

# 阿尔都塞 | 《相遇的唯物主义潜流》

路易·阿尔都塞 · 赵文 译

选自《相遇的唯物主义潜流》1982

历史天使书阁 · 2026-06-26

正在下雨。

所以就让这本书成为一本——第一本——有关普普通通的雨的书吧。

马勒伯朗士好奇地问“天下雨为什么落在海上、大路上和沙地上”，既然在别处滋润农作物（这很好）的这天上之水对海洋毫无增益，既然这天上之水会在路上和沙滩浪费掉。

本书与这种雨无关，既非天意之雨，亦非反天意之雨。

本书相反讨论的是别样的雨，讨论的是一个意义深远的主题，它贯穿了整个哲学史，它一出现就被斗争和压抑——那是伊壁鸠鲁的原子之“雨”（卢克莱修语），其雨线相互平行落入虚空；那是斯宾诺莎以及马基雅维利、霍布斯、卢梭、马克思，还有海德格尔和德里达等其他那里人的无限属性之平行的雨。

这就是我愿意摆在明处的首要之点——我开门见山地揭示我的论点：在哲学史中存在着一个几乎未知的唯物主义传统（我将不得不费些笔墨将之与某种趋向区别开来）——雨的唯物主义，偏斜的唯物主义，偶然成型的唯物主义。我会阐明所有这些概念。为了使事情简单明朗，让我这么说吧，这是一种相遇唯物主义，因而是一种有关随机性和偶然性的唯物主义，它作为彻底不同的一种思维模式，与各种有据可循的唯物主义大异其趣，后者包括归之于马克思、恩格斯与列宁的那种唯物主义——它们像理性主义传统内的其他唯物主义一样，是必然性的和目的论的唯物主义，也就是说，是被改造过的，乔装改扮了的唯心主义。

这种相遇唯物主义被哲学传统压抑着，这一事实并不就是说相遇唯物主义已被此传统否定：它太过危险了。它早就在某种有关自由的唯心论当中受到阐释、压制和扭曲。如果说伊壁鸠鲁的相互平行地落入虚空的原子之间总会相遇，那正是为了以由某种偏离造成的偏斜为幌子说明人的自由的存在，即使是在必然的世界之中。显而易见，制造这种误读——这并非出于无知——足以把任何对那一被压抑的传统的理解排除掉，而那一传统就是被我称为相遇唯物主义的传统。从这一曲解出发，唯心主义的解释大获全胜，无论我们谈论的是卢克莱修所说的偏离还是其全部哲学，还是马基雅维利、斯宾诺莎和霍布斯、写作《第二论文》的卢梭、马克思，甚至还有海德格尔（在海德格尔触及这个问题的范围内）。在这些阐释当中取得凯旋的是这样一种哲学观念和哲学史，我们可以按照海德格尔的说法将这种哲学观念和哲学史称为西方的——因为它自希腊人开始就掌握着我们的命运；称为逻各斯中心论的——因为它将哲学视为逻各斯的一种运动，这种运动被认定是对支配一切现实的终极意义优先性的思考。

使相遇唯物主义从这种压抑之中解放出来，发现——如果可能的话——它对哲学及唯物主义可能产生的影响，对它只要沉默地起作用就能产生的隐在效果加以探测，这就是我在这儿要完成的任务。

我们可以从一个令人吃惊的比较——伊壁鸠鲁和海德格尔的比较——开始。

伊壁鸠鲁：原子之雨与偏斜

伊壁鸠鲁告诉我们，在世界形成之前，无穷的原子相互平行地落入虚空。它们一直这样落下。这不仅意味着，在世界形成之前什么也不存在，而且意味着世界的所有元素在世界存在之前就不生不灭地存在着。这还意味着，在世界形成之前根本不存在终极意义，也不存在原因和目的，不存在理性，也不存在非理性。终极意义的无优先性构成了伊壁鸠鲁的基本论点，他靠着这个论点而与柏拉图和亚里士多德对立起来。然后偏离发生了。至于谁引入了这个偏离的概念——它出现在卢克莱修那里，但却不见于伊壁鸠鲁的论著残篇之中——的问题，我只能留给专家去解答。此概念的被“引入”就说明了这一

概念对于伊壁鸠鲁的论点“逻辑”是必不可少的，即便它只涉及沉思。偏离就是一点点偏斜，“尽可能小的”偏斜；“没人知道它在何地、何时、以何种方式发生”；使原子在其落入虚空过程中脱离直线而“偏斜”的这种偏离，也使原子以几乎可以忽略不计的方式打破平行状态，发生与其相邻原子的相遇，进而在叠加的相遇过程中形成堆积并使世界生成——也就是说，最初的偏斜和相遇所构成的连锁反应当中的原子的凝聚形成了世界。

世界的起源，因而一切现实性和意义的起源都来自偏斜，偏斜而非理性或原因才是世界的起源，偏斜也为伊壁鸠鲁大胆的论点给予了某种意义。那么在哲学史中，其他哲学是如何为偏离是常态并且是非派生性的这个论点辩护的呢？我们必须做更进一步的考察。要使偏斜引发相遇进而创生世界，相遇就必须持续；它肯定不是“短暂的相遇”，而必须是一种持续的相遇，只有那样它才能成为一切现实、一切必然性、一切终极意义和一切理性的基础。但这相遇又不可能一直持续；那样一来就不存在世界了。更进一步说，显而易见的是，世界，不过是凝聚的原子的世界，其中任何事物都不是由这种相遇生成，这种相遇只是为原子本身赋予其现实性，原子若无偏斜和相遇则无非是抽象的元素，缺乏任何内在性和实存性。我们甚至可以说，原子的实存只能源于偏斜和相遇，此前它们只具有幻象的存在。

