

# 自由的深渊

The Abyss of Freedom



[斯洛文尼亚] 斯拉沃热·齐泽克 著

王 俊 译

Slavoj Žižek



上海译文出版社

# 版权信息

书名：自由的深渊

作者：【斯洛文尼亚】斯拉沃热·齐泽克

译者：王俊

责任编辑：王巧贞

关注微博：[@数字译文](#)

微信公众号：数字译文

联系我们：[hi@shtph.com](mailto:hi@shtph.com)

问题反馈：[complain@shtph.com](mailto:complain@shtph.com)

合作电话：021-53594508



Digital Lab是上海译文出版社数字业务的实验部门，成立于2014年3月。我们致力于将优质的资源送到读者手中。我们会不断努力，做体验更好、设计更好的电子书，加油！

上海译文出版社|Digital Lab

# 目录

## 译者导言

### 自由的深渊 斯拉沃热·齐泽克

- 1 一种自由的体系
- 2 本能及其旋转运动
- 3 丑陋的享乐 (Jouissance)
- 4 无意识行为
- 5 象征化的强迫选择
- 6 没有精灵 (spirits) ，就没有精神 (spirit)
- 7 从谢林到虚拟现实
- 8 主人是什么？
- 9 和解

### 文献注释

## 世界时代

### 英译者前言

- 1 导论
- 2 过去

# 译者导言

谢林的《世界时代》及齐泽克对它的拉康式解读

## 一 寻找《世界时代》的入口

《自由的深渊》是一部文本解读的著作，齐泽克在该书中用拉康的精神分析理论解释谢林的《世界时代》（*Ages of the World*），它短小精悍，但异常难读。如果缺少对德国古典哲学和拉康精神分析哲学的了解，阅读《自由的深渊》将是非常困难的，会有一种摸不着头脑的感觉；但是，如果对德国古典哲学和拉康精神分析哲学有足够的了解，在阅读《自由的深渊》时，就会感受到齐泽克哲学所特有的魅力。

《自由的深渊》之所以特别难读，首先源于齐泽克需要解释的文本——谢林的《世界时代》——的特异与艰深。《世界时代》是谢林晚年的一本未竟之作。依照他起初的计划，这本著作的主题是思考时间的起源，思考自由之谜，充足理由律中止之谜，或者说，思考创世之谜；也就是说，它要在世界的源头上思考我们通常所说的“我们从哪里来和我们将到哪里去”的问题，并且，这种思考是纯哲学思辨的，它把问题推到了世界出现之前，或者说，时间开始之前。

众所周知，时间问题向来是哲学上最为艰难的问题，用奥古斯丁在《忏悔录》中的说法是，“你不问我，我倒清楚，有人问我，我想说明，便茫然不解了。”联系到奥古斯丁在《忏悔录》第十一卷中的时间思考，我们可以说，谢林的《世界时代》是与之一脉相承的，即从上帝创世的角度的角度，从永恒与时间关系的角度思考时间之谜和自由之谜。但是，与奥古斯丁纯然的《圣经》立场不同，谢林把问题远远地推到

了《圣经》之外，推到了现代科学所倡导的“宇宙大爆炸理论”的边缘。

在现代科学中，“宇宙大爆炸”理论被很多科学家所接受，成为自然科学圈中解释宇宙起源最有影响的理论。依据霍金（S. Hawking）在《万有理论》中的提示，“宇宙大爆炸理论”在现代科学上源于牛顿的引力理论和爱因斯坦的相对论，根据这两种理论，宇宙都不可能是静态的，因为如果宇宙是静态的，它就会在引力作用下塌缩。但是，囿于他们两人的静态偏好，牛顿和爱因斯坦都否定一个动态的宇宙。可是，随着弗里德曼模型的提出，随着多普勒效应（光谱红移现象）的发现，随着哈勃发现星系飘移，一种静态的宇宙观被彻底推翻，我们的宇宙被证实为一个膨胀着的宇宙。

膨胀着的宇宙说明，这个宇宙必定有个开端，也就是说，唯有从一个点开始，宇宙才可能膨胀，因此，科学家们就提出了奇点理论，认为我们的宇宙是从一个能量极大的点——奇点——开始膨胀的，也就是说，宇宙产生于一个能量极大的奇点。然而，这是怎么形成的呢？科学家们提出了“宇宙大爆炸理论”，即宇宙是通过原始奇点的一次大爆炸开始的，这个大爆炸还没有结束，它一直延续着，这就是现在科学家观察到的宇宙膨胀现象。

当然，与现代科学借助现代科学仪器所进行的理论研究不同，谢林的探索是纯哲学思辨的，或者说，是纯粹在头脑中进行的。但是，令人惊异的是，他得出的结论与现代科学的结论惊人地相似，这似乎从某种意义上证明了人类精神与宇宙物质的神秘相似与相通：在精神的尽头，人们发现了物质；在物质的尽头，人们找到了精神。或者用霍金的话说，“膨胀的宇宙并不排斥造物主，但它对造物主完成其使命的时间设定了限制。”（《万有理论》，第15页）

谢林《世界时代》的出发点是，上帝为何要创造一个世界？或者说，创造世界之前上帝是怎样的？通过这一追问，谢林发现，世界的

出现，或者说，宇宙的产生，存在着内在的困难。依照基督教的创世理论，上帝是从虚无中创造世界的，但是，这一说法值得追问，因为，如果基督教的创世理论是成立的，那么就会出现这些问题：上帝自身是不是虚无的？如果上帝自身不是虚无的，那么，他如何存在？也就是说，作为世界存在根据的上帝，他是否存在？如果他不存在，他何以成为存在的根据？如果他存在，他又是如何存在的？因此，上帝创世的前提是必须解释上帝自身的存在。这也就是我们一般所说的根据律之谜，充足理由律之谜，或者说，时间之谜、自由之谜，因为这涉及自由意志问题。

依据基督教，上帝是万有之有，是“自有永有”（I am who I am）。（《出埃及记》，3：14）因此，创世之前的上帝不能是虚无，他必定是存在的，但是，他又不可能以物质的形式存在，因为这时还没有世界，没有物质。那么，他如何存在呢？谢林的解答是，他以意志（will）的形式，或以力（force）的形式存在，在世界出现之前，这些力或意志在做“自我封闭的本能旋转运动”（self-enclosed rotary motion of drives），这就是所谓“神圣的疯狂”（Divine fury）。上帝之所以创造世界，乃在于力之间的斗争或意志之间的冲突，或者说，是由于他想摆脱这些力或意志的盲目冲突，才发出了声音，这声音就是《圣经》中所谓的道（Word）。也就是说，世界出现之前的上帝就是混沌，处于一种力或意志之盲目冲突和斗争的状态，这非常类似于“宇宙大爆炸理论”中的奇点，它不是物质状态，而是一种能量状态，世界或宇宙的出现，只是这种混沌中能量——或者用谢林的话说，力或意志——相互冲突和斗争的结果。

然而，在这种意志或力之间的冲突和斗争中，世界或宇宙是如何产生出来的，也就是说，这个世界是如何开始的，它的开端（Beginning）在哪儿？由于开端是个时间概念，因此，问世界是如何产生的，也就是问时间是从哪里来的，故而，宇宙论的问题首先是个时间问题。这个问题在希伯来经典《圣经》中表现得很明显，无论是

旧约《创世记》的第一句“起初，神创造天地”，还是新约《约翰福音》的第一句“太初有道”，首先提到的都是时间[起初，太初 (in the beginning)]。也就是说，创世的问题，或者说，宇宙起源的问题，乃是如何从永恒到时间的问题。

因为上帝是自有永有的，所以创世之前，或者说，时间产生之前，上帝作为存在于自身中的永恒而存在，时间是永恒的流溢，其前提是创世的出现。然而，谢林的问题是，上帝为何要创造这个世界？他是如何创造这个世界的？《世界时代》试图去回答这个问题。

从保存下来的《世界时代》的残篇来看，谢林并没有完成他给自己规定的任务，或者说，这个任务注定是不可完成的。这一点谢林也清楚地意识到了，因为他知道，世界一旦被创造，创世行为便落入了永恒的过去，变得不可思议、难以理解，就此而言，寻找一个确切的开端注定是徒劳无功的。既然如此，谢林为何还要写《世界时代》？为何还要“知其不可而为之”地去探索世界的开端或宇宙的起源呢？原因在于，这种追问中包含了人类自身的存在之谜，人类的意志之谜，人类的自由之谜，也就是说，追问世界的开端或宇宙的起源，乃是谢林追问人之谜的一种宇宙论迂回，这种追问最终指向的是德尔斐神庙的伟大箴言：认识你自己。关于这一点，我们可以引用《世界时代》中的一段文字为证：

如果存在一个永恒的开端，一个永恒的根据，那么，这就是事物不得不显现的方式。使人真正成为他自己的原初行为，先于所有的个人行为；但就在它被放进活跃的自由之后，这一行为沉入了无意识的黑夜。这不是能发生一次、继而停止的行为；它是一种恒久的行为，一种永不终止的行为，最后，它绝不能再次被带到意识之前。对于了解这一行为的人类来说，意识自身将不得不返回进虚无，返回进无边的自由，并将停止成为意识。这一行为一出现，继而立即沉回不可测量的深度之中；因此确切地说，



自然获得了永恒。同样，起初一被设置，继而带外部之物的那一意志，必须立即沉入无意识之中。唯有按照这一方式，开端——没有停止成为开端的开端，真正永恒的开端之开端——才是可能的。因为的确如此的是，开端不能知道自身。那一行为一旦发生了，它就永恒地发生了。以某种方式将要真正开始的决断，不必被带回到意识；它不必被唤回，因为这将等于被带回。如果在做决定时，某人坚持重新检验其选择的权利，他就绝没有开始。（Schelling, *Ages of the World*, p.181-182）

从这段文字中我们不难看出，谢林探索宇宙之谜的真实目的在于理解人的决断行为，人的自由，而这些都是人的理性意识可以明白知晓的，它们秘密地隐藏在人的自然之中，隐藏在无意识之中，隐藏在意志之中，就此而言，人之谜，乃是人的无意识之谜，人的意志之谜。这个无意识既是意识的他者，又是它的根据，构成人们行为中的意志，策动着人的行为。因此，人们只有捕获了这个意识的他者，才能真正决定自己的行为，或者说，由于无意识对人行为的影响，人们经常并不知道自己正在做什么，或者说，他并不完全是自由的，这典型地体现在精神病人身上。只有完全捕获了无意识，人才能获得真正的自由，但是，鉴于人的有限性，他无法将自己抓着头发提起来，因此，彻底地探索人的无意识并获得完全的自由，几乎是不可能的，也就是说，人们不可能对自己的行为做出彻底的反思，执意于彻底的反思只会落入自由的深渊，无法做出任何行为，无论是善的还是恶的。

可是，这么一来，人们行为的责任问题就出现了：既然人们的行为不是完全自由的，不是完全自主的，他们又为何要对他们的行为负责任呢？或者说，善是如何可能的呢？在谢林的体系中，这个问题是无法解决的。谢林能很好地解释恶的问题，但不能很好地解释善的问题，对于善是如何可能的问题，他只有求助于《圣经》：除非有一个能完全捕获无意识的且仁爱至善的神，善才是可能的。联系到基督

教，耶稣就代表了这一形象，人们可以说，耶稣是完全明了人的无意识的，也因此，他才是神，所以在耶稣被钉十字架时，他才能对迫害他的人说，“父啊，赦免他们！因为他们所作为的，他们不晓得。”

（路加福音：23：34）也因如此，谢林赋予《圣经》伦理性的本质，或者说，在他的理论中，人们只有从《圣经》出发，效仿耶稣基督，才有可能为善的，否则，这个世界将会是邪恶的深渊。

## 二 齐泽克对《世界时代》的拉康式解读

不难看出，《世界时代》其实是谢林用理智彻底反思存在的一种思想尝试。但是，这种彻底反思的结果乃是理性的吊诡，或者说，理性的辩证法。也就是说，彻底理性反思的结果走向了其意图的反面，证明了理性之彻底反思的不可能性。在《世界时代》中，这种理性的吊诡体现在存在与根据的矛盾上：成为存在根据的不能是存在自身，或者说，根据必定在存在之外，因为如果存在与根据是同一的，上帝就会是完全自主自足的，要是这一假设成立的话，那么，如何解释一个完美的上帝要去创造一个不完美的世界呢？也就是说，如果存在与根据是同一的，上帝就是自主自足的，但是，这个自主自足的上帝不可能产生一个创世的冲动，或者说，一个完美上帝没有创造一个不完美世界的理由。正因如此，谢林只能假定上帝不是完美的，上帝自身之中存在不是上帝的部分，上帝创造世界，乃是因为他想摆脱自身的过剩（excess），追求自我完善的体现，也因此，一个追求完美的上帝必定来自不完美，在最极端的意义上，来自“神圣的疯狂”。

在完美的上帝之下隐藏着一个不完美的上帝，或者说，完美上帝的面纱下隐藏着“神圣的疯狂”，谢林的这一思考表明，“在上帝中存在着不是上帝的某种东西”（S. Žižek, *The Abyss of Freedom*, p.6），这种不是上帝的东西构成对上帝之完美表象的内在威胁，是上帝极力要去隐藏和掩盖的。那么，这个不是上帝的东西是什么呢？它就是谢林

所说的潜能（potential），或者齐泽克所说的本能（drive）。潜能或本能是理性面纱之下的本质，或者用康德的话说，是现象之下的物自体。但是，同康德认为物自体是不可认知的不同，谢林探入了物自体本身，其结果是发现了“神圣的疯狂”。

纯粹的物质乃是“神圣的疯狂”，谢林的这一结论正好同拉康关于“物”的理论相吻合。在拉康的精神分析理论中，作为本体世界的物是无法回避和不可拆除的，尽管人们一直都在回避它，避免与它遭遇。但是，本体世界总是固执地想要刺破表象的面纱而显露自己，表现出实在世界的真相（the Real）。在日常生活中，本体世界总是以对象小他者（object petit a）的面貌出现，它总是刺激人们的欲望，激起人们的享乐心理，把人们一步步引入实在界的真相之中，并最终被它所吞噬。

在《自由的深渊》中，齐泽克从谢林的《世界时代》出发，结合拉康的精神分析理论，很好地进行了文本与现实的嫁接，把谢林的纯粹思辨解读为精神分析视角下的现实世界，揭示了现实世界的虚假性、不稳定性、不安全性和易碎性，解读出意识形态和网络赛博空间中的精神困境。

在谢林的《世界时代》中，现实世界只是膨胀意志（力）与收缩意志（力）之间的动态平衡，处在这个平衡之下的始终是毁灭一切的“神圣的疯狂”，或者用他自己的话说就是，“如果我们能穿透事物的外表，我们将看到，一切生命与实存的真实材料都是恐怖的。”

（S.Žižek, *The Abyss of Freedom*, p.17）对于谢林的这一说法，齐泽克十分欣赏。依照齐泽克的想法，在日常生活中，人们经常有穿透事物的外表遭遇到真相之恐怖的经验，比如，我们在背后欣赏一个身材姣好的女子时，我们总是会想象她的相貌也一定会很美，或者说，我们总想知道，她的相貌是不是也很美，可是当我们真的看到她的相貌，发现她的相貌很丑后，不但我们所欣赏到身材的美感消失了，而

且还可能因相貌和身材的不配，因它对我们美好想象的伤害而感到恐怖，这就是人们通常所说的遭遇魔鬼的经验：隐藏在魔鬼身材背后的是一张丑陋的脸。在很多恐怖电影中，我们经常会看到这样的镜头。依照齐泽克的拉康式看法，完美的外表之下总是隐藏着不完美的、享乐的和淫秽的他者，即欲望。在完美的外表被穿透之后，其不完美的、享乐的和淫秽的他者（欲望）就会显露出来。在《自由的深渊》中，齐泽克举了很多这方面的例子，比如，希区柯克（Hitchcock）的《海外特派员》（*Foreign Correspondent*）中的自由女神像，大卫·林奇（David Lynch）的《沙丘》（*Dune*），等等。当然，除此之外，我们也能举出许多我们自己的例子，比如，《白蛇传》中，在许仙发现白娘子是条蛇时，他马上就被吓死过去了，还有《西游记》中的妖魔鬼怪，《聊斋志异》中的许多鬼怪故事，或者我们遇到骗子或伪君子的经验，等等。

用拉康精神分析的术语来说，现实界处在实在界的过剩或多余（*excess*）和象征界的缺乏或不足（*lack*）的张力之间。它总是容易在实在界和象征界的张力下破碎，不是趋向实在界，遭遇到谢林所谓的“神圣疯狂”，就是趋向象征界，遭遇到黑格尔所谓的“世界之夜”。实在界是纯粹物质的世界，或者说，是本体世界或纯粹所指的世界，是理性之光无法照射进去的世界，是一个阴暗恐怖的世界，在精神分析中，它也是一个纯粹女性的世界。由于它不可穿透的阴暗，这个世界总是激起人们的好奇，激发人们探索其隐秘的激情，或者说，这个世界总是挑逗性的，激发人们享乐的欲望，可以这么说，实在界是人们的激情之源。但是，激情之后总是虚无，激情越强烈，虚无感就越强，依照齐泽克的说法就是，享乐是丑陋的，实在界的真实面目是丑陋与恐怖。激情的本质是一种幻想状态，是一种对享乐的挑逗，当激情用尽，幻想完全消失之后，一个多余的、赤裸裸的世界就摆在你的面前，让你无法回避，又无法拒绝，这就是实在界，一个无法忍受又无法消除的世界，一个让人绝望、让人发狂的世界。一般来说，与实

在界的完全遭遇都是创伤性的。在《自由的深渊》中，齐泽克提到了安徒生的童话《红舞鞋》，红舞鞋代表跳舞的激情，对童话的主角来说，这种激情是不可抵制的，可是一旦穿上了它，就无法停止，最后只能用斧子把跳舞的双脚砍掉。在对《红舞鞋》的解读中，齐泽克指出，“这些鞋代表纯粹的欲望：作为一种非个人意志起作用之‘不死的’部分对象——‘它想要’，它坚持其（跳舞的）重复运动，它不惜一切代价走它的路，获得它的满足，不管主体的健康。”（S. Žižek, *The Abyss of Freedom*, p.81）齐泽克所说的纯粹欲望就是弗洛伊德所谓的本我，依照弗洛伊德的解说，本我遵循“快乐原则”，它只一味追求享乐，而不管享乐者的健康，因此，它最终表现为死的本能，也就是说，实在界的真实面目乃是死亡的幽谷，是纯粹物质的阴暗与寒冷，而追求极度享乐的人很容易遭遇到它。

与此相反，象征界是个纯粹符号的世界，或者说，纯粹能指的世界或纯精神的世界。它固执于将所有的存在符号化，它的特点是永远缺乏或不足，因此，它总希望吸食一切，就像幽灵或吸血鬼一样。与拉康象征界相对应的是黑格尔的“世界之夜”，在《自由的深渊》中，齐泽克援引了黑格尔对“世界之夜”的描述，读来让人毛骨悚然：

人类的本性犹如黑夜，在它的单纯性中，这个空洞的虚无包含着一切事物，无论是不属于它还是尚未展开的那些数不尽的表现和印象。这个作为自然内在本性的虚无，它在变幻万象的世界中纯粹自我地存在着，万事万物围绕着它，它们像白色的幽灵，时而吐出血盆大口，时而倏忽即逝。一旦人们穿越可怕的黑夜，寻找人类的本性，他们所看到的便是这样的景观。（S. Žižek, *The Abyss of Freedom*, p.8）

在哲学中，这个象征界是纯粹主体的世界，或者说，是纯粹“我思”的世界，是一种纯粹“我思”所导致的主体的疯狂。同“神圣的疯狂”

会表现在日常生活中一样，“世界之夜”也经常在人们的日常生活中体现出来。比如，理想主义者之“生活在别处”的感受：因为理想主义者的世界是纯粹概念的世界，或者说，纯粹象征的世界，与之相比较，现实的任何对象都是不完美的，他在任何地方都感到缺乏、不满足，他是永远在别处，在一个现实中没有的完美世界——象征界。因此，象征界也是非常恐怖的，因为它否定一切现实的东西，它就像一个张开血盆大口的吸血鬼，永远吞噬，永不满足。

在《自由的深渊》中，齐泽克对政治意识形态和网络赛博空间的分析，体现了他嫁接理论和现实的高超本领。在齐泽克看来，政治意识形态中的极权政治人物就是“世界之夜”的体现，比如，斯大林的大清洗，希特勒的大屠杀，他们都是用理想的象征符号杀人，在他们那儿，理想的象征符号就是张开血盆大口的吸血鬼。同样，我们中国人所说的“以理杀人”也是如此。在当代网络赛博空间中，齐泽克也发现了“神圣的疯狂”与“世界之夜”。网络空间的荧屏内外，分别是“神圣疯狂”的世界和“世界之夜”的领地。荧屏外的享乐者总是被荧屏内的影像所吸引，欲罢不能，直至损害自己的健康甚至死亡，比如网瘾患者，而荧屏内的影像只是些数值符号，并不是真实的存在，但它却像个幽灵一样吸食荧屏外的人，让它们为之疯狂、为之死亡。

当然，齐泽克对《世界时代》的拉康式解读是非常丰富的，我们无法完全展现。在此，我们只是做些简单的提示，有兴趣的读者可以自己去看，去思考。

### 三 自由的界限：实在界与象征界的和解

在《世界时代》的末尾，谢林提到了和解问题，创世是上帝内部意志的和解。在《自由的深渊》中，和解被作为一种伦理问题提了出来。我们看到，在谢林的《世界时代》中，意志是纯粹自由的，用谢

林自己的话说就是，“意志就像旧约中忌邪的上帝，除他自己之外，他不能忍受别的神，他的表达是：我是唯一的神，除我之外，没有别的神。”（Schelling, *Ages of the World*, p.182）因此，创世之前的意志状态有点像霍布斯所说的“自然状态”，人和人之间像狼一样，在《世界时代》中，意志和意志之间像狼一样；同样，像霍布斯的“自然状态”中，人们因人人自危无法生存而走向契约式的和解一样，在谢林的《世界时代》中，诸意志也走向了最终的和解，这样一来，创世才有可能。当然，意志是如何和解的，这是一个永远的谜。然而，对于人来说，这个永恒之谜却是一个很好的启示，它启示以个体自由为本位的个人意志也能走向最终的和解，这样一来，谢林的《世界时代》就和基督教的人神和解对接上了。

在《自由的深渊》中，在对文本和现实的齐泽克式嫁接中，自由的边界问题，或者说，和解的条件问题，也一直是被隐含着的问题。显然，所谓“神圣的疯狂”和“世界之夜”，或实在界和象征界，都是一种极端化的结果，或者说，都是纯粹自由所导致的越界，也就是说，是落入了自由的深渊。因此，和解问题就是明确自由的界限，避免越界。虽然在精神分析中，鉴于本我遵循“快乐原则”，超我遵循“理想原则”，它们总是会趋向“神圣的疯狂”或“世界之夜”，这种对自由深渊的避免是很困难的，但也不是不可能的。在《自由的深渊》之结尾，对照安·兰德（Ayn Rand）小说《根源》（*The Fountainhead*）中的最终审判，齐泽克提出了康德式的伦理问题，他说，“康德清楚地知道，我们伦理活动的不可能性条件同时是其可能性的条件：人性的有限性限度，即阻止它履行其伦理目的的条件同时是其伦理活动的积极条件。因此，康德认为圣人不仅是不可能的，在我们的尘世存在中是不能达到的，而且，在更深刻的层次上，是不可欲求的：道德意识在其前景中被恐怖化，因为这一状态将关闭让伦理活动的空间保持为开放的鸿沟。”也就是说，理论上的不可能性恰恰是实践上的可能性条件，或者说，伦理乃是一种不可能的可能性，再或者说，伦理的可能性就在于

它关闭了实在界和象征界的大门。在康德的哲学中，伦理是理性的实践能力，这种实践能力源于它在理论理性上的二律背反，源于理性对实在界和象征界的关闭：它不可认知，且不能去认知，一去认知就陷入二律背反，用精神分析的语言说，就会陷入疯狂或神经错乱。因此，理性在认知上的不足恰恰为其实践保留了空间，这也就是康德在《纯粹理性批判》第二版序言中的名言，“如果我不同时取消思辨理性对夸大其辞的洞见的这种僭妄，我就连为了我的理性的必要的实践运用而假定上帝、自由和灵魂不死都不可能。因为思辨理性为了达到这些洞见就必须使用这样一些原理，这些原理由于事实上只及于可能经验的对象，即使把它们用在不能成为经验对象的东西之上，它们也实际上总是将这个东​​西转变成现象，这样就把纯粹理性的一切实践的扩展都宣布为不可能的了。因此我不得不悬置知识，以便给信仰腾出位置，而形而上学的独断论、也就是没有纯粹理性批判就会在形而上学中生长的那种成见，是一切阻碍道德的无信仰的真正根源，这种无信仰任何时候都是非常独断的。”（康德的《纯粹理性批判》，邓晓芒译。北京：人民出版社，2004年，第22页。）

同《世界时代》最终回到三位一体的基督教上帝一样，《自由的深渊》也蕴含了这一回归或跳跃。自由的深渊或自由的恐怖将人们反抛进一个伦理信仰的世界，因为这个世界将实在界和象征界的恐怖挡在门外，给人们一个安稳的精神家园，这个世界才是安全的世界，是温暖的和爱的世界。



# 自由的深渊 斯拉沃热·齐泽克

或许，命运电影中最有名的一句话，是埃德加·G·厄尔默（Edgar G. Ulmer）导演的《迂回》（*Detour*）中命运英雄的最后表白：“命运或某些神秘力量会毫无理由地降临到你或我。”这一说法提供了对谢林在其漫长哲学生涯中竭力解决的中心之谜——自由之谜，“充足理由律”突然中止之谜——的简洁表达，从上帝创世的极端偶然行为，到一个固执的小孩对一个表面上微不足道的观点的“非理性”坚持（对于这点，他准备赌上一切），人们都可以觉察到那个自由之谜。谢林的解答包含了对这一谜团条件之前所未闻的颠倒：如果被解释的事情不是自由，而是理性链条的出现、因果网络的出现，又会怎样呢？或者，援引谢林自己的说法：“整个世界完全陷在理性之中，但问题是：它最初是怎样陷入理性之网的呢？”<sup>(1)</sup>

除了1811—1815年三个关于“世界时代”的手稿，再没有更好理解这个谜团的着手之处了。从1815年开始后的多年以来，第三手稿是已知存在的唯一手稿；它被列在《谢林全集》第8卷出版，该全集在哲学家去世后由其子卡尔立即编辑出版。<sup>(2)</sup>在第二次世界大战结束时，在被盟军轰炸毁坏的慕尼黑大学的废墟中，人们发现了前两个手稿；它们在1946年出版。<sup>(3)</sup>这三个手稿只保留了些碎片：它们共同构成了“过去”、“现在”、“未来”之计划三部曲的唯一一卷。在解释过去与现在之区分的关键点上，在解释世界从自我封闭的本能（drives）的旋转运动中出现的关键点上，它们中断了。然而，可以论证的是，在其失败的地方，它们是德国唯心论的顶点，同时，它们是一个向未知领域的突破，只有在德国唯心论的结果中，其轮廓才变得清晰可辨。这一突破在第二手稿中最为清楚，正因如此，本书选择翻译它。这部作品见证了那种思想上的努力，阅读起来非常地痛苦。

# 1 一种自由的体系

在抛弃了他所谓的同一性哲学的早期计划之后，大约从1807年开始，谢林所致力哲学体系，提供了一种与其时代思想非同时代性的范例，即矛盾的时间性范例，在这种矛盾的时间性中，过去与未来相符。在其时代，对这一体系的主导看法是绝望地退回到过时的前现代神智学（theosophy）。整个后黑格尔群星——从马克思主义到作为最终存在视域的有限性和时间性的存在主义概念，从解构主义的逻各斯自我在场的“去中心”到新时代的反启蒙主义（obscurantism）——都在谢林晚期哲学中有其根源，这点现在是显而易见的。

谢林晚期哲学绝不应该被还原为一种简单的“中间”现象，以过去的完备语言宣布未来轮廓的“中间”现象。毋宁说，它作为一种正在消失的中介起作用，标示了独特的群星，其中，在瓦解绝对唯心论之后不久，某种东西在其中变得可见了，而一旦所谓的后黑格尔主义思想安营扎寨，并在叔本华、马克思和尼采的幌子下成形，它又从视线中消失了。只有谢林坚持后唯心论裂缝之“不可能的”立场，该裂缝被后黑格尔主义者的唯心论“颠倒”迅速填补了。谢林给予此裂缝的最初名称是永远分离存在与其根据的鸿沟，即永远分离理性的、被清楚表达的神圣之道（Word）（逻各斯）与在上帝自身中而不是上帝的那种东西的鸿沟，永远分离理性的、被清楚表达的神圣之道（逻各斯）与为神圣之道的扩张提供支持的不可穿透的实在之收缩的鸿沟。

不同于所有的错误表象，甚至也不同于谢林自己偶然的错误提法，分离存在与其根据的鸿沟与“宇宙原则”的前现代二元性（光明与黑暗、男性与女性，等等）毫无关联。存在用一种原则的二元性补充标准唯心论体系的永恒诱惑；就柏拉图是第一个唯心论者而言，毫不奇怪的是，新时代方法的着迷之一是，在他的书面对话中，在可供我们任意使用的柏拉图教诲中，挖掘柏拉图真正的、深奥的教义。这一

“隐秘教诲”提供了理论上令人厌烦的二（Other）的一个范例，作为一个隐蔽的二，这个令人厌烦的二伴随着纯粹理论的一（One）。仔细看来，这一隐秘教诲的实证内容揭示自身为在约瑟夫·坎贝尔（Joseph Campbell）书中老生常谈的流行智慧，在机场小书店中，这种书数以千计地出售；这一隐秘教诲是宇宙原则二元性之新时代的陈词滥调：一，即光的实证原则，必定伴以原始的他性（Otherness），即阴性物质的神秘黑暗原则……那儿存在着基本矛盾：我们想通过文本考古学的艰难工作发现的秘密，只是最声名狼藉的新时代流行智慧——一个拉康拓扑学的极好例子，在他的拓扑学中，最内在的核心与彻底的外在性相符。在反启蒙主义者发动的启发反对启蒙的永恒战斗中，这只是又一篇章：就柏拉图是第一个伟大的启蒙者而言，对柏拉图秘密教诲的着迷，见证了一种证明柏拉图自己是个鼓吹特定初始教义的反启蒙主义者。<sup>(4)</sup>

尽管有其神智学风味，谢林对存在与其根据的区分根本上削弱了宇宙学“原则”的每种二元论。谢林之人类自由本质的哲学直接先于“世界时代”，并宣告了它的问题，<sup>(5)</sup>他研究人类自由本质的哲学的中心原则是：如果有人要解释恶的可能性，就上帝完全存在及其存在之模糊的、不能渗透的根据而言，他不得不将绝对自身的分裂预设进了上帝之中。伴随着典型的思辨冒险，谢林把打开恶之可能性的分裂置于上帝自身之中。上帝存在与其根据的这一区分，对就其完全存在，就它被那样提出、被理性之光阐明而言的绝对与作为渴求其自身之外的某种东西却对其渴求的东西没有一种清晰观念之模糊渴望（Sehnsucht）的绝对的区分，意味着上帝不完全是“他自己”——在上帝中存在着不是上帝的某种东西。在“哲学研究”中，根据的模糊意志与被阐明的、有效存在着的意志间的这种关系，还没有被完全思考透，因此，严格说来，谢林在此的立场是矛盾的。也就是说，他对“模糊意志渴求什么”的问题的回答是：它追求光明，它渴望说出道（Word）。然而，如果根据的模糊意志自身渴求逻各斯，在何种确切的意义上，它继而

反对它？通过将第一个意志规定为神圣的存在自身（Selbstheit），规定为积极反对理性之光、并因此作为后者之膨胀的必然根据的收缩力量，“世界时代”解决了这一矛盾。

然而，在“哲学研究”中谢林的立场较可能出现的已经更加难以捉摸：上帝这一模糊的、不可渗透的方面，即其存在的根据，将不被看成一种实证的基础，即存在的真实基础，伴随着理性被看成其寄生的偶然性：根据在存在论上自在地被阻碍、被限制，在一种根本的意义上，它的地位是前存在论的——按其自身的撤退方式，它只“在”打叉的下面（sous rature）。唯一真实的实体是在其实际存在中的上帝，并且根据（Grund）最终是上帝之自我推迟的名称，因为那种不可捉摸的X不曾获得完全的自我同一性——那种不可捉摸的X缺少任何适合的存在论一致性，因此，上帝决不完全地是他自己。在其心灵中，上帝需要这一外来的身体，因为，如果没有这一收缩力的最小化，他将不是“他自己”——自相矛盾的是，永远阻止上帝获得完全自我同一性的东西恰恰是其存在自身之不可渗透的内核。因此，这一绝对自身间的张力，比它可能出现的更加奥秘，因为它与规定传统存在论空间的对立彻底不兼容：根据与存在的对立没有与可能性与现实性的对立重叠（如果情况如此的话，根据不能从内部侵蚀实际存在的自我同一性）；它不仅是谢林早期哲学中的现实与理想之二元性的新名称，即两个存在论原则之对称极的名称（根据“少”于存在，它缺少完全的存在论一致性）；它确实没有暗示，根据无论如何都是理性的“真实实体”或“基础”。谜团存在于根据是存在论上未完成的、“少”于存在的事实，但确切地说，它的确如此，它从内部侵蚀了存在之存在论大厦的一致性。换句话说，谢林首先将存在（完全现实的上帝）同存在的唯一根据（缺少现实性的盲目追求）对立为完善的和不完善的，然后继续把两者看成补充性的，把真实的完善设想为两者的统一，仿佛为了肯定自己，完善自身需要不完善。这就是恶存在于世的缘由：由于完

善对不完善之反常的需要，仿佛完善与不完善的交叉较完善自身更完善。

这一完善对不完善之自相矛盾的需要，是把绝对想象为“不仅是实体，而且是主体”的黑格尔的谋划的别名。也就是说，人们应该总是记住的是，在（不完善）的根据和（完善）的存在的对立中，主体是站在作为不完善的根据一面的：主体规定了实体的“不完善”、内在的鸿沟、自我推迟、与自身的距离，它永远阻止实体完全实现自身、阻止它变成“完全的自己”。在上帝中存在着不是上帝的某种东西的事实，意味着实体暗示了将主体作为其构建的开放性、作为其自我构建的鸿沟。这也赋予了性别差异之存在论地位的新解释：谢林将存在和其根据间的关系清楚地性别化了，将根据想象为男性世界之不可渗透的“女性”基础。如此一来，根据必定在背景中保持沉默：在根据篡夺了领导角色的时候，它从一种仁慈的保护力量，变成了一种倾向于毁坏每一确定存在的可怕狂暴。很容易在此看出对完全被肯定的女性之毁灭力量的标准父权制恐惧。然而，或许存在另一种从此得出的出乎意料的结论：这种倾向于毁灭一切确定存在的彻底否定性，不就是主体的内核吗？这难道不意味着主体性在其最基本的维度中、以一种前所未闻的方式是“女性的”吗？就“主体”是肯定自己“本身”的根据而言，在存在的中介中，以现实存在的一切确定形式为背景，主体是一种潜能，是从未完全被实现的，是反对“男性”存在-逻各斯的女性根据。

因此，谢林的这一基本洞见——即主体是纯粹的“自我之黑夜”、“存在的无限缺失”，否定自身之外的每一存在之收缩的暴力姿态，先于其作为理性之道（Word）之中介的断定——也形成了黑格尔的疯狂观念的核心：当黑格尔把疯狂规定为从现实世界的撤退，规定为进入自身之灵魂的封闭，规定为它的“收缩”，规定为切断它与外在现实的联系时，他也迅速地把这一撤退设想成一种退回到“动物灵魂的层次”，依然镶嵌在其自然的包围中并被自然（黑夜和白昼，等等）的节奏规定的“动物灵魂”的层次。相反，这一撤退没有规定与Umwelt的联

系的切断吗？即主体浸淫于其直接的自然环境中的终结吗？还有，它本身不是“人性化”的奠基性姿态吗？这种退回自身不是被笛卡儿在其普遍怀疑和还原到我思中完成吗？正如德里达在其“我思与疯狂史”中指出的，<sup>(6)</sup>我思不是也包含了一条穿越极端疯狂时刻的通道吗？因此，我们不是从耶拿时代的实在哲学（Realphilosophie）退回到了众所周知的道路上吗？在耶拿，黑格尔把作为“抽象否定性”、“（被建构的）现实性的衰落”、收缩进主体之自我的纯粹自我的经验描述为“世界之夜”：

人类的本性犹如黑夜，在它的单纯性中，这个空洞的虚无包含着一切事物，无论是不属于它还是尚未展开的那些数不尽的表现和印象。这个作为自然内在本性的黑夜，它在变幻万象的世界中纯粹自我地存在着，万事万物围绕着它，它们像白色的幽灵，时而吐出血盆大口，时而倏忽即逝。一旦人们穿越可怕的黑夜，寻找人类的本性，他们所看到的便是这样的景观。<sup>(7)(8)</sup>

继而，象征秩序——道（Word/Logos）的世界——只能从这一深渊经验中出现。正如黑格尔指出的，这一纯粹自我的内在性“也必须进入存在，变成对象，将自己与内在性对立起来而成为外在的，返回到存在。这就是作为命名力量的语言……通过名称，作为个体存在者的对象从我当中产生了”。<sup>(9)</sup>在此，我们必须小心不要错过的东西是，黑格尔对启蒙传统的突破，怎么能在主体隐喻的颠倒中被发现：主体不再是对立于（自然的、传统的……）非透明的、不可渗透之材料的理性之光；其确切的内核、为逻各斯之光打开空间的姿态，是作为“世界之夜”的绝对否定性、完全疯狂的点，在其中，“部分对象”之千变万化的幽灵在四周徘徊。最后，没有这一撤退的姿态，就没有主体性，这就是黑格尔完全有理由颠倒撤退进疯狂是怎样可能的这一标准问题的原因：毋宁说，真实的问题是主体怎么能爬出疯狂并抵达“常态”。也就是说，退回自我、切断与Umwelt的联系，是在建构象征世界之后的，

主体将象征世界投射进现实，一种注定成为重新补偿我们失去直接的、前符号真相之替代形式的现实。然而，正如弗洛伊德自己就施瑞伯（Schreber）所断言的那样，一种为失去现实性而重新补偿主体之替代形式的生产，作为治疗其世界解体之主体的一种努力，不是偏执形成的最简洁定义吗？总之，“疯狂”的存在论必然性在于这一事实，即不可能直接从浸淫于其自然生活世界的纯“动物灵魂”达到栖居在其符号世界中的“正常”主体性——两者间正在消失的中介是从打开其象征建构（或重建）空间的现实中彻底撤退的“疯狂”姿态。黑格尔已经强调了这一陈述的极端模糊性：“我思考的东西，我思想的产物，是客观真实的。”这个陈述是一种思辨的命题，该命题同时提供了“最低真理”——陷入其自我封闭世界的、不能关联到现实的疯子的不稳定态度——和“最高真理”——思辨唯心论的真理，提供了思想与存在的同一性。因此，恰如拉康指出的，在这一确切的意义上，如果常态自身是一种样式、一种精神病的亚种，即如果“常态”与疯狂间的区分内在于疯狂，那么，这种“疯狂的”（偏执的）建构和“正常的”对现实的（社会建构）的差别存在于什么当中呢？“常态”最终不只是一种疯狂的较“中间的”形式吗？或者，正如谢林指出的，正常理性不仅仅是“被规范了的疯狂”吗？

因此，在深奥的意义上，作为主体性之女性核心的黑格尔的“世界之夜”概念，是“谢林式的”，因为它颠倒了理性之光与物质的不可渗透之黑暗间的简单对立。其最终结果是现实的出现、世界本身的出现，奠基于存在论力量间“恰当”关系的根本的和不可还原的反常或倒置——如果它们的关系将被“设置为直线的”，现实本身将会瓦解。谢林坚持“世界时代”这一基本洞见，直到其晚期的神话哲学与天启哲学：世界自身（现实世界）是神圣“潜能”的一种本源颠倒或反常的结果：在三种原始神圣潜能（ $A_1$ ,  $A_2$ ,  $A_3$ ）间的和谐平衡被打乱时，即在第一种潜能（ $A_1$ ）——它应当作为另一更高潜能的根据——篡夺了领导地位，并因此从一种来自背景之仁慈的强大有效力量，转变为一种毁

灭一切他性的唯我论收缩力量时，“现实”出现了。只有通过这一潜能的反常或颠倒，从纯粹的潜能到现实才能出现——先于潜能之反常的和谐王国，是缺少实际存在之稳固性的纯粹潜能。这里有着德国唯心论的伟大洞见：现实的物质世界不仅是按照普罗提诺之流溢方式的超感性理念的（扭曲）反映，而且包含了一种诸理念间恰当等级关系的剧烈颠倒。谢林赋予这一颠倒的名称是唯我论的力量，提供现实之严格根据的收缩性的自我同一性（Ichheit, selbstheit）的力量：这个自我同一性既不是被动的物质，也不是普遍概念的内容，而是绝对收缩到自我相关点——只能在精神范围内出现的自我相关点——的积极力量，物质不能将自身绝对收缩进自身，因为它有它自身之外的重力中心（正如被重力现象所证明的）。总之，谢林的关键点是，只有在绝对收缩进真实位格的掩护下，通过其“唯我论的”的反常／颠倒，观念领域才变成了现实的精神。人们必须注意不要忽略了这一点：我们经验为“物质现实”的东西不只是真实理想秩序的反常或颠倒；就真实的理想秩序被卷入自身、变成杀人狂——按照谢林的术语，外在物质现实的惯性是神圣疯狂的证据，是上帝自己“在其精神之外”之事实的证据——而言，现实出现了。〔谢林不准备接受的东西是其推理的逻辑结论：这一反常是不可超越的，在其现实性中的精神是不可还原地在“接缝之外的”，反常的污点是精神现实化之不可避免的代价——即使在它穿起虚拟现实的技术论外衣、并将自己当作截断与物质身体联系并在赛博空间（Syberspace）中自由徘徊的梦想呈现时，将要在超凡精神中介中“扬弃”唯我论之收缩力量的重新和解观念仍是纯粹幻想的。〕

这种诸潜能间“恰当的”等级关系的反常，是德国唯心论一种哲学“体系”之观念的关键特征。就这种反常是一种自由行为——自由的最基本体现——而言，人们能看到标准的谴责（一种从克尔恺郭尔到海德格尔的路线图）——据此，谢林论自由的弱点是他力图将不兼容的东西（即自由与体系）放在一起思考——失败的地方。在德国唯心论



的确切意义上，“体系”是一种包罗万象的总体性，因为它包括／包含了其自己的颠倒：在一种“体系”中，在B的范围内，当它们的恰当关系被颠倒时，即A自身隶属于B时，A与B、“较高”和“较低”原则间的关系才完全被现实化。我们也能看到，在什么意义上，体系概念严格地等同于将绝对想象为“不仅是实体，而且是主体”的谋划，恰如黑格尔指出的：主体性原则意味着，本源上是绝对之次级要素的东西，能作为其自己的中心提出自己并使自己的实体性的前设隶属于自己。或者用更为流行的术语说，最卓越的主体姿态是这样一种姿态：为了反复无常的细节，愿意用完整的实体内容冒险：“即使世界全都毁灭，我依然我行我素。”存在着黑格尔称为“主体性之无限权利”的东西：主体的自由必须反对实体而实现自身，并且，它能这么做，只有通过将一种偶然的、无意义的特殊要素提升到整个实体的内容之上，而主体将这种要素看作它的体现。

对“恰当”关系颠倒的这一包括，不仅是谢林自由观念的关键特征（正如善与恶的自由，即颠倒恰当关系的自由），而且是费希特、黑格尔，甚至是康德自由观念的主要特征。费希特的“科学学说”的目标不是解释先验层次的主体——“提出了”完整客观内容的纯粹自我——如何将自身经验为被客观性的普遍性被动地决定了的吗？不是解释主体和客体间的恰当关系是如何被颠倒的吗？黑格尔的“异化”理论的整个要点，不是解释社会活动成果如何被具体化进一种使自己的生成力量隶属于自身的独立的实体内容吗？还有，我们不是在基本的康德主义之僵局中遇到了同样的颠倒吗？康德主义的僵局在于不可能性条件（有限人类良心之本体领域的不可通达性）与可能性条件（就本体领域是人类不可通达的而言，人性能出于责任而道德地行动）的交叠——即人性的有限性限度，也就是说，阻止它曾能完成其伦理目的的确切条件，同时是伦理活动的实证条件。因此，主体、自由和体系是相同颠倒姿态的三种名称。

通过使德里达的解构与“体系理论”相遇，让-皮埃尔·迪皮伊（Jean-Pierre Dupuy）<sup>(10)</sup>形成了一种独立体系的类似观念：后者通过确切的特征规定了一种独立的体系，而解构将该特征贬低为体系获取独立性之失败的线索，即通过这一事实，体系包含了（在术语的两种意义上：包括与抑制）其“不可能性的”条件，一种颠倒其基本星云的要素——黑格尔已经将绝对想象为在其与其他性的关系中关系到自身的那种东西……迪皮伊将这一内在的颠倒想象为“解构的逻辑矩阵”：在支配性的领域I中，2隶属于1，而在隶属领域II中，1自身隶属于2。总之，修辞隶属于思想（修辞应该作为更清晰地表达我们思想的纯粹工具）；然而，在修辞领域自身中，思想隶属于修辞（修辞的运用迟早要“污染”思想本身，并使它隶属于获得一种说服之“修辞效果”的目标）……在黑格尔对宗教与国家间关系的难以处理之主题的处理中，很容易辨认出相同的矩阵：宗教（上帝）当然高于国家，但在国家范围，国家应该对宗教行使权力，即作为社会建构的宗教应该遵守国家法规。对这一颠倒的必要性的洞见是区分理性与知性的东西：根据知性的呆板原则，如果国家隶属于宗教，这意味着神权政治是唯一的政府合法形式。神职人员应该直接担当政治统治；每一宗教对非宗教之国家法规的隶属是一种堕落的妥协（“宗教原教旨主义”的立场）。然而，理性告诉我们，只有在隶属自身的范围内接受自己的隶属角色，宗教才真正地统治世界。仅就这种权力被合法化为奠定于上帝之中的权力而言，国王能对人间的所有机构合法地行使有限权力，包括对教会。人们想提出这一颠倒，在众所周知区分统治代理和“最终”规定的代理——上帝“最终”规定一切——的马克思主义术语中，它可能是最纯粹的意识形态，然而，他以国家高于一切社会机构——包括教会——的统治形式行使这一规定角色。另一例子是，在巴尔干斯拉夫国家的社会知觉中，作为一种“正常”父权制世界的狂欢颠倒——打乱社会与性别等级制（人与动物，男人与女人，等等）的乱七八糟的世界——而起作用的吉卜赛人的方式。然而，这一颠倒内在于（父权制）

