

生产

第11辑

PRODUCING

封面人物: 彼得·斯洛特戴克

Peter Sloterdijk

《送奏与实存的情动》/[法] 菲利克斯·迦塔利
 《犬儒理性批判》前言/[德] 彼得·斯洛特戴克
 《感知的利维坦: 刘勰的“颜色”与政治》/曹明华
 《评西蒙奈的〈个体及其物理学—生物学的发生〉》/[法] 吉尔·德勒兹

德勒兹与情动

主编 汪民安 郭晓彦

江苏人民出版社

MSMS

民生美术馆
MIN SHENG MUSEUM



民生美术馆
MIN SHENG ART MUSEUM

北京

生产

PRODUCING

第11辑



德勒兹与情动

主编 汪民安 郭晓彦

 江苏人民出版社

MSMS
民生美术机构
MIN SHENG MUSEUMS


民生美术馆
MINSHENG ART MUSEUM
北京

图书在版编目(CIP)数据

生产. 第11辑, 德勒兹与情动/汪民安, 郭晓彦主编. —南京: 江苏人民出版社, 2016. 4
ISBN 978-7-214-17535-9

I. ①生… II. ①汪…②郭… III. ①社会科学—文集
IV. ①C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 068448 号

生产 第11辑 德勒兹与情动

主 编 汪民安 郭晓彦
责任编辑 朱晓莹
责任监制 王列丹
出版发行 凤凰出版传媒股份有限公司
江苏人民出版社
出版社地址 南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009
出版社网址 <http://www.jspph.com>
经 销 凤凰出版传媒股份有限公司
照 排 江苏凤凰制版有限公司
印 刷 江苏凤凰通达印刷有限公司
开 本 718×1 000 毫米 1/16
印 张 20.25
字 数 380 千字
版 次 2016年5月第1版
印 次 2016年5月第1次印刷
标准书号 ISBN 978-7-214-17535-9
定 价 39.00 元

(江苏人民出版社图书如有印装质量问题, 可随时向承印厂调换。)

目 录

专题：情动转向

- 3 德勒兹在万塞纳的斯宾诺莎课程(1978—1981)记录
——1978年1月24日 情动与观念 [法]吉尔·德勒兹
- 23 诞于未来的情动现实
——关于威胁的政治本体论 [加拿大]布莱恩·马苏米
- 38 迭奏与实存的情动 [法]菲利克斯·迦塔利
- 49 论“感—动”(Percept)的六则笔记
——批评与诊断的关系 [法]弗朗索瓦·祖拉比什维利
- 73 《情动转向》导论 [美]派翠西亚·蒂奇内托·克拉夫
- 100 情动何益?
——《情动转向》前言 [美]迈克尔·哈特
- 104 价值与情动 [意]安东尼奥·奈格里
- 114 生存能力·脆弱特质·情感 [美]朱迪斯·巴特勒
- 132 残酷的乐观 [美]劳伦·勃朗特
- 156 解读魅力的物质实践 [美]尼格尔·斯瑞福特

171 情动的未来

——重新发现在性中的虚拟性 [美]劳伦斯·格罗斯伯格

(访谈者:[美]格雷戈里·塞格沃思,[澳大利亚]梅丽莎·格雷格)

195 去魅的矛盾性 [意]保罗·维尔诺

人物:彼得·斯洛特戴克(Peter Sloterdijk)

213 《犬儒理性批判》前言 [德]彼得·斯洛特戴克

226 达达的混沌学

——语义式犬儒主义 [德]彼得·斯洛特戴克

242 关于遗产、罪孽和现代性 [德]彼得·斯洛特戴克

253 理论作为实践生活的一种形式 [德]彼得·斯洛特戴克

260 作为全球化“第一哲学家”的彼得·斯洛特戴克 [美]卡尔·拉史可

277 热烈地活,冷峻地思

——彼得·斯洛特戴克访谈

[德]彼得·斯洛特戴克(访谈者:[英]埃里克·艾利兹)

