生产 第五辑

PRODUCING

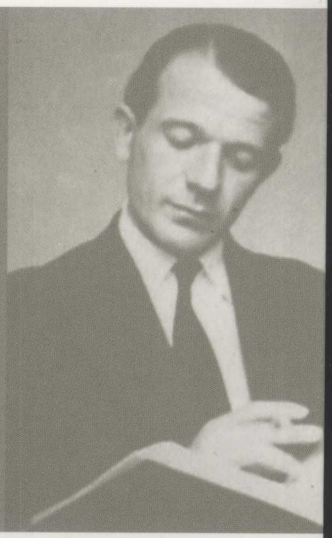
德勒兹机器

PRODUCING 5

思想的形象　吉尔·德勒兹
游牧艺术：空间　吉尔·德勒兹
哲学剧场：论德勒兹　米歇尔·福柯
绝对的内在性　吉奥乔·阿甘本
意义与方向感　伊曼纽尔·列维纳斯

汪民安　主编





“生产”的内在语义，就是生成，流变，活力，它符合当代知识分子的气质：永不停息地思考和批判。

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社
美术馆

PRODUCING

生产

第五辑

5

德勒兹（Gilles Deleuze，1925—1995）提供了一种新的思想形象。思想，不再是一种被动的思考，而是一种主动的发明和创造。思想最终应该是某种进取的、能动的和肯定的东西。这个20世纪最伟大的尼采主义者，这个终其一生都在思考什么是思想，什么是哲学的哲学家，相信哲学的作用"在于使人悲哀"，它的唯一用途在于"暴露思想的一切卑贱形式"，在于减少愚昧，并使愚昧成为耻辱。我们尚未了解这种新的思想形象，尚未了解"德勒兹世纪"，也就是说，我们尚未思考德勒兹。

北京贝贝特

ISBN 978-7-5633-7024-5

9 787563 370245

定价 38.00元

德勒兹机器

PRODUCING

生产

第五辑

汪民安　主编



广西师范大学出版社

·桂林·

图书在版编目(CIP)数据

生产. 第五辑，德勒兹机器/汪民安主编. 广东美术馆主办.
—桂林：广西师范大学出版社，2008.3
ISBN 978-7-5633-7024-5

Ⅰ. 生… Ⅱ. ①汪…② 广… Ⅲ. ①社会科学－文集②德勒兹(1925～1995)－哲学思想－文集 Ⅳ. C53 B565.59－53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 028418 号

广西师范大学出版社出版发行
(桂林市中华路 22 号 邮政编码：541001
网址：www.bbtpress.com)
出版人：何林夏
全国新华书店经销
发行热线：010－64284815
北京忠信诚胶印厂
(北京市通州区张家湾镇 邮政编码：101113)
开本：960mm×1 300mm 1/32
印张：12.75 字数：270 千字
2008 年 3 月第 1 版 2008 年 3 月第 1 次印刷
印数：0 001～4 000 定价：38.00 元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷厂联系调换。

目　录

专题:德勒兹机器

上篇:德勒兹文选

003→思想的形象　吉尔·德勒兹
051→精神分析学与欲望　吉尔·德勒兹
076→什么是生成?　吉尔·德勒兹
110→资本主义的再现　吉尔·德勒兹　费立克斯·瓜塔里
135→游牧艺术:空间　吉尔·德勒兹

下篇:关于德勒兹的评论

183→哲学剧场:论德勒兹　米歇尔·福柯
214→绝对的内在性　吉奥乔·阿甘本
240→《存在的喧嚣》(节选)　阿兰·巴丢
272→哲学见习期　迈克尔·哈特
285→德勒兹的几个主题　康斯坦丁·V. 庞达斯

CONTENTS

评　论

311→论尼采的“永恒轮回”　汪民安

艺　术

355→物质性与空间　尹齐　汪民安

文　献

362→意义与方向感　伊曼纽尔·列维纳斯

专　题

德勒兹机器

上篇：德勒兹文选

思想的形象

吉尔·德勒兹

陈永国　译

哲学中的起点始终被正确地看作一个非常棘手的问题，因为起点意味着清除一切预想。然而，虽然我们在科学中面对的是精确的公理可以清除的客观预想，但哲学中的预想既是主观的又是客观的。所谓客观的预想，是指一个特定概念所清楚地预先假定的概念。比如，在《第二沉思录》中，笛卡儿不想把人定义为理性的动物，因为这样一个定义清楚地预设了理性和动物性的概念：在把“我思”作为定义呈现出来时，他声称避开了所有客观的预想，这些预想阻碍了通过种属和差异运作的那些程序。然而，显而易见的是，他并没有避开另一种预想——观点中而非概念中包含的主观的或隐含的预想：假定在抛开概念的情况下，每个人都懂得自我、思维和存在是什么意思。“我思”的纯粹自我似乎成了一个起点，仅仅因为它用所有的预想回指经验的自我。此外，虽然黑格尔为此批判了笛卡儿，但就他自己而言却没有走相反的路：纯粹的存在者是一个起点，因为它实际上用所有的预想回指感性的、具体的、经验的存在者。当海德格尔启用对存在的前本体论的理解时，相同的拒绝客观预想的态度出现了，但其条件是假定同样多的客观预想（这也许是以不同形式出现的相同预想）。我们可以得出这样的结论：哲学中没有真正的起点，或者说，真正的哲学起点，即差

异，本身已经就是重复了。然而，这个公式，以及把哲学看作一个圆的想法，要有那么多的阐释以至于我们不能太谨慎。如果这是在结尾时再次发现开头的东西的问题，如果这是承认、阐明或从概念上解释在没有概念的情况下暗示出来的东西，那么，不管这个过程多么复杂，不管这个作者或那个作者的程序之间有多少差异，事实仍然是，所有这些都太简单，这个圆实际上并不怎么圆。圆的形象反而会告诉我们，哲学在真正开始时是无力的，实际上只是真实的重复。

追问什么是主观的或隐含的预想也许更好些：它的形式是“大家都知道”……大家都知道，在哲学的和前概念的意义上……大家都知道思想和存在是什么……结果，当哲学家说“我思故我在”的时候，他假定他的那些前提的普遍性——也就是存在和思想是什么——都会得到含蓄的理解，没有人会否认怀疑就是思想，思想就是存在……**大家都知道，没有人会否认**，是再现的形式和再现者的话语。当哲学把开端放在这种隐含的或主观的预想上时，它可以声称是清白的，因为它没有保留什么——当然，除了主要的东西——也就是这种话语的形式。然后，它把“白痴”与博学者对立起来，把善意与充溢的理解对立起来，把仅仅富有天赋思想能力的个人与时代的普遍原则使之反常的人对立起来。[1]哲学家站在白痴的一边，就仿佛白痴没有任何预想一样。实际上，白痴与博学者具有同样多的预想，只不过他用另一种隐含或主观的形式、“私下的”而非“公开的”形式拥有这些预想；是天赋思想的能力使得哲学宣布开始，在没有预想的情况下开始。

但是不时地会出现一些孤立的和热情的呼喊。当他们否定“大家都知道……”的东西时，他们怎能不孤立呢？又由于他们否认据说是没有能够否认的东西，那又怎能不热烈呢？这种抗议并不以贵族偏见的形式发生：这不是很少有人思考的东西的问题，也不是懂得思考是什么意思的问题。相反，这是有人——即使是唯一的一个人——以必要的谦虚不去设法知道大家都知道的东西，

并谦虚地否认大家都应该认识的东西的问题。这个人既不让别人代表他，也不希望代表任何事物。不是天赋善意和思考能力的个人，而是充满恶意、既不设法思考自然也不设法思考概念的个人。只有这样的人才没有预想。只有这样的人才有效地开始，有效地重复。对这个个人来说，主观的预想与客观的预想一样都是偏见：白痴和博学者是同一个误导的人物，不应该相信他。非要冒险扮演白痴的话，那就以俄国人的方式，即地下工作者的方式，在对天生的思考能力的主观预想中与在对文化各个时代的客观预想中，都能认出自己，但没有画圆的圆规。这样一个人是没有时间的，既不是暂时的也不是永恒的。阿·舍斯托夫以他提出的问题，他显示的恶意，他置于思想之中的思考能力的缺乏，他在这些问题中提出的双重维度，都既是最激进的开始，同时又是顽固的重复。

许多人都乐于说大家都知道“这一点”，大家都承认这一点，或者说没有人能否认这一点。（只要没有那个粗暴的对话者起身回答，说他不希望被这样代理，说他否认并不承认以他名义说话的人，他们就会轻易地取得胜利。）的确，哲学家不从什么利益出发：他所提出的被普遍承认的东西也就是思考、存在和自我所意味的东西——换言之，不是特定的这或那，而是普遍的再现或承认的形式。然而，这个形式是有物质的，而且是纯粹的物质或元素。这个元素只包含这样一个命题：天才天生就有思考真理或临近真理的能力，**就思者而言是善意，就思想而言是正直的天性**。正是因为大家都天生就思考，所以大家都应该知道思考是什么意思。因此，最普遍的再现形式见于常见的一个元素中，常常被理解为正直的天性和善意（白痴和正统）。哲学的隐含预想或许见于**普遍天赋的我思**这个共识之中。在这个基础上，哲学就可以开始了。没有必要复制哲学家的宣言，从“大家都天生就有思考的欲望”到“善意是世界上所有事物中分配最公平的东西”，从而证实这样一个预想的存在。它的重要性与其说在它所激发的清晰的宣言中，毋宁说在于

它在恰恰将它隐藏起来的哲学家当中的持存。哲学的假设并不是哲学家要求接受的命题；相反，恰恰是仍然隐含的命题主题，而且是以先在于哲学的方式理解的。在这个意义上，概念的哲学思想就把思想的前哲学的自然形象当作它隐含的预想，而那是从纯粹的普通元素那里借来的。根据这个形象，思想与真实具有亲和性；它在形式上拥有真实，在物质上想要真实。正是**根据**这样一个形象，大家都知道而且被认定都知道思考是什么意思。此后，哲学是否以客体或以主体开始，以存在或以存在者开始，就无关紧要了，只要思想始终服从于这个已经事先判断了事物的形象，这就是存在和存在者以及客体和主体的分配。

我们可以称这个思想形象为教条的、正统的或道德的形象。它当然有许多不同的形式："唯理论者"和"经验主义者"不以相同的方式假定它的建构。此外，如我们看到的，哲学家往往三思而后行，他们在接受这个隐含形象之前还要对概念思想进行清楚的反思，从而抽取出更多的特性来，而对概念思想的反思恰好是与这个形象相对立的，倾向于推翻这个形象的。它仍然固守在隐含的领域里，尽管哲学家明确指出真理毕竟不是"容易获得的东西，并不是每个人都唾手可得的东西"。由于这个原因，我们不说思想的这个或那个形象，因为它们随所论哲学的不同而不同，而说普遍的单一形象，它构成了整个哲学的主观预想。尼采对哲学的最普遍前提提出了质疑，他说这本质上都是道德问题，因为只有道德能力让我们相信思想有善的本性，思想者有善的意志，而只有善才是思想与真理之间的所谓亲和性的基础。实际上，除了道德，以及把思想给予真理、把真理给予思想的善之外，还有别的什么吗？……结果，没有任何预想的一种哲学的条件就更加清晰可见了：非但不受到思想的道德形象的支持，它反倒把对这个形象的根本批判和它所暗含的"假设"作为出发点。它不是在与**前哲学的形象**的协同中，而是与这个形象的激烈斗争中发现其差异和真正的开端，进而

宣布这个形象是**非哲学的**。[2]结果，它将在一个没有形象的思想中，甚至以最大的破坏和最大的非道德化为代价，并在没有同盟而只有悖论的一种哲学的矜持中，一种将抛弃再现形式和共识因素的哲学中发现真正的重复。仿佛只有在从形象及其假设中解放出来时，思想才开始思考，并不断地开始思考。如果不首先对歪曲思想的形象的那些假设予以判断，重构真理学说的主张就是徒劳的。

思考是一种天赋的能力，这种能力具有善的本性和善的意志，这都不是**事实**。“大家”都熟知的是，人们很少思想，即使思考也是在一种突如其来的冲击之下，而不是在思想趣味的刺激之下。此外，笛卡儿著名的建议，善意（思考的能力）是世界上所有事物中分配最平等的东西，[3]这个建议无非基于一句老话，因为它等于提醒我们，人时刻都准备着抱怨缺乏记忆、想象力甚或听觉，但他们在智力和思想方面却总是受到最好的服侍。笛卡儿能够利用这句老话把思想的形象当作原则树立起来，正是这一点使他成了哲学家：善的本性及其与真理的亲和力在原则上属于思想，不管把这个原则付诸事实或在事实背后重新发现这个原则有多么难。于是，天赋的善意或共识被当作了纯思想的决定因素。感觉能够判断自己的普遍性，并在理论上假定自身是普遍的和可交流的。为了施行或重新发现这个原则——换言之，应用具有如此天赋的精神——必须有一个明确的方法。因此，毫无疑问，思考实际上是很难的事，而事实上最难的事在原则上仍然是最简单的。正因如此，从思想的本质的角度来看（毫不夸张地说，这个简单的说法毒害了整个笛卡儿思想），方法本身才被说成是简单的。当哲学的预想存在于所谓原则上的思想形象之中时，我们就不再满足于用相反的事实与之对立了。这番讨论必须在理论自身的层面上进行，这样就能看到这个形象是否没有背叛作为纯思想的思想的本质。正因为它在理论上是成立的，这个形象预先假定了经验与超验的分配，而必

须加以判断的恰恰是形象中暗含的这种分配或超验模式。

实际上确实有一个模式，即识别的模式。把所有能力和谐地应用于一个假定的相同客体之上：可以看到、触摸、记住、想象或构想同一个客体，这就是对识别的定义……如笛卡儿就一块蜡所发表的议论："我看到的、触摸的、在想象中图绘的当然是同一块蜡，也就是我从一开始就思考的那块蜡。"[4]毫无疑问，每一种能力——感知、记忆、想象、理解——都有自己特殊的给定因素和风格，即作用于给定因素的独特方式。然而，当一种能力把一个客体与另一个客体的能力相等同时，或者说，当所有的能力一道把它们的给定因素关联起来，并把它们自身与客体中的认同形式关联起来时，客体就被识别出来了。因此，识别取决于各种能力协同合作的一个主观原则，每个人……换言之，都是能力协同构成的一个共识；而同时，对哲学家来说，客体中的同一性形式取决于思维主体的统一，对于这个统一而言，所有其他能力都是形态。这就是我思作为开端的意义；它表达主体内一切能力的统一；它据此表达所有能力与一个反映主观同一性的客观形式相关的可能性；它为一个共识的前提提供哲学概念；成为哲学的恰恰是这个共识。对康德如对笛卡儿一样，恰恰是"我思"中自我的同一性成为所有能力协同的基础，才使它们统一于一个假定的同一客体之上。将提出的反对意见是：我们从未面对过一个形式的、非具体的、普遍的客体，而只面对过由能力的某一确定属性限定和具体化的这个或那个客体。然而，在此，我们必须提到这两个互补的例子，**共识**与**善意**之间的确切差别。从纯粹自我的角度来看，共识同一性的标准，是与纯粹自我相一致的未具体化的客体的形式，而善意则是从经验自我的角度进行分配的标准，被定义为这种或那种物体的客体（所以才被认为是普遍分配的）。善意决定每一种情况下各种能力的提供，而共识则提供同一性的形式。此外，如果未被具体化的客体仅仅由于它以某种特殊方式而有资格存在，那么相反，资格只有在假定了

未被具体化的客体能力发挥作用。我们在下面将看到——而且完全必要——善意和共识是如何在思想的形象中相互补充的：它们一道构成了信念的两部分。就眼下来说，只看一下这些预设本身的突然制定就足够了：一个天生正直的思想的形象懂得思考是什么意思；纯粹的共识因素“原则上”在这个形象之后出现；而识别的模式——就是识别的形式——则在共识因素之后出现。思想本来就是正直的，因为它不是与其他能力一样的一种能力，而是所有其他能力的统一，这些其他能力仅仅是所设定的主体的模式，主体把它们与识别形式中的同一性等同起来。识别形式必然要包括在思想的形象当中，无论是考虑柏拉图的《泰阿泰德篇》，笛卡儿的《沉思录》，还是康德的《纯粹理性批判》，这个形式都是权威的，都决定着对思考的意义进行哲学分析的取向。

这样一种取向是哲学的障碍。假定的三个层面——本来正直的思想，原则上自然产生的共识和一个超验的识别形式——只能构成一个理想的正统。哲学并没有打破信念的工具。哲学无疑拒绝所有特殊的信念。哲学无疑不提倡特殊的善意或共识。然而，它保留信念的本质方面，即形式，以及识别的本质方面，即模式本身（基于假定普遍的思维主体之中，并作用于未具体化的客体之上的各种能力的和谐共处）。思想的形象只是图像，信念在这个图像中通过上升到理性的层面而得以普遍化。然而，只要你只从信念的经验内容里抽取，同时保持与信念一致的各种能力的运作，并隐含地保留内容的本质方面，那你就身陷信念的牢笼。我们完全可以发现一个超时间的形式，甚至可以找到一个亚时间的基本物质，一个地下的或元信念：我们一步都没有迈出去，而只是被关在原来的洞穴里或不同时代的思想当中，我们不过是用“发现”来吹捧自己，给这些思想贴上了哲学的标签。识别的形式从来没有认可什么，除了可识别的和被识别的东西。形式也只能引发整合。此外，既然哲学认为共识是其隐含的前提，那么哲学的共识又有什么必

要呢？共识表明它每天——不幸的是——都能自行生产哲学。这里蕴涵着哲学代价昂贵的双重危险。一方面，识别的行为显然存在，并占据了日常生活的大部分：这是桌子，那是苹果，这是一根蜡烛，上午好，泰阿泰德。但谁会相信思想的命运就是这些行为所决定的，而当我们识别出来时，我们是在思想呢？与柏格森一样，我们完全可以区分两种识别——对吃草的牛的识别和对陷入沉思的人的识别。第二个和第一个一样都可以说明思想意味着什么。我们在上面说过，思想的形象必须基于它所声称的原则来判断，而不是基于经验反对的基础。然而，必须给予这个思想形象的批评恰恰是它把假定的原则基于从某些事实的推理，尤其是像识别个人的日常琐事这种微不足道的事实；就好像思想不应该在陌生人或比较折中的冒险中寻求模式一样。就拿康德来说吧，在所有哲学家中，康德发现了奇妙的超验领域。他就像一个探险家一样——不是去发现另一个世界，而是去发现这个世界的上端和下端。但他做了什么呢？在《纯粹理性批判》第一版中，他详尽描写了三种综合能力，这是用来衡量各种能力的贡献的，所有能力都在第三种综合能力上达到高潮，这就是识别能力，这是以未具体化的与“我思”相对应的客体为表现形式的，而所有能力又都与“我思”相关。显然，康德就这样从心理意识的经验行为中追溯出了所谓的超验结构：从经验理解中直接引发出超验的综合理解，等等。为了隐藏这个太明显的程序，康德在第二版中删除了这部分。尽管最好将其掩藏起来，但带有心理主义色彩的这种追溯方法还是存留下来了。

其次，识别只有在作为一个思辨模式时才是微不足道的。而一旦它达到了目的，把我们引向了目的地它马上就不是识别了。所识别的东西不仅是客体，而且还有与客体相关的价值（在善意的分配中价值起着关键作用）。仅就识别的实践终点在于“既定价值”这一点而言，那么，在这个模式上，作为**天赋我思**的思想的整个形象就见证了一种令人不安的自满情绪。如尼采所说，真理完全

可能是“一个比较普通的存在，不必担心那里会有什么混乱或非凡的东西：一个自满和快活的人要不断保证一切能力是人们一点都不必担心的东西，因为那毕竟是‘纯知识’……”[5]什么是不伤害任何人的思想，既不伤害思想者也不伤害别人的思想？识别是庆祝盛大婚礼的符号，其中，思想“重新发现”了国家，重新发现了教会，重新发现了所有现行的价值，它们就隐藏在永远幸运的未被具体化的永恒客体的纯形式之中。尼采在新价值的创造与既定价值的识别之间所作的区别不应该从相对于历史的角度来理解，仿佛既定价值在流行的时候就是新的，而新的价值不过需要时间就能成为既定的。事实上，它在形式上和种类上都是有差异的。新的，以其开始和重新开始的能力，永远都是新的，就如同既定的从一开始就永远是既定的，即便需要一定的经验时间才能得到承认。由新而变成既定的东西确切说不是新的。因为新的——换句话说就是差异——唤引出思想中的力，而这不是识别的力，无论是今天还是明天，但这是完全不同的另一个模式的力，来自未被识别的和不可识别的识别领域的力。这种新的东西会给思想施加哪些力呢？它是从哪个重要的邪恶本性和邪恶意志中产生的呢？它是从哪个剥夺了思想之“内在性”的无基础的核心产生的，而且每次都把它当作从未存在过的东西，而是被迫在束缚中开始的东西的呢？对比之下，嘲笑何以是为得到承认而进行的意志斗争呢？斗争只能以共识和既定价值为基础，为了获得现行价值（荣誉、财富和权力）而进行的。意识之间进行的一场奇怪的斗争是为了征得由普遍天赋的我思构成的奖品，纯粹识别和再现的奖品。尼采嘲笑有人把他所说的权力意志与此关联起来。他称康德和黑格尔是“哲学的劳工”，因为他们的哲学始终标志着这种抹不掉的识别模式。

然而，康德似乎已经准备好推翻思想的形象了。对于错误的概念，他用幻觉来替代：内在幻觉存在于理性内部，而不是外在错误，外在错误纯粹是身体原因造成的。对于本质的自我，他用一个

由时间线索所深深伤害的自我来替代；而在同一个运动中，上帝和自我都遭遇一种纯理论的死亡。但是，尽管这一切，尽管冒着把三大批判的概念机器加以折中的危险，康德并未想要抛弃隐含的前提。思想必须继续享有一种正直的性质，而哲学不能超过共识或“普通大众理性”——以及它们所采取的方向。因此，康德的批判至多从**自然法则**的角度给予思想以民权：康德的批判使共识增殖，使它们像合理思想的自然兴趣一样多。一般来说，共识总是意味着各种能力合起来作用于某种同一性或识别模式，这是事实；同样也是事实的是，根据这种情况，许多能力中一个活跃的能力要执行提供那个形式或那个模式的任务，同时从属于它的其他能力也要作出贡献。因此，想象、理性和理解联手创造了知识，构成了一种“逻辑共识”。这里，理解是合法的能力，它为另两个合作的能力提供思辨的模式。对比之下，就识别的实践模式而言，理性是主宰道德共识的合法能力。还有一个涉及正当审美共识的第三个模式，其中的能力是自由的。的确，一般说来，在识别过程中，所有能力都是合作的，但合作的方式却根据所识别的客体的性质的不同而不同：认识客体，道德价值，审美效果……康德绝没有推翻共识的形式，只是繁殖它。（现象学不也是如此吗？难道它没有发现第四个共识吗？这次它基于作为被动综合的感性之上——即便它构成了一个元信念，但仍然是信念的囚徒。[6]）我们来看看康德的批判最终令人起敬到何种程度：知识、道德、反思和信仰都被认为与理性的自然兴趣相一致，它们本身从来都是不成问题的；只是在与某一种兴趣的关系上要宣布能力的使用是否是合理的。在全书中，可变的识别模式都以能力之间的协同为好的用法，这是由特定共识之下的一个主导能力所决定的。由于这个原因，不合理的使用（幻觉）就只能作下列解释：就自然**状态**而言，思想把各种兴趣混淆起来，让不同的领域相互渗透。这并不防止思想在基础上拥有合格的自然**法则**，批判给予这个法则以公民许可；这也不是说领域、兴

趣、界限和属性不是神圣的，基于不可异化的权利之上。批判拥有一切——维护和平的正义法庭、注册处、登记簿——除了将要推翻思想形象的一种新政治的权力。甚至已死的上帝和破碎的自我也不过是过眼烟云，一个思辨的时刻：它们在比以往更统一、更确定、更自信的一种形式中得以复活，却是就与其他的实际或道德兴趣的关系而言。

这就是通常所说的**再现**的世界。我们在上面谈到再现是由一些因素来限定的：概念的一致，概念得以确定的对立，判断得以进行的类比，客体的相似性。未具体化的概念的同一性构成了与识别相关的同一性的形式。概念的确定意味着在倒退和进步的双重系列中可能的谓项与其对立面之间的比较，即在想象与记忆之间的比较，其目的是为了重新发现或重新创造（记忆和想象的再生产）。类比或是依赖最高级的可确定的概念，或是依赖确定性概念与其各自对象之间的关系。它要求在判断中参与分配的权力。至于概念的对象、其自身或与其他对象的关系，这取决于作为要求感知连续的相似性。因此，每一个因素都诉求一种特殊的能力，但在特定共识的语境内部也要跨越不同的能力（如感知与记忆之间的相似性）。“我思”是再现的最普遍原则——换言之，是这些因素的来源，也是所有能力得以统一的来源：我构思，我判断，我想象，我感知——这仿佛是“我思”的四个分支一样。差异恰恰就被钉在了这些分支的十字架上。它们构成了四重枷锁。其中，只有同一的、相似的、类似的或对立的东西才被认为是差异：**差异总是在与构想的同一性、被判断的类比性、想象的对立性或感知的相似性相关时才成为再现的客体**。[7]在这四个偶然的形象之下，差异便有了足够理由寓于一种基本比较的形式之中。由于这个原因，再现的世界就不能构想自身之内的差异；同理，也不能为自身构想重复，因为后者只能通过识别、分配、再生产和相似性才能进行，因为这些以再现的简单概括疏远了前缀“RE”。因此，识别的假设是走向更加

普遍的再现假设的第一步。

> ……关于感知的一些报告并不能激发思想的重新思考，因为感性对它们的判断看上去是充分的，而另一些报告却能引起理智的反思，因为感性没有产出任何值得信赖的东西——你显然指的是远处的外表，或视角之内的事物——你完全错解了我的意思……[8]

这段文字区别了两种事物：不干扰思想的事物（如柏拉图后来所说）和**迫使**我们思考的事物。第一种是识别的客体：思想及其思想的全部能力可以在那里全部付诸应用，思想可以据此活跃起来，但是，这种应用和这种活动却与思维毫无关系。思想据此所充实的不过是它自身的形象，思想在这个形象中识别自身，识别更多的事物：这是手指，这是桌子，上午好，泰阿泰德。苏格拉底的对话者由此提出了问题：我们是不是在不识别事物的时候，在很难识别事物的时候，才真正地思想？对话者似乎已经是笛卡儿式的思想者了。但是，可疑的东西显然不允许逃离识别的观点。此外，这只能导致一种局部的怀疑主义——或导致一种普遍的方法——条件是：思想已经有意要识别出把怀疑与确实性区别开来的东西。可疑的事物与确定的事物都是一样的：它们预设了思想者的善意和思想的善的本性，对它们的理解包括一个理想的识别形式和与真的亲和性，这种亲和性事先决定了思想的形象和哲学的概念。确实性迫使我们思考的不过是疑虑。意识到一个三角形的三个角应该等于两个直角，这的确设定了思想，设定了要思考的意志，思考三角形，甚至思考三角形的角。笛卡儿说只要我们思考它，我们就不能否认这种相等。但是，我们的确可以在不考虑那种相等的情况下思考，甚至思考三角形。那种真理都是假设的，因为它们预设了所讨论的一切问题，因此不能在思想中激发思考的行为。事实

上，概念只能表示可能性。它们缺乏绝对必然性的利爪——也就是施加于思想之上的原始暴力；怪异的利爪或敌意的利爪，只有这一点就能把思想从自然倦怠中或从永恒的或然性中唤醒：所唤醒的只是无意识的但却被束缚在思想之内的思想，而且愈加绝对必要地非法地产生于世界的偶然性。思想从根本上说是僭越和暴力，是敌人，根本没有哲学的预设：一切都从错觉开始。不要指望思想会保证它所思考的东西是相对必然的。相反，要指望那种偶然性，即迫使思想提升、进行思考行为的绝对必然性教育或培养思考的激情的一次相遇的偶然性。真正批判的条件与真正创造的条件是相同的：解构预设思想自身的思想的形象和思想内部思考行为的发生。

这个世界上有某物迫使我们思考。这个某物是一个对象，但不是识别的对象，而是一次基本**相遇**的对象。所遇到的也许是苏格拉底，一座庙宇，或一个魔鬼。它可能通过一系列情感格调来掌握：惊奇、爱、恨、痛苦。无论哪种格调都有一个基本特点，即它只能被感觉。在这个意义上，它与识别相对立。在识别中，可感的根本不是只能被感觉的东西，而是想象的或构想的一个物体中直接捕捉感官的东西。可感的东西指的不仅是感官所经验的一个物体，而是本身可以通过其他能力获得的对象。因此它假定共识中感官的运用和其他能力的运用。另一方面，所遇到的对象确实引起了特定感官的感性。它不是一个 aisthēton，而是一个 aisthēteon。就是说，不是一个属性，而是一个符号。它不是一个知觉存在，而是一个感觉实体**的**存在。它不是所给予的，而是所给予的事物得以给予的东西。因此，它在某种意义上是不可感知的（**无知觉的**）。它恰恰从识别的角度看——也就是从感官的经验运用的角度看——是不可感知的。在感官的经验运用中，感性捕捉的只能是能被其他能力捕捉得到的东西，并在共识的语境中与必须被其他能力所理解的一个客体相关。在只能感觉的（同时又是不可感知的）事物

面前，感性达到了自身的极限，即符号，提升到了超验运用的层面：n次幂。共识在那里仅仅是为了限定感性对一次合作劳动条件的贡献：它因此进入了一种不和谐的运用，其器官变成形而上学的了。

第二个特点：只能感觉的东西（感觉实体的存在）感动了灵魂，使它“迷惑”——即迫使它提出一个问题：仿佛所遇到的客体，那个符号，携带着一个问题——仿佛它就是一个问题。[9]问题或提问一定要像柏拉图所说的那样，与某一超验记忆的单一客体相认同吗？这样就有可能掌握只能回忆的东西的训练吗？一切都朝着这个方向发展：毫无疑问，柏拉图式的回忆主张掌握无法追忆的过去**的**存在，记忆同时患染了根本的忘却，那个超验的运用法则坚持认为只能回忆的东西在经验上也是不可能回忆的东西。在根本的忘却与经验的忘却之间存在着相当大的差别。经验记忆指那些能够甚至必须掌握的东西：所回忆起来的东西一定是曾经见到的、听到的、想象过的或思考过的。经验上忘却的东西是不能够通过记忆第二次掌握的东西，记忆寻找的正是这个东西（它离得太远了；忘却已经抹掉了它或把我们与记忆分离开来了）。对比之下，超验记忆掌握从一开始就只能回忆的东西，甚至是第一次回忆的东西：不是偶然的过去，而是过去本身的存在，所有时间的夺取。这样，被**忘却**的东西就以人的身份**出现**在从根本上能够理解它的记忆之中。它在提到记忆时必然提到记忆内部的忘却。这里，记忆既是无法记忆的又是无法回忆的。忘却不再是把我们与记忆分开的偶然的无能，记忆本身就是偶然的：忘却存在于记忆内部，就其自身极限和只能回忆的东西而言，仿佛它是记忆的n次幂。它与感性相同：那偶然不可感知的东西，太小或太远以至于我们的感官无法经验得到的东西，与根本上不可感知的东西相对立，只有从超验运用的角度看，这个根本上不可感知的东西才与可感觉的东西不可区分。因此，由于相遇而被迫感觉可感之物的感性反过来也迫使记忆去记住可记忆的东西，只能回忆的东西。最后，超验记忆的第三个特

点是，它迫使思想掌握只能被思考的东西，即 cogitandum 或 noēteon，也就是本质，不是超感觉之物，因为这仍然不过是我们思考不是思想的东西的方式，而是超感觉之物的存在，仿佛这就是思想和不可思考之物的最后次幂。迫使人们思考的暴力从感觉之物发展到思考之物。每一个能力都打开了锁链，但是，那些锁链如果不是促使所有能力作用和聚合的共识又能是什么呢？每一个能力都为自身的秩序、出于自身的利益而打破把它禁锢在信念的经验因素之内的共识，以便获得它的 n 次幂和超验运用内部的矛盾因素。并非所有的能力都聚合而促进识别一个客体的公共事业，我们看到的却是相异的运动，就它所实际关心的东西而言，每一个能力都面对它“自己的”东西。能力的不和谐，力的链条，以及与每种能力一道面对自身极限的融合，从其他能力那里接受（或传达）的只是使其面对自身因素的一种暴力，仿佛面对其消失或完善一样。

我们还是停下来看看柏拉图是如何确定每一种情况下极限的性质的。《理想国》界定了根本上相遇的东西，而且必须区别于作为“矛盾感知”的客体的一切识别。一个手指总是要求识别，但它仍然是一个手指，坚硬的东西从来都是既坚硬又柔软，因为它与一种生成，与一种关系不可分割，这种关系内部包含着对立因素（大与小、一与多也是这个道理）。因此，迫使人思想的东西的符号或起点就是对立因素的共存，在无限的质的生成中多与少的共存。对比之下，识别通过把质与某物关联起来而衡量和限制它，从而干扰疯狂的生成。然而，在用**质的对立或矛盾形式**界定第一个例子时，柏拉图难道没有把感觉之物的存在与简单的感官存在、与纯粹质的存在相混淆吗？当我们考虑第二个例子即回忆的时候，这种怀疑越发强烈了。回忆似乎只能打破识别的模式，而事实上却满足于使这个程序复杂化：识别与一个可感知或被感知的物体有关，而回忆则与另一个物体有关，假定相关于第一个物体甚或围包在第一个物体之内的东西由于本身独立于任何独特的感知而要求识

别。这另一个物体，被围包在符号之内的物体，一定既是从来没有见过的又是已经识别出来的，一种令人不安的陌生。因此，我们禁不住诗意地将它描写为这是已经看到的东西，但却是在另一种生活中，在神话里：你是某某的形象。然而，通过这个方法，一切都暴露出来了。首先是相遇的性质，因为这不仅仅是对识别进行一次特别困难的检验，一种特别难于展开的包裹，相反，它把所有可能的识别对立起来；其次是超验记忆的性质，只能回忆的东西的性质。这第二个例子只能根据**回忆中相似的形式**来构想，以至于提出了相同的反对意见：回忆把过去的存在与一个已故存在者混淆起来，而且，由于它不能指定这个过去得以存在的一个经验时刻，所以它使人想到一个原始的或神话的此在。回忆概念的重要性（以及为什么将其与笛卡儿的内在性概念根本区别开来的理由）在于它把时间或时间的延续引入了思想本身。它用这种方式确立了思想特有的模糊性，证实了一种邪恶性质和一种邪恶意志的存在，它们必须靠外部符号来动摇。但是，如我们已经看到的，由于时间只能以物质循环的形式引入到这里，而非以其纯粹或本质的形式，所以思想仍然被认为具有一种优秀的性质和一种充足的清晰性，只不过在自然循环的不幸遭遇中被模糊或阻拦了。回忆仍然是识别模式的避难所，而柏拉图则从经验运用的轮廓追溯超验记忆的运作（《斐多篇》清楚地表明了这一点），康德也毫不逊色。

至于第三个例子，纯粹思想或只能被思考的东西，柏拉图是根据分离开来的对立因素来确定的。因此，在回忆的压力下，我们不得不思考这样的事物，比如大，就意味着大；小，就意味着小；重，就意味着重；一，就意味着一。所以，柏拉图认为本质是由**真正同一性的形式**界定的（相同性则解作 auto kath'hauto）。一切事物都归结于这个大原则：世间万物，无论是什么，首先在思想与真实之间有一种亲和性，一种渊源关系，甚或应该称作一种“亲……者”倾向，简言之，一个善的本性和一个善的愿望，都是以**善意中类比的**

形式的最后一个例子为基础的。因此，在《理想国》写出上引那段话的柏拉图也是第一个树立思想的教条和说教形象的人，压制文本，使其只发挥让人“悔悟”的作用。在发现了能力的高级和超验运用之后，柏拉图将此屈从于可感物体的对立形式，回忆中的相似性，本质中的同一性和善意中的类比性。这样，他为再现的世界铺平了道路，第一次把各种因素分配开来，已经用既定思想的前提又暴露了思想的教条形象掩盖了思想的运用。

一个能力的超验形式与其脱节的、高级的或超验的运用是分不开的。超验绝不意味着这个能力对这个世界之外的物体说话，相反，它掌握这个世界上唯一与它相关的、把它带到这个世界上的东西。超验运用不能从经验的运用中追溯，恰恰因为它明白不能从共识的观点掌握的东西，而就各种能力合作的形式来看，它也明白如何衡量各种能力根据相关的一个能力发挥经验作用的程度。所以，超验的运用可以回应高级的经验主义，只有这种高级的经验主义才能探讨超验领域及其各个分支。与康德的信仰相反，超验的运用不是从普通经验形式中归纳出来的，普通的经验形式似乎是由共识来决定的。尽管今天人们已经不再相信，但能力学说却是哲学系统的一个完全必要的因素。人们对它的怀疑主要是由于对这种正当的超验的经验主义的误解，因为从经验中徒劳地追溯超验的行为代替了这种超验经验主义。每一个能力都必须承受极端的分解，遭受三重暴力：迫使它付诸应用的暴力，迫使它去掌握只有它能够掌握的东西的暴力，以及（从经验运用的角度看）不可掌握的东西的暴力。这是对终极力量的三重限制。每一个能力都在这个极限处发现自身独特的激情——也就是其根本差异和内在重复，伴随着瞬间发生的行为以及客体的永久重现而来的区别性和重复性因素，已经重复的进入世界的方式。比如，我们问，是什么迫使感性去感觉？我们可以不仅针对记忆和思想提出这样的问题，而且针对想象——有一种不可能想象的想象力，用作极限的幻

想力吗？针对语言——有一种能同时沉默的口语吗？也针对在完整的学说中占有一席之地的其他能力——生命力，超验客体的生命力还包括怪异性；社交能力，超验客体的社交能力还包括无秩序——甚至针对有待发现的能力，还没有人猜想它们的存在。[10]因为没有什么可以提前言说的东西，你不能事先判断一项研究的结果：也许一些特别出名的能力——太出名了——结果却证明没有正当的界限，没有语言来形容，因为它们是强加的，只能运用于共识。另一方面，也许产生这样的结果，新的能力产生出来，即被那种共识形式所压制的能力。对一般学说来说，关于研究结果的这种不确定性没有什么可遗憾的，对每一能力的特殊情况的研究都很复杂。相反，超验经验主义是避免从经验轮廓中追溯超验性的唯一途径。

我们在此并不是为了建立有关能力的某种学说。我们只想确定其各种要求的性质。在这方面，柏拉图的决定因素不能令人满意。因为能够使能力发展到各自极限的并不是已经中介过的和与再现有关的外形，而反倒是差异本身自由的未驯服的状态；不是可感事物内部质的对立，而是本身就是差异的一个因素；它既创造了可感事物内部的性质，又创造了感性内部的超验运用。这个因素就是强度，可以解作纯粹的自在的差异，它是经验感性所不可感知的，经验感性只能掌握已经被它促成的性质所掩盖或中介了的强度，同时，掌握只能从相遇即刻理解它的超验感性的角度来感知的东西。此外，当感性把限制转移到想象时，当想象依次被提高到超验运用的层面时，构成幻想的恰恰是幻象，幻象内部的分歧，这种幻想是只能想象的，同时又是经验上不可想象的。至于记忆，构成超验记忆之无法追忆性的不是回忆中的相似性，而是纯粹时间形式的不相似性。最后，不得不去思考只能被思考的东西的恰恰是被这种时间形式所粉碎的一个我；不是相同性，而是超验的“偶然的一点”，在性质上始终是他者，其中，所有本质都被包裹起来，就

好比思想的许多差异一样，表示最高级的思想，同时在经验的层面上也表示不可思考的东西或没有思考能力。我们回想起海德格尔深奥的文本，它们表明只要思想继续假定其自身的善的性质和善意，无论是以共识、理性还是普遍天赋的我思的形式，它都不会思考任何事物，而依然是观念的囚徒，在抽象的或然性中僵化……“人能够思考是因为他具有思考的或然性。然而，只这种或然性还不能保证我们思考的能力。”[11]的确，在通往被思的途中，一切都从感性开始。在强度与思想之间，思想始终借助一种强调成分来到我们这里。感性作为源泉的特权在于这样一个事实，即在相遇中迫使人们去感觉的东西和只能被感觉的东西证明是同一个事物，而在其他情况下，二者是不同的。实际上，强度中的强调成分或差异既是遭遇的对象，也是相遇时激发感性的对象。我们遇到的不是神：甚至在隐蔽的时候，神也只是识别的形式。我们所遇到的是妖魔，符号的携带者：跳跃、间隙、强调成分和瞬间的力量；以更多的差异掩盖差异的力量。而最重要的是，在感性与想象之间，在想象与记忆之间，在记忆与思想之间——当每一个脱节的能力向另一个能力传达带有自身极限的暴力时，每一次都是差异的自由形式，它唤醒了能力，把它作为那个差异内部的不同能力而唤醒。所以，这是强度中的差异，幻象中的分歧，时间形式中的非相似性，思想中的区别因素。**对立、相似性、同一性，甚至类比，都不过是差异的这些表现所产生的结果**，而不是屈从于差异、使差异得以再现的条件。没有什么用来验证欲望、爱、善的本性或善意的**亲善**，能力已经拥有了它们，并趋向于暴力把它们推向的目标；根据这些亲善性，能力将与其构成类比或在内部构成一种同源性。每一个能力，包括思想，都只能不自觉地冒险：不自觉的行动仍然深嵌于经验之中。逻各斯突变成象形符号，每一个讲的都是一个能力的超验语言。甚至起点——即感性与迫使人们感觉的东西的相遇——事先假定了既没有亲和性也没有命中注定。相反，恰恰是相遇的偶然

性保证了必须思考的东西的必要性。在相似性与相同性之间，甚或在把对立项统一的东西之间，没有什么**友好和睦**的关系把感性与感觉物联系起来。邪恶的先驱足能在这种差异之间促成交流，使不同的事物通过差异来交流：邪恶的先驱不是朋友。施莱伯以自己的方式重构了柏拉图的三个时刻，恢复了它们原有的交际暴力：神经和神经的吞并，检验过的灵魂和对灵魂的谋杀，被迫产生的思想和迫使人们去思考。

交际的原则，即便是暴力的话，似乎也保留了共识的形式。但却根本不是这种。的确，能力之间有一系列联系，系列中也有秩序。但就假定相同客体的形式或“我思”性质中的主观统一而言，无论是秩序还是序列都不意味着任何合作。它是一种强制的、断续的关联，穿越一个分解的自我的碎片，穿越一个破裂的我的边界。能力的超验运用是一种正常的矛盾的运用，与按照共识原则的运用相对立。因此，能力之间的和谐只能以**不和谐的和谐**的形式出现，因为每一个能力都只能用自己的差异和从其他能力的偏离来把它面对的暴力传达给其他能力。[12]康德是为这种不和谐的和谐提供例子的第一人，他指的是在崇高的例子中想象与思想之间的关系。因此，从一个能力到另一个能力之间产生某种交流，但所交流的东西变了形，没有构成共识。我们完全可以说有一些理式(Ideas)穿越这些能力，但不是某个特定能力的对象。如我们将看到的，也许实际上有必要保留理式的名称，不是为了纯粹的思想，而是为了从感性到思想、从思想到感性的那些例子，在每一种情况下都能根据它们自己的秩序生产界限——或每一种能力的超验客体。理式是问题，但问题只提供能力赖以获得其高级运用的条件。如是理解，理式的背景绝不是善意或共识，而是超感觉，只决定脱节的能力之间的交流。它们也不接受自然之光的照射；相反，它们像区别性闪光一样照耀、跳跃、变形。自然之光的观念就与假定依附于理式的某种价值不可分割，也就是“清晰性和独特

性”；也与某种假定的起源不可分割，也就是“天赋”。但是，内在性只是从基督教神学的角度再现了思想的善的性质，或者说再现了创造的要求（正因如此，柏拉图才把回忆与天赋对立起来，批评后者忽视了时间形式在作为纯粹思想之结果的灵魂中的作用，或在以前与之后之间进行形式区别的必要性，这样一种区别能把忘却置于迫使人思考的东西之中）。“清晰性和独特性”本身与识别的模式不可分割，甚至在理性的时候也用作每一个正统观念的工具。清晰性和独特性构成了识别的逻辑，正如天赋是共识的神学一样。二者已经把理式推到再现的一边了。把理式重新回归给能力的学说要求清晰性和独特性的爆炸，并发现了一种酒神价值，根据这个酒神价值，**理式只要是独特的就必然是模糊的**，它越是独特就越模糊。独特一模糊在此成了哲学的真正格调，成了不和谐理式的交响曲。

在这方面，最能说明问题的莫过于雅克·里维埃与安东尼·阿尔托之间的书信。里维埃为一种自治的思考功能的形象辩护，认为在理论上它拥有自己的本性和意志。事实上，我们在思考问题时面对极大的困难：缺乏方法、技巧或应用，甚至缺乏健康。但这些还都是幸运的困难：不仅因为它们防止思想的本性吞噬我们自己的本性，不仅因为它们把思想与障碍联系起来，而没有那么多障碍即“事实”，思想就不可能决定自己的方向，还因为我们为克服这些障碍付出的努力使我们保持着自我的一个理想，它就存在于纯思想当中，就像“与我们自身的一种最高级的认同”，通过不断影响我们的实际变体、差异和不平等而持存下来。读者惊奇地发现，里维埃越是以为自己接近于理解阿尔托，他就离得越远，他越是感到他们有了共同语言，差别就越大。这样的误解是罕见的。阿尔托并不是简单地谈他自己的“情况”，而是在充满活力的信件中表明他已经意识到他的情况把他与一个普遍的思想过程联系起来，这个过程不再被令人心安理得的教条形象所掩盖，相反，已经彻底

破坏了那个形象。他描述的他所经历的困难不能仅仅被看作实际困难，而且也是理论上的困难，关系到也影响了思想的本质。阿尔托说，(对他来说)问题不是给思想定向，或完善思想的表达，或获得应用和方法，或完善他的诗歌，而只是设法思考点什么。对他来说，这是唯一可想到的"工作"：它假定一股冲动，一种强制性的要思考的行为，它穿越各个分支，从各个神经扩散开来，最后传达到灵魂，以便形成思想。因此，思想也被迫去思考它的中枢瘫痪，它的分裂，它自身天生的"无力"，而这种"无力"又是与最大的力量分不开的——也就是说与未构成的力、与纯思想分不开的，仿佛与思想中那么多偷窃或僭越分不开一样。阿尔托在所有这些当中追求一种没有形象的思想的可怕显现，并要征服一种不允许被再现的新原则。他懂得这种**困难**，以及一大堆要解决和回答的问题，都不是实际的事物状态，而是思想的合法解构；思想中存有一种无头绪的现象，就像记忆中有失忆症、语言中有失语症、感性中有失认症一样。他知道思考不是天生的，但必须在思想中产生。他知道问题不是指引或有条理地应用一个在理论上和本质上事先存在的思想，而是要把尚未存在的变成存在(没有别的工作，其余的都是任意的、纯粹的装饰)。思考就是创造——没有其他创造——但要创造，首先要在思想中激发"思考"。由于这个原因，阿尔托把**生殖器功能**与思想中的天赋对立起来，但与回忆是平等的，据此提出了超验经验主义的原则：

> 我天生是生殖器……有些傻瓜认为他们是存在者，天生的存在者。我是这样的人，为了存在，必须鞭挞他的天赋。他天生必然是一个存在者，始终在鞭挞这种非存在的内核，噢！可恶的不可能性！……在语法的下面是思想，一种比较难以攻克的丑行，一个极其暴躁的少女，如果当作天生如此的话就更难对付了。因为思想是并非始终存在的主妇。[13]

这不是拿借来的另一个形象，如精神分裂症的形象，与思想的教条形象相对立的问题，而是要记住精神分裂症不仅是一个人类事实，而且对思想也是一种可能——而且如此揭示出来的一种可能性也只能通过废除那个形象来实现。值得注意的是，那个教条形象从一开始就把**错误**看作思想的一种可能的错误的冒险，并把一切都归结为错误的形式。这事实上是我们应该考虑的第五条预设：把错误作为思想的唯一的“反面”。毫无疑问，这个预设属于其他预设，因为其他预设也属于它，对一个事先假定思想者的善意和思想的善的本性的普遍天赋的思想来说，除了误解——也就是把假的当真的之外（根据性质是假的，根据意愿是真的），还能有别的什么降临到它头上吗？错误本身难道不也验证共识的形式吗？因为一个能力不可能被误解，而两个能力才能被误解，至少从合作的观点看，当一个能力的客体被当成另一个能力的**另一个**客体时才会出现误解。如果不是虚假的识别，那错误又能是什么呢？如果不是从再现因素的错误分配，从对对立、类比、相似性和同一性的错误评价，错误又从何而来呢？错误不过是合理的正统思想的反面，仍然代表着它所疏远的东西进行验证——也就是代表一种诚实，代表被误解的人的善的本性和善意。因此，错误对“真”抱有敬意，以至于在缺乏自己的形式的情况下，把真的形式给予了假。正是在这个意义上，在《泰阿泰德篇》中，在显然非常不同于《理想国》的灵感的影响下，柏拉图同时既提出了识别或共识的正面模式，又提出了错误的反面模式。思想不仅仅适合某一“正统”思想的理想，共识不仅仅在对立、相似性、类比和同一性中找到了客体，错误本身就意味着与感觉相关的共识的超验性，与所有能力相关的灵魂的超验性，它决定着与相同性的形式相关的各种能力的合作（三段论）。如果我不能混淆我看到或构想的两个事物，我总能把我看到的东西与我构想的或记忆的东西混淆起来——比如，我把感觉的当下客体放在我记忆中的**另一个**客体的记忆痕迹里——正如当泰

阿泰德路过时对他说“上午好，狄奥德鲁斯”一样。因此，遭受所有这些痛苦的错误仍然验证了自然思想的超验性。就仿佛错误是善意在共识的形式内部的一次失败，而共识则丝毫无损。它因此证实了以前对教条形象的各种预设，就如同它是从这些预设中派生出来的一样，用归谬法来证明它们。

当然，这个证明是完全无效的，因为它和这些预设作用于同一个因素之中。然而，它也许比初看起来更容易地把《泰阿泰德篇》与《理想国》的文本调和起来。《泰阿泰德篇》并不是偶然地成为一个难解的对话的，它结尾时的难题是关于差异的（思想要求差异超越“意见”，意见要求它本身具有差异的内在性）。《泰阿泰德篇》是关于共识、识别的第一个理论，再现和错误是其对应物。但是，差异的难题从一开始就表明是失败的，也展示了要在不同的方向寻找思想学说的必要性：也许是《理想国》第七卷所表明的那种？……总是有这样一个保留意见：《泰阿泰德篇》的模式继续以隐蔽的方式发挥作用，再现矜持不去的因素仍然缓和着《理想国》的新视野。

根据普遍天赋的思想这个假设，错误是自然发展的“反面”。但教条形象并未忽视这样的事实，即思想除了错误之外还有其他的错误冒险：更难克服的侮辱，更难解开的反面。它也没有忽视这样的事实，即疯狂、愚蠢和恶意这个可怕的三位一体与其说被归结为错误，毋宁说被归结为相同的形式。然而，这些对于教条形象来说仍然不过是**事实**。愚蠢、恶意和疯狂被看作是由外部原因引发的事实，它使外力发挥作用，从外部颠覆思想的诚实性——所有这些都说明我们不单单是思想者。思想中的这些力的唯一效果恰恰被同化成错误，它在理论上被认为包括实际存在的外在原因的全部结果。必须认为把愚蠢、恶意和疯狂归结为错误这个单一形象只是理论上的——所以，这个薄弱概念的混杂性在纯思想内部不占任何位置，如果思想不从外部转移的话，而如果这个外部不在纯思想内部的话，思想也不会由这个外部所诱发。由于这个原因，我

们不能满足于用某些事实来抵制思想在理论上的教条形象。如识别的情况所示，我们必须在原则的层面上继续这个讨论，追问教条形象之经验和超验区分的合理性。因为在我们看来，有些事实是错误的，哪些呢？当泰阿泰德路过时是谁在说“上午好，狄奥德鲁斯”？三点半的时候，谁说是“三点”的？7＋5＝13 吗？答案分别是：近视眼，心不在焉的人，以及小学生。这些是证明错误的有效例子，但是，就像大多数这些“事实”一样，这些例子指的完全是人为的或不成熟的情况，提供的是思想的荒诞形象，因为它们把思想与非常简单的问题联系起来，而且必须根据独立的命题来回答这些问题。[14]只有当思想的作用不再是思辨的而变成了一种广播问答题时，错误才获得了某种意义。一切都必须颠倒过来：错误是一个事实，它是任意推断出来的，任意投入到超验之中的。至于思想的真正超验结构，以及包围这些结构的“反面”，也许必须到别处去寻找，而且只能在不是错误的形象中寻找吧。

不管怎样，哲学家总是活生生地意识到这种必要性。几乎没有人不感到有必要通过对一种相当不同的错误进行判断来丰富错误这个概念。（举几个例子：卢克莱修、斯宾诺莎和 18 世纪哲学，尤其是封塔纳的哲学所阐述的迷信的观念。显然，迷信的“荒诞性”不可能归结为错误的内核。同样，柏拉图所说的无知和忘却也区别于错误，正如它们不同于天赋和回忆一样。斯多葛哲学的 stultitia 观念包括疯狂和愚蠢。康德提出的内在幻觉的概念是内在于理性的，从根本上区别于错误的外在机制。黑格尔的异化概念是对真伪关系的深度重构。叔本华提出的庸俗和愚蠢意味着对意志—理解关系的彻底颠倒。）然而，没有使这些丰富的判断得以自行发展的，除了其他原因外，主要是教条形象的持存，此外还有共识、识别和再现等预设。所以，纠正的因素似乎只能是“悔悟”，它没有推翻思想形象的隐含原则，反而使其更加复杂或不便。

愚蠢不是动物性。动物受到特殊的保护，使它不干蠢事。常

常有人撰文讨论人的面孔与动物的头之间的形式对应，即人特有的个体差异与动物的特殊差异之间的对应。但这些对应都没有把愚蠢看作人特有的兽性形式。当讽刺诗人逐步描写不同程度的侮辱时，他们并没有就动物形式停笔，而继续描写更深刻的倒退，从食肉动物到食草动物，最后以泄殖腔结束，仿佛它们有共用的豆科植物和消化基地一样。内在的消化过程比外在的攻击或贪婪的运动要深刻得多：蠕动的愚蠢。所以，暴君的头不仅是动物的头，还是梨、卷心菜和土豆形状的。人既不优越于也不外在于他所获益的东西：一个暴君把愚蠢制度化了，但他是第一个为他的制度服务的人，第一个被安置在那个制度里的人。奴隶总是要受另一个奴隶的指挥。这里，错误这个概念怎么能说明愚蠢与残忍、荒唐与恐怖之间加长了众生之路的这种统一呢？胆怯、残忍、卑贱和愚蠢不简单是身体能力或性格特征或社会；它们也是思想的结构。超验的大地景色有了生命：暴君、奴隶和白痴的地方必须在这里找到——没有与占领者相像的地方，没有从经验人物中追溯出来并使经验人物成为可能的超验存在。这始终是我们对思想的预设的信任，这种思想使我们没有把愚蠢当作一个超验问题。于是，愚蠢就不过是一个经验决定，回指心理学或逸事——或更糟——指论战或侮辱——并指尤其残酷的亚文学样式“蠢话录”。但这是谁的错？难道错误不首先在哲学吗？是哲学相信了错误这个概念，尽管这个概念本身是从事实中借来的，而且是相对琐碎和任意的事实。最糟的文学生产蠢话，而最好的文学（福楼拜，波德莱尔，布罗伊）则纠缠愚蠢的问题。通过给这个问题以宇宙的、百科全书式的、知识的范畴，这种文学能够把它带到哲学的门口。哲学可以用自己的方式以必要的谦虚来处理这个问题，并考虑这样一个事实，即愚蠢从来不是别人的愚蠢，而是一个正常的超验问题的对象：愚蠢（而非错误）何以成为可能？

就思想与个体化发展之间的关联来看这是可能的。这种关联

比在“我思”中出现的那种关联要重要得多：它是在一个已经构成了思想主体的感性的强度领域里确立的。因为我和自我也许不过是人作为种的索引而已：人作为种的不同类别。种无疑在人身上达到一个隐含的境界。结果，**我**的形式可以用作识别和再现的普遍原则，而特别清晰的形式只能通过这个我来识别，种的决定只能是再现因素之一的规则。因此，这个我不是一个种；恰恰相反——由于它隐含地包含着种和类所清晰发展的东西，尤其是这种形式的被再现的生成——他们的命运是相同的，Eudoxus 和 Epistemon。对比之下，个体化发展甚至与决定性种属的持续过程没有什么关系。它不仅在类上不同于种的全部决定，而且，如我们将看到的，它还先于后者并使后者成为可能。它涉及流动的强化成分的场域，这些场域已不再采取我的形式，而采取自我的形式。这种个体化，由于它在所有形式之下运作，因此与它带到表层并拖在后面的纯粹根由是不可分割的。很难描写这个根由，或它所激起的恐惧和吸引力。掀翻这个根由是最危险的职业，但在迟钝的意志麻木的时刻也是最有诱惑力的。因为这个根由与个体一起上升到表面，但又没有呈现任何形式或轮廓。它就在那里，凝视着我们，却又没有眼睛。个体自行与其区别开来，但它却不脱离出来，继续与摆脱它的东西共栖。它是不确定的，但只在继续拥抱决定的意义上才是不确定的，如地面拥抱鞋一样。动物在某种意义上事先就对根由有了戒备，有清晰的形式作保护。但对我和自我来说却不然，我和自我被作用在他们之下的个体化场域所破坏，对上升的根由毫无防范，这个上升的根由把一个扭曲和被扭曲的镜子呈现给他们，所以一切思想形式都于瞬间消解了。愚蠢既不是根由也不是个体，而是一种关系，其中，个体化把根由带到表层，但却没给它任何形式（这个根由是靠我上升的，深深地渗透到思想的或然性之中，构成了每一次识别中的未识别出来的因素）。当一切决定只被一种思想掌握时都是糟糕的残酷的，这个思想发明和思考这些决定，把

它们与活的形式分离开来，在这不毛的根由上漂流。在这被动的根由上一切都变成了暴力。在这消化的根由上一切都变成了攻击。愚蠢和恶意的安息日就在这里发生。这也许就是最美丽的人脸上那种忧郁的起源：人脸上特有的对一种丑恶的预感，对逐渐上升的高潮的愚蠢的预感，一种邪恶的畸形，或由癫狂控制的思想。从一种自然哲学的角度看，癫狂正是在个体对这自由的根由进行反思的时候发作的——结果，愚蠢中的愚蠢和残忍中的残忍——直到它无法承受。“于是，一种可怜的能力便从他们心中浮现，这就是能够看见愚蠢而不再能够容忍愚蠢的能力……”[15]当然，这个最可怜的能力在把哲学作为精神哲学而激活的时候也变成了最好的能力——它引导所有其他能力进行超验的实践，在个体、根由和思想之间实现了暴力的调和。这时，个体化的强化因素就自当是客体，构成了超验感性的最高因素、思想感性；在思想内部这个根由从一个能力被带到另一个能力——仍然作为未思和未被思之物，但这个未思已经变成了比较的经验形式，在这个形式中，在分裂的我中，思想终于思考我思了，成为只能被思考的超验因素（“我们还没有思考这个事实”或“什么是愚蠢”）。

教师都知道作业中很少发现错误或虚假的东西（除了求固定值的练习或一对一翻译的主题句）。相反，比较常见的——而且比较糟糕的——是无意义的句子，没有意义或不重要的句子，把平庸错当成深刻、把普通“观点”当作独创观点、提出不当或扭曲的问题的句子——所有这些都充满了危险，但这就是我们大家的命运。当数学家参与论战的时候，我们怀疑他们是否会因为误解了计算结果而相互批评。而实际上，他们相互批评是因为生产了不重要的定理或提出了空洞乏义的问题。哲学必须继此之后得出结论。意义因素是哲学所熟知的；甚至是哲学家所非常熟悉的。然而，这也许并不足够。意义被界定为真理的条件——但是，由于人们假

定条件必须保留比条件更大的引申，所以意义作为真理的基础不能不允许有犯错误的可能。一个虚假的命题仍然是被赋予意义的命题。因此，无意义便标志着那个既不真又不假的东西的特点。在一个命题中可以区别出两个维度：**表达**，一个命题说或表达某种观点；**指代**，一个命题指示或表示所说或所表达的观点所指的客体。其中之一将成为意义的维度，另一个则成为真伪的维度。然而，意义这样就只能成为一个真实命题的基础，同时无视它所奠基的东西。真和伪都是指代的问题（如罗素所说："真伪的问题与词语和句子的指示有关，而与它们表达的东西无关。"[16]）于是我们就处于一个奇怪的境遇之中：由于发现了意义的领域，我们只把它当作一个心理特点或逻辑形式。如果需要，除了真伪外，我们还可以加上一个新的价值，即无意义或荒诞的价值。然而，真与伪将继续处于从前的状态——就仿佛它们独立于指派给它们的条件，或独立于附加给它们的新价值。对此既说得太多又说得不够。说得太多是因为寻找根基构成了某种"批判"的关键一步，这种批判应该激发我们新的思维方式；说得不够是因为只要根基大于根基之上的东西，那么这种批判就只能证明传统的思维方式。真与伪仍然没有受条件的影响，这个条件只能通过使一种遗传能力成为另一种遗传能力的基础。通过把真伪说成是命题内部的指代关系，我们得出了第六个预设：指代的预设或命题本身的预设，它既融会又遵循以前的预设（指代的关系不过是识别的逻辑形式）。

事实上，条件必须是真实经验的条件，而不是或然经验的条件。它构成一个内在的起源，而不是外在的条件。无论从哪方面看，真都是生产的问题，而不是适当性的问题。它是生殖功能的问题，而不是天赋或回忆的问题。我们不能接受这样的观点，即有了基础的东西仍与以前相同，与没有基础的时候相同，与还没有通过基础测验的时候相同。如果充足的理由或根由遭受了挫折，那是因为它把它提供根由的东西与毫无根由的东西联系起来了。在此

必须阐明的是，识别已经不存在了。提供根由就是使变形。真与伪并不关心简单的指代，由仍然对指代不感兴趣的某种意义表达的指代。命题与它所指代的东西之间的关系必须在意义内部确立：理想的意义就是要超越自身而趋向所指代的客体。仅就指代是在真实命题的情况下得以实现这一点而言，指代不会被提供任何根由，除非把它理解为遗传系列的界限或构成意义的理想关联。如果意义超越自身而指向了客体，后者就不再位于外在于意义的现实之中，而只能在其过程的尽头。此外，命题与其指代的关系一旦确立，那就必然是在统一的意义内部确立的，还有实现这种统一的客体。指代特立独行、仍然外在于意义的例子只有一种，那就是任意地脱离语境被用作例子的那些单一命题。[17]然而，我们怎能用这种课本里幼稚做作的例子来证明思想的形象呢？每当在活的思想的语境里一个命题被替代时，那显然是因为它恰恰拥有据其意义所应该用的真实，以及适合于它所隐含的无意义的虚假。我们总是拥有据我们所说的意义所应得的真实。意义是源头，或真理的生产，而真理只是意义的经验结果。我们在教条形象的所有预设中重又看到了同样的混乱：把一个简单的经验形象提高到超验的地位，同时也冒着使真正的超验结构落入经验窠臼的危险。

意义就是命题所表达的东西，但这个被表达的东西是什么呢？不能把它归结为所指代的客体，也不能归结为说话者经历过的状态。实际上，我们必须以下列方式把意义与指意区别开来。指意只指概念和概念与物体关联的方式，这种关联是以特定的再现场所为条件的。而意义就仿佛理式，是在二次再现决定中展开的。毫不奇怪，说意义不是什么比说意义是什么更简单些。实际上，我们永远不能在提出命题的同时构成命题的意义；我们永远不能说我们所说的话的意义是什么。从这个观点出发，意义就是可证实的，即在经验操作中不能言说的东西，即便在其超验的操作中是可以言说的。但贯穿所有能力的理式却不能简约为意义，因为它反

过来也是无意义。把这个双重方面调和起来也不难，理式就是由结构因素通过这个双重方面建构起来的，这些结构因素本身没有意义，但却构成了它所生产的一切的意义（结构和起源）。只有一种词语既表达自身又表达意义——这恰恰是无意义的词：abraxas，snark，或 blituri。如果意义由于能力的经验功能而必然是无意义，那么相反，经验操作中常见的非意义对于细心的观察者来说就好比是意义的秘诀，其所有能力都指向一个超验的界限。正如众多作者以众多方式所识别出来的（福楼拜、刘易斯·卡罗尔），无意义的机制是意义的极致，正如愚蠢的机制是思想的极致一样。当然，我们虽然不能表达我们所说的话的意义，但我们至少还可以理解一个命题的意义——即**所表达**的，另一个命题**所指代**的东西——但反过来我们又不能表达它的意义。依此类推，以至无穷。结果，如果我们给意识的每一个命题一个“名称”，那它就陷入了一个不确定的命名倒退，每一个名称都指另一个名称，这另一个名称又指代前一个名称的意义。然而，在此，经验意识的无能是与语言的 n 次幂及其超验重复是一致的，这种超验的重复能够无限地言说或论说词语本身。无论如何，思想由教条形象和命题的预设揭示出来，哲学就是根据这些命题的预设在第一个意识命题中找到一个开端的，即“我思”。但也许“我思”是一个没有意义、没有客体的名称，不过是无限倒退的重复（我思我思我思……）。每一个意识命题都暗含一个无意识的纯思想，这个纯思想构成了无限倒退的领域。

因此，意义的第一个悖论是多产性，由一个“名称”所表达的东西被另一个名称所指代，这第二个名称是对第一个名称的替角。毫无疑问，这个悖论是可以避免的，但却冒着落入另一个悖论的危险：这次，命题被停止固定不动了，停止到从中抽取只包含理想内容的一个替角，即所给予的内在意义。那么，语言本质的悖论式重复就不再包括在重复的替角而包括在替角之中；不再包括在突发

运动而包括在停顿之中。命题的这个替角即刻与命题本身、与命题的构思者和它所关注的客体区别开来。它与主体和客体区别开来是因为它并不存在于表达它的命题的外部。它与命题本身相区别是因为它与客体相关，仿佛那就是它的逻辑属性，“可陈述”、“可表达”的东西。那是命题的**复杂主题**，因此也是知识的第一个术语。为了同时既区别于客体（如上帝或天空）又区别于命题（上帝存在，天空是蓝的），它便用不定式或分词形式陈述：to-be-God 或 God-being，the being-blue of the sky。这个复合体是一个理想事件。它是一个客观实体，但我们不能说它自在地存在：它通过占有一种准存在或一种超存在而坚持或维持真正的、可能的甚或不可能的物体所共有的最小存在。但是，这样的话，我们就落入了次一类难点的窠臼，由于肯定和否定不过都是命题模式而已，那我们怎样才能避免矛盾的命题拥有相同意义的结果呢？或者，我们怎样才能避免一个不可能的客体、一个自相矛盾的客体即便在没有“指意”（一个圆的方形）的情况下也有意义呢？再者，我们怎样才能把一个客体的瞬间存在与其意义的永恒存在协调起来呢？最后，我们如何避免下列的镜像嬉戏：一个命题必须为真，因为其可表达的东西为真？所有这些难点都来自同一个根源：在从命题中抽取一个替角的时候，我们产生一个简单的幻觉。如此界定的意义只是在事物和词语的限度内嬉戏的蒸汽。意义在这里似乎是最有力的逻辑证明的结果，但却是无效的，被祛除了动力的不毛的非实体。[18]刘易斯·卡罗尔精彩地描述了所有这些悖论：以不藏刀的笑脸的形式出现的摧毁性替角，和总是以替换歌名的骑士的形式出现的生产性替角——在这两个极端之间是构成艾丽丝历险记的所有次要悖论。[19]

用疑问句而非不定式或分词短语表达的意义（“Is God?”而不是 to-be-God 或 the being of God）能得到什么吗？初看起来，所得微乎其微。微乎其微是因为一个问题总是从可给予的、或然的或

可能的回应中提出的。因此，它本身就是一个被压制的替角，替代可能或必须用作回应的一个假定事先存在的命题。整个演说艺术就是根据演说者希望唤起的回应或他想要说服我们的命题来提出问题。甚至在我们不知道答案的时候，我们也只能假定在理论上答案已经有了，或已经存在于另一种意识之中了。因此——根据其词源——疑问句总是在一个社会的框架内发生：提出疑问不仅意味着共识，而且意味着善意，即根据环境、观点、立场和技术的经验意识而进行的知识和特定事物的分配，以至于某一特定意识早已知道了其他意识所不知的东西（几点了？——你有表或靠近钟表。恺撒是什么时候生的？——你懂罗马历史）。尽管有这个弱点，疑问句的公式至少有一个好处：它同时让我们把对应的命题当作回答，为我们开辟了一条新路。作为回答而构想的命题总是给作为问题的问题一个特殊解答，一个出于自身考虑的个案，抽象而和其他个案一道脱离与其相关的更高级的综合。因此，疑问句表示一个问题是如何被从记忆中抹掉的，根据对解答的不同理解而在经验中并为了意识而揭示出来。即便它不能给我们一个充足的想法，但能在我们心中激发起它使我们忘却的思想感情。

意义被置放在问题之中。意义是在复杂的主题中构成的，但复杂的主题就是一系列问题和疑问，命题就是回答和解决这些问题和疑问的因素。然而，这个定义要求我们摆脱属于思想的教条形象的一个幻觉：问题和疑问不再是从用作或能够用作答案的相应的命题中追溯出来的。我们知道这个幻觉的代理者：它是社会框架内的疑问句，它肢解问题和疑问，再根据共同的经验意识——换言之，根据一个简单信念的或然真理来重构这些问题和疑问。把这些问题综合或演算起来的伟大的逻辑梦想是妥协的结果。人们以为问题或疑问仅仅是对一个相应命题的抵消。结果，人们不能不相信主题或意义只不过是一个无效的替身，从它涵盖的那种命题中，甚至从假定所有命题（指示性命题）共有的一个因素中追

溯出来。看不到意义或问题是命题外的，它在种类上不同于其他命题，将使我们失去本质的东西：思想行为的发生，各种能力的运用。辩证法是问题和疑问的艺术，是问题的综合和演算。然而，如果辩证法只满足于从命题中追溯问题，那它就失去了它特有的力量，于是就开始了把它置于否定权力之下的漫长的历史。亚里士多德写道：

> 问题与命题之间的差异是句型转换的差异。如果可以这样说，“地球上的两足动物就是人吗?”或“动物属于人类吗?”那么结果就是一个命题；但是，如果这样说，“地球上的两足动物是人的定义或不是?”或“动物属于人类或不属于?”结果就是一个问题。其他情况也同样。当然，问题和命题在数量上是相等的；因为如果你变换一下句型，那么每一个命题都可以变成问题。

（这个幻觉进入了当代逻辑，其问题的演算被当作了数学之外的现象，这倒是真的，因为它本质上是逻辑的或辩证法的。然而，它仍然是从命题的简单演算中推演出来的，是从命题本身拷贝或追溯出来的。）[20]

在这样的引导下，我们相信问题都是现成的，一经解答或解决就消失了。在这个双重面相之下，它们不再可能是幻象了。在这样的引导下，我们相信思维活动以及与思维活动有关的真与伪都开始于对结论的寻求，它们只关心结论。这个信念也许与教条形象的其他预设相同：不符合环境的、任意立为模式的不成熟的例子。根据这个幼稚的偏见，老师提出问题，我们的任务就是解决这个问题，而结果是由一个有影响的权威判断真伪。这也是一种社会偏见，其明显的兴趣是让我们停留在婴儿状态，要求我们解决别处发生的问题，安慰我们或分散我们的注意力，说我们只要回答就

会得胜：作为障碍的问题，赫耳枯勒斯式的答问者。这就是我们在考试或政府复决书以及报纸竞争中看到的那种荒唐的文化形象的起源。（在报纸竞争中，每一个人都要按自己的趣味选择，只不过这个趣味必须与所有人的趣味相投。）成为你自己——可以理解为，这个自己也必须是别人的自己。就好像只要我们不控制问题本身，只要我们不掌握对问题的权利、参与和解决问题的权利，我们就不会继续当奴隶一样。思想的教条形象用心理上不成熟的、社会上反动的例子（识别、错误、简单命题和答案或回应）支撑自身，以便事先判断思想的最有价值的东西——也就是思考行为的发生和真与伪的**意义**。因此就可以加上第七条预设：回应和结论的预设，根据这个预设，真与伪只能以结论开始，或只能赋予回应的资格。然而，当用科学检验一个虚假问题时，这个合适的丑闻只能用来提醒一些家庭，问题并不是现成的，而必然是在恰当的象征领域里构成和伪装的；而那个主文本为了撰写出来就必然（容易出错地）要求有一个老师。人们提出进行教育实验，以便让学生，尤其是年轻的学生参与问题的创造、构想和提出。此外，每一个人都以某种方式“认识”到问题是最重要的。然而，事实上仅仅认识到这一点还不够，仿佛问题仅仅是临时和偶然的，注定要在知识的构成中消失，其重要性仅仅在于其强加给认识主体的否定的经验条件。相反，这个发现必须提高到超验的层面，不能把问题看作是“给定的”（达达），而看作拥有自身充足性的理想的“客观性”，并在各自的象征领域中暗示构成和投资的行为。真与伪与问题的解决毫无关系，但与问题有关。一个结论总是根据它所回应的那个问题而具有真实性，而问题则总是拥有与**自身的**真伪成正比——也就是与意义成正比——的结论。有些著名的公式说的就是这个意思，如“真正了不起的问题只有在解决的时候才提出来”或“人类只给自己提出它能解决的问题”——不是因为实用或思辨的问题仅仅是事先存在的结论的影子，恰恰相反，是因为结论必然来自使问

题作为问题而决定的圆满条件，来自为了提出问题而采用的方法和术语。问题或意义既是原始真实的场所，又是一个派生真实的发源。无意义、虚假意义和误解等概念一定与问题本身有关（有些问题通过不确定性而变成虚假的，有些问题是由于太多的决定而变成虚假的，而愚蠢则是造成虚假问题的能力；愚蠢不能够构思、理解或决定问题的提出）。哲学家和专家梦想检验问题的真伪：这是作为高级演算或综合的辩证法的目的。然而，只要没有明确得出超验的结果，而思想的教条形象在理论上仍然持存，那么，这个梦想就不过是一种“悔悟”。

自然幻觉（涉及从命题中追溯问题）实际上发展成了哲学幻觉。人们认识到了批评的必要性，并努力检验问题本身的真伪，但仍然认为问题的真实性只在于它能否接受某个结论。这次，这个幻觉的新形式及其技术性来自这样一个事实，即问题的形式是根据命题的**或然形式**构想的。亚里士多德已经这样做过了。亚里士多德让辩证法完成了真正的使命，而且是其唯一有效的使命，即提出问题和疑问的技巧。分析学给他们提供了既定问题或回答问题的方式，而辩证法则展示了如何合理地提出问题。分析学研究三段论必然导致一个结论的过程，而辩证法则发明了三段论的主题（恰恰是亚里士多德称为问题的东西），生发出与特定主题（命题）有关的三段论的因素。但是，为了判断一个问题，亚里士多德让我们考虑“所有人或大多数人或智者都接受的意见”，以便把这些意见与普遍的（可预见的）观点联系起来，并据此找到使它们在讨论中得到承认或否定的**地点**。因此，共同的地点就是对共识本身的检验：与每一个问题相对应的命题都包含着与偶发事件、种类、属性或定义相关的一个错误，这样的问题将被看作虚假命题。如果在亚里士多德那里辩证法似乎被贬值了，被简化成简单的意见或信念，那么这不是因为他误解了本质的任务，恰恰相反，是因为他没有很好地构想任务的完成。在自然幻觉的控制下，他从共识的

命题中追溯问题；在哲学幻觉的控制下，他让问题的真实性依赖于共同的地点——也就是依赖于发现结论的逻辑可能性（命题本身就表示可能的结论）。

在整个哲学史上，或然性的形式不断变化。因此，当数理方法的同党们声明与辩证法对抗时，他们不管怎样还保留了本质的东西——即问题的综合或演算的理想。但是，由于没有依靠或然性的逻辑形式，他们自己另立了适当的数理形式——不管是几何的还是代数的。因此，问题仍然是从对应的命题中追溯出来的，并根据能否找到结论的可能性而加以评价的。更确切地说，从几何学或综合的观点来看，问题是从一种称作定理的特殊命题推断出来的。希腊几何一方面总的倾向于出于对定理的考虑来限制问题，另一方面又把问题从属于定理。其理由是，定理似乎表达并发展了简单本质的属性，而问题则只关心事件和情感，这些事件和情感证明了本质在想象中的恶化或投射。结果，遗传的观点被严重地贬降到低级的层次：证据只表明某事不可能存在，而不表明其存在或为什么存在（因此，欧几里得常常使用否定的、间接的和还原的论证，使几何学始终受控于同一性原则，未能成为一种充足理由的几何学）。环境的一些重要方面也没有随着向代数和分析的观点的转化而变化。现在，问题是从代数的等式中追溯出来的，并根据能否进行提供根数的一系列系数的运算来评价的。然而，正如在几何学中我们想象问题已经解决了，在代数中，我们把未知数当作已知数来运算：我们就这样不辞劳苦地把问题还原到命题的形式，使其能够用作结论。这在笛卡儿那里很明显。笛卡儿的方法（寻找清晰性和独特性）就是解决既定问题的方法，不是适合于构成问题或理解疑问的发明的方法。与问题和疑问有关的规则只起到了明显次要的和从属的作用。在与亚里士多德的辩证法抗衡的过程中，笛卡儿仍然在关键的一点上没有改变，即问题和疑问的演算仍然是从以前的“简单命题”的演算中推断出来的，这又是教条形象

的预设。[21]

变体接踵而至，但都是在同一个视角之内。经验主义者除了发明一种新的或然形式——即发现结论的或然性或物质可能性还能做什么呢？那么康德本人呢？但是，康德本人比其他任何人都更想判断问题和疑问的真伪，他甚至用这些术语来界定“批判”。他关于理式的既作为问题化又作为问题框架的深奥理论使他重新发现了辩证法的真正根源，甚至把问题引入到实践理性的几何学论证中来。但是，由于康德批判的主导是共识或教条形象，康德仍然根据能否找到结论的可能性来定义问题的真伪。这次是或然性的超验形式的问题，关系到能力的合理应用，这在不同情况下是由共识的（与问题相对应的）这种或那种组织来决定的。我们总是看到这个幻觉的两个方面：自然幻觉从假定先存的命题、逻辑意见、几何定理、数学等式、物理假设或超验判断中追溯问题；哲学幻觉根据问题的“可解答性”——即根据寻找答案的或然性的外在和可变形式——来评价问题。因此，最重要的是，根由本身应该是简单的外部条件。哲学在声称把真实的结论引申到问题本身的同时又身陷教条形象的牢笼，因此它在点或恶毒的圆上的奇怪的飞跃把问题的真实性转换为结论的或然性了。这里所缺失的是问题的内在性，首先决定其真伪、衡量其内在生成力的必要的内在因素，即辩证或综合的客体，“区别性的”因素。问题是检验和选择。重要的是真理就发源在问题的核心，思想中真理的生产。问题是思想中的区别性因素，真理中的生成因素。因此，我们可以用有效遗传的观点来代替简单的条件观点。真伪就其条件来说并不受条件的制约，而条件就其可能表示的东西来说也不总是无关紧要的。认真讨论“真伪问题”的唯一方式是根据以问题为手段、与其意义成正比的真伪的生产。这种做法足以使我们放弃从或然性命题拷贝问题、根据能否找到结论的或然性来判断问题真伪的做法。相反，“问题的解决”必须依赖某种内在特性：它必须由问题的条件来决

定，与真正的结论一道在问题中并由问题引发。如果没有这种颠倒，著名的哥白尼革命就等于零。此外，只要我们依然与欧几里得紧密联系在一起，就没有什么革命：我们必须走向充足理由的几何学，雷曼式的区别性几何学，它能在连续的基础上产生断续性或把结论放在问题的条件之中。

意义不仅是理式的，问题本身也是理式。在问题和命题之间始终存在着种类上的差别，一个重要的中断。一个命题本身是特殊的，再现了一个确定的**回应**。一系列命题可以通过这种方式分配下去，让它们所再现的回应构成一个总的**结论**（如代数等式的等值）。但是，无论是普遍的还是特殊的，这些命题只能在激发它们的表层问题中找到意义。只有理式或问题是普遍的。给予问题以一般性的并不是结论，而给予结论以普遍性的却是问题。只靠一系列简单的起分析作用的例子来解决问题是不够的：问题获得最大限度的理解和引申的条件必须确定，这些条件必须能够把适于结论的理想连续性传达给特定的结论。即使对于只有单一结论的问题而言，指代这个例子的命题只能在能够理解想象的环境和融会理想的连续性的联合体中获得意义。解决问题始终是在连续性的基础之上导致断续性的产生，而连续性发挥着理式的作用。一旦我们“忘记”了问题，在我们面前的就不是一个抽象的一般结论了，因为没有什么东西能支持那种一般性了，没有什么东西能防止结论以碎片的方式进入构成例子的特殊命题。一旦脱离了问题，命题就坠落到特殊命题的地位，其唯一的价值就是指代。这时，意识会试图重构问题，但却是通过特殊命题（疑问、怀疑、相似性、假设）的被中立化了的替角和一般命题（等式、定理、理论……）的空洞形式。[22]于是开始了双重混淆，把问题融入了一系列**假设**之中，并把它们从属于一系列的**范畴**。普遍性丢失了，但一同丢失的还有单一性，因为问题或理式是具体的单一性，同时也是真正的普遍性。与构成问题的普遍性的各种关系相对应的是单一的点和区别

性的点的分布，这些点决定着问题的条件。普罗克洛斯甚至在保持定理对问题的优势的同时还严格地根据事件和情感的顺序来界定问题的条件。[23]莱布尼茨也清楚地说明了问题与命题之间的区别：所有事件，“方法和状况”，命题就是从它们当中汲取意义的。但这些事件是理想的事件，比它们按结论顺序决定的真实事件要深刻，而且在性质上不同于这些真实事件。在这些大的喧嚣的事件之下是小的沉默的事件，正如在自然之光之下是理式闪烁的微光。单一性超越特殊的命题，正如普遍性超越一般的命题。问题的理式不是简单的本质，而是关系和与关系相对应的单一性的多元体或联合体。从思想的角度看，普通与单一之间的问题性区别，以及产生于在问题条件中不利分布的无意义，都无疑比真伪这个二元假设或范畴重要，也比产生于混淆结论的“错误”重要。

没有结论问题就不存在。但是，它非但没有在这种遮掩中消失，反而在结论中坚持和持续下来。问题在解决的时候得以确定，但其决定并不是解决：这两个因素在种类上不同，决定等于是伴随着结论出现的发生。（这样，单一性的分布就完全属于问题的条件，而它们的具体细节则指在这些条件之下建构的结论。）就其与结论的关系而言，问题既是超验的又是内在的。超验是因为它包括在遗传因素之间的理想联合或区别性关系之中。内在是因为这些联合或关系是实际关系的化身，但与实际关系并不相像，并被局限在结论的范围内。这最清楚地见于罗伯特·洛特曼令人羡慕的著作中，他表明问题首先是辩证观念之间的柏拉图理式或理想的联合，相对于“事件性的生存环境”；他还表明问题是如何在数学的、物理的或其他领域内在构成预想结论的真实关系内部得以实现的。正是在这个意义上，根据洛特曼所说，科学总是参与超越自身的辩证关系——也就是元数学或超命题的范围——甚至当这种辩证关系的联合只能化身为有效的科学命题和理论的时候。[24]问题总是辩证的。正因如此，无论何时，当辩证“忘记”了它与问题形

式中的理式的亲密关系时，当它满足于从命题追溯问题时，它就失去了真正的力量，受否定力量的左右，必然用对立的、相反的或矛盾的命题的简单对峙来替代问题的理想的客观性。这一漫长的堕落开始于辩证自身，在黑格尔哲学中达到了顶峰。但是，如果问题在理论上真的是辩证的，而它们的结论又是科学的，那么，我们就必须彻底区分下列因素：作为超验例证的问题；问题的内在运动用以表达其条件的象征领域；问题得以体现的能够得出科学结论的领域，前面的象征主义就是根据这种解决能力来限定的。这些因素之间的关系只能通过关于问题的一般理论和与之对应的理想综合能力具体说明。

问题及其象征领域与符号保持着某种关系。符号“引发问题”，并在象征领域内发展起来。能力的悖论式功能——包括第一个例子中的与符号相关的感性——指贯穿所有能力的理式，并依次唤醒每一个能力。相反，本身把意义提供给语言的理式在每一种情况下都指能力的悖论式功能。对理式的探讨和能力向超验运用的提升是同一回事。这是重要的实习或**学习**过程的两个方面。一方面，一个学徒就是构成或从事这种实际或理论问题的人。学习恰当地描述了一个人在面对具体问题（理式）的时候进行的主观活动，而知识则仅仅表示概念的一般性或冷静地占有促成结论的规则。心理学有一个著名的测验，让一只猴子在许多不同颜色的箱子当中寻找一只装有食品的特定颜色的箱子。在那么一段悖论的时期里，“错误”在减少，尽管猴子并不拥有关于“结论”的“知识”或“真理”：在这个吉祥的时刻，哲学家—猴子向真理走来，他自身生产着真理，但只是开始渗透一个问题的混合色彩。这里，我们看到答案的断续性是如何在理想实习的连续基础上得以生成的；真伪是如何根据对问题的理解而得以区别的以及获得的终极真理又是如何出现的，仿佛它就是完全确定和彻底理解的一个问题的界

限，或构成意义的那些遗传系列的产物，或并不完全发生在猴子头脑中的一次生成。学习就是进入构成理式的普遍关系之中，进入与这些关系相对应的单一性当中。如莱布尼茨所说明的，关于大海的观念就是与这些关系中不同程度的变体相对应的普遍性和特殊性之间的联合关系或差异关系——而这个系统的整体则以海浪的真实运动为具体体现。学习游泳就是把我们身体的不同的点与客观理式的单一的点结合起来，以便构成一个问题域。这种结合为我们确定了意识的一道界限，在这里，我们的真实活动根据我们对真实关系的感知进行调节，进而给问题提供一个结论。此外，问题理式恰恰是终极的自然因素和微小感知的潜意识客体。因此，“学习”总是通过潜意识并在潜意识内发生，从而在自然与精神之间建立了深度共谋的纽带。

另一方面，学徒把每一种能力都提升到超验运用的水平。在感性方面，他试图获得能够掌握只能感觉得到的东西的第二能力。这是感官教育。一种暴力被从一个能力传到另一个能力，但总能够通过每一个能力的完善来理解他者。基于感性内部的哪些符号，借助记忆中的哪些宝库，在哪个理式的单一性所决定的扭力之下，思想将被唤起？我们从来不能事先知道人如何学习：借助哪种爱人才擅长拉丁语，什么样的相遇使他们成为哲学家，用什么字典他们才学会思考。能力的界限在承载和传递差异的那个破碎形状中层层套嵌。这里与其说是学习的方法，毋宁说是寻宝的方法，但有一种暴力训练，一种影响整个个体的文化或 paideïa（在感性中出现感觉行为的一个白化病人，在语言中出现言语行为的一个失语症患者，在思想中出现思考行为的一个无头生物）。方法是调节一切能力使之合作的知识。它因此是共识的显示或天赋我思的实现，它假定一种善意，仿佛这是思想者“深思熟虑的决定”。但是，文化是一种不由意志所决定的冒险，把感性、记忆然后是思想与所有必要的残酷和暴力联系在一起的学习运动，如尼采所说，这恰恰

是为了“训练‘一个民族的思想家’”，或“为精神提供一种训练”。

当然，人们常常认识到学习的重要性和尊严。但是，这将采取崇尚知识的经验条件的形式：在准备活动中发现的高贵仍然要在结果中消失。此外，即便我们坚持学习的特殊性，坚持用于学徒的时间，但这是为了平息心理良心的不安，它当然不想辩驳用知识代表整个超验领域的权利。学习只是知识与知识之间的中介，从一个到另一个的生存通道。我们完全可以说学习归根结底是一项无止境的任务：它毕竟是由环境和知识的获得决定的，以天赋或先验因素的形式，甚或一个调节性的理式的形式外在于知识假定的简单本质。最后，学徒就好比玉米地里的大鼠，而洞外的哲学家拿走的只是结果——知识——以便发现它的超验原则。甚至在黑格尔的著作中，我们在《现象学》中发现的非凡的学徒期，就其原则与结果而言，仍然从属于以绝对知识的形式出现的理想知识。这里，柏拉图确实又是个例外。对柏拉图来说，学习的确是灵魂的超验运动，不能还原为知识，也不能还原为非知识。思想的超验条件必须从“学习”，而非从知识汲取。正因如此，柏拉图才以回忆而非天赋的形式确定条件。这样，时间就被引入了思想——不是以服从于实际状况的思想者的经验时间的形式，而是以原则上的条件或纯思想的时间的形式（时间容纳思想）。于是，回忆就在学徒期的特殊材料中发现了正当的客体，它的备忘录——即在疑问和问题，独立于答案的迫切需要回答的问题，理式的场域。为什么有那么多与思考工具相关的基本原则都在记忆中妥协了？如我们所看到的，柏拉图的时间把差异、学徒期和相异性引入了思想，只是为了让它们再次从属于相似性和同一性的神话形式，因而也从属于思想本身的形象。结果，柏拉图的学徒理论便成为一种悔悟，被刚刚出现的教条形象所压倒，然而也促成了它仍然无力探讨的一种无根性。一个新的备忘录会说：知识不过是一个经验图像，不断回归到经验中去的简单结果；而学习是真正的超验结构，它把差异与差

异、不相似性与不相似性统一起来，而没有在它们中间调和；而且把时间引入了思想——不是以神话的过去或以前的现在为形式，而是以一种普遍空虚时间的纯粹形式。我们总是不断发现有必要颠倒经验与超验之间的假定关系或划分。此外，我们必须把知识的预设看作教条形象的第八个预设，以假定简单的结果融会和利用所有其他预设的一个预设。

我们已经列出了八个预设，每一个以两种形式出现：(1)原则的预设，或普遍的天赋我思(思想者的善意和思想的善的本性)；(2)理想的预设，或共识(作为协调能力的共识和作为保证这种协调的分配的善意)；(3)模式的预设，或识别(召唤所有能力对假定相同的一个客体进行识别，以及由此在分配中产生错误的或然性，这时，一个能力把其客体之一与另一个能力的不同客体相混淆)；(4)因素的预设，或再现(差异被从属于相同性与相似性、类比性与对立性等互补维度)；(5)否定的预设，或错误(其中，错误表达思想可能出错的一切，但只是作为**外部**机制的结果)；(6)逻辑功能的预设，或命题(指代被认为是真理的场所，意义不过是中立的替代或对命题的无限替代)；(7)形态的预设，或结论(问题被物质地从命题中追溯出来，或者，在形式上由其可能解决的或然性所限定)；(8)结局或结果的预设，知识的预设(把学习从属于知识，把文化从属于方法)。每一个预设都有两个形式，因为它们既是自然的又是哲学的，时而出现在任意的例子中，时而出现在提前假定的本质中。这些预设是不必言说的。就这些假设的例子的本质和选择而言，它们在沉默时更加有效。它们一起构成了思想的教条形象。它们把思想压在形象之下，这就是再现中相同性和相似性的形象，但却深刻地揭示了思想的方式，并间离了差异与重复、哲学的开始与重新开始这两股力量。产生于思想的思想，思考的行为既不是天赋的，也不是回忆所事先设定的，而是由其生殖功能所生发的，它是没有形象的思想。但这样一种思想是什么呢？它如何在世界

上发生作用呢?

注　释

[1]见 Descartes, "The Search for Truth by Means of the Natural Light," in *The Philosophical Writings of Descartes*, transl. John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, vol. II。

[2]费尔巴哈就是最深入探讨开端问题的哲学家之一。他痛斥哲学普遍的隐含预想,尤其是黑格尔的预想。他表明哲学不能开始于一个**前哲学的**形象,而必须开始于与**非哲学**的"差异。"(然而,他假定从经验的、感知的和具体的存在开始就足能满足真正开端的迫切需要了。)见 *Contribution à la Critique de la Philosophie de Hegel*, transl. Louis Althuser, in *Manifestes philosophiques*, Paris: Presses Universitaires de France, 1960, especially p. 33。

[3]"善意是世界上所有事物中分配最平等的东西"这句话是《方法论》第一部分的开头,见 *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I。

[4]Descartes, "Second Meditation," in *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. II, p. 21.

[5]Nietzsche, "Schopenhuaer as Educator," in *Untimely Meditations*, transl. by R. J. Hollingdale, Cambridge: Canbridge University Press, 1983, p. 137.

[6]关于这种共识和识别模式的持存,见 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, transl. Colin Smith, London: Routledge & Kegan Paul, 1962, pp. 239ff, 313ff。关于康德的共识理论,尤见 *Critique of Judgement*, transl. Werner S. Pluhar, Indianpolis, IN: Hackett, 1987, sections 18—22 and 40, 以及在《纯粹理性批判》中宣布的原则:"纯粹理性的观点本身从来都不是辩证的;这些观点促使产生的欺骗性幻觉只能是由于它们的误用。它们就产生于理性的本质;审判所有权利和理论主张的这个最高法庭本身不可能是欺骗和幻觉的来源"(Kant, *Critique of Pure Reason*, transl. Norman Kemp Smith, London: Macmillan, 1973, Appendix to the Transcendental Dialectic, p. 533);"就人性的本质目的而言,最高的哲学也不能超过可能的范围,即自然赋予最普通的理解力的引导。"(引自 The transcendental Doctrine of Method", ch. 2, *Critique of Pure Reason*, p. 652)

[7]关于"古典的"再现世界上差异对构想的同一性和感知的相似性的双重隶属,见 Michel Foucault, *The Order of Things*, transl. Alan Sheridan, London: Tavistock,

1977, pp. 54ff, 67ff。

[8]Plato, *The Republic*, Book VII, 523b, transl. Paul Shorey, in *Plato: The Collected Dialogues*, ed. E. Hamilton and H. Cairns, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.

[9]Ibid., 524a, b. 注意 Gaston Bachelard 把这个问题或问题的携带者与笛卡儿的怀疑对立起来，谴责了哲学的识别模式：*Le rationalisme appliqué*, Paris: Presses Universitaires de France, 1949, pp. 51—56。

[10]想象的情况：只有这种情况康德认为是从共识的形式中解放出来的一种能力，并为其找到了一个真正合理的"超验"运用。实际上，《纯粹理性批判》中的图式想象仍然是在逻辑共识之下；判断美的反思式想象仍然在审美共识之下。然而，根据康德所说，想象与崇高一道被迫面对或局限于自身的极限之内，其幻想力，其最大限度，而这等于是不可想象的，没有形状的，或畸形的(《判断性批判》s. 26)。此外，它把这种束缚转化为思想，反过来又被迫把超感性的东西当作自然和思想能力的基础：思想和想象在此进入了一种根本的不协同状态，一种相互施加暴力的状态，而这正是一种新的和谐状态的条件(s. 27)。结果，就崇高的情况来看，识别的模式和共识的形式都需要有一种相当不同的思想观念(s. 29)。

[11]Martin Heidegger, *What is Called Thinking?* Transl. J. Glenn Gray, New York: Harper & Row, 1968, p. 3. 的确，海德格尔保留了思想与被思之间的一个类比——甚或是同源——的欲望或亲善的主题。关键在于他保留了相同性的优势，尽管这包含着差异本身——于是人们用礼物的隐喻代替暴力的隐喻。在所有这些意义上，海德格尔并没有抛弃我们所说的高于主观假设之上的东西。如在《存在与时间》中所看到的(transl. John Macquarie and Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell, 1987)，实际上对存在有一种前本体论的隐含的理解，**尽管**海德格尔明确说**不必由此得出清晰的概念**。

[12]Kostas Axelos 清楚地阐述了"不和谐的和谐"的观点，并用它来形容当下世界，还用了一个特殊的符号(和/或)来表示这个意义上的本体论差异；见 *Vers la pensée planétaire*, Paris: Editions de Minuit, 1964。

[13]Artaud, "Correspondence with Jacques Rivière", *Collected Works*, vol. 1, transl. Victor Corti, London: John Calder, 1968, p. 19 (英文译文有所变动)。

[14]见 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, transl. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 23："教条主义是一种思维方式，无论是在普通的认识还是在

哲学研究中，它都不过是这样一个见解，即认为真实包含在本身就是一个固定结果或即刻成为已知的命题之中。对于恺撒什么时候出生或体育场有多少米这样的问题，应该给予清楚的回答……但这种所谓的真实在性质上不同于哲学的真理。”

[15]Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*. 谢林对邪恶(愚蠢和恶意)有过精彩的论述，其像根由一样自治的根源(本质上与个体化相关)，以及此后的整个历史，见“Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine”, in *Essais*, transl. S. Jankélévitch, Paris: Aubier, 1949, pp. 265—267: “上帝允许这个根由独立行动……”

[16] Bernard Russell: *An Inquiry into Meaning and Truth*, Harmondsworth: Penguin, 1962, p. 201.

[17]因此罗素才高扬单一命题。见他与卡纳普的论战，*An Inquiry into Meaning and Truth*, pp. 244ff。

[18]见 Hubert Elie 卓越的著作 *Le complexe significabile*，Paris: Vrin, 1936，该书表明了这个意义理论的重要性和悖论，它起源于 14 世纪的 Ockham 学派(Gregory of Rimini, Nicholas d'Autrecourt)，由 Meinong 重新发现的。以这种方式构想的意义的贫乏和无效性也见于胡塞尔的著作：“表达的层级性——而这构成了它的特色——尽管它把表达给予了所有其他意图——并不是生产性的。也可以说，它的生产力，它的智力服务，都在**表达**的过程中耗尽了，采取了由功能所引进的概念的形式。” *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, transl. W. R. Boyce Gibson, London: George Allen & Unwin, 1931, Section 124.

[19]关于与刘易斯·卡罗尔有关的这些悖论的深入讨论，见 *The Logic of Sense*, transl. Mark Lester, New York: Columbia University Press, 1990, pp. 28—35。

[20]Aristotle, *Topics*, I, 4, 101b. 30—35, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barne, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984, vol. I, p. 169. 同样的幻觉在现代逻辑中继续存在：如所定义的问题的演算——主要是 Kolgomoroff——仍然是从与其同构的命题演算中追溯而来。见 Paulette Destouches-Février, “Rapports entre le calcul des problèmes et le calcul des propositions”, *Compte rendus des séance de l'Académie des Sciences*, April 1945。如我们将看到的，像 G. F. C. Griss 的“没有否定的数学”等尝试都为这种虚假的问题范畴的观念所限。

另一方面，莱布尼茨意识到了可变因素，但在问题或主题与命题之间始终存有一道鸿沟：“的确有些‘主题’可以说介于观念与命题之间，也就是**问题**。有些问题只需要回答是或否，而这些是最接近命题的问题；但还有一些问题提问方法，提问细节等等，而如

果它们要成为命题的话，那还要加上很多东西"；*New Essays on Human Understanding*，transl. and ed. Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge：Cambridge University Press，1981，Book 4，ch. 1，p. 356.