秩序；它作为它的支持者：只有通过这一颠倒的补充，秩序才得以完成和最终实现，它才成为独立的。在此，我们正处理一种由埃舍尔（Escher）的双手互画最好地描绘的相互掩盖：“神圣的”是包罗万象的海洋，世俗领域不得不将自身与它相分离；然而，一旦我们处在世俗领域，神圣自身开始成为被它封闭的世俗范围内的特殊领域，即成为世俗的“超结构”，成为世俗的内在“剩余”。<sup>(11)</sup>

## 2 本能及其旋转运动

那么，谢林如何成功解释绝对的这一内在颠倒呢？或许最恰当的方式是通过关注德国唯心论的关键问题，即开端问题，——它足以唤起黑格尔在其《逻辑学》中对这个问题及其所有含义的详细描绘。直截了当地说，谢林的基本论题是真实的开端不在开端处：存在先于开端自身的某种东西——一种旋转运动，以一种类似割断戈尔迪（Gordian）结的姿态，通过恰当的开端，即原始的决定行为，打破其恶之循环的旋转运动。当然，根据约翰福音，所有开端的开端是“太初有道”：在它之前，是无，即神圣永恒的空白。然而，根据谢林，“永恒”不是一种无可名状的巨大物体（bulk）——大量的事情在其中发生。在道（Word）之前，存在着盲目本能的混沌-精神病世界，本能旋转运动的世界，本能之未被区分的搏动的世界，在“压制”、拒绝进入永恒的过去——即本能的这一自我封闭的巡回——的道发出声音时，开端出现了。总之，在恰当的开端处存在着一种决断，一种决定行为，通过区分过去与现在，决断的决定行为解决了先前本能之旋转运动的不能忍受的张力：真正的开端是从“封闭的”旋转运动到“开放的”进步、从本能到欲望的道路，或者，按照拉康的术语，是从真相到象征的道路。在人们“发现了道”时，世界出现了，道打破了空洞而混乱之反刍的僵局，打破了空洞而混乱之反刍的恶的循环。

在这一确切的意义上，开端问题是“现象化”的问题：上帝宣布道并因此揭示他自己、向他自己显现，这是怎样发生的呢？我们必须注意不要漏掉这一关键点：和黑格尔一样，问题不是怎样超出现象获得自在的实体；真实的问题是这一自在为何从自身中分裂自身，它怎样获得朝向它自己的距离，并因此清除它能在其中（向它自己）显现的空间。

道魔术般地、以一种深不可测的方式驱散了本能之不可渗透的黑暗，可是，这种上帝的现象化，这种道在上帝中的发声怎么能出现呢？它只能根据这一事实而出现：先于开端之本能的旋转运动自身不是原始的、不可超越的事实。也就是说，作为最终基础之本能的漩涡概念——“一切事物的根源”——使自由的事实不可想象：道如何能从这一漩涡中出现、规定它、赋予它以形式、“规训”它呢？最后，现实的这一最终根据，即本能的原始漩涡，这一迟早隔断和毁坏每一确定对象的命运之轮，必定落后于一种深不可测的、以一种尚待解释的方式“吸收”本能的X。然而，本能的原始漩涡不是最初的最初根据吗？谢林将完全赞同那一点，只补充说，在确切的意义上，问题的关键是这一“无”的确切位置：先于根据，只能是一个深渊（Ungrund），即远远不止是平乏的虚无（nihil privativum），这一先于根据的“无”代表作为纯粹自由深渊的“绝对冷漠”，纯粹自由不是某一主词的谓词性质，相反，它规定意愿虚无的纯粹非个体意愿（Wollen）。在先于开端本身的“前历史”的开始（outset）处，在必然的意义上，描述命运作用（根据“世界时代”的第一个手稿）的盲目必然性的上帝“吸收了”存在，即一个严格的、不可渗透的根据。[当然，谢林利用了术语“收缩”的双重意义：拉紧—压缩—浓缩和抓住、受折磨、染上（疾病）；原始自由“吸收”作为减轻它痛苦负担的存在。]先于这种原始的吸引，先于这一产生—喷射其根据的行为，恰如谢林在“世界时代”第二手稿中以不可超越的方式指出的，上帝是“在其非存在中喜乐”的纯粹的虚无。<sup>(12)</sup>

因此，在严格意义上，作为尚未吸收存在之纯粹自由的上帝并不存在。自发的“背离对称”（我们想说：原始的“真空波动”，将绝对的发展放进了运动中的“真空波动”）就是原始的收缩，通过它，上帝获得了存在。这一进入存在的收缩必然落在一种膨胀的反击后面——何以如此呢？就从渴求虚无的自满意志到有效地渴求某种东西之现实意志的道路而言，让我们后退一会儿，并重新提出原始的收缩。原始自

由的纯粹潜能，这种至福的平静，这种渴望虚无的非肯定的、中立的意志的纯粹享受，以一种积极、有效地渴求这一“虚无”——即对每一实证的、确定内容的虚无化——的意志的伪装实现自身。通过把潜能变成现实的这一纯形式的转变，原始自由之至福的平静因此变成了纯收缩，变成了威胁吞噬一切的“神圣疯狂”的漩涡，变成了在自身之外忍受虚无的上帝唯我论（egoism）的最高肯定。换句话说，原始自由和席卷一切确定内容、毁灭一切神圣疯狂的至福平静，是同一个东西，只是处在不同的形式中：首先是潜能的形式，接下来是现实的形式：“相同的原则在其非有效性中既支持又阻碍我们，在其有效性中，其非有效性将消耗和毁灭我们。”<sup>(13)</sup>在将自身经验为否定和毁灭时，以其自己内在反面——渴求某种东西的意志，即膨胀的积极意志——为幌子，意志将自身与自身对立起来。然而，这一突破其自我强加之收缩障碍的积极意志的努力是注定的，因为两种意志——收缩的意志与膨胀的意志——的对抗在此处在收缩的支配之下、处在收缩的掌握之中。同样，上帝反复地撞击他自己的围墙：不能待在里面，他追随其突围的冲动，而他越是努力逃离，越是陷入其自己的陷阱之中。或许，对这一旋转运动的最好隐喻，是拼命想从陷阱中解救自己之被套住的动物：尽管每次反弹只是拉紧了陷阱，盲目的冲动导致动物撞了又撞，以至于它被认为是对相同姿势的无尽重复。我们在此具有的东西是谢林之宏伟的“瓦格纳式”上帝的情景——即在一种无尽之“痛苦中的快乐”状态下激怒自己，并与自己抗争、受一种不可忍受之焦虑影响的上帝情景——“精神病人”的情景，绝对孤独的疯狂上帝，一个是“一切”的大一（One），因为他忍受了在他自身之外的虚无——一种“将自身撕碎的狂野疯狂”。<sup>(14)</sup>这一旋转运动是可怕的，因为它不再是非个人的：上帝已经作为大一存在，作为遭受和忍受本能之敌对的主体存在。在此，谢林提供了一个精确的焦虑定义：在主体同时经验了关闭自己的不可能性，经验了完全退回自身的不可能性，经验了打开自己的不可能性，经验了承认一种他性的不可能性，以至于陷入搏动

（pulsation）之恶的循环——在创造—膨胀—外化（creation-expansion-externalization）的每一努力都塌落回自身——时，焦虑出现了。这一上帝仍不是造物主，因为在创造中，拥有最小自我一致性和在其造物主之外存在的他性存在被假定——然而，这是在其自我论疯狂中的上帝不能忍受的东西。

正如谢林一再强调的，这一毁灭一切的神圣漩涡甚至今天仍是一切现实的最内在基础：“如果我们能穿透事物的外表，我们将会看到，一切生命及存在的真实原料都是可怕的东西。”<sup>(15)</sup>在此意义上，全部现实包含了一种基本对立，并因此注定要陷入神圣的疯狂，注定要在“力量的亢奋”<sup>(16)</sup>中消失。“现实”是内在易碎的，是随时能激发极端之一的收缩与膨胀间平衡的结果。在此，霍格雷贝（Hogrebe）用电影来类比：如果电影投影将在观众中产生一种“现实印象”，放映轮必须以适当的速度旋转——如果它转得太快，荧幕上的运动就模糊不清，我们就不再能分辨不同对象；如果它转得太慢，我们觉知到个别的图画，代表我们观看“真实生活”的印象连续性就失掉了。<sup>(17)</sup>那儿存在着谢林的基本主题：我们经验为“现实”的东西是被建构的，它通过两种对抗力间的平衡维持自身，并伴随着经常存在的危险，即两方面之一将“破裂”、失控并因此毁灭“现实印象”的危险。这一思考没有被当代宇宙学的前提证实吗？根据当代宇宙学，我们宇宙的“现实”是悬在平衡中，即悬在膨胀与重力之间的易碎张力上。如果膨胀稍强一点，宇宙将会“爆炸”，消散，结实的、稳定的对象将不会形成：如果相反，重力稍强一点，它将很早就已经“崩塌”、坍塌……

或许，两个现在生活在美国的俄罗斯画家科马尔（Komar）和梅拉密（Melamid）用一个有趣的实验例示了谢林用他的对抗力之易碎的平衡观念瞄准的东西。最近，他们作了“最好的”和“最坏的”两幅画，描绘了他们对美国民众的代表抽样做的民意调查。当然，最坏的画是一种尖三角和广场的抽象构图，用的是康定斯基（Kandinsky）使用的大红和黄色；而最好的画呈现一种田园诗般的背景，用的是清澈

的蓝色和绿色，配上华盛顿穿过它在河边散步，及一个像鹿一样的小动物羞怯地从树林中注视着他。这幅画的效果是令人厌恶的和离奇的，因为它距离构成我们对美的日常幻想太近——“表面上”，对幻想的过度可靠呈现使它显得陌生。<sup>(18)</sup>这一反讽实验的谢林式的要点是，对我们来说，为了经验作为“现实”之部分的某种东西，它必须包含两极正确的混合。因此，谢林知道，包括我们伦理理想的每一现实都包含了一种“最高”与“最低”的混合：像一个由我们心理生命构建的运动物，甚至最高的社会理想必须由“最低的”动机秘密地维持。让我们回想一个意想不到的例子：在弗洛伊德那儿，迪安娜·富斯（Diana Fuss）<sup>(19)</sup>注意到了同性恋之同一性的两方面间的张力。一方面，在其恐怖化方面，存在着同性恋的同一性 [前奥狄蒲斯之口-肛的心力投入（introjection），耗尽其伴侣]；另一方面，存在着作为社会粘合力之潜在同性恋的同一性，它与异性恋的联系相对立，因为异性恋引入了骚动因素、个人赢得距离的因素、从同辈人群中排除他/她自身的因素。远不止是矛盾，这一同性恋的同一性观念的模糊性是至关重要的：正如在离奇古怪观念的情形中，矛盾，即对立的“思辨同一性”，存在于这一事实中：就它受其根本对立的东的支持而言，即受“前俄狄蒲斯的”心力投入的同类相食的逻辑——天主教的世界由信徒们吃基督的肉（圣餐）的共同体所保证——的支持而言，社会结合才能发生。因此，悖论是：远非清楚地支持社会结合，奥狄蒲斯式的夫妇也能逐渐削弱它，并因此必定低于同辈群体之同一性的同性恋逻辑。

这一前象征对抗的逻辑、本能旋转运动的逻辑，不会同“非理性”本能实体的前逻辑生命的生活哲学（Lebensphilosophie）问题相混淆：先于开端的旋转运动的位置是彻底逻辑的，因为伴随着一种不断重复的开端之努力，即提出（逻辑）主词与谓词之间的同一与差异，我们正在处理一种失败了的逻辑。在开端之前，在一定意义上，只存在失败了的开端、在开端处失败了的努力，即一种陷入其恶之循环的毫无结果的重复，一种重复地塌回进自身的、不能恰当地“离开”的支



支吾吾的努力。正如霍格里勃最后证明的：吸收与膨胀间的永无休止的摆动，受到形成构成一种命题判断之结构的S与P间的“不稳定”关系的不可能性驱迫：主词（也是在术语的逻辑意义上首要的）“吸收”它自身并消灭其谓词的内容，因而，在接下来的膨胀姿态中，它被忽略进谓词，并因此失去其自我一致性的严格根据。

在此将避免的另一混乱，是与关于爱欲（Eros）和死的本能（Thanatos）的常识观念（有时，所有对抗性的伟大理论家都屈从常识，不仅谢林，而且弗洛伊德也是，比如，在其《文明及其不满》中）相混淆，或与作为两种忙于争夺支配地位的不屈不挠的战斗之对立力量的膨胀与收缩的观念相混淆。两种对抗力的共同依靠不在于这一事实：一种力量需要作为唯一根据的另一力量，以这一根据为背景，它才能肯定自身（没有黑暗就没有光明，没有恨就没有爱……）；更为接近的是马克思的关键概念：“趋势”，趋势能导致相反的效果：比如，利率下跌的长期“趋势”，能驱动至少在短期内提高利率的资本“保护机制”。恰如雅克利娜·罗斯（Jacqueline. Rose）所证实的，梅拉尼·克莱恩（Melanie Klein）对心理生活之前象征的对抗的描述包含了一种同源机制：一个相同的原因能产生相反的结果，即它驱动其结果是根本不可决定的过程：过多的攻击力能被一种攻击力的压迫所抵消，或者，它能吸引越来越多的攻击力的螺旋上升。同性恋能从过分强烈的异性恋幻想造成的焦虑中产生；有时，焦虑与有罪控制力必多的发展，有时加强它（因为，作为一种对焦虑与有罪的反作用，主体被推向复原的整体性工作）。在此，人们不应该漏掉关键点：同性恋不是作为反叛而出现，即不是作为反对异性恋之阳具经济的受压抑的“多形态的反常”之反叛出现，而是作为对异性恋幻想之过剩力量的反作用而出现。在弗洛伊德强调文化“进步”奠基于力必多的“倒退”或倒退的固定化时，他已经在《自我与本我》中指出了这一矛盾逻辑。人们不能通过两个“方面”或“层次”间声名狼藉的区分来逃避矛盾：关键不是在文化层次上代表一种“进步”形式的东西，在生物学

成熟层次上是一种倒退的固定化；问题是力必多的“进步”自身，只能作为对一种过度“倒退”的力必多固定的反作用出现，与之相同的是一种高度发展的道德感性，它只能作为对恶的过度倾向的反作用出现。或者，举一个来自克莱恩的更进一步的例子：一种过于过度发展之自我的早熟的形成，能作为其进一步发展的障碍开始起作用，反之亦然。<sup>(20)</sup>这一矛盾因果性的两个特征应被保留：一个原因是内在地不可决定的——它强化它代表的特征或其方面；最重要的是，在一个原因及其结果间的关系中不存在“适合的尺度”——结果总是超出原因，要么在螺旋上升（攻击性产生越来越多的攻击性）的掩盖下，要么在反作用的掩盖下（对攻击力的认识，产生了一种对“夸张表演”的畏惧，因为“夸张的表演”剥夺了主体攻击性之自我肯定的“正常”尺度）。

### 3 丑陋的享乐 (Jouissance)

这一谢林式的问题也能使我们以一种新的方式接近“丑陋之物”的位置。与标准的唯心论者将丑陋想象为美的欠缺形式，想象为美的扭曲的观点不同，人们应该肯定丑陋的存在论原始性：在其令人厌恶的存在中，美是一种对丑陋东西的防卫——或者毋宁说是对简单 (tout court) 存在的防卫，因为恰如我们将要看到的，丑陋的东西最终是（真实之）存在本身的残酷事实。<sup>(21)</sup>

丑陋的对象是处在错误地点中的对象，是一种“不应该在那儿”的对象。这不意味着，当我们将它放到恰当的地方，丑陋的对象就不再是丑陋的；毋宁说，由于其“表象”（我们觉知到的象征特征）与“存在”间的被扭曲的平衡，丑陋的对象是“自在地”格格不入的，格格不入的丑陋是存在超过表象的多余。因此，丑陋是一个拓扑学的范畴；它规定以一种方式“比自己更大的”对象，其存在大于其表象。因此，丑陋的存在论前提是对象与其占有的空间之间的鸿沟，或者换种不同的方式说，（被其表象捕获的）对象之外在（表面）与其内在（无形式的原料）之间的鸿沟。在美的情形中，我们在两种情形中拥有一种完美的同构 (isomorphism)，而在丑陋的情形中，对象的内在在某种程度上（显得）较其表面表象之外在更大（像卡夫卡小说之奇形怪状的建筑一样，一旦我们进入它们，它显得比它们从外面看起来更庞大）。

指出它的另一方式是说，使对象“格格不入”的东西是它距离我太近，就像在希区柯克 (Hitchcock) 的《海外特派员》 (*Foreign correspondent*) 中的自由女神像：从非常近的地方看，它失去了其尊严，并获得了令人厌恶的、淫秽的特征。在彬彬有礼的爱情中，女性世界的形象遵守相同的逻辑：从恰当的距离看，她显得美，但当服侍她的诗人或骑士离她太近时，她把她的另一面转给了他，先前是令人

着迷的美的外表的东西，突然被揭示为腐肉、皱缩着，卑鄙之人，可怜虫、令人恶心的生命物质，就像在大卫·林奇（David Lynch）的电影中一样，在照相机过于接近它时，对象就变得恶心了。<sup>(22)</sup>将美与丑陋分开的鸿沟因此是将现实与真实分开的鸿沟：现实的核心是恐怖，是真实的恐怖，构成现实的东西是主体为了能维持真实需要的理想化的最小化。换种方式说，是将丑陋规定为原料的过剩，过剩的原料在表面上刺穿毛孔，从科幻的外星人（在《终结者2》中看到的邪恶外星人，或者，当然，从《外星人》（*Alien*）本身看来的外星人）到大卫·林奇的电影，在其中（例如，在《沙丘》中），在表面之下的原始肉体威胁着出现。在我们面向另一个人的身体的标准现象学态度中，我们将表面（比如，脸的表面）想象为直接表达“灵魂”——我们悬置实际上存在于皮表（腺，肉……）之下东西的知识。在表面被实际切割时，丑陋的震撼出现了，以至于对没有皮肤之肉的实际深度的洞见，驱散了精神的、非物质的虚假深度。

在美的情形中，事物的外在——其表面——封住了其内部，而在丑陋的情形中，这一均衡受到威胁压制和吞没主体的内在原料的威胁。这打开了对立之过剩的空间，为应该在却不在那儿的某种东西打开了空间，就像失去的鼻子使“歌剧的魅影”变得特别丑陋那样。<sup>(23)</sup>在此，我们有一种也作为过剩起作用的缺乏情形，作为寻找一种“恰当的”、“真实的”身体的幽灵般的幽灵材料的过剩。幽灵与吸血鬼是拼命在我们——实际存在的人类——中寻找生命物质（血）的隐蔽形式。因此，严格地说，原料的过剩与幽灵形式的过剩相关：德勒兹已经指出“没有对象的地方”为何被“缺少其恰当位置”的对象所维持——对于两种缺乏来说，彼此取消是不可能的。我们在此具有的东西是真实的两个方面：没有性质的存在及有性质但没有存在的对象。<sup>(24)</sup>回想一下特里·吉列姆（Terry Gilliam）的《巴西》（*Brazil*）中众所周知的场景，在《巴西》中，在一个高级餐馆，侍者从日常的菜单中向他的最好顾客推荐特色菜（“今天，我们的菲利牛排很有特色！”），然而，

顾客最后选择的东西，是放在架子的碟子上，以及碟子自身上的一种颜色耀眼的膳食照片，一种讨厌的排泄物小块：食物意象与其无形式之剩余物的真相间的这一分裂，完美地代表了丑陋的两种方式，幽灵般的非物质表象（“没有存在的表象”）和真相的原料（“没有表象的存在”）。

人们不应该低估这一鸿沟的重要性，这一鸿沟将“丑陋”的真相与在“现实”中完全有形的对象分离开来：拉康的基本主题是“理想化”的最小化，即插入幻想框架的最小化——通过幻想框架，主体占有了一种关于真相的距离——构成了我们的现实感，就它不是（它没有过来）“太近”而言，“现实”出现了。今天，人们喜欢令人想起我们的这一失落：失落了与外在（也是我们内在的）自然之本真现实性的联系——我们如此习惯于无菌的、用巴氏消菌法消了菌的牛奶，以至于直接来自母牛的牛奶是令人不快的。这一“真实的牛奶”必然因其太浓、恶心、不能饮用而打击我们。

当然，这将我们带回到谢林：确切地说，缥缈的意象与惰性的、稠密的真相之原始事实间的鸿沟，是存在（以太的形式）与其不可渗透的根据间的鸿沟，由此，正如谢林指出的，现实的最终基础是恐怖的东西。对任何唯物主义存在论而言，关键是真相的身体深度与从表面产生的意义的虚假深度间的这一鸿沟。也很容易看到与弗洛伊德的联系，弗洛伊德将现实规定为作为欲望的一种障碍起作用的那种东西：“丑陋”最终代表存在自身、代表现实的抵抗，现实绝没有简单地将其自身毫不费力地带到我们的模型中。现实是丑陋的；它“不应该在那儿”，它妨碍了我们的欲望。然而，这里的情形更为复杂，因为对欲望的这一妨碍，同时是不可忍受的、污秽的、过剩的快乐的情形——即享乐的情形。不应该在那儿的东西最终是享乐本身：惰性的原料是享乐的物质化。总之，不要漏掉的要点是，在欲望与坚硬的现实（带来痛苦与不快，阻止我们获得快乐平衡）间的对立中，享乐站在“坚硬现实”的一方。作为“真相”的享乐是抵制（象征整合）的那种东西；它

是稠密的和不可渗透的。在这一确切的意义上，享乐是“超越快乐原则”的。在作为不快乐、痛苦之源的现实被经验为创伤性的过度快乐之源时，享乐出现了。或者，用另一种方式说：欲望本身是“纯粹的”，它努力避免任何“病理学的”固定。<sup>(25)</sup>欲望的“纯粹性”由其存在于任何欲望的积极对象与欲望自身间的鸿沟所保证。欲望的基本经验是这不是那个东西。在与它的清晰对比中，准确地说，享乐（或力必多，或本能）是“肮脏的”和／或丑陋的，它总是“太近”：欲望是不在场者，尽管力必多-本能是在场者。

对于在我们“日常”男权主义或种族主义情形中的意识形态的功能来说，这一切是绝对关键的：确切地说，他们的最终问题是，如何“容纳”威胁性的内在，并使之不“溢出”和压倒我们。女人的经期不是那种丑陋内在溢出的范例吗？就其被经验为太多、太近而言，非洲裔美国人的在场不是被看作威胁吗？回想一下种族主义者的黑色头脸之漫画式的陈词滥调足已：由于眼睛突出、嘴巴太大，仿佛外表几乎不能容纳突破威胁的内在。（在这一意义上，对黑人与白人之种族主义的幻想二元论，遇到了无形式的原料和没有原料之隐蔽-幽灵-无能的形式间的二元论。）对如何处理粪便（根据拉康的说法，它是区分人与动物的关键特征之一）的关心，不也是一种如何除掉出现的内在的情形吗？确切地说，主体间性中的最终问题，是我们准备在其存在的真相中接受他者——我们的（性）伴侣——的程度，在她或他排泄、发出令人不快的声音时，我们仍然爱他吗？（看看这一难以置信的程度：在她存在的“丑陋”享乐中，詹姆斯·乔伊斯准备接受他妻子挪拉。）当然，问题是，在某种意义上，生活自身是“丑陋的”：如果我们真的想去掉丑陋，我们被迫接受一种卡特里派教徒（Cathar）的态度，对他来说，大地上的生活是个地狱，创造这个世界的上帝是撒旦本人，即世界的主人。因此，为了生存，我们确实需要一种真相的最小化——在一种包容的、贵族化的条件下。

他者存在的拉康式证据是他者的享乐（与基督教相反，比如，在基督教中，这一证据是爱）。为了使这一观念明显，想象一种主体间的遭遇就够了：我什么时候在他或她之存在的真相中有效地遇到“超出语言之墙”的他者呢？不是在我们能描述她的时候，甚至不是在我们了解她的价值、梦想以及诸如此类的东西的时候，而只是在她的享乐瞬间，我遇到了他者：在她的微小细节——一种强迫的姿势，一种过度的脸部表情，一阵痉挛——中，我觉察到发出享乐真相之强烈的信号。这种与真相的遭遇总是创伤性的，在其周围，存在某种最小化地淫秽的东西，我不能将它简单地整合进我的世界，总存在一个将我与它分开的鸿沟。继而，这是在“主体间性”周围的东西，不是哈贝马斯之一群学者的“理想言说情境”，不是学者们在圆桌边吸着烟斗，按照未被扭曲的交流争论某些观点：没有享乐的真相要素，在最终的意义，他者仍是虚构，一种在“理性选择理论”中被放大的策略推论的纯象征主体。由于那种原因，人们甚至想用种族多元主义（multiracism）取代文化多元主义（multiculturalism）：文化多元主义悬置了他者的创伤核心，将其还原到一种超然的民俗学实体。用拉康的话说，我们在此正在处理的东西是S与a之间的距离、象征特征与深不可测的过剩——即真相之“不可见的剩余”——间的距离；在某种不同层次上，瓦尔特·本·米歇尔斯（Walter Benn Michaels）形成了相同的观点，他声称：

对做任何文化工作的文化同一性的解释要求一种种族成分。因为就我们的文化仍然只是我们做的和相信的东西而言，它是无能为力地描述的……唯当我们认为，我们的文化不是我们实际上碰巧具有的无论什么信念与实践，而是应与我们碰巧是的人种恰好匹配的信念与行为，属于我们文化的某种东西的事实能算作实施它的一种原因。但这么认为就将诉诸某种必定是超越文化和不能源自文化的东西，恰恰因为文化就是我们的文化这一文化感必

定源自它。这已经是种族的功能了……我们的文化感在特征上要取代种族，但……文化已经被证明是继续而非消灭种族思想的一种方式。只有种族诉求才使文化成为一种影响对象，并使诸如丢掉了我们的文化、保存它、窃取其他人的文化、把人们的文化归还他们，如此等等的观念具有了伤感力……种族将学习做我们做的事情的人们转变为我们文化的盗贼，将教我们做他们做的事情的人们转变成我们文化的毁灭者；它使吸收变成一种背叛，使拒绝吸收变成一种英雄主义形式。(26)

就其对被解释的群体作为表述行为上的约束起作用，而不只是作为一种被隔离的种族描述起作用而言，历史学家／文化学家对种族同一性的解释，因此不得不包括“某种更多的东西”、某种超文化的“真相之内核”。（后现代文化多元主义者只是将这一伤感移给了所谓更“本真的”他者：听见“星光闪闪的旗帜”不让人发抖，而确实让人发抖的东西，是正在倾听本土美国人的某种仪式、非洲裔美国人的某种仪式的声音。我们在此正在处理的东西明显是种族主义的颠倒形式。）没有这一内核，我们仍陷在象征演绎之恶的循环中，它以一种“唯心主义的”方式，回溯性地为自己奠基。以一种黑格尔的方式，拉康使我们能解决这一僵局：真相的内核是回溯的产物，是象征化过程的产物——“附带结果”。“真相”是种族实体之深不可测的剩余物，种族实体的谓词是构成我们同一性的不同文化特征；在这一确切意义上，种族涉及文化，正如真相对象征那样。在我们的文化斗争中，“真相”是深不可测的危险X。它是那样一种东西：由于它，在某人学了太多我们的文化时，他或她我们从那儿“窃取”了它；它是那样一种东西：由于它，在某人转而效忠另一种文化时，他或她“背叛”了我们；诸如此类。这种经验证明，在使我们生命方式物质化的价值、态度、仪式的文化背景中，必定有某种X。被窃取、背叛的东西……总是对象小他者 (*objet petit a*)，真相的小碎片。(27)



雅克·朗西埃（Jacques Ranciere）对“坏的惊异”给出了一种辛辣的表达，“坏的惊异”等待当今“政治学终结”<sup>(28)</sup>的后现代意识形态。仿佛我们正在见证《文明及其不满》中的弗洛伊德主题的最终证实：在肯定了爱欲之后，死的本能用一种报复来肯定自身。根据官方意识形态，当我们最终正在抛却掉“不成熟的”政治激情（“政治”体系：阶级斗争和其他“过时的”分裂性的对抗），而转向理性管理和协商共识的后意识形态的实用主义世界，转向没有乌托邦冲动的世界（在其中，对社会事务的净静管理与审美化的享乐主义，即生活方式的多元主义并驾齐驱）时——恰在此时，在其纯粹的、未净化的、对他者——他者使得理性的、宽容的态度完全无能为力——的种族仇恨的最古老形式中，被封杀的政治正在庆祝一种凯旋。在这一确切的意义上，“后现代”种族主义是文化多元主义的晚期资本主义症状，它表明了自由民主之意识形态筹划的内在矛盾。自由主义的“宽容”赦免了被剥夺了其民俗学他者（诸如在当代大都市中的大量“种族盛宴”）；然而，任何“真实的”他者立即因其原教旨主义而受到谴责，因为他性的内核存留在其享乐的规则中；即依照定义是“父权制的”、“暴力的”，“真实的”他者决不是天上的智慧和迷人风俗的他者。人们在此想把“压抑性的宽容”之古老的马尔库塞式的（Marcusean）观念重新现实化，在其超然的、仁慈的形式——它封杀他者享乐之真相的维度——中将它重新想象为对他者的宽容。

谢林对将本能的真相与其象征化分离开来的鸿沟的坚持，也要求一种新方法，以便处理力必多经济学与象征社会政治态度间关系的核心问题。在“后结构主义的”背景范围内，让-弗朗索瓦·利奥塔（Jean-François Lyotard）最好地代表了这两种极端，对利奥塔来说，所有政治立场都是“力必多意义上平等的”，而在妄想狂的欲望与精神分裂症的欲望间的差异中，德勒兹和瓜塔里（Guattari）努力为左与右间的政治差异奠基。弗雷德里克·詹姆逊（Fredric Jameson）的解决方法“肯定了所有集体经验的乌托邦特征（包括法西斯主义与各种种族主义经

验)，但强调与一种特殊具体群体团结之生存选择的要求：因此，依照这一非形式主义的观点，社会团结必须先于伦理政治选择，并且不能从中演绎出来”。<sup>(29)</sup>詹姆逊的这一立场较它可能表现的更精致：它排除了标准立场或解决方式的整个系列，从在不同的力必多经济学（除德勒兹和瓜塔里外，当然还存在建立资本主义和所谓动物性强迫的力必多经济学间的标准弗洛伊德主义的马克思主义者的努力）<sup>(30)</sup>中直接“奠基”政治态度的永恒的左派诱惑，到“形式主义者”努力从某些普遍形式的前提中获取一种具体的政治立场。这一在从柏拉图到哈贝马斯的所有理想主义者中起作用的手法，使得虚幻构成的“病理学”特性不可见，而虚幻的构成是普遍观念框架和我们具体社会政治态度间的必要的“正在消失的中介”。<sup>(31)</sup>詹姆逊的立场包括两个表面相反的观念：一方面，肯定我们在其中立性（或者，用更为流行的术语说，“不可判定性”）中称为“乌托邦”方面的东西（或者我们所谓构成享乐的虚幻内核的东西）——享乐不是自在地“好的”或“坏的”、“进步的”或“反动的”，而是一种被不同社会政治态度挪用的“中性”材料；另一方面，肯定每一“普遍”伦理政治立场奠基在一种特殊的“病理学”社会认同中。詹姆逊的解决方法的价值是它颠倒了标准态度：享乐的病理学内核是“普遍的”；“普遍的”社会政治态度奠基于一特殊选择之中。<sup>(32)</sup>

## 4 无意识行为

在道发声之前的上帝的盲目旋转运动，仍不是时间的。它没有“在时间中”出现，因为时间已经预设，上帝已经摆脱了封闭的精神病循环。“从时间开始”的一般表达将被在字面上采纳：开端——构成时间的决定或决断的原始行为——将旋转运动“压进”永恒的未来，建立了过去与允许时间的线性连续的现在之间的距离。在此，人们遇到了谢林许多反柏拉图的“刺”中的第一个：先于道的永恒是无时间的旋转运动，是神圣的疯狂，它在时间之下，“少于时间”。然而，与强调谢林与海德格尔之作为存在之最终的、不可超越的视域的时间肯定的亲缘性的人形成对照，应该说，没有什么比谢林的时间与永恒关系的概念距海德格尔的有限性分析更远了。对谢林来说，永恒不是一种时间样式；毋宁说，时间自身是一种特殊的永恒样式（或修正）：谢林的最高努力是从永恒的僵局中“推出”时间自身。为了消除在其核心——它威胁将它拖进疯狂的深渊——中的对抗，绝对“打开了时间”，它将旋转运动“压进了”过去。另一方面，又与海德格尔形成明显对比，对谢林来说，自由是“时间中的永恒性”要素，即无根据的决定，通过它，一种自由的动物（人）结束了——悬置了——理性的时间链，并如其所是，直接连接到绝对的无根据（ungrund）上。这一谢林的永恒与时间——或者用更时髦的术语说，共时性与历时性——观念，因此与作为对永恒秩序之有限或扭曲的反映的标准时间观念相对立，也与作为一种特殊时间样式的现代永恒概念相对立：为了解决它被卷入的僵局，永恒自身引起时间。因为那种原因，谈论永恒的“落入时间”，是深深误导的与不足的；相反，时间的开端是一种成功的攀升、决断或区分行为，通过决断或区分，绝对解决了本能的痛苦旋转运动，突破了恶的循环，进入了时间连续性之中。

在此，谢林的成就是一种独特的时间理论，因为它不是形式的而是定性的：与将三个时间维度想象为纯粹的形式（如其所是，相同的内容从过去穿过现在到达未来）的标准时间观念相对照，谢林提供了每一维度的最小的质的规定。本能的旋转运动是自在的过去：它不曾是当前和现在是过去，而是源自时间开端的过去。同样，分裂是当前的，即当前代表分离的要素，代表将本能之未被区分的震动变成象征区分的要素，因此，将来规定了即将到来的和解。在此，谢林的批判目标不仅是时间之标准概念的形式主义，而且是——或许甚至更基本地是——包含于其中的现在的未被公开承认的特权——对谢林来说，这一特权等于机械必然性压倒自由的优先性，现实性压倒可能性的优先性。

谢林的“唯物主义”因此被压缩在他的一贯主张：人们应该预设一种永恒过去的时刻，在上帝自身处在物质对抗的支配下时，没有任何保证A——光明的精神原则——将最终压倒B——根据的模糊原则。由于上帝之外一无所有，这一“疯狂的上帝”——吸引物质之对抗的旋转运动——不得不从自身中产生一个儿子，即将解决不可忍受之张力的道。因此，本能之未被区分的搏动被差异的稳定网络所代替，差异维持了被区分之实体的自我同一性：在其最基本的维度中，道是区分的媒介。我们在此遇到的东西或许是谢林整个哲学大厦之基本概念的对立：本能之无时间的“被封闭的”旋转运动和时间之“开放的”线性进步间的对立。“原始压抑”的行为——通过它，上帝将本能的旋转运动射进了永恒的未来，并因此“创造了时间”，即打开了过去与现在之间的差异——是作为一个自由主体的它的第一个行为：在完成它时，它悬置了自由之无主体的深渊的有害选择和不自由的、陷入旋转运动之恶的循环的主体。

这一打开时间维度之“压抑”的原始行为自身是“永恒的”、“无时间的”，严格地类似于决断的原始行为——通过决断的原始行为，人类选择了他的永恒特征。也就是说，关于谢林的这一主张：人类意识从将

当前-现实的意识从幽灵般的、阴暗的无意识领域中分离开来的原始行为中出现，人们不得不问一个表面的、单纯的但又关键的问题：确切地说，在此，什么东西是无意识的？谢林的回答没有模棱两可：“无意识”首先不是被射入永恒过去的本能的旋转运动；毋宁说，“无意识”是Ent-Scheidung的行为，通过它，本能被射进过去。或者，用稍微不同的术语说：在人类之内的真正无意识的东西不是与意识之直接对立的、模糊的、混乱的本能的“非理性”漩涡，而是对意识的奠基姿态、决断行为，通过它，我“选择了我自己”，即将这一大量的本能结合进我的自我的统一性中。“无意识”不是被意识自我之创造性的“综合”活动所使用的惰性本能的被动原料；毋宁说，在其最根本的维度中的“无意识”是我的自我定位的最高行为，或者，用后来的“存在主义”术语说，我的基本“谋划”的选择，为了维持运转，它必须被“压抑”，被保持为无意识的，被保持在日光之外。援引“世界时代”第二手稿的令人敬佩的最后几页就是：

使人真正成为他自己的那种原始行为，先于所有的个体行为；但在它被放进非凡的自由中后不久，这一行为沉入了无意识的黑夜。这不是一种能一发生、继而停止的行为；它是一种恒久的行为，一种永不中止的行为，最后，它决不再能被带到意识之前。人们为了解这一行为，意识自身将不得不返回进虚无，返回进无边的自由，并将停止成为意识。这一行为一出现，继而立即沉回进深不可测的深度；因此确切地说，自然获得了永恒性。同样，起初一被设置，继而将被带到外部之物的那一意志，必定立即沉入无意识。唯有按照这一方式，开端——没有停止成为开端的开端，真正永恒的开端之开端——才是可能的。同样，的确如此的是，开端不能知道自身。那一行为一旦发生，它就永恒地发生了。以某种方式将要真正开始的决定，不必被带回到意识；它不

必被唤回，因为这将等于被带回了。如果在做决定时，某人坚持重新检验其选择的权利，他就决没有开始。<sup>(33)</sup>

当然，我们在此遇到的东西，是正在消失之中介的逻辑，奠基区分姿态的逻辑：一旦本能的“非理性”漩涡与逻各斯的世界间的区分开始了，区分必须沉入不可见性。这一从纯粹自由到一个自由主体的道路，取决于存在与变化之间的对立、同一律与（充足）理由根据律之间的对立。自由包括同一性原则；它规定一种中止因果链之决定行为的深渊，因为它只自在地被奠基（当我完成一个真正自由的行为时，我做这件事并无确定的理由，只“因为我想做”）。根据规定了作为因果网络的存在现实，在因果网络中，“没有一种理由根据，一切都不会发生”。同一性与根据的这对对立和永恒性与时间之间的对立重叠：当事物以同一性的方式被想象时，在它们的绝对的同时代中，它们显示永恒的相（sub specie aeternitatis），即他们是根据他们永恒本质的方式显现的。当它们以根据的方式被想象时，它们在其时间的变化中显现，即作为复杂因果网络——在因果网络中，过去“奠定”现在——的短暂瞬间显现。在这一确切意义上，自由是非时间的：一种在时间中的永恒闪现。然而，谢林与之搏斗的问题，是必然与自由也对立为无时间的逻辑与时间性的叙事：“同一性”也代表无时间之逻辑必然性的埃利亚人的（Eleatic）的世界，在其中，没有自由的发展，在其中，一切共存于绝对的同时代中，因此，实际的自由只在时间中才是可能的，时间是一种实际实体在其变化中的偶然-自由的决定。在此，谢林的努力将把自由看作同一性的非时间深渊（一种行为是“其自己之开端”的奇迹，只在自身中被奠基的奇迹），看作在时间中决断之自由主体的谓词。总之，他努力完成从自由到一个自由主体的过程、从“有自由”的非个人的*Es*到“他”——一个自由的上帝——的过程。这个自由从主体到谓词的过程包含一种颠倒：它严格地类似于主词与谓词之黑格尔式的典型颠倒（从“规定的反思”到“反思的规定”，等等）：从我们

经过自由的自我限制或收缩到达一个自我限定或被收缩的自由的实体。在那儿存在着谢林的“世界时代”的最终神秘，就像黑格尔的辩证颠倒一样：自由“自在地”是一种不能受任何有限实体限制的无边界膨胀的自在运动——因此，确切地说，它怎么能变成那一有限实体的谓词呢？谢林的回答是，只就这一主体完成了自我区分——通过自我区分，它提出作为奠基于同时又不同于他的收缩实体的自己：一个自由的主体不得不有一个不是它自己的根据——的行为而言，自由能成为一个主体的谓词；它首先不得不吸收这一根据，继而通过打开时间的原始决断行为，占有一个朝向它的自由距离。

“世界时代”的关键点——同时，其惊人数量的最终诉求，谢林思想之绝对整体性的符号，以及由于此“世界时代”片断是辩证唯物主义的奠基文本的特征——存留于谢林之不顾一切的努力的反复失败中：他努力避免原始自由之纯粹的、欢乐的冷漠与作为一个自由造物主之上帝间的恐怖化中间阶段。<sup>(34)</sup>在原始自由与作为自由主体之上帝间到来的东西是一个阶段，在这个阶段中，上帝已经是一个主体（当他通过收缩获得现实性时，他变成了一个主体），但仍不是一个自由的主体。在这一阶段，在吸收存在之后，上帝屈从于一种被限制的旋转运动的盲目必然性，就像一个陷入其自己制造的陷阱中的动物，注定永无止境地重复相同的无意义运动。问题是，上帝的理性——即他对发生的事情和在某种意义上来得太迟的东西的认识——是人们从这个盲目过程的背后跨过，以至于后来，当他宣布道并因此获得实际的自由时，他能在某种意义上承认、接受他甚至不是非意愿地而是在一种盲目自然之过程的过程——在此过程中，他的自由意志没有扮演任何角色——中“被吸收的”的东西。<sup>(35)</sup>换句话说，问题是，“人们不得不承认一个在神圣生命中的盲目的、甚至是‘疯狂’的时刻”，由于它，创造显现为“上帝在它自己的冒险中介入的一个过程，如果人们可能以这一方式说的话”。<sup>(36)</sup>在三个连续的“世界时代”手稿中，谢林提出了这一自由与存在间“短路的”——即打乱了纯自由的至美与平静，或按照量子物

理学的术语，打破了原始对称的原始收缩的——创伤时刻的三个不同版本：

在第一手稿中，作为渴望虚无的意志的原始自由“吸收”必然性的存在——即将自己压缩进一种物质密度的被吸收的点，但不是通过一种自由决定的行为：原始收缩不能不发生，因为它以一种绝对直接的、“盲目的”、非反思的、不可解释的方式源自原始自由。在此，绝对的第一个内在张力是膨胀的自由与吸收的盲目必然性间的张力。

第二手稿是按自由的方向走得最远的，它努力将原始收缩自身想象为一种自由行为：原始自由一实现自身，它一变成一种实际的意志，它就分裂成两个对立的意志，以至于张力在此严格地内在于自由；它显现为收缩意志与膨胀意志间的张力。

第三手稿已经描述了被谢林晚期“积极哲学”采纳的解决方法。在其中，通过将完整过程的出发点——即原始自由——想象为一种“综合原则”，想象为自由与必然存在的同时代性，谢林避免了从自由到存在的通道问题。上帝是一个必然存在的实体；其存在被提前保证，由于那种原因，对上帝的世界的创造是一个偶然的、真实自由的行为，即一种原本不能发生的行为——上帝没有介入它，它不是在它之中冒险的他自己的存在。关于前两个手稿的转换或替换在此是大量的：从被暗含在其创造过程中的上帝，到这一过程是其十字架道路的上帝，我们走到从一种“元语言”的安全距离中创造世界的上帝。

按照某种程度的冒险的解释性姿态，人们想肯定，“世界时代”的三个连续手稿，提供了谢林整个哲学发展之三个主要阶段的被浓缩了的镜像反映：

谢林1（他的同一性哲学）处在存在的强力（解释者）中，即在其中，必然性包围了自由，自由只能存留于“被理解的必然性”中，存留于我们对我们在其中预设了理性必然性的永恒秩序的认识中。总之，谢林在此是一个斯宾诺莎主义者，对他来说，绝对的观念包含其完整



内容之绝对的同时代性、共同在场；最后，绝对只能以提供其永恒内在之清晰表达的逻辑推理的方式被想象——时间连续性只是我们有限观点的幻想。

与之相对照，谢林2（“哲学研究”和“世界时代”的谢林）处在自由的强力（解释者）中，这正是为何谢林的关键问题是“收缩”的问题：原始自由的深渊如何吸收存在？最终，关于绝对的呈现方式，逻辑推理不得不让步于神秘的叙事。<sup>(37)</sup>

最后，在谢林3中的上帝观念统一了自由与必然存在，但为它付出的代价是哲学分裂为“积极的”和“消极的”：否定哲学提供上帝与世界是什么的观念必然性的先天推理；然而，这一什么存在（Whatness/Wassein）不曾解释上帝和世界存在的事实。它是作为一种“先验经验论”起作用和在实际生活中“检测”理性建构真理的积极哲学的任务。

人们想在两者之间作一比较：一方面，从“世界时代”到谢林后期伴随着其积极与消极哲学之二分法的神话哲学；另一方面，在法兰克福学派的范围内，从阿多诺和霍克海默的《启蒙的辩证法》到哈贝马斯：在两种情形中，我们首先有一个被浓缩的伟大突破，然而，伴随着早期工作冲动的失落，它以失败而告终，继而被一种妥协的形成、一种被极为详细地描述的然而平淡的巨大体系所追随。同通过避难于“内在行为”与“工作”、符号交流与生产活动间的“劳动分工”解决了《启蒙的辩证法》的僵局的哈贝马斯一样，晚期谢林通过避难于消极与积极哲学（消极哲学以一种纯理性的方式推演出绝对之“潜能”的体系，而其积极哲学只在经验历史内容上“证实”了这一先天建构的真理）间的“劳动分工”解决了“世界时代”的僵局。总之，尽管没有对其在一种先天理性体系中之最终结果的保证，“世界时代”努力直接叙述绝对的历史，正如以一种对经验内容之最坏种类的黑格尔式的理性演绎的无意的模仿，对后期神话哲学的历史叙述仅仅例证了——同样提

供了血肉——神圣潜能之先天计划的骨架。因此，晚期谢林的问题不是他是一个反动的“非理性主义者”（标准的强硬路线的马克思主义者的指责），而是他是过分的“理性主义者”。当然，谢林与哈贝马斯之间的这一类似的最终反讽，是哈贝马斯在法兰克福学派中扮演了同样的“回归”角色：关于“世界时代”，（在其最优秀的关于谢林的文章中，即在《理论与实践》中），哈贝马斯是清楚地提出谢林晚期哲学之“回归”特征的第一人。

