供了它的有效性。勒魯瓦-古蘭以每公斤燧石包含的切口長度來度量超前的效率。

他在繼續關于尼安德特人階段的石器技術進化的描述中，揭示了超前可能性和大腦進化相關的成熟過程。這種工具模板和大腦進化相關的特點，在歐洲舊石器中期的莫斯特式的模板中顯得尤為突出。這個時代的模板中，“石器的尖端凸出，至少需要六種緊密相連的操作程序，它們互為條件，要求有嚴格的預見性”[237](#_237_37)。這個預見給原材料的開發使用提供了更大的余地，因為初級的石塊工具（借助一系列的中間環節）成為另一種工具的原料。

勒魯瓦-古蘭在明確了“技術理智”和大腦皮層組織的關系，并補充指出就技術理智而言，尼安德特人的神經系統和我們現代人的神經系統是一致的觀點之后，引入了關于“非純粹技術理智”的論點，而且與之相應，他也提出了不再屬于“技術意識”的意識的論點[238](#_238_37)。那么非技術性的意識從何而來呢？它在本質上作為外在化運動的技術進化中有何意義？他本人似乎為了擺脫以往的束縛，從一開始就批判了宗教和理性思想為了解釋“意識”現象做的簡單化的自圓之說（奇跡的幻想同樣很適合理性決定論的要求，因為它作為一種目的論將人放在進化的末端，所以，盡管人已不是依照上帝的樣板的創造物，盡管人被作為“獲得自身意識”及其“同自然對立的意識”的生命存在，理性決定論不僅不能解釋人類的中心地位，而且使這個觀點變得無法解釋）。但是勒魯瓦-古蘭在此的計劃是什么？他與其說要批判奇跡造人論，不如說要指出宗教之前的人類本性，這種人可能尚未完全成為人（不是現代意義的人，而是匠人）。奇跡造人說所要避免的恰恰就是這種不完全的人性，因為神學家們把人性的標準放在宗教性之中。但是無論如何，我們必須提問勒魯瓦-古蘭本人是否滿足于以一種新的人為虛幻來解決人性的問題，這個虛幻就是操作和理智的對立，就是技術和精神的對立。因為這第二種“過渡”就是向“非技術理智”的過渡，勒魯瓦-古蘭毫無保留地接受了這種過渡，而且沒有對它提出任何疑問：他給我們做的一切關于技術理智的“解釋”絲毫不能說明所謂“非技術理智”的產生的問題。因此，我們又面臨著第二起源之謎。一旦非技術理智被認定是創造性的，那么以往對外在化運動的分析所獲得的關于技術的產生的認識——即不把技術作為創造性意識的產物的結論——便蕩然無存了。

盧梭的批判思想旨在揭示：人并非一種精神的奇跡加入猿類已經具備的身體條件的結果。然而隨第二起源出現的是某種因素被“加入”技術的現象，這就是符號，或者說“符號的功能”，盡管人們并不知道這種功能從何而來。我們已經知道技術性的代理是怎樣產生的，它不依賴于精神的因素，它不過是以其他的方法延長著進化的趨勢，同時延續著植根于脊椎動物最深層的機體變形中的種系的譜系。技術無非是在第二起源之外，在獨立于第二起源外加因素的條件下，繼續種系的進化。所以，精神是一種完全理性的理智，是“反思的理智”，它在“簡單的物質生存之外”，和完全屬于動物運動的技術理智毫無關系，精神是對自我保存本能的解脫。如果說技術趨勢仍然限于根本性的自然運動，那么精神就是一種真正的外在化，即走出自然的運動。

“古人類[……]向我們展示了大腦新型功能的第一次飛躍，這個飛躍不僅給技術性帶來了一個平衡力量，而且也刺激了技術性。[……]反思理智的特征在于它不僅能夠把握現象間的關系，而且能夠向外投射這些關系的符號模式。所以，反思理智無疑是脊椎動物進化的最終成果，而且這個成果只體現于人類階段。[……]‘無償’的理智操作層次，一切就好像是頭蓋骨和前額容量的增加造成了符號能力的不斷強化。”[239](#_239_37)

盧梭誤把技術的外在化視為一種背離純粹自然狀態的運動。所謂純粹自然的人在制造工具的過程中，并沒有向自然強加任何東西，或者更確切地說，它不過是在追隨純粹自然本身的重新組織和增加的趨勢。但是和盧梭一樣，勒魯瓦-古蘭的匠人實際上還是動物。技術的組織不過是動物機制的繼續。動物和人之間的真正距離是反思理智造成的。這種“無償”的行為“超越了技術機能”，并且由于它擺脫了自我保存本能的恐懼，所以超越了動物性的范疇。這里有兩種反射性：一種是 技術的反射性，它完全服從生存行為；另一種是符號反射性，它排除一切支配技術進化的基本屬于本能范疇的實用目的性。顯然，精神只能在技術之后到來，就好像是技術的葬禮。這樣一個巨大的間隔是如何跨越的？還是回到了先前的結論，這個飛躍來自大腦組織的進化的一個新階段。

這種邏輯的缺陷同勒魯瓦-古蘭在盧梭理論中找到的漏洞同出一轍。被盧梭視為外加于自然的因素在第一起源之前已然存在：技術的外在化不過是生命運動本身的繼續。然而，這個觀點在“第二起源”的問題上同樣適用：所謂第二起源并不存在，因為技術的差異化已經要求完全成熟的超前，這種超前既是操作性的，也是能動性的，它在南方古猿時代已經形成。這種意義上的超前只能是一種和死亡的關系，也就是說，符號理智已經存在于當時的超前行為之中。所謂反思理智并不是外加于技術理智的，它已經構成技術的背景。反思理智在我們現在所熟悉的新形式中，不過是在新的代具格局中繼續——關于這些新格局的本質，我們將會論及。誠然，所有這些機制的形式必須以某種“萌發”為前提，它們就像大腦皮層的展開一樣，需要“時間”，不可能一蹴而就。但是關鍵在于先確認超前和反思展現的臨界點，然后才估計它們的“完善程度”：這個臨界點無疑就是“外在化”，它不應被作為和自然的決裂，而是應當被作為生命的新型組織——生命使無機物有機化，同時也因此而自我重新組織。必須對自然作另一種解釋，這就要求慎重對待那些對立的觀念，盡管這是十分困難的，關于對立觀念的爭議不應取消不同因素的遺傳。怎樣想像這樣一種技術進化：它沒有限度和范圍，雖然非常微弱，但是相對于一般模板行為而言卻是十分確實的進化，因為它推動了自我保存的本能？勒魯瓦-古蘭本人在笨拙地承認“個體理智”在模板形態發生過程中具有“某種作用”的同時，實際上就涉及了這種技術進化。或許應當區別兩種不同的超前：一種是為了生存而實現的超前，另一種是造成差異（或是創造性地重復某種區別）的超前。超前一定具有某種“特定”的形式。這種形式借以形成的條件就是完整意義下超前的可能性已經存在（所謂完整意義是指：造成差異，“延遲相關差異性”，作為相關差異在一般性生命之中造成的裂變，而不是和生命形式決裂）。這種超前的可能性或許還微不足道，還處在我們可以假設的昏暗的低級階段，但是它畢竟已經是一個差異的可能性，因此，它已經構成了“符號型”而非“生存行為型”的超前投射。由此可見，盧梭建立的可完善性的概念——他曾經因此造成如何解釋在純粹起源內部發生沉淪的疑難——要比人類學家勒魯瓦-古蘭的推理高明得多。更令人吃驚的是，勒魯瓦-古蘭居然以為可以對這個問題忽略不計，以至他在《手勢和語言》的第二卷中，把外在化的繼續視為真正的非實在化和倒退（比如手的退化）[240](#_240_37)，并同時指出這是“神經系統的外在化”。這種觀點的基礎就是關于文字的分析，在第一卷的最后一部分中，他已經完全將反思的實在化——即理性和哲學——與紋跡記存（技術）的線性發展聯系在一起。

對符號系統的意義作出規定，這實際上就是提出死亡的問題：

“這種超出技術運動機能的活動的考古學紋跡就是審美和宗教特征的最古老的標志，我們可以把它們分為兩類：標志著對死亡而作出反應的紋跡，以及標志著對異乎尋常的形式作出反應的紋跡。”[241](#_241_37)

人類和死亡的獨一無二的、不可避免的關系發生在他人的尸體上：一個與己不同的身體正在轉變為尸體，我們不能把它隨便遺棄、任之腐爛。勒魯瓦-古蘭仍然把這種和死亡的關系歸結于大腦皮層的發展。考古學的某些發現已經證實了人類最早的符號行為，盡管非常罕見，卻是無可否認的。根據這些實證，最后的古猿“在向我們所謂的真正人類固有的思想轉化”[242](#_242_37)，正是這些古猿向我們“展示了新世界——即符號世界——的誕生”。大腦皮層發展的這個新的參考因素并不提供任何關于符號行為的解釋，而它們卻揭示了一個隱蔽的事實，即智人之前的技術進化完全受動物性因素支配，因而是一個懸而未決之謎。大腦皮層發展的這個最后狀態在進入一個“新世界”的同時，也進入了語言時代，它已經是我們的語言。

### 9.近人類的語言

早期猿人（匠人Homofaber）似乎并不一定具備死亡的意識，但是勒魯瓦-古蘭首先必須提出它們已經開口說話的假設。它們已經說話，但是卻不能超前預見自己的終結，不具備和簡單的技術理智相對立的符號體系。這種論點和看法是十分奇怪的，尤其是因為勒魯瓦-古蘭本人也承認，非符號化的語言是不存在的。當他在確定第二起源的本質的時候，又不得不返回先于第二起源的“早期猿人”語言時代，他將這種語言限定為簡單的技術符號組合。似乎一個符號可以僅僅是“技術性”的。

語言的問題首先是一個“神經運動機能組織和大腦預見性質”的問題。“語言問題取決于大腦而不是頜骨”[243](#_243_37)。這是向符號問題的回歸，但是《手勢和語言》，第1卷，第161頁。

其意義卻與以前的論述不同。勒魯瓦-古蘭在一段完全臨時性的分析中，似乎和以上所論相反，發展了他在開始時肯定的觀點（“話從手出”），他指出：一旦發生外在化的運動，就必然會產生符號，并重申，只要有技術就會有語言，所以技術行為和符號行為是不可分割的：

“人造就具體的工具和符號，二者服從同一類進程，或者更確切地說，它們所依靠的是大腦中同一類基本機制。這就導致我們不僅要承認語言和工具一樣標志著人類的特征，而且要認識到二者是人類同一種特性的表示。”[244](#_244_37)

這一論斷所包含的深遠意義很快就被他接下來的論述所拋棄：這些符號為什么同非技術理智的符號有區別？因為它們僅僅屬于“技術語言”。與“技術理智”、“技術意識”相對應，存在著一種“技術語言”：“技術的進步是和語言的技術符號的進步緊密相連的”[245](#_245_37)。工具和語言之間的這種“有機聯系”顯得如此強烈，“因此我們可以斷定南方古猿和舊人已經具備了與他們的工具的水準和技術理智相應的語言”，并且，這種語言絲毫也不依賴于“非技術理智”的存在。總之，它是動物性形體進化的產物。但是正如超前一樣，一切和未來的關系都直接是一種和整個未來的關系，即是和作為可能性的無限這樣一種可能的未來的關系。既然如此，一種語言現象的出現，難道不直接意味著整個語言的誕生嗎？技術語言難道不是勒魯瓦-古蘭所謂的反思理智或“精神性”的成果嗎？

“語言的技術符號”的含義是什么？在什么條件下“技術符號”不會必然地喚起（或者說在什么條件下它們本身不是）“非技術符號”？對勒魯瓦-古蘭來說，“技術符號”是指：一種只表達具體場景的語言（這種神話般的觀點非常接近盧梭在《論語言之起源》一書中闡發的思想，而且從更廣義的角度看，它和絕大多數語言哲學的遺訓大同小異）。眾所周知，語言只能由記號構成，它們不是簡單的信號，這一點，勒魯瓦-古蘭本人也是承認的。既然如此，一個不同于信號的記號就是符號，它標志著某種一般性，一組概念，所以它總是完成的“抽象”，而不是單一而特殊的參照標記。否則，有多少需要被標記的現實對象，就會有多少記號，記號的數量就無以計數。那么語言賴以形成的一般性的抽象就不可能產生。而語言正是借助一般性的抽象，通過對有限的記號的無限性組合來命名無限的現實。一切語言從本質上說都是有限的，但是它們卻能夠表達不確定的和幾乎是無限的現實，所以，語言必然從一開始就是一個實現抽象化和一般化的過程。“具體的語言”是一個自相矛盾的概念。勒魯瓦-古蘭的論述也不例外。必須重申，語言的產生只有以超前能力為基點才是可能的。超前能力同時也就是一種保留的能力，它的記存為保留一種持續的過去提供了可能性。正因為如此，詞和工具一樣，“因后來的活動而持續”。

“制造工具的創造先于使用的機會[……]，而工具則因后來的活動而持續。信號和詞之間的差別也屬于同類。概念的一貫性和工具的持久性雖然性質不同，但卻是十分相似的。”[246](#_246_37)

引起大猿猴的某些行為的“物質場合”之所以永遠不可能導致語言和技術，是因為這些場合總是“具體”的，未經意思擴展的突破，而語言和技術則要求一個根本性的“抽象”，即進入一種一般性的領悟，盡管這種一般性的抽象可以是非常初級和微不足道的：一個詞可以被反復使用，同一個詞可以指意不同的具體場合，這個簡單的事實本身就說明了任何一個詞都直接來自一般化的抽象[247](#_247_37)。（正如器具用途的范圍一樣，一切陳述的前提就是有一個“已經在此”，而且它始終在此。）那么怎樣使這類分析同有關原始語言的兩個階段的假設一致呢？所謂兩個階段是指：第一階段的語言尚停留于表達“具體場合”，因此還沒有進入一般性和抽象；第二階段從尼安德特人開始，“脫離具體性的符號外在化”開始形成。面對人的同一體隨外在化運動產生的破裂，我們認為，人的定義不是取決于原始的“內在”同一性，而是取決于作為差異化過程的外在勞動。但是根據勒魯瓦-古蘭的觀點，這個定義尤其是指曾經存在過一種“前人類時期”的人類，它還不屬于完全的人類，屬于近人類，與之相對立，人類的同一性被描述為精神存在。

技術和語言的關系是根據操作序列的概念建立的，關于這一點，我們必須全文引用勒魯瓦-古蘭的一段關鍵性的論述，它全盤托出了以上假設：

“技術同時包括手勢和工具，二者根據一種真正的句法結構有機地連環組合，這種句法結構為操作系列既提供了穩定性，也提供了靈活性。操作的句法結構源于記憶，形成于大腦和物質環境之間。如果我們繼續和語言并列的分析，類似的過程比比皆是。由此我們可以在有關從鵝卵石文化到阿舍利文化的技術發展的認識的基礎上，提出這樣一個假設：一門語言的復雜性程度和它的詞匯量是同技術的發展一致的。東非人的語言出自他們單一的技術動作系列和有限的操作連環，所以這種語言的容量僅僅比大猩猩發出的聲音信號略高一籌而已，不過它已經由現成而不完全確定的符號所構成。舊人已經具備雙重手勢動作系列和五六種不同形狀的工具，所以它們的操作連環必定相當復雜，我們可以確認的舊人時期的語言的豐富程度也相當可觀，但是它很可能還局限于對具體場合的表達。[……]在尼安德特人時期，開始產生了非具體化的符號。從這個時期起，技術的概念被另一類概念超越，關于這類概念，我們如今只具備一些手工操作的例證：墓葬、顏料、奇特物品等，但是這些例證卻展示了這樣一個確實性：思想的運用已超出了技術的生命運動機能的領域。”[248](#_248_37)

我們是否能夠既承認存在著現成的、并非完全確定的符號，同時又斷定這些符號僅僅用于表達具體的場合？這實際上是自相矛盾的：一般化抽象（非確定性）從一開始就存在，但是它又不屬于一般化抽象，因為它尚停留在和一般性相對立的特殊性之中。二者必居其一：或者這種特殊性是作為一般性背景中的一個游離背景的特殊現象而定義的，那么一般性已經存在，語言已經是一般性的；或者簡單地說，表達根本就不存在，沒有具體場合，也沒有特殊性。表達是一般化抽象的可能性，也就是作為理智化過程的超前。符號總是“理智的”、“一般性的”符號。僅僅具有技術性的語言的“技術符號”是不存在的——思想總是求助于“僅僅”之類的限定來回避自己的局限。不僅如此，一切操作連環的系列組合都必須以一般化為前提。

一方面是具體的技術語言，另一方面是一般的非技術的語言，這一對新的對立范疇完全順應上述支配著有關工具制造和進化分析的狹義超前的觀點，而且，它同技術性理智和反思的、精神的或個體的理智之間的對立也是一致的。一切都似乎很協調，但是正如盧梭的理論一樣，它的協調必須受“幾乎”或“僅僅”之類的條件副詞的限制。這個協調體系的核心就是：尼安德特人時期完成了一個質的飛躍，即激發了第二起源，而第二起源的起源僅僅在于大腦。但是，這個核心的觀點與其說是幾乎什么也沒有解釋清楚，不如說是什么也沒有解釋。

從第二起源開始，在作為一般化抽象之可能性的精神符號活動和墓葬現象之間，有著直接的聯系。這種在和死亡的關系中構成的符號同時也就是純粹文化差異現象的萌芽。將智人和匠人對立，這實際上就是要指出猿人的貧乏的語言不包含任何特有語言的差異化，而“尼安德特人的語言則和現代人的語言相差不遠了”。如果我們提出猿人的語言是依附于具體場合的非抽象語言的觀點，那就意味著同時斷定了這種語言的無差異性。這樣一種不可能在個體化過程中自我再創造的語言，沒有規則，沒有任何指意的可能性，所以，這是一種無言的語言，它無所可言。它就像那些沒有任何用途的工具一樣，因為工具的用途本質上已經是工具制造的可能性用途的變形，而且無疑也就是工具制造的差異化因素之一。在超前的第二個層次上，語言的特有性[249](#_249_37)和工具進化的動力取決于同一種可能性——即在勒魯瓦-古蘭看來，“猿人”不具備的那種一般化抽象的可能性。然而所有這一切都是和《手勢和語言》一書第二卷中的觀點相矛盾的。

### 10.裂變的記憶

“群體的問題在動物性和人性的問題中占主導地位，從群體的角度看，動物和人類社會都維系于一個‘傳統’實體之中，其載體既不屬于本能，也不屬于理智，而是在不同程度上同時屬于動物和社會的因素。”

只有在提出這個群體問題之后，我們才能區分本能和理智。這就是說，構成外在化過程的裂變的實質在于記憶的一種新的組織形式，它意味著記憶的新載體的出現。

“如果說種屬是動物群體的典型形式，而種族是人類群體的典型形式，那么每一個傳統的實體都對應著一個特殊的記憶形式。”[250](#_250_37)

記憶在擺脫遺傳記錄的基礎上繼續自己的解放進程，同時也留下了裂變的烙印，這些烙印留在石塊、墻壁、書本、機器、玉石等一切形式的載體之上。遠可推至紋身，近則有已器具化的遺傳記憶，記憶先是被無機化——或者說非能動化，然后又被重新有機化、被操作、儲存、理性化，它經過電腦工業的全息記憶階段，最終被我們稱作“生物技術”的生命工程所開發利用。裂變記載了記憶，記憶也記載了裂變。裂變只能是關于裂變的記憶，只能是它所激發的紋跡的效應。

在此，記憶的問題和程序以及程序的類型的問題組合在一起：

“這個問題不能[……]被放在本能和理智的對比中，而應當從兩種不同的程序類型的對比的角度來認識，一種類型[比如昆蟲類]在最大限度上服從遺傳的先天確定性，另一種類型屬于人類，它則對應著一種表面的遺傳的不確定性。”[251](#_251_37)

不能由此引起誤解，以為程序化對于動物是決定性的，而外在化的運動則取消了程序的作用，使之成為不確定。這里必須在“新型程序”的條件下使用不確定性的概念。為了理解這個概念，首先必須區分人類以外三種不同類型的生物存在，它們呈現了三種不同等級的選擇的可能性：螞蟻的“選擇”范圍比蠕蟲廣，而脊椎動物的“選擇”范圍又比螞蟻廣。每一個高等層次形成的同時，也保留了與低等層次相同的行為實體，尤其是，上述三個等級上的“選擇”的可能性并非真正的選擇：這里涉及的是遺傳的選擇，被選擇的可能性先天地記載在遺傳基因之中，它構成個體的潛在的記憶，軀體可塑性和生存環境的碰撞激發了整體表型的印記現象，從而使個體的潛在記憶現實化。由蠕蟲到脊椎動物，記憶的“操作余地”擴大了，條件反射和訓獸就是一例。脊椎動物形成了個體的記憶，并同時（根據個體的適應）記載過去的“經驗”。這個“經驗”受非特定的遺傳基因的多重確定，并使得同一種屬的不同系列具有程度不同的完善性。而所有這一切最終服從于自然選擇的原則。這種本能記憶的機制在人身上也存在，因為人也是一種動物，而且“人類活動的很重要的一個部分出自本能”。

勒魯瓦-古蘭正是要在這個本能的層次——即人性構造中最初級的層次——中區分出理智，而理智的形式則要求屬于兩個更高層次的語言。

他把這三個層次分別定義為“特定性層次、社會種族性層次和個體性層次。在特定性層次，人類的技術性理智直接同它的神經系統的進化程度以及個體能力的遺傳決定性相關。[……]在社會種族性層次，人類的理智行為呈現出獨特的方式，因為它在個體和遺傳特性之外，形成了一種具有高速進化特征的集體化機制。對于個體來說，社會種族的制約性和使它生來就是智人的動物制約性具有同等的重要意義。然而社會種族制約性的具體方式卻有所不同。因為它在一定的條件下允許某種個體解放的可能性。

“在個體性的層次，人類也呈現出一種特征：由于大腦系統為人類提供了以符號的形式應付自身場合的可能性，所以個體甚至可以從符號的意義上來突破遺傳和社會種族的制約”[252](#_252_37)。

上述三個層次不可分割地構成了使“人類的技術行為”成為可能的記憶實體。但是，這里還有一些問題有待澄清，如果第二個層次毫無疑問地與人的技術可能性直接相關，則第三個層次顯然不是如此，它在本質上是以符號行為為目的的：如果我們認為真正的符號是精神性的，并且以上所指的是精神性符號（第二起源），那么我們就必須承認第三個層次已不屬于真正意義上的技術行為；如果相反，這里所指的是從一開始就伴隨技術行為而產生的符號行為，由于“技術和語言是同一種屬性（即外在化過程）的兩個方面”，所以，個體層次便成為一般性的差異化運動的層次，也就是作為工具的符號層次。這種意義上的個體層次是不需要創造性意識為前提的。因為沒有語言學家否認：語言操作在個體層次可以產生歷時性的特殊變化（方言）；而且沒有任何語言學家反對索緒爾的觀點，即語言的歷時性的特殊（方言）化本身不以操作語言的個體的意志為轉移。

“社會種族”制約是人類群體（種族）的“新型程序”，它作為程序構成了和動物群體遺傳制約類似的社會條件，但是這僅僅是一種類似而已，因為動物不可能擺脫自己的遺傳制約，而人卻能夠——當然在一定的程度上——從社會種族的制約中解放出來。這種“新型程序”屬于記憶而且通過記憶來實現，它是由解放到外在化過渡的結果。它在個體的層次使新的可能性具體化并在這些可能性充分實現之后將它們重新注入社會種族層次。這個描述方言的差異化的全過程完全取決于超前，正是由于在種族的約束與特有語言對這些約束的適應之間形成固定的關系，而且這些約束所構成的規則發生著多少來說緩慢的轉變，種族文化的進化及其差異化才能得以實現：“種族和記憶之間的聯系的斷裂似乎是造成快速的和連續性進化的唯一方案（一個僅僅屬于人類的方案）。”[253](#_253_37)在外在化之后，差異化過程經受了從種屬層次到個體層次的本質性轉移。個體除了受其動物性和來自它繼承的并受其牽連的已經在此的世界的限制外，它的行為的可能性是不確定的。

“個體從誕生起就面臨著它的種族所固有的傳統實體及其各種表現形式，并同自己所屬的社會機制展開對話。從生物的角度看，傳統之于人類就如同遺傳之于昆蟲社會一樣是不可缺少的：一個種族的生存需要常規，個體和社會的對話促成常規和進步之間的平衡，常規是群體生存不可缺少的財富的象征，進步則是個體為改善生存而實行的革新的象征。”[254](#_254_37)

傳統在當今世界是否存在？如果傳統對于生存是本質性的，我們將如何生存？我們是否應當構思一種新型的“傳統”？

### 11.特有語言差異的無差異性

這里提出的問題涉及時間、無程序的變化、不確實因素、無預先確定的歸宿的命運、決定等內容。使人區別于其他生命現象的是時間，時間性需要以外在化和代具性為前提：時間的存在僅僅是因為記憶是“人為的”，這個人為的記憶構成自從它被“懸置在種屬之外”以來已經在此的過去。必須嚴格地理解所謂“自從”的含義：繼承“人”的稱號，這就是繼承一切已經存在的過去，繼承過去發生的一切，自從“古老得可怕”的過去開始。兩種“起源”由此而來，“東非人”和“尼安德特人”兩個階段之間的差別由此而來。根據勒魯瓦-古蘭的理論，第二個階段標志著社會的產生：

“從腦前額的擴展開始，具有人類特征的進化便帶來了一個在遺傳進化之外汲取源泉的技術世界。自智人起，構造一個社會化記憶的機制便主導了人類進化的一切方面的問題。”[255](#_255_37)

上述觀點有什么可以反駁的？大致看來，無懈可擊。但是如果我們從超前的角度來提出問題，那么它們就站不住腳了。超前從東非人開始就已經存在了，盡管那種超前還是在大腦進化沒有完成的條件下實現的：對比和反思已經存在，不過它們所依賴的大腦和技術的條件對于我們來說還是完全陌生的——這種反思的奇特性本身提供了可感受的可能性。東非人的大腦皮層的扇面正在展開這個事實，從原則上和下列兩種假設是不矛盾的：第一，原始技術的進化已經需要記憶的外在化——以語言和工具為載體；第二，這種進化已經需要一般性的符號——雖然超前的形式尚且模糊不清，但是它卻是完整意義上的超前。關于技術理智和非技術理智之間的對立的觀點，雖然便于描述，但卻很膚淺。和勒魯瓦-古蘭提出的所謂社會化出現于大腦形成之后的觀點相反，人類從東非人時代開始就已經形成社會，盡管這種社會化尚不具備我們現在所認識的形式。顯然，“種族記憶被懸置在動物性種屬之外”是從東非人時代開始的。否則，一切都會變得不可理解，我們就不得不拋棄勒魯瓦-古蘭的一切假設，向盧梭回歸。

這些假設的威力就在于它們在骨骼、大腦和工具之間建立的關系。它們的局限就在于沒有提供認識理智——即一般性的社會技術差異化過程——的方法，理智本身也是外在化運動的直接結果。“第二起源”是不存在的，起源是完全不存在的。勒魯瓦-古蘭本人也對我們以下將要引用的論述中的兩分法提出過懷疑。他認為，新人時代是前額發展的時代，大腦皮層“是人格的主要因素[……]，它在對操作、預見、清晰的意識的把握方面具有決定性的作用”。他進而指出，只有從大腦前額起決定作用開始，“人們才能提出真正人類意義上的理智和反思的概念”，這無疑是說：我們現在認識的理智和反思的概念。

“我們不能否認最早的猿人已經具有大腦前額的某些發展的可能性[……]。當我們承認，在南方古猿和舊人的時代，技術的發展大致追隨腦殼的發展時，我們已經考慮到具有個體特征的創造性理智的因素。”[256](#_256_37)

事實上，這個“個體理智的作用”基本上被忽視了，它從來未被“考慮”，而且，在這種形式下提出的問題是不確切的：這里涉及的與其說是理智不如說是超前。個體的理智不是一個本質性的問題。盡管如此，以上論述淡化了原來在原始人類各階段之間作的過于清晰的劃分，勒魯瓦-古蘭由此出發，提出了關于最后一個階段的基本觀點，即社會的決定性作用：“隨大腦發展產生的最明顯的事實就是：社會相對于種屬而言所取得的重要性。”[257](#_257_37)這句話是否指：社會在此之前并不存在？當然不是。毫無疑問，存在著一個使人類發展中的決定性因素發生轉移的動力。但是要劃清不同階段之間的界線則非易事。一切都一下子產生，它們又同時發生差異。記憶這個無機物的有機化是基本的因素，它構成了第一性的動力。這個第一動力創造了其他的一切，它在自身變化的同時也改變了其他一切事物。在這樣一種復合體系中，大腦的發展是無機物的有機化運動造成的世界發生根本性變化而帶來的結果之一。也就是說，大腦是這種變化的有機性結果。它不是變化的原因。此外，這里所涉及的并不是一個原因的問題，而是一個推動，它帶來的能動性發展滲透、占據并貫穿了工具、大腦皮層、群體和地域等方面的發展。在這個問題上，或是選擇劃分界線，或是選擇破解不同層次的趨勢所構成的運動，這些運動是相互滲透的，緩慢而混亂的，甚至顯得前后矛盾，根據這種選擇的差異而形成兩條不同的分析道路。

當大腦皮層形成之后，技術的差異化就完全依賴社會的差異化而不再是動物性的差異化，盡管它的發展運動和差異化過程似乎在一種動物性的變形中延續，因為它的進化具有種系發生的表象，呈現出種族特有語言的無差異性。但是事實上，技術的差異化在大腦皮層形成之前已經是社會化、時間化和一般化的。

這里我們又重新遇到了所有盧梭式的論據：理性（精神性的理智）、語言（精神性符號）、社會（種族群體）等一切歷來被哲學用來定義人性的屬性以前都不存在，或幾乎不存在。一切都來自以后，即沉淪之后，來自跨越間隔的飛越。

### 12.已經在此、相關差異、后種系生成

探討人類的誕生就是探討死亡的誕生，這是我們在卷首就提出的論斷。現在反過來考察一下這個論斷的根據。

我們已經明確，這里要探討的是“人的發明”的問題，這個模糊的命題就是我們的起點——并由此引出了相關差異的概念：相關差異是一般性的生命的歷史，人的發明是這個歷史展開的一種調節（技術、人為因素、命名、死亡等問題的共鳴），必須給這個階段定性。所謂裂變就是從遺傳的相關差異向非遺傳的相關差異的過渡，一種“延遲的自然”。為了觸及到以這種方式提出的時間問題，我們曾提前推出了后種系生成的概念。

“外在化運動的矛盾性”使我們作出了人和工具相互發明以及技術助產術的論斷。根據這個論斷，在人類形成之初的后種系標向就是燧石。大腦皮層的形成過程是對燧石石器中留存的經驗的反射，燧石構成了一個過去，它記載了過去發生的事情。作為紋跡，經驗留存本身已經是一種反射。

超前問題帶來的疑問和外在化運動的矛盾性是一致的：落后同時也就是領先，在這種“后來”的結構中，我們無法斷定是大腦皮層的發展決定了石器的發展還是相反。內在似乎應當先于外在，但是內在本身又由外在構造，所以外在又先于內在。除非我們斷定，二者互為領先，它們不過是從兩種不同的演變角度考察的同一件事物。然而不管我們從何種角度考察，外在化和內在化的運動問題總是存在的：運動從何而來？它遵循什么樣的原則？

我們已經看到，在有關超前的理解中，必須區分兩個層次：操作性超前和作為模板及超前形式的差異化的超前。運動的問題出現在第二個層次——當然，它已經被部分地包含在第一個層次之中：超前運動從何而來？從東非人到尼安德特人，大腦和工具共同實現差異化，它們處于同一個運動之中。這個運動就是在“外在化”中實現的一種獨特的結構性耦合過程——器具助產術，“反射鏡雛型”。在這個過程中，大腦皮層的差異化由工具決定，反之亦然。這就是反射鏡的效應，在反射鏡中，一方在另一方反觀自身，從中變形和變化。這個耦合從一開始就在互導關系中構成了根本性的動力。

剩下的問題就是要為這一現象尋找一個可以接受的生物學的解釋：在此必須提出一種全新的遺傳選擇過程的假設。經過加工的燧石的進化非但不單單由大腦的進化決定，它反過來決定了大腦形成的過程。這樣一種假設意味著我們必須展開人為性選擇的概念：大腦在與新環境發生的關系中產生了突變性的選擇，而這種關系則是以一定的技術機制為中介的，它構成了人類的防衛和采獵系統，既推動了個體適應的過程，也推動了種系的進化。但是這個假設并不意味著既成特性在遺傳中保留，盡管它可能造成此類錯覺。

我們必須注重自工具產生以來出現的后生成過程的特點，即工具在制造或（和）使用工具的個體之外保存自己。（工具是一種真正的無生命而又生命化的記憶，它是定義人類機體必不可少的有機化的無機物。這種作為過去的后生成因素的標向和積累者的工具的出現，必須以大腦結構特有的后生成的可塑性為前提。）在非人為、非技術——即在沒有被相關差異的相關差異性調節——的生命中，一切后生成的積聚都隨著它們的個別載體的消亡從特定的記憶中消失。在我們現在考察的情況中，生命保存和積累了這類后生成的現象。這種保存決定了一切同環境的關系，以及一切變形選擇的過程——尤其是在大腦中發生的變形。由此，我們可以作出如下似乎和分子生物學規律相悖的假設：后生成因素反過來對種系的再生發生強烈的效應，并引導和制約了選擇的基本影響。根據這個假設，我們可以推斷個體的發展以三種記憶為基點：

——遺傳記憶；

——神經記憶（后生成性）；

——技術和語言的記憶（我們將技術和語言混合在“外在化過程”之中）。

工具模板既是生產的結果，也是生產的條件。模板構成生產模板的操作系列記憶的載體，它保存了過去的后生成因素的紋跡，積累經驗和教訓；同時，模板也是這些操作系列傳播的結果，這種傳播是由原型產品的存在本身來實現的。這就是后種系生成的意義。從此，我們必須論述三種類型的記憶，這實際上就是在略加修改的基礎上進一步深化勒魯瓦-古蘭提出的三個層次的假設：

——遺傳記憶；

——后生成記憶；

——后種系生成記憶。

后種系生成是一種歸納式的積累，是（后）個體經驗的動力和生成形態（后種系生成），它標志著在有機體和它的環境之間出現了一種新型的關系，這種關系同時也是一種新的物質類型：如果說個體是一種有機體（有機化的個體），那么在關于“誰”的問題上，它同環境（一般意義上的、有機和無機的物質）的關系是由一種有機化而又無機的物質為中介來實現的，這就是工具，它起著訓導（器具）的作用，它就是“什么”。正是在這個意義下，我們說：“什么”在被“誰”發明的同時也發明了“誰”。

### 13.“誰”和“什么”

遺傳和后遺傳的關系是具有生命歷史意義的相關差異的一個方面。如果說勒魯瓦-古蘭的貢獻就在于動搖了動物性和人性之間清晰的界線，那么這里的問題就在于詳細闡明延遲的相關差異以及這個闡述的可能性。勒魯瓦-古蘭用來討論這個問題的方法實際上又把他拉回到一個簡單的對立，當然，這個對立被他轉移到另一個同樣非常傳統的范疇層次：操作和理智。同樣的選擇（提出第二起源）也使他重新回到內在和外在、以前和以后、動物性人和精神性人等等形而上學的對立。我們提出了器具助產術的范疇，試圖以此抓住并揭示不可能簡單地將內在和外在對立的困惑。只有在器具助產術的范疇下，我們才可能理解，工具體系非但不取決于某種創造或主宰物質的自我意識，而且在繼續一個早在斷裂之前就展開的進程的同時，構成了一種新的斷裂——相關差異的新機制、一種相關差異的相關差異。雖然這里的中心概念是后種系生成記憶——它既可以否認一切對立也可以描述和保留差異化現象，但是我們似乎在德里達的文碼學的解構理論中找不到任何相應的概念。我們將在討論線性文字時展開這個問題。如果離開了后種系生成記憶的概念，我們似乎就無法針對作為一般生命歷史的一般性相關差異來特別確定延遲的差異，因而既不可能回答人是什么的問題，也不可能斷定人不存在。“人的發明的模糊也就是發明的主語的模糊，使‘誰’和‘什么’連成一體——既將二者相聯又將二者相分——的因素就是相關差異”。相關差異就是指這種雙向運動、交錯反射，通過反射的雙向運動，“誰”和“什么”共同構成同一個現象的兩個側面。

