人文科学译丛 · 主编 汪民安 张云鹏

Deleuzian Concepts: Philosophy, Colonization, Politics

Paul Patton



德勒兹概念

哲学、殖民与政治

〔澳〕保罗 · 帕顿 著

尹晶 译

河南大学出版社
HENAN UNIVERSITY PRESS

德勒兹概念

哲学、殖民与政治

Deleuzian Concepts:

Philosophy, Colonization, Politics

Paul Patton

〔澳〕保罗·帕顿 著

尹晶 译

河南大学出版社
HENAN UNIVERSITY PRESS

Paul Patton

Deleuzian Concepts

Copyright © 2010 by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University.
Simplified Chinese translation copyright © 2017 by HNUP
All rights reserved

豫著许可备字－2016－A－0168

图书在版编目(CIP)数据

德勒兹概念:哲学、殖民与政治/(澳)保罗·帕顿著;尹晶译. －郑州:河南大学出版社,2017.10
(人文科学译丛)
ISBN 978-7-5649-2275-7

Ⅰ.①德… Ⅱ.①保… ②尹… Ⅲ.①德勒兹(Deleuze, Gilles 1925－1995)－后现代主义－哲学思想－研究
Ⅳ.①B565.59

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 271828 号

德勒兹概念:哲学、殖民与政治
著　　者　[澳]保罗·帕顿
译　　者　尹　晶
责任编辑　张　珊　靳开川
责任校对　靳开川
封面设计　周伟伟

出　版　河南大学出版社
地址:郑州市郑东新区商务外环中华大厦 2401 号
邮编:450046　电话:0371－86059701(营销部)
网址:www.hupress.com
排　版　郑州市今日文教印制有限公司
印　刷　河南瑞之光印刷股份有限公司
版　次　2018 年 1 月第 1 版
印　次　2018 年 1 月第 1 次印刷
开　本　787mm×1092mm　1/32　　印　张　13
字　数　210 千字　　定　价　58.00 元

版权所有,侵权必究
(本书如有印装质量问题,请与河南大学出版社营销部联系调换)

致　谢

本书是由之前发表的文章编辑而成，虽然那些文章并不总是和在本书中出现的形式相同。我非常感谢出版社让我转载来自下面这些文章和章节的内容。

"Mobile Concepts, Metaphor and The Problem of Referentiality in Deleuze and Guattari," in Maria Margaroni and Effie Yiannopoulou, eds., *Metaphoricity and the Politics of Mobility*. Amsterdam and New York: Rodopi, 2006, 27 — 46. With the permission of Editions Rodopi.

"Future Politics," in Paul Patton and John Protevi, eds., *Between Deleuze and Derrida*. London and New York: Continuum, 2003, 15 — 29. By kind permission of Continuum Publishing.

"Concept and Politics in Derrida and Deleuze." *Critical Horizons*, 4:2, October 2003, 157—175. With permission of Brill Publishing.

"Redescriptive Philosophy: Deleuze and Guattari's Critical Pragmatism," in Patricia Pisters, ed., *Micropolitics of Media Culture: Reading the Rhizomes of Deleuze and Guattari*, 29 — 42. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2001. Extracts reproduced with permission of Amsterdam University Press.

"Events, Becoming, and History," in Jeffrey Bell and Claire Colebrook, eds., *Deleuze and History*, 33 — 53. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2009. Reproduced with the permission of Edinburgh University Press.

"The Event of Colonisation," in Ian Buchanan and Adrian Parr, eds., *Deleuze and the Contemporary World*, 195 — 220. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2006. Reproduced with the permission of Edinburgh University Press.

"Becoming-Animal and Pure Life in Coetzee's *Disgrace*." *ARIEL: a review of international english literature*, Special Issue: Law, Literature, Postcoloniality, 35:1—2 Spring 2006, 101—119. Reproduced with the permission of the Board of Governors, University of Calgary, AB.

"Deleuze's Practical Philosophy," in *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, 10: 1, Spring 2006, 285 — 303. Extracts reproduced with the permission of the editor.

"Deleuze and Democracy." *Contemporary Political Theory*, 4: 4, December 2005, 400 — 413. Reproduced with the Permission of Palgrave Macmillan.

"Deleuze and Democratic Politics," in Lars TΦnder and Lasse Thomassen, eds., *Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack*, 50—67. Manchester, UK, and New York: Manchester University Press, 2005. Extracts reproduced with the permission of Manchester University Press.

"Becoming-democratic," in Ian Buchanan and Nicholas Thoburn, eds., *Deleuze and Politics*, 178—195. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2008. Extracts reproduced with the permission of Edinburgh University Press.

"Order, Exteriority and Flat Multiplicities in the Social," in Martin Fuglsang and Bent Meier SΦrensen, eds., *Deleuze and the Social*, 21—38. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2006. Extracts reproduced with the permission of Edinburgh University Press.

"Utopian Political Philosophy: Deleuze and Rawls." *Deleuze Studies*, 1:1, 2007, 41—59. Extracts reproduced with the permission of Edinburgh University Press.

我要感谢亨特·德·弗里斯鼓励我向本系列提交我的这部著作。许多人曾对本书所收集的这些文章以前的版本进行过评论，有些人是对学术会议或研讨会上提交的论文，有些人是对所写的草稿进行回应。对于那些提供给我有用的反馈和建议的人，我深表感谢。他们是：马诺拉·安东尼奥利(Manola Antonioli)，米里亚姆·班科夫斯基

(Miriam Bankovsky)，简·班内特(Jane Bennett)，康斯坦丁·邦达斯(Constantin Boundas)，肖恩·鲍登(Sean Bowden)，罗西·布拉伊多蒂(Rosi Braidotti)，伊恩·布坎南(Ian Buchanan)，克莱尔·科勒布鲁克(Claire Colebrook)，威廉·康诺利(William Connolly)，西蒙·克里奇利(Simon Critchley)，克里斯·丹塔(Chris Danta)，罗莎琳·迪普罗斯(Rosalyn Diprose)，西蒙·达菲(Simon Duffy)，贝拉·埃杰德(Bela Egyed)，马丁·福尔桑(Martin Fuglsang)，莫伊拉·吉登斯(Moira Gatens)，卡里·格诺斯科(Cary Genosko)，尤金·霍兰德(Eugen Holland)，邓肯·艾维森(Duncan Ivison)，安东尼·拉登(Anthony Laden)，格雷格·兰伯特(Gregg Lambert)，克雷格·伦迪(Craig Lundy)，凯瑟琳·马拉布(Catherine Malabou)，马里亚·马尔加罗利(Maria Margaroni)，保拉·马拉蒂(Paola Marrati)，托德·梅(Toddy May)，菲利普·芒格(Philippe Mengue)，德克·摩西(Dirk Moses)，阿德里安·帕尔(Adrian Parr)，帕特里夏·品斯特(Patricia Pisters)，约翰·普鲁特维(John Protevi)，马克·罗利(Marc Rölli)，林内尔·塞科姆(Linnell Secomb)，查尔斯·J. 斯蒂维

尔(Charles J. Stivale),肯尼斯·苏林(Kenneth J. Surin),尼古拉斯·索伯恩(Nicholas Thoburn),拉斯·托马森(Lasse Thomassen),拉尔斯·特纳(Lars Tønder),西蒙·托米(Simon Tormey),詹姆斯·威廉姆斯(James Williams)和埃菲·杨诺普洛(Effie Yiannopoulou)等。

缩　写

本书中的引用首先引自法文原版，然后是英文译本。当书中的英文翻译与已出版的英文版本中的翻译不同时，这些英文翻译都是我自己对法语原文的翻译。

Deleuze

NP *Nietzsche et la philosophie*, Paris: PUF, 1962; *Nietzsche and Philosophy*, translated by Hugh Tomlinson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

DR *Différence et répétition*, Paris: PUF, 1968; *Difference and Repetition*, translated by Paul Patton. New York: Columbia University Press, 1994.

LS *Logique du sens*, Paris: Minuit, 1969; *The Logic of Sense*, translated by Mark Lester with Charles Stivale. New York: Columbia

University Press, 1990.

F *Foucault*, Paris: Minuit, 1986; *Foucault*, translated by Seán Hand. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

LP *Le Pli: Leibniz et le Baroque*, Paris: Minuit, 1988; *The Fold: Leibniz and the Baroque*, translated by Tom Conley. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

P *Pourparlers*, Paris: Minuit, 1990; *Negotiations, 1972 — 1990*. Translated by Martin Joughin. New York: Columbia University Press, 1995.

CC *Critique et clinique*, Paris: Minuit, 1993; *Essays Critical and Clinical*, translated by Daniel W. Smith and Michael A. Greco. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

ABC *L'Abécédaire de Gilles Deleuze, avec Claire Parnet*. Paris: DVD Editions Montparnasse, (1996)2004. (References by letter.)

ID *L'Île Désert et Autres Textes, Textes et*

Entretiens *1953 — 1974*. Edited by David Lapoujade, Paris: Minuit, 2002; *Desert Islands and Other Texts 1953 — 1974*, edited by David Lapoujade and translated by Michael Taormina, New York: Semiotext (e), 2004.

DRF *Deux Régimes de Fous. Textes et Entretiens 1975 — 1995*. Edited by David Lapoujade, Paris: Minuit, 2003; *Two Regimes of Madness: Texts and Interviews 1975 — 1995*, translated by Ames Hodges and Mike Taormina, New York: Semiotext (e), 2007.

Deleuze and Guattari

AO *L'Anti-Oedipe*, Paris: Minuit, 1972; *Anti-Oedipus*, translated by Robert Hurley, Mark Seem, and Helen R. Lane. New York: Viking, 1977; reprinted by Continuum, 2004. Page references to the latter edition.

K *Kafka: pour une littérature mineure*, Paris: Minuit, 1975; *Kafka: For a Minor*

Literature, translated by Dana Polan. Minnesota: University of Minnesota Press, 1986.

R *Rhizome*, Paris: Minuit, 1976; "Rhizome," translated by Paul Foss and Paul Patton, *Ideology & Consciousness*, 8, Spring 1981, 49—71.

MP *Mille Plateaux*, Paris: Minuit, 1980; *A Thousand Plateaus*, translated by Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.

QP *Qu'est-ce que la philosophie*? Paris: Minuit, 1991; *What Is Philosophy*? translated by Hugh Tomlinson and Graham Burchell. New York: Columbia University Press, 1994.

Deleuze and Parnet

D *Dialogues* (*with Claire Parnet*), Paris: Flammarion, new edition, Collection Champs 1996; *Dialogues II*, translated by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, London: Athlone Press, 2002.

目　录

致　谢 …… (1)

缩　写 …… (1)

导　言 …… (1)

第一部分　哲学、概念和语言

第一章　多变的概念、比喻和指涉
问题 …… (33)

第二章　德勒兹、德里达和哲学的
政治功能 …… (74)

第三章　再描述性哲学：德勒兹与
罗蒂 …… (107)

第二部分　历史与文学中的殖民与去殖民

第四章　历史、生成与事件 …… (141)
第五章　殖民事件 …… (181)
第六章　库切《耻》中的生成－动物
与纯粹的生命 …… (215)

第三部分　规范性政治哲学

第七章　哲学、政治和政治规范性 … (247)
第八章　德勒兹与民主 …… (293)
第九章　乌托邦政治哲学：德勒兹与
罗尔斯 …… (336)

中英文人名和译名对照表 …… (381)

导　言

我一直在努力阐明和发展吉尔·德勒兹政治哲学内部的一些力量之线，这里收集的这些文章正是我这一努力的成果。它们侧重于三个主要问题：首先，是将哲学理解为创造概念，这是德勒兹和菲利克斯·瓜塔里共同想出来，后来在《什么是哲学？》一书中明确确定下来的（1991，1994）；其次，德勒兹多次试图以下面的方式理解事件的本质，即通过区分潜在的和现实的维度或区分纯粹的和具体的事件；再次，这种关于哲学的理解在何种意义上自始至终都是政治的。在探讨其中每个问题时，我的目的并非只是确定和描述德勒兹后期哲学中的重要进展，而是要把它们与其他问题和其他哲学家联系起来，从而进一步推进这些进展。

其他哲学家不仅包括与德勒兹同时代的法国哲学家，如雅克·德里达和米歇尔·福柯——德

勒兹的著作或多或少地反映了他们的著作,而且还包括同时代英语世界的哲学家——德勒兹和他们并没有什么交集,比如理查德·罗蒂和约翰·罗尔斯。很长时间以来,学者们不愿意比较德勒兹的思想和那些使用不同哲学词汇的哲学家们的思想,也许是因为他们认为德勒兹是一位自成一格的思想家。与德里达相比,这尤其令人感到惊讶,因为在法国,他们经常被一起归为差异哲学家。① 自德勒兹去世和德里达承认他们思考的论题中有许多是相同的之后,英语评论者们就开始对他们进行比较(Derrida 2001d)。② 对他们二人的著作进行比较的研究越来越多,尽管就他们在何种程度上可以被看作同路人这一点还没有达成共识。③ 虽然由于战后法国哲学的不同传统和词

---

① 比如,参见 Bleva 1974, 1061; Descombs 1980, 136—167; Salanskis 2005, 19—20; Worms 2009, 482—489。

② 还可参见德里达在与理查德·科尔尼的访谈(Derrida 1999)中关于德勒兹的评论,以及他在《人的先验"愚蠢"和按照吉尔·德勒兹理解的生成动物》中的评论(Derrida 2007b)。

③ 最近对德里达和德勒兹进行的对比探讨,可以参考 Baross 2000, Baugh 2000, Goodchild 2000, Lambert 2000 和 2003, Lawlor 2000 和 2003, Patton and Protevi 2003, Barton 2003, Kuiken 2005, Nancy 2005, Boundas 2005 和 2006。

汇之间存在着家族相似性，将德勒兹与德里达进行比较相对容易一些，但是将他与英美哲学家进行比较就更有挑战性了。这些比较也更为重要，因为这些英美哲学家促进了让德勒兹和其他法国哲学家与英语哲学的不同用语和传统进行对话这一更大的计划的实施。为此，我在第三章中将他与罗蒂的一些观点进行了明确的比较，这些比较表明德勒兹的哲学可以怎样被恰当地看作实用主义的。在第九章中，我比较了德勒兹的乌托邦学说和罗尔斯政治自由主义的“现实乌托邦学说”。

除了将德勒兹与其他哲学家联系起来，我还将其哲学与在其著作中才微露头角的那些问题联系起来，比如历史的本质、殖民事件、当代自由主义民主的制度和政治规范。我是根据德勒兹的实际所言来处理这些问题的，不管这可能与其中一些问题的关系多么有限。比如，他关于历史所写的很少，而他实际所写的大部分内容还对历史颇具微词，虽然他与瓜塔里的合著曾大量借鉴历史学家的著作。关于殖民，他偶尔蜻蜓点水地提过，虽然他的著作已经成为许多后殖民艺术家和理论

家的灵感之源和宝库。[①] 关于民主他写的相对较少,在《什么是哲学?》中,只有一句话将"生成—民主的"描述为一种对抗当今资本主义的自由主义民主的形式。"生成—民主的"这一未得到充分阐发的概念为我在第七章和第八章中的大部分论证提供了理论基础,该部分主要论证的是德勒兹后期政治哲学中的规范转向。与认为德勒兹的政治思想与自由主义民主政治相对立的普遍观点不同,我认为"生成—民主的"以及其他一些概念,比如《千高原》(1980,1987)中所描述的"微观政治"概念,扩展了我们对民主的理解。在第九章中,我认为这一概念为我们提供了理解德勒兹的政治哲学具有的批判功能和内在乌托邦思想的钥匙。

如果所有这些思想遭遇造就了一个更自由民主的德勒兹,让他的许多读者几乎认不出来是他的话,那么就更好了。德勒兹对休谟、尼采和康德的解读让他展现出一位先验化的休谟、柏格森式的尼采和自我解构的康德——他说这种解读能够向我们展现一位在哲学上长有胡须的黑格尔或一

① 参见 Bignall and Patton (2010)中的文章。雷达·本斯马米亚(Reda Bensmaia)特别问到为什么德勒兹影响了如此众多的后殖民作者,尽管他并未怎么探讨过后殖民文学和理论。

位不蓄胡须的马克思(DR 4, xxi),如果我也进行这样的解读,那么我就很难会受到批评了。然而,我有兴趣将这位自称的马克思主义者和诸如罗尔斯和罗蒂这样的平等自由主义者放在一起进行解读,并不仅仅是要呈现一位归化了的德勒兹,他打着领带,西装革履,手指甲精心修剪过。相反,我认为这些思想遭遇是这样一种方式,它展现了德勒兹的哲学可以为在更广泛的意义上理解的当代政治哲学提供一些养分。它们让我们看到他的哲学中有生命,或者说有一种生命,这是在下面这一意义上理解的:他认为在任何一个不朽的个人背后,都隐藏着一种潜在的、生发的力量。抽象的、非有机的生命位于德勒兹哲学的核心之处,它意味着可能有一系列方法来探究他实际所写的那些领域和问题之外的领域和问题。照这样的话,比如,我们可以认为在他关于事件的政治概念中有这样一些资源,我们可以用以理解历史,或者可以认为德勒兹的概念所内含的规范性能够为对当代自由资本主义社会的规范进行的政治哲学反思提供一些资源。我在所有这些文章中的目的是要探究德勒兹的哲学可能会对其他领域——比如史学、后殖民理论或规范性政治哲学——产生的一些改变性影响。就此而言,我认同亚历山大·列

斐伏尔的做法,他想德勒兹展现出一种不同的风格,对德勒兹进行一种不同的运用,这可能会承认德勒兹为思考"一系列更广泛的社会、政治和法律思想和实践"提供了"尚未充分开发的资源"。列斐伏尔运用德勒兹的概念来加深我们对法律裁断的理解,这有力地证明了"更审慎、更世俗地运用德勒兹可能会更有意义"(Lefebvre 2008, xiv)。

I 哲学、概念和语言

德勒兹致力于思想中的运动,这是他做哲学的方式具有的最令人瞩目但也是最令人迷惑的特征之一。显然,他这样不仅仅是为了表明这一事实,即哲学思想是随着千变万化的形势而逐渐发展的,或者哲学思想是为了应对外部和内部问题而发展的。在《差异与重复》(1968a,1994)中,他已经表明他喜欢像克尔凯郭尔和尼采那样的哲学家,他们试图"让形而上学动起来"(DR 16,8)。在《千高原》中,他和瓜塔里试图具体表述下面这一观点:就哲学概念自身而言也好,就其与其他概念的关系而言也好,它们可以是多变的。这部"块茎-著作"体现了德勒兹试图创造出多变的哲学

概念的不懈努力。这部著作不是章节的组合，而是高原的组合，并且没有总体的论证或叙述结构将这些高原以任何特定的顺序联系起来。随着各组成部分从一个高原到一个高原被不断修改，这些被创造出来的概念也在不断变化。该书不是以结论作结，而是以建构概念的一系列定义和规则作结。显然，在该书的进程中展开的概念“体系”能够沿着很多方向继续展开。《什么是哲学?》清楚地表明这些是哲学概念，并且它们的建构与我们所熟悉的科学概念或日常生活概念的建构不同。

第一章“多变的概念、比喻和指涉问题”，就《千高原》中的一些实例研究，考察了这些“多变的概念”的性质。本章表明为什么当德勒兹说哲学是创造概念时，必须要相信他的话。他将哲学概念理解为某种概念多样性，这产生了一些后果，本章探讨了其中一些后果。应该怎样阅读这部实验性著作？这些概念指的是什么？在本书的进展中展现的大量表面上的经验材料有什么重要性？尤其是，本章问道为什么德勒兹和瓜塔里如此强烈地反对有人认为他们创造的是比喻这一看法，并坚持他们是在字面意义上使用语言的。原来德勒兹反对比喻这一概念的理由，与德里达认为应该

将一般意义上的概念理解为来自最初的比喻性领域的理由,有部分是相同的。在《白色神话》一文中,德里达认为比喻这一概念是不折不扣的"比喻性的",认为一个更具包容性的比喻性概念提供了一个更好的方法来理解语言和非语言现实之间的关系(Derrida 1982,207－272)。德勒兹摒弃比喻这一概念,摒弃哲学中赋予比喻的重要性,但他自己对哲学概念多变性的理解在几个层面上与以下两方面有共鸣:德里达关于普遍化的比喻性的解释,和他关于概念在本质上具有可重复性的观点。

第二章"德勒兹、德里达和哲学的政治功能"比较了他们各自对哲学如何发挥政治功能的理解。我不想否认他们的风格和哲学词汇之间存在的真正差别,正是这些差别将他们区分开来,而是指出德勒兹和德里达关于哲学的政治功能所采用的概念策略之间的某些相似之处。其中主要的相似之处是二人都致力于一个开放的未来,以及二人运用某些概念的有条件形式和无条件形式之间的区分方式。

德勒兹和德里达对哲学重要性的理解都是实用主义的,即他们将哲学看作对世界进行的一种干预。如德勒兹追随尼采所问的,如果某一哲学不伤害任何人,那它有什么用呢(DR 177,135－

136)？德勒兹后期著作的实用主义达到了这样的程度，即约翰·普洛特维所说的“工具箱”性质，也就是说，它渴望“对某些思想家、某些活动或某些问题有用”(Protevi 2007,8)。

第三章“再描述性哲学：德勒兹与罗蒂”对德勒兹的实用主义和理查德·罗蒂的实用主义进行了明确的比较，这不仅有助于突出在某些方面德勒兹哲学研究的某些论题，而且其哲学研究方式具有的某些特征也可以被看作是实用主义的。就像与德里达进行的比较一样，这要求进行某种概念转化——这种转化能在截然不同的哲学词汇之间建立关联。再次说明，提出德勒兹和罗蒂在许多问题上观点吻合，并不是要否认他们二人之间仍然存在着重要的差别。罗蒂和德里达一样怀疑哲学创造概念这一论点，但他还批判存在着像纯粹事件这样的观念这一观点，更不消说这些纯粹事件可以用哲学概念来表达这一观点了。我在第二部分继续探讨这种思考哲学的方式是否有用这一问题。

Ⅱ 历史与文学中的殖民与去殖民

在发表于1988年的与雷蒙德·贝卢尔和弗朗索瓦·埃瓦尔德的谈话中,德勒兹提出他的著作总是关注事件的本质:"在我的所有著作中,我试图发现事件的本质:它是一个哲学概念,唯一一个可以取代动词'是'及其属性的概念。"(P 194, 141)虽然在有些著作中,这一对事件本质的关注比在其他著作中更明显,但从《意义的逻辑》(1969, 1990a)直到《什么是哲学?》一书,这都是个突出的主题。这让他对以前那些关于事件的形而上学理论进行了一系列探讨,尤其是斯多葛派的理论,还有莱布尼茨、怀特海和柏格森的理论。但是,我们不应该贸然断定德勒兹创造了一套浑然一体的关于事件的形而上学理论或概念。在与贝卢尔和埃瓦尔德的访谈中,他比较谦虚地称他不断地尝试发现事件的本质。他并没有说他成功了或者说他形成了一套关于事件本质的最终理论。

但是,关于事件本质的一些论题确实在他后期的著作中处处可见。其中主要的是他在纯粹事件和它们在身体和事态中的具现之间、在潜在的

生成领域和现实的具现的历史事件领域之间、在哲学和历史之间进行的相关区分。第四章“历史、生成与事件”考察了这一概念网，这部分是通过追溯德勒兹为发现事件的本质而进行的某些尝试，这些尝试借鉴了来自斯多葛派、尼采、夏尔·佩吉和福柯哲学的素材。本章致力于德勒兹与历史学家或谱系学家研究事件的哲学方法之间的差别。本章试图阐明声称哲学概念提供关于纯粹事件的知识意味着什么，阐明为什么历史与生成之间的区分对德勒兹而言如此重要。

通过询问这种思维方式对已知的历史事件类型是否有用，第五章“殖民事件”进一步探究了这些问题。与在德勒兹和瓜塔里新创造的概念（生成、解域化、捕获等等）中所表达的纯粹事件不同，殖民提供了一个人们相对熟悉的事件和一组相对具体的问题，可以用这些问题来探讨德勒兹的一些关于事件的更令人困惑的论点。纯粹事件是怎样和普通事件发生联系的，这怎样可以是一种思考历史事件的有用方法？这一实例研究的重点是殖民这一法律事件，因为在新世界的某些地区，尤其是澳大利亚和加拿大，殖民是根据英国法律进行的。这样做的目的是表明德勒兹的纯粹事件概念怎样让我们理解由殖民形成的国家的历史，以

及这一概念怎样有助于重新思考当前殖民者和被殖民者之间的关系。我认为,德勒兹的关于殖民的纯粹事件概念能为正在进行的去殖民化事业提供一些资源。

第六章"库切《耻》中的生成－动物与纯粹生命"对J. M. 库切的小说《耻》进行了一种德勒兹式解读。在《耻》中,南非内部的去殖民化为小说人物的生活提供了背景。虽然德勒兹关于殖民写的并不多,但是关于文学或"写作"他写了很多。在他看来,真正的文学是由下面这些人创造出来的:对这些人而言,写作就像哲学一样,超越了已经经历的或者甚至是可经历的体验以和纯粹的生命或者生成密切联系起来(CC II, I)。本章认为库切的小说是德勒兹意义上的真正文学。本章追溯了库切从内部探究去殖民化这一事件的方法,可以说是通过显现于中心人物生活中的生成动物来进行的。本章考查了德勒兹和瓜塔里的生成－动物这一概念具有的个人和政治维度,表明《耻》是怎样将这一生成小民族的形式展现为在殖民之后个人和社会进行改变的一种途径。最后,本章表明并探究了德勒兹的内在性生命这一概念与库切所理解的"存在的唯一生命"(Coetzee 1999,74)之间的相似之处,前者是以单数形式表达的,后者是

个人和动物都具有的。

Ⅲ　规范性政治哲学

德勒兹的思想致力于运动，这在哪里都没有比在他关于政治哲学的探讨中更明显，在这里，新取向和新概念继续出现，直到他最后的那些文章。比如，在他生命即将终结时的访谈中，他开始强调法理学和法律的重要性，开始让人们注意羞耻的哲学功能和一种对无法忍受的状态的感觉。他辩护说，生成—革命的和生成—民主的是反抗现在的主要方法，并且粗略描绘出一种控制社会的概念，其中控制与规训或捕获相对。[①] 最近，有些人试图发展出一种德勒兹式的法律哲学，在这一背景下，他们运用了德勒兹关于控制社会的大量文

① 关于法理学，参见 P 209－210，230，153；169－170，以及他在 *L'Abécédaire*，*G comme Gauche* 中所说的话。关于羞耻的哲学功能，参见 QP 103，108 和 P 231，127。关于生成－革命的，参见 P 231，171 和 D 176，147。关于生成－民主的，参见 QP 108，113。关于控制社会，参见“Postscripton Societies of Control”，P 240－247，177－182。

献资料及其关于法理学和法律的评论。[①] 但是,关于下面这一点却鲜有论述,即德勒兹后期政治哲学中的一些新概念如何表明他对规范性政治问题的探讨,而在他早期和瓜塔里的合著中,大致上没有这样的探讨。最后三章的重心就是德勒兹政治哲学中的这一发展。

第七章"哲学、政治和政治规范性"立足于对第一章中阐明的德勒兹的哲学观进行的描述,分析他和瓜塔里共同阐发的概念所具有的规范性维度。与有些学者倾向于将哲学概念看作一种经验性的社会分析不同,我注意的是如何将它们理解为伦理概念或实践理性概念为好。我粗略地说明了《千高原》中的主要概念所隐含的那种规范性,并考查了这些概念所造成的一些似是而非的指令:怎样形成无器官身体,怎样沿着逃逸线前进并且同时避免它们带来的危险,等等。本章的中心主张是,就那些明确的政治规范——人们认为它

① 关于控制社会,参见 Hardt 1998a、b; Hardt and Negri 2000, 325 – 350; Surin 2006 和 2007。关于法律,参见 Lefebvre 2005, 2006, 2008; 还有 *International Journal for the semiotics of law*, 20 (1), March 2007, 1 – 106 中的文章,和 Braidotti, Colebrook, and Hanafin (2009)。还可参见 Sutter(2009)。

们支配着自由民主社会——而言，内含于这些德勒兹概念的规范性仍是形式上的。就这些规范而言，解域化和再辖域化公理就像一门未经翻译的形式语言的规则一样。相比之下，德勒兹在20世纪80年代和20世纪90年代早期关于法律、人权和民主的讨论，为表明可以如何将这些规则与民主规范联系起来提供了契机和依据。我通过指出在他早期与瓜塔里的合著中用来发展出一个更为有力的“生成－民主的”概念的资源，通过说明之所以需要这样一个概念是因为他的后期哲学在某种意义上既具有政治性，又具有批判性——这一意义所造成的后果被忽视了——继续进行这一探讨。生成－民主的这一概念体现了德勒兹后期政治哲学中内在的乌托邦思想。让人们注意到生成－民主的和《什么是哲学?》中粗略勾画出的哲学观所体现的乌托邦思想之间的联系，为在第九章中比较德勒兹和罗尔斯奠定了基础。

第八章“德勒兹与民主”探讨的是下面这一普遍观点，即认为德勒兹的政治思想与自由民主政治背道而驰，这或者是因为它并未像自由主义民主政治理论家们那样使用相同的概念、探讨相同的问题，或者如菲利普·芒格和其他人所说的，因为它明确反对大民族关注的民主公共理性问题

(Mengue 2003; Thorburn 2003)。根据罗蒂反对福柯和德里达的理由，我们可以说德勒兹与其他这些“后现代”思想家一样，至多为作为个人的反讽主义者提供了新资源，但并未对公共政治领域提供任何东西(Rorty 1989)。相比之下，我认为批评者们和持赞同态度的评论者们都将德勒兹和瓜塔里反对当前的自由民主状态与反对民主本身混为一谈。他们根本不是要提出什么来代替民主政治，其微观政治概念反而丰富了我们对民主政治过程的理解。他们关于意见是哲学之敌的思想进一步阐明了他们所理解的哲学在何种意义上具有政治性。

第七章“哲学、政治和政治规范性”认为德勒兹后期的政治哲学中出现了规范性转型，由此，第九章“乌托邦政治哲学：德勒兹与罗尔斯”通过比较德勒兹的乌托邦哲学观与罗尔斯的政治自由主义的“现实乌托邦学说”，试图进一步缩短将德勒兹与规范性哲学拉开的距离。从他们隐晦地或明确地致力于规范性以及二人如何理解哲学和意见的关系这一角度来考虑，德勒兹后期的政治哲学和罗尔斯的自由主义之间的距离并不像我们所想的那么遥远。就德勒兹的政治哲学而言，进行这一比较一箭几雕。它有助于认清隐含在德勒兹和

瓜塔里对现有的自由民主国家进行的批判之中的规范性原则，有助于表明为什么进一步展开这种批判需要注意规范性问题，因此进一步缩短了将德勒兹与自由主义规范性政治哲学分开的距离。同时，它让我们看到德勒兹对于哲学概念的理解可能提供了一个有用的方法来理解罗尔斯关于正义公平社会的观念。本章的最后部分会重提第一章中谈论多变概念的一些内容，认为将哲学概念理解为开放的系统表明我们如何可能发展出这样一种详细的社会观——它将社会看作一个公平的合作体系，但同时能够接纳未来的正义或民主政治形式。

怎样阅读德勒兹

我在这里收集起来的文章从不同的角度纵横交错地涉及各种不同的问题领域——哲学、概念、语言、历史、殖民、政治规范性、乌托邦思想等等——中的每个领域。这些文章总是从一个不同的方向、带着不同的目的回归那些相同的问题。最重要的是，这些文章并不试图将德勒兹的思想看作一个整体，或者弄清楚是什么推动他的思想

从一个主题进行到下一个主题,就像他试图发现福柯思想所固有的逻辑那样(Deleuze 1986a, 1988a)。这不只是谦虚的问题,而且还是信仰的问题。我同意弗朗索瓦·祖哈比切维利的观点:没有人真的知道或敢说"德勒兹的哲学"是什么(Zourabichvili 2004b,12)。这不只是说我们没有真正地将他作为那些有待研究的概念的创造者来阅读。[①] 有人认为存在着确定的德勒兹哲学这样的东西,我对这一观点持怀疑态度。有些人宣称德勒兹的著作是围绕着一个基本观点展开的,就像彼得·霍尔沃德最近提出的德勒兹所有著作都涉及下面这一主题的变奏,即"如果存在是创造性,那么只有通过有倾向性地排除所有现实的或生物的中介才能完全成为创造性"(Hallward 2006,2),我对这些说法同样表示怀疑。

这不仅是因为德勒兹有时是位令人难以捉摸的思想家,而且更重要的是,他是一位实验思想家,他致力于理解思想的运动。他曾说他认为哲学是个体系,只是为了补充说,对他而言,"该体系

① 祖哈比切维利的《德勒兹词汇》在开篇提出"我们尚未理解德勒兹的思想",这在某种程度上是因为我们不够注意其概念的准确性(Zourabichvili 2003, 3)。

必须不仅永远是异质性的，而且必须还是个异质体(heterogenesis)，就我所知，这还无人尝试过”(DRF 339,365)。将德勒兹的著作看作一个整体，看作一个异质体系，而不只是像《千高原》这样的独特实验，这是挺诱人的。但是，这将会让它看起来比实际上更具连续性和连贯性。他的哲学著作并不构成一个连续的文本。他的政治实践更多的是有问题意识的或者说受问题驱动的，而把他的著作看作连续的文本并不能展现这一点。他从一个问题思考到下一个问题，或者从一系列问题思考到下一系列问题时，其思想总是变化的、不连续的。在他早年的独著和后来与瓜塔里和帕内的合著之间，这种不连续性尤为明显。但是，即便他早期的著作也是合作思维的训练。这些著作是一系列这样的尝试，它们试图与下面这些哲学家一起并通过他们进行思考：休谟(1953)、尼采(1962)、康德(1963)、柏格森(1966)和斯宾诺莎(1968b)。在他关于福柯(1986a)和莱布尼茨(1988b)的著作中，他又回到这种思维方式。如果，如我在第一章中所说的那样，我们认真对待德勒兹致力于思想中的运动这一做法，那么我们应该怎样阅读他不断做出的通过他人思考和与他人一起思考的努力呢？

毫无疑问,他从其他哲学家那里受益良多,但他经常都有特定的目的,并总是与特定的课题有关。在他与克莱尔·帕内做的 ABC 加长版访谈中,他否认自己是下面这种意义上的知识分子或"文雅的"思想家,即储备有丰富的知识的思想家(Deleuze 1996)。他坚持说:

> 我没有储备。我没有准备,没有临时性的知识。我所学的任何知识都是为了特定的任务而学,一旦任务完成,我就立刻忘了,所以如果十年之后……我要研究……同一个问题,我就要从零开始。(ABC *C comme culture*)①

他的话明显指的是笛卡尔在他的《方法论》中提出的建议,即哲学家要开始研究一个课题时,应该首先进行储备,就像一位海员出发远航前要储备水和粮食那样。

---

① 《德勒兹和克莱尔·帕内的 ABC》(*L'Abécédaire de Gilles Deleuze avec Claire Parnet*)以著作形式发表,但还可以看蒙特帕纳斯音像制品公司(Vidéo Editions Montparnasse)出版的录像带(1996)和 DVD(2004)。感谢查尔斯·J. 斯蒂维尔帮忙将整个访谈中的引语转写成文字并翻译出来。

除了否认——这无疑有些夸张——他积累了任何知识储备，这句话意味着他并不试图精心构造出一套思想体系或“一种哲学”。即使他回归同样的思想家、同样的问题或同样的概念，这也只是为了重新开始，因此我们每次面对的都是一位不同的思想家，一个不同的问题或一个不同的概念。在德勒兹的著作中，不难找到表明这一做法的例子。

考虑一下《尼采与哲学》(1962)中呈现的尼采和他1972年在瑟里西拉萨尔(Cerisy-la-salle)举行的“今天的尼采”研讨会上提交的论文《游牧思想》(ID 351－364，252－261)和《千高原》(1980，1987)中呈现的尼采之间的差别吧。第一位尼采是一位严谨的、系统的思想家，他围绕着权力意志这一复杂概念建构了一套关于自然的哲学。对这位尼采而言，哲学是一种阐释的艺术，在这里它意味着发现决定特定客体或事件的本质的诸力。力这一概念表明这一关于自然的哲学具有多元性，因为力就其本质而言是多元的：“认为力是单一的，这非常荒谬。”(NP 7，6)从根本上说，任何力都与其他的力有联系，该力在质和量上与其他力有所不同。权力意志就被界定为在彼此相关的两种力或多种力之间、在质和量上产生差别的那一

差别要素或谱系要素(NP 59,52－53)。在此基础上,德勒兹重构了尼采哲学的其他内容,将他描述为一位批判哲学家,他改变了康德批判的性质,他仍坚定地反对辩证法,但同时又解释了人性随着时间而改变的方法。他这样描述尼采的永恒回归概念,认为它表达的是位于该形而上学体系核心的差别原则:永恒回归的并不是存在的自我同一而是存在的多样性(NP 55,48)。在这一程度上,重构系统的尼采哲学就已经涉及异质体这一观念,它类似于上面所提到的那种异质体。

相比之下,第二位尼采几乎算不上属于哲学界。他反而是一种新的话语形式、一种反哲学的创造者,这种反哲学由它与外部、与强度和笑的根本关系界定(ID 355－362, 255－260)。这两位尼采之间的差别与布朗肖在单一的、一致的、连续的言语和"零乱的"言语之间进行的划分相对应,这两种言语在尼采那里都听得到(Blanchot 1992, 151－170)。第二位尼采并未提出一种关于自然的哲学,而是一位格言思想家,他的文本不再表达内在性(心灵、意识、本质或概念),而是与外部力量直接产生联系。因此,德勒兹在《游牧思想》中说,阅读尼采并不是进行阐释,而是连接文本外部的力量。与特定外部力量的联

系决定了特定地点和时间中的格言的意义。对一力的解释将会是对另一力的曲解。这就是作为战争机器的思想本质上的含混性或多元性，关于战争机器的思想与德勒兹长期以来对替代再现式思想形象(image of thought)的思想形式感兴趣有关。对于这一计划，尼采始终是个基本的参照点。在《千高原》中，这一将思想打造为与外部力量处于直接关系之中的战争机器的计划被描述为"一项奇怪的事业，可以在尼采那里研究其确切的步骤"(MP 467，377)。在德勒兹再三尝试描绘这样一种思想的过程中，从有系统的尼采发展到支离破碎的尼采的历程经过了1968年的社会、政治和文化暴动。值得注意的是要调和以下两方面是多么困难：一方面是他1972年关于格言尼采和革命尼采的评论，另一方面是霍尔沃德将他的哲学视为一种从根本上说是超世俗(extraworldly)的哲学，它主要关注的是逃逸线，这些逃逸线引领人们超越日常的物质和社会世界。

德勒兹连续对尼采进行研究，每次都向我们展现了一位不同的思想家。举一个德勒兹回归同一问题的例子，但两次的重点不同，所处的概念网不同。想想事件本质以及它们与语言的关系这一问题。在《意义的逻辑》中，德勒兹依据的是斯多

葛派对身体和事态的物质领域与非物质的实体——包括时间、地点、意义或者表述的“被表达物”——构成的非物质领域之间的区分。效仿斯多葛派,他发现把表述的意义看作其中表达的事件:“斯多葛派发现了意义还有事件:意义,命题的被表达物,是一种非物质的、复杂的、不能简化的实体,它在事物的表面,是内在于命题或命题所固有的纯粹事件。”(LS 30,19)这一斯多葛派形而上学意味着事件一方面与身体和事态,另一方面其与语言具有本质联系。在《千高原》中,事件及其语言表达形式之间的这一密切关系重新出现在“语言学的公设”这一高原之中,其形式是特定社会特定时期普遍存在的“非实体的转变”与表述的集体组装——它决定人们可以说什么——之间的关系。非实体的转变是事件,比如在刑事审判结束时可能将被告变为罪犯。反过来,将事件或非实体的转变归于身体会造成相关身体属性的改变,因为情况变了,或者它们与其他身体的关系发生了改变。这样的事件和表述的集体组装之间的关系是德勒兹和瓜塔里下面这一论点的基础,即语言的使用是实现这些在特定社会、特定时期普遍存在的“非实体的转变”的关键要素。更一般地说,这也是他们下面这一观点的基础,即他们提出

对语言进行的政治分析应该集中于这一实用的、“口令”的功能。

从《意义的逻辑》到“语言学的公设”，这一发展表明德勒兹思想的逐渐变化并不意味着没有不变的问题。相反，如他在与上面所引的与贝卢尔和埃瓦尔德的对话中所说的，他始终关注的都是事件的本质。他那多次出现的关于事件本质的论点确实需要回归那些相同的概念，回归对纯粹事件和它们在身体与事态中的具现、潜在的生成领域与具现事件的现实领域、哲学与历史之间那些相同的区分。然而，正如此例还表明的，改变与这些概念相关的问题，或者改变这些概念出现于其中的其他概念形成的错综网络，对这些概念本身会产生影响。德勒兹在谈论《差异与重复》和《意义的逻辑》之间的不同时，表明了这一点：

> 对我而言，新就新在了解表面这一行为。概念仍然不变：“多元体”“奇点”“强度”“事件”“无限”“问题”“悖论”“命题”——而是根据这一方面进行了重新组合。概念变了，方法也变了，一种专门用于表面的序列法；语言变了……(DRF　59－60，65)

许多其他概念再现于不同的语境中，再现于与其他概念不同的关系中，再现于不同的问题中，可以说这些概念同上面所说的一样：比如他对弗洛伊德和拉康的不同应用；他对斯宾诺莎的内在因果性，对实体、属性和样式之间的关系所做的不同说明；或者他关于尼采的“不合时宜的”及其与历史的关系的不同理解。① 在第四章第 173 页注释①中，我简短地评论了他在《意义的逻辑》中对菲茨杰拉德的《崩溃》所作的分析和在《千高原》中对同篇小说所作的分析之间的不同。有些人说德勒兹与其早期的思想不再一致，他对这些说法的回应有时是毫无歉意的。比如，在 1972 年瑟里西拉萨尔研讨会上他宣读完论文之后的讨论中，有人问他，他关于讽刺和幽默的评论是否表明他不再对二者进行他在《意义的逻辑》中所作的那种区分。他回答说：“我已经变了。我不再关心表面一

① 关于拉康，参见 Slavoj Žižek, *Organs without Bodies* (Žižek 2004)；Dan Smith, “The Inverse Side of the Structure: Žižek on Deleuze on Lacan” (Smith 2004)；和 Gregg Lambert 2006, 67 – 101。关于斯宾诺莎，参见 Thomas Nail, “Expression, Immanence, and Constructivism: ‘Spinozism’ and Gilles Deleuze” (Nail 2008)。关于尼采，参见 Craig Lundy, “Deleuze's Untimely: Uses and Abuses in the Appropriation of Nitzsche” (Lundy 2009)。

深度这一对立。现在让我感兴趣的是一个完全的身体，一个无器官身体，与移动的诸流之间的关系。”(ID 364,261)

如果说德勒兹的思想真的如我所说的那样是有问题意识的或者受问题驱动的，那么这必定会对我们如何对待他的著作产生影响。至少，我们必须要对他的思想从一文到下一文出现的变化更加敏感。就这样，雷达·本斯马米亚与被他描述为“广义的德勒兹主义的推动者”的那些人不同，他问道，“简单地假设我们在《千高原》中打交道的德勒兹和写《意义的逻辑》的德勒兹是相同的”，这是不是“对德勒兹思想的曲解?”(Bensmaia 2010, 2011)。本斯马米亚强调表明德勒兹思想发展的那些变化，甚至提出我们要把“德勒兹”视作一位具有多重面貌、多个名字的哲学家。他概括了将德勒兹－哲学家看作中介、“黑暗的先驱”或区分者的观点，他总是在两个系列之间运动，与自我总是错位的：“从这种意义上说，始终有必要认识到有一位潜在的和/或无差别的德勒兹(的名字)，尽管他已经现实化为各种形态，但他仍有待发现，并且每当从他著作的某个概念那里选取的某种感受或感知引起其读者们的兴趣时，他们都会把他再造为‘他自己’，但却总是‘不同的’。”

(Bensmaia 2010,133)

这种历史敏感性不需要否认德勒兹的某些著作中存在着"局部"的连续性。比如,文森特·德孔布写道,德勒兹"首先是后康德的。他的思想延续了康德的先验辩证法,在其中灵魂、世界和上帝都受到了批判"(Descombs 1980, 152)。如果我们将其范围限定在他所提到的那些著作内,也就是《尼采与哲学》《差异与重复》,还有偶尔提到的《意义的逻辑》《柏格森主义》和《康德的批判哲学》,那么,这么说未尝不对。所有这些著作都发表于1962~1968年之间。相比之下,如果将他早期著作中那些非世俗的方面或《尼采与哲学》中赞成贵族统治(aristocratic)的内容和《千高原》中的小民族生成置于同样的文本层面,以推出一种可以算是"德勒兹政治"的一成不变的观点(Mengue 2003,Hallward 2006,Boundas 2007),那就不太合理了。他做哲学的方式使得自己不能被总结为几句表述,即宣称他是一位内在性哲学家、创造性哲学家、超越世俗的哲学家,或者将他说成一位本质上赞成贵族统治的和反民主的思想家。他致力于思想的运动,这对所有宣称发现了其哲学实质的说法都打上了问号。

本书中的这些文章并不认为发现了德勒兹哲

学的实质。它们并不假装发现了德勒兹的哲学面貌具有的确定名字，而只是给这个名单多添上几个名字。这些文章试图秉着德勒兹自己研究哲学的实验方法的精神，通过单独考虑并扩充他后期哲学中的某些内容，将它们与其他思想家、其他活动和其他问题联系起来，来阅读德勒兹。

第一部分

哲学、概念和语言

第一章

多变的概念、比喻和指涉问题

德勒兹和瓜塔里独特的后结构主义理论依赖于这样一种形而上学，它是关于过程而非产品的、关于生成而非存在的、关于逃逸线或解域化而非捕获主要的诸流的形而上学。这一形而上学影响了他们对思想及其客体的理解。他们进行的是一种块茎式的或游牧式的思想实践，在其中，概念不是有秩序地建立在稳固的基础之上，而是，可以说是在奔忙之中，在一系列永无止境的与多种多样的经验内容的遭遇过程中建构起来的。评论家们并未很好地理解这一哲学实践，他们认为德勒兹和瓜塔里在使用比喻而不是在建构概念。因此，他们经常被人们这样理解，即通过与植物块茎进行类比提出多样性的概念，或通过与真正游牧者进行类比提出运动或解域化的比喻，等等。反过来，这种解读让他们容易遭受以下批评，这些批评针对的是人们归于他们的指涉说法具有的可靠性

和伦理学。比如，克里斯托弗·L. 米勒认为他们在讨论游牧主义时依赖人类学资源，这就是说他们“指涉人类学”，而这种指涉既不准确，又与殖民话语合谋(Miller 1998, 181 and 196)。虽然他认识到德勒兹和瓜塔里的哲学事业并非直接再现式的，但他认为它必定或是依赖于直接的再现，或是依赖于比喻(间接的再现)。

相较而言，卡伦·卡普兰之所以批评他们，并不是因为他们所谓的指涉说法，而是因为他们参与了现代主义欧洲对被殖民者的想象建构。她认为德勒兹和瓜塔里和其他后结构主义批评家所使用的“解释的比喻”“强化了并依赖于殖民话语的现代主义表述”(Kaplan 1996, 85－86)。尤其是，她认为他们青睐生成小民族的和解域化这些“游牧”过程及其相关过程，这等于是“一种比喻性的空间绘制”——它再现了现代关于距离和偏移的欧洲中心论评价(Kaplan 1996, 88)：

> 德勒兹和瓜塔里挪用了许多比喻以在他们的理论中创造出偏移位置。比如，像根一样的“块茎”这一植物学比喻，展现的是解域的主体性：在物质中挖掘，分裂为同时存在的许多嫩枝，悄悄地活动，强有力地进行扩散。

> 因为块茎摒弃了西方经典的家族树状图和谱系的人文主义比喻，所以让起源和结束的常规变得不稳定了……那么，作为一个政治比喻，块茎构成的是与空间和主体性的无秩序关系，反抗并削弱民族国家机器。(Kaplan 1996, 87, 着重点为我所加)①

这样一种解读悍然不顾德勒兹和瓜塔里再三否认他们对词语的新用法包括运用比喻。在《反俄狄浦斯》中他们开始谈论机器社会组织时，在坚称社会机器“是真正的机器，不考虑任何比喻”(AO 165－16, 155)之前，他们提出刘易斯·芒福德提到过弗兰茨·勒洛关于机器的“经典定义”。后来，他们强调可以将社会看作“严格意义上的、不带任何比喻的”机器(AO 299, 272)。在《千高原》中，在描述对未分层的、解域化的容贯平面进行的身体的、有机的、符号学的层叠化时，他们强调这一形而上学并不依赖于对词语的比喻使用：“这里没有‘像’这个词，我们不是说‘像个电

① 还可参见凯瑟琳·海尔斯：“德勒兹和瓜塔里运用对他们的论点来说不可或缺的比喻，把它们当作就好像确实是真的一样。”(Hayles 2001, 156)

子','像相互作用',等等。容贯平面是废除所有比喻。"(MP 89, 69)在这个容贯平面上,各种截然不同的事物和符号自由地流动和碰撞。后来,他们强调,当他们称资本是一种"公理系统"时,他们是在字面意义上而非比喻意义上使用这个词(MP 568, 455)。

同样,在与克莱尔·帕内的对话中,德勒兹明确地拒绝了比喻:"没有恰当的词语(mots propres),也没有比喻(所有比喻都是受到污染的词语或者让词语受到污染)。只有用来确切地指明某物的不确切词语。"(D 9, 3)他这样说利用的是 *propre* 这个词的双关性,它既指"恰当的",又指"干净的"。后来在《对话》中,他谈及颜貌这一概念时说他和瓜塔里在延伸与综合白墙、黑洞以及对人类身体进行超编码的特定社会机器这些概念的基础上,提出了颜貌这一概念:

> 这是个包括至少三方面的多样性,天文学的、美学的、政治的。在其中每个情况中,我们都不是使用的比喻:我们不是说它像天文学中的黑洞,它"像"绘画中的白帆布。我们使用的是被解域了的术语,也就是被带离其领域以便将另一个概念再辖域化的术语:

作为一种社会功能的“面貌”或“颜貌”。(D 25, 18)

最后，关于他们将语言理解为处于内在变化中的表达和内容之流的综合，他和/或帕内写道，当一个词“呈现为一种不同的意思，或者甚至是进入一种不同的句法之中时，我们可以确定它遭遇了另一股流或者它被引入到一种不同的符号体制中……这从来不是比喻问题；没有比喻，有的只是结合”(D 140, 117)。

他们执意拒绝比喻对这样一种看起来奇特的词汇而言具有的重要地位，我们如何理解这一点？而且，德勒兹和瓜塔里坚称他们是按字面意义而非比喻意义来写作，假如我们将此话当真，那么就其哲学概念的指涉情况而言，这意味着什么？有些批判性解读并不认真对待他们拒绝比喻这一做法，对这些解读而言，这意味着什么？我在本章中的目的，首先是研究在这一对比喻的抵制中什么是成问题的，其次是问这与他们将哲学理解为创造“多变的”概念有何关系。最后，我将提出那些只看到经验社会科学或比喻而没有看到其他内容的批评家忽视了德勒兹和瓜塔里的新哲学实践具有的一个重要方面。在这个程度上，他们的批评

没有达到预期目的。

反再现说和多变的概念

德勒兹拒绝比喻,原因是其哲学自始至终所致力于的最根本的东西:他对再现式思想形象的拒绝,他的实用主义,和他对哲学概念之多变性的一贯兴趣。在《差异与重复》中,他描述并批判了他称之为"教条式的"思想形象的东西。这是哲学史中占主导地位的思想观,以认识行为为原型,因此假定与世界具有一种从根本上说是被动的关系。哲学传统认为世界已经被命名,认为思想的任务是发现事物的名称,与此相反,德勒兹提倡一种探讨问题的思想形象。他摒弃了人类思想与真理具有一种天然亲和性的观点,而代之以真理是我们所言之意义的功能这一观点。他用下面这一形象,即以努力应对一门新技术、难摆弄的材料和不熟悉的工具的学徒的本能反应为原型的形象,代替了教条式的形象(DR 213－215,164－165)。学徒是这样的人,他学习如何确定特定的问题,如何用能够解决问题的方法来处理它们。在《什么是哲学?》的开篇,作为匠人的哲学家这一形象的

一个变体重新出现。《什么是哲学?》将哲学定义为概念的创造。哲学家是概念的朋友,这是在木匠或细木工是木头的朋友这个意义上说的(QP 9,3)。学徒或匠人并非只是哲学家的比喻表述,而是概念人物——德勒兹实用主义哲学观的真正主体——的不同形式。

《千高原》概括了一种明确的实用主义思想观和语言观,将思想和语言理解为对世界的干预而非再现。德勒兹和瓜塔里拒绝将书本看作世界形象的再现这一观念,代之以将书本看作与世界互动的观念。在他们看来,"书本保证了对世界的解域,但世界对书本进行再辖域化,而后者反过来在世界中将自身解域(如果它能够……)"(MP 18,11)。《千高原》第四章"1923 年 11 月 20 日:语言学的公设"中概括的口令或口号这一概念,是这一观点最好的例证(参见下面,第 48－55 页)。口号不是这样的东西,不是要评价其准确性或真理性,而是要评价其有效性。《什么是哲学?》提出哲学"不在于知,不是由真理驱动。相反,它是范畴,就像有趣的、非凡的或重要的,它们决定着成败"(QP 80,82),这样它提出了一种同样实用主义的观念。关键不是把哲学概念简化为纯粹的口号,而是应该根据其有效性而非真实性来评价哲

学描述,就像口号那样。提出哲学描述就像口号一样。当然,为了有效,哲学概念必须以某种方式"描绘"世界。但是,"描绘"与执行而非与再现有关,并且不能被理解为命名、模仿或描摹关于世界的预先存在的表达。将描绘与"模仿"或描摹区分开来的是"它完全趋向于与真实界(the real)接触的实验"(MP 20, 12)。

德勒兹的反再现式思想形象具有的第三个鲜明特征是他一贯对创造多变的哲学概念感兴趣。他不止一次地表达了他对那些哲学家——比如尼采、克尔凯郭尔和柏格森——的钦佩之情,这些哲学家们渴望让概念动起来。在《差异与重复》中,他就尼采和克尔凯郭尔都渴望"让形而上学动起来"解释二人都对戏剧感兴趣(DR 16, 8)。在《谈判》中的一次访谈中,他提出,就像电影的发明让影像动起来一样,柏格森向我们提供了第一个关于自我推动的思想的例子(P 166—167, 122)。他毫不掩饰自己厌恶阻碍运动的思想方式,比如诉诸永恒价值:"现在,是人权提供了我们的永恒价值。人们认为非常抽象的是宪政国家和其他观念。正是因为所有这一切,思想受到束缚,从运动

角度进行的任何分析都受到阻碍。”(P 166, 121－122)①

有时，德勒兹和瓜塔里的反再现哲学实践让他们诉诸概念和物质事态之间的另一种相合性，在这里，概念的开放性和多变性类似于事物自身中的运动。这出现在有些话中，比如《千高原》曾提出对思考不断运动的世界来说，多变的概念必须是“不精确”的：

> 为了确切地指示某物，不精确的(anexact)表达绝对是必需的。这绝不是因为它是一个必然的步骤，或者我们只有通过近似的方式才能前进：不精确绝不是一种近似，相反，它恰恰是正在形成的精确的过程。(MP 31, 20)②

---

① 这种说法并不意味着反对一般的权利，而只是反对这样一种理解这些权利的方式，即重提一系列已经确定的和固定不变的人权。在ABC(Deleuze 1996)与帕内的讨论中关于法理学的说明和与耐格里的讨论(“Control and Becoming” in Deleuze 1995, 169－176)中，德勒兹表明他更喜欢这样一种权利观，即权利根据特定情况的需要不断地发生改变(参见下面第八章第306～310页关于这些评论的讨论)。

② 中文译文出自吉尔·德勒兹和菲利克斯·瓜塔里：《资本主义与精神分裂(卷2)：千高原》，姜宇辉译，上海书店出版社2010年版，第27页。——译者注

德勒兹在《对话》中用同样的话说道,需要用不准确的词语来准确地称呼事物(D 9,3)。如这些话所示,他对多变概念的兴趣与他在本体论上致力于事件世界有关。在《什么是哲学?》中,他强调哲学概念并不再现事态,而是表达纯粹事件。事件不像事物或事态,它们是多变的而非静止的现象,总是在变化,总是在生成与曾经的它们不同的他者。德勒兹和瓜塔里像斯多葛派那样将事件理解为非物质实体,它们被认为属于事物和事态,但却表达于命题之中,或用动词不定式形式表达:走,遭遇,捕获,解域,等等。我在第四章和第五章中进一步探讨了纯粹事件这一概念。但是,现在让我们进一步考虑一下比喻这个概念。

德勒兹和德里达论概念和比喻

德里达在一个普遍的比喻性世界中重新界定概念与比喻之间的区别,德勒兹和瓜塔里拒绝比喻这一概念而代之以普遍的概念创造过程,他们这样做的理由在很大程度上是一致的,或者如德勒兹和瓜塔里所说,他们的理由之间存在着"临近

区域”。德里达在德勒兹去世后不久所写的悼词《我将独自一人流浪》中，对哲学创造概念这一说法提出异议(Derrida 2001d, 193)。[①] 他并没有详细阐述他的理由，但是不管怎样，他的担忧是否合情合理，这一点并不清楚。如果他担心的是对创造这个词的使用及其隐含表明的概念可能被从无中创造出来这一观点，那么，德勒兹将概念的创造描述为类似于任一物质生产过程[②]，这应该可以减轻他的担忧。他们将概念的创造者称作一位“朋友”，这是在匠人是自己所选择的材料的朋友这个意义上来理解的，这表明他们将概念的创造设想为一个生产过程，该过程包括改变或综合某些概念的或前概念的原材料。

---

① 这篇悼词最初于 1995 年 11 月 7 日发表在《解放报》上，标题为《我将独自一人流浪》。可以在 www. liberation. fr/culture/0101158943-il-me-fudra-errer-tout-seul 上找到这篇悼文。

② 他在《抵抗精神分析》中谈到弗洛伊德是否创造了一个新的分析概念时，提出了一个反问，这个反问建议我们这样来理解。这个反问是：“除了上帝，谁曾创造过，真正地‘创造过’一个概念？弗洛伊德如果想让人们懂得自己，那么除了继承传统之外，他别无选择。”(Derrida 1996, 33; 1998, 19)杰弗里·本宁顿说德里达的问题显然是针对德勒兹的(Bennington 2000, 100)。我感谢杰斯珀·罗曼在他的文章《德里达与概念创造的问题》中提供的这些参考资料(Lohmann 2002)。