[20]在 *Rules for the Direction of the Mind* 中，笛卡儿把与"简单命题"相关的规则与有关"问题"的规则区别开来了(Rule XII)。后者是从第 13 条规则开始的，而且是第一次被包括进来的。笛卡儿本人强调他自己的方法与亚里士多德辩证法之间的相似性："这是我们模仿辩证学家的唯一方面：当**证明**三段论的形式时，他们假定三段论的条件或主题是已知的；同样，我们的一个先决条件是，所运算的问题已经是充分理解的问题了。"见 *The Philosophical Writings of Descartes*，vol. I，p. 51。同样，在 Malbranche 的著作中，"问题"也起到从属的作用——见 *The Search After Truth*，transl. T. M. Lennon and P. J. Olscamp，Columbus：Ohio State University Press，1980，VI，2，ch. 7——在斯宾诺莎的著作中，几何方法的使用根本与"问题"无关。

然而，在《几何学》中，笛卡儿强调了不仅仅关注结论而从问题构成的角度进行分析的重要性，(在一些精彩的段落里，奥古斯特·孔德也坚持这一点，表明"单一性"的分布决定"问题的条件"见 *Traité élémentaire de gépmétrie analytique*，1843。在这个意义上，我们可以说作为几何学家的笛卡儿比作为哲学家的笛卡儿走得更远。

[22]现代认识论的一个最富创造性的特点是识别问题的这种双重的"不可简约性"(在这个意义上，把"problematic"用作名词对我们来说似乎是一个不可或缺的新词)。见 Georges Bouligand 以及他在"问题因素"与"全球综合因素"之间所作的区别(尤见 *Le declin des absolus mathématico-logiques*，Editions d'Enseignement supérieur，1949)；Georges Canguilhem 及其问题理论(尤其是 *On the Normal and Pathological*，transl. Carolyn R. Fawcett，Dordrecht，Holland：D. Reidel，1978)。

[23]Proclus，*A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*，transl. Glenn R. Morrow，Princeton，NJ：Princeton University Press，1970，pp. 63—67.

[24]Albert Lautman，*Essai sur notions de structure et d'existence en mathématiques*，Paris：Hermann，1938，vol. I，p. 13；vol. II，p. 149("我们所允许的唯一先验的因素是在发现结论之前在对迫切问题的经验之中给予的……")关于问题的这种双重性——超验性和内在性，见 *Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques*，Paris：Hermann，1939，pp. 14—15。

精神分析学与欲望

吉尔·德勒兹

陈永国　译

组装——就其内容而言——充满了生成和强度、密集的流通和各种多元性(伙、群、类、种族、人口、部落等)。在表达上,组装处理不定冠词或绝不是不确定的代词("一个"肚子,"一些"人,"一个人"打了"一个"孩子……)——并非未区分但却标志着过程的动词不定式(to walk, to kill, to love…)——不是表示人但却表示事件的专有名词(这些事件可以是群体、动物、实体、单一性、集体,用大写字母书写的一切,生成马的汉斯)。集体的机器组装是欲望的物质生产,也是语言表达的原因:用符号表示的一连串表达,其内容相对而言是最少形式化的。不是代表一个主体——因为没有语言表达的主体——而是给一个组装编程。不是给语言表达过度编码,而恰恰相反,是要防止它们在意义综合的暴政之下塌倒。而奇怪的是,精神分析学——夸口逻辑性极强的精神分析学——丝毫不懂不定冠词的逻辑,不懂动词不定式的逻辑和专有名词的逻辑。精神分析学家不惜一切代价想要在不确定的词背后找到确定的、所有格和人称代词。当米拉尼·克莱恩的孩子们说"一个肚子"或问"人是怎样长大的"时,米拉尼·克莱恩听到的却是"我妈妈的肚子"或"我会与爸爸一样高吗"。当他们说"一个希特勒"、"一个丘吉尔"时,米拉尼·克莱恩在此看到的所属格是坏的妈妈或好的爸

爸。军人和气象员——而非精神分析学家——在用专有名词指一个军事行动或地理过程(如“台风行动”)时,他们至少明白这个专有名词的意思。有一次,荣格向弗洛伊德谈起他做过的一个梦:他梦到了一个骨灰瓮。弗洛伊德想让荣格说他曾经产生过想让某人死的欲望,而这无疑指他妻子的死。“荣格惊奇地指出有好几个头骨,而不止一个。”[1]同样,弗洛伊德也不想有六或七匹狼:父亲的代表只能有一个。此外还有弗洛伊德对小汉斯的处理:他没有说明这个组装(楼房—街道—邻居—仓库—面包车—马——匹马倒下了——匹马被鞭打);他没有说明这个环境(不许孩子到大街上去,等等);他没有说明小汉斯的努力(马的生成,因为其他的出路都被堵死了:童年的区域,汉斯的动物生成的区域,作为生成之标志的不定式,逃跑路线或解域运动)。对弗洛伊德来说,唯一重要的就是马代表父亲——而那就是结局。实际上,就一个组装而言,从中抽取一个部分,从中抽取一个时刻,就足以打破欲望的整体,打断进程中的生成,用过度想象的相似物指代它们(马=我的爹爹)或过度象征关系的类比(顶撞=做爱)。所有的真实欲望都已经消失了:取而代之的是一个语码,对语言表达的象征性的过度编码,不给病人以机会的虚构的表达主体。

如果你接受精神分析,你就相信你能说话,并因为这一点你会愿意付钱。但你没有一点谈话的机会。精神分析学的整个设计就是为了防止人们谈话,就是要剥夺真实表达的全部条件。我们为完成下一项任务而组织了一个工作小组:阅读精神分析学报告,尤其是儿童的报告;只读这些报告,把它们分成两个栏目,左边是孩子说的话,是他们自己的叙述,右边是精神分析学家听到和保存起来的话(始终是“被迫选择”的卡片诡计)。这令人惊骇。这方面的两个重要文本是弗洛伊德的小汉斯和米拉尼·克莱恩的小理查。这是一次惊人的较量,[2]好比相差悬殊的两个量级的拳击比赛。一开始我们就看到理查的幽默,开 M. K. 的玩笑。他的所有这些欲望

的组装在战争期间经历了一次测绘活动：专有名词的分配，地域的分配和解域化、临界和跨越的运动。K 太太麻木耳聋，无动于衷，却要打破小理查的力量。该书的主旨就在文本自身："K 太太阐释，*K 太太阐释*，**K 太太阐释**……"据说眼下不再有这样的东西了：意义取代了阐释，能指取代了所指，分析者的沉默取代了评论，阉割比俄狄浦斯更确定，结构功能取代了父母形象，父亲的名字取代了我的爹爹。我们没有看到重要的实际性变化。病人每次嘟哝着说"罗尼的嘴"时都要被纠正为"母亲的嘴"；当另一个说"我想要加入嬉皮组织"时，分析者总要问他"你为什么发长 P 的音"。这两个例子构成了以最高能指为基础的分析的一部分。这些东西甚至是连分析者都不需要谈的，因为被分析者和他懂的一样多，但分析如果不包括这些东西又能包括什么呢？于是，被分析者成了分析者——一个非常滑稽的术语。所有这些都清楚地向我们说明：你什么都不懂，俄狄浦斯，那不是爹爹妈妈，那是象征，法律，文化的开始，那是能指的结果，那是主体的有限性，它具有"作为生活的存在的缺乏"。而如果那不是俄狄浦斯，那将是阉割，以及人们所认为的死亡冲动。精神分析学家教导人们无限地放弃，他们是最后一批牧师（不，他们之后还会有别人）。不能说他们非常快活；看看他们那死板的面孔，僵硬的脖颈（只有拉康还保留一些幽默感，但他承认他不得不独自发笑）。他们正确地谈到他们需要"报偿"来承受那些传言的重负；他们还是决定不支持精神分析学中为获取金钱的一种象征性的无利害关系的命题。我们偶然翻开某一精神分析学家的文章，一篇两页的文章里说："人的长期依靠，他无力帮助自身……人类与生俱来的低贱……他生存中固有的自恋创伤……人类状况的痛苦现实……这都意味着不完整，冲突……人的内在痛苦，这实际上把他引向了最高级的创造。"一个牧师可能早就会由于如此傲慢和朦胧的风格而被驱逐出教会。

可是，精神分析学中的许多事情都发生了变化。它要么深深

陷入各种治疗、调整甚至市场开发的技术，大规模的调和中特殊的一笔，组合复调音乐中短短的一条线谱。它要么在提炼过程中高尚地回归弗洛伊德，一声孤独的和谐音，一次鼓舞人心的说明，除了与语言学订立契约之外而不需要别的契约（尽管相反的情况并不是真的）。但不管它们的区别有多大，我们都相信这两个相对立的方向都为相同的进化提供了证据，这种进化有下列几个特点。

首先，精神分析学的中心移动了——从家庭移到了婚姻生活。它介于配偶、恋人或朋友之间而非父母和孩子之间。甚至孩子也要接受心理学家的引导，而不是家长——或者通过广播咨询来调节父母与孩子的关系。这个幻影已经使儿童记忆成为多余的了。这是一句讲究实际的话，招募人们接受精神分析：根据家族谱系，招募的新兵将越来越少，而根据朋友圈子，则将越来越多（“你也该接受分析”）。塞杰·勒克莱尔不无幽默地说：“现在的分析，常常坐在沙发上围成一圈的是朋友和恋人，他们取代了亲属关系。”[3] 这对实际存在的问题有几分重要：神经官能症放弃了遗传模式（即便遗传是在家庭环境中产生的），而追求触感模式。神经官能症已经获得了最可怕的权力，通过触感传播的权力：“如果你不加入我的话我就不放你走。”我们羡慕以前的神经官能症患者、歇斯底里和偏执狂患者的审慎考虑，他们要么独自处理自己的问题，要么在家庭内部；相反，现代的抑郁症患者则是吸血鬼，危害极大。他们接受尼采的预言：他们无法忍受“一种”健康的生存；他们将不断地把我们握在他们的掌心。然而，医治他们首先意味着捣毁了他们内心的害人意志。但精神分析学家怎样做到这一点的呢？这个人反倒受到大量病人的眷顾。可能有人认为1968年5月运动给了精神分析学以致命的一击，将使精神分析学的话语风格显得格外荒唐。实则不然。许多年轻人又回到了精神分析学的阵营。这恰恰是因为它能够抛弃不再让人信任的家庭模式，而选择了更加令人担忧的方向，一种“政治的”微观触感，而不是私下的宏观谱系。精神分

析学从没有如此充满生机，无论是由于它成功地渗透了一切领域，还是因为它为超验的立场、其特殊的秩序奠定了新的基础。

其次，从历史上看，精神分析在我们看来并不是围绕疯狂观念进行的，相反，恰恰是在很难应用疯狂观念的一点上展开的。精神分析主要针对谵妄的问题，在这种情况下，人的理智能力没有受到损害。一方面，有些人看起来疯狂，但实际上并非“真的”如此，因为他们保住了各种能力，特别是正常管理金钱和财产（偏执行为，阐释的谵妄等）的能力。[4]另一方面，有些人“真的”疯了，但看上去不像，突然采取了没有先兆的疯狂行动，纵火、谋杀等（单狂症，激情或复仇的谵妄）。如果精神病医生心地不善，那是因为他一开始就不善，他一开始就卷入了消解疯狂观念的矛盾之中：他由于把并未真的精神失常的人当作疯子、同时没有及时治疗显然真疯的人而受到谴责。精神分析学跻身于这两者之间，表明我们都有过精神失常的经历，只不过看不出来而已，但也说明了我们看起来疯狂而实际上并不疯。这完全是“日常生活的心理病理学”。简言之，精神病学就是围绕疯狂概念的失败构成的，精神分析学才与之关联起来的。福柯的分析，然后是罗伯特·卡斯泰尔的分析，几乎无以复加地表明了精神分析学是如何在精神病学的土壤里发展起来的。[5]由于在两极之间发现了神经官能症患者的世界，他们的理智丝毫无损，甚至摆脱了谵妄，精神分析学在初始阶段成功地开展了一项重要运动：与各种各样的此前被排除在外的人订立自由的契约关系（“疯狂”把所有疯狂的人排除在可能的契约之外）。这个特殊的精神分析契约，为了金钱的流动而展开的词语流动，将使精神分析学家能够进入社会中所有那些有疑问的案例。但是，精神分析学的势头越是高涨，它就越转向神经官能症所隐藏的谵妄之中，对这种契约关系也就越不满意——即便在表面上这种关系仍然保存了下来。精神分析学所实现的东西实际上正是弗洛伊德在晚年感到焦虑的东西。它已经变成无休止的了，在原则上无休止的了。

同时，它产生了“大众”效应。而界定大众效应的东西不必是阶级的、集体的、群体的性质，而是从契约到法律条文的司法转变。精神分析学似乎越来越成为不可转让的、不可异化的、**固定的**法律条文，而不是临时的契约关系。恰恰是因为置身于精神病学发展到极限的两极之间，通过扩大这两极之间的领域并加以探讨，精神分析学才发明了关于精神疾病或心理困惑的成文法，这些疾病不断以新的形式广泛传播而形成了一个系统网络。于是，一个宏大的计划摆在了我们的面前：精神分析学是一项终生事业。

巴黎弗洛伊德学院的重要性也许主要在于这样一个事实：它第一次提出了一个新的精神分析学领域的各项要求，不仅在理论上，而且在法律条文的组织上，在其初创的条款上。它所清楚提出的是精神分析条文，对立于旧的契约：它一下子想象出一种官僚政治的突变，从杰出人物（精神分析学创始时期的激进社会主义者）的官僚政治向大众官僚政治的转变；这次，它所发放的不是有限的契约，而是公民证书和身份证等法律文件。精神分析学使人想到了罗马，呈现一派西塞罗的氛围，并在“诚实人”与“乌合之众”之间划定了一条界限。[6]如果弗洛伊德学院给精神分析学界带来了这么多的麻烦，那不简单是其理论上的傲慢或其实践的结果，而是因为其新的组织计划。其他精神分析团体可能断定这个项目不合适；但他们这样说是因为它道出了一次变化的实情，这次变化以契约为伪装影响了整个精神分析学，而其他组织则对此保持沉默。我们并不为这个契约伪装的消失感到遗憾，因为它从一开始就是虚伪的。此外，我们不是说精神分析学现在与大众有关，而只是说它具有大众功能——不管这是虚幻的、有限的，还是只为“精英”的。这次变化的第二个方面是，不仅从家庭转化到婚姻，从亲族转化到对手，从谱系转化到触感，而且还**从契约转化到法律条文**。有时候精神分析学这些无休止的岁月给社会工人增加了“工资”；可以认为精神分析学充斥于社会的各个角落。[7]这对我们来说似乎比实践

和理论更重要，后者就总体轮廓来说始终没有变。于是就有了精神分析学与精神病学之间关系的颠倒；就有了精神分析学要成为一种官方语言的野心；就有了它与语言学的契约（我们并没有与语言订立契约）。

然而，理论本身也发生了变化，似乎发生了变化。从所指到能指的转化。如果我们不再为假定具有意义的征候寻找一个所指；如果我们反倒为不过是其结果的征候寻找能指；如果阐释让位于意义——那么，一个新的转化就发生了。于是，精神分析学就真的有了自己的指涉，而不再需要什么外部“指涉物”了。在精神分析学中，在分析学家的咨询室里发生的一切都是真实的。在别的地方发生的事情都是派生的或次要的。这是鼓励信任的一个极好方法。精神分析学为了获得一个原理性系统而不再是一门实验性科学了。精神分析学，index sui，从作为其先决条件的操作中衍生出来的东西就是真理；沙发是无底之井，在原则上无休无止。精神分析学停止了对真理的“探讨”，因为它现在构成真理。我们再来看看塞杰·勒克莱尔的最清楚的说明：“原始场面的现实在分析的咨询室里比在父母卧室的环境里还要真实具体。……我们从比喻过渡到指涉，一次结构变化，揭示出一种直义阐释的现实。……精神分学家的沙发就是展开与现实对峙的游戏的地方。”精神分析学家就好比新闻记者：他创造了事件。无论如何，精神分析学为它的商品做广告。只要它曾经阐释过，或者说，只要它现在还阐释（寻找一个所指），它就把欲望和语言表达回归到与既定秩序相偏离、与主导意义相偏离的一种状态，但是，它同样也把它们放在了这个主导的、既定的身体的各个毛孔之中了，仿佛可以根据契约翻译和交换的某物。当发现了能指时，它便引起了精神分析学界的注意（与所指的想象界相对立的象征界），其唯一的需要就是它自身，因为它是法定的或结构的：它发展成为一个身体，一个自足的身体。

我们再次清楚地面对着权力的问题，精神分析学的权力机器

问题——也出现了与以前一样的内部变化，即便这个权力是狭隘的、局部的，等等。这个问题只能用非常普通的话来提出。如福柯所说，权力的每一次形成都需要一种知识形式，这种知识虽然不依靠权力，但没有权力它就发挥不了全部效用。这个有用的知识可能采取两种形式：要么是非官方的形式，这样它就能渗透到每个“毛孔”，封住既定秩序中的一个或另一个洞；要么采取官方形式，这样它本身就构成了一个象征界，给既定权力规定一个普遍的原理系统。比如，古代历史学家表明的希腊城邦与欧几里得几何学的互补性。那不是因为几何学家有权力，而是因为欧几里得几何学构成了知识，或抽象机器，城邦需要这种知识来组织它的权力、空间和时间。没有哪一个国家不需要一个思想的形象来充当它的原理性系统或抽象机器的，国家反过来也给予这个机器发挥作用的力量。所以说意识形态的概念是不充分的，意识形态根本没有考虑这种关系。这是古典哲学扮演的不愉快的角色——如我们已经看到的——这是给权力、国家和教会提供适当的知识。我们今天能不能说人类科学也起到了与此相同的作用？以其各自的方法为权力机器提供一个抽象机器，反过来接受它们给予的宝贵的认可？所以，精神分析学也提供了它的机器，要成为重要的官方语言和知识以取代哲学；提供关于人的原理性系统以取代数学；在诚实人和大众当中引起效应。它能否成功还不能确定：各种权力机器更感兴趣于物理学、生物学或信息科学。但精神分析学将尽其所能，它不再以非官方的身份为既定秩序服务了：它提供了一个特殊的象征界，一台抽象机器，一种官方语言，并试图把这种语言楔入普通语言学之中，获得一个不变的位置。它越来越关心纯“思想”，活的精神分析学。死的精神分析学，因为它没有成功地实现其野心的机会，因为有太多的竞争者，而在当下，所有的少数力量，所有的生成力量，所有的语言力量，所有的艺术力量，都处于逃离这个特殊领域的过程当中——即以其他方式谈话、思想、行动、生成的

过程当中。一切都通过精神分析学甚至无法拦截、或精神分析学为了停止而只能拦截的另一条路线发生。这是它给自身确立的任务：给组装过分编码以便把欲望从属于指意链，给语言表达以主体的位置——所有这些都使它们与既定秩序相调和。我们刚刚探讨的四种循序渐进的变化——从家庭到交往圈，法律代替契约，特殊的精神分析学界的发现，与语言学结盟——都标志着要参与对欲望和语言表达等组装的调整的野心，甚至要在这种调整中保留一个主导位置。

关于《反俄狄浦斯》，欲望机器，欲望的组装究竟是什么，它所调动的力，它所面对的危险，人们把有关这些问题的许多错误都归咎于我们。这些错误并非在我们这里产生的。我们说欲望与"法律"没有关系，欲望不能用任何根本的缺失来界定。因为那是牧师的观点：位于欲望核心的构成性规律，构成缺失的欲望，神圣的阉割，分裂的主体，死亡的冲动，奇怪的死亡文化。毫无疑问，欲望每一次都是这样被看作是主客体之间的桥梁的：欲望的主体只能被分裂，而客体则只能事先丢失。相反，我们努力要表明的是欲望何以能超越这些人或物体坐标的。我们认为欲望是一个过程，它打开了**一个连贯的平面**，一个内在性场域，一个"无器官的身体"，如阿尔托所说的，从主体和客体释放出来的粒子和流动在欲望这里交叉。……因此，欲望并不是内在于主体的，也不是趋向于客体的。它严格地内在于一个并非事先存在的平面，一个肯定是被建构的平面，粒子在那里放射出来，流动在那里聚合。只要有对特殊场域的利用，特殊流动的扩展，特殊粒子的放射，就只能有欲望。欲望绝不事先假定一个主体，只有当某人被剥夺了说"我"的权力时他才获得了欲望。欲望绝不趋向于某一客体，只有当某人不再寻求或掌握某一客体就像某人不再认为自己是主体时，才能获得欲望。于是就有了这样的反对意见：这样一种欲望完全是不确定的，它甚至浸透着缺失。但是谁让你相信由于丢失了主客体的坐

标你才丢失了什么的呢？是谁让你相信不定冠词、代词、第三人称（他，她）以及动词不定式都不是不确定的呢？连贯性或内在性的平面，无器官的身体，都包括空无和荒原。但这些都“完全”是欲望的组成部分，绝不是强调其中的某种缺失。多么奇怪的混合啊——空无与缺失的混合。一般情况下，我们的确缺少东方的粒子，禅的粒子。厌食症也许是人们常常搞错的东西——尤其是在精神分析学的影响下。无器官的厌食的身体特有的空无与缺失毫无关系，是粒子和流动交叉的欲望场域的组成部分。我们很快就会更详尽地阐述这个例子。但是，荒原已经是一个无器官的身体了，它总是对居住在那里的群体抱有敌意；空无从来不对运动于其中的粒子抱有敌意。

我们勾勒的荒原形象涉及饥渴的探险者，而且是空无的一个形象，是打开这个空无的一片土地。形象与死亡相关，只有当与欲望相认同的连贯性平面不能确立自身，没有建立的条件时，死亡才是真的。但是，在连贯性平面上，甚至连匮乏的粒子和缓慢，即将干涸的流动也是欲望的组成部分，而且是欲望的纯粹生命而不表示任何缺失。如劳伦斯所说，贞操是一种流动。连贯性平面是非常奇怪的东西吗？我们同时不仅要说“你已经得到它了，欲望如果不是已经出现，你就感觉不到它，也不会把它勾勒为你的欲望”，还要说“你没有得到它，如果你不设法建构，如果你不懂如何通过发现你的位置、你的组装、你的粒子和你的流动来建构欲望，你就不会欲望它”。我们同时不仅要说“它完全是独自创造的，但我们知道怎样能看到它”，而且要说“你必须创造它，懂得如何创造它，敢于冒险择取正确的方向”。欲望，除了牧师外，谁会称它为“缺失”呢？尼采称它为“强力意志”。它还有别的名字。比如“优美”。欲望某物并不容易，但这恰恰因为它给予，而不是缺失，“给予的美德”。把欲望与缺失联系起来的人，阉割的流行歌手的一个长长的栏目，都清楚地表明一种长期的不满，就如同无休止的心存不善。

这是否会误解真正缺乏某物的人的痛苦？但是，除了精神分析学并不关心这些人的事实（恰恰相反，它作出区别，堂而皇之地说它并不关心真正的私事）外，真正缺失的人不具备可以使他们欲望的可能的连贯性平面。人们以上千种方式防止他们这样做。而一旦他们建构了欲望，他们在这个平面上就一无所缺了，从这个起点出发，他们意气风发地走向他们在外部缺乏的东西。缺失指欲望的实证性，而不是对缺失的否定性的欲望。甚至就个体而言，这个平面的建立也是一种政治，它必然涉及一个“集体”，集体的组装，一整套社会生成。

谵妄：世界是历史的，而不是家庭的

在第三种综合中，即对消费的连接式综合，我们已经看到无器官身体事实上是一个蛋，轴线在这里交叉，地带在这里连接，区域和场域被局部化，衡量的标准是梯度，横贯其中的是势能，而它的标志则是临界。在这个意义上，我们相信一种精神分裂症的生物化学（与药品的生物化学一道）将越来越能够确定这个蛋的性质，以及场域—梯度—临界的分配。这是强度的关系问题，通过这些强度，主体穿过无器官的身体，被迫进入生成、升降、迁徙和位移的一个过程。R. D. 拉英完全正确地把精神分裂的过程定义为开始一次航行，自我丧失的一次超验经历，它让主体说：“我从一开始就存在……从最低级的生命形式（无器官的身体）到现在……我在寻找——所寻找的不仅仅是**感觉**——在我面前的是最可怕的旅程。”[8]我们在这里谈论航行的时候，这与我们前面谈到的蛋同样都是一个隐喻，指在它之上和之中发生的事情——形态发生的运动，细胞组合的位移，势能的伸展、折叠、迁徙和局部变化。没有理由把内部航行与外部航行对立起来：兰兹的散步，尼金斯基的散步，贝克特笔下人物的散步，都是实在的现实，但是，物质现实恰恰在

这里丢掉了全部延续，就好比内部航行丢掉了全部形式和性质，因而引起纯粹的强度——加在一起就几乎难以忍受了——而在内部和外部辐射，一个游牧主体所穿越的强度。这不是幻觉经验的案例，也不是谵妄的思想模式，而是一种感觉，作为强度的量的圆满和消费的一系列情感和感觉，构成了后续的幻觉和谵妄的材料。强烈的情感既是谵妄和幻觉的共同根源，又是它们的区别性原则。

我们还有心要相信一切都在这些强烈的生成、通道和迁移——所有这些使时间流动上升和下降的趋势中——混合起来，包括国家、种族、家庭、父母的称呼、神的称呼、地理和历史的标示，甚至各种新的事项。（**我感到**）我在变成上帝，我在变成妇女，我过去是圣女贞德，我现在是黑利阿加巴卢斯和大蒙古；我是一个中国人，一个红皮肤，一个基督骑士；我是我父亲，我是我儿子。还有所有的罪犯，名单上的全部罪犯，体面的罪犯和恶棍：Szondi 而不是弗洛伊德和他的俄狄浦斯。“也许正是因为努力要成为蠕虫我才最终成功地成为马弧德（Mahood）。……然后，我所要做的一切就是成为蠕虫。无疑我可以通过努力成为琼斯而做到这一点。然后，我所要做的一切就是成为琼斯。”但是，如果一切都以这种方式混合，那一定是在强度中混合，没有空间和形式的混淆，因为这的确是代表一个新秩序来破解的，即强烈的和密集的秩序。

这个秩序的性质是什么呢？在无器官的身体上加以分配的最重要的东西是种族、文化和各种文化中的神。精神分裂症患者的确参与历史，这个事实常常受到忽视；他制造普遍历史的幻觉和呓语，他生产许许多多的种族。一切谵妄都是种族的，但这不必意味着种族主义。这不是用无器官的身体的区域“代表”种族和文化的问题。整个身体并不代表什么。相反，种族和文化标示这个身体上的区域——即强度地带，势能场域。个体化和性征化的现象都是在这些场域里生产的。我们通过跨越临界而从一个场域走到另一个场域：我们从未停止过迁移，我们成为别的个体和别的性别，

而离开就像出生或死亡一样容易。在途中，我们与其他种族斗争，我们破坏文明，就好比大规模的迁徙过后总是留下一片狼藉——尽管如我们将看到的，这些破坏是以两种完全不同的方式造成的。

跨越临界给别处造成了破坏——怎样才能不会这样呢？无器官的身体关闭了被遗弃的地方。残酷戏剧相关于反对我们文化的斗争，相关于“种族”的对峙，相关于阿尔托向墨西哥及其势力和宗教的大迁移：个性化只能在以强烈震颤为表现的力的场域内生产，而且只有当残酷的人物成为被诱导的器官，成为欲望机器的组成部分（人体模型）的时候，他们才有生机。[9]地狱里的一季——它怎么能摆脱欧洲家庭的谴责，摆脱并非很快到来的破坏的号召，摆脱对囚犯的羡慕，摆脱对历史的临界的强度跨越，摆脱这种大迁徙、这种生成女人、这种生成斯堪的纳维亚人或蒙古人、这些“种族和大陆的位移”，这种对主宰谵妄和幻觉的野生强度的感觉，尤其是这种要“成为全部永恒的一个低下种族”的故意的、顽固的、物质的意志：“我认识每一个出身好的儿子，我从来不属于这种人，我从来就不是基督徒……是的，我的双眼对你的光紧闭。我是一头野兽，一个黑鬼。”[10]

查拉图斯特拉能摆脱“大政治”吗？能摆脱给各个种族带去生命的举动吗？正因如此，尼采才说“我不是德国人，我是波兰人”。这里，个性化又只能在力的联合中发生，这些联合决定着个人作为那么多以“罪犯”为体现的强度状态，不停地穿越临界，同时破坏了家庭与自我的人为统一：“我是普拉多，我还是普拉多的父亲。我敢说我也是勒塞普斯。……我想要给我亲爱的巴黎人一个新思想——关于一个体面罪犯的新思想。我也是尚比杰——也是一个体面的罪犯。……不幸的事情，不断困扰我的谦虚的事情，就是归根结底**历史上的每一个名字都是我**。”[11]然而，这绝不是把自己与人物相认同的问题，有人曾错误地认为一个狂人“认为自己是某某”。这是相当不同的一个问题：把种族、文化和神与无器官的身

体上的强度场域相认同，把人物与填充这些场域的状态相认同，与在这些场域内发光并跨越这些场域的效应相认同。这就是带有自身魔力的名字的作用：在再现的戏剧里没有与种族、民族和个人相认同的自我，而在强度的量的生产中只有把种族、民族和个人与区域、临界或效应相认同的专有名词。专有名词的理论不应该根据再现来构想；相反，它指一类“效应”：不是纯粹依赖原因的效应，而是占据一个领域和使用一个符号系统。这清楚地见于物理学，那里，专有名词标示势能场域内的这些效应：焦耳效应，塞贝克效应，凯尔文效应。历史就像物理学：圣女贞德效应，黑利阿加巴卢斯效应——历史上的所有**名字**，而不是父亲的名字。

关于现实的匮乏、现实的丧失、与生活接触的缺失、我向思考和无胸腺症，该说的已经都说了。精神分裂症患者自己已经把该说的都说了，并很快就溜进了所期待的诊所模式。漆黑的世界，不断扩大的荒原：一台孤独的机器在海滩上哼唱，一个原子工厂建在了荒原上。但是，如果无器官的身体确实就是这荒原，那么它就是不可分化的、不可分解的一段距离，精神分裂症患者在那上面滑行，以便在各处行走。真实的东西生产出来了，真实的东西到处被生产或将被生产出来。诚然，现实已经不再是一个原则。根据这样一个原则，真实世界的现实被当作可分化的抽象的量，而真实世界则被分解成合格的统一体，独特的质的形式。可是现在，真实世界成了包围强度的量的内部距离的产品。不可分化的东西被包裹起来，意思是说，把它包裹起来的东西在分化时必然改变性质或形式。精神分裂症患者没有原则，他只有在成为别的什么时才是什么。他只有通过成为蠕虫才是马弧德，而只有通过成为琼斯才能成为蠕虫。他只有通过成为模仿或冒充那个姑娘的一个老头才是一个姑娘。或者说，通过冒充一个老头而那老头又在冒充一个姑娘的人。或者说，通过冒充……这已经是描画罗马皇帝的地道的东方艺术了，即苏埃托尼乌斯笔下那 12 个妄想狂。在雅各·贝斯

的一部伟大著作中，我们再次遇到了精神分裂症患者的双重散步：沿着不可分解的距离进行的外部地理航行和包裹着强度的内部历史航行。克里斯托弗·哥伦布平息了叛乱，他只能通过冒充一个（假）舰队司令而成为舰队司令，而那个假舰队司令又在冒充一个跳舞的妓女。[12]

但是，这里的冒充必须解作我们所说的认同。它表示总是被包裹在强度之中的那些不可分解的距离，而这些强度在改变形式的同时也分化成一个又一个强度。如果认同是一种命名，一种标示，那么，冒充就是与之相应的书写，一种奇怪地多声部的书写，喷涌出真品。它把真品带到了原则所不及的一个点上，以至于实际上成为欲望机器的产物。在这个点上，拷贝不再为了成为真品**及其赝品**而是拷贝。攫取在自然与历史的共有空间中生产的强度真品，洗劫罗马帝国、墨西哥的城市、希腊诸神以及所发现的大陆，以便从中获取这个总是剩余的现实，构成偏执折磨和独身光荣的宝库——历史上的全部集体屠杀，那就是我，还有那全部的胜利，仿佛若干简单的单声部的事件都能从这极端的多声部中抽取出来：这就是精神分裂症患者的“装模作样”，而根据克罗索斯基的公式，即残酷戏剧的真正表演，生产真品的一台机器的深渊。精神分裂症患者绝没有失去与生活的联系，反而最接近现实的脉动，最接近生产真品的强度点，所以赖克才说：“特别属于精神分裂症患者的东西是……他体验了身体的生命生物学……就他们对生活的体验而言，神经官能症患者和变态的个人之于精神分裂症患者就好比小偷之于大胆的偷保险箱的盗贼。”[13]于是，我们又提出了这个问题：是什么把精神分裂症患者简化为我向思考的住院病人的剖面，从而使其脱离了现实？是过程，还是过程的中断、恶化、在空无中的连续？是什么迫使精神分裂症患者退回到无器官的身体而成为聋子、哑巴和盲人？

我们常常听人们说：“他以为他是路易十七。”这不是真的。在

路易十七的个案中，或在最精彩的个案，即假冒者里什蒙的个案中，核心是一台欲望机器或独身机器：马长着短小连指的爪，他们把王太子放在里面以为这样他就能逃走。然后，他们在各处设置了生产和反生产的代理者、逃跑的组织者、同谋，以及盟国的君主、革命的敌人、嫉妒而心怀仇恨的叔父，他们不是个人，而是无数兴衰的状态，假冒者就是从它们中间走过来的。此外，假冒者里什蒙的绝笔不简单是他“考虑到了”路易十七，或者考虑到了其他假冒者，并谴责他们为假冒者。他的匠心就在于他考虑到了其他假冒者，假冒了他们，使他们真实起来——就是说，也让他们进入了他已经通过的那些状态：我是路易十七，但我也是赫瓦高尔特和马图林·布鲁诺，他们也声称是路易十七。[14]里什蒙并未与路易十七认同，他坚持给予参与了绑架路易十七的一系列单一事件的人以奖赏。其中心没有自我，就像在周边没有个人一样。在断续的网络中只有一系列单一事件，或连接组织中的强度状态，通过所有那些状态，征服一些状态就仿佛征服他的敌人，玩味另一些状态就仿佛欣赏他的同盟，到处搜集他那些虚假的化身。片面的客体：部位极好的伤疤——此外还有意义含混——是比假冒者所缺乏的全部的童年记忆更好的证据。因此，可以这样表示这种连接式的综合：“所以**我**是国王！所以王国属于**我**！”但这个**我**仅仅是残余的主体，它画满了这个圆，并把自我从圆的摇摆中抽取出来了。

所有谵妄都有一个世界—历史的、政治的和种族的内容，混合和扫荡所有的种族、文化、大陆和王国；人们不知道这漫长的流动是否仅仅构成了俄狄浦斯的一个派生物。家庭秩序破裂了，家庭受到了挑战，儿子、父亲、母亲、姐妹——“我是说这些家庭都像我自己的家一样，都多亏了人权宣言！”“当我寻找与我最相反的人时，我遇到的总是我的母亲和姐妹；把自己与德国的乌合之众联系起来就仿佛是对我的永恒轮回学说的亵渎！”这是认识历史—政治、种族和文化是否是明显的、形式上取决于详尽阐述的内容的组

成部分，或相反，这个内容应该追溯家庭秩序隐蔽起来的潜在线索。是否应该把与家庭的分裂看作是一种“家庭罗曼司”，它的确能把我们带回到家庭，把我们交给家庭内部的一个事件或一个结构决定？或者，这是否意味着必须以一种完全不同的方式提出这个问题，因为精神分裂症患者本身已经在别处提出来了，在家庭外部提出来了？“历史的名字”是否都是父名的派生？种族、文化和大陆是否根据俄狄浦斯谱系而取代了爹爹—妈咪？历史是否是已故父亲的能指？

让我们再次考虑一下施莱伯法官的谵妄。当然，对种族的利用以及对历史的调动完全不同于我们前面提到的那些作者的运用。事实依然是，施莱伯法官的备忘录里充满了关于上帝选民的一种理论，充满了当下选民所面临的危险，即日耳曼人，他们受到犹太人、天主教徒和斯拉夫人的威胁，还有一个反对法国人而为阿尔萨斯辩护的女孩。最后，他跨越雅利安人的梯度或临界，变成了一个蒙古王子。这种生成学生、市长、女孩和蒙古人意味着什么呢？一切偏执式谵妄都搅起同样的历史、地理和种族群体。错误在于这样一个结论，比如说法西斯分子是纯粹的偏执狂。这种说法之所以错误恰恰因为在目前的状况下，这仍然是把谵妄的历史和政治内容带回到内在的家庭决定的问题。而更加令我们不安的是这样一个事实，即这个巨大的内容完全从弗洛伊德的分析中消失了：不存一丝痕迹；一切都是被压碎的根基，从三个角度进入了俄狄浦斯；一切都被简化为父亲，以至于以最粗糙的方式揭示出俄狄浦斯精神分析学的不足。

什么是欲望？

你有没有认识到欲望是多么的简单？睡觉是一个欲望。散步是一个欲望。听音乐或制造音乐或写作，都是欲望。春天，冬天，

是欲望。老年也是一种欲望。甚至死亡。欲望从不需要阐释，它是实验的东西。于是，我们就遇到了非常棘手的反对者。他们对我们说我们又回到了古老的快感崇拜，一个快乐原则，或回到了节日观念（革命将是一次节日……）通过提出反对意见，他们控制了那些无论出于内部或外部原因而不睡觉的人，和那些没有资本或时间欢度节日的人，或既没有时间又没有文化去听音乐的人，或没有能力散步的人，或除非在医院里才能进入紧张状态的人，或突然遭受可怕的老年或死亡袭击的人。简单说，所有遭受痛苦的人，莫非他们“缺少”什么吗？而最重要的是，通过从缺乏和法律释放欲望，我们剩下的唯一要援指的东西就是自然状态，即将成为自然和自发现实的一种欲望。我们的观点完全相反：**欲望只能在组装或装配成机器时才存在**。你不可能理解或构想某一确定组装之外的一种欲望，这个组装是事先并不存在但本身必须建构的一个平面。重要的是，每一个团体或个人都应该建构内在性平面，他们在这个平面上生活交易。没有这些条件，你显然就缺少什么，可你缺少的恰恰是使欲望成为可能的各种条件。形式的组织，主体的构成（另一个平面），“无行为能力的”欲望：它们使欲望屈服于法律，把缺乏引入其中。如果你把某人绑起来，对他说“说一下你的想法，朋友”，他所能说的就是他不想被绑起来。欲望的唯一自发性无疑就是这种：不想被压迫、被剥削、被奴役、被征服。但任何欲望都不能没有愿望。不想被奴役是一个非命题。回顾起来，每一个组装都通过建构使其可能并通过使其可能而使其发生的一个平面来表达和创造一个欲望。欲望并不限于特权阶层；也不限于已经发生的革命的成功。它本身就是一个内在的革命进程。**它是构成性的，而不是自发性的**。因为每一个组装都是集体的，本身就是一个集体，所以，每一个欲望确实都是人民的，或大众的事务，一种分子状态。

我们甚至不相信激发欲望的内在冲动。内在性平面与内在性

质无关；它就像所有欲望所源出的外部一样。我们听到像所说的死亡冲动这样愚蠢的事情时，就像看到了一个影子剧院。厄洛斯和塔那托斯。我们不得不问："能有哪一个组装如此扭曲、如此阴险，以至于'死亡万岁'这句话也是它实际的组成部分、死亡本身也成了它所欲望的目标了呢？"或者说，难道这不是一个组装的反面、它的垮台、它的失败吗？我们必须描写使这样一种欲望成为可能、使其运动、自行宣布的那种组装。但我们从不描写用指结构不变项或遗传变项的冲动。口头的、肛门的、生殖器的，等等：我们每次都问这些因素要进入哪些组装，而不是它们与哪些冲动相对应，不是它们由于哪些记忆或固恋而具有重要性，不是它们所指的事件，而是它们与哪些外在因素结合而构成一个欲望，已经构成了这个欲望的。这已经是与外部、与对外部的征服而非在内部的各阶段或通过超验结构建构欲望的儿童所处的状况了。这又是小汉斯的例子：那条街，那匹马，那辆面包车，父母，弗洛伊德教授本人，和那句"去小便"，这既不是一个器官，也不是一个功能，而是机器功能，机器的组成零件之一。快速和慢速，情感和此性：一匹马、一天、街道。即便对儿童而言也只有不同的组装的政治：在这个意义上，一切都是政治的。只有程序，甚或图解或平面，而没有记忆或幻影。只有生成和集团，儿童集团，女性集团，动物性集团，当下生成的集团，而没有什么纪念、想象或象征。欲望既不是比喻的也不是象征的，既不是能指也不是所指。它由相互跨越、表达和阻碍的不同路线所构成，而这些路线又构成了内在性平面上的一个特殊组装。但是，这个平面并不先存于构成它的这些组装，并不先存于对其测绘的这些抽象路线。为了突出其内在性，我们始终称其为自然的平面。但是，自然－人造的区别在这里并不重要。任何欲望都不能不导致几个层面的共存，其中有些层面与其他层面形成对照，可以称为自然的；但是，这个自然一定是用内在性的全部构造建构的。封建主义的组装在诸多因素中包括"马－马镫－长矛"。骑士

的位置，他握着长矛的方式，都取决于人—动物的新的共栖，这使马镫成为世界上最自然的物了，而马则是最人为的了。欲望的形象并不由此产生，但却已经测绘出这个组装，由这个组装保留和创造的一套因素，贵夫人和马，睡觉的骑士和到处流浪寻找圣杯的骑士。

我们说每次欲望的组装都在内在性的场域里或一贯性的平面上生产出速度可变的**强度的连续、流动的综合、粒子的散射**。瓜塔里谈到过舒曼组装。用一个专有名词指代的这种音乐组装是什么呢？这种组装都有哪些维度？这里有与克拉拉的关系，与妇女—儿童—鉴赏家的关系，与克拉拉路线的关系。舒曼把一个小手工机器组装起来，把中指绷紧，保证了无名指的独立。有一种过门儿，短小的过门儿萦绕着舒曼，就像许多童年的集团一样贯穿他的全部作品，成为主题曲和形式的结合、抑制和衰弱的整个协奏事业。还有钢琴的使用，在旋律的路线上，在能生产非常复杂的快速或舒缓、延搁或期待的能动和情感关系的原创性复调音乐的组装中，在本质上简单或简化形式的基础上，这个解域运动带走了那种过门儿（“在孩子身上迅速长出的翅膀”）。舒曼的音乐中还有间奏曲，或者说他的音乐中只有间奏曲，使音乐来到**中间**，防止声音的平面在组织或发展的规则之下塌倒。[15]所有这些都是通过欲望的构成性组装表达的。经过和运动的东西就是欲望本身。没有什么必要去成为舒曼。听舒曼的音乐。相反，还有碰巧使整个组装动摇的东西：小小的手工机器可以使手指麻木，然后使舒曼生成狂人……我们只是说欲望与一贯性的平面不可分割，每次，这个平面都一定是一点点建构起来的，并衍生于这个平面上的组装、连续、综合、散射。没有缺失，但绝对不是没有危害或危险。费立克斯说，欲望，是一个过门儿。但这已经很复杂了，因为过门儿是一个声音区域，是孩子在害怕黑暗时的自我安慰，“摇呀摇树尖上的贝贝”。[16]（精神分析学在这个著名的强音中看到了一种语音学的对

立，而不是识别出一个过门儿，因而严重地误解了它。）但这也是整个解域运动，它把握了一种形式和一个主体，从中抽取出可变的速度和流动的情感；然后音乐开始了。欲望中重要的东西即不规则—自发性、自然—人工的虚假替换；那是区域性、再辖域化和解域化运动各自的作用。

在谈论欲望的时候，我们不再思考快感和获得快感的节日。当然，快感是愉悦的；我们当然都要努力获得快感。但就其最有吸引力和不可或缺的形式而言，快感是对构成内在性场域的欲望进程的干扰。没有比快感—释放的观念更具启示意义的了；快感一旦获得，人们在欲望重新燃起之前就会安静下来：在快感崇拜中有许多仇恨、恐惧的欲望。快感是情感的属性，是一个人在征服自己的欲望的进程中“重新发现自我”的唯一手段。快感，即便最做作的或最炫目的，也只能是再辖域化。欲望并不把快感作为其准则，但这并不是以不可能填充的内在缺失的名义，而恰恰相反，是根据它的实证性，就是说，根据它在进程中追溯的一贯性平面。同样的错误也把欲望与缺失的规律和快感的准则联系起来。正是在你把欲望与快感相联系、与快感的获得相联系的时候，你也注意到某些根本的东西缺失了。要打破欲望—快感—缺失之间的这些行为联合，我们甚至必须以充分的含混性在这些怪异的构架之中迂回。我们且以宫廷之爱为例，这是相关于以封建主义为目的的欲望的组装。追溯一个组装不是撰写历史，而是给组装以表达和内容、专有名词、不定式生成、冠词和此性的坐标。（那么这就是撰写历史吗？）人人都知道宫廷之爱意味着延搁快感的考验，或至少是延搁性交的结束。这当然不是剥夺的方法。这是内在性场域的构成，在这个场域中，欲望建构自己的平面，不缺失任何东西，它自己也愿意受到一次释放的干扰，这表明它已经负载过重了。宫廷之爱有两个合而为一的敌人：一个是缺失的宗教超验性，另一个是把快感作为释放的享乐主义干扰。取代了法律权威和快感干扰的恰恰

是填充自身的内在的欲望进程、强度的连续和流动的结合。欲望进程也叫“快乐”，不是缺失或需求。除了将打破欲望之总体进程即组装的东西外，其他一切都是允许的。这与自然没有关系。相反，它要求大量的人工制品来祛除内在缺失，高级的超验因素和明显的外部。禁欲，为什么不呢？禁欲始终是欲望的条件，不是对欲望的规训或禁止。如果你考虑欲望，你总能发现某种禁欲。现在，在特定的时刻、特定的地点应该形成某一特定的内在性场域，这已被看作是“历史上”的必然。严格说来，骑士之爱在两股流动结合之前是不可能的，即武士的流动和爱欲的流动，也就是说，勇敢给予爱的权利。但宫廷之爱要求一种新的区分，勇敢本身成了爱的内在因素，那里的爱也包括考验。[17]在其他条件下，我们也可以这样谈论性受虐狂的组装。其中，侮辱和痛苦的组织与其说是祛除痛苦、因而获得一种假定被禁止的快感的工具，毋宁说是一个步骤，一个非常错综复杂的步骤，以构成无器官的身体，展开欲望的连续进程，而快感则要不断干扰这个进程。

我们一般不认为性在欲望的组装中扮演了基础结构的角色，也不认为它构成了能够进行改造或消解和升华的一股能量。我们只能把性看作是许多流动中的一股，进入与其他流动的结合，散射出粒子，这些粒子本身又与**周围**其他粒子的快速和慢速建立了特殊关系。任何组装都不能只具有一股流动的特点。把爱看作是两个人之间的关系，他们各自的独立性必然由于额外的一个人的出现而消失，这多么令人沮丧啊！而用性来建构变态或性受虐狂的小机器从而把性封闭在幻觉的剧院里，让人们放任自流，这也同样没有什么改善：所有这些所给出的是肮脏的或腐烂的东西，无论如何都太过伤感、太自恋的东西，这时，流动便开始绕着自身旋转，开始腐烂。所以，费立克斯的名句“欲望着的机器”就应该由于这些原因而放弃。关于性，可以提出的问题是：它进入什么临近环境以构成诸如此类的此性、关于运动和静止的特殊关系？它越是与其

他流动相结合，就越能保持性的征候，纯粹的、简单的、绝不是全部理想化升华的性征。它将更加体现性的征候，发明的、令人惊奇的征候，既不是转来转去的幻觉，也不是跳入虚空的理想化：手淫者仅仅是制造幻觉的人。精神分析学恰恰是一种手淫，一种普遍化的、组织化的、编码的自恋主义。性不允许自身被升华或变成幻觉，因为它的关怀在别处，在与其他流动相邻和相结合的地方，这些流动使其消耗或加速它的生成——一切都取决于特定的时刻和组装。这种临近性或结合的发生并不简单是从两个“主体”中的一个转化为另一个；在每个主体中都有若干流动结合起来而构成一个生成集团，对两个主体提出要求，克拉拉的音乐生成，舒曼的女人或孩子生成。不是身陷二元机器的作为性实体的男人和女人，而是分子生成，音乐中分子女人的生成，女人中响亮的分子声音的诞生。“两个配偶之间的关系随着岁月的消逝而发生深刻的变化，但他们却往往意识不到任何变化；而每次变化都是痛苦的根源，即便它也带来了某种快乐……每次变化都出现一个新的存在者，确定新的节奏……性是不断变化的，有时活跃，有时轻松，有时旺盛，有时死寂。”[18]在每一个时刻，我们都是由在每一个瞬间发生变化的路线所构成的，这些路线可以通过不同方式结合起来，构成一组一组的路线，经度和纬度，热带和子午线，等等。没有单一的流动。对无意识的分析应该是地理而不是历史。哪些路线受阻、出了毛病、封闭或变成了死胡同、黑洞或被耗尽了？哪些是活跃的或有生气的、使某物逃逸或吸引了我们的？还是小汉斯，建筑和邻居的路线何以与他割裂开来的？俄狄浦斯的树是怎么长大的？弗洛伊德教授的枝杈起到了什么作用？这个孩子为什么在生成马的路线上寻求避难？精神分析学总是干扰父母和家庭的路线，我们不应该由于它选择了分杈的这条特殊路线而不选择别的而责怪它，而应该由于它在这条路线上走到了尽头，发明了表达的条件，事先粉碎了它仍然会引发的新的语言表达，而责怪它。我们应该有足够的

能力说：你父亲，你母亲，你祖母，一起都很好，哪怕是父名，从有了众多出口的时候起，每一个入口都很好。但精神分析学生产了一切——除了出口。“无论轨道把我们带到哪里，任何地方，都没什么；而如果我们来到了一条我们丝毫不了解的陈旧的支线，不管发生什么，我们都沿着它走下去，看它走到哪里。说不定哪一年我们划着小船顺密西西比河走去，这是我们一直想做的。这足以持续我们的一生。而我恰恰想要在这么长的时间里做到这一切。

注　释

[1]E. A. Bennett, *Ce que Jung a vraiment dit*, Paris: Gérard, 1973, p. 80.

[2]这句话原文就是英文。——英译者注

[3]Serge Leclaire, *Démasquer le réel*, Paris: Seuil, 1971, p. 35.

[4]参见施莱伯总统的案子以及授予他权利的裁决。这里指的是弗洛伊德的文章，“关于一个偏执狂的自述的精神分析杂记”，in vol. 9 of the Pelican Freud Library, *Case Histories II*, Harmondsworth: Penguin, 1979。——英译者注

[5]Cf. Robert Castel, Le Psychoanalysme, Paris: François Maspero, 1973.

[6]Cf. J. A. Miller 的一个有趣的文本，in *Ornicar*。

[7]Jacques Donzelot 在 *The Policing of Families*（trans. R. Hurley; London: Hutchinson, 1980）中表明精神分析学发源于私人关系，进入“社会”的时间可能比所认为的要早。

[8]R. D. Laing, *The Politics of Experience*, New York: Ballantine, 1967, pp. 154—155.

[9]关于残酷戏剧中种族和强度的相互作用，见 Antonin Artaud, *Oeuvres completes* Paris: Gallimard, vol. 4 and 5: 比如，“La conquête du Mexique,” vol. 4, p. 151；以及“Les Cenci,” vol. 5, pp. 46ff 中的强度震颤和旋转。（英译者注：关于后者的英语文本，见 Antonin Artaud, *The Cenci*, trans. Simon Watson Taylor, New York: Grove Press, 1970, pp. vii ff。）

[10]Arthur Rimbaud, *Une saison en enfer*, Paris: Flammarion, 1989.

[11]Nietzsche, “letter to Jakob Burchhardt, 5 January 1889”, in *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, trans, Christopher Middleton, Chicago: University of Chicago

Press, 1969, p. 347.

[12]Jacques Besse, "Le danseur," in *La grande paque*, Paris: Editions Belfond, 1969. 这部书的第一部分描写了精神分裂症患者在城中的散步;第二部分,"Légendes folles"逐渐开始描写历史故事中的幻觉或谵妄。

[13]Wilhelm Reich, *The Function of the Orgasm*, trans. Vincent R. Carfagno, New York: Simon and Schuster, 1973, p. 70. 关于我向思考的批判,见 Roger Gentis, *Les murs de l'asile*, Paris: Maspero, 1970, pp. 41ff。

[14]Maurice Garçon, *Louis XVII ou la fausse enigma*, Paris: Hachette, 1968, p. 177.

[15]参见罗兰·巴特论舒曼的文章,"Rasch," in *Language, cours, société: Pour Emile Benveniste*, ed. J. Kristeva, J.-C. Milnes, N. Ruwet (Paris: Seuil, 1975), pp. 218ff。

[16]原文应该是"噢,我可以告诉你,妈咪"。一首法国童谣中的一句歌词。——英译者注

[17]René Nellie 在 *L'Erotique des Troubadours* (Tours, 1963)中精彩地分析了宫廷之爱这个内在性平面,就快感给这个平面带来干扰的问题提出了挑战性质疑。在一种非常不同的组装中,即道教中,也看到了相同的建构欲望的内在性平面的语言表达和技巧(cf., R. Van Gulik, *Sexual Life in Ancient China* [Leiden: E. J. Brill, 1961],以及利奥塔的评论,*Économie Libidinale* [Paris: Minuit, 1974])。

[18]D. H. Lawrence, *Eros et les chiens*, Paris: Bourgois, 1970, p. 290.

什么是生成？

吉尔·德勒兹

陈永国　译

《艾丽丝奇境漫游记》和《透过玻璃镜》描写的是一种特殊的事物：事件，纯粹事件。当我说“艾丽丝变大了”时，我是说她比原来大了。同样，她也可以比原来小了。当然，她不可能同时既大又小。现在她变大了；她以前比现在小。但在同一个时刻，一个人比原来大了，也比将来小。这就是生成的同时性，其特点是逃避现在。而就逃避现在这一点而言，生成不允许把以前与以后或过去与将来分离或区分开来。这涉及生成同时向两个方向运动和拖拉的本质：艾丽丝如果不萎缩就不能长大，反之亦然。良知证实在一切事物中都有一个可确定的感觉或方向；但悖论证实的是同时出现的感觉或方向。

柏拉图诱导我们把两个维度区别开来：(1)有限的和有度的事物，固定的属性，事先决定停顿和静止的永久或临时的属性，对现在的固定，对主体的标示(比如，特定的主体在特定的时刻呈现特定的大或小)；(2)无法衡量的纯粹生成，一种确确实实的永不静止的生成疯狂。它同时在两个方向运动。它总是逃避现在，促成未来和过去，在较多和较少、太多和不足的地方，在叛逆物质的同时性中偶合。“‘较热’绝不会止步，而总是进一步发展，‘较冷’也一样，而确定的属性是某种停滞发展和僵化的东西”；“……年轻的变

得比年长的(它自身)年长,年长的变得比年轻的(它自身)年轻——年长最终不能年轻;如果年长,他们就停止变化,并且就是年长的了。"[1]

我们识别出这是柏拉图的二元论。这绝不是理智和感性、理式和物质、观念和身体的二元论。这是隐藏在感性和物质身体内部的一种更深刻更隐秘的二元论。这是在接受理式的行为的东西与逃避这种行为的东西之间的一种潜藏的二元论。这不是模式与拷贝之间的区别,而是拷贝与类像之间的区别。纯粹的毫无限制的生成是类像的问题,因为它逃避理式的行为,因为它同时既争夺模式又争夺拷贝。有限的事物潜藏在观念之下;但即便在事物之下,难道没有这种疯狂的因素维持并发生在观念所强加的、事物所接受的秩序的另一端吗?有时,柏拉图想要弄清这种纯粹的生成是否与语言有某种非常特殊的关系。这似乎是《克拉底鲁斯篇》的重要意义之一。那么这种关系是否是语言的本质,仿佛是在不断滑过所指物而从不停步的言语的"流动"或狂野的话语呢?是否可能有两种语言、两种"命名",一种表示接受理式的行为的停顿和静止,另一种表达运动或叛逆的生成呢?[2]或进言之,难道不可能有内在于语言的两种不同维度——一种总是被另一种所掩盖,然而又继续帮助和维持另一种呢?

这种纯粹生成的悖论,就其逃避现在的能力而言,也是无限同一性的悖论(方向和感觉——未来与过去,前一天与后一天,较多与较少,太多与不足,主动与被动,原因与结果同时出现的无限同一性)。固定这些界限的是语言(比如,过度的东西开始的时候),但也正是语言超越了这些界限,将其还原为无限制生成的无限等价("如果你把一根烧红的火钳握得太久,它就会烫伤你;而且……如果你用一把刀深深刺入手指,手指就会流血")。于是,相反的情况构成了艾丽丝的冒险:变大和变小的反面——"哪条路?哪条路?"艾丽丝问道,她总是在同时感到两个方向,所以,她通过视觉

幻象呆在原地；前一天和后一天的颠倒，现在总是被逃避——“明天的堵塞和昨天的堵塞——但**今天**从来不堵塞”；较多与较少的颠倒：五个夜晚比一个夜晚热五倍，“但也一定出于同一个理由冷五倍”；主动与被动的颠倒：“猫吃蝙蝠吗？”原因与结果的颠倒：在犯错误之前就受到惩罚，在刺痛自己之前就喊叫，在分菜之前就端上桌。

出现在无限同一性中的所有这些颠倒只有一个结果：争夺艾丽丝的个人身份和她的名字的丧失。名字的丧失是艾丽丝全部冒险中不断重复的冒险。因为专有名词或单数名词是由永恒的**知识**来保证的。后者体现在表示停顿和静止的普通名词之中，在名词性实词和形容词之中，专有名词与这些词保持着永久的关系。因此，个人的自我要求有上帝和一般世界。但当实词性名词和形容词开始消解时，当纯粹生成的动词把停顿和静止的名称带走而滑入事件的语言之中时，所有同一性都从自我、世界和上帝那里消失了。这是对剥夺艾丽丝身份的知识和叙述的测验。其中，词语可能走样，间接地被动词扫荡一空。这就仿佛事件享受一种通过语言传达给知识和个人的非现实。因为个人的不确定性并不是外在于所发生的事件的怀疑，而恰恰是事件本身的客观结构，它同时向两个方向运动，并在遵循这两个方向的时候割裂了主体。悖论起初捣毁了作为唯一一个方向的良知，但它也捣毁了表示固定同一性的共识。

什么是事件？

……斯多葛派也区别了两种事物。首先是具有张力、身体属性、行动和激情，以及相对应的“事物状态”的身体。这些事物状态、行动和激情是由身体的混合决定的。在界限的地方，所有身体根据一种原始的火而统一起来，身体被火吸纳进去，但又根据各自的张力

发展起来。身体和事物状态的唯一时间就是现在。活的现在是伴随着行为的时间的延续，表示并衡量代理者的行动和病人的激情。但就身体当中已经达到统一的程度，就主动与被动原则之间已经达到统一的程度，一个普遍现在包含着整个宇宙：身体只存在于空间，现在只存在于时间。身体当中没有原因和结果。相反，所有身体都是原因——相互关联和相互维护。就现在普遍的范围来看，统一叫做命运。

其次，所有身体都是相互关联的原因，相互维护的原因——但是什么东西的原因呢？它们是性质完全不同的一些事物的原因。这些**结果**不是身体，而准确地说，是“非物质的”实体。它们不是身体的性质和属性，而是逻辑或辩证的属性。它们不是事物或事实，而是事件。我们不能说它们存在，而只能说它们维持或坚持生存（这最小限度的存在恰好适合于不是一个物体的东西，适合于一个非存在的实体）。它们不是名词性实词或形容词，而是动词。它们不是代理者或病人，而是行动和激情的结果。它们是“无感觉的”实体——无感觉的结果。它们不是活的现在，而是无限性：无限制的永恒时间，无限地分化成过去和未来而总是逃避现在的生成。因此，时间必须以两种互补但又相互排斥的方式分两次捕捉。首先，必须把时间当作作用于身体和被作用的身体当中的活的时间而全部捕捉。其次，必须把时间当作无限制地分化成过去和未来、分化成产生于身体、身体行动和身体激情的非物质结果而全部把握。只有现在存在于时间之中，吸收或把过去和未来聚集起来。但是只有过去和未来在时间中坚持存在，无限制地把每一个现在分化开来。这不是三个连续的维度，而是对时间的同时性阅读。

在对斯多葛思想的细密重构中，爱弥尔·布雷耶尔（Emile Bréhier）说：

> 当手术刀切入肉体，第一个身体在第二个身体上生产的

不是新的特性，而是新的品质，即被切割的品质。那个品质并不表示任何真正的**性质**……相反，它总是用动词来表示，这意味着它不是一个存在，而是一种存在方式……这种存在方式似乎到达了极限，到达了存在的表层，其性质是不能改变的：事实上，它既不是主动的，也不是被动的，因为被动性要求有一个开展行动的形体。它纯粹是一个结果，或不能在存在者中间进行分类的一种效果。（斯多葛派区别了）两种根本不同的存在领域，这是以前没有人做过的：一方面是真正的深奥的存在，即力；另一方面是事实，它们在存在的表层嬉闹，构成了非物质性存在的一种无限的多元性。[3]

对于身体来说，比成长、变小或被切割这样的事件更密切或更重要的东西是什么呢？斯多葛派在把身体的厚度与只浮于表面的非物质性事件，如草原上的薄雾（甚至比薄雾还轻的东西，因为薄雾毕竟也是一种身体）加以对比时，他们想要说明什么呢？混合寓于身体之中，寓于身体的深处：一个身体渗透到另一个身体，与其各个部分相共存，就像海洋中的一滴红酒，或铁中之火。一个身体从另一个身体撤出，就像液体从花瓶中倒出一样。一般的混合确定量和质的状态：一个整体的各个维度——铁的红色，树的绿色。但我们说“成长”、“减少”、“变红”、“变绿”、“切割”和“被切割”时所意味的却是完全不同的事。这些不再是事物状态——深藏于身体内部的混合——而是表面的非物质性事件，是这些混合的结果。树“变绿了”……[4]哲学的天才首先必须由它强加给存在者和概念之上的新的分配来衡量。斯多葛派处在追溯和形成某一从未有过的前沿的过程之中。在这个意义上，它们代替了所有反思。

首先，他们正处于开辟一个全新的因果关系的过程当中。他们肢解了这种关系，甚至冒着在每一边创造一个整体的危险。他们称原因为原因，并在它们之间建立一个原因链（命运）。他们称

结果为结果，并在它们之间建立一些结果链。但这两种操作并不是以相同的方式完成的。非物质性效果从来不是相互关联的原因；相反，它们只是遵循法则的“准原因”，在每一种情况下，这些法则表达身体的相对统一和混合，这才是身体所依赖的真正原因。所以，是以两种互补的方式保存的：作为原因之间的一种关联的命运的内在性，再就是作为结果之联结的事件的外在性。由于这个原因，斯多葛派能够把命运与必然性联系起来。[5]伊壁鸠鲁派开辟了另一种因果关系，也是以自由为基础的。他们保留原因与结果的同质性，但根据原子序列割断了因果链，其各自独立性是由克利纳门（clinamen）来保证的——不再是没有必然性的命运，而是没有命运的因果关系。[6]在每一种情况下，人们都首先割裂因果关系，而不是像亚里士多德和康德那样区别各种因果关系。而这种割裂总是又使我们回到语言，要么回到原因的一种**形变**，要么回到结果的一种**联合**。

身体或事物状态以及结果或非物质性事件的这种新的二元论在哲学上引起了一场巨变。比如，在亚里士多德那里，一切都属于存在；差异也在存在中呈现，即在作为基本意义的物质和作为偶然事件的与物质相关的其他范畴之间呈现。另一方面，对斯多葛派来说，事物状态、量和质也是和物质一样的存在者或身体。它们是物质的组成部分，在这个意义上，它们与构成作为非存在实体的非物质的超存在形成了对照。因此，最高的条件不是存在，而是某物（**非流体**），因为它包含了存在者和非存在者，生存和固有性。[7]此外，斯多葛派也是最早颠倒柏拉图主义的，导致了一次根本性转化。如果身体及其状态、质和量都呈现物质和原因的特点，那么，相反，理念的特点就放逐到另一边了，也就是放逐到超存在的死胡同，那里毫无生气和效率，一切都在事物的表面：**观念的或非物质的东西不再是别的什么，而只能是“结果”了**。

这些结果极其重要。在柏拉图那里，在事物的深处，在大地的

深处，正在进行一场模糊的争论，即在从事理念活动的东西与规避理念活动的东西（拷贝与类像）之间进行着。苏格拉底提出的问题与这场争论产生了强烈的共鸣：苏格拉底问道，每件事物都有一个理念吗？甚至头发、污物、泥浆都有理念吗？抑或有些东西总是顽固地规避理念？但在柏拉图那里，这个规避理念的某物从未完全隐藏起来、被驱赶或深深地推入身体的深处，或淹没在大海里。**现在万物都回归到表面上来**。这是斯多葛派思辨的结果：无限的回归。生成疯狂，生成无限，现在已经不是理直气壮的理由了。它爬上了事物的表层，变成了无感觉的东西。这已不再是类像的问题了，类像逃避理由，到处给予暗示；而是结果的问题，这些结果自行显示，在各自的位置上行动。这些是有原因的结果，但也是声音的、视觉的或语言的“结果”——而且甚至更少或更多，因为它们不再是物质实体了，而恰恰构成了整个理念。规避理念的东西爬上了表面，就是说，到达了非物质性的界限，再现所有可能的**理想的事物**，后者被剥夺了因果和精神的效果。斯多葛派发现了表层结果。类像不再是潜藏的叛逆者了，而取得了最大的效果（就是说，可能被称为“幻觉”的东西是斯多葛派的术语中所没有的）。隐藏最深的东西变成了最明显的东西。生成的所有旧的悖论现在又有了新的青春活力——形变。

生成无限逐渐成了观念的和非物质的事件，其全部特点就是将来与过去、主动与被动、原因与结果、较多与较少、太多与不足、已经与尚未之间的颠倒。这种可以无限分化的事件总是**都在同时进行**。它永远既是刚刚发生的，又是即将发生的，但从来不是正在发生的（切得太深和不够深）。本身毫无情感的事件使得主动与被动更易于交换，因为它**既不是这个也不是另一个**，而是它们共同的结果（切割—被切割）。就因果而言，事件，**由于总是作为结果**，能更好地发挥总是可以颠倒的准原因或准因果关系的作用（伤和伤疤）。

斯多葛派是悖论的爱好者和发明者。有必要重读狄奥基尼斯·累尔提斯连续数页对克律希普斯的惊人描写。也许斯多葛派以全新的方式运用悖论——既用作分析语言的工具，又用作综合事件的方法。辩证法恰恰是这样一种科学，用命题表达非物质性事件，用命题之间的关系表达事件之间的关联。实际上，辩证法是**形变**的艺术（见相互依赖的事件序列或 confatalia）。但是，确立界限和超越界限却是语言的任务。因此，语言包括不停地取代术语的引申、使特定序列内关联的颠倒（如太多与不足，少与多）成为可能的那些术语。事件与生成存在于同一个空间，而生成本身与语言同属于一个空间；因此其悖论本质上是“连锁推理”，就是说，一系列问句在生成之后将经历连续的增加和删减。一切都在事物和命题之间的边界上发生。克律希普斯教导说：“如果你说了什么，它就通过了你的嘴唇；所以，如果你说‘战车’，就有一辆战车通过你的嘴唇。”这是悖论的一种用法，唯一相同的东西一方面可见于佛教禅宗，另一方面也见于英语或美语中的蠢话。在前者，最深奥的东西就是直观的东西，而在后者，直观的东西存在于语言之中。悖论是作为深度的消解而出现的，把事件摆在表面上，并在这个表面上利用语言。幽默是表面的艺术，与过去的反讽相对立，反讽是深度和高度的艺术。索菲派和犬儒派已经把幽默当成了对付苏格拉底讽刺的武器；但在斯多葛派那里，幽默找到了辩证法，其辩证的原则，或自然的位置及其纯粹的哲学概念。

刘易斯·卡罗尔继承了斯多葛派开创的这种用法，或者说重新拣起了这种用法。在他的全部著作中，卡罗尔检验了事件、事物和事物状态之间的差异。但是，《艾丽丝奇境漫游记》的整个前半部分仍然在大地的深处，在深不见底的井洞里，在相互渗透和共存的身体的混合中，寻找事件和生成无限的秘诀。然而，随着故事的展开，挖井和隐藏便成了从右到左和从左到右的边缘滑行。地下的动物变成次要的了，让位于没有厚度的**卡片人物**。可以说，已经

传播开来的旧的深度变成了广度。生成无限就完全保持在这种颠倒的广度中。“深度”不再是一个补充。只有动物是深度的，也正因为如此它们才不是最崇高的；最崇高的是扁平的动物。事件就仿佛晶体，它们只从边缘或在边缘上生成和发展。这的确是口吃者和左撇子的首要秘诀：不再下沉，而是滑过整个长度，并由于退回到表面的反面而使旧的深度不再存在。你通过滑行来到了另一边，因为那边不过是相反的方向。如果帘子后面没什么可看的，那是因为一切都是可见的，或者一切可能的科学都是沿着帘子发生的。所以，只要跟着它走得够远，够准确，够表面，就能颠倒两边，把右边变成左边，或相反。因此，这不是艾丽丝**历险**的问题，而是关于艾丽丝的**历险**：她爬上表面，她不承认虚假的深度，发现一切都在疆界发生。正因如此，卡罗尔才放弃了书的原名：《艾丽丝地下历险记》。

《透过玻璃镜》也是这种情况——甚至更严重。在这部书中，从根本上区别于事物的事件不是发生在深度，而发生在表面，在身体捕捉不到的微弱的无形的薄雾中，缠绕着它们的没有体积的胶片，反映它们形象的镜子，按照规定摆设的棋盘。艾丽丝已经没有能力穿过那些深度了。相反，她释放出非物质的替身。**人正是通过跟随疆界，通过绕着表面的边缘，才从身体通向非物质的东西的**。保罗·瓦雷里提出一个深刻的观点：最深的东西是皮肤。这是斯多葛派的发现，它以巨大的智慧为前提，并引发出整个伦理来。这是一个小女孩的发现，她在边缘上长大，在边缘上变小——一个变红又变绿的表面。她懂得事件越是跨越整个无深度的延展的表面，就越是影响它们割破和擦伤的身体。后来，成年人挣扎着站起来，然后又跌倒了，跌得太深了，他们什么都不懂了。为什么斯多葛派的这些例子继续给刘易斯·卡罗尔以灵感？——树是绿的，手术刀是用来切割的，战争爆发或不爆发。……正是在树的面前，艾丽丝失去了名字。正是在面对一棵树的时候，邓普敦说话时

看也不看艾丽丝。朗诵宣布战斗的开始，伤残无处不有。但这些是例子吗？抑或，每一个事件都是这种情况吗？——森林、战斗、受伤——由于发生在表面而越发深刻？越是绕着身体，身体就越没有形体。历史教导我们声音之路没有根基，而在地理学中，只有薄薄的一层土是肥沃的。

重新发现斯多葛的圣人并不是小女孩的特权。实际上，刘易斯·卡罗尔真的厌恶男孩。他们太有深度，而且是虚假的深度，虚假的智慧，动物性。《艾丽丝奇境漫游记》中的男性婴儿被变成了一头猪。按照一般道理，只有小女孩能理解斯多葛哲学；她们有对事件的感觉，能释放出非物质的替身。但有时候会出现作为口吃者和左撇子的男孩子，于是征服了作为表面之替身或方向的感觉。卡罗尔不喜欢男孩儿并不是因为深刻的情感矛盾，而是由于一种表面的颠倒，一个恰当的卡罗尔概念。在《西尔维和布鲁诺》中，起到发明作用的正是那个小男孩儿，他以各种方式学习，从里到外，从外到里，从上到下，从下到上，但就是没有“深度”。这部重要小说把《艾丽丝奇境漫游记》开始的、《透过玻璃镜》继续的那种演变推向了极致。小说第一部分精彩的结局赞颂了东方的光荣，那是一切善的源泉，“所希望的事物的本质，尚未见过的事物的存在”。这里，温度计既不升高也不下降，而是沿长度行走，在边缘行走，衡量的是水平的温度。一台延展的机器甚至能延长歌曲。被呈现为麦比乌斯带的幸运女神的钱包是**以错误的方式**用手绢缝制的，其外部表面是与内部表面连续展开的：它包容整个世界，使内部的东西展露在外部，反之亦然。[8]在《西尔维和布鲁诺》中，从现实到梦境、从身体到非物质的穿行技术得到了繁殖和完全更新，并接近完美。但仍然要借助带子绕过表面或边缘才能走到另一边。反面和正面之间的连续取代了所有深度层面；表面在同一个事件中作用，并将适用于所有事件，把语言带向了生成，带向了悖论。[9]如卡罗尔在题为“一颗粒子的动力学”的

文章中所说，“朴素的肤浅是演讲的特点……”

什么是多元性？

姑且总结一下数点系统的主要特点：(1)这种系统包括两条基本线：水平线和垂直线；它们都被用做分配点的坐标。(2)水平线可以垂直地重合，垂直线可以水平地运动，因此，在水平频率和垂直共鸣的条件下产生和繁殖新的点。(3)从一点到另一点可以(或不可以)画出一条线；如果可以，这条线就是局部连接；因此，对角线在不同层面或时刻的点之间起到连接作用，反过来，这些层面或时刻又在这些水平或垂直、毗邻或相距的点的基础上产生频率和共鸣。[10]这些系统是树状的，记忆的，克分子的，结构的；它们是分域或再分域系统。线和对角线完全从属于点，因为它们是点的坐标，或从一个点到另一个点的局部连接。

与数点系统相对立的是线性或多元线性系统。摆脱线，摆脱对角线：每一个音乐家或画家都有这个意图。人们精心建构一个数点系统或一个说教再现系统，但目的却是为了拍快照，为了让它经历一次震颤。数点系统最有意义的时候是当一个音乐家、画家、作家、哲学家起而反对这个系统的时候，他们甚至为了反对这个系统而建构它，仿佛拿它当起跳板。历史只能是那些反对历史的人们创造的(不是那些跻身于历史、甚或再造历史的人创造的)。这不是为了激励别人而做的，而是自然发生的，因为现成的、自行发明的这种数点系统一定允许下面的做法：摆脱线和对角线，画线而不蓄谋画点，生产不可感知的对角线，而不死抱更加精密或改良的垂直线或水平线。此事一旦做成便会被载入**历史**，而且永远不会脱离历史。历史可能会试图割断与记忆的纽带；它可能使记忆的图式更精密，重合和变换坐标，强调连接，或深化断裂。然而，分界线却不在那里。分界线并不穿过历史与记忆之间，而穿过数点的

“历史—记忆”系统与对角的或多元的线性组合之间，但这些绝不是永恒的：它们与生成有关；它们是纯粹生成状态的组成部分；它们是超越历史的。任何创造行为都不能不是超越历史的，都不能不经由或从一条被摆脱的线的背后产生出来。尼采不是把历史与永恒相对立，而是与亚历史或超历史相对立：不合时宜性就是个体性，就是生成，就是生成的无辜（换言之，忘却相对于记忆，地理相对于历史，地图相对于踪迹，块茎相对于树状）。“非历史就好比大气，生命只能在大气中产生，破坏了大气，生命就会消失……如果人不首先进入那个非历史的蒸发领域，他还能干什么呢？”[11] 创造就好比突变的抽象线条，推掉了再现世界的任务，这恰恰因为它们组合了一种新型现实，历史只能将其重新包括在数点系统之中或将其重新定位。

当布莱兹扮演起音乐历史学家的角色时，他是为了表明一个伟大的音乐家是如何在不同情况下以非常不同的方式在和声的垂直线与旋律的水平线之间发明了对角线的。而在每一种情况下，它都是一条不同的对角线，都是一种不同的技巧，都是一种创造。这条斜线实际上是解域线，沿着它运动就会出现一个不再具有起源点的**音区**，因为它始终而且已经在这条线的中间了；它不再具有水平的和垂直的坐标了，因为它创造了自己的坐标；它不再构成从一点到另一点的局部连接了，因为它处于“非脉冲时间”之中：一个被解域了的节奏区，已经抛弃了点、坐标和大小，好比一只醉舟，它或与线相融合，或勾画出一个黏性平面。速度和迟缓自行注入音乐形式当中，有时促使音乐多产，线性的微观多产，有时则加速它的灭绝，嘈杂的废除，内包，或同时导致二者。音乐家最有资格说：“我痛恨记忆功能，我痛恨记忆。”那是因为他或她承认了生成的力量。维也纳学派是这种对角线、这种线—区的典范。但也同样可以说，维也纳学派发现了一个新的分域系统，使它置身于由点、垂直线和水平线构成的历史系统。接踵而来的是另一种尝试，另一

种创造行为。重要的是，所有音乐家都始终以这种方式创作：不管多么脆弱，都要在点之外，在坐标之外，在局部连接之外，画出他们自己的对角线，以便让一个声区顺着一条被创造的、被解放了的路线浮动，以便在空间中发放这个活动的、突变的声区，一个个体性（比如，半音体系、集合音、复合音，但这已经有了多声部的资源和可能性了）。[12]有人谈到与发声器官有关的“倾斜因素”。对角线往往是由声音的极其复杂的线和空间构成的。这是否是一个短句或一个节奏区的秘密呢？毫无疑问，点现在担负起一个新的重要的创造性功能。这不再简单是必然要重构一个数点系统的问题了。相反，现在，点要从属于线；现在，点标志着线的多产，或它的突然偏离，它的加速，它的迟缓，它的愤怒或痛苦。莫扎特的“微观区”。区甚至可以简缩到点，就好比简缩到一个音符（点－区）：伯格在《沃才克》中使用的B调，舒曼的A调。向舒曼表示敬意，还有舒曼的疯狂。大提琴跨越管弦乐的坐标方格，画出它的对角线，被解域的音区沿着这条对角线运动；或者，一条非常精确的旋律线或多声部构造正在“处理”一种极度冷静的叠歌。

在一个多线性系统中，所有事情都是同时发生的：线打破了作为起源的点；对角线打破了作为坐标的垂直线和水平线；斜线打破了作为两点之间连接的对角线。简言之，一条区－线穿过声音，用自己不可定位的中间驱动自身。音区就是**间奏曲**。它是没有器官的身体，充斥于音乐组织的一种反记忆，而且更加响亮：“舒曼式身体并非固定不动。……间奏曲是舒曼全部作品中不可或缺的组成部分。……在极端的时候只有间奏曲。……舒曼的节奏是恐慌，但也符号化了……而正是因为那些击打的恐慌显然没有超出温顺语言的范围，它才一般不被人们所感知。……姑且为格调想象两个矛盾的（但又同时发生的）状态。一方面……一个屏幕，一种语言，意欲……根据已知的组织……表现身体。另一方面，格调……自相矛盾地……在它声称要驯服的另一个层面上随时充当击打的

鼓手。”[13]

同样的分析，绝对同样的分析，也适用于绘画吗？点并不制造线；线清扫被解域的点，在外部影响下携点而走；线并不从一点走向另一点，而是在点当中朝不同方向运动，因此使点不可辨别。线成了对角线，已经摆脱了垂直线和水平线。但对角线已经变成了斜线，半对角线或自由直线，断裂的或有棱角的线，或曲线——它始终在这些线当中。在白色的垂直线与黑色的水平线之间是克利的灰色线，康定斯基的红色线，莫奈的紫色线；每一个都构成了一个色区。这条线没有源头，因为它总是在画面外开始，画面只把它的中间部分呈现出来；它没有坐标，因为它与它所创造的、并漂浮其上的黏性平面融合起来了；它没有局部连接，因为它不仅失去了再现功能，而且失去了勾画任何形状的任何功能——正因如此，线变成抽象的了，真而确真地变成抽象和突变的了，一个虚拟区；在这些状况下，点又作为色—点或线—点而发挥创造性功能了。[14]线在点之间，在点当中，而不再从一点向另一点运动了。它不再勾勒形状了。“他并不画物，而画物之间。”在绘画中，再没有比深度、尤其是视角更虚假的问题了。视角只不过是**占领**对角线或斜线的历史方式，是逃逸路线（这里指绘画中的线条向盲点运动——英译者注），换言之，是对运动中的视区加以重新分域。我们用“占领”这个词，意思是“占用”，固定一个记忆和一个符号，赋予其一种功能。但是，逃逸路线，斜线，除了这种克分子功能外，还可起到许多其他作用。作为视角线的逃逸路线绝不是用来再现深度的，而本身促成了这种再现的可能性，但只在特定时刻于瞬间内产生这种可能性。视角，乃至深度，是对逃逸路线的重新解域，这种重新解域通过使这条线向纵深发展而创造了绘画。人们所说的中心视角把逃逸的多重性和线条的能动性投入到一个数点的黑洞之中。相反，视角的问题的确引发出众多的创造性线条，发放出大量的视区，与此同时又声称控制了这些线条和视区。在各自的创造行为中，绘

画和音乐是在从事一种强度相同的生成活动吗?

个体化

有一个个性化模式非常不同于个人、主体、事物或物质的模式。我们为其保留了个体性这个名称。[15]一个季节,一个冬天,一个夏天,一个小时,一个日期,都有一个不缺少任何东西的完美的个体性,即便这个个体性不同于物或主体的个体性。它们是个体性,是因为它们包含着分子或粒子之间的整个运动与静止的关系,将发生影响和受到影响的能量。当魔鬼学解释可怕的局部运动和影响的传播时,它也说明了雨、雹、风、传播瘟疫的空气或被有害粒子所污染的空气,以及有利于这些传播的条件。故事中一定含有不简单是替代的个体性,而且还有拥有自身地位、引导事物和主体变形的具体的个体化。在各种文明中,东方具有更多的由个体性而非由主体性或物质性导致的个体化。比如,俳句必须包含足以构成一个复杂个体的漂浮的诗行。在夏洛特·勃朗蒂的作品中,一切都依据风、物、人、脸、爱、词语。洛卡的"晚上五点钟"既是爱的降临又是法西斯主义的开始。那可怕的完美的五点钟!我们说"了不起的故事!""真热!""伟大的生命!"来指称独一无二的个体化。劳伦斯和福克纳作品中的时日,热度,白色强度,都是完美的个体性。一度热可以在纬度中与另一度结合,构成一个新的个体,如一个身体根据经度的不同而在这里是冷的,在那里是热的。挪威的煎蛋饼。一度热可以与白色强度结合起来,如仲夏里白色的天空。这绝不是与永恒或绵延的个体性相对立的瞬间的个体性。撕掉的日历与永久保存的日历在时间上是相等的,尽管所论的时代不同。有些动物的生命不超过一天或一个小时;相反,最长寿的主体或客体可以活若干年。我们可以构想与个体性和主体或事物相等的一个抽象时间。在地质学与天文学的极慢和极快的速度之

间，米歇尔·图尔涅置入了气象学，在那里，流星与我们同步生活："云在天上构成形状，正如我脑中的映象，风吹着，就如同我呼吸，一道彩虹跨越地平线，因为只要我的心与生命相协调，夏天就会像假日一样漂过。"但在图尔涅的小说中，这种确实性只对一对孪生主人公而言，而且他们都是畸形的、被祛除主体性的、已经获得了某种普遍性的，这是偶然的吗？[16]甚至当时间抽象地相等时，生命的个体性也不同于拥有和支持这个生命的主体的个体性。这不是同一个平面：首先，这是黏性平面或主体性的合成平面，它只知道速度和影响；其次，这是全然不同的由形式、物质和主体构成的平面。而且不在相同的时间，不具有相同的时间性。**永存**：事件的不确定时间，只知道速度的漂浮的线，不断地分化着已经在那儿但同时又不在这儿的东西，同时既太迟又太早的东西，将要发生但又刚刚发生过的东西。**时间**：给物和人定位、发展一个形式、确定一个主体的时间长度。[17]布莱兹区别了音乐中的速度和非速度：以价值为基础的形式和功能音乐的"脉冲时间"对立于漂浮音乐的"非脉冲时间"，这种漂浮音乐既是漂浮的**又是**机器的，除了运动中的速度和差异外，没有别的。[18]简言之，差异根本不在瞬间与永恒之间，甚至不在规律与不规律之间，而在两种个体性模式之间，在两种时间模式之间。

我们必须避免一种过分简化的调和，仿佛一方面有物或人的类型的形式主体，另一方面又有个体性的类型的时空坐标。你不会屈服于个体性，除非你意识到那就是你，你不过就是那。当面目变成了个体性时："那似乎仅仅是时间、气候和这些人所构成的奇异混合。"[19]你是经度和纬度，无形的粒子之间的一组快慢速度，一组非主体化了的影响。你具有一天、一个季节、一年、**一生**（无论多久）的个体性——一种气候、一阵风、一场大雾、一块沼泽、一个帮伙（不论其规则）的个体性。或至少你可以拥有它，你可以接近它。晚上五点钟一阵风刮来了一群蝗虫。夜里外出的一个吸血鬼。月

圆时显形的一只人狼。不应该以为一个个体性仅仅包括给主体定位的布景或道具，或给物或人奠定基础的附属物。这是在个体化集合中的整个组合，而个体化的集合就是个体性。经度和纬度、速度和影响所界定的正是这种组合，它独立于形式和主体，属于另一个平面。这是狼自身，是马，是孩子，他们不再是主体，而成为事件，在组合中与小时、季节、大气、空气、生命不可分割。街道与马合成在一起，正如气息奄奄的老鼠与空气合成一样，而野兽则与圆月合成。我们充其量能区别组合的个体性（只被看作经度和纬度的一个身体），和相互组合的个体性，这种个体性也标志着在每个组合内生成的潜势（经度与纬度相交叉的环境）。但二者严格说来是不可分割的。气候，风，季节，小时，与追随它们、在它们当中居住、睡觉和醒来的物、动物或人同属于一个自然。这不能不加停顿地阅读：动物在五点钟追捕猎物。动物的生成夜晚，血的结合。五点钟就是这个动物！这个动物就是这个地方！“那条瘦狗在路上跑着，这条狗就是这条路。”弗吉尼亚·伍尔夫喊道。那就是我们需要感觉的东西。时空关系，决定，不是事物的谓项，而是繁殖的维度。街道是面包车—马这一组合的组成部分，就如同汉斯组合中它所开创的生成马一样。我们都是晚上五点钟，或另一个小时，甚或同时两个小时，同时既是乐观的又是悲观的，同时既是中午又是午夜，只不过分配的方式各不相同。黏性平面只包括交叉线上的个体性。形式和主体不属于那个世界。弗吉尼亚·伍尔夫穿过人群，走在出租汽车之间。散步是一种个体性；达洛威太太绝不会再说，“我是这，我是那，他是这，他是那。”“她感到非常年轻；同时又老得无法形容。她像刀一样把一切都切成片；同时她又置身于外，观望着……她总是感到，哪怕活一天都是非常非常危险的。”[20]个体性，大雾，怒视。一个个体性既不是开端，也不是结尾，既不是本源，也不是目的；它总是在中间。它不是由点制成的，而只由线制成。它是块茎。

而这不是相同的语言，至少不是语言的相同用法。如果黏性平面只有个体性内容，那它也有自己特殊的符号作为表现。内容的平面和表现的平面。这种符号主要是由专有名词、动词不定式和不定冠词或不定代词构成的。从本身摆脱了形式意义和个人主体化的符号学角度来看，**不定冠词＋专有名词＋动词不定式**构成了基本的表现链，与极小形式化的内容相对应。首先，动词不定式在时间上绝不是不确定的；它表现**永存**所固有的那种漂浮的非脉冲时间，也就是纯粹事件的时间，生成的时间，表示相对速度和迟缓，独立于时间在其他模式中呈现的天文记时或年代顺序的价值。完全有理由把不定式作为生成的模式和时态，以与其他与时间相关的模式和时态对立起来，因为这些模式和时态构成了存在的脉冲或价值（动词“to be”恰恰是唯一没有不定式的动词，或者说，它的不定式仅仅是一个不确定的、空洞的表现，被抽象地用来指称确定的模式和时态的总和）。[21]第二，专有名词绝不表示主体；因此，根据主体是否属于不同于它所属分类形式的另一种性质，或仅仅是那种形式的终极行为，即分类的极限，而问其运作是否相像于类的命名就是毫无意义的。[22]专有名词并不指称主体；名词也不具有专有名词作为形式或类的功能的价值。专有名词基本上指称属于事件、属于生成或属于个体性秩序的东西。它是军人和气象学家，掌握着专有名词的秘密，然后将其用于战略运作或飓风。专有名词不是时态的主语，而是不定式的动作者。它标志着经度和纬度。如果虱蝇、狼、马等都是真正的专有名词，那不是因为它们是标志这些动物的类和种的分母，而是由于构成它们的速度和填充它们的影响；是因为它们在自身内、在组合中经历的事件——小汉斯的生成马，人的生成狼，斯多葛派（和其他专有名词）的生成虱蝇。

第三，不定冠词和不定代词与动词不定式一样不是不确定的。只有在用于一个本身不确定的形式或用于一个可确定的主体时，它们才缺乏一种确定性。另一方面，当它们引入个体性、事件时，

它们不缺少任何东西，事件的个体化并不构成一种形式，不是由主体促成的。因此，不确定的东西就具有了最大的确定性：很久很久以前；一个孩子挨打了；一匹马跌到了；……这里，起作用的因素在它们所构成的组合中经历了个体化过程，从而独立于它们的概念形式和它们所指之人的主体性。我们曾几次谈到儿童不是用不定式指不确定的东西，而恰恰相反，将其用作集体内部的一个个体化功能。正因如此，我们才为精神分析学家的努力所惊呆，他们极力想要在不确定的东西背后找到确定的东西，一个所属格，一个人。当一个孩子说“**一个**肚子”、“**一匹**马”、“**人**是怎样长大的？”“**有人**在打**一个**孩子”时，精神分析学家听到的是“我的肚子”、“那个父亲”、“我长大能像爹爹那样吗？”精神分析学家问：谁挨打了？谁打的？[23]甚至语言学也避免不了这种偏见，因为它离不开人格研究。根据语言学，除了不定冠词和不定代词外，第三人称的代词也缺少前两个人称所具有的、并被假定为一切表现之必要条件的明确的主体性。[24]

相反，我们认为，第三人称的不定式“他”和“他们”从这个观点看没有任何不确定的意味；它把陈述与集体组合联系起来，作为必要条件，而非与表述主体联系起来。布朗肖正确地指出，“某人”和“他”——**某人**要死了，**他**不愉快——绝不取代主体的位置，反倒废除任何主体，而热衷于个体性的类型组合，这种个体性的类型导致事件的发生，因为它们是无形的，并不是由人促成的（“事情发生在他们身上，他们只能再次搏斗，而失去了说我的能力”）。[25]“他”并不指称一个主体，而勾画一个组合的树图。它并不赋予陈述以语码，并不像前两个人称那样超越陈述，相反，它防止陈述落入主体或意指星群的暴政，防止陈述落入空洞冗长的王国。它发出的表现链的内容能够组合成最大数量的发生和生成。“他们像命运一样到来了……他们从哪里来？他们何以走得这么远？……”[26]他或某人，不定冠词，专有名词，动词不定式：**一个要生成马的汉斯，**

名叫狼的帮伙来看他，某人要死，黄蜂遇见兰花，他们来了德国佬。黏性平面上的分类广告，电报机器（我们再次想起中国诗歌的程序和最佳评论提出的翻译规则）。[27]

他者论

通过把他者在场的基本效果与他者缺场的基本效果相比较，我们就有资格说他者是什么了。哲学理论的错误就在于把他者有时化简为一个特殊客体，有时化简为另一个主体。（甚至像萨特在《存在与虚无》中提出的一个概念也都可以用两个决定因素的联合得以满足，把他者作为我的注视的客体，即便他反过来也注视着我，也把我变成了客体）。但是，他者既不是我的视野里的一个客体，也不是看着我的一个主体：他者首先是一个感知领域的结构，没有这个结构，整个领域就不能发挥正常作用。这个结构可以通过真实的人物、各种各样的主体——我为你、你为我——来实现，这并不妨碍它作为组织条件的事先存在，即在每一个井然有序的感知领域——你的和我的领域——里实现这个结构。因此，作为绝对结构的这个先验他者把他者的相对性确立为在每个领域内实现这个结构的条件。可这个结构是什么呢？这是可能的事物的结构。一种害怕的面目表情表示一个可能令人害怕的世界，或世界上令人害怕的事，我还未见到的事。姑且以为这个可能的事在这里不是指并不存在的某事的一个抽象范畴：所表示的可能的世界当然存在，但（实际上）并不存在于表示它的那个东西之外。惊恐的面目表情与令人害怕的事物之间并没有相似性。惊恐的表情暗指令人惊恐的事物，将其作为外物包围其中，以扭曲的方式将所表达的情感置于表达者之中。就我而言，当我反过来抓住他者表达的现实时，我所能做的只是阐释他者，同时逐渐意识到与其相对应的那个可能的世界。当然，他者已经把某种现实赋予了他所包含

的各种可能性——尤其是通过说话。他者就是被包含的可能事物的存在。语言是这种可能的事物的现实。自我是对可能的事物的发展和阐释，即可能的事物在现实世界上实现的过程。普鲁斯特谈到人们看到阿尔伯汀包括海滩，也表示海滩和海浪的冲击："如果她看到了我，我能再现她什么呢？她看见我在哪个宇宙的中心呢？"爱和嫉妒将尽力展开这个被称作"阿尔伯汀"的可能的世界。简言之，作为结构的他者**表达的是一个可能的世界**：它是被表达的、被理解的然而还仍然在表达者之外的东西。

> 这些人中的每一个都是一个**可能的**世界，有其自己的内在统一，价值，引力和斥力，以及引力中心。由于它们之间存有各种各样的差异，所以每一个可能的世界都在这个时刻不经意地看到斯波兰扎岛的一个景象，使他们的行动不约而同，这些人中有一个叫鲁宾逊的死里逃生的人和一个混血儿仆人。眼下他们全神贯注看着这幅图景，但对他们每一个人来说这只是暂时的，他们不久就要回到那个人间地狱去了，由于"白鸟号"偏离了航道才使他们偶然来到了这里。而这些可能的世界中的每一个都幼稚地相信自身的现实。那是别人所处的境遇：顽固地把可能的世界当作了真实的世界。[28]

我们甚至能进一步理解他者在场的效果。现代心理学已经提出了一系列丰富的范畴来说明这个永恒领域的功能以及这个领域内客体的各种变体：形式背景；深度—长度；主题—潜能；客体的外观—整体；边缘—中心；文本—语境；武断的—非武断的；及物的状态—真实的部分，等等。但相对应的哲学问题也许没有恰当地提出来：人们要问这些范畴是否属于内在于它（一元论）的感知领域本身，是否指作用于感知主题（二元论）的主观综合。借口感知并不通过判断性的智力综合来反对二元阐释将是错误的；我们当然

可以构想作用于这种材料的一种完全不同的被动的感性综合(在这个意义上,胡塞尔从来没有放弃某种二元论)。即便如此,我们还是怀疑只要二元论是在感知领域的物质与自我的前思辨综合之间建立的,那么对二元论的定义就可能不正确。真正的二元论却在别处;它在感知领域"结构他者"的效果与其缺场的效果之间(如果没有他者,感知会是什么)。**正是结构构成了整个领域的条件**及其功能,使先前范畴的构成和应用成为可能。不是自我而是作为结构的他者使感知成为可能。因此,不能很好地阐释二元论的作者也是不能摆脱另一种选择的作者,根据这种选择,他者要么是领域内的一个特殊客体,要么是这个领域的另一个客体。在与图尔涅一起把他者定义为一个可能的世界的表达时,我们反倒根据范畴明白了每一个感知领域的组织原则;我们弄懂了是结构发挥了这个领域的"范畴化"功能的。因此,真正的二元论是在他者缺场的情况下出现的……

我们且回到他者在场的效果上来,比如刚才的定义:"他者=对一个可能的世界的表达。"基本的效果是把我的意识与其客体区别开来了。这个区别实际上是结构—他者的结果。用可能性、背景、边缘和过渡填充这个世界;在我不害怕的时候描写一个可怕世界的各种可能性,或相反,当我的确感到世界的恐怖时描写一个给人以安全感的世界的各种可能性;在不同方面包含以别样方式自行呈现在我面前的一个世界;在这个世界内部构建包含许许多多可能的世界的许许多多的气泡——这就是他者。[29]所以,他者使我的意识必然进入一个"我过去是",一个不再与客体相偶合的过去。在他者出现之前,有一个给人以安全感的世界,我的意识无法与之相区别。然后,他者出现了,表明了一个恐怖世界的可能性,而如果此前的世界不消失,这个世界便不能出现。而我不过是过去的客体,我的自我是由过去的世界构成的,它的消失恰恰是由他者引起的。如果他者是一个可能的世界,那么我就是过去的世界。知

识理论的错误就在于它们假定主客体的当下性，而实际上人只能通过消灭他者才能构成。

> 然后突然咔嚓地响了一声。主体摆脱了客体，剥去了它的一部分颜色和本质。事物的秩序中出现了一道裂痕，所有客体都在生成**我**的过程中塌倒了，每一个客体都把它的属性转给了一个合适的主体。光成了眼睛，而一旦变成了眼睛它就不存在了：它不过是对视网膜的刺激。味变成了鼻孔——世界便自诩是无味的了。林中风声听不见了：它不过是定音鼓的颤音。……主体就是不合格的客体。我的眼睛是光色的尸体。当味的非现实性得以展示出来时，我的鼻子便成了味道的残骸。我的手感觉不到它所握的东西。所以，意识问题产生于年代错误。它意味着主体与客体的同时共存，并寻求界定与自身的神秘关系。但主体与客体却不能相互脱离，因为它们本来就是一体，首先融入真实世界，然后又被这个世界驱逐出来。[30]

因此，他者把意识与其客体的区别当作临时的区别。其在场的第一个效果与空间和范畴的分配相关；但第二个效果，也许是最深刻的效果，与时间和维度的分配有关——即之前发生的和之后发生的。当他者不再发生作用时怎么还会有一个过去呢？

在他者缺场的时候，意识与其客体是一体。没有任何犯错误的可能性，这不仅因为他者已不再是对所有现实的审判——为我认为我看到的东西争辩、证伪或证实。而且因为由于结构的缺乏，它允许意识依附于一个永远在场的客体或与之相共存。“结果，那就仿佛我的日子重新得到了安排。它们不再相互争夺了。每一个都独自站立着，骄傲地证实自身的价值。由于在执行过程中它们不再是一个计划的若干阶段，所以，它们在我的记忆中如此相像，

以至于我好像不断地重复同一天的生活。”[31]意识不再为成了物体自身的一点纯粹磷光而把光线投射到客体身上。……

意识不仅成了物体内部的磷光，而且还是它们脑中的火焰，照亮了每一个物体，也照亮了一个“高耸的**我**”。在这束光中，**别的东西**出现了，每一个物体的气的替身。“我似乎瞥见了**另一个岛屿**。……现在我被运送到另一个斯波兰扎岛，我永远生活在一个天真的时刻。”[32]关于这个站立替身的非凡出现，小说家尽着匠心。但是，在他者面前出现的东西与在他者缺场时易于脱离自身的替身之间到底存在什么区别呢？他者把世界组织成客体，也决定了它们之间的及物关系。这些客体只有通过用他者填充世界的可能性才能存在；每一个都接近自身，或向其他客体打开，结果只是在与他者表达的可能的世界的关系之中。一句话，把元素囚禁在身体的局限之内，进而囚禁在大地限域之内的正是他者。因为大地本身不过是保存这些元素的伟大身体；只有当被他者栖居时大地才成为大地。他者从这些元素中架构了身体，从身体中架构了客体，正如它从自己表达的各个世界中架构了自己的面貌一样。因此，当他者垮台时，那被解放了的替身就不是物体的复制。相反，它是新的站立的形象，元素在这个形象里释放和更新，变成了天体之物，形成了无数无常的元素形象……

简言之，他者在包围那些可能的世界的时候阻止了那些替身的站立。他者是伟大的水准仪，因此分解他者就不是分解世界，而是与平卧组织相对立的竖直组织；那是一种新的竖直，最终变成垂直而没有厚度的一个形象的脱离；最终得以解脱的一个纯元素的脱离……

当我们欲望他者时，我们的欲望不也是要对这个小小的、他者错误地包围的或然世界施加影响，而非允许它在世界上方浮动和飞翔，使它变成了一个光荣的替身吗？当我们看到一只蝴蝶在掠夺一颗与雌性蝴蝶的腹部极其相像的花朵、在那花朵的头上留下

了两只花粉角时，我们总是得出这样的结论，即身体不过是保留的形象的迂回，性欲更加快捷地到达了目标，以至于缩短了迂回，直接面对那些形象，面对摆脱了身体的元素了。[33]……

神经官能症和精神错乱——这是深度冒险。结构—他者组织深度，安抚深度。它使深度鲜活起来。正因如此，动摇这个结构就意味着混乱，意味着对深度的干扰，是不再能够驱除的无底深渊的挑衅式回归。一切都失去了意义，一切都变成了**类像和痕迹**——甚至工作，爱人，自在的世界和世界中的自我……就是说，如果没有人来拯救鲁宾逊的话；如果他不发明新的维度或第三个意义来表达“他者的丧失”的话；如果他者的缺场与其结构的消解并不简单分解这个世界，反而开启了拯救的可能性的话。鲁宾逊必须回到表层，发现表层。纯粹的表层也许恰恰是他者隐藏起来不让我们看到的东西。它也许在表层，仿佛一层薄雾，事物的一个未知形象从大地升起，没有可能的他者的一种新的表层能量。因为天空指的根本不是高度，高度仅仅是深度形象的反面。与深邃的大地相反，空气和天空描写纯粹的表层，俯瞰这片表层的原野。唯我独尊的天空没有深度：“给深度设定比广度更高的价值，这是一个奇怪的偏见，它认为‘肤浅’的意思不是‘宽广的延展’，而是‘狭窄的深处’，而另一方面，‘深’的意思是‘广大的深度’而不是‘狭小的表面’。而在我看来，像爱这种情感如果能够加以衡量的话，那最好根据表面的广度而非深度来衡量。”[34]替身和空气的形象首先是在表层上升起的；然后才是纯粹自由的元素从俯瞰大地的天空中升起。这种普遍的直立是表层的直立，是对表层的纠正——即他者的消失。类像上升到岛的表面和拱形的天空，变成了**幻影**。毫不相像的替身和无拘无束的元素——这是幻影的两个方面。对世界的这种重构是鲁宾逊的价值所在——对伟大价值的征服，或“丧失他者”的第三个意思。……

然而，重要的是星期五根本不像是一个被重新发现的他者。

那已经太迟了，结构已经消失了。有时他就像一个怪异的物体，有时又是奇怪的同谋。鲁宾逊有时把他当作奴隶，把他融入岛上的经济秩序之中——即一个可怜的类像——有时把他当作保守秘密的人，而那个秘密威胁到岛上的经济——即一个神秘的幻影。有时他几乎把他当作物体或动物，仿佛星期五是他自己的“彼岸”，一个“彼岸”的星期五，他自己的替身或形象。有时，他觉得星期五好像缺少他者，有时又在超越他者。这其间的差别很重要。因为就正常功能而言，他者表示一个可能的世界。但这个可能的世界就在我们的世界之中，而且，如果不改变我们世界的性质，这个可能的世界就不能发展或实现，那它至少要根据构成真实世界秩序和时间序列的法则来实现。但星期五却以完全不同的方式发挥作用——它指代**另一个**假定为真实的世界，一个不可简约的、唯有它才真实的替身，而且是这个别一世界上不再存在、而且根本不可能存在的他者的替身。不是他者，但完全不同于他者的东西；不是复制，而是替身：揭示纯元素、消解物体、身体和大地的一个替身。“（星期五）似乎的确属于一个完全不同的领域，与他主人的大地和耕作秩序完全相反，如果把他囚禁在那个秩序里，那他只能起颠覆作用。”[35]正是由于这个原因，他甚至不是鲁宾逊欲望的客体。尽管鲁宾逊抱着他的双膝，盯着他的眼睛，但那只是为了了解那个光彩夺目的替身，他身上那些自由的元素现在几乎全都逃之夭夭了。“至于我的性欲，可以说星期五从来没有引起我兽奸的欲望。一方面，他来得太迟了，我的性欲已经变成了元素，完全倾注在斯波兰扎岛上……这不是让我恢复人类爱的问题，但却让我在作为元素的同时改变元素。”[36]他者**拆毁**：它把元素吸入大地，把大地吸入身体，把身体吸入物体。但是，星期五不知情地使物体和身体又站立了起来。他把大地带入了天空。他释放了元素。但是，拉直或矫正也意味着缩短。他者是奇怪的迂回——它把我的欲望带到物体上来，把我的爱带到各个世界上来。性欲只有在迂回中才与繁衍

有关，因为迂回首先通过他者疏通性的差异。性的差异只能在他者之中并通过他者来发现。建立一个没有他者的世界，把世界升起（像星期五那样，或像鲁宾逊认为星期五所做的那样），就是要避开迂回。这是要把欲望与其**客体**分开，通过身体与迂回分开，以便将其相关于一种纯粹的**停顿**：那些元素。“……所以，制度和神话的框架也坍塌了，这个框架允许欲望得以**体现**，这有两层意思——就是说，呈现一个肯定的形式，在女人的身体上消耗。”[37]……

这里的一切都是虚构的（浪漫的），包括理论，理论与一种必要的虚构融合——即关于他者的一种理论。首先，我们必须极大地重视作为结构的他者的观念：根本不是感知领域内部（区别于形式“客体”或形式“动物”）的一种特殊“形式”，而是一个系统，即整个感知领域得以发挥作用的系统。因此，我们必须把指代这个结构的**先验的他者**与指代在具体领域内使这个结构实际发挥作用的**具体的他者**区别开来。如果这个**具体的他者**总是某人——我为你和你为我——就是说，在每一个感知领域内都是另一个领域的主体——那个先验的他者从另一方面看又不是任何人，因为结构超越了使它实际实现的那些条件。那么该怎样界定它呢？界定结构—他者的表现性是由可能性范畴构成的。那个先验的他者是普遍可能性的**存在**，因为可能性只能以表现的形式存在——即在表达可能性的东西中，而这个东西与它表达的内容完全不相像（被表达的东西在表达它的东西中的一次扭曲）。当克尔凯郭尔笔下的主人公要求“可能性，可能性，否则我将窒息”时，当詹姆斯渴望“可能性的氧气”时，他们不过是在唤起一个先验的他者。我们已经试图证明了他者如何在这个意义上成为整个感知领域的条件，把被感知客体的诸范畴与感知主体的诸维度应用到这个领域上来，最后在每一个领域内分配具体的他者。事实上，影响客体构成的感知规律（形式—背景等），主体的临时决定，以及诸世界的不断发展，在我们看来都似乎取决于作为结构他者的可能性。甚至欲望，不

管它是对客体的欲望还是对他者的欲望，都取决于这个结构。我欲望一个客体，那只能是他者以可能性模式表达的一个客体；我只能在他者中欲望他者所表达的可能的诸世界。他者似乎是把元素组织成大地、把大地组织成身体、把身体组织成客体的东西，它同时调节和衡量客体、感知和欲望。……

一个没有他者的世界。图尔涅认为鲁宾逊经过那么多痛苦之后发现并达到了一种极其健康的状况，以至于事物最终以不同于它们在他者面前的组织形式而被组织起来。它们释放出一种不具有相像性的形象，也可以说它们自己的替身通常都被压制了。这个替身反过来释放了一般情况下被囚禁的元素。世界并没有由于他者的缺场而受到干扰；相反，它的在场反倒掩盖了世界的光荣替身。这是鲁宾逊的发现：对表层的发现，对彼岸元素的发现，对“别样他者”的发现。那么，我们为什么会有这个印象，即这种极其健康的状况是反常的，对世界和欲望的“矫正”也是一种偏离和反常呢？鲁宾逊的行为并不反常。但是，关于反常行为的每一次研究或每一部小说都尽力展示一种“反常结构”的存在，认为那是最终导致反常行为的原则。在这个意义上，反常结构也许可以确定为与结构他者相对立并取而代之的东西。正如具体他者是实际存在的，是使这个结构他者得以实现的各种条件，那么，通常被事先假定为他者的根本缺场的反常者的行为也不过是使反常结构得以实际实现的不同条件而已。

为什么反常者倾向于把自己想象成光芒四射的天使，氦与火的天使？他为什么——与**大地**、肥沃和欲望的客体相对立——怀有萨德作品中早已经系统描写过的那种仇恨？图尔涅的小说意不在解释——而在于展示。所以，它通过不同方式把最近的各种精神分析学研究综合起来，有可能改变反常这个概念的地位，将其从精神治疗和法律联合把持的道德不确定性中解放出来。拉康及其追随者坚持认为有必要根据**结构**来理解反常行为，有必要界定作

为行为条件的这个结构。他们还坚持探讨欲望如何在这个结构中经历了一次**位移**，欲望是如何脱离其**客体**的；反常者如何否定**性差异**而感兴趣于**替身**的两性同体的世界；他者在反常行为内部的消失，一个“彼岸他者”或“别样他者”的位置，仿佛在反常者的眼中他者摆脱了自己的**隐喻**；最后，他们坚持认为反常的“去主体性”——因为无论受害者还是同谋都肯定不是他者。[38]比如，施虐狂并不是因为他有让他者受苦的需要或欲望才剥夺了他者的存在属性的。情况恰好相反：因为他缺乏结构他者，居于一个完全不同的结构之内；作为他生活世界的条件，他有时把他者当作受害者，有时当作同谋，但从来不把他们当作他者。相反，他总是把他们当作“别样他者”。我们惊奇地看到萨德的作品中受害者和同谋经历了必要的相互逆转，但绝对不是他者。他们有时反倒被看作令人厌恶的身体，有时被看作替身，或同盟者（当然不是主人公的替身，而是他们自己的替身，总是在他们的身体之外追求原子元素）。[39]

对反常行为的根本误解来源于对反常行为进行粗糙研究的一种现象学和某些法律要求，这种误解用反常行为来解释对他者的某些冒犯。从行为的角度来看，我们完全有理由相信反常行为如果没有他者在场就什么都不是：如窥淫，露淫，等等。但从结构的观点看，必须肯定的是相反的情况：由于结构他者的缺失，并被一个完全不同的结构所代替，所以，真正的“他者”才不能够起到实际已经丢失的基本结构的作用。真正的“他者”现在只能以次要结构扮演身体—受害者的角色（特别指反常者给予身体的属性），或同谋替身的角色以及同谋元素（也是在反常者的特殊意义上的）。反常者的世界是没有他者的世界，因此也是没有可能性的世界。他者是实现可能性的东西。在反常的世界上，必然的范畴完全被或然的范畴所取代。这是一个奇怪的斯宾诺莎现象，为了更基本的能源和更罕见的空气（天空—必然性）的利益而缺乏氧气的世界。所有反常行为都是“弑他者”和“弑他性”，因此都是对可能性的谋

杀。但是弑他性并不是通过反常行为进行的，它事先就存在于反常的结构之中。这在构成上并不能防止反常者成为反常者，在冒险结束的时候，反常者当然要经历神经官能症，克服精神错乱。这是图尔涅在这部卓越的小说中所暗示的：我们必须想象鲁宾逊是反常者；唯一的鲁宾逊式的可能性就是反常本身。

注　释

[1]Plato, *Philebus*, 24d. , trans. R. Hackforth; *Parmenides*, 154－155, trans. F. M. Cornforth; in E. Hamilton and H. Cairns, eds. *Plato: The Collected Dialogues*, Princeton: Princeton University Press, 1961.