我们还可以以不同方式对此加以表述。世界可以被称为既成事实，在这个世界上，事实一旦形成，理性、终极意义、必然性和终极目的也就被建立了起来。但是，事实的形成恰恰是某种纯粹偶然的的结果，因为它取决于偏斜和偏离所决定的原子相遇的随机性。事实形成之前，世界存在之前，只有世界的非完成性、非世界存在着，那只是原子的非现实的存在。

在这种情况下哲学将成为怎样的哲学？它不再是对事物的理性和起源的说明，而将成为有关它们偶然性的理论，成为对事实的某种辨识——那是一种偶然性的事实，必然性隶属于偶然性的事实，使相遇的效果“凝结成型”的形式事实。这样一来哲学无非是种观察报告：曾出现过相遇，元素与元素之间凝结成型了（就是我们在说“结冰”时所指的）。“为什么有物存在而无却不存在？世界的起源是什么？世界的存在理由是什么？就世界的种种目的来看人处于何种位置？”这类伟大的哲学问题，所有有关起源的这类问题都被排除了。我再问一次：历史地看，还曾有其他哪些哲学大胆地采纳了这样的论点呢？

我曾提到过海德格尔。在他那里我们清楚地看到类似的趋向，虽然他既非伊壁鸠鲁主义者也非原子论者。众所周知，海德格尔反对一切开端问题，反对一切有关世界原因和目的的问题。我们在海德格尔那里也还发现了以es gibt [有]这一表述为中心的一连串展开形式：“有着”，“此是被给予之物”——所有这些都与伊壁鸠鲁声气相通。“这里有世界和事物，这里有人……” es

gibt [有]的哲学，“此是被给予之物”的哲学使得有关起源等等主题的古典哲学问题发生了转向。这一哲学“敞开”了一片前景：我们“被抛入”其中的世界之某种先验偶然性，世界的意义之某种先验偶然性将可能在这里得到恢复，反过来它还将使存在、存在之本源动力及其“天命”得以敞开——它是探索和思考的唯一对象。因此，世界是已被给予我们的一份“馈赠”，是我们别无选择的“有关事实的事实”，而且它通过其偶然性的事实性向我们“敞开”，甚至超越了这种事实性，它只要我们通过纯然观察以及支配着一切可能的终极意义的“在世之中在”就向我们“敞开”了。“此在是在的看护者”。一切都取决于这个“da [此]”。哲学还能是什么呢？仍只能是对于es gibt [有]及其前提、其无法超越的“给予性”效果的观察——只是具有了先验的模式。

马基雅维利：机遇与能力的相遇

这还是唯物主义吗？对海德格尔来说这个问题毫无意义，他有意占据了西方哲学著名划分方式和伟大的术语体系之外的位置。那么，伊壁鸠鲁的论点还是唯物主义的论点吗？是的，也许确定无疑。但这么说是有条件的，即我们必须清除有关唯物主义的这样一种观念，它总是与唯心主义共享一些问题和概念并以之为出发点使唯物主义成为唯心主义的某种回应。我们为了方便起见还是会继续谈论相遇唯物主义：但必须牢记在心的，将海德格尔包括在内的这种相遇唯物主义与唯物主义的所有经典标准毫无关系，毕竟，我们要说明事情就得有个词做记号。在相遇唯物主义的这个潜流传统当中，马基雅维利是我们的第二位证人。我们都知道他的计划：在15世纪的意大利那不可能的条件下思考建成作为民族国家的意大利的条件。效法法国或西班牙的有利形势是存在的，但却无法在它们之间建立联系：人民狂热而分裂，意大利四分五裂成众多颓败的小邦，注定为历史所唾弃，在外国占领和掠夺之下整个意大利世界有的只是无处不在而混乱不堪的造反，人民大众当中蕴藏着潜在而深切的统一愿望——那个时代的许多伟大作品都带有这种愿望的烙印，比如但丁的作品，但是他对这种愿望一点也不理解，只是等待着“灵犬”的到来。总之，这是一个原子化了的国家，那些原子自由坠落而不彼此相遇。要使

意大利统一“成型”，就有必要创造出偏斜的条件，进而引发相遇，如何进行呢？马基雅维利不相信现有的邦国，而且不相信那些教皇国——在那些国家中，教皇国是最糟糕的——中有什么国家能扮演意大利统一者的角色。在《君主论》中，他挨个儿列举了这些国家，只是为了把它们全都当作先有的封建生产方式的腐败组成部分加以否定，作为封建生产方式托词和俘虏的那些共和国也在此列。他以严格的方式毫不含糊直截了当地提出了难题。

