

第一编 哲学赞词

主管先生，
我亲爱的同事们，
女士们，先生们^①，

作为一个见证了他自己的研究，也就是说见证了他自己的内在混乱的人，从来没有觉得自己是在墙壁上可见其名的那些完美人物的后继者。再者，如果他是一个哲学家，也就是说如果他知道他自己什么都不知道，那么他为何相信自己有理由接受这一教席，他凭什么甚至还曾期望过？这些问题的答案非常简单：自法兰西学院创立伊始，其职责就不是给予其听众以既有真理，而是一种自由研究的理念。如果说学院在去年冬天愿意保留一个哲学教席，这是因为哲学的非知(non-savoir)达到了它的这种研究精神的顶点。我亲爱的同事们，如果一位哲学家恳请你们赞同，你们知道，这是为了更完善地驾驭这种哲学生活，而如果你们给予他你们的赞同，这是为了敦促他亲自进行这一尝试。因此，他越是自认不配这一荣誉，他就越是一味沉浸于任务的欢乐之中(因为斯汤达说把激情当作职业乃是一大幸运)，他就越是感动于你们把其他考虑置

^①这一文本是作者在法兰西学院的第一次讲座的文本。我们在文本的后面以注释的方式增加了在讲座中找不到的几页（法文版原注）。

于一边，坚决地容纳哲学于你们之中，最后，他今天也就越是高兴地为此感谢你们。

我能做的最好的感谢无疑是在你们面前考察哲学家的功能，首先是我的前任们已经重振和发挥的功能，同时还有哲学在过去和现在所考虑的功能。

哲学家承认他不可分割地拥有对明证（*évidence*）的喜好与对含混（*ambiguïté*）的意识。当他满足于接受含混时，这被称为歧义（*équivoque*）。在大哲学家那里，含混变成为主题，它有助于确立确定性而不是对此构成威胁。因此应该区别坏的与好的含混。即便那些愿意建构一种完全积极的哲学的人们，也总是就他们同时放弃了处于绝对知识之中的权利而言才是哲学家。他们所教导的不是这种知识，而是知识在我们中的生成，不是绝对，而最多是克尔凯戈尔（*Kierkegaard*）所说的它与我们之间的绝对关系。造就一个哲学家的是不停地从知识导向无知，又从无知导向知识的运动，以及在这一运动中的某种宁静……

即使和拉威勒先生（*M. Lavelle*）同样清晰、同样精心地指向没有限制的存在的那些看法，也都证实了对哲学家的这一界定。拉威勒先生把‘存在的这种全部’作为对象赋予哲学；‘在这里，我们特有的存在将被所有时刻产生的奇迹所记载。’他谈到奇迹，因为在那里存在着一个悖论，关于总体存在的悖论。总体存在预先是我们所能够是和所能够做的一切，而没有我们，它就不会是整体存在，它并且需要由我们特有的存在来扩大。我们与存在的关系包含有双重意义。根据第一重我们属于它，根据第二重，它属于我们。我们因此不能够为了看到从存在那里派生我们自己和世界而

将我们置于存在之中：拉威勒先生说，如果我们这样做，只能通过“掩饰我们已经认识它们两者”才有可能。我先于整个反思的在世的处境，我藉由这一处境而融入于生存，这些都不会被超越它们而通向绝对的反思所消除，也不会随后作为反思的后果来处置。我们借以走出我们自己而通向超越的运动，不停地为一种超然的思想自认为完成了的由绝对到它自身的下降运动提供基础，而哲学家提出的从来都不是绝对的绝对，而是与他处于关系中的绝对。借助参与和在场的观念，拉威勒先生已经合理地尝试着界定在我们自己与整体存在之间的一定程度上始终保持着的相互关系。