[2]Plato, *Cratylus*, 437ff.

[3]Emile Bréhier, *La Theorie des incorporels dans l'ancien stoicisme*, Paris: Vrin, 1928, pp. 11－13.

[4]关于这个例子，见 Bréhier 的评论，p. 20。

[5]关于进入“反面命运”的真正的内在原因和外在原因之间的区别，见 Cicero, *De Fato*, 9, 13, 15, and 16。

[6]伊壁鸠鲁派对事件的看法与斯多葛派类似：见 Epicurus, *To Herodotus*, 39－40, 68－73, 和 Lucretius, *De Rerum Natura*, 1: 449ff。在他分析事件的时候，即“Tyndareus女儿的强暴”，卢克莱修把**事件**(奴役－自由，贫穷－财富，战争－和平)与**连接物**(与身体不可分割的真正属性)加以对比。事件并不完全是非物质性的实体。但它们仍然不是独立存在的——即物质运动的不可穿越的纯粹结果，或身体的行动和激情。伊壁鸠鲁派看来并未提出关于事件的这种理论——也许因为他们倾向于满足同质性因果关系的要求，将其置于自己的类像概念之下。

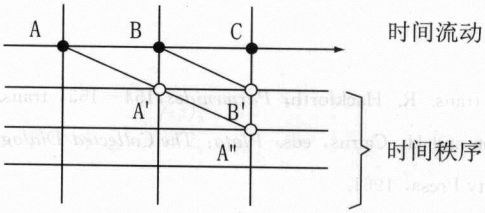
[7]关于斯多葛派范畴的论述，见 Plotinus, 6: 1. 25。又见 Bréhier, p. 43。

[8]关于这个钱包的描写是卡罗尔文风的最精彩体现，见 *Sylvie and Bruno Concluded*, New York: Dover, 1988, ch. 7。

[9]对表面的发现和对深度的批评是现代文学中的一个恒定因素。它们激发了罗布－格里耶的灵感。在另一种形式中，我们也在克罗索乌斯基的作品中发现了它们，在罗伯特的表皮层与手套之间的关系中发现了它们：见 Klossowski 在 *Les Lois de l'hospitalité*(Paris: Gallimard, 1965), pp. 135, 344; 见 Michel Tournier's *Friday*, trans. Norman Denny (New York: Pantheon Books, 1985, 与 Doubleday 合作), p. 67:

“把更高的价值放在深度而非广度，把‘肤浅’作为‘广延’而非‘无深度’的意义来接受，而另一方面，‘深’意味着‘了不起的深度’，而非‘微不足道的表面’，这是很奇怪的一种偏见。然而，在我看来，像爱这种感觉如果可以衡量的话，那最好通过表面的延展而非深度来衡量。”

[10]比如，在记忆系统中，记忆的形成是一条对角线，把现在 A 变成相关于新的现在 B 的 A′的再现，再变成相关于 C 的 A″，依此类推：



见 Edmund Husserl, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, ed. Martin Heidegger, trans. James S. Churchill, intro. Calvin O. Schrag, Bloomington: Indiana University Press, 1964, pp. 48—50。

[11]Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, trans. R. J. Hollingdale, New York: Cambridge University Press, 1983, “On the Uses and Disadvantages of History for Life,” sec. 1, pp. 63—64.

[12]关于所有这些命题，见 Pierre Boulez。(1)这些斜线何以总是能逃脱音乐的水平和垂直坐标，有时甚至画出“虚线”，见 *Notes of an Apprenticeship*, ed. Paule Thévenin, trans. Robert Weinstock, New York: Knopf, 1968, pp. 231—232, 295—301, 382—383。(2)关于与这种斜线有关的声区或“绵延区”，见 *Boulez on Music Today*, trans. Susan Bradshaw and Richard Bennett, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971, pp. 55—59。(3)关于点与区的区别，“数点组合，”和“集合体，”及其变化的个性，见，*Médiations*, no. 7, 1964。布莱兹著作中经常表现出对记忆的痛恨；见 “Eloge de l’amnésie,” *Musique en jeu*, no. 4, 1971, pp. 5—14, and “J’ai horreur du souvenir,” in *Roger Desormière et son temps*, ed. Denise Mayer and Pierre Souvtchinsky, Monaco: Ed. du Rocher, 1966。如果在我们自己的时代寻找例子，类似的宣言可见于斯特拉文斯基、凯奇、贝里奥的作品中。当然，有一种维系于坐标的音乐记忆，而且要在社会背景中运作(起床，上床，击鼓撤退)。但对音乐“语句”的认知与其说诉诸记忆，哪怕是回忆式的记忆，毋宁说诉诸对冲突型的认知的引申或收缩。应该研究的是每一个音乐家是如何激活可证实的忘却区的，比如，Jean Barraqué 在德彪西的作品中看到的

"一片一片的忘却"和"缺场的发展"。*Debussy*, Paris: Seuil, 1977, pp. 169—171。此外,还可以援引 Daniel Charles, "La musique et l'oubli," *Traverses*, no. 4, 1977, pp. 14—23。

[13] Roland Barthes, "Rasch," in *The Responsibility of Forms*, trans. Richard Howard, New York: Hill and Wang, 1985, pp. 300—302, 308—309.

[14]画家无论在哪方面都存有许多差别,但也有一种普遍运动:见 Wassily Kandinsky, *Point and Line to Plane* in vol. 2 of *Complete Writings on Art*, ed. Kenneth C. Lindsay and Peter Vergo, Boston: G. K. Hall, 1982, pp. 524—700; and Paul Klee, *On Modern Art*, trans. Paul Findlay, intro. Herbert Reed, London: Faber, 1966。诸如蒙德里安关于垂直线和水平线之绝对价值的类似陈述,目的是要表明垂直线和水平线在何种程度上足以创造甚至不必画出的斜线;比如,薄厚不均的坐标在框架内交叉,并延伸到框架之外,打开了一个斜向运动的"能动轴"(见 Michel Butor's comments in *Répertoire*, Paris: Minuit, 1960—, vol. 3, "Le carré et son habitant")。还可以参照 Michel Fried 论波洛克的线条的文章, *Three American Painters*, Cambridge, Mass.: Fogg Art Museum, 1965, and Henry Miller's discussion of Nash's line, *On Turning Eighty*, London: Village Press, 1973。

[15]该词有时写作"ecceity",由 ecce(这是)派生而来,这是一个错误,因为 Duns Scotus 从 haec(此物)创造该词及其概念。但这个错误却颇有成效,因为它意味着一种不同于物或主体的个体性模式。

[16] Michel Tournier, *Les meteors*, Paris: Gallimard, 1975, chapter 23, "L'âme déployée."

[17]关于"永存"与"时间"的对立,见 Deleuze, *Logique du sens*, Paris: Minuit, 1969, 尤其是 series 23, pp. 190—197。——英译者注

[18] Pierre Boulez, *Conversations with Célestin Deliège*, London: Eulenberg Books, 1976, pp. 68—71("把速度现象引进音乐是不可能的,音乐只通过电子计算,在……长度上以秒或微秒计算"。)P. 70。

[19] Ray Bradbury, *The Machineries of Joy*, New York: Simon and Schuster, 1964, p. 53.

[20] Nirginia Woolf, *Mrs. Dalloway*, New York: Harcourt Brace and World, 1925, p. 11. ——英译者注

[21]古斯塔夫·纪尧姆曾提出一个非常有趣的动词概念。他把一种包裹在"过程"

之中的内在时间与相关于时代差别的外在时间区别开来(*Epoques et niveaux temporels dans le système de la conuugaison française*, *Cahiers de linguistique structurale*, Université de Laval, Quebec, no. 4, 1955)。在我们看来,这两个极端各自对应于不定式一生成,即永存,和现在一生成,即时间。每一个动词都多多少少倾向于一极或另一极,这不仅依其性质,而且依其模式和时态的细微差别而定的,只有与两极同时对应的"生成"和"存在"例外。在研究福楼拜的风格时,普鲁斯特表明了福楼拜作品中的未完成时态表示不定式=生成的价值:*Chroniques*, Paris: Gallimard, 1927, pp. 197—199。

[22]关于专有名词的问题(在何种意义上专有名词外在于分类的极限,并属于另一种性质,在何种意义上它处于极限但同时仍然是分类的一部分),见 Alan Henderson Gardiner, *The Theory of Proper Names*, 2ed ed. New York: Oxford University Press, 1957, and Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, chapter 7, "Time Regained", pp. 217—244。

[23]我们已经遇到过这类问题,精神分析学对儿童中不定冠词和不定代词的使用不闻不问:早在弗洛伊德时期就如此,尤其是 Melanie Klein(她分析的儿童中,如小理查,常常说"一个","某某"和"人们",但 Klein 不可思议地将这些表现强行变成了所属格的、人称的家庭用语)。我们认为,精神分析学中,只有 Laplanche 和 Pontalis 提到过不定式起着特殊的作用;他们反对进行任何过急的阐释归纳:"Fantasme originaire," *Les temps modernes*, no. 215 ,April 1964, pp. 1861, 1868.

[24]见 Emile Benveniste 关于语言的主体和人格概念, *Problems in General Linguistics*, trans. Mary Elizabeth Meek ,Coral Gables, Fla.: University of Miami Press, 1971, chapters 20 ,"Subjective in Language," pp. 223—230,and 21 ,"Analytical Philosophy and Language," pp. 231—238, especially pp. 220—221, and 225—226。

[25]莫里斯·布朗肖的重要著作拒斥语言学中的"转换词"和人称代词。见 *L'entretien infini*, Paris: Gallimard, 1969, pp. 556—567。关于"我不幸"和"他不幸",或"我死"和"有人死"这两个命题之间的差别,见 *La part du feu*, Paris: Gallimard, 1949, pp. 29—30, and *The Space of Literature*, trans. Ann Smock ,Lincoln: University of Nebraska Press, 1982, pp. 90, 122, 126。布朗肖表明,在所有这些情况下,不定式与"庸俗的日常生活"无关,与其相关的则是人称代词。

[26]第一句引自尼采,第二句引自卡夫卡。——英译者注。

[27]比如,François Cheng, *Chinese Poetic Writing*, tranns. Donald A. Riggs and Jerome P. Seaton ,Bloomington: Indiana University Press, 1982, 他分析了他所说的

“被动程序，”pp. 23－42。

[28]Michel Tournier, *Vendredi ou les limbs du Pacifique*, Paris: Gallimard, 1967. 英译本 *Friday*, trans. Norman Denny, New York: Pantheon Books, 1985, 改编, pp. 186－187。

[29]图尔涅的概念显然受到莱布尼茨的影响(单子作为对世界的表达)；它还体现了萨特的影响。萨特在《存在与虚无》中提出的理论是第一个关于他者的理论，因为它超越了另一选择：他者是客体吗(即便它是感知领域内部的特殊客体)，还是主体(即便是另一个感知领域的另一个主体)？萨特在这里成了结构主义的先驱，因为他最早把他者看作真正的结构或不可能简约为客体或主体的一种特殊性。但是，由于他是用“看”来定义这个结构的，所以又回到了客体和主体的范畴，因此，他者就是在看着我的时候把我构成客体的人，即便这意味着当我反过来看他的时候，他者本身也将变成客体。结构他者似乎先于看而存在；而看则标志着有人碰巧填充了这个结构的时刻。看只是促成了一个结构的形成或实现，而必须对这个结构加以单独定义。

[30]Tournier, *Friday*, pp. 94－96.

[31]Ibid., p. 204.

[32]Ibid., p. 205.

[33]Ibid., pp. 115－116.

[34]Ibid., p. 67.

[35]Ibid., p. 180.

[36]Ibid., pp. 211－212.

[37]Ibid., p. 113.

[38]见 *Le Désir et la perversion*, Paris: Seuil, 1967。Guy Rosolato's “Étude des perversions sexuelles a partir du fétishisme” 对“性差异”和“替身”进行了非常有趣尽管简短的描写(pp. 25－26)。Jean Clavreul's “Le couple pervers”表明无论是受害者还是同谋都不能取代他者的位置；(关于“去主体性”见 p. 110，关于欲望的原因和客体之间的区别，见同一个作者的 “Remarques sur la question de la realité dans les perversions,” *La Psychanalyse*, 8, pp. 290ff)。这些研究都基于拉康的结构主义和他对 Verleugnung 的分析，似乎都在进程中。

[39]萨德作品中始终出现分子综合的主题。

资本主义的再现[1]

吉尔·德勒兹　费立克斯·瓜塔里

陈永国　译

文字从来就不是资本主义的事。资本主义完全是文盲。文字的死亡就像上帝的死亡或父亲的死亡：虽然事情很久以前就解决了，有关事件的消息却缓慢地传来，在我们头脑中幸存的是对消亡的符号的记忆，我们就是用这种记忆来写作的。理由很简单：文字意味着一种语言的普遍应用，根据这种应用，书写是依据声音调整的，但也给声音以过度的编码，从而引发出一种用作能指的居高临下的虚构声音。所指物的任意性，所指的从属性，专制性能指的超验性，及其在专制撤销后所暴露的内在性场域向最小因素的连续分解——所有这些都证明了文字属于特权的专制再现。根据这种说法，宣布"古腾堡星系"的垮台究竟是什么意思呢？当然，资本主义一直而且将继续利用文字；不仅把文字用于货币以表示相等的价值，而且资本主义货币也是经由文字和印刷发挥其特殊功能的，这在某种程度上仍将继续下去。但事实是，文字在资本主义中只是一个复古主义，古腾堡出版社不过赋予这个复古主义一种**流行功能**而已。但资本主义的语言运用在性质上是不同的；它是在资本主义特有的一种内在性场域中具体体现出来的，其表面上的技术表现对应于对流动的普遍解码，而不是以直接或间接的方式指专制的过度编码。

这在我们看来似乎是麦克卢汉分析的意义：表明被解码的流动的语言究竟是什么，以对立于遏制流动并给流动以过度编码的能指。首先，对于非指意的语言，一切都无所谓：无论是语音、文字还是姿态，这种语言不推崇特殊的流动，并不关心其实质或支持，只要后者是一个无形的连续体的话。电流可以看作是这样一种不确定的流动的具体实现。但据说本质是在一种流动与另一种流动构成某种关系时形成的，结果是第一种流动限定内容，第二种流动限定表达。[2]对内容和表达的解域化流动是一种连接或互为先决条件的状态，构成了作为内容和表达之终极单位的具象。这些具象并非衍生于能指，它们甚至不是作为能指之最小因素的符号；它们是非符号，或非指意性符号，具有若干维度的点－符号，通过聚合成整体而构成具象的流动－突破或裂痕，但在从一个整体流向另一个整体时却不保持任何同一性。于是，这些具象，也就是裂痕或流动－突破绝不是“具象的”；只有当一个特殊星座为了被另一个星座所取代而消解时它们才是具象的。电视每秒钟输送三百万个点，但剩下的却寥寥无几。电子语言并不通过声音或文字来传播；数据处理确实不需要声音和文字，正如恰如其分地称作流体学的那门学科，它是通过气流操作的；计算机是进行普遍解码的机器。米歇尔·塞尔(Michel Serres)据此界定了新技术语言符号中突破与流动的互相依存，在这种依存中，生产是狭隘地由信息来确定的：“比如高速公路立交桥的交通。……那是一个类似点，它通过无数的重叠，沿着网络空间的一个规范维度，来分解它所接收的那些流动的线条。在那上面，我可以走传入的方向，也可以走输出的方向，而不管走哪个方向，都绝对不会与相对方向的任何车辆相遇。……如果我愿意，**我将永远不回到同一个点上**，尽管立交桥还是那个立交桥。……一个拓扑学的结，一切都在那里连接而又井井有条，一切都在那里流动而又分布均匀。……因此，一个结可以看作是有若干维度的一个点。”——它非但没有消除流动，反而把

流动包含其中，使它们运动。这种通过信息封锁生产的做法再次表明资本主义的生产本质只在符号语言中发挥作用或“说话”，而这种符号语言是商业资本或市场原理强加给它的。

在关于流动的语言学与关于能指的语言学之间存有很大的差异。比如，索绪尔语言学实际上发现了一个由“价值”——即终极能指的因素中的关系系统——构成的内在性场域；这个内在性场域仍然决定了能指的超验性，通过能指的自动撤销而发现了那个场域，这是事实；但栖居在这个场域之内的各种因素仍然有一个最小限度的同一性标准来衡量它们的对立关系，它们在影响到自身的各种各样的变体中始终保持着这个标准。作为区别性单位的能指的各个因素是由“被编码的突破”来调节的，能指反过来对这些突破进行了过度编码。由此而产生了各种各样但总是趋同的结果：语言与游戏的比较；所指在本质上从属于能指的能指与所指的关系；被界定为能指自身结果的具象；依据甚至连文字都予其以特权的声音本质所确定的能指的形式因素。我们认为，从各种观点来看，抛开某些表面现象不谈，路易·叶尔姆斯莱夫的语言学与索绪尔和后索绪尔语言学形成了尖锐的对立。因为它抛弃了所有特权的指涉。因为它描写了一个数学的内在性的纯粹场域，它不再允许任何超验的监督，哪怕是已经自行撤销的超验监督。因为在这个场域内，它促发了形式与本质、内容与表达的流动。因为它用表达与内容互为先决条件的关系代替了能指与所指的从属关系。因为语言的两个等级之间的双重言说不再在那里发生，而在两个可转换的解域的平面之间，这两个平面是由内容的形式和表达的形式之间的关系构成的。因为在这种关系中，你所得到的具象不再是一个能指的结果，而是裂痕，点—符号，或流动—突破，它们摧垮了能指的墙壁，穿过能指，继续向前流动。因为这些符号已经跨过了解域化的一个新门槛。因为这些具象无疑失去了界定能指自身因素的同一性的最小条件。因为在叶尔姆斯莱夫的语言学中，

这些因素的次序紧次于流动和具象的原理。因为在点—符号或被剥夺了同一性的具象—突破中的金钱模式，由于现在只有一种浮动的同一性，所以倾向于取代游戏的模式。简言之，叶尔姆斯莱夫非常明确的语言学立场以及他唤起的反动似乎可以这样解释：他想要提出一种纯粹内在性的语言理论，打破声音—文字这种双重游戏的主宰；这种理论促使形式和本质、内容和表达根据欲望的流动而流动；这种理论根据点—符号和具象—突破而爆发这些流动。[3]叶尔姆斯莱夫的语言学非但不是结构主义的过度决定及其对能指的喜爱，而意味着能指的全面破坏，构成了一种解码的语言理论，我们完全可以说——这是一个含混的赞颂——它是既符合资本主义本性又符合精神分裂流动的唯一一种语言学：是迄今为止唯一一种现代的——不是古代的——语言理论。

J. F. 利奥塔的新著的极端重要性就在于它对能指的普遍批判。事实上，他最普遍的命题表明能指已经被比喻的形象过度地带向外部，正如它被构成它的纯粹具象过度地带向内部一样——或更确切地说，“形体”破坏了能指被编码的缝隙，把自身楔入其中，并在其各个因素的同一状况下发挥作用。在语言和文字本身，有时字母就是突破，就是破碎的部分客体——有时词语就是未分裂的流动，就是不可分解的障碍，或具有声音价值的完整身体——构成了非指意性符号，把自身传达给欲望的秩序：急促的呼吸和喊叫。（特别是关于手写或印刷文字的考证根据其字母的特点和词语的性质是否服从于能指而改变了意义，这些考证的结果符合解释学的规则；或者相反，它们是否打破了这道墙壁从而促发流动，并确立了淹没或打破符号的同一性条件的突破口，促使“书”内之书的流动和分解，进入多元组合，而这种多元组合的可能性已经是马拉美文字实验的目标了——总是在能指之下穿过，穿透那道墙：这再次表明文字的死亡只要是产生于内部，那就是无限的。）

同样，在造型艺术中既有由活跃的线和多维的点构成的纯粹

具象维度，另一方面，也有由被动的线和由这条线产生的表面所构成的多元组合，以便揭示——如在保罗·克利的作品中——“也许只有儿童、疯子和野人才能看到的 intermundia。”或在梦中：在一些非常精彩的篇章里，利奥塔表明在梦中起作用的不是能指，而是一个潜在的具象维度，促成了利用词语的形象组合，使它们流动，并根据并非语言的、并不依赖能指或其调解的因素来切断这些组合。就这样，利奥塔无处不颠倒能指与具象的秩序。不是具象依赖能指及其结果，而是指意链依赖形象结果——这个指意链本身就是由非指意符号构成的——打碎了能指和所指，把词语当作物体，构造新的统一体，从非比喻性具象中创造首先构成然后分解的形象组合。这些星群就像流动一样暗示了由点造成的突破，正如点意味着促成流动或泄露的物质的流动一样：没有同一性的唯一统一体就是流动—分裂或突破—流动。纯粹的形象因素——“具象—母体”——利奥塔正确地把它们命名为欲望，这就把我们带到了作为过程的精神分裂症的门口。

但又怎么解释读者的印象呢？他们认为利奥塔不断地阻止这个过程，把突破引向了他刚刚抛开的河岸：引向了编码或过度编码的领域、空间和结构，它们所带来的只有“僭越”、无序和无论如何都是次要的畸形，而非构成和进一步输送与结构相对立的欲望机器，以及与空间相对立的强度。对此的解释是，尽管利奥塔试图把欲望与某一基本的肯定（*yes*）联系起来，但也重又把缺失和缺场引入欲望之中；把欲望置于阉割的法律之下，因而有随着法律而恢复整个能指的危险；并在幻象中发现了具象的母体，就是这个简单的幻象掩盖了欲望生产，作为有效生产的整个欲望。但是，至少有那么一个瞬间，能指的抵押被提高了：迫使我们在其重压之下呻吟低头的那个巨大的复古主义，而其他人则用它确立一种新的恐怖主义，把拉康的傲慢话语变成了以纯粹科学性为标志的大学话语，而那种科学性恰好适于重新提供神经官能症，适于再次遏制这个过

程，适于用阉割给俄狄浦斯过度编码，同时把我们维系于一个已经消失的古代暴君在当代的结构功能。毫无疑问，甚至而且尤其在极端的力的显示中，资本主义和革命以及精神分裂症都没有遵循能指的路线。

文明是由资本主义生产中流动的解码和解域化来界定的。任何方法都能进行这种普遍的解码：财产、物体和生产方式的私有化，但也有“私下人”自身器官的私有化；金钱数量的抽象化，但也有劳动量的抽象化；资本与劳动力之间、金融流动与收入流动或支付方式之间关系的无限制性；由语码流动自身假定的科学和技术形式；开始于线和点而没有可辨同一性的浮动组合的形成。近代的金融史追溯了被解码的流动采取的路线：美圆的作用，短期的移动资本，硬货的浮动，新的财经和信贷方式，特殊的支取权利，新型的危机和投机。我们的社会对所有语码——外来的或异国的语码——都兴致勃勃，但这种兴致是破坏性的和病态的。虽然解码无疑指的是理解和翻译一个语码，但也意味着破坏这样的语码，赋予它一种古代的、民间的或残余的功能，同时使精神分析学和民族学这两门学科在我们的现代社会里深受重视。然而，在对欲望的流动进行总体解码的情况下，**把资本主义的流动与精神分裂的流动看作是相同的东西**，那将是一个严重错误。它们的确具有很大的相近性：资本主义无处不促动激活“我们的”艺术和“我们的”科学的分裂—流动，正如它们凝结成“我们自己的”病态产品即精神分裂症患者。我们已经看到精神分裂症与资本主义的关系远远超越了生活方式、环境、意识形态等问题，因此它应该在同一种经济、同一个生产过程的最深层受到检验。我们的社会就像生产普莱尔香波或福特汽车一样生产精神分裂症患者，唯一的区别就是精神分裂症患者是不能销售的。那么，该怎样解释下面的事实呢？资本主义生产常常制止精神分裂的过程，把这个过程的主体改造成被禁锢在诊所的病人，仿佛它在这个过程中看到了来自内部的自

身死亡的形象。为什么把一个精神分裂症患者变成一个病人呢？不仅是名义上的而且是实际的病人呢？为什么把疯男人和疯女人监禁起来而不把他们看作是精神分裂症的主人、不把他们看作是它自身的成就呢？而在不再识别出一种简单疾病的地方，为什么要对艺术家、甚至科学家实行如此严密的监督呢？仿佛他们释放出的汹涌流动会危害资本主义生产，负载着革命的潜能，只要它们不被市场规律所吸收或同化的话。为什么它反过来又构成了社会压抑——心理压抑，旨在实现构成其自身现实的被解码的流动的巨大机器呢？

如我们已经看到的，答案是：资本主义的确是所有社会的界限，因为它导致了对流动的解码，而这些流动恰恰是其他社会构型所编码或过度编码的。但它却是每一种社会的**相对**界限；它促成了**相对的**突破，因为它用一种极端严格的公理代替了语码，这个公理在有限的状态下保持着在作为已被解域的社会超验原则（socius）的资本的身体上的流动能量，而这是一种比其他原则更无情的社会超验原则。相反，精神分裂症的确是**绝对**界限，它使流动在自由状态下在没有器官的去社会化的身体上旅行。因此可以说，精神分裂症是资本主义的**外部**界限，或其最潜在倾向的终点，但是，资本主义只有在抑制这种倾向的条件下才发挥作用，它推进或移动这个界限，用自己**内在的**相对界限替代它，并继续扩大这个界限的再生产。它一手进行解码，另一手又把被解码的东西当作公理。这就是必须重新解释马克思主义的对抗倾向法则的方法。其结果是，精神分裂症弥漫从一端到另一端的整个资本主义场域。但对资本主义来说，这是把精神分裂症的负荷和能量与一个公理的世界结合起来，这个公理的世界总是把被解码的流动的革命潜力与新的内部界限对立起来。在这样一个政体之下，甚至不可能在两方面把解码与取代消失的语码的公理化区别开来。流动同时被资本主义解码和公理化了。因此，精神分裂症不是资本主义的同一性，相反，

它是资本主义的差异，是对资本主义的背离，是资本主义的死亡。金融流动是完美的精神分裂现实，但它们只存在并作用于祛除和排斥这个现实的内在公理的内部。银行家、将军、工业家、中层或高层经理或政府部长的语言是完美的精神分裂式的语言，但那种语言只能在统计学上作用于使其服务于资本主义秩序的平展的关系公理内部。（在作为科学的语言学的最高层次，叶尔姆斯莱夫能够在一开始的时候就根据所论具象的有限数量启动一个公理机器，有效地进行大规模的语言解码。）那么，“真正的”精神分裂的语言，设法打破那道墙壁或绝对界限的“真正”被解码的和无拘束的流动又是什么呢？资本主义的公理如此丰富，以至于又加上了一条公理——对一个伟大作家的书而言，其词汇和风格特点总是通过电子机器计算的，而疯人的话语则总是能在医院、行政和精神分析的公理内部听到。简单地说，突破一流动的观念在我们看来似乎界定了资本主义和精神分裂症。但方式不同：它们绝不是一回事，取决于解码是否陷入公理之内；取决于是否仍然局限在统计学的总合的层面，或者跨越把它们与无限制的分子立场区别开来的障碍；取决于欲望的流动是否到达这个绝对界限或满足于移动将继续重构自身的一个相对的内在界限；取决于是否把操控的再辖域化附加到解域化的过程当中；也取决于金钱是否燃烧或迸发成熊熊大火。

为什么不仅仅说资本主义用一个语码代替另一个语码，把一种新的编码付诸实施呢？理由有二：一个是道德的不可能性，另一个是逻辑的不可能性。前资本主义构型汇聚了全部的残酷和恐怖；指意链上的一些碎片暴露出一些秘密——秘密结社或会道门——但是，严格地说，这些结社中从来没有不公开的东西。不公开的东西是从资本主义开始的：任何一种经济或金融操作，假定它是根据语码翻译过来的，都不能把其不能公开的性质暴露出来，就是说，其内在的堕落或本质上的犬儒主义（道德败坏的时代也是纯

粹犬儒主义的时代)。但是,就事实而言,给这些操作编码是不可能的。首先,语码决定着通过社会超验原则的流动的各个属性(比如,消费品、名牌产品和妇女儿童这三个循环);因此,语码的特别目标是必然在这些合格的因此也是不可通约的语码中建立间接关系。这种关系实际上意味着输出一部分不同种类的流动,但这些量的输出并不进入作为某一无限制的"东西"之先决条件的等价;它们只是构成合成物,这些合成物本身是质的,本质上是可移动的、有限的,各因素之间的差异补偿了那种不平衡(于是在有限债务中出现了消费与名牌之间的关系)。

所有这些语码特点——间接的,质的,有限的——都足以表明一个语码不是、而且永远不可能是经济的;相反,它表现了借以把经济力量和生产关系用于经济之外的明显的客观运动,仿佛它们是从这个经济之外的事例中生发出来的,一个用作支持和代理的事例。阿尔都塞和巴利巴尔都清楚地表明:司法和政治关系如何**被确定为主导**——比如在封建主义的情况下——因为以剩余价值形式出现的剩余劳动构成了在质和时间上不同于劳动流动的一种流动,因此必须进入一种本身既是质的又意味着非经济因素的联合体。[4]或者所谓原始国家中被确定为主导的联合和亲缘的乡土关系,其经济力量和流动都书写在整个大地之上,并归属于大地。简言之,有这样一种语码,其反生产的身体完全依赖于它所占有的经济。正因如此,欲望的符号,作为包括生产和打破流动的经济符号,就伴随着一种必然是经济之外的权力的符号,尽管其原因和结果都在经济内部(比如,与债权人的权力相关的联合的符号)。或者——完全相同的是——剩余价值在此被确定为语码的剩余价值。因此,语码关系不仅是间接的、质的和有限的;恰恰由于这些特征,它还是经济之外的,并根据这个事实而把合格的流动结合了起来。因此,这意味着是一个集体评估和评价的系统,一组感知器官,更确切说是信仰器官,所论社会的存在和生存状况——所以,

器官的集体投资使人被直接编码，而在我们分析原始制度时评价的眼光也被编码了。应该注意的是，语码的这些普通特点恰恰是在今天所说的遗传语码中被重新发现的；不是因为它取决于能指的效果，相反，因为它构成的链条只表指次要的意义，启动了合格的流动之间的联合，绝对间接的互动，本质上有限的质的合成，以及选择和占有细胞结构的感知器官和**化学外**因素。

用在每一方面都对立于语码的社会公理来定义资本主义是有许多理由的。首先，作为普遍等价的金钱代表着不顾流动的合理性的一种抽象的量。但等价本身指的是没有局限性的一种关系的位置：如在 M—C—M 这个公式中，“作为资本的货币的流通是无限制的。”波汉纳关于尼日利亚河畔的蒂夫人的研究或萨里斯伯利关于新几内亚的 Siane 人的研究表明，等价货币的引进——使以货币开始和结束的交易成为可能，因此永远不会完结——足以搅乱合理流动的循环，消解债务的限制性障碍，进而捣毁语码的基础。其次，事实仍然是，作为无限的抽象的量的货币不可能摆脱向具体的生成，没有这种向具体的生成，它就不会变成资本，不会占有生产。我们已经看到，这种向具体的生成出现在差异关系当中；但必须记住的是，这种差异关系并不是合理的或编码的流动之间的间接关系，而是被解码的流动之间的直接关系，这些被解码的流动各自的性质并非先存于差异关系本身。流动的性质只能产生于它们作为被解码的流动的关联；在这个关联之外，它们仍然是纯粹虚拟的；这种关联也是抽象性质的脱节，它通过这种脱节才成为具体的东西。Dx 和 Dy 绝不是相互独立的，这决定了一个是纯粹的劳动流动，另一个是纯粹的资本流动。因此，进步是一个语码的进步的反面；它表示资本主义把语码的剩余价值改造成了流动的剩余价值。于是基数的秩序就发生了根本变化。因为如果某个流动从属于或隶属于另一个流动，这恰恰是因为它们不属于相同的基数（比如 x 和 y2），而且这个关系是在基数与某一特定的量值之间确定

的。当我们在金融流动与收支流动之间的差异关系的层面上分析资本和劳动的时候，这个关系就变得明显起来了。这样一种引申仅仅表明资本除了用作买卖、金融和商业的资本外并没有其他的工业价值，在这些交易中，货币发生作用，而非派生于其等价形式的其他因素。但是，这样，基数的符号就完全不再是原来从语码的角度看待的符号了：它们成了直接与经济相关的系数，而不是与欲望的经济符号相关的倍数，表达了作为主宰的非经济因素。金融流动从支付流动提高到一个完全不同的基数，这个事实表明基数已经直接是经济的了。然而，就有报酬的劳动而言，显然不再需要什么语码来保证剩余劳动了，因为后者已经在质和时间上与劳动本身一起被融入了同一个量值之中（这是以流动的剩余价值为特点的状况）。

因此，资本区别于其他社会超验原则或完整的身体，因为资本本身就是一个直接的经济事例，在不干涉经济外因素的情况下依赖于生产，而那些经济外因素将呈现为语码的形式。随着资本主义的到来，完整的身体真的赤裸了，正如与这个完整的身体紧密相关的工人一样。在这个意义上，反生产的机器不再是超验的了，并充斥于一切生产之中，与生产共享一个空间。第三，由于这些发达的条件涉及一个具体生成之内所有语码的破坏，所以，界限的缺席就有了新的意义。这种缺席不再简单地指无限制的抽象的量，而指在区别性关系中任何界限或终点的缺席，抽象的东西变成具体的了。就资本主义而言，我们认为它既有又没有外部界限：它有的外部界限是精神分裂症，就是对流动的绝对解码，但它的作用只是缩小或祛除那个界限。同样，它也既有又没有内部界限：在资本主义生产和流通的特殊条件下，它有内部界限，也就是资本自身的界限；但它的作用只是以不断扩大的规模再生产和扩大这些界限。资本主义的力量实际上就蕴藏在这个事实之中，即它的公理永远不是饱和的，总是能够给以前的公理附加一个新的公理。资本主

义界定了一个内在性的场域，而且从来没有完全占领这个场域。但这个被解域的场域是由一个公理决定的，对立于由原始语码决定的地域。建立这样一种自然的区别性关系以便用剩余价值来填充，外部界限的缺席因而通过扩大内部界限来“填充”，以及在生产之内渗透反生产以便用剩余价值的吸收来填充，这些构成了资本主义内在公理的三个方面。而且，无处不有的金融化已经开始填充资本主义内在性的深渊，如施密特所说，在那里引入了“一种畸形，一次骚动，一次爆炸——一句话，一次极端暴力的运动。”

最后，结果导致了把公理与语码对立起来的第四个特性。公理并不需要写得一清二白，去标记身体和器官，它也不需要为人而锻造一种记忆。与语码相对照，公理在其不同的方面发现了自身器官的实施、感知和铭记。记忆成了一件坏事。最重要的是，不再需要什么信仰了，资本家在为今天不再有什么信仰的事实而叹息的时候不过是摆摆样子。语言所指的不再是必须信仰的东西，据不完全理解，语言指的是将要完成的事，精明或有能力的人能够解码的东西。此外，尽管有那么多的身份证、档案和其他控制手段，资本主义根本不需要写书来杜撰已经消失的身体标志。那些不过是遗迹，具有现行功能的古迹。在现实中，人已经成了“私下的”人，因为他派生于抽象的量，并在这些相同的量变成具体的东西时成为具体的人了。被标记的不再是人本身，而恰恰是这些量：**你的资本或你的劳动量**，其余的都不重要，我们总能在制度扩展的范围内为你找到一个位置，即便那得专门为你创造一个公理。不再需要什么集体的器官投资了，因为这些器官已经充满了资本主义不断生产的浮动的形象。用亨利·勒费弗尔的话说，这些形象与其说把私下的变成公开的，毋宁说把公开的私有化了：只要不离开电视机，整个世界就在家里展现出来。这使私下的人在制度内扮演了一个非常特殊的角色：**应用**的角色，不再是语码的暗示了。俄狄浦斯的时刻迫近了。

虽然资本主义是凭借公理而非语码发展的，但不必以为它用集合的技术机器代替了超验社会原则，即社会机器。这两种机器虽然都是严格意义上的机器，没有任何比喻的意思，但它们之间在性质上的差异仍然存在。资本主义的创新性恰恰在于这样一个事实，社会机器把技术机器的各个部分当作恒定资本附属于超验社会原则的整个身体，而不附属于人，后者已经是技术机器的附庸了——于是，书写已不再与人相关了，至少在理论上不再需要与人相关了。但是，公理自身绝不是简单的技术机器，甚至不是自动或控制化机器。布尔巴基就科学公理的问题说：[5]它们并不构成泰勒系统，也不是各个孤立公式的机械游戏，而意味着与结构的共鸣和联结相关的“直觉”，而那仅仅得到了技术的“有力杠杆”的支撑。这对社会公理来说甚至更加真实：这个公理实现了自身的内在需求；缩小或扩大了界限；在防止系统饱和的同时增加更多的公理；而且只能通过摩擦、熄火、重新开动而发挥作用——所有这些都意味着决策、管理、反作用和铭写等社会器官；不能够归结为技术机器操作的技术垄断和官僚。简言之，被解码的流动的联结，其差异性关系，及其众多的开口或突破，都要求有一整套调节机器，它的主要器官就是国家。被解码的流动一旦与资本的公理纠缠在一起，资本主义国家就是它们的调节者。在这个意义上，它实际上完成了生成具体的过程，在我们看来，这个过程主宰了抽象专制的原始国家的演进：从最初的超验实体，变成了社会力量场域的内在因素，开始发挥调节解码流动和公理化流动的作用。资本主义国家如此完整地完成了生成具体的过程，以至于在另一种意义上，只有它代表了与这种生成的一次可证实的断裂，与原始国家的断裂，与在原始国家的废墟上建立起来的其他形式形成了对照。原始国家是由过分编码来界定的，它的派生物，从古代城邦到君主国家，都已经面对被解码的流动，处于被解码的过程之中了。这些流动无疑随着国家越来越具有内在性而从属于力的实际场域；但是，由于

环境不适于让这些流动进入一次联结，所以国家就只好满足于拯救过分编码和语码的碎片，发明其他语码，并集结全部力量阻止这种联结发生（它的计划就是尽可能恢复原始国家）。

资本主义国家的情况则不同：它是由被解码的流动或解域流动生产的，能够把生成内在性发展到极致，但只是为了参与语码和过分编码的普遍垮台，并完全是在产生于迄今未知的一次联结的这个新公理的内部逐步形成的。同样，这个公理也不是资本主义的发明，因为它与资本相同。相反，资本主义是其后裔，是其结果。资本主义仅仅保证了对公理的调节；它调节公理，甚至把公理的失败作为后者操作的条件而组织起来；它监督或引导公理的逐渐饱和，相应地拓宽界限。以前从来没有一个国家集结如此大的力量为服务于经济符号而失去这么多的权力。而资本主义，尽管有上述与此相反的说法，在很早的时候就扮演了这个角色，事实上从一开始，从吸收了仍然半封建或君主制形式的时候——从“自由”工人流动的观点来看：是对手工劳动和工资的控制；从工业和商品生产流动的角度看：是垄断的实行，积累的有利条件，以及抵制过度生产的斗争。自由资本主义从来就不存在；抵制垄断的行动可以追溯到商业和金融资本仍然与旧生产制度联手的时候，以及新兴的工业资本主义通过废除特权而保证生产和市场的时候。反对垄断特权的斗争并不意味着反对国家控制原则的斗争——除非国家认为那是合理的，这个事实清楚地见于重商主义，因为它表达了一种资本的新的商业功能，这种资本保障了自己直接生产利益。作为普遍规则，国家调控只有在劳动供应充足和市场异常扩大的地方才能消失或减少。就是说，**当资本主义对足够宽的相对界限内部极其小量的公理发生作用的时候**。这种情况很久以前就停止了，我们必须把组织一支有力的工人阶级队伍看作这次演进的一个决定性因素，他们需要高度稳定的就业水平，他们迫使资本主义繁殖其公理，同时又要以不断扩大规模来再生产自身的界限（从中

心到边缘的位移的公理)。资本主义只能通过不断给旧的公理增加新的公理才能吸收俄国革命:为工人阶级,为工会等制定的公理。但它总是准备增加更多的公理,它给许多其他事物增加公理,小的、甚至微小的、极其微不足道的事物;它对这些不改变本质的事物抱有极大的热情。因此,国家便在公理化流动的调节中,即在生产和规划、经济和"金融化"以及剩余价值和(国家机器自身的吸收)等方面起到了越来越重要的作用。

国家的调节功能并不意味着在社会阶级之间进行仲裁。国家完全服务于所谓的统治阶级,这是明显的事实,但这个事实并没有理论上的根据。后者却很容易解释:从资本主义公理的角度看,只有一个阶级,一个肩负普世使命的阶级,即资产阶级。普列汉诺夫指出,在圣西蒙的影响下,19 世纪的法国学派发现了阶级斗争及其历史作用——也正是这些人赞扬资产阶级反对贵族和封建主义的斗争,但他们在无产阶级面前停步了,否认在工业家或银行家与工人之间存在着阶级差异,而只有一种向一种相同流动的融合,如利润与工资的融合。这种说法所包含的不仅仅是意识形态的盲目或否定。阶级恰好是种姓和阶层的反面;阶级是已经解码的秩序、种姓和阶层。透过阶级斗争来重读历史就是根据把资产阶级当作解码和被解码的阶级来读历史。它是唯一的领导反对语码的斗争、与普遍的解码流动融合的阶级。它的这种能力足以填充资本主义的内在性场域。就事实而言,随着资产阶级的兴起发生了新的事物:享乐目的的消失,以抽象财富为唯一目的、并以非消费形式实现这个目的的新的联合观念。专制国家普遍的奴隶制至少意味着主人的存在,以及与生产领域截然不同的反生产机器的存在。但是,资产阶级的内在性场域——如对被解码的流动的联合的限制,对超验和任何外部界限的否定,以及生产自身内部反生产的出现——促成了一种无以匹敌的奴隶制,一种史无前例的破坏:不再有什么主人了,而只有指挥奴隶的奴隶;不再需要让来自外部的动

物承载负担了，它自己就可以承担。这不是说人从来就是技术机器的奴隶；而是说人是社会机器的奴隶。资产阶级树立了样板，他吸收了作为目的的剩余价值，而这在整体上与他自己的享乐毫无关系：由于比最底层的奴隶受到的奴役还要大，他是那台贪婪机器的第一个仆人，即资本再生产的野兽，无限债务的内化。“我也是奴隶”——这是主人嘴里说出的新词儿。“只有作为人格化的资本，资本家才是可尊敬的。这样，他就与吝啬鬼一样对作为财富的财富抱有激情。但吝啬鬼的激情只是一种个人特质，而在资本家那里，则成了社会机制的效果，而他不过是这台机器的一个轮子而已。”

有人会说，不管怎么说有一个统治的阶级，和一个被统治的阶级，它们都是由剩余价值来界定的，由金融流动与以工资形式的收入流动之间的区别来界定的。但这只是部分正确，因为资本主义就产生于处于差异关系中的二者的联合，并在不断扩大的界限再生产中把二者统一起来。于是，资产阶级就可以根据其公理的组织而非根据意识形态而理直气壮地说：只有一种机器，突变的被解码的流动的机器——与物品隔绝开来；也只有一种仆人，即解码的资产阶级，给种姓和阶层解码的阶级，从机器中抽取一种未分化的、可以转变为消费和生产物品的收入流动的阶级，而利润和工资就是以这种流动为基础的。简言之，理论的对立并不是在两个阶级之间，因为恰恰是表示语码之“反面”的阶级观念意味着只有一个阶级。理论的对立在别处：一方面是进入以整个资本身体为基础的阶级公理的被解码的流动，另一方面是像摆脱专制能指一样摆脱这种公理、打破这道墙壁，这道墙壁的墙壁、在整个无器官的身体上开始流动的被解码的流动，理论的对立就在这二者之间，在阶级与阶级之外的人之间。[6]在机器的仆人与破坏机器及其齿轮的人之间。在社会机器的政体与欲望机器的政体之间。在相对内部的界限与绝对外部的界限之间。如果愿意，也可以说，在资本家与

精神分裂症患者之间，在解码的层面上他们的关系基本是亲密的，在公理的层面上他们的关系基本是敌对的——相似于19世纪社会主义者所描写的无产阶级，在后者与地道的精神分裂症患者之间。

正因如此，无产阶级的问题才首先属于实践。革命的社会主义运动的任务就是要组织社会场域的两个极端，阶级的两个极端。当然，在生产的层面上（被榨取剩余价值的阶级）或在金钱的层面上（工资收入）确定无产阶级的理论性质是可能的。但是，这些确定不仅有时太狭隘，有时太宽泛，而且，它们界定为**阶级利益**的客观存在仍然纯粹是虚拟的，只要这个阶级利益确实不是以创造它的一种意识为体现的，而是以适合于征服国家机器的一个有组织的政党实现的。如果在其区别性关系的相互作用中，资本主义运动就是要躲避可确定的固定界限，超越和移动其内部界限，并总是造成突破中的突破，那么，社会主义运动就似乎必然要固定或明确一条界限，把无产阶级与资产阶级区别开来——这个巨大的分裂不仅激发一场经济和金融斗争，而且会激发一场政治斗争。现在，对国家机器的这种征服的意义始终是人们争论的焦点。所谓的社会主义国家意味着对生产的改造，对生产成果和经济理性的改造。但这种改造只能在一个已经被征服的国家发生，它也面对着被抽取剩余产品或剩余价值的问题，积累和吸收的问题，市场和金融计算的问题。因此，要么无产阶级以其客观利益战胜和改造一统的国家机器——但这些操作是在阶级意识或党的先锋作用的主导下进行的，就是说，为了代表“缺场的”资产阶级的官僚或技术贵族的利益；要么就是让资产阶级继续控制国家，自由地分泌自己的技术官僚，而最重要的是增加更多的公理以便识别作为次要阶级的无产阶级。另外的选择并不是在市场与经济规划之间，这种说法是正确的，因为规划必然会引进资本主义国家中来，而市场则继续在社会主义国家里存在，如果仅仅作为国家本身的垄断市场的话。

那么，在所有这些问题不事先解决的情况下该怎样界定真正的选择呢？

列宁和俄国革命的巨大成就就是提出了与阶级的客观存在或利益相一致的阶级意识，结果给资本主义国家强加了一种阶级分化的意识。但是，这个伟大的列宁主义的突破并没有防止国家资本主义在社会主义内部的复活，正如它没有防止古典资本主义通过继续暗中破坏而接近那种突破，并总是通过融入新识别出来的阶级的公理部分而造成突破中的突破，同时把未加控制的革命因素——不受官方社会主义也不受资本主义控制的革命因素抛到远处，抛到边缘，或抛到飞地。因此，剩下的唯一选择就只能在社会主义国家——很快就饱和的——新的恐怖和僵化公理与资本主义国家——由于灵活、永远不得饱和而更加危险的——旧的犬儒主义公理之间了。而事实上，最直接的问题不是要知道没有剩余，没有对剩余的吸收，没有商品交换和计划国家，甚至没有与资产阶级相等的阶级，一个工业社会是否可行：显然答案是否定的，而就这些情况而言，问题的提出也很糟糕。也不是要知道以政党或国家为体现的阶级意识是否背叛了客观的阶级利益，声称代表这个利益的代理者们抹杀了可归于这种利益的一种潜在的自发性。萨特在《辩证理性批判》中的分析在我们看来极其深刻，他结论说不存在什么阶级自发性，而只有“团体”自发性；因此需要把“融合中的团体”从阶级分离出来，这仍然是由政党或国家所代表的“序列”。而这两者并不是相等的。这是因为阶级利益仍然起着高浓度集合的作用；它仍然界定一种集体前意识，必然由一种独特意识所代表的前意识，在这个层面上，这个独特意识甚至没有理由提出它是否背叛、是否异化、是否变形的问题。问题就在那里，就在无意识集体欲望与前意识阶级利益之间。如我们将看到的，只有从这一点开始，人们才能够提出间接地从那里生发出来的问题，关系到阶级前意识和阶级意识的代表形式，以及利益的性质及其实现的过程。

赖希总是重新提起他那些无辜的标准，为未加区别的欲望与利益要求权利："除了获得对客观历史进程的准确理解，领袖的更加迫切的任务就是理解(a)不同社会阶层、职业、年龄段和性别的人之中潜藏的愈加明显的欲望、观念和思想，以及(b)哪些欲望、恐惧、思想和观念等[传统束缚]在阻止上述潜藏欲望、观念等的发展。"(领袖倾向于这样回答："一听到'欲望'一词，我就拔出枪来。")

欲望是骗不过的。利益则可以欺骗、不加识别或加以背叛，但欲望不能。所以赖希才大喊，不，群众没有受骗，他们想要法西斯主义，而这就是解释。碰巧欲望与利益发生了冲突；资本主义从中渔利，但社会主义、政党和党的领袖也从中渔利了。人们如何解释致力于并非没有识别出来的而是完全反动的无意识投资的欲望呢？赖希所说的"传统束缚"是什么意思呢？后者也属于历史进程，又使我们回到了国家的现代功能的话题上来。文明的现代社会是由解码和解域的过程来界定的。但是，**它们一手所解域的，却用另一手再辖域化了**。这些新的地域性往往是人为的、残余的、复古的；但却是发挥极端现代功能的复古，是我们在现代折叠、隔离、重新引进语码碎片、复活旧语码、发明伪语码或行话的方法。正是艾德嘉·莫林所说的新复古主义。这些现代的复古主义极其复杂多样。有些主要是民间的，但它们仍然代表社会和潜在的政治力量(从多米诺骨牌的玩家，中经从外国战场归来的老兵，到家酿酒商)。另一些是飞地，其复古既能够哺育一种现代的法西斯主义，又能释放革命的能量(少数民族，巴斯克问题，爱尔兰天主教，印第安人居留地)。这些复古形式中有些仿佛是自发的，就在解域化的潮流之中(毗邻的地域性，大集团的地域性，"帮会")。另一些是国家组织或促进的，即便它们可能会反对国家，给国家造成严重的问题(地方主义，民族主义)。法西斯国家无疑是资本主义在经济和政治再辖域化方面的最奇异的尝试。但社会主义国家也有自己的少数民族，也有自己的地域性，它们也重新组织起来反对国家，或

由国家来煽动或组织。(俄国民族主义,党的地域性:无产阶级只能以人为的新地域性为基础建成一个阶级;与此相同的是,资产阶级有时也以最古老的形式重新规定自己的地域。)

著名的权力拟人化就仿佛一种地域性,把机器的解域化作为其反面。如果现代国家的功能真的是调节被解码的和解域的流动,那么,这个功能的一个重要方面就是再辖域化,以防止被解码的流动在社会公理的边缘释放出来。人们有时感到资本的流动甚至愿意发遣到月球上,如果资本主义国家不把它们带回到地球上的话。比如:对金融流动的解域化,但还有对购买力和支付方式(中央银行的作用)的再辖域化。或从中央到边缘的解域化运动也伴随着边缘的再辖域化,经济和政治在边缘的一种自我中心化,要么以国家社会主义或资本主义的现代主义形式出现,要么以地方专制的古代形式出现。也许不可能把解域化与再辖域化区别开来,因为它们相互纠缠在一起,或如同一个过程的两个相反的方面。

国家调节的这一重要方面,如果看到它直接以资本主义的社会和经济公理为基础,那就更容易理解了。对古代或人工的新地域性加以界定的恰恰是解域流动的联结。马克思已经正确地表明了政治经济的基础:在劳动或生产中——以及在欲望中财富抽象的主观本质的发现。("亚当·斯密大大地前进了一步,他抛开了创造财富的活动的一切规定性——不仅工业劳动,或商业劳动,或农业劳动;而既是这种劳动,又是那种劳动,一般的劳动……创造财富的活动的抽象一般性。")这里,我们看到了解码或解域化的伟大运动:不再到客体的一边,在外部条件下,在地域或专制机器中去寻找财富的性质。但马克思很快又说,这个本质上"犬儒主义"的发现又在新的辖域化中得到了矫正,以新的拜物教或新的"伪善"形式出现。作为抽象的主观本质的生产只能以财产的形式出现,财产把生产全部客体化了,通过重新辖域化而将它异化。尽管

商人能够预感到财富的主观性质，但他们却将其确定为仍然与“制造金钱”的专制机器相关的一种特殊活动；伪善者又把这种预感推进一步，以农业或土地财产的形式把主观活动与地域或再辖域化的机器维系在一起。甚至亚当·斯密也发现了财富的伟大本质，抽象的和主观的，工业的和解域的本质，在生产方式的私有制下只能即刻被再辖域化。（在这方面，也不能说所谓的公有制改变了这场运动的方向。）此外，如果这不是写政治经济学历史的问题，而是写相关社会的真实历史的话，那就最好能够理解为什么资本主义不断地一手进行辖域化而另一手则进行解域。

在《资本论》中，马克思分析了这种双重运动的真正原因：一方面，资本主义只能为了生产而不断发展抽象财富或生产的主观本质，就是说，“以自身为目的的生产，劳动的社会生产的绝对发展”；但同时在另一方面，它只能在自己有限的目的框架内将其作为明确的生产方式，“资本的生产”，“现存资本的自我扩张”。在第一个方面，资本主义不断超越自身的界限，总是进一步解域，“展示一种推翻一切限制和束缚的普遍的宇宙能量”；但在第二个严格说来是补充的方面，资本主义不断面对自身内部的界限和障碍，而那恰恰是因为它们是内在的，只有在更大规模的再生产的条件下（总是有更多的再辖域化——地方的、世界的、星际的）才征服自身。所以，下降倾向的法则——即由于总是被超过、被再生产而永远达不到极限——在我们看来一定会产生一种必然结果，甚至直接的显示，即解域化和再辖域化这两种运动的同时进行。

从上述考虑产生了一个重要的结果。现代社会的社会公理被卡在两极之间，不断地从一极摆向另一极。这些社会产生于解码和解域化，产生于专制机器的废墟之上，因此在它们愿意作为过度编码和再辖域化的整体而复活的原始国家与把它们引向绝对界限的自由流动之间摇摆。它们尽一切努力用世界范围内的专制、地方的专制和掌控一切的警察来重新编码，同时，又对其资本和人口

的流动量进行解码——或允许对其解码。它们被卡在两个方向之间:复古主义与未来主义,新复古主义与旧未来主义,偏执狂与精神分裂症。它们在两个极端之间摇摆:偏执的专制符号,即它们试图作为语码单位而复活的君主的符号—能指,与作为被解码的流动单位的精神分裂症患者的符号—具象,即一个分裂,一个点—符号或流动—突破。它们试图固守一个,但却通过另一个倾出或流出。它们总是落后于自身或超前。[7]

对原始国家的怀恋及其必要性怎样才能与矜持和不可避免的流动调和起来呢?怎样才能不让构成制度的解码和解域化从一端逃向另一端从而避开公理、把机器抛入恐慌呢(地平线上的中国人,发射导弹的古巴人,拦路抢劫的阿拉伯人,绑架领事的罪犯,黑豹党,1968 年 5 月风暴,甚或滚石嬉皮士,愤怒的男同性恋者等)?在反动的偏执式过分负荷与地下的、精神分裂的和革命的负荷之间也存在着一种摇摆。此外,人们不再熟知它是如何站到一边或另一边的:谵妄的含混的两极,它们的变形,特定环境下复古主义或民间文化何以被突然赋予了危险的进步价值。人们何以变成法西斯或革命派是普遍谵妄的问题,对此人们保持沉默,首先而且尤其是精神分析专家。(他们对此一无所知——他们为什么要有所知呢?)资本主义和社会主义仿佛在它们喜爱的专政能指与把它们扫地出门的精神分裂具象之间摇摆。我们因此有权保持两个结论,即我们已经提出的结论,和似乎与其相对的结论。一方面,现代国家构成了一次突破,与专制国家相比,就其生成内在性的成就、对流动的普遍解码,以及代替语码和过度编码的公理而言,那是一次真正的进步。而另一方面,从来就只有一个国家,原始国家,亚细亚的社会构型,在其阴影下存在着历史的唯一突破,因为甚至现代的社会公理也只能把它当作生产其自身突破的两极之一而复活。民主、法西斯主义或社会主义,其中哪一个不对作为不可匹敌的原始国家而魂牵梦绕呢?地方独裁杜瓦利埃的警察头子的

名字叫欲望。

但是，使事物恢复生命的那些事件并不是最初赋予事物以生命的相同事件。我们已经区别了与原始、野蛮和文明社会相对应的三种社会机器。第一个是作为基础的地域机器，包括在整个大地的身体上给流动编码。第二个是超验的帝国机器，包括在君主及其机器即原始国家的整个身体上对流动的过度编码；它影响到第一次伟大的解域化运动，但却是将其著名的统一带给各个地方社区，把它们聚敛在一起，给它们过度编码，占有它们的剩余劳动。第三个是现代的内在性机器，包括在资本—货币的整个身体上对流动进行解码；它实现了内在性，把具体变成了抽象，把人工的变成了自然的，用被解码的流动的公理代替了区域性语码和专制的过度编码，以及对所有这些流动的调控；它促成了第二次伟大的解域化运动，但这次是因为它不允许任何编码或过度编码的存在。然而，它不允许存在的东西，却通过自己的原始方式重新发现了；它在失去地域的地方重新界定了疆域；它在捣毁古代社会的地方创造了新的复古主义——二者合而为一了。按历史学家的说法，现代国家，其官僚政治和技术政治，与古代专制国家并不一样。当然不一样了，因为在一种情况下是对被解码的流动的再辖域化，而另一种情况下则是对地域流动的过度编码。其悖论在于：资本主义利用原始国家来取得再辖域化的效果。但是，无法干扰的现代公理从其内在性的深度来看，把原始国家的超验性再造为内化的界限，或决定它于其间摇摆的两极之一。而在其无法干扰和犬儒主义的存在中，它成了构成公理另一极的那些巨大外力的口食，包括它的事故，它的突破，它被打得粉碎的机会，使它解码的东西超越内在调控的墙壁，超越其超验复活的机会。

每一种社会机器都生产一种特殊的**再现**，其各个因素是在社会超验原则的表面组织起来的：原始区域机器的内涵关联系统对应于对流动的编码；野蛮君主机器的从属—断裂系统对应于过度

编码；文明资本主义机器的协调联合系统对应于对流动的解码。解域化、公理和再辖域化是现代超验社会原则中欲望再现的三个表层因素。于是，我们又回到原来提出的问题上来：在每一种情况下，当我们说社会生产与欲望生产具有相同的性质和不同的领域时二者之间是什么关系？是否由于这种相同的性质在内在秩序和被解码的流动的变化中得以“普遍”实现就可以说它达到了现代资本主义再现的顶峰了呢？但是，领域的差异在资本主义的再现秩序中是最大的，而这种再现把欲望从属于比其他任何压抑都强烈的社会压抑和心理压抑，因为通过内在性和解码，反生产已经遍及整个生产领域，而不是仅限于系统内的某个局部，而且释放了现在充斥于欲望并压倒了欲望的奇异的死亡本能。而这种总是发生于内部的死亡也必定来自外部——就资本主义的情况来说，当人们还没有确切看到使死亡发生的这个外部究竟是什么的时候，它却以更大的力量发生了。这种死亡究竟是什么呢？简言之，一般的社会理论是普遍的流动理论；我们正是根据后者来考虑社会生产与欲望生产的关系的，在每种情况下这种关系的变体，以及在资本主义制度中这种关系的局限。

注　释

[1]选自《反俄狄浦斯》，pp. 240—262。

[2]马歇尔·麦克卢汉，*Understanding Media*，New York：McGraw-Hill，Signet，1964，p. 23。“电照明是纯信息。它仿佛是不传达信息的媒体，除非用它作语言广告或说出某个名字。这个标志着所有媒体之特点的事实意味着，任何媒体的内容总是另一种媒体。文字的内容是言语，正如书面语是印刷的内容，而印刷是电报的内容一样。”

[3]比如，Nicolas Ruwet 就申斥叶尔姆斯莱夫详尽描述的一种理论的应用，见 *Jabberwocky or Finnegans Wake*：*Introduction à la grammaire générative*（Paris：Plon，1967），p. 54。（关于叶尔姆斯莱夫对“因素的秩序”的无视，见 p. 345。）André Martinet 强调叶尔姆斯莱夫理论中同一性条件的丧失：*Au Sujet des fondements de la théorie linguistique de Louis Hjelmslev*，2ed ed.（Paris：Paulet，1946）。

[4]见 Marx, *Capital*, Vol. 3, p. 791:"在这种条件下,名义上的土地所有者的剩余劳动就只能被非经济压力所榨取,不管它采取什么形式。"

[5]尼古拉·布尔巴基是一伙法国数学家的笔名,以集合理论著称,倡导"公理方法","当我们处理复杂的数学客体时,这种方法能帮助我们把这些客体的属性区别开来,再围绕少数概念将其重新组合:就是说,用后来才拥有确切定义的一个词根据它们所属的**结构**给它们分类"(Nicolas Bourbaki, *Elements of Mathematics Vol. 3: Theory of Sets* [Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1968], p. 9)。于是,他们提出开发一种能够综合不同数学分支的规范化的数学语言。——英译者注

[6]阶级之外的人(les hors-classe):与 hors-caste(种姓外)和 hors-la-loi(法外)相近。——英译者注

[7]Suzanne de Brunhoff, *La monnaie chez Marx* (reference note 73), p. 147:"所以在资本主义中,甚至形成了体制的信贷也把各种合成因素归并起来,其中有前资本主义的(货币,货币贸易)和后资本主义的(高度流动的信贷循环……)。由于适于资本主义的需要,信贷从来不是与资本共存的。产生于资本主义生产方式的金融制度仍然是杂交的。"

游牧艺术:空间

吉尔·德勒兹

陈永国　译

美学模式:游牧艺术

一些实际的和理论的观念适于定义游牧艺术及其后继者(蛮荒时代的艺术,哥特艺术和现代艺术)。首先是区别于远景视野的"近景"视野;第二是区别于视觉空间的"触觉的"或"触感的"空间。**触感**这个词好于**触觉**,因为触感并不在两个感觉器官之间建立对立关系,反而易于让人假定眼睛本身能够履行这个非视觉功能。给予**近景和触感空间**这对儿术语以美学地位的,还是阿洛伊斯·里格尔的卓著。但眼下我们先不论里格尔(然后是威廉·沃林格,再近就是亨利·马尔迪尼)定下的规矩,而自己冒险来随便用一下这几个观念。[1]我们认为,平滑的空间既是完全近景的客体,又是触感空间的因素(它既可能是视觉的或听觉的,又是触觉的)。相反,有条纹的空间相关于较远的视野,比较具有视觉性质的空间——尽管眼睛并不是具有这种能力的唯一器官。如以往一样,这种分析必定受到一个变化的协同因素的矫正,根据这个协同因素,条纹空间与平滑空间之间的通路既是必要的,又是不确定的,而且更具颠覆性。绘画的规律在于它要在近景内完成,即便要在相对较远

的地方观看它。你可以从一物后退几步，但如果画家要从他或她所画的画后退的话，那就是一个糟糕的画家。或从所画的物后退的话。塞尚说没有必要**再去看**麦田，过分地接近麦田，这样就会失去平滑空间里的标志物。之后，条纹将出现：画画，层次，大地，“顽固的几何学”，“世界的丈量”，“地质学基础”，“径直下落的一切”……条纹本身可能在“灾难”中消失，为一个新的平滑空间开辟道路，然后是另一个条纹空间。……

一幅画是在近距离内完成的，即便是从远处观看。同样，据说作曲家听不到什么：他们具有近距离的听觉能力，而听者却在远处。甚至作家也是以短期记忆写作，而读者却具有长期记忆。近视野的触感平滑空间的第一个方面是，它的取向、标志和联系都是连续变化的；其操作是逐步进行的。这方面的例子有沙漠，草原，冰川和大海，它们都是纯粹连接的局部空间。与人们平素所说相反，在这种空间里人们从不远距离看，也不从某一段距离看；人们从来不在什么之“前”，也不在什么之“内”（而是在什么之“上”）。取向并不是一成不变的，而是根据临时的植物、专注的对象和突然发生的事件而变化的。对参照点来说，没有能使它们相互变化、将其结合成一个固定的类型而分配给一个静止的外部观察者的视觉模式。相反，它们相关于不定数量的观察者，可以认为他们是“游牧民”，但实际上却是在内部建立触感关联的**单子**。这种内部关联指的不是一种可以使多元性沉浸其中、使距离固定不变的氛围空间；相反，它们是根据给定的差异构成的，这些差异在单一距离分化时导致了内部的变化。[2]关于方向、地点和关联的这些问题在最著名的游牧艺术作品中发生了作用：那些扭曲的动物下面没有大地；地面就仿佛在空中表演杂技一样不断地变换方向；爪指向与头相反的方向，后半身被颠倒了过来；“游牧学”的观点只能在游牧的空间里相互关联起来；整体与部分给观看的眼睛一种触觉的而非视觉的功能。这是只能通过精神的触摸才能看得见的一种动物

性，而精神又不转变为手指，甚至不必通过眼睛。（万花筒以一种更加粗糙的方式起到了完全相同的作用：赋予眼睛一种数字的功能。）相反，条纹状的空间受限于长距离视觉的要求：方向的恒定性，通过惰性参照点的交换而造成距离的不变，通过渗透一个氛围环境而相互关联，一个中心视角的构成。要想评价条纹状空间的创造性潜力，它如何既产生于平滑空间同时又给万物一个全新的动力，并不是件容易的事。

条纹空间和平滑空间之间的对立不仅仅是全球与局部之间的对立。在一种情况下，全球仍然是相对的，而在另一种情况下，局部已经是绝对的了。哪里有封闭的视野，空间就不是视觉的，或者说眼睛本身就具有了触觉的非视觉的功能：大地与天空之间没有分界线，二者变成了一个实体；没有地平线，没有背景，没有视角，没有局限，没有轮廓，没有形式，也没有中心。没有居间的距离，或者说一切都是居间的距离。与爱斯基摩空间一样。[3]以一种完全不同的方式，在一个完全不同的语境下，阿拉伯建筑构成了一种空间，它开始时近而低，置光和气于底部，置坚实和沉重于上部。这种对地心引力规律的颠倒把**缺乏方向感**和对体积的否定变成了建设性力量。当局部的融合一部分一部分地运动，在无限连续的关联和方向变化中构成了平滑空间时，一个绝对的游牧因素就出现了。它是绝对的，因为它与生成、与过程成为一体。它是绝对的通道，在游牧艺术中与外部显现合并为一。这里，绝对是局部的，恰恰因为地点没有受到限制。如果我们现在转向长距离视野的条纹和视觉空间，我们就能看到标志着那个空间特点的相对的全球空间也要求有绝对因素，但却以完全不同的方式。绝对现在是地平线或地面，换言之，是包围的元素，没有这个元素，任何东西都不能是全球的或包围在地球之内的。相对的轮廓或形状正是在这个背景之下出现的。绝对本身可以出现在被包围的因素之中，但只能在被限定为中心的特殊空间里，然后它又发挥作用把威胁全球统

一的任何因素驱逐到界限之外。这里，我们清楚地看到平滑空间是如何生存的，但只是为了导致条纹空间的产生。沙漠，天空，大海，海洋，无限，首先都起到包围的作用，构成一个地平线：地球因此被包围，被变成了球状，由于这个因素而变成了“地面”，所以地球才能保持不动的平衡，才能出现**形状**。然后，这个包围因素本身出现在地球的中心，于是便承担起第二个角色，构成讨厌的深渊，死者的居所，可能残存下来的任何平滑的或未经测量的东西。[4]地球的条纹状意味着对平滑空间的双重处理是地球存在的必然条件：一方面，它被带到或缩减到包围性地平线的绝对状态，另一方面，它又被驱逐出相对被包围的因素之外。所以，大帝国的宗教都像沙漠这样一个平滑的空间，但目的只是为了给它一个与规律完全相对立的一个规律，从而改造绝对。

这或许向我们说明了里格尔、沃林格和马尔迪尼的精彩分析何以是含混的。他们在埃及艺术的帝国背景下接近了触觉空间。他们把它定义为地平线—背景的在场；空间演变为平地（垂直与水平，高度与宽度）；封闭个性、使个性脱离变化的直线型轮廓。与金字塔的形状一样，每一边都是一个平面，背景是不动的沙漠。另一方面，他们表明在希腊艺术（以及拜占庭艺术、甚至文艺复兴的艺术）中，视觉空间是有别于触觉空间的，把背景融入形状之中，在平面之间介入，征服深度，利用立体或容积的扩展，组织视角，利用凸显和阴影、光和色。所以，在一开始，他们就在突变的点上遇到了触觉，这里的条件已经有利于条纹空间了。视觉使这里的条纹更紧密，更完美，或者说是一种不同的紧密和完美（与相同的“艺术意志”没有关系）。一切都发生在条纹空间之内，这个空间从帝国到城邦，或演变的帝国。里格尔只在偶然的情况下才要消灭游牧甚或蛮荒艺术的特殊因素；当提出最宽泛意义上的哥特艺术的概念时，沃林格一方面将其与北方的日耳曼和凯尔特移民联系起来，另一方面又与东方的帝国联系起来。但在二者之间是游牧民，他们

既不能演变为他们遭遇的帝国，又不能演变成他们开创的移民。哥特人本身就是大草原上的游牧民，萨尔马希亚人和匈奴人则成了东部与北部交往的一个常数，既不能演变为东部也不能演变为北部的一个常数。[5]一方面，埃及有希克索斯人，亚细亚有赫梯人，中国有突厥蒙古人；另一方面，希伯来人有哈比鲁人，日耳曼人、凯尔特人、罗马人有哥特人，而阿拉伯人则有贝都因人。游牧民是不能急于简约为某种结果的，不能将他们包括在帝国之内，或把他们算作移民，不能简单地把他们归为一类或另一类。而否定他们自己的艺术“意志”。再者，有人拒绝承认东部与北部之间的介入有其绝对的特殊性，不承认这种介入，这个间隙恰恰起着实质性作用。此外，那个作用并不是以某种“意志”为伪装的；它只有生成，它发明了一种“生成—艺术家”。

当我们提出平滑空间与条纹空间之间的原始二元性时，那是为了把“触觉”与“视觉”、“封闭视野”与“远距离视野”之间的差异附属于这个差别。于是，我们不再根据不动的背景、平面和轮廓来定义触觉了，因为这些都与已经混合的状态相关，在这种状态中，触觉服务于条纹，利用其平滑的因素以便将其改造成另一种空间。触觉功能和封闭视野是平滑空间的先决条件，平滑空间没有背景、平面或轮廓，而是改变部分之间的方向和局部联系。相反，发展的视觉功能并不满足于条纹的新的完善水平，赋予它一个想象的普遍价值和规模；它还能恢复平滑空间，释放出光，改变色彩，恢复一种空中触觉空间，构成了平面相交的无限制场所。[6]简言之，平滑空间和条纹空间必须在触觉和视觉、近距离和远距离之间的相对区别确定之前确定自身。

正是在这里第三对插入进来：“抽象的线条——具体的线条”（前两对是“触觉——视觉”，“封闭——远距离”）。从根本上重视抽象线条的是沃林格，他认为抽象线条是艺术的端倪，是艺术意志的最初表达。艺术是抽象机器。它无疑将再次成为我们事先表达

相同目标的倾向；对沃林格来说，抽象线条似乎最先见于埃及帝国的结晶体和几何形状，那是最可能的直线形式。只有在那以后，线条才呈现特殊的化身，构成了非常广义的“哥特或北方线条”[7]。另一方面，对我们来说，抽象线条基本上是“哥特的”，或游牧的，而不是直线的。因此，我们不以相同的方式理解抽象线条的审美动机，也不认为它是艺术的开端。直线型的（或“有规律地”画成圆的）埃及线条在面对所有那些通道、流动或变异时是以消极的焦虑为动机的，并建立了一个自在的恒常性和永恒性，而游牧线条是一种完全不同的抽象，恰恰因为它具有多元取向，在点、形体和轮廓之间穿行：它受到它所划定的平滑空间的积极促动，而不是由于它为了消除焦虑、制服平滑空间而实施的条纹。抽象线条是平滑空间的情感，而不是要求条纹的一种焦虑感。此外，尽管艺术的确真的开始于抽象线条，但理由并不像沃林格所说的那样，直线是打破对自然的非审美模仿的首要工具，而这种非审美模仿是史前的、野蛮时代的、人类童年时期所依赖的，缺乏他所说的“艺术意志”。相反，如果史前艺术是完全成熟的艺术，那恰恰因为它操控着抽象线条，尽管不是直线的线条：“原始艺术以抽象开始，哪怕是预想的……艺术从一开始就是抽象的，在起源时不可能是别的情况。”[8]实际上，在文字还没出现时，线条更加抽象，这可能是因为它尚有待于发展，或因为它只存在于外部或边缘。当文字承担起抽象的任务时，如在各个帝国时期，已经被贬低的线条必然变成具体的了，甚至图像的了。儿童忘记了如何画画。但在没有文字的时候，或当人们从临近的帝国借用文字而还不需要有自己的文字体系时（如游牧民），线条就必然是抽象的；它必然被赋予了抽象的力量，何况这股抽象的力量根本没有别的出口。所以我们认为各种重要的帝国线条——埃及的直线，亚述（或希腊）的有机线条，超现象的、包围式的中国线条——都改造了抽象线条，将其从平滑空间割裂出来，赋予其具体的价值。然而，可以认为，这些帝国的线条与抽象

线条是同时期的；抽象线条同样处于“开端”，因为任何线都可以从这一极构成另一极。抽象的线条处于开端还因为其历史的抽象可以追溯到史前。因此，它是游牧艺术之原创性或不可简约性的组成部分，哪怕是在与帝国原生艺术的线条构成相互影响、相互作用和对立时。

抽象并不与具象直接构成对立。具象并不是任何“艺术意志”所固有的。事实上，我们可以把艺术中的具象线条与非具象线条对立起来。具象，或模仿和再现，是结果，是线条的某些特征呈现某种特定形式的结果。我们因此要首先确定那些特征。姑且举个例子。截线从属于对角线，对角线从属于水平线和垂直线，水平线和垂直线从属于点（即便是虚构的点）的一个系统。这样一个不管有多少线条都是直线或单线的系统所表达的是空间得以条纹化的形式条件，线条描画的是轮廓。这样的线条本来在形式上就是再现自身的，即便它不再现什么别的。另一方面，**一条线不限定什么，不划定任何轮廓**、不再从一点画到另一点，而是在点之间穿过，它总是从水平线和垂直线倾斜，从对角线偏离，它常常改变方向，这样一种活动的线条没有内部或外部，没有形式或背景，没有开始或结尾，而始终是活着的连续变体——这样一条线的确是一条抽象的线，描写平滑空间的线。它不是不可表达的。然而，它确实不构成稳定和对称的基于点的共鸣和线的连接的**表达形式**。它伴随着**表达的物质特点**，逐步繁殖其效果。沃林格说哥特线条（对我们来说是具有抽象意义的游牧线条）具有表达的力量而不具有形式的力量，它把重复作为动力而不把对称作为形式，就是这个意思。的确，直线正是通过对称才限制重复的，避免无限的进步，用辐射的线条保持对中心点的**有机**控制，如同折射的或星状的图形一样。但这是自由行动，本质上释放出作为**机械**力量的重复的动力，繁殖其效果，追求无限的运动。自由运动通过断裂和解中心，至少通过边缘运动进行：脱臼的多神信仰而非对称的无神论。[9]因此，描写平

滑空间、连接物质流的表达特征不应该与改变空间、使其成为框定和组织物质的表达形式的条纹相混淆。

沃林格的最精彩的描述是把抽象与有机相对照的部分。有机并不是指所再现的东西，而主要指再现形式，甚至把再现与主体相结合的那种感觉（*Einfühlung*，“移情”）。“形式过程发生在艺术作品之内，这与人的自然有机倾向是一致的。”[10]但是，直线，几何线条，不能对立于这个意义上的有机线条。控制着体积和空间的希腊有机线条取代了埃及的几何线条，把体积和空间变成了平面。以内外对称和轮廓为特征的有机线条仍然指条纹空间的直线坐标。有机体通过直线延长，与远处的东西相连接。于是，人类或表面就成了最重要的了：我们就是这种表达形式本身，既是高级的有机物，又构成了所有有机物与一般公共空间的关系。相反，抽象线条仅以沃林格所说的“哥特化身”开始。他所说的机械线条正是这种游牧线条，但却是自由运动和旋转的；它是无机的然而又是有生命的，而由于是无机的就更加具有生命力。它既区别于几何线条又有别于有机线条。它把“机械”关系提高到**直觉**的水平。头（甚至当不是一张脸时的人头）也总是在一个连续的过程中解开和卷成发带；嘴以螺旋型撅起。头发、衣服……这种流线型、螺旋型、之型、蛇型等激烈的线条变体释放出人类所矫正的、有机物所控制的一股生命力，它现已物质地表达为特征、流动或脉动。如果万物是有生命的，那不是因为万物是有机的或有组织的，相反，那是因为有机物是生命的偏离。简言之，所论的生命是无机的，细胞的，密集的，一股无器官的强大生命力，由于没有器官而具有更大生命力的一个身体，万物都在有机物**之间**穿行（“有机运动的天然屏障一旦推翻，就不再有什么限制了”）[11]。许多作者曾希望在装饰性抽象线条与动物动机之间，或再细致一点说，在线条整合和携带表达特征的速度与线条所穿越的动物物质的缓慢或固定性之间，在没有开头与结尾的逃逸路线与几乎不动的旋涡之间确立游牧艺术的

一种双重性。但最终，大家都同意这是单一意志的问题，或单一生成的问题。[12]这不是因为抽象线条偶然或通过联系生发出有机动机。相反，这恰恰因为纯粹的动物性成了无机的或超有机的经验，它能够如此完美地与抽象结合起来，甚至能把一个物质的缓慢或沉重与线条的极端速度结合起来，使其完全成为精神的了。缓慢与极端速度属于同一个世界：元素之间速度与缓慢的关系在每一方面都超越有机形式的运动和器官的决定。线条通过逃逸运动逃离几何学，与此同时，生命通过一种变化的、固定的旋涡从有机物中释放出来。抽象所特有的这股生命力正是描画平滑空间的东西。抽象线条是平滑空间的情感，正如有机再现是操控条纹空间的感觉。触觉—视觉和远近距离的区别必须服从于抽象线条与有机线条之间的区别；他们必须在空间的普遍对峙中找到自身的原理。抽象线条不能界定为几何的或直线的。那么，现代艺术中的抽象因素应该如何描述呢？不描画任何轮廓、不描画任何形状、不断改变方向线条[13]……

在线上

无论是个体还是集体，我们都是由线构成的，这些线在性质上非常不同。构成我们的第一种线——具有严格的分割性（或者说已经有了许多这样的线了）：家庭——职业，工作——假日；家庭——然后是学校——然后是军队——然后是工厂——再后是退休。每一次，从一个分割到另一个分割，他们都对我们说“现在你不再是个孩子了”；在学校里“你现在不是在家里”；在军队里“你现在不是在学校里”…… 简言之，所有那些清楚界定的分割，以各种取向把我们切割成各种分割化的线条。同时，我们拥有的这些分割的线条都是非常灵活的，就仿佛是分子。这不是说它们比较亲密或个人化——它们贯穿整个社会和团体，就像贯穿个人一样。

它们追溯微小的变化，它们制造迂回，它们甚至指导不可逆转的过程。但是它们不是带有分割的克分子线条，它们是带有临界或定额的分子流动。临界被跨越了，而**这不必与比较清晰的线条分割相偶合**。许多事情都是在这第二种线上发生的——生成，微观生成，它们甚至不具有与“我们的历史”相同的节奏。正因如此，家史、注册簿、纪念册都那么令人不愉快，而真正的变化却是在别处发生的——另一种政治，另一个时间，另一种个性化。一个职业是一个严格的分割，但也是在它之下发生的事，关系，吸引和排斥，它们与这些分割不相合，秘密的疯狂形式却与公开的权威相关。比如，一个教师，或一个法官，一个出庭律师，一个会计，一个清洁女工。同时还有更加奇怪的第三种线条：仿佛某物把我们带走，跨越了我们的分割，但也跨越了我们的临界，走向一个未知的、不可预测的、并非事先存在的一个目的地。这条线简单、抽象，然而却又是最复杂的，最曲折的：这是引力或速度的线，是逃逸的线和最大梯度的线（“引力中心必须描写的线当然非常简单，所以他相信在大多数情况下都是直线……但是，从另一个观点看，这条线含有极其神秘的东西，因为据他所说，它不过是舞蹈者的灵魂的上升……”[14]）。这条线似乎在后来才出现的，并与另外两条线相脱离，如果它的确成功地脱离的话。也许有人没有这条线，而只有另外两条线，或只有一条线，只靠一条线活着。然而，在另外一种意义上，这条线却始终在那里，尽管它与命运相反：它不必脱离其他线，相反，它是第一条线，其他线都是从它这里派生出来的。无论如何，这三条线都是内在的，相互缠结在一起。我们就像一只手一样，有许多交叉的线。我们以不同于手的方式把这些线错综复杂地交织在一起。我们用不同名称称呼的东西——精神分裂分析，微观政治，语用学，图表学，块茎学，绘图学——没有其他客体，而只研究这些线，无论是群体的还是个体的。

菲茨杰拉德在一篇精彩的短篇故事中解释说，生活总是同时

有几个节奏、几个速度。[15]尽管菲茨杰拉德是一出活报剧——把生活定义为一个拆毁的过程——但他的文本却是清醒的，充分例示了那一点，他的每一句话都激发爱情。他在谈论天才丧失的时候最充分地展示了他的天才。他说，在他看来，首先有一些大分割——富—穷，年轻—年老，成功—成功的损失，健康—疾病，爱—爱的枯竭，创造—不育——这与社会事件有关（经济危机，股票市场跌落，取代小说的电影的兴起，法西斯主义的信息，可以说成是异质的东西，但其分割相互呼应，相互促进）。菲茨杰拉德称此为“缺口”；每个分割标志或可能标志着一个缺口。这是一种线条，被切割的线条，它在特定的时间和特定的地点都与我们相关。无论是趋向衰落还是成功这都无关紧要（按照这个模式，成功的生活并不是最好的，美国梦使白手起家要成为亿万富翁的街道清洁工与亿万富翁本人没什么区别，都是相同的分割）。菲茨杰拉德同时还说了别的话：有一些裂缝的线，它们与巨大的分割缺口的线并不相合。这次，我们可以说一个盘子有裂缝。但那是在一切都顺利进行的时候，或在另一条线上一切都开始好转的时候，这时，裂缝出现在这条新的线条上——秘密的，识别不出来的，一种低级抵制的临界的标志，或紧急状况的临界的发生：你不再能够忍受以前所能忍受的东西，哪怕是昨天可以忍受的东西；欲望的分配已经改变了我们，速度和慢速的关系也起了变化，一种新的焦虑向我们袭来，但也有新的宁静。流动在移动，那是你身体的最佳状态，你的财富最有保障，你的才能最充分地显示的时候，这时，拐弯抹角地沿着这条线运动的缝隙开始出现。或相反：当一切在另一条线上相互碰撞、产生巨大的释放时，形势对你来说开始好转。不再能够承受某事物可能是一次进步，但也可能是一位老人的恐惧，或一个偏执狂的发展。这可能是非常正确的一个政治或情感评价。同样，我们并不从一条线改变到另一条线，我们并不从一条线老到另一条线。但是，这条灵活的线却不那么个性化、不那么亲密。微观缝隙

是集体的，而宏观缺口是个人的。然后，菲茨杰拉德又谈到第三条线，他称为**断裂**。可以认为这没有什么变化，但一切还是都变了。当然，这不是产生这条线的大分割、变化，甚至旅行；但也不是最隐秘的突变、活动的流畅的临界，尽管这些近似值已经越来越接近它了。完全可以说已经达到了一个“绝对”临界。没有什么秘密了。你和别人没什么两样，但事实上你把“每一个人”都变成了**生成**。你已经变得无法识别和隐秘了。你已经经历了一次奇怪的不动的旅行。尽管格调不同，这有点像克尔凯郭尔对信仰骑士的描写，**我只关心运动**：[16]骑士不再有放弃的分割，但他也没有诗人或舞蹈者的柔顺，他没有明显暴露自身，反倒像一个资产阶级，一个税收员，一个商人，他如此准确地舞蹈以至于他们说他只是在走路，甚或站着不动，他与墙混合，但墙有了生命，他被涂上一层一层的灰色，或像粉豹一样给世界涂上了他自己的颜色，他已经获得了坚不可摧的东西，他知道通过爱，甚至通过爱和为了爱，人必须自制，放弃爱和自我……（奇怪的是，劳伦斯也写了类似的几段话）。现在只有一条抽象的线，一次难以发现的纯粹运动，他从未从头来过，他从中间做事，他总是在中间——在另两条线的中间？“我只关心运动。”

德莱尼在给患孤独症的儿童上课的时候提出一种绘图法：习惯的线，还有那些灵活的线，孩子们围成一圈，寻找东西，拍拍手，哼着间奏曲，再回到原来的位置上，然后是在另两种线中混合的“流浪的线”。[17]所有这些线都纠缠在一起。德莱尼生产了一种地缘分析，对线的一种分析，使他脱离了精神分析学的道路，不仅与患孤独症的儿童，而且与所有儿童、与所有成年人关联起来（望着某人顺着大街走去，看到他给大街带来了哪些小小的发明，如果他不是太专注于他那严格分割的话，他就会把一些小小的发明放在那里），不仅他们的散步，还有他们的姿态，他们的情感，他们的语言，他们的风格。最重要的是，我们应该确定这三条线的位置。对

于严格分割的克分子线条，我们可以举出一些特点来解释它们的组装，或者说明它们作为组成部分的组装的功能（没有不包括它们的组装）。下面就是第一种线的近似特点：

首先，分割取决于二元机器，如果必要，这些二元机器可以是非常多样的：社会阶级的二元机器；性别、男人－女人的二元机器；年龄、儿童－成人的二元机器；种族、黑人－白人的二元机器；领域、公共－私下的二元机器；主体、我们－非我们的二元机器。这些二元机器越来越复杂，它们相互切割，相互冲撞，相互对峙，它们把我们分割到各个方向。它们大体上不是二元的，而是二分的：它们能历时地操作（如果你不是甲也不是乙，那么你就是丙：二元论发生了变化，不再在二者之间选择同时性因素，而是进行连续选择；如果不是黑人也不是白人，那你就是黑白混血儿；如果你不是男人也不是女人，那你就是一个易装癖：每次，具有二元因素的机器都会在各种因素之间生产二元选择，而这些因素在第一次分割时并不出现）。

其次，分割也意味着权力手段，而这些手段也各不相同，每一个都固定相应分割的编码和地域。这些是福柯进行过深刻分析的那些手段，他拒绝在这些手段中看到一个事先存在的国家机器的简单流溢。每个权力手段都是一个编码－地域的联合体（不要接近我的地域，在这里我说了算……）。德·夏勒斯先生败给了沃都林太太，因为他冒险走出了自己的地域，他的编码不灵了。卡夫卡作品中临近办公室的分割性。福柯正是通过发现现代权力的这种分割性和这种异质性，才打破了国家和法律肤浅的抽象，更新了政治分析的所有前提。这不是说国家机器没有意义：它本身具有一个非常特殊的功能，对一切分割进行了过度编码，在特定时刻在自己内部进行的那些分割，以及置于自身之外的那些分割。甚或说，国家机器是具体的组装，促成了对社会进行过度编码的机器。这个机器反过来又不是国家本身，它是组织主导话语和社会既定秩