艺术

297 感知的利维坦

——刘韡的“颜色”与政治 鲁明军

文献

309 评西蒙东的《个体及其物理学—生物学的发生》 [法]吉尔·德勒兹

313 数法、科学与哲学 [法]吉尔·德勒兹

专 题：情动转向

- ◇ 德勒兹在万塞讷的斯宾诺莎课程(1978—1981)记录
——1978年1月24日 情动与观念
- ◇ 诞于未来的情动现实
——关于威胁的政治本体论
- ◇ 迭奏与实存的情动
- ◇ 论“感—动”(Percept)的六则笔记
——批评与诊断的关系
- ◇ 《情动转向》导论
- ◇ 情动何益?
——《情动转向》前言
- ◇ 价值与情动
- ◇ 生存能力·脆弱特质·情感
- ◇ 残酷的乐观
- ◇ 解读魅力的物质实践
- ◇ 情动的未来
——重新发现在性中的虚拟性
- ◇ 去魅的矛盾性

德勒兹在万塞讷的斯宾诺莎课程 (1978—1981)记录^①

——1978年1月24日 情动与观念

[法]吉尔·德勒兹/文 姜宇辉/译

今天我们暂停关于连续流变的研究，暂且以一学期来回归哲学史，并关注一个颇为具体的问题。就像是中断一下，应你们中某些人的要求。这个非常具体的问题所关涉的是：在斯宾诺莎那里，何为一个观念？何为一个情动？斯宾诺莎思想中的观念与情动。在3月间，应你们某些人的要求，我们还将中断一次，关注康德哲学中的综合与时间问题。

对于我，这引发出一种回归哲学史的奇妙效应。我甚至希望你们将这一哲学史片段就当成一整部历史。毕竟，哲学家并非仅仅是发明观念的人，他或许同样还发明感知的方式。我大致以提纲挈领的方式进行。我将主要从概念评述开始。我料想在座皆来自不同背景。我相信，在所有那些哲学史中令我们知悉的哲学家当中，斯宾诺莎处于一个极为独特的位置：他触动那些进入其著作的读者的方式是无可匹敌的。你是否读过他并不重要，因为我将讲述一段历史。我从一些术语上的提示开始。斯宾诺莎的代表作题为《伦理学》，以拉丁文写成，在其中我们发现了两个词：*affectio* 与 *affectus*。一些译者颇为令人不解地将它们作同样的译法。这是灾难性的。他们将 *affectio* 与 *affectus* 这两个词均译为“affection”。我之所以说这是灾难性的，正是因为当一位哲学家使用了两个不同的词，原则上他总是基于一定的理据。尤其是法语中已有两个词与 *affectio* 和 *affectus* 严格对应，即以 **affection** 译 *affectio*，以 **affect** 译 *affectus*。某些人将 *affectio* 译作 *affection*，将 *affectus* 译作“情感”(*sentiment*)，这要好过将它们译作同一个词。然而，我看不出有何必要诉诸“情感”这个词，既然法语中已存在“情动(*affect*)”。因此，我用“情动”对应斯宾诺莎的 *affectus*，用“情状”(*affectio*)对应 *affectio*。^②

① 作为一篇授课稿，原文中多有重复、间断，及种种口语化的表达，我们在翻译的时候也只能加以原样保留。这里，我们仅译出其中第一次授课的内容。完整内容见 www.webdeleuze.com。——中译者注

② 在下文中，我们将法语的 *affect* 皆译作情动，而出现 *affectus* 之处则保留拉丁语原型。——中译者注

观念,表象性(représentatif)思想样式(mode)

第一点:为何为一个观念?观念应该是什么,才能令我们理解斯宾诺莎的那些甚至是最为简单的命题?在这个问题上,斯宾诺莎并无原创之处,他在一般所理解的含义上使用这个词。根据哲学史上的一般理解,被称作观念的,就是一种表象某物的思想样式。一种表象性的思想样式。比如,三角形的观念就是对三角形进行表象的思想样式。仍然从术语的角度看,明白以下一点是极有助益的,即从中世纪开始,观念的这个方面已被称作“客观现实”(réalité objective)。如果你在一篇17世纪或更早的文本中遇到观念的客观现实这样的说法,它始终意味着:观念被视作某物的表象。观念,就其表象某物而言,被称作具有一种客观现实。它就是观念与其所表象的对象之间的关联。

