

“I Think” as Not Being Present: The Origination of Philosophical Conceptions

Shang Jie

Abstract: Philosophy begins with the origination of conceptions. The origination of “I think” by René Descartes marks a turning point from traditional philosophy to modern philosophy. The conception is conservative in that it defines humans, yet it is modern in that it is not a fait accompli, but resulting in contemplation on how it “takes place.” In other words, “I think” is not present before it becomes a philosophical conception. This is a major breakthrough in post-modern philosophy represented by Gilles Deleuze. The way post-modern philosophy thinks makes the issue of time part of philosophical investigation. The question of time baffles us with the uncertainty of “moment”; it is no longer a theme of “eternity.” As a result, it changes the way of questioning in philosophy. Instead of asking “What this is,” we ask “how a philosophical conception as a thinking event originates.” The questioning of “how it originates” follows the Cartesian logic of “private questioning,” that is, a process of selecting and weaving together different elements of thoughts. This process searches for or makes up “similarities to private questioning” where the cause and effect follow a new complementary logic, one that removes ideas, rather than the formal logic based upon the law of identity. During the process, there arise some new, descriptive, rather than inferential, conceptions, which generate deformed mental pictures of “I think.” These thought patterns are at the same time the process of origination of philosophical conceptions. They mark a major change in philosophy. That is, people no longer ignore the important role of the elements of time and treat conceptions as subordinate to definitions and propositions as is the case of traditional philosophy. Rather, they see a conception as a philosophical event. This has dramatically transformed the way people look at conceptions: a conception is a current thought scenario in the making, whose significance manifests itself in the context. Philosophical conception do not merely bear meanings, but also contain forms. Therefore, philosophical conceptions are not only a matter of argumentation and interpretation, but also and more importantly a matter of description and display; not only an issue of being correct or incorrect, but also an issue of astonishment and surprise. In the course of such change, traditional philosophy, which treats necessity at its core, has been transformed into a philosophy of possibilities, which no longer regards as its premise any permanent truth of certainty. Because the thoughts that bear no necessity or absolute certainty do not rule out “impossibility,” the new approach has destroyed the boundaries of traditional philosophy and altered the direction of philosophical investigation.

Keywords: “I think,” conceptions, time, event, moment, origination

Author: Shang Jie received his master’s in philosophy from Liaoning University in 1987 and Ph.D. in philosophy from the graduate school of the Chinese Academy of Social Sciences (CASS) in 1994. He is currently a research fellow and Ph.D. supervisor at the Institute of Philosophy, the CASS, and also president of Chinese Society for Contemporary International Philosophy. His research interest lies in Western philosophies, and his major publications include *The Deconstructed Text; A Covert Road: The Trajectory of French Philosophy in the 20th Century; From Husserl to Derrida; China and the West: Language and Thinking; Road of Enchantment: The Variable Bergson; and A Study of Philosophy of Picture and Philosophy of Image*.

“我思”在別處

——如何創造哲學概念

尚傑



[摘要] 哲學是從創造概念開始的。笛卡爾創造的“我思”，是傳統與近現代哲學的轉捩點。它的保守性，在於定義了人。它的現代性，在於“我思”不是現成的，需要考察“我思”是如何發生的。“我思”在此概念尚未出現的別處，這是以德勒茲為代表的後現代思想家理解哲學的突破口。這個思路，真正把時間問題引入了哲學。時間的主題不再是“永恆”，而是“瞬間”的疑難。這就改變了哲學的提問方式——不再問“這是什麼”，而是問“哲學概念作為一個思想事件究竟是如何發生的”。這種“如何發生”遵循笛卡爾式的“切己”邏輯，是把不同思想元素連接在一起的挑選過程。這個過程尋找或發明“切己的相似性”，其中的“因為”與“所以”之間並不遵循以同一律為基礎的形式邏輯，而是一種新型的替補性邏輯——使最初的思想形態轉向別處。這個過程中會出現一些描述性而非論證性的新概念，它們生成“我思”的變形精神形態。以上思想軌迹，同時構成了創造哲學概念的過程。它實現了哲學思考的一次大轉折，即不再像傳統哲學那樣忽略時間因素的重要作用，使概念附屬於定義與命題，而是將概念理解為發生了一次哲學事件。這等於扭轉了概念的思考平臺，從而使概念成為當下正在形成的思想場景，其意義在與前後語境關聯的過程中顯示出來。哲學概念不再是光禿禿的含義，而是有形態的，從而概念不僅僅是一個有關論證和闡釋的問題，更是描述與展示的問題；不僅僅是“正確與否”的問題，更是一個有關震驚與意外的問題。在這個過程中，傳統的以必然性為思想焦點的哲學，被轉變為一種關於可能性的哲學，不再以任何確定性的永恆真理作為思想的前提。由於脫離了必然性或者絕對確定性的思想不排斥“不可能性”，從而瓦解了傳統哲學的界限，扭轉了哲學問題的思考方向。

[關鍵詞] 我思 概念 時間 事件 瞬間 創造

[作者簡介] 尚傑，1987年在遼寧大學獲哲學碩士學位，1994年在中國社會科學院研究生院獲哲學博士學位，現為中國社會科學院哲學研究所二級研究員、研究生院博士生導師，兼任中國現代外國哲學學會理事長；主要從事西方哲學研究，代表性著作有《解構的文本》《歸隱之路：20世紀法國哲學的蹤跡》《從胡塞爾到德里達》《中西：語言與思想制度》《沉醉之路：變異的柏格森》《圖像暨影像哲學研究》等。

當我們討論哲學時，往往會就“某概念到底是什麼意思”爭論不休。這就預設了概念有一個正宗的含義，但它忽視了概念是被創造出來的。“如何創造哲學概念”早於概念已經在場。“如何”是原創的過程，它改變世界，還原思想，製造了一次前所未有的思想事件。它的結晶，是一種具有某種思想場景的概念，並且使得概念具有抽象的形態。

