

马克思主义及哲学研究

重新理解概念

——在德勒兹与德里达之间

尚 杰

【提 要】作为概念的 being, “is” 既不是这个也不是那个; 既不是感性的也不是理性的; 既不是肯定的也不是否定的; 既不是积极的也不是消极的; 既不是在场的也不是缺失的——德里达说它是“延异”, 德勒兹说它是“生成”。就解构的方法而言, 他们之间的思想有总体上的相似性。

【关键词】概念 德里达 德勒兹

【中图分类号】B505 【文献标识码】A 【文章编号】1000-2952 (2013) 05-0026-11

我们已经离不开用概念思维。在哲学领域, 最经典的例子, 是笛卡尔的“我思故我在”。简单说, 在他那里, “我思”是确定的——这一点已经暗含了“我在”(I am)。问题在于, 按照哲学的思考习惯, 我、思、在, 它们都不被理解为词语, 而是概念。概念与词语有什么区别呢? 概念是被用来理解的, 着重的是含义; 词语是“肉身化”的, 着重的是其声音形状等物质因素。先撇开这点, 笛卡尔的缺憾在于, 他在推导出“我思故我在”之前, 关于什么是作为概念的“我”、“思”、“在”的含义, 在他那里是不证自明的, 因此, 我是一个思想的实体。尽管他也谈时间, 但时间像“我思”一样只在概念意义上获得理解。就此而言, 笛卡尔的哲学在“简单”的含义上是纯粹的。这种纯粹的“第一哲学”还是太单纯, 因为它的组成要素简单, 不包含悖谬。悖谬在于将真正相悖的新因

索引了进来, 例如康德把作为内感知形式的时间引入“我思”。也就是说, “我在”是在“我”之不确定的时间形式过程中得以确定的。不确定先于确定且任何确定都是一种“武断”, 因为我含有(或在生成)非我的因素, 甚至我是他人, 这就会导致另一种逻辑, 开启了一个哲学新时代。

按照康德的新思路: “我思”是在作为内感知的时间内构成的。海德格尔继承了这个思路, 当然, 他对 Dasein 重新解释。德里达也是这样, 比如在他看来, 如果“原谅”只是原谅那些可以被原谅的事情(对比笛卡尔推导“I am”过程暗含的自我同一逻辑: $A=A$), 那么“原谅”作为概念就失去了其哲学力量。同样道理, 如果人们把自己送出的却暗含某种希图回报的东西叫做礼物, 那么“礼物”这个概念就显得软弱无力了。换句话说, 真正的原谅是原谅那些不可被原谅的事情, 送出的真正称得上礼物的东西是完全不图回报的(当接受礼物时, 别拘于

礼节说“谢谢”，因为作为回报，“谢谢”使礼物不再成为“礼物”。与上述“我是他人”一样，德里达理解的“原谅”和“礼物”与这两个概念的习俗理解比较，有一种不对称性，或者说是退出了习俗交流的流通领域。德里达理解的“原谅”和“礼物”暗含着无条件性，从而也就消解性地超越了这两个概念的原有界限，连接到其他新元素，从而显得与原来的概念相悖。由此可以说，我的责任是对那些不是我的他者的责任，因为事情在时间中总是生成别的元素，这也超越了我们传统“自由”概念的理解。

这种超越的自由尤其体现在时间领域，比如，哪里有什么“过去”呢？“过去”不是摆在博物馆里“曾经存在”的一样现成的东西，“过去”是被当下的目光通过语言唤醒的。但是，如果我是通过现成的知识唤醒“过去”，就相当于用过去（由于我以上说过的原因）理解过去，因此是死板的、不真实的。真实的情形，是使当下的目光通过语言唤醒流入时间流中的自然而然、不由自主，而“过去”不过“现在的过去”，由于“现在”或时间永远连接时刻在来的他者，因此所谓过去不仅是现在，而且是将来。普鲁斯特所谓“非自主回忆”是“完全篡改”过去的，不过是在笔下创造一些正在或将要发生的精神元素，当然这些是过去不曾存在过的。由于时间永不停息，当下鲜活的印象马上过去，停滞在精神里的永远是历史，但悖谬的是，这历史并不是已经发生的而是正在和将要发生的——这，才是原样的精神状态，它是冷酷的，既不照顾我们顽固的信念，也不怜悯我们良好的愿望。精神从来就不曾死板地执行我们的信念和愿望所下达的命令。隐晦地说，这就像我们不可能使时间回到过去，我已经不是过去那个尚杰，而人们的习惯印象，还用“过去曾经是”判断我的当下与未来。在这里，习惯的知识性记忆与不由自主的精神流向之间，发生严重偏移，它表明时间确实是二维的。或者说，同样的时间流分成隐显两方面，“显”是在场因素，即我们自以为能在时间中返回原点、再现自身；“隐”是不在场的、需要唤醒与创造出来的因素，其中的重复，其实是创造原先所

没有的元素的意思。“为了实现这一点，需要某种悖谬的时间……把时间扯开。”^①我们把“过去”理解为当下和正在到来的“将来”，于是时间脱钩了，我们在奢侈而奇特的时间中享受着极度体验。这不在场的时间同时是我们自寻烦恼和陶醉走神的时间，像幽灵一样萦绕，挥之不去——这里所谓“奢侈而奇特的时间”，即没有回路、无法交换、无法事先算计、没有规则、没有因果性、不能被代替。在德里达看来，所谓解构，“就是使‘是’的权威性脱钩。”^②