他的工作因此应当向两个方面发展。首先，天真的人相信在那里找到了存在的原初意义的世界，那深厚的宝藏，在拉威勒先生看来却没有厚度、没有自己的神秘 这就是现象，它呈现出来，它没有内在。考虑这一外景我们不能够把握存在一词的意义。在这里，也只有在我们这里，我们才能触及存在的内在，因为只有在这里我们才能找到一种有一个内在，而且只不过就是这一内在的存在。因此在自我与我的身体之间，在自我与世界之间不存在着传递关系，自我能够满溢的或许只是“向内”。我唯一与之交往的是一个完善的内在，那对自我加以规定的不完善的内在的模型（我们看到，它也是其副本）。对存在的思考定位在世界和历史后面的自我、以及比自我更高的自我本身之中。由此观点出发，哲学几乎没有什么难题要解决、什么事情要做：它只不过是提醒人们参与到普遍存在中去，而只要不停止存在，人们就不会完全忘记这一点，《整体在场》的前言指出，这是永恒哲学中历来都记录在案的。更好的理由是，哲学家在历史中，在其时代的争论中无事可做。在给一部关于政治哲学的书作序时，拉威勒先生写道，精神的革新在人

们尚未思及之时就革新了国家。

还有事情的另一面。一个无限的自我不是自我。对于拉威勒先生而言，唯有受罪的存在或许能谈自我。因此我不能透过自我对上帝形成一种真实的认识。拉威勒先生说，哲学家只是通过在他本人之外会聚，只是通过信仰才提出了上帝，而由于这个理由本身，他永远不能根据上帝而思考。因此存在着关于世界的真理，以及根据世界而进行思考的真理。拉威勒先生说，对这一真理而言，上帝乃是‘无限的孤独，完美的分离，永恒的缺席。’由于它是我们不可接近的，而且从未停止其不可接近，所以它只是在我们本身的孤独和我们本身的分离中变成在场的。这样，我们本来以为是完全积极的我们与存在的关系在双重否定中塌陷了。由此产生的结果是，为了确定它自己，这一关系就需要刚才还只不过是现象的世界。这样，内在性的可见的表现重新获得其重要性：它们不是内在性的借用的外衣，而是其具体体现。拉威勒先生说，无语言的思想并不是一种更纯粹的思想，它最多只是思考的一种意向。他最后的作品提供了一种表达理论，它使表达不是“成为已经实现的内在存在的忠实形象，而是内在存在据之而实现的方式本身。”他接着说，那么，感性的东西与现象不再只是限制我们参与到存在中去的東西：“我们将它们吸收到每一存在的积极本质中，在这种方式上人们可以说，存在只不过就是呈现出来的东西，至少它只不过是它藉以呈现的东西。”因此不再有现象或物质与存在或精神之间的选择。拉威勒先生写道，真正的唯灵论就在于拒绝唯灵论与唯物论之间的选择。哲学因此不在于由关注物质转向精神，也不会因为对非时间性的内在性的非时间性的肯定而耗尽精力。拉威勒先生说，只存在着‘今天的哲学，那种我现

在能够思考和体验的哲学。”^①

拉威勒先生的思想的基础或许是：伴随它们耗尽在过去中，时间与世界的展开与其在过去中的消匿是一回事。但这同样意味着，人们只有进入世界才能超越之，精神在单一的运动中利用世界，时间，言语，历史，并以一种不会被耗尽的意义来赋予它们以生机。哲学的功能于是就是记载意义的这种过渡而不是把它当做是完成的事实。拉威勒先生从未在任何地方这样说过。但在我们看来，他关于现在时间的中心功能的观念使他偏离一种回顾性的哲学——这一哲学预先将世界和历史转变为一种普遍过去。