—

《福柯（M. Foucault, 1926—1984）曾說，未來的哲學時代，屬於德勒茲（G. L. R. Deleuze, 1925—1995）。^①無論福柯這話是否可以落到實處，無可迴避的事實是，21世紀以來，研究德勒茲，已經成為國際哲學界的一門顯學。德勒茲的影響力超越了哲學領域，成為後現代哲學的標誌性人物。

既然德勒茲非常值得研究，那麼，該從哪裏入手呢？首先，需要研究他與加達里（F. Guattari, 1930—1992）合著的《什麼是哲學》^②。這本書的宗旨，一言以蔽之：哲學就是創造概念。從何處創造呢？書中寫道：“一切創造都是singulière（個別的、單一的），專屬於哲學創造的概念也總是singulière。”^③它既可以獨特、奇異、怪誕，也可以異常、超凡、唯一。它在時間上具有“祇此一次”的意味，拒絕重複，是語言的天然敵人。

哲學為沉思與交往提供精神能量，但哲學自身祇是在演示，而不是在解釋。書中繼續寫道：“哲學的第一原則是：普遍概念什麼都不解釋，普遍概念本身卻應該被解釋。”^④這就是說，哲學家即使在創造概念時，創造的態度連同概念本身也是獨特的。即使概念在被重複時，也指此情此景，而非一般情況。祇有在體現為如此這般或者那般時候，人們纔相信普遍概念是活生生的。

時間並沒有一個絕對的起點，可以有無數次“從現在開始”的時間。哲學史也是這樣，每個哲學家都從自己創造的概念開始，生長出哲學森林裏的一棵樹。也就是說，不僅概念自身的構成元素多樣化，而且有衆多的概念。這種極其複雜的勾連關係，畫出了一張哲學地圖。

思想的生長點是混沌的。冥思苦想和思想交流都從混沌中出來。“所有概念都有某種不規則的外形，外形是由構成元素的數量所決定的。”^⑤非對稱是不規則的一部分。不規則或非對稱元素構成的外形，就像一種場景的抽象模型，顯露具體事件的真諦。概念的不可定義性，來自它有不規則的外形。它不清晰明白，是由於其中有絕對的“異己分子”。這個“異己分子”就是他者：“概念在某種條件下首先不是絕對的，而是連接起某一個他者嗎？”^⑥如果回答是肯定的，那麼“我”就永遠與他者打交道。如果“我”接受了某某主義，他者就成為“我”生命的一部分。但“主義”一旦成為教條，他者就死了，因此“我”生命中一直要保持陌生狀態。“我”一旦太有城府，“我”就死了。這也回答了為什麼不可以給哲學概念下定義，因為定義消滅了概念中的他者成分；而捨棄隱蔽的他者，就不再可以被稱為哲學概念。因此，笛卡爾（R. Descartes, 1596—1650）的“我思故我在”在20世紀的哲學中遭到普遍批評，在於他無視“我”和“思”的含義及其相互關係的異己性質，清晰地將“我”定義為“一個在思考的東西”，而且他還繼續定義了什麼是“思”，這就使得哲學之路越走越窄了。

如上，也促使我們重新審視傳統哲學的基本問題：巴門尼德（Πλαομεν(δη, 約前515—前445)認為，思維與存在是同一的，思維有能力統攝存在問題；到了近代哲學，笛卡爾進一步把問題尖銳化與狹窄化了，認為“存在”在於“我思”；後來，康德（I. Kant, 1724—1804）發現，有思維無法確切認識的“存在”，也就是自在之物；到了馬克思（K. H. Marx, 1818—1883）、

^① 福柯的話，來自記者採訪德勒茲時的轉引，“也許有一天，這個世紀將成為德勒茲的世紀”〔〔法〕吉爾·德勒茲：《哲學與權力的談判——德勒茲訪談錄》（北京：商務印書館，2000），劉漢全譯，第102頁〕。

^{②③④⑤⑥} Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Minuit, 1991), 12, 12, 21, 21.

列寧（В. И. Улья́нов，1870—1924）的辯證唯物主義，主張物質世界可以脫離人的意識而獨立存在。由上可以得出結論：古希臘以來，困擾哲學智慧的一個基本問題是“存在”與思維的關係、“存在”的性質。傳統唯物主義與唯心主義都以“同一性”打發掉思維與存在的關係問題——這兩個派別祇爭論“思”與“在”兩者究竟誰最根本、誰派生了誰，卻一致同意“同一性”。但是，如果提出“他者”的問題，那就攬亂了“思維與存在的同一性”這個傳統哲學的基本問題。

“他者”問題，在學理上與康德的自在之物有密切關係。他者與自在之物一樣，處於思想觸摸不到的異域，這裏發生了思想（知識性的思想、清晰明白的真理）的不可能性。關於這些不可能性（例如，上帝存在、自由意志、靈魂不滅、他人的心思，等等），哲學有兩種處理方式：一種是徹底讓位給宗教信仰，就像康德在《純粹理性批判》中已經做過的那樣；另一種是列維納斯（E. Lévinas, 1906—1995）、德勒茲、德里達（J. Derrida, 1930—2004）的方式，即不但不讓位給宗教信仰，而且從上述“不可能性”本身，發展出一種研究“不可能的可能性”的後現代哲學，把康德給宗教騰出的地盤重新納入哲學思考的版圖，變“無條件的相信”為“無條件的思考”，可以像“圓的方”那樣荒謬地思考。“圓方”具有“我+他者”的“不規則外形”（德勒茲語），正所謂“既是舒服的又是困難的”。由於思考過程的不規則，思之路磕磕絆絆、結結巴巴。