情动,非表象性思想样式

因而,我们从一件非常简单的事情出发:观念,就是一种思想样式,其界定性特征为表象。这已经为我们提供了将观念和情动(*affectus*)进行区分的首要出发点,因为我们将把所有那些不表象任何对象的思想样式称作情动。这意味着什么?不妨任意选择一种人们所谓的情动或情感,比如说希望,或疼痛,爱,这些都不是表象性的。确实存在着一个被爱者的观念,或一个被希望者的观念,但希望本身或爱本身是绝对不表象任何东西的。

所有非表象性思想样式皆可被称作情动。一个意愿,一个意志,它严格说来确实意味着我想要某物,而我想要的正是表象的对象,我想要的对象在一个观念中被给予,但“想要”这个事实本身并不是一个观念,而是一个情动,因为它是一个非表象性的思想样式。

可以吗?这并不复杂。

他由此随即得出观念优先于情动的结论,而这对于整个17世纪来说都是常识,因此我们尚未开始讨论斯宾诺莎的独特之处。之所以观念优先于情动,一个颇为简单的原因就是,只有先拥有一个观念才能去爱,无论这个对于所爱对象的观念是如何模糊和不确定。只有先拥有一个观念才能去意愿,无论这个对于所意愿对象的观念是如何模糊和不确定。即便当人们说“我不知道我感到了什么”,这也是一种表象,即

便它所表象的对象是如此模糊。存在着一种如此模糊的观念。因而，存在着一种观念对于情动、也即思想的表象性样式对于非表象样式的优先性，它既是时间上的，又是逻辑上的。如果有读者将此种逻辑上的优先性转化为“还原”，那将是一种彻底灾难性的误解。情动预设了观念，这尤其不是说它被还原为观念或观念的组合。我们应从以下要点出发：观念和情动是两种具有不同本性的思想样式，不可彼此还原，而仅仅是处于一种如此这般的关系之中——情动预设了观念，无论这个观念是如何模糊。这是第一点。

客观现实——形式现实(réalité formelle)

第二种说明观念—情动关系的方式更为深刻。你们还记得，我们从观念的一个极为简单的特征出发。观念就是表象性的思想，就是一种表象性的思想样式，正是在这个意义上我们谈及观念的客观现实。然而，一个观念并非只有客观现实，根据专门术语，它还具有一种形式现实。既然客观现实就是被视作表象某物的观念现实，那么形式现实又是什么？观念的形式现实，我们会说——这里一下子变得更为复杂和有趣——它自身就是某物。

三角形观念的客观现实，就是表象三角形物的三角形观念，而三角形观念自身就是某物；而且，它既然是一物，那我就可以对它形成一个观念，因为我总能形成一个观念之观念。由此我会说，不仅所有的观念都是对某物的观念——说所有的观念都是对某物的观念，也就是说所有的观念都具有客观现实，都表象着某物——不过，我也会说，观念还具有一个形式现实，因为作为观念它自身就是某物。观念的形式现实，到底意味着什么呢？在目前的阶段，我们无法继续推进，必须将其搁置。只需补充一点，斯宾诺莎通常将观念的此种形式现实界定为观念自身所具有的某种等级(degré)的现实性或完备性。每个观念自身都具有某种等级的现实性或完备性。无疑，此种现实性或完备性的等级相关于观念所表象、但并不与之融合的对象：观念的形式现实——也即观念本身所是之物或观念本身所具有的现实性或完备性的等级——就是它的内在特征。观念的客观现实——也即观念与它表象的对象之间的关系——就是它的外在特征；观念的外在和内在特征可能具有根本性的关联，但并非同一。上帝的观念与青蛙的观念有着不同的客观现实，也即：它们并不表象同样的对象，同时，它们也不具有相同的形式现实或内在特征，也即它们中的一方——你们很清楚——具有一种无限高于另一方的现实性等级。上帝的观念具有一种形式现实，一种无限高于青蛙观念(作为一个有限物的观念)的现实性或内在完备性的等级。

如果你们理解了这一点,那也就几乎理解了一切。因此,存在着一种观念的形式现实,也即观念自身就是某物。此种形式现实是它的内在特征,是它包含于自身之中的现实性或完备性的等级。

