



身份: 游客

今天是星期 [星期五]

现在时间 [21:35]

总访问量 [89743]

在线人数 [1]

基地新闻 | 基地介绍 | 基地简报 | 研究人员 | 研究项目 | 科研成果统计 | 课程安排 | 学术交流 | 人才培养 | 后台管理 |

国外马克思主义 | 国外思潮 | 国别地区研究 | 前沿问题研究 | 杂志综述 | 名家论坛 | 专题讲座 | 图书目录 |



[站内公告]

各位老师: 接文科科研处通知, 创新基地(大基地)所有项目均需开题, 具体开题时间为5月11日(周五)下午1点, 地点为光华楼2603室。

用户名

密码

验证码

GMA9

登陆

注册

栏目导航 网站首页 >> “写作”

## “写作”之“欲”

发表日期: 未知 作者: 未知 【编辑录入: 俞吾金】



[前沿问题研究]

《理论新视野丛书》新书首发式  
克服唯心主义与唯物主义的  
对立——胡塞尔与马克思的思想  
尝试 (Ante Pazarin著, 牟春译)

### “写作”之“欲”

——萨特的“欲望”本体论及其与德勒兹的差异

#### Desire of Writing

——Sartre's Ontology of desire and its difference from Deleuze's Desire-becoming

姜宇辉

( Jiang Yuhui )

( 华东师范大学 哲学系 上海 200062 ) \*

【中文提要】本文关注的是萨特的“欲望”本体论以及在此基础上所建立的存在的精神分析的基本特征，而他对福楼拜的分析正是此种理论的一个重要的个案。首先，我们阐明了萨特的“反思”概念的本体论的内涵，这种“反思”既区别于胡塞尔的现象学还原的“反思”，更从根本上与心理学的“反思”相对立：这种对立从根本上来说是对时间性的理解的差异。这两种反思的差异进一步体现于二者在“欲望”分析上的根本对立的立场：心理学把“欲望”自在化、外在化、抽象化，而存在的精神分析则把欲望作为目的的根本存在方式。对福楼拜的分析是存在的精神分析的经典案例，在其中萨特分析了个体的根本性的生存欲望如何超越自在的语言而达到真正的“表达”和“写作”。在本文的最后一个部分中，我们比较了德勒兹的欲望—生成的理论和萨特的欲望理论之间的区别：首先在德勒兹看来，萨特的“反思”概念仍然是一种“现代主义”的超越的立场；其次，“欲望”也既不是欠缺也不是总体化的，而是在内在性平面上展开的聚合的实验。同样，我们通过一些文学的文本进一步深化了对二者之间的差异的理解。

【关键词】反思 欲望 生成 聚合

**Abstract** In this essay, we try to focus on Sartre's ontology of desire and the basic characteristics of his *psychanalyse existentielle* which is based on the former. His book on Flaubert (*L'Idiot de la famille*) is no doubt a outstanding case of this psychanalyse. So first, we've clarified the connotation of his central concept (in *L'être et le néant*), *réflexion*, which is different not only from Husserl's phenomenological *reduction*, but also from the reflection of psychology: to Sartre, reflection is the internalization and inner transcendence of *pour-soi* and so is the being of *pour-soi* itself, while to the psychology, reflection is a kind of objectification and so it has reduced the being of *pour-soi* into *en-soi*. This opposition is also embodied in their completely different understanding of temporality: to Sartre, *Future* or the horizon of possibilities is the essential dimension of this temporality, however, in regarding consciousness as a kind of *en-soi*, psychology has also reduced the flowing of time into one dimension, *present*, and temporality into external relationship between these isolated *presents*. From this point on, we distinguished Sartre's *ontology of desire* (姜宇辉著) from Deleuze's *Desire-becoming* (德勒兹著) and their difference. First, in Deleuze's view, Sartre's concept of "reflection" is still a kind of "modernist" transcendent position; second, "desire" is neither lack nor totalized, but is an experiment of aggregation on the plane of immanence. Similarly, we further deepened our understanding of the difference between the two through some literary texts.

to compare their opposite points of view towards Flaubert's writing: psychology has managed to get some basic elements out of Flaubert's psychology and then established some external relationship between them only in order to put them under more general category or structure; but to Sartre, this analysis is quite misleading, and his *psychanalyse* has showed how Flaubert had overcome the opposition between his basic desire of *pour-soi* and the language as *en-soi* to successfully create his own ideal world.

In the last part, we've compared Sartre's ontology of desire with Deleuze's theory of *désir-devenir*. First of all, to Deleuze, instead of reflecting on things (which is typical of *Modernism*), philosophers should create and experiment. Reflection is always from an aspect of transcendence and abstraction which means it intends to go beyond movement (*devenir*) in order to *undersand* it. But to Deleuze, we should stay between (*entre*) so that we can advance *devenir* (*becoming*) instead of putting it to an end (*being*). Also, opposed to Sartre, Deleuze has pointed out that desire is neither *manque d'être* nor original totality of *pro-ject*. Desire is always an experiment in becoming: it is itself a *plan d'immanence* which has no transcendent structure or essence *a priori* and always gets multiple and heterogeneous elements involved in this experiment to form an assemblage instead of a totality. Also, we've compared the concepts of desire of these two French masters in reading Virginia Woolf's *Mrs. Dalloway* from their respective standing point (*Dalloway's* walking as *symbol* of original project and as sheer *becoming*).