序、组织主导语言和知识、墨守成规的行为和感情，以及胜过其他分割的那些分割的抽象机器。这个过度编码的抽象机器保证了不同分割的同质性、它们的可转换性和它们的可译性，它调节从一边到另一边的通道，以及它得以发生的优胜力量。它不依赖国家，但其效应取决于使其在社会场域中得以实现的作为组装的国家（比如，不同的金融分割，不同种类的货币，都有兑换规则，货币与货币或货币与货物之间的兑换，这把中央银行当作国家机器）。在城邦权力的具体组装的条件下，希腊几何是组织社会空间的一台抽象机器。今天，我们应该询问哪些是过度编码的抽象机器，哪些机器作为现代国家形式的结果而发挥作用。人们甚至可以构想“知识形式”来为国家服务，为国家的实现奉献自身，为国家的任务或目的提供最好的机器：今天的信息学？还有人类科学？没有关于国家的科学，但有与国家具有相互依赖关系的抽象机器。正因如此，在严格的分割线上，人们必须区别给各个分割编码的**权力手段**，给它们过度编码和调节它们的关系的**抽象机器**，以及实现这个机器的**国家机器**。

最后，凡严格的分割，凡有严格分割的线，都包含一个特定的平面，它关系到形式和形式的发展、主体和主体的形成。**一个有组织的平面**总是有可随意处置的一个补充维度（过度编码）。主体的教育和形式的和谐总是搅扰我们的文化，激励分割化、规划化、切割它们的二元机器和再次切割它们的抽象机器。如皮埃尔·福乐桃所说，当一个轮廓开始颤抖，一个分割开始摇晃时，我们叫可怕的鲁奈特来切割物体，即给形式排序、把主体归位的镭射。[18]

其他类型的线的地位似乎完全不同。这里的分割也不是相同的分割，它们从临界开始，构成生成，生成的集团，标志着连续的强度，流动的结合。这里的抽象机器也不是相同的抽象机器，它们突变而不过度编码，在每个临界点和每次结合时标志着它们的突变。平面也不是相同的**一贯性或内在性平面**，它们从形式上撕下粒子，

在这些粒子之间现在只有速度和慢速的关系；它们从主体身上撕下情感，这些情感现在只通过“此性”实现个性化。二元机器不再投身于这个真实的世界，不是因为主导分割会变化（特殊的阶级，特殊的性别……），也不是因为像双性或阶级混合会强加的这种混合物；相反，这是因为分子的线使解域的流动在各个分割之间穿梭，这些流动不再属于一个或另一个分割了，而构成了两个分割的不对称性生成，分子的性征不再属于男人或女人，分子的大众不再拥有阶级的纲领，分子的种族就像微小的线一样不再回应大的克分子的对立了。这当然不是二者综合的问题，不是1和2相加的问题，而是一个总是来自别处的第三者，它打破二者的二元性，与其说插入二者之间的对立，毋宁说插入它们的互补性。这不是把新的分割附加在线上前此分割之上的问题（第三个性别，第三个阶级，第三个时代），而是在分割线的中间、在各个分割的中间追溯另一条线，在流动或逃逸的运动中根据不同的速度或慢速把各个分割带走的问题。继续用地理学的术语来说，就是想象**在事物之间**引入一个特定的分割，在一个二元机器里将其对立起来，在国家机器里编排成序，再用一个抽象机器将其过度编码为世界秩序的轮廓。接着，**从南到北**发生了不稳定性，吉斯卡·德·埃斯塔英悲观地说，一股溪流冲蚀了道路，即便是一条浅流，它也激活了一切，改变了平原的格局。这里有科西嘉人，那里有巴勒斯坦人，劫机者，部落造反，女权运动，绿色生态主义者，俄罗斯不同政见者——总是有人奋起到南方去。把希腊人和特洛伊人看作两个对立的分割。可是看哪，亚马逊人来了，他们推翻了特洛伊人，于是希腊人喊道：“亚马逊人站在我们一边。”但他们又把矛头转向了希腊人，凶猛地从背后袭击他们。克莱斯特的 Penthesilea 就是这样开头的。巨大的断裂，尖锐的对立，都总是可以商讨的；但小的裂隙，来自南方的看不见的裂隙却是不能商讨的。我们说**南方**的时候并未给予南方以任何重要性。我们谈论南方是为了给分割的路线换个

方向。但每个人都有他的南方——而南方在哪里却不重要——这里的南方指的是他溜走或逃跑的路线。民族、阶级、性别都有它们的南方。戈达特:重要的不仅仅是在重要战线上相互对峙的两个阵营,还有前线,一切都从前线通过,袭击朝着不同方向的一条断裂的分子线。1968年5月是这样一条分子线的一次爆炸,亚马逊人的攻击,追溯其出奇制胜的前线,就像失去标志的一个一个被切割的集团在分割线上集结。

也许有人要批评我们没有以不同的方式对两种线进行切割、分块、机制而逃离二元论。但限定二元论的并不是术语的数量,正如人们不能通过增加其他术语(×2)来逃离二元论一样。你只能像转换一副担子一样转换术语来有效地逃离二元论,当你在术语之间,在两个或更多的术语之间,发现了一道狭长峡谷的时候,它就像一道边界或前线一样把这组术语变成了独立的由各个部分组成的一个多元体。我们所说的组装恰恰就是这样一个多元体。现在,任何组装都必然包含着严格的二元的切割线,就像包含分子线、界限和逃跑路线或斜线一样。权力的手段在我们看来并不非得构成组装,而是在一个方面构成组装的部分,整体的组装既可以摧毁这部分,也可以依赖这部分。而事实上,由于二元论属于这个维度,组装还有另一个维度,并不与上述维度一起构成二元论。在抽象的过度编码机器与抽象的突变机器之间并不存在二元性:后者在破坏其他机器的同时又被它们所分割、组织和过度编码;双方在组装的心脏相互作用。同样,在超验组织和内在连贯性这两个平面之间不存在二元性:实际上,第二个平面经常从第一个平面的形式和主体中撕下粒子,在这些粒子之间已不再存有速度与慢速的关系了;而且,超验组织的平面也正是在内在性的平面上产生的,并在这个平面上阻止运动、固定影响、组织形式和主体。速度的标识事先假定了它们所消解的形式,正如组织事先假定了它们为之编序的混合在一起的物质一样。我们因此不说两种“事物”之

间的二元论，而说多元维度的一种二元论，处于组装心脏的众多线条和方向的一种二元论。对于“欲望如何欲望自身的压抑，欲望如何欲望自身的奴役”这样的问题，我们的回答是，压制欲望或征服欲望的权力本身也是构成欲望组装的组成部分：欲望完全可以遵循这条特殊路线，因为它就像一只小船由于特殊的风向而搁浅一样。不存在什么革命的欲望，正如不存在什么权力的欲望、压迫或被压迫的欲望一样；但是，革命、压迫、权力等都是一个特定组装的实际构成线。并不是说这些线是事先存在的；它们是追溯出来的，是构成的，是相互统一、相互混合的，是与欲望的组装同时构成的，它的各种机器相互纠缠，它的各个平面相互交叉。我们事先并不知道哪一个将起到梯度线的作用，或以什么形式受到阻止。这是音乐组装的情形，比如：其语码和地域，其抑制和权力机器，其二分的方法，其发展的乐调和谐音，其超验的组织平面，但也有声音分子之间对速度的改造，其“非脉动的时间”，其多产和消解，其生成儿童、生成妇女、生成动物，及其内在的一致性。教会在音乐组装中长期把持的权力，以及音乐家成功地进入这种组装或介入中间的东西。这对所有组装都是事实。

在每种情况下必须加以比较的是在一个组装中出现的解域运动和再辖域化的过程。但它们意味着什么呢？费立克斯发明的、使其成为可变的协同因素的这些词语是什么意思呢？我们可以回到人的进化这个老生常谈的话题上来：人，**被解域的动物**。当他们对我们说类人猿蜕掉前爪而从地面直立起来，手先运动、然后开始抓握时，这些都是解域的临界或定量，但每次都伴随着补充性的再辖域化：被解域的前爪成了运动的手，当从一棵树攀到另一棵树时，它再次在树枝上划定了疆域。作为被解域的运动，抓握的手挥动或推动折断的借用的树枝，称其为工具，抓握的手又在这些工具上划定了疆域。但这种“棍子”工具本身就是被解域的树枝；而人的伟大发明意味着从被解域的森林向大草原的迈进；人同时也划

定了大草原的疆域。乳房据说是被直立动物解域的哺乳腺；嘴则是通过把黏膜转向外部而被解域的动物的嘴：但与此相对应的再辖域化却从嘴唇发展到乳房，从乳房到嘴唇，所以，身体和环境经历了不同速度的解域，这些不同速度的互补性构成了连续的强度，但也促成了再辖域化的过程。位于极限之处的是大地本身，被解域的大地（“荒漠的发展……”），而仍然维系于环境、荒漠或大草原的正是游牧民，大地上的人，解域的人——尽管他也是不迁徙的人。但是，只能在具体的社会领域内和特定的时刻里才能对可比较的解域运动、连续的强度和流动的综合加以研究。我们且举一些11世纪左右的例子：大批货币的流失；在侵略和奴隶主不断增加的压力之下大批农民的解域；以圣战、定居城镇和对土地的新型剥削（租赁或工资劳动）为形式的大批贵族的解域；越来越少具地域性的新型城镇；失去土地、维护“上帝的和平”和组织圣战的教会的解域；首先享受骑士之爱然后享受宫廷之爱的妇女的解域。圣战（包括儿童的圣战）可能是所有这些运动综合的一个临界。在某种意义上可以说社会的最基本的东西是线，逃逸的运动。因为这些逃逸运动绝不是从社会的逃离，绝不是从乌托邦甚至意识形态的逃离，它们构成了社会场域，追溯其层级和疆界，其生成的全部。当一个人说社会与自身相矛盾，是由其矛盾尤其是阶级矛盾所构成的时候，人们很快就会看出他是马克思主义者。我们宁愿说，在一个社会中，一切都在逃逸，社会是由其影响到各种块体（分子概念上的块体）的逃逸路线决定的。一个社会，以及一个集体组装，首先是由其解域的点、解域的流动构成的。历史上伟大的地理探险都是逃逸路线，也就是徒步、骑马或乘船的长途旅行：希伯来人在荒漠上的旅行，金赛里克·汪达尔人跨越地中海的旅行，游牧民跨越草原的旅行，中国人的万里长征——这始终是我们开创的一条逃逸路线，不是因为我们想象自己在做梦，而恰恰相反，因为我们在追溯真实的东西，我们在那里构成一个连贯的平面。逃逸，但

却在逃逸中寻找一种武器。

逃逸路线的这一主要目的绝不能根据编年史来理解，也不能依据一种外在的普遍性。它反倒是事实和不合适的时间的权利：一个没有脉动的时间，一个像风一样吹起的此性，一个午夜，一个正午。再辖域化是同时发生的：货币的再辖域化发生在新的流通中；农业的再辖域化发生在新型剥削上；城市的再辖域化发生在新的功能上，等等，致使所有这些再辖域化积累起来，于是，从这种积累中获得特殊利益的一个“阶级”出现了，它将其同质化，并对所有分割进行了编码。它有必要在极限处对各种块体运动加以区别，区别其各自速度的协同因素和类别的稳定性，区别其在对整体进行再辖域化的过程中分配的分割——既作为块体又作为类别发生作用的同一物体，但却是在两条不同的相互纠缠、只画出轮廓而不偶合的线上。于是，人们就能够理解为什么我们说有时至少有三条不同的线，有时只有两条，有时只有一条非常混乱的线。有时有三条线是因为逃逸或决裂的路线综合了所有解域化运动，增加了这些运动的量，使加速的粒子分离出来从而相互接触，把它们带到一个惯性的平面或一个突变的机器之中；然后是第二条分子线，这里，解域化仅仅是相对的，总是由再辖域化构成互补，给解域化强加了众多循环、迂回、平衡和稳定；最后是带有清晰分割的克分子线，这里，再辖域化积累而构成了一个组织平面，形成了一个过度编码的机器。三条线，其中之一犹如游牧民的路线，另一条是移民的路线，第三条是定居者的路线（移民绝不是游牧民）。要么就只有两条线，因为分子线似乎只能在两个极端之间摇摆，有时随解域化的综合流动而去，有时又回到再辖域化的积累上来（移民有时与游牧民结盟，有时成为某一帝国的雇佣或联盟：如东哥特人和西哥特人）。要么就只有一条线，最基本的逃逸路线，边界或前线，与第二条线构成相对关系，在第二条线上停下来，否则将被第三条线切断。但甚至在这时，也能轻而易举地把**这条**线说成是另两线爆炸

的结果。再没有比这条线或这些线更复杂的了——这正是麦尔维尔所说的路线，把所有小船都放在有组织的分割之中，船长亚哈处于动物—分子的生成之中，而大白鲸则在疯狂地逃跑。我们且回到我们先前讨论的符号的王国：在专制政权之下逃逸路线是如何受到阻止的，如何受到消极符号的影响的；它如何在希伯来的制度中发现了积极但却相对的价值，被切割成连续的过程的。……这只是简要勾勒的两个个案，还有许多其他个案：而每一次它们都是政治的要素。政治是积极的实验，因为我们事先不知道一条线究竟向哪里伸展。会计说，画这条线：而实际上可以把它画在**任何地方**。

资本主义

主体化、联系和占有并不妨碍解码流动的继续流动，也不妨碍它们不断产生新的逃逸的流动（比如，我们在中世纪的微观政治中就看到了这一点）。这正是这些机器具有含混性的地方：它们只能与解码流动一起发生作用，但不让这些流动汇聚；它们履行作为许多结或重新编码而存在的联系作用。这证明了历史学家们的印象：资本主义“完全可能”在某一特定时刻开始，如在中国、罗马、拜占庭和中世纪，都存在着发展资本主义的条件，但却没有实现，甚或没有能力实现。其形势是，流动的压力给资本主义勾勒了消极的轮廓，但若要实现资本主义必须有**一整套的解码流动，一整套的普遍联系**，从以前的机器中溢出并将其推翻。事实上，马克思在定义资本主义的时候就开始呼唤一个独特而未加限定的全球主体性的到来，它利用了所有的征服过程，“不加区别的所有活动”：“普遍的生产活动”，“财富唯一的本质的主体……”。这个单一的主体现在得以在普遍的客体中表现出来，而不再在这个或那个属性的状态中：“随着创造财富活动的抽象普遍性，我们现在有了被定义为

财富的客体的普遍性，即一般产品，或一般劳动。”[19]流通构成了与整个社会相称的作为主体性的资本。但这个新的社会主体性只有在解码流动溢出其联系时才能构成，并获得一个解码的层面，致使国家机器不再能够改造：**一方面**，劳动的流动不再被确定为奴隶制或农奴制，而必须成为纯粹的自由劳动；而**另一方面**，财富必须不再是货币交换，商品或土地财富，而必须是纯粹同质的和独立的资本。毫无疑问，这两种生成至少在每一条线上引发出许多偶然性和许多不同的因素（因为其他流动也聚敛）。但是，正是它们一口气的抽象联系构成了资本主义，相互提供了一个普遍的主体一般和客体一般。当未限定的财富流动与未限定的劳动流动相遇并与之结合时，资本主义就形成了。[20]这是以前仍然属于准则或性质的联系所始终禁止的（两个主要的禁止者是乡村的封建组织和城市的公司组织）。这等于说资本主义是用**解码的普遍原理**构成的。“资本主义是一种权利，更确切说，是作为一种权利显示的一种生产关系，而作为生产关系它独立于它在每一生产时刻所掩盖的具体形式。”[21]私有财产不再表示个人依赖的契约，而表示现已构成单一契约的一个主体的独立。这促成了私有财产进化的一个重要差别：私有财产本身与权利相关，而不是将其土地、物品或人相关的法律（这尤其提出了人人皆知的消除资本主义地租的问题）。**一个新的解域临界**。而当资本以这种方式变成了主动权的时候，法律的整个历史形象就改变了。法律不再像在古代帝国那样是对习俗的过度编码；不再像在演进的国家、自治的城市和封建制度里那样是一组准则；它逐渐呈现出公理的直接形式和直接特点，如我们的公民“法典”所证明的。[22]

当流动到达解码和解域的资本主义临界（纯粹劳动，独立资本）时，似乎为了保证直接成为经济的占有而不再需要国家了，不再需要独立的司法和政治统治了。经济构成了全世界的公理，一股“冲垮一切限制和契约的普遍的宇宙能量”[23]，“像年产总价值”

一样的活动和可变的物质。今天，我们能够描写一个巨大的、所谓无国度的金融集团，跨越国界兑换外币，避开国家的控制，建立世界范围内的跨国组织，实际上构成了不受政府决策影响的跨国权力。[24]但是，不管在今天呈现什么维度或数量，资本主义从一开始就调动了解域的力量，无限制地超越国家本身的解域化。自古石器和新石器时代以来，国家始终在解域，甚至把大地当作其高度统一的**客体**，一个被迫共存的集体，而不是在自身内部或与后裔自由交易的区域。而把国家说成是“区域”恰恰就是这个意思。另一方面，资本主义甚至在一开始就不是区域的：它解域的力量包括把“物化的劳动”即商品而非大地当作客体。私有财产不再是拥有土地，甚至不是拥有生产方式，而是拥有可转换的抽象权利。[25]正因如此，资本主义才以世界性组织的形式兴起，现在已经具有了自身的一致性：世界性公理大体上分配非异质的社会构型，决定它们的关系，同时组织国际劳动分工。从所有这些观点出发，可以说资本主义发展了可以在没有国家的情况下运行的一种经济秩序。事实上，资本主义不仅以市场的名义，而且以高超的解域化而不断向国家宣战。

然而，这只是资本的一个非常片面的方面。如果我们的确没有把公理这个词当作简单的隐喻，那就必须把公理与其他编码、过度编码和重新编码区别开来：公理直接处理纯粹功能性因素和关系，它们的性质并不明确，但却能在截然不同的领域里同时直接实现；另一方面，编码与那些领域相关，表示除非通过超验和间接方式否则便不能置于一个更高的形式统一（过度编码）之下的本质因素之间的关系。内在公理通过许多模式在这些领域里运行，这些模式称作**实现模式**。同样可以把资本说成是权利，是“在性质上相同、在数量上可衡量的因素”，是在各个区域和生产方式中实现的（或“统一的资本”是在“有区别的资本”中实现的）。然而，不同的区域并非独自用作实现的模式——**国家**也是实现模式。每个国家

都根据其资源、人口、财富、工业能力等把若干区域归拢合并。因此，在资本主义中，国家并没有被取消，而是改变了形式，有了新的意义：为实现超越国家的一个全球公理的诸种模式。但是超越与不使用根本不是一码事。我们已经看到资本主义是借助国家形式而非城市形式发展起来的；马克思描述的基本机制的基础（殖民政权，公债，现代税收制度和间接纳税，工业保护主义，贸易战争）可能都设在城市里，但城市发挥的积累、加速和集中等作用，只能被国家所利用。最近发生的事件往往从另一个角度证明了这个原理。比如，美国国家航空和航天局准备调动大量资金进行星际探险，仿佛资本主义已经朝月球发展了；但鉴于苏联的先例，即把外星空间看作把地球看作“目标”而环绕地球的一个星带，美国政府削减探险资金，把资本用在了更具体的模式上了。所以，调节资本的高级解域、为资本提供有利可图的再辖域化，这是国家解域的根本。在比较一般的意义上，我们必须考虑现代国家或民族—国家的“物质主义”决定：它们是一群生产者，在它们中间，劳动和资本自由地流通，也就是说，资本的同质化和竞争原则上在没有外部障碍的情况下得以实现。为了实现资本的同质化和竞争，资本主义总是要在劳动流动和独立资本流动的层面上需要一股新的力量和新的国家法律。

所以，国家根本不是一种过度编码的超验范式，而是为实现解码流动公理的内在模式。这里，我们使用的**公理**一词也绝不是隐喻；我们在不断重复的与国家相关的一个公理的模式中也看到了相同的理论问题。这些实现模式虽然各不相同，但就它们付诸实施的公理而言应该是**同形**的；但考虑到具体的变体，这种同形却能适应最大的形式差异。此外，单个的公理似乎能够包容多形态的模式，不仅在它没有“饱和”的时候，而且适合于已经饱和的综合因素的模式。[26]当考虑现代国家时，这些“问题就纯然是政治的了”。

1. 在与资本主义公理的关系上，所有现代国家不都是同形的

吗？民主、集权、自由和专制国家之间的区别仅仅依赖于具体的可变因素，依赖于这些可变因素的全球分配，而它们又总是经历重大的调整。甚至所谓的资本主义国家也是同形的，以至于**只有一个世界市场**，资本主义的市场。

2. 相反，世界资本主义的公理不是容忍真正的多形态、甚至异质形态的模式吗？这有两个原因。一方面，作为一般生产关系的资本很容易把非资本主义的具体区域和生产方式统一起来。而另一方面，而且这是重要的一点，官僚社会主义国家本身可以发展不同的生产方式，与资本主义联合，使这个组合的“权力”超越公理本身（有必要确定这个权力的性质，我们为什么常常从伪经的角度考虑这个权力，它导致了哪些冲突，给我们留下了哪些微不足道的机会……）。

3. 现代国家的类型学是伴随元经济学而来的：认为所有国家都是可以“相互交换的”是不准确的（甚至同形也没有这个效果），但是同样不准确的是高扬某一特殊类型的国家（忘记了多形态在西方民主国家与它们在其他地区建立或支持的殖民或新殖民专制国家之间确立的严格的互补性），或把官僚社会主义国家与集权资本主义国家等同起来（忽视了公理可以包括真正的相异形态这个事实，更高的集合权力就是由这些相异形态派生而来的，即便更加糟糕）。

就其最多样的形式而言，所说的民族－国家恰恰是一种实现模式的国家。而各民族的诞生意味着各种发明：它们不仅构成了反对帝国或发达制度、封建制度和自治城市的积极斗争，而且压制自己的“小民族”，换句话说，可以说成是民族行为的小民族行为是从内部作用的，甚至可以转向旧的语码以发现更大的自由。民族的构成成分是国土和人民：“出生地”大可不必是与生俱来的和“民众的”，也大可不必是给定的。有两种极端的情况使民族问题加剧：有国土而没有人民，以及有人民而没有国土。换句话说，如何把国土和人民建成民族——一种抑制？最冷酷血腥的方法就是通过高涨的浪漫主义。这个公理是复杂的，也不是缺乏激情的。如

我们在别处所看到的，出生地或国土意味着对地域（社区土地，皇室的领地，领主的领地）的某种解域，而人民则是对人口的一种解码。民族就是基于这些流动而构成的，与把相应的土地和人民统一起来的现代国家不可分割。这是缔造了人民的纯粹劳动的流动，正如它也是缔造了土地和工业基础的资本的流动一样。简言之，民族就是集体的主体化过程，与之相对应的现代国家则是征服的过程。正是以民族—国家及其可能的各种变体，国家才成了实现资本主义公理的模式。这绝不是说民族是表象或意识形态现象；相反，它们是有情感的、活的形式，其中，首先实现的是抽象资本的质的相同和量的竞争。

我们把**机器奴役**和**社会服从**看作两个不同的概念。当人类本身成为机器的组成部件时就产生了奴役，这个机器是他们在自身内部并与其他物体（动物和工具）在更高统一的指引和控制之下一起构造的。当这个更高的统一构成了作为主体的、现与某一外部客体相关的人类时服从就产生了，这个外部客体可能是一个动物、一件工具甚或一台机器。人不再是机器的一个部件，而是工人，使用者。他或她**服从于**机器，不再**受**机器的奴役。这不是说第二种专制更具有人性。而是说第一种专制似乎与古代帝国的构成有种特殊关系：人不是主体，而是给集体进行过度编码的一台机器的部件（这被称作“普遍的奴役”，以区别于古代的私有奴隶制或封建农奴制）。我们认为刘易斯·曼福德把古代帝国看作是巨大机器是正确的，而且正确地指出这不是隐喻的问题：“如果机器可以或多或少根据 Reuleaux 的经典定义来定义的话，即将其看作相互抵制的部件的结合，每一个部件都有特殊的功能，在人的控制之下运转和工作，那么，**人类机器**就是真正的机器。”[27] 当然，致使机器征服人类的，尤其是动力机器的征服，是现代国家和资本主义（而古代国家充其量拥有简单的机器）；但我们现在所说的是可以从外部加以定义的**技术机器**。人不被技术机器所奴役，而屈服于技术机器。

因此，现代国家似乎通过技术发展用一种越来越强大的社会服从取代了机器奴役。古代奴隶制和封建农奴制已经是服从的步骤。但资本主义赤裸的或“自由的”工人却服从于资本主义最激进的表现，因为服从的程序不再进入干扰流动的片面联合。实际上，资本在服从的时刻发生作用，使所有人变成了主体；但有些人，即“资本家”，则是言说的主体，构成了资本的私下主体性，而另一些人，即“无产阶级”，则是陈述的主体，服从于使不变资本发生效用的技术机器。因此，工资制度把人类带到了前所未有的服从程度，展示了独一无二的残酷，却又在人文主义的呼喊中受到肯定：不，人不是机器，我们没有把它们当作机器，我们当然没有把可变资本与不变资本混淆起来。……

资本主义通过构成一种解码流动的公理而成为了世界规模的征服事业。作为征服的对应物，社会服从似乎更多地出现在公理的实现模式中而非在公理本身。正是在民族—国家或民族主体性的框架内，征服的过程和相应的服从才显示出来。国家是公理的实现模式，而公理本身则以新的和当下技术的形式恢复或重新发明了一整套机器奴役的制度。这绝不代表向帝国机器的回归，因为我们现在正处于公理的内部，而不是在形式统一的君临之下。但这是机器的新发明，人是这个机器的组成零件，而不是工人或使用者。如果动力机器构成了技术机器的第二时代，那么，数码和信息机器就构成了第三时代，这个时代重新建构了普遍的服从专制：重复出现的、可逆转的“人—机系统”取代了旧的两种因素之间不可重复的、不可逆转的从属关系；人与机器之间的关系是以内部的相互交流为基础的，而不再以使用或行动为基础了。[28]在资本的有机构成中，可变资本限定了一种工人服从的制度（人的剩余价值），其主要框架是生意或工厂。但是，随着自动化的到来，不变资本的比例越来越大；于是，我们看到一种新的奴役形式：在工作制度发生变化的同时，剩余价值也变成机械的了，这个框架扩张到全社

会。也可以说，小量的征服使我们摆脱了机器奴役，但是，大量的征服又把我们带回这种奴役中来。人们最近把注意力转向了这样一个事实：现代权力根本不可能归结为古代的“压抑或意识形态”，而意味着对语言、感知、欲望、运动等的规范化、调整、模式化和信息处理等过程，这是通过微观组装进行的。这个集合体中包括极端的服从和奴役，它们是两个不断相互强化、相互滋养的共时组成部分。比如，只要使用和消费电视，你就得服从它，陈述主体的特殊情况或多或少把自身当成了言说的主体(“是你们，亲爱的电视观众，打造了电视……”)；技术机器是两个主体之间的媒介。但是，人受到作为人类机器的电视的奴役，因为电视观众已不再是消费者或使用者，甚至不是被认为是“制造”了电视的主体，而是内在的构成零件，“输入”或“输出”，反馈或反复发生的事件，与生产或使用它的机器不再有什么关系了。在机器奴役中，只有信息的改造和交流，其中有些是机械的，另一些是人为的。[29]当然，“服从”这个术语不应该仅仅局限于民族的方面，把奴役看作是国际的或全球的。信息技术也是国家的财产，国家也是自设的人—机系统。这恰恰是由于公理和实现公理的模式这两方面经常相互交叉和相互交流所致。社会服从依实现模式而定，正如机器奴役扩展以适应在模式发挥作用的公理的各个维度。我们有同时进行两种运作的特权，与相同的事物、相同的事件相关。服从和奴役不是步骤，而构成了共存的两极。

从普遍历史的角度，我们可以回到国家的不同形式上来。我们来区别三种主要形式：(1)古代的帝国国家，它们是范式，通过给已经编码的流动过度编码而构成了奴役机器(这些国家由于应用的固定形式而几乎千篇一律)；(2)极端多样的国家——发达的帝国，自治的城市，封建制度，专制君主——通过征服和服从运作，构成了解码流动的质的或准则的联合；(3)使解码长足发展的现代民族—国家是公理的实现模式或流动的普遍联合(这些国家把社会

服从与新的机器奴役结合起来，其多样性就是模式与公理的同形功能、异形功能和多形态功能）。

当然，各种各样的外部环境标志着这些国家类型之间的深刻断裂，而最重要的是彻底遗忘古代帝国，它们只是考古学家光顾的一块裹尸布。帝国突然消失了，仿佛于瞬间发生的灾难。如多利安侵略一样，一台战争机器隐现出来，越来越逼近，消灭了记忆。然而，内部的形势却完全不同，所有国家都有反响，都拥有军队，显示构造的统一，尽管在组织和发展上各有不同。显然，所有解码流动，不管哪种，都倾向于形成针对国家的战争机器。但是，一切都取决于这些流动是否与战争机器连接起来，或相反，它们是否联合起来，并为了国家而利用这些联合。从这个观点出发，现代国家与古代国家具有一种超越时空的统一。（1）与（2）之间的内部关联似乎最清楚地见于这样一个事实：爱琴海的破碎形式事先决定了东方大帝国的形式，从中找到了存货或农业的剩余，但最终还是没有必要生产出来或积累起来。然而，第二时代的国家仍然有义务重构一种存货，如果仅仅是由于外部环境的话——没有存货国家该怎样运转呢？——这样，他们就能激活一种发达的帝国形式。我们在希腊、罗马和封建世界上看到了这种形式的复活：地平线上总是有一个帝国，它为屈从的国家扮演能指和包围因素的角色。（2）与（3）之间的关联也同样明显，因为工业革命并不是必需的，准则联合与解码流动的大联合之间的区别如此微小，以至于人们以为资本主义在不断地产生，在历史的交叉路口失而复现。（3）与（1）之间的关联也是必要的：第三时代的现代国家的确恢复了最绝对的帝国，一个新的“巨型机器”，且不管其现在的内在形式多么新奇或适时；它们通过实现公理做到了这一点，而这个公理就是通过机器奴役和社会服从而发生作用的。资本主义已经唤醒了古代国家，并赋予其新的力量。[30]

如黑格尔所说，不仅每个国家都暗示它“作为一个国家而存在

的关键时刻”，但也有一个独特的时刻，即纠集力量的时刻。国家在这个时刻就是占领，联合，结点，联结，魔幻般地占领。我们必须要谈依据契约和合同运作的第二极吗？这不能取代另一股力量，把占领作为联合的独特时刻吗？这两股力量是对编码流动的过度编码，是对解码流动的处理。合同是第二方面的一种司法表达：它似乎是征服的步骤，其结果是服从。而必须把这个合同推向极端；换句话说，它不再是两个人之间而是自我与自我之间的合同，是同一个人内部——我＝我——的臣子与君主。对合同的极端歪曲，重申最纯粹的结点。结点，联合，占领，就这样走过了漫长的历史。首先是客体的帝国的集体联合；然后是各种形式的主体的个人联合；最后是约束自身的主体，在这个过程中恢复了最具魔力的运作，“世界性的普遍能量冲破了每一个障碍和契约，于是确立自身为唯一的契约”[31]。甚至服从也仅仅是为国家准备的基本条件，也就是公民的征服或机器奴役。国家当然不是自由的核心，也不是强行奴役或战争占领的行动者。那么我们还应该说“自觉的奴役”吗？这就好比“魔幻占领”的表达：其唯一的优点是强调了那个明显的秘密。有一种机器奴役，可以说，它在每一种情况下都假定自身的存在，似乎都是事先完成的；这种机器奴役与其说是“自觉的”，毋宁说是“强迫的”。

文化的三个方面

文化意味着训练和选择。尼采称文化运动为“道德习惯”；[32]后者离不开用以训练人的铁链、折磨和残酷手段。但是，谱系学家以其独特的眼光在这种暴力训练中分辨出两个因素：[33]（1）在民族、种族或阶级中起主宰作用的始终是历史的、任意的、荒诞的、愚蠢的和有限的东西；这通常代表了最糟糕的**反动**力量。（2）但事实上，不管是什么，只要是主宰的，就有一条超越民族、种族和阶级的

原则。服从法律因为那是法律：法律的形式意味着某种**活动**，某种活动的力量，在作用于人，在执行训练人的任务。尽管**这两个方面在历史上是不可分割的**，却绝不能混为一谈：一方面是一个国家、一个教会等对它旨在同化的个人施加的历史压力；另一方面是作为遗传存在者的人的活动，即人类的活动。这就是尼采用“原始”、“史前”等词所指的意思：道德习惯**先于**普遍历史；文化是遗传活动；“在人类的大部分生存中，人施于自身的劳动，他的整个史前的劳动……都掺杂着残酷、暴戾、愚蠢和低能”。[34]历史上的每一种法律都是任意的，而不是任意的、不是历史的和遗传的东西，都是服从法律的法律。（柏格森在《两个起源》中重新发现了这一点，他表明一切习惯都是任意的，而养成习惯的习惯则是天生的。）

史前意味着遗传。文化是人的史前活动。但这个活动都包括什么呢？这始终是给他以习惯、让他服从法律和训练他的问题。训练人就是锻炼人的反动力量。在理论上说，文化活动就是让反动力量行动，让它们形成习惯，给它们固定的模式，以便使它们适于活动。这种文化渗透于许多方面。它甚至攻击无意识是反动力量和最基础的消化和肠胃系统（食物和类似于弗洛伊德所说的括约肌的训练的东西——“我为什么如此聪明”）。[35]但它的主要目的是为了强化意识。由兴奋的逃逸性所决定的这种意识，本身基于忘却功能的这种意识，必须给予它本身并不具有的一种连续性和实在性。文化赋予意识一种新的功能，显然与忘却的功能相反的一种功能：记忆。但我们这里所说的记忆并不是追踪索迹。这种原始记忆不再是过去的一个功能，而是将来的一个功能。它不是感性的记忆而是意志的记忆。它不是踪迹的记忆而是词语的记忆。[36]这是企望的功能，献身于未来、记忆未来的功能。记住许下的诺言并不是记住在过去某一特定时刻许下的诺言，而是必须在未来实现这个诺言。这恰恰是文化的选择性目的：构成一个能够憧憬未来、能够利用未来的人，一个自由的、强有力的人。只有这

样的人才是能动的；他施行他的反动力量；他的一切就是行动或被行动。憧憬未来的能力是作为人对人活动的文化的结果；能够憧憬未来的人是作为种属活动的文化的结果。

我们明白文化为什么在理论上不能退出任何暴力活动："也许在整个人类历史上确实没有比记忆术更可怕更怪异的东西了。……当人感到有必要为自己创造一种记忆时，人就不能不流血、折磨、牺牲。"要有多少折磨才能训练反动的力量，抑制反动的力量，从而保证实现文化的目标（自由的、能动的、强有力的人）。文化始终使用下列方法：它使痛苦成为交换的媒介，一种通货，一个等价物；这恰恰相等于一种忘却，由未实现的诺言引起的一种探究。当与这个方法相关时，文化就被称作**正义**；这个方法本身就被称作**惩罚**。"引起的探究 = 经历的痛苦"——这是决定人与人关系的惩罚的等式。按照这个等式，人与人之间的关系被确定为**债权人与借债人之间的关系**：正义使人**对债务负责**。债权人与借债人之间的关系表示训练或形成过程中的文化活动。这种关系与史前活动相对应，它本身就是人与人之间的关系，先于"任何社会组织之起源"的"最原始的个体"[37]。它也是"最粗野、最原始的社会构型"的模式。尼采认为社会组织的原型是债务而不是交换。用痛苦来偿付给别人造成伤害的人，为债务负责的人，为其反动力量负责的人：这些就是文化为实现目标而采用的手段。尼采于是给我们提供了下列遗传谱系：(1)作为史前或遗传活动的文化，一种训练和选择；(2)这种活动所采用的方式，惩罚的等式，债务关系，负责任的人；(3)这种活动的结果：自由和强有力的能动的人，能够憧憬未来的人。

从后历史的观点看待的文化

我们已经提出了道德败坏的问题。文化的遗传谱系似乎没有给我们得出什么结论。相反，最明显的结论是败坏的道德和愤懑

都没有介入文化和正义的过程。“‘败坏的道德’，这是地球上所有植物中最原始最有趣的植物，**不是**在这片土壤里长出来的”。一方面，复仇和愤懑不是正义的起源。道德学家，甚至社会主义道德学家，都认为正义派生于一种反动情感，派生于深深的冒犯，一种复仇或合法反动的精神。但这种派生不说明什么；而必须要说明的是别人的痛苦何以能够满足复仇，能够成为对复仇的准备。我们永远不会理解“造成的伤害＝忍受的痛苦”这个残酷等式，如果不引入第三个条件，即在使别人痛苦或思考痛苦时所产生的快感的话。[38]但这第三个条件，痛苦的外部意义，其根源完全不同于复仇或反动：它反映了一种积极的观点，把用积极的力量训练反动力量视为己任和快乐。正义是训练人的反动力量的遗传活动，使这些力量适于行动，并让人为这种适当性负责。与正义相对立的是愤懑以及败坏的道德得以形成的方式：通过征服反动力量，任何行动的不适当性，对一切能动的东西恨之入骨，以及抵抗和根本的非正义。因此，愤懑绝不是正义的根源，而是“正义的精神所要攻克的最后一个领域。……主动的、进取的、傲慢的人仍然比反动的人离正义近百步”[39]。

正如愤懑不是正义的根源，败坏的道德也不是惩罚的产物。不管惩罚有多少种意义，但有一种意义它是**始终不具备的**。惩罚不能唤起罪犯的罪过感。

> 恰恰是在罪犯和囚犯中，良心的责备才是极为罕见的；监狱和收容所并不是这些烦人的蠕虫能够茁壮成长的温床。……一般说来，惩罚使人冷酷无情；它集中和加剧异化感；它增强抵抗力。如果惩罚碰巧破坏了生命力，导致了痛苦的衰竭和自贬，这样一种结果当然比不上常见的惩罚——以枯燥令人郁闷的严肃为特点的惩罚——的效果那样令人欣慰。如果考虑一下人类历史**之前**的时代，我们会毫不犹豫地说，恰恰是通过惩罚

罪过感才受到了最大的**阻碍**——至少是对受到惩罚的罪犯而言。

我们可以把文化状态与败坏的道德状态一对一地对立起来。在文化状态中，人以痛苦为代价感到自己应该对反动力量负责；相反，在败坏的道德状态中，人感到应该为自己积极的力量受到责备，认为那种力量应该受到责备。无论我们怎样看文化或正义，我们总是从中看到一种构成性活动，恰与愤懑和败坏的道德相反。

如果我们考虑到文化活动的成果，这个印象就会更加深刻：自由和积极主动的人，能够憧憬未来的人。正如文化是人的史前因素，文化产品则是人的后历史因素。

如果我们把自身置于这个漫长过程的结尾，在那里，树最终结出了果实，社会和道德习俗最终揭示了它们不过是获取这个结果的工具，那么，我们就会发现最成熟的果实就是**至高无上的个体**，就像他自己一样，再次从道德习俗中解放出来，自立而超越了道德（因为“自立”和“道德”是相互排斥的），简言之，是拥有独立而经久意志的、**有权憧憬未来**的人。

尼采意在说明我们不应该把文化产品与文化工具混淆起来。人的种属活动使他对自己的反动力量负责：**责任—债务**。但是，这个责任仅仅是训练和选择的工具：它逐步衡量反动力量之于行动的适当性。种属活动的最终产品**不是**负责任的人或道德的人，而是独立自治的超越道德的人，也就是说，实际发挥反动力量的人，所有的反动力量都得以发挥的人。只有他“能够”许下诺言，恰恰因为他不再在乎任何审判。文化产品不是奉公守法的人，而是用高于自己、高于命运、高于法律之上的力量界定自身的主权和立法的人：自由的，轻松的，**不负责任的**人。在尼采那里，责任的观念即

使是较高级的责任也只具有简单工具的有限价值：自治的个人不再为他的反动力量而对正义负责，他是正义的主人，君主，立法者，作者，演员。他在说话，而不再仅只**回答问题**了。唯一的主动意义上的责任—债务就是它在运动中的消失，人就是通过这种运动而获得解放的：债权人被解放了，因为他参与了主人的权利，借债者解放了，哪怕是以血肉和痛苦为代价：他们都从训练他们的过程中解放出来了。这是普遍的文化运动：工具在产品中消失了。责任就是在法律面前的责任，法律就是正义的法律，正义就是文化的工具——所有这些都消失在文化自身的产品中了。道德习俗，法律精神，生产了从法律中解放出来的人。所以，尼采才谈到一种正义的自毁。[40]文化是人的种属活动；但是，由于这个活动是选择性的，所以它生产了作为最终目标的个体，在那里，种属本身也受到压抑。

以上论述似乎说明文化直接从史前发展到史后。我们已经看到作为种属活动文化通过史前的漫长劳动而到达了作为史后产品的个体。这的确是文化的本质，与凌驾于反动力量之上的能动力量是一致的。但我们忽略了重要的一点：实际上这是弱势和反动力量的胜利。我们忽略了**历史**。我们既要说历史很久以前就消失了，又必须说历史还没有开始。种属活动消失在过去的夜幕之下，而这种活动的产品则消失在未来的夜色之中。在历史中，文化被性质完全不同的奇怪力量所攫取，所以其意义完全不同于它自身的本质。历史上的种属活动与滥用这种活动及其产品的运动不可分割。此外，历史就是这种滥用，它与“文化堕落”没什么区别。历史呈现给我们的不是种属活动，而是种族、民族、阶级、教会和国家。被移植到种属活动上来的是具有**反动**性质的社会组织、协会、群体，覆盖并吸收这种活动的寄生虫。通过种属活动——由于这些寄生虫而变得虚假的运动——反动力量构成了尼采称为“牧群”的集体。历史呈现给我们的不是正义与其自毁的过程，而是不想

灭亡的社会，不可能想象任何比自身更优越的法律的社会。什么样的国家能听从查拉图斯特拉的“那就让你自己被推翻吧”的劝告呢(“关于大事件”)?[41]在历史中，法律被当成了确定法律的内容，为其提供稳定内容的、防止它消失的反动内容，如果不是对别人有利的话，这甚至是更沉重、更愚蠢的内容。历史呈现给我们的不是作为文化产品的主权的个人，而是其自己的产品，被归化的人，在他身上可以看到著名的历史意义：“崇高的流产”，“群居的动物，温顺、病态、普通的生物，今天的欧洲人”。历史把所有文化暴力呈现为民族、国家和教会的合法财产，呈现为其力量的显示。而事实上，训练的全部程序都利用上了，但却颠倒了，扭曲了，倒置了。一种道德，一个教会，一个国家，它们仍然是选择的问题，是等级理论。最愚蠢的法律，最有限的社会，仍然要训练人，要利用人的反动力量。但为什么利用这些反动力量呢？进行什么训练、什么选择呢？训练程序利用上了，但却是为了把人变成群居的、温驯的、归化的动物。训练程序被用上了，但却是为了打破强者，筛出弱者、受苦的人和奴隶。选择和等级被放在错误的地方。从活动的角度看，选择过去是现实的对立面，现在却仅仅是保留、组织和宣传反动的生命的工具。

因此，历史似乎是反动力量占有文化并使文化朝着有利于它们的方向发展的行为。反动力量的胜利不是历史上的偶然事件，而是“普遍历史”的原则和意义。文化的历史性堕落这个观点在尼采的著作中占据重要的位置：是尼采与历史哲学和辩证法进行斗争的焦点。尼采的失望就源出于此：文化从“希腊人”开始，却以“德国人”结束。……从《不合时宜的调解》开始，尼采就试图解释文化是怎样和为何服务于破坏它的反动力量的。[42]更深刻的是，查拉图斯特拉用了一个模糊的象征：火狗。火狗象征着种属活动，表示人与大地的关系。而事实上，大地有两种病状：人和火狗本身。因为人是归化的人；种属活动是服务于反动力量的畸形的、非自然

的活动，被混同于教会和国家："'教会？'我回答说，'教会是一个国家，实际上是最虚假的国家。但不要出声，你这虚伪的狗！你当然知道你自己的种类是最好的！像你一样，国家是一条虚伪的狗；像你一样，它喜欢说话遮遮掩掩和吼叫——像你一样做假象，打腹语。国家绝对要拥有地球上最重要的野兽；而且人们也认为是这样！"查拉图斯特拉又企求另一条火狗，"这条狗真的说出了地球的心声"。这仍然是种属活动吗？但这次的种属活动抓住了与人相对应的史前因素，仅仅因为人是史后因素的产物他就与史前因素相对应吗？这种阐释必须考虑，即使是不充分的。在《不合时宜的调解》中，尼采已经开始信任"文化的非历史和超历史因素"了（他说这是希腊人所说的文化）。[43]

事实上，有一些问题我们无从回答。文化的这种双重因素的地位如何？它是真的吗？它是不是查拉图斯特拉的"幻觉"之一？文化与破坏文化的运动的历史分不开，并使这种运动服务于反动力量；但文化也与历史本身分不开。文化活动，人的种属活动：这难道不是一个简单的想法吗？如果人本质上（也就是说遗传上）是一个**反动的**存在，那么，他怎么能从事、甚至在历史上就从事一种种属**活动**呢？一个能动的人怎么能出现在后历史之中呢？如果人本质上是反动的，那么，活动就似乎必然相关于一个不同于人的存在者。反过来，如果人从事种属活动，那这种活动似乎只能以偶然的方式解体。眼下，我们只能列出尼采的论纲，其确切意义必须留在后面来考虑：人本质上是能动的；然而人从事一种种属活动，但那必然是解体的，必然是没有目标的，从而生产出归化的人；这个活动必须从另一个平面来考察，即他从事生产的平面，但生产的产品却不是人。……

然而，现在已经可以解释种属活动何以必然落入历史的窠臼，转向反动力量的优势。如果《不合时宜的思考》是不充分的，那么，尼采的工作就提供了其他的方向，结论可以在那里找到。文化活

动的目的是训练人，也就是说，使反动力量适于运动，适于活动。但在整个训练过程中，服务的适当性仍然是极为模糊的。因为它同时又允许反动力量服务于其他的反动力量，赋予后来的反动力量一种活动的表象，正义的表象，与其构成一个虚构以获得更好的能动力。败坏的道德几乎以相反的方式到达了相同的目的：**在败坏了的道德中，有些反动力量利用其活动的适当性给其他反动力量以活动的表象**。这个过程与愤懑的过程一样都没有虚构。**这样，在种属活动的掩盖之下就形成了对反动力量的联想**。这些联想被移植到了种属活动之上，必然使其脱离真正的意义。训练给反动力量提供了一个大好的机会，结交搭档，构成颠覆种属活动的集体反动。

走向自由

差异并不在个体与集体之间，因为我们在这两种问题之间看不到双重性：没有表达的主体，而每一个专有名词都是集体的，每一个组装本来就是集体的。差异也不在自然与艺术之间，因为自然和艺术在这里都属于机器和交换。不在自发性与组织之间，因为唯一的问题是组织模式的问题。不在局部与中心之间，因为中心化本身就是以严格的局部形式为基础的组织。有效的差异在于路线之间，尽管它们都是相互内在的，相互缠结的。所以，精神分裂分析或实用主义等微观政治的问题永远不包括阐释，而仅仅问你的路线是个体的还是集体的，每一条路线都有什么危险。

1. 你的严格的局部、你的二元和过度编码机器是什么？因为即使这些不是现成的，我们也能简单地根据阶级、性别或年龄来划分；还有一些我们经常在没有意识到的情况下加以变换、发明的其他机器。如果我们迅速打碎这些局部会有什么危险呢？这将毁掉这个有机组织，即拥有自己的二元机器、甚至有神经和大脑的有机

组织吗?

2. 你的容易变化的路线是什么?你的流动和临界是什么?你的相对解域和与其对应的再辖域化是什么?还有黑洞的分配:哪些是我们每一个人的黑洞?野兽在哪里潜伏?微观法西斯主义在哪里兴起?

3. 你的逃逸路线是什么?流动在哪里结合?临界在哪里到达相临和突破的点?它们仍然是可容忍的吗?或已经陷入了将重新构建克分子法西斯主义的毁灭和自毁的机器之中了吗?欲望和表达的组装可能已经被简约为最僵化的路线和权力手段。组装仅仅拥有这些路线。但是,其他危险向它们每一个逼来,更加易变、更加具有黏性的危险,我们每一个人都能判断这种危险,只要还有时间的话。"欲望何以欲望对自身的压抑?"这个问题并没有引出真正的理论难题,但每一次都导致了大量的实践困难。只要有机器或"无器官的身体"就有欲望。但是有些身体没有器官,如坚硬的空信封,因为它们的有机成分被过于迅速、过于暴力地破坏了,"过大的剂量"。有些无器官的身体是恶性的和法西斯主义的,在黑洞和废除的机器里。欲望怎么能够控制每次都与这些危险相遇的内在性和一致性平原来克服所有这一切?

没有一般的规定。我们已经解释了所有全球化的概念。甚至概念也是此性,事件。像欲望或机器或组装这些概念的意义在于它们只拥有可变的价值以及所允许的最大可变量。我们不赞成用大而空的概念,法律、主人、叛逆者等等。我们不是在这里喋喋不休死者的符木,历史的受害者,古拉格的殉身,从而得出结论说"革命是不可能的,但我们这些思想家必须思考这种不可能性,因为这种不可能性只通过我们的思考而存在!"在我们看来,如果受害者与今天为他们哭泣的人们所说的是同一种话语,那就不曾有过一丁点儿的古拉格。受害者必须以一种相当不同的方式思考和生活,给以他们的名义哭泣、以他们的名义思考、以他们的名义讲话

的人以实际内容。驱动他们的是生命力而不是痛苦；是他们的冷静而不是野心；如左拉所说，是他们的厌食症而不是巨大的胃口。我们已经开始写一部生命之书，不是讲述，而是人民或纯粹思想的审判。革命的问题从来就不是把乌托邦的自发性与国家的组织性对立起来的问题。当我们挑战国家机器的模式或以征服国家机器为模式的党派组织的时候，我们并没有落入荒诞的选择：要么诉诸于自然状态，一种自发的动力，要么成为风格独特的清晰的思想家，去思考不可能的革命，而这种不可能性恰恰是快感之源。问题始终是组织上的，而不是意识形态的：一个不是以国家机器为模式的、甚至预示未来国家的组织是可能的吗？也许是带有逃逸路线的一部战争机器吧？为了把每一个组装中的战争机器与国家机器对立起来——甚至把音乐机器与文学机器对立起来——有必要评价一下这一极或另一极的临近程度。但是，无论在哪个领域里，当面对国家的集权主义危险以及自己的抵制国家的破坏性危险时，战争机器怎样才能成为现代的、怎样才能避开法西斯的危险？这在某种意义上非常简单，这自行发生，而且每天都在发生。下面的说法是错误的：有一个全球化的国家、计划大师和网络扩张；然后，抵抗的力量就会采用国家的形式，即便这是对我们的背叛，不然就会形成局部自发的或片面的斗争，即便这种斗争每一次都被窒息和打败。最集权的国家根本不是什么计划大师，它也是一个实验者，它注射，不能够放眼未来：国家的经济学家宣称无法预见金融的增长。美国政治被迫进行经验的注射，根本不是逻辑上可证实的项目。侈谈什么极端聪明的大师，以便把自己美化成严格的、不可腐化的、“悲观的”思想家，这些人玩弄的是一个多么悲哀虚伪的把戏呀。权力正是沿着复杂组装的不同路线来进行实验的，但在这些路线上也出现了另一类实验者，他们挫败预言，追溯积极的逃逸路线，寻找这些路线的结合，增进速度或放慢速度，一点一点地创造一致性的平原，用战争机器衡量每走一步都遇到的危险。

我们所处环境的特点既在国家之外同时又在国家这一边。**在**民族的国家**之外**，世界市场的开发，跨国公司的权力，“星际”组织的纲领，资本主义向整个社会身体的扩展，这些显然构成了一个巨大的抽象机器，对金融、工业和技术流动进行过度编码。同时，剥削、控制和监督的手段越来越微妙和分散，在某种意义上是分子的（富裕国家的工人必然参与对第三世界的掠夺，男人参与对女人的过度剥削，等等）。但是，这个抽象机器由于功能紊乱已经与民族的国家一样不再是无可挑剔的了，民族的国家不再能够在自己的领土上调解，或从一个领土向另一个领土调解了；它不再能够随意处置政治、制度、甚至金融等资源了，而这些恰恰是它能够避免机器的社会影响的东西。值得怀疑的是它是否能够永远依赖警察、军队、官僚、甚至工会官僚、集体装置、学校、家庭等旧的形式。巨大的崩塌正在国家的**这一边**发生，在梯度或逃逸路线上发生影响，这主要包括：(1)划分地域；(2)经济破坏的机制（失业和通货膨胀的新特点）；(3)基本的调解框架（学校、工会、军队、妇女等危机）；(4)质和量的要求的性质（“生活质量”而不是“生活标准”）。

所有这些构成了可称作**欲望的权利**的东西。毫不奇怪，各种各样的小化问题——语言的、民族的、地区的、关于性别或青少年的问题，都不是以旧的问题重新出现，而以最新的革命形式出现，这再一次以完全内在的方式提出了机器的全球经济问题和民族的国家的组装问题。我们不要把赌注下在永远不可能的革命以及一般战争机器的法西斯式重现上。为什么不认为**一种新型革命正在朝着可能的方向发展**呢？各种突变，活的战争机器，都已结合起来，追溯出一个一致性的平原，从而破坏世界和国家的组织平原呢？再者，世界及其各个国家已不再是规划大师，而成为注定破坏自身形式的革命者。一切都在玩弄不确定性的游戏，“面对面，背对背，背对面。……”未来革命的问题是一个糟糕的问题，因为仅就这个问题的提出而言，就有许多人不会**成为**革命者，正因如此，

才在每一个层面上，在每一个地方都不再提出人民生成革命者的问题了。

注　释

[1]主要有 Aluois Riegl 的文本，*Die Spatrömische Kunstindustrie*，Vienna：Staatdruckerei，1972；Wilhelm Worringer，*Abstraction and Empathy*：*A Contribution to the Psychology of Style*，trans. Michel Bullock，New York：Interantional Universities Press，1963；Henri Maldiney，*Regard*，*parole*，*espace*，Lausanne：L'Age d'homme，1973，尤其是"L'art et le pouvoir du fond，" and Maldiney 关于塞尚的讨论。

[2]所有这些点都与黎曼的空间相关，主要与"游牧民"相关（对立于欧几里得空间的统一主体，见 Gilles Châtelet，"Sur une petite phase de Riemann，" Analytiques，3（May 1979）。尽管人们不再把"游牧民"看作是封闭的人，而喜欢直接的、逐步的、局部关系的人，但纯粹的单子论观点证明是不充分的，应该由一种"游牧学"来取代（条纹空间的空想性与平滑空间的现实性相对立）。

[3]见 Edmund Carpenter 在 *Eskimo*（Toronto：University of Toronto Press，1974）中关于冰河空间和冰屋的描写："没有中间距离，没有视角，没有轮廓，除了冰上缭绕的烟雾别的什么也看不到……一个无底无边的国度……拥挤的人群于中运动的一座迷宫。没有平展静止的墙阻碍你的听觉或目光……你可以这里看看，那里瞧瞧。"

[4]这两个方面，包围的因素和中心，在 Jean-Pierre Vernant 对空间的分析中非常重要，见 Anaximander，*Myth et pensée chez les Grecs*，Paris：Maspero，1971—1974，vol. I，part III。从另一个角度看，荒漠的整个历史关系到它生成包围因素的可能性，也关系到被中心拒斥和拒绝的可能性，仿佛处在颠倒的运动之中。在 Van der Leeuw 关于宗教的现象学中，nomos 本身的确是作为包围的极限或根由出现的，但在离心运动中也是被拒斥、被排斥的。

[4]不管有哪些互动，"大草原的艺术"对于迁徙的日耳曼人都具有一种特殊性；虽然对游牧文化持许多保留意见，Rene Grousset 还是提出了这一点，见 *The Empire of the Steppes*，trans. Naomi Walford，New Brunswick，N. J.：Rutgers University Press，1970，pp. 11—25。他指出了从锡西厄艺术到亚述艺术、撒玛利亚艺术到波斯艺术、匈奴艺术到中国艺术的不可简约性。他甚至指出了大草原艺术的影响超过了它的借鉴（尤其见奥尔多斯艺术问题及其与中国的关系）。

[6]关于光与色的问题，尤其是拜占庭艺术中的光与色，见 Henri Maldiney，

Regard, oarole, espace, pp. 203ff., 239ff。

[7]里格尔已经提出了"触感－封闭－抽象"的关联。但提出抽象线条命题的还是沃林格。尽管他主要思考的是埃及艺术形式，但他描写了一种次要形式，其中的抽象因素呈现出强烈的生命力和表现主义的价值，同时又是无机的；见 *Abstraction and Empathy*, ch. 5，尤其是 *Form and Gothic*, London: Putnam's and Sons, 1927, pp. 38－55。

[8]André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Paris: Albin Michel, 1964—1965, 2 vols. *Technique et langage*, I: 263ff.; La mémoire et les rythmes, 2:219f. ("节奏标志先于清晰的图像而存在。")沃林格的立场非常含混；认为史前的艺术基本上是比喻的，并像排除"儿童的涂鸦"一样把史前艺术排除在艺术之外(*Abstraction and Empathy*, pp. 51－55)。然后，他进而提出这样的假设，穴居人是开始于抽象艺术的一系列发展的结果(p. 130)。但是，这样的假设是否迫使沃林格修正关于抽象艺术的观念，不再将其视作埃及几何艺术了呢?

[9]沃林格把重复的强力与对称的力对立起来，前者是机械的、多元的、没有固定方向的；后者是有机的、附加的、有方向的和有中心的。他认为这是哥特式装饰与希腊或古典装饰之间的根本区别；见 *Form in Gothic*, pp. 53－55. "The Ceaseless Melody of the Northern Line"。在一部精彩的书中(*Esthétiques d'Orient et d'Occident*, Paris: E, Leroux, 1937)，Laura Morgenstern 举了一个特殊的例子，把撒撒尼德的波斯艺术中的"几何对称"与古代伊朗游牧民艺术(撒玛利亚艺术)区别开来。然而，许多作者都强调了蛮夷或游牧艺术中的中心和对称主题。沃林格提前提出了这个反对意见："在北方，我们没有看到规则的、不变的星状、玫瑰花状等类似形式，而看到了转轮、涡轮或所谓的太阳轮，所有这些设计都表示剧烈运动。此外，运动是边缘的而不是辐射的"(*Form in Gothic*, p. 54)。技术史证明涡轮在游牧民的生活中非常重要。在另一个生物美学的语境中，Gabriel Tarde 把重复作为不确定的势能与作为局限的对称对立起来。由于对称，生命为自身构成了有机物，采取了星状和反射或内折的形式(辐射状和软体动物状)。它的确在这个过程中释放出了另一种重复类型，即外在的繁殖；见 *L'opposition universelle*, Paris: Alcan, 1897。

[10]Worringer, *Abstraction and Empathy*, p. 33. ——英译者注

[11]Worringer, *Abstraction and Empathy*, p. 42. ——英译者注

[12]关于所有这些观点，见 Georges Charriere 的非常直观的书，*Scythian Art* (New York: Alpine Fine Arts Coolection, 1979)，书中收集了大量的复制品。René Grousset

无疑最有效地强调了"缓慢",视其为游牧艺术的戏剧性的一端;见 *The Empire of the Steppes*, pp. 13—14。

[13]Dora Vallier 在《抽象与移情》法文版的前言中正确地指出沃林格与康定斯基是相互独立的,二者探讨的问题也各不相同。然而,她认为他们之间仍存在着聚合和共鸣。在某种意义上,所有艺术都是抽象的,都产生于出自某些抽象类型的比喻(埃及几何,希腊有机物,哥特生命,等等),于是,问题就在于判断哪条路线是抽象的,或意识到这种抽象。很难说这是几何线条,因为它仍然勾画一个形象,即便是一个抽象的、非再现性形象。而 Michael Fried 依据波洛克一些作品把抽象的线条定义为:多方向的,既不是内部的,也不是外部的,既不是形式,也不是背景,不界定任何东西,不描画任何轮廓,在场或点之间穿过,填充平滑空间,搅动附近的触感视觉物质,"吸引观者观看,使他不再看其余的东西"(*The American Painters*, Cambridge, Mass.: Fogg Art Museum, 1965, p. 14)。在康定斯基本人那里,抽象不是通过几何结构实现的,而是通过行进或过渡的线条,这似乎使人想起了蒙古游牧民的主题。

[14]Heinrich von Kleist, *Uber das Marionettentheater: Aufsätze und Anekdoten*, Franfurt a. M.: Ingel, 1980.

[15]F. Scott Fitzgerald, *The Crack-Up, with Other Pieces and Stories*, Harmondsworth: Penguin, 1965.

[16]S. Kierkegaard, *Fear and Trembling*, trans. Walter Lowrie, Princeton: Princeton University Press, 1968. 这也表明克尔凯郭尔就运动主题概述的一系列电影剧本。

[17]Ferdinand Deligny, "Cahiers de l'immuable," *Recherches* 18, Paris: Recherches, 1975.

[18] Pierrette Flleutiaux, *Histoire du gouffre et de la lunette*, Paris: Julliard, 1976.

[19]Karl Marx, "Introduction to the Critique pf Political Economy," in A Contribution to the Critique of Political Economy, trans. N. I. Stone, Chicago: Charles H. Kerr, 1904, p. 298 (translation modified).

[20]关于这两个序列的历史独立性及其相遇,见 Etienne Balibar in Althusser and Balibar, *Lire le Capital*, vol. 2 (Paris: Maspero, 1968), pp. 286—89.

[21]见 Arghiri Emmanuel, *Unequal Exchange: A Study of the Imperialism of Trade*, New York: Monthly Review Books, 1972, pp. 13—14, 下段话引自 Paul Sweezy, The Theory of Capitalist Development (New York: Monthly Review Press,

1942), p. 338:"'资本'不仅仅是生产方式的另一个名称,它是被简约为在性质上相同、在数量上可衡量的基金价值的生产方式。"(于是便有了利润的平等)在分析资本的原始积累时,Maurice Dobb (Studies in the Development of Capitalism, rev. ed., New York: International Publishers, 1964, pp. 177—186)有效地说明了原始积累并不依赖于生产方式,而依赖于"财富权利或头衔"(p. 177;译文有所改动以便与作者引用的法文译文相一致),在一定情况下,这些权利或头衔也可转化为生产方式。

[22]见一些法学家在罗马法、"准则"、法律和现代"公理",即公民法典类型的法律之间作出的区别。我们可以根据一些基本的方法,认为法国公民法典接近于公理而非法典:(1)言说形式胜过命令和情感公式(谴责、规劝、劝告等);(2)法典自以为构成了完整的理性制度;(3)但同时其命题是相对独立的,允许增加公理。关于这些问题,见 Jean Ray, *Essai sur la structure logique du code civil francais*, Paris: Alcan, 1926。公认为罗马法的制度化是后来的事,即在 16 世纪和 17 世纪。

[23]Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of* 1844, ed. and intro. Dirk J. Struik, trans. Martin Mulligan, New York: International Publishers, 1964, p. 129.——英译者注

[24]见 Jean Saint-Geours, *Pouvoir et finance*, Paris: Fayard, 1979。Saint-Geours 是现代经济中金融制度和"私下—公共"混合经济的最佳分析员之一。

[25]关于消除资本主义地租的倾向,见 Samir Amin and Kostas Vergopoulos, *La question paysanne et le capitalisme*, Paris: Editions Anthropos, 1974。Amin 分析了边缘地区何以在今天仍然保持地租和矿租的原因,尽管方式有所不同。见 *The Law of Value and Historical Materialism*, trans. Brian Pearce, New York: Monthly Review Press, 1978, chs. 4and 6。

[26]关于公理方法的入门书都强调一些特定的问题。例子见 Robert Blanchè 的卓著 *L'axiomatique* (Paris: PUF, 1959)(简译本 G. B. Keene, *Axiomatics*, New York: Free Press of Glencoe, 1962)。第一个问题是各个公理的独立性问题,以及系统是否饱和或"非常完善"的问题(14 和 15 节)。第二是"实现模式"的问题,它们的异质性,但也有与公理系统相关的同形问题(12 节)。然后是多形态模式的可能性,不仅有非饱和系统,甚至有饱和的公理(12、15、26 节)。接着是公理面对的"不确定的命题"问题(20 节)。最后是"权力"的问题,借助权力,非展示性的无限组合胜过了公理(26 节和"连续体的权力")。政治与公理的比较是以所有这些方面为基础的。

[27]Lewis Mumford, "The First Megamachine," *Diogenes*, 55, July-September

1966，p. 3（译文根据作者引用的法文版有所改动）。

[28]人类工程学把单数的“人－机”系统（或工作岗位）与复数的“人－机”系统（包括人和非人因素的交际集体）区别开来。但这不仅是程度不同的问题；第二个观点不是对第一个的概括：“信息的观念失去了以人为中心的方面，问题不在于适应，而在于根据具体情况对人和非人因素的选择。见 Maurice de Montemollin，*Les systémes homes-machines*，Paris：PUF，1967。即使在被迫的情况下问题也不是适应，而是找到位置：你的位置在哪里？甚至障碍也是有用的，而非被纠正或补偿。一个聋哑人可以是“人－机”交流系统中的一个重要组成部分。

[29]科幻小说的基本主题之一是要表明机器奴役如何与征服的过程相联系的，但又超越并不同于这些过程，而进行一次质的飞跃。举雷·勃拉布利为例：电视不是放在屋子中央的工具，而构成了房子的墙。

[30]见 Lewis Mumford，*The Pentagon of Power*，vol. 2 of *The Myth of the Machines*，New York：Harcourt Brace Jovanovich，1970，pp. 236－360（“旧的巨型机器”与现代巨型机器之间的比较研究；虽然有文字，但旧的巨型机器显然具有“交流”困难）。

[31]Marx，*Manuscripts of* 1844，p. 129.

[32] Friedrich Nietzsche，*Daybreak*，trans. by R. J. Hollingdale，New York：Columbia University Press，1982；以下简称 D.

[33]Friedrich Nietzsche，Beyond Good and Evil，trans. R. J. Hollingdale，New York：Penguin，1973；以下简称 BGE。

[34]Friedrich Nietzsche，*On the Genealogy of Morals*，trans. by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale，New York：Random House，1967；以下简称 GM。

[35]Friedrich Nietzsche，Friedrich Nietzsche，*Ecce Homo*，trans. by Walter Kaufmann，New York：Random House，1967.

[36]GM II i：在这一点上，弗洛伊德与尼采是相似的。弗洛伊德给前意识增加了词语的踪迹，这不同于无意识系统特有的记忆踪迹。这个区别使他能够回答这个问题：“如何表达被压抑的（前）意识因素？”回答是：“通过恢复作为词语记忆的那些中间的前意识因素。”尼采将以下列方式提出问题：怎样才能让反动的力量“行动”起来？

[37]GM II 8，p. 70：正是在债权人与借债人之间的关系中，“一个人遇到了另一个人，一个人才根据另一个人来衡量自身。”

[38]GM II 6，pp. 65－66：“笨拙地提出‘复仇’概念的人并没有更加清楚地认识到问题，反而遮盖和模糊了问题（因为复仇不过又使我们回到了问题的原点：‘使人痛苦怎

么能构成补偿呢?')。"这是大多数理论中所没有的,即说明从什么观点出发说"使人痛苦"会带来快感。

[39]GM II, p. 75:"法律归根结底代表……反对逆反情绪的斗争,积极的、进取的一方为反对逆反情绪而进行的战争。"

[40]GM II 10, p. 73:正义"正如世界上每一个好东西一样由于征服自身而终结。"

[41]Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra*, trans. by R. J. Hollingdale, New York: Penguin Books, 1961; 以下简称 Z。

[42]Friedrich Nietzsche, "Schopenhauer as Educator," trans. by James W. Hillesheim and Malcolm R. Simpson, Chicago: Henry Regnery, 1965, chap. 6——尼采解释了文化的转移,指出了"三种利己主义":**获得者**的利己主义,**国家**的利己主义,**科学**的利己主义。

[43]Friedrich Nietzsche, *Untimely Mediations*, trans. by R. J. Hollingdale, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

专 题

德勒兹机器

下篇:关于德勒兹的评论

哲学剧场:论德勒兹

米歇尔·福柯
李 猛 译
张 旭 校

我必须讨论两本对我来说极具价值的重要之作:《差异与重复》和《感觉的逻辑》。[1]事实上,这两本书如此杰出,以致我们很难讨论它们;这大概同样也说明了为什么没有多少人对这两本书进行评论。这两部著作,和克洛索夫斯基(P. Klossowski)的作品有一种神秘莫测的共鸣,这大概是另一个体现德勒兹著作的重要与杰出的标志。我相信,这两本书将继续盘旋在我们身旁,而且也许有朝一日,我们这个世纪会被视为是德勒兹的时代。

我打算按顺序,一本接一本地,探讨将我们带向这两本富有挑战的著作的核心的各种路径。不过,德勒兹会对我说,这样的比喻没什么用:没有核心,而只有问题,也就是说,只有奇点的分布;没有中心,但却总是存在各种瓦解中心的过程,一系列的瓦解中心的过程,一个接一个地,伴随着在场和不在场的,也就是既是过度的和又是缺乏的蹒跚之行。必须放弃圆圈的形象,因为它是一种错误的轮回原则;我们还必须放弃将一切事物安排成为一个球体的倾向。所有的事物都以直来直去的方式往返,经过了一条笔直,但却像迷宫一样曲折的线。这是些细小的纤维与分叉(莱里[2]奇妙的系列正适于进行一种德勒兹式的分析)。

颠倒柏拉图主义：不曾尝试这样做的哲学会是什么样子呢？如果我们站在极限上，将哲学定义为一种颠倒柏拉图主义的尝试，那么哲学将是什么样子的呢？哲学肇始于亚里士多德；或者更确切地说，肇始于柏拉图自己，起点就是《智者篇》的结尾，在那里，不可能将苏格拉底与狡猾的模仿者区分开；或者可以说哲学肇始于智者们，这些人热烈地讨论着柏拉图主义的兴起，并一直借助他们对词语的玩弄，对柏拉图主义宏伟的未来大肆嘲讽。

是否所有的哲学都是“反柏拉图”这个种的不同属呢？是否每种哲学就其开端而言，都是要宣告这种对柏拉图主义的根本拒弃呢？能够将这些哲学按照它们欲望的中心和厌恶的中心加以归类呢？或者我们应该说，一种话语的哲学性质就在于它与柏拉图的差别，一种在柏拉图主义那里不在场，却在这一话语中在场的因素？一个更好的阐述也许是：这种因素是一种不在场的效果，而这种不在场的效果，正是在柏拉图的系列中通过一种歧出的新系列引发的（因此，这一因素在柏拉图话语中的作用，就是一个既过度又缺乏的能指）；而且，也是凭借这种因素，柏拉图系列能够在其他那些话语中产生自由的、飘浮的、泛滥的流通。这样看，柏拉图就是一位集过度与缺乏于一身的父亲。所以，根据反柏拉图的特征来界定一种哲学（就像要根据一株植物繁殖的器官来规定这株植物一样），毫无用处；相反，我们可以像人们区分幻象的方式来分辨出一种哲学，这就要考虑分布在哲学的两个构成系列中的缺乏所导致的效果。这两个系列，一个是“古老的”哲学，一个是“现在的”哲学。而这样，你就能梦想实现一种哲学通史了，它的主题是柏拉图式的幻象学，而非各种体系的结构。

而无论如何，这就是德勒兹的做法。[3] 他的“颠倒的柏拉图主义”，就是使他自身在柏拉图的系列中位移，以图暴露一个奇点：划分。正如亚里士多德所言，柏拉图并没有在“猎人”、“厨师”和“政治家”这些属之间建立一个哪怕不完善的划分；他也不关心涉及

“捕鱼者”或“用诱饵来捕猎者”这些种的特征的知识，他想要发现的是有关真正的猎人的知识。他关心的问题是“**是谁**”，而非“**是什么**”。他找寻的是本真的东西，纯金。他不是对分、筛选或勘查一个有前景的矿层，而是在那些伪装者中进行挑选，不顾他们的地籍特征，他用一把绷紧的弓来考验他们，这样就排除了其他人，只剩下一个人（一个无名者，一个流浪者）。但是一个人如何将虚假的人（那些模仿者，那些“自称”的）从本真的人（没有混杂的，纯粹的）中剔除出去呢？当然不是靠发现一种有关真假的法则（真理不是与错误相对的，而是与虚假表象相对的），而是通过超越它们看到一种模式，一个纯粹的模式，它如此纯粹，以至于“纯粹”的东西的实际纯度只能类似它，接近它，根据它来衡量；这个模式的存在如此强大有力，以至于它一旦在场，虚假的仿制品的虚荣立即会化为乌有。随着尤利西斯，这位永久的丈夫突然现身了，于是那些虚假的求婚者马上就消失 。伪象的退场。[4]

人们说，柏拉图将本质与表象相对，将一个更高的世界与下面的此世相对，用真理的太阳与洞穴的阴影相对（而我们的职责似乎就是：将本质带回世界，荣耀这个世界，然后将真理的太阳置于人之中……）。但是德勒兹却认为，柏拉图的独特性就在于微妙的分类。而且正因为本质的发现有赖于这种操作，从大群的表象中将不良的伪象剔除出去，所以这种精微的操作才优先于本质的发现。因此，重申表象的权利，赋予表象以牢固性和意义，通过给予表象一种概念的支柱来使它接近本质的形式，靠这些来颠倒柏拉图主义，毫无用处；我们也不要鼓励那些把持权利的胆怯。我们不应该再试图去发现什么至高无上的庄严姿态，似乎它可以一劳永逸地确立那种不可进入的理念。相反，我们应该敞开门，欢迎那些在门口吵吵嚷嚷的模拟分子，那些狡黠的家伙。而将会进来的，就是事件，它浸没在表象中，打破了表象与本质的关联；就是无体之物，它将会驱散物质的密度；还有一种无时间的意志，它将会瓦解模仿永

恒的圆圈；一种不可穿透的独特性，使自身消除了纯粹的沾染；伪象的实际相似将会支持虚假表象的虚假性。智者跳出来，挑战苏格拉底，要证明苏格拉底是个觊觎的僭夺者。

要和德勒兹一同颠倒柏拉图主义，就是使自身在柏拉图主义中悄然地位移，在凹槽中下滑，下降到那些用来排斥伪象的最细微的姿态中，那些不引人注目，但却是**道德性**的姿态中；这样做，也是要轻微地偏离它，打开左边或是右边的侧门，让它边上的那些胡说八道溜进来；这是要开启另一个与之脱钩的，与之有分歧的系列；这是要借助一种小小的纵向跳跃，构成一种摘去冠冕的偏离性柏拉图主义。要想转变柏拉图主义（这也是一个严峻的任务），就要增加它对现实、世界、时间的关注。要颠覆柏拉图主义，就要从顶端开始（反讽的垂直距离），来把握其起源。而要使柏拉图主义变得倒错反常，就要追寻最微小的细节（按照幽默所特有的重力），尽可能低地下降，直到发梢指尖，触及那些没有任何观念赋予过荣耀的微末的污垢；这就是要在某个地方发现一种将柏拉图主义去中心化的过程，这种过程自身围绕着范型、同一的、同样的东西重新确立中心；这是相对于柏拉图主义的自身去中心化，以便让表面在边界上游戏（在所有的倒错中）。反讽上升，并且颠覆；而幽默则降落，倒错反常。[5]要倒错柏拉图，就要和智者的恶毒、犬儒的粗鲁姿态，斯多亚的论理，伊壁鸠鲁的奇思异想一起偏移。现在是该阅读第奥根尼·拉尔修（Diogenes Laertius）的时候了。

我们应该注意伊壁鸠鲁满怀快乐所带来的表面效果[6]：从身体的深处流溢出来，又像一缕雾气一样升起。这些里面的幻象很快会被重新吸到其他的深度中，借助味觉、借助嘴、借助口味；极薄的隔膜就使这些幻象脱离了对象的表面，进而在我们的眼睛深处印下了它们的色彩和轮廓（游走的表皮，凝视的偶像）；还有恐惧或欲望的幻象（云端诸神，恋人的可爱面容，“风带来的悲惨希望”）。今

天必须要将所有这些难以捉摸的东西纳入到我们的思想中：我们必须阐述一种幻象的哲学，不是转经知觉或影像的直接性来体会幻象，好像这些影像是一种原初给予物的秩序似的，而是让幻象就在与它相关的表面上凸显出来，这时就是要让幻象处于一种颠倒之中，这种颠倒会将每一种内部都变成外面，又将每种外部都变成里面；同时也是要让幻象处于时间性的摇摆中，这种摇摆总是让它既先于自身，又追随自身：一句话，是让幻象处于它的“无体物的物质性”中，尽管也许德勒兹会觉得这种说法并不恰当。

无论如何，要在幻象背后寻找更实质性的真理是无用的，它指向的这种真理毋宁说是一种混乱的指号；因此，“将幻象变成征候”没有用；将幻象纳入稳定的形状，为幻象建构稳定的核心，从而使我们可以在这些幻象的共同性质的基础上融会它所有的棱角、光亮、薄膜、雾气，也没有什么用处：因此，无法将“将幻象变成现象”；必须让幻象在物体的界限上发挥功用，因为幻象与物体粘连在一起，从物体中探出头来；但也因为幻象触及物体，切割物体，将物体分成块，将物体区域化，还将物体的表面变成了无数层；同样，让幻象也在物体之外发挥作用，因为幻象依据自身所不知晓的接近、扭转法则和可变距离的法则在物体之间发挥作用。幻象并没有将有机体延伸为一种想象物；他们是在“物体的物质性”上进行拓扑运作。这样，应该摆脱真和假，在和非在的两难困境，后者是伪象与复本之间的差别一劳永逸地反射出来的产物；我们必须允许幻象以“存在之外”的形象跳它们自己的舞蹈，表演它们自身的哑剧。

《感觉的逻辑》可以被看作是自《知觉现象学》[7]以来人们读到的，人们可以想象出来的最怪异的书。在《知觉现象学》中，身体—有机体是通过一个原初意指网和世界联系在一起的，而这些原初意指则是从对物的知觉中产生的；而根据德勒兹的论述，幻象构成了物体不可穿透的、无体的表面；正是从这个残酷的拓扑过程中，某种东西被塑造出来，它虚假地将自身呈现为一个具有中心的有

机体，并在它的边缘分布着逐渐远离的物体。不过，在更本质的地方，读者应该发现《感觉的逻辑》是最大胆的，甚至是最傲慢的一部形而上学专论。《感觉的逻辑》这样做的前提不是因为形而上学遗忘了存在本身而否弃形而上学，而是迫使形而上学去言说“存在之外”。物理学是一种讨论物体、混合物、反应、内在和外在的机制的话语；作为“物理学之后”的形而上学讨论的是“无体物的物质性”，即幻象、偶像和伪象的物质性。

幻觉当然是形而上学的不幸，但这并非因为形而上学就其本性而言就是要献身幻觉，而是因为形而上学长期以来一直受到幻觉的困扰，因为形而上学害怕伪象，所以形而上学就被迫追查产生幻觉的东西。形而上学不是幻觉性（形而上学并非这个特殊的种里面某个具体的属），但幻觉却是一种形而上学。它是一种特殊的形而上学的产物，这种形而上学就是要将伪象和原初、完美的复本分开。有种批评，它的任务就是要揭示形而上学的幻觉，从而明确它的必然性；不过，德勒兹的形而上学就是从事这种必不可少的批判，以消除对幻象的幻觉。借助这样的工作，德勒兹清理出了一条道路，这样就可以在其曲折的轨迹中发展一条伊壁鸠鲁和物质论的系列。这条路除了发展自己的思路外，并不是要导向一种可耻的形而上学；它快乐地导向了一种形而上学，这种形而上学摆脱了原初的深度和最高的存在，同时在模式之外，在表面的游戏中，思考幻象；这种形而上学关心的不再是作为一的善好的问题，而是上帝的缺席和反常广为流传的游戏。死了的上帝和鸡奸是新的形而上学椭圆的两个焦点。如果说自然神学中总是带有形而上学的幻觉，而这种幻觉又与自然神学有着或多或少的亲缘，那么幻象的形而上学则转而围绕着无神论和逾越。萨德和巴塔耶，以及不久之后，一个翻过来的手掌，带着捍卫和邀请的姿势，这就是罗伯特。[8]

而且，这一由被解放的伪象构成的系列，是在两个特定的场景中激活了自身，或者说模仿自身：一个是精神分析，精神分析终有

一天应该被理解为是一个形而上学的实践，因为它关注的就是幻象的问题；另一个则是剧场，剧场是多重的，多场景的，同时发生的，而这种同时进行的剧场又分解成不同但又彼此指涉的场景；在剧场中，我们所遇到的没有任何再现的痕迹（无论是复制还是模仿），而只是舞蹈的面具，哀号的身体，做出手势的手和手指。对于这两个系列，任何试图“调和”二者，试图将它们还原为一个视角，产生一种可笑的“心理剧”，都是极为幼稚的做法。这两个晚近出现的系列并不一致，有分歧。而在每个系列中，弗洛伊德和阿尔托（A. Artaud）始终都不顾对方，但同时又引发了某种共鸣。再现的哲学，一种强调原初的、第一次、类似、模仿和忠实的哲学正在消解；而伊壁鸠鲁放射的伪象之箭正是冲着我们的方向。它产生了——或者可以说，再生了——一种“幻象物理学”。

在柏拉图主义的另一边是斯多亚派。通过观察德勒兹对伊壁鸠鲁、芝诺、卢克莱修和克莱西普斯（Chrysippus）逐一进行的讨论，我禁不住想，他的做法是严格遵照弗洛伊德的方式。他并非一边鸣鼓一边阔步迈向西方哲学的巨大压抑；他只是强调西方哲学的疏忽，仿佛是顺便进行的强调。他指出了西方哲学的中断、裂缝、那些为哲学话语所忽视的无关紧要的小事。他小心翼翼地将那些几乎不易察觉的疏忽重新提起，而同时他也非常清楚，这些疏忽意味着一种极度的遗忘。在我们的教育传统的顽固教导下，我们习惯于将伊壁鸠鲁式的伪象当作无用并多少有些孩子气的东西弃之不顾；至于斯多亚派的著名战斗，那场在昨日发生，又会在明日重现的战斗，成了学校里无休止的逗乐的由头。德勒兹将这些单薄的线索精彩地汇集在一起，用他自己的方式与这个由许多世纪以来一直在地中海地区流传的话语、论述、答复和悖谬这些因素组成的网络一起游戏。我们并不该谴责希腊化时代的含混或是蔑视罗马时代的平庸，而是应该聆听那些处于帝国的巨大表面上所显现

出来的东西；我们应该关注那些无数次发生的事物，那些在散布四方的事物：光辉灿烂的战斗，被谋杀的将军，着火的三层船，毒杀自己的女皇，导致日渐加深的暴怒的胜利，具有无限榜样的亚克丁(Actium)[9]，永恒的事件。

要考虑纯粹的事件，首先就要给出一个事件的形而上学。[10]应该恰如其分地理解这种形而上学，它不可能是实体的形而上学，尽管这种形而上学可以作为偶性的基础；它也不可能是一种连贯性的形而上学，尽管这种形而上学可以将这些偶性定位在因果关系的错综复杂的网络中。事件，一处伤口，一场胜利或失败，一次死亡，总是完全由相互撞击、混杂或是分离的身体产生的效果，但这个效果不具有任何身体的层面；事件是不可触及的，不可进入的战斗，这场战斗千万次地围绕 Fabricius 重复自身，萦绕在受伤的安德鲁王子的周围。[11]撕开身体的武器形成了一场无休无止的无体战斗。物理学关注的是原因，而事件是从中产生的效果，所以不再属于物理学的范围。我们可以设想一种缝合在一起的因果关系：当身体相互撞击、混杂并受苦时，身体就在它们的表面创造了事件，这是没有厚度、混合或激情的事件；因为这个缘由，事件不可能存在原因。事件在自身中形成了一种与因果关系不同的网络关系，这种关联来自一种无体物的准物理学，简言之，来自形而上学。

事件也要求一种更为复杂的逻辑。[12]一次事件不是一个事态，可以作为某个命题的指涉物。比如，“是死的”这个事实就是一种事态，可以针对这个事态做出或真或假的断言；而“去死”就是一个纯粹事件，这个事件从来不能予以证真。对于一种传统上围绕指涉物建立起来的三项逻辑来说，我们必须代之以基于四项的相互关系。“马可·安东尼死了”指定了一种事态；表达了我的一个意见或信念；意指了一个断言；此外，它还有一个意思：“去死”。因为“去死”是某件正在发生的事，作为一个事件，是发生在安东尼身上，这是不可触及的意思使我们面向了事物的一个方面，而它让我

们面对的事物的另一个方面，就是命题，因为“死”也是在一个陈述中针对安东尼所表述的东西。“去死”：既是命题的一个向度；也是一把剑产生的一种无体效果；既是一种意思，也是一次事件；是一个没有人们可以谈论的厚度或实质的点，它在事物的表面奔流。我们不能将意思限制在一个可知对象的意向核心；相反，我们应该重建这种意思在词与物的极限处的流动，它是对物所说的东西（而不是针对物的属性或是物自体），它也是某次发生的事情（不是其过程，也不是它的状态）。死亡提供了最佳的例证，它既是所有事件的事件，也是最纯粹意义上的意思。死亡的空间就在话语匿名的流动中；面对死亡，我们不断谈论的总是已经过去的死亡或在不确定的将来会发生的死亡，而死亡自身却发生极端的奇点上。一种意思—事件，比如死亡，是中性的[13]：“不是终结，而是尚未终结；不是一次特定的死亡，而是任何一次死亡；不是真实的死亡，而是像卡夫卡说的，是面对死亡的致命错误的冷笑者”。[14]

最终，这种意思—事件要求一种具有完全不同的组织核心的语法。[15]因为意思—事件不能像一个属性一样定位在一个命题中（是**死的**，是**活的**，是**红的**），而是紧紧地固着在动词上（死、活、红了）。以这种方式理解的动词具有两种主要的形式，其他的形式都是围绕这两种形式展开的：现在时，它说出了一个事件；不定式，它将意思带入语言中，并使意思作为一种中性要素流通起来，使我们在话语中提及它。我们不应该在时态的曲折变化中来寻找事件的语法，也不应该在类型的虚构分析中寻找意思的语法，好像“活”就等于“是活的”。意思—事件的语法是围绕步履蹒跚的不对称的两极展开的：不定式和现在时。意思—事件始终既是现在的移置和不定式的永恒重复。去死从不能定位在任何一个既定时刻的厚度中，但死可以将它流动的点无限细分成最短促的时刻。去死甚至比思考这件事的那一瞬间还短，但死却可以在这没有宽度的裂缝两边无限重复。永恒的现在？只有当我们将现在理解为缺乏厚度

和深度的时刻，将永恒理解为缺乏统一性，我们才可以说它是永恒的现在，它是（被移置的）现在的（多重）永恒。

总结一下：在深厚的物体的极限处，一个事件是无体的（一种形而上学表面）；在词与物的表面，一种无体的事件是一个命题的意思（其逻辑向度）；在话语的连续中，一个无体的意思—事件紧紧固着在动词上（现在的不定式点）。

在晚近，我认为，前后主要出现了三种对事件进行概念化的努力：新实证主义，现象学和历史哲学。新实证主义未能把握事件的独特层面；它犯了逻辑错误，所以误将事件与事态混淆在一起，结果它别无选择，只能将事件置于物体的深处，将事件作为一种物质过程来处理，最终将自身与一种物理主义或明确或隐含地联系在一起（“以一种精神分裂的方式，它将表面化减为深度”）；从语法的角度看，它则将事件转变为属性。另一方面，现象学着眼于意义重新为事件定位：或者它将纯粹的事件置于意义之前或是放在意义一边（意义是事实性的基石，是发生的事情具有沉默的惰性），这样就使事件从属于意义的活动过程，从属于对意义的挖掘和阐发；或者它假定存在一个原初意谓的区域，这个区域总是作为围绕自我的给定世界的倾向存在的，我们可以勾画出它的路径，指定特殊的位置，预先表明事件可能发生的地点和它可能具有的形式。要么是猫，要么是微笑，前者就是猫的正确判断先于微笑，而后者则是微笑的常识预见了猫。要么萨特，要么梅洛-庞蒂。对于他们来说，意义从未与事件相吻合，而从事件中产生的是一套意谓的逻辑，一套第一人称的语法和一种意识的形而上学。至于历史哲学，它将事件封闭在时间的循环模式中。它的错误是语法性的；它认为现在是由过去和未来限定的：现在是过去的未来，未来在现在已经准备好了的形式；而现在是未来的过去，过去保留了现在内容的同一性。一方面，这种现在感要求一种本质的逻辑（本质在记忆中确立了现在），也要求一种概念的逻辑（在概念中，现在被确立为一种有

关未来的知识），而另一方面，则是一种堂而皇之的、绵贯统一的宇宙的形而上学，一种等级制世界的形而上学。

因此，这三种哲学都未能把握事件。第一种哲学的借口是对于那些处于世界“之外”的事情，我们不可言说，从而拒绝了事件的纯粹表面，而力图强迫它以一种指涉物的方式被封闭到世界这个圆满的“球体”之中。第二种哲学的借口是意指过程只能存在于意识之中，将事件置于在先的外面，或者置于在后的里面，而且总是参照自我的“圆圈”来给事件定位。第三种哲学的借口是事件只能存在于时间之中，只能按照同一性来确定事件，让事件从属于一种具有牢固“中心”的秩序。世界、自我和上帝（一个球体、一个圆圈和一个中心）：正是这三个条件使我们不可能真正思考事件。我相信，德勒兹的提议就是要排除迄今为止这三种哲学对事件施加的压制，他要代之以一种探讨无体性事件的形而上学（因此，这种事件不可能还原为世界的物理学），一种分析中性感觉的逻辑（而非一种意指和主体的现象学）和一种针对现在不定式的思想（而不是将概念性的未来放在过去的本质中来扬弃）

我们现在已经发现，事件的系列和幻象的系列在这里产生了和谐的共鸣——这种和谐是无体物和不可触及的东西之间的和谐，是战争，是持久存在、坚持不懈的死亡与人们渴望的颤抖不安的偶像的和谐：它不是在人心中持久存在，而是在人的头上，超出了武器的撞击，是命运和欲望的和谐。事件的系列和幻象的系列并非交汇在一个共同的点上，交汇在某种所谓的幻象事件上，或者在一个伪象的原初起源上。事件就是在幻象的系列中始终缺乏的东西。事件的缺乏表明事件的重复没有任何来自原初性的根基，在任何形式的模仿之外，也脱离了任何相似的约束。因此，事件不过是重复的伪装，是一直装作独特性的一个面具，而这个面具，在不存在的赤裸，纯粹的差异之上，背后却什么也没有掩盖，也就是

说，它是没有掩饰的伪象，这是一种无法调和的精美织物。

至于幻象，它是在事件的独特性中的“过度”，不过这种“过度”指的并不是一种添加到事实的赤裸裸的现实上一种出自想象的增补；幻象也没有构成了一种尚在萌芽的一般性，好像概念的有机体会从中逐渐生长出来。要把死亡或是一次战斗理解为一个幻象，并非要将它们与旧的死亡形象或是未来的战斗概念混同起来，旧的死亡形象悬垂在死亡这种毫无感觉的事故上，而未来的战斗概念则已经以隐秘的方式控制了无序的骚动；动荡的战斗是从这一击到下一击，而死亡的过程却无限地重复一劳永逸的死亡带来的那一击。这种幻象观将幻象看作是（缺失的）事件及其重复的游戏。人们必须不赋予这种观念以个体性的形式（这是一种低于概念的形式，非形式的），也不能针对现实来衡量它（相反，倒是现实模仿形象）；幻象将自身作为普遍的独特性来呈现：去死，去战斗，去征服，去被征服。

《感觉的逻辑》告诉我们如何思考事件**和**幻象，如何思考它们彼此脱离但又重叠起来的肯定，以及它们肯定的脱离。以一个概念为基础来规定一个事件，从而拒绝承认重复具有任何重要性，这种做法大概可以称之为是“认知”吧；而针对现实来衡量幻象，探求其起源，可称为是“判断”吧。哲学努力既要认知，也要判断；它既梦想自身能够成为一种科学，也将自身作为一种批判。而与此相反，思却等于要催生幻象，在一次哑剧中生产幻象；思使事件变得不确定，从而使事件作为一种普遍性的独特来重复自身。因此，绝对地思就等于**同时**思考幻象和事件。我们可以进一步地澄清这一点：如果思想的作用就是以戏剧的形式生产幻象，并让事件在普遍的独特性和事件的极点上得以重复，那么思想本身难道不就是降临在幻象上的事件和不在场的事件的幻象式重复吗？通过脱离获得了肯定的幻象和事件，它们就是思想的对象，以及思本身；在物体的表面，他们放弃了唯有思想才能思及的“存在之外”；然后他们

会去描画以拓扑形态出现的事件，正是在这些事件那里，思想得以形成。思想必须思考那些形塑思想的东西，而思想本身正是从那些被思及的东西中形成。批判—认识的二元性完全无用：思想自己会说出它是什么。

不过，这样说多少有些危险。它谈的有些含糊，容易又让我们想到客体和主体的同一。这就完全错了。思想的对象形成了思本身，这恰恰意味着一种双重的脱离：一方面是一个奠基性的核心主体，事件就一劳永逸地发生在他身上，然而同时事件却又围绕自身展布意义；另一方面是一个客体对象，它既是一个焦点，也是一个交汇点，各种可以识别的形式和我们认定的属性都汇集在这里。我们必须设想一个无限的直线（而绝不是担负一个事件就像是一条绳支撑它的结一样），它每时每刻都反复切割无数次，从而使每个出现的事件都既是无体的，也是无限的杂多。我们必须设想的不是进行综合的与被综合的主体，而是某个不可克服的织体。此外，我们还必须设想一个伪象、偶像或幻象的系列，而同时不考虑任何原初的安置点。而这个系列，在他们得以形成的事件性的二元性之中，总是像一个织体一样具有两个面，它们既被制造成为符号，又被设置为符号。“我”的织体和意指的点构成的系列并没有形成一个整体，从而使思想既是主体也是客体，而是它们本身构成了思的事件和被思考的对象的无体性，思考的对象是一个问题（一个由散布的点构成的杂多），而思则是哑剧（没有模式的重复）。

这就是为什么《感觉的逻辑》本可以加上一个副标题：《何谓思?》。这个问题，在他的全书中，德勒兹写了两次。一次是在研究无体物的斯多亚逻辑的段落中，另一次是在探讨幻象的弗洛伊德式的分析的段落中。何谓思？倾听斯多亚哲人，他们会告诉我们如何有可能对**思想的对象**的问题有所思。阅读弗洛伊德，他会告诉我们**思**如何可能自己思。也许在这里，我们第一次到达一种思的理论，这种思完全摆脱了主体和对象的负担。思作为事件就像

一次掷骰子一样独特；思作为幻象并不寻求真理，而只是重复思。

无论如何，我们可以理解为什么德勒兹在《感觉的逻辑》中从头到尾反复强调嘴了。正像芝诺所承认的，正是通过嘴，一车食物和一车意义一起通过了嘴巴（“你说车的时候，一辆车就通过了你的嘴”）。嘴、口、管道，孩子就是通过这些地方同时吞食和说出伪象，分解的肢体，没有器官的身体；在嘴这里，深度和表面关联起来。也正是通过嘴，他者的声音才发出，这些声音使高大的偶像在孩子头上飞舞，成了超我。在嘴这里，叫喊分解为音素、词素、义素；嘴是口说的身体所具有的深度将自身与无体的意思分离的地方。通过张开的嘴，通过嘴中进食的声音，语言生成了，意思形成了，思想照亮了，这三者都开始伸展它们不同的系列。[16]我非常乐于讨论德勒兹严格的音位中心主义，但却不能忘了占据中心的声音又不断地经历了去中心化的过程。让德勒兹接受幻象的语法学家的敬意吧，接受以美妙的方式将这种声音去中心化的奇点加以定位的阴郁先驱的敬意吧：

Les dents, la bouche
Les detnts la bouchent
L'aidant la bouche
Laides en la bouche
Lait dans la bouche, etc[17]

《感觉的逻辑》促使我们思考哲学许多世纪以来一直忽视的问题：事件和幻象。哲学经常将事件归入概念，而从概念中我们又徒劳地试图以**事实**的形式抽取出可以加以验证的命题，以**实际经验**的方式抽取主体的模态，从**具体性**中找到历史的经验内容。而哲学又总是以现实之名来化减幻象，将其定位在极端之处，作为一个具有规范性的系列（知觉—形象—记忆—错觉）的病态一极来看待。毕竟，在

20世纪，最紧迫地需要思考的难道不就是事件和幻象吗？

我们应该感谢德勒兹作出的这些努力。他并没有去重唱那些令人乏味的口号：弗洛伊德加马克思，马克思加弗洛伊德，或者如果你愿意，将两个人和我们再加在一起。他清楚地分析了用来确立事件和幻象的思想所需要的本质要素。他的目标不是调和（用幻象虚构的强度来扩张事件的范围直至极点，或者通过添点真实历史来给浮动的幻象加上一些压舱物）；他发现有一种哲学，可以以脱离的方式同时肯定事件和幻象。甚至在《感觉的逻辑》之前，德勒兹就在《差异与重复》中以完全坦率的大胆表述了这种哲学，我们现在就来讨论这本更早出版的书。

德勒兹不是去揭露被人视为开创西方文化的那种具有根本意义的遗忘，而是带着一种尼采式的谱系学家的耐心来指出各种各样的细小伤痕和微不足道的妥协。[18]他追寻那些细枝末节的东西，反复出现的胆怯行为，以及所有那些愚狂、虚荣和讨好的特征，这些做法一直在抚育哲学这株蘑菇。莱里也许会称这些细枝末节为“可笑的根须”。我们全都通情达理，我们都会犯错误，但没人哑口无言（当然，我们中间没有一个这样）。所有思想都带有善良意志；每个真正的问题都有一个解决办法，因为我们是给一个导师做学徒的，这个导师在他的本子上写下的东西都有答案：世界就是我们的教室。这套信念无关紧要……但在现实中，我们会遇上善良意志的暴政，被迫必须和他人“一样”思考，受一种教育模式的支配，以及最重要的，对愚蠢的排斥，这是思想最可耻的道德，无疑，很容易看清楚它在我们的社会中发挥的作用。我们必须从中解放自身。而要败坏这种道德，就必须移置哲学本身。

看看差异。人们一般假定，差异是事物**的**差异或事物**之内**的差异；在差异背后，或者在差异之外，我们可以通过概念，提出一个群体的统一性，以及这个群体如何在差异的运作中分解为不同的

