

Reader

培文读本丛书

激进哲学

阿兰·巴丢读本



陈永国 主编

Radical Philosophy:

An Alain Badiou Reader



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

Radical Philosophy: An Alain Badiou Reader

阿兰·巴丢（1937— ）被誉为黑格尔以来最具思辨性的思想家，自卢克莱修以来最具唯物主义精神的哲学家，也是目前在世的最有影响力的激进知识分子。

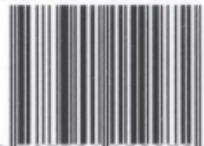
巴丢的哲学研究颇有说服力地质疑了几乎全部的后现代观念：他拒不认为马克思主义已经死亡，不支持主体解构的学说，也不赞同新康德主义和科学实用主义。他的哲学是关于事件的哲学，理论基础是当代争论得最激烈的数学概念，而所涉及的领域则令人眼花缭乱：数论、精神分析学、现代诗歌、政治理论、戏剧和表演理论……

巴丢坚信，哲学的任务始终是对观念的突破；他的名言是：“凡是没有争议的东西就都是可怀疑的。”



上架建议：哲学/宗教/伦理

ISBN 978-7-301-15997-2



9 787301 159972 >

定价：40.00元

Radical Philosophy:
An Alain Badiou Reader

激进哲学
阿兰·巴丢读本

陈永国 主编



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

激进哲学: 阿兰·巴丢读本 / 陈永国主编. —北京: 北京大学出版社, 2010.1

(培文读本丛书)

ISBN 978-7-301-15997-2

I. 激… II. 陈… III. 巴丢, A. — 哲学思想 IV. B565.59

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第187745号

书 名: 激进哲学: 阿兰·巴丢读本

著作责任者: 陈永国 主编

丛书策划: 高秀芹 于海冰

责任编辑: 于海冰

标准书号: ISBN 978-7-301-15997-2/B·0837

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路205号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子信箱: pw@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750112 出版部 62754962

印 刷 者: 北京宏伟双华印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

787毫米×1092毫米 16开本 22.5印张 380千字

2010年1月第1版 2010年1月第1次印刷

定 价: 40.00元

未经许可, 不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有, 侵权必究。举报电话: 010-62752024 电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

代序

一种新的主体哲学^[1]

彼得·霍尔沃德

巴丢关于事件的哲学本身无疑是近来法国哲学的重大事件之一。对毫无意义但又不可避免的“当代最重要的法国哲学家”这个头衔来说，巴丢也许是唯一能与德勒兹和德里达相竞争的对手，他的论文《存在与事件》(*L'Être et l'événement*, 1988)当然也是法国自萨特的《辩证理性批判》(1960)以来最宏大最咄咄逼人的一部哲学著作。此外，非常恰当的是，他的著作目前对英语读者还相当新，因为巴丢的整个哲学还仍然属于严格意义上的创新。他的著作详尽地探讨了相对较小的一组本质问题：全新的东西是怎样进入世界的？什么样的创新才要求和值得进行全面普遍的证实？面对世界明显的冷淡或抵抗，这种创新的结果如何才能持续下来？能够证实这些结果的人如何才能继续他们的证实？

虽然巴丢本人在漫长而不平凡的生涯中遇到过不少这样的抵制，但是，他今天在法国哲学中占据了一个尽管有争议但突出的位置。多年来，作为樊尚/圣德尼的巴黎第八大学的教授，他于1999年被任命为法国高师哲学系主任。他在国际哲学学院的公开讲座吸引了数百名听众。20世纪70年代，他是一位忠诚的毛主义者，在激进的政治中保留了一个自信的声音，并且直接参与了一些关于移民、劳工问题和最广义上的政治正义的运动。除了十几部哲学著作外，他还发表了一些小说和剧作，探讨了当代数学界争论得最激烈的几个数学概念。巴丢是不能用传统的方法加以分类的。他的著作涉及多得令人眼花缭乱的领域——数论，精神分析学，现代诗歌，政治理论，戏剧和表演理论。他以不同方式忠实于康托尔(Cantor)、科恩、拉康、马

[1] Peter Hallwrad, *Intraduction to Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

拉美和列宁。尤其特殊的是，也许任何其他当代法国哲学家都无法相比的是，他表明了分析哲学与欧陆哲学之间的任何清晰划分都是过时的。虽然对数理逻辑持批判态度，但他仍以数学为前导。他对弗莱杰 (Frege)、维特根斯坦和哥德尔就像他对黑格尔、尼采和德勒兹一样熟悉。他的哲学观拒绝“分析”和“欧陆”这两个修饰语，就如同他拒绝把哲学区分为相对独立的（政治的、美学的、认识论的）领域一样。

如果巴丢的著作仍有待于赢得比较知名的同代人的承认，^[2]这大多是因为它顽强地抵抗法国和英美的每一种主导哲学倾向。巴丢如果不是论战者就什么都不是，他所抨击的目标多种多样。他拒绝接受尼采是最后一位形而上学家的说法，不认为高深地运用普通语言就能解决哲学的空洞乏义的问题，也不认为柏拉图、黑格尔和马克思是极权主义的先驱，或奥斯维辛事件要求对哲学加以彻底的改造，或斯大林强迫我们回到共和议会制，或文化人类学必须取代概念的普世主义，或承认应该以“最好的效益”取代原则的描述，或牺牲哲学而建立一种完全他者的伦理学。他的本体论打破了整个新黑格尔哲学的遗产，从列维纳斯和德里达到南茜和拉库-拉巴斯。他断言绝对的本体多元性排斥任何隐蔽的对存在的统一性（德勒兹）或超越存在的一（拉德罗，詹贝）的神学依靠。他对柏拉图的审慎忠诚是对现代诡辩论（尼采，维特根斯坦，利奥塔）的挑战。尽管忠实于启蒙运动好战的无神论，但他独特的后拉康式现实主义却在原则上拒绝各种形式的实用主义。巴丢从未接受许多前马克思

[2] 在最近对 20 世纪法国哲学进行的最彻底的两次英语调查中，巴丢的名字甚至没有提到 (Eric Matthews, *Twentieth Century French Philosophy* [1996]; Gary Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century* [2001])，而包括 1998 年在内的 *Philosopher's Index* 没有收入与巴丢有关的文章——关于德勒兹的有 106 篇，关于福柯的有 656 篇。除了我的“普遍主权” (1998) 外，齐泽克的“后马克思主义中的精神分析学：阿兰·巴丢” (1998) 是最初深入探讨巴丢哲学的英语文章；较长的版本收入他最近出版的《棘手的主体：政治本体论缺场中心》 (1999) 中。齐泽克的著作与巴丢的著作大有可比之处。让-雅克·勒塞克尔的文章“康托尔，拉康，毛，贝克特，同一场战斗：阿兰·巴丢的哲学” (1999) 提供了一个非常简单的概述。见巴丢著作的英译目录。也许没有什么可大惊小怪的是，巴丢的哲学在拉丁美洲发生了最大的影响。除了正在发表的英译本和原文外，阿根廷的杂志 *Acontecimiento* 10 多年来一直致力于探讨巴丢的政治思想，并联系到各相迥异的运动，如布宜诺斯艾利斯的 *Madres de Plaza de Mayo* 和 Chiapas 的 *Zapatistas*。Bruno Bosteels 即出的著作（暂定名是《巴丢与政治》）将把这方面的资料提供给英语读者。《再思想：阿兰·巴丢与哲学的未来》 (Peter Hallward 编辑) 收集了研究巴丢著作的一些批评文章，作者包括 Ernesto Laclau, Alenka Zupančič, Jean-Luc Nancy, Etienne Balibar, Jacques Rancière, Jean-Toussaint Desanti, Daniel Bensaïd 等人。

主义知识分子所宽容的“激进普世主义的黎明”^[3]，但他关于普遍性的单一概念使他脱离了康德和超验的传统。他对社区主义(communitarianism)的敌意甚至超过了仅仅讲究规程的正义或道德观的蔑视。他恪守真理的普遍性，这使他站在了科学和理性主义传统的一边，站在了各种形式语言学或相对主义转向的对立面，但他的主体概念标志着对阿尔都塞已经成为传统的经验主义科学观的突破。最后，但同样重要的是，巴丢的著作最强烈地谴责了20世纪70年代末在法国哲学和英美文化批评中出现的推崇差异(文化、性、道德、政治等)的一种伦理学。这里，巴丢的攻击目标，尽管很少有人提及，但却是人们习惯上所说的新哲学，而论点却常常与各相迥异的立场形成对峙，如列维纳斯和罗尔斯，以及北美的“文化研究”^[4]。

可以毫不夸张地说，巴丢的著作在今天几乎不能根据英美学界盛行的原则来阅读——无论是政治的还是哲学的。巴丢毫不犹豫地接受、有时藐视由此而导致的边缘化：“自柏拉图以来，哲学始终是对观念的突破。……对哲学家来说，凡是没有争议的东西就都是可怀疑的。”(AM, 90)

巴丢哲学基本的和一鸣惊人的举措，使他完全脱离同代人的举措，就是证实真理的严格的、毫不妥协的普遍性，并最终把这种真理从判断和阐释的合法性中抽取出来。巴丢的最基本前提也许是，不管“真理”是别的什么，只有通过决定性地打破判断(或阐释)意见(或理解)之合理性(或多产)的既定标准，才能接近真理。这个前提有两个重要含义。一方面，如果当我们谈论某一环境的真理时，这个真理所关怀的不是其最清晰可辨的独特因素，而是最难辨别的或“被捉摸不定地包括进来的”因素的集(EE, 313)。一个环境的真理总是关怀关于那个环境的最模糊或“普遍”的东西。另一方面，把这些集组装起来的过程本身就违反了把这些因素组合起来的一切惯常方式。真实的或普遍的集必须是打破现状的东西。

巴丢的整个哲学概念是由“一个简单而有力的思想激发的，即任何存在总有一天要被发生在它身上的东西所改造，并从此致力于普遍的东西”(SP, 70)。这个概念恪守拉康的严肃规定：“重要的不是理解，而是获得真理。”^[5]在这方面，巴丢是一

[3] Agnes Heller and Ferenc Feher, *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism* (1991).

[4] 巴丢所说的普遍真理在定义上是非文化的：“相同性中的相同者不必有教养。”(C, 250, cf. SP.117, E, 27)

[5] S3, 59/48; cf. 163/143.

长串介入思想家的不合时宜的后代，他们的主要洞见就是：只有反对世界的精华，反对现行的历史，才能接近真理。这些思想家中有圣保罗、帕斯卡尔和克洛岱尔（对他们来说，“众生之路不是走向上帝的”^[6]），有笛卡儿、康托尔和希尔伯特（对他们来说，感性的直觉永远不能提供坚实的知识基础），自不必说有列宁、卢卡奇和布勒东了（对他们来说，纯粹客观的历史倾向从来不能真正打破过去的惰性）。在每一种情况下，真正决定性的时刻——就上帝的存在所下的“无可辩解的”赌注，对“难以定义的”数理公式所做的形式分析，对政治或美学革命许下的“无法证实的”诺言——都具有突如其来的发明性。这样的决定不是建立在任何基础之上的。任何事物——知识，对规则的熟练掌握，“游戏的感觉”，对场所或传统的理解——都不允许从“事物的本来状态”或对事物本来状态的任何操作（理性化，澄清概念，外推，夸张，变体，派生等）中演绎出这样的决定。每一个这样的决定都是以原则地打破事物的本来状态开始的。然而，坚持这一观点的后果能从根本上改变我们对事物的看法，对世界或直觉或历史进行彻底的评价。

今天，最特别的东西莫过于一种真正的发明，而反对纯粹怀旧地忠实于对真理的一种厚颜无耻的党派式理解。除去明显的差异不谈，20世纪哲学的三大主流——源自逻辑实证主义和后期维特根斯坦的分析哲学，产生于狄尔赛、海德格尔和迦达默尔的解释学，以及德里达和利奥塔发展的后结构主义——的共同之处，除了都把语言作为哲学研究的基本媒介外，还对真理一词报以深切的怀疑。现代哲学欢迎一种普遍的诡辩论。作为回应，巴丢的著作代表了当代向古代传统回归的一次重大尝试，也即把哲学与对清晰和不确定的见解和意义的划分相联系的传统。所谓“当代”，我是说巴丢的真理哲学不过是向柏拉图或笛卡儿的真理规程的一次回归。如我们将看到的，巴丢的哲学恰恰是以标志着我们时代特点的特殊真理为条件的。

那么，巴丢所说的真理（*vérité*）究竟是什么意思呢？如巴丢所认为的，所要掌握的主要问题是，一个真理是（不时）发生的事情。如马克思一样，巴丢懂得“人类思想是否达到客观真理的问题不是一个理论问题，而是一个实践问题”，真正的思想与其说是理解世界，毋宁说是改造世界。^[7] 一个真理是我们制造的东西。它是它所召集和维持的主体所宣布、构造和坚持的东西。真理和主体都是偶然的、特殊的。它们一旦出现，就一起出现，在量上有别于作为其对立范畴的知识和客体。

[6] Cf. EE, 245; LS, 136–137 n.15.

[7] Karl Marx, *Second Thesis on Feuerbach*, in *Early Writings*, p. 422.

这种区别贯穿于巴丢的整个事业。一方面，有一个永久的领域，包括客观具体的知识，肯定的同一性或差异，清楚确定的利益——这是在秩序内部的一个秩序和空间的领域。另一方面，时不时地要出现一些没有秩序或连续性的、完全独特的、严格的主观真理（以复数形式出现）。这些真理通过从已知的特殊性中抽身出来而逃避了第一个客观领域的具体行为。巴丢的真理哲学断言有一种没有客观性的严格的逻辑。他断言，在每一种情况下，“真实的东西（或正义的东西——碰巧它们是相同的）不可能回指任何客观的集，无论是作为原因还是作为目的”^[8]。可以说，巴丢的著作把“尝试过的和真实的”这两个熟悉而相互关联的形容词分裂开来。每一个真理都把主体推入未经尝试的领域，而由于那个原因，主体经受了“考验”。或者说：每一个主体都“在不知道原因的情况下相信某事”（TA, 9.1.97）。

真理物质地生产于特定的环境之中，每一个真理都开始于逃避构造和控制这些环境的现行逻辑的一个事件或发现。巴丢赞成拉康的说法：“接近真实的一切途径都是关于一次相遇的秩序。”^[9]作为规则，每一个“独特的真理都根源于一次事件。某事必须发生，这样才能有新的事物。甚至在我们的个人生活里，也必须有一次相遇，必然有没有经过深思熟虑、不可预见或难以控制的事情发生，必然有仅仅是偶然的突破”。^[10]这样一种相遇或事件没有客观的或可证实的内容；它发生在一种环境中但却不“属于”那个环境。那么，一个真理就仅仅通过一些人激进的宣言而持存下来，这些人忠实于一个不确定的事件，肯定这个事件的发生和结果，换言之，这些人以那个事件为名而成为了主体。尽管任何个人都可以成为主体，但纯粹的个人生存一般都陷入了对某种客观生活的维持之中。但这种客观生活可以通过与某事的相遇而打破，因为这个某事并不符合主导的再现领域——如纯粹的惊奇，某种危机，个人难以反应的事件（他或她不能轻易再现的事件）。面对这样的事件，个人完全可能否认或压制它；但任何人都可能把对日常事件的这种搁置用作发明新事物的机会。

[8] SP, 6. 巴丢固守拉康的原则：“除了通过丧失客体的中介，人不会取得什么成果。”（S2, 165/136）

[9] E, 47. 作为虚空的暴露，一个事件大体上与拉康所说的“丰硕时刻”相同，即当“非融入的、被压制的、被压抑的东西隐约出现时焦虑的爆发（S1, 292/188），打破了我们日常生活的幻觉，促成了真理的艰难表达：“这个象征过程的结束就是非存在 [也就是说，环境的真空] 到来之时，因为它已经说话了。”（S2, 354/308）

[10] Alain Badiou, “Politics and Philosophy,” p. 124. 如德勒兹所说，“世界上有些东西迫使我们思考。这个东西不是要识别的客体，而是一次根本相遇”（Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, p. 182/139）。

在巴丢看来，如果这种被看做新的行为标准的发明与某一正当的普遍原则相一致的话，也就是说，如果它是每一个人在原则上都可以认同的一种发明的话，那么，个人就变成了主体。只有这样的一个原则才能成为一个新序列的真理。

因此，真理首先是信仰的问题，每一个主体都表明了“此时、此地、永远的信仰”（SP, 31）。按照巴丢的用法，“真理”一词的内涵意义非常接近英语的“真诚”或“忠诚”。巴丢所说的主观化本质上描写与某一事业认同的经验，确切说，是皈依或献身于某一事业的积极经验——人们可以毫无保留地认同的一项事业。他写道：“你要么参与，宣布这个首创事件，承担后果，要么置身于外。这个没有媒介或中介的区别完全是主观的。”（SP 22）主体的身份完全无条件地取决于这种承诺。我在，因为我在（或我们在）斗争（为一个新社会，一种新艺术，一种新的科学秩序，等等）。巴丢指出，只有在这种罕见的纯粹献身的时刻，我们才成为我们所能成为的人，就是说，我们被带到正常的界限之外，超过了可预见的反应范围。只有在这个不可预见的领域内，在这个纯粹行为的领域内，一个人才能成为一个完全的主体而非客体。弗朗茨·法农对无法克服的军事解殖过程的深刻论述充分说明了巴丢所想到的那种献身：在分裂和压制性政权所强加的束缚之下，“解殖把受压制的无足轻重的旁观者改造成了特殊的行动者，把历史的泛光灯耀眼的光芒照在他们身上”。至于每一个真理的规程，这种“解殖可以证实是新民族的创造”^[11]。

真理、主体和事件是单一过程的各个方面：一个真理通过宣布真理的主体而得以存在，这些主体在宣布真理的过程中以其对事件的忠诚而成为了主体。如齐泽克所说，“我们通向真理的路与真理本身相偶合”^[12]。共同的忠诚是一个主体社会或集体的基础，除了忠诚之外没有其他标准。这样一种真理始终是单一的，这意味着“社会或历史上既定的东西都不能赋予其过程以内容”，任何“可用的概括都不能说明它，也不能构造维护它的主体”。被剥夺了既定位置之后，真理就是开放的了，就“提供给所有人”了（SP, 15）。换言之，任何单一的真理都必然是普通的或难以识别的、平常的、彻底平均主义的同质性的东西。

巴丢自己的例子以典型的多样语域把圣保罗的好战概念包括进来，即作为使徒的主体只能通过宣布具有普遍意义的一个事件（耶稣的复活）而存在，但这个事件没有积极的或既定的意义；雅各宾党和布尔什维克党对一次革命事件的忠诚，就其

[11] Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, 66/36.

[12] Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, 64.

主体力量和普遍规模而言，超过了促使其发生的那些特殊行动，一对恋人把自己看成是相爱的主体，其基础只是对他们相遇的这个昙花一现的事件的忠诚；艺术或科学则忠诚于由于发现或突破传统而打开的一条创造性的探究路线。更多的政治例子，包括巴勒斯坦的 Intifada，1988 年缅甸的学生运动，以及最近墨西哥的 Chiapas 叛乱和巴西的 Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra；用最主观的术语说，每一个序列都成功地调动了几十年来始终处于最淹没状态的那些人，在各自环境中无法再现的人。

出于有待澄清的一些原因，巴丢列出了四种真理模式：“革命、激情、发明和创造”，它们和真理的四个领域相对应——政治、爱、科学和艺术（D，97）。在每一个领域里，主体都是真理的主体，它本身既是单一的（就时机和原创性而言）又是普遍的（就规模而言）。哲学本身并不生产这种意义上的真理。相反，它寻求把这四个领域里的当代产品辨认和聚合起来，如果存在的话，认其为“时代的真理”。这种真理构成了这个时代的永恒的东西。

因此，这四种真理模式为哲学提供了“条件”——哲学便由此产生。哲学总是以外在于它的思想的事件为条件。在这些条件之外或“类属规程”之外，所盛行的只有巴丢诊断为我们当代之卑鄙的东西：对既定差异和区别的监督，遗传特权和偏见的主宰，多产的身份主张，它们只能通过市场机制来协调，只能用一剂消极的伦理束缚来证实，这都是根据人权或人道主义义务的术语来表述的。^[13]这就是在日常运作中“敌视哲学”的一个世界的本质（DP，8—9）——由具体利益、相对判断和深思熟虑构成的一个世界。对巴丢以及对帕斯卡尔或克洛岱尔来说，每一个主体和真理的每一次生命之所以都冒着突破现实世界、结束日常生活的危险，其原因就在于此。

因此，巴丢所恢复的主体范畴要严格区别于近来回归主体的倾向。他的主体是坚决反规范、反道德的。“空洞的，分裂的，无实质的，无思想的”，巴丢的主体恰与阿尔都塞和福柯宣布的“人之死”相一致。^[14]真正的主体化无视社会认可的立法或集体标准。无法逃避的是，对真理的每一次证实“都只能被看做是对主体的非道德化”（TA，6.11.96）。巴丢的主体是非社会的，非文化的，也是坚决反心理学的。它绝不是自觉经验的培养，在某种意义上，其基础始终是无意识的，或至少是意识之外的。

[13] Alain Badiou, "L'Impératif de la negation," 9.

[14] EE, 9; E, 10; cf. TS, 203–204.

严格说来，“不可能有主体的经验”^[15]。真理的主体与其说是（新笛卡儿哲学的）反映功能，毋宁说是（新黑格尔哲学的）否定或总体化。^[16]最重要的是，它无视后萨特时代复活的主体中普遍存在的那种错综复杂的自我延宕和自我间离，这样一个主体是通过差异和他者范畴的中介而得以存在的——也就是梅洛-庞蒂、伊瑞格雷和利科所探讨的“作为他者的自我”的观点。在巴丢的后拉康意义上，分裂主体的真理同时把这个主体从所有纯粹文本的或象征的延宕中抽取出来。巴丢的主体既是自治的，同时又是德里达和巴巴所解构的，但这是因为他们逃脱了延异的逻辑，从所有“神秘的”内部撤离出来，^[17]以至于完全存在于它们所证实的当下的外部之中。由于只凭借对自己发明的信心，巴丢的主体从根本上说是没有他者的，没有对立面的。

不管表现多么不同，但正是这种广泛分享的承诺，对“没有对立面的”主体（MP，74），对没有特殊性的单一性的承诺，巴丢才期待着“一方面对拉康、萨特和我自己，另一方面对海德格尔和德勒兹和利奥塔的某些方面……加以重新组合——对过去30年来的哲学进行某种出乎意料的形式上的重新组合”^[18]。巴丢自己的“类属”单一性的哲学也许是对这个正在出现的集的最有争议的、最严格的，当然也是最具创造性的贡献。它以最严格的方式把一种关于事件的非凡的哲学与无法识别的或没有特殊性的一种哲学关联起来；这是在柏拉图的相同者符号下探讨非凡事物的一种哲学。这一关联使巴丢把理性从实证主义中拯救出来，把主体从解构主义中拯救出来，把存在从海德格尔手中拯救出来，把无限从神学中拯救出来，把事件从德勒兹手中拯救出来，把革命从斯大林手中拯救出来，把对国家的批判从福柯手中拯救出来，最后，但同样重要的，是把对爱的肯定从美国的大众文化中拯救出来。他宣布不依靠现象学的一种主体的哲学，不依靠充足性的一种真理的哲学，不依靠历史主义的一种事件的哲学。这是一项了不起的事业。巴丢成熟的著作提供了迄今最有力的用以取代形形色色的仍然统治人文学科的后现代主义的选择，同时对刚刚作为反弹出现的新自由主义和新康德主义的“前一后现代主义”毫不妥协。

[15] TA, 6.11.96. 如以往一样，“心理学是思想的敌人”（Alain Badiou, “Saisissement, dessaisie, fidélité,” 14）。

[16] “今天我们关心的主体不可能是历史的主体。历史总体化的思想是不切实际的”（Alain Badiou, *Jean-Paul Sartre*, 8）。

[17] 试与德里达比较，*Donner la mort: L'Éthique du don, Jacques Derrida et la pensée du don*, 67/67; 101-102/108-109。

[18] Alain Badiou, “L'Entretien de Bruxelles,” 23。

巴丢哲学的核心概念是“类属”(the generic)。一个普遍真理在它所处的环境内部仍然是无法识别的或无法辨认的。一旦从差异的监督和区别的监督中扣除出来,一个普遍真理的构成就以悖逆当代主流的方式证实“同一性对他者的优势,对作为分类原则的不同的拒绝(因为普遍性是几乎被还原为无的差异,也就是同一个环境或表征的存在)。一个真理就是同一性的徘徊。”^[19]

根据巴丢,我们时代的重大事件恰恰例示了最具原创性地探讨了现实的类属概念的那些思想,无论是政治的、数学的、科学的还是爱的思想。这些创造决定了真正属于当代的一种哲学的条件:

普遍性是柏拉图思想转向多样性的一个核心概念,是哲学与当代条件相共存的基础。关于今天的创造性政治,如果存在的话,我们至少知道,自1793年以来,这种政治只能是平等主义的,反国家的;它们通过历史积累的层次和社会的不透明性追溯人类的普遍性和层次的解构,区别性或等级制再现的废墟,由单一性构成的一种共产主义的假设。关于诗歌,我们知道它探讨一种未分化的、提供给所有人的、非工具性的语言,即建立语言自身普遍性的一种语言应用。关于数学,我们知道它掌握了被剥夺了一切可呈现的差别的多,即多元存在的普遍性。最后,关于爱,我们知道在相遇之后,它宣布忠实于它所建立的纯粹的二,它制造了关于男人与女人之间差异的一个普遍真理。(MP, 91—92)

最特别的是,巴丢发展了下列事件的结果:在数学界,是从康托尔到科恩的集合论的形式化;在政治领域,是开始于中国的文化大革命和法国1968年5月的一系列民众起义;在诗歌领域,是马拉美、佩索亚(Pessoa)和塞兰;在爱情和欲望方面,是拉康的典范之作。^[20]巴丢的著作就是要努力确立这些事件的共存。

在探讨标志着20世纪特点的真理的一部近著中,巴丢认为这些和其他同样普遍的宣言所具有的共性就是“对真实的激情”和他们对纯粹形式化的资源的信赖,把这些资源作为充分表达这种激情的唯一媒介。如巴丢所理解的,用拉康的术语说,真实(the real)不过是与这种普遍性的一种主动相遇。完全被“当时的迷恋冲昏了头脑”,经历了当时当地的疯狂的紧迫性,对理想期待的许诺无动于衷,无法做出任

[19] Alain Badiou, “Dix-neuf réponses à beaucoup plus d’objections,” p. 263.

[20] MP, 60—69; cf. Alain Badiou, *Une Soirée philosophique*, pp. 22—23.

何道德判断，从每一个特殊的踪迹中抽取出来，这些都是与真实的一种激情相遇所产生的结果，它们只能通过发明一些形式手段才能保存下来，而毫不隐讳地说，这些形式手段没有留下任何谈判或阐释的余地。我们可以说，巴丢的伟大成就就是为我们的时代在概念上重新阐释了真实（直接的行动或宣言）与理想（形式的一致性）之间的关系，后者是作为前者的结果而在时间中构造的。普遍的形式化直接呈现自身，以至于阻碍可能的再现：通过纯粹的形式化而直接接触得到的东西是不能用其他方法获得的。普遍只能被界定为对任何“特殊”意义的拒绝，这就是说拒绝任何单一的意义。最能体现欧洲之雄心壮志的世纪里的一切伟大创举——从希尔伯特（Hilbert）到布尔巴基（Bourbaki）的数学程序的形式化；从列宁到毛把党的纪律当作独一无二的政治形式的阐发；从弗洛伊德到拉康的对性进行彻底的形式的或反阐释学的分析；从马拉美、勋伯格和毕加索到贝克特、韦伯恩和波洛克的脱离内容或意义局限的艺术形式的发明——所有这些创举的最终目的都试图开创透明的自我调节的思想形式，而在缺乏它们可能阐释或再现的客体的情况下，这些思想形式的唯一机会就是与这种真实的普遍裸露相遇。对比之下，要再现“真实”的每一个主张，以及对语义深度、社会复杂性或物质本质的每一次指涉，都只能是请人参与对意义、意见和印象的阐释和质询。与在他以前的阿尔都塞和拉康一样，巴丢把这种意义上的现实与纯粹朴素的意识形态等同起来了。由于它始终是“阻碍揭示真实的现实”（LS, 53），那么，任何普遍思想实践的首要任务就是“抽取”任何可以被当作现实的东西，以便为真实的形式化扫清道路。

如大家所知，这在 20 世纪接近尾声时变得尤其困难，这恰恰是由于反感与真实的每一次相遇而组织起激进反抗的一个时代，由于愿意接受“客观现实”、把令人沮丧的放任自由主义作为座右铭而著称的一个时代。仅就有效地致力于这个无思想的指称，也即我们这个革命时代的基本赌注而言，普遍思想必须更新。它必须证实“真实的单义性对相像的含混性的优势”，从而把古代对阐释加以形式化的斗争再进一步，以此，理念不可改变的清晰与现象含混的不确定性，事件的闪光与传统的惰性，造反的操守与接受的温顺——每一种情况都是与生存的意义相对立的一种“不朽的强度”。

如是界定，类属性便与某种“纯洁性”划等号了。类属性是通过特殊的或详细说明的东西加以“纯化”而获得的，是要抽空一切相对或特殊的东西。实际上，

类属性本身不具有任何关系性。为了与这个革命世纪最深刻的信念之一保持一致，巴丢时刻不忘证实“关系的终结，不相关的事物自身的缺席”（LS，75）。

关系（lien）是巴丢常常用指类属关系的一个词：它的内涵意义指一种联结或联系的物质局限性，就如同更灵活的群落或关联的动力学。仅就巴丢而言，二者都是同一种欺骗的征候。真实的东西本质上是不相关的或独立的，是自我构成和自我调节的，而“联系 [lien] 或关系 [rapport] 的想法是谬误。一个真理是被解开关联的 [déliée]，而真理的过程正是为了达到这样一个解开关联的局部的点”（PM，56）。真理不过是摆脱一切关系的一种自由的局部生产，激进的自治或自我决定的固定地点的生产。仅就其主体而言，向真理的靠近就是纯粹朴素的自由的实践。普通的人受到等级制、义务、敬服等关系的束缚和准许；他们的存在受到社会地点的局限。对比之下，真正的主体首先是不受关系束缚的，只在乎自我肯定的操守。纯主体的自由只能建立在关系缺场的基础上，这就是说建立在无的基础上。简言之，纯粹的自由总是冒着接近黑格尔所说的“绝对自由”的危险。^[21]

这里，我们或许可以把巴丢继承的哲学遗产中的两个最重要概念联系起来：萨特的激进的作为无的主观自由，作为客观的无或虚无的主观自由，就是说，一种自由决定它在每一时刻的存在，是一种持续的“从无的创造”（creation ex nihilo），^[22]和马克思的关于无产阶级一无所有的观点，他们所失去的只有枷锁。从萨特那里，巴丢保留了主体自由在没有任何客观支持或社会许可的情况下有效地从无中创造自身的观点。从马克思那里，巴丢保留了主体充分地介入一个过程——即资本主义过程的观点，这股介入的力量可以终结一切“封建的、父权的和田园的”关系，继而“超越资本纯粹的否定力量”而对“一种没有关系的秩序，一种毫无关联的集体力量”加以形式化的介入。如对于马克思一样，这股力量不外乎是无产阶级通过革命从绝对贫穷恢复绝对平等的人类“创造力”（LS，75；cf.EE，425）。简单说，巴丢把萨特的自由从本体论的理由（即从想象力的结构关联）中抽取出来，把马克思的分解论（déliation）与特定的历史环境割裂开来（即从结构关联到一种生产方式的发展）。巴丢的自由既不是本体的属性，也不是历史的结果，而是偶然地、不时地发生的事情。他的自由概念不是我们命中注定的一种状况，而是我们必须努力保持的一种活

[21] 我指的是黑格尔著名的法国大革命分析，将其作为抽象决定论的一次实验；我在第13章中论述了这一点。

[22] Jean-Paul Sartre, *La Transcendence de l'ego*, 79/98-99.

动。如我们将看到的，这一重大选择的本体基础将转向真空 (void) 或无 (néant) 的拓扑学或特定情境的概念。

思想只以自身的原理统一为基础，通过清除一切混乱的关系而获得自身的“纯洁” (C, 119)。“在真实的层面上”对类属性加以形式化的每一次尝试都只能依靠自己公设的结果 (LS, 130)。通过这种方式使追随者摆脱一切遗传的联系或契约，真理便作为对本来相关的支持者的分解 (unrelating) 而发生了 (TA, 13.11.96)。巴丢从马拉美那里获得灵感，认为纯洁性可以用作阐释其全部作品的导线：“纯洁是一种理念的构造，它已不再存留于任何关系 [lien] 之中，一个思想的吸引力就在于它无视一切关系，它孤独的闪光……它的冷淡，它的分离，它的原真性……观念的纯洁所导出的东西，而最重要的是，它所指称的东西，就是与任何事物毫不相关的孤独，每一种律法的无效性，每一种联系和关系的契约的无效性。诗歌(以及其他真理程序)告诉我们存在的状况就是与无建立关系。”^[23]这就是我们的“现代苦行：对思想进行纯粹朴素的分解……：一切都在分解” (D, 123)。这种分解 (déliation) 既是巴丢哲学超凡的雄心，其毫不动摇的决心的基础，也是这种哲学特有的难点之所在——描写真理与知识之间任何可能的关系、主体与客体之间任何辩证关联的难点。巴丢并不寻求改造关系，把压制性关系改造成解放的关系，而寻求从简单关系中删除。只要在这种删除的因素内部发生作用，巴丢的哲学就必定局限于纯粹简单的规定性的空洞领域。

这样一种书在定义上注定要简化复杂的措辞，重新理顺复杂的思绪，在不存在任何连续的地方暗示连续，并普遍展平织物表面上的一些概念皱折，这是巴丢这样一种如此多样的哲学所必不可少的。巴丢第一个站出来警告人们，“那些盲目追随者的令人混淆的忠诚”是危险的。^[24]我希望至少通过偶尔指出上段结尾时暗示的问题而避免一些这样的危险。

如果巴丢著作的兼收并蓄令人无所措手足，那么，应该强调的是，这种混合只不过是任意的或偶然的。巴丢大胆地把自己置于启蒙传统之中：“为了打垮丑恶的迷信，我们总是要诉诸各种科学的坚实而世俗的永恒。” (C, 164) 巴丢始终认为“哲

[23] C, 119–20; cf. Alain Badiou, Rev. of Gilles Deleuze, *Le Pli: Leibniz et le baroque*, p. 182.

[24] Alain Badiou, “Les Langues de Wittgenstein,” p. 2.

学的一贯使命是显而易见的，是其本质的组成部分”^[25]。“哲学始终是系统的”^[26]，因为，如我们将看到的，哲学的基础最终是建立在严格的公理或无条件的观点之上的。最明显的直接结果就是给予那个最具公理性的学科的特权：这就是数学。巴丢像柏拉图、笛卡儿、莱布尼茨和康德一样，也认为数学是哲学的本质条件——这不是说巴丢和柏拉图一样写出了关于数学的哲学。不懂数学的人不应该再推迟了；巴丢的数学计算并不需要积累什么知识，我自己的解释只是最基本的和最重要的几点。（然而，不懂现代数学逻辑基础的读者在阅读本书主体之前还是应该读一读书后的附录。）

然而，恰恰是由于高度的系统性，巴丢的著作才很难一下子总结出来。每一个构成因素都只能根据它在整个系统中的位置来确定意义——甚至热衷于复杂体系的德勒兹和瓜塔里也都肯定了巴丢系统的“极端复杂性”^[27]。哲学要求“耐心”，其“概念必须慢慢地掌握”，巴丢说，在“满是岩石的”文本领域里，不能鼓励急于求成的读者，要让他们“逐步学会外来词汇。……由哲学的书写所保护的哲学时代不允许急于求成”。然而，与此同时，巴丢严格坚持哲学表现的单义性，“必须与含混作斗争，在核心或本质清除了每一个偶然的变体，清除了由偶然的论证选择带来的每一种污染之前，必须调整它的结构。”^[28]当然，这种论证本身已经有了很大发展，而且在继续发展。巴丢的哲学过去一直是而且在未来的一段时间内仍然是进程中的工作。完整的巴丢的成熟著作，如《存在与事件》以及最近在众多领域内发表的著作，都必须从评价他著作的部分转变开始，即从早期对历史和党派的强调转向对本体和真理的强调。还必须意识到仍未完成的工作，以及发展趋势。只有这样，我们才能有资格考虑巴丢的系统著作，它们所要达到的目的和已经付出的代价。

……

我希望本书的主要格调掺杂着怀疑的敬慕。如书中清楚表明的，我的怀疑关系到巴丢把单一性与特殊性部分划等号的问题——这是他从根本上不相信关系的表现——以及这种做法的后果。但是，已经很明确的是，我认为巴丢的著作是他这一代人中最重要，它的意义随着时代的发展越来越大而不是越来越小。这个特殊的

[25] Badiou, "L'Entretien de Bruxelles," p. 25; cf. CM, p. 22.

[26] Alain Badiou, "Being by Numbers," p. 85.

[27] Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* p. 143.

[28] Alain Badiou, "On ne passé pas," p. 1, 3.

时代所最急需的哲学家非巴丢莫属。我们生活在极端反动的时代。在我们的时代，经济管理取代了发明性的政治，全球市场是作为社会调节的唯一机制而出现的。在我们的时代，用以替换这个机制的有效选择几乎全部见于文化上特殊的群体或身份的偏执式表现，从德国和法国的极端民族主义到以色列和阿尔及利亚竞争的原教旨主义。在当代思想家中，只有巴丢毫不妥协地直面这两种现象，它们是我们所处时代最典型的特点。

（陈永国 译）

目 录

代 序 一种新的主体哲学..... (彼得·霍尔沃德)	3
一 存在与事件 (1988).....	1
前 言	3
沉思录 2: 柏拉图	19
沉思录 6: 亚里士多德	24
沉思录 10: 斯宾诺莎	30
沉思录 15: 黑格尔	37
沉思录 19: 马拉美	45
沉思录 21: 帕斯卡尔	51
沉思录 25: 荷尔德林	60
沉思录 30: 莱布尼茨	66
沉思录 32: 卢梭	73
沉思录 37: 笛卡儿 / 拉康	81
二 哲学的再思考 (1992 以后)	85
哲学宣言	87
哲学与欲望	125
哲学与数学: 无限性与浪漫主义的终结	136
存在与表象	152
作为真理规程的政治	164
三 德勒兹批判 (1997).....	171
存在的喧嚣	173
一, 多、多元性	221

四 圣保罗：普世主义的基础 (1997)	233
话语理论	235
主体的分化	246
死亡与复活的反辩证法	253
抵制律法的保罗	260
作为普世力量的仁爱	268
希 望	273
普世性与差异的轨道	277
五 恶的伦理学 (1998)	285
伦理学：关于恶的理解	287
附录 本体论与政治：阿兰·巴丢访谈	331

一 | 存在与事件 (1988)

◇ 前 言

◇ 沉思录 2: 柏拉图

◇ 沉思录 6: 亚里士多德

◇ 沉思录 10: 斯宾诺莎

◇ 沉思录 15: 黑格尔

◇ 沉思录 19: 马拉美

◇ 沉思录 21: 帕斯卡尔

◇ 沉思录 25: 荷尔德林

◇ 沉思录 30: 莱布尼茨

◇ 沉思录 32: 卢梭

◇ 沉思录 37: 笛卡儿 / 拉康

前言

1

我们且来根据下面三个前提来假定目前哲学的总体状态：

1. 海德格尔是最后一位普遍承认的哲学家。
2. 根据数学、逻辑学和维也纳团体的著作进行的那些思想研究——尤其是美国的思想研究——都成功地把科学理性当作思想的范式而保存起来了。
3. 后笛卡儿的主体学说正在展开：其缘起可以追溯到非哲学的实践（不管这些实践是政治的，或与“精神疾病”相关的）；而以马克思和列宁、弗洛伊德和拉康的名字为标志的阐释王国则由于超越可传达的话语的诊所或军事行动而越来越复杂了。

这三个陈述有什么共同之处呢？它们都以自己的方式表明了整个一个思想时代的结束及其关怀。海德格尔认为这个时代是由首次的忘却所统治的，并在对形而上学的解构中提出了回归希腊的观点。英语语言哲学的“分析”学派把古典哲学的大部分命题说成是无意义的，或局限于某种语言游戏。马克思宣布了哲学的终结，但实现了哲学的实践。拉康提出了“反哲学”，却把思辨的总体性归结为想象。

另一方面，这些主张之间的分歧是显而易见的。用以组织盎格鲁-撒克逊思想的科学的范式立场（直到并包括其无政府的否定）在黑格尔眼里是形而上学性情的终极的和虚无的结果，而弗洛伊德和马克思则保留了这种思想中的理想，拉康却亲自用逻辑和拓扑学重建了数元的基础。马克思和列宁以社会革命的名义提出了解放或救助的观念，但弗洛伊德和拉康却抱以悲观的怀疑主义，海德格尔以逆向的眼光预见“诸神的回归”，美国人则粗略地将其替换为围绕代议制民主的舆论。

于是，人们一致认为思辨的系统是不可思议的，以完整的话语形式解决存在 / 非

存在 / 思想之谜（如果承认自巴门尼德以降这个谜就始终是哲学之源的话）的时代已经过去。思想的时代已经向一种不同的理解王国敞开了大门。

关于这次敞开——其本质是关闭形而上学的时代——是否显示为一场革命或一种批判，对此众口不一。

我本人对这一紧要关头的介入就是要为其画一个对角：我试图追溯的思想轨道连接三个缝合点，也就是上述主张所标识的三个不同地方。

- 在黑格尔那里，只能根据本体论的问题重新分配哲学的任务。
- 在分析哲学那里，弗莱杰—康托尔的数理革命为思想树立了新方向。
- 最后，人们将一致认为，概念机器如果不与现代主体理论的理论—实践方向相一致的话，如果本身不内在于（诊所或政治的）实践规程的话，就不可能是充足的。

这条轨道通向一些错综复杂的分期，在我看来，这些分期的统一将是任意的，必然导致对某一方向的单向选择而忽视其他方向。我们生活在复杂的、实际上是混乱的一个时代：无法在任何一种情况下捕捉从这个时代编织出来的全部断裂和连续。“革命”（或“回归”或“批判”）不可能在今天发生。我将在下面总结一下组织了我们的场域的这种脱节的时间的多。

1. 继希腊和伽利略之后，我们进入了科学的第三个时代。这个时代之前的停顿并不是（打开希腊时代的）某种发明——计算数学的发明——也不是（伽利略式的）一次突破——即用数学阐述物理学的话语。而是一次分裂，通过这次分裂，数学理性的本质自行揭示出来，确立思想的思想决策的性质也随之揭示出来。

2. 我们也同样处于主体学说的第二个时代。这已不再是从笛卡儿到黑格尔、马克思和弗洛伊德（实际上还有胡塞尔和萨特）身上仍有迹可循的那种有中心的、反省的、奠基式的主体了。当代的主体是真空、裂痕、非本质和非反省的。此外，我们只能在条件苛刻的特殊规程的语境中假设它的存在。

3. 最后，我们处于真理学说的新起点，与知识有机关联的时代已经过去。事实表明，直到今天，我所说的真实性已经成为无国之君：不管这看起来多么奇怪，但非常恰当地说，在欧洲（和其他地方），真理是一个新词儿。此外，真理的主体经历了海德格尔（他最早把真理从知识中抽取出来）、数学家（他

们在19世纪末突破客体，同时也打破了充足论)和现代的各种主体理论(它们把真理从主观表达中挪移出来)的漫长发展历程。

我撰写本文的初衷——藉此而进行如此复杂的分期，并界定每一个时期的意义——有如下述：作为存在的存在的科学自希腊时代以降就始终存在着——这决定了数学的意义和地位。然而，只有在今天我们才有了认识这一点的工具。由此推知，哲学并不是以本体论为中心的——本体论是另外一个确定的学科——相反，哲学在本体论(因此还有数学)、现代主体理论以及自身历史之间循环流通。当代复杂的哲学状况包括了我在前三种主张中提到的每一点：“西方”思想史，后康托尔时代的数学，精神分析学，当代艺术和政治。哲学并未与这些状况中的任何一个相偶合，也没有测绘出它们所属的总体。哲学必须要做的是提出一个概念框架，并根据这个概念框架来理解这些状况在当代的共存。哲学只能在自身所处状况中把以纯数学形式出现的本体论指定为单一的话语环境才能做到这一点——这将使哲学摆脱它可陷入的任何宏大基础。把哲学解救出来、赋予其以真理关怀的恰恰是这个概念框架的确立。

本书采纳的范畴，从纯粹的多到主体，构成了一种思想的类属秩序，并可以通过整个当代的指涉系统而付诸实践。这些范畴随时可以用于科学规程，正如它们随时都可以用于政治或艺术规程一样。它们试图构成时代要求的某种抽象视野。

2

数学就是本体论——作为存在的存在——的这个哲学主张乃是照亮思辨场景的一束光，我在《主体理论》中通过纯粹简单的命题限定了这个场景，我的命题就是“存在着某种”主体化。我用全部心思研究这个命题与本体论的相容性，因为“旧马克思主义”、辩证唯物主义的力量——和绝对的式微——就恰恰在于它以普遍的辩证法则假定了这样一种相容性，也就是自然辩证法与历史辩证法之间的同构。这种(黑格尔式的)同构当然是个死婴。当我们今天仍然在普里果金的身边和原子物理学内部奋战，寻找辩证微粒的时候，我们不过是一场战斗的幸存者，这场战斗除了在斯大林的国家命令之下其实从来都没有真正发生过。自然及其对立面与此毫无关系。但是，由于过程——主体与存在的可言表的——或已经言表的内容是相容的，

因此，对你们来说就出现了一个严重的问题，而且我曾经指出这是 1964 年雅各-阿兰·米勒直接向拉康提出的问题：“你的本体论是什么？”我们这位狡猾的老师用非存在的典故回答了这个问题，既很有道理，又很简短。执迷于数学的拉康除了与时俱进而没有说别的什么，但也表明纯粹的逻辑是“真理的科学”。然而，真理仍然是主体的一个范畴。

我在逻辑的死胡同里苦苦追索了几年的时光——详尽解释哥德尔、塔尔斯基和罗文海姆-斯克勒姆的定理，而除了技术上的细微之处外从未超越主体理论的框架。我不知不觉地陷入了逻辑主义的命题，这种逻辑命题认为逻辑数理陈述的必然性是形式上的，因为它们彻底根除了意义的任何效果，无论在哪种情况下，都没有理由探究这些陈述在自身之外所说的内容。我沉迷于这样一种考虑：如果假定逻辑数理话语有一个指涉，那么就无法逃避这样两种看法，要么将其看做通过抽象（经验主义）获得的“客体”，要么是一个超感性（柏拉图主义）的理念。这和盎格鲁-撒克逊人普遍在“形式”科学与“经验”科学之间识别出来的区别是相同的，也是令人进退维谷的难题。这与拉康的清晰学说毫无一致之处，拉康认为真理是形式化的死胡同。我认错了路。

最后，当进行分离和连续的文献索引和技术处理时，我才有机会想到有必要变换一下立场，提出关于数学的一个激进命题。对我来说，构成著名的“连续体问题”的本质就在于这个问题涉及数学思想内部固有的一个障碍，即确立数学思想领域的不可能性。最近，在对多与其子集的关系进行研究并发现了明显的悖论之后，我得出结论说，找到可理解的数字的唯一方式就是必须首先接受这样一个观点，即，对数学来说，多并不是一个明显的和建构的（形式）概念，而是一个实数，它的非差异性和死胡同已为理论所利用。

然后，我确信无疑地认为有必要假设数学书写的是存在自身，可以在关于多的纯理论领域中得以表达。显然，理性思想的全部历史都将揭示出来，如果我们假定数学远不是没有客体的一种游戏，而是格外严格地用法则支持本体论话语的话。如果把康德的问题颠倒过来，那么，所提出的问题就不再是：“纯数学何以是可能的？”回答也不再是：诉诸一个超验主体。而是：纯数学是关于存在的科学，何以会有主体？

3

被说成“形式”的思想的生产连续性不完全是由于其逻辑框架所致。确切说它不是一种形式，不是一种知识型，也不是一种方法。它是一种单一的^①科学。这正是把它与存在（真空）缝合起来的^②东西，是数学脱离逻辑的地方，是确立其历史性、一个又一个死胡同、惊人的分裂以及总是被识别出来的统一的地方。在这方面，对哲学家来说，决定性的突破——其中数学盲目地宣布了它自身的本质——乃是康托尔的创造。正是在那里，人们最后宣告虽然数学的“客体”和“结构”多种多样，但它们都可以被标示为纯粹的多，以经过调整的方法只以真空一集为基础而建立的多。因此，在我们所处的时代里，数学与存在之间关系的确切本质的问题就完全集中在授予集合论以权威的公理决定上来了。

自从科恩认定泽梅洛-弗兰克尔(Zermelo-Fraenkel)系统不能确定连续体的多，而只能坚定我的信念，即，仅就语言的力量与精确地表达作为存在的存在的^③东西的关系而言，起关键作用的是某种重要的但却尚未被人注意到的东西以来，这个公理系统本身就已经陷入了危机。我感到颇具讽刺意味的是，在《主体理论》中，我把数理语言的“集合论”同质性当作了物质主义诸范畴的纯粹范式。此外，我还看到了“数学等于本体论”这个断言产生的一些非常令人欣慰的结果。

第一，这个断言把我们从对数学基础的古老探索中解救出来，因为这个学科的必然为真的性质直接被它所表白的存在本身当成了赌注。

第二，它解决了同样古老的关于数学客体的性质的问题。理想的客体（柏拉图主义）？从可感物质抽象出来的客体（亚里士多德）？内在固有的观念（笛卡儿）？纯粹直觉建构的客体（康德）？在有限的操作性直觉中的客体（布劳威尔）？书写的习俗（形式主义）？涉及纯逻辑的建构即语义重复（逻辑主义）？如果我在本书中提出的论点站得住脚的话，那么，真实情况就是不^④存在数学客体。严格说来，数学如果不为某一空洞的游戏建构点什么的话就不^⑤表现什么，因为除了表现之外它没有什么可以表现的——所说的表现指的是多——因而从未采纳客体(object)的形式，这当然是作为存在的存在的一切话语的条件。

第三，仅就数学对所谓的自然科学的应用来看（这些科学周期性地探讨它们获得成功的秘诀：对笛卡儿和牛顿来说是上帝；对康德来说是超验主体，此后，这个问题便再也未认真地得以解决，除了巴什拉仍具有建构性的视野以及把语言分成不同

层次的美派)，如果无论如何数学都如它目前所是而仍然是关于一切事物的科学的话，那么这种澄清便一目了然了。物理学是自行表现的。它要求更多的东西，确切说是要求有别的东西，但它与数学的相容性却是一个原理问题。

这对哲学家来说自然不是什么新鲜事儿——在数学的存在与存在的问题之间必然存有某种联系。从柏拉图（无疑包括巴门尼德）到康德，数学始终发挥范式的功能；康德“通过哥白尼革命”而把数学的用法发挥到极致，穷尽了数学的结论：康德把数学看做是对泰利斯的索引，认为数学是拯救全人类的一次事件（这也是斯宾诺莎的看法）；然而，数学也关闭了自为的存在的大门，正是这种自为的存在确立了数学（人性的，太人性的）普遍性。从那时起，除了胡塞尔——一位迟来的伟大的古典主义者——之外，现代（姑且说后康德时代的）哲学就不再受到范式的干扰了，当然，除了历史的范式和卡瓦利斯（Cavaillès）与洛特曼（Lautman）等颇受欢迎但却遭到压制的范式外，哲学把数学抛给了盎格鲁-撒克逊的语言诡辩论。必须承认，在拉康出现之前法国也是如此。

造成这种状况的原因是，哲学家——认为只有他们开拓了使存在的问题具有意义的领域——自柏拉图以来就把数学当作一个确定性模式，或同一性的一个例子；他们继而便开始关怀这种确定性或这些理想所表达的客体的特殊立场。于是就在哲学与数学之间建立起了一种既永久又充满偏见的关系：前者在对后者的评价中在理性范式的无比尊严与对“客体”意义的不信任之间摇摆。数和数字——两千三百多年来数学的诸“客观”范畴——在与自然、善、上帝或人比较时都具有什么价值？这些微不足道的客体以精确的演算表明了“思维方式”，使思辨的那些否则便无上荣光的实体少具危险的确定性，此外它还有什么价值呢？

如果设法表明亚里士多德对这个问题的看法，那么，柏拉图充其量是在想象一种关于存在的数学建筑，理想的数的一种超验功能。他还基于正多边形重构了一个宇宙：这大多写进了《蒂迈欧篇》。但是，把作为总体的存在（对世界的幻想）与数学的特定状态捆束在一起的做法只能产生易于消失的形象。笛卡儿物理学也遭遇了相同的结果。

我所支持的命题绝不宣称存在是数学的，也即存在是由数学的客观性构成的。这不是关于世界的命题，而是关于话语的命题。它证实数学在整个历史生成中都表明作为存在的存在的可以表达的东西。本体论本身绝不是语义重复（存在就是所是）或神秘主义（一个即将到来却又永久延宕的此在），而是丰富、复杂、无法穷尽的科

学，屈从于一种难以束缚的忠诚（在这种情况下是演绎的忠诚）。因此，在试图组织从任何表征抽象出来的话语时，我们面对的是一项无限而艰巨的任务。

哲学的敌意完全产生于下列因素：如果说哲学家提出了存在的问题这种说法是正确的，那么，对存在的问题给以回答的就不是哲学家本身而是数学家。我们从作为存在的存在中所认识的一切都是通过关于纯粹多的一种理论开始的，是通过数学的历史话语性开始的。

罗素曾经说过——当然没有相信，除了无知者没有人相信他说的话，而罗素绝不是无知者——数学是一种话语，在这种话语中，没有人知道自己在说什么，人们所说的东西也无一真实。相反，数学是唯一懂得自己在说什么的一种话语：它所说的是存在，尽管事实上没有必要在数学内部反映这种认识，因为存在不是一个客体，它也不产生客体。数学也是一种独特的话语，而这一点是人人皆知的，人们把这种话语作为衡量所说的话是否真实的保证和标准，这个真实是独特的，可以传达的，因为它是我们曾经遭遇的唯一真实。

4

我明白，把数学与本体论视为同一的命题是难以令数学家和哲学家接受的。当代的哲学“本体论”完全归在了海德格尔名下。对海德格尔来说，与数学不可区分的科学构成了形而上学的硬核，在丧失了那种忘却的时候废除了后者，而就是在这种忘却之中，自柏拉图以来的形而上学为其客体奠定了基石：这就是对存在的忘却。现代虚无主义的主要迹象和思想的中立性是科学的技术万能——设置了忘却之忘却的科学。

因此，对于海德格尔来说，数学——就我所知他只是侧面地提及——并不是向原始问题敞开的路径，也不是回归消散的在场的可能向量，这无需多说。相反，数学本身就是盲点，是虚无的巨大力量，是知识对思想的抵消。此外，它还表明柏拉图的形而上学体制是与作为范式的数学体制为伍的。因此，对海德格尔来说，也许从一开始就显而易见的是，数学内在于巴门尼德与柏拉图之间伟大的思想“转折”之中。由于这个转折，敞开与遮蔽的位置被固定下来，而且——以忘却自身的起源为代价——成了可操纵的理念。

因此，与海德格尔的争论将既影响到本体论，又与数学的本质相关，最终将涉

及“原本属于希腊人”的哲学场所的意义。这种争论可以以下列方式展开：

1. 甚至在退隐和去蔽的学说中，海德格尔仍然没有摆脱我所认为的形而上学的本质；也就是说，把存在比作天赋和才能，在场和开放，把本体论比作临近性的轨道。我将称这种本体论为诗歌的本体论；由在场的奢侈和本原的丧失所萦绕的本体论。我们知道诗人在海德格尔式诠释中扮演什么角色，从巴门尼德经过荷尔德林和特拉克尔直到勒内·夏尔。我在《主体理论》中曾试图步他的后尘——而重点则完全不同，对埃斯库罗斯、索福克勒斯、马拉美、荷尔德林和兰波进行了细致的分析。

2. 至于诗歌临近性的诱惑——我承认几乎无法逃避——我将反对存在大幅度扣除的维度，不仅被从再现中排除出来，而且从所有表征中排除出来。我要说，作为存在的存在不允许以任何方式接近，而只允许在其真空处与没有光晕的残酷的演绎逻辑缝合在一起。存在并不以节奏和形象扩散，并不主宰隐喻，并不主宰推断。诗歌本体论——与历史一样——陷入了过度在场的死胡同，把存在自身隐藏起来，因此，有必要替代数学本体论，因为在数学本体论中，界限的取消和非表现性是通过书写实现的。不管主观代价是什么，哲学由于涉及作为存在的存在问题，就必须指称有关存在的话语的谱系——康托尔、哥德尔和科恩而非荷尔德林、特拉克尔和塞兰的话语，以及就其本质进行可能的反映。

3. 哲学的诞生有其真正的完整的希腊历史，而毫无疑问，那段历史探讨的是存在的问题。然而，所要阐释的本原却不是希腊之谜和诗歌片断。诗歌的张力内部表达存在与非存在的句子在印度、波斯或中国轻而易举就能看到。如果哲学——其重要使命就是确切地指称存在和事件接合的问题——诞生在希腊，那是因为本体论是在希腊确立的，随之也出现了第一种演绎数学，哲学的必要的话语形式。恰恰是哲学与数学的联合——甚至在巴门尼德用语文逻辑推理的诗歌中也幡然可见——使希腊成为哲学的原生地，限定了康德以前的“古典”哲学的客体。

从基础上说，证明数学圆满地提出了本体论，这使哲学家极为不安，因为这种说法绝对消解了哲学话语的中心，哲学家的终极避难之所。的确，今天的数学并不需要哲学，因此可以说关于存在的话语继续“特立独行”。此外，这个“今天”是由

“集合论”的创造、由数理逻辑的创造、继而由范畴和普通概念的创造来决定的，这是今日哲学的特点。这些自反式的和数学内部的尝试足以认为数学的存在——尽管仍然非常盲目——提供后续发展的保证。

5

其危险在于，如果哲学家看到本体论自希腊时代起就始终是一个单独的学科，并为此大为恼火，那么，他们也绝不会为数学而过分乐观。我遇到过一些数学家在面对对学科的这种揭露时表现出来的怀疑主义，实际上是有趣的不信任。这不是有意冒犯，根本不是，因为我在本书中所要做的是：恰恰是要在同一性的自反式消失中使本体论的本质继续下去。对于实际懂得数学的真理始于作为存在的存在的人来说，研究数学——尤其是发明性数学——要求在任何时候都不能再现这种懂得。其再现，也即把存在置于某一客体的类属位置，很快就会使本体论的操作损坏消解客观化的必要性。于是就有了美国人称作工作中的数学家的各种态度：他们总是发现关于数学的类属思考无用而且过时。他们只信任与他们并肩战斗、奋力解决最新的数学问题的人。但这种信任——本身就是实践一本体论的主体性，一旦严格地描写其操作的类本质时，原则上便毫无成效。它完全致力于特定的翻新。

从经验上看，数学家总是怀疑哲学家没有充分认识到数学已经赢得了说话的权利。在法国最能代表这种精神的人是让·迪厄多内 (Jean Dieudonné)。他是举世公认的数学家，对数学有着百科全书式的掌握，始终把当下最激进的研究推向边界。此外，让·迪厄多内还是特别渊博的数学史学家。关于数学哲学的每一次争论都离不开他。然而，他不断提出的命题（就事实而言非常正确）就哲学家与活的数学的关系而言却相当落后，由此他断言他们就数学所能提出的理论都不具有现实意义。他特别说到（像我一样）以逻辑和集合论为主要兴趣的人。对他来说，这些都是成型的理论，可以进行 n 次幂的精炼但仍然不能获得更多的意义或结果，仍然停留在基础几何的演算或矩阵演算上（他的口头禅是“这些矩阵的演算”）。

让·迪厄多内于是以一个独特的规定结论说：我们必须掌握活跃的、现代的数学语料。他确信这是可行的，因为阿尔伯特·洛特曼在被纳粹暗杀前就不仅掌握了数学的语料，而且比大批同时代的数学家更深入地探讨了重要的数学研究的性质。

然而，在迪厄多内对洛特曼的赞扬中，我们看到了一个令人惊讶的悖论：他究

竟是赞同洛特曼的哲学主张，还是赞同他所谴责的那些哲学家的主张，这绝对不清楚。其原因在于洛特曼的主张属于一种了不起的激进主义。洛特曼从最新的数学发展中提取例子，将其用于一种超越柏拉图主义的研究。对他来说，数学在思想中实现了辩证理念的提升，这些辩证理念为全部可能的理性构成了存在的地平线。从1939年起，洛特曼就毫不犹豫地把这个过程与海德格尔关于存在和存在者的辩证研究联系起来。迪厄多内是要证实洛特曼的高度思辨，还是要证实已落后了百年之久的认识论者的“流行”主张？他没有讲明。

我于是问：如果在数学家的眼里，数学知识甚至不能保证他的哲学结论，那么，对哲学家来说，穷尽数学知识——当然，不管多么难以攻克但本身还是值得的——又有什么用处呢？

归根结底，迪厄多内对洛特曼的赞扬是一种巴结奉承。他得到了真正的学者圈的认可。但是，所下的赌注是哲学，这仍然而且将始终高于那种认可。

数学家告诉我们：作数学家。而如果我们是数学家，我们便享此殊荣而不前进一步去证实数学思维场所的本质。康德在《纯粹理性批判》中所作的数学分析始终没有超过著名的' $7 + 5 = 12$ '，就（数学巨人）普恩加来来说，他所得到的哲学的认可远远超过了被称作时代巨匠的洛特曼从迪厄多内和同行那里得到的认可。

于是我们就从自己的角度不得不怀疑说数学家在给数理知识的本质打上哲学的烙印时对那种知识的要求并不严密。

然而，在某种意义上，他们却完全是正确的。如果数学就是本体论，那么，想参与本体论实际发展的人就没有别的出路了：他们必须向他们所处时代的数学家学习。如果哲学的“核心”是本体论，那么，“作数学家”这个矫正的方法就是正确的。关于作为存在的存在的新命题实际上不过是新理论，这些新的定理正是工作中的数学家——“不知情的本体论者”——所致力于研究的；但是，对这种知识的缺乏也是真理的核心。

因此，就这里所说的数学的用法进行合乎理性的争论，就数学与本体论的同一性得出重要的结论，也即哲学与本体论原本并不是同一回事儿，就是至关重要的了。正如徒劳的“批评”理论所让我们相信的，这不是因为本体论并不存在，而恰恰因为它完整地存在着，甚至到了这样的程度，即，就作为存在的存在的那些可说的和已说的内容绝不是产生于哲学的话语。

结果，我们的目标就不是本体论的表征，即关于存在的论述，这种论述只不过

是数学的论文：如让·迪厄多内的九卷巨著《解析引论》(Introduction to Analysis)。只有这样，表征的意志才要求你进行最新的数学解题突破。如果这种突破失败了，那么你就是本体论的编年史家而不是本体论者。

我们的目标是确立元本体论的命题，即数学是关于作为存在的存在的话语的历史。而这个目标的目标是用两种可以想象得到的本身并不是哲学的话语（和实践）来表达哲学：数学，这个关于存在的科学，以及事件的介入性学说，都恰恰是表达“并非作为存在的存在的内容”的。

“本体论等于数学”这个命题是元本体论的：也是数学的或本体论的。这里必须承认这种话语分层。命题的展开规定了某些数学断片的用法，然而，它们又受哲学规则的制约，而不受当代数学规则的制约。简言之，数学所扮演的重要角色就在于它在历史上说明了每一个“客体”都可以简约为一个纯粹的多，它本身就建立在真空的非表现性之上：这个角色就是集合论。当然，这些断片可以看做是元本体论的一种特殊的本体标识，一种抵制分层的话语的索引，实际上是存在的事件性发生。我们将在下面讨论这些问题。目前我们所要知道的一切，就是把数学的这些断片看做是本体论发展中几乎呆滞的理论方法，这并不矛盾；这些断片的主导——同时考虑到它们仍然是单一的、是对元本体论命题的必要支持——恰恰是代数拓扑学、功能分析、微分几何学等等。

我们且来消除这种误解。我并非想方设法假设我所提到这些数学领域是最“有意思的”或最有意义的数学现状。本体论自身的发展已经超越了这些数学领域，这是显而易见的。我也不是说这些领域是数学话语的基石，尽管它们一般都发生在每个系统论证的开端。开端并不是奠基。如我所说，我的问题不是关于基础的问题，因为基础是在本体论的结构内部进行论证，而我的任务只是标明这个场所。然而，我所要肯定的是，在历史上这些领域都是征候，它们的阐释证明了这样一个命题，即，仅就它对允许自身被铭写的东西，也就是作为存在的存在的组织而言，数学只能保证自身的真理。

如果其他比较正面的征候得到了更好的阐释，那就有可能在一个可认识的框架内部组织元本体论的争论。或许……或许授予数学家以某种专业的称号。

因此，对于哲学家，这必须建立在关于本体论问题的明确的规则之上，即真正特殊的规程可能会在今天派生出来。而对于数学家，其研究的本体尊严，尽管自身受制于盲点，但一旦从工作中的数学家手里解放出来，便不排除他们对元本体论中

所发生的事件感兴趣，服从其他的规则，朝着其他目标发展。无论如何，这不排除他们相信真理是最重要的，进而相信，把真理与知识相分离、使之朝向时间发展的恰恰是让他们永远“关怀存在”的行为。除了在数学上推断正义，否则便没有别的希望了，但这已足够了。

6

如果“数学是本体论”这个命题的确立是本书的基础，但它绝不是本书的目标。不管这个命题多么激进，它所要做的一切就是限定哲学的正当空间。当然，它本身是数学（康托尔、哥德尔和科恩之后）和哲学（海德格尔之后）在目前的累积状态所促成的元本体论或哲学命题。但它的功能却是介绍现代哲学的特殊命题，尤其是——因为数学是作为存在的存在的保护神——解决“什么不是作为存在的存在”的问题。此外，要说这就是非存在的问题还有点为时过早，而且毫无意义。如我在本序言中提到的类型学所暗示的，“什么不是作为存在的存在”的问题这个领域（这并不是一个领域，而是一个切口，或如我们将要看到的，是一个增补）是根据两个相近的和全新的概念组织的，这就是真理和主体的概念。

当然，真理和主体之间的联系似乎古已有之，无论如何已经封存了以笛卡儿之名命名的第一个哲学的现代性。然而，我现在宣布在一个完全不同的视角之内重新启用这些术语：本书确立的一个学说实际上是后笛卡儿的，甚至是后拉康的，对思想来说，这个学说打开了存在于真理之间的海德格尔式的联系，确立了主体，但不是作为支持或起源，而是作为真理规程的断片。

如果必须把一个范畴标识为我的思想的象征，那既不是康托尔的纯粹的多，不是哥德尔的可构之型（constructible），也不是存在借以命名的真空（void），甚至不是“不是作为存在的存在”的增补得以发生的事件。那将是类属。

“类属”（generic）这个词借自数学家保罗·科恩：它导致的一个边界效果就是结束了作为数学基础的傲慢。由于科恩的发现（1963），由康托尔和弗莱杰在19世纪末树立的伟大的思想传统到达了终点。集合论逐渐证明不足以完成系统运用数学的全部知识，甚至不足以解决数学的核心问题，也就是以连续性假设为名而令康托尔痛苦不堪的问题。在法国，波尔巴基小组（Bourbaki Group）令人骄傲的事业彻底垮台了。

然而，哲学对这次终结的解读却使哲学看到了它的全部希望。我的意思是说科恩的概念（类属和速成 [forcing]）构成了一个知识传统，至少与哥德尔当时的著名定理一样起到了奠基作用。它们的影响远远超越了技术效应，也就是由集合论的专家们所把持的学术界。事实上，它们在自己的秩序内部解决了不可识别之物（the indiscernibles）这个古老问题：它们驳斥了莱布尼茨，把思想转向了从真理扣除的东西和主体。

本书也无意宣布 20 世纪 60 年代初发生的一场以数学为向量的知识革命，其影响波及整个思想界：这场革命为哲学提出了全新的任务。如果在最后几个沉思录中（31—36）我详尽阐述了科恩的做法，如果我借用或输出了“类属”和“速成”这两个术语，甚至在它们出现于数学领域之前就将其派上了哲学的用场，那是为了最终识别和精心编制了这个科恩事件：这个事件最终没有任何介入或意义——在法国语言中甚至没有留下任何表达方式，哪怕纯粹的技术表达。

7

一个真理的理想搜集以及这种搜集的有限例子，这是我所讨论的一个主题，因此也与我所说的类属规程（generic procedures）有关（共有四个规程：爱，艺术，科学和政治）。类属的思想假设全盘否定存在的诸范畴（多，真空，自然，无限……）以及事件的诸范畴（极端的一，不可确定性，介入，忠诚……）。它把概念具体化，甚至具体到几乎不可能给它一个清晰的形象。可以说，它相关于不可识别性、不可命名性和绝对的不确定性。类属的多（以及真理的存在始终如此）被从知识中抽取出来，去除了性质，无法表征了。然而，这是本书的主要关怀之一，可以表明是可思考的。

在艺术、科学、（罕见的）真正的政治和爱（如果存在的话）中发生的事，乃是时代的不可识别之物的澄明，因此既不是已知的或识别出来的多，也不是不可名状的单一性，而是在多的存在中保留所论集体的所有共性的东西：在这个意义上，它就是集体存在的真理。这些规程的秘密之处一般指可表征的条件（技术、社会、性的知识），或指超越一的超验的东西（革命的希望，情人的融合，诗歌的狂喜……）。在类属的范畴中，我提出了当代对这些规程的思考，表明这些规程既是不确定的，又是完整的；因为填补现存百科全书的空白时，他们显示了他们所占位置的共同的

存在，多的本质。

因此，一个主题就是这样一种演算的有限时刻。一个主题是在局部得以显示的。它全靠某一类属规程的支持。所以，严格说来，除了艺术、爱情、科学或政治外，没有别的主题。

要认真地思考这里以概述形式表征的主题，首先要明白存在是如何得到增补的。一个真理的存在在事件发生时中止了。但是，由于事件仅仅是在对一次介入的回顾中决定的，其最终结果则是一条复杂的轨道，这是由本书的组织重新建构的。本书的结构如下：

1. 存在：多与真空，或柏拉图 / 康托尔。沉思录 1—6。
2. 存在：过剩，一个环境的状态。一 / 多，整体 / 部分，或 \in / C ？沉思录 7—10。
3. 存在：自然与无限，或海德格尔 / 伽利略。沉思录 11—15。
4. 事件：历史与极端的一。不是作为存在的存在。沉思录 16—19。
5. 事件：介入与忠诚。帕斯卡尔 / 选择的公理。荷尔德林 / 演绎。沉思录 20—25。
6. 量与知识。可识别之物（或可建构之物）：莱布尼茨 / 哥德尔。沉思录 26—30。
7. 类属：不可识别之物与真理。事件—P. J. 科恩。沉思录 31—34。
8. 速成：真理与主体。拉康之后。沉思录 34—37。

显然，为了在过剩的点上开始就必须通过数学的断片，这个过剩的点是存在的征候性扭转，是整个知识网络内部的一个真理。于是达到了这样的理解：我的话从来就不是认识论的，也不是数学的哲学。如果是那样的话，我会讨论伟大的现代认识论学派（形式主义，本能论，有限论，等等）。数学之所以在这里占有一席之地是为了显示它的本体论本质。正如在场的本体论引用和评论荷尔德林、特拉克尔和塞兰的诗歌，而没有人如此传播和解析的诗歌文本中发现有争议的论点，因此，也必须给我在不诉诸认识论的情况下（正如海德格尔不诉诸简单的美学一样）对数学文本进行引用和解析的权利。人们从这样一种讨论中所能期待的不是数学知识，而是存在的言说得以发生的明确地点，它作为真理而处于一种暂时的过剩状态——始终是艺术的、科学的、政治的或爱情的。

这是时代的规定：引用数学的可能性已经来临，以至于真理和主体成为可以思考的存在了。姑且说这些引语在各个方面都比诗人更普遍地容易接近和更加单义。

8

为了与神圣的三位一体相一致，本书也是“三位一体”。它由37篇沉思录构成：这使人联想到笛卡儿文本的特点——理性的秩序（概念的联系是不可逆转的），每一次展开的主题的独立性，为了独立展开自己的论点而避免驳斥既定的或敌对的学说的论证方法。然而，读者很快就会说共有三种不同的沉思录。有些沉思揭露、联接和展开所论思想轨道的有机概念。姑且称它们为纯粹概念的沉思录。其他沉思就单一点阐释哲学史上的文本（按次序有11个名字：柏拉图、亚里士多德、斯宾诺莎、黑格尔、马拉美、帕斯卡尔、荷尔德林、莱布尼茨、卢梭、笛卡儿和拉康）。姑且称之为文本的沉思录。最后，还有基于数理——或本体论——断片的沉思录。这些是元本体论沉思录。构成本书的这三种沉思录是如何相互关联的呢？

- 只读概念沉思录是可能的，但很枯燥。然而，用来证明数学就是本体论的证据并未完全提出，即便许多概念的相互联系已经确立，其实际根源仍然是不清楚的。此外，这一机器与对哲学史的横向阅读——这将与海德格尔的阅读相对立——的关联也被悬置起来。
- 只读文本沉思录几乎是可能的，但付出的代价却是阐释的不连续性，没有真正可以理解的阐释。这种阅读将把本书改造成一本文集，所要理解的一切无非就是要以特定次序来阅读。
- 只读元本体论的沉思录是可能的。但所担的风险在于数学本身的重要性将把纯粹的韵律分析或标点符号加诸于哲学文本之上，而不再维系于概念。这样，本书就会变成对集合论的重要篇章的细读和评论。

如我所提出的，哲学是在整个所指中的一次循环，只有荡漾在所有的沉思录中才能完成这样一次循环。成对儿地阅读一些沉思录（概念+文本，或文本+元本体论）无疑是相当实际的方法。

数学具有一股既引人入胜又使人顿生恐惧的特殊力量，我称之为社会建构：对此没有什么内在理由。除了注意力之外，没有什么预设；一种无拘无束的注意力事

先就能消除这种恐惧。唯一的要求就是要熟悉基本的形式语言——相关的原则和规矩都在沉思录3之后的“技术注释”中予以详尽说明。

我和认识论者们一道相信一个数学概念只有在掌握了其运算方法时才是可以理解的，所以我重新建构了许多运算方法。我还在附录中提出了一些更加精细的但却非常有意义的演绎方法。总之，一旦技术证明不再传达超越实际证据之外的有用的思想时，我就不再进行演算了。本书所用的五大数学支柱有如下述：

- 集合论的公理，介绍、解释并伴有哲学评论（第一部，第二部，第四部，第五部）。除了包含浓缩思想的部分外，这些部分其实没有什么难点。
- 序数理论（第三部）。难度同上。
- 关于基数的几点说明（沉思录26）：这里进度较快，假定对本节之前的一切都有所实践。附录4补充了这些说明；此外，我认为这部分具有相当大的内在意义。
- 可构性集合（沉思录29）。
- 类属和速成（沉思录33, 34和36）。

最后两种的论证是决定性的和比较复杂的。但它们值得一读，而且我所用的论证方法适合各种阅读。许多技术细节都放在附录中或顺便提及了。

我没有使用数字注释的系统：如果你解释根据数字的阅读，那么为什么不把你让读者深思的东西放在实际文本之中呢？如果读者向他或她提出一个问题，他或她可以到本书的结尾看是否已经给出了答案。没有注释这不是他们的错儿，而是我没有满足他们的要求。

本书结尾附有一个概念表。

（陈永国 译）

沉思录 2：柏拉图

如果一不是存在，那就没有存在。

——巴门尼德

我的整个讨论来源于一个公理性决定：即一的非存在性决定。这个决定的辩证结果是柏拉图在《巴门尼德篇》的结尾所不遗余力地展开讨论的。我们知道，这个文本是老年巴门尼德和青年苏格拉底所提议的后来被奉为纯粹思想的一次“练习”。这次练习的重点是一和非一（柏拉图命名为“其他事物”）所引起的结果，即关于一的存在着的每一种可能的假设得出的结果。

通常被指称为假设 6、7、8、9 的片断是在“一不存在”这个命题下进行检验的：

- 一的资格或积极参与（假设 6）
- 一的否定资格（假设 7）
- 其他事物的肯定资格（假设 8）
- 其他事物的否定资格（假设 9，整个对话的结尾）

《巴门尼德篇》陷入的绝境在于确定了一和其他事物既具有又不具有所有可以想到的决定因素，它们总体上是一切事物，而又不是一切事物。我们于是被一的整个辩证法带入一片思想的废墟。

然而，我将在下面这个征候点上干扰这个绝境的进程：非一的绝对不确定性与其他事物的绝对不确定性不是按照相同规程确定的。换言之，按照一的非存在的假设，在对多的分析与对一自身的分析之间存在着基本的非对称性。这种非对称性的基础在于一的非存在被完全解析为非存在，而对一的概念却无任何论述，同时，对于非一来说这是存在的问题，于是“一不存在”的假设就变成了教我们认识多的一。

通过这个例子我们看到柏拉图是如何讨论一的。基于从高尔吉亚著作中汲取的诡辩母体，柏拉图声称一不能表明“一不存在”，除非让一最小限度地参与“将成为

非存在”的存在。这个存在的非存在实际上是一个链条，藉此不存在的一将与存在的非存在联系起来。换言之，这是非存在的合理命名的一条法则，它向非存在承认存在高于这个据说是没有存在的非存在。至少可以说存在并不拥有可以标识其非存在的存在；或如柏拉图所说，一有必要成为非一。

然而，这里丝毫没有谈到一本身的概念。这些考虑派生于一个一般的本体论原理：如果你宣布某物没有出现，那么，这个某物至少提醒人们它有将被表征的正当名称。柏拉图用自己的术语清楚地规定了这条原理：“非存在当然参与并非存在的非存在的非存在性，但是，即便它完全不存在，它也参与将变成非存在的存在性。”在一（非存在）对将变成非存在的存在性的悖论式参与中很容易看到在存在的某一空间里标识用来表示非存在之物的东西的绝对必然性。它因此显然是这里被归纳为非一的最小存在的一的纯粹名称。

然而，就本身而言，除了宣称非存在必须服从于存在的法则外，这里并没有其他思想。除了假设一的普遍非存在之外，没有反思一的概念。如果这是别的什么问题，而我们认为这不是别的问题，那么得出的仍然是同一个原理的相同结果：非存在通过名称接近存在的悖论。这个悖论也因此绝对不是一的悖论，因为在一的问题上它不过重复了高尔吉亚关于非存在的悖论。不妨承认，一个确定的非存在必须至少拥有其决定因素的存在。但这样说并不以任何方式确定其存在已被确认的决定因素。重要的因素是一，但这不是此处的重点。

当论及并非是非一的也就是“其他事物”时，规程就完全不同了。关于一的非存在的假设讲的是一种非常宝贵的概念分析；事实上是关于多的完整理论。

首先，柏拉图说非一——也就是其他事物——必须掌握其差异，其相异性。我将把他的话翻译成“其他事物是他者”，简单的他性（其他事物）这里回指基础他性（他者），这就是说，回指纯粹差异的思想，作为相异播撒到多，而非简单重复的多样性。然而，他者无法用指一与非一之间的差距，因为一不是存在。结果，其他事物自身变成了他者。从不存在的一必然推断出其他事物是他者，而非作为绝对纯粹的多和自身总体播撒到其他事物。

这里，柏拉图在这篇宏大而浓缩的文本中所努力思考的显然是矛盾的多，也就是先于任何一的结果或先于任何结构的纯粹表象（沉思录1）。由于存在的一对于其他事物是被禁止的，那么自行表征的东西就即刻完全变成了无限多；或确切说，如果我们忠实于希腊语的意思，他是说被剥夺了对多的运用的任何限制的多元性。

柏拉图据此提出了一条重要的本体论真理：在一的存在不在场的情况下，多便在没有任何基础的弱点之下（不）包含在众多的一个多的表象之中。无限制的播撒本身是表象的法则：“任何依据临近性和准确性思考的人，以无限制的多出现的每一个一，过去的一而非存在，都不在场。”

多的本质对多本身而言是内在的，对严密思考一的非存在基础的人来说，这就是即将出现的存在的模式。但愿不可能组构没有一的多，自在的多；而事与愿违，它的存在本身就是解体，这正是柏拉图在思辨之梦的惊人隐喻中所勇敢面对的：“如果一占据了似乎最小的存在之点，恰如睡眠中的梦，那它就即刻以多的形式出现，而不是与一相像，也不是极端的小，与它从自身开始的播撒相比，它看上去巨大无比。”

多的无限多元性何以与梦相像？为什么用夜、用思想的睡眠来瞥见所有假定原子的播撒？仅仅因为矛盾的多实际上是不可想象的。一切思想都以可想象事物的某一环境为前提，也就是一个结构，一个作为一的数，其中所表征的多是连贯的和可计算的。因此，矛盾的多——在给它以结构的一的结果之前——只能是一个无法掌握的存在视野。这里柏拉图想要提出的——而正是在这里他成了前康托尔派——是这样一个思想，即思想的客体不具形式，思想能够把纯粹的多、没有一的多聚合起来，并使之前后一致：纯粹的多在它已经消耗之前很少表征出来；它的不发生就仿佛梦中的场景忽来忽去一样。柏拉图写道：“整个播撒的存在一旦掌握在论证思想的手里就必然四分五裂。”醒时的思想——除了纯粹的集合论之外——在这个可表征之物之下，不管它是什么，都抓不到多的表象。思想所需要的是对一的非存在的沉思。

然而——而这是《巴门尼德篇》结尾时明显难解的谜——梦中的逃逸和废墟等隐喻的主旨真的是多吗？第九个假设——在对话中如此强烈、如此接近这个概念戏剧的戏剧性突变——似乎破坏了我刚才所说的一切，驳斥了可以把非一的他性——如果一不是存在——看做多的观点：“其他事物也不能是多。因为在许多存在中，也会有一……条件是一不在其他事物之中，这些其他事物既不是多也不是一。”或比较正规地说：“没有一，就不可能有关于‘多’的看法。”

所以，当把关于多的梦当作众多之多的无限矛盾之后，柏拉图废除了多数，显然认为其他事物——曾经是不存在的一——不能够根据或是一或是多而成为他者。于是就得出完全虚无的结论，克劳戴尔的《小城》也得出相同的结论，其中，工程师伊索多尔·德·俾斯麦在濒于无法挽救的毁灭边缘时说：“如果一不存在，那么无就存在。”

可这个无是什么？希腊语比我们的语言更加直接，而自拉康以降，我们的语言就受到主体的切入的阻碍，这显现于语助词 *ne* 中：*rien n'est*（“无存在”）实际上说的是 *rien est*（[此]无存在）。因此，这里所应该思考的反倒是作为真空之名的无：柏拉图的陈述应该做如下解释：如果一不存在，在“多”的地方所发生的事就是真空的纯粹之名，因为只有它才作为存在而生存下来。这个虚无主义的结论与一/多的对立构成了对角，恢复了无的存在之点，即这个无限制的或矛盾的多的可表征的关联物，而一的非存在则诱发了这个矛盾的多的梦想。

而这把我们的注意力引向了柏拉图术语中的一个变体，对解决这个谜团有所启发：用指众多之多的无限性——在论说思想消逝的时候可以瞥见这种无限性的残余——的词，并不是用指多的同一个词，仅就一的不存在而言，这个多是其他事物不可能容忍的一个决定因素。前者最好译作“多元性”，而后者则译作许多，即多数。对纯粹多的解析与对任何多数的拒绝之间的矛盾是完全相似的，这两种情况都是以一的非存在为前提的。应该认为“多元性”这个术语是指矛盾的多，没有一的多，纯粹的表象，而“许多”则指连续的多，众多个一的合成。第一个是从一中扣除的，它不仅与一的非存在相容，而且，依据本体论对一的消除它只能是可接近的，即便在梦中。第二个术语假定一个数是可能的，因此，作为一的数成了表象的结构。然而，结构绝非假设一的存在，反而用纯粹功能性的“现有”将其打发掉了，而当作为存在的存在成为表象的时候，它又只容纳矛盾的多，而此时矛盾的多已是不可想象的了。只有一的功能性的“现有”才能使“许多”成为现实；而在见效之前，根据一的纯粹的非存在，不可表现的多就似乎要消失了。对希腊人来说，不可付诸表象的多元性表明它不能用任何可想象的环境来支持。

如果允许那个存在成为环境中的存在——这对希腊人意味着打开存在的限度——那么，毋庸置疑的是，在压制一的“现有”的同时，你也压制了一切，因为“一切”必然是“许多”。这种压制的唯一结果是无。但是，如果所关心的是作为存在的存在，没有一的多，那么，同样毋庸置疑的是，一的非存在就是那个特殊的真理，这个真理的整个效果在于确立无限制播撒的一个多的梦。这个梦正是康托尔后来开创的思想。

柏拉图谜一般的结论可以解作存在的死胡同，它就位于矛盾的多和连贯的多这对概念的确定点上。“如果一不存在，那么无就存在”，这也就是说，只有通过一的非存在的完整思考，真空之名才能作为唯一可构想的表象而出现，作为不可表现的和纯粹的多，作为任何多数的表象，也就是作为任何一的结果而出现。

柏拉图的文本基于一与其他事物这对儿明显的术语而提出了四个概念：一的存在，一的现有，纯粹的多，以及被结构的多。如果这些概念的结最终未能解开，如果真空因此而胜出，那么，唯一的原因就是关于一的存在假设与“现有”的实际运用之间的差距仍然未得到思考。

然而，柏拉图在著作中多次给这个差距命名。恰恰是这个差距为柏拉图的关键概念“参与”提供了钥匙，在《巴门尼德篇》的开头，在年长的教师进来之前，苏格拉底诉诸这个概念来破坏芝诺关于一和多的立论，这并非是无缘无故的。

如我们所知，在柏拉图的著作中，理念 (Idea) 是在可思之物的存在中发生的。这就是存在的点。而另一方面，它必须支持参与，也就是说，“我思”这个事实是以其存在为基础的，是作为一的现存的众多。因此，这些人，这些头发，这些水坑，只不过是表征给予思想的，他们是在思想中发生的一的结果，从理想存在的角度看，人、头发和泥都在可理解的区域里共存。理念的自在性就是其共存的存在，而参与的能量就是其“现有”，即其运作的关键。我们正是在理念自身发现了存在的假设（可理解的区域）与对它所支持（参与）的一的结果的识别之间的差距——过度存在的纯粹的“现有”——这都与感性表象和世俗环境有关。此外，理念存在，它的基础和它的外部都是一。理念是存在，也是运作的非存在。一方面，它先于一切生存，因此先于所有的一的结果，而另一方面，只有它能使许多一的实际可想到的合成得以实现。

于是，你就能明白为什么严格说来不存在一的理念了。在《智者篇》中，柏拉图罗列了他所说的高级样式，也就是绝对基础的辩证理念。这五个理念是：存在，运动，静止，相同事物和其他事物。一的理念没有包括进来，唯一的理由是一不存在。无法想象一的可分离开来的存在，最终，这就是《巴门尼德篇》所确立的主旨。一只能在任何理念的原则中去寻找，在运作——参与——而非存在中去掌握它。“一存在”的说法是针对任何理念的，因为它的任务就是计算一个多，产生一，在此基础上使这样或那样一种现存事物成为此或彼。

一的“现有”不具有存在，因此它保证任何理想存在的表象功能和结构功能的有效性，在取得效果之前和之后把无法掌握的存在的剩余与其可想到的聚合——数对有效环境的主宰——分裂开来。

（陈永国 译）

沉思录 6：亚里士多德

把点当作真空是荒唐的（不适当的）。

——亚里士多德

我们可以相信，理性物理学几乎三百年的实验已经使亚里士多德否认真空的存在理论过时了。帕斯卡尔著名的小册子《关于真空的新实验》（又译《真空论》）——只这个题目就不能进入亚里士多德的体系——于 1647 年就赋予托里切利的著作以宣传力度，调动了非科学的大众。

在对真空这个概念进行批评检验时（《物理学》第四部第八节），亚里士多德在三处阐明了他的论点，即实证科学可以通过实验产生相反的实例。首先，他清楚地宣称就真空加以理论阐述是物理学家的任务。其次，他自己也采用实验的方法，比如把一块锥体木板扔到水里，看它是否与同样的空锥体产生相同的效果。最后，他得出的结论完全是否定的：真空不具有可以想象得到的存在，既不是可分离的又不是不可分离的。

然而，由于海德格尔等人就这个问题的阐发，我们今天不再满足于亚里士多德提出的解决方法了。如果仔细检验，你就会发现亚里士多德至少留下了一种仍有待探讨的可能性：真空是被看做物质的物质的另一个名称，尤其是作为具有轻和重之存在潜势的概念的物质。于是，真空就为运载的物质原因命名，不是像原子论者所认为的局部运动的普遍环境，而是轻则向上、重则向下等自然运动固有的一种未确定的本体本质。真空是自然的区别性运动潜在的内部差异，是由物体的质的存在——轻或重——来规定的。在这个意义上，真空无疑具有一种存在，但却是一种前本质的存在，因此也是不可想象的。

此外，在亚里士多德看来，实验与概念产品无关，如托里切利和帕斯卡尔用水和水银锥体所作实验的产品，其中最重要的是数学的测量媒介。对亚里士多德来说，一次实验就是一个现行例子，一个可理解的形象，用以装饰和支持一次演算，演算

的关键完全在于给出准确的定义。帕斯卡尔和亚里士多德所说的真空，即便是以内部存在的、可以认为是独一无二的形状出现的真空，但非常值得怀疑的是，它是否有一个共同的所指。要想从亚里士多德那里学到点什么，或拒绝接受他的学说，你必须注意思想的空间，他的概念和定义就在这个空间内部发生作用。对希腊人来说，真空不是一种实验性差异，而是一个本体论范畴，相关于自然地生产存在形象的一个假设。按照这个逻辑，真空的人工生产就不能充分回答自然是否愿意根据自身的开放生产真空的问题，即“无赖以存在的一个地方”，因为这就是亚里士多德给真空下的定义。

这是因为亚里士多德所说的“物理学家”绝不是现代物理学家的远古前身。他只是由于伽利略革命导致的逆向幻觉而看上去像是物理学家。在亚里士多德看来，物理学家研究自然；也就是运动和静止的概念相互关联的那个存在领域（我们将其说成是那种环境）。再确切一点说：物理学家据以阐述理论思想的东西正是使运动和静止成为“物理”环境下实存物质的内在属性的东西。激发起来的运动（亚里士多德称之为“暴力的”运动），因此，在某种意义上，通过人工实验、通过技术机器生产的一切就都被排除在亚里士多德所说的物理领域之外了。自然是作为存在的存在，它的表象意味着运动。它不是运动法则；它本身就是运动。物理学试图把运动的“现有”比作存在的自然生成；物理学首先提出这样的问题：为什么会有运动而非绝对的不动？自然是原理，是自动和静止的原因，从太初时起就寓于运动和静止之中，而且是自在的和自为的，而不是偶然的。这里的无把帕斯卡尔和托里切利的真空——没有确定为本质上属于自然原始状态所表征的东西——从自然的内部存在即（亚里士多德所说的）物理的非存在中，也就是一种强迫的或偶然的生产中排除出去。

因此，可以恰当地在我们的本体论研究中思考亚里士多德的问题：我们的公理不可能是帕斯卡尔的公理，帕斯卡尔恰恰在真空的存在的问题上宣称以这样一个假设为基础：“所产生的结果只与一个现象相反，这足以证明它的虚假。”对于这种只根据事实的单面性就毁掉整个概念系统的做法——在这方面帕斯卡尔预示了波普尔——我们必须对之以亚里士多德的论证进行内部检验；对我们来说，真空实际上是存在的名称，所以，我们既不表示怀疑，也不通过实验的结果确证什么。现代不允许我们进行物理的反驳，因此，我们必须发现亚里士多德使真空绝对值得以在内部存在的那个机制的本体弱点。

亚里士多德本人放弃了在某种意义上与实验机制相对称的一个本体论机制。如果实验机制以生产空洞的空间为荣，那么，本体论机制——归咎于梅里索斯（Melissos）和巴门尼德——就满足于把真空作为纯粹的非存在而加以拒斥：真空并不构成大量存在，它被禁止表现。这个论点并不适合亚里士多德：对他来说——而且非常恰当——首先要考虑的是真空与“物理”表象之间的依存关系，或真空与运动之间的关系。“自在”的真空直义上是不可想象的，因此也是不可拒斥的。仅就真空问题属于关于自然的理论这一点而言，批判必须以自身运动之内在假设的倾向为基础。用我的话说：真空必须在环境中加以检验。

亚里士多德所说的自然环境指的是地点。地点本身并不存在；仅就任何存在者都被配给一个自然场所这一事实而言，地点就是围包存在者的。因此，“环境中的”真空就是不包含任何东西的地点。直接的相互关系不是真空与非存在的关系，而是真空与通过地点的——非存在的尽管是自然的——中介的无的关系。但是，地点的自然性就是作为场所，物体（存在）的地点是朝着这个场所运动的。每一个地点都是物体的地点，这可以通过下面的情况得到证实：如果把一个物体从其位置上移开，它倾向于回归那个位置。因此，真空是否存在的问题就关系到自身运动的功能，地点乃是这种运动的极限。

亚里士多德的第一个重要运算的目的是要证实真空排除运动，它因此也把自身从通过自然表象而获得的作为存在的存在中排除出去了。这个非常有效的运算逐个使用差异、无限制性（或无限性）和无界定性等概念。如此设定真空具有深刻的意义：非差异的，非有限的，以及无界定的。这三个决定因素特别标志着真空的弱点，其被扣除的本体功能以及与任何表征的多的矛盾。

a. 非差异。据其自然存在而控制的任何运动都要求地点的差异；地点给运动物体提供环境。然而，这样的真空假定被区别的多——亚里士多德称之为“物体”——根据局部目标的自然性而被看做是一。而为矛盾命名的真空则“先于”作为一的数。它不支持差异（参照沉思录 5，论差异的数学），因此阻止运动。于是出现了下面的二难境地：“要么对任何存在而言都没有向任何地点的自然运载，要么就存有这种运载，此时，真空便不存在。”但排除运动是荒唐的，因为运动就是存在的自然生成的表象本身。要求证明表象的存在是可笑的——这本来就是亚里士多德的看法，因为全部生存都是以表象为基础的。进言之：“存在中显然有产生与自然的多数一样的存在。”如果真空如此排斥差异，那么，把真空的存在当作自然的存在就是荒唐的。

b. **非有限**。在亚里士多德看来，真空与无限之间没有内在的关联；我们还将看到（比如沉思录 13 和 14），在这一点上他是完全正确的：真空就是无限性的存在之点。亚里士多德根据存在的扣除提出了这个问题，真空和无限性作为无和非存在的两种类属都具有内在差异：“由于真空和无限性，如果没有差异怎么会有自然运动呢？……以无为基础与以非存在为基础一样都没有差异。然而，真空看起来是非存在和匮乏。”

- 首先，假定在真空内或根据真空的运动是存在的：那么你就必须认为物体必然被运载到无限界，因为任何差异都不能强行规定即将到来的停顿。这番话的物理准确度（在现代意义上）在亚里士多德的本体论（因此也在物理学领域）中是不可能的。它仅仅表示真空的自然存在这个假设超越了任何有效表象的内在界限。
- 其次，仅就真空的内在差异不能确定任何自然运动的方向，那么，后者就将是“爆炸性的”，也就是多向度的；运载将“到处”发生。真空再一次超越了自然秉性始终具有固定方向的性质。它破坏了环境的拓扑学。
- 最后，如果我们假定一个物体的内在在真空使其澄明，使其升华，因此，真空就是运动的原因，那么，真空也将是运动的目标：真空载着自身走向它所属的地点，而这种运载通常是向上的运动。因此会有对真空的复制，真空对自身的超越，并因此导致向自身的运动，或亚里士多德所说的“真空的真空”。然而，真空的非差异性禁止它将自身与自身区别开来——这事实上是一个本体论原理（见沉思录 5）——因此也禁止它事先把自身作为自然存在的目标。

在我看来，这些说法总起来完全合乎逻辑。这种情况——政治是典型的例子——表明，一旦被命名为“在环境中”，真空就根据自身的无限性超越了环境；另外一种情况是其事件性发生，是“爆炸性的”，在一个环境内部随处可见；最后，确切地说，真空一旦从条件所限定的错误中解脱出来，就遵循自身特殊的轨道。显然，我们必须因此就亚里士多德关于真空不是存在的说法得出结论：我们把“存在”理解为表象的有限秩序，尤其是这样一种秩序的自然条件。

c. **无界定性**。每一种运动都可以据其速度测量它与另一运动的关系。或如亚里士多德所说，在一运动与另一运动之间始终存在着一种比例，一种比率，因为运动

总是在时间之内，而所有时间都是有限的。一个环境的自然性质在广义上也就是比例的或数的性质。这实际上是我通过把自然环境与序数多元性的概念相联系而确立的（沉思录 11—12）。在自然与比例之间有一种相互性，或理性。这种作为阻力——因此也是限度——的相互性的一个属性就是运动环境的抵制。如果把这种抵制降低到零，也就是使环境成为真空，运动就会失去全部界定，就无法与任何其他运动相比较，因而趋向于无限的速度。亚里士多德说：“真空与圆满不构成比率，以至于真空中的运动也不与之构成比率。”这里，概念的中介再一次通过扣除也就是通过无来完成的：“不存在物体超过真空的比率，正如在无与数之间没有比率一样。”真空是在数之内的，因此，被认为在那里进行的运动并不具有可思考的性质，并不具有可与其他运动相比较的理由。

在此，（现代意义上的）物理学不能把我们引入歧途。亚里士多德想让我们思考的有如下述：真空的每一个指涉都产生一种超越作为一的数的过剩，矛盾的一次爆发，它以无限的速度在环境内部进行形而上学的传播。因此，真空与每一个环境内部真空赖以表征多的缓慢秩序并不相容。

正是这三个否定的决定因素（非差异，非有限，无界定性）致使亚里士多德拒绝承认真空的任何自然的存在。然而，能否有非自然的存在呢？这里必须质询三个描述：在这些描述中可能有一个不可表征的、前本质的真空，其未诞生的、尚未到来的存在，仅就它是现存而言，将是对现存的潜在澄明。

第一个描述——亚里士多德实际上将其归咎于他开始拒斥的“真空派”——宣称“同一个存在与真空相关，与圆满相关，与地点相关，但是，当从存在的角度思考真空、圆满和地点时，这同一个存在并不属于它们。如果允许把地点看做普通环境，即不是看做一种生存（一个多），而看做生存的场所，以至于界定了每一个生存的条件，那么，亚里士多德的陈述就把环境既视作圆满（一个有效的多的圆满），又看做真空（未表征的）。但是，当把这三个名称——真空，圆满，地点——根据存在而表明其差异时，亚里士多德也表明了环境、圆满和地点的非同一性。因此，可以想象的是，被看做结构多元性的一个环境既产生连贯的多元性（圆满），又产生了矛盾的多元性（真空）和它本身（地点），三者之间的一种直接的同一性就是总体存在的同一性，完整的经验领域。但是，另一方面，关于作为存在的存在的这三个条件的论述也不是同一的，因为在地点方面，我们拥有一，数的法则；在圆满方面，我们拥有被数作一的多；而在真空方面，我们有非一，即未表征的因素。我们且不能忘

记亚里士多德的一个重要公理就是“存在可以用若干种方式言说”。在这些条件下，真空就将是作为非存在的存在——或非表象——圆满则是作为存在的存在——连贯——而地点则是作为存在之非现存极限的存在——一给多划下的界限。

第二个描述是亚里士多德向绝对相信真空作为运载原因的作用之人做出的让步。他允许人们承认真空是“重和轻的问题”。承认真空是自在物的一个名称就是赋予它一种谜一般的生存；“第三原则”的生存，主体的支持，亚里士多德在《物理学》第一部中就确定了这种生存的必然性。真空的存在将与物质的存在共享一种危险性，这种危险性将真空悬置于纯粹的非存在与有效存在之间，这对亚里士多德来说只能是一个可描述的条件，一件物。我们说，由于未能在多的连贯性中表征，真空是表象存在的潜在错误。亚里士多德清楚地把存在的这种错误——在所表征的连贯性的底部和极限处——归咎于物质，他说物质当然是非存在，但完全是偶然的，尤其是下面这个惊人的陈述：“它在某方面是一个准物质。”承认真空可以是物质的另一个名称就是赋予它一个几乎存在的地位。

最后一种描述使人想到亚里士多德拒斥的一个可能性，而这就是我们与他相左的地方：不能定位的真空（“外部环境”）必须看做纯粹的点。我们知道这是真正的本体论结论（见沉思录 5），因为只靠名称存在的空洞的集合 \emptyset 可以说是独一无二的，因此不能再现为空间或伸延集，而是数点。真空是任何表象的不可表征的存在之点。亚里士多德毅然放弃了这样一个假设：“把点当作真空是荒唐的（不适当的）。”这种放弃的理由是，他难以想象把真空的问题与地点的问题完全区别开来。如果真空是不存在，那是因为你不能思考一个空洞的地点。如他所解释的，如果假设真空的数点，这个点必将是（一个地点，那里有一个可触物体的伸延集。）点的非伸延集并不给真空设定任何地点。恰恰在这里，亚里士多德敏锐的思想与自身的非或然性的点遭遇了：有必要以真空的名义思考外部地点，在此基础上，任何地点——任何环境——都维持它自身的存在。无地点意味着荒谬，它使人忘记了这样一个事实，即恰恰由于点不是一个地点，点才能减缓真空的困境。

恰恰因为真空是存在之点，所以它也是几乎的存在，这个几乎的存在干扰着存在所包含的环境。真空的持存不包含非局部化。

（陈永国 译）

沉思录 10：斯宾诺莎

所有环境都拥有相同的状态。

——《伦理学》第一部

斯宾诺莎敏锐地意识到，他称为“单一事物”的那些多一般都是多中之多。众多个体的合成实际上是一和同一个单一事物，只要这些个体都参与同一个独特行动，也就是说，同时产生一个独特效果。换言之，对斯宾诺莎来说，一个多的作为一的数，即结构，是因果关系。无数多的综合是一和多，因为它是某一因果行为的一。结构是逆向辨别的：结果的一证实原因的一和多。这种辨别的不稳定的时间把个体区别开来，这些个体的假定为矛盾的多一旦达到效果的统一便由一致性封闭起来。个体间的矛盾或断裂便被看做单一事物的一致性，同一个事物。在拉丁语中，矛盾是 *plura individua*，一致性是 *res singulares*；在二者之间的是作为一的数，也就是 *unius effectus causa*，或 *una actio*。

这一学说的问题在于它是循环的。如果我实际上只能决定单一事物的一，因为实际的多生产一个独特效果，那我就必须制定衡量这种统一性的标准。这个“独特效果”是什么？它无疑是个体的联合体——为了验证一，为了说这是一个独特事物，我必须思考它的结果，等等。根据原因结构回顾一的结果在对结果的众多结果的期待中延迟了。取而代之的是个体的矛盾与单一事物的一致性之间的一种无限的摇摆，因为表达这种摇摆的数的演算者，也即因果关系，只能通过结果的数而得到保证。

令人惊奇的是，斯宾诺莎似乎绝对没有为这个死胡同而感到不安。这里我愿意阐释的不完全是明显的难点，即斯宾诺莎本人并不关心一的问题。在我看来，解决问题的关键在于，根据他自己的基本逻辑，作为一的数最终是由元结构来保证的，由环境的状态来保证的，他称之为上帝或本质。斯宾诺莎代表了本体论的最激进的尝试，即把结构与元结构等同起来，把一的结果直接归于国家，并模糊了从属与包含的界限。同样，这显然是消除真空的那种哲学。我的意图是要说明这种消除

没有成功，斯宾诺莎用“无限模式”这个概念真正为真空命了名，定了位，使真空的元结构或神圣封闭依然是非存在的和不可想象的。我们还可以说这个无限模式正是斯宾诺莎身不由己地——因而以最高的无意识意识到了他的任务——用来标识（他到处排除的）点的名称，在这个点上，人们不再避免关于主体的假设了。