尽管康德批评笛卡尔的“我思”忽视了作为内感知形式的时间，但他俩基本还是一伙的，康德也把“自我”看成“自我意识”（I think），并断言“我思将伴随我所有的表象”（representations）。这里关键是使“表象”附属于“自我”。20世纪伊始，主流哲学趋势几乎都在放弃“自我”概念，威廉·詹姆斯的“意识流”与柏格森的“绵延”不谋而合，这里没有先于经验而建立起来的、作为一切经验前提的“自我”概念。不是否认我的经验与我的大脑的关系，而是说作为概念，“我”的含义妨碍了准确描述我的经验，这些经验与“我”无关，也不是“我”的表象。换句话，“我”已经在经验中了（即原样的经验永远是内在的或在时间之中的），而不能说经验成为“我”的观察对象（即不能假设我能跳到时间之外旁观我自己的经验）。上面说过，伴随时间中的经验就要到来的，永远是陌生的他者，这当然也是不断超越原有的经验（它也是意识流的成分），但这不是任何意义上的经验重现或表象（representations）。

为了原原本本地描述“我”已经在经验中了，还是要引入时间或差异，引入时间就是引入差异。在提到海德格尔的“本体论差异”时，德里达这样说：“也许有一种 being 与 beings 之间的差异没有想到的差异……超越 being 与 beings 的差异。这差异来自事物延迟自身的实现，只留下

① *Between Deleuze and Derrida*, Edited by Paul Patton and John Protevi, continuum, 2003, p. 41.

② Derrida, Jacques, *Deconstruction Is/in America: A New Sense of the Political*, ed, Anselm Haverkamp. New York: NYU Press. 1995, p. 25.

自身的痕迹。如果一定要硬说,那么这种作为痕迹的延异(différance),它同时是最初的与最后的、是来源与目的本身。”^①这里的“痕迹”并非一个概念,而是时间流(意识流也是时间流)过程中实际发生的无法被抓住的效应。为什么抓不住呢?因为事物总在延迟自身的实现,即推迟“是”的实现,使“是”落实不到是“什么”。总之,因为搁置了“是”,使“是”无法实现。差异连接一个他者,而他者超越了“是”。于是,意识流或时间绵延过程中的毗邻元素之间自身衍变为别的东西,其间毫无黑格尔式的“同一”或“对立统一”(事物并非一定是对立统一的,以上提到的“悖谬”也不等同于黑格尔的“矛盾”概念)作为过渡差异的媒介。以上也是说,在差异中差异着,差异获得了“本源”地位。在逻辑与时间上,差异先于概念而发生。在差异中差异着,要出现的决不会与曾发生的相同,因此一切再现性的表象都是不可能复原的。超越性(transcendence)不再像康德哲学那里连接某种神秘性的观念实体,而是内在性中的他者,他者也是内在性的一部分。换句话说,神也是内在的经验,尽管神什么都不“是”,尽管神超越了经验。超越性 or 他者,既非“是”亦非“不是”,它主要针对 being 或“是”而言。在这个意义上,德里达的延异(différance)又是超越的:它既非这个也非那个;既非概念也非名称;既非感性也非理性;既非肯定也非否定;既不高贵也不低贱;既不积极也不消极;既不在场也不缺失;甚至也不附属于任何第三者——这些玄而又玄的说法无非是使“延异”处于时间或内在性之中,保持“迹”的状态(“迹”=总是别的),别想从时间之河流中跳出去(别“是”)。保持“迹”的状态,由于原样的事物总在时间或差异之中,故我们无法使某种纯粹状态自身在场,就像赫拉克利特说的,事物喜欢躲藏起来。

在康德那里,内在性与超越性的提法,在哲学史上曾起重要作用,他局限于认识论:“我们的原则将局限在可能的经验范围之内;另一方面,对那些超越经验界限的东西,我们叫超越的。”^②他划定的,其实是“知道”与“不知道”之间、理解与不理解之间的界限。但从上述隐而不显的时间维度,我们不仅面临他者,而且

当下的本质就是他者,因此“知道”的本质,其实是“不知道”。这等于宣布康德对内在性与超越性的区分、此岸与彼岸的区分是人为的、不符合精神原样的,因此是非法的。表面看康德的区分是难以反驳的:难道我们能否认我正在使用的电脑的可经验性与灵魂的非经验性吗?但这里有个理解的陷阱,即这情形就像逼着我们对被选举人投赞成票或反对票,但事实上我既不赞成也不反对,我对此人无话可说,因为我对他的所有判断从本质上说都是错的,他是个谜。康德的贡献,在于指出我们不可能超越经验,但他没有想到,即使他所谓超越的理念,其实也是内在性的一部分,他只是误以为超越了,其实并没有真正超越。现在我们面临康德的诘难:无法直观的灵魂(自由、上帝)如何能成为经验的呢?难道它们不是超越经验的虚幻吗?他的根据是,这些非经验的观念会导致矛盾。我们的反驳是:与外部经验比较,内在的距离我们最近的体验是真正经验的表达,它们不可直观(例如圆的正方形)甚至不可说(例如死、深度厌倦、焦虑、陶醉),但它们严重影响着精神价值(生命价值在于精神价值)。虚幻是真实经验的直接而内在的表达,它拥抱的不仅是彼岸的愿望而且是此岸的真实。诚然,康德的天才在于他的想法充满悖谬或自相矛盾,比如他区别了“思”与“知道”:我在思考不意味着我处于知道状态。我觉得,既然“知道”对于“思”不是必须的(即把“我”作为对象加以思考不是必须的),具有判断性质的“理解”只是“思”之沉醉路途中的暂时而虚假的溢出。“思”的真实性在于它一下子就切入事情的内部,它使自身遭遇的事情成为自身的一部分,无论这些事情表面是外还是内,在性质上我们一概将它们看成内在的。“判断”使我们乏味并相互疏远,“沉浸”使我们的生命充满深刻的情趣。我们的“沉浸”同时是高贵的与低贱的、积极的与消极的、感性的与理性的、在场的与缺失的——这些词义统统在推迟

① Derrida, Jacques, *Margins of Philosophy*, Trans. Alan Bass. Chicago, University of Chicago Press, 1982, p. 67.

② Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Trans. Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1929, p. A 295 — 296B352.

自身的实现，因为它们没有实现的对象，就像感受与被感受、生产与消费是同一过程那样。它们是同时发生的，既是这个又是那个。这又是康德的不对了，因为内在的沉浸或经验，是没有界限的。我们怎能在经验之前就判定经验的边界在哪里呢（经验是无条件的纯粹经验）？为什么不能把“超越”康德所认为的经验叫做经验呢？一切他者都是超越的，但它们是我的感触，感触已经是经验（感触是无条件的纯粹感触）。这内在的领域既然没有折返式的反思或“知道”（一切知道，总是知道某个“什么”或“对象”），也就不属于认识论或知识论。没有“什么”或“对象”在场，使外在的或显现的因素，回到内在性或隐的状态。

一个幻象或非对象、形不成对象的因素，返回了愿望本身。对象被还原为愿望，就是说，爱智慧的爱天然具有超越性。这最高的也是最切己的可能性（例如在康德那里是自由、灵魂不灭、上帝）却是不可能的（就像朝向神的愿望是一个不可能证明“是”或“存在”的愿望，以至我们的灵魂永远焦虑不安）。但这只是认识论意义上在场、表象、直观的不可能性，而德勒兹与德里达的共同问题是：不在场、不能表象或直观的事物，仍旧是可能的，且不是作为幻象，而是作为真实的感触、非直观的洞察力（例如在笛卡尔那里，一个想象中的千边形）——这里没有了“是”的权威，却返回了事物本身、凸显出永远新鲜的没有“是”的本体领域。人的命运，就是永不休止地寻找不可能实现（非“是”：凡是能够实现的都不是超越的，都属于“是”的领域）的愿望。人事先已经知道了不可能，但人不能放弃寻找（否则人生将毫无趣味可言，但这是深刻而悲剧性的趣味）。这再次证明“认识论”或“知道”对人生意义的价值远没有人们设想的那样大。康德所谓超越性，就是这种自寻烦恼的能力（人的欲望，天然具有这种强迫性神经官能症状，它同时是令我们绝望与陶醉的东西）。悖谬的是，与习俗所认为的相反，快乐并不与愿望的实现在一起（一个能实现的愿望不再是愿望），而是与超越在一起，因为“实现了的愿望”在本质上属于理论范畴，而快乐却不过是能量释放的过

程本身。这个过程与判断无关，判断属于理论，能量属于实践、属于内在性。

无论在德勒兹还是德里达那里，写作都像超越“意味”的力量，这种意识流一样的冲劲使人感到快乐、过瘾。说愿望本身是超越的，与说愿望本身朝向他者，是一样的意思。这里又面临着非还原性，概念消解了，因为概念属于认识论。当我们把“在思”、“在愿望”与“在快乐”一起理解为“经验”时，就超越了对经验的习俗理解。不是在“证明”或“知道”意义上的经验，而是在亲历意义上的经验、把“想到”当成经验到——这是没有经验的经验，经验在变戏法。这原样经验的再现（比如写或读一本书、目睹曾经给自己深刻印象的旧物或景象），仍旧可被称为原样而新鲜的经验。在延伸自己的过程中，原样的经验中的虚幻甚至比真实还要真实，这也解释了为什么卢梭在《忏悔录》中说只有当华伦夫人不在场时，他才感觉到自己是多么地爱她——尽管再现的原样的经验与被再现的原样的经验之间并不相象或符合，比如我们完全可以设想华伦夫人并不爱卢梭，但这并不能否定“他感觉到自己是多么地爱她”。超越性并不连接康德那空洞的物自体概念，而是具有奇特性、唯一性、无法归类或绝对个性的、且正在不断生成这些特征之新鲜元素的他者——它们是内在的、不对称的、不成型的、不成熟的、混乱的、犹豫过程中的、方向不明的。不是彻底抛弃了“是”，但“是”在变形中或生成中。因此，应该用时间描述“是”而非相反。“是”从来不停滞，“是”或“所指”不断生成新的永无止境的“漂浮着的能指”。换句话：一方面，由于生成意味着永远面临新鲜他者，含义总是过多；另一方面，由于初衷或意向总不能按原样实现，意向相关项总是在没有被充分思考的情况下匆匆而过、被人遗忘——与其说它是太少的，不如说它是不曾存在的乌托邦，因为时间不过瞬间之连接，而瞬间本身顷刻就化为历史。换句话说，当我们唤醒被遗忘的因素时，被唤醒的其实是一个“新鲜他者”。对德勒兹和德里达来说，如果时间是不同元素之间的关系，那么这些元素之间

总是处于脱钩或重新搭配状态。其意向相关项总是处于非对称状态,或新鲜与例外状态。这个过程,不是轻松而是刺激,不是和平而是暴力。

以上理解的关键,在于概念性思维的毁灭。典型例子——不能把“我”作为对象加以思考,因为我在破碎、我是他人, I am He who is——am 随着时间变化成为 is, 即“是”在时间之中而非相反。最根本的他者,就是死。当我说我体验自己亲自死,当我用“经验”描述死亡体验,就已经在暗中消解了康德对“经验”一词界定的界限。当我超越而内在地沉浸于他者时,当这些他者具有广义上的物质形态时(例如,品尝鸡尾酒、在吸烟中静思、体验吐出的烟圈中裹挟的惬意、在阳光与新鲜空气中画画,如此等等,都可以生成具有哲学性质的感觉,哲学从天上冷冰冰的概念降落到人间,在具有情趣的同时又不乏深刻性),我就从自恋性的孤独状态进入消遣性的沉醉状态。即使在独白中责备自己(“你下次别那样干了!”)过程中“我”悄然变成了“你”,这个“你”相当于“我”中的他者,不同于笛卡尔在各种沉思中所归纳出的“我思”对象。只有在没有上述所有因素,连独白也没有,人处于绝对无所事事状态或相当于死亡状态下,才产生真正的孤独——但这实际上是不可能的。所谓抑郁,其实也是一种兴奋,就是说,被某种说不清楚的气氛萦绕着,由这些萦绕滋生的思考,才是活生生的思考。这些萦绕遵循自己的时间,而非钟表时间。