**Key words:** desire reflection becoming assemblage

萨特的“欲望”理论在其现象学本体论中占有着核心的地位，这一点尤其体现于其对文学和写作的论述之中。萨特的文学评论的一个重要的特征正在于他把重点不是放在文本的分析而是放在通过文本对作者所进行的存在论的分析，在这些评论中，论述法国作家福楼拜的《家庭白痴》可以说是最集中体现其欲望本体论的一部。因此，本文试图首先澄清其欲望本体论和“存在论的精神分析”的基本内涵，并结合《家庭白痴》展开进一步的论述。在最后一部分，我们试图比较萨特和德勒兹的欲望理论的基本区别。

## (一) 萨特：“欲望”本体论和存在的精神分析

### 1. 两种反思：存在论的和心理学的

与胡塞尔的现象学一致的是，“反思”（*reflexion*）在萨特的哲学中也占据着核心的位置，只不过对于前者，反思是通向纯粹的意向性结构和先验自我的本质途径，而对于后者，反思则是确立起其现象学本体论的基础。正如萨特所强调的，“我们的全部的本体论是建立在一种反思经验的基础上的。”[1]

“反思”是理解《存在与虚无》的根本线索。从界定上来说，反思，就是自为存在对于自身的意识。但是，从这个界定很清楚地引出两个相关的环节：即被反思的意识和反思的意识。二者的关联正在于：

首先，反思意识和被反思意识之间存在着“绝对”的统一，而这种统一是“反思意识”之所以可能的前提，即，反思意识和被反思意识之间不是认识（主体）和被认识者（对象）的关系（认识的模式正是导致二者分裂的根源），二者在存在论上存在着根本性的统一，反思的意识就是被反思的意识；

其次，二者之间的这种“绝对”的同一并不是自在存在的那种直接的、完全的同，相反，二者之间始终存在着一种间距，这种“统一”是综合着两个相互关联的环节的统一；

第三，也是最重要的一点正是，这种“间距”不是实在的间距（否则就谈不上存在着“绝对的”同一），而是虚无化的作用。但同样，这种虚无化不是外在的虚无化，不是从外部所进行的区分，而是自为的内在的虚无化的运动。正如萨特所指出的，反思是自为的内在化，即第二次奠基（第一次奠基是自为对自在的虚无化；而第二次是自为回归自身，对自身的进一步的虚无化）；

继承《自我的超越性》中的自我和世界的“同时性”的观念，在《存在与虚无》中萨特指出了对象化和内在化的同时性。“对象化”强调的是：处于自发性中的意识（前反思、或者说未被反思的意识）总是处于在向对象和世界的超越的过程中，而对自身只是有着“非主题化”的意识。而“内在化”则强调自为的试图重新在内在性中找到自身的“同一性”或者说自我的“重合”（把自身把握为“自在”的努力）。而“同时性”强调二者是根本上统一的而不是分裂的过程。

进一步的思索揭示，这种自为的内在化也正是自为的时间化的过程。“反思，就是要把自己作为不断未完成的整体来把握的自为。就是肯定对作为自身揭示的存在的揭示。因为自为自我时间化，……实际上，反思者的将来是反思者应该作为反思者而是的固有可能性的总体。”[2]因此，由反思所揭示出来的这种自为的时间化的过程从根本上说是一种向着可能性的整体（自在—自为）超越的运动。从这个意义上来说，反思正是自为自身的“存在方式”。

然而这里我们必须区分两种时间性：一种是反思的时间性，另一种则是心理的时间性。而这两种时间性也标志着两种反思之间的区别：纯粹的反思和不纯的反思，后者正是心理学的反思方式，而前者（存在论上的反思）则构成了后者的原始结构。

这两种反思的根本区别正在于：存在论的反思确立起的是反思和被反思的意识之间的“绝对”的统一，而心理学的反思却是把被反思者（意识）当作“对象”来思。如果说前者揭示的是意识的自为化的运动的话，那么，后者可以说就是把意识自在化了。它首先把意识的运动把握为一系列的性质、状态、活动，然而在这些自在化的“心理实在”之间确立起一些外在的、普遍的、抽象的模式和秩序。

这种自在化的结果就是在反思者与被反思者之间产生了一种由对象化所导致的断裂和对立，而这种反思所形成的是对于被反思者的“认识”和“观念”。更为根本性的问题就在于这种对象化的、分裂性的不纯的反思的试图在“保持自我的同时成为他人”[3]、试图在这种断裂的基础上建立起一种“自欺”的统一（我就是对象、或者说我就是那个被反思的自在）：它没有把握自为的内在化的时间性运动，却在被反思的意识背后设定了一个自在的“超越的对象”（自我），以此来作为自为的“内在”的统一。

然而，这种心理学所确立起的统一对于意识自身来说只能是“外在”的、虚幻的。这种虚幻性的最根本的表现在于它不能把握真正的自为的时间性：和存在论的反思对时间性的揭示相对立，“由于心理的东西是自在的，它的现在不能成为流逝也不能成为其纯粹将来的可能性。在流逝的这些形式中，有一种过去的基本优先性，它就是自为曾是的，并且已经设定自为向自在变化。……于是它丧失了我应是（*que j'ai à être*）的可能性的特性”[4]。因此，在心理时间中，毋宁说时间性完全失去了其内在的三维的结构，而只剩下了一维的“现时”的秩序：“过去”只是不再当下的“现时”，而将来只是还未到来的“现时”。而最根本的问题就是，此种时间模式（更准确的说应该是时间的先后次序）使得自为时间化过程中那种“可能性”的界域完全消失了。在这条一维的时间轴上只有一些相互外在的“现时”，它们之间并不存在内在的关联，正如萨特所指出的，在心理的时间秩序中，时间性反而变成了最“不可理解”的东西。真正的时间性的是自为在不断虚无化的运动中所“自发”形成的开放性的整体，而不是通过自在化而形成的那种（以“曾在”为基础）的心理的模式和秩序。