思考的無條件性，允許自由放肆地思考——胡塞爾（E. G. A. Husserl, 1859—1938）的“現象學還原”就源於此，德勒茲與現象學也並非毫無關係；但他話題一轉，沒走觀念論的老路，而是沿着弗洛伊德（S. Freud, 1856—1939）的精神分析路線脫穎而出。他提出，要反俄狄浦斯情結，就得在分子水平上描述精神的分裂。構成精神分子式的元素之間，是臨時組合的，可以解構重組，不可能是可能的，這就是“他者”所揭示的後現代哲學的焦點問題之一。

後現代哲學寫作風格具有不規則的外形，其閱讀與思考既是舒服的又是困難的，荊棘與創造性相伴而行，才華總是臨時發生。大體上，這也是當代法國哲學家與德國古典哲學、甚至與胡塞爾與海德格爾（M. Heidegger, 1889—1976）的根本區別——當人們誤以為“自由、平等、博愛”是具有普遍觀念性質的啓蒙思想的標誌性政治口號時，它既是又不是，有着明暗兩面——既是舒服的又是困難的。例如，薩德（D. A. F. M. d. Sade, 1740—1814）也會為這個口號歡呼。他崇拜盧梭（J-J. Rousseau, 1712—1778），但他與盧梭是兩種品行的人。這種暗示非常有利於說明，法國哲學的風格與德國哲學截然不同，前者更關注以生活世界的品位、情趣、風格來曲折地顯露哲學思想的深刻性，以至於當代法國哲學一下子變得晦澀起來。其實，它從來就沒有清晰過。生活世界是不透明的，顯然我們不可以說生活世界膚淺。

當代法國哲學家直面這樣的問題：人與人近在咫尺，但彼此心思的距離卻遠在天涯。這是一個有人類以來就始終存在着的哲學問題，是不可能解決的。這也是“他者”所暴露出來的問題。它的殘酷性在於，揭示出“交流”始終祇存在於語言的表層，而語言不可能實現靈魂的溝通。即使抵抗傳統觀念論的胡塞爾，也是把注意力放在解決“主體間性”問題，即思想交流的可能性。但是，在德里達看來，翻譯確實是“可能的”，但又確實是不可能的，“交流”亦然。這種“可能性的不可能性”表明，作為哲學概念，“可能性”有着不規則外形，因此德勒茲提出哲學概念有“形態”（figure），其中有“逃脫的線”、有臉卻似乎無器官（“無器官體”）、精神似乎在分裂。

二

在胡塞爾看來，笛卡爾哲學中有着現象學的神秘渴望。這意味着，胡氏現象學思路沒有徹底擺脫觀念論的方向。但是，德勒茲認為，哲學概念有“形態”，從而在緣起之處就與公開的、潛

二〇一九年 第二期

在的觀念論傳統分道揚鑣了。作為“形態”的哲學概念，特徵是“可能性的不可能性”以及不可能的可能性，具有陀思妥耶夫斯基（Ф. М. Достоевский，1821—1881）式的“以頭撞牆”的思想味道，它收集相似性而非同一性。例如，“形態”可以是臉、表情、圖形、象徵、連貫動作、姿勢——哲學概念沉浸其中。它們是同時性的不同時性，就像一詞多義現象暗指多方向含義的可能性，因此祇是貌似實則不同於康德的“先驗綜合判斷”。

與“先驗綜合判斷”不同，在“形態”化的概念中，聯想力（而不是演繹邏輯）成為哲學思考的最重要能力。聯想，就是發現與發明被某一點所刺激起來的綿延不絕的、咫尺天涯的相似性。它沿着一種橫向的、危險的、增補性（邏輯）蹤迹，連接起細微的相似與區別，使“莫須有”（il y a）成為一個褒義詞，就像普魯斯特（M. Proust，1871—1922）的《追憶逝水年華》。但是，此刻的思想氣氛，與宗教哲學家奧古斯丁（A. Augustinus，354—430）、馬丁·布伯（M. Buber，1878—1965）的“我與你的關係”，與從中誕生的神聖性，亦有密切關係。從此，後現代的哲學意思是被喚醒的（會意、象徵），而不再是靠形式邏輯推論出來的。“喚醒”解構了思想與概念的國界，無分東方與西方。

例如，為什麼人們以前沒有想到唯物主義所謂“不依賴人的意識而獨立存在着的物質世界”是一個絕對的他者呢？因為缺乏聯想力。現在，聯想力被當代法國哲學家喚醒了。那麼，唯物主義的“世界”裏就不僅僅是“物質”了，因為當我們說“物質”時，不過是給我們永遠不會知道的事物起了一個其實我們也不知道是什麼意思的名字，它的內容有待於我們的聯想力去填充。於是，奇迹發生了，原來這些我們思想觸摸不到的“物質”，並非缺人情味的死物，而是與“神”相互貫通的天賜之物。它是人類自身自尋煩惱的天性：那裏有我們永遠得不到卻永遠在期盼的一切。

雖然德勒茲的上述思想與海德格爾有着隱秘的關聯，但他沒有像海氏那樣，對“being”做一種“繁瑣的哲學釋義學”工作，而是像德里達那樣，由於解構“being”的工作已經被海德格爾完成了，剩下的事情與其說是“破壞”，不如說是重建。德里達與德勒茲的哲學是建樹性的，儘管兩人都批評傳統，但創立“後現代”哲學思想是兩人的共同使命。