正是在有关现在的这一部分，拉威勒的下降的辩证法与柏格森(Bergson)和勒·鲁瓦(Le Roy)的上升的辩证法交汇了，——尽管我们后面将强调其差异，我们仍将他们一起命名。这是因为，他们的研究在我们进行的评说中表现出来的差别，不会比在它们的展开中所意味的更大。柏格森和勒·鲁瓦从被构成的世界和时间出发。但是，一涉及到从内部赋予它们以生机的东西，涉及到柏格森所谓的时间的犹豫(hésitation du temps)和勒·鲁瓦先生所谓的创造(invention)时，他们从时间方面就达到了最终使拉威勒先生迷恋的事件与意义的同样的结合，而人们此时在他们的研究中隐约看到同样的含混的闪光。

我们在这里所说的一切，只有当人们跨越了最初呈现出来的柏格森主义时才能被发现。因为存在着对绵延的直觉，对物质^②

^① 见本讲座尾注一。

^② 此处法文原文为 *manière*，根据上下文疑为 *matière* 之误(中译者注)。

和生命的直觉,对上帝的直觉的一种完全实证的表达(在柏格森本人那里也是这样)。对绵延的发现难道首先不是对一种第二实在的发现,在此,瞬间在消失的环节自我维持,不分化地保留在现在中,并得以积累?绵延难道不像是在流逝中存留的一种流动之物,而柏格森的最后研究不就是要在其他东西中,在物质中,在生命中找到首先在我们身上显示出来的同样的真实内聚力?《物质与记忆》的最后几页谈到在物质中存在的对记忆的一种‘预感’和一种“模仿”。《创造进化论》把生命‘要么归属于意识本身,要么归属于某种与之类似的东西’(根据柏格森的用词)。可是,如果人们所思考的意识尚无事物的丰富性,某物怎么能够与意识相类似呢?柏格森有时把意识当做分散在宇宙中的一种实体,退化的机体将它“压制在虎钳之中”;而更分化的机体任其充分发展。那么什么是柏格森所说的穿越物质,没有机体,没有个体性的‘意识巨流’呢?在成为宇宙要素后,意识就无法被认出了。当柏格森后来生动地将意识与上帝等同时,人们难以在‘这一中心’——“所有的世界就像巨型晚会中的焰火一样由此中心喷射出来”——找到一个自我。在《两个源泉》^①中,正是神秘经验中的上帝明确地赋予了宇宙意识以人格。但是,即便如此,柏格森的上帝仍然不同于我们能称之为思想和意志的一切东西,因为他从中排出了消极的构成因素。柏格森说神圣思想或意志‘自身过于充实’,人们无法在此找到关于非存在的观念。“这是与其作为力量的本性不相容的一种软弱。”夹在作为力量的上帝和作为行动的生命两种力量之间,人只能作为失败而出现,他乃是柏格森所谓的‘从理论上说最初应该存

^① 全称为《道德和宗教的两个源泉》,1932年出版(中译者注)。

在‘神圣人性’的幻影而历史,人的交往生活不是一种自主的秩序:它在行动的疯狂与神秘主义之间波动,人们不在历史本身中去寻找线索。

绵延的充实,宇宙意识的源初充实,上帝的充实,这些结论蕴含了一种作为融合(coincidence)或联系的直觉理论。而事实上柏格森曾将哲学界定为一种‘半神圣’的国度,在此任何‘将我们置于空的在场中’的问题都被忽略。我为什么存在,为什么存在着某种东西而不是无,我如何能够知道某种东西,这些传统的问题,对于他而言就像不再知道自己是否已经关了窗户的怀疑论者的问题一样是“病态的”。只有当我们指望通过想象将我们置于一种原初的空虚中时,这些问题才会出现。而空虚,非存在,虚无,无序从来都只是表明我们期待的东西的一种完全字面方式,并预设一个主体已置于存在之中。哲学、真正的思想(它是完全积极的)将重新发现由否定和语言的机制所预设的这一天真的联系。柏格森常说,哲学将与事物‘交融’(fusion),或者说它将事物‘刻’;‘记’,‘印’在我们身上,它不是寻求解决而是消解古典问题。“简单的活动”;‘无视点的观看’,直接接近且无符号地介入事物内部,所有这些关于直觉的著名表述,未经探索,未经意识的内在运动,是对存在的一种整体把握。