### 2. “欲望”的本体论：存在的精神分析

从上面的两种反思的角度出发，萨特进一步区分了对待“欲望”的两种态度：即心理学的和存在论的。在后者的基础上他提出了其存在的精神分析的理论。

首先是对待“欲望”的心理学的态度：上面我们看到心理学的最大的问题正是萨特所说的“实体的幻觉”（*l'illusion substantialiste*）[5]，即把被反思的意识对象化或者说从根本上来说是“自在化”。而心理学的“欲望”理论正是此种观念的典型体现：首先，其根本特征在于把欲望当作一种“心理的实在”或者说意识的“状态”；其次，它把欲望的本质置于欲望本身，即不是从欲望和欲望的对象之间的关联性的角度来思索欲望，而是从根本上把欲望作为一种纯粹“内在”的心理的属性；最后，它把个体作为欲望的总

和,既然欲望无非意识的一些状态和特性,那么个体自身的特性也就可以归结为这些不同的欲望之间的组合和结构的整体。

萨特以对于福楼拜的一种心理学的欲望分析为例进一步说明了其不充分性。<sup>[6]</sup>这种经验的心理分析的症结可以总结为:把欲望实在化、外在化和抽象化。实在化是这种错误的起点(把福楼拜的写作的动机归结为一些特定的心理的状态:“崇高的雄心”),而外在化是实在化的进一步的引申(试图在这些相互外在的状态之间建立其一种实在的联系,即产生出“一种永恒的激动”),然后则是进一步把这种外在化的欲望的关联纳入普遍化和抽象化的分析之中(这种种状态和模式正是青春期的“早熟心灵”的“普遍特征”)。这种从具体的欲望属性到抽象化的欲望种属分类的做法无疑使“我们探索的存在消散于无数被外在的关系联系起来的现象之中”<sup>[7]</sup>因此,我们需要从存在论的角度深入反思“欲望”。

与心理学的“欲望”理论相悖,存在的精神分析首先就把“欲望”作为“在谋划(pro-jective)和超越的原始结构中的意识本身”<sup>[8]</sup>。换言之,这里我们不是从自在化的角度而是从自为的内在化的角度来思索“欲望”。我们所追求的不是心理事实之间的外在的联系,而是心理事实中所体现出来的“意义”。

(比如,即使我们从心理学的角度归纳出了福楼拜的欲望类型和特征,但是我们仍然没有“理解”其写作的最根本的动机,也就是说,心理的事实不是根本性的,它指向着更为本源性的存在),这种“意义”正是在自为的超越过程中所实现的那种原初的生存谋划,而这种谋划正是“欲望”。因此,从根本上说,欲望正是自为的存在自身,是作为自为的人的在世方式。这里有必要给出萨特对于自为的最重要的界定,其中给出了与自为相关的几个基本范畴的相互关系,“是自为的,就是通过一种可能,在一种价值的影响下让人们所是的东西现实自己,可能和价值属于自为的存在。因为自为按本体论的描述是存在的欠缺,可能作为自为所欠缺的东西属于自为,同样,价值作为所欠缺的整体纠缠着自为。”<sup>[9]</sup>这段精要的话可以说就是全部《存在与虚无》的概括。

首先,我们看到,从本体论上说,自为正是一种“欠缺”,而此种“欠缺”正是存在的“欲望”自身,所以“欲望”不可能是心理实在,而这种“欠缺”所揭示的正是欲望的虚无化的本性,因而从这个角度来说,不能说这种“欠缺”是存在的一种消极和被动的状态,相反,作为欠缺的欲望正是人的最根本性的自由;

其次,作为“欠缺”,这种根本性的存在的欲望所欲者正是“可能性”,而非某种具体的实在的对象。这并不是说欲望是一种抽象的、超越性的精神活动,相反,存在的欲望并不存在于种种具体的欲望活动之外,因而“可能性”作为“所欠缺者”所强调的正是所有的欲望活动在存在论上的根源,即每一种欲望都是根本性的、总体性的生存筹划的实现,“每个欲望,无论是吃或睡的欲望还是创作艺术作品的欲望,都表明人的整个实在(réalité)。”<sup>[10]</sup>

第三,价值则是作为“所欠缺的整体”,即可能性的总体,或者说自为的超越的最终界域。用萨特自己的话来说,自为正是两种自在(“被虚无化的自在”和“被谋划的自在”)之间的虚无,即自为超越的最终的目的正是实现自在—自为的统一,因此,存在的“欲望”的最根本的价值正是作为这种最高统一的“上帝”,这也是萨特认为人的最根本的欲望正是成为上帝的欲望。

从对于欲望的存在论规定出发,萨特进一步阐明了其存在的精神分析的基本特征。存在的精神分析无非就是对作为原始的总体筹划的欲望的分析。“这是一种在严格客观的形式下,旨在阐明每个人用以自我造就为个人的主观选择、就是说个人用以向自身显示为他所是的东西的主观选择的方法”。<sup>[11]</sup>从这个基本的规定我们可以进一步理解以下几点:

首先,从上面的对心理学的欲望理论的批判来看,我们可以理解:存在论上的原初的“整体性”的筹划不等同于心理实在层次上的欲望的“集合”,因而对欲望进行分析的方法毋宁说是“解释”而不是“描述”,即通过种种象征性的行为(文学当然是非常重要的一种)对于这种(先于任何既定的知识体系和逻辑体系的)整体性谋划进行“揭示”。

其次,这种分析注重对于人的处境和时间性的分析,而任何的“处境”都同样是整体谋划的一种“象征化”的表现:这一方面说明,任何的象征总是指向实现于其中的“意义”即人的整体性筹划;另一方面,这也意味着,象征总是处境化的和个体化的,因此“普遍”的象征体系对于存在的精神分析是不适用的,从这个意义上来说,这种分析强调应该用“个体”(l'individuel)而不是“主体”(le sujet)来作为主题:“理解个体的甚至是经常是瞬间性(l'instantané)的东西。用于一个主体的方法因此不能用于另一个主体或以以后时期的同一个主体。”<sup>[12]</sup>

最后,它的基础正是“存在的欠缺”,即根本性的存在的欲望。萨特指出,这种本体论意义上的“欲望”和弗洛伊德的精神分析中的“性欲”是不同的,后者不仅还带有心理实在的含义,并且也具有着某种抽象性和普遍基础的含义。而存在的欲望则是自为自身内在化的超越运动,其根本的规定性则是时间性。

因此,与心理学对待欲望的实在化的角度不同,存在的精神分析提出了自己的欲望本体论。欲望虽然从根本上来说是作为存在自身的欠缺,但是任何的欲望总是和其对象相关的。从这个角度出发,萨特提出了分析人的本体性欲望的三个基本的范畴:作为(faire)、拥有(avoir)和存在(être)。然而,正如萨特所强调的,这三者并不是相互独立的环节,从根本上来说,“创制”的欲望总是可以被还原为“存在”和“拥有”,而任何的“存在”的欲望又都可以被归结为“拥有”的欲望。“占有,就是想通过一个特殊的对象占有世界。……在世界的存在,就是谋划占有世界,就是说,把整个世界当作自为要变成自在自为所欠缺的东西;这就是介入到一个整体之中,这整体恰恰是理想(l'idéal)。”<sup>[13]</sup>

### 3. “写作”之“欲”:福楼拜的案例

也许从文学创作的角度来说比较容易理解其“存在”就是“拥有”的辩证关系。<sup>[14]</sup>

首先,我们会说我们“创作”一部小说的目的是为了使其“存在”,即,从某种意义上来说,一部作品一经完成,它就脱离了作者,而具有了其自身的独立的“自在”的存在。但是,正如萨特在收入其经典的《文学是什么》中的《为什么写作》一文中所指出的,写作(也包括阅读,因为在萨特看来,阅读是写作的一种延续的创造)是“揭示”和“创造”的统一,或者说是创造之中的揭示,因此,作品并不仅仅是单纯的“知觉”的对象,而同时是(以及更根本的)是创造者的总体性的筹划的实现。我通过创造作品而拥有作品,在这种作品能够作为我的自为的超越的自在的基础上。

《存在与虚无》中的欲望的辩证法(“存在之欲”即“拥有之欲”的运动)很明显带着黑格尔的绝对精神通过外化而回归自身的整体性运动的影子。不过,无论是“精神”还是“主体”,在萨特这里都是被公开废黜的概念。

实际上,正如在这部抽象晦涩的著作中预告的一样,萨特后来确实深入进行了一项存在论精神分析的案例研究:这就是《家庭白痴》(L'Idiot de la famille)这部经典之作。

上节的欲望本体论揭示着一种明显的对立:我们看到,作为“存在的欠缺”的本体性的欲望总是在具体的“象征性”的表达中实现的,文学就是其中的重要的形式。但是,这种象征总是个体化的和情境化的:说它是个体化的,是因为它是个体的原初的生存筹划的体现,因而从根本上来说是和普遍性的象征体系(文化、语言、知识、风俗等等)相对立的,毋宁说,只有当我们超越了这种种在先的普遍性(从某种意义上来说正是“自在存在”),而从根本的存在欲望出发来进行“表达”(自为和内在化),才有真正的“象征”;同时,这种“象征”的行为又总是情境化的,即,不存在统一的象征的风格,也不存在超越于种种具体的生存情景之外的“意义”。<sup>[15]</sup>

这恰恰是他对福楼拜的写作和欲望进行分析的深层动机:个体的生存欲望和普遍化的“象征体系”之间的张力,这也正是文学的双重性。正如萨特在书中所描述的,福楼拜童年就有说着和写方面的障碍,其根源正是在于根本性的“欲望”和“语言”之间存在着一种先天性的断裂。我们上面看到,欲望是存在自身固有的缺乏,而这种缺乏就使得它始终需要在对自在的超越的过程中趋向自身的理想价值,因而欲望总是表现着自为和世界之间的一种根本性的关联,而语言正是这种关联的本质的手段。即,语言不仅仅是一种自在的符号系统,而更重要的是自为的内在化的一种根本的途径(即上面所说的欲望从存在到拥有的辩证运动)。而对于福楼拜来说,语言和欲望的这种存在论上的本质关联从一开始就是断裂的:独断的父亲(他只想让孩子继承他的事业)、母亲的扭曲的溺爱(更喜爱女儿的母亲对其进行的女性化的抚育)、孱弱的身体等等都造成了对其个体化的欲望的压制。或者更准确地说,是他根本无需、也无从来表达“自己的欲望”,因为父母(他者<sup>[16]</sup>)的欲望已经完全取代了其自身的欲望,因此如果说语言对于他来说具有任何“意义”的话,那么这种“意义”也决不是来自其自身的原初的生存的欠缺和筹划,而是来自“他者”的既定的筹划和目的。语言因此对于他来说不再是其自身欲望的“表达”,而完全蜕变成了一种外在的“自在”。