所有国家和它们的君主——也就是所有的位置和人——都被否决之后，马基雅维利就以凯撒博尔贾为例继续阐述这样的思想：如果出现某个尽管无名这，他有足够的幸运和能力在某处，在意大利某个无名的角落使自己被人民接受，并从这个原子式的点出发渐渐在自己的周围聚集起意大利人以图建立民族国家的大业，那么统一就是可能的。这完全是一种循着偶然性路线进行的推理，但这一推理给统一者之名和那个地区之名都留下了政治上的空白，这一空白充当了构成这里所说的统一的起点。骰子就这样掷上了赌桌，赌桌本身是空的（但勇敢的人坐满了它的周围）。

人与地区的这种相遇要“获得成功”，就必须要先发生。马基雅维利在政治上了解意大利那些小国家及其现有君主的无能，与此同时也对发生相遇的这个君主和地点保持着沉默。但我们也不要上当。这种沉默就是相遇的政治条件。马基雅维利的愿望就是那种相遇应该在原子化的意大利发生，他显然对那位凯撒博尔贾很着迷，后者白手起家从无到有地创造，使得罗马尼阿变成了一个王国，在占领佛罗伦萨之后本可以统一全部的意大利北部，如果他没有于胜败攸关之时在拉文纳的沼泽湿地中受到风寒的折磨的话——即使当时朱利亚二世已经褫夺了他的职权，他还是准备向罗马进发。此人来自于无，从无中崛起，因而此人来自无法指定的某个位置：这些在马基雅维利看来就是重建民族国家的条件。

但是要产生这种相遇，就必须有另一种相遇：体现在君主身上的幸运和能力的相遇。遇到幸运的时候，君主必须要有能力像对待一个女人一样对待她，为了引诱和对其施暴而向她献殷勤，总之，为了实现自己的命运而利用她。正是凭借这段思考，我们将关于幸运与能力之相遇的全部哲学理论归功于马基雅维利。相遇可能不会发生，也可能发生。相遇可能会被错过。相遇可以是短暂的，也可以是持续的：君主所需要的是持续的相遇。要使之持续，君主必须学着通过对人的支配去支配命运。他必须充分训练人民，把人民编入军队，并且，最重要的是，必须为这个国家建立固定的法律——这样才能使国家得以建立。他必须与人民打成一片但同时又知道如何保持距离从而赢得人民。这双重姿态指向了有关魅力的理论和有关畏惧的理论，同时也指向了故作欺诈的理论。以受人爱戴的方式鼓动群众被视为不可取，较之受人爱戴让人畏惧更来得好些这样的主张，激发畏惧需要借助某些暴力手段，所有这些这里就不再多谈了，我要直接谈谈欺诈的理论。

君主应该是好人还是不道德的人？他必须学会成为不道德的人，但是在任何情况下他都必须知道如何显得像个好人，必须知道如何掌握各种善的品质以将人民拉到他这一边，即便他们只能引起他的强烈憎恨，他轻视他们——因为从他们那里他别想指望得到其他什么东西。马基雅维利的理论是众所周知的：君主应该“像古代的半人半兽那样，既是人又是兽”。在马基雅维利那里这个兽分为两种，它既是狮子又是狐狸，并且归根到底是狐狸控制着一切，但仅仅指出这一点是不够的。而且正是狐狸迫使君主既要显得邪恶又要显得善良——总之，使君主建构起广受欢迎的自身（意识形态）形象，它要么与他的利益和“小民”的利益两相符合，要么不相符合。因而，君主就其内心而言受着这种与众不同的相遇造成的变幻莫测的各种结果的支配，这种相遇就是一方面狐狸与人以及另一方面狮子与人的相遇。这种相遇也许并不会发生，但也有可能发生。它必须足够持久，这样才能让君主的形象在人民当中“立住”——所谓“立住”，就是指具备这样的外貌：它显得善良，但君主又使它习惯性地与对君主本人的畏惧相联系；如有可能，他最终就是善良的，但有个绝对前提：他不能须臾忘记在必要情况下走上作恶之途。

如果没有看到这里同时起作用的乃是一种哲学的话，人们可能就会说这纯粹只是政治哲学。但这种哲学相当奇特，它是体现在政治中的一种“相遇唯物主义”思想，它同样不对任何先定的东西作假定。只有在政治空无当中，才一定会出现那种相遇，才一定能使民族统一得以“成型”。但这种政治虚空首先是一种哲学虚空。其中找不到先行于其效果的原因，也没有道德原则和目的论（比方说整个亚里士多德政治传统当中那类好的和坏的政体形式，好政体向坏政体转变的那种堕落）。在这儿，我们不能从既成事实的绝对必然性角度，而应该从有待完成的事实之偶然性角度去进行推理。正如在伊壁鸠鲁的世界当中，所有元素这儿那儿到处都是，总是已经如雨般降落（见上文，意大利的形势），但它们仅仅是抽象的，还并不存在，除非世界整体使它们在相遇当中联结起来，也正是相遇才赋予它们存在。

我们可能已经看到，在这种哲学当中，非此即彼的情形是支配性的：相遇可能不会发生，正如它可能发生一样。没有什么起决定作用的，没有决定原则事先决定着这种非此即彼的情形；他完全是一场掷骰子游戏。“骰子一掷永远取消不了偶