## 5 象征化的强迫选择

重申一下：绝对历史中的症结，即转折点，是Ent-Scheidung的无意识行为，决断——通过拒斥本能的漩涡，即他们的“疯狂舞蹈”而进入“永恒过去”的黑暗中——建立了受逻各斯-光-欲望支配的时间“进步”的世界。<sup>(38)</sup>与谢林根据它提出了将绝对彻底历史化之结果的老生常谈相反，谢林的最伟大成就是限定了历史领域、追溯了历史（道——逻各斯——的领域）与非历史（本能的旋转运动）之间的分裂路线。

在那儿存在着谢林对当今争论历史主义的忠告：他原始决断或区分（Ent-Scheidung）行为的概念，指向打开前历史真相之惯性与历史性领域——即多样的和变换着的叙事化领域——间鸿沟的姿态；因此，这一行为是可能性之准超越论的非历史条件，同时是历史化之不可能性的条件。每一“历史化”、每一象征化都不得不“重新演现”（reenact）这一鸿沟，“重新演现”这条从真实到历史的道路。比如，关于俄狄浦斯，轻而易举的是，玩历史化的游戏并证明俄狄浦斯星云怎样被嵌入一种特殊的父权制背景，如此等等；在俄狄浦斯的纯粹历史偶然性中，觉察打开历史性视域之鸿沟的重新演现之一，要求一种更大的思想努力。

继而，确切地说，历史化与作为其内在限度之真相间的关系是什么呢？弗洛伊德对“正常”压抑（Verdraengung）与原始压抑（Ur-Verdrängung）的区分提供了打开它的钥匙：第一个压抑预设了第二个压抑。即对一种特定的被压抑内容来说，从意识/前意识领域被推开是不够的——它必须也被暴露给来自无意识的、来自已经被压抑的方面的某种吸引。人们应该将这一对立翻译成拓扑学术语：被压抑内容的每一部分都是“可历史化的”，即它不应该被打入不可触摸的禁忌，因为它能被译回到Cs/Pcs系统——除了无意识形式、除了收集被压抑内容之空洞位置自身之外的一切。这一空洞的位置已经被创造，创造

它的是与“正常”压抑相关的原始压抑，而“正常压抑”被看作一种与其经验的、后天内容相对的先验的、先天的框架。这一“原始压抑”的、排除事物位置的——其精神分析的名称是死亡本能（death drive）——姿态不能被历史化，因为它是历史性本身的非历史条件。由于那种原因，死亡本能不是规定人们为了解释某些事件（“因为死亡本能，人们在战争中互相残杀”）应该直接援引的积极的内容，而是规定在其范围内历史化游戏正在发生的空洞框架：一种事件与其历史化方式、其象征碑铭方式间的最小鸿沟——即推迟——仍是敞开的。死亡本能代表从一个事件到其历史化过程是彻底偶然的、决非奠基于真相自身的事实。（以一种相似的语气，德里达说到解构的不可解构条件。）<sup>(39)</sup>

在上帝中，搏动的“旋转”——即膨胀和收缩、内化和外化之交替——如何与道的出现关联起来？确切地说，道怎样卸下旋转运动的张力？它怎样调节吸收力与膨胀力之间的对抗？道是在其对立的、膨胀的伪装下的一种收缩，即在发出词的声音时，主体吸收了在他自己之外的他的存在，他在一种外在符号中“凝结”了其存在的内核。在（动词）符号中，我在我自己之外发现了我自己，同样，在代表我的能指中，我提出了于我之外的我的统一：“似乎普遍的是，不能包容自己或不能在其自己的充实性中将自己拖到一起的生物，在自己之外将自己拖到一起，比如，在口头上被抬高的词语形成的奇迹属于何处？当它不再能自在存在时，它是一种完全内在的真实创造。”<sup>(40)</sup>作为在自身之外——即按照其（膨胀）的对立形式——之主体的收缩的这一象征化（词语的发音）的观念，将能指的结构／差异观念宣布为一种要素，要素的同一性代表了其对立面（纯粹差异）：一个特征作为其对立的线索起作用（政治领导人对“敌人”的憎恨被他的下属觉察为他对人民的无限热爱的表面形式的那一刻；一个天生女同性恋的无动于衷的冷漠被她的男性崇拜者觉察为她强烈激情的象征；等等）的那一刻，我们进入了象征秩序。由于同样的原因，对拉康来说，阳具是“纯粹”的能指：它代表其自己的对立面。即它作为阉割的能指起作用。从真相

到象征、从前象征的（收缩和膨胀的）对抗领域到能指网络在其中与意义领域相关的象征秩序的转换，只能通过一种矛盾的“纯粹”能指、一种没有所指的能指才能发生：为了意义领域的出现，即为了能指系列指称某种东西（有一种确定的意义），必须存在一种代表“虚无”的能指（“某种东西”），一种其在场代表意义之不在场（或者毋宁简单地说，代表不在场）的指涉要素。当然，这一“虚无”就是主体自身，是作为\$的主体拉康的 $matheme$ ，指涉除掉所有内容的主体、空洞的背景、在膨胀形式中作为吸收的结果出现的空洞：当我在我自己之外吸收我自己时，我从我自己身上剥夺了我的物质内容。因此，道的形成是原始吸收／抛弃的纯粹对立面，根据谢林同一时代的斯图加特讨论课，<sup>(41)</sup>通过吸收／抛弃，上帝排卸（expels-discharges）、驱逐、拒绝了他自己——他的真实面、本能的漩涡，并因此在其理想性中形成了他自己，即作为一个自由的主体：原始的拒绝是最高的唯我论行为，因为在其中，为了纯化和为他自己保持他的存在的宝贵的精神本质，上帝同样“除掉了其自身中的排泄物”，因而在道的形成中，他在自身之外清楚地表达了——即他揭示了、放弃了——他的存在的这一理想的-精神的本质。在这一确切的意义上，道的形成是创造的至高的行为和典型情形：“创造”意味着我揭示我的存在的最内在本质，即我把我最内在本质移交给他人。

当然，问题是，这一第二吸收——即这一创造的原初行为，这一“在自身之外的吸收在一起”——最终总是不适合的、偶然的——它“背叛”了主体，它没有充分表现他。在此，谢林已经宣布了拉康的选择（*vel*）问题，即构成主体出现的强迫选择问题：主体要么在其纯粹性中坚持他自己，并因此在空洞的膨胀中失去他自己，要么他走出他自己，通过“吸收”或“张贴”一种指示特征外化他自己，并因此异化他自己，即不再是他所是的东西——纯粹\$的空无：

……主体决没有如其所是地抓住自己，因为确切地说，在吸收自身[sich-Anziehen]时，它变成了一个他者；这就是基本矛盾，我们能说到在所有存在中的不幸——因为它离开自己，继而它作为虚无存在，或者它吸引-吸收自身，继而，它是一个他者，不与自身同一。不再像以前的存在一样不受限制，而是已经用存在限制自身的那个东西，它自身感觉到这一存在是异化的（Zugezogens），并因此是偶然的。<sup>(42)</sup>

在那儿存在着谢林对经典问题——“为什么是某种东西存在而不是无物存在”的重新表述：在原始的选择中，主体不得不在“无”（缺少所有客观存在的自由的深渊，即纯粹的\$）和“某种东西”——但总是在“额外的某种东西、多余的某种东西、外来的／被张贴的某种东西的”意义上是不可还原的，“在特定方面的偶然的某种东西”<sup>(43)</sup>——之间作出决定。二难困境因此随之而来：“要么它保持静止（保持不变，因此是纯粹的主体），那么它没有生命，它是作为虚无自身而存在的，要么，它渴求自身，继而变成一个他者，不与自己相同的某种东西，异化的自身（sui dissimile）。它诚然渴求作为自身的自己，但确切地说，以一种直接的方式，这是不可能的；在渴求自己时，它已经变成了一个他者并扭曲了自己。”<sup>(44)</sup>因此，一切都围绕着原始行为，通过它，“无”变成了“某种东西”，而谢林的整个哲学革命都包含在如下论断中：先于每一必然性并奠基了每一必然性的这一行为自身根本上是偶然的——因此，它不能被演绎、被推论，而只能被回溯性地预设。这一行为包括一种原始的、根本的和不可还原的异化，一种对原初平衡的扭曲，一种构成性“接缝”（out-of-jointedness）：“因此这整个建构开始于第一偶然性的出现——它不是与自身同一的——它开始于一种不和谐，且必须以此种方式开始。”<sup>(45)</sup>为了强调这一行为之非自然的、“人工的”和“败坏的”特征，谢林借用了德语动词Anziehen的多重意义：被吸引、被吸收进某种东西；吸收一种疾病；穿上衣服；以一

种错误的、自命不凡的方式行为。关于这一最后的特征，谢林直接激发了后来 [由约恩·埃尔斯特 (Jon Elster) ] <sup>(46)</sup>概念化为“本质上是副产品的状态”的东西：

存在人们只在他们不拥有它们的程度上才确切拥有的某种道德和其他性质，正如德语在人们不突出[sich anzieht]那些性质的程度上极好地表达它一样。比如，确切地说，只有当他不知道自己的时候，真正的魅力才是可能的，而一个知道其魅力、突出其魅力的人，立即不再是有魅力的了，并且在他将自己看作有魅力的人行为时，魅力将变成相反的东西。<sup>(47)</sup>

这一含义是非常根本的和妙不可及的：一切积极的特征、一切我们所是的“某种东西”最终被“张贴”——总之，虚假是本源性的。在这一点上，人们习惯将谢林与黑格尔对立起来，即与绝对观念之内在的自我展开的黑格尔式的逻辑必然性对立起来。然而，在屈从于这种老生常谈之前，停止思考这一事实将是有价值的：关于美丽的灵魂和行为，黑格尔在其《精神现象学》中形成了一个相似的选择。在这儿，主体面对的选择是在静止和确切地说是偶然的、被标以一种纯粹主观内容的行为之间。这一行为的偶然性干扰了（社会）实体的平衡，在社会实体中，主体被包含在内；因此，运动着的实体的反作用无情地导致了主体事业的失败。对谢林之真正批判的“唯物主义”的补充，将在其他的地方被找到：在马克思那儿——在其商品形式的辩证法中，马克思也是从抽象普遍价值的需要开始，继而在一种偶然的使用价值中体现自身，接着到“突出”使用价值的外衣，再到在使用价值的形式中显现；然而，恰如他迅速补充的那样，如果价值要表达自身，（商品）至少需要两种使用价值，以便第一种商品的使用价值体现第二种商品的使用价值。拉康将能指定义为“为了另一能指而表现”的那种东西，这一定义最终等于一种不可还原之二元性的相同论断：如果主体

将被一种能指代表，必定存在一种两个能指的极小链条，其中之一代表为了他者的主体。

在此，不能被遗漏的关键点是，就我们正在处理主体而言，这里讨论的“收缩”不再是原始的收缩——通过原始收缩，原初的自由抓住了存在并因此陷入了收缩与膨胀的旋转运动，而是在他自身之外——在一种外在符号中——的主体的收缩，它解决了张力，即收缩与膨胀的“内在争议”。因此，道的矛盾是，它的出现解决了前象征对抗的张力，但付出了很高的代价：道，即在自身之外对自身的吸收，包含了一种不可还原的外化-异化。随着道的出现，我们从对抗过度到了\$与S1之间——即主体与其不充分的象征表现之间——的黑格尔式的矛盾。这一在道中的收缩的“偶然性”，指向按照好的老结构主义者的术语所谓的“能指之任意性”：谢林肯定了主体与一种能指之间不可还原的“鸿沟”，如果主体要求获得（象征的）存在，它不得不吸收一种能指：作为\$的主体决没有在一种能指中被充分表现。这一主体与一种（必然意义上地、构成意义上不充分的）象征表现之间的“矛盾”提供了谢林的“拉康式”表达背景，根据这一表达，上帝-绝对（God-Absolute）在他表达自己——即发出一种道的声音——的瞬间变得不可表达了。先于他或她的象征外化，主体不能被说成“不可表达的”，因为表达自身的中介尚未给出，或者，援引拉康的确切表达，作为在一种指称链中总是已经被清楚表达的东西，欲望是不可表达的。在这一确切的意义上，“主体不是实体”：它“在自身中”没有实体的积极存在，即它陷在“尚未”与“不再”之间。换句话说，主体决不“存在”，它“将已经存在”——或者主体尚未在此，我们依然有一个前主体的至福，或者它不再在此，因为只存在一种其不在场的踪迹……

总之，通过道，主体最终找到了自己，达到了它自己：它不再是一种对自身的纯粹模糊渴望，因为在道中，主体直接获得了自身，安置了自身。然而，获得它的代价是对主体之自我同一性的不可挽回的失去：代表主体的动词符号——即在其中，主体安置作为自我同一的



自我——产生了一种不可还原的不和谐标志；它决不“适合”主体。这一矛盾的必然性——由于它，返回自身的、发现自身的行为，立即在其现实化中占有了其对立面的形式，即对其自我同一性之根本失去的形式——展示了拉康称为“象征阉割”的结构。这一被包含在通向道的通道中的阉割，也能被表达为进入自身或进入其在结构中之位置的要素的重新加强、分裂。关于道，谢林援引了中世纪的逻辑——在中世纪的逻辑中，重复（reduplicatio）规定了操作，通过操作，术语不再被简单地（simpliciter）想象，而是如此这般地被安置：重复指向在象征网络中将一种要素与它的再-标画（re-marking）分离开来的极小的、构成性的鸿沟。霍格里勃在此援引了一种匿名结构中要素与其位置（Platz）的区分。<sup>(48)</sup>由于阉割的这一结构，精神是超自然的，尽管它产生于自然：自然有一种“说出自身”的根深蒂固的倾向，它陷在对言说者的寻找中（die suche nach dem sprecher），言说者的道将如此这般安置它；然而，这一言说者只能是一个实体，而实体自身不是自然的，不是自然的部分，而是自然的他者。或者，用一种稍稍不同的方式说，自然正在寻找自身，它争取自身，但它只能在自身之外——在其自身不是自然的中介中——“找到自身”、获得自身。在自然变成了在有意义的命题中能被说到的某种东西（ein Aussprechliches）时，他就停止成为正在说话的那种东西（Aussprechendes）了：<sup>(49)</sup>言说代理是作为\$的精神，是非自然的非实体性的空无，是自然与自身的距离。总之，象征化的基本矛盾——术语象征阉割旨在重新捕获的矛盾——是只有以彻底的离心为代价，自然才能获得其自身，获得其自身的同一性：它只能在一种外在于其自身的中介中找到自身。唯有就他假定了他的“阉割”——在其存在之直接现实性的他自身与在保证其权威的象征结构中的位置间的区分——而言：关于作为有血有肉的人的父亲，父亲的权威是根本“去中心的”；即就他是通过他说话的符号法则的匿名结构而言，父亲才如此这般地变成了父亲，即象征权威的化身。

随便提及的是，关注在主体性的核心中离奇的偶然性的第一位哲学家，就是谢林的先驱及（后来的）反对者——费希特：费希特的主体不是作为所有现实之绝对本源的华而不实的自我=自我，而是一个在永远躲避其掌握之偶然社会情境中被抛的、被抓住的有限主体。在此，关键的是Anstoss的观念，即驱动最初意义上空洞主体之逐渐的自我限制和自我规定的原始冲动观念。<sup>(50)</sup>进而，Anstoss不仅仅是一种机械的外在冲动：它也指向另一主体，即在其自由的深渊中，作为迫使我限制或规定我的自由的挑战（Aufforderung）起作用的主体，即作为完成从抽象自我论者的自由到在理性伦理世界范围内的具体自由的道路起作用的主体。或许这一主体间性的Aufforderung不仅是Anstoss的二级规定，还是其范例式的原初情形。记住德语中Anstoss的两种主要意义是很重要的：抑制、障碍、妨碍，对我们的努力的无限扩张抵制的东西，以及一种推动、刺激和煽动我们的积极性的某种东西。Anstoss不只是障碍，即绝对的我为了刺激其积极性而给它自己设置的障碍，以至于通过克服自我设置的障碍，它肯定了其创造的力量，就像传说中反常的禁欲圣人玩弄他自己的游戏，即通过先创造新的诱惑，继而成功地抵制它们而证明其力量。如果康德的物自体（Ding an sich）对应弗洛伊德-拉康的物（Thing）的话，那么，Anstoss与对象小他者（objet petit a）更接近，与“主体之刺在喉”的原始外在身体更接近，与对象——分离它的欲望的原因——更接近：费希特自己将Anstoss规定为不可吸收的外在身体，这种不可吸收的外在身体造成主体分裂为空洞的绝对主体和受非我限定的有限规定的主体。因此，Anstoss规定了“插入”的瞬间，危险撞击的瞬间，同在绝对我的理想性中的真相相遇的瞬间：没有Anstoss，没有同不可还原的事实性与偶然性的碰撞，就没有主体——“我应该在自身范围内遇到外来的某种东西。”因此，关键是承认，“在我自身范围内的不可还原的他性领域的在场，绝对偶然性和不可理解性的在场……最终，不只是安吉罗斯·西里西乌斯（Angelus Silesius）的玫瑰，而且每一无论什么ist ohne

warum的Anstoss。”<sup>(51)</sup>与影响我们感觉的康德的本体的物形成鲜明对照，Anstoss不是来自外部，它是*stricto sensu ex-timate*：一种在主体内核中的不可吸收的外来身体。正如费希特自己强调的，Anstoss的悖论在于它同时是“纯主观的”和不是由我的活动产生的事实。如果Anstoss不是“纯主观的”，如果它已经是非我，即客观性的一部分，我们将落回到“独断论”，即Anstoss将实际上只等于康德的物自体的阴暗剩余物，并将因此见证费希特的不一致（*inconsequentiality*）（对费希特的老生常谈的谴责）；如果Anstoss只是主观的，那么，它将给自己提供主体之空洞游戏的情形，并且我们永远到达不了客观现实性的层次，即费希特是一个实足的唯一论者（*solipsist*）（另一对费希特的老生常谈的谴责）。关键点是，Anstoss驱动了“现实”的建构：起初是伴随在其核心中的不可吸收之外来身体的纯粹的我，继而，通过假设一种与无形式的Anstoss的实在的距离和赋予它以客观性结构，主体建构了现实。<sup>(52)</sup>

## 6 没有精灵（spirits），就没有精神（spirit）

然而，在道的精神中介中，谢林远不止是提供了身体现实性的“否定”的新版本；谢林赋予了这一“否定”一种离奇的唯物主义扭曲。他对纯粹精神唯心论的批判——即对其无生命之“否定的”虚无主义的批判——的关键是，没有各种精灵-鬼魂（spirits-ghosts），就没有精神，没有“被精神化的物质”的模糊幽灵，就没有“纯粹的”精神性。在出版于1810年的克拉拉（Clara）的对话中，谢林通过引起对“突出”的双重多余物的注意，在共同形成有机体活生生的整体的内在与外在、精神与身体、理想要素与实在要素间的简单的补充镜像关系中插入了一个楔子。一方面，存在肉身性的精神要素：在物质自身中的一种非物质的但又是物理要素的在场，一种相对独立于时空的不可捉摸的肉身的在场：它提供了我们自由意志（动物吸引力，等等）的物质基础；另一方面，存在精神性的肉身要素：在一种伪原料中的精神的物质化，即在非实体的鬼怪（幽灵、活着的死人）中的精神的物质化。谢林因此肯定了一种精神与肉体间的纯粹二元关系的不可能性：如果精神要获得其关于身体的独立性，它不得不依赖另一身体——由无形的原料构成的“不死的”身体，但无形的原料缺少恰当的物质密度，在我们离它太近并力图直接抓住它时，它就像被木桩轻轻一刺时吸血鬼的身体一样瓦解了。没有“不死的”精灵-鬼魂，就没有精神：“不死”的幽灵的身体总是作为灵魂不朽的“物质基础”。<sup>(53)</sup>或许，现代艺术提供了这一幽灵物质性之最中肯的情形。在典型的现代主义艺术家谈到绘画（康定斯基）（Kandinsky）中的或音乐中的（休恩伯格）（Shoenberg）精神时，他们援引的“精神”维度指向在其涉及的意义之外的物质本身（颜色、形状、声音）的“精神化”（或者毋宁说，“幽灵化”）。回想一下“存在”于晚期凡·高（Van Gogh）中的黄色天空或存在于《咀嚼》（Munch）中之水或草的被拖长的污点的“均匀构造”（massiveness）足矣：这一离奇的“均匀构造”既不属于颜色污点的直接的物质性，也

不属于被描绘的对象的物质性——它藏身于一种谢林称为 *geistige Koerperlichkeit* 的东西的中间幽灵领域。从拉康的立场看，将这种“幽灵的肉身性”规定为被物质化的享乐——“转入肉体的享乐”<sup>(54)</sup>——是很容易的。在音乐中的维也纳学派中，在沃本（Webern）认作为 *Klangstruktur*（结构自身的声音）中，在同仅仅是 *Strukturklang*（声音的结构）的对立中，我们遇到了相同的“精神肉身化”。从 *Klangstruktur* 到 *Strukturklang* 的转换，是从跟随（被强加的）音调结构的声音到一种听不到的声音的转换，听不到的声音超越了作为意义化身的声音，直接是在其幽灵般的物质性中的“结构自身的声音”。这就是“现代音乐”真正关注的东西：在其幽灵般的物质性的实在中，对音调的悬置使得声音在场可触知。

然而，存在连接谢林与艺术之现代主义者的断裂的另一道路。严格地说，音乐现代主义从哪儿开始呢？或许，画出分界线的最可靠方法就是对表面的坚持：在一次古典音乐会上，作为一种规则，活动的结束照例是一声咳嗽的突然爆发和清嗓子。在这些声音中，没有任何“自然的”东西，它们不是对身体需要之长期被抑制的表达的一种让步（因为在音乐演奏过程中，人们必须保持沉默）。毋宁说他们见证一种形而上学的 *horror vacui*，见证一种强迫，一种填补不可忍受之沉默的强迫：在音乐结束时，不可忍受的沉默笼罩了听众。总之，这些公众的原始混乱的声音是一种奇怪的“按其他方式延长音乐”。并且，在最基本的层次上，人们能说，在一种现代主义作品运动后，不再有咳嗽和清嗓子了——为什么呢？前现代主义乐章以一种不和谐之张力的胜利分解收场（在伟大的瓦格纳收场中最为典型——《兑斯当》（*Tristan*）的收场、《帕西法尔》（*Parsifal*）的收场）；适度不可忍受的东西和不得被咳嗽填充的东西是遵守这一“力量之兴奋高潮”的沉默，正如谢林将会指出的，这种极度兴奋的出神——即一种“主观的贫乏”，在这一主观的贫乏中，张力保持着主体活力——被消灭了。然而，由于现代主义乐章没有溶解不和谐的张力，在其收场时，笼罩我

们的沉默是一种完全不同本质的沉默：它不再是紧随着被分解了的欲望的“后性交的”沉默，而是标志着恰当的分解的缺场或失败的沉默。

(55)

这种谢林对唯心论的颠倒，他对普遍理想观念之不可超越的真实根据的强调，如何影响普遍性的地位呢？它能使他预期到马克思主义者的意识形态批判。也就是说，谢林是清楚表达了一种“虚假普遍性”观念的第一人，在这一普遍性之下，人们应该区分连接它与一种特殊内容的脐带。正是在这种虚假普遍性的“掀开面具”中（比如，在“人权”的普遍性之下，在区分男性白人的权利时），存在意识形态批判的基本程序。被强加的、“机械的”社会统一性同时掩饰和补充了社会“有机”统一性的失落，而作为被强加的、“机械的”社会统一性的谢林的国家观念，清楚地宣布了马克思主义者对作为社会统一性之“异化”形式的国家的批判。然而，由此得出的结论不是每一普遍性的东西都是简单地虚假的，隶属于一种特殊的东西：一种普遍概念中的一切都是源自一种特殊内容——除空洞的荧幕、框架、同样等待被特殊内容填充的普遍性空白之外的一切。换句话说，一种意识形态批判不得不做的事情，不是将普遍性简单地还原到一种在其之下的偶然特殊内容，而是使得作为空洞框架的普遍性与填充它的特殊内容永远分离开来的鸿沟可见，即肯定作为“空洞能指”的普遍性，为了占有其空洞的霸权斗争的战场。<sup>(56)</sup>没有空洞的能指，就没有\$——主体：在个体陷入空洞的普遍性（ $S_1$ ）和积极的特征系列（ $S_2$ ）间的分裂时，即在为了空洞的主人能指（Master Signifier）（国家、黑人的尊严、民主、生态学……）之内容的霸权战斗中，存在着一种主体效果。并且，意识形态（意识形态的误解）的最基本定义之一是，在对其空洞的特征的拒绝中，它存在于对完全空洞之主人能指的知觉（错觉）中。在我们将主人能指与将它规定为一种斗争结果之一套积极特征间的联系“自然化”时，我们就处在意识形态之中了。在这一确切的意义上，主体是一个非意识形态的概念，即主体与主体化将是对立的：当我们在主人能

指的确定内容中，在后者的充实中认出我们自己时，我们将我们自己“主体化”了，然而，主体是与空洞能指的空洞关系。

因此，从谢林对唯心论的颠倒中得出的结论是对普遍性的一种矛盾的重新肯定：我们抵达了普遍性，由于我们在特殊生活世界中的不可还原的嵌入性，普遍性维度出现了。也就是说，人们可能认为，由于我们陷入了我们特殊的文化，因此不曾在他们的特殊他性中抓住其他的文化，我们处理的每一普遍性观念，都被染上了我们前理解之支配视域的隐含假设色彩（“人权”是白人中产阶级男性的权利，等等）。这一观念出了问题的东西，是潜在的、表面自明的假设：为了与其他的文化交流，我们不得不超越分化我们的那种东西，分享某种共同观念（“文化普遍性”）。在我们承认这一点时，我们从作为将总体性（例如，一种阶级社会要素的“总体化”不是个人超越阶级分化所拥有的某套共同分享的特征，而是阶级斗争本身）保持在一起的方面的辩证对抗的恰当黑格尔式观念，撤退到实用的-先验的普遍性的哈贝马斯主义观念，即我们失去了适当的辩证矛盾，依据辩证矛盾，“对立”（“斗争”）统一起来，然而，被分享的“中立”普遍性包含了冷漠的共存。或者，用另一种方式说，使不同文化间的“交流”可能的东西是这一事实：阻止我们充分抵达他者的限度是存在论的，而不只是认识论的。这一限度的认识论位置导致了一种简单的历史相对主义：由于我的知性的偏见视域，能使我真正理解他者文化之规定性的整个他者背景永远躲避着我；然而，如果我们将这一限度想象为存在论的，这意味着他者（比如，另一种我努力理解的文化）“自在地”已经不是完全被其背景所规定的，而是“开放的”、“流动的”。为了在某种程度上使这一点更清楚，让我们想象努力理解某一外语的一个词语或一条短语的基本例子：只有当我们觉察到我们毫无遗漏地规定其意义的努力如何失败了，不是因为缺少我们的知性，而是因为这个词的意义（在另一种语言中）已经不是“自在地”完全时，我们才真正理解它。确切地说，每一语言都包含了向谜团开放的一面，包含了向躲避其把

握的东西开放的一面，包含了向在其中“词语失败”的维度开放的一面。词语和命题意义的这一最小开放性是使一种语言成为“活生生的”东西。在我们能鉴别它的失败点时：当我们能辨别不是其隐藏的积极意义，而是其盲点——即意义的增殖努力掩盖的死角——时，我们就有效地“理解”了一种外来文化。换句话说，在我们努力理解他者（另一种文化）时，我们不应该关注其规定性（关注“他们风俗”的怪异性，等等）；我们更应该努力圈定躲避其把握的那种东西，圈定他者被自在地错位、不被其“规定的背景”束缚的点。关于术语kangaroo（袋鼠）之起源众所周知的（尽管不足信）故事的教训依然有效：白人探险者指着袋鼠（Kangaroo）问本地人，“这是什么？”当本地人回答说“Kangaroo”时，探险者认为这是他们赋予动物的名称，后来，在他们了解了当地语言时，他们才清楚，单词kangaroo的意思仅是“你想要什么？”

因此，恰当的黑格尔式的矛盾存在于如下事实之中：远远不是阻止文化间的“交流”，这一对限度的强化有效地为它提供了可能。“古埃及人之谜也是埃及人自己之谜”，恰如黑格尔指出的：在我知道正在干扰我的问题（他者秘密的本质）是已经怎样正在干扰他者自己时，我理解了他者。因此，在两种缺乏——我的和他者的——重叠时，普遍性维度出现了。换句话说，普遍性的矛盾是，其不可能性条件是其可能性的条件：只有就他者不是在其规定性中抵达我们而言，普遍性维度才出现；或者，用拉康的术语说，没有空洞的能指，就没有普遍性。我与不可通达的他者分享的东西，是代表躲避两者位置的那个X的空洞能指。比如，关于“人权”，玩历史主义者和还原主义者的游戏和证明“人权”的普遍性是怎样的不中立，都是很容易的，因为其特殊内容总是被特殊的历史星云所规定。然而问题是，“人权”总是也作为一种“空洞的能指”起作用：人们决不能完全列举出来，即它们绝不是“完全的”人权观念的一部分，总存在被增加到列表上的新（积极）权利——并且对这一“开放性”的认知使我们和属于另一文化的个体进行



交流，或许通过承认各自立场的限度而得出共识点。按照克尔恺郭尔的术语，人们不得不将确定的普遍性从“正在形成中”的普遍性中区分出来：在其确定的“存在”中的普遍性是无声的普遍性，是大量特殊情境或对象共同具有的积极特征；然而，正在形成的普遍性是裂口、“开口”，它阻止我完全认同我自己的特殊情境，即它强迫我考虑我总是“在接合点之外”的方式，考虑关于我的生活世界之特殊背景被转移的方式。<sup>(57)</sup>

这一相同矛盾的另一方面涉及认同观念。<sup>(58)</sup>在一个（集体的或个人的）主体在严格的弗洛伊德术语的意义上“认同”对象时，这决没有包括一种与对象的和平“和解”——即一种主体对认同对象的消极“接纳”；相反，“认同”是将对象从内部分裂的暴力行为，是干扰其平衡的暴力行为，是从其内容方面扭曲它并赋予对象开始发挥作用的方面以特权的暴力行为：通过认同行为，对象的此方面开始作为缺乏／主体之占位符起作用（为了规定这一方面，拉康使用了弗洛伊德的术语 *der einzige Zug*, *le trait unaire*, “一元特征”）。比如，在我认同一个英雄形象时，我赋予部分特征以特权，从而将英雄的人格还原到一种这一特征的附属品 [拉康反讽地援引了作为希特勒之一元特征 (*trait unaire*) 的小胡子]。在政治秩序的层次上，这将我们带到秩序与其 [由拉克洛 (Laclau) 描述的] “分类”间的关键区分。回想一下后共产主义俄国最近的混乱情境足矣，在后共产主义的俄国，主要的“自然”社会要求是一种对律法和秩序的要求：不管其具体的政治纲领，胜利者将是被看作能确立律法与秩序的政党；将政党与其具体纲领对立的那些人，将被看作反对律法与秩序本身的重建。或者，举另一个来自西方的例子，由路易斯·法拉克亨 (Louis Farrakhan) 的反女权主义者和伊斯兰国家的原教旨主义者组织的非洲裔美国人1995年10月16日在华盛顿的“百万人游行”：法拉克亨成功地将更多自由思想的非洲裔美国人逼入死角。他们不得不参加，因为在具体的情境中，任何对法拉克亨的反对都等于反对非洲裔美国人的尊严和自尊本身；通过强调

骇人听闻的“信使”（法拉克亨）与可接受的“信息”之间的区分而证明人们之不顾一切的参与努力，是掩盖自由失败的唯一一片遮羞布。在那儿，在（普遍的）秩序化功能（在这一情形中，非洲裔美国人的尊严与自尊）和（特殊）秩序（伊斯兰原教旨主义者的国家）间的这一不可避免的、尽管总是临时的和偶然的短路中，存在着认同的“暴力”。在为不同立场（自由主义者的、原教旨主义者的、社会主义者的）间认同的斗争中，冒险的东西是这些立场中的哪一个将在运用意识形态霸权中取得成功，在作为普遍维度的（占位符）代表起作用中取得成功，以至于对这一特殊立场的认同将“自动地”代表对普遍性的认同。大量的立场（自由主义者的、原教旨主义者的、社会主义者的）决没有在一种中立的空间相遇，即人们决不能简单地说，非洲裔美国人的自由派、宗教原教旨主义者、社会主义者，如此等等，每一种立场都提供了（或贡献了）他们自己的非洲裔美国人的尊严的版本：人们决不能占有一个中立位置并测量每一特殊立场对非洲裔美国人事业的贡献。在这一确切的意义上，政治认同总是包含暴力分裂的行为，包含通过赋予某一特殊立场作为直接代表普遍维度的特权而干扰平衡的暴力。

正如拉克洛本会指出的，普遍性同时是必然的（不可避免的）和不可能；必然的，因为（正如我们至少从黑格尔那儿知道的）象征中介本身是普遍的，不可能的，因为普遍的积极内容决不是纯粹中立的，而总是从某种独霸普遍性的特殊内容中被挪用（被误用）、被升华出来的。比如，生态学决不只是一种其物种中立的基因——“深层的”、保守的、女权主义的、社会主义的、国家主义的……生态学——因为在每一具体情境中，生态学“本身”意味着某些特殊的内容（或被某些特殊内容所污染）。并且，在此，在这一一般的层次上，我们遇到了主体：主体是完成“缝合”行为、完成连接普遍性和特殊内容的行为的那个X，因为特殊内容猛烈地“动摇”、“扰乱”了事物的“客观”秩序。当然，拉康给予同时是必然的和不可能的那一实体的名称是真

相；在精神分析治疗的中“自由的联想”中（我们决没有真正拥有它们，人们决不能完全悬置禁忌的压力并“随心所欲”；同时，在分析躺椅上人们说的无论什么东西都是一种自由的联想，即使它被提前仔细地计划或它是一长串严格逻辑推理）和在享乐中真相的这同一矛盾同样起作用，享乐躲避我们，它超出了我们的范围，其完全的遭遇是致命的；而同时，人们决不能消除它，其剩余物粘住我们所做的一切。沿着相同的路线，康德的伦理律令也有一种真相的位置：完全实现某人的伦理义务是不可能的，避免义务召唤的压力也是不可能的。<sup>(59)</sup>

秩序化的原则与规定一种具体积极秩序的特征系列间——在拉康的术语中， $S_1$ （主人能指）与 $S_2$ （知识链）之间——的这一相同鸿沟，能使我们分清阳具能指维持我们行为能力的方式。<sup>(60)</sup>作为阉割能指的阳具，代表结构原则本身与体现它的人格间的鸿沟，作为它的代理起作用。只要哈姆雷特（Hamlet）将克劳狄乌斯（Claudius）直接等同于父名——阳具能指、象征权威的代理，他就不能够行动（杀死克劳狄乌斯）；只有在他区分了两者并知道克劳狄乌斯只是可取代的阳具的代理——替代品——后，他才能杀死克劳狄乌斯而不导致其整个世界的崩塌。或者，又按拉康区分分类和秩序之差异的术语：只要分类原则——秩序的可能性——被既定的积极秩序所接纳，主体的行为能力就被阻碍，因为任何行为都是自杀性的，即它伴随了秩序本身的崩塌。在他能抵制代表秩序本身的现存积极秩序、具有建立一个“更好的”、“真正的”秩序的目标时，主体才能行动。或者，在俄狄浦斯情结的层次上：在他以（父亲的）法则自身的名义抵制他的父亲时，主体才克服了青春期的危机。因此，行为的空间被分类与秩序间的鸿沟给打开了。

为了说明对普遍性的标准唯心论观念的这一颠倒实际等同的东西，对两部最近的电影的（或许是出乎意料的）援引将是有帮助的。尼尔·乔丹（Neil Jordan）之《哭泣游戏》（*The Crying Game*）和大卫·柯南恩伯格（David Cronenberg）之《蝴蝶君》（*M butterfly*）都讲述

了一个男人热烈地爱上了一个女人的故事，而这女人则被证明是化妆为女人的另一个男人。当然，在男人最终发现了其所爱的人的真实性身份时，出现的震惊时刻能以两种不同的方式被解读。根据第一种解读，《哭泣游戏》和《蝴蝶君》都提供了关于女人的男性幻想之悲喜剧的混乱大杂烩，它不是与女人的真实关系：这两部电影同时掩盖和指出了我们正在处理的事实是对易装癖者（transvestite）的同性恋恋爱的一种情形——他们只不过是诚实，并拒绝承认这一明显事实。沿着这一路线，人们能提出一种对《哭泣游戏》的解读，根据这一解读，电影的关键是主角的（弗格斯的）强烈的、但被压抑的对朱蒂（Jody）——被IRA囚禁的英国黑人战士——的同性恋吸引；这一张力的“不合理”解决（弗格斯没有杀死朱蒂，通过与一辆开过来的英国军车的偶然相撞，朱蒂死掉了），有一种形成妥协的梦一般的性质，因而，主体的愿望（除掉欲望的创伤对象）通过一种意外实现了，即没有主体对它的负责。<sup>(61)</sup>在除掉他的真实的、但不能接受的欲望对象后，弗格斯遵守了古典神经症患者的剧情，并将他的情感转向距离这一对象（妻子、姐妹，或者，在这一情形中，女朋友、漂亮的黑人朱蒂）较近的（表面上）可接受的人。因此，在弗格斯发现朱蒂实际是一个男人时，他同样从他者那儿获得了其（同性恋）欲望的真理：替代对象揭示了真实对象距离自身太近。<sup>(62)</sup>然而，存在另一个更让人不安的阅读：如果从一个真实同性恋对象到一位理想化的女士的这一替换，不仅是一种掩盖真实同性恋情结之虚假的异性恋恋爱的情形，还是一种“直接的”异性恋情结的真理——潜在的力必多经济学，情况又会怎样呢？从这一立场来看，《哭泣游戏》的真实之谜是：主角与其伙伴——一个化妆成女人的男人——间的一种绝望恋爱，怎么比与一个女人的“正常”关系的异性恋更能“本真地”实现恋爱观念呢？按照这种方式，《哭泣游戏》的结局能被解读为，将一种出人意料的螺旋式转折，添加到结束《热情似火》（*Some Like It Hot*）之著名的画龙点睛的妙语上：害有相思病的百万富翁用一种节制和宽恕的方式回答达

芬 (Daphne) (杰克·莱蒙) 反对他们结婚的最后的、不顾一切的论证 (“可我是个男人, 不是个女人”) : “是的, 人无完人!”<sup>(63)</sup> 在《哭泣游戏》中, 伙伴是男人的事实实际上没有干扰关系。也就是说, 第一种解读仍处在异性恋规范与作为其“违法”版本的同性恋的抽象对立的范围内, 而第二种解读则揭示了规范自身的秘密: 它使离奇的事实成为可见的: 在支持“正常”异性恋关系的男性幻想中, 男人的伙伴, 他梦想的女人, 是个化妆成女人的另一男人, 并且至少在无意识中, 使他变得兴奋的东西是知道这一事实。换句话说, 在“异性恋的”男性幻想空间中, 只有男性主体: 性别差异只等于化装舞会。唯有在此, 我们才完成了“颠倒的颠倒”, 在我们承认对 (异性恋) 规范本身之“反常”幻觉的支持时。

这一“直接”性别的矛盾幻想位置, 扎根于性别标准分类的拉康式置换中, 扎根于其分为“直接的”异性恋与同性恋、而同性恋又分为男同性恋和女同性恋的拉康式置换中。拉康将性行为划分为唯一的异性恋, 即女同性恋的性行为——我们伙伴之他性在其中维持的唯一性行为, 在其中, 我们真正地与他者的性别相关——和同性恋, 同性恋又进一步分为男同性恋性行为和“直接的”异性恋性行为。在两种情形中, 伙伴都被还原到“同一个”, 因为, 正如我们已经看到的, 支持直接性行为的被隐藏的幻觉是, 我们的女性伙伴是一个化装成男人的男人。或者, 更尖锐地说: 唯一“纯粹的”性差异是 (男) 同性恋和 (女) 异性恋之间的差异, 而远非成为“规范”的“直接”异性恋, 作为一种离奇的多余, 作为一种不安的污点, 作为在其中同性伙伴——男人——被扮作一个女人的虚假他性之混乱的结果起作用。总之, “直接”性行为是源初的“背离”。

根据男性幻觉, 只有唯一一种性别: 男性——如果我们抓破面具的外表, 我们在一个女人之下发现了一个男人, 像在能脱掉其皮毛并且揭示其人类皮肤 (看看谚语的意识形态表述, 在他们的黄皮肤下, 所有越南人都是真正的美国人) 的卡通或仙女传说中的动物 (猫、狐

狸、熊)一样,那么,如果一个女人被其伙伴在“直接的”性关系中觉察为扮作女人的男人,这不是证明作为化妆舞会的女性观念基本是男性的幻觉吗?回答是:非也,作为化妆成男人的女人揭示的东西,不是真实的女性实体,而是在(女性)面具下什么也没有这一事实——在女性面具下的男性主体的幻觉,是避免“是”主体的面具下的“虚无”的一种不顾一切的努力。

## 7 从谢林到虚拟现实

通过这一在主体与现实之关涉中的不可避免的伪装角色，我们已经抵达了“现象化”问题的另一方面，达到了这一谢林哲学努力的症结：不但是道的出现，而且是不能被还原到身体现实的纯伪装的幻觉空间的出现。让我们举另一个文学上的例子。在巴拉德（J. G. Ballard）的短篇故事“昏暗正午的蒙娜丽莎像”（“Gioconda of the Twilight Noon”）中，从眼疾中康复过来的主角，在靠近海岸的轻便折叠躺椅上度过了数天，聆听海鸥的叫声，由于绷带遮住了他的眼睛而不能动。海鸥的叫声一再地在他内心激起一种陌生的不可思议的景象，在该景象的过程中，他爬上了一个神秘海穴的阶梯，在阶梯的顶端，一个半遮半掩的女人——欲望的最终乱伦对象——正在等着他（故事的最后路线将主角描述为“一个急切的、不忏悔的俄狄浦斯”）；然而，就在女人的身份被揭开前，他总是醒了过来。最后，在医生宣布他治愈，并解下他的绷带时，场景不再向他显现了；在绝望中，他作了一个极端的选择，在中午走了出去直视太阳，直到他瞎了为止，按照这一方式，希望他将能在其完整性中看到该景象。这个故事上演了现实与只有一个瞎了的主体才能抵达的幻觉真相间的选择。在两者间的鸿沟是失真形象的鸿沟：从现实的立场看，真相只是无形的污点，而对幻觉真相的观看模糊了“现实”的轮廓。

巴拉德的故事《装置》（*dispositif*）同柏拉图《理想国》中的洞穴神话故事一样（顺便提一下，《理想国》也是一部在文字之前（*avant la lettre*）的电影放映装置）。为了获得一种唯物主义的装置，我们将怎样修改这一基本的唯心论的装置呢？根据唯物主义，超越洞穴之身体现实的现实（在洞穴之外的太阳）位置，是一种失真幻想的位置，是决不能被直接觉察到的某东西的位置，是只能通过对其“荧幕”的空洞洞穴之墙的被扭曲反映而觉察到的某种东西的位置。因

此，真实的分界线在洞穴自身范围内，在洞穴人在他们自己周围看到的唯物主义现实与洞穴墙上的“超感官的”、“无形体的”事件之不可捉摸的“失真”表象——正如被拉康（在他之前，也被黑格尔）所强调的，超感官的东西是作为表象的表象——间。或者，用另一种方式说：如果唯心论的主要问题是怎样通过不断变化的“虚假”物质现象的现实，到观念的真实现实（从我们只在其中觉察到阴影的洞穴，到我们能在其中看到太阳的白天），从卢克莱修（Lucretius）通过谢林的《世界时代》和马克思主义的商品拜物教，到德勒兹的“感觉逻辑”的唯物主义问题，是完全相反的，即表象自身的起源：身体现实怎样从自身中产生出幻觉的表面、“非形体的”感觉事件？

萨吉（Saki）的著名短篇故事“窗”提供了能指、现实和幻觉真相间关系的最小装置：一位客人来到了一间乡村房舍，通过宽敞的法国窗户，他注视着房子背后的田野；房主的女儿一个人在家，她是接待他的唯一之人，她告诉他，她现在一个人住在房子里——家中的所有其他人都在最近的故事中去世了。一会儿后，当客人再通过窗户观看时，他看到了几个打猎归来的家庭成员，正慢慢地穿过田野走了过来；想到他看到的是死人的鬼魂，他吓得逃开了。（当然，女儿是一个聪明的病理学说谎者；对她的家庭成员，她迅速编造了另一个解释为何客人吓得离开了房子的故事。）因此，提供了正确的象征背景的几句话足以将窗户转变为幻想的框架和使风尘仆仆的房客变成了可怕的鬼魂。在一个更细微的层次上，在最近更好的科幻电影之一的罗兰·艾默瑞奇（Roland Emmerich）的《星门》（*Stargate*）中，人们发现了相同的装置。电影讲述一个解开20世纪20年代在埃及发现的由无人知晓的金属制成的巨大指环之谜：在人们键入正确的七个符号后，指环开始作为一种“星门”起作用——通过穿过在其中的空洞，人们进入了另一个可供选择的世界，即一个不同的时空维度。使指环起作用的东西是对失去的第七个符号的识别：因此，我们正在处理象征有效性，不是处理对物质因果性的科学探索。正确的符号输入激活了在其



幻想的框架能力中的指环，就像在萨吉的“窗”中一样，象征的介入使一般的窗户框架变成了幻想鬼魂的荧幕。<sup>(64)</sup>在此，关键的东西是这一装置的拓扑学结构：不仅是作为向他者的幻想荧幕开放而起作用的现实空洞，而且是一种拓扑学的扭曲，变成自己的扭曲，被剧场舞台最好地例示了的现实的扭曲：如果我们从一个旁观者的位置看着它，我们沉入了幻想空间，但是，如果我们走向后台，我们立即陷入了造成舞台幻觉的机制的贫乏——幻想空间消失了，“什么也看不到”……

