

# 以太，确有此物……

——欧洲对“以太”的论述史及“以太”对侨易学的影响

〔德〕旷思凡 撰 〔德〕旷思凡、董琳璐 译 杨宏芹 校

**摘要：**自亚里士多德将“以太”引入欧洲的科学传统中以来，已在形而上学层面极大地影响着欧洲人对文化与科学的理解：“以太”既是不变的、永恒的，同时又在不同时代有着新的术语代称如“媒介”；“以太”在本体层面又是非实质的，在现实中不存在实际对应物质，因此在电视媒体时代以来“媒介”以其多义、多功能而体现了“以太”的超验性。从东方的“以太”传统而言，老子之“道”建构了一种纯内在的转变层次，庄子之“气”以其先验、先概念代表了东方对纵穿时空的变化性的理解，两者虽可对应西方的“以太和媒介”二元之分，但其构建了中国传统上的整体结构认识而绝非狭隘的本体论认知。侨易学延续了这一思考路径，通过其反本体化努力首先为科学的新意义提出、继而为重新本体化扫清了道路，从而可重新恢复中国概念的一种内在性。

**关键词：**以太 媒介 道 气 侨易

“您终将看到，所有力量属于那些既坚硬又柔软之物，尤其是那种短暂易逝之物，它在快速穿过网络时未曾遇到任何抵抗：没有遇到媒体，它以令人信服的蛊惑力控制信息；没有遇到控制真相的科学；没有遇到属于实施范围的法律。”<sup>①</sup>

众所周知，以太的概念，并不是欧洲近现代借助其自然科学探索

<sup>①</sup> Michel Serres, *Atlas* (Berlin: Merve Verlag, 2005).

和技术发明精神而创造出来的。它早在两千多年前，就已经在亚里士多德的《形而上学》的实体学说框架内，被引入到了科学传统中。当年，这位希腊哲学家和科学家以这种想法在欧洲的“文化和科学”理解结构——其相当一部分直到当代仍有效——的建构中起了决定性作用，他将以太（这位古希腊哲学家和科学家不仅以其“形而上学”概念极大地影响了欧洲人对文化与科学的理解（这一理解的相当一部分至今仍有效））作为“quinta essentia”（古希腊中神奇的第五元素，译者注），也就是第五种存在物，加入了火、水、土和空气四种基本元素之中。他通过创立这种新的术语，用一种其他的物质来反驳那四种以其变化能力而出众的元素。这种物质被看作是不变和永恒的。它以可穿透所有其他物质实体而见长，联结所有的存在物，并从而在一定意义上表现出一种媒介特性。

借助这种“quinta essentia”的输入，亚里士多德当年不仅引入了以太，而且为一个“媒介和沟通”概念创造了前提条件，各门科学直到现在都与该概念以这样或者那样的方式相关。借助本体中的核心定义，亚里士多德为包括以太在内的各种元素的区分创造了基础，从而在某种意义上，也已预计到了媒介的物质概念。在他的模型中，本体称物质为基础，总是只有经过理念、方式和形式才具有意义。因此，本体首先还不是被理解为不具有目的的物质，而是具有确切的相关参数。它在相互的关联中得到外界赋予的意义，该意义作为秩序原则总是同时也意味着文化和交际。由此，按照亚里士多德的观点，本体还没有被彻底物质性地加以定义。

以太在一定程度上是前概念性且在意识之内显而易见的。尽管如此，作为本体被引入的它，相对那四种在物质性上已被证明了其形而上学和文化意义，却又远远超越其本体自身的元素而言，与其说它是物质，还不如说是一种——被补充进来的——形式。如果跟随这种论证，并将其转移到古典文化和沟通理解上，那么，媒介就可以作为不仅仅是位于物质元素之间的联结物来领会。这更多的是指派给媒介那

个形式，即理念，该形式赋予媒介及其所连接的元素价值，从而将其自身置入充满意义的实体中心去。这里的媒介，在希腊词汇“媒介”（Medium）最初的核心意义中作为中心，即“中央集市”，被加以定义，而所有意义皆是在与向其涌来的各种本体的互动之中以其本身为出发点的。

亚里士多德的古典本体学说只在一定的程度上是在媒介研究中自我描述的本体思想的榜样，在17和18世纪，笛卡尔<sup>①</sup>、康德<sup>②</sup>和其他人用这种思想宣告了现代的到来。他们将物质与经验最终分隔开来，以便将其在同样的面貌中规定为其先验，并从而建立了自然和文化科学之间直至今日都无法逾越的分割。在这种近代科学传统的基本秩序中，各类学科体系得以形成，其研究方法也被区分开来，而以太和媒介直到今日仍在协商讨论的过程中。从我们自身认识空间的视角来观察，在对以太的理解和对媒介概念确认的问题上所涉及到的，首先总是对在本体的核心概念理解中的延续性和变化的问题。于其而言，以太是作为一种假定的物理学的细微物质加以归类的，而媒介则是作为物质映像及知识和意义间中介的自我物质性定义的工具。此归类是以一种理性逻辑加以论证的，并只是与不具形式的物质及其映像相联结的科学，为基础的。这种科学在启蒙和工业化的条件下，将亚里士多德的论题中的主要部分排斥入超验的、不可证明的领域中去了。对此的前提是，为了有利于笛卡尔的神的证据的超验性，或者康德的那些虽然将物质作为经验的先验却不作为经验自身看待的范畴，亚里士多德《形而上学》的内在性被消解了。对于笛卡尔而言，本体成为了那存在着的，并仅仅以其自身为存在前提的事物。就此，这位17世纪早

① René Descartes, *Meditationen über die erste Philosophie* (Stuttgart: Reclam, 1986).

