

写在前面:

上学期翻译了一半,后来因为懒+谈恋爱就搁置了。最近写学年论文,老师大手一挥钦定写一篇梅亚苏的介绍性论文,而《减损与缩合》是理解梅亚苏的关键篇目,遂无奈重拾进度。继续翻译之前我检查了一遍前面的译文,有不少错漏,所以很多地方这次修改了译法。

文章有一版中译,由已经去世的胡继华老师翻译过来,收录于主题为思辨实在论的《生产(第10辑)》。但那篇译文因为众所周知的原因不建议阅读。

原文收于 CollapseⅢ,文中对德勒兹和柏格森的引文我参照了现有中译本(《什么是哲学》和《材料与记忆》),适当调整了一些名词。翻译中偶尔参考了胡的译文、New Bing 和 DeepL。由于英文水平一般,翻译质量不敢保证,仅供参考。

文中用圆括号标起来的,要么是文中自带的,要么是我怕我译得不清楚所以给出原文;

文中用方括号标起来的,要么是我为了语句通顺补充了一些内容,要么是我对某些难理解的句子的注释(为了方便发出来所以就不用脚注的形式了,并且原文脚注基本没有翻译,有需要可以自行查找原文)。

## 减损与缩合:德勒兹、内在性和《物质与记忆》

作者:昆汀·梅亚苏

纪念 Franois Zourabichvili

《什么是哲学》的第二章给出了对内在性平面(plane of immanence)的讨论,我们的评论也由此开始。这本书自然是德勒兹和瓜塔利合著的,但下文所引的这段文本,则明显地是德勒兹式的说法(indicates a Deleuzian provenance):

“内在性仅内在于自身,而且是一个被无限的运动所横贯的、充满强度坐标的平面。这个道理有一个人完全了解,这个人就是斯宾诺莎。这是为什么他是哲学家当中的佼佼者。他也许是从未跟超越性(transcendence)作过任何妥协,而且到处驱逐超越性的唯一一人。”

接着,德勒兹继续写道:

“斯宾诺莎本人就是内在性的眩晕——多少哲学家徒劳地避之唯恐不及。那么,是否有一天我们会成熟到能够领会斯宾诺莎式的启发呢?这种领会曾经在柏格森身上发生过一次:《物质和记忆》开卷便描绘

了一个将混沌剖开的场所,它既是某种实体(substance)的不断扩散的无限运动,也是一幅思维图像,这幅图像的每一个地方都在持续散播一种原则上的(in principle)纯粹意识(不是内在性“内在于”意识,而是意识内在于内在性)。”

至少有两种方式来理解这段文本。第一种——也是最自然的那种——就是试着通过对德勒兹的更深刻的阅读来理解它。例如,这可能需要对德勒兹“内在性平面”或“混沌”这些概念作出解释。也可能意味着要借助德勒兹的《电影》来重构这段文本——更准确地说,是要借助《运动-影像》中,德勒兹对《物质与记忆》第一章的两段评论来重构这段文本。但还有第二种方式,这正是我们在这里所要采用的方式。这种方式第一眼看上去似乎有点做作,但我们希望它的目的和旨趣可以迅速变得明确。

那么,这种理解方式是如何构成的?解读这段存疑的文本,不再是基于对德勒兹的某种已被确定的理解方式,相反,而是试着基于一种对这段文本的特定理解来解读——或者说更好地解读——德勒兹。换言之,这种方式将这段文本当作理解的工具,而非理解的对象。

为了明确这一点,让我们将自己置于下面这种想象情境中:让我们决定将德勒兹作为一个前苏格拉底哲学家来阅读,我们所拥有的他的文字都只是一少部分断片,包括上面那段存疑的文本。我们称所引的文本

为“双王断片”(the fragments of Double Crown),因为有两位哲学家在其中被指认为哲人王。我们还要如第欧根尼一般给德勒兹添加一份“传记”,它能告诉我们的仅仅是,德勒兹是一个原创性的哲学家,而不是单纯的斯宾诺莎或柏格森的追随者,他的哲学以“内在性”而著名。“内在性”,这个名词就其庸常性而言,对我们甚至不如“水”、“气”、“火”这些其他前苏格拉底哲学家用以命名他们各自的首要原则的概念来的更有启发。我们这些“德勒兹的文献学家”的工作因此就是:基于这一断片,去推断作为前苏格拉底哲学家的那个德勒兹赋予内在性这一概念的意义。毕竟内在性概念对德勒兹而言至关重要,但对我们而言却晦暗不明。

那么我们如何进行这一工作?

如果我们希望只基于这一段文本去理解内在性,我们必须将目光转向斯宾诺莎和柏格森,而不是德勒兹。斯宾诺莎和柏格森的作品不同于[被前苏格拉底化了的]德勒兹,他们的作品于我们而言是完整的。德勒兹在这段断片文本中所告诉我们的,不是内在性是什么,而是内在性可以在哪里被发现——他指明了“完善的”内在性(complete immanence)或“典范的”内在性(immanence par excellence)所在之处。而如果我们想理解这一概念,这似乎就意味着我们必须首先转向斯宾诺莎,然后才是柏格森,前者是关于内在性的更伟大的哲人王[后文称为大帝王],后者是关于内在性的不那么伟大的哲人王[后文称

为小帝王。后面的两段就是分别阐述斯派和柏派各自如何理解内在性的]。

想象一个特殊的思想学派,它围绕这样一种阐释策略来构建自身,不妨称之为“大帝王学派”(The Major Crown School)。事实上这一学派将遇到一个困难。如果转向斯宾诺莎,我们最终会遭遇这样一种困境:我们知道,根据德勒兹的说法,内在性以某种方式“渗透在”(saturates)斯宾诺莎的哲学中,斯宾诺莎那的万事万物都呼吸着内在性。但如果说内在性在斯宾诺莎那里是无处不在的,这将会使内在性变成像漫射光一般难以觉察:如果它无处不在,那么它也就不在任何特定的地方。这就是为什么,如果我们基于斯宾诺莎来理解德勒兹的内在性,这会使我们的理解收效甚微。

在这种情况下,我们采取第二种解读策略,不妨称之为“小帝王学派”(Minor Crown)。这个富有启发性的解读原则是:在这个断片中,最有趣的部分是关于柏格森的论述,即,对柏格森而言,内在性是某种发生(happened)过一次,并且仅发生过一次的东西。如果说对斯宾诺莎的哲学来说,内在性是一种状态,那么对柏格森而言,内在性就是一次事件。柏格森的这种高贵的内在性(princely immanence),在他的作品中仅仅出现过一次,但十分清晰,就是在《物质与记忆》中出现的,并且仅出现在这本书中的一个部分:《物质与记忆》的开头部分构成了柏格森全部思想里“内在性的顶峰”(peak of immanence)。如此一来,

柏格森对我们去理解德勒兹的内在性概念而言就尤为珍贵,因为我们可以从《物质与记忆》中发现斯宾诺莎的哲学所错失的东西,那就是“内在性的微分”(a differential of immanence)。如物理学家所意识到的那样,为了隔离出或构建出一个量,我们必须把握住一种变异,一种量的差异:为了辨明力的作用,我们必须把握到速度的变化。因此我们可以这样说:为了辨明德勒兹的内在性,我们必须获得一种内在性的变异,这种变异可能表现为内在性的减退或是逆流。而现在,根据德勒兹的说法,正是在《物质与记忆》的开篇之后,内在性就逐渐衰退了。

我们不妨假设,这个所谓“开篇”指的就是《物质与记忆》的第一章——即讲述图像(image)理论与纯粹知觉(pure perception)理论的那一章。这也许就是那个出现在我们所引断片中的古怪表达的含义——“原则上的意识”(consciousness in principle)。实际上,这个表达明显地指向了纯粹知觉理论,我们等会儿就会回过头来处理它。柏格森告诉我们,这个理论仅仅是在原则上正确,而非事实上正确,这就是在说,一旦我们不再认为知觉是未被记忆稀释过的[也就是变得不纯粹了],这个理论就会被推翻[这里梅提到纯粹知觉理论的目的应该是说,柏格森在第一章所论述的这个理论,被他自己说是只在原则上成立的,那这必然意味着有某些东西只在第一章中出现过,在后续的章节中就失落了,这些东西就是我们所要寻找的内在性的意义]。因此我们可以这么说:为了理解德勒兹的内在性,我们必须去询问这一点,即,在《物