当我们想到德里达自己的解构哲学实践包括创造一系列概念——一般的写作,延异,踪迹,增补,普遍的比喻性等等——时,他反对哲学创造概念这一观点就更令人惊讶了。他说这些是"非概念"或"非概念(aconceptual)的概念",以此表明它们不是人们普遍接受的意义上的概念,而是他为了以下目的先后进行的不同尝试,即"超越概念"进行思考,或者不从传统的分离和包含逻辑这一角度思考概念形成过程。他承认概念形成的一般逻辑,根据该逻辑,只有当归于该概念下的东西和不归于该概念下的东西之间存在区别时,概念才存在。但是,他指出因为没有两个特定的客体或事件完全相同,因此一个既定概念的两次例示之间总是存在着差别。此外,因为概念只是由其所适用的一系列可能是无限的特定实例完全决定,因此在某个特定时刻,它从未完全显现。由此可见,一种更加严密的概念形成逻辑要将以下两种变化考虑在内:一是从普遍到特殊的过程中出现的变化,二是从一个例子或场合到下一个例子或场合发生的变化。这一可变性,连同决定其意义的理想整体是不存在的这一事实,意味着特定概念在任何特定时刻的界限必须是开放的或不确定的。

“可重复性”是德里达赋予这一复杂关系的名称，这一复杂关系包括这一理想化的同一在事件特殊性中的“可变性”与同一从一个时刻到下一个时刻的重现或重复性。因此，可重复性是个自相矛盾的概念，它“让人们必须同时思考规则和事件、概念和特殊性”(Derrida 1988，119；1990，216)。它是个解构的“概念”，不仅表明所有概念的区别性特征，还表明概念形成的界限，在这里概念形成被理解为规定某类或某种事物的必要和充分条件。德里达的哲学概念被看作根据可重复性的解构逻辑界定的理想对象，因此它们没有对概念的传统理解具有的那种确定性。

德勒兹和瓜塔里创造的哲学概念表现出德勒兹非概念的概念具有的形式特征。在《千高原》中，他们提出一种块茎式思想形象，在其中概念从来不是固定的，而是处于不断变化之中，因为从一个问题到下一个问题，它们会被修正或改变。他们提出的概念不受不可兼析取(exclusive disjunction)这一逻辑限制，人们认为是这种逻辑决定着科学中的概念形成。相反，它们从一个高

原到另一高原不断发生变化。[①]《什么是哲学?》定义哲学概念的方式再现了德里达非概念的概念具有的形式特征。他们将概念定义为本来就是可变的强度多元体,其构成部分是另外的概念或概念部分,比如谓词(predicate)。在一个给定的概念内,这些部分被组织在临近区域或不可辨别区域中,而该区域确定了概念的一致性:"组成部分仍然不同,但有某种东西,它们之间某种不确定的东西,从一个部分进入另一个部分。"(QP 25, 19—20)照这些话来看,我们可以说正是口语符号和书写符号之间的这样一个不可确定区域界定了一般意义上的书写这一解构概念。反过来说,我们可以说"不可确定性区域"让概念连贯一致,并且也让它们成为可重复的,这是德里达所说的意义上的可重复。德勒兹和德里达各自关于哲学概念的理解存在着形式上的或结构上的相似之处,这让德勒兹将延异视作一个概念,并将它连同柏格森的绵延(dureé)、海德格尔的存在(sein)和福柯的陈述(énoncé)一起,纳入 20 世纪重要的哲学创造

① 约翰·赖赫曼也对"他者逻辑"和贯穿于德勒兹和德里达的概念创造实践的质的多样性之间的相似之处进行过评论,德里达将前者与古典的析取和包含逻辑对立起来(Rajchman 2000, 50—76)。

之列："当德里达将差异(différence)写为延异(différance)时，显然他在提出一个新的差异概念。"(DRF 356，385)

德里达的非概念的概念和德勒兹与瓜塔里的哲学概念之间存在着相似之处，这表明他们对语言和思想本质的非再现式理解之间潜在的相似性。在《白色神话》中，德里达表明在其经典的亚里士多德意义上的比喻这个概念预设了这样一种观点，即语言和独立存在的事物具有基本的关系。因为亚里士多德认为理论上存在着一种本义语言，人们可以在该语言中构想出适当的概念或事物的名称，因此他将比喻定义为以另一物之名称呼一物的行为。因为语言允许模仿事物，因此比喻的和本义的言语能够传达关于其所是的真理。但德勒兹认为，因为比喻这一概念依赖于将某个特定名称的内容转移给其他东西这一观点，因此它已经是不折不扣的比喻。此外，本义语言被理解为一种这样的表达法，它表达的是可以用其他方法来表达的内容，就此而言，这一再现式意义观涉及运动和运送这些相同的空间比喻。由于这些原因，德里达断定亚里士多德对语言和意义的理解"与比喻有着"彻底的"关联"，为断定一种普遍化的比喻性这一类概念提供了一个更合适的背

景,让我们可以在日常对语言的本义用法和比喻用法进行对比(Derrida 1972, 287; 1982, 241)。

当我们考虑摒弃特定的词语和事物之间存在着"适当的"关系这一观点时,我们就看到了德勒兹和瓜塔里与德里达之间的共同点。上述这一观点对亚里士多德所理解的下面这一思想形象至关重要,即德勒兹所说的教条的再现式思想形象。当摒弃了这一观点时,区分语言的本义和比喻用法的基础就坍塌了。当将一个词从其通常的使用领域拿出来用在另一个领域中时,我们有理由称之为创造概念而不是比喻用法。因此,当德勒兹在《差异与重复》中用数学术语来解释他自己的难以捉摸的理念这一概念时,他否认他使用的是比喻,除非将比喻理解为创造新概念:这里没有比喻,他说,"除了与理念这一概念、与辩证转移或种差(diaphora)这一概念一体的比喻"(DR 235, 181)。在《千高原》的术语中,没有比喻,只有将符号从一个地方解域以及将它们在另一个地方的再辖域化(参见上面引自 *Dialogue* 140, 117 的段落)。

就德里达而言,他使用的是词语误用(catachresis)这个修辞术语,之前这个词被用来表示"将一个符号强加于一个还没有自己适当的语

言符号的意义上”(Derrida 1972, 304 ; 1982, 255)。根据皮埃尔·丰塔尼耶的这一定义,词语误用仍依赖于下面这一逻各斯中心主义假设,即认为意义存在于被命名之前或被表达于语言中之前。[①] 因此,德里达“通过类比”用它指“发现”新的思想客体。他所做的正是在创造自己的一系列非概念的概念或类概念时强行扩展词语的意义。对德勒兹和瓜塔里而言,没有比喻,只有概念和使用概念的场合,这需要或是对现有概念进行意想不到的扩展、改变或变化,或是在极端情况下,创造新词语来表达新概念。当德里达称哲学思想是通过词语误用向前推进时,德勒兹和瓜塔里称哲学概念在被用于不同问题的过程中本来就会发生变化:就一组问题形成的概念也许能被应用于另一组不同的问题,因此就改变了原来的概念。但是,概念内部或概念之间随着时间的变迁倾向于发生历史运动,这并不是概念具有多变性这一点最重要的意思。如我们上面看到的,他们的梦想是创造本身多变的概念。如德勒兹在一次访谈中所说:“光说概念具有运动性,这是不够的;你还要建

---

① 德里达在这里指的是 Fontanier's *Les Figures du Discours*, Paris 1821, reprinted 1968。

构在知识上多变的概念。"(P 166, 122)完成这一任务的方法构成了特定著作的哲学风格,因为"哲学中的风格就是概念的运动"(P 192, 140)。但是,有待解释的是,这种风格是什么以及让概念动起来是什么意思。

多变的概念 1:口令

对德勒兹和瓜塔里而言,风格总是涉及不断改变的过程,不管是在思想中、音乐中还是在那些文学大师的写作中,这些文学大师成功地在一门语言中创造出了他们自己的小民族语言。有两种情况不利于哲学的风格,即"同质的语言"和"如此大的一致性,以至于它变得无关紧要,成为不必要的,其两极之间没有传递任何确定的东西"(P 193, 141)。《千高原》体现了一种明确的哲学风格,该风格试图避免上述两种危险。《千高原》以一系列高原的形式写成,在这里,高原不是比喻,而是为"不断变化的区域"所起的名字,在知识上多变的概念在这里被创造出来(P 194, 142)。每座高原的写作都不同,这造成了概念的开放性和不稳定性,而本书被组织成不同的写作部分,这考

虑到了在每座高原中形成的概念之间的运动性。从这个意义上说，德勒兹和瓜塔里写道："我们看到线离开一座高原向另一座高原延伸，就像是蚁群……可以从任何地方开始阅读每座高原，可以将其与其他任何一座高原联系起来。"①(MP 33，22)理解本书中创造多变的概念这一做法的最好方式就是重走建构特定概念时所走过的道路。

以高原4"1923年11月20日：语言学的公设"为例。位于在这里概括出的实用主义语言观核心之处的多变概念是"口令"这一概念。这座高原以一系列加长评论的形式展开，这些评论是关于语言学和语言哲学内部的一系列方法共有的那些公设。德勒兹和瓜塔里详细讨论了四个公设，但是，他们对这些公设的标号是不连续的，先从I到III，然后到VI，这种做法表明可能会有更多公设。那些被讨论的公设包括：语言具有信息性、交流性；有一个抽象的语言机器，它并不诉诸任何"外部"因素；存在着语言的常量或一般概念，它们能让我们将语言界定为一个同质体系；最后，可以科学地

① 中文译文出自吉尔·德勒兹和菲利克斯·瓜塔里：《资本主义与精神分裂(卷2)：千高原》，第29页，译文有所改动。——译者注

研究语言,但只是在标准的语言或大民族语言这一条件下。他们拒绝后一个公设,这意味着他们摒弃了下面这一观点,即可以将语言定义为这样一个体系,它独立于使用它的社会环境和政治环境。反过来,这意味着修正语用学和语言的句法语义理论之间的传统关系。德勒兹和瓜塔里用威廉·拉波夫对非裔美国人的英语进行的社会语言学研究,反对可以不考虑特定环境中语言使用的实际方面来说明语言的句法或语义结构这一观点。照这样,通过详细反驳每个公设,他们形成了自己关于语言表达的实际条件和结果的多样说明。他们将下面这些要素交织在一起:奥斯汀的言语行为理论,斯多葛派的逻辑及其关于非物质的形而上学,叶姆斯列夫对内容和表达的区分,关于语言政治的各种历史和社会语言学研究,还有他们自己关于组装、支配着其运作的抽象机器及其进行的解域化和再辖域化运动的理论。这保证了他们的说明是多样的。同时,对语言学理论的公设进行评论这一形式保证了该文的多样性没有超出界限。

奥斯汀的言语行为理论扮演了重要的角色,因为最让他们感兴趣的是言说中完成的行为与这些行为的社会、制度和政治条件之间的关系。德

勒兹和瓜塔里概括口令这一概念的步骤与奥斯汀在《论言有所为》中的进展类似，即从作为一类言语的施为句发展到言外之力作为语言使用的一个普遍方面。起初这一概念表现为明确命令或隐含命令发挥的功能，在该高原中，这一概念得到了扩展，因此到最后时，它并非指一类特定的言语，而是指语言使用的整个方面。如此看来，他们从明确的命令发展到一个口令概念，它是“一种与语言同延的功能”(MP 97，76)，从这里发展到言语表达的行为或非实体的转变，最后发展到表述的集体组装，而这些都是表述的集体组装中的可变因素。他们认为，语言正是从这个角度必须被理解为“特定时刻某种语言中通用的所有口令、固有的预设或言语行为的集合”(MP 100，79)。

借助于源自斯多葛派的非实体转变这一概念，德勒兹和瓜塔里进一步发展了奥斯汀的言外之力这一概念，言外之力内嵌于他们的口令概念中。奥斯汀用来作为其言语行为理论基础的明确施为句为这样的转变事件提供了最明白的例子：法官的判决将被告变成了罪犯。之前发生的事情(谋杀、审判)和之后发生的事情(惩罚)是有形的转变，它们影响了特定身体的感情和相互关系，但是：

> 将被告变为罪犯是个即时行为或非实体的属性……特定社会中的口令或言说的组装(简言之,言外之力)表明的是表述与其表达的非实体转变或非实体属性之间的即时关系。(MP 102－103, 80－81)

参照言语的日期和时间就可以确定所有此类非实体转变;因此本高原的题目"1923 年 11 月 20 日:语言学的公设"指的是德国为应对失控的通货膨胀,宣布用德国马克代替现行货币那一天。① 历史和日常生活充满了这样的事件。不管它们是世界历史事件,比如宣布独立、战争,宣布对以前欧洲强国未占有的大片土地拥有统治权,或者是熟悉的人际事件,比如爱情告白,这些非实体的和"纯粹的"事件对其所针对的或所归属的物质身体的行为和感情产生了持久的影响。

德勒兹和瓜塔里将语言理解为特定时期通用的口令的集合,这产生了两个后果——它们对他

① 在这一高原中,标出的是最初说出这些口令的日期。在其他地方,此性或抽象机器被标明了日期。关于德勒兹和瓜塔里用日期来标示纯粹的行为或事件的富有见解的讨论,参见 Lampert 2002 和 Lampert 2006, 71－96。

们关于言说和世界的非语言部分之间的关系具有实用性的看法非常重要。首先，他们注意到所说之言的历史性和社会性，并提出语言“似乎总是预设其自身”，这是在下面这一意义上说的，即特定的言说总是带有之前同一形式的言说的痕迹。因此，言说“并不是在被看到的（被感觉到的）什么和被说的什么话之间运作，而总是从言语到言语”（MP 97，76）。为此，他们提出，根本的语言活动是自由间接话语而非陈述判断：“间接话语是被转述的表述存在于进行转述的表述之中，口令存在于词语之中。全部的语言都是间接话语。”（MP 106，84）

换言之，语言的主要功能并不是再现非语言的现实，而是重复，并且因而是传达已经说过的话。在此基础上，他们质疑某些理论家赋予比喻和转喻的重要性，反而提出“语言特有的转化是间接话语的转化”（MP 97，77）。德里达诉诸普遍的比喻性，将之作为一种反对再现语言观的方法，虽然德勒兹上面所说的与德里达的做法并不矛盾，但它强调了另一种与比喻结构没有任何关系的转化活动的重要性。从这个意义上说，虽然德里达诉诸普遍比喻性的做法和他们自己的创造概念的理论之间存在着共同点，但德勒兹和瓜塔里的实

用主义让他们离再现结构更远了,这种再现结构贯穿于传统的语言理论和哲学中主导的思想形象之中。德勒兹在一次访谈中评论他和瓜塔里的语言方法的基本要点时,特意提到"间接话语(和指责比喻是一种根本不重要的不恰当做法)的重要性"(P 44, 29)。

其次,语言的口令功能解释了下面这一点,即对特定社会在特定时期存在的非实体转变的表达如何让德勒兹和瓜塔里从干预而非再现的角度重新描述了世界和语言之间的关系。在这里,口令具有的"口号"这一日常意义对这一概念尤其重要。语言的口令功能或口号功能关乎的是有效性:它指的是身体和事态如何被以特定方式描述它们的特定言语改变,因此使得参与者们以不同的方式认识事物,并造成即时的非实体转变。德勒兹和瓜塔里接着从解域化和再辖域化这一双重运动的角度来描述语言(表达形式)与世界(内容形式)之间的相互作用形式,因此恢复了他们的实用主义语言理论和在构成这部块茎著作的其他高原中逐渐形成的组装理论之间的关系。

回到口令概念的多变性这一问题上:可以根据下面这一复杂的功能来理解这一概念具有的概念一致性,该功能将语言要素,比如词语或一串符

合语法规则的词语，与言说的情况或语境联系起来。正是将语言与其外部联系起来这一功能使说出这样的语言要素成为一种语言行为或语言表述。正是在这个意义上，德勒兹和瓜塔里提出口令“实现了语言之所以可能的条件”（MP 108，85）。同时，口令的异质性在于下面这一事实，即不能脱离它与一系列其他概念之间的关系来确定其意义，比如自由间接话语、言说的集体组装、符号机制、对语言的大民族和小民族运用以及作为非实体转变的事件这一概念。概念的内在多变性在于它如何跨越一系列与其他概念的不同关系保持其自身构成的一致性，概念是根据这些其他概念被界定的，并且这一系列其他概念具有开放性。从这个意义上说，概念的多变性成了文本中对概念进行解释的一部分。它通过另外的概念得到阐释，与这些概念的一系列关系给口令概念带来了一系列可能的理论化途径：对语言使用的社会性和政治性的理论化，对表述或言说如何与言说特定事情之所以可能的话语条件和非话语条件密切相关的理论化，对这些条件因而还有言说的形式和内容如何不断变化的理论化。

多变的概念 2：战争机器

在高原 12 “1227 年：论游牧学——战争机器”中概括的“战争机器”这一概念提供了一个特别鲜明的表明运动中的概念的例子。德勒兹和瓜塔里没有列举战争机器的明确特征。相反，他们通过一系列公理和命题概括了许多明确的特征，在这里没有理由认为这一系列公理和命题是最终确定的或封闭的。然后他们用下面这些经验材料证明这些公理，这些材料来自关于神话学、文学、人类学、历史认识论和哲学思想形象史的研究。第一个公理称战争机器外在于国家。他们说战争机器是“外在”的，意思是它在所有方面，属于不同于国家机器的“另一种类、另一性质、另一起源”（MP 436，352）。换言之，这些组装与国家机器完全不同，因此不可能对它们进行直接比较。德勒兹和瓜塔里一开始就表明了他们的阐述方式想要解决的问题：

> 战争机器外在于国家机器，这一点处处皆明显，但仍然很难思考。说战争机器外在

> 于国家机器，这是不够的。需要将战争机器本身作为一种纯粹的外在性形式来思考，而国家机器构成的是这样的内在性形式，我们习惯以它为模式，或者是我们习惯根据它进行思考。(MP　438，354)

可以从客体的角度，或从试图在其中形成概念的思想方式的角度，来说明这一问题。从客体的角度来说，国家是一个捕获机器，它总是要建构一个内在性领域。就其本身而言，它是一个界定明确的实体，就是说这些是所有形式的国家具有的不变特征。虽然古代帝国、现代早期的君主制国家或当代的民主国家并不相同，但它们都具有“构成的统一性”(MP　532，427)。相较而言，战争机器组装之间并没有这种构成的统一性。它们表达的是一种特殊的抽象机器，它“只存在于自身的变形之中”(MP　446，360)。因此，战争机器组装与国家形式从根本上说截然不同。与其说战争机器是个界定明确的客体，不如说它是一种功能、过程，或一种每次以不同方式再现的事件。换言之，它是一个完全受可重复性逻辑支配的实体，德里达认为所有的事件都具有可重复性。从关于概念和概念形成的传统理解这一角度来说，战争机器从

本质上说是差异的和多样的,这使它成为一个自相矛盾的"客体"。战争机器是这样的,关于它没有传统意义上的概念,即有一系列将决定某物是这种组装的必要充分条件特征或标志。它不能被捕获在一个固定的概念中,在这里,这意味着明确说明某物归入某个特定概念的必要充分条件。那么,问题是要形成这样一种思考战争机器的方式,它足以说明其作为"纯粹的外在性形式"的本质。

从概念的角度看,恰当地用概念思考战争机器的问题,与形成一种能让概念动起来的非再现思想方式这个问题是相同的。此外,这一问题出现,是因为将概念看作构成思想中的一种内在性形式这一传统理解以被理解为捕获机器的国家形式为模型。德勒兹和瓜塔里指出传统的再现式思想形象如何表达一般国家形式的本质。他们的国家形式概念包括两极或两种捕获类型,他们将这一概念应用于思想形象上,并指出:"当有人向我们谈及真理的帝国或灵魂的共和国时,它不只是个比喻。对将思想建构为原则,或一种内在性形式,或一个层叠而言,它是必要条件。"(MP 465, 375)因此,如何用概念表达一种纯粹的外在性形式这一问题需要另一种非国家的思想方式,他们称之为"游牧"思想。它将是这样一种描述客体的

思想方式，它不是进行概念捕获，而是沿着一条由概念对比形成的可变道路行进。在关于战争机器这个概念的例子中，德勒兹和瓜塔里依赖的是下面这样一些差别，比如在杜梅齐尔关于印欧神话的研究中发现的两极主权之间的差别，比如国际象棋和围棋之间的差别，比如在莎士比亚和克莱斯特那里发现的不同类型的史诗剧之间的差别。就像上面讨论过的口令概念一样，战争机器概念是这样被解释的，即通过根据在这一高原中连续制定的公理和命题探讨的各种内容追溯概念的不断变化之线。从这个意义上说，战争机器这一概念的多变性意味着一种不确定性或非正确性，它们与客体具有的差别性和分散性相对应。

指涉性问题

如上面一开始就指出的，德勒兹和瓜塔里的多变概念具有的反再现性为批评家们带来了一个问题。许多批评家往往认为他们从事的要么是一种经验的社会科学，要么是一种依赖于比喻的哲学。不管怎样，人们认为他们容易受到针对其概念之经验基础的批评。卡普兰提供了一个关于后

一种解读的例子,她将德勒兹和瓜塔里的游牧者纯粹看作对被解域了的生活方式的比喻。说在德勒兹和瓜塔里的文本中发挥作用的游牧这一形象是个比喻,这等于是说它依赖于和真正游牧民族的比较。这样来理解的话,德勒兹和瓜塔里在阐明其战争机器的概念时使用的游牧民和游牧这些词语,表明对战争机器的特征与在所谓的游牧民族那里发现的界域、武器和符号的关系进行的比较。因此,他们的文本容易遭到根据下面这一点提出的批评,即他们歪曲了其中一方以进行这一比较。更一般地说,它容易遭到根据下面这一点提出的批评,即它参与了欧洲殖民话语所维持的那些错误陈述。因此,卡普兰认为:

> 作为比喻的游牧民可能会受到精心的理论挪用,因为神话化了的迁徙要素(独立、与民族国家不同的组织形式、没有机会积累很多剩余物,等等)和以下两方面非常一致,即欧美国家对独居的现代主义青睐,对与游牧民有关的那些特定地方——远离工业化和大都市文化影响的沙漠和开放空间——的赞美。(Kaplan 1996, 90)

在这里，神话化了的这个词表明在指控他们固化了关于殖民地他者(colonral others)的欧洲中心主义话语背后，还有这一指控——他们歪曲了那些被叫作“游牧民”的人们的生活现实。

在此处，卡普兰的批评与米勒的意见一致，米勒认为德勒兹和瓜塔里的话语依赖于殖民主义的人类学资料，因此其指涉权威受到了威胁(Miller 1998)。他们关于游牧的描述间接指涉游牧民是否可靠这一问题位于米勒(Miller 2003)和尤金·霍兰德(Holland 2003a，2003b)最近一次争论的核心之处。为回应霍兰德提醒说德勒兹和瓜塔里的“游牧民”是个概念人物而不是一个社会科学概念，米勒强调他们关于游牧的哲学概念仍然在某种意义上依赖于人类学资料，甚至“来自于”真正的游牧民。从这个程度上说，“《千高原》中仍受致命的再现说影响”(Miller 2003，136)。他重复了他之前的批评，即认为德勒兹和瓜塔里关于游牧的描述因为下面这一点而大打折扣：其所依赖的人类学资料具有原始主义的和殖民主义的特点。有人指责德勒兹和瓜塔里的游牧概念有缺陷，因为从认识论上说是可疑的人类学资料在支撑着它。如果不从经验上理解游牧这一概念，那么就只能把它看作一个比喻。游牧学这一高原

的结束语否认游牧民"掌握着"战争机器的"秘密",因此,当米勒确实考虑到这些话时,他就采用比喻的阐释,他说,"游牧民和他们的战争机器似乎已经消失在无范围的空间之中,成为发挥其他作用的历史比喻、历史创造"(Miller 1998, 204)。同样,在他回应霍兰德时,他指责德勒兹将真正的游牧民变成比喻,这种方式"在哲学上说是令人怀疑的——创造了一个'没有他者的世界'——从历史角度说应该受到谴责——看样子它无法与殖民主义分开"(Miller 2003, 137)。

在认为德勒兹和瓜塔里或直接提出了经验概念或提出了比喻这一方面,米勒和卡普兰的批评互相吻合。不管怎样,这一论点是说他们犯有与殖民主义同谋之罪。但是,他们宣称他们创造的是哲学概念而不是比喻,如果我们对此信以为真的话,这一批评就不攻自破了。坚持将游牧、战争机器、各种小民族生成等当作比喻,这样做只是没能认识到他们的非再现式思想实践。对德勒兹和瓜塔里而言,并不是在概念和依据再现式思想形象理解的比喻之间进行选择,而是在这一再现式形象和一种新的思想形象之间进行选择,后者允许创造多变的概念。照这些话来看,这里真正的问题是他们的概念和他们明明白白的经验主义断

言之间的关系。毫无疑问，在概括游牧、战争机器和小民族生成这些概念的过程中，他们确实对游牧民族和游牧文化实践做过表述。这些表述中有一些容易受到以经验为由的质疑，这很可能是事实。但重要的问题是，这样的表述在文中起的是什么作用？

德勒兹和瓜塔里将战争机器由游牧民发明这一点变成一条公理，并且称游牧民是由一系列界定了战争机器这一类组装的特征界定，这表明他们的“游牧”只是偶然与他们关于真正游牧民族的经验断言有关。他们用关于沙漠民族生活的描述生动地表达了游牧和平滑空间的关系，表明游牧生活方式选择的是这样的道路，它们将个人和群体分配在开放的平滑空间之中，不同于那些将不动的社会空间区域联系起来的道路和公路。圈占地和圈占地之间的小径将不动的空间划分为条纹状，而游牧空间是适于流动生活的纯粹表面，没有圈占地或固定的分配模式。但最后，这些半经验主义的说法只不过是一种表达平滑空间之特征的方式。最后，是与平滑空间的积极关系界定了游牧民和战争机器的根本本质。这就是为什么德勒兹和瓜塔里可以说：“游牧民创造了沙漠，同样沙漠也创造了游牧民。他们是解域的力量。”

(MP 473, 382)他们的游牧概念并非源于关于游牧民的经验事实。《千高原》中关于游牧生活的表述只是表达了游牧概念,其真正的来源在哲学而非殖民主义的社会科学。

根据其与平滑空间的关系界定游牧生活,其概念途径就是德勒兹已在《差异与重复》中对存在的游牧式分布进行的描述所依循的概念途径,在《差异与重复》中,他说的是"一种完全不同的分布,这必须被称作游牧的,一种游牧的诺摩斯(Nomos),没有财产,没有圈占地或界限。在这里,不再有对被分布之物的分配,只有那些在开放空间——一个无限的空间,或者至少没有确定界限的空间——中分布自身的那些人中的分配"(DR 54, 36)。德勒兹的"自由差异"世界表达了对同一性、整体性和封闭性这些形象的反对,该反对是游牧论这一概念的直接前身。德勒兹和瓜塔里思想中这一概念的真正起源,是这一哲学的和道德的启发,而不是从人类学那里获得的任何资料。游牧民对他们界定战争机器这一类组装并非必不可少。某个政治的、科学的或艺术的组装可能是潜在的战争机器,恰恰是因为:

> 它与一个系(*pkylum*)相关而勾勒出一个

> 容贯性的平面、一条创造性的逃逸线、一个变动的平滑空间。并非是游牧民族界定了这一系列特征；而是这一系列特征界定了游牧民，同时界定了战争机器的本质。[①]（MP 527，422—423）

由此可见，他们关于游牧生活条件的描述只不过是一种表明了战争机器那种组装具有的重要特征的方法：与平滑空间而非条纹空间的关系，与逃逸线或解域化的密切关系，以及产生绝对、强度速度的能力：

> 游牧民分布于一个平滑的空间，他们占据、栖息，掌控了这片空间，这就是他们的界域原则。同样，以运动来界定游牧民也是错误的……同样必须将速度与运动区分开来：运动可以是极为迅疾的，但它却未必就具有速度；速度可以是极为缓慢的，或甚至是静止的，但它仍然是速度。运动是广延性的，而速

① 中文译文出自吉尔·德勒兹和菲利克斯·瓜塔里：《资本主义与精神分裂（卷2）：千高原》，第609页，译文略有改动。——译者注

> 度是强度性的……我们会说:只有游牧民才有绝对的运动,也即速度……[游牧民]是解域的力量。① (MP 472, 381－382)

反过来说,战争机器确实是德勒兹和瓜塔里用来指变形机器的术语,这些变形机器外在于国家形式,并且从根本上与它们不同,国家形式表达的是思想或社会中的统一、整体和封闭之力(Patton 2000, 109－110)。这样的战争机器是抽象组装,一种纯粹外在的抽象机器,不能将它与任何具体的社会机器,更不要说军事机器混为一谈。其本质不是战争而是创造性的迁移和解域化,是增加平滑空间。在平滑空间中,不同的力之间的新关系成为可能。这一概念的功能是表达变形和解域化的力量和过程。同游牧生活这个概念一起,它是要将当代社会中那些反抗捕获过程的诸力反现实化。因为游牧这一概念从定义上说受制于战争机器这一概念,因此对游牧生活的描述能够表达这一自相矛盾的对象。然而,同时,不能认

---

① 中文译文出自吉尔·德勒兹和菲利克斯·瓜塔里:《资本主义与精神分裂(卷2):千高原》,第548－550页,译文略有改动。——译者注

为这一概念或其“对象”受制于任何特定的表达形式。德勒兹和瓜塔里的游牧是抽象的，这和战争机器是一种不能简化为其特定的艺术、技术或政治实体的抽象组装是一样的。关于游牧生活的半经验主义断言只会表明这一抽象机器的这些特征。

由此可见，这些说法的不可靠性不会威胁到明确说明概念这一任务。米勒说这些断言所依赖的很多资料都有缺陷，这很可能是对的。但是，从概括非再现的游牧概念这一任务的角度来说，对此种批评的恰当回应是摒弃这样的资料，寻找说明这一概念的其他方式。如米勒指出的，这等于是将游牧从《千高原》中抢救过来（Miller 2003，137）。但根据我上面所描述的德勒兹和瓜塔里的实用主义哲学观，可以证明这一回应完全合理。说关于游牧和战争机器的描述实现了建构某种概念的哲学目的，并不表示这些是好概念，好概念是指它们实现了将某些种类的转变力量反现实化这一目的。游牧社会生活的条件并不一定为把握当代社会中的变形和解域化机器的本质提供了最有效的方法。重新思考游牧这一概念最有力的原因并非来自这一概念所谓的指涉缺陷，而是来自米勒和卡普兰提出的下面这一论点，即选择游牧民

来说明战争机器和平滑空间的特征固化了以欧洲为中心的原始主义的漫长传统和对他者的迷恋。在这个程度上,卡普兰认为,他们固化了现代主义欧洲想象的修辞结构。

作为对德勒兹和瓜塔里文本的评论,毫无疑问这一分析有一定的道理,虽然它只探讨了他们对表达方式的选择这一相对肤浅的问题。作为对他们的游牧概念进行的评论,这些指责就不那么令人信服了,因为德勒兹和瓜塔里将游牧与质的多样性、平滑空间和转变条件联系起来,可以认为这否定了农业和社会生活的定居形式具有的欧洲中心主义优先性,这是以牺牲与土地更具流动性的、更多变的关系为代价而赋予它的优先性。从这个意义上说,他们的游牧概念与现代欧洲的社会想象中的某个深层观念背道而驰,这是我们在洛克的《政府二论》以及卢梭的《论不平等的起源》中看到的。在为将土地据为己有、征服所谓的原始民族提供的理由中,这一偏爱定居生活方式的欧洲中心主义偏见创造了自己的奇迹(Tully 1994)。土著民没有定居制度和农业行为,这被看作认为他们是原始野蛮人,属于"文明"诞生之前的文化时代的充分理由。德勒兹和瓜塔里的游牧概念及其与解域和变化过程之间的联系直接对这

一规范性结构提出了质疑。

卡普兰进一步称德勒兹和瓜塔里依赖欧洲中心论的他者形象而不是让他者为自己说话，因而固化了殖民主义话语："第三世界扮演的只是欧洲对抗策略的比喻界限、想象空间的角色，而不是理论创造本身所在之处。"(Kaplan 1996，88)这一论点还认为德勒兹和瓜塔里的反抗策略依赖于比喻：认为生成小民族需要"模仿现代性'他者'的方式和模式"，就好像一些女性主义批评家起初认为生成女性需要男人模仿女人一样。① 该策略不大合适，这在很大程度上是由下面这一观点造成的，即认为它依赖于"模仿"小民族群体的生活方式。如果我们不把小民族或游牧这些概念看作比喻，那么这就不意味着进行上述模仿了。此外，这一论点认为两位作者不适当地普及了这一对抗策略，因此当他们建议"我们所有人"进行小民族生成时，他们不只是代表欧洲人和北美人而且是代表所有地方的所有人这样说。照这样，卡普兰认

① 关于对这些批评的总结，参见 Grosz 1994，163－164和173－179。关于近期更多女性主义者对德勒兹的哲学和游牧概念所做的回应，参见 Buchannan and Colebrook 2000，Braidotti 2002，65－116，and Colebrook and Weinstein 2008。

为,生成小民族的策略只是对那些处于权力中心的大民族人物讲得通,却被"描述为对'我们所有人'的命令"(Kaplan 1996, 88)。但是,在这里有责任的不是两位作者而是读者,正是读者认为一部在特定的文化传统内部写就的、为反抗该文化传统而写的著作可以简单地移植到另一个语境之中,却不用经过重要的改变。当卡普兰称"总是将……他们方法的有效性普遍化"时,她就是这样认为的,因此,她就将隐含于德勒兹和瓜塔里的批判姿态中的界限变成了一种缺陷(Kaplan 1996, 88)。

相形而言,如果我们将他们的著作看作对特定文化背景的干预,沿着他们通过将语言描述为当前的口令集合体建议的路线,那么以这种方式将他们的批判姿态普遍化就不合适了。如卡普兰自己提出的,我们需要认识到德勒兹和瓜塔里对边缘性和移植这两个形象的使用在何种意义上涉及"试图替换欧洲人文主义传统沉积下来的大部分内容"(Kaplan 1996, 88)。没有什么能保证为此目的而采取的方法在所有的语境中都会有效。德勒兹和瓜塔里提出概念的方式导致其批评效力

主要内在于欧洲的文化想象。[①] 将他们的哲学实践解释为非再现的和实用主义的，如上面概括的那样，这教会我们要有效地将变形、改变和解域过程反现实化，这需要适合具体语境的表达方式。这表明比喻这一问题与之无关。最后，它能让我们理解这些概念从根本上说具有多变性，能让我们将它们与它们的表达方式分开。有效的批评必须从下面这一假设开始，即并不是“我们”所有人都与这样的概念具有同样的关系。

① 奇怪的是，卡普兰指出它让德勒兹和瓜塔里的批判姿态仅仅对“欧洲人和一些北美人有用”，就好像在欧洲之外欧洲的殖民想象只在北美发挥作用一样，认为它是这一内在局限性造成的结果。

第二章

德勒兹、德里达和哲学的政治功能

对德勒兹和瓜塔里而言，哲学是创造概念，而概念的目的不是准确地再现事物的所是，而是有助于创造新的地球和新的民众这一乌托邦任务。创造概念“本身呼吁一种未来的形式，呼吁尚不存在的新地球和新民众”(QP 104，108)。与马克思、福柯和许多其他哲学家一样，他们认为哲学实践服务于更大的目标，即让未来不同于过去，让未来在某种意义上比过去更好。哲学创造的概念有助于我们以不同的角度看待事物，哲学因此服务于上述目标。新概念提供了描述哲学思想所回答的问题的新方式，因此将我们指向了新形式的答案。

创造概念与阐释新的词汇密不可分，比如那些在《千高原》中提出的概念。这些概念包括用来描述各种组装的术语，在这里它们由其逃逸线或解域化界定，由它们对内容和表达的特定组合界

定，由它们的层化形式以及它们表达的抽象机器界定。它们包括描述欲望的微观政治时使用的一系列术语，比如无器官身体、强度、克分子的(molar)和分子的节段性。包括用来描述各种生成过程的术语，比如生成女人、生成动物和生成一不可感知。包括将资本主义描述为没有任何界域的公理系统的术语，这与对消费流和生产流进行超编码的界域体系相对。包括被用来将国家描述为捕获机器而非抽象的变形机器(游牧战争机器)的术语，变形机器是推动社会变革和政治变革的力量。如我们在第一章中看到的，这些都是哲学词汇而非社会科学词汇，是实用主义的而非以真理为本。它们使一种意在即刻实用的描述成为可能。虽然其目的是变化而非真理，但它们提供了描述日常事件和过程的新方法，因此提供了理解和影响世界的新方法。比如，我们是在有效地解域特定的捕获机器，还是只对其机制进行简单的改良，这并不一样。对界定个人或集体身体的各种线进行描述，这让我们能够问下面这样的问题，比如："你的线是什么？你在绘制或重绘什么样的图？你将画出怎样的抽象线，你自己或其他人会付出怎样的代价？你的逃逸线是什么？"(MP 249，203)

对德里达也是一样,哲学的目的是实用的:它不是寻求真理,而是解构既定的制度和行为。在《法律的力量》中,他称解构试图进行干预以改变事物,这不是"在精心策划的、深思熟虑的和在策略上有所控制的干预这个相当幼稚的意义上说的,而是在最大限度地强化进行中的变革这个意义上说的"(Derrida 1992a, 8—9; 1994a, 24),这时,他提出了一种表述,类似于德勒兹和瓜塔里关于哲学功能的乌托邦理解。即使他并没有说解构通过创造概念实现那一目的,但他的确说过解构渴望成为创造性的。在《心灵:对他者的发明》中,针对人们对于其早期著作普遍产生的否定性认识,他问道,在什么意义上解构运动"不再限于否定的或解构的形式——人们常常幼稚地认为其形式就是如此——而自身成为创造性的,或者至少表明一种在社会历史领域中发挥作用的创造性?"他给出的明确回答是"解构是创造性的,不然它就什么都不是"(Derrida 1987, 35; 2007a, 23)。解构的创造性是要放开、打开"除权弃绝的(foreclusionary)结构",或者使之失去稳定性,以便留有趋于他者和他者到来的余地(Derrida 1987, 60; 2007a, 45)。

有人认为德里达是一位反启蒙的思想家,与

此相反，德里达肯定自己相信可完善性和进步，坚称在他看来没有什么“不如古典的解放理想过时”(Derrida 1992a，28；1994a，62)。同样，为回答佩内洛普·多彻1999年在悉尼向他提出的是否有可能改进现有的好客法规这一问题，他称：“我支持启蒙，支持进步，我是个改良主义者。我认为法律是可臻完美的，我们可以改进法律。”(Derrida 2001c，100)正如德勒兹和瓜塔里关于哲学帮助创造的新地球和新民众是怎样的缄口不言一样，关于进步的方向，德里达也几乎未曾说过什么。在这里，我们可以认为进步是以否定方式界定的，说解构是进步的，这是在非目的论的意义上说的，当福柯将启蒙精神规定为致力于摆脱过去的限制、致力于超越“当代的必要性限制”的可能性时，他认为启蒙精神具有同样的非目的论意义(Foucault 1997，313)。照这些话来看，在事后看来，进步的意义或方向只能被理解为摆脱先前的限制，这些限制将有意识的或无意识的界限强加于现有的思维或行动方式。但像德勒兹和瓜塔里一样，德里达赞同一种甚至更激进的、反目的论的未来观，将未来看作开放式的。比如，在《马克思的幽灵》中，他赞同一种继承了启蒙精神的马克思主义形式——它反过来证明了对现在进行的

"激进的、无止境的"批判是合理的。他继续说,这种批判"属于向着即将到来的事物的绝对未来开放的体验的运动"(Derrida 1993, 148; 1994b, 90)。我将在本章最后一部分探讨这一关于绝对未来的观点。

在德勒兹去世后德里达写的悼词中,他承认就某些关于差异与拟像的"论点"而言,他和德勒兹存在着类似之处,即使是在他"抱怨"其他观点的时候,比如哲学在于创造概念这一观点(Derrida 2001d, 193)。[①] 我在第一章中认为,考虑到他在自己的早期著作中提出的那么多"非概念的"概念或非概念,他是否有权抱怨这一点,这并不清楚(参见上面第 41 页)。但是,有人将会反对说解构并不创造新概念,更何况提供新的描述方法。相反,并且尤其是在解构分析的肯定阶段,它被专门用于已经存在的概念,比如创造、正义、民主、友谊、礼物、好客和宽恕。当然,这表明解构与德勒兹和瓜塔里的建构主义之间存在着基本的

① 还可以参见他在《好客、正义与责任:与雅克·德里达的对话》中关于德勒兹的评论,在这篇文章中他承认他与德勒兹哲学的内容在许多方面都非常接近,但他强调:"过程、风格、用语、策略都如此的不同,如此的不同以至于你甚至都不可能确定一种差别,它是另一种语言……"(Derrida 1999, 75)

差别？我不想否认他们在风格和方法方面仍然存在着真正的不同，但我认为德勒兹和德里达都具有一种伦理政治哲学观，这种哲学观重视变化，即影响现在的界限这个意义上的变化。

当德勒兹和瓜塔里提出哲学概念的不同组成部分保持着不同但某种不确定的东西在它们之间通过时，他们认为这些组成部分之间存在着一种临近性（QP 25，19－20）。至少在两个方面，德里达与德勒兹和瓜塔里各自探讨哲学政治功能的方法在这一临近性中吻合。首先，对这两种方法而言，哲学是一种重视未来的政治行为，在这里未来被理解为开放式的，而不是由过去决定，或者如福柯提出的，由其可能不同于现在决定。其次，两种方法都依赖于某种对绝对性或无条件性的运用，以维持哲学政治概念的批判功能。这样一来，除了他们各自使用的哲学词汇之间的差别外，就他们与哲学的政治功能有关的概念或“论点”而言，我们可以看到这样一个吻合区域或不可确定性区域。

关于伦理和政治概念的解构分析

就概念的分析而言,“肯定的”解构至少依赖两个不同的策略。第一个策略要对特定概念的历史及其诸种解释、连同它与其他概念或哲学素有的相互关系进行谱系学研究。因此,在《心灵:对他者的发明》中对创造这一概念进行的分析包括对该概念的历史和以下这方面的讨论,即在法律、文学、知识和技术领域中,创造如何得到认可(Derrida 1987, 35－49; 2007a, 23－36)。同样,在《法律的力量》中关于法律和正义的研究提到一点,即需要回忆关于在欧洲传统内部继承下来的法律、权利、正义这些不同概念的“历史、起源和后来的方向”。德里达认为解构意味着需要“一种历史的、阐释的记忆”,它能够对这些概念、与其相关的标准和价值、与其相关的更广阔的概念网进行一种谱系研究:责任、财产、意向性、意志、自由、良心、意识等等(Derrida 1992a, 19－20; 1994a, 44－45)。更一般地说,每当他开始进行解构政治、政治哲学或普遍的人文科学所需要的研究规划时,总是包括研究那些界定其对象的概念的历

史；与动物或女人相对的人的概念；主权和民主的概念，等等（Derrida 2002b，230－231）。就此而言，《友谊政治学》就友谊这一概念以及围绕着它与政治和民主之关系的概念网络——亲戚和家庭概念，男子气概，爱和敌人——进行了这样一种详细的研究。《流浪》也就民主与主权之间的关系提出了很多意见。

第二种解构分析是我打算研究的重点，它重新描述了现有的概念，这再现了下面这一差别的不同变体，即概念偶然的或有条件的形式和绝对的或无条件的形式之间的差别。在每种情况中，概念绝对的或无条件的形式都是悖谬的或不可能的。这样一来，《心灵：对他者的发明》中对创造的悖论分析导致了对两种创造的区分，即一般的创造和非一般的创造或纯粹的创造，前者总是创造可能之物，后者需要某种全然不同的或截然不同的事物出现。这样的不同之物差不多是不可能的，即是说它意味着某种超出或外在于可能领域的事物。在这种解构分析中，一切都围绕着创造他者来组织，约翰·卡普托认为创造他者意味着“他者的到来，未来事件是可能的，即将到来之物是可能的这一事件”（Caputo 1997，42）。在其他著作中，德里达对礼物、正义、负责的决定、民主、

好客以及许多其他此类现象进行了类似的分析。在每种情况中,肯定的解构创造或重新创造出所说概念的两极之间的差别,以此来说明两点:首先,这两极之间的差别是无法减缩的;其次,存在着概念的绝对形式或无条件形式,这保证了总是可能重新创造、重构或改变我们理解所说现象的现有的、受历史限定的、偶然的方式。

在每种情况中,这种悖论分析还会产生一种关于"体验"这一不可能的行为的现象学。比如在《心灵:对他者的发明》中,德里达写道:"解构的兴趣……是一种对不可能性的体验。"(Derrida 1987, 27; 2007a, 15)如果将体验理解为通向特定的目的地,那么因为绝境不是道路,而是被封锁的通道,因此,它从定义上来讲就不是我们可以体验到的。卡普托指出,这种对不可能性的体验不是"传统的、枯燥无味的现象学意义上"的体验,即不是感知到出现的事物那种体验,而是解构意义上的体验,这意味着偶遇不可表现之物或不可再现之物的界限(Caputo 1997, 33)。比如,在《法律的力量》中,概念的有条件形式和无条件形式出现在法律与正义的差别之中。法律受限于历史条件,因此可以被修改或改变。法律与正义不同,法律是以正义的名义被修改,因此正义从根本上说

不可解构。正义既体现于对法律的某些运用之中，也体现于对法律进行的某些完善或修改之中，但这两方面都不意味着对正义本身的体验。假如存在着正义，那么正义本身就是不可能的体验对象，如果只是因为公平地对待某个人或某个问题这一观点中隐含的矛盾指令。至于涉及正义的解构，它关系的是对我们无法体验之物的体验或对不可能性的体验（Derrida 1992a，16；1994a，38）。不能简单地将这种对不可能性的体验否定地理解为一种障碍或界限，而是应该将之肯定地理解为一种考验或检验，我们借此逐渐认识到对所说概念进行的某种新重复。对德里达而言，对不可能性的体验“不只是体验现实中没有给出的东西，不可理解的东西，而是体验这样的东西——通过它给出了一种可能性”（Derrida 2001c，64）。实际上，任何决定都牵涉到这样一种体验。一方面，如果决定严格说来是个决定，而不是简单的机械做法，那么这就需要不仅仅依据特定的规则行事。另一方面，决定必须与某条规则有关，不能纯粹地反复无常或动机不明。照这些话来看，我们可以说这种悖论分析提供了新方式来描述总是隐含于这种时刻或情形中的决定。

为了让这种分析具有更具体的伦理和政治意

义,考虑一下德里达对宽恕概念及其政治的讨论。在20世纪末期,诸多政府、国家元首、教会和其他团体进入越来越多的"悔改、忏悔、宽恕或道歉场景"之中①,《论宽恕》正是以此为出发点。关于此类"地缘政治"场景——宽恕这一概念在其中发挥了重要作用——的例子包括南非真相与和解委员会(1995－1998)与澳大利亚和解进程(1991－2000)。德里达认为,根据德勒兹和瓜塔里关于概念本质的描述和他自己的可重复性逻辑,宽恕是个复杂、开放的概念。它最初是否适用于行为或个人,这并不确定。是否只有受到不公平对待的乙方才能进行宽恕,还是可以或者必须有第三方介入受害者和作恶者之间,这也不清楚。一方面,有理由认为"严格意义上的"宽恕必须是相关方之间直接的、无任何中介的事情。另一方面,有理由认为只有通过某种进行普遍化的媒介——比如国家、法律或语言——起中介作用,才能实现宽恕。毕竟,没有人们可以在其中理解不义行为的本质或相关方身份的语言,就不可能有宽恕场景:"当

① 这篇文章最初于1999年12月发表在《世界报辩论》上,标题为《世纪与宽恕》,之后转载于Derrida 2001a,翻译在Derrida 2001b中。还可以在http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/siecle.html找到这篇文章。

受害者和有罪者没有共同的语言，当没有任何共同的、普遍的东西可以让他们互相理解时，宽恕似乎就丧失了意义。”(Derrida 2001a, 122; 2001b, 48)

我们对宽恕这个词的用法源自基督教或亚伯拉罕传统，当德里达称这一传统从根本上被分为两种宽恕——一种是无条件的、无限的宽恕概念，一种是只有在特定条件中，比如犯罪者的悔改，才可能的宽恕——时，这第二种解构分析再次出现。在这一条件下，有罪方认识到罪行，并且通过这样做被改变了，因此就不再是有罪方本身寻求宽恕。同时，他认为，只有极限情况赋予宽恕这一观念以力量或意义。这包括真正不可宽恕的行为这一观点和无条件的宽恕这一观点：“人们不是一定要坚持实至名归的宽恕行为，如果确实有这种宽恕行为的话，一定要无条件地宽恕不可宽恕者?”(Derrida 2001a, 114; 2001b, 39)原因是如果人们只宽恕可宽恕之事，宽恕概念就失去了其效力，就像如果人们只在特定条件下才宽恕某人或某事，宽恕概念会失去效力一样。同样，如果人们只能给别人免费的礼物，或者只是期待别人回礼才给别人礼物，那么礼物这一概念也就失去了效力。同样，正义这一概念如果沦为与法律一致的程序

正义这一观点,那么它就会失去效力,就像好客如果不表明与无条件好客的关系就会失去效力一样。

从这一分析可以看出,真正的宽恕,严格说来的宽恕,从严格的意义上来讲是不可能的,因此是悖谬的:人们如何可以宽恕不可宽恕之事?但是,对德里达而言,说宽恕的逻辑依赖于这一悖论并不是使其失去效力。相反,这是要在宽恕逻辑本身和所有有条件的宽恕形式之间划出一条界线。在《论好客》中,他在好客的法则或概念中发现了同样自相矛盾的结构。一方面,特定情境中表现出来的好客总是有条件的。好客的对象总是特定的其他人,他们具有一定的社会地位,就主人的权利而言,他们负有某些相同的责任。另一方面,有条件的好客从绝对的或无条件的好客这一概念那里获得其效力和意义,后者欢迎他人时不会考虑任何条件,比如不知道对方的姓名、地位或来自哪里,在主人的领域里不限制他们的行动或行为:

> 绝对的好客要求我打开我的家门,要求我不仅给外人(告知了我姓氏和作为外人这一社会身份等等)而且要给绝对的、不认识的、不知名的他者,要求我给他们地方,要求

> 我让他们进来，要求让他们到来，让他们在我提供给他们的地方中活动，既不让他们回报我（进入一种契约），甚至也不要求他们告知我姓名。绝对好客的法则要求与有条件的好客、与作为权利的法则或正义决裂。（Derrida 1997b，29；2000，25）

德里达对这些伦理政治概念内部有条件和无条件的两极之间的关系进行分析，从中得出几个结论。第一个结论是有条件性和无条件性之间总是存在不可减缩的差别。宽恕本身与政治或法律这类思想不同，就像绝对的好客不可还原为一般的、有条件的好客一样："正义与法律如此密切，实际上它与法律密不可分，但就如正义与法律性质不同一样，宽恕也奇怪地与它性质不同。"（Derrida 1997b，29；2000，27）一方面，他承认我们永远不能"在[政治和法律]这些词的一般意义上"找到这种无条件意义上的关于宽恕的政治或法律（Derrida 2001a，114；2001b，39）。另一方面，他认为之前提到的所有关于宽恕或和解的地缘政治场景间接地诉诸"某种纯粹的、无条件的宽恕这一观点，而没有它这一话语就不会有任何意义"（Derrida 2001a，119；2001b，45）。实际上，

这从不是关于纯粹宽恕的问题,因为它总涉及某种"交易"或交换。比如,在澳大利亚和解进程这个例子中,可以如此描述这种交换,即用渴望成为后殖民国家的民族国家的合法性换取原住居民的一些特殊权利。"关心的事情始终不变:保证国家经受住纷争,保证创伤被哀悼治愈,保证民族国家不会陷于瘫痪"(Derrida 2001a, 116; 2001b, 41)。

德里达从这一分析得出的第二个结论是,所说概念具有的这种异质两极之间存在着不可分的联系,这使得改变成为可能。如此一来,法律和正义之间的密切关系保证人们总是可以批评现有的法律是不正义的,就像与无条件宽恕的固有关系保证了宽恕得以发生的条件是开放着的一样。就法律而言,他认为解构现有的法律"发生在将正义的不可解构性与法(权威、合法性等等)的可解构性分开的间隙之中"(Derrida 1992a, 15; 1994a, 35)。同样,虽然绝对的或无条件的宽恕不可还原为条件之类,但只有在它与在特定的历史宽恕场景中存在的条件紧密结合时,才能显现出来。特定的和解或宽恕过程的解决或不解决必然发生在这两极之间的间隙之中。实际上,这两极之间的不可分性等于要求创造能够满足特定情况之要求

的新宽恕协议："就是在这互不相容却不可分离的两极之间做决定或承担责任。"(Derrida 2001a, 119; 2001b, 45)德里达并非要扼杀在特定情况中进行解决或改善的渴望，而是提出这一区分要求我们创造出新的中间图式，即康德所理解的协议意义上的图式，它们足以在感官世界将概念现实化(Derrida 1997b, 131; 2000, 147)。在好客法规这个具体的例子中：

> 这是一个知道如何改变和完善法规的问题，知道这种完善在某个历史空间内是否可能，这是在无条件的好客法规和关于有权受到好客对待的有条件法规之间进行的改善。前者是先验地提供给每个人的，提供给所有新来者的，不管他们可能是什么人；而若没有后者，无条件的好客法则处于仍是虔诚的、不负责任的欲望这一危险中，这样的欲望没有形式、没有效力，甚至处于随时会被破坏的危险中。(Derrida 1997a, 57; 2001b, 22—23)

最后，德里达得出的第三个结论是，对于改变政治或带来变化而言，无条件性是必不可少的。正如要通过诉诸正义或"法律的某个域外"才可以

修正或完善法律一样,我们要通过参照不可宽恕性这一悖谬观点,才可以"确定"法律的发展方向或启发新的责任形式。因此,比如当法国政府1964年决定不应该有任何针对反人类罪的限制法规时,他们依据的是诉诸某种不可宽恕性观点和间接参照超验的无条件性领域(Derrida 2001a, 127; 2001b, 53)。也可以认为建立国际刑事法庭的理由与诉诸不可宽恕的罪行这一观点密切相关,这些罪行说明诉诸除了主权国家的法律之外的法律是正当的。

在所有的例子中,这两个不可分离但却异质的种类之间的区别有理由让我们这样认为:我们不是由以下这些方面"界定"的,即我们属于某个民族国家的法定形式,公民身份,或决定我们政治存在的现有做法:"我们难道不是必须承认,在内心中或在理智上,尤其当涉及宽恕时,到来的是某种超越一切制度、一切权力、一切司法政治权威的东西?"(Derrida 2001a, 128; 2001b, 54)在德里达对伦理概念进行的所有分析中,这一"域外"始终让他感兴趣。它以各种各样的名字出现:他者,正义,无条件的或绝对的好客,等等。另一种描述这种概念分析之成就的方法是说它创造了一系列关于这一"域外"的描述,使用的是一系列各种各

样的特别词语，这些词语都是为了满足特定场合的需要而被创造出来的。在所有的例子中，“域外”都提供了对某种开放未来的悖论保证：既是变化之可能性的条件，又是变化之不可能性的条件。

将概念的绝对形式说成是无条件的，这表明与康德的先验理念有着一种可能的关联，德里达常常努力否认这一关联。他认为正义本身或未来的民主都具有承诺的结构，而非规定性理念的结构，尤其是在后者被理解为并非严格的康德意义上的理念，以表示一种确定的、原则上可以实现的形式时。对德里达而言，必须将所有形式的无条件性理解为不可能的，意思是所有的绝境体验都包含对不可能性的体验。它不是这样一种理想形式，我们可以据之衡量特定的行为，或者可以说我们现在的社会安排在向着它前进。为此，他认为正义这一解构概念“没有任何期待视野（规定性的或弥赛亚的）。但正是因为这个原因它才可能拥有一个将来（*avenir*），一个未来（*à-venir*），我不遗余力地将它们与总是再现过去的未来区分开来”（Derrida 1992a，27；1994a，60）。未来这个词在这里是表示这样理解的未来，即不能认为它是未来的现在，而是一种结构性的未来，它将永远不会在任何的现在现实化，即使它仍然能在现在中发

挥作用或者影响现在。正是因为正义仍是未来的,因此它才不仅是个司法概念或政治概念,而且还是个哲学概念,它带来了改变、修订或重新创立法律和政治的可能性。换言之,未来代表的是永远开放的然而有待确定的未来,被理解为"为了有事件和未来而开放的空间,以便到来的是他者"(Derrida 2002a, 180)。未来(*to-come*)这个词命名的正是以他者或者开放的未来为目标,它支持这种解构分析具有的政治功能。

德里达的无条件性概念与理查德·罗蒂的关于"真实的"(*true*)这个词的警戒用法这一概念有些类似。罗蒂将真实的这一警戒意义界定为"在下面这个时候我们对这个词的用法:我们对理由与真理进行比较,并说某种信念可能是正当的而非真理"(Rorty 2000, 4)。[①] 因为他承认理由的历史性,摒弃任何超验的真理概念,他用真实的这一警戒用法只是为了表明始终存在下面这一可能性,即我们现在认为是正当的事情在未来不同的受众面前可能并非如此。这是出于对"一种不可预测的未来"的考虑,它是要提醒我们这一点,即

① 还可参见他在《实用主义,戴维森与真理》开篇的评论。(Rorty 1991b, 128)

在我们现在认为是正当的事情和任何强烈的元语言意义或形而上学意义上的“真理”之间存在着差异。同样，对德里达而言，概念的有条件形式和无条件形式之间不可减缩的差异，再加上不可避免地参照无条件性，让我们想到背离现有的思想和实践形式是可能的、重要的。每当人们提出解构的目的或政治这一问题时，他就会表明对既定的行为和思考方式感到“问心无愧”并不是件好事。换言之，他表明愿意怀疑或质疑人们目前认为的我们的思想和行为方式中那些不言自明的东西，这是件好事。从这个意义上说，他与德勒兹和瓜塔里还有福柯一样，致力于福柯所说的“自由的未定工作”(Foucault 1997, 316)。在其他方面，虽然他们使用的哲学词汇截然不同，但是位于解构核心之处的批判冲动可与德勒兹和瓜塔里的实用建构主义媲美。如我将在下面的部分表明的，他们都依赖于无条件性概念，都注意到内在于他们对未来和变化之可能性的条件的理解之中的规范性矛盾。