② Immanuel Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988); Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998)。相关延伸作品参考 Stephan Philipp Forst, *Das Ding in seiner Verbundenheit von Substanz und Erscheinungen: Entwicklung eines deskriptiven Dingbegriffs auf der Basis von Aristoteles, Kant und Piaget* (München: Utz Verlag, 2001)。

期的法国自然科学家在自然和文化之间的差异之外又引入了精神和物质之间的差异，这种差异直到当今也通常被视为是有效的，并奠基了笛卡尔的二元论。而在笛卡尔之后的一个世纪，康德在物质世界里虽然无止境地认识到了许多本体，但是却将其从感知范畴及其外在（文化-沟通）意义归因中干净细致地分离出来，他偏爱一种仅具物质性并忽略感知范畴的本体概念。以太，作为细微物质的定义，也是以这种在欧洲的启蒙科学中，将本体作为在物质性的层次上总是不具形式的物质来确认的共识为基础，正如自然科学在19世纪社会和文化的工业化秩序下对其曾加以讨论的那样。在这种理解中，以太也就此被确认是只具物质性。它自身曾一度被视为不依赖于经验的，并作为范畴去表达相同的先验。在这种理解中，它不可避免地陷入对其物质性存在和可证明性的依赖，这对科学范例持续地产生影响，直到由笛卡尔参引以太而产生的、理性科学的神的证据。用媒介的理解在一定程度上可以说，这意味着离开那中心和“中央集市”的古典理解，就像它在亚里士多德的沟通理解中还曾有深刻影响，并且在欧洲之外的众多文化中，直到现在还能保存下来一般。当年在欧洲，以太被定义为中介和处于中间者。而它将中心注意力不可避免地形式转移到本体上，即转移到那些媒介在其间沟通的元素上：通过以太和媒介彼此连接的讯息发送者和接收者。这种观念将媒介降格为自身意义空虚、只有通过其与本体的连接才能获得意义的工具，并和沟通所用的所有符号学模型一样，对信息理论产生了影响。它在麦克卢汉的媒介概念（“The medium is the message”）中也未能全然被克服。正如那借助秩序定位论（Dispositivtheorie）和效能分析法加以论证的让·路易·鲍德里（Jean Louis Baudry），以及众多在此传统中论证着的研究者们一样，麦克卢汉虽然认识到了媒介通过有条件的秩序，在意义生发中的角色。可他却仍拘泥于那种工具概念，并从而也停留于那种区别化思想。而该思想自身在解构理论中仍是清楚易见的。将差异问题推入其核心的逻辑理性中心主义批判，虽然直接涉及所有这类模型以及在其之前的

认识系统的线性和二分化，但是它自身却从它们出发加以论证，而且不能用相应替代物对抗它们。<sup>①</sup>

如今我们大家都知道，对以太的一种假定本体的严肃研究，已经由早期的相对论和量子理论的代表们，尤其是爱因斯坦在他于1905年出版的关于“狭义相对论”的作品<sup>②</sup>中，于20世纪早期再次结束了。那时，以太鉴于其在当时和现今自然科学表现方式的运用中的不可定义性，被宣布为一种不存在的物质。它不再有实质性的对应物，而欧洲科学在此基础上才能将其物质论证逻辑继续扩展和合法化，并将以太融入现代化的本体理解中去。通过将以太从其先验物质性的确认中分离出来，同时也是为此创造了——直到今天仍几乎没有被使用过的——基础，从而在某种意义上将其重新连接上它原初的讨论，并在传统的、物质的本体概念之外提出其意义的问题。一种被唯物主义科学宣布为空想，并只作为纯粹的假设继续存在的媒介，最终也不再与其可能的物质性条件的科学理念相联结了。它将自身从本体的桎梏中解放出来，并如同在篇首引用过的米歇尔·赛雷斯的文章《阿特拉斯》(Atlas)中所描写的那样，在其占用性和社会文化性的功能结构中，永远“以其浅显表象在快速渗透进脉络时不会遇到任何反对”，以及针对特性的真正实现的纯粹讨论，如亚里士多德当初至少原初性的考虑了以太本体。回溯到其推理的存在上去，以太在事实上却成为了空虚和巨大虚无，我们认识的空間的本体论在其精确的二元对立中，准备好把它作为对逐渐丧失的实体的唯一替代物。对此，除了驳斥本体性以太之外还一直延续至今的对“细微物质性的物质”的自然科学观察，也不能有一些持续的改变。这种物质的不存在性无法借助现有的、只能在正面证据上加以解释的自然科学方法真正被证明，而一种不能加

① 可参见麦克卢汉、鲍德利和德里达的模型：神奇的频道(“Die magischen Kanäle”)，反向上(“Das Dispositiv”)，书写和差异(“Die Schrift und die Differenz”)，Jens Schröter, Simon Ruschmeyer, Elisabeth Walke (Hrsg.), *Handbuch Medienwissenschaft* (Stuttgart: Metzler Verlag, 2014), S.45.

② Albert Einstein, “Zur Elektrodynamik bewegter Körper”, in *Annalen der Physik*, Jg. 17, 1905, S.891-921.

以确认的存在的背面，总是允许有一种——涉及方法论自身的——残余疑惑。从而，在不能验证的本体位置上，就总是出现推想和超验。在这种意义上，众多研究者像从前一样，没有放弃以太存在的可能，并为了对此加以阐述，而时常越过公认科学的边界。

对物理性以太的驳倒其实已经提出了放弃简单的物质和精神、自然和文化的差异建构，返回到其形式和结构的问题上，以便将以太作为社会-文化的意义赋予者来重新发现，并且将其如媒介一样作为内在的空间去理解。取而代之的是科学至今仍主要坚持纯粹的物质性实体和纯粹的精神之间的超验区分。如果在此，双方在必要时不会一再混杂交织为无区别，这当然也就不会发生。根据爱因斯坦的一种“相对论的以太”概念，海德堡的化学家福卡莫（Klaus Volkamer）至今还在提早就流传下来的科学神话，而那位物理学家（指爱因斯坦，译者注）借助这个概念，于1920年5月5日在莱顿进行的就职讲座上通过一种不仅在惯量上发生影响，而且自身也由其引起的以太的想法，来应对一种全然空虚的空间的思想<sup>①</sup>。福卡莫（Volkamer）在其2003年出版的著作《自然科学的细微物质性扩延》（*Feinstoffliche Erweiterung der Naturwissenschaft*）的序言中，将可以描写和表现的“粗糙物质性物质”，与一种按照本体性上存在的“细微物质性物质”的可能性形式相对立，而该物质，是恰恰至今仍然还不能被证明的：“这种细微物质性的物质类型显得是场界型地、无所不在地穿透所有东西。尽管如此它至今还没有被现代物理学所发现。”<sup>②</sup>从而福卡莫（Volkamer）——以及众多和他一起在这种传统中研究的科学家——就此跃过了从唯物主义科学到奥秘的信仰观念的边界地标：

① Albert Einstein, *Äther und Relativitätstheorie* (Berlin: Springer, 1920). 并参见 Christian Kassung, Marius Hug, “Der Raum des Äthers, Wissensarchitekturen-Wissenschaftsarchitekturen”, in Albert Kümmel-Schnur, Jens Schröter (Hrsg.), *Äther: Ein Medium der Moderne* (Bielefeld: Transcript Verlag, 2015), S.99-129.

② Klaus Volkamer, *Feinstoffliche Erweiterung der Naturwissenschaften* (Berlin: Weißensee Verlag, 2004), S.7.