质与记忆》的第一章之后,或者更准确地说,在作为这一章之核心的纯粹知觉理论之后,究竟是什么退去了,或者说消失了。

但是,这种解读的方法会遇到一个问题:从德勒兹的视角来看有某种东西消失了,但从柏格森的视角上并没有什么东西被丢失。明显地,柏格森从来没有写过这种句子:“我曾经遭遇过内在性,但仅遭遇过一次,之后就从未有过!”就像其他每个哲学家一样,柏格森坚信他的论证过程从未错失任何东西,相反,其论证在不断的发展中逐渐接近真理。这个问题,简单来说就是,如果我们对德勒兹的内在性之涵义一无所知,并且如果柏格森也没有指出在其论证中有任何退步的地方,那么我们应如何去把握这一逆流?我们必须找到这样一种标准,一个藏在《物质与记忆》中的度量尺度,借助这种标准,我们才可以记录某种变异。那么,就只有一种解决办法了,那就是我们必须坚信,诊断出逆流是可能的,这种诊断,即便没法从柏格森的角度出发,至少也可以从一种旨在成为柏格森主义的视角出发。就从文本自身的角度来说,一定有什么东西失落了,因此,就算柏格森本人否认这一点,柏格森主义也必须要承认。所以,我们必须去研究一下柏格森在《物质与记忆》的序言中给自己设置的急迫任务——在他看来第一章很好地完成了这个任务;并接着确定紧随其后的文本——从关于记忆的导论开始——是如何无法在同等彻底的程度上回应这个任务的。这些急迫的要求就将成为内在性的条件,第一章在某种程度上满足了这些急迫的要求,但书的其他章节却做得不如第一章这么好。

我们会发现我们之前已经提到了这个可能性:我们已经说过,柏格森认为纯粹知觉理论仅在原则上成立,但不在事实上成立,因为这个理论没有考虑到这一事实,即,每一个知觉都混杂着记忆。而如果我们成功地证明了,纯粹知觉理论所阐明的纯粹而简单的真理乃是整个内在性哲学的先决条件(*sine qua non condition*),那么我们会问自己,如何才能调适这一理论,使得它不仅原则上,并且在事实上成立。

通过这种思路,我们发现我们有机会去搭建一种虚构的理论,它既不是柏格森的,也不是德勒兹的,但却完全是从柏格森的理论中发展出来,并和德勒兹的理论在效果上是同构的。到最后,我们或许就创造了一种关于高贵的内在性的原创哲学,它和德勒兹的内在性哲学在许多方面是相似的,并且会帮助我们理解后者。

现在的问题是,既然我们[实际上]已经拥有了德勒兹哲学的全部文本,而不仅仅是一些断片,我们为什么还要去虚构另一套理论呢?

原因有二:

其一,这是一种普遍规律,即我们总是喜欢不通过严格的转译来理解某位哲学家,而总是喜欢去问重构这位哲学家是否是可能的。因为,尽管这种重构可能有失偏颇,但它往往可以保证我们完全地理解了我们所



讨论的东西。而既然我们已经承认了,我们对德勒兹的理解是片面的,那么我们不妨就试试这种间接的解读方式,看看它能否更好地理解德勒兹的那些抵抗转译(resists interpretation)的思想。

其二,我们想要表明,我们正要搭建的这个虚构系统,它作为一种被简化的模型,可以使德勒兹的作品中许多方面的本质关系得以显现。但无法否认的是,这个被简化的模型似乎也是一个用于简化的模型:它会建立德勒兹概念的“类-概念”(sim-concepts),但却无力再现[德勒兹的]原始概念的微妙之处。不过,这个德勒兹哲学的模拟(simulacra)也可能有某种优势,它有可能展示出大写观念(Idea)的某些隐微结构,哪怕只有一点点。且不论如何,这种结构将会显露出一条思想的必然决断之链,能够表明两个模型间的一致性。

## 一、《物质与记忆》的反康德主义之赌

首先让我们试着阐明,在第一章被揭示的那个纯粹知觉理论是如何更充分地满足了柏格森自己在他的第七版前言中所提出的那些要求的。

不难看到,这篇前言告诉我们,《物质与记忆》的基本目标是使康德的批判哲学成为非必要的,从而拒斥了对形而上学知识设限的必要性。这是一种或可称为内在主义(immanentist)的工作,正因为它自身就是形而上学的:因为对柏格森而言,形而上学之所以反对批判哲学,

就在于对神秘的物自体之实存(existence)的拒斥,后者[在康德看来]被视作是不同于现象的。而问题恰恰是如何将存在(being)把握为一种并不超越于(transcends)表象的东西——存在或许比表象更多,但二者并没有本质的不同。图像理论就是去回应这一问题。

柏格森写道:“实在论与唯心论都走过头了,将物质(matter)还原为我们对它的表象是错误的,认为一个物(thing)能够在我们中生产一种本质与其不同的表象也是错误的。”物质必须被考虑为一系列图像——在此,我们必须了解当常识去构想物质时它会自发地理解到什么:“就常识而言,对象(object)是自在地实存(exists)的,但另一方面,正如我们所知觉到的那样,对象是图形化的(pictorial):它是图像,但是自我实存的(self-existing)图像。”因此,在坚持物质如我们所知觉的一般自在地实存着的同时,柏格森明确地想要规避康德的哥白尼革命,乃至直接让它变得不必要。通过消除催生批判主义的实在论-观念论之对立,批判主义被明确地设置为哲学的手,故必须被拒斥。而这个对立反过来又可以追溯至笛卡尔-贝克莱的对立。笛卡尔“当他赋予物质以几何外延时他就将物质放得离我们太远了”,因为这使得内在于物质的感性性质的诞生变得难以理解。因此,贝克莱是对的,因为他断言第二性质和第一性质有着同样客观性的实在性。但贝克莱同时相信这一等同意味着有必要将物质还原为心灵,而这是错误的,因为如此将物质进行主观化(subjectivisation)意味着无法解释被物理学所肯定的那个现象的客观秩序,反逼贝克莱将现象的数学秩序归因于一个神圣

的、偶因的(providential)主体。

康德的批判哲学是这一双重困境的后果:它一方面认可了对被直觉之对象的主观化,另一方面又将现象的客观秩序视为是经验甚至是知觉的条件。

## 二、纯粹知觉

这个出现在第一章的纯粹知觉理论是如何实现柏格森的“反-批判”工作的呢?让我们简要重述一下它的要旨。纯粹知觉理论就是我们或许会称为知觉的减损理论(subtractive theory of perception)的东西:它试着确定知觉拥有比物质更少的东西——也就是表象(representation)拥有比在场(presentation)更少的东西。现在让我们回到图像理论:柏格森告诉我们,图像之间依照恒常的自然法而相互作用。在这全部图像中,新的东西似乎只能通过介于特定图像间的某种中介才能产生,我们的身体就是典型例子。因为我的身体是一个如其他图像一样的图像,它能接受并传递运动。但身体有一处不同于其他图像:它“似乎可以在一定的限制下选择某种方式,来恢复(restore)它所接收到的东西。”因此,我的身体就是一个“行动的中心”,而不是表象的生产者。这里就是柏格森的双重定义:“我将物质称为图像的集合体(aggregate),并将对物质的知觉称为一些相同的图像,它们都是一个特殊图像——我的身体——的最终行动。”

这样的一个知觉的减损理论的本质意义是什么?似乎是这样的:如果,从物质到知觉的这一过程中,我们必须增添某些东西,那么这一增添将完全是不可思议的,表象之谜也就无法解开。但,如果我们试着将这一过程理解为减法的过程,亦即对图像的表征要比单纯的在场 (presence) 具有更少的东西,一切就会发生转机。现在,如果有生命的 (living) 存在者组成了宇宙的 “不确定的中心” (centre of indetermination), 那么它们的单纯在场就必须预设一种压抑, 对对象的一切与存在者没有利益纠葛之部分的压抑。因此柏格森假定, 有生命的存在者允许那些它们不关心的外部运动穿透它们, 同时其他被 [这一过程] 分离出来的存在者, 也因为这一分离而成为知觉。

所以, 意识之知觉和物质之间的关系, 就是字面意义上的部分与整体的关系。我们 “或许甚至可以说”, 柏格森写道, “质料上任何一点的知觉都无限地比我们的知觉来得圆满、完整” (the perception of any material point whatsoever is infinitely greater and more complete than ours)。去知觉就是去栖息于图像的表面, 也就是给图像强加一层表面的生成 (becoming), 从而远离质料知觉 (material perception) 的无限深度。