在科幻文学和电影中，一面镜子、一扇窗户或者一扇门，经常作为进入其他幻觉维度的通道：科幻小说的标准场景是：打开一扇门的主体，不是看到其门槛外意料中的现实的主体，遇到了完全出乎意料的某种东西（一种可怕的真相）——秘密通常是“门外的秘密”。按照另一种相同的程序版本，主体查看了镜子，并在镜子中看到“其他的某种东西”，镜子的这一面不是日常现实的反映。[出版于1945年《死亡之夜》英语精选集的故事之一是，在《死亡之夜》（*dead of the night*）中，主角在他的普通现代卧室中注意到了一面镜子——他在那儿看到的另一个黑暗的“哥特式”房间，房间配有古代家具和一个燃烧着的壁炉。]在电影史中，这一将一扇日常的门或窗户提升到幻想通道之位置的艺术的最伟大的大师，或许是奥森·威尔士（Orson Wells）。比如，在其卡夫卡的《审判》中，他系统地利用了打开一扇门之简单行为的幻觉潜力：“通常它们朝着令人迷惑的不同地方敞开……《审判》中的下一个房间总是暗示一种受压抑的心理恐怖。”<sup>(65)</sup>当一个普通妇人在一个破旧的房间烫衣服的时候，在房间底部的小门打开了，并提审K。通过它，K突然发现自己在一个大房间里，在房间里，诸如一种政治集会的某种事情正在进行，有几百个人聚集在那儿，空气中充满了烟味。在他的办公大楼中降临到K的奇遇，与从小的私人空间进到大的公共空间这一突然通道形成清晰的对照：在大的和现代的办公建筑中，沿着亮着灯的走廊走过去，K打开了朝向小储藏间的门，在那儿，他发现一个身着皮衣的人，正在鞭打着两个腐败

的警察，两个他以前抱怨过的警察：“巨大的共同工作间已让位于幽闭恐怖的拷打室，一个丑陋的小空间，点着一个裸露的灯泡，充满着阿谀奉承的人。”<sup>(66)</sup>这个荧幕完美地提供了超我的被扭曲的逻辑：它宣告了K有罪，以一种过度字面的方式，通过仅仅实现他自己对警察的抱怨——在淫秽的、被虐待性变态的带有性关系的拷打中，K接受了他自己对律法他者之要求的真理。

这种装置——人们能通过它看到他者场景的框架——不是从前历史的拉斯科（Lascaux）绘画到产生虚拟现实之计算机的幻觉空间的基本装置吗？计算机的界面不是这一框架的最终物质化吗？适当地规定“人类维度”的东西是一种荧幕、框架的在场，通过它，我们与在现实中找不到的“超感官”虚拟世界交流：拉康已经指出，柏拉图理念的恰当位置是纯粹表象的表面。这个空洞将我们在自然环境中嵌入的平衡摔开，并将我们抛进被谢林描述为“接缝之外”的存在状态中：物质世界中的不再“在家”，渴求他者的场景，然而，他者的场景仍然是永远“虚拟的”，一种自身的承诺、一种只通达到一种片面观点之短暂的失真的一瞥。关键不仅是人是一种技术动物（zoon techniko），干预人工技术环境——在其自身和其原始自然之间的他的“第二自然”——的技术动物；毋宁说，这一“第二自然”的位置是不可还原地虚拟的。回到界面的例子：“虚拟的”是我们在界面荧幕上看到的空间；是这一符号与壮丽意象的世界——通过它，我们能自由地冲浪；是被投射到荧幕上和荧幕上创造一种“深度”之虚假印象的世界。在我们跨过其门槛看一看“实际上”位于这一荧幕背后的东西时，我们除了遇到无感觉的数字机械之外，什么也没遇到。这一幻觉的场景及象征秩序是严格相关的：没有幻觉空间，就没有象征秩序，没有幻觉幽灵能出现的伪物质的、“虚拟的”他者场景，就没有逻各斯的理想秩序，或者，正如谢林指出的，没有各种精灵，就没有精神，没有“各种精灵”的淫秽的、天上的、幻觉的肉体（不死者，幽灵、吸血鬼……），就没有纯

粹精神的理念世界。在那儿，在对不可避免的伪物质的幻觉理念之支持的肯定中，有真正（“辩证的”）唯物主义的关键洞见。

幻觉荧幕——“界面”——是什么呢？有时，我们甚至在自然中发现它，就像斯洛文尼亚的科喀尼克湖（Cerknica Lake）中的情形：这一间歇性的湖（在其季节性的喷发过程中，水将鱼抛到空中，等等）被经验为一种不可思议的荧幕，一个源自空无的某种东西的奇迹。早在17世纪，这一现象就吸引了自然科学家。一位斯洛文尼亚作家亚内兹·瓦尔瓦索（Janez Valvasor），因为提供了对这一神秘的解释（一个伴有各种压力的错综复杂的地下渠道网络）而成了英国皇家学会的成员。或许，这是对机械论的一个最基本定义：在“不可思议的”感觉效果的确切意义上，在包括其自身与原始身体物质性间的鸿沟之事件的确切意义上，产生效果的一架机器——机械论是解释“幻觉”出现的那种东西。这儿的关键点是，对机械论的洞见没有毁坏幻觉、“效果”；就它使得物质原因和它们的表面结果 [回想一下最近的“由……制成”的电影系列——《终结者2》（*Terminator 2*）、《印第安纳·琼斯》（*Indiana Jones*），等等，这些伴着大制作产品的电影] 明白可知而言，它甚至加强了它。一般的政治运动广告和宣传也越来越如此：最初，重点放在产品（候选人）自身上，继而，它移向效果意象，尽管现在越来越转向意象的制作（制定一种广告的战略自己做广告，等等）。矛盾是：在一种旧的陈词滥调——根据它，西方意识形态以最终产品的代价掩盖了生产过程——的逆转中，远非成为被禁止之物的秘密场所，不能显示之物的秘密场所和被拜物教隐藏之物的秘密场所，生产过程成为了迷恋其在场的拜物教。<sup>(67)</sup>

早在虚拟现实流行之前，吉尔·德勒兹——另一个伟大的谢林主义者——描述了关于神秘事件的虚拟性位置。从拉斯科岩洞之墙上的前历史的绘画到虚拟现实，我们遇到了同样的谜：对我们来说，悬置现实及进入幻觉荧幕的虚拟空间是如何可能的呢？“无形体的”事件怎么能从物质的混合物、物质原因的混合物中出现？<sup>(68)</sup>我们似乎知道一切

关于黑色电影的社会和艺术背景：第二次世界大战对既已确立的性别角色的创伤性冲击，德国表现主义的影响，——但显而易见的是，所有这些都不足以解释黑色电影世界的出现，而黑色电影世界之渗透一切的堕落的独特风味，体现在了致命诱惑力的女性（*femme fatale*）形象中。它是与彬彬有礼的爱情相同的东西：人们能不确定地玩来源和影响的历史主义游戏：对阿拉伯深奥传统的隐蔽援引；骑士、他的夫人及她丈夫的父亲形象的乱伦三角；在瓦解封建主义中废除骑士的困难情形，等等，等等。然而，存在着一种不可超越的鸿沟、一种“虚无”，它将这一物质原因的混合物同女士的神秘出现永远地分离开来。这一德勒兹式的主张——即感性事件不能还原到物质原因的混合物——也允许我们恰当地定位福柯的“考古学”谋划：福柯瞄准的东西，不是将一种事件还原到其原因网络（不管它们是如何异类的和偶然的），而是事件出现和消失的规则，其位置完全不同于规定物质原因和结果的混合物的法则的规则。

模仿（*imitation*）与仿真（*simulation*）间的差异提供了虚拟现实位置的钥匙：<sup>(69)</sup>虚拟现实没有模仿现实，它通过产生假象仿制了它。换句话说，模仿模仿了一种前存在的真实生命的模型，而仿真产生一个不存在的现实的假象——它仿制了不存在的某种东西。让我们举个计算机中最基本的虚拟性例子，即所谓虚拟记忆的例子：计算机能仿制较它实际具有的更大的记忆，即它能这样起作用，仿佛其记忆较它具有的更大。直到仿制了较其能实际提供之更大程度的存储的金融系统为止，对于每一种象征安排不都如此吗？完整的存款系统及诸如此类的东西，基于任何人在任何时候都能从银行取出他的或她的钱的前设发挥作用——这一前设，尽管决不能被实现，然而，为金融系统之“真实的”、“物质的”功能提供了可能。

同可能出现的相比，模仿与仿真间这一差异的结果更为根本。在前存在的“有机”现实中，模仿维持了信念，与模仿相对照，通过揭示对其产生负责的机械论，仿真在回溯的意义上将自然本身“去自然化

了”。<sup>(70)</sup>换句话说，仿真的“存在论赌注”是，在自然与其人工复制品间没有最终的区别。存在着一个更基本的真相层次，与其相关，被仿真的荧幕现实与“真实”现实，都是制造出来的效果，纯粹计算的真相：在通过界面（现实的被仿真结果）看到的事件背后，存在纯粹无主体的（无头脑的）计算，一系列的1和0，+和-。在《讨论课II》（*Seminar II*）中，<sup>(71)</sup>拉康第一次形成了一系列的+和-的观念，他贸然地将它还原到能指的秩序上；因此，人们应该从在《讨论课XX》（*Seminar XX*）中确立的能指与字母（书写）间对立的观点上重读这几页：<sup>(72)</sup>无主体的数字计算既不是差异象征系统（意义的象征领域是在荧幕上操作的虚假现实的一部分），也不是外在于界面荧幕的现实（在荧幕背后的物质现实中，只存在芯片、电子气流，等等）。虚拟现实的赌注是，意义世界、叙事化的世界不是最终的参考，不是不可超越的视域，因为它依赖纯粹的计算。在那儿存在着将拉康与后现代解构主义者永远分离的鸿沟：后者将科学看作可能的地方叙事化之一，而对拉康来说，当代科学能使我们抵达纯粹计算的真相，而纯粹计算的真相强调了多重叙事化的游戏。这就是拉康的真相：纯粹地虚拟的、“非真正存在的”、无主体计算的秩序，规定了物质的和/或虚构的每一“现实”。现在，人们能看到，在多么确切的意义上，虚拟性的位置是模棱两可的：这一术语同样地以一种不可还原的方式涉及幻觉现实的虚拟位置，我们在界面的荧幕上觉察到它们，并涉及纯粹计算，而纯粹计算不能在流经计算机芯片的电子气流中被还原为其物质化。

在谢林之前，用其“偶因论”提出解释虚拟现实之最好概念装置的哲学家是马勒勃朗士（Malebranche）。马勒勃朗士是一个笛卡儿的信徒，为了解释物质实体与精神实体——即，身体与灵魂——间的协调，他放弃了笛卡儿对松果腺（pineal gland）的荒谬援引。如果两者间没有联系，没有灵魂能有依照因果关系对身体起作用的点，或者相反，那么，我们怎么解释它们的协调呢？由于两个原因网络（在我的

心灵中的观念网络和身体之互相连接的网络）是完全独立的，唯一的方法就是，一个第三者——真实的实体（上帝）不断地在两者间协调与调停，维持连续性的假象：在我想举起我的手时，我的手就举起来了，我的思想不是直接地而是“偶尔地”造成了我的手举了起来——在注意到我的思想对准举我的手时，上帝就驱动导致我的手实际被举起的另外的、物质的、因果关系的链条。如果我们用大他者（big Other）——象征秩序——“取代”上帝，我们能看到偶因论与拉康的立场的接近：正如拉康在“电视”中，在其反对亚里士多德的辩论法时指出的，<sup>(73)</sup>灵魂与身体的关系绝非直接的，因为大他者总是在两者间插入自身。因此，偶因论本质上是一个能指之“任意性”的名称，是将观念网络从身体的（真实的）因果关系网络中分离出来之鸿沟的名称，是如下事实的名称：大他者解释了两个网络的协调，结果，在我的身体咬苹果的时候，我的灵魂经验到一种快乐的感觉。这一相同的鸿沟被古代阿兹台克人的（Aztec）牧师所注意到，这些牧师组织人类牺牲以保证太阳将再升起：在此，人类的牺牲是为了维持两个系列——物质必然性与象征事件的串连——间的协调而讨好上帝。阿兹台克人牧师的牺牲看起来可能是“非理性的”，其构成前提较我们的普通直觉更有洞见，根据我们的普通直觉，身体与灵魂间的协调是直接的，即对我来说，在我咬苹果时，有一种快乐的感觉是“自然的”，因为这一感觉由苹果直接导致。在保证现实与我们对它的精神经验间的协调时，失去的东西是大他者的中间角色。而它不是与我们沉浸于虚拟现实相同吗？在我为了在虚拟空间中推一个对象而举起我的手时，这个对象实际上移动了——当然，我的幻觉是，我的手的移动直接造成了对象的变位，即在我的沉浸中，我忽略了被计算机化了的互相协调的错综复杂的机制，类似于保证偶因论中两个系列间协调的上帝角色。<sup>(74)</sup>

因此，关键是使赛博空间将影响我们生活之方式的根本模糊性保持敞开：这不取决于技术本身，而是取决于其社会键入方式。沉浸在赛博空间中能强化我们的身体经验（新感性，拥有更多器官的新身

体，新性别……），它也为操纵机器的人打开了可能性，机器在字面上管理偷窃了我们自己（虚拟）身体的赛博空间，由于剥夺了我们对它的控制，结果人们不再将自己的身体与“自己”联系起来。人们在此遇到的东西是依附化（mediatization）观念的模糊性：<sup>(75)</sup>起初，这一观念规定通过它主体被剥夺了其直接决定权的主体的姿态；政治依附化的大师是拿破仑，他将权力的外表留给被征服的君主，而他们不再能有效地行使它。在一种更一般的层次上，人们能说，那一君主的“依附化”规定了立宪君主制：在立宪君主制中，君主被还原到一种“点缀存在”之纯粹形式象征姿态的位置，还原到签署并因此赋予法典以效力的纯粹形式象征姿态的位置，而法典的内容是由被选举的统治实体所规定的。并且，在其增长的虚假伪装下，在我们的日常生活计算机化的过程中，主体也越来越“依附化”，被不可察觉地剥夺了权力，已作必要的修改的相同的东西，不是也对当今我们日常生活之逐步的计算机化适用吗？在我们的身体被依附化（陷在电子媒体网络中）时，它同时被暴露给了一种彻底“无产阶级化”的威胁：主体被潜在地还原到纯粹的\$上，因为甚至我自己的个人经验能被像机器一样的他者所偷窃、所操纵、所规定。人们又能看到，极端虚拟化的前景怎样赋予计算机以地位，酷似马勒勃朗士之偶因论中的上帝的地位：由于计算机协调我的思想（我经验的东西）与（在虚拟现实中的）我的肢体的运动，人们很容易就能想到功能紊乱了的计算机，它开始像一个邪恶的上帝一样行动，干扰我的思想和我的身体之自我经验间的协调——在举起我的手的我的思想信号被悬置或在（虚拟）现实中被抵消时，作为“我的”身体的最基本经验被破坏了。因此，似乎是，赛博空间有效地实现了被施瑞伯描述为偏执狂的幻想，施瑞伯是一位德国法官，弗洛伊德分析过他的回忆录：<sup>(76)</sup>就其似乎将施瑞伯的神圣光线的幻觉物质化而言——上帝通过神圣光线直接控制人类思想，“线圈世界”是精神病的。换句话说，计算机中的大他者的外化，没有解释线圈世界的内在偏执狂的维度吗？或者，用另一种方式说：老生常谈的是，在赛博空

间中，将意识下载进计算机中的能力，把人们从其身体中解放了出来——但它也将机器从“它们的”人民中解放了出来……

关于被分散的“我”与我的镜像间的镜式关系，这意味着，在虚拟现实的线圈世界中，我的镜像在机器中、在一种代理的掩盖下被扩大了，代理在赛博空间中取代了我，结果，在“现实生活”中的“我的”身体，被越来越多地还原到一种排泄物的剩余之上。因此，关键点是坚持绝对的模糊性：是的，存在着一种“不可见的剩余”，我们决不能从我们的现实身体中把线切断，并在赛博空间中自由地漂浮；然而，由于我们身体的自我经验本身总已经是“虚拟的”、系统地被中介的，我们被迫返回的这一身体，不是完全自我经验建构的身体，不是“真正现实”的身体，而是无形的剩余物、真相的恐怖。



## 8 主人是什么？

得出的结论是，虽然我们谈论“笛卡儿范式的终结”，我们却继续栖身于这些概念坐标范围内。按照詹姆逊的说法，<sup>(77)</sup>后现代性的二律背反是建构主义与本质主义之间的二律背反：一方面，普遍“虚拟化”——越来越迫近的概念——的螺旋式上升，一切都是（社会地、符号地、技术地……）“被建构的”、偶然的、在前存在的根据中缺乏任何保证的；另一方面，拼命寻找一个固定的基础，其最重要的表达不是不同的宗教或种族的“原教旨主义”，而是返回到当前生态学立场中的自然。在后现代之新时代的反笛卡儿主义领域内，这一二律背反假设了所谓深度生态学与新时代技术唯灵论间的张力形式：深度生态学支持通过终止技术支配态度返回到自然的自然经验，而技术唯灵论将其希望放在通过其对立面产生的精神逆转上——即由现实的完全技术复制（这么一种观念：在某一不太远的未来，通过他们对虚拟现实的完全浸入，人类主体将能起动将他们附着在他们的身体之上的锚，起动将他们附着于这一变化的锚：将他们变成从一种虚拟身体到另一身体之自由漂浮的幽灵般的实体）产生的精神逆转上。

因此，很容易分辨生态学立场产生的吸引症结：它将其自身呈现为对现代主体之傲慢的唯一可信的回答，对构成资本主义逻辑的永恒不稳定性的唯一可信的回答。也就是说，当今的伦理问题是怎样在我们的后现代相对主义世界中插入一个限度，在后现代相对主义的世界中，没有代理机构拥有告诉我们你能走“这么远而不是更远”的无条件权威。在此，生态学作为反对后现代相对主义的唯一严肃斗争者出现：它把自然本身——地球生态系统之脆弱的平衡——作为提供给我们行为的恰当尺度的参考点，不可超越之限度的参考点——这一为限度获取一种“客观”合法性的姿态是最纯粹的意识形态。与对限度之深度生态学的重新肯定相对照，人们应该因此维护谢林表面上“悲观主义

的”、“反动的”洞见：世界本身在“接缝之外”，一种根本的错位是其积极的存在论条件。<sup>(78)</sup>或者，根据谢林的收缩与膨胀的对抗：虚拟现实不是膨胀的极端形式吗？不是在被吸收的物理身体中失去我们的停泊点的极端形式吗？并且，生态学不是一种对这一失去之同样少的极端收缩的反作用吗？我们现在能返回到深度生态学与新时代技术唯灵论的对立上：把人性归入从属部分重新确立自然平衡的幻想与在广泛的虚拟化中蒸发身体惯性的幻想，是否认如下分裂的两种对立战略：我们称为“现实”的东西与由一种虚幻的内容填充的真相之空洞——即维持“现实”之不可捉摸的、不可理解的鸿沟——间的分裂。

就虚拟现实的影响扎根于资本主义动力学而言，毫不奇怪的是，马克思对资本主义的分析，他对缺乏与过剩之间的必然的相互依赖的强调，对我们对待虚拟现实依然是中肯的。正如黑格尔在其公民社会理论中已经指出的，现代贫困的矛盾是，财富的缺乏不取决于社会有限的生产能力，而是由生产过剩产生的，由“过多的财富”产生的——过剩和缺乏是相关的。缺乏（“乌合之众”的贫困）是生产过剩的表面形式。因此，任何“平衡”缺乏与过剩（并且，如果不是将基本平衡重新引入社会生产／再生产之循环的一种不顾一切的努力的话，那么，在其经济政策中的法西斯主义是什么呢？）的努力都注定要失败：用生产更多财富来消除缺乏（贫困）的努力导致更多贫困……在某种不同层次上，在斯大林主义者的“极权主义”版本中，我们遇到了一种缺乏和过剩的类似相互依赖：在斯大林主义者的官僚世界中，超我怎样起作用呢？当然，其无与伦比的例子是斯大林主义的清洗。属于超我概念的双重约束最好体现在斯大林的内政部长——叶若夫（Yezhov）、亚戈达（Yagoda）、阿巴库莫夫（Abakoumov）——的命运上。在他们身上，有一种发现新的反社会主义者的图谋的持续不断的压力，他们总是被指责过于仁慈、不够警惕；因此，对他们来说，满足领袖要求的唯一方式，就是制造图谋并逮捕无辜的人们。然而，这么做，他们正在为他们自己的暴力死亡奠定基础，因为他们的

后继者已经在工作了，收集他们怎样实际上是杀害优秀忠诚之布尔什维克者的帝国主义反革命代理人的证据……因此，受害者的无辜是游戏的一部分，它促成了“吃掉自己的孩子”的革命清洗的自我生产的循环。这一获得（在反对反革命的斗争热情中）缺乏与过剩间之“恰当尺度”的不可能性，是斯大林官僚体制之起作用的超我的最清晰线索：我们要么过于仁慈（如果我们没有发现足够的叛国者，这证明我们对反革命的默默支持），要么过于警惕（它又使我们犯迫害社会主义忠诚战士的罪行）。<sup>(79)</sup>或许，这一缺乏与过剩的相互依赖是我们称为“现代性”的东西的核心。<sup>(80)</sup>

象征化过程中“狭窄波段”（由于结构的原因，图画总是有限的、被还原的这一事实）的矛盾角色，提供了缺乏与过剩间相互依赖的另一事例：这一缺乏、这一限度自身，激发了过剩的想象财富（回想一下几乎是谚语般的例子足矣，有一个简单木质玩具的孩子，他的想象远远高于玩复杂的电子设备的孩子）。在那儿存在着完全浸入虚拟现实的僵局：它充满了想象的强迫，因为一切已经给予了我们的眼睛。这也解释了所谓交互式讲故事的僵局，在交互式讲故事中，在故事的每一轮，读者自由选择他的或她的事件版本（英雄能赢得或失去想要的女士，等等）。经验显示，在读者中，那一方式产生了一种双重的不满：（1）存在“太多的自由”，太多取决于我；不是顺从叙事的快乐，我反而受到擅自作决定的攻击；（2）我的叙事（diegetic）现实中的幼稚信任被打乱，即对于交互讲故事之官方意识形态的恐怖，为了了解“真正”发生到英雄身上的事件（他确实赢得了爱慕的女士，等等），而非为了决定结果，我才去读一个故事。<sup>(81)</sup>构成这一挫折基础的东西是对主人的要求：在叙事中，我渴求某人建立规则并对事件的过程负责——过度的自由是最大的挫折。不止是回答了一种实际生态灾难的威胁，深度生态学是一种反击缺乏这一限制我们自由的、客观的、被强加的规则的努力。在此，人们应该记住的东西是这一限度与

我们的“现实感”之间的联系：在交互式的虚拟世界中，现实缺乏其内在限度，并因此被剥夺了其实体，变成了一种自身的以太式形象。

那么，在“交互”叙事中，什么隐含规则被实际上违反了？在我们看《奥赛罗》（*Othello*）的表演时，我们早就清楚谎言的内容了，但我们仍是充满焦虑，并一而再地被悲剧的结局所震动，仿佛在另一层次上，我们不很确信不可避免的事情又要发生。在此，我们没有遇到一种关于不可能的东西的禁忌之主题的新变量吗？以及／或者，我们没有遇到关于在做已经是自在必然的事情的律令之主题中的新变量吗？在将两种死亡——象征的与真实的——分离开来的鸿沟中呢？古代阿兹台克人的牧师例示了这一鸿沟，他组织人类牺牲以保证太阳升起，虽然最明显的事情将不会发生，可是谁受到这一表面“非理性的”前景之警告了吗？并且，自由地肯定不可避免的东西的相同姿态，不是构成了主人的位置吗？通过他的“是的！”，仅仅“回答是”，主人就证明了不可避免的东西——他行动，仿佛在实际上没有什么东西的地方，他作了选择。（因此，不可避免地存在某种本质上愚钝的东西，包含在主人的位置中：主人的主要角色是讲述显而易见的东西。）回想一下当今西方大国与俄罗斯之间的关系就够了：同规定这一关系的沉默协议相一致，西方国家把俄罗斯当一个大国对待，即使俄罗斯没有（实际上）作为一个大国行动。人们能看到将被拒绝而提供的逻辑（俄罗斯被提供了作为大国的机会，即使它礼貌地拒绝了这一提供），是怎样与不得不保持一种仅仅是可能性的可能性连接起来：在原则上，对俄罗斯来说，像一个大国一样地有效行动是可能的，但如果俄罗斯要维持一个大国的象征位置，这一可能性必定不被利用……因此，俄罗斯的位置不是主人本身的位置吗？主人这一相同的矛盾位置的另一方面，同通过考试及宣布其结果之谜相一致：在实际的考试——我们能力的直接测试——和结果的当众宣布的时瞬间，必定存在着一个极小的鸿沟、推迟——一种处在两者之间的时间，即使结果已经产生了，我们都知道它，但存在一种关于“主人（宣布结果）要说的

东西”的“非理性的”不确定性，仿佛只是通过当众宣布，结果才变成实际的，才是“自为的”。<sup>(82)</sup>

在谚语的内在愚蠢性中，主人智慧的同义反复的空洞性被例示出了。让我们做一个精神实验，通过尘世生活、尘世生活的快乐与尘世生活的超越间的关系，努力建构谚语智慧。如果人们说，“忘掉来生，忘掉其他的地方，抓住今天，完全享受眼下的生活，它是你拥有的唯一生活！”这听上去很深刻。如果人们说完全相反的话（“不要陷入尘世生活的虚幻的和徒劳的快乐中；金钱、权力和激情全都注定要烟消云散——思考永恒吧！”），这听上去也很深刻。如果人们将两方面连起来（“将永恒带入日常生活，在这个地球上过你的生活，仿佛它已经被永恒所充满！”），我们获得另一深刻的思想。不用说，相反的情况也如此：“别徒劳地竭力将永恒和你的尘世生活带到一起，谦卑地接受你永远被分裂成天国与尘世吧！”最后，如果人们只是被这些颠倒和主张迷惑了：“生活是一个谜，不要竭力参透其秘密，接受其深不可测的神秘美丽吧！”结果又同其颠倒一样深刻：“不要让你自己被虚假的神秘所打乱，它们恰好掩盖了这一事实：最终，生活是简单的——它是其所是，没有理由与节奏，它简单地在这儿！”不用说，通过将神秘与简单连接起来，人们又获得了一种智慧：“终极的、深不可测的生命之神秘，存在于其确切的简单性中，存在于有生命的简单事实中。”

这一同义反复的低能，指向这一事实：主人从象征交换的经济中被排除了——不是完全被排除，因为他在其中占有一种特别的、例外的位置。对主人来说，不存在“针锋相对”，因为对他来说，针在一种已经是其自己的锋的方式中了。换句话说，在我们给予主人某种东西时，我们没有指望任何回报，因为这一给主人的礼物作为其自己的回报起作用——在主人接受我们礼物的时候，我们感到荣幸。情况不是经常如此吗：我们与其有转让关系的某人，由于接受了我们的礼物，他们就施惠于我们了吗？<sup>(83)</sup>这一对陷入交换循环的拒绝，是最终规定主人态度的东西：在现代资本主义社会中，主人形象的衰落内在地遵

循着作为交换社会之现代社会的定义。甚至在主人似乎参与了一种交换行为时，他们实际上正在使矛盾的礼物交换臻于完善，礼物交换尚未作为恰当的交换行为起作用：比如，在冬节（*potlatch*）仪式中，在我努力为我的客人组织一次较他以前为我准备的更奢侈的节日时，关键不是“还债”，而是重复和胜过礼物的过剩。

因此，主人是什么？比如，管弦乐队的指挥：在某种意义上，他做的事情是多余的，即一个完美排练了的管弦乐队本不需要指挥。确切地说，指挥本身——作为多余的——增加了关键的我不知道什么（*je ne sais quoi*），增加了深不可测的策略与声调。因此，主人体现了偶然性压倒必然性的不可还原的过剩——在管弦乐队弹奏遵循完全的必然性时，不再需要主人-指挥。构成主人的姿态被一种紧张的政治情境最好地例示了，在该情境中，领导者在两个选项间被撕裂：要么在其极端纯洁性中肯定一种恰当的立场，要么提出一个充分广泛的立场，以便作为一把能包括领导者之政党的所有倾向的大“伞”。结果是完全“不能决定的”：采纳不可调和的“极端”立场能孤立领导者，它能使他或她表现为不可接受的，它也能被看作坚决的尺度，坚决的尺度规定了想要的目标，并因此吸引广泛的群众（参看戴高乐将军在1940年同德国合作问题上的决定，“不！”让他成了领导人）；采纳不清楚的“伞”的立场，能为一种广泛的联合奠定基础，它也能被看作犹豫不决的失望符号。有时，为了“现实的”、可达到的目标，实用地限制自己是更好的；另一时刻，更有效的是说：“不，这还不够，真实的乌托邦是，在我们社会的当前状态中，我们能获得这些适度的目标——如果我们真的渴望获得这些目标，我们必须瞄向更高，我们必须改变一般的条件！”或许，这就是区分一个“真正领导人”的特征：冒险进入极端的能力——远非放逐领导者，而是找到普遍的吸引力并为最广泛的可能联合奠定基础。当然，就它不是提前能决定的而言，那一姿态是极端冒险的：它能成功，它也能将领导人变成一个荒谬形象、一个孤独的极端主义疯子。这是一个“真正的领导人”不得不承担的风险：历

史的教训之一是，在温和的实用派和极端主义者间的政治斗争中，正是极端主义者（后来、在接管之后）能有效地实现必要的实用措施。

有一种能进一步澄清主人悖论的逻辑游戏。<sup>(84)</sup>两个人，A和B；他们都在他们的头上贴一个只被另一个人看得见的主要数字；一个数字总是另一个数字的后一位或前一位，结果，如果一个人贴数字5，另一个人的数字必然是4或者6；0被禁止使用。那么，两个人怎么得出他们各自数字的知识呢？让我们复制三种基本情境：

A贴1，B贴2，即A看到B头上的2，B看到A头上的1。当然，这一联结为B的直接洞见提供了可能：A看到2在B头上，但不能立即猜出在她头上的数字是1或3，而B看到1在A的头上，就立即知道他贴了2。因此，B能直接得出正确答案：他的知识没有被A的不知道所干扰。

A贴2，B贴3。在此，还是B首先得出答案，但他的知识受到A的不知道的干扰。也就是说，推理按两步进行：（1）A看到3，她不知道她的数字（2或4），因此她说，“我不知道”；（2）B看到2，他心想，“我贴的是1或3；如果我贴1，A将知道她贴2；然而，由于A不知道她的数字，由此可知，我贴的是3。”

A贴3，B贴4。还是B先得出答案，然而，推理现在不得不分三步：

（1）B看到3，他不知道他的数字（2或4），因此他说他不知道；

（2）A看到4，她也不知道她的数字（3或5）；在此，B的不知道对她没有帮助——因为A看到4，她知道B在她头上看到3或5，并因此提前知道B的第一个答案将是“我不知道”（例如，如果B看到3或5，在两种情况下，他都不能直接猜出他的数字）；

（3）然而，在这一双方都宣布不知道的基础上，在第三步中，B能得出他的知识。他的推理是：“我看到3在A头上，因此，我贴2或4

——我不知道我的数字，A知道我不知道。然而，如果我贴2，A应该能在我的不知道基础上得出她的知识。也就是说，如果我贴2，A的推理将是：‘我看到2贴在B头上；这意味着我贴1或3。如果我贴1，B将知道他贴2。然而，由于B不知道他的数字，我贴的是3。’可是，由于A不知道她的数字，我的数字必定是4。”换句话说，B的无知（B看到3贴在A头上的事实，却不知道他的数字是2还是4）假设了关于她在B头上看到东西的不同意义或价值：如果A在B头上看到2，B的不知道告诉她，她贴3；如果A在B头上看到4，B的不知道告诉她，她贴3或5，即先于B的不知道它没有告诉她她所不知道的任何东西。为了继续B的推理：“我在A头上看到3，因此我贴2或4——我不知道我贴的数字。然而，如果我贴2，我的不知道告诉A，她贴3，由于A不知道她贴3，我的数字必定是4。”B考虑他的不知道（的宣布）对A的影响：如果B的宣布不知道在A上产生了知识，他贴2，如果没有，他贴4。

很容易在这三种形式中分辨主人、大学和神经分析之社会联系的三合一：在主人联系中，仆人直接认出谁是“数字1”，并因此假设一种屈从角色；在大学联系中，大学人格的知识以对他者的无知为中介；在神经分析联系中，通过一种对无知的最初宣布，并遵循分析师的无知的宣布——分析师不必直接作为知道的人，而是作为代表在他者中的缺乏，代表大他者的无知，接受神经分析的人得出了知识（关于接受神经分析的人之欲望的真理）。在这一确切的意义上，正如拉康指出的，分析师必定能数到4。然而，甚至比这更有趣的是第三形式之谜一般的特征：在推理过程中的第一步是B对其不知道的宣布；这一步之谜是它是必要的，即不可避免的，但同时，又是完全多余的——B说了什么东西，A已经知道；即由于A看到4贴在B头上，她提前知道，B的第一个姿态只能是他宣布不知道。然而，如果B不是从陈述显而易见的东西开始，如果游戏直接从A陈述“我不知道”开始，B就不能得出他的知识。在此，人们遇到了最纯粹的象征秩序：陈述显而易见的东西的纯粹多余姿态。这一从陈述显而易见东西的开始的可能性，



是大他者的一种存在论证据；也就是说，如果两个参与的人每个都知道它，谁必须宣布它？当然是大他者……

确切地说，就它是多余的和“愚蠢的”而言，奠定后续秩序的初始姿态，是最纯粹的主人姿态：“主人”是宣布这类“显而易见东西”的主体。换句话说，主人的最终支持存在于一种无知的内核中：与启蒙的座右铭“知识就是力量”（Knowledge is power/savior est pouvoir）相对照，人们应该断言，在一种社会联系中，主人的位置总是取决于一种最小的无知、我真不想知道（je n'en veux rien savoir）的最小化。从众所周知的波特金（Potemkin）村寨到所谓的模范社会主义村寨——为了掩盖毛泽东关注的1959年大跃进（Great Leap Forward）的失败，而在中国沿主要铁路线匆忙修建的模范社会主义村寨，我们一再遇到的东西，是怂恿从主人的注视中掩盖日常生活的灰暗。并且，要点是，这一无知是建构性的：主人的决定绝不是完全“扎根于理性”；在其中，总存在着一种最小的任意性与纯粹的白痴行为。在那儿存在着启蒙左派的悲剧，左派不能解释这一白痴式的象征仪式的建构角色 [从里根到克罗地亚的图季曼（Tudjman）]，并肆意嘲笑他们。

## 9 和解

行为的真相与其行为只通过它变成“自身”之象征假设间的鸿沟——在黑格尔式的术语中，“自在”与“自为”间的鸿沟，关于行为之“自由选择”的象征姿态的推迟，由于它，选择最终总是一种被迫的选择，一种假设已经被强加到我们头上的东西的行为——对谢林之神圣自由概念有深刻影响：正如马凯（Marquet）所指出的，在陷入盲目本能之旋转运动的漩涡后，上帝发出道的声音，并因此将自身建成一个自由主体的事实，意味着上帝自身没有免于被迫选择的困境——他也被迫自由地假设依照盲目必然性已经出现的东西。在解释马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》的著名开头时，人们想说，在其自由的创造行为中，“上帝创造了他自己的历史；但他不是在单凭自己的兴致创造了它；他不是在他自己选择的环境下创造了它，而是在源自过去之直接遭遇的、被给予的及被传递的环境下创造了它”——从神圣的前历史的旋转运动之永恒过去中创造了它。就这一困境是“世界时代”的存在论大厦的必然结果而言，人们能主张，“世界时代”计划失败的最终原因——即谢林退回到亚里士多德存在论框架之安全水域的原因——在于他不愿意接受这一事实：上帝的自由也是一种被迫选择的自由，是自由地假设一种强加之必然性的姿态。

那么，谢林的第三“神圣时代”——在爱的支配中的过去与现在之间的最终和解，存在于什么当中呢？已经提到的一种新“仿生学天使”的“后人类”乌托邦，一种线圈主体的乌托邦——通过将意识“下载”到机器中，线圈主体割断了使主体隶属于物质身体，并转变成在赛博空间之轻飘飘的物质性中自由漂浮之精神的联系<sup>(85)</sup>——似乎完美地适合于谢林之第三“神圣时代”的唯心论幻想，在谢林的唯心论幻想中，第三“神圣时代”是从堕落的救赎，是从堕落进入至福的步骤：人性的幻

想克服了收缩进自身的自我论，并因此消除了物质惯性，将身体现实转变成一种精神共享的透明中介。

在此，很容易断定的是，在某一点上，主体被迫离开赛博空间并返回到“真实的现实”——比如，如果机器——赛博空间的硬件支持——出了故障，将我们抛回到我们身体存在的悲惨境地，那会怎样呢？然而，我们身体存在的这一“真实的现实”是什么呢？难道不是拉康的基本教导，即这一“真实的现实”本身受到大他者之虚拟秩序的支持吗？总之，“告诉我们，我们总在物质现实中依附于我们的身体”的推理出了某些问题：我们不得不从相反的方向接近问题。要得出的关键结论不是这一结论：切断连接我们身体现实的脐带并在虚拟空间中自由漂浮是不可能的，而恰恰是其反面：我们决没有完全浸入这一身体现实中是怎么回事？没有我们将幻觉投射到其上的空洞荧幕，就没有“现实”，它是怎么回事？现实自身——在每一虚拟的恶作剧结束后，我们被迫返回到其上的“现实”本身——需要幻想框架作为其连贯性的最终支持。因此，两个命题将被放在一起思考：不存在人们能简单返回的“坚固现实”，而是存在阻止我们在幻觉空间中从一个到另一个虚拟身体自由漂浮的某种“真相”。没有那一空白，即我们将幻觉投射到其上的荧幕，就没有现实，因为如果现实将出现的话，某种东西必须从其中被排除掉：空白的荧幕就是那一排除（“原始的压抑”）的线索。一种幻觉形成的令人迷惑的在场，没有掩盖现实：它掩盖了那种东西——如果现实将要出现，它不得被注销的那种东西——的空洞。

然而，对谢林第三时代——未来，即向神圣至福的回归——的此一阅读，只是虚幻地掩盖真相的另一版本吗？是唯一可能的吗？谢林清楚地知道，如果现实将要出现，某种东西（本能之原始漩涡运动的恐怖）不得被“压抑进”过去。关键点是，谢林在此同德国唯心论的主流——包括他自己早期的同一性哲学，他早期同一性哲学将律法（独立的自我中心主义的个体经验到的社会秩序的客观合理性，作为

一种外来力量侵害到了他或她的自由) 想象为 (真正个人间关系的) 爱的内在条件——分开了: 律法的压力迫使我们宣布放弃自恋的自我意志, 并因此发现真实的他人之爱。远非作为真正个人间关系的阻碍起作用, 律法创造了它们实现的条件。然而, 从“世界时代”起, 谢林不再接受这一律法与爱之可能和解的观念: 现在, 他的和解观念包含了超越律法领域的行为; 这样, 它似乎同拉康在《讨论课 XI》(Seminar XI) 中提到的“超越律法之爱”的观念很接近。<sup>(86)</sup>事实上, 从拉康的本能进入爱的“女性”升华观念的观点来看, 接近谢林之超越律法的和解观念是很有诱惑力的: 对后期拉康来说, 爱不再只是与作为主体之“真理”的欲望相对立的对一种自恋的认定或误认, 而是一种独特的情形: 在狂喜包围中, 在被经验之非性爱事物 (音乐、宗教……) 的伪装下, 对他们的本能、他们的享乐之直接的非性爱升华 (整合进能指秩序)。<sup>(87)</sup>关于这一超越律法的爱, 即这一本能的直接的非性爱升华, 人们应该记住的东西是, 它是内在地非感性的、超越意义的: 意义只能在 (象征的) 律法范围内发生——在我们进入律法的领地时, 意义变成了被意指的享受 (enjoy-meant, *jouis-sense*)。<sup>(88)</sup>

根据拉康的看法, 就在精神分析治疗的结论上来看, 主体假设了超越幻觉及超越欲望 (之律法) 的本能, 在所有其极为迫切的问题中, 谢林的和解问题也迫使我们面对治疗的结论问题。如果我们抛弃不被信任的标准形式 (“重新整合进社会象征空间”, 等等), 唯有两种选择仍是开放的: 欲望或本能。也就是说, 要么我们将治疗结论想象为这一肯定: 对主体之彻底向他者欲望之谜的开放性的肯定, 幻想的形成不再掩盖他者的欲望之谜了; 要么我们冒超越欲望自身之危险采纳圣人的立场: 作为他被去中心的原因, 圣人不再被他者的欲望所干扰。在圣人的情形中, 以一种前所未闻的方式“造就自身”的主体, 变成了其自己的原因: 其原因是不再被去中心, 即他者的欲望之谜不再对它有任何控制。我们将怎样理解这一奇怪的颠倒呢? 在原则上, 事情是足够清楚的: 通过将自身设置为自己的原因, 主体完全假设了

这一事实：其欲望的对象因（object-cause），不是先于其结果的原因，而是由其结果网络回溯性地提出的原因：事件绝不只是自在地创伤性的，它只是在回溯的意义上变成了创伤，通过从作为其不可吸收之参照点的主体象征空间被“隐匿”的方式。在这一确切的意义上，通过回溯性地提出作为其欲望之对象因的那个X，主体“造就了自身”。这一圆环构建了主体，即在确切的意义上，没有“造就自身”的实体不是一个主体，而是一个对象。<sup>(89)</sup>然而，人们应该避免将这一假设想象为一种被去了中心之真相的象征整合，借此主体“象征”、假定了真相偶然相遇的被强加的创伤作为它的自由选择的行为。人们应该总是记住，主体的位置本身是歇斯底里的：就他者的欲望仍是不可穿透的而言，就主体不知道对他者来说它是什么对象而言，主体只有通过其与“Che vuoi?”（“你想要什么？”）相遇才“存在”。因此，悬置这一原因的去中心严格地等于拉康所谓的“主观之贫乏”，等于去歇斯底里化，因为通过去歇斯底里化，主体失去了其主体的位置。

最基本的幻想矩阵——时间圆环的矩阵——是“不可能”注视的矩阵，因为通过它，主体在他或她自己的概念的行为上是在场的。在幻想矩阵中，危险的东西是他者的欲望之谜：通过幻想的形成，主体提供了“对于我的父母来说，对于他们的欲望来说，我是什么？”的答案，并因此努力得出他或她的存在的“更深刻的意义”，辨别蕴涵其中的命运——重新肯定幻想的教导是，“由于一种特殊的目标，我才出生。”<sup>(90)</sup>最后，在精神治疗的末尾，在我“穿越我的基本幻想”时，其要点不是取代被他者的欲望之谜干扰，取代对于他人我是什么，在其象征化的意义上，在一个象征网络或我完全对其负责的叙事中认出我自己的意义上，我将我的命运“主观化了”，而是我完全假设了我的存在的最大的偶然性。在不再在他人的欲望中寻找他或他存在之保证的意义上，主体成为了“自己的原因”。人们不能高估这一拉康运动的根本特征：在此，拉康抛弃了被认为是其教导核心的东西，抛弃了不可还

原地“被去了中心的”主体观念，抛弃了其出现扎根于一个建构性之他性（alterity）关系中的主体。

指出它的另一种方式是说，“主观的贫乏”改变了从欲望到本能的记录。欲望是历史的和被主观化了的，按规定总是不满足的、转喻的、从一个对象转到另一对象的，因为我实际上没有欲望我想要的东西。我实际上欲望的东西是维持欲望本身，延迟其满足的可怕时刻。在另一方面，本能包含了一种总是找到其方法的惰性满足；本能是非主观化了的（“acephalous”）。或许其典型表达是令人厌恶的私人仪式（闻他自己的汗渍，老是用手指头抠鼻子……），在我们没有意识到它时，或者，就我们知道它而言，在我们对其无可奈何，不能阻止它时，它带给我们强烈的满足。在安徒生（Andersen）的童话“红舞鞋（The Red Shoes）”中，一个贫困潦倒的少女穿上了一双魔鞋，在其双腿不能停止跳舞时，她几乎死去；只有在刽子手用他的斧子砍掉她的双腿时，她才得救。她的穿这鞋的双腿仍在跳舞，而她被装上了木腿，并在宗教中找到了平静……这些鞋代表纯粹的欲望：作为一种非个人意志起作用之“不死的”部分对象——“它想要”，它坚持其（跳舞的）重复运动，它不惜一切代价走它的路、获得它的满足，不管主体的健康。<sup>(91)</sup>这一本能是“在比她自己更多的主体中的”那种东西：尽管主体不能将它“主观化”，不能通过说“就是我想这么干”而将它假设为“她自己的”，但是它在她的内核中运行。<sup>(92)</sup>拉康的赌注是，升华这种灰暗的满足是可能的——这就是艺术和宗教最终关心的东西。

尽管在本能中没有适合的主体间性，但本能包含了与他性相关的其自己的方式：欲望向象征大他者表达自身，它从其中寻找积极的认出（recognition），尽管本能在他者中向静默表达自身。他者在此被还原到一种静默的见证，还原到通过发出一种承认的静默信号、一声对本能之“是的”而支持主体享乐的无声在场。为了在本能中例示他者的这一位置，让我们不要害怕伸向低处的最低处——《神犬莱西》

（*Lassie Comes Home*）。在电影的结尾，为了在她的主人——小男孩

——下课时到达那儿，受伤的和疲劳的狗继续沿着小镇的街道向学校跑去；在路上，她经过了当地的铁匠铺；当铁匠——一个长着胡子的老人——看见血迹斑斑的动物按时跑到学校时，他默默地点头称赞。这一默默的点头就是对本能的真相、对狗的总是“返回她的位置”（参看拉康将真相定义为“总是返回到其位置”的那种东西）之不屈不挠的本能的称赞。或许，在那儿也存在着宣布治疗结论之精神分析师的最后姿态：在那种默默的“*Yes*”（是的）中——在一种承认被分析者已经穿越了她或他之幻想的纯粹姿态中，在她或他已经超越了 *che vuoi?*（你想要什么？）之谜，并变成了一种本能存在的纯粹姿态中。

或者，再用另一种方式说：作为他者欲望的欲望仍存在于移情（*transference*）和（大）他者的范围内；在此，终极经验是焦虑经验，即对他者的欲望、对他者想从我这儿得到的东西（*Che vuoi?*）之不透明的创伤的经验。相反，本能在移情之外，并涉及他者（因此，移情的消解等于从欲望到本能的通道：没有移情，就没有本能）。在欲望的层次上，与真相相遇作为与他者的欲望相遇而出现；在本能的层次上，真相直接就是本能自身。或者，仍用另一种方式说：欲望是对他者的欲望，而本能决不是他者的本能。关于文学的参考，这一“超越欲望”（到本能）的运动也是超越卡夫卡的运动：尽管本能包含了对他者欲望维度的悬置，卡夫卡的作品可能最极端地体现了“*Che vuoi?*”（“你想要什么？”）的经验——对他者之不可穿透的欲望之谜的经验。对本能说“是”的他者，不是“*Che vuoi?*”（“你想要什么？”）的他者。<sup>(93)</sup>