然而,个体化的欲望和外在的语言之间的冲突是难以化解的。童年的福楼拜就以沉默中的孤独和想象来进行对抗(这种反抗的一种极端的扭曲的体现还在于他通过喜剧的形式来对周围的环境进行嘲弄),而这也是“家庭白痴”这个标题的含义。对于他,语言开始体现出双重的维度:语法的(现实的)/想象的(非现实的),而其写作正是以想象的维度来对抗语法的维度,即,语言的“意义”对于他来说不再是既定的、外在的、普遍的,不是一个他必须去服从或者接受着的自在的环境,而是变成了一种在自在的基础之上的自为的内在化的运动。因此,萨特说,福楼拜“攫取了世界并把它囊括于一

册书卷之中”[17]这里,世界的“意义”只在于其通过想象的“表达”(书卷)所实现的整体性的筹划。“攫取”和“囊括”也是上面所说的欲望辩证法的体现:欲望从根本上来说正是对存在的“拥有”。而“想象”也并不是一种游离于自在的现实之外的精神官能,相反,它是对自在的语言的虚无化的超越和对“意义”的创造。语言和“表达”因此成为了一种介入世界的“行动”,一种在现实的情境之中展开其筹划(“意义”)的活动。同样,“世界”也在自为的这种自为的超越性的整体化的运动中趋向自身的总体化[18],这是一种双向的总体化的过程,“作为现实的人格,行动着的人对现实(realité)进行加工;没有与以人为中介的物质性的总体以及以物质性为中介的人的总体的无限的关联,那他的创造物——作为被加工过的物质——就根本不可能在世界中存在。然而艺术家应选择成为非现实(l'irréalité)的领主。……他的目的……就是在其严格的总体性中体现非现实。”[19]因此,语言(作为现实)和作家(作为非现实的“领主”)之间应该是双重中介的关系:作家通过对语言的“非现实”的加工而实现自身的趋于自在——自为的总体性(“意义”);但同时,语言通过这种作家的非现实的创造所实现的是自身的整体化的拓展,即作家所创造出来的作品作为“被加工”过的现实又同时构成了语言的一个部分(自在)。所以,这种关系被表达为以下的看似悖论性的命题:即作家是通过非现实的方式来“介入”现实。

## (二) 德勤兹:“生成”、“欲望”与“表达”

“欲望”是德勒兹哲学中核心概念之一,以至于有很多人把他的哲学就称为“欲望的哲学”。因此,这里比照一下两位20世纪法国哲学大师的欲望理论是颇为具有启示性的。从这种比照之中我们也能体会到当代法国哲学从萨特之后所发生的根本变化的深刻内涵。

### 1. “反思”

正如德勒兹在1985年十月的一次采访中所指出的,哲学不应该是“反思性”的,而更应该是“创造性”的,只有在“思想贫瘠的时代,哲学家们倒退回‘对’(on)事物的反思。”[20]在他看来,在“现代主义”的名下,有一种向抽象和起源问题的回归,……在哲学中我们正倒退回永恒的价值”[21]。他进一步指出,“反思”的哲学的最根本的问题就是它没有真正思索“运动”,而只是一种“对”运动的思索。“对……”总意味着一种“超越”的立场,它试图用超越于运动之上、之外的“起源”、“价值”等等来作为运动自身的一种“抽象”。德勒兹在《意义的逻辑》、《千座高原》等重要著作中反复论述的正是“生成”(devenir, becoming)这个概念,而这个概念所要思索的正是在“中间”:如果说“起源”/“目的”等等所表现的只是运动的中止的状态的话(用“点”来表示),那么“生成”所强调的就是运动“之中”的状态(用德勒兹非常重要的“线”(ligne)的概念来描述)[22]。古希腊哲学中的存在和生成的对立因此在这里得到了颠覆,存在不再作为生成的归宿和意义,而是作为生成的一种暂时的中止的状态和结果。换言之,“生成”就是要求我们在静中思索变化的可能,在变中思索变化的机制。

从这个意义上来说,也许萨特正是这种“现代主义”在当代法国哲学中的主要代表。正如我们在上节已经看到的,“反思”是萨特全部的现象学本体论的基础。虽然萨特明确把自己的“反思”和认识论的以“对象化”为基础的反思进行区分,但是,他在胡塞尔的“还原”操作的基础上所提出的“反思”运动的种种基础环节(“价值”、“原初筹划”、“总体化”、“超越”等等)都表明了其根本性的“抽象”的取向。而萨特的“反思”概念的更深刻的含义也正在于(如上面德勒兹的批判所提示的)与“现代主义”/“现代性”的关联。其“反思”概念的内在悖论其实正是“现代性”概念的内在悖论的一种体现。