“一种至今未知的细微物质性物质的证据，越过一种扩展的空间和微粒概念，引向一种根本的物理学、化学和生物学的扩延。新发现的细微物质性的微观的、宏观的和宇宙的后果作为一种普遍、真实的物理学以太的基础，将会被加以讨论。”<sup>①</sup>

此间就显现出逻辑唯物主义科学的进退两难，正如在许多情况下一样，这类科学在此撞上了正面证明能力的边界，并且被束缚在认识系统的栅栏内，只能通过宣告所寻找物质的不存在（比如爱因斯坦的事例），或者被其超验（比如福卡莫 [Volkamer] 的事例，他尽管如此还引用爱因斯坦为证），击退到其二元秩序中去，然而却还不能将其本身放在它们的模型中去思考。自然科学在这里被当作对不可见物和遁离物的证明加以培养，而这些物质至少应当去解释世界和来源以及其组成部分的存在和形成。在此，以太在事实上却成为一种没有实体性对应物的纯粹语义学的量值，却也不具有远离其物质可证明性的一种存在的认识。正是福卡莫（Volkamer）的理论，热衷于非物质的、自然科学不能证明的对象，同时又在无意中强调，以太是如何作为纯粹的语义学话语，还是能将一个促成意义的量值的功能权力拉到自己身边的。即使它不必再去代表物质性可证明的真实性，并且在其总是烦劳自然科学的可行性形式和不充分性的论证形式中也不是确实可驳倒的，它还是成为了生成任意消息和真相的游戏方式以及关于在工业化的欧洲和北美社会中权力和反抗的社会文化主导讨论的必需相关领域，而这些社会在牵涉更广的程度上，也与对“大众媒介”的以社会学为导向、在意识形态上被决定的研究，以及该概念自身，联结在了一起。

正如以太一样，媒介及其在20世纪对大众媒介概念的详细化，在

---

<sup>①</sup> Klaus Volkamer, *Feinstoffliche Erweiterung der Naturwissenschaften*, S.7.

缺乏一种通过其可以将它们自身加以本体定义的、明显的、可确定的物质的情况下，也变成虚无，变成一种空虚的、在语义学上却可以随意造型的投影平面。可兹证明的是，全都是从一种讯息被动接受群体的封闭本体想像出发的意识形态的壕沟战斗，直到今天，在有关的科学、政治和通俗话语中，被作为促成意义的工具如民族教育，或者也被作为促进暴力和残忍的愚化机器使用，并同时给予第二种实体量值，即发送者们一种似乎不加限制的意义权力。在所有这儿进行的讨论的悖理处，其中还是显现出文化和社会的功能，借助这种功能，以太和媒介从其符号和名称的按照慎重判断可以补满的象征力量出发，产生它们自己的、针对其物质性存在的可能性（以及任意以谈话方式的可塑性）的神话。我们大概发现，在20世纪中央化和高度标准化福特主义的制造和交流条件下，将大众媒体作为稳定民族和国民经济的驱动性霸权力量贯彻，而其事实效果及有效性却至今压根没有能够被证明。我们同样发现，当在具有同样名称的文化批判和批判性理论的特征中，在给大众媒体附加的“文化工业”标签下，一种反抗的神话产生于世，在其影响力之下最后变得无足轻重的是，无论是那首先思想上构思出的、却无本体性对应的大众概念，还是那个媒体概念，至今都根本不能真正被理解和被统一定义。正如米留提斯（Joe Milutis）在其最新著作的序言里对于以太讨论所写的，又如多数传媒学对其自身对象所持续重复的反思一样，就出现了一种全球普遍主义。<sup>①</sup>它不打算在其自身语义中保持原状。它更多地却是在殖民传统中努力借助其逻辑唯物主义的权威要求登录于其它认识空间，为了同时成为一种全球的解释范式，并在此道路上通过现代科学神话的后门，再次找到通往亚里士多德的世界解释模式的门径。米留提斯（Milutis）在其著作的首句中这样写道：

---

① Joe Milutis, *Ether, The Nothing that Connects Everything* (Minneapolis, MN/ London: University of Minnesota Press, 2006), S.9.

每种文化都有称呼其无形之物的名词。如灵量 (kundalini) 和灵上 (de Anima), 上帝原始力 (Ein Sof) 和无人格力量 (Mana), 生命能 (orgone), 青金石 (lapis), 虚空 (akasha), 气 (chi) 和生命给生力 (Prana)。以太是天上的超级通量, 它触发思想的丰富性, 尽管这个词原意是空洞。<sup>①</sup>

他放弃在媒介学和话语考古学中重建一种以太的超验作为有意义的最高者, 而这种超验在相当程度上为 19 世纪的讨论所影响, 为此获得一种不仅在以太讨论中而且在其秩序及其衍生上的认识批评性视角。他力求尝试将一种以太的全球普遍化从现在起作为全球性解释的语义学量值, 通过这种方式, 在这一或其他视角下, 他总是只回到那些他自己讨论其对象的话语中。不采用一种外部视角, 并由这种外部视角深入研究对他所引用的文化方案有所影响的各个认识系统, 还将它们全部归纳到他和他的文化及其语义学所特有的“空虚”方案中, 他因此错过了对这些文化的细微观察, 而在这些文化中, 以太以及他用来与以太相比或视为其对等物的那些概念和物质, 都被讨论过。因此, 他也几乎不能再去接近以太自身的概念了。

正如笛卡尔和康德传统下的哲学讨论一样, 这些哲学讨论同时也影响了对媒体的感受以及现代和后现代的中介与居中者的媒介概念的建构, 对以太的讨论, 正如米留提斯 (Milutis) 对这一讨论的引用和继续所显示的, 鉴于其在现代实体理解的观点下的无法继续性, 也主要是在从此岸向彼岸世界跨越的超验角度下, 由一种经验可证明的物质性被协商成了一种空洞的科学讨论。这种讨论, 在 19 世纪的技术讨论中也正如福卡莫 (Klaus Volkamer) 的现今观察的情形一般, 在同一时刻也总是负载着宗教和奥秘的特征, 或者建立对其自身的替代神话。一种对文化上有特殊影响的话语内在性的前哲学、前概念性接近, 在

---

<sup>①</sup> Joe Milutis, *Ether, The Nothing that Connects Everything*, S.9.

