

图书在版编目(CIP)数据

德勒兹论福柯 / (法) 德勒兹著; 杨凯麟译. —南京:
江苏教育出版社, 2006.2
ISBN 7-5343-7316-6

德... . 德... 杨... .福柯(1926~
1984) —哲学思想—研究 B565.59

中国版本图书馆CIP数据核字(2006)第010625号

FOUCAULT by Gilles Deleuze
World copyright ©1986, Les Editions de Minuit
Simplified Chinese edition copyright:
2006 Jiangsu Education Publishing House
图字: 10-2005-057

出版者 **江苏教育出版社**
社址 南京市马家街31号 邮编: 210009
网址 <http://www.1088.com.cn>
出版人 张胜勇

书名 德勒兹论福柯
作者 [法] 吉尔·德勒兹
责任编辑 杨兆鑫
集团地址 凤凰出版传媒集团有限公司
(南京市中央路165号 210009)
集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
经销 全国新华书店
印刷 北京盛兰兄弟印刷装订有限公司
厂址 北京市大兴区黄村镇西芦城黄鹅路西 电话: 010-61232262
开本 940mm × 640mm Ê 1/16
印张 13
字数 151千字
版次 2006年3月第1版
2006年3月第1次印刷
定价 20.00元
发行热线 010-62223842

苏教版图书若有印装错误可向承印厂调换

译序 :从福柯到德勒兹

福柯机器

该怎么阅读德勒兹的这本书？以一种古典的校勘学方法，不断回返福柯的文本，嵌合、对比、推敲甚至举发德勒兹的观点（预设：存在唯一且正典的福柯）；或逆势操作，福柯曾怎么阅读德勒兹，德勒兹与福柯之间如何互读、误读（预设：哲学沟通与对话之可能）；或以一种大师逸闻的方式，从两人戏剧性的友谊下手，旁及其他哲学家，拼凑出一幅大师群像（预设：逸闻〔~~禁禁禁~~〕对哲学诠释的必要）；或者应假设一种百科全书式的阅读法则，福柯文本、德勒兹文本、福柯对德勒兹与德勒兹对福柯所有隐性显性的影响、评论、时代精神、政治氛围、哲学系谱……都必须博学地尽收眼底（预设：全知全能之读者与同质和谐之宇宙）；或者反之，切割、汲取德勒兹在这本书中的概念并挪为他用（预设：“六经”皆我注脚）……

阅读的方法当然不仅于此，但我们想提醒的是，这是一本德勒兹的书。在无限地演绎延伸之前，眼光似乎得先拉回德勒兹本身的思考轴线上，试着追随其思想的速度与概念的强度，探寻其书写的

必要性。简言之,德勒兹怎么阅读福柯?何以福柯不再是福柯,而变成另一个(他者)?就如德勒兹对柏格森、尼采、斯宾诺莎、莱布尼茨等哲学家的阅读一样,总是有一股由思想所汇集的强流贯穿并席卷了他对这些哲学家的论述,使他们不再是他们,而变成另一个,变成了“他者”。在这些披着哲学史外貌的著作中,是否存在一种独特且风格化的“德勒兹式阅读”?在《千座高原》中,德勒兹与瓜塔里^①说:

在一本书想述说之物与它所被产生的方式间,不存在任何差异。因此,一本书作为一种布置(装置),除了本身与其他布置联结,并与其他无器官的身体(无器官身体)结成关系之外,并无多余的目的。绝不要问一本书想说什么,企图去理解一本书中的所指或能指只是徒劳之举,该质问的是借由什么运作、它与什么联结以通过其强度、它在哪种多样性(无器官多样性)中引进或转变本身的多样性、它的无器官身体与哪种无器官身体聚合?一本书只存在于域外或只因域外而存在。由此,每一本书本身就是一台小机器……^②

作为一种“布置”(装置)或“装置”(装置),本书达成

① 瓜塔里(云里),法国精神分析师。其个人著作中展现一种乌里(云里)所创的建制精神分析(云里)思想,思想极为“左”倾,并对精神分析采取极严厉的批判态度。著有《分子式革命》(云里)、《机械潜意识》(云里)、《精神分裂制图学》(云里)等。云里年后与德勒兹展开长期合作关系,两人一起出版了《反俄狄浦斯》(云里)、《千座高原》(云里)、《何谓哲学》(云里)等哲学著作。——译注