这样一来, 我们所知觉到的无非只是构成我们周遭环境的图像中的一小部分, 而我们的选择正是在这一小部分中发挥作用。因此——接下

来要说的东西很重要，因为柏格森本人没有这样做，而我们在接下来的工作中却需要这一点——对我们而言，知觉理论中有两种“筛选”（selection）在发挥作用：第一章所告诉我们的“对图像的筛选”，既是一个由身体在选择（choice）之前所作出的筛选，也是一个由心灵在知觉元素——这些元素经由身体从无限的图像被筛选出来——中作出的筛选。因为，如果说心灵是自由的，那么这是一种选择的自由，它在从世界中所知觉到的无数可能的运动中拣选了某些运动。但是，除非一种先在于心灵的不自由的筛选已经实现了，心灵是无法进行选择。这也就是说，通过身体的对图像的筛选，其筛选的结果构成了心灵进行[二次]选择的选项（terms）。

身体就像一个持续散射的无限物质之流，其中的粒子构成了心灵进行筛选的选项区间。身体筛选出物项，而心灵在这些物项中进行选择。因此，在知觉中就有三种实在：物质、身体和心灵。[其运动分别对应着] 交流（communication）、筛选和行动。

或者，我们也可以这样来表述：根本而言，有限性构成了身体存在的可能性条件。是的，在柏格森看来，身体所获得的最非凡的成果就是有限性。于是我们看到一次强大的中断，发生于[物质的]无限交流当中。身体就像一扇挡风玻璃，将心灵和无限隔离开：不论是多么小的物质中的多么小的一部分，我们都可以设想其中蕴含着无限的信息，而身体正是借助[对无限性的]拒斥之力量来征服有限性的；并且正

是在此，有生命的存在者从无机物中涌现了：一股磅礴的力量——对那些交流之物漠不关心的力量——建立起的壁垒。因此，生命并非首先是某种有兴趣的选择之力，而是在实在中涌出的强大的冷漠，对实在中某些部分的无兴趣，这构成了全部知觉。身体就是在无限的图像之交流中，辨别出那些数量稀少的虚拟运动[虚拟是因为它还没有被现实化为生命的知觉]，从中能够诞生有兴趣的行动[亦即心灵的自由行动]。只有在第二个环节中，在这第二个时刻，身体使意识冷漠地面对几乎所有图像，心灵的自由选择才成为可能。我们称之为“第一筛选”的身体的筛选过程，就是作为一可能行动之集合的知觉。而我们称之为“第二筛选”的心灵的选择过程，则远不如身体所作出的那般贫瘠：心灵选择了一个选项，而牺牲了数量有限的其他同等可能的选项，但身体却牺牲了数量无限的图像才筛选出一组有限数量的选项，那些无限的被筛选掉的图像就这样无声无息地穿透了身体。

因此我们可以说，柏格森的知觉理论中最显而易见的特征，或者说使其理论成为一种少有的、激进的反康德主义理论的特征，是：对柏格森而言，知觉不是一种综合 (synthesis)，而是一次苦行 (ascesis)。知觉并不如康德说的那般，是赋予感性质料以主观形式，因为这种连接、这种关系、这种形式，都完全地属于物质[而不是知性]。知觉从不连接，它取消连接；知觉从不报道内容，它划定秩序；知觉没有丰富物质，相反，它使物质变得贫乏。

### 三、记忆-缩合

让我们回到最初的计划。我们采取的视角如下：试图证明纯粹知觉理论比《物质与记忆》的其他部分更好地回应了一种内在性的要求，这种内在性是反康德主义的。为了支持这一论点，这就意味着要论证它[内在性]被背叛了：在这个时刻，柏格森使这一认为物质和知觉无本质区别的理论成为了一种仅在原则上而非事实上成立的理论，其理由是知觉在事实上是混杂着记忆的。我们的任务是辨明以下这一问题的原因：为什么内在主义必须要求这个理论不仅在原则上而且在事实上为真？并且我们要试着展示如何捍卫这一命题。

好，按柏格森的说法，知觉和知觉对象间的协调一致是在原则上的而非事实上的，这是因为知觉赖以奠基的那种真实的、准-瞬时的直觉（real and quasi-instantaneous intuition），和增附于其上的记忆比起来根本不值一提。不过，柏格森在此引入了两种类型的记忆。

然而，这一区别和在第二章出现的那个对两种记忆的著名划分并不一致，后者旨在区分身体机械运动所固有的习惯记忆和完全是心理记忆的记忆图像。真正吸引我们的、并且在第一章中出现的那个区分，仅仅部署在由心灵所激发的记忆当中。它和后者在与知觉相混合时所采用的两种形式是不同的。被区分出的这两种记忆或许可被称作回想-记忆（recall-memory）和缩合-记忆（contraction-memory）。

回想-记忆与知觉构成了一个复杂的回路，柏格森在第二章中所说的“专注的知觉”（attentive memory）正是基于它才成为可能。它包括这样一个事实：每一个能够解释我们当下知觉的记忆-图像都与当下知觉紧密地交织在一起，以至于我们再也无法辨别何为知觉，何为记忆。柏格森以阅读为例，他说这就像神来之笔一般（veritable work of divination）：在阅读时，我们并不是简单地被动知觉书页上的符号，因为心灵基于各种字符的特征，用记忆-图像填补了它们的空隙，这些记忆-图像被投射到书页上，并且取代了那些实际被印刷出来的字符[换言之，回想-记忆也是一种图像，只不过是心灵主动地生产出来从而与知觉对象不同的图像]。而[不同于回想-记忆的]灌注在我们知觉中的第二种记忆——缩合-记忆——则并不是用过去的记忆来灌注当下，而是直接构成了这个当下本身。因为不论一个知觉有多短，它总是占有了一段特定的绵延，并且因此要求记忆努力地将多个时刻延长，使一个时刻融入另一个（prolongs a plurality of moments one into the other）。于是，如柏格森所写的，“记忆的这两种形式，一方面用其回想之袍笼罩了瞬时知觉的内核，另一方面也将多个外在瞬间缩合成为单一的内在瞬间。这两种形式构成了知觉中个体意识的原则性部分，对事物之认识的主观性。”

于是，对物质之认识的问题就变成了：表面上，我们的知觉是直接和自在的物质（matter in itself）关联在一起的（这一命题正是《物质



与记忆》第一章作出的决定性推进)。在对象中, 我们知觉到它的图像, 而它事实上就是如此。物质没有深度, 没有什么[对我们的知觉]隐匿。在这个意义上, 柏格森的内在主义就坚守这样一个事实——物质是完全依其所是的那般被给定的: 无法被认识所把握的物自体没有存在的余地, 也没有什么隐秘的超越性。并且, 世界并非是内在于意识的, 它并非如胡塞尔的对象性 (objectivity) 那样是一种“内在性中的超越性” (transcendence-in-immanence)。相反, 正是意识在物质自身的表面滑过, 和那个常识把握物质时认为它所是的东西是一致的。

但是, 在引入记忆后, 柏格森似乎把自己和这种常识远远拉开了, 因为从此时起, 物质就成为知觉中留下的残余, 人们需要撤回记忆以两种形式向知觉中不断注入的东西。

现在事情似乎是这样的, 这一修正[指缩合理论对减损理论的修正]折中了柏格森的内在主义。这种折中并不是因为记忆-回想 (memory-recall), 而是因为记忆-缩合 (memory-contraction)。记忆-回想实际上并没有抹去对自在之物进行某种直观的可能。对知觉对象施加足够的注意, 我们就可以避免让来自过去的前见遮蔽了真实事物的奇异性 (singularity)。举例来说, 这正是我们在校阅文本时所做的事情: 我们强迫自己去将文本作为它们所被写下的样子——而不是作为我们认为它们所被写下的样子——来阅读。这种集中注意

力于是原则上就足够消除记忆-回想所覆盖在当下知觉之上的帷幕，从而将物质从认识机器（mechanisms of recognition）那里解放出来。于是，纯粹知觉的内在主义并不会因记忆-回想附加于其上而受到影响。但我们会指出，记忆-缩合就并非如此。为了了解为什么，我们必须首先更精确地解释这第二种类型的记忆如何构成，以及这样一种提取的操作，此种提取可以将记忆从它本应与之相混合的知觉中剔除。在《物质与记忆》的第四章与最后一章里，柏格森描述了这第二种记忆的核心特征。

缩合的记忆源于柏格森的绵延节奏论（theory of the rhythm of durations）。柏格森用一个重要且有名的例子来引入节奏：光的震荡（vibration of light）。他写道，在一秒钟内，一束红光就会实现四百万次震荡——换言之，如果每一次震荡都在我们的意识中作用足够长的时间，我们就要花至少两万五千年来计数如此庞大数目的事件群。因此，在一个其自身包含如此多的事件的一个瞬间里，我们的知觉就要对物质现实进行一次难以置信的缩合。现在，使质（qualities）得以产生的正是缩合的工作。根据柏格森，质的异质性（heterogeneity of qualities）发源于对同质的——事实上因此也是量的（quantifiable）——震荡的缩合，物质正是由此产生。