情动:存在之力(force)或行动之能力(puissance)的连续流变

刚才,当我以其客观现实或表象性特征来界定观念之时,也就随即将观念与情动对立起来,因为我指出情动恰是一种不具有表象性特征的思想样式。现在,我打算将观念进行如下界定:所有观念都是某物,也即,不仅是对某物的观念,而是自身就是某物,或它所固有的某种现实性或完备性的等级。

因此,在这第二个阶段,我发现了观念和情动之间的一种根本差异。在生命之中,具体发生了什么?两件事……这里,有趣的是斯宾诺莎如何运用了一种几何学方法,你们知道《伦理学》是以命题、证明等形式来进行阐述的,但同时,它越是数学化,也就越是异乎寻常地具体化。我所说的所有内容以及所有这些关于观念的评述皆指涉《伦理学》的第二部与第三部。在这两部之中,他以几何的方式为我们描绘了一幅生命的肖像,在我看来,它是极为令人信服的。这幅几何肖像的主旨大致在于告诉我们,观念总是彼此相继:比如,在瞬间之际,一个观念追逐着另一个,一个观念取代了另一个。一个感知就是某种类型的观念,我们马上就将明白原因。就在刚才,我的头转向那里,看到了教室的那个角落,我再转向别处,那就是另一个观念;我走过一条街道,那里我有一些熟人,我说“早安,皮埃尔”,然后我转过身,又说“早安,保罗”。或者,是事物在变化:我注视太阳,它慢慢消逝,我便身陷暗夜之中;因而这是一个接续的系列,并存的观念的系列,是观念之间的接续。然而,还发生了什么?我们的日常生活并非仅由彼此接续的观念构成。斯宾诺莎采用了“自动机”(automaton)这个说法;他说,我们都是精神自动机,也即,与其说是我们拥有观念,还不如说是观念在我们之中显现自身。除了观念的接续之外,还发生了什么?

还有别的东西,也即:在我之中的某物不断地在变化。存在着一种流变的机制(régime),它与观念自身的接续并不相同。“流变”才理应是符合我们目的的概念,但麻烦的是斯宾诺莎并没有使用这个词……那么,这个流变到底是什么?

我再援引刚才的例子:我在街上遇到皮埃尔,他本令我十分反感,然而我经过他身边,说“早安,皮埃尔”,这或许是出于畏惧;随后我又突然间看到保罗,他可是相当有魅力,于是我坦然并欣然向他说“早安,皮埃尔”。好吧,怎么回事?一方面,是两个观念的接续,即皮埃尔的观念和保罗的观念;但还有另一方面:在我之中还运作着一

种流变——这里，斯宾诺莎的用词是极为精确的，我引用一下：“我的存在之力的（流变）”，或另外一个他用作同义的词，*vis existendi*，存在之力，或 *potentia agendi*，行动之能力——而且这些流变是持久的。我会说，在斯宾诺莎看来，存在着一种存在之力或行动之能力的连续流变——这正是“存在”（*exister*）之意。

这些如何与我所举的傻乎乎的例子联系起来呢？“早安，皮埃尔”，“早安，保罗”，这个例子倒是来自斯宾诺莎。当我看到令我不快的皮埃尔之时，一个观念，皮埃尔的观念，被给予我；当我看到令我愉快的保罗之时，保罗的观念被给予我。每一个观念在与我的关联之中都具有某种等级的现实性或完备性。我会说保罗的观念（在与我的关联之中）要比皮埃尔的观念具有更高的内在完备性，因为保罗的观念令我愉悦，而皮埃尔的观念令我烦扰。当保罗的观念接续皮埃尔而来，就可以恰当地说我的存在之力或行动之能力得以增强或促进；反之，如果情形正相反，当见到令我愉悦的某人之后又遇到一个使我悲愁的人，我就会说我的行动能力被抑制或阻碍了。在这个阶段，我们甚至不再清楚，到底我们是仍处于术语规范之中，抑或是已然进入更为具体的事物之中。

因此我会说，就观念在我们之中彼此接续而言，其中每一个都有其完备性等级，现实性或内在完备性的等级，而拥有观念的人——在这个例子中即是我自己——不断地从一个完备性的等级向另一个进行转化。换言之，根据某人所拥有的观念，他的存在之力与行动能力体现出一种增强—减弱—增强—减弱形式的连续流变。