两种情形下都被避免了，这类话语至少被亚里士多德作为问题引入他对本体的思考中并也是所有由米留提斯（Milutis）引用的远东讨论的不可或缺的组成部分。虽然当年绝对已经有对本体性同一和差异的固定归因的怀疑，例如杜伯-曼科斯基（Astrid Deuber-Mankowsky）鉴于在18世纪晚期欧洲科学中的幻想概念解释的那样。<sup>①</sup>从而，爱因斯坦在他关于狭义相对论的论文15年之后于莱顿大学就职讲座中表达的论点，即时空在物理事件中的直接参与，以及从中发展出来的对这些范畴的物质先验性的质疑，就不再能够仅仅借助笛卡尔和康德传统中的本体理解来加以理解了。而且，格奥尔格·齐美尔于1908年发表的现代理论，在其中这位社会学家放弃了将社会和个体的概念作为社会意义塑造的核心参变量，反而重视交际、相互影响、交流，对此是一个精确且影响深远的例子，即一种只联结在物质上的实体观察绝对没有普遍的特性，而是要直接与这一物质被协商的话语相联结。于是，人们那时也已经认识到，在其认识空间的彼端，对以太及媒介二分化秩序理解的另一些选择。若是要在其结构中去认识这些选择，不将其融入自身认识论系统，自然要以至少是想象出的对自身的背离、对一种异位位置的接受为前提，可是所提到的那些研究者们中没人敢做到这一点。<sup>②</sup>

爱因斯坦、齐美尔以及20世纪中所有学科众多其他学者的模型，从哲学家德勒兹（Gilles Deleuze）<sup>③</sup>到社会学家拉扎托（Maurizio

---

① 参见 Astrid Deuber-Mankowsky, *Praktiken der Illusion: Kant, Nietzsche, Cohen, Benjamin bis Donna J. Haraway* (Berlin: Verlag Vorwerk 8, 2007)。此外还可以参见另一篇文章: Astrid Deuber-Mankowsky, “Eine Aussicht auf die Zukunft, so wie in einem optischen Kasten. Transzendente Perspektive, optische Illusion und beständiger Schein bei Immanuel Kant und Johann Heinrich Lambert”, in Daniel Gethmann, Christoph B.Schulz, (Hrsg.), *Apparaturen bewegter Bilder* (Münster: LIT Verlag, 2006), S.19-35。

② 参见 Georg Simmel, *Soziologie, Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992)。

③ 参见 Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1997)。

Lazzarato)<sup>①</sup>，他们都曾致力于反二分化的、拒绝康德传统中本体教条的认识模型，其中首先是法国哲学家和诺贝尔文学奖得主柏格森 (Henri Bergson)。他特别在著作《物质和记忆 *Matière et mémoire*》(1896) 和《创造性发展 *L'Évolution créatrice*》(1907) 及关于《形而上学导言》(1903) 的纲领性文章中，德勒兹 (Deleuze) 和拉扎托 (Lazzarato) 都如爱因斯坦提到该导言，为之创造了认识理论的前提条件，即在我们自身的感知空间中及其条件下定义一种可选的时空概念，并从而也重新定位对本体的问题。<sup>②</sup> 柏格森特别是借助其关于绵延 (*durée*) 的想法以及在其中进行的对时空关系的重新观察，已经在当时就反对康德的范畴和自然科学直到今日仍有效的本体论。在将其固定作为平等的、基于物质性先验的直观形式的位置上，这些形式中时间确实只能通过其在空间中的运动，也就是说，通过添加这第二种物质性的范畴来加以度量，柏格森尝试着借助绵延 (*durée*) 使认识形式脱离其物质性先验。他将作为 (通过客体可占据的) 点的均质总量出现的空间的物质性留给理性分析的自然科学，并从而为一种认识批评的、直接涉及空间本体的时间感知腾出了位置。意义以及处于持续流动中的、永恒变化的存在，出现在绵延 (*durée*) 中，但是只作为一种意识范畴，该范畴不停地在时间 (和直觉) 中更新空间。借助他联结到绵延 (*durée*) 上的、一种来自于时间在空间上或者空间在时间上重新连接的生命冲动 (*élan vital*) 的想法，柏格森引进了一种别的意义范畴。它完全能去整合本体。它将本体从其先验的条件中解放出来。就此，这位诺贝尔奖得主在其哲学著作中，总算为避免本体教条，和在欧洲思想中重新发明非理性的方案，预备好了认识理论的前提。此

① 参见 Maurizio Lazzarato, *Videophilosophie: Zeitwahrnehmung im Postfordismus* (Berlin: B-Books Verlag, 2002)。

② 参见 Henri Bergson, *Materie und Gedächtnis: Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist* (Hamburg: Verlag Felix Meiner, 1991); Henri Bergson, *Schöpferische Entwicklung* (Verlag Felix Meiner: 2013); Henri Bergson, *Einführung in die Metaphysik* (Cuxhaven: Junghans Verlag, 1988)。

外，他还为一种以太和媒介的定义准备好了场地，如果该定义被持续追寻，它也许能避免其在本体和超验之间确认的问题，并能认识批判性地转向其对象的存在或者形成的内在性上去。

因而也就产生了由柏格森通过其理论在某种意义上对有关事项的提问，是否时间和空间，是否与此相似的理智和直觉，只有在如下条件中才能存在，即始终在空间中也有物质的存在。与之相关的问题是，是否以太和媒介只有在如下条件中才能存在，即当对其设想有物质性对应存在时。在讨论以太时，人们按照今天的认识状态必须从这点出发，即这样一种东西并不存在，这种情况比在媒体特别是大众媒体那里显得更加清晰，这些媒体作为将所有联结在一起的力量，在某种意义上在社会自我建构和神话建构中替代了以太。大众媒体研究的代表者们，一方面依此推测，存在着两种或者更多的本体，（即形成群众的个体和通过其机构代表的社会，以及政治或者经济上被加以定义的权力装置），媒体在它们之间沟通，并在其间占据自己的空间。另一方面他们通过承认电影、电视和其它文化技术作为执行工具的方式，给媒介自身添加了一种本质。后一种观点，过去是，现在也是，在一门在本体基础上论证的科学的、确定的本体论中是绝对必要的，为了在根本上能建立一种传媒学，并将其合法化。因为，一种没有对象的科学，到底算是什么呢？同时对每一个研究媒体的人，应该很清楚，这种对象可以是任意一件东西，依赖于其功能化，一个锤子也可以如同电影放映机或者电视机一样成为媒介，而空气同电话或者互联网一样，也是信息的载体。由此可见，其选择从不具有形式实体的出发视角来看，总是任意的，并与其各自的社会讨论秩序联结在一起。它只有在其运用中才能得到——语义学上被预期的——确定。

正如存在一种媒介性本体一样，它是媒介存在或变化的不可缺的前提条件，但它作为本体本身对后者只有很微小的影响，这种影响更多的是转让给意识、理智和直觉，或者传给其所占用空间的霸权性和抵抗性话语，因此社会和个人的范畴，尤其大众的范畴，也是中性的。