让我们引用一段重要的文段：

“难道我们不能这样设想：两种被知觉到的颜色之所以不可互相化约，主要是因为数以百万计的震荡所缩合成的那个狭窄的绵延，而这一缩合仅仅发生在我们感觉到的一个瞬间里。如果我们将这一绵延延展开来，也就是说，将其置于一个更慢的节奏当中，我们就会看到，随着节奏的减缓，这些颜色变得苍白，并被延展成连续的印象。或许仍旧是颜色，但毫无疑问，它们会越来越接近纯粹的震荡。假如运动的节奏能够慢到足以与我们意识的习性相匹配——比方说深层音符（deep notes of musical scale）——我们难道不会感觉到，被知觉到的质将自身分解为重复的、连续的震荡，并得以内部连续地结合在一起？”

换言之，我们可以通过特定的思想实验再次把握住物质本身之所是，无论我们是否承认绵延节奏的可变性，即柏格森所说的强度（degree of tension）的概念，这一概念使我们可以在清楚的质的形式下理解大量的事件，对物质来说，这些事件代表了质在其中被串联起来（string，后文会有 string-out，就是这一过程的反过程）的许多时刻。节奏越慢，质料事件也就越清楚，质也就越是稀薄，直到质肉眼可见地分散在相继时间当中。因此，节奏的概念让我们能够理解所谓“时间性的具体尺度”（concrete scale of temporalities）。我们只是生活在物质的尺度中——它远比原子的尺度要大，也远比宇宙的尺度要小。因此，我们仅仅占据了绵延的一个等级，占据了时间之流中的一个特定节奏，这使我们无法意识到所有小于两百万分之一秒的事

件。但与此同时，这种绵延足够容纳发光的物质产生百万次震荡，也就是产生百万次清楚明白的事件。

#### 四、对记忆-缩合的批判

我们用“解强度”（detension）来命名柏格森的操作，这种操作可以“解缩合”（decontracts）记忆的质的产物，以便将质料知觉从其记忆性和主观性的外壳中解放出来，从而再发现自在的物质，而不是为我们而在的物质。那么，让我们试着理解这个解强度理论有什么问题，并给这个问题寻找一种柏格森式的动机（Bergsonian dynamic）。

一种观点认为知觉和记忆之间仅仅有程度区别，这是一个经验主义的观点，认为记忆只不过是稀释了的知觉。我们知道柏格森是如何批判这一观点的：他说，如果是这样的话，我们也得接受它的逆命题，即一种强烈的记忆无法和弱的知觉区分开——这个逆命题足以证明该论点的不融贯。但如果真是如此，我们可以用一种相似的方式来质疑解强度的操作：如果绵延节奏的减缓和质的稀释或“解串联”（string-out）是等同的，那么我们必须接受其逆命题，即所有诸如颜色变淡、声音走低的经验，都和对时间减缓的经验是等同的。或者更进一步的说，如果一个人相信物质的绵延[区别于人的绵延而言的]让颜色变淡、声音变低，那么[根据此逆命题]他也必须相信任何对淡色或低音的知觉都会改变我们绵延的节奏。但这明显是错的，因为相

反地，我们完全享有这样一种能力，它让我们可以在画家调色板中自由穿梭，或是在钢琴的音阶上随意游走，而不必调整我们的生命节奏。毕竟低音丝毫不会动摇乐谱或是节拍器的快速节奏。绵延的节奏与音阶的音调互不相干：这不仅是因为低音可以以一种比高音更快速的节奏来演奏，也是因为当我享受于我喜爱的低音乐句时，时间会加快脚步，而如果我在听我欣赏不来的高音乐句，时间则会变得异常煎熬。

根据这些，我就无法实现真的对知觉的解强度化，来将自在的物质从主体的记忆中解放出来。更仔细地考虑这个问题，可以发现这一操作——将知觉从记忆-缩略那里剥离开——的困难来自这样一个事实，即后者被视作构成了知觉之质，但记忆-回想却不是这样。在记忆-回想里，我可以做具体的实验——比如集中注意的阅读——来分离记忆和知觉，但在记忆-缩略中这种实验就是不可能的。事实上，我发现我面对下述两难选择：要么我试图直接地去直观解强度化的结果——但我只能被带回到我自己的绵延的经验，比如淡色或声音变低的经验，而不是物质的绵延的经验；要么我就转向科学，区分物质的震荡性质和同质性质——但这种情况下，我就是满足于记录实验结果，而不是去思考据说存在于同质的物质和异质的知觉里的连续性质。因此，我或许确实接近了物质的震荡性质，但仅仅以一种科学的方式接近，它和我对质的具体的知觉是不连贯的。

换言之，记忆-缩略这一概念看起来抛弃了纯粹知觉理论的原则性结

论，即物自体的可认识性 (cognisability)。因为物质似乎从来没有作为缩略施加于其上的对象被表象给我们。但同时，缩略一直在进行着，因为其效果是知觉的基本组成，我们无法找到任何有说服力的方式来颠倒这一过程，即不受我们主观性绵延干扰而去再发现自在的物质。换句话说，“缩合记忆”的弊端似乎是，它使我们再次从知觉苦行的理论——柏格森概念的一个深刻的原始时刻，也是他的反批判哲学最激进的时刻——陷入一个知觉综合的理论，它受制于康德的“为我”和“自在”之间的分离。因为，知觉的苦行理论将物质的形式定位在物质自身当中：综合是属于物质的，由图像互相之间的规范性关系构成，而表象则并不在这种物质的综合中添加任何东西。但在记忆的缩合理论中，事情却不是这样，因为知觉再一次向物质自身注入了某种形式，即使瞬间的质发生一种综合——时间性的压缩。而一旦知觉是综合的，我们就真的永远无法发现那些被如此综合的物质本身了。这是我们的思想实验的结果，即我们发现我们无力去直观这种解强度，它可以把我们我们的本质绵延与之相适应的那个质的世界中带出来。

通过康德的“感性预见” (Anticipations of Perception) 概念，我们能更好地把握这一困难。我们知道，在第一批判的分析原理中，康德指出，我们不仅能预见现象的形式，在某种程度上我们还可以预见现象的物质。这种预见是通过肯定每一种实在都具有一个度 (degree)，也就是一种强度的量 (intensive quantity)，其不可被

划分为一个个单元 (units), 而只能被微分 (differentials)。我们知道时间实际上是无限可分的, 并且在一个给定的质的  $x$  度, 一种预设了意识的度, 和意识的 0 度之间, 时间可以被分成无限多的时刻, 这些时刻是综合的对象, 意识尚还不在其中。因此, 即刻知觉的那些明显的质, 总是已经被意识报道的结果了。知觉是那些在物自身之内可被辨识出来的微分的加总, 或者说, 整合。但是, 既然我们的目标是如其所是地再发现物自体, 我们就必须进行一次推导, 我们确信它将和知觉的这种前-意识整合正好相反。我们在任何意义上都无法确定任何事情了, 在这个意义上, 柏格森似乎创造了一种困难, 这个困难某种程度上让人想起了萨洛蒙-迈蒙 (Salomon Maimon) 为他的怀疑论所做的辩护: 迈蒙在其关于“先验哲学”的论文中已经辨识出了物自体 (noumena) 和现象 (phenomena) 的区分, 前者是意识的微分, 后者是由生产性的想象力所整合。这一区分却阻止了他借助理解力 (understanding) 来进行反向操作: 从现象返回物自体。按迈蒙所说, 物自体对我们而言必然是不可知的, 因为我们永远也无法确定哲学家为了再发现物自体而进行的这个操作真的会和意识对物自体的整合操作对称。

简单来说, 柏格森向主体综合的循环的理论折返, 动摇了一切反康德主义和内在主义所坚持的知觉苦行理论。柏格森将综合带进了主体, 立刻也就使思维把握不到自在之物, 同时带来了一种激进的超越性的可能。那么, 接下来讨论的关键于是就是: 人们能否设想出这样一种