体会一下，美如何闪现于这艰难的劳作之中。对存在的此种描绘已经颇为恰切，因为那真的就是在街道上的生灵。应该想象斯宾诺莎正漫步街头，而他真的将生存体验为此种连续流变；就一个观念取代另一个而言，我不停地从一个完备性的等级向着另一个进行转化，即便此种转化是如此微小。正是此种连续流变的旋律线将情动（*affectus*）既界定为它与观念之间的相互关联，又同时界定为二者之间的本质差异。我们已经解释了此种本质差异和相互关联。接下来该由你们来决定这是否适合于你们。

我们已经掌握了一种关于 *affectus* 的更为确实的界定；在斯宾诺莎那里，*affectus* 就是流变（是他在借着我来发声；他未能如此表达，因为他英年早逝……），就是存在之力的连续流变，而此种流变为某人所拥有的观念所界定。由此，在第三部结尾处的一段极为重要的文本（题为《情动的总界说》）之中，斯宾诺莎告诉我们：尤其不要认为，我所构想的 *affectus* 依赖于观念之间的某种比较。他想说的是，观念只是徒然想具有优先于情动的地位，而它们二者有着本质上的差异。情动不可被还原为观念之间的某种理智性比较，而是由从一个完备性等级向另一个的（真实体验到的）转变和转化所构成，同时此种转化又由观念所确定（*déterminé*）；但它本身并非由一个观念所

构成,相反,它构成了情动。当我从皮埃尔的观念转向保罗的观念,我会说我的行动能力被增强了;当我从保罗的观念转向皮埃尔的观念之时,我则说我的行动能力被减弱了。也就是说,当我看到皮埃尔,我产生了悲苦的情动;当我看到保罗,我产生了愉悦的情动。进而,在这条由情动所构成的连续流变之旋律线上,斯宾诺莎又确定了两极:愉悦—悲苦,对于他来说,它们就是最基本的情绪(*passion*)。悲苦,就是所有那些包含着我的行动能力之减弱的情绪;而愉悦,就是所有那些包含着我的行动能力之增强的情绪。

这些都使得斯宾诺莎得以趋向(比如说)一个极为根本的道德或政治的问题,它将作为他向自身提出政治问题的方式:为何无论哪个领域的掌权者都想要对我们施加悲苦的情动?悲苦的情绪作为必需。激发悲苦的情绪对于施行权力是必需的。斯宾诺莎在《神学政治论》中指出,由此就可以理解暴君和神父之间的深刻关联,即他们都需要庶民的悲苦情动。这里,你们很清楚,他并非在一个含混的意义上使用悲苦这个概念,而是在他想要赋予它的严格意义上:悲苦,就是包含着行动能力之减弱的情动。

当我提出观念—情动这第一重差异之时,曾说情动就是无所表象的思想样式,我以专门术语指出,这仅仅是一个名义上的界定,如果你愿意,也可以说是外在的、外部的界定。而我所说的第二重区分则是,观念自身具有一种内在现实,而情动则是从一个现实性或完备性的等级向另一个的连续流变或转化。这时我们已经不再处于名义界定的领域,而是掌握了一种真实的界定,也即,这个界定在界定对象的同时也揭示出其可能性。

重要之处在于你们已经看到,根据斯宾诺莎,我们是被造就为精神自动机。作为精神自动机,在我们之中始终存在着接续的观念,伴随着此种接续,我们的行动能力或存在之力也在一条连续线上以一种连续的方式得以增强或减弱。这就是我们所谓的 *affectus*,这就是我们所谓的生存(*exister*)。

Affectus 因此就是某人的存在之力的连续流变,而此种流变是为其所拥有的观念所确定的。

然而还需再度指出,这里的“被确定”(determined)并非意味着流变可被还原为某人所拥有的观念,因为我所拥有的观念无法说明它产生的结果,也即它如何在与我刚刚所拥有的观念的关联之中增强或(反之)减弱我的行动能力。这里并非是一个比较的问题,而是牵涉到一种滑动(*glissade*),或行动能力的涨落。

有问题吗?有什么问题?