从特性和单个要点（个体）在时间中移动的意义制造中分离出来，该要点按照柏格森的观点似乎可以产生绵延（*durée*），从而让自身作为一种均质的实体被呈现出来，由此，大众同样成为现代科学话语的幻想怪物，和号称均质的媒介本质一样，其按照大众媒体研究理论，作为霸权性社会机构，获得从实践和直觉中解放出来的意义关联。除去柏格森虽具有开拓性的，但在科学中没有真正得到继续发展的理论，除少数例外，对以太和媒介的讨论在其设想之后的一个世纪，仍大多绝对必要地停留在对克服一种物质存在或其本体不存在的差异的描述或尝试中。

这一点恰恰对应了现代和当代关于媒体物质性的讨论，媒体在其臆想的角色中作为本体映像的工具，或者作为（总是将一种信息接受群体作为在一定程度上制造新本体的）在两种或者多种元素交流中的意义中介。与其之外相比，它不将任何东西，即那些彼岸和宗教的，视为超验。以太和媒介，通过自己表现其它事物的方法，经过其确定了本体，这种描述只在以下条件中有效，即它们应有一种本体性的确定，由此一再在各自社会的讨论秩序中，上升到超验的地位，并在其逻辑和概念范畴内加以规范。

当人们借助如此一种未能摆脱康德理解的门径，虽然可将以太放逐入神话国中，并鉴于媒介涉及直接和本质相连问题的讨论，仍无法引导我们更接近它的实质，即接近条理结构和秩序定位，在其中它们自己产生意义并援引回特殊的（文化）条理和秩序系统。关注以太和媒体，从我们的角度看显得充满意义，并使一种远离对中介和居中者的本体录入的对象的理解变为可能，可以联结上其最原初的、在某种意义上前概念性的理解。这里涉及的那种中间和中心市场的理解，正如在亚里士多德那里还很明显一样。所谓中间，在以太和媒介方面涉及的首先总是纯粹的内在。根据亚里士多德的形式思想及其在伯格森的绵延（*durée*）理论中的发展，那纯粹的内在产生出一种超越本体的新层次。从这种内在层出发，媒介在其各自的占用讨论中彼此区分：

一种这样的层次也许是一种极端的经验主义：它并不提供一种经验流，其为一个主体所固有，并在属于自我之中个体化。它只提供结果，这意味着，可能性世界作为概念，其他则作为可能世界或概念人物的表达。该结果并不是经历自我超验的主体——我，而是与此相反地涉及一种没有主体领域的内在飞越的存在；他者不能将超验还给另一个自我，而是将每个其他自我，带回到飞越区域的内在性上。经验主义只识得结果和他者，并由此成为一个伟大的概念创造者。其力量从此刻开始生效，即当它将主体加以定义时：一种行为方式，一种习惯，只不过是一种在内在领域中的习惯，习惯去说“自我”……<sup>①</sup>

一种对以太的可能的内在层次的观照，以及随之而来的，把媒体作为现代的实体-超验话语的另一选择，作为亚里士多德的形式思想的联结和延续，先将我们引回到，物质一直以来首先都不被作为实体和本质加以定义，而是优先被视为结构和能量的地方。对此米留提斯（Milutis）曾以上面引用过的、他的著作序言的字句无意中给予了推动。他把欧洲传统中对以太的唯物主义观照的方法，其中也包含由他引用的灵上（anima），也就是灵魂，或者青金石（lapis），也就是（智者的）石头等概念，等同于那些例如波利尼西亚自然哲学的无人格力量（Mana），佛教的灵量（Kundalini）、虚空（Akasha）或者生命给生力（Prana），以及道教的气等概念，以这种方式他错过了对被观照对象的那种明确的、内在的和前概念的、前哲学的目光，这种目光对于真正接近观察对象是必需的。

作为可能是最古老的、也是被最广泛记录的一种亚洲的“以太”建构方案，在中国哲学中的气的概念上的差异，也许能最生动直观地

<sup>①</sup> Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Was ist Philosophie?* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000), S.56-57.

被表达出来。这一概念最初出现在道家哲学家庄子（约公元前365—前290）的著作中，并通常用能量、空气、气氛、宇宙，也用以太来加以翻译。在此间，气的概念直接指向同样由庄子首次提到的精的概念。<sup>①</sup>巴黎的汉学家儒莲（François Jullien）这样描写“精”的文化建构意义：

这里涉及到的，是我们首先用“本质”或者更好用“精华”来翻译的措辞——“兴旺”、“拣选”、“精英”、“能量”。它完全与躯体的性质互相关联，然而以一种提纯的方式：它最初描述的是拣选出来的或者去皮的米粒，而且是在*fine fleur de*（花朵或者其中最好）的意义上；它也用来描述男人的精液、酒的神灵和各种被深入精制和提纯，直到负载了能量，并以可交际的方式发挥其效能的物质。<sup>②</sup>

从一种唯物主义视角来观察的话，这种存在似乎恰好符合以太的现代欧洲理解，亦即作为从经验性可以证明的、粗糙物质中衬托凸显出来的细微物质，和作为将联结环节和对一切的中介和转达媒介加以表现的、被感知的空虚：“连接万物的虚无（The nothing that connects everything）”，如米留提斯（Milutis）在其著作的副标题中所写道。事实上，一种直到当前统治着所有远东话语的气的方案，已经随着精一起被预先确定了，而气以众所周知的方式，通过超验的后门作为隐晦秘传话语，也在二元性安排布置的欧洲自我理解中，找到了入口。气不将媒介作为中介者，也不作为物质的空虚和遁离的其间来加以描述。它倾向于将媒介自身描写为虽然要去依靠物质的中心，但

① 可参见《南华经》，周苏平、高彦平注译，合肥：安徽人民出版社，2005年。德译本参见 DschuangDsi, *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*, Richard Wilhelm(Übersetzer),(München: Diederichs Verlag, 2006)。译者注：虽然在老子的《道德经》中也出现过气和精的字眼，但是按照本文作者的观点，这种具有以太特性的气和精的概念是在庄子那里才有了比较成熟的发展的。

② François Jullien, *Sein Leben nähren, Abseits vom Glück* (Berlin: Merve Verlag, 2006), 34ff.