勒魯瓦-古蘭缺乏將差異和延遲兩個概念統籌兼顧的思想，所以他把技術性理智（即狹義的超前過程）和符號或“符號化能力”相對立。他認為符號是“外在于簡單物質實體”的理智的成果，與符合技術運動的幾乎是本能的目的性相比，符號是一種完全的解脫，它啟開了死亡的意識。正如他不得不提出第二起源，以便避免分析自東非人時代就形成的“相關差異化”的新型動力，他也將死亡的意識歸結于大腦發展的一種（晚期）狀態。同樣的推理使他得出：死亡的意識也就是語言——和我們的語言同等的語言——的意識。然而，我們已經看到，語言問題完全屬于“后種系生成”的層次。“具體的語言”或僅僅關于某一個場合的表述是不存在的，語言總是抽象的。勒魯瓦-古蘭提出的有關“猿人”的“非抽象”語言的矛盾觀點，卻是同他的另一個矛盾觀點相吻合的，即猿人的語言沒有任何種族特有語言的差異化可能（這個觀點來自有關前尼安德特人工具的分析）。但是在《手勢和語言》的第二卷開首，記憶的外在化（“種族”的記憶被“懸置于動物種屬之外”）包含了種族特有語言的“辯證法”：“種屬和記憶之間的紐帶的斷裂似乎成為唯一能夠在個體和社會的‘交談’中導致快速而連續進化的方法（僅僅是人類的方法）。”這種分析在加以某些修改（當然是本質性的修改）之后，可以將我們引向海德格爾式的時間問題的討論。

我們通過古生物學有關理論的研究，提出的關于技術及其動力的問題，實際上直接涉及到關于（“為終結”的存在者）存在的分析——乃至整個哲學。海德格爾將計算的時間（非真實的度量的時間，即試圖“確定不確定性”的時間）與真實的、作為同死亡的關系的時間相對立。從某種程度上說，勒魯瓦-古蘭的方法與海德格爾很相近，他把技術性和與死亡的關系（即“反思”理智）分離開來，并最終對立起來。從關于勒魯瓦-古蘭提供的理論材料的批判分析出發，我們可以相反地設想一種關于時間的生存性論證。這個論證實際上涉及的就是有時間烙印的存在者——此在或“誰”。所以，這也是一種關于存在和身體所依賴的代具性的論證。代具性是此在的已經在此部分，或者說，已經在此從本質上說是代具性（偶然性）的，它啟開了存在和時間的關系，而不是使存在非自然化。人們似乎可以說，這個分析實際上同海德格爾在實際性名義下作的分析是一致的。我們在下一個部分中將試圖指出：事實并非如此。

# 第二部分　愛比米修斯的過失

## 引論

在本書的第一章末尾，我們曾經提出了這樣的問題：技術邏輯的動力作為時代和技術組織的推動因素，怎樣同超前的——人類邏輯的——操作動力相關聯？技術性是由什么構成的？換言之，從現象學的時間性出發，如何構成技術性？在上一章結尾，問題的形式發生了轉換：如何從技術性出發構成時間性？“誰”的時間性是怎樣形成于“什么”的切實性之中的？我們在提出這些問題時，以后種系生成概念為基礎。

假如說存在著時間的原生結構，并且這個結構形成于代具（作為對終結的超前）已經在此的境域中，形成于外在化的運動中，也就是說它建立在“遺傳調節的廢墟”之上，并且以這個廢墟為起點，那么：

1、這種和后種系結構無關的時間是無從談起的，這種結構每一次都被已經在此——即被組成人類和技術連續時代的記憶的載體——以獨特的方式翻新；這里，附加的因素也就是基本的因素，這種基本的附加性就是時間（和時間的關系或相關差異）。

2、這樣的分析需要首先澄清超前的可能性（可能性的可能性）。這樣的澄清即是生存分析的對象本身，它應當被作為代具性問題來解釋。

這種分析方法是不可能由從人類學向現象學的驟然一躍來實現的，因為二者的基本問題不同。在此我們將要考察普羅米修斯和愛比米修斯神話的不同關聯，這個神話包含了代具性（普羅米修斯——技術之神）、超前（普羅米修斯——先知之神）、死亡（普羅米修斯給人類帶來的期待和對終結的憂慮和無知）、遺忘（愛比米修斯的過失）、反思或在落后和后知意義上“對存在的理解”（愛比米修斯原則即是指通過對過去失誤的反思獲得的經驗積累）等范疇之間的根本關系。這個神話從一開始就把“外在化”作為和死亡、超前的關系同社會化聯系在一起。

## 第一章　普羅米修斯的肝臟

“什么？我好奇地疾聲自問。

“誰？你應當這樣問才對。狄奧尼索斯就是這樣說的。[……]”

尼采

“存在者是一個‘誰’（生存）或者是一個‘什么’（廣義的在手存在）。這兩種形式的存在之間的聯系是什么？”

海德格爾

### 1.遺忘者的遺忘

古希臘的技術神話給歐洲語言留下兩個得自神的共同的概念：普羅米修斯原則和愛比米修斯原則。古希臘神話幾乎是用“生存分析”的語言表述這兩個概念的。當時，這種分析基本上還可以在悲劇的形式下——即在前柏拉圖、前哲學和前形而上學的形式下——展開，在這樣的環境中，悲劇尚可通過技術來感受（對技術的驚奇）。這個神話同形而上學是根本沖突的。我們已經在勒魯瓦-古蘭的理論中看到了類似的沖突，看到他是如何無法自圓其說，以至陷入第二起源，并不得不把外在化和社會分割，以便（從技術的動物性中）拯救精神；但是當他在區別特定性差異和種族性差異時，又將二者連接。他似乎先斷定外在化先于社會化，然后又將二者合而為一。由此，他在語言和技術的關系問題上就十分模糊不清：既承認二者相互包含，但同時又招回形而上學的觀點，從而提出這樣的假設，認為真正（精神性）的語言必然擺脫（技術性的）運動機能。

如果我們按照第一種假設，認為語言和技術是人類同一種屬性的兩個緊密相關的方面，那么勒魯瓦-古蘭的人類學就會同形而上學發生沖突，因為后者恰恰首先將邏格斯和技術、自然和規范、理智和感覺、秩序和混亂相對立：

——技術作為一種偽造行為，為一切隨機性、無度、和以神自居的人類將自己的意志強加自然提供了可能；

——邏格斯作為真理的所在，也就是加在存在者原形（自然）之上的尺度。

但是，古希臘關于技術的悲劇式的理解卻完全不是如此。它沒有把兩個世界相對立。它給死亡構造了具有積極意義的場所，即自身的界限：一方面是永生的神，另一方面是無死亡意識的生命（動物），二者之間夾著一層技術的生命，也就是死亡的生命。悲劇式的人類起源說就是在雙重運動中構織出來的死亡學：這個雙重運動就是愛比米修斯對普羅米修斯的重復。

愛比米修斯并非單單是一個遺忘者：即不懂得思前想后——即經驗（也就是說對即將到達的、正在發生的和已經發生的事物反復咀嚼）之本——的象征；他同時也是一個被遺忘者。他被形而上學、被思想所遺忘。如果把思想本身作為一種遺忘，那么他就是遺忘的被遺忘者。每當人們談論普羅米修斯時，總是忘記了以愛比米修斯為象征的遺忘：總是遲到的真理。值得驚奇的是，這個后覺、這個從過時的經驗開始回歸的象征，這個為思想本身命名的愛比米修斯原則，不僅沒有在關于完結的現象學思想中占據中心地位，而且被排斥在這個思想之外。

普羅米修斯的孤家寡人的形象（比如海德格爾在《校長任職講演》中的描述）是毫無意義的。他的存在意義僅僅在于愛比米修斯的重復，后者又同時實現了對自身的重復——1、造成過失、欠思考、愚蠢、孤僻、遺忘等等；2、沉思、總是過遲、反思、知識、智慧，以及同回憶完全不同的另一種形象：經驗。希臘語把反思的知識植根于愛比米修斯原則之上，這就是說，反思的知識存在于作為完結經驗的本質的技術性中。海德格爾的生存分析在這個問題上的空白只能使我們感到震驚，同時，在我們看來這又是不可避免的。原因如下：

——一方面，分別以普羅米修斯原則和愛比米修斯原則為代表的兩種形象的交合，恰當準確地提供了時間性結構的基本要素，這個時間性被描述成一種走向終結的存在；

——另一方面，二者的交合意味了它們之間的關系必不可免地扎根在技術性之中，這同把真實的時間和計算的、煩忙的時間相對立的觀點是根本矛盾的。

### 2.死亡學：手下一無所有

以上追蹤的問題到此發生了一個決定性的轉變：技術學確切地成為死亡學，一切人類學的余留皆因此而被拋棄。柏拉圖在以普羅塔戈拉斯命名的對話中，借普羅塔戈拉斯之口講述了普羅米修斯和愛比米修斯的神話：

“很久以前，世界上只有眾神，動物尚不存在。當命運呼喚動物生存的時刻來臨，眾神將土和火以及一切可以和二者融合之物摻混，在地底下塑造了各類動物。最后，在讓動物見天日之前，眾神委托普羅米修斯和愛比米修斯適當地分配給每一種動物一定的性能。但是愛比米修斯卻要求普羅米修斯把分配的差事讓給自己：‘待我分配完畢，你再來檢驗。’他在說服了普羅米修斯之后就著手分配。在這個過程中，他給某種動物以力量，卻不給以速度；他讓弱小的種類行動迅捷；有些種類獲得了尖齒利爪，而對那些無此特長之類，他也想到了給它們自我保護的性能。[……]總之，分配的原則是機會均等，在他的一切設想中，他留意不讓任何一個種類滅亡。

“[……]但是眾所周知，愛比米修斯并不十分謹慎小心，他沒有料到，當他把性能的寶庫在那些無理性的動物身上浪費殆盡后，還剩下人類一無所獲，他一時不知所措。就在他為難之際，普羅米修斯來檢驗分配結果了。他看到其他所有的動物都適當地各獲其長，唯有人赤身裸體，既無衣履也無尖齒利爪。人類走出地底迎見天日的命運就要來臨。為挽救人類而操勞的普羅米修斯從赫菲斯托斯和雅典娜那里盜取了技術的創造機能和火（因為沒有火就無法獲得和利用技術）。就這樣，他送給人類一份厚禮。人類從此獲得了可用于它生命需要的理智。但是，人類尚無安邦治國的知識。這門知識由宙斯掌管[……]。從此以后，傳說普羅米修斯因他為愛比米修斯補過而偷盜的行為受到處罰。

“正因為人類具備了一部分神的性能，所以，首先人類是唯一信奉眾神的動物，人類建祭臺、立神像；其次人類很快就會靈便地節音表言。衣食住行則是在此之后的發明。”[258](#_258_37)

人類的到來從一開始就是因為偏離了動物世界的平衡和安寧，這是由原始的過失而造成的偏離。在偏離之前，什么也不存在。愛比米修斯把人類遺忘，這過失是一個偶然的事件。人屬于被遺忘之類。人類只有借助遺忘才能降臨，它在消失中出現。

人類是雙重過失——遺忘和盜竊——的產物。人類就像早產的小動物，赤裸裸，沒有皮毛爪牙，它似乎來得太早，但同時也到得太遲了（所有的性能都已經分配完畢）。人類的早產使它需要政治，政治來自技術，但是人類尚不具備這個知識。這里所說的“尚不具備……”并不是指人類的產生分為兩步，似乎第一個階段是圓滿的起源，然后發生沉淪。過失從起源起就存在了，所以人類才有一種原始性的缺陷，或者說是作為缺陷的起源。人類的出現只能作為消失的出現。這一切都是同時產生的。

我們只有首先參照讓-皮埃爾·范爾南對赫西奧德的《神譜》和《工作與時日》的解讀，才能解釋普羅塔戈拉斯講述的神話。赫西奧德的講述啟發了普羅塔戈拉斯。在《神譜》中存在著一個黃金時代，人和神同席而飲，這就意味著人類尚未降臨，因為這個時代不發生任何事情，黃金時代是一個時間之前的時代，事情隨時間而來。

“黃金時代沒有把自然狀態和文明狀態對立；它抹去了二者之間的一切差異；它把文明的食物當作大自然的產物，人無需勞作，一切都已耕種、收割、儲存、烹煮，只待享用。”[259](#_259_37)

如果發生偏離，這不是相對于自然，而是相對于神。這也就是說，偏離涉及的是人（死）和神（不死）的關系，因此，人類起源說首先就是死亡說。人類起源只有放到神的起源之中才有意義，神的起源集中體現在奧林波斯神族和提坦神族之間的爭斗，而宙斯和普羅米修斯之間的沖突，不過是這個爭斗的變相和延續。人類在這個背景意義上，通過雙重過失——尤其是盜火——獲得神性，為不死的神設立祭臺。這是面對作為生存條件的技術（它的力量也意味著人類的無能）產生的驚嘆而構成的宗教。在發生過失之前，什么也沒有發生。一旦出現了過失，一切又都消失了。人類及其死亡的生存條件，來自普羅米修斯在人和神共席的餐桌上作出的一個具有迷惑性的分配，這個分配損害了宙斯，有利于人類[260](#_260_37)。其結果一直體現在古希臘城邦的祭神典禮中：人類在消亡中，消亡內在于人類的生存條件——即死亡。一切神性都在人身上泯沒并轉換為它們的對立面：

“人自以為值得慶幸的好事（正如人類為宙斯賜予的‘美麗的惡’——女人——而慶幸）實際卻顯露出它的惡性；提坦神的后代普羅米修斯為嘲弄宙斯而設的圈套不僅反過來害了自己，而且最終落到人類的頭上。普羅米修斯盜出的火雖然是有益于人類的，但是火本身也同周身滲透著可怕的誘惑力的第一個女人一樣，是一件可疑的禮物。”[261](#_261_37)

“故事的敘述首先展示了對萬事萬物有先見之明的宙斯，接著刻劃出宙斯在兩次遭受欺騙和愚弄之后，施行懲戒直至凱旋獲勝。這種敘述就是要在悲劇的形式下，逐漸向讀者揭露普羅米修斯給人類的禮物的消極因素，那些不明不白的好處終究會有一日反過來打擊受益者。”[262](#_262_37)

是神的起源中發生的爭端給人的起源以意義，而人類起源論不是別的，就是死亡學：神的起源為不死的神定義，同時，它的反面也即是確定死亡的意義。

正如飲食的禮儀一樣，獻祭“喚起對古老的神人共餐時代的回憶，那時，神人混雜，日復一日地同吃同樂”[263](#_263_37)。但是我們已經指出，這個黃金時代并不是一個起源。它毋寧說是一個極限，一個無可挽回地失去的極限。或者說，這個時代是一種既被遺忘又不可遺忘的條件，因為它總是在反命題中被人類喚起、或是被投向自己的反面：神。神總是遙遙在望，既近切但又永遠隔著一條鴻溝，這正是人類永恒的憂慮和無限的遺憾：

“在獻祭中通過祭品而展示和延續的是橫在人和神之間的距離，[……]一方面是奧林波斯神永恒不變的青春[……]，另一方面是地上的人為了成為自己而不得不承受的短暫的存在形式。”[264](#_264_37)

獻祭使人類重新找到自己的位置：在神和獸之間，在由偏離帶來的二者之間（在出現和消亡之間）。我們在此并不想重提所謂自然狀態或“人性”的本來面目；沉淪并不曾發生，發生的是一個過失；同樣，既不存在宇宙秩序，也不存在災亂，只有死亡。

“對于赫西奧德來說，澄清人類存在的條件并不在于確定一種連他自己也不明白的‘人性’，而是在于通過關于獻祭創立過程的講述，揭示直接或間接地包含在祭禮中的人類屬性及其所屬地位的意義。”[265](#_265_37)

赫西奧德的神話向我們指出，為什么人類共同體的問題——這個問題在普羅塔戈拉斯講述的神話中，成為導致赫爾梅斯被派遣的政治問題——和祭禮問題是不可分割的：政治性的共同體只有在和普羅米修斯的過失相關的原始祭禮的回憶中構成，在此，我們同樣可以清晰地看到，在古希臘時代，對宗教和政治不可分割的理解是以死亡問題為基點的。死亡就是對一切起源的原始性偏離，也就是說是一種技術的偏離，是人類對神的力量的模糊的、隱蔽的、過于人化的反射。

“人和一切有生有死的動物一樣[……]共處于一個與神不同的層次，偏離并外在于神界。但是和其他禽獸不同，在蕓蕓眾生中，唯有人的存在類型包含了某種固定的標準，一種和超自然的力量的特殊關系。沒有一座城邦、一種人類生活形式不通過有組織的祭禮和神的世界發生聯系并與神建立一個共同體。人類既遠離神又親近神，既被隔在神之外又和神沾親帶故，人類生存的這種模糊性，也被普羅米修斯在神的世界以其自己的方式所承擔。”[266](#_266_37)

換言之，這種力量的雙重性來自神界本身。一旦這個力量“付諸行動”（這個行動就是普羅米修斯的過失，是抵抗奧林波斯神的強大力量的失敗），它就意味著一種衰落。這一點和海德格爾的生存分析所要說明的問題是相似的。祭禮喚起這個衰落，人類在奉行獻祭的過程中，也確實接收了衰落：這就是普羅米修斯的失敗。

普羅米修斯的失敗“不僅僅使象征著把兩個種類（死和不死）完全分開的行為成為祭禮；它還賦予這個分割以不可挽回的、合乎情理的衰落的特征，而每當人類通過普羅米修斯的形式實行祭供并因此而進入同超越自身的力量交流，它就必須承認這種衰落的特征的合理性”[267](#_267_37)。

這個衰落——死亡——就是爭議“eris”（“競爭、嫉妒、爭吵的精神”）的起源。爭議存在于神界本身，但是在人類世界中，衰落永遠使人類面臨四分五裂、戰爭一觸即發的威脅：人類處于警惕狀態。這是一個共同體永遠必須獲得的必要政治條件。正是這個爭議，使得人類的條件和神的起源相連，也正是從這一點出發，范爾南在赫西奧德著的《神譜》和《工作與時日》（后者講述的死亡學即是偽人類起源學）之間建立聯系：

“在《神譜》中，爭議的悲劇通過神的中介指向人類，并最終觸及人類；對于這個悲劇，《工作與時日》也給予了回應，它描述了在貝奧提亞地區赫西奧德和他的兄弟佩爾賽斯之間發生的爭議。”[268](#_268_37)

但是，神之間的爭議是清晰、單一的，它的結果也很明了（宙斯征服普羅米修斯并給予懲罰——我們還要分析這個懲罰的意義）。而人類之間的爭議則是模糊不清的，正如死亡的一切特性一樣，這些不純粹的“生存”來自普羅米修斯的過失：由語言造成的復雜性和雙重性同樣也是政治不可缺少的屬性，在政治上，作為競爭的沖突既可以成為一個共同體進取的動力，也可以使之毀于一旦。

由此我們看到普羅米修斯原則怎樣確定了死亡的意義，并且它也像確定古希臘政治含義一樣確定了宗教和所謂悲劇的含義：死亡就是普羅米修斯原則，自從宙斯發現被普羅米修斯作弄，“人類存在便是我們現在看見的這個樣子：完全卷入雙重的爭斗”，一方面是積極的勞作競爭和進取，另一方面則是手足傾軋的戰爭（在赫西奧德和他的兄弟佩爾賽斯之間，在同一城邦的成員之間，在不同城邦之間的爭斗）。令人吃驚的是，普羅米修斯神話揭示的根本起源竟然被所有近現代關于古希臘政治和宗教的哲學分析所忽略或遺忘，而范爾南則已經異常明確地證明：“如果說，與神的生活相反，人類的生活無法擺脫雙重性的爭議，這是因為死亡的條件在普羅米修斯和宙斯的爭端中找到自身的根源和存在的依據。”[269](#_269_37)

普羅米修斯曾經試圖作弄宙斯，結果是產生了生存的死亡條件，而人類的出現也無異于它的消亡：這就是宙斯的報復。繼黃金時代而來的就是這個悲慘的時代，人類不再具有任何在手的現成物，也就是說，口中無食，永遠受勞作之苦。勞作是為了贖回原始的過失，使從此深藏地腹的谷子長出地面，而谷子也如同人一樣，總是會現而復沒。所以，人類不得不日復一日地勞作、操作器具，直至憂染雙鬢，老死方了[270](#_270_37)。

### 3.在自身之外

現在讓我們回到柏拉圖借普羅塔戈拉斯之口講述的神話的第一段。首先是愛比米修斯的遺忘造成的第一個過失；接著就是普羅米修斯偷盜火種：第二個過失。由此，赤身裸體的人類現身于自己的消亡之中，人類這個提前的早熟同時也就是它永恒的落后。人類之所以暫時不具備政治藝術（這是人類彌補其原始缺陷所必不可少的，它將隨人類的技術性而產生），是因為人類的生存條件取決于提坦神族和奧林波斯神族沖突的記憶，這個記憶呈現在祭禮之中，它是語言的起點。語言以及稍后產生的政治都來自分享神性的記憶，即對偷盜的記憶。從這個記憶出發，人類通過語言實現發明。

宗教、語言、政治、發明等等都不過是人類原始缺陷造成的本質性措施。所謂本質，在此就是指偶然性、缺乏性能。政治問題或共同體問題之所以有意義，僅僅是因為它們涉及的是一個缺陷的共同體或共同體的最切近的缺陷。宗教、獻祭、神壇等等，只有和起始于普羅米修斯的行為的政治問題并提才有意義。語言也是同樣，只能從祭禮所拯救的意思出發獲得自己的意義。

人類發明、發現、找到、“想像”并實現它想像的事物：代具、謀生之道。代具放在人的面前，這就是說：它在人之外，面對面地在外。然而，如果一個外在的東西構成它所面對的存在本身，那么這個存在就是存在于自身之外。人類的存在就是在自身之外的存在。為了補救愛比米修斯的過失，普羅米修斯贈給人類的禮物或稟賦就是：置人在自身之外。

是否可以說人類之所以能夠化想像物為現實，是因為人具有理性和邏格斯——語言？或者，人類是否因為化想像物為現實——也就是上面所說的在自身之外——才具有理性和語言呢？是技術先于邏格斯還是邏格斯先于技術？抑或邏格斯和技術是否同為在自身之外存在的不同形式呢？

發現、找見、發明、想像等等在神話故事中都是一個缺陷的事實。動物（和永恒不變的存在、和神相比）已經被烙上了一個缺陷：消亡。必須把缺陷和存在聯系在一起認識，即認識存在的缺陷。但是和動物獲得的各種性能相對應，人的那一份就是技術，技術是代具性的，也就是說人的技術性能完全不是自然的。動物的屬性屬于一種天性，至少是神的善意賜贈：即宿命。而人類的那一份禮物并無善意，它是一個替代。人沒有性能，所以也就沒有宿命。人必須不斷地發明、實現和創造自己的性能。而且這些性能一旦造就，并不一定實現人，它們與其說屬于人，不如說屬于技術。

普羅米修斯偷了赫菲斯托斯和雅典娜。赫菲斯托斯因追隨雅典娜而成為雅典人的傳種神。在此，武器、工具、戰爭器具起重要的作用：雅典娜借助工匠神赫菲斯托斯的一斧頭，全副武裝地誕生于宙斯的腦殼。此后，當雅典娜來向赫菲斯托斯訂制武器時，工匠神又一次追隨了雅典娜——工匠神的精液就通過這個方式傳向大地，這就構成了雅典民間神話傳說的核心[271](#_271_37)。這個傳說對我們以后的一些論點是很重要的。起源、戰爭、政治：一切都圍繞武器而展開。“技藝的創造性”是從這二位神的器具化的手中偷來的，古希臘稱此為智慧和技藝。

智慧和技藝當然離不開火，普羅米修斯盜出的火包含了智慧和技藝的雙重性。人類手中的火來自神，它是一種力量，在祭禮中，人通過火的中介找到自身的位置。但火并不是人類的力量，它不是人類的財產，而毋寧說是一種馴服的力量，一旦它掙脫技術的控制，就會顯露出它的暴力。在這種暴力面前，人則顯得無能為力。在人手中，火又一次體現了在消亡中顯現的原則[272](#_272_37)。

必須賦予火的作用以時間的意義：超前、憂慮、自我保存等等，這是一個由原始的雙重過失引起的過失系列。火的雙重性也就是死亡的“力量”的雙重性的象征，它無非是起源的雙重運動的效應：普羅米修斯的過失——它是人類存在的缺陷的根源——是另一個過失的重復：我們通過普羅米修斯的過失重新回到愛比米修斯的過失，而前者只能導致缺陷。

“聲音”和“指意”只有在這種雙重性中（祭禮的中介）才具有意義。語言（作為語言的邏格斯）借助技術（也就是借助于偷來的火和工匠技能）而產生（同樣，語言也伴隨著消亡而出現，它也具有雙重性，語言總是可以用來指示和原來意義相反的含義）。作為宗教和政治的邏格斯（起自過失的邏格斯）就是技術，它完全是技術存在的原始性不足的結果。技術存在的技術性和不足來自技術性的神本身。神的起源中的不足之處首先體現在愛比米修斯的形象上——“它的智慧是不全面的”：它是一個不十分圣明、不完全圣明或既圣明又不圣明的神，一個事后才明白的神。

動物會消亡，人會死：二者有所不同，不同之處就體現在對神的祭拜。會死的人“分享一部分神的能力”。人類死亡的標記就在于它和神的關系：人為神建廟塑像。只有從這種特殊的關系出發，人才能獲得“發音和確切命名的技能”。在與沒有理性或不具有邏格斯的動物（因為動物不分享神的能力，所以就不會模仿不死的神）分清了這一點區別之后，無從定性的人才確實地成為邏輯的存在，即（因缺陷）具備邏格斯——分享神的能力就是指通過和不死的神發生（特有）的關系來承受自己的死亡。無從定性的人之所以有語言，就是因為它被排除在特定的性能之外，因為人會死亡。人類說的只能是自己的死亡和消亡，因為神是根據死亡來定義的，而不是相反，死亡并不根據神來定義：誠然，人們有“神的概念”，但是這個概念的內容則是神的不死，死亡將神和僅僅分享一部分神的能力的人區分開，死亡在把二者分開的同時又使它們連接在一起。

在《神譜》中，普羅米修斯的第一個過失就是企圖欺騙宙斯：他在分配犧牲品時，把骨頭給了宙斯，把肉留給了人類。為了報復，宙斯剝奪了人類使用火的權利。接著第二個過失就是偷走宙斯為了報復而從人類那里奪取的火，宙斯又一次報復，把女人拋向人間。兩次過失引來兩次報復。至于愛比米修斯，他的過失在于接收了宙斯的禮品——女人，這個美麗的惡。宙斯的第二次報復就是造成性的差異，同樣是這個差異，在盧梭那里則成為分歧、語言的差別和不平等的根源。差異的使者滿載非自然的技巧、周身是耀眼迷人的珠光寶氣，這一切也被稱為kosmos。“kosmos”一詞至今還用來形容化妝用品（cosmétique）。這些化妝品都出自跛足的（有缺陷的）神赫菲斯托斯之手。這個差異比其他任何差異都更加確定了（男）人（andres）的狀態：在自身之外、使之枯竭。

### 4.出生和不確定性

這里涉及的是一個原始的雙重性，從第一個動作起、在第一個動作的內部并僅此一舉而形成的重復。因為不存在兩個起源，或者說，根本就沒有起源。有的只是原始缺陷的雙重性，這個重復的舉動同時也是一個契約的雙重性：一個軟弱的契約、一個充滿了爾虞我詐、從未信守的諾言：

“使人類獲得自己的身分的[在普羅米修斯和宙斯之間的]分配意味著什么？[……]它既不是野蠻暴力的沖突的結果，也不是相互認可的結果。它既不是強加的，也不是共同商定的。[……]提坦神族和奧林波斯神族公開的針鋒相對的爭戰，被代之以溫文爾雅的對峙和表里不一、伎倆的較量。[……]這種不確定和間接化的沖突方式對應著人類在同神的關系中的不確定性，這種關系在把人類和神相聯系的同時，又將二者分離開。”[273](#_273_37)

自從人的生存由于愛比米修斯的過失和女人聯系在一起，自從人變成男人，自從出生如同死亡的反射鏡一樣降臨，自從人“注定陷入出生和死亡的雙重命運”，人類的生存就無時無刻不同這種雙重性共存。勞作——技術——和性差異造成的繁殖來自同一個動作，即宙斯的報復，消亡[274](#_274_36)。

因女人（潘朵拉）的降臨而帶來的“唯一的意思”就是她帶來的甕罐，甕罐的意思是期待（elpis）：超前和時間。換言之，這里，時間性的意義不僅僅取決于死亡，而且取決于來自性的差異的繁殖。

在赫西奧德的《神譜》中，這個期待的概念把我們引向代具性死亡的深層，這正如我們在分析勒魯瓦-古蘭的理論的最后指出的那樣，死亡是一種新的程序形式——或外在化，也就是一種新的啟動。這種新型程序雖然不是不可編序的，但是它至少是不確實、不確定和開放性的。這就是無宿命的超前展示的未來或延遲的相關差異。我們將在分析普羅塔戈拉斯的神話故事中重新回到這個不確定性的問題上來。顯然，在此應當強調的是，赫西奧德未提及的愛比米修斯，就是在這個不確定性的問題上出現的。

“elpis”一詞首先是指等待、推測、假定和預見。由此延伸，它同時包含了希望及其反面——恐懼——的意思。“elpis”曾經和宙斯為人類預備的一切邪惡一起被封閉在女人（潘朵拉）的甕罐之中。所以“elpis”一般地被認作和邪惡同類。但是，范爾南卻對這種看法提出了疑問，以下引用他的有關全文：

“‘elpis'因為沒有被用來特指恐懼或信心，所以是中性的：它既可以指善，也可以指惡。這樣就產生了一個問題：如果赫西奧德在把‘elpis’同所有的邪惡一起裝進（潘朵拉的）甕罐時，把它完全等同于邪惡，并用它專指在憂慮中等待邪惡，那么為了避免混亂，他是否更應當使用‘phobos’而不是‘elpis’呢？更有甚者，如果人們把‘elpis’當作對邪惡的等待，那么‘elpis’就具有‘極惡’或‘首惡’的意思：在不幸到來之前對不幸的預感和始終在場的不幸的念頭比不幸本身更可怕（普羅米修斯那不斷被鷹吞食的肝臟無疑象征著這種最可怕的不幸）。然而在我們看來，‘elpis’是一個根本的不確定性的層次；無論‘elpis’是指對惡或善的等待，它從來不是堅決和肯定的。‘elpis’與其說是指預感或先知，不如說是指一種常常伴隨輕信的度測，它搖擺于自高自大的幻想和謹小慎微的畏懼之間。回到赫西奧德的書中，我們認為‘elpis’在普羅米修斯原則——先見之明——中的成分一點也不比它在愛比米修斯原則——后知后覺——中少（‘elpis'實際上是二者之間的張力或結構）。普羅米修斯通過自己的悲慘遭遇代表著先知先覺的英雄形象：‘我確切地預知一切未來的現象；對于我來說，沒有突如其來的惡運。’這位提坦神的后代所具備的對自身苦難的完全確實的預見，恰好構成了人類分享的‘elpis’之不確實性的反面。[……]在《被縛的普羅米修斯》[……]中，這位提坦神的后裔在列舉他給人類帶來的好處時說：‘我把人類從對死亡的預見中解脫出來。’當人們問他對死亡之苦有什么妙方時，他回答：‘我在人類身上永恒地放置了盲目的希望。’這里，‘elpis’所指的既不是對惡的預感，也不是對死亡的先知；相反，放在人身上的‘elpis’如同女人一樣，由于它是盲目的，所以造成對先知先覺的麻痹；它不是解救死亡的妙方，因為死亡注定在人類生存之中，無方可解；但是，‘elpis’在人類靈魂深處可以平衡對死亡的意識，因為它使人類無法預見自己的死亡時刻及其到來的方式。”[275](#_275_36)

就這樣，在人類對自己的終結總是一無所知的超前中，構成了普羅米修斯原則和愛比米修斯原則的紐結[276](#_276_36)，這就是人類的時間性。正如生存分析指出的那樣，這種對自己的終結既有所知又無所知的特性，構成了人類行為基礎的根本性條件。“elpis”因而就成為（和）不確定性（的關系）[277](#_277_36)，也就是（對）未來（的超前）。正因為如此，它也成為“時間的本質現象”。

### 5.愛比米修斯：孤僻者

承受愛比米修斯對普羅米修斯之過失的重復的過失，實際上也就是沉入動物界所沒有的對死亡的根本性認知。誠然，普羅塔戈拉斯在講述神話的開端，曾以“會死的種類”泛指會死的人類和會消亡的、非理性的動物。但是，非動物的人類在愛比米修斯的過失產生之后，不僅成為和動物一樣的繁殖類，而且也構成非永生之類。人類在神和獸之間，既非神也非獸，既不屬于不死類，也不屬于消亡類。人類祭神、出生、指意、“作為”。期待（elpis）也就是指向死亡存在。自從生命和善被隱藏、一切惡都被偽裝之后，唯有在期待中——而且必須在期待中——才能涌現技術行為，它確定了整個人性——即死亡。有行為無非就是指會死亡。行為必須從絕對無為（的相關差異）著眼來認識。走向死亡的存在，也就是出離，存在于自身之外，在等待、希望和恐懼中，塑造了人類相互間的一種存在形式，這就是集體存在，這個形式在愛比米修斯的遺忘之前是不存在的（動物只能繁殖，但不出生，它們并不“在一起”）。這就會造成一種技術狂、實際性：代具實際是一種危險，偽裝的危險，偽裝可以摧毀一個實際活動的集體存在賴以聚集的因素。集體存在不斷地受到自身行為的威脅。動物如果不是因為人類就不會有什么實質性的危險：盡管單個動物會不斷消亡，但是動物的種類是不會自行毀滅的。而人類由于其存在本身就是代具性的，所以是自行毀滅的因素。

正因為代具包含了這一層意義，所以當它們明擺在我們眼前時，不是令人畏懼就是讓人著迷，它們就好像是死亡的標記：比如古希臘的廚師——同時也是屠夫和祭司——厭惡使用刀具，一旦把禽獸殺死就棄之一旁[278](#_278_36)；再如假腿、浸泡在杯中的假牙、上個世紀的蒸汽機車、家喻戶曉的電視、現代車間里的機器人、罕有敵手的電腦國際象棋程序、翻譯軟件……凡此種種令人望而生畏。但是，我們又恰恰只能生活在代具之中：我的眼鏡、鋼筆、鞋子、記事簿、以至囊中的錢幣，無一不是代具。正因為它們可怕，所以人們便視而不見。為了削弱代具的能見度，人們有一系列的障眼法。然而在所有這些措施中，首當其沖的就是體現為作為愛比米修斯的標記的盲目和積極的遺忘，這就是技術性中的相關差異、重復（延遲的相關差異）。愛比米修斯原則就是這樣一種無憂慮和基本的孤僻——它是有限的獨特性和自由的根源，從這個根源出發才有可能有所作為、有所發生和過去。具有一個過去就意味著有弱點：對于一個無懈可擊的事物來說，任何事情都不可能發生，它也不可能產生差異。愛比米修斯原則同時也就是思考過去的遲到的憂慮，這個反思總是在錯誤堆積成山的經驗中姍姍來遲。無憂之后的憂慮的背景是已經在此的實際性，它總是已經存在，先于人而在。相對于這個實際的過去而言，人無論如何總是遲到一步，所以人類總是要繼承自己祖先從原始的缺陷或因缺乏起源而積累的一切過失。

實際性體現于共同體生存，即由于（散居的）缺陷或（群居的）過剩而組成的共同體，實際性同時是人類的起源和威脅：由此引出了政治的問題。以上引用過的普羅塔戈拉斯關于普羅米修斯的神話講述的下段，即是討論政治問題。這個問題是隨代具這個基礎性問題而提出的。由于人的“種類”沒有預定的命運、沒有可供確定其本性的“性能”，所以，政治的問題實際上就是闡釋的條件或普羅米修斯原則條件的問題——即死亡的條件的問題。死亡類指什么？死亡類即是一開始沒有身體、不得不形成自己的身體之類，它們必須求生存，它們靠征戰而不是單單靠采集狩獵以生存。在《存在與時間》中，此在也在同一種意義上帶有實際性，這就是說，此在之存在并非現成給予的，此在必須求生存。求生存也就是說：它的存在即是時間——此在唯一具有的求生存的感覺、也即存在的缺陷感或必須存在感。在海德格爾那里，尤其是在他的后期著作中，存在的問題成為技術的問題。事實上，海德格爾的問題從一開始就是作為闡釋問題提出的，這個問題逐漸走向（或已經變成）普羅米修斯原則的問題。但是海德格爾的生存論證及其時間問題缺乏普羅米修斯原則和愛比米修斯原則所構成的根本性意思，這一點在我們關于范爾南的有關論說的討論中，已經很明顯了。

### 6.“無共同體者的共同體”

由普羅塔戈拉斯講述的普羅米修斯神話和赫西奧德版本相比，具有一個全新的背景。政治的問題已經成熟。從哲學的角度看，語言的雙重性體現在文字上，文字不僅滲透政治生活而且是它的基礎，關于這一點，馬塞爾·德田奈有明確的論述[279](#_279_36)。只有從這個新的角度看，宙斯的信使赫爾梅斯在這段神話中的出現才是可以理解的，而且城邦的概念也是從這個角度來解釋公民性的。在第一部分的結尾，我們在“把動物性排除在種族記憶之外”之后，研究了勒魯瓦-古蘭認可的“社會-種族”層次和“個體層次”之間的關系[280](#_280_36)，根據這個研究，公民性本身就是種族語言個體化和時間的特殊處境：歷史性。派遣赫爾梅斯實際上也意味著（用技術）翻開了史冊。