三种观念：情状(affectus)，概念(notions)，本质(essences)

对于斯宾诺莎来说，存在着三种观念。目前，我们将不再谈及 *affectus* 或情动，因为实际上情动是被某人所拥有的观念所确定，不是还原为这些观念，而是为它们所确定；因此，关键之处在于看到，哪些观念确定了情动。但始终要记住这个事实，情动不可被还原为某人拥有的观念，它是绝对不可还原的。它属于另一个类别。

斯宾诺莎所区分的三种观念皆为情状观念，*affectio*。我们将看到，*affectio* 与 *affectus* 正相反，它是某种类型的观念。因此，首先存在着 *affectio* 观念；接下来，我们所遇到的还有斯宾诺莎所谓的“概念”；第三，我们将会把握本质，因为这极为艰难，我们中只有少数人能把握。总体说来，这就是三种观念。

情状，表象身体情状的不充分的思想样式

那何为一种情状(*affectio*)呢？我看到你们的脸完全低下去了……但所有这些都挺有趣的。

初看起来，严格遵循斯宾诺莎的原文，可以说它与观念无关，但它同样无关于情动。我们已经将 *affectus* 界定为行动能力的连续流变。那情状又是什么呢？情状的第一个规定：它就是一个物体(*corps*^①)在承受另外一个物体作用之时的状态。什么意思？“我感觉太阳晒在身上”，或者“一束阳光落在你身上”；这是你身体的一个情状。何为你身体的一个情状？并非太阳，并非太阳的作用或它在你身上产生的效果。换言之，即一个效果，或一个物体在另一个物体上所产生的作用。我们有一次曾提到，根据其物理学的基本原则，斯宾诺莎并不相信超距作用——作用总是意味着接触——它是物体之间的某种混合。*Affectio* 就是两个物体之间的某种混合，一个物体作用于另一个，而另一个则承受前者的痕迹。所有物体间的混合都将被称作情状。

斯宾诺莎由此论证，被界定为物体之混合的 *affectio* 所揭示的是被转变的物体的本性，也即，被施加情状或情动的物体的本性；情状所揭示的更多的是被施加情动的物体、而非施加情动的物体的本性。他分析了那个著名的例子：“当我们望着太阳，我们想象着以为太阳与我们相距有两百呎”（《伦理学》第二部，命题三十五，附释^②），这是一个 *affectio*，或至少是对一个 *affectio* 的知觉。显然，我对太阳的知觉更多揭示出我的身体的构造，是我的身体被构成的方式，而非太阳被构成的方式。通过我的

① 鉴于在斯宾诺莎那里，*corps* 既指普泛的“物体”，亦指人的“身体”，因此在不同的情形之下相应译为不同形式。——中译者注

② 《伦理学》，贺麟译，商务印书馆 1983 年第 2 版，第 75 页。

视知觉,我如此感知到太阳。一只苍蝇则以不同的方式感知太阳。

为了保持术语的严格性,斯宾诺莎指出,*affectio* 揭示的是被转化的物体、而非进行转化的物体的本性,而前者包含着后者的本性。我会说,对于斯宾诺莎,第一类观念就是所有那些对物体/身体的情状进行表象的观念样式;也即,两个物体间的混合,或另一个物体/身体在我身体上留下的痕迹将被称作情状的观念。正是在这个意义上,我们会说,它是一个情状—观念,是第一类观念。这第一类观念对应于斯宾诺莎所谓的第一种类型的知识(*connaissance*),也是最低等级的知识。

为何最低?显然,之所以最低,是因为这些情状观念只能通过效果来认识事物:我感受到太阳在我身上所产生的情状,太阳留在我身上的痕迹。这就是太阳在我身体上所产生的效果。不过,至于原因,也即我的身体,太阳之实在(*le corps du soleil*),以及这二者之间的关系——一方在另一方身上产生出如此的效应,我是一无所知的。再举一个例子:“太阳融化了蜡,硬化了泥。”这并非无足轻重。它们是 *affectio* 的观念。我看到流淌的蜡,就在一旁我又看到变硬的泥巴;这是一个蜡的情状及一个泥巴的情状,而我则拥有一个这些情状的观念,我感知到这些效应。基于何种物体构造,泥巴才会在太阳的作用之下变硬?只要我还局限于对情状的感知,那么我就对此一无所知。我们会说,情状—观念就是对无因之果的表象,正是因此,斯宾诺莎才将其称作不充分观念。它们是对混合体的观念,但却对混合的原因一无所知。