这是柏格森主义的最容易看出的一面。但它既不是唯一的一面,也不是最有价值的一面。因为这些表述与其说表达了他不得不说的东西,不如说表达了他与他开始其研究时所接受的学说的断裂。有人说他恢复了直觉与理智或论证,精神与物质,生命与机械论的对立。当他开始其研究工作时,他的朋友和对手都这样

理解他。然而他的对手更不着边际。或许现在是到柏格森那里寻找其他东西而不是被遗弃的论题的反题的时候了。尽管有些矛盾，完全积极的柏格森是好战的。而且，正是随着否定重新出现在他的哲学中，人们才看到了它在自我肯定。人们之所以对他的书表现出过多的注意，或许不是在此寻找他对泰纳（Taine）和斯宾塞（Spencer）的批评，而是寻找精神与身体和世界的活跃而困难的关系的各种视角；不是在此寻找连续的证实，而是寻找赋予直觉以生机、将各种直觉彼此联系起来、并使它们的最初关系经常倒置的内在运动。柏格森确实摆脱了他的对手，也摆脱了他的“朋友”——佩吉（Péguy）已经说过，这些朋友并没有更好地理解他。不过人们同时承认诸如勒·鲁瓦先生的研究确实可靠：这些研究从不停留在柏格森式的实证主义中，但它们在论及像直觉理论、直接与限定的理论这样一些根本的问题时，一下子就将柏格森主义定位到其最令人满意的意义中了。

如果说柏格森愿意了结种种传统难题，这不是为了消除哲学的提问法，而是为了使之复兴。他完全正确地意识到，正如勒·鲁瓦先生不得不指出的：整个哲学都应当是一种新哲学；对于他说，哲学不是对已经记载在存在中并钳制我们的好奇心的答案的发现，他不仅要求哲学创立答案，而且要求它创设问题。他在1935年写道，“我将那些原封不动地接受一个通常问题的术语的人们称为哲学中的业余爱好者……真正的哲学探索在于创设对问题的姿态并创立问题的答案……”因此，当他说正确地提出问题差不多就是问题的解决时，这不是指我们在寻找时就已经找到答案，而是说我们已经创设了它。不存在这样的情况：问题在我们中，而答案在事物中；一方是有待发现的外部存在，一方是善于观察的意

识。答案也在我们这里，所谓的存在本身是有问题的。有关提问的本性的东西转移到回答中了。

著名的柏格森式的融合因此并非确切地意指哲学家消失或融入到存在之中。应该说的毋宁是他是否体验到了他为存在所超越。他不需要走出自身以达到事物本身：他内在地为种种事物所刺激或纠缠。因为一个作为绵延的自我只能以另一绵延形式才能把握到另一存在。柏格森说，通过对我自己打发时间的方式的体验，我将事物把握为“在可能的绵延的无限性中的可供选择的東西”。绵延有一种独特的本性，使得它既是我的存在方式，又是其他存在的普遍维度，以致那些‘高于’或‘低于’我们的东西始终‘在某种意义上内在于我们’”。我注意到的是事物与我的绵延间的一致或不一致，是与自我处于一种并存的侧面关系中的事物。我之所以有不同于我的绵延的宇宙的绵延的观念，只是因为宇宙的绵延完全沿着我的绵延而展开，而且只是因为溶解的糖中必然有某种东西回应着我对一杯糖水的期待。当我们处在绵延的源头时，我们也处于诸事物的核心中，因为事物是使我们处在期待中的逆境。哲学家与存在的关系不是观众与表演之间的正面关系，这是一种共谋，是一种倾斜的、暗中的关系。我们因此明白柏格森为什么能说绝对‘非常接近我们，在某种程度上甚至就在我们这里’：事物正是在方式上使我们的绵延发生了改变。