你——他者，永遠看不清你的面孔卻永遠向對你說話。這既是一種思想，也是一種感情。“突然冒出一張過度的臉，這面孔注視着視域之外的某個地方。在這裏，他人不顯示為主體或客體，而是充滿差異的可能的世界，一個可能的令人畏懼的世界。這個可能的世界不是實在的，或者還不是實在的，然而它有如此微妙的存在：這是一種祇存在於其表達之中的表達，是面孔或相當於面孔。他人，首先是以一種可能的世界的方式存在着。這個可能的世界也具有‘切己的’（*propre en lui-même*）實在性……”^①如果我們覺得這段引文費解，或者想重新審視康德的自在之物之價值，那麼“這張過度的臉”引起的話題就是一例：首先，它不是一個主題性的話題，它完全是由一串描述性語言構成的思想軌跡。“過度的臉”是由於聯想的速度太快而導致的“無器官體”，它又是由於精神分裂從而超越自身能力注視着視域之外的“異域”，而當“我”在猜測你心裏到底在想什麼的時候，“我”用現成的概念（比如，說你是“正在進行思考的主體”或者“正在被我思考的客體”）去概括你，顯然毫無疑義。雖然你是“我”的不可能性，但你對“我”是可能的，因為你現在正存在於“我”的表達之中，“我”在表達之中表達，你在瞬間變為“我”的“切己性”。

古典哲學沒有像後現代哲學這樣以脫離必然性的方式討論“可能性”。古典哲學是線性的，遵循一種垂直的邏輯（演繹三段論）。它的“開始”與“結束”，其實是一回事。它斷言潛在的被實現，但是這並非真正的可能性，而是必然性的外部表現。它斷言偶然的東西是必然的，它不

^① Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, 22.

言純粹偶然性，似乎不與必然性對應，“偶然性”這個詞就沒有存在的資格，正所謂“對立的雙方相互依存”，這是二值邏輯、真假邏輯、對錯邏輯、黑白邏輯、“非此即彼”的邏輯——這種二值對立思想背景下的所謂辯證法，把思想變成了空洞形式，也就是使“感性雜多”臣服於哲學概念（康德），或者祇是完全沒有“感性雜多”內容的純粹概念符號的邏輯推演（康德批判的“獨斷論”）。在這個過程中，祇是象徵性地從觀念論的立場出發，尋找幾個“能證明”這個立場的生活世界中的例子。

後現代哲學所謂真正的可能性，是從沒有固定對應（或者說“非對稱性”）的概念開始的，就像與善對應的不是惡。所謂惡，可能是善的組成部分，因此，奧古斯丁與盧梭“懺悔”自己做的惡事或惡念頭本身，反而是藝術與哲學的原創性念頭；但這並不是說這些念頭是善的，因為那樣就又返回“善惡對立”的老路上去了。我們再不要以善惡觀念統攝人間萬事萬物，當我們忍不住這個思維習慣去統攝“感性雜多”時，不是加深了而是喪失了思想的深刻性。這種喪失的重要標誌，就在於它完全忽視了趣味性。思想是一種趣味，它的內容是感性雜多+不規則外形。它“推翻了”康德的“先驗綜合判斷”，因為在康德的《純粹理性批判》中，他得分別或者分階段地討論先驗形式與感性內容、感性與知性。在這個意義上，他並沒有完全擺脫傳統哲學的模式。但是，“感性雜多”+“不規則外形”，直接就是“一樣東西”。雖然叫“雜多”，還“不規則”，但這些感性十足的事物或者事件本身就是思想的組成部分。“感性雜多”+“不規則外形”與“先驗綜合判斷”的根本區別，在於後者始終處於“解釋世界”的觀念論的理性傳統之中。它步步為營，充分的理由必須在論述之前就“正其名”。但是，它的清楚明白過程中實質性的“自相矛盾”，恰恰就在於隱藏着悖謬性，即“感性雜多”+“不規則外形”的情形。這情形是改變世界，但不可以說是主體改造客體的行為，而應該說“我”已經在世界之中。無論“我”是否意識到，都在以改變自己的方式活在世界之中。

德勒茲繼續寫道：“他人，首先存在於某個可能的世界。這個作為可能的世界也是某種‘切己的’實在：為了將實在賦予如此這般的（即使這話是謊言）可能性，祇要說‘我感到害怕’足矣。‘我’祇是作為語言索引詞，捨此別無其他含義。這倒不是必需的：中國是一個可能的世界，但是一旦我們講漢語，或者我們在被給予的經驗領域裏談論中國，就抓住了某種實在。這完全不同於下面的情況：在形成經驗自身的領域過程中，中國獲得了表述。”^①可能的世界，就是沒有外部世界的對應物，這不是觀念論的世界（包括唯心論與唯物論，因為二者都承認有心與物兩個世界，而且兩個世界要對應）。不對應的標誌，在於它祇是切己的，包括切己的謊言。有意撒謊也有切己的價值，它至少在發聲。它要“編瞎話”就得創造“瞎話”，製造某種可能性，這就是謊言的功能性作用，它也會改變我們的生活世界。當我們把某某看成某某時，其實是選擇了衆多可能世界中的一個，但是這“一個”祇是同樣的言行舉止的一種功能（使用價值：例如，我是詞語，我是無用的激情……）。這就是“視角”的思想，它與“二值邏輯”脫鉤了。作為一個例子，“中國”不是一個現成的必然世界。中國是如何可能的，取決於我們在親歷過程中談論中國的能力——我們的談論不是“對”的，而是真的（包括其中的謊話，也是實在的，因為它發揮了作用，這就是它的使用價值）。真而不對？是的。但“真而不對”的談論亦有水平高下之別，我們可以從“感性雜多”+“不規則外形”的情形，從一詞多義的震驚程度，從思想感情的豐富性，加以識別。

問題的複雜性還在於，一旦我們確定某句話是謊話，這句話就不再以他者的形狀給予我們了。如果我們在已經知道是謊話的時候，暫時擱置這個“知道”，思想的別一種深刻性、趣味性纔會呈現出來——此刻“謊言”是一個具有陌生面孔的他者，就好像我們突然發現一個熟人變得

^① Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 23.