绝对的和相对的解域化

德勒兹和瓜塔里也描述了概念的有条件和无条件两极之间的差别，这出现在他们对解域化这一概念的定义之中。这一概念位于他们二人的合著中阐明的形而上学规范性的核心之处。《千高原》最后说明了决定某些主要概念的规则，在这里，解域化被定义为复杂的运动或过程，某种东西借助它们逃离或离开某个特定界域（MP 634，508），在这里界域可以是任何一种体系，概念的、语言的或情感的。据他们所说，这样的体系总是被“解域化力量”占据，并且解域化总是“与相关的再辖域化不可分离”（MP 635，509）。再辖域化指的是被解域了的要素重新结合，并在构成新组装或改变旧组装时进入新关系的方式。绝对的和相对的解域化是根据下面这一点区分的：相对的解域化涉及的只是现实的——而非潜在的——事物界中的运动。相形而言，绝对的解域化发生在潜在的——而非现实的——事物界之中。绝对的解域化本身仍是一种不可实现的或不可能的运动，只能显现于相对的解域化中，并通过相对的解

域化显现。相反，只是因为“相对的解域化中永远内在着绝对的解域化”，相对的解域化才会发生（MP 74，56）。从这个意义上说，绝对的解域化是所有现实的或相对的解域化的潜在条件。他们曾在某刻将绝对的解域化描述为“更深层的运动……与地球本身同一”（MP 178，143）。这两个异质但不可分离的解域化运动之间的关系，与德里达在他所探讨的各种伦理政治概念之有条件的和无条件的两极之间看到的关系类似。

关于有条件性和无条件性之间差别的另一描述出现在德勒兹和瓜塔里的生成概念中，这涉及一种有条件的或可感觉到的生成和一种绝对的或概念的生成之间的差别。在《什么是哲学？》中，他们将可感觉到的生成定义为“某物或某人借以不断变得不同的行动（但继续是其所是）”（QP 168，177）。实际上，这等于是与德里达所说的“重复”非常相似的过程。相比之下，概念的生成是“普通的事件自身借以逃避其所是的行动。概念的生成是把握一种绝对形式之中的异质性，而可感觉到的生成是参与到某种表达材料中的他者性”（QP 168，177）。在《千高原》中，他们描述了一系列可感觉到的生成：生成－动物、生成－孩子、生成－女人等等。这些是具体的、有条件的过程，

某物或某人借以变成他者，这是就别物具有的真实的或想象的能力而言的。这些不同的生成可以按照各种方式排序。比如，就欧洲文化和政治常态的男性标准而言，他们认为“所有的生成都始于生成－女人，都经过生成－女人”（MP 340，277）。但沿着另一轴线来看，可以将这些可感觉到的生成与所有生成的无条件形式或“内在目的”——即他们所说的“生成不可感知的”或“生成世界”——进行对比。在这种生成中，个体变成了一条抽象线，它可与其他的线联系或连接起来，因此形成了“一个覆盖于第一个世界之上的世界，就像一个透明体一样”（MP 343，280）。这是一种悖谬生成，在其中，个体脱离了构成其世俗身份的一切，尽管是以其自己的方式而脱离。我们不再从运动的角度——这指的是相对的辖域化——而是从绝对解域化的强度过程来看待这个个体。

德勒兹和瓜塔里没有详述《千高原》中概括出来的极端的或无条件的概念形式具有的悖谬性。但不难在每个例子中发现悖谬的要素。比如，考虑一下既可以是积极的也可以是消极的相对解域化具有的模棱两可性。当被解域的要素立刻屈从于封闭或阻碍其逃逸线的再辖域化形式时，它就是消极的。当逃逸线战胜了后继发生的再辖域

化，它就是积极的，即使它仍然没能连接其他被解域了的要素或没能进入新的组装。因此，相对的解域化要么可以引起特定界域内的实际变化或改变，要么会失败，并立刻被再辖域化。因为绝对的解域化是所有相对解域化的潜在条件，由此可见，可以用德里达的表述来将它描述为既是变化之可能性的条件也是其不可能性的条件（参见第七章，第 264—265 页）。

举另一个例子，考虑一下逃逸线的模棱两可性，个体或集体组装正是沿着它们解体或被改变。德勒兹和瓜塔里曾一度提到法西斯主义的“悖论”，这是从逃逸线的模棱两可性这个角度来理解的（MP 281，230）。逃逸线或解域化既是造成最高级的活动以及与之相关的情感即愉悦的原因，同时也是造成“一种奇怪的绝望感，就像死亡和自杀的臭味，一种人们从那里回来后体无完肤的战争状态”的原因（MP 280，229）。与克分子线相对的分子线已经对主体的完整性构成了一种致命的威胁，该主体具有一系列特定的欲望、理想或者关于善的观念。主体正是沿着这条线经历“分子变化，欲望的重新分布，以至于当某事发生时，那个等待着的自我早已死去，或者那个将会等待该事的自我还未到来”（MP 243，199）。在这种生

成他者中表达出来的自由与自由主义政治哲学中继续存在的稳定主体格格不入。在《德勒兹与政治》中，我沿用威廉·塔利使用的“批判性自由”，称之为“批判性自由”，以区分这一进行变形的能力与积极的和消极的自由这些标准的自由主义概念(Patton 2000，83－87)。在德勒兹和瓜塔里的第三种线——即逃逸线或绝对的解域化——中表达出来的自由是令人震惊的，就像德里达曾说未来“只能以一种绝对危险的形式被期待。它与被指定的常态彻底决裂，并且只能被显示为、表现为一种怪物”(Derrida 1967，14；1974，5)。[①] 德勒兹和瓜塔里的生成不可感知之中表达的自由正是这样一种“绝对的危险”。一旦走上这条线，“人就在不动的旅行中变成不可感知的和不易察觉的。没有什么事情能再发生或者可能已经发生过了……现在人只是一条抽象线，就像一支穿越真空的箭。绝对的解域化”(MP 244，199－200)。

① 比较德勒兹在《差异与重复》中有关时间的第三种综合的评论：“至于未来在其中出现的第三种时间，这表明事件和行为具有一种秘密的连贯性，它排除了自我的连贯性；它们反过来对付已经变得和它们平等的自我，将它粉身碎骨，就好像它产生的多样性带来的震惊将新世界的拥有者带走并驱散了……”(DR 121，89－90)

纯粹的事件和未来的事件

在《什么是哲学?》中,当德勒兹和瓜塔里将哲学概念的对象界定为纯粹事件时,他们提供了另外一种词汇,可以用以表达特定概念的有条件形式和无条件形式之间的差别。他们说,哲学概念表达的是纯粹事件。虽然在日常事件或历史事件过程中,纯粹事件表达或具现于身体或事态之中,但纯粹事件本身独立于这些不纯粹的具现:"处于生成之中的事件,具有其特殊容贯性的事件,其概念为自我设定的事件,是逃避历史的。"(QP 106,110)因此,比如,可以认为社会契约这一政治哲学概念表达的是这一纯粹事件,即将具有某些特征——有保障的个人自由、财产权、法律面前人人平等,等等——的政治和法律体制合而为一。这一纯粹事件表达于关于社会契约性质的不同概念中,并且或多或少不完全地现实化于建立在法治上的社会中,但它仍不能被简化为这一系列的表达和现实化。这样理解的话,《千高原》中阐释的概念首先是对纯粹事件的表达:解域化、生成、非实体转化、捕获、变形等等。根据上面描述的无条

件性具有的悖谬性,这些纯粹概念本身是不可实现的或"不可经历的"形式(QP 148, 156)。它们只能间接地现实化,通过在特定的历史现象中具现为这些事件的偶然的、有条件的形式:这一捕获形式,这一解域化过程,与生成-孩子或生成-非欧洲人相对的生成-动物等等相对。

在早期的著作中,德勒兹指出了特别是哲学思想之客体的悖谬性。比如,在《差异与重复》中,他用康德提出的观点——即先验理念是理性的客体,它们就像没有答案的问题——来描述作为先验理念或问题的哲学思想之客体。正如认为纯粹事件独立于它们的现实化一样,不能认为可以将先验问题简化为它们具现于其中的特定答案。最清楚地表明无法解决的问题的例子当然是悖论;并且,德勒兹曾一度称交际、革命能力的先验对象是"社会的悖论"(DR 269, 208)。

德勒兹在《意义的逻辑》中,通过讨论斯多葛派和他们发现的与事件的时间特性有关的悖论,介绍了纯粹事件这一概念。因此,在开篇那一段对刘易斯·卡罗尔的讨论中,德勒兹从普通时间的角度指出事件的悖谬性。当我们说爱丽丝长大(她长高了)时,这意味着她长得比以前高了。但是,同样,她长得比现在矮(假设她继续长大)。因

此生成领域承认互相矛盾的谓词(变高,变矮),这在线性时间中是无法想象的。虽然她并非同时更高或更矮,但是她却同时长高或变矮:"这就是生成的同时性,生成的特点就是逃避现在。"(LS 9, 1)纯粹事件和这样的生成同延。

在德里达的著作中,纯粹事件这一概念并未起到重要的作用,但是在《签名,事件,上下文》中,他确实通过参照"纯粹事件的纯粹可重复性"对每个签名的"神秘独创性"进行了解释(Derrida 1972, 391; 1988, 20)。实际上,可以认为他所有的解构性的非概念性的概念(aconceptual concepts)都指的是纯粹事件,或指的是重复结构给出的意义这一纯粹事件发生的诸变化:书写、踪迹、延异、散播、比喻性等等。在《马克思的幽灵》中,他谈及民主这一概念时使用的词语与德勒兹和瓜塔里谈及纯粹事件时使用的词语类似,即将民主看作一个关于某种承诺的概念,它永远无法完全现实化在任何一个现实社会中,不管这个社会有多么民主(Derrida 1993, 110－111; 1994b, 64－65)。正如德勒兹和瓜塔里对革命这一概念和与之相关的血腥历史事件进行了区分一样(QP 96－97, 100－101),德里达对民主这一观念与几乎不太能够体现这一观念的确定历史形式

进行了区分(Derrida 2002a, 179)。德勒兹和瓜塔里没有提到民主这一纯粹事件,而是提到"生成民主"概念,它不能简化为某种现有的宪政国家形式(QP 108; 113)。在后来的著作中,德里达喜欢说起永远不可能实现的"未来的民主",在这里重要的不是"民主"而是"未来的"(Derrida 2002a, 182)。就像正义不是一种确定的理想一样,"未来的民主"指的不是任何未来的民主,而是以下二者的悖谬结合:一是一种承诺,它意味着延迟的存在,二是承诺的那一事件在独一无二的现在中的有效性,后者不能简化为任何现在(Derrida 2002a, 180)。这是根据延异或可重复性逻辑理解的民主概念,按照德里达的理解,任何事件的特点都是延异或可重复性。它支持民主这一纯粹事件,就像德勒兹和瓜塔里的可感觉到(sensible)的生成支持纯粹的或概念的生成一样。

我在上面提出在解构的悖论分析中激发解构的是在每种情况中出现的与某种域外事物的关系。这一域外总是与某种对不可能性的体验联系在一起,意思是实至名归的创造是要产生某种不属于现有的那类可能性的东西。域外是个不可能的体验对象,真正的他者或纯粹的事件是不可能的,这二者在程度上和意义上都是一样的。德里

达认为事件只发生在“不可能性的庇护之下。当某个事件、效能或者任何东西被认为是可能的，这就意味着我们已经掌握了、预料到、预想到并降低了事件的事件性（eventhood）”（Derrida 2002a，194）。从这个意义上说，事件并非来自未来的现在，而是来自某个绝对的未来，这未来必定是可怕的：“未来若不可怕，那它就不是未来了。”（Derrida 1992a，400；1995，387）

在德里达和德勒兹与瓜塔里的哲学实践中贯穿着共同的政治方向，此刻，这显现在下面这一点中，即他们关于未来和纯粹事件各自使用的词汇中有一部分是相同的。如我们上面看到的，德勒兹和瓜塔里的解域伦理与以永远开放的未来为导向之间存在着一种内在的联系。绝对解域化这一概念在《千高原》概括出的组装本体论中发挥的作用表明了这一点：即使绝对解域化本身是一种不可能的或“不可经历的”状态，但它就像是自由或运动在现实中的储备，每当进行相对解域化时，它就会被启动。绝对解域化是这样一种潜在原则，它确保未来不同于过去，或者必须将未来理解为被不同或荒谬这永恒的可能性占据。用政治术语来说，绝对解域化表现为革命或那些生成－革命的次要形式，不能将它们与真实革命的过去、现在

或未来混为一谈,它们呼唤的是新的地球和新的民众(QP 97, 101)。①

在《什么是哲学?》中,这一以未来为导向被移植到哲学本身之上。德勒兹和瓜塔里将从现有事态获取事件的概念创造过程称为对这些事件进行"反实现":"当事件被随意地插入事态之中时,事件被现实化或被实现了;但是当把事件从事态中抽象出来以便将其概念分离出来时,它就被反实现了。"(QP 150, 159)在反实现事件时,我们获得我们周围发生之事的意义并将之表达出来。因此,哲学地思考现在就是反实现纯粹事件,这些纯粹事件推动着日常的事件和过程。反过来,用这样的哲学概念来描述当前的事件就是将它们返回去与纯粹事件联系起来,这些事件只是表现为对它们的某种限定,因此将纯粹事件与其已经现实化的特定形式分离开来,并表明其他确定的现实化是可能的。但是作为创造不合时宜的概念的哲学并不只是从事物那里获取任何一个事件,而是获取"新"事件,这意味着事件永远都是新的,就像

① 康斯坦丁·邦兹提道,"也可以在雅克·德里达和伊曼纽尔·列维纳斯的著作中找到"让德勒兹得以谈论一个未存在过的太古过去和一个永远不会存在的未来的时间性结构。(Boundas 2007, 492)

正义、无条件的宽恕、绝对的好客或未来的民主一样。[①] 哲学的乌托邦功能就在这里，德勒兹和瓜塔里将其重新定义为哲学与现在交锋的方式。即便他们承认也许乌托邦并非能最好地表达他们意思的那个词，但他们坚称乌托邦与此时－此地的词源关系，这是个独一无二的时刻，绝对解域化在这里遭遇了身体或事态现在的相对环境（QP 96，100）。对德里达而言，这也是那个同样独一无二的、悖谬的时刻，在这个时刻，隐含于“未来”之中的那一承诺事件发生于现在（Derrida 2002a，180）。[②] 因此，德勒兹和瓜塔里将哲学创造的客体——概念——描述为“未来事件的轮廓、结构或构象”（QP 36，32－33），这就不足为怪了。

他们认为哲学是解域的力量，意即哲学创造的概念与既定的或不言自明的理解或描述形式决

---

① 参见德勒兹关于尼采在何种意义上呼吁创造新价值的评论，在他的评论中，新事物“具有开始和重新开始的力量，保持常新……”（DR 177，136）。

② 参见 Patton and Protevi 2003 中 Lorraine，30－45，还有 Lawlor，76－77 中关于德勒兹和瓜塔里以及事件之时间的评论。西蒙·克里奇利说，就《马克思的幽灵》中此时－此地这一概念的作用而言：“《马克思的幽灵》要想完全说得通，这取决于下面这一难懂的思想，即此地和保持此时作为一种不可能的正义体验不存在。如果结果表明这思想完全无法理解，那么你就不可能随着德里达走得更远。”（Critchley 1999，153－154）

裂。对德里达而言,有条件的和无条件的概念形式之间无法减缩的差异,加上对无条件性不可避免的参照,足以让我们想起背离现有思想或实践形式是可能的,也是重要的。他的解构分析试图发现现有的伦理政治概念内部有条件的和无条件的两极,而德勒兹和瓜塔里的哲学建构主义试图创造不合时宜的概念,这些概念服务于下面这一最重要的目的,即带来改变现有思想和实践形式的可能性。他们创造的概念,比如生成、捕获、逃逸线和解域化,都不是意在代替现有的正义、权利、民主或自由等概念。然而,就它们有助于产生另一种正义、新权利或新的民主和自由形式而言,它们足以完成哲学的政治任务。

第三章

再描述性哲学:德勒兹与罗蒂

理查德·罗蒂最后写了数篇关于德里达的文章,在其中一篇文章中,他要求运用一种"调和的、普遍的视角",这样的视角能够最大限度地减少他自己的实用主义与那些法国哲学家——比如福柯和德里达——的"后现代主义"之间的不同(Rorty 1998b, 338)。想要认真地这样做,就必须将德勒兹和瓜塔里列为那些与罗蒂的实用主义有很多共同之处的法国哲学家之首。罗蒂关于德勒兹和瓜塔里所写的很少,并且几乎没有什么好评,因此这可能看起来是对他的普遍视角进行的不太合理的延伸,在他早期与法国"后现代"哲学家的联系中,他就德勒兹的《尼采与哲学》和理查德·沙赫特的《尼采》写过一篇简短的书评中,在其中他描绘了一幅逼真的巴黎病态图,他认为正是这种病态逐渐形成并伪造了"尼采更愚蠢的一面"(Rorty 1983, 619)。德勒兹的罪过是认真地对

待尼采的形而上学的体系建构趋势,并详细阐述了权力意志理论,其阐述方式最终"将一切都分解为一堆乱七八糟的反动力,以表明它们从根本上令人厌恶"(Rorty 1983, 619)。因此,罗蒂在他的著作中鲜少提及德勒兹,而在提到他时也主要是把他的名字添加到法国"后现代主义"哲学家的名单上,位列福柯、利奥塔和德里达之旁。①

罗蒂对德勒兹的无知堪与德勒兹对罗蒂著作的草草关注媲美,后者表现在德勒兹偶尔对"西方普遍的民主哲学观"所做的讽刺评论中。《什么是哲学?》的导言唐突地宣称将哲学当作"朋友间的民主交谈"这一观点"并未产生出任何概念"(QP 12, 6)。② 德勒兹后来提出这一哲学观只是为"罗蒂先生家令人愉快的或咄咄逼人的餐后交谈"提供了契机(QP 138, 144),从而指出了这一哲学观最重要的拥护者。德勒兹和罗蒂之间存在着许多显著的不同,关于概念本质及其在哲学中

① 比如,在"Habermas and Lyotard on Postmodernity"(Rorty 1991a, 172–173)中。

② 在随着《什么是哲学?》的出版进行的访谈中,德勒兹根据"'共识'或罗蒂的'民主交谈规则'都不足以产生出概念"(DRF 354, 382)拒绝下面这一观点,即可以将哲学理解为需要交流意见的交谈。

发挥的作用的分歧便是其中之一。德勒兹强调哲学创造概念，罗蒂则强调并不存在概念，只有人们对特定词语多少有些系统的使用，他们二人的观点似乎背道而驰。因为对德勒兹而言，创造概念与利用新词汇和词语的新用法密不可分，因此我们并不清楚他们二人的这一分歧有多大。无论如何，他们的哲学方法具有足够多的意义深远的相似之处，因此只有不断地联系他们，才不会令人感到遗憾。可以说他们对彼此的误识是当代社会和政治哲学中一次非常不幸的错过（rendez-vous manqué）。

我在本章的目的是为下面这一观点提供一些理由，即认为在法国所有的“后现代主义者”中，德勒兹最接近于罗蒂的许多观点。我首先提出，德勒兹是罗蒂所理解的实用主义者和反讽主义者，而不是形而上学思想家，尽管他表现得与此相反。然后，我讨论的是他们都反对再现式的思想和语言方法、和德勒兹与瓜塔里的建构主义与罗蒂的描述主义具有的相似之处。在第三部分，我认为德勒兹关于意义和纯粹事件的表面上的形而上学理解表明日常事件与关于它们的描述密切相关。最后一部分讨论的是德勒兹和瓜塔里的实用主义所蕴含的“描述政治”，以及他们的哲学方法与罗

蒂的自由主义反讽主义之间的某些重要差异。①

后形而上学的反讽主义

揭示罗蒂和德勒兹的共同点需要在不同的哲学用语之间进行转换,即当罗蒂要求写一部关于德里达的著作时所想象的那种转换,这样的著作会在半途遇到分析哲学家,并且不会把概念看作像人一样(Rorty 1998b, 329－330)。他提出,像这样对概念进行调和,有助于打破国际交流的障碍,而造成这些障碍的只不过是"不同国家要求他们的哲学学生所上的截然不同的阅读课"(Rorty 1998b, 329)。举一个例子说明他们在截然不同的哲学词汇内部相似的发展轨迹,德勒兹和罗蒂都对统治着哲学传统的再现说展开了有力的批判。但是,虽然罗蒂在《哲学和自然之镜》中追随后期的维特根斯坦、塞勒斯和奎因而彻底摒弃了康德形式的先验主义,德勒兹却反复从先验主义角度反对统治着柏拉图之后的哲学的再现形象。在

① 吉迪恩·考尔德认为"再描述"概括了罗蒂哲学观的核心主题(Calder 2007, 3 and 33)。

《差异与重复》中，他沿着所罗门·迈蒙开辟的后康德式道路，提出了另一种关于思想之先验条件的解释。这条后康德式道路将这些条件从可能性条件转变为现实的条件。

德勒兹依赖于先验哲学的语言，这是否意味着德勒兹是罗蒂所理解的形而上学家？根本不是。虽然他继续使用那些形而上学区分，比如存在的潜在领域和现实领域之间的区分，或继续使用形而上学概念，比如纯粹事件的观念，但他使用的方式与罗蒂在《偶然、反讽与团结》中概括的反形而上学的反讽主义完全一致。德勒兹的独著表明他具有的从一种哲学词汇发展到另一种哲学词汇的高度发达和高度自觉的能力。从一部著作到下一部著作，他根据要解决的那个问题或那些问题的需要改变他使用的特定术语。正是在这个意义上，德勒兹提出应该将哲学看作半侦探小说半科幻小说(DR 3，xx)。放弃准确地再现世界这一观点，就留给我们这样一个任务，即用新词汇取代前人使用的描述形式，或者用能够让我们更好地应对这个世界的新描述取代旧描述。

形而上学者认为事物存在着真正的本质，具有内在的本性，哲学的任务就是要发现它们，与形而上学者不同，罗蒂的反讽主义者是唯名论者，他

们相信没有什么东西具有内在的本性或真正的本质。他们还是历史主义者,相信我们关于事件和事态的所有描述使用的都是会发生变化的特定词汇:"反讽主义者同意戴维森的观点,即我们不能走出我们的语言,以便对语言和其他东西进行比较,同意海德格尔关于那语言具有偶然性和历史性的观点。"(Rorty 1989, 75)如此,反讽主义者清楚他或她的"终极词汇"具有偶然性,并且还清楚不能通过论证辩明和批驳这样的词汇,只能用其他词汇代替它们。罗蒂的反讽主义实用主义不以关于事物面目的正确理论为导向,而代之以创造能够对世界进行更有用的描绘的词汇。他建议我们不再在哲学中谈论真理和谬误,而是探讨一种新词汇在何种程度上是有趣的,在这里"有趣的"哲学通常是"已经变得令人讨厌的根深蒂固的词汇与已经初步形成的新词汇之间的搏斗,后者模糊地预示着伟大的东西"(Rorty 1989, 9)。批评现有词汇的唯一恰当之法是再描述,而不是论证,因此反讽主义者是这样的人,他们"专门使用在某种程度上是新词的术语重新描述一系列事物或事件,希望促使人们使用并扩展那些术语"(Rorty 1989, 78)。

对德勒兹也是一样,哲学实践与阐述新词汇

分不开。他在评论福柯时表明了这一点，比如，在表明他的规训权力概念的“图式”(diagram)概念如何与《规训与惩罚》和相关文本中阐释的权力、力和身体等词汇，与《知识考古学》中用来描述话语形成的词汇不可分开时(DRF 235，256)，他经常特别指出福柯的“言说”(utterance)概念是其最重要的概念创造之一(DRF 356，385)。以他自己为例，如我们在第二章(第 72－74 页)中提到的，他和瓜塔里在《千高原》中大量地进行概念创造，提供了一系列可以用来描述自然世界和社会世界的重要特征的词汇。这些词汇包括用来描述各种不同组装的术语，在阐述欲望的微观政治时使用的术语，还有阐述不同生成过程的分类法时使用的术语。它们还包括将资本主义描述为一套关于诸流的公理系统的术语，和那些被用来描述捕获机器和变形机器的术语。这部合著中一直使用的哲学方法避免论证，而是利用让新的描述形式成为可能的新词汇。《什么是哲学?》表明德勒兹赞同罗蒂关于哲学目的的实用主义理解，即将哲学看作为特定的人类目的提供知识的工具而非追求真理。在《差异与重复》中，他已经将思想行为描述为掷骰子，他这么说是指思想是一种实验形式，其成败并不受思想家控制。在《什么是哲学?》中，

他和瓜塔里提出哲学是一种通过创造新概念来进行的实验形式。可以这样来衡量哲学概念的有效性，即根据它们如何有助于改变关于特定的问题可以说什么或者写什么，根据与它们相关的词汇的要素在何种程度上被社会科学和各种不同的实践理性采用。对德勒兹而言与对罗蒂而言一样，哲学有助于让未来不同于过去，这靠的是提供新的描述形式，因而为思想和行动提供新的可能性。因此，哲学是否充分地完成了其使命，这不是根据真理和谬误来评价的，而是根据诸如有趣的或重要的此类范畴来评价的(QP 80，82)。哲学可以为成形的概念而非站不住脚的概念提供标准，但它不能为判断概念的价值及其表达的事件的重要性提供标准。作为概念创造的哲学是一种实验形式，它与正在进行的事情有关："思考就是进行实验，但实验总是[关于]处于发生过程之中——新的、非凡的和有趣的事物——它们代替了真理的出现，并且它们要求更高。"(QP 106，111)

在一段极短但肯定的话中，罗蒂似乎承认了自己的著作和德勒兹的著作具有一致性。在这段话中，他提出："詹姆斯和杜威不只是在分析哲学行进的辩证法道路的尽头翘首以待，而是在，比如，福柯和德勒兹目前行进的道路的尽头翘首以

待。"(Rorty 1982, vxiii)一旦我们承认他们的哲学方法具有家族相似性，那么其他一致之处很快就会出现。比如，《千高原》的导言表明他们对文本和解释的理解类似。德勒兹和瓜塔里称，从哲学上说，文本由什么构成和文本谈论的内容之间没有重要的差别，这与罗蒂的做法类似，罗蒂反对区分使用和解释文本，或者更一般地说，反对区分具有意指性的小段词语——比如符号和文本——和其他物体——比如树木和夸克。罗蒂称阅读文本是将它们与"其他文本、人们、迷恋、条条信息等等"联系起来(Eco 1992, 105)。德勒兹和瓜塔里用惊人相似的词语为下面这一观点进行辩解，即应该将一本书看作一个与世界有关的组装而不是一种关于世界的表象或再现："我们将永远不会问，一本书作为所指或能指，它的意思是什么，我们将不会在其中寻找任何要理解的东西。我们将要问的是它与什么一起发挥作用，它与其他什么东西一起传递或不传递强度……一本书本身就是一台小机器。"(MP 10, 4)在该导言以前的一个版本中，其哲学观的实用主义尤为明显。那个版本单独以"块茎"为题发表，在其中他们援引了福柯将书理解为工具箱的观点和普鲁斯特将书理解为眼镜的观点，用以支持他们宣称的创作

"一部实用的、务实的著作"这一目的(R 72, 67)。[1]

反再现说

在罗蒂从《哲学和自然之镜》以后的著作中,他一直在批判应该把知识理解为"一堆再现"这种做法。德勒兹同样一直在批判应该从再现外部现实的角度来理解思想这一观点。再现式思想形象统治着自柏拉图到康德的哲学传统,《差异与重复》对之进行了批评,并概括出另一种非再现式思想观。他曾一度提出,被理解为思想理论的哲学仍处于现代主义绘画在半个世纪前所处的那个位置:"它需要一场革命,就像将艺术从具象带到抽象的那场革命一样。"(DR 354, 276)就像德勒兹在《尼采与哲学》中所做的那样,他在这本书中认为,关于思想本质的哲学思考长久以来一直被一种"教条式"形象统治,它将思考与认识等同起来,

① 德勒兹赞同同样的"理论"观,在他 1972 年与福柯进行的"知识分子与权力"的讨论中,也提到过普鲁斯特将他的书说成是一副眼镜,通过这副眼镜看外面(ID 290－291, 208)。

并且认为知识归根结底是一种认识形式。教条式形象主要的假设之一就是这一观点，即“思想是自然地运用一种能力……有一种自然的思想能力，它具有真理天赋或喜欢真理”(DR 171，131)。[①] 像罗蒂一样，他追随海德格尔将这一观念的起源追溯到柏拉图在描述知识时使用的特定比喻那里，尤其是知识和认识之间的类比(Rorty 1979，158－159)。

德勒兹反对说这一教条式形象是一种怯懦的、因循守旧的思想观，认为其立足于最为平庸的日常思考行为，与认识现有的认识论价值、道德价值和政治价值观念密切相关。他并不否认认识的发生，而是试图将思考之名留给那种不同的活动，这是当思想遭遇未知事物或不熟悉的事物而被激发起来时出现的活动。他指出在《理想国》的一段文字中，柏拉图注意到推动我们进行思考的现象，因此提出这一问题，即是不是就在我们无法认识时我们才真正地开始思考(DR 181，138)。他自己首选的思想方式取材于努力接受不熟悉的材料

① 同样，在《尼采与哲学》中，他认为根据这一形象，思想“寻求真理，或它‘正当合理地’爱真理，它‘正当合理地’想要真理”(NP 108，95)。

和技术的学徒的情况。他改变了问题的措辞,以探讨产生思想的真正条件而非其可能性的条件。

在《尼采与哲学》中,他将权力意志作为对思想进行谱系学分析的基础,结果是不再根据真理和谬误来评价思想,而是根据"高尚和卑劣、高等和低等"来评价思想,"它们取决于对思想本身有影响力的诸力的性质"(NP 118, 104)。尼采的方法打破了教条式形象认为思想与真理具有的联系。它关注的是力,而力决定了思想呈现为特定的形式,讨论特定的对象,就此而言,它表明对产生思想的真正条件进行起源的、独特的分析是可能的。德勒兹认为对尼采而言,所有事物的意义和价值都是由表达在它们之中的权力意志具有的特性决定,因此他断定真理是人建构的,我们总是有"我们应有的真理,它们是我们理解之事物的意义、我们相信之事物的价值具有的一个功能"(NP 119, 104)。德勒兹的目的不是否认在一个特定的意义和价值体系内部有可能对世界做出正确的表述,而是提出真理不再是"抽象的一般概念",其确切的内容仍然待定(NP 118, 103)。

在《差异与重复》中,德勒兹概括出一种关于"先验"问题的理论,以此为思考的基础和一切真理的源泉,并提出"问题是思想中的差异要素,真

理中的起源要素”(DR 210，162)。在这里问题是这样理解的，其意义接近于康德认为先验理念是思辨性思维的问题视域这一意义。照这些话来看，哲学的任务是说明决定着某个特定领域中的思想的理念或问题的要素和结构。德勒兹将先验的问题理解为思想的起源要素，这表明两方面的起源：真理的逻辑起源，其形式是特定问题的答案，以及发现或形成理念或问题中的思想行为的先验起源。德勒兹以学徒训练行为为其思想模式，这两种起源都隐含于其中：“研究理念，将每种才能提升至其超验的运用，它们实际上是一样的。这些是必要的学徒训练或学习过程具有的两个方面。”(DR 213，164)

德勒兹在《差异与重复》中概括出关于思想的差异和起源理解，就此而言，没有理由认为在哲学家的概念和词汇中得到表达和限定的先验问题独立于这些表达形式，存在于外部世界之中。也没有理由认为哲学——识别和描述此类理念或问题的哲学——在向着一种终极词汇发展，我们将能用这些词汇如世界真实的样子来再现世界。德勒兹从未接受这一观点，即关于世界的哲学描述可以或者应该融汇为一种独特的正确理论。相反，他为先验经验主义这一观点辩护，根据先验经验

主义,问题是什么,这是个开放的问题,需要研究特定社会在特定时间的思想领域来回答。正如有与自然科学研究的物理和生理现实对应的理念或问题,因此有关于心理结构、语言和社会的理念,它们是社会科学研究的对象。对德勒兹而言,思想的界限既非由人类理性的非历史本质确定,也非由现实本身的本质确定,而是由历史、社会生活或特定科学的发展产生的问题确定。在这个意义上,我们可以认为,甚至是在《差异与重复》中概括出的先验经验主义词汇也完全与罗蒂的历史主义一致。

哲学建构主义

罗蒂提出,因为反讽主义者不相信存在着一种哲学致力于发现的终极语言,因此他们的自我描述将"受以下比喻支配,即关于制造而非发现的比喻,关于多样化和新颖性而非趋于之前的现在的比喻"(Rorty 1989, 77)。比起上面讨论的前期著作,德勒兹后来的著作甚至具有更明显的反讽主义特征,而这正是罗蒂所理解的反讽主义。《什么是哲学?》提出将哲学定义为"形成、创造或

创立概念的艺术”(QP 8，2)。德勒兹和瓜塔里明确地赞同尼采对概念的描述，即哲学家们并非必须将它们作为礼物收下，或者只是对它们进行提炼或润色，而是首先要“产生和创造”概念(QP 11，5)。他们对这一哲学概念的阐释着重于对概念本质和它们被创造出来的过程进行“水平”说明，而非对此类概念与世界的关系进行“垂直”说明。他们提出，在任何一个概念中，“总是有来自其他概念的部分或成分，后者与其他的概念相对应，以其他的平面为前提”(QP 23，18)。他们认为概念总是与其他概念有关，与它们对之构成回答的问题有关：“某个概念若不与其他概念联系起来，若不与它解答的或帮助解答的问题联系起来，那么就没有任何意义。”(QP 76，79)因此，概念具有一种历史，这包括它们从一个问题到下一个问题时经历的变化。因此，比如在研究政治哲学的契约方法的整个传统中，由于联系新问题重新对社会契约这一概念进行思考，所以这一概念发生了变化，但它保留着其前身的要素。由于霍布斯和洛克对高压政治权力的本质与合法性的解释不同，因此这一概念发生了变化。在卢梭、康德和罗尔斯那里，它又发生了变化。

创造概念足以将哲学与其他学术活动，比如

科学和艺术,区分开来:"概念属于哲学,并且只属于哲学。"(QP 37, 34)就此而言,德勒兹和瓜塔里对哲学的定义是规定性的。《什么是哲学?》详细说明了哲学的概念、科学的功能和艺术的"感觉区块"之间的差别,在这些差别中可以看到康德对思想(理念)、知识(概念)和感觉(直观)之间的区分。科学意在通过数学函数或命题函项再现事物状态,而艺术并非意在再现,而是在一种给定的媒介中表现和表达特定感觉和知觉的客观内容。哲学处于这二者之间的某处。它具备的是认识功能而非情感功能,因此,它像科学。同时,它又像艺术,尤其是现代艺术,因为它并不试图指涉或再现独立存在的客体或事物状态。德勒兹和瓜塔里提出,哲学的"明确"定义是:它是"通过纯粹概念"创造"知识"的思想形式(QP 12, 7)。

哲学创造的那种知识具有实用性,而非罗蒂理解的意义上的形而上学性。它不是关于世界如何独立于人类关心的问题和人类资源的知识。对德勒兹和瓜塔里而言,科学的功能是有所指的,这是从下面这个有限的意义上来说的,即它们指的是人们认为独立于相关功能而存在的身体或事物状态,虽然它们并不独立于参照平面而存在,这个参照平面提供了可以据以对功能进行说明的轴

线。科学史提供了一系列这样的平面。某个特定的科学参照平面上的变量是独立的，这在某功能与其客体之间建立了一种外部联系，比如具有特定的位置、能量、质量和自旋的粒子。这种所指关系在正式语言的命题函项和句子中变得明确，其中有一个对应的解释领域，在该领域中，构成特定概念之外延的客体也是单称词项的所指对象。

相较而言，哲学概念的客体是纯粹事件，此类概念与事件的关系不是所指性的而是表达性的。概念表达事件，就像笛卡尔的我思表达的是思想这一事件，或霍布斯的社会契约表达的是建立文明社会这一事件一样。当德勒兹和瓜塔里称概念“是真实的却并非现实的，是理想的却并非抽象的。概念……没有所指意义：它是自我指认的：[这是在这个意义上说的]它在被创造出来时设定自身及其客体”(QP 27，22)时，他们想的正是概念及其客体之间的关系具有的这一特征。换言之，在哲学概念和世界之间不存在垂直关系，只有概念和关于事态的特定描述之间的水平关系。哲学概念是在历史上可变的“内在性平面”这一基础上提出来的，这些内在性平面包括关于世界是什么样子的高级假设，就是德勒兹之前在提出自柏拉图以来的哲学主要是在某种特定思想形象的影

响下产生的时候,他所指的那种内在性平面:“最终,每种伟大的哲学不都是展开新的内在性平面,引入新的存在实体,制定新的思想形象……?”(QP 52, 51)哲学概念就在这样的内在性平面上建构起来,它们就像罗网或滤网一样过滤位于思想另一边的混乱。德勒兹和瓜塔里提出哲学、科学和艺术各自以自己的方式将罗网或平面撒到混乱之上,因此他们与罗蒂所说的历史主义的、唯名论的哲学家站在了一起,后者认为自己为人类的目的提供了描述而不是再现“世界本身如何”(Rorty 1989, 4)。

即使在《什么是哲学?》中概括出的哲学观是用一种截然不同的词汇来表述的,但它在很多方面类似于德勒兹之前的先验经验主义。德勒兹和瓜塔里所说的哲学的认识功能与他们关于纯粹事件的概念密切相关,哲学概念要表达的就是这些纯粹事件。此书中的词汇并未将创造概念与先验理念或问题联系起来,就像他们在《差异与重复》中所做的那样。但我们仍可以看到不同的哲学词汇之间的关系,正是这些词汇使之接替了他之前的描述。在《差异与重复》中,他曾一度说道:“问题属于事件。”(DR 244, 188)《意义的逻辑》再次肯定了先验问题和纯粹事件相同,在此书中,这二

者被进一步看作命题中的“意义”或“被表达物”(LS 148，123)。德勒兹追随斯多葛派，将命题中表达的、被归于身体和事物状态的“可说内容”或意义当作非物质实体，独立于其语言表达而存在。这样一来，他将意义的概念概括为“一种非物质的、复杂的和不可简化的实体，处于事物的表面，是一个内在于或存在于该命题中的纯粹事件”(LS 30，19)。

德勒兹和瓜塔里在《什么是哲学?》中提出的纯粹事件这一概念还依赖于斯多葛派对实体的事物状态和非实体的事件进行的区分，非实体的事件就像“事态自身升腾起来的蒸汽一样”(QP 120，127)。这种思考事件的方式是区分历史与生成的基础，这一区分贯穿于德勒兹和瓜塔里的全部著作(参见第四章和第五章)。照这些话来看，纯粹事件是非物质实体，它们以特定的形式表达于表述之中、现实化在身体和事态之中，它们超越于这些形式而存在。德勒兹经常用一个例子来阐明这一差别，即布朗肖对作为可实现的事件的死亡和作为非个人的、无法企及的事件的死亡进行的区分，“我”可能与前者有个人关系，但“我”与后者没有任何关系(LS 178，151－152；DR 148，112)。政治哲学提供了一个丰富的领

域,它可以给出更多例子说明这些纯粹事件:可以认为社会契约这一概念表达的是法律体制和政治体制合而为一这一纯粹事件,就此而言,该契约就不能简化为它在特定的政治或公民社会形式中的具现。当康德在《学科的争论》中区分支持人类普遍权利的革命概念和这一概念现实化于1789年的血腥事件中的方式时,德勒兹就进行了这样的对比。用德勒兹的话说,康德表明了"革命这一概念并不存在于革命如何在一个必然相对的社会领域内进行之中,而是存在于'激情'之中,人们正是怀着这样的激情在绝对的内在性平面上思考革命"(QP 96, 100)。从这个意义上说,不管是适用于个人(婚姻、疾病或死亡)的纯粹事件,还是适用于社会(社会契约、殖民、战争或革命)的纯粹事件,它们都是非实体的抽象概念,可以现实化在不同的时间、不同的地点中,但却不会被这些特定的决定因素穷尽。就好像现实的历史事件总是和一系列理想的或潜在的事件成双成对一样,前者正是从后者那里获得力量以永无止境地发生改变。正是因为这个原因,他们可以用让人想起德里达的无条件性这一概念的词语,描述表达此类纯粹事件的哲学概念,提出概念是"未来事件的轮廓、结构或构象"(QP 36, 32—33)。

德勒兹和瓜塔里对比了某个特定的事件在特定的情况中实现和从事物中获取新概念时发生的“反实现”。他们承认物质事件与它们现实化于其中的身体和事态很难区分。但是，表达于哲学概念中的事件不是物质性的而是纯粹的事件，它们超越了在特定物质过程和事态中的现实化。因此，反实现日常事件就是把它们看作结果尚未确定的过程。这是要将它们反过来与纯粹事件联系起来，它们只表现为对这种纯粹事件所做的一种限定或说明，或者根据先验问题来思考它们，而它们只是这先验问题的某一个答案。因此，德勒兹和瓜塔里可以提出纯粹事件表示的是存在之“储备”和对开放的未来的保障(QP　148，156)。

事件和语言

将非实体事件解释为表述的“被表达物”，由此可见，事件个体化为某种事件依赖于语言。这与伊丽莎白·安斯科姆的观点有些类似，她认为有目的的行为总是依据某种描述的行为。安斯科姆认为，因为行为有目的；因为有目的以某种关于人们想要做什么的描述为前提，因此同一时空事

件可以对应于一系列行为:胳膊的同一连串动作可能对应着上搬或放下杠杆的动作、上下抽水的动作、往井里下毒的动作,等等(Anscombe 1959)。只有考虑到不同的描述,才可以将人类的行为看作一种特定的行为。认为行为取决于描述这一论点表明行为的性质不会被任何特定的描述或一系列描述穷尽。更普遍地说,这表明同一时空事件或同一系列事态可以体现一系列无限的行为。伊恩·哈金探讨了这一论点造成的一些令人吃惊的影响。一个就是尼采和福柯注意到的现象,即关于人类行为的新描述形式使新的行为种类成为可能。只有在依据少年犯罪或多重人格对行为进行的话语描述确立之后,个体才有可能把自己看成少年犯,并因此像少年犯那样行动或转换人格:"创造或形成一种或一类新人或行为,可能会创造出新的做人方式、要做出的新选择,不管后果如何。这些是新的描述,因此是依据某种描述的新行为。"(Hacking 1995, 239)哈金从关于行为特性的这一说明中得出另一个更惊人的结论,即没有关于事情的简单事实,我们可以据之说关于过去行为的某种特定再描述是对的还是错的:"如果某种描述在之前不存在或不可用,那么人们彼时就不可能依据那一描述有目的地行动。"

(Hacking 1995, 243)

德勒兹关于纯粹事件的斯多葛派理解并没有提到目的；但它确实表明，将日常事件具体说明为某种特定的事件，这是它们被描述的方式具有的一个功能。因此，对安斯科姆关于行为和描述之间关系的论点进行概括，这指向的方向与德勒兹关于纯粹事件与其语言表达形式之间关系的斯多葛派论点的方向是一致的。在安斯科姆看来，因为同一时空事件可能相当于多种行为，因此被用种种方式描述，由此可见，被视作行为的时空事件的性质从根本上说是不确定的。对德勒兹而言，事件本身或纯粹的事件同样是不确定的，因为它不能简化为它具现于特定事态中的方式。相反，可以具现于特定时空事件或一系列事态中的事件的种类是不受限制的。换言之，不管我们是把日常具体化的或不纯粹的事件当作依据某种描述的时空事件，还是当作某个特定的事件在身体和事态中的现实化，它们作为某种事件的性质将由它

们如何被描述来决定。①

再描述的政治

因为特定的事情在特定的社会背景中被描述或"表述"的方式决定了它是某种事件,因此政治行动者就有充分的理由质疑公认的描述。德勒兹和瓜塔里在《千高原》中曾就语言的使用进行过讨论,在他们的讨论中,他们将某个身体的状况发生的变化或者当身体受到新的描述时与其他身体的关系发生的变化称为"非实体的转变"。明确的施为句为奥斯汀的言语行为理论提供了出发点,它们是最清楚地说明此类事件的例子。法官的判决将被告变成罪犯。之前发生的事件(谋杀、审判)和之后发生的事件(惩罚)是实体的事件。这些事

① 弗朗索瓦·祖哈比切维利认为德勒兹是一位批判哲学家,对他而言,哲学首先是一种语言实践。哲学没有具体的对象,而是致力于生产字面意义上的描述,它们表达"独特的概念,这些概念能够对存在本身进行临床解释"(Zourabichivili 2004a, 10)。像"我们是由线构成的"这样的描述表达的是这样的看法,它们开拓了新的可理解性视域。从这个意义上说,它们是非自主的行为,充当特定主体或主体群的体验原则。

件包括状态的变化，这些变化会影响身体及其感情以及它们之间的相互关系，但“被告变成罪犯是一种即刻的行为或非实体的特性”（MP 102，81）。德勒兹和瓜塔里认为，语言的实用功能在于分配或实现某社会在特定时期流行的非实体转变：成人、失业、提高效率、恢复问责等等。照这些话来看，使用语言主要不是交流信息，而是在世界中行动或影响世界。对事件进行归属并不是简单地描述或记述预先存在的事件；它们有助于让特定的事件在社会领域中现实化。这就是为什么政治常常表现为关于对事件的恰当描述的斗争：那是恐怖主义行为还是战争行为？这是合法的保护民族利益还是非法的侵略？

德勒兹关于事件的斯多葛派理解不仅表明语言和其他的表述形式，比如电子媒体，在将日常事件现实化中所起的作用；而且它还表明哲学就事件的常识性理解而言具有的批判作用。《什么是哲学？》中概括的哲学观表明与罗蒂所说的终极词汇具有的建构主义的、批判的密切关系，这些终极词汇对处于特定时期的特定社会进行描述。对罗蒂而言，反讽与常理相对，常理被理解为这些人的态度，他们将“他们及其周围的人已经习惯了的终极词汇”视为理所当然的（Rorty 1989，74）。同

样,对德勒兹和瓜塔里而言,常理的态度恰恰与他们所理解的哲学相反。常理是意见的领域,在这里,它们就本身而言与特定环境中的终极词汇融为一体。在德勒兹和瓜塔里看来,当哲学不是简单地根据常理应对事件,而是创造出能让我们将当前的事件和历史过程反现实化的新概念,并提出关于事件和情况的新描述时,它是不合时宜的,是"称得上事件"的。

就事件的本质与当前的不言而喻进行批判性交锋可以采取各种各样的形式。鲍德里亚的反讽理论—小说提供了一个例子,说明了一种将关于历史事件的常理表述进行问题化处理的纯粹否定的方式。在他的一篇关于第一次海湾战争的文章中,他认为发生的并不是一场战争,因为双方采取的军事行动表现出如此巨大的技术和战略差异,因此对立双方并未直接交战(Baudrillard 1995)。他并非简单地在口头上表明一种看法——这一看法依赖于本质主义的战争概念。相反,他指出武力冲突这一纯粹事件从根本上说是不确定的。新的军事技术形式已经使一种远距离交战形式成为可能,这种交战形式不再符合关于战争的现有描述。从这个意义上说,鲍德里亚使我们可以说现实存在于表述之前。从德勒兹和瓜塔里的观点来

看，我们可以说需要一个新概念来表达发生在波斯湾的新型事件。

福柯提供了另一个例子说明有意识地试图与常理决裂的哲学家。在《论辩、政治与问题化：一次访谈》中，他说他的著作试图将当前社会现实中的某些方面“进行问题化处理”，但并不试图阐明另一种可能包含“恰当的和确定的答案”的政治（Foucault 1984，384）。他说“进行问题化处理”的意思是提出关于社会现象——比如犯罪刑罚或性倾向——的新概念和新描述，以打乱习惯性的思维和说话方式。在之前一次谈论他的历史哲学使用的方法的访谈中，福柯使用事件化（*eventalisation*）这个词来描述这一过程。他赋予该词几个意思，其中最重要的是“打破不言而喻”，有的事件被看作连续的、完整的历史的一部分，结果却证明它们是独一无二的、偶然的，这时就会发生事件化（Foucault 2000，226）。

德勒兹和瓜塔里将哲学理解为创造概念，这等于是另一种与不言而喻决裂的方式。他们像罗蒂一样，认为哲学提供新的词汇和新的描述方法。但他们将哲学概念理解为表达纯粹事件的方法，也就是说事件永远是“未来的”，这意味着与现有词汇更彻底的决裂。这表明就哲学的实用功能和

再描述政治而言,他们的意见一致,但这只是突出了他们研究政治和哲学的政治作用时各自使用的方法之间的差别。即便是在这里,在共同的背景下,罗蒂相对自满的实用主义和德勒兹与瓜塔里的批判实用主义之间的差别变得鲜明起来。他们都致力于广义上的"自由主义"政治或革新政治。他们赞同马克思的观点,即哲学家的工作是"促进未来不同于过去"(Rorty 1995, 198)。德勒兹和瓜塔里坚持不懈地支持马克思对资本主义造成的不平等现象展开的批判,这可与罗蒂关心物质方面的社会正义问题相媲美。

但除了大体的意见一致之外,他们对再描述哲学可以如何发挥政治作用的看法不同。像福柯、德勒兹或德里达这些哲学家们的著作使一种新的再描述成为可能,但罗蒂认为这种再描述从根本上说是私人的事情。他认为在以下两方面之间存在着一种张力:一是在哲学上致力于自由事业,这体现于那些哲学家们的著作中;一是致力于不给他人带来痛苦,这是自由主义公共政治文化的一部分。因为再描述可能会给他人带来耻辱和痛苦,所以自由主义的公共政治文化不应将这样的再描述强加于他人。相反,它应该能让人们按照自己的条件被接受(Rorty 1989, 88－91)。但

是，再描述可能会给他人带来耻辱和痛苦这一事实并不足以表明应该将再描述哲学看作私人的。行使标准的自由主义的自由(liberal freedoms)，比如言论自由，可以造成同样的效果，就像最近许多关于伤害宗教感情的纠纷所表明的那样。这并不表明这些是私人的事情；相反，这是为什么行使此类自由的方式应该受到公共控制的原因。

罗蒂还认为再描述政治对自由民主政体的政治文化不会产生什么影响，因为后者是一种实用主义文化，主要关心的是公共政策问题，而在这种问题上再描述政治几乎没有什么发言权。因此，《实现我们的国家》表达了这样的观点："左派应该暂时搁置理论。它应该尝试痛斥其哲学习惯。"(Rorty 1998a, 91)但是，可以认为罗蒂自己所举的那些例子表明了恰恰相反的观点，这些例子说明了他所谓的文化左派取得的各种进步。各种概念、历史和社会分析使得人们书写对女性、黑人和同性恋者的压迫成为可能，这些分析不是像下面这样进行的，即独立于现有词语的新用法、独立于后来对这些哲学概念——比如剥削、歧视和解放——的改变进行。这种知识活动使得创造新的描述方式成为可能，而这些新描述方式促进了公共态度发生改变，并且因此最终促进了法律和公

共制度发生改变。即使罗蒂也认为哲学的最终目的是自由而非真理,但他认为至少就社会哲学而言,这一目的是借助自由主义民主社会这一概念框架实现的。他曾一度提出:"西方的社会和政治思想可能已经完成了它所需要的最后一次概念革命。"(Rorty 1989, 63, 着重点为我所加)

德勒兹和瓜塔里的观点相反:哲学具有的明确政治使命在于促进永远的概念革命。哲学的任务是创造尼采所理解的意义上的"不合时宜的"概念:"逆着[我们的]时代行动,因此影响我们的时代并且让我们为了一个未来的时代满怀希望。"(QP 107, 112;参见 Nietasche 1983, 60)自《尼采与哲学》以来,德勒兹总是在以下两方面将自己的哲学观与尼采的哲学观联合起来:一是反对最终目的是认识存在的事物的那些人;一是青睐一种不合时宜的思想,这种思想试图为生命创造新的可能性。《什么是哲学?》中提出的哲学定义从很大程度上讲具有乌托邦意义,即它应该促进产生新的个体身份和集体身份形式,或者召唤出"一个尚不存在的新地球和新民众"(QP 104, 108)。罗蒂提出,自法国大革命激起了知识分子的浪漫想象,让他们放弃了上帝的意志或人的本性这些问题,代之以"创造迄今为止尚不存在的社会形

式”的梦想（Rorty 1989，3）以来，这种乌托邦政治在知识分子中一直是一种普遍情况，而非例外。这一分析在某种程度上正确，这让他将福柯和其他后结构主义思想家与一种失败了的革命乌托邦学说联系起来。他接着对自己的自由主义政治和有些人的乌托邦学说进行了区分，这些人渴望某种可能永远不会体现于社会制度之中的自治（Rorty 1989，65）。

但是，罗蒂的分析认为是福柯提出了“这一信念，即为了让变革发挥作用我们已经走得太远了——因此需要一场动乱”（Rorty 1989，64－65），因此他的分析歪曲了福柯。他的分析忽视了德勒兹政治思想的发展，正是这一发展让德勒兹摒弃了马克思主义的革命概念而代之以“生成－革命”，“生成－革命”是一种向着所有人开放的永恒可能性。就像福柯一样，他将这种个体的和集体的自我转变看作我们“应对不可忍受之事”的唯一方式，在这里，不可忍受之事的界限本身是由历史决定的，并且会发生变化（P 231，171）。从这个意义上说，德勒兹和瓜塔里与福柯都认为追求自由意味着不断地努力让我们自己摆脱过去的思考和行为方式。在他们看来，社会和政治变革在以下两方面之间的间接相互作用中展开：一是诸

种生成小民族的形式,个体和群体在其中将自己与大民族政治文化区别开来;一是大民族文化的规范(见第八章)。[①] 罗蒂的分析依赖于对下面两种人进行的令人误解的对比:一种是那些仍然受控于康德自由观的人,他们将自由视作一个内在的领域,不受自然必然性影响;一种是那些将自由仅仅看作对偶然性的认识的人(Rorty 1998a, 326)。实际上,福柯、德勒兹和瓜塔里同他一样将自由理解为对偶然性的认识,一样相信权力关系内部可能永远存在着能动作用。这意味着永远有可能反抗诸种统治和排除形式,他们认为这种反抗只是在某种程度上实现于下面这一正在进行的过程之中,即迫使可能做什么或可能是什么的界限后退,但绝不会最终或完全实现这一过程。如此一来,变化总是由特定的变革造成,因为新概念的创造而成为可能的再描述促进了那些局部的和具体的方式,而未来将以这些方式不同于过去。

---

① 蒂姆·克拉克根据德勒兹和罗蒂都受益于休谟的同情政治,探讨了德勒兹和罗蒂之间另一个一致区域和差异区域。他指出,罗蒂关于情感政治的有限理解与德勒兹和瓜塔里的小民族生成理论之间的相同和不同之处。虽然罗蒂完全是从现有的身份和政治制度的角度来思考扩展同情,但是德勒兹和瓜塔里"将休谟最大限度地扩展同情这一原则用于其逻辑的、宇宙政治的目的"(Clark 2008, 38)。

第二部分

历史与文学中的殖民与去殖民

第四章

历史、生成与事件

德勒兹和瓜塔里似乎对历史和历史学家的态度摇摆不定。《反俄狄浦斯》宣扬一种会回过头来从资本主义的角度理解所有人类社会的通史(AO 163－164，153－154)。《千高原》大量借鉴欧洲和亚洲历史学家的著作，以及关于经济和军事历史、科学史、数学史、科技史、音乐史、艺术史和哲学史的专著。同时，《千高原》宣称需要一种“作为历史对立面”的游牧学(MP 34，23)。就像在《千高原》中提出的许多其他学科一样(块茎学、语用学、精神分析等等)，从根本上说，游牧学研究的是某些种类的组装，在这里是指国家和战争机器以及它们之间的关系。这些组装和历史过程之间有什么关系？在专门描述抽象机器或组装的哲学著作中，如此众多的历史材料发挥的作用是什么？

在1990年与安东尼奥·耐格里的访谈中，德

勒兹说他已经“越来越清楚区分生成和历史是可能的”(P 230, 170)。在《什么是哲学?》中,这一区分表现为历史领域和纯粹事件的非历史领域之间的差别。在历史领域中,事件现实化于身体和事态中,在非历史领域中,这些是“[事件]模糊的、秘密的部分,不停地被从事件的现实化那里减去或添加上”(QP 147, 156)。德勒兹和瓜塔里最后的合著对(大写的)哲学和(大写的)历史进行了类似的区分,在这里,前者被理解为产生表达这些纯粹事件的概念的思想实践,而“(大写的)历史所把握的事件是它实现于事态或生活体验之中……处于生成之中的事件,具有其特殊容贯性的事件,其概念是自我设定的事件,逃避历史事件”(QP 106, 110)。纯粹的事件从来不是某种确定的事件,而是生成自身,或者是某物借以出现的过程。就其自身而言,纯粹的事件是一切变化的条件。这是德勒兹和瓜塔里提出借助概念进行思考就是进行实验的原因,在这里实验总是涉及正在产生之物。相形之下,历史不是实验,而只是“一系列几乎是否定的条件,它们使对某种逃避历史

之物进行实验成为可能”(QP　106,111)。①

对德勒兹和瓜塔里而言,(大写的)哲学不是再现的,不是以发现非历史的真理为目标。相反,它是一种实践理性,为了寻求新的地球和新的民众而进行。当哲学创造出对生成的事件领域进行表达的概念时,它实现的是其批判功能。当表达于其概念中的绝对解域化与历史环境中存在的一种或另一种相对解域化形式连接起来时,它实现的是其乌托邦目标。哲学与纯粹事件和生成具有的得天独厚的关系表明它比(大写的)历史重要,至少就其乌托邦目标而言是这样。同时,德勒兹和瓜塔里对(大写的)哲学如何完成其批判功能的说明缓和了他们对历史的明显贬低。他们运用的是关于以下这三方面的历史知识:在古希腊,哲学在什么样的条件下作为一种特定的思想形式出现;资本主义发展及其与国家的关系;现代社会中存在的各种相对解域化。

---

① 德勒兹和瓜塔里的文本区分了“(大写的)历史”和“(小写的)历史”,前者是指知识学科,后者是指事件的进程。有时,在英语翻译中,它的区分被掩盖了,比如当一个句子以“(大写的)历史”开头时。为了让读者注意到他们关注的是历史学科和哲学学科之差别的时刻,在整个本章中两个词都是大写的。

但是,关于生成和历史之区分的问题仍然存在。它如何与德勒兹对生成和身体与事态的物质领域的区分联系起来?它如何与《差异与重复》和《意义的逻辑》中阐明的潜在界与现实界、问题与答案、结果与原因、命题的意义与它们描述的现实之间的差别联系起来?它如何与《千高原》中对组织平面与容贯平面的区分联系起来——在容贯平面上没有不同种类的身体而只有身体—事件或此性——或者与在此书中阐明的其他这类区分联系起来?在这里,我们面对的是这一艰难的问题,即如何将德勒兹的文本彼此联系起来、如何与它们似乎共有的问题和概念联系起来解读这些文本。我的方法并不认为他前后这些著作表达的是一种单一的、统一的哲学——在这样的哲学中,从一个研究到下一个研究之间没有什么变化,而是一系列前后相继的实验,在这些实验中他从不同的角度讨论和修正相同的问题和概念。就他先后对纯粹事件进行的一系列讨论而言,就这些讨论与先验问题和生成的关系而言,这一点尤其明显。有很多迹象表明,考虑到从一部著作到下一部著作问题不同,以及有些资源和相应的表述相对来说不变,我们应该小心谨慎地进行探讨。

