

◀ (上接6版)

如何重现(re-present)“外部”给予的东西,某种因此是前哲学的事物。这决不是一条容易遵循的路径;对德勒兹而言,他要坚持的观点是,任何一种以表象的模式起作用的“思想图像”,都已经“毫不关心”(indifferent,这是一个从司各脱那里借用的词)那些看起来对哲学而言最为重要的区分:是从主体还是客体出发,是从存在还是存在者出发。德勒兹的论点是,在一定哲学视域中看起来至关重要的这些抉择,实际上都无足轻重,因为它们无非是重复相同的图像——思想怎么能够恰如其分地重现其正在思维着的对象呢?

被想象为表象的思想或以表象的方式被图像化的思想导向一个死局:它总是假设并且必然假设某种外在于、且不同于它的东西,即一种思考的“正确性”(一个道德性假设),以及思想与被思维之对象的相互归属乃至同一性(也许是一种伪装成存在论原则的政治性假设)。无论是以诸存在者与存在之间的“存在论差异”的形式,还是以一种主观唯心主义和客观唯心主义者之间的论争的形式,德勒兹要指出,它们背后都是相同的假设在起作用——如何能够“使得”外在之物、或者非思想之物进入思想。

德勒兹要坚持的是,与这一思想图像正相反对,思想早已是差异化的东西,并且因此已经带着一种不同于重复的差异在运作。这之所以是差异,因为它“是一种侵害和暴力,是敌人,并且没有东西以哲学为前提:每一件事情都从哲学这里开始”(同上,139页)。思想的出现从一开始就表明,“世界中的事物迫使我们思考”(同上,139页)。因此,思想是这种迫使人们思考的东西和随之出现的思想之间的这种差异。我想用一个我认为德勒兹可能觉得成问题的话来说:思想是一种原初的差异。思想的存在已经显示出了思想的他者的存在。

与阿多诺在《否定辩证法》中的做法如出一辙,德勒兹认识到,思想遭遇了那些本质上与它不同的东西,“……这场遭遇是绝对偶然的,所遭遇的对象迫使思想唤起并教化出思想行动的绝对必然性或思考之激情的绝对必然性”(同上,139页)。德勒兹认为,这种“遭遇”的对象只能被感觉到,或者说,它原本不是一个“思想物”,因而只能是它引发感性,而不是相反。

如德勒兹所坚持认为的那样,从感性的角度,与这个“他者”的这一遭遇是暴力性的;从思想的角度,这一遭遇也许更加暴力。借助遭遇,一种“官能”被带向它的极限,因为被遭遇的他者是作为“强度”而被遭遇,其标志着一种原初的差异。如我曾提示的,这一强度的概念在德勒兹思想的出现,是由于他与邓斯·司各脱和斯宾诺莎两人的遭遇。对司各脱来说,强度概念属于他所谓的“样式”,并且在尤为重要的意义上属于“存在样式(modus essendi)”。例如,对上帝之特性的表述,是上帝的存在(esse)是无限。这里“无限”表述了上帝其存在之方式有别于例如我存在的方式(有限性)。因此,无限性所命名的是那个样式的一种尺度,即它的一种强度。司各脱频繁地使用颜色的例子来说明这一点。两件事物可能都是白色的,并且白这一性质作为一种“某物”,对于两者是同一的。然而,两者之一可能比对方白得更加强烈。以此类推,强度无非是差异的标记——但不是本质性差异的标记。强度恰好在那些在本质上同一的事物之间出现,并且它所标记的差异无法被还原为诸相关事物之所是的“某物”。因此,它也必须为强力或力(power or force)之差异的标记。力的强度,暴力性的遭遇,所有这些都能回溯到思想与所思之物之间的原初差异。