是在其意义塑造中，却独立于其实体的各自结构（该结构是完全接近亚里士多德的形式概念的，同时却又放弃了其差异范畴）完成更新，并由此在交际中塑造意义。该意义总是前概念性的、内在的并避开各种超验的描写，正如避开一种唯物主义的可证实性或者可证伪性。

以类似的方式，如同其来自印度和波利尼西亚的、具有亲缘关系的那些概念一样，气将自身并不理解为实体。它更多地总是产生了完全自我的安排，并鉴于特殊的文化局势描述其来源。在此描述了一种内在性的（感知）世界，它同时援引到自身草案的媒介性特征，并将其自身以及最终将交际的媒介也置于中心、中央市场。这个市场绝对不是空虚和遁离的。它更多地，是借助其全部自身结构，预先确定一种位于其上或者其周边的实体的布置，它与该实体相联结，并通过其协助才能成就其布置，以及它的，当然可变化的、并在持续流动中去理解的，正是不以差异为基础的本体身份。

因此，并非实体通过其物质性，为处于中间的、自身空虚和中介开启空间，并从而将其决定性地加以确定的。更多的是，每种实体、每种作为整体的部分的要点元素，总是在从中央、从市场和媒介出发的整体的框架内，作为能量流（柏格森以其直觉和生命冲动 [ *élan vital* ] 的草案同样曾经铭记过该能量流）自身加以定义，并在其中取消了所有差异。从而气就为一种秩序系统承担责任，在此系统中，物质和感知表现了一种动态的、自身作为能量流不停息地更新的统一，而结构则总是从此出发，在时空中的运动中自我更新的。

这是远东对一种当然绝不能在时空中加以固定的存在以及对一切可确定的变化的理解（它替代了欧洲现代的实体化的理解）的目的所在。正如精一样，气作为结构，也是前概念性和前哲学性的。它直接援引到文化秩序理解的内在上，与其相关并为其担保：

“它们（灵魂和躯体）是——矩阵模型的——文化决定的果实，这些被固定得如此之深，以至于只有对别的决定的观照，才能使其陌生

性重新显现。因为如果该中国思想没有从他那方面，在其关于人的属性的观念中，许可这样一种分裂的话，其原因就在于这建立在一种对世界、同时也对人的来源和建构的统一见解上，一般来说就是能量-气息的见解，也就是气。这个汉字按照其古老的书写法表现的，是在米饭上升起并令人想起其营养功能的元素水汽；或者是那些在火焰上升起，并从而代表发散放射和弥散循环功能的气。人类和事物的产生，因此是作为这种原初和持续的流动的凝聚或者凝结，来理解的。（……）正如同水凝结并‘固定成冰’，气也就‘凝结为人’；也正如冰在融化后又变为水，当人在死后消散时，人也（再度）和这种能量流融合在一起，这种能量流是不可见而且弥散的，因为它既不更新也不变得阴暗，而且不停止去穿越这个世界，并使其充满生气。”<sup>①</sup>

精和气的方案，在欧洲首先是被奥秘的信仰观念所拾起，并被整合进了自身的、实体性论证的认识系统中，就像米留提斯（Milutis）在他的序言中所写的一样。在对以太的物质性反驳的结果中，它从现在起，只描绘一个只是超验的、而在当前的科学话语中，事实上再也找不到位置的世界。此外，被培养出的气，及与其有亲缘关系的精的对比值，以及以相似的方法还有来自印度的方案，它们确实是直接援引到一种文化的转移草案。该草案并不建立在自然和文化或者实体和感知的区别观念上。与现代科学坚持其著名的二元建构不同，它并不直接地以文化主义出现，也无需将自身作为本体身份的量值，通过差异的产生来加以证明。物质需要各自通过中介，就是通过自身亦是实体的媒介，一再地在新的情况下去加以调和。从而应该让不可能的交际还是变得可能，正如我们从卢曼（Niklas Luhmann）之后始获知的：作为在两种或者多种系统之间的交际，或者作为一种出于霸权性意图、和在被霸权性地规定出的制度性和非强制性的条件下的、没有互

<sup>①</sup> François Jullien, *Sein Leben nähren, Abseits vom Glück*, S.99-100.

动或缺乏互动的信息中介，正如大众媒介研究赋予其特权的那样。<sup>①</sup>当这种差异总是实体性地加以论证的时候，也就是大约在物质和精神之间、在活跃的和不活跃的或者死亡的物质之间、在文化和自然之间加以区分，并将超验的模型建立在一种感知世界的二元差异化的理解上时，远东的世界解释模型并不知晓这些区别。取而代之地，它去援引走在所有在那里流行着的世界解释方案前面的道家方案，其先行思想家老子（李耳，约公元前6世纪）为其引入了道和德的概念。它们通常被译成“道路”和“德行”。这种我们认识系统中的意译却没有能触及该方案的核心。老子的最著名的德语译者，汉学家卫礼贤（Richard Wilhelm），就建议用概念“意义”和“生命”（力）去替换。

特别是通过将这个概念直接联系到伯格森的生命冲动（*élan vital*）方案，他从而相当程度上地、更加接近了道家的思想方法，在没有——正如他自己知道的——对此在语义学上确实加以正确评价的情况下，却还毕竟去寻找了，其联结到我们的认识系统和该系统的语义学上的可能性。这可能仅仅是相对成功的，这并不能去责备翻译者。因为如何才能让一种内在的系统去自我描述，而同时不让它去导向荒谬的地步呢？和其他译者在其转译过程中，通过不翻译老子核心命题的方式，对此加以顾及一样，实际上道作为内在的概念，只代表自身而已。正如老子自己所强调的，这概念不需要更多的解释，而且在其他层次上，也无法加以描写和翻译：

道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。湛兮其若存，吾不知谁之子，象帝之先。<sup>②</sup>

作为“帝之先”的道是前概念性和前哲学性的。它缺乏各种物质

<sup>①</sup> 参见 Niklas Luhmann, “Die Gesellschaft der Gesellschaft”, in Niklas Luhmann, (Hrsg.), *Was ist Kommunikation?* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), S.113-127.

<sup>②</sup> 《道德经》，第四章，李正西评注，合肥：安徽文艺出版社，2003年，第10页。

性以及各种超验的描述。它以同时“隐藏的湛兮”和“当前的若存”的方式，放弃了所有语义学上建构起来的以及同时联系到文化系统的差异性观照，这些观照似乎必须吸引其他的媒介至其调和的行为上。它更多的只是代表自己自身而已：

人法地，地法天，天法道，道法自然。<sup>①</sup>

道因而建构了一种纯内在的转变层次，这种内在在精和气的方案中，如同在德——亦即力量和生命力——的方案中一样，自我描绘，精和气作为力量和生命力，在老子最著名的道家继承人庄子（约公元前365—前290）的运用中，也许得到了最为合理可信的描写。

