

讲演

← (上接5版)

跳译, 郑州: 河南大学出版社 2014 版, 第 364 - 65 页, 译文有改动)

这里, 葛兰西来到了与德勒兹相同的问题域。对葛兰西来说, 哲学是属于每个人的, 是“一定的世界观”(同上, 第 134 页)。葛兰西最基本的问题是, 这一世界观是否自身是一种影响, 一个机械强加的结果, 或者成为世界历史的生产性力量。

在这条“葛兰西-德勒兹”思考路径的开头, 有一个简单却并非因此容易的洞见: 哲学不应该考虑存在之物。我们可以说, 存在之物会“照顾自己(takes care of itself)”, 不需要进一步的分析, 更不需要论证它们的合法性。如葛兰西在此指出的那样, 机械地“强加”一种对存在之物的看法, 会阻挠人自身活动领域之建构——“存在之物”妨碍了活动性、创造性和“世界历史”的生产。倘若“知性”可能是哲学为自身设定的一个任务, 那么对活物而言, “存活”、维系或者不如说建构性地参与世界就必然是一个任务。这个任务要求活动, 并且活动要求不是被给予的、而是由自身创造出来的概念。

概念的创造从来都不是“从无创有”。无论对德勒兹还是葛兰西, 哲学, 即概念的构建都是以创造性、生产性为标志的, 后者总是与某个问题相关。因此, 这个问题要求——乃至呼唤——新的概念。“[一个人的] 世界观是对于现实世界某些特殊问题的反应, 这些问题在它同世界直接的关联性上是十分特殊和‘原创的’”(同上, 第 366 页, 方括号内为译者所加)。针对哲学钟爱当下之事、从而钟爱永恒所做的批判在结论上是正确的, 虽然这种批判的前提未必总是正确。也许, 存在如下情况: 倘若无事发生, 即没有任何效力产生、没有产生变化或者被感受到, 或者不存在劳动, 那么哲学的任务仅仅是简单的记录存在之物, 即使是以表象的形式来记录。

因此, 哲学的创造性/建构性就必须关涉有效性——劳动与活动。葛兰西与德勒兹分别说明, 哲学的任务是, 哲学必须与存在之物的现实性相适应。然而这并非适应于传统形而上学式的设定——实体、本质、在场、永恒——而是适应于一个世界, 在其中, 力是存在之为存在的根本, 并且力就是力之所为 (force is what is to be and force just is what it does)——这是对德勒兹的基本洞见的概括。“另一个世界”, 即持存的、永恒的、悠闲自在的世界, 是以

规范的方式(也因此是静态的和表象的方式)运用这些概念的世界, 也就是说, 在这个视角中, 劳动、有效性和力都是以遭到否认的方式来表达的。用葛兰西的话说, 这是霸权概念下的一个问题。只要劳动是从属的, 就“被剥夺了所有的历史的首创精神(historical initiative)”(同上, 第 482 页, 译文有改动)。对葛兰西来说, 哲学的创造性必须成为其最本质的特征:

在某种意义上, 自然所提供的机会, 并不是对于预先存在的力量——对物质预先存在的性质——的发现和发明, 而是同社会利益、同生产力的发展和进一步发展的必然性紧密相联的“创造”……实际上, 实践哲学并不研究一架机器以便了解和确定它的材料的原子结构, 也不是研究它的物理的、化学的或机械的自然组成要素(这是技术的事情, 是精确科学的事情), 而仅仅在它是物质生产力的一个要素的意义上, 才是特定社会力量的属性的一个客体, 并表现为一种符合于特定历史时期的社会关系。(同上, 第 600 - 01 页)

从“创造性”到“配置”或“总和”