提出欲望与本能间对立的另一种方式就是说，欲望固守解释就像本能固守升华一样：升华是作为被提到的关于本能的规则，而不是欲望的规则（弗洛伊德自己从来没有说到“欲望的升华”），而另一方面，人们也从来没有说到“对本能的解释”，而总是将解释与欲望连接起来，这一事实证明了一个抽象的理论的必要性。拉康1958—1959年的讨论班标题“欲望及其解释”，将被看作对它们之终极同一性的肯

定：欲望与解释同时发生。即在主体努力解释（它的，或原初地、他者的）欲望且从没有找到终极的参考点时，在它永远从一种阅读滑到另一种阅读时，这一不顾一切得出“人们真的想要的东西”的结论的努力：是欲望本身。[或者，用一种更精确的方式说：就欲望的同等物由“基本幻想”提供而言，就这一幻想作为提供Che vuoi?（你想要什么？）之谜——他者的欲望之谜——的一种努力出现而言——总之：作为对这一欲望的解释，作为对他者想“实际上”从我这儿得到的东西的解释，欲望本身被解释所维持。]按照一种严格类似的方式，本能就是其升华：没有一种随后被升华的“直接”本能，因为“非升华的本能”只是生物学的本能：本能（*drive*）规定了动物本能（*instinct*）被升华的时刻——从其自然满足的点中被割断，并被归属于作为不可能之物的替代对象——并且，本能同样谴责了使其对象循环的、决没有直接“吞噬”其对象的重复运动。<sup>(94)</sup>

在朱迪斯·巴特勒（Judith Butler）与欧内斯特·拉克洛（Ernesto Laclau）间关于失败与重复（或者用德里达的术语说，*iterability*）间关系的最近的电子邮件讨论中，关键要素直接关系到这一本能问题。这一讨论的风险是很高的，因为他们直接关系到“拉康或黑格尔”的两者择一。也就是说，巴特勒主张，任何主体形成的失败都是其重复的结果，是其已经在时间中的一而再地形成。人们可能说，通过阿尔都塞（Althusser），主体通过它形成的仪式，总是隶属于一种再检索，或隶属于通过这一重复的必然性和重新安装自身的失误。她的观点显然是反拉康的：如果我们接受失败压倒重复的首要性——即如果我们主张，重复自身受获得其完全自我同一性之主体的失败驱使，那么，我们在一种否定的基础姿态中，将失败（或缺乏）自身升华到终极的存在论普遍条件：缺乏自身变成了一种一般的先天性，由于它们没有获得完全的同一体性，所有存在者意义上的实体分享了这种一般的先天性。（当然，德里达已经在其“真实的要素”（*Le facteur de la vérité*）中谴责了拉康将缺乏存在论化了。）然而，巴特勒的背景在此是更尼



采式的：重复代表“相同者的轮回”的肯定时刻，代表不是扎根于任何先天缺乏中的意志的过剩。在其最后的回应中，在拉克劳强调巴特勒“失败是重复的结果”这一陈述的模糊性时，她的要点是，赋予重复压倒失败以优先性，能使我们将重复的过程感知（错误地感知）为一种黑格尔式的Aufhebung运动，在Aufhebung中，特殊的失败通过其重复被进一步升华——如果没有打开重复空间的原初缺乏，如果没有使整体系列脱位的缺乏，那么，我们就获得了对其自身来说的过程整体性的根本内在性。因此，能阻止这一辩证封闭的唯一事情是对建构失败的肯定、对终极僵局的肯定。很容易在此漏掉拉克劳的关键策略：他不仅宣称，我们必须肯定缺乏的、不可能世界的存在论层次与使普遍性霸权化之特殊内容的重复努力间的鸿沟；他还补充说，因为这一缺乏是不可还原的，总有将普遍性霸权化的某些特殊内容，即由于两者间的短路，普遍性与特殊性之间的关系总是“在病理学意义上”被扭曲的。我们绝没有达到辩证的总体性平衡，在总体性中，普遍性同其特殊内容的多元性同时出现，与从一个特殊要素到另一特殊要素的调节运动同时出现，而这一调节运动由每一特殊要素不能直接体现普遍总体性所驱使。拉克劳对黑格尔的暗中矫正是，不但没有直接包含普遍性的特殊要素，而且由它们每一个的失败所驱使的从一个到另一个特殊时刻的调节运动，也不起作用。人们在此应该做的事情——除了指出拉克洛的辩证总体性观念或许简化了黑格尔的立场，并遗漏了不可能性与黑格尔的总体性共同存在的方式外——是指出，对拉克劳来说，对他的本能与欲望对立的观念来说，一种先于缺乏逻辑的重复也是中心的。被拉克洛提到的失败与重复间的关系的模糊性，包含了欲望与本能间分离的路线：就缺乏先于重复和作为其机动性而言，我们处在欲望空间的范围内，而本能规定了一种不是由建构性的缺乏所驱使的重复运动。

现在，我们能看到我们将怎样解释欲望与本能间的对立。就欲望仍是我们的视域而言，我们的立场最终等于一种对他者之谜、对他者

欲望的不可思议的神秘的列维纳斯式的开放性。在与对在其超越性中之他者的尊重这一观点的清晰对照中，本能引入了根本的内在性：欲望是向他者的超越性开放的，而本能是“封闭的”，绝对内在的。或者，用一种稍微不同的方式说，欲望与本能将被作为主体与对象的对照：存在一个欲望的主体和一个本能的对象。在欲望中，主体渴求（失去了的）对象，而在本能中，主体使她自身成为对象（比如，留有余地的本能不仅包含了一种想看的态度，而且包含一种“看到自身”的态度）。或许，这就是我们将怎样阅读谢林的作为国家的最高自由概念，在国家中，积极与消极、主动与被动和谐地重叠：在它将其主体性变成一种更高力量的谓词（在数学术语的意义）上时，即在它同样屈从于他者、将其最紧张的活动“去个人化”并且像某种更高的力量通过人类起作用，将他们用作中介一样践行它时，人性到达了顶点，——诸如神秘的爱的经验，或像艺术家一样，在其最高的创造性疯狂中将他们自己经验为中介，通过中介，某种更实在的、非个人的力量表达了自身。关键是，将这一立场与也遭受一种“主观的贫乏”并将自己作为他者之欲望的对象因的反常者（参看将自己想象为实现历史必然性的纯粹对象-工具的斯大林式的共产主义者的情形）的那种立场区分开来：对于反常者来说，尽管在精神分析末尾主体假设大他者不存在，大他者却存在。总之，主体为了他而“使自己被……（看到、听见、活跃）”的他者，没有独立的存在并最终依赖主体自身——在这一确切的意义上，使她自己成为他者之对象因的主体，变成了她自己的原因。为了使这一纯本能的立场超越寻找（象征）认知，人们想援引艾恩·兰德（Ayn Rand）的《根源》（*The Fountainhead*），一部通常被描述为原法西斯主义的资本主义的个人主义范例的小说。然而，在兰德对建筑师霍华德·罗克（Howard Roark）——小说中的英雄——在他受审的法庭中对听众产生的瞬间冲击之描述中，存在着一种本真性的痕迹：

罗克宣誓。他站在证人席的台阶旁。听众看着他。他们感觉他没有机会。他们能放下无名的愤恨——他在大多数人中引起的不安全感。因此，第一次，他们能如其所是地看到他：一个完全无需畏惧的人。

他们以为的畏惧不是正常的畏惧，不是对一种可理解之危险的反应，而是在他们所有人生活中长期的、不被承认的畏惧。他们记得这一悲惨时刻：在孤独中，在一个人想起他本来能说豪言壮语，但却没有找到想说的豪言壮语，进而憎恨剥夺了他的勇气的那些人。知道在他自己思想中多么强大和能干的人的悲惨，光芒四射的画面从没有变成真实的，做梦？自欺？或者，一种被谋杀了的现实？一种未出生的现实？一种被那种不带有名称——畏惧——需要——依赖——仇恨的侵蚀情绪所杀戮了的现实？

罗克站在他们面前，就像每个人站在其自己思想的无辜中一样。但罗克就那样站在一群仇恨的大众面前——他们突然知道，对他没有仇恨是可能的。因为瞬间的闪现，他们抓住了他的意识方式。每个人问自己：我需要任何人的赞同吗？——它重要吗？——我被束缚住了？因为那一瞬间，每个人都是自由的——自由到足以感觉到对房间里每个他人的仁慈。

它仅仅是一瞬间：在罗克将要说话的沉默瞬间。<sup>(95)</sup>

事实上，正如拉康指出的：真实的主人是不能被背叛的人——即使在实际被背叛时，没有失去任何东西的人。通过援引康德，人们能在某种程度上弄清这一悖论。正如我们已经看到的，康德清楚地知道，我们伦理活动的不可能性条件同时是其可能性的条件：人性的有限性限度，即阻止它履行其伦理目的的条件同时是其伦理活动的积极条件。因此，康德认为圣人品质不仅是不可能的，在我们的尘世存在中不能达到的，而且，在更深刻的层次上，是不可欲求的：道德意识

在其前景中被恐怖化，因为这一状态将关闭让伦理活动的空间保持为开放的鸿沟。然而，在确切的意义上，这一鸿沟的封闭是在治疗结束时发生的事情：让我们想象，在最单纯的术语中，通向将欲望之开放性窒息的绝对的直接道路：突然，“一切都变清楚了”，不再存在任何维持我们欲望之谜的X——难怪治疗结束经常包含了精神分裂的危险，或者，最少是严重绝望的危险……在拉康将治疗结束想象为主体通过其自己的贫乏变成了一个“本能的存在”和变成他自己的原因那一瞬间时，那么，这不是指向了谢林的和解了吗？

## 文献注释

“世界时代”的第三个手稿按照谢林手稿原来的名称被翻译成英文：*The Ages of the world*（1813），translated by Frederick de Wolfe Bolman, Jr.（New York: Columbia University Press, 1942; reprint New York: AMS press, 1967）。在关于谢林的最近大量出版物中，让我们将我们自己限制在十种研究上，首先是，为最后的解释提供基本协调的三个德语阅读：

1. Martin Heidegger, *Schelling's treatise on the Essence of Human Freedom*（Athens: Ohio University Press, 1985）（在1936年作的演讲）。海德格尔的重点放在德国唯心论的体系问题与谢林的自由观念间的谢林文本的内在张力上，谢林的自由观念已经指向了一种有限性与时间的后唯心论，甚至是后形而上学的维度。

2. Jürgen Habermas, “Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus—Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes”, in *Theorie und Praxis*（Berlin: Luchterhand, 1969），pp.108-161.由于引入了激进历史性与偶然性的主题，首个对谢林的“进步的”挪用将 *Weltalter* 解释为对德国唯心论的绝对逻辑的中止，并强调了这一中止之革命的政治含义。

3. Walter Schulz, *die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*（Pfullingen: Neske, 1975）。一种与哈贝马斯对立的观点，一种这样的阅读：坚持认为，谢林只是将德国唯心论的内在逻辑发展带到了它的结论中。

两个法语的标准导论：

4. Xavier Tillette, *Schelling. Une philosophie en devenir*（Paris: Vrin, 1970）。在La Martial Gueroult伟大哲学体系之历史重建的法语版

中，即标准参考书中，充满了博学，但很艰深晦涩。

5. Jean-Francois Marquet, *Liberté et existence. Etude sur la formation de la philosophie de Schelling* (Paris: Gallimard, 1973) .算是一本论谢林哲学发展的书，对谢林一再努力解决的基本僵局，给予了极大的关注。

两个最近的英文导论：

6. Andrew Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction* (London: Routledge, 1993) .据说是谢林哲学的最好英文导论，不仅非常好地提供了谢林哲学不同阶段的清晰画面，而且非常好地展示了谢林怎样宣布了从精神分析到“解构”的大量当代趋势。

7. Edward Allen Beach, *The potencies of God (s) : Schelling's philosophy of Mythology* (Albany: SUNY Press, 1994) .它是对后期谢林的一个详尽的研究：在其后期，谢林努力将整个神话史解释为绝对的基本潜能（或力量）的虚构表达。

最后，三个“强”解释：

8. Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1975) .在最近二十年中，弗兰克最专心于将谢林现实化；这本书是他研究谢林的第一本书，它在晚期谢林反对黑格尔的转向中展示了马克思主义和萨特存在主义的根源。

9. Wolfram Högrefe, *Prädikation und Genesis* (Frankfurt: Suhrkamp, 1989) .从不着边际的问题到 *Weltalter* 的一种最精炼的方法，关注从不着边际的本能旋转运动到被清楚表达的道的宇宙的道路。

10. Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters* (London: Verso, 1996) .它是一个对“人类自由本质的哲学研究”及 *Weltalter* 的拉康式阅读，列在这儿，只是因为它提供了对在这一导论中列出的主题的一个更进一步的发展。

- 
- (1) F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie* (Torino, 1972) , p.222 (转引自Wolfram Högerebe, *Prädikation und Genesis* [Frankfurt: Suhrkamp, 1989] , p.39) 。
  - (2) F. W. J. Schelling: *Sämtliche Werke*, ed. K. F. A Schelling (Stuttgart: Cotta, 1856-1861) .
  - (3) F. W. J. Schelling: *Die Weltalter. Fragmente. In den Urfassungen Von 1811 und 1813*, ed. Manfred Schroeter (Munich: Biederstein 1946) .
  - (4) “柏拉图的隐秘教诲”也提供了这一范例：少数人的隐秘教义角色将怎样在大他者（知识领域）——其不连贯性——中填补缺乏。也就是说，从早期的苏格拉底式的对话到《巴门尼德》，对柏拉图隐秘教诲之存在的主要论证，是柏拉图主要对话的消极辩证特征：由于没有提供一种积极的教诲代替它，这些对话削弱了教义——（哲学）常识发现了不可接受的东西是，大他者的不一致性首先到来，隐秘教诲是教义之未受损伤的整体性的次一级的虚幻补偿。
  - (5) 参看F. W. J. Schelling, “Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom and Related Matters , ” 载 *Philosophy of German Idealism* , Ernst Behler 编 (New York : Continuum, 1987) 。
  - (6) 参看Jacques Derrida , “Cogito and The History of Madness” , 载 *Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1987) 。
  - (7) 齐泽克这段引文引自英译本，英译比较含糊，翻译时不好处理。在《敏感的主体》中，齐泽克也引用了同一段文字，《敏感的主体》的中译者在翻译中处理得比较好，在翻译这段文字时，除小的改动外，基本借用了他们的译文。请参看齐泽克：《敏感的主体》，应奇等译，江苏人民出版社，2006年，第29页。
  - (8) 引自Donald Phillip, *Hegel's Recollection* (Albany: SUNY Press, 1985, p.7-8) 。
  - (9) 引自Donald Phillip, *Hegel's Recollection* (Albany: SUNY Press, 1985, p.8) 。
  - (10) 参看Jean-Pierre Dupuy, *La Sacrifice et l'envie* (Paris: Calmanlevy, 1992) 。
  - (11) 远非在我们的世俗需要被满足后到来的一种过剩，相反，神圣处在开端，即故事从一种过剩的花费开始，继而过渡到它的经济化，过渡到需要的理性计算，或者，正如谢林指出的，开端是过程的否定，是从它开始的东西的否定。因此，这一启蒙的观点是误导性的：在许多基本需要尚未得到满足时，将在过度花费中的真实需要和好奇的优先性作为其出发点。关于这一点，一种源自早期资本主义历史的简单回顾是非常有教育意义的：

自动机器首先作为一种过剩、作为旨在愉悦国王耳目的玩具（在凡尔赛花园中的著名机器）而得以形成的；只是在后来，它们被投入真实的使用，并被应用于提高生产力。

- (12) Schelling, *Die Weltalter*, p.134; 参看此卷的翻译, 第132页。(此后, 凡引用此翻译的页码将用方括号标出。) 显然, 在其《关于独断论与批评的信件》中, 在他描述这一虚假性——一个人在玩弄他自己的死亡的观念——时, 谢林运用了相同的公式: 在沉迷于关于他自己的死亡幻想时, 人们总是将自己想象成奇迹般地逃过了他的死亡, 并在一种观察世界之纯粹注视的伪装下, 在其自己的葬礼景象中在场, 从那个世界看, 在他们享受着被想象的亲戚们的怜悯反应以及诸如此类的反应时, 人们已经不在场了。因此, 我们处在基本幻想的时间-圆环中: 作为一种先于他自己的概念或死亡的纯粹注视而在场。故而, 上帝先于原始收缩的上帝, 这种在思考自己的非存在中发现的享乐的纯粹注视, 不也是一种最纯粹的幻想形式吗? 谢林一再强调, 进入收缩背景之原始深渊的纯粹能在的通道, 不能被解释或被还原: 它只能在事后——在它已经发生之后——被描述(被叙述), 因为我们不是正在处理一种必然行为, 而是正在处理一种本可能不发生的自由行为——然而, 这不等于默认了如下事实: 它的位置是一种回溯性幻想的东西的位置吗?
- (13) Schelling, *Die Weltalter*, p.13。
- (14) Schelling, *Sämtliche Werke*, 8: 43.
- (15) 同上书, p.715。
- (16) 同上书, p.712。
- (17) 参看Hogrebe, *Prädikation und Genesis*, p.100。
- (18) 在某种不同层次上, 由词与物之过于亲密的对应所需要的“现实之失落”, 也是大大被低估了的《信仰的跳跃》的主题, 《信仰的跳跃》是这么一个故事: 有个玩弄把戏且非常犬儒主义的传道人(史蒂芬·马丁), 凭借表演虚假的治疗奇迹, 在一个马戏团帐篷中逗小镇上的农民开心, 并以此赚钱; 他想引诱当地一位女服务员, 在这位女服务员的弟弟请他治好他的瘸腿, 让他再次行走时, 他公开告诉那个男孩, 他的表演是个骗局; 可男孩还是迷信他, 并在一个很多人的帐篷中向他提出了同样的要求。由于无法回避挑战, 演员眼睛盯着可能的逃跑路线, 进行了他通常的表演; 然而, 这时, 他的“治疗”奇迹般地生效了, 这一与真相的遭遇, 他的表演从未指望的成功, 是彻底毁灭演员的东西——他逃离了小镇, 永远抛弃了传道人的生活。
- (19) 参看Diana Fuse, *Identification Papers* (New York: Routledge, 1995)。
- (20) 参看Jacqueline Rose, “Negativity in the Work of Melanie Klein”, 载 *Why War?* (Oxford: Blackwell, 1993), pp.167-168。关于斯宾诺莎, Etienne Bslibar描述了一个类似的矛盾概念。参看Etienne Bslibar, “Spinoza, the Anti Orwell: the Fear of the Masses”, 载 *Masses, Classes, Ideas* (New York: Routledge, 1994)。
- (21) 我们在此依赖马克·卡曾斯的杰作“丑人”, 见 *AA files nos.28, 29* (London, 1994)。



- (22) 在此，不能不想起斯威夫特的描写：格利弗如何在大人国经验到一个美女的巨大身体：“没有对象曾比看到她的巨胸更让我恶心的了……被证明是斑点、疙瘩和雀斑，没有见到比它更恶心的东西了。”另一方面，人们也应该记住相反的程序：在人们进一步接近令人恶心的生命蠕动，并完全靠近它时，它不再被觉察为活生生的，而是呈现为抽象的形式——众所周知，微观世界（原子、分子）——至少是我们想象它们的方式——与宏观世界（在其轨道上的行星）离奇地相似。在我们“绝对地”接近物质时，它失去了其密度并溶解了抽象模式的波动。我们因此有四个层次：抽象的行星宏观世界，一般的现实，“丑陋生命-物质”的真相，以及抽象行星的微观世界。
- (23) 参看第四章，Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!* (New York: Routledge, 1992)。
- (24) 参看第五章，Slavoj Žižek, *Metastases of Enjoyment* (London: Verso, 1994)。
- (25) 在这一确切的意义上，伯纳德·巴斯的论康德与拉康的标准论文——“纯粹欲望”——是完全正确的。参看Bernard Bass, “Le desir pur”, 载*Ornicar?* 38 (Paris: Nabarin, 1986)。
- (26) Walter Benn Michaels, “Race and Culture”, *Critical Inquiry* (Summer 1992), pp.682-685.
- (27) 对这一种族同一性的真实核心的更为详细的解释，参看Slavoj Žižek, *Terrifying with the Negative* (Durham: Duke University Press, 1993)。
- (28) 参看Jaques Ranciere, *On the Shores of Politics* (London: Verso, 1995), p.22。
- (29) Fredric Jameson, *The Seeds of Time* (New York: Columbia University Press, 1994), pp.43-44.
- (30) 老生常谈的东西为那一草率相关性提供了一个进一步的例子，根据这一老生常谈的东西，男人反对女人，就像欲望反对本能，就像动力学的、自我违反的运动反对旋转的、重复的惯性。然而，被颠倒的相关性不是同样可规定的吗？——不是作为欲望之体现的歌斯底里的女人反对男人本能的可靠性吗？第一个老生常谈的东西的政治规定是显而易见的：本能是发动的，而欲望是革命的，即欲望规定颠覆与变化的动力，而本能代表一种被封闭的循环运动的重复惯性。那么，将本能提到高于欲望的后期拉康是保守的吗？然而，作为坚持慢慢削弱抵抗之地下工作的那一本能观念，不也是对革命过程逻辑的最好放大吗？
- (31) 关于马克斯·韦伯，詹姆逊引入了消失的中介范畴（参看“The vanishing Mediator; or Marx Weber as Storyteller”, 载*The Ideologies of Theory* vol.2 [Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988]）。
- (32) 对于这一政治不同于力必多的相对独立性，对于这一鸿沟的最好证据，不就是这一事实：我们当今目击了右派和左派及中心论偏执狂共谋理论的盛行？
- (33) Schelling, *Die Weltalter*, pp.183-184 [179-180] .

- (34) 参看Jean-Francois Marquet, *Liberté et Existence. Etude sur la Formation de la Philosophie de Schelling* (Paris: Gallimard, 1973) 。
- (35) 同上书, p.464。
- (36) 参看Jean-Francois Marquet, *Liberté et Existence. Etude sur la Formation de la Philosophie de Schelling* (Paris: Gallimard, 1973) , pp.541-542。
- (37) 从解释“……起源”的原始神话到原始积累的资本主义叙事, 叙事化本身是一种基本意识形态的姿态。詹姆逊的众所周知的主张——“由于发明了不可解决的社会矛盾的想象的或形式的解决, 审美或叙事形式的生产将被看作在其自身权利中的意识形态行为”(Fredric Jameson, *The political Unconscious* [Ithaca: Cornell University Press, 1981] p.79.) ——完美地应用于谢林的《世界时代》: 为了解决绝对唯心论与其逻辑推理的程序, 或者, 更确切地说, 为了避免其唯物主义地解决, 他诉诸于一种哲学的-神话学的叙事形式。
- (38) 现在, 人们能看到谢林的哲学与新时代的智慧不相容的原因了: 智慧是抽象的, 即它来自底部, 来自永恒旋转运动的深度(智慧在诸如“一切出生的东西必定会死亡”、“命运的车轮总在运转”等等的陈述中表达自身), 而确切地说, 谢林的努力将打破这一旋转运动, 并通往从上面介入的道的领域。
- (39) 这个使历史化的空间保持开放的非历史鸿沟, 也允许我们解释标准符号叙事与虚幻叙事之间的差异: 标准符号叙事仍在历史化的空间范围内, 而(原始失落, 阉割的)虚幻叙事努力讲述历史化自身之鸿沟出现的故事, 讲述鸿沟(失落)自身怎样发生的故事。
- (40) Schelling, *Die Weltalter*, p.56-57.
- (41) 参看“Stuttgart Seminars”, 载*Idealism and the Endgame of Theory: Three Essays by F. W. J. Schelling* (Albany: SUNY Press, 1994) 。
- (42) F. W. J. Schelling, *On the History of Modern philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) , p.115.
- (43) F. W. J. Schelling, *On the History of Modern philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994) , p.115.
- (44) 同上书, p.116。
- (45) 同上。
- (46) 参看Jon Elster, *Sour Grapes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982) 。
- (47) Schelling, *On the History of Modern philosophy*, p.115.
- (48) 参看Hogrebe, *Prädikation und Genesis*, pp.102-103。
- (49) Schelling, *Sämtliche Werke*, 8: 629.
- (50) 参看Daniel Breazeale, “Check or Checkmate? On the Finitude of the Frichtean Self”, 载*The Modern Subject: Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, Karl Ameriks

and Dieter Sturma编 (Albany: SUNY press, 1995) , pp.87-114。

- (51) 同上书, p.100。
- (52) 在此强加给它自己的东西,是在费希特的Anstoss (冲动)与在原始自我 (Ur-Ich)和主体间弗洛伊德-拉康关系系统间的平行,在主体中的外来身体干扰了其自恋的平衡,它将逐渐排除和这一内在障碍之结构的漫长过程放入了运动中,通过这一内在障碍,(我们经验的东西作为)“外在的、客观的现实”得以建构(参看第三章,Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!*)。
- (53) 关于父亲的权威,“没有各种精灵就没有精神”读作“没有父亲享乐的淫秽形象,就没有象征父亲的功能”;关于这一二元性,参看Slavoj Žižek,“I hear You with My eyes”;或“The Invisible Master”,载*Voice and Gaze as Love object*, Renata Salecl and Slavoj Žižek (Durkham, Duke University Press, 1996)。在莎士比亚的《亨利四世》的第二幕,王子哈尔加冕之后,在法尔斯格拉夫接近他以前在寻欢作乐中的同伴时,新国王用言词回绝了他,这种言词极好地提供了非真相的东西,提供了梦一样的东西,提供了这一他人淫秽父亲形象的性质:“白发苍苍,成了一个傻子和小丑,多么可怜!我总是梦见那一类人,那么胖、那么老、那么世俗,而令人尴尬的是,我讨厌我的梦”(5.5.52-55)。
- (54) 关于凡·高画的这一物质重量,人们能清楚表达传统与现代绘画间的差异:在传统绘画中,污点受到限制,被定为变形要素(在《大使》中的被延长和被弯曲的一大块,等等),而在凡·高的绘画中,污点以某种方式扩散,弥漫到整个绘画中,结果,在框架中的每个要素都是某一“真实对象”的一种描绘,并同时是带有恰当物质重量的一个污点。
- (55) 亨利·詹姆斯已经清楚地知道,存在着静默与静默——在他1875年的《大洋彼岸的素描》中,他提供了一种对威尼斯运河中的静默和阿姆斯特丹运河中的沉默间差异的极好描述:“在一处,它是秩序的静止,在另一处,它是空虚的静止——懒散的睡眠和休息的睡眠处;由任何一种失败引起的静止,以及,由及早做事和能抄手坐下并说他们干得好的静止。”
- (56) 这意味着,同时,普遍框架在情感上绝不是空的,即通过某种偶然的内容,它总已经被占有、被填充。以政治自由主义为例,理查德·罗蒂的意识形态幻觉存在于他的这一信念中:在普遍的中立框架与大量的特殊内容间画出两条清晰的分裂线是可能的,即建立一个社会,在其范围内,中立统治的普遍框架将保证大量“私人世界”的共存、保证个人与追求其特殊利益的群体的共存:在此失去的东西是霸权逻辑的基本教训,根据霸权逻辑,这一普遍框架是特殊内容保卫优势的战场。在此,罗蒂不是完成一种严格类似于自我心理学的运动吗?后者肯定了没有陷入本能冲突和压抑僵局的自我的冲突-自由范围,能以一种中立的、理性的方式推理,同罗蒂一样,它肯定了在特殊幻想的僵局中建立中立社会规则的自由冲突范围的可能性。
- (57) 当今的反文化论者的意识形态提供了一种直接普遍主义立场的失败范例:显然,反文化论是种族论被宣布失败的、被颠倒的形式,一种“带有距离的种族论”——它尊重他者的同一性,将他者想象为一个自我封闭的本真社区,对于它,反文化论者维持一种由他或

她的特权的普遍位置提供的距离。换句话说，反文化论者是一种倒空了所有积极内容的其自己的位置（反文化论者不是一个直接的种族论者，他或她没有将他者与他自己文化的特殊价值对立起来），但是，保留了作为普遍性之有特权的空点这一位置，从普遍性的点上，人们能恰当地欣赏其他特殊的文化——反文化论者对他者的特征的尊重是肯定其自己优先性的形式。

(58) 在此，我们采用拉克劳和莉莲·扎克的观点，Ernesto Laclau and Lilian Zac, “Minding the Gap: The subject of Politics”, 载 *The Making of Political Identities*, Ernesto Laclau 编 (London: Verso, 1994)。

(59) 在仙女故事中，我们也在英雄与其邪恶敌手的遭遇中发现了一种相同矛盾结构的回声。众所周知，在普罗普的神话故事的形态学中，这一作为一种规则的遭遇出现了两次：第一次，敌手从旁边突然地、令人吃惊地进来，干扰英雄前进；继而，在故事的结尾，（在第一次遭遇后，卷入长期寻找其邪恶敌手的）英雄最终在某种中心神秘的地方找到了他，并打败了他。我们在此具有的东西是与真相遭遇的两种模式：从旁边的突然闯入和躲避我们把握的中心点——真相是躲避我们把握的那种东西，同时是在出其不意的时刻突然出现在我们面前的那种东西。

(60) 我们在此采用布鲁斯·芬克的观点，Bruce Fink, *The Lacanian Subject* (Princeton: Princeton University Press, 1995)，尤其是p.65。

(61) 在对叙事艺术作品的分析中，作为一种一般规则，人们应该关注那些内部位置：从内部将叙事空间分开的现实与虚幻补充之间的分裂线。在其对Verdi's *Rigoletto* (“Loss and Mourning in Verdi's *Rigoletto*”, *New Formations* 26, pp.89-106) 的分析中，阿列克谢·塔诺伯尔斯基证明，从第一幕结束开始，吉尔塔的诱拐场景清楚地上演了一个梦——这是解释旁观者准备忽略其完全不可能的本质的场景。为了证明这一情形，塔诺伯尔斯基将这一场景翻译进一种梦的叙事，“在利格蒙特可能已经向精神分析师报道了它时，他已经是一个躺在睡椅上的病人”：

一群人在一个遥远的街道上。他们全都戴着面具。天空漆黑一片。他们发现了一个少见的美女，但我只能瞥她一眼。他们认为她是我的妻子。他们打算把她偷走。在我出现时，他们藏了起来。他们告诉我，他们正在诱拐某人的妻子。他们蒙住我的眼睛，并要我扶住梯子！他们闹哄哄地上上下下。在他们感到我发现他们已经抓着我女儿时，我被击倒了，瘫在那儿，不断地诅咒。（第102页）

某些瓦格纳歌剧的典型当代演出似乎遵循相同的洞见：比如，在《特里斯坦》的波尼尔版中，最后半小时的事件（伊索尔德的到来和利布斯托德）被作为特里斯坦的垂死幻想，因此，在瓦格纳的歌剧本身的结构中，起作用的分裂变得可见了。

(62) 一种更详细的分析应该在《哭泣游戏》和希区柯克的《心理与眩晕》间形成明显的平行：在主要人物将三一引入电影后，两部电影的叙事也采用了一种出人意料的转折：严格说，蒂尔的化装舞会游戏类似于金·诺瓦克的假象（玛德莱娜）与真理（朱迪）间的游戏。

- (63) 就使我们落入爱河的那种东西决不是伙伴的完美、而总是一种“可爱的弱点”、一种她或他不完美的暗示而言，人们想说，对达芬之“不完美”的这一最终揭示，有效地为“她”密封了百万富翁的爱。
- (64) 通常在科幻小说中遇到的主旨之一就是，一群旅游者穿过“星门”，进入另一空间维度（可选择的世界，等等）；一旦他们到达了那儿，就出问题了，结果，他们不能回家，并永远陷入了他者空间。然而，这不是我们所有人——错位的、陷入虚幻世界的、被打入无处可逃的阴暗存在的凡人——的处境吗？
- (65) James Naremore, *The Magic World of Orson Wells* (New York: Oxford University Press, 1978), pp.248-249.
- (66) 同上书, p.248。
- (67) 在某种不同的层次上，相同趋势的另一标志是这一事实：当今，失败自身已经失去了它们弗洛伊德式的颠覆潜能，正越来越变成一个秀的主题：关于美国电视的最流行秀之一是将电视系列片断、电影、新闻等等放到一起的“……的最大挫折”的主题，因为某种愚蠢的东西出现了（演员混淆了他的路线，滑到……），那种东西才受到审查。偶尔，人们甚至获得这一印象：故事自身被仔细地计划过，结果，它们能在关于秀的制作的秀中被使用。这一故事贬值的最好暗示者，是完全悬置其颠覆之刺的“弗洛伊德式故事”术语的使用（“哦，我只是编了个弗洛伊德式的故事！”）。
- (68) 德勒兹的例子是喧闹的二十年代之辉煌的崩溃“事件”，该事件出现在F·斯科特·费茨杰拉德的后期小说中；参看Gilles Deleuze, *La logique du sens* (Paris: Editions de Minuit, 1967), pp.180-181。
- (69) 关于模仿与仿真的区分，参看Benjamin Wooley, *Virtual Worlds* (Oxford: Blackwell, 1992)。
- (70) Andrew Cutrofello's *The Owl at Dawn* (Albany: SUNY Press, 1995) .一种覆盖了从黑格尔死去直到当今的黑格尔的《精神现象学》的结局，紧密地模仿了黑格尔的“原著”结构及其风格——因此，为什么在黑格尔学派中（像他自己一样）对这本书的阅读产生了焦虑？人们害怕的东西不是卡托费罗将失败，而是他将成功——为什么呢？人们将《拂晓时的猫头鹰》读作模仿画，读作对黑格尔“原著”的讽刺模仿，因此，如果它太成功了，这意味着，在一定意义上，原著本身已经是赝品了，意味着其位置是讽刺模仿的东西了——《拂晓时的猫头鹰》的成功回溯性地将原著去自然化了。
- (71) 参看演讲23 (“Psychoanalysis and Cybernetics”)，载*The Seminar of Jacques Lacan. Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis* (1954-1955) (New York: Norton, 1998)。
- (72) 参看第三章，Jacques Lacan, *Le séminaire, livre XX: Encore* (Paris: Editions du Seuil, 1975)。
- (73) 参看Jacques Lacan, “Television”载*October* 40 (1987)。

(74) 尼古拉·马勒勃朗士的主要作品是*Recherches de la Verite* (1674-1675; 最好利用的版本 Paris: Vrin, 1975)。在我们对马勒勃朗士的阅读中, 我们采用米伦·波佐维克的观点: “马勒勃朗士的偶在论; 或, 伊甸园中的哲学”, *Filozofski Vestnik I* (Ljubljana: Slovene Academy of Sciences, 1995)。顺便提一下, 偶在论也使我们重新解释了伊甸园堕落的确切位置: 亚当只是被夏娃的淫荡引入邪途; 关键更在于, 他犯了一个哲学错误, 从偶在论退回到感觉经验, 根据感觉经验, 没有大他者(上帝)调节的物质对象直接影响我们的感觉——在最初意义上, 堕落是亚当的哲学信念问题。也即是说, 在堕落之前, 亚当完全掌握着他的身体, 并维持与它的距离: 因为他清楚地知道, 他的灵魂与肉体间的联系是偶然的, 并只是偶然的, 他在任何时候都能悬置它, 能切断他自己, 既不感到痛苦, 也不感到快乐。痛与乐不是在它们自身中的目标, 它们只是为其身体的生存提供关于什么是好的或坏的信息。在亚当过于(即超出了在自然环境中为生存提供必要信息的需要范围)屈服于他的感觉时, 在他的感觉影响他到他失去了与它们的距离、并被转移进纯思想的程度时, 堕落出现了。当然, 对堕落负责的对象是夏娃: 在看到赤裸的夏娃立刻吸引了他、并让他想入非非地相信自在的夏娃直接地和并非偶然地是他的性快乐的原因时, 亚当堕落了——就夏娃引起了感觉现实主义的哲学错误而言, 她才对堕落负责。在拉康宣称女性不存在(*la femme n'existe pas*)时, 人们必须将这一命题读作对一种偶在论和反对感觉经验论的决定性论证: 在一个男人在性上享受女人时, 女人不是他的享乐的直接的而是偶然的原因; 因为上帝(大他者、符号网络)将她悬置为满足对象, 他才享受女人。换句话说, 夏娃代表对阉割的原始拜物教的否定, 代表对感觉对象的结果(女人)不是直接扎根在其属性之中、而是受到其符号位置的调节的事实之否定。正如圣·奥古斯丁已经指出的, 惩罚——亚当不得不为其堕落付出的代价——就是不再能完全控制他的身体——他的阳具的勃起逃避他的控制。继而, 如果堕落包含了亚当哲学态度的变化, 进而, 如果堕落创造了女人, 那么创造女人不是在存在者层次上, 而是关于她的存在论的位置, 作为与男人欲望的相关的诱惑男人的女人(因此, 情况可能比奥特·魏宁格想到的更坏: 关于她的存在论位置, 女人是男人哲学错误的结果)——无论如何, 夏娃的哲学态度是什么呢?

(75) 关于这一模糊性, 参看 Paul Virilio, *The Art of the Motor* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995)。

(76) 赛博空间与施瑞伯的精神病世界间的这一概念联系是由普林斯顿的陈文狄向我建议的。

(77) 参看 Jameson, *The Seeds of Time* 的第一部分 (“The Antinomies of Postmodernity”)。

(78) 在此, 有两个起作用的有限概念: 作为内在形式的有限, 即能使我们导致一种平衡存在的恰当尺度; 作为渐近的边界线的有限: 如果距离它太近, 它就造成我们世界的一种灾难性的瓦解。

(79) 在烦恼的死胡同中, 超我的相同悖论是清晰可辨的: 没有恰当的尺度, 没有将性调情从“不正确的”烦恼中分离出来的清楚的边界线。性表演本身是过剩的、攻击性的; 即从一种观点上被看作烦恼的相同行为或特征, 能在不同的环境中将同伴打开。总之, 人们不得不违反规则(PC规则和征服的男人规则)。如果人们待在限度之下, 人们或者被看作

一个懦夫，或者被看作一种成功地调情——没有保证我们的程序成功或正确的超规则。换一个术语，主体陷在挑逗与禁忌之间，处在有罪与懦弱之间：你努力引诱的他人正暧昧地挑逗你犯禁——如果你敢做，你就有罪，如果你不敢做，你就是一个懦夫。

- (80) 通过援引没有对象的空洞概念与没有概念的对象间的区别，拉康在其1961—1962年关于身份的（未出版）讨论课中提供了缺乏与过剩间的这一互相独立的一般矩阵：作为否定性（\$）之空洞的贫乏主体是没有对象的空洞概念——一个在（象征）结构中的空洞，而对象小他者（a）——欲望的原因——是没有概念的过剩对象——一种超过概念结构的剩余，一种在结构中没有位置的惰性剩余物。同样，这两个要素是相关的：作为主体的缺乏的位置持有者起作用的剩余对象，即在抵制符号化剩余的伪装下，主体在对象中“遇到自身”。对此更详细的解释，请参看齐泽克《快感的转移》的第五章。
- (81) 对通过特别预演而后重新拍摄新的结局等等，沉迷于测试新电影电影当局落入类似的幻想受害者之中：当规则在失败中结束时，这表达了公众想象的适应性——公众想要的东西是能将一个版本强加其上的主人，不是一个圆滑的仆人。
- (82) 人们甚至想冒险提出一个疯狂的假设并宣称，这一鸿沟在极度兴奋经验的双重高潮中有一个生理学上的基础：首先，存在“没有轮回的点”，在此之后，过了几秒钟，我们“在极乐中漂浮”；继而，接下来的几秒钟高潮释放了紧张。瓦格纳的高潮时刻（《罗恩格林》前奏的结局，《特里斯坦》的结局）是“极度兴奋的”陈词滥调似乎得到了印证：在此，高潮时刻也是双重的，即第一个高潮结束了克制，释放了力量，但没有释放紧张——对于紧张的释放，需要另一高潮。
- (83) 在我作为访问学者待在普林斯顿大学期间，有人告诉我，我能自由地参观宿舍休息室并享受免费的中餐或晚餐——我不必付钱，因为我与学生和其他工作人员交往的事实已经被看作对学校有利。总之，在我参观休息室和吃午餐或晚餐的时候，我付出的代价是我参观休息室和吃中餐或晚餐。
- (84) 我在此采用Jean-Michel Lasry的观点，“Common Knowledge”载*Ornicar?* 28（Paris：Navarin, 1982）。
- (85) 参看第一和第六章Mark Dery, *Escape Velocity: Cyberculture at the End of the Century* (New York: Grove Press, 1996)。
- (86) 参看第二十章，Jacques Lacan, *The Four Fundamental Conception of Psycho-analysis* (New York: Grove Press, 1996)。
- (87) 参看第六和第七章，Jacques Lacan, Lacan, *Le seminaire, lire XX: Encore*. 英语译本：“God and Jouissance of The Woman”/“A Love Letter”，载*Jacques Lacan and Ecole freudienne, Feminine Sexuality* (London: Macmillan, 1982)。
- (88) 就在这一点上，彼得·丢斯支持拉康——“超越律法的爱”的拉康问题——进入其“回归意义”的计划（参看Peter Dews, *The Limits of Disenchantment* [London: Verso, 1996]）的努力还不够：它不得不忽略了“超越律法的爱”的根本非兼容性及意义领域，即在拉康概念大厦的范围内，“超越律法的爱”在享乐感觉中保留了意义衰落的事实。

- (89) 关于损伤的这一悖论位置，参看第二章，Žižek, *Metastases of Enjoyment*。
- (90) 现在，我们能看到，在什么确切的意义上，一个反常者经历他的幻想：在与歇斯底里的（神经病患者）清晰对照中，对于他是为了大他者的欲望，不正常者没有任何怀疑——他是他者享乐的工具。不正常者的这一态度的简单但辛辣的表达可在休·哈德森执导的电影《火战车》中找到，在艾瑞克·里德尔解释他跑得快的虔敬——它让他在1924年的巴黎奥运会上获得了一枚金牌——时说：“上帝创造我为了一个目标，他使我跑得快，在我跑步时，我感到了他的快乐。”
- (91) 因此，对拉康来说，本能同样最终是死亡本能，爱欲与死亡间的弗洛伊德式的对抗，不得不在死亡本能自身的范围内被调换。死亡本能因此同时代表坚持超越（拉康称为首要的、生物学上的）死亡的生命——不死者的生命——和结束这一确切的超越死亡的生命努力。爱欲规定了“超越死亡的爱或生命”的恐怖化真相，不朽本能的恐怖真相，而死亡本能代表结束这一恐怖的努力。
- (92) 人们应该在此提到迈克尔·鲍威尔的《红舞鞋》，一个相同的主题的自杀变量：在电影的结尾，年轻的芭蕾舞女正穿着的鞋子，也呈现了她们自己的生活；然而，由于在那儿没有割断她双腿的人，鞋子将芭蕾舞女带到一个高阳台上，她被迫从阳台上跳上车轨并被火车撞倒。添加到安徒生的神话故事上的这一电影版之关键的东西，是被嵌入鞋子中的“部分本能”与正常性欲间的对立，即在其伙伴中的女孩子的性兴趣。
- (93) 这也打开了从犹太人的宗教到基督教道路的两种解释方式：在第一中解释方式——标准的阅读——中，基督的爱模糊了犹太人的他者欲望（上帝想从我这儿得到什么？）之谜的焦虑，而在第二种阅读中，基督的爱指向超越律法的本能维度。
- (94) 动物本能与本能间的这一区分也与知识的两个法语术语——*connaissance*和*savoir*——间的区分相重叠：动物本能是一种告诉动物器官如何行为（如何交配，在冬天飞向何处，等等）的先天知识，而人类需要那种知识，因此不得不依赖象征传统（参看Longinus's *Dahnis and Chloe*，在该书中，两个恋人需要向更年长的、有经验的人们学习如何性交的知识：依靠他们的动物本能或模仿动物没有多大的帮助。）。
- (95) Ayn Rand, *The Fountainhead* (New York: Signet, 1993), p.677.