然。”千真万确！一次成功的相遇，也就是说，并非短暂而是持久的相遇，从来不会确保它明天还会持续而不是消失。正如它也许本不会发生一样，它再也不会发生了：“幸运而来而复去变幻莫测”是对博尔贾的说明，他节节胜利，直到受到高烧折磨的那段著名时期。换言之，没有什么可以担保既成事实的现实性就是其持久性的担保。其反面反倒是真实的：任何既成事实，即使是一场选举，就像所有必然性和我们由之推出的原因一样，仅仅是一次暂时的相遇，而且由于所有相遇都是暂时的——即便它暂时持续，所以在任何世界或任何国家的“法”当中根本不存在什么永恒性。这里所言的历史无非就是另外不可名状的待成事实对既成事实的永恒撤销，而此撤销事件是否，以及何时、如何发生，我们则毫无所知。简言之，总会有这么一天，游戏要重开一局，骰子将再次被掷上空无一物的赌桌。

我们还注意到，这种哲学基本上就是一种有关空白的哲学，它不仅是谈论原子落下之前就先于原子存在的虚空的哲学，而且是制造哲学虚空以赋予原子的存在的哲学，它乃是这样一种哲学，并不从那些著名的“哲学难题”（“为什么有物存在而无却不存？”）出发，而以排除所有哲学难题为起点；因而其开端就是对将无论什么“对象”归之于它的任何指派的拒绝（“哲学没有对象”），它为的就是从无出发，从对坠落之偏离所造成的无限小而变化莫测的无出发。这里有着对所有哲学的更为极端的批判，那些哲学总是自命说出了事物的真理，不是吗？这里有着言说如下事实的更引人注目的方式：最好的哲学“对象”就是虚无、无或者空白，不是吗？在17世纪，帕斯卡尔一再地重申这一思想以及将空作为哲学对象引入的可能性。他这么做了，只不过是在某种可悲的护教学背景之下这么做的。还是在这里，恰恰是通过海德格尔——在一个黑格尔（“否定的劳动”）和另一个施蒂纳（“一切其他事物对我皆无”）的错误词句之后——哲学重要性再一次被赋予空无。所有这些我们在伊壁鸠鲁和马基雅维利那里也都看到了：马基雅维利倒空了柏拉图和亚里士多德的所有哲学概念以思考将意大利建成民族国家的可能性。我们在这里测知了哲学——反动的或革命的哲学——的效力，尽管其外表难以理解，我们必须有耐心去仔细地破译它。

如果按照上面所说来阅读马基雅维利（以上只是简短的说明，有待展开，我也希望有朝一日能够展开论述），谁又能不相信其著作尽管披着政治学的外衣但实际上是一种哲学思想呢？其作品的哲学共鸣——这是马基雅维利所不知道的——已然穿越这段痛苦的历史以极其深刻的方式触及我们的时候，谁又能认为马基雅维利表现出来的那种魅力仅仅只是政治魅力，更有甚者，相信这种魅力仅仅源自他究竟是个君主主义者还是个共和主义者这一荒谬问题呢（最好的启蒙哲学却倾心于这种蠢话）？我想移置这个问题，为的不仅是向君主主义/共和主义者这二者择一的毫无意义推论发起挑战，而且还想挑战一个流传甚广的论点，即马基雅维利只是创造了政治科学。我想指出的是，较之于政治学，马基雅维利的“相遇哲学”更多地为他在那些弃政治如敝履的人——他们这么做不无道理——当中赢得了更本质的影响，没人非得“搞政治”；但他们也部分地误解了他，徒劳地试图——正如克罗齐不断做的那样——找到这永远难解的魅力的源头。

斯宾诺莎：从上帝到虚空

马基雅维利去世不到一百年就有人理解了这种魅力。他叫斯宾诺莎。在《政治论》当中，我们看到了他点名对马基雅维利进行了高度赞扬，而且相似的是，那一章的主题虽则是政治但实际上却是哲学。然而，为了把握这种哲学，我们还必须退一步，既然斯宾诺莎的哲学策略是激进而极端复杂的。这是因为他在一个“实”之世界上进行斗争，对手们盯着他的每一个词句，并且占据了，或自认为占据了所有的阵地。然而，斯宾诺莎必定要形成一种令人不安的难题性——从支配着所有的结果的那个制高点出发。

在这儿我要为如下论点辩护，即在斯宾诺莎看来，哲学的对象是虚空。若从《伦理学》当中得出的那些伟大概念来看，这是一个悖论性的论点。但只要看看斯宾诺莎是怎样开始的就够了。他在一封信当中承认“有人从世界开始，其他人从人的心灵开始；而我则从上帝开始”。另一些人：学者，他们从世界开始，并且是从已经创生的世界开始，将事物追本溯源直至上帝。其他人也是指笛卡尔，他从思维主体开始，并且通过“cogito [思]”的途径将事物追溯至“dubito [疑]”以及上帝。他们所有人都要经过上帝。斯宾诺莎不再兜这些圈子，而故意在上帝那里占据他自己的位置。所以我们可以说他事先就占据了他们的所有敌人共守的要塞，占据了他们最后的担保和最终的后援，因为斯宾诺莎的起点是这个超出则无物存在的存在，它存在与绝对之中，存在于一切关系的缺席之中，它本身就是无。我们说“从上帝开始”，或从整体、从唯一实体开始，也可被理解为“从无开始”，根本上说二者是一回事：整全与无之间有何差别？——既然无存在于整全之外……就其实质而言，斯宾诺莎谈上帝时必须说出什么呢？正是在这儿，奇特的东西出现了。