刚才引证的段落后面还说, “在历史发展中, 物质生产力的总和(l'insieme)可变性最小。”(同上, 第 601 页)德勒兹表达了一种相似的概念连接, 对他而言, 这种连接总是创造/建构一个总和/配置: “概念是具体而微的配置, 像一部机器的装配图……”(德勒兹和伽塔利, 《什么是哲学》, 第 249 页)。因此, 概念是创造性的, 这一点是就他们也是一个“配置”、一个“总和”而言的。在一次访谈中, 德勒兹坚持认为, “配置”这个概念也许是《千高原》中最重要的概念。对他而言, “配置”提供了关于力如何产生效果的更加富有成效的理解方式, 无论施加力的能动者是怎样一个“某物”, 也就是说, 摆脱了同一性或本质等形而上学问题的纠缠。这里的观点是, “能动者”只能在回溯的意义上从它所做的事情出发来识别, 而非按照它之所“是”来识别——更不用说按照它的“原本之所是”来识别了。德勒兹与伽塔利说明了, 从效果回溯到起因的做法, 不需要同时使得“起因”成为“某种东西”, 后者具有规定其行动的形式或本质。

葛兰西和德勒兹正是挑战

了那种从有效性折回本质性/实体性的同一性, 折回“物之所是(what-it-is)”的做法。例如, 按照德勒兹的说法, 身体“不是通过对它进行规定的形式而被界定的, 不能被界定为一个被确定的实体或主体, 也不是通过它所拥有的器官或它所发挥的功能而被界定”(德勒兹和伽塔利, 《千高原》, 姜宇辉译, 上海: 上海书店出版社 2010 版, 第 366 - 67 页), 以这种方式, 身体就不是一个“某物”, 也无法被以目的论的方式识别。相反, 它“唯有情状(affects), 局部的运动, 差异性的速度”(同上, 第 367 页)。德勒兹给出了司各脱所命名的“个别体(haecceity)”去言说那个通过自身有效性而成为其所是的东西。

这是一个“此物(this)”而不是一个“某物(what)”。司各脱在他那里发明了“个别性(haecceitas)”这一术语去阐明任何一个个体都是独立于其本质而存在的: 个体性、单一性, 必须必然地独立于形式或本质。假如本质, “原本之所是”, 是亚里士多德对“它是何物?”这一问题的回答, 个别体对这个问题的回答就是指示性的“此物”(the indexical “this”)。然而, 无论是对司各脱、德勒兹还是葛兰西, 个体都不是简单的、非复合的。那个某物——例如一个身体——能够同时成为许多也只是“此物”的“事物”的一种汇聚(coming-together), 它把德勒兹引向了“配置”的概念, 把葛兰西引向了“总和”的概念。

正如葛兰西所说:

……可以说, 我们每一个人都在其改变和变更他认为中心的复杂关系网络(annodamento) 的程度上改变自己、修饰自己。在这个意义上, 真正的哲学家是而且不能不是政治家, 不能不是改变环境的能动的人(l'uomo attivo), 而环境则被理解为我们每个人都置身其中的关系的总和。如果说人们自己的个体性就是这些关系的总和的话, 那么, 创造个体性就意味着获得对于这些关系的意识(conscienza), 而改变个体性, 则意味着改变这些关系的总和。(同上, 第 414 到 415 页, 译文有改动)

与德勒兹一样, 葛兰西也看到, 个体不是简单的, 而是复杂的东西, 是多元体的汇聚。多元体在此被设定为诸关系的总和。如同德勒兹那样, 葛兰西的分析从有效性问题开始——事物是如何变化或修正自身的? 这里的困难是, 个体之所以是个体, 在于它是汇聚的产物——或者, 也许就是“一个诸

多关系的复杂体”。葛兰西这里指向的是一个人以及这个人所纠结(knotted, 这是annodamento 的另一个含义)的社会关系, 而他的这一关注, 被德勒兹在一个更大的形而上学的领域中加以扩展。如同德勒兹指出的那样, 一个人体, 自身是一个配置, 例如肝既不是为了以作为整体的身体为目的, 也并不在相反意义上, 用它对整体而言的作用和“目的”来定义什么是肝。然而, 身体是多元体的布局, 以便于其以某种方式产生有效性, 这种有效性使它成为“某物”。