在獲得愛比米修斯的“裝備”之后，“人類起初分散生活：城邦尚不存在；人類因此遭受野獸的摧殘，因為人類無論如何不是野獸的對手；雖然人類可以憑自己的技術來維持生計，但是卻不能以此和野獸爭斗；這是因為人類尚沒有政治這門技藝，而戰爭僅僅是政治的一個組成部分。于是人類就試著聚集、建立城邦以便拯救自己。但是當人類聚集在一起的時候，不能和睦相處，因為人們還沒有管理城邦的技術。所以人類聚而又散，趨于滅絕。這時宙斯耽心人類滅絕的命運，于是派遣赫爾梅斯給人類帶來尊嚴[公正、尊敬、羞恥——或許我們今天可以把這一些范疇統統納入有限感之中]和正義，以此來點綴[締造]城邦，并使之成為人類間友愛[聚集、共同體]的紐帶。赫爾梅斯因此詢問宙斯向人類傳授正義和尊嚴的方法：‘我是否應當像分配其他技術一樣，把這兩項技術傳播給人類？所謂其他技術的分配方法是：在一定數量的人中，只有一個人懂得醫術，他足以醫治其余不懂醫術的人；其他技術也是照此分配的。那么，我是否也應當以同樣的方法向人類分配正義和尊嚴呢？或者相反，將它們毫無區別地傳播給所有的人？’宙斯的回答：‘傳播給所有的人，每一個人都必須有自己的一份。如果像其他技術一樣，只有一小部分人獲得正義和尊嚴，那么城邦就不可能存在。不僅如此，你還要以我的名義，建立一項法律，處死那些不能服從尊嚴和正義的人，因為他們是危害城邦的病毒。’”[281](#_281_36)

人與人之間的糾紛便因此而生，為了控制糾紛，就必須有另一門技術，它和“其他技術”不同，因為所有的人都具有這門技術。正如文字一樣，當它在古希臘得到普及之后，文字也就不再是個別專家的專利了。詭辯派認為，不是哲學家管理城邦，而是城邦在它形成集體的運動中自己管理自己。然而，維系這個整體的因素是在羞恥心中形成的，這就是說，它形成于有限性或尊嚴感之中，正如它來自普羅米修斯和愛比米修斯兄弟的過失一樣[282](#_282_36)。政治就是這門技術，它就像技術性來自神的根本特性一樣，屬于每一個人。所謂技術性，必須從廣義上來理解，就是一種相關差異的必然，或“無共同體者的共同體”[283](#_283_36)的臨近的終點——但這是以文字的實踐運用為前提的。這實際上就是對起源的缺陷的感覺。

赫爾梅斯是眾神信使，是祭奠和晦暗之神，象征著神秘和疑難、解釋和轉譯。正是這樣一位信使之神給人類帶來了正義和尊嚴，這兩種意識同時也就是兩種知識：它們屬于赫爾梅斯式的闡釋意識或知識。由于原始的性能的缺陷，人類具有一種內在的不協調，所以，正義和尊嚴都需要透過這種內在的不協調性而獲得一種超越的解釋和轉譯，使之成為因缺乏共同體而組成共同體的標志。由此看來，正義和尊嚴的意義并非既成給予的，換言之，它們的意義本身就是缺陷——人類的共同體就是“無共同體者的共同體”，人類沒有本質、沒有性能。具備或獲得正義和尊嚴——對缺陷的知識——的必要性并不是一種存在的義務，它僅僅對于那些由于投入在行為之中而必須作出決策的人才有意義。決策的處境和通向缺陷的必然性都使得人類每一次都必須在赫爾梅斯的意義下發明正義和尊嚴的意義。所謂赫爾梅斯的意義無疑包含了普羅米修斯原則和愛比米修斯原則。在所有西方的語言中，赫爾梅斯（Hermès）詞源意味著：表達和辯術、轉譯和解釋。普羅米修斯原則意味著：對未來——即對危險——的超前和預見，謹慎及本質性的憂慮——普羅米修斯式的人都屬于提前耽憂之輩。愛比米修斯原則同樣是指謹慎，一種深思熟慮的存在和智慧，但愛比米修斯卻是一個“并不十分謹慎”的角色，他健忘、渾渾噩噩、孤僻和輕率：這種模棱兩可的矛盾性正是偏離的間隙，在這個間隙中，思想只能在事后才發生，它總是遲到的思想；因為思想只能來自一個失敗和遺忘的過去。普羅米修斯和愛比米修斯二者不可分割地構成了人類得自神賜的反思：這種反思就是“在”時間中的出離，或者說是在作為超前和相關差異的死亡狀態中的出離；這是一種作為時間的反思和作為反思的時間：就普羅米修斯原則而言它是超前，就愛比米修斯原則而言它是落后，所以人類永遠不可能獲得不死的神所特有的安寧。

由此可見，正義感和尊嚴感作為人類聚集生存的保障，就是人類因自身缺乏才能而唯一共同享有的死亡意識，死亡本身來自這個缺陷——來自人類的技術性。聚集（城邦）指決策，決策指超前：普羅米修斯原則的意義是提前，但它的真理性又在于事后或落后，也就是愛比米修斯原則，由于普羅米修斯原則同時構成了城邦的建立和毀滅的可能（即城邦的可能性和不可能性），所以，它包含的提前意義，被赫爾梅斯式闡釋學（其本身又是與文字技術相關的）假定為時間性本身的前提。

### 7.肝臟

這里涉及的是“被縛的普羅米修斯”的意義：宙斯的巨鷹吞食著他的肝臟。奧林波斯神族的這一報復行為奠定了一種基本性的憂郁——一切虛幻、厭世情緒都由此而生。這個基本的憂郁是人類赫爾梅斯式共同體的先決條件。

“普羅米修斯在給人類送來火的同時，也確定了人類特有的食物類型。[……]正如提坦神的后裔的不斷更新的肝臟所象征的那樣，有生有死的人類的饑餓也會日復一日地去而又來，人類必須不斷地進食以維持從此屬于自己的短暫的生命。”[284](#_284_36)

與饑餓一樣，寒冷、勞作等基本的煩惱也會日復一日地去而復來，它們不可能消失，只不過是被不斷地在時間中推移，如此，未來既不可避免，也不可確定。普羅米修斯的肝白天被鷹食，夜間又重新長出，它既象征著時鐘[285](#_285_36)——普羅米修斯已成為犧牲品——同時也象征著苦難。死亡就是這種相關差異的連續，在這個連續的系列中，時間因技術性而構成。“肝的意義何在”？這個器官是一面反射鏡，赫爾梅斯的闡釋學意義以及祭奠中對神的意志的解釋，都從此獲得映照。在埃斯庫羅斯的悲劇中，是赫爾梅斯向普羅米修斯宣告他的苦難。肝是主宰一切性情和境遇感受的器官，因為它是“處境感受的場所”，同時，肝作為不斷死亡——從未降臨的死亡——的身體和心臟的反射鏡，它是精神的幻影。一句話，肝是時鐘和憂慮的象征。

## 第二章　已經在此

“必須對歷史紀年、以天文數字計算的宇宙時間與存在的歷史性之間的關系作深入的研究。”

海德格爾

### 1.器具條件

在赫爾梅斯意義下對正義和尊嚴作出決策，顯然不是指對它們的意思作出隨意的決斷，而是指意識到它們提出的問題。人類從一開始就陷入一個基本性的問題之中。存在，就是存在于一個沒有宿命的命運問題之中，作為“誰”而存在。

“誰”和“什么”的關系是本章、尤其是下一章的中心問題。在海德格爾一九二四年作的關于“時間的概念”的講座中，關于此在的現象學的闡釋學構成了他在時鐘范疇中澄清“誰”和“什么”問題的主題，而作為需要存在的此在，在赫爾梅斯（闡釋）的意義上，則具有了歷史性。海德格爾的生存分析最終排除了“誰”和“什么”的關聯的可能性，并終究忽略了闡釋學中的愛比米修斯（同時也就是普羅米修斯）的含義，從而把已經在此的問題遺留在混亂之中；而他本人卻曾經明確地把已經在此作為此在的構造問題提出：此在的實際性來自它的已經在此——即先于它的過去（此在總是擺脫不了一個先于自己存在的過去）。生存分析的最終結論是化解普羅米修斯的肝的象征意義：已經在此的代具的實際性沒有任何構造性特征，它對時間現象的根本性沒有任何影響，相反，它只能作為對起源的銷毀的意義出現。同樣，文字——技術的標記——也被排除在存在歷史的起源之外，也就是被排除在記載著公民性的權利和義務的史冊之外[286](#_286_36)。

我們試圖指出的是：在（起始于現象學的）懸置反思中具有技術邏輯（而非地區邏輯）的構造。柏拉圖引用普羅塔戈拉斯無非是為了提出與之相反的觀點。與詭辯派的論戰對哲學具有建設的意義，這個對立是圍繞著文字這個專門的技術的問題展開的。文字本身就像一臺語言機器，它生產一種綜合的語言。但是，正因為文字開辟了政治公眾性的特定空間和歷史的時間性，所以在文字中產生了邏格斯的問題及其固有的定義，它作為一種理性，同其他尚未理性化的東西區分開來。無論如何，文字是一種技術。我們可以在普羅塔戈拉斯的神話講述中看到，政治是怎樣起源于技術的。

技術的問題在海德格爾的理論中幾經變化。從《存在與時間》開始，他當時得出的主要結論是：澄清“現成在手的存在者”——工具或“什么”——的本體論特性。而符號本身就是一種工具。他的思想實際上仍然停留在邏格斯和技術的傳統的對立之上。雖然在《存在與時間》之后，海德格爾曾運用不同的術語批評了從目的和方法的范疇出發對技術問題所作的分析，然而這僅僅是為了指出這類分析對技術提出的器具觀念，至于器具本身的方法論含義，他并沒有予以否認。自柏拉圖以來，形成了這樣一種形而上學幻覺：把語言作為人類表達的方法，而不是人類自身的構造的因素。海德格爾對這種幻覺作了大量的批判。然而他卻犯了同樣的錯誤，以至把器具和方法等同。海德格爾批判了把語言器具化的控制論觀點，認為這種觀點扼殺了種族特有語言的差異性，“把語言轉變成交換信息的方法，同樣，藝術也隨之成為為信息目的服務的器具本身”[287](#_287_36)，他在《技術語言和傳統語言》一文中又重申并發展了這一思想。但是，語言的器具化之所以可能，是因為器具性是它所固有的。問題在于如何理解器具，也就是現成在手的存在者或“什么”。我們并不是要抵抗語言的器具化，而是要拒斥將器具簡單化為一個方法的范疇。無需去尋找一種非器具性的語言或一般性的特定語言：它是不存在的。這里所要涉及的是探討器具性存在的模式，還其本來面目，既把它視為種族特有語言的差異化的條件，又把它視為整體的非差異化的條件，同時也就是探討我們所說的器具化條件的多重范圍。

### 2.后理念：傳統

在海德格爾的后期，特有語言問題以及決定這個問題的意義的邏格斯與技術的對立，一方面通過傳統的遺產，另一方面通過現代技術和計算等老問題，在從《時間的觀念》直至《時間與存在》的一系列著作中占據了主導地位。

遺產的不可避免性因而也就是愛比米修斯形象所包含的深層意義。愛比米修斯原則作為過失和遺忘的積累，作為遺產和留傳，它在反思知識和遺忘知識的雙重形式下，同樣顯示了傳統的意義。

我們曾試圖用后種系生成（épiphylogenèse）這個概念，來解釋個體經驗在遺忘過失中的積累。顯然，這個新詞匯中包含愛比米修斯的前三個字母（épi）絕非偶然。愛比米修斯這個專有名詞的詞源是什么？首先應當理解普羅米修斯原則和愛比米修斯原則的共同詞根：Métheia。在古希臘語中，Métheia來自manthano：指學習、研究、了解、覺察、注意、理解等等。由這個動詞派生出mathésis（理念）。關于mathésis，海德格爾有過這樣的論述：

“理念是這樣一種面對事物的根本性態度，它根據事物已經給予或應當具有的狀況向我們提供事物，所以理念是一切關于事物的知識的根本性先覺條件。”[288](#_288_36)

加在Métheia詞根之上的épi這個前綴的含義是什么？它首先是指一種偶然性，已經發生和過去的實際性，一個基本的被動性。作為理念，Métheia涉及的是一個共有的過去：最基本的知識。愛比米修斯原則就是指遺產繼承。遺產總是后理念的。

由此，愛比米修斯原則也同樣是指傳統，它來自一個已經在此的過失：技術性本身。這種理解符合構成此在之生存特征的傳統的歷史性意義：此在作為“被拋存在者”繼承已經在此的過去，這個過去總是先于此在，并決定了此在之為“誰”（某某的兒子或孫子等）的意義。但是此在的過去又不完全是它自己的過去，因為它從未“經歷”過這個過去。此在的時間存在形式就是歷史性，它是指“原本此在之‘來源’的存在的構造”，而“來源”本身的意思也就是實際性。“此在每時每刻都處于其實際性之中，就如同它曾經存在‘那樣’。此在總是直接或間接地屬于自己未經歷的過去”。在此我們可以如此理解“已經”一詞的（令人吃驚）的意思：

如果說（它的過去的）存在的形式來源于“它的未來”，“在它的存在方式以及它對此在的領會中，此在處于以前留傳下來的此在解釋之中并從中滋長。此在首先從這種解釋出發來領會自身，而且從某種意義上說，它總是如此領會自身的。這種領會展開了它的存在的可能性并加以調整。它自己的過去——這同時也就是說它的‘同代’的過去——并不跟隨此在之后，相反，這個過去總是已經領先此在”[289](#_289_36)。

由此可見這個屬于我的過去只有在這樣一種條件下才可能被我繼承：它不是我的，并“要成為我的”。它只有在事后（在“解答”完成之后）才成為我的過去。

如果說由愛比米修斯原則決定的傳統的性質來源于技術性，那么，在如今技術的非地域化（海德格爾稱之為去根）運動中，怎樣理解傳統的含義？種族的差異和技術的差異是否同出一源，或者，種族差異是否僅僅是特有語言差異（這種差異從本質上說又是可以被非地域化的）的一種類型？這個問題就像一個幽靈一樣，在海德格爾的著作中陰魂不散，乃至影響到他短暫的“政治生涯”。他在《校長就職講演》中關于普羅米修斯的引證，就暗示了這一難言的苦衷。盡管去根的問題在《存在與時間》中占了中心的位置[290](#_290_36)，但是普羅米修斯在《形而上學導論》中則是一個空白，該書的主導線索是安提戈涅的，也就是她的父親俄狄浦斯的形象，這實際上是他根本忽略普羅米修斯神話的繼續。

以這個方式來解讀海德格爾就可以認識到：他的政治“過失”——或者更廣泛地說，他的思想中的形而上學薄弱環節——的根本，不僅在于對過失問題本身的遺忘性理解——盡管他一再強調“過失存在”或“負債存在”，而且在于他對技術的認識仍然停留在傳統的形而上學立場之上。關于這個問題，大多數有關海德格爾的研究都有深刻的誤解，我們在此就要試圖澄清因這些誤解帶來的混亂。比如，在雅克·羅蘭（Jacques Rolland）看來，海德格爾的關鍵問題就是“擺脫技術控制”[291](#_291_36)。再如馬萊納·扎拉德爾（Marlène Zarader）[292](#_292_36)從現代技術和計算的問題的角度來解釋本成的意思，在這個解釋中，他混淆了（技術和計算）兩個不同的問題，并這樣寫道：“海德格爾把人類的本質描寫成[……]一塊需要獲取的故土。只有當終日為這一征獲犯愁的人類最終達到、或至少接近這塊既屬于自己又從未居住過的故土之后，《存在與時間》中所稱的人類的‘沉淪’才會被超越。”

由此看來，沉淪似乎是“可以超越的”。得出這樣一種結論的人似乎根本就沒有讀過海德格爾，因為他在《存在與時間》第三十八節中就如此告誡我們：

“如果賦予沉淪之本體生存論結構以一種消極的、貶義的、存在者的特征，并以為它可以在人類文化的一個高級階段被消除，那就是沒有理解這個概念。”[293](#_293_36)

扎拉德爾的解釋的錯誤是顯而易見的。此在被“拋棄”，這就是它的“能動性”的基礎：它“實際性地生存”。它之所以具有理解的可能性，是因為它具有沉淪的可能性。這種生存的結構非常接近缺陷存在或因缺陷而存在這種普羅米修斯和愛比米修斯“結構”。

赫伯特·德雷福斯（Hubert Dreyfus）的解釋比他本人想像的更接近實際，因為他認為，《存在與時間》涉及的是關于“技術”的現象學，盡管海德格爾本人在這個問題上的態度很曖昧，而且也未能將這個問題的討論貫徹到底。

“即使關于存在之工具使用者的解釋是同笛卡爾式的主體和客體的劃分相對立的，這種對立方法還是很模糊的。這里涉及到的是，這是不是一種關于技術的批判，并且這一批判是否以一種對工具的日常用途的前技術性理解的先驗分析為基本形式，或者說，它是否呈現為一種關于日常用途之分析的表面現象？這種批判是否反映了預備技術來臨的過渡？換言之，《存在與時間》究竟是與技術相抗爭還是為其鳴鑼開道，這一點并不十分明確。”[294](#_294_36)

以上轉述的對《哲學的終結和轉折》的評論表明，德雷福斯在解釋海德格爾時犯了和羅蘭同樣的錯誤：在海德格爾那里，從來不存在這樣一種選擇；對于他所提倡的“另一種思想”[295](#_295_36)而言，既不是和技術“抗爭”，也不是為其“鳴鑼開道”，而是要“向它開放”[296](#_296_36)。但是這并不是說海德格爾的技術思想沒有根本性的疑點，這個疑點就在于已經在此的愛比米修斯原則的問題。前面已經圍繞五個范疇的討論提出了我們關于技術的問題：發明（吉爾和勒魯瓦-古蘭）、操作的時間性（西蒙棟）、“一切現成在手”（盧梭）、記憶和傳統（勒魯瓦-古蘭）、死亡中的代具性已經在此（普羅米修斯神話）。所有這些問題在海德格爾的著作中都是很重要的，并且，已經在此的問題，引導、支配著自身“就是它的過去”的此在的歷史性，這個結構在《轉折》之后又重新成為存在的歷史的結構。但是，如果說愛比米修斯的形象同時代表了知識和遺忘，歷史性一旦成為存在的歷史，它自身的意義就在于一種自我遺忘的原始知識的分裂：本體論差異的知識在作為存在的歷史的相關差異中自我遺忘。

這些論題在海德格爾于一九二四年作了《時間的概念》講座之后，雖然尚未被直接提出，但已經是一觸即發了。在本章中，我們將參照《存在與時間》第一部第二篇第一章中有關走向終結的存在的豐富論述，對這些問題作概要的討論。在下一章中，我們將具體地回到日常性的問題（第一篇），以便了解已經在此的論題借以被領會和構造的條件，同時我們將回到第二篇開頭討論的過失存在或負債存在的問題。最后我們將研究《存在與時間》最后兩章中論述的歷史性的構造的問題。

我們關于海德格爾的解讀，是要抓住那些直至他晚期著作中都有反響的思想，這些思想可以幫助我們從新的基點上思考一些最古老的哲學問題。海德格爾對遺忘和過失的沉思本身存在著遺忘和過失，我們就是通過這樣一種思想來繼承古老的哲學問題的。我們把哲學史當作關于缺陷的知識的最根本的形式，也就是缺陷的歷史，而缺陷、愚笨、偏差、有害的薄弱等都是歷史之必需的。這就是傳統的意思，無論人們愿意與否，都只能繼承這個傳統，無法抹煞。

### 3.知識的同一性和現成在手的“什么”的分量

“以下的思考涉及時間”——海德格爾在《時間的概念》的開頭這樣寫道。通過對這篇講座的解讀，我們不僅僅遇到應當和天體的、或物理的時間相區別的現象學時間的問題，而且要面對這樣一種假設：技術的時間（“什么”的時間）對“誰”的時間性具有構造意義。

這個時間的問題必須通過知識的問題提出，后者直接得自有關“愛比米修斯原則”或“后種系生成”的問題的討論。知識的問題在海德格爾的著作中無所不在：正是本體論差異的知識構成了此在的優先地位。傳統是知識的一種稱呼。在《時間的概念》中，此在知道一個非知，這就是它根本不確定的終結的臨近。傳統提出了知識的傳播的問題。我們假定：知識的傳播由記錄知識的純粹技術的形式，以及該技術造就的進入知識的條件——包括對于這項知識的發明者的條件[297](#_297_36)——決定。我們是在以當代技術為背景的時代中提出這個問題的，在這個時代中，知識的發展、保存和傳播的技術都發生了根本性的變化，以至影響到知識本身。那么，如此容易被變更的知識究竟是什么？它到底有沒有一個同一性？

這種探討“當代知識”的主張似乎是不言自明的，它甚至自然產生在我們現實的生活中，一句話，它似乎是一個現實生活的問題，是許多討論的核心。但是，這里所說的究竟是怎樣一種知識？在此，或許必須對現實生活有所保留，把它延遲和使它非現實化。如果我們從“人所共知”的海德格爾的思想出發談論知識，那么這里指的只能是關于本體論差異的知識，也就是一種差異的知識，我們稍后將把它作為相關差異的知識，也就是從與普羅米修斯“先知”不可分割的愛比米修斯“后知”的角度來考察。在《時間的概念》中，這種差異尚未成為本體論差異。在一九二四年，海德格爾關于時間問題的討論必然地要通過知識的問題——關于一種差異的知識。但是，既然這種差異尚未成為本體論差異，那么它究竟是“什么”和“什么”之間的差異、抑或是“什么”和“誰”之間的差異呢？事實上，我們之所以考察《時間的概念》的講座，是因為它提供了把知識的構造性差異作為“什么”同“誰”之間的區別和關聯來剖析的典范。“誰”就是此在，在該講座中，此在尚被稱為“當即”，“什么”就是時鐘。時間的問題就是呈現為一種相關差異的知識的“誰”和“什么”的關系問題。所以“什么”的問題在海德格爾最初對時間問題的思考中具有構造意義，并且在《存在與時間》第一部分即唯一寫完的部分的結論中，這個問題被又一次更明確地提了出來：在第八十三節中，海德格爾問為什么存在的理解總是導致物化的形式，他在該節結尾處又一次把讀者引向“什么”的分量的問題。我們將會看到，為什么這種“什么”永遠也不屬于我們；但是，我們又必須指出，海德格爾由于在他的這本主要著作的最后一節強調了“手下”和“現成在手”的區別，因此為思想“什么”開辟了一種可能性：

“為什么存在‘從一開始’就從手下而不是現成在手來‘理解’，而現成在手不是更接近存在嗎？”[298](#_298_36)

簡言之，我們在此歸于“什么”“名下”的內容，在海德格爾那里歸于“現成在手”的名下。

### 4.持久地固定當即

最接近于探究時間的“誰”的存在者就是總是現成在手的“什么”，它就是時鐘。從時間出發來思考時間，首先就是從時鐘出發來思考時間。“如果我們能夠揭示時鐘的本質，那么現行的物理學的時間概念的模式，以及它帶來的使時間顯示的方法就獲得了生命。”[299](#_299_36)

用時鐘度量時間（或變更）就是把某個事件的持續放在“一個時鐘狀態的同等系列中，以此確定其數量”，這個時鐘只能作為“一定的物理系統”運行，“時間間隔的同一個序列總是不斷重復”：二十四小時周而復始。時鐘怎樣標記二十四小時以后的時間呢？這就在于它服務于一個此在——“誰”，“誰”收集并記錄周期的循環。但是這種記錄無非在調動另一套“系統”，而時鐘不過是這套“系統”的一部分。這就涉及到一般日歷記錄的機制及其必需的年代推定結構，它包括保存紋跡的機制以及一切回憶和“知識傳播”的機制[300](#_300_37)。日歷系統本身又依附星體的運動，它包含季節往復系統，時間氣候便是此意：從恒星日到海德格爾稍后論及的死亡，建立了一整套的程序。

“時鐘如此造成的基本確定性既不在于指示時間的持續，也不在于指示時間現在的流量，而是在于持久地固定當即。[……]當即是什么？……”[301](#_301_36)這才是真正意義上的時間的問題：當即在它的可固定性、可記錄性、可認知性的固有特征之中。這個問題從形式上看，再現了黑格爾作為一種臨時性結論而提出的觀點：文字是用來固定一段持續時間的體系。但是，海德格爾在此針對的是奧古斯丁：

“當即是什么意思？比如，‘我當即看手表’。[……]我是否就是這個當即？其他人是否都是這個當即？如是，那時間就是我自己，所有其他人都是時間。”[302](#_302_36)

那么當即的固定是否給作為當即的“誰”提供了一種自我進入性的獨特的可能性？如果說我可以成為的“當即”實際就是這樣自己發明的，那么作為時鐘的“什么”對于自身具有作為當即而成為當即的可能性的“誰”是否真正具有構造性？或者說，時鐘是否僅僅提供了進入在時鐘以外、先于時鐘、先于一切確定的“什么”、甚或在“什么”的間隙中構成的一個作為當即的“誰”的機會呢？這實際上正是海德格爾的答案，我們認為這個答案作得過于倉促了：

“人類在具有懷表和日晷盤之前先獲得一種‘時鐘’，這個事實意味著什么？[……]當即所表達的不是我自己嗎？”[303](#_303_36)

“日夜交替的自然時鐘”和“誰”發生什么關系？這種日夜交替是否也是一種被作為時鐘的“什么”？它是否應當被作為宇宙程序對待？如果說被保爾·維里略稱作“偽造日”的現代技術時間包羅了自然日的時間，那么宇宙程序就應當被包羅在程序工業的產品之中。《存在與時間》的第八十節把這種包羅現象當作總是已經造成的事實分析。獲取時鐘是普羅米修斯原則的肝臟標記：白天被鷹吞噬的肝在夜間再生。由此可見，似乎獲取時鐘發生于一切歷史-自然的程序系統之前（所謂歷史-自然的程序系統是指從日夜季節計時直到資本化工業世界的實時機制）。這種獲取總是已經在召喚一個歷史的程序性。這種獲取可以被當作一種樸素的程序，或者說是權宜的程序，似乎標志著程序的空白，或一切程序的不確實和不可能性。但是程序在“什么”中以可計日性的顯現，只能是程序性的，而且從各種意義上說，它只能是程序化的。這些問題涉及的就是我們所處的這個缺乏時代的“時代”，或者說是程序工業的時代。這從某種意義上說正是《時間的概念》講座所要揭示的內容。

我是否當即？這就是海德格爾提出的問題。他由此出發向《時間的概念》的宗旨邁出了決定性的第一步：時間就是此在。然而他達到目的的運思則是通過時鐘——我們可以說是在時鐘的鐘擺間——來完成的。此在和程序——也就是說技術——處在怎樣的關系中才是時間？這種原始的關系就是該講座的下文分析的對象：被當作時間——即自我性——的此在的退避、遺忘、衰落。

### 5.程序與不確實

時鐘把我們引向此在。在這個預示了《存在與時間》的精神實質的運思中，問題的關鍵就在于從此在出發，解釋時間（而不是存在）的意義——因為時間性的存在是“關于此在相對于它自身存在的基本陳述”。此在是指：在世界中存在，與他人同在，如同我在、我的存在一樣，是在語言中和與他人共同在世界中存在，即總是被淹沒在人們之中的我的存在，是煩忙、憂慮和庸常（日常的此在）。此在自身從傳統出發，并借助傳統——也即對這個存在的掩蔽——對此在的預先理解。關于最后這一個特征，我們在此可以把傳統稱作程序：它標明了此在固有的程序性特征。

把握此在的困難并不在于“認識能力的有限”，而是在于“此在總是在這樣一種持恒性中：它是它能夠存在之物，也就是說它總是我的存在。[……]然而，怎樣在這種存在者達到它的終結之前，從它的存在的意義上認識它？因為我的此在總是處于行進中；它永遠是一個未完成的事物”[304](#_304_36)。

我的存在是在這種持恒性中的存在；這就是說，與它的表象相反，它存在于死亡中：有限性就是有限的無限性，或者更確切地說：是一種徹底的終結的無限性——只能在未完成中或自身的相關差異化中完成。海德格爾在《存在與時間》中進一步指出：只要此在尚且生存，它就未完成。由此，此在不可能被完全把握，它不斷地自我超越，它的終結——死亡——屬于這個超越。它處于“永遠的未完成中”。一旦超越停止，它也就不復存在了。這就是此在和“什么”的不可比，并造成了此在這個存在者對進入存在的意思的特殊地位和優越性：這個存在者的可能性就是“存在的一個特征”，這個存在不能從適用于手下之物和現成在手之物的存在者性范疇來理解，而是要從憂慮的現象來理解，這個憂慮是“死亡”的基礎，并奠定了以未來為本質現象的時間性。所以，必須從當即概念出發，批判對時間的庸常化的認識。《時間的概念》講座尚未明確地展開這個批判。

由于此在相關差異化，也就是說它是向自己不經歷的終結的存在，所以此在是不確實的，甚至可以說是不可程序化的。這個說法似乎和由（程序性的）“什么”構造（不確實的）“誰”的可能性相矛盾。持恒的我的存在是原始衰弱的根本標志，它相當于此在的不確實性——即終結存在：完結和死亡的不確定。我們稍后將把我的存在的不確實性定義為語言的特有性：不可計算性，不可程序性，不可轉譯性。不過這種定義的目的是為了指出：不確實的東西總是被有程序地預先決定的，或者說，基本的東西實際上就是補充的東西，——在此是指這樣一種嚴格的不確實的模式：完成只能在不完成中達到，這同遲到和事后是一個結構。遲到和事后不能從一系列連續的先前因素出發來思考，似乎它們由這個先前的連續性中“事后”脫化出來，而是相反，它們是被連續性掩蓋了的、承擔連續性本身的根源的結構。正是從這個意義上說，愛比米修斯的形象及其原則標志了普羅米修斯的反面。這個具有構造意義的遲到在《存在與時間》中揭示了為什么時間概念不可能從當即出發來思考的原因。這個遲到從《時間的概念》講座開始——并可能比《存在與時間》更明確——成為相關差異。

持恒性作為一種無終結的終結，也即作為不作任何限定的、自我策劃的極限，其意義就是死亡。只有從死亡出發——即從對死亡的知識出發，我們才能討論自我性，即語言的特有性：

“我從來不是別人。但是人們卻對這個難題視而不見，急于回避；人們越是認真考察，就越是清楚地意識到，此在正是在自身造成這個難題的條件之中最充分地展現它的可能性。我的此在的終結、我的死亡并不是造成我的一切過程終止的原因，而是此在對存在有所認識的一個可能性。”[305](#_305_36)

我自身或別人向死亡的“過渡”都是不可能體驗的（“此”作為一切經驗的場所在死亡中不復存在），因為死亡總是我自己的。正因為死亡只能是我自己的——《存在與時間》中指出它是不可被再現的（“我從來不是別人”），所以我的死亡是不確實的，但它又是肯定的，這就說明為什么此在具有不確實和不確定性，它是絕對的相關差異。這個不可再現性就是個體化原則的、也就是差異化原則的基礎。這樣描述的結構就是相關差異的結構：有時間的延遲就有空間的差異。

這個結構只有作為愛比米修斯原則才具有意思：正如相關差異在文碼（程序）中展開一樣，尚未到來的超額和代具性的已經本身是對稱的。代具性本身的含義就是未完成，缺乏存在或缺陷存在。

此在就是變化：變成自身的尚未存在。這并不是一種生命的結構：成熟的果實自己完成，而此在則在于不完成。作為一種生命現象，此在已經是自己的終結，已經是自己的尚未存在（這就是曾經存在的已經在此的生存意義），“由死亡決定的終結并不是指此在的終結存在，而是指一種走向終結的存在的存在者”。所以此在的終結先于此在，它是此在的可能性——極端的可能性和自身的可能性。終結作為一種不可能被超越的可能性，也就是此在的不可能性。不確實，因而也就不可能：終結的可能性只能是相關差異。

### 6.知識和退避

關于存在的可能性的知識，也就是關于一切可傳播的知識由何而來的知識。這種關于此在怎樣存在的知識是怎樣形成和顯現的呢？

終結是一種（原始的）確實性，但它是完全不確定的確實性[306](#_306_36)，換言之，這種確實性證明了作為在此的存在者自身的不確實性。“這種極端的本體論可能性是一種以臨近為特征的確實性，該確實性本身又是以完全不確定為特征的。”[307](#_307_36)“這個觀點對于我們提出的‘什么是時間’、尤其是‘什么是在時間中的此在’等問題有什么意義？”[308](#_308_36)

這是關于無知識的知識（即作為關于未完成的知識的完成），是關于不確實的存在的不確實的知識。因為不確實的極限本身不作任何界限和確定，它從根本上說是不確實的。由于其對象始終不可達到，或一經達到瞬即消失，所以這種知識總是不斷地喪失或被掩蔽。這種知識沒有完結，它本身就是一種延續，或者說它是一種必然性：一種作為時間的知識本身：超前——“時間的本質現象就是未來”。

“此在始終不斷地處于自身的持恒性中，它對自己的死亡略有所知，然而這恰恰是它根本不想知道的。伴隨自己的死亡是什么意思？這是指此在對自己‘過去’的超前，這個超前是此在在確實的臨近和完全不確實性中的自身的極端可能性。”[309](#_309_35)

這里展示出一種作為此在的基礎的和“我在”完全不同的確實性。這種確實性既是原始的明晰，同樣也是原始的混亂和昏暗，即不確實：不建立任何計算，實際上什么也不建立，它是無計算本身，但是又溶化、浸泡并鑄造在計算之中。基礎就是無基礎：笛卡爾主義正是在這一點上被推翻了，而不是在別處。這個推翻顯然不是超越或否定。把“我在”倒轉的結果就是造成超前的結構的相關差異。可能在決定此在，這種可能性的特征就是“它總是對死亡略有所知”。但是“我對死亡的知識總是以自行退避的知識形式出現的”[310](#_310_36)。在一九二四年，海德格爾已經思考了退避的問題，但其出發點并不是作為存在之退避的存在，而是時間本身——關于死亡的知識。關于死亡的遺忘性特征，我們已經通過期待的范疇有所認識，這個具有希望和等待雙重屬性的范疇處于愛比米修斯原則和普羅米修斯原則之間。對不確實的差異的確實的知識，使差異自行退避，在這個退避本身中的差異就是德里達所說的相關差異：時間化和空間化，日期性和指意性，偏離和公共性[311](#_311_36)——但同時也就是為一個特定回歸而做的保留。

不確實性就是此在的命運：這個命運意味著我的存在或“要存在”沒有任何先前決定性。“要存在”（“能存在”，對此在而言也就是它要成為的存在）處在自己的退避中，不斷地自我隱蔽、消失，正因為如此，不確實的此在有可能沉淪，成為“不在此”或因缺陷而在此（恰恰是它不確實的原因）。海德格爾稍后在《存在與時間》中指出：“如果此在生存，那么它同樣已經被拋進它的可能性中。”換言之，此在被拋進自己的終結，恰如它被拋出實際的世界。由此，此在的實際死亡“常常”就是向煩忙的沉淪，公共的和可確定的語言和時間使這種煩忙程序化。這是一種原始的、而非第二性的偏差的可能性。正是對于這種可能性而言，存在才是確定的：原始的不確實性建立在原始的程序性之上，不確實性非但不是程序性的對立面，而且是它的真理所在。

此在的不確實性的標志是它的孤獨（它沒有后繼）——屬于我的存在的份額。“這種過去的存在作為一種模式不加分辨地把此在置于它特有的唯一可能性之上，并因此把它完全建立在它自己之上。”[312](#_312_36)這種此在的唯一的放置僅僅作為一種偏離、和令人擔憂的陌生，才具有自我性、獨有性、“自由”或“自主”的意義。獨有性的陌生和痛苦的個體性總是已經——或仍然——處在特有語言——即在世界——之中，沒有嚴格意義上的屬于自身的起源，它只能依賴恰恰不屬于自己的過去而存在（被拋存在同時也就是預示）：

“此在貼切地在自己近旁，當它處于超前的狀態中時，它便真實地生存。這個超前不是別的，就是真實的未來，貼己此在的唯一未來；在超前中，此在即是自己的未來，由此，它在這個超前中回到自己的過去和現在。”[313](#_313_36)

個體性、特有語言的獨有性和不確實等范疇都是以超前為起點來思考的。這種原始的不確定性只能在事后牽動一個過去的已經在此、過去的經驗，牽動一切衰弱狀態遺留的被動結果。此在因此是一種“向前”存在，它來自未來這個原始的現象，“向極端的、最貼己的可能的前移就是向最貼己的‘過去存在’的理解回歸。此在作為真實的過去存在的條件就是它的向前性。從某種意義上說，過去存在從未來中涌現”[314](#_314_36)。