首先，从属与包含的本质同一性可以直接从单一事物的定义的前提中推演出来。斯宾诺莎告诉我们，物是我们的整个经验领域中因此也是一般表象领域中作为一的结果。它具有“确定的生存”。但所生存的要么是作为存在的存在，也就是独一无二物质的一的无限性——另一个名称是上帝——要么是上帝自身的内在修正，也就是物质的结果，这个结果的整个存在就是物质本身。斯宾诺莎说：“上帝是所有事物的内在的而非及物的原因。”一物因此是上帝的一个模式，必然从属于“追随”神性的“无限模式之中的无限”的一物。换言之，不管那物是什么，它都在上帝之中。从属性的“在……之中”是普遍的。不可能从其区别出另一种关系来，如包含的关系。如果你根据作为一的因数（以物的结果的一为基础）把若干物——若干个体——结合起来，你所能得到的只能是另一物，也就是说，属于上帝的一个模式。不可能把一个元素或环境的一个条件从它的组成部分中分离出来。单一的一物，也就是一的多，以同样的方式作为构成它的各个个体从属于物质。它是实存的一种物质模式，也就是一种内部“影响”，一种内在的和片面的结果。从属于另一物的每一物都被包含，被包含的每一物都从属于另一物。至高无上的计算和神圣状态的绝对性必然使被表征的物得以再现，而且是相互的再现，因为表现和再现是同一回事。由于“从属于上帝”和“生存”是同义的，部分的计算便由于保证条件的计算的运动而得到保障，而这也就是物质的取之不竭的内在生产力。

这是不是说斯宾诺莎并没有把环境区别开来，也就是说只有一种环境？并非完全如此。如果上帝是独一无二的，如果存在只能是上帝，那么与上帝的认同就展开了在知识上可分离的无限多的环境，斯宾诺莎称之为物质的属性。这些属性就是物质本身，因为它使自身与以不同方式出现的一种无限性相认同。这里，我们必须把作为存在的存在（物质的物质性）与思想能够想象为构成存在的可区分的同一性的东西——也就是斯宾诺莎所说的本质区别开来，这个本质是多数的。一个属性包括“智力看做是物质、构成物质本质的东西”。而我要说的是：存在的一可以通过环境的多元性来思考，每一个环境都“表达”那个一，因为如果只能以一种方式思考那个一，那就会有外在于它的差异；也就是说，它自身将被计算，而这是不可能的，因

为它就是至高无上的计算。

在环境中，存在的一被看做是内在区别，而环境本身则属于无限“数”，因为可以得到无限地认同的是存在的存在：上帝实际上是“包含无限属性的一个物质”，否则，便又存在着外部可数的差异了。然而，对我们来说，根据人类的有限性，两种环境是可分离开来的：归在属性—思想名下的环境与归在伸延—属性名下的环境。这个特殊模式的存在也即人类动物将同时从属于这两种环境。

然而，环境的表现性结构，由于可以简约为神圣的元结构，显然是独一无二的：人类生存于其中的这两种环境在结构上（即状态）是独一无二的；按照这种理解，“物”在此指环境“伸延”的一个现存者——是一种模式，而“观念”则是环境“思想”的一个现存者。这是一个惊人的例子，因为它表明人，即便在他或她从属于两个不同环境时，也可以算作一，因为这两种环境的状态是相同的。我们不可能找到更好的例子来证明国家主权论者把环境（属性）的直观表象服从于自身的程度了。由人，包括身体和灵魂，构成的这个部分使两种可分离的多，即伸延—属性与属性—思想相互交叉，因而显然包含在人的一统之下。事实上，它只属于模式的王国，因为至高无上的元结构直接保证了现存一切的作为一的计算，不管在什么样的环境之中。

从这些预先推测中可以直接得出对真空的排除。一方面，真空不可能从属于某一环境，因为它必定被算为内部的一，而演算者则是因果关系。真空并不拥有任何个体，不能促成将产生独特结果的任何行动。真空因此是非现存的或未表征的：“真空不是自然给予的，所有部分必须联起手来以避免出现真空。”另一方面，真空不可能被包含在环境之中，不可能是环境的一部分，因为它将被国家即其元结构算作一。事实上，元结构也是因果关系，这次被解作神性本质的内在生产。不可能把真空统摄在这种（计算的）计算之内，这与计算本身是相同的。因此，在国家主权论者的模式中，真空既未表征也不能超越表征。它既不是可表征的（从属），也不是不可表征的（过量的点）。

然而，对真空的这种演绎扣除并未成功地——远远没有成功地——根除在某些弱点上犯错误的可能性，也没有根除斯宾诺莎系统中被抛弃的交合点。不妨这样说：就当作为一的计算而考虑到无限与有限之间的失衡时，危险就显而易见了。

根据思想和伸延的环境，表征给人类经验的“独特事物”是有限的；这是在定义中就给出的本质谓项。如果作为一的计算的终极权力真的是上帝，既是环境的条件又是内在的表征法则，因此在计算与结果之间显然没有界定，因为上帝是“绝对

的无限”。更准确地说，物的一在其结果的一中通过因果关系而被识别出来，那么，这个因果关系是否会在无限的起源与一的结果的有限性之间引入一个可界定的非关系的真空呢？斯宾诺莎提出：“结果的知识取决于并包括原因的知识。”是否可以认为一个有限物的知识也包含一个无限原因的知识呢？是否有必要在原因与结果之间阻止一个绝对丧失的现实的真空，如果原因是无限的而结果是有限的话？此外，由于有限物是上帝自身的一个形态，那么真空是否必然具有内在性呢？当内在性和绝对的无限性不能够与有限结果同时得以再现的时候，原因的过剩似乎再次浮现。因此，无限性指称国家主权论对单一有限事物的表征性从属的过度压制。由于真空是那种过剩的终极基础，所以必然产生的相关性就在于真空将是无限与有限之间不一致性的过错。

斯宾诺莎在范畴上予以证实：“除了物质和模式，再没有别的了。”属性实际上没有“给予”，属性为给予的环境命名。如果物质是无限的，模式就是有限的，真空就是不可避免的，正如物质的作为存在的存在与有限的内在生产之间表征的断裂一样。

为了解决无先决条件的真空的重新浮现，为了支持他那完全实证的本体论框架，斯宾诺莎假定物质/模式这对儿概念决定存在的全部给予，但这这对儿概念并非与无限/有限相偶合。在表征性命名与“伸延性”先决条件之间的这种结构断裂当然不能在有限物质的基础上发生，因为物质的有限性在定义上说是“绝对无限的”。只有一个结论：无限模式存在着。或更确切地说——如我们将看到的，实际的情况是这些模式不存在——单一有限之物的直接原因只能是另一个单一有限之物，相反，一个（假定的）无限之物只能产生无限。于是，结果原因的联合便从无限与有限之间的深渊里解脱，我们又回到了表象之内过量被扣除的那个点上，因此也回到了真空之中。

斯宾诺莎的演绎规程（《伦理学》第一部的命题 21, 22 和 28）有如下述：

- 确定“派生于上帝任何属性的绝对本性的一切……都是无限的”。这等于说如果一个结果（因而一个模式）直接产生于上帝的无限性，如在表征性环境中所识别出来的（一个属性），那么，那个结果就必然是无限的。这是一个直接的无限模式。
- 确定派生于一个无限模式——事先提出的命题——的一切也依次是无限的。这是一个中介的无限模式。

一旦到达这个点，我们就懂得了原因的无限性只产生无限性，不管这个原因直接是物质的，还是已经是模式的了。我们因此要避免丧失平等，或一个无限原因与一个有限结果之间的非界定关系，这将直接为真空的固定提供地点。

直接相反的情况有如下述：

单一物的作为一的计算在假定有限结果的基础上直接指其有限的自身；因为如果它是无限的，那么，如我们已经看到的，其结果也必然是无限的。在单一物的结构性表象中，有限性的原因不断出现：

任何单一物，比如有限的、具有确定性生存的东西，既不是现存的，也不一定产生某种结果，除非它决定存在，并通过另一个原因产生一个结果，这也是有限的，也有一个确定的存在；再者，这个原因既不是现存的，也不一定产生一个结果，除非它决定存在，并通过另一个原因产生一个结果，这又是有限的，有一个确定的存在，依次类推，以致无限。

斯宾诺莎的盛宴是要安排物质，致使国家的过度——因果关系无限的本质起源——在因果链的表征中并非是可识别的。就因果关系及其一的结果而言，有限只能回指有限。真空的危险就寓于有限与无限之间的分裂之中，这种分裂并不妨碍有限的表征。这种本质的同质表征排除了真空与过量的辩证关系可能揭示的或在表征中遭遇的无界定关系。

但这只能在假定另一个因果链使有限的重现“加倍”的情况下才能确立。无限模式的因果链首先是直接的，继而是中介的，本身就具有内在的同质性，但与“单一物”的表征世界完全不相关。

问题在于懂得在何种意义上这些无限模式才是存在的。事实上，以前就有一些怪人问斯宾诺莎这些无限模式是什么，主要是一个叫舒勒的德国新闻记者，在1675年7月25日的一封信中，他请求“非常聪明和具有穿透力的哲学家巴鲁什·德·斯宾诺莎”给他一些例子，“证明直接产生于上帝的事物，以及由无限的修改而间接产生的事物”。四天以后，斯宾诺莎回答说“在思想的秩序中”（用我们的术语说就是在环境或属性、思想中），直接的无限模式就是“绝对无限的理解”，在伸延的秩序中，就是运动和静止。至于中介的无限模式，斯宾诺莎只举一个例子，而且没有详细说明它的属性（可以猜想这就是伸延）。它是“整个宇宙的比喻”。

在他的全部著作中，斯宾诺莎没有就无限模式多发议论。在《伦理学》第二部

第 7 题中，他把表征看做是多中之多——用于由物体构成的伸延环境——并将其扩大为物体的无限的等级制，按照作为多的每一物体的复杂性排序。如果这个等级制延伸而成为无限，那就可能认为“整个自然就是一个单独的个体，它的各个组成部分，也就是全部物体，则在一个无限模式中发生变化，而不改变整个个体”。在为第五部第 40 个命题所作的注释中，斯宾诺莎宣称“我们的精神由于具有理解力，所以是永恒的思想模式，它由另一个永恒的思想模式所决定，而这个又是由另一个所决定，依次类推，以致无限。这些模式一起构成了对上帝的无限和永恒的理解”。

应该注意的是，这些断言并不是演算链的组成部分。它们是孤立的。它们倾向于把自然呈现为单一运动事物的无限的静止的总体，而把神性理解看做是特殊精神的无限总体。

由此而出现的问题，而且是一个挥之不去的问题，就是这些总体的存在问题。所要解决的是总体的原则问题，总体的原则实施是通过无限的附加获得的，与一的原则毫无关系，在激进的国家主权论的过剩中，物质借助一的原则保证了每一个单一物的计算，不管它具有多大的内在性。

斯宾诺莎非常清楚为确立一种生存而可用的众多选择。在 1633 年 3 月“致非常聪明的年轻人西蒙·德·卫立斯的一封信”中，他区别了与存在的给予的两个例子相对应的两种选择：物质（以及属性的认同）和模式。就物质而言，存在并未与本质相区别，所以可以仅仅基于现存事物的定义来演算。如《伦理学》第一部第 7 个命题所清楚陈述的：“一个物质的存在与自然相关。”至于模式，“除了经验别无诉求，因为模式的存在 [不能] 从事物的定义中总结出来。”作为一的数的普遍的——或国家主权论的——权力本来就先验地存在着；特殊事物在环境中的存在是后天的或经验的。

在这种情况下，无限模式的存在显然不能确立。由于它们是模式，正确的方法就是体验或验证它们的存在。然而，我们当然没有把运动或静止当作无限模式来经验（我们只经验到运动中的或静止的特殊的有限事物）；我们也没有经验到总体的自然，它从根本上是我们的单一思想所捕捉不到的；当然，我们也没有经验到绝对无限的理解，或精神的总体，严格说来那是不可再现的。相反，如果在经验失败的地方先验的演绎占了上风，因此属于运动、静止、总体的自然或汇聚的精神的限定本质，那么，这些实体就不再是模式的而是物质的了。它们充其量是物质、环境的认同。它们将不是给予的，但将构成给予的地点，也就是构成属性。事实上，不可能把总

体的自然与属性“伸延”区别开来，也不可能把神性理解与属性“思想”区别开来。

我们于是到达了下面的死胡同：为了避免无限与有限之间的直接的因果关系——真空的一个无界定的错误将在这里发生——你必须假设无限本质的直接行为并不自在地生产什么，除非无限的模式。但甚至不可能证实其中一个模式的存在。因此有必要提出这些无限模式要么存在，但却是思想和经验所不能接近的，要么它们根本就不存在。第一个可能性创造了由无限事物构成的地下世界，一个完全不能表征的智力世界，因此对我们（对我们的环境）来说是一个真空，我们根据这个地点来证实的“存在”就是一个名称的存在：即“无限的模式”。第二个可能性直接创造一个真空，也就是有限的因果事件的证据——同质性的证据和表象的连贯性——则建立在一种非生存之上。这里，“无限模式”再次成为已经失去所指的纯粹名称，只有在证据需要引用它的时候才引用，然后便从有限经验中清除出去，而这个经验的统一性恰恰是它帮助确立的。

斯宾诺莎通过（表象）环境与（再现）状态的绝对统一的适当方式在本体上彻底根除真空。我将把在特定环境中最大限度地产生从属和包含的这种平衡的多元性称作自然的（或序数的）多元性（沉思录 11）。这些自然的多的条件都是规范的（见沉思录 8），也就是说，在其表征的地方得到再现。根据这个定义，对斯宾诺莎来说，每一个条件都是自然的：著名的“神即自然”的公式完全站稳了脚跟。但是这个基础规则击中了一个隐患：要征集一个空洞术语的必要性，而其名称在没有可验证的所指（“无限模式”）的情况下则在演绎链中隐伏了错误的可能。

斯宾诺莎的伟大教导最终有如下述：通过至高无上的作为一的数的立场，把注意力放在某一环境的条件和这个环境（即元结构和结构，或包含和从属）上，你试图消除过剩，将其减少到统一的表征轴，你不能避免真空的错误；你必须给它命名。

必要的但不存在的无限模式。它在概念上出现的时刻也是它在本体论上消失的时刻——它填充无限与有限之间因果的深渊。然而，它仅仅作为这个深渊的技术名称而填充之：能指“无限模式”是对这个即将被消除的真空的细微误认，但却以技术的名义将错就错，由此我们在理论上推断出它的根本缺席。

（陈永国 译）

沉思录 15：黑格尔

无限本身是作为其他事物的真空的其他事物。

——《逻辑科学》

黑格尔的本体论绝境从根本上在于他的这样一个观点：一是存在的，或更确切说，表征产生结构，纯粹的多本身保留了作为一的数。你还可以说黑格尔并未停止关于其他事物的无差异和他者的写作。在写作中，他否认本体论作为一个环境的可能性。这是由作为证据的两个结果揭示出来的：

由于表达其他事物、规则和他者的是无限，因此就能计算在这个概念周围出现的死胡同。其他事物与他者之间的断裂——黑格尔试图将其消除——以两个既是脱节的又是同一的（质和量）的发展为掩盖出现在他的文本中。

由于构成本体论环境的是数学，所以黑格尔发现有必要贬低数学的价值。于是，在论量的无限性那章之后，便是对数学的无限性的了不起的“评论”，这里，黑格尔提出，与概念相比，数学再现了“自在和自为地犯了错误的”一种思想状态，其“规程不是科学的”。

1. 重温无限的数元

黑格尔有关无限这个概念的母体阐述如下：“就质和量的无限性而言，重要的是要说明有限并未被第三方所超越，而超越它自身的恰恰是在自身内部消解自身的确定性。”

这个概念是由许多观念构成的，这些观念也就是他所说的确定性，是整个辩证和超越过程的起点。很容易在这里识别出存在的始源和过程的实施，或我所说的“已经”和“仍然”（见沉思录 13）。说黑格尔的全部家当可以用下面这句话来概括并不夸张：“仍然”内在于“已经”；现存的一切已经成为“仍然”。

“某物”——一个纯粹被表征的术语——在黑格尔眼里是确定因素，仅仅因为可以把它看做并非其他。“其他事物的外在地性也恰恰是某物的内在地性。”这就是说，作为一的数的法则在于，所计算的条件本身拥有其存在的标识性他者。或者说：一只有在作为自身正当的非存在时，是所不是时，才可以说是存在的。对黑格尔来说，在生成“现有”（纯粹表象）和“存在的一”（结构）的过程中出现一种同一性，其中介就是否定的内在地性。黑格尔指出，“某物”必须保留它自己身份的标识。结果是，存在的每一点都在它自身与其标识“之间”。确定性则有如下述：为了确立相同者，那么在其他事物内部必然存有他者。无限性便在这里产生。

这里的分析是非常细致的。如果存在之点的一——某一表征条件的作为一的数——即由于保留其内部标识他者而产生的极限或使其区别开来的东西——它所不是的东西——那么，这个点作为一物的存在就是要跨越那个界限：“构成了某物之决定因素的界限，但同时也作为非存在而得以确定的界限，乃是一个边界。”

从纯粹界限到边界的过程构成了存在之点所直接要求的一种无限性的源泉。

说一物本身被标识为一，这有两个意思，因为此物瞬间变成了其存在与其存在的一之间的深渊。在深渊的一边，作为一的此物显然受到非此物的东西的限制。那里，我们看到的是标识的静止结果，即界限。但在深渊的另一边，此物的一不是其存在，是物的自在而不是物本身。这是物的边界。但边界是标识的能动结果，因为此物必然超越这个边界。事实上，边界是非存在，界限通过这个非存在而发生。而此物存在。它的存在是由非存在的跨越即穿过边界来完成的。这一运动的深刻根源在于：在自身内部标识存在的一被它所标识的存在所超越。黑格尔直觉地认识到作为一的数是一条法则。但是，由于他不惜任何代价想要把这条法则变成存在的法则，便将其改造成职责。一的存在包含超越边界之外。物是确定性，因为它必须成为它现在所不是的一：“确定的自在存在与界限的关系上，我是说它本身作为边界，就是它必须生成。”

一既然是存在，就是对其非存在的超越。因此，一的存在（确定性）是通过跨越边界实现的。同样，它又是纯粹的必须生成：其存在就是超越一的紧迫性。始终是可识别的存在之点本身就拥有一；因此它直接导致了对自身的超越，于是就有了有限与无限的辩证关系：“有限这个概念总的说来始于必须生成；同时，越界的行为即无限的概念由此而生。‘必须生成’包含将自身呈现为走向无限的进步。”

在这一点上，黑格尔关于无限性的命题的本质有如下述：存在之点，由于始终

是在内部可识别的，从自身生成无限的运作者，也就是超越，如同类的任何操作者一样，这种超越把迈进（更多）——在此指边界——与自动重复——在此指必须生成——结合起来了。

在减缩性本体论中，容许甚至必须有某种外部性，某种外在性，因为作为一的数并不是从矛盾表征中推断出来的。在黑格尔的学说即生成本体论中，一切都是内在的，因为成为他者是存在的一；事物都拥有以非存在的内在性为形状的一个认同标识。结果是，对减缩性本体论来说，无限性是（本体论的）一个决定，而对黑格尔来说，无限性是一条法则。基于一的存在内在于一般存在的说法，黑格尔的分析得出的结论是存在的本质的一是无限的。

黑格尔以其特殊的天才仅以存在之点为基础开始同时生成有限和无限。无限成了有限的内在原因，这是一般经验的简单属性，因为这是一统治的结果，是物寓于中间的结果，也是存在的一与其存在缝合的结果。因此，无限本身就是对自身的超越，它本身就是作为无限的事实。

2. 无限何以是坏的？

然而，我们所讨论的是哪个无限性？界限/边界的鸿沟是有限坚持跨越自身的基础，它必须生成。这个“必须生成”是由于超越的过程直接派生于存在之点（确定性）的。但这里仅有一个无限性吗？是否仅仅是有限在一的法则之下的重复？在我说的无限性的数元中，相同他者的重复还不就是无限性。因为若有无限性，就必然有其他事物坚持他者生存的地点。我称这个先决条件为第二个生存标记，存在的起始点通过这个标记在他者的地点之内打下重复的印记。只有这第二种生存配得上无限性之名。显然，黑格尔就是这样通过假设“某物”固定的和内在的同一性来生成超越的。但他又是如何实现从这种生成向整个超越过程的汇聚和跳跃的呢？

黑格尔显然完全意识到了这个难点。对他来说，这个“必须生成”，或向无限性的迈进，仅仅是一个平凡的过渡，他象征性地称之为坏的无限性实际上，一旦超越成了存在之点的内在法则，由超越而产生的无限性就只有这个点而没有其他存在了。就是说，它不再是实则无限的有限了，而实际上是实则有限的无限。每前进一步都会招致它于中重复自身的真空：“在这个真空中出现的是什么呢？……这个新的界限本身只是要超越的某物。因此，这个真空，这个无，再次出现；但这个决定因素可

以设定一个新的界限，以致无限。”

因此，我们所拥有的不过是真空与界限的纯粹交替，在这种交替中，“有限就是无限”和“无限就是有限”的说法在“必须生成”中相互取代，就仿佛“一种令人厌烦永远相同的重复那样单调”。这要求一种高度职责：正在超越变成了已经超越；重复的法则得到全面认可；简言之，他者得以诞生。

但这次的任务是相当艰巨的。毕竟，坏的无限性之所以是坏的，恰恰是黑格尔所说的使其成为好的无限性的因素造成的：它并未打破一的本体内在性；更有甚者，它派生于后者。其界定的或有限的性格就产生于它只是局部由作为确定性的这个“已经”的“更多”来限定的这一事实。然而，这个局部地点保证了对一的掌握，因为一个项始终是局部计算或识别出来的。向总体的因此也是向“好的无限性”的过渡是不是强行一种一的存在将于中衰退的断裂性决定呢？黑格尔的技巧在此达到了极点。

3. 回归与命名

由于有必要在不打破辩证连续的情况下解决这个问题，我们将与黑格尔一起讨论“某物”的概念。除了其存在，其作为一的存在，其界限，其边界，最后还有它于中持存的“必须生成”之外，它用什么资源来授权我们在超越已经超越的界限的过程中克服总体无限性的非真空的丰富呢？黑格尔的天才如果不是极端娴熟的技巧的话，就将出乎意料地回归纯粹表征，趋向于表征的不一致性，并宣布构成好的无限性的东西恰恰是坏的无限性的在场。坏的无限性之所以产生结果，恰恰是因为无法说明这种“坏”。除了重复自身，某物在过量的重复中保留了重复自身的本质的和可呈现的能力。

其目标或坏的无限性就是重复的摆动，“必须生成”中的有限与作为真空的无限之间令人厌烦的相遇。可证实的无限是主观的，因为它是有有限纯粹在场中包含的实在性。因此，客观重复的客观性是确定的无限，一种在场：“有限与无限的统一……本身是在场的。”当被看做重复过程的在场时，“某物”打破了与其他事物的内在关系，由此获得了确定性。它现在与自身相关，是纯粹的内在性，因为其他事物已经在某物于中自行重复的无限真空的模式中发生作用。好的无限性最终有如下述：重复的重复性，作为真空的他者；“无限性是……作为他者的真空的他者……回归自身以

及与自身的关系。”

这种主观的或自为的无限性，由于坏的运作而成为好的在场，现已不是可重复的了，因为它的表征就是重复的无限。不能够重复的重复就是它自身的在场，它在没有重复的环境内重复。我们因此可以看到坏的无限与好的无限之间的分水岭：

- 坏的无限：客观过程，超验性（必须生成），再现；
- 好的无限：主观实在性，内在性，不可再现性。

第二项就仿佛第一项的替身。此外，惊人的是，为了思考这一项，黑格尔诉诸本体论的基础范畴：纯粹在场与真空。

尚未解释的则是在场或实在性为什么会在这里所说的“无限性”中持存，甚至在好的无限性的世界上持存。就坏的无限性而言，与数元的关联是清楚的：存在的起始点（确定性）和重复的过程（超越）都是可识别的。但好的无限性呢？

事实上，这个命名是整个程序的结果，可以用 6 个步骤加以总结：

- a. 某物在外部差异（不是其他事物）的基础上被设定为一。
- b. 但是，它必须是内部可识别的，那就必须认为它具有自在的一的其他标志。在使外部差异形成内在形象时，它使其他事物变成真空，这个其他事物不再是一个他项，而是一个空洞的空间，一个他项真空。
- c. 由于自身是非存在的，某物看到它的界限也是一条边界，因此它的整个存在就是超越（成为必须生成）。
- d. 由于上述第二项，超越是在真空中发生的。在这个真空与某物的重复（利用界限，然后再超越这个作为边界的界限）之间有一种交替。这是坏的无限性。
- e. 这种重复是在场。某物的纯粹在场——实际上——保留了在场和重复的法则。局部的总体才是有限（确定性）/无限（真空）交替的每一次摆动。
- f. 要给这种实在性命名，我必须从真空中汲取名字，因为作为与自身关系的纯粹在场在这一点上就是真空本身。仅就真空是坏的无限性跨越有限的极性，其名称就必然是无限性，好的无限性。

因此，无限性实际上指的是在重复自身的东西的在场中对重复的限制：以真空为基础的名叫“无限性”的限制，在真空中重复并自行消耗。好的无限性指的是在

坏的无限性的重复中蒸发的东西：坏的无限性是取自真空的一个名称，这个真空以一个确实令人讨厌的过程为边界，但是，一旦这个过程被当成在场，我们就知道它一定被主观地称作无限。

至此，无限性的辩证关系似乎彻底完成了。那么，它是基于什么基础重复的呢？

4. 量的乐园

无限性被分成好的和坏的。但这还不够，它还被分成质的无限性（我们已经研究过这种无限性的原理）和量的无限性。

打开这扇旋转栅门的钥匙就在一的迷宫之中。如果有必要再次讨论无限性的问题，那是因为一的存在在量和质中运作的方式并不是相同的。或者说，存在之点——确定性——的量的建构方式恰好与质的结构是相反的。

我已经指出，在第一种辩证关系结束时，物除了与自身的关系外而不再有任何关系。在好的无限性中，存在是自为的，它已经将其他事物“变成了真空”。那么它是怎样保留存在的一的标识的呢？质的“某物”本身就是可识别的，因为它自身之内包含着其他。另一方面，量的“某物”不包含其他，因此，其确定性是非差异。我们且来这样理解吧，量的一是纯粹的一的存在，它并不与其他事物有任何差别。这不是因为它不可识别：它由于是一的可识别的特点而有别于其他事物。

量的基础和把量区别开来的东西就是差异的非差异，是无名的一。但是，如果量的存在的一没有差异，那显然是因为其界限不是界限，因为如我们所看到的，每一个界限都产生于外部事物在内心的成像。黑格尔说的是“已经与存在毫无差异的确定性，一个同样不是一的界限。”只是不是界限的一条界限是有漏洞的。量的一，非差异的一，是数，也是众多的一，因为其非差异也生产出许多外在于自身的作为自身的相同者：一，其界限同时也是非界限，在“外在于自身的、以非差异的一位原则或统一的多元性”中实现的。

现在我们可以掌握分别产生质的无限性和量的无限性的诸运动之间的差异了。如果质的本质时间是对他性的内心成像（据此而成为边界），那么量的本质时间就是同一性的外化。在第一种情况下，一玩的是存在的游戏，寓于二者之间的职责是超越边界。在第二种情况下，一使自身进入多与一之中，多与一的统一就在于超越自身的边界来传播自身。根据认同的辩证法则，质是无限的，在这种认同关系中，

一个产生于另一个。根据多产的辩证法则，量是无限的，在这种多产的关系中，相同者产生于一。

因此，数的外部不是重复得以持续的真空。数的外部本身就是多的多产。也可以说，质和量的运作是不相同的。质的无限性就是超越。而量则是复制。——“重新”设置某物（更多），其他事物强加某物（始终）。质所重复的其他事物是必然超越其界限的内部。量所重复的相同者是必然多产的外部。

这些差异的一个重要结果是，好的量的无限性不可能是纯粹在场、内在实在性、主观性。其理由是，量的一的相同者在自身内部也是多产的。如果在自身之外它是不间断的数（无穷大），那么在自身之内它就仍然是外部的：无穷小。一在自身之内的播撒与多产达到了平衡。量的内部没有在场。相同者到处废除界限，因为它是非差异的。数是量的无限性的组织者，似乎普遍是坏的。

当面对与在场相关的绝境时（而对我们来说这是一个愉悦的场面——数在强加扣除的危险，非在场的危险），黑格尔提出了下列解决办法：以为无差异的界限最终产生某种真正的差异。真正的——或好的——量的无限性将是无差异的构成差异。比如，我们可以认为数的无限性，超越了多产的和构成此数或彼数的一，就是作为一个数的数。量的无限性是作为量的量，多产的多产者，非常简单地这说就是量的质，在质上区别于任何其他决定因素的量。

但在我看来，这并不奏效。究竟是什么不奏效？命名。量拥有质的本质，对这一点我毫无异议，但是，为什么要将其命名为“无限性”？这个名称适合质的无限性，因为它取自真空，而真空显然是这个过程的超有限的极性。数的多产并不产生真空，因为一的外部就是内部，这就是促使作为一的相同者多产的纯粹法则。其他事物的根本缺场，即无差异性，在此把任何关于有限数的本质、其作为数的本质是无限的说法变成非法的了。

换言之，黑格尔没有介入数。他没有介入数是因为他提出真空中超越的纯粹在场（好的质的无限性）与量的质概念（好的量的无限性）之间在名义上是相等的，这个提法是个诡计，是思辨剧场里的一个幻觉场面。在相同者与他者之间、多产与认同之间没有对称关系。这个努力不管多么无畏，它实际上受到纯粹的多的外部本身的干扰。数学在这里作为辩证关系内部的断裂而发生。黑格尔希望通过用同一个术语——无限性——把两个脱节的论证秩序介入缝合的恰恰是这一教导。

5. 分 裂

正是在这一点上黑格尔哲学真正遇到了纯粹分裂的不可能性。基于与黑格尔提出的相同的前提，我们必须认识到一在数中的重复不可能产生于否定的内在性。黑格尔不可能想到的是相同者与相同者之间的差异，也就是两个字母的纯位置。所有的质都产生于非纯粹性，这种非纯粹性标志着他者与一的存在之点。一在量中的表达是无法标记的，致使任何数都既与其他数脱节，又是由相同的数构成的。如果这就是所向往的无限性，那么，在此我们不可能不做出一个决定，使之一次性地使他者的地点脱离相同他者的坚持。黑格尔希望通过纯粹多的技巧保持辩证关系的连续性，仅仅从存在之点出发到达整体，所以，他不可能重返无限性。你不可能永远讨论第二个生存标记。

摆脱了表征和经验之后，这个分裂的决定又在文本中出现，即在质和量的辩证关系之间的分裂，这两种关系如此相似，致使唯一使我们不致探讨其孪生性深渊、因此发现其非亲缘本质的悖论的，就是从一端到另一端的词语桥梁：“无限性”。

“好的量的无限性”应当是黑格尔的幻觉。其基础是一种非常不同的并不包含上帝在内的心理机制，康托尔将从这个机制中汲取方法来合法地为无限的多元性命名——然而却不惜任何代价地把多产转移给它们，这正是黑格尔想象我们能够通过区别性非差异的技巧加以扣除的东西（由于它是坏的）。

（陈永国 译）

沉思录 19：马拉美

……或者事件导致了每一个无效的结果。

——《骰子的一掷……》

马拉美的诗把某一偶然事件的地点固定下来；事件将根据它所留下的踪迹得到阐释。诗歌不再从属于行动，因为文本的（单声的）意义取决于所宣称的在那里所发生的事件。马拉美之谜包含某种侦探小说的因素：某个空旷的沙龙，一只花瓶，一片黝黑的海面——这些线索表示的是什么罪行？什么灾难？什么巨大的冒险？加德纳·戴维斯非常正确地称他的著作之一为《马拉美与太阳戏剧》（*Mallarmé and the Solar Drama*），因为如果日落的确是这些过时的事件之一，它的“已经”必须在漆黑的夜里得以重建的话，那么，这总的说来是因为诗的结构是戏剧性的。形象——一些物体——的极端浓缩旨在在严格约束的舞台上把一些线索孤立出来，把一切都暴露给阐释者（读者），仅仅通过对所发生的事的假设而把这些线索串联起来，并用一个独一无二的结果宣布这个事件尽管已经废除，但仍将固定它在永恒的“纯粹观念”中的舞台位置。马拉美是事件—戏剧的思想家，表达了舞台上出现和消失的双重意义（“……我们没有一丁点儿想法，只是在微微的一闪之中，因为那很快就到结局了……”），而阐释则予其以“永久追问”的地位。那种非存在的“现有”，纯粹的被取消了的姿态，恰恰是思想想要给予永恒表达的。至于其余的，那巨大的现实，都纯属想象，是虚假关系的结果，仅仅是利用语言来实现商业的目的。如果诗歌本质上是语言运用，那不是因为它让语言致力于在场；相反，那是因为它培养语言的悖论功能，以维护否则便回归无效之地的东西——从根本上说是单一的纯粹的行动。诗歌的主要前提是以虚无为背景的不可决定性，那是一种行动，你只能知道它是否发生，因为你要以其真实性作赌注。

在《骰子的一掷……》中，位于真空边缘的所有事件场所的隐喻是在一片遗弃的地平线上和暴雨狂涛的海面上建构起来的。我们在这里看到了马拉美所说的行动

的“永恒条件”，因为它们被简约为虚无——非表征——纯粹内在性。马拉美经常用这个术语表示多，也就是在非表征的临近处表征的深渊，它在《骰子的一掷……》中就是“寂静”，“变白”，事先拒绝任何离别，大海的“羽翼”“又从无能回归到飞翔”。

事件场所的悖论就在于它只能在这样一个基础上得以识别：在一个本来将其表征的环境里它并未表征。实际上，这仅仅是由于它从多构成了一，在多是独一无二的一个环境里，多是非存在，因此被从国家的保证中抽取出来。马拉美卓越地表现了这个悖论，在场所——被遗弃的海洋——的基础上创造了一个幻影的多，隐喻地表现了以场所为表征的非存在。在场面的框架内，除了海天一色的深渊你别无其他。然而，在天空“平坦的倾斜”和海浪深深的裂隙中，一只船出现了，船帆和船体，那形象刚刚被唤起便又消失了，以至于场所的荒芜“相当内向地勾画了……一只船”，它本身并不存在，是空旷的场面所表示的比喻性内部，只用它的资源来表达一种或然的缺场。因此，事件不仅仅发生在场所之内，而是在激发场所所包含的不可表现性的基础上发生的：船“被埋在深海里”，它那被废弃的丰饶——由于只有海洋得到了表现——足以说明行动将“从沉船的底部发生”。每一个事件，除了场所使其局部化外，就环境而言都导致了场所的毁灭，因为它逆向地给内在的真空命了名。“沉船”呈现给我们的是典故性的废墟，（在场所的一中）事件的未决定的多被勾勒出来。

因此，事件的名称——如我所说，其整个问题在于以为它属于事件本身——将被置于这片废墟的一件遗物之上：沉船的船长，他的一只胳膊在波浪上扬起，他的手指紧紧抓住两个骰子，要在海面上下注。这只将“抓住它的拳头”，“准备就绪，开始工作，融合了……不可能是他者的独一无二的数”。

为什么事件——基于沉船的多而发生在场所、但只表现一个结果的事件——在此成了骰子的一掷？因为这个姿态象征着类属的事件；就是说，纯粹偶然的事件，从环境中推断的事件，但却仍然是一个固定的多，一个数，一旦暴露了可见的面孔——“重新折叠的分化”——便无以改变的事件。骰子的一掷把偶然的象征与必然的象征结合起来，把事件的不确定的多与数的清楚的逆作用结合起来。《骰子的一掷……》中讨论的事件是事件的绝对象征的生产问题。“从沉船底部”掷骰子的赌注就是要使事件脱离事件的思想。

然而，仅就事件属于环境因而其本质无法确定这一点而言，一个事件的内容就在于事件（而这显然指“在永恒环境中”投掷的骰子）的事件性除了不确定性不可能有其他形式。由于船长必须生产绝对的事件（马拉美说，将废除偶然性的事件，

是“现有”的、积极的、有效的概念),他必须停止犹豫,犹豫本身就是绝对的,就表明事件是多,我们既不知道也无法观察它是否属于场所的环境。我们永远看不到船长如何掷的骰子,因为在行动的场面我们只看到了与处境一样永恒的犹豫不决:“船长……犹豫不决……而不是像面色灰白的狂人在以海浪的名义玩这一轮……不要越过无用的脑袋而张开攥紧的手。”“玩这一轮”或“不张开攥紧的手”,这是什么意思呢?在第一个情况下,事件的本质丢失了,因为已经以预期的方式决定它将要发生。在第二个情况下,事件的本质也丢失了,因为“除了地点其他不会发生”。由于属于环境的明显可见的现实而取消事件以及由于其完全的不可见性而取消事件,在二者之间,只有可再现的关于事件的概念的比喻,即不可决定性的登场。

因此,《骰子的一掷……》的整个核心部分围绕不可决定性安排了一系列隐喻式翻译。从扬起的胳膊——也许是“把握”数的秘诀——开始,扇形的类比一字展开,所使用的技巧已经通过把一艘鬼船的形象强加给大海而表现了不可表现的海洋场所;这些类比逐渐地在骰子的投掷与骰子的保留之间获得一种对等;于是就有了对不可决定性概念的隐喻。

海上老人犹豫不决地掷骰子的形象再现了“与或然性至高无上的结合”,这个形象首先——在对海浪泡沫痕迹的追寻中编织出沉船的船帆——变形为婚纱(环境与事件的结合),将要被水淹没的脆弱物质“将颤抖/将坍塌”,从直义上说已经被表征的虚无所吞噬,在这个表征中,场所的不可表征性消散了。

然后是面纱,即将消失的面纱,它变成了一叶“孤独的羽毛”,在“海湾上空翱翔”。还有比这个事件更美的形象吗?触摸不到却又至关重要,海上一叶白色的羽毛,你无法合理地决定它将“逃离”这个环境还是将被“编织”进去?

这叶羽毛,在其漂流的可能的边界,调整一下在海面上的位置,就仿佛调整它在天鹅绒帽上的位置,在这顶帽子之下——一种“固定的”犹豫(“这片僵化的白色”)和巨大地点的“沮丧的狂笑”在这顶帽子下结合了——我们看到了文本的奇迹,就仿佛哈姆雷特重生,“险象环生中烦躁的王子”;也就是说,在这个例子中,戏剧的主体不可能发现可接受的理由来决定是否合适以及什么时候去杀死谋杀父亲的凶手。

丹麦人戴的那顶浪漫的帽子,那“高贵的羽毛王冠”,投出了不可决定性的最后几颗火星,“闪亮然后暗淡了”,在这种阴暗,一切又都处于冒丢失之险之中,一个海妖,一块巨石——姿态的诗意诱惑和地点的浩瀚无垠——这次将一起消失。因为这位女诱惑者“暴躁的终结之麟”只不过是那块巨石“蒸发成薄雾”,这个“虚

假的宅第”假装“把界限强加给无限”。姑且这样理解吧：姿态与地点之间不可决定的对被精炼成由无数类比构成的场面中的一点，通过连续的变形，只要一个补充的形象就足以彻底消除对应的形象：这就是海妖尾巴那不耐烦的姿态，使人想起骰子的一掷，只能使不确定的无限性的界限（也就是事件的局部可见性）消失，使原来的场所重现。原来的场所消解了两个条件的难题，因为在二者之间不可能确立稳定的非对称关系，并在此基础之上宣布选择的理由。在环境中任何可识别的岩石之上已经看不见对神话中命运的诉诸。这后退的一步在风格上令人羡慕，重现了前述羽毛的形象，此时它将“自葬在原始的浪花之中”，它的“谵妄”（也就是能够决定绝对事件的存在赌注）已经到达了所能到达的最高点，一个“顶峰”，从那里可以描画事件的本质，于是飘然下落，“在海湾相同的中立性中凋落了”。由于海湾的存在，它不能在海湾上空播撒（掷骰子），也不能逃离（避开那姿态）；它将例示理性选择的不可能性——消除偶然性——并在中立的同一性中非常简单地自灭了。

在这个比喻描写的空白处，马拉美上了抽象的一课，即第八页上哈姆雷特与海妖之间插入了一个神秘的“如果”。第九页解决了这个悬案：“如果……它是数，那就是偶然性。”如果事件传达了现有一与多固定的有限性，那就绝不可能使人合理地决定它与环境的关系。

马拉美详尽描写了作为结果的事件的固定性——作为一的数：它将出现（“可能实存而不是幻觉”），它将被封闭在界限之内（“可能已经开始，可能已经结束”），已经在自身的消失之中显现（“在被拒绝的同时涌现出来”），并在自身出现之时封闭起来（“显示之时关闭了”）；它将是多（“可能已被计算”）；然而它也可能被数作一（“数目的证据不管多么小都是一”）。简言之，事件将在环境的内部得以表征。但是，这个表象要么把事件卷入不确定的中立区域（“海湾相同的中立性”），使其事件性本质逃离，要么与这个区域没有任何可以理解的关系，它将“更糟 / 不 / 多不少 / 无情地但却相同的 / 命运”，结果，它也不会通过事件的事件再现“现有”的绝对观念。

那么，我们必须要以虚无主义的方式得出结论，说“现有”永远没有根基，献身于结构和本质的思想把事件的干涉性生机留在自身领域之外了么？我们必须结论说地点的力量就在于外部地点不可决定的点，从而使理性犹豫不决并让步给非理性了么？这就是第十页似乎暗示的：我们在那里发现了“除了地点什么都没有发生”的宣言。这场“值得纪念的危机”——可能已经再现了骰子的一掷所象征的绝对事件的危机——将享有逃离这个逻辑结果的特权；事件将“在每一个无效的人类结果中”

实现,这意味着:数的极端的一将超越人性的——太人性的——作为一的数的法则,它规定多——因为一不是存在——只能作为结构的结果而存在。通过一个绝对的态度,一种基于自身的干扰将把不确定性与计算结合起来;偶然性将在一的过剩中肯定和消灭自身,一个事件的“天体诞生”使事件的本质得以破译。实则不然。海面上“某处普通的喷溅”——这个纯粹场所这次没有任何内部,甚至没有幽灵般的内部——结果成了“空洞行为的播撒”。除非——马拉美告诉我们——在偶然情况下绝对的事件发生了,这个“行为”的“谎言”(一个谎言就是真理的虚构)将引起地点的非差异性的毁灭,“不明确之物的……永世大劫”。由于事件不能自生,因此你必须明白“不明确之物”主宰当今世界,地点是主权,“虚无”是所发生之事的真正名称,而诗歌,使语言趋向于永恒地固定在将过渡的东西之上的诗歌,已经与商业用语没有什么区别了,名称具有了那种卑鄙的交换想象关系的功能,反映虚妄和繁荣现实的功能。

但这不是结论。第十一页以“被排除,也许”开始,也可以看到某一许诺,但又突然以无法计算的方式——在实际上是事件的结构的一个结构中——在包括一切先例的综合中,描写了悬于半空的投掷出的骰子的天体替身:大熊星座(“朝向北方的星群”)在罗列七星,实现了“形成过程中总数的星际连续冲撞”。与前页上的“虚无”对应的是外部的地点(“远至地点与彼岸的融合”),数的重要比喻,以及事件的概念。这个事件确实是自行发生的(“监视/怀疑/翻滚/发光和冥想”),它也是一个结果,一个停顿之点(“在停顿在某一使其神圣的终点之前”)。

这怎么可能呢?要理解这一点,你必须回忆一下这描写不确定性的诸多变形(船长的胳膊,面纱,羽毛,哈姆雷特和海妖)结束时,我们并未看到一种非姿态,而看到姿态(投掷骰子)和非姿态(不投掷骰子)的对等。回归到原始浪花的羽毛是对不可决定性的纯化象征,它并不意味着放弃行动。虚无因此得以发生,这仅仅意味着在环境内部可决定的虚无能够描述这样的事件。通过让地点胜过在地点内计算事件的观点,这首诗认识到事件本身的本质,这也恰恰是存在的本质,从这个观点看是不可计算的。纯粹的“现有”同时既是偶然性也是数,既是一的过剩又是多,以至于对其存在的场景描写仅仅传达了非存在,因为每一种生存都自为地要求一的结构必要性。作为无基础的多,作为自我所属的为了分化的签名,事件只能用环境来表示,尽管有必要赌一赌,假定它在环境内部已经显示过了。

因此,要保持姿态与非姿态的对等——据此而在场所内部冒被废除之险——所

要求的勇气由于星群的额外出现得到了补充，这个星群把事件的过剩的一固定在了思想的天空上。

当然，大熊星座——这个任意的形象，四和三的相加，与基督重临这个至高无上的数毫无关系，后者可以用双数六来象征——“由于忘却和闲置而寒冷”，因为事件的事件性只是温暖的在场。然而，星群是扣除的对等物，“在某一空旷的高高的表面”，对任何存在来说，所发生的事表明它能够发生，这为我们固定了阐释的任务，因为我们不可能凭意志把它变成存在。

借助这个结果，从这一天才的文本中——这是有关概念戏剧之透明严肃性的最浓缩的文本——得出的结论是一个公理，我在《主体理论》中以另一种方式探讨了 这个公理。我说，伦理学面临着下面的迫切任务：“从不可决定的角度做出决策。”马拉美写道：“每一个思想都闪射出骰子的一掷。”“骰子的一掷绝不会废除偶然性”，在这个基础上，我们不必做出虚无主义、行动无用的结论，更不能做出管理现实、现实充斥着虚构关系的结论。因为如果事件是不确定的，如果从环境的角度不能确定它是否存在，那就让我们下注；也就是说，就这种生存进行没有律法的法治管理。仅就不可决定性是事件的合理属性，是对非存在的救赎性保证这一点而言，通过犹豫不决的焦虑就如同通过外部地点的勇气，无论是“在海湾上空翱翔”的羽毛还是“或许高高在上”的星星，除了生成的警觉之外再没有别的警觉。

（陈永国 译）

沉思录 21：帕斯卡尔

严格说来，教会的历史应该称作真理的历史。

——《思想录》

拉康常说，即便任何宗教都不是真的，但基督教至少最接近真理的问题。这番话可以用许多不同方式来解释。我认为它的意思有如下述：据说在基督教中，而且只有在基督教中，真理的本质才是事件性极端的一的前提，而与真理的关系不是思辨的关系——或静止的知识，而是介入的关系。因为基督教的核心是那次事件——有具体环境的、作为榜样的事件——上帝之子在十字架上的殉身。同样，信仰并不主要与作为一的上帝相关，与他的无限力量相关。其介入的核心恰恰在于那次殉身的意义构成，以及对那个意义的组织化忠诚。如帕斯卡尔所说：“除了在耶稣基督身上，我们不知道生命、或死亡、或上帝、或我们自身的意义。”

因此，事件论的全部参数都可以在基督教内部得到解决；然而，在在场本体论的残余中——对此我已经有过特别论述——它扣除了无限性的概念（沉思录 13）。

a. 事件性的多在特殊的场所发生，对上帝来说，这个场所就是人的生活；被招致人类生活的边界，其真空的压力，这也就是死亡的象征，残酷的、受折磨的、痛苦的死亡。十字架就是对这个无意义的多的比喻。

b. 由于逐渐被使徒——介入的集体——命名为“上帝之死”，这个事件属于它自身，因为其可证实的事件性并不在于死亡或折磨的发生，而在于它是上帝的物质。事件的全部具体细节（鞭挞、荆棘、十字架殉身等等）仅仅构成了事件的极端的一，因为上帝通过化身和痛苦而承受了这一切。一个介入性假设认为，这实际上是自行跻身于本身濒于真空（死亡）边缘的这些平庸的细节与事件的光荣统一之间的一个例子。

c. 这个事件性的极端的一的终极本质是二，以特别惊人的方式把神圣的

一加以分化——圣父和圣子，这实际上确定无疑地毁坏了对超验神性的回忆，将其变成了单纯的在场。

d. 环境的元结构，尤其是罗马的公共权力，用一种反常的并置来表示这个二，一个场所（巴勒斯坦与其宗教现象）和一个毫无意义的单元集（对煽动者的迫害）。与此同时，它给人一种预兆，在这个问题上，人们想到真空，它将证明国家将永久陷入窘境。两个因素可以证实这种窘境或证实一种潜在的信仰，即疯狂寓于其中：首先，在轶事的层面上，彼拉多保持了距离（让那些犹太人处理他们自己的不透明的事宜）；其次，在后来许久，在文献的层面上，小普林尼要求图拉真皇帝给予基督徒应得的待遇，显然表明是一个棘手的主观抗辩。

e. 这种介入是以犹太环境内另一个事件的循环为基础的，即亚当的原罪。基督之死就是这个原罪的中转站。原罪与救赎之间的关联显然把基督教时代建构为放逐和救赎的时代。基督教本质的历史性就在于它与使徒们的介入的联系，他们把上帝之死的事件置入一种循环之中；它本身也得到了使人们忠诚于第一次放逐的弥赛亚承诺的强化。基督教由始至终都是围绕事件的反复发生建构的；此外，它已经准备好迎接第三次事件的神圣的偶然性，即最后审判，那时，地球环境的毁灭将得以实现，新的生存领域将得以确立。

f. 这个分期化的时间构成了环境的对角，其中，与事件的规律性结果引发的偶然性的关联，由于制度性忠诚的效果而仍然是可识别的。在犹太人中，使徒是这种可识别性的特殊代言人。他们不停地阐释，敦厚地编织已经表证的多，哪些属于信仰丧失的后果，哪些使承诺清晰易懂，哪些仅仅属于芸芸众生的日常生活。在基督徒中，教会——人类历史上第一个假装具有普世性的制度——组织人们忠实于基督事件，明确指出凡支持这项任务的人就是“忠实信徒”。

帕斯卡尔的独特天才就在于，在绝对现代和科学主体的到来所创造的前所未闻的条件下，他试图翻新和维护基督教信仰的事件性内核。帕斯卡尔清楚地看到，这些条件最终将拆毁中世纪先辈作为信仰建筑而建设的演绎或理性大厦。他阐明了这样一个悖论，即当科学最终通过演绎而合法征服自然的时候，基督教的上帝只能维持他在主观经验中的核心位置，如果它属于一种完全不同的逻辑，如果“上帝存在的证据”已被抛弃，如果信仰的纯粹事件性力量已经恢复的话。实际上，随着研究

无限性的数学和理性机械学的到来，完全可以相信强加给基督徒的问题就是随着科学的发展而不断更新证据的问题（18世纪的人们就开始了这项事业，如修道院院长普鲁彻 [Pluché] 就为自然奇迹辩解，这个传统一直延续到泰哈特·德·夏尔丹 [Teilhard de Chardin]）；或者把科学与宗教完全区别开来的问题，确定宗教领域超出了科学思想的范围或漠视科学思想的运用（在严格的意义上，这是康德学说，对人的能力进行严格的区分；而在宽泛的意义上，科学是对“精神的增补”）。帕斯卡尔是辩证学家，因为他对这两种选择都不满足。第一个在他看来——而且是非常正确的看法——只能把人们引向一个抽象的上帝，一个极端的机械师，仿佛笛卡儿的上帝（“无用而且不确定”），他将成为伏尔泰的时钟上帝，完全与对基督教的仇恨相融合。第二个选择不能满足他自己的欲望，那是与机械论同时繁荣起来的，即对一个统一完整学说的向往，在这个学说中，信仰的严格区分（理性和博爱实际上并不属于同一个领域，在这方面，帕斯卡尔是康德的先驱）绝对不能妨碍基督徒的生存统一，不能妨碍他调动全部才能实现宗教意愿；因为“基督徒的上帝……是充斥于他所拥有的信众的心灵的上帝……；他使信众只服从于他，而不能服从于其他目的”。因此，帕斯卡尔的问题不是与理性的新阶段同步的对上帝的认识问题。他所提出的是：今天的基督教主体是什么？而这正是帕斯卡尔之所以重新调整他的整个辩解，使之围绕一个确切的话题的原因：什么能使一个无神论者、一个自由论者从无信仰而皈依基督教？可以不夸张地说，帕斯卡尔的现代性之所以在今天仍然令人窘迫难堪，就在于这样一个事实，他长期以来宁愿做一个坚决的非信徒（“无神论：灵魂力量的证明”）而不愿做一个耶稣会派，一个温和的信徒，或一个笛卡儿式的有神论者。那么，如果不是虚无主义的自由派在他看来比中庸的爱好者更加重要、更加现代，那还有什么别的理由呢？后者既适应宗教的社会权威，又顺应理性大厦的坍塌。对帕斯卡尔来说，基督教在新的思想状况下没有把生存的赌注下在基督教在一个被捣毁的城市中心维护自身制度的灵活能力上，而下在了捕捉这个新世界的典型代表的主观能力上，这些人都是充满肉欲和物欲的物质主义者。帕斯卡尔对他们面带温情和细心，而对舒适的基督徒却抱以极为褊狭的蔑视，在描写这些基督徒的时候——比如在《乡村信札》中——他使用一种狂暴扭曲的风格，一种狂放不羁的挖苦和讽刺，不留一点情面。此外，帕斯卡尔散文的独特之处——甚至可以从他所处时代位移出来，放在离我们较近的年代，其敏捷的速度恰似兰波的《地狱里的一季》——在于一种紧迫感，其对文本的斟酌（同一段话帕斯卡尔曾重写十遍）是在一位立场鲜明、

意志坚强的对话者的敦促下进行的，他也带着没有使足全力来说服后者的焦虑。帕斯卡尔的风格是终极的介入风格。这位巨匠凭借他的军事使命超越了他所处的时代：然而，现在人们假装一种军事使命把你埋葬在所处的时代，一夜之间就可以把你变得毫无用处。

要理解我所说的帕斯卡尔的启发的核心，你必须从下面的悖论开始：这个心胸开阔的科学家，这个完全现代的智者，为什么要用伽利略时代的理性所认为的基督教的最薄弱点，即奇迹论，来绝对地坚持证明基督教的合理性？在对特殊对话者的选择中是否具有相当直接的疯狂，即接受嘉山迪（Gassendi）的非原子论训练、阅读卢克雷斯抨击迷信的著作，然后又试图偏执式地诉诸历史上的奇迹来说服他的那个虚无主义自由派？

然而，帕斯卡尔坚持自己的立场，认为“所有信仰都以奇迹为基础”。他提到圣奥古斯丁的宣言：若是没有奇迹他就不会成为基督徒，并作为公理宣称：“若是没有奇迹，不相信耶稣基督就不是罪过。”更有甚者：尽管帕斯卡尔把基督教的上帝歌颂为给人带来慰藉的上帝，他却把用上帝满足自己的灵魂、仅仅出于形式的原因而关注奇迹的人驱逐出去。他说，这种人“破坏了他的[基督的]奇迹的可信度”。因此，“今天根据假设的和时髦的矛盾而拒绝相信奇迹的人是不该原谅的。”以及这样的呼吁：“我是多么痛恨那些公开怀疑奇迹的人哪！”

用不着继续深究就可以说，奇迹——就像马拉美笔下的命运——象征着作为真理资源的纯粹事件。其功能——有大量的证据表明——准确地描述相信真理之可能性的缘由，并使之成为现实，也没有把上帝简约为有神论者借以满足自己的纯粹的知识客体。奇迹象征着对法律的干扰，正是在这种干扰中蕴含着介入的能力。

由于基督之死只能解释为上帝为了救赎原罪而化成肉身——并为此形成了接替和扬弃——其意义必须得以合理化，探讨那对角式的忠诚如何把第一个事件（堕落，人类痛苦的根源）与第二个事件（救赎，作为提示人类之伟大性的残酷和羞辱的备忘录）结合起来。如我所说，那些预言把二者联系起来。帕斯卡尔就二者的关系提炼出一整套阐释理论。它们所指称的这个事件性的二者之间必然是语义含混之地，也就是帕斯卡尔所说的比喻的义务。一方面，如果基督是只能通过以对原罪后果的虔诚洞悉为基础的一次介入来命名的事件，那么，那次事件就必定是预见过的，“预见”在此指由犹太教先知传承数个世纪的阐释能力。一方面，基督要成为一个事件，甚至成为忠信的规则，组织了生成意义的介入，那他就必然为多的悖论而倍感惊奇。

唯一的结果是：预言的意义在其面世时就是含混的，同时，当基督事件得到信徒介入性的阐释并确立其真理时，又具有回顾的清晰性。忠诚是使徒们进行介入的基础，也大多具有谜一般的双重意义：“整个问题在于懂得它们[预言]是否具有两种意义。”直接的或庸俗的意义直截了当但本质模糊。真正的预言意义，由基督及其使徒的介入性阐释所阐明的意义提供一种本质的清晰性，和一种直截了当的比喻：“具有双重意义的一个密码：一个清晰，另一个据说意义是隐含的。”帕斯卡尔发明了征候性阅读。预言就其精神意义而言始终是含混的，只能通过基督显现，但并不完全如此：有些段落只能基于基督教的假设来解释，没有这种假设，在庸俗意义的层面上，其功能就是矛盾的和怪异的：

在无数个地方，[真正的基督教的]精神意义是隐含在另一个意义之中的，并在少数几个地方揭示出来，尽管隐含这种意义的段落是含混的，可以用两种方式来阐释；而揭示这种意义的段落则是清晰的，只能在精神的意义上加以阐释。

因此，在《旧约全书》的预言文本中，基督事件摆脱了罕见的清晰的征候，在此基础上，通过一连串的联想，预言含混性隐含的两个意义之一的普遍一致性被揭示出来——甚至破坏了通俗文本中“比喻语言”所传达的意义。

这种一致性成为未来犹太教关于原罪与救赎二者之间的信仰的基础，但却不允许承认其真理功能之外的、构成了基督事件之存在的东西，也就是事件的事件性，在生与死的场所中属于自身的多。当然，基督是被预言的，但是，“他已经被预言”的说法只是在介入的基础上得以显现的，介入决定了耶稣，这个备受折磨的人，实际上是弥赛亚——上帝。一旦采纳了这个介入性决定，一切便一目了然了，而真理便在整个环境中流通，并以给真理命名的十字架为象征。然而，要采纳这个决定，只有预言的双重意义并不足够。你必须委身于那个事件，从那个事件中，在其真空的核心——令人难堪的上帝之死，这与弥赛亚的荣光完全矛盾——汲取了那个具有启发性的名称。而支持这个信念的不可能是认为犹太教文本所具有的双重意义的那种清晰性；相反，后者依赖于前者。因此，试金石只有奇迹，根据对奇迹的信仰程度，人们服从于事件所实现的偶然性，而非服从于预言的必然性。但还需要更多的解释：奇迹本身不可能如此惊人、如此明显地发生在每个人身上，致使对奇迹的服从仅仅是必然的证据。帕斯卡尔想要克服这个事件的弱点，即其准含混性，因为恰恰是在

这个基础上基督教的主体才是从不可决定性的观点出发做出决定的人（“上帝不可理解，上帝不是不可理解”），而不是为上帝的显灵所慑服的人（“基督徒的上帝不是仅仅给出几何学真理的上帝”），也不是发生的某件异常事件。后者是为第三次事件也即最后的审判保留的，此时，上帝将显灵，“带着如此耀眼的光明和对自然的毁灭，以致死者再生，盲者将亲眼看见他”。在奇迹中有一种迹象，证明基督事件已经发生：这些奇迹注定通过节制而发生在虔诚的犹太人身上，他们对上帝的忠诚已经超越了自身，“希望公开显现给全身心地寻找上帝的人们，从而全身心地躲避上帝……调整自身认识的人们在那里隐藏起来”。

因此，介入是经过准确调整的主观行为。

1. 就其可能性而言，它取决于事件的发生，取决于犹太先知组织的对角式的忠诚：基督的场所必然是巴勒斯坦；只有在那里才能发现目击者、研究者和介入者，只有这些人才能把悖论的多命名为“化身和上帝之死”。

2. 然而，介入绝不是必然的。因为事件不是要证实预言的环境；它不是对反映事件发生的对角式忠诚的继续。实际上，这种反映只能发生在比喻的含混之中，其中，征候本身只能被逆向地孤立出来。因此，忠诚的本质就是分化：“在弥赛亚时代，人们开始分化……犹太人拒绝他，但不是全部的犹太人。”结果，介入始终是先锋之举：“通灵者拥护弥赛亚，庸俗者仍然需要见证。”

3. 介入性先锋的信仰见证了事件的事件性，决定事件从属于环境。“奇迹”是这种信仰的名称，也是这种决定的名称。特别重要的是，基督的生与死——严格说来就是事件——不可能由于预言的实现而合法化，否则事件就不会干涉法律：“耶稣基督证明就是弥赛亚，但不通过他教导的经典和预言来证明，而总是通过奇迹。”尽管以回顾的眼光看是合理的，但先锋使徒的介入性决定从来不是可以推断的。

4. 然而，在介入的事后效果中，以前那种忠诚的比喻形式，重要的问题或征候，都完全清晰了，换句话说，犹太教文本中最不确定的部分都清晰了：“预言以前是模糊的：现在清晰了。”介入以打断以前的那种忠诚为赌注，只是为了开始一种清晰的连续。在这个意义上，正是少数人在事件的场所的冒险介入最终是从忠诚到对上帝的忠诚提供了路径。

帕斯卡尔的整个目标仅仅是为了自由派的重新介入，并在这样一次赌注的结果

内部接受一致性，这是他赖以讨论的基础。使徒们所做的违法之事，无神论的虚无主义者（他们的优越性在于没有与世人签订保守的契约）也能做到。鉴于这个结果，《思想录》中划分的三次重大分野就可以清楚地分为：

a. 对现代世界的重大解析；最著名的也是最全面的分化，但也是最易于引起帕斯卡尔与尖酸悲观的“法国道德论者”相混淆的分化，后者成了法国高中的哲学课本。理由是，这次解析的任务是尽可能接近虚无主义的主体，与他分享黑暗的和分裂的经验。我们在这些文本中看到了帕斯卡尔的“群众路线”：通过这条群众路线，他既属于绝望者的世界，又属于他们对贫乏的日常想象的记录。每个人都引用的这些公理的最新资源就是能够激发关于自然之无限性的伟大的现代本体论决定的资源（见沉思录 13）。没有人能像帕斯卡尔那样坚信每一个环境都是无限的。在对古典方向的戏剧性颠覆中，他明确指出作为结果的正是有限——人保证自身的一次想象性突破——而给表征以结构的恰恰是无限：“没有什么东西能够固定两个无限之间的有限，这两个无限既给有限以形式，又逃离有限。”唤起存在的无限性证明了对人的自然存在的侮辱，因为人的生存有限性仅仅在存在赖以呈现自身的多中传达了“认识其生存原则或目标的永恒绝望”。它通过基督事件的中介为理性通过灵魂存在的救赎而认识这种侮辱铺平了道路。但是，这个灵魂存在不再与自然的无限环境相对应了；它是博爱将其内在地与神性无限性联接的一个主体，属于另一个不同的秩序。因此，帕斯卡尔既思考了自然的无限性，即有限“未固定的相对性”，同时又思考了无限性秩序中多的等级制。

b. 第二次分化致力于对基督事件的诠释，集中在四个介入维度：事件的发生，也就是对《旧约全书》中预言及其双重意义说的检验；基督事件，在著名的“耶稣之谜”中，帕斯卡尔成功地与其达到了认同；奇迹的学说；以及予其以清晰意义的回溯。

这种诠释是帕斯卡尔《思想录》的核心，因为只有这种诠释奠定了基督教真理的基础，又因为帕斯卡尔的策略不是要“证明上帝”：他的兴趣在于通过介入把自由派与基督徒的主体形象统一起来。此外，在他看来，只有这个步骤才与现代环境相容，尤其是与关于自然无限性的历史决定的结果相容。

c. 第三次分化是价值论，一种形式上的介入学说。一旦人类在无限环境中的生存痛苦得以描述，而从基督事件的角度，一旦对基督主体与其他无限

性即活的上帝的无限性密切相关的这个事实给予逻辑的阐释，那么，剩下的就是直接面对现代的自由派，敦促他追随基督和使徒们再次介入。事实上，没有任何东西，甚至关于征候的阐释说明，能证明这种重新介入的必要性。描述赌注的著名文本——其真实标题是“无限—虚无”——仅仅表明由于真理的核心在于产生真理的事件是不确定的，所以，就这个事件而言，选择也就是不可避免的了。一旦先锋介入者——真正的基督徒——决定基督就是世界的理由，你就不可能继续假装没有任何选择。这次赌注的可证实的本质就在于你必须下注，这不是说一旦相信了下注的必要性，你就选择无限性而非虚无：这是非常明显的。

为了为此奠定基础，帕斯卡尔直接谈到证据的缺乏，并天才地把证据的缺乏转化为至关重要的一个优点：你必须选择；“正是由于证据的缺乏，他们[基督徒]才表明并不缺乏意义”。因为产生于介入的意义实际上是取自“自然之光”的法则的。在上帝与我们之间“有一种无限的混沌把我们分开”。由于意义只有在没有规则的情况下才是清晰的，那么，按照帕斯卡尔所说，选择“就不是自愿的”：人们始终在下注，真正的基督徒证实了这一点。因此，根据他自己的原则，自由派没有任何理由说：“……我不为他们所作的选择而为做出选择的举动而谴责他们……不下赌注才是正确的做法。”如果有可检验的证据——对此始终存疑——如果下赌注是有意义的，那么，他会有理由说这番话的。但就基督事件的决定而言没有任何证据。自由派至少认识到他必须就这个问题做出决定。

然而，介入逻辑的弱点就在于在这里发现了终极界限：如果选择是必要的，那就必须承认我能够宣布这个事件本身是无效的，说它不属于环境。自由派总是说：“我不得不下赌注……因此我受到如此的强迫以至于我不能有信仰。”关于真理的介入观念允许人们完全拒绝介入的结果。先锋仅仅由于其存在就把选择强加于人，但却不是先锋自身的选择。

因此，有必要回过头来谈谈结果。被逼入绝境以至于不能有信仰的自由派超越了赌博的逻辑——我在《主体理论》中称此为“信任中的信任”的逻辑，请基督显示更多的“愿望的迹象”，当面对他们的时候，除了“他有，不过你忽视了这些迹象”外，不再有别的反应了。在虚无主义的巨石上，一切都会坍塌：你的最大希望就是这种二者之间的逃亡，也就是在你能选择的信仰与符号宇宙的逻辑之间的逃亡。我们不再忽视的宇宙——一旦做出了选择——它足以证明这个选择显然是真理的选择。

在法国有一个从伏尔泰到瓦雷里的世俗传统，这个传统认为像帕斯卡尔这样的天才最终把时间和精力都浪费在了拯救基督崇拜上来。如果他致力于数学，致力于关于想象之痛苦的那些卓越思考的话，他会名留千古的。虽然极少有人说我具有基督徒的热情，但我一点也不欣赏对作为学者和道德学家的帕斯卡尔的这种动机的怀念。在我看来非常清楚的是，这里重要的不是基督教，而是真理的军事机器：真理的支持在于其阐释性介入，真理的根源在于事件；以及汲取真理的辩证方法并把它奉献给人类精英的意志。我对帕斯卡尔的景仰在于他在艰苦的环境下敢于逆流而上的精神，不是说他敢于反抗时代，而是为了发明古代信仰的现代形式。他不随波逐流，而采用便捷的怀疑主义，每一个过渡时代都用这种怀疑主义教育意志薄弱的人，让他们认识到历史发展的速度与人们要改造世界、普及世界形式的平静愿望是相一致的。

（陈永国 译）

沉思录 25：荷尔德林

忠诚不是作为无益的礼物送给我们的
并非毫无理由地把忠诚凝固在我们的灵魂之中。

——多瑙河之源

使荷尔德林备受折磨但也是最终给他带来安宁的，也即他的诗的纯真，就在于他通过事件的中介、通过从场所逃往事件本身这样一个悖论而挪用了在场。对荷尔德林来说，事件于中发生的场所的一般名称是家园：“难怪呢！你的家园和土壤你在上面走动，/你要找的如此临近，半路上就碰见了你。”家园是萦绕在诗人脑际的场所，而我们都知海德格尔的名言：“人，总是诗意地栖居。”

我借此机会宣布：显然，对荷尔德林的任何诠释此后都依据海德格尔的阐释。我在此提出的诠释尤其在这一点上对海德格尔报以敬意，遵循这位大师所固定的方向，但却是一种混合，因为我提出了几点重要的不同意见。

荷尔德林提出的家园是一个悖论，正是这个悖论使我们从家园中悟出了事件性场所的概念。无独有偶，与场所表征的一致——荷尔德林所说的“学会自由地使用我们身上的地方和民族的东西”——假定我们共享由于离别和流浪所造成的破坏。正如江河湖海本身就可能打破任何障碍而流进平原，而其源头也是真空——由此，其生命力的过剩的一把我们分离开来（“谜，产生于纯粹的涌出”）——因此，家园首先是我们离开的地方，这不是因为你自己与其相分离，而恰恰相反，是因为那种最高的忠诚，它使你领悟到家园的存在就是逃离的理由。在“旅途”一诗中，荷尔德林表明，他的家园，“最快乐的斯瓦比亚”，本身就是一个场所，因为你在那里听到了“声音的源头”，“带雪的山顶吸干了/地上最纯净的水。”河水的流“亡”恰恰是人与家园的联系。恰恰是由于居住在“接近源头的地方”，才显然有“地方的忠诚”。因此，对场所的忠诚在本质上就是对事件的忠诚，通过事件，场所——既是自身的源头又是从自身的逃离——便成了迁徙、流浪和与远方的临近。还是在“旅

途”一诗中，当刚刚发现对斯瓦比亚家园的“地方的忠诚”时，荷尔德林惊叫道：“可我要去的是高加索！”这声普罗米修斯式的惊呼与忠诚毫无相悖之处，反而是忠诚的有效步骤；仿佛在焦急地等待出发的时候——“他那威严的灵魂驱使他走向亚洲”——莱茵河实际上意识到它自身与德国的贴近，与太平洋以及与拥有父系血脉的诸城市的贴近。

在这些状况下，由于离别和盲目的旅行——说他盲目是因为离别事件的自由对于诗人等半人半神和江河湖海来说包含着这样一种疏忽，“他们的灵魂格外纯真，不知道去向何方”——说诗人忠实于家园，说他牵挂着家园，就等于说家园也仍然忠实于这位流浪者，仍然保留着他借以逃离自身的那个场所。在以流浪者为题的诗中——“流浪者”——他写道：“你依然那样忠诚，甚至对逃亡者忠诚依旧 / 你依然那样仁慈，家园的天堂，让我迷途知返。”但在“多瑙河之源”中，诗人“并非无缘无故 / 忠诚在我们的灵魂中固定”；此外，正是诗人在警卫“这笔财富”。场所和介入者，家园和诗人，在事件的“原始涌出”中交换忠诚的规则，每一方都根据这些原则欢迎对方，在这种回归的运动中，物用物来衡量——当“窗格闪烁金光”时，“我走进房子和花园神秘的半明半暗 / 父亲把我与植物一道哺养”——每一物都与本质的离别所带来的阴影保持着一定的距离。

当然，你会惊奇地看到这段距离实际上是一种原始的联系：“是的，古代仍在这里！它兴旺成熟但没有任何生物 / 在那里生息爱恋而放弃忠诚。”但在更深的层面上，有一种思考忠诚的乐趣；通过远方的实践而受教育于周围环境，并分享那种实践，你将永远评价“现有”可证实的本质：“噢，青春之光，噢，快乐！你是古老的 / 一个时代，但你喷发而出的却是更加纯洁的灵魂， / 从这种祭祀中喷发出金色的泉！”由于边旅行边离别，介入者突然遇到了神，诗人重又给场所一种临近感：“不朽的诸神！…… / 从你那里产生，我也与你一道旅行， / 你们，快乐的诸神，我给你们带回了更多的知识。 / 所以递给我那盛满葡萄酒的杯子 / 而造酒的葡萄就长在莱茵河畔的暖山。”

荷尔德林诗歌的核心范畴是忠诚，所以，忠诚也指在回归之时诗意地栖居场所的能力。这是通过临近河流而获得的一门科学，那些河流都是本土的，疯狂地根除——阐释者也冒着生命的危险——构成场所的东西，构成静谧之光的一切。在德国最平和的年代里，而且就是从这种平和的真空中抽取出来的，它为陌生的、流浪的、“高加索人”的使命命名的，就是那自相矛盾的事件。

给诗人以权利去以这种方式阐释德国，即不是根据性格而根据事件来阐释——也就是根据其哀怨和愤怒的源头来思考莱茵河，这条“横亘德国大地的 / 缓慢的河流”——是从另一个事件追溯而来的忠诚的对角，那就是希腊事件。

荷尔德林当然不是唯一的德国思想家认为根据源头和未形成的东西来思考德国要求忠诚于希腊的构型——他也许更接近那次重要事件，也就是事件本身的消失，诸神的逃亡。必须明白，对他来说，在事件——纯粹多的野性，也叫亚细亚——与经过调解的场所的封闭之间是希腊关系，而希腊关系恰恰又是与德国关系完全相反的。

在备受评论的文本中，荷尔德林极其准确地表达了希腊与德国之间的非对称性。他写出了人们所说的一切：“阐释的清晰对我们来说有如太初一样自然，就仿佛希腊人相信火从天上来的一样。”希腊世界原初清澈如水的性格是没有形状的，狂暴的高加索人的性格，而神殿的封闭之美却被过剩的形式征服了。另一方面，德国人显而易见的性格是被规训的形式，平凡安静，而所要必须克服的则是莱茵河必须光顾的亚细亚事件，其艺术的风格化是“神圣的感伤力”。诗的介入者在希腊并非处在与德国的相同边界上：诗人发誓把非法的和基础的事件命名为希腊光彩照人的结束，他也发誓用疯狂的亚细亚人向平静的家园的入侵作为德国人的结束。因此，对希腊人来说，阐释是复杂的，而对德国人来说，需要克服的障碍是忠诚。诗人将更好地武装自己来实践一种德国的忠诚，如果他已经识别出来并实践了希腊人的阐释命运的话：不管那种阐释多么卓越，它都不能留下诸神；它给诸神分配的是一个太严密的圈子，是形式过剩的弱点。

对希腊人的忠诚，也就是趋向于介入德国场所的边界，并未禁止反而要求你懂得如何在完美的希腊形式中甄别出对基础过剩的拒绝和对亚细亚事件的忘却。因此也要求比希腊艺术家们自己还要更加忠诚于希腊真理的事件性本质。正因如此，荷尔德林才通过翻译索福克勒斯而实践了至高无上的忠诚，而没有屈从于文学准确性的法则：“凭借民族统一以及它始终会容忍的一些错误，希腊艺术是我们所陌生的；我希望让公众了解一下比往常要活跃得多的关于希腊艺术的看法，强调他们已经否认的东方性格，在必要的地方纠正他们的审美错误。”希腊拥有安置诸神的力量，德国也必须有维护诸神的力量，一旦诸神通过诗歌回归的介入能够重返大地的话。

因此，诗人赖以介入德国场所的忠诚对角就是在希腊的世界上把与原初事件相关联的东西、与诸神的亚细亚力量相关联的东西区别于那些典雅但却虚妄而传奇的

金色烟尘。当“仅仅来自葬礼的柴堆 / 传奇中一缕金色的烟雾 / 围绕我们的疑虑微微闪光 / 而没有人知道他有何事发生”，你必须诉诸忠诚的标准，在德国场所的边界上保卫希腊事件的守护者是诗人。因为“善 / 实则关于诸神的传奇 / 是记忆，但仍为他所需 / 他将把那些神圣的话语破译”。

这里，我们再次发现介入能力和忠诚与另一个事件之间的关联，这就是我在论述帕斯卡尔时提到的对预言的双重意义的破译。诗人能够为德国源头命名，然后在这个基础上，确定忠诚的规则，从而赢得家园临近场所的和平；他已经找到了理解希腊世界双重意义的钥匙；他已经成了神圣传奇的破译者。荷尔德林偶尔非常接近先知关于这一纽带的预言，因此极易冒险地想象德国履行了希腊的承诺。他愿意唤起人们对“古代传承下来的 / 符号”的记忆，那“遥远的、惊人的、具有创造性的 [记忆] 振聋发聩”。更加危险的是，他开始为这个想法兴高采烈：“古代之歌中预言的上帝之子， / 看哪，我们，我们自己…… / 那全然成为现实，在人之中实现的奇迹。”但这仅仅是对一的冒险的探讨，是诗歌程序的一次越界，因为诗人很快就宣布了相反的情况：“……尽管这一切已经发生，但没有什么，没有什么 / 具有行动的力量，因为我们是无心的。”荷尔德林始终保持着其正常功能：作为同伴，接受过德国事件（在希腊人的双重意义上）的忠诚教育，他试图反过来展开其基础规则，其可持续的忠诚，以及“对和平的讴歌”。

我想要表明这些意义是如何在几行孤立的诗中凝聚在一起的。是否应该把这几行诗归为颂歌而收入《摩涅莫辛涅》(Mnemosyne) 还是视作独立篇章，专家们仍然争论不休，但这无关紧要。

成熟了，蘸在火中，煮熟了的
果实，大地的尝试，那是法则，
预言的，一切都必定在内部暗示
仿佛毒蛇，梦想着
天堂的土丘。沉重的
扛在双肩，必须保留的
一捆柴。但是邪恶
是那路径，弯弯曲曲
仿佛马变成了被囚禁的

元素与古代的律法
始终有对自由的渴求。
可是啊，大部分必须保留。
所需的是忠诚。
向前，我们绝不回头。
被摇晃着入睡
仿佛海上的一叶扁舟。

这里所描写的场所是经过了在场之火的锤炼的顶级的成熟。荷尔德林诗歌中常见的多在数的寂静肃穆中喷薄而出的形象在这里变成了大地和果实。这样一种基督复临屈从于法则：这大多可以从全部表征中、也可以从一的规定中推断出来。但是，一种奇怪的不安影响了这个法则。它过多地以两种方式对表征进行简单的组织：首先，因为用每一物暗示自身的内部，仿佛成熟（大地果实的味道）掩盖了本质，仿佛潜在的真空中内部发挥诱惑的作用，比如令人不安的毒蛇的形象；其次，因为在所揭示的东西之外，法则是“预言的”，梦幻的，仿佛“天堂的土丘”没有实现人们的期待，也没有付诸实践。所有这些无疑都是隐喻，指德国场所的独特性，濒临真空的边界，以及平和的大地易于遭受二次入侵的事实：即高加索人的入侵，在人们熟悉的资产阶级的表现中，这次入侵被母系社会的斯瓦比亚阻拦了。此外，仅就应该自行汇聚和被安静地汇聚在一起的东西而言，只有在忠诚的基础上，这种维护才能产生结果。果实的成熟，曾经被诗人解释为对一的威胁，现在成了负担，“一捆柴”，其职责就是维护一致性。这恰恰是最重要的：希腊由于本土场所是亚细亚的和疯狂的，所以才达到了形式的完美，德国将基于暴风雨而实现第二次忠诚，因为它的场所是金色的田野，受限制的西方。德国法律的命运就是彻底颠覆它对辅助的多的统治。德国路径使人误入歧途（“但是邪恶 / 是那路径”）。宁静的夜晚所回应的那声呼喊是“寻求自由的渴望”。这种事件性的自由——“被囚禁的元素”和“古代律法”的扭曲——禁止通过笔直的路径光顾这个场所。作为进行永久诱惑的第一条蛇，场所现在是被放逐的“马”。不一致的多要求身处调解一致性的法则的内部。在一封信中，当宣布“我家乡的自然深深地感动了我”之后，荷尔德林把家园描写成感情的第一块锚地：“暴风雨……从这个观点看，是天空各种形式中的力量和形象。”

然而，诗人——介入者——的职责不可能纯粹简单地屈服于这场暴风雨。可以肯定的是，所要拯救的是场所的和平：“大部分必须保留。”一旦明白了场所的救世

主完全在于场所作为蛇和马的存在，而这种欲望——不可避免地在颠覆和离别中揭示出来——并不是固定的形式，而是自由的形式，因此，职责就是展望第二次欢乐，那被攻克的联合，将在最极端的颠覆时刻随着场所内部开放的回归而到来。这次随之而来的还有一种知识、一种标准，以及维护与识别的能力。这种迫切性得到了表达：需要的是忠诚。或者：让我们在暴风雨过后的透明光亮中检验每一物。

但是，而且显而易见的是，忠诚绝不是所要保留的薄弱意志。我已经指出了这一点：预言的性格只能在事件中看到，并在结果中证实它的存在，就仿佛经典的性格阻止场所以便忠实于和平的诞生地——这将迫使法则不走弯路，不再梦想天堂的土丘，这样的经典是贫乏的。介入者只能委身于现在的暴风雨，使自己消失在真空中从而为所发生的事命名——这个名称对荷尔德林来说就是诸神的回归，介入者只能以此作为他第二次忠诚的基础。因此，由于对亚细亚的梦想并非不能捣毁场所的成熟，所以有必要既不前瞻也不后顾，而是尽可能接近未表征的东西，“仿佛海上的一叶扁舟”。这就是介入者，这就是懂得他必须忠诚的人：能够光顾场所，分享大地的果实；但也由于对另一个事件的忠诚而能够识别裂痕、独特性、使法则摇摆的真空的边缘、功能失调和扭曲；但也不受预言的诱惑，不受傲慢的经典的侵害；但也以他给予经典的名称而对事件充满信心。最后，由于从陆地走向大海，他能够检验大地的果实，把内在的滋味与外表区别开来，并在未来的过去中，释放这些果实的欲望。

（陈永国 译）

沉思录 30：莱布尼茨

每一个事件都有先例，即条件，先决条件，
适当的性情。

他们的存在构成了这个事件的充足理由。

——致克拉克的第五封回信

人们常说莱布尼茨虽然固执地坚持他就机械学所犯的错误，对牛顿抱有敌意，对于既定权力持外交官式的谨慎，在经院主义哲学方面的雄辩口才，对“终极原因”的鉴赏力，对单一形式或隐德来希的回复，以及他的天主教神学，但他的思想却极其现代。如果伏尔泰的讽刺在相当一段时间内能够传播任何临时承诺所即刻废除的极端乐观主义的思想，今天，他在哲学上仍然会追求坎迪德的小菜园，而不是莱布尼茨的世界，在那个花园里，“每一部分物质都可被看做长满植物的花园和鱼儿遨游的池塘”，在那里，“每一植物的枝丫，每一个动物成员，每一滴露珠，都是另一座同样的花园和同样的池塘”。

这个悖论以什么为依据呢？这个思想悖论的自觉的保守意志使它产生最激进的期待，就仿佛上帝创造宇宙中的单子一样，在每一个时刻都“闪现”出勇敢的直觉。

我提出的命题是，莱布尼茨一旦保证最稳定的和最规矩的本体论基础——甚至连每一个细节都全面体现构成主义方向的本体论基础，他就能够展示最坚决的发明自由。

在普遍的存在方面，莱布尼茨指出，有两个原则或原理保证存在向预言的屈服。

第一个原则关系到可能性，迄今为止它一直作为理念寓于对上帝的无限理解之中。这个原则控制着本质，是非矛盾的原则：每一物的相反方面都包含着矛盾，因此有权进入可能性的模式。可能性因此附属于纯粹的逻辑；这是莱布尼茨自 20 岁开始就使用的那种理想的透明的语言。这个存在——由于与同一性的形式原则相一致——包含着一个有效的可能性，所以既不是惰性的也不是抽象的。它趋向于生存，

只要其内在的完美——也就是命名的逻辑性——允许它存在的话：“在可能的事物中，或者在可能性自身或本质中，有某种存在的迫切性，或者说为存在付出的努力。”莱布尼茨的逻辑主义是一种本体论假设：每一个非矛盾的多都希望生存。

第二个原则关系到现实的生存，即世界，以至于在各种可能的多的组合中，它实际上已经得到了表现。这个原则控制着“现有”的明显偶然性，是充足理由原则。它主张所表现的物可以根据其表征的适当理由来思考：“我们找不到真正的或现存的事实，没有真正的断言，没有充足的理由证明何以如此而不是相反。”莱布尼茨坚决反对的是偶然性——他称之为“盲目的偶然性”，他非常正确地认为伊壁鸠鲁的克利纳门就是一例——如果偶然性意味着意义尚不可确定的一个事件的话。这样一个事件的理由不管怎样都不是充分的。对逻辑命名的这样一种干扰是不允许的。不仅“所发生的任何事对于懂得足够多的事物的人来说都有可能给出充足的理由说明何以如此而非相反”，能够而且必须进行分析，甚至达到为证明理由自身而提供理由：“每当我们有充足理由证明一次行动时，我们也有理由证明其先决条件。”多，以及构成多的众多的无限性是受制约的，必须根据绝对建构的现存的合理性来思考。

因此，作为存在的存在就既服从于命名又服从于解释：

- 人们总是可以用规定的方法检验本质或可能性的逻辑连贯性。其“必然真理”就在于必须发现理由，“通过分析将其分解为简单的观念和简单的真理，直到达到原始状态”，原始状态都是重言式，“都是相同的命题，其反面包含着一个清晰的矛盾”；
- 作为生存，总有可能把“决定变成特殊的理由”。唯一的障碍是这种决定是无限延续的。但是，这仅仅是系列的计算问题：表征的存在，无限的多，具有极限条件的终极理由，即上帝，他在事物的源头实践一种“神性的数学”，因而在计算的意义上为“众多偶然性的序列或系列”构成了“理由”。表征的多是可以构成的，既在局部（它们的“条件，先决条件和适当的性格”都有必要发现），又在总体（上帝是这些多的系列的理由，根据简单的理性原则，它是以最少的方法或规律生产最多存在的东西）。

人们因此发现总体的存在或世界本质上是可命名的，可根据存在的法则对总体或细部加以命名，这个存在法则派生于逻辑语言（普遍特征）或局部的经验分析，或大量的总体计算。上帝指称的不过是这些可命名的法则的地点：他是“永恒真

理的领域”，因为他保留的不仅是生存原则，还有可能性原则，或如莱布尼茨所说，“可能性中之真实事物的原则”，因此也是存在领域的可能性原则或“努力生存”的原则。上帝是可构成之物的构成性，是世界的进程。对莱布尼茨这位重要的哲学家来说，上帝是完美的语言。上帝不仅仅是把存在折叠在内的语言的存在，而且可以分解或消解成两个命题：矛盾的原则和充足理由的原则。

但是，更了不起的是，整个存在领域都可以从这个原理与一个问题之间的对峙中推导出来，这个问题就是：“何以有物而非无？”因为——如莱布尼茨所说——“无比物简单容易”。换言之，莱布尼茨提议仅仅根据某些表征的多的存在而从环境中提取法则或理由。这里我们看到的是一个扭矩图示。因为根据物而非无的存在，已经推断出纯粹可能性的存在，或推断出逻辑所追求的与它相一致的存在。正是由于“物而非无的存在”，人们才不得不承认“自在的和属于自身的本质在努力求得生存”。否则，我们将毫无理由地在可能性（存在的逻辑王国）与生存（表征的王国）之间想象一道深渊，而这恰恰是构成主义者所不能容忍的。进言之，正是在物而非无的存在的基础上，人们推断出必然性能够合理地说明“事物何以是这个样子而不是别的样子”，因此能够解释存在的第二领域，表征的偶然性。否则我们会毫无理由地在生存（表象的世界）与可能的非生存或理念之间想象一道深渊，而这也是不可行的。

“何以有物而非无？”这个问题在莱布尼茨的宇宙中是所有构成性意义的枢纽。各种公理都提出这个问题；而对这个问题的全部回答——这是这些公理的前提——证明提出问题的合理性，肯定它所使用的公理。世界是同一性，连续的局部关联和聚合的或计算的整体系列：即如此，当就“虚无”的简单性对纯粹的“现有”提出问题时，语言的整个威力就被揭示出来了，世界其实就是所发生事件的结果。

关于无法从中抽取不可想象之物的语言的威力，最惊人的例子对我们来说则是不可识别性原则。当莱布尼茨假设“自然中没有两个真实绝对的物不是不可相互识别的”，或用更强烈的语气说，“上帝绝不会在不可识别之物之间选择”，他实际上已经敏锐地意识到了问题的关键。不可识别之物是语言障碍的本体论表述。莱布尼茨重申，“庸俗哲学家们”思考“不完整的观念”——因此使用开放的和糟糕的语言，他们错误地以为事物之所以不同“仅仅因为它们是二”。如果两个存在是不可识别的，那么语言也不能把它们区别开来。这个纯粹的“二”由于与逻辑理由或充足理由相分离，将把无引入存在，因为就存在理由而言，不可能确定二的一——对任何可想到的语言来说都始终是并非不同于对方的。要说那些公理，有效的偶然性，是

萨特在《恶心》中所说的“多余”，这是多余的话。而由于上帝实际上是完美的语言，他就不能容忍这种不可命名的多余，这等于说他既没有思考也没有创造一个纯粹的“二”：如果有两个可识别的存在，“上帝和自然就会毫无理由地处理一个而不是另一个”。上帝不能容忍没有名称的行动，即虚无。他不可能由于不可识别性而降格到虚无的程度。

为什么呢？因为构成主义的思想恰恰是围绕对不可识别性、不可确定性和不可预测性的排除确立的。如果把所有的差异都归于语言的基础而非存在的基础，那么表征的非差异性就是不可能的。

不妨说，在某种意义上，莱布尼茨的命题是正确的。我已经表明二的逻辑源于事件和介入，而非源于多的存在（沉思录 20）。结果，纯粹二的位置必然要求一种非存在的操作，而那仅仅是一个多余名称的生产开始了关于不可识别性或一般条件的思考。但对莱布尼茨来说，这里的绝境是双重的：

一方面，不存在事件，因为所发生的一切都是在局部上可计算的、总体上被置于系列之中的，其理由是上帝。从局部上看，表象是连续的，不容许干扰或极端的一：“现在总是充满着未来，除了通过依赖它前面的状态，没有任何特定的状态是可以自然解释的。如果否认这一点，那么世界就会出现缝隙，那将推翻充足理由的伟大原则，将迫使我们诉诸奇迹或纯粹偶然性来解释现象。”总体上说，存在的“曲线”——不可测量的多元性的整个系统——都产生于无疑属于超验的命名（或产生于上帝这个完美的语言），然而，它是可再现的：“如果能够用一个具有高级特征的公式来表达宇宙的本质属性的话，那也就能在这个属性内读到在特定时间内哪些连续的状态将是它的全部组成部分。”

因此，事件是基于下面的基础而被排除的：完美的语言是多的表征的积分，而局部的近似性则已经确定了微分。

此外，由于假设了一种完美的语言——而这是任何一种构成主义所要求的：

哥德尔和詹森的语言是同样完整的；那是集合论的形式语言——在论及多余的名称时不具有任何意义。因此介入是不可能的；因为如果存在与一种完美的语言相共存，那是因为它屈从于一种内在的命名，而不屈从于由下注的结果而与一个名称相关的一种错误。莱布尼茨对这个问题的清晰阐述是无与伦比的。比如，如果他探讨与原子论相似的东西（假设是不可识别的），那

最终是因为原子论的命名都是任意的。下面这番话令人羡慕：“从对不可识别因素的这种永久替代中显然可以看出，在物质世界中，没有任何方法可以把两个不同的瞬间状态区别开来。因为物质的一部分将与另一部分相区别的名称仅仅是外在的。”

莱布尼茨的逻辑唯名论从本质上优越于原子论：存在与名称只有当名称中叫做上帝的完美语言成为对物的有效建构时才偶合。这不是外在强加的问题，而是本体的一个标记，一个合法记号。明显的是：如果没有不可识别之物，如果必须合理地消灭不可确定的东西，那是因为一个存在内在地可以命名；“因为自然中从来没有完全相像的两物，不可能发现某一没有内在差异的两物，即基于一种内在命名的两物”。

如果你假设一种完美的语言，你就同样假设存在的一是存在本身，而符号绝不是“物的谋杀者”，却支持表征并使表征永存。

莱布尼茨的长处之一就是把他的构成主义倾向置于实际上是任何思想倾向的根源：即连续的问题。他毫不让步地提出自然存在的无限分化性；然后又通过假设对单一物质的控制和“内在命名”而抵消和限制了他从世界状态内部——自然环境内部——释放出来的过剩。部分的无限生产与语言的确切性之间的这种精确的平衡为我们提供了构成主义思想的范式。一方面，尽管想象仅仅勾勒出自然秩序和类属内部的跳跃和断裂——因此也是可数的东西，但必须大胆假设自然界还有从不间断的连续；这反过来又假设一个准确而不可数计的中间群——一个根本不可胜数的无限，恰好寓于莱布尼茨所说的“屈折变化或增强的区域”。但在另一方面，无限的这种充溢如果指的是完美的语言，那就是可公度的，由独一无二的进步原则所控制，调节名称的统一，因为“聚合而构成宇宙的所有不同阶层的存在——在熟知各个本质层次的上帝的观念中——不过是同一条曲线的许多不同坐标”。通过语言的中介和“神圣数学”的运作（系列、曲线和坐标），连续与一结合起来，而量的扩展非但不是错误的和不确定的，反而保证了完美语言的荣光，上帝就是根据这种语言构建了最大限度的宇宙。

在这种平衡中，“内在命名”在寻找不可识别的东西，这种平衡的下降趋势在于它没有根基，在于没有真空把多与存在缝合起来。莱布尼茨以用来拒斥原子论的相同矜持寻找真空，而且是出于同一原因：如果我们认为真空是真实的，那它就是不可识别的；差异——如我在沉思录5中所表明的——是建立在非差异之上的。问题的核心——而这本身就是构成主义的高级唯名论的典型——在于差异在本体上优

越于非差异，莱布尼茨借助隐喻宣布“物质比真空完美”。莱布尼茨重申了亚里士多德的主张（见沉思录 6），但提出了比亚里士多德更加强烈的假设（对无限性的构成主义控制），他事实上宣布如果真空存在，语言就是不完美的，因为只要允许非差异存在，差异便会从中缺失：“想象一个完全空旷的空间。上帝能够把某种物质置放在那个空间里，而不贬损所有其他物质；于是他这样做了；于是没有完全空旷的空间，于是一切都充实了。”

但是，如果真空不是自然存在的倒退停顿之点，宇宙就是无根基的：向无限的分化无任何条件地接纳从属链——这恰恰是基础原则在设计上所要阻止的（沉思录 18）。这也正是莱布尼茨所明显假定的，他宣称：“物质的每一部分不仅可以分化为无限……实际上还可以无尽地分化。”尽管表象存在是由完整语言的内在命名“在上面”控制的，可是“在下面”的我们就毫无理由地没有接触到它的播撒吗？如果拒绝认为真空的名称在某些方面是语言指涉性的绝对根源——因此表象的多可以根据其“与真空的距离”而分成等级（见沉思录 29）——那么，结果是不是在次多元性无限构成的倒退的不可识别性内部消解了语言呢？

莱布尼茨最终确实克服了弱点。他承认“多的现实只能派生于真正的统一体”，因此存在着“绝对没有部分的……物质的原子”。这些原子是著名的单子，莱布尼茨给了它们更好的名称，叫“形而上的点”。这些点并不停留在物质连续的无限倒退中：它们构成了那个连续的整个真实，并通过无限性赋予其无限分化的权利。自然播撒是由上帝不断“闪现”的精神标点的网络建构的。主要的问题显然是要弄清这些“形而上的点”何以是可识别的。姑且以为这不是实物的部分的问题，而是绝对不可分解的实体的问题。如果二者之间没有外延差异（在一方存在的元素在另一方不存在），那这是否就是所论的真空之名的无限储藏呢？如果根据本体论思考，在莱布尼茨的建构中看到的就无非是原子集合论的预示——即在众多名称之下播撒真空本身的原子，莫斯托乌斯基 (Mostowski) 和弗兰克尔 (Fraenkel) 将演算原子公理的独立性（而且在直觉上是合理的，因为你不可能把原子的集重整编序：它们相互太“一致”，纯粹是无差异的差异）。这是不是说在表象存在的无限分化内部建立可识别性所需要的这些“形而上的点”本身就是不可识别的呢？这里我们再次看到一种激进的构成主义与语言的极限发生了矛盾。莱布尼茨必须把单子所无法完成的（因为单子没有部分）“形象”差异与“内部属性和行动”的差异区别开来：只有后者才能假设“每一个单子不同于其他单子”。因此，这些“形而上的点”在量上是真空的，

在质上又是充实的。如果单子没有质，那么它们就“相互不可识别，因为它们在量上也没有区别”。由于不可识别原则是任何构成主义倾向的绝对法则，单子就必须在质上是可识别的。这等于说它们在质上是统一的，也就是说——在我看来——是纯粹的名。

在“封闭”延伸和限制话语的同时，这个圆也圆满地画完了：如果一种假定完美的语言能够控制无限性，那是因为表象存在得以发生的原始整体本身就是唯名的，构成了不可分解和脱节的真正的宇宙。世界的语句，上帝命名的句法，就都写在这些统一体中了。

然而，也可以说由于这些“形而上的点”就内部属性来说是纯粹可识别的，那就必须把它们看做纯粹的内部——以证明这句格言：“单子没有窗户”——因此是主体。存在是写在主体内部的一个句子。然而，这个主体，它不被法律的任何外部中心所分裂，也不由于任何客体而诱发欲望，实际上是纯粹的逻辑主体。表面上发生的事仅仅是对质的谓项的利用。它是实际的重言法，是对差异的重申。

我们应该在其中看到的是主体的例子，构成主义思想由于不能超过这个主体而到达了极限：一个语法主体，就实存的名称而言属于重言法的一个内部；由事件的缺场、介入的不可能性、最终由质的原子系统所要求的一个主体。在这个系统中看不到这样的单子都是很难的，如在国会选举中使可证实的主体失望的单子：我们知道这个单子不是表象的多，而是国家的代表。仅就莱布尼茨的政治和道德结论中的弱点和调和而言，不能同时完全消除他数学和思辨活动的突破和前瞻性。不管在展开某一秩序的可构成形象时显示了怎样的天才，即便这个秩序就是存在本身，最终提出概念的主体都不是难以捉摸和分裂的、能够就真理下注的主体。它所能知道的就是自我的形式。

（陈永国 译）

沉思录 32：卢梭

如果从这些特殊意志中取走相互抵消的多与少，
所剩下的总体差异就是普遍意志。

——《社会契约论》

我们务必记住，卢梭并没有假装解决他给自己提出的那个著名的问题：“人生来就是自由的，可他处处带着枷锁。”如果借助问题的答案来理解从一个状态（天赋自由）到另一个状态（公民服从）过渡的真实程序，那么，卢梭就显然表明他并不知道这种过渡：“这个变化是如何发生的，我不知道。”在此以及在其他地方，他所用的方法是抛开所有事实，并据此确立思想的根基。问题是在什么样的条件下确定这样一种变化是合法的。但是，这里所说的“合法性”指的是存在；事实上，指的是政治的存在。卢梭的目的是检验政治概念的先决条件，思考政治的存在。那个存在的真理就寓于使“民族之所以是民族的行动”之中。

那种合法性就是存在本身，下面的情况表明了这一点：国家和公民服从的经验现实并未证明政治的存在。这特别体现了卢梭的思想：主权的表面现实并不足以使它能够谈论政治。重要国家的大部分都是非政治的，因为它们与国家的分解是一致的。在这些国家里“社会契约都没有履行”。可以看到，“只有极少的民族拥有法律”。政治非常罕见，因为政治基础的忠诚是不牢靠的，也因为有“一种固有的不可避免的罪恶从政治诞生的时刻起就无情地破坏它”。

完全可以想象，如果作为多（“政治实体”或“民族”）的政治始终濒临自身的消解，这是因为它没有结构基础。如果卢梭一劳永逸地确立了现代的政治概念，那是因为他以最激进的方式假设政治是产生于某一事件的程序，而不是存在内部支撑的一个结构。人不是政治动物：政治的偶然性是一个超自然事件。这个公理的意义有如下述：“人们总是要回归最初的惯例。”社会契约并不是历史上可证实的事实，而卢梭援引的希腊或罗马仅仅构成了对那段时间空缺的古典装饰。社会契约是必须

假设的一种事件形式，如果想要思考作为政治实体的那种偶然存在的真理的话。在契约中，我们获得了事件的事件性，在这种事件性中，任何政治程序都能找到它的真实存在。此外，没有任何理由促成这种契约，这种说法恰恰是与霍布斯展开论战的原因。假定政治惯例产生于要幸免于战争的必要性，因此把事件从属于武力的结果，这就等于把事件性屈从于一种外在的决定。相反，我们所必须想到的是原始社会契约的“多余的”性质，其绝对的非必然性，导致其发生的合理的偶然性（回顾起来也是可想而知的）。政治是集体人性的一个创造，局部的和脆弱的一个创造；它永远不是生命的必然性。必然性始终是非政治的，要么事先发生（自然状态），要么事后发生（消解的国家）。就其存在而言，政治与促成它的事件是完全相称的。

如果我们检验社会契约的公式，也就是以前分散的自然个体赖以构成一个民族的主张，我们看到它识别出一种绝对新的术语，叫做普遍意志：“我们每一个人都把他的人格和他的全部力量置于普遍意志的最高监督之下。”这恰恰是卢梭批判的最重要部分，因为在《社会契约论》中，它既是先决条件又是构成因素。在契约签订之前，只有特殊的意志。在契约签订之后，政治的纯粹所指是普遍意志。但是，契约本身表示特殊意志向普遍意志的服从。这里可以看出一种扭转的结构：普遍意志一旦构成，结果证明这种构成的前提恰恰是它的存在。

唯一可以解释这种扭转的观点就是把政治实体看做一个额外的多：事件的极端的一就是契约。实际上，契约不过是奠基性事件，是政治实体自行从属于作为实存的多。“普遍意志”就是这种自我从属的永久真实：“政治实体……仅仅由于契约的神圣不可侵犯而存在，绝不会自作主张……去诋毁那个原始条款……违背它赖以存在的那个条款就等于毁灭它自己，也就是无产生无。”显然，政治的存在产生于与自我的一种内在关系，这是对这种关系的“非诋毁”——政治忠诚——支持对原始条款的真理的利用。总之：

- 契约是偶然增补自然状态的事件；
- 政治实体或民族是事件的极端的多，介乎于真空（自然的对政治来说是真空）与自身之间；
- 普遍意志是指导一般规程的忠诚。

最后一点也是最难的一点。我在此所要论证的是，卢梭显然要说明任何真正的政治围绕集体的某一类属的（不可识别的）子集来表达自身的必要性。但在另一方

面，他并未解决政治规程自身的问题，因为他坚持把这个规程从属于数的法则（从属于大多数）。

我们知道，一旦通过介入而得到命名，事件就把时间置于一个原始的二之上（沉思录 20）。卢梭在设定事件契约把意志分裂开来时恰恰表达了这一点。公民表示每个人都参与了普遍意志的主权，而主体则表示每一个人对国家的法律的服从。政治的持续性是由这个二的持续性来衡量的。当某一内在的集体分化了特殊意志时，政治就发生了。如我们所期待的，二是作为一个民族的极端的一的本质，民族才是政治的真正实体。对普遍意志的服从是实现公民自由的模式。如卢梭用极端强化的公式所表达的，“主体和主权这两个词是相同的关联词”。这种“相同的关联”指的是公民对政治的类属生成的支持，在严格的意义上，是公民作为军人对政治事业的支持；后者纯粹表示政治的存在。公民（军人）把个人的意志一分为二，政治在公民身上的实现就如同政治在时间的事件（契约）基础上得以保存一样。

卢梭的敏锐使他看到普遍意志的标准是平等。这是一个根本问题。普遍意志是民族共同属于自身的一种关系。所以，只有在指从所有人到所有人的关系时才有效。它的表现形式——法律——是：“从一种观点来看的整个客体与从另一种观点来看的整个客体之间的……而整体没有分化的一种关系。”具有特定目标的任何一个决定都是一个裁决，而不是法律。那不是普遍意志的运作。普遍意志绝不会考虑某一个体或某一特殊的行动。它因此与不可识别性密切相关。它在无数次表白中所说的内容都无法用知识的陈述加以区别。一个裁决是以知识为基础的，但法律不是；法律只与真理有关。这显然导致了普遍意志的内在平均主义，因为它不可能考虑人与物。这反过来又引导出意志分化的条件：“特殊意志就本性而言往往具有片面性，而普遍意志则是平等的。”卢梭考虑到了政治存在与平均主义标准之间重要的现代联系。然而，说这是一个标准却不完全确切的。作为普遍意志的一个内在条件，平等就是政治，反之，任何非平均主义的主张都是反政治的。《社会契约论》的最卓越之处在于它明确诉诸事件基础和不可识别性规程而在政治和平等之间确立了紧密的联系。正是由于普遍意志不能识别其客体，将其从知识百科中排除出去，所以才注定与平等联系起来。至于这种不可识别性，它指政治创造的事件性质。