理论，它支持知觉苦行理论，同时避免了缩合的综合时刻。这样的理论会是什么样子的？要如何为其辩护？

## 五、回到纯粹知觉

如何在没有缩合-记忆的情况下思考纯粹知觉？让我们回到柏格森发明缩合概念的那个动机上。这个理由，如果我们反思一下，似乎可以归结为一个事实：即基础物质科学将最小的意识绵延分解为极快的事件群——具体而言，即光的振动。缩合记忆理论试图解释的正是物质正在振动这一事实，该理论指出了物质状态被转化为独特的质而呈现给我们的过程。但是，在这个事实中，有什么是无法单独地被图像理论解释的呢？困难似乎来自这样一个事实，即一个图像——知觉或颜色的图像——应该包含许多其他的图像——那些正在振动的同质体的图像。换言之，如果一个图像是作为如其所是的物质呈现给我们的，那它那惊人的振动状态不也必须要呈现给我们吗？而它并没有，因此我们必须承认，在我们对世界的把握中包含着对世界的修正。

然而，柏格森已然提供了轻松回答此反驳的方式：难道他提出的图像理论没有主张在物质中要有比表象中更多的东西吗？难道他不是将他的内在主义建立在这个事实上——物质不是不同于表象，而是比表象更多——吗？如果接受了这一点，还有什么阻止我们将所有能够从物质中提取出的表象归为物质呢？因为，如果物质是一系列如画般的



图像，那进而，我们也自然要认为，在图像化的物质中没有质的容身之所：我们必须将物质视作在任意时间、空间尺度上的所有图像。让我们重复这一点，这就是纯粹知觉的减损理论的力量，即物自体是一切可能的关于它自身的视点（all points of view it is possible to take on that thing）：小至那些最微不足道的细节、最亲密的贴身观察，大到最遥远的视点。发光的物质当然也是如此，光就是从其身上所能采取的所有图像：包括光谱上的诸颜色，也包括 [我们认为使颜色产生的、] 同质化的振动。根据物质-图像理论，我们必须同时接受这两种视点：既是异质的，同时也是同质的；既是图像-知觉，也是经验图像；既是色彩的图像，也是振动的图像。这就解释了关于图像是由在时间和空间尺度上截然不同的图像所构成的说法，换言之，解释了绵延的所有节奏，解释了人类知觉的构成——不是物质之量的缩合，而是在物质-图像之诸节奏中进行的选择，而同时没有让这些节奏消失。[Contain 这些所有节奏对梅亚苏是重要的，因为这意味着知觉本身总是已经触碰到实在，并且保有触摸到更多实在的可能]

## 六、减损的模型

由此，我们可以开始检查从《物质与记忆》中提炼出的纯粹减损模型是如何构成的了。这是一个没有缩合作用的、关于减损的模型。

我们可以从这两则公设开始：

1) 物质是由图像构成的。这些图像间依据我们从自然中辨识出的规则来相互交流。我们将这一交流命名为“流”(flux, 在自然科学中译为通量, 意为通过或穿过某个截面或实体的效果量), 图像以流的形式来接受其他图像的运动, 并向其他图像传递运动 [下文中能看到本文的 flux 与 selection, 与本文致辞对象的 affection 与 sample 有着很强的亲和性]。因此, 物质既是质的多样性又是量的多样性, 既是图像的, 又是同质的。

我们可以同意下述术语定义: 我们将异质性定义为不单是质的多样性, 而同时也是量的。如果说同质性仍可以从量上被辨识, 那么异质性就无法但从质上来区分。异质性比质来的更异质, 因为它不仅包括质的差异, 还包括量的差异, 乃至于一般的质与一般的量的差异。

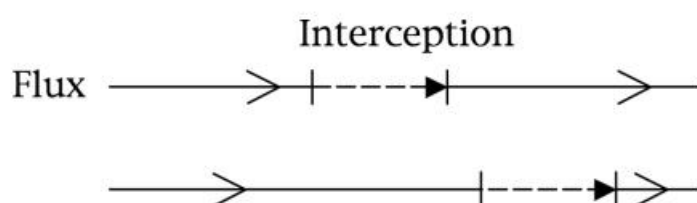
2) 对这些通过流而彼此相连的图像, 我们必须在其中引入一种拦截 (interception)、切断, 而这些, 从图像自身的视角来看, 是一种局部隔离——图像自身的表面-生成 (becoming-superficial)。为清晰起见, 我们在此不能严格遵循柏格森的理论, 而是要认为, 知觉中的图像之所以是稀少的, 是因为这一事实: 有生命的存在者允许大多数图像穿透它自身, 而仅仅保留了一少部分。我们可以说, 这一稀缺性是因为切断、阻滞, 仅仅允许特定的流进入意识。而关键的部分得到保留, 即知觉在任何意义上都仍然被思考为一种物质的稀少化。

可以将两则公设更精确地统一进这一命题：有生成，且生成是流和流的截断。这一命题允许我们这么说：只有流是不足以组成生成的，为了生成，必须还要有流的截断。流当然传递运动，但这一传递是被自然规律所限定的，根据一种某种意义上渗透在实在中的必然性来连接每个图像，在这个意义上，流就不是生成。所有物都根据规则来彼此相连接，对一个图像的知觉在原则上就足以为我们决定所有图像的当下、过去和未来——并且也因此，时间的这三个向度就被抹去了，仅仅是为了这张无可改变的运动传递之网。我们所面对的是由运动构成的静止，就像极速的水柱，其间持续的[高速]运动导致了一种不变的形式。流所留给我们的就是这样一种纯粹的可动性，所有事物在一种固定的规则下相互关系着，流的部署没有任何阻碍，这反过来使流的运动变得不可能。

既然要有生成，那一定有什么发生了。而既然有什么发生了，那么只有东西“通过”是不够的，相反，还需要有东西“没有通过”。换言之，必须要有“解离”（Disconnection，也就是解-关系）。只有一种方法将生成引入物质中而同时又避免引入一些不是物质的东西，那就是德勒兹的魔力公式：“多元论 = 一元论”，且没有将我们带回二元论。异质性物质的一元论在其自身之内容纳了事件性的多元性，却没有容纳任何不同于物质的东西，亦即没有引入任何本体论的二元性。

让我们看看这一操作是如何可能的。有生成的条件是，变化是被不可被还原为物质流的方式生产出来的。这就带来了这一命题：必须存在一种截断自身的生成。必须存在截断的变化。但我们如何思考这一变化呢？考虑到我们在上面已经讨论过的，这一变化只有可能以一种方式发生：流的截断必须沿着流的线运动（The interception of flux must move along the lines of flux）。

于是我们得到了图示 1：



Schema 1: Interceptions of flux and flux of interceptions.

这张图里我们能发现，生成永远是两种生成：为了有生成，生成必须生成两次，一次是图像之流的生成，一次是图像截断之流的生成。生成因此由双重箭头构成，而却并没有引入任何二元本体论。第一个箭头是流的箭头，只有第二个箭头才带来了生成。经由这个双重箭头，我们可以将柏格森式的图像移植到斯多葛学派的无定形上，就像德勒兹在《感觉的逻辑》中所做的。我们也因此得到了时间的双重向度：流的向度，即克洛诺斯 (Chronos)，和截断的向度，即艾甬 (Aion)。是什么使我们使用了这对不仅在斯多葛派，也在德勒兹的《感觉的逻

辑》中被使用的术语呢？有两点原因：

1) 我们知道，《感觉的逻辑》中德勒兹使用克洛诺斯和艾甬区分了两个深层因的时间性：定形的杂多（Corporeal Mixture），和无定形的事件（Incorporeal Events）。现在，前述的双重箭头正是和这一区分相匹配的：流实际上是有活力的物质杂多，而截断实际上就是无定形，因为它们完全不是物质的。进一步来说，截断的生成就是从图像的深处涌上表面的生成 [这就是为什么前文称为“表面-生成”]，因为截断的结果就是物质的表面-生成：被简化为知觉的封装。这样，我们就可以合法地接受德勒兹对无定形的惊叹：“现在一切都回到了表面！”

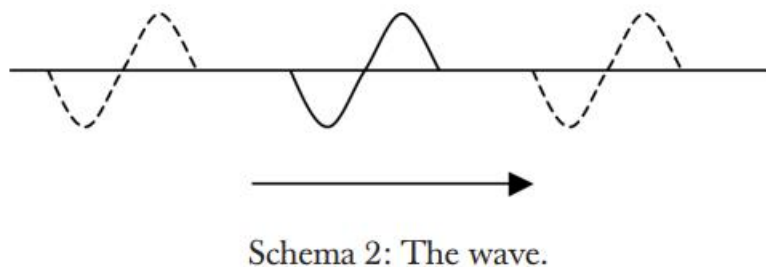
2) 其次，我们可以将艾甬重新定义为截断的流动（Displacement of Cuts），赋予其与德勒兹的艾甬同源的性质：即事件性，这可以被理解为一独特的事件，所有事件在其中交流，“在单一时刻对所有偶然机遇的肯定”，“相对于所有的骰子一掷的独特一掷”。实际上，为了思考截断开始移动的那个过程，思考截断发生变化的那个时间性，我们必须放弃所有物质性的解释。