但是，過去經驗的重復具有某種切實的、具體的、歷史技術的可能性，這就是進入已經在此的過去存在的可能性。問題在于，是否能夠把上述原始的不確實性——個體性——建立在這種可能性之上？

### 7.時鐘：無未來一代的實時

作為過去存在的過去——即根本的可能性，重復于每一個現在之中。這種過去的重復是否會沉入實際程序的純粹技術的文碼系統之中？在世存在和世界的存在就是在這個系統中編織的。在此，重復的問題同樣蘊含了再生產性的問題。我們將會看到，根據本杰明和布朗橋的觀點，再生產性應當被當作生產性的首要確定因素來分析，因為它直接包含了技術的問題。抑或說，它本身就是技術問題。愛比米修斯原則的神話和祭奠性根源的含義本身就是重復過失，并在事后反思。這就是由重復構成的基本條件。

自從宙斯把生命隱藏起來之后，人類消失于它唯一賴以生存的實際性之中。生存的煩忙使人類不得不發明并制造一些方法以便補充自身性能的缺陷，這就為它烙下代具的印記。這種以代具為代表的“什么”構成了在“誰”之外出現的存在本身——置于自身之外，也就是說此在的時間性的出離和超越。代具的這種置此在之存在于其自身以外的一般性特征，同樣也是此在——當它觀察“生存本來狀態”時——所不能承受的。因為它恰恰是由代具的這種特征所承受的。“觀察生存本來狀態”無非就是指“人類揭示自身的死亡”[315](#_315_36)。為了挽回愛比米修斯的過失，普羅米修斯實際上重犯了遺忘的過失，他送給人類技術這一禮物。在此，我們應當看到，這個禮物構成了人類的死亡屬性。超前是人類之本質屬性的根源或基礎，所謂本質屬性即是指：殘缺、衰弱、不平等、差異、特有語言、孤僻等。這種超前即向一種非知識的知識的沉入。所謂非知識的知識無非就是代具性以及由代具性造成存在的在自身之外的存在、出離、死亡性和時間。時間本身在它的具體的實際性中編織代具性，并“同時”編織自己——紋跡代具性系列的具體實際性，就是使重復、向過去和現在回歸（向缺陷的稟賦的回歸）成為可能的指引和呼喚。超前總是在這種回歸中去而復現，并因此形成迂回。在超前的悲劇性意義被形而上學遺忘之前，它的名稱即是愛比米修斯原則：事后知識。

我們可以從以上所述得出如下結論：愛比米修斯原則意義上的超前過失，即是本質上延遲的時間。我們將在第二卷中討論當代技術的特征時重新研究這個問題。如果說此在的降生形成于“過去存在”的“真實”的重復之中，如果說這種過去存在的延遲重復——事后知識——同樣賦予此在以差異和它的特有語言的自我性，即此在之“誰”的質料，那么，這種切斷相關差異作用的“什么”產生的動力具有何種效應？

在超前——相關差異——中生存的此在非但不能由時鐘給予，相反它會消亡于時鐘。它的時間性即是它的未來。我們所處的“實時事件”的時代沒有未來，更赤裸裸地說是無未來的時代。這種自我否定所確定的是什么？這是否意味著：在作為“Gegenwart”的現在的衍射中，相關差異不存在或不再存在？換言之：是否作為現在衍射的“實時”不可能包含未來？

假如我們一定要試圖回答上述問題，即使是肯定的回答，那也絕不會單單意味著：技術包含了“誰”之沉淪的吸引力，似乎這就是“什么”造成未來沉淪的分量。實際上恰恰也是由技術造成相關差異、并賦予時間。這個假設使我們正式進入關于海德格爾分析的批判：他對愛比米修斯原則的意義的遺忘所產生的后果。這一批判在有關《存在與時間》的解讀中將會變得更加尖銳，盡管該書的觀點非常接近我們在此所要闡發的觀點。

我們已經看到，為什么“從時間出發對時間的”理解必須以時鐘為出發點。返回“誰”——也就是返回當即——之所以成為必然和可能，是因為時鐘“持久地固定了當即”這一事實。何為“固定”？什么是持久地固定？如果這種固定的“對象”本身即是時間之三種出離的形式之一，固定又為何意？何為固定“過去”——記錄過去的事情？記管、記冊、記管者、管理等等是什么意思？

海德格爾關于從“什么”返回“誰”的一切分析，其宗旨在于指出：如果說固定當即是可能的話，那么固定過去、尤其是固定未來則是不可思議的。由此，他在《存在與時間》中得出結論：此在歸根結底不是當即，從當即出發對時間所做的分析，恰恰使形而上學封閉于對時間的庸常理解之中。“時鐘給我們指示當即，但任何時鐘都不能給我們指示未來和過去。”[316](#_316_36)這個論斷的意義在于建立“誰”超越“什么”的優先性。關于這個問題，關鍵在于弄清時鐘的含義。假如我們暫時承認時鐘不能指示未來這一論斷，那么對于時鐘的某種非但具有技術時間性、而且具有技術邏輯和歷史技術性的形式而言，時鐘是否代表了走向未來的存在？比如，埃文斯·普利查德（Evans Pritchard）在關于“用牲畜時鐘計時”[317](#_317_36)的努厄爾人的研究中指出：“努厄爾人沒有和我們語言中的‘時間’相對應的詞，因而他們不能像我們一樣把時間作為一種正在發生、可以失去或獲取的現實事物來談論。”從與未來或過去的關系出發對時間的理解——海德格爾指出這種理解甚至體現于語言本身[318](#_318_36)，在努厄爾人那里是通過牲畜時鐘構成的。

至今為止，一切都似乎無可辯駁地從細節上證實了海德格爾的基本思路。但是，無未來的問題（即從無延遲意義上說的“實時”）仍然是懸而未決的：關于時間之技術的、邏輯的、器具的條件有待揭示，在這類條件中，時間是死亡的以及在死亡中實現的技術綜合。無未來的沒有時間的時間是否僅僅是在技術中的錯誤？或者更深刻地說，這是否“此在”本身的技術出離？為什么形而上學的終結——或完成——同時也被視為“歷史的終結”？“思考無存在者之存在”是否意味著實踐這種時間的空白、或時間在時間自身中的消亡？這種“沒有時間的時間”或“時間的空白”是否要求從技術出發來思考存在、時間和時空？換言之：這種時間是否揭示了無未來一代的消亡？所謂無未來一代，無非就是普羅米修斯一手造成和取消的存在者——有死亡之人——的代名詞。無未來一代（Blank Geschlecht）是“蓬克”（Punk）運動的標志，所謂無未來是該運動的一句反語。在此，“Blank”是指：缺乏或緘默、無屬性、無聲、無邏格斯——甚至無“意識”（即缺陷存在或負債存在之可能性的極端），因為這個“失音”已不再是“失去意識之音”的意思。

自一九二四年起，海德格爾就開始探究我們現在所謂的“實時”，即從“實時”出發并超出“實時”之外。“Gegenwart”一詞提出的就是這個問題。米歇爾·哈爾（Michel Haar）和馬克·B.德洛耐（Marc B.de Launay）把“Gegenwart”譯成“現在時事”。它既是指作為時間之出離的一個時刻的現在，也包含了媒體所特有的消息、新聞、時事等意思。

### 8.固定和確定

固定不等于確定，而是指建立。建立的工具——如固定工作對象的虎鉗——使某種確定成為可能。然而，由于工具使“誰”和“什么”各自的可能性相得益彰，所以它同樣使各種確定的可能性包含的多重性——即非確定性——成為可能。一九二四年，海德格爾在他關于此在以及存在的問題的分析中，他關于預備性時間的理解貶斥了屬于時鐘的“什么”，這是因為他混同了固定和確定這兩個不同的概念。

“時間的本質現象就是未來[……]。由此可見，時間的根本性問題不在于度量”[319](#_319_36)，因為，度量時間就意味著要確定一個非確定之物，亦即逃避終結和煩忙。此在被扔向它的終結，這正如它被扔向實際世界構成的已經在此。從此以后，此在的本質上屬于實際性的死亡，便“更經常地”墜于煩忙之中。這種煩忙通過度量的方式給予走向死亡的存在以確定性，為的是“避免日常的走向死亡的存在”[320](#_320_36)。這個使此在失去（根本性）時間的度量完成于時鐘——即確定時間之一般性理解的時間度量。

但是，度量是否時鐘——或更一般性的固定——的唯一的含義？度量能否相反意味了對某種時間的擦除、遺忘、遮蔽或庸常化？這種時間的根源不在別處，而是在外部，但恰恰是由文碼構成的。這可以是語法典碼、公斤制碼、影像視碼等等，總而言之，即是構成一切時間化運動之基本條件的程序。時鐘的度量在日歷中超前。日歷以圣人的名字和忌日的形式記載了公共的時間性。文字就其一般意義（即最通常的意義）而言，首先是一個度量的手段。關于這一點，研究巴比倫的考古學家們和維特福格爾（Wittfogel）[321](#_321_36)在關于洪汛周期的計算考察中都作了明確的論述[322](#_322_36)。我們是否應當由此斷言：文字就是一種時鐘？這個斷言恰恰對應了柏拉圖《蒂邁歐篇》中有關一個埃及人對梭倫的評價。這段論述涉及的是用來計算尼羅河流域洪水災情的時鐘，它在永久地固定了災情記載的同時也揭示了過去和未來。

“‘梭倫啊梭倫，你們希臘人永遠是孩子！你們希臘人沒有一個能稱得上老字的。’對此梭倫不禁發問：‘此話怎講’？埃及人說：‘年輕是指你們的靈魂；因為你們的靈魂沒能留住任何古訓、以往的傳統以及被時間沖淡的知識。造成這種現象的原因何在？人類遇到過無數次各種各樣的災難，而且還會有其他災難降臨；在所有這些災難中，火和水造成的危害最大，與之相比，其他災難的危害則小得多。傳說太陽的兒子法厄同一天駕駛了父親的馬車；但是由于他不會沿著父親的道路行駛，所以翻車燒毀了大地的萬物；他自己也死于雷電之下。這個神話你們也一定聽說過。但事實上，這種災變起源于大地周圍星體的長期演變，以致大地生靈被毀之一炬。所以，住在高山和干燥地區的人們就比住在海濱河畔的人們受到的危害大；我們的救星是尼羅河，是它的浪潮拯救了我們。相反，當眾神為了洗刷大地而將它淹沒于水中時，山區的牧民則得救了，而你們的城鎮居民則被河水卷入大海；然而在我們的國土上，從未發生過大水從天而降、淹沒田地這類災禍；相反，水總是自然而然地由地下冒出。由此形成并說明了這樣一種觀點：我們埃及的土地上保留了最古老的傳統；其實，世界上除了那些會產生人類無法忍受的嚴寒或酷暑的地方，總是或多或少地有人居住的。無論是在你們國家還是在我們這里，或是在任何一個我們聽說過的地方，只要發生了什么偉大、壯麗、或是從各方面說都是了不起的事情，在我們的廟宇里都會有所記錄，這些事情便因此而免遭遺忘。但是，包括你們希臘人在內的其他民族則不然，你們的文字以及一切文明的必要條件，總是隨著像疾病一樣按固定周期從天而降的洪水一次又一次地成為一種新玩藝，因為劫后余生的總是一些文盲或未開化的人。所以，你們總是重新起步于青年時代，對于我們或你們自己古代發生的事一無所知。[……]那些幸存者在許多世代中，都沒能將自己的聲音通過文字留給后代。’”[323](#_323_36)

這里涉及的既是時鐘記載和度量的一般可能性，也是時鐘的一種特殊的——在此尤其是指希臘式的——可能性，這不正是加里安所要表達的意思嗎？顯然，必須澄清“希臘”一詞在此的含義。至于我們自己，我們已經老成：我們既不是埃及人，也不是希臘人。文字對于我們來說已不是一種“新玩藝”。我們必須對這一切提出疑問。

文碼的時鐘性存在，或更確切地說，時鐘的文碼性和程序性存在，也是奧古斯丁的時間問題的含義；他不是從沙漏或水漏壺計時器，而是從詩出發提出當即和延伸的概念——這一段論述沒有被海德格爾引用[324](#_324_36)。胡塞爾在《幾何學的起源》一書中也嘗試了類似的研究，我們將在稍后討論。

既然時鐘的度量也關系到一般意義下的文碼，并且，從此應當同時從字和數的兩個方面來認識時間；那么，海德格爾在時鐘及其度量的研究中尋找的目標是什么？

“如果說‘超前’被當作有關過去存在的‘時間’以及隔在我們和過去存在之間‘尚有多少時間’的問題，那么它就會失去其意義；因為，從‘尚有多少時間’和‘直至何時’的意思的角度提出有關存在的問題，絕不會切近被定義為可能性的過去存在：確切地說，這些問題同尚未過去的存在相關，它們涉及的是仍然屬于我的可能性。這種提問方式沒有把握過去存在的確定性的非確定特征，這恰恰是想確定非確定的時間。”[325](#_325_36)

在此，不確實性——即時間性——消匿于構成不確實性的條件本身之中，比如：（無論借用任何儀器）持久地固定當即的可能性——記載過去、構成《存在與時間》中所說的世界歷史之物；正視當即——在此，即是體驗“無持續性”或變革的本來狀態，而這種“本來狀態”無非就是向終結行進的存在。進入本來狀態的可能性同時就是對本來狀態的喪失、遺忘和消失；可能性也就成了不可能性。不確實性消匿于來自計算不可計算之事、證實不可證實之物的意愿，這是逃避經驗而不是體驗經驗。我們把這種經驗以及關于過去之事的不確定的開放稱作愛比米修斯原則。

計算意味著取消相關差異——延遲。所謂“實時”是指：通過計算的超前而尋求共時性。但是，在此是否應當以時鐘為批判分析的對象？如果我們認為文字是時鐘的一種形式（一種客觀記憶的形式，而且一旦展開了關于現在、過去和將來的超前問題，就不可避免地要提出記憶的問題），并且，如果我們還同時認為：文字是相關差異在其歷史的“本來狀態”（并作為“存在的歷史”的發端狀態）中的（純粹技術邏輯的）開放——文字因而也就成為歷史開放本身的條件，那么，只有從對技術作不同于形而上學傳統的理解出發，有關本真和沉淪的問題才有實際的意義。顯然，海德格爾從未完全擺脫這種關于技術的形而上學的理解。他之后的許多可能自以為走到他前面的人，其實也沒有超出形而上學的范疇。

### 9.個體化

一九八七年，人們在巴黎蓬皮杜文化中心廣場豎立了一座對公元二〇〇〇年倒計時的電子鐘，它被命名為Génitron。我們可以把它視為世紀的里程碑——即消亡的、手下無物的、末日的里程碑。它被用以計算我們不確定的死亡。我們以逃避來指示時間，或者說，以指示來逃避時間。這種計算沒有——或幾乎沒有——用處，它唯一的功能就是以十法朗的代價給游人一張紀念卡，卡上標明離世紀末還有多少秒鐘。

“時間其實并沒有時間來計算時間[……]。但是我們已經在關于此在的定義中看到，此在不僅本身是時間，而且計算時間，甚至借助時鐘來度量時間。此在伴隨著計時器，即那些最接近、最日常的計時器，以日夜為標志的計時器。此在計算并詢問時間的量，正因為如此，它與時間從來沒有真正的關系。”[326](#_326_36)

海德格爾在闡明這種時間的本質性喪失——即時間的根本性空缺這種時間借以顯現的唯一形式——的同時，描述了在當即或實時事件的名義下對過去存在的逃避。在這樣的背景下，法國政界某些組織和人士大力提倡民眾發起的全民公決，與此同時，電視播發的“真理時刻”節目則事實上預示了，并且已經通過實時的民意測驗實際上滿足了時鐘人的愿望：直接的、無時差的、“實時”[327](#_327_36)的民主。問題的實質與其說在于時間的純粹的計算，不如說在于所謂的直接或實況；這種直接或實況無非是可以最直接地和最戲劇性地感受到速度的效應，這種速度支配著當今世界并重新構造合成的“實時生命”（我們稍后將指出，一切實時生命都構成于這樣一種合成的死亡）。由于計算被包含在一切時鐘、滴漏和一切傳播之中，一句話，被包含在一切文字之中，所以，它也為持久地固定提供了一種通向“本來狀態”、通向差異和延遲的時間的可能性。[328](#_328_36)

計算在此被用于表示技術之現代化的特征，并建立于自我意識之上，其實它本身指向和計算不同的因素，它似乎就是實時。但同時，計算的概念也就不可能窮盡由固定產生的效應的一切含義。

“針對不確定的過去存在提出‘何時’的問題，或者更一般地提出時間的量的問題，這實際就是針對尚存于我的或依然作為實時事件賦予我的過去存在提問。用量作為時間的參照，這意味著把時間視為實時事件的當即。對時間的量的提問表明了對某個實時的煩忙。此在逃避如何存在的問題，而攀附于某種持續現在的東西。[……]此在便如此與時間本身相遇，這個時間即是此在，不過它是作為實時事件的此在。”[329](#_329_36)

然而這種計算的可能性并不是突如其來的，它并不僅僅專屬于度量技術器具的領域。計算是這樣一種傳統本身：技術器具為之開放了一種公共性、可計日性、指意性和被指意性，它在日常中與時鐘的共存關系，即如同日報、當日印刷（此類印刷調動著大量的印刷技術設施，所謂情感報刊，以及從傳統的印刷技術到現代電子顯示技術）的共存關系一樣。

“把此在定義為與他人同在，就意味著此在受自己對自己所做的主導性解釋支配，也就是受輿論、時尚、潮流、實時事件牽制：這類潮流和時尚等不是任何個人所為。處于日常性中的此在并非我的存在；相反，此在的日常性是人們的存在，因此，此在也即是人們相互之間同在的時間：此在是‘人們’的時間。”[330](#_330_36)

這里所謂的“人們”也就是一般意義上的傳統，因而它完全具有提出下列問題的性質：

“此在的最庸常的解釋通常是受日常性支配的，換言之，受傳統形成的對生存和人類生命的認識的支配。所以，此在的解釋受‘人們’和傳統支配。”[331](#_331_35)

顯而易見，海德格爾在關于現時事件的“人們”和“人們”的現時事件的概念（這類現時事件本身造就了像希特勒這樣運用直播電臺的能手——因此我們不能不問為什么關于日常性的討論沒能使海德格爾免遭這類現時事件的影響），所指的即是我們今天所說的媒體、或作為一種特殊類型[332](#_332_35)的程序工業。同樣顯而易見的是，“人們”的概念應當從其本身的角度、并作為傳統的崩潰加以分析：工業化的“人們”來自鐘表，盡管這種來源還很神秘，“‘人們’的手表以及一切鐘表都指示與他人共同在世的存在”[333](#_333_35)。

在此，實質的問題是歷史性和歷史，歷史性問題包含了個體化的問題，而個體化的問題又構成于重復之中：

“只要此在本身不以歷史性的方式存在于現在之中，過去對現在而言總是關閉的。然而此在自身即是歷史性的，正如此在就是自身的可能性。在走向未來的存在中，此在同自己的過去同一。此在在‘怎樣’的形式中返回自身。這種返回的主要形式就是意識。只有‘怎樣’才有可能被重復。被作為真正的歷史性[……]體驗的過去是我在任何時候都可以重新體驗的東西。”

已經在此的問題通過意識的無音之聲在過失和缺陷存在（Gewissen [334](#_334_35)）的意義下被提出。這種返回的本質的可能性本身受到支配著“現時事件”的理解的威脅：

“當代人[……]自以為充滿了歷史意義。[……]人們通常稱為歷史的東西和歷史的意義毫不相干：這種觀點以為，既然一切都溶化在歷史之中，那么就應當回到超歷史的位置。”[335](#_335_35)

現在需要弄清的是，今天是什么使這種無重復、無返回變得可能，尤其是要弄清使“怎樣”的相關差異的重復切實成為可能的原因。“我們”這一代人已不再相信屬于任何東西，對于這一代人而言，什么都不需要：即缺陷。無未來的一代就是指缺陷的一代。海德格爾所指的“當今一代”預示這個無未來的一代。問題的實質就是歷史——延遲時間的相關差異，重復的時間并非同一的復歸，而是向其他、向差異的返回，這個時間出自此在的“怎樣”和死亡性，死亡性既是根本的不確定性，也是程序性。這種意義下的程序性，恰恰就是不確實的“無未來的一代”在有關“怎樣”的思考中，不得不直接感受到的。當代人的時間是現時事件的時間，其含義即是電視時事。但是它又更廣義地對應于我們所說的實時，即對應于這樣一種工業生產系統：匯總電視電臺傳播的時事、以“實時”模式工作的數據庫，以及全球軍事-工業-金融組織一類的信息。

“作為真正歷史的過去是可重復的”，但并非隨便重復，而是“在‘怎樣’中才可重復”。這種在“怎樣”中“作為真正歷史”產生的過去的重復展現了我的存在。在此，我的存在展現為“進入歷史的可能性”，而歷史則建立于這樣一種可能性之上，“根據這種可能性，一個現在總是知道走向未來的存在”[336](#_336_35)。然而，這種可能性會不會在其分裂的過程中重新和我的存在的程序性混同，換言之，它會不會和特有性或自我性的特有語言式存在混同？并且，在此過程中，是否會形成特有個性的技術化歷史（技術化歷史即是在世歷史的深層含義）的特征？

特有個性和特有語言性，就是海德格爾所說的個體化或個體化的時間（亦即出自如下論斷：時間就是此在，此在處于其永恒性中，或處于其走向終結的存在狀態中，也就是說處于其不確定性中，它既孤獨、又無后繼者、且被相關差異化）。這個基本性的觀點包括四層意思。

1.時間性的存在是指非同一的現實，即延遲并因此而差異化的現實：

“時間就是此在。此在就是我的永恒性，并且它可以成為在走向未來的存在中的永恒性，也就是在對過去的超前中永恒，而過去則是既確實而又不確定的。存在總是處于它的一種可能的時間存在形式之中。此在就是時間；時間總是有時間限定的，它因此就具有時間的真正的確定性。這個確定性并不是一種同義反復，因為，時間性的存在就是指非同一的實在性。”

2.時間就是此在，而此在本身無非就是它的已經在此，只有從這個意義上我們才可以說：時間就是個體化的原則：

“此在就是它已經發生的過去，它的可能性就在于對這個過去存在的超前。在這種超前中，我真實地作為時間，我具有時間。從時間總是屬于我的這個意義上說，時間是多樣化的。時間沒有意思。時間就是時間限定。如果時間被如此作為此在理解，那么時間是真正的個體化的原則這個關于時間的傳統論斷才能得以澄清。”

3.時間之所以是個體化的原則，是因為它具有走向未來的存在的意義：超前、不確定性、相關差異性——即在時間（超前）上延遲并具有差異，把差異作為“唯有一次”和特有個性來認可：

“[……]真正的時間從什么意義上說才是個體化的原則？換言之，此在存在于它的永恒性中的根據是什么？此在在超前的走向未來的存在中沉入通常的生命，因而也成為它自身；此在通過超前而變得可以琢磨，這是因為超前使此在唯一的命運獲得‘這一次’的特有形象，它并因此進入了自己唯一的過去存在的可能性之中。”

4.然而，這種個體化同時是，而且尤其是，向一種共同體的歸屬，即有生死存在的共同體：相關差異性在作為同一性的自我體驗中肯定自身——這就是說它在不確實性中得以肯定，這并非不確實的此在，它區別于一切此在，它是此在的終結：

“這種個體[……]一掃所有將自身例外的企圖。其結果是使一切個體同一。在與死亡的關聯中，每一個個體都面臨著同一個怎樣，每一個個體都可以根據某種可能性成為這個怎樣，對此可能性而言，彼此不分你我。面對這樣一種怎樣，一切具體的狀態都煙消云散。”[337](#_337_35)

這種意義下的“個體”與其說是一種主體，不如說是一種特有語言式的差異。當然，這種差異被放置在邏格斯中——所謂邏格斯在此首先是指一種關系，其次也是指一種特有語言。這個特有語言對于它在相關差異中聚集的個體來說，是共同的，而且相對地沒有差異，這是來自一個缺陷的共同體的集聚。這個缺陷就是作為實際性的走向終結的存在。我們也可以說這是在代具性中（普羅米修斯原則中）的愛比米修斯原則，它既召喚赫爾梅斯的形象，也指向赫斯提亞女神，或者說是從技術中涌現的、并重復技術的尊嚴和正義。特有語言的差別（即闡釋和語言分歧的差別）或許是我們所說的“主體”的要求，若是如此，那么還是改稱主體為公民更妥。所謂公民性就是對某個實體的歸屬，在這個實體中，并借助實體，實現了一定的“自治”[338](#_338_35)。這種自治具有日期，而且可以用日期記載，正如歷史的開端；但不是指歷史性，它屬于作為時間的此在；這里指的是被稱作歷史的歷史性的一個階段——它是存在的歷史，也就是歷史性的一種形式被另一種形式所懸置。那么這另一種形式是什么？歷史性的這個階段——存在的歷史——是怎樣開端的？

在此，我們可以直截了當地、明確地、甚至有些武斷地確認：造成這種歷史開端的是線性和音標的文字形式。這種文字形式就是我們在稍后將要定義的相關差異同一性原則的第一個產物。它是由所謂的字義綜合完成的，在此，字義綜合是指完成的拼音文字。字義綜合本質上包含了延遲的時間性。我們將在本書的第二卷中描述類比綜合和數字綜合的概念。這兩個概念主導了當代技術，但是它們卻相反隨著一種漸近線的趨勢趨向現實的、直接的、無間隔的時間性，這實際就是一種非時間性——它并不排除相關差異在其中的作用，但是處于一種本質的遮蔽形式之中。這樣一個描述過程，展示了從作為綜合的技術出發來把握時間綜合——即原本的綜合——的意圖。

### 10.存在的歷史的延遲時間

此在就是差異的存在者。差異的存在者必須從兩種意義上理解：時間上的推遲，即本質地被拋射在延遲運動中；由此存在者也就根本性地具有差異，既不確定，也不確實。存在者在差異和延遲中推遲超前：超前總是指差異和延遲。此在需要存在：它并不簡單地存在，它只能是它未來的存在，它就是時間。超前是指走向終結的存在。此在知道自己有一個終結。但是它不可能認識自己的終結。此在的終結就是它存在的方向和準則，但是終結并不為此在而存在。此在為終結而在，但終結不為此在而在。盡管此在完全知道它的終結，但是終結對于此在永遠是一個不可知的東西：關于終結的知識總是在自身的相關差異化過程中隱退和遮蔽。此在的終結是不確定的。然而它卻知道終結。因此，此在所知，并且是從根本上所知，乃是不確定的，它是不可計算的，而且是根本不可證實的。誠然，此在具有他人的終結的經驗，所謂他人即非自身。然而自身的終結恰恰只能屬于自己，就此而言自己的終結從本質上說是隱蔽的。這種無終結存在本身就是此在之有限性的標志，即終結的無限性，這是一種徹底的終結，它只能在相關差異中完成。這個我之為我的延遲和差異——相關差異——就是超前。超前作為此在的無終結的有限性，標志了關于此在的根本性知識的不確定性。此在既然是向終結存在，所以它投射終結。終結只有被當作此在的終結才能被真正投射：這是一種不確實的、孤獨的投射，恰如此在無先定的命運、并具有存在的需要。此在只能在相關差異中存在，其意義不僅僅指時間的推遲、或保留和本質的保留、或延遲，它是指差異化運動：作為此在的時間就是真正的個體化原則。由于差異和延遲是不可分割的，所以時間從本質上說就是延遲的時間。走向終結的存在，就是需要存在，也就是尚未存在。但是需要存在同時也意味著存在于實際性之中。在此，根據普羅米修斯神話，我們偏向于把存在于實際性之中表示為：存在于代具性之中。此在從本質上說就是在世，這就是說世界之于此在有一個已經在此。構成這個已經在此的主要因素就是：和他人同在，傳統，對自身存在的傳統的先入之見，簡言之，人們。在這個“已經在此”中，關于“需要存在”的知識既得到傳播也受到遮蔽。在已經在此中遮蔽的就是我的存在、需要向終結存在。此在最通常的存在形式是“程序存在”，也即最普通的實際性的存在方式。所以，超前總是以計算的形式形成于煩忙之中：確定非確定性，遮蔽終結的個體化和不確實性。如果超前被理解為一種計算，那么它就是“自我崩潰的超前”。計算的提問方式“不懂得確實的過去存在的不確定性，而恰恰要確定不確定的時間”，也就是說，要計算不可計算之物，把不可程序化的東西放進程序中，證實不確實的東西。可能性通常就是這樣被理解的。這種通常的可能性屬于終結這個極端的可能性。對于此在而言，需要存在始終意味著存在于實際性中。正因為如此，根據海德格爾的觀點，超前總是此在向其過去和現在的回歸，這個向過去和現在的回歸卻只能是向一個不屬于此在的過去的回歸——如果我們從愛比米修斯原則的角度看這個回歸，那么它只能是向代具的回歸。此在的過去以及相對此在的過去就是它的實際性，因為它不可能成為它的過去本身。這個過去是傳遞下來的：它之所以是此在的過去，其意義就在于此在從這個過去出發來實現超前——即此在就是過去。此在的過去必然外在于此在，然而此在卻又只能是這個不屬于自己的過去。所以，此在只能在相關差異中成為過去：它既依賴不屬于自己的過去——即差異，也依賴于“程序性”的存在——即延遲的尚未存在。它只有不確實地存在于尚且屬于程序性的存在之中，才可能在超前中實現存在的需要：換言之，它必須重復它的程序——正如普羅米修斯（的過失）重復愛比米修斯（的過失）一樣。由此可見，需要存在包含了雙重意義：

1.此在已經是它之所在；

2.它的已經存在只能存在于實際性之中——即依賴于不屬于自己的存在：它的已經在此的形式就是不屬于自己。然而，它卻只能如此存在。

簡而言之，此在——“誰”——缺乏存在。海德格爾說：它有過失，此在是過失存在。《存在與時間》的第二篇中從“倫理”意識的角度對走向終結的存在的分析正是由此展開的。由以上所述，我們可以得出這樣的結論：此在自身具有的超前的和延遲差異的結構，也就是既負載了它的過去同時又由這個過去負載的結構，其中也包括了此在不再是自身的過去。所以，所謂過失從來就不僅僅是我的過失，然而它卻始終是我的過失。正是這一觀點使海德格爾進而提出了存在的歷史的問題：《存在與時間》揭開了一個遺忘的歷史，而在《時間與存在》中，它又作為現代技術氛圍中的時間問題被重新提出。“存在的歷史”即是此在“的”過去——這個過去不屬于此在，其過去的意義在于超前和延遲差異。這里也有兩種形式：真實的形式（即作為存在問題的傳遞）和遮蔽的形式（即作為存在的形而上學的傳遞——作為對存在的愛比米修斯式的遺忘）。這個過去就是此在的歷史性。一旦這個此在的歷史性以其本來面目向此在揭示，此在便真正地進入存在的歷史。

但是，這個揭示取決于什么？存在的時代又是指什么？中斷又是何義？中斷性無外乎愛比米修斯式的中斷性重復（因為普羅米修斯的過失本身就是對由愛比米修斯最先犯下的過失的重復）。

由此可見，發生延遲差異的已不僅僅是“我們自己所處的存在者”，而是存在的歷史本身。存在的歷史作為一種傳統傳遞給此在，這種傳遞首先體現為一種遮蔽：遺忘和去根：

“此在不僅有屈服于它存在于其中的世界、并根據該世界的‘反射’解釋自己的傾向，而且它也因此屈服于自己多少可以明確把握的傳統。這個傳統使它從駕馭自己生命的憂慮中解脫出來，使它可以避免提出一個根本性的問題和作出一個決斷。這個傳統尤其涉及植根于此在自身之中的發展的可能性及其本體論的理解。

“將權威如此強加于人的傳統，非但沒有使它所‘傳遞’的東西變得可以接受，相反，它總是遮蔽傳遞的內容。傳統使本來明白的內容退化并封閉了進入‘根源’的通道[……]。傳統甚至使這種根源墜入遺忘之中。[……]傳統把此在從它的歷史性中連根拔出。”[339](#_339_34)

那么，這種既遮蔽又保留了遮蔽對象的傳統是怎樣被傳遞給此在的呢？凡存在的歷史，無非就是此在所要“解釋”的歷史文獻：存在的歷史只有在一個“歷史的意識”之中才是可能的。沒有歷史文獻的時代雖然具有歷史性，但是這個歷史性尚未獲得存在的歷史的含義。在此，我們要提出一個海德格爾似乎并不介意的問題：如果說時鐘是通過“持久地固定當即”使我們從此在之中——在當即以外——再認識時間的，那么，持久地固定過去能向我們提供什么？這種把過去固定在它的具體的切實性中——從作為超前闡明的時間的角度看就是程序——的根據是什么？此在是怎樣從它的本質的時間性出發進入它的歷史性的？如果不是借助持久地——也即代具化地——固定過去（或更確切地說，固定從前發生過的事情），上述歷史性怎樣成為此在之時間性的本質因素？從前發生的事情（cequis'estpassé）這種無人格的自反表達式又是什么意思[340](#_340_35)？

此在是外在于自身的、出離的和具有時間性的：這就是說，它的過去外在于它，它只能在尚未實現的形式下存在于這個過去中。對于它自身而言，切實地成為它的過去，也就意味著置自己于自身之外，亦即存在。然而此在怎樣才能如此存在？那就是借助代具向外投射，即向自己的前方投射。這也就是說，此在只有以程序的方式才能體驗它的不確實性。

1.本質為實際的此在是代具化的。如果沒有自身以外之物或不處于自身以外，它就什么也不是。因為，只有自身的外在化才能使它得以體驗——卻從來不可證實——它所不斷超前的死亡。

2.此在進入過去的通道——即本來狀態的超前——也是代具化的。只有在一定的代具條件下，此在才有可能進入或不進入這個過去——無論其是否被持久地固定；同樣，也只有在一定的代具條件下，才可能談論此在是否面對過去持久地固定自己的問題。

此在的相關差異性只有通過代具的體驗才能被揭示出來。如果代具性從原則上說和計算、度量、確定性一樣遮蔽相關差異，它同樣也是對相關差異的切實推動：這種代具性使和自己同一的延遲時間的時段切實化和具體化。存在的歷史是一個記錄史、替代史和無人格的歷史：正如布朗橋所言，它是無人格的知識的歷史，然而它偏偏以個人的名義譜寫——死亡的知識只能由個人來經歷。這種存在的歷史的記錄恰似我們所說的相關差異同一體的矛盾：同一和差異同時并存。

線性的拼音文字是一種程序化的中斷。它把本身是程序、但又不以程序之原型表露的傳統的諸形式懸置起來。在這個懸置中，它編造另一種程序，一種新的過去、超前和現在的持續，其首要的形式就是現在，即在實體的——成為歷史的——當即之中。這個持續無非就是此在的持續，也即這樣一種當即：它總是溶化在回歸已經在此的未來之中。這個持續的原型就是公民性，即技術或代具的中斷的重復。這個持續作為對被閱讀本文的相關差異的體驗而實施，這同時也就是閱讀本文——及其前本文——的相關差異的體驗，在這種關系中，兩種相關差異互為因果。在此，本文性作為一個整體而實現，正如在亞里士多德那里一樣，感覺和被感覺的行為是完全統一的。這顯然是矛盾的，因為，只有在從文字上對本文作精確的、無可否認的、也即拼寫的確認的同時，讀者才可能作為一種相關差異而自我確認。這就是說，閱讀總是作為一種差異而出現的，它必須不斷地重新確定自己的差異，在一貫性中差異化。本文在同一性中揭示的是其閱讀的基礎本文連貫性，即本文之在此和當即的實體性，所謂在此和當即都不外乎是讀者于其此在中展現的超前的有限性。文字展示相關差異性的同時，又將它遮蔽。超前就是代具性（展示，時空差異化），即同時作為普羅米修斯和愛比米修斯原則。完成代具性超前的切實條件就是技術的提示——即過去對超前、超前者對超前對象的提示：也就是超前的代具性或過去。超前除了代具的意義之外不可能有其他的意義；不確實性只能是作為重復的程序性。因此，問題的關鍵就集中體現在這種重復的意思上：線性文字的誕生并不能解釋歷史的開端。

代具的意思是“放在前面”。代具性是世界的已經在此，因而也就是過去的已經在此。代具可以從字面上被翻譯成提示或放在前面。代具就是自己提示或放在前面之物。技術就是過去向我們提示并放在我們面前之物（這個提示存在于一種根本性的知識之中，它是“把某物放在我們面前”的理念）。關于死亡的知識也就是提示的、或放在前面的知識，而這些知識從根本上說也就是技術的知識：即關于一種根本性的缺陷的知識——屬性的缺陷，需要存在，沒有既定的命運。放在前面或技術性提出了時間。在普羅塔戈拉斯的神話中，赫爾梅斯及其原則來自普羅米修斯。赫爾梅斯原則代表的闡釋知識涉及了“尊嚴”、“榮譽”、“正義”、“權利”的具有普遍性的概念，它代表了政治的知識。與之相反，技術的知識具有個別性：這是一種關于某個缺陷的知識，它所代表的不是一種倫理的意識，而是公民的政治性。普羅米修斯和愛比米修斯共同編織了對偶的兩個原則，這兩個原則形成了提示和技術的知識：即在不確定的超前中實現的時間化。愛比米修斯原則代表了提示或放在前面的事后沉思。普羅米修斯和愛比米修斯共同構成了這樣一種超前的反射，它只有依靠技術才屬于人類——即延遲、差異和重復的提示。正如愛比米修斯重復普羅米修斯一樣，此在重復它的過去。然而這種重復的（不可能性的）條件卻是技術。技術、邏格斯和赫爾梅斯之闡釋原則構成了所有超前的背景整體，這就是作為死亡的時間，憂慮。