如果哲学探索就是发现存在的首要意义，人们就不能离开人的处境来研究，相反，必须深入这一处境。哲学家的绝对知识乃是知觉。第一次牛津讨论会提出：“不是希望把我们提升到我们对于事物的知觉之上，我们深入知觉之中以增进和扩大它……我们应该拥有一种人们不会将之对立其他哲学的哲学，因为它不会在

它之外留下其他学说能够拾起来的东西：它把握了一切。”知觉奠定了一切，因为可以这样说，它教导给我们一种与存在的纠缠不清的关系：存在就在我们之前，可是它从里面通达我们。柏格森又说，“不管存在着的東西和變易着的東西的內在的本質是什麼，我們就是這一本質。”或許柏格森本人未曾從這些話中引出其全部含義。人們在此可以看到對於某種客觀進化的暗示，它使人脫離動物性，使動物脫離宇宙意識，使宇宙意識脫離上帝，這些進化應該在我們身上留下一些沉澱：哲學就在於確定這些沉澱的年代，這是一種宇宙構造；意識在事物中找尋祖宗，它在此投射靈魂或靈魂的類比，哲學乃是一種泛靈論。但是，因為柏格森說哲學是一種普遍化的知覺，這就必須在現實的和現在的知覺中，而不是在今天已完成的发生中去尋找我們與事物的關係。“我們就是這一本質”要說的因此是，我們看到的這些顏色、這些對象蔓延和栖居於我們夢中，這些動物是我們自身的詭譎的變種，所有的存在構成為我們的生命的象徵，我們在這些存在中讀出的仍然是這一象徵。正像柏格森所說的，如果探討物自身（它由於先驗原則的某種缺失而得以短暫出現），生命自身（這一弱化的運動一度在全新的原生質中顫動），上帝自身（突出於我們之上的‘巨大’威力），物質、生命、上帝於我們就不是“內在的”。我們只能涉及被我們所知覺的物質、生命、上帝。柏格森的作品所追溯的发生乃是我们自己讲述的我们的历史，这是一种自然的神秘，我们据之表达我们对所有的存在形式的理解。我们不是这一小石块，但是当我们看它时，它唤醒我们知觉器官中的反响，我们的知觉仿佛从它那里呈现出来。也就是说，我们对它的知觉是把它提升到它的为自己的存在，是我们对于处在沉默中的这一事物的恢复——自从它进入我们的生命，

展开其暗含的存在，它就透过我们而向它自己揭示出来。我们相信的所谓的融合乃是并存。

域午柏格森最初把哲学理解为是对被给予的东西（des données）的单纯回归，但他接下来就看到，这种第二位的、费力的、重新发现的天真，没有使我们消融在一种预先实在中，并不是没有观点，没有象征，没有视角地把我们与事物本身视为同一。“探测”“听诊”“触诊”这些更好的表述让我们明白，直觉需要被理解，我应该把一种在直觉那里仍然受到约束的意义占为己有。什么是直觉中的确实真正直观的东西？柏格森承认，在大部分的时间里，直觉只能以摆脱不充分的论点的某种“消极力量”的形式向哲学家呈现。我们应该假定在直觉中有一种积极的、已经形成的观点，它在这些消极现象的下面并且支撑着它们？这无疑向正好受到柏格森批判的反省的幻象屈服。他所谓的直觉的全面观点或许真的引导着哲学家的全部表达努力，但它不是以概括的形式包纳这整个努力。在贝克莱（Berkeley）思考和写作之前，我们在贝克莱那里想象一个将包括他的整个哲学以及其他东西的概括的贝克莱是错误的。尽管柏格森说，正因为哲学家没有能够说明始终集中在自己身上的“一个单一点”上的这一“无限简单的事情”，所以哲学家终身都在说，但是，我们要去相信这个说法那就错了。他也是为了说明它才去说，因为它要求被谈说，因为在被谈说过之前它什么都不是。完全真实的是，每一位哲学家和每一位画家都把别人所谓的他的作品看作是有待完成的作品的最简单的草样。这并不证明这一作品在他们自身的某处存在，他们只需揭开面纱就可达到。格鲁特先生（M. Gueroult）去年在这同一个地方证明哲学的秘密和中心并不存在于诞生前的灵感之中，它随着作品的进