陌生起來，舊關係以“沒有死掉”的方式死掉了，形成記憶中的皺褶、時間與思想的雙重厚度。此時此刻，我們會嘲笑自己單純把某句話看成謊言（它確實是謊言），而忘記去描述它的厚度。

突發的言行，比習慣中的言行有更多的實在性，就像“時間”的真相在瞬間。短暫而巨大的精神能量，這叫才華，也叫衝動，因為它迅速。就原創的哲學思想而論，衝動的能量積聚在兩個貌似不同的思想平臺之間。比如，海德格爾的“此在”與康德的“自在之物”之間的碰撞，薩特、德里達走在哲學與文學之間，德勒茲走在哲學與藝術（電影與繪畫）之間。這裏是“之間”，不是對應或對稱關係，不是非此即彼，而是呈現亦此亦彼的混沌狀態，其中的感性雜多自動形成理性雜多，反之亦然。當我們強行分解，它們就不再是活思想。

三

當哲學家在解釋“精神的改變”時，並沒有創造任何思想，而祇是在描述思想的事實。祇有當哲學家不是解釋而是改變精神形態時，纔形成原創性的哲學思想。這很像是文學藝術家祇是創造而不評價、不解釋，又像奧古斯丁所言，祇有當他不回答“什麼是時間”的時候，他纔沉浸於時間之中。我們得生成別的思想，這就是真正在享有“在思想”的時間。在這個時刻，哲學與藝術是一回事。

《什麼是哲學》轉引了萊布尼茨的話：“‘我原以為是進了家門，但是……（沒有想到卻）被拋進了波濤洶湧的大海。’一向如此，就是說以這樣的方式創造概念：以為是自身卻與他者在一起。”^①這是不知不覺的。也就是說，並非有一個絕對真切的真理在前面等待我們去認識、去實現，這種目的論曾經長期統治我們的思想。目的論的荒謬性在於，如果世界真的大同了，美妙的理想實現了（就像薩特筆下的“自學者”把圖書館的書都讀完了），那麼接下來我們做什麼呢？另一方面，既然我們永遠都不可能做到“去偽存真”，那麼忘記真假卻可能導致事實上的幸福。也就是說，“進了家門”與“被拋進了波濤洶湧的大海”都是真的。問題在於，我們不應狹隘，因為那就像整部電影祇有一個鏡頭，而沒有特寫鏡頭以及畫面轉換結構不成電影。

哲學事件是這樣發生的，它使動機（就像亞里士多德歸納的目的因、形式因、目的因）感到失望，發生了不對應、不對稱、不般配。例如，傳統的宗教與哲學為“上帝是否存在”爭論得你死我活，甚至為此發生過戰爭。但是，當代哲學家說，有不存在的上帝。如果當代神學的“上帝”不再對應“存在”，那麼也可以將令人失望看成是一種樂趣了。“不存在的上帝”是語言的皺褶，它表達了超出語言理解能力之外的“意思”，但它並非沒有“意思”，它是“他者”，有荒謬的意思。擋置動機就是擋置成見，思想者已經首先失望過了。這就像一個強迫症患者已經痛苦得要死了。痛苦有個臨界點，如果在這點上痛苦者沒有自尋短見，那麼世界上就不再有任何壞事情有能力真正傷害他，就是說他的精神發生了奇迹，他復活為新人類——這就是哲學事件的例子。它誕生在這樣的時刻，那毀滅他與拯救他的，是同樣的事情。這裏有時間—思想—感情的厚度。

德勒茲認為，哲學概念就是一個哲學事件。“概念決非命題，概念不是命題式的。命題不具備強度，命題是被它的參照物加以說明的。這參照物祇與事物的狀態有關，而與事件無關。”^②那麼，加快思想的步伐，哲學概念或事件由於鮮明的瞬間性、自相矛盾、悖謬或不適感，它具有傳統哲學不具備的強度。

哲學事件是這樣發生的：它似乎走在思想離題的路上，不斷選擇轉彎的方向。笛卡爾的“我”是個概念，它有三個元素：懷疑、思考、“存在”（être）——我思考，所以我存在。它可以分解為：我在懷疑，即我在思考，我是一個在思考的東西，因此我存在。這就是笛卡爾發明的

^① Gilles Deleuze , Félix Guattari , *Qu'est-ce que la philosophie* , 27 , 28.

更新思想的哲學事件。這是原創的，其中的邏輯並非演繹推理，那是笛卡爾自己的邏輯，他按照自己的意願選擇了原因和結果。“我”發生在三個元素（懷疑、思考、存在）同時在場的瞬間，是這三個不可分的元素的組合。這三個元素是同時發生的、“重疊的”（coincident），但卻是不同的元素，笛卡爾將它們合併為“我”的概念之中。推而廣之，每個哲學概念都存在着類似情況，即貌似純粹的概念卻是由具有不同傾向以及不同強度的元素組合而成的。這三個元素構成德勒茲所謂“臨近地帶”（zones de voisinage）。這臨近既是時間上的“同時”，又是樣態上的相似。在敘述時，三個元素相互喚醒，不由自主地由此及彼，其中發生着被動的主動過程，生成有機的思想過程，其中關鍵念頭流淌變化的軌迹是，“我在思考，我不能懷疑我在思考，而為了思考，必須存在”。在這個關鍵場合，“思考”是動詞，而從效果上看，“être”（即being）既是動詞也是名詞。它可以被譯為“是”，亦可譯為“存在”。“是”與“存在”是概念“être”的兩個不可分割的元素。熟悉笛卡爾文本的讀者知道，上述思考過程還伴隨着感覺、想象、記憶、觀念等等，它們彼此臨近，密不可分。