种类(这就是亚里士多德式的概念的有机支配)。在这种观念中,正是这种统一性构成了差异的支撑物,差异的基地,差异的限定者,差异的主宰。这样,差异就被转变为我们必须放在一个概念中予以规定的东西,而我们不能越概念雷池一步。不过,在种类之上,我们会遇上许许多多的个体。这些逃离了概念的规定,始终处于概念之外的无边的多样性,如果不是重复的一再涌现,又能是什么呢?在绵羊属下面,我们剩下的就只是数绵羊了。这成为第一种屈从的形式:作为被规定的差异(在概念之内)和作为个体的无差异的重复(在差异之外)。但屈从什么呢?屈从的是常识,这种常识脱离了疯狂的生成和无政府式的差异,它在任何地方都始终知道如何以同一种方式来识别那些同一的东西;常识从一个对象中抽取一般性,而同时它又通过一项善良意志的条约确立了认知主体的普遍性。但如果我们放纵了恶意,又会如何呢?如果思想脱离了常识,决定只在其极端的独特性奇点那里运思,又如何呢?如果思想以恶意的方式运用了悖论的曲径,而不是以自鸣得意的方式接受自己在意见中获得的公民权,那又如何呢?如果思想以差异的方式来领会差异,而不是寻求差异之下隐藏的那些共同要素,那又如何呢?这样,作为一种一般性相对的特征,从而将我们带向概念的一般性的差异就消失了,取而代之的是一种作为纯粹事件的差异,一种有差异的思想,一种差异的思想。至于重复,它不再是同一的东西沉闷的继替,而带之以不断移置的差异。一旦思想逃离了善良意志,逃离了常识的管理,不再只是划分和指明特征,它就不再投身于建构概念。相反,思想开始通过重复幻象来生产意义事件。在常识中,思想在道德上的善良意志扮演了一个根本的角色,就是保护思想不受其"生殖性"的独特性的影响。

不过,让我们重新考虑概念的运作。为了让概念把握差异,知觉就必须在我们称之为"多样性"的根源处找到全面的类似(这样,就将这种类似分解为差异加上局部的同一)。每种新的再现必须

都伴随这些展现全方位的类似的再现；而在这个再现的空间（感知—形象—记忆）中，相似用来检验事物在量上的相等，或是量上的渐变，而借助这种方式，得以构建一个罗列那些可测量的差异的巨大的表。在这张图表的角上，横轴上标志着最小的量的间隔加上了最小的质的变异，而在坐标的原点处，我们碰上的是完全的相似，精确的重复。在概念中，重复只是同一的东西无关紧要的扰动，而这一做法在一个再现系统中就成了相似的东西的组织原则。但如果不是常识，又是**什么**识别这些相似，这些完全相像的和最不相似的——最大的和最小的，最明亮的和最黑暗的？常识，就其识别力而言，就其对等价物的确立而言，就其对间隔的敏感，就其对距离的估量，就其进行同化和分隔而言，它是世界上最有效的划分力量。而正是这种常识在再现的哲学中占据了统治地位。让我们败坏这种常识，让思想在相似构成的秩序井然的表之外游戏；而思想就会作为强度的纵向维度出现，因为强度，早在再现构成的渐变梯度出现之前，本身就已经构成了纯粹的差异：这是移置自身，重复自身的差异，是收缩又扩张的差异；它是一个奇点，在一次激烈的事件中的无限重复，边收束边放松。应该思考强烈的不规则。这是“我”的消解。

对于再现的表，还有最后一点考虑。两个轴的交汇点就是完全相似的点，而从这一点开始向上，产生了差异的量度，即越来越不相似，可以以此来表示同一性：当再现渐渐只能部分地呈现先前完全呈现的东西时，当识别的检验陷入困境时，差异就出现了。一个东西要体现差异，首先就不该是同一的；而正是基于这种否定的基础，在限定同一的东西的阴影部分之上，才能够表述那些对立的谓词。在再现哲学中，像红和绿这样的两个谓词，它们之间处于一种具有复杂结构的最高水平的关系：第一次，红与非红（基于**在**与**非在**的模式）之间的**矛盾**在最深的水平上发挥作用；而第二，红与绿的不同（基于**否定性**的**识别**检验）的位置则要高一些；而最后是

红与绿之间相互排斥的位置(在一个**规定**颜色这一**类属**的表上)。这样,第三次,但也是以更为彻底的方式,差异牢固地确立在一个对立的,否定性的并充满矛盾的系统中。差异要找到个位置,就必须通过矛盾来划分"同一的东西",通过非存在来限制其无限的同一性,通过否定项来转换其不确定的肯定性。如果同一的东西一定具有优先性,那么就只能通过这些中介才能产生差异。至于重复,正是在这种中介刚一开始就又返回自身的地方,才产生了重复;当重复没有说"否",而是两次都说的是同一个"是",当重复不是将各种对立的项都分配在一个终结的系统中,它就以不确定的方式重返同一位置。当重复不再能在他者中否定自身的时候,它也不再能在他者那里再次找到自身的时候,恰恰在此时,重复就暴露了同一的弱点。重复,同时既是纯粹的外在性,又是起源的一个纯粹形象,它已经被转变为一种内在的弱点,有限性的一个缺陷,以一种结结巴巴的方式说出否定的东西:辩证法的神经症。因为实际上,再现哲学迈向的就是辩证法。

不过,我们怎么会否认,黑格尔是那些关注较大差异的哲学家,而莱布尼茨则是关注最细微差异的哲学家呢?实际上,辩证法并不是要解放差异;相反,它保证我们总能重新把握这些差异。同一的东西的辩证法之所以占据主宰地位,就在于它让差异存在,但总是将之置于否定的规则之下,作为非存在的环节。这些差异总是他者的颠覆,但矛盾以隐秘的方式拯救了同一性。这难道不是让我们回想起辩证法始终不变的制度渊源吗?它无休止地回复的,导致在与非在的困境一再产生的,就是谦卑的教学提问和学生虚构的对话:"这是红;那不是红;此时外面天是亮的?不,现在外面天是黑的。"在十月夜空的黄昏中,密涅瓦的猫头鹰贴着地面在飞。它呱呱叫道:"写下来,写下来。明天早晨,天就不黑了。"

差异的解放要求的是一种不顾矛盾,不顾辩证法,不顾否定的思想;这是接受分歧的思想;这是以分离为工具的肯定性思想;这

是有关杂多的思想：它关注的就是四处散布的，游牧性的杂多，这种杂多不受同样的东西的束缚的限制或局限；这种思想并不遵守一种教学模式（伪造预先准备好的答案），而是强调问题是不可解决的，也就是说这种思想针对的是那些杂多的奇点，他们随着我们区分这些点的条件而移动，并在重复的游戏中坚持存在和持续存在。问题远不是那个在高处始终能够牢固地把持答案的观念产生的依旧不够完善的模糊形象，相反，问题就是观念自身，或者更准确地说，观念只能以问题化的形式存在：这是一种独特的多元性，不过这种多元性的含糊性始终坚持不变，而在其中，问题始终不停地激发新的疑问。什么是对这个疑问的答案呢？问题就是对疑问的答案。如何解决问题？移置问题。问题逃离了排中律的逻辑，因为问题是散布着的杂多；问题不能借助一种笛卡儿式观念的明晰区分来解决，因为作为一种观念，它既含糊又明晰；问题不遵守来自黑格尔否定性的严肃，因为它是一种杂多的肯定；问题也不屈从与在和非在的矛盾，因为问题就是在。我们必须以问题化的方式来思考，而不是以辩证的方式来问答。

正如我们已经看到的，思考差异和重复的条件，已经经历了一个逐渐的扩张。首先，必须和亚里士多德一样放弃概念的同一性；其次，在知觉的相似中拒绝，同时使我们摆脱再现哲学；第三，我们必须摆脱黑格尔，摆脱谓词的对立，摆脱矛盾和否定，摆脱所有的辩证法。但尚有第四个条件，这个条件甚至比其他三个条件更令人生畏。差异所面临的最难克服的屈从无疑是由范畴所维持的。范畴通过显示存在得以表达自身的各种不同方式，通过规定存在属性的各种归因形式，通过以某种方式强加对存在者的分布的图式，从而创造一种条件，范畴可以维持存在最高程度的无差异的静止。范畴在肯定与否定的游戏中扮演着发布命令的角色，在知觉中确立了相似的合法性，同时保证了概念的客观性和运算。范畴压制了无政府的差异，将它们划分成不同的区域，限定了它们的权

利，并指定了它们规定个体存在物的任务。一方面，范畴被理解为是知识的先天形式，但另一方面，它们出现时又好像是古老的道德，同一的东西施加在差异之上的古老十诫。只能通过发明一种非范畴的思想才能克服它们。但也许发明这个词会有所误导，因为在哲学史中已经存在至少两种以彻底的方式表述“在”的单义性的哲学：司各特(Duns Scotus)和斯宾诺莎。不过，在司各特的哲学中，“在”是中性的，而对于斯宾诺莎来说，“在”就是实体；在两种哲学中，都消除了范畴，断定“在”以同样的方式表达了所有的存在物，这样做法的唯一目标就是维持“在”的统一性。相反，我们可以想象，可以有一种本体论，在这种本体论中，对于每一种差异，“在”都可以用同样的方式来表达，但“在”只能表达差异；于是，各种事物就不再像司各特的哲学中那样被“在”巨大的单色抽象所完全遮蔽，而斯宾诺莎的方式也将不再围绕实体的统一性运作。差异将围绕自身自动地运作，而“在”将以同样的方式用来表达所有的差异，而且“在”将不再是用来引导和分配这些差异的统一性，而是这些差异作为差异的重复。对于德勒兹来说，“在”具有非范畴性的单义性，这并不是要将杂多与统一性本身直接联系在一起(象“在”的普遍中性或实体的表达力量一样)；这是要将“在”置于一种游戏中，使“在”作为差异被重复地表达。在是差异的重现，而在其存在方式中却没有任何差异。“在”并不将自身按区域分布；实在的并不从属于可能的；而偶变的也并非与必然的针锋相对。无论亚克丁战役或安东尼之死是否必然发生，我们都能以同样的方式来表达这些纯粹事件(去战斗，去死)的“在”；说出这些幻象中的去势，无论它们是否真的发生，都采用了同样的方式。对范畴的贬黜，对“在”的单义性的肯定，以及“在”围绕差异重复地旋转，所有这些都是思考幻象和事件的最后一组条件。

我们还没有得出我们最终的结论。我们必须重返“重现”这个

问题。不过，先让我们停一下。

能否说布瓦尔和佩居歇犯了错误？[19]是否在机会出现时，他们却搞得一团糟？是否他们犯错是因为他们失败背后有个规则可言，或者有一些可以界定的条件，规定他们在什么情况下可能获得成功？不过，他们的失败是各种各样的。而无论他们做什么，他们知道什么，他们是否运用规则，他们查阅的书是好是坏，他们都注定失败。一切都注定降临在他们的事业上：当然有错误，但也有火和雾，人的愚蠢和倒错，甚至一只狗的愤怒。他们的努力并没有错；但他们完全被挫败了。错了是指将一个原因误当作另一个原因；犯错不是预见到事故；它可能来自一种对实体的有缺陷的知识，也可能来自将必然性与可能性混淆起来。如果我们不小心也不适当地运用范畴，我们就会犯错，但要完全被挫败，却与此完全不同：这是要将范畴的框架弃之不顾（而不仅仅是忽视范畴应用的地方）。如果布瓦尔和佩居歇恰恰对那些极不可能的事情相当确信，那并不是因为他们在决定什么事情是可能的方面犯了错，而是因为他们将各种实在与各种可能性混淆起来（这就是为什么最不可能的事件也成了他们期望中最自然的事情）。他们将他们知识的必然性和季节的偶变，事物的存在和他们的书本中充斥的阴影混淆起来，或者更准确地说，是他们被这些东西弄得混淆起来：对于他们来说，一个偶然事故，拥有一个实体的顽固性，而那些实体却像是充满了实验性的事故。这就是他们身上令人感动的大愚笨，而这种愚蠢与那些环绕他们周围，犯下各种错误的人们的贫乏的傻不可同日而语，他们完全有理由瞧不起这些人。在范畴内，人们才会犯错误；而在范畴之外，超出范畴或是在范畴之下，一个人才是愚笨的。布瓦尔和佩居歇是非范畴的存在。

这些讨论可以使我们分离出一种也许不太直接明显的范畴用法；通过创造了一个真与假运算的空间，通过为错误的自由增补定位，范畴悄然无声地拒弃了愚笨。范畴以一种颐指气使的声调教

导我们获取知识的方式，并庄严地告诫我们提防错误的可能性，而同时它却低声下气地保证我们具有理智，并从被排斥的愚笨中形成了先天项。因此，我们想要摆脱范畴就会招致危险；我们一旦放弃范畴，立即就会面临愚笨的混杂物，我们消灭这些分配原则所冒的危险不是被差异奇妙的杂多所包围，而是被各种等价物，含糊性，“全然同一的轮回”，一种夷平差异的统一性，以及每一种被挫败的努力带来的热力学效应所包围。以范畴的形式来思考，就是在知晓真理的时候将真与假截然分开；而“以非范畴的方式”思考就是要面对一种黑色的愚笨，并在一瞬间将自身与它区分开。愚笨被沉思着：目光洞穿了它的领域，并为之着迷；它温柔地带着人向前，而它的行动在放弃自身的同时被模仿；我们在愚笨没有形状的流动中获得了依靠；我们守候着一种不可察觉的差异的第一跳。而不带狂热，我们空洞的目光等着看到光亮的重返。人们拒弃错误，抹杀错误；而我们接受的是愚笨：我们看见它，我们重复它，而且以柔和的方式，我们呼吁全身心地投入其中。

这就是沃霍尔[20]及其罐装食品，笨拙的事故，以及一系列广告式的微笑的辉煌：那些半开的嘴唇，牙齿，土豆汤，以及使用去污剂的卫生保健在口头上的，有营养的等价物；在一辆掏空的汽车车厢里，在电话亭顶上和电话线末端，以及在电椅闪闪发亮的蓝色钢制扶手之间的死亡等价物。愚笨在沉入自身之中，并无限地将其自然延伸到通过谈及自己来存在的那些事物，与此同时它说，“哪一种方式都一样”；“无论是这还是那，事情总是一个样子；如果颜色变了，如果变亮或者变暗，会有什么差别。都是这么蠢：生命，女人，死亡！这种笨多么愚笨！”不过，在强调这种无限的单调的同时，我们会发现杂多本身（这种杂多既不在其中心，也不在其最高点或是超出其最高点的什么地方）突然照亮，光微微一闪，甚至比眼睛还快，逐渐地照亮了那些移动的标志，以及那些抓拍的快门，那些快门就成了记号，直至永恒，而始终一言不发：突然，从等价物

旧的惰性的背景中，事件的斑马条撕破了黑暗，而永久的幻象则充斥着汤罐和那张独特但却没有深度的脸。

理智并不能对愚笨作出回应，因为只有击败了愚笨，理智才能运用范畴的技艺来避免错误。学者是理智的。不过，正是思想才面对愚笨，而正是哲学家才能观察愚笨。长期以来，哲学家与愚笨头对头，面对面，哲学家的目光沉入了这个没有烛光的骷髅中。这是他死亡的面具，他的诱惑，也许是他的欲望，他过于紧张的戏剧。在极限处，思想就是来自对愚笨的极切近（近到陷入其中）、极强烈的沉思；而思想的另一副面孔则是由疲倦，静止不动，过度劳累，顽固的喑哑以及惰性形成的，或者更准确地说，这些构成了思想的伴随物，为思想作准备，但却被思想突然驱散的日常而又忘恩负义的练习。哲学家必须有足够的恶意才能不以正确的方式玩真理与错误的游戏：这种以悖谬的方式运作的恶意，可以使哲学家逃离范畴的控制。但除了这一点，他还必须具有足够多的“坏脾气”，才能顽强地面对愚笨，一动不动，直到麻木地凝视它，才能成功地接近它，模仿它，才能让它慢慢地在其自身中成长（这也就是我们平常礼貌地称之为“若有所思”的意思），然后就是等候，这种详尽的准备带来的结果却始终不可预见，这是差异带来的震撼。一旦悖论颠倒了再现的表，紧张症就在思想的剧场中上演了。

我们可以很容易地看到，迷幻药是如何颠倒了坏脾气、愚笨和思想之间的关系：它在撕去范畴无动于衷的根基，解组了愚笨阴郁的哑剧表演，一下子就消除了范畴的宗主权；而且它所展现出来的这堆非范畴的、单义的组群不仅是多种多样，流动不居，不对称的，没有中心的，螺旋上升，并不断回荡，结果它使每个时刻都充满了幻象—事件。当它沿着这个既规则同时又强烈振动的表面滑行的时候，当它摆脱了紧张过度的初发状态，思想就始终不变地沉思这种无限的等价关系，在思想中，这种等价关系被转变为一个激烈的事件和一种佩戴装饰的豪华重复。鸦片产生的是不同的效果：思

想将独特的差异汇集在一个点上，在最远处拒斥根基，在哑剧和愚笨中剥夺了静止具有的沉思任务，并召唤自我。鸦片确保的是一种没有重量的静止，一种与紧张症的僵直不同的蝴蝶的麻木；而且，在最深处，它建立了一个根基，这个根基不再愚笨地吞噬了所有的差异，而是让这些差异涌现出来，让如此之多细微的、疏远的、微笑着又是永久性的事件闪现出来。如果可以把它们都合情合理地称为是“药物”的话，那么药物就与真假无关；只有对于那些占卜者，它们才揭示出一个“比现实世界更真实”的世界。事实上，它们通过消除静止的戏剧这个古老的必然项，互相移置了愚笨与思想之间的相对位置。不过或许，如果说是运动的药物在给予思想面对愚笨的机会，给愚笨上色，令它骚动不安，开耕愚笨，驱散愚笨，让它充满了差异，用一连串微光代替了罕见的闪亮，那么药物就成了一种准思想的来源——或许是吧。[21]无论如何，在一种没有药物的状态，思想具有两个角：一个是要挫败范畴的恶意；一个是指向愚笨，并使后者麻木的坏脾气。古老的圣贤在寻求真理时贯注的无数的善良意志，镇静沉着地接受那些不断变动的命运和事物无动于衷的多样性，而我们却远不是如此；当事物没有返回到它们自身的点所具有的无动于衷时，叔本华就会变得恼怒，而我们则远不是脾气糟糕的叔本华。不过我们也远离那种使我们对世界无动于衷的“抑郁”，这种“抑郁”的静止（与书本和地球仪相比[22]）表明了思想的深刻和知识的多样。思想在运用它的恶意和坏脾气的同时，守候这种反常的实践，这出戏剧：万花筒突然一转，一瞬间照亮的标志，掷骰子的结果，另一场游戏的命运。思并不能带给我们安慰或是幸福。像一次反常，思想没精打采地拖延自身；它用心地在戏剧中重复自身；它将自身抛出了骰子盒。在机会、戏剧和反常合拍的那一刻，当机会主宰了三者的合拍，然后思想就忧虑不安；应该为思想而忧心忡忡。

悖谬的是，“在”的单义，表达的单纯，是使差异逃离同一性的支配的主要条件，使差异摆脱同一律（概念要素内部的单纯对立）的主要条件。“在”可以以同样的方式表达自身，因为差异不再听命范畴的预先化减；因为它不再分布在一种始终可以被感知承认的多样性中；因为它不再在一个种属构成的概念等级制中被组织起来。“在”总是被用来言说差异的东西；“在”是差异的**重现**。[23]

借助“重现”这个词，我们可以避免使用“**变**”和“**轮回**”这两个词，因为差异并非构成一种更长的“变”或“生成”的要素（甚至哪怕是破碎的，混杂的，或是以可怕的方式混淆起来的要素），好像“变”将所有这些要素纳入其进程中，而且偶尔会使这些要素直接或间接地再次出现。虽然看起来有些松懈，“变”的综合依旧维持一种统一性，它不仅是，或者不怎么是碎片，反复重现的时刻，以及识别这些时刻的流动不居的意识的无限容器。因此，我们不信任狄奥尼索斯及其酒神祭司，即使在他们大醉的时候。至于轮回，难道它不肯定是完美的圆圈，围绕自己的轴心顺利旋转的磨盘，并在固定的时间将事物、形象和人重新带入这一循环中？难道它不是必定具有一个中心，而让事件都发生在它的边缘吗？甚至查拉图斯特拉也不能容忍这样的观念：

侏儒不屑地咕哝：“一切真理都是弯曲的，时间本身便是个圆。”

“你，沉重的精灵，”我怒喝道，“别说得这么轻飘飘！”

而刚刚痊愈的查拉图斯特拉悲叹道，

“唉！人永远轮回，小人也永远轮回。”[24]

也许查拉图斯特拉宣告的不是圆圈；或许圆圈这个不可容忍的形象不是更高形式的思想具有的最后标志；或许，就像年轻的牧人一样，我们必须打破圆圈的诡计，像查拉图斯特拉本人一样，他咬断了一条毒蛇的头，并立即将它吐在一边。[25]

克洛诺斯（Chronos）是变的时间，新的开端的时间。一块块地

的，克洛诺斯将那些它催生的东西吞吃下去，将那些它导致在其自己的时间中重生的东西吞吃下去。这种没有法则的变，像一个怪物一样，无休止地吞噬每一个瞬间，将生命的总体都狼吞虎咽地吃掉，将它的肢体咬得七零八碎。这种变与重新开始的精确性联系在一起。变将我们带入了这个巨大的内在迷宫，这个迷宫和其中关着的那个怪物在性质上没什么不同。但从这个颠倒缠绕的迷宫深处，一根牢固的线绳可以让我们重新找到我们走过的路，重见天日。这是狄奥尼索斯加上阿里阿德涅：你成为我的迷宫。[26]但Aeon就是重现本身，时间的直线，这是一次破裂，比思想更快，比瞬间更短。它使同一个现在再次出现，在这次无限延伸的破裂的两边，仿佛它一直存在，仿佛它过去已经无限地成为未来。有一点是重要的，就是要理解这并不意味着来自一个连续不断的流的各个时刻的现在的继替，在这些瞬间的丰沛中，好像它可以显露出过去的厚度，显露出一个未来的视界，而在这个未来的视界中，这些瞬间将转而成为过去。相反，是未来的直线在始终不断地将现在切割成最小的宽度，而现在又从自身出发无限地进行重新地切割。我们可以追寻这种分裂直至它的细枝末节，但我们绝不会找到不可再分的原子，可以最终把它作为时间的现在的最细微的单位（时间总是比思想更细微）。在伤口的两侧，我们总是能够发现，分裂已经出现了（它已经发生了，它已经发生了这件事已经又发生了），而它会再次出现（它将要到来，它将要到来这件事将要到来）：它与其说是一处切口，不如说是纤维的不断颤动。时间就是重复自身的东西；而这支未来的箭使现在分裂，在让现在不断在两侧摇摆的同时前进：现在始终不断地重现。但现在是以独特的差异的形式再现；而类同的，类似的，同一的东西从来就不再轮回。差异才会重现；而“在”，就差异而言，始终以同样的方式表达自身，它从来不是变的普遍之流；它也不是同一性围绕中心形成的圆圈。“在”是脱离了圆圈的弯曲的轮回；它是重现。因此，就有了三次死亡：变的死

亡在分娩中吞噬一切的父—母；圆圈的死亡，生命的馈赠在每个春季都经历了这个死亡，然后像花一样盛开；重现的死亡，是永恒而又冒险的现在始终不断的颤动，这个现在在一瞬间中既能充分展现出来，也能一下子就一劳永逸地确定下来。

在它的断裂和重复中，现在就成了一次掷骰子。这不是因为现在构成了一场游戏的一部分，在这场游戏中引发了许多微小的偶变或是各种不确定的因素。它既是游戏中的机会也是作为机会的游戏本身；在每一次投掷中，它都既是骰子，也是投掷的规则，因此机会并不能分解为几块，然后再加以分配，而是在一次投掷中就完全加以肯定了。现在是差异的重现，这样的重复说出了一下子就肯定了所有机会的差异。在司各特那里，“在”的单义性导致了一种抽象的静止不动，而在斯宾诺莎那里，“在”的单义性导致实体的必然性和永久性；但在这里，“在”的单义性导致在现在的断裂中机会唯一的一掷。如果说“在”总是以同样的方式说出自身的话，这并不是因为“在”就是一，而是因为机会的总体在现在的唯一一次掷骰子中被肯定。

我们可否说，在哲学史中“在”的单义性曾经在三个不同的场合中，被司各特、斯宾诺莎，最终被尼采所分别阐述，而尼采第一次将这种单义性看作是轮回，而不是一个抽象或一个实体？也许我们可以说，尼采到达了永恒轮回的思想；更准确地说，是他指出了永恒轮回，把它看作是一种不可容忍的思想。之所以不可容忍，是因为一旦它出现的第一丝标志被人察觉，它就会立即固着在那个圆圈的形象中，这个圆圈带走了所有事物将会轮回的致命威胁：这是蜘蛛式的重申。但我们必须考虑这不可容忍的东西，因为它只是作为一个空的标志存在着，一条会被穿越的走廊，深渊中无形的声音，邻近这个深渊，不可避免地既是幸福又是恶心。就与轮回的关系而言，查拉图斯特拉是代言人，是个为……发言的人，代……发言的人，标记的就是他不在场的那个点。查拉图斯特拉不是尼

采的形象，而是他的标志。这是断裂的标志（标志与征候是不同的）：这个标志最接近轮回思想的不可容忍性，尼采促使人们思考永恒轮回。近一百年，哲学最高贵的事业就是旨在思考这种永恒轮回，但又有谁敢于傲慢地宣称他已经看穿了永恒轮回？难道轮回概念就像19世纪的历史终结的概念一样，像末日的幻象一样带着威胁缠绕着我们？难道我们不应该在尼采作为一种**过度**强加给我们的这个空标志中加入一系列神秘的内容，这些内容会平息这个标志，减化这个标志吗？难道我们不应该相反竭力去润色这个标志，使它能够毫无羞愧地在话语的丝线中承担它的位置和形象？或者不是更应该强调这个过度的标志，这个总是错置，又不断被移置的标志吗？与其发现一种与之对应的任意的意义，与其建构一条适当的词汇，难道不更应该去与今日思想所支持的巨大所指（尽管今日的思想是可以控制的，但却只是不确定的浮线）保持合拍吗？难道不应该让重现与差异协调合拍吗？我们一定不能认为轮回是以差异为内容的形式；相反，从一种总是处于游牧状态和无政府状态的差异到不可避免的过度的标志，重现的移置的标志，产生了一束闪电，它会带上德勒兹的名号：新思想是可能的；思想再次成为可能的。

这种思想并不在于未来，好像承诺在遥远的未来有一个新的开端。它就出现在德勒兹的文本中——从中跳出来，在我们眼前，在我们中间跳舞；这是生殖性的思想，热烈的思想，肯定性的思想，非范畴的思想：其中的每一种思想都有一张不可识别的面孔，都佩戴了一副我们从未见过的面具；这些差异，从未被预见到，但仍然促使我们回到它们那里，这些差异是柏拉图、司各特、斯宾诺莎、莱布尼茨、康德和所有哲学家的面具的面具。这种哲学不是作为思想的哲学，而是作为剧场的哲学：一个上演哑剧的剧场，这部哑剧有许多转瞬即逝的场次，在这些戏剧中，打着盲目的手势。就是在这个剧场中，在苏格拉底的面具下，突然爆发出智者的笑声；就是

在这个剧场中，斯宾诺莎的样态导向了一个没有中心的圆圈，而实体则围绕着样态就像是一颗癫狂的行星；也是在这个剧场中，蹒跚的费希特宣告着："我破裂（分解）的自我"；也是在这个剧场中，莱布尼茨在登上了金字塔之顶后，可以穿越黑暗看出天上的音乐事实上是"月中丑角"（Pierrot lunaire）。在卢森堡花园的岗亭中，司各特将他的脑袋探出了环形窗外；他留了一把令人难忘的小胡子；这把小胡子是尼采的，但却伪装成克洛索夫斯基的模样。

注　释

[1] Gilles Deleuze, *Difference et Répétition*, Paris: Presse Universitaires de France, 1968；英译本：*Difference and Repetition*, trans, Paul Simon, New York: Columbia University Press, 1994。Deleuze, *Logique du sens*, Paris: Minuit, 1969；英译本：*The Logic of sense*, trans. Mark Lester with Charles Stivale, ed. Constantian V. Bourdas, New York: Columbia University Press, 1990。

[2]莱里（Michel Leiris），法国著名诗人和评论家，属超现实主义运动的成员。——中译者注

[3]*Difference et Répétition*, pp. 82—85 et pp. 165—168；*Logique du sens*, pp. 292—300.

[4]这里暗用了《奥德修纪》中的故事，奥德修（即尤利西斯）的妻子潘奈洛佩为了摆脱向他求婚的贵族子弟，设计答允谁能拉开奥德修留下的大弓，就嫁给他。结果扮作流浪汉回乡的奥德修拉开了大弓，射杀了这些求婚的人。参见《奥德修纪》第21、22卷，杨宪益译，北京，人民文学出版社，1979。——中译者注

[5]有关反讽的上升和幽默的沉降，参见 *Difference et Répétition*, p. 12, et *Logique du sens*, pp. 159—166.

[6]*Logique du sens*, pp. 307—321.

[7]Merleau-Ponty, La Phénoménologie de la perception, Paris, Gallimard, 1945；中译本：《知觉现象学》，姜志辉译，商务印书馆，2001。

[8]克洛索夫斯基小说《好客的法则》（*Les Lois de l'hospitalité*, Paris: Gallimard, 1965）中的一个人物，德勒兹曾在《文学评论》杂志上发表该书的评论。——中译者注

[9]亚克丁（Actium），位于希腊西海岸的岬角，公元前31年，罗马的屋大维在亚克

丁附近的海上击败了安东尼和克莉奥佩特拉的联合舰队，是历史上著名的亚克丁战役。——中译者注

[10]参见 *Logique du sens*，pp. 13－21.

[11]Fabricius，罗马将军和政治家，死于公元前 250 年；安德鲁王子是托尔斯泰的《战争与和平》的主要角色。——英译者注

[12]参见 *Logique du sens*，pp. 22－35.

[13]中性(neutral)作为布朗肖的重要概念，意涵相当丰富。——中译者注

[14]Blancot (M.)，*L'Espace Littéraire*，转引自《差异与重复》第 149 页以下，也参看《感觉的逻辑》的 175－179 页。

[15]参见 *Logique du sens*，pp. 212－216。

[16]有关这个主题，特别参见《感觉的逻辑》第 217－267 页。我的评论最多只是从侧面提及了这些精彩绝伦的分析。

[17]这段文字没有什么意义，但在法文中，这五句话或词组的发音完全一样，用国际音标表示即〔lei dæŋlʌ buʃ〕。这段文字，试译如下：齿与嘴/齿堵住了嘴/有救了的嘴/嘴里的女人/嘴里的奶。——中译者注

[18]整个这一节，考察了在《差异与重复》中交织的一些主题，但与原文次序不同。当然，我意识到我的讨论多少有些偏离德勒兹强调的重点，而且更重要的是，我多少忽视了德勒兹著作中难以耗竭的丰富性。我只是借这些主题重构了一个模型，而它不过是许多可能的模型中的一个。因此，我在这一节中没有具体指明这些主题在书中的准确出处。

[19]这两个人是福楼拜苦心经营十年的绝笔之作，小说《布瓦尔和佩居歇》(*Bouvard and Pécuchet*，1880)的主人公。——中译者注

[20]沃霍尔(Andy Warhol，1930－)，美国当代艺术家，波普艺术的代表人物，他在 20 世纪 60 年代初期的许多作品，都以模仿广告为题材，比如著名的《200 个坎贝尔牌汤罐头》(1962)。——中译者注

[21]"Qu'est-ce qu'on va penser de nous?"(德勒兹的札记)。

[22]暗指丢勒(Albrecht Dürer)著名的铜版蚀刻画《抑郁》(*Melancholia*，1514)。——中译者注

[23]有关这个主题，参见 *Difference et Répétition*，p. 52－61，pp. 376－384；*Logique du sens*，pp. 190－197，pp. 208－211。

[24]《查拉图斯特拉如是说》，第三卷，"漫游者"，171 页；"痊愈者"，238 页。译文及

页码为黄明嘉译《查拉图斯特拉如是说》，漓江出版社，2000年，下同。——中译者注

[25]《查拉图斯特拉如是说》，第三卷，“论相貌和谜”，172－173页。——中译者注

[26]这里暗指的是古希腊忒修斯的神话。希腊英雄忒修斯进入克里特岛的迷宫，要杀死牛首人身的怪物，阿里阿德涅给了他一只线团，忒修斯将线头拴在迷宫口，杀死怪物后，顺着线走出了迷宫，并带着阿里阿德涅逃走了。但后来阿里阿德涅在纳克索斯岛睡觉时，由于某种魔力，忒修斯竟然将她忘记而独自离开了。据另一个较为流传的传说，阿里阿德涅后来在纳克索斯岛遇上了狄奥尼索斯，成了他的祭司和妻子。尼采非常喜欢阿里阿德涅的形象，在许多地方提到了她。——中译者注

绝对的内在性

吉奥乔·阿甘本

尹 晶 译

生命

由于惊人的巧合，米歇尔·福柯和吉尔·德勒兹在去世前发表的文章都以生命概念为核心。这种遗嘱式的巧合（因为两人所关心的核心问题都是类似遗嘱的东西）的意义超越了这两位朋友之间的秘密结盟。它意味着这显然是关乎未来哲学的一笔遗产，为了将这一遗产纳为己有，未来哲学将以这两位哲学家最后发表的文章所表达的生命概念为出发点。（这至少是本项研究的前提。）

福柯的文章题为《生命：经验与科学》（*Life: Experience and Science*），发表在 1985 年 1—3 月号的《形而上学与道德评论》（*Revue de Métaphysique et de Morale*）上（该文于 1984 年 4 月提交，因此是福柯予以认可的最后一篇文章，即便是对 1978 年的一篇文章的继续和修改）。[1]福柯把这篇文章作为对老师乔治·康吉莱姆（Georges Canguilhem）的致谢，但奇怪的是它颠倒了福柯以前对生命观念的理解。这就仿佛福柯在格札维埃·毕夏（Xavier Bichat）的新生机论和将生命定义为“抵抗死亡的一组功能”的启发

下写了《诊所的诞生》，开始了对生命的探讨，最后却把生命当作一个错误的领域。“在极限处”，福柯写道，“生命……是能犯错误的东西。……就人而言，生命发展成了这样一种生物，他从未完全处于自己的位置上，他注定要‘出差错’，要‘犯错误’。”[2]这种错位可以进一步证明德勒兹所认为的福柯在写出《性史》第一卷之后所经历的危机。但是，这里所讨论的肯定不仅仅是失望或悲观主义；而是某种类似于一种新经验的东西，我们有必要根据这种新经验普遍重构真理和主体之间的关系，只不过是关于福柯研究这个具体领域的。这种新经验植根于生命，把主体从**我思**和意识的领域剥离开来。但由于这种生命从本质上说就是错误，所以它超出了现象学的生活体验和意向性：“一旦知识深深植根于生命的‘错误’之中，而不是向世界的真理敞开着，那么关于主体的理论不就得全部重新阐述了吗？”[3]

知识所依存的如果不再是向世界或真理的敞开，而只是生命及其错误，那么这种知识的本质会是什么呢？阿兰·巴丢（Alain Badiou）——无疑是紧继福柯和德勒兹之后的那一代哲学家中最有意思的一位——仍然认为主体是与真理偶然相遇，而把生命体作为“人类的动物”，作为对这种相遇的支撑而搁置一旁。显然，福柯所讨论的主要问题不简单是认识论的调整，而是知识理论的又一次错位，是向一个完全未知领域的进军。恰恰是这个与生命政治相偶合的领域能够给福柯提供“不同于知识和权力的第三轴”，德勒兹表示这是他所需要的，而关于康吉莱姆的那篇文章一开始就将其界定为“探讨生命概念的一个不同方法”。

标点符号的哲学

德勒兹的文章题为《内在性：一种生命……》（*Immanence: Une Vie ...*），在这位哲学家逝世 2 个月前发表在《哲学》（*Philosophie*）

上，这是本章剩余部分所主要研究的对象。与福柯的文章不同，这是一篇短文，如一篇总结一样简明扼要。甚至连表面上看来含混、富有悬念的标题也肯定是经过了深思熟虑的。文中的两个关键概念既没有放在一个语段之内，也没有用连词“和”联在一起（这是德勒兹文章题目的典型特征）；相反，每个术语后面都跟着一个标点符号（开始是冒号，接着是省略号）。选择用这种绝对非句法的方式（既不是主从结构也不是并列结构，但可以说是不合语法的）来表达这两个术语确实不是偶然的。

除阿多诺的文章略有所示外，构成一种标点符号哲学的因素几乎是完全匮乏的。[4]人们已经注意到，在哲学文本中，不仅名词，而且副词也可以具有真正术语的价值（普德和洛维特注意到副词 gleichwohl 和 schon 分别在康德和海德格尔那里具有特殊功能）。人们不太知道的是，就连标点符号（比如在“世界中的存在”[Being-in-the-world]这个短语中的连字符）都可以具有一种技术功能（在这个意义上，连字符是标点符号中最具辩证意义的符号，因为它只在区分的程度上联结，只在联结的程度上区分）。德勒兹自己曾表示标点符号在他的著作中具有一种战略重要性。在《对话》（*Dialogues*）中，在阐明了自己关于连词“和”的特殊意义的理论之后，他补充说：“许多作家取消了标点符号，在法国‘和’也被取消了，这太糟糕了。”[5]如果人们记得这一理论所讨论的小品词既具破坏性又具创造性（“和”[*et*]取代了“是”[*est*]，使本体论的表达中止，但“和”也“让语言旋转”，引入了组装和口吃），这意味着在题目“内在性：一种生命……”中，在“内在性”和“一种生命”之间使用冒号，以及最后使用省略号都具有一种决定性意图。

冒号：内溢

在讨论标点符号的论文中，冒号的功能通常根据两个参量的

交叉来解释：停顿值（比分号强，比句号弱）和语义值，它标志着两个意义之间不可分解的关系，其中每个意义本身都是部分完整的。从等号（意义相同）到连字符（统一与分离的辩证关系）的序列中，冒号具有的是一个中间功能。德勒兹本可以写《内在性是一种生命》或《内在性和一种生命》（在这种意义上，“和”代替“是”，创造一种组装），此外，（根据麦斯梅建[J. H. Masmejan][6]强调的只有逗号才可以代替冒号这一原则）还可以有《内在性，一种生命》。德勒兹反而用了一个冒号，显然他想到的既不是简单的等同，也不是简单的逻辑关系。（德勒兹在文中写道：“人们可以说纯粹的内在性是一种生命，而不是别的。”这足以令人想起题目中的冒号是要排除把“内在性”和“一种生命”相等同这种可能性。）冒号引入的不只是内在性与生命的一种组装；它引入的是一种特殊的组装，类似于一种绝对组装，包含一种“非关系”，或派生于德勒兹在讨论福柯的书中探讨与外部的关系时谈到的那种非关系的关系。如果我们采纳阿多诺把冒号比作语言交通中绿灯的隐喻——关于标点符号的论文证实了这一隐喻是恰当的，它们将冒号归入“开篇符号”之中——那么，我们就可以说，在内在性和生命之间有一种既不是与距离也不是与等同的交叉，仿佛是没有空间运动的一条通道。在这个意义上，冒号代表内在性本身的错位，代表向一种他性、仍然保持绝对内在性的他性的开放：也就是德勒兹在玩弄新柏拉图主义的流溢概念时所说的内溢。

省略号：虚拟

关于作为标题结尾（同时又使其开放）的省略号也可作类似的评论。人们甚至可以说省略号作为一个专门术语具有的价值在“内在性：一种生命……”这个标题中最为明显。在另一处，德勒兹说到赛利纳（Céline）怎样用省略号废除了句法联系的威力：“《木偶

剧团》(*Guignol's Band*)达到了最终目的:使用废除一切句法、热衷于纯粹词语跳动的感叹句和宕笔法。"[7]标点符号中有一种不合句法的成分和更加普遍的不合语义的成分,这个事实隐含在标点符号与呼吸之间的恒定关系之中,这在最早谈论标点符号的论文中就已出现了,并采取了必然打断意义的形式("一个中间的点,"狄奥尼修斯·特拉克斯[Dionysius Thrax]在《希腊语语法》[*Grammar*]中写到,"表示人要在这里换口气")。但在这里,省略号的功能并不是延宕意义,让词语在一切句法等级之外跳动,而是改变"生命"一词的地位,省略号的使用是与生命不可分割的。如德勒兹曾经说过的,如果术语就是哲学的诗性,那么,这里的专门术语的等级既不会落到**生命**这一概念上,也不会落到**一种生命**的语段上,而只会落到**一种生命……**这个非语段上。这里,传统上认为省略号特有的不完整性并不是指一种最终的、但却是缺乏的意义(克劳岱尔说:"句号是一切;省略号并非一切");相反,它表示一种特殊的不确定性,这种不确定性让小品词"a"的不确定意义达到极限。"这种不确定,"德勒兹写道,"并不表明经验的不确定性,而是表明内在性的确定性或是超验的可确定性。如果不是确定了单一性,不定冠词就不可能是对某个人的不确定指称。"[8]

术语"**一种生命……**"表示这种超验的内在性的可确定性是单一的生命,表示其绝对的虚拟性及其只能通过这种虚拟性才能获得的确定性。"生命,"德勒兹写道,"包含的仅仅是虚拟实体。它由虚拟性、事件、单一性构成。人们称之为虚拟的东西并不是现实中缺少的东西。"[9]省略号中止了一切句法联系,但仍然使"生命"这个术语与其纯粹的可确定性保持着联系,同时将其带入这个虚拟领域,排除了不定冠词"a"(如在新柏拉图主义中),超越了随之而来的存在的可能性。

超越我思

“内在性：一种生命……”被认为既不是组装的又是不可分解的障碍，因此它就像是一张浓缩了的德勒兹晚期思想的图表。乍一看，它已经表达了德勒兹的内在性的根本特性，即它“不指一个客体”，也“不属于一个主体”——换言之，它只内在于自身，只不过是在运动中的自身。德勒兹就是在这个意义上，在文章开篇以“先验场域”之名提出了内在性。这里先验的与超验的对立，因为它并非暗示着一种意识，而只被界定为“逃离一切超验性、主体的和客体的超验性的”东西。[10] 先验场域这个概念是德勒兹在《感觉的逻辑》中提出的，还提到了萨特于 1937 年发表的文章《自我的超越性》(*La transcendence de l'ego*)。在这篇(德勒兹认为是“决定性的”)文章中，德勒兹说萨特提出了“一种非人格的先验领域，不具有主体身份所具有的综合性个人意识的形式。”[11] 这里，德勒兹利用这一概念——萨特并未成功地将其完全从意识平面上解放出来——到达一种前个体的、绝对非人格的、超越(或先于)任何意识观念的地带。如果不看到它们向超越现代哲学之意识传统迈出了无法挽回的一步的话，就不可能理解德勒兹提出的先验场域或与其严格对应的概念：单一性。据德勒兹所说，不仅不可能像康德那样理解先验哲学具有“一个我的人称形式”；也不可能(这里德勒兹的论辩目标是胡塞尔的现象学)“为它保留意识的形式，即使我们靠纯粹的意向性和持存——这些仍然是个体化中心的前提——来界定这种非人格意识的话。一切把先验确定为意识的做法所犯的错误就在于它们假定先验是为之提供基础的东西的形象，或与其相似”[12]。从笛卡儿到胡塞尔，**我思**使先验成为一个意识领域。但如果它就这样在康德那里表现为一种没有任何经验的纯意识，那么，对比之下，在德勒兹那里，先验就坚决地与任何有关意识的观

念分离开来，表现为一种既无意识又无主体的经验：用德勒兹那着实悖谬的惯用法来说，就是一种先验经验主义。

德勒兹就这样清除了意识的价值，继承了他实际上并不喜欢的一位哲学家的路线，但在20世纪现象学的任何其他代表中，却与他更接近，这位哲学家就是海德格尔，那个写了一篇关于阿尔弗雷德·雅里(Alfred Jarry)的精彩文章的“荒诞玄学的”海德格尔；通过这种无与伦比的愚比式滑稽模仿最终令德勒兹接受的那个海德格尔。[13]此在，以其“世界中的存在”的含义，肯定不能理解为主体——一种意识——与其世界之间的一种不可分解的关系；无蔽(alētheia)的中心被黑暗和隐藏(lēthē)遮蔽着，与意向客体或纯粹观念的世界相对立的。海德格尔的许多概念都源自胡塞尔的意向性，但二者之间却隔着一条鸿沟，正是这条鸿沟，在让这些概念沿着从尼采到德勒兹的路线不断移位时，使它们进入了新的、后意识的和后主体的、非人格的和非个体的先验场域的最初比喻之中，这也是德勒兹的思想留给“他的”世纪的遗产。

内在性原理

在德勒兹那里，内在性这一观念的谱系开始于德勒兹论斯宾诺莎的那部重要专著的第3章和第11章。这里，内在性的观念源自斯宾诺莎对存在之单义性的肯定，这种单义性与经院哲学的实有类比论形成了对比，根据这个说法，上帝和有限造物的存在不是以相同方式表达的。“另一方面，对斯宾诺莎来说，”德勒兹写道，

> 单义性存在这个概念是完全确定的，是以物质自身的同一个意义以及其他物质的各种模式来表达的。……因此，在斯宾诺莎那里，是内在原因的观念接替了单义性，将其从不偏不倚和中立性中解放了出来，而在此之前，单义性就被一种神

创论束缚在这种中立性之中。单义性恰恰是在内在性中找到了独特的斯宾诺莎式表述：上帝是一切事物的因，正如他也是其自身的因一样。[14]

因此，内在性原理不过是单义性本体论的普遍原理，它排除了存在的任何超验性。但是，就斯宾诺莎的内在性原因观点来看，施事者与受事者是偶合的，所以，存在摆脱了惰性和定式的风险：单义性的绝对化让存在在每一点上都等同于它自身，因此有让它变得迟钝和固定不变之虞。斯宾诺莎的内在性原因仍然在自身之内生产，如新柏拉图主义者的流溢因一样。但是，斯宾诺莎的内在性原因造成的结果并没有离它而去，这就与流溢因造成的结果大不相同了。德勒兹使用了一个惊人的词源比喻，将“内在性”一词的起源从停留转移到流溢那里，因此将流动性和生命还给了内在性：“当结果‘内在于’原因之中，而非从那里溢出时，这个原因就是内在性的。”[15]

内在性流溢出来；因此，它总是带一个冒号。但是这种流溢绝非离开自身，而是不断回旋到自身之中。正因如此，德勒兹才说“内在性就是哲学的回旋”[16]——这个说法表明他完全意识到了内在性将在他晚期思想中占据的决定性位置。

《什么是哲学?》讲的就是人们可以称作这种回旋的理论。“内溢”这个概念的极端后果汲取于这样一个观点，即内在性平面，如同作为其终极形象的先验场域一样，是没有主体的。它不内在于外物、而只内在于自身：“内在性只内在于本身，因此能够捕捉一切，吸纳全部一，不给它留下任何可能内在于其中的东西。在任何情况下，每当把内在性解释为内在于某物的时候，我们可以肯定这个某物将重新引进超验性。”[17]这里担冒的风险是，内在性平面在自身之内穷尽了存在与思想之后，它本身将被说成是“某种与‘与格’相似的东西”。该书第二章中举的第三个“例子”表明从柏拉图

到胡塞尔的整个哲学史都是这一风险的历史。德勒兹就这样战略地运用了绝对化的内在性原理("内在性只内在于本身"),在哲学史(在斯宾诺莎那里达到巅峰的哲学史,斯宾诺莎也因此被说成是"哲学王子")内部追溯一条内在性的路线,尤其要确定他在20世纪现象学传统中的位置。从胡塞尔开始,内在性就内在于一个先验的主体性,于是对超验性的破译就重又成为核心的了:

> 胡塞尔及其许多后继者都在**他者**或在**肉身**当中发现了潜伏在内在性自身之内的超验的鼹鼠。……在眼下这个现代时期,我们已经不再满足于把内在性看作是内在于某一超验东西的内在性;**我们想要在内在性内部思考超验性,并期待着从内在性的一次突破。**……犹太教和基督教的词语取代了希腊的逻各斯:不再满足于将内在性归于某物,而是迫使内在性自身把超验性倾吐到各处。[18]

(这里,对莫里斯·梅洛-庞蒂和伊曼纽尔·列维纳斯的暗示是再清楚不过的了,实际上,这是德勒兹非常感兴趣的两位哲学家。)

但是,内在性并不仅仅受到超验幻觉的威胁,在这种幻觉中,内在性被迫离开自身,去生产超验的东西。而这个幻觉却是康德所说的一种必要的幻觉,是内在性自身独立生产的,每个哲学家都会落入它的罗网,即便他尽最大努力固守内在性的平面。思维无法拒绝的任务也是最艰巨的任务,是哲学家经常冒着误入歧途的风险所承担的任务。内在性就是"无限界的运动"[19],除此之外别无他物,就此而言,内在性既没有一个固定点,也没有可以决定思维方向的视阈。"运动吞噬了一切",唯一可能的定位点就是回旋,在回旋中,外部和内部,内在性和超验性,是绝对难以区分的。在下面这段文字中,内在性平面既呈现为必须被思考之物又呈现为

不可能被思考之物："哲学的至高无上的行为也许就在于此：与其说思考内在性的平面，不如说是为了表明它就在那里，在每一个平面上未予思考，并以这种方式将其看作是思想的内部与外部，看作是非外在的外部和非内在的内部。"[20]这表明德勒兹在此遭遇到了类似于极限点的东西。

一种生命

据此，德勒兹"遗言"中的暗示就具有了特殊的紧迫性。这位哲学家的最高姿态是"内在性：一种生命……"这个题目具有的内在性，也就是说，将内在性看作"一种生命……"。但是，让绝对的内在性表现为生命，这是什么意思呢？在何种意义上说德勒兹的题目表现了他最极端的思想呢？

德勒兹开始详细说明了我们可能会想象到的，也就是说，说内在性是"一种生命……"绝不是把内在性归属于生命，就像归属于主体一样。相反，"一种生命……"表明的恰恰是内在于自身的内在性，是我们迄今已经熟悉的哲学的回旋："人们可以说纯粹的内在性是一种**生命**，而非其他。它并非属于生命的内在性；相反，虚无中的内在性本身是一种生命。生命是内在性的内在性，是绝对的内在性……"[21]在这一点上，德勒兹通过引用费希特(Fichte)和曼恩·德·比朗(Maine de Biran)而简捷概述了内在性的谱系。紧接着，仿佛认识到他的引用还不充分，担心他最后的思想仍然晦涩不明，于是举了一个文学的例子：

> 如果把不定冠词当作先验的一个索引，那么关于生命是什么的问题，就没有人比狄更斯讲得更清楚。在最后的时刻，一个无赖，一个遭到所有人鄙视的坏蛋，在临危之际得救了，而且，所有关心他的人马上都对这个将死之人微弱的生命迹

象表现出几分关心、尊敬和爱。人人都努力救他，甚至在这个恶棍深度昏迷时，他感到了某种甜蜜的东西。但是，他越是恢复知觉，他的那些救星就越冷淡，他又重新发现了自己的粗俗、卑鄙。在他的生和死之间有一个时刻，是与死亡赌博的一种生命的时刻。个体的生命让位于一种非人格的但却独一无二的生命，一种引发了纯粹事件的生命，它摆脱了内在生活和外在生活的意外，即摆脱了发生之事的客观性和主观性的意外。“如此这般的人”，人人都感觉得到他，他也达到了一种至福状态。[22]

德勒兹指的是《我们共同的朋友》中的一个片断，即赖德胡德差点淹死的那个情节。浏览一下这段情节就足以了解到是什么能够如此强烈地引起了德勒兹的注意。首先，狄更斯清楚地区分了作为个体的赖德胡德以及从他所寄身的那个无赖身上迸发的“内在生命的火花”：“对这个人谁也不抱有丝毫的敬重：对所有这些人说来，他一向是大家躲避、怀疑和厌恶的对象；然而他内在的生命火花现在却奇特地与他本人分离出来了，他们对于这点儿火花深感兴趣，也许因为这是一条命，而他们是活人，有朝一日也必然死掉吧。”[23]生命可分离出去的地点既不是今世，也不是来世，而在这两个世界之间，在一个快乐的阴间，生命似乎只能不情愿地离开那里：

看！生命的迹象！毫无疑问是生命的迹象！这点儿火花可能窒息和熄灭，但也可能燃烧和燎原，可是看哪！四个粗壮的小伙子一边看着一边流泪了。不管是今世的赖德胡德，或是那个世界里的赖德胡德，都不会使他们流泪的；然而，一个在两个世界之间挣扎着的灵魂却很容易使他们流泪。他挣扎着要回来。他时而差不多回来了，时而又远远地离去了。现

在他又在更加努力地挣扎着回来。然而——和我们大家晕厥时一样——和我们大家活着时每天醒来一样——他此刻本能地不愿意恢复知觉，使自己重又意识到现在的这种生存，而宁愿永远这样休眠下去，如果能够休眠的话。[24]

赖德胡德的“生命火花”引人注目的正是这种中止状态，这不能归于任何主体。重要的是狄更斯说这是“中止”的状态，他用了源于法律语汇的一个词，指的是暂缓实施处于有效和废除状态之间的规则或权利（“当那生命的火花一度中止的时候，人们对它深感兴趣；而现在，当它在赖德胡德先生身上稳定下来的时候，大家似乎都希望最好这发生在其他任何人身上，而不是在这位先生身上”）。[25]因此，德勒兹可以谈一种超越善恶临界之外的“非人格的生命”，“因为只有在事态中间体现它的主体才能让它好或坏”[26]。而正是在与这个非人格的生命的关系上，德勒兹对曼恩·德·比朗的简要引用才变得完全可以理解了。从《关于思想分析的科学论文》（*Mémoire sur le décomposition de la pensée*）开始，曼恩·德·比朗的全部著作都出于这一不懈努力，即在这个我和意志以及与他所处时代的生理学进行密切对话之前，掌握一种“可以说是非人格的生存方式”[27]。曼恩·德·比朗称这种生存方式为“可感受性”，并将之界定为情状的一种简单的有机能力，不具任何人格，就像孔狄亚克（Condillac）的雕像一样，允许全面的改动，但同时又构成了“一种生存方式，在同类中是积极的和完整的”[28]。

但是，甚至连狄更斯的作品似乎都无法让德勒兹感到满意。事实是，它表现的赤裸的生命似乎只是在它与死亡作斗争的时刻才显露出来（“一种生命不应该被包含在个体生命对抗普遍死亡的简单时刻”）[29]。但甚至他举的下一个例子，意在表明与个体生命并存但并未与之完全相同的非人格生命的例子，也是一个特殊个案，它所临近的是出生而不是死亡。“最小的婴儿，”德勒兹写道，

“都彼此相像，没有个性；但他们都有单一性，一个微笑，一个姿势，一个鬼脸，这些都不是表明主体特性的事件。最小的婴儿被一种内在生命穿越，这种生命是纯粹的潜能[pure puissance]，甚至是通过痛苦和孱弱而达到的至福。”[30]

可以说，要借助“一种生命”来阐明内在性回旋的艰难尝试反而又把我们引入了一个更加不确定的领域之中，在这个领域内，婴儿和将死之人给我们呈现了这赤裸的生物生命具有的令人费解的密码。

内部动物

在西方哲学史中，这种赤裸的生命是在一个决定性时刻得到确认的。那就是亚里士多德在《灵魂论》中将“生物”具有的最普遍的和可分离的意义从这个词的多种含义中孤立出来的时刻。亚里士多德说：

> 把生命作为有灵魂的东西和无灵魂的东西的区别所在。生命这个词具有多方面的含义，只要以下任何条件存在，我们就可以说这一事物有生命，如理智、感觉、在一个地方运动或静止，或者摄取营养、衰坏或生长中必然包含的运动。所以，一切植物也似乎有生命；因为它们自身之内显然具有某种能力和本原，因此植物既生长，又死亡，表现了相反的方向；……在生物中，这种摄取营养的能力可以不依赖其他能力而存在，而其他能力则不能脱离摄取营养的能力而存在。对于植物来说，这一点是明显的，因为它们没有灵魂的其他能力。正是由于这种摄取营养的本原，一切生物才有生命。……营养能力[threptikon]，我是指植物也具备的那部分灵魂。[31]

重要的是注意到亚里士多德根本没有界定生命是什么。他只是在区分营养功能，然后将其分成一系列不同的、互相联系的职能（营养，感觉，理智）。这里起作用的显然是亚里士多德思想的典型原则，即原由的原则。它包括把所有以“那是什么？”的方式提出的问题重新表述为“某物何以属于另一物？”的形式。“何以”、“通过什么”或“为什么”，我们在《形而上学》中读到，“总是用下面这种方式寻找：这东西通过什么依存于别的东西？”问何以说一物是活物就是要寻找根由，通过这个根由生命才属于此物。那个未经区分的根由是前提，在这个前提之下，个体生物才可以说是活的；这就是营养性生命（或古代评论家所说的植物性生命，在亚里士多德那里被模糊但绝对地与**逻各斯**区别开来的植物的特殊地位）。

在西方科学史中，将这种赤裸的生命孤立出来已经构成一个事件，无论从哪种意义上说它都是根本的。当毕夏在《生命与死亡的生理学研究》（*Recherches physiologiques sur la vie et la mort*）中把“动物生命”和“有机生命”区别开来时——前者由其与外部世界的关系界定，而后者只不过是“一连串吸收与排泄的习惯”，亚里士多德的营养生命依旧构成了把高级动物的生命孤立出来的背景，根据这个背景，“生存在外部的动物”对立于“生存在内部的动物”。在18世纪末，如福柯已经表明的，国家开始把关心生命和人口作为基本任务之一来承担，于是，政治变成了生命政治，国家新的最重要的使命就是逐步普及和重新界定植物生命或有机生命的概念（与民族的生物学遗产相偶合）。今天，在讨论法律界定的新的死亡标准时，正是对这种赤裸的生命——现在已经与一切大脑活动和主体分离开来的生命——的进一步认同，仍然决定着一个特定的身体是否是活的，或者将其遗弃，进行各种极端的移植。

那么，究竟是什么将这种纯粹的植物性生命与赖德胡德身上的“生命火花”和德勒兹所说的“非人格生命”区别开来的呢？

无归属的生命

德勒兹明白，把内在性位移到生命领域使他进入了一个危险的领域。赖德胡德濒死的生命和婴儿的新生命似乎处于一个暗域，这是亚里士多德的营养生命和毕夏的“内部动物”曾经占据的暗域。与福柯一样，德勒兹完全清楚这样一个事实，即任何思考生命的思想都与权力一起分享其客体，因此必须不断对抗权力的策略。福柯对权力转变为生命权力的诊断已经使这一点无可怀疑了。“这在19世纪仍然是一种新生的权力，”福柯写道，“与之抗衡的各种力量正是依仗它所占有的东西，即作为活的存在体的生命与人。……生命作为一个政治对象在某种意义上只取了表面价值，而且与致力于控制它的制度是背道而驰的。”[32]德勒兹评论说：“当权力以生命为其对象时，生命就开始抵抗权力。这里，两种行动再次归属于同一个视阈。”[33]抵抗这个概念在这里不仅必须理解为一个政治隐喻，而且要理解为对毕夏将生命界定为“抵抗死亡的一组功能”的反响。然而，我们可以合理地追问这个概念是否足以控制今天的生命政治冲突所具有的矛盾性，在这个矛盾中，人类的自由和幸福就在表明人屈从于权力的领域——赤裸的生命的领域中表现出来。

如果福柯和德勒兹似乎都没有给“生命”以清楚的界定，那么，理解德勒兹在最后著述中提出的“生命”的意义就更加紧迫了。这里，决定性的作用似乎恰恰与亚里士多德的营养生命的作用截然相反。营养生命的作用在于坚持把生命归于主体的原理（“正是由于这个原理，一切生物才有生命”），而象征着绝对内在性的**一种生命**……恰恰是绝对不可能归属于某一主体的东西，而是无限去主体化的发源地。**因此，在德勒兹那里，内在性原理的作用与亚里士多德的缘由原则的作用恰恰相反**。但还不止如此。虽然将赤裸生

命孤立出来的特定目的是表明生物中的一种分化，以便使如此多样的功能和一系列对立得以表达（植物性生命/关系性生命；内部动物/外部动物；植物/人；在极限处；生命/生物；赤裸生命/有政治资格的生命），但是，**一种生命**……表明根本不可能确立等级和分离。这样，内在性平面就成了实际上不确定性的原理，其中，植物性和动物性、内部和外部、甚至有机和无机，都在彼此影响的时候无法分辨：

> 一种生命无处不有，在各个时刻穿越这个和那个活着的主体，衡量各种经历过的客体——内在性生命携带着只能在主体和客体中实现自身的事件或单一性。这种未界定的生命本身没有时间的刻度，不管它们彼此可能有多么接近；它只有时间的间隙[entre-temps]，时刻的间隙[entre-moments]。它既不跟随以前的时间，也不接续后来的时间，而只呈现空旷时间（empty time）的无限，在那里，人们在一种绝对的即时意识中看到未来的事件和已经发生过的事件。[34]

在《什么是哲学?》的结尾，在德勒兹晚期哲学最重要的段落之一中，作为绝对即时性的生命被界定为“不用知识的纯思辨”。这里，德勒兹区别了理解生机论的两种可能的方式，第一种是无本质的行为，第二种是无行动的潜能：

> 生机论一直有两种可能的解读：一个是有行动但无实存的理念，因而只从大脑的外部知识的观点来看才采取行动（从康德到克洛德·贝尔纳）；另一个有实存但无行动的力，因而是一种纯粹的意图觉识（从莱布尼兹到吕耶）。如果在我们看来第二种解读是必要的，那是由于具有保存作用的养性与行动甚至运动永远是脱节的，它表现为一种不用知识的纯思辨。[35]

德勒兹用两个例子说明这种“不用知识的纯思辨”，这种具有保存作用但无行动的力，就是感觉（“感觉是纯思辨”）和习性（“即便一只老鼠也同样必须通过思辨才能‘养成’某一习性”）。[36]重要的是这种不用知识的思辨——有时让人想起希腊人不把理论理解为知识而认为是触知——在这里发挥着界定生命的作用。作为绝对的内在性，**一种生命……**是超越了任何知识主体和客体的纯思辨的；它是只保存而不行动的纯潜能。一旦被带入了这种思辨生活——或更确切说是活的思辨——即这个新概念的极限之处，我们就完全能够检验德勒兹在最后一篇文章中界定生命的另一个特点。在何种意义上德勒兹称**一种生命……**是“潜能，彻底的至福”呢？[37]然而，为了回答这个问题，我们必须首先深化内在性“回旋”的意义。

散步

在现存的斯宾诺莎著作中，他只在一段文字中使用了瑟法底犹太人的母语拉迪诺语。这是《希伯来简明语法》（*Compendium grammatics linguae hebraeae*）[38]中的一段文字，文中，这位哲学家认为反身主动动词主要是表示一种内在性原因，也就是说，表示施事者和受事者是同一个人的一种行为。Se visitare，即“拜访自己”，是斯宾诺莎给出的第一个拉丁语同义词，用以详细说明这一动词形式的意义（在希伯来语中，这种动词形式是通过给语意的强化形式而不是给正常词形加前缀构成，前者本身已经具有了及物意义），这显然不足以说明问题；但是斯宾诺莎马上用一个单数表达构成自我拜访来界定它。接下来有两个例子（*se sistere*，*se ambulation dare*），斯宾诺莎觉得其拉丁语同义词如此不充分，致使他不得不求助于他的同胞们使用的母语。在拉迪诺语中（即在瑟法底犹太人被赶出西班牙时所说的古西班牙语中），“闲逛”或“散步”的

动词是 pasearse(“溜自己”,在现代西班牙语中,表达这个意思的词是 pasear 或 dar un paseo)。作为表示内在性原因的同义词,也就是说,把行动归于施事者本人的词,这个拉迪诺词极为恰当。它表示这样一个行为,即施事者和受事者进入了一个绝对无区别的临界:散步就是自己溜自己。

在第 12 章中,斯宾诺莎就不定式名词(在希伯来语中,动词不定式已经退化为名词了)的相应形式提出了同样的问题:

> 既然施事者和受事者经常是同一个人,犹太人就发现有必要构成一种新的、第七种不定式,用它来表达既指施事者又指受事者的行动,这个行动因此既具有主动性又具有被动性的形式。……因此,有必要创造一种新的不定式,指作为行动之内在性原因的施事者……如我们已经看到的,它的意思是“拜访自己”,或“构成自我拜访”或最后,“自我表现为拜访”。[39]

因此,内在性原因涉及一种语义组合,这是这位哲学家—语法学家借助许多例子(“构成自我拜访”,“自我表现为拜访”,**散步**)好不容易才理解的,而它对理解内在性问题具有不可低估的重要性。**散步**是这样一种行为,其中施事者和受事者是不可区别的(谁溜什么?),而且,主动和被动、主语和宾语、及物和不及物这些语法范畴也因而失去了意义。此外,**散步**是这样一种行为,其中的手段和目的、潜在性和现实性、功能和用途都进入了一个绝对无区别的地带。斯宾诺莎之所以使用诸如“构成自我拜访”,“自我表现为拜访”这样的表达方式,原因就在于其中潜在性与现实性、非操作性与工作相偶合。内在性的回旋所描写的就是存在的自我构成和自我表现的无限运动:作为**散步**的存在。

无独有偶,斯多葛派恰恰用散步的意象来表明方式和事件是

内在于本质的(克良特和克里西波斯确实自问过:谁散步?是被灵魂的支配部分驱动的身体还是那个支配部分本身?)。正如伊比克底特斯极其别出心裁的说法所示,存在的各种方式"给存在进行体操训练"(gymnasai,这个词在词源上有形容词 gymnos,意思是"赤裸的")。[40]

至福

由此看来,弗朗索瓦·艾华德以《欲望与快感》(*Desire and Pleasure*)为题发表的德勒兹论福柯的书札就含有一个重要的定义。德勒兹说,生命根本不是自然,而是"欲望多变的内在性场域"。鉴于我们所知的德勒兹所说的内在性,这意味着"生命"这个术语指的恰恰就是**内在于自身的欲望**。显然,对德勒兹而言,欲望既不意味着他性也不意味着缺乏。但如何想象这样一种欲望始终内在于自身呢?或换言之,怎么能以欲望的形式来想象绝对的内在性呢?根据斯宾诺莎的《希伯来简明语法》来提出这个问题:怎么可能想象这样一种欲望运动,它不离开自身,仅仅作为内在性原因,作为散步,作为欲望着的欲望的自我构成呢?

斯宾诺莎把"努力"看作是要保存自身存在的欲望,这个理论可能包含着这些问题的一个答案,德勒兹也经常强调这个理论的重要性。不管斯宾诺莎的观点是来自古代还是中世纪(哈里·A. 沃尔夫森列出了许多人,从斯多葛派到但丁),肯定的是,在每种情况中,其悖谬的表述完美地表现了一种内在性运动的观念,**努力**总是固执地存留在自身之内。一切存在者不仅坚持其自身的存在,而且**渴望**这么做。因此,**努力**的运动就与斯宾诺莎的内在性原因相重合,其中,施事者和受事者无法分辨。而且,既然**努力**与物的存在相认同,那么,渴望坚持自身的存在就是渴望自己的欲望,将自我构成欲望。**在努力中,欲望与存在就这样不留残余地**

重合了。

在《形而上学思想》(*Cogitatia metaphysica*)中,斯宾诺莎把生命界定为**努力**("生命是这样的力,一物凭借此力坚持自己的存在")。当德勒兹把生命当作欲望多变的内在性场域时,他给出的是一个严格的斯宾诺莎式的生命定义。但是,从**努力**和欲望的角度来界定的生命在多大程度上可以与亚里士多德所说的营养潜能区别开来,并在总体上与医学传统的植物性生命区别开来呢?值得注意的是,当亚里士多德在《灵魂论》中解释营养灵魂的独特功能时,他用的一个词几乎让人想到斯宾诺莎对**自我保存的努力**的界定。亚里士多德写道:"它[trophē,营养]能保存其实体。……这类灵魂本原具有保存拥有灵魂的个别事物的潜能[*dynamis estin hoia sozein to echon auten hei toiouton*]。"[41]因此,营养生命最基本的特点不单单是生长,而首要的是自我保存。这意味着虽然医学—哲学传统努力仔细区别灵魂的各种功能,按照精神生命的高标准来调节人的生命,但德勒兹(和斯宾诺莎一样)把灵魂的范式带回到营养生命的低级规划中来。虽然德勒兹坚决否认亚里士多德的营养生命功能是主体性归属的缘由,但他不想放弃生命这一地带,并将这一地带等同于内在性平面。[42]

那么,"营养"的意思究竟是什么呢?在一篇重要的文章中,爱弥尔·邦维尼斯特(Emile Benveniste)试图为 trephein 这个希腊词(营养、生长、凝结)具有的许多经常是不一致的意义整合起来。"在现实生活中,"他写道:

> 把 trephō 译成"营养"实际上是最普遍的用法,但种译法不适合所有的例子,它本身只接受一个比较宽泛的意思和一个比较确切的意思。为了解释 trephō 的所有语义联系,我们必须把它定义为:"(通过恰当的方法)促进生长之物的发展。"……正是在这里,一种特殊的和"技术的"发展插入进来,它恰

恰就是“凝结”的意义。希腊语的表达方式是 *trephein gala* (od. 9. 246),现在必须按字面意义解释为“促进牛奶的自然发展,使其达到它所趋向的状态”。[43]

如果 trephō 的原意是“让一个存在者达到其努力达到的状态”,“顺其自然”,那么构成生命的潜能在其原义上(自我营养)就与保存自己的存在的欲望完全偶合了,也就是斯宾诺莎和德勒兹界定为绝对内在性的生命的潜能。

这样,就可能理解德勒兹何以要把一种生命看作是“潜能,彻底的至福”了。生命是“由虚拟性构成的”;[44]它是斯宾诺莎所说的与存在相偶合的纯粹潜能,而潜能,仅就其“不缺少什么”,是欲望着的欲望的自我构成而言,它即刻得到了祝福。一切营养,一切顺其自然都是幸福的,都感到自身的喜悦。

在斯宾诺莎那里,至福的观念与作为内在性原因的自我体验相偶合,他称之为“安于自身”,将其明确地定义为“伴随着作为原因的自我观念的喜悦”。沃尔夫森已经注意到,斯宾诺莎认为 *acquiescentia* 这个词源于 *mens* 或 *anima*,这可能与乌利尔·阿科斯塔(Uriel Acosta)将 *descansada* 与 *alma* 和 *espirito* 连用的做法相一致。[45]但是,更为重要的是,*acquiescentia in se ipso* 是斯宾诺莎的一个发明,在任何拉丁语词典中都找不到这种用法。斯宾诺莎脑中肯定有这样一个概念,作为内在性原因的一个表达方式,它相当于希伯来语的反身动词;但他不得不面对这样一个事实,即在拉丁语中,动词 *quiesco*“安定下来”和它的复合词 *acquiesco*“安宁”都是不及物的,因此不允许有 *quiescere*(或 *acquiescere*)*se* “安于自身”这样的形式出现(而相比之下,拉迪诺语为他提供了 *pasearse* 这一形式,在这个词中,施事者和受事者是同一个人,也许这样就可以提供反身的 *descansarse* 了)。他之所以想出了 *acquiescentia* 这个词,用介词 *in* 后跟反身代词 se 构成这个表达方式,原因就在

于此。*acquiescentia in se ipso* 这一语段指的是人类可达到的最高至福状态，是由一个臆想出来的希伯来语（或拉迪诺语）来表达内在性原因运动的顶峰。[46]

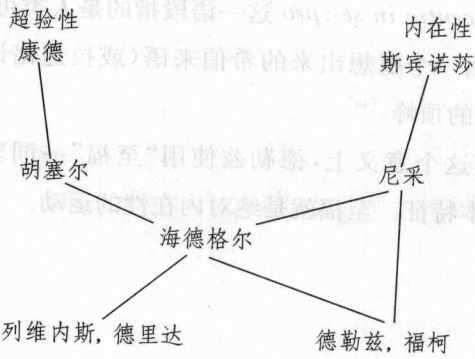
恰恰是在这个意义上，德勒兹使用“至福”一词表示“一种生命……”的根本特征。至福就是绝对内在性的运动。

视角

现在就有可能澄清下面的意义了，也就是说，作为福柯和德勒兹思想的遗产，我们在本章开始时所说的“生命”的概念必将构成未来哲学的主题。首先，有必要阅读福柯看起来有些晦涩的关于生命权力的最后思考，以及德勒兹看起来如此静谧的关于“一种生命……”是绝对内在性和至福的最后思考。在这个意义上把他们放在一起来阅读并不是搞平衡或简化；相反，这样一种结合表明两篇文章彼此纠正，彼此妨碍。只有通过这种最后的复杂化，这两位哲学家的文章才能达到他们所追求的目标：对福柯而言，是“以不同方式研究生命的概念”，对德勒兹而言，是并不只是直面死亡的一种生命，是不再度生产超验性的一种内在性。这样，我们就不得不在考虑主体性归属的每个原则中识别去主体化的发源地；我们将不得不在每种可能的至福范式中看到标志着屈从于生命权力的成分。

这就是“内在性：一种生命……”这个题目所包含的财富，同时也是它的含混之处。为了承继这项作为遗产的哲学任务，有必要重构一个谱系，清楚地区分现代哲学——在一种新的意义上它是一种生命哲学——中的内在性一脉和超验性一脉，这从下表中可窥见一斑：

此外，还有必要开始对“生命”这个术语进行谱系研究。我们应该已经说明的是，这项研究将证明“生命”不是一个医学的和科



学的概念，而是一个哲学的、政治学的和神学的概念，我们的哲学传统中有许多范畴都需要据此而重新思考。在这方面，区分有机生命和动物生命、甚或生物生命和思辨生命、赤裸生命和精神生命，就都没有任何意义了。生命作为不用知识的思辨将会在思想中有一个精确的对应物，将摆脱一切认知和意向性。哲学传统多少世纪以来奉理论和思辨生命为最高目标，而它们将被位移到新的内在性平面上。尚不确定的是，在这个过程中，政治哲学和认识论是否能在本体论方面保持它们目前的面貌和差异。今天，幸福的生命和西方的生物身体位于相同的地带。

注　释

[1]该文转载于 Michael Foucault, *Dits et écrits*, Paris: Gallimard, 1994, 4: 763。

[2]同上，第 774 页。

[3]同上，第 776 页。

[4]Theodore Wiesengrund Adorno, "Satzzeichen," *Akzente* 6, 1956.

[5]Gilles Deleuze and Claire Parnet, *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1977.

[6]J. H. Masmejan, *Traité de la pnctuation*, Paris, 1781.

[7]Gilles Deleuze, *Essays Critical and Clinical*, trans. Daniel W. Smith and Michael A. Greco, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, p. 112; 原文在 Gilles Deleuze, *Critique et Clinique*, Paris: éditions de minuit, 1993, p. 41。

[8]Gilles Deleuze, "Immanance: Une Vie..." *Philosophie* 47, 1995: 6.

[9]同上。

[10]同上，第4页。

[11]Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, trans. Mark Lester with Charles Stivale, ed. Constantin V. Boundas, New York: Columbia University Press, 1990, p. 98. 原文在 Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris: Minuit, 1973, p. 132。

[12]同上，英文版，第105页；原文，第143页。

[13]海德格尔和德勒兹之间的关系史——比如，通过布朗肖，以及当代法国哲学中经常未被承认的海德格尔因素——尚有待书写。然而，无论如何，德勒兹的海德格尔与列维纳斯和德里达的海德格尔迥然不同。

[14]Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy*, trans. Martin Joughin, New York: Zone Books, 1990, p. 67; 原文在 Gilles Deleuze, *Spinoza et le Problème de l'expression*, Paris : éditions de minuit, 1986, p. 58。

[15]同上，英文版，第172页；原文，第156页。

[16]同上，英文版，第180页；原文，第164页。

[17]中文版见吉尔·德勒兹，费立克斯·瓜塔里：《什么是哲学?》，张祖建译，湖南文艺出版社，2007年版，第262页，译文略有改动；英文版见 Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What is Philosophy*? Trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell, New York: Columbia University Press, 1994, p. 45。原文在 Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Qu'est-ce-que la philosophie*?, Paris: Minuit, 1991, p. 47。——译者注

[18]同上，中文版见第263—264页，译文略有改动；英文版，第46—47页；原文，第48—49页。——译者注

[19]同上，中文版，第251页；英文版，第40页；原文，第40页。——译者注

[20]同上，中文版，第282页，译文略有改动；英文版，第59—60页；原文，第59页。——译者注

[21]Deleuze, "Immanence: Une vie..." p. 4.

[22]同上，p. 5。

[23]中文版见[英]狄更斯：《我们共同的朋友》(下)，智量译，上海：上海译文出版社，1986年版，第39页，译文略有改动；英文版，见 Charles Dickens, *Our Mutual Friend*, Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 443。——译者注

[24]同上，中文版，第41页；英文版，pp. 444—445。——译者注

[25]同上，中文版，第44页；英文版，pp. 446—447。——译者注

[26]Deleuze, "Immanence: Une vie..." p. 5.

[27]Pierre Maine de Biran, *Mémoire sur le décomposition de la pensée*, in OEuvres, vol. 3, Paris : Vrin, 1988, p. 388.

[28]同上，p. 307。

[29]Deleuze, "Immanence: Une vie..." p. 5.

[30]同上，第 6 页。

[31]中文版见[古希腊]亚里士多德：《亚里士多德全集》(第三卷)，苗力田主编，秦典华译，北京：中国人民大学出版社，第 33 页，译文略有改动；英文版见 Aristotle, *De anima*, 413 a 20－b 10, in Aristotle in twenty-Three Volumes, vol. 8: On the Soul, Parva Naturalia, On Breath, trans. W. S. Hett , Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1986, pp. 74－75。——译者注

[32]中文版见[法]米歇尔·福柯：《性史》(第一、二卷)，张廷琛，林莉，范千红等译，上海：上海科学技术文献出版社，1989 年版，第 139 页；英文版见 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, *Volume I*: *An Introduction*, trans. Robert Hurley , New York: Random House, 1978, p. 144－145；原文在 La volonté *de savoir*, Paris: Gallimard, 1976, pp. 190－191。——译者注

[33]Gilles Deleuze, *Foucault*, trans. Séan Hand , Minneapolis : University of Minnesota Press, 1988, p. 92；原文见 Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris: éditions de Minuit, 1986, p. 95。

[34]Deleuze, "Immanence: Une vie..." p. 5.

[35]中文版见吉尔·德勒兹，费立克斯·瓜塔里：《什么是哲学?》，第 515 页，译文略有改动；英文版见 Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What is Philosophy*? p. 213。原文在 Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Qu'est-ce-que la philosophie*? p. 201。——译者注

[36]同上，中文版，第 515－556 页；英文版，第 342 页；原文第 342 页。——译者注

[37]Deleuze, "Immanence: Une vie..." p. 4.

[38]Spinoza, *Opera*, ed. Carl Gebhardt , Heidelberg: C. Winter, 1925, 3: 361.

[39]同上。

[40]参见 Victor Goldschmidt, *Le système stoicien et l'idée du temps*, Paris: Vrin, 1969, pp. 22－23。德勒兹在 *The Logic of Sense* 中引用了这段文字，第 147 页；原文见他的 *Logique du sens*, p. 198。

[41]中文版见[古希腊]亚里士多德:《亚里士多德全集》(第三卷),第41页,Aristotle, *De anima*, 416 b 12—20。希腊文见 Aristotle in *Twenty-Three volumes*, 8: 92。

[42]当亚里士多德用其思考自身的能力来定义智慧时,重要的是记得在他讨论营养生命及其自我保存的能力时,就已经考虑过一个自我指涉的范例。在某种特定的情况下,思维自身的原型就是营养生命的自我保存。

[43]émile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, trans. Mary Elizabeth Meek, Coral Gables, Fla.: University of Miami Press, 1971, p. 252; 原文见 émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, vol. I, Paris: Gallimard, 1966, pp. 292—293。

[44]Deleuze, "Immanence: Une vie..." p. 6.

[45]Harry A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958, p. 325.

[46]Acquiescentia 这个词既没有记录在埃斯蒂安的叙词表中,也没记录在图依布纳的叙词表中。至于 *acquiescere* 加 *in* 的离格结构(埃斯蒂安明确说明,在 *acquiescere in re aliqua, aut in aliquot homine, cum quadam animi voluptate, quieteque consistere et oblectari in re aliqua, in qua prius in dubio aut solicitudine anima fuisset* 的意义上),它从不与反身代词一起使用。

《存在的喧嚣》(节选)

阿兰·巴丢

陈永国　译

咫尺天涯

我与吉尔·德勒兹的非关系是一个奇怪的故事。

他比我年长,但不是由于年龄。40年前,在法国高师学习的时候,[1]我就听说能在索邦大学听到他那些了不起的讲演,题目广泛,从休谟到《新爱洛绮斯》,而且与其他人在其他地方所背诵的东西完全不同。德勒兹的讲演,我从别人手里借来笔记,让人描述这些讲演的格调、风格,以及发明了这些概念的那个人的相貌。但——甚至那时——我也没听过他讲演;我没见过他。

20世纪60年代初,我读他的著作,但在他的思想中没有发现能给我的探讨以重要支持或明显对立的东西,当时,我试图探讨萨特哲学,常常涉猎阿尔都塞、拉康和数理逻辑。这对于我的那些徘徊岁月来说与其说有用,毋宁说是独特的和有趣的。他的经典阅读(斯多葛派、休谟、尼采、柏格森……)和我的(柏拉图、黑格尔、胡塞尔)恰好相反。甚至在数学的问题上——我发现这也是他所非常感兴趣的——德勒兹的爱好是微分和黎曼的簇,从中他汲取了有力的隐喻(是的,我说的就是隐喻)。而我喜欢的是逻辑演算和

集合。斯宾诺莎似乎是我们的交叉点，但“他的”斯宾诺莎对我来说过去是（现在仍然是）一个难以识别的人。

接着是1968年的红色岁月，万森大学（University of Vincennes）的岁月。[2]由于我当时是毛主义者，所以，我们当时所说的作为“无政府欲望者”的哲学之魂的德勒兹就成了敌人，而更可怕的是，他参与了“运动”，他所授的课程是大学的核心课程之一。我从未缓和过我论战的锋芒：达成一致见解不是我的长处。我用那个时代最猛烈的言辞攻击他。有一次，我甚至指挥一支“部队”干扰他的课程。我以醒目的“流动和政党”为题写了一篇火药味十足的文章，抨击他提出的关于政治与群众运动之间关系的观点（或假设的观点）。德勒兹不但无动于衷，反而几乎父亲般地待我，说我是一种“知识自杀”。

和让-弗朗索瓦·利奥塔一样，他唯一真正生气的一次是我那不明不白的关于非终身讲师职的事，在他的印象中，我企图在弗朗索瓦·勒诺特和让·波莱尔的帮助下为政治目的而夺取系主任的职位。[3]他在那份谴责我要把哲学系布尔什维克化的文件上签了名——那份文件或许极尽吹捧之能事，或许表明了关于布尔什维克的一种极端狭隘的思想！此后，合法的三驾马车——德勒兹、夏莱特、利奥塔——便在毫无对抗的情况下重新夺取了“权力”。

德勒兹忠实于尼采；在思想上他并不满腔怒火。每一篇文本都必须从头读起，不能根据自己的兴趣去选择现在的实用性或回顾性。我听说他曾对我的一本小书《意识形态》表示赞同，[4]因为我在关于政治进程的核心问题上区别了“阶级”和“大众”。而几乎就在同时——这是“左派”力量解体的时期，仅就我从未放弃的对这股倾向的忠诚而言，我讨厌任何明确的标识——我宁愿把他对自发运动的辩护、他的“自由空间”理论和他对辩证法的仇恨，简言之，他的生活哲学和自然的一与全部，看作是“法西斯主义的”。

“布尔什维克”对“法西斯主义者”：真是天生的一对儿！

然而，几乎就在此后不久，我惊讶地看到他积极参与了反对“新哲学家”的一次公开介入活动。“新哲学家”声称纠正哲学家传统上采取的、被任意强迫保留的与舆论和媒体的那种关系，充当了共产主义“庸俗批判”的代言人。德勒兹准确地看到他们对思想自身构成了威胁。[5]我开始对自己说，一个新时期到来了，其他的反对派也都登上了舞台，概念的联盟转变了或被推翻了。

1982年，我发表了一部过渡性哲学著作《主体论》，[6]书中，我试图根据与当时政治环境相适应的一个框架以及我的马拉美和数理研究来重建辩证法。德勒兹给了我一个小小的忠告。仅就我当时所处的孤独状态（当时都一窝蜂地与左派联盟，都倾向于我所痛恨的密特朗主义），以及我从事的哲学研究所面对的那种极端蔑视的沉默而言，他的忠告使我感激万分。至少可以说他没有任何义务这样做。而更有趣的是，他本人已经答应与校长共进午餐，这在我看来实在是一件丑闻。而他却一定会大笑不止的！

请注意，除了极其罕见的官方场合（除了上课，我实际上抵制学校和系里的一切活动），在1982年我还没有真正“见到”德勒兹。我从未与他共进过晚餐，也未去过他家；我们从来没有一起共饮过什么，也没有一起散步交换过意见。天哪，此后直到他逝世，这些事情都没有发生过。

如在台球游戏中一样，互主体性的“步骤”往往是间接的。我通过与让-弗朗索瓦·利奥塔一次长时间的理论探讨才意识到哲学时代的变迁。那次讨论是在汽车里，从已经病重的夏莱特家回来的路上进行的。利奥塔后来把这次和平的会见比作前一天还是夙敌的两个对手“在宿营地”的一次会面。此后不久，利奥塔提议让我审读他那部自称为“哲学著作”的一本书，也就是《差异》。[7]我毫不犹豫地接受了；在《批判》杂志上发表的那篇文章用分析、比较和反对意见代替了关于对立的政治见解的简单综述。[8]可以说表达无

数次运动之生气的那些谩骂("布尔什维克!""法西斯分子!"),现在已让位于对知识不相容性的反思性确认(真理事件的哲学对立于后现代哲学),这在密特朗时代一致见解的冰层之下表达了潜在的未来思想。

1988 年,《存在与事件》的发表封闭了——而对我来说则是——进入了这个新时期的明确入口。[9]我逐渐意识到,提出关于多的本体论恰好与德勒兹针锋相对,我的研究不是针对任何别人的。德勒兹的早期著述表明有两个范式主导关于多的思考:(源自柏格森的)开放多元性的"生命"(或"动物")范式和关于集合的数理范式,后者还可以理解为马拉美所说的"星球"。有鉴于此,德勒兹就是第一个范式的当代思想家,而我则努力跻身第二个,包括其极端的后果,这种说法并非不准确。此外,"多"的概念是 1992 年到 1994 年间我们在书信往来中争论的焦点:他认为我把"多"混同于"数",而我则认为像斯多葛派那样主张虚拟的总体性或德勒兹所命名的"混沌宇宙"则是矛盾的,因为就数的集合而言,既没有普遍的集合,没有总体,也没有一。

公众逐渐认识到,把我们两人拿来作一番比较并不是件荒唐的事。1992 年,弗朗索瓦·沃何尔出于友谊为我的文集《条件》撰写的前言就是以德勒兹/巴丢的二重组合为基础的。[10]后来,埃里克·阿利埃兹从德勒兹的视角出发撰写了一篇当代法国哲学"报告",认为我的研究是"走出"现象学的步骤之一,而"走出"这个过程最终是由他的老师完成的。[11]

当然,问题既不是认同,也不是聚敛;而关系到一种直接对立,但在概念上却属于一个共同的信念,即对今天的哲学能够要求什么,它所必须处理的核心问题是什么:也就是说,对多的一种**内在的概念化**。

1989 年,在由《哲学年鉴》(*Annuaire philosophique*)代表的改善哲学批评现状的短暂尝试期间,我写了一篇论《褶子》的文章,这

是我主动做的真正令我满意的一件事。[12]我深受感动，对那本书极感兴趣。我认为我的评论完全公正，没有任何妥协。那些记忆力很好的人认为我对德勒兹进行了长达15年的政治侮辱之后，没有“权利“——在没有调解性自我批评的情况下——像我那样赞扬他。这绝不是我的看法。带有事件印记的系列政治事件是一回事；哲学的永恒，即便是在政治条件下建构的，则是另一回事。德勒兹似乎也不那么看。读了我的文章之后，他寄给我一封认真的、极端友好的、几乎是温柔的信。他在信的结尾说，在这种情况下，他唯一能做的就是反过来对我的一些概念发表见解。听了这番话，我终于确信，我们在事先没有作出任何决定的情况下构成了相互矛盾的两驾马车。

一段真正持续的理论辩论开始于1991年。是由我开始这段辩论的，而且，对我来说，是下面三个因素突然聚合在一起的结果：

一、德勒兹多年来一直与瓜塔里在聚合和准融合的语境下合作的事实。难道这次不能在偏离或对立的情况下进行一次“合作”吗？毕竟，在他的序列理论中，偏离始终占优势，而聚合仅仅被认为是具体化的“封闭”状况。

二、“携起手来”我们至少能够达到总体的、积极的和平这样一个信念，就“哲学的终结”这个万能主题达到主动的休战。

三、复兴伟大的古典争论的想法，那些古典争论既不是关起门来自得其乐的自家争吵，也不是微不足道的“辩论”，而是尖锐的对立，力图直接切入不同的概念创造相互分离的敏感话题。

有鉴于此，我向德勒兹提出建立联系，因为这对在确凿的混淆的清晰性（或模糊的明确性）中建立我们活动的偏离是必要的。他回答说同意这样做。

当时，他正进行与费立克斯·瓜塔里的一个决定性的（聚合性）合作，即《什么是哲学？》，[13]该书取得了巨大的应得的成功。书中德勒兹宣布他将在我论《褶子》的文章发表之后动笔展开我们的

争论。为了作好这方面的准备，我把在国际哲学学院的四个讲座用来讲授德勒兹和瓜塔里的这部畅销书，既没有轻描淡写（我实际上进行了详细讲解），也没有降低我的批评格调。[14]

在我看来，此时的德勒兹对把我们的书信计划付诸实施尚有些犹豫不决。我完全明白这种犹豫不决是由许多烦恼促成的，而且是长时间积蓄起来的：比如，瓜塔里的逝世就仿佛断了他的左右臂，还有他自己越来越糟的身体，这使写作行为本身成了一件战功，每天拼命从对手那里夺得几个小时的时间。我们每个人每天都要收到那些长长的、写得歪歪扭扭的信件，在我们的手里颤抖着，同时还要确定是否能够明白写作——思考——是否能够取得非常痛苦的逃避现实的胜利。而且，不管他多么不计前嫌，不管在学说和生命方面他的方向多么明确，即走向创造性的证实和新经验，德勒兹都毫无疑问具有全世界的最充分理由不把他那巨大的哲学声望与我自己的追求联系起来，不管二者之间的对比多么鲜明。他为什么要为我这个曾经大肆辱骂他的人做事呢？即便已经成功地在争论之后达到了和解，甚至建立了兄弟友谊，但我和他之间毕竟没有共同点。

他给我写了一封信，肯定地说就目前的身体状况而言他没有时间再继续通信往来了，这证明我的担心是对的。他愿意写一封信，进行详尽的评价，提出一些问题。我接到了这封令人钦佩的信，并试图在回信中说明我自己也处境相同。他又回了信，通信就这样又继续下来了：不可能的事竟然开展起来了，被宣布为不可能做的事竟然成了现实。数十页的书信稿叠起来了。

1994年末，我们决定结束这个项目，不再继续了。因为对我们两个人来说，该说明的问题都已经澄清了。此后不久，德勒兹写信给我，说在重读了那些信件之后，他发现它们太“抽象”，不切合实际。他非常唐突地宣布已经毁掉了那些信，明确地表示他反对任何人以任何形式流传这些信件，更不用说发表了。

当时，我认为这个最终评价就是否定我们之间的交往，感到非常不爽。由于我们仍未见过面，而就我们在生活上的差异和生存的流动而言，我觉得应该是某种外部原因或某种模糊的算计影响了我们，就像普鲁斯特小说中的人物为距离引起的谜团所苦一样。

然后传来了那突如其来的噩耗——这噩耗把这些信件变成了私人财宝，变成了一笔馈赠，[15]最后的一次慷慨之举。

当贝诺瓦·桑特尔以哈切特出版公司的名义让我写评论德勒兹思想的文章时，我对自己说这是在他死后我写给他的最后一封长信。我不会“讲述”——描述——他的思想，而是完成那不可能完成的任务：在某种意义上，一种充满了冲突的友谊从来没有发生过。

哪个德勒兹？

德勒兹的形象是同时既激进又温和，既孤独又善交际，既是生机论者又是民主派。人们普遍公正地认为他的学说促进了欲望的异质的多元性，关注对差异的重视和证实，因此构成了对各种总体性的概念批判，而在实践上，他始终与参与斯大林主义或毛主义的运动保持一定的距离——这甚至连福柯都没有做到。人们认为他保留了用身体对抗各种恐怖的形式主义的权利；他对制度精神毫不让步，而经常提倡开放和运动，进行没有既定标准的实验。在只接受事例和独特性的思考方式上，人们以为他坚决反对辩证法压倒一切的抽象。人们同样以为他参与了现代（后现代？）的“解构”，因为他对再现进行了一次决定性的批判，用感觉的逻辑代替了对真理的追求，以创造性的生命内在性之名与超验观念进行斗争。总之，他通过反对本质的定居法则，促进了各种危险现实、发散序列和不可预测之创造的游牧法则，为形而上学的废墟作出了贡献。对这种后形而上现代性的证实散见于他的各项研究之中：画家（弗

朗西斯·培根)、作家(普鲁斯特、麦尔维尔、刘易斯·卡罗尔、贝克特……)欲望的起伏(扎赫尔-马佐赫)、意想不到的哲学家(怀特海、塔德、司各特……)、隐喻化的数学(黎曼)、无数的电影制片人、数不清的(除他自己之外)几乎没听说过的作者,以及讨论模糊不清的问题的大量文章或小作品——涉及从社会学到生物学、从美学到说教、从语言学到历史等学科,他将对所有这些进行重新思考,并予以炫目的表达。实际上,所有这些研究都在瞬间集中于一个曲折而肯定的网络之中,与哲学学科的小心翼翼和经典相去甚远。

最后,由于对他所处时代的每一方面都抱有新奇之感,调节自己的思想使之适应事件的闪光外表,同时使他那魔幻般的写作适应意义在不同地带的穿行,人们认为德勒兹实际上是向古典的莱布尼茨作出了让步,发明了当代的巴洛克,在这种巴洛克中,我们对多、混合以及摆脱共同规则的多元宇宙的共存——也就是行星民主主义——的欲求就能够达到自我实现而展开它的褶子了。简言之,我们的德勒兹是思考世界**混淆**的快乐的思想家。

一的更新的概念

在哲学上,世界的混淆无疑首先意味着它既不能解释为一,也不能解释为多。这个世界并未被放在意义的可识别的运动(比如,历史的意义)之内,也没有一成不变地被分成或实际分解为表意的因素(如把无产阶级与资产阶级清楚地分离开来,赋予帝国主义、社会主义和非联合阵营之间的游戏以意义的那些人的观点)。德勒兹最初确实宣布放弃根据一和多来分配存在,任何现代思想所采取的方法论最初都要把自身放在这种对立之外。对他来说,重复之所以是一个主要的本体论概念,恰恰因为它既不能被看作一的永恒性,也不能被看作多的可识别的术语,而是**超越**这种对立:

“重复不再是一的永恒性也不是多的相似性”(《差异与重复》,第126页;译文有所改动)。在更一般的意义上,“没有一也就没有多”(《福柯》,第14页)。

但是,如德勒兹所一贯认为的,超越一种静止的(量的)对立,结果总是导致其中一个术语的质的飞跃。与普遍接受的形象相反(把欲望无序的多和无目的的流动释放出来的德勒兹),甚至与他明显玩多/多元性之对立游戏的著作(“只有罕见的多元性”,同上)相反,恰恰是一的发生——德勒兹重新将一命名为一——全部——构成了思想的最高目标,也正因为如此,思想才变成了神圣的东西。把注意力放在思想热烈的震荡而非清晰的内容之上,我们只需听听下面的宣言:“代表由数千种声音构成的多的单一声音,代表所有水滴的单一海洋,代表所有存在者的存在的单一喧嚣。”(《差异与重复》第304页)我们也要提醒那些天真的人们,他们以为对德勒兹来说,一切都是事件、惊奇和创造,“所发生的事件”的多元性不过是一个令人误解的表面,因为对可证实的思想来说,“存在是独一无二的事件,所有事件都在存在中相互交流”(《感觉的逻辑》,第180页)。“存在——也就是意义——就是在所有事件归为一的真空的立场,就是所有意义归于一的无意义的表达”(同上;译文有所改动)。

几乎可以肯定,德勒兹的基本问题不是把多释放出来,而是思考一个更新的一个概念。如果多在作为幻象的生产之内是**完整**可见的,那么一是什么呢?或者可以这样说:为了使这个整体的每一部分的存在——绝不是独立的或出乎意料地出现的存在——只成为“拥抱这个世界的那种有力的无机生命”的一个侧面表达,那么,这个整体又是如何得以确定的呢?(《电影2》,第81页;译文有所改动。)

所以,我们首先要说明的是,我们必须认真地在德勒兹的著作中找出一种关于一的形而上学。他本人表明了这种形而上学的前

提:“代表一切事件的单一事件;代表所发生的和所言说的东西的同一个单一的**非流体**;代表不可能的、可能的和真实的东西的同一个单一的存在者”(《感觉的逻辑》,第 180 页;译文有所改动)。所谓欲望的民主的真正基础事实上就是获得这个“单一性”的过程。

“纯化的自动化”

认为德勒兹的评论是鼓励自治或让地球上进行欲望生产的主权个体实现无政府的理想,这也是错误的。持这种看法的人没有充分认识到“机器”一词的字面意思,德勒兹不仅将其用于欲望(著名的“欲望机器”),而更多地用于意志或选择。这个概念严格禁止在任何时候把关于我们自己的观念作为我们思考或行动的源泉。一切都源自很远的地方——实际上,一切都“已经存在了”,都在一的无限和非人类的资源之中。

我们通过例子来说明选择的理论。第一个步骤是确定一个真实选择(德勒兹描述为带有“生存之决定因素”的选择,《电影 2》,第 177 页),其关键因素并不是所论选择的明显条件,而是“人们选择的生存方式”(同上)。从这里,我们可以一下子过渡到克尔凯郭尔的著名命题:一个真正的选择绝不是这或那的选择;而是进行选择的选择,即在选择与不选择之间进行的选择。以这种方式脱离任何特定的关键因素,选择便采纳了“与外部的绝对关系”的形式(同上)。但如何理解这样一种关系的绝对性呢?它意味着无机生命的力在我们体内发生作用,意味着——全部**通过**我们而实现。结果,选择就由于自治而越来越“纯洁”了:在现实中,我们是自己选择自己,绝不是再现哲学所说的那样是决策的中心或场所:“只有被选择的人才能作出好的或有效的选择”(同上,第 178 页)。这个自治的比喻很容易与生产意义的“机器”这个比喻联系起来,它再现了真实的主观理想,这恰恰因为它废除了所有的主观意图。作

为积极施动者的外部占据了一个身体，选择了一个个体，让它去在选择中进行选择："思想从外部夺取的恰恰是自治，以这种方式被纯化的自治，成为思想中不可思考的东西"（同上，译文有所改动）。[16]这种"纯化的自治"无疑更接近于德勒兹的准则，而与1968年蓄着小胡子的好战者们的欲望标准相去甚远。如我们刚刚看到的，我们这里关注的是思想状况，而这些状况是纯化、清醒以及集中明确地接触一的内在主权的问题。我们必须通过持续地放弃明显的需求和已占据的位置来获得那个空旷的地方，那个被非人格力量所占据的地方，我们被迫让思想通过我们而存在："今天的任务是要让空洞的方形旋转，让前个体和非人格的单一性说话"（《感觉的逻辑》，第73页）。思想不是一个人能量的自发性溢出。它是只能通过最艰难地**战胜自我**才能获得的受制于世界的力。