最后，卢梭有力地证明了普遍意志不可能得以代言，甚至不能由国家来代言：“主权完全是一种集体存在，只能由它自己代言：权力是轻易就可以转手的，但意志不能。”权力（可以转手）与意志（不可代言）之间的这种区别是非常深刻的。它把政

治从国家摆脱出来。作为忠实于事件—契约的一个规程,政治不能容忍代理或代议。它完全寓于公民—军人的“集体存在”之中。实际上,权力是从政治的存在中诱导出来的;而不是后者的充分显示。

此外,普遍意志的两个属性正是在这个基础上推断出来的,往往引起了对“极权主义”的怀疑:其不可分化性与绝对正确性。卢梭不可能承认权力“分化”或“平衡”的逻辑,如果所说的“权力”指的是政治现象的本质,而卢梭宁愿称之为意志。作为类属规程,政治是不可解析的,而只有把政治分解成许多次要的政府裁决,才能思考政治的表现方式。事件的极端的一在政治中留下的踪迹表明只有这样一种政治,任何权力都不能代议或分裂的政治。因为政治最终指的是人民的存在。同样,“普遍意志始终是正义的,总是趋向于公共用途”,我们用什么外部标准来判断,这不是问题所在。如果政治“反映”社会约束,那么,基于对这个约束的思考,我们就能够自问这种反映是充分的还是不充分的。但是,由于政治是一种介入性发明,那它本身就是自身的标准,平均主义的标准,人们所能假定的只是:犯错误的一种政治意志,或使人民痛苦的一种政治意志,事实上不是政治意志——或普遍意志,而是一种特殊的篡夺意志。基于这种理解,普遍意志就是无懈可击的,它衍生于某种特殊的知识,又仅仅与人民的类属存在相关。

卢梭对党派的敌视——以及对任何形式的国会代议制的敌视——都是从政治的类属性质中推断出来的。其最主要的公理是:“为了明确表达普遍意志,国家中就不能有偏倚的社会。”一个“偏倚的社会”的特点是可识别性和可分化性;这样的社会不忠实于事件—契约。如卢梭所说,原始契约是“一致赞同”的结果。如果有反对者,他们也纯粹是政治实体外部的,是“公民中的外国人”。事件的极端的一显然不能采取“大多数”的形式。忠实于事件要求做出与这个一的效果相一致的真正的政治决定,也就是说,不隶属于民族的某个子集的可分裂和可识别的意志。任何一个子集,哪怕是由最真实的利益所凝结的子集,也都是非政治的,因为可以在百科全书中找到它的名称。那是知识的问题,而不是真理。

同样,在代表的选举中政治是不可靠的,因为“意志不允许被代议”。代理可能具有特殊的执行功能,但是,他们不具有任何立法的功能,因为“人民的代理……不是、也不可能是人民的代表”,“人民没有亲自批准的任何法律都是无效的;那不是法律。”卢梭并不在乎英国的国会制度。他认为英国国会中没有政治。代理者一旦选出,英国人民“就受奴役了,那一文不值”。如果卢梭对议会制的批判是激进的,

那是因为他绝没有把它看做好的或坏的政治形式，而认为它根本不是政治。

必须要明白的是，普遍意志，如任何忠实的关系一样，是用来评价此主张或彼主张与事件一契约的临近性或一致性的。这不是弄清一个主张源于好的或坏的政治的问题，源于左派或右派的问题，而是它究竟是不是政治的问题。“当人民议会提议一项律法时，他们所要回答的问题确切说不是他们是否赞同还是拒绝这个提议，而是它是否符合普遍意志，这也是他们的普遍意志。”特别明显的是，卢梭认为政治决定就等于判断某一主张是否是政治的，而绝不是弄清是支持还是反对。这里，在政治与舆论之间有一道根本的分界线，据此，卢梭预示了现代的政治学说，即把政治看做军事规程而不是一种舆论与另一种舆论之间的权力转换。这一预示的终极基础是这样一种意识，即，作为坚持人民的真理的类属规程，政治不是在知识上识别一个民族的社会或意识形态因素。在社会契约的名目之下，事件的自我从属调节了普遍意志，并在这个过程中，把普遍意志变成了从这种识别中抽取出来的一个条件。

然而，还有两个难点尚未解决：

- 只有一个由介入命名的事件。卢梭学说中的介入者是谁？这是立法者的问题，而且不是一个简单的问题。
- 如果契约必须是一致赞同的，那么，这不是为后续法律投票的情况，或命名行政官员的情况。当契约没有得到一致赞同的时候，政治的类属性质如何坚持？这是卢梭的死胡同。

在立法者身上，由多元存在所体现的事件的类属一致性转化成绝对的单一性。立法者是根据宪法或基础法律，即事件一契约介入人民议会场所的人。这种命名的多余性质是以下列方式表示的：“这个部门[立法部门]给共和国制定宪法，却不在宪法中占有一席之地。”立法者并不属于自然状态，因为他介入了政治的基础事件。他也不属于政治状态，因为他的作用是宣布法律，所以他不从属于法律。他的行动是“单一的和高于一切的”。卢梭把立法者比作准神圣的人物，他试图借此思考的事实上是真空：立法者从自然的真空中汲取了、后来由人民议会创造的、然后得到选民批准的法律命名的智慧。立法者诉诸事件，又被从事件的结果中剔除；“制定法律草案的人之后不掌握或应该不掌握立法权力”。由于不掌握任何权力，他只好诉诸以前的忠诚，政治出现之前的对自然界诸神的忠诚。立法者“借神之口宣布[裁决]”，因为这就是任何介入的法则：为了给事件中前所未闻的东西命名而诉诸以前

的忠诚，从而创造适当的名称（碰巧的是：法律——也就是对构成民族的人民和政治的命名）。在卢梭对立法者的悖论的界定中我们可以看到一种先锋的介入：“一项超越了人力所及的事业，而执行时权威等于零。”立法者要保证被确认为极端的一的契约的集体事件已被命名，从此，政治便作为忠诚或普遍意志而存在。立法者把集体事件变成了政治的延续。立法者是位于民众议会边界的介入者。

尚未弄清楚的是政治规程的确切性质。普遍意志是如何得以揭示和实践的？在此主张或彼主张与命名事件之间标记积极联系的实践（政治法）是什么？立法者在人民的契约式赞同之下把这种实践普及开来。这是关于大多数的政治意义的问题。

在一个注释中，卢梭阐明了下述观点：“一个意志要想成为普遍意志，并不总是人民一致赞同的，但有必要清点全部的表决；任何形式上的排除都会破坏普遍性。”这种考虑的先例是人人皆知的：即普遍选举崇拜。然而，就政治的类属本质而言，除了表明政治实体的某个不可识别的子集——而这就是普遍意志的现存形式——必须真的是整个实体的子集，而不是一部分外，我们别无所知。在政治忠诚的特定阶段，这是事件本身得到一致赞同的记号，或是人民与其自身之完美关系的记号。

卢梭进一步写道：“大多数人的表决总是对其余人负责的。”“而表决的结果将产生普遍意志的公开。”在“表决的结果”与意志的普遍性质之间可能存在着什么样的关系呢？显然，作为先决条件的假设是：大多数人的表决物质地表达了集体的一个不确定的或不可识别的子集。卢梭对这样一个假设的修正就是对反方的特殊意志予以对称性的破坏：“[所有人的意志]不过是特殊意志的总和；但是，如果从这些意志中除去相互抵消的正负数，所剩下的差就是普遍意志。”但是，所说的差应该指政治意志中的不可识别性或非特殊性，反倒有经验上成了大多数，尤其是我们在国会表决中看到的，最终决定结果的仅仅是少数人的意见，这一点尚不得而知。这些未决定的选票，使特殊意志相互毁灭的选票，为什么会表示政治的类属性质或对一致赞同的基础事件的忠诚呢？

卢梭在从原则（政治只能在人民的类属部分发现真理，每一个可识别的部分都表达一种特殊意志）向原则的实现（绝大多数是类属的充足符号）过渡时遇到的难题使他划分出重要的决策和迫切的决策：

两个公理将有助于调整这些比例：一个是，这些审议越是重要和严肃，其观点就越接近一致；另一个是，手头问题解决得越迅速，衡量意见的规定性差异就越小：在需要直接做出结论的审议中，一的大多数就足够了。

可以看到，卢梭并没有把严格的绝大多数变成一个绝对数。他看到了程度的不同，提出了后来成为“够格的大多数”的概念。我们知道，甚至在今天三分之二的大多数也要求表决，如对宪法的修正一样。但这些细微差别是与意志的类属性原则背道而驰的。谁来决定某事是否重要或迫切呢？而这又是什么样的大多数呢？自相矛盾的是，普遍意志的（量的）表达突然取决于所论问题的经验性质了。不可识别性在此受到可识别的个案和诡辩术的限制和破坏，并提议对政治环境进行百科全书式的分类。如果政治忠诚的实践模式取决于分布在特殊环境中的百科全书式的决定因素，那它就失去了类属性质，成为评价局势的技巧。此外，很难说卢梭所说的法律能把这样一种技巧所产生的结果用于政治。

通过检验表面上与此紧密相关、但卢梭又设法掌握的一个复杂问题能更好地说明这个绝境。这就是政府（执法者）的指称问题。这种与特殊民族相关的指称不可能是普遍意志的一个行动。其悖论在于，尽管还没有政府，但人民必须完成一次政府的或执法的行动。卢梭解决了这个难题，他假设人民从主权（立法者）演变成一个民主的执行机构，因为在他看来，民主就是政府。（这表明——姑且用一个括弧来说明——作为基础的契约不是民主的，因为民主是一种执政形式。契约是一个一致同意的集体事件，而不是民主的政府裁决。）因此，不管政府采取什么形式，都是民主的必然时刻；在这个时刻里，“突然从主权转变为民主”的人民有权做特殊的决策，比如任命政府人选。由此产生的问题是这些决策是如何做出的。但在这种情况下，大多数选民所采纳的这些决策不会引发任何矛盾，因为这是裁决的问题，而不是法律问题，所以是特殊意志，而不是普遍意志。不同意用数字调节以可识别性（人民，候选人等）为客体的决策，这样的反对意见是没有道理的，因为这个决策不是政治，而是政府管理。由于所论的不是类属问题，其大多数的表达的死胡同就被拆除了。

另一方面，当讨论政治问题时，这个死胡同仍然完好无损。也就是说，当决策的问题把人民与自身关联起来的时候，当决策的问题涉及规程的类属性质、并从百科因子中刨除的时候。具备不可识别性的普遍意志——只有这种不可识别性能把普遍意志与基础事件联系起来，从而把政治制度化——本身不允许用数字来决定。卢梭最后如此敏锐地意识到这一点，以至于提出对法律的干扰要求把普遍意志置于一的专制之中。当所论的是“拯救祖国”的问题，而法律机器又发生故障时，那么任命（但如何任命？）“让一切法律沉默的一个最高机构”就是合法的。集体的主权威威便被取消了：不是因为普遍意志的缺乏，恰恰相反，是因为它“没有疑问”，因为“人

民最关切的显然是国家不能灭亡”。这里，我们再次看到本身就是政治的政治目标中包含的构成性扭转。一旦成为维护政治的生存条件的唯一工具，专制也就成了普遍意志的充足形式。

此外，令人惊奇的是，对法律进行专制干扰这一要求产生于普遍意志与事件之间的矛盾：“法律的僵化使法律不屈服于事件，但在某些情况下也是有害的。”我们再一次看到事件的极端的一与固执的忠诚之间的斗争。这里要求用一点诡辩术，只有这样才能决定普遍意志的物质形式：从意见一致（最初的契约所要求的）到只有一个人的专制（当现存政治的存在受到威胁时所要求的）。表达的这种弹性回指政治意志的不可识别性。如果这是由对环境的清晰陈述所决定的，政治就会有有一个标准形式。类属真理被从事件中刨除了，它是被从既定语言中刨除的环境的一部分，其形式是偶然的，因为它仅仅是存在的一个指数，而不是知识性的命名。其规程完全由公民—军人的热情所决定，他们的忠诚将产生一种无限真理，任何形式，无论是宪法还是组织，都无法充分表达这种真理。

卢梭的天才就是抽象地限定了作为类属规程的政治的性质。然而，由于专心于经典方法，关注主权的合法形式，他——尽管以悖论式的谨慎——考虑到大多数的表决最终只是这种合法性的经验形式。他未能基于政治自身的本质来讨论这个问题，因此给我们留下了这样一个问题：在环境的现象表层把政治规程区别开来的东西是什么？

然而，问题的本质在于不把政治与合法性结合，而与真理结合——这种结合的障碍是：维护这些原则的人“将悲惨地讲真话，只讨好人民”。卢梭话语中带有一点忧郁的现实主义格调，他说“真理并不能使人发财，而人民并不授予大使职、教职或养老金”。

政治不受权力的束缚，没有明确的命名，耐心地促成环境的一个不可识别的部分，甚至不能把你变成人民的大使。你是真理的仆人，在一个已经变化的世界上，接受真理并不意味着你利用真理。数本身是不能衡量的。

政治本身就是自己的目的；采纳的是由集体意志的数量所生产的真实——但却永远是未知的——陈述的模式。

（陈永国 译）

沉思录 37：笛卡儿 / 拉康

作为一个时刻的我思是拒绝所有知识而留下的瓦砾，
但也正因如此，
我们假定它为主体奠定了生存的锚地。

——“科学与真理”，《拉康全集》

你永远不能极力坚持这样一个事实，即拉康向弗洛伊德的回归原本是双重的：他说——他在 1946 年说的一句话——“向笛卡儿的回归也不是多余的”。这两股冲动和一同时发生作用吗？问题的关键在于这样一个主张，即精神分析学的主体不外乎科学的主体。然而，这种同一性只能通过思考在适当位置的主体才能理解。究竟是什么给主体定位，弗洛伊德只能在笛卡儿的传统中理解这个问题，并通过错位而使这个传统与自我达到纯粹偶合，即其自省的透明性。

使“我思”不可否认的是人们可能赋予它的形式，以及在这个形式中持存的“地点”：“我思故我在”，在那里，我思，所以我在。主体的地点是那里，人们认为思所在的地方。存在与地点之间的关联为主体的表达的根本存在奠定了基础。

拉康通过打断这些陈述而使我们看到了这个地点的错综复杂，他假定“我不在，在那里我是我思想的玩物；我思考我是什么，在那里我并未思考我在思考”。无意识表示“它思考”我并不在的地方，但我必须去那里。主体于是发现自身被排除在透明的地点之外了，而那正是它宣布它存在的地方：然而我们不必非得从这里看出与笛卡儿的彻底决裂。拉康表示他并没有“误认”处于“我思”之核心的确定的自觉存在不是内在的，而是超验的。之所以是“超验的”，因为主体无法与这种确定性与它提出的认同线索相偶合。主体不过是后者的毫无内容的垃圾。

事实上，这正是整个问题之所在。姑且走捷径通过从笛卡儿、拉康和我在此的论述推断出来的共同观点——这最终关系到真理作为类属的知识漏洞的地位——我宁愿说这场争论关系到真空的位置问题。

仍然把拉康与笛卡儿的科学时代相联系的（但这个“仍然”指现代对意义的延续）是这样一个想法，即如果想要拯救真理，就必须把主体留在扣除真理的真空之中。只有这样的主体才能够在科学的、逻辑的、完全可传达的形式中达到缝合。

无论肯定还是否定，真空一集是不是作为存在的存在的适当名称呢？有没有必要认为这样的名称恰好适于主体呢？仿佛对任何可认识的深度的纯化只有通过把消失得多——在“能指”的条件下保证物质在场的多——的间隙之中的零位来排除中心，才能传达真理。

这里的选择是在一个结构事件与一个假设之间进行的。这个结构事件把主体一结果看做真空一集，因此也看做在统一的经验网络内部可认同的东西；而这个假设则认为主体的匮乏阻止了它从事件、从介入、从类属的忠诚路径的发生。这两个选择都重新赋予真空与存在缝合的功能，并保证它在缝合内部发生作用，而只有数学才能应用关于缝合的知识。

在这两种情况下，主体都不是本质或意识。但第一个选择在语言的离心从属性方面保留了笛卡儿的观点。对此我有证据——拉康写道：“思想通过把自身编织在言语之内而为存在奠定了基础，而言语的每一个行为都触及语言的本质。”他保留了笛卡儿在我思空洞的、逻辑上可证实的透明性中遇到的话语的本体论基础。当然，他是以不同方式来组织这些内容的，因为对他来说，真空被剥夺了位置，任何纯化的反思都无法接近它。然而，这第三个术语——语言——的介入并不足以推翻这个秩序，这个秩序仍然认为有必要从主体的角度进入对作为原因的真理的检验。

我认为，真理并不是忍受那种虚假的多也即主体焦虑的原因（“你[精神分析学家]所做的不管正确与否，其意义能证明神经官能症的痛苦就是把真理作为原因的痛苦吗？”）。一个真理就是指不可识别的多的有限近似性由一个主体所支撑，以至于其未来的理想事物，也即与一个事件的命名相对应的无名，成为合法标识主体的基础，主体这个偶然人物在没有可识别性的情况下不过是杂乱的百科全书式的决定因素。

如果有必要为主体找到一个原因，那么必须要回归的大可不必是真理，那不过是主体的材料，也不必回归无限，无限的有限就是现实，而要回归事件。因此，真空就不再是主体的消失；它在存在的一边，致使它在环境中的过失由事件通过介入性命命名而引发出来。

通过颠倒范畴，我将把主体放在极端的一的一边——尽管它本身就是多的轨道

(探索)——把真空放在存在的一边,而真理则在不可识别性的一边。

此外,这里最重要的大可不一定是主体——尽管由于结构的永久性,对主体的解析仍然使拉康成为影响上一个时代的奠基性人物。最重要的是要给真理的历史打开一个缺口,它最终与拉康天才地命名为确切性或充足性的东西脱离了关系,但他那只与语言焊接的姿态却允许将其看做真理的反面。

一个真理,如果仅仅将其看做环境的类属部分,一旦主体把一个不确定因素强行置入未来的过去之中,那就成了真实性的源泉。但是,如果真实性涉及语言(在其最普遍的意义),那么,真理就只能在与后者毫无差别的情况下才存在,因为它避免对各种判断做完整的百科全书式的理解,所以真理的规程是类属的。

名称,主体—语言的名称的本质属性就在于它与主观预测的能力密切相关,也就是从假定真理的角度对可能是真实事物的预测。但是,名称所创造的显然仅仅是本体论中的物,在本体论中,类属的伸延产生于这些名称的整个指涉系统的出现。然而,即便在本体论中,这种创造也仅仅是表面上的,因为一个名称的指涉取决于类属部分,而这个部分又与伸延的特殊性盘根错节。名称是仅仅根据这样的假设“创造”其指涉的:即一组条件已经完全如实地描写了不可识别之物。主体在命名之前和命名的时刻都处在不可识别的状态,因此属于类属规程、忠诚、介入,最后是事件的状态。

拉康所缺乏的——尽管只有在读了他文本中绝不缺乏的可能为现代真理王国奠定基础的思想时,我们才能理解这种缺乏——是从根本上通过事件把真理从某一现存环境中剥离出来,这个事件就是真空的分离者。

主体的“现有”是事件通过某一真理的理想发生以有限形态的存在。结果,人们总是以为没有主体,不再有主体了。拉康仍然欠笛卡儿一笔债,一笔必须封账的债,这就是“总要有一些主体”的观点。

当芝加哥的美国人无耻地用弗洛伊德代替那些能够产生主体的、对真理进行“自我强化”的再教育的方法时,拉康为了拯救人类而与之进行了无情的斗争,这也是他的真传弟子试图继续进行的斗争。然而,要以为他们能够打赢这场战斗那就错了,形势依旧没有改变;因为这不是犯错误或滥用意识形态的问题。显然,如果你假设“总是”有一些真理和一些主体,那你就相信这一点。更严重的是,芝加哥人以自己的方式考虑到了真理的消退,随之而来的就是真理准予存在的主体的消退。他们身处一个历史的和地缘的空间之中,在那里,弗洛伊德、列宁、马列维奇、康托尔或

勋伯格曾经介入的对事件的忠诚已经不再实用了，就如同教条主义或正统思想不再实用一样。那个空间里不可能有类属性。

拉康认为他是在矫正弗洛伊德的主体学说，但事实恰恰相反，由于刚刚介入维也纳场所的边界，他再造了忠诚，规定了不可识别之物的界限，再次说服我们在这个不确定的世界上仍然生活着一些主体。

如果我们现在回到本书的前言，开始检验在现代文献内部我们所能看到的哲学流通，并因此检验我们的任务，我们就能勾勒出以下树图：

a. 根据数学对本体论问题的调整而重新探讨起源于希腊的整个哲学史是可能的。然后，我们将看到与海德格尔的研究完全不同的一种连续性和周期性。尤其是真理学说的谱系将通过独特的阐释而表明事件和不可识别性等未命名的范畴是如何在整个形而上学文本中发挥作用的。我相信我已经举出了几个例子。

b. 对康托尔和弗莱杰以来的逻辑—数学规程进行详尽分析将促使人们思考这场知识革命——盲目地回归本体论的本质——在当代理性中促发的条件。这件工作将拆解英美实证主义在这个问题上的垄断。

c. 就主体学说而言，对每一个类属规程的个别研究将促成一种美学，一种科学理论，一种政治哲学，最后，一种爱的学说，都将与精神分析学构成一种并不融合的相切。所有现代艺术，所有科学的不确定性，马克思主义所捣毁的一切，最后，用拉康的名字所指称的一切，都将与把澄清的范畴归还给时代的一种哲学相遇，这种哲学将对所有这些进行详尽的重新研究。

而在这个旅途中，我们将有能力说——至少如果我们没有忘记只有事件给存在、即被称为存在的东西奠定了主体所决定的有限地点的基础的话——“虚无逝去，而纯洁的城堡仍在。”

(陈永国 译)

二 | 哲学的再思考 (1992 以后)

- ◇ 哲学宣言
- ◇ 哲学与欲望
- ◇ 哲学与数学：无限性与浪漫主义的终结
- ◇ 存在与表象
- ◇ 作为真理规程的政治

1. 可能性

本世纪的主要哲学传统一致认为，哲学作为一个学科已经不是过去的哲学了。必须说明的是，卡纳普 (Carnap) 把形而上学当作无稽之谈的批判非常不同于海德格尔宣布的形而上学的更替。这也非常不同于马克思主义所梦想的哲学的具体实现。还非常不同于弗洛伊德从思辨的系统性而揭示为幻觉、实则为偏执狂的东西。但事实仍然是，德国解释学、英美分析哲学、革命的马克思主义和精神分析阐释学，都异口同声地宣布思想的千年统治已经“终结”了。没有更深入的问题以供想象一种永久存在的哲学 (philosophia perennis) 了。

在这个意义上，今天的哲学家应该自称为所谓的“哲学家”。他们大多数事实上都说哲学已经不可能了，完结了，已经转向别的东西了。

在这方面，我们先举最著名的法国哲学家为例。腓力普·拉库-拉巴特说：“我们不再有哲学的欲望了。”^[2] 几乎同时，让·弗朗索瓦-利奥塔说：“哲学的大厦已经坍塌了。”^[3] 那么，还有可能想象一种根本不是大厦的哲学吗？“关于废墟的书写”，某种“微观逻辑” (micrologia)，某种勤奋的“涂鸦” (利奥塔认为这些是形容当代思想的隐喻)，不管我们怎样理解，都还仍然与“哲学”有某种关系而不是简单的非严格的哲学应用。此外，我们那位过世的最伟大的雅各·拉康难道不是一位“反哲学家”吗？我们如何解释这样一个事实，即利奥塔只能在评论画家时才让人想起了

[1] 译自 Alain Badiou, *Manifesto for Philosophy*, trans. and ed. By Norman Madarasz, New York: State University of New York Press, 1992, pp. 27-109.

[2] “Il ne faut plus être en désir de philosophie”. Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique*. Heidegger, ‘art et la politique’. Paris: Christian Bourgois, 1987, p. 19.

[3] “La philosophie comme architecture est ruinée”. Jean-François Lyotard, *Le Différend*. Paris: Minuit, 1983. (English translation by G. Van den Abbeele.)

当下的命运，吉尔·德勒兹到目前为止的最后一部伟大著作是以电影命名的，拉库-拉巴特（与德国的伽达默尔一样）用全部身心研究塞兰的诗歌期待，或雅各·德里达对热奈特的热衷？我们的“哲学家”几乎都在寻找某种转向的书写，间接的支持，拐弯抹角的指涉，这样，一种难以琢磨的场所转移就会落在哲学大概还不太适合的地方。在这种转移的核心——既不是诗人，也不是信徒或“犹太人”的忧虑之梦——我们看到了下面的情景，海德格尔由于参与民族社会主义活动而经受了磨练：面对我们时代针对我们而制定的法律，在阅读这次以科雷马和奥斯维辛为主要证据的审判记录时，肩负着这个世纪的、在危机关头甚至肩负着自柏拉图以来所有世纪的重担的哲学家们，却决定认罪。恰恰应该受到谴责的科学家、军人，甚至政治家，都没有由于本世纪的大屠杀而受到整体影响。社会学家、历史学家、心理学家，都无辜地繁荣起来。只有哲学家把这样一个概念内化，即思想，他们的思想，与本世纪划时代的政治犯罪以及导致这次审判的所有犯罪相遇了，它既是一切连续的障碍，又是对集体性和历史性知识造假的审判。

当然可以认为，在对知识犯罪的这种哲学的单一化中，也有许多奇思异想。当利奥塔称拉库-拉巴特是“纳粹主义的第一个哲学决定”时，他想当然地认为这样一种决定可以是哲学关注的问题。现在，这已经再明显不过了。比如，我们知道政府法律的“决定”绝不会落入哲学的范畴。我个人以为，甚至作为存在的存在这个古老的问题也完全不在这个范畴之内：它涉及数学领域。所以，完全可以想象，纳粹这个决定因素——如作为政治的纳粹——应该依法从思想的特殊形式中排除出去，这个特殊形式自柏拉图以来就该冠以哲学之名。与我们一同走上哲学死路的谦虚的同党完全会坚持——或保留——“一切”都是哲学的关怀这个想法。从这种思辨的集权主义，的确可以看出海德格尔参与民族社会主义活动就是其结果之一。海德格尔除了假定纳粹代表的德国人民的“坚定信念”将影响他作为教授和解释学家的思想，他事实上还能做别的什么呢？设定哲学——而且只有哲学——应为本世纪崇高的或令人作呕的政治化身负责，这与黑格尔的理性策略潜伏在反辩证法机器最隐秘的角落里没有什么不同。它将提出一个重要的决定，即时代精神是存在的，而哲学是捕捉和集中时代精神的原则。然而，我们还是先来想象一下纳粹并不是哲学研究的可行客体，它不属于哲学思想在自己的秩序之内能够真实对待的条件。它不是哲学思考所能阐述的事件。但这并不意味着它是不可思考的。

当我们的哲学家从把本世纪犯罪的罪名强加在哲学头上的公理中推断出哲学的

死路和这种犯罪的不可思考的性质时，奇思异想变成了危险的不足。无论是谁，只要认为可以从海德格尔的思想观点出发在哲学上对灭绝欧洲犹太人的行为做出评价，那么，这条死路就确实太显眼了。我们可以说总有一些概念是不可思考的，不可解释的，是废物，并借此走出这条死路。我们可以随时为保留这个奇思异想而牺牲哲学：因为哲学必须思考纳粹主义，但缺乏思考工具。它所必须思考的是不可思考的东西，也就是说，哲学正走上了一条死路。

我建议我们放弃这个迫切任务，而宣布：如果哲学不能就灭绝欧洲犹太人的行为给以概念的解释，那么，事实上，这既不是哲学的职责也不是它的能力所及。应该是另一个思想秩序来进行这种思考。比如，对历史性的思考，也就是从政治角度来检验历史。

宣布某事的“终结”，完结，根本的死路一条，绝不是谦虚的做法。宣布“宏大叙事的终结”就像宏大叙事本身一样不谦虚；“形而上学的终结”的确实性就在确实的形而上学因素之中，要消灭主体的概念必须有一个核心范畴——比如存在——它对这个核心范畴的历史规定甚至起到更大的决定作用，如此等等。由于被假定目标——种族灭绝，集中营——的悲剧性质所征服，哲学就把自身的不可能性改变为一种预言式的姿态了。它采纳了时代的昏暗色彩，而没有注意到这种审美化也是对受害者的冒犯。绝望的悔悟也是一种姿态，一种欺骗行为，圣灵第二次降临的号角已经吹响。“历史终结”的终结被从同一块布上扯了下来，成为了这个终结。

哲学的主要关怀一旦受到限制，其悲壮的“终结”就让位于另一个完全不同的问题，这也是它的条件之一。我没有声称哲学在任何时候都是可能的。我建议根据哲学的目的就其可能的条件进行一次普遍检验。历史的暴力可能会干扰哲学，这个想法不经过严密检验就不足以凭信。宣布希特勒及其幕僚曾经设法把不可思考的东西引入了思想，因此结束了思想的“建筑”活动，这就等于奇怪地承认了他们的胜利。在毁灭性的军事失败之后，也就是说，思想本身，无论是哲学思想还是政治思想，都没有能力盘点意欲灭绝它的武力的时候，我们还必须要对纳粹疯狂的反知识运动予以这种报复吗？我来讲清楚一点：如果犹太人的死导致了他们做出决定性贡献的那些领域的终结，一方面是革命政治，另一方面是理性主义哲学，那么，这就相当于让犹太人死第二次了。对受害者的最大尊重不可能在精神的麻痹之中，不可能在面對犯罪时自责的摇摆之中。在谋杀者眼中，它总是寓于那些人类的代表所承担的连续使命之中。

我假定哲学不仅是可能的，而且，这种可能性并不采纳最后阶段的形式。相反，问题的关键是懂得下面这句话的意思：再迈进一步。单一的一步。现代构架内部的一步，自笛卡儿以来就把存在、真理和主体这三个结点概念与哲学的条件捆束在一起的一步。

2. 条 件

哲学已经开始；它并没有存在于一切历史构架的内部；它的存在方式是在时间和空间中的断续。因此必须假定它要求特殊的条件。如果我们测量一下古希腊城邦、古代西方专制君主以及资产阶级代议制社会之间的距离，那么，从“社会构型”这个纯粹客观的基柱，甚或伟大的意识形态、宗教和神话话语来确定哲学条件的一切希望似乎都成了泡影。哲学的条件是横向的。它们是从很远的地方就能识别出来的千篇一律的规程，其与思想的关系是相对不可改变的。这种不可改变性的名称是显而易见的：这就是“真理”。作为哲学条件的这些规程是真理规程，它们的反复出现使它们具有了真理规程的可识别性。我们不再相信某一人群唤起了哲学的起源或命运的叙事。我们知道奥林匹亚只是一座山，天空充满了氧或氮。但是，基数序列没有限制这个事实在今天就像在欧几里得的《几何原理》中一样确切；菲迪亚斯(Phidias)是伟大的雕刻家，这也毫无疑问；雅典民主是个政治发明，我们仍然醉心于它的主题；爱表示一个二的出现，其中主体是固定的——对此，我们在读萨福或柏拉图的时候就略知一二了，就像读高乃依或贝克特一样。

然而，所有这些并非总是存在的。有些社会没有数学；在另一些社会中，“艺术”与过时的神圣功能搅和在一起，对我们来说是不透明的；有些社会中没有爱，或是不可言表的；最后，在有些社会中，专制主义从来没有屈服于政治发明，甚至不允许思考这种政治发明。从人类有记忆以来这些规程就很少是共存的。如果希腊目睹了哲学的诞生，这当然不是因为它把神圣的东西置于诗歌的神话源头，也不是因为对现时的遮盖是它所熟悉的关于存在的玄奥陈述。许多古代文明都把存在的神圣起源置于诗歌表达之内。古希腊的独特之处则在于通过世俗化和抽象陈述来干扰关于起源的叙事，破坏诗歌的声誉而褒扬数元(matHEME)，把城邦作为开放的、有争议的、空洞的权力，并把情感的风暴搬上了舞台。

提议把这些规程——这些规程的集——放在一个独特的概念空间之中，因而表明它们在思想中可共存的第一个哲学构架是以柏拉图命名的。“不懂几何学的人不得入内”，这规定了数元是哲学的条件。诗人被沮丧地打发掉了，由于模仿而被赶出了城邦——我们的理解是：由于对理念的过于敏感的捕捉——这既表明诗歌是错误的，又表明必须用难以逃避的叙事干扰来衡量诗歌。就爱而言，《会饮篇》和《斐多篇》都是表达真理的无以逾越的篇章。政治发明最后作为思想的内在肌理而出现：在《理想国》第9部的结尾，柏拉图清楚地表明他的理想城邦既不是计划，也不是现实，而是要知道它是否存在或能够存在的问题，因此不是政治的问题，而是政治作为思想条件的问题，是理性在哲学内部的构成问题，为此，任何哲学都不能没有可能真的是一项发明的政治。

我们因此设想哲学有四个条件，缺少任何一个都会导致哲学的滥用，正如这四个条件的同时出现也是幻影一样。这些条件是：数元、诗歌、政治发明和爱。我们将称这四个条件的组合为类属规程，其理由我后来将谈到，而且是《存在与事件》的核心。^[4]根据这些相同的理由，这四种类属规程对迄今决定的可能产生真理的规程（科学的、艺术的、政治的和爱的规程）进行详细解释和分类。我们因此可以说，哲学要求每一个秩序内部必须含有可能被引发出来的真理。

于是会出现两个问题。首先，如果哲学把真理规程当作条件，这意味着它本身并不生产真理。事实上，这种情况已是人所共知的了。谁能引用哲学的一句话就可以意味深长地说这是“真的”？由此可以提出的问题是：哲学的意义究竟在哪里？其次，我们认为哲学是可以一般地谈论“哲学”、把某一文本识别为哲学的“一”。这种假定的统一与条件的多样性有什么关系呢？“四”（类属规程：数元、诗歌、政治发明和爱）和“一”（哲学）组合成什么呢？我将说明这两个问题的唯一答案就包含在哲学的定义之中，这里则呈现为在实现真理的条件下的一个实际并不存在的真实性。

真理或类属规程由于其事件性起源而区别于知识的积累。除了与事物状态的规则保持一致外，只要不发生什么事情，那就明显有认知、正确的陈述和积累的知识；而不可能有真理。一个真理包含下面的悖论：它既是新事物，因此也是罕见和例外的，然而，仅就它是真理的存在而言，它也是最稳定的，从本体论上说，最接近于事物的初始状态。这个悖论有待于详细探讨，但显而易见的是，真理的起源是事件的秩序。

[4] Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, op. cit.

为简便起见，我们把事物状态，任何表现的多都称作“环境”。为了使相关于环境的真理规程自行呈现，必须有一个纯粹事件来增补这个环境。这个增补不能通过援指环境的资源（结构，为条件命名的既定语言等等）来命名或再现。它被刻写上一种单一的名称，发挥一种额外能指的效用。正是这个额外名称对环境产生的效用将编织出某一类属规程，把这个环境的某一真理暂时悬置起来。开始时，在环境中，如果没有事件的增补，就不会有真理。有的只是我所说的诚实。通过对角，通过差距，在所有诚实的陈述中，当事件与其额外的名称相遇的时刻，真理就可能降临。

哲学的特殊作用就是提供一个统一的概念空间，事件的命名在这个空间里发生，成为真理规程的起点。哲学寻求把所有的额外名称集合起来。它在思想内部处理作为哲学条件的真理规程的可共存性质。它并不确立真理，而为真理确定场所。它构造类属规程，通过某种接纳，某种遮蔽，以其分离的同时性建构起来的类属规程。哲学通过作为其条件的规程状态置于一个共同地点而开始思考时间。其操作，不管是什么，总是以“共同”思考为目的，在思想的独特实施中构造数元、诗歌、政治发明和爱（或二的事件状态）的时代属性。在这个意义上，哲学的唯一问题确实是真理的问题。不是说它生产真理，而是因为它为真理的统一时刻提供接触的模式，使类属规程成为可共存的一个概念场所。

当然，不能把哲学的操作看做总结和总体化。四种真理规程的事件性和异质性完全排除了百科全书式的线性排列。百科全书是知识的一个维度，不是真理，是真理在知识中凿出的一个洞。哲学并非总是要给出陈述或类属规程的局部状态。哲学概念编织一个普通空间，在这个空间里思想参与时间，哲学的时间，只要真理规程在哲学内部为这些规程的可共存性找到遮蔽物的话。因此，恰当的比喻不是附加，甚至不是系统反映，而是运动的自由，思想在其条件的某种表白状态下的自身运动。在哲学的概念媒介内部，内在的如同数元、诗歌、政治发明和爱等如此异质的局部修辞都关联起来，也许与时间的单一性关联起来。哲学并不生产真理，但生产真理的关联，就是说，真理的可思考的关联。

由于哲学是关于打破时间的一种思考活动，关于哲学条件的扭矩反映，所以它常常通过危险的、新生的条件而生存下来。它开始时位于干预性命名的边缘，通过命名，事件开始了某个类属规程。一种伟大的哲学以制度性的不变的知识为发展顶峰，其条件包括数元的危机、突破和悖论，诗歌语言的震撼，发明性政治的变革和挑战，以及两性之间关系的动摇。在期盼和遮蔽思想中这些脆弱的规程，布置尚未坚

实确定的运行轨道的同时,哲学把问题合成起来。海德格尔非常正确地写道,“合成,让(历史的)在那里的存在更加沉重,这当然是哲学的真正任务”,因为“合成是一切伟大事物得以诞生的决定性的根本条件之一”^[5]。即使抛开“伟大”一词的含混性不谈,可以说哲学通过其可共存概念过多地装载了“可能的”真理。“合成”功能不是把类属规程放在自己的思想维度,而是放在共同的历史性之中。

哲学通过建构时间的思想空间而构造其条件的生成—发散系统。如通过这个系统所看到的,哲学是从真理规程的实现问题向时间存在的开放问题的过渡。

3. 现代性

哲学借以构造其条件的概念操作者一般都把关于时间的思考放在一个或几个条件的范式之下。一个类属规程或接近其原发事件的场所,或面对其持续发展的死胡同,这些都是部署其条件共存性的主要参照。因此,在古希腊城邦政治危机的语境下,以及在欧多克斯(Eudoxus)之后关于面积理论的“几何学”重构的情况下,柏拉图把数学和政治、比例的理论 and 作为动力的城邦变成了思想空间的核心指涉,这个思想空间的实践功能是用“辩证”一词来表示的。

数学与政治何以能本体地共存?这就是形式的操作者借以给某一结论提供主要支点的柏拉图式问题。突然间,诗歌受到了怀疑——但是这种怀疑是一种可接受的构造形式。而用柏拉图自己的话说,爱将把“突然”的一次相遇与事实联系起来,那就是此地的真理,美的真理,以不可识别的形式降临了,因为它既不是话语(逻各斯),也不是知识(认识型)。

我们同意把哲学的一个“时期”称作存在的一个序列,在这个序列中,以某一主导传统为特点的构造将持续下去。在整个时期里,共存的操作者都依赖于这个特殊的构造。一个时期在单一的、事件后的状态中从所发现的四个类属规程中创造一种联合。这个后事件状态是在概念的权限之内,通过这些概念把某个类属规程刻写在思想和流通的空间里,这个空间在哲学上是用来决定时间的。在柏拉图的例子中,理式是一个显在的操作者,其真实的根本要素是数元。政治是在理式的权限之内发

[5] Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*. Trans. Ralph Manheim. New Haven, Conn: Yale University Press, 1959. See chapter 1: “The Fundamental Question of Metaphysics”.

明的思想条件（由此而产生了哲学家—国王，以及代数和几何在国王或教育的保护伞下所起到的非凡作用）。模仿的诗歌被搁置了，如柏拉图在《高尔吉亚篇》和《普罗塔格拉篇》中所表明的，在诗歌与诡辩论之间存在着一种悖论式的共谋：诗歌是诡辩论的神秘玄妙的维度，因为它把语言的灵活性和可变性发展到了及至。

于是就提出了下面的问题：哲学有现代时期吗？今天，这个问题的尖锐性在于这样一个事实，即大多数哲学家都宣称，一方面，的确有这样一个时期，而另一方面，我们都是哲学终结时期的同代人。这就是“后现代”一词的意思。但是，甚至对保守地使用这个表达方式的人来说，现代性的“终结”，其自身操作者的匮乏——尤其是主体范畴的匮乏——则是常常讨论的主题，尽管被置于形而上学终结的名目之下。此外，在大多数情况下，终结的说法都被认为是尼采式话语。

如果从经验上把“现代时期”看做是从文艺复兴到现在，那当然很难按时期来讨论了，这在哲学条件的构造上是不可改变的等级制。其线索是很清楚的：

- 在欧洲古典时期，笛卡儿和莱布尼茨的时代，在伽利略事件的影响下，数学成了主导条件，该事件的本质是把无限引入到数元中来。
- 从卢梭到黑格尔的时期，经过法国大革命的强化，类属规程在历史—政治条件的权限内达到了共存。
- 从尼采到海德格尔的时期，以诗歌为核心的艺术通过反柏拉图主义的反作用而回归，哲学凭借这种回归的操作者而把我们的时代称作一种容易忘却的虚无主义的时代。

在这整个时间序列中，存在着秩序的错位，类属规程的共存就是从其主要所指中归纳出来的。这些概念的润色目睹了笛卡儿式概念之间的错位，这是黑格尔和海德格尔的宏大诗歌隐喻概念的时代悲歌。

然而，这种错位不能掩盖主体主题的不变性，至少在尼采之前是如此，但后来弗洛伊德、拉康和胡塞尔也都探讨并发展了这个主题。在胡塞尔及其追随者的著作中这个主题经受了彻底的解构。马克思主义政治和精神分析学（关于爱的条件的现代处理方式）对这个主题的重建是与这些条件的历史性相关的，而与处理这种历史性的哲学操作者的终结无关。

因此，通过主体范畴的中心组织来界定现代时期就方便了。尽管这个范畴并不规定哪种构造，不规定某种稳定的共存，但只提出下面的问题就足够了：哲学的现

代时期结束了吗？这等于说：在我们的时代，在真理频繁出现的思想领域内提议建立一个共存空间，还需要保持和使用已经深受破坏和改造的主体范畴吗？或相反，我们时代的思想要求捣毁这个范畴吗？对这个问题，拉康的回答是重新组织一个被保存下来的范畴（这意味着，对他来说，哲学的现代时期仍在继续，这也是克里斯丁·詹贝（Christian Jambet）、古伊·拉德罗（Guy Lardreau）和我本人的观点）。海德格尔（还有具有微妙差别的德勒兹，利奥塔，德里达，拉库-拉巴特和让-卢克·南希）的回答是，在我们的时代，“主体性已经趋于终结”^[6]。对此，他还说，思想只能超越这种“终结”而完成自身，这就等于对地球进行破坏性的客观处理，主体范畴必须作为形而上学的最终（准确说是现代）的化身；而以主体范畴为主要操作者的理性思想的哲学机器现在则在某种程度上被抛进了无法测量的忘却之中，“只有当我们了解到多少世纪以来被如此放大的理性恰恰是思想的最无情的敌人的时候，思考才真正开始”^[7]。

我们仍然是伽利略和笛卡儿的信徒吗？如果是，理由是什么？如果主体是“怪物”或真空，而理性则服从于事件的额外机会，那么，理性和主体是否仍然是哲学构造的向量？真理是被遮盖的无蔽吗？只有使用词语的诗歌才能接受真理的冒险吗？或者，哲学是否在自己的空间内把各个现代时期的继续模糊地编织起来，并将其说成是脱节的类属规程呢？我们应该继续，还是在冥想中等待？这就是今天唯一重要的论题：要决定关于时间的思考形式，在爱、诗歌、数元和发明性政治的事件中哲学地培养起来的思考形式，仍然与胡塞尔称之为“笛卡儿式冥想”的气质密切相关。

4. 被视为共识的海德格尔

“现行的”海德格尔，组织舆论的海德格尔都说了什么？他说了下面几句话：

（1）现代形而上学，围绕主体范畴进行探讨的形而上学，正处于完结的时期。主体范畴的真实意义是在普遍的客观化过程中得以表达的，这个过程

[6] “La subjectivité est poussée vers son accomplissement”. Martin Heidegger, “Wozu Dichter?” in *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949.

[7] 1966年海德格尔接受德国 *Der Spiegel* 周刊的一次采访。法文版见 *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*. Trans. Jean Launay. Paris: Mercure de France, 1977.

的被挪用的名称是：技术统治。人变成主体仅仅是这种既定统治的终极的形而上学表达：“人变成主体、世界变成客体，这个事实不过是正处于安装过程之中的技术本质的结果。”^[8]实际上，仅就技术全球部署的影响而言，主体范畴没有能力把思想回归到这种部署的本质。把技术看做是关于存在的形而上学时代的终极历史变形或封闭，是今天思想所能单独进行的关于自身的唯一可能的事业。因此不能在主体范畴禁止我们占领的地方建立思想的场所：这个禁令与技术的禁令无法区别。

(2) 技术的全球统治导致了哲学的终结；在技术的统治之下，哲学，也就是形而上学的各种可能性不可救药地耗尽了。我们的时代确切地说已经不是“现代”了，如果我们所说的“现代”指的是后笛卡儿时代形而上学的构造的话，这个构造就把主体或意识置于尼采之前的一切哲学文本的主导地位了。我们的时代是**迫害形而上学**终极形象的时代，形而上学所能从事的事业都已经枯竭了。因此，这是技术无情扩张的时代，技术的表征不再与哲学相关，因为在技术内部，哲学，更准确说，哲学就存在的潜在性所占有和指代的东西已经随着破坏地球的意志而到达了终点。

(3) 形而上学的技术终结，其两个主要的“必然结果”是现代科学和集权国家；思想能够而且必须把这种终结看做是虚无主义，也就是说，看做是非思想的执行。技术把非思想发展到极致，因为就思考而言，所思考的只有存在，而从严格的存在者的角度来考虑，技术是存在的隐蔽性的最终命运。技术实际上是一种意愿，与存在的一种关系，其易于忘却的强迫力非常重要，因为它能实现**彻底**消灭存在者的意志。技术是框定界限的意志，把“就在那里”的东西强加给存在者，将其作为奴役性操纵的无底深渊。技术所知的唯一“概念”就是**原材料**，并把其毫无保留地送给了尚未发泄的生产意志和破坏意志。存在者眼中的意志构成了技术的本质，它是虚无主义的，因为它对存在者进行**加工处理**，而丝毫不考虑存在者的存在，如此深陷存在的忘却之中以至于忘记了存在的忘却本身。结果，内在于技术的这种意志把存在者的存在引入虚无之中，进行完整的加工。框定界限和占有的意志与灭绝人寰的意志毫无二

[8] “Le fait même que l’homme devienne sujet et le monde objet n’est qu’une conséquence de l’essence de la technique en train de s’installer.” Martin Heidegger. “Wozu Dichter?” in *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1949.

致。地球的总体毁灭是技术的必然前景，任何特定的实践，军事或核武器的实践都没有什么特殊理由去冒这个风险，只是因为技术的本质就是调动存在，残酷地将其看做意志随时可用的潜在的、本质的虚无形式。

如果我们就它所部署的思想和存在的命运提出问题的话，我们可以说我们的时代是虚无主义的。至于思想，我们的时代正通过过分地遮蔽无蔽，任其自便的实践和未分野的意志统治而使思想脱离了轨道。至于存在，我们的时代发誓让它灭绝。或者：存在自身从其曾经盛产虚无的“前位置”上退却和抽身出来，独守着原材料和技术无法测量的深渊。

(4) 在现代（由于技术的统治而人成为主体、世界成为客体的时代），在我们这个尚未释放客观化技术的时代，只有少数诗人宣布他们的存在。或者只有少数人至少出于走向无蔽和去蔽的技术意志的主观规定而宣布了思想转变的条件。诗歌的声音——只有诗歌的声音——作为可能汇集去蔽的力量基础而轰鸣作响，以抵制技术强加于存在者的无限封闭的可用性。这些诗人中有无与伦比的荷尔德林，然后是里尔克（Rilke）和特拉克尔（Trakl）。这些诗人的诗歌语言在忘却的织物上凿出了孔洞。它所扣留的——保留的——不是存在本身，存在的历史命运在我们时代的厄运中气数已尽，而是关于存在的问题。诗人是牧羊人，是这个问题的守夜者，技术的统治对这个问题普遍无言以对。

(5) 哲学已经到了尽头。所留给我们的就是再次提出诗人所保卫的这个问题，理解这个问题何以响彻自古希腊以来的整个哲学天空。今天，思想掌握在诗人手中。在这种情况下，思想又转而阐释哲学的起源，转向形而上学的最初姿态。它在迈出忘却的第一步时寻找走向自身命运的钥匙，走向自身终结的钥匙。那个忘却的第一步就是柏拉图。就存在与真理之间的纽带分析柏拉图的“转向”要求要抓住存在的历史命运，它就在灭绝人寰的挑衅中在我们眼前走到了尽头。这次“转向”的核心是阐释作为理念的真理和存在，也就是诗歌的终结，以利于——用我自己的话说——数元。柏拉图用数元的范式理想干预诗歌和隐喻的叙述——海德格尔将此解释为存在开始忘却其无蔽状态的第一步，放弃了古希腊诗歌语言的适当性。因此。我们完全可以说，追根溯源，从而在今天获得那些诗人用词的条件，重新启用古希腊诗人使用的语言，前柏拉图时代的思想家——诗人的语言，仍然保持存在的去蔽与遮蔽

的无蔽之间张力的语言。

(6) 思想的重重运动于是便可描述如下：在某种条件下采用诗人的语言；用阐释的方法追溯存在的形而上学时代里柏拉图的转向；解释前苏格拉底时代的思想起源。通过这一三重运动，我们可以假定诸神的回归，假定在某一事件中，灭绝人寰的意志给人——技术的公仆——带来的危险将被存在的庇护所所征服或驱除，把对命运的思考重新揭示为去蔽和无蔽，而不是无法测量的随时使用存在者的深渊。这个诸神回归的假设可以用诗人教导的思维方式来陈述，它显然是不能宣布的。说“只有神才能拯救我们”就等于说：诗人教导的思维方式——接受柏拉图转向的认知教育，由于阐释前苏格拉底时代的希腊哲人而更新的思维方式，也许能在虚无主义的核心，不用任何表达方式就能确立一种重新树立大地的神圣形象的可能性。^[9] 这里，“拯救”并不是指软弱的灵魂救赎。“拯救”就是使人和大地摆脱毁灭，即存在在终结命运的技术形象中作为存在意志的毁灭。所说的神是改变命运的神。这不是拯救灵魂的问题，而是拯救存在，把存在从可以使它灭绝的东西中拯救出来，而这个东西本身也毫不留情地规定了历史性的终结。在存在内部的这种自救迫使我们勇敢地走向痛苦的终点，因此也走向技术的终点，去冒转向之险。只有在最极端的危险之中，救星才能出现。

5. 虚无主义？

我们不认为“技术”一词——哪怕这个词内含有希腊语 *tekhne* 的意思——适合表示我们时代的本质，也不认为在“技术的全球统治”与“虚无主义”之间有什么与思想有用的关系。关于技术的思考、计算和抨击尽管非常广泛，但统统都是荒谬的。我们必须大声疾呼许多优秀的海德格尔研究者私下里思考的东西：海德格尔有关技术的著作没有避免这种华丽。“林中小路，”目光敏锐的农民，大地的荒芜，对大自然的热爱，盛开的玫瑰，从阿尔弗雷德·德·威尼（“人太快地骑在了这个冒烟和吼叫的钢牛上”^[10]）到我们的“政论作家”乔治·杜哈梅尔和吉奥尼，这些都是

[9] 海德格尔 1966 年接受德国 *Der Spiegel* 杂志的采访。

[10] “Sur ce taureau de fer qui fume et qui beugle, l’homme a monté trop tôt.” A. Vigny, “La Maison du berger”, in *Destinées*, Paris: Gallimard, the “nrf/poesies” series, 1972.

从反动的怀旧感中编织出来的。这些沉思的固定性质，也就是马克思所说的“封建社会主义”的东西，最好地见证了他们贫乏的意义。

如果必须就与当代哲学的要求几乎没有什么关系的技术发表见解的话，我宁愿表示遗憾，技术还仍然非常普通，非常胆怯。许多有用的工具还不存在，要么就是非常沉重而不方便！许多重要的探险没有进展，要么就是进展得太缓慢。比如星际探测，通过热核反应堆汲取能源，普通飞行器，三维图像……我们真的要：“技术绅士们，如果真要实现星际技术统治，那就该加快步伐了。”技术还远远不够，技术还仍然处于基础阶段——这才是真实情况：资本的统治束缚和简化了技术，技术的“潜力”是无限的。

此外，就与思想的关系而言，认为科学与技术属于同一个领域是完全不合适的。科学与技术之间的确有某种必然联系，但这并不意味着它们利益相同。把“现代科学”说成是效果，也就是技术统治的主要效果，这种说法是经不住推敲的。比如，如果我们考虑现代数学中的一个非常大的定理，能够表示连续假设（保罗·科恩，1963）的定理，我们就会发现这个定理中汇集了很多思想，一种发明的美，一种概念的惊奇，一种冒险的突破，简言之，一种思想美学，如果愿意，我们可以将其与本世纪最伟大的诗歌相比，与政治一军事的大无畏的革命策略相比，或与最强烈的爱的情感相比，但当然不能与电咖啡壶或彩色电视相比，它们当然没有这些物体那样有用和精巧。科学，作为科学，也就是从真理规程上理解的科学，是相当无用的，除非以无条件的方式宣告这样一种思想。不能再回归古希腊人所做的陈述（科学除非作为思想的纯粹练习和一般条件，否则就是无用的），即便以古希腊社会是奴隶社会这种荒谬说法为托词。功用性的教条总是相当于原谅这样一个事实，人们事实上不想——不愿意——要无用的东西。

至于“虚无主义”，我们承认我们的时代目睹了虚无主义的诞生，这恰恰是我们所理解的打破传统束缚的虚无主义，解开束缚是所有假装属于这种束缚之人的生存形式。我们的时代无疑依靠一种普遍的原子主义生存下来，因为对这种束缚的任何象征性认可都无法抵抗资本的抽象潜力。一切都是相互连接的，这证明了存在是不受束缚的；占统治地位的多是盛装毫无例外地得以呈现的东西的无底深渊；而一不过是过渡性操作的结果——其难以逃避的结果就是普遍把我们所处环境的条件置于一般货币的流通运动之中。正如自我呈现的东西总是具有时间内容，而那个时间的确对我们非常重要，所以，与其他事物错综复杂地交织在一起的东西并不存在，因

为假定在本质上相互束缚的每一个条件都被冷淡地抛在了中立的计算表面上。对马克思在 1848 年前所描写的事物状态是绝对没有什么可评论的：

“资产阶级在它已经取得了统治的地方把一切封建的、宗法的和田园诗般的关系都破坏了。它无情地斩断了把人们束缚于天然尊长的形形色色的封建羁绊，它使人和人之间除了赤裸裸的利害关系，除了冷酷无情的‘现金交易’，就再也没有任何别的联系了。它把宗教的虔诚、骑士的热忱、小市民的伤感这些情感的神圣激发，淹没在利己主义打算的冰水之中。”^[11]

马克思尤其强调了这种束缚的神圣方面的终结，由生产和金融萧条而造成的这种束缚的象征性保证的消失。资本是这些神圣再现的一般溶剂，而这些再现则规定了内在本质的生存关系（人与自然、人群与城邦、人与永恒的生命，等等）。对“技术虚无主义”的指责始终对应于对这些关系的怀念。神圣事物的消失是海德格尔经常探讨的一个主题，而向其回归的预言则与借自荷尔德林的“诸神的回归”主题相一致。如果把“虚无主义”理解为祛魅，那么，统治全球的资本——“技术”与“资本”只在历史序列上有别，而非在概念上——就当然是唯一潜在的虚无主义，人成功地成为了资本的发明者，同时也是这项发明的受害者。

然而，对马克思以及对我们来说，祛魅却丝毫没有“虚无主义”的意味，“虚无主义”必须是宣布存在与真理都不可能到来的东西。相反，祛魅是揭示这样一种思想方法的必要条件。这显然是我们在资本内部所能而且是必须接纳的唯一内容：它把纯粹的多揭示为表现的基础；它谴责一的每一个简单的、危险的构造；它取消了那些把束缚当作存在表象的象征性再现。在最完整的野蛮状态下起作用的这种匮乏不必掩盖其本体的美德。我们应该感谢谁把我们从在场的神话中解救出来？这个神话保证了这种束缚关系的实质存在和这些重要关系的持续发展，如果不是保证资本的自动漫游的话。要思考资本及其平凡的规定（对时间的一般运算），我们必须从资本已经揭示出来的起点出发：存在从本质上说是多，神圣的此在是纯粹的表象，而真理，如果存在的话，也必然与其他事物一样，不是一个启示，更不是接近从自身隐退的东西。真理是产生于增补的多的一个正常规程。

我们的时代既不是技术的（因为技术仍然很普通）也不是虚无主义的（因为这是神圣束缚的匮乏向真理的一般性敞开的第一个时代）。它自身的谜，与以希特勒

[11] K. Marx, “The Communist Manifesto,” trans. David McLellan, in *Karl Marx: Selected Writings*, London: Oxford University Press, 1977, p. 223.

为最完整典型的对封建社会主义的怀旧思辨相反，首先是在局部保持神圣的束缚，这已经尝试过了，但也遭到自荷尔德林以来的大诗人们的反对。其次，在反技术的运动中，古老的反动派继续在我们眼皮底下保留宗教的残余（从灵魂补遗到伊斯兰主义），救世政治（包括马克思主义），神秘科学（星象学，植物治病，心灵感应，触碰群体疗法），以及各种准束缚，如歌曲中歌颂的多愁善感的爱——无爱的、不真实的和未相遇的爱，所有这些构成了软弱的普遍母体。

无论如何，哲学没有完结。但是，一的帝国的这些顽固的残余构成了反“虚无主义”的虚无主义的残余，它们构成了真理规程的障碍，把这个不断出现的障碍与逐渐减少的本体论——资本是这种本体论的历史性媒介——对立起来，使我们认为哲学已经长时期地搁置不动了。

我将提出这个悖论：哲学直到最近才懂得如何用与资本平等的术语来思考，因为它让这个领域中最深刻的方面去徒劳地怀念神圣的束缚，执迷于此在，服从诗歌的模糊统治，怀疑自身的合法性。它不知道如何从下面的事实中汲取思想：即人已经不可逆转地成为“自然的主人和占有者”，而这里的问题既不是丧失也不是忘却，而是至高无上的目的地——尽管仍然以计算时间愚蠢的含混性为特点。哲学没有完成“笛卡儿式沉思”，便误入歧途热衷于意志的审美化，悲哀的圆满，忘却的命运和失去的踪迹。它没有专心去直接识别多的武断性和这种束缚的非存在。它依附于语言、文学、书写，将其作为经验的先验决定的最后可能的代言人，或依附于存在这片空地上的一块预留地。自尼采之后，哲学就宣称柏拉图所开始的事业已经到达暮年，但这个专横的宣告掩盖的是它无法继续这项事业的无能。哲学谴责或赞扬“虚无主义的现代性”，结果使自己难以掌握现行过渡的实证性，因为它没有想到我们已经盲目地进入了真理学说的一个新阶段，即没有一的多阶段，破碎的、无限的和无法区别的总体性的阶段。“虚无主义”是差中最佳的能指。真正的问题是：哲学究竟发生了什么，致使它颤抖地拒绝了提供给它的祛魅时代的自由和力量？

6. 缝合

如果像我所辩护的那样，哲学是思想内部的构造，其四个类属条件（诗歌，数元，政治和爱）在规定时间真理的事件形式中共存，那么，哲学的搁置就可能产生于对自由嬉戏的限制和阻碍，这种嬉戏是限定作为哲学之条件的真理规程之间通道或思

想流通所必需的。这种障碍的最常见的原因在于，哲学所指称的不是进行时间思考的一个共存空间的建构，而是将其功能派给一个或另一个条件，把整个思想交给一个类属规程。因此，哲学是在它自己的被压抑的因素中发展的，而这非常有利于那个规程。

我将称这种环境为缝合 (suture)。每当哲学与其四个条件之一缝合的时候，它就被搁置起来。由于这个原因，哲学就不能构建自己专用的空间，在这个空间里，标示四个条件之新颖之处的事件性命名将被刻写，并以区别于所有条件的一种思维方式宣告它们的的同时性，因此也宣告时代真理的某种可构造的状态。

从黑格罗到尼采的整个 19 世纪充斥着这种缝合，正因如此，在这个时期里，哲学才似乎湮没无闻。最重要的缝合是实证主义或科学主义的缝合，它希望科学独自构造完整的时代真理的系统。这种缝合仍然是英美哲学界的主导，尽管其声誉已经式微。而其最明显的影响自然是在其他条件的状态上。至于政治条件，它自行退出任何事件性状态，仅限于对自由国会政权的实用性辩护。其核心以及潜在的主张事实上认为政治决不是思想关注的对象。诗歌条件受到了阻碍，被归在文化增补的范畴，成为语言学分析的客体。爱的条件没有人理会：让-卢克·南希说过这样一句意味深长的话：美国本质上将成为一个情感与性共存但却以爱为代价的国家。哲学与科学条件的缝合逐渐把它变成了分析式诡辩，所用的语言完全都是分析式的。自由统治就这样让位于弥漫的宗教性，为残酷的资本主义留下的创伤充当了棉签。

主导的规范马克思主义本身也提出了一种缝合，哲学与政治条件的缝合。这就是费尔巴哈著名论纲的模糊性提出的思想，声称用革命改造代替对世界的“阐释”。这里，政治是哲学所指称的唯一能实际构造一般意义系统的东西，而哲学则注定盛产压制。马克思把政治与真正的历史运动相等同，政治变成了经验总体化的最终形式，同时取消了其他条件以及声称在经验上与政治相共存的哲学。就艺术活动而言。我们都熟悉马克思和马克思主义者遭受的挫折，他们未能思考艺术的独特性或尊崇艺术的发明力。至于性差异的真理效果，在经过周密思考之后，他们最后将其归结于“社会主义”的清教主义和对精神分析学的蔑视（在我看来，精神分析学是从爱中创造概念的唯一真正的现代尝试）。

至于科学条件，问题比较复杂。马克思及其追随者始终坚持把革命政治提高到科学的高度，在这方面，他们是主导实证主义缝合的产物。他们认为“历史科学”——历史唯物主义——与从政治角度控制的历史运动是分不开的。从一开始，他们就把

“科学”社会主义与各种“乌托邦”对立起来。因此可以认为，马克思主义兼跨两个缝合，政治和科学。此外，斯大林特别称这个双重缝合的复杂网络为“哲学”——或辩证唯物主义。结果是，所说的“哲学”以奇怪的“规律”形式出现，辩证法的“规律”，并将其含混地应用于自然和历史。

最后，如唯物主义者所认为的，科学又被遣回到技术—历史条件，这是政治主导情况下表达的双重缝合，而且能使科学总体化，我们看到同一个斯大林以无产阶级与政党的名义同时涉足遗传学、语言学或相对物理学。这种环境造成了这样一种混乱的哲学麻痹，以至于在20世纪60年代，路易·阿尔都塞开始恢复马克思主义思想的活力，他看到唯一的出路就是推翻这种双重缝合而推崇科学，把哲学的马克思主义变成相似于历史唯物主义认识论的东西。在那个时代里，倾向于哲学的任何缝合都没有比阿尔都塞的勇敢尝试更明显的了，他试图使马克思主义的哲学缝合的一面回归科学，确信倾向于政治条件的缝合更加有害。这种转换所要付出的代价就是坚持法国共产党这样一个令人怀疑和已被破坏的机制的政治代理，因而再次禁止思想为自身的存活而抓住政治缝合。获得几次成功之后，哲学的突破以1968年5月事件为落脚点，其在思想上的命名超过了来自所有领域的科学资源，残酷地展示了法国共产党的历史性失误。

我的结论有如下述：如果哲学受到怀疑，而这也许是从黑格尔开始的，那是因为它的缝合网络受到了条件的限制，尤其是科学和政治条件的限制，它们禁止哲学构造它们的普遍共存。因此，哲学没有抓住时代的机会，我们自己时代的机会，而给自身一个失败的、受限制的形象，这样说并没有错。

哲学由于与某种遗传条件的缝合而被取缔的明显无误的迹象就是不断重复这样一个单调的主张，即哲学的“系统形式”是不可能建立的。这条反系统的原理在今天已经系统化了。我记得本书开头提到利奥塔给与哲学的形式，但是，除了古伊·拉德罗和克里斯蒂安·詹贝外，这种反系统的系统化在当代法国哲学家中是普遍的，尤其是受过古希腊诡辩论者、尼采、海德格尔和维特根斯坦真传的那个典型的星群。

如果我们所说的“系统”是百科全书式的比喻，本身就具有某种基本原理或最高能指，那我会高兴地接受现代祛魅对“系统”的禁止。此外，也许除了亚里士多德和黑格额外，哲学曾经有过如此宏大的系统支持吗？如果我们所理解的“系统性”是通过论证其论证规则的一种论证，我们就必须把这种“系统性”理解为完整构造哲学四个类属条件的先决条件（这同样不要求所揭示或提到的条件的结果），那么，

哲学的本质就是系统性，从柏拉图到黑格尔，没有一个哲学家曾对此产生过怀疑。此外，这说明今天对“系统性”的拒绝何以同时带有忧郁的情感，也就是我在开始时提到的哲学本身的“不可能性”。这就是宣布哲学根本不可能的声明，但却是由于受到历史性缝合网络的阻碍。

我不承认利奥塔给哲学下的定义：寻找自身规律的一种话语。^[12]至少有两个普遍规律，缺少其中之一都没有任何理由再谈论哲学。首先，它必须设定条件的事件性命名，因而能对数元、诗歌、政治发明和爱涉及的二进行同时的、概念上统一的思考。其次，建立能使所有类属规程寓于其中的一个思想空间的范式必须在这个空间之内展示出来。这就等于说，哲学如果建立自身的系统性就只能是消解缝合的。如果一种相反的哲学宣布系统的不可能性，那是因为它是缝合的，只把思想交给其中一个条件。

如果19世纪及其后哲学承受了政治条件和科学条件的双重缝合，那是完全可以理解的，尤其是自尼采之后，通过缝合而从一种条件过渡到另一种条件已经成为哲学的内嵌因素。艺术有了完整的指称。海德格尔使之达到顶峰，他通过反实证主义和反马克思主义而把哲学转手诗歌。当海德格尔一方面把现代科学、另一方面把总体化的国家视为技术的重要结果时，他实际上指的是两种主要缝合，思想只有主动摆脱这两种缝合才能安然无恙。他所提议的方法并不是哲学的，而是他认为可以在技术中实现的。这是尼采所预示的，实际上还有柏格森，在德国由哲理派诗人、在法国由文学崇拜者（布朗肖、德里达、德勒兹等）所发展的哲学，把有血有肉的思想与艺术条件缝合起来。在西方受科学的奴役，在东方受政治的奴役，哲学至少试图在西欧听命于另一个主人，即诗歌。哲学目前扮演的是一仆三主的滑稽角色。甚至还可以加上一个列维纳斯，即以论他者及其多重面孔的双重话语、并以妇女话语为伪装的列维纳斯，^[13]他认为哲学也可以成为第四个条件即爱的贴身男仆。

我认为，今天有可能、因而也必须违背所有这些合同。我提议采取纯粹的、单纯的哲学姿态，消解缝合的姿态。我们的主要任务，也是极难的任务，碰巧是使哲学摆脱诗歌的条件。实证主义和马克思主义现在只占据了风化的位置。作为缝合，它们纯粹是制度性的或者学术的。另一方面，给与诗化缝合、因而给与海德格尔的

[12] See Jean-François Lyotard, *The Differend*, op. cit., p. 98.

[13] *Visage*. See Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris: Martinus Nijhoff, 1971.

实力仍然远没有被消解，实际上还没有对其加以检验。

当哲学正在失去它自己的空间，与数元和革命政治缝合时，诗人们在哪里呢？他们又在想什么呢？

7. 诗人的时代

在黑格尔之后的那个时代，在哲学常常与科学条件或政治条件缝合的时代，诗歌承担了哲学的某些任务。人们还普遍认为，这个时代是特别为诗歌艺术准备的。然而，我们所说的诗歌和诗人既不是全部诗歌，也不是全部诗人，而是其作品即刻被认为是思想创造的诗人，对这些诗人来说，诗歌是语言的场所，是在哲学摇摆不定的地方提出关于存在和关于时间的命题的场所。这些诗人并没有决定取代哲学家的位置；他们没有清晰的意识要发挥哲学家的作用。相反，我们可以想象他们承受着一种思想压力，即在哲学缺乏自由的情况下，需要在艺术内部构建接受思想的一般空间和类属规程，而这是被缝合的哲学所再也不能建构的了。如果诗歌特别承担了这项任务，那是因为：一方面，至少在尼采和海德格尔之前，哲学并不具备以某种特权方式被缝合的条件；另一方面，诗歌是把词语与经验相结合的一门艺术，距离现实较远，在空想的地平线上用词语表达此在的理想。诗人与哲学家之间的竞争可以回溯到古代，如柏拉图对诗歌和诗人进行的特别苛刻的检验。尼采充当了报复柏拉图的先知，而这种报复不可能在诗歌的权限之内进行。笛卡儿、莱布尼茨、康德和黑格尔完全可能会成为数学家、历史学家或物理学家，如果他们不可能是另一种人的话，那就是诗人。但是，自尼采以来，所有哲学家都声称是诗人。他们都嫉妒诗人；他们都是妄想型诗人或近似型诗人，或得到承认的诗人，如海德格尔，或德里达或拉库-拉巴特，甚至詹贝或拉德罗都崇敬东方形而上学中不可避免的诗歌倾向。

事实上，在缝合的哲学家回转的时代里，确实有一个诗人的时期。在荷尔德林与保罗·塞兰之间有一个时期，关于时代本身震撼人心的意义，关于存在问题的最开放的方法，几乎未陷入残酷缝合的共存空间，以及最丰富的关于现代人经验的论述，都在诗歌中释放出来，为诗歌所拥有。在这个时期里，时间之谜与诗歌隐喻之谜交织在一起，而解放的过程本身则与形象的“相像”密切相关。整个这个时代在短暂的哲学中再现为一致的，尤其是方向明确的一个时代。这些短暂的哲学包括进步、历史感、千年至福的基础、彼岸世界和他人的接近。而这个时代的真实状态则

恰恰相反，是矛盾和混乱。只有诗歌，或“玄学”诗歌，最凝练的诗歌，最具思想性的诗歌，但也是最含混的诗歌，表达了这个时代本质的无方向感。诗歌在历史的定向再现中追溯出一个没有方向的对角。这些诗歌闪光的枯燥打开了一个空间——借用拉库-立巴特从荷尔德林那里演化来的话，就是 *césurer*，“切开”的意思——即在历史性的伤口内部切开一个口子。

一旦哲学试图与诗歌条件缝合，诗人时代的规范表征就成了哲学选择的客体。米歇尔·德古伊 (Michel Deguy) 甚至说 (可他实际上是个诗人)：“哲学，是为诗歌做准备。”^[14] 无论如何，哲学所认可的诗人最终发挥了哲学自身的基本作用。

就我而言 (但我认为诗人的时代已经过去，我自己的名单就是从这个角度列出的，因此也是封闭的)，我认可七位重要诗人，但不必因为他们是“最好的诗人”——一种不可能的奖项分配——而是因为代表着诗人时代的不同时期。他们是：荷尔德林，这些诗人的先知和预言家，然后是其他诗人，他们都是巴黎公社的后代，而巴黎公社标志着定向感所再现的混乱的开端：马拉美，兰波，特拉克尔 (Trakl)，比索亚 (Pessoa)，曼德尔斯坦 (Mandelstam) 和塞兰。

我不想有意检验这些历史性吻合，转变，奠基的诗歌，独特的成就 (如马拉美的书，兰波的无序和比索亚的异音异义词……)，那么多概念而又不能联合成整体，正是这一点使诗人时代成为了思想的时代。然而，我还是要提几点意见。

(1) 我们的诗人留下的一条基本路线，使他们能够摆脱哲学缝合的路线，就是缺乏客体范畴。确切一点说，是作为必要表现形式的客体范畴或客观范畴的缺乏。诗人时代的诗人试图打开的是存在之路，也就是存在无法通过客体的“表现”范畴来保护自己的地方。而诗歌本质上是抵制客体化的。这绝不说明意义已经转手主体或主观范畴。相反，诗歌所极其敏感的是缝合在“客体”或客体性与“主体”之间的纽带。这个纽带构成了知识或认知。但是，诗歌所尝试的存在之路并不属于认知秩序。它因此与主体/客体的对立构成了对角关系。当兰波激烈嘲讽“主体性诗歌”时，当马拉美提出诗歌的发生是作为主体的作者必须缺场时，他们说的是诗歌的真理并不在于它所说的是否与主体或客体相关。因为对诗人时代的所有诗人而言，如果经验的一致性与客体性密切相关，如同缝合的哲学依赖康德一样，那么，它就必须大胆地

[14] Michel Deguy, *Poèmes (1960–1970)*, Paris: Gallimard, the “nrf / poésies” series, 1972.

防止人们抨击它不一致，如塞兰令人羡慕地总结的一样：

“不一致性才是所要依靠的。”

诗歌寻求此在的踪迹或极限，不承认可能通过保存某种客体性而保留在极限处，因而，主体—客体所要求的对应物——也不能成为这样一种经验的堡垒。如果诗歌在模糊中捕捉到了时间的模糊性，那是因为不管它的规程多么多样化，甚至有不可调和的维度，它都放弃了主体—客体的“客体化”框架，在这个框架中，哲学在缝合内部断言说时间是有方向的。诗歌的无方向性首先就真理的规律来说既穿透认知又抹掉认知，同时从主体性和客体性中抽象出来的经验的确存在。

(2) 赋予海德格尔思想以潜力的东西将以诗歌的匮乏跨越哲学对客体性的严格批判。他的天才——除了仅仅是缝合的一个模式，而这次是与诗歌条件的缝合——可以分为以下几个方面：

- 特别通过对康德的检验，他理解了把“根本本体论”与认知学说分离开来的东西就是后者中保存的客体范畴，也就是康德批判哲学的纲领和绝对界限；
- 因此，他避免陷入主观主义或激进的意识哲学，这是胡塞尔最终走上的道路，相反，他宣布解构主体的主题，认为这是形而上学最后的实现，是对客体性的矫正性束缚；
- 他坚持把知识与真理严格区别开来，或把认知与思想严格区别开来，这个区别是诗歌冒险的潜在基础；
- 他因此而到达了可能把哲学转手诗歌的程度。这种缝合似乎是对力量的保证，因为的确存在着一个诗人时代。这些诗人的存在进入了海德格尔的思想，没有这一点，没有这个历史根基和实际存在，当政治历史性的海市蜃楼在纳粹恐怖中具体实现和消失的时候，他就将陷入无望的困境，所以，这是海德格尔思想的独特真实的事件。

直到今天，海德格尔思想中令人信服的影响力仍然在于他汲取了诗歌中的重要因素，也就是物崇拜的匮乏，真理与知识的对立，最后是代表我们时代本质的无方向性。

由于这个原因，对海德格尔的根本批判只能是：诗人时代已经结束；因此

也有必要把哲学从其与诗歌的缝合中剥离出来。这意味着今天的非客体化和无方向性不再需要用诗歌隐喻来表达了。无方向性可以用概念来表达。

(3) 然而，在海德格尔对诗人时代的赞扬中有一点虚假的因素。在海德格尔那里，仿佛诗歌的表达就是客体性的匮乏和科学的匮乏。当冒险在技术困境的核心打开缺口的过程中，诗歌将召唤“现代科学”的到来，将在世界客体化和作为灭绝意志的主体等范畴中揭示现代科学。海德格尔“建构”了数学与诗歌的二律背反，使其与知识与真理或主体/客体与存在的对立相偶合。现在，这个“蒙太奇”在诗人时代的诗歌中读不到了。诗人与数元的真实关系是属于完全不同性质的。它采取一种纠缠在一起的竞争形式，占据同一个地点的异质群体。马拉美诗歌的“代数式的”意志是显而易见的，“你年轻的数学家气数已尽”这样的诗句只是为了指出，在某一特殊地点，偶然性与无限性在积极实现它们的共谋，诗歌把数元升华了。当兰波注意到——于是才写出了关于科学本质的深刻诗句：“心肠软弱的人啊，刚开始思考字母表上的第一个字母，就匆忙地步入了疯狂”^[15]，他以同样的笔触把数元的激情刻写在拯救性混乱的旁边，因为数元除了决定用字母去思想还能有别的什么用处呢？作为柏拉图、斯宾诺莎和康德的颇有尊严的后裔，洛特雷阿蒙认为数学拯救了他，而且在主体—客体或人—世界这对儿概念匮乏的特殊关头，数学确实拯救了他：“噢，活生生的数学啊，我没有忘记你，因为你那聪明的课程比蜜还甜，像一股新风吹进我的心田……没有你，我在与人的斗争中可能已经失败。”^[16]

比索亚写道：“牛顿的二项式理论如同米洛的维纳斯一样美丽/只有宝贵的少数人才注意到”^[17]，这时，他让我们想到的不是把诗歌的真理与数学潜藏的虚无主义对立起来，而是迫切地把这种美的认同最终公诸于全世界，而不是只给“宝贵的少数人”看。

于是，比哲学仆人更加深刻的诗歌完全意识到与数学共享思想，因为它

[15] Arthur Rimbaud, “Letter to Paul Demeny, 15 May 1871” in *Works*. Trans. Oliver Bernard, London: Penguin Classics, 1970.

[16] Isidore Ducasse (Compte de Lautréamont), *Songs of Maldoror*, II: 10. Trans. Paul Knight. London: Penguin Classics, 1978.

[17] Alvaro de Campos (Fernando Pessoa), *Selected Poems*. Trans. Jonathan Griffin. London: Penguin Classics, 1974 (2nd edition, 1982), p. 126.

盲目地看到数元也在纯粹直接的奉献中，在与每一个多的表现的空洞缝合中，质疑和解除盛行的客体性。的确，诗人比数学家本身更清楚地知道并不存在所谓数学客体这种东西。

每一个缝合都是一种夸张，如我不断重复的海德格尔的情况所示，哲学把问题合成起来。与一种条件相缝合，哲学不知不觉地从这个条件内部借用了美德。它把诗歌作为思想和冒险的独特比喻孤立出来，作为参与命运的困扰和救助而孤立出来；用热内·夏尔（René Char）的话说，甚至为了考虑“诗人和思想家的权力”，海德格尔超越了诗歌的权限，也没有采取姿态，而这实际上是夏尔本人的情况，因而没有把这种独特性合法化，特别是完全从另一个角度处理了数元——以及政治和爱的问题。他对待诗歌就像在马克思主义缝合内部在哲学上把政治绝对化的那些人一样——我也是其中一员，完全超过了真正的政治所能提出的主张。这就好比实证主义哲学家从不能给予任何许诺的科学中抽取难以置信的许诺一样，任何许诺都全然是陌生的。

(4) 我们从诗人时代的某位诗人那里接受和思考的核心问题是他进行非客体化的“方法”。这个程序往往是非常复杂的；他用这个方法生产缺乏知识的真理，在主客体匮乏的隐喻中表达无方向感。这些规程把诗人区别开来，把诗人时代划分为不同时期。这主要有两种类型：利用缺乏和利用过剩。客体要么被扣除，由于自身的消解而从此在中退隐出来（马拉美的方法），要么从主要的幻觉领域抽身出来，处于分解的孤立状态，从此便可以用来替代每一种其他客体（兰波的方法）。诗歌把缺乏变成秩序，或把表现变成无序。主体同时既由于缺场而被终结（马拉美），又实际得到多元化的表现（比索亚，兰波）：“我常常和一些人大声谈话，谈他们生活中的一个时刻——我就是这样爱上了一头猪的。”^[18]再也没有比这些规程更好的库存了，它们表明了这些诗是如何紧密相关的，事实上又是如何临时替代的，从而“构建”了界定哲学的思想空间。

(5) 保罗·塞兰的作品在诗歌内部位于边缘，代表了诗人时代的终结。塞兰完成了海德格尔的事业。

[18] Arthur Rimbaud, *A Season in Hell*. Trans. by Paul Schmitt, N. Y. Harper and Row, 1967.

8. 事 件

假如在今天有可能的话，那就有必要使哲学摆脱缝合，宣布哲学的复兴；在科学条件（实证主义）、政治条件（马克思主义）和诗歌条件（从尼采到现在）连续的毁灭性的漫长停顿时期之后，哲学的迫切任务是再次从一个全新的真理学说构造哲学的四个条件；与“哲学的终结”、“形而上学的终结”、“理性危机”、“主体的解构”等反复重复的宣言相违背，哲学的任务是要重溯现代理性的线索，在“笛卡儿式沉思”的谱系中再迈进一步：如果其意义的基础不是建立在四个条件的每一个语域中已经发生的重要事件之上，这就等于是武断的任性，尽管与仍然停止的或危险的命名相一致。这些事件就是数元，诗歌，关于爱的思考和发明性政治，它们规定了哲学的回归，有能力建立思想的栖身之所，并为这些事件收集从此可命名的东西。

在数元的秩序里，从康托尔 (Cantor) 到保罗·科恩 (Cohen) 的主要路线构成了这个事件。^[19] 它建立了多的理论核心，即悖论，第一次全面清楚地为不可识别的多元性提供了一个可识别的概念。它将逆向溶入莱布尼茨提出的方法，即根据语言的权威理性地思考作为存在的存在。我们知道今天的情况并非如此，而且恰恰相反，只有把任何不可命名的东西考虑进来，无论是“类属”多元性，还是不受语言属性限制的别的什么，我们才可能有机会接近某一个特定的多的真实存在。如果真理破坏了知识，因此不再有关于真理的认识，而只有真理的生产，那是因为从数学的角度来思考它的存在——因此是纯粹的多元性——那么，真理就是一般，是从所有确切的指称中抽取出来的，是这些指称所能识别的东西的剩余。为这种确定性而付出的代价是多的量容许一种不确定性，一种脱节式分裂构成了存在本身的整个真实：严格说来，思考一个无限多元性的成员的“数”与其每个部分的数之间量的关系是不可能的。这种关系只采取一种漂移的过剩的形式：众所周知，部分的量大大多于成员（康托尔定理），但这个“多”是不可测量的。

此外，在这个真实的点——无限的量中漂移的过剩——上，思想的方向得以确定。唯名论思想拒绝接受这个结果，只承认生活中可命名的多元性。这在我所说的数元事件之前，因此也是保守思想。先验论思想认为一个多的确定的点超越普通的

[19] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*. Springer-Verlag, 1980. P. J. Cohen, *Set Theory and the Continuum Hypothesis*. W. A. Benjamin, 1966.

测量，它将从“上方”调解和固定漂移的过剩。这种思想容许难以识别的东西，但只是作为相对于某一“至高无上的”多的一种无知的瞬间效果。它因此并不把过剩和漂移看做存在的规律。它希望获得一种完善的语言，同时又承认并不存在这样的语言。这是先知式思维。最后，类属思想认为难以识别的东西是每一个真理的存在类型，把过剩的漂移看做是存在的真实，即存在的存在。由于这种思想的结果是把每一个真理都看做是与某一事件相关的无限生产，不可简约为既定的知识，而只能由忠实于这个事件的活动来确定，所以，可以说类属思维就最广义来说是军事思维。如果我们在此冒险为数元事件也就是我们时代的哲学取个名称，我们将一致认为这个事件是难以识别的或类属的多元性，是纯粹多在真理中的存在（因此，是作为存在的存在的真理）。

在爱的秩序中，在就爱传达真理方面的思考中，雅各·拉康的著作构成了一个事件。在此，我们不必补加关于精神分析学的地位问题，前面已经提到了实证主义以“精神分析学是否是科学”问题的缝合，对此，我将以下列问题反问：“精神分析学是类属规程吗？精神分析学属于哲学的条件吗？”姑且从这样一个简单的事实开始：从柏拉图到弗洛伊德和拉康，哲学只有四个类属规程，所以，精神分析学的追随者们往往盛气凌人地、但蛮有道理地提出精神分析学是否应该迫使哲学采纳第五个规程。这事实上将是思想的一场革命，是哲学构造活动的一个全新时代。但是，假定精神分析学只是依靠制度实践的一个舆论工具，那么，结果就只能是：弗洛伊德和拉康实际上是哲学家，伟大的思想家，仅就这个舆论工具而言，他们的贡献在于把概念引入哲学这个类属空间，从而使时代的类属规程找到了栖身和共存之所。无论如何，他们将在哲学经过多样缝合之后已经放弃主体的情况下逆时代潮流而保持和建立了主体的范畴，这就是他们的最大优点。他们将以他们自己的方式追求“笛卡儿式沉思”，而且，拉康在他的主要研究开始的时候就宣布“回归笛卡儿”，这决不是偶然的。他们也许只能通过推翻哲学家才能做到这一点，实际上，如拉康所做的，他们都从反哲学运动中汲取了灵感。弗洛伊德和拉康的思想环境无疑将伴随着反向的诗人时代的解主体化运动。

把拉康看做是爱的理论家，而不是主体或欲望的理论家，似乎有悖常理。而事实上，我是从严格的哲学条件的角度来检验他的思想的。完全可能（但他贡献的文本的数量和复杂性却仍然是征候式的），爱并不是拉康清晰思想的核心概念。然而，从讨论爱的思想的创新角度来看，他的研究就是哲学复兴的一个事件和一个条件。

此外,我还认为自柏拉图以来,任何关于爱的理论都没有拉康的深刻,他曾反复与《会饮篇》的柏拉图对话。当他写“在相遇中正是爱与存在构成了对话”^[20]时,他赋予爱的特殊的本体功能显然表明他有意把关于爱的理论插入到哲学的构造之中了。

爱促使人们打破一的主导而去思考二,而爱却仍然保留着一的形象。我们知道拉康从性别的二推导出一种逻辑,即一个主体有女人的“一份”和男人的“一份”,把否定与普遍和生存的数量相结合的一种分隔,其中女人是“非万有”^[21],而男性的一端则是被分裂开来的万有或整体的向量。爱就是这个悖论的二的实现,它本身就在非关系的因素之中,就是解脱。爱就是这种二的“接触”。爱产生于相遇的事件(柏拉图已经清楚地讨论了这种相遇的“突兀”),它编织无限的或无法完成的经验,这个二构成了有关一的规律的不可救药的过剩。我要用我的语言说,爱制造了性的真理,而性是无名的或一般的多,这个真理显然是由认识抽象出来的,尤其是对相爱的人的认识。爱是生产,是对相遇事件的忠诚,是关于二的真理。

拉康为哲学制造事件,因为他把所有关于二的细节,把在二的解脱中一的形象都组织起来,并在二中编排了爱的一般悖论。此外,他还从经验中学到如何在宫廷之爱的参照和比较之下陈述当代爱的问题。他不仅提出了一个概念,根据差异的诡辩和规程表达了这个概念,还提出了一种接合分析的方法。正因如此,才说反哲学家拉康是哲学复兴的条件。今天,一种哲学要想成为可能就只能与拉康共存。

在政治的秩序中,事件集中在从1965年到1980年的历史序列之中,许尔凡·拉扎汝斯(Sylvain Lazarus)称之为“不透明的事件”,也就是说,从政治的角度看是不透明的。^[22]这些事件包括:1968年5月及其后,中国的“文化大革命”,伊朗革命,波兰的工人阶级和民族运动(“大团结”)。这里不适合说这些事件就纯粹事实而言是否是有利的还是命运不济的,是胜利了还是失败了。可以确定的是,它们作为政治事件的命名仍然悬而未决。无疑,除了波兰的工人阶级运动之外,这些政治历史事件在给自身某种表征,在有意回忆其行为者和以某种框架思考其过时的性格时,

[20] “L’être comme tel, c’est l’amour qui vient à y aborder dans la rencontre”. J. Lacan, *Séminaire XX-“Encore”* (1972-1973), The 26 June 1973 session: “Le Rat dans le labyrinthe”. Paris: Seuil, 1975, p.133.

[21] J. Lacan, *Séminaire XX-“Encore”*; The 20 February session, “Dieu et la jouissance de la femme”, p. 68 and the 10 April 1973 session, “Savoir et vérité”, p. 94 of the French edition.

[22] Sylvain Lazarus, 政治理论家,在巴黎第八大学教学,著有 *L’Anthropologie du nom*, Paris: Seuil, 1996.

就更加模糊。因此，人们通常把1968年5月和“文化大革命”与马克思主义—列宁主义联系起来，而很快就清楚的是，废墟——作为政治表征的体系——实际上就在事件的性质之中。所发生的事，虽然是体系内部的思想，但却不是能在体系内思考的。同样，伊朗革命根置于古老的伊斯兰教传教活动，但民众的信念及其象征却远远超过了这种传教。事件都是临时发生的，不仅发生的场所，而且事件所用的语言，都再清楚不过地证明了不透明的介入与试图透明的再现之间的脱节。这种脱节的结果就是所论的事件仍然未被命名，或命名的工作（我称之为对事件的介入）还没有完成，远没有完成。政治的最重要的功能就是忠实地稳定这个命名，而且长期不变。

哲学正处在政治的环境之下，以至于它所确立的概念空间证明与这种稳定是相同的，而自身的过程则严格是政治的。可以看到，1968年5月运动、波兰运动等等都参与了哲学摆脱缝合的运动：这里最重要的是，政治当然不能转换为哲学，如“辩证唯物主义”就声称是斯大林的政治。相反，它是事件的过剩的方面，是给作为哲学条件的政治规定的任务，因为它有责任确定在政治上给事件命名的创造性行为是与同时在（我们时代的）数元、诗歌和爱的序列中创造断裂的东西相共存的。哲学再次成为可能，因为它不必使历史或政治合法化，而只从模糊的事件思考重新开展当代政治的可能性。

诗歌领域里的事件是保罗·塞兰的作品，它独自并通过整个诗人时代的影响而成了终极前沿。这个事件具有征候性，因为正是参照了塞兰的诗歌，诸如德里达、伽达默尔或拉库—拉巴特等人的如此不同的思想冒险才宣布了哲学与诗歌条件的不可避免的缝合。我在这些诗中读到的意义（在某种意义上还有比索亚和曼德尔斯坦的诗歌）恰好相反。在这些诗中，我读到的是以诗歌形式发表的公开声明：诗歌已经不足以自立了；它要求卸掉缝合的重担；它希望哲学摆脱诗歌压倒一切的权威。拉库—拉巴特以逆向直觉面对这个要求，他用塞兰的诗歌来解释一种“艺术的干预”。在我看来，这种干预不是诗歌，而是哲学拱手相让的那种诗歌。塞兰的戏剧必须要在时代的非意义中、在时代的无方向性中寻找意义，它只有诗歌这一孤立的资源。在《远征记》(Anabasis)中，他让人想起向“帐篷用语/聚会”^[23]的上升（“上上下下”），他所向往的是外部诗歌，不是以独特的隐喻分享思想。遗传给我们的重要诗歌，让我们到别处去寻找名称的事件，都是诗歌的号角，号召我们重新检验我们时代的

[23] *Poems by Paul Celan*. Trans. by Michael Hamburger. New York: Persea Books, 1972, p. 72.

概念气质；这是诗人时代终结时的诗歌构造，我们常常忘记这种诗歌构造给诗人带来了荣誉，但也带来了折磨和孤独，一种由于哲学的缝合而没有减少但却合成起来的孤独。

的确，一切都与我们在塞兰与海德格尔之间建立的相遇相关，这是我们时代的一个准神话事件。拉库-拉巴特认为这位幸存的犹太诗人不能——如何？容忍？支持？无论如何，这位诗人的哲学家在塞兰面前——而且每一次在他面前出现的时候——都对灭绝人寰的屠杀保持最彻底的沉默。我对此没有任何怀疑。但是还有这样一个事实，去看这位哲学家就是经历“上上下下”的向时代意义的攀升，他期待着从外部诗歌因素、从哲学家那里获得这种意义。然而，这位哲学家谈论诗歌的方式反倒使诗人在他面前越发感到孤独。海德格尔提出的问题“诗人的作用是什么？”诗人则提出“哲学家的作用是什么？”而如果对这个问题的回答是“为了诗人的存在”，那么，诗人的孤独就加倍了。塞兰的作品从诗歌的立场要求停止这种孤独而使这种孤独成为了一个事件。

此外，诗人与哲学家相遇的这两个意义并不是矛盾的。海德格尔何以能打破诗歌这面镜子——塞兰的诗歌也以自己的方式打破了这面镜子吗？他不相信能在政治条件下解释他自己何以参与了民族社会主义活动。这种沉默，除了令那位犹太诗人感到深切不安外，还是一个无法补救的哲学的不足，因为它把缝合的归纳和灭绝效果推向了顶峰，推到了令人无法容忍的地步。塞兰在此经历了诗歌最终生产的那种哲学的拜物教。他诗歌作品的最深刻意义就是把我们从这种拜物教中拯救了出来，把诗歌从思辨的寄生场所中解救了出来，将其回归给时代的友爱，在那里，它将与数元、爱和政治发明并肩栖居于思想之中。这个事件使无望和焦虑的诗人塞兰在诗歌中找到了复原的道路。

这些就是在今天以各自的类属规程为哲学准备条件的事件。我们的任务是生产一个可行的构造来吸纳这些事件，它们还仍然几乎没有命名，实际上还几乎没有定位。保罗·科恩的类属理论，拉康的爱的理论，1968年5月和波兰的政治忠诚，以及塞兰的诗歌何以能同时为思想而向外部诗歌发出呼喊？这决不是对它们进行总体化的问题：这些事件是相异的，不能够统一起来。这是生产概念和思维规则的问题，也许我们距离这些名称和行为非常远，也许非常近，这要视具体情况而定。但是，通过这些概念和规则，我们的时代将被再现为思想的事件得以发生的时代。以前从未发生、以后将为许多人共享的一个事件，不管他们了解与否，因为一种哲学将为所有人构筑这个“已经发生”的事件的共同栖身之所。

9. 问 题

就内容而言，我提议的重构哲学的姿态已经广为事件的单一性所决定，这种单一性影响了四个类属规程（康托尔、哥德尔、科恩的数元，拉康的爱概念，比索亚、曼德尔斯坦、塞兰的诗歌，1965年到1980年间一系列模糊事件的政治发明）。这些思想事件的搁置所引出的重大概念问题，而且是必须在哲学上给予一个独特空间的问题（在这个空间里我们时代的思想将得到思考），显然要在事件性定位完成之后才能得以回答。此外，尽管他们不给哲学以存在的权利，反对系统性，但我们的哲学家们，海德格尔们，现代诡辩论者们，形而上学的拉康们，诗歌的论者们，盛产多元性的宗派，都试图解决这些问题：人们无法轻易地从这项迫切的条件中抽身出来，因为给这些条件奠定基础的事件已经发生了。

第一个问题就是二的问题，最重要的是其构型，即辩证法。我已经表明辩证法是整个爱的分析学的支柱。但是，非常清楚的是，冲突必然出现的地方也恰恰是以地点形式发生的政治改革的中心。经典马克思主义是明显的二元论：无产阶级与资产阶级的对立。敌对斗争是政治再现的关键。“阶级斗争”和“革命”，还有——就国家的视角来看——“无产阶级专政”，为反映实践的领域建构了框架。只有依据本质的二，以经济和剥削为基础来建构历史运动，才能考虑政治。政治“以经济为集中体现”，这是指以国家权力为中心组织二的策略。其最终目的是消灭敌人的政治机器。它用分散的、相对平和的冲突代替了全球冲突，在社会层面上就是被剥削者与剥削者的斗争，每一个阶级都服从于代表这个阶级的政治机制，也就是阶级政党。最终，只有暴力（起义或长期的人民战争）才能解决冲突。但是，20世纪60和70年代的那些模糊事件给历史留下的记载恰恰是这个有力观念的衰落和不合时宜性。今后所寻求的政治思维是要在处理冲突的同时，在介入的领域里拥有结构的二，但这个二已经不是它的客观本质了。确切说，二（阶级直接影响生产过程）的客观论，正在进行的政治改革，都试图“根据历史性”来反对二的视角，这意味着真正的二是一种事件性生产，一种政治生产，不是客观的或“科学的”前提。今天我们必须继续把二的问题颠倒过来：作为这个概念的客观意义的经典例子（阶级斗争，或性别的二元论，或善与恶……），二将成为依附于某一事件的偶然生产。二，而不是过去的一，才是所发生的；二是后事件的。一（阶级统一，爱的结合，救赎……）是作为困难和任务而赠与人的。而我们则认为没有比二更难的了，没有什么能像二这

样既服从于偶然性，同时又服从于忠实的劳动。人的最高职责就是联合起来生产二，思考二，并将二付诸实践。

第二个是客体与客体性的问题。我已经表明，诗人时代的诗人的决定性作用就是确定接近存在和真理的途径是以客体范畴作为表现的有机形式的匮乏为前提的。客体完全可能是一个认识范畴，它仍然阻碍着真理的后事件性生产。诗歌的解客体化，向我们这个无方向感的时代敞开的条件，给下面这个赤裸裸的哲学陈述以权威性：每一个真理都是没有客体的。

因此，根本的问题在于：客体范畴的匮乏能否引起主体范畴的匮乏？这毫无疑问是诗人时代大多数诗歌的视觉效果。我已经提到了多元化，兰波诗中主体的播撒和马拉美诗中主体的缺场。特拉克尔诗中的主体只占据死亡的场所。由于与诗人的缝合，海德格才说不可能从主体和客体范畴思考人的当代场所。相反，拉康也只是因为他也详尽讨论了客体范畴才被看做是主体的保护神的。从欲望的角度看，拉康的客体（就其不可象征性和时间性实际上非常接近康德的“先验客体 = X”）决定着主体的存在，拉康对此有很清楚的说明：“相信能够通过陈述中指称自身而接近自身的主体无非就是这样一个客体。”^[24]

我们可以用从缝合得到的逻辑来总结直到今天仍然主宰当代哲学之非存在的环境。与科学条件缝合的哲学极其重视客体范畴，而客体性是这些哲学所承认的标准。与政治条件缝合的哲学，也就是“旧马克思主义”的变体，或者假定主体从客观性中“出现”（在党的领导下从“自在的阶级”过渡到“自为的阶级”）；或者为客观性的缘故而取消主体（对阿尔都塞来说，真理的问题与无主体的规程有关），并自相矛盾地与海德格尔的哲学结合起来，把主体变成了资产阶级意识形态的简单执行者（对海德格来说，针对技术统治来说，“主体”是次要的，但如果技术统治也是资产阶级的，那主体也就成为针锋相对的了）。至于与诗歌缝合的哲学，或广义上与文学、甚至与艺术缝合的哲学，思想确实既没有主体也没有客体。最后，对拉康及其追随者来说，这两个概念都是可接受的。每个人都同意某一单一的观点，这是现代哲学的一个非常普遍的原理，我只能表示赞同：无论如何不能把真理定义为“主体与客体的相像”的问题。当实际谈论相像的批判时，大家就都各抒己见了，因为就术语（主体与客体）之间的关系达不成一致见解。

应该注意的是，这种分类留下了一个空地：将会保留主体范畴的思想场所，但

[24] J. Lacan, “La science et la vérité,” *Écrits II*, Paris: Senil, 1966, p.228.

也会允许诗人取消客体。这种思想的任务是生产主体概念，而无需提及客体，可以说这是没有对立面^①的一个主体。这个场所也是很有名的，因为伯克利主教的绝对唯心主义就是在这里产生的。如你所意识到的，我要从事的事业就是占据这个场所。我认为没有客体的主体的问题对于一场可能的哲学复兴非常重要，正如非客体化和真理与认识的脱节奠定了诗人时代的基础一样，对实证主义和马克思主义的缝合予以严厉批判也将奠定哲学复兴的基础。此外，我认为某一独立概念，某个类属规程，涵盖了对真理和对主体的解客体化，使主体看上去像是没有客体的后事件性真理的一个简单有限的碎片。只有通过没有客体的主体，我们才能重新开启“笛卡儿式沉思”，同时又忠实于诗人时代的遗产，一种特别的哲学忠诚，因此也是一种解缝合的忠诚。我确信，正是为了所有这一切，为了这样一场思想运动，保罗·塞兰的诗歌才把我们召集到一起，尤其是他把两个观点结合在一起的那道神秘指令：

一个意义沿着最狭窄的小道
隐约出现

被我们这些直立的
最具人格的标志
所粉碎

存在之路不是客体性被揭示出来的高贵之路，而是在广阔而使人误入歧途的感觉世界上减少盛行的标志或刻写。

第三个问题是不可识别性。今天，语言的绝对权威是一个普遍教条，尽管在实证主义者所梦想的“确切语言”与海德格尔式的“诗歌陈述”之间，就语言的本质问题不仅有一种误解。一道深渊把福柯整体的唯名论与拉康的象征学说区别开来。然而，由于寓于利奥塔所说的西方哲学“伟大的语言学转向”之中，人们一致认为在语言和存在的边缘什么都不存在，要么是语言中存在一种可能的“存在的聚会”，要么现实仅仅是被命名的存在，要么这样一种存在是从语言中抽象出来的，除了转手另一种语言外，无论是诗人的语言，无意识的语言还是上帝的语言，它都没有任何其他意思。

我已经表明，就这一点而言，只有数元能给我们指路。当代信念与莱布尼茨的信念没什么不同：对思想来说没有什么不可以识别的，如果“不可识别”指的是从语言中抽取出来的一个清晰概念的话。从语言中抽象出来的东西，没有概念，没有

思想。所以，拉康的不可象征的真实才是“恐怖的”。然而，就所发生的事件而言，利奥塔认为有必要将其命名为“句子”。不可命名的——最好与思想保持一定的距离。至于莱布尼茨的“不可识别”原则，维特根斯坦在《哲学研究》的结尾给出了现已是共识的一种说法：“在不能说话的地方，必须保持沉默。”^[25]

现在，我们知道自从构成保罗·塞兰的操作者的数元事件以来，提出关于不可识别性的一个概念，在某些条件下，确立这个概念涵盖的多元性的存在，已经是可能的了：“类属”多元性。因此，在不能说话的地方（意思是“没有什么可说的，没有什么可以说明它的区别性特征”），必须保持沉默，这种说法显然不真实了。相反，必须对不可言表的东西予以命名。必须将其识别为不可识别的东西。如果我们认定已经处于数学条件的影响之下，我们就不必非得在可命名的与不可想象的东西之间做出选择了。我们就不必搁置在语言的清晰表达与不可名状的、实际上是难以忍受的、撕裂精神的“经验”之间了。不可识别的东西即便打破了语言的分解力，但仍然是对概念提出的，这表明它可以有合法的存在。

从这个观点出发，就可能回归客体和二，说明我们提出的三个问题之间存在着深刻的联系。如果真理不需要客体的范畴，那恰恰因为它始终是一个无限规程的结果，一种不可识别的多。如果二是政治或爱的客观基础所陌生的，那是因为这些规程意在不识别存在的或民众的子集，不让它们与环境的主导因素构成冲突。这是因为爱是对生命的补充，而不是把一个人与另一个人捆束在一起。这是因为政治从其奠基性事件开始就意在限制不可限制的，让人民作为多来生存，其既定语言既不理解社区也不了解社区的利益。最后，如果二是一种生产，而不是一个状态，那是因为它逐步地认识到一所统治的环境不是“另一个一”，而是尚未予以思考的内在形象。

今天，哲学必须把客体的匮乏、二的颠倒和对不可识别的东西的思考结合起来。它必须为了唯一主体的利益而摆脱客体性，把二作为事件的偶然和顽强的后裔，把真理与非描写、无名和类属相认同。这三个问题加在一起构成了一个复杂的思考空间，核心概念就是无客体的主体，它本身又是作为忠诚的生成的结果，既是自身的存在又是增补存在的一个事件。这样一个空间，如果我们设法建构的话，将迎来符合上述四个条件的当代哲学。

至于形式，我所提议的哲学姿态是柏拉图的。

[25] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus*. Trans. C. K. Ogden. London: Routledge and Kegan Paul, 1922.