展而变动自身，它是生成中的意义，它伴随与自身的一致和对自身的反映而构造自身，哲学必然是一种(哲学的)历史，是问题和解决之间的变换，在此每种部分的解决都转换了最初的问题，以至于整体的意义并不先于它而存在，除非作为一种风格先于其作品而存在，并且似乎依据这一事实而预告了作品。格鲁特先生在此所说的运用到哲学体系中的直觉，我们可以泛而言之哲学的直觉，这一次符合柏格森的看法：直觉的本性要求发展，要求成为它之所是，因为它包含着对它所拷问的沉默的存在、对与它相分离的容易控制的涵义的双重诉诸，因为它是对它们的一致经验，因为像柏格森愉快地说过的，它是阅读，是通过一种风格并且在被置于概念之前的把握意义的艺术，最后，因为事物本身乃是这些汇合的表达式的虚焦点。

人们去洞见事物本身的意向越是强烈，我们越是看到事物藉以获得表达的现象和我们借以表达事物的语词充塞于事物与我们之间。在同等程度上，柏格森成功地证明空无、虚无或无序从来不存在于事物之中，在我们之外存在的只不过是呈现。他将普遍存在，将能够成为别的且只是间接地或倾斜地指向存在的能力规定为我们的精神的根本性质。他很恰当地说，精神“拒绝被限制在原地，并且把全部的注意都集中于这种拒绝，它从来都只是根据它刚刚离开的位置来确定它的实际位置，这就像一个在列车后面的旅客看到的只是他已经经过的地方一样。”我们难道不总是处在这位旅客的境况中？我们曾经处在我们的身体所占据的客观空间之中吗？我们难道真的始终只是间接地寓于空间之中的，只有通过透视那些指明了应该是我们的栖息处的事物才向我们反映出来？为了能够把这种与存在的间接关系、这种与存在的疏远当作实践理

性的坏的习惯处理（它使得精神的本有的性质没有被触及），应该在驱逐世界的非存在之后，把非存在从精神中排斥出去。柏格森相信通过证明意识中的虚无就是对虚无的意识，虚无因此并非什么都不是而做到这一点。但换句话说就是，意识的存在是由如此细腻的一种实体构成的，以至于对虚无的意识并不比对事物的意识更缺少意识。相对于虚无而言是首要的东西的存在，因此并不是事物的自然而肯定的存在，按柏格森本人所说的，它是康德意义上的存在（existence），根本的偶然性。而且，如果说真正的哲学消除了产生自虚无观念的眩晕与焦虑的话，这是因为它将它们内在化，它将它们融入于存在，且将它们保留在自我构成中的存在的波动中。“如果人们拒绝给予我们对于空无的直觉，”巴什拉（Bachelard）不得不写道“我们就有权利拒绝对充实的直觉……这相当于说，透过多次移位，我们重新发现存在与虚无的根本辩证法展现在时间之中。我们因此给予这一柏格森表述——时间即犹豫——其全部意义（同时是本体论的和时间上的）。”

勒·鲁瓦先生早已使柏格森主义偏离实心的实在论。对于他来说，直觉是我思的‘生动的环节’；也就是说是这样一种我思它不仅在于严格的意义上向我提供一些我的思想，而且还提供一些在每一事物的独特方面响应思想的东西。这是对昏睡在事物中的思想的经验，只有当我的思想靠近它时才苏醒过来。《物质与记忆》的第一章中的种种著名‘形象’；对于勒·鲁瓦先生来说（并且用他专有的用词来说），变成为‘生存的澄明’；变成为实在的事物由于我而“闪光”并获得揭示的所在。直接经验是这样一种经验，它在我身上唤醒了这一根本现象，它将‘它的对象的完整’转化为‘一组生动的运作’”。当已知的存在与存在符合时，这并不是它与它