正如卡林内斯库在其讨论“现代性”概念的经典著作《现代性的五副面孔》中所敏锐地指出的,“现代性”本身就是充满着内在矛盾的概念。在附录的《现代性,现代主义,现代化》一文中,他明确指出,“现代性因而是一个时间/历史概念,我们用这个词来指在独一无二的历史现时性中对于现时的理解,也就是说,在把现时同过去及其各种残余或幸存物区别开来的那些特性中去理解它,在现时对未来种种允诺中去理解它。”[23]我们看到,萨特的“反思”在其时间性的深刻内涵上完全是“现代性”的体现:首先,对于“现时”的强调,这体现于萨特对于“情境”/“境遇”的强调;其次,对于“过去”的批判的立场,正如萨特所指出的,心理学的反思理论的最根本的缺陷正在于“过去的优先性”;最后,“可能性”和“将来”作为萨特的本体论“反思”的根本性的界域也正是“现代性”的“对未来的承诺”的精神契合。因此,萨特的“反思”从根本上说是一种非常“现代性”的概念,它也因此带着现代性的内在矛盾。实际上,在卡林内斯库引为核心的波德莱尔对于“现代性”的定义中这种矛盾已经彰显无疑:即现代性的“任务”就是“从转瞬即逝中提取永恒”,因而它的内在的悖论就表现为一方面“现代性是转瞬即逝、捉摸不定和随机偶发的”,但是同时,它又追求那种“永恒性”、追求“最终变成古老性”(当然,这种追求是根植于时间性的运动之中的)[24]。这种根本性的悖论在萨特的反思理论中的体现即是:一方面强调从时间性出发来理解自为的根本性的存在方式,另一方面,又把整体性作为时间性的超越运动的根本界域。从根本上来说,萨特的“反思”概念虽然拒斥认识论的对立的模式,但却仍然是一种“超越”于时间性之上来思索时间性的模式:《存在与虚无》第二卷第二章中的“时间本体论”从根本上来说可以描述为自为的虚无化的运动不断“超越”作为自在的“过去”,而这种超越总是整体性的(即使萨特强调这种整体性是开放性的),即它是作为可能性的界域的将来为其超越的目的(“可能”作为“自为”所“欠缺者”)。虽然萨特强调在时间的三维中没有哪个维度具有本体论上的优先性,但是将来与“价值”的根本相关性仍然使得其作为自为的时间性运动的根本性维度(作为最高的整体和终极的界域的“价值”即是自在自为的“上帝”)。可以用萨特自己的话来说,“虚无就把准(quasi)多样性引入了存在。这种多样性是一切世界之中的多样性的基础,因为一种多样性要求有一种原始性统一”[25],因此,最终萨特再度把一种超越性的统一(即使这种统一是以可能性为界域的)引入了时间性的生成运动之中。[26]

### 2. “欲望”

“生成”与“反思”之间的对立对萨特和德勒兹的“欲望”概念的对比中得到进一步深化。《反-俄狄浦斯》是德勒兹(与加塔利合作的)第一部集中阐释其欲望理论的著作。在其中给出的一些基本的规定性在其后的重要著作中(尤其是《卡夫卡:为了一种少数文学》和《千座高原》)得到了进一步的展开。

首先,萨特与德勒兹的欲望理论的最根本的区别正在于前者从根本上把欲望视作“欠缺”,而后者则把欲望视作“生产”(production)、“创造”与“实验”(experiment)。这也正是德勒兹所区分的两种平面[27]之间的区别:“反思”构建了一个“超越”的平面,并对欲望规定了本质性的结构和模式(作为存在的根本性的“缺乏”、欲望之所“欲”者即为价值、任何具体的欲望都是根本性的生存筹划的象征性表现,等等);但是,在德勒兹看来,欲望之所以产生的前提条件是“内在性”的平面(plan d'immanence),在这种平面上不存在任何先在的模式和本质性的结构,它仅仅是伴随着异质性要素之间的“聚集”(assemblage)[28]运动而形成的,因此,“欲望”正是这些差异的要素之间的差异关系的建立和实验。没有作为欲望的基础和“意义”根源的整体性的生存筹划,任何的欲望都指向它本身的整体性、异质性和多元性。萨特列出的存在的精神分析的特征中很重要的一点就是强调欲望行为的“个体性”,但是,它所谓的个体性是作为开放性的总体化运动的“环节”;而在德勒兹看来,任何的欲望自身就已经是异质要素的“聚集”了,这种聚集本身拒斥任何总体化的模式。

以德勒兹多次论及的弗吉尼亚·伍尔夫(她也是德勒兹论述最多的作家之一)的《达洛卫夫人》为例,我们可以说,达洛卫夫人的“行走”是一种“欲望”:

如果从萨特的存在精神分析的角度来看,我们可以说这正是一种非常具有“意义”的生存的“境况”。她“选择”在清晨进行这次漫步:如果从心理学的欲望描述的角度,我们可以说她是受到具体的“目的”(“达洛卫夫人说她自己去买花”[29])或者说种种心理甚至生理的要素所驱动的。然而,这种解释并没有使我们理解其根本的生存论上的“欲望”筹划——“她象一把刀子,插入每件事物之中,同时又置身局外,袖手旁观”[30],这里所体现的正是她面对自在的存在(街道上的景观、社会环境、甚至心理实在等等)的一种“超越的”、“虚无化”的态度,正是在这种态度中体现出了其根本性的生存欲望和选择:“行走”因此正是一种“象征”,它象征着疏离、独立、反叛、不停留于任何既定的自在的状态,一种在时间中展开和实现的整体化的超越的生存运动。“行走”正是一种不断追求其所“欠缺”的生存理想的努力。