结构、起源和意义：纯粹事件的形而上学

历史不是《差异与重复》主要关心的问题，在此书中，德勒兹更关心的是（大写的）哲学及其关于同一与差异、再现与重复的论述中的传统思想形象。不过，他在第四章中讨论了概念的差异综合，其中隐含了他早期关于生成领域和历史领域之差别的描述。他追随康德，认为可以将作为思想之根本对象的理念看作超验问题，这些问题确定了人类思想的方向。德勒兹的先验经验主义使他超越了康德，让他提出了一系列理念，这在数目上是无限的，包括物理、生物、社会、语言领域和其他思想领域的根本对象。他将这些有问题意识的理念界定为有差别的多样性或结构，并提出它们属于“事件”（DR 244，188）。他还提出应该将某个问题的决定因素与其答案的决定因素之间的关系理解为两个事件系列之间的关系，它们是在互相平行的两个平面上形成的，彼此反映但不类似：“形成的答案这一层面上的真实事件和内含于问题条件之中的理想事件。”（DR 244，189）照这

样,按照吉福罗伊·圣伊莱尔的观点,可以说真正的有机体将"纯粹的解剖学要素之间的差别关系现实化",而这些要素构成了有机体这一理念本身。或者,按照马克思的观点,可以说某个特定社会真正的社会关系将构成社会理念的差别生产关系现实化(DR 239, 241, 184—186)。

就德勒兹在这里对一种历史观进行了最基本的概括而言,他运用的是阿尔都塞及其合作者提出的结构主义观的特征。德勒兹提出,他们"表明资本中存在着一种真正的结构,反对对马克思主义进行的历史主义阐释",在这两方面,他们"极为正确"(DR 241, 186)。他认为资本主义生产方式是一种差异多样性或差异结构,其潜在的、内在的运动决定了在历史事件中前后相继的现实事件。因此,他认为只要我们明白起源不是发生于现实的事物之间,而是发生于"潜在事件及其现实化之间",就不难对结构和起源进行调和。换言之,现实事态的形成发生在"超历史的"时间中,它从一种概念结构具有的差异要素和"在每一时刻构成时间之现实性的各种现实关系"发展成为现

实事物(DR　238，183)。①

德勒兹此时的历史观沿用了阿尔都塞提出的观点，即不同种类的历史性对应着特定的生产方式：封建生产方式的时间性，资本主义生产方式的时间性，等等。② 然而，因为资本主义只是一种解决社会本身这一问题或纯粹事件的办法，因此这一结构－马克思主义历史观也必须解释如何从一种社会结构转向另一种社会结构。它表明对下面这两种事件的区分：一种是表达特定生产方式在历史中展开的事件，另一种是表达从一种生产方式转向另一种生产方式的事件。在一个让人想起阿尔都塞的"多元决定"这个概念的词中，德勒兹提出一种答案到另一种答案的历史过渡是这样发

---

① 在他1967年关于结构主义的文章中，德勒兹写道："就时间而言，结构主义的位置因此是非常清楚的：时间总是一种现实化的时间，根据该时间潜在共存的诸要素根据各种不同的节奏被实现。时间从潜在走向现实，即从结构走向其现实化，并不是从一种现实走向另一种现实……"(ID　251－251，180)

② 根据阿尔都塞，"每种生产方式都有一种特殊的时间和历史，生产力的发展以某种特定的方式将它打断"(Althusser and Balibar 1970，99)。因为不同生产方式的要素可以共存于某种特定的社会构型之中，这意味着社会构型的不同层面将会在它们自己相对独立的"时间"中发展。泰德·斯通尔兹说明了德勒兹时间观的这一方面与阿尔都塞和巴里巴尔的时间观之间"惊人的相似"(Stolze　1998，60)。

生的:通过将特定结构的奇点"浓缩"进一个"极端时刻,在恰当的时机(*Kairos*),它让[新的]答案爆发出来,就像某种突然的、粗暴的、革命性的东西一样"(DR 246, 190)。[①] 社会这一纯粹事件在这些革命时刻突围而出进入历史,德勒兹认为这些革命时刻体现了某种自由,"这种自由总是隐藏于旧秩序的废墟和新秩序最初的成果之间"(DR 250, 193)。

在《意义的逻辑》中,我们看到他同样将纯粹事件看作问题,将那些事件在时空中的现实化看作答案,就像在《差异与重复》中一样。然而,这些概念并未出现在同样的组合中,因为它们不是被用来回答同样的问题。[②] 德勒兹在这里更为关注的是意义的本质,在这里意义被理解为词与物之

---

① 恰当的时机指的是"时间具有的质的特征,是某一事件或行为在系列中占据的特殊位置,是当某件不能发生在'任何'时候,只能发生在'那个时候'的恰当事情发生时的原因,是某个时间,它表明某个可能不会再现的机会"(Smith 1969, 1)。

② 需要谨慎地阐释德勒兹思想中的很多变化,这是其中之一。参见他的意大利版《〈意义的逻辑〉作者的话》,在这里,他评论了这本书与《差异与重复》的关系,并提出,虽然概念没变,但它们却被根据表面这一问题重新组织起来:"概念变了,因此方法也变了,一种限于表面的系列方法;语言也变了。"(DRF 60, 65)

间无深度的表面。他关注的是意义与意义在其中产生的意指结构、与无意义和与非个人的先验领域之间的关系，他确定物质的以及非物质的强度——它们为精神分析提供了原材料和问题——处于这一领域。虽然在《意义的逻辑》和在《差异与重复》中一样，历史不是他主要关心的问题，但他提到诺瓦利斯对唯心主义新教和真正路德教进行的区分，这确实提供了一个历史例子，说明了纯粹事件与它们在特定背景中的现实化之区分(LS 68，53)。

记住《意义的逻辑》最关注的是语言和表面这一错综复杂的问题群，它还提供了关于非实体的生成领域和纯粹事件的详细描述，这是在德勒兹的任何著作中所能看到的最为详细的描述之一。德勒兹一开始就确定了意义和纯粹的(理想的)事件或生成相同，在这里它还和一种与时间的独特关系有关。刘易斯·卡罗尔提供的关于爱丽丝成长的例子——在其中她长高与她变矮是同延的，这取决于我们从哪个方向来看这一事件——被用来表明“以逃避现在为特点的生成具有的同时性”(LS 9，1)。互相矛盾的过程具有的这一悖谬同时性提供了一个理由，让我们区分历史时间(克罗诺斯 *Chronos*)和事件时间(永存 *Aion*)，事件在历

史时间中发生,但不能简化为历史时间(LS 14, 5; 77, 61)。

对事件及其与时间之关系的理解大部分要归功于斯多葛派,对斯多葛派而言,事件被看作身体造成的非实体结果。这意味着像战争这样的纯粹事件超出于某一特定时刻战士的动作、马匹和装备。纯粹事件表达于这些特定的要素之中,但又不能简化为它们。如德勒兹在《对话》中关于斯多葛派哲学的评论中所解释的那样:

> 事件总是由身体产生,身体彼此碰撞、撕裂或互相穿透,就像肉与剑。但这后果本身不属于身体,而是一场泰然的、非实体的、难以理解的战争,它超出对自己的实现,决定着对自己的实现。(D 79, 64)

《差异与重复》解释了为什么战争在如此众多的现代文学中充当典型事件:因为它能在不同的时刻以不同的方式被现实化,因为在任何特定的时刻,不同的参与者将会把握其现实化的不同层面。因此,在任何血肉之战中,"事件笼罩着自己的领域,对其在时间中的所有现实化保持中立,对胜利者和失败者、怯懦者和勇士保持中立和泰然"

(LS 122, 100)。将纯粹事件理解为真实的却非现实的实体,表达于物质身体的一系列结构之中,却不能简化为任何一系列特定的此类结构,这一观念贯穿于生成和历史的区分之中,一直到德勒兹最后的著作。但是,其确切的意思并非不言自明。

德勒兹在这些早期的文本中使用了一些表述,它们表明对两种不同的存在领域进行的根本区分。根据这一解读,可以根据柏拉图的理式来理解纯粹的事件,柏拉图的理式只能被模仿,但从未完全实现于任何现实的事物、事件或事态中。从字面上阐释笼罩着其特定的具现和参与者的战争事件,或许会表明这种理解纯粹事件之体外领域的方式,德勒兹在《差异与重复》中给出的关于社会、个人主义、有机体、心理结构、语言等这些纯粹事件的例子也可能表明这一点。下面这两种情况也是如此:乔·布苏克说他的伤"先于他存在",德勒兹提出必须将这类决定个人命运的事件理解为"不是发生之事(意外事件)"而是"位于发生之事内部,被纯粹表达的内容。它向我们示意,等待

着我们”(LS 175, 149)。[1] 用这些话来说，纯粹事件会是真实的但显然是超验的客体，它们只是部分地表达于它们在时空中的具现之中。现实的历史事件至多是接近纯粹事件，但从不会完全地将它具现。

当然，德勒兹对柏拉图主义的颠覆，以及他将纯粹事件看作先验的问题，倒会表明他对这一模式进行了许多修正。纯粹事件以某些类型的数学问题为原型，而不是像在柏拉图那里，以具有某种特定性质的纯粹形式或理念为原型：(大写的)正义是纯粹的正义性，等等。由此可见，需要对纯粹的事件进行说明，而说明的方式已经决定了什么样的答案可用。然而，如果我们顺着这条思路读完《意义的逻辑》及其斯多葛派形而上学，我们会遇到大量平淡无奇的日常事件，比如被刀砍伤了，树变绿了，走路，犯罪，被咬，等等。这种理解纯粹事件领域的方式似乎导致的是一个由强度客体构成的麦农式世界，在这个世界中，强度的同一性条件及其数目并不明确。我们可能会问被割到这一

① 詹姆斯·威廉姆斯提供了关于布苏克和自由概念——这隐含于德勒兹关于布苏克及其作品的评论之中——的有用论述(Williams 2008, 153－158)。

事件如何与我今天早上用刮胡刀时造成的意外联系起来，或者是不是有走到楼下我的房间这一纯粹事件，就像有走路这一纯粹事件一样。有时，在德勒兹这里被颠覆了的柏拉图的拟像世界似乎确实会引起这种本体论的疯狂。但这是理解生成和历史之区分的最好方式吗？

要小心这一关于超历史的生成领域的类柏拉图模式，这有几个原因。一个原因与德勒兹所说的事件和语言之间的本质关系有关（参见第三章，第125～127页）。《意义的逻辑》认为纯粹事件是意义或者所言中的“被表达物”，认为事件的本质就是“被表达或可以表达于”命题中。因为在某个命题中被表达的是其意义，由此可见，意义和事件是同一非实体表面具有的两面：意义是事件，“其前提条件是不要将事件与其在事态中的时空现实化混为一谈”（LS 34，22）。德勒兹没有区分两种事件，而是区分了事件或发生之事的意义与事件有形的展开或现实化，如他所说：“从本质上说是理念的事件，和它在事态中的时空现实化。”（LS 68，53）同样，他强调历史时间和事件时间的差别不是两种时间的本体论差别，而是关于时间的两种“阐释”的差别（LS 77，61）。

另一个让人们质疑根据柏拉图哲学阐释事件

的原因,是德勒兹越来越坚定地反对表现为所有形式的超验性。除了他越来越致力于区分生成和历史之外,这是其思想中发生的重要变化之一。在《差异与重复》中,他很高兴地将理念或问题看作既是内在性的又是超验性的,并且认为"就现实而言",一系列理念事件具有"超验性和内在性这一双重特性"(DR 219, 169 ; 244, 189)。相形之下,在《什么是哲学?》中,超验性被描述为一种永恒的诱惑,其形式之一是"在忘记概念必须被创造出来时产生的永恒事物之幻象"(QP 51, 49—50)。上面关于纯粹事件的形而上学解读恰恰没有经受住这种诱惑。他为什么小心翼翼地说明虽然纯粹事件可能看起来是超验的,但它是"尚未现实化之物或是对现实化不感兴趣之物具有的纯粹内在性,因为其现实性并不取决于现实化。事件是非物质的、非实体的、不可经历的:纯粹的储备"(QP 148, 156)。

要小心关于纯粹事件领域的本质理解还有最后一个原因,这与《什么是哲学?》中概括的哲学任务有关。创造概念的目的是用语言来表达表现于现实事件中的纯粹事件。但如果我们试图根据柏拉图的模式来理解这一过程,那么我们就会遇到诸多困难。因为这意味着必须在表达纯粹事件的

事态中发现这些纯粹事件。但就历史事件而言，事件似乎从根本上说是不确定的，或者换个说法，事态似乎不足以确定它所表达的事件。历史和政治科学中的争议由此造成。考虑一下某个国家的殖民事件：这是侵略还是和平占领？就其最纯粹的形式而言，这是不是在技术上更占优势的强国占领领土、人民和资源的问题，或者这是不是关于不同民族之间的遭遇——它可能会呈现出的形式与历史上出现的形式完全不同——的问题？（参见第五章，第 208～210 页）当我们考虑到德勒兹所理解的（大写的）哲学具有的乌托邦理想时，这一问题变得更加复杂：目标不只是创造概念，而是创造呼吁新地球和新民众的概念。是什么决定哪些概念将会服务于这一目标？如我们上面看到的，对德勒兹而言，有成效的哲学概念是这样的概念，它们表达现在正在发生之事，表达新事物、不可思议的、有意思的事物（QP 106，111）。但我们如何确定正在出现的是什么？在实践中，与（大写的）历史相对的（大写的）哲学的任务是什么，这与生成有什么关系？

不合时宜的和崇高的事件

德勒兹多次对尼采的不合时宜的（*untimely*）和他自己将哲学思想理解为实验的做法进行比较，这提出了一种探讨这些问题的方法。在1967年的访谈《尼采的爆笑》中，他认为尼采将他所有的著作置于这样一个维度中——既非历史的维度，甚至是从辩证法的意义上来理解的历史，也非永恒的维度，而是不合时宜的维度，“它既在时间中运作，又与时间相违背”（ID 180，129）。他继续提出法国大约在这个时期“回归尼采”的一个原因或许是重新发现了他的不合时宜的维度这一概念。德勒兹自己的哲学当然也是如此。他写于1968年的《差异与重复》的序言称现代哲学的任务是通过追随尼采对不合时宜性的发现，克服“时间的/非时间的、历史的/永恒的、特殊的/一般的这些选择”：不是成为一种关于不合时宜性的哲学，而是本身不合时宜，也就是说，影响现在但反对现在，“让我们为了未来的某个时期满怀希望”

(DR 3; xxi)。[①] 如我们上面看到的,《什么是哲学?》将哲学与思想的实验功能联系起来,这显然是以(大写的)历史为代价,因为后者主要关注的是那些"几乎是否定性的条件",它们使得创造新事物成为可能。德勒兹在描述"非历史的幻想,它与永恒毫无关系",而是"生成,若没有生成,历史中什么都不会出现,但它并不融入历史之中"时,重复了尼采的《不合时宜的沉思》中的文字。将生成看作不合时宜的,关于(大写的)哲学及其与生成和历史的关系,还有它与(大写的)历史的不同,这告诉了我们什么?

德勒兹在《尼采的爆笑》中讨论了不合时宜性与历史性重合的时刻,这给出了一种回答。他从20世纪50年代埃及与古巴的被殖民者和20世纪60年代越南的被殖民者为争取解放而开展的成功斗争那里选取了几个例子(ID 180－181)。这些事件和《差异与重复》中提到的一种历史结构到另一种历史结构的过渡时刻相似,这显而易见。它们都是历史中的转折点,在它们之后,有些事情将

① 这最后一个词是从尼采的《历史对生活的用途与滥用》(Nietzche 1983, 60)那里直接引用来的。还可参见《颠覆柏拉图主义》(LS 206, 265)。

永远不再同以前一样。这次访谈在1967年4月进行,在这次访谈快结束时,他悲叹法国没有此类惊天动地的事件。在一年后的5月动乱后,他常常用这样的说法提到这一事件,这些说法表明它是不合时宜性与历史性重合的那些时刻之一。比如,他说1968年5月"属于纯粹的事件"(DRF 215, 233);是"突围而出进入历史的生成"(P 209, 153);是"纯粹生成的表现和爆发"(P 231, 171)。[①] 这类事件表达的是生成或不合时宜性具有的创造性力量,该力量能改变或重新阐释历史现实。德勒兹指出,对尼采而言,事物已经是阐释了,因此重新阐释就是改变事物:"政治进行的也是阐释。"(ID 180, 130)由此可见,在生成突围而出进入历史的那些时刻,"诗意的行为和历史事件或政治行动总是一致的,是光荣地体现某种崇高的或不合时宜的事件"(ID 180, 130;着重点为我所加)。

德勒兹认为这些不合时宜的事件是崇高的,这依赖于事件和阐释之间的必然关系。这也表明

① 还可参见《千高原》中将"5月事件"描述为分子流或"逃逸线"(MP 264, 216);在《对话》中,描述为"分子线的……爆炸"(D 159, 132);在《协商》中描述为"突围而出的纯粹现实"(P 198, 144-145)。

一种新的崇高性，它有助于通过与德里达关于事件的某些论述进行对比来进行解释。在《判断力批判》中，康德区分了两种崇高。“数学的崇高”是关于以下现象的感觉体验在我们心中引起的感觉，在这些现象中，自然向我们传达了“其无限性这一观点”(Kant 2000, 138)。相较而言，力学的崇高是表现自然的强力和威力的那些表象在我们心中产生的，自然的强力和威力如此巨大，因此根本无法想象人们可以抵抗它们(Kant 2000, 143－148)。除了这两种崇高体验外，我们可以再加上第三种崇高体验，康德并没对此做过讨论，但它与康德对于思想能力的总体理解相符，这就是阐释崇高。有些现象不仅威胁要压倒我们的想象力或人类意志进行抵抗的能力，而且要压倒我们理解或认识所说问题的能力，这些现象产生的就是阐释崇高。一些评论家曾提出 2001 年 9 月 11 日的恐怖主义袭击是崇高的事件，这是由于导致世贸双塔坍塌的巨大力量，由于给那么多人带来痛苦，还有所有这些引发的恐惧和恐慌(Battersby 2003; Derrida 2003 ; Kearney 2003)。然而，德里达是唯一一位指出阐释维度的哲学家，提出使之成为非凡的、崇高的事件的部分原因是对“概念的、语义的，甚至还可以说阐释的机器”造

成的破坏,“这些机器本可以让人们料到‘9·11’事件会发生,让人们理解、阐释、描述、谈论和命名‘9·11’事件”(Derrida 2003, 93)。

德里达认为任何事件都表明抵抗现有的表现方式是可能的,借此他继续总结 9·11 事件所具有的这一阐释崇高维度。换言之,要想有事件,我们必须能够认识到、识别、阐释或描述某一特定的事情是某种事件。然而同时,就事件是特定时刻发生的新事而言,它还必须具有抵抗被纳入我们现有的认识、解释和描述体系之中的潜力。他认为,从这个意义上说,任何事件,就它是个事件而言,都有与过去决裂并开创一种新事件的潜力:

> 事件是出现的东西,并且因为出现,让我感到意外,让理解感到意外并延迟理解:事件首先是我不理解的那个东西。更恰当地说,事件首先是我不理解的东西。(Derrida 2003, 90)

对德里达而言,这一不确定的和悖谬的未来——该“未来”是事件存在的条件——确保了任何事件都具有一种阐释崇高要素,都具有一定程度的阐释崇高。他将“未来”理解为一种结构性未

来，任何现实中的未来的现在都以之为先决条件，但它却不能还原为前者。德勒兹将德里达所说的“未来”叫作“生成”或“绝对的解域化”。他将此与尼采的“不合时宜的”和福柯的“当前的”(*actual*)联系起来。在每个人那里，这都是一个关于纯粹的“事件性”的问题，它表现于每个事件中，因此，它内在于历史中。由此可见，每个事件都更迫切地或不太迫切地提出“发生了什么?”这一阐释问题。从这个意义上说，如德勒兹在《意义的逻辑》中指出的，所有的事件都是需要解释的符号。事件的这一神秘特性可能也是由它们与时间具有的捉摸不定的关系造成的。一方面，它们发生于历史时间(克罗诺斯)中某个差不多确切的时刻。另一方面，很难明确地指出某个特定事件发生的确切时刻。这是因为未现实化的那部分，事件的纯粹事件性，属于一种完全不同的时间(永存)，在永存中它

> 同时在两个方向上后退和前进，是一个双重问题的永恒对象：将要发生什么？刚刚发生了什么？事件具有的令人烦恼的一面，即它总是并且同时是刚刚发生了的某事和即将要发生的某事；从不是正在发生的某事。x

> 是"短篇小说"的对象,就它而言人们感觉它刚刚发生过了;总是即将发生的那个x是"故事"的对象。纯粹的事件既是故事也是短篇小说,从不是现实存在。正是在这个意义上说事件是符号。(LS 77, 63)

事件引发了(大写的)历史和历史学家试图回答的问题——发生了什么?将要发生什么?——从这个意义上说,所有的事件都是符号。可以在不同层面上给出关于特定事件的解释:宏观政治的,微观政治的,漫长的绵延,短期等等。但这些解释绝非不容置疑,如果这只是因为它们都是在特定的阐释框架内发挥作用。大多数历史事件很容易就被纳入这样的框架中,但某种我们不能吸收或理解的事情会不时发生。德勒兹认为有些事件是"突围而出进入历史的生成"的例子,这些事件就是这类例子。它们展现了最高程度的阐释崇高,因为它们实现了与现有的理解框架决裂的潜能。它们绝不是预先存在的某种事件的现实化,而是"可能性"、纯粹的事件性、生成或绝对的解域化的迸发。但在其他时候,我们迈过了这样的意义门槛,却并没意识到这一点。比如,在通过殖民建立的社会中,就像澳大利亚,政治想象发生的一系列

微妙变化使得这一基本事件的性质变得难以捉摸。消除公然的歧视，将原著民作为正式成员纳入政治共同体中，这意味着“我们”现在要从被殖民者以及殖民者的角度来理解发生了什么。殖民也是侵略。“发生了什么?”这个问题有一个清楚明白的、唯一的答案，这已经不再显而易见了。

正是就这些几乎察觉不到的事件而言，谱系学解释可能最有用。考虑一下尼采对下面这一划时代事件的回应，他认为在19世纪末的欧洲几乎没有人意识到这个事件，更别说它意味着什么了：上帝之死。[①] 这一事件提出了最佳的历史问题——发生了什么? ——还有前瞻性的、诊断性的问题：将要发生什么? 实际上，上帝之死是某件已经发生的事情，也是某件即将发生的事情。《道德谱系学》通过回答之前欧洲基督教的消亡提出的问题——即信仰上帝意味着什么? ——简述了对这些问题的回答。尼采指出善与恶之间的特殊

① 在《快乐的科学》第343段“我们快乐的意义”中，他称上帝之死是个“太伟大、太遥远、太罕见的事件，因此不能认为有关它的消息已经到来了。人们更不能认为有很多人知道这一事件实际上意味着什么——并且，既然这一信仰已经被削弱，那么有多少东西即将崩塌，因为它建立在这一信仰之上、依赖于它，已经融入其中——比如，我们全部的欧洲道德”(Nietzsche 2001, 1990)。

对立,以及颠倒"设定价值的目光"——这与道德中的这一"奴隶大反叛"密切相关;指出内疚的根源,以及它们如何被各种教士用于他们为控制人的愤懑造成的最坏结果进行的努力中;最后,指出禁欲理想的特征,他所说的禁欲理想是指相信在现实世界背后存在着这样一个世界,它容许人的权力意志进行各种各样的想象表达,而人的权力意志更喜欢虚无意志,而不是没有意志(Nietzsche 1994, 28)。他的回答努力理解这一灾难性事件的性质和重要性,还有其意义。换言之,在尼采那里发现的对历史事件的谱系学回应是一种解释行为。

福柯的大部分作品采用了类似的形式。他重新阐释了过去的做法、制度和知识形式,但总是从迄今为止被忽视的距离这一角度来阐释。他的谱系学描述了话语的和非话语的构型(配置[*dispositifs*]),我们居于其中、在其中体验历史现在的阐释框架中存在着我们迄今为止尚未觉察到的裂隙,这些裂隙将我们与那些构型分离开来。像这样,他揭露了监禁疯癫者的疯狂性,囚禁罪犯的任意性和不义性,揭露了让我们作为主体的身份依赖于我们的性行为不合理。这些例子都说明了人们以前认为没有问题的或不可避免的做法,

但现在我们可以将它们视作偶然的、可以改变的(Foucault 1997, 315)。德勒兹认为,虽然他认为生成是改变之源,尼采认为不合时宜性是改变之源,但福柯是从当前(*actuel*)这一角度来书写的。他的当前的意思并不是其普通的法语意思,即指的是当前的或现在的东西。他指出《知识考古学》中的一段文字,福柯在其中区分了现在和"时间的边界,后者围绕着我们的现在,悬于其上,在其不同性中表明我们的现在",并提出福柯是从现在和未来的这一边界进行书写(Foucault 1969, 172 ; 1972, 130)。即使福柯的文本并没有这样描述这一边界区域,但它是德勒兹用现实来表达的意

思。[1]《什么是哲学？》提出德勒兹的“生成”、尼采的不合时宜的和福柯所说的当前都是指“处于出现过程中的东西”：不是我们现在之所是或最近之所是，而是“处于生成过程中的我们之所是——也就是说，他者，我们的生成－他者”（QP 107，112），从而阐明了这三个术语具有的近似性。然而，虽然德勒兹经常对比尼采的不合时宜、福柯的当前和生成与纯粹事件性的领域——这一领域是其哲学的客体，但他并没有在任何地方对事件进行同样的谱系学解释。他对夏尔·佩吉的一篇文

---

① 实际上，福柯的原文是对这一边界区域和“我们的现实存在”进行比较（Foucault 1969，172；1972，130）。德勒兹在《什么是配置？》中对这段出自《知识考古学》中的文字进行了更长的评论，他写道：“与那些先于它的配置相比，某个配置之所以是新的是因为我们称之为它的现实存在、我们的现实存在的东西。新就是当前。当前并不是我们之所是，而是我们要生成的，是我们在生成过程中的所是，也就是说是他者，我们的生成他者。在每个配置中，我们必须区分我们的所是（我们已经不再是的）和我们正在生成的：历史部分和当前部分。”福柯的原文是这样的：“*La nouveauté d'un dispositif par rapport aux précédents, nous l'appelons sons actualité, notre actualité. Le nouveau, c'est l'actuel. L'actuel n'est pas ce que nous sommes, mais plutôt ce que nous devnons, ce que nous sommes en train de devenir, c'est-à-dire l'Autre, notre devenir-autre. Dans tout dispositif, il faut distinguer ce que nous ce que nous sommes (ce que nous ne sommes déjà plus), et ce que nous sommes en train de devenir: la part de l'histoire, et la part de l'actuel.*”（DRF 322，350）。

章进行了评论，提出尼采和福柯对“发生了什么？”这一问题的历史回应与他自己的哲学回应具有一处重要的差别。

事件的内在动态

在《差异与重复》《意义的逻辑》和《什么是哲学？》中，德勒兹引用了佩吉《克利俄》中的同一段文字。《克利俄》是一篇以对话为形式的文章，对话者是（大写的）历史和一个异教徒，该文写于1909年到1912年间，但直到1932年才发表。佩吉在表明（大写的）历史是在两个层面上行进时明确提到了柏格森：一个公共的、世俗时间的层面，不同的人民和不同的时期在这里获得其特性，一个绵延的层面，它具有自己的节奏，自己的收缩和伸展时期，它自己的危机点、悬置点和凸显点（Péguy 2002，265）。佩吉的缪斯，（大写的）历史，承认公共生活和个人记忆中存在着这样的时刻，这时，长久以来已经被证明为棘手的那个问题突然消失了，就好像我们变成了一个不同的人或进入了一个不同的世界。对我们而言，之前的那个人或以前的那个世界突然变得陌生了。但照历

史事件的世俗时间来看,什么都没有发生:

> 突然,我们觉得自己不再是同样的罪犯。没有发生什么。但是,这样一个问题——在其中这个世界产生了矛盾,一个没有结果的问题,在其中看不到任何结局——突然就不存在了,然后我们问自己我们一直在考虑做什么。这个问题,这个难题,这个不可能性并没有找到一个普通的答案,一个唾手可得的答案,而是通过了这样一个点,它似乎是物理上的分解点,一个临界点。同时,整个世界似乎都通过了那个看起来像物理临界点的点。事件有临界点,就像天气有临界点一样:熔点、冰点和沸点、凝固点和结晶点。在事件这里,甚至还有过冷状态,只有通过引入某个未来事件的一部分才能促成这种状态,使之成形或形成。(Péguy 2002, 269)①

在《差异与重复》中,德勒兹在把结构-问题比作事件后,对两个系列的事件——现实系列和理念

① 参见 DR 244-245, 189; LS 68, 53; QP 106-107, 111; P 230, 170。

系列，在这里，与现实系列相比，理念系列被描述为既是超验性的又是内在性的——进行了上面提到的区分后，立刻引用了这段文字。他表明佩吉对事件的描述通过下面的做法说明了这两个系列：他运用“两条线，一条是水平的，另一条是垂直的，后者全面地重复了那些与前者对应的奇点①，甚至促成并永远产生这些点及其在前者中的具现”(DR 244，189)。《意义的逻辑》大致描述了同一结构概念。这些结构由两个系列的交流或共鸣决定，其中一个系列是一系列奇点。在任何这样的结构中，对这些奇点的重新分布、转移和改变

① 英文原文为“distinctive points”，在这里笔者将其译为“奇点”。本书作者保罗·帕顿教授对此作了详细解释：“Distinctive points”是对法语“points remarquables”的一种译法，意思是那些在某些方面不同于其他点的点。因此在用图表表示一个方程式时，奇点是线的曲度在其上发生变化的点。我在给《差异与重复》写的译者导言中，对这一术语进行了如下说明：

> 在其他情况中，德勒兹用一些显然颇为普通的词语来指他自己创造的重要概念。“point remarquable”即是如此，我将之翻译为“distinctive point”。这一术语曾被翻译为“prominent”、“exceptional”或“remarkable”point。实际上，这些点并没有不同寻常之处：它们是将一个理念、问题或多元体与另一个理念、问题或多元体区分开来的点或前个体的奇点。这一术语开始时和数学概念“奇异点”——被用来指描绘或说明某一特定函数的点——一起被提出来，后来奇点有了自己的生命，成为德勒兹著作中一个非数学的艺术术语。

都将会决定某种特定的历史性形式。德勒兹在这里引用了同一段文字来支持他的这一主张,即佩吉"清楚地看到历史和事件与那些奇点密不可分"(LS 68, 53)。在两部著作中,这段文字都被用来支持时间有两个层面或有两个维度这一观点。与此密切相关的评论着重于这一观点,即历史事件表达的是位于某个外在于世俗时间的潜在结构中的奇点。

《什么是哲学?》提到同一段文字以支持一种不同的论点。德勒兹删去了在《差异与重复》中引用的大部分文字,添上了佩吉在同一页更下面的部分所写的一句话:"什么都没有发生,而我们处于一个新民族、一个新世界和一种新人类中。"(Péguy 2002, 269; QP 107, 111)这里强调的不是让这样的体验成为可能的条件,而是体验本身和哲学如何回应这样的事件这一问题。德勒兹说佩吉已经解释了存在着两种考虑某一事件的方式。一种是历史学家的方式,即"重温事件的过程,记录它在历史中的实现,它在历史中的制约作用和衰退"。另一种是哲学家的方式。德勒兹说《克利俄》是"一部伟大的哲学著作",并引用那段文字说明这样一种思考事件的方式:"重新组装该事件,让自己置身于其中,就像置身于生成之中那

样，在其中同时再度焕发青春和老去，重温其各个组成部分或奇点。”(QP　106－107，111)[①]德勒兹和瓜塔里在《什么是哲学?》中对这段文字的评论主要不是区分潜在和现实、生成和历史，而是对我们在所有事件中发现的复杂性做出哲学回答。佩吉为我们提供了一个那样的时刻，在这种时刻，虽然历史表面上什么都没有发生，但却出现了与过去突然的、意料之外的决裂。另一个层面上发生了某事，以至于我们发现自己置身于一个新的世界，面对着新的问题。阐释上的难题是“理解”该事件，回答这一问题：发生了什么?

在这里按照德勒兹的说法，(大写的)历史和(大写的)哲学以不同的方式回答这一问题，这一

---

①　比较德勒兹和奈格里的访谈中的同一描述：

> 在一部重要的哲学著作《克利俄》中，佩吉解释了有两种思考事件的方式，一种是关注事件的过程，了解它在历史上是如何出现的，它在历史中如何被准备然后消解的，而另一种方式是回到事件之中，让自己置身于其中，就像置身于生成之中那样，在其中同时变年轻和变老，重温其所有的构成部分或奇点。生成不是历史的一部分；历史只能说是一系列先决条件，不管它们有多新，人们为了“生成”，也就是说要创造新的东西，就要抛下这些条件。这恰恰是尼采称之为不合时宜的东西(P　231，170－171)。

还可参见詹姆斯·威廉姆斯关于这一段文字以及佩吉和德勒兹之差别的评论(Williams　2009，142－149)。

点是清楚的。(大写的)历史通过描述事件、提供解释来理解事件。它有些笼统地或在某个时期内告诉我们事件怎么出现,是什么为它奠定了基础、使之成为可能,它如何展开,最终如何随着时间的流逝而消失。照这些话来看,谱系学仍然是一种历史解释。即使这种方法对它认为历史可以存在的偶然性和不连续性给予了应有的承认,并考虑到对事件进行的谱系学解释的因果性是结构性而非线性的,它仍然接近于德勒兹在上面引用的段落中所描述的那种历史方法。① (大写的)历史告诉我们实际发生的事情和事情发生的原因,而(大写的)哲学是要表达发生的事情中的纯粹事件。如我们上面提出的,德勒兹将纯粹事件定义为每个事件具有的逃避其自身之现实化的那部分。这个意义上的纯粹事件性是历史思想的最高级客体。它是这样的东西,必须从历史角度来思考它,

① 德勒兹有时似乎暗示福柯的谱系学方法不是历史的(P 130, 94)。但是,他的意思是在《什么是配置?》中更清楚地表达出来的意思,那就是福柯和尼采一样,将历史用于这样一种非历史的目的,即进行诊断和加强现代社会中某些种类的生成他者(DRF 323－325, 350－352)。在《福柯》中,他提出让福柯感兴趣的是特定知识、权力和与自身之关系的历史条件:"因此,他说自己的著作是历史研究而不是历史学家的著作。"(F 124, 116)

但同时却永远无法或无法彻底全面地思考它，因为它是通过现实发生的事情给予我们的。因此需要一种不同的方法，它会创造出能将我们带入事件中的概念，让我们将自己“置身于”事件中，就像置身于生成中一样。

这是德勒兹和瓜塔里采取的研究事件本质的方法。他们对构成个体和群体的不同种类的线进行的分析就提供了一个最清楚的例子。① 《千高原》讨论了德勒兹在《意义的逻辑》中提出的这个论点，即短篇小说是这样一种文学体裁，它专门探究每个事件都会提出的“发生了什么?”这一问题。因此，短篇小说与纯粹的事件性或生成领域具有一种特殊关系：

> 它在“发生了什么?”这一要素中展开，因为它将我们置于和一种不可知的或不可感知的事物的关系中（而不是相反：并不是因为它谈到的是这样一个过去，它已经不能再给我们提供知识）。（MP 237，193）

---

① 这一分析首先出现在高原 8《三则短篇小说，或“发生了什么?”》中，但再现于高原 9《微观政治和节段性》和《对话》第 4 章（《许多政治》）之中。我对这些线的讨论运用了所有这三种表述。

通过讨论构成个体和群体的三种线,短篇小说将我们和生成联系起来。首先,有一种节段性的克分子线或严格的线,这种线对应着我们的公共生活、私人生活和职业生活——家庭、学校、工作等等——中的社会和机构身份。其次,有一种分子的或灵活的分隔,它并不被分为不同的节段而是分为解域量子。德勒兹和帕内提出,在这条线上,我们遭遇了一种不同的事件:"生成、微观生成,它们甚至都不与我们的'历史'具有同样的节奏……另一种政治,另一种个体化。"(D 151—152)这种线需要一种更接近于永存的时间观——德勒兹之前认为永存是事件的时间。它涉及这样的现在,"其形式是已经发生了的某事的形式,不管你离它多近,因为该事中不可理解的实质完全分子化了"(MP 240, 196)。在 F. 司各特·菲茨杰拉德的《崩溃》——这是颇受德勒兹青睐的短篇小说体裁的典范——中,这些事件是一个人的性格中不可感知的裂隙,它们独立于意指性的断裂发生,而这些断裂原本会表明生活的进展。它们是个性的分子结构发生的变化,或是"对欲望的重新分布,以至于当某事发生时,等待着它的那个自我已经死去,或者会等待着它的那个自我尚未到来"

(MP 243，198－199)。这里所说的“某事”只能是发生在第一种线上的那种“历史”事件。①

即便如此，这种发生在第二条线上的不同事件仍然只能算对在第一条线上看到的节段性进行的相对解域化。德勒兹和瓜塔里指出存在着第三条线，它表示与第一条线的历史实体和身份相距更远，即逃逸线或绝对的解域化。这是一条纯粹的抽象线，在这上面

> 不仅过去的内容消失不见，而且所发生的事件的形式、发生于某种不稳定的物质之中的某个难以感知的事件的形式也都不再存在。人已经变成不可感知的……②(MP 244，199)

如果已经没有了该历史问题的形式，那么个体或群体就是在这条线上逃脱历史，进入生成或纯粹

---

① 纪尧姆·西贝尔丹－勃朗在说明德勒兹的反历史主义时曾对这一高原进行过精彩的论述，称这种分子事件——发生了什么？——是“将历史性表达为一种纯粹思想形式的形式”(Silbertin-Blanc 2003，137)。

② 中文译文出自吉尔·德勒兹和菲利克斯·瓜塔里：《资本主义与精神分裂(卷2)：千高原》，第278页，译文略有改动。——译者注

事件性的要素之中。它们变成不可感知的,即是说它们只能以自己的方式被当作此性或纯粹的事件,彼此无法区分。[①] 它们被变成了一条抽象线,能够现实化在多种多样的特点之中。从这个意义上说,如德勒兹和瓜塔里后来在《千高原》中阐明的,逃逸线或生成的不可感知性是一种"进入创造者的此性或非个人性之中"的方式(MP 343, 280)。

将这些线描述为涉及不同种类的事件只是初步的尝试。也可以欣然地认为它们指的是任一事件中的三个层面。德勒兹和瓜塔里提出这三种线"同样可以是生活、文学或艺术作品或社会中的线,这取决于选的是哪种坐标系"(MP 249,

---

① 这个词大致翻译出了德勒兹和瓜塔里就"生成—不可感知"故意使用的悖谬表述:"人们变得和任何其他人一样,但却是以这样的方式,即没有人可以变得像其他任何人。"(MP 244, 200)西贝尔丹—勃朗称这条线上产生的断裂是一种纯粹的事件,是从任何关于过去的观念那里抽象出来的。就其本身而论,它提供了"那绝对的理念,它彻底废除了历史,但是对此的更好体验将历史作为问题来思考"(*Idée inconditionée qui abolit l'histoire mais dont l'esperience supérieure donne à la pensée l'histoire comme problème*)(Silbertin-Blanc 2003, 141)。注意德勒兹在《意义的逻辑》系列 22《瓷器与火山》中讨论了菲茨杰拉德的《崩溃》,在这篇更早的论述中,他并没有提到第三种线。这里只有两个层面的区分,菲茨杰拉德的不正常在此被看作非实体的纯粹事件(LS 181, 155)。

203－204)，这时，他们指出了对事件之内部结构进行的这种分析的预期范围。就其他两种线而言，逃逸线是首要的，但如德勒兹和瓜塔里指出的，这种首要性既不是指时间上在先，也不是永恒的：更准确地说，它是“不合时宜性这一事实及其权利”(D 164，136)。在《千高原》中，德勒兹和瓜塔里称就尼采的“非历史氛围”——没有它就不可能有创造行为——而言，没有任何创造行为不是跨历史的、次历史的或超历史的(MP 363，296)。与下面这一事实相比，这些前缀没有那么重要：这一不合时宜性与类似事件的个体化形式(此性)、时间(永存)和变化(绝对的解域化)——它与每个组装具有的多变特点和转变特点有关——一致。它是“生成(换言之，与记忆相对的遗忘，与历史相对的地理，与映描图相对的地图，与树状结构相对的块茎)之无辜”(MP 363，296)的另一个名称。甚至历史都被认为是通过将绝对的解域化在某个处于特定时期的特定社会中现实化而前进：它沿着逃逸线而不是“意指性的断裂”前进(MP 250，294)。

现在我们可以更清楚地看到《千高原》中的历史材料的作用了。有时，德勒兹和瓜塔里根据他们对事件内在结构的解释描述复杂的历史现象，

比如纳粹主义、十字军东征或是罗马帝国的衰落。照这样，比如他们用亨利·皮朗的《穆罕默德和查理曼》中的一段文字来说明下面三者之间的关系：罗马帝国严格的分隔线，“来自大草原的游牧民的”流动的逃逸线或解域线，以及流浪的蛮族具有的灵活性但矛盾的节段性，蛮族在前两者之间摇摆不定，有时定居下来，占有土地并被纳入罗马帝国中；有时他们与解域化的游牧民联合起来，走上一条征服和劫掠之线（MP 271，222）。同样，他们用米哈伊尔·格里亚兹诺夫来表明他们的游牧概念指的不是那种人类学或社会学上的民族，而是“一种影响定居者的运动和生成，就像定居化是让游牧民定居下来的阻碍一样”（MP 536，430）。

德勒兹和瓜塔里曾说游牧是一种生成，历史所做的只“是将共同存在的生成转变为连续的生成”（MP 537，430），在这里可以明显看到这与德勒兹早期接受过一种结构主义历史观的做法具有连贯性。在《千高原》中，德勒兹和瓜塔里表示逃逸线表达的是抽象机器——它们界定了特定的组装——的不同状态，而不是在理想的结构中移动和重新分布奇点。然而，他们的历史观仍然依赖于一种图式，潜在的运动便是根据这种图式表现在现实的历史过程中。他们最关心的不是提供历

史解释，不管是谱系学的解释还是其他的历史解释，甚至也不是描述特定的历史事件，而是描述事件的内在动态，以及它们如何在现实中展开。除了其他例子外，历史给他们提供了一系列有关表面现象的例子，在这些例子中，表面现象通过内在的、潜在的事件或过程的相互作用产生出来。音乐现象、心理学现象、人类学现象和其他现象也提供了一些例子，表明了潜在的和现实的事件与过程具有的各种不同关系，比如当他们运用皮埃尔·克拉斯特尔对在非国家社会中发现的机制——它们既期待又防止国家权力出现——进行的描述时(MP 537, 431)。

德勒兹和瓜塔里有时依赖于一种狭义上的历史，将其限定为在线性时间中展开的克分子的和大民族的身份和过程。虽然这样理解的历史可能是一种表面现象，但在历史中展开的事件不能与包围着它们的“非历史氛围”分开。德勒兹界定的哲学的目的是创造概念，这些概念表达的是历史事件和其他种类的事件具有的潜在动态。但是，关键不是将历史与生成对立起来，而是对它们进行区分，表明“它们之间有各种各样的相互联系和

来回的运动"(DRF 353, 381)。[1] 即使哲学是进行实验的思想,并且实验不是历史的,"若没有历史,实验就将是不确定的,缺少任何的初始条件"(P 231, 170)。逃逸线或绝对的解域化是他们对组装的潜在动态进行分析——不管是作为游牧学、精神分裂分析、语用学、微观政治或精神学——的首要对象,恰恰是因为它们是新事物出现的原因或条件。对纯粹事件性或生成的领域进行研究和阐释颇为重要,因为这一方面内在于社会领域、其历史和其个体化的公共形式之中。生成、事件性和逃逸线绝非与历史对立,或逃离世界,它们是世界内部之运动或变化的条件。

① 这段文字的翻译被做了修改。英文译本接着说生成是历史的"对立面",因此消除了德勒兹使用的 s'opposer 这一动词具有的微妙差别。

第五章

殖民事件

在德勒兹出版的著作中，殖民不是一个被主要提及的话题，但这并不是说他对这个问题不感兴趣或毫无所知。[①] 他偶尔会顺便谈到殖民过程，比如他在 1982 年与埃利阿斯·桑巴的访谈中所

---

① 他发表了一系列关于巴勒斯坦人民所处困境的文章，包括“Les gêneur” in *Le Monde*, April 7, 1978，被翻译为“Spoilers of Peace”（DRF 147－149, 161－163）；“Les Indiens de Pastine” in *Libération*, May 8－9, 1982，被翻译为“The Indians of Palestine”（DRF 179－184, 194－200）；“Grandeur de Yasser Arafat” in the *Revue d'Études Palestinennes*, 10, 1984，被翻译为“The Importance of being Arafat”（DRF 221－225, 241－245）；“Les Pierres” in *Al-Karmel*, 29, 1988，被翻译为“Stones”（DRF 311－312, 338－339）。纪尧姆·西贝尔丹－勃朗讨论了德勒兹与埃利阿斯·桑巴的友谊，以及他参与 *Revue d'Études Palestinennes*（Silbertin-Blanc，付印中）。还可参见 Dosse 2007, 308－311。西贝尔丹－勃朗还指出德勒兹长期以来对少数民族问题感兴趣，这起源于他 1975 年对卡夫卡的研究，高原 13“公元前 7000 年：捕获装置”中他对小民族的简洁讨论也反映了这一点。

说的那番话。在讨论对巴勒斯坦人和北美土著居民进行的类比时,他比较了以下两种情况:一种情况是将被殖民者留在自己的领地进行剥削,另一种情况是将被殖民者完全赶出他们的领地。他提出巴勒斯坦人与北美的土著居民一样,因为他们被赶出了自己的领地(DRF 180－181, 195－196)。[①] 这一类比在几个方面有限。首先,如德勒兹自己指出的,巴勒斯坦人与北美土著居民不同,他们确实拥有一个位于以色列之外的阿拉伯世界,他们可以从这个世界获得支持。其次,就像世界上许多地区的土著居民一样,北美土著居民和巴勒斯坦人都并非完全处于流亡者的境地;相反,他们常常被迫离开他们传统的家园,但不管他们是否离开家园,他们都仍是建立在其领土上的殖民国家的俘虏。从这个意义上说,对他们进行的殖民是北美和南美、澳大利亚和非洲部分地区实行的那种"内部"殖民,而不是欧洲列强在非洲其

① 还可参见《亚瑟·阿拉法特的伟大》,在这里,他评论说:"以色列从未隐藏其目的:清空巴勒斯坦的领土。甚至更甚,就好像巴勒斯坦已经空了一样行事,因为它始终注定是犹太复国主义者的。这确实是个殖民问题,但不是19世纪的欧洲殖民这个意义上的殖民:不是剥削该国的居民,而是将他们赶出去……"(DRF 222, 242)

他地区、亚洲和南太平洋地区实行的那种“外部”殖民。

虽然相对而言，德勒兹和瓜塔里不太关注殖民问题，但他们确实为思考内部殖民和去殖民这些问题提供了概念资源。[①] 我在《德勒兹与政治》中认为，在理解这些机制——新的领土和人民被其纳入现有国家的统治权之下——时，将国家看作捕获装置的理论尤为有用（Patton 2000，120－131）。就对现有的土地和资源占有形式提出的质疑而言，比如一些法律方法立足于土著民或原住民土地所有权提出的质疑，德勒兹和瓜塔里的解域化概念和相应的组装变化富有启发性。如同任何这样的解域过程一样，其结果将取决于在特定背景中进行的各种解域化和再辖域化。

在本章中，我将继续探讨这一问题，即就后殖民问题而言，尤其是就德勒兹思考事件的方式而言，德勒兹和瓜塔里的哲学具有的有效性。《意义的逻辑》及其之后的著作提出了事件这一概念，我要概括出一些关于其性质的主要的、多次出现的主题，然后将它们应用于殖民这一历史事件中。就像在我之前的讨论中那样，我的重点将放在发

① 参见 Bignall and Patton 2010 中的文章。

生在英美法系国家——比如澳大利亚——的殖民具有的法律特点上。我想将殖民的法理学与德勒兹关于事件性质的论点联系起来,我对此的兴趣有两方面:首先是问这些论点是否能有助于我们理解与这些大规模的历史事件有关的历史现象,如果可以,那么它们可以怎样帮助我们来进行理解;其次,与德勒兹给让一克莱·马丁提供的方法论建议一致,是问这个殖民例子是否有助于我们理解德勒兹关于事件的思考具有的那些更令人费解的方面。[①] 在阐明德勒兹的事件概念的主要要素之后,我将会问,用德勒兹的话来说,我们应该怎样理解殖民事件。

斯多葛哲学和事件

德勒兹关于事件本质的思考总是在很大程度

---

① 在最初发表为让一克莱·马丁的《变化》(Martin 1993)一书之序言的一封信中,德勒兹提出了以下建议:"在分析概念时,这样做更好,即从极为简单、具体的情况出发,而不是从哲学先例出发,甚至不是从问题本身出发(一和多等等)……我只有一件事要告诉你:坚持具体,总是回归到具体。"(DRF 339,366—367)

上依赖于斯多葛学派，他说是他们首先创造出关于事件的哲学概念(LP 71，53)。他们对身体和事态的实体领域或物质领域与非物质实体的非物质领域进行了基本的区分，后者包括时间、地点和意义，或者表述中的“被表达物”(意义，*lekta*)。他们认为表述具有的意义就是里面表达的事件：“意义，命题的被表达物，是事物表面的非物质的、复杂的和不可还原的实体，是内在于命题中或命题所固有的纯粹事件。”(LS 30，19)斯多葛学派形而上学表明事件一方面与身体和事态具有本质联系，另一方面与语言具有本质联系：“事件存在于语言之中，但发生在事物上。”(LS 37，24)因此，这意味着许多关于以下这三种关系的论点：一是非实体的事件和身体的物质结构的关系，二是事件和时间的关系，三是非实体的事件和语言的关系。我首先谈的是事件和身体的关系。

斯多葛派的事件观表明纯粹事件和它们的现实化，或者如他们后来所说的，和它们在特定身体和事态中的“具现”之间的差别。德勒兹强调事件不可还原为身体和事态，就像他强调意义不能还原为它表达于其中的命题一样：意义只有在“不将事件与它在事态中的时空现实化混为一谈的条件下”才等同于事件(LS 34，22)。如我在第四章中

认为的,这不是两种事件之间的差别,而是事件本身和它们在事态之中的时空现实化之间的差别。事件不是从任何一个时刻的具体特征中抽象出来的理念或一般概念。相反,它们是独一的但非物质的实体,与物质身体存在着质的不同,但能够被表达于身体特定的结构和运动中。这样的话,比如现实的战争是由某些身体和装备在特定地点和特定时间构成,但战争这一事件并不限于这些要素,因为它可以在其他时刻重现,那时它可能表现于完全不同的要素中。

这一差别提出了更多的问题,这些问题都是关于纯粹事件的性质,关于它们与发生的特定事情或那些事件的实体化具有的关系的性质。事件既是独一的又是重现的实体,必须把事件看作相同的事件,即使它们从一时到下一时会发生变化。从这个意义上说,它们是无限制的、不确定的理想事物,以德里达意义上的"可重复性"为特点。照此看来,比如在《签名,事件,上下文》中,他谈到签名这一"纯粹事件",它可以在不同时刻被重复、被识别,但同时却不能简化为数量确定的此类时刻(Derrida 1972, 391; 1988, 20)。德里达对发生的特定事情和"纯粹事件的纯粹可重复性"进行的区分反映了德勒兹和瓜塔里对历史事件和纯粹事

件的区分，历史事件是具现于身体和事态中的事件，而纯粹事件只能不完全地现实化于历史的线性时间之中："(大写的)历史所把握的事件是它在事态或生活经历中的实现，但是处于生成中的事件，具有其特殊容贯性的事件，其概念是自我设定的事件逃避历史。"(QP 106，110)

显然，殖民就是这样一个纯粹事件。对这一概念的连续重复表明，在世界不同地区，殖民的对象、方法、理性解释和目的有着重要的不同。作为一种初步的描述，让我们说它是一种反复出现的、不对称的遭遇，发生于土著社会和被组织为主权国家形式的更强大的民族之间。这已经将殖民与入侵、劫掠和其他形式的攻击区分开来，后者都是未被组织为邦国的游牧民族或其他民族进行的。从历史上说，殖民往往涉及殖民国家吞并或至少是征服某一领土及其人民和资源。欧洲国家在16世纪和17世纪之间殖民了美洲、非洲大部分地区和东南亚的部分地区。吞并和征服是捕获的形式，捕获是纯粹的事件，德勒兹和瓜塔里据此来界定主权国家地位："国家是主权。但主权只能统治它能够内化的东西，只能统治它能在当地占为己用的东西。"(MP 445，360)欧洲的民族国家是这样形成的，即占领某地的领土，并将它们变成基本

上一样的土地和人民。他们所说的捕获具有的根本要素是构成一个进行比较的广泛空间,建立起一个占用中心。土地、劳动力和人民是相同的,这是榨取租金、利润和税收的根本条件,正是它们为现代民族国家的发展提供了财政基础。欧洲以外的新殖民地就像国内的领土一样,通常会受原住居民羁绊,他们具有自己独特的社会组织,与地球及其产物具有独特关系。这些一般都包括德勒兹和瓜塔里所说的某些"界域性"社会机器,它们与产生了欧洲资本主义的独裁机器和公理机器截然不同(AO 163－227, 153－210)。就其本身而言,在能够被再辖域化为相关欧洲国家的独立殖民地之前,它们需要被"解域化"。新"发现"的地区同时发生的解域化和再辖域化表现为各种不同的形式:在接触的初期阶段,经济的、技术的、情感的、致病的以及政治的变化接连出现。

事件与时间

《意义的逻辑》对历史时间和"事件时间"(永存)进行了区分,该区分进一步加强了德勒兹对纯粹事件及其在特定情况中的现实化进行的区分。

历史时间是事件在其中发生的时间(克罗诺斯),而"事件时间"不能简化为历史时间。纯粹事件与其现实化的区分进一步支持了下面这一观点,即事件本身在某种意义上"逃避历史"。然而,这仍是事件这一概念最令人困惑的一个方面。首先为什么进行这一区分,而在做了这一区分之后,相应的不合时宜的或"处于历史时间之外的"①事件概念如何阐明决定着我们现在的和未来的可能性的历史事件?② 为了弄明白殖民这一事件如何有助于说明德勒兹关于事件具有的不合时宜性或"处于历史时间之外"性的观念,让我们思考一下他区分历史时间和事件时间的原因。

《意义的逻辑》的开篇段落提出的第一个原因与事件的悖谬性有关,这是从日常时间的角度来看的。德勒兹从刘易斯·卡罗尔那里选取了一个例子,说明事件表明事物具有的矛盾特性,在一定

---

① 本书作者保罗·帕顿教授在给译者的电子邮件中这样解释这个词的意思:这是法国作家夏尔·佩吉创造出来的一个新词,是指完全处于时间之外的物。德勒兹认为这个词和尼采的"不合时宜的"(untimely)意思一致,指"处于历史时间之外",与自己的与线性历史时间相对的"事件时间"概念意思一致。——译者注

② 不合时宜的这一概念来自尼采,而"处于历史时间之外的"这一概念来自佩吉(参见第4章,第93～96页)。

程度上，这在线性时间中无法想象。当我们说爱丽丝长高时（她变高了），这意味着她长得比以前高了。然而，同样，她变得比她现在矮了（假定她继续长高）。虽然说她同时高了和矮了，这说不通，但我们可以说她同时变高了和变矮了，因此展现了“生成的同时性，而生成的特点性质就是逃避现在”（LS 9，1）。由此可见，对德勒兹而言，事件与生成同延，若不进一步说明这一时间角度——我们从这一角度研究它们——那么生成就表现出矛盾特性。从爱丽丝正在长大的那个更小的自我来考虑，她长大了。从爱丽丝那个更大的自我来考虑，她变得比她现在更小了，虽然小得越来越少。举另一个例子，思考一下水在 0 摄氏度时发生了什么：水变成冰，或冰变成水，这取决于温度是升高还是降低。换言之，我们是看到水结冰还是看到冰融化，这取决于我们观察生成的时间方向。①

在德里达后期的著作中，纯粹事件——比如正义、好客、宽恕或未来的民主——的悖谬性是一个突出的主题（参见第二章，第 79～80 页）。他认为其中每个事件的“无条件”形式都是不可能的体

① 这个例子来自尤金·霍兰德。

验。德勒兹对事件、生成和问题的理解还让人们注意到与它们的纯粹形式相关的悖论。比如，在《差异与重复》中，他认为社会这一纯粹事件是个悖谬事件，它无法在现实的社会中被经历，但“必须在并且只能在社会动乱这一要素中被经历（换言之，总是隐藏在旧秩序的残余和新秩序最初的成果中的自由）”（DR 250，193）。在这些革命性的社会动乱时期表达出来的自由是悖谬的，该悖谬性会在我们进行如下考虑时显露出来：如何可以从旧秩序来看认为它是陷入一片混乱中，或是从新秩序来看认为它是必要的混乱，而新的秩序形式有可能会从中出现。

变成被殖民者的土著居民的境况提供了许多说明这些矛盾特性的例子。比如就他们是服从于法治的人民而言，他们从一个法治国家进入一个完全没有法纪的国家，同时从一个完全没有法纪的国家进入一个法治国家，这取决于我们是从固有法和固有习俗还是从殖民者的法律来看待这一事件。就加拿大而言，约翰·博罗斯指出从土著居民的角度来看，英国对主权的宣示运用的是独断权力。它既未征求意见也未征求同意就宣示了主权。结果，如果认真对待法治是防止独断和压迫的壁垒这一原则，那么英国主张拥有主权的要

求就会失效,并且这会支持土著居民继续拥有主权:"如果运用法治直到双方通过协商解决这一情况,那么应该宣布加拿大的法律无效,虽然可以施行。"(Borrows 2001, 54)

在19世纪早期的澳大利亚殖民地,人们普遍认为光靠欧洲人定居下来就实现了殖民。根据关于"扩展的无主之地"的第18条和第19条声明,欧洲列强就可能获得"原始"民族居住的领土的主权。这些"原始"民族根据习俗生活,严格来说,不能将这些习俗视作法律。因此,新建殖民地内部的土著居民具有的法律地位存在着很大的矛盾空间。殖民者不由地会看到土著居民依照他们自己的习俗生活,但他们可以否认这些习俗是法律,认为它们"只是与一种异乎寻常的黑暗和无理性的迷信这一状态一致"①。一方面,根据在殖民地强制实施的英国法律,土著居民被看作英国的国民,因此受到保护,即是说对他们犯下的罪行应该不会不受惩罚。另一方面,因为他们被认为是不能宣誓的野蛮人,因此法庭不一定会考虑他们可能提供的证词。施行"保护"原住民的法定制度最终