② 德勒兹与瓜塔里:《千座高原》,第 页。请访问: www.ertongbook.com

什么功能或联结哪些布置？福柯如何成为一个概念性人物或一台小机器，并被德勒兹安装在他的内在性平面中（责任与自由）？简言之，福柯如何变成《福柯》（本书的法文书名为“福柯”，以下皆同），其决定性的转换机制与过程是什么？

每一台机器都由许多不同零件拼装而成，这些零件间的张力、咬合与布置都将影响机器的运转。思想如果是一台抽象机器，其零件无疑是概念，在这个观点下，《福柯》其实不再可能是福柯，而是一份德勒兹思想的概念布置图，其中分布着叠层、皱褶、特异性、多样性、图示、域外（边缘）与域内（核心）、视听隔离、双重性等。这些概念散置于《福柯》的文字之中，并在句子与句子间以思想的强度凝聚成一块平面、一个力场或一片超验场域。或许我们该进一步熟悉德勒兹的独特语汇，现在，《福柯》这个“多样性”以一种精巧繁复的方式铺展在我们眼前，这台“小机器”叽里呱啦地转动着一些概念，时而轻缓静谧，时而惊悚唐突，但它同时还联结着其他小机器：卡夫卡机器、尼采机器、布朗肖^①机器、康德机器……最后，在这台机器中关于“皱褶”的概念甚至启动了两年后完成的莱布尼茨机器。^②

① 布朗肖（阿兰·傅雷）法国小说家与文学评论者。早期曾是法国极右派运动分子，但战后作风陡变。对于文学体验及作品的本质建构了极为独特的观点。他认为在文学空间中的书写行动本身是一种瘫痪状态（沉默的文学），是将口语削弱并定着于作品。因此就某种意义而言，死亡总是作为一种基调缠绕着文学，文学空间就是死亡空间。对“极限经验”的思索贯穿布朗肖所有作品，书写者“什么都不该说”，而“只该说空无”。布朗肖对文学的想法影响福柯甚巨。主要著作有《文学空间》（文学空间）、《无尽的访谈》（无尽的访谈）、《友谊》（友谊）等。——译注

② 德勒兹在《福柯》中提及“皱褶”，除了回溯至海德格格外，并进一步将福柯（或德勒兹本身）对这个概念的原创性从海德格尔哲学中区辨出来。在两年后出版的《皱褶：莱布尼茨与巴洛克》（皱褶：莱布尼茨与巴洛克）中，“皱褶”成为横贯这本书的核心概念，德勒兹哲学中皱褶与域外的关系及可能性在此被推演至极。

在许多访谈中,德勒兹一再提及写作本书是出于“一种必要性”、“一种需要”,但不是为了悼念福柯,不是为了歌颂,也不是为了捍卫,而是为了记忆,为了描摹一幅逝者的肖像,其中“线条与笔触必然来自于我(德勒兹),但却只有在他(福柯)缠绕画像的前提下,它们才得以凝聚”^①。

或许我们必须更正面与更思辨地理解德勒兹的这个“必要”,换言之,所谓的必要,其实是理论之必要,是思考活动在其运动轴线上所遭遇的驱迫与推移,也是对当下特定问题的铺陈及解决。我们认为在《福柯》中,这个必须被急切推衍、展示与答复的问题,就是“域外”。或者确切地说,《福柯》的书写其实回应了(至少对德勒兹本身而言)“何谓域外”这个问题。因此,从本书一开始以动态对角线横扫一切句子及命题的陈述(陈述永远由域外所定义……),到化身为监狱、不定形且非形式化的权力(“首先,作为力量非定形元素的域外……”),再到内外翻叠、远近易位的皱褶(“福柯所有作品中,似乎总是被域内这个主题所纠缠,其不过是域外的皱褶……”),域外作为一种捉摸不定的决定性因素,不断地回返、贯穿与缠绕整本书。^② 不了解德勒兹的“域外”,就不可能读懂《福柯》,因为,这是一本关于域外的书。