但是,如果从德勒兹的欲望的内在性的平面来分析,那么,我们就要避免离开“行走”这个不断展开和构织的平面之外来对其进行“解释”(挖掘其背后的“意义”):达洛卫夫人的“行走”是在那个清晨所发生的一件“事件”,这个“事件”的“意义”确实是整体性的,但是,此种“整体”并非作为当下的虚无化超越的可能性界域,而是伴随着“行走”所不断进入内在性平面的种种差异的要素的“聚合”:声音、气息、色彩、回忆、焦虑……等等。同样是上面的那句“刀子”的隐喻,如果从德勒兹的“生成”理论的角度来阐释,我们可以说,“行走”正是一种始终处于“穿越”或者“在……之间”的“实验”:从这个意义上来说,行走确实是一种“超越”,但是,这种“超越”并不指向任何的整体或者超越的意义,而是指向着“外部”,指向着另外的“异质性”的要素,它始终尝试穿越现有的界限和局域而向“外在”的要素开放。“内在性”平面所强调的正是努力展开不同差异要素之间的自由游戏而不是在它们之间建立一种先验的秩序。

因此,“欲望”并没有“欠缺”什么(正如萨特的分析所鲜明地体现出的:“欠缺”总是相对于一种“整体性”的理想,一种“完满”的状态(价值)而说的),因为在内在性平面展开之前我们无法给出欲望的界定(“欲望从来都无需解释,它就是实验”[31]),而在此种展开的运动之中我们也无法预期有哪些要素会进入其中(因此,我们也不能如萨特那

样把欲望定义为始终伴随着人的根本性的生存方式)。而欲望的这种“生产”的特性就使得我们更应该去促进内在性平面的展开,推动欲望的实验向着更为开放的维度进行。

从这个意义上说,萨特所说的欲望就是对欲望对象的“存在”的拥有(作为自身的虚无化的基础)的辩证法显然也是不充分的,因为一方面在“欲望”的开放的聚合体之中很难区分主体和对象之间的界限(而正如萨特的理论所揭示的:这种区分往往预设着二者之间的等级关系),因为“对象”已经是一种总体性的概念了,而欲望的实验所试图实现的正是双重的释放——瓦解主体-对象的模式,释放出“主体”和“对象”之中所“包容”(envelopper)的差异性的要素并使得它们进入内在性平面的聚合之中;另一方面,欲望也不可能是对被欲望者的“存在”的“拥有”,而毋宁说是通过欲望的实验,使得双方同时进入双向生成的运动之中(彼此凭借向对方开放而形成新的聚合的关联)。

回到福楼拜的例子:在萨特看来,“写作”的“欲望”正是对作为“自在”的语言的虚无化(想象)而展开自身的原初的总体性的生存筹划,因此,福楼拜不得不写作,因为他必须通过写作来满足自我的根本性的“缺失”从而向理想的、非现实的整体超越(如我们前面所说,这种超越是与世界的总体化相互中介的)。然而,在德勒兹看来,文学却并不是“欲望”的象征和超越的环节,而是欲望生成的“内在性”的平面,正如他在论述写作与欲望的经典之作《卡夫卡:为了一种少数文学》中所指出的,“布局(agencement) [32],尤其是小说的对象,它有着两个方面:它是表达(enonciation)的聚合的整体,它是欲望的聚合的机制” [33]。因此,正是在文学的“布局”所展开的平面之上,欲望的聚合才得以进行,而福楼拜通过写作不是为了成为他自己,而恰恰是为了“生成-他者”。与萨特关注福楼拜的童年症候(“白痴”)相对立,德勒兹更喜欢引用的是福楼拜自己的话:包法利夫人,那就是我。然而,这并不是说“包法利夫人”是其根本欲望的“象征”,而是相反,福楼拜试图在文学中完成的是“生成-包法利夫人”的欲望实验:是试图借助写作所敞开的这片内在性的空间而进入与异质性要素的聚合实验之中。

\* 姜宇辉, 1976年3月生于上海。2004年获复旦大学外国哲学博士, 2002—2003年间赴巴黎高等师范学校学习访问, 并完成法文论文《身体、记忆和时间——德勒兹美学诠释》, 获得法国高等社会科学研究院的DEA学位, 评语是“非常出色”。曾于学术刊物上发表论文十余篇。(家庭住址: 上海市闸北区汾西路485弄8号楼1105室 (200435); 家庭电话: 021-56835975; 手机: 13917671873; 电子邮箱: [yuhuijiang@126.com](mailto:yuhuijiang@126.com);

[jiangyuhui76@yahoo.com](mailto:jiangyuhui76@yahoo.com)) 研究方向: 当代法国哲学, 美学。

[1] Sartre, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943, p186; 译文采用《存在与虚无》(陈宣良等译, 杜小真校, 北京: 三联书店, 1987年版), P211。