按照这种理解，德勒兹所说的思想就与平均主义或"社团主义"的标准相反，而具有十足的贵族派头。思想只存在于一个等级制的空间之中。这是因为个体要想达到被前个体的决定因素所束缚，也就是被一一全部的力量所束缚的程度——而对于一一全部而言，这些个体只不过是微弱的局部构型——它就必须超越自身的局限，必须以无限虚拟性对他们的现实进行凝固和分解，而这种无限虚拟性则是现实的可证实的存在。并非所有的个体都有这个能力。必须承认，存在本身是中立的，平等的，超越一切评价的，也就是尼采所说的生命的价值是不能够评价的。但是，"事物不平等地居于这种平等的存在之中"（《差异与重复》，第37页）。这始终是认识"一个存在者是否……超越其局限而到达它所能到达的极限"的问题（同上）。结果，最重要的就是根据"从权力的观点来考虑事物与存在者之间的一个等级制"这个角度去思考问题（同上）。

这个属性看起来不管多么自相矛盾，但如果应用到声称从尼采那里获得灵感的人身上（尽管尼采本人深怀一种高尚的道德情操），就有必要坚持认为德勒兹的思想状况是禁欲主义的。这从根

本上说明了德勒兹与斯多葛派的亲缘关系，而不能说明他们也把存在直接看作是总体的事实。我们不应为“无政府”一词的使用而误导，以为它指的是单一性的游牧主义，因为德勒兹特别解释了“戴皇冠的无政府”，因此，关键的——实际上最重要的——是考虑到皇冠。这主要讲的是奉行禁欲主义而抛弃“过去的生活经验”和“事物状态”的那些存在者，而正是这些经验和状态构成了他们情感的、知性的或社会的现实，他们有能力超越自身的局限，到达“他们可以实现狂妄野心的地方”（同上）。

结果，这种生命哲学就像斯多葛哲学一样（但一点不像斯宾诺莎哲学，尽管德勒兹对斯宾诺莎报以敬意）从本质上变成了死亡哲学。如果思想的事件就是让我自己被选择（德勒兹的命运形式）、并通过纯化的自治而任凭狂妄野心驱使的那种禁欲权力，如果思想的存在就是粉碎我的现实、消解我的界限，如果这个现实和这个界限同时也是粉碎和超越它们自身的同一个“东西”（因为确切说只存在着一——全部），如果强大的无机生命既是把我放在极限同时又是激发我超越这个极限的理由（仅就我已经克服了超越的权力）：那么，不言而喻的是，被比作生命内在时刻的思想的事件这个比喻就气息奄奄了。因为死亡最密切地相关于它所影响到的个体，**同时**又与这个个体处于一种绝对非人格的或外部的关系之中。在这个意义上，死亡**就是**思想，因为思考活动恰恰包括通过禁欲而到达个体被非人格的外部所凝固的那一点，这个非人格的外部也同样是个体的真实存在。

在一曲真正的死亡赞歌中，德勒兹宣布了思考与死亡的这种认同，他步履轻松地走上了布朗肖走过的路，颂扬“死亡的非人格性不再表明我在自身之外消失的那一时刻，而是死亡消失于自身的时刻，以及最单一的生命为了用它自身代替我而采纳的外形”（《感觉的逻辑》，第 153 页）。

“单调的”生产

在这种哲学中，一是主权，权力等级是禁欲，而死亡象征着思想。既如此，就不能指望这种哲学致力于研究具体事物不可穷尽的变体，尽管常常有人认为它能进行这样的研究。

当然，德勒兹的方法所要求的起点始终是具体个案。这就说明对他来说，在表面看来是“教条的”论文（如《差异与重复》）、属于古代哲学史领域的文本（《哲学中的表现主义：斯宾诺莎》）、与当代大思想家的对话（《福柯》）、对某种特定艺术的历史探讨（《电影 1》和《电影 2》）或对某一作家的沉思（《普鲁斯特与符号》）之间，其实并没有什么表意的差异。这始终是表示一个概念的特殊个案的问题。如果你不从一个特殊个案开始，你就必然从一个概念到这个概念所包含的变体进行研究。这样，你就重新确立了柏拉图的超验理念，表明你并不忠实于德勒兹常常提醒的尼采式研究，这种研究把“推翻柏拉图主义”当作当代哲学的使命。内在性要求你置身于思想已经开始的地方，尽可能接近某一单一的个案和思想的运动。思考活动“在你背后”发生，你受思考活动的推动和限制。而个案的品质就包括在这种情况之中。

这也说明了德勒兹的读者为什么常常惊讶不已：经常使用自由间接的文体，或者故意让读者难以确定“谁在说话？”比如，如果我读道“力中力，如果没有外部的折叠，不在人内部创造一个自我，人就无法折叠构成他的那些力”（《福柯》，第 114 页），这是福柯的陈述吗？或是一种阐释吗？或只不过是德勒兹的一个命题？因为我们在这句话中读出了他对尼采的解读（在形态上**构成**人的那些能动的和反动的力），正如我们注意到他后期著作中常常出现的一个重要概念即褶子的概念一样。然而，我们不得不说这个句子是出于冲动而写的，既影响福柯又影响了德勒兹的那股冲动，是另一

股冲动、另一次限制的个案。在这个意义上，仅就各自身份的消解以及思考活动总是包括让非人格的单一性“说话”这个事实而言，我们完全可以说所论的这个陈述**变成**了福柯的话，或者**将成为**德勒兹的话。

但是，当你想象具体个案所带来的限制使德勒兹的思想成为对标志着当代思想之特点的多样性的巨幅描写或收集的时候，你就开始误入歧途了。你接着会以为这种做法把个案包括在思考活动之中了。事实并非如此：个案从来就不是思想的客体；相反，由于内在于最终达到自治的、属于思想自身的目标，内在于“由始至终”对思想权力的行使，所以，个案正是推动思想、非人格地表达思想的东西。因此，完全符合逻辑的是，在开始无数个看似各不相关的个案研究时，在接触由斯宾诺莎和扎赫尔-马佐赫、卡梅洛·比尼和怀特海、麦尔维尔和让-卢克·戈达尔、弗朗西斯·培根和尼采组成的冲动时，德勒兹开始了概念的生产，我将毫不犹豫地称这种生产为**单调的**，构成了一种非常特殊的重点或对有限的概念进行的几乎无限的重复，以及精湛的名称变化，在这种变化之下，所思考的东西本质上是一致的。

因此，异质性的权利同时既是必要的又是有限的。思考活动只能在思想个案的巨大冲动之下开始；思考开始于一个原理这种情况被排除了。每一次开始都是一个单一的冲动，因此也呈现一个单一的个案。但是，以这种方式开始的研究注定要重复：[17]在这种重复中，一种权力的不可改变的差异发生了效用。

仅以电影为例。一方面，德勒兹以令人窘迫的非专家的渊博知识单独地分析了一部又一部作品。另一方面，这种分析的最终结果变成了一个概念宝库，德勒兹从一开始就把所有这些概念联系起来，即运动与时间，并予其以柏格森所指的意义。电影，以其多产的影片、作者和倾向，构成了一个能动和限制的组合，在这个组合中，德勒兹占据了一个空位，他必须在这个个案的严格束缚之

中再次覆盖他的能力范围，重铸他已经生产的东西，重复他的差异，使其更尖锐地区别于其他差异。正因为如此，影迷们才总是发现很难把论电影的两部巨著付诸实践，因为不管关于单个影片的描述多么挥洒自如，这种可塑性都似乎倾向于哲学，而非以任何方式提出便于影迷们用来强化自己观点之权威性的简单的批评论断。

实际上，德勒兹绝没有把他对与电影相关的思想个案的研究（不管这种研究多么彻底）看作是一种电影理论的生产。《电影 2》的结尾绝对清楚地说明了他的整个研究就是对概念进行创造性的重复，而不是对电影艺术本身的理解："电影理论并不针对电影，而针对关于电影的概念。"（《电影 2》，第 280 页）电影本身是"对影像和符号的一种新实践"（同上）；但思想的客体绝不仅限于具体符号和影像的现象。相反，由于"电影的概念不是在电影中给出的"，"哲学就必须生产作为概念实践的[电影]理论"（同上；译文有所改动）。我们可以这样认为，在电影个案的具体限制下，（德勒兹的哲学）再次、而且总是从头开始，使电影处于一个**它不可能自在**的地方。

因此，有必要认为德勒兹的哲学只是"具体的"，因为在他看来，概念是具体的。这绝不是说概念是关于具体事物的概念；而是与所有实在相同，它标志着对某一局部权力的非人格利用，这个局部权力必然通过具体个案显示为思想，而存在的独一无二的声音也是通过具体个案而赢得听众的。

当德勒兹确定哲学就是实践、"不比其客体更抽象"时（同上），我们必须这样理解：概念的实践和其他任何实践一样都是具体的。但是，我们不能据此推断具体个案的多元性确实就是一种哲学的具体特性。当言与行都已结束，德勒兹散文中激起的个案的众多涟漪只具有一种附加价值。重要的是这些概念本身的非人格力量，它们在内容上从未涉及某一"特定"具体的事例，而**涉及其他概**

念:“一种电影理论不是‘关于’电影的,而是关于电影生成的概念的”(同上,译文有所改动)。这些个案的全部意义就在于这种生成,但所生成的东西与生成的力绝没有共同之处。最终,概念不是“××的概念”,而仅仅在运动中与最初的具体个案相联系,与供人思考的东西毫无关系。正因如此,在论电影的两部巨著中,我们看到德勒兹提出关于运动和时间的理论,而电影则逐渐被消解和忘记了。

因此,有必要认为德勒兹的哲学非常系统,因为所有冲动都根据一条不变的权力路线而被包括进来,这恰恰因为它完全拥有了一个特殊地位。在我看来,也正是由于这个原因,才可以把德勒兹的哲学看作是抽象哲学——至少在“抽象的”这个形容词意思准确的情况下。所谓“抽象”,并不是说它进入了它所拒绝接受的东西:也就是包括具体个案的一般性。简单地说,这里所用的衡量标准是概念之间关联的看似有机的一致性,而这种一致性又通过最大量的个案而具有了能动性。千万不要忘记的是,众多偶然的个案使之接受这种检验的东西始终以为是与自身相同的。因为事实是,一个概念在穿行于无限制的个案之后又与自身团聚了,它灵活地抵制召唤它回归并欲改造它的任何因素,这构成了对这个概念的唯一可能的原始证明。

下面是检验德勒兹哲学的几个指导原则,我认为,它们既忠实于德勒兹哲学的精神,又远远脱离了围绕这种哲学所构成的信念:

1. 这种哲学是围绕“一”的形而上学建构的。

2. 它提出了提倡出世和禁欲思想的伦理学。

3. 它是系统的和抽象的。

在我看来,第二点和第三点是比任何其他东西都珍贵的优点。第一点很复杂,会招致我说过的我们在通信中进行的一种争论。一种争论,而不是辩论:因为就其高贵和系统的性情而言,德勒兹蔑视辩论。他在著述中申明了这一点——使一些敏感之人非常懊

恼，因为对他们来说，只有辩论才能检验哲学和议会民主的同质性。

尼采和我都不相信这种同质性。因此我们面临的问题不是辩论，而是耐心地检验我刚刚总结的三条原则。就我个人而言，就我为重新梳理而非推翻柏拉图主义而付出的努力而言，我相信这些原则的确存在。

存在的单义性和名称的多元性

在哲学上，可以说我们的时代已经被打上了存在问题之回归的印记。正因如此，我们的时代才是海德格尔的时代。在一个批评的世纪和现象学的插曲过后，他进行了诊断，然后旗帜鲜明地把思想与其原始追问的重新组合作为自己研究的主题，这个原始追问就是：究竟如何理解存在者的存在？[18] 当该说的话说了，该做的事做了之后，人们确信这个世纪就是本体论的世纪了，而这样的命运比它所导致的“语言学转向”要重要得多。这次转向使语言、语言结构和语言资源成为每一门知识探究的超验客体，而哲学则要么是普遍的语法，要么是不中用的逻辑。但是，当我们阅读语言学转向的唯一真正的思想家维特根斯坦的时候，我们发现，《哲学研究》中最具概念张力的时刻恰恰是一个卓越的本体论基础得以奠定的时刻——永恒客体论。我们还发现，最后一句话属于沉默的、超认知的或神秘的直觉，它超越了认知命题所局限的逻辑结构，偏偏向我们提出了这样一个重要的问题：我应该做什么？如果世界的极限真的就是语言的极限，那么，结果必然是，无论是什么决定了思想的命运，它超越了世界的极限，也同样超越了语言的极限。这意味着科学命题（再现世界某一部分的命题）的合理性或意义就只能通过语言分析而得到保证（这是主要残余），然而，思想的最高权力却不是这种分析，而是探讨世界本身的**价值**。在维特根斯坦

那里，与存在相关的问题破坏了语言——如果指的不是语言的用法，那至少也指语言的**终极目的**。[19]

在这个意义上，德勒兹绝对属于这个世纪。他的思想既不依附于分析思潮，他憎恶分析哲学的语法和逻辑化推演；也不可能依附于现象学潮流，他严厉地批判现象学把生存现实简化为意识简单的意图对应。

德勒兹提出的问题是存在的问题。以作为一的存在的本体前理解为基础，在无数偶然的个案的范围之内，他的著作始终关怀对思想的思考（思想的行为，思想的运动）。

对此不可能过分强调，因为批评和现象学阐释已经把他的著作神秘化：德勒兹只单纯地把哲学等同于本体论。如果忽略了下面这些清楚的宣言，那就等于忽略了一切："哲学与本体论相融合"（《感觉的逻辑》，第 179 页），或"从巴门尼德到海德格尔，所发出的都是同一个声音……单一的声音造成了存在的喧嚣"（《差异与重复》，第 35 页）。哲学作为思想的声音，作为表达的喧嚣，其历史上的统一者就是存在本身。从这个观点出发，德勒兹的哲学绝不是批判哲学。它不仅可能思考存在，而且只能有思想，因为存在同时在思想内部构成和表达自身。当然，思想是差异和差异的认同；它始终构想"在形式上不同的若干意义"（同上）。思考的冲动在多元性（意义的多元性，个案的多元性）中显示为生命力；然而，德勒兹马上接着说：对思想来说，重要的不是多的形式区别。重要的是，所有意义，所有个案，都"指……一个单一的被表意的实体，一个本体实体"（同上）。在这个意义上，**每一个**哲学命题都是德勒兹所称的"本体论命题"（同上），它就言与思的存在资源问题重申了一个最高信念。巴门尼德认为存在和思想是同一回事。德勒兹把这个原理改为："所发生的和所说的是同一回事"（《感觉的逻辑》，第 180 页）。他又说："单义性的存在固存于语言之中，在物中发生；它用存在的外部关系衡量语言的内部关系。"（同上；译文有所改动）把

存在作为衡量内部关系与外部关系的尺度，这种对存在的信任与古希腊人何其相似乃尔！句子与所发生的事件在一的统领下以本体的形式同时出现，这对“语言学转向”又是多么冷淡！

在这些条件下，如何把德勒兹与海德格尔区别开来呢？当然，显见的差别则在于那位德国人先知先觉的、动情的、学究气的风格，以及那位法国人令人警惕的拐弯抹角和断续闪现的火花。这是一个非常复杂的问题：我倒以为，德勒兹在一些批评观点上（差异，开放，时间……）并不像人们所说的那样、也不像他自己所认为的那样离海德格尔那么远。仅就一些明显的区别而言，我们可以说，对德勒兹来说，海德格尔仍然是、而且永远是纯粹现象学的。我们该如何理解这一点呢？

海德格尔的局限

“庸俗”现象学的首要前提是：意识“趋向于物，在世界中获得意义”（《福柯》，第108页）。这就是现象学所命名的意图性。思的思考活动（哲学的唯一目的）可以从这样一个表意的指向开始，这是德勒兹所拒斥的说法，而且有两个趋同的理由。

首先，意识绝不能直接构成思想探讨的起点。实际上，我们知道我们只能在某一范围之内、根据某一种力、在与外部某一非人格的需要相接触时才开始思考。在这些条件下，思想的根源绝不在意识之中。事实上我们可以说，开始思考的时候，有必要摆脱意识，“变成无意识”。如德勒兹变换马克思的话所说，“一方面意识的本质是虚假的，另一方面，问题的本质逃离意识”（《差异与重复》，第208页）。

其次，而且是最重要的，意图提出思想，而意图取决于一种内化的关系：意识与其客体、观念与观念的客体、智力与智力的客体，或用萨特的话说，就是自为与自在之间的关系。思想事先假定存

在的多元形态是相互外在的，任何形态都没有把其他形态内化的特权（如人们声称意识所拥有的这种特权）。这里重要的恰恰是存在的平等，而这种平等意味着实在的东西与其他物没有丝毫**内在的**关联，这种说法中没有任何矛盾。我们甚至可以肯定，对作为一的存在的绝对崇敬事实上要求它的每一个内在的具体实现都必须与所有其他具体实现处于一种非关联的状态。德勒兹以福柯之名（或在福柯个案的束缚之下）表明，看与说、物与词构成了存在（或思想）的完全相互脱节的语域："我们看不见我们所说的，我们也不说我们所看见的"（《福柯》，第 109 页）；结果是："知识不可简约地加倍了，因为它涉及说和看，语言和光，这就是之所以没有意图性的理由"（同上）。

难道这与我们前面说的——也就是所发生的与所言说的是同一回事——不矛盾吗？没有任何矛盾。恰恰因为所发生的和所言说的是同一个存在，在物与词——相同者的具体实现——**之间**才没有意图关系。因为如果有这种关系的话，那么在主动端（直接性，名）与被动端（客体，所说的物）之间就存在着不平等。然而，存在在其所有形态中以相同的方式"发生"——比如在可见的事物与语言中（还可以举其他例子）。因此，在假定名与物或意识与客体之间存有一种意图关系的时候，我们必然打破一的表达主权。如果有人提出反对意见，说这些形态至少最小限度地"相关"，因为它们都是一的形态，那么，我们只能回答说这种关系的本质是非关系，因为它唯一的内容就是一的中立性平等。毫无疑问，正是在这种非关系的实践中，思想才与构成它的存在处于最忠实的关系之中。这就是德勒兹所说的"分离式综合"：我们必须根据一来思考非关系，而这种非关系又是由于一把各种相关的条件相互分离开来才得以确立的。我们必须坚定不移地进行这种分离活动，这就是所说的存在的权力。我们还必须说明"非关系也是一种关系，甚至是一种更深刻的关系"（同上，第 63 页；译文有所改动），因为正

是思想根据发散的或脱节的运动而不断进行分离活动的，证明了一的无限和平等的多产。但这种分离式综合就是意图的毁灭。

我们因此可以清楚地说，德勒兹所说的海德格尔的局限就在于，海德格尔明确批评意图性、推崇存在的解释学的做法半途而废了，因为他没有达到彻底的分离式综合。这种做法甚至保留了关系的主题，即便其形式很复杂。

当然，德勒兹承认海德格尔的做法值得敬佩：有“一种趋向于存在的……对意图性的超越”（同上，第 110 页），正如意识—客体（或意识—存在）的关系由于从现象学到本体论的过渡而遭到破坏一样。而且，在坚持一的命题的同时，德勒兹只能证明这样一个事实，自反主体与客体、内在性与外在性构成的不对称的二元组合被“揭示与掩盖的统一”取代了（同上）。

然而，对德勒兹来说，如果海德格尔超越了意图性，那也不过是在另一个维度上继续保持本体论的亚层面，包括存在已经实现了的各个维度之间意义的关系或群体。正是由于这个原因，德勒兹宣布，对海德格尔来说，“光和看都打开了一种言说的空间，就好比表意萦绕着视觉，视觉反过来也隐含地表达意义”（同上，第 111 页）。海德格尔把存在的统一解释为解释学的趋同，即一种神秘解释的关系，这种关系可以在存在得以揭示的维度（这里指视觉与语言的维度）中得到解释。（不同于福柯）他没有看到本体的统一不是存在者之间的和谐或交流，甚至不是可以在一切物质理由之外思考关系的一个“间歇”，而是与所有关系形式相关的各个条件的绝对非关系或不偏不倚。虽然海德格尔在谈烦的时候非常动情，但他看待存在在毫不相关的序列中分布的方式却从根本上是冷静的，这恰恰由于他的解释学背景。虽然他为开放的空间辩护，但把所有分离、毫无相似性的区别以及未解决的发散性重新折叠和关闭起来，而恰恰是这些分离、区别和发散**证明**了一的平等和中立性。用尼采的话说，海德格尔是一个擅搞阴谋的牧师，他破坏意图

性和意识仅仅是为了更微妙地阻碍分离式综合。最终，他没有走出现象学，就是说，现象学“太平和，把太多的东西神圣化了”（同上，第113页；译文有所改动）。

德勒兹与海德格尔之间的共同信念是哲学仅仅探讨存在的问题；他们之间分歧的真正原因是：对德勒兹来说，海德格尔并不把存在的根本命题看作是**达到其自身目的的一**。他不持这种观点是因为他并没有假设存在的**单义性**的后果。海德格尔不断让人们想到亚里士多德的原理：“存在[在各种范畴中]以各种意义被言说。”[20]德勒兹不可能同意这个“各种”的说法。

存在的单义性

这把我们带入德勒兹思想的核心。事实上，完全有理由认为，庞大的个案教育（电影，精神分裂症，福柯，黎曼，**资本**，斯宾诺莎，游牧民等等）的唯一功能就是不知疲倦地——以取之不尽的天才——证明这一句话：“迄今为止只有一个本体论命题：存在是单义性的”（《差异与重复》，第35页；见本书后面的选文[附录：“存在的单义性Ⅰ”和“存在的单义性Ⅱ”]）。当德勒兹肯定哲学与本体论的同一性时，他在同一句话中又加上了“本体论与存在的单义性融合起来”（《感觉的逻辑》，第179页）。[21]

如何理解这一决定性的单义性呢？这是本书所要说明的全部问题，即便这也证明是不充足的。

我们先来谈一个外部观点。存在的单义性的命题决定了德勒兹与哲学史的全部关系的导向。他的指南、指涉和他所喜欢的思想个案实际上都是清楚地阐明存在具有“单一声音”的那些人：邓斯·司各特（Duns Scotus）也许是最激进的（“有史以来只有一种本体论，那就是邓斯·司各特的本体论”；《差异与重复》，第35页）；斯多葛派，他们把命题学说看作一——全部的偶然一致性；斯宾诺

莎，对他来说，物质的统一性显然阻碍了一切本体的歧义性；尼采，他“将在永恒轮回的重复形式中实现单义性”（同上，第304页）；[22]柏格森，对他来说，有机差别的所有例子都在单一意义上表达了创造性变革的局部实现。因此可以从历史上“解读”单义性的命题，这实际上也是德勒兹之所以（显然）考察某些哲学家的历史的原因：这些哲学家都是存在的单义性。

这种解读允许我们提出两个用以说明这个原则的抽象命题：

命题1：首先，单义性并不意味着存在是数字上的一，这是一个空洞的断言。一在此不是同一或数字的一，如果只有同一个单一的存在的话，思想早就被抛弃了。相反，一的权力指的是“存在者是多而不同的，他们始终是由分离式综合生产出来的，他们本身是脱节的和发散的，membra disjoncta”（《逻辑的意义》，第179页）。单义性也不是说思想是语义重复（一是一）。相反，它与存在的多元**形式**的存在完全相容。实际上，它甚至就体现在利用这些多元形式的权力之中，这些多元形式就是一：斯宾诺莎的本质就是这种情况，它直接体现为属性的无限性。但是，形式的多元性并不涉及“存在内部的分化或本体意义的多元性”（《差异与重复》，第303页）。换言之，说存在拥有它的全部形式也是这个意思。或者说，存在的内在属性表达一的无限权力，这些属性“**在形式上**各不相同，[但]却是平等的，在本体上是一”（同上）。我们应该注意到，这个命题已经提出了一个批判性区别，人们提到德勒兹的时候往往没有充分意识到它的重要性，尽管在概念上，只有它能说明多与一的关系（以及非关系）：这就是形式和真实的区别。必须把对存在的多元理解看作是形式的多，而只有一才是真实的，只有真实才支持（独特的）意义分配。

命题2：在每一个存在的形式上都可以看到“个性化差异”，可以把这些差异说成是存在者。但这些差异，这些存在者，从来不是固定的，不具有分配和分类的权力，比如不能归属为种属或一般

性，甚或个体，如果我们把“个体”看作是可以放在种属、一般性或类型之下思考的话。对德勒兹来说，存在者是权力的局部强度或反映程度，它们总是运动的，完全是单一的。又由于权力不过是存在的一个名称，存在者只不过是一的不同表现形态。由此可以再次推知，存在者之间数字的差别“是形态上的而不是真实的差别”（同上，第304页）。换言之，我们显然必须认识到存在者不是相同者，因此也不具有相同的意义。我们必须承认对存在的**言说**具有一种歧义性：其内在形态，也即存在者。但这对哲学家来说并不是根本要素。根本要素是对一切都相同的存在，它是单义性的，它以单一相同的意义表达一切存在者，致使多元的意义，地位不同的存在者，都不拥有真正的地位。因为存在的单义性并不仅仅是、甚至不主要是这样一个事实：存在者众多意义所“表指”的东西必然是相同的（一——全部）。单义性要求所有不同的存在者都具有**在本体上相同**的意义：“在本体命题中……意义对于个体的模式来说，对于数字上不同的指代者或标识者来说，也在本体上是相同的”（同上，第35—36页，译文有所改动）。或者说：“存在的单义性表示……所言说的一切都具有一个相同的‘意义’”（《感觉的逻辑》，第19页；译文有所改动）。

固执地坚持单义性命题所要付出的代价是明显的：仅就（存在者，表意的）多在宇宙中是通过数字差异来排列的，而就所指的存在形式（思想，引申，时间等）而言，数字差异是纯形式的，就个体性而言它又是纯形态的，所以，它最终只能属于幻象的秩序。如果我们在没有真实地位的情况下对每一个差异进行分类——如我们应该做的——每一个多元性的本体地位就是一的地位，一个幻象的地位，那么，存在者的世界就是存在的幻象的舞台，奇怪的是，这个结果具有一种柏拉图主义、甚至新柏拉图主义的色彩。就仿佛悖论的或至高无上的一内在地生成一连串的存在者，并分配了它们的单一意义，它们同时又指存在的权力，只具有存在者的相似性。

但是，在这个意义上，德勒兹常常予以支持的尼采推翻柏拉图主义的项目又被赋予了什么意义呢？

名称的多元性

德勒兹清楚地回答了这个问题："结果，'推翻柏拉图主义'就意味着让幻象产生，并肯定它们的权利"（同上，第 262 页；译文有所改动）。德勒兹主义从根本上是带有不同侧重的柏拉图主义。当然，根据一来分配意义，存在者属于幻象的秩序，这都没有错。同样肯定的是，把存在者看作幻象的事实事先假定我们理解个体化差异被排列为不同等级的方式（柏拉图所说的"参与"），而这些等级又"即刻将其与单义性的存在联系起来"（《差异与重复》，第 303 页）。但绝不能因此就像德勒兹所说的，这是柏拉图的个案，即幻象或存在者必然遭到贬低或被看作非存在者。相反，有必要肯定幻象作为**单义性之许多不同个案**的权利，它们都令人愉快地证实了存在的单一权力。德勒兹所认为的他对柏拉图的发展，也即他认为他破坏或颠覆了柏拉图的东西，就在于声称幻象对某一假定模式都是不公平的，或者说，存在中有一个等级制，把幻象附属于真实的原型。这里，德勒兹怀疑柏拉图没有坚持本体单义性的命题。如果说存在是所言说之物的一种相同的意义，那么，存在者就都是相同的幻象，就都通过纯形式或形态差异而显示不同的程度，从而肯定一的现行权力。再者，与柏拉图相对立的是分离式综合：存在者仅仅相互脱节，相互之间缺少任何内部关系，或缺少与任何超验理念的关系。由于被当作一的内在生产，世界也像对柏拉图一样是一个作品而不是一个状态。它是造物的。但是，这个"非等级化的作品是共存因素的浓缩和事件的共时性"（《感觉的逻辑》，第 262 页）。从正面思考幻象的平等共处，要比像柏拉图把感性与知性相对立那样把幻象与它们所缺乏的真实相对立而更能公

平地对待真正的一。因为事实上，这个真实不在别处，就在**确定幻象作为幻象之本性的东西之中**：存在支撑自身内部的差异，分配给它一个单一的意义，所以，从存在的这个单一真实的角度来看，是差异的纯形式或形态性构成了幻象。

我并不确定柏拉图是否离这种观点如此之远，即视存在者、甚至感性存在者为知性的内在区别，视为幻象的积极方面。人们惊奇地看到苏格拉底的对话者们在《理想国》中讽刺性地打断善的超验性，甚至在《巴门尼德》中，把地位定义为一的地位也仅仅能够解开它在悖论和绝路内部与不是一的其他因素的关系。从这种诡辩中摆脱出来的唯一方法就是为一提供一个纯事件的地位，这时，我们就和德勒兹意见一致了："因此，只有自由人能够理解单一暴力行为中的全部暴力，以及**某一单一事件中**每一个致命的事件"（同上，第 152 页）。我们不知道这个大写的"事件"是否就是德勒兹所说的善。仅就它所要求和确定的"自由人"的气质而言，这似乎是可能的。

但是，甚至假定把幻象赞颂为存在之单义性的正面维度就是推翻柏拉图主义，而事实仍然不可改变，就像对柏拉图一样（理念的全部诡辩，"不是理念的"的善，作为善但不能与善相混淆的美，要求牺牲善的超验统一的他者，以及既不是存在也不是非存在的一，等等），德勒兹的方法必须面对存在之名称的棘手问题。一个单义性的东西的适当名称究竟是什么？对单义性的命名本身是单义性的吗？而如果存在表达的是单一意义，那么这个"单一意义"的意义又是如何确定的呢？或者，是否可能检验存在的某一名称能够表达单一意义的意义呢？

德勒兹开始就明确宣布："我们可以认为名称或命题即便指同一物也不具有相同的意义……这些意义之间的区别实际上是一个真正的区别，但也没有任何数字的——更没有本体的东西；它是形式的、质的或符号的区别。"（《差异与重复》，第 35 页）然而，当提到

存在的问题时，我们不能满足于在名称的意义之间作形式的区分，因为存在的本质属性恰恰不是数的同一性，数的同一性可以指不同的命名统一体——每一个都有自己的意义，而指它所表达的、被言说的一切的单一意义。存在的命名问题以不可避免地相悖的方式持存着。

除了“存在”，它不是一个名称，而且德勒兹仅以预备的和有限的方式使用这个术语，我们就只能就名称的价值进行实验。这意味着在相当大的一部分著述中，德勒兹都采用了一个程序，从某一特殊的思想个案的范围开始——不论这个个案是福柯还是扎赫尔-马佐赫这都无关紧要，而重要的是要提出存在的一个名称，建构（尽可能自动地建构）思想的一个原型，借助这个原型来评价名称的相关性，保留（甚或在思想内部强化）想要保留的本质属性：也就是单义性。

在这个实验过程中出现的是这样一个结果：一个单一名称从来就是不够的，而需要两个。为什么呢？理由是从权力统一的观点，以及从这个权力在自身实现的发散式幻象的多元性的观点，存在需要用单一的意义来表达。在本体上，在这里就像在斯宾诺莎那里一样，涉及一种真正的区别，就是 natura naturans 与 natura naturata 之间的区别。然而，名称的一种二元分配也是必要的；这就仿佛存在的单义性因此由于被言说而被凸显为思想，有时所言说的是直接的“内容”，有时则是形式或具体实现。简言之：为了说有一个单一的意义，需要有两个名称。

这个问题从柏拉图到黑格尔始终存在（柏拉图最先区别了感性和知性，但只是为了达到一；黑格尔区别了存在与存在者，但只是为了达到 destining[预定]或 Ereignis[发生的事情]）。德勒兹的特殊之处在于，通过在尽可能不同的个案范围内与他检验概念的实验风格相一致，他提出了相当广泛的配对概念，以便确定存在的命名究竟是一个时间间隔还是一个命名界面。然而，说配对概念

就像个案一样多，这是假话。概念的可穷尽性表明单义性的命题最多只能用十个左右的基本配对概念来表达。然而，与传统所承认的伟大哲学相比，这仍然是多的。这部分由于德勒兹的天才——但也由于他的哲学容易导致错误的阐释（被当作表达多元无序的欲望的一种思想，等等）——就体现为存在名称的这种多元性，它本身就对应于那些前所未有的决定性，他借此提出了单义性的本体命题和多的虚构性。因为正是通过对所需要的许多配对名称的实验，才能在有限范围内证实意义的绝对统一。

在扼要说明了德勒兹的建构方法之后，在下面各章里我将检验我认为是最重要的一些配对概念：虚拟与现实（事件的学说），时间与真理（知识的学说），偶然性与永恒轮回（行动的学说），褶子与外部（主体的学说）。

在这些不同的阶段，我将确定可能涉及的各种名称，仅就意义始终是已经由存在所分配这一点而言，德勒兹认为我们有必要承担纯粹证实的使命，采取一种态度，通过一种我们自己尚且未知的一个姿态在意义能够对我们进行选择和固定的地方抛弃自身的幻象："思考就是骰子的一掷。"（《福柯》，第 117 页；译文有所改动）

注　释

[1]法国高师：法国有四所同类的大学级学院，培养从事学术和研究工作的学者。巴丢就读的这所学院位于巴黎的拉丁区（Rue d'Ulm），是这些声望极高的学校中最古老最有名气的一所，历史上素有培养法国知识分子中坚的盛誉。实际上，德勒兹是"唯一"没有在这里学习过的法国哲学家。——英译者注

[2]万森大学是在 1968 年 5 月之后创立的一个"实验中心"，对未来大学新的管理理念进行实验，即自治性、多学科性和学生参与等理念的实验。巴丢从一开始就在这所大学任教，是当时主管招收哲学教师的福柯把他招募过来的，福柯后来成了哲学系主任。福柯也曾请德勒兹加盟万森，由于健康原因，建校两年后德勒兹才来万森，但那时福柯已经离开，接替系主任的是弗朗索瓦·夏莱特。1978 年，万森大学校园被夷为平地，其教职员工转移到位于巴黎北郊的圣德尼大学。——英译者注

[3]弗朗索瓦·勒诺特(Francois Regnault)和阿兰·巴丢一样,也是福柯请来万森任教的。也和巴丢一样,他是"分析备忘录"团体的成员,在高师学习时深受阿尔都塞和拉康的"影响"。巴丢在《存在与事件》的一个注释里提到过勒诺特,说在他的著作中——主要是戏剧研究,用巴丢引用马拉美的话说,就是"那种高尚艺术"——看到了一种近似性。

让·波莱尔(Jean Borreil,1938—1993)从1971年开始在万森任教,对绘画与哲学的关系极感兴趣。在此提及雅各·兰西埃尔也许并不算肤浅,他在波莱尔死后发表的一部文集的前言中描述了"艺术家—国王"这个人物,这是波莱尔在一部同名著作中探讨过的(*L'Artiste-Roi*,Paris: Aubier, 1989)。兰西埃尔认为这是"反对柏拉图的柏拉图主义",或许可以放在德勒兹的"幻象的升温"与"关于多的柏拉图主义"之间来考虑(Jean Borreil, *La Raison nomade*,Paris: Payot, 1993, p. 15)。阿兰·巴丢的一篇文章"Jean Borreil: le style d'une pensée"被收录在纪念波莱尔的一部文集中:*Jean Borreil: la raison de l'autre*,Paris: Harmattan, 1995。——英译者注

[4]Alain Badiou, with Fran? ois Balmès, De l'idéologie, Paris: Maspero, 1976. ——英译者注

[5]巴丢指的是《世界报》于1977年6月19—20日第19页上发表的那篇文章:"吉尔·德勒兹反对'新哲学家'(Gilles Deleuze contre les 'nouveaux Philosophes')。"该文以"A propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus general"为题发表于 Minuit, suppl., no. 24, June 1977。——英译者注

[6]Alain Badiou, *Théorie du sujet*,Paris: Seuil, 1982.

[7]Jean-Fran? ois Lyotard, *The Differend*, trans. Georges Van Den Abbeele, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988. 原文是 *Le Différend*,Paris: Minuit, 1983。——英译者注

[8]Alain Badiou, "Custos, Quid Nocyis?" *Critique*, no. 450, November 1984: 851—863. —— 英译者注

[9]Alain Badiou, *L'être et événement*,Paris: Seuil, 1988. 在这部罕见巨著的前言中,巴丢写道:"我最初想要写的主题……是,作为存在之存在的科学自古希腊时代起就存在,因为这就是激增为数学的状况和意义。但只在今天我们才有了认识这一点的方法。从这一命题出发,哲学并没有核心的本体论——因为本体论是作为一个明确和独特的学科而存在的——而在本体论、现代的主体理论和哲学自身的历史之间循环。"他继而表达了他的信念,说:"数学描写的是可以在关于多的纯理论中表达的那种存在。

理性思想的全部历史，(一旦采用了)下面的假设(就清楚了)：数学法则的格外严谨性——因此不能简化为没有主体的游戏——正是数学在维护本体论话语的一个功能。"(pp. 9,10－11)——英译者注

[10]沃何尔的文章题为"基础"("Le soustractif")用19页的篇幅论述了德勒兹与巴丢的对峙，并断言，恰恰是通过这种对峙——尽可能多地在这两位思想家的哲学之间寻找对立和聚合点——巴丢的核心思想才能凸显出来(Conditions, Paris: Seuil, 1992, pp. 9－54.)。——英译者注

[11]埃里克·阿利埃兹的这篇"报告"实际上是应法国外交部文化关系委员会的要求而写的，1994年，外交部将其与两篇文章一起发表(分别由克里斯蒂安·德斯坎普和乔斯林·贝诺瓦斯特撰写的)，题为《法国当代哲学》(*Philosophie contemporaine en France*, Paris: adpf, 1994)。阿利埃兹的文章后来经修改和扩展后单独出版：*De l'impossibilité de la phenomenology. Sur la philosophie française contemporaine*, Paris: Vrin, 1995。

[12]《哲学年鉴》是根据前一个学术年发表的批评观点收集的广泛而细致的一部哲学文集，由Seuil出版社出版。德勒兹的著作《褶子：莱布尼茨与巴洛克》(*Le Pli: Leibniz et le baroque*, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, trans. Tom Conley, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993)于1988年出版(Paris: Minuit)。巴丢的文章发表在1988－1989年的《哲学年鉴》上(pp. 161－184)。该文的英文版见 Gilles Deleuze, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, trans. Thelma Sowley, in Constantin V. Boundas, and Dorothea Olkowski, eds. *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, New York and London: Routledge, 1994, pp. 51－69。——英译者注

[13]Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What Is Philosophy?*, trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell, New York: Columbia University Press, 1994. 原作 *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit, 1991。——英译者注

[14]国际哲学学院是一所自治的教育和研究机构，创立于1983年，为研究者提供宣讲成果的机会，给一般大众提供听讲座和学术报告的机会。巴丢在这个学院的讲座是在万森—圣德尼大学同意之下进行的。他于1991年10月23日到12月4日作了关于《什么是哲学?》的四个讲座。

[15]Tombeau：这个词通常指为纪念某名人而写的文学或音乐作品。巴丢在此的用法沿袭马拉美的用法，即把作品当作死者的"化身"以保证他的生存。马拉美的"馈赠"给了爱伦·坡、波德莱尔、魏尔伦和戈蒂埃(以及他儿子阿纳托尔)——如果被馈赠

的人是个诗人，那这种用法就有了完整的意义；因为要纪念一个诗人，不仅要树起一块文学丰碑，而且，最重要的，是要通过他们自己的作品让诗人们继续生存下去。当然，对马拉美来说，诗人不仅是动笔“写作”的人；因为诗本身绝不仅仅是“艺术品”，它必须是继宗教之后引导人类到达顶峰的途径。尽管如此，巴丢用这个术语是要让这位哲学家，吉尔·德勒兹，继续活在他的词语中，活在他的著作中。巴丢在德勒兹逝世后不久在《世界报》上发表纪念德勒兹的一篇文章的题目就是：Pour un tombeau, *Le Monde*, Literary Supplement, November 10, 1995, p. x。——英译者注

[16]德勒兹文本的英文本实际上译的是“石化”而不是“纯化”。真是大错特错。

[17]注定要重复：法语中的“注定”用的是 destination 一词，也即上一段中出现的“思想自身的目标”。

[18]being of beings：使读者感到惊奇的是，这里的 being of beings 都是小写的。我只所以在这里提出这个问题，是因为我非常重视巴丢对大写和小写字母的使用，因此，只有当原文中的 être 是大写的时候，我才将其译成 Being。此外，我还提醒读者，在新译海德格尔的《存在与时间》(New York: State University of New York Press, 1996)中，Joan Stanbaugh 决定不大写 being，以避免造成名词实体化的任何暗示。——英译者注

[19]finality：该词和前面出现的 destiny 都是法语词 destination 的翻译。重要的是要注意到 destination 和 destin 在法语中都是海德格尔文本中 Geschick 一词的标准译法(比如，海德格尔在 Seingeschick 中就用了这个词，意思是：the “sending”, “mittence”, “mission”, or “destiny” of being，仅举英文中几个可行的译法)。诚然，仅就海德格尔的著作在法国的特别错综复杂的翻译而言，destination 和 destin 在海德格尔的词汇中也指其他特别清楚的术语：Emmanuel Martineau 在他译的《存在与时间》中(*Etre et Temps*, Paris: Authentica, 1985)，用 destin 表 Schicksal(在 John Macquarrie 和 Edward Robinson翻译的《存在与时间》[Oxford: Basil Blackwell, 1980]中译成 fate，恰好区别于海德格尔文本第 74 段中的 Geschick。destiny 是 Macquarrie 和 Robinson 的译法，Martineau 则译为 co-destin)。同时，Martineau 用 destination 表 Hingehören，而这个德语词译成英文则是“belonging-somewhere”。我们大可不必在此讨论这些复杂的译法。当我就这些问题向他咨询时，阿兰·巴丢曾经肯定说 destination 和 destin 的所指——如果有所指的话——主要是 Geschick(不是 Schicksal，更不是 Hingehören)。而另一方面，巴丢并不完全用 destination 指海德格尔用 Geschick 一词的具体语境，尽管会引起这样的共鸣。由于这些原因，本文中 destination 的译法各不相同(除了译成英语同源词 destination 之外，其他地方都标注法语原文)，而 destin 则始终译为 destiny。最后，destinal 这个术

语——海德格尔的所指是明确的——则译成 destining。——英译者注

[20]Aristotle, *Metaphysics*, G, II, 1003 a 33. Hugh Tredennick (Loec Classical Library [Cambridge: Harvard university Press (1933) 1989])提供的译文是:"术语'存在'有各种不同意义的用法。"——英译者注

[21]存在(Etre, Being)是大写的,以便与巴丢文本相一致,尽管德勒兹文本中的"e"是小写的。——英译者注

[22]在德勒兹文本中这句话是加了重号的。

哲学见习期

迈克尔·哈特

尹 晶 译

我们已经在德勒兹的早期著作中追溯出一条有力的发展路线，一种循序渐进的演进：柏格森、尼采和斯宾诺莎。然而，这并不纯粹是哲学史课上的一次练习。确实，我对这项研究的兴趣有一部分是要通过德勒兹的著作证明形而上学的历史并未终结，而且，一些有力的、激进的替代性选择在我们所面临的当代问题中仍然活生生地存在着。这些哲学家构成了德勒兹思想的基础，为他自己的教育、为他的哲学见习期提供了资料。然而，德勒兹并未仅仅满足于对这一选择性传统进行重新评价：他选择了活的东西，将其改造后充分用于他的研究。这样，他就既把哲学史据为己有，又把它更新了。

今天，新一代人正接受德勒兹思想的教育，逐渐形成了对哲学的新的鉴赏力。我在本书中试图运用德勒兹使用过的选择和改造方法来阅读他的著作，以继续我自己的教育和我自己的哲学见习。我曾努力将他的著作据为己有。在这个过程中，我一下子重温了在我头脑中融会的四个主题，也就是本项研究的核心：本体研究，肯定，实践和构成。

本体论

德勒兹的本体研究是以他在柏格森和斯宾诺莎那里发现的差异和单一性概念为基础的。柏格森的差异概念主要阐明了存在的正向**运动**原则，也即本体进行表达和区别的时间原则。柏格森没有追问存在是什么，而关注存在运动的方式。以本体运动为侧重的研究显然属于讨论因果律本质的传统哲学。我们首先要把柏格森的差异与机械决定论者的差异区别开来，后者提出一种经验的演进，在这种演进中，每个决定都是通过偶然的关系由一个物质“他者”促成的。机械决定论者的本体运动基于一种粗糙的质料因概念，冒着把存在当作纯偶然的、“现存的外部事物”的危险。而另一方面，柏格森的差异必须区别于柏拉图的差异，后者依赖终极因，而非质料因。柏拉图的本体运动同样是外在的，因为它是由结果、由终极因决定的。最后，柏格森的差异必须区别于黑格尔的差异，后者依赖一个“抽象的”因果律：所谓抽象是因为矛盾的否定运动提出一种绝对外在于效果的原因。德勒兹声称，对立是太粗糙的一个概念，无法捕获标志真正差异的细微差别；它就像肥大的衣服一样宽松地罩在现实之上。柏格森的差异与所有这些差异形成对比，是由一种直接因果律的概念界定的。存在的运动是内在差异的渐进发展，因为原因总是内在于结果之中。这样，本体运动就不再受否定的任何影响，反而被当作绝对肯定的因素，一种内部的区分。

在斯宾诺莎的语境中，存在的实证性是以其单一性和单义表达为特点的。斯宾诺莎的存在所具有的单一性不是由与他者、与非存在的差异来界定的，而是由存在自身的差异来界定的。“一旦脱离了数字差别，真正的差别就被带入了绝对之中。它能够表达存在中的差异，因此也能对其他差别进行重组。”（《哲学中的表现

主义》，第 39 页）斯宾诺莎的存在是非同寻常的，是没有任何外部参照的存在。换言之，存在是单一的。这一逻辑再次指向了关于因果论证的传统。正如存在是其自身的原因，因而得到一种内在因果结构的支持一样，存在自身就是差异的，因此得到一种内在的或直接产生结果的差异概念的支持。这一内在差异的表现恰恰是存在的运动。表现是存在的开放，清楚地显示了内在的因果结构、谱系，因此，单一存在的表现只能是单义的：在任何时候、任何地方存在都是以**同一个声音**来表达的。在斯宾诺莎的语境下，存在的单一性和单义表达是对存在的最大可能的肯定。这一命题将我们的思想置于本体思考的最高层面之上。

应该毫无疑问的是，德勒兹的本体论概念与黑格尔和海德格尔的本体论概念迥然不同，尤其是其实证性及唯物主义方面。运用斯宾诺莎的简略方式，我们可以说德勒兹将本体论思考的中心从“omnis determina est negotio”转移到“non opposita sed diversa”上来——即从否定转移到差异上来。这一策略攻击的是黑格尔逻辑的前几个步骤，从纯粹的存在渐进发展到确定的存在，而更重要的是，它攻击了整个辩证体系的运动。本质上，德勒兹诉诸斯宾诺莎和经院哲学家的前批判世界，来证明黑格尔本体论的无力。必须为其差异寻找一种外部支持的存在，必须以否定为基础的存在，根本就不是存在。正如我们从经院哲学家关于存在的“生产力”和“可生产性”——即生产和被生产的能力——的争论中所了解到的，一物不可能是外在于它的另一物的必然因由，而结果也不能比原因更完美、更真实（参见埃迪恩·吉尔森的《中世纪哲学》，第 595 页）。存在的真正价值恰恰就是它的力，它的内在生产——也就是从内部出现的直接因果谱系，标志其单一性的肯定性差异。真正的存在是单一的和单义的；它自身就是差异。世界真正的多样性就来自位于存在核心的直接差异。相比之下，黑格尔的存在既不能达到真正的统一，也不能达到真正的多样性——它既不能控制

其生产力，也不能掌握被生产的力，从这个意义上说，它是抽象的。

只有唯物主义才能充分地把握对存在的这种理解。这里，必须把唯物主义理解为一种论战态度，抵制把思想优先于物质、精神优先于身体的做法，但不是为了颠倒这种关系，给予物质同样的特权，而是要在这两个领域之间建立一种平等。德勒兹的本体论要求用一种唯物主义的视角，因为赋予思想以任何优先权都会削弱存在的内在结构。所以，唯物主义就不仅仅拒绝把物质世界从属于精神世界，而且还就这两个领域高扬存在。德勒兹拒绝以任何方式把存在从属于思想的唯心主义观点。比如："黑格尔逻辑中的存在仅仅是纯粹和空洞的'思想'存在"(《尼采与哲学》，第183页)。[1]在逻辑上，德勒兹的存在既先于又包含着思想和引申。然而，这一逻辑上的优势并不意味着存在与真实世界保持着距离；存在与自然并不分离。在德勒兹的本体论中，"世界中的存在"这样的术语没有任何意义，因为存在总是已经在现实之中了；它总是已经完全表现在身体和思想之中了。只有唯物主义方法才能恰当地说明这种表面性和这种充足性。

因此，我们从德勒兹的哲学中学到的第一课就是有些人所认为的形而上学思辨的主线——从柏拉图到黑格尔再到海德格尔——并没有独霸本体论思想。他揭示了另一传统也在连续发展——从卢克莱修和邓斯·司各特再到斯宾诺莎和柏格森——一个同样丰富多样的传统。实际上，要驳斥唯心主义本体论的主张，我们不必一味走到它的对立面，提出一个反本体论的视角，相反，我们可以把唯物主义的本体论传统作为另一种可能性。选择这一可能性的好处之一是，它可以让我们揭示出自然的生产力和可生产性，因此，我们就有了行动的权力和被影响的权力。一种实证的唯物主义本体论首先是一种关于权力的本体论。

肯定

正如实证本体论的概念一样，“肯定”这一概念也一直受到黑格尔传统的误解和嘲笑。比如，法兰克福学派的伟大思想家都认为肯定是对当前事态的被动接受，是一种幼稚的、不负责任的乐观主义（见赫伯特·马尔库塞的《理性与革命》第 vii 页及以后）。当代黑格尔派哲学家继承了这一批判传统，宣称肯定哲学仍然无力，因为它们已经丧失了否定的力量，已经丧失了否定工作的“魔力”（朱迪斯·巴特勒，《欲望的主体》，第 183－184 页；又见我的“美国黑格尔派哲学的复兴与冲突的内在化”，第 134－138 页）。肯定就这样被认为是没有批判性的、甚至是反批判的思维活动。这里，我们又一次面对一种被误解为两极对立的细微差别或另一种选择。换句话说，德勒兹的肯定确实质疑黑格尔式的否定和批判，但并未简单地摒弃否定和批判；相反，它强调细微差别，这些细微差别构成了比较适合他的研究的另一些否定和批判概念。

因此，肯定并不是与批判相对立的。相反，它建立在一种全面、彻底的批判之上，把否定的力量发挥到极限。肯定与对立密切相关。德勒兹的批判形式可回溯到经院哲学的哲学方法上来：*pars destruens*，*pars construens*。这一可选概念的关键是否定时刻的绝对的、非辩证的性质。在德勒兹看来，尼采就是用这个方法“完成”康德研究的。康德批判肯定是片面的，不完整的，因为它将超感觉领域作为一个特权地带，使之避开批判的破坏力量：康德可以探讨关于真理和道德的主张而不危及真理和道德本身。这一超验的保留使基本秩序免遭任何彻底的破坏或重建。尼采想要给批判力量以充分自由，将它们释放在无限的地平线上，这样，既定秩序的全部价值就会有危险。“尼采研究的重要主题之一就是指出康德没有实现真正意义上的批判，因为他未能从价值的角度提出

批判的问题”(《尼采与哲学》,第 1 页)。[2] 总体批判总是反叛的;是对既定价值及其支持的统治权力进行的全力抨击;是对整个当代视野的质疑。构成这种总体批判核心的否定是非辩证的,恰恰因为它拒绝辩证法的保守态度:它并未恢复对方的本质,并未“保留和维护被取代的了东西”(《精神现象学》,第 188 节)。因此就没有他者在同一事物中的神奇复萌,而只有一种纯粹的、毫不妥协的对立。这不是说现存的一切都被否定了,而只是说被否定的东西受到了不遗余力的抨击。

因此,德勒兹的肯定哲学并没有拒绝或忽略否定具有的力量,而是指向一种不同的否定观念——一种打开肯定领域的否定。毫无保留的破坏为自由而有原创性的创造力打开了空间。辩证法的奴隶逻辑试图将肯定从否定的压制中解放出来,但在这种情况下,肯定已经被预设在否定之中了——它只不过是对相同者的重复。对比之下,主人逻辑产生了一种真正的、立足于一种不同基础的肯定。这种否定自身没有保留,而是一种真正的断裂,一种嬗变。那么,接踵而来的肯定就只能依靠自身的权力了。在尼采的著作中,阿里阿德涅对狄奥尼索斯的爱或许是对这种肯定的终极表达。狄奥尼索斯是肯定之神,但是只有阿里阿德涅才能肯定自身:“对存在的永恒肯定,我将永远是你的肯定”(《尼采与哲学》,第 187 页)。[3] 阿里阿德涅的肯定是一种双重肯定,是对肯定自身的肯定,“对‘是’回答‘是’”(“阿里阿德涅的秘密”,第 151 页)。这是一种靠自身力量滋养的螺旋式肯定,是回归的肯定:是增加到 n 次幂的肯定。阿里阿德涅对存在的肯定是一种伦理行为,一种爱的行为。

应该清楚的是,德勒兹的这种肯定并不仅仅是对现实的接受。傻瓜的肯定,不知道怎样否定的人的肯定,只是对肯定的滑稽模仿。相反,只有知道怎样运用强有力的否定的人才能提出一种真正的肯定。总体批判的否定,一种不加限制的否定的表达,是解放的——它让人更轻松。“肯定不是为现实负责任,背负现实的负

担，而是释放，释放一切活的东西。肯定就要卸下负担：不是给生活背上更高价值的重担，而是去创造新的价值，生命的价值，使生命更轻松和更积极的价值”（《尼采与哲学》，第185页）。[4]肯定不是接受存在；德勒兹反而会说肯定实际上是创造存在。肯定这个概念使德勒兹能够把本体论的权力转移到意义和价值领域中来，并据此来创立一种存在伦理学。这里，伦理学恰恰是为表达权力、为存在的积极生产而设立的一条行为路线，或实践指南。

实践

然而，肯定还不足以构成一种德勒兹式的伦理学。一个伦理计划不能停留在纯思辨的层面上，而必须要找到进入实践领域的途径。斯宾诺莎的快乐观为德勒兹提供了进入这一新领域的钥匙：“快乐的意义似乎是严格的伦理学意义；它对实践而言就像肯定本身对思辨一样。……作为一种纯粹肯定的哲学，**伦理学**还是与这种肯定相对应的一种快乐的哲学。”（《哲学中的表现主义：斯宾诺莎》，第272页）那么，对思辨的肯定必须要由实践的快乐来补充。这就是作为存在的一种实践构成，伦理学是怎样实现其全部建设性的力量的。实际上，肯定的思辨需要相应的快乐实践来证实它关于创造性和活动的主张。换句话说，由自身的肯定是担冒风险的，即仿佛只掌握和选择了现实的存在；严格说来，快乐的时刻创造未来的存在。

德勒兹的大部分著作是讨论实践问题的：我们怎样启动创造性的力？我们怎样才能把哲学真的变成实践的哲学？德勒兹在对权力的研究中找到了答案。在柏格森和斯宾诺莎那里发现的活动的、易受影响的存在概念已经为这项研究准备好了平台：德勒兹的本体论聚焦于存在的运动，存在的因果关系谱系，以及存在的“生产力”和“可生产性”。因此，权力和生产的主题已经占据了一个重

要位置。在尼采那里，德勒兹对权力的两种性质加以区别，即积极的和反动的权力，也就是与其所为相关的和与其所为相分离的权力。在斯宾诺莎那里，对这一区别的限定更加丰富了，也就是充足与不充足的区别：充足的是能够表达（或包含或蕴涵）其原因的东西；不充足的就是不能表达其原因的东西。与积极的一样，充足的向前与其所为相关联；但它也向后与其内在的感受谱系、与自身的生产谱系相关联。充足的全面揭示存在的生产力和可生产性。这是为德勒兹打开权力领域的一个重要关系：与存在的行动和生存的权力相对应的是可以被影响的权力。可生产性具有的这种权力提供了本体论和实践之间的交流通道。

可被影响的权力的重要性在于它揭示了我们权力内部的区别；对比之下，行动和生存的权力似乎是纯粹的自发的，未加区别的，因而对分析来说也是不透明的。因此我们就必须深入研究权力内部的差别、情状内部的差别，以便发现进行伦理实践的出发点。德勒兹对可被影响的权力的研究揭示了两个层面上的差别：在第一个层面上，他提出了积极情状和消极情状之间的差别；在第二个层面上，他提出了快乐的消极情状和痛苦的消极情状之间的差别。在德勒兹一个个地阐述我们权力内部的这些差别时，他还认识到人类状况主要取决于这个等式的弱项：我们可被影响的权力是由消极的而非积极的情状支配的，而且，我们的消极情状大部分是痛苦的而非快乐的。斯宾诺莎的这种“悲观主义”恰好就是快乐实践的出发点。有了对我们所处状况的这种现实评估，我们就可以踏上增进权力、开始快乐、积极生活的险峻之路了。

德勒兹开始详尽阐述偶然相遇领域里的实践，集中探讨与我们的本性相契合、增进我们的权力的身体相遇：产生快乐被动感情的相遇。一种快乐的被动感情，由于它是一种被动感情，所以就总是由外因造成的，因此总是表示不充足的观念；然而，由于它是快乐的，所以仍然能打开通向充足的途径：“因此，我们必须**借助于快**

乐的感情形成关于外部身体和我们自己身体之共性的观念。因为只有这一观念，这一共同观念，才是充足的”(《哲学中的表现主义：斯宾诺莎》，第 283 页)。快乐的感情是实践的先决条件；它们是构成共同观念的原材料。实际上，共同观念已经潜在于快乐的感情之中了，因为快乐必然来自和一个身体的相遇，这个身体与我们自己的身体处于一种和谐的或可组合的关系之中。相遇的快乐恰恰就是两个身体组合成一个新的、更有力的身体。当我们的头脑形成了这个身体和我们的身体共有一种关系(一个共同)的观念时，快乐的情状就不再是消极的，而变成积极的了。实际上，这个共同观念的构成就包含或蕴涵着情状的原因，而表现其原因的情状就不再是消极的，而是积极的。积极情状的快乐不再由于偶然相遇而发生；共同观念所支持的快乐是回报的快乐。这就是充实了德勒兹伦理要求的实践过程：变得快乐和积极起来。

快乐实践又把伦理学带回到本体论中来——它利用了存在的可生产性或可组合性。这也许是德勒兹进行广泛而复杂的本体论研究所得到的最大回报。存在是通过快乐实践构成的混杂结构。当共同观念包含了快乐相遇的原因，因此使相遇变得充足时，它就在存在身上切开了一个新的口子，在其结构上建立了一个新组合。把相遇提升到存在层面的恰恰是它对原因的蕴涵；斯宾诺莎告诉我们，本质就是构成其自身原因的东西。快乐实践是本体组合的构建，因此也是对存在的积极构建。

构成

许多美国学者都试图提出关于后结构主义的政治后果这样一个一般问题。这样的探讨导致了对整个政治领域的广泛判断。的确，人们不应该指望对这样一场广泛理论运动的问题给出一个清晰答案。比如说，在过去的 150 年里，黑格尔哲学为广泛而多样的

政治观点——不管是退化的还是进步的——提供了主要支持，其中有许多是与黑格尔自己的政治观点迥然不同的。当然，我们不应该寻找那种从大量理论著作中必然得出的政治观点。导致行动的通路不只一条，而有许多条。那么，试图就后结构主义政治、甚或德勒兹的哲学政治给出一个一般定义就不会有什么收获。更恰当、更有收获的做法是提出这样的问题：德勒兹的思想能为我们提供些什么？我们可以怎样利用德勒兹？换言之，我们在他的哲学中发现了哪些有用的工具可以深化我们自己的政治研究？本着这样的态度，我试图在德勒兹的著作中发现一些用来构建一种激进民主的工具。我试图强调的德勒兹著作的那些特点把多元组织与多元秩序、权力组装与权力运用对立起来。这些特点中的每一个都取决于仍然潜在的但却是德勒兹思想核心的构成概念。从这一视角出发，德勒兹可以帮助我们提出把民主社会看作开放、横向和集体的社会的一种动态观。

在某种程度上，这一民主视野与自由主义视野相偶合。自由民主理论中最重要的一个信条是：社会目标是不确定的，因此，社会运动对其构成成员的意愿始终是开放的。人们认为把权利置于善之上能够确保社会发展的自由不受外界决定的目的所限制或封闭。政治上对目的论的拒绝直接导致了哲学上对本体论的拒绝，因为一般以为本体论本身就带有对善的超验规定。因此，义务论只是一种哲学立场，它能够支持一个向多种目的开放的民主社会。实际上，以这种方式推理的自由思想家们太过迅速地接受了柏拉图和黑格尔关于本体论和社会目的论之间联系的主张；他们仍然过分受制于矛盾的逻辑，因此没有看到重要的细微差别。换言之，与决定了一种保守封闭社会的本体论观点相对立，他们相信义务论对于建设民主开放的社会是必要的。然而，为了肯定社会目的的开放性，人们不必跳到另一个极端，全然摒弃本体论。西方形而上学传统并不是统一的，不是铁板一块，而本身就包含着激进的替

代性选择。(在某些人看来西方传统中的替代性选择寥寥可数,这个事实实际上只能证明当代哲学探索的不足。)当德勒兹质疑柏格森、尼采和斯宾诺莎时,实际上他是在重申和阐明西方形而上学历史中的另一传统,这个传统提出了一个强有力的本体论概念,但并未进行任何目的论测绘,也没有确定任何目的。德勒兹阐发的思想肯定民主社会中目的的开放性,这与自由主义是一致的,但它并不因此而拒绝本体论话语的传统。德勒兹的存在欢迎来自政治创造和社会生成方面的干预:这种开放性正是德勒兹从经院哲学思想那里挪用过来的存在的"可生产性"。社会的权力,用斯宾诺莎的话来说,对应于可被影响的权力。权利或善具有的优先权并未进入开放性的概念之中。开放的东西,把本体论与政治联系在一起的,是权力的表达:社会力量领域中的自由冲突和构成。

社会的这种开放组织必须与秩序的垂直结构区分开来。这里,我不把组织理解为如何建构社会关系的计划或蓝图;相反,我把组织理解为在力的内在场域里通过社会相遇进行的一个连续不断的组合和分解的过程。社会组织在内在力量相互作用的基础上向前发展,没有任何预先确定了的计划,因此,原则上,它可以随时被推回到平等的零状态,就好像在不知疲倦的重力压迫之下倒退一样,从这个意义上说,社会的地平线完全是平展的,完全是横向的。组织自身带有马基雅弗利的 ritorno ai principi 所具有的破坏力。这并不是说社会机构(或垂直性的其他例子)没有形成,而是说它们接受严格的内在决定,因此就总是很容易地被重组、改革和破坏(比如巴黎公社社员的精神,他们坚持认为一切代议制都可以随时撤销)。社会治理或部署从超验的外部空间自上而下地组织社会秩序;组合则自下而上地从内在的社会平台构成社会的组织机制。社会物质构成的横向性重视实践,视其为社会创造的动力。社会身体的实践政治将内在力量从预先确定的形式中释放出来,以发现自身的目的,创造自身的构架。我们发现社会存在的生产

力与其可生产性再次对应起来。横向社会既是实践创造和组合又是破坏和分解的开放场所。这种构成的典范就是议会，它把整个内在平台绝对平等地包括进来：正如斯宾诺莎所常说的，民主政体是政府的绝对形式。

社会组合和社会构成的过程不在乎个人主义造成的界限；或更准确地说，随着组合实践分解某些关系并组合另一些关系，社会身体的边界在持续不断地改变。因此，个人和集体之间没有了矛盾；社会的构成立足于一条不同的轴线。相反，政治组合的过程，快乐社会关系的构成，则在多样性和大众之间运行。换言之，德勒兹的肯定和快乐实践是为了创造有史以来最强大的社会身体或组合平台，而同时又乐于接受内部对立，接受真正的破坏和分解力量。政治组合确实是一门艺术，因为它要不断被创新，不断被翻新。通过这一实践，大众被组合成由一套共同的行为、需要和欲望界定的社会身体。这就是德勒兹理解活的社会力量的方式，它们不断从社会秩序已死的力量中涌现，就像马克思所说的活的劳动力拒绝被资本释放的吸血鬼吸干一样。这种活的性质是由行动的权力和被影响的权力界定的：无器官的社会身体。大众的组合或构成绝没有否定社会力量的多样性，相反，它把多样性提升到权力的一个更高层面上了。

然而，所有这一切都仅仅是民主政治的暗示罢了；我们仍需用具体的社会实践来充实社会的构成机制。实际上，德勒兹所提供给我们的只是一个大方向，指点着未来对当代社会组合形式进行研究的路径。在政治视野中，社会实践和欲望的多样性给我们准备了进行组合或组装的条件。这是必须对这个过程进行界说的场域：组装必须把具有和谐的内部关系、具有可组合的实践和欲望的社会身体结合起来。在现存的社会实践中，在大众文化的情感表达中，在劳动合作的网络中，我们应该努力识别出能够构成充足、肯定、快乐关系的社会集合体，进而构成强大的主体组装的物质机

制。对我们而言，填充从多样性到大众之间的通道仍是民主政治实践的重要计划。

注　释

[1]译文出自周颖、刘玉宇译的《尼采与哲学》，北京：社会科学文献出版社，2001年版，第268页。

[2]同上，第1页。

[3]同上，第274页。

[4]同上，第271页。

德勒兹的几个主题

康斯坦丁·V. 庞达斯
尹 星 译

吉尔·德勒兹将作为哲学家、也就是概念的创造者而为人们所铭记。这正是他给险恶的混乱强加一点秩序的方式。但是人们也不会忘记他是个“口吃者”，在说话和写作时口吃的人，每当演讲甚至使用语言的重要时刻，他便开始口吃。最终，他还将作为“外部”的思想家而留在人们的记忆里。他对读过和深爱着的作家的那些感人的描述都可以再用到他自身：“一点新鲜空气”，“一阵风”，“外部的思想家”。**哲学家，口吃者，外部的思想家**。这些是怎样联系起来的呢？

哲学封闭自身，拼命限制自己的学科，常常把空虚和无效误认为智慧和严格，把内部的臭气误认为知识和道德操守的标志。打破限制，一股新鲜空气就会从外部扑来，而不是把时间浪费在破译哲学面临的终结的征兆上。尽管哲学的问题就是外部的问题，外部并不是保护**不同于**哲学学科的场所；它是哲学**自身**发生变化的场所。

在与哲学家相邻的研究实验室里，科学家、画家、电影摄影师用他们自己的材料进行实验。透过器皿壁上的孔洞，有时可以看到我们一直探索的相同的问题。但更多的是一个外部，所有实验室和所有器皿的这个外部坚持自身的存在，引起了不稳定的“交

流”的回声，这并未消除“区域性”关怀的差异和分歧。我稍后再来谈这个“绝对的”外部，再来强调它在德勒兹著作中所起的作用。但或许已经可以对它进行暂时的特征描述了。德勒兹并非刻意要说哲学实验室外部的问题和事件是促成哲学家或他的哲学如此这般地发展的原因。哲学并不反映或代表仅仅与其相关的一个外部。相反，哲学家创造概念——没有人能代替他创造这些概念。但是创造一个有力的概念就是跟踪和追随一条路线，这条路线在使不同区域相互交流的同时，还使这些区域产生分歧，保留差异。追踪这样一条犹如在哲学和音乐之间的路线，并不是给一个哲学主题配器，或用哲学知识谈论一首音乐的形式和内容。而是在这两者之间寻找第三个条件，以促进哲学“生成音乐”或音乐“生成哲学”。

正是这种“生成－X”为解释德勒兹为何偏好口吃哲学家提供了可能性。德勒兹创造的概念是三个相关需求的结果，这是他就差异、重复和生产性欲望进行哲学实验的动机和内容：颠倒柏拉图主义而不置换主导结构；废除基要主义而不允许我们这些西北族裔成为新的基础；为了“小民族”他者而非一般他者进行肯定的解构。但是，片刻的思考就能表明，任何心怀这些操作准则进行实验的概念创造者都将置身于易遭责难的位置：她自己的概念以及包含这些概念的叙事都是有问题的；这些概念提出了问题，但本质上又是有争议的。而且，由于受到占领了哲学实验者们想要改造的区域和领域的人们的抵制，问题和反对意见都会增多。一个强有力的概念只有在不同区域开始震颤而产生共振时才能创造出来，这也许是事实。震颤和共振是沿着“游牧”路线发生的，使旅行者“生成—他者”而非自身，这或许也是事实。但是，作为区域法则的定居性，及其同一性、相似性和类比的规则，它们共同创造了一个可怕的“多数”，以一种道德正义为武器，随时准备袭击和打垮敢于挑战他们的口吃者。这里的生成或改造只有在哲学家的口吃“连

接”到“多数”的口吃，开始消解顽固的抵制、清除现存的障碍时才有可能发生（毕竟，每个“多数”都有自己的口吃障碍）。

哲学家、口吃者、外部的思想家——但从来不是边缘的或寄生的。他的哲学实习和后来作为“公共教授”的职业生涯都符合法国最好的经久不衰的习惯：索邦大学任教，吕克昂大学教授，普罗旺斯大学教授，国家科学研究中心研究员，第八巴黎大学教授，先在樊尚，后来到圣德尼。但是，这个相当正统的法国学术职业——他常说的克分子的分隔路线——从不隐藏对外部的某种喜好，对游牧转移的欲望，对可以使克分子路线偏离轨道、使块茎从中间生长的与外部的公开相遇，或者代替了哲学家的古老反讽的一种幽默。

弗朗索瓦·夏特莱依然记得他在索邦大学求学时，听到德勒兹在一位博学严谨的哲学史学家主持的研讨会上作关于马勒布朗士的报告。夏特莱回忆那位博学的教授听到德勒兹的论证，他那无可挑剔的文本引证，以及“亚当肋骨不可复归性原则”的前提，[1]使他如何先是面色苍白，然后极力控制住自己，最终表达了敬佩之情。而德勒兹自己对自己学生时代即法国战后时期的援引也表明了他早期对外部的那种偏好。他告诉我们，战后传到索邦大学的新经院哲学由于萨特的出现而似乎可以容忍了。“萨特是我们的外部，”在与克莱尔·帕内合著的《对话》中他写道，“他确实是从后院吹来的一股新风……在索邦所有的或然性之中，是他那独一无二的综合给了我们容忍新的秩序复辟的力量。”[2]1964 年，德勒兹赞扬萨特是私下的思想家，而从来不是公共教授，因为他把新主题引入哲学，选择新的风格，偏爱新的、论战式的和激进的提出问题的方法。在某种程度上，德勒兹在谈萨特时也是在谈他自己。他继续提醒我们，同其他私下思想家一样，萨特表明了思想是多么需要包含一点混乱、一些骚动和一丝孤独的一个世界。1964 年，德勒兹充满敬意地强调萨特反对所有的再现形式，喜欢以自己的名义讲话。他把萨特拥戴为自己的老师——趋向外部的老师。[3]

历史哲学的口吃

德勒兹对外部的热爱也见于他的历史哲学著作。没有人可以指责他在以自己的名义著书之前没有在历史哲学领域付出长期艰苦的劳动。("不读柏拉图、笛卡儿、康德和海德格尔以及某某写的关于他们的书你怎么能思考呢?"德勒兹在《对话》中颇具讽刺意味地问道。)[4]他那给人留下深刻印象的论述休谟、尼采、柏格森、康德、斯宾诺莎和莱布尼茨的专著,有关柏拉图、斯多葛派、伊壁鸠鲁派的讨论,显示出他对那些"部分属于哲学史、但在某一方面或整体上逃脱哲学史"的口吃同行的偏爱。[5]他解读他们的方法不是寻找隐蔽的所指。事实上,德勒兹试图"从中间"掌握他们的文本,拒绝根据他们论点的次序或"论据的次序"一步步紧随他们。他推动论点和论据,使它们快速到达没影点,他加速或减速论证的方式与我们加速或减速实验器皿中的液体毫无二致,最终控制了思想家用来生产和提出问题的机器——口吃。

德勒兹的思想不能包含在现在流行的文本寓言的问题框架之中。他理论介入的核心是表述一种关于改造或变化的理论,或如他自己喜欢说的,**一种纯粹生成的理论**,这种理论与充分表达它的语言一道足能抵制所有同一性理论的压制。正是表述这种改造和变化理论的不懈努力(而不是对语言符号的辩证批评性质的痴迷)促使德勒兹用差异代替了存在,生成差异的重复代替了线性时间。

恰恰是为了一种关于改造的理论,德勒兹才在他的全部著作中反思事件的本质、多元的结构、个性化的要求、他者的诱惑、事件的伦理和永恒轮回中重复的能动力和选择力。他探讨了大民族语言和小民族语言之间的论争关系,阐释了位于移民和定居政治策略中间的流动的游牧差异,把这些研究的结果从属于关于改造的理论。

休谟

休谟给了德勒兹一种方法，即**超越经验主义**的方法，使他能够消解唯心主义的有机合成，走向原子和独特性的无机的底层。《经验主义与主体性：论休谟的人本性理论》是德勒兹的早期著作之一。[6]德勒兹忠实于他自己的“从中间”的阅读，拒绝根据下面的假设定义经验主义，即观念的真实性完全依赖于相应的感觉或反映的印象。他反倒相信经验主义的原则在于休谟关于所有关系的外在性的学说：关系总是在其相关物的外部（即使在分析关系中亦如此）。因此，经验主义的原则——德勒兹认为——是区别和差异的原则：观念之所以不同是因为它们在彼此的外部，并且相互可分；它们之所以可分，也即在彼此的外部，是因为它们是不同的。所以就很容易理解为什么休谟和德勒兹都认为“怎样使不同的实体建立联系或相关”是迫在眉睫的问题。休谟的联想主义最终使德勒兹提出了一种包容性断裂的理论和关于并列话语的一种理论，即连词 AND(et)战胜表语 IS(est)的理论。

斯宾诺莎

德勒兹写了两部论斯宾诺莎的专著：《哲学中的表现主义：斯宾诺莎》[7]和《斯宾诺莎：实用哲学》。[8]在这两本专著中，德勒兹赞扬了斯宾诺莎论述“一”和“多”这个古老命题的方法。正是柏拉图主义的范式把这个深嵌于参与隐喻中的问题传给了我们，而在保护“一”的同一性的努力中，这个范式也强化了存在和生成之间的本体区别。后来，在从参与到发散和赠予等新柏拉图主义的隐喻转换中，几乎没有减少所涉及的伦理和政治选择的代价。在这两种范式中，权力的竖轴关系建立起来了，专制君主无论是自我认同

的理式，还是超越存在和知识的一，追随者都必须集结在这个中心周围，否则就会被逐出人的共和国或上帝之城。

但是，按照德勒兹对斯宾诺莎的解读，所有这些都改变了。“从中间”解读斯宾诺莎是把表达的观念当作他文本的“没影点”。“一”（这里不是一个数字）具有开放性差异整体的连贯性，通过无限的属性表达其本质。或者说，“一”通过模式的无限属性来表达自己。本质和模式是“暗含”或包含在“一”内部所有因素的“解释”或者“展开”。德勒兹指出，我们必须学会欣赏在这种暗含/解释中等级权力的完全缺乏，以及对自上而下的竖轴的摆脱。存在是单声部的，与本身平等，把自身平等地奉献给所有的存在者

当然，斯宾诺莎的“小”哲学中还有更多的吸引德勒兹的地方：有根据能动和反动力量详尽说明的身体和情感；有与快乐相关的欲望；有对表象主义的反对，对否定论的批判，和对类比与同一性的解构；有对目的性延宕的反对，整个推崇生活快乐方式的现象学，以及旨在防止悲哀、精力丧失和愤懑的一个学科；而最重要的，是所有存在者的平等，在“一”的普遍存在内部共存而相异的路线。

柏格森

在取缔现象学和现象学分配给自然感知的特权方面，柏格森是德勒兹的同盟。在《柏格森主义》、[9]《差异与重复》[10]和《电影Ⅰ：运动—形象》中，[11]德勒兹论证说，要认真对待“世界的世界化”这个概念，精神必须努力感受表象背后的世界，一个不断运动和变化的世界，没有停泊，没有可分配的指涉点，没有坚固的身体或僵直的路线。为了使经验主义成为超越性的，为了使斯宾诺莎主义克服“一”的最后踪迹，精神必须向着**感觉物**（应该被感觉到的东西）的方向超越感知，找寻不受抵制的逃逸路线，位于事物内部的眼光，以及被解作附带产生的晦涩的意识。德勒兹欣赏柏格森的

地方就在于他关于“原始”世界的广袤和关于力的论述——或更准确地说，是关于在扩展的外表上处于“解释”自身过程中的原始世界的论述。

尼采

柏格森的强度时间理论蕴涵着记忆和重复的深刻含义。记忆就是过去在现在的时间间隙中的重复，这假定了过去和现在之间不可简约的间隙，突出了德里达已经维系于文字的传播的“原始延宕”。但是德勒兹并没有被说服。柏格森的记忆/重复在没有永恒轮回的时间的情况下会使过去和现在固定，而且减弱使柏格森的文本充满活力的对不可简约的多元性的直觉认识。难道柏拉图的回忆终究还不足以警告我们不要信任摩涅莫辛涅(记忆女神)，不让它追逐“一”的阴影吗？

于是，德勒兹将注意力转向尼采的永恒轮回，让其承载从《存在与时间》到《差异与重复》的转移。但是为了使这次转移令人信服，德勒兹必须把传统的重复/循环与产生差异的重复区别开来。他在《尼采与哲学》[12]和《尼采》[13]中进行了这项研究。传统的重复利用同一性实体构成了相同概念的扩展，只通过数字差异将它们彼此分开。德勒兹把这种差异称作概念外部的差异。

“造成差异”的重复是强度的，而现在和过去的循环重复却是外延的。这个概念是理式问题的影子，因为一个概念的外延也就是一系列详细的例子。但理式作为一个结构则是一个集中的强度，它的本质随着理式的分化或再分化而变化。理式问题在重复中循环，在概念的解决中突出自身的特点。但是，正如德勒兹所论证的，任何概念对于理式来说都不是自足的，循环的重复永远不能穷尽或再现理式内部固有的差异的本质。正是没有自足的直觉的理式产生了问题并提供了临时的解决办法；后者在概念及其扩展

的周围晶莹剔透，但一段时间之后就又再次被新的强度和新的问题所颠覆了。

德勒兹从这些例子和对尼采永恒轮回思想的反思中得出的结论是，重复就是某种方式的行为，但总是与独特的、不具有相似性或平等的事物相关。尼采所说的重复是例外、僭越、差异。与康德的审美理式一样，重复是一种独特的直觉，没有任何概念能充分地表现它。瞥见这种独特的、僭越的和无中心的中心正是尼采的特权和使命；他称其为“权力意志”。

如尼采所理解的，这个权力意志不是通过从权力那里剥夺的力来刻意追求权力，而是对力本身就是的那种权力的表达。“权力的意志”意思是说权力本身在意志，这是对权力意志的正确解读。传统的刻意解读把权力作为再现的对象，希望获得力所缺乏的东西，因此与尼采关于力的理论相矛盾。据德勒兹所说，指望对权力意志的这样一种再现式解读能促进获得认可或攫取权力的斗争，并因此昭示价值，这是对尼采有关主体观点的误解。[14]

斯多葛学派

关于纯粹生成的理论的阐述预示了对柏拉图主义的颠覆和对这种差异所支持的伦理选择的拒斥。但是关于纯粹生成和改造的一种理论只能是由悖论和系列构成的理论。“它同时既大于以前所是的，又小于将要生成的东西。”[15]表述性逻辑不足以处理纯粹的生成。德勒兹需要一种事件的逻辑，一种生成感觉的逻辑，在《感觉的逻辑》中他真诚地开始寻找这样一种逻辑。

在这部著作中，德勒兹广泛讨论了斯多葛学派。按照德勒兹的理解，自斯多葛学派开始人们才认真对待柏拉图主义的垮台：哲学思考事件，用正确的工具讨论变化、改造和生成。自埃利亚的芝诺开始，哲学就懂得不能将生成看作是时空固定片段的纯粹并置。

德勒兹认为正是斯多葛学派最早采取了正确的举措：思考生成就是思考事件。

事件由身体引起，但它们不是影响本质或由本质引起的事物状态或亚里士多德式的意外事件。德勒兹强调了斯多葛学派在身体、身体属性、混合和“非身体性事件”之间追溯的本体差异的重要性。身体及其混合是现实的，存在于当下，是其他身体的影响因，并导致新的混合。但是身体也引起虚拟事件，这些虚拟事件反过来也对身体发生一种“准因果式的影响”。如斯多葛学派和德勒兹所认为的，事件逃避现在：事件从不是正在发生的，而总是刚刚发生过的或即将发生的。德勒兹总结说，最好用不定式来表示这些事件：发芽，破土、成长、死亡。由于不是主观的也不是客观的，所以不定式是明确具体的东西，给将来与过去之间的逆转提供保证。这对事件的标识尤为重要，因为后者通过逃避现在而同时确认了将来与过去，因而对现在的消逝负责。事件不表示本质或属性，而表示力、强度和行动。它们并非先于身体而存在，而固存于、持存于、寄存于身体当中。

斯多葛学派颠覆柏拉图主义的关键——在《感觉的逻辑》中德勒兹以专章广泛地讨论了这个问题——就是**事件的伦理**。[16]斯多葛学派不再试图根据模仿和对某一模式的参与来阐述某一伦理系统。这个伦理问题就是个人怎样才能使发生在他们身上的事情有价值。德勒兹通过把斯多葛学派放在斯宾诺莎和尼采的语境中加以解读，清楚地表明了这个伦理问题的寂静主义暗示事实上具有欺骗性。事件的伦理不是意外的伦理。没有人认为对发生的所有事都采取毫无异议的默许是正确的做法。而且，事件并不发生于主体，而是先于主体和个体而发生的。事件去除主体的中心——它们从不对主体的构成负责。以至于事件仍然是未来，或始终是过去，事件的伦理事先假定一个意志的存在，以便在事物状态下寻求事件的永恒真谛。真正的“热爱事实”不是接受事物的实际状

态，而是抵制实际现实的实现，从而使固存于其中的虚拟事件第一次被思想、被意志。

德勒兹总结说，使发生在我们身上的事情具有价值就是在我们生活的每个时刻，去意志总是不同但又相同的东西，将平凡升华为非凡，令伤口愈合，用战争抵抗战争，以死亡对抗死亡。这就是意志通过重复而走向自由所要完成的任务。

莱布尼茨

德勒兹在对莱布尼茨的解读（《褶子：莱布尼茨与巴洛克》；[17]《哲学中的表现主义：斯宾诺莎》）中创造了一个有力的概念——褶子——并把它作为支点广泛地使用，使之与莱布尼茨的问题产生共鸣，但同时也把巴洛克定义为一种风格和一个时期，以便阐释他与已故福柯共享的权力和主体理论。

莱布尼茨的世界像一个二层楼的建筑：顶层是没有窗户的无数单子，这些单子各不相同，互无联系，但每一个都从不同角度表现这个世界。在底层，有机物和无机物服从于统治这个世界并说明其活动因由的各种力。这两层楼通过单子中虚拟的、但却在物质中得以实现的世界进行交流。这个世界就是既把这两层楼分开又将其联系在一起的**褶子**。在莱布尼茨的学说中，褶子的概念和虚拟因素的力相互联系起来，使他显著区别于斯宾诺莎的表现主义，在这种表现主义中，一切事物都服从于一个不间断的因果“阐释”。褶子这个概念无疑成了德勒兹思想的核心，在他的著作中以不同的名称和伪装反复出现：在《差异与重复》中是“严肃的先驱”，[18]在《感觉的逻辑》中是“深奥的词语”，[19]在《福柯》中是“外部”，[20]在《对话》[21]和《千座高原》中[22]是“死亡线”。它是将无数分歧集合在一起的实体或代理者，使一种包容性分裂的理论成为可能：德勒兹喜欢称其为“差异的区分者”。

当然，莱布尼茨并不是德勒兹；他依旧顽固地坚持聚敛——而不是分歧——的理论。但是仍然可以想象一个比他的世界更加纷繁复杂的，拥有无限楼层的世界——由许多不可构造的层级构成的一个世界。当然，莱布尼茨认为他提出的序列聚敛的世界可能是最好的世界。但是其原因已经不是对善的理想模式的优化参与。“这个可能最好的世界”事先决定并见证了柏拉图主义的侵蚀。这个世界之所以可能是最好的是由于神的选择和作用。[23]但仍然可以采取一个更加大胆的举措：上帝可以由“改造之王”巴伏美特来取代，他本身就是改造中的改造。……这非但不意味着一定量的谓词根据相应概念的同一性而被从一物体中排除出去，这种分裂现在意味着，在丧失作为概念和作为自我的同一性的条件下，每一物体都向它经过的无数谓词敞开着。”[24]而德勒兹的确采纳了这一步骤。

康德

1963 年，德勒兹发表了《康德的批判哲学：能力学说》，[25]而其简略性和清晰性证明是有欺骗性的。很少有人注意到对康德加以“小化”的这部解构性著作。然而，理解德勒兹的《差异与重复》的最有效方式就蕴涵在它要成为对《纯粹理性批判》的批判的渴望之中。（我常以为对《资本主义与精神分裂症》的最有益解读也许是将其作为对《实践理性批判》的批判——显然是受康德第三批判的难题启发的批判。）

众所周知，康德热爱全方位的建筑结构：他的理性批判是建立在所有精神能力的一致和谐的基础上的，试图把认知实践学说与属于该领域的游戏性兴趣调和起来。德勒兹决定通过抽掉基石来撬开这些结构，即设想的精神能力之间的和谐与合作。他说，在利奥塔的观点流行之前，为使这种合作成为可能，想象必须训练感

性、记忆和理解力。因此，移去康德在认知、实用和美学兴趣之间放置的障碍就是德勒兹所倡导的，以及第一批判的感知和第三批判的艺术、美感之间的协作。

我们现在可以更好地深入研究德勒兹的差异与重复理论的所有特征了，其最佳来源是他 1968 年出版的同名著作。这个理论的基本思路是，熔合和裂变是所有功能性组装的外部限制，不管是天然的还是人工的组装。[26]尽管收缩和膨胀在程度上存有差异，熔合和裂变的最终结果都是相同的："一"（熔合）和"多"（裂变）之间明显的数字差异消失了，因为时间、质的差异和变化在这两种状态下都不复存在了。然而，仍处于操作序列中的组装通过一种受控于重复的预防机制避开了这些纯粹的外部限制：它们重复的那些状况将以其极端形式产生熵的**静止**和死亡。因此，收缩**和**膨胀构成了所有系统的包容和分裂的法则。德勒兹认为，这并不意味着收缩和膨胀是保持系统稳定的相反的力。膨胀（延展）也不是系统层级的基础。在延展的时间和空间中，延展物质的世界是在减速和降温的过程中捕获的强烈能量膨胀的结果。而且，这个过程"总是随时"可以通过新的强度的爆发而达到逆转的。

现在，说改造、变化和运动至少暗含两个不同的、强烈的力或量，这已不再令人惊奇或感到新鲜了。但依然不很明显的是德勒兹根据不可互补性、不相等性和不可分性给强量下的定义。因为，尽管强力似乎可以分成各个组成因素，但通过分化获得的这些因素却**在性质上**是相互有别的。所以在某种重要的意义上，强力是不可分的，因为与延展的量不同，任何一个组成因素都不是先存于分化的，也不能保留分化之前就具有的性质。[27]

因此，德勒兹结论说，改造和生成的充分理由是不同强度的互动，彼此间不能互补，自身不能分化，但却并非由于所有这些原因而不可确定。强力是完全可以确定的，而且可以根据彼此的关系

来确定。距离、不平等和差异是强势的多重性的肯定性特征。否定在此不占优势。只有在使用的过程中，差异才在延展时自行消除，而距离自行变成了长度。但在延展和长度中，差异的消除并没有削弱感性的**感觉物**：正是差异/强度使物质具有了可感性。

然而，没有理解，感性就是盲目的，而没有感性的理解又是空洞的。康德唯心主义的这块基石在德勒兹的文本中必然得到根本的修正。这个修正试图建立理式之于概念的优势，认为如果这一步成功了，认知和再现理解的传统形象将把其构成功能服从于思想客体——应该被思考的东西——的区别性功能。

欲望及欲望的政治

为了与现代的总体化雄心和后现代的无效庆祝/哀悼相对峙，德勒兹构建了一个不合时宜的欲望工程。两卷本的《资本主义与精神分裂症》[28]和《对话》[29]就是这个工程的具体实现。据德勒兹所言，欲望不但不产生幻觉，反而产生具有实际功能和多样创新的联系和安排。作为没有目标的过程和没有意图的强度，欲望（与亚里士多德所说的快感一样）在其存在的每时每刻都拥有自身“特定的圆满”。欲望是一种**能量**——而非**运动**。现代和后现代的错误在于忽略了亚里士多德、斯宾诺莎和尼采的能量说，反而盗用了柏拉图的运动和模仿说。

德勒兹提出的这种能量的、构成的、生产的和革新的欲望必然与精神分析学的无意识学说及其对俄狄浦斯的服从相冲突。确实，两卷本的《资本主义与精神分裂症》展开了对精神分析学的批判，而不再是马尔库塞、利科或哈贝马斯那样的修正了。[30]俄狄浦斯已不再是困扰儿童的鬼魂；而是折磨成年人的偏执妄想。儿童不能指望由于被迫参与父亲的秩序而生成成年人；成年人必须用始终伴随着他的童年障碍来“生成儿童”。德勒兹（与合作者费立

克斯·瓜塔里)谴责弗洛伊德的俄狄浦斯捕获并限制了欲望。但是,1972年出版的《资本主义与精神分裂症》的第一卷《反俄狄浦斯》也不完全是由于拉康重导的弗洛伊德戏剧而得以平息下来的;也没有隐藏其对巴黎弗洛伊德学派改造的精神分析学的不满。[31]德勒兹和瓜塔里认为,当能指取代了所指时,精神分析学便无视它曾经玩味的任何实验性科学,而选择了不可战胜的公理系统。由于这一转变,它提出了一种令人畏惧的官方语言,使之服务于既定秩序。

德勒兹和瓜塔里倡导的不是以俄狄浦斯为主导的精神分析学,而是精神分裂症分析的理论和实践。[32]精神分裂症分析用精神分析学把利比多孤立出来,并投资以防止集团逃亡和群伙的劫掠。它暗示所有的欲望投资都是社会的,而且必然与具体的历史时刻相关。对德勒兹和瓜塔里来说,无意识是要征服的社会和政治空间——而不是培育和保护的天才记忆。

至于死亡,德勒兹和瓜塔里认为那是极端的极限,是欲望资本的反面,但事实上,精神分裂症分析和精神分析学所谈论的并不是相同的死亡。人们不需要规定什么死亡动机来解释紧张性神经官能症的状态。偏执式融合的"黑洞"由于是欲望安排崩溃的结果,所以同实际精神分裂症患者要"生成他者"的欲望毫无关系,后者粉碎了"占有领域",导致了主体的死亡。[33]除了"无器官的身体",两者没有任何相同之处,而"无器官的身体"是德勒兹和瓜塔里的精神分裂症所分析的没有扩展、零强度的身体。无器官的身体既不是有机体,也不是"有生命的身体",而是一个没有器官的序列,拥有不确定的器官或者临时的或转瞬即逝的器官。作为无政府状态的场所(即其政治功能),它像涅槃一样从动荡和愤怒中解脱出来(即其精神分裂症功能),并作为刻写包容性断裂的表面(即其本体功能),无器官的身体为了发挥作用而盗用器官、使用这些器官,但也在侵犯性十足的时候拒绝和报复它。显然,"无器官的身体"

是一个混成词，是原始分裂的标志，是产生两个不同序列的“冷静的先驱”，即有机的和无机的序列，并在引发共鸣的联系中将二者结合起来——使无意义生发意义。[34]

德勒兹和瓜塔里的政治理论和策略不喜欢模式——革命的模式，相反，他们探讨“局部的”可理解性原则，允许依据其克分子和分子倾向来评价具体的社会事态。[35]于是，他们小化解构的间奏曲又一次与其激进的多元论宣言协调起来：熔合和裂变是社会的纯粹外部极限。中心化的超组织和政治原子论是趋向于但从未达到的政治稳定状态的两极。它们是身体政治的绝对断裂，标志着欲望的社会投资与偏执狂和精神分裂症临床治疗的两极。

但是，对可理解性的局部原则的强调未能阻止德勒兹和瓜塔里提出大胆的假设。比如他们的游牧学以及以**原始国家**为中心提出假设的方式：他们认为国家并不是长期卓绝的革命的结果，而是作为所有定居安排的原型以成品的方式突然出现的。[36]国家总是现已存在的，但总是依据与**某一外部**的关联而存在，是不能脱离这种关联来考虑的。国家的外部是游牧民，以及他们为抵制国家要强加给它们的定居方式而进行的不懈斗争。但是，这个外部也不是一种外在性关系。定居者和游牧民在国家内部同时共存。国家以其占有权兼并了并不是为游牧民安排的逃跑路线。一旦被捕获，这些“国家路线的异类”也许会调动改造和变化的力量，这是政治分析家和策略家所不能忽视的。

德勒兹和瓜塔里认为他们与福柯的差别就在于如何对待游牧民改造和逃跑的能力上；“对福柯来说，”他们说，“社会场域贯穿着策略；对我们来说，它逃离所有的边缘。”[37]的确，这个差别是基于保守的乐观主义之上的，这充分体现在下面这段话中：“选择并不在国家与其他者——游牧民之间……我们不能再梦想国家的消失；我们反倒应当选择……或是阻碍生成，或是用一个战争机器武

装自己，成为游牧民。”[38]最终，德勒兹和瓜塔里在游牧民身上下赌注，是由于他们确信外部最终是熵否定能量和抗捕性主体性的不可复归的、无穷无尽的源泉。

这是一位精明的德勒兹读者莫尼卡·施帕斯最近指出的。据她所说，对德勒兹的政治学的正确接受依赖于我们有没有能力把他的政治理论和主体理论巧妙地协调起来。事实上，正如施帕斯所继续指出的，对于德勒兹，主体性本质上是一个政治维度，在与“外部”的不断更新的联系中折叠和展开；由于这种接触，主体性就能够抵制标准化和管制。[39]当传统的内在主体被遮蔽起来时，主体性并没有丢失。相反，它第一次作为一个过程和对外部的特别运作而揭示了出来。但这个“外部”究竟是什么？有益于“主体性”之名的这个特别运作是什么？再者，与这个“外部”相关联的主体性的政治意义又是什么？

外界并不是另一场所，而是侵蚀和分解所有其他场所的一个场外。因此，它的逻辑就像差异的逻辑，但必须依据超验而非经验的维度来理解后者：我们不是要区别 X 和 Y，而是要思考 X 与自身的差异。正如它所遵循的补充性结构的逻辑一样，外部永远不会穷尽；每次要捕捉它的努力都会产生一个过度或补充，反过来滋补新的解域流动，释放新的逃跑路线。如 P. 勒沃耶和 P. 恩克勒纳近来所说，外部是德勒兹—莱布尼茨的虚拟，它总是多于实际；正是虚拟搅扰着实际，而正是这种搅扰使实际得以流动和改变。[40]海德格尔的“存在”赋予主体的角色和形成与消解过程的客体以各种力。这同一个“存在”也使德勒兹认可福柯关于抵制之绝对重要性的主张：“总会存在着抵制编码和权力的一种与自身的关系；这种与自身的关系甚至是它们抵制点的起源之一。”[41]对德勒兹来说，这个主体是对外部折叠的结果，也就是指引力的方向，使之相互联系，在这个意义上，主体作为个体便通过实践和规训而变成了被引导的力的场所，也就是一个外部的被折叠的内部。福柯的立场与

此再接近不过了。

这一举措封闭了各种抵制的优先性和不可穷尽性，但是，在我看来，它把抵制描绘成将要形成的抵制和层级化的对象。僭越的政治当然可以在这里找到其位置和理由，但是却找不到精明的、进步的抵制和纯粹保守的、怨恨的甚或法西斯的对抗之间的差异。那么，我们是不是必须得出结论，说德勒兹的主体性理论与其政治理论之间的协调已经发挥作用了呢？我想未必。所论的问题是：一旦康德的范畴无法获得，那么可共存的各种意志怎样才能在熔合政治与裂变政治之间图绘一条通道呢？这样的问题促使我们更认真地看待德勒兹关于休谟、斯宾诺莎和尼采的研究，以及关于他们著作中的主体性和政治的讨论：**休谟**——作为产品的主体性和政治，也就是实验的结果和代理者；**斯宾诺莎**——作为欲望产品的主体性和政治，能够驱散痛苦的情绪，恢复快乐情感的治愈力；**尼采**——作为外部的被引导和被折叠的力的主体性和政治，这些力创造了比其他内在性都更深刻的一个内部。[42]

民族语言与游牧艺术

德里达语言的解构效应理论及其引发的实践迄今在世纪末狂乱的萧条中已经闻名遐迩。但在另一方面，德勒兹和瓜塔里对语言采取的“小化解构”方法在我们的局部讨论的语境中却显得极为羞涩，而即使这种羞涩也开始失去最初的天真了。而事实是，德勒兹（和瓜塔里）曾经广泛讨论过这个主题：主要有《资本主义与精神分裂症》，[43]《卡夫卡：走向小民族文学》和[44]《超立场》。[45]

小化解构并不是要从统计学的角度确定多数和少数。相反，主导的语言模式认为小民族语言的可理解性依赖标准语言的认识论优势，这与同质化、中心化和支配的权力语言的政治模式不谋而合。小民族语言有其自身的同质性和连贯性。事实上，在小民族

语言争取认可的时候，它们往往成为局部的大民族语言。另一方面，一种语言越是大化，其内部的逃跑路线就越是从内部改造它，更明显地朝着小民族的立场解域。于是，“大”或“小”的语言或文学便进入了复杂的分裂性综合体，不允许简单化地将其分为对立的“高”和“低”。因此，最好将“大”和“小”读作每种语言的两种不同倾向或功能。大趋向于标准化和通过同质化、超编码和中心化而达到的固定的同一性：语言/言语的区分，言语行为理论的实用前提，理想的言语环境与曲解的交流之间的差别，运行意图预先设定的不同层级，这些是生产这种同一性的许多方法中的一部分。相反，“小”并不标志某种方言在量或质上的边缘性，而标志着语言和文学中固有的变化力量（符号的、语义的、文体的、语用的力，等等），尤其是促进同义之横向联合的改造的力。在这个意义上，“大”和“小”决定了语言的不同经历，以不同的方法分配政治空间，并导致了不同语言理论的产生。最终，也许可以认为它们在不同的身体经历中找到了归宿。

小化解构同德里达的解构都是以语言的无序为首要前提的，当然，这是以一种特殊的方式表达的“无序”：人们不是从“经历过的”或“感受到的”东西而到达“所述的”内容，恰恰相反，“所述的”内容总是产生另一个。在坚持语言“无序性”的同时，小化解构确实有意谴责将语言维系于指涉物的一切努力，“善意”或“常识”，可靠的硬科学，必要的能力或坚若磐石的传统，都给这些指涉物的同一性提供了保证。但同时他们又对德里达的防御策略感到不安，这些策略在语言的空间里再现了弗洛伊德对梦的一种不确定的解析。如果从主导能指的频繁再生中的解放将成为可能，如果解构要干预，不是为了普遍的他者，而是为了把征服言语当作紧迫任务的他者，那么，能指的循环——无论是美学的、戏仿的、述行的，还是狂热的、清醒的、肯定的——都必须受到没有目的的目的性的限制，即使人们相信他者和纯粹解放的话语最终不会到来。因此，针

对旨在通过重复同一性防止语言的保守性封闭而采取的防御性策略，针对通过比喻性差异而对能指的无限推迟，德勒兹和瓜塔里选择了小民族的口吃来进行干预。

对德勒兹和瓜塔里而言，序词和密码是语言的收缩和膨胀。[46]序词和密码与祈使或命令没有共边的关系，因此是话语的现行秩序，没有这个秩序任何表述都不能发挥作用。通过激化奥斯丁、塞尔和阿佩尔的工作，德勒兹和瓜塔里表明序词和密码是规定性和评判性的。它们是话语实践的隐含前提，这个隐含前提不同于当表述得到其他表述的阐释时变得清晰的前提，也不同于外在于这些前提的行动。没有这些规定性的前提，语言游戏中的符号、语义、语用和程序特征的表述就不能解释“语用矛盾”或语言的物质性。德勒兹坚持认为序词和密码依赖于具体的政治空间。因此，如人们常常争辩的，说政治外在于语言就是漠视语言作用的方式。当序词变化和转换时，不仅词汇，连句法和语义也得到了改造。

德勒兹和瓜塔里当然清楚序词和密码的功能是不同的。序词试图融合语言，消除类型之间的空间或间隔，从而使能指的逃跑路线戛然而止。结果，它们成了技术—政治的手段，导致了连接性综合、排外性断裂、主从结构的形成，以及克分子或被镇压集团的产生。但在语言连续体的另一端，密码“给逃跑路线命名”，“描述事物”。密码在打破同一性障碍的同时发挥作用，创造间隔，使语言运行。密码的述行性使人想起俄国形式主义者探讨的“间离效果”。[47]

序词和密码等兼并了存在，而在康德的研究中，对存在的这种兼并是政治—利比多欲望的踪迹。但它们并不以相同的方式兼并存在。序词通过构成同一性和征服来兼并存在。密码则通过差异的重复兼并存在。而事实上，序词和密码同时在语言中交叉，但没有由于臃肿的序词或密码而影响对符号系统的评价。

在《千座高原》中，德勒兹和瓜塔里对（相对于“皇家”科学的）“游牧”科学进行了详尽的描述，从描述中我也发现了接近“游牧”艺术问题的一个有效途径。[48]游牧艺术调动物质和力而不是质料和形式。以法律为指向的皇家艺术努力通过一个不变的形式来确立常在的因素，约束和控制一个假定沉默和难以驾驭的问题。相反，游牧艺术试图把变量置于永久变化之中。皇家艺术的形式强调形式质料，将形式强加于次要的质料，即强加于已经随时准备接受形式的质料之上。但在游牧艺术中，质料从来都不是事先准备好的，也不是同质化的。相反，那是“构成形式之内容的单一性的承载。而表现却不是形式的，与构成表现质料的相关特征不可分割”。

在《差异与重复》中，德勒兹论证了理式（或思考）问题，他认为理解理式问题需要有一个具有不同强度的反应链，它必须从感性的相遇开始。[49]只有思考的暴力才有机会促成所有理式问题的共鸣和共存。1981 年，德勒兹决定认真研究这个暴力，选取爱尔兰艺术家弗兰西斯·培根的绘画作为他此次的实验品。[50]贯穿于这些画中的巨大张力深深打动了他（构形与毁形；失衡扭曲的力与刚出现的平衡；运动与静止；收缩与扩张；破坏与创造之间的张力），德勒兹结论说它们的功能是“用相异的方法产生相似性”。折磨着培根绘画的感性的暴力，用再现换来了对从未见过但又奇怪地熟悉亲近的一个世界的探索。在试图逃脱叙述和绘画的比喻和再现模式、逃脱纯粹形式的抽象性的努力中，培根的目标是通过隔离肖像而把人物解放出来。通过隔离肖像，即消解背景和人物的封闭空间，来阻止人物讲故事或描述画布外面的形式。德勒兹忠实于这一超验经验主义的原则，称赞肖像隔离的技巧把人物变成了“事实”，没有使它们成为一个清楚的关系网中的场景。要想提高对超感命运的敏感性，寻求某种方式以取代自然感知的现象学，肖像隔离是最好的训练。用克利令人振作的话说，对于“不想表现可见

物、而想要使事物可见”的人，这也是可行的最好训练。[51]

德勒兹赞扬培根的绘画，不是因为它给人各种不同的感觉，而是因为他有能力展示同一种感觉的不同秩序。在他的绘画中，感觉是发生在秩序和层次之间的。确实，德勒兹发觉谈论某种感觉而不是多种感觉更合适，因为多种感觉是延展的、持续的，而一种感觉是集中的。感觉就是被解作画布之差异的人物。

如果把感觉看作是眼睛和物体互动的纯粹再现，那么所有这些就都是不可能的。但是，正如培根的画不是给予物质以形式一样，感觉不是对形式的反应。德勒兹主张，与感觉紧密相关的不是形式而是力，正如培根的画旨在捕捉力一样。而且，既然力必须作用于某一个身体从而使感觉得以存在，那么力就是感觉的必要条件，当然，这样做的条件是不能假设感觉，而为了再现力。是“形式……使力发挥某种功能，使其与自身作对，将它改造成保存和再生产形式的能量”[52]。与力一样，感觉在分离事物的过程中也把事物聚集在一起。现在我们明白了是什么使德勒兹根据不同秩序和层次来思考感觉的了：是这样一个事实，即力是不同的强度，因此可以将其描述为高或低。强度允许我们不必付出诸多感觉而谈论感觉的多元性。德勒兹步塞尚的后尘说：“感觉的一面朝向主体……另一面朝向客体（‘事实’、地点、事件）。抑或它根本不具有多个面孔，而既是主体又是客体；它是现象学家所说的世界中的存在：**我**在感觉中**生成**，同时**某事**也因为它**发生**。最终，同一个身体既给予它也接受它，而这个身体就既是客体又是主体。”[53]

当然，绘画不是唯一的美术。德勒兹和瓜塔里还在音乐中进一步证实了他们的游牧选择。的确，《千座高原》引人入胜地描写了音乐以及那种音乐在宇宙中的位置：[54]“块茎音乐宇宙学”[55]这一章为非传统解读音乐的一种方法辩护，将其与分子生成联系起来，为了“不可比拟和无以匹敌的非韵律节奏”而研究它，并从中采集了对“个体性的漂浮时光”进行实验的方法。

吸引德勒兹和瓜塔里注意力的不是艺术作品的表达或内容，而是表达的形式和内容的形式，[56]并在二者之间建立平行和共振关系。只要看一看德勒兹论电影的鸿篇巨制——《电影 1：运动—形象》和《电影 2：时间—形象》[57]——这一点就非常清楚了。在这两部著作中，德勒兹将哲学家柏格森请到电影中来，以便向他表明，他把“电影摄影幻觉”，即根据固定片断或剪辑重构运动的做法轻易地打发掉，事实上是过于草率的。德勒兹说，当今的电影成功地迎接了柏格森的挑战，因为摄影时代证实了柏格森试图说明的宇宙变化系统。另外，摄像机的视窗超越人类感知而走向另一种感知，成为一种非常可能的感知的遗传因子。

当用广泛多样的影片——从无声电影到实验电影——作样本时，德勒兹和柏格森也停下来去感受思想的新形象，这也是用新材料进行实验的制片人开始表述的东西：需要一种非人类的眼光，在事物之间和内部的一种眼光，只有蒙太奇能够做到的对“原生”世界的寻求；美国电影中运动与形象的有机结合，D. W. 格里菲斯以二元对立的方式并置各个部分，通过交换或平行的蒙太奇，有节奏地把一部分的形象与另一部分的形象连接了起来；俄国人爱森斯坦的对立蒙太奇根据辩证法把一部分分成两部分以形成更高的统一体；法国经典电影的数理升华主要感兴趣于运动的量和使量得以确定的长度关系；德国表现主义的动态升华用光代替运动，最早把强度作为消灭有机存在的强力，虽然恐怖，但也导致了一种思想的产生，使我们感到我们比灭绝我们的力量更强大。电影充满了运动—形象，用时间—形象、变化—形象、关系—形象、行动—形象和情感—形象表示持续的运动“片断”。电影中还有画面和反画面，以强力时间的力运作的间隔，单一的空间，而最重要的则是开放的整体——不是所有画面中的画面，而是把所有画面连接起来同时又将其区别开来的那些看不见的和未再现的东西。

…… ……

注 释

[1]Francois Châtelet, *Chronique des idées perdues*, Paris: Stock, 1977.