上帝不过就是自然。这就是说，他无非就是虚无：它就是自然。伊壁鸠鲁也从其外无物存在的自然出发的。那么斯宾诺莎

上帝是什么呢？一个绝对的、独一无二的无限实体，有着无限多种的无限属性。显而易见，这一说话方式表述的是除了上帝那里不可能存在于别处的无论什么东西，这里的“无论什么东西”可以是已知的也可以是未知的。我们仅只知道两个属性，即广延和思维，尽管如此，我们还是不知道身体的一切力量，正如就思维而言我们对欲望不可思议的力量毫无所知一样。其他属性，本身无限且数量无限，因而涵盖了所有可能和不可能的事物。它们的数目无限，它们尚不为我们所知，这使得通向它们的存在及其随机面貌的大门敞开了。它们各自平行，这里一切事物都是平行状态的结果，这让我们想起了伊壁鸠鲁的雨。这些属性像雨点一样落入对它们进行决定的空的空间中，它们只有通过一种奇特的平行——这是没有相遇、没有（身体与心灵……）的结合（这种结合即人）的平行——，只有通过思维与身体的这种可分配的且极其微小的平行，才是可相遇的，这种奇特的平行仍然是平行，因为在这里如同在其他一切事物当中一样，“观念的次序和联系与事物的次序和联系是相同的”。总之，一种没有相遇的平行，因每种属性不同元素之间形成了关系结构，所以它本身就是一种相遇。

要对此做出判断，就必须洞察这一策略和这种平行的哲学效果。上帝无非是自然，这种自然是无限数目的平行属性的无限总和，结果不仅是上帝没有什么可说的，而且就那个大问题也没什么可说的了，而那个问题在有着亚里士多德，特别是有着笛卡尔的西方哲学当中是无处不在的，那就是：知识问题，以及与它相关的一个对子即知识主体和知识对象的问题。这些伟大课题——它们引起了那么多讨论——等于零：“Homo cogitat”，“人有思想”，这就是事情本身；这就是对于某种事实性的观察，对“这就是事情本身”的观察，对一种es gibt [有]的观察——这里的es gibt [有]既已预示了海德格尔又让人想起伊壁鸠鲁那里坠落的原子的事实性。思维就是“思维”这一属性的各类样式之绵延，我们不必去求诸某个大写的他者，只需——正如好的平行所要求的那样——比照“广延”这一属性的各类样式之绵延即可。

思维在人那里的构成方式也是很有意思的。人从思维混淆的思想，从道听途说开始，直到那些元素最终“成型”为形式，从而可以使人通过“共同概念”而思维（从第一种知识到第二种知识，然后才到第三种知识：开始分别思考那些个别本质）。这一点非常重要，因为人完全有可能停留在道听途说的水平上，而且第一种知识的思维不能“并属”第二种知识的思维。大多数人都是这种情况，他们停留在第一种知识和想象的水平上——也就是说停留在思考幻想的层面，虽然他们并不思考。这就是事情本身。人可以停留在第一种知识的层面，也可以不停留在这个层面。不像在笛卡尔那里，这里没有内在必然性：混淆的思维并不必然转化为清晰的和充恰的思维。这里没有主体，没有我思，没有为这种转化提供担保的必然的反思契机。它可以发生，也可以不发生。经验表明，普遍地看它并未发生，除了在洞悉它就是无的一种哲学中。

一旦上帝和知识理论——它们注定建构起为一切事物提供尺度的至高“价值”——等于零，哲学还剩下什么？不再有道德，或这说，最重要地是，不再有宗教：更好的是，有了一种——比尼采早得多——有关道德和宗教的理论，它将它们直接摧毁，在它们“颠倒”的想象的基础层面即“颠倒的构造”层面直接予以摧毁（参看《伦理学》第一部分的附录）。不再有终结（无论是心理的还是历史的）。总之，只有本身就是哲学的虚空。因此这种结果乃是这样一种结果，它只有通过巨大的劳作才能获得——这种劳作就是《伦理学》投注了全部精力的那种劳作，也是如下概念所说明的劳作：人们常说的“批判性劳作”；追随海德格尔，德里达所说的“解构的”劳作，因为，被摧毁的同时就是被重构，只是在不同的基础上并且依照的是某种全然不同的方案——这为永无终结的历史理论等等提供了说明，而且就其实质而言，通过不同的政治功能被重构。

一种奇特的理论，人们总是将它当作有关（三种知识的第一种）知识的理论加以表述，虽然想象决不是一种官能，而从根本上讲，只是在其“被给予”状态之中的唯一世界本身。

通过这个滑动，斯宾诺莎不仅抛弃了所有知识理论，而且为承认世界乃是其外无物存在的世界打开了一条道路——它甚至不是一种自然理论——，由之世界将被当作独一无二的总体，这种总体不能被总体化，只能通过其离散而被体验，被体验为“被给予”的总体，我们被抛入其中，并且以之作为基础构造我们的幻觉（fabricae）。归根结底，作为一个“世界”的第一种知识的理论与如下论点遥遥相应——这种相应也是特别明显的：上帝即“自然”，因为自然不过是按照共同概念被思维的世界，但它先于这些观念被给予，正如无先于它一样。在斯宾诺莎看来，政治因而植根于对世界的想象及其必然的神话之中。所以，斯宾诺莎得出的最为深刻的结论以及他对所有传统哲学前提的拒绝、他排除了所有终极目的、所有宗教和所有超验之后表现出的政治独立性——所有这些使他与马基雅维利相会合。作为一个世界的想象的这种理论，也让斯