① 这些是贾斯汀·波顿在1836年新南威尔士的案件 *R v Murrel* (62) Reynolds 1996 中描述固有法时使用的词语。

解决了这一不正常的状态。这样的法定制度赋予原住民一种特殊的法律身份，让他们丧失了几乎所有的国民权利和义务(Chasterman and Galligan 1997，11—57)。

原住居民的财产权利发生了类似的悖谬变化。考虑一下殖民造成的后果，现在是根据加拿大或澳大利亚法律规定的原住民或土著民土地权这一原则来阐明这些后果。臣服于不列颠王国政府既要失去根据原住民法才有的那些权利，同时又获得了根据普通法才有的权利。殖民地法庭提供的一些法律表述反映了下面这一事实固有的悖论，即原住民变得一无所有，同时却又拥有了普通法规定的原住民土地权。比如在才将原住民土地权这一概念引入澳大利亚法律的马博案件中，有一个法官认为原住民土地权是一个跨越了固有法和普通法的概念。[①] 就其本身而言，它是这样一个概念，它表达了德里达的“非概念”的悖谬逻辑，“非概念”既是相同的又是不同的(延异)，既是在场的又是缺场的(踪迹)，或既是毒药又是解药(药)。贾斯汀·布伦南说：“原住民土地权虽然被

① *Marbo v Queensland* (1992) 175，*CLR* 1；66 *ALJR* 408；107 *ALR* 1. 今后可参考 Barlett 1993。

普通法承认,但还不是普通法的一条基本原则。”(Barlett 1993, 42)就这样,他在普通法和固有法律制度之间的边界处表达了这一概念的特殊性质。同样,在1997年的德尔加目库案中,加拿大最高法院最终解决了一些与原住民土地权的性质和界限有关的问题,法院采取了下面这一观点:原住民土地权自成一类,它起源于普通法和预先存在的固有法体制之间的关系。① 他们提出原住民土地权在宣示主权时“成形”(Persky 1998, 101),他们试图通过这样做解决原住民同时变得一无所有却又拥有了什么这一悖论。可以认为,在努力理解殖民这一法律事件的过程中产生的这些表述表明了这一事实,即不管在哪里发生,它都是这样的时刻之一,用德勒兹的话说,在这些时刻

① *Delgamuukw v Britsh Columbia* (1997) 3 SCR 1010。今后可参考 Persky 1998。就像在上面这个澳大利亚的案例中,加拿大法官认为原住民土地权是这样一种财产形式,它出现于两种法律制度的遭遇之中。贾斯汀·拉默酋长提出原住民土地权的特征“不能完全参照普通法关于不动产的法规或在原住民法律体系中找到的财产法规来解释。就像其他的原住民权利一样,必须既参照普通法又参照原住民的视角来理解它”(Persky 1998, 86)。亚历山大·列斐伏尔这样讨论德尔加目库一案,认为它证明了以下两个观点:一是德勒兹认为法律概念是创造出来的;一是认为判决就像思想一样,当它涉及创造问题时是最好的(Lefebvre 2008, 207—238)。

“生成突围而出进入历史”。

当我们考虑在历史时间中确定事件发生的确切时间时，区分“事件时间”和“线性时间”的第二个原因出现了。假如我们选取事件之前的一个时间和事件之后的一个时间：一系列时刻具有的无限可分性表明事件的每一边都有两个越来越接近的系列，但两个系列却并不在任何时刻汇合。因此，从历史时间的角度来看，事件发生的现在时刻并不存在。德勒兹在《意义的逻辑》中表达了这一点：“纯粹事件具有的令人苦恼的一个方面是，它总是并且同时是刚刚已经发生了的某事和即将发生的某事；从不是正在发生的某事。”(LS 79，63)

对新领土的殖民占有正是这样令人难以捉摸。英国对澳大利亚的殖民发生在什么时候？是库克船长在进行探险旅行之时，特别是在下面这个确切的时刻，即当他 1770 年在约克角城北角外的一个小岛上升起英国国旗并以国王乔治三世的名义宣称拥有对澳大利亚一半大陆的主权时？后来，好像是为了强化这一所有权，他将这块露出的石头命名为“占领岛”(Day 1996，27)。如果我们承认库克升起英国国旗和命名仪式有效地强制实施了英国的主权，那么为什么菲利普总督在第一批罪犯船队于 1788 年 1 月 26 日到达悉尼湾海岸

后,不是一次而是两次重复了这一仪式?(Day 1996, 38)事实是,此类独一无二的事件,若单独来看的话,不足以实现甚至是法律上的殖民事件。就像宣战或宣告独立一样,这些事件只有在预计到紧随其后的过程和被建立起来的殖民地时才有意义。这又让我们看到事件发生的确切时刻具有的难以捉摸性。在库克或者甚至是菲利普举行升旗仪式的时刻,说殖民已经发生为时尚早。在那之后的任何一个时刻都可以说殖民已经发生。

殖民事件令人难以捉摸的时间性也说明了其复杂性。它是这样一个事件,展现了德里达在《法律的力量》中所描述的那种建立行为和维持行为的独特混杂(Derrida 1992a, 38－44; 1994a, 93－105)。开始的宣告和到来这些行为预计到接下来的入侵、霸占和移民这些行为,但同时,殖民地总督、地方法官、警察和受他们保护的移民者后来的政策和行为再现并强化了这一开始的建立行为。将一种新法律、新文化和新统治形式强加于该地及其原住居民,这继续着开始的宣示主权仅仅在名义上进行的殖民工作。因此,殖民的例子说明事件的内在复杂性,这从普通的历史时间的角度经常察觉不到。同样,这个例子表明将事件

看作另一种时间或事件的另一方面的第三个原因，即这使得我们理解了事件的内在结构和复杂性。它们与其他事件的关系将它们在外部组织起来，同时如德勒兹经常说的那样，事件涉及很长的时间，当它发生时没有什么在发生，然后突然一切都变了，没有什么和以前一样。

《差异与重复》《意义的逻辑》和《什么是哲学?》中引用的佩吉的《克利俄》中的那一段文字提出了关于下面这一观点的另一种表述，即事件总是由它们自己的内在奇点组织(参见第四章，第164～170页)。因为事件具有自己的内在结构和逻辑，独立于它们在历史过程中的现实化，因此，引入某个未来事件中的一部分有时会导致长期变化过程中的关键时刻。尼采的查拉图斯特拉就是这样通过一系列不完全的决裂发生改变的。这些决裂发生在故事中下面这些时刻，即当查拉图斯特拉接触到超越他自己这一未来事件的某一部分时。这一永远不会到来的事件将需要他摆脱愤懑的桎梏并接受人类的有限性。

事件具有的这种难以捉摸的时间性和内在的复杂性还有一个影响，即纯粹事件和它的历史表现之间的关系变化无常。事件的潜在进程和现实进程之间的关系可能多种多样：纯粹事件在历史

中可能起作用,不管是从过去这个方向还是从未来这个方向来看,并且在每种情况中或是作为吸引的一极或是作为排斥的一极。德勒兹和瓜塔里提供了很多例子说明历史事件和纯粹事件或者历史领域和生成领域之间各种各样的相互作用。比如,作为吸引的纯粹事件在下面这个意义上显而易见:资本主义生产的普及、资本对劳动的实际吸纳和社会过程的普遍解码,是之前出现的所有次要的资本形式产生的倾向性结果。德勒兹和瓜塔里认为资本主义是唯一一种通过对诸流的普遍解码运转的社会形式。因此,事后看来,因早期的编码体系而可能的那些解码形式不可避免地导致了这一点。从这个意义上说,他们追随马克思,提出"资本主义萦绕着所有的社会形式"(AO 164,154)。

在社会生活的完全解域化如何表现为既不可避免但又不可实现的资本主义之界限中,显而易见的是与一种作为界限或临界的未来事件的关系。资本主义社会对诸种社会生活形式进行解域化,同时通过恢复或重新创造以前社会编码的某些部分对它们进行再辖域化。德勒兹和瓜塔里表明,我们会在一些原始的非国家社会中发现与未来的捕获事件同样复杂的关系。在这些社会中存

在着这样的机制，它们既预计到又防止某种国家形式在历史中出现："这些社会同时有向着国家前进的力量和防止国家的机制，和一个被排斥的或者一被接近就被很快放到外面的汇聚点。"(MP 537, 431)

德勒兹经常区分两种发生的事情，并根据一条线上的普通点和奇点或异常点之间的数学区分对这一区分进行描述。从历史的角度看，这对应着"平常的"事件和"不平常的"事件之间的差别，前者在一个既定的参照框架和一套法则内被界定，后者要求从一个框架转换到另一个框架，或者用一套法则代替另一套法则。比如，可以在托马斯·库恩的常规科学和革命科学之差别或者瓦尔特·本雅明立法的暴力和护法的暴力之差别中找到这种差别的不同形式。这是一个视角问题，即我们是将此看作两种事件的差别还是看作内在于某个特定事件的差别。从生成领域——事件在其中展开其内在的复杂性——这一视角来看，这一差别不是维持和创造的差别，而是某个现有组装的两种相对解域化或两种改变之间的差别。

一方面，突然转变为一种不同的结构体系，接着就有了将一种新事件现实化的可能性。在这些时刻，根本的社会变革通过事件的突然爆发而发

生,这些事件标志着历史中的某个转折点,开创了社会、政治或法律可能性的新领域。在德勒兹1967年的访谈《尼采的爆笑》中,他指出这样的诗意时刻或崇高时刻,历史事件之领域和不合时宜的事件之领域在这些时刻恰好重合。他所有的例子都来自成功的反殖民斗争:1956年埃及将苏伊士运河收归国有,1959年的古巴革命,20世纪60年代的越南独立战争(ID 180－181, 130)。在1968年5月之后,他经常说这也是"生成突围而出进入历史"的一个时刻(P 209)。在这个例子中,发生的是对事件的短暂表达,结果法国社会无法接受它。法国人民表明他们不能进行集体的自我转变,而这种自我转变是让人们在展开的事件中隐约看到的新的生活可能性成为历史现实所需要的(DRF 215－217, 233－236)。尽管创造截然不同的社会关系形式的可能性在历史上遭遇了失败,但这种可能性仍然存在。诸如此类的诗意时刻或崇高时刻,生成突围而出进入历史的时刻,表明纯粹的事件性或生成是如何伴随着一连串历史事态持续存在。

另一方面,根本的社会变革有时是逐渐发生的,就像持续削弱关于性别差异的神话和偏见,及其在整个20世纪在女性主义的影响下对社会和

政治制度产生的影响。这种变革可能通过“不断变化”的过程或解域化过程出现，在上述过程中，在不同的情况中或不同的背景中重复既定行为和各种事件的过程中出现了新事物。正是这使得改变像法律这样的制度成为可能，即使是在维持和重复这些制度的时候。由此可见，并非改变世界的所有事件都暴力血腥。尼采的查拉图斯特拉指出，最伟大的事件并不总是最为喧闹的时刻，有时它们是最为安静的时刻。德勒兹追随查拉图斯特拉，也让人们注意到“寂静无声的小事”，这些事件表明隐藏在历史时刻下的诗意时刻或创造时刻，并且让新世界得以形成(ID 181，130)。①

殖民这一纯粹事件可以表现为其中任一种形式。虽然它常常是一种喧闹的、惊天动地的事件，但这并不排除它还是一种正在进行的、寂静无声的事件这一可能性。甚至殖民被实现后，仍继续悄无声息地以下面的方式进行着，即不被察觉地转移给那些未受直接影响的人。它是建立在原住

① 参见《查拉图斯特拉如是说》的第二部分“大事件”：“最伟大的事件——那些不是我们最喧闹的时刻，而是我们最寂静的时刻。世界不是围绕着发明新喧闹声的人们而转，而是围绕着发明新价值的人们而转，它转动的时候无声无息。”(Nietzsche 2005，114)

民领土上的社会无法摆脱的一个事件,这些原住民仍陷于一种内部的流放中。殖民事件可能会重新以意想不到的方式出现于历史中,比如在下面这些努力中:努力通过法律和政治途径重新协商对法理学问题给出最初答案的条件。1992 年澳大利亚的马博判决和突然将原住民土地权这一法理引入澳大利亚法律就是如此。高等法院做出的一个判决让下面这样一个事件重新活动起来:它尚未完全停止,而是继续笼罩着澳大利亚原住民和非原住民的关系史,就像"碎浪之上的薄雾"一样。① 这一判决发生的历史时刻需要回到以前的殖民事件,将殖民过去的要素瓦解到现在之中,让它们成为正在进行的关于未来的阐释中的部分。在这样的时刻,我们看到原住民社群和移民者社群可能会有一种截然不同的关系,其前提是互相认同和互相平等,而不是吞并与征服。用德勒兹的话说,哲学的问题是从殖民遭遇及其余波那里得到一个新的概念,将这一事件以可以让一个真正的后殖民社会成为可能的方式反现实化。

---

① 当德勒兹在《意义的逻辑》中提到斯多葛学派将非实体事件理解为像"草原上的薄雾"一样时,他运用了这一独特地理意象的另一种形式。

事件、语言和概念

如我们在第三章中看到的，德勒兹对事件和语言之关系的理解是斯多葛学派的，这对我们理解语言的实用主义功能和政治功能产生了影响。事件与其语言表达形式之间的密切关系构成了德勒兹下面这一论点的基础：语言的使用有助于实现特定社会在特定时期盛行的“非实体的转变”（MP 95－139，75－110）。非实体的转变是事件。它们一般包括相关身体的属性发生的变化，比如身份的变化或与其他身体之关系的变化。在刑事审判结束时被告变为罪犯是一种非实体的转变，就像将一大片土地变成某个特定欧洲大国的主权领土一样。

殖民就像许多世界历史事件一样，是一个复杂的过程，涉及各种不同的非实体转变，比如为新发现的海滨沿岸的突出地理特征命名，或者升旗仪式，这伴随着以殖民地君主的名义宣布占领殖民地。后者似乎是现代的“神奇占领”，这是杜梅齐尔在印欧神话学中所描述的两极主权中的一极（MP 434－435，424－425）。声明某事、对某物

提出主权要求或命名某物根本不足以将一个特定的事件现实化，但这些关于宣布或归属的纯粹语言行为通常是现实化的重要条件，有时是必要条件。德勒兹和瓜塔里概括出的语言的实用主义特点解释了这一点，即为什么政治常常表现为关于用来描述事件的恰当术语的斗争。关于发生之事的分歧常常表现为关于对事件进行恰当归属的争论。勇敢的拓荒者在殖民地“定居”还是不顾原住民的生命或财产“入侵”殖民地？接下来发生的对人和文化的毁灭是否等同于“种族灭绝”，或它们只是“被历史的大潮席卷而去”？

我在第四章中认为，德勒兹的纯粹事件性或生成概念构成了其哲学观的基础。从根本上说，德勒兹有关事件的论点之有效性与这一关于哲学目的和功能的高度哲学化的理解密切相关。哲学在一个内在性平面上创造概念，概念在这里表达纯粹事件：“概念显然是知识——但却是关于自身的知识，它掌握的是关于纯粹事件的知识，一定不能将纯粹事件与它们具现于其中的事态混为一谈。当哲学创造概念、实体时，其任务始终是从事物和存在物中获得事件。”(QP 36，33)事件现实化在事态、身体和人们的生活经历之中，但是当作为哲学家的我们从事态、身体和经历那里后退一

步，以分离出或获得某个概念时，我们将事件“反实现”。由此可见，哲学创造出许多事件，我们根据它们理解和对待决定我们生活的过程和事态：公平、平等和正义这些概念；社会契约、革命、未来的民主这些概念；或者，从罗尔斯那里借用一个例子，被按照正义原则统治的良序社会这个概念。对历史事件的反实现通过获得某个纯粹事件表达正在发生之事的意义。比如，当一位哲学家告诉我们，我们生活在一个启蒙时代、革命时代、和解时代、全球化时代或帝国时代等时就是如此。但是创造概念并不仅是如此。创造概念通过将纯粹事件与其现实化于其中的确定形式分离开来，使我们将现实的历史事件看作对某个特定事件的独特限定或实现，并且暗示我们对同一事件的其他限定是可能的。哲学是“乌托邦的”，因为它创造出表达这一非实体储备的概念，而非实体储备是一切变化的条件。德勒兹已经在《意义的逻辑》中借助其哲学上关于尼采的不合时宜的反实现描述了现实化了的事件之双重性：“纯粹事件每次都永远地被束缚在其现实化之中，就此而言，反现实化

总是为了其他时候解放纯粹事件。”(LS 188, 161)①

德勒兹根据一个问题与其多个答案的关系来理解这样的纯粹事件与其多种现实化的一与多的关系。在《差异与重复》中，他写道：“问题属于事件。”(DR 244, 188)在《意义的逻辑》中，他认为事件是“产生问题的，是进行问题化处理”(LP 69, 54)。他在这里用“问题”指一种潜在结构，对其条件进行的任何特定说明或限定永远不会完全表达出其性质。从这个意义上说，他将理念事件与其在时空中的现实化之间的差别与问题本身和对问题的限定的差别这样联系起来，从而使得某种答案成为可能。照这些说法来看，他可以谈起社会这一产生问题的理念，它先于任何一系列确定的生产和交换关系，或者谈起语言本身这一产生问题的理念，它先于任何确定的语言(DR 240－241, 186; 262－265, 203－206)。我们同样可以补充说，人们可以说起政治共同体这一产生问题的理念，它先于任何特定的政治组织

① 在这里，德勒兹提到尼采认为不合时宜的思想“违背我们的时代，因此对我们的时代产生影响，让我们为了一个未来的时代而满怀希望”(Nitzsche 1983, 60)。参见第四章，第153－155页。

形式。要想提供特定的答案，必须进行详细说明，但是纯粹的事件－问题并不会因此而被消解或穷尽，因为总是存在着进行其他说明和提供其他答案的可能性。这是强调经验事件和问题－事件存在着差别的一个原因：经验事件是对问题的特定限定，而纯粹的问题－事件仍是“非物质的、非实体的、不可体验的：纯粹的储备”(QP 148，156)。

哲学创造的概念不是根据其真伪来评价，而是根据它们在何种程度上是“有趣的、非凡的或重要的”(QP 80，82)来评价。当概念表达新问题或已经被提出的问题的新答案时，它们是有趣的、非凡的或重要的。但是，哲学要探讨的问题的条件在事物的经验现实中找不到，就像它们对科学而言那样，而是在概念自身具有的“容贯性之强度条件”中找到的。照这些说法来看，德勒兹提出如果概念是个答案，那么“哲学问题的条件是在该概念预设的内在性平面上找到的”(QP 78，80－81)。在此基础上，我们可以问：“殖民这一概念为之提供答案的问题是什么？这一问题的条件是什么？对这些条件的更好理解如何可以帮助我们重新表述现有的殖民概念？”

殖民的问题

进行殖民的欧洲国家认为自己服从于客观的法治,在欧洲殖民这个例子中,殖民这一问题最重要的要素之一是法律要素。就主权国家宣称对所说的领土具有无可非议的法律所有权而言,殖民被认为合法。这反过来表明该领土的非实体转变,将它变为统一可供私占的、可被剥削的资源,而新的主权国家对这些资源保留着分配土地所有权的权利。由此可见,殖民的一个根本问题是宗主国借以强加控制外国领土和原住民的法学途径的问题。

世界上不同的地区采取了不同办法解决这一问题。这些办法无非是将原住民的主权让渡给殖民主权国家的不同法律途径。它们包括条约和购买大片土地,还有在下面这些情况中简单地私占土地,即认为那里没有具有任何合法所有权的居民(无主地)。所有这些手段具有的一个共同特征是"优先购买权",这为主权国家保留了从土著居民那里购买土地的权利。再加上主权国家具有分配土地所有权的权力,这确保了构成一个由潜在

不动产形成的统一的平滑空间，而之前这里只有外国领土和外国人，他们具有自己的习俗和法律。出售土地通常提供了一种方法，以资助建立殖民政府以及随之而来的殖民地开拓。①

这些都不会杜绝对这些殖民占领体制进行反抗的可能性。相反，以法律的形式将殖民暴力制度化，这一事实意味着其他力量可以对殖民制度本身进行重新投注。解决法理问题有各种办法，采用哪种办法决定了殖民主权的基础，随后与原住民达成的协议的法律形式，以及对这些法律协议进行重新阐释以使被殖民者具有更多自由的种种可能性。照这些话来看，有些国家有受奴役的原住民，这些国家在当代为废除内部殖民的法律和政治制度做出了很多努力，可以将这些努力理解为尝试回到该问题的原初条件。这些国家试图将殖民社会这一问题的现有答案进行问题化处理，以找到新的答案。

考虑一下近些年来澳大利亚和加拿大关于法

---

① 马塞洛·斯维尔斯基提供了一个令人信服的论据，表明犹太复国主义者对巴勒斯坦的殖民涉及一种新的无主地形式：欲望的一种独特的集体组装，它试图造成“他者有效的、渐进的消失”（“The Production of *Terra Nullius* and the Zionist-Palestinian Conflict” in Bignall and Patton 2010，220－250）。

律对原住民土地所有权的承认发生的法理学变化。有些领土是根据国际法中“扩展”的无主地原则获得的，根据该原则，可以为了法律目的将领土看作空地，即使是当有人居住于其中时。在这些领土中，人们长期以来认为原住民从不具有任何土地权，因为在殖民时，土地成了不列颠王国政府的财产。支持这一观点的部分理由是所谓的野蛮人假说，根据该假说，在殖民时代没有公认的合法土地所有者，因为原住民被认为在文明化程度上太低等了，因此不能被看作具有任何法律权利。加拿大法院已经开始从 1973 年的考尔德案开始废除这一特定的法律占领形式。[①] 在澳大利亚，直到 1992 年的马博案，高等法院才判定这在法律上和事实上都不对，判定根据澳大利亚原住民的传统法律和习俗，他们保留有一些土地所有权。此后，澳大利亚法律承认一种原住民土地所有权形式，虽然根据普通法，这跟财产所有权相比是一种次要的所有权形式。对土地所有权提出要求的可能性取决于一系列其他的限制条件，包括提出所

① *Calder et al v Attorney-General of British Columbia* 1973 *SCR* 313。关于这个和其他重要的加拿大案例，参见 Kulchyski 1984。

有权要求的人要与土地存在着不间断的联系，以及王国政府不会有任何可能会废除争议土地的原住民所有权的行为。虽然有这些限制，但这一划时代的判决表明澳大利亚法律与19世纪关于原住民之社会性质的假设决裂，与一贯不承认固有法和固有习俗的做法决裂。

由于内在于主权权力和本国法院之关系的原因，马博一案的判决并没有做出任何事情削弱最初的主权主张的法律基础。[①] 但就殖民这一更宽泛的历史哲学事件而言，人们广泛认为它已经推翻了无主地原则，该原则支持强制施行英国主权。现在人们认为这一原则由某些具有种族偏见的假设造成，在从殖民地法院一直到枢密院的早期判决中，这些假设根深蒂固地存在着。当前澳大利亚全国关于原住民和非原住民的和解展开了讨论，马博一案是在这一背景中做出的判决，这大大提高了马博一案的历史政治重要性。该判决产生了这样的效果，即将公共讨论扩大到财产和土地的问题之外，将与以下两方面有关的基本问题包括进来：一方面是法治，一方面是发生了大量的历史不义之后对正义的要求。该判决发动了一个司

① 参见 Asch 1999; Patton 2001。

法和立法过程,这些过程有效地改写了殖民在澳大利亚发生所依据的法律条款。接下来的案子包括重新考虑19世纪的畜牧契约,和重新考虑很多土著居民与他们的传统土地一直具有的关系。[①] 虽然这些案件的结果并非总是有利于提出所有权要求的相关土著居民,但可以说它们重新协商了最初据以解决殖民之法理学问题的那些条款。

根据德勒兹对不同于现实历史过程的纯粹事件的理解,我们可以认为有关马博一案的政治法律事件是从对殖民社会的一种限定转向另一种限定。就其本身而言,它是这样一个过程,我们在其中看到原住民群体和殖民者群体有可能具有一种截然不同的关系,其前提是互相认可、互相平等,而不是吞并和征服。这一过程是不稳定地、缓缓地推进的,是由我们接触到某个未来事件的一部分——即殖民者和被殖民者的公平和解——引起的。它表明这一可能性,即这一事件——现实的殖民形式表现的是对这一事件的特定限定——不是吞并事件,而是彼此大体上互相陌生的人民与

① *Wik Peoples v Queensland* (1996) 187 *CLR* 1; Yorta Yorta Aboriginal Community v Victoria (2002) 194 ALR 538. 关于这些和澳大利亚其他重要的土地所有权案件,参见 Strelein 2006。

文化之间的遭遇事件。可以说马博判决这一意想不到的法律事件让澳大利亚回归殖民这个问题——该判决从中产生，这不仅是为了重新协商澳大利亚土著居民的土地和土著居民据以受英国王国政府管辖的那些条款，而且最终是要质疑殖民遭遇是否一定要采取强制实施主权的形式。这就是澳大利亚人民普遍要求下面这样一种和解协议或其他的和解文件的意义所在：它们会承认澳大利亚土著居民的自决权和自治权。

这也是加拿大政治理论家詹姆斯·塔利提出的下面这一论点的意义所在，即历史提供给我们欧洲民族国家和原住民之间的遭遇可以据以发生的其他原则。这些原则包括认可、同意和连续性原则，它们早已形成欧洲以及北美的洲际关系或国际关系的基础(Tully 1994，169－180；1995，116－139；1998)。塔利提出的关于根据宪法而建立起来的公平、公正的联盟之原则和原住民提出的协约关系要求让我们有理由认为那个问题——殖民为之提供了一个答案——的纯粹形式不是占领问题，而是遭遇问题。对整个现代时期的欧洲殖民者来说，这个问题是在非欧民族属于较低的文明等级这一看法的基础上提出来的。改善那些低等人生活状况的义务与兼并其领土的权利密不

可分。但是,如果摒弃了这一看法,该问题的纯粹状态就表现为不同民族共存的条件这一问题。在由国家统治的欧洲社会和根据领土统治的原住民社会这一划分两边,存在着许多不公平现象,但他们之间的遭遇没有必要采取合法吞并的形式,而这种遭遇经常采取这些形式。殖民这一事件可能会以平等者之间的互相尊重和互相合作为基础展开。它可能是这样一种遭遇——这也是一种在很大程度上彼此陌生的民族和文化之间的和解事件。像这样重新用概念来思考事件是这样来反实现殖民这一历史过程:它呼吁新的民众,呼吁他们在共同拥有的土地上建立新的关系。

第六章

库切《耻》中的生成—动物与纯粹的生命

虽然德勒兹并没有提出任何系统的文学哲学，但从《普鲁斯特与符号》到《批评与诊所文集》，他整个一生都与文学作品有着密切关系。如罗纳德·博格提出的，他的大部分著作是“伴随着文学作品的思考，是探讨与文学文本的遭遇产生和揭示的哲学问题”（Bogue 2003，2）。《什么是哲学？》将文学看作一种思想方式，该方式同哲学一样有价值，因为它致力于反抗现在、日常的奴役、不可忍受的和可耻的状况这一哲学使命。哲学和文学凭借其呼吁新地球和未来的民众的特定方式，以不同但类似的方式服务于这一使命（QP 104，108）。哲学通过创造概念破除日常的意见，而文学通过表现迄今为止尚未被认识到的感知和感受破除日常的感觉和情感。从这个意义上说，小说家是“预言家”，他体验了各种新的“生

成"(QP 161, 171)。在《文学与生命》中,德勒兹提出伟大的文学总是一种世界—历史的谵妄,是沉湎于永远的生成—革命之中的人们的集体表达。这种文学的"最终目的"是"在谵妄中释放这一对健康的创造,或对某个民族,也就是对一种生命可能性的创造"(CC xx, 4)。

正是因为非个体的生命这一概念对德勒兹的哲学如此重要,所以可以理所当然地将他视作一位生机论思想家。在《对话》的一章中,他通过指出英美文学如何创造出新的生命可能性,解释他为何对托马斯·哈代、D. H. 劳伦斯、赫尔曼·麦尔维尔、F. 司各特·菲茨杰拉德、弗吉尼亚·伍尔夫、亨利·米勒和其他作家创作出来的英美文学青睐有加。他喜欢的作家是这样的,他们将生命描述为一个自我转变的过程,或逃离既定的身份而代之以逃向另一个世界的过程。对这些作家而言,写作关乎的是描绘逃逸线或生成过程,它们有可能会导致创造出新的生命形式。当个体成功地摆脱现有的生命形式并获得纯粹的、非个体的生命具有的原始的、变形的力量时,他们就实现了这一潜能。正是因为德勒兹青睐的文学重新描绘了这些生成,因此他可以说:"写作并不是以自身为目的,恰恰是因为生命不是个体的。更确切地说,

写作的目的是将生命带到那个非个体的力量这一状态。"(D 61，50)我正是秉着这一文学观的精神，秉着德勒兹自己与文学作品遭遇的精神，提出阅读 J. M. 库切 1999 年荣获布克文学奖的小说《耻》。我认为《耻》应该被添加到德勒兹的文学经典中，因为小说的主人公走上了一条逃逸线或解域线，这条线有可能改变他关于自己是谁的理解。在这个人物及其女儿的例子中，个人的转变通过生成－动物发生。我的目的不仅是要概括对《耻》进行的一种德勒兹式阅读，而且要用这部小说来探讨下面这些重要概念具有的个人维度和政治维度，比如生成－动物、生成小民族，还有内在于人和动物的日常存在之中的纯粹生命这一概念。①

南非、生成－动物和未来的民众

《耻》的背景是后种族隔离时期的南非，其主要人物的生活取决于殖民者和非殖民者之间的历

① 许多法国批评家提到了德勒兹与库切之间的相似之处，尤其是因为他们对卡夫卡都感兴趣而具有的相似之处。参见 Engélibert 2003，2007a；Brezault 2007；Coqio 2007；and Gabaude 2007。还可参见 Hamilton 2010。

史划分。发生在这些人物身上的许多事直接表明了向新南非的转型痛苦不堪,即使这些人和小说关心的问题不只是废除旧殖民体制的艰难过程。[①] 主要的人物戴维·卢里是一位日渐衰老的英国文学教授,他既不了解自己,也不了解新的职业大学和专业大学中的生活需要。他越来越不了解男人和女人、欧洲人和其他非洲人之间正在出现的新社会关系。虽然他清楚自己的年纪,但他的生活还是自私地拒绝自己终有一死的命运和对他人的依赖。卢里一直未被救赎,并且在许多方面他无法被救赎。但在小说的进展中,他进入了一种生成—动物的过程,这给他带来了改变他与自己的关系、与其他人和动物的关系的可能性。这些变化征兆表明,《耻》除了关注持续存在的殖民后果外,还是一部关于以下这些方面的小说:男女之间的关系,人类的有限性和我们与动物共有的自然生命。

小说开始描述了他每周与一个妓女的幽会,但他愿意相信这不仅仅是以性换钱的关系。当他

① 德里克·阿特里奇指出人物的生活与他们所生活的"时代"之间的明确联系点,他认为其时代是 1997 年或 1998 年左右的南非(Attridge 2004, 165—172)。

们偶然在一个公共场所见面后，幽会就停止了：她眼里的表情已经足以打破他关于他们之间关系的自私幻想。他努力保持自己是个男子汉的幻想，这让他和一位黑人女学生梅拉妮·艾萨克斯产生了一种恃强凌弱的性关系，后来他为此受到指控，并被判犯有性骚扰罪。这让他走上了一条逃逸线，这条线最后导致了对他的个人世界、社会世界、职业世界和学术世界的解域。他拒绝任何形式的悔罪或道歉，最终被迫辞去大学教授的职位。他去看他的女儿露茜，她住在乡下的一个小农场，靠种些农产品和花以及开办狗的临时寄养过着朴实的生活。虽然卢里在女儿的农场里帮助照料狗棚，并开始关心杜宾狗、德国牧羊犬、背脊犬、斗牛梗和罗威纳犬——露茜曾在某个时刻说它们是"看门狗，它们都是"(Coetzee 1999, 61)。他觉得这些狗就像他一样，是历史废墟的一部分，是与新南非格格不入的动物，这一感伤情调滋长了他对这些被抛弃的、以前的"看门狗"怀有的同情感。

有这些狗在并没有阻止一群南非男青年对农场的袭击，露茜遭受了残暴的性侵犯，卢里挨了打，身上被浇上加了甲醇的酒精，然后被点了火。当他的女儿跟他说她因为遭受强暴而怀孕并决心把孩子生下来时，他决定留下来，能帮着做什么就

帮着做些什么。他在一家动物福利诊所工作,帮那个开办诊所的女人贝芙·肖杀死和处理一些没人要的流浪动物。他与贝芙有过一段短暂且毫无乐趣的性关系,但这种关系也没伤害什么人。他逐渐喜欢上一条腿有些残疾的小狗,在必须杀死它之前那段短暂的仁慈时光中,它和他成了朋友。在小说最后,他放弃了这只动物,将它送上了不可避免的死亡之路,让它蒙受了之前所描绘的死亡的"耻辱"。

人们很容易将卢里看作一个寓言人物,他代表的如果不是旧殖民体制中的统治阶层的习惯和态度,那么至少是一种特定的欧洲中心论的、有教养的思维模式,这维持着殖民关系的可能性。开始他看不起女儿在乡下的生活,渴望过一种更高级、更有修养的生活。他将大部分时间都花在准备创作一部以拜伦的最后时光为蓝本的歌剧上。就像他其他的职业生活一样,这一计划也如梦幻泡影一般。在这个层面上,他的故事是个关于去权(disempowerment)和耻辱的故事:首先是在大学,然后是在袭击他和性侵害他女儿的那帮年轻人手里。然后,在他的年轻学生梅兰妮的家人面前,他向他们请求原谅,这次他是自愿的。尽管他向这个学生及其父母道了歉,但他仍不愿改变,对

他强奸这个学生毫无悔意，并且不了解周围发生的社会变化。他常常不能理解其他人的动机，尤其是他的学生、他的女儿和她的非洲邻居佩特鲁斯的动机。他曾一度对露茜说："我可没有改过的准备。我就是我，永远也不想改。"(Coetzee 1999，77)①②

《耻》中展现的关于"新南非"的"暗淡景象"让许多评论者感到不安(Attridge 2004，164)。除了主人公戴维·卢里之外，小说中有很多内容表明库切对改变种族关系的可能性持有悲观的看法。白人和黑人之间的交往始终紧张，有时暴力，这表明旧殖民制度的社会、语言和心理结构如何根深蒂固地存在于后种族隔离时代的社会生活之中。库切指出，改变遗留下来的性格和语言结构异常艰难。他一度将卢里描绘为越来越"坚信，英语极不适合用做媒介来表达南非的事"(Coetzee 1999，117)③。在露茜的农场被袭击时

① 中文译文出自 J. M. 库切：《耻》，张冲、郭整风译，南京：译林出版社，2002 年版，第 86 页。——译者注

② 格兰特·菲尔德评论说，通过卢里的不妥协，"库切将我们从国家中心带到了下面这一困境的核心之处：如何改变顽固分子？"(Farred 2002，17)。

③ 中文译文出自 J. M. 库切：《耻》，第 131 页，译文略有改动。——译者注

她所遭受的性暴力,那些作恶者受到保护,还有她的非洲邻居佩特鲁斯从"护狗员"变成农民和地主,这些都表明后种族隔离时代的一个政治过程,在这个过程中发生的是对地位进行重新安排,而不是真正的改变社会关系。照这些话来看,白人和黑人、压迫者和被压迫者的角色只是被简单地颠倒了。虽然有些人认为该小说是对态度和社会关系的准确报道,但其他人批评该小说对向着非种族歧视的、非性别歧视的社会发展这一可能性明显地持悲观态度。① 在一篇广为流传的书评中,萨尔曼·拉什迪认为小说中主人公之间的互不理解概括了小说关于后种族隔离时代政治的悲观看法:"白人不理解黑人,黑人对理解白人不感兴趣……佩特鲁斯走得最近,但他的动机成迷,并且随着小说的进展他的存在变得越来越骇人。"(Rushdie 2002, 297－298)根据这一解读,作为个体的人物或社会关系——人物的生活展现于其中——没有发生任何改变。

相形之下,借助德勒兹的生命、生成一小民

① 2000年4月,在向人权委员会对媒体中种族歧视进行的调查提交的意见书中,非洲民族会议用《耻》为证据,表明非洲白人中仍然存在着种族歧视。关于对这一事件及其隐含的关于该小说的解读,参见 McDonald 2002 and Attwell 2002。

族、生成－动物这些概念的多样镜头阅读《耻》，揭示了该小说具有的更具肯定性的一面。即使该小说间接地涉及为其提供历史背景的艰难的社会和政治转型，但它在主要人物的生活中描绘了表明可能会发生改变的迹象。用德勒兹的话说，这里有小民族生成的迹象，既在社会关系的微观政治层面上，甚至也在卢里这个显然不可救赎的人物身上。只有当有关的组装中发生运动或改变时，小民族生成才会发生。必须有某种逃逸线或解域线——大民族主体沿着它开始改变。在卢里和他女儿这个例子中，这一转变通过生成－动物发生。

生成－小民族和生成－动物

在《千高原》中，德勒兹和瓜塔里以一种关于多样性或机器组装的理论阐释了他们的那种生成本体论。归根结底，这些组装或抽象机器是一种开放的或发展着的多样性，它本身就是一个生成他者的过程。多样性总是彼此互相转变，这并不奇怪，“因为生成和多样性是一回事儿”（MP 305，249）。组装不是由它们的保存形式界定，而是由它们的改变或变形形式界定，由它们的“解域前

沿"界定(MP 112, 88),这一事实反映了生成在这一机器形而上学中本体论上的优先性。照这些话来看,他们认为个人和社会一样由其逃逸线或解域线界定。他们的意思是,没有哪个人、没有哪个社会不是在一个层面上保存或维持自身,而同时在另一个层面上变成其他东西。换言之,个人和社会身份的根本变化时刻都在发生。有时这些变化逐渐发生,但有时根本的变化通过事件的突然爆发而发生,后者开创了一个由个人的、社会的或情感的可能性构成的新领域。这些变化是个体生活或历史中的转折点,继其之后,有些事物将永远不复如前。德勒兹提出,它们是"生成突围而出进入历史"的例子(P 209, 153;第四章,第 154～155 页;第五章,第 195～197 页)。

德勒兹和瓜塔里在何种意义上将他们的哲学看作政治的,这与他们对生成过程的关注有关,社会和政治身份正是通过生成发生改变。在《什么是哲学?》中,他们区分了两种生成。第一种生成在某些种类的感性客体中常见,包括"某物或某人借以继续变得不同的行为(但继续是其所是)"(QP 168, 177)。这种生成限于现实界,差不多是德里达所理解的重复过程,即在对同一的重复中进行渐进的改变。第二种生成涉及超越现实界

向潜在界的运动。哲学和文学在下面这一意义上具有政治性，即它们关注的是这种生成，是将个体从特定身份的限制中解放出来、带来改变可能性的生成。从这个意义上说，生成“并不是获得一种形式（认同，仿效，模仿），而是找到那个临近区域、不可辨别区域或无差别区域，在那里人不再与一个女人、一个动物或一个分子区分开来”（CC xx，I）。虽然德里达往往将自己局限于分析各种领域中的可重复性结构，或分析“未来”，该“未来”一直是变化之可能性和不可能性的内在性条件，但德勒兹和瓜塔里描述了一系列更具体的方式，个体和群体正是凭借这些方式生成他者。

在第 10 高原“1730：生成－强度，生成－动物，生成－不可感知……”中，他们依赖于一个小民族概念来解释许多各种各样的生成。生成与界定某个特定组装或多样性的解域过程密切相关。德勒兹和瓜塔里区分了小民族和生成－小民族的过程，前者被看作某个特定大民族中的子系统或一群确定的人，而后者被理解为涵盖各种各样的方式，特定的一群人可以用这些方式背离界定所说大民族的标准或规范。照这些话来看，生成－小民族是开始一个解域过程或背离标准的过程，某个特定的大民族身份正是根据该标准被界定。

没有生成一大民族的:"大民族从来不生成。所有的生成都是小民族的。"(MP 134, 206)比如,就现代欧洲社会和政治团体的权利、义务和道德责任的主体是成年的、男性的和压倒性的白人而言,动物、儿童、女人和有色人种都是小民族。生成一动物、生成一儿童、生成一女人、生成一有色人种等都是对"大民族"进行解域的潜在途径,"大民族"指的是质的大民族。将所有这些生成放在一起,可以说它们是一系列超越现有的人类社会性形式、向着未来的新地球和人民前进的潜在途径。

考虑下生成一动物这个例子:德勒兹和瓜塔里指出,人类学、神话和民间故事提供了证据表明人们普遍地倾向于各种各样的生成一动物。从历史的角度来看,这些生成一动物的过程常常和社会的边缘群体或活动有关,因此存在着"一种纯粹的生成一动物的政治,以及巫术的政治,它们在既非家庭也非宗教也非国家的组装中发展出来。相反,它们表达的是小民族群体,或者被压迫的、被禁止的、反抗中的群体,或者总是处于被认可的体制的边缘的群体……"(MP 302, 247)。文学向我们展现了许多不同形式的生成一动物。这些通常需要经历生成的人与某类一群东西或多样性有

关系，还需要这个人与处于多样性边界的那个异常体有关系，这个异常体代表的是界限，越过这个界限，一切就都变了。麦尔维尔《白鲸》中的莫比·迪克提供了一个关于其中一个异常体的例子，个体进入和这个异常体的约定之中，以超越生命或存在的某个特定状态。白鲸代表的是“不平等、粗野、狂暴，解域的前沿”（MP 298，244），在这个意义上，它是异常的。德勒兹和瓜塔里明确地说明，只有当两物之间存在着某种关系，或当有什么在这两物之间通过因而它们都被改变了的时候，生成才会发生。亚哈船长通过不屈不挠地追捕莫比·迪克，进入了生成－鲸之中，而同时他追捕的对象变成了一座代表人类弱点和有限性的白墙，这是他想要超越的：“除了从墙中挤过，囚徒怎样才能到外面呢？对我而言，白鲸就是那堵墙，被推到了我面前。有时我觉得墙那边什么都没有。但是光有墙就够了。”（Melville 1994，167）亚哈的生成－鲸是逃逸线或解域线，它们表达的都是他所是的那个非凡的奇点，那个带他超越其个人生活的界限的奇点。

生成－动物不是模仿动物，也不总是意味着真的变成相关的动物。当它们变成真的动物时，就像在卡夫卡所写的格里高尔·萨姆沙变成大甲

虫的那个故事中一样,结果是人和动物特性的奇特混合(Kafka 1992)。生成—动物通常是通过进入和动物的一个"临近区域",增加或减少某人的力量,或获得新的力量。此外,因为生成—动物的主体是人,所以变形可以在各种层面上发生。它可以涉及动物的生理力量,就像在萨姆莎这个例子中那样,或者只是认为动物具有的力量,比如在魔法和巫术中那样。德勒兹和瓜塔里用斯宾诺莎的感受这一概念来指界定个人身体的不同种类和不同程度的力量。在此基础上,他们概括出一种斯宾诺莎主义的行为学,这将用动物能够具有的主动和被动感受而不是它们的种或属来界定动物:"直到我们知道身体能够做什么时,换言之,知道它们如何能够或不能进入与其他感受、另一个身体的感受的组合之中……我们才对身体有所了解。"(MP 314, 257)这样来理解的话,个体是这样的组装,它们由能够产生影响或被影响的能力界定,或者用同样的话来说,由它们能够进行的生成界定。内在性的、非有机的生命这一概念支持根据个体的感受或生成来界定他们的方式。对德勒兹而言,在事物个体化为自然的种类或人之前,所有的事物都作为前个体的奇点在这个非个体的生命的内在性平面上存在。反过来说,这为不同

组装——比如像人和大昆虫那么不同——之间的“非自然参与”的可能性留出了余地。生成－动物总是和所说动物的真正力量或想象中的力量构成一种个体间的组装。

在《耻》中，通过与真实的和想象出来的狗之间的关系，戴维·卢里和他的女儿都陷入一种生成－动物之中。他们对非洲青年袭击他们的反应不同，这表明欧洲人在这个以前是殖民地的社会中所面临的艰难选择。卢里想让作恶者的行为受到究诘，恢复他自己和他女儿的自尊，但他女儿更关心的是能够和她的非洲邻居一起生活。她接受自己与佩特鲁斯之间的关系改变了这一事实，她以前的雇工和“护狗员”现在成了她的邻居，拥有了她以前的土地。最后，她的反应是接受下面这一事实，即她将依靠佩特鲁斯而不是警察或有武器的白人邻居保护她不受其他非洲人伤害。她甚至接受袭击自己的一个人是佩特鲁斯的亲戚，因此有权受到同样的保护这一点。她同意用自己的土地交换在他大家庭中的一席之地，接受她父亲只能认为是丢脸的事情：

> 也许这就是我该学着接受的东西。从起点开始。从一无所有开始。不是从“一无所

有,但是……开始",而是真正的一无所有。没有办法,没有武器,没有财产,没有权利,没有尊严。

就像狗一样。

对,像狗一样。① (Coetzee 1999, 205)。②

必须要根据特定的背景理解露茜的生成—动物。这并不是说她接受了人类的想象中与狗有关的一切。生成—狗明显地与那些袭击者的行为截然不同:那些袭击者把她作为其领土的一部分划了出来,她把他们比作"一队狗"(Coetzee 1999, 158—159)。生成—狗表明通常与狗有关的没有财产、权利和尊严的状况类似。因为这意味着她不再认为自己比邻居地位更高,这也代表着改变与旧体

① 中文译文出自 J. M. 库切:《耻》,第 228 页。——译者注

② 这些话也是卡夫卡的《审判》中 K. 最后说的那些话,露茜对这些话的肯定意味着她接受了这样一种耻辱,凯瑟琳·科基奥用下面这些话对这种耻辱进行了描述:"无辜者变成真正的有罪者,罪行确实发生了,必须用她这个人对此进行弥补,在这个世界中,殖民者后人的耻辱是一种新的耻辱。耻是库切小说中痛苦的生存所采取的形式,在《审判》的结尾卡夫卡留给其读者的就是这种耻辱。"(Coquio 2007, 97—98)

制相关的心理和社会关系的起点。虽然她父亲无法对佩特鲁斯的人对他自己人的侵犯释怀，但她本人所做的是创造新的社会关系，因而创造新的民众或“未来的民众”。在整部小说中，她比她的父亲更清楚正在发生的社会变化，她对这些变化的回应也更慎重。佩特鲁斯说她“是个向前看的女人”①(Coetzee 1999, 136)，这意味深长。露茜愿意通过将自己的土地转让给佩特鲁斯并接受他的保护，开始生成－非洲人，这表明德勒兹和瓜塔里所认为的对种族隔离时代的社会和情感结构进行的“肯定的”而非“否定的”解域化是可能的。②

然而，我们如何理解库切选择用露茜的故事来表现开始用微观政治废除种族隔离制度这一事实？如一些批评家已经指出的，小说中白人的罪行主要刻写在这位白人女性身上：“将白人的统治和战胜白人的统治都描述为需要征服女性的身

① 中文译文出自 J. M. 库切：《耻》，第 153 页。——译者注

② 当被解域了的要素立刻屈从于封闭或阻碍其逃逸线的再辖域化形式时，相对的(相对于绝对的)解域化是否定性的。当逃逸线战胜了后继发生的再辖域化时，它就是肯定性的，即使它仍然没能连接其他被解域了的要素或没能进入新的组装(MP 634－635, 508－510)。还可参见 Patton 2000, 106－107。

体,这是关于剥削女性的漫长历史的一部分,这个故事本身注意到了这一点。"(Boehmer 2002, 344)[①]如果确实可以认为这部小说表明接受强暴是要向实际上的后殖民社会转变付出的不可避免的代价,那么,如同埃莱克·伯默尔提出的,这是个"令人失望的评价"(Boehmer 2002, 349)。但这已经是超越小说所表达的任何内容来进行解释和推测。在这个故事的背景中,认为露茜的反应表明她具有致力于一种新的社会秩序和未来的新民众的非凡力量,这样解读她对那些她基本上无法控制或根本无法控制的可怕事件的反应是可能的。是她选择不向警察说她遭受了强暴。她同意换个时代、换个地方,这可能是件与公众有关的事,但她选择"在眼下,在这里"把这件事当作自己的私事,这里是指南非(Coetzee 1999, 112)。她选择留下来,而不是接受她父亲的提议,即帮离开南非,重新回到荷兰与她的母亲在一起。她选择留下因为遭受袭击而怀上的孩子,并在缓慢改变的社会关系这一艰难的背景中将他抚养长大,不

① 乔治娜·霍雷尔认为白人继续留在新南非的条件是"通过文本中(白人)女性的身体来协商的……将罪行铭刻在性别化了的肉体之上。需要质询这一评论的言外之意"(Horrell 2002, 31, 32)。还可参见 Louise Bethlehem 2002。

管就现实的看法和感情而言，这可能看起来多么难以置信。露茜似乎超越了袭击这一情况和对她身体的强暴，仅仅成为一个能够生儿育女的女人，就此而言，她开始走上了一条逃逸线或绝对的解域化之线。

如我们在麦尔维尔的亚哈船长这个例子中看到的，这样的生成通常发生在与某种特定的质的多样性的关系中，通常由一个处于多样性边界的异常体起中介作用而促成，这个异常体代表着绝对解域化的界限。就《耻》中露茜的生成－非洲人而言，发挥中介作用的是佩特鲁斯。对于佩特鲁斯自己的故事，我们只是管中窥豹，然后主要通过和他谈话的白人的眼光了解他。从白人的视角来看，非洲人和非洲的社会关系都是神秘的，有时险恶，但总是不同。卢里正是在提到佩特鲁斯的故事时表达出他对英语表达南非现实的能力心存疑虑："他很想哪一天听听佩特鲁斯的故事。但是，他最好不要用英语讲。"(Coetzee 1999, 117)[①]同时，佩特鲁斯是露茜、她的父亲与在很大程度上不可区分的非洲人之间唯一的一个伦理接触点。除

① 中文译文出自 J. M. 库切：《耻》，第 131 页。——译者注

了他以外,只有年轻人的暴力。正是由于露茜与佩特鲁斯的关系,由于她拒绝规定这一关系的条件或在被袭击后拒绝放弃这一关系,她的生成—狗才与她的生成—非洲人密切联系起来。她的故事是个关于解域社会关系的微观政治故事,虽然痛苦但却是肯定性的,而这些社会关系既是殖民体制的产物也是其支撑。这里所描述的这种生成—非洲人不是并且不可能是那种与过去突然而彻底地决裂的新开端,但可能是从曾经的南非转向真正的后殖民社会的唯一可能的方式。

在卢里这个例子中,他的态度和情感开始转变也是通过生成—动物发生的,生成—动物也是德勒兹和瓜塔里所理解的一种小民族生成的形式。根据他们对这一概念的描述,小民族生成总是复杂的,往往联合其他过程一起发生,它们会构成一个"生成区块"。在露茜的例子中,她的生成—狗与她的生成—非洲人密切相关。在她父亲的例子中,生成—狗与生成—女人密切相关,因为卢里对自己的男子气概逐渐具有一种越来越具批判性的意识。他认为自己和诊所里那些被处理掉的多余的狗是一样的,这在某一时刻在下面这一想法中表现出来:"我们太多了。"(Coetzee 1999, 146)除了明显提到托马斯·哈代,很难不会将此

理解为指的是男性。[①] 他后来清楚了自己的性行为与强奸者和公狗的行为之间的关系。他可以生活于他们的世界，但问题是，他或者库切问道："他有没有做女人的胆？"(Coetzee 1999, 160)[②]

卢里的生成－狗和他女儿的生成－狗截然不同。在小说的进展中，他进入到一系列与特定动物的情感联盟之中，包括他女儿狗棚里的那些狗中的一只狗，两只注定要被佩特鲁斯宰杀的羊，还有动物诊所那只一瘸一拐的小狗儿。通过这些遭遇，通过他自己和他女儿遭受的袭击，他变得更能体恤他者的感情。[③] 他在自己身上重新发现了爱别人、关心别人的能力，包括爱和关心他不理解的女儿。他对狗的所作所为让他大哭起来，这是他

---

① 这个词语让我们想起在托马斯·哈代《无名的裘德》中，小裘德留下的便签："因为我们孩子太多了，所以才有这一着。"(Hardy 1998, 336；中文译文出自托马斯·哈代：《无名的裘德》，张谷若译，北京：人民文学出版社，第 436 页)

② 中文译文出自 J. M. 库切：《耻》，第 179 页。——译者注

③ 埃莱克·伯默尔评论《耻》中动物的作用，认为动物是"人类的自我和他者二者和解中的第三项"(Boehmer 2002, 346)。她还指出卢里在袭击过程中的落魄，提出："从这一刻开始，卢里明白了那种突破自己感受另一个人的自我，而不是根据他自己的需要合理地解释其经历。"(Boehmer 2002, 348)她继续指出卢里这一表面上的"赎罪"有问题的几个方面。

以前所不能的。杀死狗的经历对他产生了巨大的影响:

> 他原来以为自己能习惯这种事。可事实并非如此。他帮助杀掉的狗越多,内心就越焦躁不安。有一个星期天晚上,他开着露茜的小货车回家,还真不得不在路边歇一下,等缓过气来才能继续上路。他止不住顺着面颊淌下的眼泪,他的手不住地颤抖。
>
> 他不明白自己发生了什么事。直到现在他对动物的态度还多少有点无所谓……
>
> 他整个人都被杀狗现场所发生的事牵动着。他确信,这些狗明白自己的大限已到……它们耳朵耷了、尾巴垂下,好像它们也感觉到了死亡的耻辱……(Coetzee 1999, 142—143)①

最后,虽然卢里反复声言自己太老了不能学习新技艺,但他变成了一个不同的人。他学会了接受女儿的独立以及她有权就自己的生活做选择,而

① 中文译文出自 J. M. 库切:《耻》,第 160～161 页。——译者注

她女儿的生活是他无法过的。在某些方面，他确实仍是一个旧世界的人，在那个慢慢地、痛苦地从种族隔离制度的废墟中浮现出来的新世界中，他没有一席之地。因此，在小说的结尾，他大部分时间都陪伴着那些流浪狗，同时仍然旁观着他女儿和他人的生活发生的变化，他们这些人都参与到新南非的诞生之中。就他周围发生的历史和政治变革而言，他的故事仍是个否定性的而非肯定性的解域化。

非个体的生命：我们与动物共有的生命

我们上面看到德勒兹对英美文学的青睐与英美文学如何描绘人物、人民和世界被改变的逃逸线或生成过程有关。如罗纳德·博格提醒我们的，“归根结底，逃逸线是生成－他者的过程的轨迹，是一条总是‘在中间通过’的线的进程”(Bogue 2003，6)。《耻》中不同的生成－狗是这种意义上的逃逸线。这些生成－狗都与某种特定的耻辱有关。如德里克·阿特里奇指出的，在通常的用法中，耻辱与荣耀而不是与天恩相对。除了露茜在袭击她的非洲人那里遭受的耻辱和她为

了应对继续独自生活在乡下的危险而生成一狗之外,还有她父亲在大学遭受的社会上的耻辱。卢里那样对待梅拉妮,并且后来拒绝道歉,因此在这个意义上是耻辱的。也是在这个意义上,后来在他跪在地上用前额触着地板,向着他以前学生的母亲和妹妹道歉之前,他承认自己陷入了"耻辱状态"。(Coetzee 1999, 172—173)

但这里有另一种与天恩相对的耻辱,可以说它对小说中的主要人物更为重要。这就是"死亡的耻辱",卢里确信福利诊所的那些狗感觉到了这种耻辱,在把它们拖过门槛时,正是这种耻辱让它们"耳朵耷了""尾巴垂下"(Coetzee 1999, 143)。[①]在某一时刻,在他开始帮助贝芙减少狗们临死时的痛苦之后不久,贝芙对他说:"我觉得人都不愿死,任何人都一样,非得另有人引导才行。"(Coetzee 1999, 84)[②]他在福利诊所扮演的最后的护送员的角色恰恰就是引导人的角色,他和狗都感受到的是"死亡的耻辱"(Coetzee 1999, 143)。可以将这个词理解为对关于死亡的后基督

① 中文译文出自 J. M. 库切:《耻》,第 161 页。——译者注

② 同上,第 94 页。——译者注

的和世俗的理解进行的反讽表达。因为如果死亡是一种耻辱的话，这不是因为死亡让我们遭受耻辱，而是因为生命本身是一种天恩眷顾，是上帝的恩赐或祝福。如果贝芙的收容所中的动物有灵魂的话，它们也会被强行剥夺天恩，就像我们最终也会如此一样。

在小说中较早的时候，卢里承认他相信人有灵魂，但还有一点是清楚的，那就是他从来不认为动物有灵魂。当他刚到女儿的农场时，他确信"同动物相比"，人"属于不同层次的生灵"(Coetzee 1999, 74)。[①] 他赞许地援引教堂里的神甫们的教义，即我们甚至在出生之前都是灵魂，而动物的灵魂不完善："它们的灵魂同它们的身体紧紧捆在一起，身子一死，灵魂也跟着死了。"(Coetzee 1999,78)[②]到小说结束时，他确信他和贝芙为流浪狗实施死刑的那间屋子是这样一个地方，在那里，灵魂在"被吸走"之前"被挤出肉体"(Coetzee 1999, 219)[③]。显然，他不再在不同种类的生物之间进行同样明显的区分了。

---

① 中文译文出自 J. M. 库切：《耻》，第 83 页。——译者注

② 同上，第 88 页。——译者注

③ 同上，第 243 页。——译者注

卢里和即将死去的狗在一起的体验改变了他对待人和动物之生死的态度。这是他自己的情感结构和他与他人关系中的转折点。通过这一体验,他开始接受自己的存在是平凡和短暂的。当他刚到农场时,露茜发现他不赞同自己选择的生活,他仍坚持不懈地专心追求学问,相信更高层次的生活。露茜声言:"根本就不存在更高层次的生活。生活就是现在这个样子,那是我们同动物共同拥有的生活。"(Coetzee 1999, 74)[①]她就是这样为自己选择简朴的乡村生活辩护。在小说最后,卢里"放弃"了他喜欢的那只狗,让它死去,因此表明他自己认可了没有任何更高层次的生活,认可了他与动物共同拥有的生命的有限性。

对德勒兹而言,伟大的文学肯定的生命并不是个体人物的个体生命,而是非个人的、抽象的生命,它表现于却不能还原为其特定的具现。在《文学与生命》中,他将文学定义为这样的写作,它"在表面的人称之下发现了非个人的力量——它不是一般性的,而是处于最高点的独一性的:一个男人,一个女人,一只野兽,一个胃,一个孩子……只

① 中文译文出自 J. M. 库切:《耻》,第 83 页。——译者注

有当第三人称——它剥夺了我们说‘我’(布朗肖的‘中性词’)的权力——在我们身上出现时，文学才开始”(CC xx，3)。在去世之前发表的一篇极为简洁的文章《内在性：一种生命……》中，德勒兹概括了作为绝对的或纯粹的内在性的生命如何既是非个人的和不确定的也是独一性的(DRF 359－363，388－393)。为了说明这一概念，他引用了《我们共同的朋友》中的一段文字，狄更斯在其中描述了差点淹死的经历。小说中的人物赖德胡德是个坏蛋，所有认识他的人都讨厌他。然而，当围在他身边的那些人看到他在生死之间徘徊时，都不禁对哪怕是一丁点儿生命迹象表现出某种尊敬和同情：“没有人对赖德胡德有一丁点儿尊重：对他们所有人来说，他都是躲避的对象，是怀疑和厌恶的对象；但是现在，他体内生命的火花与他这个人分不开了，他们对这生命的火花都极感兴趣，或许是因为它是生命，因为他们都活着并且必将死去。”(DRF 1989，443－445)

德勒兹用狄更斯的这段文字说明他的非个人的、不确定的和独一性的生命，它表现于但并不只是表现于经验个体的生命之中。这是他称之为一种生命的东西，正是这一生命引起了那些旁观者的兴趣：不是那个人的平凡的生命，而是一种非个

体的、不确定的生命,只有在离开的时刻才能看到它。虽然只有在这些非常时刻才能看到它,但它不仅存在于个体面临死亡之时,而且在构成个体一生的所有时刻中一直存在。这一抽象的、非个体的生命是一个例子,它表明的是德勒兹所谓的潜在的或内在的存在领域,它现实化于现实的事件和事态之中:"我称为潜在的不是某种缺乏真实性的东西。相反,潜在沿着赋予其完全的现实性的平面行进时参与到现实化的过程之中。内在性的事件现实化在事情和生活经历的状态之中,正是这些状态产生了事件。"(DRF 363, 392)

现实界和潜在界的区别决定着对一种生命进行的这一描述,这是德勒兹在其全部著作中以其他方式进行的一种区分。《意义的逻辑》中的事件本体论,《差异与重复》中纯粹的先验理念的本体论,《反俄狄浦斯》和《千高原》中的机器本体论,它们都用自己的语言再现了不确定的、抽象的、非有机的和强度的生命这一概念,它先于其在固定的和有组织的形式之中的具现。比如,他区分了机器组装和支配其运作的抽象机器,或现实中的日常的、经验性的或历史的事件与潜在的或纯粹的事件,后者表达于或体现于前者之中。绝对的解域化这一概念为这一抽象的生命提供了另一个名

称，后者表达于对社会、人民、事物和历史过程的现实组织及其相对的解域化过程之中。德勒兹和瓜塔里认为该生命“与地球本身是同一的”，或者是“连接质料和功能的更深层的运动”，只以“特定的界域，否定性的或相对的解域化和与之互补的再辖域化”的形式出现（MP 178，143）。这一抽象的、非个人的生命只会以特定的形式展现。这些可能是生物的、技术的、文化的或知识的形式，但它们总是对从本体上说主要是生命或生成之流的次级限定：“如果一切都是活着的，这不是因为一切都是有机的或有组织的，而是相反，因为有机体是生命的一种转向。换言之，我们所说的生命是非有机的、生发的和强度的，是一种无器官的强

大生命……"(MP 623, 499)①

在《纯粹的内在性:一种生命……》中的一处,德勒兹提出他在狄更斯那里发现的不确定的、非个人的但独一的生命这一概念是作为纯粹事件的生命的概念。在这段文字中,他说:"个体的生命让位于一种非个体的但独一的生命,它将纯粹的事件置于突出的地位,这样的事件已经被从内部和外部生命的偶然事件中解放了出来……构成一种生命的奇点或事件与该生命相对应的偶然事件共存,但它们不是以同样的方式被安排和分布。

① 吉奥乔·阿甘本区分了德勒兹的生命概念和亚里士多德的赤裸生命这一概念,赤裸生命是一切生物共有的生命。对亚里士多德而言,他所说的"营养能力"是据以说某物有生命的条件或根据。这是"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……"(Aristotle, De anima, 转引自 Agamben 1999: 231。中文版见亚里士多德:《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)。亚里士多德关于营养能力的说明描述了最基本的、植物的生命形式,因此提供了一个据以说其他事物有生命的原则。相较而言,德勒兹对生命的理解则背道而驰。它不是所有生物共有的最低级的生命形式,而是一个"潜在不确定性的原理,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……"(Agamben 1999, 233)。正是因为这个潜在平面不是超验的存在平面,而是现实世界具有的一个更深刻的方面,因此德勒兹的本体论是内在性哲学。

它们以一种与个体截然不同的方式彼此联系起来。”(DRF　361－362，390－391)

库切的《耻》也为我们提供了一种关于纯粹的、不确定的生命的理解，该生命体现于人和动物的日常生活之中。虽然这种理解依赖于关于灵魂的神学术语，但却绝对是对一种内在性生命的世俗理解，该生命个体化于特定生命——无论是人的生命还是动物的生命——之中。实际上，正是对死亡中耻辱的认识构成了一个不可区分区域，而卢里在该区域中生成－狗。他在小客车中泪流满面的反应表明，比起他被大学开除以及与之相关的社会意义上的死亡来，这一耻辱更危险。它威胁着他关于自己作为这样一个人的意识，即他的生命和事业的意义要高于他和动物共同拥有的生命。

在小说的结尾，卢里已经学会接受死亡的不可避免性，他和动物共同拥有的生命是有限的。在他的生成－狗中，某种东西在他和狗之间穿过，因此这二者都变了。他生成－狗，但他喜欢的那只狗变成了他现在能够放弃的一切，包括他的荣耀、他那知识分子的骄傲和他对生命本身的依恋。他变得能够放弃他的社会身份和个人身份。但只有当死亡被重新评价，从而包括对非个人的、不确

定的生命的认同时,他才可以为了死亡的耻辱放弃天恩的眷顾。非个人的、不确定的生命是一种宇宙生命,他现在认为这样的生命穿过他自己、他的女儿和她的孩子:"这条存在线不断发展,而他在其中的份额,他为此提供的奉献将会越来越小,直到有一天被彻底忘记。"(Coetzee 1999, 217)[①] 在放弃自己喜欢的那只狗的行为中,卢里接受了自己终有一死这一事实。他肯定了非个人的生命——这一生命表达于所有有限的生命,包括他自己的生命之中。因此,他就摆脱了只能被我们讽刺性地称为死亡的"耻辱"的东西。

① 中文译文出自 J. M. 库切:《耻》,第 241 页。——译者注

第七章
哲学、政治和政治规范性

德勒兹的政治哲学?