“時間就是此在”的意思是：時間就是與時間的關系。但是這種關系總是已經由它的歷史的技術條件——即一種根本性的技術條件的效應——確定的。時間每一次都是在技術中編織的同終結的特殊關系。每一個時代的特征都取決于切實地進入構成該時代的已經在此的技術條件。這些技術條件的作用既為中斷又為連接，它們隱含著自身固有的“相關差異化”和個體化的可能性。政治的公民性就是一例，它同作為相關差異歷史的一個階段的存在的歷史的開端緊密相聯。

正因為如此，所以我們曾經指出，“脫離了后種系生成的模式，就無從談論時間化運動。這個模式的特征是，每一次都重新構造，而且，每一次都以一種新的方式重新構造，這種重造是通過已經在此實現的，也就是通過構成人類或技術的相繼時代的記憶載體實現的”。但是，通過從愛比米修斯原則出發對存在分析的再解釋，我們對超前的可能性（即可能性之可能性）作了先決性的陳述，這個陳述告訴我們：時間就是延遲差異。這就是說，時間不外乎是一切差異之延遲差異化運動的動因。這種相關差異是一種指引，它就是“誰”和“什么”之間的相互反射。因此，對每個時代特有的已經在此所進行的技術可能性的分析，實際就是對這種“誰”在“什么”之中的反射——和射象——的條件的分析。

由于海德格爾忽略了遺忘的悲劇意義，所以他認為，個體化的原則是在“人們”所代表的公眾性以外構成的。然而事實恰恰相反，相關差異的特性是技術化的。因為，個體根據“人們”的可能性而構成自身，這就是根據已經在此的技術模式每一次所決定的人們相互之間的關系。與其說是個體在和“人們”的閑聊中墮落，不如說是“人們”自身個體化；不僅如此，“真實的時間性”總是遲到（即它總是已經“不真實的”、實際的）。這就是愛比米修斯原則。死亡從根本上說是不可能孤獨的，死亡之個體化完全在于它同別人的關系。當海德格爾指出，時鐘是一個人和其他人同在的時間，其意義在于：技術的時間是一種公眾的時間。正是在這種公眾化的、共同的時間中，并依照其每一次再生的獨特的可能性，才構成了并非“私有”而是相關差異化的時間。對時間的度量并不意味著根本性時間的沉淪，因為在存在的歷史中，正是這個度量本身，以字母和數字的形式，為進入相關差異提供了切實的通道。

### 11.存在的代價

在下面一章，問題的焦點將是“存在的意思”。《存在與時間》將“存在的意思”賦予所謂的世界歷史事物，即賦予已經在此的“誰”的紋跡。

“在手之物和手下之物總是隨同歷史的在世存在的生存被包含在世界的歷史之中的。工具和作品，比如書籍，有其‘命運’，建筑和機構也有其歷史。[……]這種在世的存在者，其本身就是歷史性的，它的歷史并不是一種‘外在’的框架，似乎它只是簡單地陪襯‘靈魂’的‘內在’歷史。我們把這種存在者稱為世界歷史事物。”[341](#_341_35)

世界歷史事物不單單是以紋跡的形式留在賦予時間化的“誰”之后的一個結果：它以其本身的時間性構造“誰”——這種構造總是中斷式的，也就是說并非純粹自身的，或（在未來）不足以為純粹自身的。拼音文字就其使計算得以可能的文碼意義而言，是一種對過去事物的記錄：它同時也為“誰”通過“什么”這面鏡子進入自身提供了某種特定的可能性，通過這面鏡子，“誰”獲得某種“代表”或“實際作為”的形式。這個形式并非科學論述的觀點，而恰恰是作為相關差異的延遲差異的作用。

歷史的書籍從開卷就以拼音-文碼寫成本文（比如希羅多德的書），過去發生的事情對于過去的承受者而言，非但沒有因書籍而變得更加確定，相反，它像終結一樣，雖然是確實的，卻越來越不確定了。精確的本文被置于上下文連貫（的遮蔽）之中，它不僅沒有使過去的事情獲得一種統一的意義，相反卻提供了無數變形方式的可能性。我們在第二卷中將指出：一切所謂精確的記憶——拼寫邏輯（確正的邏輯）的記憶——都會導致一種迷惑和變向，以至左右顛倒，而這正是中斷重復（需要支付，然而也是需要收納）的代價。

## 第三章　“什么”的解脫

在過失性存在的狀態中，此在進入它具有相關差異性的個體化，在重溫《存在與時間》的第一篇中有關日常性的分析之后，我們將嘗試著解釋它的個體化。在過失性存在的狀態中聽到的聲音，就是把此在引向對它過去存在的超前重復的力量。在本章中，我們將從以下幾個方面進一步展開上一章的分析：

1.日常性的分析：作為從“什么”的解脫；

2.過失性存在的結構：作為對“什么”的介入；

3.歷史性的歷史構造問題以及歷史性作為“什么”的新面目。

### 1.日常性的分析：作為從“什么”的解脫（第一篇）

#### 1.1.“誰”與“什么”的相關差異

如果不是通過此在的日常性為中介而提供的預備性理解[342](#_342_35)，就無法提出存在的意思的問題。這實際就是《美諾篇》問題的再現。存在只能在事后的延遲中呈現自己：這還是愛比米修斯的問題。美諾、愛比米修斯和此在所包含的共同問題就是本質為遺忘的知識的問題。這種預備性理解的“愛比米修斯式”結果總是被包含在“通常的理解”之中，這種“明確”的理解是間接的，既傳統又具有歷史性，是被遺忘的“中介”。

超越這個遺忘就意味著采用本體論差異的觀點。這個觀點建立在“誰”（此在）和“什么”的差異之上，所謂“什么”即是在手的存在者，它區別于手下的存在者。手下的存在者所反映的，是一種對“什么”的本來意義缺乏認識的理解。“什么”的意義就是它的世界性。

存在是存在者的存在（現象學的意向性觀念曾指出：意識是……的意識）。必須通過一種存在者來探討存在的意思的問題，但又不能因此而把存在消減為存在者；“誰”（此在）就是這種必須從根本上同“什么”相區別的存在者典范：我們的討論將側重于這種“誰”同“什么”的區別。

“誰”需要存在的特征確定了它的自我格，即它的個體性；在此，我們把個體性稱為特有語言性或特有個性而不是自我性，因為自我性過于和“什么”隔離：愛比米修斯這個特有的個體完全沉陷于“什么”之中，并從中根本地構造自己，然而此在只能通過從“什么”中的解脫來構造自身。

存在分析和愛比米修斯死亡學之間最接近之處——同時也是區別它們的起點，就是關于已經在此的論點：此在“自己選擇了它的可能性，或者此在降臨于它的可能性之上，或者它成長于自己的可能性之上”[343](#_343_33)。即使是它“選擇”的這些可能性也總是來自已經在此的世界：一切“對于存在者的存在的理解都變得易受世界的內部的影響”。

探討“誰”（此在），就是從它的“一般的日常性”中來接觸它。然而，這種接觸是否不僅應該是一般的“接觸”，而且也應該是此在的“接觸的一般方法”呢？即是否進入由已經在此構成的此在的一般性已經在此？這種必然性并沒有確切地記入存在的構造性結構之中。既然已經在此構造了時間性——這就是說它構成進入我沒有生活過的過去的入口，它啟開了我的歷史性，那么，這個已經在此是否應當構造積極的實際性？這是積極的構造和歷史的構造：它的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種假設提供了主要的因素，但是他仍然不得不排除這一假設。

此在的時間性就是它的歷史性：即它的實際性來源。我們已經引用過海德格爾的如下論述：

“在它的實際的存在中，此在總是作為過去存在而存在，而且就是過去存在的‘東西’。無論是否明顯，此在就是它的過去[……]。在它的存在方式以及它對此在的領會中，此在處于以前留傳下來的此在解釋之中并從中滋長。此在首先從這種解釋出發來領會自身，而且從某種意義上說，它總是如此領會自身。這種領會展開了它的存在的可能性并加以調整。它自己的過去——這同時也就是說它的‘同代’的過去——并不跟隨此在之后，相反，這個過去總是已經領先此在。”

這是《存在與時間》中最重要的論述之一。此在是一種不屬于它的過去，或者說，這個過去只有當此在就是過去（即此在事后是自己的過去）時才屬于此在。然而，這會造成某種基本的后果，在某些條件下，根據切入過去的一些器具可能性，已經在此構造自身，并自我構造成“過去存在”。這些取決于時間中介和“世界歷史事物”的條件，在一種真實的時間性面前總是庸俗的。這種真實的時間性確定了一種既非“手下之物”也非“在手之物”的存在者，這個存在者就是“誰”，它和“什么”發生唯一獨特的關系并以同“什么”的差異構成自身。“對過去的積極的占有”怎樣才能不受進入過去的積極的可能性的影響？這是關于實際性的實際留傳的問題。它隱含了闡釋的可能性。我們將在拼寫文字的實例中看到，“誰”和“什么”之間的差異實際就是“誰”和“什么”的相關差異，二者是不可分離的。

#### 1.2.“誰”與“什么”在日常性中的混同以及作為期待的在世存在的煩忙

傳統作為消減此在的需要存在的可能性，把此在帶入自身的沉淪——然而唯有傳統才把需要存在以過去存在的面目本身向此在提供。留傳就是遺忘。這就是它的愛比米修斯結構——即作為從原本的意義上被遺忘的過失積累的經驗。由此傳統便自相矛盾地成為一種去根。所以，一種根本性的本體論就要求解除本身即是本體論歷史的傳統。因為：

“不論此在的利益以及它對‘客觀的’哲學解釋所抱的熱忱，此在已不再符合那些唯一能使向過去的積極回歸——即建設性的占有——成為可能的最基本的條件。”

這樣一種向過去的回歸應當就是向過去發生過的事情的回歸（尤其是在理解存在的歷史之中），向曾經“到來”的東西的回歸，也就是向存在、向存在的歷史時間性的回歸。但是，過去發生的事就是指一種根本的“過去性”、可錯性、薄弱性和缺陷性，這就是我們以愛比米修斯原則命名的過失。沒有一種脫離愛比米修斯原則的傳統，即沒有脫離“后種系生成”原則的傳統，也就是說沒有脫離由（不確實的）過失所積累的經驗（感受）的傳統。“存在者是一種‘誰’（也就是生存）或一種‘什么’（也就是最廣義的手下存在之物）。在存在的這兩種類型的特性之間的關聯是什么？”[344](#_344_33)問題實際就在于此，這個問題的展開構成了我們和《存在與時間》的分歧：這個分歧是關鍵性的。

死亡學分析向我們提出了一個進入的問題，并由此進一步引出了動物和生命的問題[345](#_345_33)。在我們看來，死亡學的進入問題就是愛比米修斯意義上的技術問題。先于一切生物人類學的實證論而擺在我們面前的問題，首先是我們的起源及其牽帶的時間問題。但是這個問題是從已經在此出發降臨到我們面前的，這個已經在此并不單單是存在問題的一般性原則，而且是它的不同的組成形式，生物學就是其中之一。我們不可能簡單地懸置這些形式，而只能通過它們來感受起源（的缺陷）。這就遇到了盧梭意義上的先驗性問題。這個先驗性在技術性面前受到挫折。這種碰撞就是經驗論和先驗論的接觸點，它在使二者區別的同時確定了它們各自的意義，這就是我們要分析的對象——即死亡。對死亡的理解起始于對生命的預先理解。當生命同時為非生命，也就是說它不再單單為生命，而是通過其他“手段”繼續時，死就是生。問題就在于作為切入手段的代具性。因此，先于一切生物學（之可能性）的是根本性的本體論和預備性的生存分析，但是這種領先在此同樣意味著：作為后種系生成模式思考的、由“技術學”構成的分析的領先。從這個觀點出發，技術學的分析也是一個先驗的概念。但是這個概念自己陷入絕境：它懸置了一切有關經驗和先驗的區別的可靠性。

“誰”（此在）的命運“連接”在世界存在者——“什么”——之上：這就是“包含”在它的實際性中的因素[346](#_346_33)。由此產生了此在的空間性的問題，這個問題融于它的在世存在，和靈與肉、內與外的區分無關，而且它動搖了一切關于“誰”和“什么”的明確區分——這在日常性中是顯而易見的。進入根本的時間性，就是在日常性中思考，這樣日常性同時也恰恰呈現為一種混亂的“結果”，或更確切地說呈現為一種根本性的混亂的后果。那么和這種后果相反，如果說建立于世界之中并構成此在的已經在此的“什么”提供了進入此在本身的入口，我們是否可以提出確定更根本層次的“什么”的動力的問題？有一種存在者的類型是生存分析不能解釋的：這就是有機化的無機物，或確切地說是在手之物之類，它從自身的動力中獲得“活力”。關于用具性的思想在此無濟于事，因為它沒有把握有機化的動力，因而也沒有把握本來意義的已經在此。

如果說在世存在總是以某種方式呈現為操慮，如果說“此在的存在本身只能以憂慮體現”，那么這個憂慮就是期待的結構。無憂是憂慮的一種特有的形式。由此，愛比米修斯原則既是無憂，又是對它造成的過失進行的不安的反芻——然而操慮則包含了作為預示性超前的普羅米修斯原則。

#### 1.3.手作為“誰”對“什么”系統的（理解）把握

海德格爾接著指出，認識的澄清作為一種實在論的認識已經遺忘了“誰”和“什么”的根本的關聯性，并將它丟失了[347](#_347_31)。愛比米修斯原則的意義則不同，用《存在與時間》里的語言說，它屬于“本體論知識”。正是以這種本體論的知識為基礎，一切認識才成為可能。如果我們認為，海德格爾本人從某種意義上“遺忘”了在代具性中提供進入世界入口的已經在此，那么我們的任務就是要認識這種遺忘的必然性，正如他本人曾提出要研究認識遺忘世界的必然性一樣[348](#_348_31)。愛比米修斯的名字就說明了這種必然性。日常的在世存在是使用[349](#_349_31)。使用同工具相遇——工具總是“用于……之物”：使用首先指引向“另一種工具”，比如文具、筆等等。“什么”一貫是“什么”的系統。在工具的使用中，工具消失。它的形式，也就是說“什么”的形式，就是在手之物的存在，這種形式是理論認識所不了解的。工具本身即是預見：即預見者普羅米修斯。

如此，一般性的手在“誰”之上運作一般性的“什么”（在手之物，也包括被認識遮蔽了真相的手下之物）。“誰”因其手而同“什么”相對立，而“誰”本身既非手下之物，也非在手之物。正因為有手，所以“誰”有物在手下或在手中。這個被手運作的“什么”形成系統。正是“技術系統”完全充滿了世界。這種“系統”在現代技術時代將成為一個構架，它強化了計算和確定的系統性，因而也成為形而上學的完成。但是它卻不可能具有任何特定的動力。它僅僅追隨時間化沉淪在存在的歷史遺忘之中的邏輯，其意義也就在于遺忘和遮蔽的煩忙的切實性。這種系統不可能具有任何特有的去蔽的原則。“什么”除了“誰”的“真實的”動力的倒轉之外沒有其他的動力可言。然而，“誰”的動力難道不恰恰是對“什么”的助產術的回應嗎？

在手之存在是可以造成缺陷的存在者[350](#_350_31)。這個欠缺也是世界性的呈現（消失中呈現）的條件。就其懸置程序的執行而言，這個欠缺是一種修改和騷亂。這樣被擾亂的指引結構由此變得明確化，它釋放出使世界得以呈現的一種整體性——及其實際性，這個實際性既使世界呈現也使它消失。在普羅米修斯（謹慎和預見）原則中產生的斷裂，是事后才發現的日常的過失和缺陷的結果——即作為事后原則的愛比米修斯原則。這個原則之所以可能，完全是因為，預見從根本上說實際就是無預見，或者沒有完全預見——總是停留于無確定狀態，也即總是建立在愛比米修斯的過失的基礎之上。這個過失雖然起初被遺忘，但總是不斷地重新出現，并為已經在此打下其實際性的烙印。已經在此同時也是指尚未在（不確定）。海德格爾不僅思考器具的概念，而且他是從這個概念出發進行思考的。然而，他并沒有完全把這個問題看透：他沒有從中看到包括無預見在內的一切發現的原始性的和根本欠缺的背景；他沒有從中看到恰恰構成存在之時間性的因素，亦即沒有看到技術構成的通向過去——也即通向未來——的入口，沒有看到構成歷史之本來意義的東西。他總是（僅僅）從有用性的角度思考工具，總是把器具當作工具來思考；因此他就無法思考諸如對世界有訓導意義的技術器具之類。然而在這一點上，關于可使用性的一些必然分析決不同有用性意義下的煩忙相對應；不僅如此，在器具的施行過程中，發生了制作世界過程，而且某種斷裂也由此產生。這種器具的懸置具有另一種類型，它與原本的器具性結合，因而也就是器具性。

#### 1.4.胡塞爾的回憶概念和作為指引的“什么”的系統

海德格爾關于符號（指引最典型的工具）的概念既包括信號也包括殘跡和資料。由此可見：

1.把符號和信號的混同，說明不懂得示意或指意的動力，也即不懂得作為過去存在的指意規則（后面談到語言的主體問題時還會討論這種規則）的屬于特有語言的不透明性，正如不懂得一般性的“什么”的動力一樣；

2.資料作為一種“畫面意識”的特性，就胡塞爾的意思而言，是沒有自身的厚度的。在這一點上，海德格爾忠于老師的觀點。

胡塞爾的《時間的內在意識講座》一書的目的在于，批判原始聯想的概念，布倫塔諾正是企圖從這個概念出發以認識時間性。這種由想像實現的聯想產生一種對時間性時刻的“再現”，即再現具有過去特征的現在，同時這種再現又與現在結合在一起[351](#_351_31)。胡塞爾對布倫塔諾的原始聯想的概念的批判，所針對的是布倫塔諾在這個概念中給予想像以解釋滯留現象的作用。批判的基本論據是：布倫塔諾在賦予過去時刻以想像的特征的同時，實際上使得現在、過去和將來之間的區別成為不可能，除非他斷定過去和將來都是“非現實的”。與之相對立，胡塞爾則從對旋律這樣一種時間物體的思考出發，認為時間現象應當作為一種變化過程來認識，在這個變化過程中，每一個現在時刻或每一個“原初映象”都牽帶著對現在具有建設意義的滯留和前置。滯留屬于這樣一種“當即”：格拉內爾曾稱之為“大當即”，胡塞爾曾喻之為“彗星尾巴”。這種屬于當即的時間現象的滯留也叫做第一回憶。

在第十二節中，胡塞爾闡明了滯留的概念：滯留不是知覺而是向知覺指引；滯留不是一種想像的產物，因為它實際屬于時間的現實現象；滯留不是一種“第二回憶”（不是一個過去的時間現象的再憶并使之重新回到現時）；滯留不是圖像意識——即我們通常所說的第三回憶。

“滯留的音符不是現在的音符，但恰恰是一個在現在中‘以初始的方式回想起來的’音符：它并非現實地存在于滯留意識之中。但是，屬于滯留意識的音響時刻，也不可能是現實地處于其中的另一個音符，盡管這是一種同樣質量的微弱音符（即共鳴）。誠然，一個現在的音符可以喚起、展示一個過去的音符，給它一個圖像；然而這已經假設另一種過去的再現。過去的直覺本身不可能是由圖像組成的形象。這是一種原始意識。[……]共鳴本身，或更一般地說，留存于較敏感因素之中的復本，它們非但不一定屬于滯留的本質，而且和它毫無關聯。”[352](#_352_31)

胡塞爾在第十三節中明確指出，一般意義上的回憶，無論是第一性的還是第二性的，以及由此包括的滯留，“并非一種圖像意識，而是一種完全不同的東西。[……]在知覺中我看到的是當即存在，在展開的知覺——即知覺構成的原本狀態——中我看到的是持續的存在，同樣，在第一回憶中，我看到的是過去；過去在回憶中給予我們，并且，過去的給予就是回憶”。

所謂第一回憶就是在原始印象中構成的東西。我們不可能“想像一種不是印象意識的繼續的滯留意識，[……]因為所有的滯留都自身向一種印象指引。‘過去’和‘現在’相互排斥。完全同一的東西可以是現在和過去，但這僅僅是因為它已在過去和當即之間持續”[353](#_353_31)。

滯留不是一種再現。否則我們就不可能談論所謂的“大當即”，并同布倫塔諾的心理主義相對抗。所以，不要混同滯留和第二回憶；第二回憶自身又區別于圖像意識，因為它曾原始性地形成于原始的映象之中，這個特征是第三回憶所不具有的：第二回憶就是“再回憶”。

“讓我們來考察第二回憶的一個例子：比如我們回想起一段最近在一次音樂會上聽過的旋律。顯而易見，回憶現象就其整體而言和該旋律的知覺具有完全相同的構造。作為一種知覺，回憶現象具有一點特殊：每一個回憶的現時刻對應著一個知覺的現時刻。我們在想像中瀏覽這一段旋律，因此‘幾乎’獲得一次聽賞，從第一個音符到第二個音符……等等。在每一個現時刻都有一個音符（或一段音符）。但是前一個音符并沒有被從意識中抹去。在對當即聽到的呈現于當即的音符的領受中，攙和著對剛剛聽到的音符的第一回憶以及對即臨音符的等待（前置）。現時刻又重新給意識造成時光圈，它完成于對回憶的領受的延續性中。[……]這種現象同知覺和第一回憶是一樣的，但它們卻不是知覺和第一回憶本身。我們并沒有真正地聽到旋律[……]。在再回憶中，時間的現在得到再憶或再現。同樣，過去是再憶或再現的過去，而不是初始時的知覺的過去、給予的過去和直覺的過去。”[354](#_354_31)

由此可見，區別第一回憶和第二回憶的是知覺：

“知覺是[……]把某個事物本身放在眼前，即根本性地構造對象的行為。與之相反的再現不是把一件對象本身放在眼前的行為，它恰恰在于再現對象，將對象的圖像放在眼前，盡管這種行為并不完全以圖像意識的形式體現。[……]如果我們把知覺定義為包羅一切起源的行為，即根本性的構造行為，那么，第一回憶就是知覺，[……]作為想像的再回憶只給我們提供了一種再現。”[355](#_355_31)

在作了以上區分之后，胡塞爾在第二十八節中將“圖像意識”與第一回憶以及第二回憶相對立。就第二回憶借以成立的再現而言，“它并不是指一種以相像對象實現的再現，類似以圖像實現的意識形象（比如油畫、雕像等）。相反，在圖像意識中，再造之物具有對象本身再現的特征”[356](#_356_31)。

由此我們可以清楚看到海德格爾對胡塞爾的批判應該包含的觀點：時間性的歷史化概念就其構成“誰”的意義而言應當帶來未被經歷的、繼承性的已經在此，這個已經在此不依賴任何知覺而形成，是一切現在性的構造因素，正因為如此，時間性不可能從當即出發來構思。這本應是一個論據，它有利于徹底修正將第一、第二、第三回憶對立起來的觀點。脫離了這一層批判，實際性的概念就沒有意義了。然而我們將看到，海德格爾是怎樣維持上述對立的。

現在讓我們回到《存在與時間》的第十七節：

1.海德格爾在以飛行的箭頭為例時，抽去了符號的一切動力和厚度，他不僅從如此定義的符號出發來理解在手之物，而且也用同樣的方法來理解器具性，即把它視作由煩忙支配的、純粹的“指意性”鎖鏈。

2.把資料包括在與信號混同的符號之中，并因此把器具性的理解定義為回憶——尤其是第三回憶和圖像意識——的理解，這就不可能不影響關于回憶的一般性理解，不可能不影響對所有取決于后種系生成（已經在此）的事物的理解。

“符號不是一種在顯示性的關系中和另一種事物發生聯系的東西，它是這樣一種工具：這種工具使一個工具的復合體明確地關注環境，以至在手之物的世界相應而生。

“[……]南風作為一種突如其來的存在者不可能從一開始就成為手下之物并具有氣象學的意義，似乎它是事后因某個機會才穿上了先兆符號功能的外衣。相反，正是田野勞作對環境的關注，包括對南風的關注，才第一次發現了南風的存在。”

通過這些總是把煩忙的目的性放在優先和顯著地位的分析，海德格爾最終指出，世界性是由超前（即死亡）構成的。但是他同樣也要指出，這種和死亡的原初關系，符號引出其公眾性，總是已經成為一種無關系，答案只能在這種超前的形式以外。由此，符號就屬于沉淪之列，證據就是，指引不可能成為“什么”，而它卻構成一切“什么”：

“假如指引必須從本體論的意義上成為符號的基礎，那么它本身就不可能被作為符號。指引并不是在手之物的存在性的確定，但是它卻構成在手存在本身。”

“作為在手存在者的世界總是已經‘在此’的”[357](#_357_31)并且已經在此的世界的載體就是器具——在手存在。這種先在就是指引，指引通向一個“目的”，目的就引向終結的最后限度——這個最后限度的意思直至《存在與時間》的第二篇才被作為走向終結的存在而展現，即不是向一個在手存在而是向在世存在——此在或“誰”——指引。這個“目的”因此就似乎先于在手之物——“什么”——的已經在此的可能性；但事實并非如此，明確這一點是很關鍵的，因為它指出一個已經在此的目的（走向終結的存在）和實際性是不可分割的：“目的性本身作為在手存在者之存在的形式，只能在一個已經被發現的目的化的整體的基礎之上被發現。”至于終結，由于它超出一切“什么”，并作為“誰”的終極可能性也超出“誰”自身，所以它是一種超越和存在（意思）的宣照，在此，終結就被稱為“向‘什么’”。關于此在的終結的理解本身只有借助關于已經在此的“什么”的理解才會實現，而且才可能實現。這里，已經在此的“什么”既在目的中又具有目的：

“此在總是已經同某個屬于預先賦予它的目的之物連接：此在就其自身而言總是和一個以在手之物構成的存在者相關。”

此在在與內在世界的關系中已經并正在體驗的這種目的性，就是由世界、指意構成的關系規則預設的一種理解。這些關系的總和就是使言語指意成為可能的指意性：胡塞爾所說的本質以及意向性都必須從走向終結的存在出發來認識。這個論點是至關重要的，因為它——在批判的基礎上——提出了在胡塞爾現象學中是不可思議的特有語言性的（后）遺傳學。

#### 1.5.海德格爾的去遠[358](#_358_31)化的遺忘

空間性是作為在手之物構成的，也就是說它是一種鄰近性，而手則成了空間的構造因素。在明確了這一點之后，“誰”的空間性具有去遠的特征[359](#_359_31)，“誰”具有“一種求近的本質傾向。我們當今或多或少都被迫一同提高速度，而提高速度的一切方式都以克服被遠離存在為目的。比如，‘無線電’的產生使此在如今在擴大周圍世界的道路上邁出一大步，消去‘世界’之遠離的程度在其生存意義上還無法一目了然”[360](#_360_31)。

一切“在手”無非是指一種只能來自原始性的去遠的鄰近。在手的一切最終都只能因為手下沒有給予之物。只有這種無給予才是給予的，也就是說，唯一的給予之物就是無法把握的手下無物。手就是在這種虛無中把握。代具運用于去遠的目的，無線電不過是一種代具（當然是一種很特殊的代具，所以它的“生存意義”才很難認識），就像眼鏡和街道一樣。然而，這些代具都基本上被遺忘了：

“如果說看和聽能夠投射到遠處，這并非是由于它們的自然‘射程’，而是由于作為去遠化的此在在它們身上具有絕對優勢。比如，對于一個戴眼鏡的人來說，眼鏡近得就在‘鼻梁上’，但是這個使用工具卻比他周圍世界中的掛在對面墻上的畫離他更遠。這種工具是如此的不鄰近，以至往往一下子絕對無法被察覺。用于看的工具和諸如電話聽筒之類的用于聽的工具一樣，具有不引人注意這種首先在手存在者的特征。再如對于街道這種用于行走的工具而言，以上特征也是同樣有效的。”

但是上述特征也正是代具的主要特征，我們通過這些被自然化的代具自然而然地看、感覺、思考等等。這一點尤其符合文字、資料以及一般性的已經在此，特別是那些為進入過去的已經在此、過去本身以及過去的過程和存在提供了入口的已經在此。否則已經存在不可能借助紋跡、作為已經存在及其實際性——也即不曾存在的可能性——向“誰”呈現：圖像意識的特殊性以及其他第三回憶，由于海德格爾對此在的去遠化的關注而被忽略了，而忽略的必然性正是他本人描述的而又熟視無睹的東西。值得驚奇的是他竟然對“什么”如此不加理會，而關鍵恰恰在于，“什么”是已經在此之已經的構造因素。這個遺忘不久將會影響到有關歷史和古代性等等的分析，它完全來自這種“無強求”、即原始性的愛比米修斯式的疏忽，海德格爾在描述這種疏忽的同時也犯了同樣的疏忽。海德格爾自己的煩忙造成了他的遺忘，并說明了去遠也是由煩忙控制的。[361](#_361_31)

在去遠的同時，此在自己指向“符號”的基礎，并打開了進入“區域”的入口。但是在這類取向和入口的問題中，“區域”的開口仍然是由過去已經在此的載體操作的安排確定的。從它們提供入口的角度而言，這些載體既像是復原或重新構造的“圖像”，又像是“航行工具”和導航的程序，這些就決定了此在對自身存在、對閱讀程序、對存在（的理解的）遙控的預先理解。比如，拼音文字的程序特性應當是從一定的確實性出發復原或復原性地構造“誰”的存在：一定的確實性使加里安能重讀柏拉圖——哲學的已經存在，或更一般地說是一個已經在此。這種程序特性是同某種特定的遙控——即存在的歷史——分不開的。這個分析的主要結果就是，一個純粹的構造是沒有入口的：構造總是重新構造，它與其說是遺傳性的，不如說是后生成的，或如尼采所說：它是系譜性的。

#### 1.6.“誰”的程序的中性（neutralité）

如果說關于此在的問題就是“誰”，這是因為它的存在是一個“我”的問題。“‘誰’就是在行為和經驗的變化中保持一成不變的因素，它因此也就和多樣性發生關系”。但是日常此在之“誰”卻并不是“我”的“誰”。在此，把握此在的基點必須是它的日常性——即它的實際性，以及它的在世和“從一開始而且最經常地”被世界捕捉的事實。這就意味著，要借助現象學拋棄所有自我性邏輯：進入“誰”的入口不能由把世界以及在世界中相遇的“誰”（自我）圈入括弧的做法實現。生存現象學的目的不在于自我邏輯意向性的行為。經驗必須被生存取代。這種“誰”是否布朗橋所說的無人格知識——中性的“誰”？既是也不是。因為對于海德格爾來說，“人們”是不死的。而只有布朗橋認為，“人們”有死[362](#_362_31)。

其他人并不是首先被作為非我確定的，相反，人們在同其他人的相遇中，“常常不和自己作區分”[363](#_363_31)。此在的位置（在世界中）是由它的所做所為確定的，而“其他人”同此在在工作中相遇。誠然，此在總是生活在一種和其他人的差異之中——或是消減、或是加重這種差異：這就是距離[364](#_364_31)。但是這也就是說，此在從一開始就處于其他人的影響之下并且不是它自己。“存在的”是“人們”，“誰”是中性的。它包含了一種趨于存在（差異）的一切可能性的庸常水準的基本傾向：這就是公眾性（或者說公眾觀點），它首先調節著“關于世界和此在的一切解釋”，消減此在的日常性。由于煩忙的此在分散在“人們”之中，而“人們”“確定了示義性的指引的復合體”，所以此在必須找回自己。這種自我的再發現意味著“驅除覆蓋和昏暗”，“同造成此在自我封閉入口的遮蔽決裂”。這樣的回歸是在松弛中實現的，“在這種松弛中此在成為自己的承擔者”。存在作為一種重量而變得明顯。在“什么”中，“什么”的重量被“誰”把握，“什么”的重量就是作為“誰”（的可能性）。此在正是在這種情緒中“敞開”的，即向它的“需要存在”，向……“誰”敞開。“在此之存在的全面敞開這種不尋常的狀態，[……]我們稱之為被拋存在狀態”（“無依無靠”）。“通過被拋存在狀態，我們試圖揭示迫使人成為自身承擔的事實實際性”[365](#_365_31)：這就是性能的缺陷的既成事實以及代具化的技術性。這同樣也是遺忘的事實——愛比米修斯原則，因為，全體之所以敞開，“這并不是因為把目光投向被拋存在，而是因為轉向被拋存在以便回避它”。全體性為之敞開的是整個在世存在，即此在的可能性，它不同于“什么”的可能性，“它低于切實性和必然性”，“相反，作為生存意義的可能性是此在唯一的、最根本的、積極的本體論確定性”[366](#_366_31)：理解的生存結構就是投射，它以被拋存在狀態為前提。正因為如此，所以這種理解既常常處于“一整套已經被理解過的表達方式之中”，同時又建立在帶有預見性的超前之中。

這種“預先獲取”的結構動搖了一切解釋——比如本文解釋。從此，“一切致力于理解的說明，都必然包含了需要說明的因素”——這恰恰是《美諾篇》中早就提出的兩難推理。柏拉圖否認死亡，并因此開辟了思想史上的形而上學時代，把這個兩難推理從柏拉圖的意圖中擺脫出來，就意味著直面已經在此的問題：歷史性就是循環；循環性又只有通過對程序的分析，也即通過對作為愛比米修斯原則載體的已經在此的實際性的分析，才可以理解；就這個意義而言，歷史性屬于后種系生成形式，因為，預先理解必須根據已經在此的某種載體的固有的可能性而變換。這些“什么”的可能性并不是那種簡單地取決于海德格爾同“誰”的可能性區別開來的現實的可能性，特別是這種程序的特征是語言本身的構造因素，語言“每次總是自己已經包藏了既成的概念體系”[367](#_367_31)。海德格爾在第五十三節中寫道：“走向死亡這種可能性的存在的最近的近處，對于一個現實的東西說來，則是要多遠就有多遠。”這種論述描述了相關差異的結構。然而，這種可能性賴以構成的現實性的去遠運動難道不也是同樣明顯地觸及像本文之類的“什么”、或者說一切“世界歷史”的紋跡嗎？“什么”的可能性是“誰”的可能性本身的構造因素，換言之，“什么”的可能性不是，而且也不比“誰”更接近康德所說的實體，也不屬于“現實的范疇”[368](#_368_31)。

#### 1.7.作為“圖像意識”的工具

語言的程序性特征促使聽本身具有先決的程序性：

“我們從不、也永不‘首先’聽到響聲和組合音，我們首先聽到汽車聲和摩托車聲。[……]這是一種現象上的證據，它證明，此在作為在世的存在，每次都已經停留在世界中的在手之物的旁邊，而絕非首先寓于‘感受’，仿佛這團紛亂的感受先須整頓成形，以便提供一塊跳板，主體由此起跳以最終到達一個‘世界’。”[369](#_369_31)

意向性的質料總是已經具有意向的。海德格爾認為，聽只能產生于對在手存在者的根本鄰近，他還批判了將形式和物質對立起來，如此，海德格爾實際上就使我們得以引入一種既非第一回憶、也非第二回憶的在手存在者的問題。這種存在者根本就沒有被海德格爾和胡塞爾的分析所包括，但是它卻直接就在工具之中，作為工具的意思本身。

工具首先是回憶：若非如此，它就不可能像示義性的指引那樣起作用。我是從指引的網絡和指引本身的意義上來探討包括“轟鳴的汽車”這一類“工具”的。工具從原則上說指向一個已經在此，也就是指向一個“誰”并不一定親身經歷過的“預先所得”，但是這個“預先所得”卻在“誰”的煩忙中追隨而來。這就是后種系生成的意義。工具首先作為圖像意識而起作用。這種“第三回憶”的構造性奠定了“誰”的不可磨滅的中立性，即它的可程序化的性質，其中首先包括作為調節語言的語法的性質。

#### 1.8.特有語言自身之外的特有的（無）憂和死亡的文章

語言的程序化的特征就是“人們”的公眾性（我們將稱之為示義，它停留在“誰”的每一個“層次”，包括它純粹的孤獨，也就是指既在“其外”又在“其中”：“誰”是特有語言化的，它即是特有語言，它里里外外都滲透了“屬于它”的、不可消除的“公眾性”；我們將在固有本文性的范疇下來討論“誰”的這種內在公眾性的構造性，同時我們也要參照愛比米修斯的固有性）。這種公眾性實質上是可重復的，在海德格爾的論述中，存在著兩種重復，因為重復又將構成類似剛剛已經存在的循環的方式的可能性。作為一種去根，“機器化”的重復就是閑話，文字無非是它的延伸。取決于第三回憶的因素總是從這種延伸的（沉淪的）可能性出發來理解的，海德格爾稱第三回憶為世界歷史；不僅如此，這種可能性也是理解一切構成已經在此的此在的因素的起點。