何谓域外？

域外的一般意思是“外在”或“外在于某个场域”,通常可用于诸如“在共和党之外”、“在台北以外”等日常话语中,以指称一

① 参阅《商谈》(《德勒兹论福柯》)中关于福柯的三篇访谈。

② 上述引文分别见本书,正文第 1 页、1 页、1 页。

种寓含欧几里得几何的空间关系。换言之,在这种用法中,内外之分是可以确定且坐标化的,它是一种距离的函数:由一个原点往四方延伸,直到越过某一界限之后便“外在于”以此原点所构成的场域(可能是一座公园、一个国家之疆域,或抽象的社交圈、儒家思想等)。于是,理论上,在几何学坐标中的任何场域永远具有其外在,永远可以找到外在于此场域的区块,因为每个场域(内在)都与其外在组合成一个整体。外在与内在只不过是抽象或具象空间中同一形式的不同位置,两者透过某个共同的坐标轴互相映射与共振。有外在一定有内在,反之亦然。内在一外在的区分因而意味着一种以距离、速度与时间三变数为函数的古典物理学空间,在此,一切事物都已被充分定位:其从何而来,该画出哪种轨迹,将销匿于何方,无不早已确定。这就是域外的第一层含义,可等同于“外在”(~~莫可再现~~)。

然而,德勒兹的问题是:是否有一种绝对的外在,其既不指向任何内在(因而能粉碎潜在的坐标),也不符应既定的一切形式(形式的再现因而不再可能)?换言之,外在是否可能崩断与内在的关系,成为域外,成为一种彻底化的外在,或没有内在的外在,它不仅“外在于”所有体系、坐标与定位法则,甚至外在于所有外在(“域外比所有外在世界更遥远……”)^①,也外在于所有我及我的思想?

这个“极外无内”的外在,超越了一切企图评估与定位的系统或结构,也混乱了一切企图预测与计算的逻辑,这就是域外仅属于德勒兹的第二层含义:一种动态、无法定位、无法再现、不具形式、莫可

① 参阅本书,正文第 164 页。

名状的“不可思考者”^①，亦即域外。

德勒兹哲学中最吊诡、然而也最惊心动魄的篇幅之一，便在于展现一切思想的核心是如何作为不可思考者的域外的。“思考在自身中寻获某种无法思考之物，它既是不可思考但也同时是必须被思考之物。既是不可思考之物也是只能被思考之物——这只有在常识或经验观点下才会无法理解。”^②换言之，对德勒兹而言，启动思想的不是思考（逻辑、观念、思辨、知性、认识、想象……），而是外在于一切知能力力的不可思考者。在这层含义下，我们以下将看到，由思考到不可思考者再到思想的诡谲逆转，由外在到域外再到思想核心的一整段翻腾断裂，构成了德勒兹驳斥整个再现体制并建构其思想的最主要赌注。

那么，我们似乎回返到哲学最根本的问题，亦即思考是什么？从柏拉图起，经笛卡儿、斯宾诺莎到康德、尼采，最后到海德格尔，无不对这个问题全力以赴。然而，德勒兹的回答表面上极为简单，实则吊诡无比：思考不是理性之运作，不是为了沟通，也不是为了解释。思考，简言之，是一阵“抽象风暴”，其风驰电掣、直贯脑脊，是

① 原文为 **不可思考者**，是海德格尔极重要的概念。简言之，**不可思考者**指哲学家意图述说但却未能借文字说出之物。探寻此 **不可思考者**正是海德格尔解读哲学史主要的手法之一。然而，在海德格尔作品中，**不可思考者**并不必然不可思考或“非思想”（**非思想**），而是隐匿于哲学家字里行间之物。由此，海德格尔对哲学家的解读是展现一种几近暴力的直观，哲学在此总是具有某种过量的特征，亦即其包含某种基本的隐晦及暧昧，总是展现出更多且有别于作者所构思之物。因此，要想理解一位哲学家，就要比他更佳地去理解他想理解之物。换言之，去揭露他的思想所借以伸展的视域，回归到他意图述说但却未说之物的原初根源。然而，我们认为德勒兹以一种更一般与更接近字源的意思使用这个词，即不属于可以思考（以这个词的广义而言）之物、“不可思考者”。这里采取后者的用法。而我们也可以指出德勒兹早期其实更倾向于使用“非思想”（**非思想**或**非思想**）这个词，可参阅《差异与重复》（**差异与重复**，李斌、吴岳愚，第 158 页），与德勒兹因“不可思考者”这个概念而稀罕至极地对海德格尔的赞扬，第 158 页。