实际上,在情状—观念的层次上我们只拥有不充分的、模糊的观念,这一点很好理解,因为在人生之中,情状—观念是什么呢?毫无疑问,唉,我们当中很多人并未对哲学下足工夫,就只能这样活着。有一次,但仅一次,斯宾诺莎用了一个非常古怪但又非常重要的拉丁词,*ocursus*。字面的意思就是相遇(*rencontre*)。就我只拥有情状—观念而言,我的人生充满偶然际遇:我走在街上,看到令我不快的皮埃尔,这是基于他的身体和灵魂的构造,以及我的身体和灵魂的构造。某人的灵与肉令我不快,这意味着什么?

我想让你们明白,为何斯宾诺莎尤其享有一种唯物论的显赫声名,即便他不停谈及心灵与灵魂;一种无神论的声名,即便他不停谈及上帝——这饶有趣味。我们会清楚,为何人们会说,这是纯粹的唯物论。当我说“这令我不快”,字面的意思就是,他/她的身体与灵魂对我施加的效应产生了不愉快的情动。这是身体的混合,或灵魂的混合。存在着一种有害的混合或一种有益的混合,无论是在身体还是灵魂的层次上。恰似:我不喜欢奶酪。“我不喜欢奶酪”,这是什么意思?意思就是说,它与我身体的混合方式使得我产生了一种不愉悦的转变。就是如此。因此,没有任何理由在精神的同感与身体的关联之间制造差异。在“我不喜欢奶酪”这个情形中,同样存在着一种灵魂的状况,而在“皮埃尔或保罗令我不快”这个情形中,也同样存在着一种身体/

物体的状况。所有这些都是相似的。简言之,为何这个情状—观念,这个混合就是一个模糊的观念呢?它注定是模糊的和充分的,因为在这个层次,我绝对无法知道:皮埃尔的身体和灵魂是依据什么、又是怎样被构造的,为何他的灵魂或身体与我不合。我只能说它们不合,但到底基于两个身体——施加与被施加情动的身体,作用与被作用的主体——的何种构造,在这个层次上我是一无所知的。正如斯宾诺莎所言,它们就像是与前提相脱离的结论,或若你们愿意,也可说是一种对独立于原因的结果的认识。因而,它们就是偶然的际遇。那么在偶然的际遇中会发生什么?

但一个身体又是什么?我不想展开,这将是一门专门课程的主题。关于何为身体——或何为灵魂,这是一回事——可以在《伦理学》第二部中读到。对于斯宾诺莎,一个身体的个体性(individualité)被界定为:当且仅当,在所有那些对身体的部分施加情动的变化之中,维持着某种动与静的复合或复杂(我强调这一点,非常复合,极为复杂)的关系。是某种动静关系的持存,贯穿于所有那些对这个身体的无限多样的部分施加情动的变化之中。你们明白,一个身体必然具有无限的构造。比如,我的眼睛及其相对恒定性,是为贯穿于它的各部分的变化之中的某种动静关系所界定的;然而,我的眼睛自身已经具有无限多的部分,而它同样又是我的身体的一个部分——眼睛是脸的一个部分,而脸又是身体的一部分,以此类推。这样,你就掌握了各种各样彼此构成的关系,它们形成了某个等级的个体性。但在每个这样的层次或等级之上,个体性都将被界定为由动与静构成的某种关系。

如果我的身体是如此被构造成某种包含着无限部分的动静关系,那么会发生什么?会发生两件事:我吃了喜欢的东西,或另一个例子,我吃了什么东西,然后就中毒晕倒。准确说来,在前一个例子中,我的际遇是适意的,而在后一个例子中,我的际遇则是有害的。所有这些都属于 *ocursus* 的范畴。当我陷入一次有害的际遇,这就意味着与我的身体混合在一起的身体/物体破坏了我身体的构造关系,或倾向于破坏某种我身上的从属性关系。比如,我吃了什么东西就腹部疼痛,这并没有令我丧命,而是因此破坏、阻抑或危及我身上的某种亚—关系(*sous-rapports*)。然后我吃了什么,丧了命,这就是瓦解了我的构造关系,也即瓦解了界定我的个体性的那种复杂关系。它所破坏的并非仅仅是构成我的某种亚—个体性的从属性关系,而是破坏了我的身体的特征性关系。反之,则是我吃了令我适意的东西。