正是在這一點[370](#_370_31)，海德格爾強調生存的本質薄弱，他關于缺陷存在的觀點已非常接近普羅米修斯-愛比米修斯的結構，并因此進入憂的問題。此在的存在就是憂，“因為以前的本體論問題總是首先把存在從手下之物的意義上理解[……]，并且使此在的存在一直未得到本體論的確定，所以就需要澄清憂、世界、在手之物、手下之物（現實）之間的本體論關聯”[371](#_371_30)。

從本體論的意義上進入憂是一個手的問題。手的什么？“什么”的什么？同樣，關于“誰”的“什么”的“什么”？理解通過手表示的“誰”和“什么”就是真理。傳統一直把這個真理狹義地理解為屬于手下之物的“什么”本身的真理。但是，真理是“誰”和“什么”相互表示的真理。“誰”就是對死亡的表示。在畏懼中，此在面臨一個“什么”[372](#_372_31)。在恐慌中，此在面臨“它的”“誰”，“誰”從某種意義上說疑問地“呈現”在它面前，但是“誰”并不顯示，它的“誰”即是對“誰？”的疑問。被疑問的“誰？”轉向“什么”以便逃避它的“？”。這個“？”就是它的不確定性，在這個不確定性面前，世界的目的性崩潰了，世界獲得了“完全無示義”的特征。但是這個“？”也就是“原本的在世存在”。簡言之，“恐慌”即是對世界的敞開。

恐慌造成孤獨，并因而向可能的因素敞開。孤獨并非孤僻，而是在世，在世卻又意味著不在自身。世界的親臨性在沉陷中變得在自身以外存在，這就是愛比米修斯式的處境。

“確保親臨的在世存在是此在的奇異（外在）性的一種形式，而不是相反。對于自身以外的存在，必須從本體生存論的意義上作為更根本的現象來理論。”

“人們”的特有的公眾性是一種特定的親臨性，它構成一種去根。然而還有一種更根本性的去根。

充滿憂的此在“先于自己”并超越自身：在自身之外的本體論意義就是提前，時間性的本質現象就是未來。“先于自身的存在就是指：在已經在世的存在中先于自身而存在”[373](#_373_31)：即先天存在。已經的意思是：一切總是已經開始，然而恐慌的不確定也就是指什么也沒有開始，因為什么也不會結束——此在永遠也不會結束（存在），它對自己永遠是這個“？”。它自己沒有終結，面對著無終結的虛無、虛無的連續和連續的虛無，也就是面對既確實而無可爭議同時又不可能的終結。“換言之，生存總是實際的。生存的意義本質上是由實際性決定的”。但是，孤獨“回歸”的可能性就其自身脫離世界歷史性的意義而言，并不是我們在愛比米修斯原則意義下所尋求的東西，而且，關于去根的論述仍然是非常模糊的。

“憂”塑造了“人”，并伴隨一生，終了，人的靈魂回歸尤皮特，肉體回歸大地。在希臘文中，和“憂”——在此以愛比米修斯為代表——一詞相對應的是“期待”，它具有遺忘和知識、希望和擔憂、錯誤和真理的雙重意義——真理即是走出遺忘的去蔽：遺忘是原始性的，正如愛比米修斯的過失標志了起源的原始性缺陷，所以“敞開本質上是實際的”，“此在每次總是已經在真理和非真理之中”[374](#_374_31)。憂的這種結構體現著普羅米修斯原則和愛比米修斯原則的一體化。普羅米修斯的經驗是愛比米修斯原則的第一階段，它體現了漂移、初始的薄弱，僅僅由此出發產生了某些東西。從總是產生過失的經驗出發（即通過敞開某個領域的發現而實現的覆蓋），原本的缺陷存在的事后沉思才是可能的。因此，即使在閑話的重復中，“作重復的此在為它講述的存在者本身進入一個存在。但是它免除了——它執意免除——發現的再一次根本性完成”。

這樣一種重復的可能性，自身建立于后種系發生的結構之上。經驗的這種重復，同時也是經驗的覆蓋，它發生于作為器具的一切自身之外的范圍。作為一切真理之背景的歷史性，從根本上說也是來自這種重復，重復同時掌握進入（原本的已經在此）的可能性和該入口造成的遮蔽：文碼同時為計算、確定、字母、不確定。在此，作為真理的“去蔽”不能和確正的已經在此的構造區分開。這里，被我們稱作確正的已經在此的范圍，包括所有的記憶和一切形式的“精確”記載，比如拼寫文字的記載：由拼音、線性文字經過照相和錄音直至電子記載。加里安曾經說過，“文字書寫和手的運用，使我們可以和柏拉圖、亞里士多德、希波克拉底等其他古人交談”，實際上也包括了加里安本人、海德格爾以及一切“自身存在”的過去存在，這種交談的方式，自柏拉圖以降，不留下任何字面疑點。這一切都是因為有確正的文字的精確記載。只有發現的物質化才同樣可能使從“手下”存在者或實體出發對真理的理解——作為精確性——成為可能：實體只能存在于一定的載體之上，依載體而生，也即和載體處于一定的關系之中。對精確性的批判（尤其是對時鐘的批判）和對實體論（在此，實體論總是被定義為形而上學）的批判，是緊密相連的。

時間性就是重復。正如一個特別的人，他的特有語言只能自我重復。既然存在著兩種類型的重復，所以也存在著兩種類型的去根。這種雙重性來自一個過失或負債的存在，在此，我們稱之為缺陷性存在。

### 2.過失性存在的結構：作為對“什么”的介入（第二篇）

#### 2.1.缺陷性存在：作為可能中斷一切程序的程序化

具有生死的“誰”，作為一種不確定的可能性自我超越，它的沉淪（在煩忙、好奇等等中閑談）的意思是逃避不確定性、企圖確定終結、調平“差異”。

“誰”的不確實性，它的無預定性，它的命運，建立于死亡的不確定之上，這種結構的構成就像在普羅米修斯/愛比米修斯原則的結構中一樣，其中期待具有憂的模糊屬性。由于這個結構是建立在已經在此的程序性之上的，所以它重復——而決不是超越——不可消失的實際性，這就像對現行的程序的中斷，一種生存性的中斷（而且也是一種從某種記時性的形式——即存在的歷史——出發的歷史性中斷）。這種現象就像一種過失或負債的“意識”一樣發生：“死亡并非沒有區別地‘屬于’此在，它呼喚一個作為個體的此在”，“最切身的可能性”就是中斷日常公眾性“程序”的可能性；這是構成“誰”的超常的可能性，即“走向死亡的自由”，中斷“誰”的通常的中性，改變一個“通常不是我自己而是‘人們’”的“誰”[375](#_375_31)，從而形成自我。“人們”屬于“誰”的實際的“存在能力”已經決定的存在，規則、標準等等是它的形式，“人們”抽去了“誰”的一切自由選擇，像程序一樣作用：亦即此在可中斷的程序。這樣的中斷——同“以‘人們’之聲擾亂自身之音”的現象的決裂——的可能性來自一個過失性、負債性和缺陷性存在的“呼喚”。“聽到”呼喚的“誰”就是“決心”。

過失在它們的累積中被遺忘，彼此覆蓋；然后就有過失的經驗：不是指某個特定的過失，而是原本的過失性存在的過失本身——這種原始性的缺陷就是被海德格爾稱為Gewissen的起源的缺陷。被呼喚、談論和疑問的“誰”就是此在本身。但是由“誰”來呼喚、談論和疑問？這個“誰”“處于一種驚人的不確定性之中”[376](#_376_31)。“意識作為對憂的呼喚而呈現”，“意識之聲提出一定的‘債’”或一種“過失”。如果說愛比米修斯原則必須從“誰”和“什么”的相互表示——即死亡原則——的角度來認識，那么，“呼喚”的“誰”就是先于“誰”和“什么”的區分的“誰”，是先于外在于根本性的自身之外的“什么”的“誰”，是先于起源的原始性缺陷的“誰”。

“沒有任何東西可以從‘世界’的意義上給呼喚者以‘誰’的確定性。它是處于陌生中的此在，是世界的虛無中赤裸的‘它存在’。呼喚者和日常的‘人們’本身沒有親鄰關系——即如外來陌生的聲音。‘人們’迷失于它所煩忙的紛亂‘世界’之中，對它來說，還有什么比那陌生的孤獨和被拋進虛無的自身更陌生呢？”

這個“誰”的虛無道出了“誰”就是、尚且是而且永遠是虛無：它沒有開始，也不會有終結，它被“拋”在所有切實地獲得的“自身”之外，“自身”就是它的相關差異。缺乏同一性這個標志給予“誰”的結構是：它總是已經在多種分散不同的場合下構成自身，由此，自身單一實體被作為永遠未來的東西體驗。

我們對德文“Schuld”一詞的理解，與其為罪責、過失，不如為缺陷。但是，罪責來自缺乏神賦，過失的起因是遺忘引起的盜竊“神火”。誠然，不能把缺陷理解為缺乏手下存在者，“罪責的概念不僅要被抬高到超出計算煩忙的領域，而且還必須解脫同義務和法規的牽連，而一個人違反義務或法規的要求原是要承擔罪責（過失）的”[377](#_377_30)。

無論如何，罪責和過失都具有“否定的性質”。

“因此，我們把‘有罪責’的生存論觀念從形式上確定為：作為一種由‘不’確定的存在的基本存在，這就是說，作為一種虛無的基本存在。[……]有罪責存在并不首先作為某種負債的結果出現，而是相反，[……]負債只有‘基于’一種原始性的有罪責存在才成為可能。[……]基本存在是指[……]：從基礎上說，從來就不占有自己最切近的存在。”

這就是性能的缺陷和缺陷的共同體（陌生性的平常化）。“不”是一個普羅米修斯和愛比米修斯結構所具有的特性。愛比米修斯原則包含了相關差異性，因為它是指此在或“誰”的本質的未完成和本質的偶然性（薄弱）。

“自身”是此在的“自治”，它“既非實體也非主體”[378](#_378_30)。在世存在不是一種實體-主體。真實的“勞作”——時間，是植根于特殊性、個體化和“自治”之中的間距，它與辯證的綜合是不相容的。但是，問題在于，對黑格爾的實體概念的意思存在著另一種解釋，其前提就是，決心在它的可能性中，有一部分在已經的形式下，與已經在此托付的“存在者實體”發生了實際的和非實際的關聯，已經（對于一個沉入尚未到來之中的“誰”而言）確定了實體的實體性。因此，自治形成于他律之中，這不僅僅在于接受他律，而且在于聽從他律的動力本身——并且無需假定這樣一種“助產術”的辯證必然性。

起源的缺陷（即罪責）和終結（它總是一種缺陷）是同一層關系的兩個“方面”：一切超前行為中的技術定向，在只存在著作為實際性起源的缺陷（只有罪責或過失）這種嚴格意義上說，是作為對已經在此的場合的體驗而存在。“只有從此在的整體存在的基礎出發，超前行為才使負罪存在顯而易見。憂同樣原始性地隱含了死亡和罪責于其自身”[379](#_379_30)。如果說罪責-過失確是缺陷，那么已經在此的代具性就是憂的真理。

#### 2.2.手的手段和“什么”的無限性

此在迎向未來：它起始于未來的初始現象，這種未來的初始現象是作為向已經存在的回歸。向已經存在回歸就是作為承擔已經在此（實際性）的被拋狀態：

“承擔被拋狀態是指：真實地作為此在，即如它每一次都已經存在過一樣。然而，對被拋狀態的承擔之所以可能，僅僅在于：迎向未來的此在能夠是它最切己的‘每一次都已經存在’，也就是它的‘在過去’。只有在此在一般性地作為‘我曾經存在’的前提下，它才能以向未來的方式從未來回到自身。[……]向極端和最切己的可能性的超前，就是理解性地回歸最切己的‘在過去’。”[380](#_380_30)

此在具有循環的性質，對于它而言，進入未來構成于進入自己的“在過去”，進入“在過去”也就是進入未來，起源就在終結，終結也就是起源，——這里唯一的相關差異就是時間（回歸、延遲的時間），也即實際性（它本身也是延遲的：被抹去、被遺忘）。既然如此，問題就在于進入一個此在沒有的它自己的過去：一個它自身沒有（經歷）的過去，這就不僅僅是它的過去。這樣就有了超出。雖然海德格爾第一次提出了這個問題的必然性，但是他并沒有把它徹底弄清楚。他指出：從通常的出離觀念出發對時間的理解——包括胡塞爾在內——必須要被拋棄。過去的已經存在不能被作為過去，迎向未來不能被作為未來，切近的現時存在不能被作為現在：此在不在時間中，因為它既不是手下之物，也不是在手之物。“什么”在生存的“誰”構成的時間“中”。但是，如果說“什么”的可能性不可能總是歸結于從現實性的范疇出發來理解的切實性，那么它是否還能如此簡單地被認為是存在于由“誰”構成的時間之中呢？是否從某種方式——也即從手的手段角度——說來，“什么”就是“誰”的時間呢？此在的未來不是手下之物的未來，因為它是存在的動力。但是，此在的已經在此也不是“過去”，因為它的“在過去”一直留在它的生存之中，而一個過去的手下之物就不復存在了。“此在從來只作為被拋狀態‘出現’”。對于此在來說，它的過去和它沒有經歷的過去同樣真實，不僅如此，這個沒有經歷的過去比所有它經歷的過去更具有已經在此、更具有它的真實的在此的意義。然而這種“曾經存在”的特性并不因其自身而被提出。

無論怎樣，在理解表示延伸的三種術語方面，這些移位明確指出：時間性印刻在實際性之中：

“此在于它的現身情態中受到它自身的襲擊，恰如一個仍然存在者已經存在過，而且一直是這個過去存在者。實際性首要的生存論意義，就在于過去存在。憂的結構的表達借‘先’和‘已經’這樣的詞語表明生存性和實際性的時間意義。”

“完全的出離”、“時間性就是原始性的自在自為的‘在自身之外’”。

“問題并不在于知道哪些東西‘在時間的延續中’照樣產生，以及‘從這種時間’出發何種‘任其突至自身’的東西會迎面碰上；問題在于知道‘來到自身’本身是如何被原始性地在其原本的意義中確定的”。

這最后一點是成問題的：決心的意思僅僅在于把自己投射到“面對”有限性的持續的無限性中，也就是投射到自身之外（或自身之后，比如不能讓洪水泛濫于我之后，英雄主義給決心賦予典型的——也是模糊的——意思）。這種（對“自身之外”所包含的“自身之后”的意思的）忽略同對已經在此的可入性的忽略是對稱的：已經在此的可入性只有借助在對終結本身的持續體驗中的無限性經驗（過去的經驗和繼承過失的積累）才成為可能。這個問題的根本性還在于它同樣制約著“什么”的動力：正因為超前投射到“誰”以及其他在場的“誰”之外，投向未來的“誰”，所以“誰”就要關注“什么”及其變化，投射出另一個“什么”的背景，并肯定一種由過去、現在和將來的“誰-什么”整體構成的無限的有限性。這種關注、護理或對“什么”的煩忙的煩也許不單單是一個簡單的對已經存在的占用。

這樣的“無憂”不再和胡塞爾所說的可以無限反復的科學相關，同時也不再和柏拉圖否認的彌散相關，它構成布朗橋所謂的無人格的、比對死亡的無知更原始的知識。但是，把技術當作我們自己構成的存在者進入其存在者自身的入口的原始背景，是否意味著使生存論的時間分析非人類學化成為可能？當海德格爾試圖在《時間與存在》一書中不依靠存在者（此在）來思考存在時，他是否要把對時間的理解從這種有限性中徹底轉移？

如果此在的“有限”可以提供對時間現象的理解，那是因為這個理解的起點是“什么”的無限性，它給此在提供了先于它已經存在、并只能在此在（視野）之外的遺產。所以這個原始的時間性還不夠原始，盡管我們不否認：“只因為原始的時間是有限的，所以‘派生’的時間才可能作為無限而成為時間，[……]時間原始地成為時間性的時間化，并因此使構造憂的結構成為可能。時間性從本質上是出離的。時間性之原始的時間化起自未來。原始的時間是有限的。”

然而，這種有限在“什么”之中構成，“什么”作為后種系生成的投射是不確定的，并由此屬于超越此在之有限的推斷的無限。在《存在與時間》的計劃“失敗”、以致海德格爾放棄該書最后一部分的寫作打算之后，轉向（kehre）是不可避免的。

#### 2.3.作為喚回的重復以及非我的發明

走向自身就是回歸“已經”（此在在“已經”中才能使自身在“此”）：這個重復就是曾在。如果這里涉及的既是世界的“已經”也是此在“經驗”的“已經”，那么回歸——即重復“再生”——的條件不可能是庸常的：把未經歷的經驗包含于決心的“瞬間”，這樣做意味著被胡塞爾排除的既非第一性亦非第二性的“回憶”重新加入時間的范疇。海德格爾本人從未跨出這一步，但他恰恰在此引入了回憶的概念：煩忙的回憶建筑于對曾在的遺忘的基礎之上，而（缺陷的）“喚回”卻是曾在的回歸——即成為恐慌的基礎的回歸。

理解、處境感（現身情態）和沉淪（期限）構成時間的三種形態。在這三種形態中，時間每一次都根據一種出離狀態完全地規定自己，因為它不是連續的。它之所以能不是或者不能是連續的，是因為曾在“摻入”了此在未經歷的已經存在，也即處于此在的最徹底的已經狀態中的已經在此：它總是已經“在我之先”、在“誰”之同一性之先，已經存在的“什么”之間的差異已經給它打上烙印，使之已經變質——盡管它可以被稱作圣賢、祖先、父親或其后代，這些只能是一種綜合，這就是海德格爾從第六節就試圖指出的問題。“曾經存在”的物理性紋跡原始地屬于時間性的現象，但是這需要對胡塞爾的回憶概念進行一般性的批判，因為這個概念在海德格爾的分析中不僅沒有被采用或概論，相反它被排除了。

煩忙總是處于一種工具的復合體之中，一樣工具總是從屬于某個目的性，而該目的本身又取決于時間性之時間化的某種形式。這種形式就是遺忘。然而，這個自我的遺忘就其指示一個更加原始的時間性而言是否忘得有益呢？布朗橋在講解黑格爾時曾指出：“[……]想要寫作的個體從一開始就被這樣一個矛盾所阻擋：要寫作，必須具有寫作的才能。但是才能就其自身而論是沒有意義的。一個人只要沒有伏案動筆，就不可能寫出著作，作家則不成其為作家，他也就無從得知自己是否具有成為作家的能力。他只有在寫作之后才具有寫作的才能，但他又必需有才能方可寫作。”[381](#_381_30)“黑格爾在他的論述中把人類作品作一般性的考察”：作家展示了發明問題的嚴格性，正如“事后”的悖論一樣——這是一個起始、產生、新生的問題：即時間問題。正是如此，作家把自己的才能置于作品中，“也就是說他需要通過自己創作的作品來認識自己的才能和作品本身。作家只能通過作品表現自己、實現自己；在他的作品之前，非但他不知道自己是什么，而且他什么也不是。他只能從自己的作品而開始存在，既然如此，那么作品又如何存在呢？[……]”黑格爾認為，作家“必須直接動筆并立即行動，無論環境條件如何，更不要去想開端、方法和結果”[382](#_382_30)。

然而這是因為既沒有方法、也沒有結果和開端。這個適應于作家的原理同樣適應于一般意義的、作為一種發明者和生產者的有機體的人。這個寫作的問題不過是更徹底地表現了人類記憶問題。所以，“如果我們在勞動中看到了歷史的力量，即在改變世界的同時改變人類的力量，我們必須承認作家行為所包含的勞動本身的形式。[……]比如，我有取暖的計劃。只要這個計劃停留于愿望，我盡可以從各個側面思量它，但是它不能給我取暖。現在，我制造了一個火爐：這個火爐把原來空洞的愿望轉化成真理；它在世界上肯定了一件原來不存在的事物的現實，與此同時，它否定了原有的事物；原來在我面前的是磚石和生鐵；而現在，磚石和生鐵都不復存在，取而代之的是這些因素轉化——即被勞動否定和消毀——的結果。隨之而來的是世界本身的變化。[……]那么作家的創作又是什么呢？他之所為也就是人類的勞動，不過是處于一個最高的層次罷了。[……]他進行寫作的基點是：一定的語言狀態、文化類型、某些著作，但也包括一些物質的因素，如墨水、紙、印刷等[……]在寫作之前，我曾經有過寫作的打算，我至少有過寫作的計劃，但是在這個打算和它借以實現的書之間，我看到的是同存在于取暖的愿望和使我取暖的火爐之間一樣的差別”[383](#_383_30)。

創作就是本質的忘卻自我，使它的非我產生。但非我不是自我，雖然是“它的”，卻完全不同于它。（至于黑格爾是否也忘卻自身的問題在此無關緊要。）這個非我處于特殊性語言的中心。同時，而且尤其重要的是，這個非我把勞動、創作發明、新生事物等問題帶進另一層意思，它同海德格爾在分析“好奇”問題時提出的意思是完全不同的。

的確，海德格爾沒有把握創作的問題，這尤其體現在他就此專題討論的第十五節中。這個由布朗橋提出的問題已成為一個根本性的問題。

這個觀點也同列維那斯的有關非我之消亡的論述[384](#_384_30)、以及巴爾特在《亮屋》[385](#_385_30)里展開的射影現象學的觀點一致。巴爾特曾借助照相的現象，將死亡學問題和“曾經存在”從完全自我同一的個體性中解脫出來。巴爾特式的“曾經存在”的觀點的意義就在于：照相使人們可以看見未經歷的過去，看見非我過去的生存、和作為非我的死亡，并從中通過投射于照相的死亡中看見我的死亡：“一切射影都屬于這樣一種悲劇”[386](#_386_30)。（這種照相的可能性的基點就是一種第三回憶的形式，其特性必須從現象學的——在此也就必然地指從技術的——角度進行分析，以便認清這類現象。）然而這種悲劇也就是一種重復的經驗，其中照相的“已經在此”的個體性體驗和回歸死亡的體驗是根本相連的：作為喚回的召喚，沉默得可怕的Gewissen，無聲的受難，哀悼的勞動，不可計算的罪責。

由上所述，我們關于布朗橋的解讀同樣意味著一種“轉向”[387](#_387_30)——一種不忘記“自身之外”的轉向：它不是向自身的回歸，而是事實上（從文字）走向外面，走向“世界”。在布朗橋那里，文字（以及它所包含的一切現象：器具性意義上的外在，即技術）是原本的時間性的原始的、構造性的背景。公眾性是這個“轉向”的本質，因為它就是一切文字的意義。

#### 2.4.器具和科學之手

科學誕生于手工操作的中斷：它標志著“手的退出”。但是，一方面，科學超出手的范圍，另一方面，它也屬于一種實踐，并運用器具。所以它仍然是一種操作。它在中斷了手之后又重新起用手。為了把存在者納入自己的范疇，科學必須把握存在者，即置存在者于手下。那么這只剩下的手恰恰是我們最感興趣的：

“即便是對一些問題的‘最抽象的’研究，即便是結果的確定，都離不開手的操作，比如用筆。雖然這些科學研究的組成因素顯得‘無關緊要’和‘不言而喻’，然而它們的本體論意義卻絕非無足輕重。誠然，人們會覺得，這樣明確地指出科學行為作為在世的一種方式并非僅是‘純粹精神的活動’，未免瑣碎和多余。但愿這些平庸之見可以揭示，‘理論’行為和‘非理論’行為之間的本體論界線究竟何在，尚是懸而未決的。”[388](#_388_30)

考察知識的技術性在此不過是一個表面現象：科學性的知識——就其自身的時間性而言——不是由其器具性構成的。結果、確立結果和筆之間的關系不僅應當出現于時間現象之中，而且應當構成并組織時間。然而，當我們由此論及構造科學的時間性的原始時間現象時，這種器具性將被指向一個派生的層面。科學的計劃建立于原始的生存時間性之中。科學用把握無誤結果的精密器具（煩忙）之手，把在手的“什么”作為手下之物范疇化，這一活動已經離開了原始的基石。

### 3.歷史性的歷史構造問題以及歷史性作為“什么”的新面目（第二篇的最后兩章）

#### 3.1.世界歷史的“什么”的第二性

此在無法逃脫像習慣或程序這樣的日常性[389](#_389_30)。日常性是此在的歷史性的非真實的形式，這樣的此在既不在時間中，也不在歷史中，但卻是時間性和歷史性的。它“在時間中”的存在仍然是可能的，甚至在對時鐘和日歷的運用中從未間斷過。但是，它的時間性使在時性成為可能，而不是相反——盡管它同樣原始地具有在時性：

“既然作為在時性的時間也‘來自’此在的時間性，那么歷史性和在時性所展示的無非是一種共同原始性。由此，通常關于歷史的時間特征的描述在其自身的限度之內保留了它的有效性。”

歷史性的分析必須建立在此在的原始時間性的分析之上，在時間內的狀態從某種意義上說“派生”于原始時間性，但同時也共具原始性。但是這種共同原始性處于一種惰性的比鄰狀態，并且沒有（向“什么”）投入：它被本真和非本真的交替貫穿，這種交替阻止了在時性的一切動力，而這種動力假如不是歷史性的起源，它（基于共同原始性的復合及通融的事實）至少被共同包含于其中。歷史性的已經在此，在其記錄的在時間內的諸形式中，不可能要求任何自身的時間厚度：被拋于實際的非真實性中，這是一個純粹的意外。L'Eigentlichkeit應被理解為獲得解脫（“什么”）的“誰”的可能性，它的曾在也因此從它的實際性中解脫出來，盡管這僅僅是一瞬間，而且是決心的“一瞬間”。

一旦如此，海德格爾關于歷史學的批判就會產生不良結果，對事實和紋跡的實在性的疑問，以它們屬于在時性為名而排除這些結果的本體論意義。使“古董”可以既屬于現在又屬于過去的原因是，它們的世界“已不存在。但是，曾經屬于這個世界的在世之物還仍然在手下[……]。依然保存的古董的歷史特征因此就建立于此在的‘過去’之上，它們曾經屬于此在的世界。如此，具有歷史意義的就僅僅應當是此在的‘過去’而不是此在的‘現在’。但是，如果我們把‘過去’定義為‘現在不在手下或不在手中’，那么一般地說，此在能成為過去嗎？顯然，此在永遠不可能過去，這倒不是因為它是不死的，而是因為，它如果存在、生存，就本質上不可能是手下之物。恰恰相反，一個不再生存的此在，從嚴格的本體論意義上說，不是過去，而是曾經在此”[390](#_390_30)。

——一個此在的曾經存在已不存在，但又不是過去，所以——對于存在的此在來說——它依然在；換言之，它是此在的曾經存在，恰如此在自己“沒有經歷的”過去，即經驗。

——正是在這一點上，“誰”和“什么”必須既區別、又聯系，因為，曾經在此是已經在此的一般的可能性——文字拼寫、照相、或更具體的形式，古董，曾經存在比我經歷的過去和繼承的過去之間的區別更古老：遺產的確是問題所在。這個曾經存在，及其所有的一般性本質，都在一種特定的“什么”——既非手下之物也非僅僅是在手之物——中獲得其構造的可能性，這個“什么”就是作為第三回憶居所的存在者，任何一種“什么”、無論什么都可以作為這種存在者。這個“無論什么”就是考古學資料的精華。不過在這一堆“什么”中，在手之物具有優先地位（這種偏愛不僅來自考古學家、歷史學家和哲學家，而且更一般地說，來自繼已不在的此在之后而在的此在）。一切問題都在于進入已經在此，而已經在此無非就是它自身的（實際）入口。這個特定的存在者就是“世界歷史之物”。但是海德格爾立即限制了這個存在者的優先性，他沒有對它提出入口的問題，并把它遺棄在第二性的范疇中：

“此在在原初是歷史性的，而存在者的歷史意義則是從屬性的，這種存在者以在世的方式和此在相對：它不僅僅是最廣義的工具在手之物，而且作為一種‘歷史的土壤’，它是周圍世界的本質。這種既不同于此在，而又因屬于世界的基礎具有歷史意義的存在者，我們稱之為世界歷史之物。我們有可能指出，‘世界歷史’的通俗概念正是來自這種從屬的歷史意義的導向。比如，世界歷史之物的歷史意義不僅僅在于它的歷史客體化，它之所以是歷史性的，還因為它在世界之中本身即是存在者。”[391](#_391_30)

“誰”要擺脫被拋存在狀態的遺產就只能向它回歸，也就是真正的擺脫自己[392](#_392_30)。這個遺產的論斷就是已經在此的論斷，即由構成“決心”的中斷產生的思想。我們的問題就在于：既然這種中斷具有歷史的本性，而且它不可能事先來自一種取消其不確定性的先驗性，那么它是怎樣由作為世界歷史的“什么”這種已經在此構成的呢？

“命運”指“此在原始的來源，它被包含在真實的決心之中，在死亡的自由面前，此在給自己釋放一種既繼承又選擇的可能性”。這個結構服從愛比米修斯原則，因為，打擊“誰”的“命運之手”就是來自由缺陷以及一切彌補缺陷的企圖產生的過失。這種命運本身又屬于一個共同命運，即“來自共同體、民族”的命運，“在‘時代’之中的此在，以及它與它的‘時代’共有的共同命運，構成了此在完整和真實的權力”。對于我們來說，這是一個共同體的問題：即沒有共同體、具有共同體的缺陷或缺陷的共同體的人的共同體問題——它提出了公約、特有語言的問題，而且這個問題是從特有語言的角度來思考的。

如果說“回歸自身的決心”是“經驗傳播的可能性的重復”，即“過去經驗可能性的真實重復——此在自己選擇自己的英雄”；如果這確實是因為我有一個不屬于我的、我沒有經歷過但又決定了我之過去的過去；那么如此的重復自身之所以有意義就在于它處于后種系形成的背景之中，這個背景因貫穿著“什么”的動力——或者說是“誰”永遠也不可能掙脫的第三回憶——而不斷更新。

#### 3.2.世界歷史之物的平俗化：第三回憶的遺忘

這個問題應當是前面引用過的第七十五節所要展示的：

“在手之物和手下之物向來已隨歷史性的在世存在的生存被收入世界的歷史。工具和作品，比如書籍，有其‘命運’，建筑和機構有其歷史。但自然[……]作為山水、居住區和種植區、以及戰場和祭場，也是有歷史的。這種在世存在者本身就是有歷史的，它的歷史并不意味著某種‘外在’的東西，似乎它僅僅伴隨‘靈魂’的‘內在’的歷史。我們把這種存在者稱為世界歷史之物。”

這種世界歷史之物是歷史性的構成因素，然而是第二性的，所以它不投入任何決心的動力，沒有本體論的意義。而海德格爾卻指出，對世界歷史之物作一種專門的分析是必要的，并且承認它于在手存在者中的特殊性：

“歷史性的世界事實就是在世存在者的世界。隨工具和作品一同‘來到’的事物，具有一種固有的變動性質，這種性質至今還晦暗不明。[……]但是我們在此不可能深究世界歷史之物的經歷的本體論結構問題，這倒不是因為我們的論題所限，而是因為本書的意圖恰恰僅在于引向一般性經歷之變動性的本體論之謎。”[393](#_393_30)

我們只能對此放棄感到遺憾：它是一個關系到基礎本體論之根本的抉擇。首先它從原則上關系到展開“一般性來源”的可能性。更嚴重的是，世界歷史之物首先是歷史性的沉淪標向。

“因為實際的此在沉淪著混跡于所煩忙之事，所以它首先從世界歷史上來理解它的歷史。進而又因為通常關于存在的理解漠然不變地把‘存在’理解為手下之物，所以世界歷史之物的存在就在手下之物的來臨、在場和消失的意義上得到體驗和理解。”[394](#_394_30)

然而海德格爾自己不正是由于忽視了已經在此的“什么”，而從原則上使世界歷史之物的特殊性平俗化了嗎？他自己最終是否也把世界歷史之物理解成手下之物呢？

通常的理解總是從一個自身處于時間流之中的當即出發來把握時間的[395](#_395_30)。不過，歷史性雖然不屬于這類時間流，卻保留著來自遺產的時間流特征。這種時間流中有漩渦、斷裂、中斷、破碎運動和間斷等效應，但它總是可以被重續的——如此歷史之流即是重新啟開存在問題的唯一“指望”。“在已經存在的可能性的重復命運中，此在自己直接——也就是說從時間上、并以出離的形式——轉向它之前已經存在之物”[396](#_396_30)。這個歷史的“流”被不斷地擊碎、懸置和中斷，但它從本質上說又是可以重建的，它自身的前提就是通過已經存在重建，把已經存在作為重建（重復）繼承。這樣的“流”就不可能是一系列當即的延續，而是一連串循環現象的連鎖。如此便不可避免地指向胡塞爾所謂的幾何、科學和哲學的大當即的概念，它已不再是簡單的內在時間意識的當即之流，而是一種不停頓的重新開始——他試圖在一切目的論和形而上學的范疇之外來思考大當即的概念，把它作為“存在的歷史”，并使它停留在“既防衛形而上學又受其保障”這樣模棱兩可的表述之中。其實，這里的問題在于澄清構成“生存的連續性”的因素，也即“生存的連續性”之所以形成的基點。關鍵在于認識到，這個基點不是當即：

“生存的連續性的生成，首先并非通過、也非出自一系列的‘即刻’的連接，相反，這些‘即刻’產生于重復的已經延伸的時間性，而這種重復是作為以即將來臨的方式呈現的曾經存在。”

這里既有循環也有相關差異。后者置身于重復（“什么”以及“誰”在“什么”中的重復）的積極的可能性的環境中，或者處于一種“附加邏輯”之中，一旦這個環境成為歷史的，它就成為確正論（orthothèse）。

#### 3.3.附加物的精確性和收復

世界歷史的已經存在，通過“依然在手下的剩余物、古跡和敘述”而具體化之后，使歷史的主題化成為可能[397](#_397_30)。但是，“歷史學家生存的歷史性，在生存的意義上為歷史的調查奠基，使它甚至在一些最不起眼的‘手工’程序方面，也能像是一種科學”。然而，這種歷史學家的歷史性的歷史特征，是否恰恰由曾經存在的積極性在其特殊的形式——在此就是確正的形式——中構成的？海德格爾忽略的就是由記錄層面構成的世界歷史的在世存在者，尤其是那些使已經存在的確正的收復（或重構）成為可能的記錄。收復在此被稱作重復，作為進入的唯一可能性，它使對歷史性真理的憂慮主導下的主題化成為可能，在此，這個主題化再一次被植根于脫離一切“什么”的“誰”之上：“歷史性真理的結構及其可能性，必須從歷史生存的真正開放（‘真理’）出發來闡明”。這種和“什么”的脫離是同關于時鐘器具的批判一致的，不過時鐘的器具性在此被歸屬于它的命運：精確性。脫離“什么”的理由，就是展示精確性是器具性（特別是計時器）的目的，因為器具就是要為“確定非確定性”的無盡的煩忙服務。誠然，此在先于一切“特別用來確定時間”的器具之前，它和時間同在，但卻并非先于一切器具：用具性是在世存在的構造因素。必須有一樣器具——無論何種，只要是“什么”（應理解為在手之物）——以便計算時間。這一層和時間的派生的關系，其前提是在一切計時器具之前有一只向“什么”表示“誰”的手，而且這是唯一的假設：

“每天都獲得時間的此在，首先在世界內遇到的在手之物和手下之物中發現時間。”

這種發現是在定期性——當……時——的結構基礎上實現的。一切外移的瞬間化過程便如此表現為某物——至于是什么并不重要，那么日期化也就是時間性的“誰”載入在世性的“什么”的最一般的形式。在這個基礎上，“誰”的時間可以成為“人們”的時間，即公眾的時間[398](#_398_30)。這個公眾性構成了社會文碼。但是我們必須指出，公眾性也（重新）構造“誰”本身的時間性：即它的特有語言性，這種特性在內部根據程序時間性或日期的公眾性被構造。可能的非實際本身就是程序性的。這個公眾性就是打開歷史空間的因素：盡管海德格爾在下一節中提出了“初級”的此在和“高級”的此在之間的區別，但是對于公眾性的歷史性特征，他不僅在其釋放的“沉淪”范圍內沒有給予重視，而且在其根本的原始歷史特性方面也沒有足夠的認識。