② 德勒兹：《差异与重复》，第 100 页。PDF 请访问：www.ertongbook.com

“逼迫、肢解内在性的域外入侵”^①。但这是什么意思？思考非关理性亦非关逻辑？我们似乎可能从此陷入一种草莽混沌、凡事皆可行的非理性深渊。如果在柏拉图哲学中，理性思维代表一种不断朝上攀升直至观念（真与善）的驱力，而如果非理性这个（根据福柯）在古典时期发明的概念被联结到不知伊于胡底的疯狂、妄想与放逐，那么德勒兹在理性与非理性这个古典二分法之外，似乎提供了思考的第三条途径或第三种“逻辑”：一种超越无限上升或坠落的另类运动，“横贯性”或对角线式的动态！

在德勒兹所使用的诸词汇中，“逻辑”似乎是最耐人寻味的一个。在文章中，德勒兹很少提及逻辑，因为很显然这不是其哲学的范畴。吊诡的是，他却有两本书冠上逻辑之名，其中之一是《意义的逻辑》，另一则是《感觉的逻辑》。无疑，这里的逻辑与形式逻辑毫无瓜葛，而且确切地说，后者正是德勒兹所批评或与之对立的。那么这两本书的书名是否仅是一种嘲讽或反话？德勒兹不曾直接回答，但我们认为问题并不这么简单，因为在德勒兹作品中的一个恒常主题是：超验场域与经验现象间不可弥合的断裂。“意义……正是无法透过经验用法所说，而只能在超验用法中被说之物。”^②换言之，被经验世界认定为吊诡或不可能的一切事件，其所依循的正是超验场域的逻辑或“非逻辑”。

于是，在本书中，我们将看到知识中看与说的关系成为“非关系”，力量与力量交错的场域成为“非场域”，而思想则必须成为跳脱文字、劈开事物状态的“非逻辑”。这个闯进既定的事物与想法之

① 见本书，正文第 202 页。

② 类似的句子一再出现于德勒兹的书中，主要的段落可参考《差异与重复》，第 104 页之后。另外，本书正文的第 157 页亦有类似的句法：“那些在词汇、句子及命题观点下似乎是意外之物，在陈述观点下只是规律。”似乎是同一“逻辑”的变奏。

中,迫使一切瞬间变色,成为另类、成为“非”(这里无关否定,而是“有别于”或更精确地说是“外在于”)的莫可名状之物,正是域外。如果经验与超验间横亘着无法逾越的鸿沟(对经验而言是吊诡的,对超验却是规律的……),这个鸿沟正是域外。

在本书中,德勒兹集中地分析了域外的两种主要状态:“非关系”与“非场域”。简言之,每个时代(德勒兹在本书中亦称为叠层或历史建构)都有一种独特的观看与述说世界的方式,时代一改变,人们看与说的方式也同时转变。或者确切地说,应该反过来,在看与说的方式还未变换之前,一个时代就还未结束。因此,每个时代都只能看其所能看、说其所能说之物,这是德勒兹对福柯历史观最重要的总结^①。每个时代的知识就是其看与说之间所组成的独特关系,然而,两者的关系并不如表面上那么显而易见,因为在认识论层次上,当一件新的事物出现时,最先往往是可以看到但却“笔墨难以形容”(比如 19 世纪末印象派画家眼中的世界或福柯在《临床医学的诞生》中所描述的,18 世纪中被开膛破肚、以一种陌生方式展现于解剖学家眼前的尸体……^②),或者往往是先形诸文字但仍有待视觉检证(如 18 世纪的医学以非理性来定义疯子,便是先有陈述,然后“疯子”才突然作为一种可见物大量出现)。因此,看与说的对应其实并非顺理成章地构成一种普同与和谐的关系。在属于某一特定时代的知识形成之前、之时或之后,这两者间都存在着永恒的紧张、隔离、冲突与斗争。“人们不述说他们所见,看不见他们所说”^③,而