合存在对于直觉来说是真实意义上的极限,也就是说,按照勒·鲁瓦先生,是‘某种内在于各阶段之连续本身中的进展状态’,是‘某种可由内在比较而辨识出的渐进性质’,是系列的“一种聚合特征”。因此否定性和含混性作为构成因素被给予了直觉,没有这一构成因素,直觉将是盲目的。

据此,为了对柏格森主义形成一种正确的看法,应该逐一复原他的各种基本的直觉,并且例证在每一种直觉中最初的实证主义是如何被超越的。伊波利特(Hyppolite)先生近来已开始了这一工作,涉及到对于绵延的直觉。他让我们看到《论意识的直接与料》中的绵延,全部获得保存的内在生命的未经分化,在《物质与记忆》中变成为在过去的空无、未来的空无与现在的充实之间的对立的系统,就像时间与空间的对立一样。绵延的性质本身现在要求它内在地被分化为三维,并且它在自身内接纳构成了现在的身体与空间性,没有它们,甚至过去都停留为模糊一团,不能够被回想起,也就是说不能够被重新占有并获得表达。从此以后,精神不再是未经分化,正像伊波利特所说的,它是极力在纯粹记忆与纯粹活动两极之间重新集聚自己的东西,它与无意识同义。^①

人们能够在对生命的直觉中发现一种类似的运动。存在着诸环节,在此,直觉不再是哲学家和意识在事物中的融合,而是对于它自己与现象之间的一致和联合的意识。于是,关键的不再是对于生命的解释,而是对它的破译,按柏格森所说的,有点像画家破译一张面孔。应该重新找到“透过种种线条并将它们彼此联结起

^① 见本讲座尾注二。

来,赋予它们一种涵义的生命意向、简单运动。’这是一种我们能够进行的阅读,因为我们在我们的肉身化的存在中负载着生命的字母表与语法,但是这既没有在我们身上,也没有在它那里预设一种已经获得的意义。^① 在这里,仍然是勒·鲁瓦先生坚决地追随着柏格森主义的最满意的主张,他将生命界定为‘探索的合目的性’,在此,目的与手段,意义与偶然彼此诱发。人们没有在这一沉重的合目的性中,在这一临产的意义中看到宇宙意识的绝对的轻松——它通过如同我们的手的运动一样的简单姿态,让有机体的生命得以构成的所有细节脱离到自身之外。

由于更有力的理由,应该问问在柏格森那里对上帝的直觉是不是归结到我们前面已经谈到过的“作为力量”的上帝中。人们知道他曾简要地将上帝的存在界定为比我们的绵延更为绵延的一种绵延,他说它是所有的绵延的‘凝结’;他把它称为是‘生命的永恒性’,它显然包含我们的绵延在内。但这就是说,由上帝的绵延到我们,我们就从更多的绵延走向了更少的绵延,而这一更少不需要解释,正像马勒伯朗士(Malebranche)所说的,虚无没有什么特性。可是,我们刚才已经看到柏格森最终通过与现在相对立的未来和过去的双重虚无、通过存在的充实中的裂缝来界定我们的绵延。如果上帝真是生命的永恒性,如果像柏格森所说的,“它绝对没有完全实现”,那么否定性就必定渗透到‘作为力量’的上帝中。在这里说(就像柏格森借拉瓦松[Ravaisson]之口所说的)无限的思想取消了某种东西的存在(être)的充实,以便通过唤醒与恢复的方式从中引出存在着(existe)的一切东西”就够了吗?但是,如果上