既然海德格爾承認了專門研究世界歷史存在者的變動性的意義，盡管他又立刻把這種意義歸為第二性的，那么，有關日期性的論證也就接受——也許是更明確地接受——“時鐘歷史”研究的必要性，這個研究應當有資格被列入一個本體論的深入研究的計劃：“一切時鐘都‘具有’自身的‘歷史’”，“必須對歷史紀年，以天文數字計算的宇宙時間和存在的歷史性之間的關系作深入的研究”[399](#_399_30)。但是，一旦這個歷史研究把精確性完全下降到終日為更精確、更順手的時鐘而煩忙的水準[400](#_400_30)，那么它就又一次變成了一個良好的愿望，這對于我們已不算陌生了。這種分析的結果就是一般地貶低精確性，這對于有關過去存在的真正的特殊性的分析是極其有害的。然而，這種世界歷史的形式不能被簡化為度量的精確性，相反，它以確正書寫的形式（重新）構造出已經存在的本來模樣。這就不是一種度量的精確性，而是一種記錄的精確性：即進入的精確性。正如巴爾特的分析指出的那樣，它開辟了一種獨特的死亡學。因此，我們就不能接受海德格爾的論斷，根據這個論斷，似乎“日期歷史的編年學基礎只能出自歷史認識的生存性分析這一研究領域的內部”，即出自脫離了“什么”的“誰”的領域。我們認為，日期性的問題不能被降低到世界歷史之物的第二性的位置，也不能簡單地認為繼時間性的基礎本體論解釋之后，它似乎從“形式上”受基礎本體論的制約，卻不能從“物質上”確定基礎本體論。

度量“時間的超驗性”加重了它的公眾化（從而失去了時間的內在的和退避的性質）。時間既非主觀也非客觀：

“它既不在‘內’也不在‘外’，它比一切主觀性和客觀性‘更古老’，因為它代表著這種‘更古老’的可能性本身的條件。”

既然劃分“誰”和“什么”的內在和外在的區分必須被消除，那么我們本應順理成章地在這種區分之前來思考時間。事實并非如此，因為“誰”具有相對“什么”的優先性，所以“什么”永遠不可能自身具有構造的意義。誠然，海德格爾推翻了胡塞爾的內在和超驗的劃分。自亞里士多德以來，“運用時鐘觀察”的世界時間總是被理解為一種從當即出發的延續流。對于時間的延續流圖像的批判的基點是：“在把時間作為當即的延續的通俗的解釋中，既缺乏日期性，也缺乏指意性。”[401](#_401_30)但是他一點也不比胡塞爾（尤其不比《幾何學的起源》）更加關注“什么”的動力。

如果說“黑格爾的‘建樹’的動力來自為建立精神的‘具體化’[即在它進入時間之后]的概念而作的努力的斗爭，那么，前面所述的生存分析則與其相反，它從一開始就進入實際被拋的生存的‘具體化’[……]，不是‘精神’落入時間，而是實際生存作為沉淪的生存，從原始、本真的時間性中‘落下’。但是這一‘落’本身也有其生存的可能性，這種生存的可能性是在一種時間性的時間化的形式中獲得的，而且這種形式也是內在于時間性的”[402](#_402_30)。

我們當然可以由此反駁海德格爾：根據這個邏輯，就應當把已經在此的（重新）構造性完整地加入“被拋”的具體性之中，這個觀點只能從被重新考察的“實體-主體”的角度來思考。

#### 3.4.精確性和可能性

在《存在與時間》的結尾：海德格爾一方面指出在這種預備性分析之后介入存在問題的必要性，另一方面探究了總是把思想引向物質化的“什么”的分量，并尤其強調要從“什么”中區分出在手之物的特性，而以往的傳統總是把這種特殊的“什么”歸入形而上學的實體范疇，即手下之物、現實的可能性的范疇。從區分“什么”的必要性出發來思考存在和時間，這是不可取代的和史無前例的貢獻。

從此以后，海德格爾的著作沿著另一條道路發展，但從未否認生存論分析的基本精神。討論的中心逐漸成為純粹的存在的歷史的問題。然而關于時間的庸常理解的批判則展開了對精確性——作為企圖確定非確定性的逃避的典型標志——的非常確定的認識。這種認識本身不正是對生存論分析的物化嗎？自古希臘就已經被決定性地把握的精確性，在“存在的歷史”中是否起過另一種完全不同的作用？脫離這種精確性的“存在的歷史”是否可能？

海德格爾關于精確性的批判（這個批判隱含著對拼音和精確文字的批判，這種文字本身代表了文字服從于精確的計算、打字機、電腦排版的一般性命運[403](#_403_30)），同對文字的“邏格斯中心論”的信念是完全一致的。聲音和在場的優先性仍然貫穿于無聲意識的主題中，它明確地標志著，海德格爾在他自己確立的解構“在場形而上學”的工程面前的退縮。在《存在與時間》中，“在場形而上學”被稱作“把時間作為當即之流的庸常的理解”[404](#_404_30)。既然如此，拼寫的附加邏輯是由什么構成的？“什么”——以及在其中的“誰”——開創了被稱作“存在的歷史”的中斷？

這些問題將打開本書的下一卷。

我們將運用當代模擬、數字和生物等技術特有的確正的分析方法，來進一步研究這些問題，這類技術不是別的，就是使已經在此文碼化的回憶技術。我們將進而解釋當代技術的特性，并探討如下問題：在何種條件下，我們今天自身存在的“誰”能夠重新超越它的“什么”？

“誰”同它的“什么”之間的不可磨滅的關系，無非就是“誰”的滯留有限性（它的記憶的有限性）的表述。這種有限性，在當今已成為工業開發的對象，這實質上也就是為速度而征戰：從信息工業到認知的科學、虛擬現實技術、電傳顯象、生物工程技術，一直到程序工業，從媒介事件到信息實時造成的互動事件，這一切都奠定了事件化運動的新條件，這就是我們所說的“光時”。“光時”是實時中的相關差異的時代，是存在的歷史特有的延遲時間的出離，它似乎給相關差異構成一道屏障，或者對一切差異都構成了一種威脅——正因為如此，我們可以談論歷史的終結和時代的變遷。這種“光時”如今對度量提出了特別的要求：這也就是對“特別文化”的要求。這就必然強制性地帶來了一種新的記憶策略，它只能是一種技術的思想（無思想的思想，無記憶的思想），它把一切確正的形式所承載的自反性置于眼前，不論這種“自反性”是多么不可公度（因為是非主觀的），它所做的無非就是反思起源的原始缺陷。由此在時間的墻上烙下這樣一句奇特的論斷：無未來。

# 中法概念性詞匯對照表

愛比米修斯原則epiméthéia

被拋狀態être-jeté

本成Ereignis

本體論Ontologie

不確實的improbable

曾在être-été

差異化différenciation

超級種族méga-éthnie

超前anticiper, anticipation

沉淪déchéance

程序programme

持續革新inovation permanente

尺度Métron

此在Dasein

存在者étant

代具prothèse

當即maintenant

第一記憶souvenir primaire

第二記憶souvenir secondaire

第三記憶souvenir tertiaire

東非人Zinjanthrope

動力dynamique

二者之間entre deux

憂souci

煩忙préoccupation

繁殖engendrer

反射鏡miroir

非地域化détérritorialisation

非實在化déréalisation

符號，標記symbole

負債性存在être-en-dette

工具outil

公眾性publicité

共有co-propriation

固有本文性idio-textualité

過去存在être-révolu

過失性存在être-en-faute

赫爾梅斯原則Herménéia

后理念épimathésis

后生成épigenèse

后種系生成épiphylogénétique

后種系生成（學）épiphylogenèse

環境milieu

機能fonctionnement

機械學mécanologie

計算calcul

記號，符號signe

記載記憶hypomnésie

技術technique, technè

技術的動態模式schème dynamique de la technique

技術極technopole

技術聚合convergence techniqu

技術科學technoscience

技術起源technogenèse

技術趨勢tendance technique

技術事件fait technique

技術體系système technique

技術團體groupe technique

技術物體objet technique

技術系譜ligne technique

技術形態學technomorphologie

技術中心論technocentrisme

匠人Homo faber

解構déconstruction

舊人Archanthrope

具體化concrétisation

構架Gestell

決心résolution

恐慌angoisse

理念Matésis

歷史性historial

民族團體，種族團體groupe éthnique

模板stéréotype

虛擬現實réalité virtuelle

南方古猿Australopithèque

能動性mobilité

尼安德特人Neandertalien

普遍的理性原則mathésis universalis

普羅米修斯原則Prométhéia

起源，根源origine

器具instrument

器具助產術ma?eutique instrumentale

前攝protention

去蔽dévoilement

去根déracinement

去遠é-loignement

確定déterminer

確實的probable

人類化hominisation

人類起源anthropogenèse

人類中心論anthropocentrisme

人為artifice

舍利文化Achenléen

生態系統éco-système

實際的，既成的factuel

實際性，既成性facticité

實時temps réel

實在化réalisation

世界歷史monde historial

手下，手下之物sous-la-main

特有性，獨有性idiot, idiotie

特有語言idiome, idiomatique

提花織布機Machine Jacuard

突變mutation

退避retrait

唯腦論cérébralisme

文化順應acculturation

文碼gramme

文碼學grammatologie

紋跡trace

無度Ubris

無機的inorganique

系譜lignée

系譜線lignage

先驗的綜合判斷Mathématique

閑話bavardage

現實化actualisation

現在présent

相關差異différance

相關主體性intersubjectivité

走向死亡的存在être-pour-la-mort

走向未來的存在être-pour-l'avenir

走向終結的存在être-pour-la-fin

新人Néanthrope

信號signal

形態發生morphogenèse

延遲différer

需要存在avoir à être

已經存在avoir été

已經在此déjà-là

異質運動hétéromouvement

永恒真理Oeterna veritas

用具ustensile

有機化的無機物matière organisée non organique

有限，完結finitude

宇宙秩序astre

原本comme tel

原始的，根本性的originaire

原始聯想association originaire

原型éidétique

猿人préhominien

災亂désastre

在場，現在性présence

在時間內之物，在時性intratemporel

在世存在être-au-monde

在世界內之物，在世性intramondain

在手，現成portée-de-la-main

爭議Eris

整合intégrer

指引renvoi

智人Homo sapiens

滯留rétention

中斷（性）épokhal，épokhalité

中斷性Epokhalité

種系生成phylogenèse

轉變transformation

自然physis

自治autonomie

字符graphie

組合環境milieu associé

罪責dette

# 法中人名對照表

Adorno阿道爾諾

Antigone安提戈涅

Augustin奧古斯丁

Barthes巴爾特

Bataille巴塔耶

Benjamin本杰明

Bergson, Henri柏格森，亨利

Bermen, Antoine貝爾曼，安托萬

Bessemer白斯沫

Blanchot布朗橋

Boirel, René博瓦萊爾，勒內

Boulton布爾東

Braudel布羅代爾

Brentano布倫塔諾

Cassirer卡西爾

Chaput, Thierry夏普，蒂埃里

Chatelet, Franimage00231.jpegois夏特萊，弗朗索瓦

Colbert科爾貝爾

Cuvier居維葉

Darwin達爾文

Daubenton多邦同

De Launay, Marc B.德洛耐，馬克·B.

De Wendel, Franimage00231.jpegois德·聞德爾，弗朗索瓦

Deguy, Michel德基，米歇爾

Deleuze, Gilles德羅茲，吉爾

Descartes笛卡爾

Detienne, Marcel德田奈，馬塞爾

Dreyfus, Hubert德雷福斯，赫伯特

Eschyle埃斯庫羅斯

Escoubas, Eliane埃思古巴斯，埃麗雅娜

Espinas, Georges埃思比那斯，喬治

Febvre費福爾

Ferry, Luc費里，呂克

Frère福萊爾

Freud弗洛伊德

Galilée伽利略

Gallien加里安

Gelhen格倫

Gille, Bertrand吉爾，貝特朗

Granel, Gérard格拉內爾，熱拉爾

Guimbal干巴爾

Habermas哈貝馬斯

Hébrard, Levy埃伯拉爾，列維

Hegel黑格爾

Heidegger, Martin海德格爾，馬丁

Hermès赫爾梅斯

Herodote希羅多德

Hésiode赫西奧德

Hobbes霍布斯

Holst奧爾斯特

Horkheimer霍克海默

Hume休謨

Husserl胡塞爾

Hypocrate希波克拉底

Jacob, Franimage00231.jpegois雅各布，弗朗索瓦

Jaulin, Annick若蘭，阿妮克

Jünger庸格

Kahn, Hermann凱恩，海爾曼

Kapp卡普

Kay, John凱依，約翰

Ladrière, Jean拉德利爾，讓

Lamark拉馬爾克

Laporte, Roger拉波爾特，羅歇

Leibniz萊布尼茨

Leroi-Gourhan勒魯瓦-古蘭

Lesgards, Roger雷加爾，羅歇

Lévi-Strauss, Claude列維-施特勞斯，克勞德

Linné林耐

Loraux, Nicole洛羅，尼科爾

Lyotard, Jean-Franimage00231.jpegois里奧達爾，讓-弗朗索瓦

Malabou, Catherine馬拉伯，卡特莉娜

Marcus馬爾庫茲

Marrou馬盧

Marx馬克思

Maunoury莫奴里

Ménon美諾

Minsky, Marvin明斯基，馬爾萬

Montet蒙代

Noéttes, Lefèbvre des諾埃特，勒菲佛爾·德

Perroux, Franimage00231.jpegois貝魯，弗朗索瓦

Persephone佩爾賽福涅

Pritchard, Evans普利查德，埃文斯

Protagoras普羅塔戈拉斯

Rambourg倫布爾格

Reeves, Hubert利弗斯，于貝爾

Renaud, Alain雷諾，阿蘭

Rigal, Elizabeth李加爾，伊麗莎白

Rolland, Jacques羅蘭，雅克

Saussure索緒爾

Servière, Michel塞爾維葉，米歇爾

Simondon西蒙棟

Socrate蘇格拉底

Solon梭倫

Taminaux, Jaques塔米諾，雅克

Tarnero, Jacques塔爾奈羅，雅克

Vernant, Jean-Pierre范爾南，讓-皮埃爾

Virilio, Paul維里略，保爾

Watt瓦特

Weber, Max韋伯，馬克斯

Wiener維也納爾

Wittfogel維特福格爾

Zarader, Marlène馬萊納，扎拉德爾

# 譯后記

《技術與時間》的作者貝爾納·斯蒂格勒（Bernard Stiegler）是當代法國著名哲學家德里達的學生和好友。曾任巴黎國際哲學院教導主任、宮片涅大學哲學教授、法國音像研究所副主任等職。本書是作者在德里達指導下，積十多年的研究和教學成果而成的博士論文。全書共分三卷。這里譯出的是由伽利略出版社于一九九四年二月出版的第一卷《愛比米修斯的過失》。本書出版后在法國文化界引起強烈反響。《哲學雜志》、《藝術雜志》、《文學半月談》、《解放報》等眾多報刊雜志連篇累牘地載文評論。該書被認為是法國哲學界一九九四年最有影響的著作之一。貝爾納·斯蒂格勒也因此成為引人注目的哲學新星。

本書的思路主要承自兩個來源：以西蒙棟、吉爾、勒魯瓦-古蘭等學者為代表的技術進化理論和以海德格爾為代表的生存現象學。由這兩條思路的交合，引發出作者從現代技術發展的角度，對人類之本的新見解。

作者開宗明義：“本書探討的對象是技術，它被理解為代表著一切即將來臨的可能性和未來的可能性之前景。”

技術的概念在本書中涵義甚廣，泛指人類賴以生存的一切“身外之物”。從史前的石器到現代的計算機都包括在這個范疇之中。作者別具匠心地將人類對技術的依賴統稱為人的“代具性”，即若殘人依賴代具而生存。

技術從古希臘起就作為一種工具而被哲學所鄙棄。因為工具自身沒有目的，所以也沒有自身的邏輯。盧梭就把技術視為人類背離自身本性的根源。一旦人利用工具去獲取“身外”之物，它就開始喪失其自然的本質，從自然的人（真人）走向工具的人。一部技術史，實際上就是一部人類自我背叛、自我異化的歷史。

以西蒙棟、吉爾和勒魯瓦-古蘭為代表的技術進化理論，則一步步將技術從簡單的外在工具的地位搬進人類自身發展的邏輯之中。工具不再被視為一種外在于人的被動物體，而是本身具有內在的動力。這種動力促成了人的形成（或發明）。但是他們最終還是在技術和“純粹理性”之間劃分了界線，并認為只有“純粹理性”才是人類的本質，而技術則是從動物到人的一塊跳板。

作者提出的問題在于：超越技術之外的人性是否可能？

通過對普羅米修斯神話的解釋，作者提出了“缺陷”這一概念。普羅米修斯神話揭示了兩個根本性的問題：第一，人之不同于動物的第一個標志就是人不具有任何與生俱來的屬性，也就是說，人的第一屬性就是沒有屬性，即“缺陷”；第二，超越“缺陷”是人之為人（即生存）的第一條件。普羅米修斯盜出的神火象征著人借以超越“缺陷”的工具（技術）。沒有技術就沒有人。因此，超越技術的盧梭式的純自然屬性是一種形而上學的虛構。

這種依附于技術并與技術共存的人的本性就是時間。動物世界沒有時間的意義。因為動物生存于純粹的現在。動物的“記憶”只能通過遺傳基因來實現。而工具則給人提供了一個不屬于任何個體的記憶時空。所以，人的生存世界不是僅局限于現在，而是籠括過去，伸展未來。換言之，技術使人的存在超越了種屬意義上的個體性，人的每一個行為都既屬于個體又不屬于個體，這正如海德格爾所說：此在的意義就是“在世”，也即走出純粹的自我。

然而，由技術規定的人并不等同于“此在”。雖然海德格爾天才地指出，時間是“此在”的根本存在形式，但他并沒有正確地估價技術之于時間的決定意義。他沒有認識到技術在人類世界的中心地位。在海德格爾看來，技術總是和器具化的時間性聯系在一起的。作者提出：“把技術置于一端，使其本身不成為個體化的構造因素，這樣的配置本身是否還是‘形而上學’的？”如果說“此在”的意義在于“在世”，那是因為人的“技術性”使之不得不在世。技術先于“此在”。因此，作者頗具新意地將“此在”改為“已經在此”。

當然，海德格爾在后期的一些著作中，也曾試圖把技術和器具化的時間性分開，在器具性之外探討一種根本性的技術。他對語言的器具化的大量批判，就是從這個角度出發的。但是，本書作者則認為，器具性是技術所固有的，它體現了人的代具性的本質。問題的關鍵不在于將技術和器具分開，而在于批判把器具（代具）簡單地歸屬于方法或有用與無用的范疇。

“使人區別于其他生命現象的是時間，時間性需要以外在化和代具性為前提：時間的存在僅僅是因為記憶是‘人為的’，這個人為的記憶構成自從它被‘懸置在種屬之外’以來已經在此的過去。”

把人的本質建立在技術（工具）之上，這是一個很有法蘭西風格的大膽命題。古人們都習慣于給自己的行為規范找一個穩固的支點，而技術則是變幻莫測的。用作者的話說，技術的意義就是在變革中自我否定。把人的本質建立在技術之上，就是要在技術的變革中把握人類自身的變革。

以技術規范人本的命題實際上觸及了一個重大的價值問題，即永恒不變的人性是否可能？這個問題在現代技術日新月異的工業發達社會顯得尤為突出。

本書的翻譯工作得到作者本人的很大支持，我們在一些關鍵概念的定義上進行了深入細致的交流；本書中有關海德格爾《存在與時間》引文的翻譯，參考了陳嘉映、王慶杰先生合譯的中文本；在一些德文概念的翻譯中，倪梁康先生曾給予很大的幫助，在此一并致謝。

書中“[]”中的文字和符號皆屬作者在引文中添加。未標明譯注的注釋均為原注。

[[1]](#1_11)différance（相關差異）是德里達根據法語中動詞“différer”創造的一個專門術語。“différer”包括兩層含義。它首先是指“區別”、“差異”或“其他”。和這一層意思對應的名詞是“différence”。但是德里達認為，“différence”不能體現“différer”的另一層含義，就是時間意義上的“延遲”、“計算時間”、“迂回”、“保留”等。創造“différance”一詞不僅僅在于體現“différer”的兩個方面的含義，而且更重要的是體現“différer”的動態。本書作者在采用“différance”時，一方面是要統籌兼顧“差異”和“延遲”兩個概念，另一方面更深層的意義在于把對立的差異或差別從運動的、相互關聯的角度去把握。比如差異和延遲實際上就是空間和時間的相關差異。再如作者常常用相關差異來概括“一般性的生命歷史”，其根本意義就在于，生命的歷史是在遺傳的內在因素和外在環境的相互影響、相互領先中實現的。“人的發明……使‘誰’和‘什么’連成一體，……相關差異就是指這種雙向運動，交錯反射，通過反射的雙向運動，‘誰’和‘什么’共同構成一個現象的兩個側面”。——譯注

[[2]](#2_11)赫西奧德（Hésiode）：古希臘詩人，約生活于公元前八世紀中葉，著有《神譜》、《工作與時日》。——譯注

[[3]](#3_11)弗朗索瓦·夏特萊：《柏拉圖》，第60至61頁，Gallimard，1965年版。

[[4]](#4_11)亞里士多德：《物理學》，第二卷。

[[5]](#5_11)弗·雅各布：《生命邏輯》，第101頁，Gallimard，1970年版。

[[6]](#6_11)紋跡（trace）的通常意思是痕跡、蹤跡等。這里譯作“紋跡”，是為了突出燧石器具的加工紋理的字面含義。根據作者的理論，石器留下的加工“紋跡”和大腦皮層的紋理皺褶是對應的，它們之間構成了一對人類發展的相關差異因素。在本書中，應當把“trace”和“gramme”聯系起來理解。和“trace”相比，“gramme”更突出痕跡的可重復性和程序性。而“trace”則是一種一次性的動作的隨機的記錄。——譯注

[[7]](#7_11)計算（calcul）一詞在本書中已超出了純粹的數字計算的范疇，它和預示、精確性一起代表著技術的本質特征。所以計算就不單單是一種度量方式，它從技術和代具的意義上構造時間。——譯注

[[8]](#8_11)塞爾：《歐洲科學危機和先驗現象學》，Gallimard，1968年版，第52頁。

[[9]](#9_11)胡塞爾：《歐洲科學危機和先驗現象學》，第54頁。

[[10]](#10_11)熱·格拉內爾：《歐洲科學危機和先驗現象學》法譯本“前言”。

[[11]](#11_11)確正（orthothèse）是作者根據古希臘語中的“orthos”創造的一個概念，從詞源上分析，它包含了兩層意思：一是幾何意義上的“直線”、“筆直”，另一是價值或哲學意義上的“正確”、“正直”、“精確”等。作者在運用這個概念時保存了這兩個方面的含義，用他自己的話說就是這兩個含義的相關差異。作者認為印歐語系的拼音文字是一種直線型的書寫方式，這種直線型的文字在記載記憶或過去的“已經在此”的同時，造成了精確的思維方式和記錄方式。換言之，精確性是直線性的必然結果。關于這個精確性和直線性的（相關差異）關系，作者在本書第二卷有專門論述。為了避免和“正確”一詞的通常意思混淆，故將“orthothèse”譯作“確正”。——譯注

[[12]](#12_11)實際性（Facticité）：從詞源上說，“Facticité”是指“做”、“制作”（拉丁語facere）和“人為”、“人造”、“非自然”（拉丁語facticus）。作者在此繼承了海德格爾的“Faktizit?t”的概念，用它來表示人（即是“誰”）對在自己生存之前形成的技術（即是“什么”）條件的依賴。在“Facticité”中，作者強調的是“既成事實”、“已經存在”的意思，它和海德格爾有關此在的歷史性的思想是一致的。這個實際性非但不是強加的，而且是生存的基本特征。生存的實際性決定了“誰”從一開始就和“什么”相關，即在世和在時。所以實際性是和海德格爾的另外兩個概念緊密相連的：在世性和在時性。——譯注

[[13]](#13_11)已經在此（Déjà-là）：這是作者根據海德格爾的“此在”引發的新概念。它表示人對其所在的世界的歷史依賴性。在“我”之前，已經有一個時間，技術不僅是時間的載體，而且更重要的是它是時間構成的原始因素。所以對于我們每一個人來說，我們的存在都不可避免地包含了一個“已經在此”。正因為如此，時間性就不可能從當即出發來理解。任何時間形式都包含了一個“不依賴任何知覺而形成的已經在此”。——譯注

[[14]](#14_11)海德格爾：《問題I》，第269頁，Gallimard，1968年版。

[[15]](#15_11)海德格爾：《問題I》，第269至270頁。

[[16]](#16_11)海德格爾：《問題I》，第272頁。

[[17]](#17_11)海德格爾：《問題I》，第273頁。

[[18]](#18_11)第六卷，第三、四章。

[[19]](#19_11)海德格爾：《技術的問題》，《論文和講座》，Gallimard版，第10頁。

[[20]](#20_11)海德格爾：《技術的問題》，《論文和講座》，Gallimard版，第11頁。

[[21]](#21_11)這里值得一提的是精確性一詞的貶義：它恰恰同計算互為根據，這種相互依賴構成了“確定非確定性”的意圖。我們的研究中會常常回到這個問題上來。

[[22]](#22_11)《尼科馬可倫理學》，第六卷，第四章。

[[23]](#23_11)海德格爾：《技術的問題》，《論文和講座》，Gallimard版，第18頁。

[[24]](#24_11)海德格爾：《技術的問題》，《論文和講座》，Gallimard版，第19頁。

[[25]](#25_11)海德格爾：《技術的問題》，《論文和講座》，Gallimard版，第20頁。

[[26]](#26_11)雅努斯（Janus）是古羅馬神話中最重要的神之一，它的地位甚至可以超過尤皮特（宙斯）。傳說中的雅努斯的頭有兩個面孔，同時可以看到兩個相反的方向：過去與未來、戰爭與和平、天與地、前后、左右等等。——譯注

[[27]](#27_11)海德格爾：《時間與存在》，《問題IV》，第98頁，Gallimard，1976年版。

[[28]](#28_11)雅克·塔米諾：《海德格爾》，第275頁，Cahierdel'Herne，1981年版。

[[29]](#29_11)哈貝馬斯：《技術和作為“意識形態”的科學》，第36頁，Gallimard，1973年版。馬克思在《政治經濟學基礎》中對此已有所預言。

[[30]](#30_11)哈貝馬斯：《技術和作為“意識形態”的科學》，第36頁。

[[31]](#31_11)哈貝馬斯：《技術和作為“意識形態”的科學》，第44頁。

[[32]](#32_11)哈貝馬斯：《技術和作為“意識形態”的科學》，第48頁。

[[33]](#33_11)《技術和作為“意識形態”的科學》

[[34]](#34_11)呂克·費里、阿蘭·雷諾：《海德格爾和現代文人》，第42至45頁，Grasset，1988年版。

[[35]](#35_11)海德格爾：《時間的概念》，第51頁，Cahiersdel'Herne，1983年版

[[36]](#36_11)讓·拉德利爾：《理性的分量》，第18頁，Aubier-Montaigne，1977年版。

[[37]](#37_11)缺陷（Défaut）：盧梭在《論人類不平等的起源》一書中假設人類最初具有一種完全自然的本質，即所謂自然狀態的人，它沒有缺陷，自給自足。技術使人類逐漸地遠離自然狀態，從而進入所謂的墮落或沉淪。但是本書作者根據普羅米修斯的神話的解釋提出，人類和動物的根本區別就在于人類沒有自身的屬性，也就是沒有純粹自然的本質。這種本質的缺陷與其說是對人性的否定，不如說是人性的真正起源。所以作者提出，人是一種缺陷存在，換言之，人恰恰因為其本質的缺陷而存在。技術就是這種缺陷存在的根本意義。——譯注

[[38]](#38_10)《技術物體的存在形式》，Aubier，1958年版。

[[39]](#39_10)《技術物體的存在形式》，Aubier，第12頁。

[[40]](#40_10)《技術物體的存在形式》，第13、15頁。

[[41]](#41_10)這種目的-方法的區分如同形式-物質的區分一樣。西蒙棟在《個體及其物理-生物遺傳》一書中闡述了這個問題。我們將在本書的第二卷中對這個問題作一般性的解釋。

[[42]](#42_10)構架（Gestell）是海德格爾后期著作中討論技術問題時常用的一個重要概念。海德格爾自己也曾對這個概念作了比較詳細的限定（請參閱《論文和講座》中《技術的問題》一文，以及《問題I》中的《同一性的原則》一文）。這個詞的前綴“Ge-”的意思比較簡明，它是指一種“聚合、聚集”的狀態。“stell”源于動詞“stellen”。海德格爾用這個詞來表達兩層意思：第一層含義是“放置”、“展示在眼前”，第二層含義是“促使”、“責令”（比如：萊茵河上的水電站“促使（stellt）河水釋放水壓，水壓又促使（stellt）渦輪機轉動”——海德格爾《技術的問題》）。在此，“stellen”表示技術把它的對象放置在我們面前，檢點對象，“責令”它展現自身的存在意思，即“促使”它去除自身的遮蔽。而“Gestell”則把人和存在“聚合”在這樣一種相互“放置”、“檢點”、“責令”和“去蔽”的關系中。法國哲學界曾經在征得海氏本人的認可后，比較一致地把“Gestell”譯為“arraisonnement”，其通常的字面意義就是“勒令檢查船舶”。但是如果我們不拘泥于這個詞的通常意義，而是從它的構詞法上看，它很符合海德格爾使用“Gestell”的本意。“raisonnement”的意思是推理或合理化。加上前綴“ar-”，就突出了“責令……展示理由、理性或道理”的意思。海德格爾自己也承認他對“Gestell”的用法“很離奇”。但是他認為，一旦思想進入了超常的層次它就不得不“離奇”，并曾把他對“Gestell”的使用同柏拉圖對“Eidos”和“Idéa”的第一次“離奇”使用相提并論。現在法國哲學界通常直接引用“Gestell”，不作翻譯。這個詞具有“聚合”、“放置”、“檢點”、“責令”和“去蔽”等多層直接或間接的含義。——譯注。

[[43]](#43_10)Robert詞典。

[[44]](#44_10)維也納爾：《控制論和社會》，Gallimard版，《觀點》叢書。

[[45]](#45_10)《時間和存在》，《問題IV》。

[[46]](#46_10)《技術的問題》，第23頁。

[[47]](#47_10)《技術的問題》，第24頁。

[[48]](#48_10)程序（programme）：這里不能對“programme”作狹義的電子計算機程序的理解。“programme”的前綴“pro-”體現了普羅米修斯原則的“預示”、“事先預備”、“計算”的意思。所以“programme”在這里是指事先使“gramme”序列化。所以我們同樣可以從編碼和文序的角度來把握這個概念。作者用“programme”的特性來比較生物進化和技術進化的異同，他認為，技術進化從后種系生成（épiphylogenése）的意義上說，也是可程序化的。——譯注

[[49]](#49_10)《林中路》，Gallimard，1962年版。

[[50]](#50_10)吉爾：《技術史》，第78頁，Gallimard，1977年版。

[[51]](#51_10)《資本論》，第一卷，第四篇，“大工業”。

[[52]](#52_10)《技術史》，第IX頁。

[[53]](#53_10)《技術史》，第X頁。

[[54]](#54_10)《技術史》，第X頁。

[[55]](#55_10)《技術史》，第19頁。

[[56]](#56_10)《技術史》，第19頁。

[[57]](#57_10)《技術史》，第26頁。

[[58]](#58_10)《技術史》，第27頁。

[[59]](#59_10)麻省理工學院。

[[60]](#60_10)《技術史》，第32至33頁。

[[61]](#61_10)《技術史》，第35頁。

[[62]](#62_10)《技術史》，第40頁。

[[63]](#63_10)《技術史》，第48頁。

[[64]](#64_10)《技術史》，第52頁。

[[65]](#65_10)弗朗索瓦·德·聞德爾在十九世紀初就運用了這種分析方法。參閱《技術史》第54頁。

[[66]](#66_10)《技術史》，第55頁。

[[67]](#67_10)“那些主張以煤炭取代木炭的人并沒有意識到，這將引起高爐、精煉、機械和車間構筑等一系列的變化，要把煉鋼廠建造在優質煤礦附近，必須擁有和燃料相應的礦石，并培養工人學會新的操作。”《技術史》，第59頁。

[[68]](#68_10)馬克斯·韋伯：《新教倫理和資本主義精神》，第16頁，PressPocket，1964年版。

[[69]](#69_10)《大百科全書》，“總體金融”；并參閱《貨幣的暴力》，PUF，1988年版。

[[70]](#70_10)《技術史》，第39頁。

[[71]](#71_10)《技術史》，第70頁。

[[72]](#72_10)載《林中路》。

[[73]](#73_10)《技術史》，第74頁。

[[74]](#74_10)《技術史》，第77頁。

[[75]](#75_10)《技術史》，第78頁。

[[76]](#76_10)技術趨勢的概念在很大程度上受益于柏格森在《創造性進化》中闡述的思想，而且這不僅僅限于柏氏的生物學思想：柏格森把物質作為一種趨勢來分析，即“構成可以分離的不同體系、并可用幾何方法加以研究的趨勢。[……]但是這僅僅是一種趨勢。物質不可能徹底實現這種趨勢，而且分離也不可能完全徹底”）（第10頁）。柏格森關于有機和無機的關系的分析，進一步確證了以人和物質的耦合為特征的技術趨勢的概念已經被包含在他的物質趨勢的概念之中：“生命首先體現為一種作用于天然物質的趨勢。這種行為的意思顯然不是預先決定的，由此才會產生生命在進化過程中展示的各種不可預見的變化形式。但是這種行為總是在不同程度上帶有一定的偶然性；它至少隱含了選擇的痕跡。然而，“個體化的趨勢在到處受到沖擊的同時又被一種既和它對立又對它作補充的聯合趨勢完善，這恰如一個多重生命的統一體在被引向多樣化的同時，努力地向自身回歸”（第259頁）。最后，如上所述，關于趨勢的主題顯然是同種系發生學理論緊密相連的。我們以下將會看到這個理論在勒魯瓦-古蘭的技術進化思想中起的巨大作用。“我們在動植物界發現的生殖和被生殖的關系正是如此：在祖先傳給后代共有的紋案上，每一個后代都繡上了自己獨特的圖形。的確，上下代之間的區別是極其微弱的，我們可以懷疑同一種生命物質是否具有足夠的可塑性，以便相繼變換不同的形狀，恰如我們在魚類、爬行類和鳥類中見到的那樣。然而這個疑問已被有關觀察破解了：這些觀察表明，直至胚胎發育的某個階段，鳥類胚胎和爬行類胚胎之間的差別是細微的。個體在胚胎發育的一般進程中展開一系列的變形，這些變形可以同物種進化論所說的由一個種系向另一個種系過渡的變形相提并論”（第23頁）。

[[77]](#77_10)《人與物質》，第13頁，AlbinMichel，1943年版。

[[78]](#78_10)《人與物質》，第13頁。

[[79]](#79_10)《人與物質》，第13至14頁。

[[80]](#80_10)《人與物質》，第14頁。

[[81]](#81_10)《人與物質》，第14頁。

[[82]](#82_10)《人與物質》，第14至15頁。

[[83]](#83_10)《人與物質》，第23頁等。

[[84]](#84_10)《人與物質》，第24頁。

[[85]](#85_10)《人與物質》，第24頁。著重號系作者加。

[[86]](#86_10)代具（prothèse）：從字面上說，“prothèse”是指用于代替肢體的器具（假肢）。由此引伸，它標志了失去某個肢體的軀體對某種不屬于軀體本身的外部條件的依賴。根據作者的觀點，人的最本質的屬性就是沒有屬性。和其他動物不同，人的身體沒有任何特定的、使人可以賴以生存的機能。所以為了生存，人只有依靠技術、運用工具，以補身體的不足。所以，代具在此從廣義上泛指一切人身體以外的技術物體。沒有代具，人就不可能生存。“代具”是作者對普羅米修斯神話解釋的基本概念之一。它和另一個概念“缺陷”是緊密相關的。——譯注

[[87]](#87_10)《人與物質》，第24至25頁。

[[88]](#88_10)《人與物質》，第27頁。

[[89]](#89_10)參閱《不斷進化》第39頁。

[[90]](#90_10)《人與物質》，第28頁。

[[91]](#91_10)《人與物質》，第28頁。

[[92]](#92_10)《人與物質》，第32頁。

[[93]](#93_10)《人與物質》，第34頁。

[[94]](#94_10)《人與物質》，第35頁。

[[95]](#95_9)《人與物質》，第41頁。

[[96]](#96_9)《環境與技術》，第303至304頁，AlbinMichel，1945年版。

[[97]](#97_9)《環境與技術》，第306頁。

[[98]](#98_9)《環境與技術》，第307頁。

[[99]](#99_9)《環境與技術》，第308頁。

[[100]](#100_9)《環境與技術》，第311頁。

[[101]](#101_9)《環境與技術》，第314頁。

[[102]](#102_9)《環境與技術》，第320頁。

[[103]](#103_9)《環境與技術》，第333頁。

[[104]](#104_9)《環境與技術》，第333頁。

[[105]](#105_8)《環境與技術》，第334頁。

[[106]](#106_8)《環境與技術》，第334頁。

[[107]](#107_8)《環境與技術》，第334頁。

[[108]](#108_8)《環境與技術》，第335頁。

[[109]](#109_8)《環境與技術》，第336頁。

[[110]](#110_8)《環境與技術》，第337頁。

[[111]](#111_8)“古生物學研究表明：動物種類的構造線條經過多種渠道自身改變，以便實現和外在環境更有效的聯系。這些變化的形式總是可以用數學的方式分析的，因為，每個存在在其發展的某一個特定時期內，都構成保證平衡狀態的眾多物理法則的一個組成部分。每一個細微的變化都會帶來其他因素的變化。“魚類的梭狀體形、螺類的螺紋貝殼、陸棲動物足趾的分裂等等，都屬于一般性的構造線條，對此，不同種類在各自的生活環境中以協調的方式作出反應。例如，這些一般性的線條使魚類、爬行類、水棲哺乳類具有相似的造形——長形軀干。趨勢作用于這些一般性線條，通過這種作用，一個本來和陸棲哺乳類沒有多少區別的水棲哺乳動物，由于水棲生活而逐漸獲得一個越來越流體動力化的軀干”。《環境與技術》，第337頁。