然而, 葛兰西也强调了那个存在论立场的特殊的社会维度。即便一个个体只是那种处于各种要素关系的网络中的身体, 这个身体也同样处于有效性的网络中, 处于有效要素的网络中, 这些要素可能不是或者不止是它们的物质维度上的构建。正如前面所指出的那样, 马克思对交换价值的分析就已经显现了这一存在论性质的问题。葛兰西的“总和”概念正是在这一存在论意义上运作的。假如诸关系(或者, 按照德勒兹和伽塔利的说法, 逃逸路线[lignes of flight/lignes de fuite], 情状性[affectivities], 条纹空间的平滑化[smoothing of striated space]等等)都能自身作为“事物”而生产, 那么人类活动之任务, 一个人活动之领域, 就必然是有能力在实体与主体之外运作。事实上, 葛兰西和德勒兹都阐明了, 事物的本质性的、实体性的同一性在最好的情况下也是无关紧要的。而最糟糕的情况则是, 作为概念的本质和实体凭借自身就具有有效性, 要求“行动的人”给出他们行动的依据, 也就是给出他们的行动所根据的“某物”。然而, 个体的茁壮成长从不依赖于这一根据。

葛兰西这里的结论将我们带回到了概念与思考在这一有效性之网中的作用的问题。通过这一返回, 他为德勒兹的斯宾诺莎主义奠定了道路。如葛兰西强调的那样, 有效性的网络要求思想, 或者用他的话说, 要求意识的参与。那就是, 哲学所具有的与存在之物的有效性相联系的创造性迫使我们承认, 现存之物决不构成全部实在。

实在与思想

正如我之前所说的, 交换价值对最通常的存在论所提出

的挑战, 是其力求拓宽存在论范畴的外延。然而, 这一拓宽将导致动荡, 因为一旦我们被推到通常的存在论范畴之外——这些范畴几乎总是以二分的方式呈现(存在/非存在, 实体/偶性、现实/潜能、必然/偶然、现存/非现存)——我们就会看到这一存在论的局限性, 乃至看到它的彻底失败, 即它无法解释所有的有效之物(它们由于有效而必须被看作实在之物)。《资本论》的开篇章节, 以多种方式表现为一种传统的, 有时甚至是学院派的关于存在论的讨论。由实体概念展开, 《资本论》首先假定, 对于商品是怎样的“某物”这一问题, 必须回到商品的实体性。然而, 马克思接下来阐明, 成就商品其所是的东西实则是商品的交换价值, 后者反而是一种奇特的实在——一种“幽灵般的对象性”。于是, 商品的实体性就成为了非实体的, 但与传统存在论不同, 这一非实体的实体性对“成就商品之所是”而言, 不仅有效而且关键。

因此, 马克思的分析阐明了实体其最为实体性的要素可能是非实体的, 如此一来那实体的非实体性就意味着在分析某物的所作所为时, 它的同一性——它的本质——完全是非本质性的, 并且最终, 那个并不存在的事物可能反而是实在的。既然用德勒兹的语言来讲, 我们表明了通常的“思想图像”至多是无力的, 那么我们该如何思考“何谓实在”?

这就是德勒兹提出“思想图像”这一术语的地方:

在这个意义上, 概念化的哲学思想有着它尚未言明的前提, 一个前哲学的、自然的思想图像, 后者是从不折不扣的常识中借用而来。根据这一图像, 思想与真的东西有了亲缘性; 它以形式的方式占有了真的东西并且在质料的层面上欲求真的东西。正是经由这一图像, 每个人都知道了、并且被认定为知道了思想意味着什么。在此之后, 只要思想受制于这一预先判定所有事物的图像——它已经划分了客体与主体, 以及存在与诸存在者——那么, 诸如哲学是从客体还是主体、从存在还是存在者出发这类问题就无足轻重了(Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton, New York: Columbia University Press 1994, p. 131)。

这里, 德勒兹向任何一种表象哲学(philosophy of representation)发起攻击, 这些哲学假定, 哲学的问题是回答