① 参考本书《历史叠层或建构》,特别是正文第 193-194 页。

② 能优先进入这种观看或述说者位置的角色似乎随每个时代而异,福柯分析过的有古典时代的医生、18 世纪的临床医师或解剖师,19 世纪之后则可能是画家或作家,目前可能是资讯学家、量子物理学家、基因工程学家等。

③ 德勒兹对福柯“非关系”的精彩分析,参考本书正文第 197-198 页。

只属于一个时代的知识就形成于看与说的这种高度紧张下，且随时可能崩毁而被另一种看与说的方式（即属于新时代的知识）替换。

根据德勒兹对福柯的解读，这种几近交战状态的看与说关系是因为这两者总是连接到域外，或者不如说，正是域外或来自域外的力量才使特定的看与说在一个时代中产生关联。除了变化莫测的域外之力侵入外，看与说无法构成任何关系，而其所构成的关系也绝不是传统的线性对应关系，而是极度复杂、变异与高度紧张的多样性关系，即一种“非关系”，而域外之力活跃的场所也非关乎传统几何学可横加定位与坐标化的场域，而是一种寓意拓扑学的“非场域”。

知识的非关系（看与说之间的高张状态）与权力的非场域（力量与力量间诡谲变幻的关系）在本书中精巧至极地被展现出来，至此，域外作为致使一切断裂、不连续、意外与偶然骤然降临的“另类事物”似乎已毋庸置疑。剩下的问题是：这个以偶然及不可预测性来定义的域外与思考的关系是什么？思考如果不是一切知性能力的运作，那么它将是什么？为什么？我们似乎已位于德勒兹思想之核，本书把属于域外的诸问题推演到极致，但关于域外与思想间的关系却必须在德勒兹其他著作中才能找到最佳的展示。我们以下将论述的，就是这个贯穿德勒兹所有作品且不断去而复返的恒常主题——域外与思考间由偶然与机遇所形构的非逻辑之逻辑，或者更确切地说，此逻辑可拆分为二，即感觉的逻辑与意义的逻辑。

域外之爪

思考并不启动于追求真理的“良善意志”（~~德人莫增译~~），也不凭借导向必然的既存逻辑，相反，德勒兹说，思考源于一场充满偶然

与几近暴力的相遇(震惊),在此,逻辑噤口,理性止步。

生命中与其他人、事、物、观念……相遇的机会不计其数,在《哲学原理》中,笛卡儿曾追本溯源地指出:“如不与其他事物相遇,决计无任何事物改变。”^①但德勒兹的相遇可能更接近柏拉图式的:一种始于感官、直截且猝不及防的“震惊”(震撼)。哲学肇始于震惊,柏拉图如是说。无疑,在德勒兹那里这是对差异、改变,也是对一切流变的震惊。只有在与他者相遇的惊愕、错乱、如雷殒顶的诧异中,才会瞬间从和谐与同一的表象中被掷入差异的现实世界。由此,思考机器被启动,但不是启动于“追求真理的意志”,而是不由自主、在混乱中被迫开始思考。

因此,比思考更重要的,是迫使思考之物,它不是一般人所以为的思想,因为它总是在思想之外,而且也总是在一切假设的思考程序(想象、认知……)之外;它是从域外伸来、撕巾裂帛的一只爪子,抓碎了一切既有的思想命题、原则与结构。在此,我们看到了德勒兹对再现体制最彻底激进的一击。思考不再是套用逻辑公式,也不再是苦心孤诣地重现真理的完美形象;它既无关真与善,也无须小心翼翼地建立一套祥和的普同法则,因为这些都只不过是超越性的再现或其分身。域外的爪子将撕烂这一切,因为对德勒兹如同对尼采而言,思考只能是一场开天辟地的创造性暴力,其余什么都不是。就这层意义而言,思考不仅是对事件的思考,而且思考本身就是一个事件!理由如下:

(一)思考不是起因于意志,也不是对智慧的爱好的,而是起因于与某物的相遇,在当下且非预期地被迫发生。思考永远是被迫去思考。

^① 笛卡儿:《哲学原理》,北京:商务印书馆,第100部,第100条。

(二)相遇充满偶然性,就如掷一把骰子般,是一场滚动着机遇与巧合之赌。在点数已决之前,没有人能预测或评估。唯一的方法就是放胆去赌,一翻两瞪眼。在相遇之前的偶然性与之后的必然性间,思考涌现其中。

(三)思考因而意味断裂,不仅是思考之前与之后的断裂,而且也是思想与思想间的断裂。与域外的相遇标志了思考最重要的特征:来自域外之力迫使思考产生,也迫使思考从既存想法(常识、情理、陈腔滥调之意见……)中出走,创造出全新的思想。

思考启动于它与域外之物(不可思考者)短兵相接的相遇中,后者的出现则全然是非预期、非逻辑、非理性、非关真理……一种贡张着“非”的暴力,除了近身肉搏,没有人能预知结局。于是思想与生死存亡的关系在此达到了最紧密的结合,思考不仅意味着去“发现、发明崭新的生命可能性”,而且同时也经由敞开的域外直接连接了死亡,因为“如果死亡不可避免,绝非因为它可能已内在于存在模式中,而是反之,因为存在模式必然开敞于域外”。^①关于思考、域外与死亡,似乎没有人曾比布朗肖更佳地描摹其关联,他说:“死亡必然是我的作品,但这部作品总是在我之外,它是我所无法阐明、无法抵达与无法掌控的我的一部分。”^②死亡是域外最卓越的例子!因为死亡永远蛰居生物体最深处,但却也永远在生物体最不可捉摸与最无可思考,换言之,距离最远之处,这个问题已远远超出本文所讨论的范围,我们在此仅止于援引德勒兹在本书中盈溢诗意的一段话而暂不予讨论:

① 参阅德勒兹《尼采与哲学》(李微译,商务印书馆,2001年),第154页;《斯宾诺莎:实践哲学》(李微译,商务印书馆,2001年),第154页。

② 布朗肖:《文学空间》,第154页。

〔域外之线〕是一条搅乱一切图式、位于风暴本身上方的可怖之线,这是两端都不受约束,将所有小艇包缠于其复杂曲折之中的麦尔维尔^①之线,时刻一到,它便投入可怕的曲扭之中,且当它奔脱之际,人总是有被卷走之险。或者这是以分子速度不断提高“上千错乱”的米肖^②之线,一条“狂怒车夫的皮鞭”。然而,无论此线如何可怖,这是一条不能再由力量关系所量度的生命之线,而且它将人类带离恐惧之外。因为在裂痕所在之处,此线构成一个环圈,一个“旋风中心,这是可生养之处,也是绝佳的生命”。^③

感觉的逻辑或无器官的身体

思考总是指向迫使思考之物,指向与不可思考者的相遇,因而思考首先所面对的就是最原初、未经任何知性加工修饰的感觉(感觉)。这里所谓的感觉并未进入将其联结到某一特定对象的记忆、感知或想象的认知作用中,而仅是在相遇的第一时间中由感官所产生之物。就这层意义而言,它对一切认知作用仍然是“不可或无法感知的”,因为认知作用无法将其嵌合到已知的对象,也无法使其被其他知性能力所运用。用德勒兹的词汇来说,这只能是被感觉之物,换言之,一种纯粹的感觉。因此朗西埃(朗西埃)一针见血

① 麦尔维尔(亨利·詹姆斯),美国小说家与诗人。他的一生与他的作品几乎都模刻着海洋与神秘氛围,《白鲸》是其代表作。

② 亨利·米肖(亨利·米肖),比利时裔法国诗人与画家。著有《一个野蛮人在亚洲》(《亨利·米肖》)、《生命在皱褶中》(《亨利·米肖》)、《风与尘》(《亨利·米肖》)等。——译注