宾诺莎能够思考关于“唯一本质”的第三种知识，这种“唯一本质”极好地 [par excellence] 再现于某个个人或某个民族的历史当中，比如摩西的个人史和犹太民族的历史。这历史是必然的，这仅仅意味着这历史是已经完成了的，但是其中的一切原本可能是完全另外的样子，这取决于摩西和上帝的相遇和不相遇，或取决于先知们的理解与非理解的相遇。证明：还必须把先知们所说的他们与上帝的对话（！）的意义解释给先知们——在极端情况下，就是把无本身的意义解释给他们，那也就是但以理的情况：只要你愿意，你可以向他解释一切，可他却什么也不理解。以无证无，此即极端的情况。

霍布斯：恐惧与利维坦

霍布斯，这个“魔鬼”或“恶徒”，以自己的方式为我们充当了从斯宾诺莎到卢梭的过渡。在这里编年年表几乎没用，因为这些思想都自顾自地发展，尽管梅森的通信扮演了中介的角色，而且因为，此处涉及的首先是被埋葬而后复活的一个传统的回声，必须被记录在册的那些回声。

所有社会都建立在恐惧的基础之上，你有好几把钥匙就是现实的证明。你为什么要有钥匙呢？为了锁门，防止你被陌生人袭击：他也许是你的邻居，也许是你最好的朋友，它们都有可能趁你不在，并怀着使自己获利的欲望趁机变成“吃人的狼”。通过这个简单的论述——与我们最好的“本质分析”一样有价值——霍布斯得出了全部哲学：也就是说，人们当中起支配作用的是“一切人反对一切人的战争”，是这样一场“无休止的长跑”，人人都想获胜但却注定都要失败，人人都从竞争者的角度（由此生出“激情”——他就此写了一篇论文 [原文如此]，就像当时的时尚那样，为的是掩盖其中政治的东西）进行判断，他们或先或后，或者并驾齐驱地跑着。由此开始了普遍战争：这并不是说这场战争在国家间爆发（像卢梭依照逻辑推理断言的那样），而毋宁说就像我们说“有碰上坏天气的危险”时的那种意思（白天黑夜随时会下雨，没有任何预警）；总之，它作为一种永恒的威胁，威胁着人们的生命和财产，它乃是死亡威胁，无时无刻不悬在每个人的头顶，只要他生活在这个社会里。我意识到霍布斯从竞争，而且仅仅是从经济竞争当中，从他作为一个见证人所亲历的伟大反抗（我们不是克伦威尔的同代人，也不可能经历处死查理一世而不受惩处的事）当中想到了某些非常不同的东西，在这里，他体验到了“钥匙”对小小恐惧的镇定作用在群众反抗和政治谋杀的大恐惧面前被击得粉碎。当他谈起社会中一部分人为了夺取权力而对另一部分人实施屠杀的那些悲惨时刻的时候，毫无疑问，他特别指的就是这种大恐惧。

作为一个好的自然法理论家，我们的霍布斯并不总把自己限制在对这些外在表象当中，即便它们令人生畏；他想要做的是通过对效果的清晰观察去了解这些效果的原因，进而还要为我们呈现一个有关自然状态的理论。要把自然状态化简成为其各个元素，我们就必须从事分析直至“社会原子”的层面，这些“社会原子”由具有自然倾向的个体所构成，也就是说它们有“坚持自己的存在”的力量和意志，并且在它们自己面前造成了一个虚空，目的是为它们的自由形成内部空间。原子化的个体，并且伴随着作为它们运动前提的虚空的出现：这让我们想起了什么，不是吗？霍布斯的明确主张：自由，构建了整个个体及其存在的力的自由，存在于个体获取权力之路上阻碍的空无——“没有阻碍”——之中。个体出于躲避妨害他向前行进的阻碍之欲望才参与了一切人反对一切人的战争（在这里我们想到了相互平行地自由坠落的原子）；归根结底，如果他不与其他个体相遇才称心如意，但除非这个世界是空的。可不幸的是，这个世界是满的——充满了追求着同一个目标的人们，他们因而相互对抗，各自努力扫清自己自然倾向展开的道路，但要实现他们的目的别无他法，只有将凡是挡道的人都“置于死地”。这样一来，就有了霍布斯思想——这是有关无限生命的思想——当中的本质性的死亡角色；并非偶然死亡的角色，而是必然死亡的角色，由人亲手造成亦为人亲手接受的必然死亡的角色；经济谋杀和政治谋杀的角色——单是这一角色就能支撑起处在不稳定但必然平衡的战争状态中的这个社会。可残暴的人还是人；他们有思想，也就是说，他们会“算计”，权衡着是待在战争状态还是转入契约国家的利弊，但契约国家建立在任何人类社会都不可分割的基础之上：恐惧或恐怖。他们推理着，进而最后得出结论：还是达成一个互相的约定对他们都有利，这将是古怪的、不对称的约定，据此，他们（作为原子式的个体）宣誓不再抵抗他们自此受权的唯一者的至高权力，这是单方面的宣誓，并且在此交换中他们毫无所取，甚至包括他们所有的权利（他们的自然权利）——就此出现了利维坦，无论它是绝对君主制当中的某个个体，或人民的全体集合，还是人民的代表。在订立这个约定的过程中，他们甚至毫无反抗地达成相互的许诺，共同尊重这种授权，如果他们有所违逆，便会招致利维坦可怕的惩罚，这个利维坦，让我们注意这一点，本身并不由什么契约而对人民负有义务；毋宁说，它通过所有人一致同意的至高权力的运用，通过在法的限度内造成恐惧和恐怖而维持了人民的统一，这还多亏了它所具有的如下理解（这可真是奇迹！）：它自己的“职责”就是对被征服并屈服了的人民加以维护，以使人民免于战争状态的恐怖，此种恐怖较之于他们对它的恐惧无疑要可怕得多。君主对人民负有义务，只不