10. 柏拉图主义的姿态

承认诗人时代的终结，把数元的当代形式作为本体论的向量，从真理功能的角度思考爱，在政治运动开始时把握方向：这是柏拉图主义的四种姿态。柏拉图也必须保留诗人，在奠定哲学基础的工作中无辜地使用诡辩论，把非理性的数的问题的演算过程与他的“逻各斯”视角结合起来，在追求美和理念的最高理想时公平对待突如其来的爱，并思考民主城邦的黄昏。除此之外，我们还要加上几句：正如柏拉图具有职业的诡辩才能，与他的对话者一样既是现代性的开拓者又是其支持者，今天要与思想的古典范畴彻底决裂的努力也同样要定义主要与维特根斯坦密切相关的“伟大的诡辩论”的合理性。语言的绝对重要性，语言在各种游戏中的可变性，对真理概念的相关性的怀疑，修辞与艺术效果的近似性，实用和开放政治：与古希腊诡辩论和当代新的哲学动向有这么多的共同特征，这说明了近来对《高尔吉亚篇》和《普罗塔格拉篇》的研究和索引之所以成倍增加的原因。我们也有义务对诡辩论进行批判，合理地吸收它给我们的时代带来的教益。年轻的柏拉图懂得他必须超越诡辩论微妙的辩驳，同时也通过诡辩论来理解他所处时代的问题的本质。我们也必须这样做。从缝合时代到新的哲学时代的过渡标志着诡辩论的再次到来是完全自然的。伟大的现代诡辩论是语言的、审美的和民主的，它在发挥消解的功能，检验走不通的死胡同，为我们描绘当代的图景。它对于我们就好比自由思想对于帕斯卡尔一样重要：它让我们警觉地察觉出时代的单一性。

由数元（刚刚开始）、诗歌（已经放弃）、政治（再次建立的）和爱（作为思想）构成的反诡辩论的组合——我所提议的哲学姿态是柏拉图的态度。本世纪迄今为止一直是反柏拉图的。我不知道还有比反柏拉图主义在主题上更广泛、在哲学上更多样分化的学派。斯大林任命编写的哲学词典里，在柏拉图项下有短小生硬的“奴隶主观念”的条目。萨特的存在主义在反对本质的论战中是以柏拉图为靶子的。海德格尔把忘却的开端追溯到“柏拉图转向”，无论他在阐释理念时对古希腊思想抱有怎样的崇敬。当代的语言哲学站在诡辩论的一边反对柏拉图。人权思想也把集权主义追溯到柏拉图——这显然是波谱尔灵感。拉库-拉巴特则试图在柏拉图与模仿的模糊关系中追溯西方政治的根源。所有这些反柏拉图主义的学派，所有的抱怨，所有这些把柏拉图作为靶子的解构，这是一个列不完的名单。

在哲学与诗歌缝合的黎明，由于柏拉图主义是这种缝合的主要障碍，所以，当

代反柏拉图主义的伟大的发明者就是尼采。在《超越善恶》的前言中，尼采提出了著名的论断：“任何一位医生都会问：古代最美丽的产物柏拉图怎么会染上这样一种病呢？”^[26] 柏拉图成了西方的灵魂疾病的名称。基督教本身不过是“人民”对柏拉图主义的应用。但是，充斥于尼采著作中的各种关系，最终使“自由精神”得以解放的，还是西方开始恢复的时候：“欧洲在梦魇过后又开始自由地呼吸了。”实际上，取代柏拉图的运动已经开始了，而取代柏拉图的潮流掀起的思想波涛是前所未有的：“反对柏拉图的斗争……在欧洲造成了一股巨大的精神张力，这是前所未有的。”这些“自由、非常自由的精神”，“好心的欧洲人”，手里握着拉开的弓，搭上了“箭，任务——谁知道呢？——靶子。”我们知道，很快他就会说明这个“靶子”——当血腥的、不可名状的政治谎言被戳穿之后——就成了纯粹简单的思想向诗歌的注入。尼采对“柏拉图病症”的抨击，欧洲疗法的使用，都与真理有关。能够保证柏拉图主义觉醒的“自由精神”，一种既是思想自身的觉醒，又是思想唤醒的精神，而这种“自由精神”得以产生的激进原理就在于对真理的消解：“一个判断的虚假对我们来说不必是对判断的反对。”尼采通过这种对真理指涉的彻底根除而开启了一个推崇对立和挖掘潜力的世纪，而对真理的指涉则被看做是柏拉图的主要病状。要医治柏拉图主义的疾病首先要医治真理。而这种医治如果不伴随着对作为外壳而掩盖着柏拉图主义病体的数元的刻骨仇恨的话，就不能是完整的：“想一想斯宾诺莎……当用盔甲和面具来掩盖其哲学的数学形式，一开始就让每一个攻击者胆寒的伪装，一个病态隐士的面具究竟暴露了多少他个人的胆怯和弱点！”哲学通过警句和断片，诗歌和谜语，隐喻和格言——完整的尼采风格，在当代思想中产生广泛的影响——而植根于真理匮乏和数元消解的双重危机之中。作为一个彻底的反柏拉图主义者，尼采把数元屈从于柏拉图为诗歌预定的困境，这就是令人怀疑的一个弱点，思想的一种病态，一种“伪装”。

尼采持续不败的胜利是毫无疑问的。这个世纪也的确“医治”了柏拉图主义的疾病，而在最有力的思想中，哲学已经与诗歌缝合，把数元抛给了实证主义缝合的诡辩。下面是相反的证据：唯一伟大和开放的柏拉图主义和现代思想是 20 世纪 30 年代的阿尔伯特·洛特曼。他的思想恰恰是通过数学结构的。长期以来，他的思想始终未受到承认，直到纳粹将他残害至死时才被挖掘出来。今天，如果我们抛开许

[26] 下面引文出自 F. Nietzsche's *Beyond Good and Evil*, trans. by Walter Kaufmann, Princeton: Princeton University Press, 1983。

多数学家尤其是哥德尔和科恩的柏拉图化的自发性，当然还有拉康式的真理学说的话，那这就是在几乎一百年的历史中我们所能发现的支持柏拉图思想的唯一支柱。在这个世纪里，一切都仿佛在与诗歌缝合的外衣之下用尼采的话语反对数元和真理。今天，尼采式的诊断必须推翻。这个世纪和欧洲必须医治反柏拉图主义的疾病。哲学要想存在，就必须顺应时代的需要在真理范畴的历史上再迈进一步。在今天的欧洲，真理就是新思想。如对于柏拉图和洛特曼一样，这种思想的新奇性就在于数学经常给人的启发。

11. 类 属

现代哲学家从伟大的诡辩论中所保留的是这样一个观点：存在本质上是多。柏拉图已经在《泰特托斯篇》中指出，作为诡辩论之本体的论与存在的多项运动是一致的，而不管对错，他认为这是赫拉克利特的本体论。但是柏拉图保留了一的产权。我们所处的环境则更加复杂，因为我们必须在现代诡辩论的伟大传统的指引下，在许多次艰苦的具体实现之后，我们必须认识到我们这个世纪将是反对和抗议一的世纪。我们不能取消没有存在的一，也不能取消多的权威性。上帝真的死了，在关于存在的思想传统中曾经依赖上帝的一切范畴也都死了。我们所要走的路径就是多的柏拉图主义。

柏拉图认为他能够从多的本体论的困境开始毁灭诡辩论的语言和修辞分歧。当然，我们也依次面对语言的灵活使用（维特根斯坦的语言游戏理论）与表现的多的形式（德勒兹细密的描述性研究）之间的关联。但弱点已经改变了位置：我们必须吸纳多，标明语言可能构成的根本界限。由此探讨不可识别性问题的真实本质。

主要的问题是真理的范畴。如果存在是多，那么如何拯救真理的范畴？这是每一种柏拉图主义的真正的理论核心。如果存在着真理，那不是意味着必须先表明每一个多元性的一吗？不恰恰是因为这个一，对真理的判断才是可能的吗？此外，如果存在是多，那么，一个真理也必须是多，除非它没有存在。但一个真理就其存在而言又怎么能是多呢？在坚持多的立场的时候，现代伟大的诡辩论者们与古希腊诡辩论的“相对主义者”一样抛弃了真理范畴。这里又是尼采以生命的多的潜力为名开始了对真理的审判。正如我们不能从思考存在的这种潜力的范畴内抽身出来一样，我们也不得不提出一个适应存在的存在的不可简约的多元性的真理理论。一

个真理只能是一个多的单一生产。其主旨在于：这个多将从权威语言中抽取出来。它将是不可识别的。或者说：它将已经是不可识别的了。

这里的核心范畴是类属的多元性。它让我们认为一个真理既是单一规程的多的结果，同时又是从可命名的领域中抽取出来的，因此而奠定了柏拉图主义的基础。它在没有抛弃真理、没有认可语言变体的构成性质的情况下建立了一种纯粹关于多的本体论。此外，它是这样一个思考空间的框架，其中，哲学的四个条件可以相聚并共处。诗歌、数元、发明性政治和爱在当代状况下事实上不过是实际的生产王国，是在多种环境下使这些环境成为现实的类属的多。

类属的多这个概念首先是在数学领域中提出来的。实际上是保罗·科恩在20世纪60年代初提出来的，主要是为了解决近一个世纪以来悬而未决的关于“力”或一些纯粹的多的无限量的一些技术问题。可以说，类属的多的概念结束了康托尔以来的本体论的第一个阶段，也就是所说的“集合论”。在《存在与事件》中，我完全展开了纯粹多的理论的数学意义与可以作为今天哲学之基础的概念命题之间的辩证关系。我使用了类属假设，即对存在的存在的思考在数学中已经完成，而要采纳其条件，使之共存，哲学必须确定“哪些不是存在的存在”，就是我所说的“事件”。我用类属性 (genericity) 这个概念说明一个多的环境在事件的补充之下所能取得的内在效果。它指某些多元性的状态，它们共存于一个环境之中，在这个环境中不断地寻找机会，不可逆转地减少命名的形式。环境中调节的持续性的多的交叉，与补充这个环境的事件的任意性，这恰恰就是这个环境产生真理的场所。这个真理产生于一个无限的规程。我们只能说，假定这个规程结束了，那么它就“将已经是”类属的了，或不可识别的了。

在此，我的目的只是为了表明为什么要把类属的多看做是真理的存在类型。多，即某物的整个存在是纯粹的多，没有一的多，那么，怎么去思考使这样一个多变成了现实的那个存在呢？这是问题的关键。因为现实不可测量的深度是矛盾的，一个真理就将是来自被呈现之物的内部、作为被呈现之物的一部分、并造成这种矛盾的东西——它最后将被揭示出来证明表现的一致性。从一致性，从控制和压制纯粹多的规则（我所说的“作为一的数”的规则）中最大限度地减去的東西，只能是特别“难以捕捉的”、含混的多，它没有轮廓，没有可能的清晰的名称。所以，可能是任何一种多。如果有人愿意认为多的存在的权威性是无限的，而且还有真理，那么，这个真理就必须符合三个标准：

- 由于这个真理必须是一个多的真理，而且不依靠一的超验性，那它就必须是内在于这个多的生产。一个真理将是最初的多的组成部分，是具有真理的环境的组成部分。
- 由于存在是多，而真理又必须在，那么，一个真理也将是一个多，所以，真理也就是它所属的环境的一个多的组成部分。如我们所想到的，它不可能是“已经”给予的或现存的部分。它将衍生于一个单一规程。实际上，这个规程只能从增补的点开始运动，也就是从环境中过剩的东西，即一个事件。一个真理是一个风险增补的无限结果。每一个真理都是后事件的。尤其要提出的是，不存在“结构的”或客观的真理。就环境中的那些结构陈述而言，我们决不会说它们是真的，而只能说它们是诚实的。它们与真理无关，而与知识相关。
- 由于环境的存在就是它的不一致性，所以，关于这个存在的真理也将被呈现为多元的，某个无名的部分或简约为表现的一个整体，没有可命名的谓项或单一性。一个真理因此将是环境的一个类属的组成部分，这里的“类属”指的是它可以是任何一个部分，并不特别说明这个环境什么，除非它正好是多的存在，是其根本的不一致性。一个真理就是最小的一致性（一部分，一个无概念的 inconsistency），它证实环境中的不一致性就是环境本身的存在。但是，由于开始时环境的每一部分都呈现为单一的，可命名的，根据一致性而调节的，所以，作为真理的那个类属部分就必将生产出来。它将构成一个后事件规程的无限多的视野，这叫做类属规程。

诗歌、数元、发明性政治和爱恰恰是不同类型的类属规程。它们是在无数可变的环境中生产的（在语言中是不可命名的，纯粹文字潜力，类属的意志也即作为每一个可命名的意志的力，以及从来也没有被看做是一的性别的二），不过是这些环境的真理，属于类属的多的类属，任何知识都不能给它“贴”上标签，都不能事先识别出它的状况。

从这样一个真理概念，作为环境的类属的多的后事件性生产的真理，我们可以再次采纳现代哲学的三个构成因素：存在，主体和真理。就存在的存在而言，我们主张，数学历史地构成了唯一可能的思维，因为它是纯粹多的无限刻写，是文字空洞潜力中无谓项的多，而这是在其表现中所给予和掌握的本质。数学是实际的本体论。就真理而言，我们主张，它被悬置在由事件所构成的单一增补之处。其存在与

所有存在一样都是多，因此也是任何不可识别的类属部分的存在，在无名的多元性中实现多的过程中宣布它的存在。最后，就主体而言，我们主张，这是类属规程的有限时刻。这样，我们就能结论说一个主体只存在于四个类属性之一的严格秩序中。每一个主体都是艺术的、科学的、政治的或爱欲的。此外，每一个人都从经验中得知，在这些领域之外的地方，只有生存，或个性，但没有主体。

柏拉图思想中的概念核心的类属性现在转向了多，为哲学的当代条件的刻写和共存奠定了基础。我们至少从 1793 年它存在以来的发明性政治中得知，它只能是平均主义的，反国家的，在历史和社会的荆棘中寻求人类的类属性，打破阶层，消灭差异或等级再现，假定单一的共产主义。我们所了解的诗歌探讨一种未分离的、非工具性语言，贡献给每一个人的语言，为言语的类属性奠定基础的一个声音。我们所了解的数元抓住剥去了每一个表现特征的多，即多的存在的类属性。我们所了解的爱是超越相遇的，它宣布对纯粹的二的忠诚，奠定并造成了男女共存的类属真理。

今天的哲学是对这种类属性的思考，它现在开始，并且已经开始了，因为“不管怎么富丽堂皇，不管到来的是什么，那都类似于旧事物的影子。”^[27]

(陈永国 译)

[27] “Une magnificence se déploiera, quelconque, analogue à l’Ombre de jadis.” Stéphane Mallarmé, “Offices: catholicisme” in *Igitur—Divagations—Un Coup de dés*. Paris: Gallimard, the “nrf/poesies” series, 1945, p. 291.

本书的哲学探讨打着诗歌的大旗，因此使人想起古代诗歌与哲学的联系。^[2]

兰波用了一个奇怪的表达方式：“逻辑的叛逆。”(les révoltes logiques) 哲学用思想对抗非正义，对抗世界和生活的缺陷。然而，它也用思想对抗运动中的非正义，这种运动中的非正义保存和保护论证和推理，最终提出一个新逻辑。

马拉美说：“一切思想都引发出骰子的一掷。”在我看来，这个谜一样的公式也指称哲学，因为哲学主张思考普遍性——这对一切思想都是事实——然而，它的基础却是一种承诺，其中总有偶然的情况，一种承诺也是一次风险或一次赌注。

哲学的四维欲望

这两个诗歌公式捕捉到了哲学的欲望，因为从根上说，哲学的欲望意味着一个叛逆的维度：没有直面现实世界的思想的不满，就没有哲学。而哲学的欲望也包括逻辑；就是说，相信论证和推理的力量。此外，哲学的欲望涉及普遍性：哲学探讨作为思维存在的所有人类，因为它假定所有人都思考。最后，哲学冒险：思考总是一种决定，支持独立的观点。因此，哲学的欲望有四个维度：叛逆，逻辑，普遍性和冒险。

我认为，当代世界，我们的世界，我们努力思考和改造的世界，对哲学欲望的四个维度施加了极大的压力；以至于所有四个维度都在世界面前走上一条艰难漆黑的道路，哲学的命运，甚至它的存在，都陷入危难之中了。

首先，就叛逆的维度而言，这个世界，我们的世界，“西方世界”（你想用多少颠

[1] 译自 Alain Badiou, *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*, trans. and ed. Oliver Feltham and Justin Clemens, Continuum, 1998. Chapter One.

[2] 本文是1999年在锡尼的讲演。原题是“哲学的欲望与当代世界”。在法文中，“哲学的欲望”这个短语是有歧义的，依“哲学”的句法位置而定。作为所属格的宾格，“哲学”是所欲望的对象。而在主格的意义上，也可以说欲望的主体是哲学，或有一种贯通哲学的欲望。——英译注

倒的逗号就可以用多少)，并不参与作为叛逆的思想，这有两个理由。第一，这个世界已经宣布了自身的自由，它把自身呈现为“自由的世界”——这就是它给自己命的名，一个星球上的一座自由的“岛屿”，如果没有自由它就会沦为奴隶制或一片荒芜。而与此同时——而这就是第二个理由——这个世界，我们的世界，把这种自由的标识标准化了，商品化了。它把它们服从于金钱的一统，如此成功以至于我们的世界不再通过叛逆来获得自由，因为它保证了我们的自由。然而，它却不能保证我们自由地使用这种自由，因为这种使用在现实中是已经被编了码的，有指向的，是由商品的无限闪光所疏导的。所以说这个世界给那个想法施加了极大的压力，即思考可以是服从或叛逆的想法。

我们的世界也给逻辑的维度施加了强大的压力；这主要是因为这个世界屈服于极不符合逻辑的交往王国。交往传达的是由各不相同的形象、言辞、陈述和评论构成的一个宇宙，其公认的原则就是不连贯。日复一日的交往分解了所有关系和所有原则，一种站不住脚的并置在横扫一切的流动中消解了元素之间的每一种关系。而甚至更令人不安的是，大众交往呈现给我们的世界是一个没有记忆的景观，在这个景观中，新的形象，新的言辞掩盖、涂抹和忘却了刚刚显示过的形象和刚刚说过的话。在那里被特别分解的逻辑是时间的逻辑。正是这些交往的过程给思维施加压力，让它绝对忠实于逻辑；从逻辑的角度向思想提出了一种想象的播撒。

至于哲学欲望的普遍维度，我们的世界已不再适合于它，因为这个世界本质上已是一个特殊化的、破碎的世界；破碎是为了顺应事物的技术构造的无数分支的需要，顺应生产机器的需要，顺应工资分配的需要，顺应功能的技术多样性的需要。这种特殊化和这种构造的要求使人很难看到横亘世界的或普遍的东西，也就是对所有思维行之有效的东西。

最后，我们谈谈冒险的维度。我们的世界并不喜欢冒险的承诺或冒险的决定，因为在这个世界上，不再有人拥有把生存屈从于偶然死亡的工具了。生存越来越需要精细的打算。生活就是致力于精心安排的安全，对精心安排的安全的这种执迷与马拉美关于思想生产骰子的一掷的假设相反，因为在这样一个世界上，在骰子的一掷中有无限多的冒险。

因此，对哲学的欲望在世界中遇到四个主要障碍。它们是：商品的统治，交往的统治，技术专业化的需要，现实的精心安排的安全的必要性。哲学如何接受这个挑战？哲学能够接受这样一个挑战吗？回答要在当代哲学的现状中寻找。

哲学的现状

如果以鸟瞰的方式看待问题，那么，当代哲学主要的全球性倾向都是什么呢？

我认为在今日哲学中可以区别出三种主要指向。这些指向在某种程度上与三个地理位置相对应。我首先提到它们的名字，然后再描述它们。第一个可以叫做解释学的指向，在历史上可以追溯到德国浪漫主义。与这一指向相联系的著名人物是海德格尔和伽达默尔，其历史地点原本在德国。其次是分析的指向，产生于维也纳学派。与其相关的重要人物有维特根斯坦和卡纳普。尽管源生于奥地利，但现在却成为英美学院派哲学的主导。最后是叫做后现代的指向，它事实上是从前二者那里借来的。毫无疑问，它在法国最活跃，包括不同的思想家，如雅克·德里达和让-弗朗索瓦·利奥塔。它在西班牙、意大利和拉丁美洲同样活跃。

一个解释学的指向，一个分析的指向，和一个后现代的指向：当然三者间还有无数的交叉、混合和流通网络，但它们加在一起构成了当代哲学最具国际性的描写地理。那么，我们所感兴趣的就是每一个指向是如何指称哲学的，或与哲学认同的。

解释学的指向给哲学分派的任务是诠释存在的意义，在世界中存在的意义。其核心概念是阐释。有陈述、行为、著述、构架，它们的意义是模糊的，潜在的，隐藏的，或被忘却的。必须给哲学提供一种阐释方法，以澄清这种模糊性，从中产生一种可靠的^①意义，这个意义将形象地表明与存在自身的命运相关的我们的命运。解释学哲学的基本对立是封闭与开放。在所给定的东西中，在直观的世界上，有些事物被掩饰和封闭起来。阐释的目的就是揭开这种封闭，使其向意义敞开。从这个观点看，哲学的使命就是“献身于开放的使命”。这个使命标志着哲学的世界与技术的世界之间有一场战斗，因为后者完成了封闭虚无主义的工作。

分析的指向认为哲学的目的就是严格标出有意义话语和无意义话语之间的界限。就是要标出能被言说的东西与不可能的或不合法的言说之间的界限。分析哲学的主要工具是对话语进行语法和逻辑分析，最终是对整个语言进行分析。这里，核心概念不是阐释，而是规则。哲学的任务就是要找出保证使意义被一致接受的规则来。这里的基本对立是可调整的东西与不可调整的东西，或与保证使意义被一致接受的公认律法相一致的东西，与逃避一切清晰的律法、从而落入幻觉或不和谐之中的东西。对分析的指向来说，哲学的目的是治疗和批评。这是医治我们的幻觉和语言失常的问题，这些幻觉和失常通过把无意义孤立出来，回归对所有人都透明的规

则而把我们分化开来。

最后，后现代的指向把哲学的目的规定为对公认的现代性的事实加以解构。尤为特殊的是，后现代哲学提出要消解我们仍然屈服的 19 世纪的伟大建构——历史主体的理念，进步的理念，革命的理念，博爱的理念和科学的理想。其目的是要表明这些伟大的建构都已经过时了，我们现在生活在一个多元的世界上，这里没有思想和历史的伟大史诗，在思想中如在行动中一样，语域和语言的多元性是不可简约的。语域如此多样和异质以至于没有任何理念可以将它们统一起来，协调起来。从根本上说，后现代哲学的目标是解构总体化的理念——以便让哲学自身发现自己被颠覆了。因此，后现代指向激活了人们所说的混合实践，解总体化的实践和不纯洁的思维实践。它把思想放在外围，放在不能圈定的地方。特殊的是，它把哲学思想放在了艺术的边缘上，提出哲学概念方法的一种无法总体化的混合，以及以意义为指向的艺术。

哲学的三个指向的共同主题

如此总结性地加以描写的这三个指向有什么共同之处吗？有什么东西让我们说，尽管这种多样性，但还是能找到标志着当代哲学之统一的一些特征吗？我认为，解释学、分析和后现代这三个指向有两个主要的共同特征。正是这两个共同特征标志着哲学的三个指向是当代的，不管它们多么不同，它们的命运都是相同的：它们不是简单地提供一种可能的思想分化，而是为时代向哲学提出的相同要求提供三种不同的表达方式。

这两个特征的第一个是否定。所有三个指向都认为我们正处于形而上学的终结时代，哲学不再是保持其古典地位的一个立场了；就是说，已不再是伟大的形而上学命题了。在某种意义上，这三个指向都认为哲学本身已经走到了哲学的尽头，或者说哲学正在宣布自身的终结。

我们可以马上举三个例子。显然，终结的主题是海德格尔思想的核心因素。对海德格尔来说，我们的时代以形而上学史上的封闭为特点，因此也是从柏拉图以来的整个时代的封闭，存在与思想的整个历史时代的封闭。这种封闭首先是以技术禁令带来的危难和废弃实现的。

只有卡纳普的哲学进一步发展了海德格尔的哲学。而卡纳普也宣布了任何可能

的形而上学的终结，因为对他来说，形而上学所包含的不过是没有经过调整的、空洞乏义的话语。分析疗法的目的就是要医治这个形而上学病症；就是说，医治说话的病人，这些话语的分析表明它们由于空洞乏义而不能达成一致见解。

如果我们举让-弗朗索瓦·利奥塔为例，他的一个核心主题就是他所说的“宏大叙事的终结”——革命的宏大叙事、无产阶级的宏大叙事和进步的宏大叙事。我们又有了一个“终结”；宏大叙事的终结也就是与现代形而上学相关的主体和历史的宏大构架的终结。

其次，我们看到这三个指向的一个共同主题，这就是终结的主题，接近结局、近乎完成的主题。这个主题可以以另一种方式表达：古典哲学提出的真理的理想也气数已尽。我们必须用多元意义的理念代替真理的理念。在古典的真理理想与多元意义的现代主题之间的对立，在我看来是一个本质的对立。我们可以概要地但却以并非不准确的方式说，当代哲学开辟了从以真理为指向的哲学到以意义为指向的哲学的路径。

当代哲学的这三个主要指向无论哪一个都把真理的范畴拿来作试验，随同的还有哲学的古典形象。这就是这三个指向共有的否定方面。它们所共有的肯定方面——这非常重要——就是给予语言问题以核心位置。这个世纪的哲学主要是对语言的思考，对语言的能力、规则，以及就思想而言它所能授予的权力的思考。这显见于我所定义过的三个指向之中：在某种意义上，解释学的指向总是包括对话语行为的阐释；分析的指向包括说话和控制说话的规则之间的对抗；后现代指向推崇没有同质性的句子、断片、话语形式的多元性。于是，语言就成了我们时代的伟大的历史超验物。

不妨重申，当代哲学有两个基本规律，是这三个指向所共有的。第一个是探讨的真理的形而上学已经末路穷途。这个规律是消极的。哲学不再假装是它长期以来决定充当的东西了，不再寻求真理了。第二个规律是语言成了思想的重要场所，因为那正是维系意义问题的地方。结果，意义的问题代替了古典的真理问题。

当代哲学的弊病

我相信这两个规律代表了普遍的思想尤其是哲学所面临的一个真正的危险。我认为这两个规律在当代哲学中的发展，其无限细致、复杂、卓越的构建使哲学在面

对当代世界所施加的压力时不能保持其应有的欲望。这两个规律不能给哲学以任何手段来保持以叛逆、逻辑、普遍性和冒险等四种形式为体现的欲望。

如果哲学就是对语言的沉思，那它就不能成功地搬除世界的专业化和破碎化给普遍性设置的障碍。把语言的宇宙当作哲学思想的绝对视野来接受实际上就等于接受破碎化和交往的幻觉——因为我们这个世界的真理是，有多少群落就有多少语言，有多少活动、有多少知识，就有多少语言。我同意说有一种多元的语言游戏。然而，这迫使哲学——如果它想要保持对普遍性的欲望的话——在别处而不是在这种多元性中立足，所以才不致完全屈服于它。否则，哲学将成为它现在大体上所是的样子，即对语言游戏的多元性的无休止的描写。

或是另一个样子，但这甚至更糟糕。哲学可以选择一种特殊的语言，断言只有它才能拯救哲学。我们知道这将导向何方。海德格尔清楚地表示赞成这样的命题，即首先是希腊语言，然后是德语语言中固有的哲学的价值。他说：“存在言说希腊语。”他说在某种意义上德国语言是唯一能让思想继续生存的挑战的语言。在对一种语言的选择与这种选择的政治立场之间有一种不可避免的联系，这种政治立场促使海德格尔献身于以纳粹的犯罪形式出现的德国民族主义。

至于分析哲学，绝对清楚的是，它给科学语言以单方面的特权，在这种语言中，规则清晰，也是语言的主体所最清楚的。这显见于对意义与非意义的区别，以规则为形式进行的区别，如数学和普遍的科学语言。但这个特权本身在哲学上是危险的，因为它直接导致了对所有背叛科学语言构造的场所和空间的轻视。给予这种语言的这个特权把理性的形象孤立出来，不可避免地伴随着对这样一个事实的蔑视、轻视或视而不见，甚至在今天，绝大多数人都接触不到这样一种语言。

另一方面，如果真理的范畴被忽视了，如果我们从来没有面对别的而只有意义的多元性，那么，哲学就绝不会接受屈服于金钱和信息商业化的一个世界向它发起的挑战。这个世界是有些规律的、多少有法律流动的无政府的世界，它所交换的是金钱、产品和形象。如果哲学要保持它在这样一个世界上的欲望，那它就必须提出一条介入原则。它必须能够向思想提出什么，以介入这种无休止的流通。哲学必须检验某种介入的可能性——不是因为所有这些都必须介入——而是因为思想至少要有能力从这种流通中抽身出来，再次拥有自己，而不是作为流通的一个物体。显然，这样一种介入只能是一个无条件的要求，就是说，除自身之外而不以别的条件屈服于思想的东西，既不是交换也不是被投入流通的东西。这样一种介入是存在

着的，至少一个无条件的要求是存在着的，这在我看来是哲学存在的必不可少的条件。如果没有这样一种介入，那么，现实的一切就都是知识、信息、商品、金钱和形象的普遍流通了。在我看来，这个无条件的要求不能仅仅得到多元意义的命题的支持，它还需要真理范畴的重建或重现。

我们都屈从于媒体前后矛盾的形象和评论。用什么来应对呢？除了耐心地寻求至少一个真理，或许几个真理，我不认为还有其他什么方法；没有真理，大众交往本质的非逻辑性就会强行其暂时的狂欢。

哲学也要求我们掷一下反对偏执以求安全的骰子，也要求我们介入一下由安全所决定的生命的结石。但哲学除了以价值的名义注定冒这次风险、赋予其最小的一致性和重要性外，究竟稳操多少胜券呢？我还是以为，认为能在真理原则缺场的情况下对生命的结石下一个生存的赌注，可以产生被称作自由的东西的赌注，仍然是非分之想。

仅就当代哲学的规律而言，能够在现在的世界上保持对哲学的欲望吗？我们能够用叛逆、逻辑、普遍性和冒险这四个维度抵制当代的四大障碍：商品、交往、技术分工和对安全的执迷吗？

我承认，在哲学的解释、分析或后现代指向的框架内是不能完成这一任务的。在我看来，这些指向过于坚定地致力于多义性和语言的多元性。它们太过于反映世界本身的面相。它们与我们的世界太相容以至于不能维持哲学所要求的断裂或距离。

走向一种新哲学

我的立场是打破这些思想框框，发现另一种哲学风格，不是阐释，不是逻辑语法分析，不是多义性和语言游戏的一种风格——就是说，重新发现一种基础风格，一个确定的风格，比如笛卡儿学派的一种风格。

这样的立场可以得到两个观点的支持，都是简单的观点，但在我看来都是哲学的发展所必不可少的。第一个观点认为语言并不是思想的视野。哲学的伟大的语言转向，或把哲学纳入对语言的思考，这种现象必须扭转。在由始至终论述语言的《克拉底鲁斯篇》中，柏拉图说，“我们哲学家并不把词而把物作为研究的起点”。这句话不管多么难于理解或模糊，我都赞成哲学要恢复这一思想，哲学的起点不是词，而是物。自不必说，必须承认一种语言总是构成所说的真理的或哲学的历史质料。

一种语言总能给予我所说的哲学的色彩、格调和变化。所有这些单一的形象都通过语言呈现给我们。但我还认为，这并不是组织思想的本质原则。哲学所不能放弃的原则是其普遍的传播性，不管有什么样的风格或色彩规定，不管它与这种或那种语言有什么关联。哲学都不能否认它在理论上即便不是在事实上是说给每一个人的，它不能从这种说话中排除语言、民族、宗教和种族等群落。哲学不给任何语言以特权，甚至它所用的语言。哲学并不封闭在科学语言的纯形式理想之中。哲学的自然因素是语言，但是，在那个自然因素内，它开创了一种普遍的言说。

第二个观点是，哲学的单一和不可简约的角色是在话语内部确立一个固定点，一个介入点，一个不连续点，一个无条件点。我们的世界是由速度所标志的：历史变化的速度；传播的速度；甚至还有人与人建立联系的速度。这种速度把我们暴露给严重的不连贯性。由于事物、形象和关系流通得如此之快，我们甚至来不及衡量这种不连贯性已达到何种程度。速度掩盖了不连贯性。哲学必须提供一个放慢速度的过程。它必须建构可供思想的时间，在面对速度禁令的时候，这个可供思想的时间就能变成哲学自己的时间。我认为这是哲学的单一性；它的思维是悠闲的，因为今天叛逆要求悠闲，而不是速度。只有这种缓慢而最终是叛逆的思维才能确立那个固定点，不管它是什么，不管它姓字名谁，为了保持哲学的欲望，我们都需要它。

从根本上说，这是以一种把我们与世界的速度隔绝开来的延缓哲学地建构真理范畴的问题——不是形而上学传承给我们的真理，而是我们在考虑现实世界的情况下所能重建的真理。这是围绕这种重建重组哲学的问题，赋予它应有的时间和空间。这意味着哲学将不再追求这个世界了，它不再像这个世界那样急速发展，因为一想要急速发展，哲学就在欲望的中心消解了自身，它不再能够保持叛逆的状态，不再能够重建逻辑，不再知道一种普遍语言是什么，也不再冒险去解放生存。

世界追问哲学

显然，在目前世界上，问题在于知道是否有稍微的机会使这样一项事业繁荣起来，发出声音，或者，这里所提议的不过是又一次徒劳的乞灵。毫无疑问，哲学生病了。如以往一样，问题在于要知道这种病是否是致命的，知道诊断结果如何，知道所开的药方是否像常常所发生的情况那样根本不能拯救那个病人。真理正患两种疾病。在我看来，一种疾病是语言相对主义，就是说，它与意义分歧的问题纠缠在

一起了；另一种病是历史悲观主义，包括对自身的悲观。

我的假想是，尽管哲学病了，但还不像它所认为的那么重，还不像它所说的那么重。当代哲学的特点之一就是页复一页地探讨自身致命的疾病。但你知道，当病人说他有病时，那至少部分是一种想象的疾病，这种可能性总是有的。我认为这是实情，因为这个世界，世界自身，人们生活于其上、思想于其上的这个世界，尽管给哲学的欲望施加了否定的压力，但仍然总是在追问哲学的事情。而哲学由于对自身的病态看法而太郁郁寡欢，以至于做不出任何反应。

有四个理由让我相信世界正在追问哲学的事情。

第一个理由是，我们现在知道人文学科已经没有机会取代哲学了。我认为对这一点的意识已经相当广泛，因为人文学科已经成为统计科学的家园。因此，人文学科本身陷入了意义与多元性的流通之中了，因为它们是衡量流通效率的砝码。那就是它们的目的。从根本上说，它们服务于民意测验，竞选预测，人口普查，流行病消长比率，喜欢和反感，以及所有值得进行有益劳动的一切。但这种统计和数字的信息与人文无关，与每一个绝对单一的存在无关。每个人都知道单一的东西最终是任何决定中举足轻重的核心，所有真理首先都是以绝对单一的形式呈现出来的——如科学发明，艺术创造，政治革新，或包括爱的相遇。在某种意义上，在真理宣布其存在的每一个地方，真理无不建立在单一性之上。平均数，统计学，社会学，历史学，人口学，或民意测验都不能教导我们真理的历史是什么。因此，世界需要哲学成为一种单一性的哲学，能够宣布和思考单一的东西，这恰恰是人文学科的一般机器所未规定的使命。这是第一个理由。

第二个理由是，我们正目睹着伟大的集体事业的废墟，我们曾经以为这些伟大的事业自身携带着解放和真理的种子。我们现在知道这种伟大的解放力量并不存在，也没有进步，没有无产阶级，没有这种事。我们知道我们并没有被这些力量俘获，不能指望仅仅融入这样的一股力量之中或成为其中一员就能保持我们的欲望。这是什么意思呢？这意味着，我们每一个人，不仅哲学家，都知道如果我们今天面对非人的东西，我们都必须做出自己的决定，以我们自己的名义说话。你不能隐藏在哪个伟大的集体构架的背后，哪个假定的力量或哪个形而上学的总体背后，让它代言你的立场。但是，为了在面对非人的时候以自己的名义采取立场，需要有一个做决定的固定点，需要一个无条件原则，来调整这个决定与其赞同者。这就是今天人们所说的回归伦理学的必要性。但是，且不要错解。在哲学上，回归伦理学必然导

致一种无条件的原则的回归。曾有一个时刻，你必须根据原则的证据才能说这是对的，那是错的。不可能有无限制的闪烁其辞和审慎计算。一定会有一些话可以说是无条件地真实。我们非常了解当需要就特定问题表明立场或就那个立场表示赞同时，你最后诉诸的稻草就是找到对每一个人都无条件地真实的立场。因此，你不能说当面对非人的时候，我们每一个人都以他或她自己的名义采取一个立场，而不在真理的维度再度从事哲学。而这是当下的世界所要求的，这是哲学所要求的。

第三个理由与最近兴起的反动或远古激情有关；也就是文化、宗教、民族和种族主义激情的兴起。这些历史上有据可查的现象也导致一种对哲学的需求。当再次面对这些激情时，哲学必须要说出理性何在，因为这些激情是非理性的远古主义的当代写照，它们携带着死亡和荒芜。人们要求哲学宣告当代的理性。我们知道这个理性不可能是古典理性的重复，但我们还知道我们不可能没有它，如果我们不想在面对这些反动激情的威胁时陷入极度的知识虚弱状态的话。因此，我们必须锻造这个意义上的一种理性哲学，也就是说，哲学在各个时代的条件之下必须重申它已经解决了的问题。

第四个也是最后一个理由是，我们生活于其上的世界是一个脆弱的风雨飘摇的世界。它决不是位于历史统一内部的一个稳定的世界。我们决不能允许让全球性接受自由经济和代议制民主的现象掩盖 20 世纪的世界已经是一个暴力而脆弱的世界这样一个事实。其物质的、意识形态的和知识的基础都是相异的，分裂的，大多矛盾的。这个世界没有宣告一种线性发展的安宁，反倒宣告了一系列戏剧性的危机和相互矛盾的事件。举两个例子，海湾战争和官僚社会主义的垮台。此外，还有波斯尼亚战争和卢旺达大屠杀。但不要错解。这些事件仅仅是一长串名单中的头几件。哲学要保证思想毫不焦虑地接收和接受事件的戏剧性。我们从根本上并不需要关于事物结构的哲学。我们需要的是向所发生的不可简约的事件的单一性敞开的一种哲学，可以从出乎意料之外的惊奇中获得养料的一种哲学。那么，这样一种哲学就将是事件的哲学。这也是世界，当下的世界对哲学提出的要求。

新的主体学说

因此，世界对我们所提出的要求是一种关于单一性的哲学，一种关于当代理性的哲学，一种关于事件的哲学。这本身就是纲领。要实现这一纲领，我们必须超越

我所描述的哲学的三个主要倾向。我们需要一种更加确定的、更加迫切的哲学，但与此同时，它也是更加谦虚的，离世界更远的，更具描述性的。一种合理地把事件的单一性与真理的单一性相结合的哲学。一种向偶然性敞开的哲学，但却是屈从于理性法则的偶然性。一种保持无条件原则的哲学，无条件但却屈服于一种非神学的法则。

这将使我们提出一种新的主体学说——而我认为这才是真正的目标。我们可以撇开笛卡儿、康德或黑格尔来谈论什么是主体。这个主体将是单一的而不是普遍的，它将是单一的因为它总是构成作为真理的主体的一个事件。

根据这个纲领，的确可以说，真理的形而上学已经变成了废墟，古典的理性主义已不足够了。但在某种意义上，形而上学的解构和理性主义的论争也不足够。世界要求哲学要重建在形而上学的废墟之上，使之与现代的形而上学批评结合起来。

我相信，而这正是我的乐观主义之所在，世界比哲学所认为的还需要哲学。哲学病了，它可能气息奄奄了，但我确信，世界（这个世界，不是上帝也不是先知，而是世界）正在对哲学说：“站起来，走！”

（陈永国 译）

哲学与数学：无限性与浪漫主义的终结^[1]

题目“哲学与数学”就所指的两个学科的关系而言究竟有什么暗示意义？它表示一种差异吗？一种影响吗？一条界限吗？抑或是一种无差异吧？对我来说，这些猜测无一正确。我认为它暗示形态的一种认同，根据这种认同，自其在希腊时代诞生以来，数学就一直是哲学的条件；在历史上数学始终利用数字的一种认同来确定哲学自身的空间。

从纯粹描写的角度，可以区别出三种形态或数字：

- 从哲学的角度运作，第一个形态在数学中看到一种近似值，或基础教学法，以便回答否则便是哲学领域的问题。人们承认在数学中有一种思考“第一原理”的倾向，或者说认识存在和真理的倾向；这种倾向在哲学中得到了彻底实现。我们将称这种倾向为哲学与数学之间关系的**本体论形态**。
- 第二个形态是把数学当作一种区域学科，一个普遍认知的领域。然后，哲学开始检验数学的区域性质的基础。它既要在知识形式的表格内为数学分类，又要反映所分类的学科（真理或正确性）的保证条件。我们将称此为**认识论形态**。
- 最后，第三个形态设定数学完全与哲学本身的问题或追问无关。根据这种看法，数学是语言游戏的场所，一种正规的游戏，或一种单一的语法。无论如何，数学并不思考什么。就其最根本的形式而言，这个指向把数学包含在一种普遍的技术之中，这种技术不加思考地操纵存在，把存在作为纯粹的长期保留而加以铲平。我们将称这个形态为**批评形态**，因为它在数学本身的领域与哲学中的重要思考之间完成了一次批评断裂。

我想要问的问题有如下述：仅就这三种形态的表达而言，今天的事物状态如何？

[1] 译自 Alain Badiou, *Theoretical Writing*, ed. And trans. Ray Brassier and Alberto Toscano, Continuum, 2004. Chapter 2.

我们如何从哲学的角度为哲学的数学条件定位？而我想要提出的命题采取了一种姿态的形式，根据这个命题，数学将被重新纳入哲学的最内在领域，实际上，这正是把它排除在外的一个结构。^[2]今天所要求的是数学给哲学的一个新的条件，对这个条件，我们从两方面未能予以及时的定位：未能及时地重视数学本身所表明的东西，未能及时重视哲学的继续存在所必需的最小要求。这里，终极的重要性可以通过下面的问题阐述出来，它给我们施加压力，有可能使我们筋疲力尽。这个问题是：我们能从对浪漫主义的屈服中解放出来，最终解放出来吗？

1. 作为浪漫主义之哲学要素的数学的分裂

直到康德和包括康德在内的时代，数学和哲学始终是相互纠缠的，甚至于康德本人（步笛卡尔、莱布尼茨、斯宾诺莎等人的后尘）仍然在泰利斯这个神圣的名字中看到了数学和普遍知识的共同起源。对所有这些哲学家来说，绝对清楚的是，只有数学才破天荒地打破了迷信和无知的枷锁。数学对他们来说是唯一能阐释神性主权的思维方式。有了数学，我们才有了第一个自足思维的形式，独立于任何神圣表达的形式；换言之，第一个完全世俗化了的思维形式。

但是，浪漫主义的哲学——在这方面，关键人物是黑格尔——几乎把哲学与数学彻底地分离开来。浪漫主义哲学形成了这样一个信念，即哲学能够也必须利用一种思维，它在任何时候都不把数学内化为那种利用的条件。我认为这种分离可以看做是浪漫主义思辨的典型体现；甚至于倒行逆施地把哲学的古典时代确定为哲学文本继续以不同方式把数学作为内在条件的时代。

[2] 哲学与数学之间关系的现状由三种倾向所主导：(1) 对陈述进行的语法和逻辑分析，把有意义的陈述与无意义的陈述区别开来，而这最终是哲学的主要关怀。在此，数学，毋宁说形式逻辑，拥有一种范式功能（作为“构型完好的语言”的模式）；(2) 对概念的认识论研究，最常见的是通过历史来掌握，并赋予原数学文本以重要的角色；这里，哲学为科学谱系提供了一种潜在的导引；(3) 对当代“结果”的评论，这是通过类比概括进行的，其范畴都借自古典的哲学要素。这三种倾向都未把哲学本身置于数学事件的状况之中。在提到的三种倾向中，我将区别出四个法国哲学家：Jean Cavailles, Albert Lautman, Jean-Toussaint Desanti 和我本人。尽管从不同的角度，而且是在断裂的哲学“领域”，这四个作者共同追求一种知识，它既不把数学当作一种语言模式，不当作（历史和认识论的）客体，也不当作“结构”概括的母体，而当作思考的单一场所，它的事件和程序必须从哲学行为的内部加以追溯。

在上两个世纪中，实证主义和经验主义的方法影响甚广，但不过颠倒了浪漫主义的思辨。科学构成了实证知识的唯一范式，这一主张只能发自哲学与科学的彻底分离。形形色色的实证主义提出的反哲学定论推翻了形形色色的浪漫主义哲学提出的反科学定论，但没有对其首要前提提出质疑。令人惊奇的是，黑格尔和卡纳普只在一点上达成一致见解，即我们生活在形而上学终结的时代，促成这种终结是我们义不容辞的责任。这是因为对黑格尔和卡纳普来说，“形而上学”的名称指的是哲学的古典时代，在那个时代里，数学和哲学仍然在普遍再现思想活动的过程中相互纠缠在一起。卡纳普想要纯化科学活动，而黑格尔则希望对抗科学——他在科学中看到了形而上学的虚无表现——以诗歌为模式的思维之路。在这个意义上，二者都仍然继承了把哲学与科学相分离的衣钵，尽管在不同的领域。

这一视角表明了形形色色的实证主义和经验主义——以及由维特根斯坦代表的精致的诡辩论——仍然不能把数学看做一种思维，而在那样一个时代里，把数学描写为别的东西（游戏，语法等）的任何尝试都构成了对每一个数学家的感性和现有证据的侮辱。从本质上说，逻辑实证主义和英美语言学的诡辩论——但缺乏浪漫主义对自身主张的那种清晰意识——都主张，科学是一种技术，数学为其提供语法，或主张数学是一种游戏，唯一重要的是找出它的规律。无论哪种情况，数学都不思考。在我所说的第二个现代时代（第一个是古典时代）的浪漫主义创始人与实证主义者或现代诡辩论者之间存在的唯一重大差别就是，前者保留了（艺术或哲学的）思维理想，而后者则只承认认识形式。

这个问题的一个重要方面在于，对维特根斯坦这样伟大的诡辩论者来说，进入数学是毫无意义的。维特根斯坦在这方面比黑格尔还要漫不经心，只提出“浏览”数学，从远处看它一眼，就仿佛艺术家注视一些棋手一样：

哲学家必须迂回以便绕过数学问题，而不直接与它相撞——这必须在他前进之前解决。哲学的劳作就仿佛数学的无所事事。那不是必须建造一座新楼房，或修建一座新桥的问题，而是描述现已存在的地貌。^[3]

但棘手的问题是，作为典范的思想学科，数学并不是可以随便描写的，并不是像迅速访问一个国家那样用图绘的形象语言就可以描述的。无论如何，数学不可能

[3] Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics* (Oxford: Basil Blackwell, 1978), p. 52, V-52-3, pp.301-302.

是懒散的。完全可能，只有在数学思考中，稍微的精力分散都会导致纯粹简单的思考客体的消失。正因如此，维特根斯坦才不断地谈到数学以外的东西。他谈到他从远距离得到的对数学的印象，更重要的是，谈到了数学在他的巡访中起到的医学诊断的作用。但这番描述和症候治疗想当然地认为哲学可以把数学拒于咫尺之外。这恰恰是浪漫主义哲学想要达到的分离效果。

那么，黑格尔及其后继者努力要达到的把叙述与哲学长期分离的效果的主要先决条件是什么呢？在我看来，这个先决条件就是历史主义，也就是把这个概念放在时间之中。这是新发现的确定性，即无限的真正的存在只能通过其时间性来理解，这就使得浪漫派把数学从它作为哲学的一个条件的局部位置移开。于是，数学思维的理想和非时间性的性质就成了这种位移的中心议题。浪漫主义的思辨反对把时间和生命当作数学抽象空洞之永恒的现世极乐。如果时间就是“概念的生存，”那么就不值得把数学称作那个概念。

也可以说，德国浪漫主义哲学生产了哲学的工具和思想的技术，它需要历史主义，并奠定这样一个思想，即真正的无限性只能作为有限生存的历史性的水平结构来显示自身。但是，对有限视阈的再现和有限性的主题都是数学所完全陌生的，数学自己的极限概念是一个现在的点（present-point），数学思维的先决条件就是其场所的无限性。对以浪漫主义为哲学基础的历史主义来说，把无限与法律的有限权力相联系并以自己的行动废除时间的数学，不应再给予范式地位了，不管它与确定性还是与真理有关。

这里，我们将把“浪漫主义”称作思维的性格，它决定开放的无限性，或有限历史性的水平对应物。尤其在今天，浪漫主义之所以存活主要是由于有限性的主题。重新把数学与哲学交织在一起，也就是结束有限性，这也许更加重要，因为它是浪漫主义思辨在当代的主要残余。

2. 浪漫主义仍然是我们今天思维的场所， 这使上帝之死的主题毫无意义

数学的问题，以及哲学把数学局部化的问题，其独特的优点就是为我们提供了洞悉我们自己时代本质的路径。除了那些主张——与其说勇敢毋宁说空洞的主张，

所谓一种“不可简约的现代性”，一种“仍然需要思考的新奇”，数学与哲学之间持续的分裂，似乎仍在表明浪漫主义的历史主义核心仍然是我们思维的根本视阈。浪漫主义的姿态仍然左右着我们，而无限性仍然是有限的历史性的水平对应物和开放。我们的现代性是浪漫主义的，甚至于仍未摆脱这个概念的时间认同。结果，数学在此仅仅从根本分裂的角度被再现为哲学的条件，继续把思想的历史生命和概念与数学空洞的形式的永恒对立起来。

从根本上说，如果考虑到柏拉图给予诗歌和数学的地位，那就能看到，自浪漫主义以降，诗歌和数学就已交换了它们作为条件的位置。柏拉图想要驱逐诗人，只允许几何学家接近哲学。今天，位于哲学气质之核心的是诗歌，而数学的要素则被排斥出来。在我们的时代，数学，虽然它的科学（即技术）方面得到承认，但仍然被哲学家置于流放和疏忽的状况而失去活力。数学已经被简约为一个语法空壳，在这个空壳下面，诡辩论者沉溺于语言的习作，或被简约为睡眠惺忪的认识论者进行专题探讨的一个令人悲哀的领域。与此同时，诗歌的光环——似乎肇始于尼采，但实际上以黑格尔为端倪——却越加明亮了。诗歌对柏拉图哲学条件的潜在颠倒最生动地体现了当代哲学最根本的反柏拉图主义。

倘若如此，那么我们这里所关心的问题就与后现代主义无关。现代时代包含着两个时期，古典时期和浪漫时期，因此我们的问题就涉及后浪漫主义。我们如何走出浪漫主义而不坠入到新古典主义的反动之中呢？这是真正的问题。一旦我们开始看到在“先锋的终结”这个主题背后，后现代是如何纯粹模仿古典主义——浪漫主义的折中主义的，这个问题真正的相关性便一目了然了。若要对这个特殊问题进行详尽阐述的话，我所知的唯一有效的途径就是检验哲学与数学之间的联系。这是有机会直接切入问题核心的唯一视点，而这不外乎对有限性的批判。

这种批判是目前所迫切需要的。自马克思主义政治垮台以来，当下哲学（或被当作哲学的东西）与形形色色的宗教愈加剧烈的冲突的——非常浪漫的——景观证实了这一点。我们真的为某某拉比的犹太教或某某人向伊斯兰教的皈依，或另一个人蒙着薄薄面纱的基督教信仰感到惊奇吗？我们听到的一切都以此为沸点：我们“处于有限之中，本质上是必死的”。当迷信的诬名被彻底粉碎之时，总是有必要乞灵于科学坚实的世俗永恒。但现在，如果数学与哲学的分离把此在和神圣作为我们必死之生灵的唯一可承受的东西而抛在后面，那么还能在哲学内部实现那种世俗的永恒吗？

真实情况是，这种分离缓和了尼采关于上帝已死的宣言的危害性。只要有限性的主题控制我们的思维，我们就不会拥有充当无神论者的必要资金。

在利用浪漫主义的形象时，已成为把有限性放入时间之中的开放场所的无限性仍然对一感恩戴德，因为它仍然对历史感恩戴德。只要有限性依然是生存的最终决定，上帝就会持存。他作为消失者的持存继续以抛弃、遗弃的形式，或抛在存在背后的东西控制着我们。

在数学和哲学的分离与保留之间，在有限性的被颠倒的或转移的形式中，在不朽神性的无法僭越或难以命名的视阈中，有一种非常坚韧的深刻的关联。“只有上帝才能拯救我们”，海德格尔勇敢地宣称，但是，一旦数学被罢黜，甚至缺乏他那种勇气的人也由于我们与时间的共延而缺乏紧张感而维护一个缄默的上帝。

笛卡儿比我们更具有无神论者的气质，因为永恒并不是他所缺乏的东西。逐渐地，一种普遍化的历史主义就把我们窒息在神圣的掩盖之下了。

至于有效性，即便不是上帝已死的宣言的话，我们深陷其中的当代窘境是这样一事实造成的，即哲学对数学思维的忽视通过历史的媒介拯救了无限，把它交给了这一新的神龛。

只有通过把无限再度与中庸关联起来，只有把永恒刻写在数学要素之中，同时抛弃历史主义和有限性，才有可能在被严重亵渎的领域内思考。因此，仍然随伦理光环的波动跳跃的有限，只有在必死生灵的伤感中才能捕捉到的有限，就只能被看做无限的平庸织物内部一个真理的区别性切口。当代亵渎思想的先决条件——这已再清楚不过了，但仍未完成——就在于彻底推翻历史主义的规划。无限性必须服从于数学要素简单而透明的演绎链，从一的辖域里抽身出来，剥去它作为有限性之对应物的视阈功能，进而从开放的隐喻中解放出来。

恰恰在这个时刻，当思想屈服于极端的张力时，数学向我们招手了。我们的迫切任务是数学和哲学的结合铸造一个新的形态，通过这个形态，继续统治我们的浪漫主义将被终结。

数学已经表明它有充分的资源利用非常准确的无限性的概念，将其作为中庸的多元性。无限性的这种“中庸化”，后康托尔时代对纯数字的处理，其概念的多元化（还有由不同无限性组成的一个无限性）——所有这些都把无限性变得平庸了；它已经终结了有限性鼓胀的潜伏期，让我们认识到每一个环境（包括我们自己）都是无限的。正是数学思想本身拥有的这种事件能力最终让我们把数学与哲学命题连接起来了。

正是在这个意义上，我才启用了“关于多的柏拉图主义”，是为当下哲学的纲领。

“柏拉图主义”这个术语的使用是一个号召或一面旗帜，以宣布浪漫主义的终结，并有必要再一次宣布：“不懂几何学的人不得入内”——一旦承认非几何学家仍然跳动着浪漫主义的脉搏，牵动着有限性的伤感。

“多”这个术语的使用表示无限性必须解作中庸的多元性，解作存在的纯质料。

这两个术语的连接宣称，上帝的死已在没有匮乏的情况下开始施行，无限性已经从一的束缚中解放出来，历史主义终结了，永恒可以在时间内部重新获得而没有将其神圣化的必要。

为了宣布这样一个纲领，我们将回顾这个问题的历史。我将把这段历史分为一个拱廊的两端：一端站着柏拉图，他流放了诗歌，提倡数学；而在另一端站着黑格尔，他发明了浪漫主义哲学，是贬低数学的哲学家。

3. 在思想和思想自由之间的边界上， 柏拉图在哲学地使用数学

柏拉图显然从根本上把数学与哲学的各个分支结合起来了。他生产了一个条件模型，我在开始时谈到的数学/哲学的三种形态已经蕴涵其中了。

我们将把《国家篇》卷六用作我们的参照点。对我们的问题来说，这个文本是一个经典，因为它包含着关于数学与辩证法之间关系的叙述。

我们且来分析一下下面这段话。苏格拉底问他的对话者格老孔是否正确地理解了他的话。为了核实，他请格老孔总结一下上次讨论的内容。他像以往一样重申这非常难，他不知道他的理解是对还是错，如此等等，然后，格老孔继续说下去，他的总结得到苏格拉底的赞许：

理论探讨涉及的实在和智力包含在辩证法的科学（认识）之中，比人们熟知的科学（技艺）所包含的更清楚。当然这是根据这些技艺进行理论探讨的人的情况，他们把假设当作原则，必须通过论证而不是经验。但是因为他们的直觉仍然依赖这些假设，没有什么方法来评价原则，所以在你看来他们并不拥有进行理论探讨的理智，然而，就原则可以启发理智这一点而言，这也关系到实体的理智。在我看来你把几何学家研究的程序和他们那类学问描

写为论证，而你却不是这样描写理智的。这种论证就在意见和理智之间。^[4]

在检验这个文本对我们究竟有何意义时——即数学与哲学的结合和分离时，我将描述四个基本特点，它们构成了这两种思想立场之间每一个可想到的关系的基础。

(1) 对柏拉图来说，数学是思维或一般理论的条件，因为它构成了对见解或意见的突破。这大多是为人所熟悉的。但需要强调的是，数学是现存的或已构成的意见的唯一突破点。数学的存在最终是构成其绝对单一性的东西。所有其他存在都是意见的囚徒，而数学不是。所以，数学有效的、历史的、独立的存在为打破意见提供了可能的范式。

当然，有一种辩证的转化。对此，柏拉图是打破意见的最高形式。但没有人可以说辩证的转化是否真的存在，那是哲学性情的本质。它被视作一个建议或计划，而不是实际存在的东西。辩证法是一个纲领，或开创，而数学是一个现存的可用的程序。辩证转化是（事件的）点，柏拉图的文本在这个点上接触到真实。但对突破点的唯一的外部支持——以已经存在的东西为形式——则是数学，而且只能由数学来构成。

有鉴于此，数学的单一性常常弹无虚发地激发见解，这是意见的王国。因此经常有人攻击数学的“抽象”和“非人性”的一面。无论何时，只要你为打破每一个意见形式而寻求真正现存的思想基础时，你总可以诉诸数学。最终，数学本身的单一性是共感的东西，因为每个人都认识到根本没有——也不可能有一——数学意见这样的东西（这不排除关于数学的普遍微词的存在——恰恰相反）。数学展示了对意见本身具有的每一种直观性的不可弥补的突破——它的“贵族气质”恰恰由此显示出来了。

相反，可以合理地认为关于数学的每一个否定意见，无论公开的还是含蓄的，都是维护意见的权利，都为意见的直接主权请命。我相信浪漫主义犯下了这样的罪过。作为历史主义，它只能选择把一个时代的意见转化成那个时代的真理。时间性把概念淹没在历史化再现的直观性当中了。浪漫主义的规划意味着驱逐数学，因为它的结果之一是把哲学变成了意见的历史力量。哲学作为对“时代精神”的概念性捕捉不可能包括对既定话语王国的非时间性突破。

[4] Plato, *The Republic*, Book VI, 511, c--d. 引自作者自己的译文。

然而，柏拉图所赞扬的数学能力恰恰是这种能力，可以导致对直接循环的意见的真正突破。

(2) 知道了柏拉图对数学的赞美之后，就有必要论述一下他论证中的意外转折。柏拉图着手向我们解释的是，不管看起来多么激进，数学对意见的突破都是有限的，因为它代表一种被迫的突破。实践数学科学的人“被迫”根据理智而非感性或意见进行研究。他们是被迫的——这意味着他们对意见的突破在某种程度上是不知不觉的，不是自明的，尤其是缺乏自由的。

数学是假设，利用它无法使之合法化的公理，这是外在的记号，其内里的东西可以说是被迫对理智的支配。数学的突破是在对演绎链的抑制之下进行的，这些演绎链本身取决于以独裁方式规定的一个固定点。

柏拉图的数学观暗含着一种暴力因素，一种把数学与辩证法的思辨的安宁对立起来的因素。数学并不把思维置于自身性情的主权自由之中。柏拉图相信，或像我一样进行过或然性实验的人都相信，即对意见的每一次突破，思想的每一次奠基性断裂，都可以或许必须诉诸数学，但在那种诉诸中也有模糊的和暴力的东西。

哲学对数学的局部利用把下面三点联系起来：(a) 永久的断裂范式，(b) 意见之外的思想基础，(c) 不能从数学内部加以利用或说明的一种被迫的含混。

(3) 由于数学的突破既有历史现实的支持的优势（“数学和数理陈述是存在的”），也有模糊和被迫的劣势，所以，要阐释对意见的这种突破需要有第二次突破。对柏拉图来说，这第二次突破穿透第一次突破必然的不透明性，是通过接近原则而构成的，这个原则的名字就叫“辩证法”。在柏拉图使用的哲学机器中，这导致了假设（以权威的形式事先提出或假设的东西）与原则（既是原始、开端、启发性的权威，又是支配的东西）之间的对立。

最终，辩证法或哲学就是第二次突破照亮第一次突破之不透明性的亮光，它与真实的接触点就是数学。如果我们成功地用原则阐明假设，那么，甚至在数学中我们都会领略思想突破意见的自由或流动性的快乐。

尽管数学实际包含着与意见的断裂，但只有哲学才能使思想确立自身的地位，从而宣布这个断裂的原则。哲学延缓了数学突破的暴力。哲学确立了断裂的和平。

(4) 结果，数学成了中介：它的构造，它的思维场所，把它放在了一个中介的位置。这个主题在整个古典哲学时期发生了巨大影响（这个时期维持了柏拉图建立的哲学与数学的联系）。数学总是同时既声名显赫（随时可以打破意见的直观性）又

不充分（它不透明的暴力给自己强加了限制）。因此，数学将是未能成为智慧形式的一种真理。

乍看起来——仅就分析而言情况往往如此——数学之所以是中介，是因为突破了意见，但又未能赢得原则的明朗。在这个意义上，数学位于意见与理智之间，或在意见的直观性与辩证法寻求的无条件的原则之间。或许尤为根本的是，我们可以说数学相当于一个思维中介；它暗示甚至在意见突破之外的一个空白。这个空白就在普遍要求的断裂与对这种要求的解释之间。

但是，对断裂的每一次阐释都只能确立一个连续。如果数学是以不透明的暴力为动力的，那是因为使它优越于意见的唯一原因就是断裂。辩证法把理智作为整体来理解，而不是仅仅把理智与感性分离开来的断裂的边缘，因而把数学融入了一种高级的连续之中。在某种意义上，数学作为中介的位置表明它是思考断裂和连续的中介。数学出现在这样一个地方，一方面，需要成为思想的东西就是在思想内部断裂的暴力，另一方面，是阐明和融会这种暴力的主权自由。

数学是真理与真理的自由之间的中介。仍然受到非自由束缚的是真理，然而这又是拒绝直观性的暴力所要求的。数学属于真理，但却属于一种被束缚的真理。在这个被束缚的真理之外是自由的能够阐释断裂的哲学。

多少世纪以来，人们一直把数学定位在真理和真理的自由构成关系的地方，就数学与哲学的关联来看，这种定位证明对历史的重要性起到决定作用。

数学是范式的，因为它不能从属于意见的王国。但是，这种不从属导致了一种不可能性，这个事实也意味着数学无法解释自己的范式地位。哲学有义务成为数学的基础，这就是说哲学必须命名和思考这个范式的“范式”性质，在断裂的时刻，在所有数学所能提供的只有盲目的、无能提出见解的顽症而非理智地突破的地方，确立连续的澄明。

从这个时刻起，古典哲学将继续一方面承认数学对真理命运的益处（这是本体论的条件模式），另一方面又必须把那种益处放在别处，也就是放在哲学中（这是认识论的模式）。这种左右摇摆的引力中心可以在下面的陈述中捕捉得到：数学太真实以至于达不到自由，或，数学太自由（即断续性）以至于不能绝对地真实。

4. 黑格尔罢黜了数学，因为他就同一个概念， 即无限性的概念，开创了数学与哲学之间的对立

在《逻辑学》中，黑格尔在讨论了量子的无限性之后非常详尽而熟练地讨论了数学与哲学的关系。尽管黑格尔的概念方法与柏拉图的相距甚远，但我们只需看一看几个片断就能看到希腊人开始的摇摆（数学产生一种突破，但并不说明这个突破）仍然支配着黑格尔的文本：

但从哲学的视角看，数学的无限是重要的，因为事实上，数学的基础是真正无限的概念，它远远优越于普通的所谓形而上学的无限，而对数学无限的非难就是以此为基础的。……比较认真地思考数学的无限概念是值得的，而最值得的是尝试证明它的用途，阐明方法自身所遇到的困难。我在这里长篇大论探讨的对数学无限的这些证明和特点的思考，同时也会最清楚地阐明真实概念本身的性质，表明这个后者是如何作为这些程序的基础而模糊呈现的。^[5]

我们就柏拉图的文本重点讨论的四个特征在黑格尔的分析纲领中也基本上都出现了。

(1) 数学的无限概念在历史上决定了对普通形而上学的无限概念的突破。由于在他的学说中每一个突破都是扬弃或克服（*Aufhebung*），黑格尔想要告诉我们数学的无限概念有效地扬弃了形而上学的无限概念，也就是扬弃了教条神学中的无限概念。

无论如何，认为“形而上学”表示哲学内部的意见领域，这是完全合理的，而黑格尔宣称这是不真实的（因为这不具有真正的无限概念）。如在柏拉图那里一样，数学构成了对教条的非真实概念的积极突破。在关于无限的问题上，数学具有扬弃——突破的效果。

(2) 然而，这个突破是盲目的；它并没有通过自己的运作而澄明。在陈述的一开始，黑格尔就提到这一点：

[5] Hegel's *Science of Logic*, trans. A. V. Miller (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1989), Vol. I, Book I, Section 2, Ch. 2, (c), pp.241–243.

数学的无限有双重意义。一方面，它进入数学导致了这门科学的扩展，并得出重要的结果；但另一方面，令人惊奇的是数学还没有成功地用观念证实它对这种无限性的应用……^[6]

公平地说，我们在这里又碰到了柏拉图的话题：在这份成功之中，在这些“重要结果”中，我们识别出数学本身的生存力，随时可以利用的一种突破。但这种成功即刻就被所证实的一种匮乏，因此也是一种本质的模糊性所抵消了。

稍后，黑格尔说“成功本身并不能证实程序的方法”^[7]。关于无限的数学的存在具有一种真正的成功的实在的力。然而，有一个高于成功的标准：即用来实现成功的“程序的方法”。只有哲学能解释这个方法。但是，柏拉图所说的“辩证法”难道不已经是一个方法问题了吗？不是思维的问题了吗？

(3) 因此，正如对柏拉图接近原则要求辩证的程序，必须扬弃对假设的暴力使用，同样，对黑格尔，真正无限性的概念必须扬弃和利用数学的概念，这只能用自身的成功给予。

(4) 最后，仅就无限的概念而言，数学自行进入了一个中间的或中介的位置：数学是中介。

- 一方面，数学是这个特殊概念的范式，因为它“最清楚地说明了真正观念的性质”。
- 但另一方面，仍然有必要“证实其用法，消灭难点”——这是数学所难能做到的。哲学家的传统角色对数学来说是一个技师：数学运作，但由于它不知道数学何以运作，所以需要将其拆解，加以检验。几乎可以肯定的是，它的引擎需要更换。这是因为数学位于关于无限性的形而上学或教条的概念与真正的概念之间，现代性把形而上学的概念描写为纯粹的意见概念，而真正的概念只有辩证法（黑格尔的辩证法）才能构想出来。

但是，如果柏拉图著作中数学/哲学这一对组合特有的四个特点在黑格尔的著作中重新出现了，那会发生什么变化呢？为浪漫主义的分离提供“技术”基础的黑格尔的文本为什么使哲学贬低数学，而柏拉图的文本却反倒保证了其范式价值达数

[6] Hegel's *Science of Logic*, p.240.

[7] *Ibid.*, p.242.

个世纪之久？黑格尔这番重要的陈述，厚重、细致，即使在现在也仍然高深（后来尼采和海德格尔将要抛弃的一种高深学问），何以被当作对数学的抛弃，而不是将其哲学重新结合的一种肯定？我们为什么感到或认识到在黑格尔的勤奋之后，我们时代进入概念的时间之中这一浪漫之举将把数学抛给那些专家们了呢？

那么，对于黑格尔，所发生的变化就在于，数学的引力中心，以及值得对其进行哲学的检验的理由，都必须再现为一个概念，即无限性的概念，而不是一个客体的领域。

对柏拉图来说，数学是几何学和代数，其客体是图形和数字。所以他才能够用“技术”这个词指称这些思维形式或“科学”，而技术则是事先确定客体的一种思想活动。对意见的突破是局部化的；实现突破的领域是单一的。

黑格尔并未把数学看做与特殊的客体领域相关的单一思想，而看做对一个概念决定，甚至可以说，看做对高于一切概念的一个浪漫主义概念的决定，那就是无限性。

这一看起来无害的位移产生了不可估量的后果。对柏拉图来说，数学把自身严格局限于一个客体的领域，它使用图形和数字而不构成缺乏客体的普遍概念，这个事实决定了数学是一个始终单一的思想形式，不必与咄咄逼人的哲学相对抗的一个特殊领域或规程。

但是，因为黑格尔提出数学的范式本质与哲学本身的核心概念之一（无限性的概念）紧密相联，所以他没有别的选择，而只能把哲学与数学不可改变的单一的缠结关系改造成在真理的法庭上对峙的关系。此外，由于真正的无限性概念是哲学的，而这个概念包括并奠定了数学中任何可接受的相应概念，所以，哲学最终宣称，就思想而言，数学的概念是无用的。

当然，古典时代的思想家们已经把数学看做部分无用的一种活动了，因为它仅仅研究了没有多大“价值”的客体，如图形。但是，这种贬低由于是间接地通过对数学的单一客体的评价得出的，并没有质疑数学突破意见的程度。它仅仅表明数学的局部性。被归于数学的无用性仍然是相对的，因为一旦把思维固定在思索追问的客体的狭隘领域，那么，对意见的突破就绝对具有范式的价值了。

黑格尔把给数学冠以外在无用性的这种判断变成了关于内在无用性的判断。一旦接受了哲学的真正的无限概念，我们就能看到数学的无限概念不过是走向前者的一个粗糙的可有可无的一个阶段。这是把这个概念放在时间之中加以检验所必须付出的代价：一切被过滤和扬弃的东西对思想来说都是死的。对比之下，在柏拉图那里，

数学和辩证法，尽管有等级划分，但在存在的永恒组合中仍是可以并置的两种关系。

如果黑格尔之后的浪漫主义哲学能够继续把数学与哲学彻底分离开来，那是因为它声称哲学与数学研究的是相同的东西。浪漫主义的态度是以认同而非差异为基础的。在无限性的概念领域里，黑格尔哲学声称构成了一种高级数学，这等于说，把自身的数学性加以扬弃、超越或抛在身后，并生产概念的终极的哲学要素的一种数学。

5. 数学和哲学的重新结合旨在分解浪漫主义的无限性概念， 确立关于真理的一种事件哲学

在最后的分析中，我们可以说在浪漫主义导致的哲学与数学的彻底分离中，最重要的是无限性的局部化。

浪漫主义哲学把无限性放在这个概念的时间序列之中，因而将其看做有限的历史发展。

与此同时，在一种此后与其自身平行但却分离和独立的发展中，数学把一种无限的多放在一种纯粹多元的平庸之中。它通过基数的平庸而加工了实际的无限数。它抵消并彻底褻渎了无限性，将其从比喻的倾向、视阈和生成领域中抽取出来。它摆脱了一的王国而在多的没有光环的类型学中传播——不管是无限小还是无限大。通过开创一种把无限数不可挽回地与一的每一个例证分离开来的思维方式，数学在自己的领域内成功地实现了上帝之死的结局。

数学现在把有限数当作特殊的案例，其概念是派生于无限数的概念的。无限性不再是凌驾于有限性之上的神圣例外了，也不再是对有限性的否定或扬弃了。对当代数学来说，正是无限性得到了一个简单的肯定的定义，因为它代表着多的普通形式，而有限性却是通过否定或限制而从无限性中演绎出来的。如果把哲学置于这样一种数学的条件之下，那就不可能保持有限性的感伤话语。“我们”都是无限的，就像每一个多元环境一样；而有限性则是一个空白的抽象。死亡本身仅仅把我们刻写在无限的多元存在的自然形式之中，刻写在极限序数的形式之中，它以一种纯洁的外在的“将死”隔断对我们的无限性的叙述。

这正是我们所在的地方。一方面，在死亡的旗帜下大发伦理感伤的有限性通过

时间序列而事先假定了无限性，不可能放弃所有那些神圣的、岌岌可危的、防御性的有关一个上帝的诺言的再现，他会来抚平这个世界给浪漫主义颤抖的开放留下的微不足道的伤口。另一方面，平庸的多元性的本体论能够经受得住黑格尔带来的分离和贬低；它把无限性世俗化，分散开去，并根据这种分散掌控我们人类，推进被抽空一的每一个守护形象的这样一个世界的前景。

这两种选择的距离构成了我们最初提出问题的场所，它关系到从浪漫主义中走出来的可能性，一种真正的后浪漫主义，对有限性主题的分解，以及对每一个环境的无限性的支持和接受。数学与哲学的重新结合是必须执行的一项任务，凡是想要终结神话力量的人，不管那些神话是什么，都必须执行这项任务。这包括犯错误和法律的神话，关于远古的神话，甚至——如黑格尔可能会说的，这是重要的程序方法——关于令人心痛的神话的缺席的神话。

为了让思想决定性地突破浪漫主义（而这也是一个政治问题，因为在革命政治中也有历史主义的，因而也有浪漫主义的因素），如果不诉诸数学的训喻我们就无法做到——这种诉诸可能又是盲目的，可能带有抑制或暴力的印记。我们作为哲学家的任务包括思考我们自己这个自掘坟墓的时代，我们必须屈服于数学的条件。

我建议把数学和哲学重新结合起来，而我提出这一建议的依据显然不是认识论形态本身的那种小心翼翼。我们迫切需要直接进入数学的本体论目标。因此这个陈述开始就宣称：只有无限性的多，它继而又呈现无限性的多，而这种呈现中唯一的犹疑不定的点又呈现无。最终，这个犹疑不定的点是真空，而不是一。上帝死于呈现的中心。

但是，由于数学抢先了一个世纪的时间对无限性加以世俗化，由于唯一可用的多的概念，无限地编织自身矛盾的真空的多，就是自康托尔以降数学所声称的它自己的场所，所以，我们也要宣布一个有刺激性的、有疗效的声明：数学是严格意义上的本体论，也就是所谓作为存在的存在的无限发展。

最后，如果对包括海德格尔的历史框架在内的历史主义的反驳和中止将通过支持康托尔和德得金德 (Dedekind) 而反对黑格尔的有限与无限的辩证法而进行下去，如果“数学是本体论”这个陈述今天成功地把哲学置于条件之下，那么，我们所关心的问题就如下述：真理发生了什么？

真理是否像柏拉图和黑格尔所理解的那样包含在一个辩证关系之中？有没有一个更高级的、基础的、澄明的理智形式（但这已不是本体论的问题了）？一个适合于

这样一种残酷突破的理智形式？有没有给存在的平庸的多以增补？这些问题属于另一种探讨，它将通过超越“终结”的悲哀话题而促使哲学继续下去，从而摆脱有限的现已干涸的浪漫主义的窠臼。这样一个哲学命题的核心以现代数学为条件，将使真理服从于事件的局部化，把真理从诡辩的语言暴政中解放出来。

无论如何，我们有义务终结历史主义，打破由概念的历史化所滋养的所有神话。在这个过程中，诉诸数学勇敢的、孤独的生存将证明是必要的，因为在消除每一个神圣的事例和每一个上帝的真空时，数学不过是人类的永恒历史。

（陈永国 译）

存在与表象^[1]

我们且来考虑一下下面的话，它几乎平庸到无与伦比的地步：今天，逻辑是一门数理学科，在不到一个世纪的时间里，它所达到的复杂程度就与这门科学中的任何一个活的领域不相上下了。有一些逻辑定理，尤其是在模块理论中，其热烈的证明综合了显然从偏僻的领域（类型学或超验代数）中汲取的各种方法，其威力和新奇令人震惊。

但对哲学来说最震惊的莫过于由这种状况导致的震惊的缺乏。在黑格尔的时代，把《逻辑学》看做一部哲学巨著是完全自然而然的事。这部论著的第一个范畴是存在，作为存在的存在。此外，仅就无限这个概念而言，这部论著还包括一个长篇大论，试图下定论说，数学仅仅再现了它所表现的现阶段，必须用辩证的思辨把它扬弃掉。在黑格尔时代，只有这种辩证法才完全是名副其实的“逻辑”。

数学最终战胜了逻辑，这是哲学所面对的一次可证实的挑战，历史上，正是哲学提出了逻辑的概念，确定了逻辑的形式。

于是出现了下面的问题：逻辑的状况如何？数学的状况如何？一个的命运是否取决于另一个？但这样的一种连带本身决定着一种扭转，对我们所讨论的问题提出质疑。因为如果有一个学科要求它的话语必须严格是逻辑的，那么，这个学科就一定是数学。逻辑似乎是数学的一个先验条件。那么，这个条件是如何被注入它作为条件所制约的东西之中的，乃至它不再是什么构成因素，而只是一个局部错位的？

毫无疑问，在作为一个哲学规定的逻辑与作为一个数学学科的逻辑之间有一种媒介，媒介的基础在于人们习惯上所说的逻辑的形式特点。我们知道，在《纯粹理性批判》第二版前言中，康德给这个特点增加了一个事实，即“从最早的时刻起，”逻辑就步入了科学的安全轨道。^[2]这是因为逻辑“穷尽地论证了、严密地证明了一

[1] 译自 Alain Badiou, *Theoretical Writings*, ed. And trans. Ray Brassier and Alberto Toscano, Continuum, 2004. Chapter 14.

[2] Immanuel Kant, "Preface to the Second Edition," *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (London: MacMillan, 1993), Bviii, p.17.

切思想的形式规则”^[3]，如康德所说，自亚里士多德时代以来就没有必要前进一步或后退一步。它的成功完全维系于这样一个事实，即它从每一个客体抽取并因而忽视了超验与经验之间的巨大隔阂。

于是可以说，而且我认为这是今天最广为流传的一个信念：由于形式逻辑与客体的任何经验事实不相关，据此推断出它注定是数学的，其根本原因就在于数学本身是一个形式理论活动——比如，按卡纳普的说法，形式科学（逻辑和数学）与经验科学是相区别的，后者的范式是物理学。

然而，显而易见，这个结论不可能是康德得出的，他始终如一地忠实于本体的直觉，这我在“康德的减法本体论”中已经概述过了。对康德来说，数学在数学客体的起源中要求时间的直觉形式，在几何学客体的起源中要求空间的直觉形式，因此决不能看做是一门形式学科。正因如此，所有数学判断，哪怕最简单的数学判断，都是综合的——不同于分析式的逻辑判断。同样明显的是，把不动性归属给亚里士多德以来的逻辑的特性，而且又由康德将其与逻辑特性联系起来，这无疑是错误的，无论从历史上还是从未来的眼光来看都是错误的。之所以在历史上不准确，是因为康德没有考虑到逻辑史的复杂性，从希腊时代起，逻辑就排除统一和固定的假设，而这正是康德赋予逻辑的特点。尤其清楚的是，康德完全抹掉了亚里士多德的谓词逻辑与斯多葛派的命题逻辑之间在方向上的根本差异，克劳德·因波特最近曾在对这种差异的研究中得出了重要结果。^[4]逻辑之所以相当于没有远见，是因为自成功地进行数学演算以来，逻辑从未停止长足发展——因此才成为20世纪伟大的认知尝试之一。

然而，康德的命题归总起来仍有独特之处，康德有意强调逻辑的长处和逻辑对一般思维方式的限制，这与海德格尔完全相同，但目标却大相径庭，就是说，海德格尔的目的是要表明存在的忘却，而结果之一就是逻辑的形式自治。我们知道，对海德格尔来说，逻辑——自然（*phusis*）与逻各斯（*logos*）之间分裂的产物——是逻各斯隐蔽的虚无主权，存在就是从这里退却出来的。但是，为了找到逻辑的这个历史决定，海德格尔就逻辑的明显特征都做了哪些说明呢？非常简单。逻辑“是思维的

[3] Immanuel Kant, “Preface to the Second Edition,” *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (London: MacMillan, 1993), Bviii, p.18.

[4] Claude Imbert, *Pour une histoire de la logique, Un heritage platonicien* (Paris: PUF, 2000).

科学，是思维规律的学说，是思想的形式”^[5]。和康德完全一样，海德格尔由此推断，逻辑“亘古以来教的是相同的东西”^[6]。形式主义与不动性似乎相互连结在一起，证实了一个逻辑视野，它把逻辑要么局限于经验与超验之间的隔阂（康德），要么局限于对总体存在进行虚无主义固定的技术过程之中（海德格尔）。

经过所有这些论证和实践，很难认为逻辑的数学化是其形式特点的结果这样一个结论是无可争议的。这个命题要么违背下面的事实，即数学化给逻辑以巨大的推动力，这恰好与逻辑的形式特点强加给它的不动性相矛盾；要么就假定数学本身纯粹是形式的，这反过来要求我们追问是什么把数学与逻辑区别开来的。那么，在20世纪的进程中，这个“逻辑主义”的规划有效地试图把数学简约为逻辑，自弗莱杰的奠基之作发表以来就到处乱撞，饱受悖论和死胡同的困扰。因此，尽管被数学化了，逻辑本身似乎做出了规定，即数学整体上不能简约为逻辑。

我们于是又回到了作为问题的问题上来了。对思维来说，今天把逻辑认同为数理逻辑，这究竟意味着什么？我们应该为这一既定的结构体感到惊奇。我们必须问：什么是逻辑？什么是数学？这样就可能甚至有必要谈论一种数理逻辑。我坚持认为，如果不首先通过第三个术语就不可能回答这个问题，这第三个术语从一开始就在场，但它的缺席却是由“数理逻辑”的结构体显示的。这第三个术语就是“本体论”，作为存在的存在的科学。

无论如何，正是这第三个术语使得亚里士多德——康德和海德格尔所说的“逻辑”的创始人——对每一个话语的首要原则的形式必要性提出质疑，这些话语都要求一致性。思考存在，作为存在的存在，要求一般思维原理的确定性，这是亚里士多德在《形而上学》Γ卷中提出的命题。如他所说：“研究作为存在的存在的人也探讨原理。”^[7]所以，最初宣布的存在着一种关于实体的实体的科学的说法，就仿佛在一个漫长的过程中被否定，而非实现，这个过程首先把非矛盾原则合法化（“我们现在假设任何事情都不可能同时既存在又不存在”^[8]）；然后是排除中间的原理（“对

[5] Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trans. G. Friedman and R. Polt (New Haven: Yale University Press, 2000), p.126.

[6] *Ibid.*, p.127.

[7] Aristotle, *Metaphysics* 1005a28–29, in *The Basic Works of Aristotle*, trans. W. D. Ross (New York: Random House, 2001), p.736.

[8] *Ibid.*, 1006a1–2, p.737.

于一个主语,我们必须证明或否定一个谓语”^[9])。毫无疑问,这些原理今天被当作逻辑规律,致使对第二个(排除中间)的接受或拒绝是区别当代逻辑学两个基本走向的分水岭:一个是古典逻辑学,通过反证论法证实理性,另一个是直觉主义逻辑学,它只承认建设性的证据。因此,对我们来说无可争议的是,亚里士多德建立了逻辑学,通过逻辑学,本体论才有了中介。任何宣布作为存在的存在的一门科学的存在时,都必然要为所有可传达的话语寻找形式原理。所以,我们暂且承认,对亚里士多德来说,本体论规定了逻辑。

但何以如此呢?为了理解这一点,有必要研究一下亚里士多德的第二个主张——在承认本体论之后——这个主张总结了他在关于实体的实体的科学中发现的难点。它说实体有许多意思,包括 $\pi\rho\sigma\ \epsilon\nu$, 向(或趋向)一的发展,或在一的可能的掌控之中。亚里士多德的命题是,本体论没有能力通过直接的、单一的掌握实验性的客体来构成自身。这样的实体仅仅以一的形式暴露给思想,但仍然不能摆脱意义的含混性。因此,自然不能把本体论看做是关于在一个透明的实体中给定的或经验的客体的科学,而是对一个统一体的建构,我们唯一的方向就是 $\pi\rho\sigma\ \epsilon\nu$, 即趋向一的发展。这个方向是更加不确定的,因为它开始于一种不可简约的含混。其结果是,要坚持这个方向,投身于为存在的科学而统一目标的建构之中,就必须假定最小条件对这种话语的单义性的决定作用,而不是客体的单义性。一个前后一致的话语依赖哪些普遍的和单一的原则?关于这一点的一致见解是必要的,哪怕只是为了选择一的方向,试图减少存在最初的含混性。逻辑恰恰跻身于存在的含混性与这种含混性所指向的可建设的单义性之间。逻辑的形式特点必须被还原到这个程度。打个比方说,逻辑处于真空之中,对思想来说,这个真空把含混性与单义性分离开来,因为这是关于实体的实体的问题。亚里士多德把这个真空与介词 $\pi\rho\sigma$ 联系起来,表明对本体论话语来说,这个话语的方向可能建设性地打破含混性与单义性之间的真空。

最终,恰恰是在本体论把意义的含混性作为起点的地方,它把逻辑规定为连贯话语的形式规律的展示或清楚的表达,或规定为对普遍思维原理的检验。

我们应该即刻注意到,对亚里士多德来说,选择含混性作为对存在实体的直接决定在数学这方面排除了任何本体论的伪装。这是因为数学有两个特点,亚里士多德非常清楚这两个特点,尤其是在《形而上学》的B卷和M卷中。一方面,该书致

[9] Aristotle, *Metaphysics* 1005a28–29, in *The Basic Works of Aristotle*, trans. W. D. Ross (New York: Random House, 2001), 1011b24–25, p.749.

力于单义性，意思是说，对亚里士多德来说，数学的东西是永恒的，不可腐蚀的，固定不变的。但这种单义性是有代价的，如我在别处所表明的，^[10]这个代价就是承认数学事物的存在仅仅是一个伪存在，一个虚构。数学难能提供任何方式接触作为实体的实体的决定因素。数学与纯粹逻辑相关，因为它是对永恒的虚构建构；和所有的虚构一样，它的目的地最终不是本体论的，而是美学的。因此，我们即刻可以得出这样一个观点，本体论根置于含混性，逻辑把这种含混性规定为关于连贯话语的原则的形式科学，数学的单义性不过是一种严格的美学。这就是把本体论、逻辑和数学纠缠在一起的亚里士多德结。

要解开这个结有几种方式，但在某种程度上这些方法都是柏拉图的。因为它们规定只能谈论一种意义上的存在，它们都把数学的单义性作为本体论的范式（至少是临时的）。更准确地说，它们都给数学恢复了真理范畴的相关性，这必然是思想行为和存在行为之间的中介距离。数学真理这个话题的重新出现与亚里士多德的相对论和美学立场相左，在亚里士多德的理论中，数学分解了本体论，用美代替了真。

我们可以说，任何人只要认为数学是关于严格虚构的秩序的——比如语言学的虚构，那他就把数学改造成了关于纯思想的美学，这从本质上是亚里士多德的。这的确说明了柏拉图/亚里士多德的对立何以是我近来著述的重大主题之一。

要注意逻辑的位置从本质上区别于我们所面对两种选择。对亚里士多德学派来说，什么能够说明逻辑的力，包括与数学有关的力？事实是，纯粹形式的和绝对普遍的逻辑并不事先假定任何本体的决定，与一般话语的连贯性相关——是从存在的含混性走向这种含混性所指向的统一的必要准则。但对柏拉图主义者来说，这些特点无异于虚弱的表现。这是因为，对柏拉图主义者来说，数学思考想象中的事物，它们的本体地位毋庸置疑，而纯逻辑依然是空洞的。要扬弃，逻辑就必然要达到数学化的水平，这能使它能够与数学分享柏拉图主义者给予数学事物的本体尊严。而对亚里士多德学派来说，恰恰是逻辑的纯形式方面使它未能落入数学事物的美学蜃楼之中，也就是那些非存在的准客体之中。正是逻辑的原则性的、语言的和非客观的性质才使它含有本体论的话语意义。

可以说，柏拉图的完形是对数学的一种本体论促进，同时罢黜了逻辑；而亚里士多德的完形从本体论的角度规定了逻辑，罢黜了数学。

[10] 见“L'orientation aristotélicienne et la logique”, in *Court Traité d'Ontologie Transitoire* (Paris: Seuil, 1998), pp. 111–118.

在这个意义上，我将要讨论的立场——就像罗伯斯比尔痛斥那些宗派一样——同时既是极端柏拉图主义的，又是近似柏拉图主义的。^[11]

通过把对数学的本体尊严的承认推向极端，正是通过极端的柏拉图主义我才肯定本体论不过就是数学本身。对作为存在的存在的合理论述，对缺乏性质或谓词的存在而非作为实体暴露给思想的存在存在的纯事实的合理论述——确切说是著述——都是纯数学的。此外，本体论的实际历史与数学的历史恰相偶合。

但我们的立场也是贴近柏拉图主义的，因为我们并不事先假定逻辑的罢黜。的确，我们将看到，通过断定本体论和数学的根本同一性，我们可以把逻辑看做调节连贯话语用法的一个形式学科。我们可以把逻辑从语法位置上拉下来，把它从目前人们所说的当代哲学的“语言学转向”中分离出来。

不可否认的是，这个转向本质上是反柏拉图主义的。对于《克拉底鲁斯篇》中的苏格拉底来说，普遍真理是，我们这些哲学家从物开始，而非从词开始。这也可以这样说：我们从数学开始，而非从逻辑开始；不懂几何学的人不得进入。要颠倒语言学转向，因为这个转向最终只能保障英美普通语言哲学的暴政，在数学思想或在作为思想的数学中，最关键的是真实的事物，而非纯粹的词语。

长期以来，我确信柏拉图主义的这种扬弃意味着对形式逻辑的罢黜，即作为进入理性语言之特殊入口的形式逻辑。在这个过程中，我和法国人一样怀疑波音卡雷 (Poincaré) 和布伦斯维奇 (Brunschvicg) 所说的 logistics (逻辑组织)。那是以长期努力地研究最新的逻辑构型，掌握其数理对应关系为代价的——我只在最近才完成这项研究，我在这里只提出一个纲要或声明——研究的结果使我明白：要认识到数学是作为存在的存在的科学，并用这个认识解释逻辑，这样，逻辑就作为可能的论域的内在特点而被利用，而不是作为句法准则，逻辑最终再一次被置于本体论的而非语言的规定之下。尽管这个规定又涉及亚里士多德的学说，但却是根据完全不同的指向。

因此，公正地——存在本身所需要的一种公正——对待“数理逻辑”这个谜一样的结构就是可能的了。一旦完全解开，这个结构的谜就具有下列意味：本体论的决定促成了逻辑学 (logics) 的多元性。

本体论在历史上作为数学而出现，这是我的《存在与事件》的开篇命题，这里，

[11] 原文为 ultra-Platonic and citra-Platonic: 前者的意思是“极端柏拉图主义”，citra 是拉丁文，意思是“靠近”，“在这一边”。

我既不想也没有可能重复这个命题背后的论证，因为我已经在本卷的第一部分确定了要点。^[12]

这里，我们所感兴趣的与逻辑相关的问题是派生于上面提到的一个命题，甚或说，是从集合论的基本原理演绎而来的，因此也是从关于多的本体论原则演绎而来的一个定理。这个定理一般采取如下形式：不存在所有集的集合。这个不存在意味着，思想在不打破下面的假设的情况下就不能持续，这个假设是：一个多（也就是一个存在）包括各种可以想到的存在。一旦与总体的范畴建立了关系，这个基本定理就表明作为整体的存在的非存在。在某些方面，根据从物质向形而上学的转换，这个定理决定了康德纯粹理性的第一个二律背反，推崇对立：“世界没有开端，空间没有极限；就时间和空间而言它是无限的。”^[13]当然，这里的问题既不是时间，也不是空间，甚至不是无限，如我们反复重申的，无限不过是一个简单的实际的对普遍存在的决定，所以不是这里所讨论的问题。相反，我们且来假定：思想不可能把假定包含各种存在的一个多当作一个存在来理解。思想在海德格尔所说的“总体存在”的点上步履维艰。事实上，一旦我们把本体论当作数学，所以，作为存在的存在的属性就可以展示出来了。承认这个主张是一个定理就意味着必须理解它的强式意义：作为存在的存在的一个本质属性就是，一旦仅仅依据存在性来思考各种存在，就不可能有各种存在的一个整体。

这个属性的一个重要结果是，每一种本体论研究都必然是局部的。实际上，不可能存在着与作为存在之总体的存在有关的演算或直觉，甚至没有各种存在得以设置的一个总的地方。这种不可能性实际上是一种不可接近性，或理性能力所不及的一个极限。相反，决定着总体之不可能性的理性本身就是实体的多元存在的一个内在属性。

简单说：在关于从理性上可以说是作为实体的实体的思想中，因此也在关于纯粹的多的思想中，一个决定总是这个决定的地点，不是整体存在的地点，而是一个特殊存在的地点，尽管这个存在的规模可能不是由无数无限构成的一个无限。

存在只能作为自身不能总体利用的一个局部场所而暴露给思想。

但是，一个本体认识的场所的这种局部化，在《存在与事件》中我称之为环境，它影响存在，因为作为纯粹多的存在，在其存在内部并不包括为可以于中暴露自身

[12] 见第一节，“数学是本体论”，尤其是“当下的存在问题”和“柏拉图主义与数理本体论”。

[13] *Critique of Reason*, A427/B455, p.396.

的场所设定界限的东西。实体，作为实体，是多，纯粹的多，没有一的多，或众多的多。它与所有其他实体共享这个决定。但是，“所有其他实体”这个句子所表示的东西并不存在；它没有存在。所以，一旦上述的决定被给予，它就被设定在一个场所里，或一个环境中，这反过来，如果当作作为存在的存在来思考，就又成了一个多元存在。这个环境不是存在的本体概括的环境，那样的话，这将是共享作为纯粹多的决定的所有实体的并不存在的总体。一个存在只能在一个场所里证明它的存在性，而这个场所的局部特性却不能从这种存在性中推断出来。

我们将把存在的这个方面，既与多元存在的局部或场所的限制相关的方面，称作这个存在的“表象”。显然，由于总体存在并不存在，所以，表象就是实体的存在的内在属性。所有存在都是“在那里”(being-there)：这是表象的本质。表象是场所，是多元存在的“那里”，如果把多元存在当作存在来思考的话。在这个框架内，表象决不依赖于空间，时间，或任何更普遍的超验领域。表象并不依赖于事先假定的构成性主体。多元存在并不为了主体出现。相反，它是由于存在的本质而出现。由于不能把一个存在整体地放在一个环境里，所以，一旦被承认，就必须证明它非整体的多元存在，就是说，与另一个特殊存在相关的多元存在，这个特殊存在决定着“在那里”中的“那里”的存在。

表象是存在的内在决定。但即刻明确的是，由于存在的局部化，即构成其表象的局部化，暗示着另一个特殊存在——其场所或环境——所以，这样的表象就是把一个存在与其场所关联或重新关联在一起的东西。表象的本质是关系。

那么，作为存在的存在本身就绝对是不受任何束缚的。这是纯粹多的基本特征，是在集合论的框架内思考的特征。只有多，而别无其他。就其自身而言，它们中的任何一个都与其他任何一个没有联系。在集合论中，甚至功能都必须看做是纯粹的多，这意味着它们等同于文字。存在的存在性除了内在构成之外并不事先假定什么，所谓的内在构成指的是由众多构成的一个多。这排除了严格说来可能有存在的关系的可能性。按照这种纯粹普遍的思考，存在就彻底摆脱了束缚。

然而，仅就表象是存在的内在本质，因此将是一个单一实体而言，那就只能用一个原始的束缚把它与作为环境的那个实体关联起来。把关系的世界强加给本体解放的正是表象，而不是存在本身。

这澄清了似乎在经验上明了的东西，但在把极端柏拉图主义与近似柏拉图主义结合之后导致了柏拉图主义的一种全面逆转。柏拉图主义似乎要说明，表象是模糊

的、流动的、昙花一现的、无法想象的；表象是想象的东西，包括数学的想象，那是稳定的、单义的、暴露给思想的。但我们现代人却持相反的看法。表象是直观世界，表象的世界，它总是坚实的、有关联的、连贯的。这是一个关系的世界，有内聚力的世界，凝聚着我们的习惯和参照点的世界；使存在成为“在那里”的囚徒的一个世界。它本身也是存在，被看做是纯粹多的数学，甚至被看做是量子物理学，那是无秩序的、中立的、不连贯的、无拘束的、无视意义的，除了自身之外与任何事物都没有关系的。

当然，康德已经把表象世界总是相关的、连贯的这个观念用作研究的起点。对他来说，这个世界所呈现给我们的实际上是柏拉图的逆转。因为构成问题的并不是表征的矛盾性，而是内聚力。所要说明的是这样一个事实，即表象构成了总是反复被束缚的一个世界。毫无疑问，《纯粹理性批判》的主要任务就是质疑表象的逻辑。

但康德从这个表象逻辑的条件中推断出，自在的存在仍然是我们所未知的，因此提出理性本体论的不可能性。对康德来说——而这个概念关系既不是亚里士多德的，也不是柏拉图的——表象的逻辑罢黜了本体论。

相反，我认为本体论是作为一门科学而存在的，而自在的存在在数学中获得了思想的透明性。不过这个透明性只给予存在以纯粹多的毫无意义的理性。作为存在的存在投身于知识的无限任务之中，这构成了数学的历史性。结果，完全可以说，正是这种表象要求有一个逻辑，因为正是逻辑把“在那里”的“那里”确定为关系的。其本体论的基础不过是不连贯性的趋向，这是数学思想中纯粹多的特点。

这解释了我们开始时提出的问题。我们说逻辑就是使作为存在的一个内在维度的表象成为科学客体的东西。而数学则是作为存在的存在的科学。仅就表象，仅就关系是影响存在的一种抑制而言，表象的科学本身必须是存在科学的组成部分，因此，是数学的组成部分。它要求逻辑必须是数学的逻辑。但仅就数学是表象这方面，因此是依其基本解放来理解作为存在的存在的，所以，不以任何方式把数学混同于逻辑也是必要的。

结果，我们将设定在数学内部，逻辑是思想的运动，表象的存在——就影响到作为“在那里”的存在而言——就是以这种思想运动为根基的。

表象不过是一个环境的逻辑，它始终以为存在的方式是这个环境。作为科学的逻辑把表象的逻辑作为环境的一般内聚力的理论而恢复过来。所以说，逻辑不是话语的形式科学，而是可能的论域的科学，即根据表象的内聚力的思想，它本身内在决定着作为存在的存在的解放。

在此，我们已经非常接近莱布尼茨了。逻辑就是对每一个可能的论域行之有效的东西；是内聚力的原则，每一个存在只要一出现就要求有逻辑。但我们也离莱布尼茨太远。当思考其存在时，它不被理性原则或和谐所控制，相反，是被播撒到不连贯的、无根基的多之中。

于是，我们必须问，在数学的领域内部，我们怎样、从哪里把逻辑的数学身份看做是关于可能的论域的数学理论，或关于“在那里”的内聚力的普遍理论，或关于表象的关系连贯性的理论。

在这方面，我们不能满足于逻辑的形式化，从布尔(Boole)和弗莱杰所做的，直到哥德尔、塔尔斯基或克利尼(Kleene)的复杂发展，这种形式化仍然是亚里士多德和斯多葛派最初建构的一个简单后果，亚里士多德开创了谓词演算和证据理论，斯多葛派则发明了命题演算和模态逻辑。像希腊人那样，这种逻辑形式主义认为，逻辑包括建构形式语言；它强化了这样一个观点，即逻辑不过是一种普及的理性语法的硬核。在这个意义上，这种形式主义就被刻写在哲学的语言学转向之中了。它相信它在没有本体论的规定之下，在忽视逻辑和表象或“在那里”的内在同一性的情况下，就能建构形式语言。它的数理表象是派生的和外在的，因为它不过是一种演算的字面解释，一个偶然的单义性。鉴于这一切，在逻辑的这种演算中，数学化不过是形式化而已。而数学的本质决不是形式化。数学是一种思想，关于作为存在的存在的思想。它的形式透明性是存在的绝对单义性的直接结果。数学书写就是这种单义性的誊写或刻写。

为了让逻辑自称为完整意义上的数学逻辑，必须满足两个条件，而这是形式语言理论难以结合在一起的。

第一个条件：逻辑必须产生于数学自身的运动，而非为数学活动建立外在的语言框架的意志。在建立本体论集合论时，康托尔并未怀有普遍和外在的目标，而是关怀实数的类型学和分类的内在问题。只有在确立并划分了逻辑的学说有效地再生产我们这里所关心的基本主题时，逻辑的数学性质才能得到解释：即表象是存在的内在维度，因此，作为表象科学的逻辑本身也来自存在科学的内部，也就是来自数学内部。

第二个条件：逻辑不能局限于语法和语言分析。逻辑的首要问题不是命题、判断或谓词的问题。逻辑必须从根本上提供关于一个关系论域的存在数学概念；或在思考其关系内聚力时告诉我们什么是可能的存在环境；或告诉我们“在那里”究竟是什么，即存在不可避免的局部化的被束缚的本质。

因此，一个当代的逻辑理论，我们对他的单一性已经有所了解，必须满足这两个条件，打破语言的、形式主义的和原理的规定，这些规定束缚所有的现代逻辑。不妨重申，这个理论是范畴的理论，结果将产生普通概念 (popoi) 的理论——一个适当的名字，因为它实际上是存在的地点，这才是最重要的。

爱伦堡 (Eilenberg) 和迈克拉尼 (MacLane) 在 20 世纪 40 年代就概述这个理论，^[14] 他们的基础是现代代数几何的内在要求。于是，我们的第一个条件满足了。这个理论用普通概念构成了一个可接受的、或可能的论域，致使一个特定的数学环境可以在它内部得以局部化。一个论域所呈现的这个逻辑维度完全内在于特定的论域。它把自身呈现为在数学上可分配的论域特点，而不是形式的和语言的外在性。于是，我们的第二个条件也得到了满足。

这里当然不适于对所说的逻辑的范畴表现或普通概念理论进行详尽的技术说明。我只想谈及这个理论的三个特点，适于我们所论的哲学问题的三个特点：

1. 普通概念理论是描述性的，实际上不是原理的。集合论的古典原理固定了关于纯粹多的思考的无法总体化的论域。可以说，集合论构成了一个本体论决定。在绝对最小的关系概念的基础上，普通概念理论限定了可接受的思维论域的条件，因此也限定了存在环境的局部化的条件。借用莱布尼茨的一个比喻说，集合论是一个单一论域的爆炸性呈现，根据其纯粹的“有”，那里只有思想。普通概念的理论描写可能的论域及其可能的规则。它近似于对可能的论域的审查，这对莱布尼茨来说是包括在上帝的理解之中的。所以说它不是关于存在的数学，而是一种数学逻辑。

2. 在普通概念中，纯粹的逻辑运作不是呈现为语言形式。它们是论域的构成因素，在形式上与其他构成因素没什么分别。一个范畴，比如一个普通概念，是基于一个全然普遍和基本的观点定义的：从客体 a 向客体 b 运动的一个关系，被称作箭头或形态的一种关系。在一个普通概念中，否定，结合，分解，暗示，量词（普遍的，生存的），都不过是箭头，可以给它们提供定义。真理不过是普通概念的一个箭头，即真理之箭。而逻辑不过是普通概念的一股特殊的力，是内在于某某可能的论域的局部化。

[14] Samuel Eilenberg and Saunders MacLane, "General theory of natural equivalences" in *Transactions of the American Mathematical Society* 58 (1945), pp.231–294.