同时道的方案也为另一种媒介概念建构了基础。其安排不是基于被归为以太的一种（自身物质性的）桥梁的思想，它介于物质和超验、介于躯体性的和精神性的、介于符号和被描绘的以及介于实体和理智或者直觉之间，正如柏格森用其生命冲动（*élan vital*）的方案也不能真正对其加以克服一样。中国话语没有形成中介者的媒介概念，也没有形成那些作为被主要思考的实体之间的联结环节期间的概念。因为在那个不曾设想有差异，也没有在两种，通过其差异和间隙才赢得意义的物质之间的，无意义的间隙之处，必然，像庄子所证实的那样，也没有这方面的思想被浪费，即为了生出意义而对此进行压制。<sup>②</sup>取而代之的是，在其对一种内在的道的建构上，媒介将自身置于描述的中心。它是每种位于微观和宏观宇宙中的元素的部分，并又作为中心首先成为了“成为”（*Werden*）的中心的、构成意义的元素。它形成所有能量流的中心安排，该能量流在此并非区分物质和精神间的差异，而是视两者在一种“成为”的不可分解的统一体中彼此融合。同时它援引回到所有在这种特殊布局的微观宇宙中，正如在内在的道的宏观

<sup>①</sup> 《道德经》，第四章，李正西评注，第56页。

<sup>②</sup> 可参见《南华经·内篇·齐物论第二》，周苏平、高彦平注译，第19页。

宇宙中一样，可再次找到的元素，在道之中气化身为物质和精神的流动。

庄子借助一个厨师的故事来解释这个原理，这个厨师向文惠君解释了他在肢解牛时使用媒介工具刀子的技巧：

臣之所好者道也，进乎技矣。始臣之解牛之时，所见无非全牛者；三年之后，未尝见全牛也；方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然。技经肯綮之未尝，而况大辄乎！良庖岁更刀，割也；族庖月更刀，折也；今臣之刀十九年矣，所解数千牛矣，而刀刃若新发于硎。彼节者有间而刀刃者无厚，以无厚入有间，恢恢乎其于游刃必有余地矣。<sup>①</sup>

精神替代了肉眼观察，结构替代了实体。刀在媒介科学观照的工具理解中建立了厨师和牛之间的联系，并在此作为厨师的身体和精神能力的延伸，即让牛可以食用，在这一视角里，与存在结构相比，刀的意义就丧失了。正是被柏格森一直当作优于理智和直观的直觉的这一结构，制造了中间的媒介性，并在此也将刀子、厨师的精神和手以及牛都一并包含在内。在这种意义上，媒介性不是作为这类元素的一种去理解的。它更多的是在结构中，在厨师的工作安排中显而易见，这种工作在媒介性那方面，作为微观宇宙的原理，被援引到文化意义的整体上。儒莲（François Jullien）以如下的字句解说了庄子的这种媒介定义：

工具不仅是一种手段，而且是有效性的矢量（屠夫的刀子或者画家的画笔——甚至绘画艺术在古代中国也受到这一情节的启

<sup>①</sup> 《南华经·内篇·养生主第三》，周苏平、高彦平注译，第29页。

发)。“按照结构”切割并非那么必须,而是该在其之间切割;并非形成了结构的元素要被考虑到,而是实现了交际的间隙中的空虚。<sup>①</sup>

儒莲也援引了中国意义建构的核心术语:结构的术语。这种结构虽然在一方面处于一种持续的、某种程度上转喻的、与实体的交际关系中,另一方面则是处于与精神的交际关系中。同时它却又独立于它们,并且远离直观和理智,产生出自己的意义:

刀子的动作所跟随的步骤,使内在性的进程变得清晰了,该进程没有耗费也没有抵抗,与独一无二的自然结构相统一,并因此持续地找到了它的道路,道。<sup>②</sup>

早期中国关于气、精及其对宏观文化建构的讨论从一开始就避免将对于实体的问题置于其注意力的中心位置,并同时物质和超验之间加以区分。它们更多的是保持着内在。它们在其对空间和时间、对物质和精神以及对被描述者和描述者的建构中,避免打算在其概念性重建的条件下去解释存在,这种重建一直就已经是这个解释的一部分。<sup>③</sup>取而代之的是,正如最终哲学家张东荪(1896—1973)在他对康德和早期中国学说的分析中所说明的那样,它们早就认识到了这种不合理性,欧洲科学在其对二元论建构的本体论确定中,尽管有着众多的疑惑,可是直到现今也不能真正克服这种不合理。<sup>④</sup>既不曾存在过一种实体性的以太,也不应该将媒介或者大众媒介作为物质来理解,并类似地转移到一个物质世界上去,虽然至今也没有能就媒介的物质性

① François Jullien, *Sein Leben nähren. Abseits vom Glück*, S.125.

② Ibid., S.123.

③ 参见 Stefan Kramer, *Das chinesische Fernsehpublikum: Zur Rezeption und Reproduktion eines neuen Mediums* (Bielefeld:Transcript Verlag, 2006), 111 ff.

④ 参见张东荪:《知识与文化》,长沙:岳麓书社,2011年。

定义达成一种共识，但至少建立了一个完整的科学体系，而大众媒介却又添加了一个中性的词汇，并因而同时忙于多个体系。尽管如此，它们全都存在。它们作为结构存在着，并只远离其实体和语义，仅仅作为结构有意义地被谈论。对此还有一道投注在该问题上的内在目光，即实际上到底什么是媒介学研究的对象，正如庄子在两千多年前就已经认识到的，而且这有可能，成为交际的一种认识批评性哲学的范本：

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者；有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。今我则已有有谓矣，而未知吾所谓之其果有谓乎？其果无谓乎？（……）天地与我并生，而万物与我为一。既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎！故自无适有，以至于三，而况自有适有乎！无适焉，因是已！<sup>①</sup>

尚属年轻的侨易学感觉自己和其他科学一样面对类似的挑战，这些科学是在现代欧洲的关于物理的以太存在的初步自然科学问题的范围内形成，并在社会话语中广泛地起过作用。关于侨易的争论可以追溯到当时在哲学和媒介科学以及目前的科学和技术研究中的讨论，它们在一两百年前使欧洲走上了技术和科学的现代性之路。用投向在其来源的特定环境中对侨易—话语定位的必要性的目光，它们还可以追溯到中国关于一种独立的现代性的讨论，正如其从接近19世纪末期开始控制着政治、哲学和科学的讨论一般。此外它们还支配着后殖民研究、关于文化间和跨文化讨论、文化转向尤其是极端构成主义和解构主义的完整手段，通过其反本体化努力方才为科学的新意义提出和重