# 世界时代

F·W·J·冯·谢林

# 英译者前言

## 《世界时代》的文本与翻译背景

在1811年到1815年间，谢林花了很大的努力写作时间与创造之本质的哲学解释。这个文本就是三个现存著作手稿中第二个的翻译，谢林计划称这些手稿为《世界时代》（*Die Weltalter*）。所有的手稿都是零碎的；第一卷处理了第一个世界时代，过去；之后，谢林没有走得更远。他最终放弃了计划。

尽管这是一段相当不幸的历史，文本还是具有很大的价值。事实上，谢林从没有解决内在于计划中之困难的事实自身是很有教益的，透视了这一思想轨道很可能会遇到的缺陷，而且同时暗示后唯心论体系哲学的轮廓。齐泽克的论文是对该著作的持久兴趣与关切——简言之，对其现代性——的一种强有力的论证。为了保证文本的价值不被其困难所模糊，我想对翻译添加一些背景上的注释和对谢林术语的解释。

贯穿其思想的发展，谢林对有条件的、特殊的事物怎样从一种先天的、绝对无条件状态产生出来的问题，给予了广泛关注。这一问题中的重点是关于方式（*the how*），即询问有限在其中出现的方式和它与其无条件基础的关系。（这一问题的一种熟悉的、神学的形式询问一个完美的上帝为何创造一个有限的、不完美的实体。）问题具有了一种经验世界怎样从先验根据中产生的康德式问题的历史关系。如果无条件的、基本的原则是自因的或自足的，那就不存在它需要满足的缺乏，因而不存在它应该产生某种其自身之外的某种东西（即被作为根据的某种东西）的充足理由（根据）。

《世界时代》处理一种特殊性之出现的一般问题的特殊例子。它努力解释时间怎样从永恒中产生，或者，更确切地说，我们称为“过

去”的某种东西，怎样作为一种特殊的时间维度出现并构成现在的根据。显而易见的是，这不是一个在任何传统意义上的历史问题；谢林不能预设时间性（当然也不能预设历史），因为时间性正是他正努力解释的东西。毋宁说，他将创造之前的事物状态给予一种一般的解释，并努力表明，如果被置于时间性的关系中，在永恒中起作用的各种力量只能获得一种稳定的外形。文本内容关心永恒的本质描述、在其范围内的活跃力量和通过一种时间关系的规定解决其张力的自由行为。这是谢林将其等同于神圣创造的一种行为。显然，这不是一种源自虚无（*ex nihilo*）的创造，而是一种被谢林看作“原初本质”的现存状态的重新安排。

谢林对根据关系产生的解释是特别有趣的。他利用其关于自然哲学的早期著作经常使用的概念，认为所有的发展都包含两种力量（或意志）：一种吸引的、包围的、消极的力量和一种膨胀的、溢出的、积极的力量。谢林坚持认为，这些力量不是截然不同的，而是在某种层次上的相同者。他暗示，通过认识到个体的身体方面只是统一的否定方面，精神方面是统一的积极方面，长期以来的身心交感问题可能得以解决。但是，谢林进而将力量的统一想象为根据与结果的统一。一种否定的、向内吸收的力量必须作为一种膨胀力量的根据。除非它拒绝膨胀，否则，某种东西怎么能作为一种根据呢？生命从收缩——一种抵制发展的包围——开端。但是，这仅仅是开端；生命自身在于一种连续克服——一种反对障碍的斗争。只有在其根据上设置障碍、设置将被连续克服的某种东西，它才能开始。此外，障碍必须持续存在，否则构成生命的斗争将终结。与开端在发展中被消除的黑格尔式的概念相对照，谢林认为，根据必须持存，根据通过它被克服的行为，必定也是一种持续的行为。

这都与即将讨论的主题相关。在文本中，谢林涉及作为“一种有机体”的时间，一种像所有的生命形式一样，只有通过不断克服一种抵抗的、无意识的根据而形成的生命形式——过去。某种东西被看作过

去、被看作一种膨胀的、忠实的现在的根据，这是所有生命的条件。谢林使用术语vorangehende和folgende描述时间的连续维度。德语术语较英语具有更大的模糊性；它们在逻辑上意味着“先行的”和“随后的”状态，在时间上意味着“先前的”和“以后的”状态。在论证根据概念的逻辑与时序维度间的关系时，谢林很好地利用了这一模糊性。此外，谢林还描述了原创行为，通过它，过去被看作现在的根据，现在作为一种自由行为，唯意志论的语言支配着他的讨论。伴随着使现在成为一个清晰的、可理解的世界，时间的必然过程因此得以自由地产生。

这是一个大范围与大胆的文本。尽管谢林承认，它不是他认为物质要求的“伟大英雄诗史”，但毫无疑问的是，它具有一种戏剧氛围，在讨论谢林认为将被推到人类理解极限的主题时，戏剧达到了高潮。谢林正在探索首先使清楚表达成为可能的清楚表达方式，继而描述先于时间性本身的事件。这一切经常使得文本非常难以理解，对不熟悉德国唯心论运动中的特殊发展的读者来说，尤其如此。一种关于某些关键术语的简短词汇表，可能是很有用的。

存在 (Being) [das Seyn] 和存在者 (what-is) (或a thing-that is) [das Seyende]：谢林使用存在与存在者间的二分法表示在所有实存中的对立力量。我们可能（按某种条件）将术语存在与真相，或者与客观性概念联系起来；继而，存在者将与理想的事物，或者与主观性配对。但说存在与存在者在特定的情况下如真相与理想那样彼此相关会准确得多。谢林也按照消极与积极力量讨论存在与存在者的二分法，在其中，否定力量能在特定的情况下最终构成积极力量的根据。关键要记住，存在与存在者是不可分的；它们更像同一事物的两面。

对谢林的讨论来说，这是一种有意义的二分法。他援引它主要是为了解释永恒中的两种对立力量。在这个背景下，谢林有时称其为“永恒存在者” (das ewige Seyende) 与“永恒存在” (das ewige Seyn) 的对

立。同样，它们是同一事物的两面；在这一特殊情形中，它们都是的“事物”，是上帝或者绝对。

谢林使用了大量术语来指涉其体系的最高原则，包括“至高者”、“绝对者”、“无条件者”、“绝对的冷漠者”、“意愿虚无的意志”、“永恒”或“上帝”。（这些术语并非严格同义的，但它们能以不同的方式暂时地被看作表示同一概念。）他描述了这一作为不活跃的、静止的或冷漠的最高原则，因为存在与存在者的对立力量不是处在一种积极的矛盾中。只有当这一对立（被谢林称为“本质”或“永恒意志”的力量链条）被激活时，最高原则才被吸引到解决矛盾，被吸引到一种导致时间之产生与上帝之启示的决断。

非存在者（what-is-not） [das Nichtseyende]：由于谢林把存在看作存在者的对立面，继而存在不是存在者；换句话说，存在是非存在者。谢林在很多文本中都致力于厘清这一概念，他坚持认为，非存在者完全不同于“虚无”（das Nichts）。非存在者有一个本真的存在论位置，尽管是一个特殊的位置。它是一种否定的力量，并拒绝显示（揭示）和实存。在描述为了认识自身的永恒意志时，谢林援引了非存在者的概念。这一意志不同于永恒（并因此不同于永恒存在者和永恒存在）。它是在永恒中产生的第三种力量，它最终起到将永恒存在者和永恒存在唤进积极对立的作用。由于其本质是渴望（对认识自身之永恒的渴望），它以否定性与缺乏为特征。这使它成为一种积极的、外溢本质的恰当根据，假定上文列出的根据的结构。初始的消极力量与它奠基的积极力量及两者的统一形成了一种发展序列；谢林称这些阶段为潜能（Potenzen），并将所有的序列看作“本质”。

表达的（expressing） [das Aussprechende] / 被表达的（expressed） [das Ausgesprochene] / 可表达的（expressible） [das Aussprechliche]：为了描述意愿虚无的意志和在永恒中静止的力量，

谢林使用三种方式的区分。“表达”的词汇允许谢林按照判断与谓词解释其独特的同一性概念。

为了抓住谢林对表达的主体与完成的表达行为间的关键区别，我已经将das Ausprechende翻译为表达“the expressing”，而不是更字面意义的表达之物“what express”。尽管这使特定的章节更为笨拙，但关于das Aussprechende是一个名词的事实，没有模糊性是重要的。

鉴于谢林的语言在某种程度上变得麻烦的事实，读者应该记住如下的东西：存在与存在者是可表达的意愿虚无的意志，虚无是它们的表达。在意愿虚无的意志被吸引到实际表达它们时，它们就从只是可表达的东西走到了实际被表达的东西。在这种情况下出现时，意愿虚无的意志的一个方面——“神圣性的纯粹的我”——就变成不可表达的了。谢林承认，这里有对于活生生的道与上帝之不可表达的名的圣经观念的明显的参照。

就人而言（in terms of man） [menschlich]：在文本的几个点上，谢林宣布，他的方法论意图是为了解释“就人而言的”东西。尽管menschlich在更加字面意义上意味着“以人的方式地”，但我想让人注意到谢林之有意识的人类中心论，无疑，它将打击读者。谢林认为，人类是各种力量在宇宙层次上运行的小宇宙，并认为，在小的尺度上，个人基本特征的选择复制了通过时间揭示他自身的上帝决定。

尽管德语单词Mensch是中性的，但我通篇都将它翻译为“人类”。正如谢林清楚知道的，语言有其自己的惯性，在德语哲学传统中，术语Mensch被联系到一种阳性的理性主体、一种赋予形式功能的独立位置。这一传统的主体概念显然存在于文本中。同时，文本包含对抗这一传统意义之回响的事实（正如齐泽克指出的），只增添了其丰富的和创新的特征。

# 1 导论

过去是已知的 [gewußt] ，现在是公认的 [erkannt] ，将来是神圣的 [geahndet] 。

已知的东西被叙述，公认的东西被呈现，神圣的东西被预言。

根据词语的确切意义，科学 [Wissenschaft] 就是历史 [Historie] (ιστορία) 。只要它被看作仅仅是其自己思想或观念的一种继续或发展，它就不能是（历史）。本质已经被归还到科学，这是我们时代的优点；事实上，这一本质已经以如下方式被归还，以至于向我们保证，科学不能再轻易失去它了。从现在开始，科学将呈现出一种现实的、活生生的本质的发展。

在最高的科学中，活生生的东西只能是原初意义上活生生的东西：没有其他的东西先于本质，因此，它是最初的或最古老的本质。

由于在这一原初生命之前或之外没有什么东西存在，它可能被这一原初生命所规定，它只能自由地、纯粹地只从其自身、从它自己的本能和意愿中发展（在它确实发展的程度上）。因此，它没有非法地发展；毋宁说，发展严格遵循法则而继续。在这一原初生命中，没有任何稳定的东西；在术语的最充实的意义上，它是一种自然，恰如人是一种不顾自由、甚至因为自由的自然。

在科学已经赢得关于其内容的客观性之后，接下来似乎自然的是，它将寻找关于其形式的客观性。

哲学总在努力跨越世界的边界——并因此跨越当前时间的边界——并解释事物的最初起源；因此，它在术语的最高贵意义上转向过去。为什么直到现在，关于其名称和内容是历史的哲学在其形式上仍不可能是历史呢？已知的东西被叙述，因此，和其他已知的一切事物的显白性与简单性一样，已知的最高科学的东西为什么不能也被叙述

呢？我们能将黄金时代神圣化，能将真理变成神话和神话变成真理的时代神圣化，但是，什么东西阻挡了这一黄金时代呢？

人类必定被赋予一个在世界之外且高于世界的本质；在所有生物中，为何只有他能从当前返回到过去的最深黑夜的发展长途？除非在他之中存在一种来自时间开端的本质，否则，为何只有他能上升到事物的开端呢？由于从事物的源头和类似于它的东西中抽出，永恒灵魂的东西具有一种创造的共同-科学（co-science）或意识（consciousness） [mitt-Wissenschaft] 。

由于这一本质笼罩了时间，它作为一个纽带使得人与最古老的过去和最遥远的未来直接联系起来。人经常看到自己正是通过这一最内在本质而被带入了这种精彩的关系和内在关联之中，比如当人在当前时刻与作为遥远过去的时刻相遇，或与一件遥远的事件相遇，就好像他自己是这一事件的见证人一样。

相应地，深不可测的、前历史的时间保存在这一本质中；尽管它忠实地保护神圣过去的珍宝，这一本质是自在地无声的，它不能表达被装入其中的东西。

事实上，除非它由一种他者所伴随，否则，它永远都不会敞开。（伴随它的）他者自身处在变化的过程中，因此，它天生是无知的，并永远年轻，正如埃及祭司谈到希腊人一样。因此，为了抵达已存事物的科学，这一他者必定转向那种内在神谕，即来自世界之前的时间的唯一见证。

然而，这一（内在神谕）感觉只被引向他者。所有事物的记忆、它们的原初条件、它们的变化、它们的意义都埋在其中。但这一事物的原型意象在其中沉睡——事实上，不是作为一种死去的和被遗忘的意象，而是作为一种随其自己的本质成长的意象，它不能从其自身中拿出并召唤自己的本质。当然，如果在那种不知道自身中，不存在一种对知识的预感 [Ahndung] 和渴望，这一意象将永远不再苏醒。但



在不断地被这一（他者）唤起其高贵性时，更高的本质注意到，更低的东西被指派给它，不是被保留在懒惰中，而是它可能有一个工具，在工具中，它能看到自己、表达自己并理解自己。因为一切都同时在其中作为一，毫无差别；但在他者中，它能区分并分离自在的（可区分的）东西。<sup>(1)</sup>

因此，在人类中，存在着一种必定被重新唤起记忆的东西和另一种重新唤起它的他者；对每一询问的回答存在于一种事物中，而另一事物引诱这一回答；对一切事物而言，这一他者都是自由的，并能思考任何事物，但受到那种首要的、最内在的本质的束缚，没有这一证人的同意，就不能将任何事物看作真实的。相反，最内在的本质原初地受到束缚，不能被展开；但通过他者，它变得自由并向该他者敞开自身。因此，两者都渴望与相等的强迫分离；最内在的本质希望它能再次向其本源的和先天的知（knowing）运动，他者希望它能从其最初本质中获利并变成同样可知的（knowledgeable），尽管以一种完全不同的方式。

两种本质间、提问者与回答者间、寻求知的无知者与不知道其知识的可知者间的这一分离、这一我们自己的折回、这一秘密的交流、这一沉默的对话、这一内在的交谈艺术是哲学家的真正秘密，从这个秘密看，外在的艺术（由于这一原因被称为“辩证的”）只是一种复制品，如果它变成了贫乏的形式，它就只是空洞的表象与影子。

因此，已知的一切将根据其自然被叙述，但从其开端开始，可知的东西就没有作为准备好的和可通达的东西被列出，它只是通过一种完全特别的过程源自内部。在它照亮外部之前，科学之光必须照亮内在的分离与解放。成功的科学将是根据其形式的历史；但我们称为科学的东西只是一种重新唤起意识的努力，因此更像一种对科学、而非科学本身的急切追求。因此，古代的伟人毫无疑问地赋予它以“哲学”的名称。偶尔，最完整的辩证法将被冒险地看作科学自身的意见；但这揭示了一种受限制的观点，因为辩证法的确切定在（Daseyn）与必然性证明了真正的科学（ιστορία）尚未被发现。现在，像其他的历史学家一样，哲学家在相同的位置找到了他自己。为了找到他想知道的东西，这一后来者也必须向古老的文献或活着的证人的记忆的证据提问。为了从报告的混乱中收集纯粹事实，以及，为了在可利用的编年史中去伪存真，他也需要大量的批判技巧和洞察力。为了使他自已摆脱其时代的各种特殊观念和品质，他急于从他自身中要求一种分离，一种同现在的间距化，一种抛向过去。

无论如何，任何东西都不能立即成功地抵达意识，甚至不能抵达从外部给予的东西。一切事物必须首先变成内在的。如果过去没有从历史学家自己的范围内苏醒，那么，他永远不会将它陈述为真实的、直观的、活生生的。如果内感觉没有起作用，那么所有的历史将是什么呢？如果没有理解关于真实历史的最微不足道的东西，对很多事实上知道所有已发生的事情的人来说，历史将是其所是的东西。不仅人类事件，而且历史的本质也有其纪念碑，并且，人们能清楚地说，如果没有留下一个标志，他们不会离开一个沿着漫长的创造之路的单个阶段。自然的这些纪念碑大部分都敞开着；它们被彻底地研究，部分被真实地解码，但它们仍不能告诉我们任何东西，而是保持死寂，直到行为与生产的连续性已经变成内在的。因此，对人类来说，一切仍是不可理解的，直到对他来说，它变成了内在的，即确切地说，直到

它被带回到其本质的那种最内在的在（方面），对他来说，他的本质是所有真理的活的见证。

现在，总存在那么些人，他们认为这是可能的：将外部工具完全放在一边，并在其自我中废除二元性，以便我们将只是内在的，像过去一样，完全生活在天国中，立即知道一切。谁能从一开始就否定这种可能性：人类可能上升到其天国的原则，并经历一种相应的精神力量的升华，进入直观？为了其生存，一切物理和道德的整体，不时地要求还原到其最内在的开端。通过其自然的统一情感，人类又被恢复了活力，并重新得到保佑。通过这些方式，凡是在特殊中不断寻找科学的人抽出了肉体的力量；不仅诗人，哲学家也有其快乐。由于这些崇高表现提供了不可描述的现实的情感，而此情感可能保护他免于一种贫乏而受嘲弄的概念和沮丧的辩证法，故而，他需要它们。要求反对自然、命运和当前生活的规定的一种直觉状态的持续是另一事情。然而，由于我们可以看到其与先前状态的关系，事实将依然是，在此状态中被不可分离地连接在一起的东西确实展开了，并被部分地分离出来。我们没有历经过直觉。我们的知识是零散的（stückwerk），即在区域与程度上，它必定被零碎地（stückweis）生产，并且，这不能在反思的情况下出现。

相应地，目标不通过纯粹的直觉而到达。因为在直觉中——即在自身中和对于自身中——没有知性。每个人或多或少地看到永恒世界中的相同事物，但不能表达它。为了获得完善，一切事物都穿过了特定时刻：一个接一个的一系列过程，在其中，后来者总是干扰先来者，使其实现。比如，在植物中，这个过程能被农夫看到，也能被学者看到。但农夫不能真正地理解它，因为他不能将各种时刻分开，不能分离它们，不能在其相互对立中思考它们。同样，一个人能在他自身中穿越并立即经验那一过程序列，而一种无限的复制最终从本质的最大简单性中产生；事实上，确切地说，他必须在其自身中经验它。但所有经验、情感和直觉都存在且源自无声的自身，它们要求一种获

得表达的中间器官。如果直观者没有这个，或如果他有意地将它从他自身中推开，以便他可能立即从其直观中言说，他因此失去了对他来说的必要尺度：对于第三（方），他是像对象自身一样拥有对象的人。因此，确切地说，他不是其思想的主人；他陷在一种无用的挣扎中，毫不确切地表达不可表达的东西；他遭遇了他可能遭遇的东西，尽管没有肯定它，没能同过去一样，将它安全地放在他面前，不能像在镜子中那样，在知性中重新检查它。

最后，人们必须毫无理由地抛弃那种永恒原则；因为所有的东西都必须被带到实际的反思，以便他们能获得最高的表现。神智论与哲学的边界跑到了这儿，一个热爱科学的人将寻求保持贞洁的边界。就内容的深刻、丰富和活泼而言，就像现实对象超过其意象，或自然超过其表象一样，神智论大大地超过了哲学；并且，在与在形式和概念中寻找本质的僵死哲学做比较时，区别事实上接近了不可比较性。这解释了深奥灵魂对哲学的偏好，与艺术相反，哲学被轻易地解释为对自然的偏爱。因为神智学体系压倒其他体系，盛行到现在：即使它是没有控制自身的体系，至少它拥有自然。相反，除了非自然和徒劳的艺术，其他体系什么也没有提供。但在得到适当的理解时，自然没有超出艺术的范围，就像在得到适当理解时，生命的丰富和深刻没有超出科学的范围一样。科学只是逐渐地、间接地、并通过逐步的进步才获得成功，以至于，知者总同对象（Gegenstande）相区别，就像它也同他分离，并变成一种平静的有滋有味的关注的客体（Object）一样。

所有科学都必须经过辩证法。恰如当一个历史学家陈述一个过去时间的意象时，他不再思考其研究那样，绝不存在一个它在该处变得自由和活生生的点吗？事物之原初开端的记忆绝不再是如此生动和活生生的，以至于科学可能变成关于其外部形式的历史吗？正如神圣的柏拉图所做的——其整个作品都是辩证的，但在高潮和变形点上，变成了历史的，哲学家绝不能返回到历史的简单性吗？

至少，打开通向科学客观性的道路似乎为我们的时代保留着。开始，它恢复了科学的本质并因此也设定了充满生气的发展，而在独断论意义上产生的命题间不可能有充满生气的进步。此外，我们拥有上升法则的知识，只在上升法则中，一种真实的开端、一种必然的和永恒的基础才将被发现。只要科学将自身限定于理想，那种基础将不会被发现。因此，在肉体性和物质性的高级时代不得被承认时，以及如何首先是关于所有发展而最后才是关于尊严，让生活回归科学的第一步几乎没有迈出。因而，为了从这些下降到自然物，科学不再从虚无缥缈的思想开始；毋宁说，它现在是相反：从永恒之无意识的当下（bewußtlosen Daseyn）开始，科学将它带到一种神圣意识中的最高化身。超感性思想现在获得了物理力量和生命，而对它的部分来说，自然进而变成了最高概念的可见烙印。事实上，只有无知者依然轻视物质；但甚至这一轻视也将迅速结束，这一谚语将被证明是真实的：建筑工人抛弃的石头变成了基石。通常被徒劳地寻找的声望将不招自来。继而，将不再存在思想世界和现实世界间的差别。随着黄金时代的和平在所有科学的和谐连接中被预告，世界将成为一。

当前的作品将以各种方式开始捍卫和论证这些观点。有了这一前景，或许一种长期思索的努力可能被冒险，它将有助于为这一未来——科学的客观陈述——做准备。或许，他将到来，他将唱着伟大的英雄史诗，在精神中（正如赞誉来自过去的看者）包括曾在者，今在者和将在者。但这一时代尚远。作为其先驱，我们不想在它成熟之前就采摘果实，我们也不想误判我们自己。这仍然是一个奋斗的时代。我们研究的目标尚未达到；就像言说取决于节奏一样，科学取决于伴奏和支持的辩证法。我们不能叙述，而只能研究，衡量每一意见的利弊，直到出现不容置疑的、永远稳固的真理。

## 2 过去

过去——一个崇高的概念，众所周知，却只被少数人理解！大部分人只了解通过那一时刻在每一时刻中生长的那种（过去），只了解它自身只是变化而非存在的那种（过去）。没有被规定的和明确的当前，就（根本）没有（过去）；多少人拥有那一过去的特权呢？不能将自己同自己分离开来的人，不能从发生到他身上和积极反对他的一切事情中挣脱出来的人——那种人没有过去，或者更可能的是，他从来没有从过去中出现，而是持续地生活在过去中。意识到将某种东西留在身后，也就是说，意识到已将它作为过去，对一个人是有利的和有益的。对他来说，只有在存在先于他的某种东西的条件下，将来才因此是光明的和轻松的。只有具有提升他自己力量的人，才能创造一个真实的过去；只有他能品尝一个真实的现在，恰如只有他盼望一个真实的未来一样；这一思考似乎已经揭示，时间间的对照被奠定在一种增加（increase）中，它不是由不断流入彼此的时间-部分（time-parts）所产生。

恰如少数被假定的智者已经断言的那样，如果世界是向前和向后奔向无限的一条因果链，那么，事实上，将既没有过去，也没有未来。但这一胡说八道的思想应伴随着只有它隶属的机械论体系立即消失。

然而，如果古老的谚语——日光之下无新事——在某种意义上是真的；并且，如果“已经发生了的是什么？”的问题总将正确地被回答为：“就是总有一天将要发生的事情”；以及，如果问题“将会发生的是什么？”总将被正确地回答：“就是从前已经发生过的东西”——那么，结论将是，世界在其自身中没有过去和未来。（这将蕴涵着）自始至终在其中发生的一切属于一种单一的包罗万象的时间，本真的过去——过去本身——是先于世界（vorweltliche）到来的东西；本真的将

来——将来本身——是将在世界之后（nachweltliche）到来的东西。因此，一种时间系统将为我们展开，在该时间系统中，人类系统将只是一个副本，一个更窄范围内的重复。

围绕我们的一切指向一个难以置信的宏伟过去。地球的最古老形式产生那样一种外来的方面：我们几乎不能形成一种其起源时间的概念或那时起作用的力量概念。我们发现它们的最伟大部分坍塌在废墟中，目击了一种野蛮的毁灭。更平静的时代随之而来，但它们也被暴风雨打断，在新时代的造物之下，伴随着它们的造物被一起埋葬。在一个源自无法记忆的时间系列中，每一时代总已经模糊了其先前时代，结果，它几乎没有显露出任何起源的迹象；为了最终到达基础、抵达根据，丰富的地层——数千年的作品——必须被剥开。

如果存在于我们面前的世界已经通过那么多介于中间的时代流传下来，最终变成了我们自己的时代，那么，如果没有过去的科学，我们怎么认出当前的时代呢？在我们了解个体发展和形成的不同环境之前，对我们来说，一种杰出的人类个体性的特性甚至也总是不可理解的。然而，我们认为我们能很轻易地分辨自然的根据！直到我们找到其成长和逐渐发展方式的踪迹，一个古代世界的伟大作品作为一个不可理解的整体处在我们面前。像地球那样拥有各种聚集一起的个人，情形必定如此！多么完全不同的复杂事件和历史痕迹必定在此发生！即使最小的沙粒也必定在自身范围内包含了我们不能穷尽的规定，直到我们展开了通向它的创造性本质的整个过程。一切只是时间的作品，只是通过时间，每一事物才获得了其特殊特征和意义。

然而，如果真实的根据和开端也是一种过去科学的知识，或源自过去，那么，一个停止的点在哪儿呢？因为即使它到达了最终的可见物，精神依然发现了一个不扎根于自身的前提，一个暗示除了不可预测的、自我维持的本质外什么也没有的一段时间的前提，一切都源自本质的深度。此外，如果这在恰当的精神（recht im Geiste）中被思

考，新的深渊也将在其中被发现。令人恐惧的是，精神将最终认识到，即使在原初本质自身中，在当前时间成为可能之前，某种东西不得不作为过去被设定，并且在确切的意义上，正是这一过去是由当前的创造所产生，并且根本上依然是隐蔽的。

我已经冒险将在我心中通过不断重复思考已经形成的思想——关于时间及其三个我们区分为过去、现在、将来的伟大维度的有机（本质）的思想——放到著作中。然而，我没有用严格科学的方式表述这些思想，而是以一种容易交流的方式，以便承认它们发展的不完善性；因为尽管他们已经在我思想中长期酝酿，但时间的压力不允许我把它们要求的揭示给予它们。

很容易说——并且现在是一个普遍接受的观点——时间不是真实的，它不是独立于我们的表象方式的。此外，一种时间概念的虚假表象已经允许了虚幻的和部分虚假的很多东西溜进这一概念，以至于在我们思想中将它看作一个纯粹的齿轮几乎是可以原谅的，如果我们不再计算时日，我们的思想将会停止。然而，每个人在其自己的行为和情感中毫无矛盾地经验了时间的基本本质；时间甚至能对大声宣布其虚无的人肯定其可怕的现实性。

显而易见，如果到了个别地或用个别章节处理这些伟大主题的时候，那么，在我们的时间表象中区分形式与本质、表象与现实，将已经是值得表扬的。在生活和行为中立刻看到一切，更是令人高兴的。我们有一种预感，一种有机体潜藏在时间深处，甚至包含了最微小的事物。我们相信（而谁不是呢？），每一伟大事件、每一富有成果的行为被规定到天、时——事实上到每一刻——并且，在停止和规定时间的力量所意愿之前，它没有暴露一个瞬间。尽管指望瞥进时间的深度将肯定是过于大胆的，但事实上，瞬间已逐渐在其最广泛的范围形成巨大的时间系统。



只在它呈现自身时才接纳时间的人，会在其中感到两种原则的冲突；一种原则朝前冲，冲向发展，另一种原则抑止、阻碍（hemmend）和对抗发展。如果这另一原则没有提供抵抗，那么，将没有时间，因为发展将出现在一种未被打断的闪现中，而非连续地出现；而如果另一原则没有被第一原则不断克服，将会是绝对的休止、死亡和静止，因而也将没有时间。如果我们认为这两个原则在同一本质中同等有效的话，我们将马上就有矛盾。

在一切存在的事物中——事实上，在存在（Seyn）自身中——想象这些原则是必要的。每一实体、存在的一切都渴望同时既在自身之中又不在自身之中。就它提出或将自身聚拢成存在者（als Seyendes）——成为一个主体——而言，它渴望在自身之中；在这种程度上，它反对发展和膨胀。就它再次想成为自在的存在者而言，它渴望在自身之外，并因此是外在的。在第一种情形下，它是被自身拖回的某种东西，它将自身与外在于它的东西对立起来；但只为了揭示和宣布自身反对这一作为它是在自身中的东西的外在，它将自己放入对立中。因此，它不能在这一撤退的条件下维持。

存在也是这样。由于被完全同样地思考，存在是无私的并完全沉浸在自身之中。但正是因此，存在将其对立面吸收进自身，并且是一种对本质的持续渴求，一种吸引存在者的渴求，或者，一种吸引主体的渴求，结果，通过这一主体，它可能开始从纯粹的潜能状态进入活动。但当存在被看作已经是活跃的（wirkendes），看作按照自身存在的存在者时，那么，它必然已经被一种存在者（ein Seyendes）所伴随；并且，这与存在、与完全在自身中被奠基的东西相冲突。

因此，我们在时间中觉察的原则是所有生命的真正内在原则，并且，矛盾不仅是可能的，而且事实上是必要的。

当矛盾被揭示给他们并强迫他们行动时，人们对任何东西都没像对矛盾如此厌恶。当他们处境的矛盾本质最终不能再被揭示时，他们

依然努力掩盖它，并被盲目驱使去延迟行为被要求作为生死攸关的事情的时刻。

就像人们将渴望尽可能在生活中避开矛盾一样，通过将如下看法——矛盾绝不是真实的——看作公理式的，他们在科学中寻找一种同等程度的安慰。但关于按任何方式都绝不能是真实的某种东西，法则怎么能制定呢？或者，那种公理怎么能看成好的呢？即在矛盾事实上在哪儿没有被发现时，<sup>(2)</sup>它怎么能证明自己是真实的呢？

尽管人们——在生活和认知中——没有像避开任何东西那样避开矛盾，他们依然必须面对它，因为生活本身处在矛盾中。没有矛盾，将没有生命、没有运动、没有进步；所有力量都死一般地沉睡。唯有矛盾驱使我们——事实上，强迫我们——行动。事实上，矛盾是所有生命之毒，所有的生命运动都只是克服这一毒害的努力。恰如古老的谚语所说的，<sup>(3)</sup>这就是日光之下所做的工作都充满烦恼的原因，日头出来又落下，只是为了出来又落下，万事充满劳累而不疲倦，所有的力量无休止地劳作并彼此争斗。

但由于矛盾似乎是必要的，为何它对所有生命都如此不可忍受，以至于没有什么东西渴望在其中坚持，而是立即极力让自己脱身？事实上，如果非矛盾不像一种永恒的背景存在所有生命的背后，同样，如果所有生物都不被驱使它们要求返回它的这种背景的间接预感所注意，这将是不可理解的。事实上，除非（矛盾与非矛盾）的那种统一通过所有事物起作用，矛盾自身将是不可理解的。

如果我们认识到矛盾，那么，我们也认识到非矛盾。如果前者是在时间中的运动，那么，非矛盾是永恒的本质。事实上，如果所有生命都真的只是从矛盾中提升自己的一种运动，那么，时间自身只是一种对永恒之持续不断的渴望。如果非矛盾永远躲在所有矛盾的背后，那么，继而是，自身不在时间中存在的某种东西，总躲在所有时间的后面，并高于所有的时间。

每一事物都渴望永恒。但是，怎么存在某种没有矛盾的东西并因此是永恒的呢？事情不是如此，即至高者必然是一种存在者吗？我们能否认它存在吗？但如果它是一个存在者，那么，那种我们已经表明存在于一切存在事物中的矛盾，也将必然在其中存在。如果至高者是一个存在者，或拥有一种存在，并因此同时（既是存在又是存在者），那么相同者就是真的。

然而，肯定至高者的这两方面似乎是不可能的，否定它们也是不可能的，因为它不可能是非存在者（ein Nichtseyendes），不可能不存在。

事实上，至高者甚至似乎必然既是一种存在者，又是一种存在。因为永恒必须同时是无条件的。但什么是无条件的东西呢？正是源于自身且出自自身的本质，其本性存在于一种永恒的提出自我或肯定中。相应地，它只能同时被看作设置和被设置的东西，看作存在者，看作只源于自身的存在。这一矛盾将怎样解决呢？

根据我们已经提出的无条件概念，我们必须说，它是存在者，也是存在。但这个命题自身仍要求解释。

首先，什么是这个既是存在也是存在者的它（It）（Es）呢？显然，一种对它的双重检验是可能的。在它既是存在者又是存在的程度上，我们能检验它；然而，在只是它（It）——换句话说，只是既是存在又是存在者的那个东西——的程度上，我们也必须检验它。但作为既是存在又是存在者的那个东西，它必然既不是这一个，也不是另外一个。因为作为两者都是的东西，它是两者的表达（das Aussprechende），因此，既不是特定的它们之一，也不同同时是两者；它高于两者。

根据第一个概念，它因此是存在者，并且它是存在，但它不是两者都是的那个东西；或者，换句话说，它不是作为两者都是的那个东西。它只能在它作为两者的表达提出自身的程度上——即它实际表达

它们的程度上——才是作为两者都是的那个东西。但如果它作为两者的表达提出自身，它实际上表达了它们吗？这绝没有被第一个概念所蕴涵。

接下来将做如下理解。无条件的东西是存在者，并且它是存在。这是因为它本质上是无条件的东西，没有其努力，已经是靠自己，并在它知道或作为任何东西提出自己之前。

因此，无条件的东西是存在者，并且它是存在，尽管在没有其意志的现在之前。此外，实际上，为了成为两者、为了作为两者之一表达自身，没有什么东西将唤醒其意志；因为存在者完全不同于存在，尽管两者都不是彼此外在的。或者，由于无条件者同时是提出的东西和由自己提出的东西，我们应该想象它的一部分是提出的东西，另一部分是被提出的东西吗？不可能的是，在绝对的意义上，它的一部分是提出的东西；因为作为提出的东西，它自身将不是被提出的。同样不可能的是，在绝对的意义上，另一部分是被提出的东西；因为同样，它不是提出的东西——换句话说，它将在一部分中是有条件的，并因此不是绝对无条件的。因此，除了它以一种整体的和不可分的方式是这两者，此外别无选择，并且，作为存在者和作为存在，它不是两个不同的本质，而是在两种不同形式中的唯一本质。如果对立面被连接到一起，并且不存在任何东西能将它们分开成一种积极的二元性，那么，这不是在（运动）中设置<sup>(4)</sup>（统一性）<sup>(5)</sup>的对立类型，并因此没有允许自身将在实际上被同样地解释。

恰如无条件者事实上既是存在又是存在者一样，但不是作为既是作为存在又是存在者的那个东西，否则，对立面就不是对立面自身；它们存在，但不再作为它们存在的那个东西。在它们被是其表达和其力量的那种东西和单独推动它们行动的那种东西同样地表达的程度上，它们只能是对立面本身。

没有积极的对立，矛盾是不可思考的。但这不是当前的情形。如果存在者实际上将作为存在者提出，那么，我们将立即在其中分辨出那些内在原则的冲突，我们必须在存在的每一事物中认识到那些内在原则的冲突。因此，由于它是存在者，而不是作为存在者再次被提出，这一冲突被埋葬其中。并且，对存在来说，相同者是真实的。

事实上，存在宣称在一个相同的东西既是存在者又是存在的事实中找到了矛盾的人。最终，他们呼吁所谓的矛盾律，根据矛盾律，对同一个东西来说，既是某种东西又是其对立面是不可能的。

我们希望现在研究这一点，因为它将有助于进一步厘清事物，并且，对接下来的东西不是不重要的。如果被恰当地理解，矛盾律只规定，表达（谓词的本质，正如人们将在逻辑语言中不得不说的）只能是一个。<sup>(6)</sup>然而，这没有阻止（被表达的东西）（das Ausgesprochene）成为对立的两者。

追随经院哲学的莱布尼茨，已经评论过规则的虚假性，这些规则被重复至今；（该规则认为）相异的事物既不能彼此述谓，也不是第三种事物的谓词。因为莱布尼茨宣称，人们能不直接反驳灵魂是一种肉体 and 肉体是一种灵魂吗？它们事实上是相同的东西，因为在一方面是肉体的东西在另一方面是灵魂。大一等于X既是灵魂又是肉体，意思是说，一是两者的表达，并且，在它实际表达它们的程度上，它实际上也是两者。但在它只是其表达的程度上——不考虑它实际上表达了它们的事实，它既不是这一个，也不是另一个。在此，相同的东西是真实的。同一者等于X是两者的表达，是存在者与存在的表达。同样，它既不是一者，也不是另一者；它因此只是一。但如果它实际上表达了它们两者，那么，它就是两者，尽管不是作为表达，而是关于被表达的东西，就像它此前也是两者一样，不是作为表达而是关于（可表达的东西）（dem Aussprechlichen）。<sup>(7)</sup>

相应地，在表达中同样没有矛盾。在可表达的东西中仍将存在矛盾吗？（因为我们尚未在任何地方说到被表达的东西）。我们也不希望让这种事情不被研究。

毫无疑问，在被表达的东西中想象矛盾是可能的，但只有在矛盾因素是同等活跃的时候；假设两个直接对立的事物，如果第一个被设置为不活跃的，那么，矛盾将结束。人们能说，比如，同一个人等于X既是恶又是善；换句话说，恶和善都是同一个人的表达。如果这两个谓词都被设置为活跃的，事实上将有矛盾。但如果人们说，就他的行为来说，这个人善的，那么，他按照同样的方式——即同样就他的行为来说——不能是恶的。这没有阻止我们宣称在他身上不活跃的东西——惰性的或休止的东西——是恶的；并且按照这种方式，两种矛盾（矛盾、对立）的谓词能被无矛盾地归之于同一个人。

在正处于思考中的存在与存在者的统一中，甚至情形并非如此，即这两者之一是不活跃的；毋宁说，两者都是不活跃的，因为这是一种惰性的对立，是在其中对立双方彼此冷漠的对立。它们甚至不是作为实际上被表达的东西，只作为可表达的东西呈现出来。因此，矛盾律没有进入问题；它的应用只在这种统一结束时才开始。

由于我们正在取消实际的对立，误解可能从另一方面产生，仿佛我们正在消除（aufhoben）所有的二元性，并且，存在与存在者是（完全）作为一个东西，不仅根据表达，而且完全依照它们自己。但两者总是两者，即使在它们不被清晰地设置为两者时。我们能思考一只眼睛，在各个方面，眼睛都既是看的能力又是看的工具，既是积极的又是消极的。存在不被看作两种东西的两种东西——能力和工具，因为它们不能彼此分离或将彼此放在积极的对立中。然而，能力和工具自身不是一个东西，而永远是两个东西。当前的情形是一样的。我们具有存在者，我们具有存在，但两者的统一只是消极的，因为能表达统一的一没有在实际上表达它，并且自身不是活跃的。因此，存在

者和存在明显不是作为两种东西，尽管它们并不因此作为一个东西；毋宁说，它们在本质上是两个东西。

有人反过来理解这一命题：“同一个事物既是存在者又是存在”，仿佛存在和存在者自身是同一个东西。那些人表明了他们自己不知道所有判断的第一法则。即使不小心的惯用语“主体是客体，客体是主体”也不能被反过来理解。因为根本没有判断，甚至没有一个仅仅被重复的命题，将肯定一种同样被表达的东西（被连接的东西）的同一性（Einerleyheit）。毋宁说，它将只是肯定表达（连接）它们的东西的同一性，不管这实际上是否变得同样不证自明，或被隐藏，或事实上只被想象。每一判断的真实意义——比如“A是B”——只能是如下情形：存在的那个东西等于A是存在的那个东西等于B，或者：存在的那个东西是A并且存在的那个东西是B是作为一个。因此，即使在这一简单概念的根据上存在着两种情形：在这一判断中的A不是A，而是X，X是A；B不是B，而是X，X是B，并且情形并非如此：即A和B是作为一个，或者对它们自己来说，或就此而言：相反，是A的X和是B的X是作为一个。以上被引用的命题（“A是B”）实际上包含了三个命题：第一，A等于X；第二，B等于X；并且只有从这些中推出一个第三者，A和B是同一者——即两者都是同一个X。

能从这之中得出不同的结论：比如，判断中的连接（“is”）不仅仅是判断的一个组成部分，而且存在于所有其他部分的根据上；对它们来说，谓词和主词已经是两者统一了；在判断中的连接因此绝不是简单的，而是伴随着自身的双重化，即一种诸统一（unities）的统一（unity）。从这里出发，继而，判断已经在简单概念中做出了，三段论已经在判断中被包含了；因此，一个概念只是一个被包装了的判断，一个三段论是一个被展开了的判断。由于眼盯着对高贵的理性艺术的一种非常合意的未来，我将这些评论付诸文字。因为尽管判断的普遍法则的知识绝没有构成最高科学自身，事实上，它与最高科学连接得如此紧密，以至于它们不能被分离。但对于对理性的艺术一无所

知的人或初学者来说，我们没有哲学地思考；毋宁说，那些人应该被送回学校，就像在另一艺术中发生的一样，因为如果没有学习谱曲的首要法则，没人将会冒险推出或判断一部音乐作品。

显而易见，对存在者是不可能的，对存在也是不可能的，反之亦然；对于将是同一的对立面也是不可能的。我们不需要坚持这些观点，因为宣布对立面将是消除常识，消除表达自身的可能性，并且事实上是消除矛盾自身。同一事物既是存在者又是存在、既是肯定又是否定、既是光明又是黑暗、既是善又是恶，这确实是可能的。

我们不能避免这一辩证的讨论。至关重要的是，这一首要观念被带进了焦点，其中被思考的东西与它所包含的东西相比，既不多，也不少。

不多；如果人们将把（存在与存在者的统一）思考为实际上被表达的统一，情形将是这样。如果人们将说，一种未被表达的对立是不活跃的，并因此是死的——那么，那种东西就是将要存在的东西。因为在科学进步中的基本事情是认出每一要素的边界并特别地聚焦于它；（我们必须注意）不要期盼，不要轻率，因为这将从开始损坏计划，就像随着大多数从事这一行当的人发生的一样。

不少；如果人们希望将所有的二元性看作被消除的，这种情形将发生，因为同一个东西既是存在者又是存在。

对这点的讨论已经为我们解决这一初始矛盾准备了条件。通过一个概要，我们因此能解释我们自己：根据第一个观念，永恒既是存在者，又是存在；或这两者都是可表达的永恒，尽管它们实际上没有被表达。但它自身——它是它们或者它们是可表达的——同样既不能是这一个，也不能是另一个，而只是两者的表达。就像表达两者一样，永恒实际上表达了它们并揭示自身——这没有随着第一种观念被提出。



（存在者与存在的）对立因此是当前的；但能表达它的东西实际上没有表达它。表达也是当前的，但它没有注意到对立；它漠视对立。这种我们已经在主体与客体的绝对冷漠（absolute Indifferenz）的名义下思考过的冷淡（Gleichgültigkeit），我们称之为绝对最初者（das schlechthin Erste）。

我们能因此说到这个——它被指望表达对立，但没有表达——它既是存在者，也是存在，既不是存在者，又不是存在。

它既是存在者又是存在，因为既存在一种存在的东西，又存在一种存在，并且它能表达这些；或者：关于可表达的东西、关于可能的东西，它既是存在者，又是存在。关于它自身或在行为中，它既不是存在者，也不是存在，因为它没有注意对立。但如果某种东西没有注意存在的东西，它就不是现实的。

因此能毫无矛盾地说，无条件者既不是存在者，又不是存在，然而，它既不是非存在者，也不是非存在。

无条件者能将自身表达为存在者和存在，它能避免将自己表达为两者；换句话说，它能既是两者，也能不理睬两者。伴随着不是某种东西的能力，自由意志就是这种是某种东西的能力。

但进而，至高者能是存在者，它也能是存在；它能将自己表达为这一存在的东西，也能表达为这一存在。即它能表达自身为现存的或作为现存的（existing）提出自身。因为在确切的意义上，实存（Existenz）是规定存在者与规定存在的积极统一。

更简洁地说：至高者能存在，它也能不-存在；这就是说，它有自在实存的所有条件，但重要的事情是它是否利用这些条件，它是否将它们用作条件。

一种自由的、或者不是某种东西或者不是它，而是存在或不是存在的东西——凭其自身和关于其本质的那样一种东西——只能是意

志。因为只有纯粹意志是自由的，它能变成活跃的（即去存在），也能保持不活跃（即不去存在）。只有它被允许一如既往地站在中间，站在存在与非存在之间。因此，那种自由的表达，（关于其本质），它自由地注意或不注意对立、将自身肯定为或不肯定为存在者和存在——这只能是纯粹的、未缓和的意志。

但在它限制对立和它实际上没有将自身表达为存在者和存在的程度上——在那种程度上，它不是绝对意志。当然，在它没有实际意愿的程度上，或者在它是静止的意志的程度上，它是意志。

因此，我们现在将说，无条件者，对所有本质的表达，对一切存在者和所有存在的表达——在自身中被排他性地思考——是一般意义上的纯粹意志。但关于其对存在者和存在（或者，换句话说，对存在）的冷漠，这一相同的东西，确切地说，这是我们已经正在寻找的非矛盾（状态）；它是意愿虚无的意志。

因此，恰如经常说到的（它适合时间的无休止的本质），情形并非如此，即一种行为，一种无条件的活动或行动是最初者。因为绝对最初者只能是绝对最后者也能是的那种东西。唯一的一种不动的，神圣的东西——事实上，我们将最好说，超神圣的-冷漠的东西才是绝对最初者；它是开端，同时又是终结。

如果一般的活动，或一种特殊的行为或行动是最初者，那么，矛盾将是永恒的。但运动绝没有因其自身而出现；所有的运动只是因为休止。如果所有的行为没有在背景中的平静和休止，它将消灭自身；因为所有的运动只寻求休止，休止是其养料或它只有从休止中获得其能量和维持自身。

但如果意愿虚无的意志是对永恒的表达，那么，这不是真的，即它拥有它能意愿的虚无；相反，它拥有永恒意愿自身的东西（只有自身，作为主体和客体，作为真实的本质），但它拥有它，仿佛它没有拥有它，并只因这一原因，是休止的、冷漠的意志。就像人们不存在

那样存在，就像人们不拥有那样拥有；那种东西在人里头，在上帝——一切的至高者——里头。

对从没有感受到真实自由的普通人而言，至高者总似乎是一种存在的东西或主体。因此，在他听到表达神圣者的东西既不是一种存在的东西也不是存在时，他问：在所有存在和一切存在物之上，什么东西能被思考呢？对于这个问题，他回答说：虚无，或某种相似的东西。

它确实是虚无，因为纯粹自由就是虚无。它是虚无，就如意志意愿虚无、意欲非对象，对于非对象来说，所有东西都是平等的，因此，没有东西能移动对象。那种意志就是虚无，而它就是一切。在它既不意欲成为活跃的、也不渴望现实性的程度上，它是虚无。它是一切，因为所有力量作为永恒的自由都只源于它；因为它拥有一切在它之下的事物，因为它统治一切事物而不被任何东西统治。

在一般意义上，否定意味着完全不同的东西，这取决于它是涉及内在的东西还是外在的东西。因为最终（即外部）意义上的最高否定必须首先（内在意义上）是伴随着最高肯定的否定。（拥有）<sup>(8)</sup>自在一切的东西因此（不）<sup>(9)</sup>能（同时）永恒地拥有它，一切都有质，通过质，它得以认出和把握；它拥有的质越多，它越是可把握的。最高的那种东西是完善的，没有质。在崇高中，品味——即区分的天赋——找不到品尝的东西，同沧海一粟一样少。一个古人曾说，它是无所希望和无所畏惧的国王。也因此，在一个德国作家之意义丰富、充满紧张的戏剧中，意志被称为贫乏的，<sup>(10)</sup>因为它在自身中拥有一切，在其自身之外没有它能意愿或渴望的东西。

这就是感觉，在感觉中，我们打算按其自身称这一纯粹自由为虚无，如果这意味着没有外化的质或结果被归之于它的话。我们将更进一步：在某种东西的名称至少对它自己来说被保存为外部在场的东西时，或被保存为提出它自身的东西时，那么，我们不能在相同的意义

上允许这一最高的纯粹性被看作“某种东西”。正是纯粹自由自身没有把握自己，正是镇静（Gelassenheit）思考虚无并在其非存在中喜乐。

有一个在孩提时代被提出而在成年时代感到厌烦的问题：“一切来自何处？”但一切东西起源的地方只能是一切仍在产生的地方和一切正在回归的地方，因此它不但是先于时间，而且在每一瞬间都持续地高于时间。