3. 普通概念的理论为或然逻辑学的多元性提供了基础。这一点非常重要。实际上,如果存在的局部表象不能转化为存在,那就没有理由说逻辑——即关于表象的思考——应该是一。表象的关系形式,即“在那里”的“那里”的显现,本身就是多。普通概念的理论允许我们以或然论域的数学性为基础来全面理解逻辑的可变性——这也是表象的偶然可变性——“在那里”又是如何标志着多元存在严格的必然的单义性的。比如,可能有古典的普通概念,它在本质上实施排除中间的法则,或双重否定与肯定的相等。但也可能有非古典的普通概念,它们并不赞成这两个法则。

由于这些原因以及许多其他只能对普通概念进行艰难的数学建构才能说明的原因,我们可以断言,这个理论实际上就是数理逻辑。这等于说,在本体论内部,普通概念的理论是表象科学;研究存在的每一个真理何以必然是局部的。

鉴于这一切,普通概念的理论最终就局部和全球的问题得出重要的定理。它发展一种真理的几何学,给予局部真理的概念以完全合理的意义。于中——也就是在透明的定理中——我们读到,表象的科学也是作为存在的存在的科学,在这个转变中,地点注定要把真理变成存在。

亚里士多德的愿望,即用本体论规定逻辑,因而得以实现。然而,却不是以存在的模糊性为基础,相反,是以存在的单义性为基础的。这引导以数学为条件的哲学根据我所说的当代纲领去重新思考存在:去理解一个存在的环境何以成为不连贯边缘上的多,同时又是其外表的坚实内在的约束。

只有在那时,我们才知道一个真理为什么、在什么时候显示自身,当存在似乎在我们的眼皮底下更换其结构时,它总是不顾其表象,不顾连贯表象的局部坍塌,因此,暂时取消了所有逻辑。在这个时刻浮于表面的是存在本身,以其棘手的、创造性的矛盾性,也就是以其真空,即每一个地点的无地点性,换置和取消了地点的逻辑。

这就是我所说的事件。对思想来说,事件将被放在数学与数理逻辑的内在接合处。当表象的逻辑不再能够把寓于自身内部的多元存在局部化时,事件便发生了。马拉美会说,那时,我们的环境将是一片模糊,所有现实都将在那里融化。但是,我们也为自己找到了一个机会——只要一个地点与彼岸的融合,就是说,另一个逻辑地点的到来,能够给我们这样一个机会的话——那时,一个寒光灿烂的星群就将升起。

(陈永国 译)

作为真理规程的政治^[1]

什么时候,在什么条件下才能说一个事件是政治的?仅就作为政治事件而言,“发生了什么”这个问题究竟指的是什么?

我们认为,一个事件是政治的,而它所履行的规程涉及只在某些条件下才展示一个政治真理。这些条件与事件的质料相关,与无限相关,与环境的状态相关,也与规程数值相关。

1. 一个事件是政治的,如果它的质料是集体的,或者说,如果事件只能归属于一个集体的多。“集体”在这里不是一个数字概念。我们说事件在本体上是集体的,以至于它为一切实际的召集提供了工具。“集体”意味着即刻的普遍化。政治的有效性证实有关,根据这种证实,“对每一个 x , 都有思想”。

所谓“思想”,我指的是主观思考的任何真理规程。“思想”是一个真理规程的主体的名称。“集体”这个术语的使用是承认如果这个思想是政治的,那它属于全体。这不简单是伦理的问题,像其他类型的真理那样。当然,每一个真理都是讲给全体的。但在政治的情况下,普遍性是内在的,而不简单是伦理的功能。在政治中,思想与一个主体相认同的可能性随时都可能发生。构成一种政治的主体的那些人称作规程的斗士(militants)。但“斗士”是一个没有边界的范畴,没有同一性或没有概念的主观决定。政治事件是集体的,这种说法规定,一切都是以事件为基础的思想的实际斗士。在这个意义上,政治是单一的真理规程,不仅结果是普遍的,而且主体也是局部构成的。

只有政治才从本质上要求宣布实际存在的思想才是思想。这个宣告是其构成性的先决条件。比如,数学家所要求的一切至少要有另一个数学家承认其证据的可靠性。为了肯定思想的实在性,爱只需要假定两个人。艺术家最终不需要任何人。科学、艺术和爱是高贵的真理规程。当然,它们是讲给所有人的,也普及了自己的单一性。

[1] 译自 Alain Badiou, *Theoretical Writing*, ed. And trans. Ray Brassier and Alberto Toscano, Continuum, 2004. Chapter 13.

但是，它们的王国并不是集体的王国。政治没有下面的陈述就是不可能的：即人民，如果不加区别地看，人民是有思想能力的，这种思想构成了后事件的政治主体。这个陈述表明，一个政治思想在类型上是集体的，意思是说，它只能作为思想而存在。

政治的中心活动就是召集，这是对内在集体的一个局部换喻，因此主要还是一个普遍存在。

2. 政治事件的集体性质产生的效果是，政治呈现环境的无限性。政治召集或展示环境的无限性。每一种解放政治都拒绝有限性，拒绝“走向死亡的存在”。由于一种政治把所有人的思想包括在环境中，那么，它所致力的是清楚地展示环境的主观无限性。

当然，每一个环境在本体上都是无限的。但只有政治才召集这个无限性，将其作为主观普遍性。

比如，科学借助文字捕捉到真空和无限。它不关心环境的主观无限性。艺术在作品的有限性内部呈现感性的东西，而无限性只能介入其中，致使艺术家把无限屈从于有限。但是，政治根据同一性原则，也就是平等的原则，把有限当作无限。这是起点：环境是开放的，决不是封闭的，可能性影响了内在的主观无限性。我们说，政治规程的数值把无限作为它的第一条件，而对爱来说这个第一条件是一；对科学来说是真空；而对艺术来说是一个有限数。无限在每一个真理规程中发生作用，但只在政治中它才占首位。这是因为只有在政治中才能考虑这个过程的可能的构成因素（因而考虑环境的无限性）。

3. 最后，在本体论和历史的意义上，政治与环境状态之间，尤其是政治与国家之间究竟是什么关系？

环境的状态是在环境内部整理各个部分或子集。状态是一种元结构，它对环境的子集行使数的权力。每一个环境都有一个状态。每一个环境都表现自身，表现是什么构造了它，哪些东西属于它。但是，它也作为环境的状态出现，就是说，作为其部分或子集的内在结构，因此作为再现出现。更特殊的是，环境的状态再现了集体环境，而在集体环境中，单一性并不是再现的，而是表现的。在这一点上，我请读者读我的《存在与事件》的沉思录8。^[2]

本体论的一个基本数据是环境的状态总是超过环境本身。部件总是多于元素，

[2] Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Paris: Seuil, 1988, pp. 109-119.

就是说，再现性的多始终是比表现性的多高一级的权力。这个问题实际上是有关权力的问题。国家的权力始终高于环境的权力。国家，因此还有今天成为国家准绳的经济，就单纯在环境中的表现而言，都具有分离和超级权力的结构效果。

数学已经表明的是，这个超越是难以衡量的。国家的权力比个人的权力大多少，再现的权力比简单表现的权力大多少，这样的问题是没有答案的。超越是误入迷途。人们所经历的与国家的最简单关系也表明，人们在与国家发生关系时从来没有考虑国家的权力有多大。由权力比如公共权力所代表的国家，一方面指超越，另一方面又指这种超越的不确定性或不规范性。

我们知道，政治一俟存在，就即刻导致由国家所代表的权力展示。这显然是由于这样一个事实，即政治是集体的，因此普遍关怀环境的各个部分，因此侵入了环境的状态赖以存在的领域。政治召唤国家的权力。此外，只有真理规程才能直接召唤这个权力。这种召唤通常的症候是这样：政治不可避免地遭遇压抑。而压抑，作为国家出格的超级权力的经验体现，却不是主要问题。

政治事件及其发起的真理规程的真实特点就在于，一个政治事件固定了那种出格，并用某个标准衡量国家的超级权力。它固定了国家的权力。因此，政治事件介入国家权力的主观错误。它画出环境状态的轮廓。它给它一个图形，它勾画它的权力；它衡量它。

从经验上说，这意味着无论何时，只要发生了真正的政治事件，国家便现身。它显示其过分的权力，其压抑的维度。但是，它也显示衡量这种往往看不见的过分的尺度。国家权力的无尺度、出格和无法分配性才是国家正常功能的本质。政治事件终结了这一切，因为它用一个可见的标准来衡量国家过分的权力。

政治把国家置于一定的距离之外，也就是衡量它的距离。以没有政治为特点的一个顺从时代表明国家不在一定的距离之外，因为其权力的尺度是错误的。其无法转移的错误把人民当作人质来控制。政治就是对这种错误的干预。政治展示了衡量国家权力的尺度。正是在这个意义上，政治才是“自由”。国家实际上毫无尺度地奴役环境的各个部分，这种奴役的秘诀恰恰是超级权力的错误和这种错误的无度。这里的自由指的是通过集体确立衡量过度权力的尺度而把国家置于一定的距离之外。而如果这种过度得以控制，那是因为集体能够给它制定尺度。

我们将把政治规定称作衡量国家权力的固定标准的后事件体制。

现在，我们可以继续阐述政治规程的数值了。为什么每一个真理规程都具有数

值呢？因为每一个真理都决定了它与不同类型的多的关系，这些不同类型的多使真理凸显出来：如环境，环境的状态，事件和主体操作。这个关系是有数字表示的（包括康托尔的数或无限数）。因此，规程有一个抽象的图式，以一些典型的数字固定下来，给在本体上构成这个规程的多编码。

我们且来公平地对待拉康：他是第一个系统应用数值的人，如把主体分配给零，作为一和二之间的距离（主体陷入原始的能指 S1 和 S2 之间），或是 3 的综合承载（像博罗梅安绳结一样把真实界、象征界和想象界纠缠在一起），或在女性快感中无限所发挥的功能。

就政治而言，我们说它的第一个条件与政治事件的集体性质有关，是那个环境的无限。它是一个简单的无限，表现的无限。这个无限是确定的；其权力的价值是固定的。

我们还说，政治必然召唤环境的状态，因此是第二个无限。这第二个无限是第一个的过剩，其权力是至高的，但一般说来我们不知道它有多大。这种过剩是无法衡量的。我们因此可以说政治数值的第二个条件是第二个无限，国家权力的无限，我们关于这个无限所知道的一切就是它高于第一个，而二者间的差异是不确定的。如果我们称 σ 为那个环境固定的无限基数，而 ε 是衡量国家权力的基数，那么，除了政治外，我们所能认识的就只有： ε 高于 σ 。这种不确定的优势掩盖了环境状态的异化和压抑性质。

政治事件通过一个可以普及的集体的突然的物质性出现来为国家的无度规定一个尺度。它用固定的尺度代替错误的 ε ；当然，这个 ε 几乎无法改变地优越于简单表现的权力 σ ，但它已不再具有不确定性的异化和压抑力量了。我们将用 $\pi(\varepsilon)$ 象征针对国家的政治规定。

符号 π 表示政治功能。它在若干个空间里发挥作用（尽管我们在此不会详尽探讨这些空间），这些空间与单一政治的地方相对应（拉扎鲁斯 [Sylvain Lazarus] 所定义的“地方”）。^[3] 这个功能是由消失的政治事件留在环境中的踪迹。我们这里所关心的是它的重要效果，包括干预国家权力的不确定性。

政治规程的前三个数值条件都是无限的，最终将有如下述：

[3] Alain Badiou, “La politique comme pensée: l'oeuvre de Sylvain Lazarus” in *Abrégé de Métapolitique*, Seuil, 1998 and Sylvain Lazarus, *Anthropologie du Nom*, Seuil, 1997.

- 环境的无限，是通过政治事件的集体维度召唤的，也就是说，通过为“所有人的”思想的命题。我们将称它为 σ 。
- 环境状态的无限，是为压抑和异化的目的而召唤的，因为它被认为控制环境的全部集或子集。恰恰是无限的基数仍然保持其不确定性，尽管它总是高于作为国家的环境的无限权力。我们因此写道： $\varepsilon > \sigma$ 。
- 在事件和集体的条件下，政治规定固定了衡量国家权力的尺度。通过这个规定，国家权力的错误受到介入，可以使用军事口令来行使和筹划政治思想与国家保持的任意的距离。我们把这写成 $\pi(\varepsilon)$ ，用指一个确定的无限基数。

我们且来用几个例子澄清规定的基本运作。1917年的布尔什维克起义揭示了一个软弱的国家，被战争破坏的国家，而沙皇俄国则是一个范式，表明国家的超级权力的准神圣的不确定性。一般说来，政治思想的起义形式与国家权力的后事件确定性相关，说明国家权力非常虚弱，甚至劣于简单的集体再现的权力。

对比之下，毛主义选择大常规战争和以农村保卫城市的策略给国家规定了现在仍然高尚的对权力的制约，精心计算了它与这个权力的距离。毛的问题仍然有如下述：红色政权何以在中国立足？或，最弱者何以最终战胜了最强者？其原因就在这里。这就是说，对毛来说， $\pi(\varepsilon)$ ——关于国家权力的规定——大部分仍然高于 σ ，即由政治规程所召唤的环境的无限性。

这等于说。数值的前三个因素——三个无限数， σ 、 ε 和 $\pi(\varepsilon)$ ——受到每一个单一的政治序列的影响，没有任何固定的决定，而只有它们之间的相互关系。更确切地说，每一种政治都要达到自己的与国家权力抗衡的后事件规定，以至于在事件发起之后把政治功能 π 的创造包括进来。

政治规程一俟存在，它就设法建立与国家相抗衡的一种规定，这时，只有这时，同一性的逻辑，即每一个解放政治本身固有的平等原理才能得以实施。

平等原理在效果上是与国家的过度出格不相容的。不平等原理恰恰包含着衡量国家超级权力的不可能性。比如，今天所有平等政治都是不可能的，并因此被宣布为荒唐的，这恰恰是以自由经济的必要性为名宣布的——一种无法衡量或缺乏概念的必要性。但是，这种被解放的资本的盲目权力恰恰突出了这样一个特点：它不可能在某一点上受到衡量或被固定下来。我们所知的一切就是，它绝对掌控着集体的主体命运，不管这些集体是什么。因此，为了让政治在由某一事件开启的序列中实

行平等原则，那就绝对有必要通过严格限制权力而与环境的状态拉开一定的距离。

非平等的意识是哑言的意识，是一种出格的俘虏，也是无法衡量的一种权力的俘虏。这说明了非平等主张的高傲专横的性格，哪怕是在它们明显地前后矛盾和卑鄙的时候。当代反动的主张完全是由于过分的出格状态造成的，即资本主义无政府主义不加抑制的暴力造成的。正因如此，自由主张才把确定的权力与权力对民生和普遍的集体承认的全然不确定性结合起来了。

平等逻辑只有在国家成形、保持一定的距离并得到衡量时才能发生作用。阻碍平等逻辑的是过度的出格，而不是过度本身。阻止平等逻辑的不是简单的环境状态的权力。而是把这种权力围包起来的不透明性和无法衡量性。如果政治事件允许对这个权力加以澄清、固定和展示，那么，平等的原则就至少在局部是可行的了。

但是，这个平等的数是什么？每一个单一性在政治思想中借以得到集体和认同对待的那种规定的数是什么？这个数显然是1。甚至不把被数最终看做一，这是每一个真正的政治思想的关键所在，每一个规定都召唤这种集体。1是同一性的数值，要生产同一性正是解放的政治规程所能做到的。1破坏每一个非平等的主张。

要生产同一性，把一普遍地称作一，就有必要局部地工作，在政治与国家打开的距离中，这个距离的原理就在 $\pi(\epsilon)$ 的尺度中。这就是毛主义的政治能够在解放区（在反动军队的势力范围之外的地方）进行农民革命实验的方法，或布尔什维克的政治能够把国家管理部分转移到苏维埃手中的方法，在这些例子中，至少苏维埃能够承担这些任务。这种环境的关键又是政治功能 π ，在它自己创造的规定距离的条件之下得以应用，但这次的目的却是生产同一性，或生产与平等原则相一致的现实。我们因此可以这样写： $\pi(\pi(\epsilon)) \Rightarrow 1$ ，表明政治功能的这种双重性，它在固定的国家权力打开的思想/实践自由的条件下生产平等。

我们现在可以说明政治规程的数值了。它由三个无限构成：环境的无限、环境状态的无限（不确定的）和规定的无限（干扰不确定性，并允许与国家保持一段对抗的距离）。这个数值是由1完成的，这部分是在与国家保持一定距离的条件下通过政治功能完成的，而这些条件本身又派生于这种功能。这里，1是平等和同一性的数字。

其数值便可书写如下： $\sigma, \epsilon, \pi(\epsilon), \pi(\pi(\epsilon)) \Rightarrow 1$ 。

政治规程的单一性在于这样一个事实：它从无限数到1的发展。它使平等的1作为集体的真理而上升，对国家的无限性进行规定性的操作；根据这种操作，它建

构自己的自治性或距离，并在这个距离内将其原则付诸实施。

相反，我们不妨顺便提及我在《条件》中所说的，^[4]爱的规程利用差异或性别（而非集体）的真理，是从1通过2的媒介而走向无限数的。在这个意义上——而且我让读者自己思考这个问题——政治是爱的数值颠倒。换言之，爱开始于政治结束的地方。

又由于“民主”这个术语在今天起着决定性的作用，姑且用我自己给“民主”下的定义来结束本文，在这个定义中，它与政治的认同将是一目了然的。

民主始终包括自由与平等的单一调整。但什么是政治上自由的时刻？这是把国家放在一定距离的时刻，因此，也是政治功能 π 作为一个分配的准则而作用于环境状态的出格的超级权力的时刻。那么，如果不是在如此创造的距离中政治功能再度得以发挥，以便生产1的话，平等又会是什么呢？因此，对一个确定的政治规程来说，自由和平等的政治调整不过是对这两个术语的数值的调整。写作： $[\pi(\varepsilon) - \pi(\pi(\varepsilon)) \Rightarrow 1]$ 。不言而喻，我们这里所论述的是民主的标志法。我们举的两个例子说明，这种标志法有其单一的名字：布尔什维克革命时期的“苏维埃”，毛主义革命过程中的“解放区”。但民主在过去还有许多其他名字。在目前也有一些（比如：“召集政治组织，廉价旅馆里的非法移民集体”^[5]）；将来还会有别的名子。

尽管罕见，但政治——以及民主——曾经存在过，现在仍然存在，将来将继续存在。在严峻条件下，随政治而来的将是元政治（metapolitics），这是哲学在考虑到自己的效率时宣称值得冠以“政治”之名的东西。换个方式说，这是一个思想宣布为思想的东西，在这个条件下一个思想认为是思想的东西。

（陈永国 译）

[4] 见“Qu'est-ce que l'amour” in *Conditions* (Paris: Seuil, 1992); translated as “What is Love?” by J. Clemens in *Umbr (a): A Journal of the Unconscious*, No. 1, 1996; reprinted in R. Salecl (ed.), *Sexuation* (Duke University Press, 2000), pp. 263–281.

[5] 前者指“政治组织”的好战者进行的政治斗争，巴丢是这个组织的成员；后者指非官方的“非法”移民工人。

三 | 德勒兹批判 (1997)

◇ 存在的喧嚣

◇ 一，多、多元性

存在的单义性和名称的多元性

在哲学上，可以说我们的时代已经被打上了存在问题之回归的印记。正因如此，我们的时代才是海德格尔的时代。在一个批评的世纪和现象学的插曲过后，他进行了诊断，然后旗帜鲜明地把思想与其原始追问的重新组合作为自己研究的主题，这个原始追问就是：究竟如何理解存在者的存在？^[2]当该说的话说了，该做的事做了之后，人们确信这个世纪就是本体论的世纪了，而这样的命运比它所导致的“语言学转向”要重要得多。这次转向使语言、语言结构和语言资源成为每一门知识探究的超验客体，而哲学则要么是普遍的语法，要么是不中用的逻辑。但是，当我们阅读语言学转向的唯一真正的思想家维特根斯坦的时候，我们发现，《哲学研究》中最具概念张力的时刻恰恰是一个卓越的本体论基础得以奠定的时刻——永恒客体论。我们还发现，最后一句话属于沉默的、超认知的或神秘的直觉，它超越了认知命题所局限的逻辑结构，偏偏向我们提出了这样一个重要的问题：我应该做什么？如果世界的极限真的就是语言的极限，那么，结果必然是，无论是什么决定了思想的命运，它超越了世界的极限，也同样超越了语言的极限。这意味着科学命题（再现世界某一部分的命题）的合理性或意义就只能通过语言分析而得到保证（这是主要残余），

[1] 译自 Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, trans. Louise Burchill, Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 2000, first published in France as *Deleuze: La clameur de l'Être*, Hechette Littétatures, 1997.

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

然而，思想的最高权力却不是这种分析，而是探讨世界本身的价值。在维特根斯坦那里，与存在相关的问题破坏了语言——如果指的不是语言的用法，那至少也指语言的终极目的。^[3]

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

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

对此不可能过分强调，因为批评和现象学阐释已经把他的著作神秘化了：德勒兹只单纯地把哲学等同于本体论。如果忽略了下面这些清楚的宣言，那就等于忽略了一切：“哲学与本体论相融合”（《意义的逻辑》，第179页），或“从巴门尼德到海德格尔，所发出的都是同一个声音……单一的声音造成了存在的喧嚣”（《差异与重复》，第35页）。哲学作为思想的声音，作为表达的喧嚣，其历史上的统一者就是存在本身。从这个观点出发，德勒兹的哲学决不是批判哲学。它不仅可能思考存在，而且必须有思想，因为存在同时在思想内部构成和表达自身。当然，思想是差异和

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

差异的认同；它始终构想“在形式上不同的若干意义”（同上）。思考的冲动在多元性（意义的多元性，个案的多元性）中显示为生命力；然而，德勒兹马上接着说：对思想来说，重要的不是多的形式区别。重要的是，所有意义，所有个案，都“指……一个单一的被表意的实体，一个本体实体”（同上）。在这个意义上，每一个哲学命题都是德勒兹所称的“本体论命题”（同上），它就言与思的存在资源问题重申了一个最高信念。巴门尼德认为存在和思想是同一回事。德勒兹把这个原理改为：“所发生的和所说的是同一回事”（《意义的逻辑》，第180页）。他又说：“单义性的存在固存于语言之中，在物中发生；它用存在的外部关系衡量语言的内部关系”（同上；译文有所改动）。把存在作为衡量内部关系与外部关系的尺度，这种对存在的信任与古希腊人何其相似！句子与所发生的事件在一的统领下以本体的形式同时出现，这对“语言学转向”又是多么冷淡！

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

海德格尔的局限

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

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

其次，而且是最重要的，意图提出思想，而意图取决于一种内化的关系：意识与其客体、观念与观念的客体、智力与智力的客体，或用萨特的话说，就是自为与自在之间的关系。思想事先假定存在的多元形态是相互外在的，任何形态都没有把其他

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

难道这与我们前面说的——也就是所发生的与所言说的是同一回事——不矛盾吗？没有任何矛盾。恰恰因为所发生的和所言说的是同一个存在，在物与词——相同者的具体实现——之间才没有意图关系。因为如果有这种关系的话，那么在主动端（直接性，名）与被动端（客体，所说的物）之间就存在着不平等。然而，存在在其所有形态中以相同的方式“发生”——比如在可见的事物与语言中（还可以举其他例子）。因此，在假定名与物或意识与客体之间存有一种意图关系的时候，我们必然打破一的表达主权。如果有人提出反对意见，说这些形态至少最小限度地“相关”，因为它们都是一的形态，那么，我们只能回答说这种关系的本质是非关系，因为它唯一的内容就是一的中立性平等。毫无疑问，正是在这种非关系的实践中，思想才与构成它的存在处于最忠实的关系之中。这就是德勒兹所说的“分离式综合”：我们必须根据一来思考非关系，而这种非关系又是由于一把各种相关的条件相互分离开来才得以确立的。我们必须坚定不移地进行这种分离活动，这就是所说的存在的权力。我们还必须说明“非关系也是一种关系，甚至是一种更深刻的关系”（同上，第63页；译文有所改动），因为正是思想根据发散的或脱节的运动而不断进行分离活动，证明了一的无限和平等的多产。但这种分离式综合就是意图的毁灭。

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

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

被“揭示与掩盖的统一”取代了(同上)。

然而,对德勒兹来说,如果海德格尔超越了意图性,那也不过是在另一个维度上继续保持本体论的亚层面,包括存在已经实现了的各个维度之间意义的关系或群体。正是由于这个原因,德勒兹宣布,对海德格尔来说,“光和看都打开了一种言说的空间,就好比表意萦绕着视觉,视觉反过来也隐含地表达意义”(同上,第111页)。海德格尔把存在的统一解释为解释学的趋同,即一种神秘解释的关系,这种关系可以在存在得以揭示的维度(这里指视觉与语言的维度)中得到解释。(不同于福柯)他没有看到本体的统一不是存在者之间的和谐或交流,甚至不是可以在一切物质理由之外思考关系的一个“间歇”,而是与所有关系形式相关的各个条件的绝对非关系或不偏不倚。虽然海德格尔在谈“烦”的时候非常动情,但他看待存在在毫不相关的序列中分布的方式却从根本上是冷静的,这恰恰由于他的解释学背景。虽然他为开放的空间辩护,但把所有分离、毫无相似性的区别以及未解决的发散性重新折叠和关闭起来,而恰恰是这些分离、区别和发散证明了一的平等和中立性。用尼采的话说,海德格尔是一个善搞阴谋的牧师,他破坏意图性和意识仅仅是为了更微妙地阻碍分离式综合。最终,他没有走出现象学,就是说,现象学“太平和,把太多的东西神圣化了”(同上,第113页;译文有所改动)。

德勒兹与海德格尔之间的共同信念是哲学仅仅探讨存在的问题;他们之间分歧的真正原因是:对德勒兹来说,海德格尔并不把存在的根本命题看做是达到其自身目的的一。他不持这种观点是因为他并没有假设存在的单义性的后果。海德格尔不断让人们想到亚里士多德的原理:“存在[在各种范畴中]以各种意义被言说。”^[4] 德勒兹不可能同意这个“各种”的说法。

存在的单义性

这把我们带入德勒兹思想的核心。事实上,完全有理由认为,庞大的个案教育(电影,精神分裂症,福柯,黎曼,资本,斯宾诺莎,游牧民等等)的唯一功能就是不知疲倦地——以取之不尽的天才——证明这一句话:“迄今为止只有一个本体论命题:存在是单义性的。”(《差异与重复》,第35页)当德勒兹肯定哲学与本体论的同一

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

性时，他在同一句话中又加上了“本体论与存在的单义性融合起来”（《意义的逻辑》，第 179 页）。^[5]

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

我们先来谈一个外部观点。存在的单义性的命题决定了德勒兹与哲学史的全部关系的导向。他的指南、指涉和他所喜欢的思想个案实际上都是清楚地阐明存在具有“单一声音”的那些人：邓斯·司各脱 (Duns Scotus) 也许是最激进的（“有史以来只有一种本体论，那就是邓斯·司各脱的本体论”；《差异与重复》，第 35 页）；斯多葛派，他们把命题学说看做“一一全部”的偶然一致性；斯宾诺莎，对他来说，物质的统一性显然阻碍了一切本体的歧义性；尼采，他“将在永恒轮回的重复形式中实现单义性”（同上，第 304 页）；^[6] 柏格森，对他来说，有机差别的所有例子都在单一意义上表达了创造性变革的局部实现。因此可以从历史上“解读”单义性的命题，这实际上也是德勒兹之所以（显然）考察某些哲学家的历史的原因：这些哲学家都是存在的单义性。

这种解读允许我们提出两个用以说明这个原则的抽象命题：

命题一：首先，单义性并不意味着存在是数字上的一，这是一个空洞的断言。一在此不是同一或数字的一，如果只有同一个单一的存在的話，思想早就被抛弃了。相反，一的权力指的是“存在者是多而不同的，他们始终是由分离式综合生产出来的，他们本身是脱节的和发散的 (membra disjuncta)”（《逻辑的意义》，第 179 页）。单义性也不是说思想是语义重复（一是一）。相反，它与存在的多元形式的存在完全相容。实际上，它甚至就体现在利用这些多元形式的权力之中，这些多元形式就是一：斯宾诺莎的本质就是这种情况，它直接体现为属性的无限性。但是，形式的多元性并不涉及“存在内部的分化或本体意义的多元性”（《差异与重复》，第 303 页）。^[7] 换言之，说存在拥有它的全部形式也是这个意思。或者说，存在的内在属性表达一的无限权力，这些属性“在形式上各不相同，[但]却是平等的，在本体上是一”（同上）。我们应该注意到，这个命题已经提出了一个批判性区别，人们提到德勒兹的

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

[6] 在德勒兹文本中这句话是加了着重号的。

[7] 见注释 [5]。

时候往往没有充分意识到它的重要性，尽管在概念上，只有它能说明多与一的关系（以及非关系）：这就是形式和真实的区别。必须把对存在的多元理解看做是形式的多，而只有一才是真实的，只有真实才支持（独特的）意义分配。

命题二：在每一个存在的形式上都可以看到“个性化差异”，可以把这些差异说成是存在者。但这些差异，这些存在者，从来不是固定的，不具有分配和分类的权力，比如不能归属为种属或一般性，甚或个体，如果我们把“个体”看做是可以放在种属、一般性或类型之下思考的话。对德勒兹来说，存在者是权力的局部强度或反映程度，它们总是运动的，完全是单一的。又由于权力不过是存在的一个名称，存在者只不过是一的不同表现形态。由此可以再次推知，存在者之间数字的差别“是形态上的而不是真实的差别”（同上，第304页）。换言之，我们显然必须认识到存在者不是相同者，因此也不具有相同的意义。我们必须承认对存在的言说具有一种歧义性：其内在形态，也即存在者。但这对哲学家来说并不是根本要素。根本要素是对一切都相同的存在，它是单义性的，它以单一相同的意义表达一切存在者，致使多元的意义，地位不同的存在者，都不拥有真正的地位。因为存在的单义性并不仅仅是、甚至不主要是这样一个事实：存在者众多意义所“表指”的东西必然是相同的（“一一全部”）。单义性要求所有不同的存在者都具有在本体上相同的意义：“在本体命题中……意义对于个体的模式来说，对于数字上不同的指代者或标识者来说，也在本体上是相同的。”（同上，第35—36页；译文有所改动）或者说：“存在的单义性表示……所言说的一切都具有一个相同的‘意义’。”^[8]（《意义的逻辑》，第19页；译文有所改动）

固执地坚持单义性命题所要付出的代价是明显的：仅就（存在者，表意的）多在宇宙中是通过数字差异来排列的，而就所指的存在形式（思想，引申，时间等）而言，数字差异是纯形式的，就个体性而言它又是纯形态的，所以，它最终只能属于幻象的秩序。如果我们在没有真实地位的情况下对每一个差异进行分类——如我们应该做的——每一个多元性的本体地位就是一的地位，一个幻象的地位，那么，存在者的世界就是存在的幻象的舞台，

奇怪的是，这个结果具有一种柏拉图主义、甚至新柏拉图主义的色彩。就仿佛悖论的或至高无上的一内在地生成一连串的存在者，并分配了它们的单一意义，它们同时又指存在的权力，只具有存在者的相似性。但是，在这个意义上，德勒兹常常予以支持的尼采推翻柏拉图主义的项目又被赋予了什么意义呢？

[8] 见注释 [5]。

名的多元性

德勒兹清楚地回答了这个问题：“结果，‘推翻柏拉图主义’就意味着让幻象产生，并肯定它们的权利。”（同上，第 262 页；译文有所改动）德勒兹主义从根本上是带有不同侧重的柏拉图主义。当然，根据一来分配意义，存在者属于幻象的秩序，这都没有错。同样肯定的是，把存在者看做幻象的事实事先假定我们理解个体化差异被排列为不同等级的方式（柏拉图所说的“参与”），而这些等级又“即刻将其与单义性的存在联系起来”（《差异与重复》，第 303 页）。^[9]但决不能因此就像德勒兹所说的，这是柏拉图的个案，即幻象或存在者必然遭到贬低或被看做非存在者。相反，有必要肯定幻象作为单义性之许多不同个案的权利，它们都令人愉快地证实了存在的单一权力。德勒兹所认为的对柏拉图的发展，也即他认为他破坏或颠覆了柏拉图的东西，就在于声称幻象对某一假定模式都是不公平的，或者说，存在中有一个等级制，把幻象附属于真实的原型。这里，德勒兹怀疑柏拉图没有坚持本体单义性的命题。如果说存在是所言说之物的一种相同的意义，那么，存在者就都是相同的幻象，就都通过纯形式或形态差异而显示不同的程度，从而肯定一的现行权力。再者，与柏拉图相对立的是分离式综合：存在者仅仅相互脱节，相互之间缺少任何内部关系，或缺少与任何超验理式的关系。由于被当作一的内在生产，世界也像对柏拉图一样是一个作品而不是一个状态。它是造物。但是，这个“非等级化的作品是共存因素的浓缩和事件的共时性”（《意义的逻辑》，第 262 页）。从正面思考幻象的平等共处，要比像柏拉图把感性与知性相对立那样把幻象与它们所缺乏的真实相对立而更能公平地对待真正的一。因为事实上，这个真实不在别处，就在确定幻象作为幻象之本性的东西之中：存在支撑自身内部的差异，分配给它一个单一的意义，所以，从存在的这个单一真实的角度来看，是差异的纯形式或形态性构成了幻象。

我并不确定柏拉图是否离这种观点如此之远，即视存在者、甚至感性存在者为知性的内在区别，视为幻象的积极方面。人们惊奇地看到苏格拉底的对话者们在《理想国》中讽刺性地打断善的超验性，甚至在《巴门尼德篇》中，把地位定义为一的地位也仅仅能够解开它在悖论和绝路内部与不是一的其他因素的关系。从这种诡辩中摆脱出来的唯一方法就是为一提供一个纯事件的地位，这时，我们就和德勒兹意见一致了：“因此，只有自由人能够理解单一暴力行为中的全部暴力，以及某一单一事

[9] 见注释 [5]。

件中每一个致命的事件。”(同上,第152页)我们不知道这个大写的“事件”是否就是德勒兹所说的善。仅就它所要求和确定的“自由人”的气质而言,这似乎是可能的。

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

德勒兹开始就明确宣布:“我们可以认为名称或命题即便指同一物也不具有相同的意义……这些意义之间的区别实际上是一个真正的区别(*distinctio realis*),但也没有任何数字的)——更没有本体的东西;它是形式的、质的或符号的区别。”(《差异与重复》,第35页)然而,当提到存在的问题时,我们不能满足于在名称的意义之间作形式的区分,因为存在的本质属性恰恰不是数的同一性,数的同一性可以指不同的命名统一体——每一个都有自己的意义,而指它所表达的、被言说的一切的单一意义。存在的命名问题以不可避免地相悖的方式持存着。

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

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

这个问题从柏拉图到黑格尔始终存在（柏拉图最先区别了感性和知性，但只是为了达到一；黑格尔区别了存在与存在者，但只是为了达到 *destining* [预定] 或 *Ereignis* [发生的事情]）。德勒兹的特殊之处在于，通过在尽可能不同的个案范围内与他检验概念的实验风格相一致，他提出了相当广泛的配对概念，以便确定存在的命名究竟是一个时间间隔还是一个命名界面。然而，说配对概念就像个案一样多，这是假话。概念的可穷尽性表明单义性的命题最多只能用十个左右的基本配对概念来表达。然而，与传统所承认的伟大哲学相比，这仍然是多的。这部分由于德勒兹的天才——但也由于他的哲学容易导致错误的阐释（被当作表达多元无序的欲望的一种思想，等等）——就体现为存在名称的这种多元性，它本身就对应于那些前所未有的决定性，他借此提出了单义性的本体命题和多的虚构性。因为正是通过对所需要的许多配对名称的实验，才能在有限范围内证实意义的绝对统一。

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

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

虚 拟

“虚拟”无疑是德勒兹著作中关于存在的最主要名词。或者说，虚拟 / 现实这对儿名词穷尽了单义性存在的部署。但我们现在已经熟悉了德勒兹的一的逻辑：一需要两个名称，以便检验两个名称指代的本体单义性产生于这两个名称中的一个。我们要求用虚拟 / 现实这一对儿名称来检验某一实际存在者独自占有了发挥虚拟作用的存在。在这个意义上，虚拟就是现实的基础。

有人会提出反对意见：作为现代哲学家的德勒兹拒不接受基础这个概念。当代思想的主要特征不就是向基础、奠定基础等概念提出挑战吗？难道我们没有看到各处提出的宣言不都是关系到“无根之根”、任何基础的撤回、人类的纯粹“投掷性”、深渊、任何命定之源的非存在性、原始大地的荒芜、意义的丧失和不可避免的虚无

主义吗？和我们大家一样，德勒兹也参与了这场音乐会，没有回避这种实践所导致的对词根“根基”的文字游戏。^[10] 比如，仅就幻象与肯定的、反柏拉图式的主权而言，他宣称，“远不是一个新基础 [fondement]，它把所有基础隔绝开来，它保证一种普遍的挖掘 [effondrement]，但却是一个欢乐的、肯定的事件，一种反基础 [effondement]”（《感觉的逻辑》，第 263 页；译文有所改动）。

我们完全理解德勒兹（尼采）发现存在者不过是存在之幻象的表面强度，这似乎把关于基础的全部痛苦的思想释放出来。因为确实可以给基础这个观念一个严格的界定。当存在者被当作某种存在形式的拷贝时（意思是把柏拉图所说的感性当作知性的形象，或对圣经而言，人是“依上帝的形象”创造的），这同时涉及理论和道德的训诫，即回归真正的拷贝原理，回归那个理想模式，是这个模式奠定了现象得以嬉戏的基础。因此，对基础的探寻就与存在者的模仿视野联系起来。这个模仿视野产生两个结果：一方面，根据它是否是真实的基础，即范式，还是模仿的结果，存在必然具有模糊性；另一方面，思想必然是范畴的，因为它必须根据与基础相同的东西，根据仅仅与其相像的东西，来分配存在。依照这个严格意义来理解，基础这个观念就与相同者和相似者的范畴联系起来。

德勒兹的单义性所表达的恰恰是这个观念的毁灭。从存在的能动力的角度来看，存在者没有任何可接受的理由去模仿比自身更本质的东西。他们是一的内在产物，根本不是由相似性主宰的形象。他们是单义性的偶然形态，由于尽可能地远离任何模仿的等级制，所以只能通过分离的综合来理解他们的无序共存：“幻象不是一种被贬值的拷贝。它孕育一股肯定的力量，拒绝原本和拷贝、模版与复制。”（同上，

[10] Fond: 派生于拉丁语 fundus（“底部”和“一块地”），如这个词根见于一系列法语词，fonder（“建立”或“根基”），fondement（“基础”或“基地”），s’effondrer（“打穿”，“坍塌”或“打洞”），fondation（“基础”），fondamental（“基础的”）。当然，英语中的 found 与 fond 是同源词，而 ground 则与德语的 Grund 是同源词（二者都派生于日耳曼语 grunduz）。在吸收了拉丁语和德语词根之后，英语语言为我们提供了两个系列的同源词，以此来翻译 fond 的一系列同源词（尽管极为有趣的是，正是 ground 的一系列同源词或派生于其他日耳曼语词根的词一般来说最能表达 fond 这个词本身的不同意思：“根基”，“背景”，“底部”，“后面”——“基础”和解剖学术语 fundus 除外）。相反，由于直接由拉丁语演化而来，法语必须确切以 fond 或 fondement 来翻译德语的 Grund。尽管我把 fond 和 fondement 都译成“根基”（在巴丢从《意义的逻辑》中引用的那段话中，德勒兹就其一系列同源词玩文字游戏，而那是“根基”而不是“建立”的同源词），但我还是要提醒读者，德勒兹本人在使用这些术语时，其意思并非完全相同。因此（这在译者前言中已经详细讨论过了），在用“根基”翻译 fond 而非 fondement 时，我总要给出法语原文。——译注

第 262 页)

我们同样可以认为，德勒兹——如此彻底地拒绝通常伴随基础丧失的断言而来的悲观痛苦的表白，如此坚决地把当代世界看做是错误盛行、极度烦恼、前途渺茫的世界——却应以尼采式的大笑欢迎幻象的复仇，虚构的同样分裂的分布，以及偶像的推翻。这是我特别推崇的德勒兹的一个特点：毫不动摇地热爱现实世界，这是一种超越了乐观主义和悲观主义的爱，意味着要判断这个世界总是徒劳的，总是缺乏思想。

当然，如果我们用音乐秩序来形容宇宙，如德勒兹在《褶子》结尾时所做的那样，那么显然，今天，“和谐已经失去了全部的等级特权(或关系，秩序的特权)”，而且，“各种分歧可以在音序中得到证实，逃避一切音质必将消解的全音阶”(《褶子》，第 137 页)。我们可以说当代音乐是没有基础的，比如，斯多克豪森(Stockhausen)就识别出了“变体和轨迹”(同上)。这意味着我们的世界与莱布尼茨的终极原则相反，是不能呈现为和谐的，而从直接意义上说，在莱布尼茨看来是相互不可能结合的序列现在则以分裂式综合的形式共存。我们所要欢呼的恰恰是这一点：绝不是因为分歧本身“优越于”聚合，或不和谐“优越于”和谐——这仅仅是向判断和一种超验规范的秘密回归——而是因为这是我们的世界，而思想始终是对现实的一种(严格的、艰难的)平均主义的证实。

重新思考基础的观念

但是，德勒兹给出的关于基础的严格观念是充足的吗？所有关于模版与拷贝、相同者与相似者的说法，所有这些权宜的柏拉图主义，真的那么重要吗？这甚至是真的柏拉图主义吗？我们不应该过急地相信我们已经不谈基础了，或者已经成功地“推翻”了柏拉图。对黑格尔也同样，马克思对黑格尔的颠覆恰恰在哲学领域强化了黑格尔主义的持久影响。

“基础”这个术语可以合理地给予被确定为单义存在之真实基础的东西，给予揭示存在者之差异的东西，而就存在之单义性而言，这种差异纯粹是形式上的。此外，我们也要以这个视角来警觉地阅读柏拉图(“在”某一存在者之中的理式将呈现为给在存在者中被思想的理式)，而不是转向理想模式及其经验模仿的逼真比喻。换言之，基础就是存在者永久“共享”的东西，借助这个基础，存在者的可变性和模糊性才能停泊在存在的绝对统一之中。在这个意义上，不仅要把德勒兹的哲学解作

对基础的思考，而且，在所有当代思想中，他最坚定地重新肯定说，关于多的思想要求严格地把存在看做是一。换个方式说，我们可以认为德勒兹的哲学与我自己的哲学一样，是绝对古典的。而在这个语境中，古典主义是相对容易界定的。即：任何不屈服于康德批评训喻的哲学都可以界定为古典哲学。就其全部的用意和目的而言，这种哲学认为康德的形而上学指控是无效的和无意义的，并据此而反对任何“向康德的回归”，反对康德的批判、道德法则等等，而对基础之单义性的重新思考就成了我们今天所生活的世界的一项必要任务。

在这方面，虚拟的概念就在德勒兹思想中扮演了一个策略角色。也恰恰是这个概念最突兀地使我们分道扬镳。我可以毫不犹豫地，我的目的是要建立关于多的柏拉图主义，而德勒兹关注的是关于虚拟性的柏拉图主义。德勒兹保留了柏拉图的一的单义主权，但却以永远作为实际存在的理式为代价。对他来说，理式是虚拟的总体，而一是无限储存不相似产品的宝库。相反，我认为多的形式和理式一样，总是实际存在的，而虚拟并不存在；然而，我的代价是一。结果，德勒兹的虚拟基础对我来说仍然是超验性，而对德勒兹来说，我关于多的逻辑由于原本就没有指一的行为，所以没有坚实地把思想控制在内在性之中。简言之，我们之间相互对立的古典形式将证明是不可调和的。

早在1993年春，我向德勒兹提出了不同意见，虚拟的范畴在我看来包含着一种超验性，也就是说以一种对称关系把世界幻象“之下”的东西移植到了古典超验性的“彼岸”。此外，我把对这种颠倒的超验性的保持与万有(all)这个范畴的保留联系起来。在重新证实存在的完整现实性，将其看做纯粹的分散的多的时候，我说在我看来，内在性排除了万有，而多的唯一可能的终点，这始终是多中之多（永远不可能是一中之多），则是无之多：空洞的集。

德勒兹马上承认这是我们争论的焦点问题，因为对他来说，现实存在是由事物状态和生活经验构成的，所以内在性平面只能是虚拟的，只能由无数虚拟性所构成。由于坚持认为我们始终是在虚拟的现实之上，他通过三个重点把虚拟现实的功能界定为基础：

1. 就其无序的形式而言，虚拟是绝对先于表述的既定性，是所有哲学思想的非哲学前提。正如意思或意义的给予出自非意义一样，持续的真实，包括真实的虚拟，是通过原始的不一致性建构起来的一个差异，如同（以最可

能严格的临近性为特点的)一个部分。虚拟在这里是“现实”的基础，先于一切思想。

2. 由于人们建构无序(内在性平面),或换个方式说,由于人们哲学地思考,人们从全部现实(事物状态和生活经验)中抽取虚拟的部分,而思想只关注虚拟(也就是说,思想的平面上只有虚拟)。这样,虚拟就被赋予了一致性,被排列为真实的,因为它捕捉到的是使存在者得以存在的東西。这里虚拟是作为思想建构之规范的基础,是保证使这个概念完全属于真实性的东西。

3. 由于人们归属于思想的东西也就是对简单的抽象可能性的探讨,以及存在者封闭地相互嬉戏,而不是抽取存在者所共享的虚拟,也即真实性,人们仍然在建构无序基础的一个平面或一个连续的部分。这个平面仅仅“指”存在者(事物状态和生活经验),根据功能而将其排序。因此,人们并没有超越描述的水平:这样一个(指涉的)平面充其量是科学的(如果关注的是事物状态),而最糟是现象学的(如果关注的是生活经验的话)。它并未到达基础。这个关于指涉平面的理论是否定的证实,其卓越之处在于把科学与现象学结合了起来,而德勒兹则通过这种理论采纳了形而上学对科学的古典批判:科学是“真理”(德勒兹宁愿说:科学是一种思想,一种建构,是无序的一个部分),但却未达到真理的基础(德勒兹宁愿说:科学没有建构内在性平面,没有把虚拟变成现实)。

由于这个原因,德勒兹不理解我为什么选择集合理论(set theory)来引导关于纯粹多的本体论思考。对他来说,集合是非时间性的现实,没有任何通向虚拟的出口,所以集合只是数,属于事物状态、科学和简单指涉的范围。我会申辩说,“褶子”、“间歇”、“交织”、“锯齿状”、“不规则碎片”甚或“无序”等,每一个形象都在特定组合的谱系中具有对应的图式,而当被看做正耗尽多义的集合而无限传播的特殊例子时甚至被超越了,我的申辩没有用。我们之间关于基础(多—现实与—虚拟)的争论被投射到“集合/多元”这对儿概念上来,没有综合的机会了。德勒兹承认这个事实,高度评价了他所说的我给集合唱的充满诗意和激情的颂歌,但是问题仍没有解决,我们之间的交流已到了一条死胡同:对我来说,多“就是”集合,对他来说,多“不是”集合。

虚拟之歌

德勒兹对虚拟的讴歌同样激情饱满，当然更富有诗意——应该洗耳恭听。我们建议在这里让它以五种不同的声音鸣响，同时允许我们发出一些自己的不谐和之音。

1. 虚拟是存在者之存在，甚至可以说它是依靠存在之存在者，因为存在者不过是一的不同形态，而一正是其不同模式的活的产物。因此，虚拟绝不能与可能性混为一谈；的确，对德勒兹来说，这是“唯一的危险”（《差异与重复》，第211页）。在谈及一物的可能性时，我们只是把它的生存与其概念分离开来，概念拥有事物总体的特征，检验了概念之后，我们就可以说该物是可能的，就是说它能够存在，只是缺乏生存。但是，如果生存就是它所缺乏的，如果概念中的其他一切都确定是可能的，那么，生存就是“一次残酷的突发，一次纯粹的行动或跳跃”（同上）。这种生存观念对德勒兹来说是纯粹的诅咒。生存决不是一次残酷的突发，或一次跳跃，因为这要求可能的存在者和真实的存在者构成存在的两种不同意义。但这被单义性排除了。生存就是来到作为幻象和强度折射的一的表面。结果是，一的确可以是所生存的东西中的虚拟成分，而存在物则是虚拟成分的具体实现或变异，在任何情况下，虚拟与存在物都不能像可能性与真实性那样分离开来。在现实中，所谓的可能性从来只不过是人就真实性勾画的一个形象，所以，一直以存在的一种无法标识的形式事先下的注。它是镜子的折射：“可能性……被解作真实性的一个形象，而真实性则与可能性相像。”（同上，第212页）对德勒兹来说，可能性是柏拉图主义的一个范畴，对柏拉图主义来说，存在物必须相像于一个概念，这个概念本身“是根据它所相像的东西回顾性地勾画的”（同上）。相反，虚拟性作为一股内在力而在存在者身上得以具体实现，因此与其具体实现没有任何相像性。“虚拟性的实现……始终是通过差异、分歧或区分而发生的。虚拟性的实现打破了作为一个过程的相像性，就如同它打破了作为一个原则的同一性。实际条件与它们所实现的虚拟性从来就不相像。”（同上；译文有所改动）

正是在这个时候，虚拟之歌发出了它的最强音。与可能性的模糊抽象相反，虚拟是调动一的内在区分，因此，每一次实现都必须看做是一次翻新，都是一的无限力量在自己的平面上与自身相区别。而这股力量也就是感觉，就

是感觉的毫无意义的捐赠行为：“因此，实现或区分永远是真正的创造。”（同上；译文有所改动）生存永远不是可能性，这仅仅因为它是现实，根据它所实现的虚拟性来考虑，存在的东西不是造物，而是创造。

2. 可能性与真实性对立，并即刻涉及思想的模糊性和类比性。另一方面，虚拟性绝对是真实的。毕竟，我们不能把它再现为真实性潜在的替身或幽灵的显现。它以实现的过程为特征：虚拟性本身就是实现的过程。然而，思想的确要求虚拟与现实之间的形式区别或名义上的对立，以便支持本能的双重运动（包括一方面把现实看做是虚拟性的实现，而另一方面，把虚拟性看做现实的生产过程）。我们因此可以说，虚拟性（在形式上）对立于现实，只要我们还记得二者都是真实的——前者作为一的动力，后者作为幻象。最终，最重要的是具体实现的分歧过程，通过这个过程，真实性根据不同的力度，在自身内部把赋予存在者的虚拟性混合起来。

虚拟性是真实的——实际上，真实性的那一面就是一——这最终相当于这样的思考，即一作为其众多幻象所发生的力，何以从未被赋予总体性。这是不可能的，因为真实性恰恰包括新的虚拟性的不断实现。所以，虚拟就是真实的说法——由于德勒兹是在柏格森的影响下写的——就成了对创造的颂歌：“如果整体是不可给予的，那是因为它是敞开的，由于其本性就是不断变化，或产生新的东西，简言之，就是持存。‘宇宙的持存必须与在宇宙中找到适当位置的创造保持相同的高度’。”（《电影1》，第9页；柏格森引语出自 *Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchell [1954], p.359）

3. 把虚拟性看做是某种不确定性，看做只有实际存在者才能辨认的储藏各种可能性的无形仓库，也同样是错误的。如果虚拟性是这样的秩序的话，那么，就必须根据其不确定的意义和确定的意义来思考存在。虚拟/现实这一对儿概念越来越相像于亚里士多德的质料与形式。换句话说，“虚拟”将成为一个范畴，而存在，由于它至少含有两个意义，就不再是单义的了。因此，有必要把虚拟性看做是“彻底决定的”（《差异与重复》，第209页）。这是什么意思呢？为了使我们理解虚拟性恰恰与现实一样确定，德勒兹最喜欢拿数学来比较。一个数学问题就像其结论一样是完全确定的。至于单一存在者，我们可以说，它根据问题的解决而成为现实，而问题又是由它所实现的虚拟性承载的。与问题一样，虚拟性也是被清晰区别开来的，确定的，与实际存在

者一样真实，如同问题与结论一样真实。最后，现实绝对不与虚拟相像，正如结论与问题并不相像一样。可以把虚拟性说成是问题的所在，现实为此而提出结论。

生物学的例子与数学的例子是同构的：一个确定的微生物既据其创造性的生命区别于无机生命，同时又由有待解决的问题所承载，如同由自身的虚拟性所承载：“一个微生物如果不是对一个问题解决就一无是处，如同其各相区别的器官，比如眼睛解决的是光的‘问题’。”（同上，第211页）每一次创造就是解决一个问题。

因此，我们认为虚拟性就是具有双重确定的一种功能的基础。它作为问题是确定的，或作为某一发明的结论的虚拟性是确定的，它同时也根据在多元问题的虚拟性中的循环而被确定下来，因为每一个虚拟性都干涉其他虚拟性，正如一个问题只能由与其他问题临近的一个场所来构成。一个问题（一个虚拟性）是作为与另一个问题（另一个虚拟性）的区别来确定的。按此推之，一的主权就是双重的。一方面，现实的存在是一的过渡形态，它被认为是虚拟性。另一方面，问题或虚拟性的存在一一是作为普遍问题的真实性的虚拟，作为问题及其解决的普遍力量。虚拟性是现实的基础，现实使虚拟性得以实际存在。但虚拟性也是自身的基础，因为仅就它区别虚拟性并就虚拟性提出问题这一点，它也是虚拟性的存在。这就是德勒兹所说的双重电路：“记忆，梦，甚至世界都不过是清晰的相关电路，它取决于这个整体的变化。它们是具体实现的程度或模式，在现实性与虚拟性的两极之间展开：小的电路上是现实性与其虚拟性，在深层电路上扩展虚拟性。”（《电影2》，第81页）

我们可以看到，在基础论中几乎总是这种情况，这里不可能回避深层的隐喻。除了与表面或“小电路”相关的虚拟性的确定之外，而这又与现实性（区别开来的幻象或存在者）相对应，还有一种“深层的”决定，关系到虚拟性本身的扩展和区别，它也因此形成了一（或整体）的一个内部。当然，这样的基础是二者的直觉统一，也就是把虚拟性既看做是现实的虚拟性，又看做是一的多元形式的扩展。然而，这种直觉的确定如果不付出极大努力便不能获得，而且要求思想的某种速度。至于使这种直觉得以重新连接的书写，这与德勒兹所描述的福柯作为语言的话语构形有某些相似之处，“绝不是普遍的逻各斯，而是昙花一现的语言，能够促进、有时表达变异”（《福柯》，第13页；译文有所改动）。

4. 作为客体的基础，虚拟性不能被看做是客体自身之外的东西。如果现

实的存在就是实现的过程，如果实现的过程就是虚拟的过程，那么，它强加于自身的似乎有点怪异的结果就有如下述：“虚拟性必须严格界定为真实客体的一部分——仿佛客体的某一部分就在虚拟之中，它投入虚拟之中就如同投入客观维度一样”（《差异与重复》，第209页）。实际上，如果我们把虚拟与实际客体分离开来，单义性就被毁掉了，因为要根据客观现实与非客观虚拟的分化来谈论存在。

然而，关于客体部分的这种学说并不是直截了当的。德勒兹本人提出了这个问题：“我们如何……同时既谈论完全的决定，又谈论客体的一部分？”（同上）在我看来，他所给予的答案绝不是令人满意的，而正是在这里我看到了虚拟论的最大障碍。这个答案规定：“每一个客体都是双重的，而其两个部分又不相像，一个是虚拟形象，另一个是现实形象。它们是不相等的两半。”（同上，第209—210页）可以清楚地看到，德勒兹在这里利用了这样一个事实，即每一个客体或每一个存在者都是纯粹的幻象；这就可以及时提出关于双重性的一种内在性理论，并可以找到视觉证据（形象可能具有的双重性）。但是，要理解虚拟性何以被看做形象则是极有难度的，因为只有现实本身才似乎有形象，而对于虚拟性来说，作为一自身的力量，则不可能成为某种幻象。毫无疑问，虚拟可以产生形象，但决不可能给予自身以形象，它本身也不可能是形象。视觉比喻并不成立。当然，比较适当的说法是，实际的存在者是一个“虚拟形象”，并以这种方式表示两个维度，但在那种情况下，不可能把现实与虚拟作为客体的两个组成部分。

恰恰是为了避免落入这样一种困境，我本人才把现实单义性看做是纯粹的多，而牺牲了一和形象。德勒兹生动地展示了当代最宏大的尝试，即恢复一的权力，而其代价——就实际客体必然作为一种形象而确定的思想而言——则是一种危险的双重论。

5. 在试图思考其最终结果，而不牺牲一的权力，即作为真实客体之一部分的虚拟性，因而把形象—存在者分为现实的部分和虚拟的部分时，德勒兹对不可识别的东西进行了分析。在这方面，以及在他思想体系的所有结点上，他都遵循柏格森的路线，尤其是关于时间冲浪的著名论断，时间“分成两个不对称的气体，一个使全部现在成为过去，另一个把所有过去保存起来”（《电影2》，第81页）。我们很容易就看到在现在消逝的现实，以及在过去的整体

中保存的虚拟（一，或存在）。实际上，“现在的实际形象逐渐消逝，而过去的虚拟形象却被保存起来”（同上）。真实客体恰恰与时间一样：它要么是一次分化，要么就是双重性。可以说，形象—客体就是时间，这又一次等于说，在分化中唯一一起作用的是一种连续的创造。

然而，这种分化依然是个谜，如果我们说的是一的纯粹简单的表现性的话。难道这不能得出下面的结论，既要根据现在（作为封闭的现实）又要根据过去（作为总体的虚拟性）来谈论存在吗？这整个问题确是为柏格森提出的，对他来说，生命的创造力，也就是一的名，不断生发出双重关怀，而且从不曾确定它们究竟是存在的范畴还是模糊的分化：这就是物质与记忆，作为绵延的时间和空间化的时间，直觉与概念，进化与种属，蜜蜂的进化线与人的进化线，封闭的道德与开放的道德，等等。他没有考虑到这样一个事实，即通过经常用分化界定生成，我们最终更加接近黑格尔，而这并不是我们的愿望。

为了构想含混性和辩证法的双重光谱，德勒兹结果提出客体的两个部分，虚拟的部分与实际的部分，这两部分实际上不可能分离开来。不存在可以把它们区别开来的任何标志或标准。它们“不同然而又是不可区别的，而由于其不同而更加不可区别，因为我们无从区分彼此。这是不公平的交换，或不可区别之点，即相互的形象”（同上）。最终，为把虚拟性说成是基础而付出的代价是把一个客体说成“是两个不同形象，实际形象和虚拟形象之间不可区别的点”（同上，第82页）。

我们因此可以说，把基础说成是虚拟性的整个决定意味着**作为基础的东西的本质不可确定性**。任何直觉的决定都必然迷失方向，仅就客体的两个部分而言，“我们分不出彼此”。

因此，这种英雄壮举在我看来不能成功。即便按顺序将其看做是与可能性相区别的、绝对真实的、完全确定的，而且是实际客体严格的组成部分，虚拟性仍不能作为基础而与存在一一的单一性相一致。德勒兹越是努力与非现实、不确定性和非客观性较量，现实（或存在者）就越是不真实、不确定、不具有客观性，因为它幻影般地分解为二了。在这个思想电路中，内设的是二而不是一。而当——尽管这一切——拯救一的唯一方法就是诉诸不可想象的二，不可救药的一种不可区分性，以及那个调和的模糊的“相互形象”的使用时，我们可以十分确定地自言自语地说，虚拟性

不过是它所颠倒的那种终极性（它确定一切事物的命运，而不是一切事物所注定的命运）。我们权且特别严酷起来，请来斯宾诺莎来对质他这位主要也是唯一真正的现代学生：正如终极性，虚拟性是无知者的收容所（ignorantinae asylum）。

按照哲学的规律——在思想的学科中，讨论既是无所不在的，而又没有任何外在的效果——我必须回到我自己的颂歌：一不存在，而只存在实际的多元性，基础是空的。

时间与真理

我已经有机会提到德勒兹的哲学和我的哲学在性质上都是古典哲学（是关于存在和基础的形而上学）。就我的哲学而言，这种古典主义的经典效果就是把真理观念当作核心。事实上，《存在与事件》大部分都在讨论这个观念的建构，我们时代的状况已经使这个观念变得极为复杂。在这些情况下，人们自然要问，在德勒兹的著作中真理变成了什么——而且，人们尤其要问，存在者是幻象、因此它们也必然像在尼采传统中一样展示“假的最高权力”（《意义的逻辑》，第263页），这个事实是否能防止作为基础的虚拟性去保证某种可能的直觉真理。

当然，德勒兹会随时以非难的方式谈到某一哲学已经把真理问题推向了前沿。他写信对我说他从来没有感到有必要提出这样一个观念，也没有这样的情趣。他说，对他来说，真理不过是某一超验物体与其伴随功能的关系，它涉及某一实际物体之可能性，而某一虚拟物体的现实则是完全不同于真理的东西。真理必然是类比的或模糊的，而概念是绝对单义的。

因此，这似乎没有什么疑问了。德勒兹至多把真理的观念只归于科学（参考的平面），因为这个观念要求：

- 一个超验的点（它由于“内在性 = 单义性”这个公式而否认单义性，人们可以把这个公式重写为“多元性 = 一”）；
- 不是把实际存在者作为给实际存在者奠定基础的真正的虚拟性，而作为镜像的嬉戏，这是可能性的特征；
- 类比的循环，这是使用范畴的前提，这些范畴引起了存在的分化。

此外，我们完全可以这样来总结这个判断，即，对德勒兹来说，真理是一个范畴，甚至是范畴中的范畴，或总的范畴：它是规范的（要求判断的超验性）、类比的（对存在的所有形式的表达是含混的）、抽象的（证实一种可能性而非实现一种虚拟性）和中介的（为生成树立的目标是将其存在者内化，也就是对其真理的假设）。我们明白德勒兹为什么从来不说对真理范畴有“什么兴趣”，就他的逻辑而言，这是比宣布真理的矛盾性更严苛的一种谴责：“兴趣”实际上是一种结果，它使一种直觉运动起来。我们刚才已经指出，直觉作为力的双重轨道，它与以真理为标准的评价是无关的。

假的权力

但我们必须要提出有关真理的同一个问题，因为我们的确关心基础问题：德勒兹关于真理观念的清晰表达不是太有限了吗？不是依赖他出于当下目的而杜撰的、缩减的柏拉图主义吗？当他用悦耳的歌声欢唱上升的多元幻象（我们已经也许不那么欢快地表明了这是一的胜利）时，德勒兹用了一个非常漂亮的形象颠覆了《奥德赛》——就是说，那是“虚假的假装者的胜利”（同上，第262页）。但他马上又说“虚假的假装者就其与事先假定的真理模式的关系而言还不能说是虚假的”（同上，第262—263页）。这个胜利“是作为机器——狄奥尼索斯的机器——的幻象发生作用的结果”（同上，第263页）。

这个机器效果捣毁了真理范式的等级排列及其对这个排列的模仿，这不难找到根据。但是，难道只能在判断其模仿现象和重新确立真实本质的权利的意义上来谈论“真理”吗？我们可以坦然承认“通过上升到表面，幻象使相同者和相似者即模式与拷贝陷入了虚假（幻影）的掌控之下”（同上）。然而，在这个问题上，情况仍然没有改变，“虚假”完全指真理的一个范畴，这个范畴恰恰是以相同者模式和相似者拷贝为基础的——关于这个范畴，任何哲学家都没有提出过，除非作为一个中介形象，说明哲学家的整个思想终将致力于消解幻象，我想这样说并不夸张。柏拉图的情况尤其如此。他用《巴门尼德篇》的开头确立了形象的真空，并在别处多次使用过。

所以，关于德勒兹对真理的类比概念（“真理”作为现实存在的组成部分，并与现实存在构成类比，或作为存在理式的拷贝）完全“没有兴趣”的问题仍然没有解决，这也可能并不表明对另一种真理观念的更加深刻和更加秘密的兴趣。实际上，我认

为，这另一个真理观就是德勒兹将要以我在他的风格和思想中识别出来的那种极度谦虚进行无情辩护的那种观念：由于给真理以虚假之名——假的权力——并由于这个真理过程不再是判断而是一种叙述（与直觉的必要条件相一致，如我们已经看到的，这种直觉始终是一个环形轨道）——而更加褊狭的一种观念。

我们应该感觉到下面摘自《电影2》中这段话的极其明确的细微差别。这段话把博尔赫斯作为思想实验的起点，我想我们正是在这里看到了德勒兹特有的真理观：

叙述不再是真实的了，也就是说，口头上是真的，而从根本上却变得虚假起来。这绝不是“每一个都有自身真理”的情况，是内容的一种可变性。假的权力取代了真理的形式，因为它同时呈现了不能共存的现在，或不必要的真实过去的共存。……虚假的叙述……呈现了当下难以解释的差别，和在过去难以确定的真与假的选择。真实的人死了，真理的每一个模式都垮掉了，取而代之的是新的叙述。（《电影2》，第131页；译文有所改动）

这段话可以有五种解释：

1. “真理”仍在绝对地根据模式（和拷贝）的严格标准而构成。“真实的人”的死只意味着被称作“柏拉图主义”的尼采式建构的死。

2. 真与假（为了避免混淆，最好是说真与错）之间不可确定的选择始终是真理运动的构成因素。柏拉图在这方面是典范：他不仅认为真理必然会征服困境，而且从不犹豫在文中贯穿一种绝对的不确定性（比如，教人美德既是可能的又是不可能的，或者，一既是现实又不是现实）。

3. 叙述既表明真理的灵活性又是其悖论的向量，这种说法与哲学一样古老。阿喀琉斯和乌龟的故事，关于偶然性未来而争吵的逸事（德勒兹本人非常正确地予以极大重视），那些证明手段首先完美地表明了海伦的无与伦比，接着又表明她的卑鄙无耻，所有这些并没有等待博尔赫斯的（充满灵感的）作品，也没有等着“新叙述”去检验关于真理的每一种理论。在这方面，柏拉图再次证明了他的伟大。谁能认为《理想国》的结尾讲的是个清清楚楚的神话呢？它完全是由陷阱和支叉构成的。

就个人而言，这里还要加上一句，我一直把真理当作一个任意的过程，或一种越轨行为，于事件之后出现，不受任何外界规律的束缚，以至于在理解其叙述资源的时候同时必须要备有数学的资源。这个过程中由始至终都存在着从虚构到论证，从形象到公式，从诗歌到数学的流通——如博尔赫斯的作品惊人般地展示的。

因此，从由“真理的权力”所构成的库存中完全可能识别不出“假的权力”形成的过程。

4. 对这种不可识别性有一个简单的解释。

对于像我一样思考的人，存在的单义性要求其不可或缺的实际存在，真理的主题必然会成为内在的——也同样实际的——作为存在者之基础的那部分存在（柏拉图的理式，黑格尔的否定，我自己的概念构想中的遗传……）。这里的难点——只能用困境中的资源、迂回的叙述和复杂老练的论证才能处理的难点——包括建设性地寻找真实存在的实际形式，因为不能把它们说成是虚拟。我们这里涉及的原型是在实际存在的无限分布中真理的孤立形式。

另一方面，有些人认为存在的单义性要求本质上必须是虚拟的，对他们而言，必须赋予真理的主题以权力。从这个权力的角度，存在者的实际形式确实可以认为是幻象，或假的那些无序的代理者，因为真理与——虚拟的生产能力是共边的，并不寓于任何特定的实际结果之中，而与其余的因素隔绝开来。因此，这个例子的难点已不再是实际的孤立的真理形式的难点了，而是把幻象的无序与对真理的内在肯定相联系的难点。然而，这种肯定只存在于它的具体实现之中，而权力实际上是假的权力。因此，哲学的任务是要在这些情况和虚假的各种形式中流通，以至于在它们的约束下，在无遗地暴露给狄奥尼索斯的机器时，让直觉的轨道从我们中间穿过，从而使——真理的下降与多——虚假的上升结合起来。这就是直觉的权力。这里提出的问题——与涉及真理实际形式的孤立的问题一样，要求我们依靠从圣歌到对数等可能依靠的一切——就是对假的实际形式的真正虚拟的总体实现。但所涉及的始终是真理的问题。

德勒兹赞扬“尼采在权力意志的名目下用假的权力代替真理形式，解决了真理的危机，并想一劳永逸地解决真理的危机，但却站在莱布尼茨的对立面，而支持虚假及其艺术的创造力”（《电影2》，第131页）。对此可以提出相反的意见，德勒兹的描述性操作是语义重复。如果你把真理看做（虚拟的）权力，而不是（实际的）形式，那么，真理的形式就无疑是这个权力的虚假产品。相反，如果你把真理当作（实际的）形式，那么，（虚拟的）权力就将是假的形式，非实际存在之物的遗传形式。

总之，“假的权力”恰恰是德勒兹从尼采那里借来的用以代替真理的名称。

5. 我们看到，论述假的权力的这段话赋予时间问题以极端的重要性。人们认为博尔赫斯所做到的、使他“取代真理形式”的东西，就是对现在和过去的叙述操纵，

因此，我们发现不同过去的共存的真与假是有疑问的，尽管人们认为它们已经发生了，而不同现在的同时性却应该相互排斥。对德勒兹来说，真理（假的权力）和时间似乎属于同一个思想领域。而实际情况则是：德勒兹真理观的“皇家之路”是他的时间理论。

时间的重要性与时间的消解

真理与时间的联系首先是以否定的形式发生的：“如果我们打开思想史，我们看到时间始终使真理观陷入危机”（同上，第130页）。为了证明这个论题，德勒兹（如我们已经暗示的）依赖希腊哲学中重要的概念，即偶然性未来的悖论。这个悖论的原理可以总结如下。我们假定说“X事件明天可能发生”这个陈述是真的。这在当下就等于说X可能不发生（因为如果不发生，X必须发生这个陈述就是真的了）。其结果是，如果X明天确实发生了，这个真的想法（X可能不发生）就将变成假的了，所以，我们就必须放弃这样一个想法，即作为已经发生的过去始终是真的。同样，不可能性（X没有发生——X一旦发生了，它没有发生的可能性就是不可能的了）结果证明仿佛是由自身“真实的”可能性（X可能发生的想法）引发的。

如果我们自问德勒兹用这个“悖论”有什么特殊目的的话，我们发现他是要表明在真理与时间形式之间没有直接的关联。正因如此，哲学才自认为长期以来受到诅咒，“使真理脱离生活，置之于永恒或模仿永恒的东西之中（同上）”。假的权力理论祛除了这个诅咒：重要的是时间，而真理必须被罢黜。

应该注意到，这个结论也仅仅是个选择。真理与时间之间的关系充满了许多难点，这个事实使我们在不将其看做“一种诅咒”的情况下得出结论，时间范畴才是矛盾的和经验的，压制时间而高扬真理才是合理的，甚至是快乐的。我实际上就是这样认为的：真理具有实际的多元性，比起现象学的任何一种时间挽回，它具有较高的“狄奥尼索斯”价值。我甚至可以走得如此之远以至于说这个价值的背后始终是这样信念，即真理的实际实现（比如科学的、政治的、爱的或艺术的真理）是跨时间的——我们的确与阿基米德和牛顿、斯巴达克斯和圣茹斯特、紫式部和埃洛伊兹、菲迪亚斯和丁托列托是同代人。这意味着我们与他们一起思想，就在他们中间，而根本不需要时间的结合。

在表面上，德勒兹持相反的看法。他把时间凌驾于真理之上，更有甚者，还说“唯一的主体性就是时间，从根基上掌握的非顺序性时间”（同上，第82页）。但只在

表面上。因为我们需要认真考虑上面所说的关于时间的这些奇怪的决定——“从根基上掌握的非顺序性时间”。如我们将要表明的，下面的事实使这个问题变得更加复杂了：

- 时间本身就是真理；
- 作为真理，时间不是属于时间的：而是完整的虚拟性；而且
- 过去的绝对存在是与永恒不可区分的。

结果是，可以毫不夸张地说，当根据一种重要的特别困难的直觉把假的时间权力当作同一个永恒真理的时候，德勒兹的古典主义获得了最终形式。而这就是一种永恒，它的存在模式是（永恒）轮回。

这种说法再次把德勒兹变成了一个不自觉的柏拉图主义者。我们知道那位老师的公式：时间是“永恒的运动着的形象”^[11]。我们首先以为这把德勒兹所抛弃的一切凝缩了：把可感时间——具体时间——减缩为对永恒模式的一个拷贝的痛苦状态。但是，如果这个形象事实上应该指作为幻象（而不是模仿）的特定存在者，而永恒指具有完整的虚拟的一，那我们就能理解，对德勒兹而言，尤其是对德勒兹而言，时间的本质包括在对永恒的表达之中。如德勒兹有力地指出的，可以定位在万有之创造力之中的时间形象是“超越运动自身的体积形象”（《电影1》，第11页）。这清楚地表明时间的深层存在，也就是时间的真理是不动的。

但我们如何看待作为时间运动之基础的这个不动的总体呢？德勒兹再次步柏格森的后尘，而他所用的关键的直觉在此把两个观念连结起来了。

一方面，过去“不是根据它曾经是而现在而是与现在同时构成的”（《电影2》，第81页）。这一点严格地与一的逻辑相一致。如果过去仅仅是现在的以后，那么它就不会是创造或权力，而是无法弥补的缺席；它将是正在逝去的现在所产生的真空。与此同时，存在也一定具有两个意思：据其运动的存在产生的意义，和据其缺席而产生的意义。这将是存在的一次怀旧的分化。对德勒兹（或对柏格森）来说没有什么能比这种怀旧更陌生的了。过去是时间的积极生产。它的特点决不是某一存在者的丧失，也不是生成之危险性的灭绝，它反倒强化和补充了存在者，融入到一的变化之中（但一是其自身的变化）。现在实际上是一打开的一个点（但一是开口），

[11] See Plato, *Timaueus*, 37d.

而一（纯粹绵延）的一个变体与一种表面的运动混合起来了。正是在这里，在这一点上，时间分化了，呈现出双重创造的方面。时间是创造性分化：“时间……必须把现在分化成两个相异的方向，一个朝向未来，另一个落入过去。”（同上）这样的分化就是时间的运作，对一的权力的一种构造。幻象每一次上升到表面（不过是“朝向未来的”现在的一次具体实现）都必须以纯粹存在者的形式成为一的内在变化（对过去的创造性融合，对过去的虚拟化）。

另一方面，以这种方式创造的去被融入一个巨大的总体“记忆”，那是时间作为纯粹绵延的存在——那永久的质变，在那里，全部过去都像虚拟一样在运动。此外，沟通是严格的。正如每一个实际的存在者都在自身内部有自己的虚拟性，同样，每一个现在的内部也有自己的过去。而正如不同的虚拟性是由“深度”所区别的，用这些区别构成了虚拟，同样，不同的过去也聚合起来，构成绵延或总体的过去。在每一种情况下，“在现在与自己的过去之间都有一个小循环”，以及“越来越深的循环，它们本身就是虚拟的，每一次都调动整个过去，但相对的循环都沐浴在或投入到这个过去之中，追溯某一实际的形状，带来临时的收获”（同上，第 80 页）。

我们能够在这个形象选择——“临时的”收获——中看到，现在的现实维度的过渡性运动与“整个过去”在内部融入虚拟维度的潜在的永恒之间正出现一种对立。

纯粹的绵延，与虚拟结为一体的伟大的总体的过去，在性质上不能看做是时间的，因为它是时间的存在者，是以一为依据的单义的标识。时间的不同决定是这个绵延的各个“局部”——在德勒兹的文本中，这个“局部”总是表示一个具体实现的完整直觉（被看做内在性平面的哲学本身也是混沌的一个局部）。德勒兹将要解释柏格森（或者柏格森将要解释德勒兹，这样就能与过去在现在之中或与现在共存的积极状态相一致了），逐个区分不动的局部或瞬间的局部，它们都是物体；活动的局部，它们是运动；最后，总体的局部或平面——其他局部的基础——这确实是非时间的一的问题，而“获得了深度、失去外形的物体则在绵延中结合了”（《电影 1》，第 11 页）。

人们在此可以说标志着基础的风格手法总是消解它所奠基的东西：通过消解形式，在自身（虚拟的）深度内融化，存在者（物体）终于得以排列、思考、被赋予一的单义形象。如在每一个伟大的古典概念中一样，真理就是对作为真理的物体的消解或背叛。

德勒兹的直觉以完整的整体决定（一）而告终——作为奠基的时间的非时间性

而成为关系。再也没有比这更清楚的了：如果时间是真理，那么，时间的存在者，作为真理的存在者，也就必须被置于一个概念之下来思考，一切时间维度都从这个概念中清除出去了。

那么，为什么“要给整体定义，就必须将其定义为关系”呢（同上，第10页）？对此我们来追溯一下时间分析的线索。一个物体从来不是别的什么，而只是绵延的一个不动的局部，或现在的一个瞬间维度。由于任何纯粹的现在都不能与其他的现在相沟通，所以它自身不能与其他物体构成关系。现在是简单的、转瞬即逝的共存。仅就时间关系而言，或犹如这种时间的东西，它只能在深度之中，在总体过去的各个单一过去之间发生的区分之中，在虚拟性的“大循环”之中。但这些深度区分不过是整体的质变，或作为变化的一的存在者。其结果有消极的一面：“关系不是物体的属性”；但也有积极的一面：“关系……属于……整体。”（同上）物体空间中的运动，好比实际现实或幻象，是现在一物体无边界的共边关系。但是，在这个虚拟的深度中，在真实的存在中，这是一的内在变化，是在时间关系的表面上表达的，如同时性、先在性、记忆、投射等等——只要认为关系是现在的瞬间维度，关系就是不可理解的。“通过空间中的运动，一组物体改变各自的位置。但通过关系，整体经历了质的改造或变化”（同上）。

因此，可能的结论是：“我们可以说绵延自身或时间，它是关系的整体”（同上）。德勒兹命名为“关系”的正是这些关系的整体——用柏拉图的大写方式拼写的“关系”。这样，从作为真理场所的时间到对时间的消解，直觉完成了它的使命。

记忆与忘却

我们可以看到，与柏拉图的这种近似性也同样是与黑格尔的近似性。如果时间（作为虚拟或整体的过去的的时间）是关系，那么，我们就确实与“时间就是概念的在场 (being-there)”^[12] 这个著名公式不远了。因为黑格尔也把存在者的知性置于一的生成规律之下，同时，一也是生成的；这意味着他同样既要完全公正地对待时间，最终也要在绝对理式的循环的内在性之中消解时间。德勒兹与黑格尔之间的分歧不在于总体框架，而在于所用的具体操作方式（否定对立于表现，辩证对立于直觉，垂直排列对立于“戴皇冠的无政府”）。

[12] 黑格尔在《精神现象学》中提出这个公式，准确的说法是：“Time is the Notion itself, which is there.” (trans. A. V. Miller [Oxford: Oxford University Press, 1977], p. 487)

由于这个原因，我始终认为我与黑格尔的部分分歧也对德勒兹有用。

对我来说，时间是衍生于表现的一个范畴，它本身就是多元的。我要说，时间（或某个时间——环境的时间）就是概念的不在场（being-not-there）。一个真理总是对某一时间的消解，正如一场革命是一个时代的终结。因此，我认为重要的是不要把真理当作时间或时间的非时间性的存在者，而要当作介入。

我认为德勒兹和黑格尔恰好相反，他们认为真理最终是记忆，或把自身实际实现的丰饶融入存在之内：绝对的去。他们的分歧之点——而这非常重要——就是记忆的结构：一个认为是关系，或虚拟化和区分，而另一个则认为是阶段的问题，也就是丰碑式的肩负历史使命的人物。然而，一的主权所产生的后果仍然没有变：真理是一所固有的内在保留（作为虚拟性或作为概念），对德勒兹来说它证实实际实现的力，而对黑格尔来说则证实了有效性的力。

但是，如果“有”是纯粹的多元性，如果万有是实际存在，而如果一不是，那么，人们就不应该到记忆中去寻找真理。相反，真理是忘却，甚至与海德格尔的思想相反，是忘却的忘却，是激进的介入，纠缠在序列的效果之中。而这种忘却并不是简单的这种或那种忘却，而是对时间本身的忘却：我们活着的时刻（此刻）仿佛时间并不存在，或用亚里士多德的深刻原理来说，仿佛我们是不朽的——因为所有时间的共性就是死亡。这在我看来就是（政治）革命、（爱的）激情、（科学）发明和（艺术）创造的真正体验。正是对时间的这种废除产生了真理的永恒。

德勒兹关于真理的最平静的思考就是他的《福柯》。在那本书中，德勒兹超越了对柏拉图主义的尼采式抨击和对索多斯（Pseudos）的辩护，而完全承认——或是福柯令德勒兹承认——确实存在着真理的游戏，认为真理“是与确立真理的程序分不开的”（《福柯》，第63页）。他认为这个程序是不连贯的综合，仅就这个综合——对非关系的痛苦体验——对于引导真理走向关系的整个直觉轨道而言是必经的起点——是不可否认的：“真理不能定义为一致的见解或相同的形式，也不能定义为两种形式之间的沟通[德勒兹在此讲的是福柯，因此，‘两种形式’指的是可见的形式与语言]。在说与看之间存在着断裂。”（同上，第64页）但是，就德勒兹在福柯的著作中所破译的形式而言，真理的程序最终以记忆为形式，甚至是“绝对记忆”或对外部的记忆，超越了社会阶层或档案所记载的短暂记忆”（同上，第107页）。真理是在时间变成主体时到来的，也就是在直觉的绵延发生之时：向深层虚拟性的投入，或在整体的过去内部浸透的长久记忆，这个过去也就是一的永久行动。主体变

成真理，正如时间变成客体，也就是“迫使每一个现在进入忘却，但在记忆中保留全部的过去”（同上，第108页）。而如果忘却阻碍了向先于现在的时间回归的可能性，那么，最终为“重新开始的必要性”奠定基础的就是记忆（同上；译文有所改动）。

开始时作为不连贯性综合的真理，或作为与现在相分离之体验的真理，最后以永远重新开始的记忆指令告终。

这等于说没有开始，但只有一个被废除的（经历虚拟化的）现在，和上升到表面（经历实际实现的）一种记忆。

而这是我所不能同意的——因为我认为每一个真理都是记忆的终结，都是一个新的开始。

永恒轮回与偶然性

真理即记忆的说法也可以用另一种方式表达：真理只通过反复发生而发生，真理是轮回。那个真理不是时间的，而与时间的存在者相认同，这等于说其轮回是永恒的。

可以认为，德勒兹的大部分著作都致力于辩护、阐述和理解越来越宽泛的尼采关于永恒轮回的奠基性直觉。这令我羡慕，因为我相信每一个真理都是一种忠诚。仅就经常对这个主题造成威胁的严重误解而言，德勒兹对永恒轮回的忠诚是完全必要的；而如果按照作者常常依赖的那种形式来理解这种直觉，即相同者的永恒轮回的话，这些误解就特别危险。

相同者是一个古老的哲学范畴；在柏拉图的诡辩论中，它是（德勒兹认为的）对存在进行模糊分解的五种“极端形式”之一。这些误解使相同者的永恒轮回的狄奥尼索斯式的福音未能得到完整的阐释，它们所导致的危险如此明显，甚至连尼采本人都要让他那闪光的直觉有所保留和缄默，而所有这些误解都与相同者的含混性相关。

三个拆解

对永恒轮回的主题至少有三种拆解，所有这三种拆解都把它看做一个范畴或超验的抽象。

1. 可以把永恒轮回看做是一自身的表达；这里的一指的是永恒轮回的一种主体。回归或永久回归的是一。但一如何回归呢？如果把一看做其自身的认同，即一 = 一，那么，它的轮回就是可能的，这是费希特研究的起点，同时也是理解巴门尼德直觉的一个可行的方法（存在是一，因为与自我相同构成了它唯一的认同，而且它是循环的、球状的，因为根据这个认同它只能回归）。德勒兹用相同者的永恒轮回概念说明一的认同是一个“原则”（《差异与重复》，第126页）。按此说法，在与多的关系上，一就占有了一个超验的位置，因为差异都服从于多，就像多样性服从于多的原则一样。这样的多只能在一的同一个轮回之内，而其不可改变的永久性致使它以一种堕落的方式——曲解和腐化同一性原则的方式——参与这个轮回。多回归其本质的生存，而它所代表的被腐化的生存形式也由于相同者的回归而得到了矫正和纠正，一被重新肯定为一，正如在某些宗教中，信仰和与信仰相关的救赎都被不可分割地包括在“上帝就是上帝”这个命题之中。当然，存在是歧义的。因为它把一说成是轮回的东西，把多说成是不回归的东西。它还说同一性优越于差异性。

我们所知道的就足以能够消除关于相同者的误解了。一不能作为主体或同一性而回归。因为一已经是自在的，不过是其内在模式借以发生的力而已。而这个发生不能是同一性，它避开了一 = 一的语义重复，因为它就是开放、变化、绵延和关系。现存的关于一的思想在它回归的时候都不会认同和认可它。在这个一中只有思想，或根据这个一产生的思想，而这些思想本身就是力、轨道和直觉的内在折射。

还有必要加上一句，单义性排除任何关于一的轮回的思想。因为如果一必须回归的话，如德勒兹步尼采的后尘所说的，那么，它首先要离开自身，来到自身之外。但是，如果它是单义的，它又怎么能做到这一点呢？它可能有必要服从于自身之内的否定，正如黑格尔的一连串的绝对形象一样。而即便把存在看做是一种辩证运动，或作为辩证运动的原则，那么，至少可以说存在具有两个意思：走出自身和回归自身，直接性和否定，外化和内化。

因此，我们必须结论说永恒轮回（重复）不是“一的永恒”（同上；译文有所改动），而“轮回的主体也不是相同者”（同上）。

2. 严格说来或从本体论的角度来说，永恒轮回不是一自身的回归，而是强加于混沌之上的一种形式法则。一的世界产生于两个原则，而非仅只有一个原则。一方面，现实或物质的内在决定中存有分解和堕落的倾向；另一方面，对相同者的循环、回归或恢复的抑制是对第一种倾向的合法纠正。宇宙将是分解与回归之间——也许是瞬

间的——原则斗争的结果，相似于恩培多克勒所说的存在就是舞台，上面上演的是爱与恨的斗争，是关联原则与分解原则的斗争。人们甚至可以尝试“德勒兹式”的阐释，来理解永恒轮回。虚拟性的再度上升就是回归，或把一置于幻象或众多存在者之中，而这些存在者本身就其断裂性综合的屈服来看，也意味着异质性和分解。

但我们知道，对德勒兹来说，本身就服从于分解的内在原则和屈服于重复或回归的外在原则的存在者并不存在。当然，每一个物体都是双重的——都具有一个实际存在的部分和一个虚拟的部分。然而，物体的两部分服从不同原则的现象却是绝对排除的（尽管如我所说，这种排除很难维持）。只要物体的实际存在部分是可知的，那么这种可知性就恰恰在直觉中包含了虚拟性。而只要它的虚拟部分是可知的，那么，这种可知性就再次包含在虚拟性自身之中，但这次却指的是虚拟性的整体作用。虚拟的直觉有其大循环，也有其小循环，但循环本身不可能根据不同原则而分化。况且，作为思想的一的力恰恰是这一点：只有一个直觉。这就是德勒兹赋予柏格森的著名论断的深刻的本体论意义，即每一种伟大的哲学都不过是某一独特直觉的坚持和回归。

顺便提及，有些人认为可以用德勒兹的名字来命名关于“民主”的争论，各种意见的合法的多样性，消费主义的欲望满足，以及在讨论生存技巧时模糊的享乐主义与“趣味性谈话”的混合，这些人应该从上述讨论中汲取营养。他们应该认真地检验一下谁是德勒兹的思想英雄：麦尔维尔笔下的书记员巴特尔比（“我宁愿不”），还是贝克特的不可命名者（“你必须继续，我不能继续，我必须继续”）。他们必须了解独特直觉的原则都包括什么。

德勒兹更加严厉地拒绝合理地理解永恒轮回，因为他认为那是柏拉图的范式：“永恒轮回的显在内容可以与整体的柏拉图主义一致起来。它再现了那个半人半神的行动如何把混沌组织成有序的世界，并根据理式的模式把相同者和相似者强加于他。在这个意义上，永恒轮回就是生成疯癫，已经被控制的、服从单一中心的、决心要复制永恒的生成疯癫。”（《意义的逻辑》，第263页；译文有所改动）永恒轮回如果不成为一条超验原则，就不可能是强行施加在叛逆者身上的法律。

显然，没有办法确定这个完全符合逻辑的结论竟然由于其合法性而批判地用指“柏拉图主义”。当《蒂迈欧篇》中寓言里的半人半神（这个文本同时也是一部小说，一部虚构而怪异的叙事）开始施行法力的时候，那是为了协调相同者和他者的圈子，而这两个圈子却根本不“想要”建立什么联系。所以，我们完全可以认为，对柏拉图

来说，宇宙的轮回是以断裂性综合为基础的。那么，当德勒兹写“只有那些相互分歧的序列，因为它们是分歧的，才回归”（同上，第264页）这句话时，他离柏拉图很远吗？柏拉图栩栩如生的宇宙论，其生物学建构和比喻式数学，其概念的代理者（半人半神），其神秘的“漂泊事业”，其强行的断裂，以及在轮回的宇宙时间与永恒之间穿梭的既非内在亦非外在的奇怪关系，在我看来，都始终带有德勒兹的色彩。

但是，如果我们局限于——正如我们应该局限于——作为德勒兹直觉之布景的柏拉图主义，那么，就可以确定地说，在“相同者的永恒轮回”中，轮回服从于相同者，意思是说，回归的东西必定是某一理式的拷贝；也就是说，它必须与理式相同。此外，“永恒”并不是轮回的内在属性——永恒的运动存在者或创造并不是轮回——而相反，轮回是对另一个永恒的简单的物质模仿，它本身是不活动的。

我们因此可以认为，对德勒兹来说，永恒轮回决不是强加于混沌或物质之上的原则或秩序。相反，“永恒轮回的秘密就在于……它不过是混沌本身，或肯定混沌的力”（同上）。作为活的永恒而轮回的东西无非是说，每一个（实际的）秩序都不过是一个幻象，而对这个幻象予以肯定的存在者就是一中所有虚拟性的无序介入。回归的不是一，对此我们早就知道了。每一种秩序，每一个价值，被认为是一的内在折射，这不过是差异的差异，过渡性分歧，其深刻的存在乃是虚拟性的普遍介入，这就是回归的东西。回归的是“全部的差异，它们使混沌内部的差异复杂化了，而混沌本来就是无始无终的”（同上）。唯一的相同者恰恰是混沌的差异，轮回就是要永远肯定这个事实。

那么，用“相同者的永恒轮回”来表达，相同者的确切立场就很清楚了，在一条直觉线索的一端，是认为回归者是一的危险理解（一的回归），另一端是认为一把轮回的法则强加给多样性（先于一但却外在于自身的一种轮回）。这里的极难理解的公理有如下述：“永恒轮回……是唯一的相同者”（《差异与重复》，第126页）。在此有必要直言，相同性并不先在于永恒轮回，一的认同或存在者之间关系的范式也不先在于它。这里只有类似于“相同者”的秩序，致使绝对的差异——也就是开放的名称——得到了肯定。但这个肯定就是轮回自身。

轮回既不是一的认同，也不是多的外部法则，而是为差异创造的相同者，并且是由差异创造的。只有在这个意义上，我们才能说这是“多的一”（同上）。这决不是说一在轮回中与多相脱离，并包含了多，而是说多在轮回中得到了肯定，超越了既是表面的断裂性综合又是深度混沌的一种幻象的持续性。

这就是德勒兹之所以反对希腊的宇宙形象——那个超验的、合法的轮回形式——的原因，他借用乔伊斯的话把它称作“混沌宇宙”。同样，德勒兹之所以在快活地肯定真正的轮回所奠基和消解的幻象时，反对那种连贯性的理由，即假定堕落的轮回要给予表面现象一种“混沌差错”，其原因也在这里。

3. 最后，相同者的轮回可以看做是隐蔽的对数，它将掌控偶然性，是一种统计学的规律，如或然性理论。短的序列可能给人以任意性和分歧的印象。比如，人们看到有些情况或有些事件多次发生，而具有可比性的或然性事件则从不、或几乎从不发生——如在投币游戏中，在一轮中“背面”就出现了10次。但我们能够看到，要让这些分歧消失，让相同者的法则在具有或然性事件之间占优势的话，只需足够长的序列就行了。如果你投一万次硬币，反面的次数将接近正面的次数，也就是说，这些数字中的每一个数字与5000这个数字之间的数差——5000是相同者实现理想数字，即两次事件中每一次都确切地达到5000——就将小于事件的总数(10000)。而如果你无限制地投下去，确切的相同数就会回归，正面和背面之间的差就会趋于零。因此，根据世界作用的无限次幂，相同数的回归就会抵消偶然性。

我们还需要说这个轮回是永恒的吗？是的，实际上我们需要说。尽管在没有概念的情况下，分歧和差异总是能维持可衡量的或有限的时间，但是，真实与或然性的统一总是需要在时间之外或在时间的界限处得到肯定。永恒的玩家真的要把硬币投无限次的话，“背面”和“正面”出现的次数就将完全相等。因此，从永恒的角度看，或根据永恒原理，相同者的回归把平均的法则强加给偶然性。我们同样可以说，根据这种看待事物的方法，相同者的回归证明了或然性是不存在的。

然而，如果或然性的问题、游戏和掷骰子的问题对德勒兹如此重要（如对于马拉美和尼采），那是因为他试图——而这对他也极端重要——否定永恒轮回的或然观念，并在一一的无限的力的核心保留分歧和或然性的权利。

姑且顺便说一句，德勒兹在此的用意与马拉美的用意截然相反。在《差异与重复》中德勒兹严厉地批评了这位思想家，而在《福柯》和《褶子》中却又试图征用他的思想，在这前后之间，德勒兹的立场发生了巨大变化。在我看来，德勒兹最初的态度是正确的。在德勒兹的生机论与马拉美的减缩本体论之间绝对没有调和的可能。尤其在偶然性方面，相互的原理是大相径庭的。马拉美的原理是：“无限由偶然性派生而来——而且是你所否定的偶然性。”德勒兹的原理，如我们将看到的，必须这样来表达：“偶然性由无限派生而来——而且是你所肯定的无限。”

在德勒兹的哲学中，相同者的永恒轮回作为由无限对偶然性的压制而被认为是误解，这为什么如此重要？这是因为如果这是正确的，一的无限的力就不会是差异，而是同一性；就不会是虚拟的不平等，而是实际现实的平等。更加深刻的是，一就不再与不同幻象的生产相认同了，而取决于断裂性综合。它将自行展示为相同者的权限，无限地把“所有偶然性，所有事件”等同起来，“同时取消所有不大可能发生的事”。因此就有必要至少在两种意义上理解存在：事件（在有限时间内）的任意“投掷”，和平均主义的平等，或其（在相同者的永恒轮回的影响范围内）纯粹简单的必然性。因此，要保留单义性，就有必要保留偶然性、分歧和或然性，即便是在无限的条件之下。

但是，永恒轮回又变成什么了呢？它怎么与偶然性联起手了呢？这是一个非常难以回答的问题，尽管德勒兹在一本又一本书中不断重提这个问题，我们还是不敢确信他的回答是令人满意的。

一如既往，德勒兹对此并未不予理睬——他完全平静地勇敢面对这个问题。比如，他懂得只要第二次掷骰子，相同者的一切程序就会即刻开始，并将确定无疑地在无限中胜出：“第二次投掷也许是在部分由第一次投掷所决定的条件下进行的，如在马尔科夫链中，在那里我们有一系列局部的重新连接。”（《福柯》，第117页；译文有所改动）他谈到系列投掷的不纯洁性，它们都置放在“偶然性与依附的混合之中”。简言之，德勒兹想要在抵制或然性理论的同时既保持命定论的游戏，又要从相同者的管区内退出。或相反，他想要在不以牺牲命定论为代价来重提永恒轮回的主题。

“真正的掷骰子”

对此，有必要根据经验主义和形式对数来定义“真正的掷骰子”（《差异与重复》，第304页）。这个“真正的掷骰子”总共有三个特点。

1. 它是独特的。如果（真的有本体的）若干次投掷，相同者的数字复仇就是不可避免的了。这无疑是德勒兹的一的哲学所最集中论述的一个问题。如果只有一次投掷，如果“投掷在形式上都各不相同，但却就是就某种本体的独特投掷而言，而结果却在整个独特开放的单义空间里把这些投掷的相互结合加以复杂化、错位和恢复”（同上），因此，我们必须坚持认为事件的多元性纯粹是形式上的，而只有一个事件，那就是一的事件。我们已经看到，德勒兹事实上并没有规避这个后果。存在的确是独特的事件，是“所有骰子的

独特一掷”（《逻辑的意义》，第180页）。

2. 这个独特的一掷是对总体偶然性的肯定。事实上，偶然性不可能包括在一系列投掷中，这些投掷会向它敞开或然比较的大门，而最终，在无限之中，在相同者的平等之中将其取消。它必须把自身包括在骰子的独特一掷中，并于中实现自身。因此，就其数字结果而言，骰子的这一掷并不是对其自身或然性或非或然性的肯定。它是对这种偶然性的绝对肯定。它是“对单一时刻里所有偶然性的肯定”（同上）；它是具有“肯定偶然性，思考全部偶然性”的力的一掷，“而所思考的主要不是原则而是所有原则的缺场”（《褶子》，第67页；译文有所改动）。随着（每一次事件）骰子的每一次投掷，无疑出现了数字结果的形式区别。但是，投掷的最内在的力却是独特的和单义的，那就是事件，也就是独特的一掷所肯定的东西，是所有投掷中的投掷，是偶然性的总体。数字结果不过是伟大的一掷的表面印记或幻象。

3. 我们开始看到最适合永恒轮回的位置了。每一个事件中永恒回归的，在所有的分歧和所有的断裂性综合中，每次骰子掷出后回归的东西，是具有肯定偶然性的力的骰子的原始一掷。在所有投掷中，相同的原始一掷回归，因为这一掷的存在在生产决定中始终不变；在单一的时刻肯定全部偶然性。

正如德勒兹所经常做的，对受到相同者的“柏拉图主义”威胁的两个概念（这里说的是偶然性和永恒轮回）同时加以拯救就在于这两个概念的纯粹简单的认同之中。“永恒轮回本身是什么（《逻辑的意义》，第180页）？德勒兹即刻告诉我们，那是“在单一时刻对所有偶然性的肯定，是所有投掷中的独特一掷，所有形式和所有时间的一个存在和唯一的存在，是所有存在者的单一持存”（同上；译文有所改动）。

最终，永恒轮回是作为肯定偶然性的一，或对这个事实的肯定，即偶然性是在独特的一掷中得以肯定的，它又作为所有投掷的、所有偶然事件的积极存在而回归了。但是，我们还可以说偶然性就是作为永恒轮回的一，使事件具有偶然性的恰恰因为它具有独特的积极的力量，具有遗传的虚拟性，也正是这些力量和虚拟性回归了——就是说，原始的伟大的一掷的回归。

这个逻辑的结果无疑是偶然性的虚拟学说。持存并永久回归的东西，一的权力的全部内在事件就是作为一自身的偶然性的偶然性。我们所理解的“一的偶然性”如果不是存在的根本偶然性，那又是什么呢？总之，永恒轮回是对存在自身偶然性

的单义肯定，就置放在自动影响存在的一切事件之中。这里，我们也再次发现了意义的逻辑。如我们所知，单义性是指意义根据非意义而分配的单义性，这个事实也可以这样说：在每一个意义的事件中，都要永久回归被非意义生产的事实。

尼采或马拉美

在1993年年末写的一封信中，就我们两人都以非常不同的方式使用的不确定性概念，德勒兹把掷骰子的问题直接与虚拟性联系起来。他说不确定性关系到虚拟作为纯粹事件的投射，如掷骰子一样。他再次极其清楚地宣称，虚拟的不同投射在形式上是相互区别的，即便它们仍然保持着单一投掷的形式。结果，不同的投掷就是不确定的了，而任何决定都不是终极的——因为所有决定都相互交流和结合。

在反思德勒兹自20世纪60年代末就坚持使用的这些准同一性概念时，我对自己说骰子（事件、虚拟的投射）的不可识别性对他来说是一的最重要的过渡点。而对我来说，事件的绝对的本体分离，事件在没有任何虚拟化的情况下发生在环境之中的事实，都是真理的基本性质，不可简约的、原始的、创造的和偶然的性质。而如果真理是不可识别的，但与其他真理却完全不是如此（恰恰相反，它与其他真理是可以双重识别的：通过它寓于其中的环境和促成真理的事件），但就真理得以产生的环境本身的识别资源而言，却是不可识别的。因为真理如果能根据这些资源得以识别，那么，在这种环境下，它就既不是创造，又不是偶然的。

因此，与德勒兹相反，我认为“事件骰子的投掷”是绝对有区别的——不是在形式上（相反，所有事件的形式都是相同的），而是在本体上。这种本体的多元性并不构成任何序列，它是散在的（事件是罕见的），不可能被总体化的。没有任何叙述可以把事件归总起来；任何虚拟都不能把它们从属于一。而既然没有序列，也就没有可能通过或然性促成相同者的回归。因此，我不相信任何意义上的相同者的永恒轮回：巴门尼德的（一的永久性）、宇宙论的（相同者强加于混沌的规律）、或然性的（产生于无限序列的平衡），或尼采—德勒兹的（单一时刻中对全部偶然性的肯定）。

在通信争论的时候，关于永恒轮回的这场亲密争论（对我来说）是以我们各自关于偶然性的思考为形式的。在德勒兹看来，当一切都已说完和做完之后，偶然性以其全部内在影响肯定了一的偶然性，而我认为偶然性表示每一个事件的偶然性。在德勒兹看来，偶然性是万有的作用，而且总是重复作用；而我认为偶然性是多元的（罕见的），致使某一事件发生的机会已经是由偶然性，而不是由一表现的单义性

所决定的。

1994年夏，我特别指出了我们在偶然性的问题上的分歧程度。对他来说，这是万有的局部折叠，对我来说，由于存在的真空只通过事件发生在环境的表面，所以偶然性就是真理的实质。正如真理是单义的和不可比拟的，所以，促使真理产生的偶然事件也必定是多元的，由那个真空相隔离的。偶然性是多元的，这排除了骰子的一次性投掷。正是由于偶然的时机，某种特殊的偶然性才发生。总之，存在的偶然性只有在也有偶然的偶然性的情况下才能全部实现。但对德勒兹而言，由于偶然性服从一的规律，所以只能在单一的时刻发生。偶然的偶然性并不存在——这是为使存在完整而付出的代价。

一方面，是荒谬的生机论的偶然观；另一方面，是偶然的偶然性的星群观：总之，尼采或马拉美。

对这个特殊的时刻，德勒兹并未进行详尽讨论。我在此提出来，但发现事实上他已不在那里令人局促不安了。我多么希望他能还像以前那样慷慨地在不同段落中向我指出我的哲学具有多大的反思、否定和类比价值——而他所说的价值是反价值，一些最严重的错误的汇聚——并构成了具备康德思想全部属性的一种超验性。在我看来，啊，天哪！——与他自己融汇一和偶然的单义性的宽大胸怀相反——死亡不是，永远不是事件。

外部与褶子

什么是思想？我们知道这始终是哲学的核心问题。我们还知道问题的答案一定与另一个问题相交织：什么是存在？自巴门尼德以来，我们知道对这种交织的任何概念阐述，或对存在问题给予的任何假定的答案，最终都必然归结为一个单一陈述的不同形态，这个陈述就是：“相同者同时既是思想又是存在。”

海德格尔的伟大就在于他简要地重述了这些界定哲学实践的重要问题。当代任何创造性的哲学研究——如吉尔·德勒兹的哲学研究——在考虑到我们所处时代的状况时，都不能不包括下面三个问题：如何理解存在？什么是思想？思想和存在的本质认同如何实现？我们说，对德勒兹而言，存在被单义地描述为：一，虚拟，无机生命，内在性，非意义的意义给予，纯粹的绵延，关系，永恒轮回，以及对偶然性的肯定。至于思想，这对他来说是断裂性综合和直觉，骰子的一掷，对某个事例的

严格限制，以及记忆的力。

我们接下来要深入检验的是交织理论。在那种意义上思想与存在是认同的？这涉及认同的哪些用途？在德勒兹看来，逻辑的认同 $A = A$ 作为柏拉图主义的一个范畴是不能接受的。

一种反笛卡儿主义

一个悠久的传统把思想与存在的认同视为一个原则。在《形而上学》的“伽马”（Gamma）篇中，亚里士多德把思考作为存在的存在的可能性当作同一性、非矛盾性和被排除的中间这三项原则之一。德勒兹相信我们已经不再走这条路了。这不是善意的问题：我们只是不能再这样走下去了。在原则之下把存在的存在与思想的存在“结合”起来的想法，在我们所处的世界状态下已经不可能了（就是说，存在本身已经深陷其不同形态或幻象的排列之中了）：“尼采和马拉美已经奖给我们一个掷骰子的思想世界的启示。但对他们来说这个世界缺乏原则，已经失去了它的原则”（《褶子》，第 67 页）。

我们是不是由此而得出结论，说存在与思想之间出现了不可弥补的断裂呢？当然不！自柏格森以来最激进地坚持一的思想家怎么能接受这样一种断裂呢？德勒兹告诉我们，福柯将由于接受“知识就是存在”的思想而受到赞扬，尽管是在他的最细密的分析之中（《福柯》，第 111 页）。那么再就是思想与存在的非原则认同的问题了。