③ 见本书,正文第 100 页。

地指出：“在德勒兹处，真理并不是位于感觉之后或之下的观念，真理就是纯粹的感觉，一种对立于教条‘观念’、不受条件限定的感觉。”^①

事实上，这种纯粹、未具形且未分化的感觉只涌现于力量拍击于身体的第一瞬间。在此，既没有主体也没有客体，既没有“我”也没有“我的思考”。因为这一瞬间所有这些衍生物都还来不及产生，只存在一具身体与一股外来力量所构成的组合体，而身体只是没有眼耳鼻舌口的身体，力量只是仅能被辨识其强度大小的力量。或者更具体地说，这是一具浸入高张力场的无器官身体，在此，只存在感觉，或者不如说只存在被推至极限状态的感觉，而“眼睛不再能承受观看，肺不再能承受呼吸，嘴巴不再能承受吞咽，舌头不再能承受说话，大脑不再能承受思考……”^②，一切能力（~~零~~）都在此极限状态中糊成一团无从区别、运作，一切感官的界限都几近泯灭，一切思考的后置作业也完全来不及展开，而力量已贯穿全身，激起反应。由此，我们看到德勒兹对现象学知觉与意向性之拒斥，其激进姿态绝不亚于他自己在本书中对福柯的描述^③。重点在于（对德勒兹与福柯都一样），不存在一种允许“主体意识”指向外在世界的自然知觉（~~或野性经验~~）或野性经验（~~或野性经验~~）。因为在福柯处，所有的知觉与经验都已是历史性的，换言之，都已预设了知识，而所有知识都已（相互）预设了权力。在知识之前不存在任何外在性（或野性）。在德勒兹处，如我们已看到的，颤动于力量之流的

① 朗西埃：《是否存在德勒兹式美学？》（~~或野性经验~~），收录于《吉尔·德勒兹：哲学生涯》（~~或野性经验~~），第 100 页。

② 关于无器官身体最主要的文本，参考德勒兹与瓜塔里《千座高原》，第 17 章：《~~或野性经验~~——如何制造一具无器官身体》，引文见第 17 页。

③ 见本书，正文第 17 页。

无器官身体取代了意向性,既无投射意识的主体亦无被指向与参照的客体,只存在一股物质之流,无名无姓、不具人格(~~圣克勒士~~)而且尚未个体化(~~费里德里希~~)。

然而,如果力量是感觉被激起的条件,被感觉的却不是力量,因为感觉由力量出发将赋予有别于力量之物,即意义;那么,我们必须解决的是,感觉如何赋予我们有别于力量之物?根据德勒兹,介入感觉与意义间的第三种元素是时间,只有通过时间,音乐才能使不具声响的力量变得有声响,绘画才能使不可见的力量变得可见,而文学使无意义的力量变得有意义^①。

自康德以降,时间的概念就从天体运行间距的古典定义中飞脱开来,成为一种启动“内在感官”的主观先验形式。简言之,时间不是被思考的对象,因为它是纯粹的直观,但所有的思考却都离不开时间,因为它就是内在状态或内在感官的形式。由此,康德在《纯粹理性批判》中对笛卡儿的“我思故我在”思想展开一系列批判。因为从我思考到我存在的过程中,时间这个未定因素并未被笛卡儿引进,这句名言因而不过是同义语反复的空话,因为我思考本来就意味着一种在时序上先于经验但也联结到经验的统觉(~~莱布尼兹~~),我们绝不可能思考而不同时将自身置入“我”的位置,换言之,在“我思考”中永远已存在了对我的意识或感知,但却不是关乎“我存在”的认识,因为后者永远需要时间介入。因此,从我思考到我存在之间,我必须穿越由空洞的纯粹形式所构成的时间裂罅,于是,根据德勒兹,“我”永远是一个分裂的我(~~笛卡尔~~),在我之中开敞着空洞且连接域外的时间。我思考、穿过时间裂罅,我于是变成另一个,变成