在德勒茲看來，笛卡爾的思想貢獻固然在於提出“我思故我在”的命題，但同樣重要的，也是被傳統哲學忽視了的，就是它發生的過程是一個創造概念的哲學事件，是把不同思想元素挑選在一起的思考過程。思考的十字路口似乎有一座看不見的橋，在暗中誘惑人們從甲概念過渡到乙概念，它們就如此這般地發生了。

笛卡爾沉思的軌迹是：“我在思考，我不能懷疑我在思考，而為了思考，必須存在。”這還不算完，哲學體系還沒有最後建立起來，還得繼續沉思。德勒茲繼續援引並且評論笛卡爾的著作：“而且‘在我的思想中，我有無限的念頭’就是建起一座橋，這橋把‘我’的概念引到上帝的概念，這個新概念本身也有三個組成因素，它們形成了作為無限事件的上帝存在的‘證明’。”^①在這裏，並不想討論笛卡爾沉思的對與錯，而是想瞄準他的思考過程。他不斷擴展“我”的含義，直至上帝，都是一個變形的“我”。這很像是一個人原本打算在百無聊賴時寫回憶錄以打發時間，沒想到卻寫成一本傑作。笛卡爾的沉思和這本自傳成功的秘訣，都在於把造句當成創造。創造的秘訣在於，貌似意料之外，卻在情理之中。每個人原本已經具有了人之為人的天性，但並非每個人都瞭解自己的天性，或者沒有能力將它們表述出來。一個有才華的思想者或作家，有能力寫出人類隱藏極深的天性，這是與讀者共鳴的基礎。但是，讀者會說，“啊，原來是這樣，我怎麼就沒有想到呢？”才華與平庸之間，祇有毫釐之差，那就是將它們說出來的能力。這是本質的差異。

思想之橋、十字路口、分岔、生成、脫離——這些描述詞都有柏格森（H. Bergson, 1859—1941）的“綿延”的身影，也就是時間在形成哲學思考過程中的變形作用。這裏可以模仿一下笛卡爾的說話方式，做另一種表達：“我已經在時間之中，這無可懷疑，而為了有時間，我必須成為他者。”概念是由“不規則的圖形”構成的，像“橋”“十字路口”“分岔”。就是說，“我思”祇是結論，德勒茲要思考“我思”概念是如何形成的？是由有別於“我思”的那些分岔和思想之橋形成的，它們已經在“我思”之中了。那麼，一個嚴肅的問題在於，笛卡爾創造出“我思”這個概念，利弊如何？哲學家認為是必要的，但文學藝術家卻認為無所謂。當德勒茲說“哲學就是創造概念”時，這話是走在哲學與文學之間的，甚至更偏向文學。他看重的是創造概念的過程，而不是從已經被創造好的現成概念出發。這個過程，得創造一種看似與傳統哲學相似實則不同的思想樣態，就像海德格爾把康德的思想轉移到生存哲學的思想新平臺，其中有能量或尼采（F. W. Nietzsche, 1844—1900）式的思想之錘的力量，哲學家沉醉於這力量之中，沉迷於我們自身匱乏的事物之中，它們有異域情調。如果說生活的真諦就是永遠從現

^① Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, 31.

在開始，那麼“現在”的同時性正在發生着不同時的事情，否則我們就會感到無所事事。

四

正是思想的匱乏感，鼓舞哲學家去創造思想。創造，就是改變概念的原有模樣。海德格爾說的“發生哲學事件”，就是德勒茲“把思想鋪在另一個平臺，笛卡爾的平臺就在於不承認一切明朗的客觀前提，後者把每個概念復原為別的概念（例如人=理性的動物）。笛卡爾祇是訴諸一種在哲學之前的理解，返回不由自主的狀態，就像人們都知道‘思’‘存在’‘我’意味着什麼（人們在對其行為中、在存在中或說到它們時，就等於知道了）。這是一種嶄新的區分，這個平臺要求第一個概念不應該有任何客觀前提。疑難就在於：在這個平臺上的第一個概念是什麼？或者通過什麼能開始確定絕對純粹的主體性真理？這就是我思。”^①笛卡爾在哲學出發點上拒絕一切前提，即使是“大家一致認為”正確的前提，那麼就等於在時間上不是從“已經”出發，真理還未發生。如果把兩個已經知道其含義的概念連接在一起，例如命題“人是理性的動物”，那麼兩個“已經”加在一起，還是沒有真正的發生，即沒有運動，沒有時間。這就像古希臘哲學家芝諾（Ζήνων，前490—前425）對綫段做無限的 $1/2$ 切割，用這種方法去證明運動是不可能的。芝諾不明白，祇要自己真實地走幾步，就能證明運動是可能的。當然，芝諾明白，但他的問題出在他祇相信理論的態度——這種態度的總標誌，就是有前提。即使前提是正確的，如果照抄照搬，也有礙於思想的創造性。轉換思想平臺的工作不是轉換成了，而是正在轉換途中，這纔會形成創造性的哲學思想。

關鍵問題並非在於“人是理性的動物”說得是否正確，而在於它把哲學等同於理論的態度，標誌是下定義的方法。在這裏，運動或者時間不可能真正存活，因為運動與時間（或者說場合與瞬間）各自都是悖謬的、不確定的、抓不住它們。它們任性到了不講理的程度，其中的不可分性總是朝向陌生、生成別的。如果第一個哲學概念沒有任何前提，那麼相當於無緣由的降臨性，這就是愛的瞬間，它直接生育智慧，也就是哲學。