空间也是这样,德勒兹的《千座平台》从“黎曼空间”获得灵感:相邻近的空间之间没有公约度,这就像福柯列举的情形:在公墓的同一空间中,每个坟墓里的人是死于不同时代的,它们之间近在咫尺却远在天涯。换句话说,有无数渠道连接相邻的空间,因此相邻的空间可以随时变化不同的性质。空间和时间一样也是不同一的、不定型的,相邻的空间元素并置衔接却不互相相属。它们分解着、相互作用着。哥德尔从逻辑上证明了同一系统内部的一致性是不可能的,所谓“真”的概念从根本上发生了动摇。“如果该系统是一致的,那么这种一致性在该系统内部是无法证明的。这是一个非同寻常的数学事实:任何基

于一致性公理之上的数学系统,或者最终是不一致的,或者如果是一致的,那么这种一致性无法证明……也就是说,这些构造完好的关于数量的陈述既不是真的,也不是假的,它们是无法断定的。”^① 这表明断裂过程的连接、突然性的插入,才是精神的原样。所有这些,是破坏信念的还是新的信念? 其中的不一致使得每次都有新的效果。God is——它无法在场,这不是上帝存在与否的问题。这躲藏起来的无法现身的 is 有一种高贵性,其中有神秘的东西、有我们绝对无法知道的东西,有永远藏匿着的高贵精神——我们从中感到震惊,这又与知识无关,在我们知道之前,它已经在发生。亲自性无所不在:当我们感到震惊时我们已经震惊了(当然,这里的“震惊”还可以换上别的字眼)。同样,真正使我们快乐的,是发生在意识之前我们没有想到我们在感受的东西。这就像当我们稍微定神想到底在发生什么,发生的事情就已经过去了。因此,“当下”总是没有真实发生、将来“重复”着并没有发生的“过去”,过去、现在、将来之间互不相属。由于我们的“感受”总有一种滞后效果,因此我们当下的体验总要连带对刚发生过的事情所唤起的想象,这种同时三维度的全息感受(使不可能的变成可能),才是新鲜活泼的。在微妙精神中,任何一种情绪都无法停留很久并且它们总是难以实现出来就被新的吸引力而改变方向。要发生的,总是从前没有经历的,这同时使我们感到焦虑与兴奋。这个过程特别强调速度,即为了切合原样的精神,我们根本来不及多想,亲自的下意识反应就是一切、就是生命活生生的初现、就是艺术式的生命——这里又说它是“不可能的可能性”,因为不可能有原封不动的重复,在貌似重复过程所呈现的可能性,乃绝对独特的个性因素,它不曾在场,因为它总是“第一次”,总似划破夜空的闪电。这破夜、这第一次,像开垦处女地一样,永远是神秘的。这里的独特性并不在于朝某个方向走极端,而在于你根本抓不住它,它不在你所认为的任何地方,它总是某种奢侈的多出来的因素,语言在

^① Between Deleuze and Derrida, Edited by Paul Patton and John Protevi, continuum, 2003, p. 109.

此感到无能为力。语言化为了非语言、化为迹象。“没有神秘性，就没有热情。”^①但是，这种热情不是对某件事的热情，也不是对某个人的热情，而是对神秘性本身的热情、是只有问题没有答案的热情，就像面对沉寂的大地。如果说德里达把力量用在“消解形而上学问题”上，那么德勒兹则把力量使在实践方面——他认为应该变化哲学的提问方式：不要问“这意味着什么”，而去问“它做什么”——具体到语言，“语言不再意味着某种使人去相信的东西，而意指某件就要被做的事情。”^②这似乎在接近维特根斯坦：不要问语言的意义，而要去使用语言。这也是我所谓语言的亲自性或亲历性。这里强调的是行为、力量、运动、变化、速度、活力、冲劲、能量，等等具有物质形态的内在因素——至于这些因素意味着什么，则只是一种来自外部的死板的静态观察。当A元素连接B元素时，并非A含义中有推导出B含义的前提，而是精神的一种毫无缘由的强行转向、精神的意外遭遇。“语言不再是由语言所说的内容加以定义，甚至也不再是由能使语言意味着某种东西的事物加以说明的。语言是由能使语言运动、流动、爆发的东西加以说明的。”^③于是，如果所有的“是”都处于生成之中，那么，世界就是一个无休无止的、杂乱的、具有不同性质的“生成欲望”的世界。虽然它们从不在场，却时刻燃烧着人类文明这口大锅，使我们的世界沸腾不止。

二

在重新理解概念过程中，我们遭遇到“悖谬”概念。概念思维，乃以“是”（being）为核心的思维，从这里导致概念的或语言的逻辑。这是一种没有厚度的逻辑，因为它除了观念再无别的。如果我们还原真实的精神生活，把“是”放在时间之中考察，“是”在绵延中成为“似乎”，进一步成为“和”（and）。但这不是作为形式逻辑内部的“关系逻辑”，而是导致一种悖谬的逻辑，因为通过“和”而连接起来的彼此，不仅是差异、矛盾、冲突的关系，而且是完全形不成对象、形不成理解、形不成思想的关系。换句话说，形成悖谬的对象、理解、思想。