[2]Gilles Deleuze and Chaire Parnet, *Dialogues*, trans. Hugh. Tomlinson and Barbara Habberjam, New York: Columbia University Press, 1987, p. 12.

[3]Gilles Deleuze, "Il aété mon maitre" *Arts* (28 October—3 Novermber 1964): 8—9.

[4]Deleuze and Parnet, *Dialogues*, p. 13.

[5]Ibid., pp. 14—15

[6]Gilles Deleuze, *Empiricism and Subjectivity. An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, trans. With an introduction by Constantin V. Boundas, New York: Columbia University Press, 1991.

[7]Gilles Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Joughin, New York: Zone Books, 1990.

[8]Gilles Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, trans. Robert Hurley, San Francisco: City Lights, 1988.

[9]Gilles Deleuze, *Bergsonism*, tran. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, New York: Zone Books, 1988.

[10]Gilles Deleuze, *Difference and repetition*, trans. Paul Patton, London: Athlone Forthcoming.

[11]Gilles Deleuze, *Cinema* 1: *The Movement-Image*, trans. Hugh Tomlingson and Barbara Habberjam, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

[12]Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, trans. Hugh Tomlinson, New York: Columbia University Press, 1983.

[13]Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Paris: Presses Universitaires de France, 1965.

[14]见 *Nietzsche and Philosophy*, pp. 47—49, 68—72; 另见, *Différence et répétition*, Paris: Presses Universitaires de France: 1968, pp. 96—168, 365—89, 和 "Conclusions sur la volonté de puissance et l'éternel retour," *Nietzsche: Cahiers de Royaumount*, Paris: Editions de Minuit, 1967, pp. 275—287。我在 "Mioritarian Deconstruction of the Rhetoric of Nihilism," in *Nietzsche and the Rhetoric of Nihilism: Essays on Interpretation, Language, and Politics*, ed. Tom Darby, Bla Egyed, and

Ben Jones, Ottawa: Carleton University Press, 1989, pp. 81—92 中有更详细的论述。

[15]Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, trans. Mark Lester with Charles Stivale, ed. Constantin V. Boundas, New York: Columbia University Press, 1990, p. 1.

[16]Ibid., pp. 148—153.

[17]Gilles Deleuze, Le Pli. Leibniz et le baroque, Paris: Editions de Minuit, 1988; translation forthcoming from the University of Minnesota Press.

[18]Deleuze, *Différence et répétition*, p. 136.

[19]Deleuze, *The Logic of Sense*, pp. 42—47.

[20]Gilles Deleuze, *Foucault*, trans. Sean Hand, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, pp. 94—123.

[21]Deleuze and Parnet, *Dialogues*, pp. 124ff.

[22]Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnersota Press, 1987, pp. 195—200.

[23]Bruno Paradis, "Leibniz: un monde unique et relative," *Magazine Littéraire*, 257, September 1988: 26.

[24]Gilles Deleuze, "Klossowski or Bodies-Language," in *The Logic of Sense*, p. 296.

[25]Gilles Delueze, *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, Hinneapolis: University of Minnesota Press, 1984. 另见 Gilles Deleuze, "L'Idée de genèse dans l'esthétique de Kant," *Revue d' Esthétique*, 16 (1963): 113—36。

[26]这个纯粹理式开始了他关于强度—延展、精神分裂症、理性和非理性、游牧—定居等问题的讨论

[27]关于德勒兹的强度理论，见 *Deifférence et répétition*, pp. 286—335。

[28]Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. R. Hurley, M. Seem, and H. R. Lane, New York: Viking, 1977, passim; *A Thousand Plateaus*, passim.

[29]Deleuze and Parnet, *Dialogues*, pp. 77—123.

[30]见 Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon, 1955; Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on*

Interpretation, trans. Denis Savage , New Haven : Yale Universitay Press, 1970; Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy Shapiro , Boston: Beacon, 1971, chs. 10, 11, 12。

[31]德勒兹和瓜塔里对拉康的讨论方法是有所保留的。他们称赞他将精神分裂症归还给心理分析领域而不是将精神病领域俄狄浦斯化,但他们批评拉康对想象和象征的区分,即包含的和排外的区分。见 Deleuze and Parnet, *Dialogues*, pp. 81—89。

[32]精神分裂症分析的理论与实践在德勒兹和瓜塔里的《反俄狄浦斯》pp. 325—475 中有详细论述。另见 Deleuze and Félix Guattari, *Politiqu et Psychanalyse*, Alençon: Des mots perdus, 1977。

[33]德勒兹和瓜塔里对"死亡动机"的批评是在《反俄狄浦斯》pp. 329—338 中提出的。

[34]关于无器官的身体,详见"November 28,1947: How Do You Make Yourself A Body Without Organs?"in *A Thousand Plateaus*, pp. 149—166。

[35]德勒兹称"分子"为欲望的部分对象,在它们之间存在着本质的差异,而不仅仅是程度的差异;这些差异不仅是定量的,还是定质的——像克分子对象一样。部分对象是无意识的分子功能。

[36]见"1227: Treatise on Nomadology—The War Machine"and "7000 B. C. : Apparatus of Capture," in *A Thousand Plateaus*, pp. 351—423, 424—473。

[37]"Signes et événements," Raymond Bellour and François Ewald interview Gilles Deleuze, *Magazine Littéraire*, 257 (Septempter 1988) :24.

[38]François Ewald, "La schizo-analyse," *Magazine Littéraire*, 257 , Setpetmber 1988:53.

[39]Monique Scheepers, "Subjektivitat und Politi," *Lendemains*, 53 (1989) : pp. 30—34.

[40]P. Levõyer and P. Encrenas, "Politique de Deleuze,"*Lendemains*, 53 (1989: 38).

[41]Deleuze, *Foucault*, p. 103.

[42]见 pp. 69—77;245—252。

[43]小化解构不是德勒兹的表达。Francois Laruelle 在 *Le déclin de l'écriture* (Paris : Aubier-Flammarion, 1977)和 *Au-delà du prinicpe de pouvoir* (Paris : Payot, 1978) 中经常使用. 德勒兹对 Larueblle 称作小化解构问题的讨论,见 *A Thousand Plat-*

eaus, pp. 3—25, 111—148。

[44]Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Kafka : Toward a Minor Literature*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

[45] Gilles Deleuze and Carmelo Bene, *Superpositions*, Paris: Editions de Minuit, 1979.

[46]见 *A Thousand Plateaus*, pp. 75—78。Order-word and password translate the French mot d'ordre and mot de passé。

[47]俄国形式主义访谈,见 Tzvetan Todorov, *Théorie de la littérature*, Paris: Editions de Seuil, 1965。

[48]科学两种模式的张力——游牧和皇家——见 *A Thousand Plateaus*, pp. 361—374。

[49]Deleuze, *Différence et repetition*, p. 251.

[50]Gilles Deleuze, *Francis Bacon: Logique de la sensation*, 2vols. Paris : Editions de la Différence, 1987; transaltion forthocoming.

[51]德勒兹在 *A Thousand Plateaus*, p. 342 引用。

[52]Patrick Vauday "Ecrit à vue: Deleuze-Bacon," *Critique*, 38 (1982) : 959.

[53]Deleuze, *Francis Bacon*, 1: 27.

[54]Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, pp. 310—350.

[55]这个术语是 Ronald Bogue 发表在 *Substance*, 66 (1991)上的一篇文章的标题。见 Marcus, *Eros and Civilizaiton*, esp. part Ⅱ。"它与联盟有关。如果发展包括人和真正的生成,正是共生的领域带来了完全不同规模和领域的存在者" *A Thousand Plateaus*, p. 238。

[56]关于这个区别,见 *A Thousand Plateaus*, pp. 43—45;德勒兹借用了叶尔姆斯莱夫的观点。

[57]Gilles Deleuze, *Cinema* 2: *Time-Image*, trans. Hugh Tomlinson and Robert Galeta , London: Athlone, 1989.

论尼采的“永恒轮回”

汪民安

潜能、自由精神和身体

尼采从两个不同的角度来考察人和人的特质。第一个是从具体的欧洲历史的角度来谈的人的历史：希腊罗马时期的（没有被罪与罚所包围的）有尊严的快乐之人；犹太教中的怨恨之人，基督教时期内疚的罪人，启蒙时期的自我满足的“末人”；还有放弃一切的颓废之人。如果将这些人分类的话，事实上只有两种类型的人，主人类型的人和奴隶类型的人。尽管如此，我们看到，就人本身而言，人的类型并非一成不变，并没有一个贯穿始终的固定的人的本质，用尼采的说法是，“人性是一种偏见”——这就引发了第二种探讨人的方式，一种哲学人类学的方式：人到底是什么？因此，当尼采一般性地提到人的时候，总是有其特定的所指，有时候他指的是具体时代的人，有时候指的是抽象的人。我们已经看到了每个时代的人的特质，但是，抽象的人是什么？——我们已经看到了，各个时代的人各个不同，因此，自然地，尼采的回答便是：人是一种潜能，与其说他被一个固定的本质所统摄，不如说他是一种生成的可能性，也正是如此，人才在不同的时代被具体化为某种类型的人：“人之所以伟大，是因为他是一座桥梁，而非目的。人之所以可爱，

是因为他是一种过渡，一种毁灭。”[1]为什么说他是过渡同时又是毁灭？因为过渡总是伴随着毁灭的，毁灭作为前提内在于过渡之中，不毁灭就没有过渡的可能性，也就没有创造和新生的可能性。过渡连接着毁灭和创造。尼采一再强调痛苦对于人的重要性，人正是要在痛苦的磨砺下，才能更加茁壮而健康地生长，也就是说，要处在被毁灭的状态，才可能有新的创造。人，就是这样一种不确定性，他应当毁灭、过渡和创造，他可以往各个方向上发展。到目前为止，人所能确定的只是，他的前身是个动物猴子，是个虫子。但是，如今的人克服了这个动物性了吗？或者说，他毁灭了自身的动物性吗？“你们走过了由蠕虫变人的道路，可是你们中仍有许多人是蠕虫。”[2]谁还是蠕虫？当今时代的“末人”。末人只是在形态上脱离了蠕虫（“走过了由蠕虫变人的道路”），但是，在本质上，同蠕虫一样，他们都是自我保存的，他不求牺牲，不求毁灭，不敢冒险，他不去克服也不去创造，这末人持有的就是动物的自我保存特性。这样的人当然不符合尼采的人的定义和想象。尼采所满意的人是愿意自我毁灭的人，是因为这种毁灭而埋伏着创造潜能的人，是“更富有创造性、更具危险性、更幸福的人！请相信我吧：要从生存中获取最丰硕的果实，享受最伟大的快乐，其秘密就在于，过危险的生活！”[3]当今时代的市镇上的聚众，这些末人，这沉浸在自我幸福中的人，这些屈从性的自我保存的蠕虫一人，当然会遭到查拉图斯特拉的蔑视和质问：“人是一种应该被超越的东西。你们都干了些什么以便超越呢？迄今一切生物都创造了某些超越自身的东西。难道你们愿做这壮潮中的落潮，宁愿退化为动物而不为超人吗？”[4]

这末人是基督教上帝死后的产物。但是，他和基督徒没有根本的区别，他至少是基督徒的后裔，基督徒（和末人）都属于反动的人，是没有能力超越和克服自身的人，是没有自我毁灭和否定能力的人。就这一点而言，它们类似于动物虫子——这二者在自我保

存这方面具有相同的禀性。但是，上帝死后，还有另外一种人的路径，另外一种人的可能性：可能会出现同“末人”不一样的毁灭之人，以及在毁灭的基础上诞生的超人。超人就以人的潜能为基础：以上帝为代表的最高价值死掉了，人掀开了以前的道德外衣的束缚，清除了目的论的锁链，人的既定类型成为历史了，人从先前的类型中解放出来，人的无限潜能又一次获得了新的培育契机，“有一千条道路尚无人走过，有一千种健康和一千个生命的隐蔽之岛，人和人的大地依旧生生不已，未被发现。”[5]从这个意义上来说，“人便是试验。”[6]于是，这样的呼吁自然应运而生：“无论如何，我们要成为我们之所是——全新的，独特的、无可比拟、自我立法、创造自我的人！”[7]“赋予一种个性以‘风格’，这是伟大而罕见的艺术。”“这类心灵——可能是第一流的——总是旨在把他们的周围环境塑造和解释为自由天性，即粗野、任性的、迷狂的、混乱无序和令人惊异的天性。”[8]尼采也将这些有潜能的人称为“自由精神”，这个“自由精神”，不是被自由民主制所滥用的“自由”，它恰好是这样的自由的对立面，是“平等主义者”和“末人”的对立面，为什么是“自由精神”？就是因为它抛弃了各种先前的价值，具有创造的潜能，能够自我决定，“它习惯于以轻便的绳索支撑自己，从而保持着一种可能性状态。即便面临深渊犹能手足舞蹈，这样的精神即为卓尔不群的自由精神。”[9]因此，它也是“更高等、更伟大、根本不同的东西”。[10]自由精神迷恋痛苦，正如迷恋毁灭；他借助痛苦来生长，正如借助毁灭来创造。

尼采也将这样具有潜能的人，这些作为试验品的人，将这种“自由精神”称为“身体”，“这种自由精神有一天可能会存在……作为一种身体的，显而易见的存在。”[11]这个身体也是创造的契机，它“超越自己而创造，那本是它最愿意做的事情，是它的全部热情。”“我完全是身体，不再是别的什么；灵魂只是身体上某个东西的代名词罢了。”这个身体也即自我（self），它“比较、强逼、征服、破坏，

它统治着，但也是我（ego）的统治者。”显然，这样的身体就是权力意志，是一个强有力的统治者。它同样是通向超人的桥梁，所以，查拉图斯特拉对那些身体的蔑视者说：“我不走你们的路，你们这些蔑视肉体者呀！你们不是我达到超人的桥梁！”[12]这就是尼采的人的概念：潜能的人、身体、自由精神。潜能对抗的是柏拉图主义的确定性，自由精神对抗的是末人，身体对抗的是灵魂和意识（我）。潜能、自由和身体，是尼采心目中的人的三位一体，身体是它的基本物质形态，自由表明这个身体清除了负担，潜能表明了这个没有负担之后的身体的创造的可能性，这样的人，就是具有惊异天性的过渡者和毁灭者，他一方面摧毁了以往的上帝，一方面播下了未来的种子：“我已经看见他们慢慢地、慢慢地来临。”[13]尼采正是在这里展示了未来哲学的期盼：“人确立其目标的时候到了，人播种其希望种子的时候到了。”[14]这是怎样的种子，它又应该长成怎样的目标？

“人是一根绳索，连接在动物和超人之间——绳索悬于深渊上方。”[15]尼采的目标明确地出现了。动物猴子是人的前身，超人是人的目标，人是这二者之间的过渡地带。这个超人怎样才能达到？我们已经看到了，人到现在尚未超出动物，因此，尼采的第一步是人要毁灭，毁灭自身的自我保存的动物性，人，通过这种毁灭变成了具有潜能的人，只有具有潜能的人，才可能变为超人。因此，从历史的角度看，这是三个不同的阶段：基督徒和“末人”（它们还保有动物性），人（潜能的人）和超人。尼采用隐喻的方式描述了这三个阶段：骆驼、狮子和孩子。

> 有负载能力的精神要承载这一切最沉重之物，犹如满载重物而匆匆走向荒漠的骆驼。精神也正是这样匆匆走进荒漠。
>
> 然而，在寂寥的荒漠中发生了第二次变形：精神变成了狮

子，它要为自己夺得自由，做自己沙漠的主人。

它在此寻找它的最后一位主子，它要与之敌对，与它的最后一位神明敌对，为胜利起见，它要同巨龙搏斗。

这巨龙——精神再也不愿管它叫主子和神明——究竟是什么呢？这巨龙叫“你应该”，可狮子的精神叫“我要”。

“你应该”躺在狮子的路上，它是带鳞甲的动物，金光灿灿，每片鳞甲上闪耀着金灿灿的“你应该”！

千百年的种种价值在这些鳞甲上闪耀，龙中之最强者如是说：“事物的一切价值——全在我身上闪光。”

“一切价值均已被创造出来，而一切被创造的价值——便是我。千真万确，不再存在‘我要’！”巨龙如是说。

弟兄们，为何需要狮子的精神呢？什么东西使这个可负重的，采取拒绝态度的，令人肃然起敬的动物不满足呢？

创造新价值——狮子尚无这种能力；可是，为着新创造，必须为自己创造自由——这，狮子的能力可以胜任。

为自己创造自由，对义务说个神圣的“不”字，弟兄们，做这件事就需要狮子呀。

获得创造新价值的权利——这对于一个有负载能力，令人肃然起敬的精神而言是最可畏的举措。真的，这对它来说是一种掠夺，是掠夺性猛兽的事业。

它曾把“你应该”当成它的至圣而喜爱，现在它必须在至圣中找出癫狂和放任，以便从它的爱中掠夺自由，为了掠夺便需要雄狮。

弟兄们，请告诉我，孩子能做什么呢？他能做狮子无能为力的事吗？为何猛狮还要变成孩子呢？

孩子清白无辜，健忘，是一个新的开始，一种游戏，一个自转的轮子，一种初始运动，一种神圣的肯定。

是啊，为了创造的游戏，弟兄们，需要一种神圣的肯定：精

神需要肯定的意志，失去世界的重获世界。

我已对你们讲了精神的三种变形：精神怎样变骆驼，骆驼怎样变狮子，狮子怎样变孩子——[16]

骆驼是基督徒（和“末人”）的隐喻，狮子是过渡性和毁灭性的人的隐喻，孩子是超人的隐喻。骆驼甘愿背负重担，这代表有负载能力的精神，这也是自我贬抑的精神，这是自我折磨的内疚形象，这是甘愿承受罪恶之负担的基督徒，他完全遵从上帝“你应该”的外在律令，这是个被动的承担者。这个满载重物的承担者匆匆走进了沙漠：欧洲历史的沙漠，充满历史危机和精神危机的欧洲沙漠，整个启蒙时代的沙漠。正是在这沙漠（危机）中，精神发生了第二次变形，作为骆驼形象的负重精神变成了狮子的形象，精神不再背负重担了，它成了“自由精神”，“它要为自己夺得自由，做自己沙漠的主人。”因此，他要战斗，同“你应该”这一历史巨龙战斗，“你应该”是巨龙的训导，为什么是龙？龙是一个虚构之物但同时又威力无比，这难道不正是上帝的特性？狮子同这个上帝—巨龙作对，同整个基督教的价值律令作对。现在，他的口号从“你应该”变成了“我要”，从被动变成了主动，从承担变成了选择，从服从变成了主宰，从听命变成了自由。他要战胜骆驼和巨龙的长久默契，要重新主宰整个沙漠化了的基督教—启蒙时代。“为自己创造自由，对义务说个神圣的‘不’字，弟兄们，做这件事需要狮子呀。”这个狮子正好是毁灭之人和过渡之人，狮子为了过渡到新价值，他要毁灭旧价值，他要毁灭骆驼的重负，毁灭骆驼的谦卑和义务，从根本上，它要否定自我保存这种适应性的动物性——狮子和骆驼同样是动物，但是，骆驼肯定自身的动物性，狮子在否定（毁灭）自身的动物性。骆驼对反动力说是，狮子则对反动力说否。一旦摧毁了自我保存这种衰退之力，那么，狮子就有各种发展趋势，就变成具有潜能的人，具有创造自由的潜能的人。“谁决心成为善恶中的创造者，就

必须先当破坏者，必须把种种价值打个粉碎。”[17]但是正如具有潜能的人并不意味着创造出了新价值一样，狮子也无力创造出新价值，但是它获得了创造新价值的权利和可能性，为了创造新价值，它还要变形为孩子。“孩子清白无辜、健忘、是一个新的开始、一种游戏、一个自转的轮子、一种初始运动、一种神圣的肯定。”

为什么是孩子？孩子是怎样的新价值？在什么意义上骆驼变成狮子变成孩子？如果我们想到骆驼背负重担，铭记上帝的教诲，坚持忍耐前往一个遥远的彼岸，而且步履蹒跚，自我否定，我们马上看到，借助于狮子这个毁灭和过渡之桥，这个孩子完全变成了骆驼的反面形象。这是颠倒了的骆驼，颠倒了的基督徒（末人）。一个清白健康而自我肯定的初生孩子，它正是重估的价值之所在。尼采的精神理想托付在这个孩子身上，他是无辜，没有重负的无辜；是游戏，是自由的游戏；是肯定，是神圣的肯定。游戏，肯定，无辜，这不是永恒轮回的主要特征吗？轮回就是要剔除责任（游戏），就是要剔除罪恶（无辜），就是要剔除否定（肯定），如果生命将这些负担根除掉，如果生命不再自我否定，如果生命并不为外在的目标所束缚，那么，生命就当轮回到生命自身，生命在自身内部轮回，轮回促使了生命的自我肯定，这是生命未受任何污染的最大的肯定——初生孩子，不正是集所有这些素质于一身吗？

超人

而超人也是欧洲历史的新生儿，是被一群不合时宜的人生出来的，是查拉图斯特拉的弟子们，也即是那些狮子、“自由精神”，“身体”等有潜能的人生出来的。“你们，当代的孤寂者和被排挤者，你们应当成为一个民族，你们自我遴选，从你们中生出一个遴选的民族——再从中生出超人。”[18]就历史和来历而言，超人也是个新起点，也是个孩子。无负担的孩子意味着轻盈，无辜和清白，

显然，作为一个新生出来的孩子，超人具备这样的特点，超人就是由狮子变形过来的孩子——我们已经看到了这个孩子（超人）的清白无辜。孩子，是从他的来源而言的，但，这个孩子具有怎样的面孔？尼采反复地将超人说成是闪电："超人就是这闪电，就是这疯狂。"[19]"看呀，我是闪电的宣告者，是从乌云里降下的沉重雨滴：这闪电就叫超人。""我要向人们讲授生存的意义，这意义就是超人，是乌云里的闪电。"同时，"超人即是海洋。"超人是闪电，是海洋，"是大地的意义"[20]。所有这些，意味着什么？尼采喜爱闪电这一比喻，他反对将闪电和闪电的光分开，闪电即光，它能量丰沛，刹那间爆发，转瞬即逝，闪电的特性是爆发、释放、照耀和立法，它同时是光和光的爆发。光是尼采最喜爱的意象之一，在《查拉图斯特拉如是说》的一开端就探讨了太阳的充沛之光，光是馈赠，是祝福，是溢出，查拉图斯特拉接受了这种光，他下山同样是去释放光。光的释放，如同力的释放，都是巨大的能量的释放：它照耀、祝福、奠基和创造。在谈到作为主人的国家缔造者的时候，尼采将他们的出现描述为闪电般的。[21]这样的闪电特性，也是权力意志的特性：力在饱满充盈之后的自然释放。就此，闪电，即是权力意志在释放在运作在爆发的一个隐喻。与此同时，闪电（光）缺乏一个确定性的载体，它不是一个物质化的存在物，它只有踪迹而无构型，只有过程而无结局，只有意志而无目标，在这个意义上，超人并非一个具体之人，并非一个实际的物质化的人，超人不是实体，而是生成和踪迹。海德格尔敏锐地抓住了这一点："超人并不是一个超感性的理想；他不是在某个时候显露出来、在某个地方出现的什么人物。作为完成了主体性的最高主体，超人是权力意志的纯粹权力运作。"[22]

我们不要将超人当作一个理想的人的类型来看待。当尼采说到超人是未来的目标之时，这并不意味着有一个具体之人在某个未来场所等待着希望的抵达；这不是一个明晰的确定化的类型目

标。希望要达到的是权力意志本身，是权力意志的运作本身。权力意志在运作，在爆发，如同闪电一般的爆发。这一爆发过程，爆发事实，就是超人这一目标本身。同时，由于超人是一个充沛能量的爆发过程，是这个过程的瞬间踪迹，那么，这种权力意志的运作，就如同划破了乌云，即柏拉图主义—基督教部署在现代欧洲的乌云，笼罩着末人的现代乌云。闪电划破乌云，也即是超人宣告上帝之死，超人的诞生是以上帝之死为前提的，“上帝死了：我们现在希望——超人活着。”[23]因此，“超人是大地的意义”。为此，曾经是个疯人院的大地，通过超人这闪电一击，现在充满生机，焕然一新：“是啊，大地应变成康复的处所！大地四周已弥漫着新的气息、带来康复的气息——一种新的希望！”[24]将乌云推开，超人祝福大地。正是在这里，权力意志历史化了。当尼采讲到生命就是权力意志的时候，他是从一般生物学原理的角度来说的。生命就是权力意志，这是自然的律令，是本能，但是，在被犹太—基督教及其现代世俗变形所主宰的近乎两千年的欧洲历史中，生命则变成了反动的权力意志，生命被乌云笼罩，也就是说，生命的自然性被贬抑，并充满着耻辱，罪恶和内疚，生命为此一直自感羞愧。“羞耻、羞耻、羞耻——此即人的历史。”[25]现在，上帝死了，超人诞生，也就是说，作为生命的权力意志可以积极运作，可以正面肯定，从根本上来说，生命摆脱了羞耻感，摆脱了否定的权力意志，而得以自我肯定。超人不是人，而是生命的自我肯定这一意愿和过程。超人促使生命自我肯定！

但是，为什么超人还是海洋？因为现代欧洲的末人如此之众，他们构成了一条“肮脏的河流”，他们的灵魂贫乏而龌龊，“为了接纳这条脏河，人们必须是海，且本身并不变脏。”[26]作为海洋的超人还要洗刷这种龌龊，贫乏和肮脏，要在对末人进行洗刷之后再接纳他。“我们向（贞节）这位客人提供住处和诚恳：现在他与我们同住。”[27]闪电来自高空，要冲破的上面（天国）的乌云，大海则埋伏在

地底，要洗刷的是下面（末人）的肮脏。电光和大海，一个来自高处，一个来自地底，一个瞬息而猛烈，一个平静而开放，一个作为诞生，一个作为承载，这二者的结合，囊括了整个超人的降生和接生过程。这是上帝死后的过程，尼采在一个欢快而抒情的段落中就是用光和大海描述了上帝死后的结果："全无悲哀和阴郁，而是一种崭新的难以描述的光，幸福，轻松，欢愉、鼓舞、曙光……实际上，在听到老上帝之死的消息时，我们这些哲学家和'自由精神'感觉到被新的曙光所照亮，我们的心理注满着感激、惊异、预见和期待——终于地平线再度清晰，即便不是明亮的话。终于我们的船再度起航，面临重重危险；知识热爱者的勇气再度被焕发；大海，我们的大海，再度敞开了，或许从未有如此开放的大海。"[28] 光和大海，一并推出了超人，推出了生命自我肯定的过程——这是个过程，而绝非一个最终的定型形象：无论是光，还是大海（水），都是流动的，都不是一个稳定的形态。

"超人，是至高卓绝之人的指代，这种人同'现代'人、'善良'人、基督徒和其他虚无主义者完全相对立——这个词由道德破坏论者查拉图斯特拉所说出，就让人苦苦冥思。"[29] 超人是个指代，而非一个明确之物，我们只知道他的性质，而不知道他的形象。他是作为一系列人的对立面而被描述的，这一系列人（现代人，基督徒、善良人和虚无主义者）显然并不是一种人，并不完全相同，但是它们却分享一个共同特点：反动的生命，否定的权力意志。如果超人是它们的对立面的话，这个卓绝之人当然就指代主动的生命和肯定的权力意志。事实上，生命和权力意志本身就意味着生命在不停地自我增长和自我提高，生命本身就是一个增长过程，在这个意义上，作为闪电的超人同样也是这样一个生命的自我肯定和增长的过程。生命的自我肯定，从另一方面来说，就是不再将天国作为凭借和目标，而是植根于大地，赋予大地以意义。这，恰恰是一种新价值的奠定："弟兄们，让你们的精神和道德为大地的意义服务

吧：万事万物的价值将重新由你们确定！所以你们当做斗士！所以你们当做创造者！”[30]就此，超人不再是个确定之人，而是代表着一种新意义，一种新价值。超人作为一种价值而存在，作为一种肯定生命表现出来的新价值而存在，作为权力意志的运作而表现出来的价值而存在，最终，它是作为大地的意义这一新价值而存在。“目标不再指‘自在地’持存着的目的，它的意义无异于‘价值’。”[31]就此，超人既包括了生命的自我肯定这一过程，也包括这一过程所体现出来的新价值！什么是有价值的？肯定的权力意志，肯定的生命就是有价值的——超人的意义就浓缩在这个论断中。

就此，我们厘清了超人的意义，它和权力意志的关系；也厘清了超人在历史中的位置：尼采指出了人的三次变形。从欧洲历史的角度进行表述，这三次变形实际表明了三个阶段：从基督徒（末人）到自由精神到超人。这个历史还有一种隐喻性的表述：从骆驼到狮子到孩子；从历史人类学的角度进行表述，就是从动物到人到超人。这两种对人的解释都是历史性的：先是自我保存的（服从的）奴隶；然后是对奴隶性的自我毁灭，达到一个新的过渡阶段，一个创造性的前提阶段；最后生成为主人：一个新价值的奠定。在这个历史过程中，中间的过渡性阶段非常重要，它的毁灭和创造，使这个时刻既吸纳了过去，也吸纳了未来。或者说，过去和未来，同时聚集于“现在”这个过渡性时刻，过渡性时刻由于这一聚集而获得了自身的深度。它在获得自己纵深状态的同时，也保持着生成的状态——生成状态就意味着流逝，也意味着过去、现在和未来的不倦的争斗。就此，这个时刻总是处在流逝状态，总是在生成的过程中，瞬间借助于过去和未来的争执并因此也保持着自己的重量。这种瞬间状态，就是“自由精神”、“潜能的人”和“身体”的状态，就是通向超人之路的一个必须的状态。这里的问题是，如果说，超人是一个目标（无论这个目标是以什么形式得以表现），如果说，尼采有一个人的历史的三阶段论的话，那么，这是否是一种进步论？如

果说，尼采将超人作为一个未来的希望，基督教将天国作为未来的希望，这二者的目标是否只有内容上的区别，而在历史的进步观念上则毫无差异？如果是这样，尼采的超人同他所一再批判的现代性所固有的进步观又有什么区别？

尼采毫不犹豫地否定了现代性的进步观："'进步'纯粹是一个现代观念，也就是说，是一个错误观念。"一个显而易见的证据是，今天的欧洲人远在文艺复兴时期的欧洲人之下。在下面的这段话中，尼采更具体地表明了他反对这样的进步观和目的论的理由："人类作为一个整体需要完成一项总任务，它必定走向某个目标，这种暧昧而武断的观点现在还很有影响力。也许就在它成为一种'固定观念'之前它就被人们抛弃了……人类不是一个整体，而是一个无法解释、充满着上升与下降的生命过程的多元体。它根本没有什么青年、壮年、老年时代。这种年龄层次是混乱而重叠的，几千年之后还会有我们今天所能目睹的年轻人。另一方面人类的任何时期都会有颓废现象。渣滓与衰亡随处可见，这是一种生命过程，没落者与废物必然被淘汰。"[32] 显然，尼采有自己的进步观。不过这种进步观不是奠定在时间和发展基础之上的。时间和历史的向前发展，并不意味一定获取进步。

那么，什么是尼采的进步？在尼采这里，进步意味着生命和权力意志的提高，强化和上升。而这种现象，在人类的历史上已经出现过，它不只是未来才会有的东西。超人作为进步的个案，"过去是可能的，将来也许是可能的。而且，甚至整个时代、种族、民族有时候能够是这样一种中奖者。"从这个意义上而言，尼采的进步同未来同时间的向前发展并没有必然的联系。就此，超人在尼采这里作为目标，但不是一种绝对的时间和发展意义上的目标。超人首先是作为一种价值目标来看待的，是针对于一种既定的价值和道德（奴隶道德）而言的，是针对一种既定的人的类型——反动生命——而言的，这种价值目标是针对着当前的欧洲的价值观，针对

欧洲的现代“末人”而言的。未来哲学应当在这个意义上来理解：未来是对现在的矫正、反驳和颠倒，是对现在的偏移和“绽出”，而不是指的对现在的时间延续。

从这个意义上而言，这个未来具有一种异质空间的意义：未来既是现在的他者时间，也是现在的他者空间，在未来这个空间中，新的价值标准能够奠定——未来并非是现在的一个进步式的时间发展。只是对现在的不满，才催生出了否定现在的未来，才催生出了超人。超人不在尼采置身其间的欧洲的“现在”，因此，它只能出现在未来。甚至是，超人并非只属于时间上的未来的，超人也可以到15世纪的恺撒·波尔查那里去寻找。[33]就此而言，时间上的未来本身并不具有必然的进步性，只是因为现在到处布满了虚无和颓废，而要求有一种强健的未来，一种同现在的时空截然不同的未来时空。在这个意义上，未来应当被看做是一种价值——正如将超人看做是一种价值一样，而这个价值，在过去并非没有出现过。未来对现在的克服，不过是强健的人对颓废的人的克服，事实上，这样的克服和争斗在任何一个历史时期都存在：颓废在人类的各个时期都存在，强健在人类的各个时期也都存在。在尼采这里，未来和现在的关系，实际上成为两种价值观的战争关系，未来与其说是对现在的时间发展，不如说是同现在价值在进行空间争斗。将未来和现在理解为一种价值交战的空间关系，理解为强健和颓废交战的空间关系，或许更为恰当。事实上，尼采偏爱空间和位置的隐喻，偏爱高和低的隐喻：上升和下降；攀登和下坠；巨人和侏儒，盘旋和直线。这些富于空间性的对比在《查拉图斯特拉如是说》中一再出现。尼采也总是用空间关系来描述他的现在和未来的关系：有一种地点意义上的空间：现在是天国，未来是大地；有一种身体意义上的空间：现在是灵魂，未来是身体。查拉图斯特拉的宣教历史和漫游历史也总是被空间位置所标记：登山和下山，市镇和森林，大海和陆地，深渊和巅峰。尼采总是将时间关系空间化了，未

来和现在作为时间概念，总是被赋予了空间想象：发展打上了战争的烙印，线性时间打上了聚集空间的烙印，未来打上了回复过去的烙印。未来和现在这一时间线索，实际上就内在于上升和下降这一空间构想。在尼采这里，空间降伏了时间，上和下降伏了前和后，强和弱降伏了进步和落后。这就是尼采这样论断的原因："人类不是一个整体，而是一个无法解释、充满着上升与下降的生命过程的多元体。它根本没有什么青年、壮年、老年时代。"只有空间位置的上下变迁，而无时间发展的先后进步。

从这个意义上来说，尼采的超人同基督教意义上的未来目标判然有别，同现代性中的进步目标也判然有别。对于后两者而言，目标都是单纯的时间上的未来，而绝不会在一个过去的历史中曾经存在过。同样，这个未来所置身于其中的空间，总是一个优越性的空间，也总是一个未曾出现过的神秘空间。这样的目标，其时间和空间，具有双重的优越性，正是因为这种优越性，它达到了终点，它是历史的最后状态，是黑格尔意义上的历史的终结。柏拉图的理念，既是在未来，也是在深不可及的深处；基督教的天国，既是在未来，也是在高不可及的高处；黑格尔的自由观念，既是在未来，也是在一个神秘莫测的王国；马克思的共产主义，既是未来，也是一个谁也未曾抵达的想象空间。这种未来的目标，这个优越的历史终点，其时间和空间的优越性是相互寄生的：因为它是未来的，所以在空间上是优越的。因为它在空间上是神秘而优越的，所以它一定是置身于未来的。而且，历史总是在接近这个目标，此刻总是奔向这个目标的一个短暂的过渡性时刻，生成总是朝着这样一个目标去生成——时间因为这个未来目标而变成线性的、变成了目的论式的。这样一个未来目标，就是尼采一再批判的"真正的世界"。尼采的超人，同这种构型的未来目标毫无相似之处：它曾在过去出现，也并不享有一个空间上的优越性，它不在深处也不在高处，它植根于可见的大地，植根于活生生的毫无神秘气息的身体，

植根于粗俗的自然。作为未来哲学目标的超人，它既可能是表达现在的未来，也可能是对往昔的回复。在尼采这里，没有什么东西没有存在过，没有什么东西是新的——在最粗糙的意义上，我们现在开始接近永恒轮回了。

永恒轮回

我们看看尼采是怎样来谈论时间和永恒轮回的。这是尼采第一次谈到永恒轮回：

> 假如某一天或某个夜晚，一个恶魔闯入你最深的孤寂中，并对你说："你现在和过去的生活，你将再过一遍，并且会无限次地再次经历它，且毫无新意。你生活中的每种痛苦、欢乐、思想、叹息，以及一切无可言说、或大或小的事情皆会在你身上重现，会以同样的顺序重现，同样会出现此刻树丛中的蜘蛛和月光，同样会出现现在这样的时刻和我自己。存在的永恒沙漏将不停地转动，你和它一样，只不过是一粒尘土罢了！"你听了这恶魔的话，是否会自己摔倒在地咬牙切齿地诅咒这个口出狂言的恶魔呢？或者，你在以前曾经历过这样的伟大时刻——那时你这样回答恶魔说"神明，我从未听见过比这更神圣的话呢"？倘若这思想压倒了你，它就会改变你，说不定会把你碾得粉碎。"你是否还想再来一遍，并无数次地再来一遍？"这一所有人的问题，这一万物的问题，作为最重的重担置放在你们的行为中！或者，你将如何恰当地规划自己成为你自身，规划自己成为这样的生命：渴望最终的永恒肯定和印记？[34]

尼采首次传达的永恒轮回即是一切东西都会重现："无限次地

再次经历它，且毫无新意。”这样的轮回本身同样也决无新意，这样古老的轮回观早就出现过。但是，在尼采这里，轮回是用来对“真正的世界”的反驳。“真正的世界”既是一个空间上的原初内核，也是一个时间上的圆满终点。由于它在这两方面的优先性，迫使着生成趋向于它。永恒轮回同这样一个生成的趋向完全相反。永恒轮回有自己的时空法则。在时间上，它不是直线式的，不是奔向一个目标的，不是有一个明确的终点的，不是有起源和结局的。在空间上，它不是等级式的，不是深度式的，在一个圆圈中的每个瞬间都具有同等的重要性。优先性——无论是时间上的优先性还是空间上的优先性都在轮回的圆圈中被清除了：环行取代了直线，瞬间的平等取代了终点的优先性——从这个意义上而言，轮回就是对柏拉图主义的清除，对本质主义的清除，对不可调和的二元论的清除，也是对黑格尔主义的清除，对辩证法的清除。这样的轮回是单纯就时间和空间本身而言的。具体地说，在尼采这里，这样的轮回观直接同基督教和现代性的未来目标相抗衡，它是反目的论的，反超验性的，反线性历史观的：如果一切在轮回，哪里还有一个期翼式的目标存在？哪里还有一个将来的天国或者理想国存在？哪里还有一个不停地生成的最后目标？

就此，轮回本身是对柏拉图主义—基督教历史观的反驳：既反驳它的线性历史终结论，也反驳它的神秘而优越的空间位置。现在的问题是，如果生存不过是重复性轮回的话，那么，这样没有期翼没有目标没有超验意义的生存有何意义呢？这样的轮回同样宣告了上帝之死——如果一切都在重复轮回的话，哪里还有一个上帝和天国在一个遥远的终极未来等待着我们？永恒轮回的规律不能不宣判上帝之死(“真正的世界”之死，超验性之死)。这样，永恒轮回规律的被告知，就如同上帝之死的消息被告知一样，会在人们那里产生各种各样的后果：我们已经看到了，上帝有各种各样的死法，上帝之死会导致各种各样的虚无主义。那么，在同样的意义

上，永恒轮回一旦被告知，也会产生各种各样的虚无主义。永恒轮回的昭示和上帝之死的昭示一样，是一个重大的事件，可能会产生截然相反的两种结果：积极的虚无主义和消极的虚无主义。正如上帝之死会导致遍布家畜的“斑牛镇”，会导致大量的末人繁殖一样，永恒轮回一旦被告知（超验性目标不存在了），也会产生各种各样的末人：“这思想压倒了你，他就会改变你，说不定会把你碾得粉碎！”这是末人的命运。在这个意义上，（不可避免地宣判上帝之死的）永恒轮回完全有可能会导致消极的虚无主义，会导致末人的出现。“让我们以它的最可怕的形式来想象一下这种思想吧：生命，正如它本来的面目，是没有意义、没有目的的，但又不可避免地在重复轮回着，没有终结，直至虚无：永恒的轮回。这是虚无主义的最极端的形式：虚无（‘没有意义’）是永恒的！佛教的欧洲形式：知识和力的能量迫使人们不得不接受这么一个信仰。”“一切都一样，什么都不值得，知识使人窒息。”所以这个孤寂之人可能在洞悉永恒轮回这一法则面前摔倒在地——摔倒，这正是小人和侏儒的姿态。但是，永恒轮回这一法则被告知，除了摔倒在地外，还可能会出现另外的选择：“规划自己成为你自身，规划自己成为这样的生命：渴望最终的永恒肯定和印记？”“你是否会咬牙切齿，诅咒这个口出狂言的恶魔呢？”就此，永恒轮回一旦被告示，犹如上帝死亡被告示一样，也可能存在着两种对立的选择：选择做末人还是选择做超人？是被这个重负所压垮还是成为你自身？

不过，无论如何，永恒轮回肯定意味着上帝死了。如果相信世界和万物是永恒轮回的，那就绝不会相信有一个创世和起源的上帝存在。但反过来，上帝死了并不必然导致永恒轮回的出现——上帝是被发明出来的，它可以被各种各样的凶手在各种情况下杀死，他死后，会出现各种各样的局面，而这和永恒轮回并无关联。永恒轮回则是一个法则，一个规律，一个宇宙学的规律，它存在在那里，随时可以被发现，因此，它不是一个发明之物。它是最幽深

的思想，一直沉睡在历史中，其年代犹如曾祖母们的年龄[35]，是查拉图斯特拉唤醒了它。这也就是说，作为一个隐蔽规律的永恒轮回所导致的末人和将一个人为的上帝杀死所导致的末人的机制并不一样。就后者而言，两千年来的信仰死去了，人无所信仰，于是自我保存，自我满足，得过且过，为平庸的幸福所充斥——这是上帝死后出现的末人。就前者而言，突然发现一切都发生过了，一切都没有新意，一切都是可以预见的，一切都是轮回的，因此，任何的努力、奋发以及因此导致的上升都是徒劳的，人因此也变得无所欲求，安于现状。这是同一类末人，但产生的缘由却不一样。在另一方面，我们已经知道了，上帝之死可能导致超人的出现（正如可能导致末人的出现），但上帝之死只是超人出现的前提，上帝之死是超人出现的一个必要条件，但不是一个充分条件：上帝之死不会自动生出超人（它还可以导致末人的产生）。而超人并不是上帝之死的必然后果，现在的问题是，上帝死后，超人到底是在怎样的情况下出现的？是通过什么机制出现的？我们看到了超人的背景（上帝之死），看到了超人的形态（像闪电），看到了超人的内容（对生命的肯定），看到了超人的实质（权力意志的生长），看到了超人的意义（作为未来的希望）。但是，这样的超人是通过什么机制孵化出来的？正是在这里，我们看到了永恒轮回所起的作用：超人是永恒轮回的产物。在上帝死后（上帝不论是以什么方式死掉的），正是通过永恒轮回这一律令，或者说，尼采正是通过对永恒轮回教义的唤醒（永恒轮回是作为一个启示来到尼采这里的），才使得超人诞生。永恒轮回孵化出了超人。超人的诞生，是个历史化的过程。这个过程，在尼采这里就是：上帝死了，受到永恒轮回的启示，借助于这一启示和教义，超人诞生了。永恒轮回，作为一个过渡物，使上帝之死和超人诞生联系起来了。现在的问题是，尼采宣称的永恒轮回是怎样催生了超人？

这个问题如此之重要，是尼采哲学的肯定性和建设性的一个

核心问题，也是永恒轮回、权力意志和超人三者之间最复杂的问题。在解释这个问题之前，我们先来看看，什么是尼采所理解的“同一物的永恒轮回”(eternal return of the same)？

永恒轮回本身并非难解，难解的是永恒轮回和超人的关系。从上面的引文中，我们已经看到了永恒轮回的特征：“你现在和过去的生活，你将再过一遍，并且会无限次地再次经历它，且毫无新意。你生活中的每种痛苦、欢乐、思想、叹息，以及一切无可言说、或大或小的事情皆会在你身上重现，会以同样的顺序重现。”“万物中凡能行走的不都已经走过这条路了么？万物中可能发生的事不是已经发生、完成、消失了么？”[36]“万物走了，万物又来，存在之轮永恒运转。万物死了，万物复生，存在之年永不停息。万物破碎了，万物又被重新组装起来；存在之同一屋宇永远自我构建。万物分离，万物复又相聚，存在之环永远忠于自己。”[37]“我永远回到这相似和同一个生活，无论是在最伟大之处和最渺小之处全都雷同，我将重新教授万物永恒轮回的理论。”[38]力“作为必然永恒回归的东西，作为生成的东西，不知更替，不知厌烦、不知疲倦，自我祝福——这就是我的永恒自我创造、永恒自我毁灭的狄奥尼索斯的世界，这个双料快乐的神秘世界，它就是我的善与恶的彼岸，没有目的，假如目的不在圆周运动的幸福中的话，没有意志，假如不是一个圆圈对自身有着善良的意志的话”。总之，“‘永恒轮回’学说，即万物的绝对和无限的重复循环——查拉图斯特拉这一学说，从根本上或许就是赫拉克利特所教导过的学说。”[39]这就是永恒轮回学说本身。

但是，怎样证明这个学说？有一种宇宙学和能量学的论证：我们已经看到了，尼采认为世界就是一个力的世界，其能量大小不变，“这个世界是：一个力的怪物，无始无终，一个钢铁般坚实的力，它不变大，不变小，不消耗自身，而只是改变面目；作为总体大小不变，它是没有支出，也没有损失的家计，但同样也无增长，无收入，

它被“虚无”所缠绕，就像被自己的界限所缠绕一样，不是任何模糊的东西，不是任何挥霍的东西，不是无限扩张的东西，而是置入有限空间的某种力，那种所谓“空虚”的空间不是任何地方都有的”。世界是一个力的世界，力在不停地翻转、运动，生成，但力的总量不变，这样，在一个有限的空间内，在一个固定总量所组成的固定范围内，力，要永不停息地生成下去就只能是一再轮回。而力又不可能不生成，因为“‘力’与‘稳定性’和‘不变性’这些特点不相容，力的量是固定的，但其本质能量大小不变，是流动的”。力的世界，其总能量不变，这实际上就是能量守恒法则，“能量守恒原则必定要求永恒轮回。”，如果力在不断生成，又因为这种生成而不断轮回的话，就不要指望有一个终极状态或者平衡状态出现，不要指望力能安静下来。因为生成是力的根本，而力的生成实际上就是积累和释放，因此，力的轮回实际上就是积累和释放的轮回。事实上，“平衡状态从来就没有过，这就证明这种状态是不可能的”。[40] 如果说力达不到平衡状态，也就是说达不到一个终极的安定状态，那么，在同样的意义上，世界的运动实际上也是没有目的的。如果有目的的话，“这种目的就应该早已实现了。唯一的基本事实却是：它根本没有什么目的。各种认为世界运动必须有一种目的的哲学或科学假设（例如机械论）都被这唯一的事实所否定。”[41] 就此而言，力无始无终，世界的运动无始无终，我们所把握的，只是世界的运动本身，只是力的生成本身。只是这种力的生成所导致的永恒轮回。这是从力的性质出发，从能量守恒原则而来的永恒轮回观。

尼采也从时间的角度来论述永恒轮回法则。尤其是从时间的无限性的角度来论证永恒轮回。

此刻，我感到轻松了：侏儒从我肩上跳下来，这好奇的家伙！它蹲在我面前的石头上了。这里恰好是个大门通道，我们就待在这里。

"侏儒，你瞧这大门通道！"我继续说，"它有两副面孔。两条道路在此交汇，尚无人走到路的尽头。

这条长路向后通向永恒；那条长路向前是另一种永恒。

这两条路相反而相连接——在大门通道旁恰好交汇。大门通道的名称叫'此刻'，它就写在上面。

要是有人走其中一条路，一直走下去，越走越远，侏儒，你以为这两条路永远矛盾的么？"

"一切笔直的东西都是骗人的。"侏儒不屑地咕哝，"一切真理都是弯曲的，时间本身便是个圆。"

"你，沉重的精灵！"我怒喝道，"别说得这么轻飘飘！你这个跛脚鬼，是否要我把你留在现在你蹲的地方——以前我把你抬得太高！"

我继续说："你瞧'此刻'呀！从这个'此刻'大门通道有一条永恒的长路向后：我们身后是一种永恒。

万物中凡能行走的不都已经走过这条路了么？万物中可能发生的事不是已经发生、完成、消失了么？"[42]

"万物之中能跑者不都已经走过了这条路了么？"这是条什么样的路？路在此是时间的比喻：路无限延伸，一条向前通向了永恒，一条向后通向了永恒。这两条路相向而行，但也在"此刻"（通道）这个地方相交接。时间正是从"此刻"开始向前和向后无限延伸的，也就是说，在任何一个此刻，都存在着前和后的无限时间（两条路都各自通向了永恒）。过去和未来都是无限的，但是它们正是在此刻这里会聚。此刻，既是属于过去的，也是属于未来的。或者说，此刻将过去和未来浓缩在一起。问题是，这个过去和未来会聚于此刻这里，是否意味着它们彼此之间连接成为一个直线？也就是说，无限的过去抵达此刻，在此刻这里通向无限的未来，而这两条路此外并没有交接，各行其是？（"你以为这两条路永远矛盾的

么?")如果是这样,那么,时间就是一个无限的直线。但是,侏儒却不屑地嘟哝,"时间本身是个圆圈。"也就是说,过去和未来这两条路终究还是会相交织的,终究还是要重合在一起的,终究是会重复循环的。笔直的线性时间是假象。时间是往复循环的。这是侏儒的答案,也是侏儒从时间的角度所理解的永恒轮回。但是,查拉图斯特拉作何反应?查拉图斯特拉觉得侏儒回答得太轻飘飘了——他并没有说侏儒的答案是错误的,只是觉得这样回答分量不够。显然侏儒简单而轻率地理解了时间的永恒轮回,或者说,侏儒忽视和遗漏了这种时间轮回中的别的重要因素。他忽视了什么?查拉图斯特拉提醒他:"你瞧'此刻'呀!"侏儒的轮回是轻飘飘的轮回,是对"此刻"视而不见的轮回。如果像查拉图斯特拉那样注意到这个"此刻",那么这个时间轮回将会是什么样的?如果从"此刻"往后看的话,也就是说,往过去看往回看的话,就会发现,万物中的一切,在过去都曾经出现过了,都"发生、完成和消失了"。至此,同一物的永恒轮回就出现了。在侏儒那里,轮回是单纯的时间圆圈,是时间的重复,是时间的重复所导致的时间的无限性,但是查拉图斯特拉不仅看到了时间的无限性,还看到了万物都曾经在这个时间的圆圈中(因而也是无限的时间中)重复出现过。这个"此刻"(过道)当然也曾反复出现过。而这,是侏儒所忽视的和不理解的。时间是无限的(侏儒的发现),那么,作为存在者的万物,作为一个有限过程的世界,必定都在这个永恒时间中存在过了(查拉图斯特拉的发现):"万物中凡能运行的事物从这条长路出去,也必定从这条路上回来!"[43]这是在时间中的永恒轮回。这是因为时间的无限性,万物的有限性所必定导致的永恒轮回。接下来查拉图斯特拉就是重复了"永恒轮回"在第一次被传达时的内容:蜘蛛、月光等也都曾存在过(这显然是对第一次轮回传达的再次轮回传达)。

尼采还从概率(游戏)的角度来论证永恒轮回。如果从概率的角度来看的话,世界就应该被看做是偶然或必然的世界。这样的

世界也肯定不是被意志或意图所创造出来的，如同上帝创世那样。相反，如同赫拉克利特所认为的那样，这个世界是掷骰子的游戏，这是偶然和必然之间的游戏，掷骰子的游戏最能表达必然和偶然的游戏。“你也许由此会得出结论说，‘因此，只有一个世界，即偶然发生和无知无识的世界，才是存在的？’——但我们必须补充说，是的，也许只有一个世界是存在的，也许既不存在什么意志也不存在什么意图，它们全都是我们幻想出来的玩意。投掷偶然骰子的必然性的铁腕在无限长的时间里玩它的游戏：因此总是会有极其类似各种程度的意图性和合理性的一掷的。也许我们的意志行动和我们的意图也只不过是这样的一掷——只是由于我们极其有限和极其不甘心，我们才无法理解我们的这种极度有限性：我们自己就是一些机械人，长着一双铁腕，并用这双铁腕来摇动骰子筒，即使是我们最具意向性的行动也只不过是在完成必然性的游戏。”[44]世界是什么？是掷骰子的游戏。我们的每个意图实际上都是偶然的骰子的一掷，每一次投掷都是一次偶然，但是因为有无限多的偶然性，“在无限长的时间里玩它的游戏”，而这种游戏的组合又是有限的，因此，这种偶然骰子的一掷，这种偶然游戏，终究“是在完成必然性的游戏”。也就是说，投了无限多的骰子，而在有限数量的组合之内，同一组合必定会反复出现，也就是说，必定会出现轮回。换句话说，无限多的偶然，最后必定导致必然；如果是从永恒轮回的角落来理解的话，那就是，世界之力的数量是有限的，“而其他的概念是无限的因而也是无用的，由此可以推论，世界在构成其存在的巨大的偶然游戏中贯穿着一个可以计算出来的组合数。在无限性中，在这个或那个时刻，每个可能的组合都会实现。不仅如此，每个可能的组合在无限次数中也都能实现。”[45]这就是概率所导致的轮回：无限多的偶然，在一个有限的力的世界中，其组合总是会出现轮回。

尼采就是从宇宙论（能量论）、时间论和概率论来讨论永恒轮

回的。力的无始无终和力的量的总体性决定了力的永恒轮回；万物的有限性和时间的无限性决定了万物在时间中的永恒轮回；偶然的无限性和偶然之间组合的有限性决定了游戏的永恒轮回。这个多层次的永恒轮回就同过去形形色色的永恒轮回观区别开来。这是尼采所特有的永恒轮回思想。也就是说，尼采分别是从力的角度，从时间的角度，从游戏（概率）的角度来讨论世界的，这三个“世界”的视角，暴露了尼采的整体世界观：世界是有限之力的世界；世界是时间无限的世界；世界是永恒游戏的世界。在尼采看来，世界就是一个有限之力在无限的时间内的永恒游戏。正是在这个世界中，同一物一再轮回。我们看到了这个世界的永恒轮回（尽管这更多的是尼采的发现而非论证），现在的问题是，一当我们洞悉了这个世界的永恒轮回，我们当作何选择？这也就是当恶魔告诉孤寂者的关于永恒轮回的真相时，关于世界的真相时，孤寂者该作何行动和选择？

必须作出选择！因为“这一所有人的问题，这一万物的问题，作为最重的重担置放在你们的行为中”！在到底如何选择之前，我们先来看看，同一物的永恒轮回这样的真相为什么会闯入一个最难耐的孤寂之中？在此，恶魔显然是不怀好意的人，是试图用永恒轮回来压倒孤寂的人。谁是孤寂的人？尼采对孤寂总是有高度评价：查拉图斯特拉称自己的兄弟和门徒都是孤寂者——超人是从孤寂者组成的民族中诞生的。不合时宜的人都是孤寂之人，这些人在什么意义上是孤寂的？独立于市镇，独立于畜群，独立于末人。只有孤寂者才能追随孤寂的查拉图斯特拉。因此，永恒轮回在孤寂者这里和在末人这里所引起的反应完全迥异：只有知晓了永恒轮回的孤寂者才能生出超人。或者说，永恒轮回只有借助孤寂者之躯才能生出超人：“你们，当代的孤寂者和被排斥者，你们应当成为一个民族，你们自我遴选，从你们中生出一个遴选的民族——再从中生出超人。”[46]问题是，孤寂者是怎样承担永恒轮回

这一最重的重负，并且因为这种承担而生出了超人？

我们已经知道了永恒轮回能够产生末人。如果一切是轮回的话，生存的意义何在？用悲观主义的预言家的说法是，“一种学说出现了，又有一种信仰与之相伴。”这是预言家的答案：“我看见大悲哀向人类袭来了。精英之士厌倦了工作。”“‘万事皆空，一切相同，一切俱往！’”“所有的工作全是徒劳，我们的美酒变成了我们的毒汁，凶恶的目光烧焦了我们的原野和心脏。”“是呀，我们过于厌倦，以至求死亦不可能，故而依旧醒着，并继续活下去——在坟墓里！”[47]这就是得知永恒轮回学说之后的末人信仰和末人状态。万事皆空，一片死寂，人们将自己的生活变成了坟墓，“不愿被唤醒”。为此，查拉图斯特拉也彷徨悲伤，也感受到了漫长黑夜的来临，但是，他“掌握着那锈迹斑斑的钥匙，知道怎样打开所有戛然作响的墓门”[48]，最终来拯救自己的光。

如何打开这样的墓门，也即是说，如何克服永恒轮回这一学说所带来的虚无主义信仰和事实？在“相貌和谜”一节中尼采试图回答这个问题。查拉图斯特拉和侏儒关于永恒轮回的理解已经出现了分歧。侏儒认为永恒轮回是单纯的时间循环，而查拉图斯特拉对侏儒的回答作了两点补充：在一个无限的时间内万物在循环；循环中“此刻”的重要性。尤其是“此刻”的重要性，被反复强调：“倘若万物原先已经有过，你这个侏儒如何看待‘此刻’呢？这个大门通道原先是否已经有过呢？万物是否如此紧密相连，以至于此刻把一切未来之物也拉到自己身上，因此，也包括它自己。”[49]查拉图斯特拉为什么要思考“此刻”？而且将此刻看做是侏儒的重要遗漏？

“此刻”正是查拉图斯特拉和侏儒在面对永恒轮回时的一个重要分水岭。对于后者而言，由于一切在单纯地重复，一切在转圆圈，“此刻”根本就无足轻重，此刻轻飘飘地流逝，它毫无自身的总量——此刻这个通道不过是时间先后鱼贯而出的过道，它是稍纵

即逝的刹那，这个此刻不值一提。如果是这样的话，时间轮回，就变成了简单的绕圈子。但是，永恒轮回在什么意义上不是绕圈子呢？轮回中强调的是什么呢？就是这个“此刻”，也可以说是瞬间，是刹那，是具体时刻。查拉图斯特拉所理解的永恒轮回是对此刻的注目：此刻有自身的分量。因为过去和将来（两条时间通道）都聚焦于此刻这一点上，过去正向此刻这里会聚，“此刻把一切未来之物也拉到自己身上”，“此刻”因为和过去、未来发生了关系而具有非同凡响的重量。但是，此刻具有何种意义上的重量？怎样看待“此刻”的这个重量？对海德格尔来说，此刻是和永恒结合在一起，“永恒轮回学说中最沉重和最本真的东西就是：永恒在此刻中存在，此刻不是稍纵即逝的现在，不是对一个旁观者来说仅仅倏忽而过的一刹那，而是将来与过去的碰撞，在这种碰撞中，此刻得以达到自身。此刻决定着一切如何轮回。”[50]此刻是整个轮回中具有决定性的时刻。海德格尔是在生存意义上来理解这个轮回的，他将人置于这个此刻之中，处于此刻之中的人，有两种方向，“他就会让相对而行者本身达到碰撞，但又并不让它们静止下来，因为他展开和经受着被发送者与一道被给予者的冲突。”此刻因而处在关键的冲突中心，并决定着轮回之物的轮回路径。这样，生命应该时时保持着永恒感，每个生命，每个生命的此刻和瞬间都必须重视，每个生命的此刻都不是一个简单的过渡时刻，而是一个垂直的深度时刻，是一个焦点性时刻，一个决定性时刻，一个决断性时刻。就此，此刻具有自身的光芒，并因此而受到了肯定。

德勒兹同样注意到这个此刻的重要性，但他的角度完全不同，永恒轮回的基础是时间的流逝，而要使时间流逝，就必须关注此刻：“往昔如何能在时间中形成？此刻如何能消逝？流逝的时间倘若不同时是既已过去的，又是即将来临的和此刻的，它将永远不会消逝。”就此，“此刻必须同时与过去和将来共存。每一时刻与自身作为现在、过去和将来的综合性关系奠定了它与其他时刻的关系

基础。”[51]这个此刻使过去、未来和现在共存，使不间断的时间流逝成为可能，最终使永恒轮回成为可能。因此，此刻在这里更多地被看做是具有“生成”的意义。显然，德勒兹看重此刻，是因为此刻是正在流逝的时刻，“不是严格意义上的‘存在’或‘在场’的时刻”。他强调此刻对于轮回的重要性，没有这个流逝时刻，就无所谓轮回，因此，每一个时刻——这个流逝的时刻——都是一个差异的时刻。此刻就是生成和流逝的时刻，而永恒轮回就是要肯定这个时刻，没有这个时刻，就无所谓轮回。此刻正是因此而受到了肯定。按德勒兹的理解，尼采的永恒轮回，就是突出了此刻作为生成的意义，最终将生成本身突出出来，从而赋予生成以价值。忽视此刻的轮回，恰好就是忽视生成的轮回。什么是尼采的永恒轮回？就是将生成本身作为肯定的对象的轮回，就是肯定生成的轮回——这同形形色色古老的对生成视而不见的轮回观有根本的区别。生成有生成的自主性，此刻有此刻的自主性，它们并不被目的论所剿灭，这也正是对尼采这段话的注解：“生成应该出现在每一个瞬间（此刻），绝不允许因为未来的缘故而为现在进行辩护，也不允许因为现在的缘故而为过去进行辩护。不能以一种统摄万物的总体力量或一种第一推动力来说明必然性，为了制造一种非常有价值的事物而诠释必然性也是没有必要的。”[52]

尽管“视角”不一样，海德格尔和德勒兹都为轮回中的此刻作了辩护——而这正是侏儒所无法理解的。德勒兹的“此刻”是肯定生成，海德格尔的“此刻”肯定了命运的决断。但德勒兹反对海德格尔的解释。德勒兹反对将永恒轮回看做是存在者的轮回，他们对同一物的理解不一样。这个同一物，海德格尔非常明确地强调，是存在者，是一个有限世界的有限存在者，轮回是存在者的轮回。此刻是存在者的此刻，为什么看重此刻？正是因为存在者在这过去和未来的冲突之际要作出决断，此刻决定了命运和轮回的选择。而德勒兹反对将“同一物”解释为存在者，不是同一物的轮回，不是

存在者(不是一种事物,不是一种事件)的轮回。那么,什么是这个同一物?轮回本身是这个同一物。“永恒轮回中的同一物描述的不是轮回之物的本质,而是不同之物轮回的事实”。轮回本身就是存在,“轮回只要肯定生成和流逝就构成存在”。[53]轮回本身就是事件,从这个意义上而言,永恒轮回就是生成之存在。轮回是生成之在。轮回本身是存在。为什么轮回构成了存在?轮回是一种必然性事实,“同一物”在此不是指一种物或者人,而是事件——必然轮回的事件,事件的轮回性,必然的轮回性。德勒兹就此将存在者,将主体信仰从永恒轮回中清除掉了,永恒轮回由此变成了一个单纯的理论命题,而非一个历史命题,这一命题不再针对着(或者说不再仅仅是针对着)查拉图斯特拉遭遇的现代性背景,而是针对着整个哲学史背景。永恒轮回就此脱离了置身于历史中的查拉图斯特拉,而成为尼采的一般哲学原则。

就此,德勒兹强调永恒轮回是一个法则,一个原理和要求。如果轮回不是要消除此刻,而是肯定此刻;不是消除生成,而是肯定生成的话,如果说此刻和生成都有自己的自主性而不被存在所吞没的话,这就将柏拉图主义颠倒过来。消除生成和此刻正是柏拉图主义的方案。同时,德勒兹解释的同一物的永恒轮回,这在另一方面说的是,轮回是不能停止的,轮回本身因而是永恒的,作为同一物的轮回本身是永恒的,这样,轮回就作为存在被看待,轮回是规律,是普遍性,是存在,这都没错,这种柏拉图主义式的概念都被保持下来,但它们的保留不是非要牺牲生成不可,不是非要牺牲此刻不可。肯定存在也要肯定生成,肯定普遍性也要肯定具体性,这样,永恒轮回就构成了一个多少有些奇怪的悖论:此刻和永恒无限接近,多样性和单一性的无限接近,生成和存在的无限接近。这就是尼采所说的沉思的巅峰。肯定生成和肯定轮回是一回事,因为生成和轮回是一体式的。尽管德勒兹不同意海德格尔对同一物的解释,但是,在对尼采断言生成和存在的无限接近方面却没有分

歧，就德勒兹而言，生成和存在的接近表现在生成的永恒轮回这一事实中，就海德格尔而言，则是表现在此刻和永恒的关系中："永恒在此刻中存在"，用海德格尔的说法是，"生成作为生成保存下来，但却要把持存性置入生成之中，以希腊的方式来理解，就是要把存在置入生成之中。"这也是德勒兹的意思："普遍存在必须属于具体生成，整体必需属于个别的时刻"。[54]

这样理解的永恒轮回同赫拉克利特非常接近，难怪尼采说，在赫拉克利特的身旁，"我感到比别的地方更加温暖和惬意……生成，对对立和战争进行肯定，以及对存在这一概念的坚决拒斥——所有这些思想，较别的思想而言，同我更加接近。'永恒轮回'学说，即万物的绝对和无限的重复循环——查拉图斯特拉这一学说，从根本上或许就是赫拉克利特所教导过的学说。"[55]什么是赫拉克利特所主张的学说？世界处在不断变化中，总是会发生新的不断改变的东西。"任何事物都在流动之中，不存在永久的东西。人不能两次涉足同一条河流。"赫拉克利特强调的就是生成，生成在他这里是绝对的，只有生成而无存在。赫拉克利特才是柏拉图主义的真正对手——后者只有存在而无生成。但是，尼采的永恒轮回虽然强调生成，但并非完全放弃了存在，如果说，这种永恒轮回正是表达了"生成和存在的无限接近"的话，那么，赫拉克利特的生成和存在并不接近，就此，尼采的轮回并非完全等同于赫拉克利特的轮回——他们的相似性只是共同对于生成的重视。尼采正是用赫拉克利特对生成(此刻)的重视来抵制柏拉图主义对生成的轻视。

从时间和此刻的角度，永恒轮回肯定了生成，肯定了生命的瞬间性。从概率的角度，永恒轮回还肯定了偶然性。尽可能地承认和肯定投掷的次数和投掷本身，才能肯定出现必然。同样，尽可能多地肯定生成的多样性，才能肯定一。这就是永恒轮回的法则：要想轮回，要想一，就必须肯定多样性，肯定生成，肯定偶然。对生成和偶然的肯定，才能导致轮回。在这一个意义上，轮回是一种必然

性，是“一”，是存在。永恒轮回的原则就是肯定的原则，就是将多样性和偶然性肯定下来，就是将生成肯定下来。我们已经看到了掷骰子的赌博所体现的概率的轮回，无限次的偶然一掷，必定导致有限组合的轮回。组合本身会一再出现。如果要出现这种组合轮回，就一定要肯定这种偶然一掷，也就是说，如果要出现必然性，就一定要肯定偶然性。整个掷骰子的赌博游戏中，投掷的过程是偶然，骰子回落的过程是必然。没有无限多的偶然，就不会出现有限的必然；没有多样性，就不会出现“一”，没有繁殖，就不会出现“存在”，掷骰子所体现的永恒轮回，表达了对偶然、多样性和繁殖的肯定，偶然、多样性和繁殖也绝不会消失在必然、“一”和存在之中。就此，是偶然肯定了必然，或者说，是固执地保留对偶然、差异性、多样性的尊重，才导致了一、必然和轮回之事实。就此，永恒轮回不是限制偶然性，而是恰恰被偶然性所肯定。同样获得一种必然性，同样获得一种存在，同样获得一种“一”，但是在这里，同柏拉图完全相反的是，这不是通过否定偶然的方式，不是通过排斥差异性的方式，不是通过灭绝多样性的方式而获得自身的肯定。肯定偶然，多样性和繁殖，就肯定了必然，一和多。所以这是肯定之肯定。就此，偶然，这世上最古老的贵胄，“我把它归还给万物，把万物从目的的奴役中解救出来。”尼采正是用投骰子游戏所表达的永恒轮回来肯定偶然，偶然和掷骰子处在同一片没有阴影的天空：“万物宁愿在偶然之脚尖上跳舞。噢，我头顶的苍天，清澈而崇高的苍天啊，对于我，你的纯洁便是：不存在永恒的理性蜘蛛和蛛网。在我看来，你是神圣‘偶然’的舞场，是为神圣掷骰子游戏而改设的神桌！”[56]

从概率论证出的永恒轮回，在游戏中所表达的永恒轮回，肯定了偶然性；正如从时间来论证的永恒轮回肯定了此刻和生成。那么，从能量的角度来论证的永恒轮回肯定了什么？肯定了权力意志。力“由最简单到最复杂，由最静、最僵、最冷变成最炙热、最野

蛮、最自相矛盾，然后又从充盈状态复归简单状态，从矛盾嬉戏回到和谐的快乐，在其轨道和年月的吻合中自我肯定，作为必然永恒回归的东西，作为生成的东西，不知更替，不知厌烦、不知疲倦，自我祝福。”在一个能量守恒的世界中，永恒轮回，就必须肯定力的无休无止的生成。只有力的无始无终的生成，才能导致永恒轮回。这也可以反面论证，因为力本身就是无休止的生成（增长），那么，在一个有限的能量世界中，它只能反复轮回（积累和释放的轮回）。这样，如果有几个层面的永恒轮回的话，就会发现永恒轮回在不同层面所作的肯定：概率的轮回对偶然性的肯定，能量的轮回对力的肯定，时间的轮回对此刻（生成）的肯定。我们看到，无论是偶然性，力（权力意志）还是此刻和生成，都因为这种肯定而获得了自主性，这些在柏拉图主义中被存在和目的所拒斥的东西，这些被“真实的世界”所拒斥的东西，现在都被赋予了持存性，被赋予了深度，被赋予了主权。它们不是向存在的无足轻重的过渡，它们和存在也不抵触，相反，它们自身就接近存在，它们和存在无限接近，或者说，生成打上了存在的烙印，偶然性打上必然性的烙印，此刻打上永恒的烙印。“如果生成是一个巨大的环，那么这个环上的每种事物都同样是有价值的、永恒的和必要的。”[57] 力、生成、偶然、瞬间实际都统一在生命之内，它们构成生命的不同层次和视角。这样自主的生命，就不再被目的论，不再被上帝，不再被理念，不再被进步论的枷锁所钳制，相反，它每时每刻都自我肯定，自我决断，自我评估，自我游戏，自我舞蹈。从最根本的意义上，作为力的生命获得了存在性，获得了自身的永恒，在每个瞬间中获得永恒。正是在这个意义上，正是因为生命肯定自身，生命的价值在生命之内，而不是在他者那里，生命并没有受到外在之物的审判，尼采反复地说，同一物的永恒轮回，是生命的最高肯定形式。“尼采希望使一切存在者的此在和如此存在重新恢复自己的无辜，希望把人重新转换为万物的本性……万物都如其所是地存在，而不是以别的方式存

在……世界既不能作为上帝的造物而存在，也不能以其他的方式而存在；世界只能作为一切循环中的循环而存在；并且如其所是地存在；查拉图斯特拉关于同一的永恒轮回的学说同创世的教诲相对立。”[58]

这一切都是同一物的永恒轮回学说所内在主张的，也可以说，这是查拉图斯特拉所主张的永恒轮回。如果说永恒轮回恢复了此刻和生成的自主性的话，在某种意义上就是恢复了生命的自主性——就是冲破了生命上空的乌云。这就同侏儒所理解的永恒轮回迥然不同。对于侏儒来说，忽视此刻的永恒轮回是简单地轻飘飘地转圈圈。这是否定此刻，否定生成，否定偶然，因而也是否定生命的轮回，也即是虚无主义的轮回，是小人的轮回。我们已经看到了这种轮回在大地上挖了诸多坟墓。现在，关于永恒轮回的两种理解以及因为这两种理解的不同结果就出现了：既然一切都永恒轮回：那么，就存在两种可能性（就如同上帝之死导致两种可能性，如同两种可能的虚无主义）：一种是虚无的轮回，小人的轮回；一种是积极的轮回，超人的轮回。对于虚无主义轮回而言，什么都是重复的，什么都是没有意义的，因此什么都是否定的。对于超人的轮回而言，什么都是重复的，什么都是有意义的，因此什么都是肯定的。就单纯的永恒轮回学说而言，它毫无疑问是同整个柏拉图主义—基督教模式相抗衡——它反对上帝创世说，反对目的论，反对二元论，反对线性时间观和进步论。但是，永恒轮回要生出超人，还是要克服对它的虚无主义理解和接受，要克服侏儒所理解的永恒轮回。也就是说，查拉图斯特拉的永恒轮回学说必须完全根除侏儒的永恒轮回学说，只有这样，只有根除永恒轮回的虚无主义取向，才是尼采所理解的永恒轮回。也只有这样的轮回，才能传达给孤寂者所组成的民族，才能生出超人。我们来看看，永恒轮回是怎样来克服它的虚无主义取向的。

查拉图斯特拉通过一次梦的寓言，来表达他对虚无主义轮回

的克服。在梦中，他看见了一个年轻的牧人，“蜷缩着、颤抖着、哽咽着，扭曲着脸，口里垂着一条黑色大蛇”，死死地咬住牧人的咽喉。这条蛇可能是在牧人睡觉时爬入他的喉中的。查拉图斯特拉想将蛇从牧人口中拽出来，可是没有成功。“‘咬呀，咬蛇！咬下蛇头，咬呀！’我竭力呼叫，我的恐惧、仇恨、恶心、同情，一切善与恶都随着这呼叫喊出来了。”“正如我叫喊建议的，牧人咬蛇，狠狠地咬！他把舌头吐得老远——然后跃入高处。”在这个奇怪的梦中到底发生了什么？这个年轻的牧人是谁？这条黑色大蛇又是什么？

这个牧人有三个特点：年轻人，躺在地上，在睡觉。正是在这样一个处境下，黑蛇爬进了他的喉头。年轻人，说明他不是动物，他应当克服他的动物性了，他应该身体很好，他本是充满朝气，充满活力，具有创造性和增长意愿的人。也就是说，刚刚从孩子长大的年轻人，应当具有相当的潜能。但是，他却躺在地上，在睡觉。躺在地上，因为尼采对空间上的高低特别敏感，躺在地上在他这里显然指的是一种较原始和低贱的状态，就像侏儒状态那样。虽然是一个年轻人，但还没有完全摆脱动物性，而且在睡觉，躺着睡觉，在这么一个低的空间睡觉——显然他没有增高和增长的意愿，没有变形的意愿，因为睡觉意味着停滞，意味着自我保存，意味着衰败。在某种意义上，这样一个睡觉的年轻人处在一个末人状态。也就是说，一个有潜能的人，一个本应增长的人，在上帝死后，无所事事，没有抉择，安然大睡。正是在这样一个情况下，一条黑蛇乘虚而入：“大概是在睡觉的时候蛇爬进了他的咽喉——蛇死死地咬住他的咽喉。”就此，这个本应是健康的年轻人脸上“如此恶心，如此惨白和恐怖”。这个年轻人弄得如此病态，令人揪心，他快被这个黑蛇咬死了。那么，这个黑蛇是什么？它怎么会爬进这个年轻人的喉头？

蛇是黑色的，而且是沉重的。尤其是，蛇能盘旋，是能转圈圈的动物，而沉重的蛇是下坠的，是重负。我们很快就会想到，这条

黑蛇意指虚无主义的轮回，就是侏儒所理解的简单的转圈圈的轮回，是否定此刻、生成和生命的轮回。同时，这个虚无主义轮回和动物（蛇）相伴。因为虚无主义轮回总是导致了人的动物状态。就此，蛇一方面是个自我保存的动物，一方面又是否定生命的轮回。它是这二者的默契组合。当这个年轻人睡觉的时候，或者说，在这个年轻人完全不清醒和懵懂的状态下，虚无主义轮回和动物的二重性很容易被他所接受，很容易闯入他的世界和体内，很容易吞噬它，很容易让他变得面色惨白！但是，这个真相被查拉图斯特拉所看到，他要将年轻人从虚无主义轮回之口中抢救出来，因此，他“用手拽蛇，拽呀拽呀——白费劲”。这种虚无主义轮回一旦侵入了人的内在世界，一旦被人所接受，一旦构成人身体的一部分，它是没法从外面拽出来的，外在的力是无法消除人内在的虚无主义轮回的。我们也可以说，一当上帝死掉了，虚无主义轮回侵入了人的体内，那么，外在的“启蒙”是没有用的，启蒙运动的各项计划是“白费劲的”。用海德格尔的说法是，“虚无主义不能从外部来加以克服。仅仅用另一个理想，诸如理性、进步、经济和社会的‘社会主义’、单纯的民主之类的东西，来取代基督教的上帝，从而试图把虚无主义强行拆毁和排除掉——这样做，是克服不了虚无主义的。”[59]

那么，如何才能克服它？只有从内部来克服，年轻牧人只能自己咬断蛇头，只能自己克服虚无主义轮回。“牧人咬蛇，狠狠地咬。他把蛇头吐得老远”，咬，是咬断蛇头，为什么是蛇头？咬就要目标明确，就要针对最核心最主导性的东西，就是要咬断虚无主义轮回的实质和核心——因为这种轮回具有欺骗性，不辨认出它的虚无主义本质，不辨认出它的实质（蛇头），就无法克服它，就无法咬断它。同时，咬，咬紧牙关，狠狠地咬，这是牧人的形象，咬，通常是不顾一切的表现，只有咬才能表达出意志和决心。克服虚无主义轮回不是一件轻而易举的事情，要果断，要坚决并且要不顾一切，这一方面说明蛇头的危害之深，之大，之彻底，不“狠狠地咬”就无以

清除它。另一方面，牧人的咬，正好是意志的表达，咬是战胜和征服的手段，牧人如果不咬，就还是一个末人和奴隶，只有咬本身，才传达出主人的形象，也就是说只有敢于去战胜，去征服，只有肯定的权力意志的爆发，才可能变形为一个新形象，才可能发生转机，才可能进入到一个增长和提高状态。蛇头终于被“咬”断了，并被吐得老远。虚无主义轮回连同它所携带的动物性，这个重负，这个藏在牧人体内的“最暴烈、最凶恶的东西”因此被克服了，并且远离了牧人，它和牧人分道扬镳了。在这样的情况下，牧人终于获救了，凭借这一咬，重新奠定了自己的形象：“他不再是牧人，不再是人——而是变形者，他光耀四方，他笑了！人间从未有谁像他这样笑过！”[60]

不再是牧人，不再是人，他变成了超人。也就是说，人，如果咬断了蛇头，即克服了身内的虚无主义轮回和动物性的二位一体的话，它就会变成超人。在这一节的前半部分，查拉图斯特拉已经将两种轮回观对照起来，并且让它们一决高低，“‘站住！侏儒！’我说，‘我与你势不两立！我们两个我是强者——：你不了解我深邃的思想！你也不可能容忍这深邃的思想！’”[61]查拉图斯特拉思考的是积极的轮回，是肯定此刻的轮回，侏儒思考的是消极的轮回，是否定生命的轮回。这两种轮回“势不两立”，互相不能“容忍”。我们在后面的“痊愈者”一节中已经发现，查拉图斯特拉坦承：这个差点被蛇咬死的牧人正是他自己。“那怪物怎样爬进我的喉咙，把我窒息得透不过气来！我咬下了它的头，吐了出去。”[62]也就是说，本来有自己明确的轮回学说的查拉图斯特拉却被侏儒的轮回学说（蛇）弄得窒息了，弄得生病了，弄得面色惨白，有两种轮回学说在他体内交战。这呼应了他所说的同侏儒的“势不两立”。事实上，这两种轮回学说同时在年轻的牧人体内。牧人为什么能咬掉虚无主义轮回？是凭借什么在咬？恰恰是积极的轮回在咬，是查拉图斯特拉所宣讲的永恒轮回在咬，只有这种积极轮回咬断了虚

无主义的轮回，这个年轻的牧人才能成为变形者。也就是说，同一物的永恒轮回有一个面孔，却有两种实质：只有克服自己的虚无主义实质，才能变成积极和肯定的永恒轮回，才算得上“痊愈”。所以，查拉图斯特拉所宣讲的永恒轮回学说，一定是对虚无主义的永恒轮回的克服后才得以确立自身的。一旦克服了这种虚无主义，和它分道扬镳（将它吐得老远），同一物的永恒轮回才真正地变成了肯定的轮回，才真正地将这个牧人变成超人。这两种表面一致的轮回之间存在着这样的沟壑，通过这样一咬，终于被越过去了，尼采不仅感叹：“在酷似之物间，外表最好进行欺骗，因为最小的缝隙却是最难越过的。”[63]如果说这条黑蛇是沉重的蛇的话，那么，牧人将它吐出去，显然就有种解脱感，“然后就跃入高处”，这种解脱导致了向超人的变形，以及这种变形中所自然的“跃入高处”，就如同查拉图斯特拉对侏儒的摆脱，“侏儒从我肩上跳下”，此刻，“我感到轻松了。”从躺在地上到跃入高处，这是空间的变换，也是从末人到超人的变换，这种变换正好遵循权力意志的提高和增长法则。

这个时候，这个变形者“光耀四方，他笑了！人间从未有谁像他这样笑过”！又是光！光释放和照耀，它乐观、通达、热情，最根本的是，它肯定。而且，它笑了，笑，正好将预言家的悲观预言所淹没，将悲观主义淹没，将“悲观主义者疲惫的目光、对于生命之谜的怀疑、厌倦人生者的冷冰冰的否定”[64]淹没，正如光将乌云遣散。这个时候，《快乐的科学》中第一次传达永恒轮回时所提出的选择问题就有了肯定的答案：“‘你是否还想再来一遍，并无数次地再来一遍？’这一所有人的问题，这一万物的问题，作为最重的重担置放在你们的行为中！或者，你将如何恰当地规划自己成为你自身，规划自己成为这样的生命：渴望最终的永恒肯定和印记？”超人就是这样的答案，光和欢笑就是答案。这个时候，同一物的永恒轮回，在查拉图斯特拉克服掉了它的虚无主义一面之后，就变成了肯定生命的轮回，狮子向孩子的变形也成为现实——超人诞生了，充满

欢笑，光耀四方。

作为永恒轮回的产物的超人，是一个前所未见的新生儿："人间从未有谁像他这样笑过！"[65]这既表明他是新生的，新的开端，而且还是肯定性的。我们也看到了由狮子变形而来的孩童，也是一个新生儿，是"一个新的开始"，"一种神圣的肯定"，还有查拉图斯特拉的追随者——孤寂者所组成一个新民族所生的新生儿。这三个新生儿同属一体，它们都是新生的"超人"。也就是说，作为永恒轮回的第一个教师，查拉图斯特拉宣讲了永恒轮回的教义（肯定此刻），这个教义通过三种途径，即狮子、孤寂者和牧人生出了超人，肯定了超人。现在的问题是，超人这个新生儿，将如何自我肯定？这个超人，是一个"自转的轮子"——它自身也在轮回。如果肯定性的同一物的永恒轮回这一学说，导致了超人的诞生，那么，这个超人，这个新生儿也必定要轮回——万物都要轮回。也就是说，轮回生出了超人，而这个超人又要进行轮回，超人身上积聚了轮回的两个过程，两个肯定的过程：它是前一个轮回肯定的结果，是后一个轮回的肯定的事实本身。我们已经看到了轮回是怎样生出超人的，现在我们要理解的是，这个超人是如何轮回的，如何是一个"神圣的肯定"？

超人是个孩子，尼采赋予了这个隐喻以多重意义：除了有意将他看做是新生的，欧洲从未出现过的形象之外，还同时意味着，它要不停地增长，不停地提高，因为孩子总是增长的，它不可能衰退——作为一个孩子的超人就意味着增长本身。我们在前面已经看到了，超人，作为一种新价值的奠定，就是权力意志的增长过程，是生命的肯定过程。超人、孩子和权力意志，它们是生命自我肯定的几个面相，因此具有实质上的同构性。超人，作为一个孩子，处在持久的增长状态，而绝不意味着一个稳定的静止的终极形态，这样的超人就是权力意志的形象化表达。如果说，超人意味着孩童般的不停的增长，那么，在什么意义上，这个超人，这个权力意志的

增长过程是轮回的？这个作为新生儿的超人如何复现和轮回？也就是说，增长和轮回是怎样在作为一个孩子的超人这里得以统一？

我们可以通过一个生命的自然过程来说明这一点：一个初始的孩童，它要生长、积累和提高，这个过程是个自然的强化过程，是一个不可逆转的肯定过程——孩童绝不会衰退，它内在的本能要求增长，提高和肯定：孩童在不停地生长。但是，它不能无限地肯定，不能无限地增长，不能无限地强化，生命必定有它的能量高峰——孩童的生长法则，正如权力意志的运作法则：权力意志同样不能无限增长。尼采就是在这个意义上将生命看做是权力意志。不过，孩童成长、积累到什么状态才达到他的高峰？一直到它的壮年。这个时候，它的增长达到饱满和巅峰状态，就如同太阳处在它的正午时刻。就在这个时刻，饱满的身体之力忍不住要流溢而出，要自然地释放，这个释放——如果我们将权力意志定义生命，也就是身体的话，那么，这种释放就是性的释放，性的释放会播下一个生命的种子，最终会导致分娩者的释放，这个释放（生育）就是一个新生儿的诞生，就是创造了一个新生命。在此，释放意味着创造。性的释放是生命的肯定：它不仅表达了最活跃的生命力本身，而且还诞生和创造了一个生命。就此，生命（权力意志）的积累和释放过程，就是身体的积累和释放过程，就是一个孩童的生长、成熟、释放和再诞生的过程，是一个孩童的轮回过程：孩童在增长到巅峰（壮年）的时候，又通过（性）释放再次创造了（诞生了）自身；然后再次增长和积累，再次释放，再次诞生新的孩童，如此反复，如此轮回，这就是孩童的轮回，是作为一个孩童的超人的轮回。这个永恒轮回实际上正是在这个意义上对生命的肯定：这是生命的诞生。生命在这个轮回中不断地诞生，不断地受到肯定，诞生也是轮回的。

这样一个超人的轮回过程有什么特点？这个过程完全是肯定性的，完全是权力意志的全过程：增长、提高、释放、诞生；再增长、

再提高、再释放、再诞生；反复不已。这个过程实际上就是积累和释放的轮回过程（就此，我们也能明白，为什么尼采一会儿说权力意志是力的累积，一会儿说权力意志是力的释放）。在这个轮回过程中，完全没有迫使生命衰败的东西，完全没有否定性的东西，完全没有反动的东西。只有单纯的肯定，单纯的增长，单纯的对生命的刺激和鼓励。因此，超人的这一轮回过程，具有强烈的排斥性和选择性：排斥衰败、排斥反动、排斥否定。只有超人轮回，小人无法轮回；只有孩童轮回，衰败的人无法轮回；只有强健的人轮回，病弱的人不能轮回；只有肯定的人能轮回，否定的人不能轮回。也就是说，有创造（生育）能力的人能轮回，无创造（生育）力的不能轮回；如果生命是这样一个轮回的增长过程，它事实上也是一个自然过程，那么，为什么要对生命进行人为的否定？为什么要让生命的增长受到阻遏？为什么要让生命沉浸在反动力的折磨之中？这就是尼采反对奴隶道德的根本原因——奴隶道德就是对这样的生命的自然增长和轮回的阻碍。

如果说，在轮回当中，只有单纯肯定的话，反过来，这个轮回也是一个选择性的律令：它必须是肯定性的，进入到这个轮回当中的所有力都应该是肯定性的。即便是天生的反动力，即便是天生的否定要素，即便是天生的损害生命的东西，一当进入到这个轮回中，也必定要经受这个轮回本身的改造，变成能动力，变成肯定要素，变成强化生命的东西。我们看到这个轮回过程中有痛苦，分娩的痛苦——这是生命的否定要素，但是在这个轮回中，这个痛苦被转化为快乐的强化剂，是创造和繁殖的伴生物：没有分娩的痛苦，就不会有新的（孩童的）创造，痛苦是为了激发更大的创造性欢乐。正如超人经常大笑一样，生命的诞生和创造能产生巨大的快乐——权力意志的充分实践总是伴随着快乐，这种快乐也是在分娩者经历了极度痛苦之后表达的巨大快乐，一个新生的孩童在此诞生——这也是创造，痛苦分娩成就了伟大的喜悦创造。“创

造——这是摆脱痛苦的伟大解救，它使生活变得轻松。然而创造者本身必遭痛苦，必经变化。……创造者本身是新诞生的婴儿，但他必须又是分娩者，是分娩者的阵痛。”[66]正如痛苦是快感的刺激一样，这个超人的轮回，将释放变为积累的刺激前提，将否定变为肯定的刺激前提，将毁灭变为创造的刺激前提，将反动的力变成主动的力的刺激前提。这种轮回，我们丝毫不陌生——这就是在不倦地毁灭和创造的狄奥尼索斯式的轮回。痛苦，毁灭，否定，在狄奥尼索斯这里，都是生命强力的刺激物，就如同毁灭性的悲剧总是生命的积极的肯定一样。如果说超人在这个轮回过程中在向谁轮回，答案不言而喻：向狄奥尼索斯轮回。

我们还可以将这个新生儿超人看做那个无限时间上的大门通道，是那个出入口，它是一个意义非凡的瞬间，是过去和未来的交接点。超人，在这一刻，既包括了一个创造性的过去，也包括了一个生长性的未来。也可以说，它身上同时聚集了一个创造的结束和一个创造的开端，一个创造者和一个被创造者，一个分娩者和一个新生儿。这一刻，至关重要，绝不能被轻易地打发。同样，在超人这里，我们也看到了两种层面意义上的永恒轮回在此的交集：作为教义的永恒轮回创造了超人，作为实践的永恒轮回被超人所实施。我们必须区分教义的永恒轮回和实践的永恒轮回。我们最后来看看这一完整的永恒轮回过程吧！首先是作为教义的永恒轮回：存在着同一物的永恒轮回（万物都在无限的时间内自我重复）这一规律，尼采借助于永恒轮回这一规律，克服了柏拉图主义—基督教的超验和终极模式。接着，从效应的角度，尼采将同一物的永恒轮回教义区分为两种：一种导致虚无主义的对生命的否定，一种导致积极的对生命的肯定。尼采通过积极的永恒轮回克服掉虚无主义的永恒轮回；这个积极的（查拉图斯特拉所宣扬的）永恒轮回教义，诞生了新的超人（权力意志的肯定过程以及对这种权力意志的价值肯定）；这是永恒轮回教义的作用。为什么查拉图斯特拉总

是训导的口气？为什么他要一而再地“如是说”？为什么他要有门徒和动物？——永恒轮回首先是作为要宣传的教义而出现的。但是，一旦超人诞生了，即便是未来的超人，超人也当有自身的存在方式，有自身的实践方式——而且注定是轮回式的存在和实践方式。超人注定是通过永恒轮回来展开自己的生存实践——这样，永恒轮回就变成了超人的实践：这是作为实践，准确地说，是作为实践原则的永恒轮回。这样一个永恒轮回，就是对生命的绝对肯定，轮回一定是肯定，一定是生命的增长，在此，只有肯定生命的东西才能轮回，只有增长和提高才能轮回，轮回的每个瞬间都在提高，都在肯定，换个角度说，只有提高才可能轮回，提高是轮回的动力，也可以说，轮回一定要求提高，要求生长。提高和轮回相互促进：没有提高就没有轮回；没有轮回就没有提高——这是尼采伟大的建设性，是他的迫切律令，是他最高的实践原则。在这个实践性的轮回中，剔除了老化，剔除了衰败，剔除了腐朽——孩子一当壮年之际，一当正午之际，就开始释放、创造和新生了。轮回避免了终极性的衰老和垂死。

就此，尼采的永恒轮回是双重肯定：教义式的轮回肯定了（创造了）作为一个孩子的超人，实践式的轮回让作为一个孩子的超人自我肯定。正是在这个意义上，尼采说永恒轮回是对生命的最大肯定。超人将这两个不同层面上的轮回纠集在一起，作为绝对的肯定本身的超人，如果是尼采意义上的未来哲学的目标的话，那么，这也是尼采的未来的人类学目标。

尼采如此的肯定生命，如此地热爱命运，如此的憧憬生命的欢笑和舞蹈，这样一个肯定生命的人，怎么会想到去杀戮和消灭生命？如果说他对弱者，对奴隶，对病态者充满着蔑视的话，他的意思断不是对人本身充满蔑视，而是对人内心的病态和衰弱充满蔑视，尼采蔑视的不是具体的人，而是潜藏于生命内部的某种反动力，某种使生命变得衰弱的东西。他要消灭的是生命内在的衰弱，

要消灭的是生命内在的服从、被动和奴隶性。如果说人是潜能的话，也意味着人存在多种可能性，他有多种种子可以发芽：他被种植过衰弱的种子，也被种植过强健的种子，而尼采的全部努力正是要培育生命内部的强健种子，消灭生命内部的衰败种子。看上去，尼采对战争，对杀戮，对消灭——也就是说，对摧残某类生命——有着令人惊讶的赞叹，他常常以令人难以忍受的口气，不厌其烦地肯定人类的距离感和等级制，不厌其烦地肯定了高贵对低贱的消灭，不厌其烦地肯定主人对奴隶的残酷践踏——如果我们不是将这些话语理解为尼采对具体历史事件的表态，如果我们不是在实证的意义上去理解这些论断，如果我们知道这是对强弱两类人的形象化比喻的话，如果我们知道尼采的宏大抱负是对人本身而不是对历史的人和具体的人作出规划的话，我们应当将这些理解为尼采对人这种动物本身的要求：人，作为一种潜能的人，作为具有无限可能性的动物，当消除自己内部的奴隶性，消除自己内部的末人状态，消除自己内部的家畜本能，消除自身内部的各种各样的反动力，也就是要拔掉自身内部的一切衰败种子。这是一场战争，但不是具体的人屠杀人的战争，而是人，准确地说，是人类，作出的断然抉择：这是人在其自身内部作出的超人对末人的战争。

注　释

[1]尼采：《查拉图斯特拉如是说》，黄明嘉译，漓江出版社，2004，第8页。

[2]《查拉图斯特拉如是说》，第6页。

[3]Nietzsche, *The Gay Science*, translated by Josefine Nauckhoff, Cambridge University Press, 2001, p, 161.