斯宾诺莎问:“恶是什么?”我们是在书信之中发现这一要点的。这本是些他寄给一位十恶不赦的年轻荷兰人的书信。这位荷兰人不喜欢斯宾诺莎,还不断地抨击他,追问道:“告诉我,你认为恶是什么?”你们知道,在那个时代,书信是极为重要的,而且哲学家们也大量写信。斯宾诺莎,本人是一个谦谦君子,一开始相信这位年轻人是想接受教诲,但慢慢他明白完全不是如此。这位荷兰人只是想剥他的皮。在一封接一封

信中,善良的基督徒布林堡(Blyenberg)的怒气不断膨胀,最终他对斯宾诺莎说:“然而,你就是恶魔!”斯宾诺莎说,恶并不难解,它就是一次有害的际遇。遭遇到一个身体/物体,它与你的身体有害地混合在一起。有害地混合,即意味着混合的状况造成了你的某种从属性或构成性的关系遭到了威胁、危险,甚至是被破坏,越来越忘乎所以,斯宾诺莎便以自己的方式分析起亚当的例子。

在我们的生存状况之中,看起来绝对注定只能拥有唯一一种观念,即情状—观念。要通过怎样的奇迹,我们方可挣脱这些身体的行动,它们的存在并非有待于我们?要如何才能提升到一种对于原因的认知?目前,我们很清楚,从诞生开始,我们就注定身陷偶然际遇之中。这并不妙。这意味着什么?已然意味着一种对于笛卡尔的激烈反抗,因为斯宾诺莎在《伦理学》第二部中极为有力地断言,我们只能认识自身,而我们对外部物体/身体的认识只能经由它们在我们自己身上所施加的情状。

对于那些对笛卡尔略知一二的人来说,这是一个根本性的反—笛卡尔命题,因为它排除了任何思想者对于自身的把握,也即,它排除了我思的所有可能性。我所能认识的,永远只能是混合的物体/身体。我只能通过别的身體/物体对我的作用(即混合体)来认识自身。为何?因为神学的一个根本要义,正是第一个被创造的人的直接圆满性。在神学之中,我们将其称为亚当圆满性的理论。在获罪之前,亚当是被以最圆满的方式创造出来的。接下来,他的罪孽史也就正是堕落史。但这堕落的前提却是一个作为最圆满造物的亚当。

对于斯宾诺莎,这看起来是个特别有趣的观念。他的想法是,这是不可能的;假设我们被给予了第一个人的观念,那它就只能作为最软弱、最不完满的存在被给予,因为第一个人只能存在于偶然的际遇与别的身體/物体对他的作用之中。因此,假设亚当存在,那他就是以一种绝对不完满和不充分的样式存在,以一个任由偶然际遇摆布的婴儿的样式存在,除非处于一个受到庇护的环境之中,我说得有点多了……一个受到庇护的环境会是怎样的呢?

恶,就是一种有害的际遇。这意味着什么?在他与那位荷兰人的通信之中,斯宾诺莎说道:你一直都把我和禁止亚当吃苹果的上帝关联在一起,并将其援引为一个道德法则的例证。第一条禁令。斯宾诺莎对他说:但这完全不是实情。斯宾诺莎以投毒和中毒的情节复述了亚当的故事。真实发生了什么?上帝从未禁止亚当作什么,而是赐予他一个启示。亚当预见到了苹果之体对于他自己的身体构造可能会产生的毒害效果。换言之,苹果对于亚当不啻为毒药。苹果之体存在于这样的一种特征性关系之中,此种关系使得它只能以瓦解关系的方式作用于亚当的身体及其构造。如果说他错在未能听从上帝,这并非由于他违抗了上帝,而是因为他根本什么都没理解。这样的情形也同样存在于动物之中。某些动物具有一种躲避毒害的本能,就此