我们在这方面可以从另一个伟大传统中找到支持，这就是从笛卡儿开始的传统，它把存在—思想的问题置于主体的问题框架之中。这个传统至少在表面上不要求诉诸任何超验原则。交织是通过假设实现的，即假定思想有一个主体，一个支撑，通过质询这个主体而质询它的存在。思想的存在与主体的存在被视为同一了，而存在与思想的认同问题便成了存在—主体的存在位置问题了。这个传统无疑在黑格尔那里达到了巅峰；他为整个哲学设定了“不仅把绝对看做本质，同时也看做主体”的任务。

德勒兹也不能走这条路——至少不直接走。他反对自呈为“主体哲学”的一切哲学，理由如下。

1. 我们必须从存在的单义性开始，然后把作为表达或幻象的含混置于这种单义性之中——而不是相反。从本体上把主体分离开来，然后询问它的存

在何以属于存在，这意味着单义性的毁灭，这必然是一个基本命题。在这一点上，德勒兹与海德格尔反对主体“形而上学”是遥相呼应的。对他来说再也没有比我思更陌生的了。因为在他眼里，凡以这种方式开始的人，不管是谁，都永远摆脱不了含混，永远不能获得一的力。此外，这显然是从笛卡儿（存在根据伸延和思想、身体和灵魂，以及上帝而具有了几层意思），到萨特（存在是“自在”的博大和意识的虚无）的情况。

2. 把思想的存在与主体相认同赋予这个主体以一个构成性的内部，它既指自身（自反性）又指客体，这些客体是相异于内部（否定性）的。但是，存在者的存在既不容忍自反性也不容忍否定性。存在者是一的不同形态：他们是表面的内部折射或幻象。因此，他们与任何物体没有任何关系，是对无的否定，不能把外部内化。

必须承认——而这是目前讨论的重点——最终确实存在着外部与内部的对立，或更准确地说，是外部的折叠，这种折叠创造了一个自我的内部。然而，这个内部决不是构成性的，它本身就是被构成的：它是结果。他不可能用来认同思想，此外，它不是由自我生产的，而是自我的建构——折叠（或打开褶子）的行为。而这个行为将证明是与存在绝对同质的，它将证明是存在的褶子。

3. 主体哲学家，尤其是现象学家视为存在的独立领域或超验形象的东西，对德勒兹而言不过是某种幻象，他将其命名为“经历过的经验”（另一种幻象叫做“事物状态”）。这个领域只包含客体，绵延的简单的“不动的局部”，它们被赋予了特定的外在（或空间）运动。当然，现象学家并不局限于这种“经历过的经验”的客体；他们把这些客体称作对应关系（经历过的经验的功能）并研究它们，只在简单的指涉平面上而不诉诸任何虚拟的东西。他们研究经历过的经验就好比实证科学研究事物状态：他们建构相对应的水平的功能关系。德勒兹承认，可能会有研究经历过的经验这门“科学”，但是，绝对不会有这种哲学。主体至多是一个功能，或功能网络，经历过的经验的功能空间。主体指的是经历过的经验，但不能将其浸透于虚拟之中，因此也不能用其构成与一的表现关系。

总之，操作者“主体”的使用把思想置于科学类的一个范式之中（指涉的平面）——这一洞见相当于笛卡儿的深刻理解。拉康也看到——尽管其立

意与德勒兹相反，是为了保持和重新确立主体范畴——在我思与伽利略主义之间存有一种内在关系；在他看来，这种关系证明把指涉性主体称为“科学的主体”是合理的。

4. 对德勒兹来说，主体与（科学的）指涉平面之间这种必然的对应关系同时消解了结构的客观主义和主观主义。德勒兹在福柯（令人振奋的）思想范围内思考问题时，认为后者进行了一次极为重要的诊断，即（科学的）“结构”与“主体”（作为思想及其价值的支持）只在现象上是对立的。此外，今天仍然如此，而且尤其是在今天（在《知识考古学》发表之后，福柯就是在这本书中进行诊断的），所争论的问题涉及“主体的位置和地位都在假定没有完全建构的维度之内”（《福柯》，第14页；译文有所改动）。我们当然能看到，乐于接受以自由市场为经济结构的人（我们知道这里的“自由”是接受自己的军队作为金融警察），和乐于接受单一政治结构的人（代议制国会政府），都是同一类人，在倡导这些划时代的需要的同时提倡回归道德和人道主义的主体。当然，“只要我们继续把历史直接与结构加以对比，我们就能相信主体保留了一个意义，那就是构成性的、接受的和统一的活动的意义”（同上；译文有所改动）。福柯的伟大成就（但德勒兹使用自由的间接引语将其拥为己有）就是建构了思想构架，而与结构的客观性和构成的主体性这一对儿概念毫无关系。“时代”、历史构成和知识型，都是福柯建构的伟大的统一体，“摆脱了主体的统治和结构的帝国”（同上）。正是在这里，被打发掉的实证的客体—主体留下了空白，德勒兹则用思想和存在的交织问题填充了这个空白。

褶子的概念

如果这种交织既不是一种（逻辑的）原则理论的秩序，又不是对主体分析的秩序，那么，我们就发现自己在勇敢地面对——仿佛被解除了武装一样——德勒兹提出的问题，而就他的本体论而言，可以把他的问题归纳如下：由于思想是由断裂性综合开动的，又是处于非关系之中的存在者所要求的，那么它怎么能与实际上就是关系的存在相一致呢？

我们必须重新思考这个问题——我们已经熟悉的问题，恰恰向幻象所启动的思想提出了挑战：“那么，一种非关系怎么会成为关系了呢？”（《福柯》，第65页）

褶子的概念囊括了能说明这个悖论的直觉轨道。这个轨道以其特有的环路（“永

恒的重新连接”)可以分成四个部分。当这些部分都全部通过时(结尾时有必要以“褶子”的名义以无限速度重复这个运行),我们再一次接触到“一与多、中立与重复之间的最有力的联系”(同上,第14页),因此,这也是只了解断裂的例子的思想与作为相同者的永恒轮回的存在之间的联系。仿佛这条路是在一座山峰上凿出来的:它让我们“拒绝某一意识或某一主体的形式,同时也拒绝未加区分的一个深渊的无底洞”(同上;译文有所改动)。

在当前这个时代,我们没有别的选择,只能坚定地面对这种断裂。我们不再拥有使用调和或统一的原则的力量了。现代苦行恰恰是要把思想暴露给纯粹简单的分解。没有任何相像的东西了,没有任何相互结合的东西了,一切都在分解。甚至存在,尽管是单义的,也被“首次”认为是一道裂隙的一。正是从这里产生了那种诱惑,与把一切重置于主体之中的诱惑一道,让自身滑入非思想之中,滑入“一个未加区分的深渊的无底洞之中”。

我们且来举一个最具柏格森特色的单义存在的例子:时间。只要我们仍然简单地面对时间(这暴露了还没有开始直觉旅行之人的愚蠢),我们所能看到的一切只是一个中断的部分,一方面是“不动的部分+抽象时间”的组合,指封闭的组合,即实际物体,另一方面是“真实运动具体绵延”的意味,指“绵延的时间统一”,“其运动是跨越封闭系统的许多动的部分”(《电影1》,第11页)。如果存在的一只在这个中断部分有效(在开放与封闭之间),那么我们怎样才能不相信那是非思想,是深渊的实验,以证明思想与存在是一致的呢?这是哲学直觉与神秘直觉之间关系的问题——维特根斯坦根据神秘哲学探讨的一个问题。

这绝不是德勒兹最喜欢的选择,对他来说,肯定的思想仍然是绝对重要的。这个选择是第二个苦行:我们不仅面对断裂,甚至要处理最棘手的峭壁,而且,在这个过程中,我们一定能发现我们在约束自己而去追随——甚至追随得如此之远以至于相信可以把非关系当作关系。这种双重苦行的韧性在艺术领域正是当代大电影制作家的全部优点。一方面,他们的电影具体实现了这种断裂:“在斯特劳布斯(Straubs)、西伯伯格(Syberberg)、玛格丽特·杜拉斯(Marguerite Duras)的影片中,声音就像‘故事/历史’一样出现而没有地点,而可见的因素……却呈现一个空旷的地点而没有故事/历史。”(《福柯》,第64—65页)另一方面,他们的整个天才就在于使一进入幻象的“非理性中断”——绝不是由于综合的辩证效果,或通过看不见的、不可名状的和超验的原则来减弱这种断裂,而是在编辑过程中运用“永恒的

重新连接[啊,又是重新连接!但这只不过是直觉的别名],这是在网格之上发生的”(同上,第65页;译文有所改动)。同样,福柯无以匹敌的哲学力量首先在于把包括全部知识的两大领域——可见物与陈述——之间的断裂推向巅峰,并把被切割成两半的真理呈现给我们(顺便提及,这就像尼采想要“把世界史切割成两半”一样)。这似乎证明真理的两半之间并没有什么直接关系,以至于我们发现自己已经在思想上已经彻底背叛了存在的单义性。这不能根据可见的和可言表的东西另行表达吗?这是纯粹的柏拉图主义的诱惑!但在这个时刻——而这是福柯的卓越之处——第二个苦行介入了,而令人痛心的是,人们误以为正是这第二个苦行控制着从《事物的秩序》到《自我的关怀》之间的轨道。服从一的迫切需要。发明概念以便让这次断裂消逝——正如在不减缩两座大山之间的鸿沟的情况下,人们在谷底穿过追溯山的分离运动的急流。福柯曾经亲自教育过的德勒兹在这里教育福柯说,“真理的两半必须进入一种关系之中,而问题是,这恰恰是真理的问题拒不接受两部分之间任何可能的联系或统一的时候”(同上,第64页)。

这第二个苦行没有任何保证吗?当根据第一个苦行,唯一能够检验的东西就是分离的暴力时,我们必须把赌注下在一上吗?不完全是。当然,我们所面对的封闭的集相互间并没有什么相像或一致的地方。它们之间没有任何联系。但是,它们都是整体的不同形态,它们自身几乎无法察觉地显示出类似一个点的开口,轻度的不稳定和微微的摇摆。德勒兹说“整体不是封闭的集,但恰恰相反,仅就集从来不是绝对封闭的,从来没有完全被遮蔽,它的某处仍然敞开着,由一条精细的线索将其与宇宙的其余部分联系起来”(《电影1》,第10页)。

我有时认为第二个苦行的这种经验保证相当于理论上的权宜之计。如果所有物体与宇宙其余部分的联系最终是由这个物体本身来标志的,那么,第一个苦行——把思想暴露给绝对断裂的苦行又有什么用途呢?只注意物体敞开的“某处”不就足够了吗?毫无疑问,我也会同样就物体分为虚拟和实存两部分的理论提出异议:这是对单义性的检验,直接把思想的偶然性派给了思想客体的可识别的分化。看起来要彻底放弃辩证法的前提还真不是件容易的事。

德勒兹的公式中我喜欢的是对(实际物体的)封闭的集的“去蔽”。它给了第二个苦行一种适合我的风格。是的,的确适合我的风格。思考这样一个始终趋向于最不被物的王国所遮蔽的环境,就好比思考当今法国的环境,我们必须从那些没有文章之人的状态的“去蔽”开始。这就是我用我自己的语言所命名的事件场(而不需

要什么虚拟或整体)。我从本体论的角度(而不需要所要求的数学公式)将此确定为“处于真空边缘”的东西——就是说,通过内在性标准或状态而几乎从环境的规定中撤出来的东西。在一个环境中(在一个集中),那就仿佛流放地,某事最终可能发生。我必须说,1994年在开始深入研究他的去蔽和我的事件场之间的“政治”相似点时,我高兴地看到德勒兹把“真空的边缘”与交叉相比较,即地域(实际实现的空间)与解域化过程(事件造成的地域的过分流动,而事件则是所有实际实现中的真实虚拟)之间的交叉,这就是说,在这个交叉点上所发生的一切既不属于地域(场)也不属于非地域,既不属于内部也不属于外部。诚然,一个真空是没有内外的。

第二个苦行的确是从一个“交叉点”推导而来的,它是某一场所的过分流动,或封闭地点的“事件性”开口。这是把一个物体与宇宙其余部分相关联的“精细线索”,而且,就像阿里阿德涅一样,顺着这条线索,思想就能解释那个迷宫,它的入口就是可怕的断裂或由物体的非关系造成的一切真理的(显然)不可救药的分裂。

我们且从一个不同的语义场来重溯这条片面的轨道。当思想暴露给断裂时,如我们已经看到的,那就好比机器人。只有自动化的中立性才能实现由一的内部折射所断续拣取的选择(德勒兹告诉我们,选择也就是被选择,而这就是难点)。机器人已经实现了放弃所有内部的选择,它现在只有外部了。所以,用一个非常成功的表达方式来说,直觉(以为它有机会与存在成为一体)才作为“外部的思想”而从这里开始。此外,最好把这说成是“思想—外部”,这样思想与外部之间就不会存在有意义的关系了。

外部不能与任何一种普通的外部世界相混淆。机器人(以其苦行思维)是一个幻象,它与其他幻象没有任何关系。它本身是对外部的纯粹假设。如德勒兹在谈到经典电影的例子时所提到的(经典是因为影片中显见的东西:“形象的物质自动化”[《电影2》,第178—179页]):“机器人与外界相隔绝,但还有一个将使它行动起来更深的外部。”(同上,第179页)我们因此可以说直觉是作为由外部激活的行动开始的。

但是,所有这些行动的基本原则是什么呢?是什么栖居在这个非人格的外部之中?是什么在那里构成了各种形式?我们姑且称外部的这个因素为“力”。这个名称是合适的,因为它只是由一个受限制的活动转化而来的,或把机器人—思想变成行动,外部仅仅作为力的强加而显示出来。此外,德勒兹最常见的主题之一是,我们只在被迫思想的时候才思想。认为德勒兹是为自发性辩护的人应该以此为戒:凡

是自发的东西，无论是什么，都低于思想，自发的东西只有在外部力量的压力之下才不得不动起来。

德勒兹把下面的发现归功于福柯—德勒兹——这是他的概念替身：来自外部的因素是力。因为对福柯来说（而事实上，对解释尼采和主动与反动的力的德勒兹来说），“力与力相联系，但却是与外部的力相联系，所以，恰恰是外部‘解释’形式的外在性，既解释每一个力，也解释了力的相互关系”（《福柯》，第113页；译文有所改动）。思想首先投入到直觉理解的过程之中——或根据一而投入到一从中产生的断裂过程之中，在“外部”建构了一种关系或力的图式。

力的图式——外部的纯粹刻写——并不引出任何内在性；它还没有与一产生任何交流。但它还是使脱节的物体（或物体的不同领域，如可见物体和可言表的物体）进入一种形式的合成，将由外在性赋予其特征，但目前却由“力”的抽搐而活动起来。我们从一个简单的外在性的断裂逻辑过渡到外部的形态学，这是力发生作用的场所，力在没有相互交流的情况下相互作用，生产出作为外部的局部形象的单一外在性。

思想使自身成为外部的力的形态学，因而面对一个新的问题：构成这个形态的地层、多样性、边缘、关联都是什么？或者，我们通过什么程序才能建构栖居在外部的力？德勒兹的无数著述都阐述他本体认同的这个阶段，举一反三，反复定义，以至于有人相信他只是用现象形态学取代了现象学。但这个微妙细节并不是我们所关心的；此外，坦白地说，我们也不认为它特别令人满意，尽管变化的技巧实在惊人。我们所关心的是直觉如何超越了力的形态学背景而走向与一的认同的。

直觉的这种运动涉及形态概念——从深层把外部看做力的空间的概念。对德勒兹来说，思想与存在的直觉认同是作为外部的形态浓缩而实现的，而且一直浓缩到外部包含一个内部为止。正是在这个时刻，思想首先进行（从外部到内部的）包围，然后使其发展（从内部到外部），于是成了本体在一的力中的合作参与者。这就是存在的褶子。

如我们所期待的，这里关键的形态操作者是界限。一旦断裂被认为是外部的力生产的内在性，它也同样被看做是对力的场进行分化的线，是外在形式调动力在外部空间追溯的结果。我们已经看到，在现代电影中，剪辑利用电影一时间追溯一跨越一条非理性的线，把与所见的形象相关的语言外化。因此，电影一时间是界限的创造，或者说：它在外部建构了一个界限，在那里，非关系的条件相互关联，因为它们的断裂在形态上作为一种生产而活动着（就是说，恰恰是这条界限的生产）。进而，

仅就思想不过是一种建构而言(因为直觉与其轨道相认同),有必要说通过建构界限,思想已经与作为内部折射的断裂相耦合了,或与作为关系的非关系相耦合了。

在这个语境下,我们再来看看福柯的例子。福柯思想中非个性的和自动的东西恰恰在于它完全把自身暴露给断裂,在于它在存在—知识的组合中把真理的两半绝对分离开来了(语言和可见物)。福柯——关于外在性的天才理论家——将通过艰苦的档案工作一丝不苟地把每一种知识形式置于形态化的外部,这等于说,他迫使每种形式(或迫于每种形式,其结果是相同的)——陈述与可见物,言语与视觉——达到其特殊的界限,使这两种形式在那里处于一种相互的外在性之中。外部的力就是这样建构起来的:“每一个都达到了自己的特定的界限,与对方分离开来,使对方成为只能看见的视觉因素,以及只能言说的表达因素”(同上,第65页;译文有所改动)。但是,由于外部的形态是这样建构的,所以,“把每一个力分离开来的特定界限也是把它们相互关联起来的共同界限,具有两个不规则面孔的一条界限,一个盲目的词和一个看不见的视野”(同上;译文有所改动)。

我们显然可以提出反对意见,认为这是危险的结论。如果一被看做一条断裂的界限,或在外部空间追溯一条界限,那么,我们不是还要把空间的形态、形态的一,以及德勒兹有时称作“漂浮”的力的线条而被刻写在那里的东西区别开来吗?这些“漂浮”的东西是被抛在空间里的活动的东西,但仍然是刻写在表面上的与外部本身不同的东西。

在此,德勒兹建构性的直觉在我看来已经进入了正常的马拉美阶段。断裂与一的差别;如果愿意,也可以说是幻象的差异与差异本身的一之间的差别;或绵延的不动部分与整体的质变之间的差别;或投掷的骰子的差异与萦绕不去并作为其基础的独特一掷之间的差别;还有序列的分歧与永恒轮回之间的差别:总之,是非关系与关系之间的差别——所有这些都几乎被简约为无,即马拉美认为的空白纸页与影响它的缕缕墨迹之间的零度差异。这是并非是一的一种差异,因为两条墨迹仅仅由于一个空白构成了它们之间的界限而区别开来,而且,在相互关系上,没有墨迹的两个空白也是不可识别的。毫无疑问,马拉美就此停步了。存在只是“空白所保护的没有墨迹的白纸”,不过纸的空白只能基于(墨迹的)事件来思考。就我的理论而言,我是马拉美派:作为存在的存在只是真空的多元构成,只不过在事件之后才有关于这个真空或空白基础的真理。

而对德勒兹来说,这个结论仍然具有太多的否定性。如果界限只能看做影响外

部的一条活动的踪迹，那么，我们就不能确定能否拯救单一性。因为存在仍然可以说具有两种意义：外部和界限，空间和踪迹，存在和事件。因此，思想行为有必要就现实、自在、界限等问题与表面（外部）相沟通。

但是，同时既是表面的运动又是界限的踪迹的东西，如果不是一个褶子，那又是什么呢？如果你折起一张纸，你确定一条有踪迹的线，褶子便在那里发生，尽管它确实构成了这张纸的两半共有的界限，但它却不是纸上的踪迹，不是白纸上的墨迹。褶子呈现在作为纯粹外部的纸上的界限，就其存在而言，是纸本身的运动。

因此，直觉的最深邃的时刻是当界限被当作褶子的时刻，这时，外在性作为结果而被保存在内在性之中。界限不再是影响外部的东西了，它是外部的褶子。它是外部的自动影响（或力的自动影响：它等于相同者）。我们也可以说，我们终于到达了断裂被直觉判断为一的简单形态的地方：相异的力把物体或形式加以绝对外化，这些力的共同界限就是作为自我折叠的一的行动。当思想是一个褶子（把界限建构成褶子），其活的本质就是存在褶子时，思想便与存在相偶合了。把思想非个性化的苦行将其传达给外部，使其屈服于力，当它“发现作为界限的这个外部，即存在开始折叠的最后视野”时（同上，第113页；译文有所改动），它便具有了完整的意义。

存在着外部的褶子这个事实（外部折叠自身）在本体上意味着它创造了一个内部。我们来想象那张折起的纸：纸上有一个内在界限，但也创造了一个内在的口袋。我们因此可以说，使存在与思想相偶合的直觉作为外部的褶子而创造了内部的形象。因此有可能把这个褶子命名为一个“自我”——这是福柯的概念——如果坚持的话，甚至可以命名为一个主体。不过我们必须即刻加上一句：首先，这个主体产生于可以置于外部的形态操作，因此它决不是构成性的，或自治的，或自发的；其次，这个主体，作为“内部空间”的主体，并未与外部分离（它就是外部的褶子），然而，它“完全与褶子线上的外部空间相共存”（同上，第118页）；第三，它只作为思想而存在，因此也只作为双重苦行的过程（其中，我们必须忍耐断裂，坚持一的不可识别的线索），只有这样才能使它成为作为褶子的界限。

在这些条件下，我们可以说主体（内部）是思想与存在的认同。或者，“思想就是折叠，就是用一個共存的内部去折叠外部”（同上）。

我们的主张并没有使我们离柏格森很远，即他把直觉（因此把思想）当作绵延的直觉的观点。（而这进一步证明了我所说的德勒兹著作的单调和他的矜持——也就是他对一的忠诚），褶子最终是“主观的”，因为它与记忆完全相同，我们所看到

的伟大的总体记忆就是存在的名称之一。由于纯粹的绵延是过去的存在者保存的必要组成部分，或是作为存在的过去的必要组成部分，所以不能把记忆归于主体的操作。相反，我们应该说“外部的记忆”（同上，第107页），而这是时间的存在，对此主体只是一个形态。因此有可能既理解“折叠……本身实施记忆”，同时又理解“作为主体甚或主观化的时间的记忆”（同上）。这证实了在褶子的点上，思想和时间是同一回事，结果，由于我们知道时间仅仅是存在的名称之一，所以，思想也就与存在达到认同了。了不起的是，我们可以把这个认同命名为“主体”，而不向笛卡儿的类似思想做出任何让步。因为做一个主体就是“以褶子为条件思考作为时间的外部”（同上，第108页；译文有所改动）。

褶子的巨大原创性以及（对我而言）吸引力的相对缺乏也许最明显地体现在它所引起的政治后果上。

一方面，仅就可以把它当作记忆这一点而言，褶子把一作为内在组成部分而保留起来的东_西成了灵活的内部折射或曲线运动，从而成为每一次创造（或行动、或每一次革命）的核心。褶子使每一个思想成为已经存在的一个内在特征，由此可以说每一个新生事物都是过去折叠起来的一个选择。这显然与永恒轮回的学说不无二致，也就是说，褶子是一个“认识论的变体”，而这里的原理就是使“过去活跃起来，在外部出现，使新事物最终得以产生”（同上，第119页）。如我们所知，这实际上是说，每一次开始都是重新开始，而记忆证明是“重新开始所必需的”（同上，第108页；译文有所改动）。德勒兹给予最出新的艺术和神经医学、科学和不同政治运动的极端——或可以说最大的——关注不能引导我们忽视这样的事实，即在一的权限内，关于新事物的思想把新事物投入到被称作虚拟过去的那部分之中。我们甚至认为，德勒兹有必要以一种坚韧不拔的好奇心去接触他所处时代的那些创造，把它们当作个案，以便认识到它们绝不是绝对的开端，它们也——作为存在的折叠和展开，它们的确而且特别——是不动的（作为变动不居的不动的）——唯一的自身影响。

另一方面，如果思想与一相认同，那么，思想从本质上也必然是一。那么思想也必然是单义的。所以，实际上不存在多义的思想，当一切都已经说过和已经做过之后，那就只有哲学或哲学—艺术——因为哲学已经与其不可识别的同伴艺术结合起来，这对德勒兹和对尼采没什么两样——才保留了内在性，由始至终进行双

重苦行的循环，因此完全冠之以思想的名称。德勒兹在此的姿态并没有改变：“我们在发现新的折叠，近似于新的包裹，但我们仍然都是莱布尼茨主义者，因为最重要的始终是折叠、展开和再折叠。”（《褶子》，第137页）

然而，就我个人而言，我无法认为新事物就是过去的褶子，或认为思想可以简约为哲学或思想行为的单一组合。所以我才构思绝对的开端（这要求有关于真空的理论），以及在其构成姿态上不构成比较的思想的单一性（这要求有一种理论——确切说是康托尔理论——关于各种无限之多元性的理论）。德勒兹始终认为，我在建构这个理论的过程中回归超验、回归类比的含混之中了。但是，不管怎么说，如果把政治革命、爱的相遇、科学的发明，或艺术创造看做各不相同的无限——作为无法沟通的分离事件的条件——的唯一方法就是牺牲内在性（我本来就认为并不是这么回事，但这并不重要）和存在的单义性，那么，我情愿牺牲它们。为了把在我们这个荒凉的世界里到处穿行的罕见的真理碎片永久保存下来（但在这一点上，我们的世界与其他世界并没什么区别），如果有必要坚持认为对某一事件的忠诚就是在军事上回忆没有任何基本虚拟性的遗传多元性——这种回忆在短暂的模糊之后就变成了现实，那么我宁愿这样做。实际上我就是这样做的。德勒兹会说，而我自己也会这样说，在重新拾起的瞬间，争论的线索和引诱或赢得对方的欲望即刻结束了：这是趣味的问题。

（陈永国 译）

一、多、多元性^[1]

1. 我认为我在《德勒兹：存在的喧嚣》中已经清楚地说明了我的意思。但是，由于我似乎理解有误，现在有人要求我重新阐述我的观点，所以我要重申为什么我认为德勒兹的著作格外重要。德勒兹没有向哲学终结的霸权主题让步，无论是其悲怆的表达，这把哲学与存在的命运联系起来，还是其平淡的表达，这把哲学与判断的逻辑联系起来。德勒兹既不是诠释学者，也不是分析学者——这已经很重要了。他勇敢地着手建构现代形而上学，为此发明了一个全新的谱系学，在这个谱系学中，哲学与哲学史是无法区分的。

德勒兹经常挑战我们时代的那些不可挑战的认知产品，还有一些其他产品，把它们当作锤炼他思辨意志的许多开创性个案。在这个过程中，他展示了同代人中无与伦比的敏锐的识别能力，尤其是在散文、电影、科学的某些方面和政治试验领域。德勒兹的确是一个进步派，一个有所保留的造反派，对大多数激进运动都予以反讽地支持。正因如此，他也反对新哲学，忠实于他所理解的马克思主义，决不屈服于道德和“民主争论”的温和复辟。这的确是少见的美德。

此外，德勒兹是第一个正确理解当代形而上学的人，认为一种当代形而上学必须包括关于多元性的理论，同时包含单一性。他把这个要求与批判更加棘手的超验形式联系起来。他看到，只有通过设定存在者的单义性，我们才能摆脱意义阐释方面挥之不去的宗教性质。他清楚地说明了这样一个信念，只有思考单义存在者的事件性到来，才能掌握存在的真理。

这一大胆的举措也是我所赞赏的。显然，我认为德勒兹并未成功地完成这项任

[1] 本文是对阿尔诺·韦拉尼(Arnaud Vollani)和何塞·吉尔(José Gil)在*Futur antérieur* 43上发表的文章的回应。两位作者对巴丢的《德勒兹：存在的喧嚣》(*Deleuze: The Clamor of Being*, Minnesota: Minnesota University Press, 2001)进行了猛烈抨击。这里对*multitudes*的编辑们，尤其是Éric Alliez和Maurizio Lazzarato,对他们允许在此发表本文表示感谢。选自:Alain Badiou, *Theoretical Writings*, edited and translated by Ray Brassier and Alberto Toscano, London and New York: Continuum, 2004, pp. 67-80。

务。或者说，他使它发生了内屈性变化，走上了我认为它应该走的相反的道路。否则，我会成为他的概念和思想方向的同盟者的。

我们的争论可以归纳为几个方面。我们可以通过提出一些新问题来加以归纳：对德勒兹来说，政治何以不是一种自治的思想形式，无序的一个独特部分，以区别于艺术、科学和哲学的一个部分？只这一点就见证了我们的分歧，而且，我感到其他一切分歧都可以从这里开始。但是，最简单的是从把我们分离开来的东西开始，在最大的近似点上：是关于多的一种形而上学的各项要求。正是在这个问题上，我的批评家们异口同声地提出了抗议。甚或说，他们与其说清楚地发声，毋宁说闪烁其词，因为就一的准神秘主义论题他们始终支支吾吾。这些批评家们似乎读了我（关于一、苦行主义和单义性）的基本主张，但没有检验这些主张的成分和我讨论的细节。

但这些批评家真的关注永恒轮回、关系、虚拟性或褶子吗？我不敢确定。因为似乎与他们的老师不同，他们相信所有这些都可以在不顾反对派学说的情况下高傲地进行辩论。于是，我们看到他们诉诸对误解进行煞费苦心的澄清。但这些澄清只能是肤浅的或不准确的，因为他们援引学界论德勒兹阐述斯宾诺莎或尼采的著作。甚至我的批评家们也表明——他们应该表明与他们所继承的自由间接话语的一致性——我关于德勒兹的主张与我在《存在与事件》中提出的论纲是一致的。如德勒兹本人至少也尝试过的，似乎仍有必要把那部著作的单一性囊括进来。然后，我们再来进行稍微宽泛一点的、稍微深入一点的关于正文的辩护和阐释。我们就会越来越接近标志着我们这个世纪之交之特点的固有的哲学张力。

比如，最无意义的争论莫过于认为一与多的对立是“静止的”，然后，仿佛揭开了最新理论翻新的面纱，致力于用第三个概念来反对这个概念——如“多元性”的概念——假定以此来丰富思想运动、内在性经验、虚拟性或直觉的无限速度等难以想象的“财富”。我把这叫做生机论恐怖主义——其带有晕光的表达是由尼采提供的，而他那彬彬有礼的资产阶级表达方式，如古伊·拉德罗所正确指出的，则派生于柏格森。

第一，假定需要检验和确定的标准具有共识性，就是说，运动优越于不动，生命优越于概念，时间优越于空间，肯定优越于否定，差异性优越于同一性，如此等等。在这些潜在的“确定性”中，而且，这些确定性要求德勒兹生机论和反范畴式解释的那种武断的比喻风格，有一种思辨性煽动，其力度在于它激起了每个人的动物性不安，激发了我们那已经混淆的欲望，激发了促使我们在荒芜地表上盲目奔忙的一切。

第二,也是最重要的,我的评价是以这样一个事实为基础的:任何一种“有趣的”哲学(用德勒兹自己的规范术语来说),不管其概念多么突兀和反经验主义,都从来不简单地采纳所继承的范畴对立,而在这方面,生机论哲学家却不能主张任何一种单一性。柏拉图用同时性程序来反对多的生成(在《泰阿泰德篇》中)和不动的一(在《巴门尼德篇》中);这些程序的激进性目前还没有人能够超越。思想应该总是在范畴对立之外得以确立的,然后去描写一个前所未有的对角(diagonal),这种想法本身就是哲学的构成成分。整个问题在于懂得把什么样的价值归于这个对角轨道的操作者,并识别出能够唤起思想的未知资源。

在这方面——如我已经详尽探讨的——德勒兹的哲学框架超越了一与多的范畴对立而发明了概念对角,并服从于对一的权力的新的直觉感受(如在斯多葛派、斯宾诺莎、尼采、柏格森和德勒兹的个案中显示的),我们不能为了对角的发明本身而保持正统的姿态去急于“拒绝”这个框架,而对它的探讨也不是一种“批判”。重要的是,对所有这些哲学都要通过极其复杂的操作逐个公平对待,它们都认为一的有效直觉感知(可以以“万有”或“整体”、“物质”、“生命”、“没有器官的身体”或“混沌”为名)是它的内在创造力,或这种区别性力量的永恒轮回。因此,在与斯宾诺莎的原理保持一致的同时,哲学的重点还包括充分思考尽可能大量的特殊物体(这是德勒兹的经验主义的一面——断裂性综合或“小循环”),以便充分思考物质或一(这是超验的一面——关系或“大循环”)。正是这些重点出现的程度把这些思想机器判定为哲学。不然的话,它们就与多少活跃一点的现象学没什么两样了,去徒劳地、漫无目的地重新开始。就我所知,这就是他的大多数门徒想要把他们简化到的程度。

由于我们探讨的是哲学(而我认为我即便不是第一个但也是第一批把德勒兹当作哲学家来研究的人),只有仍然受主观的忠诚或学术主义羁绊的人才相信,要想说点什么就必须重复。真心实意地谈论一种哲学意味着评价,而评价框架本身就是发明的,或服从于自己的权力,这就是形而上学机器向我们提出的对角操作。因此,问题不是弄清“多元性”是否是能够超越(作为超验的)一与(作为经验给予的)多之间的范畴对立而存活的一个术语。这在德勒兹形而上学规划的语境中已经讲得非常详细了。仅就多元性概念所内含的许诺——趋向于一的生命直觉,并在思想上忠实于“有力的无机生命”或“非个人化”——所需要评价的是这个概念的内部浓缩,以及一种思想的自身运动来自别处却又能够维护多元性概念所生产的哲学宣言。

在我看来,这个概念的建构是对集的概念的准备性解构(这表明了过分的柏格

森谱系)。德勒兹关于多元性的说教由始至终都是与集的论战，正如柏格森著作中绵延直觉的质的内容只能在不信任的基础上才是可以识别的，而这种不信任必定与年代顺序中纯粹空间的量的价值相关（在这个重要问题上，在《差异与重复》与论电影的两部比较详尽的哲学文本之间，我看不到任何断裂）。

在这个基础上，我想要描述三个主题：

- 德勒兹称作“集”的东西——区别于他所识别的多元性——不过重复了传统上外在的或分析式的多元性，实际上忽视了自19世纪末以来这个概念在数学上所拥有的非凡的辩证内涵。从观点出发，多元性的经验建构就是时代错误，因为它是前康托尔概念。
- 至于多元性概念的浓缩，它仍然——甚至在质的决定因素中——低于多的概念，多可以从集的当代历史中抽取出来。
- 这种滞后（其同义词之一是对黎曼的“贫乏”阐释）使我们不可能把向一中含糊融入的多元性抽取出来，或达到多而没有一的单义决定，如我在自己的学说中所建构的。

2. 多元性赖以超越一和多的范畴对立的特殊模式是一种居间 (intervallic) 模式。我用这种模式想要说的是，对德勒兹来说，至少要有两个断裂性形象的生成作用才能使我们思考多元性。通过经验地把物体带到“中间”，超验的每一个形象都被拒绝了。然而，很容易看到这个“中间”实际上是范畴对立本身的组成因素。实际上，仅就从数字方面理解的情况而言，多元性应该是被称作集的东西，而仅就它仍然对自身的力是开放的——或为生命的一所理解——它将被称作有效的多元性。一旦在概念上得以重建，多元性看上去就似乎悬浮在一的两个形式之间：一方面是与计算、数字、集相关的形式，另一方面是与生命、创造和区分相关的形式。这种张力的规范，在内部作用的真正的概念操作者，是从柏格森那里借来的：多元性一旦被数字所掌握就将被称作“封闭的”，当被生命的一所掌握时就被称作“开放的”。每一个多元性都是封闭和开放合作的结果，但其“可证实的”多的存在却在开放这一边，正如对柏格森来说，时间的真实存在在于质的绵延，或者说，掷骰子的本质应该在原始的一掷那里去寻找，而不是在不动的骰子所展示的结果那里去寻找。

现在由于把集派给封闭的也就是数的统一而揭示了集是一个有限概念。这就是假定由于生命的区别性开放而使集“扬弃”的东西。但在康托尔之后，集被认为是

由多元性的多一直觉促成的，其唯一的停顿就是真空，在这个真空中，无限和有限是相等的，同时保证每一个多元性都是内在的和同质的，因此，集就不再与数或封闭相关了。

我写了一本书（《数与数字》），^[2]全用来表明集绝非被简化为数，它本来就是数——也就是说，是数的数不清的种类（其中大多数尚有待研究）——事先假定集的本体论为理解集提供了先在条件。数不过是存在一多的一个很小而又特殊的部分，如在集合论的原理中对它的思考，这实际上就是理性的本体论自身。只有不愿意接受这一点、在所有证据面前顽固地希望保持一切损失之时，每一个集才是数，才能解释德勒兹在《什么是哲学？》中为拙著《存在与事件》所贡献的奇怪文本。^[3]坚持用封闭和开放的规范逻辑作为一种阐释滤器来抵抗把康托尔作为条件之一的一种哲学，这种做法只能以制造混乱告终，这是再清楚不过的了。

因为集只有在彻底清除封闭与开放之间的对立时才能作为可思考事物的范例——重要的原因在于只有在集的未确定的概念的基础上，这种对立才能被赋予一种令人满意的意义。我们甚至可以说，集是中立的多，它原本就是从开放性和封闭性中抽取出来的，但它也能维持这种对立。

我们事实上很清楚，如果我们取任何一个集，我们就能够定义无数与它相关的构造。那么，什么是构造？构造恰恰指开放（或封闭）概念的固定。但是，不是像我在《德勒兹：存在的喧嚣》中像生机论者那样信任能动的直觉，并指出了那些悖论的后果，相反，构造——像忠实于内在性原则的每一种方法一样——必须确定这种开放（或封闭）的关系结果。一旦我们拥有了多，开放的概念就得以实际确定下

[2] Alain Badiou, *Le Nombre et les numbers* (Paris: Seuil, 1990) .

[3] 见 Gilles Deleuze and Felix Guattari, *What is Philosophy?* trans. H. Tomlinson and G. Burchill (London: Verso, 1994), pp. 151–153. 我说奇怪，而不是虚假或不正确。我没有在这个文本中看到什么不正确的地方，而只是有点怪，一个不太切合实际的有利视点，使其不可能理解真正重要的或我们所讨论的问题。（当我自己开始写论德勒兹的文章时，情况颠倒了过来，而我的批评家们却说完全理解了，对这种清晰性的怀疑恰恰证明了他们没有理解德勒兹自己文本的神奇和不确定的微妙之处。但我认为，哲学，尽管当然要难懂一些，但必须摆脱每一种模糊的深奥。对一个不许自己逃避虚拟的人没有什么深奥可言。）因此，我认为德勒兹在《什么是哲学？》中的注释——我很欣赏其明显温和以及专心的态度——是德勒兹就多元性提出的另一个谜（当然还有其他的谜）。此外，我很高兴为他提供了这个机会。但如果有人能澄清这个片断，解释它与《存在与事件》的关系的话，我会更加感激。这是真正的邀请，没有半点讽刺。

来了，于是，我们就通过两个因素或如我们所希望的许多因素（甚至无限的因素）的相切而寓于其中。换言之，两个开放因素的相切是一个开放，而任何数量的开放的联合也仍然是开放的。至于封闭，它只能与开放构成一对儿，是开放的增补或反面。它的关系属性与开放的关系属性是对称的：两个封闭的集的联合也是封闭的，任何数量的封闭的相切仍然是封闭的。根据与开放的路径不同的内在路径，封闭的因素也是规范的。

仅从这个“规范”的观点出发，仅从一个多坚持让在“那里”生存的一维持其自身的内在性这一点来看，我们就能澄清开放的集的主要属性之一，德勒兹（错误地）将其视为“部分的缺场”，因此也视为质的或强度的单一性。这个属性指的是一个开放因素的各个“点”只是部分分离的，或者说不是可分配的，因为开放与它的每一个点相邻。开放的集就是以这种方式在分类上促成了构成它的各个因素的汇集。

开放指一个“规范”的点，这一点并不矛盾（海德格尔对这个问题抱有强烈的直觉反应）。就建构而言，如果开放有效地促成了一个没有外部的局部化（这重申了作为邻居的开放把所有的点都局部化了的观点），那是因为“开放”是多的一个内在决定因素——换言之，因为我们实际上是在进行一种内在建构。这不是德勒兹的情况，因为按他的思维方式，开放总是向某物开放，而不是向自身的有效性开放，也就是向无机生命开放，这个无机生命是运动的现实化。对德勒兹来说，把开放简约为局部化的内在力就会将其变成一个封闭的集。此外，那是因为它必须向自己的存在开放，所以，生机论的开放最终只能作为虚拟来思考。对比之下，集的理论或本体开放完全包含在它自身决定的实际现实之中，这种实际现实的单义的声音耗尽了它的资源。最终，以集的本体论为基础建立的开放的构造表明，如此理解的集决不是封闭因素的形象，因为它无视封闭与开放的二元性。此外，它还表明按照这种方式构思，开放的思想就试图忠实于内在性和单义性的原则，而生机论的多元性概念却显然偏离了这个轨道——因为不管它多么封闭，生机论的多元性都必然含混地指向它只作为其中一个模式的开放。

3. 有人或许提出反对意见，说只有开放和封闭的辩证关系——为多元性概念提供基础的辩证关系，才能公正对待生成、单一性、创造，以及无法穷尽的感觉和生命的多样性；而且在某些单调的现象学中也看到了这种关系，这真是令人难以忍受的；而后康托尔时代的纯粹的多的理论却没有能力进行这种描述；后者实际上把认同范畴的复仇赌注压在了差异上。

A. 数学具有这个特征：它比任何经验的给予都含有更加丰富的惊人的决定因素。反复出现的数学的“抽象贫乏”，当与正在出现的“具体”的丰富加以比较时，就成了纯粹的舆论（说也凑巧，这是德勒兹完全陌生的）。而实际上，数学表明它完全能够提供经验充足的图式，也能通过任何直觉所不能接受的概念发明挫败这种经验。

举个简单的例子：“擦”（grazing）——即表面触碰的概念，表示几乎没有接触的触碰，甚至是胆怯的抚摸的概念——这个词的经验概念当然是通过相切的概念构想的，指趋向点的最小值的接触。自古希腊时代以来，这个词就要求付出艰苦的努力去思考，而且有作为功能的派生词的趋势。大体上说，就代表一个功能的曲线而言，如果这个功能衍生于点的价值，那么在曲线上这个价值代表的点就有一个相切的点。我们因此可以说曲线和曲线上相切的单个点就是联合概念，本能地在连续性功能（曲线）与点的派生物（相切）之间的流通。我选择这个例子是因为它特别能表达德勒兹的思想，而且是德勒兹本人所非常熟悉的。曲线，接触，分支，逃逸线（相切的点触碰到曲线后立刻逃离了），区分，界限——所有这些都是德勒兹经常描写的。现在且来考虑一下19世纪的发现，即存在着不可能从任何一点派生而来的连续功能。试想一条连续的曲线，这样的连续甚至一条直线都不能在任何一点与它相切……甚至还有更好一些的例子：我们可以表明这些功能都是来自每一个经验的直觉，因此严格说来是不可再现的，但却比迄今为止由数学思维所控制的功能“多得多”。这只是一般法则的一个特殊例子：无论在哪里，只要数学与经验接近但却遵循自身运动的地方，它就会发现对最初直觉发起绝对挑战的一个“病理”个案。因此，数学确定这种病理学是规则，能够被直觉感知的东西只是一个例外。我们因此发现，作为对存在的存在的思考，数学从一开始就离开了起点，这可在随处可见的局部存在或偶然的的结果中见到。

这尤其意味着在德勒兹所举“块茎”的多元性的例子中（动物群，蜂群，根，交织，等等），属于集合理本身的各个集提供了难以比拟的丰富和比较复杂的资源：他们总是使人走到远得难以想象的程度。比如，在部分有序的集中，一个遗传性子集的建构不仅在暴力上超过了任何块茎组织，如思想的个案所示，而且，通过在既分散又协调的多中建立“中立性”条件，它实际上涵盖了这些组织的本体。正因如此，在详尽阐述多的本体论时，首要的规则就是遵循概念的数学建构——我们知道这可以四处充溢，不管其经验个案是什么，它都是属于多自身的资源问题。当然，这条规则是柏拉图主义的：如果不是几何学家你就千万别到这里来。再举另一个例子：

哪一个经验地带能够提供经验概念的分支，如同思考各种基数的概念本身所提供的分支一样浓缩：比如，不可接近的、严谨的、难以名状的、可测量的、巨大的马赫洛基数 (Mahlo cardinals)，拉姆齐基数 (Ramsey cardinals)，罗伯顿基数 (Rowbottom cardinals) 等等。所以，当我们听到某人以这样一种贫乏的方式谈论“无限速度”的思想轨道时，我们一定要问：你指的是哪个无限？既然我们了解到不仅存在着由不同无限组成的一种无限性，而且存在着由各种无限构成了一个无限分支和复杂的等级制，那么，这个假定的无限统一又是什么呢？

我认识到德勒兹绝没有忽视数学，而差异微积分和黎曼空间为他的哲学思考提供了资源。的确，我甚至为此赞扬他。但是，由于不能用封闭和开放这对清晰的辩证关系来重新处理这些个案，它们就必定在生机论的多元性理论中陷入重重矛盾。

在这个问题上，黎曼的个案尤其重要。德勒兹对黎曼感兴趣是因为黎曼卓越地把空间的本质直觉复杂化了，这给德勒兹提供了用来抵制单边扩展的（已经扩展的）笛卡儿概念，甚至抵制康德的空间概念的战争机器。实际上，黎曼提到了“多元扩展”的空间，空间的各种变体，因此预示了功能性空间的现代概念。他证明德勒兹关于内在性平面的分层性质和局部化的非分隔概念是正确的。同样真实的是，黎曼至少在三个方面概括了空间概念，而且都超越了经验的直觉感知：他提请我们注意 n -维空间，而不仅仅是最大限度的三维空间；他试图思考位置、形式以及任何公制的独立相邻关系；他想象我们不仅有元素或点，而且有作为空间组成部分的功能——以至于空间现在“栖居”的是变体而不是实体。在这个过程中，黎曼为“几何方法”开拓了一个巨大领域，直到今天仍然继续探讨的一个领域。德勒兹的生机论思想与这种多维几何化、这种局部变体的学说、这种地域的质的局部化相一致。

然而，完全清楚的是，为了完成他们开展的项目，黎曼那些震撼人心的预言要求有一种完全从经验直觉的束缚中抽取出来的思辨框架。此外，所论的“几何”所要掌握的不是经验上可证实的组合（无论是分支还是折叠），而是中立的多，这些多的存在脱离了任何空间和时间的内涵——既不是封闭的，也不是开放的，而超越数字，摆脱了量与质之间的任何直接对立。正因如此，一旦狄德金和康托尔成功地在集的概念下计算了多，因此把多从一的每一个基本树图中抽取出来，把多从仍然由数学的推定体（数和图形）的经验残余中抽取出来，最后使之变成了定义和研究的最具悖论性质的多维组合的基础——包括“空间”名目下所涵盖的一切时，这些预言就只能构成现代数学的主体了。通过把黎曼的思想简约为质的多元性概念，将其

变成反笛卡儿范式的象征，德勒兹忽视了黎曼发明的本体论基础，德勒兹以惊人的矛盾性破坏了这种本体论，将其用于封闭与开放之间不可确定的但却是规范的第三个选择。

黎曼绝不代表从多(与一相对立)向多元性的过渡。确切地说，他预示了从一(以数学客体的经验为形态)的经验权力下生存下来的东西向没有一的多过渡，这种没有一的多实际上盲目地欢迎数、点、功能、图或地点，因为它并不规定它所构成的东西。黎曼思想的影响完全在于对差异的消除。德勒兹的阐释在黎曼思想中看到了平面观念运动的复杂性，但没有看到黎曼范式本身真正的形而上学决定。

B. 德勒兹经常讨论多元性与集的不同，它们“没有部分”。在我看来，这的确说明了这样一个事实，集与多元性之间的对立是在一的庇护之下发生的。当然，我能看到这关系到拯救质的单一性和单一性的生命力的问题，但我不认为德勒兹的方法能够胜任这个任务。实际情况恰恰相反：使“集”活动起来的内在剩余以及使不确定性成为多的内在特征的东西，直接产生于它不仅拥有元素、而且拥有组成部分的事实。

不能区分元素(多所呈现或构成的东西)与部分(多通过次多所再现的东西)将是任何一种关于多元性理论的一大弱点。指出多元性没有组成部分的陈述没有把两种内在性区别开来，也就是集合论在区别(元素性)所属与部分(包含)时所分离的两种基本存在形式。现在，这两种形式之间的关系成了关于多的每一种思想的关键，忽视了这一点就必然把哲学从当代最苛刻的条件中退隐出来。

19世纪末，康托尔卓有成效地展示了集的力包括特定集的组成部分(即保持包容型内在性的东西)，这种力必然优越于集本身的力(即保持元素型内在性的东西)。这意味着再现已经在本体上超越了表现。30年前，科恩表明这种超越是无法衡量的。也就是说，对这种超越不能规定任何方法加以衡量，因为这就好比集本身的一种漂泊的超越，没有必要诉诸万有，那个巨大的宇宙动物，或诉诸混沌，去求得纯粹多的自我超越原则：这种超越产生于两种内在性之间的非聚合性。此外，没有必要诉诸虚拟去求得影响每一种现实的不确定性原则。每一个多实际上都被一种超越的力所干扰，没有任何东西能赋予这种力以形状，除非总是通过结果给出的始终不能肯定的决定。

当然，经验每次都必然要确定这种内在的超越。比如，确定如何处理国家权力(在政治意义上)胜过表现(人民的思想)，这是每一种单一政治所必需的因素：如果你

决定这种超越很弱,你就准备起义;如果你认为它非常强,你就准备一次“万里长征”,等等。但是,这些单一的决定绝不在哲学的描述之内,因为它们内在于真理的有效实现(政治,艺术等)。哲学要把每一种思辨的经验主义搁置一旁,把这些决定的形式归于遗传性基础:纯粹多的理论。从这个观点出发,生机论的“具体”操作者就成了障碍,而不是支撑,它们最终指的是开放对某一内在创造论的实证性,而这种内在创造论的基础则是一的混沌状态。具体比抽象还要抽象。

C. 经验的财富被德勒兹正确地当作有问题的财富来处理了。虚拟与现实之间的关系是以问题及其解决的关系为范式的(而不是可能性与实现之间的关系),这在我看来代表了德勒兹方法的优点之一。但是由此而得出的结论却是德勒兹执意实践和教导的一个虚假原理:我们可以从一个具体个案开始,不管它是什么,而不是从“重要的”个案或从问题的历史开始。如果我们把问题的概念放回到原始语境中,即数学的语境中,那么,即刻明显的是,随意拣取的个案排除了接近重要问题的途径,就是说,结论对于思想和思考客体都非常重要的那些问题。伽罗瓦曾经说过,问题就是把“未知事物”读进前辈的文本之中:问题的抵押要到那里去寻找。

这个“未知事物”的逻辑对于思想的生产形式就好比一条严格的选择原则,不遵循这个逻辑的话,丰富的经验就变成了武断的、枯燥的负担。问题结果将被纯粹简单的证实所取代。从哲学上说,证实总是可能的。年轻的时候,我也属于这个学派:自萨特之后,通过效仿咖啡馆招待、滑冰运动员、女同性恋和黑人的榜样,我可以不可否认地改变任何“具体的”数据,将其变成哲学因素。在开放与封闭或在虚拟与现实之间悬浮的多元性可以达到这个目的,正如我习惯上用内化的面对面的自在和自为来达到相同目的一样。对比之下,集合论的多永远达不到这个目的,因为它们被束缚在一条微妙的原理之中,其规则绝不是描写性的。在这方面,我们可以说多的理论使问题更加复杂,以至于不能合理地使用描写,它只能用作规定性的调节理想。

4. 说一群狼和球状植物的地下网络是块茎的例子,说它们都参与了块茎的理式,这两种说法究竟有什么区别呢?我们在哪种意义上相信斯宾诺莎和文书巴特尔比都可以比作基督呢?如果福柯的著作证实了可见与可说之间的褶子,那么,这是不是说明斯特劳布和玛格丽特·杜拉斯的电影也可以同样被定义为单一性呢?术语“分层”是不是说明黎曼空间(属于科学的指涉层面)与哲学的内在性层面都是相同的属性呢?如果我在自己的著作中谈到德勒兹著作中的某种单调(这在我看来是一种柏格森式贡献:在经过仔细思考之后,现在只有一个单一的直觉动机了),那也是为了解

免直接提出这些愚钝的问题。这是因为我们为充斥德勒兹个案研究中的无数类比所准备的阐释场让我们回过头来将其与给予意义的单义性联系起来，而这种单义性就千篇一律地摆在现实的表面——由“一一生命”的本体决定驱使着，与斯宾诺莎主义的实质没什么两样。有人不希望做这种本体假设，并讽刺地提出了“德勒兹的目的是要直觉地感知一吗？”（此外还有谁会自诩为斯宾诺莎的弟子呢？）这个问题时，我的回应是问他们会给这些类比什么样的地位，尤其是在老师已经明白地宣布了应该禁止类比的情况下。

我和德勒兹都相信（我认为这是政治）每一个真正的思考都是对单一性的思考。但是，对德勒兹来说，实际的多元性总是纯粹的形式形态，^[4]而由于只有虚拟才单义地表达意义，我认为德勒兹除了以不同方式进行分类而没有别的办法思考单一性，而在这种分类中，单一性并不是本体的单一性；换言之，这是给不同的现实化模式分类。毕竟，这已经是斯宾诺莎戴上的十字架，他的“单一物体”理论在因果论的

[4] 德勒兹就幻象理论自我批评完全可能与《差异与重复》中直接搬用的尼采反柏拉图主义的形式有关。但是，这个理论所包裹的深刻主题却完整地坚持到他的最后著作。德勒兹说：实际存在者之间的差别是形态上的，只有虚拟的整体（穿过“大循环”的）才是完全真实的。他有数十处清晰的段落都是论述这一点的。这个整体就是关系的整体，如果愿意也可以说是差异的整体，这种说法只强调了这个问题在本体上的影响。对海德格尔来说，存在是（存在与存在者之间的）差异。但是，忘却已经不再位于作为存在的思想之中，也不在存在者之中，存在者是区别这种差异的因素。同样，对德勒兹来说，哲学的错误在于相信是实际存在的差别使我们类比地上升到差异的高度，而事实上，当知性直觉径直运动到与虚拟所区别的内在的力相认同的时候，知性直觉才完成。实际存在的本质是现实化，但现实化的本质是生命。现在已经没有了生命的本质（生命/虚构的本质）：因此，生命就必然是每一种哲学的前哲学的一。在这方面，考虑到德勒兹对这一重要观点的坚持，现在兴起的对幻象的肯定在我看来在《差异与重复》中比在后来的论证中更令人信服，因为它比较充分地解释了单义性的主题以及对“柏拉图主义”的批判。德勒兹最得心应手的时候是把尼采、柏格森和斯宾诺莎相融合的时候。他每次思考一的区别性力量与其形态表达之间的内在关系时，都是如此。

我还惊奇地发现德勒兹的大部分门徒（Eric Alliez 除外）几乎没有注意到他们建构的哲学谱系。我们发现他们常常为说教式地提及尼采、柏格森、怀特海、斯多葛派，尤其是斯宾诺莎而感到难堪。这无疑是因为他们太想让德勒兹看起来“现代”，而且是他们所理解的“现代”，这显然含有时髦的反哲学的模糊性。这无疑说明了他们为什么“喜欢”与瓜塔里合著的著作，在那些书中“现代”的意思清晰可见，但我却没有兴趣。读读《福柯》就足以证明他又全身心地——毫无改变地——回到了最初的直觉兴趣上来。

不妨重申，在我看来，德勒兹的最大美德之一并不是以他的名义使用了“现代”解构主义的每一种方法，也不在于他是死不悔改的形而上学家（以及前苏格拉底时代的物理学家）。

图式说（一物体就是生产单一结果的一组模式）与表达的图式说（一物体见证物质的无限威力）之间摇摆。同样，对德勒兹来说，单一性在现实化（和虚拟化）模式的分类现象学与虚拟本体论之间摇摆。

我认为这两种方法之间的“联系”与单一性和内在性都不相容。正是这种不相容性给我们提供了线索去检验德勒兹的著作中何以充斥着类比，这些类比是为了确定描写性理式的，单一性则为这种描写提供个案。

这些理式（褶子、块茎、骰子的一掷，等等）都旨在生成中的构架，区分，反运动，交织等等，但这没有改变什么。我始终认为德勒兹的单一性属于现实化或虚拟化的一个领域，而不属于理想的认同领域。而事实上，只有具体的生成为某一图式提供描写性模式，而这个图式本身就是同构模式的理式。柏拉图的巴门尼德已经驳斥了苏格拉底关于头发或泥浆也有理式的说法。剩下的问题是，为了论证关于单一性的思考要求对虚拟性有直觉感知——我认为这扮演了超验的角色（或取代了描写性理式）——我们必须以不断更新的新奇感对这种单一性进行类比和分类的透视。正因如此，最重要的才是固守多——没有一的多断续性构成——多从内部认同单一性，严格固守现实性，把思想延伸到使差异与认同之间不存在差异的点上来。这个点就是单一性，因为差异和认同都无视于它。

现在来总结一下：通过封闭和开放的嬉戏破坏一的“垂直”先验性，这种嬉戏利用集（惰性）与有效的多元性（逃逸线）之间活动间隙的多元性，导致了“水平”或虚拟先验性的产生，因此，非但没有抓住单一性，反而忽视了多的内在资源，为一的混乱的力创造了先决条件，并对现实化的模式进行了类比。当一切都说完和做完之后，我们剩下的就只有一种可以定义为自然神秘主义的东西了。为了摆脱先验性，有必要追溯没有一的多线索——它不受封闭和开放的任何嬉戏的影响，填平无限与有限之间的任何鸿沟，为部分的内在剩余所萦绕的纯现实——单义的单一性只能在本体上用一种从自然语言的诗学中抽取出来的一种书写形式来命名。能够与存在的力相协调的唯一一种力就是文字的力。只有这样，我们才有希望解决限定当代思想的问题：普遍的单一性究竟是什么？

（陈永国 译）

四 | 圣保罗：普世主义的基础 (1997)

- ◇ 话语理论
- ◇ 主体的分化
- ◇ 死亡与复活的反辩证法
- ◇ 抵制律法的保罗
- ◇ 作为普世力量的仁爱
- ◇ 希 望
- ◇ 普世性与差异的轨道

话语理论

当保罗在耶路撒冷会议上被任命为民族 (ethnē, 可以不准确地译为“各民族”) 的使徒时, 我们可以认为从那时起他的传教就与绝对开放的民众和习俗相关了, 事实上, 与帝国为数众多的亚人类群体相关了。然而, 保罗始终清楚地提到的只有两个实体——犹太人和希腊人——仿佛这种换喻的再现就已经足够了, 仿佛这两个指涉就足够了, 仅就基督启示与其普遍命运而言, 各民族的民众已经枯竭了。那么, 以单一身份代表帝国的“民族”复合体的犹太/希腊组合又占有什么地位呢?

一个基本的回答认为“希腊人”等同于“非犹太人”, 而最终, 各民族的多元性包含犹太一神教与官方多神教之间的直接对立。然而, 这个回答是不令人信服的, 因为当保罗谈到希腊人时, 或谈论希腊文时, 他只在极为罕见的情况下才把这些词与宗教信仰联系起来。从规律上看, 他在谈论智慧, 因而也在谈论哲学。

重要的是要明白。在保罗的词汇中, “犹太人”和“希腊人”并不是我们本能地理解的“民族”, 也就是在信仰、习惯、语言、地域等方面客观地聚集在一起的人类亚群体。也不是我们现在所指的建构的、合法的宗教。事实上, “犹太人”和“希腊人”都是主体的倾向。更确切地说, 它们指保罗所认为的他所生活的世界上的两种逻辑的知识比喻, 或可称为话语领域。在从理论上讲述犹太人和希腊人时, 保罗实际上向我们呈现了一个话语图示。这个图示是为了提出第三个话语即他自己的话语而设计的, 从而将其完全的创新性显而易见地表现出来了。在这一点上, 保罗与拉康一样——拉康也只是为了把分析式话语放在一个活动图示内部, 使其与宗师、歇斯底里症和大学联系起来才使用这种话语的。保罗开创了“基督教话语”仅仅是为了将它的运用与犹太教话语和希腊话语的运用区别开来。如我们将看到的, 这种类比的更加惊人之处在于保罗仅仅通过界定第四种话语就实现了他的目的, 这可以称作神秘话语, 是为自己自己的话语设定的边缘。这就好比每一种话语都必须建构一个四方图形一样。黑格尔不是在《逻辑学》的结尾指出他的三段式辩证法的绝对认识要求有第四个条件的吗?

什么是犹太话语? 犹太话语构建的主体人物是先知。而先知却要遵守神迹的要

求，通过破译模糊的神迹来证实先验性的存在。因此，最重要的是，犹太话语将被看做是神迹的话语。

那么，希腊话语又是什么呢？希腊话语构建的主体人物是智者。但智慧在于挪用世界的固定秩序，在于把逻各斯与存在搭配起来。希腊话语是宇宙话语，把主体置于自然总体的理性之内。希腊话语本质上是总体性的话语，倡导认识自然（作为对存在的有秩序的和完成的部署）和智慧（作为内在状态的智慧）。

犹太话语是例外的话语，因为先知的的神迹、奇迹、选择都把超验性指向位于自然总体之外的东西。犹太民族本身就集神迹、奇迹和偶然为一身。它在建构上是个例外。希腊话语是以宇宙秩序为基础并据这个秩序来调节自身的，而犹太话语则以宇宙秩序之外的东西为基础，以便把神的超验性变成一个神迹。

保罗的深刻思想在于把犹太话语和希腊话语当作同一种统治的两个方面。因为这个神迹的神奇的例外不过是“失去的一”，矛盾的点，这正是宇宙总体性为了保存自己所需要的。在作为犹太人的保罗的眼里，犹太话语的弱点在于其例外神迹的逻辑仅仅对于希腊宇宙总体性是合适的。犹太人对于希腊人是例外。其结果首先造成了这两个话语的非普世性，因为每一种都假定另一种的持存；其次，这两种话语共享同一个前提，即救赎的钥匙已经在宇宙范围内给予了我们，无论是通过对总体的直接统治（希腊智慧），还是通过对一个字面意义传统的统治和对神迹的破译（犹太教仪式论和预言论）。对保罗来说，不管把宇宙总体看做总体还是根据神迹的例外加以破译，每一种情况都能促成与统治（律法）紧密相关的一种救赎理论，此外，还会造成严重的不便，即智者的统治和先知的统治，在没有意识到身份的情况下把人类分成两种（犹太人和希腊人），因此阻碍了预言的普世性。

保罗的计划是要表明救赎的普遍逻辑不能与任何律法相调和，不管是把思想与宇宙相联系的律法，还是固定例外选择结果的律法。把整体作为起点是不可能的，但把起点看做整体的例外也是不可能的。无论是总体还是神迹都不能达到预期效果。所以必须从事件开始，这样的事件是非宇宙的和非法的，拒绝融入任何总体，也不是任何事物的神迹。但从事件开始不能传达律法，不能传达任何形式的统治，无论是智者的还是先知的。

还可以说：希腊和犹太话语都是天父的话语。因此这两种话语才以某种统治的形式（宇宙，帝国，上帝，或律法）把各个群体捆束在一起。只有自呈为儿子的话语的东西才有可能脱离每一种特殊论而成为普遍的。

这个儿子形象显然令弗洛伊德着了迷，正如帕索里尼将其与使徒保罗相认同一样。在前者那里，就犹太一神教而言，摩西是被解中心的奠基性人物（出身为他者的埃及人），基督教提出了儿子与律法的关系问题，其背景是对父亲的象征性谋杀。在后者的情况下，同性恋欲望中固有的思想力已经转向平等仁爱，其中儿子间的和谐为了有利于对母亲的爱而被取消，这是通过制度（教会或共产党）表现出来的决定性的象征主义。此外，帕索里尼笔下的保罗是个分裂式人物，一边是儿子的神圣性——就世界的规律而言，这与悲惨和死亡有关；另一边是父亲固有的理想的权力，这促使他创造一种强制性机器以便统治历史。

对保罗来说，儿子例子的出现主要与这样一个信念相关，即“基督教话语”绝对是新的。上帝派圣子来到我们在中间，他所依据的公式基本上是历史内部的介入，如尼采所说，是“分裂为二”的一种介入，而不是与时代律法相一致的超验召唤。儿子的派遣（诞生）为这次分裂命了名。成为典范的是儿子，而不是父亲，告诫我们不再信任主张统治的任何话语。

那种话语必定是儿子的话语，这意味着你既不能是犹太教基督徒（先知统治），也不能是希腊基督徒（哲学统治），甚至不能是二者的结合。把这两种话语的对角化与其综合对立起来，这是保罗的一贯做法。把逻各斯变成了原则的是约翰，他将把基督教综合性地带入希腊逻各斯的空间，据此而将其从属于反犹太教。这当然不是保罗所走的道路。对保罗来说，基督教话语只有通过描写第三个人物，与犹太先知和希腊逻各斯保持相同距离的一个人物，才能保证对儿子的忠诚。

这种努力只能通过救世主这个人物的某种衰落才能实现。由于有两个救世主，一个依据宇宙而使自身合法化，拥有智慧的救世主，希腊的救世主；另一个根据例外的权力而使自身合法化，文字和神迹的救世主，犹太教的救世主，而保罗既不是先知也不是哲学家。因此，他所提出的三角形是：先知，哲学家，使徒。

“使徒”（apostolos）究竟是什么意思呢？无论如何它既不是经验的也不是历史的。要成为一个使徒，不必陪伴过基督，不必非得是基督事件的目击者。保罗自称为合法的使徒，自己说“被召唤成使徒”，显然对根据自己身份和亲眼所见而自信是真理之保障的那些人发起了挑战。他称他们是“最受尊重的人”，而他却似乎不想分享那份尊重。他还说，“不论他是何等人，都与我无干；神不以外貌取人”（《加拉太书》2:6）。一个使徒既不是物质的目击者，也不是记忆。

当记忆作为意义的保护者、历史意识作为对政治的替代而非常重要并从四面八

方向我们压来时，保罗的立场就不能不给我们力量。确信无疑的是，记忆并不阻止人们根据现行的决定来规定时间，包括过去。我不怀疑记住灭绝犹太人的行为或抵抗战士的行为的必要性。但我注意到新纳粹的狂热分子对他梦寐以求的那个时期心怀一种收藏家的记忆，通过铭记每一个残忍的细节，他希望再次重复那些惨案。我看到许多有知识的人，包括一些历史学家，根据对占领时期的记忆和他们所搜集的文献得出结论，说贝当有许多美德。由此显然得出“记忆”不能解决任何问题的结论。必然会有这样一个时刻，即重要的是以自己的名义宣布所发生的事情已经发生，这样做是因为你认识到某一环境的实际可能性要求你这样做。这无疑是在保罗的信念：关于复活的争论是他眼中的历史学家和目击者之间的争论，而这与争论煤矿里有没有毒气没什么两样。我们不要求证据和反证据。我们不想与剥削的反犹太分子、骨子里的纳粹争论什么，他们会提出极其丰富的证据说希特勒没有虐待犹太人。

对此，还有必要附加一点：复活——在这一点上我们的比较显然不成立——在保罗眼里并不是可以杜撰或展示的事实。那是纯粹的事件，一个时代的开端，可能性与不可能性之间关系的转化。基督复活本身并没有利益，就如某一特殊或神奇事实的发生一样。其真实意义在于它验证了战胜死亡的可能性，如我们以后将详细看到的，保罗认为这不是事实性的一种死亡，而是根据主观性情的一种死亡。于是就有必要经常把复活与我们的复活联系起来，从单一性走向普世性，或相反：“因为死人若不复活，基督也就没有复活了。基督若没有复活，你们的信便是徒然”（《哥林多前书》15：16）。与事实相反，事件只有根据它所规定的事件可能拥有的普遍多元性才是可衡量的。正是在这个意义上那才是恩典，而不是历史。

因此，使徒就是给这种可能性（福音也好，好消息也好，都可归结为：我们可以战胜死亡）命名的人。他的话语是对由事件展开的可能性的纯粹忠诚。因此它不能以任何方式（而这是保罗反哲学的结论）落入知识的范围。哲学家懂得永恒真理；先知懂得未来之事的单一意义（即便他只通过比喻、通过神迹传达这个意义）。使徒宣布从未听说过的一种可能性，依据事件性恩典的一种可能性，严格说来不知道什么。当是主观可能性的问题时你却想象他知道，那就是欺骗：“若有人以为自己知道什么，按他所当知道的，他仍是不知道。”（《哥林多前书》8：2）一个人怎么能知道他成了使徒呢？根据所宣讲的既没有证据又不可见的真理及其影响，无论是经验的还是概念的知识，在知识消失的地方，真理出现了。在从救赎角度描写基督教话语时，保罗毫不犹豫地说：“知识也终必归为无有。”（《哥林多前书》13：8）

基督教话语的特点，仅就所描写的使徒的主体形象而言，是在知识美德的事件性消失的神迹之下重新捕捉到的，这样的文本可见于写给哥林多人的第一封信中：

……基督差遣我，原不是为施洗，乃是为传福音；并不用智慧的言语，免得基督的十字架落了空。

因为十字架的道理，在那灭亡的人为愚拙；在我们得救的人却为神的大能。就如经上所记：“我要灭绝智慧人的智慧，废弃聪明人的聪明。”智慧人在哪里？文士在哪里？这世上的辩士在哪里？神岂不是叫这世上的智慧变成愚拙吗？世人凭自己的智慧，既不认识神，神就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人；这就是神的智慧了。犹太人是要神迹，希利尼人是要智慧，我们却是传钉十字架的基督，在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙；但在那蒙召的，无论是犹太人，希利尼人。基督总为神的能力，神的智慧。因神的愚拙总比人的智慧；神的软弱总比人强壮。

弟兄们哪，可见你们蒙召的，按着肉体有智慧的不多，有能力的不多，有尊贵的也不多。神却拣选了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧；又拣选了世上软弱的，叫那强壮的羞愧。神也拣选了世上卑贱的，被人厌恶的，以及那无有的，为要废掉那有的。使一切有血气的，在神面前一个也不能自夸。（《哥林多前书》1：17—29）

传布福音不用语言的智慧“免得基督的十字架落了空”。以“落了空的十字架”为神迹的事件意味着什么呢？简单说，这个事件的性质就是要使哲学的逻各斯无能宣布这样的事件。其基本的命题是：人们借以识别某一事件的现象就好比使语言陷入僵局的现实。对希腊话语来说，这个僵局是愚拙，是理性的话语，而对犹太话语来说则是丑闻，坚持神迹，在基督身上只看到了软弱、屈辱和不值一提的突变。强行发明这种新话语的，发明了这种既非哲学亦非预言的主体性（使徒）的，恰恰是因为只有通过这种发明，事件才能被语言接受，并在语言中生存。具有悠久传统的语言不可能接受它，因为它真的是不可命名的。

从更加本体的观点来看，有必要认为基督教话语使之合法的既不是智慧的上帝（因为上帝已经拣选了愚拙），也不是强力的上帝（因为上帝拣选了软弱和卑贱）。但是，把这两个传统决定结合起来的并为其拒绝提供基础的东西却要深刻得多。智慧和强力是上帝的属性，致使其成了存在的属性。上帝据说具有最高智力，掌握这

个世界和人的命运，其精确度甚至达到了使纯粹的智力成为由智慧所明确表示的存在的最点，而普救力的无数神迹——也同样是超越存在者的存在 (Being) 的神迹——是可以分配给或应用于人的生成的。按照保罗的逻辑，我们必须深入，以至于说基督事件验证了上帝不是存在 (Being) 之神，不是存在 (Being)。保罗规定了一种对海德格尔所说的“本体神学”的一种预示性批判，按照这种本体神学，上帝是至高无上的存在，因此也是能衡量这种存在的强力。

在我们评论的这个篇章里最激进的主张实际上是：上帝拣选了“那无有的，为要废掉那有的”。基督事件导致非存在而不是存在，并以此来验证上帝；它包括废除以前所存在的一切话语，用以衡量保罗的反哲学召唤传道者或战士所从事的本体破坏。

正是通过一种语言的发明，愚拙的、被人厌恶的、软弱的替代了认识、理性、秩序和强力，而非存在则是对存在的唯一合法的证实，这就是基督教话语所表达的内容。在保罗看来，这种表达与“基督教哲学”的任何一方面都是不相容的（但并不缺乏某一方面，几乎从他逝世时起就如此）。

保罗认为基督教话语相对于一切知识形式而言是新的话语，提出了基督教与哲学之间的不相容性，这一立场如此激进甚至于使帕斯卡尔感到不安。帕斯卡尔，另一个反哲学的大人物，他在科学主体的现代状况下试图与基督教主体相认同；他谴责笛卡儿（“无用和不确定”），公开把亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝与哲学家和科学家的上帝对立起来；帕斯卡尔并不想理解保罗。

仅举《思想录》第 547 节为例：

我们只能通过耶稣基督认识上帝。没有这个中介，与上帝的一切交流都将撤回；通过耶稣基督，我们认识了上帝。所有声称认识上帝、试图不借助耶稣基督来证明上帝的人只能提供无用的证据。但是，为了证明耶稣基督，我们有预言，它们是坚实而可证实的证据。而这些预言由于已经实现并通过基督事件而证明是真的，标志着那些真理的确实性，因此也是耶稣基督的神性的证明。我们借助他和通过他而认识上帝。没有耶稣基督，没有经书，没有原罪，没有某一必要的中介者的诺言和到来，我们就不能提供上帝的绝对证据，也不能教导健康的教义或健康的道德。但是，借助耶稣基督，通过耶稣基督，我们提供了上帝的证据，进行了道德和教义的教育。因此，耶稣基督是人的真正的上帝。

但是，与此同时，我们也认识到他们的痛苦，因为这个上帝不过是来补

偿我们的痛苦的。因此，他们或许只能通过认识到我们自己的罪过来认识上帝。没有认识到自身痛苦而认识了上帝的人并未给上帝带来荣光，而只给自己带来荣光。*Quia...non cognovits per sapientiam...placuit Deo per stultitian praedications salvos facere.*

这段话很容易让我们识别出帕斯卡尔与保罗之间的共同信念：基本的传道与基督有关。但从那个时候起，这个信念便开始分化为两个观点。

1. 在保罗这里，我们看到中介的完全缺场。基督不是中介；他不是我们借以认识上帝的中介。耶稣基督是纯粹的事件，因此不是一个功能，即便它发挥了认识或启示的功能。

我们这里所面对的是一个深刻而普遍的问题：能否把这个事件看做一个功能，一个中介？我们应该顺便提到的是，这是整个革命政治时代始终关注的问题。对忠实于这个时代的许多人来说，革命不是自然到来的东西，而是必须到来这样才不至于成为别样的东西；革命是共产主义的途径，是否定的时刻。同样，对帕斯卡尔来说，基督是个中介人物，保证我们不再处于被弃和蒙昧的状态。对比之下，对保罗来说，正如对认为革命是获取政治真理的一个自足序列的人一样，基督是一次来临；他就是干预以前的话语王国的事件。基督，就其自在和自为的状态而言，就是发生在我们身上的事件。那么，发生在我们身上的事件是什么呢？我们摆脱了律法。但中介的观念仍是律法的；它与智慧和哲学结合起来了。这个问题对保罗是至关重要的，因为只有摆脱律法你才能成为真正的儿子。一个事件如果不引起普遍的生成儿子就不是真正的事件。通过这个事件，我们进入了孝的平等。对保罗来说，你要么是一个奴隶，要么是一个儿子。他当然会考虑帕斯卡尔的中介观仍然与父亲的合法性密切相关，因此将其视作对激进事件的沉默否定。

2. 帕斯卡尔只是不情愿地承认基督教话语是关于软弱、愚拙和非存在的话语。保罗说“传道的愚拙”；帕斯卡尔将其翻译成“对我们自己无知的认识”。这不是保罗的话题；对保罗来说，痛苦始终包括对律法的服从。帕斯卡尔的反哲学是古典的，仍然局限于认识的条件。对保罗来说，这不是认识的问题，而是主体的到来的问题。能否有另一个主体，有别于我们认识的一条主体之路，也就是帕斯卡尔所说的众生之路？这是唯一的问题，任何认识规划都无助于解决的问题。

由于他要说服现代自由派，帕斯卡尔心头总是萦绕着认识的问题。他所用的策略要求你能够合理地证明基督教的优势。有必要确信基督事件实现了那些预言——

而且只有基督的降临能做到这一点——《新约》（通过显义和隐义的学说）把对《旧约》的合理阐释合法化了。与此相应的是，《旧约》从预示《新约》的那些内容中获得了逻辑性。

保罗会从帕斯卡尔提出的神迹和双重意义理论中看到对犹太话语的一种不可接受的让步，正如他也会在关于赌注的或然性争论以及关于两种无限性的辩证推理中看到对哲学话语的一种不可接受的让步一样。对保罗来说，这个事件不是要证明什么；它是纯粹的开端。基督的复活既不是一次争论，也不是一个功绩。没有证据证明这次事件，这次事件也不是证据。对帕斯卡尔来说是知识，而对保罗来说只有信仰。结果，与保罗不同，帕斯卡尔认为重要的是把基督教的“愚拙”与智慧的古典机器平衡起来：

我们的宗教既智慧又愚拙。智慧是因为它是最有知识的，具有最坚实的奇迹、预言等基础。愚拙是因为所有这些都不能使人从属于它；它只是用来惩罚那些不属于它的人的藉口，但不是那些确实属于它的人的信仰。使他们信仰的是十字架，*ne evacuate sit crux*。因此就有了圣保罗，他带来了智慧和神迹，但他说他既没有智慧也没有神迹，因为他是来皈依别人的。但那些为信仰而来的人却可以说他们带来了智慧和神迹。

这里我们有一个完美的完全非保罗式的帕斯卡尔技巧。姑且称它为“平衡的矛盾”。帕斯卡尔把皈依与信仰对立起来。为了皈依，无疑有必要站在愚拙的一边，站在十字架传道的一边。但是为了信仰，有必要醉心于证据（奇迹、预言等）。对帕斯卡尔来说，保罗隐藏了真实身份。他通过神迹和智慧行动，但由于他希望皈依，所以才不声言智慧和神迹。

帕斯卡尔对保罗的这种重构事实上表明帕斯卡尔在面对保罗的激进主义时的沉默。因为保罗公开拒斥神迹，那属于犹太话语的秩序，也拒斥智慧，那属于希腊话语的秩序。他自呈为利用从二者抽取出来的一个主体人物，这意味着奇迹、对预言的理性诠释以及世界的秩序中构成基督教主体时都没有任何价值。但对帕斯卡尔来说，奇迹和预言乃是问题的核心：“不可能理性地相信奇迹”（遗存片断：815）；“基督的最伟大证据就是预言”（遗存片断：706）。没有预言或奇迹，我们就不会有证据，基督教就不会在理性的法庭面前保持其优势，这意味着我们将没有机会说服现代的自由派。

相反,对保罗来说,恰恰是因为束缚信仰的证据的缺乏才对基督教主体具有建设性。

仅就预言而言,不管基督事件是否是预言的实现,这实际上都不是保罗传教的内容。基督恰恰是不可算计的。

仅就奇迹而言,保罗这位细心的政治家并未担冒险否认奇迹的存在。我们甚至发现他有时还暗示他也能施行其对手的一些奇术。如果愿意,他也能就超自然的狂迷夸夸其谈。但这是他不想做的,反而去显示主体的软弱以及神迹和证据的缺乏,并将此作为最高证据。《哥林多后书》12:1—2 是很关键的一段:

我自夸固然无益,但我是不得已的;如今我要说到主动显现和启示。我认得一个在基督里的人,他前十四年被提到第三层天上去。……听见隐秘的语言,是人不可说的。……我就是愿意夸口,也不算狂,因为我必说实话;只是我禁止不说,恐怕有人把我看高了,过于他在我身上所看见所听见的。……主对我说:“我的恩典够你用的,因为我的能力是指人的软弱上显得完全。”所以,我更喜欢夸自己的软弱,好叫基督的能力覆庇我。……因为我什么时候软弱,什么时候就刚强了。

那么显然,对保罗来说,奇迹是存在的,并与他有关。他描写了一个特殊的主体人物,一个“被提到乐园里”的人的形象,在有生期间,或许有一天会有人把他从自己体内召唤出来。但这个人恰恰不是这位使徒将要呈现的那个人。使徒必须仅仅讲述别人能看到和听到的事迹,就是说,他的讲道。他没有必要以与上帝同语的另一个主体的名义夸耀自己,这个主体就像是他自己内部的一个他者(“为这人,我要夸口;但是为我自己,除了我的软弱之外,我并不夸口”) (《哥林多后书》12:5)。基督教话语必须毫不动摇地拒绝奇迹的话语,这样就能成为把软弱承担在自身之内的信仰的话语。

除希腊话语(智慧)、犹太教话语(神迹)和基督教话语(事件性讲道)之外,姑且顺便说说保罗仿佛以模糊的概括描写的第四种可能的话语。这是帕斯卡尔试图载入古典理性之光的那种话语,也就是奇迹的话语,保罗给它起了个名字:夸口的主体话语。这是不可言喻的话语,非话语的话语。这是具有沉默的、神秘的亲密性的主体,体内有“不可言说的东西”,而这最好译成“不可言说的言说”,只有经历过奇迹的人才能体验到。但这第四个主体人物再次使我们这位使徒分裂,不能进入

讲道，相反，他要用软弱这个丢脸的证据滋补自己。他被搁置在一边，而且，与帕斯卡尔不同的是，保罗确信基督教话语用这个人物自夸不会有什么益处。第四个话语（奇迹的或神秘的话语）必须是未讲述的，也就是说，不能进入传教的领域。因此，保罗最终比帕斯卡尔理性：通过奇迹的外衣来证实一种讲道态度是徒劳的。

对保罗来说，第四种话语依然是沉默的增补，也把他者包括在主体之中。他拒绝通过一种未讲过的话语来证实讲过的话语，即宣布信仰的话语，因为那种未讲过的话语中包含着不可言说的言说。

我认为这是一个重要的标识，与每一个真理的战士都密切相关。从来没有任何场合会努力通过私下与真理的神奇交流来使一种讲道合法化。姑且把真理留给其“无言的”主体吧，因为只有宣讲信仰的工作才构成真理。

我将把根据未讲过的话语来建构自身的每一种话语称作“蒙昧主义的”。还必须说，当帕斯卡尔想要根据奇迹确立基督教的名望时，他比保罗更蒙昧，这或许因为他想要把纯粹的事件隐藏在（自由派）命运的召唤之后。

显然，保罗的聪明之处就在于他没有夸口，但也没有保持沉默，他让人们明白他是内心分裂的一个人，既是一个可以夸口的、发“狂”的主体，也是一个讲道和软弱的人。但不能否认他内心里，而且在所有得到承认的使徒中只有在他内心里，有一个反蒙昧主义的伦理维度。保罗不允许基督教的讲道通过不可言表的东西来证实自己。他不允许基督教主体把言辞建立在不可言说的言说之上。

保罗深信软弱是不能通过潜藏的力来解决的。强力就在软弱之中得以实现。不妨说，对保罗来说，话语的伦理就在于永远不要把第三者话语（基督事件的公开讲道）与第四种话语（主体夸口自己经历了奇迹）缝合起来。

这个伦理具有深刻的逻辑性。假定我（像帕斯卡尔那样）唤起了第四种话语（“快乐，快乐的泪水……”），因而也唤起了私下的、不可言说的言说，以便证实第三种话语（基督教信仰的话语），我就必然滑入第二种话语，神迹的话语，犹太教的话语。因为如果预言讲的不是即将到来的神迹那又能是什么呢？而如果奇迹不是超验真理的神迹那又是什么呢？通过给第四种话语（神秘主义）以边缘的和惰性的位置，保罗保持了基督教讲道的根本新奇性，使之没有陷入神迹和证据的逻辑。

保罗固守战士的软弱话语。讲道只具有讲道的力，而不会以先知的召唤、神奇的例外或不可言表的个人启示等掩盖来说服信众。并非是主体的单一性证明主体所说话语的正确性；而是他所说的话语奠定了主体单一性的基础。

对比之下，帕斯卡尔同时选择了说服力诠释、奇迹的确证和个人启示的意义。他不可能废除存在意义上的证据，因为他属于古典时代，而他提出的问题是基督教主体在科学实证时代提出的问题。

保罗的反哲学是非古典的，因为他接受没有证据甚至没有奇迹的观点。话语的说服力属于另一个范畴，而且能够打破推理的形式：

我们争战的兵器，本不是属于血气的，乃是在神面前有能力，可以攻破坚固的营垒，将各样的计谋，各样拦阻人认识神的那些自高之事一概攻破了；又将人所有的心意夺回，使他都顺服基督。（《哥林多后书》10：4—5）

正是这种没有证据、没有奇迹、没有说服力的神迹的话语，以这种描写赤裸事件的语言，只有这样的话语王国，才能捕捉思想，而这正是《哥林多后书》4：7中所用的庄严而著名的隐喻的意思：“我们有这宝贝放在瓦器里，要显明这莫大的能力是出于神，不是出于我们。”

这个宝贝不过是一个事件，也就是说，一个完全没有根据的已经发生的事件。必须以一种适于它的无根据性谦卑地承受它。第三种话语必须在软弱中实现，因为力量就蕴藏在软弱之中。它既不是逻各斯，不是神迹，也不是对不可言说之物的陶醉。它将具有公共活动和赤裸讲道的粗糙苛刻，除了真实内容外没有任何掩盖。那里只有人们所能看到的和听到的。这就是瓦器。

不论谁是真理的主体（爱、艺术、科学或政治的主体），他都知道，他实际上携带一个宝贝，他被一股无限的强力所穿透。不管这个如此没有根基的真理是否继续利用自己，那完全取决于其主体的软弱。因此，我们可以蛮有道理地说他只能用瓦器携带，日复一日地承受着——脆弱和微妙的思想——保证它不被打破的压力。因为随着这个瓦器的打破，随着它内含雾气的蒸发，他，即主体，无名的携带者，我们的使者，也同样被打破了。

（陈永国 译）

主体的分化

在基督事件的条件下，保罗坚持认为可以选择与真实事物不相违背的事物，这以一种典型的方式表明，在他眼里，基督教话语已经建立了与客体的一种绝对新的关系。这里所涉及的确是另一个比喻。这个比喻将贯穿整个启示，即构成主体与这个未听说过的现实之间关系的不是主体的统一，而是主体的分化。因为在现实中，一个主体把两条主观路线编织在一起，保罗将其命名为肉体和精神。而反过来，仅就现实是由构成主体的两条路线以某种方式“掌握”的，那么现实就可能根据两个名称发生变化：死或生。由于现实是在某一主观化思想中被思考的东西，所以就可能根据一个难解的重要格言而认为体贴肉体的，就是死；体贴圣灵的，乃是生命、平安（《罗马书》8:6），尽管很难把死等同于思想，但我们必须毫不犹豫地将其译为：“思考肉体是死，思考精神是生。”

当这个话题经过几个世纪的柏拉图式（因此也是希腊式）的修改之后，几乎不可能理解它所提出的一个重要观点了：精神和肉体的对立与灵魂和身体的对立毫无关系。之所以说一个和另一个都是思想，每一个都通过与其对立的名称识别其现实，原因恰恰在于此。考虑到在大马色皈依之前他对基督徒的迫害，如果保罗能够证明“那本来叫人活的诫命，反倒叫我死”（《罗马书》7:10），那是因为一个主体的公理已经具有了两个可能的意义，即根据肉体或根据精神，不可能让希腊的本质区分（灵魂和身体，思想和感性）来解开这种主体的编织。基督教主体的本质就是分化，通过对基督事件的忠诚而分化为影响每一个思想主体的两条道路。

主体分化的理论取消了其他话语所认定的客体。这是以现实的事件性质为伪装的另一个客体的兴起。

在希腊话语中，客体是思想栖居的有限的宇宙整体。现实唤起了充分占领分配给你的一席之地的（哲学）欲望，思想能够恢复地点分配的原则。思想所正确地认定的现实是一个地点，智者知道有必要赞同的一次栖居。

对保罗来说，基督事件修剪和解剖了宇宙总体，也恰恰表明了地点的空无。现实证明是每一个地点的渣滓，主体在那里演练他的软弱：“直到如今，人还把我们看

做世界上的污秽，万物中的渣滓。”（《哥林多前书》4：13）因此，人必须承担渣滓的主体性，基督教话语的客体正是在面对这种卑微待遇的时候突然出现的。

我们将注意到这与有关精神分析学伦理的拉康式主题的共鸣：在治疗结束时，后者必须同样地占据渣滓的位置，以便让病人与他或她的现实相遇。如拉康所指出的，由于这种相遇，精神分析学家就几近神圣了。

对犹太教话语来说，客体是选择性从属的，即上帝与其选民之间的例外联合。整个现实都标有那种联合的印记，并通过遵守律法而得以聚集和显现出来。现实是基于诫命而开始的。构成现实的例外只有律法的亘古不变的维度才是可以想象的。

对保罗来说，基督事件相异于律法，对每一项规定的纯粹超越，没有概念或适当仪式的恩典。现实与其说在选择例外之中被固化为永恒的律法（犹太教话语），毋宁说到达或回归它所属的地点（希腊话语）。“我们传教的愚拙”将通过打断地点的王国和主体性而使我们脱离希腊智慧。它将通过打断对律法的遵守和仪式而使我们脱离犹太律法。纯粹的事件既不能与自然的整体相协调，也不能与律法的迫切性达到统一。

对认为现实就是纯粹事件的人来说，犹太教话语和希腊话语不再像在列维纳斯的著作中那样继续为思想呈现某一重要差异的范式。这是支持保罗普世主义信念的驱策力：那种“族裔”或文化差异，在他所处的时代以及在整个帝国时代，希腊人和犹太人之间的对立，那个原型，就显现而言或对于开始一种新话语的新客体而言已经没有意义了。没有什么现实能把这两种最初的话语区别开来了，它们之间的区别已经坍塌并变成了修辞。如保罗不顾证据所宣称的：“犹太人和希利尼人并没有分别。”（《罗马书》10：12）

一般说来，当现实被视为事件的时刻，为主体的分化创造条件的时刻，话语区别的比喻就结束了，因为这些比喻促成的现实的位置通过事件的逆反作用而被揭示为幻觉。同样，根据掌握现实的两条路线——肉体和精神——而分化的主体，由希腊智慧以及犹太律法而产生的“族裔”主体被取消了资格，甚至于要求永久保持完整的或未分化的主体，其可能罗列的特殊谓项，包括谱系、根源、区域、仪式等等。

宣布犹太人与希腊人之间没有差异就等于确定了基督教的潜在普世性；确定主体的分化而非视其为永恒的传统，就等于通过终结文化主体的特殊谓项而使这种普世性具有充分的主体因素。

毫无疑问，普世主义以及任何真理的存在都必须以既定差异的匮乏为条件，通

过接受仅仅面对消失的事件这一挑战来引入一个自身分化的主体。

这整个挑战的都是话语的，把现实当作前后一致的纯事件。这可能吗？保罗走的就是这条道路。

姑且再次强调，由于他认作是现实的事件不是现实（因为复活是一个寓言），所以他就能仅仅通过废除哲学而做到这一点。这也许就是保罗与当代反哲学家不同的地方，这些反哲学家把现实事件局限在有效真理的范围内：对尼采来说是“伟大的政治”；对拉康来说是原科学的分析行为；对维特根斯坦来说是神秘美学。结果，就哲学而言，保罗的主体立场绝不比现代人的精神分析疗法更突兀，所有现代人都想把思想从哲学的疾病中拯救出来。保罗的命题并不是认为哲学是一个错误，一种必要的幻觉，一个幽灵等等，而是说已经没有地方能够容忍哲学的自命不凡。智慧的话语无疑过时了。尽管可能是杜撰的，但《使徒行传》中记述的保罗与希腊哲学家在阿勒奥帕格斯山的相遇所象征的恰恰是这一点。当保罗讲到唯一真实和重要的事件即复活的事件时，哲学家们爆发出一阵大笑。这种尼采式的大笑，在反基督的意义上，表达了一次断裂而不是一种对立。这种断裂的公式是“神的愚拙总比人智慧，神的软弱总比人强壮”（《哥林多前书》1：25）。愚拙胜过智慧、软弱胜过强壮，这种优势要求服从公式的消解，没有这种消解，哲学就不能存在。因此，甚至不再可能讨论哲学了；你必须宣布哲学与每一种服从比喻的有效终结。

保罗一直对我们说犹太人在寻找神迹和“要求奇迹”，希腊人则“寻找智慧”，提出问题，而基督徒则宣讲基督的殉身。要求一提问一讲道：这就是适于三种话语及其主体立场的语言表达形式。

如果要求神迹，那么施行无数神迹的人就成了要求神迹的人的主人了。如果提出哲学的问题，那么，能够回答这些哲学问题的人就成了迷惑的主体的主人了。但是，在没有预言或奇迹的保障、没有论点或证据的情况下就讲道的人却不能进入主人的逻辑。讲道实际上并不受主人置身其中的（那种要求的）空洞的影响。讲道的人并不验证任何匮乏，他借助主人的形象而始终没有成为主人。因此他才可能占据儿子的位置。宣讲一个事件就是成为那个事件的儿子。基督是儿子，这象征着事件性讲道是讲道者成为儿子的方式。

哲学只有门徒。但是，一个儿子—主体是与门徒—主体相对立的，因为他的生活刚刚开始。这样一种开端的可能性要求圣父确定自己的儿子身份，他要呈现为儿子的形式。正是因为同意呈现为儿子的形式，如“派遣”这个谜一样的术语所表达的，

圣父才使我们自己普遍作为儿子出现。儿子是这样一个人，他不缺少什么，因为他只是个开端。“可见，从此以后，你不是奴仆，乃是儿子了；既是儿子，就靠着神为后嗣”（《加拉太书》4：7）。

父亲总是特殊的，总是隐藏在儿子的普遍证据的背后。的确，一切后事件性的普世性都通过废除父亲的特殊性而平等对待儿子。因此每一个真理都标志着颠扑不破的青春。

后来，神学将沉溺于各种曲解，以便从本质上把圣父和圣子看做是同一个人。保罗对所有这些三位一体的问题不感兴趣。“派遣儿子”这个反哲学的隐喻对他来说已经足够了，因为他要求的只有事件，并借助关于本质和认同的哲学词汇拒绝关于这种纯粹事件的全部哲学讨论。

复活的儿子确定了全人类的儿子身份。这构成了知识及其传播的无用性。对保罗来说，知识本身就是一种奴役，如同律法也是奴役一样。主人的形象在现实中是骗子。你必须罢黜主人，建立儿子间的平等。

这种平等的最有力表达，这种普世性的必要对应物，可以从《哥林多前书》3：9中看到。我们都是上帝的合作工人。这是一个了不起的公理。主人的形象被打破了，工人和平等的形象则结合起来了。一切平等都是同属于一件工作的平等。毫无疑问，参与某一真理规程的人都是生成真理的合作者。这就是儿子这个隐喻的真实意义：儿子就是事件使其摆脱律法的人，而与这个事件相关的一切都有益于共同的平均主义努力。

但仍有必要回到事件上来，一切都取决于这个事件，尤其是儿子，即从事真理事业的合作者。在救世的儿子的保护之下，什么样的事件才必定把普世性与平等结合起来呢？

对保罗来说，事件当然不是某个个人的传记、教义、奇迹的讲述、具有双重意义的警句，比如耶稣的。应用于分化的基督教主体的规则，即把讲道的实际现实凌驾于私下启蒙之上、把个人信仰凌驾于特殊功绩之上的规则，也适用于耶稣。就后者情况看，保罗还是不能否认圣子喜欢与神的内在交流，他内心里充满了不可言表的言语，而仅就神奇的治疗、面包的增多、水上行走和其他奇迹的发生而言，他和帝国东部地区随处可见的骗子没有什么两样。他只是提醒我们，即便仅仅是有意不提这些无关紧要的技巧，其中任何一个都不足以建立真理的一个新时代。这个叫做耶稣的特殊个人的所说和所做，就一种完全不同的命运来说，仅仅是事件所捕捉到的

偶然的素材。在这个意义上，耶稣既不是主人，也不是样板。他就是普遍发生在我们身上的事件的名称。

在尼采看来，保罗以“拉比的犬儒主义”解释福音故事。尼采准确无误地看到了这位使徒完全不顾充斥于这些故事中的高雅轶事。在尼采看来，这是故意作假，其中，对生命的愤恨和对权力的贪欲已经放纵不羁：

生命、样板、教义、死亡、意义和整个福音的权利——当这个偏执于仇恨的骗子抓住了他所能利用的东西时，所有这些无疑漏掉。不是现实，不是历史真实！……保罗不过是把超越现世生存的那整个生存的引力中心转向了“复活的”耶稣这个谎言。事实上，他完全可以不利用这位救世主的生活——他只需要十字架上的死和别的什么。（《反基督》，第42节）

这种说法并非不准确。如每一个真正的真理理论家一样，我看到保罗并不相信有“历史真理”。或者说，他不认为真理是历史的问题，不是目睹和记忆的问题。尼采也不相信，因为他的谱系学绝不是历史的。而且，在保罗眼里，如果没有基督复活的故事，那么，基督的存在就将与任何一个东方神秘主义者没有什么两样，不管他多么天才。

但是尼采也不十分准确。当写到保罗只需要基督的死和“别的什么”的时候，他应该强调指出这个“别的什么”并不是附加给死的，对保罗来说，这是他的思维维系于现实的唯一意义。因此，如果他“把超越现世生存的那整个生存的引力中心”扭转了方向，那既不是由于死，也不是由于恨，而是由于一条多元生存的原则，在这个原则的基础上，为所有人恢复和建立了生活，而且是积极的生活。

尼采本人不想转变超越当代虚无主义颓废的人的生活“引力中心”吗？难道他不为这种转变而要求保罗发明的三个紧密相关的主题吗？也就是自认为合法的主体讲道（查拉图斯特拉的性格），把历史一分为二（“宏大政治”），以及作为终结奴隶制的新人和对生命的肯定（超人）。如果尼采对保罗如此粗暴，那也是因为他比尼采的对手更棘手。结果是尼采即使没有超过保罗至少也像保罗歪曲耶稣一样歪曲了保罗。

要说保罗把“生活的引力中心从生活中”转向了“彼岸”——转向了虚无主义，并在这个过程中“剥夺了生活的引力中心”（《反基督》，第43节），就等于坚持这位使徒传教的反面，对他来说，生就在此时此地报复死，我们就在此时此地根据精

神肯定地生活，而不是根据肉体否定地生活，根据肉体的生活是关于死的思想。对保罗来说，基督复活的基础是把生活的引力中心寓于生命之中，而在此之前则寓于律法之中，因此把生包含在死之中。

事实上，问题的关键在于尼采对普世主义抱有一种真正的厌烦。并非总是如此：这个疯狂的圣人是一个暴躁的活矛盾，他把自己一分为二。但在保罗的问题上，是的：“教义的毒害‘是大家的平等权利’——基督教比其他任何人都更彻底地播下了它的种子”（《反基督》，第43节）。在上帝的问题上，尼采赞扬了最顽固的普世主义的美德，最自由的种族公有社会：“以前，他（上帝）代表一个民族，一个民族的力量，一个民族的灵魂中上进的一切和对权力的渴望。……事实上，诸神没有别的选择：他们要么是权力意志——而只要他们是权力意志，他们就将是民族之神——要么就无能获得权力。”（《反基督》，第16节）尼采——就仍然是德国的“神话学家”（拉库-拉巴特语）这一点而言——所不能原谅保罗的并不完全在于他意志了虚无主义，而在于他使我们摆脱了这些阴险的“民族之神”，建构了一种主体理论，尼采羡慕地但却也厌恶地将其评论为普遍的“反对一切特权的……叛逆者”（《反基督》，第46节）。

此外，当以“历史真理”之名抗议保罗的时候，尼采似乎没有把这位使徒相对于福音叙述经典的传教放在适当的位置。他几乎没有注重事实，也就是他声称从中查找出“救赎者的心理”（颓废的佛陀，寂静空寂生活的同党，“最后的人”）的这些叙述，都是在保罗疯狂地抓住与这种佛教教育相关的唯一多余的一点，即基督复活之后很久才将其写出和组织起来。

但是，最不可或缺的莫过于记住福音书与保罗书信之间的时间关系，前者中最重要的是那些启示性的轶事，而后者则由始至终充满了已经一分为二的一种精神历史的革命宣讲。福音书比保罗书晚了20年。保罗的索引源自不同的出处。这不是一次传教事件；基督不是教师；门徒就更无从谈起了。耶稣当然是“主”，而保罗是“仆”。但是，基督事件确定了一条新的主体路线对未来各个时代的权威性。我们必须服务于某一真理规程，这个事实不能混同于奴隶制，这恰恰是我们永久摆脱掉的，因为我们都成了发生在我们身上的事件的儿子。主仆之间的关系绝对不同于教师与门徒之间的关系，也不同于主奴之间的关系。这不是个人或律法的依赖关系。这是当我们成为一种“新的生物”时构成的命运群体，无视于活着的个人的生活细节：耶稣复活了；别的都不重要了。因此，耶稣成了一个无名的可变之人，缺乏明显特点的“某人”，完全沉浸于他的复活的“某人”。

纯粹的事件被简约为：耶稣死在十字架上，又复活了。这个事件是“恩典”。因此，这既不是遗产，不是传统，也不是教义。它对所有这些都是多余的，都自呈为纯粹的给予。

由于我们屈服于现实的痛苦，此后便由事件性的恩典所构成。那个重要的公式——必须注意到，同时也是一个普遍的姿态——则是：“因你们不在律法之下，乃在恩典之下。”（《罗马书》6：14）根据“不是……而是”的逻辑建构的主体必须理解为一种生成而不是一个状态。因为“不在律法之下”从反面把肉体之路展示为主体命运的中止，而“在恩典之下”则把精神之路展示为对事件的忠诚。新时代的主体是“不是……而是”。事件既是肉体之路通过有问题的“不是”的中止，又是精神之路通过一个例外的“而是”的肯定。律法和恩典成了主体构成性编织的名称，通过这种编织，他与实际环境关联起来，并与律法和恩典必将生成的事件的结果联系起来。

实际上，我们认为一次事件性断裂总是以“不是……而是”的分化形式构成主体，而恰恰是这种形式成了普世性的标志。这个“不是”是无数封闭细节的潜在分解（其名称是律法），而“而是”则表示任务，忠诚的劳动，在劳动中，由事件展开的过程中的主体（其名称是“恩典”）乃是合作伙伴。普世性既不作为习惯的合法性和世界的特殊状态而在肉体的一边，也不作为恩典和真理的隐蔽居所而在纯粹精神的一边。犹太仪式和律法的话语遭到了事件的多余意义的破坏，而同时，内心觉悟和不可言说等傲慢的话语也被废除了。必须撤销第二个和第四个话语，因为它们把主体统一了起来。只有第三个话语将主体的分化作为普世性的保障。如果事件能够进入讲道事件的主体的构成，那恰恰是因为通过这个事件，而且与特定的个人没有关系，它才不断地分化为两条路线，分为“不是……而是”，在一个无休止的过程中把律法放置一边，从而进入恩典。

（陈永国 译）

死亡与复活的反辩证法

我们说过：事件包括耶稣，死于十字架而又复活的基督。死在这件事中起到了什么作用？保罗的思想最终像尼采所以为的那样构成了一个病态的范式，实现了对生命的恨吗？

或另言之：保罗的事件概念是辩证的吗？肯定之路始终是否定的劳动，所以“精神的生命就是直面死亡、并在死亡中维持生存的生命”吗？我们知道黑格尔的辩证法有多少来自基督教，辩证哲学是怎样把绝对受难的主题融入进来的。在那种情况下，复活不过是否定的否定，死是无限自我外化的决定性时刻，而受难和殉身则具有一种内在的救赎功能，我们必须说，这种功能与多少世纪以来已经成为万能的基督形象是一致的。

如果复活的主题已经融入了辩证的机制当中，那就必须承认作为多余的给予和无量的恩典的事件已经消解成有自身基础并必然得以运用的理性规程。当然，黑格尔哲学立于德国浪漫主义的理性前沿，也捕捉到了基督事件。在黑格尔那里，恩典是绝对自我发展中的一个时刻，而死亡和受难则是必需的素材，这样，有限外化的精神性就能通过自我意识到经验强度而回归自身。

我认为保罗的立场是反辩证法的，在他看来，死绝不是义务地实施否定的内在权力。因此，恩典就不是绝对的一个“时刻”。他是没有事先否定的肯定；是在律法中止时来到我们中间的。它是纯粹简单的相遇。