也因此，意愿虚无的不可运动的意志是首要的和最高的。因为意愿虚无的意志总是刺穿生命的最大混乱和所有力量的最狂暴运动。一切都以它为目标，一切都渴望它。事实上，一切被造物，每个特殊的人都只努力回归到非意愿的条件；不但从所有想要的东西中剥离他自己的人，而且——尽管在不知道的意义上——向所有欲望抛弃自身的人。因为这个人也只欲望他在其中没有更多可指望、没有更多可渴望的状态，即使那种状态立即从他那儿撤退；并且他越疯狂地追寻，它就离得越远。

并且，就像意愿虚无的意志是在人类中最高的意志一样，它在上帝自身中也是如此——这种意志高于上帝。因为在上帝之下，我们只能思考最高的善，这种善是一种已经被规定的意志。但在意愿虚无的意志中，既不是这个，也不是那个，既不是善，也不是恶，既不是存在者，也不是存在，既不是友爱，也不是厌恶，既不是爱，也不是怒，而是成为它们这一切的力量。

因此，我们将意愿虚无的意志看作表达，看作永恒的东西的我，看作没有开始的神圣自身，它能说到自身：我是阿尔法（alpha）和欧米伽（omega），最初者和最终者。

因此，在我们走上（各种）时间的漫长暗道之前，我们必须努力认出在所有时间中高出时间的那种东西。

现在，所有时间的巨大秘密，任何本来能源自既不是外在活跃的东西也不是自在的任何东西的秘密，都源于此。而生命仍不处在那种固定状态，时间同永恒一样确定。事实上，乍一看，后者甚至似乎被前者所驱使；一个充满运动、充满冲突和所有力量的张力的世界，似乎已经接管了最高的冷漠、永恒的休止和普遍的饱和曾栖身的地方。

总有些人宣称这个谜是容易解决的。他们说，无条件者首先是纯粹自在的，缺少外在化和隐蔽的；但现在，它走了出来，将自身外在化，通过自身消除其永恒的冷漠。但这些是没有感觉的词语。一种奠基和科学原则（尽管很少人知道）：曾经被设置的东西永远被设置，再也不能被取消，否则，它根本不可能已经被设置。如果人们按照人们已经设置的东西保持不变，那么，当它进步时，一切将变成流动的，一切又将消失，结果，最终没有什么东西被设置。等于演化的真正进步，只在某种东西被永恒地设置并成为演化和进步的背景时才发生。因此，要么最高的东西不是一种静止的意志（就像我们已经假设的），要么它是一种静止的意志。如果它是静止的意志，那么，它必须也永恒地维持源自自身的样子。因为至高者怎么能穿过静止进入运动，是完全不可理解的。因此，它既不能从自身出现，也不能从自身分离或放射某种东西，它也不能在自身之外产生任何东西。

确切地和恰当地表达真的东西绝不是轻而易举的。然而，我们在此将尽力根据人并尽可能自然地接纳一切。因为我们将开始描述的过程事实上只能是那个东西，通过它，首先是休止的和没有意识到其自身的自然进入并单独地到达其自身。

我们理解意味着整体的永恒：永恒存在者（das ewige Seyende）和存在，以及（依然是隐蔽的）对两者的表达。同样，永恒没有意识到自身。因此，对立面不能彼此分离，故此，也不能彼此接近。存在者没有使自身与存在对立，也没有在存在中认出自身。就它而言，存在对存在者是完全冷漠的。但是，这一镇静越是非常深刻的和在本质

上充满至福的，一种安静的渴望必定越是在永恒中产生自身，没有或者是帮助或者是认知的永恒。这是一种达到自身的、发现和品尝自身的渴望；它是一种意识到永恒自身没有被意识到的冲动。我们能将磁石的两极想象为一种持续的、无意识的渴望状态，它们通过渴望努力抵达彼此，并渴望抓住可抵达彼此的任何方式。同样，我们可以将（存在与存在者）的永恒对立想象为一种相互的、无意识的渴望状态和对彼此的向往，尽管它们不知道彼此。然而，这一渴望没有变成行动或运动。唯一完美的相似性将在其面向活跃实存的首要变化和进步中伴随着人类本质。但谁能描述缺乏意识的自然——不知道自身的自然——的第一激动呢？谁能揭开存在的秘密发源地呢？思考！——在心灵渴望虚无的时候，在你能渴望永恒保持如其存在的那些时刻，在对你来说，它们实际上就像永恒的时候，你曾享受过那些极少的至福的和完美完成的时刻吗？思考这一点并努力记住，就在那些时刻，意志已经正怎样忙于产生自身，尽管不为你所知，也没有你的努力——事实上，你不能阻止这一产生。这个意志马上将你拖回到自身；它将你拖回到生命活动中。记住这一点，你将接近我们正要开始描述的东西的画面。

没有实际上成为它的某种东西的一切，必定生来就寻找自己；但这不是说，它将找到自己，但至少是，一种运动或从其自身中的出走发生了。这是一种依然是沉默和完全无意识的寻找，在其中，本质仍只在其自身内，并且越是深奥、深刻和无意识，它在自身中包含的充实就越是伟大。如果我们能说，休止的意志是最初者，那么，我们也能说，一种无意识的、静止的和自我寻找的意志是第二者。

由于永恒被迫无意识地寻找自身，一种自我满足的意志将在永恒中产生自身。永恒没有意识到这一意志，（其产品出现）独立于它，并且是一种对它来说不可理解的方式出现。就其而言，意志仍不是知道永恒，而是有一种对它的预感；它盲目地和没有永恒帮助地寻找本

质，不是作为一种有意识的意志，而是作为一开始就是无意识的意志。

这一意志产生自身并因此是无条件的和自在地万能的；它绝对地产生自身——即出自自身和源于自身。无意识的渴望是其母亲，但她只是孕育它，而它已经产生了自己。它不是从永恒中产生自身，而是在永恒中（永恒不同于意志在人的思想中毫不费力地无意识地产生自己的方式，他没有形成意志，而是找到了意志，只有在对他来说，奠基变成了一种使其中最内在的东西外化的一种方式时）。因此，因为它没有从永恒中产生自己，而是在永恒中，它自身是一种永恒意志——事实上，它将被看作为本质上的永恒意志，由于意愿虚无的意志依照自身只是对永恒的纯粹意愿。（并且，依照一种旧规则，没有活跃存在的那种东西，就不能有被归之于它的谓词。）我们不能仅仅按照变化或从某种先于事件状态的开端思考这一点，因为在意志产生自身之前，永恒是作为虚无，因此不能活跃地先于任何其他东西，也不能是任何东西的开端。永恒曾在，但在它发现自身和感觉到自身之前，它是你的“我”所是的东西。它曾在，但仿佛它不曾在。它自身开始的所有开端，只（按照）活跃的意志而存在，在这种方式中，恰如我们将要表明的，活跃的意志是其自己的开端。

意志在不知道永恒的永恒中产生自身，关于其根据，意志依然是对永恒隐蔽着的。但永恒也对意志隐蔽着，因为意志在无意识的渴望状态中产生自身，它没有真正知道它做的事情或它是否不只是盲目的；因为意志寻找永恒，不是被知识所驱使，而是被神圣、预感和不可表达的渴望所驱使。

正因此，尽管意志独立于永恒（并且甚至在某种意义上对立它），但不像很多人喜欢想象的，它没有取消永恒。因为这就是意愿永恒的意志——意愿永恒的意志意愿这一点：意愿虚无的意志变成活跃的和同样可感知自身的。因此，永恒必定忍耐，因为意志寻找它，

但不能找到它。此外，因为意志寻找永恒，因此，它绝不能变成永恒本身；毋宁说，它永恒地只是一种意愿和意欲永恒的意志。

但它事实上只是面向永恒的意志，情形并非如下，即意志实际上已经找到了它。因此，在这一意志中，存在被否定的某种东西；但开端只存在于否定中。在其是一切的那种东西中，不存在开端，因此，在永恒中不能存在开端。

只有永恒的意志提供了开启伟大整体过程的起点。它将自身设置为对永恒的纯粹意愿，并在那一程度上设置为被否定者。但在将自身设置为被否定者时，它同时是自我否定的意志。然而，它不能通过将自身设置为根本不存在而否定自身；毋宁说，它只能将自身设置为不是本质，或肯定的东西，或（生来）就存在的东西。此外，如果没有将自身设置为缺乏（Mangel）并——在它也是活跃的程度——设置为饥饿、设置为向往、设置为对本质的渴望，意志不能作为本质否定自身。如果返回进自身，它必然发现自身是空洞的和处在需要中的，但因此更渴望充实自身、用本质满足自身。但它发现本质既不在自身之内，又不在自身之外；因为它没有认识到永恒，以及通过返回自身，它更加远离永恒而不是面向它。因此，除了通过一种无条件东西和总体上生成的力量设置本质或绝对外在于自身的肯定，什么也没有留下。

意志在术语的本真意义上产生本质，因为本质不是同样先于意志的本质，因为意志不是在其自身范围内、而是在其自身之外，设置了一种不同于它、摆脱了它、事实上是外来的和与其本性对立的本质。由于意志将自身看作不是存在者，并在作为非存在者的程度上，通过对照，它认出了本质、肯定的东西、作为（本真意义上和自在地）存在的东西。

现在，自然只是作为意志表述自身，意志的特征是被否定和否定自身，但它在否定中变成了一种对本质和真实存在者的永恒意欲和设



置。即使被看作一种生成的力量，原始的否定意志不能以任何其他的方式被表达。每个人都将回想起古人的典型观点，根据这种观点，自然（或者，正如他们也说的，物质）基本上是缺少本质的贫乏和最大的需求；但它也不断地渴求形式、精神、本质和真正意义上的存在者。贫乏努力迎娶的真正本质，被对照地表述为丰富和过量自身、表述为热情洋溢地和不能穷尽地交流。

如果我们在其初始阶段关心自然，我们在所有有形的东西中发现了一种吸引的、向内返回的力量；这种力量绝不只是自为地显现，而只是曾作为另一本质的标志而显现，将它盖紧并抓在一起。这一另外的本质生来就是膨胀的，因此它正在意志化和精神化。如果不存在否定的力量，那么这一另外的本质将一无所有，与虚无相对照，它能将自身外化，通过虚无，它能被实现。但如果没有这一溢出的和爱说话的本质，吸引力将是空的和对它自身是真正无效的、未被完成的和不可忍受的（unleidlich）。在自然向我们的感觉工具打开自己的地方，我们感觉到了这一作为寒冷的否定和收缩的力量；但在它拉进自身并渴求热的自由流出的、极其爱说话的、完全解放的本质的程度上，这一力量只是明显的或现实的及可感觉到的寒冷。如果没有寒冷，那么，热将不是可感知的，因为没有抓在一起和限制的力量，热将在其无限膨胀中失去自身。如果没有热，那么，冷也将是无感觉的，因为它只是为了热的产生和变得可感觉而存在。因此，我们看到了自然——从最低的层次向上，在其最内在的原则和最深刻的隐蔽中，在其追寻中不断地上升和前进，直到它最终获得了最高的机密，即纯粹精神本身——已经将它吸引进自身并使它成为了它自己的。

相应地，我们认出，这种在永恒的平静中产生自己的意志是永恒的自然意志，如果我们通过这不是理解了唯一地否定和自我否定的原则，而是通过这一原则理解了变成了永恒的被揭示的本质的话。因为对立、区分和相互外在性及力量的可知性只有从自然开始。

但这一切——自然的整个充实和未来的壮观——只是建立在一种回归自身的永恒的、自我否定的意志的基础上，没有它，没有什么东西能在任何地方被揭示。

人们一般反对否定的东西，并证实一种对肯定的东西的自然偏好。他们理解存在者，因为它是爱说话的，并自由地给出自身；但坦率地说，他们不能理解否定自身的东西——即使它是本质的和在很多形式中在任何地方被遭遇到。如其所是，大部分人将只发现由纯粹的爱和善构成的世界，即使他们必定迅速知道对立面。一种相反的努力到处强加给自身；每个人都感到这另一种力量，如其曾是，它不应该存在，但它存在——事实上，它必须存在。（正是）这个否定（No）与肯定（Yes）对立，这个黑暗与光明对立，这个弯曲的与笔直的对立，这个左与右对立，或者无论什么其他的東西，人们总已经开始在意象中展示这一永恒的对立。但人们不是为了表达这一对立，或者为了在完全科学的意义上理解它而轻易地处于一种对立中。

尤其，非存在者概念总已经是一个真实的普罗透斯<sup>(11)</sup>，导致很多混乱和错误。

正如它在此被表述的那样，我们几乎不需要提醒，非存在者的概念不要同更早的概念相混淆，下面的断言出自这个更早的概念：至高者不能被表达为一种存在者。因为至高者不是一种存在者，它高于存在者；古人也已经同样表达了这一点（作为一种μπερου）。相反，非存在者——它是正在讨论的主题——在存在者之下。

但很少人已经认识到，真实的力量存在于限制而非膨胀中，更大的力量属于自我否定，而非自我放纵。因此，自然而然的是，在大多数人遇到任何（通过自身的）非存在者的任何形式时，他们将它看作一种对所有本质的抢夺，看作一种完全的虚无。相应地，他们主张，它绝不能是最大的矛盾，或他绝不能将任何主张它确切地作为非存在者存在的任何教导谴责为最大的矛盾。

我们将不停留在那些人的意见中，因为这些意见已经通过我们非存在者的起源而被驱散了。我们已经表明，它将自身设置为非存在者。但确切地说，在否定它是存在者时，它必然表明了它的最大力量；事实上，我们将最好说，它因此证明是力量和力气本身。众所周知的是，神圣的柏拉图已经用最大的普遍性教导到，非存在者真的存在多么必然，如果没有这一洞见，在任何地方，确定性将都与怀疑不可区分，就像真理同谬误不可区分一样。假设了我们已经在其中说话的方式，我们现在就能提出如下观点：否定的力量将是真实的本质或存在者的存在；根据概念，存在不能与存在者同一；相反（恰如其对立面），存在生来就是非存在者，尽管它因此当然不是虚无（正如在对希腊词οἰκῶν的错误翻译中，源自虚无的创造概念似乎也起源于这个希腊词）。存在的那个东西及存在的力量本身如何能是虚无呢？毕竟，存在必定是其自身。没有纯粹的存在，即纯粹地、空洞地客观的虚无，在其中，存在主观的虚无。在特定的意义上，非存在者是主观意义上的非存在者；而事实上，它是非主观意义上的存在者。它只是与主观意义上的存在者相对照的非存在者，因为就存在者而言，这一后者有优先权；但只与自身相关，它同样是存在者。对它来说，非存在者只是被揭示给另一者的外在方面。存在者只是其内在的方面，并被隐藏。换种方式说，我们能同时从对立面推断，那种存在或否定只是潜在于存在者之中，而存在者或者积极原则，是被揭示的和活跃的。两者的一种内在的、质的统一将同时出现，我们只在此暗示它，因为对后面的内容来说，它可能证明是很重要的。

但另一类诡辩以另一种方式误用了非存在者的概念。因为这一概念被假设为一种存在是不可把握的（erkennbar）证据，由此，这一诡辩进一步得出这一结论：在绝对的意义上，虚无是可理解的。因为它不知道怎样超出盲目的感情提升自己，情感实际上只是对存在的一种直接涉及。因为存在基于关于其力量的黑暗，或基于一种与本质或涉及本质的一切东西的积极对立，它似乎是不可表达的和不可理解的；

或者，正如一个古人已经在一种不同的背景中说到的，只有对无法理解的东西才可理解。由此，这一诡辩得出结论说，所有实际上知道的知（knowing）消解和毁坏了存在，真正的知只存在于非知（non-knowing）中。一种不可比较的教条——为了安慰！确切地说，由于（其与理解的问题关系），真相更难理解和穿透。为了变得可以理解，它要求勤奋和思想的努力；相反，理想更容易直接理解，因为它生来就与理解的东西相关。但关于这些诡辩家从非存在者中得出反对知识可能性的结论，这是事物显现的方式。

当然，情形是，只有存在者是内在地可理解的，而非存在者是不可理解的。但是，只就其不存在而言及在它不存在的程度上，非存在才是不可把握的；作为非存在者，在其存在的程度上，它实际上是可把握的和可理解的。在其中，非存在者和存在者不是两个不同的本质，而只是从不同方面看到的一个本质。按照那种方式，它不存在的那个东西恰恰就是按照这种方式它存在的东西。因为不是由于缺少光和它不是的本质，而是作为一种动态的隐藏，一种返回到深度中、返回到隐蔽的活跃努力，并因此作为一种同样存在的活跃力量——并因此是可理解的。

因此，面对一种存在者与非存在者概念的辩证交战，对于整个科学结果来说，这是最重要的。

无需永恒的知识而通过自身产生自身的意志——这种意志是面向一种启示（Offenbarung）的最遥远的开端。没有深思熟虑，受黑暗的预感和渴望所驱使，它将自身设置为否定的，设置为不是存在者。但它只为了到达本质而否定自身。在否定中，它因此立即是一种对本质的永恒寻找和欲求；并且确切地说，在如此欲求时，它将本质设置为独立于它的自在，设置为永恒的善自身，设置为只应当在自身中值得拥有存在的那种东西。

然而，通过否定，否定意志在与自由流出的本质的对立中找到了自身；它发现自身是与本质的温和相对立的严格性和严厉性，与光明相对立的黑暗，是与肯定（the Yes）冲突的一种永恒的否定（No）。

但是，意志追寻冷漠<sup>(12)</sup>——或者毋宁说，它凭一种不是知识的预感渴求冷漠。因此，通过其欲求力量的进步效果，意志为自身设置了冷漠，或从冲突中解放了它，并为了认出自身而允许与其对立面作为同一个的统一性。但这一统一性是精神，尽管<sup>(13)</sup>是在一种更低的层次上的精神；因为精神是那种东西，在其中，存在与存在者（因为我们已经展示了否定意志和行为之肯定本质的方式——它也是一种意志）、两种对立的意志、肯定与否定，相互区分它们自身，并认为它们自身属于一种单一本质。

随着精神的产生，目标必然被实现，因为没有产生更高的东西。因此，原则的总体性通过一种首要的意欲意志的进一步产生而起作用。因为所有原则都在否定中，即向内返回的力量中，在肯定中，即自我膨胀的本质中，和在两者的活跃的、自由的和活生生的统一中被激发，它就是精神。产生不能高于精神而发生；精神是那种东西，在其中，产生停止，在其中，产生把握自身并获得了永恒，并因此抵达安宁。

这一逐步的产生能被表述为一种提高。如果人们将肯定原则自身设置为A，将否定原则设置为B，那么第一个活跃意志事实上在自身中是存在者，而它也同样地否定自身。因此，一个同样行动的A等于B，即（A=B）。这就是开端，因此是第一个潜能（Potenz）。但仅仅为了将真实的本质设置为自由的、活跃的和独立于它的，这个A通过自身将自身设置为被否定的。现在，在这作为一种存在者（das Seyende eines Seyenden）的存在者（A=B）的程度上，它能被看作第二潜能A<sup>2</sup>的存在者。最后，作为对A和B的共同肯定的统一性或精神，只能被看

作肯定第三潜能A<sup>3</sup>的东西。因此，所有产生在三个潜能中被完成，通过三个阶段，生产力获得了精神。

如果我们在它们的关系中观察所有的原则，显而易见的是，它们的现实化背景、可区分性和相互永恒性，只存在于初始意志中。如果永恒意志——原初的否定力量——能停止工作，一切将返回进虚无，并且，它将又是虚无，<sup>(14)</sup>恰如其曾经所是。但在这一力量获得总体性并在精神统一性中认出自身后，这种一方面的关系又取消了自身（hebt sich auf）。因为，为了它能永恒地从这一意志中产生并作为本质反对它，肯定的本质总是呼唤否定意志。另一方面，为了它能通过这一肯定意志实现其对本质的欲求，引力总是呼唤自由流动的、肯定的意志。此外，同一性或精神总是呼唤对立面，因为它只能按照这一对立通过进一步的提升而得以产生。但就其而言，对立也永恒地呼唤统一或精神，因为它只在精神中意识到自身，把握自身，并将自己理解为永恒。这就是最高的内在和谐、最自由的被意愿的和谐和原则的悦耳之音。它们相互都是永恒的，彼此自由的，每个都是其自身的原则，原则在其自身中有其自己的根源；然而，它们被一致地连接在一起，不是通过外在的联系，而是通过内在的必然性被彼此连接。伴随一种绝对内在的、而非外在的不可分性，那种自由的共属一体（belonging-together）能用确切的科学术语来描述：总体性。

这不是潜在于永恒中的静止的统一，即一种对其自身不可知觉的静止的统一；在此，我们发现了实际的对立，但<sup>(15)</sup>不是被激起冲突的独立。各种力量相互作用，但它们只在它们是力量的程度上——即在它们生来就是活跃的而非被外在原因设置在彼此的张力中的程度上，它们才起作用。各种力量变得彼此可知，但没有彼此交战。这是相互寻找和被发现的最纯粹的快乐。因为，本质应该是自在的，这是一种至福：它感觉到了其首要的纯粹的现实；就其自身而言，否定的力量在其严肃和严厉的安慰中、在对其吸引欲望的安静渴望中喜乐。然而，对统一或对精神而言，对立作为一种永恒的快乐（Lust），因为

精神只在对立中才对自身变得可感知；不是取消这一对立，相反，精神不断地追求设置和肯定它。但那些对立面在被发现的统一性中同样喜乐，在其中，它们也已经知道并已经从盲目的本质中被传递；它们坚持与所有力量的这一统一。现在，因为对立面不是彼此束缚，或通过一种必然联系而束缚于统一性，而只是通过对拥有和感到彼此在场的不可穷尽的快乐而连在一起，这是最自由的生命、自娱自乐的生命，同过去一样，充满了永不停息的快乐，伴随着其自己的被更新的生命力而爆发。

此外，如果我们希望介入一种通过这些原则获得的统一性的辩证思考，存在一种这么做的机会，因为在对立面同等活跃和被设置为一个东西的事实中，没有矛盾。矛盾被解决如下。对立面是一个东西，这就是说，设置了一种两者的统一；这等于 $A^3$ 。但尽管如此，它们被假设为活跃对立的，或作为对立是同等活跃的。因为在它们处于统一中的程度上，它们不能是对立的，它们必定同时在统一性之外——即分离的且每个都是自为的。换句话说，存在对立也存在统一；对于统一来说，对立是自由的，对于对立来说，统一是自由的；或者，统一和对立自身处在对立中。在此，没有矛盾的东西，因为对立在其自身内外都不是一种矛盾。但如果统一和对立的统一被设置，那么矛盾将无可置疑地被发现。

现在，这将是最优秀和最完美的统一，因为冲突要素是自由的，并同时是一个东西，自由运动既没有取消统一，统一也没有取消自由运动。即使在这一统一类型在一个较低层次上呈现自身，它仍值得在思想中被保持和事实上被理解。如果我们想发现某种相似的东西，最适合的比较将可能是与在青年人的无辜中认识到的各种力量的统一。在那儿，所有力量事实上都在场，并处在它们之间自然的相互作用中，被温和的相互作用所激发；但没有特征，没有我性（I-hood），尚没人开始支配和控制它们。经常听说，这一无辜的条件成为人们的一种模式，通过各种力量的最高斗争，我们将在最后的和解中又获得

它。同样，并非不可能的是，这一统一类型（在此，在一个较低层次上，它作为静止的向我们显现）将是未来统一的模式：生命将在不断的斗争中、在最高的变形中恢复统一。

现在是提出如下问题的时候了：在什么关系中，这一从底部上升的完整生命信守永恒或信守那种不动的冷漠？因为生命只能在对永恒的参考中被给予其完整的规定。

毕竟，这一完整生命首先源于对自为的永恒的渴望。在寻找自身和尚不能找到自身时，意志以一种紧急的方式产生自身，意欲永恒并寻找与它的连接。通过不断的提高，这一意志已经建构了一系列步骤，通过这些步骤，它能上升到永恒。因为精神——或者通过其欲望产生的最高统一——本来就与冷漠或永恒是同一个东西。因此，精神不仅是对立面的统一，正如到现在为止被假设的；它同时是永恒和从底部被构建的生命——已经作为永恒的工具更清晰地呈现自身的生命——之间的联系。

如果生产力只是力量或自然的首要意志，那么，它产生的总体性，甚至现在仍是上帝之永恒的、可见（如果尚未被看见）的方面，上帝仍被隐藏在永恒中，（根据启示），他将在未来显现。但通过进一步的提升，在它接近那种我们能表达为意识和精神的自由统一时，一种盲目意志的本质不再只是预感，而是现在感觉到和知道了当前的神圣性。在获得其渴望的目标时，这种意志将永恒拖向自身，并呼吁永恒认出这一外在的存在（正如我们已经表明的，它仍是无私的），并将它设置为永恒自己的存在。

已经从底部上升的精神在特定的意义上源自客观的东西。因此，它只与客观<sup>(16)</sup>永恒的东西（zu dem Objectiven der Ewigkeit）、而非与栖身在永恒中的存在者有一种直接的关系。只有在永恒中是客观的东西基本上等于主体，并作为最纯粹的精神——并相应地作为主体——关系到外在或可见的自身。



因为自然意欲这一永恒的精神，并将客观永恒的东西拉向作为其直接主体的自身，它首先在永恒中做出了一种区分。结果，永恒存在实际上变成了一种永恒存在者的对象，尽管自然并不因此取消冷漠。因为永恒在自身中（或除了自然的吸引）仍是相同的主体与对象的冷漠，它必定总是这样，因为否则，自然自身将撤退。

由于自然因此将那种最纯粹的精神——客观永恒的东西——拖向自身，在与作为它们较高的、真实的主体的精神的比较中，所有的力量假定了消极的质，它们下沉，变成精神的物质。最初、最嫩的肉身出现了；肯定，即受其对立面束缚的自由流动原则，变成了一种光的缓和物——但通过光和他者的温和，荒芜的或否定的力量被缓和与美化。然而，恰如以上正面对的，到现在仍是精神的活跃力量也假设了肉身的质；如果在它们自身中被思考或向下看，以及在与现在的肉身物质的比较中，它们是纯粹的精神和生命。

这一第一肉身状态自身有一种肉身的或精神的方面。因为恰当的身体就是对立，在对立中，精神立即遮住自身，就像用一件透明的包装纸一样。然而，统一性就是精神。为了将天上的东西拖向自身，精神对天上的东西是消极的。但是，随着从天上吸取力量，它积极和有效地朝向地下的东西。因此，整体是一种精神-肉身的本质，并且，即使在这一早期阶段，精神的东西和肉身的东西发现自身是同一实存的两面。

总已经有许多这样的人：他们热诚地渴望穿透这过去的寂静王国，并因此真实地抵达伟大过程的底部，在这一过程中，他们部分地是旁观者，部分地是合作的和富有同情心的（*mitleidende*）参与者。但大多数人缺少必不可少的谦卑；他们希望立即从最高概念开始，<sup>(17)</sup>绕过所有生命的无声开端。如果某种东西现在妨碍了读者进入这一先于时间的世界，正是这一过于草率的自然宁愿一开始就被精神概念和陈词滥调弄得晕头转向，而不愿降到一切生命的自然开端。

尽管我们正在高于所有存在设置未开始的永恒神圣，我们毫不隐讳地宣称，自然对被揭示的、活跃的实存的优先性是确定不移的。和我们将现实性（Actuosität）放入任何其他方面一样高，事实上，我们必须否定它是最初者。<sup>(18)</sup>因为甚至活跃意志首先在其中产生自身的那种本质，更多是一种消极而非积极的方式（如果这些概念在此根本是可利用的话）。一种唯一萌芽的（潜在的）生命先于活跃的东西。我发现，有许多原因表明下面这点似乎是可信的：在有机自然中，善于接受的性首先和按其自身呈现，并且，较低级的动物种类的可能的无性特征，部分地基于这一点。

但在当前情形中，或许某些人将使用被接受之普遍概念论证（自然压倒活跃实存）的优先权，比如，上帝自身是拥有最多现实性（actuality）之本质的熟悉观念。当然，这么说说是轻而易举的，还让我们找到了不需要做进一步研究的借口。然而，这一概念不是一个在必然意义上被发现的概念，而是一个武断的、未被检验的论断，一种在那一术语之坏的意义上的真正的先天概念。但是，另一种回答意义更少，比如，某些人将反对说，按照这种方式，物体性混进了上帝。然而，在这能是真实的意义上，上帝是主人和自然的创造者的主张，也没有避免这种混淆。此外，人们已经长期诉诸这一观念：上帝是其自己实存的根据。这一“根据”观念只是一个空洞的词语吗？或者它表示某种真实的东西？如果它只是一个词语，那么，让我们更准确而不允许我们使用无意义的词语。（另一方面，如果根据是某种真实的东西）那么，人们自己必须承认，存在某种先于存在的上帝本身的东西，它自身不存在，因为它只是存在的根据。现在，只是实存根据的那个东西不能有一个本质，且不能具有像存在的东西具有的那种性质；并且，如果实存将被看作自由的、有意识的和（在最高的意义上）有理智的，那么，只是其存在的根据的东西，不能是有意识的、自由的和在相同的意义上是有理智的。此外，由于大多数人称这些质

的对立面为“物体的”，让他们现在看到，他们自己是否没有不知不觉地将一种物体的原初性赋予上帝，尽管它们在思想上不一致。

如果那些人拒绝承认是在上帝中根本自然的或物体的任何东西，那么，他们不必承认绝对纯粹性或冷漠之外的任何东西。因为只有这个最纯粹的神圣性是不自然的，因为它是永恒自由自身，并高于所有存在。但这些人草率地宣称这种神圣或自由是虚无，并按照这一术语理解真正被称作虚无的东西。那么，他们的上帝在哪儿呢？<sup>(19)</sup>

此外，是什么东西导致大多数人诽谤物质呢？最终，对他们来说，物质的谦虚是如此讨厌。但这一镇静证明，某种东西栖居在物质范围内——那种原初本质的某种东西，实存之起源和原初物质的某种东西，在外表上是消极的、但在自身中是最纯粹精神性的某种东西。

不难看到，伴随着当前哲学思考方式的主要困难在于其中介概念的缺乏。比如，在道德意义上不自由的东西是立刻机械论的，在最高意义上不是精神的东西是肉身的，不是理智的东西是完全没有理性的。但确切地说，中介概念是最重要的，事实上，在整个科学中，它们是唯一真正解释性的概念。像智者一样，希望只根据所谓的矛盾律思考的某些人，在辩论一切事物的正反两面上都是聪明的，但他们将完全不能发现真理，真理不在遥远的极端上。

因此，对很多人来说，自在地或自动地是精神的或非肉身的物质观念，似乎是完全深不可测的。我们希望提醒那些人，（这一假设意义上深不可测的观念）基本上已经包括非常有名的在各种力之外的物质构造理论，该理论认为，在广泛的意义上，所有物质的内在本质是精神的，因为不可否认的是，力是某种非肉体的东西，在某种程度上是精神的东西。同时，这一看法证明，当前肉体物质的本质，按那种内在的、自在和自动精神的力量（正如被宣称的那样）不是可解释的。在物质之内在和纯粹本质是由这些力产生的程度上，它自身必定是精神的。并且，如果肉身性不是一种内在地被奠基的状态，那么，

它必定是与物质分离的和作为一种收缩的、凝结的潜能作用于它的一种永恒的力的结果。

因此，尝试一种物质的纯动力学的解释的人，必定得出这一结论：其原初条件是精神的。如果情形如此，我们能更进一步并断言必然跟随的东西，断言直到今天这一精神的物质仍是一切肉身的东西的内在原初物质，并将不得不在任何地方出现，如果外在的潜能只能被带走的话。

甚至在大多数事物的形体中，存在一个通常几乎是感觉意义上可感知的变形点；没有那一点的在场，从无机物到有机物的转换将是不可思议的。凡是在自由思考中用心观察的人都会知道，在严格的意义上，事物似乎并没有被构成其存在的东西所完成；在其中和围绕它们的其他某种东西，首先将生命的全部活力和光泽都赋予了它们。如其曾是，总存在一种围绕它们游戏和流淌的溢出，即一种尽管确实不可理解（*ungreifliches*）、但并不因此不值得注意的（*unbemerklisches*）本质。但这一通过一切东西发光的本质——这不只是依然隐蔽在这一世界所有事物中、只等待其解放的那种内在精神物质吗？在大多数事物的形体中，金属尤其总被看作来自这一本质的个体火花，在物质的黑暗中闪耀。一种普遍的本能将金子中这一本质的在场神圣化了，依照其更被动的性质、其几乎是无限的展延性、其柔软性和亲切性——这些特征使它非常接近肉体并导致了最大的不可毁坏性，金子似乎与精神-形体的本质关系最密切。即使在那些我们经常有机会观察到的表面偶然的联想中，所有人都已经用金子象征所有事物的无辜与和谐的世界幸福时代，仿佛它自身就是来自受祝福的原始时代的另一符号。

为了变成那一内在本质的主人，没有哪个时代已经完全压抑不屈的本能，并且，这可能作为这么一种证据：这一本质观念对所有的自然思考是多么熟悉啊。让我们抛弃对大众炼金术的通常表象；炼金术士们自己理解他们想要的东西——绝非金子，而是金子的金子，如其

曾是，或者是使金子成为金子的东西。如果物质只通过一种外部潜能的效果被吸引到黑暗的本质，那么，必定存在着与第一潜能对立的另一种潜能。通过这一第二潜能，如果它落到人类手中的话，外部力量的效果能被取消或者实际上被超越到一个特定的级别。现在，所有物质只能是关于其内在本质的一，并且，同一层次之有形事物间的差异，可能只基于凝结潜能的更多或更少的影响。相应地，在这一前提下，通过一种对这一力的逐渐超越，将不很高贵的金属逐步转变成更高贵的金属，并最终转变为最高贵的金属（尽管这将只是对一种更一般功能的一种次一级的应用），将的确是可能的。我们当前的关注不是研究那种另外的潜能能是什么，它是物质本身的原初的-精神的本质还是完全不同的另一种潜能（尽管只有自由者能释放他者是众所周知的法则）。但这是很清楚的：这一类型的变形（不管其出现方式怎样）将总是基于将相互自由和独立的某种度归还给物质之内在的力，即一种已经通过外部潜能从它们中被撤离的、我们已经看作其原初条件的自由和独立。

相应地，在有机自然中，特别是在动物王国中，这一本质似乎距离被复制很近。如果存在于所有物质中的那一变形点实际出现在任何地方，那它就在有机生物中，通过在一种更高层次打开这一本质，有机生物明显地使自身区别于无机物。因为在此，在几乎可感觉到的意义上，这一无形体的本质是可见的。正是油补充了植物的绿；在肉眼看得见的方式中、在那种不可否认的物理影响——通过它，纯粹的东西、健康的东西和爱的东西的在场对我们有益并解放我们——中，它是可识别的。作为恩典在人类肉体的最高变形中散发的本质被普遍地看作精神的；然而，在物体上活跃的某种东西的缺席中，即使这也不能被思考，只有这种东西使得非意愿的快乐或眼中充满的、即使是野蛮人也不能抑止的好奇变得可解释。

关于稳步走出自然进入永恒之诸要素的被安排好的连续性，我们能（因此）<sup>(20)</sup>坚持说：地上的物质，天上的精神——或者说，转向永

恒。对永恒而言，精神能是自由的，因为它有其自己的、独立于永恒的根。它因此自由地转向永恒，并在与永恒存在的直接连接中设置自身，因此将自身提升到物质之上，并且，对物质而言，也变成自由的，在物质中变成自由创造的和活跃的。

没有因此将它设置为关于永恒存在者的活跃存在，<sup>(21)</sup>因此在永恒中做一种区分，并最后也将那种最内在的原则——依然被隐藏的对永恒的表达——推向行动，精神就不能将这一永恒存在拖向自身。

现在，我们必须在其特例中思考和解释这一切。

我们已经说到，通过其与永恒者的连接，精神在物质中变成自由创造的。这就是事物显现为同它一致的方式。物质消极地朝向精神，它是自然地倾向一起努力控制彼此的对立的力的产物。因为它们对成为同一个东西的自然渴望，这些力不断地努力取消它们的对立。但精神只能作为一种活生生的统一在这些力被彼此分裂和分离时在其自由中出现。因此，不断坚持分裂是精神的本性。但因为这一分裂绝不能是完全的，在力分散时，一种确定的统一总是维持着，一种统一观（Blick）从分裂中出现了。由于其纯洁性，在它显现为一种创造的被限制的、被束缚的，以及如其曾是的，显现为一种创造的精神形象的地方，这观点走向了永恒。

但因为精神处在与永恒存在的连接中，为了分散力，它自由地、而非盲目地和无感觉地抵抗物质。

永恒存在就是永恒的副本（Gegenbildliches）或客观存在的上帝。相应地，它以一种永恒的方式包含由于上帝的存在将在某一天成为客观现实的一切。但它只以一种未被表达的方式或就其可能性而言包含这一切，既然自然的精神想成为永恒与自然间的联系，它努力在物质——作为隶属于它的物质——中表达只在永恒存在中作为可能性被包含的东西。为了将（这一现实化）提高到永恒存在（永恒存在自在地

是纯粹的精神），精神才这么做，仿佛在镜子中，并因此将这一存在拖向自身，并拖出了其永恒的冷漠。

但通过这一拖向，永恒存在同时脱离了永恒存在者，变成了一种它的实际对应物（Gegenwurf），在永恒中，永恒存在者能觉察到一切。由于永恒存在者查看永恒存在，在永恒存在中出现的未来事物的形象也被启示给它，因此，这些形象间接地上升到最高主体。在这一状态中，某一天将在自然中变成现实的一切在永恒存在者面前通过。因为，为了使它们成为有形体的，并因此展开一种未来世界的完整形象，通过将物质看作一种为了其自由快乐的材料，不是盲目地起作用，而是将它在永恒存在中看到的可能性或事物的精神看作模式，精神穿越了整个形成的阶梯（上升到甜蜜与有福的人类形象）。但这一切只作为一种视角或幻想（Gesicht）在永恒者的眼前经过；如其曾是，作为一种视角，因为它只看到（aufblickte）精巧的中介；作为一种幻想，因为它转瞬即逝；并且，没有什么东西是永恒的，没有什么东西是坚固的，一切都处在不停的形成中。因为肯定和真实的表达性词语仍然是找不到的。

在这一状态中，客观永恒的东西一般有双重关系。一方面，它作为立即为了自然的存在者、作为精神和其主体被拖向自然。而在另一方面，上升或朝向永恒存在者，也就是说，它作为对应物和作为永恒存在者的直接自然而行动。就像永恒存在被自然拖曳一样，永恒存在同样将永恒存在者拖向自身，（作为）其直接的自然而行动，并希望只被作为其自身存在的永恒存在者实际地设置。永恒存在也使自身成为与永恒存在者相关的材料。在永恒存在中，内力通过地上的存在者的拖向而被唤醒。在永恒存在中，查看永恒存在的精神产生了自身，就像自然的精神查看永恒存在一样。通过这一精神，永恒存在也认出了在最内在的存在者中、在上帝的本真主体中被包含的可能性。并且，由于它想将永恒存在者拖向自身，并推动它作为为了永恒存在的直接和实际的存在者而设置自身，永恒存在也力图以一种未表达的方

式将那些包含在其范围内的可能性表述为现实的，并向永恒展示——仿佛在镜子中一样——在其自身的自我范围内存在的大部分被隐藏的思想、它自身不知道的思想。

因此，在其本质的直接副本中，永恒存在者第一次看到了某一天将在自然中实现的一切，因此，它在这一点中看到了在其自身的自我范围内最内在存在的最深刻思想；因为这些作为诸精神从其中出现，在永恒存在中被展示和被实现，就像在物质中一样；并且，由于其纯粹性，这些对精神的看法上升到最高主体。

对这些从永恒存在中出现的最内在的思想的幻想，只是对未来精神的幻想，而精神的创造同时被规定为自然事物的精神。在它成为材料或假定朝向永恒存在者的被动的质的程度上，永恒存在自身只是未来精神世界的材料或基础。因为就像没有一个规定的基础，就没有创造是可以想象的一样，除了有一种现实的、可利用的材料，也没有精神创造是可能的。对于普通概念来说，它可能是蛮横的，但的确如此的是，在确切的意义上，客观永恒的存在者——它注定是自然的直接主体——同时是未来精神世界的材料或物质（从当前立场看）。

通过称后者为相当简单的永恒，语言维护了自然与精神世界的严格区分。相应地，进入了精神世界的人，据说已经走向了永恒。通过这一惯用语，语言将自然描述为在某种程度上有一个开端——并且在一种特定的意义上，在与永恒的比较中，它的确有一个开端。因为在原初的永恒中，自然是不在场的；毋宁说，它首先被永恒的生产力表述为永恒的同伴。另一方面，我们看作精神世界的基础（本源）的东西，已经在未开始的永恒中在场了；它永恒地临近上帝和伴随上帝（永恒存在者），因此，我们能理解谚语：虔敬有益，虔敬者死后进天堂。因为如果上帝被理解为永恒存在者，没有个性的毁灭的那一转换将是不可想象的。同样，如果精神从上帝的存在者中被创造或是它的唯一形式，那么，在上帝和精神间将一无所有，通过它，它们才被



区分。结果，对于精神来说，有一种关于上帝的自由将是不可能的。有一种关于上帝的自由的任何东西，必定来自于一种独立于它的根据，并且，即使某种东西在本源的意义和和在一种更狭隘的意义是在上帝之中，它必定来自某种东西（或将某种东西作为一种区分的基础和原则），而非上帝自身，尽管它在他的范围内。因此，精神世界的实存预设了某种在上帝范围内或通过上帝是永恒的东西，而它自己不是上帝。

按这种方式，一种要素的稳定连续性形成了，从最高的东西抵达最低的东西，将一切最高的东西与最低的东西连接了起来。

因此，显而易见的是，这一完整的内在渴望的、振动的状态，基于相互的自由和关于彼此的构成要素的独立性。<sup>(22)</sup>从地上出现的精神作为一种间接的本质；并且，如果它不是独立于永恒，它不能进入一种与永恒存在的自由的、活跃的关系中，也不能将永恒存在包含的可能性提升到永恒存在，就像在一种反射（Widerschein）中一样。但对于存在者来说，如果对自然的吸引没有将永恒存在呈现为自由的和活跃的，那么，永恒存在不能显示它，就像在幻想中一样，要么是某一天将在自然中实现的事物的形象，要么是其自身本质的奇迹、在自身范围内最内在东西的思想，未来的精神。如果要素彼此相关的自由将被取消的话，那么，这一思考的生命、这一内在的清晰性将立即被取消。

我们将努力通过其与人类本质的相似性阐释这一情境。根据希波克拉底（Hippocrates）的说法，一切神圣的东西就是人类，并且，人类的一切都是神圣的。设若如此，我们能希望通过一切与人类发生关系而接近真理。

在有机自然中，物体的东西和精神的東西间的直接交流首先伴随着各种力的相互展开与独立而重新出现。<sup>(23)</sup>这一经常负担人类独创性的交流只能通过一种洞见——即尽管物质在向上或向下时能是被动的

甚或是有形的性质，但在向上时和在自身中，它是精神的——得到满意的解释。相同的东西在人类中也是显而易见的；在向下时证明是有形的东西，在向上时或在转向精神的方面事实上是精神的。它发出一种精神的本质，本质在此也将自身作为永恒与时间之间的联系。通过生命自身的过程，一种形象和内在的精神生命不断从有形的东西——即一种通过这一过程不断被重新体现的生命精神——中出现。也是在此，一种源自地上的精神是一种中介的本质，通过它，最下面的可能到达最上面的，最低者能进入<sup>(24)</sup>与至高者的联系。

就像我们不能通过援引其内部、而只能作为一种外部潜能的结果，来解释物质的当前形体状态一样。同样，人类（像所有的有机物一样）似乎至少部分地受制于外在潜能，因为外在潜能取消在它范围内的自由关系，并将此关系转换为一种必然关系。<sup>(25)</sup>

在内在的意义上，一个醒着的人和一个睡着的人是完全一样的人。清醒状态中活跃的内在力量在睡觉中都没有消失。从这一点来看，已经显而易见的是，同它们的交替一样，这些状态间的差异不被从有机论的范围内决定；毋宁说，它是一种外在于有机物的永恒潜能的结果，这种潜能时而吸引，时而释放。如其曾是，清醒状态中的人的所有力量，显然受一种将它们像一个共同解释者（或表达）一样抓在一起的统一所统治。相反，在睡眠中，每种力量和每种工具似乎为自身工作，<sup>(26)</sup>并且，一种被自由意愿的同情取代了一种外部被决定的统一。整体看上去好像在外部的东西上是死的和无效的，最自由的戏剧和各种力量的相互交流似乎在内在的东西上展开。

在生命的正常过程中，那种外部引力的结果在有规则的交替中有时显现为渴望的、有时显现为断裂的。在这种情况下出现时，根据所谓的动物磁力的熟悉现象，一种对这一力量的不寻常的悬置或唤醒似乎是可能的。的确，力量似乎实际被给予一个人以超越那种外部潜能，并将另一个人归还给生命的自由内在关系，结果，他从外部看似乎是

死的，尽管从内部看所有力量稳定和自由的联系从最低出现直到最高中。

由于诸多原因，似乎对我来说，催眠术的睡眠同正常睡眠被过于严格地区分开来。因为，由于我们只有正常睡眠的内在过程的模糊报告，没有什么东西证明这一过程不类似于甚或等于催眠术的睡眠过程；如果不是由于被催眠者同将自己置入睡眠状态中的人的特殊联系，我们也不会了解催眠术睡眠的过程。我们知道，催眠术睡眠的内在事件不总是相似的，即使彼此之间也不是：存在各种催眠术睡眠的等级。存在一种层次：在其中，它不能区别于正常睡眠，以及，存在另一种层次：在其中，人似乎完全与感觉世界割裂，并被完全移入精神王国。由于我们在正常睡眠中区分了深度和强度等级，我们不能知道哪种催眠术睡眠等级也可能不被正常睡眠所达到。