若解离的移动是基于物质的规律发生的，那它就会像别的东西一样被还原为流，生成也就变得不可能了。而如果有生成，那么就没有物理法则能够解释它。决定论和概率论——物质过程的两种解释范式——

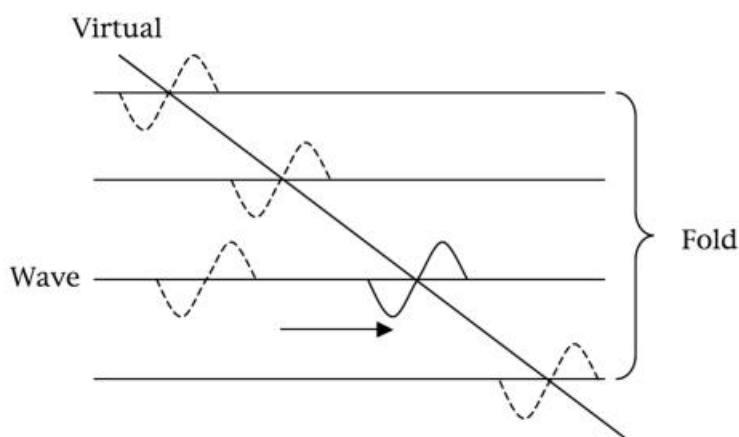
—都无法解释无定形的移动。所以，如果我们想要就这种断裂的生成说些有价值的东西，我们必须将这种生成看成是由偶然的发生所组织的。但这一偶然不是概率论的偶然，因为它是独异的骰子一掷的结果，从永恒中，从流的不变的形态中诞生。

艾甬已经被理解为解离的移动，让我们去进一步澄清其意义。首先，我们必须回到解离本身的存在上。我们已经提过了，减损模型中最重要的一点就是要避免任何形式的二元论，或者说存在模式间的差异。因此，解离-存在就必须被理解为流-存在。为此，仅仅说解离-存在是“无”是不够的，毕竟这无非是将我们带回了伊比鸠鲁式的二元论——物质与虚空。减损模型所提供的“本体论景观”实际上类似于一种“颠倒的伊比鸠鲁主义”：不是实在的原子在无限的虚空中以危险的方式相互置换（粘土的沉淀），而是“虚空原子”（Atoms of Void）在无限的流中以危险的方式相互置换。因此，解离本身最终必须被还原为异质之流的丰饶。但如何思考这样一种流的中断，使其自身依旧是一种流，但却又并不影响其中断效果？很简单，只要将这一中断化约为流的迂回（Detour），伴随着流的滞缓效应（Retardation Effect）。只要将迂回量乘以无限，我们就能如愿获得一次滞缓。一次中断是流之迂回的  $n$  次幂的局部积累。我们于是发现自己身处一个严格的连续主义本体论中，它在 1 的无限累加之上产生了 0，或者说在实在的无限累加上产生了虚无。

在澄清中断和迂回时，我们确保除了物质以外没有什么是存在的。但仍旧有个问题，如果有生成，我们必须坚持克洛诺斯和艾甬的区分。为什么呢？因为就像我们说过的，生成依赖于中断的生成，并因此依赖于迂回的生成。迂回的生成是它在流之线上的移动。但如何——或者说在怎样的条件下——这一移动才能被思考呢？有一个简单条件就够了：我们必须有一个过去（WE MUST HAVE A PAST）。克洛诺斯没有告诉我们任何关于一次中断的过去。在如下图示中容易看到：



如果一次迂回有一个物质的过去，它就会被还原为“波”（Wave），图示中所展示的就是波的运动。一般而言，我们将波理解为一种物质运动，其过去和未来都能以决定论或概率论的方式来重建。孕育着其自身的过去和未来，将过去和未来扣住，并封装在一个现实-存在中，这是对波的正确描述。那么，虽然迂回本身并不和波在物质上是不同的——毕竟迂回也仅仅由物质构成，但迂回的移动必须和波区分开，因为迂回的移动是危险的（Hazardous）。我们必须勾勒出关于过去的第二条线，只有它能区分这两种不可分辨的东西：波和截断。这样就有了下面的图示：



Schema 3: The Virtual.

我将这过去的第二条线称为“虚拟” (the Virtual)，它不再是一条波线。我们可以将术语表确定下来了：一次迂回拥有一个物质的过去，我们称为波；从虚拟线中发出的一次迂回，我们称为褶子 (Fold)。不必纠缠于细节，我们就能清楚地看到，如此被描绘出来的虚拟和德勒兹式的虚拟在许多关键之处保持一致：

1. 虚拟不是不被决定的，而完完全全是被决定的；
2. 虚拟是真实的。如果不是，就不会有褶子的生成了。虚拟因此是和现实 (Actual) 相对，而不是和实在 (Real) 相对；
3. 不同于可能 (Possible)，虚拟不是作为幻象的二重现实——它和现实相同但是持有更少的存在性——相反，虚拟和现实没有理由相似；
4. 最后，虚拟是真实生成的本体论条件，换言之，是不可预见的新异之创造的本体论条件。



但也许有人会说，这种将虚拟引入知觉模型的做法并不有趣，我们所做的一切不过是在模型中注入柏格森式的虚拟，它作为一种不可预见的创造，是绵延的概念所固有的；并且因此，以及因为虚拟毫无疑问地代表了德勒兹思想中重要的柏格森遗产，所提出的模型当然会像柏格森那样和德勒兹有同构之处。所有这些批评都是正确的。但真正使得向减损模型中引入虚拟变得有趣的是，它意味着我们必须在一个关键的地方修正柏格森对虚拟的定义。这个修正或许可以这样表述：我们被允许独立于量-质这对概念去思考虚拟。这对概念，在柏格森那里组成了思考纯粹绵延的原始两极。例如，在《意识的直接予料》（亦即《时间与自由意志》）中，绵延是质的多样性，对立于同质的、量的物质，后者是没有绵延的。而在《物质与记忆》中，如我们所见，质和量被思考为是互相连续的——但确切来说，是记忆通过对量的缩合来获得质。

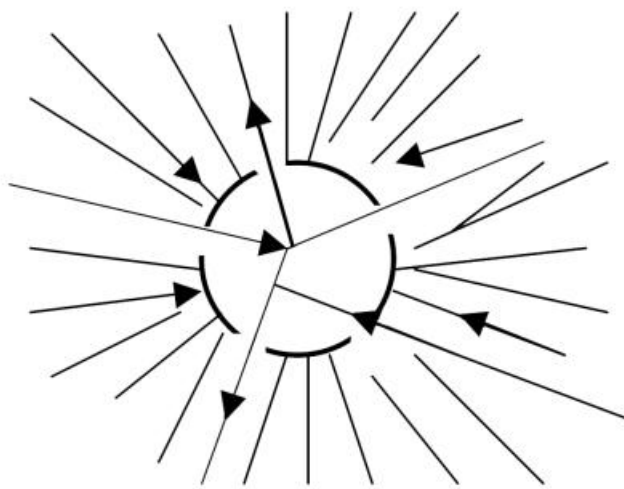
另一方面，在减损模型中，这一极性无法用于充分思考虚拟。原因很简单，因为流已经既是量的又是质的了。更具体而言，质本身不再是新异的标志。这意味着不可预见之创造的语言将不再是原始的质的语言，而会是一种褶叠的语言——褶子的生成-虚拟的语言：完全是虚拟的拓扑学，或者说地形学。经此，我们确实产生了一种和德勒兹同构的效果，即柏格森式的关于虚拟的遗产，但是以地形学的术语而非质的属于来表达的：说“有生成”就是在说“有虚拟的褶子”，或是“有褶叠”。

通过《物质与记忆》的开头来重建德勒兹的思考，我们还可以走得更远。我们现在必须强调这一点：我们心知肚明地从一种并不完全是纯粹知觉理论的理论出发，这一理论在某种程度上没那么丰富。因为我们不仅划分了《物质与记忆》，使其第一章变得独立，我们还划分了纯粹知觉理论自身。让我来解释这一点。在纯粹知觉理论中，柏格森给定了一个不被决定的行动中心，即一个自由的存在者：正是这种自由中诞生了选择，在图像中选择出那些使有生命的存在者感兴趣的部分。现在，对一切二元论的拒斥制约了我们，就我们而言，不能赋予那些被赋予自由的生命以存在。若不然，我们就会得到两种类型的存在者，自由的存在者和臣服于物质规律的存在者。如果德勒兹在纯粹知觉中看到了内在性，那毫无疑问是因为他从明显的关于自由与物质的二元论底下敲定了一种一元论。为了将这种一元论提取出来，我们必须证明那个柏格森称为自由的东西，可以被视作是减损的生成中的一个特例。换言之，我们必须说明在何种意义上有生命的存在者是这种生成的一个特例。