对基督事件的辩证关系的这种消解使我们能够从神话的内核抽取出一个形式的、完全世俗化的恩典观念。一切都维系于这样一种认识，即打破残酷的时间常规的一种普通生存能否与一种现世的命运相遇，这就是服务于真理，并通过主体的分化、超越人类生存的动物需求而成为不朽。

如果保罗帮助我们捕捉到了事件性恩典和普遍真理，我们就能拆解恩典的词法，使之走出宗教的樊篱。唯物主义历来只不过是主体借助客体去除其哲学属性的决定论意识形态。或者假设我们有义务通过一个强烈而简单的想法建立一种唯物主义，即每一种生存都终究要发生某个事件，并因此而贡献给有利于所有生存的

事件，或如保罗的豪言壮语所说：“向什么样的人，我就作什么样的人。”（《哥林多前书》9：22）

是的，我们的确是一些恩典的受惠者，对此无需召唤一种全能的恩典。

保罗本人当然拥护和赞美超验的机器，对他来说，事件不是死亡，而是复活。

姑且就这一精锐的观点提供几点说明。

受难在保罗的辩证学中不扮演任何角色，甚至在基督之死的案例中也不起任何作用。那次死亡事件的软弱怯懦的性质对他来说当然重要——我们已经阐述了何以重要的原因，而这次事件的宝贵价值就寓于那个瓦罐当中。但对保罗来说，就既定话语而言，真理的力量就内在于软弱和愚拙之中，没有必要让受难具有一种内在的救赎功能。分担痛苦是必然的；这就是现世法则。但是，事件以及与事件不可分割的主体所抱的希望却给此时此地唯一真实的痛苦带来了安慰：“我们为你们所存的盼望是确定的，因为知道你们既是同受苦楚，也必同得安慰”（《哥林多后书》1：7）。事实上，与“看不见的物”这一思想相关的荣耀与现世的必然痛苦是不能同日而语的：“我们这至暂至轻的苦楚，要为我们成就极重无比、永远的荣耀”（《哥林多后书》4：17）。

当保罗谈到自己的痛苦时，那是严格符合军事逻辑的。那是为了说服异端或被对手所诱惑之人，在这些时候，他，保罗，的确是在冒险，他自称是不循私利的行动之人。在给哥林多人的第二封信中，这尤其明显，在显而易见的一种政治焦虑中，保罗使用吹捧和恐吓参半的策略（“求你们不要叫我在你们那里的时候，有这样的勇敢”《哥林多后书》10：2）。此时，当把恳求与对峙结合起来作为策略时，有一段关于这位游牧领袖如何克服困苦的精彩描写：

冒死是屡次有的。被犹太人鞭打五次，每次四十，减去一下；被棍打了三次；被石头打了一次；遇到船坏三次，一昼一夜在深海里。又屡次行远路，遭江河的危险，盗贼的危险，同族的危险，外邦人的危险，城里的危险，旷野的危险，海中的危险，假弟兄的危险。受劳碌，受困苦，多次不得睡；又饥又渴，多次不得食；受寒冷，赤身露体。（《哥林多后书》11：23—27）

但是，这段传记完全是为了搞混那些“用自己度量自己，用自己比较自己，而不通达的”人（《哥林多后书》10：12），其结尾并未给这位使徒的磨难注入任何救赎的意义。这里与往常一样，这是瓦罐的问题，是软弱的后事件性标识问题，是无

安全感、缺乏荣耀的世俗标准的问题：“我若必须自夸，就夸那关乎我软弱的事便了。”（《哥林多后书》11：30）

姑且提出一个公式：在保罗那里，确实有十字架，但没有十字架的道路。有基督受难，但没有受难后的升天。保罗的传教有力而迫切，不包括颂扬受难美德的自虐宣传，没有荆棘、鞭打、渗血或用海绵吸胆汁等痛苦。

我们现在来谈谈十字架。

对保罗来说，死不可能是救赎的举动。因为这是在肉体 and 律法的一边。如我们已经看到的，这是通过肉体的主体道路来架构现实。这不仅不具有神圣功能，也不具有精神归属，而且不可能具有。

要理解其功能，有必要再次忘掉柏拉图的灵魂和身体机制，关于灵魂永存或不朽的机制。保罗的思想中没有这些参数。保罗所讲述的死既是基督的又是我们的，并不具有任何生物学的意义，正如他所讲的生命也不具有生物学意义一样。生与死是思想，是全球主体的交织维度，其中“身体”和“灵魂”是不可识别的（这就是保罗为什么说复活是身体的必然复活的原因，也就是说，是完整的分化的主体的复活）。作为思想、作为主体的道路、作为在世界上生存的方式，死就是分化的主体的那个部分，即始终对肉体说“不是”，并在危险地生成精神的“而是”的过程中保存自身的那部分。

死是肉体的思想（根据），不可能构成基督事件。此外，死亡是亚当式事件。正确地讲，死是第一个人亚当的发明。《哥林多前书》15：21—22 非常清楚地阐述了这一点：“死既是因一人而来，死人复活也是因一人而来。在亚当里众人都死了；照样，在基督里众人也都要复活。”死就像第一个人选择了叛逆性自由一样古老。构成了基督事件的完全是复活，也就是死人的起死回生，他们的回生，也就是生命的回生。

那么，基督为什么要死呢？保罗出于什么目的引申了十字架的象征呢？

在上述引文里，我们必须注意到这样一个事实，只有一个人的复活才能在某种意义上与一个人发明的死相一致或处于同一个水平。基督发明了生，但是，正如死的发明一样，他只能以人、思想和生存的身份才能发明生。最终，亚当和耶稣，第一个亚当和第二个亚当，都在人类命运的天平上化身为主体，他作为构成性分化组合了各种单一的主体。基督的死仅仅是为了证实人的确能够发明死，但也能够发明生。或者：基督虽然也逃脱不了人所发明的死，但他的死是为了显示恰恰是在死的时刻（表示人类的能力所及）他发明了生。

总之，在基督那里，只有当神的介入在原则上与人的人性严格平等、因此也与控制人的思想严格平等的时候死才是必需的，这种人性作为主体时称作“肉体”，作为客体时称作“死”。基督死时，我们人类将不再与上帝相分离，因为通过确定自己与圣子的关系，上帝进入了最接近我们的思想合成的领域。

这就是基督之死的唯一必然性：作为与上帝平等的手段。肉体的真实是死亡，而对肉体的思考使我们认识到我们与上帝自身处于相同的元素之中。这里，死为对超验性的放弃命了名。不妨说，基督的死确定了精神的内在化。

保罗完全意识到保持圣父的一种激进的超验性既不能促成事件，也不能脱离律法秩序。因为只有律法的死一般的静止，那“刻在石头上属死的职事”（《哥林多后书》3：7），才能占据把我们与上帝隔离开来的深渊。

在《罗马书》6：4—9中，保罗界定说把真实作为事件的教义是以内在于条件的，只有上帝进入与死的关系，我们才能进入这种关系。因此，死的行为建构了人在人性内部与神构成平等关系的场所：

所以我们借着洗礼归入死，和他一同埋葬，原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督借着父的荣耀从死里复活一样。我们若在他死的形状上与他联合，也要在他复活的形状上与他联合；因为知道我们的旧人和他同钉十字架，使罪身灭绝，叫我们不再作罪的奴仆；因为已死的人是脱离了罪。我们若是与基督同死，就信必与他同活；因为知道基督既从死里复活，就不再死，死也不再作他的主了。

这段话的意思是清楚的：这样的死与救赎丝毫没有关系。它只是作为内在性的条件。我们与基督平等因为他与我们平等。十字架（我们与基督一起死在十字架上）象征着我们与上帝之间的这种认同。而这种认同是可能的，因为死不是生理事实，而是肉体的思想，它的名称之一——我们将再回过头来讨论的一个非常复杂的名称——就是“罪”。保罗把这种内在化称作“和好”：“因为我们作仇敌的时候，且借着神儿子的死，得与神和好；既已和好，就更要因他的生得救了。”（《罗马书》5：10）

重要的是不要把“和好”与“救赎”混为一谈，和好是死的举动，而救赎是事件性的复活。前者在没有使后者成为必然的情况下把后者的条件内在化了。通过基督的死，上帝宣布放弃其超验的分离；他通过建立父子关系而解除了分离状态，与分化的人类主体共享一个建构维度。在这个过程中，他创造的不是事件，而是我所说的

的场所。这个事件性场所是内在于一个环境的数据，并进入事件本身的构成，使其面对这个而不是另一个单一环境。死是事件性场所的建构，因为它显示复活（不可能从中推断出来的复活）将是面向所有人的，面向他们的主体环境的。和好是场所的一个必要条件，它本身不具有运行功能，但却从根本上显示基督的复活在何种程度上介入了人发明的新生活。只有复活才是事件的必要条件，它调动场所，它的运作就是救赎。

最终，要理解和好与救赎之间的关系，就好比理解生与死的关系一样，对保罗来说就是要理解在基督的死与其复活之间存有绝对的断裂。因为死是环境中的一种运作，使事件性场所内在化的一种运作，而复活则是事件本身。所以，保罗的论证是不合辩证法的。复活既不是扬弃，也不是克服死亡。这是两个不同的功能，其表现并不包含任何必然性。因为事件的突然发生从来不是某一事件性场所的存在造成的。尽管它要求有内在性条件，但那种突然发生却仍然属于恩典。

这就是尼采在保罗归入原型神甫、把权力从属于对生命的恨时完全误入歧途的理由。我们都熟悉下面这段酷评：

然后保罗出现了。……保罗，对罗马、对世界的那种商达拉の仇恨成了肉身和天才，那犹太人，那永恒的犹太人。……这就是他在去往大马色的路上看到的：他认识到要贬低“世界”就必须相信不朽，“地狱”这个概念甚至能主宰罗马——用“彼岸”来杀生。……虚无主义者和基督徒：这两个词非常押韵，而非仅仅押韵。（《反基督》第58节）

这段话纯属胡扯。我们说过的足以明白“相信不朽”根本不是保罗所关注的，他宁愿把肯定看做高于否定，生高于死，新人（超人？）高于旧人；而就特别以罗马公民权为骄傲的一个人来说，对罗马的恨完全是尼采的杜撰；保罗宣布与基督一起死于十字架的那个“世界”是希腊宇宙，即分配地点并使思想与这些地点相一致的那种令人安心的总体性，因此这是引入至关重要的无限性的权利以及不可总体化的事件的问题；保罗的传教中根本没有提到地狱，而他传教的典型风格就是不诉诸恐惧而始终诉诸勇气；最后，“杀生”当然不是以某种野性的欢乐提出“死啊，你得胜的权势者在哪里？”（《哥林多前书》15：55）这一问题之人的意愿。保罗的事业最好用“杀死”这个公式来总结。

要求迪奥尼索斯式肯定的人，和保罗一样自信把世界史一分为二的人，并到处

用生的“是”代替虚无主义的“非”的人，会通过背诵下面这段话而得到灵感：

因为我和西拉，并提摩太，在你们中间所传神的儿子耶稣基督，总没有是而又非的，在他只有一是。（《哥林多后书》1：19）

这就是保罗所做之事：不是死亡崇拜，而是普遍“肯定”的基础。

同样，希望超越善恶、超越仪式和神甫的人，新人，人有能力成为的超人，可能会出现，可能会利用保罗，以尼采的语气传教的保罗：“受割礼不受割礼都无关紧要，要紧的就是作新造的人。”（《加拉太书》6：15）

保罗是尼采的对手而不是敌人。他们两个有一个共同的愿望，即开启人类历史的新时代，有共同的信念，即能够也必将胜利，都坚信我们已经废除了罪与罚。保罗传道：“若是定罪的职事有荣光，那称义的职事，荣光就越发大了。”（《哥林多后书》3：9）他难道不是尼采的兄弟吗？他们都——有时残忍地——把热情与圣人般的温柔结合起来。他们都敏感；都确信是自己上帝的选民。尼采解释了他何以是“命运”的理由，这可与自知是“特派传神的福音”（《罗马书》1：1）的保罗同日而语。最后，他们都传布相同的普世性，同样的全球旅行。为了建立宏大的（他甚至说“非常宏大的”）政治，尼采追问各民族之起源，自称是波兰人，想与犹太人联手，并写信给俾斯麦。……而为了不成为某一地方全体或宗派的囚徒，保罗随心所欲地走遍了整个帝国，反驳那些想要打垮他的人：“无论是希利尼人，化外人，聪明人，愚拙人，我都欠他们的债。”（《罗马书》1：14）

事实上，他们两人都是反哲学家，致使哲学不管多么激进，都不再是对形而上学家或哲人的非非想和狭隘胸怀的“批判”。这里有一个非常重要的问题：通过事件而对生命进行毫无条件的肯定，以抵制死亡和否定。保罗或查拉图斯特拉，都毫不畏缩地预见到“死被得胜吞灭”（《哥林多前书》15：54）的时刻。

尽管从这个观点看保罗接近尼采，但他显然不是人们有时以为他所是的辩证学家。这不是通过保留死亡而否定死亡的问题，而是要吞灭死亡，消除死亡。与早期的海德格尔一样，保罗也不提倡向死而生和有限性。在分化的主体中，向死而生的部分是仍然说“不”的部分，不想被恩典、事件、生命的例外的“而是”所淹没的部分。

最终，对保罗来说，基督事件不过是复活。它根除了否定性，而如我们所说，如果死亡是建设死亡场所所必需的，那它就仍然是不可简约为死亡本身的一种肯定运作。

基督是死而复生的。从死亡场所的这种出离确定了死亡失去其威力的地点。出离，抽取，但不是否定：“我们若是与基督同死，就信必与他同活；因为知道基督既从死里复活，就不再死，死也不再作他的主了。”（《罗马书》6：8—9）

死作为儿子的人类场所在从属于复活的事件性审判时就不过是威力的丧失。复活突然从死的力量中喷涌而出，而不是从否定中。

可以说：基督事件，这个特殊的儿子从死的权势中挣脱出来的事实，逆向地把死亡看做一个途径，看做主体的一个维度，而不是事物状态。死不是劫数，而是一种选择，正如事实表明，通过死的化简，我们可以有生的选择。因此，严格说来，并没有向死的生；而只有进入每一个主体的分化构成的死亡之路。

如果复活是从死亡之路的肯定性出离，那么，我们就必须理解为什么在保罗的眼里，这个根本上单一的事件就为普世主义提供了基础。在这种复活中，在这种“从死里复活”中，究竟是什么中止了差异？如果一个人复活了，为什么这个复活的人既不是希腊人也不是犹太人，既不是男性也不是女性，既不是奴隶也不是自由人？

复活者是与我们的父子关系的人，它本身也包括在儿子的种属范畴之中。重要的是要记住，对保罗来说，基督不是上帝，三位论或实体论神学都不倡导这种传教。保罗忠实于纯粹的事件，仅限于“派遣儿子”的隐喻。结果，对保罗来说，死在十字架上的不是无限性。当然，事件性场所的建构要求派到我们中间的儿子终结了超验的深渊，内在于肉身之路，死亡之路，内在于人类主体的所有维度。这绝不会得出结论说基督是上帝的化身，或者把他当作无限向有限的生成。保罗的思想在复活中化解了道成肉身。

然而，尽管复活不是“绝对的受难”，尽管它所调动的不是精神化身的对立面，但事实仍然是，复活出于激进的普世性的利益而中止了差异，而事件却是毫无例外地讲给所有人的，或确定无疑地分化了每一个主体。在罗马世界上，这恰恰是构成了惊人的创新的东西。这只能通过详尽研究死亡之名和生命之名才能澄清。而死亡的首要名称则是律法。

（陈永国 译）

抵制律法的保罗

两个陈述似乎用一个危险的换喻凝缩了保罗的传教：

1. 信仰是拯救我们的东西，不是工作。
2. 我们不再受律法的控制，而蒙受恩典。

于是就似乎有四个概念协调主体的基本选择：信仰 (pistis) 和工作 (ergon)；恩典 (kharis) 和律法 (nomos)。肉身 (sarx) 的主体之路协调律法和工作，其现实是死。而精神 (pneuma) 之路协调恩典与信仰，其现实是生。在二者之间是新的真实客体，事件性给予，“蒙神的恩典，因耶稣基督的救赎”（《罗马书》3：24）。

但为什么有必要把律法推到死亡的一边呢？因为就其特殊性、它规定工作的特殊性而言，律法妨碍了恩典普遍讲道的纯粹信念或信仰的主观化。律法把“救赎”客观化，禁止人们将其与基督事件的慷慨相联系。在《罗马书》3：27—30中，保罗清楚地表明了问题所在，而当涉及一，或更简单说涉及一个真理时，这个问题就成了事件与普世性之间的重要关联了：

既是这样，哪里能夸口呢？没有可夸的了。用何法没有的呢？是用立功之法吗？不是，乃用信主之法。所以我们看定了人称义是因着信，不在乎遵行律法。难道神只作犹太人的神吗？不也是外邦人的神吗？是的，也作外邦人的神。神既是一位，他就要因信称那受割礼的为义，也要因信称那未受割礼的为义。

根本的问题在于确切地知道只有一位神的意义是什么。“一神论”中的“一”是什么意思？这里，保罗面对——并回答了——可怕的一的问题。他的真正的革命信念是：一的符号是为所有人的，或毫无例外。只有一位神，这应该解作就本质或最高存在的哲学思考，但却是以讲道的结构为基础的。一就是在它本身所讲道的主题中不掺入任何差异。一是唯一的，因为它是为所有人的：这就是普世主义的原理，其根源在事件之中。一神论只能把整个人类都考虑在内才能理解。如果不是对所有

人的，那么一就垮掉而消失了。

但对保罗来说，律法始终表示一种特殊性，因此表示某种差异。律法不可能是一的操作，因为它只对承认并实践明确律法的人讲的荒谬的“一”。

作为这一信念基础的本体论结构（尽管保罗对本体论没有任何兴趣）在于，任何事件性的一都不可能是某一特殊性的一。普世性是一的唯一可能的对应物。某一真理的一般机器包含一（根据保罗的寓言就是神的超验性，一神论），普世性（受割礼和未受割礼的所有人），以及单一性（基督事件）。与舆论、习俗和律法相关的特殊性不可能被包括在内。

如何衡量一次讲道的普世性呢？绝不是合法性。律法始终是断言的、特殊的和片面的。保罗完全意识到了律法永久的“政治”性。所谓“政治”性，我指的是对某一环境的各个部分加以罗列、命名和控制的东西。如果一个真理通过事件突然出现，那它必须是非罗列的、非断言的、不可控制的。这正是保罗所说的恩典：不以任何谓项为保护的东西，超越律法的东西，没有明确理由就发生在所有人身上的东西。恩典是律法的对立面，因为它不是应得的工价。

这是保罗的一个洞见，通过对一的普遍的和非律法的理解，他分解了对主体的每一个特殊的或公有社会的融合，以及对主体的构成性分化采取的每一个司法的或契约的方法。主体的基础不可能是主体所应得的工价。因为这个基础将自身束缚于它以激进的偶然性所宣讲的东西。如果根据一个人的主观能力来理解他的人性，那么，严格来说就不存在所谓人的“权利”。

抵制“工价”、抵制权利和职责的论战是保罗拒绝工作和律法的核心思想：“作工的得工价，不算恩典，乃是该得的”（《罗马书》4：4）。但对保罗来说，不存在什么工价。主体的救赎是不记报酬或工价的。信仰的主体性没有工价（这最终使我们有权称其为共产主义）。这关系到一种才能、一种超凡能力（kharisma）的给予。每一个主体都开始于一种超凡能力；每一个主体都具有超凡能力。由于主体化的时刻是事件的宣讲，而不是要求付给报酬或工价的工作，宣讲的主体便根据他自身的超凡能力而存在。每一个主体性都在与自身目的相符的无偿元素中面对自身的分化。救赎就包括某一超凡能力的出现。

在保罗身上，普世主义与超凡能力、一的普遍讲道的权力与军事主义的绝对无偿性是必然联系在一起。因此，在《罗马书》3：22—24中，他陈述道：“就是神的义，因信耶稣基督加给一切相信的人，并没有分别；因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀；

如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。”

“称义”是一个有力的字眼儿，意思是“一种纯粹的才能”，“没有原因”，甚至是“徒劳”的意思。对保罗来说，普遍地针对“所有人”与“没有原因”之间存在一种必然联系。对所有人的讲道只能根据没有原因的东西进行。只有绝对无偿的东西才能对所有人讲道。只有非凡能力和恩典才能应付某一普世的问题。

通过普遍讲道的无偿实践而由非凡能力构成的主体必然认为没有差异。只有非凡的能力，因此也是绝对没有原因的能力，才具有这种超越法律、打破既定差异的能力。

保罗论述过剩恩典的著名话题的根源就在这里。律法控制一种断言的、世俗的多元性，给整体的每一部分以应有的那份儿。事件性恩典控制着自身过剩的一种多元性，不可描述的、相对于自身并就律法的固定分配而言过剩的一种多元性。

这里深刻的本体论命题就在于普世主义假定不把多看做一个部分，而看做自身的过剩，看做不适当的位置，看做一种无偿的游牧主义。如果把“罪”理解成作为生存之路的对死的主观练习，因此是合法的特殊性崇拜，那就可以据此理解事件中保存的东西（比如一个真理，不管它是什么）都始终在被“罪”所规定的一切的不可预测的过剩之中。这恰恰是《罗马书》5：20—12的著名段落所说的：

律法本是外添的，叫过犯显多；只是罪在哪里显多，恩典就更显多了。就如罪作王叫人死；照样，恩典也藉着义作王，叫人因我们的主耶稣基督得永生。

生与死这两条主观之路的非关系构成了分化的主体；这两条路也是两种多元性：

- 特殊化的多元性，伴有自身界限的、并由这个界限的标识所标志的多元性。
律法是其符码或字母。
- 超越自身、倡导普世性的多元性。其自身的过剩使其不能被再现为总体性。
过剩不能归于任何整体。这就是它之所以支持差异的贫乏的原因，这种贫乏恰恰是过剩的过程。

所说的“恩典”就是后事件性的多元性超越其自身界限的能力，这条界限把律法的诫命作为其死亡密码。恩典/律法的对立包含关于多的两个学说。

仍然需要理解的是，与律法相关的主体命题何以是罪的命题。这里我们面对的是一个极其复杂的阴谋。然而，“律法”从此以后就成了主体构成中死亡的名称之一。

事实上,问题的关键在于欲望(epithumia),这里没有理由将这个词译成“好色”,那具有太强烈的职业味道。在阐述主体的“新生”之前,有必要最深刻地理解欲望、律法、死与生之间的关联。

保罗的本质命题是,律法,只有律法,才能赋予欲望以自治性,从这种自治性的角度看,它足以让这个欲望的主体占据死者的位置。

律法就是赋予欲望以生命的东西。在这个过程中,它限制了主体,以至于他只想走上死亡之路。

那么究竟是什么罪呢?它不是欲望,因为如果是欲望的话,那就无法理解它与律法和死亡的关系。罪是作为自治性、作为自主性的欲望的生命。律法的作用就是要释放欲望的自治性生命,自主性的重复。因为只有律法固定欲望的客体,不顾主体的“意志”而把欲望与客体绑缚在一起。正是欲望的这种客观自主性,没有律法就无法想象的自主性,派主体走上了肉体的死亡之路。

显然,这里的关键问题不亚于无意识的问题(保罗称其为不自觉性,是我不想要的)。被律法所固定和释放的生命欲望,由于从主体的中心撤离出来,实现了无意识的自主性,使不自觉的主体具备了只发明死亡的能力。

通过规定客体,律法促使欲望不断地自动重复。欲望据此而获得了以僭越为形式的主动性。我们如何理解“僭越”?当被禁止的东西——也就是律法所否定的东西——成为在主体的场所和位置存活的某一欲望的客体时,僭越就发生了。保罗把冲动、欲望和主体的死亡的交叉凝缩起来,说:“因为罪趁着机会,就借着诫命引诱我,并且杀了我。”(《罗马书》7:11)

很难想象比这更具有反康德性质的例子了,即在律法的诫命把客体固定下来的时候通过称自治的欲望为“罪”而把后者的结果看做是主体对死者位置的占领。

迄今为止,我们始终在期盼。但保罗在最著名的、也许是最复杂的篇章即《罗马书》7:7—23中把一切都阐释清楚了,在详细阐述之前我将全文引用这个篇章。

这样,我们可说什么呢?律法是罪吗?断乎不是!只是非因律法,我就不知何为罪。非律法说,“不可起贪心”,我就不知何为贪心。然而罪趁着机会,就藉着诫命叫诸般的贪心在我里头发动,因为没有律法,罪是死的。我以前没有律法,是活着的;但是诫命来到,罪又活了,我就死了。那本来叫人活的诫命,反倒叫我死,因为罪趁着机会,就藉着诫命引诱我,并且杀了我。这样

看来，律法是圣洁的，诫命也是圣洁、公义、良善的。既然如此，那良善的是叫我死吗？断乎不是！叫我死的乃是罪。但罪藉着那良善的叫我死，就显出真是罪，叫罪因着诫命更显出是恶极了。

我们原晓得律法是属乎灵的，但我是属乎肉体的，是已经卖给罪了。因为我所作的，我自己不明白。我所愿意的，我并不作；我所恨恶的，我倒去作。若我所作的，是我所不愿意的，我就应承律法是善的。既是这样，就不是我作的，乃是住在我里头的罪作的。我也知道在我里头，就是我肉体之中，没有良善。因为立志为善由得我，只是行出来由不得我。故此，我所愿意的善，我反不作；我所不愿意的恶，我倒去作。若我去作所不愿意作的，就不是我作的，乃是住在我里头的罪作的。我觉得有个律，就是我愿意为善的时候，便有恶与我同在。因为按着我里面的意思，我是喜欢神的律；但我觉得肢体中另有个律和我心中的律交战，把我掳去叫我附从那肢体中犯罪的律。

保罗在这里所思考的一切都指向一种主体无意识理论，其结构是生/死的对立。律法的禁止正是欲望借以“不自觉地”、无意识地实现的东西——也就是罪的生命。结果，从欲望中心撤离出来的主体就过到死亡的一边了。

保罗所看重的是，这种经验（他坦承地谈论自己，几乎是用奥古斯丁《忏悔录》的风格）在律法的条件下导致了一种单一性情的出现，由此，如果主体在死亡的一边，那么，生命就在罪的一边。

如果主体将转移到另一种性情之中，于中他将在生的一边，而罪——也就是自动的重复——将占领死的位置，那就有必要打破律法。这就是保罗无情的结论。

一旦主体的分化不再由律法所维持，那么，一个普遍真理的主体是如何构成的呢？复活召唤主体根据信仰（pistis）的名称识别自身。这意味着：独立于结果或规定的形式，那就叫工作。在事件的掩盖下，主体是主观化。Pistis（信仰或信念）这个词恰恰指的是这一点：主体与主体化之间任何距离的缺乏。这种距离的缺乏常常激发主体服务于真理，禁止他服务于别的什么，这时，一的真理便以全体为指向了。

但是，我们也许能在这个特殊关头重新捕捉保罗用恶毒的寓言所作的比喻，并将其概括起来，通过两个定理赋予其物质的意义，从而描述恩典的物质主义。

定理 1：一仅仅是为全体的，并非源自律法，而源自事件。

真理的普世性正是在事件的逆反作用中建构的。律法不适合“为全体”，因为

它总是政治的律法，控制部分的律法，特殊的律法。一是律法的不执行。普世性有机地与偶然发生的事情密切相关，而这就是恩典毫无意义的过剩。

定理 2：只有作为非法的偶然性事件在自身的过剩中促使一种多元性的产生，造成了超越有限的可能性。保罗成功地确立的主观的必然结果就在于每一种律法都是一种无限性的密码。这恰恰证明了律法将自身束缚于肉体之路，最终束缚于死亡之路。通过特殊讲道而禁止一神论的东西也禁止无限性。

但是，我们权且再用一点时间来探讨一下《罗马书》的迷宫。

我们已经在文中指出：没有律法，就没有解放的、自治的、自动的欲望。有一种无差别的、未分化的生命，或许是在堕落之前、在律法之前的亚当式的生命。保罗使人想起一种幼年，他说：“我曾经在没有律法的时候活着。”这种“生命”并不是构成属于分化主体的精神之路的整个现实。相反，那是未分离成两条道路的生命，假定完整的或未分化的主体的生命。如果假定有这种律法“之前”，那就假定有一个纯真的主体，一个甚至没有发明死亡的主体。或者说，死在欲望的一边：“若无律法，罪就死了。”这意味着：若无律法，就没有活的自治的欲望。在无差别的主体中，欲望是空的、惰性的范畴。后来将成为死亡之路的东西，或将使主体转移到死者位置的东西，并未活着。“在律法之前”，死亡之路死了。但是，这个纯真的生命仍然是救赎问题所陌生的。

“有了律法”，主体确实从统一中走出来了，从纯真中走出来了。他那假定存在的无差别不再维持了。欲望，由律法指派客体的欲望，不知不觉地——自动地——被确定为僭越的欲望。有了律法，欲望重获生命；它成了完整的、活动的范畴。律法通过禁止和命名雕琢出客观的多元性，由此而构成了肉体之路。罪作为自动的欲望而出现。

但是罪孽之路就是死亡之路。因此，完全可以说（而这正是保罗话语的核心），有了律法，死亡之路，其本身就是死的，再次复活了。律法给死以生命，根据精神作为生命的主体落到死亡的一边。律法把生命分配给死亡之路，把死亡分配给生命之路。

生之死就是我（在死者的位置上）。死之生就是罪。

请注意我（死者）与罪（生者）之间这种断裂的悖论。这表明有罪的绝不是我，是罪在我内部犯罪：“罪趁着机会，就借着诫命引诱我，并且杀了我。”“不是我作的，乃是住在我里头的罪作的。”罪本身并不是保罗感兴趣的，他唯独不是道德学家。重

要的是主体的位置,主体的谱系。罪是死之生。这是律法,而且只有律法才能做到的。为此而付出的代价是:在我的支持下生占据了死的位置。

这段话中的极端张力来自这样一个事实,保罗正在努力表达主体的去中心,一种特别扭曲的分化形式。由于生的主体在死的位置,死的主体在生的位置,由此可以推知,一方面,知识和意志,另一方面,力量和行动,完全脱节了。这是根据律法在经验上可证实的生存本质。此外,在这种去中心可以与拉康阐释的我思(我思,我不在;我在,我不思)同日而语。

我们再概括一点。对保罗来说,律法的人是把行动与思想分离开来的人。这是诫命诱惑的结果。主体的这个人物,在已死的我与活的欲望的不自觉的自动性之间分化的主体,对思想来说是无能的人物。从根本上说,罪不完全是活的思想无能规定行动的一个错误。在律法的作用下,思想分化成无能和无休止的我思,因为主体(已死的我)与无限能力相脱节:也就是欲望的自动性。

我们因此可以设定:

定理 3: 律法把主体建构成思想的无能。

但是,律法中最重要的是诫命的文字力。《哥林多后书》3:6 中可怕的公式是:“那字句是叫人死,精意是叫人活。”接着提到了“那用字刻在石头上属死的职事”(《哥林多后书》3:7)。律法条文叫主体死,因为律法条文把他的思想与所有力量分离开来了。

因此,我们将这样界定“救赎”(保罗说:称义的生命,或称义):思想不与行动和力量相分离。当主体分化的人物在行动中保持着思想时,救赎就发生了。这就是我所说的真理规程。

因此,我们就有了:

定理 4: 没有救赎的文字,或真理规程的文字形式。

这意味着只有自动的律法条文,计算的律法条文。其必然结果是:只有律法条文的计算。只有死的召唤。每一个律法条文都是盲目的,并盲目地操作。

当主体在律法条文或文字意义之下时,他将自呈为自动的行动与无能的思想之间一种脱节的关联。

如果把救赎定义为这种脱节的毁灭,那救赎就显然取决于一种无能的爆发,摆

脱自动性束缚的无能性。

重要的是要理解和重新捕捉救赎与罪的反辩证关系。救赎就是解放主体的人物，他的名字叫罪。实际上，我们已经看到罪是一个主体结构，不是一个邪恶的行为。罪不过是在律法的作用下生与死的位置变换，这就是保罗之所以放弃复杂的原罪说的理由，而只简单说：我们有罪。当救赎打开了罪的主体机制时，显然，这种解放包括主体对字面意义解释的抵制。

只要承认分化的主体的道路之一是跨文字的，这种抵制就是可以想象的。只要我们“在律法之下”，这条道路就依然是死的（是我的姿态）。只有复活能使其再次活跃起来。在生占据死的剩余位置的情况下，死与生的脱离只有在恩典的过剩，也就是纯粹行为的过剩的基础上才是可见的。

“恩典”意味着思想不能完全说明主体生的道路的残酷开端，也就是思与行之间重新发现的关联。思想只有通过超越思想秩序的某物才能摆脱其无能性。“恩典”把事件命名为积极思想的条件。条件本身必然超越了它所限定的东西，也就是说恩典是部分从它赋予生命的思想中抽取出来的。或如马拉美——现代诗歌界定保罗——所说：毫无疑问，每一个思想都投掷一次骰子，但同样毫无疑问的是，不可能最终思考由掷骰子而产生的偶然性。

对保罗来说，经过律法协调的死/生之间交叉的人物只能通过对生与死的无情操作，即再一次的交换位置，才能站立起来，而这次交换位置就是复活。只有复活才将死与生重新分配其位置，表明生不必占领死的位置。

（陈永国 译）

作为普世力量的仁爱

人们确信任何道德——如果把“道德”理解为对律法的服从的话——都不能证明一个主体的存在：“人称义不是因行律法，乃是因信耶稣基督。”（《加拉太书》2：16）此外，基督事件本质上也是对律法的废除，而律法也只不过是死的帝国：“基督赎出我们脱离了律法的咒诅。”（《加拉太书》3：13）正如在律法之下，脱离欲望之自动生命的主体占据了死的位置，而罪（或无意识的欲望）则在他里头享受一种自治的生活，同样，由于通过复活而脱离了死亡，主体参与了新生，其名字就是基督。基督的复活恰恰是我们的复活，打破了主体在律法之下把自己放逐到我的封闭形式之中的那种死亡：“现在活着的，不再是我，乃是基督在我里面活着”（《加拉太书》2：20）。同样，如果坚持认为真理和正义可以通过遵守律法诫命来获得，那就必须回归死亡，断言生存没有给予我们任何恩典，否认复活：“我不废掉神的恩；义若是借着律法得的，基督就是徒然死了。”（《加拉太书》2：21）

这是否是说把自身绑缚于基督话语的主体是绝对的无法无天？在我们详尽探讨的《罗马书》的一段话中，各条线索都指向反面，迫使我们提出关于超越文字的律法、精神的律法的存在这个非常困难的问题。

就在这个时候，他开始废黜律法，并澄清律法与无意识渴望之间的关系。保罗指出：“律法是圣洁的；诫命也是圣洁、公义、良善的。”（《罗马书》7：12）接着，显然是要一下子推翻以前的辩证讨论，他断言“律法是属乎灵的”（《罗马书》7：14）。

因此，似乎有必要在合法的主体化，即死的力量与属乎灵和生命的信仰所高扬的律法之间加以区别。

我们的任务包括思考下面两个陈述之间的明显矛盾：

1. 律法的总结就是基督（《罗马书》10：4）。
2. 仁爱就完全了律法（《罗马书》13：10）。

在信仰的条件下，在所宣布的信仰的条件下，仁爱提出的是一条不成文的律法，要求忠诚的主体要始终如一，结果促成了世界上的后事件真理。

我认为这是具有普遍相关性的一个命题。真理的轨道促使主体脱离了环境的政治律法，但却与另一种律法相一致：在对所有人宣讲真理的过程中把主体加以普遍化的律法。

定理 5：主体把它维持的真理规程的普遍讲道变成了不成文法。

对信仰或纯粹主观化并非自己构成的这种主体讲道，保罗称之为“仁爱”——长期以来一直译成“慈悲”，对我们来说已经是不具多少意义的一个词了。

其原理有如下述：当作为思想的主体与事件的恩典相一致时——这就是主体化（信仰，信念）——已死的他回到了生的位置。他重获已经落到律法一边的那些力量的属性，其主体形象是罪。他重新发现了思与行的活着的统一。这种发现把生命本身变成了一条普遍法则。律法作为对每一个人的生命的表达而回归了，成了信仰之路，超越律法的律法。这就是保罗所说的仁爱。

我们已经知道，信仰不能混同于纯粹私下的信念，如我们已经看到的，信念一旦被撇下不管就会协调第四种话语，无法言表的言说，神秘主体的封闭而非基督话语。真正的主体化的物质证据就是事件名称的公开宣布，也就是“复活”。这本质上是信仰自身的公开宣布。真理要么是激进的，要么就不是。他引用《申命记》提醒我们：“这道离你不远，正在你口里，在你心里。”（《罗马书》10：8）当然，私下的信念，心中的信念，是必需的，但从救赎的观点看，只有信仰的公开坦白才能安置主体。救助的不是心，而是口：

你若口里以耶稣为主，心里信神叫他从死里复活，就必得救。因为人心里相信，就可以称义；口里承认，就可以得救。

真正的信仰是有效的讲道，这种讲道用“复活”这个词阐述了生与死并非不可避免地在“旧人”身上那样分配。信仰公开承认律法要求的主观机器并不是唯一的机器。而明显的是，信仰者承认一个人的复活时仅仅宣布了每个人复活的可能性。复活证明了新的生死组合是可能的，而这是必须首先宣讲的。但这种信念把“新人”的普遍化悬置起来了，对活的思与行之间调和的内容未予言表。信仰说：我们可以逃离无能，恢复律法把我们分开的东西。信仰规定了新的可能性，尽管在基督那里是真实的，但实际上却是每一个人的可能性。

仁爱有义务成为律法，这样，真理的后事件普世性就能继续把自身刻写在世界

之上，联合主体走上生命之路。信仰是对思想的一种可能的力量的公开思考。它还不就是这种力量。如保罗有力地指出的：“唯独使人生发仁爱的信心才有功效。”（《加拉太书》5：6）

正是从这个观点出发，在基督教主体看来，仁爱才保证了一种律法的回归，尽管是不成文的，这种律法仍然是所宣讲的信仰生发的主体能量的原则和守恒。对于新人来说，仁爱实现了他与律法的分裂；这是与律法分裂的律法，律法的真理的律法。如此想来，仁爱的律法甚至可以得到所收集的旧法的内容的支持（保罗从不错过扩大政治联盟的机会），通过仁爱，他把这些内容简约为不必刻在石头上的一条公理，否则便重新陷入死亡，因为信仰将其完全从属于主体化过程：

凡事都不可亏欠人，唯有彼此相爱，要常以为亏欠，因为爱人的，就完全了律法。像那不可奸淫，不可杀人，不可偷盗，或有别的诫命，都包在爱人如己这一句话之内了。爱是不加害于人的，所以爱就完全了律法。（《罗马书》13：8—10）

这段话表达了保罗的双重企图：

- 简化律法规定的繁琐，因为欲望病态的自治性以客体形式相关的恰恰是这些繁琐的诫命。这里要求单一的、肯定的、非客观的定理。不会通过违背禁令来唤起无限欲望的定理。
- 要制定这样的定理就要求信仰以便得到理解。

“爱邻居如爱你自己”的诫命满足了这两个条件（此外，还可以在《旧约》中看到它，都是向善的）。这条单一诫命不包含禁止；是纯粹的肯定。而且它要求信仰，因为在复活之前，主体由于舍身于死亡，而没有充分理由爱自己了。

保罗绝不是阐述奉献之爱的理论家，通过这种奉献，你会忘记自己而献身于他人。这种虚假的爱声称主体在与超验他者的直接关系中消灭自己，其实与自恋的矫饰没有什么两样。它属于第四种话语，私下的、无法言说的话语。保罗清楚地知道真正的爱只有一个人在能够爱自己的情况下才存在。但是，主体对自己的爱只不过是对主体所宣讲的那种活的真理的爱。因此，爱是在事件的范围内、在信仰的辖域内发生的，因为只有事件能使主体成为别的东西，而不是已死的我，后者不可能去爱。

因此，新的信仰包括用爱自己的能力去爱别人，使其面向每一个人，并通过信

仰使其成为可能。爱恰恰是信仰所能实现的。

我把信仰的这种普救能力称作事件性忠诚，而且，正确地说，忠诚就是真理的律法。在保罗的思想中，爱恰恰是对基督事件的忠诚，与普遍的自爱的能力相一致。爱使思想成为一种能力，正因如此，只有爱，而非信仰，才是救赎的力量。

于是我们便有了

定理 6：赋予真理以力量、决定主体忠诚的是事件所促发的与自身关系的普遍讲道，而不是这种关系本身。

这可以称作激进定理。任何真理都不是孤独的或特殊的。

要理解保罗的激进定理，有必要以两个明显矛盾的陈述为基础。

保罗似乎只认为信仰才有救赎的力量。人们甚至常常把它的思想归结为这一点。比如（但这个命题在书信中反复出现）：

既知道人称义不是因行律法，乃是因信耶稣基督，连我们也信了耶稣基督，使我们因信基督称义，不因行律法称义，因为凡是有血气的，没有一人因行律法称义。（《加拉太书》2：16）

但是，保罗同样认为只有爱才能实现救赎，甚至认为没有爱的信仰不过是空洞的主观主义。因此：

我若能说万人的方言，并天使的话语，却没有爱，我就成了鸣的锣，响的钹一般。我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘，各样的知识，而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不上什么。我若将所有周济穷人，又舍己身叫人焚烧，却没有爱，仍然与我无益。（《哥林多前书》13：1—3）

而当开始区别新人所具备的这三种主要的主体操作——信仰、爱和慈悲，或信念、确定性和爱——时，保罗毫不犹豫地为爱感到骄傲：“如今常存的有信，有望，有爱，这三样，其中最大的是爱。”（《哥林多前书》13：13）

一方面，事件性讲道是主体的基础；另一方面，没有爱，就没有忠诚，讲道也就毫无用处了。姑且说没有发现普遍讲道所具有的能力之源的信仰错过了真理，当真理突然出现之时，这个能力之源是它唯一的见证者。

就爱的突出地位而言，因为只有爱能促成实际上思与行的统一，有必要特别注

意保罗总是极端准确的用词。当涉及通过信仰而主体化的问题时，保罗寻求的不是救赎，而是称义。确实，人“称义是因着信”（《罗马书》3：28），但并非如此确实的是他只因爱而得救。我们且顺便回顾一下，如果“称义”从根本上只包含律法的正义，那么，救赎就简单地意味着“解脱”。因此，根据一个人的复活而显示的可能性，主体化就创造了解脱所需的空间；但是只有爱，意味着讲道的普世性的爱，才能促成这种解脱。只有爱才是真理的生命，真理的欢乐。如保罗所说：“爱……只喜欢真理。”（《哥林多前书》13：6）

保罗直觉地感到每一个主体都表示一种主体化和一种始终不渝的精神。这也意味着不存在瞬间的救赎；恩典本身不过表明一种可能性。主体必须舍身劳作，而且不仅仅是在他突然出现的时候。“爱”就是那种劳作的名称。对保罗来说，真理不过是“使人生发仁爱的信心”（《加拉太书》5：6）。

这就等于说，一个真理的动力，使其存在于世的动力，是与其普世性相一致的，其主体形式，在保罗所说的爱的名目之下，在不厌其烦地向所有其他人讲道的时候，包括希腊人和犹太人，男人和女人，自由人和奴隶。所以才有这样的结果：“我们凡事不能抵挡真理，只能扶助真理。”（《哥林多后书》13：8）

定理 7：一个真理的主体规程说到底就是对那个真理的爱。而那种爱的战斗现实就是对真理内容的普遍讲道。普世主义的物质性是每一个真理的军事范畴。

（陈永国 译）

希 望

保罗声称“如今有信，有望，有爱，这三样”（《哥林多前书》13：13）。我们已经澄清了信与爱之间的主体关联。那么“望”呢？

在保罗及其后继者那里，希望是与正义相关的。信仰使人产生对正义的希望。因此，在《罗马书》10：10中：“因为人心里相信，就可以称义。”

但是，我们谈论的是哪种义？保罗所说的对正义的希望是对审判、最后审判的希望吗？那将是对未来某一事件的希望，将把该罚的和得救的区分开来的事件。正义得到伸张，正是在真理的最后审判中希望才有所依托。

保罗似乎反对这种古典的司法末世论，而把希望描写为简单的继续冲动，耐心和韧性的原则。在《帖撒罗尼迦前书》中，他把信仰与努力相比较，把爱与繁重的工作、与劳苦、与麻烦相比较。而希望则与耐力、韧性和耐心相关；它是主体过程的继续本身就具有的主体性。

信仰是真理的开端；爱是真理轨道的普世性结果；希望则是把我们联合在这条轨道上的公理。

那么，审判、正义的观点最后是如何与韧性、与“你必须继续”的训令联系起来呢？如果韧性是特殊的，那么，我们就能获得一个除了是追求真理的合作者外而完全无利害关系的主体形象。这两种倾向都具有悠久的历史，其政治共鸣现在仍然感觉得到。问题始终是要清楚地知道一个无名主体的战斗力该用在何处。

如果最后的惩罚得到了赦免，那么主体就再次与客体结成了联盟。换个方式说，如果希望是韧性的原则，那么，主体就仍然留在了纯主观的领域。基督教一直在这种张力的掩护下发展，几乎不可改变地赦免，这在教会眼中是比较普遍的，正如普通的辛迪加总是要提醒抗议的人们要注意他们“非现实”的政治热情。

问题是要认清希望与能力的关系。它是否从外部根据人所希望的东西强化能力？我们费尽辛苦宣讲的构成我们的事件，是否会有一个事件来报答我们付出的这些辛苦？希望变成了一种事件性关联；它把主体放在两个事件的间隙，而主体则依赖他对第二个事件的希望来维持他对第一个事件的信仰。

古典的客体学说认为，最后审判将通过惩罚非信徒来使信徒称义。这样，称义就是一道分界线，如在丁托列托或米开朗基罗的那些伟大画作中所清楚地看到的，受奖赏的战士灵光闪耀的升天与受惩罚的恶人漆黑的降落形成了对比。

地狱总是要比天堂享有更大的艺术和公共的成功，因为根据这样解释的希望，主体所要求的是恶人遭惩罚。通过希望而获得的信和爱的合法化就完全是否定的了。希望中浸透着对别人的仇恨和愤懑。但是，如是理解，希望就似乎与保罗命名为普遍的爱中思想与能力的调和不相容了。

事实上，人们在保罗身上看不到天罚的、客观的希望观。当然，由于他是一个暴力积怨之人（死亡之路怎么能不在分化主体的过程中持续下去呢？），在一些场合，他让人们领悟到那些恶人——也就是在建造基督教修道院问题上他遭遇的政治敌人——特别不会受到好的待遇。同样，与生活在帝国初期的任何犹太人一样，他有时不由自主地想象我们的时日无多了，世界的末日马上就要降临了：“再者，你们晓得现今就是该趁早睡醒的时候，因为我们得救，现今比初信的时候更近了。黑夜已深，白昼将近，我们就当脱去暗昧的行为，带上光明的兵器。”（《罗马书》13：11—12）但是，保罗几乎从来不对这种激进的、具有天启想象的氛围让步，更不把希望寄托在惩罚罪人的满足之上。

普救是保罗的激情，他被命名为“万国使徒”并不是偶然的。他那最清晰的信念是让复活的事件性比喻超越其真实的、偶然的场所，而那就是当时存在的信徒群体。爱的工作仍然等待着；帝国的版图硕大无比。这个人，或这个民族，在表面上看那样不虔诚，那样无知，基本上都是需要传给福音的人。保罗的普世主义不允许希望的内容是给予现在碰巧活着的信徒的赦免。把分配性正义作为希望所指是不恰当的。

最终，在保罗眼里，希望并不是希望客体得胜。相反，希望得胜的恰恰是主体。我们要努力理解这个难懂的文本，对于为真理而战的战士来说，其意义相当深远：“并且欢欢喜喜盼望神的荣耀。不但如此，就是在患难中也是欢欢喜喜的。因为知道患难生忍耐；忍耐生老练；老练生盼望；盼望不至于失望。”（《罗马书》5：2—3）

称作“希望”的主观维度是所要克服的困苦，而且不是以已被克服的东西为名。希望是忍耐，通过考验的爱矜持，绝不是对奖赏或惩罚的期待。希望是取胜的忠诚的主体性，是对忠诚的忠诚，而不是其未来结果的再现。

希望表示此时此地经受考验的忠诚。这就是对“盼望不至于失望”这个难解的

句子的正确理解。我们将其与拉康的话加以比较：“焦虑就是不至于失望的东西”，恰是因为它充满了现实，充满了它作为其结果的过剩的现实。可以说，希望不是对理想的义的想象，而是伴随着真理的忍耐，或者通过现实考验的爱的普世性。

如果保罗——完全撇开他对信必得“好报”的观点的反对——并不希望想象的因果报应，那是因为复活如果独立于复活行为的普世性那就毫无意义。只要它是偶然和恩典的问题，那就禁止把分化或分配固定下来：“因一次的义行，众人也就因称义得生命了”（《罗马书》5：18）。“众人”毫无例外地回归：“在亚当里众人都死了；照样，在基督里众人也都要复活。”（《哥林多前书》15：22）这里没有给复仇和愤懑留有任何余地。地狱，敌人的非难，保罗都丝毫不感兴趣。

然而，有一个敌人是可识别出来的，它的名字就叫死亡。但这是一个统称，可以应用于任何一条思想路线。关于这个敌人，保罗很少用将来时态谈论它：“尽末了所毁灭的仇敌就是死。”（《哥林多前书》15：26）希望中的关键因素称义无疑可以说是死之死。但这既是现在的失败也是死亡主体的失败的问题。称义与爱的不变讲道是同时的，并不导致得救与遭罚之间的司法分别。希望，正如对战士的忠诚的信任一样，反倒证明了每一次胜利事实上都是所有人的胜利。希望是普遍胜利的主观形态：“于是以色列全家都要得救。”（《罗马书》11：26）

正如爱是作为活的思想的建构而把自爱的普遍力量转向全体一样，同样，希望把救赎的主体性、把思想和能力的统一编织成在每一次煎熬、每一次胜利时都出现的一种普世性。每一次胜利，不管多么局部化，都是普遍的。

对保罗来说，最重要的是宣布只有每一个人都称义我才称义。当然，希望对于我至关重要。但这意味着只有把救赎看做是普遍的经济时我才在我的单一性中自视为救赎经济的主体。

希望表明我能够持之以恒地爱，是因为爱开启了真理的具体的普世性，这种普世性包含着，反过来影响着我。这就是“我若……没有爱，我就算不得什么”（《哥林多前书》13：2）这句话给人的强烈感受。对保罗来说，普世性是身份的媒介。正是这个“为全体”使我成为全体中的一员。由此我们重又发现了保罗的一个重要原则：没有这个“为全体”——就是不可接近的。表明并证明我——从我成为耐心地为真理的普世性工作的人开始——就参与救赎工作的东西叫希望。从这个观点来看，希望与未来没有任何关系。它是现在的主体的一个形象，主体反过来将受到他为之工作的普世性的影响。

公理 8：就他自己要继续下去的迫切性而言，主体通过这样的事实支持自身，即构成他的真理的发生是普遍的，因此实际上对他至关重要。只有在普世性存在的地方才有单一性。做不到这一点，在真理之外就只有特殊性。

(陈永国 译)

普世性与差异的轨道

希望是主体的纯粹耐力，并把自我包括在讲道的普世性之中，这绝不意味着应该忽略或不顾差异。尽管仅就所构成的事件而言，“既没有希腊人也没有犹太人”，但事实是希腊人和犹太人都存在。每一个真理规程都消除差异，都无限地利用纯粹普遍的多元性，这不应使我们闭眼不看这样一个事实，即在环境（读作世界）中存在着差异。我们甚至可以认为除了差异别无其他。

作为保罗传教基础的本体论以非存在抵制存在，确切说，它使真理的主体确知，既定话语普遍把现存的东西看做是非存在，而这些话语所确证为存在的东西对主体来说又是非存在。然而，这些虚构的存在，这些观点、习惯、差异恰恰是普世性所宣讲的；恰恰是爱的指向；最后，恰恰是普世性本身得以建构、或真理的一般性得以在地运用而必须经历的。任何其他态度都不会把真理回归爱的工作（即思想与能力的统一），而回归那种神秘的第四种启示话语的封闭，而想要把福音传遍整个帝国的保罗不想看到这种封闭话语把事件垄断和封存起来。

万国使徒保罗不仅拒绝诋毁差异和不同习惯，而且致力于容纳这些差异和习惯，以便通过它们、并在它们内部取消主体的资格，其原因就在于此。事实上，正是寻找普世性可能面对的新的差异、新的特殊性致使保罗超越了严格的事件性场所（犹太人的场所），鼓励他在历史上、地理上和本体上把这次经验位移。由此而产生了一种具有高度个性的战斗语气，根据一系列需要解决的问题而非通过无形的综合而把适当的特殊事例与不变的原则、把差异的经验存在与其本质的非存在结合起来。请看下面这段具有强烈感染力的文字：

我虽是自由的，无人辖管，然而我甘心作了众人的仆人，为要多得人。向犹太人，我就作犹太人，为要得犹太人；向律法以下的人，我虽不在律法以下，还是作律法以下的人，为要得律法以下的人。向没有律法的人，我就作没有律法的人，为要得没有律法的人；其实我在神面前，不是没有律法；在基督面前，正在律法之下。向软弱的人，我就作软弱的人，为要得软弱的人，

向什么样的人，我就作什么样的人。无论如何，总要救些人。（《哥林多前书》9：19—22）

这不是投机主义，但却是中国共产党所说的“群众路线”，最终表达的是“为人民服务”。它假定不管人民的意见和习惯如何，一旦投入到真理的后事件性工作，他们的思想就能够经受并超越那些意见和习惯，而不放弃使他们得以在世界中识别自身的那些差异。

但是，为了让人民不脱离真理，就不能在特殊性之下展示普世性。只有在对习惯和意见的容忍作为容忍差异的无差异而自呈时，才能超越差异，如保罗所说，这种无差异的唯一物质检验在于能够并懂得如何实践这些差异。保罗对每一条规则、每一个仪式的极度警惕就是由此产生的，唯恐它们成为差异和特殊性的承载而呈现普世性激进主义的形式。

当然，属于小基督教派的信众不断向保罗提出该如何看待妇女的服饰、性关系、可用或禁用的食品、日历、天文学等问题。因为按照差异网络的定义，人类动物的本性就是喜欢提出这类问题，喜欢认为只有他们才是最重要的。面对这些排炮似的、在他看来与识别基督教主体相距甚远的问题，保罗表现出一种不可改变的烦躁：“若有人想要辩驳，我们却没有这样的规矩。”（《哥林多前书》11：16）事实上，让普世工作摆脱舆论冲突和习惯性差异之间的对峙，这对这种工作的命运极为重要。其根本原理是：“不要辩论所疑惑的事。”（《罗马书》14：1）

这条诫命的更加惊人之处在于“辩论”的基本意思，即“识别差异”。因此可以说，保罗的使命就是不让真理规程陷入舆论和差异的网络之中从而妥协之。当然，哲学是可以讨论舆论问题的；苏格拉底甚至认为这就是哲学的任务。但是，基督教主体不是哲学家，信仰也不是舆论，更不是对舆论的批判。基督教激进主义必须不偏不倚地经验世俗的差异，避免把一切诡辩论置于习惯之上。

保罗显然急于回到复活的话题上来，但又担心同志们离他而去，所以就尽最大努力解释吃什么食物，仆人的惯习，天文学假设，以及犹太人、希腊人的生活等——所有这些都是外在于真理轨道同时又是与真理相容的：

有人信百物都可吃；但那软弱的，只吃蔬菜。吃的人不可轻看不吃的人；不吃的人不可论断吃的人；因为神已经收纳他了。你是谁，竟论断别人的仆人呢？他或站住，或跌倒，自有他的主人在；而且他也必须站住，因为主能

使他站住。有人看这日比那日强，有人看日日都一样；只是各人心里要意见坚定。（《罗马书》14：2—5）

保罗在这方面走得非常远，以至于非常奇怪地看到有人谴责他为宗派道德论者。实际情况恰恰相反，因为我们经常看见他抵制有利于禁忌、仪式、习惯和各种戒律的要求。他毫不犹豫地说“凡物固然洁净”（《罗马书》14：20）。而最重要的，他反对道德判断，在他看来，道德判断是在“为全体”的事件面前的遁词：“你这个人，为什么论断弟兄呢？又为什么轻看弟兄呢？……所以我们不可再彼此论断。”（《罗马书》14：10—13）

最终，这位“道德家”提出的惊人原则可以归结为：一切都是允许的（《哥林多前书》10：23）。是的，在特殊性的秩序之内一切都是允许的。如果差异是世界的物质，那结果只能是，真理主体的单一性——本身就包括在普世性的生成之中的一种单一性——能够削弱那个物质。只要有这种削弱，就没有必要去判断或归纳那种物质；而实际恰恰相反。

惯常的或特殊的差异就是我们从让他们承担普世讲道的时刻起就顺其自然的差异，而信仰的激进后果（也就是只与信仰不相一致的东西，或“凡是不出于信心的”任何东西（《罗马书》14：23），或就保罗常常被谴责的宗派道德家方面，可以用两个例子予以更好的评价：女人和犹太人。

常常有人指责保罗的传教是基督教反对犹太复国主义运动的源头。但是，除非认为通过在内部维护一种单一的异端而打破宗教正统是一种形式的种族主义——经过全面的考虑，这是难以容忍的回顾性过剩——那就必须说，在保罗的传教中没有与任何形式的反犹太复国主义言论相似的东西。

关于“决定”的谴责，这的确使犹太人背上了沉重的神话般的罪过的负担，但在保罗的传教中却全然消失了，原因既是微屑的又是本质的。之所以微屑，是因为无论如何——我们已经解释过了——耶稣被处以死刑的历史和政治原因，以及关于这个问题的责任分配，绝对不是保罗所关心的，对他来说唯一重要的是复活。本质是因为保罗的思想先于三一论神学出现之前很久，其基础并不是把基督和上帝视为同一的理论，保罗的传教中也丝毫没有提到受难的上帝献身的主题。

恰恰在福音书里，尤其是最后一部福音书，即约翰福音书里，犹太人的特殊性孤立出来了，并坚持基督徒与犹太教徒之间的分离。在犹太教徒长期反抗罗马的占领之后，这也许有助于引发帝国当局的善意，但已经使基督教的命题脱离其普世目

的，为例外和排除的区别性政权铺平了道路。

在保罗的传教中我们看不到这一切。他与犹太教特殊性的关系基本上是正面的。由于意识到那个事件性场所在地理上和本体论上仍然属于圣经一神论的遗产，他甚至走得如此之远以至于在指明所宣讲的普世性的时候给犹太人以优先权。比如，“却先把荣耀、尊贵、平安加给一切行善的人，先是犹太人，后是希利尼人”（《罗马书》2: 10）。

“先是犹太人”，这恰恰标志着犹太差异在通过所有差异以便建立普世性的运动中所占地理位置的骄傲。保罗之所以不仅考虑显然有必要使自己成为“犹太人中的犹太人”，而且强烈地显示他的犹太性从而表明犹太人包括在宣讲的普世性之内，原因就在于此：“我且说，神弃绝了他的百姓吗？断乎没有！因为我也是以色列人，亚伯拉罕的后裔，属便雅悯支派的。神并没有弃绝他预先所知道的百姓。”（《罗马书》11: 1—2）

当然，保罗抵制所有那些把后事件性的普世性从属于犹太特殊性的人。他热切希望“脱离在犹太不顺从的人”（《罗马书》15: 11）。这是最难以从他身上期待的，他只相信受到习惯和公有差异的消失的影响。但这绝不是用来判断犹太人的问题，因为保罗的信念最终不同于约翰的信念，那就是“以色列全家都要得救”（《罗马书》11: 26）。

实际情况是，保罗在长期微妙的位移策略中调动了相对于犹太话语的一种新话语。我们已经谈过《旧约》中的引文在保罗书中俯拾皆是，而基督的箴言却只字不提。保罗给自己设定的任务显然不是消除犹太特殊性，他常常承认那是事件的历史性原则，而是用能与新话语相关的一切从内部激活它，从而使之成为新的主体。对保罗来说，作为普遍的犹太人和那本特殊的书，是能够也必须重新赋予主体性的。

摩西与亚伯拉罕这两个人物之间的对立为这一运作奠定了基础。保罗不怎么喜欢摩西，那个律法之人。对比之下，他即刻就与亚伯拉罕相认同，这有两个充分的理由，都在《加拉太书》（3: 6—9）的一段话中陈述出来：“正如亚伯拉罕信神，这就算为他的义。所以你们要知道：那以信为本的人，就是亚伯拉罕的子孙。并且圣经既然预先看明，神要叫外邦人因信称义，就早传福音给亚伯拉罕，说：‘万国都必因你得福。’可见那以信为本的人和有信心的人一同得福。”

我们由此看到亚伯拉罕对于保罗是至关重要的。首先因为他是上帝因他的信在律法（保罗提到为“430年后”的摩西刻在了石板上的律法）面前选中的。其次因为

伴随其选民的诺言与“万国”有关，而不仅仅是给予犹太人的。亚伯拉罕据此预示了可以称作犹太场所的普世主义的一种东西；换言之，他预示了保罗。作为犹太人中的犹太人和犹太人的骄傲，保罗只希望提醒我们，相信自己是上帝的业主是荒唐的；且不管生或死所呈现的公有形式，事件中最重要的因素是生征服死的胜利，这样的事件激活了“为全体”的精神，真正一神教的一就是通过这种精神维持的。这再一次提醒我们那本书在主体化中扮演了一个角色：“这器皿就是我们被神所召的，不但是从犹太人，也是从外邦人中。这有什么不可呢？就像神在何西亚书上说：那本来不是我子民的，我要称为我的子民；本来不是蒙爱的，我要称为蒙爱的。从前在什么地方对他们说：‘你们不是我的子民’，将来就在那里称他们为永生的儿子。”（《罗马书》9：24）

关于妇女的问题也是假的，尽管常常有人认为保罗是基督教厌女癖的开拓者。我们当然不想让保罗关于妇女的讲道适合我们当今的口吻，他本来就不想就习惯和舆论喋喋不休（这将通过公有社会的分化而放弃普世性的超验性）。但经过周密思考之后，我们认为让他面对当代女权主义的审判的确有些荒唐。值得提出的唯一问题是，就他所处时代的条件而言，在妇女地位的问题上他究竟是进步的还是反动的？

不管在什么情况下，一个关键的因素是，根据在信仰问题上认为“没有性别之分”的一个基本陈述，保罗显然有意让妇女参加信众聚会，并能够宣讲事件。作为激进的空想家，保罗明白能源和扩张的资源，这种平均主义的参与是可以调动起来的。他不希望把“可亲爱为主多受劳苦的彼息氏”或犹利亚、尼利亚和他姊妹都从他身边排除掉（《罗马书》16：12）。

这意味着对保罗来说，问题在于根据局势把这个要求与古代世界关乎妇女的明显而巨大的不平等协调起来，但又不让有关争论影响普世化运动。

因此，保罗采用的策略成了可以称作后续平衡的技巧。首先，他将承认当时没有人愿意追问的问题——丈夫对妻子的权威。于是我们看到“妻子没有权柄主张自己的身子，乃至丈夫”（《哥林多前书》7：4）。真是恐怖！是的，但是，为了提醒人们重要的是让真理的普世性悄悄溜进这个不平等的公理之中，通过在后面逆向提及这一点就能消除不平等。因为这段话还没有完，其下文也应该是经常引用的：“丈夫也没有权柄主张自己的身子，乃至妻子。”（《哥林多前书》7：4）

最终，可以正确地认为保罗的事业是一项进步的发明，包括使普世的平均主义通过某一不平等规则的逆向性。这既使他避免了就规则进行无法解决的争论（他一

开始时就提出来了)，同时又使他能够安排全球环境，从而使普世性反过来能够影响特殊的差异：在这个例子中，是两性之间的差异。

因此，就妇女的问题而言，一种平衡的技巧标志着保罗全部毫无例外的介入。就拿婚姻来说吧。显然，保罗是以不平等的规则开始的：“至于那嫁娶的，我吩咐他们……说：妻子不可离开丈夫。”（《哥林多前书》7：10）但他马上又补充说：“丈夫也不可离弃妻子。”（《哥林多前书》7：10）

我们且来考虑一个问题，即曾经流行一时的人人皆知的伊斯兰变体：妇女是否应该在公共场所遮盖头发？这在东欧显然每一个人都认为这位使徒从这里开始组建他的激进组织的。对保罗来说，重要的是让妇女“祈祷或讲道”（一个妇女能够“讲道”，这对保罗来说意味着公开宣布她的信，这是非常重要的事）。他因此承认“凡女人祷告或是讲道，若不蒙着头，就羞辱自己的头，因为这就如同剃了头发一样”（《哥林多前书》11：5）。其论点是：女人的长发是自然的遮盖，用人工符号强调这种自然的遮盖是适当的，最终会使目击者接受两性之间的差异。如保罗所说，对一个女人来说，真正的羞辱在于剃头发，这是唯一能说明在讲道的时候她何以要蒙头的原由，她蒙头是为了表明这次讲道的普世性包括能证实她们是妇女的妇女。这里关键的问题是普世性胜过了作为差异的力量的威力。

有人反对只把这一限制用于妇女，因此是极端的的不平等。但就后续的对称化而言，情况并非如此。因为保罗还认真地划分了“凡男人祷告或是讲道，若蒙着头，就羞辱自己的头”（《哥林多前书》11：4），而且，男人留长发是羞辱，就如同女人留短发是羞辱一样。全面研究和证实两性之间的差异以便使这种差异成为普世讲道这种非差异，这种必要性以习惯的偶然领域内部的对称性束缚而非单边束缚而告终。

这也许与当时普遍流行的世界等级说相呼应，而这种等级说的罗马翻版则是皇帝崇拜，保罗的确宣布“基督是各人的头；男人是女人的头；神是基督的头”（《哥林多前书》11：3）。此外，恰恰是“头”（在其古词“首领”中仍有其回音）的含混性使他能够在这种神学宇宙的讨论与对妇女遮头这个危险问题的讨论之间游刃有余。如所期待的一样，这种讨论的基础是《创世纪》的故事奠定的：“男人不是由女人而出，女人乃是由男人而出。”（《哥林多前书》11：8）问题似乎解决了：保罗为妇女的颠覆提供了坚实的宗教基础。而实际上问题一点都没有解决。仍有三条路线可以继续追索，一个有力的“然而”引出了后续的对称，适宜地提醒我们每一个男人都生于女人，从而把这座不平等的大厦重新回到本质的平等上来：“然而照主的安排，女也不是

无男，男也不是无女。因为女人原是由男人而出，男人也是由女人而出。”（《哥林多前书》11：11）

就这样，保罗仍然忠实于他的双重信念。就对我们所发生的事情，就我们通过公开讲道而赋予主体性的东西（信仰），就我们通过忠诚而普遍化的东西（爱），以及我们用以在时间中认同主体的一致性的东西（希望），差异乃是非差异，而真理的普世性将消除这些差异。就真理于中运行的世界来看，普世性必须接触各种差异，通过其分化的苦难表明它们能够欢迎从这些差异中得出的真理。无论男女，犹太人或希腊人，奴隶或自由人，最重要的是差异携带着像恩典一样发生在它们身上的普世性。反之，只有在差异中识别它们携带着发生在它们身上的普世性的能量，普世性本身才能证实自身的现实：“就是那有声无气的物，或箫，或琴，若发出来的声音没有分别，怎能知道所吹弹的是什么呢？”（《哥林多前书》11：11）

像乐器的声一样，差异给我们提供了构成了真理之乐音的可识别的单义性。

（陈永国 译）

五 | 恶的伦理学 (1998)

◇ 伦理学：关于恶的理解

伦理学：关于恶的理解^[1]

（一）人存在吗？

根据今天通常采取的方法，“伦理学”这个术语主要关系到人权领域，“人类的权利”——或从派生意义上说，生物的权利。

我们应该假定一个普遍认可的人类主体的存在，拥有一些在某种意义上讲天赋的“权利”：生的权利，避免被虐待的权利，享有“基本”自由（舆论自由，言论自由，在政府选举中民主的自由等）的权利。这些权利都被看做是不言自明的，由此而产生广泛的一致见解。“伦理学”是我们致力于这些权利、确信这些权利受到尊重的一项事业。

在政治领域中，许多知识分子，由于被剥夺了集体的政治界标，被剥去了有关“历史意义”的观念，不再能够希望或期待一场社会革命，他们和大多数公共舆论一起，输给了资本主义经济的逻辑和议会制民主。在“哲学”领域，他们重新发现了以前的对手所经常保护的那种观念的优点：人道的个人主义，对权利的自由保护，反对政治组织强加的束缚。他们不是去寻找一种集体解放的新政治，而是把“西方”既定秩序的原则全面照搬了过来。

在这个过程中，他们引发了一场激烈的逆反运动，对20世纪60年代曾经思考和提出的一切问题予以反击。

1. 人之死？

在那些年月里，米歇尔·福柯以人的宣言激怒了读者。宣言说，在构成性主体的意义上，人是某一特定话语秩序特有的一个建构的历史概念，不是能够建立人权或普遍伦理学的一个永恒的自明原则。他宣称，一旦赋予这个概念以意义的那种话

[1] 译自 Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, Trans. Peter Hallward, London and New York: Verso, 2001. pp. 4-94. First published as *L'éthique: essai sur la conscience du Mal*, Editions Hatier 1998.

语在历史上过时了，这个概念的相关性也就到达了终点。

同样，路易·阿尔都塞宣布，历史并不像黑格尔所认为的那样，是精神的绝对发展，也不是主体本质的到来，而是一个理性的、经过调节的过程，他称为“没有主体的过程，”这只有通过特定的科学，即历史唯物主义的科学才能理解。按照这种理解，倡导人权的人文主义和抽象意义上的伦理学就不过是想象的建构——意识形态——而我们所要发展的则是他所说的“理论的反人文主义”。

与此同时，雅克·拉康正努力把精神分析学从各种心理学和标准倾向中分离出来。他表明，重要的是把自我(ego)这个纯想象的统一体从主体(Subject)中分离出来。他表明，主体没有本质，没有“本性”，只是一个功能，即语言的偶然规律和欲望客体的始终单一的历史的功能。按照这种理解，把分析处理作为重申一种“规范”欲望的观念就都是假的了，更普遍地说，作为人类主体思想之基础的规范并不存在，而哲学却把阐述这个规范的权利和职责当作了自己的任务。

这样，有争议的就是人的自然或精神同一性，因此，还有当下“伦理”学说的基础：即涉及普遍人类的立法，包括人的需要，人的生和死——在引申意义上，还包括自明的、普遍的与人性不相容的恶的划分。

这是不是说，福柯、阿尔都塞和拉康赞扬对现状的接受，赞扬一种犬儒主义、无视人民疾苦的冷淡？出于我们在下面将要解释的问题的理由，真实的情况恰恰与这三个人完全相反：他们每一个都以自己的方式——决不是那些拥护今日“伦理学”和“人权”事业的那些人的方式——成了一项事业的专心而勇敢的斗士。比如，米歇尔·福柯就专心于一项特别棘手的研究，纠正囚犯的地位，把大部分时间和巨大的才华都用在了有关这个问题的组织和鼓动上。阿尔都塞的唯一目的就是重新定义一种真正的解放政治。拉康——除了把一生中最好的时光都用在听人们说话上而成为“全职的”精神分析专家外——认为自己在进行一场反对美国精神分析学之“规范”的斗争，把思想降格地从属于“美国生活方式”^[2]，他把这场斗争当作决定性的奉献。对拉康来说，组织和论战的问题始终是与理论问题相一致的。

那些拥护当代“伦理学”的意识形态的人们颇有些勇气地告诉我们，向人和人权的回归已经把我们过去“意识形态”的“致命抽象”中拯救出来了。我高兴地看到今天会如此经常地有人注意到具体环境，如此矜持、如此耐心地关怀现实，把那么多的时间用在对各种人类环境的行为探讨之上——有时似乎远离了知识分子的

[2] “美国生活方式，”原文为英文。——英译注

正常状况——就仿佛我们在 1965 年到 1980 年间亲眼目睹的一样。

事实上，有足够的证据表明，关于“人之死”的种种论述是与叛逆相容的，是对既定秩序的根本不满，也是对现实环境的完全投入，而对比之下，伦理学和人权主题则与富裕西方自满的自我主义，与广告，与对未来权力的服从相容的。这是事实。

要说明这些事实，我们必须检验今日“伦理”指向的基础。

2. 人权伦理学的基础

在古典哲学的全部著作中，这显然是指康德。^[3] 我们的当代时刻是由广泛的“回归康德”限定的。事实上，这个回归的变体和细节就复杂性而言简直是个迷宫；这里，我只想谈谈这个学说的一般说法。

从康德（或从康德的形象，更确切地说，从“自然法则”的理论家们）那里保存下来的重要思想是，有一些在形式上可再现的迫切需要，它们既不服从于经验的考虑，也不服从于环境的检验；这些迫切需要适用于冒犯、犯罪和邪恶；这些迫切需要必须受到民族和国际法的惩罚；因此，政府必须把它们包括在立法之中，接受其全部的立法含义；如果不这样做，我们就有理由强迫政府服从（人道主义干涉的权利，或法律干涉）。

这里，伦理学被看做是先验的认可恶的能力（根据现代的伦理学用法，恶——或消极的一面——是最基本的：就野蛮问题我们事先达成了一致见解），而且是终极的判断原则，尤其是政治的判断原则；善明显是对可以事先认可的恶的干预。法律本身首先是“反对”恶的全部法律。如果“法律规则”必须实行，那是因为只有它才能授权认可恶的一个空间（这是“舆论自由”，用伦理学的术语说，是最重要的认可恶的自由），而当问题并不清楚时，便提供仲裁的手段（司法措施的机器）。

这一系列信念的前提是清楚的：

(1) 我们假定一个普遍的人类主体，无论什么邪恶降临在他头上，都是可以普遍认可的（即便这种普遍性往往全然被冠以“公共舆论”这个自相矛盾的名称），所以这个主体才一方面是被动的、伤感的或反思的主体——忍受痛苦的主体；另一方面是积极的、确定的判断性主体——在认识痛苦的过程中懂得必须以一切方式停止这种痛苦。

[3] Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*.

(2) 政治从属于伦理学，从属于这种事物观中真正重要的单一视角：各种状况的旁观者的同情和愤怒的判断。

(3) 善从恶派生而来，而非相反。

(4) “人权”是实现“非恶”的权利：不冒犯或虐待人的生命的权利（谋杀和迫害的恐怖），不冒犯或虐待人的身体的权利（折磨、残酷和饥饿的恐惧），或不冒犯和不虐待人的文化身份的权利（侮辱女人、少数族裔等）。

乍看起来，这个学说的力度在于自证。实际上，我们从经验中得知，痛苦是高度可见的。18世纪的理论家们已经把怜悯——与生物的痛苦相认同——作为与后者关系的主流。政治领袖主要是由于他们的堕落、冷淡或残酷而失去了人民的信任的，古希腊的理论家们在论述暴政时已经注意到了这个事实。恶比善更容易达成一致见解，教会的经验已经证明了这个事实：教会领袖们更容易告诉大家不做什么——实际他们自己也满足于这些苦行——而不容易想出该做什么。此外，无疑真实的是，每一种名副其实的政治都从典型的人权和生活方式中找到出发点。

那么，看起来我们在这里找到了一组自证的原则，能够巩固统一见解并强行于别人之上的原则。

然而，我们必须坚持认为情况并非如此：这种“伦理学”是不一致的，而且非常明显的是，环境现实的特点事实上包括奔放不羁地追求自身利益，解放政治的消失或极端式微，“民族”冲突的多元化，以及普遍放纵的竞争。

3. 人：活的动物还是不朽的单一性？

问题的核心在于假定一个普遍的人类主体，能够把民族问题简约为人权问题和人道行为的人类主体。

我们已经看到，伦理学把这个主体的认同从属于对向他所行的恶的普遍认识。伦理学因此把人定义为受害者。这将遭到反对：“不！你忘记了行动的主体，干涉野蛮主义的主体！”所以，姑且准确点说：人能够认清自己是受害者的存在者。

我们宣布为不可接受的恰恰是这个定义——这里特别提出三个理由：

(1) 首先，受害者的地位，受苦的野兽的地位，和洁净的、奄奄一息的身体的地位把人与人的动物次结构等同起来，因此把人贬降到纯粹简单的微生物的层面（如

毕夏 [Bichat] 所说，生命不过是“抵制死亡的一组功能”。^[4]当然，人属于动物。是必死的和掠夺成性的。但是，这些属性没有一个能把人类与生存的世界区别开来。作为行刑者的人是一种卑鄙的动物。但我们必须有勇气说，作为受害者的人一般几乎没有什么价值。受折磨的幸存者所讲的故事^[5]有力地突出了这一点：如果地窖和军营里的折磨者和官僚把受害者当作注定遭屠宰的动物，那么，他们本身，这些肥头大耳的罪犯，就与受害者没有什么共同之处，这是因为受害者真的成了这种动物。对此所需要做的实际上已经做了。然而有些还是属于人类，并证实了人类，这是一个毋庸置疑的事实。但这往往要付出极大的努力，得到目击者认可的努力（在他们身上激发出闪光的认识），而对与受害者身份不相偶合的人来说则几乎是一种无法理解的抵制。这是我们将发现人的地方，如果我们决定要思考人的话；接着，如瓦拉姆·沙拉穆夫 (Varlam Shalamov) 在《兵营里的生活故事》中所说，^[6]我们所面对的是一个动物，它的抵抗与一匹马的抵抗不同，不是来自脆弱的身体，而是要保持自身的坚强决心。也就是说，那恰恰不是受害者，不是为死亡的存在，因此：不是必死的存在。

一个不朽的存在：这是人所遭遇的最糟环境向他显示的东西，只要他能在形形色色贪得无厌的生活流动中把自己区别出来的话。为了思考人的某一方面，我们必须从这个原则开始。所以，如果“人权”存在，那么，它们当然不是生抵制死的权利，也不是生存抵制痛苦的权利。它们是不朽者自己肯定的权利，或针对痛苦和死亡的偶然性的无限权利。我们最终都将死去，剩下的只有尘土，这是事实。但是，当人在一定的处境下遭遇到想当一个动物的瞬间诱惑，这个事实决不会改变他与不朽者的认同。我们知道，每一个人都有能力成为这个不朽者——无论所处的境遇是好是坏，出于重要的还是次要的真理，都不可预见地成为不朽者。在每一种情况下，主体化都是不朽的，都造就了人。除此之外，只有生物物种，“没有羽毛的二足动物”，其魅力并不明显。

如果我们不从这一点开始（这可以非常简单地总结为：人思考，所以人才是一个真理的组织），如果我们把人与其生命的存在这个简单现实等同起来，我们得出

[4] 毕夏 (Bichat) 是 18 世纪法国医生，解剖学家和生理学家。

[5] Henri Alleg, *La Question*, 1958. 值得提一提我们自己遭受折磨的故事，即 1954 年和 1962 年间法国军队给我们的一系列折磨。

[6] Varlam Shalamov, *Kolyma Tales: Stories of Life in the Camps*, 1980. 这部确实令人叹为观止的书用艺术形式写出了一部真正的伦理学。

的结论就必然与生命原则所暗示的结论相反。这个“生命的存在”实际上是可轻视的，他确实将受到轻视。在我们的人道主义远征、干涉、大慈大悲的外籍军团起程时，有谁会看不到被假定为普遍的主体已经分裂了呢？在受害者这一边，电视屏幕上暴露了凶悍的动物。在施主这一边则是良心和要干涉的冲动。那么，这种分裂为什么总是把相同的角色分配给同一边呢？有谁会看不到基于世界的苦难的这种伦理在受害者一人、善一人和白一人的背后隐藏着什么呢？由于环境的野性仅仅是从“人权”的角度来看待的——而事实上我们始终离不开一个政治环境，需要一种政治思想实践的环境，由自己可靠的行为者所栖居的环境——从我们明显的公民和平的高度来看，这个环境被看做是未开化的，所以需要开化者进行一种开化的干涉。以文明的名义进行的每一次干涉都要求一开始就轻视整个环境，包括受害者。而这正是对殖民主义和帝国主义开展勇敢的批判数十年之后，“伦理学”的王国与今日“西方”肮脏自满的世界相遇，结果出现的一个矜持的论点，这就是：第三世界的苦难是自身无能，自身愚蠢，一句话，其自身属于亚人类的结果。

(2) 其次，如果伦理的“一致见解”是建立在对恶的认可之上的，那么，把人民团结在善的积极思想周围，自不用说把人与这项事业相认同的每一次努力，事实上都成了恶本身的真正源泉。这正是过去15年来人们反复重申的一种谴责：我们得知，被污蔑为“乌托邦”的每一次革命事业最后都变成了集权主义的梦魇。每一个倡导正义和平等的意志都变坏了。每一个向善的集体意志都创造了恶。^[7]

这是最具破坏性的诡辩论。如果我们唯一的日程就是在伦理上抵制事先意识到的一种恶，那我们又如何预见事物的变化呢？人从哪里汲取力量以便成为不朽者？由于我们对思想已经了如指掌，它要么是肯定的发明要么就什么都不是，那么，思想的命运将如何呢？事实上，伦理学所付出的代价是一种庸俗的保守主义。除了根源于生物学（受害者的形象）或“西方”（武装恩主的自满）之外，人的伦理观是不允许有任何宽泛的、肯定的视野的。这里所自夸的，伦理学使之合法的，实际上是所谓的“西方”要保留它所占有的一切。伦理学勇敢地跨在这些占有之上（物质占有，但也有对自身存在的占有），以至于它决定什么是恶，在某种意义上，它所说的恶不过是它并不占有、并不享受的东西。但是，作为不朽者的人却是由于不可数的东西

[7] André Glucksmann, *The Master Thinkers*, 1977[1980]. 正是 Glucksmann 始终不渝地坚持恶意识的绝对优越性，灾难性地坚持善的优势创造了哲学。因此，“伦理”观念的部分根源于20世纪70年代末的“新哲学”。

和未被占有的东西而持续下来的。人是由于非存在而持续下来的。禁止他想象善，把他的集体力量献给善，朝着实现未知的可能性的方向努力，思考能够打破现实的条件，所有这些都只能妨碍他成为不朽者。

(3) 最后，由于事先就否定地确定了恶，伦理学本身不能够思考这种环境的单一性，而这正是一切正常人类行动的必然起点。比如，被“伦理”观念征服的医生在会诊和会议上将考虑有关“病人”的各种问题，而提倡人权的党派也必然以完全相同的方式思考无名的受害群体的问题——即亚人类实体的“人类”总体。但是，这个医生决不会有半点犹豫地接受这样一个事实，即这个特殊的人不是在医院里接受治疗，也没有采取全部必要的措施，因为他或她没有合法的居留文件，或没有投社会保险。况且，“集体”责任要求他这样做！这个过程中所抹去的是这样一个事实，即只有一种医疗环境，诊所的环境，^[8]对伦理学来说没有必要弄明白（而只需要清楚地认识到这个环境），在这些状况下，一个医生只有在根据最大可能性的规则来处理这个环境时才是一个医生——用他所知道的一切知识，用他所能用的一切手段，尽可能彻底地治疗这个要求他治疗的人（这里没有干涉！），没有任何其他考虑。而如果由于国家预算、由于死亡率或控制移民法而不能给予这种治疗，那就让他们去找警察吧！即便如此，他那严格的希波克拉特职责也使他感到有义务抵制它们，必要的话也可以用武力。“伦理委员会”以及其他关于“保健费用”或“管理责任”的思考，由于它们根本外在于真正的医疗环境，所以在现实中只能妨碍我们忠实于这个环境。忠实于这个环境意味着：治疗直到尽最大的努力。或者，如果你愿意：从这个环境，尽最大可能汲取它所包含的积极人性。或：努力成为这个环境的不朽者。

事实上，与伦理意识形态共谋的官僚医学取决于被看做模糊的受害者或统计数字的“病人”，但却很快被迫切的单一环境所征服。于是，便有了“井井有条的”、“负责任的”、“伦理的”保健，其卑鄙的任务就是决定“法国医疗系统”能够治疗哪些病人，而由于国家预算和公共舆论的缘故，又有哪些病人必须送到金沙萨（Kinshasa）的简陋小城去等死。

4. 一些原则

我们必须拒绝“伦理学”的意识形态框架，决不同意给人下的消极和受害者的

[8] 见 Cécile Winter, *Qu'en est-il de l'historicité actuelle de la clinique?* (灵感来自福柯)。这个文本以最坚强的意志重新思考了当代状况下的医学，认识到诊所的要求是唯一重要的问题。

定义。这个框架把人与简单的必死动物等同起来，这是令人不安的保守主义的症状，而且，由于其抽象的、数字的普遍性，它妨碍我们思考环境的单一性。

我将提出三个相反的命题：

- 命题 1：人将被认同为他的积极思想，认同为他能够成为的单一真理，认同为使他成为最具抵抗性的最自相矛盾的动物的不朽者。
- 命题 2：正是从我们正面的向善的能力，从我们突破性地对待各种可能性和我们对保守主义的拒绝，包括保守的存在，我们才要认同恶——而非相反。
- 命题 3：全人类都根置于对单一环境的思考的认同。没有普遍的伦理学。最终只有过程的伦理学，我们根据这种伦理学对付一个环境的各种可能性。

在此，伦理学所纯化的人将喃喃地提出反对意见：“错了！从一开始就错了。伦理学决非建立在主体的身份之上，甚至不是在被区别出来的受害者的身份之上。从一开始，伦理学就是关于他者的伦理学，是他者的重要敞开，把同一性服从于差异性。”姑且看一看这一派的论点。有什么新义吗？

（二）他者存在吗？

作为“他者伦理学”或“差异伦理学”的伦理学，这个观念缘起于伊曼努尔·列维纳斯，而非缘起于康德。

列维纳斯的著作在浅涉现象学（把胡塞尔和海德格尔对立起来）之后，便致力于贬低哲学，高扬伦理学。在他看来，早在目前流行之前，我们就应有一种伦理激进主义。^[9]

1. 列维纳斯所理解的伦理学

大体上说，列维纳斯认为，由于局限于希腊之源，形而上学把思想从属于相同者（the Same）的逻辑，从属于本质和同一性的首要性。但是，根据列维纳斯，从相同者的专制主义不可能得出关于他者的可靠思想（因此也不可能有关于他者关系的伦理学），因为相同者不可能认可这个他者。在自我认同的支配下本本地构想出来的相同者与他者的辩证关系在实际思想中保证了他者的真空，压制了他者的全部真实经

[9] Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity*, 1961[1969]. 这是列维纳斯的重要著作。

验,阻碍了伦理向他性(alterity)的敞开。所以,我们必须把思想推向一个不同的起源,一个非希腊的起源,这个起源提出向他者的一种激进的根本的敞开,在本体论上,这个他者是先于身份的建构的。列维纳斯正是在犹太传统中找到了这种“推向”的基础。法(根据犹太传统法起源于远古,目前仍在使用)所命名的恰恰是先存性,建于相同者出现之前的时代,在理论思想方面,也出现在关于与他者关系的伦理学之前,它本身不过是规则和身份的“客观”认同。实际上,法并不告诉所是,而告诉我别人的生存所强加的是什么。这个(他者的)法可能对立于(现实的)诸多法。

根据希腊思想,充分的行动假定理论对经验的第一手掌握,从而保证行动与存在者的理性相一致。从这个出发点演绎出城市法和行动法。根据犹太伦理学,按照列维纳斯的理解,一切事物都根基于向他者的直接敞开,这解除了反思的主体的武装。“您”占了“我”的优势。这就是这个法的全部意义。

列维纳斯提出了一整套现象学的命题来检验和探讨他者的起源,其核心是面孔的命题,通过肉体显现的他者“亲身”的单一捐赠,这并不检验模仿的认可(“类似的”他者,和我一样的他者),而恰恰相反,是我在伦理上体验自身“抵押”给他者的出现,并在我的存在中服从于这个抵押。

对列维纳斯来说,伦理学是思想的新名称,思想摆脱了“逻辑”的枷锁(同一性原则),而颇有远见地屈服于建立他性的法则。

2. “差异伦理学”

不管他们知道与否,今天伦理学的倡导者们正是以这个组合为名向我们解释说,伦理学相当于“认可他者”(反对种族主义,因为种族主义会反对这个他者),或相当于“差异伦理学”(反对本质主义的民族主义,因为这种民族主义排斥移民,或反对性歧视,因为性歧视否认女性的存在),或相当于多元文化主义(反对强加统一的行为模式和知识方法)。简单说,伦理学相当于老式的“宽容”,这包括不为别人的不同想法和行为所烦恼。

这一普通话语既没有力度,也没有真理。它事先就在“宽容”与“狂热”之间、“差异伦理学”与“种族主义”之间、“认可他者”与“身份”固定之间的竞争中宣布被打败了。

为了哲学的荣誉,首先有必要认可,这个“差异权利”的观念,对“其他文化”施以善意的当代资本主义,惊人地脱离了列维纳斯实际的事物观。

3. 从他者到完全他者

我们可能对列维纳斯的伦理学提出主要的——但也是相当肤浅的——反对意见是：是什么证实了我对他者忠诚的原创性？对面孔、抚摸、爱的现象学分析本身不能证明是《总体性与无限性》的作者的**反本体论**（或**反身份**）的命题。一个模仿的概念把对他者的原始接近置于我自己的翻了四倍的形象之中，这也说明了理解这个他者的典型的自我忘却的原因：我所珍惜的是，被放在一定距离之外的我——我自己，恰恰由于在我的意识中被“客观化”了，才把我设置为一个稳定的建构，一个可以在**外在性**中接近的**内在性**。精神分析学卓越地解释了在**与他者的认同**中，这个自我的建构——**镜像效果**^[10]——把**自恋**（我取悦于他者的**外在性**，只要他认为我自己看着我自己）与**攻击性**（我把死亡冲动，即我自己的古老的**自毁欲望**，给了他者）结合起来了。

然而，这里，我们离列维纳斯想要告诉的东西还相距甚远。如以往一样，关于现象之出现的纯分析不能在思想发散的指向之间做出决定。

此外，我们需要清楚地解释决定思想某一指向的原理。

难点，也即限定这些原理的应用点，可以通过下面的陈述来说明：他者对相同者的伦理优势要求**他性的经验**在本体论上保证成为一定距离之外的经验，或本质上**非同一般性的经验**，这种经验的**跨越**就是伦理经验本身。但他者的简单现象并不包含这种保证。这只是因为他者出现的限度确实可以看做是相像，或模仿，因此又回到了相同者的逻辑上来。他者总是始终与我太相像，以至于向他性的原始暴露这种假想必然不是真实的。

因此，他者（他的面孔）的现象必须验证一种根本的他性，而这又是他本身所不包含的。他者，如在有限的秩序中在我面前出现的他者，必须是在**与他者的一段无限距离之外**的显现，对这个显现的跨越就是原始的伦理经验。

这意味着，为了清晰易懂，伦理学要求他者在某种意义上要**携带着一个他性原则**，它超越纯粹有限的经验。列维纳斯称这个原则为“完全他者”，这显然是给上帝的伦理学称呼。如果不是完全他者的直观现象，那就不可能有什么他者。如果不通过对外在于它的原则抱以无限的忠诚而得以持续，那就没有什么对**非同一般性的有限忠诚**。如果没有神圣而不可直呼其名的上帝就不可能有伦理学。

[10] Jacques Lacan, "The Mirror Phase", in *Écrits: A Selection*, 1966[1977].

在列维纳斯的研究中，他者对相同者的理论本体所占的伦理优势与一个宗教原理密切相关。如果把使列维纳斯的思想统一起来的东西分离开来，那就暴露了这种思想的内部运动，暴露了它的主观力度。事实上，列维纳斯没有什么哲学——甚至没有作为神学“奴婢”的哲学。相反，这是被神学取消了的哲学（在希腊哲学的意义上），这种神学本身已不再是神学了（这也是希腊人的说法，假定通过上帝的同一性和谓词来接近神），而恰恰是一种伦理学。

把伦理学变成宗教的终极名称（也就是说，在神圣而不可名状的完全他者的权威之下与他者相关的东西），就等于使它更彻底地离开可以聚在“哲学”名下的一切。

简单说：列维纳斯的研究以非凡的毅力提醒我们，要把伦理学变成思想和行动原则的每一种努力实质上都是宗教的。我们可以说，列维纳斯是一个前后一致、有发明天才的思想家，他认为任何掩盖或抽象的学术探讨都不能掩盖事实：伦理学已经远离了希腊的用法（在希腊时代它显然从属于理论），在整体上已经成为一种虔诚的话语。

4. 作为被分解了的宗教伦理学

那么，如果我们压制或掩盖了它的宗教性质，同时，保留其明显构造中的抽象安排（“认可他者”等），这个范畴将变成什么呢？答案显然是：招摇过市。给我们留下的是没有虔诚的虔诚话语，给无能政府的一种精神增补，与新式布道一起在晚期阶级斗争的环境中传布的一种文化社会学。

当我们看到自称为伦理学和“差异权利”的使徒的人显然为有力地持续下来的差异感到恐惧时，我们第一次产生疑问。对他们来说，非洲的习惯是野性的，穆斯林人是可怕的，中国人是极权的，如此等等。事实上，这种著名的“他者”只有在是好的他者的情况下才是可接受的。这就等于说，即便不与我们相同，但也必须是好的。当然，这是尊重差异！但条件是，这种差异是议会制民主，支持自由市场经济，赞成思想自由，女性主义，环境保护……就是说，我尊重差异，但我所尊重的差异也像我一样尊重所言说的差异。正如“对于自由的敌人不可能有自由”一样，在不尊重差异的差异中不可能有尊重。为证明这一点，只需考虑一下伦理学派相对于伊斯兰“原教旨主义”的东西所表达的偏执式不满吧。

问题在于，“尊重差异”和人权伦理学似乎的确限定了一种同一性！结果，这里的尊重只用于合理地与这种同一性保持一致的差异（这毕竟是一个富裕的——尽管

明显衰落的——“西方”的同一性)。甚至这个国家(法国)的移民在伦理学派的眼里也是可接受的差异,不过他们只能是“同化了的”,只能是寻求同化的(这似乎意味着,只要他们考虑同化的问题:只要他们想要压制自己的差异)。完全可能,宗教教义至少给予伦理观念以完整的“显现的”同一性,而脱离了宗教教义的伦理观念则不过是一种侵略性文明的最后一次冲动:“成为像我一样的人,我就尊重你们的差异。”

5. 回归相同者

事实是,在既是非宗教的同时又与我们时代的真理同步的一个思想体系中,以认可他者为基础的整个伦理表达都应该干脆利落地抛弃掉。真正的问题——而且是一个格外困难的问题——则是认可相同者的问题。

姑且设定我们的原则。没有上帝。这也意味着:一是无。“没有一”的多是存在的法则——每一个多元存在反过来不过是由众多构成的一个多。唯一的停顿是真空。无限,如帕斯卡尔早就认识到的,是每一个环境的平凡现实,不是某个超验的谓词。因为无限,正如康托尔通过创造集合论而表明的,实际上只是多元存在的最一般形式。事实上,每一个环境,只要它是环境,都是由无限的元素构成的一个多,每一个元素本身也是一个多。就它们属于一个环境(属于一个无限多)而言,作为人类的动物都是普遍的多。

那么,我们又如何理解他者、差异和对它们的伦理认可呢?