德勒兹经常说他和瓜塔里的合著是哲学,甚至有时说是政治哲学。比如他说起自己怎样在1968年5月左右,通过与瓜塔里、福柯和埃利·桑巴这些人接触开始研究特定的政治问题,并且说"《反俄狄浦斯》自始至终都是一部政治哲学著作"(P 230; 170)。[①] 这一说法令许多政治哲学家困惑不已,德勒兹和瓜塔里的合著基本上没有探讨

① 在《千高原》(1980)发表后的一次访谈中,德勒兹称这本书是"哲学,只是哲学,这是在这个词的传统意义上理解的"(DRF 163, 176)。在1988年的一次访谈中,他提出:"在《反俄狄浦斯》和《千高原》中,尤其是在《千高原》中,我和菲利克斯试图创造的是哲学。《千高原》是一部冗长的著作,它提出了许多概念。"(P 187, 136)

关于政治权力的理由、性质和范围的规范性问题,或者关于正义社会之原则的那些问题。他们只是顺便讨论了政治权力的制度形式,并且总是从一种全球社会理论——该理论建立在欲望、欲望机器和《千高原》中所描写的各种不同组装这些概念基础上——的角度来讨论。他们并没有使用当代自由主义政治哲学使用的语言或方法。他们与哈贝马斯不同,并不试图提供清晰的、明确的规范性标准以衡量政治制度或社会实践。他们与罗尔斯不同,并不对我们关于正义、自由和政治组织之性质的信念进行系统重建。我将提出,他们的方法在某些方面更接近于解构的政治哲学而非重构的政治哲学。因此,德勒兹关于他和瓜塔里合著的说法提出了两个问题:这是一种怎样的政治哲学,它服务于怎样的目的?

在研究政治的马克思主义方法的影响下,德勒兹和瓜塔里聚焦于革命性社会变革的条件,而不是将一个社会维持为其成员之间形成的一个公平的合作体系的条件。但是,比起国家权力进行的捕获,他们对伴随着公共政治领域或其背后的个体和集体身份出现的质变更感兴趣。在他们看来,所有的政治同时既是一种宏观政治,也是一种微观政治。前者涉及社会阶级和政治统治制度,

后者涉及个体和集体感性、感受和忠诚中的秘密活动。不管他们从马克思对资本主义进行的分析那里借鉴了多少内容，他们对微观政治的侧重让他们摒弃了马克思主义社会政治理论的最重要原则(Garo 2007，2008)。他们的政治哲学包含了一种对资本主义进行的显然是马克思主义的批判，和一种对先锋革命政治以及支撑该政治的历史哲学进行的后马克思主义批判。他们提出一种非目的论的历史观，以及一种更细微的关于资本主义之解域和再辖域方面的理解。他们坚持认为，社会变革的动力由解域运动和逃逸线而非阶级矛盾提供。在《对话》的结尾处，他和帕内摒弃了革命性的夺取国家权力这一目标，而赞成生成—革命(D 176，147)，这明确表明他们摒弃了传统马克思主义政治学的组织和策略形式。生成—革命这一新概念包括个体和群体背离大民族规范的各种形式，而正是这些规范最终决定了公民的权利和义务。

《什么是哲学?》提出了哲学本质上具有政治性这一观念，它让这一问题更加复杂化。哲学创造概念，概念的功能不只是认识或重构事物的面貌，而是要改变现存的思想和实践形式。哲学将对自己时代的批评推至最高程度，并且通过这

样做“召唤出”一个新的地球,一个新的民族(QP 95, 99),从这一意义上说,哲学是“乌托邦的”。显然,这是一种规定性定义,只适用于历史上和现存的某些而非所有哲学形式。哲学与科学和艺术不同,它们被当作三种思想形式。每种思想形式都有自己独特的原材料、方法和产物:科学的目的是借助数学函数或命题函项再现对象和事物状态。艺术的目的是在特定的媒介中表现和表达某些感觉的客观内容——感受和感知。哲学不是试图再现现有的独立存在的对象或事态,或者表现特定的感受和感知,而是生产概念,概念是与艺术或科学创造的思想客体不同的思想客体。哲学概念表达的是纯粹事件,比如“生成”“解域”“捕获”或“游牧化”。它们通过反实现现有的事态,将它们转回潜在的生成领域,实现其内在的政治功能。

对待德勒兹和瓜塔里提供的是何种政治哲学这一问题的一个方法是《什么是哲学?》中概括的思想三分法。这在某些方面与在康德的三大批判中看到的区分类似:作为三种思想形式的科学、哲学和艺术与康德的理论、实践和目的理性相对应。康德提出理论理性关涉的是通过感官呈现给我们的对象的知识,而实践理性关涉的是我们通过依

照某些原则行动而生产出来的对象，从而区分了两种理性。康德认为，当我们考虑理性的实践运用时，我们是将它和意志决断力联系起来考虑的，他将其定义为“这样一种能力，它或者产生与表象对应的客体，或者决定自己产生这样的客体”(Kant 1996，148)。德勒兹和瓜塔里并不依赖意志概念，更不依赖一种由意志自由和理性能力界定的人性概念。但他们确实依赖一种建构主义哲学观，把哲学看作概念的创造，在这里，概念不是再现预先给定的客体，而是帮助创造新的地球和人民。在此基础上，我们可以恰当地将德勒兹和瓜塔里的哲学看作一种实践理性形式。进行这一对比的目的不是对德勒兹与康德的关系进行系统考察，而是为了回答上面提出的关于其政治哲学本质的问题。同样，我们可以问是否是这样，并且如果是这样的话，那么科学和哲学的区别在何种程度上与康德对以下两方面的区分对应：再现特定的对象和创造经验中没有的对象(或事件或事态)。我们可以问的是这一对比是否有助于我们理解德勒兹的哲学概念在何种意义上用来指导行为，而不是或者同样是对过去或现在事件的描述。

将德勒兹的政治哲学看作实践理性，这向我们表明了其概念和分析内含的规范性原则，而这

又反过来使我们可以探究其政治哲学与自由民主制度和实践的关系,为与罗尔斯的政治自由主义作进一步对比(参见第九章)做好准备。《反俄狄浦斯》和《千高原》采用的方法是坚决的反主观主义和反意志论,在这一背景下,并且考虑到德勒兹和瓜塔里更青睐小民族运动——它们与社会控制的大民族形式相对,那么发现他们称"生成-民主"是当前的一种反抗现在的形式(QP 108,113),就令人感到惊讶了。同样令人感到惊讶的是,德勒兹后期著作的这一特征并没有引人注意。比起他对某些影响自由民主制度和实践的政治价值的接受来,他对控制社会的分析引起了更多关注。[①] 我认为,虽然"生成-民主"这一概念在《什么是哲学?》中出现表明德勒兹的政治思想发生了显著改变,但这并不意味着德勒兹研究哲学或政治的方法出现了根本的断裂。相反,我们可以以这样一种方式理解他对民主和法治的接受,这一方式不仅与他早期著作中的原理一致,而且还对之进行了借鉴。为了回答上面提出的问题,解释

① Deleuze, "Postscript on Control Societies" (P 240-247, 177-182)。关于评论,参见:Hardt 1998a; Hardt and Negri 2000; Razac 2008; and Surin, 2006, 2007。

德勒兹和瓜塔里的著作在何种意义上可以被看作政治哲学，我先追溯从他们早期著作中的形式规范性到他们越来越多地接触明确的政治规范性这一发展过程。

《反俄狄浦斯》和《千高原》中的规范性和政治

虽然德勒兹说《反俄狄浦斯》是一部政治哲学著作，但该书只是从一种关于社会和历史的普遍理论的角度来思考政治制度。除了他们的理论是建立在欲望理论而非生产的社会组织之上，他们对政治性的讨论与马克思的方法类似：

> 事实是社会生产纯粹是确定条件下的欲望生产本身。我们认为欲望直接投注了社会领域，认为后者是欲望特定的历史产物，力比多为了侵入和投注生产力与生产关系，不需要任何中介或升华、任何心理活动、任何转变。存在的只有欲望和社会领域，别无其他。(AO 36，31)

在该理论中,社会具有的特定政治组织没有发挥任何独立的作用,却被认为与对诸物质和欲望流的协调和控制并存于非国家的社会中,后者受控于界域性机器及其联合和分离体系。德勒兹和瓜塔里将国家描述为一种新的联合方法,而非体现了其国民缔结的任何理想的条约或契约(AO 231, 213)。在人类历史中,国家以各种专制机器的形式出现,每种专制机器都有自己对欲望流进行超编码的方法,后来它服从于"文明机器",即全球资本主义。被他们称之为界域性的、专制的和文明的社会机器仅仅被看作不同的体制,这些体制协调和控制那些构成个人、家庭和社会生活的局部机器。《反俄狄浦斯》没有讨论那些控制着现代政治生活的规范,只有内含于欲望机器类型学中的规范性,欲望机器或是表现欲望偏执狂的、反动的、法西斯主义的一极,或是表现精神分裂的和革命性的一极(AO 407, 373)。正因如此,他们关于欲望的"精神分裂分析"理论和实践既未提出一套政治纲领,也未给未来的社会形式提供一种规划。他们用精神分裂分析来替代精神分析,前者提供了一种概念机器,在其中要提出关于欲望之社会投注的问题,包括它如何可能会成为压制自身的同谋,以及它如何可能支持创造

性的或革命性的社会过程。精神分裂分析的目的讲究实际，即疏通出现于特定社会领域中的精神分裂过程，这样做的目的是创造性地改变个体和集体生活。

《千高原》不再像《反俄狄浦斯》一样那么关注具体政治制度和实践的性质、依据或者对它们进行的批判。它拓宽、扩大了德勒兹和瓜塔里的社会本体论，因此变成一种关于组装以及组装如何表现于整个人类历史之中的普遍理论。马克思主义目的论的最后一点儿残余都被从他们的通史中剔除了出去，因此

> 不像在《反俄狄浦斯》中那样采用野蛮人、粗人和文明人的传统更替，现在摆在我们面前的是各种共存的构型：原始群体，他们通过系列行事，在一种奇怪的边际主义中通过评价“最后”一项行事；专制社会，相反它们形成的是遭遇集权化过程（国家机器）的群体；游牧战争机器，它们若要控制住国家，那么这些国家会反过来将原来不受它们控制的这些战争机器据为己用；国家中发挥作用的主体化过程和战士机器，这些过程在资本主义内部通过相应的国家融合；革命行动的不同形

式,每种情况中土地、界域和解域化的相对因素。(DRF 290, 310—311)

这些连续的高原提供了一系列新概念和相关术语来描述各种不同的组装。这些新概念和术语包括用来描述社会、语言和感受组装(层、内容与表达、界域、逃逸线或解域化)的术语;用来概括与宏观政治相对的微观政治的术语(无器官身体、强度、克分子的和分子的节段性,构成我们的各种不同的线);用来将资本主义描述为一种关于诸流的非界域性公理系统(物质流、劳动流、信息流)而非一种超编码的界域体系的术语。它们包括这样一种国家概念,即将国家看作一种捕获机器,当前现实化为诸种形式的国家越来越服从于资本主义公理系统的要求;还包括抽象的变形机器这一概念(游牧战争机器),这些抽象机器推动了社会和政治变革。

这一社会机器理论是一种本体论,就像人们谈到马克思的本体论、罗尔斯的本体论或某一科学或社会理论的本体论一样。福柯正是在这个意义上将自己的谱系学研究置于研究"现在之本体论"的那些人的研究中(Foucault 2007, 95)。这并不是具有较强的哲学意义上的本体论,而是一

种实用主义的、相对化的本体论。德勒兹和瓜塔里的机器本体论在一种特定的、形式的意义上具有规范性，也就是说各种不同的组装等于是这样一个世界，在其中某些种类的运动被赋予了一种系统的优先性：优先的是作为一种背离大民族标准的过程的生成小民族，逃逸线或解域化；优先的是游牧变形机器而非捕获机器，是平滑空间而非条纹空间，等等。在这个意义上，他们的组装本体论也是一种伦理学或个体生态学（ethology）。我们可以用这一高原或那一高原的语言，将该伦理学描述为一种生成伦理学、流或逃逸线伦理学，或者如我在《德勒兹与政治》中所认为的，描述为一种解域伦理学和政治（Patton 2000）。该本体论能让我们用概念来思考或描述变化力量和运动及其所屈从的“捕获”或阻碍形式，只是在这种很宽泛的意义上，它才是政治的。想想这在解域化和辖域化的语言中是怎样发挥作用的。

德勒兹和瓜塔里在《千高原》最后列出了那些规定着其最重要的概念的规则，在这些规则的结束语中，解域被界定为某物借以逃离或离开某一特定界域的运动或过程（MP 634，508），在该定义中，解域可以是任何一种体系：概念的、语言的、社会的或感受的。相反，再辖域化指的是被解域

化了的要素重新组合并在构成新组装或改变旧组装时进入新关系的方式。任何体系都包含着“解域力量”，而解域总是“与相关的再辖域化密不可分”(MP 635，509)。解域可以表现为消极的或积极的形式：当被解域的要素被再辖域化，而这再辖域化阻碍或限制其逃逸线时，它就是消极的；当逃逸线战胜了再辖域化形式，成功地与其他被解域了的要素联系起来，而这样的联系延伸了其轨迹，或者甚至让它再辖域化在一个全新的组装之中，那么它就是积极的。除了区分消极的和积极的解域化，德勒兹和瓜塔里还进一步区分了每种过程的绝对形式和相对形式。绝对的解域化指的是潜在的生成和事件领域，而相对的解域化涉及的只是具现的、历史的事件和过程的现实领域。从他们的组装本体论的角度来看，是潜在的生成界决定着任何现实组装的命运。

最后，根据德勒兹和瓜塔里通过越来越多的区分以详细说明概念的方法，他们区分了建构新组装的过程中对被解域要素的连接(*connection*)和结合(*conjugation*)。想要有效地改变某一特定的现实，需要将被解域的要素以相辅相成的方式和创造性的方式重新组合起来，以形成连接组装而非结合组装。当绝对的和相对的解域化涉及建构

“革命性的连接而非公理系统的结合”(MP 591, 473)时,它们就都是积极的。在这样的情况下,绝对解域化“将逃逸线连接起来,将它们提升到抽象生命线的力量或绘出一个容贯性平面”。(MP 636, 510)

绝对解域化是所有相对解域化的根本条件。对现有组装进行解域,将被解域了的要素连接起来并将它们重新组合成新的组装,这表现的是抽象的、非有机的、创造性的生命这一概念。每当发生相对解域化时,被激发的都是这一变化的内在之源,现实中的自由或运动之储备。正因为如此,绝对解域化体现了位于德勒兹和瓜塔里伦理学核心的规范性理想。当他们将绝对解域化描述为

> 一种绝对事物,但它既不是未分化的也不是超验性的……将物质和功能结合在一起的更深层的运动——与大地自身相同一的绝对解域——只有以分立的界域性、消极的或相对的解域以及补充性的再辖域化形式才能

出现。(MP 177－178, 142－143)①

绝对的解域化在何种意义上可以说是深嵌于一种世界观内部的伦理原则,这一点就变得很清楚了。

就这一点而论,绝对解域化更接近于柏格森关于世俗自由的概念,而不是康德的意志自由概念。这种自由表现在对现状进行的创造性改变中,但同时,它是一种这样的自由概念,与那些以稳定的自由主体之持续存在为基础的自由概念相抵触(Patton 2000, 83－87)。个体和集体主体在分子线上而非克分子线上构成,前者已经构成了对这样一个主体之完整性的致命威胁。主体正是在这条线上经历了"分子变化,对欲望的重新分布,以至于当发生某事时,那个等待该事的自我已经不在了,或者那个要等待该事的自我尚未到来"(MP 243, 199)。德勒兹和瓜塔里的第三条线,即逃逸线或绝对解域化所表现的自由危及身体化的主体(embodied subject)的完整性。一旦走上这条线,"人就在不动的旅行中变成不可感知的和不

① 中文译文出自吉尔·德勒兹和菲利克斯·瓜塔里:《资本主义与精神分裂(卷2):千高原》,第197－198页,译文略有改动。——译者注

易察觉的。没有什么事情再发生，或者可能已经发生……现在，人只是一条抽象的线，就像一支穿越虚空的箭。绝对解域化”（MP 244，199－200）。

悖谬的规范性

德勒兹和瓜塔里的概念能够得出一些结论并让另一些结论失效，因此，它们就像所有的概念一样具有规范性（Brandom 2001）。但它们提供了一种可以在其中判断特定事件和过程之性质的框架，因此它们也具有规范性。它们使我们能够提出这样的问题，比如：这是消极的还是积极的解域？这是真正的逃逸线吗？这会导致一种革命性的新组装——在其中自由度增加了——还是会导致一种捕获形式或者更糟（D 172－173，143－144）？在这一意义上，如我前面所提到的，它们是一种实践理性而非理论理性的要素。

德勒兹和瓜塔里的概念具有规范性，这造成了几个后果。首先，我们可以理解为什么纯粹的再现论解读并没有完全理解他们的分析。德勒兹和瓜塔里在描述自己的概念时，运用了大量经验

材料,再加上他们的大部分著作都带有明显的描述性质,这就引得人们这样解读他们的分析,即认为这些分析提出了一种关于我们所居住的那个感受世界、语言世界和社会世界的经验描述。因此,比如安东尼奥·耐格里将《千高原》理解为"一种关于现在的纯粹的运作现象学"(Negri 1995, 108)。同样,耐格里和迈克尔·哈特将德勒兹和瓜塔里关于资本主义的描述当作一套关于剩余价值生产要素之可变关系的公理系统或一系列这样的可变关系,以此作为他们理解当代社会的依据。德勒兹的"控制社会"这一概念,以及他们自己关于资本对劳动的实际吸纳所做的说明,也贯穿于他们对晚期资本主义中生产社会现实的方式发生的"物质转变"所做的分析中(Hardt and Negri 2000, 22—25, 325—327)。因此,就他们自己对主体性的生命政治生产进行的分析而言,耐格里和哈特说:"我们感谢德勒兹和瓜塔里及其《千高原》对这一工业—金融世界性质——这构成世界秩序的第一层级——进行了最为详细、全面的现象学描述。"(Hardt and Negri 2000, 424 note 23)不是只有哈特和耐格里认为德勒兹和瓜塔里进行的是一种社会科学研究。像克里斯托弗·L.米勒这样的批评家就是依据这样的看法批

评德勒兹和瓜塔里的概念依据的是经验材料。米勒认为他们在讨论游牧时依赖于人类学资源，认为他们“指涉人类学”，而这种指涉已经因这些资源是原始主义的和殖民主义的而大打折扣(Miller 1998)。①

其次，即使评判框架的基础是组装而非个人，德勒兹和瓜塔里的机器本体论也确实为个体行动提供了指导。福柯进行过一次著名的比较，那时他已经注意到了这一点。他将《反俄狄浦斯》比作萨尔斯的圣弗兰西斯的《虔诚生活导论》：“我要说《反俄狄浦斯》(望作者原谅我)是一部伦理学著作，是法国长时间以来所写的第一部伦理学著述。”(Foucault 1977, xiii)他继续说道，可以认为《反俄狄浦斯》为个体提供了这样的指导：识别并躲避各种“法西斯主义”，它们俘获我们的欲望，将我们束缚在维持剥削和统治体制的权力形式中。

① 本章对 Miller 1993 略微做了些修改。还可参见米勒和尤金·霍兰德关于德勒兹和瓜塔里概念的指涉是否可靠这一问题的交流，见 *Research in African Literatures*, 34, 2003 (Holland 2003a,b and Miller 2003)。与米勒不同，哈特和耐格里确实认识到游牧者这一概念主要是规范性的概念而非经验概念，其目的是表达反抗统治机制的力量。他们明确说明这些力量必须“不仅能够组织诸众的破坏力量，而且能够通过诸众的欲望建构另一选择”(Hardt and Negri 2000, 214)。

从这个意义上说,可以认为德勒兹和瓜塔里提供了一套非法西斯生活的行为准则,比如:通过扩散、并置和分离而不是等级化、细分来进行思考、开展行动;更青睐积极性而非消极性、差异而非同一性、游牧的或运动的组装而非经久不变的体系等等。

虽然德勒兹和瓜塔里有时会提供行动指导,这毫无疑问,但重要的是要明白他们提供的是怎样的指导。在《千高原》中的很多地方,他们好像是要回应福柯的煽动性描述一样,表现得像是采取了实践伦理学家的发言立场。比如,他们提供了如何建构"无器官身体"(BWO)的指导:

> 你不是挥动大锤,而是运用一把极为精细的锉刀。你创造出自我毁灭,而后者与死亡的冲动毫不相关。瓦解有机体,这绝非是自杀,而是将身体向以下事物开放:以一整套组装为前提的连接,流通循环,结合,分层和阈限,强度的流通和分布,以一个土地测量员的方式来度量的解域和解域……应该保留足够的有机体,以便它在每个黎明重新成形;应该保留那些意义和解释的少量储备,哪怕只是为了用它们来反抗它们自身的系统——当

> 环境需要时，当事物、人甚至是形势迫使你这样做时；同样，应该保留主体性的少量份额，以便能对主导性的现实做出回应。(MP 198，160)①

但是，就在阐明了这些行为准则后，德勒兹和瓜塔里紧接着继续提醒读者要小心伴随着这些行为的危险，提醒读者需要做进一步区分。换言之，他们否认有清楚明白的准则，人们可以根据它们过着一种非法西斯生活或建构自己的无器官身体。原因是无器官身体以很多形式出现。它们已经存在于层中，同时存在于去层化的容贯性平面中，无器官身体就在这个平面上形成，而在该平面上形成的无器官身体可以很容易癌变。评判和区分问题出现在每一个阶段：

> 怎样才能将我们自身形成一个无器官身体，但却不使它成为我们之中的某个法西斯分子的癌变的无器官身体，或一个吸毒者、一

① 中文译文出自吉尔·德勒兹和菲利克斯·瓜塔里：《资本主义与精神分裂(卷2)：千高原》，第222～223页，译文略有改动。——译者注

个偏执狂、一个忧郁症患者的空洞的无器官身体?[1] (MP 202, 163)

这种矛盾内在于德勒兹和瓜塔里关于生命、创造性和变化的所有概念中。细想一下逃逸线——个体或集体组装是沿着逃逸线解体或发生变化的。一方面,就我们关心的是发生变化而言,我们无法避免对这些逃逸线进行实验,因为"我们总是在逃逸线上进行创造"(D 164, 135)。从这个意义上讲,逃逸线是个体或社会结构中潜在的变化途径,是与从低级权力状态上升为高级权力状态相关的感受——快乐——之源泉。另一方面,逃逸线有它们自己的危险。一旦摆脱了克分子的节段性和主体性形式强加的界线,逃逸线可能会无法与创造性发展的必要条件连接,或者不能进行这样的连接,反而会变成一条毁灭线。当出现这种情况时,逃逸线或解域就成了通向极度失败的道路。它们可以变成与下降为低级权力状态相关的感受之源泉:"一种异样的绝望,就像是

---

① 中文译文出自吉尔·德勒兹和菲利克斯·瓜塔里:《资本主义与精神分裂(卷2):千高原》,第227页,译文略有改动。——译者注

一种死亡和牺牲的气息，就像是一种人们耗尽全力才得以摆脱的战争状态。”①(MP 280，229)②

德勒兹和瓜塔里的实践哲学内含的规范性具有的这些特征让我们得出了一些关于该规范性所支撑的那种评判的结论。首先，评判总是有具体的语境，总是对相关事件和过程的性质及其与评判者的性格具有的关系做出回应。正是由于这个原因，德勒兹和瓜塔里与阿尔托一样反对上帝的裁断：上帝的裁断将无器官身体分层，把它变成一个有机体。上帝的裁断将欲望的无器官身体变成主体。相反，他们进行的那种裁断反对有机体而非器官：“无器官身体不与器官相对立，而是与那种被称作有机体的器官的组织相对立。”③

---

① 中文译文出自吉尔·德勒兹和菲利克斯·瓜塔里：《资本主义与精神分裂(卷2)：千高原》，第321页。——译者注

② 托德·梅注意到不同类型的线具有的危险性，注意到德勒兹和瓜塔里的伦理－政治指令具有的语境性和实验性。他将这些指令描述为“共同思考我们自己和我们共同存在”的方式，它们能“让我们开始对其他的选择进行实验。但并不存在任何普遍的规定。在这个不给我们提供任何保障的世界里，有的只是分析和实验，因为它总是他者，总是会超乎我们的想象”(May 2005，152)。

③ 中文译文出自吉尔·德勒兹和菲利克斯·瓜塔里：《资本主义与精神分裂(卷2)：千高原》，第220页，译文略有改动。——译者注

(MP 196, 158)[①]在实践领域,上帝的裁断意味着一种单方面的评判框架,就像我们在康德那里看到的:最后,所有的行为都归于善的一面或恶的一面。德勒兹和瓜塔里追随尼采和阿尔托,对他们而言,事情从来不是那么简单。行为在特定的情况下发生在有限的存在物中。行为是力的具体作用的产物,而不是理性或自由的普遍规定的产物。这些行为产生了具体的和地方性的义务形式、厌恶或吸引形式。评判总是在这样一个由力和权力的关系构成的领域内部某处进行。

其次,评判过程将会永无止境,因为它总是从特定行为者或组装的角度进行的评判。从这个意义上说,并不能最终确定某个特定事件或过程的性质。康德关于行为道德性的评判也永无止境,但其原因不同。对康德而言,我们永远不能完全

① 亚历山大·列斐伏尔指出,无器官身体的真正敌人不仅仅是有机体,还有反思判断的原则,它将"有机体作为一个合目的的整体,并赋予那一组织内部的各部分以功能"(Lefebvre 2008, 150)。因此,德勒兹和瓜塔里的概念固有的规范性反对一种特定的判断,即反思目的论判断,该判断将自然及其各部分看作合目的性的:"上帝的裁断,上帝的裁断体系,恰恰是由制造有机体、制造一种被叫作有机体的器官组织的上帝实施的,因为他无法忍受无器官身体。"(MP 196—197, 158—159)

确定我们是出于义务而非自身利益行事。这是个认识论问题，而不是像对德勒兹和瓜塔里而言，是行为的不明确性造成的结果。对德勒兹和瓜塔里而言，谨慎是一种如此重要的政治美德，这主要是因为逃逸线是不确定的，带有潜在的危险。谨慎是必要的，因为我们永远无法提前知道逃逸线将转向哪里，或者一组特定的异质元素能否形成一个一致的、能发挥功能的多元体。在《千高原》的评判图式中，没有什么明确是好的或坏的：

> 没有什么本身就是好的，一切都取决于有条不紊的应用和谨慎。在《千高原》中，我们想表明的是你永远都无法保证有个好的结果（比如，要战胜条纹和限制，仅有平滑平面还不够，要战胜各种组织，仅有无器官身体还不够）。（P 49，32）

再次，评判的条件将会导致悖论。[①] 我在第二章中就提出德勒兹和瓜塔里的实践哲学类似于德

---

① 他们一度指的是法西斯主义的“悖论”，这是根据逃逸线具有的含混性来理解的，虽然他们没有准确地说明该悖论是什么：也许是自我毁灭这一状态的悖论？（MP 281，230）

里达对一切决定形式进行的解构分析。就绝对解域化是所有形式的相对解域化的潜在条件而言,它意味着一种同样的悖谬表述:绝对解域化既是变化之可能性的条件,也是它不可能的条件。这与德里达式的困境类似,这一点与德勒兹的评判具有的语境性不无关系。他们对事件或新事物的出现都怀有一种伦理态度,在这种伦理态度中这表明与当前的现实决裂,表明可能的未来形式。如康德在他对艺术天才的分析中所表明的,全新作品的出现意味着重新组织创作和评判相关作品的规则(Kant 2000, 194－196)。按照这一定义,我们无法预先知道这将以什么形式出现。这就是为什么德勒兹的评判原则不明确、具有开放性的原因。它们是创新的规则。如果它们避开了一般的规定,这是因为它们与这样一种实用主义目的一致,该目的与那种让评判普遍化的目的截然不同:"创造而非评判……在艺术中,什么样的专家评判能对未来的作品产生影响?"(CC xx, 135)

走向一种德勒兹的权利理论?

康德在实践理性的领域里区分了伦理和司

法。在前者那里，促使人们根据道德律（moral law）行动的动机与道德律这一观念密切相关；在后者那里，公开颁布的法律附加有外部刺激。对于有些法律来说，只有诸如武力强迫或惩罚威胁此类的外部刺激才是可能的，关于这些法律的理论，康德称为权利学说（Doctrine of Right）。权利学说涉及所有这样的情况——在其中可以根据每个人的自由将个体行为联系起来："如果根据一条普遍法，某行为可以与每个人的自由并存，那么该行为就是正当的。"（Kant 1996，455）相应地，权利理论可以分为私权和公权。前者包括与个体行为有关的法律，即便没有公共政治权力监督，这些法律也适用，并且如果要保持个体的行为与他人的自由不相矛盾，就必须有这些法律。后者包括让许多人共同生活于文明状态中所需要的法律体系（Kant 1996，455）。

《反俄狄浦斯》和《千高原》并没有直接探讨公权的政治领域。它们只是从各种不同的现代政府服从于资本主义生产的公理这一马克思主义角度来思考这些政府形式。从这一角度来看，独裁国家、社会主义国家和自由民主国家被认为是一样的，因为它们都是实现资本全球公理系统的模式。德勒兹和瓜塔里承认各种不同的现代国家形式存

在着重要差别,但几乎并未对这些差别进行过讨论。同样,他们肯定下面这些斗争引起公权体制发生了变化,即争取公民权利和政治权利、争取平等的经济条件和机会以及争取地区和国家自治权的斗争,但并没有提供关于这些权利之依据的规范性理论,或是关于应该普及哪种平等或自治以及平等或自治程度之依据的规范性理论(MP 586—588, 470—471)。他们没有给文化上或民族上的小民族制定独特权利提供依据,或为某些重新分配财富的方式提供依据。相反,他们关注的是政治变革的微观政治之源,比如为这些斗争提供情感动力的小民族生成。在他们看来,政治创造力的源泉可以追溯到个体或群体在忠诚、态度、情感和信仰方面发生的秘密改变。这些微观政治运动让大民族标准本身发生了变化,并为特定群体创造了新的权利形式或不同的身份,从这个程度上说,他们有效地创造了"新民众"。同时,这些小民族生成对公共政治权具有的重要意义取决于将它们转变为个体和群体的新权利形式和不同身份:"除非分子性的逃逸和运动重新回到克分子组织,对其节段,对其性别、阶层、党派的二元性进行

重组，否则它们将变得无关紧要。”①（MP　264，216－217）如此，即便德勒兹和瓜塔里没有提供关于宏观政治制度和程序的描述性或规范性说明，但他们确实提供了一种语言，用以描述产生新组织秩序和新法律秩序形式的微观政治运动和宏观政治层面以下的（infrapolitical）过程。因此，他们创造的概念间接与公权形式相关。诸如生成－小民族、游牧、平滑空间、逃逸线或解域化此类的概念，不是要代替现有的自由、平等或正义概念；而是让它们促进另一种正义、各种新的平等或自由以及各种新的政治区分和限制出现。②

从政治判断的角度来看，我们发现这些生成、解域或生产平滑空间具有不确定性、矛盾性，就像关于个体变化的伦理评判出现不确定性、矛盾性一样。生成－革命是找到削弱现有秩序的逃逸

① 中文译文出自吉尔·德勒兹和菲利克斯·瓜塔里：《资本主义与精神分裂（卷2）：千高原》，第303页，译文略有改动。——译者注

② 托德·梅对比了德勒兹对这一问题——即没有任何关于行为的超验依据我们如何生活——的尼采式关注和康德对我们应该如何行动的关注（May　2005，1－25）。虽然德勒兹并没有像康德那样假设一个普遍的判断框架，但是没有理由认为他会否认历史的、视情况而定的公权原则，这些原则支配着我们共同生活的方式。

线,描绘出新事物的轮廓。[①] 必须根据德勒兹和瓜塔里关注新事物的出现或真正他者——如德里达会说的——的到来理解这一点。这个他者不能被还原为当前的现在可能具有的未来形式。同样,平滑空间和逃逸线或解域化一样,因为虽然它们算不上纯粹自由的空间,但它们却是那种能够让现有制度发生改变或者替换政治斗争目标的空间。平滑空间的出现是"生命重新建构起它的挑战,它对抗着新的障碍,创造出新的步调,转变着敌手"[②](MP 625, 500)。但是,因为德勒兹的评判一贯存在着矛盾性,因此我们必须总是要评判我们所面对的平滑空间:它是被国家力量捕获的平滑空间,还是瓦解条纹空间而产生的平滑空间?它使更多的还是更少的活动自由成为可能?最重

① 在评论德勒兹的《内在性:一种生命……》(Surin 2005)时,肯尼斯·苏林详细阐述了从现实界角度提出的革命问题与从潜在界提出的生成—革命问题之间的差别。他提出从现实界角度提出的革命是否可能这一问题索然无味,因为它无法包含与现实界真正的革命性决裂。只有从潜在界的角度提出的这一问题才能包含这样的条件,绝对解域化在这些条件下表现为肯定性的形式,从而产生新的社会组织类型、新的地球和新的民众。

② 中文译文出自吉尔·德勒兹和菲利克斯·瓜塔里:《资本主义与精神分裂(卷2):千高原》,第722页。——译者注

要的是，我们绝不能以为“一个平滑空间就足以拯救我们”[①](MP 625，500)。[②]

德勒兹转向政治规范性

上面我让大家注意的是德勒兹和瓜塔里的政治本体论如何让我们用概念来思考和描述改变力量和运动或创造力量和运动，以及该本体论在什么意义上具有一种规范性特点。我们看到该本体论展现了一个由互相联系的机器组装构成的世界，其最隐秘的趋势是“解域”现有组装，将它们“再辖域化”在新形式之中。它认为小民族生成、逃逸线、容贯性平面等比大民族存在、捕获形式和组织平面等更具系统优先性。即使德勒兹和瓜塔

① 中文译文出自吉尔·德勒兹和菲利克斯·瓜塔里：《资本主义与精神分裂(卷2)：千高原》，第722页。——译者注

② 艾亚尔·威兹曼在《行走于墙间》(Weizman 2006，11)中提供了一个引人注目的例子，说明平滑空间这一概念在政治上的多元意义。他描绘了以色列真正地行走于墙间的军事策略，用和以色列国防军官员进行的访谈表明他们借用了德勒兹和瓜塔里的平滑空间和条纹空间这两个概念对该策略进行理论说明。还可参见 Weizman 2007，200－201。

里对马克思主义政治思想进行过某些批判性探讨,但他们的概念创新和修正是在一种更宽泛的马克思主义视角中进行的,该视角展望新的、更好的社会和政治生活形式出现。但是,他们没有在任何地方谈及贯穿于他们关于现在的批判性视角中的规范性原则,更不用说可以如何将这些规范性原则与人们认为支配着晚期资本主义社会中的政治生活的那些原则结合为一体。他们也没有在任何地方直接谈及自由民主政治制度和生活方式中根深蒂固的政治规范,比如个体具有平等的道德价值、良知的自由、法治、对社会合作生产出来的物质商品进行公平分配,等等。他们分析资本主义和当今政治是一个社会经济领域的公理化过程,在这一分析过程中,他们曾顺便提及自由民主国家、极权主义国家和法西斯国家之间的原则性差异。从这个意义上说,就现实中的各个社会和现实的政治组织形式而言,德勒兹和瓜塔里的机器社会本体论仍是形式上的。

联系20世纪60年代和70年代的西方马克思主义这一背景,德勒兹和瓜塔里没能直接探讨那些人们认为贯穿于现代自由民主制度中的政治价值观和规范性概念就不足为奇了。他们的政治哲学早于法国对下面这一点的广泛理解和接受,即

马克思对资本主义社会的批判如何与关于分配正义的概念密切联系在一起，因为该政治哲学在努力确定20世纪80年代在所谓的分析马克思主义的影响下出现的相关正义原则。从那时起，许多学者试图将马克思主义的社会理论与贯穿于各种左派自由主义政治理论的规范性原则结合起来。[①] 虽然这些发展在法国几乎没有什么影响，但法国哲学思想在这期间出现了类似的活动，即重新发现了伦理和政治规范性。比如，人们恢复了对人权、主体性、正义、平等和自由的兴趣，这就表明了这一点。德里达关注的问题发生了变化，这让他在20世纪80年代直接探讨民主政治、法律和正义概念，这也表明了这一点（Patton 2007a；2007b）。瓜塔里在20世纪80年代后期开始投身于选举政治，曾为1992年地区选举中的绿党候选人。[②]

德勒兹的著作和20世纪80年代以来的访谈

---

① 比如，Mandle 2000；Peffer 1990 and 2001。关于对某些种类的"分析"马克思主义的介绍，参见 Kymlicka 2002，166—207。对关于马克思与正义之讨论的全面概述，参见 Geras 1985。

② 参见 Genosko 2009，chapter 3，和 Dosse 2007，454—463。

中进行的评论表明,他关于这些规范性问题的思考发生了重要变化。比如,他强调作为创造新权利之方法的法理学非常重要,这是他对这一时期人们重新对人权感兴趣做出的回应。虽然他批评将人权描述为"永恒价值"和"新的超验形式"这一方式,但他清楚地表明他反对的不是权利本身而是下面这一观点,即存在着一系列所谓的普遍权利,这些权利是既定的、非历史的。① 他认为权利不是创立法规或声明,而是创立法理学,这意味着应对特定情况的"特殊性"(P 210, 153)。在1988~1989年和克莱尔·帕内录制的ABC访谈中,他又谈到权利和法理学问题,肯定了被理解为创立新权利的法理学的重要性,承认了自己对法律的热衷(ABC, *G comme Gauche*)。在他1990年与耐格里的访谈《控制与生成》中,他再次肯定了法理学作为与下面这一问题有关的法律之源泉的重要性,即就新的生命科技形式而言应该确立怎

① 参见他与安托万·迪洛尔和克莱尔·帕内的谈话,发表于 *L'Autre Journal*, 8, October 1985,和与雷蒙德·贝卢尔与弗朗索瓦·埃瓦尔德的谈话,发表于 *Magazine Littéraire*, 257, September 1988 (P 165-212, 121-155)。关于对德勒兹那些话的评论,参见 Daniel Smith 2003, 314-315 和第八章,第306~313页。

样的权利(P 230, 169)。德勒兹支持权利和法理学,这让他支持法治及其需要的那种宪政国家存在。法权这一概念就意味着所有公民的某些行为将受到保护,相反要实施限制以便公民不能干涉他人的行为。康德的普遍权利原则对下面这一潜在观点提供了一种颇有影响的表述,即如果根据一条普遍法,人们的行为可以与他人的自由并存,那么该行为就是正当的(Kant 1996, 387)。

德勒兹自20世纪80年代以来所写的政治著作也表明他支持民主。他于1979年所写的《致耐格里法官的公开信》已经采取了一位支持某些与法定诉讼程序和法治有关的原则的民主主义者的话语立场(DRF 156, 169)。德勒兹对民主的专注在《什么是哲学?》中更为明显。在此书中,德勒兹对现有的民主制度提出了一系列极具批判性的意见。这些意见绝不是要摒弃民主理想,而是表明民主这一概念或"纯粹事件"有可能现实化为其他形式。《什么是哲学?》就像《千高原》那样,没有直接描述那些人们认为控制着现代民主社会的原

则。从这个意义上说,它并未提供任何公权理论。[①]《什么是哲学?》概括了关于现在的分析,在该分析中仍出现了德勒兹和瓜塔里之前信奉马克思主义时的许多基本要素。比如,联系全球资本主义公理系统对所有国家具有的同形异质性进行的分析以同样的话语再现。从这个角度看,各种不同的国家在政治上存在着差别,但它们都与日益全球化的剥削体系合谋。他们提出即使是最民主的国家也因为下面这一点而大打折扣,即它们在生产巨大财富的同时也给人们带来了苦难(QP 103, 107; P 234, 173)。他们宣称信奉人民生成—革命的,而非传统的马克思主义革命概念,即便他们指出革命概念这一本身是个绝佳的哲学概念,表达的是"绝对的解域化,甚至到了呼吁新地球、新民众的程度"(QP 97, 101)。

《什么是哲学?》关注的是哲学内在的政治使命。然而就现在而言,这一使命与反抗资本主义的斗争联合起来,比如当他们提出哲学概念对现在进行的批判到了这种程度,以至于它们"在反抗

① 菲利普·芒格提出德勒兹从根本上反对民主这一引发争议的论点,为我们关于该问题的思考提供了重要的刺激因素(Mengue 2003)。关于对他这一论点的进一步讨论,参见第八章。

资本主义的斗争中与此时此地的现实联系了起来”(QP 96，100)时。就在这里，德勒兹的政治词汇中出现了新东西。作为对绝对解域化的表达，革命这一概念或纯粹事件必须在其特定的历史具现中被进一步确定，这些具现以某种特殊的革命形式出现。在《什么是哲学?》中，典型的革命例子不是来自列宁而是康德，尤其来自他以宪政国家的名义支持革命，因为宪政国家将人和公民的权利视作神圣不可侵犯之权利。康德在《学科的争论》中对人们对法国大革命的理想表现出的狂热进行了评论，德勒兹和瓜塔里认为这些评论表明了纯粹事件与其在法国 1789 年的血腥事件中的表现之间的差别。[①] 革命这一纯粹事件或概念反而是表现在“狂热”之中，人们以这样的“狂热”在内在性平面上思考革命。这种形式是无限在此时此地的表现，是纯粹事件性的爆发，而纯粹事件性毫无理性可言(QP 96，100)。

同时，《什么是哲学?》将市场的现实普遍性与全球民主国家的潜在普遍性进行了对照，并认为其政治哲学被再辖域化在一个新地球和未来的民

① 还可参见德勒兹提到的福柯、哈贝马斯和利奥塔对该文的评论(QP 96，100 注释 13)。

众之上,而这新民众与实际存在的民主国家中的人民并不相同。从这个意义上说,我们可以说在《什么是哲学?》中,德勒兹和瓜塔里把生成—革命看作一条通向新地球和新民众的道路,他们对生成—革命的新马克思主义支持受控于下面这一需要,即需要以"不与当前的宪政国家混为一谈的生成—民主"的名义抵抗现有的民主政治形式(QP 108, 113)。更一般地说,德勒兹后期的政治哲学由生成—革命和生成—民主之间的关系界定。

生成—民主的

但是"生成—民主的"是什么意思,这一概念具有怎样的政治效力?鉴于"生成—民主的"这个词只在《什么是哲学?》中出现了一次,因此要把它列入德勒兹和瓜塔里创造的那一长串概念中,未免有些夸张。虽然如此,我认为当与《什么是哲学?》中概括出的具有鲜明政治性的哲学观结合起来时,他们早期政治哲学中的一些内容确实能提供完善这样一个概念所需的资源。

回想一下他们将哲学定义为创造概念,在这

里创造概念呼吁“尚不存在的新地球和新民众”出现(QP 104，108)。因此，哲学是一种独特的思想，被根据其与绝对的而非相对的辖域化的密切关系被界定。如我们之前看到的，相对辖域化涉及事物及其被组织于其中的界域之间的历史关系，包括这些界域如何分裂并被转变为或重组为新的形式。绝对解域化涉及事物和事态与潜在的生成或纯粹事件领域之间的非历史关系，潜在领域只是不完全地或部分地表现于发生的事情中。正因为哲学创造表达这些纯粹事件的概念，比如生成、捕获、解域化，还有民主统治、反抗等等，因此哲学才从本质上说是对其发生于其中的现在进行批判。用这样的哲学概念来描述现存的身体或事态是要将它们作为对“纯粹事件”或“生成”的表达再现于思想之中。德勒兹和瓜塔里将这一再现称为对现象的“反实现”。这样的哲学再描述让我们以不同的眼光看待事物或将它们看作可能会生成的样子而不是现在的样子。新概念的创造可以用这种方式促进现有组织的解域化，促进新组织出现，但它们并不受任何明确的政治纲领限制。

德勒兹和瓜塔里提出哲学具有乌托邦性，在这里就意味着“绝对的解域化，但它却始终处于临界点，在这个临界点上它与当前的相对环境联系

在一起"(QP 96, 100)。换言之,当表现于概念中的绝对解域化与社会领域中已经产生影响的相对解域化形式之间有联系时,哲学就具有乌托邦性,完成了其政治使命,将对自己时代的批评推至"最高点"(QP 95, 99)。德勒兹的哲学观具有乌托邦性,不是因为提出了理想的社会或阐明了正义原则——我们可以据之发现现存社会的缺点,而是因为创造了与特定历史环境中的解域化过程联系起来的概念,这些概念贯穿于那些相关者的感知因而还有行动之中。这是一种内在性的乌托邦学说,在某些方面可以与罗尔斯更谨慎的和"现实主义的乌托邦学说"相媲美(参见第九章,第331~352页)。

德勒兹关于哲学政治功能的理解具有乌托邦性、批判性,对此进行简要说明有助于我们看到"生成-民主的"概念如何可能发挥这一功能。不同形式的民主政治社会可以算是对民主这一"纯粹事件"进行的诸种确定的现实化。如果我们认为现代社会中现有的解域化过程或逃逸线包括这些理想或观念,它们推动着或贯穿于特定的抵抗形式中,那么这就是说这些解域化过程或逃逸线将利用现有政治规范性中的某些因素,以提出可能会消除当前社会生活的制度形式具有的不正义

性或压迫性的方法。因此，“生成－民主的”指的是以平等主义原则的名义批判实际存在的民主国家的运作方式，人们认为这些平等主义原则贯穿于这些民主国家的制度和政治实践中。民主这一哲学概念是这样一种方式，它将当前所认为的民主社会反现实化，而“生成－民主的”是一种将民主化运动或过程反现实化的方式。哲学进行或支持这样的生成－民主的过程，比如，在它质疑关于什么是可接受的、正当的或正义的现存观念以便推进民主在当代社会中的现实化时。

民主这一复杂的概念将位于现代政治思想核心的许多政治规范联系在一起。从理论上讲，民主这一概念有多少要素，就会有多少生成－民主的方式。从实践上讲，只有当哲学开展解域化运动时，它才能有效地推进某个特定政治社会的生成－民主的过程。这些解域化运动依赖于民主政治规范性具有的那些已经现实化的或可现实化的要素。德勒兹没有详细说明他所理解的“生成－民主的”。而且，我们也不难想象那些与德勒兹的政治情感背道而驰的平民主义形式。就像所有的解域化形式一样，这种解域化不无危险。《什么是哲学?》中关于海德格尔的评论让我们想起了只相信民众还不够：这取决于什么样的民众以及他们

如何被构成政治共同体（QP 104－105，108－109）。同时，不难在德勒兹和瓜塔里的合著中发现能让我们完善生成－民主的这一概念的内容。

比如，自采用现代民主政体以来，斗争不曾间断的一个原因是形式上的平等权利与物质条件的悬殊并存。现代民主国家的历史在某种程度上是为了以下两方面而展开的斗争之历史：降低物质上的不平等，确保公民的基本权利对所有人而言具有至少是大致平等的价值。德勒兹在自己与耐格里的访谈中提到了这一持续存在的问题，他对市场的普遍性以及市场如何不平等地分配贫穷和巨大财富进行了对比。显然，他批判的是现代民主国家如何没有实现人民平等地拥有社会合作生产出的物质商品这一承诺："民主国家在给人们带来苦难方面都有责任，因此，没有哪个民主国家不是被彻底地大打折扣。"（P 234，173）同样，在ABC 访谈的《左派中的左》这部分，他指出当前全球财富分配不平等，这是"绝对不正义"的。鉴于市场经济利益并没有被普遍分享，生活状况的不平等又被世代传递下来，这些都直接违背了人生而平等的原则，因此我们可以说实现对社会物质商品的公平分配，这是"生成－民主的"方面之一。

自民主国家诞生以来，一个永远不变的斗争

原因是为了扩大以下这些人的基础而进行的斗争：被看作公民并因此全面享有所有基本的法律和政治权利的人。民主向来立足于多数人统治这一原则，但更重要的问题“谁的大多数”总是预先决定的，并且通常不是通过民主方式来决定。这揭示了构成民主这一概念的关键要素存在一个重要缺陷，即多数这一概念。这既可以表示那些被包括在内的人在量上的多数，也可以表示全体人民中那些被认为适合包括在内的人在质上的多数。在《千高原》中，当德勒兹和瓜塔里指出当代起源于欧洲的社会中存在着一种大民族“事实”，也就是“普通的、异性恋的、讲一口标准语言的成年白人欧洲男性”时（MP 133，105），他们立足于后者、质的意义上的多数。成年的、白色皮肤的，还有其他等特征的男性是大民族的，并不是因为他们在数量上是多数，而是因为他们构成了某种我们据以衡量所有公民的权利和义务的标准。小民族生成被界定为个体和群体未能符合该标准的各种方式。

与这些生成相对应的社会运动已经产生了一系列措施扩展该标准的范围，因而扩大了民主主体的范围：首先，通过让女性和其他小民族享有投票权；其次，通过改变政治制度和程序的性质以使

这些新获得选举权的成员平等地参与其中。在民主社会中,人们不停地努力以既承认又包容各种差异的方式改变公共机构的性质,比如就性别差异、性取向、不同的身体和精神能力以及文化和宗教归属而言。德勒兹和瓜塔里表示努力扩展大民族特征颇为重要,即便他们强调小民族的力量"不是通过他们进入大民族体系或让自己在大民族中被感受到的能力来衡量,甚至也不是通过他们颠覆必然是重言式的大民族标准的能力来衡量"(MP 588, 471)。就其本质而言,小民族生成总是将超越或逃离任何既定社会的界限。它们有潜力就像创造出新的民众一样改变人民的感受、信仰和政治情感。反过来,就特定民众或诸民众被构成一个政治共同体而言,它们经历的变化将会影响公民关于何为公平、正义的理解,因而会影响这一新的大民族被赋予的权利和义务的性质。因此,德勒兹和瓜塔里表示小民族生成对大民族特征产生的反作用颇为重要。如我们上面看到的(266—268),他们坚持认为分子运动和逃逸线的政治重要性在于它们如何迫使特定政治共同体的大民族身份和组织形式产生变化(MP 264, 216—217)。因此,小民族生成为"生成—民主的"提供了另一方面。

现代民主国家中的第三种斗争形式涉及支配着决策的合法性原则，不仅是政府中的决策，还有贯穿于基本社会机构中的决策。在他与耐格里的访谈《控制与生成》中，德勒兹联系生物技术的新形式谈到与权利问题相关的作为法律和新权利之源的法理学的重要性。他继续补充说我们绝不能将关于这些问题的决定权留给法官或专家。我们需要的不是更多由所谓的合格的博学之士组成的委员会来决定权利而是“权利享受者群体”(P 230，169－170)。这一建议隐含的原则应该通过与那些最受决定影响的人进行磋商来做决定这一民主观点。这是现代民主统治的基本原则之一，很多理论家建议将其延伸、应用于新环境中，比如工作场所(Peffer 1990，419－420)。伊恩·夏皮罗认为，一个人在特定的决策中是否有话语权，这取决于那个人的利益是否有可能受其结果影响，取决于那些利益的性质：利益越根本，他或她在决策过程中享有的发言权就越大(Shapiro 2003，52)。德勒兹提出将该原则用于生物技术领域中，这让我们有理由认为将决策程序在全社会开放构成了“生成－民主的”第三个方面。

结　语

认识到生成－民主的这三个方面让我们看到这一概念如何服务于德勒兹和瓜塔里所界定的哲学的政治使命。因为民主是个复杂的概念，具有漫长的阐释史和实现史，因此它包括位于现代政治思想核心处的许多政治规范。不同的民主政治社会形式将意味着该形式表达的这一概念或纯粹事件确定的具体化形式。因为这些社会中的个人和群体将会利用这一概念的某些要素提出如何消除社会生活现有制度形式中的不正义，因此，生成－民主的这一概念将会是这样一种方法，它将对当前被当作民主社会的社会形式进行的反抗反现实化。德勒兹和瓜塔里呼吁人们以生成－民主的名义反抗现在，这与他们将哲学理解为永远反抗意见的斗争这一观点不无联系（QP 191，203）。当哲学质疑关于何为可接受的、正当的或正义的这些现有观点以推进民主在当代社会中的现实化时，哲学进行的或支持的是生成－民主的过程。换言之，哲学的政治使命要求批判现有的关于民主社会性质的哲学观念。

在和耐格里的访谈中，德勒兹提出哲学提供了一种方法来应对现在不可忍受的状况(P 231，171)。这就提出了下面这个有趣的问题：特定的事态怎样会变成不可忍受的？认为不可忍受的状况将在某种程度上由以下两种因素历史性地决定，即通过什么机制统治我们和盛行的政治文化表达的理想和意见，这似乎合情合理。如果事实如此，那么要应对民主社会中不可忍受的状况，就难免要探讨其盛行的政治规范性。这也意味着没有理由认为我们永远不能最终逃离不可忍受的状况。如德勒兹在他关于控制社会的讨论中所说，在权力体系中，其解放我们的方式和奴役我们的方式之间总是斗争不断(P 241，178)。

在这一方面，就像在其他方面一样，德勒兹关于哲学政治任务的理解类似于福柯的理解，福柯说其谱系学批评的目的是弄清当今的思维、行动和言说方式之界限，以找到差异点或逃离过去的途径："在那些被当作普遍之物、必需之物、必要之物赋予我们的事物中，独特的、偶然的事物和任意限制的产物居于什么样的位置呢？"(Foucault 1997，315)福柯并不试图为背离既定思维、行动和言说方式提供规范性依据，而是更喜欢将用谱系学话语描述的界限同在他所处的当时

中正在发生的特定社会变化联系起来,比如那些与监狱和性道德有关的变化。当德勒兹将哲学概念的创造与特定社会环境中的个人和群体可以进行的各种相对解域化或小民族生成联系在一起时,他表达的是同样的观点。这两种情况都区分了被理解为历史产物的当前现实和"处于生成过程中的我们之所是——即是说,他者,我们的生成他者"(QP 107, 122)。只有联系潜在领域或德勒兹在谈及福柯时所说的"当前"(*actuel*)(参见第四章,第 162 页)才能理解这一生成他者。特定的生成他者过程将意味着个人和群体在应对当前不可忍受的状况或可耻的状况时进行的自我改变。这些自我改变并不总是会导致更好或更正义的社会安排出现,但是在特定民众所处的状况中,它们是唯一能够实现局部改善的方式。

第八章

德勒兹与民主

在德勒兹和瓜塔里的政治哲学中，民主并未发挥一种重要的作用。他们并未对民主政治过程进行描述性的或规范性的说明。在《千高原》中，他们只是从不同的现代政府形式服从于资本主义生产公理这一马克思主义角度来思考它们。这样看来，他们认为独裁国家、社会主义国家和自由民主国家并无不同，因为它们都是实现全球资本公理系统的模式。他们表明只要独裁国家和社会民主国家融入世界资本主义市场之中，它们就既同形又异质。他们表明由于资本主义公理已经取代了公然的殖民，因此第一世界民主国家和第三世界独裁国家就相辅相成、互相补充（MP 578－582，463－466）。虽然他们承认不同的现代国家形式之间存在着重要差别，但他们几乎未从政治的角度讨论过这些差别。

在《什么是哲学？》中，我们发现他们就全球资

本主义市场对所有国家的同形异质性进行了同样的分析。从这一角度来看,即便是最民主的国家也因为它们在生产巨大财富的同时给人们带来苦难而大打折扣(QP 103, 107; P 234, 173)。同时,我们发现了某种新东西。德勒兹和瓜塔里对市场的现实普遍性与全球民主国家的潜在普遍性进行了对照。他们认为自己的政治哲学再辖域化于一个新的地球和未来的民众之上,而这未来的民众与实际现有的民主国家中的民众并不相同。他们呼吁以"不与当前的宪政国家混为一谈的生成-民主"(QP 108, 113)的名义反抗现在。他们的政治哲学并不是那么的乌托邦,以至于完全脱离了现在的规范界限和概念界限。该政治哲学既包括了一种对资本主义进行的显然是马克思主义的批判,也包括了一种对先锋革命政治以及支撑该政治的历史哲学进行的后马克思主义批判。它还以平等主义原则的含义批判实际存在的民主国家的运作方式,人们认为这些平等主义原则贯穿于其制度和政治实践之中。这部著作中关于现有民主国家的评论具有高度的批判性,意味着这种政治共同体可能现实化(*actualize*)为其他的形式。我们在《什么是哲学?》中发现的更微妙的态度提出了许多关于德勒兹和瓜塔里与民主之关系

的问题，关于民主这一概念在他们的哲学思想中发挥了什么作用的问题。

我在第七章中表明德勒兹的政治思想和民主政治之间没有根本的不一致性。其他评论者却持不同观点。尼古拉斯·索伯恩从意大利马克思主义内部支持自治主义（*Autonomia*）倾向的立场出发，将德勒兹和瓜塔里的小民族政治视为拉克劳和墨菲的新葛兰西派后马克思主义的替代理论。虽然拉克劳和墨菲代表的是“从生产的政治向民主和公民社会的政治”发展，而德勒兹和瓜塔里代表的是“强化”马克思对整个资本主义社会关系领域进行的批判探讨（Thoburn 2003，11）。对索伯恩而言，德勒兹的马克思主义不仅仅意味着一种更宽泛的政治观：“既然该政治是对在资本主义社会场域（*socius*）中形成的身份和实践形式进行的批判和问题化处理，那么它就是对社会民主政治的公然挑战。”因此，德勒兹的立场与被马克思主义内部的某些趋势归于马克思的明显的反民主政治“并无不同”（Thoburn 2003，142）。

从支持自由民主政治的立场出发，菲利普·芒格也宣称德勒兹的政治思想从根本上反民主（Mengue 2003）。芒格忽略了其政治思想可能有些模棱两可，或者实际上忽略了德勒兹逐渐开始

探讨自由民主社会具有的特定政治规范这一可能性，他在德勒兹的思想中看到的只是反民主。他认为德勒兹从未像尼采那样明确拒斥民主，但在他的政治哲学中，“民主只是被贬低了，被认为是次要的，这不是因为经验中的失败，而是因为原则原因”(Mengue 2003，43)。他至少赞同索伯恩所作分析的基本内容，将德勒兹反对民主归因于他不加批判地接受马克思主义信条，这在1968年5月之后的法国知识分子中非常普遍。他提出，虽然德勒兹和瓜塔里摒弃了阶级斗争以及相关概念的语言，但他们对现代国家形式和资本之间关系的描述最终立足于经济决定论这一论点。这让他们再现了他们自己关于马克思主义经典观点的表述，即马克思指责民主只不过是一种妥协或托词，它只是要维持进行剥削和压迫的资本主义制度(Mengue 2003，107－110)。

不管这在何种程度上是对德勒兹和瓜塔里关于国家和资本之间关系的说明进行的正确解读，它并未探究他们与民主统治的规范性原则之间的关系这一问题。同样的问题出现在对马克思自己的观点进行的解释中。许多人认为马克思对资本主义社会的批判最终立足于平等原则，而平等原

则在政治思想的民主传统范围内。[①] 从罗莎·卢森堡到德里达、拉克劳和墨菲以及后来的学者，他们都是将共产主义理想作为扩展民主原则以包括经济的、社会的以及政治的生活来维护。从这一观点来看，因现有的自由民主政体形式与资本主义共谋而批判它们，但同时仍支持自由和民主原则，这二者并不矛盾。因此，我将德勒兹与马克思的关系这一问题和他对现有民主国家的批判这部分放在一边，以集中探究他与民主原则的关系这一问题。德勒兹对现有民主国家的批判与他和瓜塔里对这些国家在全球资本主义中发挥的作用进行的分析密切联系相关。

索伯恩和芒格宣称德勒兹的政治思想中存在着反民主偏见，这不太有说服力，但他们提出了一些重要的问题，这些问题有助于我们阐明德勒兹的政治方法及其与民主的关系：在这一语境中，“民主”是什么意思？有什么能证明德勒兹的政治排斥或谴责民主政治这一主张？我主要联系芒格来研究这些问题，因为他展现了对德勒兹和瓜塔里的政治哲学进行的更全面探讨。他那引发议论

① 参见，比如 Cunningham 2001；Derrida 1993，1994b；Laclau and Mouffe 1985；Peffer 2001；Smith 1998。

的《德勒兹与民主政治问题》一书以与民主的关系为重心,就德勒兹的哲学思想展开了广泛思考(Mengue 2003)。他认为德勒兹所谓的反民主是其哲学的一个弱点,德勒兹的哲学揭示了其政治语言在何种程度上与其时代的观念和情感密切联系在一起,若不存在这一弱点,该政治将会非常有影响力。虽然从根本上说,芒格认为德勒兹反对民主的论点站不住脚,但芒格进行的重要研究通过迫使我们详细考察这些问题,对德勒兹政治思想的发展做出了宝贵贡献。

何为民主?