让我们把事情说得更清楚些。必须看到，在承认流和截断的同时，我们还没有承认任何生命体，更没有承认任何自由的生命。一次截断，甚至截断的加总，都不能构成一个生命体。毕竟按照柏格森的启发，什么才是有生命的存在者呢？它只能是流的局部稀缺（Local Rarefaction of Fluxes）：因为一个有生命的存在者是一个身体——

换言之，一次选择，但是是一次我们称为“源初”的选择，先在于所有自由的挑选、并为这些挑选提供潜在选项的选择。换句话说，一个有生命的存在者是一个场所 (Place)，其间，流不再是完全地、无差地通过。进而，我们就能给出关于有生命存在者的如下定义：有生命的存在者是截断的一个不连续的圈 (a Discontinuous Loop of Interceptions)。是一个圈，因为必须要确保是一个流的稀缺的场所。是一个不连续的圈，因为一个生命体不能完全将其自身和流隔绝开，否则就不可能同周遭世界有任何情动或是知觉关系了。通过“稀缺”这个词，我想表达的是流的局部贫乏，那么，每个生命体就都是一个稀缺。一个稀缺比一次截断更多：截断并不带来稀缺，但稀缺仅仅由流的截断所组成。

我们得到了图示四，这是生命体或身体的图示：

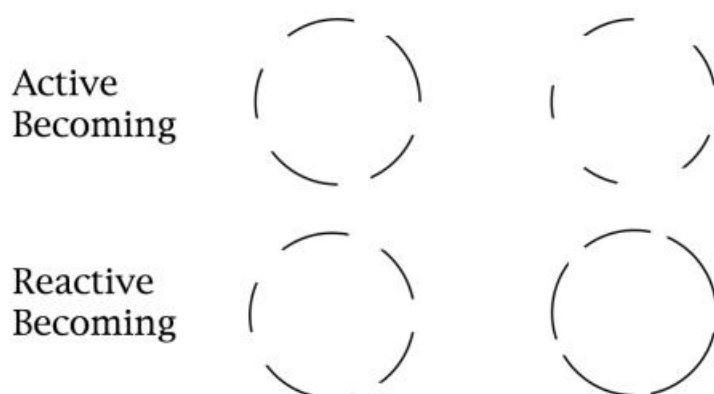


Schema 4: The Body

但我们仍可能抛出一个新问题：存在生命体的生成吗？或者：稀缺的事件性生成吗？如果我们假定思考生命体是可能的，那么必须要有这样一种生成。因为如果没有稀缺的生成，人们只能思考生命体是由什么构成的，即构成其场所（Site）的物质是什么。人们可以思考它是由什么构成的，却不能思考它是什么：人们可以将它思考为器官机体，但不是作为稀缺来思考它。人们可以思考身体的物质性实体，却不能将身体思考为稀缺的场所，或对图像的选择。但是，既然稀缺本身不是从无到有的——因为不存在任何生机的流，不存在任何能让生命体的存在方式变得奇异的、物理学以外的物质，那我们能应如何思考非器官的生命体呢？一种方式是：思考生命体必须归结为思考稀缺区域的生成。必须要有一个身体的无机的过去——必须有虚拟的稀缺。我们需要一个生命体的无机的过去，一个生命体的无机的生成。或者进一步说，我们需要一个无器官的身体。那么，如果褶皱使其自身稀缺的过程中保持了足够的连贯性，我们就能够基于它自身的演化来思考生命，并发展出生命生成的类型学。这样的生成不能被在有机的流中被指认出来。

如果我们将描述并思考事物的状态——或者说流的状态——这一工作交给科学，那么我们反过来就要将描述和思考虚拟的生成这一任务交给哲学。让我们对那些有生命力的、但却也是无机的生成的所有类型学称为“评估”（Evaluation）。我们的评估会采用何种类型学呢？那些被理解为不连续的截断循环的生命体，为它们所确认的生命生成

的主要类型是什么呢？有两种基本情况：一是不连续性的收缩，二是不连续性的扩张。第一种类型增加了生命体的冷漠之力，第二种则标志着对部分流的更加敞开。我们将第二种生成叫做“活跃的” (Active)，第二种叫做“反应的” (Reactive)。



Schema 5: Active becoming, reactive becoming.

但在进一步讨论之前，我们应该准确地说明，依柏格森的说法，纯粹知觉模型与我们的截断模型有什么不同，以及为什么这种区别应该引起我们的兴趣。区别是这样的，柏格森从这样的假设开始：存在能够自由行动的生命，也就是能够对图像做出选择的中心。这里所谓的选择是第二类选择（在各种选项中做出的自由挑选）。由此，他反推出知觉的本质是第一类选择，即在各种选项中做出的不自由的选择。而我们则反其道而行之：我们只给了自己第一类选择——不自由的选择——然后将生命体作为这些初次选择构成的特定装置。这样一来，纯粹知觉理论中只有一部分被采用了：因为只有第一类非自由选择被引入到模型中。然后，这些选择被赋予了一种不可预见的生成，它们自

己就能够生产出新异，从而使两种“选择体制”（Regimes of Selection）成为可能：活跃的和反应的。我们于是能理解，减损模型的优势在于允许将柏格森式的选择嫁接到尼采式的选择上。因为，当我们从柏格森模型中删除了自由意志概念——这个概念被尼采所摒弃——之后，我们就能将“选择”一词的两种意义结合起来，即柏格森的意义和尼采的意义：前者是通过知觉来选择图像，后者是指有生机的生成的类型学。这为我们带来与德勒兹的新的同构效果：减损模型允许我们思考他对这两位哲学家之偏爱的意义，即便这两位哲学家看起来如此不相似。但是，为了严格地推论到这一点，我们必须更精准地构建“活跃”的概念。

依据现在的模型，什么才是反应式的生成呢？它是一种生命体本身之建构所固有的一种冷漠的退却所表现出来的生成。在其作为生命体建构之本质的意义上，我们将这种冷漠命名为愚蠢。愚蠢，俗话说的骡子般顽固的愚蠢，对生命体而言，始终是一种将自己保存在其存在内部——而拒绝向外部敞开——的方式。而相反，一次活跃的生成总是通过某些东西——更确切的说是有趣的东西——的发生来展现的。所以，对我们而言，兴趣（Interesting）与冷漠（Uninteresting）这对概念就取代了自由和不自由。因为这两种生成——活跃的和反应的（或愚蠢的）——都先在于一切自由选择：它们影响着选择所发生于其中的空间，在做出任何选择之前就已经存在了。这就是为什么生成——具体而言，活跃的生成——必须认为在本质上是受动的

(Passive); 甚至于必须将它认为是生命体之受动性 (Passivity) 的增加, “能受动性” (Passability, 或许还可以译成 “可通过性”) 的增加, 是它对一些外部流的情动之增长的记录。这种增加本身不是物质的, 因为它是一种褶皱, 但它是一种使增加的物质流穿入身体的生成。遭际的概念、受动的概念, 乃至情动的概念——和德勒兹对事件的思考遥相呼应——在此就有了有生机的、而不仅仅是有机的意义。对于活跃的身体而言, 它能够诞生有创新力的生成, 一些东西总是会发生: 它的力量之增长不是来自于一个构成性主体的自决断, 而是来自一个一直在被经历的经验, 一个情动性的测试 (Affective Test), 在这个测试中, 一种激进的外部性被给予给了它, 一种它从未以此种方式感受过的外部性。

作为结论, 现在让我们来看看, 对我们来说, 减损模型的主要旨趣何在。

这个模型使我们能够对一个关于德勒兹和尼采的生命概念的问题——这个问题贯穿着两位哲学家的作品——做出恰切回应, 那就是, 生命体是如何屈从于反应性 (Reactivity) 的? 这个问题或许在德勒兹的《反俄狄浦斯》中被等价地表述过: 是否所有的力 (Forces) 都注定是反应的? 一个生命的生成应当是活跃的, 这一点不难理解: 不论人们是否同意生命体总是倾向于持存其自身的存在, 他们都无法否认生命体倾向于扩大它和世界接触的面积。但是, 一个生命体会减少