① 见本讲座尾注三。

帝真的如此使自己断裂以便在自身中确立否定，如果种种存在只是在对立的转化运动中显露出来，那么它们并不从上帝那里产生出来，它不是人们能够从那里向我们的绵延和向世界下降的原则，它是一个我们向它上靠的上帝，绵延在其进展的每一瞬间都预测到了它的推力，就像我们在我们的视域的边缘感觉到一种向我们逼近的幻觉一样，但它不可能被固定，被认识，也不能独立于绵延而趋向它自身。这在柏格森把上帝说成是善的原则时更为明显。我们知道他有力地拒弃了经典的神正论证明——这些证明认为恶是较少的善。他说，“哲学家可以在自己寂静无声的书斋中自我陶醉于这些证明，但在一个刚刚看见自己的儿子死了的母亲面前他对这些证明会怎么想呢？他承认的唯一乐观主义是一种‘经验的’乐观主义：实际情况是人不顾一切地接受生命，而且在愉快及其反面之外存在着一种快乐。这种乐观主义没有把快乐作为其条件来为受难提供辩护，它没有预设什么像无限的注视这样的东西——它完全渗透世界和受难的晦暗不明——来作为赞同的等价物。阅读柏格森的著作，一切的发生就好像人在其被构成的存在的根基中遭遇到一种恩慧，这一恩慧不是与世界的厄运相妥协，而是与他一致地对抗厄运。勒·鲁瓦先生抛弃上帝是一种理论解释的观念，他在同一种意义上，但更为强烈地说道：“……上帝通过它在我们身上的生命本身，在我们自己的神化工作中为我们所认识。在这一意义上，我们完全可以说，对于我们，上帝不在，但生成。”在柏格森的神学中，或许像在自基督教以来的整个神学中一样，存在着一种‘漂移不定’，它使我们永远也不知道是上帝维持着人类的人性存在呢，还是相反，为了认识它的存在，应该经由我们的存在，而且这不再是一种兜圈子。

相对于作为力量的上帝,我们的生存处于困境之中,而世界是一种堕落,我们除了返回其内之外不可能有什么治疗。与站在人一边的上帝相对应,相反地是前瞻的历史,这是一种寻求其实现的经验。在柏格森那里,对于进步观念的批判指向一种没有偶然性的、自发地产生的进步。这是反省的幻相的一种特殊情况。我们在过去的结局中看到了我们的现在的准备,而这一过去在它自己的时代已经是一种“完成的活动”,并且正是现在的成功将它转换为轮廓。但这恰恰强调了我们拥有的复原过去并为之构造一种延续的奇特力量。即使在那里存在着变形,如果没有过去和现在的共同意义,这也不会发生。柏格森因此承认渐进的历史的意义,承认进步,条件是这不是一种自发地活动的力量,人们不是用观念而是用方向的恒常来界定它,人们懂得它有待构成而不是有待证实。由此,没有什么东西在历史中完全缺乏意义。它的二分,它的困境,它的回到荒芜之路,它的分化,它的斗争只是在抽象精神的眼中才拥有无意义的外表——抽象精神想把历史问题还原为观念问题。然而,这里的问题不仅仅是对抗观念,而是使它们具体化,使它们活跃起来,而且从这一方面看我们并不可能知道、而只是尝试知道这些观念能做些什么。这一尝试就是偏心与竞争。柏格森说竞争在此只不过是“进步的表层方面”。原初的统一应该被中断,以便世界、历史得以产生。人与他自己的分化,刚才还在妨碍他成为“神圣的人”,现在则构成了他的现实与价值。他被分化,因为他不是一个“种类”或一种“造物”,因为他是一种“创造的努力”,柏格森说,因为人性(为了变成有价值的)没有来自人本身的帮助是不可能确定性地被构成的。起源的未分化是一种象征,由此表明我们现在的意志同时作为身体和作为精神而存在。这乃是要求