^① 德勒兹:《弗兰西斯·培根:意义的逻辑》(~~云里~~),第 100 页。

他者。

时间的空洞形式永远联结到域外，成为一股莫可知的力量，贯穿每一个“我”。总有那么一刻，我们会瞥见或感到时间那扇巨门轰然开启，至此“时间脱节了”，哈姆雷特说^①。

德勒兹同柏格森一样，对时间的观点决定了其哲学的基调。在德勒兹作品中，时间的形式甚至已预先决定了思考的对象将是存与本质或流变与差异。这是一个庞大无比的哲学赌注，一整部哲学史或许都将卷入其中。我们以下将仅止于既定问题之内，即感觉与时间的关系。

柏格森有一句名言：“时间是阻止整体在一瞬间被给予之物。”^②换言之，所谓的整体或本质绝不是一开始就被给予且从此固定不动之物，因为它总是碎裂于时间的空洞形式之中。时间的介入使整体永远蕴涵开放与持续变动的因子。整体只存在时间之中，且随时间推移慢慢集结于后。于是我们得出一个吊诡的结论：本质只能形成于时间的持续发展中。确切地说，本质不是事物中一成不变的部分，本质就是流变。哲学家徒然地建立预先且普同的法则，因为真理只存在于时间之中。这正是普鲁斯特在《追忆似水年华》中所展现的。小说中一开始，泡在茶水中的玛德莲小蛋糕激起了叙述者不可言喻的强烈感觉，他终夜辗转却不得其解，“所有知性的努力完全徒劳”。然而，在某个不经意瞬间，一个不自主的回忆如霹雳般让一切蓦然闪现，于是整个叙述者童年呆过的贡布雷，其周遭，整个城镇

^① 关于康德对笛卡儿的评论，参阅《纯粹理性批判》，《先验分析》，第 17 节；关于“分裂的我”，德勒兹曾在《差异与重复》的许多段落中反复讨论过，特别是第 17 节之后；另外，德勒兹对哈姆雷特的这句名言有极精彩的分析，主要见《论总结康德哲学的四句诗式表达》（《列兹勒》），《列兹勒》第 17 页。

^② 柏格森：《思想与动态》（《柏格森》），第 17 页。

与花园惊心动魄地从茶碗中飞旋而出,小说由此揭开序幕。

透过对一小块蛋糕的不由自主的感觉,叙述者如江河流泻般地倾述了其年轻岁月。但这里的重点并不在于记忆,也不是为了凭吊和悔恨叙述者所浪掷的光阴,重点在于“追寻”。如果时光已逝、年华不再,那么我们在时间的流逝中到底学到了什么?我们总是一再地虚度光阴,纵情于空无的社交活动与自我的怠惰及逃避中,但反过来说,这些时光其实从不曾真正“逝去”,因为我们总是在时间中追寻,在一段漫漫的时间之旅真正结束之前,没有人能预估将发生什么事件与将产生什么意义,因为一切的知性、真理、意义与解释都只能“集结于后”。从不存在所谓的“浪掷光阴”,因为时间永远联结不可测的域外,其空洞与断裂的形式永远只能在肉身与其盲目且不自主的碰撞和缠扭后,才会浮现意义。没有“逝去的时光”就不会有“寻获的时光”(《感觉的哲学》),在时间中所展现的一切符号也就不具任何意义。因此,所谓的追寻从不曾是按图索骥、对号入座式的缉捕,追寻的对象也绝不是精心构思下完美无瑕的第一原理,对普鲁斯特而言,追寻非关理性、知性或一切理型(《感觉》),追寻意味着一种不由自主的行动:生命中总是一再出现几近暴力的符号或感觉,在与其相遇中,我们失去了宁静,且被迫去追寻其意义,而意义只存在于时间之中。一切由知性所形成的既有真理及法则,在时间之前都只是过于廉价与武断的产物,“追寻”这个词在普鲁斯特的作品中取得了最暴烈之意:在时间中被迫思考。

我们刚才曾说,德勒兹所谓的“感觉”仿佛来自一具浸入高张力场的无器官身体,对于此,德勒兹自己其实曾提供一幅更鲜明的思想图像,在《普鲁斯特与符号》(《感觉的哲学》)一书的最后,他说:蜘蛛蛰伏于蛛网中心,无眼无耳也不寝不食,唯一的感知来自脚下的振动。它完全听任于振动行事:天生的绝佳无