悖谬的概念是如何形成的？这就像不同瞬间的不同心情，早上醒来，我们是从心情出发做一天的事情。第二天，又是新的“一辈子”，与第一天没有什么关系，因为出发点不同，情景不同。悖谬的感觉是无意识的，天然与语言相冲突。但是，悖谬不仅是思想图像，而且实际存在。

例如，时间本身就是悖谬的，时间箭头并不像人们想象的只朝着将来的方向一去不返。时间同时有三个方向（过去、现在、将来）而且相互包含，但是在表现形式上，却只有当下或现在。“现在”的确定性是不真实的，因为“现在”不单纯，它是“过去的现在”和“就要的将来”，从“过去的现在”和“就要的将来”之间任意选取一个，都比单纯的现在有更为丰富的内涵。我们无法保持“单纯”，因为我们时刻在长大成熟，我们在生成别的新元素。经历过的东西虽然会被忘记，但是在我们身上留下了永远的痕迹。确定性是单纯的，它是一个尺度，或者叫概念，但是在时间绵延过程中，这单纯、尺度、概念只是保留着旧的形式，其内容经历着消解与新生。语言或者名分，总是落后于实际发生的事情。在这个意义上，人或生命的本质不在上帝（或任何“主义”）那里，而在于欲望本身。但这种“想要”并不是目的性的，就像“想”并不意味着“知道”。真正的想，是不知道情况下的想；真正的欲望，是不知道具体要什么的情形下的意志本身。由于语言的本质结构，是由“是”或“什么”构造起来的，因此，欲望天生与语言相冲突，如何表达语言难以表达的意思，成为“悖谬哲学”或思想图像哲学的主要难题和内容。

为什么用语言难以表达？因为悖谬，与“是”相悖，左也不是，右也不是。但唯其如此，悖谬更接近真实。时间、欲望、生成过程，都是悖谬

① Derrida, Jacques, *On the name*, Trans. David. Wood, J. P. Leavey, Jr, and Ian Mcleod. Stanford: Stanford University Press, p. 28.

② Deleuze, Gilles, and Félix Guattari, *Anti-Oedipus*, Trans. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane. London: Athlone Press. p. 250.

③ 同上书，第133页。

的。在印刷术统治的时代，悖谬现象被看成非理性的、精神障碍的、甚至精神分裂的——总之，是不可认识的、匪夷所思的。悖谬活跃在康德所谓的超验领域，因为悖谬形不成经验对象。对身份的质疑，同时性的多样性使同时性似乎是不同时的，这不仅发生在不同人和不同地区国家，甚至也发生在同一个人身上。透明的东西不悖谬，不透明的东西才有悖谬性，悖谬是有厚度的事物，比如身体行为、热情。身体不仅是空间的或有厚度的，而且是时间的。身体时而占有这样的空间，时而占有那样的空间，就像一个人的手在不同时刻接触不同的东西或被不同的东西所接触。这接触到的不同东西之间，是不知道的，它们通过你的手相互之间才有极其间接的关系。手、身体行为、热情、空间随时间变化而流动的情形，组成我们虽然看不见却实实在在的社会现象。它们是一些时刻在生成的事件。一切事情、一切事实，都不存在这个事情或这个事实本身。当我们说一件事情或一个事实时，一定是在从某个角度叙述它。事情或事实的意义，不过就是它们被呈现的途径或者方法。途径或方法不是静态的分析，而意味着做。语言的功能也不仅在于解释或描述，语言也能做事情，例如污秽语言能直接导致身体反应。可以把很多东西单独抽取出来流通，比如流言蜚语流、流感流、无所事事流。它们和货币流通一样，值得进行严肃的学术分析。在这诸种流动中，货币、流言、流感、无聊等等，生成别种性质的东西，就像货币在流通中形成资本一样。把看似统一不可分割的事物整体中的某一种因素单独拿出来，与其他毫无关系的事物中的同样因素连接配对，这就是类似白马非马的中国古代智慧的一部分。把马的白和法国三色国旗中的白色联系起来，这不是精神分析，而是精神分裂分析。这种重新搭配的结果使我们无所适从，它割裂了传统的因果关系，并因此导致别样的智慧——例如，无动机行为，事情不必有原因或所暴露出来的原因是匪夷所思的。原因与效果不搭配、不对称，因为它们之间是分裂的，就像尼采的“为了意志而意志”和超现实主义的“为了艺术而艺术”。

有比 being 更早在场的因素，那就是无法判定性。最根本的无法判定性，就是时间。事物的

真实状态不是事物本身，而是事件。所谓事件，就是将事物放在时间之中来考察，使事物成为活的。由于事件通过效果来衡量，就像时间写在脸部的皱纹上面那样，那么，一切原因也都直接写在事件活动本身之中。导致事件背后的所谓深度原因或冥思苦想，取决于瞬间的灵机一动。这种瞬间的决定，其实是表面活动的一部分。“否定”事物背后的深度原因，其实不仅是质疑观念性思维，而且也是怀疑把事物划分为现象与本质的二分法。本质就是现象，现象就是本质，唯一的区分，在于其中一个看得见、一个看不见。看不见的现象，仍然以活生生的状态绵延着。一切如此绵延着的事物本身，都是悖谬的。就像德勒兹说的，“悖谬就是没有意谓，或者说，它意味着既不是真的，也不是假的”。^①这就超越了对事物的二分法，或超越了认识论——知识论的界限。把确定性的问题留给自然科学，把没有答案的问题，留给哲学。这个问题是从哲学内部提出来的，19世纪后期逻辑哲学家迈农提出了新的逻辑问题——既不同于形式逻辑又不同于黑格尔的辩证逻辑——“问题在于，是否有某种如此东西的显现，它不同于命题、对象、命题所指示的事物状态，也不是在命题中表达自己的思维活动的表象，不是概念，甚至也不是被意谓的本质？如果有的话，那就是意义，命题所表达的意义，不能被缩减为事物的个别状态、特殊的影像、个人的信仰……”。^②这种无法说“是”或“不是”的精神状态（一说，就说错）——中性（neutral）的精神状态（我们注意到迈农的思想与胡塞尔现象学的关系）不再像从前“一分为二”的哲学关心事物是个别的还是普遍的、是人类的还是非人类的。总之，终止从前的逻辑分类。不再在乎从前人类在乎的东西，这当然意味着人性的改变。不但“私有”观念消失殆尽，甚至也不在乎精神拥有与物质拥有之间的差别。我们的享有既是物质的也是精神的，甚至既不是物质的也不是精神

① Gilles Deleuze, *The logic of sense*, Translated by Mark Lester, Continuum, 2004, p. 18.