[2] Sartre, *L'être et le néant*, p192; 《存在与虚无》, p219。

[3] Sartre, *L'être et le néant*, p 196; 《存在与虚无》, p225。

[4] Sartre, *L'être et le néant*, p 200; 《存在与虚无》, p229。重点号为原文所有。

[5] Sartre, *L'être et le néant*, p602; 《存在与虚无》, p713。

[6] 当然这也是他后来创作《家庭白痴》对于福楼拜进行深入而详尽的存在论分析的最初动机。见下节的介绍。

[7] Sartre, *L'être et le néant*, p606; 《存在与虚无》p718。

[8] Sartre, *L'être et le néant*, p602; 《存在与虚无》, p713。

[9] Sartre, *L'être et le néant*, p610 《存在与虚无》, p723。着重号为原文所有。

[10] Sartre, *L'être et le néant*, p621; 《存在与虚无》, p735。

[11] Sartre, *L'être et le néant*, p620; 《存在与虚无》, p734。

[12] Sartre, *L'être et le néant*, p619; 《存在与虚无》, p733。l'instantané这里译成“瞬间性”。

[13] Sartre, *L'être et le néant*, p643; 《存在与虚无》, p763。

[14] 这里也许应该提到当代法国最著名的纪录片大师Nicolas Philibert的屡获大奖的震撼人心之作《存在与拥有》(*Être et avoir*) (2002), 影片中乡村教师的那句话“孩子给了我很多”正是萨特的“拥有就是拥有存在”这个命题的最佳注解。

[15] 关于这一点的讨论, 请参见Paulin Kilol Mulatris, *Désir, sens, et signification chez Sartre*, Paris: L'Harmattan, 1999. 尤其是最后一章结论部分的讨论。在那里, 作者对照了哈贝马斯的理性化社群和萨特的生存筹划之间的显然的对立。

[16] 这里的“他者”理应是L'Autre的大写的形式, 因为在这里他者是作为超越的、绝对的意义核心而存在着的。

[17] Sartre, *L'idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, I, Paris: Gallimard, 1971, p 938。

[18] 因为说自在构成了一个“整体”很明显在萨特的本体论的意义上是不正确的, 因为“整体”总是相对于“部分”, 而自在作为直接的完全的“同一性”是不可能有一种“内在的”的区分的, 但是, 自在却可以在自在的虚无化的终结作用之中实现自身的“总体化”的运动。

[19] Sartre, *L'idiot de la famille, Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, III, Paris: Gallimard, 1971, p189

[20] Gilles Deleuze, *Negotiations 1972-1990*, translated by Martin Joughin, New York: Columbia University Press, 1995, p122. 31号为原文所有。

[21] 同上书, p121

[22] 德勒兹在《对话》(*Dialogue*)一书中描述这种“在……中间”为entre (……之间), au milieu (在……中间), adjacent (邻近) (G. Deleuze & Claire Parnet, *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1996, p38)

[23] 【美】卡林内斯库, 《现代性的五副面孔》, 顾爱彬 李瑞华译, 北京: 商务印书馆, 2002年, p336—337。

[24] 以上引文皆见上书, p339。詹姆斯对“现代主义”从反叛和对立退化为经典和主流的辩证运动的描述也体现了同样的观点。(参见【英】约翰·斯道雷《文化理论与通俗文化导论》中第七章第一节)。当然, 从卡林内斯库对两种“现代性”的区分的角度来看, 萨特的“反思”无疑更多的是一种审美的现代性, 因为很明显, 作为西方文明发展阶段的“现代性”恰恰是他所要反对的。

[25] Sartre, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943, p172; 《存在与虚无》, p194。萨特之所以用“准一”也正是强调这并非是彻底的“多样性”, 而是有着原始的统一多样性。这恰恰也是萨特和德勒兹的“多样性”概念之间的根本的区别: 对于德勒兹, 毋宁说是“原初的”多样性作为“准一”统一性的基础。

[26] 这里我们可以区分三种不同的时间模式: 首先是柏格森在《物质与记忆》之中所说的倒锥形的模式(其中过去作为关联的整体在每一个当下获得实现); 其次是萨特的在每一个瞬间周围的光晕(可能性界域)的模式(《存在与虚无》, p208), 因为从一个瞬间向下一个瞬间的超越总是整体性的; 最后是德勒兹的内在性的平面模式: 其中只有穿越并联结不同的时间点的“线”一生成(因此, 面对每一个“点”, 我们所要追问的并不是为其奠基的“记忆”也不是它所趋向的那种未来的界域, 而是穿越于它的各种异质性的“线”)。对时间的“生成”的意识可以说是当代文学中越来越重要的一个趋向, 比如加拿大文学大师玛格丽特·阿特伍德的作品(尤其是《猫眼》(1988)和近作《羚羊与秧鸡》(2003))。

[27] 上节中对于“运动”和“时间性”的讨论很显然也是这两种平面之间差异的例证。

[28] 值得指出的是, 从法文词义上来看, “异质性”本身就蕴涵于“聚集”这个词之中, 这也是德勒兹选用这个概念的原因。

[29] 【英】弗吉尼亚·伍尔夫, 《达洛卫夫人 到灯塔去》, 孙梁、苏美、瞿世镜译, 上海: 上海译文出版社, 1997年版, p3。

[30] 同上, p8。

[31] Gilles Deleuze, *THE DELEUZE READER*. Ed. with introduction by Constantin V. Boundas, New York: Columbia University Press, 1993, p136。

[32] 在一次和Claire Parnet的对话之中, 德勒兹也把assemblage和agencement并用, 来指称欲望的生成运动。只不过从词义上来说, 二者表现着欲望运动的静态(assemblage)和动态(agencement)的两个方面。

[33] Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie*, Paris: LES ÉDITIONS DE MINUIT, 1975, p145。