[4]《查拉图斯特拉如是说》，第6页。

[5]《查拉图斯特拉如是说》，第80页。

[6]《查拉图斯特拉如是说》，第79页。

[7]*The Gay Science*, p, 189.

[8]*The Gay Science*, p, 164.

[9]*The Gay Science*, p, 206－207.

[10]尼采:《尼采论善恶》,朱泱译,团结出版社,2006,第 68 页。

[11]尼采:《人性的,太人性的》,杨恒达译,中国人民大学出版社,2005,第 16 页。

[12]《查拉图斯特拉如是说》,第 29－31 页。

[13]《人性的,太人性的》,第 16 页。

[14]《查拉图斯特拉如是说》,第 10 页。

[15]《查拉图斯特拉如是说》,第 8 页。

[16]《查拉图斯特拉如是说》,第 19－20 页。

[17]《查拉图斯特拉如是说》,第 125 页。

[18]《查拉图斯特拉如是说》,第 80 页。

[19]《查拉图斯特拉如是说》,第 7－8 页。

[20]《查拉图斯特拉如是说》,第 6－9 页。

[21]《论道德的谱系》,周红译,三联书店,1992,第 65 页。

[22]海德格尔:《尼采》,孙周兴译,商务印书馆,2002,第 934－935 页。

[23]《查拉图斯特拉如是说》,第 311 页。

[24]《查拉图斯特拉如是说》,第 80 页。

[25]《查拉图斯特拉如是说》,第 91 页。

[26]《查拉图斯特拉如是说》,第 7 页。

[27]《查拉图斯特拉如是说》,第 54 页。

[28]*The Gay Science*, p. 199.

[29]Nietzsche, *Ecce Homo*, Translated by Walter Kaufman, Vintage Books Edition, 1989, p, 261.

[30]《查拉图斯特拉如是说》,第 80 页。

[31]《尼采》,第 936 页。

[32]尼采:《权力意志》,贺骥译,漓江出版社,2000,第 94 页。

[33]Nietzsche, *Ecce Homo*, p, 261.

[34]*The Gay Science*, p, 194－195.

[35]《查拉图斯特拉如是说》,第 234 页。

[36]《查拉图斯特拉如是说》,第 171 页。

[37]《查拉图斯特拉如是说》,第 238 页。

[38]《查拉图斯特拉如是说》,第 239 页。

[39]*Ecce Homo*, p, 274.

[40]Nietzsche, *Will to Power*, London: George Allen Unwin Ltd, Translated by Anthony, M. Ludovici, p, 427.

[41]《权力意志》，漓江版，第 33 页。

[42]《查拉图斯特拉如是说》，第 171—172 页。

[43]《查拉图斯特拉如是说》，第 172 页。

[44]尼采：《曙光》，田立年译，漓江出版社，2000，第 105 页。

[45]*Will to Power*, p, 430.

[46]《查拉图斯特拉如是说》，第 80 页。

[47]《查拉图斯特拉如是说》，第 147 页。

[48]《查拉图斯特拉如是说》，第 148 页。

[49]《查拉图斯特拉如是说》，第 172 页。

[50]《尼采》，第 304 页。

[51]吉尔·德勒兹：《尼采与哲学》，周颖、刘玉宇译，社科文献出版社，2000，第 71—72 页。

[52]《权力意志》，漓江版，第 34 页。

[53]《尼采与哲学》，第 72 页。

[54]《尼采与哲学》，第 105 页。

[55]*Ecce Homo*, p, 273.

[56]《查拉图斯特拉如是说》，第 180 页。

[57]《权力意志》，漓江版，第 262 页。

[58]洛维特："尼采的敌基督教登山训众"，《墙上的书写》，华夏出版社，2004，第 8 页。

[59]《尼采》，第 431 页。

[60]《查拉图斯特拉如是说》，第 172—173 页。

[61]《查拉图斯特拉如是说》，第 171 页。

[62]《查拉图斯特拉如是说》，第 375 页。

[63]《查拉图斯特拉如是说》，第 236 页。

[64]《论道德的谱系》，第 247 页。

[65]《查拉图斯特拉如是说》，第 173 页。

[66]《查拉图斯特拉如是说》，第 89 页。

物质性与空间

尹 齐 汪民安

尹齐，1962年生于北京，现居住在北京和巴黎。1983—1987年就读于中央美术学院，毕业后留校任教；1989—1991年就读于巴黎高等美术学院；1995—1996年就读巴黎高等造型艺术研究院。曾在国内外举办过多次个展和参加过多次联展。以下是关于他的一篇访谈。

汪民安（以下简称汪）：在出国前一直都是画画吗？哪一年出国的？

尹齐（以下简称尹）：出国之前一直画画。1987年从中央美院油画系四画室毕业，留校任教，到附中教了两年书。1989年春天去的法国。

汪：出国后看到的欧洲艺术同你以前的艺术经验有什么差异？这种差异对你有什么影响吗？

尹：刚到欧洲之后，有些我所看到的证实了我在国内的想法，比如，在欧洲，一个艺术家是靠他（她）一生的作品来说明一个问题，也就是艺术和生命是连在一起的，在这点上同古代文人画家是一样的，而在当时的中国，人们讲的是代表作，一个艺术家的生命周期往往很短。还有就是环境变化使我对一些东西的看法改变了，比如蒙德里安的绘画，我对他的画的兴趣是从到了欧洲之后开

始的。而对于我自己，最直接的影响就是一切都得重新开始。

汪：我看到了90年代你的装置作品，尽管不算太多，但还是让我有点意外——以前完全不知道你有装置作品，这是在法国作的吗？这些作品是不是因为到了法国，受到欧洲艺术氛围的影响而作的作品？

尹：那些装置作品是我在1995年、1996年期间做的。当时正好在法国高等造型艺术研究院研修。那是一个巴黎市政府资助、艺术家办学的一个特例。只存在了七年，从1988年到1995年。著名当代艺术家丹尼尔-布朗（D-Buren），P- Hulten，Sarkis，S-Fauchereau四人主持教学。陈箴在里面做助教。陈箴是这个学校第二届学生。我是第七届的，也是最后一届。在这之前的几年里，我也做了不少东西，现成品做的雕塑，自己不满意就毁了。包括当时做的一些照片。

汪：你的装置作品《日常行走》、《花园通道》，针对着的是空间问题。就是将一个现实的空间问题复杂化，在一个现实空间里面添加上一个异质性的空间元素，使这个现实空间非现实化了。《花园通道》这个作品，在一个事实的通道（门）面前再加一个通道（门），也就是说进门之前还要进门——这样的作品当然会产生很多联想，除了将空间本身问题化和复杂化外，有时候很容易会让人想到你们这些出国的艺术家进入西方艺术空间的通道的复杂性和吊诡性。你的这个作品是基于什么考虑的？此外，在浴室中搭了一块垫高的行走通道，这明明是非日常的行走——浴室本来就不是一个行走的场所（是一个洗澡和欢爱的场所），而你却将之命名为《日常行走》，这又是基于什么考虑？

尹：《花园通道》的确是关于身体的行走和空间的关系的。在结束造型艺术研究院的学习之后，我得到了一份法国南部艺术基金会的奖学金。这份奖学金，实际上是创作经费，就是资助艺术家的工作和生活的。让艺术家在工作三个月后，在基金会办个展览。

这个基金会在南部城市戛纳附近的海边，建筑是一个美国艺术家留下来的古堡。我的住房和工作室都在古堡里面。《花园通道》这个作品，是我在工作室内建的一个象征性的花园。一个封闭的园子，共有三个门：两个侧门，一个正门。正门和画室的门以及园子内工作室的窗户构成一条直线。窗外是商业区。我把古堡院子里的石子移到画室内，这样院子里的空间和画室内的空间就有了直接的连贯性。再把酒瓶子砸碎，让这些碎片像沙子一般铺在我建造的园子里面，再用大一些的玻璃片在窗户前面做一个假水池，玻璃片如水一般明亮而恍惚，但又是不能触摸的。人从外面进来，走过石子，走到玻璃碴上，发出细碎的声音，也会产生奇异的光泽。展览的时候，工作室的大门和窗户打开，所有的世界——外面的，里面的，自然的，人工的——所有的情景融合在一起，里面和外面的界线就不存在了。身体虽然可以在不同的空间中走动，但终究有不可进入不可触摸的地方，如水池。这个作品我借用了一些中国园林的因素来安排这个场地装置：在一个空间里面建立另一个空间，打乱现有的空间秩序。我感兴趣的是中国园林中空间的流畅性和隐蔽性：看上去是非常流畅，一览无余，但实际上又隐含着很多东西。门在这里就起到了这样一个作用。

《日常行走》则是把人们通常使用和行走的地面隐藏起来，使人的身体和视角处于一种非正常状态，就此，浴室内的一些物品相应的失去了它们的既定功能。

汪：后来你有一些小的装置作品，还有一些纸上的小的作品——我个人很喜欢这些作品，它们通常意味深长。这些作品是不是因为太小了而不太惹人注意？我知道，当代艺术的体量形式，往往决定了这个作品的命运。有时候事实就是这样的：小的作品再怎么好，也不会引人注目。大的作品再怎么不好，也会引人注意。我不知道你是否认同我这样的看法？你后来很少作装置作品，与这有关吗？

尹:之前在巴黎作的一些装置,都是和具体的场地、环境有关。跟90年代法国当代艺术的背景有直接联系。后来开始每年有一半的时间在北京工作,在巴黎和北京的地点转换过程中,开始思考是否有其他的方式来表述空间,在这两种地域和文化之间什么对我是最根本的。之所以作那些小的装置作品,是基于这样的考虑:除了这个从60年代开始的向社会空间扩展的艺术可能性之外,我是不是还能找到别的路,是不是还有更适合我自己的路?

当代艺术的体量和规模越来越大是不争的事实,但我看到现实本身各种各样的行为更加规模庞大,更加极端,在程度上它们远远超乎艺术作品。现在看来,艺术和现实似乎在展开一场竞赛。这种竞赛的本质对艺术来说是自然主义的。也许艺术在今天的问题不是像20世纪60年代美国波普艺术家所说的要填平艺术与生活的鸿沟,而是相反的,艺术与生活要有一种距离感。

汪:你的那些小的装置作品,包括那些纸上作品,在我看来,还是在探讨艺术本身的可能性问题,更具体一点地说,是在探讨艺术和物质的关系。这里的物质,还不是一个单纯的作为艺术媒介的物质,不是说艺术应同怎样的物质媒介结合在一起?艺术借助什么样的物质媒介得以表达?在我看来,这些作品的重心倒是在讨论,艺术如果被缩减为一种物质状态,艺术如果单纯地将自身还原为物质性,会出现什么样的状态?

尹:对,它们不是关于媒介的问题,那个时候我开始考虑一些自己感兴趣的问题,比如,我看到的是什么?也就是说,生活中满眼的现象、事件、证据,一方面它们是极为可视的,但同时完全是人工化的,无所谓什么是真实的,就像我可以设计一个事件,然后让它发生,有一个看得见的形态,也许因为这个事件的性质它出现在报纸上,这样一个编造的东西成了事实,所以通常所说的真实是不存在的,它是人工化的,在这种环境下,图像作为存在本身是令人怀疑的,那些证据也许正好说明我们是什么都看不见的,那么接下

来视觉的问题就是关于这些可视的和不可视之间的，或者说，不可视的才是最令人向往的。我倾向于把图像看成一种物质性的人造自然存在，然后使形象的含义不能分解。在这些作品的创作过程中，我知道我不要什么，或者说我知道我想抛弃什么，但是，我不太肯定它能呈现出什么。在我减去掉我当减去的东西的时候，这些作品呈现出来的空间应是多指向的，是隐喻的，而不是被单一化的意义所限定。

汪：你接下来的绘画似乎同这个思路紧密相关，绘画如果缩减为一种物质性会出现什么？在你的画面上，绘画材料本身的物质性十分夺目。我知道，你对颜料的要求非常之高，总是有一些颜料本身显露出来，尤其是你的奶油绘画，似乎颜料本身在嬉戏，在欢乐地嬉戏，我有时候甚至觉得，这是表现颜料本身的绘画。有意思的是，绘画通常是将颜料作为表达手段，艺术家总是要选择颜料来“表现”他的对象和想法，颜料总是为了绘画对象而存在的，在你这里似乎有一种相反的趋势，绘画对象似乎并不重要，有时候对象似乎在降低自身的明确表意性，比如奶油绘画系列——这里的对象好像是一个无所指的空无。它们为什么存在？它们恰恰是为了颜料而存在的，是为了让颜料得到充分的表达——表达工具最终成为绘画的表达目标。颜料获得了自主性。现在很多人都在讨论绘画性的问题，你是从这个角度来探讨绘画本身的吗？

尹：如果从一个传统风景画家的角度，今天的自然（山水）就应该是一个关于物质世界的图像问题，物质性是它的一部分。

狗，奶油画，室内，纸上作品，对我来说构成了一些独立的另类元素，而不是表达形式的元素，为什么说是另类元素？就是因为它们是无形的，比如：食欲，紊乱，明显的事实和什么都不是（有和没有）的同时并存。而这些不同元素有一种互助的关系。一方面我将绘画的功能和含义缩减到最小的地步，另一方面相应的使画面充分地物质化，身体化，因为绘画的过程也是一种身体进入的过

程。借助于这些无形的物质化的元素，一个隐蔽的空间得以构成。

汪：接着上面的这个问题谈。你在最近几年的不同的绘画系列中，总是有一些标志性的特征出现：比如说密密麻麻的弧线，这些弧线十分显著，它总能吸引观看者的注意力，无论是动物系列，还是室内系列，这些弧线的存在，总是能将人们的注意力转向绘画过程本身，人们总是能发现，这些室内风景或者狗，是由细节性的颜料弧线构成的，在这里，画面结果和绘画的过程本身同时得到了表达。此外，你有时候将颜料堆砌出一种厚度，比如你的海的系列，是通过厚度展现出你的颜料本身的堆砌，颜料本身作为物质性就这样醒目地出现在画面上。强调绘画表达工具的自主性，是你的绘画的一个核心方面吗？

尹：不全是，让绘画脱离叙事、脱离种种意义的表述，是为了在关闭一个空间的同时，又打开另一种空间。那些绘画过程中显示的特征和方法只不过是种两种空间的过渡：人在雪地上行走会留下脚印，这个脚印好比是画面上的所见，而行走的方向和身体则是属于不可视的那部分。对我来说，空间的重新认知就是一个最大的知识政治。

汪：说到物质性，相应的，你的绘画似乎剔除了明确的观念，也就是说，没有太多的太显著的人文观念呈现在你的画面上——画面非常安静，似乎要着意地剔除激情和观念。也可以换一种说法，你的绘画观念恰恰是反观念的，反画面外的意识形态的。你的室内系列，完全看不出人的居住气息，你的动物，完全看不出任何的兽性，你的海的系列，完全看不出汹涌的波澜。你为什么有意让画面保持着如此的冷静，或者说，你是想让物质性和客观性统治着你的画面吗？

尹：通过这几年的工作，我越来越倾向把物质化的自然看成是独立于人的种种观念和构想的，因为物质世界不仅是被人规划和使用的对象，她最终也形成自身的逻辑，独立于人的意志之外，并

且反过来对人构成约束。她有一种原始的力，也有自己独特的空间，她的存在空间大到一个城市，小到生活中的用品，其伸展如同海绵受力前后空间的收缩与伸展，手纸在使用时的延伸和形体的消失——它们有一种空间的两面性，而我想首先开放的是对这个物质世界的观察，进而在画面上显示她的原则。

1989 年我到巴黎的第一个感觉就是，身边隆隆的汽车声，城市生活的紧张，就像现在的北京，但当时的北京完全不是这个样子，我觉得今天的人与这个物质世界的关系是疏离的，就像人的身体与一个物品之间有一种陌生的距离感，是一种互不融入的关系. 当作为个体的我去面对这个消费社会的关系上，我想避免的是：对抗，发泄，反叛，愤怒，消费的快感，纵欲——我相信的是一种物的幻觉，它不是魔术师手中的手帕变成鸽子，女人的身体悬浮在空中的游戏，它是通过一种不断的努力工作在画面上得来的心理幻觉。物的幻觉就像梦的产生于大脑一样，梦是不可缺少的，在梦里，人变成了物，物又变成了人。

意义与方向感[1]

伊曼纽尔·列维纳斯

胡继华 译

意义与感受力

被给予感受力的实在及其所能负载的意义显然可以泾渭分明。因为好像显然是经验首先给予内容——形式，硬度，厚度，颜色，味道，香味，热度，重量，等等，然后一切内容都随着这种隐喻—转换(meta-phor)而获得生命力，接受一种超额负载。通过这种超额负载行为，它们超越所予物得以诞生。

这种蕴涵于隐喻之中的超越，产生了另外一些根本就不存在于有限的感知领域的内容，或者说，这些内容本来就超越于整个内容系列或整个所予秩序之外，因而，这种隐喻—转换可能被认为缘于感知力的过分欠缺或者过分优异。

这是一件长方形固体的不透明物体。只有当它负载着我的思想时，它才成为一本书。而我的思想却指向其他一切可能仍然存在、已经存在或者不在现场的东西——写书的作者，读书的读者，存书的书架。所有这些都没有被给定，而是被显示在长方形固体的不透明物体之中，对我的眼和手施加压力。这些缺席的内容赋予了这所予之物以一种意义。但是，求助于缺席之物，可能表示感

知无法完成再现的使命，而这一使命就是要将缺席之物带向在场。感知有限，因而它可能无法完成它的使命，可能通过指称不可再现之物而补偿这一欠缺。指称行为可能比感知行为更加贫乏。当然，实在从一开始就应该拥有一种指称活动。实在和理智应该彼此吻合。物的同一性应该导致意义同一性。对于可能无限感知的上帝，那种与被感知的实在判然有别的意义，根本就不存在；理性将等于感知。

理智至上论——无论是理性主义还是经验主义，无论是唯心主义还是唯实主义——与上述构想紧密相关。柏拉图、休谟、甚至当代逻辑实证主义，都一致认为意义可还原为被给予到意识之中的内容。而以最直接的方式接纳材料的直觉，仍然是一切意义的源泉，无论这些材料是观念、关系还是感性。语言所传达的意义必须在对于以意义为目标的意识的反思之中得到合法性。语言给予其可能的一切隐喻都必须还原为材料，因为语言有因滥用而超越这些材料的嫌疑。隐喻之中的引申意义必须通过直觉之中被提供的字面意义得到合法性。

在《伊壁鸠鲁的花园》中，阿纳托尔·弗朗(Anatole France)将“灵魂在其所愿之处分类”这个命题简化为一种基本的意义。他收缩了那些并不引人注目但在这个命题之中起作用的膨胀的隐喻。他从语言的虚假浮华过渡到原子的朴素经验。在他看来，经验就是德谟克利特和伊壁鸠鲁的原子。他希望回归到这么一种状态：原子通过空间绵延倾泻，刺激我们的感官，它们的聚集又点燃了感觉的火花。

经验论的简化可能十分容易地得到补偿，而一点也不会失落直觉论或者理智论意义构想的精髓。胡塞尔在他工作的某一方面标志着这种意义观的终结，但又延续了理智至上论(他思想之中这两种取向造成了其哲学的歧异性之一——也许还是丰富性之一)：他返回到所予之物来理解意义。他借以同感觉经验主义决裂的绝

对直觉事实上延伸了直觉主义的意义构想。关系和本质也互相给予，知觉仍然是一切可理解性的源泉。方向感在直接刻画意向行为和意向对象的方式之中被给予。胡塞尔的超验哲学是不是一种实证主义，力图把一切意义定位在它致力勾画的超验范畴之中？意向对象的物质材料和“意义归属”时常被纳入不同的范畴，就像我们在整理金融档案。甚至那些不切实际的部分也是被给予的，以一种开放的“指称”意图被给予在空白之中，像“空头支票”一样被记录在意向对象之中，而对应于意向行为。一切缺席之物都以所予之物为起点和终点。意义的表现仅仅服务于固定或者传播确认于直觉之中的意义。在意义的构成和意义的理解当中，表现没有什么地位。

但是，指向缺席之物，这个隐喻也未尝不可以被当作一种优异之物，从属于一种完全不同于纯粹感受的秩序。隐喻所指的缺席之物就不是另一个所予之物，无论是即将来临的还是已经过去的所予之物。意义也就不是我们对于遭受失望的感知力量的安慰，而是使感知活动成为可能的东西。纯粹感知，在没有任何意义的纯粹感性这个意义上，可能不是一个神话就是一种抽象。“没有任何意义”的声音内容，就像一个元音一样，标志着意义“隐秘的诞生”，而这就是诗人韩波的十四行诗之中所隐含的哲理。没有任何所予之物已经拥有了同一性；任何所予之物，如果仅仅是靠撞击感受力量的铜墙铁壁，就绝对无法进入思想的领地。被给予意识和对意识闪烁光亮，就要求所予之物首先被置于光亮透明的视阈之中——就像一个词语那样，从它所指涉的语境之中获得被理解的品格。而意义将照亮这一视阈。但是，这一视阈却并非增加缺席材料所导致的结果，因为每一种材料都已经有了这么一种对视阈的需要，以便被规定和被给予。首先遵循语境模式，最后遵循语言文化模式，并且考虑到历史之中偶然发生和“已经发生”的一切，我们所构想的这个视阈概念或者世界概念，将成为定位意义的中心

场所。

已经非常明白，词语显然不会像词典之中的典故那样，可能被简化为某种内容或者所予之物，因而它没有孤立的意义。同样，它们也不可能被一股脑儿地挤塞在字面意义之中。事实上，根本就没有什么字面意义。词语并不指涉它们所示的内容，但首先是横向地指涉其他的词语。尽管柏拉图对书面语言（在他的第七封信中，甚至还对所有语言）表示不信任，但他在《克拉底鲁篇》中教导我们说，给予神民的名字，就是约定俗成地当作记号附加在个体存在的专名，而它们通过词源又指涉其他一些并非专名的词语。不仅如此，语言指涉倾听者和说话者的立场，也就是说，指涉历史的偶然事件。要努力分清语言的一切语境以及对话者自我定位的立场，这将是一种令人发狂的举措。一切词语的意义都在无数危险河流的汇流之中。

像语言一样，经验显然也不是由孤立要素构成的，也许还是被卡在一种欧几里得空间。这些要素可能暴露在这一空间里面，每一次都独一无二，直接可见，独立地自我指称。他们进行指称的基础是“世界”以及某个特殊的人观看它们的立场。我们将返回到这种立场在语言和经验中所占有的本质地位，返回到我们正在研究的理论之中所谓的偶然立场。

如果我们采取那些由习惯附加在那些常常用来表现直接可感的原始经验的词语之上的意义，那就大错特错了。波德莱尔的著名诗歌《应和》显示了感觉材料通过它们的意义而淹没了诸种要素，而我们认为意义就被包容在这些要素之中。比如说，米凯尔·杜夫海纳在其名著《先天概念》中就可能揭示了春天和童年的经验就超越于季节和年龄之上而成为真正独立的经验。当另外一位当代哲学家说到“黄昏哲学”或者“黎明哲学”之时，这些形容词的意义也根本不必归约为气象学经验。我们对早晨和夜晚的经验，确

实更可能产生于这么一种意义：存在作为一个整体对我们而言有一种融合了早晨的喜悦和黄昏的神秘的意义。因此，说早晨的哲学比说早晨的生机要正确得多！可是，早晨不仅不局限于特殊对象的特殊范围，也没有特别优先的内容。因为这些意义仅仅出现在彼此之间的参照之中（而且已经预先确定了我们要说的东西），出现在关于某个人之存在整体的聚合之中；这个人不仅言说和感知了这被聚合的存在，而且还是这种存在的组成部分。在一项荷马史诗的比较研究中，M·施奈尔指出（转引自卡尔·洛维特），当《伊利亚特》中对敌军方阵的抵抗被比之于岩石对冲击它的波浪的抵抗时，关键并不在于通过拟人手法将人类行为延伸到岩石，而在于以岩石的形象来解释人类抵抗。抵抗不是人类的特权，也不是岩石的特权，这就好像说五月的一天光彩焕发并不比说一个女人的芳容光彩焕发更加真切一样。意义和材料之间，意义优先，并照亮了材料。

这就是海德格尔词汇体系的本质证明和伟大力量之所在。一个词语明显表示一种外在的心理学内容，因而具有一种贫乏和平淡的意义，从这一点开始，海德格尔的词汇体系发展为一种让整体经验得以聚合和照亮的普遍境况。所予之物从第一状态被呈现作为如此这般（存在），即呈现为意义。经验就是一次阅读活动，一种对意义的理解，一条注解，一套解释学，而不是一种直觉。这种以此为彼的获取——意义就不是在一切语言之外存在而影响内容的一种修改活动。万事万物都依然在语言之中或者世界之上，因为世界结构类似于语言秩序，具有一切词典都无法把握的可能性。在这种以此为彼的取法行为之中，此也好，彼也好，都不是话语之外的第一所予之物。在我们一开始就出示的例子之中，长方形固体不透明物质很长时间都没有获得作为一本书的意义，但是，却在其显著的感性要素之中已经指称着这种意义了。它对立于光线，对立于日光，而指称升起的太阳，或者被点亮的灯盏，也指称我的

双眼，而固体性则作用于我的手，不仅指主体身上把握它的器官，因此而对立于被把握的对象，而且还指在这种不透明物质共有的世界之中、与这种不透明物质平行存在的存在物，即这种固体性，这些眼睛，这只手，以及作为一副肉体的我自己。在语言被言说的历史处境之外，根本就没有意义生于无意义的时刻。而且，毫无疑问，这恰恰就是当我们得知语言是存在的家园之时这个命题所获得的意味。

因此，在一种完全对立于弗朗（Anatole France）所迷恋的那种运动之中，产生了“引申意义”优先这个观念，而这种引申意义却并非被置于思想之前的一个对象的纯粹简单的在场。这些对象以语言为基础获得意义，但语言却不以被给予到思想的对象为基础获得意义，因而仅仅具有符号功能的词语指示着这些对象。

意义，整体和文化动姿

现在，哲学家们给语言以奠基地位，这可能就是独特文化观念的标志。其本质在于使存在作为一个整体超越所予之物而放射异彩。所予之物可能是从这一存在整体获得意义。

但是，这个放射异彩的整体却不可能是永恒持驻的上帝给予的附加事物的整体。我们一定不能认为，整体性的整体化类似于一种数学操作活动。它可能是一种具有创造力量而且不可预见的聚合安排，十分类似于柏格森直觉的创新性及其历史收获物。通过将这一放射异彩的整体参照于主体性创造动姿，我们就可以描述这种新颖意义观的原创性：意义不能被还原为直觉所予内容的整合，也不能被还原为客观构成的黑格尔主义的整体。意义作为放射异彩的整体，对于感知活动本身十分必要，构成了一种自由创造的布局：专司视觉的眼睛本质上也在同时作为手和发音器官的躯体之中，从而构成了语言和动姿的创造性活动。“正在观看者的

立场”不会将一种相对性引入到所谓绝对的整体秩序之中，而后者却可能投射在绝对视网膜上。一种观看活动将相对于其自身定位的立场。视力本质上依附于肉体，而从属于眼睛。在本质上，而非仅仅在事实上。眼睛根本就不可能是什么完美的工具，以便使理想的视觉活动，对存在的无遮拦和毫无变形地捕获，即对存在的反映，经验地实现在人类身上。整体淹没感性所予，视觉体现于血肉之躯，这两个事实都属于视觉的本质。视觉的原始功能和最后功能不是镜子式地反映存在。视觉活动的被动感受性不应该被解释为一种接受印象的姿态。一种诸如领导当今潮流的梅洛-庞蒂式的哲学就可能对本质上归属于眼睛的视觉感到诧异，从而陷入困惑之中。在这么一种哲学中，身体被认为与创造活动难解难分，而超越与肉体运动天然合一。

让我们更细致地探讨这些基本观念。为了照亮所予之物，存在整体就必须被创造出来，而且还是必须在其作为对象反映于思想之前就被创造出来。因为，演出尚未开始，存在侧面上帷幕已经拉开，但什么也不可能被反映在思想之中。他的作用必须在此存在等待“接纳反映之物”，因此他就在这种光照的统治之中。但光照就是聚合存在的过程。谁将进行这种聚合？问其究竟，恰恰就是这个在存在之前就必须在那里“接纳反映之物”的主体，它也在存在侧面，是他将进行这种聚合。这种无所不在者就是灵化肉身，就是人类肉体的惊异。

我们可能赞赏在这里起作用的灵智论体系的颠倒：认识活动现在开始于客体一侧，或者开始于客体之后，开始于存在的幕后。一个存在物首先必须被照亮，通过参照这种聚合活动获得意义，以便让一个主体来接纳它。但是，在聚合存在之时，恰恰是这个灵化肉身的主体拉开表演的帷幕。一个观众就成为一个演员。因此，视觉就不可还原为对一幕场景的接纳，而是同时活动在它所接纳

的场景之中。

这些活动无疑以某种方式唤起了综合的理解。在超验哲学看来，恰恰是综合的理解使经验成为可能。这一比较比康德的比较更加合法。康德严格地将综合理性与直觉区分开来，尽管在我们现在所关心的领域他拒绝将对于意义的可能理解与对于一切所予之物的直觉等同起来，而不问这种直觉是否属于至上领域或者属于崇高范围。但这种超验的理解活动却并不对应于具体感知视阈之中意义的诞生。而恰恰是梅洛-庞蒂注意到了这些视阈。

存在的聚合照亮了客体，使它们获得了意义，但这并非只是客体的累加。这个过程不仅创造了一种作为文化客体的新型非自然存在物——如绘画，诗歌和音乐，而且作用于最平常的活动的一切语言动姿或者日常手势，它们创造性地唤起了人们对先前文化创造物的记忆。这些文化创造物将分散的存在物或者累加的存在物聚合为整体；正如我们惯常所说，它们放射异彩并且照亮了一个时代，表现或者启蒙了一个时代。聚合为整体，表现意义或者使意义成为可能，就是“客体——劳作或者文化动姿”的功能。在这个意义上，这就是设定一种新型的表现方式，它既作为交流手段，又改造我们所需要的世界。这一新颖的功能也归因于它所得以定位的本源存在论层面。不论是作为交流手段还是作为我们实践谋划的标志，表现整个地传承于一种先于它而存在的思想；表现被看作是由内而外的运动。在文化“客体”层面所获得的新功能之中，表现再也不由先前存在的思想来引导。主体通过有效的言语和手势奋然前行，冒险进入了存在之前的语言密集状态和文化世界（并非通过认识而熟悉，也非由于无知而疏远的领域）。抽象的身份便灵化肉身，这个词语和这个手势不仅已经属于、而且一开始就属于语言和文化世界；否则，它们就无法操纵它们、再度安排它们、使它们暴露于思想的“内在论坛”，而文化动姿的冒险活动常常已经淹没了这种思想的内在争论。文化行为并不表现存在之前的思想，而是

表现作为灵化肉身以及思想已有所属的存在。意义无法记录在思想的内在性中。思想本身就是通过在思想之前存在并超越思想的身体语言姿态被嵌入文化之中。而通过语言创造活动而不断更新的客观文化照亮了思想,引导着思想。

因此,不言而喻,意义借以被创造于存在之中的语言就是血肉化的心灵所说的语言。思想的肉身化绝不是一种偶然事件。因为,偶然事件或许已经发生在思想之中,并可能通过岔开了瞄准对象的直接运动从而使思想复杂化了。肉体就是这么一种事实,说明思想浸润于它所思想的世界之中,因而既思考这个世界又表现这个世界。肉体姿态绝对不是神经紧张状态的放松,而是一种对思想的顶礼膜拜,是一首诗歌。肉体是一种被感觉到的感觉,或者用梅洛-庞蒂的话说,就是如此令人惊异的东西。作为被感觉者,它仍然在这一侧面,在主体侧面,但作为感觉者,它已经在另一侧面,在客体侧面了;思想再也不会瘫痪无力,再也不会盲目无知,而是一种创造文化客体的动姿。它统一了感知活动的主体性(一种指向客体的意向性)和表现活动的客体性(被感知世界之中的操作活动,既创造了文化存在——语言、诗歌、绘画、音乐和舞蹈,又照亮了它们的视阈)。文化创造物并不是对被动感受的简单附加物,而一开始就是它的否定物。从两个不同的角度看,我们不是世界的主体,也不是世界的构成。在表现之中,我们才既是主体又是构成。依据归谬逻辑,感知既是接受又是表现。我们通过姿态来认识如何模仿可见之物,如何在动态行为之中与所见姿态合一:在感知之中,我们的身体也是存在的"信使"。

可见,表现就是在这种构想之中定义了文化;文化就是艺术;艺术或者存在的庆典构成了灵化肉身的本质。语言即表现,语言首先就是创造性的诗歌语言。因此,艺术就不是企图美化某些事物的人所进行的快乐漫游。文化和艺术创造构成了存在论秩序本身。它们是典型的存在论:它们使对存在的理解成为可能。所以,

绝非偶然，文化及其多种属性的提升，文化的艺术维度的提升，引导着同时代的精神生活；超越科学研究的专业劳动，博物馆和戏院正如以往时代的神殿一样，使人们与存在的交流成为可能，因而诗歌代替了祈祷。艺术表现将存在聚合为意义，从而为科学认识本身提供了可资借鉴的本源之光。因此，艺术表现就是艺术家和哲学家可能在存在之中创造出来的一个本质事件。所以，不足为怪，梅洛-庞蒂的思想必须发展为海德格尔的思想。文化意义被提升到这么一种程度，以至于在主体和客体之间占有了一个非常例外的位置，即揭开存在之蔽的文化活动；在揭开遮蔽的过程之中，主体为存在所授权，成为它的役使者和监护人。在此，我们再次遭遇到海德格尔后期作品之中的思想体系，以及整个当代思想的轴心概念——克服主体—客体对立结构。但是，在全部哲学思想的源头，我们也许会发现海德格尔对于主体性的洞见在于，主体性自我理解为存在离开黑暗境界的生成活动之不可避免的环节，而存在的逻辑唤起了一个主体的直觉。

意义和语言紧密相关，文化与语言融合无间。这么一种象征论绝对不能被认为是直觉的一种不完美状态，一种从丰富的存在分离出来因此可以被还原为符号的经验之转换形态。一个象征符号不是先行存在的真实在场的简略表现；同世界的被动感受力量所能接受的东西相比，它有更多的给予。所指超越了所予之物，这并不是因为它超越了我们把握它们的方式——我们根本就没有理智的直觉，而是因为所指属于所予之物之外的另一种秩序，尽管它也被看作是神圣直觉的猎物。接受所予之物，就再也不是与存在相关的本源方式。

当代意义哲学的反柏拉图主义

存在作为意义而闪光的存在整体不是固定的永恒实体，相反，

它要求人的文化行为的安排和聚合。存在作为整体，存在作为意义，在诗人和艺术家的作品之中闪耀。但是，意义以不同的方式闪耀在同一文化的不同艺术家的作品之中，在不同文化中有不同的表现。在梅洛-庞蒂看来，表达的多样性绝非对存在的背叛，而是对事件不可穷尽的丰富性绚丽光辉的忠实负责。每一种文化活动都穿越了存在整体，但又保留了它的纯洁性。在海德格尔那里，存在是由诗人和哲人诉之于言语，但他们什么也没有说，而是将它从不可说的隐蔽和神秘之中揭示出来。存在于历史之中已经接受和正在接受的全部表现都是真理，因为真理与历史表现是不可分的。没有表现，思想就无所思想。黑格尔主义，柏格森主义，现象学，无论起源为何，在一个关键点上当代意义哲学都完全对立于柏拉图主义：在包孕它的生成之外，可理解性是无法想象的。如果说，一种思想可能通过跳过那种使之赖以发生的反映活动就可以获得意义本身，而这种反映既面目全非，但又忠实可信，最终还是依赖于感性，那么，意义本身就根本不存在。我们必须穿越历史（如黑格尔），或者必须重新体验绵延（如柏格森），或者开始于具体感知以及建立在其中的语言（如梅洛-庞蒂），从而到达可理解性。一切栩栩如生的历史，一切文化形态，再也不是将我们同本质和理智分开的天然屏障，而是让我们通往本质和理智的津梁。甚至还不仅如此！它们是唯一的津梁，唯一可能的津梁，不可替代的津梁，因此，它们隐含在理智本身。

依据当代哲学以及同当代哲学进行对比，我们就能更好地理解，超越理念唯实论所特有的神秘方向感，柏拉图理性世界的分裂性到底意味着什么。在柏拉图看来，意义世界先于表现这一世界的语言和文化而存在，这个世界对于我们所能创造出来以便让它向思想呈现的符号体系而言是无关紧要的。所以，这一世界统治了全部文化领域。在柏拉图看来，存在着一种具有优先地位的文化，这种文化不仅靠近这一世界，而且还有能力理解临时性，仿佛

它就是一切历史文化的雏形；存在着这么一种文化，它的使命就在于贬低一切纯属历史的文化形态，仿佛从变革文化崛起的领土开始对世界进行管辖——这种哲学超越了一切文化形态；存在着这么一种文化，它的使命是以永恒理念秩序的运转而重新塑造世界，正如柏拉图的王制礼法社会，一扫历史冲积层的一切踪迹，更将模仿的诗人驱逐在这一理想王国之外。因为，模仿的诗人所用的语言无法通达在表现之前就存在并且永恒存在的意义；但这并不是对这些理念的纯粹叙述（见《王制篇》，394b）。诗人的语言所模仿的是由不可胜数的文化形态以及展开在其中的不可胜数的表现物构成的直接话语。这些诗人可能自动地被卷进了个别性、特殊性以及稀奇性之中，对模仿的诗人（以及许多现代人）而言，被表现出来的思想就同这些个别、特殊和稀奇的东西不可分离；不仅如此，我们从这些东西之中根本就不可能书写出一种纯粹的叙述。迷失、遗忘以及废除这些个别性——这些特异性——人类就失落了价值连城的意义宝藏，若非承纳所有这些文化形态，若非模仿所有这些文化形态，则无法补偿这巨大的失落。

在当代哲学看来，意义不仅仅与思想相关，而思想也不仅仅与一种能够从意义之中作出纯粹叙述的语言相关。在理智与理解之间依然维持着平面的区分，而与这一理智主义的结构相重合的是一种临近性，一种毗邻性，一种归属性，它在世界平面上将理智和理解统一起来，塑造了梅洛-庞蒂所谓的“基本历史性”。真理之爱在柏拉图那里可能是意义之前纯粹思想的替代物，而现在被显现为乱伦之祸，究其原因，即在于理智与理解之间的这种血缘关系，它们统统被卷入语言的网络之中，并诞生于同思想唇齿相依的表现之中。当代哲学的反柏拉图主义的精粹在于将理智归属在表现之下：灵魂与理念之间面对面的立场被阐释为一种限定的抽象，规定着共同世界上的彼此接触；目标在于理解，但理智本身反过来依赖于这一目标唯一所宣称要照亮的存在物。当代哲学运动之中，

没有任何一种学说能比现象学更好地揭示肉体、技术、社会和政治存在的全部具体强度所具有的超验功能，可是它也因此而揭示了超验关系与物质技术文化关系之间的冲突，而正是这种冲突以这种新型混合物的形式构成了“基本历史性”的世界。

我们在上文中已经提及了柏格森哲学和现象学之间的亲缘关系。柏格森的反柏拉图主义不仅在于他一般地重新确认了生成活动；而且类似的现象学反柏拉图主义倾向也存在于柏格森的理解理论之中。柏格森拒绝将自由存在者必须作出的选择与它的全部过去分开；他拒绝承认，要求决断的难题可能用唯有理性存在才能评判的抽象理智概念进行陈述；这样他就将理解放置在个体的整个具体存在物的延伸部分之中。必须决断的意义，仅仅对于经历了导致这一决断的全部过去的人而言才是可以理解的。在照亮和驱散黑夜的闪电之中，我们并不能理解意义，因为意义生于黑夜，最后还皈依于黑夜。历史的全部强度对意义是必不可少的。

现象学家和柏格森主义者都一致地认为，意义与人们借以接近它的手段无法分开。接近是意义本身的构成部分。支架不能推倒，梯子不能撤除。柏拉图式的灵魂，从生命和历史的具体存在之中解放出来，即能达到默想理念的宇宙境界；一个奴隶，假如他能懂希腊语，从而能以和主人建立关系，他也就可以分享主人一样的真理；但是，我们当代哲人则要求，如果上帝本人希望成为把时间消磨在实验室里的物理学家，他也就要整天称重量、量长度，用感官去感知，甚至还要去把握感知对象所显示的无限维度。

晚近的种族学以最新的资料、最大胆的论证和最有影响的理论指出，同一平面上有多种文化并存。解构殖民的政治活动也同一种生存论紧密相关，也就是同一种存在思想紧密相关，这一存在被认为具有多元复调的文化意义。存在意义的复调性——即本质的迷乱状态——也许正是无神论的现代表现。

“经济”意义

事实上，同这种来自文化以及文化多种形态而变成现实的意义多元性相对立的，是世界在人所需要的功能之中获得的稳固而又优先的意义。需要将简单所予之物提升到了价值领域。美妙直率，但又急功近利，人类多种需要给予其自身以意义的多种可能性，但仅仅是为了选择独一无二的方式来满足需要。人类通过改造而非赞美，从而将唯一的意义赋予一个存在物。在技术和科学文化之中，存在的含糊性和意义的含糊性一样，都应该被克服。因此，并非满足于文化多种意义的游戏，而是出于对真理的关切，我们应该创造一种科学或算术的词汇体系，把词语从隐喻之中抽离出来，把向感知闪耀千道光辉的实在，嵌进这种实在所产生和经历的人类需要与人类行为的视野之中。我们或许必须把感知还原为世界的可能改造所确认的科学，把人还原为精神分析学所展开的复杂情结，把社会还原为经济结构。所到之处，我们都必须追寻意义之下、隐喻之下、崇高升华之下以及文学之下所隐藏的方向感。因此，那些“严肃”真实的意义可能是存在的，用科学概念来说，它们是由需要以及一般的经济所引导的意义。唯有经济才可能有真实的导向和实在的指称。唯有经济才了解引申意义所特有的本质意义的秘密。文化意义，从经济—技术—科学的方向感分离出来，因此就只有一种征候的价值，一种装饰的价值，后者仅仅适应于一种游戏的需要，只是一种充满下流气和欺骗意味的意义，而完全处在真理之外。毫无疑问，这种唯物主义所具有的深刻的理性主义渴望，完全可能忠实于多元文化意义本身所假设的整体方向感。

柏格森哲学和现象学的巨大优势就在于已经揭示了实在与真实之间同一化的隐喻性质。宇宙的技术指称本身就是一种文化形态，而将实在还原为“一般的对象”，将存在解释为就像它们注定是

实验室和厂房里的东西。笼罩在需要之上的科学技术观改变了需要，消除了需要的差异，创造了需要，而不仅仅是其原始的明确和单义性所唤起的那种需要了。因为，人类需要根本就不存在于动物需要的单一状态之中。一切人类需要都来源于已经在文化上得到解释的第一需要。只有在不成熟的人性层面上产生的需要才给人这种虚假的单一印象。不仅如此，科学技术指称的世界是否可能“消除”文化意义的多元性，这还很难说。事实上我们可能怀疑，什么时候我们才能看到，民族独立主义对新国际社会整体所造成的威胁得以制服，被置于现代科学工业发展的符号下，以唯物主义的单一命令而进行人性的重组。民族独立主义本身似乎就对应于这些需要。毫无疑问，从这些需要之中它获得了作为单纯上层建筑的性质。最后，以需要为基础探索存在，显示唯一存在含义的形式就是那些以实现一个社会理想为目标的行动。这些形式是牺牲精神和“利他主义”的产儿，而再也不会来自这些需要（除非我们以“需要”这个词语做游戏）。声称引导存在的需要从一种再也不以这些需要为源的直觉获得它们独特的方向感。这已经接近于柏拉图《王制篇》的根本教导了：如果没有哲人控制需要、沉思理念和至善，那建立在需要之上的国家就既不能持存也不能诞生。

独一无二的方向感

我们根本不可能将存在的单一意义着落在唯物主义基础上（尽管单一意义的探索对唯物主义敬佩有加），这种不可能性本身并未消除理想的整体，恰恰是这一理想整体构成了真理的力量和人际理解的希望。文化和审美的意义观既不可能自生于内，也不可能派生于外。

我们确实被告知，文化意义并没有以其多元性而背叛存在，而只是通过多元性将存在提升到存在的尺度和存在的本质层次，也

就是提升到存在之路。存在并没有以这种方式拥挤在巴曼尼德斯的球体之中而自我同一，也没有被塞进一种完美恒定的造物之中。从文化多种形态而构想的存在整体在任何意义上都绝非一种全景视点。也许根本就不存在一个存在的整体，而只有多种多样的整体。根本就不存在把所有这些整体囊括其中的东西。它们也不可能服从任何一种自称为最后审判的审判。我们还被告知，存在是历史意义上的存在；它要求人以及他们的文化生成，以至于聚合起来。我们被告知，存在整体在任何时刻都在于人们彼此理解而文化彼此渗透这么一个简单事实。这种文化的彼此渗透却不可能因为一种共同语言的中介作用而发生，这种所谓共同的语言独立于文化多样形态，虽然传达特殊的意义以及意义的理想表达，事实上却使这些特殊的语言一无所用。在这个整体构想之下，用梅洛-庞蒂的话说，文化渗透是横向地发生的。如果没有世界语作为中介，根本就没有法国人学汉语以及文化互相转换的可能，但世界语却同时与它力求中介的两种语言背道而驰。但是，在这种情况下，人们却没有考虑到，必须有这么一种取向，它引导法国人学汉语而不是宣布汉语为野蛮人语言（即剥夺这种语言的真实品格），它引导着人们选择言语而拒绝战争。我们从逻辑上推论：好像文化形态之间的等同，文化丰富性的发现和对文化繁荣的承认，如此等等，本身却并非一种取向以及人性所居的一种明确方向感所产生的结果。我们从逻辑上推论：文化多元性似乎一开始就深深扎根于殖民运动衰落的纪元；彼此排斥，彼此征战，彼此征服，似乎并非自然地派生于存在多种表现的毗邻关系——即它在不同文明之中获得的大量聚合物或多样的安排。我们从逻辑上推论：和平共处似乎并未假设存在之中有一种被严格规划的取向，给予存在以独一无二的方向感。因此，我们必须以文化意义的多元性将多种意义与方向感、取向以及存在的整体性（此乃思想的其他所有阶段以及整个生命历史得以定位的一个原始事件）区分开来吗？在所予之物

的离散状态之中，文化多样意义是否作为一个散漫的全体而出现？在同归属于自我指称之物——与他者持续的对话之中，它们是否获得了意义？这些原始的意义可能主导着存在的聚合；却不可能是这些散漫的聚合物已经在一切对话之外构成意义。意义不就要求一种使它们获得指称性的独一无二的方向感吗？

只要我们从卑微的日常任务和日常语言之中抽身而出，只要我们从平庸低俗的言谈之中脱身而出，世界就已经失去了给我们以权力叩问其意味标准的单一性。荒诞倒不在于胡言乱语，而在于不可胜数的意义之孤立绝缘，在于没有引领它们的方向感。缺乏的是一种多种意义的方向感，即条条道路所达的罗马，或者一切意义齐声合鸣的交响乐，一切颂歌之中的颂歌。荒诞在于纯粹无差异境界之中的多元性。作为终极境界而被提出来的文化意义当会决裂一个整体。这不仅仅是固定一种处境，以便让我们的经验事实和语言符号在我们之中唤醒理解的感觉，或者显得像是来源于一种合理意图，或者传达一种构成的秩序。超越这些逻辑与心理的难题，这就是真实意义的问题。

整体的失落已经被上帝死亡的著名悖论公布于天下，或者通过相反的运动而被神圣化，成为一种老生常谈。在我们当代人的体验之中，方向感的危机就是唯一神论的危机。曾经有过这么一个时代，一个神明干预人类历史，他的力量绝对至高无上，不为肉眼所见又不为理性证明，不仅超越自然而且最后还绝对超验；但是，唯一神民的干预作用却发生于互惠和交易系统之中。开始于自我沉醉的人，这个系统得以延伸。超越于世界的神仍然通过一个系统整体而维持着与世界的统一。他的作用终结于其他一切力量发生作用之时，并潜行于这些力量之中，推动神迹的出现。即使在没有人再期待神迹的时代，上帝也还是创造神迹的神民，在世界上拥有一种高于一切道德力量的神奇魔力，因为道德力量亦被转化为神奇魔力，获得了神奇品格；这就是我们像乞丐一样低声下气

地祈求的神。尽管他的启示具有内在性，他还是具有一种超越性地位；与亚里士多德的不动而推动的神所具有的那种不可接近的超越性相比，这里的超越性是全新的，绝对没有设定超越自然的超越性地位。超自然神的干预作用在某种程度上不仅是可能的，甚至还是变化多端的，正如操纵着事件的其他力量和其他意志。当历史揭穿了这一系统的谎言，这种情形也没有证伪超自然天谴的存在，正如天体的漂移并没有证伪托勒密的天文学一样。它甚至还以新一轮神学周转为代价确认了这一体系。

个人为自己要求这种宗教，而非他自己感到为这种宗教所要求。这个神民进入体系的范围之内，但是一种宗教和一个神民都无法穷尽《圣经》的信息。这种宗教和这个神民大体上都不再对人类有太大的影响。伴随着这种巨大的失落，注定由这个神民完美而单纯地给予的世界方向感也不复存在了。我们既不认为这种意义可能与上帝无关，也不认为存在观念或者实体存在观念可能由上帝取而代之，以便将多种意义带给这个作为方向感存在之前提的整体方向。

但是，从这仍然具有经济意味的上帝观念开始，我们无法描述方向感。恰恰要通过对方向感的分析来揭示方向感所掩盖的上帝观念。用海德格尔的话说，一个自我以这么一种方式存在，以至于“只因为他的存在本身就是一个问题他才存在”，而以这个自我为基础，就根本不可能有什么方向感。

方向感与劳动

对文化意义的反思产生了多元论，而多元论缺少单一的方向感。显然是经济和技术暂时地规定了这么一种方向感。但是，如果文化意义可以被解释为经济的上层建筑，那么，经济反过来又是从文化之中获得它的形式。意义的矛盾性证实了方向感的迷失。

让我们首先指出，这种歧异性显然对应于某种哲学心态，而这种哲学心态又对一种非二极化的心态深信不疑。作为取向的方向感显示了一次飞跃，一种出离自身走向自身之外的飞跃，而哲学却希望重新吸收一切他者于同一之中，并泯灭相异性。是这样的吗？怀疑一切轻浮举动，消融少年轻狂，获得老年的安详宁静，行动由知识引导，并且预先在知识之中得以补偿——也许，这就是哲学的定义。

即使生活先于哲学而存在，即使意欲反对理智至上的当代哲学坚持存在高于本质、生活高于理智，即使海德格尔主张以“感谢存在”和“服从存在”来代替对存在的沉思，当代哲学还是沾沾自喜于文化意义的多元性，而且在永无止境的艺术游戏之中，存在还被卸除了相异性。哲学被塑造为这么一种形式，通过这种形式来拒绝与他人发生牵涉，偏爱行动而持续等待，对他人表示冷漠，对不成熟的早期哲学家表示普遍的厌恶。哲学之旅，就是尤里西斯之旅，周游世界仅仅是为了还乡——在同一之中沾沾自喜，而漠然冷对他人。

可是，我们为了找到方向感而必须放弃知识和意义么？为了让文化意义取得单一方向感，为了让存在再度发现意义整体，一定要有一种盲目的取向吗？这么一种盲目的取向代表了本能而非人性的秩序？而个人在这一秩序中背叛了自己的使命，即在沉湎于给他定位和给他定向的法律而作为一个人而存在的使命。在能够把单一和自由统一起来的存在之中，还可能想象一种方向感，一种取向吗？而这，无论如何都是我们的分析的目标。

首先，我们必须精确地固定这么一种取向的条件。它只可能被呈现为一种超出同一性走向作为绝对他者的他人的运动。它开始于一个同一体，一种相同性，一个自我；但统治着自我的，绝不是一种历史的“方向感”，因为历史不可抗拒的取向消解了这一实际运动的意义。他者已经被铭刻在同一之中，结局已经被铭刻在开

始之中，所以从同一自由地走向他者，这么一种取向就是一种劳动。

但是，一种劳动却不能被看作是一座宝库的表面激荡，而随后维持着安静的同一，就像能量在其全部转换之中自我守恒。它也不能被看作是一种技术，通过著名的否定性而把一个外在世界还原为一个把全部相异性转化成我的观念的世界。这两种构想都继续肯定存在的自我同一，并把基本事件还原为思想——而这就是唯心主义不可动摇的信念，它就是关于自我的思想，关于思想的思想。一种立场，一种本来是对他者所采取的一种立场，现在却成为一个整体，一个范畴（西蒙娜·薇依语）。从根本上说，一种劳动就是同一向他者永不回归的运动。深文周纳地考虑，一种劳动要求彻底地宽容从同一走向他者的运动。因此，它进一步要求他者忘恩负义；相反，感恩戴德就是向本源的回归。

但一种劳动却不同于一种游戏，在游戏之中有一种纯粹的开支。劳动却不在纯粹的亏损之中进行。它比一种被虚无环抱的同一体更严肃。一种劳动既不是一种纯粹的业绩，也不是绝对的虚无。因为，像追名逐利之徒一样，在表面的慷慨行为之下，虚无主义主体直接以自己为鹄的。因此，一种劳动就是与他人的关系，而这个他人从无被触及的痕迹就被我们接近了。它在愁云密布的失败和五味俱全的慰藉之外成形，而对尼采而言，这种失败和慰藉恰恰构成了宗教的定义。

一种没有归途的远行，无论如何都不至于驰情入幻，遁迹空虚。如果这种远行在其直接的胜利之中追求补偿，如果还缺乏耐心地期待它的事业的凯旋，那么它也会迷失其绝对的取向。这一单向运动可能被颠倒，也可能成为一种相互运动。面对开端与终结，主体把劳动再度吸收在亏欠和补偿的盘算之中，吸收到不断运转的簿籍之中，并可能服从于思想。作为一种走向他者的取向，作为一种方向感，一种劳动只有在耐心之中才可能存在。把这一点

推向极端，则意味着这个主体必须放弃作为其结果的同时代性，而去展开行动，却不进入希望之地，应许之乡。

这么一种行动所趋向的未来必须一开始就被呈现为对死亡的漠视。既不同于游戏，又不同于算计，一种劳动就是“为超越我的死亡而存在”（而不同于海德格尔的“向死亡而生”）。耐心不在于主体自我给予个人不朽的时间以背叛他的慷慨大方。放弃作为其某人的劳动成果的同时代性，就是在一个没有我的时代期待这种成功，瞄准这个没有我的地下世界，瞄准一个超越了我的时间地平线的时代，在一种没有自我希望末世学之中存在，或者从我的时代解放出来。

为一个没有我的时代而存在，为一个在我身后的时代而存在，超越著名的“向死亡而生”，就绝对不是从我本人生命的绵延之中外推出来的一种平常思想；这种存在就是向他人的时间过渡。赋予这种过渡以可能性的必然是所谓的“永恒”么？无论如何，通达这一过渡之界限，有一种牺牲的可能性，它发现这种外推的逻辑具有一种并非善意的本质：为死亡而生，进而为我身后的时代而生。

因此，一种劳动就是同一走向他者的绝对取向，恰如血气旺盛、冲动不安的青春。我们可以用一个希腊词语——“圣餐”，其原义是指一种功夫的训练，这种活动不仅完全是无偿的，而且还要求训练者倾注大量的资金，其结果是全部亏损——来将这个概念固定下来。现在，所有这些来源于肯定宗教的意义都必须从这个词语之中被剔除，即便上帝观念在某种意义上将会在我们分析的结论之中显露踪迹也是如此。另一方面，一种没有报偿的劳动，其结果在主体生活的时代也无从估量，而仅仅为耐心保留。这么一种劳动只能实现在对我的时代的完全统治和超越之中，因此“圣餐”就不在“劳动”和“伦理”之列。它就是伦理本身。

我们方才清楚地建构的关系却并不单纯是建构的。全然无偿的行动（但这种无偿却有别于游戏），即使任何个体都不能达到它

的高度，它亦感动我们的时代，从而显示出自由的取向性。我们的时代并非为技术而技术独占鳌头的时代，也不是为艺术而艺术一枝独秀的时代，同样也不是虚无主义的时代。这是一种为未来世界而发的行动，要超越自己的时代，要超越自身，呼唤他者灵光一现——这就是支配着这篇文字的基本命题。1941 年 12 月，莱昂·布隆(Leon Blum)在布拉索尔监狱(Bourassol Prison)和波尔特莱要塞(Pourtalet Fort)写完了一本书。书中写道："我们当前的劳动却并非为了当前。我们多少次在与人交谈时一再重复尼采的名言：让未来和可望不可即的事物成为我们当代的统治者吧！"莱昂·布隆用这么一种哲学将劳动的这种不为当代劳动的陌生力量正当化了，但这种哲学却还不是本质的东西；他的信念力量与他的哲学力量是不平衡的！1941 年！历史之中的可怕空洞！一切可见的神都在这一年遗弃了我们，上帝在这一年真的死了，上帝回到了天不言人不问的无启示状态。身陷牢狱的人还继续相信一种无启示的未来，并告诫当代人为可望而不可即的事物劳动，而当代却成为一个不可救药的否定环节。如果一种劳动仅仅被认为是为当前而劳动，归根到底被认为是为活着而劳动，那么，在其中一定存在着粗俗低微的品格。而掌握现在则释放出能量，在这种能量之中存在着伟大的高贵。在希特勒主义大行其道的时刻，在没有时辰的黑色的死亡时分，在独立于所有评价的"当前力量"之中，为未来而行动无疑就是高贵的至境。

方向感与伦理学

方向感作为劳动的圣餐取向，并非产生于需要。需要敞开了一个为我的世界；需要回归于自身。甚至一种崇高的需要，像拯救的需要，都依然是一种怀乡病，一种回家的渴望。需要就是回归本身，是主体之我自为的焦虑，对自我主义、对本源的认同形式的焦

虑，它把世界消融在自我合一的视野之中，消融在幸福之中。

瓦雷里在《圆柱颂歌》之中说到了“无瑕的欲望”。毫无疑问，他说的是柏拉图在对纯粹欲望的分析中发现了一种不为先验缺乏制约的抱负。我们采用欲望这个概念。按照斯多葛主义，转向自身的主体，可以由“冲动”描述为持续存在的倾向；或者，按照海德格尔，对于这个主体而言，“在其存在之中有对这一存在的疑问”，因而这是一个由自我忧虑所定义并在幸福之中实现其自为的主体。我现在把这么一种主体与对他人的欲望对立起来。这种对他人的欲望来源于一种已经满足而独立不依的存在，因此而不渴望自为。不再需要就是他的需要。在对他人的欲望之中，我们可以辨认出他人既不是我的敌人（如霍布斯和黑格尔哲学之中那样），也不是我的“帮手”（像柏拉图的《王制篇》中那样，他之所以被确立为他者，因为每一个体在生存之中都有所缺乏）。对他人的欲望就是社会性，但这种欲望却诞生于什么也不缺乏的存在，或者更确切地说，它诞生于一切可能有所缺乏或者可能有所满足的事物之外。主体之我在欲望之中向他人而生，从而消解了这个主体之我的至上的自我同一性，而它正是需要所追怀的对象，需要意识所期待的境界。不是成就自我和满足自我，而是走向他人，而这就把我隐含在一种不仅在某种意义上与我无关而且可能使我无所牵挂的关联之中——我在这里寻求什么呢？当我冷漠木然在他人的注视下经过，震惊又来自何处？与他人的关系动摇了我的存在，将我自己空虚化，无止境地空虚化，并向我显示了新的资源。我不知道我自己是如此富有，但我再也没有权利为自己保留一切。对他人的欲望是贪婪还是慷慨？欲望的可能对象不会满足我的欲望，而是使虚妄更加空虚，让给我新的饥饿感。欲望被显示给良善。陀思妥耶夫斯基《罪与罚》之中有这么一种场景，索尼娅·玛马拉多夫注视着绝望的拉斯柯尔尼柯夫，陀思妥耶夫斯基说这是一种“贪得无厌的怜悯”。他没有说这是一种“不可穷尽的怜悯”。这种由索尼娅

给予拉斯柯尔尼柯夫的怜悯仿佛就是一种饥饿，而后者的在场不断提供刺激饥饿，使之永不饱和，有增无减，以至无穷。

我们生活在最平凡的社会经验之中，而这种对他人的欲望就是基本的运动，一种纯粹的转换，一种绝对的取向，一种方向感。当代哲学在其语言分析之中确定无疑地坚守其解释学结构，坚持自我表现的血肉存在物的文化努力。第三个维度从来就没有被忘怀，这就是指向他人：这个他人，不仅是我们的文化表现活动的伙伴和邻居，我们的艺术创造的合法客户，而且还是对话者——表现是向他表现，狂欢是为他而狂欢，而表现和狂欢是不是一种取向和一种本源的意味呢？换言之，在成为存在的狂欢之前，表现就是一种与他人的关系——我的表现是对他的表现，他的在场已经是我的文化表现姿态之必要条件。面对我的他人并没有被包括在被表现的整体之中。作为我的表现内容之表现所及的对象，他人出现在存在聚合之后。我发现自己再次面临他人。他既非一个文化指称，亦非一种纯粹的所予之物。在本源意义上，他是一种方向感，因为他给表现以方向，因为仅仅是通过他，才能把一种作为意义的现象自行地引进到存在之中。

欲望是重要的，因为它首先不同于需要，其次在存在之中规定了方向感。然而，通过分析欲望所向而生的相异性，则能使欲望分析更加清楚。

毫无疑问，他人显现从一开始就顺应了一切意义显现的方式。他人呈现在文化整体之中并为这一整体所照亮，正如文本为语境所照亮。整体的显现保证了他的在场，而整体又为世界之光所照亮。因此，理解他人，就是解释和注疏。他人是整体之具体性中被给予的；他人就内在于这一整体之中；按照梅洛-庞蒂的著名论点（即本文第一部分所自由建构的理论依据），这一整体亦为我们的文化原创行动所表现，为肉体的、语言的和艺术的姿态所展开。

但是，他人的灵光一现，导致了一种指称性的诞生，这种指称

性是它本身所特有的，独立于它从世界获得的意义。他人不仅从语境而来，而且不依靠任何中介来到我们面前，他自在独立地指称。文化意义既是被动启示的，又在水平层面上是主动启示的，即从历史世界向它所归属的世界启示的；根据现象学的说法，它启示了这个世界的地平线。这种世界意义被另一个抽象（更确切地说，另一个绝对）的在场所扰乱和排斥，这另一个在场又无法被整合到世界之中。这个在场之根本就在于到达我们面前，就在于形成一个入口。这种情形还可以这么述说：作为他人的灵光，这种现象也就是一副面相——或者（在每一个新的时刻，再次指示一个进入这一现象之内在本质历史性的入口）。一副面相的灵光一现就是一次造访。无论在哪一方面，现象都已经是一种形象，一种对于有弹性而没有声音的形式的牢固呈现，但是，一副面相的“灵光一现”则充满了生机，它的生命力恰恰在于废除了形式。只要它进入内在性，也就是说，只要它作为一个主题而被暴露，每一种实体就在这被废除的形式之中被遮蔽和伪装起来了。

自我显现于面相之中的他人，仿佛冲决了他独特的造型本质，就像一个存在推开了一扇窗户，而他自己的形象就已经在这扇窗户上成型。他的在场恰恰就在于卸去了他自己这一已经对他有所显现的形象。显现不可避免地瘫痪，而他的在场就是这种瘫痪状态之上的剩余物。“面相言说”，这么一个奇特的说法所表达的就是这么一种含义。一副面相的显现就是第一性的话语。在一切其他事物之前，言说就是从一个人的面相之后、从一个人的形体之后来到现场的方式，这就是澄明之中的澄明。

因此，面相的造访不是世界的敞开。在世界的具体性之中，一副面相是抽象或者裸体的。它被剥去了自己的形象。通过裸露的面相，自在的裸露性才能第一次出现于世界之中。

裸露的面相就是一片没有文化装饰的荒芜之地，一种绝对免罪，一种在形式创造之中与形式的彻底分离。一副面相从一种绝

对外在的领域，即从一种事实上作为终极陌生性之名的绝对状态之中出来，进入我们的世界。一副面相因其抽象性而产生指称性，这在字面上是极不寻常的，外在于一切秩序和一切世界之外。这么一种创造是如何可能呢？他人的来临，面相的造访，绝对状态，如何才能不被转换成一种启示、一种象征或者一种暗示？面相如何可能不只是他人借以背弃相异性的一种真正的再现？为了回答这些问题，我们就要研究一种踪迹的奇特指称性，以及使这么一种指称性成为可能的人称“命令”。

让我们权且注意抽象或裸露的面相闯入世界秩序而开启的方向感，以及严格对应于这种抽象性的一种压倒性意识。由于卸下了独特的形式，面相在裸露性之中陷入瘫痪状态。这就是一种无能的苦恼。裸露的面相是一种剥落，因而已经成为以我为目标的直接性之中的一声哀求。但是，这种哀求就是一种紧急事件，在哀求当中卑微与崇高被结合在一起。造访的伦理之维由此得以显示。一种真正的再现仍然是一种外观的可能性；撞击思想的世界之所作所为，无非就是反对自由的思想——这种思想能够内在地拒绝，在自身之中寻求避难，在真实面前依然维持思想的自由，自我回归，自我反思，使自己成为收获之物的本源，通过记忆把握先行存在的东西。自由思想仍然是同一，但面相对我施加影响，使我无法对它的呼吁充耳不闻，使我对之难以忘怀，使我情不自禁地要为他的苦恼担负责任。因此，意识失落了它的优先地位。

一副面相的在场因此就指称着一种无法抗拒的命令，一种要求废止意识有效性的指令。意识为面相所质疑。被质疑的存在不同于对这种被质疑的存在的意识。“绝对他人”并没有被反映在意识之中。它抵制反映，因为它的抵制甚至都不可能被转化为意识的内容。造访的本质，就在于压制这种为主体之我所具有的自我中心主义，而正是它支持了上述转换。一副面相使指向它的意向性一败涂地，狼狈不堪。

至关重要的在于置疑意识，而非对置疑的意识。这个主体之我失落了它至上的自我合一，它的同一化运动，而恰恰是在自我合一的同一化运动之中，意识成功地回归于自身和依赖于自身。面对他人引起的紧急状态，这个主体之我不仅已经从安然状态之中连根拔起，而且也不成其为充满荣耀感的对流亡处境的意识了。一切自满意识都会摧毁伦理运动的直接明确性。

但是，置疑这种狂野和质朴的自由，这种自为自在肯定隐蔽手段的自由，却不能被还原为一种否定运动。自我置疑事实上就是欢迎绝对的他人。绝对他人的灵光一现就是一副面相，他人就在这一面相当中向我呼唤，通过他的裸体和剥去衣装的行为向我发号施令。他的在场是要求回答的传讯。主体之我不仅意识到回答的必要，而且它本身就好像是一种义务，一种责任，一种必须马上予以决断的义务与责任。正像《以赛亚书》第53章所述，在这种特殊的处境之中，这完全就是一种责任意识或者赎罪仪式。[2]

成为一个主体之我，就意味着不能逃避责任，就好像造物大厦完全落在我的肩头。但是，这种责任意识掏空了主体之我的帝王气派和自我中心意识，甚至还掏空了以自我为中心的拯救期待，所以这种责任意识并没有把主体之我转换为普遍秩序的一种要素；相反，这种责任意识肯定了主体之我的唯一性。主体之我的唯一性就是这么一个事实——没有人能够对我负责。

在主体之我中发现这么一种取向，就是将这个主体之我等同于道德。面对他人的主体之我，具有无限的责任。他人在意识之中唤起了伦理运动，并使自我合一的同一性良知陷入无序之中，因此他人就创造了一种根本不为意向性所宽容的剩余物。这种剩余物就是欲望的真谛：超越需要，欲火燃烧，任何一种饱和状态都无法使之熄灭；超越我们所思之物，去思考超越的对象。由于这一不可消融的剩余之物，因为这种超越取向，我们就把这种连接主体之我和他人的关系称为无限观念。

无限观念就是一种欲望。在悖论意义上，它的本质在于超越所思对象去思考，将所思对象维持在相对于思想的过度状态之中，一方面进入与不可把握者的关系之中，另一方面又保证维持其作为不可把握者的位置。无限性并非无限观念的关系项，好像这一观念就是圆满地实现于其“对象”之中的意向性。无限寓于有限之中，这一奇观异景就是一种压倒一切的意向性，一种寓于意向性之中而又压倒一切的对光明的欲望。在饱和状态下，意向性消沉平静，但与此不同，无限性摧毁了它的观念。存在于无限者的关系之中，主体之我就成为一种不可能性：不可能停止向前冒险的脚步，（像柏拉图《斐多篇》中所说的那样），不可能擅离职守。这并非字面上所说的那样，没有时间转身自顾。相反，真正的意思是说，根本就不可能逃避责任，根本就不可能保留一片内在的隐秘之地让人返求诸己，而只有义无反顾，置自己生死于度外，贸然前行。因此就有一种日渐增加的紧迫性对我们产生压力：越是面对责任，我也越是充满责任。置疑意识及其进入与敞开状态对立的关系环节的方式，这本身就是一种由“无能”构成的权力。

在与一副面相的关系之中，在伦理关系之中，有一种直接明确的取向即方向感规划成型。哲学家的意识本质上是反思意识。或者，至少也可以说，意识，就是在被当作其诞生的回归这一环节上，由哲学家来把握的。在意识的自发前反思运动之中，哲学家们就已经相信它在回眸本源和度量所经过的道路。这就是意识的原始本质之所在：它就是对充盈于自我之上的一切意义的一种批评，一种自我主宰，一种分析，以及一种分解。责任意识显然不是盲目，也不是健忘，而是在跨越其所延伸所及的一切思想运动之中由一种极端的紧迫状态产生出来，或者更确切地说，它与这种极端的紧迫性合而为一。方才所描述的那种“没有时间转身自顾”的状态，并不是一种拙笨的或者不幸的意识所导致的偶然，或者“被事件困扰”，或者“难以为继”的意识状态，而是一种清楚明白无懈可击的

没有反思的立场，一种本源的直接性，一种存在的方向感。1957 年 4 月，梅洛-庞蒂向罗尧芒(Royaumont)发问："何来这种未反思之物对于反思的抵抗?"这个问题与胡塞尔现象学还原理论所提出的问题紧密相关。我们对于方向感的分析对应于这一基本问题，但梅洛-庞蒂拒绝通过简单地求助于无法从事整体反思的主体有限性来解决这个问题。"以你的整个灵魂转向真理!"这一柏拉图式的教导并不局限于良知的教化、传道授业的努力以及诚实之心的培养。它的目标不也在于灵魂所及的终极沉默，一切沉默之中最睿智的沉默，即在至高无上的善面前还坚持自我反思，阻碍通往他人的运动吗?"未被反思者对于反思的抵抗"，其力量不就是那种既先于又后于一切再现、既是它的起点又是它的终点的意志本身么?这种意志归根到底不就是谦卑而非权力意志么?谦卑因在反思之中直接自在地辨认的这种卓越品格而自豪，所以它不能被混淆于一种含糊其辞的自我否定。谦卑属于"没有时间"转身自顾因此也从来就没有自我否定的人，除非我们忍受那种呈直线运动而且无限地通向他人的劳动。

肯定这种取向和方向感，在一切反思之下和一切反思之上呈现一种没有反思的意识，质言之——在自我的深渊惊奇地发现一种清楚明白的真诚，发现一种不可能为任何先验方法所败坏或者吸收的奴性的谦卑，就是为闪亮在一切意义之中的"超越所予"，即给予它以生命的隐喻，确定必要条件。因为这就是语言的奇迹，哲学理论致力于揭示其"言语的本源"，乐此不疲而又没有破坏渗透在其中的明确意向。无论其心理、社会以及文献的历史如何，这种隐喻所创造的超越性都具有超越这种历史的方向感；唤醒这种语言幻觉的权力必须被承认，但明确性却绝对不会终止对这些幻觉的超越。毫无疑问，反思的作用在于将意义还原为主体、下意识、社会以及言语的资源，从而开列它们的先验清单。但是，虽然这种方法合法地摧毁了许多虚假的价值，但它已经预先宣判了一种本

质的后果：先行禁止了意义的一切先验目标。在这种探索之前，它已经将每一个他人转化为同一，但在其纯化活动之中，反思仍然在使用这些概念，只是同定位内在性相关的一种超越概念而已——“没有皈依的意识”，如果没有真诚和正直的品格，就没有任何意义。崇高之中，没有任何东西可以摆脱心理、社会和言语资源，除非崇高运动本身。

这种“没有反思”的意识绝对不是自发的纯粹存在于反思之前的朴素意识；它不是批判之前就存在的。要在道德关系之中找到取向和单一的方向感，恰恰就要如此呈现自我：它已经受到了作为其欲望对象的他人的置疑，已经在直接的运动之中遭到了批判。这就说明对意识的置疑本来就不是对于置疑的意识。前者乃是后者的条件。如果自发思想并没有受到外在他人的置疑，那么又怎么样呢？在一种对托付给反思的整体批判的关注之中，那种清除了第一种朴素性的反思本身又如何被清除呢？在他人面前，自我腐蚀了其原则的朴素性，而他人向自我所要求而不仅是自发作为的，正是这种朴素性。

描述这么一种运动的“概念”既是批判的，又是自发的，从根本上说，它根本就不是一个概念，因为它不是一个目标，而是恳求劳动不求报偿的原则，一种圣餐仪式——而再也不能被称为存在了。在此，我们也许可以理解，一种哲学沉思必然求助于无限或者上帝之类的概念。

文化之前

我们终究可以说，在文化和美学之前，意义就被置于一切文化和意义所设定的伦理之中。道德不属于文化，却使我们具有判别文化的能力，发现崇高的维度。（崇）高（维）度授予了存在以神圣。

高度将方向感引入存在之中。高度已经彻底跨越了人类肉体

的经验。它引领人类社会建造了祭坛。这并非因为人们通过他们的肉体而体验到人类被置于高度符号之下的垂直高度；而是因为存在注定属于高度，人类肉体才被置于一个空间，高低有别，苍天在上。托尔斯泰《战争与和平》中身负重伤的安德烈亲王所凝望的苍天，虽然没有任何书面词语唤起人们对天空色彩的记忆，但苍天仍然是崇高的。

坚持认为方向感优先于文化符号，是最为重要的。将一切意义附加于文化，而不刻意区分意义与文化表现、意义和作为文化表现之延伸的艺术，就势必要承认，一切个性卓著的文化都同等地实现了这种精神。因而，意义根本就无法从这些无以数计的文化之中分离出来，任何时候都不允许人们对这些文化进行一种评判。用梅洛-庞蒂的话说，普遍性可能只是处在横向上。这种普遍性的本质在于，当人们以自己的母语为基础去学习一种语言时，它能够从一种文化渗透到另一种文化之中。一种普遍语法的观念，以及以这种语法为框架而建立的一种精确计算语言，都是必须被放弃的想法。与理念世界的任何一种直接的优先的联系都是不可能的。这么一种横向普遍性构想几近成为当代的特征，但它可能在根本上对立于殖民化文化扩张。拓荒与殖民，应该被彻底地分开，成为完全不同的两件事。也许我们的立场正好对立于莱昂·布朗斯维奇(Leon Brunschvicg)以及敌视“模仿诗人”的柏拉图的立场；西方意识的发展进程再也不在于清理文化积淀，纯化思想活动，以及净化语言的特殊风格，而这一切远远没有显示理性，相反却玷污了纯真。这不是说，布朗斯维奇给予我们的教诲可能只是慷慨大度，但是在他看来，这种慷慨大度以及西方世界的尊严，关键在于将真理从各种文化设准之中解放出来，从而与柏拉图一道向各种意义进发，将意义从生生不息的生成之中分离出来。这么一种构想的危险性一望便知；解放心灵可能是剥削和暴力的托词。哲学必须揭示歧异性，显示绽放在多种文化地平线上的意义，表现西方

文化特有的优越性在文化历史上是有条件的。哲学还必须拒绝当代种族学，而这就是说：必须克服柏拉图主义。但克服柏拉图主义却必须以西方思想的慷慨大度之名义来进行，那就是在众多的人身上发现抽象的人，声明这一个体具有绝对的价值，并把这些个体所寄身的文化或者这些个体自我表现的文化包含在这一价值所负载的尊严之中。克服柏拉图主义所凭借的乃是柏拉图以来普遍思想一直使用的手段。柏拉图主义之被克服，所凭借的就是这种如此相异的西方文明，它能理解各种特殊的文化，却唯独不能理解他们自己。

无以数计的等价文化轻歌曼舞，每一种文化都在其独特的语境之中自我确认，从而创造了一个世界。毫无疑问，这个世界不仅是解西方化的，而且也是反东方化的（迷乱而没有方向的）。如果我们希望在意义之中发现一种先于文化而存在的情境；如果我们希望，在这么一种以抽象之人为目标的注视之下（而这个抽象之人脱离了一切文化，以一副裸露的面相而存在），以及从他人启示（而这也同时就是道德的诞生）之中构想一种语言；那么，我们一定在新的通途上回归于柏拉图主义。而这同时也意味着，我们觉得自己有能力以伦理为基础去评判各种文明。可以理解的意义之本质，恰恰在于这么一种存在，它自我呈现于非历史的单纯性之中，呈现于绝对不可更改和不可还原的裸露性之中，呈现在“先于”历史和文化而存在的裸露性之中。肯定人性独立于文化历史，这就是柏拉图主义；它在胡塞尔的哲学之中再次出现，此君顽固地设立了现象学还原，而且（至少是在法理上）将文化世界建立在先验直觉意识之中。我们没有必要一路追随胡塞尔直到复活柏拉图主义，但我们认为凭借另一种方法已经发现意义的明确性。理性显现产生于道德和劳动的明证性之中，这就度量了历史地理解世界的极限，标志着向希腊智慧的回归，尽管这种回归还是以当代哲学的全部发展为中介。

事物，知觉世界，科学世界，均无法让我们复活绝对标准。它们都是文化世界，因而沐浴在历史之中。但是，道德标准却没有被禁锢在历史文化之中。道德标准并非浮现于历史文化之中的岛屿，因为它们使一切意义，甚至文化意义成为可能，从而亦使评判文化成为可能。

踪迹

以面相的灵光一现为基础而发展的方向感概念（而面相让我们能够肯定先于历史而存在的方向感）就提出了一个必须在结论之中作出回答的难题。

一副面相来自超越性，超越性将意识固定在正直性或者公正性之中。那么，这么一种超越性不就是反其道而理解和展示的一种观念么？

如果这种非凡的进入和造访的经验维持着它的指称性，那么，这就是因为超越性不是面相向我们发出恳求的一个单纯的背景，也不是这个世界之后的“另一个世界”。超越性恰恰就是超越世界，也就是说在一切暴露之物以外，正如柏拉图《巴曼尼德斯篇》的第一假设的“太一”，超越了所有的认识活动，无论这种认识是象征还是所指。柏拉图说，“太一”既不是相同，也不是不相同，不是同一，也不是非同一，因此将它排除在一切间接的启示之外。一个象征符号仍然会将被象征对象带回到它出现的世界。彻底地从暴露之物和伪装之物中撤退出来，这么一种与缺席之物的关系可能是什么呢？这种缺席之物使造访成为可能，而又不能被还原为遮蔽之物，因为这种缺席之物最后产生了一种指称性，即无论如何都不会把他人还原为同一的指称性；但这种缺席之物会是什么呢？

一副面相是抽象的，这种抽象性确实不同于经验主义者手中那些粗糙的感性材料，同样也不是片刻跨越的局部世界，而时间借

此“跨越”永恒。一个片刻属于世界。它是时间之中制造的切口，但切口并不流血。但是，一副抽象的面相就是一次造访和一度降临。它破坏了内在性的秩序，但没有平息于世界的境域之中。面相之抽象并非来自一种逻辑程序，从存在物的实在出发，通过特殊上升到一般。反之，它走向了那些存在物，而没有与这些存在物妥协合流，没有从存在物之中抽身退隐，更没有自暴自弃。它的惊异之地在于其来有自又终归退隐的别处。来自别处，绝非一种对别处的象征参照，如同参照一个概念那样。一副面相在其裸露性中自我呈现；它不是一种遮蔽因此而显示一方根基的形式，也不是一种隐藏因此又暴露物自身的现象。与此不同，一副面相就等于一副面具，而面具又假设了一副面相。如果指称活动等于显示活动，那么一副面相就毫无指称意义。萨特说，他人就是世界上纯粹的空虚；尽管这是一个非常有价值的洞见，可是他太早地中断了他的分析。他人来自绝对的缺席，他与这种绝对缺席者的关系没有显示，也没有启示这个缺席者，但这个缺席者将意义表露在面相上。这种指称性不是一条道路，让缺席者在面相在场之空白处被给予，否则的话这就会再次将我们带回到一种展示的方式。从面相走向缺席者，这种关系外在于一切启示和一切遮蔽，因而是被这些对立形式排除在外的第三条道路。第三条道路如何可能呢？我们仍然在追寻这种面相的来由，仿佛它就是一方天地、一个场所和一个世界么？反对把超越作为一个世界之后的世界来追寻，我们对于这道禁令投入了足够的注意么？存在秩序仍然是被假设的，在这种秩序之中，除了被启示者和被遮蔽者之外，就没有包含其他东西的位置。在存在之中，被启示的超越性被转化为内在性，反常之物被纳入秩序之中，他者被融化于同一之中。当他人在场，我们能不能对应于这种“秩序”呢？在这种秩序之中，指称性依然是一种不可救药的迷乱，一种绝对逝去的过去。这就是一种踪迹的指称性。面相所由而出的超越性主动作为一种踪迹而指称，一副面相就在

绝对逝去、绝对过去的缺席的踪迹之中，其所隐退藏身之处，就是瓦雷里所说的“绝非久远的深远往昔”，且不可能通过内省而在自我之中发现的往昔。因为，一副面相就是独一无二的澄明，超越者的指称性不至于在这里面将超越性化为虚无，也不能将超越性化入一种内在秩序之中；反之，超越性恰恰拒绝将内在性作为超越者已经逝去的超越性。在踪迹之中，所指与指称的关系根本就不是一种相互关系，而是非正义本身。一个符号与所指之间那种直接和间接的关系属于相互关系的秩序，因此仍然是正义以及一种淡化超越性的去蔽状态。一种踪迹的指称性将我们置于一种“横向的”关系之中，无法转化为正义（在敞开和存在的秩序之中，某些东西还是不可想象的），而回应于不可逆转的过去。记忆无法追逐过去的踪迹，它就是一种没有记忆的过去，而且这也许就是永恒，它的指称性执著地把我们抛回到过去。永恒是不可逆转的时间，过去的渊源和栖身之地。

但是，如果踪迹的指称性质没有直接被转化成直接正义，仍然以符号为标志，揭示缺席的所指，将所指转化为内在，那么，这就是因为一道踪迹的指称超越了存在。一副面相强制我们服从人称的“命令”，这命令亦超越了存在。超越存在就是第三人称，它是自我本身以及自我性所无法规定的。而就是彻底正义的这种第三向度的可能性，逃避了存在所特有的内在性与超越性二极游戏，因此，内在性将永远战胜超越性。通过一道依稀踪迹，不可逆转的过去以一个“第三人称的他”显影成形。面相所由而来的超越就存在于第三人称之中。人称代词“他”表现了其不可言表的不可逆转性，所以它已经逃避了一切关系以及一切遮蔽状态，而且在这种意义上，它是断然不可涵盖的绝对之物，即一种寓于绝对过去之中的超越性。第三人称的“他者性”就是不可逆转性的条件。[3]

第三人称不仅已经在一副面相之中脱身于一切关系和一切遮蔽状态，而且已经随着时间而逝去。这种“他者性”与面相寄身的

世界相比决非一种“更少的存在”，相反，它整个就是巨大怪异，无法无天，超越度量，而这就是绝对他人的全然无限性，从而逃避了存在论的整饬。一副面相的至尊在场与至尊而不可逆转的缺席者紧密相依，而后者奠定了造访的崇高。

如果一道踪迹的指称性之本质在于只是指称而不使其出现，如果这种指称性确立了一种“他者性”关系，一种属于个人又属于伦理的关系，一种既作为义务又无所展示的关系，如果一道踪迹终归与现象学无缘，不为呈现和遮蔽所涵盖，那么，我们起码也可以参照它所决裂的现象学来为它定位，从而在另一条道路上接近这种指称性。

与其他一切记号不同，踪迹不是符号。但它也起符号的作用，还可能被当作符号。一名侦探将犯罪发生现场的一切统统当作显示符号，来判别犯罪分子的故意犯罪还是无意行为；一名猎手追随狩猎活动的踪迹，因为这些踪迹反映了被追捕的动物的活动和移动方向；一名历史学家发现古代文明，就是以这些文明所遗留的残余痕迹为基础去形成理解我们世界的地平线。天行有常，世界尽在秩序之中，一物启示另一物，物物在活动之中彼此启示。但是，当踪迹被当作符号，对于其他符号来说它就是例外，因为它的指称在于一切发送信号的意图之外，在于一切可能作为目标的计划之外。人们在交易之中“见票支付”，因而将有显示支付的踪迹，而这正表明踪迹被铭刻在世界秩序之中。但是，一道真实的踪迹可能扰乱世界秩序，这种情形常常发生在踪迹叠合之中。比如说，踪迹的原始指称性呈现在某个人留下的指纹中，但他希望抹去这些痕迹以便使其作案行为天衣无缝。在抹去痕迹时又留下了痕迹，这时他并不愿意用痕迹来显示什么或者做点什么。他以不可弥补的方式破坏了世界秩序。他绝对地逝去了。去后留痕，就是逝去，就是逃亡，就是自我豁免。

但是，在这个意义上，每一道踪迹都是一个符号。除了符号所

示对象之外，它还是符号发送者的过去。一道踪迹的指称性将在交流之中发射并为符号所特有的指称性双重化了。比如说，这种指称性在于书写和文字风格之中，在于一切发射信息的过程之中使之产生的一切之中，在于以文字语言及其真诚为基础为我们所理解的一切之中，在于某个人纯粹简单地消逝的一切之中。这种踪迹也常常可能被当作一个符号。文字风格专家，墨迹学家或者精神分析学家可能解释踪迹的独特指称性，从中追溯信息发送者的意图，尽管这种意图是隐秘而且不自觉的，但确实是真实的。但是，在书写和文字风格之中纯粹作为一道踪迹的东西，本身却并非这些意图的信号，并未传递任何性质，既没有隐藏什么，也没有启示什么。在一道踪迹之中，只有一种绝对逝去的过去经过其间。如果敞开状态重新安置了世界，重新返回世界，那么，如果它是一个符号或者一种指称活动的特有属性，那么，它就废黜了这些踪迹。

如果一道踪迹不是通过适应于世界的在场，而是通过不可逆转性或者绝对性来称量存在，那么，它不就是行动和语言之外存在本身的重量吗？一道踪迹显然就是不可抹去痕迹的存在，在一切否定性面前它依然具备万能，它巨大无比而无法自我封闭，它的内在性或者说一个自我有时还过于伟大以至于难以辨别。而且，对我们而言，最重要的是指出，一道踪迹根本无损于它同更少存在者的关系，但是对于无限者、对于绝对他人却负有义务。这种语法最高级的至高无上，这种崇高，这种永恒的权力高度，这种夸张或者无限僭越——让我们贸然说出这么一个词语，即这种神圣性——既不能从存在物的存在之中推演出来，也不是存在物之存在的启示，即便它与一种遮蔽状态同时存在，它也与“具体的绵延”无缘。这些都是以过去为基础指称某些事物，在踪迹之中的过去既无从指示，也没有信号，然而却扰乱了秩序，同时还既不吻合于启示，也偏离了遮蔽。一道踪迹就是空间嵌入时间，就是世界向着一个过

去和一段时间汇集的端点。这种时间是他人的隐退，因此绝对不是蜕化的绵延，因为它在记忆之中依然完美无缺。至上尊严不在世界之在场里逗留，而是流连在一种不可逆转的超越性之中。这不是对实体存在的一种调节。作为第三人称，作为第三人称的他者，至上者外在于存在和实体的差异。唯有一个超越世界的存在，一个绝对无所依托的存在，才能留下踪迹。一道踪迹就是真正说来绝对未曾存在过的东西之在场，就是永恒的过去之在场。普洛提诺认为，“太一”的行程就是流溢，既非“太一”的岿然不动，亦非“太一”的绝对分裂。正是在这种首先是纯粹辩证和纯粹实在语言的处境之中（理智和灵魂亦是如此，在原则上它们处在高级部分之中，通过低级部分向上倾斜，这么一种结构仍然属于肖像学），一道踪迹的特殊指称性才在世界上规划成型。“太一比单一更多，在一切存在之前它根本上完美无瑕；特别是在根据类似性而产生的实体之后，它依然完美无瑕，除了自己全部充足的权力，它的存在对任何他物都毫无亏欠……在存在领域，太一的踪迹建立了实在：存在就是太一的踪迹……”（见《九章集》，5：5）

在一种经验过渡阶段上，超越于其可能生成的符号，每一道踪迹之中保护踪迹的特殊指称性的东西，只有通过定位在这种超越性的踪迹之中，才是可能的。一道踪迹的这种定位也就是我们所谓的“他者性”，它并不从事物开始，因为事物本身并未留下踪迹，而是产生了一些结果，也就是说，它们依然滞留于世界之中。当一块石头摩擦另一块石头，摩擦后留下的痕迹确实可能被当成踪迹，可事实上如果不是因为有人接触过这块石头，那么这摩擦痕迹只不过是一种结果而已。这就像森林之火，亦不是闪电的踪迹。原因与结果，即使时间将它们分开，它们也属于同一个世界。事物之中的一切都是暴露在外的，即使属于未知，情况亦复如此。作为它们的标志，踪迹是充分在场的构成部分，它们的历史是没有一种过去的。作为踪迹的痕迹不仅通往过去，而且其本身就是一种向过

去流逝的过程——这种过去比仍然被定位在时间之中的过去和未来都更加遥远。它是一种属于他人的过去，永恒在其中成型；它是一种绝对的过去，赋予一切时间以统一性。

他人的绝对在场，授予我们以权力去将“您—的—言—说”之特殊正义性解释为他者的灵光一现。因此，这种在场就不是一种让事物最终呈现于其中的单纯在场。它们的在场属于我的生命之现在。构成我的生命之现在和未来的一切，被聚合在事物归附于我的这个现在时刻。但是，一副面相恰恰就是闪耀在他人的踪迹之中：在这里被呈现的东西被豁免在我的生命之外，而作为已经被分离的绝对之物对我们进行造访。某人已经逝去了，他的踪迹并不指称他的过去，同样也不指称其生于世界的劳苦与欢欣；这就是以无法抗拒的重力自我铭刻（我们会情不自禁地说，自我雕刻）的一种迷乱状态。

这个第三人称的他所具有的他者性，不是在我们控制之下的事物的无生命的第三人称，马丁·布伯和加布里·马塞尔乐于采用第二人称（您）来描述人际遭遇。一次遭遇运动并非附加在不动的面相之上的某种东西，遭遇运动就在面相之上。一副面相自行就是一次造访，一种超越。但是，一副完全敞开的面相同时可能存在于面相本身，因为它存在于他者性的踪迹之中。他者性就是存在相异性的本源，自在的客观性分享了这一本源又背叛了这一本源。

逝去的上帝不是可能作为面相之形象的蓝本。在上帝之形象中存在并非成为上帝的肖像，而是在他的踪迹中现身。我们犹太—基督教精神之中被启示的上帝仍然是他缺席的全部无限性，他的缺席就在人称“命令”本身之内。正如《出埃及记》第33章所说，他仅仅通过踪迹而显示自身。[4]走向上帝不是追随这一道踪迹，而踪迹也并非符号。相反，走向他就是走向他人，而他人就伫立在他者性的踪迹之中。超越经济和世界的盘算与互惠关系而定位，

通过这种他者性，存在获得一种方向感，一种方向感绝对不是一种终极目的性。

没有终点，也没有中间站。所以，绝对他人的欲望，不像需要被灭绝于快乐之中。

注　释

[1]列维纳斯(1905—1995)，这位出生于立陶宛后来加入法国国籍的犹太裔哲学家，被公认为是20世纪欧洲最重要的伦理思想家。虽然他本人的思想以柏格森的生命哲学、胡塞尔的现象学、海德格尔的基础存在论为背景展开，但他提出“绝对他者性”以及“对他者的无条件责任”，从而逾越了希腊—理性主义的传统为思想界定的地平线。虽然他本人的思想亦发生在欧洲哲学的结构主义和后结构主义为主导的语境之中，但他反对这些思潮对于价值问题、伦理问题以及人的存在问题的弱化，从而和反人道主义拉开了距离，并与之尖锐对立。20世纪80年代后期，随着整个世界的情境变化和思想的戏剧性走向，列维纳斯“作为第一哲学的伦理学”越来越引人注目，并发生了相当大的影响。

收入本读本的这篇文章集中反映了从作为存在论的现象学到作为第一哲学的伦理学转向的逻辑，而现象学到伦理学的转向正好就是从同一到差异、从追寻自我的自由到担当对他人责任的思想变革的内涵。该文指出：“我们的时代并非为技术而技术独占鳌头的时代，也不是为艺术而艺术一枝独秀的时代，同样也不是虚无主义的时代。这是一种为未来世界而发的行动，要超越自己的时代，要超越自身，呼唤他者灵光一现——这就是支配着这篇文字的基本命题。”

关于该文的翻译，有一点值得交代：与“meaning”相对的“sense”是非常难以翻译的一个关键术语，如果将“meaning”翻译为“含义”，那么就应该把“sense”翻译为“意义”。如此译法表面上非常合乎现象学之中的一个基本区分——“Bedeutung”(含义)和“Sin”(意义)，但考虑到列维纳斯哲学对于现象学观念的偏离，以及他的哲学特有的伦理取向，我们不采用这种译法，而是把“meaning”翻译为“意义”，而把“sense”翻译成“方向感”。理由有三：第一，在列维纳斯的哲学脉络之中，唯有用“sense”才能呈现独一无二的伦理取向，即对绝对他者的无条件责任；第二，在法语之中，“sens”既有“意义”的含义，又有“方向”的含义。“sens”来源于古高地德语“sinno”，本源的意思就是“方向”；拉丁语中的“sensus”，则是指“感觉”。这个词语进入法语、爱尔兰语和英语的历史表明，它把“方向”和“感觉”两层含义都消融其中了。清除拉丁意味，突出古词源义，我们觉得更应该

将“sense”翻译成“方向感”，或者“世界感”。第三，列维纳斯总是把“sense”同“orientation”、“direction”相联系使用，更加强化了这个词语的“方向”含义。——中译者注

[2]“耶和华却定意将他压伤，使他受痛苦；耶和华以他为赎罪祭。他必看见后裔，并延长年日，耶和华所喜悦的事，必在他手中亨通。他必看见自己劳苦的功效，便心满意足。有许多人，因认识我的义仆得称为义，并且他要担当他们的罪孽。”(《以赛亚书》，53：10－11)——中译者注

[3]“illeity”(他者性)对立于“ipseity”(自我性)，源于法语第三人称单数阳性形式“il”(他，或者它)。罗歇·拉朴特(Roger Laporte)在其著作《黑夜》(*La Veille*)之中运用“illeity”来表示他人的绝对独特性。——中译者注

[4]耶和华说：“看哪，在我这里有地方，你要站在磐石上，我的荣耀经过的时候，我必将你放到磐石穴中，用我的手遮掩你，等我过去；然后我要将我的手收回，你就得见我的背，却不得见我的面。”(《出埃及记》，33：21－23)——中译者注