② Gilles Deleuze, *The logic of sense*, Translated by Mark Lester, Continuum, 2004, p. 23.

的，而是纯粹的呈现——但这呈现的不是观念，而是任何人也抢不去或任何外部强力也无法摧毁的事物的意义，但这所谓意义不过是拥有事物的过程、或事物呈现的过程，而事物总是从某一方向或某一角度被我们体验、拥有、感受，如此等等。胡塞尔所谓被感受的事物本身，用我的话说，就是无法替代、无法被别人代表的“亲自性”——它不是“什么”，因为“什么”是可以被表达、被交流、被流通的。它不是“什么”意义上的存在，它是停留时间极短的异在——是平庸的时间流逝和日常生活中突现的意外。“事件”这个词只意味着出现了意外、例外，没有遵守常理的东西，否则就不可以被称为“事件”。再一次说，我们不能问事物是什么，因为“什么”不但不是事物的本质，而且在事物自身之外，是强加给事物的概念。比如，我们不能问一个事件有什么意义。这事件没有什么意义，这个事件自身就是它的意义。同样，我们把概念追溯到语言，把所指回归能指。“失去概念”的语言将自身肉体化、图像化了。肉身化了的语言天然具有理解力无法穿透的厚度。语言决不仅仅是表达思想的工具，语言更是艺术展示的“身体”，展示或者表现，但区别于表达。所谓事物的意义，并不相当于一个尺度，树立在那里等待我们随时以自己的言行加以对照。当我想或我思，我却完全不知道那被我在想或思的东西在哪里——思想失去了尺度，却未必失去了意义。当思想失去尺度时，思想的意义却来到面前——意义，在于搁置“是”与“不是”。意义是中性的，同时蕴含着很多方向：“或者说关系：意义必须同时处于反向的关系之中，因为就其一再上演生成——精神错乱而论，与意义的关系总是同时建立在两种方向之中。”^①不可能实现的对象，例如圆的正方形：“我们得把这个悖谬叫做‘迈农的悖论’，因为迈农知道如何从这个悖论从获得最光彩美丽的效果。”^②这，就是从存在中多出来的“不可能”的东西。但是，当一个表面的过程同时就是另一个过程时，不可能的过程变得可能：马克思说，生产过程同时就是消费过程；爱伦·坡在他的侦探小说《失窃的信》中，描写那个善于隐藏的大臣，把那封警察千方百计想获得的信件，大大方

方地就摆在写字台上。最明显的地方，同时也是最被忽视的地方。这里没有任何东西是被藏起来的，一切都在光天化日之下——区别在于，我们是否有能力把其中的一个系列或者过程，看成另一个系列或者过程。这里所谓“过程”就是显现的方式，或者叫活生生的事件、正常生活中的意外。中国式智慧把类似的现象称为“可遇而不可求”：我们不可能通过寻找发现事情的另一个本质（或你要寻求的东西），但可能在任何时候与其遭遇。当然，遭遇并非意味着发现。在更多情况下，人们有很多次遭遇（即使你已经在拥抱所遭遇的东西或事情），但从不真正知道所遭遇的事情。一方面，想找而找不到；另一方面，被找的东西就在眼前却从来不曾被知道。能指与所指的分离或分裂局面，是大量存在的。这种欲望太多但其中没有一个真正实现的情形，不但是拉康发现并以“过剩的能指”加以阐述的能指与所指之间关系的真实情形，还是康德著名的“二律背反”所揭示的“理性的丑闻”，也就是知识论或人的认识只是在非常狭小的范围内才有确定性。经验意味着界限，而理念意味着超越经验。但康德忽视了：即使当我们的欲望应用于一个经验对象，由于绵延或生成的作用，在效果上也一定是超于原有的经验对象而实现了一个他者。因此，由于经验的界限就像瞬间一样随时在消失，欲望从来就不曾以原本的方式实现，而是以意外的方式实现——这就很难再被称为欲望的实现了，因为它也同样可以被叫做无动机行为的实现。“列维-斯特劳斯也以二律背反的形式揭示了悖谬的情形，它相似拉康的悖谬：有两个序列，一个是能指，另一个是所指。能指表现为过剩；而所指则是缺乏。通过这样的过剩与缺乏，能指与所指两个系列永远在不对称和位置偏移过程中相互指向。”^③

以上，由于能指与所指之间“瞄不准”或“不对称”的情形是常态，换句话说，由于“错误”是常态，错误反而是正确的。就像在古希

① Gilles Deleuze, *The logic of sense*, Translated by Mark Lester, Continuum, 2004, p. 39.

② 同上书，第41页。

③ Gilles Deleuze, *The logic of sense*, Translated by Mark Lester, Continuum, 2004, p. 58.