过因为他有责任保护人民，使之免除战争状态，人民对君主负有义务，只不过因为承诺——必须遵守，否则小心！——在一切事情上，甚至是意识形态一致性的领域内的一切方面（霍布斯是第一个思考意识形态统治及其效果的人，如果能这么说的话）服从君主。正是在这里，我们发现了这位颠覆性思想家（他的结论是对的，但他又是个可怜的思想家，正如笛卡尔后来会说的：他的推理是错的）以及非凡的理论家恐惧的起源——没人能理解他，但他让所有人害怕。他思考了（这种思想的特权就在于它不在乎人们会说什么，不在乎这个世界，不在乎流言蜚语，甚至不在乎他的名声；它仅是在绝对的孤独当中——或者说在绝对孤独的幻觉之中——推理着）。针对他的指控与针对斯宾诺莎的指控一样，即他是地狱和魔鬼的信使，如此等等。霍布斯认为一切战争都是预防性的，对付可能敌对的（大写）他者只能采取“抢在他前面”的手段。霍布斯认为（这要有多么大的胆量啊！）所有权力都是绝对权力，力图成为绝对乃是权力的本质，哪怕只是少许僭越这一规则的一切，无论来自左还是来自右，都将予以尽可能严厉地反对。他思考这一切并非着眼于要适应我们今人所说的——就用这个把一切区分，进而一切意义和一切思维搞乱的词吧——“极权主义”或“国家社会主义”；他思考这一切的出发点仅仅是自由经济的竞争和人的商业与文化的自由发展！因为仔细考察的结果证明，他恶名昭著的极权主义国家已经非常近似马克思所说的必然消亡的国家了。因为，所有战争，因而所有预防性的恐怖，对这种恐怖国家来说，其存在就是为了，这么说吧，被其实完全吸收直到没有存在的必要——这就够了。人们早就说过对宪兵的恐惧以及“要避免动用武力就得常常展示它”（列奥泰）的必要；我们今天说，要避免动用武力就勿展示（原子式的）暴力。这就是说，武力是一种神话，在毫无动用武力之理由的情况下，它以同种程度预防性地作用于人们和民族的想象。我知道，我在这里扩展了从未走得这么远的一个论点，但我毕竟还在霍布斯思想的逻辑之内，我根据使他的思想得以为继的（大写）逻辑说明了他的那些悖论性论点。但不管怎么说，再清楚不过的是，霍布斯并非有人告诉我们的那样是个怪物，他唯一的野心便是力图为世界的生存和发展条件提供担保，这个世界是其所是的世界，是他自己的世界，是文艺复兴的既而又全面向另一世界——新世界一之发现开放的那个世界。当然，原子化的个体之“成型”并不像在伊壁鸠鲁和马基雅维利那里那么有力；在我们看来不幸的是，霍布斯不是历史学家，尽管他亲历了那么多历史（它们决非人仅得自于天意的天命）。但是他以自己的方式达到了与相遇唯物主义传统中他的导师们相同的结果：世界的偶然构成；如果说这位思想家对卢梭产生了影响（总有一天我会就此展开讨论），恰与他对马克思产生了深刻影响一样，那么这显然是由于他接受了这一秘密的传统，即便（这并非不可能）他没有意识到。毕竟，我们知道，在这些场合，意识只是马车旁的苍蝇；关键的是马拉着世界这驾马车在平原上全速前进或在上坡路上长时间缓慢的攀爬。