因此，對於哲學研究來說，最重要的事情，並非去知道什麼是正確的（解釋性的工作，例如定義與推論），而是去發現新的思考出發點——永遠還不曾開始，而現在正在開始，這又是悖謬的時間疑難。哲學家的姿態不是理論的，而是“實踐的”，即不是已經知道了什麼，並且即使“已經知道了”，還權當有陌生感。德勒茲反問道：“主觀暗含的難道不是比已經明朗化的客觀理解更有價值嗎？如果要對‘開始’說‘是的’，那麼應該從某種確定的主觀目光開始嗎？”^②先不討論德勒茲的批評，因為他這裏至少認同笛卡爾從無前提性出發，去發現新思想，其中“主觀的暗含”（pré-supposés subjectifs et implicites）使我們聯想到普魯斯特的“不由自主”或“不知不覺之中”——這個原始的思想感情過程，發生了時間。就人類精神而言，時間不僅是物理學意義上的，重複循環的歷史等於不存在（精神的）時間。換句話說，確實有“使時間發生”的哲學疑難問題，要使哲學思考中有時間。

因此，創建思想新平臺，就是建一個哲學疑難，還沒有答案。如果有了答案、定義之類，例如認定“人是理性的動物”，就把哲學變成了關於人的知識，這就等於在封閉了人的其他可能性的同時，也終結了創造性的哲學思考。

在歐洲文藝復興運動時期，就是這樣重新發現“我是人”，把人從神學命定論中解放出來。這裏的“解放人”，祇是提出一個普遍性，祇是作為“一般情況”而存在着，對“我”的壓力不大。如果反過來，人是“我”，這對“我”就有壓力了，“我”是人的變形形態。關於什麼是“我”？近代笛卡爾的“我思故我在”是一種開創性的思考出發點。如果之後的哲學家，對於

^{①②} Gilles Deleuze , Félix Guattari , *Qu'est-ce que la philosophie* , 31-32 , 32.

笛卡爾這個著名命題，祇是做註釋性質的工作（例如，發展出“反思”“自我意識”），“我就又被框死了。

到了20世紀的歐洲，哲學家和精神分析學家達成某種共識：擋置笛卡爾，重提“我是誰”的問題。提出“誰”，等於“我”懸而未決。現象學家摻和進來，說“誰”的問題不是關於“什麼”的問題，而意味着“在哪”（精神分析學家說，“我”在無意識那裏；現象學家說，“我在意向性的目光之中”），是關於“場所”與“如何”的提問。暗含着我所謂“時間的空間化”問題，它凸顯了此時此刻，或者此情此景。這與哲學史上關於人的回答明顯不同，等於沒回答（“人是理性的動物”“我是人”“我思故我在”“人是目的而不是手段”，看上去等於回答了“人是什麼”，但它們同時是一些普遍性的回答）。換句話說，它擋置必然性而訴諸可能性，“在哪”屬於可能性，是“時間的空間化”問題下面的子問題。可能性是具體的，不祇是“一般情況”，例如這樣或者那樣生成。在以上的過程中，我們發現了人的“變形史”。

他者問題，使“可能性”話題變得更加尖銳，也就是不可能性。但是，如果我們沒聽維特根斯坦（L. J. J. Wittgenstein, 1889—1951）的話，沒保持沉默，去討論不可能性，不可能性就在事實上成為了一種新的可能性。這就給思想創建了一個不曾有過的新維度：他者是可能的，進而神與上帝都是可能的，但這仍屬於“愛智慧”或者哲學，而不是純粹的宗教信仰。他者的哲學邏輯的例子，可以是這樣：必然性是不可能的，因此，神是可能的。

笛卡爾的哲學貢獻，在於他如何思考。他讓不同的念頭（不是概念，而是一些場景）相互替換，這個過程帶有一股精神的衝勁。德里達說，笛卡爾此刻是發瘋的：“我”什麼都不認可，自由放肆地想自己的模樣。例如，我的身體是玻璃做的，這手不是我自己的。但“我”此刻確實在懷疑，而懷疑意味着“我”在思想，於是思想取代了之前的一切過程，從而“我思故我在”。福柯認為，這整個過程中的前半段是癲狂的，後半段是理性的。但德里達說，整個過程都在發瘋，“我思故我在”把“我”的本質定義為思想，這是一種癲狂，儘管它有理性的外表。但是，正如後來者所諷刺的，我愛故我存在、我在我不思的場所、我在x之中……這些說法都在發瘋，也就是精神的衝動。它起源於笛卡爾一個小小的替換（破綻），他認為“在懷疑”等於“在思想”。問題的關鍵，並不在於懷疑確實是思想，而在於這種替換是一種來自外部的粗暴，就像用水果替換了蘋果，它們都任性地約定了某種相似性。既然約定的根據是人為的，那就沒有理由反對其他人為的約定，因此所謂創造思想，就是衝動與癲狂的過程，祇是被哲學家套上了“理性”的光環而已。這與德勒茲有關，他要思考“我思”概念是如何形成的？是由有別於“我思”的那些分岔和思想之橋形成的，它們已經在“我思”之中了。

柏拉圖（Πλάτων, 前429—前347）的“理念論”或概念，是傳統的體系性哲學的原型，要害在於：“在柏拉圖的思想平臺上，真理已經作為前提被提出來了，它已經在那裏了。這就是理念。理念就是柏拉圖式的概念，這非常不同於笛卡爾的概念，因為在柏拉圖那裏，概念就是客觀地擁有某種純粹本質，或者說概念祇是如其所是的東西，這就像正義就是正義的，勇敢就是勇敢的，這些都是理念。”^①值得批評的是，首先，“理念論”裏沒有時間，因為作為事物的本質，它已經預先就在那裏了。其次，概念自我同一，它是“=”而不是“+”或者“—”，即沒有“和”；概念不是在與他者建立陌生關係的過程中建立起來的，這就像一個人祇要摸摸自己的腦袋，就聲稱知道了自己的身高。沒有“和”就沒有概念的變形與生成，就在時間之外從而不是活的。這種思想的貧乏，一直到康德。對於為什麼要執行道德形而上學的“絕對命令”，康德回答“我們應當因為我們應當”，這就相當於“正義就是正義的”，等於沒有回答。豐富而相互交叉感染的具體事物被如此的單調概念分門別類地孤立起來，它們按其性質被劃分出等級，

^① Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie*, 34.