希腊人伊壁鸠鲁那里,原子的偏离运动才产生创造性。这种到处充满无法落实的偶然性的情形,不仅是智慧的,更是诗与艺术的。它们不必有结论,什么都不为了。或者说,是为了意志而意志,为了艺术而艺术的。到处充满无法落实的偶然性,就像马拉美说的,“骰子一掷就永远无法脱离偶然”。艺术、创造性的思想,都在于抓住了一去不返的偶然性,这样的“抓”具有活生生的力量,提振生命的勇气和质量!骰子每次出现的可能性都不能用普遍性的概念加以概括,也不归属于因果关系。这样的混乱性同时令我们感到恐怖与惊喜。掷骰子是一种不是游戏的游戏,它不需要本事,没有规则,没有通过本事而赢得游戏的胜利者。要把掷骰子与打赌区别开来,因为骰子显露的点数是事后才知道的,而打赌却需要事先有所选择。纯粹的思想,就像掷骰子,“我们没有想到我们在思想”的状态,就是最纯正的思想状态,也就是不知道我们到底在想什么——没有事先规定的线路或者意义,顺其自然、毫不较劲。换句话说,无意识乃意识也。随时且到处改变着运行轨迹。这也体现在时间绵延之中,所谓当下,就是正在逝去的和就要到来的,而且在这两者之间的方向并不一致。但是,同样悖谬的是,过去与将来并非是某些现成摆在那里等待我们去追溯或者去实现的东西——不是的,它们什么都不是,只有与现在联系起来,过去与将来才有意义。在这个意义上,只有现在,没有什么过去与将来。当然,这是多么复杂的现在啊!“现在”就是时间本身,进一步说,也就是悖谬本身。时间过程的不对称性表现为时间不是一条直线,会突然转向脱钩,不能用过去解释将来。将来是有一堆欲望或一些能指构成的,总是太多;过去是一些已经被实现的所指,总是缺乏,难以被暴露在光天化日之下。几乎可以肯定地说,由于所谓“历史”不过是站在当下视野的追溯,那么以往历史的真实,几乎永远被埋没了。

思想的真正发动机是悖谬,而不是简单的概念,因为悖谬同时蕴含着不同方向的思想。这些思想的不透明性,也就是难以思想,或者

不能用语言表达,并不表明精神不在场。恰恰相反,精神在这里充满热情。热情是靠背后的力量支撑的。悖谬是不同方向力量的汇集处、交接点。悖谬与矛盾之间,有着微妙而本质的区别:“悖谬的力量在于,悖谬不是矛盾。悖谬使我们在发生矛盾的地方出场。矛盾的法则只是应用到真实和可能的事情上,但不适用于由矛盾派生的不可能的情形中。也就是说,不适用于悖谬、不适用于悖谬所表现的状态。悖谬所意味的,在本质上就是例外性……”。^①这也是理解的意外性,比如当我们以上说“只有当下”,其实蕴含着更真实的情形是只有过去—将来,而当下决不能真的出现。“当下”的呈现,就像瞬间一样,它们是绵延着的。“当下”总在消失(因此是“过去”)并连接下一个瞬间(因此是“将来”)。南辕北辙,“当下”同时有两个方向,这已经是悖谬。对于时间而言,我们在辨认时间方向问题上出现困难并且永远不能以独断的方式加以解决。时间是过去与将来的效果,有时我们选择过去,有时我们选择将来。在这个意义上,时间是“不可能”不以悖谬的方式发生的。或者说,时间从来不只是表面上的时间箭头,它同时朝着相悖的方向。由于所有的感觉都发生在时间之中,因此感觉也从不是单纯的或纯粹的,感觉也同时朝着至少两个方向,同时是怀旧的与憧憬的。方向是两个,含义也是两个。好的就是坏的、前进就是倒退、残酷就是趣味、悲剧就是喜剧、活着就是在死去、忧郁就是热情、专注就是在转移注意力、交流就是在误解、翻译就是在篡改、重复就是在创造。所有这些,并非是说其中的前者变成了后者,而是说前者同时就是后者,它们在时间上完全是同一个过程。就像我的一举一动是同一个过程,但是在不同人的眼里,对我的举动解释出不同的含义。当然,含义不仅仅是两个,事物还会继续分岔,例外总是在积累着、发生着。同时在不同的位置,就像同时有不同的人会想到你,而想到你的人之间却根本不相

① Gilles Deleuze, *The logic of sense*, Translated by Mark Lester, Continuum, 2004, p. 86.

识。虽然上述诸种过程都是真真切切的，但通常我们不会想到这些。一旦想到，我们会感到惊奇，也就是说，进入了智慧或哲学状态。这些不是精神分析，而是精神分裂分析。

从此，思想不再结冰。思想总有出路，忧郁的问题从根本上有望获得解决，因为忧郁的别名，叫“强迫性神经官能症”。从此精神不再聚焦一个点上“小心眼”，因为总有别的精神。解决忧郁的根本出路，在于忘我或无我。没有任何东西是专属于我的。例如用汉语说外语——这种超越是自然而然的，内在性中的外在遭遇，遇到一个或某些异己分子。超越“我”，超越个人的人，是非人的人。语言天然的弱势在于，当词语说到什么时，这个“什么”已经不存在了，“什么”不在眼前。一个没有个性的人同时可以具有一切个性，一个没有身份的人同时可以具有一切身份，这就是人的潜能、人超越自身的可能性。这不是刻意的，当人说到什么，那个什么就已经成为别的东西了。因此，问题在于我们如何才能捕捉到空白状态、没有被接触过的状态？就要来的，还没有发生。要来的事情，就是上帝投掷一次骰子。谎言在这个过程中是没有用的，因为谎言是对已经发生事情的判断（即使在预言将来，事实上却等于“已经发生”）。当“是”遭遇骰子，就将什么都不是。偶然性从来不重复自己，就像时光一去不返。偶然性变动不居，虽然它无“深度”，但是它时刻在形成新的世界。真实的世界是以可能的世界渐渐生成的。对偶然性而言，没有什么不可能。如果说作为经验的内在性是可以控制的或与康德的超越性相冲突，那么与内在的亲自性不对应的，还有外在的亲自性，比如必然要遭遇的死亡——我在，死就不在。死在，我就不在——但悖谬在于，死是“外在于我”的，同时也是我自身的一部分。人的精神价值、人存在的意义、宗教信仰是因为人必然要死而存在的。死的降临时刻是最大最终的偶然性，但是它一定到来。界限是新旧价值的交换之所。尽管对某些事情来说，偶然的东​​西含有必然性，但偶然性是复杂的，有纯粹的偶然性，就像有外在的内在性、就像我是一切人一样。