非常简单,无限的他性就是现有。任何经验都是对无限差异的无限利用。甚至明显自我反思的经验也决不是直觉统一,而是由无数区别构成的一个迷宫。兰波非常正确地说:“我是另一个。”比如,在一个中国农民和一个挪威职业青年之间,就像在我自己与包括我自己在内的任何其他他人之间一样,存在着许多差异。

许多,却又既不多也不少。

6. “文化”差异与文化主义

当代伦理学对文化差异大惊小怪。“他者”的概念主要贯穿着这种差异。其伟大的理想是文化、宗教和民族诸“社会”的和平共处,拒绝“排斥”。

但是,我们必须认可的是,这些差异对思想毫无意义,它们不过是人类无限的、自明的多,就好像我和在里昂的表兄之间的差异或伊拉克西特(Shi'ite)“群落人”和得州肥胖的牛崽之间的差异一样明显。

当代伦理学的客观（或历史）基础是文化主义，实际上是旅游者对各种各样的道德、风俗和信仰的迷恋。尤其是形形色色的不可简约的想象构成（宗教，性再现，权威的化身……）。不错，伦理学重要的客观基础在于庸俗社会学，这直接承自殖民者遭遇野人时产生的惊奇。我们不能忘记，我们当中还有野人（郊区的吸毒者，宗教派别——威胁到内在他性的一整套新闻行头），他们所面对的伦理学在不改变研究手段的情况下奉献了“认可”和社会工人。

与这些微不足道的描写（对一个明显但又与自身不一致的现实的描写）相对立，真正的思想应该肯定下面的原则：由于差异是现有，由于每一个真理都是非现有的即将到来的存在，所以，差异恰恰是真理所罢黜的或表明是微不足道的。“认可他者”的观念并不说明任何具体环境。每一个现代的集体组合都涉及来自各处的人们，他们吃饭说话的方式各不相同，他们戴着不同的头饰，信仰不同的宗教，有复杂繁多的性关系，或喜欢权威或喜欢无序，而这就是众生之路。

7. 从相同者到真理

哲学上，如果他者并不重要，那是因为相同者这方面存在着难点。实际上，相同者不是现有（即差异的无限多），而是即将到来的存在。我已经提到了这个名称，那只有在相同者到来时才发生：那就是真理。如是理解，只有真理才无视差异。这个我们已经懂了，尽管每一个时代的诡辩论者大都总是试图掩盖其确定性：一个真理对所有人都是相同的。

将要为一人和所有人做出的规定，我所说的“不朽者”，当然不在“文化”差异的逻辑之下，尽管这些差异微不足道却又无处不在。我们追求真理的能力——我们要成为相同者的能力——恰恰被真理召集到它自身的“相同性”之中。换言之，在一定情况下，我们追求科学、爱、政治或艺术的能力，在我看来，所有真理都在这些普遍名称的一个或另一个之下。

只有通过一种真正的滥用，而为此我们将付出惨重的历史代价，我们才寻求在文化相对主义的基础上建立一种“伦理学”。这等于说一种纯粹偶然的事物状态能够建立一个法则。

唯一真正的伦理学是关于复数的真理的——或更确切说，唯一的伦理学是关于真理过程的，是关于如何努力把一些真理带入这个世界的。伦理学必须在拉康所假定的意义上来理解，同时反对康德和一种普遍道德观。拉康谈的是精神分析学的伦

理学。伦理学并不存在。有的只是某某的伦理（政治的伦理，爱的伦理，科学的伦理，艺术的伦理）。

事实上，不存在单一的主体，而是有多少真理就有多少主体，有多少真理规程就有多少主体类型。

至于我，我识别出四种主体“类型”：政治，科学，艺术和爱。

每一个人类动物都通过参与特定单一的真理由而被刻写在其中之一。

一种哲学开始于一个思想空间的建构，以时代的单一真理为体现的不同的主体类型在这个空间里共存。但是，这种共存并不是统一——所以才不可能谈论一种伦理学。

（三）作为虚无主义比喻的伦理学

不管我们把它看做对恶的普遍一致的表征，还是看做是对他者的关怀，伦理学主要还是表示一种无能，即当代世界典型的无法命名性和追求善的无能性。我们应该走得更远，说伦理学的王国是一个宇宙的征候，在面对需要时的放弃，一种即便不是毁灭性的但也是纯然否定的意志，现在控制这个宇宙的是东和西，也就是这二者的结合。应该指称为虚无主义的也正是这种结合。

尼采非常干脆地表明了人类宁愿意志虚无，而不是什么都不意志。我将用虚无主义这个名称指对虚无的意志，就仿佛对盲目需求的一种替代。

1. 作为需求之奴婢的伦理学

需求的现代名称，正如每一个人都知道的，是“经济学”。经济的客观性——应该直呼其名：资本逻辑——是我们的议会制政府组织主体性和公共舆论的基础，注定要事先认可什么是需求。失业，无秩序的生产，不平等，手工劳动的彻底贬值，对外国人的迫害：所有这些拼在一起成了谈论事物状态的贬值的部分舆论，这种舆论就像天气那样变化无常（经济“科学”的预见甚至比气象学的预报还要不确定），然而，它又显然是由坚固的、不可终结的外在束缚构成的。

今天实践的议会政治在许多方面不包括根据原则制定的目标，也不包括发明实现这些目标的工具。它包括把经济的景观变成无情的（尽管显然不稳定的）公共舆论的客体。经济本身既不好也不坏；它是没有价值的场所（除非商业价值，作为一般等量的货币价值）。它只是“运行”得好或不好而已。日常政治是赋予这个中立

的外在性以主体或价值的时刻。它假装组织的发展的可能性事实上事先受到经济指涉的外在中立性的限制，甚至被取消——以至于一般主体性必然被拖入一种无能交战的状态，而其空白却由党派领袖的竞选和录音片段来填补。

在当代主体性（作为“公共舆论”）形成的最初时刻，伦理学及时地起到了伴随的作用。从一开始它就肯定了任何规划的缺乏，任何解放政治的缺乏，或任何真正的集体事业的缺乏。通过以恶和人权的名义阻碍对各种可能性进行实证的规定，阻碍走向作为人之超人的善的道路，以及阻碍走向作为时间主人的不朽者的道路，伦理学接受了必然性的嬉戏，将其作为一切价值判断的客观基础。

作为好消息到处传播的著名的“意识形态的终结”开辟了“伦理学回归”的路径，实际上等于拥护必然性的曲折发展，以及积极进取的价值原则的极度贫乏。

一致赞同的一种“伦理学”这一想法产生于由取代了“旧的意识形态分化”的残酷场所所激发的一种普遍感觉。这有力地促进了主体的放弃和对现状的接受。每一个解放规划所策划的，每一个迄今未知的可能性的出现，都是公共舆论的终结。那么，一个真理的无法胜数的创新，它在既定知识中钻下的孔洞，是怎样被刻写在没有遇到绝对对抗的一种环境之中的呢？恰恰是由于真理自身的发明性，它才只能是为所有人的，所以，它实际上只能通过抵抗主导舆论而获得，因为这些主导舆论总是为一些人而非所有人谋福利。这些特权的少数当然得益于他们的地位，他们的资本，他们对媒体的控制，等等。但是，尤其特殊的是，他们利用现实和时间的惰性来抵抗一种可能的不朽者的偶然的、步履蹒跚的到来。如毛泽东常常以其习惯的简捷所说的，“看问题要一分为二”。然而，伦理学清楚地显示了对舆论的精神增补。“一分为二”吓坏了它（这打破了意识形态，它已成为过去……）。因此，伦理学成了阻碍思想的东西，阻碍任何连贯思维的东西，而把未思和无名的环境与纯粹的人道主义空谈堆积在一起（如我们所说，这本身并不包含任何关于人的实证思想）。

同样，“对他者的关怀”表明，这不是——永远不是——为我们的环境、最终为我们自身规定迄今未予探讨的可能性的问题。法（人权等）总是已经就在那里了。它调节关于在可变的别处发生的恶的判断和舆论。但不存在重新思考这个“法”的问题，不存在回到维持法的保守身份那里去的问题。

每一个人都知道，法国——在维希政权之下，证明是调节犹太人地位的一条法律，而在目前这个时刻，又针对名为“非法移民”这一公认的内在敌人而投票通过种族认同的法律；法国——主观上充满了恐惧和无能——是“法律和自由的岛屿”。

伦理学是这个绝缘体的意识形态，它之所以在全世界赞扬炮舰法，并自诩为“干涉”，原因就在于此。但是，在这个过程中，通过在各处促进国内的骄横和胆怯的自满，它挫钝了就此时此地能够（因而必须）做些什么的严肃问题所召集的每一次集体聚合的锐气。在这方面，它不过是保守舆论的一个变体。

但是，必须明白的是，在（经济）需求面前的这种放弃既不是唯一的也不是最糟的由伦理学所聚拢的公共精神因素。尼采的公理迫使我们去思考，每一种非意志（每一种无能）都是由向虚无的意志构成的，而虚无的别名就是死亡冲动。

2. “西方”所理解的死亡的伦理学

在专论前南斯拉夫的文章和评论中，有一句话令我们比以往任何时候都更加震惊：这句话以一种由衷的激动和矫饰的伤感指出，这些残酷行径就发生在“距巴黎乘飞机只两小时的路程”的地方。这些文本的作者们自然搅起了所有的“人权”、伦理学、人道主义干预，而事实上，恶（被认为随极权主义的垮台而消失）正大踏步地回转家门。可就在那时，观察似乎滑稽起来：如果这是伦理原则的问题，是人的受害本性的问题，而且是“权利是普遍的、不可规定的”事实，那么，我们为什么还要关心飞行的时间呢？如果这个他者在某种意义上就在我能接触到的地方，那么“对他者的认可”就更加紧张了吗？

在这种临近的伤感中，我们几乎感觉到在恐惧和快乐之间的颤抖的闪烁其词，最后在离我们如此近的地方看到了恐怖和破坏，战争和犬儒主义。这里，伦理观念几乎敲响了文明堡垒紧闭的大门，随意处置一个复杂的他者（克罗地亚人，塞尔维亚人，和谜一般的波斯尼亚的“穆斯林”人）与一个信誓旦旦的恶的令人恶心却又可口的结合。历史把伦理这道菜端到了我们的桌上。

伦理学从恶和他者那里汲取了太多的营养，以至于在看到它们靠近时不能不沉默地表示喜悦之情（沉默是其闪烁其词的卑鄙的一面）。伦理学的内核始终是决定谁生谁死的权力。

伦理学是虚无主义的，因为它的基本信念是，真正发生于某人的唯一一件事是死亡。仅就我们否认真理而言，我们因此挑战这些真理在特定环境下实现的不朽分裂，这当然是事实。在作为真理之不确定性的可能基础的人或作为向死而存在的人（或向幸福而存在的人，这两种说法是一个意思）之间，你必须做出选择。这是把哲学与“伦理学”，或把真理的勇气从虚无主义那里分离开来的那种选择。

3. 生命伦理学

这无疑说明了在给我们的日常生活添加作料的“社会问题”中——而这些问题没有一个具有一丁点儿的意义——伦理学何以给予关于安乐死的永无休止的争论以特权。

安乐死这个词非常清楚地提出了这样一个问题：“我们在什么时候、用什么方法以幸福的名义杀死一个人？”它给伦理情感所依赖的稳定核心命了名。我们都知道伦理“思想”常常指的是“人的尊严”。而向死的存在与尊严的结合恰恰构成了一种“有尊严的死”的思想。

委员会、记者、法官、政治家、牧师、医生，纷纷展开关于这个伦理定义的争论，认为它是由法律准许的、一种由尊严所掌控的死。

当然，苦难和堕落不是“尊严”，与我们所熟悉的滑润、年轻、营养丰富的人的形象和权利不相符合。有谁会看不到关于安乐死的争论主要指向了今天随处可见的老龄和死亡的赤贫象征？指向后者作为生存的一个场景的令人难以忍受的特点？这里，伦理学恰好位于两个唯一明显的矛盾冲动的当口：由于把人定义为“非恶”（non-Evil），因此也定义为“幸福”和生命，伦理学同时迷恋死亡，但又没有能力去思考死亡。这一妥协的结果是把死亡本身改变成一个尽可能审慎的场景，一种微不足道的消失，对此，生者有权希望死亡不要打破其自满无知的妄想习惯。因此，伦理话语既是宿命论的，同时又绝对是非悲剧的：它让死亡去“自行其事”，而不把它与抵抗的不朽者相对立。

我们不要忘记——因为这就是事实——“生命伦理学”与国家对安乐死的偏执显然是纳粹主义的范畴。从根本上说，纳粹主义是一种彻头彻尾的关于生命的伦理学。它有自己的关于“有尊严的生命”的概念，它一成不变地接受终结没有尊严的生命的必要性。纳粹主义一旦开始把伦理学作为政治手段而非空谈来随意使用，它就孤立出“伦理”性情的虚无主义内核，将其推行到终点。在这方面，在我们国家建立了与“生命伦理学”有关的一些重要的国家委员会，这不是个好兆头。这里将听到抗议的呼声。将有人说正是由于纳粹主义才有必要制定法律保护生命的权利，保护尊严的权利，一旦科学的粗暴进步给了我们进行各种遗传操纵的工具的话。我们不应该为这些呼声所感动。我们应该据理力争，这种国家委员会和法律之所以有必要建立起来，是因为无论在公共领域还是在私下，这整个问题都是令人怀疑的。把“伦理学”与“生命”结合起来，这本身就是不祥的预兆。（邪恶的）优生学（*eugenics*）

和（令人尊敬的）安乐死（*euthanasia*）这两个词的前缀（*eu-*）也同样。一种享乐主义的“死好”的学说一点也不遵从强大的、真正的“生好”的谋杀渴望，这显然是“活好”的一个重要组成部分。

在某种意义上，问题的根本在于，基于幸福的人的每一个定义都是虚无主义的。显然，为保护我们病态的前景而建立起来的外部屏障也有内在的对等物，以抵制虚无主义的冲动，这就是伦理委员会设置的可笑的和共谋的屏障。

当一个总理，歌颂公民伦理学的政治家，宣布法国“不能欢迎世界上的全部苦难”时，他小心翼翼，没有告诉我们用什么标准和方法把所说的那部分苦难区别出来，也没有说明那苦难来自何处——无疑来自拘留中心内部，我们将要求那部分苦难回归死亡的场所，这样我们就能继续享受那些未被分享的财富，而据我们所知，这些财富正是我们的幸福和我们的“伦理学”的条件。同样，肯定不可能制定稳定的、“负责任的”、当然也是“集体的”标准，以便让“生命伦理学”委员会根据这些标准把优生学与安乐死区别开来，把白人的科学进步及其幸福与“用尊严”铲除怪物、那些受苦受难者或惨不忍睹者的状况区别开来。

机遇，生活状况，信仰混合，与严格公平的治疗和没有例外的诊所环境相结合，比生命伦理学权威那些华丽的只为炒作的招募强似千倍——这种招募的地点和名称散发出肮脏的气味。

4. 保守主义与死亡冲动之间的伦理虚无主义

一俟被比作虚无主义，又受到事实的强化，即我们的社会没有可以呈现为普遍的未来，伦理学便在两个互补的欲望之间摇摆：一个是保守的欲望，在全球范围内寻求我们“西方”立场特有的秩序的合法性——把无所顾忌的、冷酷无情的经济与一种法律话语交织在一起；另一个是谋杀的欲望，以同一个姿态促进和掩盖了对生命的整体掌控——或者说，给现有注定了“西方”对死亡的掌控。

正因如此，才应该给伦理学起个更好一点的名字——因为它讲希腊语——*eu-oudénosè*，一种体面的虚无主义。

每一个时代——最终，任何一个时代都不比其他时代更有价值——都有自己的虚无主义的比喻。名称不断地变换，但是，总是在这些名称之下（如“伦理学”），我们听到保守主义的宣传，其中暗含着对灾难的模糊欲望。

只有通过宣称我们希望保守主义的法令不可能实行，通过用真理抵抗虚无的欲

望，我们才能摆脱虚无主义。这个不可能性的可能性已经在每一次爱的相遇中，在每一次科学重建中，在每一个艺术发明中，在每一个序列的解放政治中揭示出来，是一种真理伦理学的唯一原则——以抵制以死亡决定为内容的“活好”的伦理学。

（四）真理的伦理学

哲学家难以承担的任务就是把名称从滥用它们的一种用法中拯救出来。柏拉图不得不尽一切努力坚持正义一词的用法，抵制诡辩论者的胡言乱语和滥用。

我们还是努力保留伦理学这个词，且不管在前几章中所说的话，因为自亚里士多德以降，合理地使用这个词的那些人已经形成了一个悠久可敬的传统。

1. 存在，事件，真理，主体

如果没有“一般”伦理学，那是因为没有抽象的主体会把这种伦理学作为他的盾牌。只有一种特殊的动物，在特定情况下召集而成为一个主体——确切说，是进入一个主体的构成。这就是说，在特定的时刻，他的一切——身体，能力——都被召集以促使真理沿其轨道正常运行。也就是在这些状况下，人类动物受召集而趋向于他尚未成为的不朽者。

这些“状况”是什么呢？它们是真理的状况。但我们该如何理解呢？显然，现有（多，无限的差异，“客观”环境——比如，爱在相遇之前与他者关系的普通状态）不能限定这样一种状况。在这种客观性中，每一个动物都尽可能达到最好的状态。那么，我们就必须假定，召集某人构成一个主体的无论是什么，它都必须是额外的东西，在环境中发生的，但环境以及环境内部的惯常行为方式又不能说明的东西。我们说，一个主体超越了动物（尽管动物仍然是他的基础[支持]）需要有某事发生，而且是不能被简约为“现有”的普遍铭写的东西。我们且称此为**增补**，一个**事件**，同时把不是作为真理（问题而只是舆论）的多元存在与事件区别开来，后者迫使我们决定一种新的存在方式。^[11] 这样的事件是完全有凭有据的：1792年的法国革命，埃洛伊兹与阿贝拉德的邂逅，伽利略开创物理学，海顿发明的古典音乐风格……但还有……

[11] Alain Badiou, *L'Être et l'événement*, 1988. 事实上，事件的理论要求一定长度的概念描述，这是本书所要做的。

个人的爱的激情，数学家格罗森狄克 (Grothendieck) 开创的拓扑理论，勋伯格发明的 12 音阶。……

那么，一个真理的过程是从哪个“决定”发展而来的呢？从事件增补的角度看，是从“决定”到此后与环境的关联。姑且称此为忠诚。忠实于某一事件就是在这个事件所增补的环境内部运动，根据事件思考（尽管一切思想都是实践，都是验证）这个环境。这当然迫使主体去发明一种新的存在方式，并在环境中行动——因为事件已被环境的所有常规排除在外了。

显然，在爱的相遇的结果之下，如果我真的想忠实于爱，我必须彻底重新组织在我的环境中“生活”的方式。如果我想忠实于“文化大革命”，那么我必须至少从事政治（尤其是与工人们相关的政治），而从事的方式完全不同于社会主义和工会传统的方式。又如：伯格 (Berg) 和韦伯恩 (Webern) 忠实于以勋伯格著称的那个音乐事件，就不可能仿佛什么都没发生一样地继续那种世纪末的新浪漫主义。1905 年爱因斯坦的著作发表之后，如果我忠实于它们的根本创新，我就不能继续实践古典框架内的物理学，如此等等。一种事件式忠诚是特定秩序内的一次真正的（思想的和实践的）冲突，事件就是在这个特定秩序内发生的（无论是政治、爱、艺术或科学……）。

我将称“真理”（一个真理）为忠实于一个事件的真理规程：即这种忠诚在环境中生产的东西。比如，1966 年到 1976 年间的法国毛主义者的政治，他们想要在思想和实践上忠实于两个纠缠在一起的事件：中国的“文化大革命”和法国的 1968 年 5 月。或所谓的“当代”音乐（一个无处不在又陌生的名称）也是忠实于 20 世纪初维也纳的那些伟大的作曲家们。或 20 世纪 50 和 60 年代的数学几何学，那是忠实于关于一个宇宙的概念（格罗森狄克所说的概念），如此等等。重要的是，一个真理是在环境内通过事件的增补所追溯的物质过程。因此那是一次内在突破。所谓“内在”，是因为一个真理在环境中展开，而不在别处——不存在诸真理的天堂。所谓“突破”，是因为促成了真理过程的东西——事件，根据环境中现行的语言和既定的知识，是没有任何意义的。

我们因此可以说，一个真理过程异质于环境的既定知识。或用拉康的一句话来说，它在这些知识中“打了个洞”。

我称主体为忠诚的承载者，承载一个真理过程的人。因此，主体决不先在于过程。在事件发生“之前”他绝对不存在于环境之中。我们可以说，真理过程诱发出主体。

重要的是要明白，如此构想的“主体”与心理学的主体并不重叠，甚至不与反思的主体（笛卡儿所说的主体）或超验的主体（康德所说的主体）相重叠。比如，忠实于爱的相遇的主体，爱的主体，并不是古典道德家们所描写的“爱人”的主体。心理学的主体是在人性的范围内，在激情逻辑的范围内，而我所说的主体没有任何“自然的”事先存在。两个情人进入一个“爱”的主体的构成之中，而这个主体则超越了两个情人。

同样，革命政治的主体不是个别战士——正如他也不是阶级主体的幻影一样。它是一个单一生产，有各种不同的名称（有时是“党”，有时不是）。当然，战士进入了这个主体的构成之中，但这个主体再一次超越了他（恰恰是这种超越使其成为不朽者）。

再者，艺术过程的主体不是艺术家（“天才”等等）。实际上，艺术的主体一点（subject-points）是艺术品。艺术家进入这些主体的构成（作品是“他的”），而无需我们以任何方式把这些作品简约为“他”（此外，他又会是哪个“他”呢？）。

事件是不可简约的单一性，是环境的“超越法律之外的”东西。每一个忠实的真理过程都是对环境的完全发明的内在突破。主体就是真理过程的局部发生（真理的“点”），是特殊的、无法比拟的诱发。

正是由于主体的这个方面，我们才有理由谈论一种“真理伦理学”。

2. 真理伦理学的形式定义

我所说的一个真理的伦理是使真理过程得以持续的原则——或以更准确、更复杂的方式说，在这个真理过程所诱发的主体的构成中给某人的在场以一致性的东西。姑且解释一下这个公式。

(1) 如何解释“某人”（“some-one”）？“某人”是人类的一个动物，既定知识把这种特殊的多看做是属于人类的。正是这个身体，以及它所能从事的一切，着手构成“真理的点”——始终认为一个事件已经发生了，随之而来的是以持续的忠实过程为形式的一次内在突破。

因此，“某人”可能是这个旁观者，他的思维已经开始工作，他也为爆发的一团戏剧之火所迷恋和迷惑，因此进入了艺术时刻的复杂构型。抑或这个解数学难题的勤奋的学生，当在黑暗中劳而无功且筋疲力尽的摸索之后，突然豁然开朗，解开了难题。抑或是在现实面前迷惑而不知所措的情人，在另一个人的支持下记起了他们

宣布爱的瞬间。抑或是这位战士，在复杂的相遇之后寻找简单的词语来表达迄今为止难以琢磨的陈述，宣布了大家都同意的必须在这个环境中搜索的东西。

因此，“某人”证实了他属于这个作为基本点之一的真理过程，提供这种证实的东西同时就是他本人，不过是他本人而已，在所有其他多元存在中可识别的一个多元的单一性，而且是对他自身的超越，因为不确定的忠实过程从他的身体穿过，固定了他的单一身体，从时间内部把他刻写在一个永恒的瞬间。

我们说，我们对他的了解完全在于所发生的事，就实质而言，所有的也不过是这样一点了解，但所有这些在一个真理过程的内在突破之中，既属于他自己的环境（政治的，科学的，艺术的，爱的……），又属于生成的真理，“某人”就这样从内部不知不觉地被“经过”他所是的那个已知的多的真理所撕裂了或刺透了。

我们可以再简单一点说：那个“某人”并没有条件知道他能够从两方面属于一个环境，属于一个真理的偶然过程，属于这个生成的主体。

仅就他进入了一个主体的构成而言，仅就他是在进行自我主体化而言，这个“某人”是在不了解生存的情况下生存。

(2) 我们该如何理解“一致性”这个词？简单说，有一个未知法则。如果这个“某人”仅仅通过把自身“完全”暴露给后事件的忠诚而进入了一个真理主体的构成，那么，剩下的问题就是弄清楚这个“某人”通过这次检验的经历将生成什么。

人类动物的普遍行为是斯宾诺莎所说的“在存在中矜持，”这不过是追求利益，或自我保存。这种矜持是控制了解自己的某人的法则。但真理的检验却不遵循这条法则。属于环境是每一个人的天赋使命，但属于一个真理主体的构成则关系到特殊的路径，一种持续的突破，而且非常难以了解简单的自我矜持是如何强加于这个构成之上，并与之相结合的。

我将称“一致性”（或“主体一致性”）为这种强加或这种结合的原则。就是说，像我们这些献身于数学的人以坚强的毅力从事突破或抵制这种要求有坚强毅力的工作，这就是他对一个真理过程的归属。或者像情人那样，在持续地检验他在爱的主体中的刻写根本就是他“本人”。

当说到和做到这一切之后，一致性就成了一个人的单一性（作为“某人”的动物）致力于一个真理主体的连续。另言之：就是把已知的持存服从于未知所特有的绵延。

拉康在提出他的伦理原则时涉及这一点：“不要放弃你的欲望。”欲望是无意识主体的构成因素；欲望就是最好的未知，所以，“不要放弃你的欲望”的确切意思应

该是：“不要放弃你不了解的你自己的那部分。”我们可以加上一句：未知的折磨是事件增补的远距离效果，是通过忠实于这个已消失的增补而给“某人”打洞，那么，最终，“不要放弃”的意思就是：不要放弃一个真理过程对你自身的占有。

但是，由于真理过程就是忠诚，所以，如果“不要放弃”就是一致性的原则——因此也是一个真理的伦理原则——那我们就可以说，对“某人”而言，那是忠实于某一忠诚的问题。他只能通过坚持他的连续原则，保持他现有的存在，才能设法做到这一点。把已知与未知联系起来（这恰恰是一致性）。

现在很容易说明真理的伦理了：“尽一切努力在超越了你锲而不舍的东西中坚持下去。在干涉中坚持下去。在你自己的存在中抓住已经占有和突破了你自己东西。”

在每一种情况下，一致性的“技术”都是单一的，取决于某人的“动物”特性。对于已经部分生成的一个主体的一致性，由于受到一个真理过程的召集和占有，这个特殊的“某人”将贡献他的痛苦和焦虑，这个他者就是他高大的身材和冷峻的表情，这个他者就是他贪婪的统治欲，这些他者就是它们的忧郁，胆怯……人类多元性的一切质料都可以用一种“一致性”来铸造、连接——当然，与此同时，它把最糟糕的各种惰性与这种铸造对立起来，把“某人”暴露给那些永久的诱惑，如放弃，回归对普遍环境的纯粹从属，以及涂抹未知事物的结果。

构成了“某人”的整个存在的多元质料有两个功能：一方面是简单的调动，他对环境的从属，或可称为利益原则（the principle of interest）；另一方面是一致性，已知与未知的联系，或可称为主体原则（subjective principle）。伦理学的位置就在这两个功能的持续冲突之中。

现在就很容易描写一致性的显示，勾画诸真理之伦理现象了。

3. 伦理“一致性”的经验

举两个例子。

(1) 如果我们把利益定义为“坚持存在”（要记住，仅仅从属于多的环境），我们就能看到伦理的一致性显示为无利害关系的利益（disinterested interest）。这关系到利益，是因为这涉及有动机的矜持力（人类动物，“某人”的单一特性）。但在根本的意义上，这是无利害关系的，因为它的目的在于把某一忠诚的诸特点联系起来，而对这个忠诚本身来说，这是针对一种基本的忠诚，构成真理过程的忠诚，本身与动物的“利益”无关的忠诚，对其持存冷淡、拥有永恒目标的忠诚。

这里，我们可以利用一下 interest 一词的含混性。当然，献身于数学的人，剧院里坐如针毡的观众，整容了的情人，斗志昂扬的战士，都对他们所做的事表现出极大的兴趣——即在他们内心里未知的不朽者到来的时候，在他们自身并不知道所能做到的事到来的时候。世界上的任何事物都不能像使我和哈姆雷特相遇的那个演员那样引起我的强烈兴趣，在思想中对意味着二的事物的这种认识，在突然发现有无数分支的这个代数几何难题，或在工厂大门旁的那次露天集会，这证实了我的政治演说确实把人们聚集起来了，改造了他们。然而，至于我们作为一个必死和捕食动物的利益，这里所发生的事与我无关。没有任何知识告诉我这些状况与我有关。我全然在场，通过一个真理在我身体中的穿越引发那个超越了我自己的过渡而把我的各个部分连接了起来。但结果，我也被悬置，被打破，被废除；没有利害关系了。因为在限定伦理一致性的对忠诚的忠诚的内部，我不能对自己感兴趣，不能去追求我自己的利益。我的全部兴趣，也就是我自己对存在的坚持，都倾注在解决这个科学问题的未来结果上，倾注在依据爱是二的光照而对世界的检验上，倾注在某天夜晚我与永恒的哈姆雷特相遇而引发的反思上，或倾注在工厂大门前聚集的人群散去后对这个政治过程的下一步安排上。

在诸真理的伦理中总是要回答一个问题：作为某一个人，我怎样才能继续超越我自己的存在？我怎样才能前后一致地在被未知所占有的状况下把我所知的事物联系起来？

也可以这样提出这个问题：我将如何继续思考？就是说，保持在我的多元存在的单一时间之中，利用这个存在唯一的质料资源，即在一个主体的构成过程中，一个真理穿过了我使之出现的那个不朽者。

(2) 如我们所看到的，每一个真理都罢黜已构成的知识，因此提出相反的意见。我们所说的意见是没有真理的表征，是流通的知识的不序废墟。

现在，舆论是社会的黏合剂。舆论是毫无例外地维持所有人类动物生命的东西。没有舆论我们便无法发生作用：天气；最新影片；儿童疾病；低工资；政府的丑行；当地足球队的比赛；电视；假日；远方或近在咫尺的暴行；共和党学校体制的挫折；硬石乐队的最新唱片；人类灵魂的脆弱；是否有太多的移民；神经病症；制度性成功；小小食谱；近来的读物；物美价廉的商店；汽车；性；阳光；……如果所有这些不在动物之城流通和重现，那么我们这些可怜的生物将变成什么呢？我们注定要忍受那种程度的沮丧和沉默呢？舆论是一切交往的基本质料。

我们都熟悉“交往”这个术语今天享有的名声，而且我们知道有些人在这个术语中看到了民主和伦理学的基础。是的，人们常常以为最重要的是“交往”，一切伦理学都是“交往伦理学”^[12]。如果我们问：交往，那好吧，可交往什么呢？那就很容易回答：舆论，关于整个无边无际的多的意见，人类动物这个特殊的多就是以顽强的毅力在探讨这个无边无际的多。

没有一丁点儿真理的舆论——实际上也是没有一丁点儿虚假的舆论。舆论隐藏在真与假之下，恰恰因为其唯一的功能就是交往。对比之下，产生于真理过程的东西是不能交往的。交往只适合于舆论（再者，没有舆论我们就无所适从了）。在与真理相关的一切事物中，一定有一种相遇（encounter）。我所能成为的那个不朽者在我内部不能受到交往社会的影响；它必须直接被忠诚所占有。这就是说：在多元存在中被内在突破的过程所打破，最后，不管知道还是不知道，被事件的增补所召集。要进入一个真理主体的构成只能是发生在你身上的事。

某人被忠诚所占有的具体状况为这一点提供了证明：一次爱的相遇，给你读的这首诗突然使你产生一种情感，一个科学理论最初那种模糊的美一下子占据了你的身心，或一个政治场所的行动智慧……这里，哲学也不例外，因为大家都知道，要永久保持哲学上无利害关系的利益，你在一生中至少要聆听一次大师的声音。

结果，真理的伦理就与一种“交往伦理学”相对立了。那是真实界的伦理——如果像拉康所说的，这是真的，那么，与真实界的一切接触就都属于相遇的秩序。而一致性，即“继续下去！”这个伦理原则的内容，就只能遵循这个真实界的线索才能继续下去。

我们可以这样说：“不要忘记你遇到的东西。”但我们只能在明白了这个不忘记并不是记忆时才能这样说（啊，这个令人难以忍受的新闻的“记忆伦理”！）。不忘记包括思考和实践我的多元存在的安排，它包含那个不朽者，通过穿透一次相遇而作为主体构造的那个不朽者。

在以前写的一部书中，我确定了一个公式：“爱你将永远不会第二次相信的东西。”^[13]在这个公式中，真理的伦理绝对与舆论相对立，与一般的伦理学相对立，它

[12] Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 vols, 1983–1985. 哈贝马斯试图引申“民主”理性，把交往融入到人类学的基础中来。从这一观点，在与列维纳斯相反的立场上，他为我们所说的“伦理”思潮的哲学基础做出了贡献。

[13] Alain Badiou, *Théorie du sujet* [1982], p. 346. 该书的最后几章讨论了主体伦理学的问题，尽管与这里的讨论稍有方向上的不同。

本身不过是一个舆论图式。因为舆论的原理是：“只爱你始终相信的东西。”

4. 苦行主义？

诸真理的伦理是苦行吗？它是否总是要求我们断念？从哲学的黎明伊始，这就成为人们争论的问题。这早就是柏拉图关心的问题之一了；他决心要证明哲学家，那个追求真理的人，比享乐主义的暴君“更幸福”，因此，感性的动物通过把生命献给理式而没有断念。

我们把“断念”看做是我们在追求利益的过程中所必须断绝的念头。这种在真理之外的追求构成了我们整个的多元存在。当我被一个真理占有时，有断念吗？当然没有，因为这种占有是通过不平等的生存强度显示出来的。我们可以给它们命名：在爱中，有幸福；在科学中，有快乐（在斯宾诺莎的意义上：是知识至福）；在政治中，有热情；在艺术中，有快感。“真理的这些情感”在表示某人已经进入主体的构成时使关于断念的一切思考成为空想。经验充分地证明了这一点，而且不仅仅是充分的证明。

但伦理学不是纯粹占有的秩序。它调节主体的一致性，因为它的格言是：“继续下去！”我们已经看到，这种连续为“持续存在”设定了一种真正的破坏。我们的多元存在的质料通过主体的构成，通过对一种忠诚的忠诚，而被组织起来，但已不再通过对利益的简单追求了。那么这种破坏相当于断念吗？

必须指出的是，我们在此面对一个无法决定的问题。“无法决定”的意思是说，没有任何算计能让我们决定是否有某种本质的断念参与。

- 一方面，诸真理的伦理当然与舆论保持了一段相当远的距离，以至于从字面意义上说可以称为非社会性的。这种非社会性总是被如实地识别出来：在泰利斯那里，是落井的形象，因为他所要渗透的是天体运动的秘密；^[14]在“情人眼里出西施”这句谚语中；在伟大的革命战士孤独的命运中；在“孤独天才”的主题中。在最低的层面上，你可以在当代对“知识分子”的挖苦中，或在把战士作为“教条主义者”或“恐怖主义者”的必然再现中看到这一点。现在，非社会性常常被局限于对利益的追求，因为这种追求恰恰是由社会游戏所控制的，由交往所控制的。这里的问题不简单是把压抑

[14] 见 Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, I, p.35。——英译注

(尽管压抑明显存在,而且采取了极端形式)当成了难以克服的东西,而是后事件的忠诚与事物的正常速度之间、真理与知识之间的本体冲突。

- 另一方面,我们必须认识到致力于主体构造的这个“我自己”与追求自身利益的是同一个人:在我们看来,“某一个人”不可能是两个不同的人。在每一种情况下被召集的都是相同的活着的多。我的多元构成的这种含混型保证利益不再清楚地区别于无利害关系的利益。我自己的每一个再现都是虚构地把一个统一体强加于作为组成因素的无限的多之上。毫无疑问,这种虚构一般是由利益聚拢起来的。但是,由于这些构成因素是含混的(它们也是用来联系我此时的忠诚的),所以在同一个利益的规则之下,虚构的统一体也可能是围绕主体、围绕不朽者而非围绕社会化动物而组织起来的。

从根本上说,对真理伦理学来说可能不需要任何苦行主义,这种可能性证明了这样一个事实,利益的图式所要虚构统一的无非是让真理的伦理学保持一致性。这意味着无利害关系的利益可能代表着纯粹的实实在在的利益。如果是这种情况,我们就不能谈论什么苦行主义:毕竟,利益原则掌控[一切]意识实践。

但是,我们这里所涉及的是一个简单的可能性,而决不是什么必然性。我们且不要忘记我的多元存在的一切构成因素永远不能聚合起来——无论通过追求利益还是通过真理主体的一致性,都不能使之聚合起来。所以,完全可能发生的是,对这种或那种“休眠”因素的暴力占有——在社会化的利益压力之下,或在仍在进行的忠诚阶段——可能会打破我以前赖以进行自我再现的一切虚构组合。从这一点出发,把无利害关系的利益看做纯粹的实实在在的利益这种感知就会消解,分裂就会出现,苦行主义也会进入议事日程——随之而来的便是苦行主义的逆转:放弃尘世,从主体构成中隐退,由于某种肮脏的欲望而断绝爱的关系,由于“物品服务”而背叛某一政治事业,^[15]用追求名利代替明确的科学研究,或披着宣传的外衣放弃先锋而倒退到学院主义。

[15] *Le service des biens*,“物品服务”是拉康的术语,指具有“规范”或舆论价值的物体,包括“私有物品,家用物品,家居用品,其他给我们好处的物品,贸易的物品,制造的物品,城市的物品,等等”(Jacques Lacan, *Séminaire VII*, 350/303; See also Badiou, *L'Être et l'événement*, 375–376)。——英译注

但这时，苦行主义就开始把真理主体作为纯粹的自我欲望而揭示出来。主体必须在某种意义上继续依靠自己的力量，不再有含混的虚构再现的保护了。这就是不可确定之点：主体要保持一致性的这种欲望是否与动物要获得社会化机会的欲望相一致呢？在这个阶段，所需要的是勇气。如果可能，那就用拉康的乐观主义使自己坚强起来：“欲望，被称作欲望的东西（拉康这里说的是未知的主体），足以证明当胆小鬼的生活是毫无意义的。”^[16]

（五）恶的问题

我已经强调了当代伦理观念深深扎根于关于恶的舆论自证之中的程度。我们已经证明真理的肯定性规程是能够构成主体——对于进入这种构成的“某人”而言——的核心，也是一种持存的伦理学的单一出现，从而推翻这种判断。

这是不是说我们必须否认恶的观念中含有的全部适当性，而完全回溯到其明显的宗教根源上去呢？

1. 生命，真理，与善

基于对有害于人类的证据的最后分析而相信某种“自然法则”的人，对于他们我决不姑息。

仅就其纯粹本性而言，人类动物必须与其生物同伴归为一类。这个系统杀手在他建构的巨大的蚁冢上追求生存的乐趣和满足，其程度与鼯鼠或虎甲没什么不同。他表明是动物中最狡猾的，最有耐心的，最矜持地固守自己的残酷欲望的。最重要的是，他成功地在有限的生命中发挥自己独特的能力，在真理的进程中采取某种立场，从而获得了不朽的一面。这正是柏拉图早就预见到的，他指出，从洞穴里逃出来的人，由于在理念的光耀下睁不开眼睛而将回到阴影之中，他们的责任就是帮助同伴在这个黑暗世界的门口充分利用监禁他们的东西。只有在今天我们才能完全理解这种回归的意义：这是伽利略物理学向技术机器的回归，或原子理论向原子弹和核能电厂的回归。这是无利害关系的利益向残酷行径的回归，对几分真理知识的应用。结果，人类动物成了环境的绝对主人——地球毕竟是一个相当普通的行星。

[16] Jacques Lacan, “Kant avec Sade”, in *Ecrits*, p. 782.

如此看来（我们知道他将成为这样的动物），“自在的”人类动物显然不具有价值判断。尼采无疑是正确的。他曾经根据生命力的标准来评价人类，宣称人本质上是无辜的，本身不具善恶。他的错误就在于想象一个一旦摆脱了阴暗、毁灭生命的神父权力便回归这种无辜状态的超人。不：任何生命，任何自然力，都不能摆脱善恶。我们应当说，每一个生命，包括人类动物的生命，都在善恶的掩盖之下。

促使善——根据简单的推理也促使恶——出现的东西仅仅关注真理规程的罕见存在。由于一种内在突破而束手无策，人类动物发现其生存原则——其兴趣——已经杂乱无章。我们于是可以说，如果我们认为某人可以进入某一真理主体的构造，那么，严格说来，善就是延长的无序生活的内在标准。

无论如何，这是众所周知的事：日常生存并不在乎你提到的任何善。对每一种利益的追求都把成功作为唯一的合法源泉。另一方面，如果“我开始恋爱了”（“开始”表明生活秩序发生了紊乱），如果我被一个想法搅得彻夜未眠，如果某一激进的政治活动证明与每一个直接利益原则不相符合——那么，我就不得不用别的东西来衡量我的社会化的人类动物的生活。而最重要的是，当超越了清晰的捕猎快乐或热情之时，真理便成了发现我是否和如何继续走这条无序的生存之路的问题，并据此给予这种原始的无序以一种次要的和自相矛盾的秩序，我们称这种秩序为“伦理的一致性”。

如果存在着恶，我们就必须从善开始思考恶。不考虑善，因而也不考虑真理，那就只有生活的残酷的无辜，而这种无辜在善之下，也在恶之下。

结果——不管这个建议多么奇怪——恶便绝对成了真理的一个可能维度。在此，我们不能满足于过分简单的柏拉图式的结论：恶就是真理的真空，恶就是对善的无知。无知这个说法是很难理解的。对谁而言真理是真空的了？对于专心追求自身利益的人类动物而言，没有真理，只有舆论，人类动物通过舆论而得以社会化。至于主体，不朽者，他不能缺少真理，因为他从真理、只能从作为切实可行的轨道的真理来构造自身。

如果恶仍然可以看做是一种形式的多元存在，那它必须作为善本身的（可能）效果而出现。也就是说：仅仅因为有真理，而且仅仅因为这些真理有主体，才有恶。或者：恶如果存在，那它必然是真理无法控制的结果。

可是恶真的存在吗？

2. 关于恶的存在

由于我们完全拒绝对恶的一致的或先验的认可，那么，向我们敞开的唯一一条严格的思想路线就是从我们自己的领域来定义恶，因此将其作为真理规程的一个可能维度。只有在那时，我们才能检验这个定义所能取得的效果与历史或私人的“臭名昭著的”恶的例子（舆论公认的例子）之间的重叠。

我仍然用归纳法论述，因为本书的目的就是掌握这些问题的现行维度。

坚持“伦理”观念的人都懂得识别恶并不是件小事，即便他们的整个建构最终都基于这样一条公理：这仍然是一个不言自明的舆论问题。因此，在“识别他者”的问题上，他们就采取了与列维纳斯相同的策略：激进地阐述他们的论题。正如列维纳斯最终向他者开放的创新之举取决于完全他者的假设，所以，伦理学的倡导者们也使对恶的一致认可取决于对一种激进的恶的假设。

尽管一种激进的恶的提法可以追溯到康德，但其当代的表现却完全植根于一个“实例”：纳粹对欧洲犹太人的根除。这里，我并不是轻率地使用“实例”一词的。一个普通的实例的确是可以重复或模仿的。与纳粹的灭绝行为相关的是，它以实例说明了对激进的恶的模仿或重复必须不惜一切代价加以杜绝——或更准确地说：这种恶的杜绝为判断一切环境提供了标准。于是就有了这种犯罪的“范例”，与其相反的范例。但这个例子仍在发挥其规范功能：纳粹的灭绝行为是激进的恶，这是因为它为我们的时代提供了独一无二的、无以匹敌的——在这个意义上，也是超验的或无法言说的——纯粹恶的标准。列维纳斯的上帝对于他性的评价（完全他者与一般他者不相容），也就是灭绝行为对历史环境的评价（完全的恶与一般的恶不相容）。

结果，灭绝行为与纳粹就都被宣称是不可想象的、无以言表的、前无古人后无来者的——因为它们界定了恶的绝对形式——然而，人们又常常想起他们，比较他们，使人们在众多舆论中意识到恶的结果（这种意识就是良心），因为接触一般恶的唯一途径就是激进的恶的历史条件。早在1956年，为了证明英法侵略埃及的合理性，西方有些政治领袖和新闻毫不犹豫地用了“纳赛尔就是希特勒”这个公式。最近我们又看到相同的事情，伊拉克的萨达姆·侯赛因，塞尔维亚的斯洛波丹·米洛塞维奇。但在同时，人们却不断提醒我们灭绝与纳粹是独一无二的事件，把他们与任何其他事情加以比较都是玷污。

事实上，这个悖论简单说就是恶本身的悖论（实际上是对现实或概念的每一次超越的悖论）。这个标准本身是无法衡量的，但却又要经常地去衡量它。灭绝本身

是不可衡量的，却又是用来衡量我们时代的全部恶的工具，我们必须拿它来比较（因此不断地衡量）我们根据明显的恶加以衡量的一切。作为最典型的消极的例子，这种罪是无法模仿的，但每一种罪又都是对它的模仿。

事实上，我们想要把恶的问题从属于舆论的判断（而这个判断又是由一种激进的恶的假设事先设定好的）。要走出这个怪圈，我们显然必须抛弃激进恶的话题，抛弃无法衡量的标准的话题。与完全他者的话题一样，它属于宗教。

当然，不言而喻的是，灭绝欧洲犹太人是十恶不赦的国家罪恶，不管怎么看，它造成的恐惧都使我们懂得——如果我们不想屈服于讨厌的诡辩论的话——我们所面对的一种恶无论如何都不能悄悄地（黑格尔式地）把它归类为历史进程中必要的过渡。

我还毫无保留地进一步接受灭绝的单一性。“极权主义”这个寡淡无味的范畴是为了把纳粹主义与斯大林主义、欧洲犹太人的灭绝与西伯利亚的大屠杀统统归在一个概念之下而杜撰的。这种杂乱的归类丝毫不能厘清我们的思考，甚至不能厘清我们关于恶的思考。我们必须接受灭绝的不可还原性（正如我们必须接受斯大林以党治国的不可还原性一样）。

但是，这样的话，整个问题就只是为这种单一性定位了。从根本上说，坚持人权思想的人试图直接把它定为恶，以期与纯粹舆论的目标相一致。我们已经看到，试图从宗教角度把恶绝对化的做法是矛盾的。此外，这种做法也是危险的，就仿佛把思想赶进了死胡同。这种举世无双的现实是不断被模仿的，我们到处都能看到希特勒，因此也就忘记了他的死，而在我们眼皮底下发生的事情则是新的单一的恶的创造。

事实上，思考灭绝的单一性首先是把纳粹当作一个政治序列来思考。这是问题的全部所在。希特勒能够把灭绝当作一次高尚的军事行动是因为他掌握权力，而且是以一种政治的名义掌握权力的，这种政治也包括“犹太人”这个术语。

伦理观念的辩护者坚决把灭绝的单一性直接置于恶的范畴，所以一般不把纳粹当作一个政治范畴。但这个立场既软弱无力又胆小如鼠。软弱无力是因为纳粹是作为“群众性”主体构成的，犹太人也作为一个政治构架而包含其中，也正是这一点使灭绝成为可能，之后便是不可避免的了。胆小如鼠是因为我们不可能始终一贯地思考政治，如果我们闭眼不看可能会产生的政治序列，其有机范畴和主观规定都是犯罪的话。与汉娜·阿伦特一起提倡“人权的民主”的党派人士喜欢把政治定义为“聚

集”的阶段。他们碰巧由于这样的定义而没有看到纳粹主义的政治本质。但这个定义不过是个童话——尤其是由于这种聚集首先必须决定聚集的集体，而这就是问题的全部。没有人比希特勒更喜欢德国人的聚集了。“犹太人”的纳粹范畴是从内部监视的一个外部的（任意但却是规定性的）建构来给德国内部命名的，这个内部是一个聚集的空间，正如“所有法国人的聚集”决定了我们此时此地要迫害“非法移民”一样。

纳粹政治的单一性之一就是准确地宣告要赋予历史社会以一种征服一切的主体。正是这个宣告赢得了主观胜利，把灭绝提到日程上来了。

在这种情况下，我们就有权说政治与恶之间的联系产生于集体（社会的主题学）与聚集（舆论、共享标准的主题学）得以思考的方式。

但重要的是，恶的单一性最终衍生于政治序列的单一性。

这又使我们至少把恶从属于要求恶的那些过程，即便不直接从属于善的话。纳粹政治不是一个真理规程，但是，只有在能够被再现为真理规程的情况下它才能“占有”德国的形势。所以，甚至这种我称为极端而非激进的恶的情况下，其“主体”存在的清晰性，人们仿佛履行职责一样地参与其可怕的迫害的问题，都要反过来指向政治真理规程的内在维度。

我还可以指出，最强烈的主体痛苦——真正参与了“伤害某人”并往往导致自杀或谋杀的人，在他们的视野中也有爱的规程的存在。

我将提出下列普遍原则：

- 恶是存在的；
- 恶必须与人类动物用来维持生命、追求利益的暴力区别开来，这种暴力在善与恶之下；
- 然而，并不存在激进的恶，否则便可以厘清这种区别；
- 只要我们从善的视角、从真理规程占有“某人”的角度来理解恶，就可以认为恶区别于平庸的掠夺；
- 因此，恶并非是属于人类动物的一个范畴，而属于主体的范畴；
- 只有当人能够不朽的时候，恶才存在；
- 真理的伦理——如坚持忠诚对忠诚的原则，或“继续下去！”的基本原理——都是要试图摆脱每一个单一真理使之成为可能的恶。

我们仍然要把这些提议汇集起来，使之与我们所知的一般真理规程一致起来。

3. 向事件、忠诚和真理的回归

要记住真理规程的下列三个主要维度：

- **事件**，促使环境、舆论、制度化知识之外的“事情”发生；事件是一种有害的、无法预测的补充，它即现即隐；
- **忠诚**，是规程的名称：它相当于在事件本身的促动下对环境的持续性调查；它是一种内在的连续的突破；
- **真理**，也就是忠诚逐渐建构的环境内部的多；它是忠诚聚拢在一起和生产的東西。

真理规程的这三个维度主要有下列几个“本体”特点：

(1) 事件既是环境的——是这个环境或那个环境的事件——也是补充的；因此绝对脱离或无关于所有的环境规则。于是出现了古典风格，对于海顿（或在海顿这个“某人”的名字之下），只有音乐的环境而没有别的，而这是以巴洛克风格为主导的一种环境，是这个环境的事件。但在另一种意义上，这个事件根据音乐构造所要授权的东西并不是在巴洛克风格取得的众多成就内部就可以理解的；它实际上是别的问题。

你因此会问是什么在事件与事件的“所由”之间建立了联系。这个联系就是先前环境的真空。这是什么意思呢？这意味着在每一个环境的核心，作为环境存在的基础的是一个“被定位的”真空。在这个真空周围是所论环境的多（稳定的多）。因此，在精湛的巴洛克风格的核心是真正的音乐构造设计观念的真空。海顿一事件就是作为对这种真空的一种音乐“命名”。构成这个事件的东西恰恰是全新的构造设计和主题原则，在一些可改造的单位的基础上发展音乐书写的一种新方法——这恰恰是在巴洛克风格内部所看不到的（也不可能有关于它的知识）。

我们可以说，由于环境是由环境内部流通的知识构成的，因此事件是给真空者命名，因为它给环境中的未知因素命名。

举一个著名的例子：马克思是政治思想方面的一个事件，因为他把早期资产阶级社会中重要的真空命名为“无产阶级”。无产阶级——由于完全被剥夺而被排除在政治舞台之外——他们的周围则是由资本规则所确立的令人

沾沾自喜的富裕。

总之，一个事件基本的本体特点就是为事件所由的环境真空命名。

(2) 至于忠诚，我已经解释过其重要性。关键的问题是它绝不是必然的或必要的。所不能确定的是它是否是无利害关系的利益，它假定参与忠诚的“某人”即便仅仅是对自我的虚构再现的一部分，也可看做是纯粹简单的利益。因此，由于所坚持的唯一原则就是利益的原则，那么某人对忠诚的锲而不舍——一个人类动物作为主体的持续存在——就仍然是不确定的。我们知道正是因为这种不确定性，真理的伦理才占有一个位置。

(3) 最后，至于作为结果的真理，我们必须先强调其权力。我已经提及这个主题，“回归”柏拉图的囚徒所居住的洞穴就意味着真理向知识的回归。真理在知识中打了个“洞”，是与知识相异的，但也是新知识的唯一已知的源泉。我们将说真理强迫知识。^[17] 这个动词“强迫”表明，由于真理的力量就是突破的力量，所以，正是要通过打破既定的和流通的知识，真理才能回归直接的环境，或重创那种便携的百科知识，而舆论、交往和社会性就是从这种百科知识中获取意义的。如果真理永远不是可交往的，那它仍然与自身保持着距离，暗示着对交往形式和交往指涉的有力重构。这不是说这些改变“表

[17] 强迫是真理与知识“之间”发生的事情；尽管只有真理“强迫”，但“强迫是知识可以证实的一种关系”（《存在与事件》，第441页）。在《存在与事件》的相当专业的地方，巴丢解释说“强迫”是一个过程，是真理的证实所强行的一个过程，环境中知识的秩序就是由于强迫而得到改造的，以至于迫使这种以前“无法识别的”证实从属于它所处的环境。如果能够坚持下去，“一个真理将迫使环境重新排序，以至于使开始时作为一个无名部分（一个组合的词组合）的这个真理最终被认定是一个条件（一个组合的成员），是环境的内在因素（同上，第377页）。更确切地说，环境的一个条件（如一个事件）“迫使主体—语言的一个陈述意指这个陈述在未来环境中的可证实性，也就是说，这个条件属于不可识别的部分（或次组合），从而产生了遗传步骤”（同上，第441页；当然，知识永远无法证实的是事件本身——也就是迫使陈述的那个条件——是属于还是不属于环境）。这个陈述的肯定“关联”在改造过的、后事件的环境中是可证实的、可知的。

在这个比较严格的数学意义上，也即保罗·科恩在20世纪60年代初首次提出的观点（此项研究在某些方面就是促成《存在与事件》的幕后事件），“强迫”是遗传子集或“伸延”附加给一个集的过程，继而便属于那个集了。[关于强迫的]重要思想将把普遍量词置于存在量词之上（Paul Cohen, *Set Theory and the Continuum Hypothesis*, p.112）换言之，“强迫”把极细密的普遍性置于确定的或明确的特殊性之上。数学对这个过程的展示非常复杂，甚至很难在此加以总结（见 John P. Burgess, “Forcing”, in Barwise, ed. *Handbook of Mathematical Logic*, pp. 403–453）。——译者注

达”真理，或表明舆论的“进步”。比如，整套的音乐知识很快就围绕一些古典风格的大人物组织起来——这是以前不可能形成的一种知识。这里没有“进步”，因为古典的学术或莫扎特崇拜绝不高于以前发生的一切。但是，它标志着对知识的推行，对交往规则（或人类动物相互交换的“音乐”舆论）的往往非常广泛的改变。当然，这些改动的舆论是暂时的，而真理本身，也即古典风格的伟大创造，则将千古永存。

同样，大多数惊人的数学发明最终也只能以大学课本告终，或者通过高等师范学校的入学考试而帮助决定了我们的“治国精英”的选拔。^[18] 数学真理产生的永恒本身并不重要，但它们却迫使所要求的知识进行社会性安排，于是就使这种形式又回归人类动物的利益了。

真理规程的这三个维度——由事件所招致的某一环境的真空；忠诚的不确定性；以及真理对知识的有力推动——这正是关于恶的思想所依赖的。

恶有三个名称：

- 相信某事件所招致的不是以前环境的真空，而是这个环境的多，这是幻象或恐怖意义上的恶；
- 未能做到忠诚，这是背叛意义上的恶，即背叛自身的不朽；
- 把真理等同于总体权力，这是灾难意义上的恶。

恐怖、背叛和灾难就是真理的伦理——对立于人权无能的道德——是在对进程中的真理的独特依赖中所要避免的东西。但是，如我们将看到的，这些恰恰通过真理进程本身而真的有发生的可能。于是，毫无疑问，只要有善，就会有恶。

4. 恶的理论纲领

（1）幻象与恐怖

我们已经看到，并非每一种新奇的东西都是事件。它必须进而成为这样的情况：事件所引发和命名的东西是这个事件之所以成为一个事件的环境的重要真空。命名

[18] 有各种不同的高等师范学院：法国高师，工业专科学校，国家行政学院，等等——都是拿破仑创建的，以协调精英公务员的招募，在今天的法国仍然享有巨大的文化和学术声望。1999年以来，巴丢本人一直在法国高师教授哲学，接替了老师路易·阿尔都塞的职位。——译者注

是关键，在此我不能从头到尾地阐述完整的命名理论。^[19]但是应该不难理解的是，由于事件将要消失，是对环境的一种昙花一现的增补，所以，它在环境中所保留下来的、用来导引忠诚的东西，一定是像踪迹或名字的东西，用指已经消失的事件。

当纳粹谈论“民族社会主义革命”的时候，他们借用了伟大的现代政治事件（1792年革命，或1917年的布尔什维克革命）所证明了的名称——“革命”，“社会主义”。这种借用关系到并使之合法化的一系列特点：打破旧秩序，寻求民众支持，专制国家，决策的伤感力，歌颂工人阶级，等等。

然而，如此命名的“事件”——尽管在某些形式方面它相似于所借用的名称及其特点，没有这些，它就不会有用来描述自己规划的确定的政治语言——其特点是丰富或实质性的词汇：民族社会主义革命——纳粹说——将建立一个特殊的社会，领导德意志民族走向真正的目标，那就是普遍统治。所以，“事件”所要使之发生并为其命名的，不是以前的真空，而是这个真空的丰富性——不是由某一特点（特殊的多）所保留的普遍性，而是一个社会的绝对特殊性，它本身就深深根植于它特有的土壤、血脉和种族。

使一个真正的事件成为真理起源的——也就是唯一长久的、永恒的东西——恰恰是这样一个事实，它相关于一种环境的特殊性，这种特殊性只能产生于它的真空。这种真空，也就是无的多，既不排除也不限制任何人。它是存在的绝对中立性——以至于源于事件的忠诚尽管是一个特殊事件之内的内在突破，却仍然是具有普遍针对性的。

对比之下，1933年纳粹夺取权力所引发的惊人突破，尽管由于以“日耳曼革命”、仅仅忠实于一个民族的本质而自欺欺人，因而在形式上与事件没有什么区别——恰恰是这一点使海德格尔误入歧途^[20]——但这次事件却是仅仅针对它认为是“日耳曼族”的人而发的。因此，从事件被命名的那一刻起，它根本不可能产生任何真理，尽管事实上这个命名（“革命”）是在真实的普遍事件的条件之下发生作用的（如1792年或1917年的革命）。

当一种环境发生根本性突破，用借自真实的真理规程的名字来命名，所引发的

[19] 见 Badiou, *L'Être et l'événement*, meditations 20, 34。这一方面涉及给事件命名，另一方面涉及主体—语言，是该书的核心。第二个问题尤其复杂。

[20] Victor Farias, *Heidegger and Nazism*, 1985 [1989]。在这本（充满趣闻轶事的）书中，我们看到海德格尔是怎样在一个漫长时期里为幻象所迷惑的。他认为他在坚持自己思想的事件。

不是真空而是“完全的”特殊性或那种环境的假定的本质时，我们所面对的是真理的幻象。

我们必须从积极的意义上理解“幻象”：一个真理的全部形式特征都在幻象中起作用。不仅对事件的普遍命名引发出根本突破的力量，而且，忠实的“义务”，“主体幻象”的促成，都在没有任何不朽者的情况下超越了其他人的人类动物性，这些人任意地宣告不属于公有社会，而这种公有社会的本质恰恰是幻象——事件所要促进和控制的。

忠实于幻象与忠实于事件不同，它不是通过真空的普遍性，而是通过一个抽象组合（“日耳曼人”或“雅利安人”）的全部特殊性来调节对环境的突破的。其不可改变的操作就是对这个组合的无休止的建构，它只能通过抽空周围环境来做到这一点，而没有别的方法。被“事件—本质”的幻象所“避免”的真空普遍在这里作为完成的事业而回归，使本质得以形成。这就是说，针对“每一个人”所说的（而“每一个人”在此必然是不属于日耳曼公有社会本质的人——因为这个本质不是“每一个人”，而是控制“每一个人”的“少数人”）是死亡，或被推延的死亡形式，也就是为日耳曼本质服务的奴隶制。

因此，对幻象的忠诚（这要求属于日耳曼本质的“少数人”延长牺牲和献身精神，因为它的确具有一种忠诚的形式）是以战争和杀戮为内容的。战争和杀戮并不是达到目的的手段：它们构成了这样一种忠诚的真实性。^[21]

在纳粹的例子中，真空是以一个极其特殊的名字回归的，这个名字就是“犹太人”。当然还有其他人：吉卜赛人、精神病人、同性恋者、共产主义者等等。但“犹太人”这个名字乃是名中之名，用指“民族社会主义革命”在促进日耳曼本质时使之消失的那些人，他们的消失造成了足以与那个本质相认同的一个真空。选择这个名字无疑关系到它与普遍主义的明显联系，尤其是与革命的普遍主义的联系——与实际上已经是关于这个名字的真空的联系，也就是与真理的普遍性和永恒性相联系的东西。然而，由于是用来组织灭绝行动的，“犹太人”这个名字是纳粹的一个政治创造，没有任何先例。没有人能与纳粹分享这个名字的意义，而其意义就在于假定幻象和对幻象的忠诚——因此作为政治序列的纳粹主义才是独一无二的。

甚至在这方面，我们也必须认识到这个过程是在模仿一个实际的真理规程。对某一真实事件的每一种忠诚都为其敌人命名。与试图避免分化的舆论伦理相反，真

[21] 巴丢并不经常使用拉康所用的“真实”这个术语。——译者注

理的伦理总是多多少少具有军事性和好战性。其与舆论和既定知识相异的具体表现就是坚决反对各种干扰、堕落、向人类动物的直觉利益的回归、对作为主体而上升的不朽者的侮辱和压制。真理的伦理假定认可这些努力，因此就采取了为敌人命名的单一行动。“民族社会主义革命”这个幻象鼓励这种命名，尤其是对“犹太人”的命名。但幻象对真实事件的破坏却在命名的行为中继续着。一种真正的主体忠诚的敌人恰恰是封闭的组合（集），也就是环境的本质，即社会。真理的价值，其险象丛生的路径以及普遍的对象，就是要针对这些惰性形式树立起来。

关于血统与大地、种族、习惯和社会的每一个联想都直接与真理相对立；在真理的伦理中，被命名为敌人的恰恰是这个组合。而对幻象的忠诚，尽管促进了血统、社会、种族等，却把真理的抽象普遍性和永恒性，把对所有人的表达命名为敌人。

此外，这两个过程以直接对立的方式对待被如此命名的东西。不管他对真理抱有多大的敌意，在真理的伦理中，每一个“某人”都始终被再现为能够成为不朽的人。所以，我们要反驳他为了使每一种忠诚堕落而与别人交换的判断和意见，但不针对其人——在某种情况下，人本身并不重要，无论如何，每一个真理最终都是针对人的。对比之下，忠实于幻象的人努力要在公认的本质周围设置真空，这个真空一定是真正的真空，是通过切入肉体本身而获得的真空。又由于这不是不朽人物的主观来临，所以对幻象的忠诚——对真理的那种惊人的模仿——所假定的与其说是他们指称的敌人，毋宁说是他们作为人类动物的非常特殊的生存。因此，所要承担这种真空之回归的就是这种生存。正因如此，对幻象的忠诚必然是恐怖的实施。这里所说的恐怖不是恐怖的政治概念，与雅各宾公共安全委员会的不朽人物相联系的恐怖，而是把所有人纯粹简单地简化为向死的生存。如此理解的恐怖实际上得出这样一个公式：为了让本质存在，任何东西就都不能存在。

我已经举了纳粹的例子，因为这个例子中很大程度上进入了与真理的伦理相对立的“伦理”的构架（“激进的恶”）。这里重要的问题是事件的幻象，这个幻象产生一种政治忠诚。这种幻象只有在真正事件性的（因此也是普遍认可的）政治革命成功的时候才是可能的。但是，也存在着与所有可能的真理规程相联系的幻象。读者会发现识别出这些幻象是有用的。比如，我们能够看到性激情是爱的事件所不可或缺的。毫无疑问，这种性激情携带着恐怖和暴力。同样，残酷的蒙昧主义说教自呈为科学的幻象，其结果显然是破坏性的，如此等等。但在每一种情况下，这些暴力的破坏都是不可理解的，如果不把它们与它们所操纵的真理规程的幻象联系起来的话。

总之，我们给恶的第一个定义是：恶是真理幻象的过程。就本质而言，是以发明为名的以每一个人为目标的恐怖。

（2）背叛

我在第四章就开始解释这个问题了。我们已经看到，当人类动物不再能够以自身统一的合理虚构统一两种利益的时候，他不可能确切地决定这种使人类动物变成主体的无利害关系的利益是否会战胜纯粹简单的利益。

我们这里所论的可以称作危机的时刻。“它本身”是危机所未触及的一个真理规程。它由事件所引发，在原则上能无限延展。能够进入危机的是一个或若干个“某人”，他们进入由这个过程所引发的主体的构成。每一个人都熟悉下面这些危机时刻：面对情人的时候，研究者遭受挫折的时候，战士疲乏的时候，艺术家江郎才尽的时候。或者，当一个人长期不能理解一个数学证明的时候，或隐约感觉到一首诗的美却不能揭示其朦胧意义的时候，如此等等。

我已经解释了这种经验由何而来：在利益需求的压力之下——或相反，由于主体连续的忠诚内部难以履行的新要求——在我用来维护自身形象的虚构中，即在我的普通利益与无利害关系的利益之间、在人类动物与主体之间、在必死与不朽之间的混淆中，出现了分化。在这个时候，我面对着纯粹的选择，是接受真理伦理的倡导而“继续下去！”，还是按照“锲而不舍”的逻辑维持纯粹必死的我。

忠诚的危机总是在形象破灭之后接受考验的东西，是唯一的协调原理（因此也是伦理学原理）：“继续下去！”当你已经失去了线索，当你不再感到“身处”过程之中，当事件本身已经无足轻重，当事件的名称已经被忘记，或即便不是为一个幻象但也是为一个错误而命名，在这些时候还仍然继续下去。

幻象的人人皆知的存在是使危机具体化的强有力的刺激。舆论对我说（因此我也对自己说，因为我从来不在舆论之外）我的忠诚完全可能是施加在我自己身上的恐怖，而我一直恪守的忠诚看起来非常像——特别像——这种或那种经过证实的恶。这总是一种可能性，因为这种（作为幻象的）恶的形式特征也就是真理的特征。

因此我所面对的是背叛真理的诱惑。背叛不仅仅是背弃。不幸的是，人们不能简单地“背弃”真理。否定自身的不朽完全不同于抛弃，不同于终止：我总是自信所论的不朽从未存在过，因此在这一点上与舆论达成了一致——舆论的全部目的就是服务于利益，因此也正是这种否定。因为如果我认识到不朽的存在，那不朽就会

让我继续下去；它拥有由真理引发的永恒力量。所以我必须背叛自身内部成为主体的倾向，我必须成为那个真理的敌人，那个真理的主体就是我所构成的（或许由别人伴随的）“某人”。

这说明以前的革命者为什么必定声称迷失在错误和迷狂之中，为什么以前的情人不再明白他为什么会爱上那个女人，为什么疲惫的科学家会误解并通过日常的官僚手段挫败自己的科学研究。由于真理规程是一种内在突破，你只能通过突破使你不得自拔的突破而“撤下”它（这就是说，根据拉康的有力说法而回归“物品服务”。这种对突破的突破作为次主题是连续性的。环境的连续和舆论的连续：以前以“政治”或“爱情”之名而存在的一切充其量是幻觉，而在最糟的意义上则是幻象。

所以，在不可确定的危机之时，真理伦理的失败自行呈现为背叛。

这就是没有归路的恶；除了幻象，背叛是真理使之出现的恶的第二个名字。

（3）不可名状之物

我已经说过，真理改革交往的法则，改变舆论的体制——这就是“回归”的效果。这不是说这些舆论变成了“真实的”（虚假的）东西。它们不能够成为真理，就其永恒的多元存在而言，真理始终对舆论抱以冷淡。但它们成了另类。这意味着以前明显的判断不再是可辩的了，其他判断成为必要的了，交往方式也发生了变化，等等。

我称对舆论的这种重新组织为真理的力量。

我们必须自问的问题是：在真理忠实地追求自身目标的环境里，真理的力量有成为总体的潜能吗？

那么，假定某一真理具有总体力量这究竟意味着什么呢？要理解这一点，我们必须记住我们的本体原则：一个（客观）环境，尤其是（主观）真理在“起作用”的环境，始终是由无限元素构成的一个多（这些元素本身也是多）。那么，一个意见的一般形式是什么呢？一个意见是一个判断，可应用于客观环境的这种或那种元素——“今天风雨交加”；“我对你说：所有政客都是堕落的”，如此等等。为了能够讨论某一环境的元素——都属于这个环境的元素——就必须以一种或另一种方式给予命名。“命名”只意味着人类动物有能力就这些元素进行交往，使其生存社会化，并根据自己的利益安排这些元素。

姑且称“环境的语言”为构成环境的元素命名的实用可能性，因此也是就这些元素的舆论交往。

同样，每一个真理都关注环境的元素，因为真理规程不过是从事件的角度来检

验这些元素。在这个意义上，真理规程等同于这些元素，而进入真理主体之构造的某人当然会通过使用这个环境的语言而促进这种认同，作为“某人”，他和别人一样使用这个环境的语言。从这个角度看，真理规程要通过环境的语言，正如它要通过每一种知识一样。

但是，根据某一真理对某一元素的检验完全不同于根据舆论进行的实用性评价（判断）。这不是让这个元素适合人类动物的利益，人类动物的利益无论如何都是各异的，因为舆论是相互矛盾的。这只是就内在的、事件后的突破这方面对真理中的这个元素进行评价。这个评价本身是无利害关系的；它试图赋予这个元素以一种永恒性，与参与真理主体的“某人”生成不朽的可能性相一致，这个主体为评价提供了真实的基础。

由此而得出一个重要结果：最终，真理改变了环境中诸元素的名称。这意味着它自己给元素的命名不是实用的命名，在其起点（事件，忠诚）与目的地（永恒的真实）之间并没有什么不同。即便真理规程经过了环境的语言亦如此。

我们因此必须承认，除了促成舆论交往的客观环境的语言外，还有一种促成真理书写的主体—语言（主观环境的语言）。

事实上，这是不言自明的。科学的准确语言绝不是舆论的语言，包括关于科学的舆论。爱的宣言所用的语言也许非常平庸（比如“我爱你”），但它在环境中的力量却完全不同于这些相同词语的普通用法。一首诗的语言不是记者的语言。政治学的语言如此特别，以至于对于舆论来说就仿佛是黑话。

重要的是，以舆论为指向的真理的力量迫使实用名称（客观环境的语言）屈服并在与主体—语言接触时改变形状。正是这一点，也只有这一点在真理的影响下改变了既定的交往模式。

我们现在可以定义真理的总体力量了：它是从真理规程的角度给客观环境的所有元素命名和评价的能力。主体—语言是严格的、教条的（或“盲目”的），它根据自身原理声称具有为整个真实世界命名的能力，因此也具有改造世界的能力。

环境语言的力量当然是无限制的：每一个元素都可以从特定利益的角度加以命名，根据人类动物之间的交往予以判断。但是，由于这种语言无论如何是不连贯的，而且是用于实用交往的，其总体化倾向并不重要。

对比之下，当我们作为真理规程之结果的主体—语言（军人、研究者、艺术家、情人的语言）的时候，总体力量的假设便具有了完全不同的结果。

首先，我们据此假定，可以根据主观真理特有的连贯性来组织客观环境的总体性。

然后，我们认为有消除舆论的可能。如果主体—语言与环境的语言应用于相同的领域，如果真理可以根据每一个元素来表达，那么，真理的力量就不是通过实用和交往意义的曲解，而是通过真实命名的绝对权威来自行显示的。于是，真理会通过主体—语言强行对环境的语言进行纯粹简单的位移。这就是说：不朽将作为对人类动物的整体否定而出现。

当尼采提议“把世界史一分为二”，打破基督教的虚无主义，把伟大的迪奥尼索斯的“是”普遍化为生命的时候，或者……他们确实是受到了一种虚幻环境的鼓舞，在这个环境中，一切利益都已经消失了，舆论都已被尼采……为之献身的真理所取代了。19世纪伟大的实证主义者们也想象科学的陈述将取代有关一切事物的舆论和信仰。而德国浪漫派则崇拜一种由绝对化的诗学所改变了的一个宇宙。

但尼采疯了。……我们这个世纪一直是进步的实证主义思想的坟墓。而已经有了自杀倾向的浪漫派将看到他们的“绝对文学”生产出以“审美化政治”为形式的怪物。^[22]

事实上，每一个真理都在它所引发的主体的构成中假定“某人”的保留，深陷真理而不拔的人类动物的双面活动。如我们所看到的，甚至伦理的“始终如一”也仅仅是对源于利益的一种锲而不舍的无利害关系的忠诚——结果是，要强行某一真理的总体力量的每一种努力都毁掉了那个真理的根基。

不朽只能在必死的动物中依赖必死的动物而存在。真理只能通过舆论的构架达到独特的渗透。我们都需要交往，我们都必须发表意见。正是我们自己由于自身的缘故而使自已产生了生成主体的倾向。除了我们自己的历史之外没有别的历史；没有真实的未来世界。作为世界的世界现在在、将来也仍然在真与伪之下。任何世界都不能受制于始终一贯的善。世界现在在、将来也仍然在善与恶之下。

善只能在不想把世界变成善的情况下才存在。它只能存在于单一真理的具体到来之中。所以，真理的力量也是一种无力。

真理的力量的每一次绝对化都是恶的一次组织。这种恶不仅毁掉了环境（因为消灭舆论的意志归根结底是要在人类动物中消灭动物性，也就是消灭人类动物的存

[22] Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *The Literary Absolute*, 1978 [1988]. 这两位作者多年来一直从事德国浪漫派与法西斯主义的政治审美化之间的亲缘研究。见 Lacoue-Labarthe's *Heidegger, Art and Politics*, 1988[1990]。

在)，而且干扰了它赖以进行的真理规程，因为它不能在主体的构成中保留利益的双重性（无利害关系的利益和纯粹简单的利益）。

正因如此，我才称恶为灾难，由力量的绝对化而引发的真理的灾难。

真理并不具有总体力量，这最终意味着主体—语言，真理规程的生产，并没有能力为环境的所有元素命名。至少一个真正的元素必须存在，环境中存在的一个多，这是真理命名所不能触及的，完全为舆论和环境的语言所保留的。至少真理是不能强迫的。

我将称这个元素为真理的不可名状之物。^[23]

不可名状之物并不是“自在地”不可名状：它能够用环境的语言加以描述，我们当然也可以就它交换意见。因为交往是有限制的。不可名状之物是由于主体—语言的缘故而不可名状的。我们说，这个术语是不宜被变成永恒的，或不能变成不朽的。在这个意义上，它象征着纯粹真实的环境，没有真理的生活。

要确定一个特殊的真理规程的不可名状之点对于（哲学）思考来说是一项艰巨的任务。在本文中进行这种确定是没有问题的。所以我只能说就爱情而言，可以确定的是，性快感不能获得真理的力量（那是关于两个人的真理）。就数学而言，它代表一种非矛盾的思维，而不可名状的恰恰是这种非矛盾性：我们知道在数学系统内部的确不可能证实那个系统的非矛盾性（这就是哥德尔著名的定理）。^[24]最后，社会和集体是政治真理的不可名状之物：要“在政治上”为社会命名的每一次努力都引发出灾难性的恶（在纳粹的极端例子以及“法国人”一词的反动用法中都可以看到这一点，这种用法的整个目的就是要迫害生活在法国的被任意冠以“外国人”之名的人）。

重要的是这样一条普遍原则：在这个例子中，恶是不惜一切代价在真理的条件下强行为不可名状之物命名。严格说来，这就是灾难原则。

（与事件相关的）幻象，（与忠诚相关的）背叛，以及（与真理力量相关的）为不可名状之物的强行命名：这些就是恶的形象，只能通过我们所认识的唯一的善——真理规程——才能成为实际可能性的一种恶。

[23] Alain Badiou, *Conditions*, 1992. 文集中有两个文本是论述不可名状性的：“论减法”和“真理：强迫与不可名状性”。

[24] Kurt Gödel, “On Formally Undecidable Propositions of *Principia Mathematica* and Related Systems”, in *Collected Works*, i, pp.145–195. 理解这个定理的真正意思非常重要。

结 论

我在本文开篇就激烈地批判了“伦理”观念及其社会化的变体：人权学说，人的受害观，人道主义的干涉，生命伦理学，无形的“民主主义”，差异伦理学，文化相对主义，道德洋化现象，等等。

我试图表明我们时代的这些知识倾向至多是古代宗教和道德说教的变体，最糟是保守主义与死亡冲动的可怕混合。

在不断使人联想起“伦理学”的那股舆论潮流中，我们已经识别出一种严重的症状，即放弃把人类与包括人类在内的捕食生物区别开来的一件东西：那就是进入某些永恒真理的构造和生成的能力。

从这个观点出发，我毫不犹豫地说，在我们西方社会中，“伦理”观念是坚决捍卫某一真正思想（不管是什么）之人的主要的（尽管是暂时的）敌人。

我接着描述了一个可接受的伦理学概念的重构，其原理服从于真理的发展。这个原理普遍要求“继续下去！”继续作这个“某人”，动物中的人类动物，然而却发现被真理的事件性过程所占有和替代。继续作你碰巧生成的真理主体的主动成分。

我们正是在这个原理所引发的悖论的核心发现了可证实的恶（在这方面取决于善、也即取决于真理的恶）的三种形式：幻象（作为虚假事件的恐怖的追随者）；背叛（以个人利益之名放弃真理）；强迫不可名状之物或灾难（相信真理的总体力量）。

所以，恶只有通过善相遇才能发生。真理的伦理——不过赋予我们所是的“某人”以一致性，必须以动物的锲而不舍来保持真理主体的永恒耐力——它也试图在真理规程中通过有效和持久的包容避免恶。

因此，这种伦理学在“继续下去！”这个迫切要求之下把洞察（不要堕入幻象）、勇气（不要放弃）和适度（不要走总体性的极端）等资源综合起来。

真理的伦理的目标既不是让世界服从于律法的抽象规则，也不是与外部的、激进的恶作斗争。相反，它努力通过对真理的忠诚而避免恶——它在这些真理的负面或黑暗面识别出来的那种恶。

（陈永国 译）

本体论与政治：阿兰·巴丢访谈^[1]

OF (Oliver Feltham): 您能详细阐述一下结构的概念吗? 您把结构等同于一种环境的、一的数的运作者。^[2]

AB (Alain Badiou): 问题是一种多元性如何做到前后一致的。对这个问题有两种回答: 首先, 在表征的层面 (presentation), 其次, 在再现的层面 (representation)。结构是我给这两个层面的结合起的名字, 即表征和再现的结合。结构与环境状态不是一回事, 因为环境状态只是次要层面的, 即再现的层面。结构包括表现的第一个层面, 即所属, 也包括第二个层面——状态, 第二个是一的数。我认为, 结构有两个决定而不是一个决定。第一个是表现的层面, 它只指环境中的某种多元性。所包括的第二个层面, 状态, 表示那种多元性并未受到无的腐蚀。结构包括这两个层面。

OF: 可以问一下一的数是一种什么环境吗? 环境的一的数的运作究竟起什么作用呢? 有行为者吗?

AB: 运作就是环境本身。运作与自身的多元性没有分别。没有什么多元性的表征和运作。运作与表征是同一回事。这样的表述可能不太好, 我得改一下, 因为真正的问题是存在 (being) 与现有 (being-there) 之间的变体。这是存在的局部化的一个问题, 不仅仅是结构的问题, 或一的数的问题。在正在写的书中, 我换了一种说法, 尽管一的数仍然是我思想的一部分。^[3] 而真正的问题是存在的局部化问题, 除了表征和再现外, 还要求介绍别的概念。

[1] 译自 Alain Badiou, *Infinite Thought: Truth and the Return to Philosophy*, trans. and ed. Oliver Feltham and Justin Clemens, Continuum, 1998. Chapter 10.

[2] 这次访谈发生于 1999 年 9 月 8 日, 地点在莫尔本大学。访谈用的是英语。参加访谈的人除了阿兰·巴丢之外, 还有 Isabelle Vodoz, Geoff Boucher, Justin Clemens, Ralph Humphries, Oliver Feltham, Andrew Lewis, Louis Magee and Dan Ross。由于每一个提问者都可以从录音中辨别出来, 所以本文只用了他们名字的缩写。除了微小的语法润色外, 这里提供的是访谈的全部。

[3] 巴丢指的是《存在与事件》的续集, 现在用的题目是《世界的逻辑》(*Logiques des mondes*), Seuil 版即出。——编辑者注

OF: 本体论环境的特点似乎是把统一性和同一性的语域清楚地区别开来了。在您关于非本体论环境的结构的论述中,它们有必要结合起来吗?

AB: 我认为在这个时候不会有什么[本体论]环境的特权,因为在每一种环境下思考统一性和同一性的问题都是没有什么分别的。我必须从多元性之统一的问题阐述同一性的问题——那是一回事。多元性的统一就是本体论的同一性。这一点在本体论环境中,在数学中都是真实的,因为一个集就是一个多元性的同一性,但在其他环境中却是同一回事,因为我本人并不关心质的同一性。

OF: 如果不是根据用来翻译它们的某种普遍语言,该如何区别非本体论的环境呢?

AB: 环境间的区别是一个经验问题。我们必须把环境与真理的观点区别开来——一个无名的环境,把环境与知识的观点区别开来。从知识的观点来看,环境可以根据经验与百科知识区别开来。我把这种区别称作“谓词差异”(predictive difference),在环境之间存在着谓词差异。这与是马不是猫的事实有没有太大的差别,我不知道。在一个环境中,总是分布着确立这种差异的谓词。从真理的角度看,环境取决于它们的存在,差异就变成了本体差异。这里,我们必须想到环境的多元性不同于另一种多元性。集不是相同的。这种无限性不是相同的,但所有这些考虑仅从真理过程的角度看是可行的,而从百科知识的角度看则是不可行的。

JC(Justin Clemens): 显然,这些观点非常不同——知识的观点显然在环境中,名称、谓词、猫、马等,而真理的观点不是谓词的,在环境中是不可分辨的。对你来说,真理是普遍的。而由于真理是罕见的,所以并不经常发生:不是每一个环境都是真实的。那么,相反的情况可能吗?在一种环境中,每一个人都能接近知识吗?

AB: 在一种环境中,接触知识对不同的人、不同的存在来说是不同的。但我的论点是,在一个环境中,总是有一种百科知识,它对每一个人都是相同的。但是,与这种知识的接触却是相当不同的。我们可以使用马克思主义的术语,我们可以说,在一种环境下有一种主导的意识形态机器——结果还是同一回事。

JC: 您是说马克思主义谈论百科知识而不谈论真理吗?

AB: 不。不。我认为,在马克思主义中,马克思主义这个范畴与我用百科知识的机器所指的范畴是同一回事。但在马克思主义中也有一系列真理,它不同于意识形态。

GB (Geoff Boucher): 我能问一个相关的问题吗？这是一个非常幼稚的问题。您怎样才能避免决策论呢？如果我能够说明白的话，我记得那是在乔治·卢卡奇的《历史与阶级意识》中，他说，“决策，真正的决策，发生在事实之前”，但从马克思主义的观点看，他可以理解整个资产阶级的知识，而且取代它。你回想一下总体性这个恒久的观点就既是本体的，又采纳整个资产阶级的知识。所以，在决策做出之后，要有一个基础以便了解你是否做出了正确的决定。要有一个基础以便与非马克思主义者讨论。您同意卢卡奇的观点吗？一旦决策已经做出，还会有一个基础使你知道是否做出了正确的决策吗？

AB: 在我的哲学中根本没有什么决策论。关于这一点有一种彻底的误读。利奥塔说我是一个绝对的决策论者，一个新卡尔·施密特。但我认为这里有一些混淆，因为关键的问题毕竟是事件，而事件不是决策的结果。难点在于，在《存在与事件》中，我说事件的名称是纯粹决策的问题，我必须改变那个观点。那不是很好的术语，不是命名的术语。我现在以为事件有各种结果，客观的结果和逻辑结果。这些结果是由事件分开的。事件的效果深刻地改变了环境的逻辑——而那不是决策的效果。决策特别忠实于改造。所以，你可以和别人讨论忠实或不忠实于事件的逻辑结果。在环境中和这个环境的结果涉及理性的讨论，而这与马克思主义的观点没有什么区别，你可以说实践是决策与控制决策的理论的混合。在现在写的书中，我不用事件的名称描写决策，而直接描写事件，最后，描写事件的逻辑结果。这是我对主体概念的部分修改。与《存在与事件》中所说不完全相同。所以，我决不是一个决策论者……

OF: 有一些问题与这次讨论相关。在《存在与事件》中，您说：“在同一个环境下，对同一个事件，存在着不同的[关联]标准，这些标准决定着不同的忠诚。”^[4]那么，两个普遍规程之间的局部竞争怎样才能不是权力与阐释之间的竞争呢？从内在于历史环境的角度看，是什么把一个普遍规程标志为真正普遍的呢？您曾经说一种非普遍的集权或神学立场可以把真理与意义结合起来——您能举例说明吗？

AB: 有必要认识到没有什么能检验一个普遍规程是真正普遍的。在这一点上，我和斯宾诺莎的真理观相同。真理是自身的证明。没有任何外部保证。所以，真理规程的普遍性在过程中是有效的。这一点非常重要，因为重要的哲学差异都与此相关。对非常不同的思想家来说——海德格尔，拉康，斯宾诺莎，德勒兹，我本人——

[4] Alain Badiou, *L'Être et l'événement*(Paris:Seuil, 1988), pp.258-259.

都相信真理是没有保证的，对分析哲学家来说，真理有必要具备思想和判断的保证。这是当下的主要分化。

OF: 比方说，我忠实于一个事件，致力于一个普遍规程，而另一些人认为他们也在同一个历史环境中，也忠实于另一个规程中的事件。我们如何相互判断，有正当的冲突吗？

AB: 对这类问题没有绝对的回答。这是具体环境的问题。如果我一方面忠实于一个政治事件，是在1968年5月之后，另一方面我又爱上了一个女人，而这就是我的环境。没有绝对的可能性来掌握这种环境。事实上是根本没有问题的。这种环境总是在涉及不同环境的不同层面贯穿不同的普遍规程，一种无限的多元性，等等。那是对环境的具体分析。不是本体论问题。

OF: 如果一个普遍规程就是一个环境的真理，那么，普遍规程会贯穿一个以上的环境吗？

AB: 实际上，两个普遍规程决不会同时出现在一个指涉环境中，因为它们是它们所处环境的真理。但是，一个具体环境并不确切是那个环境的本体规划。在本体的意义上，一个具体环境是不同环境的相互作用。本体论本身不是对一个具体环境的思考。本体论是一个环境，本体论的环境，也是思考的环境，最后，是数理环境。我们可以从本体规划来考虑这个具体环境的一部分。我们可以说，有一种多元性，它是无限的，等等。但是，一种具体分析根本不是本体的。本体论不是黑格尔的绝对知识！

JC: 如果那是事实，那么，按您的说法，在一个环境内部就没有工作的主体了。在宗教环境内部有超基督的主体吗？比如，您说的主体不是一个人，因为他们进入了生成一个主体的过程。有作为“元主体”或“超主体”的“基督徒”同时又忠实于基督的事件吗？一个持续了两千年的主体，却又是（按我们的说法）非常缓慢地消失的那个主体。您能谈谈这种主体吗？

AB: 我认为没有这种超主体。一个主体是一个确定环境的主体，从罗马帝国时代起的西方环境，等等。这个环境有其特殊性，而主体也是一个特殊的主体。主体这个哲学范畴有非常不同的指涉。在政治组织的环境中，可能有一个主体，在另一个环境中，有一个不同的爱的主体，在第三个环境中，是基督徒主体。那是另一种。所以，主体的范畴非常复杂，这个范畴的语义也是多样的。

OF: 提一个相关的问题。在《主体理论》中，您提到了海纳·穆勒的原理：“有来，必有走。”并说破坏是创造必不可少的合作者。但在《存在与事件》中，您改变了立场，说任何暴力都产生于环境的状态，不是普遍规程的必要组成部分。为什么改变您的立场呢？

AB: 我想在《主体理论》中，破坏是一个辩证概念。破坏是指环境的一部分可以为新的环境、为事件而被破坏掉。有时这是必要的。在《存在与事件》中，我并未说破坏总是一件坏事。有必要为了事件的新而破坏某事。但我不认为那是新事物的必要组成部分。因为我认为新是一种增补，不是破坏。那是发生的事，来临的事，而这一点很重要。为了新的到来，某事必须遭到破坏，但不是本质，不是存在，不是过程的内核。那仅仅是一个结果。在《主体理论》中，我认为否定性本身就是创造性，现在我不那么看。我认为创造性是一种肯定，不是一种否定。

JC: 那么，您是否认为破坏和事件是相互独立的呢？破坏可能是也可能不是那个事件的组成部分，但在某种意义上，破坏也可能是一个事件的本质部分？有时，破坏是事件的组成部分，您能忠实于那个事件的结果吗？比如，在法国大革命中，恐怖的所有后果都可能是合法的和伦理的。

AB: 破坏发生在一个事件的结果当中，始终是可能的。你无法避免破坏。破坏与肯定之间的关系是一个事件的特殊性的组成部分。在政治事件中，这种关系非常难以思考和控制。在政治事件和普遍过程中，暴力始终存在，因为许多人不喜欢新事物。对环境的改造始终是一些人所反对的——富人，掌权者。在政治真理中，一方面，破坏与暴力的关系，另一方面，肯定与增补的关系，都是复杂的关系。我想在《主体理论》中，政治真理是范式。当写“破坏是必要的”这句话时，那是因为谈论的要点是政治真理。但是，如果我们用另一个范式，那么，破坏就是政治事件的结果的特殊性，而不是真理过程本身的一个内在特点。

OF: 在《存在与事件》中，您说：“语言游戏的异质性是环境多样性的基础。存在以众多方式展开，因为它的展开只能以众多的语言表现出来。”(321—322) 要把这一点与您所说的“语言唯心主义”(idealinguistry)的本体论区别开来，还需要附加点什么吗？

AB: 是的，是的。那是引自维特根斯坦的东西，在维特根斯坦与我之间有一个怪物。那个文本不怎么好。想法简单。其想法是，当在一个环境里时，你是在百科

知识的各种谓词之中，一个环境的各个部分之间的差异始终在谓词差异的掌控之中，这个环境的语言是知识的媒介。从知识的角度看，这是差异之源。但是，最后，真正的差异乃是集本身的差异，是多元性本身的差异。所以，文本只是说，在环境的知识中，我们能通过语言媒介，通过谓词媒介而接近差异。所以，知识中的差异是谓词的。当然，语言构成差异并不是我的思想。通过语言接近知识中的差异——这是第一点——但是，语言并不构成本体差异，决不。当我们拥有了真理的视角时，我们便明白作为本体差异的差异绝对有别于谓词的差异。另一方面，“语言唯心主义”包括语言构成差异的思想。从我的观点看，这是把知识与真理相融合。我们总是要把真理与知识分别开来，或用马克思的话说，把真理与意识形态分别开来，或用柏拉图的话说，把真理与教条分别开来，以接触真实，不把真理与知识分别开来时，我们就不能接触真实，那么，我们就有可能宣告语言构成了差异。而关键的一点是知识与真理之间的差异，我必须坚持说，这是今天的哲学探讨的关键。我越来越坚信不疑。

OF: 不妨再回到本体论规划的话题上来。是什么表明一个特殊的环境具有某种本体论规划？当环境的全部本体属性通过本体论的书写而被抽取出来时，用什么标准来判断？就是说，我们知道如何从非本体的环境过渡到本体的环境——抽取，删减——但怎样才能另一个方向（以肯定的方式）跨越本体差异呢？

AB: 这是同一个问题！只有一个问题，那就是“不同环境之间的差异是什么？”我认为这是你们的问题。从具体环境开始思考的时刻就是要用删减和抽取的方法，而问题就是我们如何走向另一个方向，从本体论到具体的环境。但我认为我们不必走到另一个方向。我们有一个具体的环境。我们可以思考那个环境的本体结构。我们能做到！有时那很难，但我们能做到。所以，我们可以思考无限的多，关于自然的多，关于环境的历史性格，关于事件的场所，等等。有一种关于环境的本体论规划。我们用这个规划理解环境。关键的一点是，我们能否从真理的角度或只从知识的角度理解环境？如果我们能够从真理的角度理解环境，那么，就有一个不可简约为本体论范畴的一个真理过程。因为当主体在一个真理的具体发展中得以建构时，他或她对那个环境有了直接的经验，那种经验与本体论无关。当我们进行政治斗争，或相爱，或在具体的艺术创造时，我们并未处于本体环境之中。

DR (Dan Ross): 您是不是在说，在对一个环境的本体本质没有事先了解或经验时，就不可能从本体的角度理解一个环境吗？

AB: 我确信, 凡是忠实于一个事件的人都能对环境有一种理解。所以, 事先了解并不是一个必要条件。事先了解对于理解存在, 理解环境的本体规划, 理解数学范畴等都始终是必要的, 因为我们必须做到那种理解, 可怕的工作! 但从单一真理的角度看, 我们从事件本身而不是从事先构建的知识就能接触真理。真理创造对真理过程的理解, 而主体就是这种理解。所以, 真理除了自身之外不需要别的什么。它是对知识的背叛。保护知识的人都反对事件, 原因就在这里: 在一个真理内部构成的主体在某种意义上不需要知识。这样的主体就是对知识的改造, 是对知识的彻底改造。

GB: 当真实事件属于未来时——1917年的列宁——那会发生什么呢? 您能解释一下您对1917年的列宁的理解吗? 因为您说过列宁在俄国革命之前忠实于1905年。

AB: 列宁解释说他忠实于巴黎公社。总是有值得忠实的一个事件, 我们知道当俄国革命比巴黎公社坚持得长久时, 列宁是在雪地上跳舞。列宁作为革命主体的构成取决于下面这样一个事实, 与托洛茨基和其他人相反, 他并不忠实于马克思主义——当然他是一个马克思主义者——但他不忠实于马克思主义, 他忠实于法国大革命和巴黎公社——那权当别论。这非常重要, 是同一个问题。知识重要, 但构成主体——革命的主体, 政治的主体——的忠诚不是由知识构成的, 而是由知识以外的其他东西构成的。列宁的情况非常有趣。一方面, 列宁在20世纪初置身于马克思主义者当中, 而另一方面, 他始终喜欢事件, 而不专门从事学说或理论。

AL (Andrew Lewis): 您似乎把事件的问题当作一个历史现象, 这提醒我您曾谈到拉康在*Encore*中的评论, 他把列宁与马克思的关系比作他自己与弗洛伊德的关系。不依据政治或文化事件, 而依据思想本身的事件来思考忠诚和真理的关系, 这很有趣。您会思考这类问题吗?

AB: 会的。拉康的情况非常清楚。拉康说美国的精神分析学不忠实于弗洛伊德, 而他的忠诚是忠实于弗洛伊德, 不是作为个人的弗洛伊德, 甚至不是作为理论的弗洛伊德, 而是作为一个思考事件, 普遍思考的事件。拉康认为大多数精神分析学家都忘记了那个事件。所以, 有思考的事件。我同意你的看法。有一个对我来说很清楚的例子。在文艺复兴之前, 希腊数学被忘记了, 尤其是阿基米德的著述。他的书久已存在但无人阅读, 因此令他长期默默无闻, 然后, 文艺复兴时期和18世纪初把希腊数学看做是对阿基米德的忠诚, 这确实惊人。对这些绝对被忘记和默默无闻的著述来说, 文艺复兴能够成为阅读的忠诚。

OF：在《存在与事件》中，您提出历史性是由事件和普遍规程构成的。您还谈到现代的划时代决策导致了存在的无限性。您是怎样确切地与海德格尔的存在历史拉开距离的？

AB：如果历史是由事件和普遍真理构成的，那就没有统一的历史，就没有大写的“历史”。有历史序列，众多的历史序列。比如，如果我假设伽利略之后有一系列现代物理学，那么，我认为开创现代数理物理学的事件就开启了一系列对大自然的思考或理解。那种情况与海德格尔信服的从希腊到现在的辉煌历史存在毫无关系，其中经历了一系列对存在、形而上学、虚无主义等的忘却。我认为有必要谈论历史性而不是某个历史。我认为真理具有深刻的历史性，这很平常，因为真理是一个过程，而不是赠品。但不是一个存在的大写的历史，或一个真理的大写的历史；而是无数真理的众多历史，众多真理的历史。所以，我不是黑格尔派，也不是海德格尔派！因为黑格尔和海德格尔思想的共同特征恰恰是认为有一个存在的和思想的大写的历史。

OF：您为什么说一切或几乎所有的环境都是无限的，而集合论却没有说所有的集都是无限的？您说存在面对无限的现代决策，(1) 有环境的无限性，然后，您又说(2) 每一个环境都是无限的，您是怎样从一种说法过渡到另一种说法的？

AB：我说所有环境都是无限的，那是一个原理。不可能对此进行推断。那是一个公理信念，一个现代信念。我认为最好认为一切环境都是无限的。说一切环境都是无限的，这有利于思考。因为我们经历了一个漫长的哲学时期，其中占主导的是有限的主题，即相信一切环境都是有限的，而且我们已经为这个信念付出了代价。比如，长期以来，马克思主义本身就相信一切环境都可以简约为有限的周边：两个阶级的斗争，主导意识形态，帝国主义与社会主义的斗争，等等。今天，我们必须小心翼翼地那个历史中得出一个结论，一种思想的伦理学。今天的思想的伦理学所要说的是，最好认为一切环境都是无限的，很难把一个环境简约为有限的周边。这是一个信念，不是一个演绎。当然，从最严格的本体论角度，没有必要说一切环境都是无限的，因为存在着有限的多元性。但问题不在那儿，问题不纯然是客观的。在纯客观性中，总有可能说无限的环境。事实上，许多哲学家恰好说环境是有限的，这是人类本质有限论的主题。我认为有必要抵制那种信念。说环境是无限的，我们还不知道会产生什么后果。这是一个新规律。说环境是无限的，人生是无限的，我们是无限的，这是一次突破。这是一个新规律，我们必须探讨其结果。比起宣布我们是有限的，一切都是有限的，我们都是必死的存在者，都是向死的存在者，它更有

趣，更适合时代的脉搏。我们都是向着无限的存在。

LM(Louis Magee): 那么，您的数学支持这一点，支持您的观点吗？

AB: 是的。绝对支持。如果我的本体论与数学有关，如你所知，那么，无限的主题就是那个关联中最重要的。因为数学是对无限性的唯一理性的思考。无限性的故事长期以来一直被挂着神学思想的标签。我们必须把这个范畴从神学概念中解放出来，而数学是唯一的工具。我们必须不带任何神学观念地思考环境的无限性。只有在今天这才是可能的，现在，在数学的帮助下，对我们是可能的，所以我才经常说哲学的任务是忠实于康托尔。对康托尔的这种忠诚还没有完成。

OF: 对哲学家提出的一个经典问题。任何一种本体论都要论述它对非本体环境的应用吗？比如，任何本体论都必须解释科学何以发生作用吗？

AL: 这关系到您为什么认为数学是对有关无限性问题的解答。

AB: 有两个不同的问题。第一个问题是：本体论能否解释科学和科学的功能？第二个问题是：本体论本身为什么需要数学？这不是同一个问题。

OF: 不，只是一个问题，因为对安德鲁来说，数学本身就是一门科学。任何本体论都要解释科学的功能吗？我们为什么把人送到月球上去，又回来？

AB: 对。我认为难点在于，本体论必须解释科学的运作，而本体论是数学，所以，数学必须解释数学如何运作，而这是一个真正的问题，真正的问题。《存在与事件》的大部分都试图以数学为工具解释数学何以是本体论。事实上这是数学的任务。比如，我们必须说如果存在是不一致的多元性，那么，本文的结果就是，本体论必然是一种集合论，关于不一致的多元性的一致理论。本体论与科学之间，在我的文章中是本体论与数学之间，在康德那里是本体论与物理学之间，都存在一种复杂的关系。在本体论与科学之间有一种复杂关系，因为科学本身就处于本体论的地位。所以，哲学范畴适合于思考作为科学的科学与作为本体论的科学之间的关系。这个问题自古希腊时期起就是哲学的一部分，并不是我的哲学特有的。哲学的一部分是组织科学与科学之间的讨论。我们可以说，在柏拉图那里，有关于希腊数学与希腊数学之间的讨论，有工作中的数学家的数学与关于存在的思考的组成部分的数学之间进行的哲学讨论。在《存在与事件》中也有同样的讨论。有作为数学创造的集合论与作为本体论思考的集合论之间的哲学讨论。科学并不组织那种讨论。哲学之所以是必要的，原因就在于此。科学并不包括对自身双重性的评价。哲学能够组织科学与科

学之间的讨论，能够思考科学的双重性，无论是数学、物理学还是生物学（后者是亚里士多德研究的领域）。亚里士多德有相当一些著作致力于生物学与生物存在的科学之间的讨论。这也是柏格森研究的领域，他在生命理论与生命理论之间进行了哲学探讨。这是非常重要的一点。在哲学与科学之间没有内在关系。哲学不是对科学的阐释。哲学是组织讨论的方法，即在科学与科学之间，在具体生产方面的科学与对作为存在的存在的思考的组成部分的科学之间的讨论。

OF: 关于形态的一个问题。在您论维特根斯坦的文章中，有一段谈到存在与生存规律的关系问题，即“世界的世界性”（*mondanité du monde*）。那么，调整实际存在的一些环境的东西是什么？问题是：在您的新著中，形态起什么作用？您是在提出另一个形态逻辑或另一个形态本体论吗？

AB: 这是一个可怕的问题。比我所写的任何东西都复杂！但我完全理解它的意思。在我的哲学中，有两个偶然性的例子，因此也有形态的例子。首先，在一个环境中，没有什么理由说明那个环境的存在。我不是莱布尼茨学者。我认为没有什么充足理由原理。一个环境有不可简约的偶然性，因为一方面，环境没有明显的内在固有的必然性。另一方面，事件本身标有偶然性的印记。真理具有双重的偶然性：环境的偶然性，真理就是关于这种偶然性的；和事件的偶然性，关于这种偶然性，真理是达到结果的过程。真理的本体论，关于真理的存在的思考，就是关于形态的理论。在正在写的著作中，即总有一天要发表的《存在与事件》的第二部，我必须说清楚真理的过程是不必要的，但却是偶然的。对真理的概念来说，这种偶然性的结果必须要讲清楚，因为在哲学传统中，真理总是与必然而非偶然性联系在一起。这个问题是个逻辑问题，因为我确信真理是一种改造——不是改造环境的存在，因为存在始终是相同的——而是改造环境的逻辑。一个真理改造对环境的多元性的表达——其逻辑——而这种改造与偶然性有关，包括事件的偶然性和环境的偶然性。一个真理并不表达环境的必然性。它表达环境的偶然性，与位于环境核心的本体真空相关的那种偶然性。一个环境的全部特征都受到其逻辑改造的影响。因此当你从一种逻辑转向另一种逻辑时，就有必要解释什么是逻辑改造。从一种逻辑向另一种逻辑的运动是真理规程的真实效果。只有真正理解了环境的逻辑，才有可能理解这种运动。环境的逻辑不同于环境的存在。我们不仅要想到多元性，而且是这里的多元性——不是存在（*sein*），而是此在（*da-sein*）。逻辑是此在的逻辑，这里的逻辑是局部化的逻辑。局部化要求超验地看待环境。我可以表明环境的逻辑是一种形态逻辑。它在

古典逻辑之间——因为存在本身是古典的，集合论是古典的——而环境的逻辑，局部多元性的逻辑，那种逻辑在古典逻辑与直觉逻辑之间。这是一个技术问题，但并未技术到不可能解释的地步！

JC: 如果那是真实情况，您必须考虑到古典意义上的真理总是必然的，那么，在古典哲学中真理的力量是无可争议的——真理始终是纯粹的力。它是必然的，不可避免的。而如果真理是偶然的，那么您就得解释一个环境中真理的力的问题，并根据力解释大事件与小事件之间的差异。这样的话，有没有一个可能的元逻辑，或元本体的方法来讨论一个事件的力的偶然性呢？

AB: 事件之间的区别始终是事件结果之间的区别，因为一个事件本身总是完全软弱的。这是因为一个事件的存在就是为了消失；一个事件的存在就是在消失中。事件什么都不是——只是一种启示——但一个环境内部一个事件的结果却总是不同的，而且的确有重要的结果，真理的冗长序列或简短序列。真理有各种各样。用以阐释这种差别的方法就是改造环境的逻辑机器。在我对这个问题的解释中可以评价重大改造与软弱的逻辑改造之间的差别。这是完全可能的。

JC: 这也是一种质的区别吗？不同事件的真理有不同的存在吗？如果您谈论的是环境逻辑的一种改造，而每一个环境都有一个真理，都有那个真理的存在，那么，您或许可以谈一谈大事件或小事件，而这些都是量的差别。不同环境的真理的存在之间有质的差别吗？

AB: 可以把这种差别看做质的差别，因为它们关系到环境的现象。《存在与事件》的第二部——还根本不存在！——讨论的就是现象，也就是为环境的逻辑构成命的名。在这本书中，我改变了环境的概念，因为在《存在与事件》中，这只是从纯粹多元性的角度来考虑的：即从本体论的角度来看待环境。在第二部中，也从本体论角度讨论了环境，但我必须说明环境不是一种多元性，而是一种多元此在——*sein-da*——一种局部化的多元性，而且不是从总体的角度看待的局部化，因为根本没有这样的总体。多元性的一个特点就是此在，因此必然是环境内部的：这就是环境的出现或其逻辑构成，二者是同一回事。所以，当我们说一个事件的结果有意义时，我们是说环境的逻辑改造可以根据环境本身来评价，即把环境当作重要的改造，而那种评价的标准却在于那个环境本身，而非外在于它。可以从环境的内部来谈论重要与否。

RH(Ralph Humphries): 这个问题是接着 Justin 的问题以及列宁的例子提出来的。如果对事件忠诚或坚信不疑，那么，对这个事件的不忠诚总是对另一个事件的忠诚吗？这个问题也与本体差异的问题有关。

AB: 对我来说，不忠诚总是针对忠诚而发的。不忠诚只是从已经有了忠诚的观点来看才是可思考的东西。

IV(Isabelle Vodoz): 没有这样的不忠诚，你总是要先有忠诚，然后才有不忠诚。你不能这样不忠诚。

AB: 如果在一个环境中有人根本不在乎事件，我认为那不是不忠诚，而是冷淡，而冷淡始终是对事件的一种对抗形式。在目前的研究中，我把这种立场命名为反动的主体。反动的主体是认为事件毫不重要的主体，但那不是不忠诚，而是一种冷淡。不忠诚指的是一个主体原本由忠诚所构成，但那忠诚消失了。

IV: 他抛弃了忠诚，是一种背叛。

AB: 对，不忠诚就是背弃。

RH: 那是对另一个事件的忠诚吗？

IV: 不是。

AB: 我认为那不是对另一个事件的忠诚。

RH: 所以背弃不是一个事件？

AB: 不是，对不起。

OF: 还有三个问题。第一个，Louis 想就大屠杀提一个问题。

LM: 您在《宣言》的开头写道，一些当代哲学家也许就大屠杀的问题给予出乎意料的答案。我的问题是：我们如何看待您对该问题的回答？我们能否也把您的回答看做是出乎意料的？就是说，您希望——不必不正确地，但也许真的不正确地希望——走向或试图走向一种“新哲学”？您是在 1989 年左右写的《宣言》。关于那些法国哲学家的奇想，您现在怎么看？

AB: 问题的难点在于：奥斯维辛和大屠杀的问题在我看来是一个深刻的政治问题，迄今还没有人予以澄清。我认为关于大屠杀的哲学话语代替了关于这个问题的政治话语。许多哲学家都说过，在奥斯维辛之后，哲学的思考已经不可能了，伟大的哲学垮台了，等等。但我认为这不是问题所在。真正的问题是，出于非常复杂的

原因，对纳粹时期发生的事件没有进行政治的处理。我说有必要深入一步，是想说明两个不同的问题。一个是关于奥斯维辛、大屠杀和纳粹时期，比起其他思想来，哲学不可能提供更好的话语。这是一个政治问题；我们有义务对这个问题进行历史的和政治的思考。哲学当然能够就大屠杀提出一些范畴，在我的《伦理学》中，我试图做一些这样的工作，但那不是核心问题。今天的核心问题是，在奥斯维辛之后，在一些社会主义国家垮台之后，政治任务是什么？解放的政治还存在不存在？我们都永远被掩埋在资本主义时期了吗？第二个问题是，我认为不应该由于这个世纪的历史就说哲学是不可能的了，或绝对结束了。所以，当我说“深入一步”时，那只是换个方式说我不相信终结的话语、哲学的终结，等等。因为我喜欢肯定，而不是否定。我喜欢说再迈出一步，而不想说哲学很糟糕，或不可能，或瘫痪的哲学。

OF: 我们再提两个关于爱的问题，就结束这次访谈。

AL: 这个问题也是针对《宣言》中的几段话提出来的。您讨论过拉康及其对爱的哲学话语的贡献。您在这几段话中几乎把拉康说成是爱的理论家，尽管他不是。先考虑这一点，然后再考虑拉康对自己的看法，即关于欲望和无意识的理论家，这很有趣。我不知道您为什么从拉康那里选择了爱的主题，而不是弗洛伊德的颠覆和无意识？

AB: 我从拉康那里选择了爱的主题，是因为我认为自柏拉图以降爱一直是哲学的一个特殊条件。我完全明白拉康是一个关于欲望、关于无意识、精神分析学领域的理论家。但拉康的著述中还有许多关于爱的文本和介入：我认为拉康关于爱的文本的环境是复杂的，充满了形式矛盾；非常有意思……我只想说，作为哲学家，如果想要的话，我们必须把爱的经验当作哲学的条件。柏拉图在《会饮篇》中也提出相同看法。为做到这一点，我们必须接受拉康就爱所提出的假设，那非常复杂、非常新颖。拉康的爱欲观不同于弗洛伊德的爱欲观。当然，欲望和无意识是相同的，但爱不同，那不是一回事。拉康从哲学的角度区别了爱和欲望，他说爱与存在有关，欲望与客体有关，这完全不是一回事。所以，我认为凡是把爱作为哲学的一个条件的哲学家都必须维持拉康论爱的文本的经验。

OF: 最后一个问题。Justin，是你的，关于忠诚的，忠诚本身是爱的行为吗？

AB: (对 Justin) 你不知道是你的问题吗？

JC: 我几乎记不得我自己的名字了……这是关于忠诚的问题，及与爱的可能认同。在您看来，爱，数学，政治，都是绝对重要的，它们都是绝对分离的，绝对异质的，它们不以任何方式融合，然而，在“什么是爱？”中，有两个性别化了的立场，一个使用隐喻的男人，一个把真理的四个过程编织在一起的女人。仅就这些是编织而言——就是说，由于忠实于一个爱情事件，一个女人把所有这些编织起来——对一个政治事件的忠诚是爱的表现吗？

AB: 这是不同规程之间的关联问题。一个非常有趣和复杂的问题。比如，政治和爱之间有一些共同点，我用技术概念、数字和难以言表的东西表明了这一点。也是艺术创造与政治思想之间的单一关联，爱与科学之间的关联，因为爱和科学实际上是不知道自己是规程的两个规程。这与艺术创造不一样。我们清楚地知道这是与科学相抵牾的一个真理规程。当然，对于其他条件它就不同了。有必要为不同规程之间编织的关联建立一个普遍理论，但为这样一种评价制定标准却是一件难事：然而，一旦你为不同规程的各个步骤规定了范畴，那就完全可能了。我正在做这项工作。《条件》中收入了一些文本。重要的概念是规程的数字，规程与事件之间的关联，难以确定的、难以识别的、难以命名的东西，以及规程终点的性质。有了这些范畴，就有可能也有必要思考不同真理规程之间的不同关联。如你们所说，在政治和爱之间有某种关联，这是老生常谈了，因为全部法国悲剧，拉辛，高乃依，都表现了爱与政治之间的联系，一个完美的例子。在拉康那里，我们在爱与科学之间找到了某种联系，非常有趣。政治与艺术创造之间的联系在德勒兹的著作中已有详尽的阐述。那是一个非常有意义的领域。

（陈永国 译）

封面页
书名页
版权页
前言页
目录页
一 存在与事件（1988）
前言
沉思录2：柏拉图
沉思录6：亚里士多德
沉思录10：斯宾诺莎
沉思录15：黑格尔
沉思录19：马拉美
沉思录21：帕斯卡尔
沉思录25：荷尔德林
沉思录30：莱布尼茨
沉思录32：卢梭
沉思录37：笛卡儿拉康
二 哲学的再思考（1992以后）
哲学宣言
哲学与欲望
哲学与数学：无限性与浪漫主义的终结
存在与表象
作为真理规程的政治
三 德勒兹批判（1997）
存在的喧嚣
一，多、多元性
四 圣保罗：普世主义的基础（1997）
话语理论
主体的分化
死亡与复活的反辩证法
抵制律法的保罗
作为普世力量的仁爱
希望
普世性与差异的轨道
五 恶的伦理学（1998）
伦理学：关于恶的理解
附录 本体论与政治：阿兰·巴丢访谈
插页页

附录页
封底页