民主既有广义,也有狭义。从广义上说,它指这样一种社会形式,其特点是没有阶级或等级特权,施行的是个人具有平等价值的平等主义原则,这样一来,就没有人的生命、信念或价值观必然会比其他任何人的生命、信念或价值观更有价值。在民主政体中,每个公民都有权根据他或她自己对善的理解生活,有权表达他或她自己关于公共政策问题的看法。这样一个政治社会是一个由平等的人形成的团体,在这里,没有理由将某个人或

某群体排除在基本的公民自由和社会自由这一可能是最宽泛的体系之外，也没有任何理由将某些个人或公民任意排除在社会和政治合作的权益之外。从狭义上说，民主指的是这样一种统治形式，在其中，被统治者通常通过定期的、公平的选举控制着政府及其政策。当代的自由民主国家声称在这两种意义上都是民主的。它们确保人民具有有效参与政治过程的平等权利，并且通过保护基本的公民权利和政治权利、确保维护法治，对多数人可以决定什么进行限制。民主的这两个意思并非毫不相关，而是在两个方向上都有关系。但是，个人具有平等的道德价值这一观念最为根本。虽然这意味着这样一种统治形式——在其中个人就公共关注的问题有平等的发言权，但这就使得一系列民主统治制度形式成为可能。

毫无疑问，德勒兹并不是狭义民主的理论家。与民主统治有关的制度或价值观在他的著作中都不是特别重要；并且就算他有几次提到这些，那也主要是在指出现有民主政体存在的缺陷这一背景中提及。在《什么是哲学？》中的一处，德勒兹给出了怀疑当代民主国家中人权具有重要性的几条理由：

> 除了与民主国家并存的警察和军队,谁能够控制和处理贫民窟的贫困和解域化—再辖域化?当穷人走出他们的地盘或贫民窟时,哪个社会民主国家没有下令开枪?权利既不能救人,也不能拯救再辖域化于民主国家之上的哲学。人权不会让我们赞美资本主义。(QP 103, 107)①

但是,这并不是说德勒兹反对民主统治或是说其政治哲学表明他拒斥广义或狭义上的民主。实际上,有很多证据表明在其政治实践及其理论观点中,他始终信奉平等主义的和民主的价值观。

芒格认为德勒兹明显不支持民主政治,不过考虑到德勒兹的伦理本体论原则与政治领域——这被理解为这样一个领域,在其中互相抵触的观念相互斗争,并根据多数人统治的原则得到解决——之间的密切关系,这就更令人感到诧异了。因为民主关涉的是互相抵触的观念和截然不同的政治倾向,所以它需要的是一种块茎政治而非证

① 同样,在一篇最初以阿拉伯文发表于1988年的短文中,他写道:"他们说全世界都羡慕以色列的特勤处。但是当人们不能区分一个民主国家的政治与其特勤处的行动时,这是什么样的民主国家呢?"(DRF 312, 334)

明或演绎的政治。就此而言，民主政治本身就具有实验性、创造性，这与德勒兹的解域伦理一致。因为民主政治是在特定个人或群体的态度或观念之间的空间中展开，所以是一种纯粹内在性的政治，一种没有根基的政治："我们在所有的意义上都处于中间，横向来说，在平等的人中间，具有同样的、没有任何特权的表达意见和进行选择的能力；纵向来说，是因为没有超验价值。"(Mengue 2003，47)[①]虽然在后期的著作中，德勒兹和瓜塔里认为哲学是意见的敌人(参见下面，第318～326页)，但已经可以在《千高原》中看到他们关于微观政治和分子组装的理论与公共舆论的多变性和动摇不定性具有某种密切关系。比如，在第9高原"1933：微观政治与节段性"中，他们提出："政治决策必然深入到一个微观－决断的世界中，一个诱惑和欲望的世界，它不得不以另一种方式来预测和评估这个世界。在线性的概念和节段性的决策之下，有一种对于流及其量子的评估。"

① 芒格指的是克劳德·勒夫尔的这一观点，即民主政体是唯一不需要什么依据而运转的政体。参见 Lefort 1988，第一章。

(MP 270－271, 211)①

然而,这里的问题是"这样的微观政治和民主有什么关系"?芒格反对说德勒兹的微观政治并不是一种适当的政治理论,因为它并不试图对需要用来构成恰当政治社会的制度进行理论总结,也不将它们合法化,比如讨论的空间和自由政治行为的空间。他强调:

> 有些制度是微观－革命的(micro-revolutronary)必须想要的(为了使他自己的实践成为可能),需要赋予其完全的、绝对的合法性,如果不是优越性的话。比如,民主原则必须被看作完全、根本合法的,因为它们使讨论有了得以进行的空间,对于政治行动的自由而言,这一空间绝对必要……不经同意的权力就是暴力。(Mmengue 2003, 81－82)

换言之,只有存在着用法治和被统治者的同意对

① 中文译文出自吉尔·德勒兹和菲利克斯·瓜塔里:《资本主义与精神分裂(卷2):千高原》,第310－311页,译文略有改动。——译者注

权力的行使进行约束的政治制度，微观革命所关注的问题才能变成政治现实。没有这些政治制度，微观政治就依然只不过是试图强行将个人意见强加于他人。毫无疑问，民主政治的空间需要的不只是互相矛盾的意见不受控制地活动。至少要对宪法形式和程序——意见的活动在其中得到解决——进行一定的控制，否则就会出现一种平民主义的、不稳定的民主。要保护个人或小民族不受多数人的意见影响，必须要有宪法规定的权利原则。用罗尔斯的话来说，民主政治的规范性准则由平等和正义原则提供，而平等和正义最终取决于构成相关政治共同体的那些人的道德信念。这不是说上述原则必须来自比有关人员的价值评判更高的权力之源，或者说这些原则不会发生变化，而是将一定的纵向区分引入互相矛盾的意见和政治观点发生的领域之中。

芒格的反对表明需要对民主国家中的上述权利原则进行明确的说明。如果如他提出的依照卢梭的观点，政治联合的目的是确定某种集体意志，以之为法律或公共政策的基础，那么确实存在着一个严格意义上的政治的或“信念的”内在性平面，该平面构成了公共讨论的空间，其目的是对公共政策问题进行集体决策。在该平面上创造出来

的不是概念、感知或感受,而是"关于此时此地应该做什么的同心同德和普遍同意"(Mengue 2003, 52)。可以将这种"普遍同意"或"正确意见"的形成理解为意见、专家建议、兴趣或价值观进行具体的、块茎式的活动而产生的结果,因此,它"是对意见的真正的解域化"(Mengue 2003, 53)。我们可以补充说这样的集体决策还牵涉到将关于公共利益观念的意见再辖域化,这包括以下观念:必须要做决定;尊重那些有关人士中大多数人的愿望是恰当的。

芒格表明这种特定的政治理性对于民主政治的重要性,他无疑是对的。他指出可以用德勒兹的话语来描述这种政治理性,尽管德勒兹本人并没有提供任何关于政治理性的理论——作为一种独特的思想形式,不可简化为哲学、科学或艺术,这也是对的。但他用德勒兹的思想对政治理性有所忽视来证明对其进行的下面这一指控合理,即他提供的是一种美学或伦理学而不是严格意义上的政治理论(Mengue 2003, 56),这就不对了。德勒兹对微观政治进行的详细阐述对公共政治领域有所忽视,这并不足以支撑对位于其政治思想核心的反民主倾向进行更强有力的指控。至多,这可能支持下面这一说法,即微观政治没有明确包

括民主制度和民主过程，因此它就丧失了实现其平等主义理想所必需的制度。这等于是说德勒兹的微观政治理论只是有关政治决策过程的部分描述。但不完整并不是反感，并且没有理由认为德勒兹的理论提出的是对民主政治理论的替代品，而非对民主政治理论的补充。

威廉·康诺利提供了一个颇有说服力的理由，支持后面这种关于德勒兹理论与民主政治之间关系的看法。他支持一种平民主义的和民主的参与理念，“以应对正义的不可或缺性，以及正义对自身而言的极度不足”(Connolly 1995, 68)。[①] 他认为民主是一种独特的文化和政治实践，因为它“促进了对集体决策的参与，同时也促进了对过去沉积下来的协议展开争论”(Connolly 1995, 103)。就此看来，民主政治的一个突出特征是即使是在其法律和制度中得到表达的最基本的信念也会发生改变；比如，通过扩大基本政治权利将先前被排除在外的那些人包括进来，或者通过消除赋予某些道德价值观的重要性。此外，必须将公民为了实现这些改变而付出的努力看作政治过程

① 还可参见 Connolly 1955 和 2002 中关于“生成的政治”和“批判回应性”精神的讨论。

的合法部分。如果我们承认个人和群众的态度、情感和信念暗中发生的变化是发生上述变化的条件，那么这就意味着这些运动构成的微观政治领域是民主政治同样重要的一个方面。德勒兹和瓜塔里的微观政治理论提供了一种用来描述这种运动的语言。因此该微观政治理论是对关于决策的自由民主构想进行的补充，并且要求这些构想将上述微观政治过程考虑在内。

德勒兹批判民主？

芒格认为德勒兹对生成的小民族政治青睐有加，这表明他反对并远离了公共领域的大民族政治。他称德勒兹自己参与的政治活动是精英、知识分子小民族的政治活动。他将德勒兹对大众媒体如何操控公共领域的批判解释为一种对大众的贵族式轻蔑，只是他像柏拉图那样退出市民辩论会场的一个借口（Mengue 2003，41－42，99－101）。这样的描述很难与德勒兹通过撰写评论文章、书信和请愿书来介入公共辩论问题的历史相符。在其中的一次介入《致耐格里法官的公开信》中，他对与安东尼奥·耐格里提出的那些指控有

关的某些法律原则问题提出异议：这些指控本身缺乏一致性，在审查证据时没有遵循通常的逻辑推理原则，与这一司法程序有关的媒体发挥的作用。德勒兹在这封信的开篇称在这一过程中有三条原则受到威胁，并且暗示“这三条原则影响到[对]所有民主人士[都非常重要]”(DRF 156，169)。[①] 这封信表明他将自己看作那些民主人士中的一员。

索伯恩以德勒兹与克莱尔·帕内 1988－1989 年间录制的 ABC 访谈为证支持他下面这一论点，即德勒兹的政治对社会民主政治提出了明确的质疑：“对德勒兹而言，成为‘左派’与民主无关。”(Thoburn 2003，9，142)在题为《左派中的左》的那部分，德勒兹回答了帕内提出的“成为左派是什么意思?”这个问题。他给出了关于对他而言这意味着什么的两方面解释。首先，他说这是个理解问题。那些非左派人士和那些生活在相对来说享有特权的第一世界国家中的相对富裕的人，从他们自己的角度理解不平等和不正义的问题。他们感觉到他们的地位难以维持，面临着威胁，问道：“我们能做什么以让这种状况持续下去?”相较而

① 这封信最初发表于 *La Repubblica*，May 10，1979。

言,那些左派人士从水平线的视角,从距他们的特权中心最远的那一点来理解这一状况。这些人知道,"这不能持续下去,这数百万人不可能要饿死[这一事实],这只是不能持续下去,这可能会持续100年,谁也不知道,但就这种绝对的不正义性取笑自己,这毫无意义"。那些左派人士明白一定要解决上述问题,明白问题不是找到方法以维持欧式社会的特权,而是"找到"能够解决这些问题的"全球组装"。(ABC, *G Comme Gauche*)

关于分配正义问题,德勒兹在这里采取的是平等主义的甚至是世界主义的观点,就此而言,他的立场显然具有上面概括的广义上的民主性。他对现有组装的反对立足于不公平地分配贫富造成的不正义性。同样,在他1990年与耐格里的访谈中,他将作为商品和资本交流领域的市场在何种意义上具有普遍性与市场在何种意义上生产财富与贫困,并以既非普遍化也非同质化的方式分配财富与贫困并列起来(P 234, 173)。换言之,是平等原则和上述不应有的不平等生活状况是不义的这一观点,支撑着德勒兹对资本主义以及资本主义借以控制民众的自由民主国家展开批判。

德勒兹对成为左派意味着什么进行的解释还有第二部分,即他说这关系的是生成小民族的而

非做大民族的。这意味着清楚大民族是对某种理想身份进行的抽象、空洞的再现，这与特定的权力和控制体制有关，清楚存在着人人都可参与的小民族生成，这些小民族生成具有改变这些体制的力量。正因如此，德勒兹才说做左派人士不是个统治问题，事实上并没有左派政府。然而，虽然他明确地将左派政治与小民族政治联系起来，但他没有在任何地方说过这与民主毫无关系。没有办法预先断定哪些解域过程或生成小民族可能会导致根本的社会、政治或制度变革。没有有特权的小民族，比如无产阶级，而创造更好未来的希望落在了他们肩上。某个法律决定或个人忠诚方面突然出现的感觉不到的变化可能会开启一连串的过程，这些过程将导致对某一特定的权力和控制体制进行肯定性的解域化。德勒兹既不赋予民主政治过程以特权，也不将之排除在外，不让它们发挥推动革命性社会变革的作用。但是，他反对当前社会政治秩序的根源在于该秩序从根本上说不平等，因而在更宽泛的意义上说不民主。

芒格提出了三个主要论点证明德勒兹所谓的反民主，每个论点都与其哲学的某些主要原则有关：青睐内在性而非超验性，青睐小民族而非大民族，将哲学理解为为创造新概念并因此坚决反对

所有形式的意见。本章剩下的部分将依次考察每个论点，并对之做出回应，之后将概括另一种关于德勒兹的政治思想与民主之关系的更积极的描述。

内在性，超验性，和权利的创造

拒绝超验性是德勒兹哲学不变的主题之一。他的思想拒绝所有诉诸超验价值、历史概念或人性的形式，而代之以一种绝对的内在论。同时，它自称是尼采所说的意义上的不合时宜的哲学，以某个未来的时代和民众的名义反对现在。这提出了一个问题：如果德勒兹的政治哲学不诉诸任何一种超验性，那么它将如何获得使之能对现在进行批判的必要距离？答案依赖于对潜在性和现实性进行的区分，该区分贯穿于德勒兹和瓜塔里的政治哲学始终。在《千高原》中，他们对比了组织平面或现实性平面与内在性平面或潜在平面。在前者那里，我们看到的是现实的事物，现实的人和各种生成（生成－女性、生成－动物等等）；在后者那里，我们看到的是抽象机器，纯粹的事件和生成不可感知。在组织平面上，我们看到的是当下的

解域和变化过程，还有对上述变化过程的再辖域化、捕获和阻碍过程。就这一双面本体论而言，他们提出每个过程或者事件同时既居于现实存在的历史世界之中，也居于潜在界的或纯粹事件性的非历史世界之中，后者将现实化于前者之中，但不能还原为前者（参见第四章，第 158～159 页）。这是因为内在性平面和组织平面彼此互相含有，因为内在性平面是更加深刻的现实，因此可以说德勒兹的本体论是一种内在性哲学。

根据德勒兹和瓜塔里的观点，哲学的任务是创造新概念或者改造旧概念，使之表达内在性平面上的抽象机器和纯粹事件。确实，由于哲学创造的概念意在表达纯粹事件，因此这就意味着哲学创造的是许多事件，我们根据它们理解和应对在我们周围逐渐展开的历史：社会契约，以人权和公民权的含义开展的革命，民主，或者被按照一种正义观念统治的良序社会这一观念，所有这些都是说明上述概念的例子。德勒兹和瓜塔里称哲学在概念中表达纯粹事件为对历史过程和事态的“反实现”。反实现可能包括关于变化过程的概念，比如生成－革命的、生成－民主的，或者是关于捕获过程——它们限制这些改变过程或事件的现实化形式，比如资本主义公理系统或控制社

会——的概念。不管是哪一种,其结果就是恢复实存和潜在的关系。

用这些术语来讲,既可以将民主看作一个永远在当前进行着的内在性事件或过程,也可以将之看作已经现实化在特定历史形式中的东西。民主这一哲学概念要表达的是民主化这一纯粹事件或过程,它既具现于现实存在的民主国家之中,也被它们背叛。作为对纯粹事件的表达,这一概念的经验表现无穷无尽,这一事实确保了该概念具有的批判功能。纯粹事件或过程与其历史形式之间存在着不同,这让我们将以下两方面协调起来:一方面是对实际存在的民主国家进行批判,另一方面是德勒兹和瓜塔里以生成—民主的名义呼吁抵抗现在,而生成—民主的不能简化为现有的宪政国家形式。

相比之下,芒格认为德勒兹青睐内在性而非超验性,这让他不能明确地支持民主或法治宪政国家这一观念。他用德勒兹对 20 世纪 80 年代法国再度出现的人权热进行的一系列批评来支持这一说法。比如,在与安托万·迪洛尔和克莱尔·帕内的对话中,德勒兹控诉了当代的思想和政治对运动的抵抗:

> 在哲学中我们回归永恒价值，回归知识分子作为永恒价值之看守人这一观点。我们回到本达(Benda)，埋怨柏格森在试图思考运动时，背叛了他自己的阶级，即教士阶级。现在，是人权提供了我们的永恒价值。人们认为非常抽象的是宪政国家和其他观念。正是因为所有这一切，思想受到束缚，从运动角度进行的任何分析都受到阻碍。(P 166，121－122)①

芒格从这些话中得出了德勒兹以原则为由反对人权的论点。人权是永恒的、抽象的。因此，它们是超验价值。它们假定有一个普遍的、抽象的权利主体，该主体与任何特定的人都不一样，不能简化为独一的、现有的人物。因此，德勒兹拒斥像人权这样的抽象概念，因为它们会阻碍内在性平面上的运动和实验，还有思想和政治实践中的运动和实验。

---

① 同样，在1988年与雷蒙德·贝卢尔和弗朗索瓦·埃瓦尔德的谈话中，当被问到为什么他不像福柯一样参与人权运动时，德勒兹回答说："如果你们说的是创立新的超验性形式、新的普遍概念，恢复作为权利承载者的反思主体，或者建立一种交际主体间性，那么这并不是哲学的进步。"(P 208，152)

虽然这一论点在一定程度上与德勒兹的原则相符,但并不完备,因为它没有详细说明下面这一主张背后的论证,即认为抽象的或普遍的概念会阻碍思想层面和行动层面上的运动。这一主张断定德勒兹反对任何形式的抽象概念或反对权利观念本身,而实际上他只是反对某些理解抽象概念或权利的方式。芒格没有看到德勒兹只是在批评一种特定的历史现象,即将人权描述为"永恒价值""新的超验形式,新的一般概念"等的方式。他的话中没有什么表明他拒斥权利、法治或民主政体本身。归于德勒兹的这一论点实际上混淆了关于人权的表述与人权本身,并且假定就是因为德勒兹拒绝用这些术语来表述人权,因此就反对任何形式的权利。现有的宪政国家形式和初期的法治世界秩序形式越来越依赖于人权概念,并以它们为法权的基础,这是事实。德勒兹批评当代世界对权利会谈的利用,这也是事实。但是,这并没有让他反对权利,甚至反对认为有些权利应当具有普遍性这一观点。他警惕将人权建立在诸如人类自由、理性或交流能力之类的人性特征之上的企图。按照这些话来理解,人权预设了一个普遍的、抽象的权利主体,该主体不能简化为独一的、现存的人物。人权是永恒的、抽象的和超验的权

利，属于所有人但又不属于任何特定的人。这样理解的人权“关于拥有权利之人的内在存在方式一字未提”(QP 103，107)。

在德勒兹与克莱尔·帕内的访谈 ABC 中，在谈及亚美尼亚人先是被土耳其人残杀，之后又遭受地震这一情况时，德勒兹详细阐述了抽象人权的空洞性(ABC，*G comme Gauche*)。他首先反对说，当人们在这样的情况中宣告人权时，“这些宣告从来都不是为了帮助那些直接相关的人”。在这个例子中，他提出，相关的亚美尼亚人在具体的、地方的情况中有着具体的需求：“他们的问题不是‘人权’。”(ABC，*G comme Gauche*)其次，他认为必须将所有诸如此类的情况看作需要被决定的特定情况，而不是被简单地归于现有的法律之下。他通过具体问题具体分析解释法理程序，具体涉及的是法国关于禁止在出租车中吸烟的法律规定。第一个决定拒绝该禁令，原因是乘车人被看作处于租房房客的地位。后来的决定支持该禁令，原因是出租车被认为是公共设施，而乘车人被看作处于公共空间而非私人空间。换言之，对这些具体情况的司法回应相当有创造性，而不仅仅是生搬硬套现有的法律类目。德勒兹更喜欢联系特定情况创造新权利的进行过程，这并不表明他

反对法治,而是反对某种特定的法律观念。如他在与耐格里的访谈中所说,"真正创造法律的是法理学:不能把这个任务留给法官"(P 230, 169)。

德勒兹对法理学的理解说明了他反对像人权这样被抽象思考的空洞一般概念是什么意思。这样的一般概念毫无用处,因为它们是固定不变的、非历史的,不能根据特定情况的要求逐渐发展。芒格有充分的理由忽视了这些还有其他一些关于法理学的评论,因为这些评论表明了德勒兹不是反对权利本身,而只是反对下面这一观点,即存在着一套确定的人权,它们以人性具有的某种承载权利的特征为基础。在第307页的注释中引用的德勒兹与贝卢尔和埃瓦尔德的访谈中,他指出权利由法理学创造,指出这"是从奇点出发进行"(P 210, 153)。这样理解的权利没有任何非自然因素或理想主义因素,认为存在这样的权利和将社会关系理解为权力和欲望关系,这二者之间也没有什么冲突。尼采将权利界定为得到认可的、受到保障的权力程度,这为思考权利提供了一种自然主义框架(Nietzsche 1997, 67)。虽然他主要是就那些处于和他人不平等的权利关系中的人的权利来谈论权利之起源,但他的界定也同样适用于民主国家中的公民,在这里,权力以所有人的

名义施于每个公民。那么权利就是所有公民愿意留给他们自己和他们同胞公民的权力程度。此外，在一个实际上的民主自治国家这样的理想情况中，保证给所有公民的权利不会是简单妥协的结果，而是源于公众赞同的关于何为正当和正义的观念。从根本上说，这些观念立足于罗尔斯所说的相关民众“固定不变的”或“经过深思熟虑的信念”(Rawls 2005, 8)。社会选择将这些权利载入宪法还是其他奠基性的法律文献之中，这将取决于相关社会。但是，要建立起在其中施行民主决策和法治的框架，就需要有某种关于基本权利的体系。在这一框架内，法院可以根据具体情况或者新的社会或技术发展，以某些方式发展法理学。公民甚至也可以根据集体关于何为公平和正义的观念发生的变化重新思考基本权利本身。①

尼采的例子表明德勒兹赞同法理学和创造权利，这与他反对超验性的态度完全一致。他更喜欢对具体事例进行具体分析以阐明权利，这很难与他对普通民众的命运嗤之以鼻的反民主态度协调起来，尤其是，比如当他在与耐格里的访谈中提

① 关于探究权利起源之内在性历史理解的相关方法，参见 Patton 2004, 43–61。

出在这样的情况中,最高上诉法院应该是受到最直接影响的民众时。就为当代生物学创立一套法系这一提议而言,德勒兹说我们需要的不是"由所谓合格的博学之士组成的伦理委员会,而是权利享受者群体"(P 230, 169－170)。诉诸法理学,要创造出反映那些受生物技术影响之人的利益的权利,这与德勒兹的反民主形象不太相符。

最后,显然他更喜欢法理学而非宣告主权或者是将主权载入法典之中,这表明他更喜欢进行中的和永无止境的创造过程,这些过程将会导致人们修改现行法律或创造新权利。就其本身而言,这与他赞同的在哲学中进行的那种概念抽象类似。正如哲学通过创造概念对问题做出回答,所以当我们通过法律手段对特定情况做出回应时,我们就参与到法理学之中,这意味着创造性地修改现有的法律原则或创造新的法律概念以适应特定情况。在法律中就像在思想中一样,这一具体事例具体分析的方法是这样一种手段,它将运动引入抽象概念之中,因而更严密地探讨生活状况:

> 为自由而行动,生成革命的,是要在求助于司法制度时在法理学中采取行动……这就

> 是创造法律……这不是应用“人权”的问题，而是创造新的法理学形式的问题……我总是迷恋法理学、法律……如果我没有研究哲学，那么我就会研究法律，但恰恰不是“人权”，更确切地说我会研究法理学。生活就是如此。没有“人权”，只有生命的权利，因此，生命是接二连三地展开的。（ABC，*G comme Gauche*）①

大民族与小民族

芒格还有第二个论据证明德勒兹的政治哲学具有所谓的反民主倾向，该论据依赖于《千高原》中对大民族和小民族进行的区分。德勒兹和瓜塔里强调大民族地位和小民族生成存在着质的差别，并且伴随着该差别，强调他们更青睐小民族政

① 我在 Patton 2004，43－61 中联系法律在殖民中的作用讨论了德勒兹对法理学的兴趣。丹尼尔·史密斯对我的讨论和在 ABC 访谈中的某些段落进行了评论（Smith 2003，312－317）。亚历山大·列斐伏尔在讨论德勒兹的法理学概念时也评论了这些段落（Lefebvre 2008，53－59）。

治。他们表明当代社会中存在着一种大民族“事实”，即存在着这样一种标准，所有公民的权利和义务都是根据该标准来衡量：

> 让我们假设说常量或标准是普通的、讲一口标准语言的、异性恋的欧洲成年白人……显然“男人”是大民族，即使在数量上他比蚊子、儿童、女人、黑人、农民、同性恋等要少。那是因为他出现了两次，一次是在常量之中，一次是在变量之中，常量是从变量那里抽取出来的。大民族表现为一种权力和统治状态，而不是相反。(MP 133，105)

同时，他们指出这是“无人(nobody)的分析性事实”，并将之与“人人生成－小民族的”进行对照(MP 134，106)。生成－小民族的指的是个人或群体背离标准的潜能。它表达的是这个意思，即个人和社会永远不会完全符合大民族标准，而是存在于持续变化的过程中。正是从在政治上更偏爱小民族生成这一创造性过程的角度，他们提出“问题从来不是获得多数”(MP 134，106)。芒格立足于这一说法，支持他关于下面这一点的最强烈的表述，即德勒兹的政治态度从根本上说反民

主。他是这样论证的：民主从本质上说是多数主义的。德勒兹支持一种小民族政治观，该政治永远不想获得多数。那么对德勒兹而言，这就意味着“民主明确地、因为原则原因遭到拒绝和激烈的谴责”(Mengue 2003，103)。

对德勒兹和瓜塔里的小民族生成政治来说，大民族和小民族具有的质的差别至关重要。但差别不等于反对，并且重要的是不要夸大该差异造成的后果。用政治话语来说，这就是以下两者的差别：一是通常通过民主和法律手段改变大民族标准，二是与标准不一致的持续过程，不管该标准如何改变。大民族标准的空洞性与抽象人权的空洞性一致：它不代表任何人。大民族事实的空洞性表明对代表(representation)的批判，它既可以用于小民族身份也可以用于大民族身份。德勒兹的微观政治指的是一种不同的政治活动，就此而言，它表示的是简单地背离代议政治。该政治并没有提供替代形成大民族意志政治的政治形式，而是伴随着民主审议领域或在民主审议领域之下发挥作用。如鲍拉·马拉蒂所言：“其目的是世界的生成，这是一种创造新生命形式、不同存在方式的可能性。”(Marrati 2001，214)

芒格提出大民族地位本来就反对小民族的创

造性,因而将该差别变成了反对:大民族的民主政治不可避免地“镇压”创造性的生成(Mengue 2003, 102)。根据这一观点,采取大民族立场总是要摒弃不合时宜的、创造性的立场,而代之以国家的、既定的价值。这是对德勒兹和瓜塔里观点的歪曲,也是一种令人难以置信的民主政治观。近些年许多民主国家采取的立法措施已经扩大了该标准,将非白人和非男性包括了进来,甚至在某些情况下允许同性恋伴侣享有平等的权利。这些措施表明,民主政治不但不像芒格说的那样“镇压新事物”,而且具有自己的创造性形式。无疑,这些措施是为了应对已经出现的微观政治变化才实施的。有鉴于此,威廉·康纳利提醒我们,为了应对要求改变标准的新主张,需要赋予民主政治生活一种进行批判性参与的公共精神(Connolly 1999, 51)。对德勒兹和瓜塔里而言,不同的生成小民族形式推动了社会和政治制度层面的变革,但只有当大民族发生了改变、吸收了新东西之后,才会发生这种变革。当他们说小民族的力量“不是通过他们进入大民族体系或让自己在大民族中被感受到的能力来衡量,甚至也不是通过他们颠覆必然是重言式的大民族标准的能力来衡量”(MP 588, 471)时,他们的意思是大民族

并不决定变革潜能的界限(MP 588, 471)。他们并不是想说小民族不进入大民族,不对大民族产生影响。相反,他们强调既定大民族在形式和内容上出现的这些零星变化非常重要,认为如果分子运动和逃逸线没有反过来影响社会组织的克分子形式,并"扰乱其各部分,打乱它们关于性别、阶级和党派的二元区分",那么它们在政治上就根本不重要。(MP 264, 216－217)①

德勒兹和瓜塔里强调小民族生成具有变革潜能,这并不意味着他们拒绝民主政治,更不意味着他们拒斥民主原则。大民族和小民族具有的质的差异不可缩减,这让他们与民主平民主义的支持者们坚定地站在了一起,比如康纳利。对康纳利而言,开放式民主过程的关键在于以下两方面之间存在的"创造性张力":一方面是大民族的统治、权利和认可,另一方面是诸种形式的小民族生成(Connolly 2002, 172)。对德勒兹和瓜塔里而言,正是那些被大民族——他们被一套特定的公理界

① 在别处,他们用公理集合论的语言重新描述了小民族和大民族的不一致性,之后他们写道:"这并不是说公理层面上的斗争不重要;相反,它是决定性的(在最多种多样的层面上):女性争取选举权、流产权和工作权的斗争;地区争取自治的斗争;第三世界的斗争。"(MP 588, 470－471)

定——排除在外的人可能承载着变革那套公理的力量,不管是向着一套新的公理变革,还是向着一种全新的公理系统变革。这些人是小民族生成的源泉,而小民族生成有可能创造新的地球和民众,它们与我们在现有民主国家中看到的民众并不相同。

哲学、政治和意见

芒格用来支持德勒兹和瓜塔里政治哲学具有反民主性的论据还有第三个层面,这依赖于他们认为哲学和意见对立。芒格认为,民主政治是调解各种不同的意见以做出关于公共政策的集体决定。这意味着寻求共识,或者至少是大多数共同的或部分相同的意见。这必然是通过在各种不同的讨论会中交流意见进行。相形之下,德勒兹的哲学对交流意见或共识没有兴趣。芒格指出一些话来证明他的结论,即德勒兹的政治不可能是民主的,比如:"关于讨论,至少可以说它们不会推进手头的工作,因为参与者讨论的从来不是同一件事……哲学痛恨讨论。"(QP 32—33,28—29)

然而,该批评混淆了在德勒兹和瓜塔里对哲

学、意见以及这二者与民主政治实践之关系的理解中成问题的许多问题。将民主与意见联合起来，然后将二者与被理解为创造概念的哲学对立起来，这还不够。哲学不是政治，并且当德勒兹和瓜塔里明确拒绝交流意见是创造概念的一种途径这一观点时，我们不会从中得出关于在公共领域中进行意见交流这一点的任何结论。理清这些问题需要进一步探究德勒兹和瓜塔里在民主、意见和哲学之间确立的关系。

首先，从德勒兹哲学观的角度考虑一下哲学和意见的差别。芒格认为，因为民主立足于民意和共识，而德勒兹的哲学坚决反对表现为各种形式的意见，那么因此可以断定其哲学反对民主。然而，在《什么是哲学中?》对意见的大部分批判涉及的是意见与哲学的差别，而非意见在政治中的作用。德勒兹和瓜塔里之所以批判意见，是因为他们坚持一种尼采式的思想形象，即作为创造的思想。他们认为，不管是发生于艺术、哲学还是科学中，一切思想都是从混乱中产生秩序的方式。秩序保护我们不受混乱影响。秩序让我们认识自己，认识彼此，认识我们居住于其中的世界。根据康德的看法，如果没有知性的纯粹概念给我们的知觉带来秩序，那么我们面对的就只不过是杂乱

的、多种多样的知觉。我们的感觉和概念之间的秩序不仅让我们生存下去,而且让我们构想和追求赋予我们的生活以意义的事业。然而,秩序也能将我们囚禁于固定不变的思想和行动模式之中,因此抑制创造力或变化。德勒兹和瓜塔里引用了一篇 D. H. 劳伦斯所写的关于诗歌之源的文章:

> 人们总是在撑起一把遮挡他们的大伞,他们在这把伞下画出了一片苍穹,并书写他们的惯例和意见。但诗人和艺术家在伞上划了一道口子,他们把苍穹本身撕开了,引入了一点自由的、无形的混乱,在突如其来的光中勾勒出透过裂缝显现的美景——华兹华斯的泉或塞尚的苹果,麦克白或亚哈船长的身影。(QP 191, 203—204)

照这些话来看,意见和惯例被理解为保护我们不受混乱影响的伞之下方,是各种创造力的敌人。因此,德勒兹和瓜塔里认为与更为彻底地反抗意见的斗争相比,反抗混乱的斗争是次要的:"因此我们回到艺术将我们引向的那个结论:反抗混乱的斗争只是更为彻底地反抗意见的斗争采用的手

段，因为是意见造成了人类的不幸。”(QP 194，206)由此可见，哲学最关心的是向意见发动战争。哲学、艺术或科学的发展总是涉及思想剧变，这样的剧变能够让我们看到远处的混乱。艺术天才、反常的科学和真正的哲学都试图“撕开苍穹，投入到混乱之中”(QP 190，202)。

芒格依赖于意见和哲学的这一对立，认为因为民主意味着讨论和公共辩论，而概念的创造并非通过讨论进行，因此德勒兹的政治不可能具有民主性：“如果思想或哲学痛恨讨论，那么很难理解它怎么会不痛恨民主。”(Mengue 2003，43)该论证中有一个缺陷：它立足于一个更深层的不言自明的前提，即将德勒兹的政治等同于一种思想政治。因为德勒兹是在阐明某个哲学概念的语境中对意见进行批判，这一更深层的前提要将他对意见的批判与任何关于政治的立场联系起来。在之前的一章中，芒格确实认为对德勒兹而言，政治沦为了思想的政治，确切地说是作为政治的思想。他提到《谈判》中简短的图记(Exergue)来佐证他的这一主张，即德勒兹瓦解了知识分子活动和政治活动之间的区分，以至于“思想家的思想直接地、从本质上说具有政治性”。将政治瓦解为思想政治将为德勒兹犯有“贬低民主”之罪这一指控提

供依据(Mengue 2003, 41)。

然而,问题是他引用的文本并不支持这样的结论。在用来解释"谈判"这一书名的图记中,德勒兹提出哲学不是一种权力,不能与诸如宗教、国家、资本主义、科学、法律、电视和意见等之类的掌权者交流或直接交流。他接着提出因为这些权力"并不是外在的东西,而是贯穿于我们每个人之中,因此多亏了哲学,我们都永远在与我们自己谈判,永远在对我们自己展开游击战"(P 7)。他的理由是哲学至多提供了一种反抗这些权力——包括意见的权力——的间接形式。该文中没有任何内容表明哲学取代了政治活动或哲学与政治活动之间没有差别。哲学是对公共领域政治活动的辅助或补充,或许是必要的补充。本文没有为德勒兹将哲学瓦解为思想哲学这一说法提供任何依据,因此也没有为德勒兹贬低民主提供依据。

《什么是哲学?》用了几页文字来区分意见和概念,并批评了"在寻求一种作为共识的普遍自由的意见时已经详尽讨论过"的传播哲学(QP 139, 146)。在这一背景中,德勒兹概括出一个严格的日常意见概念:它是一种功能,将事物的感性特征与特定的看法或感情联系起来,并将这二者都与某类主体联系起来(〈狗的忠诚性,厌恶:恨狗者〉;

〈起司的臭味，喜欢起司：喜欢锦衣玉食的人〉等等）。可以认为哲学和政治中成熟的意见或根深蒂固的意见依循相同的模式，将特定的假设、信条或信念与感受和某类主体联系起来：〈等级制度，反对：平等主义的〉；〈重新分配财富，支持：社会民主人士〉；等等。然而，德勒兹强调哲学概念不是功能，因此不能简化为意见。他讽刺“西方普遍的民主哲学观”，认为交流意见不能产生概念，不管它在“罗蒂先生家里于茶余饭后”提供了多少“令人愉快的或咄咄逼人的谈话”（QP 138，144）。他明确反对交流意见是一种创造概念的方式这一观点，虽然他并不一定反对谈话本身带来的乐趣。此外，从哲学概念和意见具有明显差别中得不出任何有关交流意见的结论，或者有关政治领域中需要共识的结论。

现在从政治过程这一角度考虑一下民主与意见的关系。如我们上面特别指出的，芒格称信念的内在性平面对民主政治而言很必要，这是对的。但这并不意味着在当代自由民主国家中被看作公共讨论的那些讨论是对该平面充分的现实化。因此，当德勒兹批评公共讨论目前采取的政治形式“虚构”共识或让人民大众顺从当权者时，不能认为他在拒绝公共理性这一观念本身，他拒绝的只

是公共理性目前采取的形式。芒格称,对德勒兹而言,民主是意见和共识的领域,因此从根本上说是大民族的。在此基础上,他断定德勒兹反对民主本身。事实远非如此。

民主政治不仅需要公共理性的信念平面,而且需要人们能够据以规范意见在该平面上的自由活动的规则。这些原则来自哪里?约翰·罗尔斯给出的一个答案是说这些原则的根本基础在于相关民众经过深思熟虑的判断或根深蒂固的意见。任何致力于拒绝政治联合之超验基础的政治哲学都可以采用这个答案。因此,德勒兹也可以采用这个答案。对罗尔斯而言,必须根据社会经过深思熟虑的判断验证正义理论和良序社会的条件(Rawls 1999b, 17—18 ; 2005, 8)。这些意见并不能归于公民的日常意见。它们表达在制度中,表达在社会的宪法和法律协议中。它们对如何进行公共讨论作了限制,提供了规范性框架,人们可以在该框架内解决分歧,或者至少将其控制在合理的界限之内,从而不会威胁到社会秩序。因此,这种自由主义的民主政治观意味着区分两种或两个层面的意见:如经过深思熟虑的关于正确行为方式的判断,它们体现于制度和历史文献中,和关于当前关心的事情或公共政策的日常意见。政治

哲学主要关注的是前一种意见。哲学对权力发起了游击战，而德勒兹将意见包括在权力之中，这表明他心中所想的正是这种意见。

但重要的问题是，哲学与这样理解的意见具有什么关系？古希腊哲学提供了一种批判性的探讨意见（*doxa*）的方式。德勒兹和瓜塔里称这是一种辩证法，该辩证法建构了一个理想的或特别的法庭——人们可以在其面前评定不同意见具有的真理价值。他们提出，虽然该辩证法标榜从意见中获取了某种形式的知识，但意见总是在突围，因此到最后“哲学依然是（古希腊）哲学家论述集”（QP 77，80）。罗尔斯的政治自由主义提供了另一种探讨意见的方式，它并不试图评定意见是真是假，而是重构历史上具有特定形式的社会中成熟的意见，从而使之系统连贯。就这样，它产生出一个关于正义社会的概念，并且这一概念可能会

随着社会中成熟意见的变化而变化。①

德勒兹和瓜塔里坚持一种尼采式的思想形象,将思想看作实验和创造,这让他们提倡一种与意见具有的更具批判性的关系。他们将哲学的政治使命理解为有助于创造"新的地球和新的民众",这表明他们的理想比我们在罗尔斯那里看到的更极端。这表明他们致力于批判性地探讨和改造那些成熟的意见而不是对它们进行系统重建。这种政治哲学的成功不是由反思平衡来衡量,也不是由维持良序社会的能力来衡量,而是由其概念具有的参与当前的解域运动并促进解域运动的能力来衡量。我们应该据此来理解德勒兹对小民族生成的支持,对资本主义造成的不平等现象进行的批评。他们质疑现有的关于何为可接受的意见,目的是扩大和加强当代社会中生活状况的平等。如果这种批评带来了创造个人和集体生活新

① 罗尔斯承认正义原则依赖于当前的知识和现有的科学共识,并且承认"随着既定信念发生改变,选择怎样的正义原则看起来是理性的可能也会发生改变"(Rawls 1999b, 480; 1971, 548)。为此,罗蒂说他的方法是"彻底的历史主义的和反普遍主义的"(Rorty 1991b, 180)。罗尔斯政治自由主义的这一特征,以及它在何种意义上试图以内在于现代自由民主社会之政治文化的价值观念为基础上阐明正义观,让我可以在第9章中与德勒兹的政治哲学进行比较。

形式的途径，那么它就要探讨现实的各种生成，这些生成内在于并活跃于当前的社会和政治生活中。改变现有的意见，尤其是那些作为我们关于正义和公共理性之理解的原因的意见，将是这些生成的一个重要方面。哲学及其发动的游击战根本不是反对民主政治，而是将构成这一过程不可或缺的一部分。

结　语

在《什么是哲学？》中，德勒兹确实说民主国家是大民族，它们并不为哲学批评提供最佳条件："我们缺乏的是对现在的反抗。"（QP 104，108）然而，反抗现在并不意味着摒弃民主本身，而是反抗民意、公共政策的当前状况，以及现有的民主政治制度形式。他对意见的批评包括对意见当前在什么样的条件下被生产和传播进行的批评。比如，他提出我们常常在自由主义社会的民意中看到"资本家愤世嫉俗的看法和感情"（QP 139，146）。这里的弦外之音是民意是由当权者编造出来的，因此是统治工具而非真正民主的工具。但这是对民意之当前现实的批评，而非对公共理性

这一观念本身的批评,并且德勒兹也不是第一位提出这些观点的哲学家。最近有很多事件能说明持续的造假运动可以在何种程度上操控民意,导致2003年入侵伊拉克的情况便是其中之一(MaClellan 2008)。这样的批评意味着反对当前在自由资本主义社会中被当作民主审议的程序所处的状态。这表明人们歪曲了被看作知情多数人之共识的民意。但这并不意味着拒绝政府应该反映所有被统治者的意见这一原则。

如我们在本章开始时特别提出的,德勒兹不是以某种支持少数人统治的反民主原则之名,如芒格所说的,而是以"生成—民主的"之名呼吁人们反抗现在,"生成—民主的"不应当与当前被看作民主政体的形式混为一谈。生成—民主的与现实存在的民主之间的关系和生成—革命的与现实的革命之间的关系类似。这向我们指出的是纯粹的事件,既表达于现实的历史表现之中又被它们背叛。用德勒兹的话说,这一潜在的民主不是其过去的和现在的现实化。我们可以将它重新描述为一种未来的民主,但只是在我们要将它理解为一种事实上永远不会到来的未来的民主形式这一

前提下。[1] 根据德勒兹和瓜塔里的观点，哲学的任务是通过创造新概念或改造旧概念来反实现当前的历史事态。通过表达为扩大或加强对民主原则的应用而正在进行的努力，生成－民主的这一概念完成了这一任务。不能把德勒兹以生成－民主的为名对当代民主国家进行的批判误认为是拒绝或谴责民主本身。可以说这些批判是以某种潜在的民主或未来的民主之名反抗现在。

① 虽然德里达也广泛使用这一表达，但德勒兹和瓜塔里也将哲学创造的这种概念描述为“未来事件的轮廓、结构或构象”(QP 36，32－33)。在上面的第 2 章中，我赞成就德勒兹和德里达着重于开放的未来而言，他们使用的哲学词语部分一致。

第九章

乌托邦政治哲学：德勒兹与罗尔斯

本章通过对比德勒兹哲学观中的某些要素与约翰·罗尔斯的自由主义规范哲学，探讨了德勒兹政治思想（我所说）的规范性转向造成的某些其他后果。之所以进行这一不太可能的对比，并不是要否认将研究政治哲学的不同方法区分开来的真正差别，而是用它们来更鲜明地突出每种方法具有的未经研究的某些方面。众所周知，规范性政治哲学能为后结构主义政治思想提供什么，那就是更充分地说明其对当前社会和政治制度进行批判的规范性依据。后结构主义规范性不足，虽然对这一点的批评通常被夸大了，但在指明后结构主义需要与规范性哲学理论建立更密切的联系这一方面，它们大体而言不错。就德勒兹而言，与罗尔斯的对比不仅让我们更准确地看清这些规范性原则——它们隐含于《什么是哲学？》对自由资本主义民主国家采取的批判态度中，而且提出可

以怎样进一步阐明和维护这些原则。此外，政治自由主义所理解的正义理论具有的鲜明历史特点表明可以像下面这样理解这些原则，即与德勒兹更广泛地致力于内在于特定的社会生活和政治生活形式的规范相一致。不太为人所知的是后结构主义能为规范性政治哲学提供些什么。在本章的最后部分，我就对这一问题给出了一个相对具体的回答：由于罗尔斯对政治哲学目的的理解包括对当前的基本社会制度进行批判，那么德勒兹对哲学概念本质的理解可以贡献一些有用的内容。德勒兹强调概念具多变性，强调政治哲学在创造新的生命形式中发挥的作用，它表明了一种理解罗尔斯的正义原则的方式：将它们理解为向着始终存在的可能性开放，即生成一民主的新形式和民主这一纯粹事件的新表达始终可能。

不切实际的乌托邦学说 vs 现实乌托邦学说

对德勒兹和罗尔斯的政治哲学进行对比有一个借口和重点，即两位思想家对他们的政治哲学构想都怀有乌托邦理想，不管他们对这一事业的目标有多么不同的理解。乍看起来，他们进行的

活动似乎截然不同:一人主要进行批判,而另一人主要进行重构;一人主要关注社会和政治组装的动态,而另一人则关注将一种规范性的社会观详细阐述为一个公平的合作体制。罗尔斯的政治自由主义以系统地阐明当代民主社会中有理性的成员可能会接受的正义原则为目的。一个他所理解的意义上的"良序"社会是一个依据正义原则有效统治的社会,该社会中人人都理解并接受这些原则,并且知道人人都理解并接受这些原则。这些原则应该详细说明社会在什么样的条件下可以作为一个公平的合作体系运转。它们应该确定基本的政治制度、经济制度和社会制度的结构。对与德勒兹进行的对比最为重要的是,必须要从西方自由主义民主的公共政治文化那里获得正义观念的基本原则,包括其制度以及关于这些制度的解释的历史传统。从这个意义上说,罗尔斯强调正义理论是政治的而非形而上学的。

在《作为公平的正义:正义新论》中,罗尔斯确定了这种重构性政治哲学所服务的四个目的:

1. 它能有助于通过寻找拥护者在哲学和道德上的共同点来解决极有争议的问题。比如,就西方自由主义传统中自由价值和平等价值之间的冲突而言,政治自由主义寻找的是一致原则或高层

次原则的潜在基础，希望它们可以缩小关于自由和平等的自由主义概念和平等主义概念之间的差别。其目的是在互相尊重的基础上实现社会合作，即使仍然存在无法解决的差别。

2. 它能服务于定向这一任务，定向试图确定合理的、理性的目的——既有个人的目的，也有集体的目的，并表明“这些目的怎样能够在一个得到清晰表达的正义、合理的社会观念中协调一致”(Rawls 2001, 3)。

3. 它能通过表明在一个民主社会——其特点是“公民关于世界的诸种理性的、全面的宗教和哲学理解”存在着“深刻的、无法调和的差别”(Rawls 2001, 3)——中我们能做到什么具有的局限性，来处理调和任务。照这样，政治自由主义反对社群主义，认为政治社会不是意味着具有共同的、完备的道德观念的社群，而且它还反对自由主义，因为政治社会不仅仅是一个人们可以随时离开的联合体。

4. 最后，政治自由主义服务于“现实乌托邦”任务，即“探索切实可行的政治可能性的界限”。它问的是考虑到在我们生活于其中的现实历史世界存在的“正义形势”，公平、民主的社会会是什么样子的，还有“在相当良好但仍然可能的历史境况

中",公平、民主的社会会是什么样子的(Rawls 2001, 4)。罗尔斯认识到有这样一个问题,即我们如何决定切实可行之事的界限,以及我们的社会世界的实际界限。他特别指出这些都不是由现实简单给定的,因为我们能够改变而且确实改变了现有的社会和政治制度;然而,他并没有进一步探究这一问题,即是什么决定了切实可行之事的界限,或者我们如何可能确定这些界限是什么(Rawls 2001, 5)。

德勒兹首要关注的是质疑我们当前社会世界的界限,从德勒兹的这种政治观来看,我们可以说罗尔斯缺乏的是有关潜在界或新事物之条件的概念。《什么是哲学?》概括了将哲学看作概念创造的哲学观,其目的明显是乌托邦的。该哲学观展现了一种关于哲学之政治使命的观念,其怀有的理想比罗尔斯的现实乌托邦所承认的理想要激进得多:"我们缺乏的是对现在的反抗。创造概念本身就是呼吁一种未来的形式,呼吁一个尚不存在的新地球和新民众。"(QP 104, 108)这种政治哲学的成功不是由检验反思平衡来衡量,也不是由维持良序社会的必要条件来衡量,而是由其概念创造性地参与现实的社会变革运动来衡量。同时,我们不应该夸大罗尔斯的乌托邦学说和德勒

兹的乌托邦学说之间的区别。它们之间的距离比我们乍看上去可能想到的距离要小得多。一方面,德勒兹的政治哲学没有那么乌托邦,因此没有完全脱离现在的规范界限和概念界限。它包含了一种对资本主义造成的不平等现象进行的显然是马克思主义的批判。它也包括了一种对先锋革命政治以及支撑该政治的历史哲学进行的后马克思主义批判。德勒兹诉诸"生成－革命的"这一概念,将之作为一种表达对自由资本主义社会中的不义现象进行反抗的手段,这更为我们提供了理由,让我们认为罗尔斯和德勒兹的政治哲学之间的差别不像看起来那么巨大或不可调和。实际上,"生成－民主的"表明的是这样的批判方式,它们以平等主义原则为名批判现实存在的民主国家的运作方式,人们认为这些原则贯穿于民主国家的制度和政治实践之中。它表达的是这样的意愿,即将现有的相对解域形式扩展到当前条件下何为可能的界限。关于德勒兹对这些界限的理解,我在下文中将更多谈到。

另一方面,虽然罗尔斯的政治自由主义最关心的是为自由民主社会的基本政治结构提供系统的依据这一点不假,但他的正义观不像有些评论家所说的那么慎重,或者那么远离与这些反对变

化的力量进行的批判性交锋。比如,在他的《答哈贝马斯》一文中,他列举了三点,其理论表明他在这三点上对美国当前的民主政治制度结构进行的批判:

> 不幸的是,在公共资助政治选举方面,当前的体制存在着不足,这导致了公平的政治自由权利出现了严重的不平衡;它听任收入和财富被截然不同地分配,这严重损害了教育和有偿就业中的公平机会,所有这些都损害了经济和社会公平;同样缺失的还有关于重要的宪法基本原则的条款,比如为许多没有医疗保险的人提供医保。(Rawls 2005, 407)

更广泛地说,他的正义理论意味着需要与福利国家资本主义现有的自由主义形式相矛盾的基本社会制度,需要的是这一体制不那么新自由主义的形式。就连最慷慨大方的福利国家都有问题:它们并不规定基本的政治自由权利具有平等的价值,不规定所有公民享有真正平等的机会。它们允许人数相对较少的公民阶级控制生产资料,并因此不成比例地控制经济和政治生活。由于这些

原因，罗尔斯更喜欢一种“产权”民主形式，它会确保人们普遍拥有生产资料，包括生产性资产和人力资本(Rawls 1999b, 242)。这样的社会旨在赋予所有公民作为充分参与的社会成员的方法，而在这里，社会是共有的合作体制。它旨在为所有人提供相关技能、知识和关于制度的理解，这些都是保证一代代人享有真正平等机会所必需的(Rawls 2001, 139)。在这些和其他方面，罗尔斯的正义理论是对现存民主国家的基本制度结构进行的真正批判。用德勒兹的话说，他为有效地反抗自由资本主义民主的当前形式提供了资源。

德勒兹的政治哲学并不是要阐明一些规范性原则，我们可以据以认为新的社会安排比以前的社会安排更好或更正义。相反，它创造概念，这些概念表达的是那些让个体生活或社会生活发生变化或抑制这些变化的力量和过程：捕获的机制，游牧化过程或平滑空间的生产，小民族生成，解域等等。就罗尔斯确定的政治哲学具有的四种功能而言，这种政治哲学并不满足解决、定向或调和功能。它满足的是乌托邦功能，但不是通过阐明我们可以据以评判社会制度是正义的或公平的原则。它并不提供作为公平合作体制的社会的原则，我们可以根据这些原则指出当前的自由主义

民主社会在哪些方面没能达到这一理想。德勒兹在与耐格里的访谈中提出,哲学提供了一种方法以应对现在不可忍受的状况,这意味着创造概念可能促进了新的个体生活和集体生活形式出现,在特定方面,这些形式比现有的形式要好(P 231, 171)。但因为不可忍受的状况是什么样的,这本身由历史决定,并且会发生变化,因此,德勒兹并没有假定任何终极状态或完全正义的社会。德勒兹的哲学具有乌托邦性,这是由于它做了什么而不是由于它为正义社会设计了一幅蓝图。①

哲学与其发生于其中的社会环境之间的关系有两个特征与德勒兹政治哲学的乌托邦理想有关:哲学如何从本质上说是对其环境进行批判,以及当该批判有效时,它如何包含了内在于所说环境的过程和趋势。正是因为哲学创造了表达纯粹事件或"生成"的概念,因此从本质上说可能会批判其环境。然而,只有当与已经在那环境中产生影响的解域力量联系起来时,这样的批判才有效:

① 尤金·霍兰德在阐明理想蓝图的乌托邦学说和作为过程的乌托邦学说之间进行了有用的区分,以表明德勒兹的乌托邦学说是后一种(Holland 2006, 218)。

> 哲学将资本的相对解域化推至绝对；它让相对的解域运动通过整个内在平面，作为无限之运动，并将之作为内在界限来抑制，让它转而对付自身，以便召唤出一个新的地球、新的民众。（QP 95，99）

让我们依次考虑一下其中的每一个特征。《什么是哲学？》将哲学的出现描述为由古希腊环境与思想的内在性平面完全非自然的、偶然的遭遇造成。该遭遇产生了一种特别的思想，这是从它接近于绝对解域化而非相对解域化这一方面来界定。相对解域化关涉的是事物与事物被组织成的界域之间的历史关系：这些界域如何解体，如何被变为或重组为新的形式。绝对的解域化关涉的是事物和事态与潜在的生成或纯粹事件领域之间的非历史关系，后者不完全地或部分地表达于发生之事中。哲学概念表达的是这样的纯粹概念或生成，在这里，它们被理解为变化和新事物出现的前提条件：

> 实际上，是乌托邦将哲学与其自己的时代联系起来，与欧洲资本主义联系起来，但也已经与古希腊这个城市联系了起来。哲学每一次都是因为乌托邦具有政治性，将对其自

> 己时代的批判推至最高点。乌托邦并没有脱离无限的运动:从词源学上讲,它代表的是绝对的解域化,但它一直处于这样的关键点上,在这里,它与现在的相对环境联系起来,更重要的是,与在这一环境中被压制的所有力量联系起来。(QP 95—96, 99)

因此,必须从哲学中进行的绝对解域化与社会环境中起作用的相对解域化之间的关系这一角度来理解这一哲学观在何种意义上是乌托邦的:"总是会有这样一种方法,绝对的解域化用它来接替特定领域中的相对解域化。"(QP 85, 88)由此可见,只有在特定社会中起作用的各种相对解域化的功能中才能完成哲学的乌托邦使命。如果哲学概念要帮助开拓通向新的个人生活形式和集体生活形式的道路,那它们必须与在当前的社会和政治生活中起作用的各种生成—革命的形式密切联系起来。因此,德勒兹的哲学观表明一种内在性乌托邦学说,即是说它并不仅仅假设一个理想的未来,而是致力于与在当前环境中起作用但却被当前环境抑制的相对解域化过程联系起来,推动它们,将它们推至极限。这些过程或"逃逸线"包括进行反抗的政治力量以及推动它们的理想或观

念，就此而言，可见这种内在性乌托邦学说将会借鉴当前政治规范性中的要素，以提出一些方法，人们可能用以消除现有社会生活制度形式中的不公平和无法忍受性。

内在性乌托邦学说和生成－民主的

根据对德勒兹的内在性乌托邦学说所做的这一描述，“生成－民主的”这一概念如何服务于哲学的任务就很清楚了。哲学特有的解域推动力、哲学与其环境之间的非自然关系共同说明了德勒兹为何诉诸“生成－民主的”，将之作为一个反抗现在的重要形式。因为民主这一概念将位于当代政治思想核心的许多价值观念联系在了一起，因此可以用民主概念的某些要素将公共政治文化中某些反抗现在的形式反现实化。诉诸“生成－民主的”，将之作为一种反抗现在的形式，这有赖于许多关于民主与现代社会之关系的历史主张。这些主张包括：(1)民主是民族国家首选的政治形式，民族国家支持资本主义经济出现，现在充当资本主义全球化体系的行政节点；(2)民主意味着社会的某些相对解域化形式，比如所有公民从根本

上说是平等的这一观念如何削弱了前资本主义社会的等级制度;(3)这些解域化形式再辖域化于现代宪政国家中,再辖域化于以人权原则的形式延伸到国际领域这一做法中;(4)因为没有普遍的民主国家,因此只有特殊的民主国家——它们具有自己的民主统治形式,在制度上贯彻人和公民的平等权利;(5)最后,民主化过程仍然是现代资本主义社会中一种重要的相对解域化形式。

如我在第七章中所认为的,即使德勒兹没有详细阐明"生成－民主的"这一概念,我们仍可能用他与瓜塔里以前合著中的某些内容以及访谈中偶尔做出的评论来充实这一概念。比如,在与耐格里的访谈中,他援引了下面这一原则,即必须经过与那些最受决策影响的人磋商后才能做决策。这表明在全社会开放决策程序可能会构成"生成－民主"的一个方面(P 230, 169－190)。这是现代民主统治的奠基原则之一,德勒兹不是唯一一位建议对它进行扩展、让它适用于新背景的理论家。如罗德尼·佩弗这样的自由社会主义平等主义者用这一原则来证明应该在工作场所实行民主(Peffer 1990, 419－420)。

小民族生成提供了"生成－民主的"另一方面。小民族生成被界定为个人和群体未能符合大

民族标准的各种方式。它们产生了一系列扩展大民族标准的措施，因而扩大了民主主体的范围：首先，纯粹从量的角度而言，让女性和其他小民族享有选举权；其次，从质的角度而言，通过改变政治制度和程序的性质，让那些新获选举权的成员平等地参与进来。在特定政体中哪些人是代表，这与提出的观点同样重要，这一观点已经广为人知，即“在场的政治”。安妮·菲利普斯总结了这一核心观念如下：

> 当将观点的政治与在场的政治分离开来，前者就不能恰当地对待下面这些社会群体的经验——由于其种族或性别，这些群体感到自己被排除在政治过程之外。人们越来越这样看待政治排斥，即只有政治在场才能满足其条件，我认为这是对的。（Phillips 2006，173）

在大部分民主社会中，虽然女性获得选举权已有半个多世纪，但她们仍进行着不懈的努力，以获得与其人数具有相应比例的妇女政治代表，这一事实表明这仍然是一场艰苦的斗争。为改变政治制度的性质以使其既能承认也能包容各种不同差异

而进行的努力也仍在进行,比如性取向的差异和身体与精神能力的差异,还有文化和宗教背景的差异。德勒兹和瓜塔里支持小民族生成,这肯定了为扩展大民族的性质而进行的努力很重要,即使当他们强调不能将小民族的力量看作他们改变大民族之性质的能力时(MP 588, 471)。就其本质而言,小民族生成过程总会超越或逃离任何特定社会的界限。但它们体现的是改变全体居民的感受、信念和政治情感的潜能,以能够让新民众出现。就民众被视为一个政治共同体而言,他们经历的改变将会影响对权利和义务的分配,以及小民族公民在社会的公共机构和政治功能中的在场。

"生成—民主的"第三个方面是要努力地实现对社会物质商品进行更合理的分配。德勒兹常常批评现代民主国家如何未能实现其平等主义承诺中的这一方面。但是,他提出因为民主国家有份参与让这种不正义形式延续下去,因此它们在道德和政治方面都大打折扣,这间接提出了一个规范性问题:在一个正义民主的社会中,什么样的分配原则是适用的?我们应该支持绝对的平等主义原则——它们将任何不应有的不平等生活状况视为不义,或者我们应该满足于罗尔斯的差异原则,

根据该原则，容许存在社会和经济的不平等，但只是当它们附属于对所有人开放的职位时，当它们“是为了对那些最贫困的社会成员最为有利”时（Rawls 2005，6）？分配正义的原则应该全球适用还是只在某些民主国家内部适用？我并不是说德勒兹为我们提供了回答这些规范性问题的方法，而只是说他对现有事态的批判不可避免地提出了这些问题。

内在性批评与成熟的意见

德勒兹和罗尔斯关于哲学之批判功能的构想依赖于那些内在于所说社会政治文化的规范性概念，他们都凭此提出了一种内在性乌托邦学说。德勒兹哲学创造出这样的概念，它们运用社会领域中已经在进行的相对解域化运动并与它们联系起来，就此而言，该哲学具有乌托邦性。我在上面指出“生成－民主的”这一概念如何表明我们现有民主概念中的某些要素在为施行或扩大民主政体原则而进行的历史斗争中发挥的作用。同样，罗尔斯在自由主义民主国家的公共政治文化中已经出现的概念和信念的基础上，详细阐释了自己的

正义理论。民主政治秩序要求公共理性原则限制如何进行公共讨论,提供一种规范性框架,让人们可以在其中解决分歧,或至少将分歧控制在合理的限度内因而不会威胁稳定性。罗尔斯对"这些原则来自哪里?"给出的回答是,它们最根本的基础是相关民众根深蒂固的信念和成熟的意见。它们以之为基础的公共理性原则和政治正义观必须与政治文化中根深蒂固的信念一致,比如容忍宗教多样性或痛恨奴隶制。对可接受的政治正义观进行的最终检验是达到下面二者之间的"反思平衡":一是提出的正义原则,一是根深蒂固地存在于政治文化制度和传统中的坚定信念:"对我们而言最合理的政治观是这样的,经过思考后它最符合我们成熟的信念,并将这些信念组织成一个浑然一体的观点。在任何时候我们都不可能做得比这更好。"(Rawls 2001, 31)

支撑政治自由主义正义原则的重叠共识不是通过经验调查或对特定民众实际具有的信念进行协商达成。然而,它应该是通过有理性的人以根深蒂固地存在于自由主义民主制度中的政治信念为基础达成,这些政治信念包括宪法、法律以及其解释传统。除了构成某种政治文化一部分的信念和话语外,重叠共识不诉诸任何其他东西,从这个

意义上说，罗尔斯和德勒兹一样，提供的是一种内在性政治乌托邦学说。同时，德勒兹的概念表达的是纯粹事件，这些事件充当的是绝对解域化而非相对解域化的力量，这影响了对“唯物主义的”生成哲学与“唯心主义的”正义理论进行简单对比的可能性。

罗尔斯和德勒兹根据某种必须与公民的日常意见区分开来的意见界定政治哲学的任务。在罗尔斯的方法中，反思平衡的作用明显是将正义理论与民众关于权利、公平和正义之基本原则的成熟意见联系起来。因此，政治自由主义意味着区分两种意见或意见的两个层面：关于正确行为方式的成熟意见，只要它们表达于所说社会的制度、宪法协定、法律决断和解释传统中；有关当前关心的问题或公共政策问题的日常意见。德勒兹也区分了有关当前关心的问题的日常意见和在民众的国民性格中根深蒂固的意见，包括其权利观和表达于其政治和法律制度中的实践哲学。他曾一度问道，表现为现在这种批判形式的哲学是否与“现代民主国家和人权”密切联合起来（QP 98，102）。作为回答，他指出没有普遍的民主国家，只有各个特殊的民主国家，它们是什么样子的，这在某种程度上是由关于何为正当、公平、正义的哲学

观点或“民族的”(nationalitarian)观点决定的(QP 99－100, 102－104)。特定民众的政治和法律制度表达的意见——他们的权利观、正义观和平等观,这些与民众的日常意见相对——将决定其思想的民族特征。这些意见还制约了某些国家民主形式的制度结构和宪政结构。德勒兹提出,就现代哲学再辖域化于民主国家这一观念上而言,这将永远受控于相关“民族”哲学之特征:

> 在每个情况中,哲学会找到一种依据民众的精神及其权利观将自己再辖域化于现代世界中的方法。因此,哲学史的特点是民族特征,或更确切地说是民族主义(nationalitarianism),它们就像哲学意见一样。(QP 100, 104;着重点为我所加)

民主理想如何依据特定民众的哲学观念表达出来,这造成的限制等于是对民主理想在特定社会中的制度和法律现实化的限制。德勒兹指出对当前民主化的第二种限制,它源于全球资本主义的要求。他认为没有普遍的民主国家,因为“在资本主义中,只有市场才是普遍的”(QP 101－102, 106)。《什么是哲学?》中对当代民族国家与资本

主义之间关系的描述与在《千高原》中的描述仍然一样：民族国家政体和经济制度是全球资本主义内在性公理系统的“实现模式”。就其本身而言，它们要服膺于该制度的要求，这对它们构成了限制。这表明互相依赖的关系甚至损害了这一全球经济体系中甚至最民主的节点，因为它们直接或间接地受益于独裁国家的行为。这也表明以人权的形式扩展自由主义维护公民之基本平等和安全的承诺，等于是添加了一些公理，这些公理和其他公理共存于资本的全球化公理系统中，“尤其是那些关于财产安全的公理”(QP 103，107)。德勒兹提出，这些财产法规并不与个人的基本权利冲突，而是不让它们在特定的背景中发挥作用。因此，当基本的政治权利与大规模的生产资料私有制并存时，在没有公共资助的选举时，对所有的公民而言，它们并不具有同样的价值。当生产资料的私有制与以下这些机制的缺乏——提供最低限度的医保、住房或教育的机制——并存时，穷人最基本的福利权就被有效地悬置起来。因此这一反问句就颇为有力：“当穷人从他们的领地或贫民窟走出来时，哪个社会民主国家没有下令开枪?”(QP 103，107)这样极端的贫困和压迫状况也不是民主生活服膺于资本要求的唯一表现。德勒兹

还指出像这样的“长期困扰着民主国家的自私与庸俗的生活”表现在“我们时代的价值观、理想和意见之中”(QP 103，107－108)。这是下面这一原因中最重要的一部分，即为什么“我们的民主国家”没有为反抗现在或形成新地球和新民众提供最佳的条件。这些社会中的民意常常体现了“资本家愤世嫉俗的感觉和情感”(QP 139，146)。

但如我上面提出的，必须将公民的日常意见与特定民众关于基本权利原则的成熟意见区分开来。罗尔斯和德勒兹都认为政治哲学应该与某个特定社会环境中的第二种意见联系起来。相对谨慎的和现实的乌托邦学说与更不切实际的和批判性的乌托邦学说之间的差别再次出现在他们各自与哲学观念的关系中。罗尔斯的政治自由主义试图对某个在历史上具有特定形式的社会中存在的成熟意见进行重构，使之有体系并前后一致。这样，它创造出一个关于公平正义的社会的概念，当社会中的成熟意见发生变化时，这一概念也会发生变化。相较而言，德勒兹关于哲学政治使命的“乌托邦”理解意味着对成熟的意见进行批判，其目的是改变它们而不是对它们进行系统重构。这就是为什么德勒兹在《谈判》简短的图记中将哲学描述为针对民意和其他当权者，比如宗教和法律，

展开一场“游击战”(P 7)。应该从这个角度来理解德勒兹对资本主义造成的不公平现象进行的批判。这些批判质疑关于何为可接受的现有意见，目的是扩大和加强当代社会中生活状况的平等。

上面确定的生成—民主的这一概念中的后两个要素直接与现代世界中对民主现实化进行的两种限制交锋：反抗不平等生活条件的斗争质疑的是资本主义公理系统的根本要素，而反抗质的多数具有的任意性的斗争质疑的是特定文化中的民族政治和哲学观点具有的影响力。各种不同的小民族生成引发了重构民主主体的运动，比如争取女性平等代表权的斗争，或争取同性伴侣具有平等权利的斗争，根据在每个情况中民族意见具体是怎样的，这些小民族生成遭到了不同程度的、不同类型的抵抗。德勒兹认为，因为哲学概念“在对抗资本主义的斗争中与此时此地的现实联系了起来”(QP 96，100)，就此而言，它们是对我们的现在进行的批判。但这些概念与反抗继承来的民族文化、社会文化和性文化的斗争联系起来，就此而言，它们也具有批判性。生成—民主的第一个要素，扩大民主决策的范围，指出当代民主社会中的另一条逃逸线，该逃逸线具有这样的潜能，能与前两条逃逸线联系起来，向前推动变革过程，甚至瓦

解下面这一分离强加的界限,即财产关系的私人领域和审议与管理公共利益的公共领域之间的分离。就像任何哲学概念一样,生成－民主的是"未来事件的轮廓、结构或构象"(QP 36, 32－33)。在这里,未来的事件是解域现有的民主国家,将它们重组为新的社会和政治形式。要详细说明这些新的政治领域和民众,这需要我们阐明决定基本社会制度结构的规范性原则。因此,沿着"生成－民主的"这一概念开辟的道路进一步完善德勒兹的政治哲学,这意味着需要与罗尔斯和其他平等自由主义者研究的那种规范性政治理论进一步联系起来。

概念的和政治的建构主义

德勒兹和罗尔斯还有一个相同之处,或者如德勒兹可能会说的,他们之间存在着一个"不可辨别区域",即他们政治哲学方法的建构主义。但重要的是清楚每个人在何种意义上是建构主义者,以及他们各自的建构主义如何适用于或不适用于另一人。德勒兹将哲学概念看作某种建构活动或建构行为的结果:"哲学是一种建构主义,而建构

主义具有两个性质不同的互补方面：创造概念和展开平面。”(QP　38，35－36)从这个意义上说，德勒兹的哲学观是建构主义的。其建构主义具有一个显著特点，即意味着将政治哲学概念理解为从根本上说开放的和变化的组装，这样的组装总是能接受新的限定。这种理解概念的方式与罗尔斯的理解方式截然不同，罗尔斯对自己的正义理论进行过一系列描述，其中贯彻着一个不变的目的，即形成一种正义观念，该观念能为公共辩论和评价制度——它们构成了社会基本结构的一部分——提供一个稳定的参照点。他认为如果哲学概念要服务于政治理论的根本目的，比如表明良序社会是可能的，比如作为公共理性的基础或减少不同观点之间的分歧，那么它们的意义必须保持相对不变。

然而，虽然这些是重要的目的，但哲学概念并非只服务于它们。因为随着形势、民意和基本道德观念发生变化，政治实践和制度应该能够而且确实能够发生变化和适应不同情况，因此，政治概念也应该能并且确实能发生变化。在某些情况中，制度和实践的变化甚至是由新概念或旧概念的意义发生变化引起的。因此与德勒兹的方法类似的方法颇为重要，它们认为哲学概念不可避免

地容易发生变化，并认为哲学概念容易发生变化这一点非常重要。德勒兹将概念理解为多变的组装，这既规范性地纠正了人们认为稳定性具有不容置疑的重要性这一点，也提供了关于政治哲学概念的性质的更好理解，这包括罗尔斯自己的正义概念。

上面德勒兹对概念建构过程的描述指的是内在性“平面”这一概念，或者如他在别处所说，是一种思想形象，概念的创造根据它来进行：内在性平面不是可以被思考的另一个概念，而是“思想的形象，是思想赋予自身的形象，即关于思考、运用思想，或在思想中找到自己的位置意味着什么的形象”(QP 39－40，37)。他的著作反复重提另一种“思想形象”这一观点，这种思想形象考虑到了哲学概念从本质上说具有多变性这一点。将运动引入思想之中的理想与在《差异与重复》中提出的先验批评这一规划一起，让他将思想理解为一个开放的体系，将概念理解为本身就会发生变化(参见第一章，第 39 页)。

在罗尔斯这里，政治哲学发生在这样一个内在性平面上，在这里几乎不太明确的(关于正义、自由、民主等的)政治“观念”逐渐变得越来越确定、越来越明确。如他在《政治自由主义》中所解

释的，除了共同生活在政治社会中的那些多少有些理性和理智的个体的意见或“根深蒂固的信念”之外，此类观念提供了哲学能够依次改造为更具体的“概念”（concept）的原材料或“观念”（conception）的原材料。罗尔斯的“观点”相对来说不太确定，通常是基本的信仰对象和价值对象，比如久而久之形成的作为公平合作体系的社会这一观念，或者公民是自由平等的人这一观念。然后，“概念”明确规定了在特定语境中用来阐明这些观念的一般术语的意义。比如，适用于社会制度的正义概念指的是“在分配基本权利和义务时”不“对人进行任意区分”和存在“在相互冲突的要求”之间达到“恰当平衡”的机制。最后，除了上述意义外，“观念”还包括某些原则和标准，它们被用来确定“哪些区分是任意的，以及相互冲突的要求之间的平衡合适是恰当的”（Rawls 2004，第一部分脚注 4）。

虽然罗尔斯关于哲学概念的性质或创造它们的过程没有说太多，但显然他系统阐述自己先后提出的正义观这一过程体现了德勒兹描述的创造概念的情况。其正义观的一系列组成部分与德勒兹的下面这一意见一致，即在任何概念中“总是有来自其他概念的部分或成分，后者与其他的概念

相对应,以其他的平面为前提"(QP 23, 18)。这一系列构成部分包括一个关于作为公平合作体系的社会的概念,一个关于社会基本结构的概念,和一个关于所有成员都应想要的初级产品的概念。包括一个关于社会契约或"原初状态"的修正观念,在这样的原初状态中,那些蒙着无知面纱的自由的、理性的、彼此无私的个体可能会同意基本的正义原则。还包括"反思平衡"这一概念,这要在那些原则和相关各方的成熟意见之间建立起来。

概念具有的内在复杂性意味着需要某种东西将某个特定概念的组成部分结合起来。德勒兹提出这通过构成部分之间的某种相互作用或"交流"实现:"诸构成部分仍互不相同,但有某种东西从一个部分传递到另一个部分那里,它们之间某种不确定的东西……这些区域、界限或生成,这一不可分性,界定了概念内部的一致性。"(QP 25, 19—20)因此,比如就罗尔斯最初的正义观而言,处于原初状态的各方感兴趣的是按照他们自己关于善的观念生活,这确保所有人至少想要最低限度的初级社会产品。可以认为是他们的理性让他们采取了能让人们接受两个正义原则的谨慎论证策略。但是,不仅要联系其组成部分而且要联系其他相关概念及其回答的问题来维持某个概念的

一致性。从这个意义上说，每个概念都关系到“问题的交叉处，在这里，它与其他共存的概念联合起来”(QP 24，18)。虽然人们总是为了回答特定的问题创造出特定的概念，但这些概念与其他概念复杂的内部和外部关系确保了下面这一点，即当一致性不存在了或其问题的条件发生变化时，这些概念也可能会改变。对德勒兹而言，这些与其他概念和其他问题的关系是造成概念之间的多变性或同一概念前后表述之间的多变性的原因之一。罗尔斯的正义观念正是这样。

罗尔斯的早期正义观到晚期正义观的发展说明，按照德勒兹的说法，与其他概念的关系如何提供了它们可以据以得到改变的途径。每个概念都有“生成”，该“生成”牵涉到与其他同时期概念的关系，因而“每个具有有限组成部分的概念将会向着其他概念分叉，那些概念的构成不同，但却构成了同一平面的其他领域，回答可以彼此联系，并参与共同创造的问题”(QP 23－24，18)。在《正义论》的开篇，罗尔斯指出正义是社会制度首要的但不是唯一的优点。控制良序社会的正义观必然与其他概念有关，后者回答其他的基本社会问题，比如协调、效率和稳定(Rawls 1999b，5)。他尤其注意稳定这一概念，这在某种程度上是因为他力

图使下面这一点成为其正义观的一个特征,即可以看到他的正义观比那些相互竞争的观念更稳定。因此,他的两个原则比实用性原则优越,其中一个优越之处在于它们不要求有些人为了其他人而接受分给他们较少的初级社会产品(Rawls 1999b, 155)。一个良序社会要稳定,"其原则应是这样的,当它们体现于基本的社会结构中时,人们往往会培养出相应的正义感,并逐渐形成依照其原则行动的愿望"(Rawls 1999b, 119)。

罗尔斯认为作为公平的正义原则可以充当稳定性的基础,这取决于一系列关于人类心理学的其他论点,以及个人培养出正义感的条件。这还依赖于一种关于"良序社会"中善的论点以及这一公共善和社会中存在的个体关于善的观念是否"一致"。相应地,后面这一论点依赖于关于公民道德性和意志之优点的假设,一旦考虑到个体关于善的观念具有合理的多元性这一事实,也就无法保持意志的优点了。因此,一旦扩展了最初问题的条件,使之包括众多完备的道德观念,一旦赋予正义观在良序社会中发挥的公共作用以应有的重要性,那么就要提供一种截然不同的关于稳定性的解释了。这导致通过添加新的构成概念对最初的概念进行一系列修正,比如重叠共识和公共

证成(public justification)这些观点。《正义论》中对稳定的描述与作为公平的正义中的其他要素不一致，在《政治自由主义》的前言中，罗尔斯认为这种不一致提出了“严肃的问题”，这让他对正义理论进行了这些修正。用德勒兹的话说，罗尔斯的稳定问题原本是其正义观进行“生成”的一个重要方面。

罗尔斯的正义观在发展着，关于这一点的这些简短说明表明如何可以把他看作一个可以说明德勒兹关于哲学概念的建构主义的例子。相较而言，德勒兹并没有体现罗尔斯就基本政治概念的内容而言所理解的截然不同的“建构主义”。罗尔斯所说的正义理论的建构主义方法指的是某个政治正义观念之内容并非源自之前的道德或政治真理，而是可以看作在民主社会中塑造公民的性格和处境这一过程的结果。理性行动者在原初状态中会接受的那些原则提供了该内容，而这些原则被恰当地构想出来以塑造出理性个体将什么视为公平条件(Rawls 2005，103－104)。德勒兹对建构概念之过程的理解与罗尔斯得出正义原则的过程并不相同。他强调哲学不是对话，哲学概念不是通过任何协定或协商创造出来。如果哲学“痛恨讨论”，这并不是因为它要求我们相信我们自

己,而是相反,因为它要求我们创造概念以解决问题,这些问题究竟是什么样子的,只有在其答案中才变得清楚起来(QP 23, 29)。

但是,尽管罗尔斯关于正义的建构主义与德勒兹的概念建构主义之间存在着许多差别,一旦考虑到二人都致力于作为某种政治理性的哲学这一事实,我们就可以认为他们在更深的层面上有联系。德勒兹将哲学概念定义为对问题的回答:"所有概念都与问题联系着,没有问题,它们将没有任何意义。"(QP 22, 16)罗尔斯同样认为自己的正义观念是对某个特定问题的回答,即自由民主国家在什么样的条件下可能是良序的,在这里良序意味着根据一种公共正义观念来治理社会。如克里斯蒂娜·科尔斯戈德提出的,他的两个原则"只不过描述了为成为一个[良序]的自由社会,自由社会必须要做些什么……罗尔斯的原则来自于自由主义这一观点本身"(Korsgaard 2003, 115)。换言之,《正义论》的目的是为这样一个社会——被看作一种个体的联合,在其中人们公平地分摊合作的利益和责任,人人都根据公共认可的正义原则规范自己的行为——提供一种关于社会正义之原则的观念。这些原则赋予个体基本的权利和义务,并规定了"恰当地分配社会合作的利

益和责任”(Rawls 1999b, 4)。

虽然社会并不总是这个意义上的良序，但罗尔斯提出人们普遍认识到需要这样的原则：“那么，当赋予人们基本权利和义务时不在个体之间进行任意区分，当法规决定为了有利于社会生活在互相冲突的要求之间达到一种恰当的平衡时，那些持有不同正义观念的人仍能认同制度是正义的。”(Rawls 1999b, 5)在此基础上，“认为正义概念(*concept*)与各种不同的正义观念(*conceptions*)不同，认为正义概念由这些不同系列的原则、这些不同的观念共同发挥的作用规定，这就很自然了”(Rawls 1999b, 5，着重点为我所加)。按照科尔斯戈德的提议，我们可以说概念在这里指的是任何解决潜在问题的答案，而观念指的是对问题给出的特定答案(Korsgaard 2003, 16)。这样来理解的话，政治哲学是建构(正义、民主、自由等等)观念，以尝试解决由尝试在民主社会中生活提出的某些问题。如我上面提到的，罗尔斯在《政治自由主义》中提供了关于概念－观念区分的更详细的说明。但是，要描述一个能够作为良序社会之基础的不变正义观念这一目的仍然没变。就政治哲学回答的某些问题而非所有问题而言，这一方法颇为有用。

乌托邦学说与概念的多变性:作为多变概念的正义

说德勒兹与罗尔斯都将哲学概念看作对问题的回答,这当然不是说他们在自己的政治哲学中回答的是同样的问题。罗尔斯起初关心的是证明他的两个正义原则为稳定的、良序的自由主义社会是可能的这一点提供了最强有力的辩护。他后来的著作,从 1980 年的《道德理论中的康德式建构主义》(1999a, 303－358)开始,更侧重于正义观念在承认并接受众多完备道德观的社会中发挥的公共作用。《政治自由主义》维护下面这一宪政体制的可能性,即具有不同完备观念的公民都能认可该体制是正义的(Laden 2003, 383)。最重要的是,他的著作自始至终都在试图表明正义社会这一观点并非无法企及。相较而言,如我们上面特别提到的,德勒兹的乌托邦学说在于不断地尝试质疑我们当前社会世界的界限。用罗尔斯的话说,可以说德勒兹更关心的是我们的自由主义民主社会总是能够更加正义。

哲学在内在性平面上建构其概念,除了这个

内在性平面外，对德勒兹而言，哲学创造最重要的条件是概念人物，它们在其表述中并且通过其表述说话：在哲学中，“我们不是通过说它来做事，而是通过思考它、通过概念人物这个中间人来产生运动。因此概念人物是真正的言说者”（QP 63，64－65）。在罗尔斯这里，重要的政治哲学人物是理性个体，他们在原初状态的合理条件下谨慎思考政治正义观的恰当原则，是良序社会中的公民，行为受上述原则规范，还是社会的理性个体成员，他们仔细商议、讨论和争论政治自由主义正义观念具有的要素及其对现有社会和政治制度的适用性（Rawls 1999a，353）。相形之下，《什么是哲学？》的两位作者出现在双重角色中，一个是概念的“朋友”，一个是呼吁对现在进行反抗的不合时宜的批评家。“朋友”这一复杂概念借鉴了尼采和布朗肖以及古希腊人，而这一借鉴方式已经包括了一种批判关系或论争关系。就像后期的德里达一样，德勒兹和瓜塔里的乌托邦学说不是以某种关于未来的想象之名言说，也不是以某个不确定的未来的完全空洞的名义言说。相反，它诉诸未来对现实的改变，这些现实被现有的政治概念反现实化了。用这些话来说，可以将德勒兹的生成－民主的概念看作对自称为民主的社会如何可

以克服实现民主理想的现有界限这一问题的回答。①

德勒兹强调哲学在创造新的生活形式中发挥的作用,这明显与某些概念本来就具有多变性有关,尤其是生成－革命的和生成－民主的这两个概念,它们表明其后期的政治哲学中的规范性取向。就这些概念是某种"生成"概念而言,它们体现的是思考运动的世界所需的"不精确"(MP 31, 20)。② 它们本身就是多变的,随着时间的流逝而改变,因为其要素包括旨在表达哲学之外的力量造成的影响的可变因素:相对解域化,生成－小民族的,等等。这些可变因素具有的不同价值将会重新界定该过程从一个历史背景到下一个历史背

① 德勒兹的概念有一个缺点,那就是当需要的是对生成－民主在当前意味着什么的理解时,它仍在对问题进行命名的层面上。我试图阐明生成－革命在当前可能会表现为什么形式,就是出于对这样一种观点的考虑(参见上面第 342－345 页;第八章,第 278－283 页)。

② 参见第一章,第 38－39 页。在《千高原》中,德勒兹和瓜塔里将他们所说的"小民族生成"界定为个体或群体使自己不同于或区别于行为标准或行为规范的方式,尤其是在社会生活领域:生成－动物、生成－女性、生成－儿童等等。然而,在其最普遍的意义上,必须根据他们关注的是新事物的产生来理解经验客体或事态的"生成"。用这些话来说,《什么是哲学?》将可感觉领域的生成界定为"某物或某人借以不断变得不同的行动(但继续是其所是)"(QP 168; 177)。

景是什么样的。这样，生成－革命的这一概念表达的是一系列不确定的背离现有规范和制度化行为的宏观和微观政治式。生成－民主的这一概念表达的是在政治或制度上向着更民主的社会生活形式发展。就其本身而言，它代表的是一系列不确定的答案——它们回答的是现代政治生活特有的一个问题（怎样变得更民主），而不是任何特定的答案。从这个意义上说，就像生成－革命的这个概念一样，生命－民主的也是个多变的概念，本身就会发生变化。

罗尔斯后来的正义观念也是这个意义上的多变观念。政治正义观念必须为之提供答案的问题的条件发生了重大变化，就会影响现在可能的各种答案。首先，因为其目的是为自由社会提供一个稳定的正义观念，它要考虑到合理的、完备的观点是多种多样的这一事实及其合理性，因此哲学正义观念就要接受下面这一点，即这可能需要围绕着一系列相似的合理正义观念达成共识而不是需要一个单一的观念（Rawls 2005，450）。就此而言，合理的多元化会影响作为公平的正义统治的良序社会的重要条件。其次，稳定性目标与接受合理的分歧之间的张力也会在时间上产生影响，结果是正义观念不可避免地成为历史的，会随

着时间的流逝、随着公民根深蒂固的信念发生变化而改变。

早在《作为公平的正义:政治的而非形而上学的》一文中,罗尔斯将作为公平的正义描述为一个政治观念,在这一描述中,罗尔斯小心谨慎地表明这一正义观念是为了某种特定的社会,即现代的宪政民主构想出来,其中存在着"多种多样的关于善的观念,它们相互冲突,并且确实无从比较"(Rawls 1999a, 390)。民主思想传统内部存在着深刻的分歧,在这些条件下,最有希望做到的是就支配其基本结构的原则达成重叠共识。任何此种共识的起点只能是社会成员关于何为正义的"根深蒂固的信念",并且承认"即使最坚定持有的信念也会逐渐发生改变"(Rawls 1999a, 393; 2005, 8)。罗尔斯认为某些成熟的信念构成了其正义论的部分原材料,这些例子包括以下观点,公民是自由平等的人,因为"我们从民主思想内部开始"(Rawls 1999a, 397; 2005, 18);还有我们所处的特定社会地位并不是提出一种对这一地位有利的正义观念的充分理由(Rawls 1999a, 401 ; 2005, 24)。他指出现在人们普遍接受宗教宽容和奴隶制本身的不义性,以此为例说明上述信念发生的改变:在现代的自由主义民主社会中,没有人再公

开鼓吹迫害异教徒或恢复奴隶制，“尽管社会实践和秘而不宣的态度中一直存在着奴隶制造成的后果”(Rawls 1999a, 393 ; 2005, 8)。政治自由主义的方法是要

> 收集像相信宗教宽容、抵制奴隶制这样的根深蒂固的信念，尝试将内含于这些信念中的基本观点和原则组织成一个一致的政治正义观念。我们可以将这些信念看作暂时的不动点，如果任何正义观念想要在我们看来具有合理性，那么就要对它们进行说明。(Rawls 1999a, 393 ; 2005, 8)

虽然这段话几乎一字不变地出现在《政治自由主义》中，但只有《作为公平的正义：政治的而非形而上学的》中的早期表述明确表明根深蒂固的信念是暂时的不动点，“如果正义观想要在我们看来是具有合理性”，那么就要对它们进行说明(着重点为我所加)。这些根深蒂固的信念是“临时的”，这至少有两个原因。首先，为达到反思平衡而采用的方法意味着要对我们的成熟信念以及提出的正义原则进行调整。对反思平衡进行检验，要问的是在所有概括层面上经过应进行的检查后，“进行

了所有看起来令人信服的调整和修改之后",该理论多么充分地阐明了我们关于政治正义的成熟信念(Rawls 2005, 28)。因此,比如,我们认为我们认可了的原则会造成某些预料不到的后果,当我们面对这些后果时,可能感觉"受到了胁迫",但我们还是决定接受那些后果。或者,"我们可能会重申我们更具特殊性的判断,反而决定修正提出的正义观念及其原则和理想"(Rawls 2005, 45)。

其次,根深蒂固的信念是暂时的,因为即使我们最坚定持有的信念也会改变。罗尔斯提出处于原初状态的各方会采取的正义观念"标志着我们认为——在此地此时——是公平的、由最好的理由提供依据的正义观念"(Rawls 1999a, 402; 2005, 26),这隐含着下面这一认识,即信念发生改变可能会导致政治正义观念发生变化。"此时此地"这个词表明下面这一事实,即在无知的面纱所强加的限制的影响下采取的正义观念表达的是历史上具有特定形式的社会的成熟意见。随着那些意见发生改变,正义观念的种种细节也会发生改变。根据当前完备观点的特定组合和历史问题——它们让所说群体产生分歧,重叠共识的种种细节和由此而产生的公共理性形式的内容将会发生改变。如唐纳德·穆恩所说,公共理性的内

容“并非一成不变，而是取决于其背景，取决于该理论要解决的那一系列特定地引发争议的政治问题”(Moon 2004, 21)。

正义观念之基本原则发生改变的一个原因在于：在构想何为正义原则时，它不可避免地依赖于“当前的知识和现有的科学共识”。罗尔斯在《正义论》中承认：“随着既定的信念发生改变，正义原则——看起来认可这些原则是理智的——可能也会改变。”(Rawls 1999b, 480 [1971, 548])他指出人们怎样曾经认为一种固定的自然秩序支持一种等级社会，并提出摒弃这一信念引起了向其两个正义原则发展的趋势，以此作为例子。他后来的表述明确表明其目的是为没有自然等级制度残余的现代民主社会提供一种正义理论。理查德·罗蒂立足于罗尔斯的这一妥协，认为他作为方法的正义观念是“彻底的历史主义的和反普遍主义的”(Rorty 1991b, 180)。

但罗尔斯不愿意接受这一结果。在《康德式建构主义》中，他强调这些原则依赖于一种关于人的道德观点和一种关于良序社会的相关理想。他将我们认为处于原初状态的各方具有的一般信念发生的变化可能会导致正义原则发生改变这一可能性描述为“只是一种为了解释建构主义观点的

本质而特别指出的可能性”(Rawls 1999a, 352)。他认为关于人性和社会的普遍信念发挥的作用只是表明在“一般说来良好的人类生活条件”下这些关于人的理想是否可行，是否可以实现：

> 鉴于我们对于世界一般本质的了解，而不是对我们的特定社会和历史情况的了解，说实在的，很难想象任何新知识会让我们相信这些理想不可行……因此，我们关于人性和社会的知识可能会取得的进步并不会影响我们的道德观念，而是可能会被用来落实对其最重要的正义原则的应用，被用来向我们提出这样的制度和政策——它们打算在实践中更好地实现这些正义原则。(Rawls 1999a, 352)

作为回应，我们可以问：真的很难想象可能会让我们相信无法实现平等和自由这些自由主义理想的新知识吗？人们常常会提出，比如在文学和电影中，新的生物学知识和基因知识可能会让我们不再那么相信平等，会导致新的社会等级形式。其次，我们可能想知道这一点是不是真的，即我们关于人性和社会的理解发生的变化不会影响我们的

道德信念而只会影响其适用性条件。在极端的情况下，这一观点会导致人们否认道德观念自身会发生改变，这当然不可能。

这将我带到根深蒂固的信念——它们是正义理论的基本原则——发生改变的第二个原因那里，即相关民众的道德信念发生改变。即使是将人看作公民这一显然现代的观念中，也可以清楚地看到道德信念发生了真正的改变。考虑一下康德在《道德形而上学》(6：314)中对积极公民和消极公民进行的划分。他确信依赖其他人"保持存在"的那些人，比如学徒、家仆、未成年人和女人，缺乏公民人格，因为他们缺乏公民独立性(Kant 1996，458)。他只是理解错了关于人或公民之道德理想的内容和适用性，还是他怀有一种不同的理想？

我们根据任何一方面认为正义观念可能会发生改变，就此而言，该观念中将有一种内在多变性要素，罗尔斯对观点、概念和观念所做的说明提供了哲学的自我理解，但这样的理解不能反映出这一内在的多变性。就这一点而言，德勒兹的概念建构主义提供了一种有用的关于被创造出来的概念之本质的自我意识程度。或者，更明确地将这一问题与罗尔斯联系起来，体现于良序社会这一

观点中的社会稳定这一目的,伴随着正义观念中与该问题的条件不一致的稳定观点。吸收德勒兹的概念建构主义中的某些要素将会有助于罗尔斯的政治建构主义。此外,因为我们赞同某些种类的改变可能,因此我们就更有理由支持关于上述政治概念的理解发生改变。政治自由主义不仅渴望证明现有的自由主义民主制度合理,而且渴望根据其现有的规范性原则来完善这些制度,就此而言,它不仅可能会支持"一系列类似"的合理的正义观念,而且会接受一种核心的自由主义观念,这一观念是开放式的。

当然,因为罗尔斯从事的是下面这一相对有限的任务,即为"正义的宪政体制是可能的"提供"辩护",因此,静态地描述那些应该贯穿于该体制的原则这一结果不会造成任何问题(Rawls 2005, 101)。但如我们看到的,他的著作中总是存在着一种进行批判的渴望。正义理论的目的之一就是描述"一种理想的安排,与此安排进行的比较界定了评判现实制度的标准"(Rawls 1999b, 199)。他后来的著作更突出了这一乌托邦理想,将之包括在政治哲学试图完成的任务中,虽然他这样做时非常克制。政治自由主义服务于"探索切实可行的政治可能性的界限"这一"现实乌托邦"任务,

问的是考虑到现实的正义状况，一个正义的、民主的社会会是什么样子，以及在相当有利的但也可能的历史条件下它会是什么样子的(Rawls 2001, 4)。他认识到切实可行之事的界限不是由现实界简单给定，因为我们能够并且确实改变了现有的社会和政治制度；但关于决定那些界限的是什么，或我们如何确定它们是什么，他言之寥寥(Rawls 2001, 5)。

相较而言，如我之前提出的，德勒兹的哲学重点关注的是对现在进行的各种反抗，这些反抗质疑切实可行之事的界限。多变的概念是这样一种方式，它考虑到政治上的可能之事永远都可能会发生变化。[①] 在德勒兹这里，其哲学的乌托邦理想自觉地与将哲学概念理解为本身就具有多变性的

① 威廉·康诺利指出另一个与政治自由主义对正义概念、人格和合理之事——它依赖于这些概念——的理解有关的问题。考虑到可能说什么、做什么或是什么可能会不断地发生改变，因而实际的政治可能性也会发生改变，因此，为批判性地评价现有制度提供标准的(固定的)正义观念将不可避免地会落后于新出现的对现有界限进行合理批判的形式："罗尔斯受事物实际上静止不变这一要求影响。他想——经过世俗主义的历史生成之后——人和关于人的一般事实保持不变，从而自由正义能够(差不多)对于自身来言是充足的……但更重要的是要记住事物并非静止不变。即使是令人费解的、无意识的人格编码也会随着时间的流逝而改变。"(Connolly 1999, 69)

组装密切联系在一起。将德勒兹的概念建构主义应用于罗尔斯的正义观念，这不仅让我们将他先后提出的正义观看作对作为公平的正义这同一潜在概念的不同限定，表明其后来的观念中的某些要素使之随着时间的流逝而发生改变和修正，而且还能让我们明白为什么这可能是对将概念视为固定的、一成不变的这一观念进行的重要纠正。这种理解罗尔斯的正义观念的方式，会让我们不把它看作确定的、不变的观念，而是能够接受未来的修正。用德勒兹的话说，这就等于是一个生成—正义的概念，它与上面概括出来的生成—民主的这一概念相似。从这个意义上说，我们可以将哲学正义观念理解为“未来事件的轮廓、结构或构象”(QP 36，32—33)。

中英文人名和译名对照表

A

埃莉·桑巴　Elie Sambar

埃利阿斯·桑巴　Elias Sanbar

埃莱克·伯默尔　Elleke Boehmer

艾亚尔·威兹曼　Eyal Weizman

安妮·菲利普斯　Anne Phillips

安托万·迪洛尔　Antoine Dulaure

艾蒂安·巴里巴尔　Etienne Balibar

B

鲍德里亚　Baudrillard

鲍拉·马拉蒂　Paola Marrati

彼得·霍尔沃德　Peter Hallward

C

查尔斯·J. 斯蒂维尔　Charles J. Stivale

D

丹尼尔·史密斯 Daniel Smith

德尔加目库 Delgamuukw

德里克·阿特里奇 Derek Attridge

蒂姆·克拉克 Tim Clark

杜威 Dewey

杜梅齐尔 Dumezil

F

F. 司各特·菲茨杰拉德 F. Scott Fitzgerald

菲利普·芒格 Philippe Mengue

弗兰茨·勒洛 Franz Reuleaux

弗朗索瓦·祖哈比切维利 François Zourabichivili

G

格兰特·菲尔德 Grant Farred

吉迪恩·考尔德 Gideon Calder

吉福罗伊·圣伊莱尔 Geoffroy Saint-Hilaire

纪尧姆·西贝尔丹－勃朗 Guillaume Sibertin-Blanc

H

亨利·皮朗 Henri Prienne

J

贾斯丁·波顿 Justin Burton

贾斯丁·布伦南 Justin Brennan

杰弗里·本宁顿 Geoffrey Bennington

杰斯珀·罗曼 Jesper Lohmann

约翰·普洛特维 John Protevi

K

卡伦·卡普兰 Caren Kaplan

康斯坦丁·邦兹 Constantin Boundas

凯瑟琳·科基奥 Catherinr Coquio

凯瑟琳·海尔斯 N. Katherine Hayles

克劳德·勒夫尔 Claude Lefort

克莱尔·帕内 Claire Parnet

克里斯蒂娜·科尔斯戈德 Christine M. Korsgaard

克里斯托弗·L. 米勒 Christopher L. Miller

肯尼斯·苏林 Kenneth surin

库克 Cook

奎因 Quine

L

拉克劳 Laclau
理查德·科尔尼 Richard Kearney
理查德·沙赫特 Richard Schacht
刘易斯·芒福德 Lewis Mumford
罗德尼·佩弗 Rodney Peffer
罗纳德·博格 Ronald Bogue
罗莎·卢森堡 Rosa Luxemburg

M

马塞洛·斯维尔斯基 Marcelo Svirsky
米哈伊尔·诺夫 Mikhail Griaznov
墨菲 Mouffe

N

尼古拉斯·索伯恩 Nicholas Thoburn

P

佩内洛普·多彻 Penelope Deutscher
皮埃尔·丰塔尼耶 Pierre Fontanier
皮埃尔·克拉斯特尔 Pierre Clastres

Q

乔·布苏克 Joë Bousquet

乔治娜·霍雷尔 Georgina Horrell

R

让－克莱·马丁 Jean-Clet Martin

S

萨尔曼·拉什迪 Salman Rushdie

萨尔斯的圣弗兰西斯 Saint Francis de Sales

塞勒斯 Sellars

所罗门·迈蒙 Salomon Maimon

T

唐纳德·穆恩 Donald Moon

泰德·斯通尔兹 Ted Stolze

托马斯·哈代 Thomas Hardy

托德·梅 Todd May

托马斯·库恩 Thomas Kuhn

W

瓦尔特·本雅明 Walter Benjamin

文森特·德孔布 Vinvent Descombs
威廉·康诺利 William Connolly
威廉·拉波夫 William Labov
威廉·塔利 William Tully

X

西蒙·克里奇利 Simon Critchley
夏尔·佩吉 Charles Péguy

Y

亚历山大·列斐伏尔 Alexander Lefebvre
叶姆斯列夫 Hjelmslev
伊恩·哈金 Ian Hacking
伊恩·夏皮罗 Ian Shapiro
伊丽莎白·安斯科姆 Elizabeth Anscomb
约翰·博罗斯 John Borrows
约翰·卡普托 John Caputo
约翰·赖赫曼 John Rajchman
约翰·罗尔斯 John Rawls

Z

詹姆斯·威廉姆斯 James Williams
詹姆斯·塔利 James Tully

书名和文章名

《崩溃》 *The Crack-Up*

《变化》 *Variations*

《不合时宜的沉思》 *Untimely Meditation*

《差异与重复》 *Difference and Repetition*

《耻》 *Disgrace*

《答哈贝马斯》 *Reply to Habermas*

《道德理论中的康德式建构主义》 *Kantian Constructivism in Moral Theory*

《道德谱系学》 *Genealogy of Morals*

《道德形而上学》 *Metaphysics of Morals*

《德勒兹和克莱尔·帕内的ABC》 *L'Abécédaire de Gilles Deleuze avec Claire Parnet*

《德里达与概念创造的问题》 "Derrida and the Question of the Creation of Concepts"

《德勒兹词汇》 *Le vocabulaire de Deleuze*

《德勒兹与民主政治问题》 *Deleuze et la qestion de la democratie*

《德勒兹与政治》 *Deleuze and the Political*

《抵抗精神分析》 *Resistances of Psychoanalysis*

《法律的力量》 *The Force of Law*

《好客、正义与责任:与雅克·德里达的对话》 "Hospitality, Justice and Responsibility: A

Dialogue with Jacques Derrida"

《克利俄》 *Clio*

《快乐的科学》 *The Gay Science*

《历史对生活的用途与滥用》 "On the Uses and Disadvantages of History for Life"

《流浪》 *Rogues*

《论辩、政治与问题化:一次访谈》 "Polemics, Politics, and Problematizations: An Interview"

《论不平等的起源》 *Essay on the Origins of Inequality*

《论言有所为》 *How to do things with words*

《马克思的幽灵》 *Specters of Marx*

《穆罕默德和查理曼》 *Mohammed and Charlemagne*

《学科的争论》 *The Contest of Faculties*

《尼采的爆笑》 "Nietzsche's Burst of Laughter"

《偶然、反讽与团结》 *Contingency, Irony, Solidarity*

《虔诚生活导论》 *Introduction to the Devout Life*

《签名、事件、上下文》 *Signature, Event, Context*

《人的先验"愚蠢"和按照吉尔·德勒兹理解的生成动物》 "The Transcendental 'Stupidity' ('Bêstise') of Man and the Becoming-Animal according to Gilles Deleuze"

《什么是配置?》 "What is a dispositif?"

《什么是哲学?》 *What is Philosophy?*

《世纪与宽恕》 *Le siècle et le pardon*

《世界报辩论》 *Le Monde des Débats*

《实用主义,戴维森与真理》 "Pragmatism, Davidson and Truth"

《实现我们的国家》 *Achieving our Country*

《我将不得不独自一人流浪》 Il me faut errer tout seul

《文学与生命》 "Literature and Life"

《无名的裘德》 *Jude The Obscure*

《心灵:对他者的发明》 *Psyche: Invention of the Other*

《行走于墙间》 "Walking through walls"

《学科的争论》 *The Contest of Faculties*

《亚瑟·阿拉法特的伟大》 "The Grandeur of Yassar Arafat"

《意大利版〈意义的逻辑〉作者的话》 "Author's Note for the Italian edition of *Logic of*

Sense"

《意义的逻辑》 *The Logic of Sense*

《友谊政治学》 *Politics of Friendship*

《哲学和自然之镜》 Philosophy and the Mirror of Nature

《政府二论》 *Second Treatise on Government*

《知识考古学》 *Archaeology of Knowledge*

"知识分子与权力" "Intellectuals and Power"

《左派中的左》 *G Comme Gauche*

《作为公平的正义:政治的而非形而上学的》 "Justice as Fairness: Political not Metaphysical"

《作为公平的正义:正义新论》 *Justice as Fairness: A Restatement*

组织名称

南非真相与和解委员会 South African Truth and Reconciliation Commision

人文科学译丛

汪民安　张云鹏　主编

［加＊者为已出］

马奈的绘画＊

［法］米歇尔·福柯

齐泽克的笑话＊

［斯］斯拉沃热·齐泽克

大象无形＊

［法］朱利安

界限哲学＊

［美］德鲁西拉·康奈尔

反讽之锋芒＊

反讽的理论与政见

［加］琳达·哈琴

政治与文学＊

［英］雷蒙德·威廉斯

幼年与历史＊

经验的毁灭

［意］吉奥乔·阿甘本

无目的的手段＊

［意］吉奥乔·阿甘本

虚拟的寓言 *

［加］布来恩·马苏米

时间的旅行 *

［美］伊丽莎白·格罗兹

灵长类视觉 *

现代科学世界中的性别、种族和自然

［美］唐娜·哈拉维

类人猿、赛博格和女人 *

自然的重塑

［美］唐娜·哈拉维

他者女人的窥镜 *

［法］露西·伊利格瑞

脆弱不安的生命 *

哀悼与暴力的力量

［美］朱迪斯·巴特勒

战争的框架 *

［美］朱迪斯·巴特勒

宽忍的灰色黎明 *

法国哲学家论电影

［法］米歇尔·福柯 等

福柯 / 布朗肖 *

［法］米歇尔·福柯　［法］莫里斯·布朗肖

作为生产者的作者 *

［德］瓦尔特·本雅明

理想主义之后的伦理学 *

［美］周蕾

狱中札记 *

［意］安东尼奥·葛兰西

柏拉图的理想国 *

［法］阿兰·巴迪欧

当前时代的色情 *

［法］阿兰·巴迪欧

论争 *

关于当代政治与哲学的对话

［法］阿兰·巴迪欧　［法］让－克洛德·米尔纳

哈耶克文选 *

［英］弗里德里希·冯·哈耶克

现代性的终结 *

［意］基阿尼·瓦蒂莫

后人类 *

［意］罗西·布拉伊多蒂

自然的政治 *

［法］布鲁诺·拉图尔

尼采与哲学 *

［法］吉尔·德勒兹

火的精神分析 *

［法］加斯东·巴什拉

水与梦 *

论物质的想象

［法］加斯东·巴什拉

神话与意义 *

［法］克洛德·列维－施特劳斯

安提戈涅的诉求 *

生与死之间的亲缘关系

［美］朱迪斯·巴特勒

马拉美 *

塞壬的政治

［法］雅克·朗西埃

贝拉·塔尔：之后的时间 *

［法］雅克·朗西埃

形而上学和科学外世界的虚构 *

［法］甘丹·梅亚苏

噪音：音乐的政治经济学 *

［法］贾克·阿达利

瓦格纳五讲 *

［法］阿兰·巴迪欧

德勒兹概念 *

哲学、殖民与政治

［澳］保罗·帕顿

德勒兹与政治 *

［澳］保罗·帕顿

密码

［法］让·鲍德里亚

默化

［法］朱利安

内战

［意］吉奥乔·阿甘本

游牧主体

［意］罗西·布拉伊多蒂

文化与唯物主义

［英］雷蒙德·威廉斯

岔路

犹太性与犹太复国主义批判

[美] 朱迪斯·巴特勒

与尼采对话

[意] 基阿尼·瓦蒂莫

非美学小手册

[法] 阿兰·巴迪欧

戏剧狂想曲

[法] 阿兰·巴迪欧

法国哲学的冒险

[法] 阿兰·巴迪欧

拉康的反哲学

[法] 阿兰·巴迪欧

意义的逻辑

[法] 吉尔·德勒兹

德意志人

[德] 瓦尔特·本雅明

意大利激进思想

[美] 迈克尔·哈特 编

工具—存在

[美] 格拉汉姆·哈曼

有限性之后

［法］甘丹·梅亚苏

尼采与邪恶的循环

［法］皮埃尔·克罗索夫斯基

论尼采

［法］乔治·巴塔耶

消失的美学

［法］保罗·维利里奥

生命政治

［意］罗伯托·埃斯波西多

人与物

［意］罗伯托·埃斯波西多

福柯：他的思想，他的人

［法］保罗·维尼

本书所收文章提供了对吉尔·德勒兹政治哲学中的关键性发展所作的重要解释和分析。它们通过比较德勒兹与其同时代人，如德里达、罗蒂和罗尔[redacted]中，并表明如何将其哲学[redacted]如殖民和去殖民，自由主[redacted]的乌托邦理想。帕顿讨论了德勒兹将哲学看作创造概念这一观念，表明该观念如何有助于理解政治概念——如权利、正义和民主——的本质。帕顿并非仅仅说明或解释德勒兹的思想，而是提供了一系列联系其他哲学家和其他问题用德勒兹的概念进行思考的尝试。其著作对当代政治理论、大陆哲学中的讨论和德勒兹研究都有重要贡献。

帕顿的著作是对德勒兹研究和当代哲学与人文科学中的讨论做出的具有创新性的重要贡献。他的论点令人信服，引发了讨论：它们开启了这样一种方法，对德勒兹进行新的、严肃的阅读，让他与政治自由主义和实用主义传统进行对话。他用事件概念理解殖民历史，这给读者提供了一个令人信服的例子，说明哲学的政治功能为何或者可以为何。

——鲍拉·马拉蒂，约翰·霍普金斯大学

上架建议：哲学
ISBN 978-7-5649-2275-7
9 787564 922757 >
定价：58.00元