二〇一九年 第二期

我們就用這樣的概念代替思考具體事物本身。它的問答模式，相當於“什麼是父親（母親、女兒……）”，然後給予定義，規範概念之間的關係，界限分明，等級森嚴。它用“一般情況”思考一切“特殊情況”，用一個“總的應該”命令一切個體的“應該”，它是空洞的，以“真理”的名義變相地奴役個體。

儘管笛卡爾哲學保留着柏拉圖開創的形而上學痕迹，但是在笛卡爾那裏，更有着影響了歐洲現代哲學的“蛛絲馬迹”，否則很難理解笛卡爾對胡塞爾的影響。一處痕迹是，德勒茲寫道：“我思是一種姿態，並沒耗盡。笛卡爾為了創造這個概念，主張‘首先’要獨特地變化其意思，採取虛擬的意思，一切時間的差異都沉浸在理念與心靈之間，心靈把時間形成為主體（在這裏，笛卡爾的重要提醒，就是反對理念回憶說。笛卡爾說，天賦觀念並不是‘預先’就有的，而是與心靈‘同時發生的’）。”^①柏拉圖堅持“理念回憶說”（réminiscence，一個永恆的“已經”），而笛卡爾認為“天賦觀念”（les idées innées，包括天性、本能）就發生（降臨）在當下（瞬間），它來自心靈（天性）在虛擬中隨意變化可能的意思，這就改造了柏拉圖式的目的論。

德勒茲正是這樣寫的：“要抵達概念的某種瞬間性、即刻性。”^②就是說，概念霎那之間被創造出來，這種天降閃電式的真理，可以叫它神迹——奇迹。這裏的關鍵，是對習慣現狀的改變，它訴諸一種可能性的哲學。“人”和“我”的意思在形成過程中，具有不規則的樣態，沒有什麼是不可以的——往概念里加成分，就相當於在批評柏拉圖，因為他的《對話》總是非常自信，他預先就知道了某某概念是什麼意思，他居高臨下，讓“被對話者”聽他的話。

被添加了新成分的概念，就使概念變形了，就像普魯斯特的意識流之特徵，在多種毫無關聯的場景或人物之間轉換，決不交代為何有如此幻覺，即使他自己，也不知道，祇是被臨時抓住了。

例如，康德給予笛卡爾的“我思”一個新成分——“先驗”：“至於康德的我思，無疑他構造了一個‘先驗’的平臺，‘先驗’使懷疑失效了，它還改變了前提。”^③問題並不在於在“我思”問題上康德比笛卡爾說得更有道理，而在於他搭建一個新思想平臺的能力。笛卡爾的“我思”生長不出康德的“先驗”，正如從康德哲學中也無法直接生出海德格爾的“此在”。

綜上所述，“我思”這個概念沒變，但是其形態，在笛卡爾、康德、海德格爾、德勒茲那裏，都不一樣。如此重新構思的“我思”，可比擬為“這樣寫也算寫小說”，是發明一種新寫法的藝術。也許有人會說，這裏證明了尼采的“視角主義”，但我寧可跟着德勒茲說，這裏是哲學的焦點問題，即創造概念，而這又是時間問題，“生成別的”的問題。就像德里達所擅長的，在與他人說話時，要有一雙“他者的耳朵”，聽出弦外之音。就像法國女作家薩岡（F. Sagan, 1935—2004）的小說《你好，憂愁》這個運算式，創立了一個新句型，它品味自己的心灰意冷。於是，“我是他人”可以到達“我的心思在任意別的地方”，臨界點連接着“摸不到頭腦”的新思想。“你好，憂愁”可以是另類的“我”的生成，與法語區分“je”與“moi”有密切關係——雖然都可以譯為“我”，但“je”是主詞，“moi”是賓詞（漢語的“我”無此區分）。如果使用“moi”，相當於“我”想到“我”（的思想感情狀態）=憂愁，因此，“你好，憂愁”是哲學領域的“我思”之文學表達方式。

雖然在笛卡爾那裏，有“我思”的生成過程，但他沒明確說這裏有時間哲學問題。“時間”概念似乎對他不重要。反之，雖然康德的“我應當因為我應當”十分貧乏保守，但康德把時間引入了我思，這是他“哥白尼式的哲學革命”的重要組成部分。在批評柏拉圖的“理念回憶說”的道路上，康德比笛卡爾走得更遠。“為了創造概念，就得把時間視為新的我思成分，並且反過來為形成新的時間概念提供了條件。時間成為內在的形式，而且含有三個成分：連續性、同時

^{①②③} Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 35, 35, 36.

性、不變性。這也包括了新的空間概念，空間不再表述為單純的同時性，而是生成外部形式。這是一場巨大的變革。空間、時間、我思，這三個原初概念被一些和十字路口一樣多的橋連接起來。”^①一個內在（時間），一個外在（空間），使我思有“內在的立體效果”，處處有十字路口與立交橋，有的立交橋同時就是十字路口，這是在描述“我思”，而非定義“我思”。

如此說來，哲學史就是哲學家不斷創造新概念的歷史。後來的哲學家並沒有完全放棄舊概念，而是用別一種巨大的精神能量注入舊概念，使之變形，生成別的思想感情事件。思想的沉醉，就是不把詞句的意思落在地上，在詞句之上疊加其他詞句，越來越厚，直到其遙遠的地平線，轉移到新的思想感情平臺。

[編者註：此文是作者承擔的中國國家哲學社會科學研究基金重點項目“時間哲學研究”（14AZX014）的階段性成果。]

^① Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 36.