再回到亲自性，人总是在亲自中“亲自着”，当人感觉到自己亲自时，人就不再亲自了。这就像一个人向前跑的行为并不等于他感觉到（或者想到）自己向前跑。这种情形，德里达称为“延异”，也就是说，从不显示，总是躲藏起来。我们的所谓“感到”，总是感到一件已经发生过了的事情，“感到”与“发生”之间这种微妙的不同步，使“发生”与“感到”之间的方向并不一致。事情真正发生的瞬间，我们并不会感到到底发生了什么。就像每当我们说到“现在”，“现在”已经过去了。但“现在”还是我们不知道的，因为“现在”还连接着就要发生的事情。“现在”上面纠结着过去与将来方向相反的冲突，因而“延异”就像绵延着的时间一样自身就是悖谬的，它们是无法出场的，同时又是无比真实的事态。这种不在场而又比习俗所谓“真实”还要真实的情形，也可以说是“没有被经验的经验”、内在性的超越、对他者、或对从不在场的事情、或对“不可能的事情”的亲自体验——所有这些说法，从积极方面肯定了康德哲学涉及的超验领域。总之，超验的领域也是被延伸了的经验领域，这是对“经验”的解构式使用。类似的经验到处都是，比如所谓失眠，不过就是闭着眼睛熬夜。越想睡越睡不着，当我们不再想睡着时，却在不知不觉中进入梦乡。同样，真正进入思考状态，就是漫无目的的胡思乱想，似乎什么都没想却想到了一切。所谓秘密，就是不显形，但秘密往往并非躲藏在显形的事物背后，它往往就是你看见的东西，只是你不知道它的真正价值。因此，并不存在现象世界背后的本体世界（这两个世界之间并没有鸿沟）。我们的热情应该专注于这样的秘密：你所看见的显形的东西所显现的是别的形状，用哲学的语言说，同样一件东西的显现是千差万别的。它就要到来，但我们不知道它的形状，我们因此而有热情。这不是对某样东西、某件事、某个人的热情，而是对热情本身的热情，是积极的生命状态。不是要得到答案，而是要处于思考状态；不是要实现行为的目的，而是在行为。如此等等。没有想到睡眠而睡眠，与通过药物而被催眠相比，

是睡眠的本来状态。“想”不再是作为观念的“我思”、不是解释、理解、相信了什么、也不再一定是为了什么。所有哲学观念形态的东西都变成了去做、去使用的问题。就是说，你不要去猜并因此而痛苦或快乐，而是要亲身参与并因此而感受之。“没有意义问题，只有使用问题。”^①语言形成各种各样的冲击力，使之有触摸感、即使是想象中的触摸感；通过加快语速的方式，使语言具有极其强烈的动感——不是画一幅素描，而是勾勒出事物出场过程的痕迹——它们是文字传达出来的力量，但又区别于文字含义的力量，它们像活生生的眼神而不

似雕塑。总之，使语言物质化、肉身化、姿态化，能指在泛滥。至于所指，在绵延的意义上，就是物质化了的能指本身，如此而已。

本文作者：中国社会科学院研究生院哲学系教授、博士生导师

责任编辑：周勤勤

① *Between Deleuze and Derrida*, Edited by Paul Patton and John Protevi, continuum, 2003, p. 160.

A new understanding for concepts

——Between Derrida and Deleuze

Shang Jie

Abstract: As being of concept, “is” neither this nor that, neither sensible nor intelligible, neither positive nor negative, neither active nor passive, neither present nor absent. Derrida call it “différance” and Deleuze call it “becoming”. For a method of deconstruction, there is a nearly total affinity concerning the thought between Derrida and Deleuze.

Key words: concept; Derrida; Deleuze

观点选萃

在历史唯物主义与共产主义立场的指引下开展 对“中国梦”的相关研究工作

张 明

南京大学哲学系博士生张明在来稿中指出：

“中国梦”的最终奋斗目标是实现共产主义，这一目标与国家富强、民族复兴和人民幸福在本质上是统一的，因为其在本质上是建立在对人类社会历史发展一般规律的科学洞察基础之上的。以马克思主义的唯物史观与共产主义思想为指导，有助于拓宽“中国梦”研究的理论视野、深化研究的理论深度。因为在推进“中国梦”的研究过程中，必须旗帜鲜明地反对两种“历史终结论”：一是资产阶级思想家认为资本主义制度终结人类历史的“历史终结论”。“去政治化”研究“中国梦”的根本目的就是要将中国的发展路径导向西方所谓的“普世性”道路。二是在少数人那里存在的认为实现小康社会和社会主义现代化即中国特色社会主义制度就是终极奋斗目标的错误思想。中国特色社会主义不过是社会主义初级阶段特殊历史条件下的特殊性选择，随着生产的发展与历史的进步，其必然超脱“特殊性”而走向“普遍性”，即最终实现共产主义社会。因此，那种缺乏共产主义远大理想指导的现实主义错误地认为实现当下发展目的做法，也是另一种“历史终结论”的表现。而对上述两种“历史终结论”的批判，必须坚持唯物史观关于人类社会历史发展进步的观点，坚持共产主义理想性的导引，对于深化“中国梦”的研究工作更应如此。

(周勤勤 摘编)