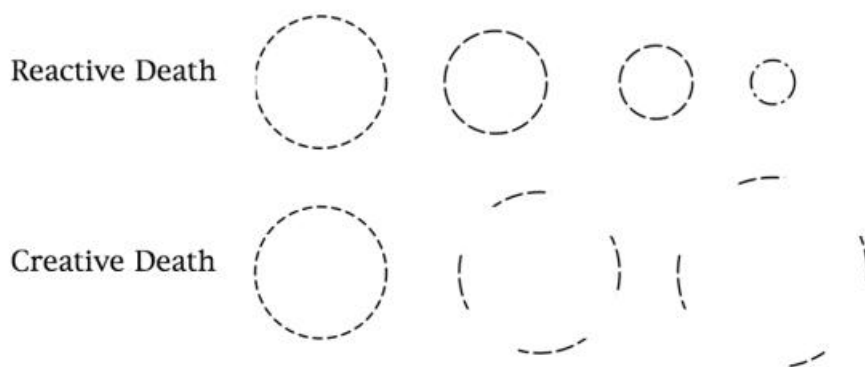
它自身的力量,减少自身的接受能力,也就是减少创造性的能受动性,这显然是个未解之谜。当我们考虑到,一个反应性的存在可以将它自身的反应性传播到其它身体上,将活跃的存在于它所能做的事情分开,且甚至反应性看起来最终会影响到那些本身就是最新奇的、最革命性的经验时,这个谜团就更加难解了。事实上,这一问题仍旧是二元论的问题:因为如果我们不能把握生命以何种方式是反应性的,我们就会以两种存在模式之间的分离而告终,二者间的交流将被认为是不可想象的。但情况恰恰相反,这种交流是相当明显的。所以,简而言之,问题就是如何理解生命能与反应性共谋?

减损模型对这个问题给出了准确的回答。原因很简单:这样的模型将我们引向死亡的两种类型。正是因为存在两种类型的死亡,才会存在两种类型的生命。

让我们解释这一点,并结束全文。

首先,在我们的模型中,我们确实发现了死亡在本质上的模糊性。因为对无机体而言,我们似乎确实能够设想两种死亡,两种“抹去”不连续的圈的方式:或者通过封闭,让截断的圈逐渐僵化;要么就是圈本身的消散与逐渐消失。换言之,死亡要么是圈的表面的消失(身体的僵化)[因为截断与迂回会让图像涌上表面],要么是圈本身的消失(身体的耗散)。这些在下面的图示中会表现得更清楚:





Schema 6: Reactive death, creative death.

我们可以说，因圈的表面的缩小而死亡，相当于一种单体的死亡，一种因消散导致的死亡：身体自我折叠，愈发缩小，直到完全湮灭。死亡的反应性力量很可能以这种方式被构想出来：因为反应力倾向于通过麻醉、通过耗尽、通过对世界越加冷漠走向死亡。我们可以把象征着这种死亡体制的概念角色命名为牧师。

但是，如何思考死亡的这另一种可能性：因圈本身的缩小，身体的消散，致使后者对外部之流的越加敞开，直至完全消亡？这一次，怎样的概念角色将成为此种死亡生成的化身？

于我们而言，正是这第二类死亡的可能性，在情感上主导了我们对《物质与记忆》开头的阅读：对这篇在许多方面都如此扣人心弦的文章，我们的阅读却存有一种隐微的恐惧。

这种恐惧印象的原因在于：作为一个好的唯物主义者，我们一直认

为死亡是身体向无机物的回归。因此，对主体而言，死亡是一种简单的无。但如果物质是柏格森所说的那样，那么死亡——回到物质状态——就根本不会被认定为无，而是疯狂——甚至是无限的疯狂。因为生成-物质将是对图像选择的抹杀。这样看来，要制作一幅死亡的图像，我们就必须设想，如果地球的所有运动、所有噪音、所有气味、味道、所有光线——地球的和其他地方的，都在一瞬间来到我们身边，在一瞬间，像所有事物都在残暴尖叫般的喧嚣，不断地、瞬间地穿越我们，我们的生命会变成什么样。好像死亡的虚无不能被理解为一个简单的空洞，相反，只能被理解为一种盈余，存在的一种令人厌憎的过度。死亡，这样理解，是交流（Communication）对其统治的胜利宣告。死亡就是成为一个纯粹的通过点，一个所有事物与所有事物沟通的纯粹中心。那么，我们将看到，生命体并不是在一个萎缩的世界中诞生的痛苦，而是在混沌的生成-恐怖中，使疯狂得以减退，并使这种消散达到无限的速度。对于这种死亡-疯狂，这种死亡-恐怖，我们可以说一些类似于德勒兹在《什么是哲学》的结论中关于混沌所说的话：

我们只需要一点秩序来保护我们免受混沌侵袭。没有什么比一个思想从自己身上逸散，观念逃走，几乎还未形成就已消失，就已为遗忘所侵蚀，或沉淀为不再被我们掌握的其他想法，更令人苦恼了。

因此，交流的这种死亡生成带来了与牧师那类反应性死亡的重要区别：

事实上，这种死亡生成就类似于活跃-生成，甚至在某种程度上，与后者无法区分。就好像传播科学（Science of Communication，严格来说应该译为交流科学）——广告、营销等等，德勒兹说（也是在《什么是哲学》中）这些学科把交流概念据为己有——是真实的创造（Authentic Creation）在不一致的、无所指的信息喧嚣中的可怕延续。

那么，在减损系统中，一个原始的概念角色必须是交流者，与牧师并列：他发现生成不再是反应性的，而是创造性的——生成在创造的核心处解构死亡，方式是将死亡与运动和言词结合起来。生成不是那些自我封闭的愚蠢，而是那些某种程度上固执的愚蠢，对任何新异事物之出现的狂热敞开。哲学家在交流的哲学面前的恐惧，或者至少是对这类哲学的化身的恐惧——德勒兹说，这是当哲学家提出一次“讨论”时，他所逃逸的方式——就是他对他自己可能遭际的死亡的恐惧。他以一种危险的方式招引着：这是死亡-疯狂，是死亡-不一致，而不是死亡-麻醉。是在交流之不间断的洪流中的退化，而不是在情状残缺的加固中的沉睡。[这段英文基本没读懂，看 DeepL 也是乱译一通，看官意会一下就好]

在这里，我们可以顺便看到减损模型的第二个反康德主义特性：人们不仅通过知觉-苦行达到物自体，而且更重要的是，令哲学家邀请我们如此做的那个倾向，不能被认为是某个大写观念，即便是规范性观

念。原因很简单：在这个模型中，没有什么比实现我们所倾向的东西更糟糕了。当一个人发明时，当一个人创造时，他就会倾向于混沌，但人们最不想追赶上的大概就是混沌了。这既是一个倾向性的模式，也是一个反规范的模式：我们必须不断地接近那个支配我们创造倾向的混沌，但同时又要持续防止陷入其中。

这样一来，我们终于清楚理解了牧师之权能的来源，也就是说，受动者对生命体的诱惑力的来源：它来自于牧师至少可以向我们允诺一个美好而轻松的死亡，这种死亡无限地加固了诞生的过程(The Process of Birth)，这个过程本就是一个对变化之流漠不关心的过程。牧师向我们许诺了第二次诞生，一次与世隔绝的诞生，一股对外部世界的第二种冷漠之力量，一种比单纯降临于世还要强大的稀缺——总之，这是一种不朽，尤其自我风格的不朽。因此，这包含了两种死亡的模型允许我们在不建立任何二元论的情况下，去理解生命和反应性的共谋：生成-反应是生命对其自身的生成-创造的抵抗——或者确切地说：是一种麻醉-生成，阻止我们去生成-疯狂。因为反应性的如此诱惑：哪个哲学家在面对一个交流者形象时，不会默默地希望成为一名牧师？

一言以蔽之，我们有两种死亡，其中一种比另一种更糟糕——这就是为什么与德勒兹一起思考——进行真正的思考——是一件既难得又艰难的事情：因为去思考，就是于最糟糕的那种死亡为邻，并冒着生命堕入生成-混沌、堕入无限的生成-创造的风险。思考就是成功地跨

过冥河两次：思考是去拜访死者，或者说拜访死亡，而且最重要的是，要成功地返回；面对新异之流的破坏结构，而仍能将自身保持为一个结构化的生命体；尽可能地贴近死亡，但让自身保持在其外，因此在某种程度上是封闭的（与敞开相对），从而把关于混沌的经验铭写为律令。或者，说得更好些，不再用 Nerval 的说法，而是用德勒兹的说法：思考还是穿越冥河的第三次成功：思考就是保有这样一种勇气，它让我们在从死亡边缘逃离后，还能再一次向最坏的死亡进发，即便我们知道它是最坏的——毕竟，一个人怎么能不这样做呢？