<sup>①</sup> 《南华经·内篇·齐物论第二》，周苏平、高彦平注译，第18—19页。

新本体化扫清了道路。侨易能使在这期间的剩余价值面对上文所提及的在中国发生的讨论和“西方”时生效，该剩余价值首先在于，侨易处于囊括了所有先前的讨论以及本体-认识论的设定，并正在将其组装成某些新东西的境况。这里证实了在面对仅仅与其自身有关，且将后殖民首先理解为对（欧洲）抵抗的欧洲科学形势时，这种中国话语的优点，该优点在欧洲被汉学不止一次地注意到。现在的科学形势的话语参与者虽然处于认识并占有未知事物的位置，然而这并不如同在中国上个世纪工业现代性、马克思主义和自然主义间常发生的那样，是为了衡量自身源出价值及附带获得了认识论这个“小礼物”。这门新兴的科学的标题同时也体现了它的纲要。“侨易”与“易”，“易”这个发展规律的总结，它自从《周易》之后就成为所有中国人的关键词以及一种不在于“存在”而在于遵循结构和变化的文化的表达，“侨”表达了中国人的另外一面，像华侨，即在国外的中国人，那样的情况早就被中国的独特性所认识，并在互相促进中与对方相融合。事实上，与当时在以太的问题上遇到的情况相同，即从一个双重的二元主义出发：在以太的案例上，一来曾涉及存在和不存在间的物质二元性时，这是先验定义了的文化的问题，这些文化要在自己的和陌生的或其它的事物之间进行区分。二来曾涉及关于作为工业现代性的社会技术进程基础的、以太的概念性的政治范畴的问题，以及在此基础上关于以太的文化方案的存在或者超验的问题时，这是对新的问题解决策略发展的一个概念基础的问题，或者是对一个分化的政治方案的问题。有些地方显示出，问题和策略在它们共同的概念性里的内在纠缠。概念上可理解的文化，如中国的或者欧洲的对其物质存在的先验发生的接受，已经包含对存在和超验的二元主义的选择中了，因此其对侨易有一种内在性的排除，这和它在对变化和持续时间的思考中的基准面有关。它或许会作为一个政治方案露出真相，该方案占有科学性的——“西方的”——模型，目的是尝试以其（西方的）方法对抗其自身（西方的理念）。如“侨易学”所言，这并不意味着一条在上述条件基础上的

出路。在此期间可能意味着文化二元主义的消除和对取决于此的、关于（文化的）存在和不存在的、本体论问题的遏制，正如它决定性地影响了民族国家的欧洲现代性，并且也成为了以太讨论的一种元素，这在通过汉字“易”表现的前现代的中国思想中自然根本没有出现，该思想甚至完全无须建立“存在”或者“存在者”的概念。因此侨易话语的目的能如以太讨论的失败所证明的那样，不去克服刚刚确定下来的差异。相反它必须克服以差异为基础的本体论和（在“三”的角色中也一再只是得以加强的）认识论的二元论，重新恢复中国概念的一种内在性，其中与物质（比如文化）的存在分开，将目光投向其物质本身，不是在物质性中，而是在它们的结构中，在其元素的沟通脉络和根茎中被互相找到。在这个后理论的、甚至后科学的机会中，和至今本体论地禁止科学一样，侨易对新认识空间的产生的希望，远离受科学现代性影响的“物质的热爱”（A. Badiou）。然而如果有人注意到这两部宣告讨论开始的文集，那么在其中还部分显示出其对立面，即一个与一种属于欧洲科学的、拘泥于形式的现代话语的极端关联，那些科学从未能克服数学及其在数字放置上的一种自然或关联自然的错误的影响，而该影响在17世纪就已经发生作用了。这些努力表明，现在中国的侨易话语正试着重新参与到一个关于文化科学理论的全球讨论中。同时还参照了欧洲科学的所有在它们对被臆想为真实的自然科学经验论的模仿中的错误，这些错误已经不被作为一个政治决定了，这个决定把一切孤注一掷到逻辑学上，并将此确定为所有世界感知和现实的每个构想或者说代表的标准。相比较这个错误而言，侨易讨论似乎遵循如下内容：它恰恰接受了逻辑和本体论的先验，而这些原本是它应该克服的，目的在于取而代之地占据一个视差的位置，该位置会使它能够将一道有细微差别的目光，投到正好是这些模型和之后对其的克服上。在对其方法和认识论的出发点的应用之下，代替占据一个反对欧洲科学的对立位置，对它来说，更多地应该是关于在认识论上，重新占据上述这些出发点：并由此与在科学中对政治的超越相

关，其目前看来仍然领先于侨易。

这就清楚了：事实上是没有什么可能逃脱政治，并且对立是每个讨论中强制性固有的。另一方面，这正是那些对立和与之相关联的不确定，这些不确定取得新的认识，而明确性如它们用与现代欧洲科学完全相同的方法力求侨易话语一样，只取得对知识的巩固。也就是说取得其向一种巩固政策的转化，这是对世界真实的一种定义权力的巩固，正如该政策在三百多年前，将科学和欧洲现代的政治权力系统联系起来一般。

概念上的知识，虽然以新的方式通过侨易在旧的结构内争取得到其位置，但总是首先为政治，因为它被排除在外并因此根本性地出现。它是有区别的，虽然鉴于方法选择，它适应于同等的、逻辑的和存在的二元论中，但无关它对宗教的自我认识，其在它们那方面为自己要求，并用一切力量保护对概念以及由此对真实的权利，并在这个政治的要求中统一起来。如果知识不是科学的创造者，而是科学的对手，那我作为科学家还追求什么呢？通过侨易讨论，获得一门概念上被前定义的科学，不利之处在于它尽管固定在新的概念上，像在要克服的范例上完全一样，却自始至终不可避免地伴随着复杂性的减少，先验的决定大约包含着值得了解的，并且被允许为科学的可操作性牺牲掉的以及在其语言的安排下协商一切的东西。知识因而被各自从知识中制造出来，并停留在概念上。对此也没有任何事物用通过侨易引入新概念的方法做出改变。侨易同样展示了一个概念的共识，该共识虽然一直经历新的强化，但同时一直将其与新的约定弄错，这些约定在政治决定的基础上减少着复杂性。知识在这里也是政治——因此也一直是科学的对手，突破其限制将会是真正的挑战，一个中国的话语准备好了应战，它远远没有科学现代性及其本体论规定的负担，在由中国的自然语言和认识理论的前提条件所提供的丰富供给的基础上，显得完全是天生就合适的。侨易学的任务首先将是：克服复杂性减少的科学语言，而非接受。因此在此方向上的下一步可能是将侨易从目前

占优势的、抽象的理论讨论中析取出来，在我们这个世界的具体问题上完全按照影响中国文化的体用——纲领的意愿试验它，欧洲科学几乎完全错过了该纲领。其中也可能存在一种科学的新本体论的未来，中国和中文在此会扮演一个全球的先驱角色。