[[112]](#112_8)《環境與技術》，第338頁。

[[113]](#113_8)《環境與技術》，第339頁。

[[114]](#114_8)《環境與技術》，第342頁。

[[115]](#115_8)《環境與技術》，第342頁。

[[116]](#116_8)《環境與技術》，第344頁。

[[117]](#117_8)《環境與技術》，第347頁。

[[118]](#118_8)《環境與技術》，第347頁。

[[119]](#119_8)《環境與技術》，第355頁。

[[120]](#120_8)《環境與技術》，第364頁。

[[121]](#121_8)《技術物體的存在形式》，第9頁，Aubier，1958年版。

[[122]](#122_8)“文化在技術現實中看不到人類現實”。《技術物體的存在形式》。

[[123]](#123_8)《技術物體的存在形式》，第11頁。

[[124]](#124_8)《技術物體的存在形式》，第15頁。

[[125]](#125_8)“機器取代了人的位置，因為人過去一直占據了機器的職能，即工具的持有者”。《技術物體的存在形式》，第15頁。

[[126]](#126_8)《技術物體的存在形式》，第16頁。

[[127]](#127_8)《技術物體的存在形式》，第19頁。

[[128]](#128_8)《技術物體的存在形式》，第19頁。

[[129]](#129_8)《技術物體的存在形式》。

[[130]](#130_8)《技術物體的存在形式》，第19至20頁。

[[131]](#131_8)后生成（épigenèse）：這個概念和“épiphylogenèse”是緊密相關的。它是指一個生物不依賴胚胎的后天特性的形成過程。作者認為，技術物體的形成過程遵循后生成的規則。——譯注

[[132]](#132_8)《技術物體的存在形式》，第20頁。

[[133]](#133_8)《技術物體的存在形式》，第21頁。

[[134]](#134_8)“工業化的可能性來自穩定類型的形成”。《技術物體的存在形式》，第24頁。

[[135]](#135_8)《技術物體的存在形式》，第24頁。

[[136]](#136_8)《技術物體的存在形式》，第25頁。

[[137]](#137_8)《技術物體的存在形式》，第26頁。

[[138]](#138_8)《技術物體的存在形式》，第27頁。

[[139]](#139_8)《技術物體的存在形式》，第27頁。

[[140]](#140_8)《技術物體的存在形式》，第34頁。

[[141]](#141_8)《技術物體的存在形式》，第34頁。

[[142]](#142_8)《技術物體的存在形式》，第35頁。

[[143]](#143_8)《技術物體的存在形式》，第35頁。

[[144]](#144_8)同樣，一個基因遺傳的錯誤會在生物中產生變體。

[[145]](#145_8)《技術物體的存在形式》，第38頁。

[[146]](#146_8)《技術物體的存在形式》，第43頁。

[[147]](#147_8)《技術物體的存在形式》，第47頁。

[[148]](#148_8)《技術物體的存在形式》，第48頁。

[[149]](#149_8)《技術物體的存在形式》，第47至48頁。

[[150]](#150_8)《技術物體的存在形式》，第49頁。著重號系作者加。

[[151]](#151_8)《技術物體的存在形式》，第50頁。

[[152]](#152_8)《技術物體的存在形式》，第53頁。

[[153]](#153_8)《技術物體的存在形式》，第55頁。

[[154]](#154_8)《技術物體的存在形式》，第57頁。

[[155]](#155_8)尼采：《哲學家的原罪》，《人性，太人性》。

[[156]](#156_8)海德格爾：《時間與存在》，《問題IV》。

[[157]](#157_8)宇宙秩序（astre）和災亂（désastre）：“astre”在法語中出現于十四世紀，來自拉丁語中的“astrum”，“astrum”則來自古希臘語中的“astron”，它的通常意思是指天體、星宿以及占星術所指的天體對人類的影響。“désastre”則形成于十六世紀，來自意大利語中的“disastro”。“disastro”是拉丁語中“dis”和“astro”的組合，原義是指“在不祥的星宿下出生”。現在“désastre”在法語中通常指災難、災害、禍亂等。作者在此將這一對貌似同源（似乎“désastre”就是對“astre”的否定）、實則互不相干的詞連用，在法語中是很少見的。他的目的在于賦予這一對詞以新的含義。“astre”在此已不限于“天體”的意思，而是在更廣泛的意義上表示一切來自自然的秩序和力量。作者認為，在現代技術產生之前，人僅僅是在這個“不以人的意志為轉移”的秩序中生活；但是現代技術使人也成為天體的一員，人參與改變這個自然的秩序。與“astre”相對應，“désastre”是指這種由人參與改變的自然秩序所帶來的混亂、變動和迷失方向。本書的第二卷就以“迷失方向”命題。——譯注

[[158]](#158_8)莫里斯·布朗橋：《論時代的變化》，《未完結的對話》，第396頁，Gallimard，1969年版。

[[159]](#159_8)參閱布朗橋《拉斯科洞穴之獸》。

[[160]](#160_8)《地球的未來》，原載《Patiencedansl'Azur》第135至140頁。

[[161]](#161_8)這就是說世界的基本形式：是否可以在不觸及親緣關系、身體本身、以及距離所需要的清晰的臨界點等因素的條件下，改變世界的基本形式，并由此展示出一個不變的基礎？

[[162]](#162_8)關于天體秩序和人類天體化的問題，米歇爾·德基撰文評論了《世界報》上一篇關于“空間藝術”的文章，見《思辨的時代》第六號，第189至190頁，Gallimard，1985年版。

[[163]](#163_8)克勞德·列維-施特勞斯：《結構人類學》，第2卷，第35頁，Plon，1978年版。

[[164]](#164_8)參閱里奧達爾《非人》，Galilée，1988年版。

[[165]](#165_8)佩爾賽福涅（Perséphone）是古希臘神話中谷物神得墨忒耳（Déméter）的女兒，冥王哈得斯（Hadés）的妻子。傳說佩爾賽福涅在采花時，腳下的土地突然開裂，哈得斯把她強搶回地獄成親。得墨忒耳失去女兒后悲痛萬分，致使大地谷物枯死。最后宙斯出面，決定佩爾賽福涅每年有一半的時間走出地獄和母親一起生活，另一半時間則要在地底陪伴哈得斯。柏拉圖用佩爾賽福涅的神話形象來闡述靈魂和肉體的關系，以及靈魂對“前生”的記憶。——譯注

[[166]](#166_7)參閱《柏拉圖全集》，Pléiade，1950年版。

[[167]](#167_7)參閱《柏拉圖全集》。

[[168]](#168_7)顯然，我們不是指休謨哲學從本質上說屬于先驗論。然而從通過經驗的概念來探索原則的角度來說，他的理論是哲學性的，其目的在于實現一種構造，正是從這個意義上，胡塞爾可以自詡為休謨一派。休謨哲學中的主體“發明并有信仰，它在經驗要素中自我構造，這種自我構造的方法即是對經驗要素本身進行綜合，使之成為一個體系。[……]在這樣的問題中，我們看到了經驗論的絕對本質。就哲學的一般意義而言，我們可以說休謨哲學一直在尋找一種分析的方法，以便實行對意識結構的考察（或批判），并證實經驗整體。這是一種首先和批判哲學對立的方法。如果我們從一種在方法上回歸到本質的確定性的觀點出發，提問：經驗要素是怎樣產生的？事物怎樣才能給主體提供經驗？主體又怎樣獲得一個事實？這些問題實際上就屬于先驗的批判。在此，批判的要求也就是建造邏輯的要求，它在先驗的綜合判斷中找到自己的范型。相反，經驗批判關于主體提出的問題是：主體怎樣在經驗要素中構造自我？這種提問的觀點是純粹內在的，在這個觀點之下，一種在可確定的假設中建立自己的規則并在物質世界中獲得自己模式的描述是完全可能的。先驗批判的構造具有對等的地位。在經驗批判中，經驗要素不再是主體的要素，主體在經驗要素中自我構造。休謨的貢獻就在于把這個問題赤裸裸地提了出來，并使它和先驗論、心理學相分離”（吉爾·德羅茲《經驗主義和主體性》第92頁）。由此看來，休謨哲學是第一個非詭辯論的人類學。

[[169]](#169_7)米歇爾·福柯：《詞與物》，第337頁，Gallimard，1960年版。

[[170]](#170_7)《詞與物》，第351頁。

[[171]](#171_7)尼采：《查拉圖斯特拉如是說》，第323頁，Gallimard，1958年版。

[[172]](#172_7)德羅茲：《尼采和哲學》，第187至188頁，PUF，1962年版。

[[173]](#173_7)尼采：《哲學家的原罪》，《人性，太人性》，第2卷，第28至29頁。

[[174]](#174_7)列維-施特勞斯：《讓-雅克·盧梭，人文科學的奠基者》，《結構人類學》第2卷，第44頁。

[[175]](#175_7)盧梭：《論人類不平等的起源》，第257頁，Seuil，1971年版。

[[176]](#176_7)列維-施特勞斯：《讓-雅克·盧梭，人文科學的奠基者》，第47頁。

[[177]](#177_7)《論人類不平等的起源》，第208頁。

[[178]](#178_7)“人種的一切進化都使之遠離最原始的狀態”。——盧梭。

[[179]](#179_7)《論人類不平等的起源》，第208頁。

[[180]](#180_7)《論人類不平等的起源》，第210頁，著重號系作者加。

[[181]](#181_7)亞里士多德：《論靈魂》，423A。

[[182]](#182_7)《論人類不平等的起源》，第212頁。

[[183]](#183_7)“宗教強迫我們相信：由于上帝自己在創造了人類之后即刻又把人類從自然狀態中取出來，所以人類是不平等的，這是上帝的意愿。但是，假如人類從一開始就被上帝拋棄，它又會變成什么樣子呢？關于這個問題，宗教并沒有禁止我們僅僅根據人的本性和它周圍的存在而做出臆測。”《論人類不平等的起源》。

[[184]](#184_7)《論人類不平等的起源》，第212至213頁。

[[185]](#185_7)關于人的問題的矛盾性構造，參閱莫里斯·布朗橋《需要的時刻》，以及羅歇·拉波爾特在《古老，可怕的古老》一文中的有關評論，第36至37頁，FataMorgana，1987年版。

[[186]](#186_7)《論人類不平等的起源》，第213頁。

[[187]](#187_7)《論人類不平等的起源》，著重號系作者加。

[[188]](#188_7)盧梭在《論人類不平等的起源》中寫道：“每個人勞動的目的就是為了能夠休息。”第521頁。

[[189]](#189_7)《論人類不平等的起源》，第213頁。

[[190]](#190_7)《論人類不平等的起源》，第216頁。

[[191]](#191_7)《論人類不平等的起源》。

[[192]](#192_7)“[……]社會化的人變得脆弱、膽小和順從；他們懶散、脆弱的生活方式最終也軟化了他們的力量和意志。”《論人類不平等的起源》。

[[193]](#193_7)《論人類不平等的起源》，第217頁。

[[194]](#194_7)《論人類不平等的起源》，第218頁。

[[195]](#195_7)《論人類不平等的起源》，第218頁。

[[196]](#196_7)《論人類不平等的起源》，第218頁，著重號系作者加。

[[197]](#197_7)《論人類不平等的起源》，第219頁。

[[198]](#198_7)這里必須分析和比較遠離概念的價值在不同作者筆下的意義，如本杰明（再造中展示價值）、里奧達爾（電報）、維里略等代表著一派，另一派則有海德格爾（Ent-fernung）、德里達（相關差異和擴散）、德羅茲（非地域化）等等。

[[199]](#199_7)這個結構恰恰是赫西奧德在《工作與時日》中所說的等待，它確定了人同時具有先知和后知的雙重性。

[[200]](#200_7)《論人類不平等的起源》，第219頁。

[[201]](#201_7)《論人類不平等的起源》，第219頁。著重號系作者加。

[[202]](#202_7)《論人類不平等的起源》，第219頁。

[[203]](#203_7)《論人類不平等的起源》，第220頁。

[[204]](#204_7)《論人類不平等的起源》，第221頁。

[[205]](#205_7)《論人類不平等的起源》，第222頁。

[[206]](#206_7)《論人類不平等的起源》，第224頁。

[[207]](#207_7)《論人類不平等的起源》，第225頁。

[[208]](#208_7)“在沒有愛的地方，美有何用？對不說話的人來說，精神有何用？對于沒有事務的人，心計有何用？”《論人類不平等的起源》，第227頁。

[[209]](#209_7)《論人類不平等的起源》，第227頁。

[[210]](#210_7)épiphylogenèse，后種系生成。其詞根是“phylogenèse”。“phylogenèse”來自古希臘的“phulon”（種）和“génése”（生成）兩個詞的合并，生物學用來表示一個種系的發育生成過程。根據“phylogenèse”的一般性理論模式，一個物種的一切特性，都已經被包含在胚胎（種）之中。物種的生成過程無非就是通過不同階段的發育，展示種生來具有的特性。換言之，物種的一切都已經在生成之前由胚胎確定。“épi”在古希臘語中表示“在……之上”或“在……之后”的意思。給“phylogenèse”加上“épi”這個前綴，用來表示和“phylogenèse”相反的理論模式。“épiphylogenèse”的意義在于，一個物種的特性并非從一開始就全部被包含在種之中，而是在后天的生長過程中逐漸形成的。作者用這個概念來解釋技術發展的一般性模式，指出技術沒有一個最初的、包羅萬象的種，如果把技術作為一個“種系”來考察，它的生成過程也就是技術的發展過程，技術的一切特性都來自“后種系”的技術歷史本身。作者并將這個概念推廣到有關人性的討論，對盧梭的自然狀態的、原始的人性提出了尖銳的批判，認為人的代具性決定了人必然隨著技術的發展歷史，在自身的發展過程中獲得（或發明）自身的屬性。——譯注

[[211]](#211_7)德里達：《哲學的邊緣》，第143至144頁，Minuit，1973年版。

[[212]](#212_7)Gramme，文碼。“gramme”在古希臘語中既表示字母或文字，也表示字符或圖案。這里泛指記載記憶的因素，包括石器、字符、符號、文字、工具、遺傳基因等等。和“trace”相比，“gramme”具有重復性和程序性的特征。“pro-gramme”就是從預示和超前的意義上（也就是從普羅米修斯原則的意義上）對“gramme”的編碼、規劃、程序化、排序等等。從文碼的角度探討語言，就是要把語言還原到語法規則產生之前的狀態，用德里達的話說，就是和說話同時形成的拼音符號系統，這是一種和以盧梭為代表的邏格斯中心論完全不同的，探討語言之起源的方法。德里達稱之為“grammatologie”，這里和“gramme”對應，譯為“文碼學”。——譯注

[[213]](#213_7)德里達：《文碼學》，第124頁，Minuit，1967年版。

[[214]](#214_7)《文碼學》，第125至126頁。

[[215]](#215_7)勒魯瓦-古蘭：《手勢和語言》，第2卷，第12、13頁。

[[216]](#216_7)保爾·利科爾：《時間和敘述》，第1卷，第93頁，LeSeuil，1983年版。

[[217]](#217_7)德里達：《哲學的邊緣》，第8頁。

[[218]](#218_7)德里達：《文碼學》，第95頁。

[[219]](#219_7)《哲學的邊緣》，第18頁。

[[220]](#220_7)《手勢和語言》，第1卷，第17頁。

[[221]](#221_7)《手勢和語言》，第21頁。

[[222]](#222_7)《手勢和語言》，第31頁。

[[223]](#223_7)《手勢和語言》，第41頁。

[[224]](#224_7)亞里士多德也是把思維當作運動和對能動性的征服來思考的。

[[225]](#225_7)《手勢和語言》，第75頁。

[[226]](#226_7)《手勢和語言》，第99頁。

[[227]](#227_7)《手勢和語言》，第116頁。

[[228]](#228_7)《手勢和語言》，第126頁。

[[229]](#229_7)參閱德里達《文碼學》，第126至131頁。

[[230]](#230_7)《手勢和語言》，第129頁。

[[231]](#231_7)《手勢和語言》，第133頁。著重號系作者加。

[[232]](#232_7)《手勢和語言》，第140頁。

[[233]](#233_7)《手勢和語言》，第200頁。

[[234]](#234_7)特有語言（idiome, idiomatique）：語言問題在作者的思想中占有極為重要的位置。自柏拉圖以來，形而上學傳統把語言作為人類表達的方法，而不是人類自身的構造因素。海德格爾對這種把語言器具化的觀點作了大量的批判，力圖以此來確立語言的生存論意義。但是，作者認為，“語言的器具化之所以可能，是因為器具性是它固有的”。所以，問題的關鍵不在于抵抗語言的器具化，而是要批判將器具簡單化為一個方法的范疇。把器具和方法等同，這就是海德格爾所犯的錯誤。“idiome”一詞在古希臘語中是指某個語言所特有的規則和屬性，現在通常用來指方言或某個社會共同體或民族所共有的表達方式。根據作者的思想，技術是造成一切差異的根源，而在技術因素中，語言差異是最根本性的。特有語言以及由此派生的（種族）特有語言差異等詞都是以語言差異對于人類自身構造的決定意義為中心的。但是，和任何相關差異的范疇一樣，“idiome”或“idiomatique”所代表的語言差異，又是以語言本身所包含的共性為前提的。任何層次的語言差異（語系、國家、民族、地區等層次，直至個人），都同時在同層次上構成了一個語言的共同體，從而使差異語言之間的交流成為可能。——譯注

[[235]](#235_7)參閱《知識之樹》，翁貝爾托·馬爾圖拉納（UmbertoMarturana）與弗朗西斯科·瓦萊拉（FranciscoVarela）合著。

[[236]](#236_7)參閱《拉斯科洞穴，或藝術的誕生》，《巴塔耶全集》第9卷。

[[237]](#237_7)《手勢和語言》，第145頁。

[[238]](#238_7)“人類能夠提出的最切己的問題就是理智的本質的問題，因為，人類最終僅僅是因為意識而存在。”

[[239]](#239_7)《手勢和語言》，第152頁。

[[240]](#240_7)《手勢和語言》，第2卷，第62頁，并參閱第262頁。

[[241]](#241_7)《手勢和語言》，第1卷，第153頁，并參閱第158頁。

[[242]](#242_7)《手勢和語言》，第160頁。

[[243]](#243_7)《手勢和語言》，第1卷，第161頁。

[[244]](#244_7)《手勢和語言》，第1卷，第162頁。

[[245]](#245_7)《手勢和語言》，第163頁。

[[246]](#246_7)《手勢和語言》，第1卷，第164頁。

[[247]](#247_7)正因為如此，所以在胡塞爾看來，“表達即是[……]經驗，它的特征就在于指出本質或一般性形式，并進入有關事物的認識”。勒內·謝萊爾（René Scherer），《邏輯研究的現象學》，第127頁，PUF，1967年版。

[[248]](#248_7)《手勢和語言》，第1卷，第164至165頁。

[[249]](#249_7)記憶在擺脫遺傳記錄的基礎上繼續自己的解放進程，同時也留下了裂變的烙印，這些烙印留在石塊、墻壁、書本、機器、玉石等一切形式的載體之上。遠可推至紋身，近則有已器具化的遺傳記憶，記憶先是被無機化——或者說非能動化，然后又被重新有機化、被操作、儲存、理性

[[250]](#250_7)《手勢和語言》，第2卷，第11至12頁。

[[251]](#251_7)《手勢和語言》，第2卷，第13頁。

[[252]](#252_7)《手勢和語言》，第2卷，第21至22頁。

[[253]](#253_7)《手勢和語言》，第2卷，第23頁。

[[254]](#254_7)《手勢和語言》，第24頁。

[[255]](#255_7)《手勢和語言》，第2卷，第24頁。

[[256]](#256_7)著重號系作者加。

[[257]](#257_7)《手勢和語言》，第1卷，第187頁。

[[258]](#258_7)柏拉圖：《普羅塔戈拉斯篇》，320d至322a。

[[259]](#259_7)范爾南：《祭品的烹調》，第70頁。

[[260]](#260_7)赫西奧德：《神譜》。

[[261]](#261_7)《祭品的烹調》，第41頁。

[[262]](#262_7)《祭品的烹調》，第70頁。

[[263]](#263_7)《祭品的烹調》，第43頁。

[[264]](#264_7)《祭品的烹調》，第47頁。

[[265]](#265_7)《祭品的烹調》，第81頁。

[[266]](#266_7)《祭品的烹調》，第49頁。

[[267]](#267_7)《祭品的烹調》，第50頁。

[[268]](#268_7)《祭品的烹調》，第54頁。

[[269]](#269_7)《祭品的烹調》，第57頁。著重號系作者加。

[[270]](#270_7)“由于普羅米修斯的計謀，人類吃到了牛肉；由于宙斯的意志，人類從此失去了伸手可得的生存必需的谷物……”。《祭品的烹調》，第59頁。

[[271]](#271_7)參閱尼科爾·洛羅（NicoleLoraux）《雅典娜的子孫》，LaDécouverte，1981年版。

[[272]](#272_7)“普羅米修斯的火不同于神火（宙斯的雷霆、雅典娜的閃電）。[……]這是一種可以消亡的火：誕生、枯竭、不穩定，如同生靈一樣；[……]人類具有的技術和給人類提供技術的提坦神一樣可疑。[……]不僅‘不息的火焰’隱藏著一種超脫人類控制的力量，更確切地說，這股力量包含了某種神秘的因素，一種超自然的性質[……]，這就給動物的野蠻和人類文化成果之間加入了一個新的內容”。范爾南：《祭品的烹調》，第64頁。

[[273]](#273_7)《祭品的烹調》，第47至49頁。

[[274]](#274_6)“自從由于普羅米修斯的過失谷子不再自行生長以后，就必須將種子埋在地底下，并且谷子被面粉或谷物制成的食品等形式取代；[……]從此，后代的生育也必須經過性的結合在女人腹中實現”。《祭品的烹調》，第105頁。

[[275]](#275_6)《祭品的烹調》，第125至126頁。

[[276]](#276_6)“在人類世界中，幸運和惡運深深地連接在一起，以至二者都無法被確切地預知；在這個世界中，人類探索未來的意識總是在普羅米修斯的準確的先知和他的兄弟的完全盲目之間搖擺不定。人類之未來的前景，正是在‘elpis’或期待的模糊不清的輪廓中勾畫出來的：有時枉費心機，有時卻不無道理，時善時惡。”

[[277]](#277_6)“對于不死的神來說，‘elpis’是沒有用的。同樣，對于不知道什么是死的禽獸來說，‘elpis’也是毫無意義的。假如和禽獸一樣有生有死的人類能和神一樣預見未來，假如人類完全處在普羅米修斯一邊，那么人類就沒有勇氣生存了，因為它無法正視自己的死亡。但是，既然知道自己會死，卻又不知道自己什么時候死、怎樣死，這就是‘elpis’的意義。它是一種預見，但僅僅是一種盲目的預見，一種必要的幻覺，既是善也是惡。只有這樣的‘elpis’才能接收模糊不清的、雙重的生存方式，這個生存方式就是由普羅米修斯在第一頓祭餐中摻假造成的。從此一切事物都有自己的反面。”《祭品的烹調》，第132頁。

[[278]](#278_6)M.德田奈：《烹飪的實踐和獻祭的精神》，載《祭品的烹調》第21至22頁。

[[279]](#279_6)《古希臘的文字知識》。

[[280]](#280_6)參閱第一部分第三章第10至13節。

[[281]](#281_6)柏拉圖：《普羅塔戈拉斯篇》，322a至322e。

[[282]](#282_6)范爾南：《祭品的烹調》，第80頁。

[[283]](#283_6)巴塔耶語，轉引自布朗橋《難覓的共同體》，Minuit，1984年版。

[[284]](#284_6)《祭品的烹調》，第90頁。

[[285]](#285_6)“普羅米修斯消而復生的肝象征著自然現象中這樣一種存在形式，它們不會消失，但又必須在定期的更新中延續。”《祭品的烹調》，第90頁。

[[286]](#286_6)如果說這里的問題是要作出一個哲學——即政治的——決策，那么首先是要在雅典和麥克奈兩地的神話之間決定一個參考，無論對《安提戈涅》作何種解讀。因為盡管海德格爾在《形而上學導論》中論及原始的去根，但是他關于去根的討論從整體上說受雅典地區的神話傳說的影響（尼科爾·洛羅在《雅典娜的子孫》中對這種神話作了整理）：由于他賦予這個地區的神話以優先地位，所以他忽略了普羅米修斯神話中的原始去根問題，盡管這個神話非常接近他關于時間問題的解釋。誠然，海德格爾在《形而上學導論》中關于《安提戈涅》的解讀（參閱第153頁及隨后諸頁等），曾把起源解釋為一種拔根或去根，并把此在（即時間）解釋為對起源的強暴。毫無疑問，他從索福克勒斯作品出發，對“deinon”和“deinotaton”兩個范疇的分析并由此得出的把歷史性作為去鄉的結論表明，在一九三五年，雅典地區神話還沒有單單在他的論述中占統治地位。這里需要作細致的解讀。但是海德格爾給這個神話以優先的地位，是從《存在與時間》就開始了，這個優先地位通過《形而上學導論》（“俄國和美國是[……]由失控的技術和規格化的人類的無根性組織而引起的同一種可怕的災亂”。——第49頁）直至他暮年的作品（參閱《明鏡》雜志專訪）始終沒變。其原因就在于他從未真正地從普羅米修斯原則出發來思考時間的問題，這就導致自然的正義“diké”和技術“technè”的對立和沖突（參閱《形而上學導論》第166至172頁）。當然“diké”和“technè”二者同樣作為“deinon”而且在“deinon”中出現，但是“technè”從未被作為一種有益的去鄉的根源，它不是被作為去根的動力，而是被作為歸向最外在的、最遙遠的因素即總是被其日常性所掩蓋的最熟悉的因素的動力。這個論題又以習慣、居住等范疇形式出現（比如：建造、居住、思想）。當然，我們在此并不想排除不可忽略的地區化的趨向，因為這個可能性作為其實現自身的條件，總是已經居留在去根的相關差異運動之中。今天比以往任何時候都更重要的問題是地區化可能性和去根之間的關系。也就是說，思考技術和時間之間的關系，把技術本身的復雜效應作為去鄉的根源。

[[287]](#287_6)海德格爾：《哲學的終結和轉折》，載《問題IV》，第116頁。

[[288]](#288_6)海德格爾：《什么是物？》，Gallimard，1971年版。著重號系作者加。

[[289]](#289_6)海德格爾：《存在與時間》，第6節。

[[290]](#290_6)主要參閱第6、35、36、38、44等節。

[[291]](#291_6)羅蘭：《技術和民主的發明》，原載《海德格爾：開放的問題》，第170頁。

[[292]](#292_6)扎拉德爾：《海德格爾和關于起源的話語》，第114頁，尤其第124頁。

[[293]](#293_6)《存在與時間》，第38節。

[[294]](#294_6)德雷福斯：《從technè到技術》，第288頁。

[[295]](#295_6)海德格爾：《哲學的終結和思想的任務》，載《問題IV》，第138至139頁。

[[296]](#296_6)《轉折》，載《問題IV》，第145頁。

[[297]](#297_6)發明者在此是指胡塞爾在《幾何學的起源》中所說的“原初幾何學家”的意思。

[[298]](#298_6)《存在與時間》，第83節。

[[299]](#299_6)海德格爾：《時間的概念》，第34頁。

[[300]](#300_6)這里討論的“機制”在《存在與時間》第71至80節、《現象學的基本問題》第19節中都有所論述。

[[301]](#301_6)《時間的概念》，第37頁。著重號系作者加。

[[302]](#302_6)《時間的概念》，第37頁。

[[303]](#303_6)《時間的概念》，第37頁。

[[304]](#304_6)《時間的概念》，第41頁。

[[305]](#305_6)《時間的概念》，第42頁。

[[306]](#306_6)同樣，恐懼也是對不確定性的體驗：“恐懼的對象是完全不確定的”（《存在與時間》第40節），不確定性是意識的聲音中說出的話（第57節），也就是在于缺陷存在。令人恐懼的就是缺陷。

[[307]](#307_6)《時間的概念》，第42頁。

[[308]](#308_6)《時間的概念》，第43頁。

[[309]](#309_5)《時間的概念》，第43頁。著重號系作者加。

[[310]](#310_6)《時間的概念》，第43頁。著重號系作者加。

[[311]](#311_6)我們借用了《存在與時間》第16、27、35、38、51、55、及79至81節中的有關術語。

[[312]](#312_6)《時間的概念》，第44頁。

[[313]](#313_6)《時間的概念》，第44頁。著重號系作者加。

[[314]](#314_6)《存在與時間》，第65節。

[[315]](#315_6)格拉內爾：《論大學》，第120頁，TER, Mauvezin。

[[316]](#316_6)《時間的概念》，第48頁。

[[317]](#317_6)普利查德：《努厄爾人》，Payot，1973年版。

[[318]](#318_6)《存在與時間》，第32至35節。

[[319]](#319_6)《時間的概念》，第45頁。

[[320]](#320_6)《存在與時間》，第52節。

[[321]](#321_6)維特福格爾：《東方專制主義》，Minuit，1977年版。

[[322]](#322_6)鏞格在《論沙漏計時》（Bourgois，1970年版）一書中也分析了滴水計時和水文技術之間的關系。

[[323]](#323_6)柏拉圖：《蒂邁歐篇》，22b至23c。著重號系作者加。

[[324]](#324_6)奧古斯丁：《懺悔錄》，第11卷，第27節。

[[325]](#325_6)《時間的概念》，第45頁。

[[326]](#326_6)《時間的概念》，第46頁。

[[327]](#327_6)幾乎所有的政治階層都采用同一時間。

[[328]](#328_6)漏沙計時器也不例外，盡管滴漏的各種技術形式每次總是確定了一個單一的現象。

[[329]](#329_6)《時間的概念》，第46至47頁。

[[330]](#330_6)《時間的概念》，第47至48頁。

[[331]](#331_5)《時間的概念》，第41頁。

[[332]](#332_5)《存在與時間》第23節中尤其強調了這種特殊性。

[[333]](#333_5)《時間的概念》，第48頁。

[[334]](#334_5)關于這個問題，參閱《存在與時間》第54至58節及下一章。

[[335]](#335_5)《時間的概念》，第50頁。著重號系作者加。

[[336]](#336_5)《時間的概念》，第51頁。著重號系作者加。

[[337]](#337_5)《時間的概念》，第52頁。

[[338]](#338_5)《存在與時間》一書的第25、61、64和66等節中都用過這個詞。

[[339]](#339_5)《存在與時間》，第6節。

[[340]](#340_5)存在的第三人稱單數直陳式所表達的存在根源，不正是以先于此在自反表達式為依據的嗎？

[[341]](#341_5)《存在與時間》，第75節，著重號系作者加。

[[342]](#342_5)《存在與時間》，第2節。

[[343]](#343_5)《存在與時間》，第4節。

[[344]](#344_5)《存在與時間》，第9節。

[[345]](#345_5)《存在與時間》，第10節。

[[346]](#346_5)《存在與時間》，第12節。

[[347]](#347_5)《存在與時間》，第13節。

[[348]](#348_5)《存在與時間》，第14節。

[[349]](#349_5)《存在與時間》，第15節。

[[350]](#350_5)《存在與時間》，第16節。

[[351]](#351_5)胡塞爾：《時間的內在意識講座》，第6節。

[[352]](#352_5)《時間的內在意識講座》，第46至47頁。著重號系作者加。

[[353]](#353_5)《時間的內在意識講座》，第50頁。

[[354]](#354_5)《時間的內在意識講座》，第14節。

[[355]](#355_5)《時間的內在意識講座》，第17節。

[[356]](#356_5)《時間的內在意識講座》，第28節。

[[357]](#357_5)《存在與時間》，第18節。

[[358]](#358_5)去遠（Ent-fernung）：“Ent-fernung”一詞通常在法文中被譯為“éloigner”，即遠離或距離。海德格爾在《存在與時間》中是在否定的意義上使用這個詞的。也就是說空間性對于此在的意義就是去除距離，在世界中和其他存在者接觸。作者根據這個意義，把“Ent-fernung”譯為“é-loigner”，強調技術對空間距離的消減。所謂“去遠”，就是指人不斷地利用技術的“代具”來減小空間的距離。——譯注

[[359]](#359_5)《存在與時間》，第23節。

[[360]](#360_5)著重號系作者加。

[[361]](#361_5)類似的疏忽如今還影響著“認識論科學”，參閱本書第二卷。

[[362]](#362_5)“死的事實包含了這樣一個根本性的轉變：死亡本來是我的權力的極端形式，現在它不僅因為將我拋卻在開始甚或終結的權力之外而成為剝奪我的權力的因素，而且變得和我沒有關系、對我沒有作用，失去了一切可能性，是無確定的非現實性。這個轉變是我無法再現的，我甚至不能作為某種確定因素來把握，它并非那種一去不返的不可逆轉的過程，因為它沒有完成，沒有終結，沒有休止……這是沒有現在的時間，我和它不發生任何關系，我不能向它行進。因為對于這個時間而言我沒有死，我被剝奪了死亡的權力。對于這個時間而言，‘人們’死亡，‘人們’不停地死亡……這并不意味著終點，而是沒完沒了；不是指死亡本身，而是指隨便某個死亡；不是指真正的死亡，而是指卡夫卡所說的那種對自己的根本性錯誤的嘲笑……”布朗橋，《文學空間》第160至161頁，《觀點》叢書，1955年版。參閱德羅茲在《差異和重復》第149頁中的有關評論。

[[363]](#363_5)《存在與時間》，第26節。

[[364]](#364_5)《存在與時間》，第27節。

[[365]](#365_5)著重號系作者加。

[[366]](#366_5)《存在與時間》，第31節。

[[367]](#367_5)《存在與時間》，第33節。

[[368]](#368_5)《存在與時間》，第43節。

[[369]](#369_5)《存在與時間》，第34節。

[[370]](#370_5)《存在與時間》，第38節。

[[371]](#371_5)《存在與時間》，第39節。

[[372]](#372_5)《存在與時間》，第40節。

[[373]](#373_5)《存在與時間》，第41節。

[[374]](#374_5)《存在與時間》，第44節。

[[375]](#375_5)《存在與時間》，第54節。

[[376]](#376_5)《存在與時間》，第57節。

[[377]](#377_4)《存在與時間》，第58節。

[[378]](#378_4)《存在與時間》，第61節。

[[379]](#379_4)《存在與時間》，第62節。

[[380]](#380_4)《存在與時間》，第65節。

[[381]](#381_4)布朗橋：《文學和死亡的權利》，“Lapartdufeu”，Gallimard，第295頁。

[[382]](#382_4)《文學和死亡的權利》，第296頁。

[[383]](#383_4)《文學和死亡的權利》，第304至305頁。著重號系作者加。

[[384]](#384_4)列維那斯：《死亡與時間》，第15和17頁，Livredepoche，1990年版。

[[385]](#385_4)《亮屋》，Gallimard, LeSeuil, Les Cahier sducinema 1979年聯合出版。

[[386]](#386_4)《亮屋》，第148頁。

[[387]](#387_4)參閱《文學空間》中有關使用的論述。

[[388]](#388_4)《存在與時間》，第69節（b）。著重號系作者加。

[[389]](#389_4)《存在與時間》，第71節。

[[390]](#390_4)《存在與時間》，第73節。

[[391]](#391_4)著重號系作者加。

[[392]](#392_4)《存在與時間》，第74節。

[[393]](#393_4)著重號系作者加。

[[394]](#394_4)著重號系作者加。

[[395]](#395_4)參閱《存在與時間》第72、75、81節。

[[396]](#396_4)著重號系作者加。

[[397]](#397_4)《存在與時間》，第76節。

[[398]](#398_4)《存在與時間》，第79節。

[[399]](#399_4)著重號系作者加。

[[400]](#400_4)《存在與時間》，第80節。

[[401]](#401_4)《存在與時間》，第81節。

[[402]](#402_4)《存在與時間》，第82節。

[[403]](#403_4)參閱德里達《普西卡》，“海德格爾之手”，Galilée，1987年版。

[[404]](#404_4)德里達：《文碼學》，“書寫的存在”，第31至41頁。