因此,强度就标记了一个并非否定的差异。两个强度之间的差异也不是A与非A的差异,而是,德勒兹所认定的dx,即一个微分(differential)。因此,思考实在,即思考这种暴力性的遭遇,要求我们思考微分。德勒兹发展出一种概念,用以表达理念(Idea):理念运作在思想的这种微分的、与遭遇相联系的起源中。在他看来,理念不是对同一性的把握——不论是实体性的、本质性的同一,还是数值的同一——而是“多元体”(同上,182页)。或者对德勒兹来说,一个多元体并不是由组成一件事物的许多要素所结成的关系。多元体不需要以统一为运作的条件。如同德勒兹所说的,多元体只是多样性,“或者说,差异”(同上,182页)。因此,作为微分的理念是思考实在的方式,后者是思想在触及实在的原初强力的遭遇中所遭遇到的。

一方面,表象性的思想图像,或者不如说所有的思想图像都认定思想起源于其自身,而这就不可避免地倒向了如下难题:思想无法获得不同于

它自身的内容。这就难怪主观唯心主义会有如此生动的吸引力!如此这般的思想图像将思想与实在遭遇时的原初性的差异,因此也是原初的暴力当作一种尴尬,而它最终之所以能克服这种尴尬,是因为思想坚持不仅完全占有其自身,而且完全占有实在——思想需要如此。而另一方面,任何在主观唯心主义视域内的思想图像也都拥有无可否认的吸引力和影响力。

葛兰西对主观主义的影响力的指认,直接与德勒兹对理念的强力的指认相联系:只有经由主观主义,结构的因果性才能走向前台。通过这种方式,葛兰西让我们看到了为什么就算理念在柏拉图、康德甚至还有黑格尔那里都是重要角色,德勒兹还是会探讨理念。德勒兹指出,思想正是一种暴力遭遇下的效果,它所遭遇的只能是多元体。然而“多元体”不仅仅是一个接着一个出现的该死的东西。它不是一堆杂乱无章之物。多元体通过它的结构产生有效性。这就要求多元体的有效性——无论在形而上学的意义上,还是在分析的意义上——不能还原为一个统一体或者同一体。因此多元体的有效性是诸要素关系的结果,并且这种关系,如德勒兹所说的那样,是一种结构。因此,德勒兹重新唤起了带有差异的理念。理念是传统的有效思考多元体运作的方式,例如可以思考结构的效力。然而,德勒兹重新唤起理念,使得它指向了自身已然是多元体的系统或结构。由此,德勒兹的理念,就像他的《什么是哲学》中对“概念”的说法一样,开启了某种类似结构性的因果关系的东西,也就是某种从结构性的多元体中出现的的有效性,这种多元体无法被还原为它的任何要素,并且无法被表述为一个“某物”,也就是一个同一性。

然而,葛兰西认为,正是表象的图像和与之相关的认识概念,也就是黑格尔的“主观主义”哲学,首次将思想的这个批判功能带上前台。“必须证明,虽然‘主观主义的’概念不仅对于超验哲学的批判,而且对于常识和哲学唯物主义的素朴形而上学而批判,都有其自身价值,但它却只能在上层建筑中找到其真理性和历史主义解释。至于它的思辨形式,则无非是一个单纯的哲学虚构(un mere romanzo filosofico)而已。”(《狱中札记》,第564到565页,译文有改动)这里需要注意两件事情。首先,葛兰西看到,康德,并且也许更是黑格尔,提

供了对批判或批判哲学——葛兰西反复使用“实践哲学(filosofia della praxis)”这个词——真正的贡献。批判有着两个发展方向:一方面,它提供了一种对超验的批判,也就是针对如下看法的批判,即对世界的正确的哲学解释需要指涉世界以外的东西(要么是上帝要么是观念王国)。另一方面,它也提供了对葛兰西这里所讲的“哲学唯物主义”的批判。这就引向了第二点。如我们所见的那样,葛兰西,与之后的阿尔都塞一样,对那种“经济主义”的唯物主义作了批判。葛兰西在这一思想图像中看到是对哲学而言至关重要的结构分析。而这种分析,是前述两者都难以洞见的。如我之前所说,对葛兰西来说,实在总是一个总和,并且作为总和,从来不是简单与呆板的。作为一个总和,实在要求认识到结构之有效性的思想,即使这一结构并不在通常的意义上“存在”。葛兰西运用了一个有力的例子:

要理解永恒世界的“实在”问题究竟意味着什么,可以举“东方”“西方”的概念为例。这一对概念,即便经过分析表明它们不过是一个约定、一个“历史-文化”建构,它们也还是“客观实在的”(“人造的”和“约定的”这些词往往指“历史的”事实,它们是文明发展的产物,而不是理性主义任意或个别地设计的建构)。……人们可以反驳说,如果没有人的存在,就不能想到“思想”,根本不能想到只是因为人的存在而存在的任何事实或者关系。如果没有人,南-北、东-西意味着什么?它们是实在的关系,然而,如果没有人、没有文明的发展,它们就不会存在。(同上,第568到569页,译文有改动)

这里,葛兰西将如下问题带上前台:“实在”的问题无疑从来就不是完全取决于存在之物的问题。一个上海本地人当然不是一个“东方”的本地人。在这个意义上,“东方”的概念和范畴并不存在。可是葛兰西在这里要指出,“东方”是最为确定的实在,因为其在世界中有着事关紧要的效力,并且也因此必须是实在的。如果说观念、概念、结构是主观任意的或者仅仅是特定文化视域下——欧洲的视域下——的一种现象的话,那么我们也无从分析它的生产性能力。在形而上学的意义上,假如这一文化的、历史的范畴系统被证明为无效的,那么我们的分析也决不能到此结束。“东方”和“西方”不只是对世界的理论化和概念化手段,这些结构对民族的流动、资源分配以及个体在

世界中行事的能力都尤为为重要。以一种对我们今天有意义的方式,葛兰西继续说,“这样,当意大利人谈到摩洛哥时,经常称其为一个‘东方’国家,这是就它的穆斯林和阿拉伯的文明而言”(同上,第570页)。然而今天,如同葛兰西写下这句话时的情况那样,那里很可能没有“阿拉伯人”。可是“阿拉伯”这个结构却在运作,如同葛兰西暗示的那样:“这些看法是实在的,它们符合于实在的事实,它们让人得以从陆路和海路去旅行……”(同上,第570页,译文有改动)

对葛兰西以及德勒兹而言,关键的哲学性问题是,如何以思想的方式把握结构和系统的有效性,事实上,后者越不实在,可能就越有效。两位哲学家各自使用了诸如配置、总和、多元体、结构和系统概念,是为了坚持思想不仅仅是表象、亦即再次呈现,后者意味着一种对存在之物的机械性的“登记(registration)”或表象;因为在现实中,存在之物并不止是给予思想的东西,仿佛对它的思考是不成问题的。葛兰西用“东方”和“阿拉伯”的例子说明了,这个“仅仅”是哲学性的论争关系重大。

根据葛兰西的说法,需要做的是对哲学的历史化。按照他的解释,历史化并不意味着哲学拒斥“理念”,以及由理念引入思想中的结构。相反,关键在于把理念历史化,由此导致“一种新的、比它之前的方式更加具体和更加历史的哲学化的方式已经开始存在了”(同上,第570页,译文有改动)。

因此,只有当我们意识到实在作为无法被还原为同一或统一的一个多元体而运作时,对实在的思考才会走上前台。从柏拉图和亚里士多德,经由笛卡尔、康德与黑格尔,在哲学的运作所依据的思想图像中,思想是自因(causa sui),并且,思想由于是对自身的占有,因而是存在之物的决定性条件。但对葛兰西和德勒兹而言,这种思想图像永远不可能抵达实在。亚里士多德、康德和黑格尔等哲学家站在一边,他们的做法,使得思想忽视了思想自身与思想(用德勒兹的话说,以暴力的方式)所呼唤出的东西之间的原初差异。我们应该认识到,是思想与某种他者的遭遇在要求思想,并且思想必须以此为基础展开运作,而不是拒斥这种遭遇。

(作者为美国德保罗大学教授。本文为作者2016年9月在复旦大学的讲演内容节选)