一个众所周知的事实是，古人已经区分了两类睡梦，其中只有一类被认为是神圣的。我们希望区分源于内在力量的相互独立的睡梦和源于它们相互依赖的睡梦。我们将忽视对后一种梦的描述。我们能在第一种类型的睡梦中假设三个等级。最低的等级将是那样一种睡梦：在其中，生命精神——即身体和精神间的那种中介性的本质——将吸引客观灵魂的东西。通过这一（客观方面），为了作为一种去除身体中存在的混乱的治疗力量，或为了向灵魂揭示被隐藏的身体的那种（混乱），生命精神将独立于身体。一种更高的等级将是那样一种等级<sup>(27)</sup>：在其中，这一生命精神吸引客观灵魂的东西，但这次是为了向它显示在它自己之自我的范围内存在的东西，仿佛在一种对应物中一样，以及为了将仍包裹在自身中和正在等待未来的东西的知识带给它。在这一层次上，在永恒灵魂的东西和自下而上的精神之间，将存在一种自由的关系。通过这一关系，精神变成了这一更高原则的工具和基础，在这一基础上，这一更高原则能在自身范围内读出被隐蔽的东西。最后，最高阶段将是这一阶段<sup>(28)</sup>：在其中，自由的过程扩展到永恒灵魂自身的东西，在灵魂自身范围内，自由交流只在灵魂永恒客

观的东西和永恒主观的东西间发生。在此，灵魂的存在者将独立于其自己的永恒存在，并将被放入一种与这一存在的关系中，也就是说，以便它能在后者中区分和阅读其最深的思想。将永恒的东西与地上存在的东西及感觉世界捆绑在一起的潜能将被超越；灵魂将被转移到来世领域，并且，如其曾是，被完全转移到精神世界。

可能的是，这些等级实际上能在催眠术睡眠中被发现。正常睡眠可能根据人和背景而变化很大，但对应更高紧张等级的那些睡梦，将毫无争议地像催眠术睡眠的幻想（Visionen）一样行为，在清醒状态中，催眠术睡眠的幻想都记不住了，只有通过前面被提到的连接，我们才拥有催眠术睡眠幻想的报告。在清醒状态中，我们完全没能想起许多梦。这个事实能被接受为确定的，因为我们通过许多梦只留下已经在此的一般记忆，以及只在清醒后和经常只能在清醒时刻（有时甚至不是持久的）保留的经验才是确定的。恰恰可能的是，更多外在的梦经常反映更内在的梦，并且，按照这一方式，内在的梦能直接到达意识，尽管模糊且不在其纯粹和完全的条件中。<sup>(29)</sup>

如果我们现在可以将这一点应用到更早的讨论上，那么，我们能想象这至少是可能的：恰如他们似乎部分地被允许反对他人一样，人类被赋予一种反对其他世俗事物的相似暴力。通过一种完全相似的结果，他们将能摆脱其他有形事物的内在性而达到一种特别的等级，并因此开始真实的转换，通过这一转换，一套现象能够出现，这套现象将完全不同于正常实验的那些现象，无论正常实验的那些现象可能渗透得多么深，它仍只在表面上起作用。

对于那种纯粹沉思的内在状态的解释（就说这么多了<sup>(30)</sup>）。在纯粹沉思中，（永恒者）<sup>(31)</sup>觉察到时间（和永恒）的奇迹<sup>(32)</sup>，就像在幻想中一样。

我们已经如此恰当地继承了的世界观念（Idea）的原初意义，实际上同作为幻想（Gesicht）的德语单词的意义没什么区别。的确，两

个词语意指两种事物，代表和被看到的東西一样的看法。

事物的原型学说在最神秘的古代失落了；希腊人已经将它看作一种神圣的遗产。这当然促进了这一怀疑：自那时起，学说已经失去了其原初意义的某种东西，因为甚至柏拉图也只是这一古老教义的报道者和解释者。尔后，真实的意义以各种方式变得模糊了；首先，它过于超自然地理解，继而，在一种完全平庸的意义上被理解。那一未来事物的原型或幻想的产品，是在生命总体发展中的一个必然时刻，尽管这些原型意象不能在完全普通的意义上被理解为物理性质，它们当然不能被认为同所有的物体性分离。他们既不只是知性的普遍概念，也不是被固定的模式；因为它们是观念，确切地说，因为在不停的运动和生产中，它们永恒地充满生命。

我们说，那一原型的产生是一个必然的时刻；但在这一时刻之后，它们既没有消失，也没有如其所是地待在那儿。毋宁说，那一时刻自身永恒地维持着，因为每一后来的时刻紧随其先驱者。这些原型依然从创造性的自然的最内部流溢出来，同它们在时间之前一样新鲜和活生生。自然依然显得虚幻（Visionär），尽管在特定的意义上，它盲目地行动。因为，即使自然被一种更高的知性之光所引导，它怎能抓住和理解这一知性呢？没有这一虚幻的质，诸如（在自然的整体和部分中都存在的）不可否认的目的论的和意向性的事物，及已经能在自然的最初设计中被发现的东西，将完全缺乏解释；自然的一般和特殊的技术主义将是不可理解的。直到今天，如果没有其原型的反复产生，就没有实体能被创造。的确，我们将冒险作出这一主张：在自然中出现的一切生成行为都标志一种返回到过去的时刻，即一种被允许立即进入作为一种被异化之表象（再现）的现在的时刻。因为，由于时间在每一生物中绝对地开始，并且，由于在每一生命的开始，时间都重新被连接到永恒，那么，一种永恒必定立即先于每一生命。在每一生成行为中，回归过去时刻甚至能使物理表象得以证实：存在着一种力量的断裂、一种所有联系的放松，以及存在在自身之外被设置。

仿佛外部联系已经被瞬间取消了（或许因为它有最高的引力等级<sup>(33)</sup>）。在此，仿佛一种引导性的连接和相互独立的要素链被建立起来，因此，第一个要素能影响最后一个，就像父亲不可否认地影响（einzeugt）孩子的性格和性情一样。这一解释说明了生成与死亡的相似性，也说明了生成与催眠术睡眠现象的相似性。并且，如果只能通过外部生命解释者的力量，有机体或人类存在受制于痛苦的话（既在物理也在心理的意义上），那么，完全可以想象的是，伴随着对那一解释者的怀疑，一种痛苦和那种极乐的情感——及前面被提到的状态的情感——的完全不在场怎样能出现。并且，可以想象的是，一种那一解释者的突然的和瞬间的悬置怎样伴随着极乐降临到我们。

然而，我们几乎不敢触及已经被盖在这些伟大神秘之上的面纱；我们害怕我们或者被误解，或者我们将在细节上犯错误和不能正确表达我们自己，因为我们已经鉴别的所有现象，都有很多方面并在所有的方向上分叉。如果我们某一天成功地继续这一历史直到人类生命组成的时间和在其下人类生命持续存在的多重条件，那么，我们当然将发现许多改进了的事物，或以一种更高的解释表述的事物。

为了帮助厘清我们的思想，我们可能提出另一个问题。为何所有伟大的学说都如此一致地号召人类从其自身中将其自身分开，并让他理解，只要他知道了让他的更高的自我摆脱其低级的自我，他将能做任何事情并实现所有的事情呢？对人类来说，在其自身中被设置是他的一个障碍；只有在他能在他自身之外设置自身的程度上——在他能在自身之外被设置（außer-sich-gesetzt）的程度上，正如我们的语言如此神奇地表达的，他才能达至更高的事物。并且，我们也清楚地理解（仍然只考虑产品的精神形式），根据精神产品的不同等级，一种曾经更高的、自由的内在联系怎样发生，以及，相同的事情在任何地方如何被要求。（的确，情形就是这样）除非永恒灵魂的东西处在与其自身存在的直接联系中（并因此被完全包含在自身中）；或者，除非在永恒者和伴随它的某种精灵之间存在联系，作为一个伙伴，自然已

经给了我们一个精灵，在有意识的精神将自身提高到精灵的程度上，精灵能作为一种存在的工具。就像心灵的内在自由决定着所有的精神产品，我们通过比较看到，在他们不自由或正在变得不自由的意义上，人类总是被证明很少能达至真实的、精神的产品。

东方人已经在上帝诞生之时清楚地认识到了一种游戏的快乐，他们已经雄辩地将其称为智慧；<sup>(34)</sup>它是一种神圣力量和（由于被动的性质）其仁慈形象的无瑕疵之镜。由于令人吃惊的精确，它们在每处都将更被动的、而非活跃的本性归于这一本质。因此，他们没有（像我们一直在做的）称它为精神；也没有称它为道（或逻各斯），尽管智慧后来经常（不正确地）与这一术语混淆。毋宁说，他们将一种女性的名称归于它，依照它，他们旨在表明，与更高的本质相比，这一本质只是被动的和接受性的。

在被正确地看作是神圣之书的语言，像来自世界之神圣黎明的新鲜晨风一样吹拂着我们，语言在言说中引入了智慧。上帝在其道的开端中、在他做任何事情之前就拥有我。我从永恒中、从开端中或甚至从有地球之时被建立。在没有深度时，我被产生出来；那时不存在蓄满水的喷泉。在大山被建立之前，在小山被建立之前，我被产生出来。在他预备天堂时，我在那儿：在他在深度的表面上设立指南时；在他任命地球的根据（grund）时，我凭他而存在（就像人们由他抚养一样）。并且，我每天都是他的快乐，总是（被）<sup>(35)</sup>他<sup>(36)</sup>玩耍。

由于这些词语，智慧明显地不同于上帝。上帝拥有智慧，但她自身不是上帝。她在开端（之前）、在他做一切之前伴随着他。（我们认为）在一个人正在睡觉，或死了，或欣喜若狂时——总之，在他没有作为存在者显示他自己时，他什么也干不了。智慧被比作小孩：在最早时，所有其内在力量彼此一起起作用，<sup>(37)</sup>但没有一种意志已经出来，将它们抓在一起，并使它自身成为他们的集体力量和统一时，小孩能被称作无私的。（与她在其中衣着整齐的第二个肉身性一起，智

慧像一种宁静的、被动的统一，这种统一不能从一种仅仅是萌芽状态中将自己提升到一种活动状态。) (38)

但就像天真无邪的时代没有持续一样，作为未来生命模式的童年游戏也是短暂的，上帝保佑的梦同样也不能维持。所有纯粹萌芽的生命是自身充满渴望的；它逐渐要求从无声的、无效果的统一中出现，并被提升进一种活跃的统一。按照同样的方式，我们看到整个自然是同样充满渴望的；大地通过无数河口将天空的力量吸进自身；为了看见一种形象、一种精神，种子向光和空气奋进；为了将它们作为颜色拖进自身，花在阳光中摇曳。并且，相同的东西适用于那种（被动的）(39)生命：它展开得越多，它呼吁接受它、拖入它和作为其自身认出它的不可见的东西就越多。由于遭到抛弃，智慧为她大量的生物哀叹，她的快乐的孩子没有保留，而是（处在）(40)永恒的斗争中并通过这一斗争而消失。但渴望临近了，不可见的东西也因此被吸引到可见的东西上。

智慧凭上帝而存在。但上帝是谁呢？无可争议的是，他是那种居住在存在和存在者中的意志，只有通过它，存在能实际上是存在和存在者的意志，能实际上是存在者：先前意愿虚无的意志。这是上帝，因为所有的权力和所有的力量都源自他，或他是所有本质的表达。(41)他是存在和存在者，他与两者密不可分。发生在他们身上的事情也关系到他，并且，如果他们被拖出了冷漠，那么，他自己也不能保持冷漠。只是因为他们处在静止中，他没有将他们拖向他自己。既然两者都已经被放进了运动中，他必然也被召唤进行动。如果存在被引向自然，它就是他自己的存在，他自己的存在就是这样被引起的；或者毋宁说，在他被引起时，他首先把它认作它自己的。如果存在者被召唤到实际上将自身设置为那种与存在的关系，他自身就被拖出了冷漠，因为他是对存在者的表达。在这一召唤中，他因此将存在者看作他自己的，看作他是表达的那种东西。



因此，那些古老的词语正确地说道：上帝有智慧，她在他面前玩耍，他在她之中看到了意志在某一天将是的的东西；（因为真正的存在与存在者也是真正的上帝）。这是因为存在与存在者就是上帝的存在和上帝的存在者。（或者简洁地说）就在这一刻，在通过自然的吸引被设置的运动中，（他们形成了，并且）他将它们认作他的存在和存在者，将自己看作上帝，看作对两者的表达。

我们能轻易地观察到，对人类完整的现实性来说，他仅仅是某种东西，或暗示拥有某种东西，这是不够的。此外，他需要知道他是的东西和他拥有的东西。他是一种存在者，甚至作为一个小孩，他也生来就拥有一种存在，毫不费力。但是，这种他是的存在者和这种（他拥有的）存在都是无效的，直到一种独立于两者、知道它们两者并激活它们的力量被发现。力量（能力）在一个人之中在场是不够的；他必须将它们认作他自己的，对他来说，唯有那时，把握它们、促使它们起作用并让它们生效，才是可能的。

同样，人们能说到永恒的意志——直到现在一直保持静止的意志——这一刻是苏醒的时刻，是在真正意义上醒来的时刻，在它知道它是的东西的一刻。这一意志没有作为外来于它们的某种东西被添加到存在或存在者之上；毋宁说，它是在源自永恒的它们之中，没有简单地外化自身。因此，意志没有遇到任何外来的东西，它偶然遇到它的自我，在永恒之前遇到它曾是的东西，只是它不知道永恒。

这是最高的目标……<sup>(42)</sup>（意志）必须知道（存在者和存在），必须将它们认作它自己的，唯有那时，它才能了解它们，并在这么做时，完全变成它自己。

我们能说到表达——表达过去是一种冷漠的意志——这一刻是苏醒的时刻，是在真正意义上醒来的时刻，在它知道它是的东西时。继而，这是那种从地上出现的活动的最高目标（在地上，它停了下来）。这是我们一直在描述的整个过程的最终结果——对于这一结果

来说，其他的一切，甚至那些对未来事物的幻想，已经只作为一种工具了。

一切已经发生，只是为了被隐藏的东西——即对存在者和存在的表达——知道这一存在者和作为它的自我的这一存在。但是，如果没有将自然认作它自己的、先前无意识的、对其自我的渴望，（对到目前为止仍不知道的那种东西的）一种渴望，它就不能将自己认作存在者和存在。

因此，我们看到了准备一种决断的一切；并且，对永恒者来说，它在其中知道它自己的这一最后阶段，标明了过去状态和继之而来的状态间的边界。

直到现在，我们已经思考过的统一性仍是无声的和无效的。而所有的力仍在快乐地相互作用。这首先是自然力中的情形，但这种行为自身没有再次被表达和被设置为活跃的。力仅仅处在那种作用中，但不是作为存在处在那种作用中。只存在一种作用的框架，正如只在处在我们内部的力倾向于某种作用时，但使作用有效的决断（Entschluß）仍不在场。情境同永恒的存在者和永恒的存在一样；存在的确被召唤，它准备将自己设置为立即肯定自然的东西。但它只是内在地而非外在地准备好了——只根据意图，而不是根据行为。同样，存在者已经是存在者——在它被召唤设置自身的程度上——而它不是存在者，因为它实际上还没有同样地设置自身。

相应地，永恒存在感觉自身被引向原初的（意志），并明显地想成为立即肯定它的东西。同样，存在者被引向（存在和意志），并要求成为共同肯定两者的东西。但确切地说，在被如此吸引时，作为它们的力量和它们的表达，意愿虚无的意志变成可感知的了。因此，它们俩都意愿和不意愿。在它们被吸引和被召唤的程度上，它们意愿；但因为它们不想离开意愿虚无的意志，它们不意愿，因为就在那一

刻，对他们来说，作为上帝、作为所有力量存在于其中的他，虚无变成可感知的了。

但即使它们既不能又不愿立即决断，它们事实上也被引向决断。因此，现实的对立得以产生，对意愿虚无的意志来说，它们因此变成可感知的了。只要对立仍是潜伏的，（意志）就仍在其冷漠中，且不知道（对立）。现在，对意愿虚无的意志来说，对立发生作用了，且变成可感知的了，意愿虚无的意志现在发生作用了，变成了一种现实的意志，而它先前只是一种可能的意志。但它只能如其所是地变成现实的。对任何事物来说，一劳永逸地被扬弃是不可能的。因此，意志只能作为意愿虚无的意志变成现实的。但既然它先前是一种静止的意志，它没有特别地意愿任何积极的东西，且它现在被召唤到表达存在者，表达作为存在者的存在和作为存在的存在，它从自身变成了积极意愿虚无的意志，即使它自己不是作为存在者和作为存在。也就是说，它变成了自身反对特殊性、分散性和互相自由之原则的意志。

同时，从一开始，就存在着意愿虚无之意志的两个不同方面，尽管不显著。首先，它是纯粹自在的意志；但同样，它也是意愿虚无的意志。现在，唯有这第二个方面已经变成一种积极否定的意志；除此之外，它仍是一个纯粹的意志，并且，成为一个意志的这一性质不能被毁坏。甚至不可能的是，在它仍是一个意志的程度上，另一对立的意志将在其中产生自身，并且，确切地说，因为它变成了一个积极否定的意志。这一对立的意志是实际上意愿自身作为存在者和存在的意志；一句话，它是一种肯定的意志，不是意愿虚无、而是意愿<sup>(43)</sup>某种东西<sup>(44)</sup>的爱意志。

因此，现在的情形是，等于X的同一个意志是两个意志：在确定的意义上，一个是否定的意志，另一个是肯定的意志。这两个意志不能作为一个意志的两个部分，因为它完整地 and 不可分离地是积极意愿虚无的意志。它因此只能完整地 and 不可分离地是正在意愿着的意志。

由于这一点，最高的矛盾最终出现了。因为在此不存在两个不活跃的意志，也不存在两个不活跃意志中的一个意志；毋宁说，两者都是活跃的。同一个意志是作为意愿虚无的意志被激活，也是作为意愿某种东西（生命与现实性）的意志被激活。因为最高的矛盾必然也是生命的最高运动，因此在此和从一开始就能看出，要求作出一个绝对的决断。

但在两个矛盾的意志是在场的——一个是肯定的意志，一个是否定的意志——精神也已经被要求了。或者毋宁说，根据可能性，精神是在场的，精神应该出现但不能出现，因为它是两个意志的自由统一，但统一是不可能的。

因此，我们可以看到，在最高者指望表达自身的那一刻，它变成了不可表达的。关于这一点，没有人是错误的，或者，没有人在辩论中浪费时间反对否定它的人。人们必须事实上坚持这一不可表达性，因为对最高的生命来说，它是必然的。如果在所有生命中意愿表达自身的东西生来不是不可表达的，那么，怎么会有任何有生气的运动呢？怎么会有一种朝向可表达性、清晰表达或有机关系的冲动呢？此外，没有这一点，怎么会有一种绝没有变成可表达的东西、而永恒地仍只是表达的东西的绝对最高者呢？因为在确切的意义上，在这一地方，据说，永恒不是意愿虚无的意志，永恒也不是意愿的意志，它也不是两者的统一，只在这一不可表达性中——即在它们都不是的某种东西，不是神圣性之纯粹的我中——的这一不可表达性变成了现实的，且登上了（没有被创造的东西可能接近的）纯粹性之不可通达的一瞥。每个人现在都能看到，我们现在已经怎样逐渐地抵达了这一点，我们可能在其（完全纯粹性和）不可表达性中认出的这个神圣性的我；没有逐渐地上升至它，你将怎样感觉到它和认出它？

显而易见的是，这些都不是——不是否定的意志、不是肯定的意志、不是其统一性之纯粹潜在意义上现存的意志——神圣性之绝对的

我，恰如它在激活前所是的。但确切地说，因为它不是这些，而是全部的三个，因此在确切意义上，它显现为现实的，显现为在原则中不可表达的。（它显现为在原则上是不可表达之神圣性的本质的东西。）

如果三个都不是神圣性的纯粹之我，那么，它们是什么呢？显而易见的是，它们能朝向神圣的我行动，就像朝向众多特殊的我性（I-hoods）行动一样。每个人都一致地称神为众在之在（Wesen aller Wesen）。但仅就肯定的意志而言，它能是这个。肯定的意志是爱的意志，但按其自身，爱没有获得存在。存在（实存）是个体性和孤立性。但爱是个体性的虚无性：它没有找到它自己。因此，尽管自在的爱是存在者，依照它自己，它不能是这个（或作为这个存在）。同样，众在之在在没有产生任何东西；它自在地是个性的对立面，并且，它必须由个人的（拒绝外在者的）我性（I-hood）提供一个根据。唯有某种东西是虚无的标志，或是不能依照自身存在的那种东西的标志。但就像没有一种对立与爱的力量，众在之在就不能存在一样，同样，没有一种抵制否定的意志，它就不能是众在之在。如果个体的力是唯一的，那么，就只有堵塞自己和被堵塞的永恒状态了。在这一状态中，没有什么东西能存活，被造物将是不可能的，众在之在的概念将失去。因为这种在上帝中无私的或个体性的力，在那个野蛮的术语自我存在（Aseität）中被获得。这个力是纯洁性的白热（white heat of purity），被自然的吸引力强加到一种怒视上。对所有的被造物来说，它是不可接近的、不能忍受的，它将像毁灭一切的火一样对一切生物大发脾气，一种忍受为了抵制爱而致命地收缩之虚无的永恒狂怒。

但凡是承认二元性的人也必定承认三位一体。神圣性之纯粹的我不是自在的三个中的每一个，但只在它被说服和实际上为了表达自身而永恒地正在被说服的程度上。

然而，现在，冲突的意志彼此抵消了。事实上，同时是两者的意志必须绝对完整地是一者或完整地是另一者，或者完整地是肯定，或者完整地是否定，完整地是爱或是怒。确切地说，它是最高自由出现的这一方式。无条件的自由不是特殊行为的特征；毋宁说，它是完整地成为两个矛盾事物中的一者或另一者的能力。

为了尽可能确切地陈述冲突的条件，关系如下：一个意志想要本质（存在者和存在）保持封闭，并因此保持隐藏，就像以前一样。另一意志想要本质敞开并抛弃其隐藏。

在此，一种决断如何可能呢？或许有人会说，一种意志天生地服从另一意志，在这种情况下，它将必然被另一种意志所克服，那么，这另一种意志将是胜利者。但这一假设是错误的。两个意志都天生地同样重要，每一个都有相同的权利成为活跃的，必然真实的是，两者都没有在另一意志面前撤退。但如果上帝显现为一切东西之最自由的本质，如果一种世界的必然根源将得以揭示，而不是被发现，以及，如果存在的一切只凭一种自由、神圣的意志而存在，那么，情形必定就是这一切。

如果没有矛盾，那将没有自由。在力的紧张中，在生命悬而未决（auf der Spitze）时，如其曾是，唯有行为能决断；因为两种意志不能被自然的必然性分开。只凭自然的必然性，意志将永恒地保存在那一意向状态中，因为两者都不能在另一意志之前出现。如果它们不被必然性分开，它们必定被自由意志分开。但积极的自由如何可能呢？决断如何可能呢？

冲突意志当然不是彼此束缚。如果在可表达的东西中，对立双方的关系以一种强迫它们成为一种意志（因为对整体而言，两者是同样必然的）的内在必然性为特征——那么，在表达中，诸力之间的关系以不成为一种意志的内在自由为特征，而毋宁是为了每个意志都成为自为的。每个意志都是个体的和自主的，每个意志都有设置自身和否

定另一意志的完全自由。但确切地说，因为它们是同样无条件的，没有被它依次否定，两者都不能否定另一意志；同样，另一方式也是如此：没有设置另一意志，两者也都不能设置自身。

在此，甚至只就什么东西而言，决断是如何可能的呢？决断受到两个意志之绝对对等性（均势）的阻碍，受到两者都没有宣布比另一意志更活跃的事实的阻碍。如果一个意志是活跃的，那么，另一意志当然也一样。事件的唯一不可能状态是，在另一个意志没有成为活跃的时，一个意志成为活跃的，因为那将同均势相冲突。相应地，就另一意志不是活跃的而言，一个意志就不能是活跃的；相反，如果它是活跃的，那么，另一意志也是活跃的。这是从它们的均势中出现的。但直到这一点，我们已经正在根据矛盾关系看待意志，在这儿，确切地说，情形就是对立。（矛盾关系需要那一点）如果一个意志是积极的，那么，另一意志不是。但根据假设，由于它们每一个事实上应该是活跃的，这种矛盾关系必定被抛弃。另一关系，根据关系（Verhältnis des Grundes）必定取代它的位置。（这一根据关系就是那样）在一个意志成为活跃的，那么——确切地说是，因此——另一意志也是活跃的；换句话说，一个意志只是作为根据，作为另一意志的先驱。相应地，关于什么东西，决断只能存在于对同时性的扬弃，或者，只能存在于这一事实：两者都将在一种单一效果中被设置。

然而，这种根据关系不能是同类的，在类别中，在后继者（folgende）被设置时，先驱（vorangehende）被扬弃。毋宁说，在类中，在后继者被设置时，先驱也被设置，尽管它仍是作为先驱。按照这种方式，它们将只是在不同的潜能中——不同的潜能也能被看作不同的时间（schiedene Zeiten）——尽管在同时（zumal）。在前的意志将作为其后继者的根据，并因此作为第一潜能。现在，它当然不能在另一意志的潜能中成为活跃的，但这没有阻止它在其潜能中始终是活跃的，就像另一意志在另一潜能中是活跃的一样。

矛盾律伴随着熟悉的限制性条件：相同的東西能既是某種東西，又同時是其對立面。由於更早被證實的不確定性，我們絕不贊成這一公式；但就大量的理由來說，添加的限制性條件是特別不可接受的。首先和最重要的是，矛盾律應該嚴格地被堅持，相反，這一公式在否定意義上解釋的東西必須得到肯定，就像在根據律（Satz des Grundes）中一樣。（在此，我們發現了這一主張）如果作為一個東西，它是自身的根據，而非某種其他東西的根據，那麼，一種東西能既是某種東西，又是其對立面。但甚至除那以外，短語“同時”將是恰當的，因為在不同時間中存在的東西仍“同時”存在。唯有相同時間的不同時刻能被看作連續的；或者（換一種說法），被同樣看待的相同時間的不同時刻，不能是同時的。但如果被看作不同的時間，它們能是“同時的”。事實上，它們必然是“同時”。過去明顯不能同時是作為現在的現在；但作為過去，它當然與現在同時，很容易看到，未來也同樣如此。

因此，唯有增長到最高級別的矛盾能打開永恆，並關閉完整的时间體系。如果決斷將被做出，那麼，這就是將不得不出現的東西。但出現的方式並未因此得以解釋。

關於兩個意志中的哪一個應該在前，哪一個應該在後，能是毫無疑問的；即使在過程中，在我們已經解釋基本推理之前，它也是顯而易見的。肯定意志堅持對抗，並且，如果它在前而否定意志在後，過程將被顛倒過來，這是不可思議的。這更進一步證實，如果被設置為對本質的表達，否定意志只能將自身設置為另一意志的根據和先驅。但它想根本地設置自身嗎？直到現在，它還沒有被提出。因為否定意志只能否定自己，完全放棄表達，獨自保持在隱蔽中。並且，在確切的意義上，這是唯一的意義，在這個意義中，它能被看作否定意志，一種意願確定虛無的意志。如果它意願虛無，它必須保持在隱蔽中，不在任何地方揭示自身，甚至被揭示自身的意願（seiner selber wollen）揭示。因為，只有在它不設置自身時，它才設置另一意志。



另一方面，如果它首先设置自身，（由于两种意志的均势）它只能将自身设置为另一意志的根据。因此，另一意志，即意愿的或肯定的意志，事实上是坚持启示的唯一意志。并不是说，它立即意愿自身；毋宁说，它只是意愿表达立即发生。因为如果启示发生，这一意志必然也获得成为表达的位置。

如果这仅仅是否定的、自我控制的意志与肯定的、膨胀的意志间古老的、表面上压抑不住的对立，那么，第一意志当然不能被第二意志强制征服。毋宁是，为了给爱让路，它只能被温和地劝说和被友好地说服。大约我们必须想象事件的过程，即使这不能被看作实际已经发生的。因为这当然是不真实的：如其曾是，意志能彼此参考和深思熟虑。所有这些只能在一刹那中发生，因为它被看作一种发生，而实际上（明确地说）没有发生。它是不被任何人决定的行为（因为，当它不能存在时，某种东西怎么能决断？）；然而，所有（成员）的意志存在在那儿，因为没意志能被强迫。总之，它是一种只能根据如下假设而被想象的行为：在不可表达的东西中，（成员们有）不可理解的相互知识和知性，不可理解的东西是它们的无条件统一性。如果你希望形成一种对发生事情的想象——尽管是一种模糊的和遥远的想象，想象突然需要的瞬间：如果没有知性或深思熟虑，神圣的灵感停止了，而你做能拯救你的唯一事情，你已经出乎意料地落入了危险之中。可选择的是，将这与更高的物质——事实上，唯一真正可比较的处境——连接起来，这样问自己：在你第一次了解你自己和将你自己解释为你是谁时，你诚实地考虑了所有因素吗？你深思熟虑了吗？你做出决定了吗？

在我们说到一个人的个性时，我们记得他的与众不同之处，记得他做什么和他是谁的特殊性，这些都通过对他的本质的表达被赋予了他。拿不定成为这一种人还是另一种人的人被称为无个性的；但如果人们揭示了对他们整体本质的确定表达，那么他们据说是有个性的。然而，众所周知的事实是，没有人能被赋予个性，没有人已经为自己

选择了他具有的特殊个性。在此，既没有深思熟虑，也没有选择，而每个人都将个性看作一个永恒的（决不停止的，不断的）行为，并将它和继之而来的行为都归于一个人。因此，普遍的道德判断承认，每个人都有自由，在自由中，既不存在深思熟虑，也不存在选择，而是一种它自身就是命运和必然性的自由。但大多数人回避这种像深渊一样敞开在他们面前的自由，只是像他们面对完全成为一种人或另一种人的必然性时，他们胆战心惊一样。他们回避这个，就像他们回避来自那种不可解释的东西的一切一样；并且，在他们看到由它投射的光线的地方，他们就转身而去，仿佛它是以其方式伤害一切的闪电。他们感觉他们自己被这种自由压垮了，就像被一种源自不可理解的世界、源自永恒、源自永恒地没有任何根据的地方的表象所压垮。

由于在上帝本来就能对他自己深思熟虑和行动时，还没有时间，并且，由于唯有最高的自由意志本来就能决断，继而，这些冲突意志——坚持否定的意志和肯定的意志，以及只作为一种可能性存在的意志——本已经经过瞬间的、照亮一切的行为被统一起来。瞬间就被认出的是：如果生命没有迷失，表达力的同时性将不得被扬弃。并且，就在这一不可见的瞬间，改变第一个意志的爱敞开了。同时，被认识到的是，如果两个意志中的一个在先，唯有在开端处被设置的意志，是没有意愿开端的意志，是就在那一瞬间被克服的意志。因为没有克服，就没有开端，因为否定的、在先的意志也就是被克服的意志。事实上，通过一种奇迹，这一切都被包含在同一个看不见的行为中，看不见的行为同时是最自由地被意愿的和最必要的，就像行为偶然地出现一样：一旦结束了，知性就不能理解。

这是伟大决断的过程，因此，永恒之无条件的我的否定意志——或力量——被拖出了隐秘，并在上帝的道的开端处被设置。

我们已经有机会对现在应该打击很多人的事实发表评论了，即对其冲突已经被解决了的表达力彼此相关，就像原初自然存在中的诸原

则彼此相关一样的事实发表评论了。事实上，我们能认为，包含在本质之可表达性中的诸力依照表达力行动的不同方式行动。唯一的差异是，前者被同时设置为一，而后者被连续地设置为非一。

由于我们现在实际上已经将自然带入了与永恒存在和永恒存在者的统一中，显而易见的是，整个自然作为本质的最低潜能行动，作为实存的唯一根据（ $A=B$ ）行动。因为它具有存在与永恒存在的关系，尽管它自在地包含了所有潜能。另一方面，永恒存在作为自然的直接存在者（what-immediately-is of nature）或立即肯定自然的东西行动；它将自然看作第二潜能（ $A^2$ ）。最后，由于永恒存在者受召唤将自身设置为共同肯定两者的东西，它将作为肯定第三潜能（ $A^3$ ）的东西行动。

但这是同在诸表达力间获得关系相同的关系。因为否定意志将被设置为在先的，它也被设置为实存（Existenz）的根据，设置为存在，设置为更高的东西（ $A=B$ ）。此外，（被否定意志作为根据的）肯定意志将作为 $A^2$ 行动。最后，第三——它们活生生的统一性——对他们将是 $A^3$ 在表达中所是的东西。总之，这一赞同是显而易见的，因为所有的生命都包含了肯定和否定；膨胀行为和约束力都是所有生命的必要内在原则。无论一种本质内在地是什么，它必须外在地是同一种东西，即包含在其内在和被表达之生命中的相同的力，生来也是其定在（Daseyn）的表达力。但它们能连续地或决断地显明它们自己。因此，在同时性中存在的原则就是连续变化的潜能（the potencies）。永恒源自表达力。因此，如果人们希望使用统一性或总体性概念，但只将统一性设置为总体性，而不敢接受一种决断的话，他们永远都不能从永恒中出来。

这一表达和被表达之物的一致性能在所有生命被发现；事实上，每一种生物都要求那一种一致性，如果它将获得完善和活跃的实存的话。我们在被表达之物中、在每个有机体内部存在的东西中找到

了三种主要的力。通过第一种力，它是自在的。它不断地产生和保持自身。通过第二种力，它努力朝向外面；在特定的程度上，第三种力统一了其他两种自在之力的特征。对于整体的内在存在来说，每种力都是必要的，并且，如果它们中的任何一个被拿走的话，整体也将必然被毁坏。但这个整体不是静止不动的存在；一旦被设置为可表达的，有机体的本质立即走向表达。内在起作用的力生来就作为潜能外在地、伴随着决断出现。一种力包含了其他的力，并将自身设置为统治力，设置为对整体的共同倡导者。因此，由于彼此相继，这些力都变成了有机生命之外部周期的规定潜能，变成了它变化和发展的时间；同样，在它们一起行动时，这些力是其内在生命的规定原则。这就是我们能在其中说到的意义：在生命的第一时间内，植物灵魂统治；在生命的第二时间内，自动的灵魂统治，在第三生命时间内，感觉灵魂或潜能统治。以及，这就是我们在其中说到的意义：比如，地球生命中的原初时间是磁，从磁开始，它过渡到了电（及许多与这相似的东西）。

所有生命只有唯一一种法则，相同的东西适用于最高生命。但在一起时，相同的原初的力（生来）就是神圣性的内在生命原则，在这些相同的力作为潜能或伴随着决断外在地出现时，他们是不同时间的统治力。或者一般地说：潜能的连续性作为时间的连续性行动，反之亦然。

伴随着这一法则，对立面展示了其正当的优势，并表明自身就是无条件的统一性。因为，尽管统一性被证明是贯穿被表达之物的统治原则，它隶属于表达中的对立；在那儿，对立享受不能被克服的自由。

超越争议的是，永恒者只通过其自由意志而存在，即通过一个自由行为，它将自身设置为存在的。但随着承认了这第一点，永恒将要选择的特殊启示序列不取决于它的自由。即使永恒能选择根本不去揭

示自身，情形也是如此。如果它希望最终目标是它自身的启示，那么，被给予的序列是必要的。并且，确切地说，意志不渴望一开始就不得被设置的启示。如果序列已经在相反的方向上运行，一切将在非启示中终结，或在又将已经被取消的启示中终结。因此，在启示的（序列）中先在的东西不是内在隶属的；但如果它被设置为隶属的，那么，其后继者就被设置为关系中的更高者。优先权处于与优势相反的关系中：这些概念只能被一种判断错误所混淆，而朝向那一错误的趋势在我们的时代中被放大了。

否定的、封闭的意志必须先于启示的（秩序），以便能有产生神圣恩典（Huld）的和升华它的某种东西；因为否则，这些恩典将不能揭示自身。狂怒必定先于爱、严厉必定先于温和、强力必定先于温柔。在一种黑夜的幻想中，在上帝经过先知面前时，首先就有一场大风暴，风暴撕碎大山并摔破悬崖；继之而来的是地震，最后是火。但上帝自己不在这些东西之中；暴力、严厉和强力必定先于永恒者的启示；并且唯有那时，他自己才能在爱的柔风中显现。

所有发展都以封闭为前提。在引力中有开端，基本的收缩力事实上是原初的力，是自然的根源之力。所有生命都从收缩开始；因为，如果它只是进步的事情，它也能是相反的方式，那么，一切为什么从小进步到大、从窄进步到宽呢？

黑暗和隐蔽是原始时间的主要特征。所有的生命首先在黑夜中形成和发展；因此，古人称黑夜为事物的多产之母，事实上，称黑夜和混沌为最古老的存在（Wesen）。我们越深地返回进过去，我们就越多地发现不动的静止、不确定、诸力的冷漠共存，尽管诸力起初是温柔的，后来就突然进入了混乱的争斗。原始世界的大山以永恒无声的冷漠俯视着它们脚下的生气勃勃的生命；同样，伴随着人类精神的最古老形式。在埃及人无声的庄严中，在印度人的巨大纪念碑——似乎不是为时间而是为永恒而修建的纪念碑——中，我们遭遇到了相同的

隐蔽特征。事实上，这一特征甚至出现在最古老的希腊艺术作品之静默的宏伟和崇高的平静中，那些艺术作品依然在它们自身中具有那一纯洁、高贵之世界时代的力量（尽管被软化了）。如果没有决断，那么，就只有无声的永恒而没有启示的上帝。因此，坚持诸力是同等重要的，这是基本的。这通常足以被如下主张所反驳：理想必然高于现实，两者不是平等的。通过表明现实总被设置为第一潜能，理想被设置为更高的东西，设置为第二潜能，我们已经很清楚地承认了这一关系。但这不能扬弃原初的均势。

如果两种力中的一种生来就必然地隶属于另一种，那么，在上帝中将没有自由；也将没有进步的生命。因为，让某人将隶属接受为必然的，并因此接受为原初的；让他一开始就隶属于对更高力量来说是基本被规定的东西！他还会有什么呢？他将被完成了；将不需要更多的东西、不需要进一步的进步、不需要发展了。存在矛盾只是因为没有必然的隶属；只是因为存在矛盾，才有决断和自由。

我们现在将进入时间之途，开始描述第一时间和向外被设置的东西，即否定意志。

在我们这一意志静止时，它处在永恒中，既不是否定的，也不是肯定的。由于从外部之物被吸引和被引发至行为，它变成了一种对立与外部之物的否定意志。但一种向外的否定意志将必然地变成一种向内的（或自在的）肯定意志，一种意愿启示的意志。这一矛盾要求一种决断。它由一种活跃的行为所决断。不再存在两种意志了；只存在一种意志。此外，这一意志完全是无条件的，绝没有决定成为一种意志和不成为另一种意志。并不是说，它设置了另一种意志，但在隐蔽中；相反，它是另一意志的积极否定。在一种意志被分裂或令人怀疑时，就不存在决断。因此，这一意志不能简单地提出另一意志；毋宁说，它必须绝对地否定这另一意志，并设置它不是另一意志。

原初意义上既没有被肯定、也没有被否定的意志同样仅仅只是向内的——这一意志现在是外在的；它已经被向外地设置为一种现实的意志。但确切地说，因为它是外在的，它停止成为一种有意识的意志，并变成一种完全盲目的意志，盲目的意志不知道自身。

正是在这儿甚至日常的概念都遇到了我们的表述。习惯是将启示或上帝的创造看作一种外在化或看作为永恒者的一种降卑（Herablassung）。这也是我们已经表述它的方式。通过它神圣性是真正自在的力量，通过一开始的启示被设置。如果它要否定自身并保持在隐蔽中，这一力量就不能被克服；通过揭示自身和变成外在的，它将自身看作乐意被克服。永恒者把握了其本质的那一部分，尽管本质不是事实上更少意义的东西，它自由地被爱说服，将本质看作更少意义的东西，将它变成了定在（Daseyn）之初的最内在的和最强大的力。永恒者将最高意识之力带进了无意识，并将它牺牲给外在性，以便可能存在生命和现实性。

如果存在一个永恒的开端，一个永恒的根据，那么，这就是事物不得不显现的方式。使人真正成为他自己的原初行为，先于所有的个人行为；但就在它被放进活跃的自由之后，这一行为沉入了无意识的黑夜。这不是能发生一次、继而停止的行为；它是一种恒久的行为，一种永不终止的行为，最后，它绝不能再次被带到意识之前。对于了解这一行为的人类来说，意识自身将不得不返回进虚无，返回进无边的自由，并将停止成为意识。这一行为一出现，继而立即沉回进不可测量的深度之中；因此确切地说，自然获得了永恒。同样，起初一被设置，继而带外部之物的那一意志，必须立即沉入无意识之中。唯有按照这一方式，开端——没有停止成为开端的开端，真正永恒的开端之开端——才是可能的。因为的确如此的是，开端不能知道自身。那一行为一旦发生了，它就永恒地发生了。以某种方式将要真正开始的决断，不必被带回到意识；它不必被唤回，因为这将等于被带

回。如果在做决定时，某人坚持重新检验其选择的权利，他就绝没有开始。

正如我们已经说到的，行为为永恒而做，即它永恒地是被做了的事情，并最终是已经过去了的事情。因此，我们看到，通过沉入无意识，否定意志实际上已经作为过去在行动——即为了我们。已经是现在了，它像被隐藏的某种东西一样起作用，像在我们之中的那种永无止息的、永恒的原初行为一样起作用，即使它实际上仍未那样宣布，仍很少同样地认出自己。一旦被吸引至外部事物，被带进无意识，它就不知道它自己的启示，它就不知道它是在先的意志，是另一意志之未来现实性的根据。毋宁说，意志就像《旧约》中容不得抗争的上帝，除他自己之外，他不能忍受别的神，他的表达或道是：我是唯一的神，除我之外，没有其他的神。<sup>(45)</sup>

---

(1) 自在的（可区分的）东西，即是大一（One）。

(2) wenn应为wann。——英译者

(3) 这一页基本遵照路德对《传道书》节选的翻译。——英译者

(4) Affects.

(5) 那个大一和两者的表达。

(6) 不是两者，不是对立的。

(7) 关于可能性。

(8) 是（is）。

(9) 虚无（nothing）。

(10) （因为它取决于虚无）因为它自身是充足的，拥有它能意愿或想要的虚无。

(11) Proteus，希腊神话中的海神，能随心所欲改变自己的面貌。——译者

(12) 永恒。

(13) 因为它从下向上爬。

(14) 无效的永恒。

(15) 尽管。

(16) 对存在而言。



- (17) 谢林儿子增加的页边注：（抓住。）——英译者
- (18) 关于启示。
- (19) 《赞美诗》，42：3。——英译者
- (20) 谢林儿子的页边更正：相应地。——英译者
- (21) 作为对象。
- (22) 页边注：[毋宁说，基于X ( $A^3$ ) 依然独立于 $A^2$ 这一事实。]
- (23) 页边注：（存在在其中至高者变得自由的人类本质状态。睡眠。但作为一种幻想中、也是例外状态中的规则。）
- (24) treten误写成reten。——英译者
- (25) 谢林儿子增加的页边注：（永恒潜能的暴力是显而易见的，不但在它坚持将一般的有机物看作某种有形的东西的程度上，而且在一种更高的潜能中，在将在清醒状态出现的内在生命外在化的程度上，仍是如此。）——英译者
- (26) 页边注：（大一也再次将自身提起。）——英译者
- (27) 页边注：（ $A^2$ 和 $A^3$ 。）——英译者
- (28)  $A^3$ 和X。
- (29) 谢林儿子增加的页边注：[然而，得到理解的是，在催眠术睡眠中，我们有一种状态的范例，在这一状态中，在外在的意义上，根本没有主体，而存在一种判断、归纳、思考和理解的内在主体，通常大大地超出了他的正常能力，并且是完全活生生的和可操作的。这一状态是那—效果的活生生的证据：第一观察者——确切地但不正确地——叫做“无-组织的”（Ent-organisiren）：换句话说，一种对组织之外部统一性的扬弃，与之相对照，内部统一性在完全的自由中出现。只在这种——对一种普通的倡导者来说，生命的所有力量和器官被征服，因此个体被牺牲给整体，并必须在不适合于它或违反其本性的方向上遵从——程度上，疾病是可能的。相应地，我能理解，对在其中个体力量、时间上独立于整体链条的状态的治疗力量，在其诚实和原创性中获得了重建自身的时间。]——英译者
- (30) 唯有这。
- (31) 永恒的时间。
- (32) 未来。
- (33) 否定。
- (34) 页边注：（正如他们将它表述为一束永恒之光。）——英译者
- (35) 在……前。

- (36) 我在其地球之适于居住的部分喜乐；并且，我的快乐伴随着人类之子。这段（大部分）是由（忠实的）引用构成的，引自路德版的《箴言》8：22-31，除了8：26和8：28。  
——英译者
- (37) 并且，被轻微的相互作用所激发。
- (38) 页边注：[也因此，那种首要的本质仍是无私的、无意志的，并且，所有的统一性，各种力彼此具有的所有趋势，只是为了快乐，并且是不认真的，它只是游戏，而非行为，通过行为，它只能抵达某种固定和永久的东西。在上帝的眼中，智慧利用他的土地（Erdboden），利用对上帝来说是根据和泥土（Boden）的那种东西，即所有生物生活和栖居的地方。并且，甚至在这早期，智慧的快乐就是创造，某一天，创造注定生产物质与精神世界之间的联系，并且注定是对智慧的直接接受，尽管是对光明之神圣性的直接接受。因此，智慧在上帝面前玩耍，充满了孩子般的预感，他在她当中看到某天将是的东西，仿佛它是青年人梦中的黄金未来。]
- (39) 好玩的。
- (40) 存在。
- (41) 他不同于存在和存在者，但不是同它们分离的。他是现在仍不活跃的意志，只有通过它，二者能变成活跃的。他没有吸引它们，实际上没有激活它们，因为，作为纯粹意志，在他之中，没有行为的根据。并且，对立双方都没能唤醒他，因为他们自己就是静止的。
- (42) 根据德文版，打印稿到此结束，余下的109页是空白的。接下来是109页的变体，是源自排版校样的进一步延续。——英译者
- (43) 页边注：[对意志（意志现在是积极意愿虚无的意志）来说，不被没有它就是虚无的那种东西，不被只能通过它被提升进一种活动状态的那种东西所召唤，这是不可能的。]
- (44) 一切。
- (45) 谢林儿子将如下解释附加在文本的结尾：准备印刷的手稿确实还有另外5页或6页，但是，页边注是由（F. W. J. 谢林）增加的，从这一点向前，文集落入了完全的胡言乱语。这一自我批判解释了作者没有、甚至出版在此被表述的手稿部分。德国编者将如下解释加到先前的注释上：在上文第179—180页的总结句之后，谢林儿子的一个同样的页边注出现了。接下来的两页手稿被删掉了。两个结论页没有被删掉；在这些页的末尾，谢林儿子已经全部抄录了结论行，同先前的页边注一起抄录了。被打断的手稿的后几页没有被保存，带有谢林儿子提到的原著的页边注页码也没有被保存。