#### 卢梭：自然状态与社会契约

尽管卢梭“第二论文”或“语言的起源”都没有提到过伊壁鸠鲁或马基雅维利，但我们还是要将“相遇唯物主义”的另一种复兴归功于这些作品的作者。

在“第二论文”一开始就是对自然状态的描述，但与同类描述不同的是，自然状态一分为二：一是“纯粹自然”状态，它是所有一切的（大写）起源，二是稍作调整而被加之于纯粹状态的“自然状态”——但仅把注意力放在这上面还不够。在所有自然法论著作者为我们提供的有关自然状态的例证当中，我们实际上所看到的是，自然状态即一种社会状态，可以是一切人反对一切人的战争状态，也可以是和平状态。这些作家，正如卢梭为此批评的那样，实际上是把社会状态投射于纯粹自然状态之上。唯有卢梭思考了“纯粹”自然的状态，在做这一思考的时候，他实际上把这一状态构想为不存在任何社会关系——无论是积极的还是消极的社会关系——的状态。他使用原始森林这个奇特的想象来再现这种状态，这让我们想起了另外一个卢梭，关税员卢梭，他的画作给我们展示了隔绝的个体，他们游荡着但相互没有任何关系：未曾相遇的个体。当然，一个男人和一个女人可以碰到一起，彼此“有所感知”，甚至能成双配对，但这只是一种毫无身份也无辨认的短暂相遇：他们一旦分离就不再相识（实际上，他们甚至不可能相识：这里绝对没有子女问题，好像人类世界，在卢梭写作《爱弥儿》之前，遗忘了子女的存在，没有子女也能照常运转——没有子女，因而也没有父亲，没有母亲：总之没有家庭），他们每个人只是按着自己的轨迹穿行在森林里无穷无尽的空无当中。即便两个人相遇，情况也总是他们的路线交汇一处，有时距离长些有时距离短些，但两人彼此都不注意对方，所以，相遇甚至没有发生。这片森林是伊壁鸠鲁原子雨平行坠落其中的虚空的对等物：它是类布朗空间，在其中个体交错而过，也就是说永不相遇，除了短暂而不持久的会合。以这种方式，卢梭试图以高昂的代价（没有子女）再现先于一切社会的社会关系的彻底缺席；再现社会可能性之条件，即构成了一切可能社会之本质的社会的彻底缺席。社会的彻底缺席构成了一切社会的本质是一个大胆的论点，其激进性质不仅不为卢梭的同时代人所知，而且也未曾进入过后来许多卢梭的批评者的视野。

那么要使社会出现，什么是必需的？必须有强加于人的相遇状态；作为不-相遇可能性条件的茫茫森林的无限性，必须由外因予以终止；自然灾害必须把这片森林分割成狭小空间，比方说众多岛屿，在其中，人们被迫相遇，被迫持续地相遇：由高踞于他们之上的力强迫着。自然灾害有着鬼斧神工的特质，正是这些自然灾害造就了地球的地表，其中最微小的要算是赤道对黄道的极细小极细微的倾斜，它是类似于偏斜的无因意外——但我撇开这不谈，我要讨论这些灾难的效果。人们一旦被迫相遇并建立起联系——就其实质而言，这些联系维持了人与人之间产生的强制关系，那么社会关系也就具有了雏形，随后又因这些相遇对人类本性造成的作用而得到了加强。

在这里漫长的辩证法加入进来起作用；在此辩证法中，随着时间的积累，强制联系产生了语言、激情和人之间的爱的交换或斗争：这种斗争最终导致战争状态。社会诞生了，自然状态出现了，并且也有了战争。伴随着这一切，开始发展出一种堆积和变化的过程，它在真正意义上创造了社会化的人的本性。我们可能会注意到，如果外在约束不能保持相遇的稳定状态使之经得住离析的考验，如果外在约束不再在不询问当事人意见的情况下就将其合众规则加之于人，那么这种相遇就有可能持续不下去；他们的社会是背着他们暗中形成的，也就是说，他们的历史是作为这一社会的隐秘的、无意识构成而出现的。

无疑，纯粹自然状态的人，虽则具有肉体，但——如果可以这么说的话——没有灵魂，这样的人其自身内包含了一个先验可能性，可以容纳其所是的一切可能和他身上会发生的一切可能，也就是说包含了完全性，此完全性，这么说吧，乃是一切发展之所有先行可能性的抽象和先验条件；这样的人还在自身内包含了一种也许更为重要的能力：怜悯，作为不能忍受同类遭受痛苦的消极能力，就是社会，因缺欠而形成的社会，因而是潜在的社会，是一个潜藏于每个孤独的人——他们在自身的孤独之中渴望着（大写）他者——当中的消极社会。但所有这一切，也就是从“纯粹”自然状态伊始便形成了的这一切，在那状态中并不积极明显，也没有实际存在或者是效果，仅仅是为人所准备的未来的前兆。社会以及社会由以形成的历史都是背着人暗中形成的，都是在没有人的有意识而积极的介入的情况下形成的，与此相同的是，无论是完全性还是怜悯，都是这种前景之消极的现行发生，而就此而言，人类无法干预。

对这些概念已经有了一些研究（哥尔德施密特的书是其中的代表），但是对该体系作为整体所产生的效果的研究还不够，该体系最终实现于这篇“第二论文”及其不合法契约的理论——那是一种强制形成的契约，缔结这样的契约，靠的是弱者对傲慢的强权者的服从，后者而且是“极其狡诈的”。这限定了社会契约的真实含义，社会契约只有在“深渊”的永久性威胁之下才能缔结和持续生效，“深渊”[abime]（卢梭在《忏悔录》当中使用的就是这个词）代表向自然状态的再次坠落[re-chute]，代表了被内在死亡困扰又不得不驱除这种困扰的有机体：总之，社会契约是一种已经成型了的相遇，它已成为必然，但其背景却是它随时都可能退回其中的非相遇及其各种形式之偶然性。如果这个尚待展开的评论并非错误的话，那就应该解决《契约论》对“第二论文”以刚好相反的方式提出的经典难题，该难题是一个学术疑难，西方文化史当中马基雅维利是君主主义者还是共和主义者这一荒谬问题堪称此问题的唯一对等物……出于同样原因，还应该对卢梭的如下一些文本的作用地位予以澄清，在那里，卢梭冒险通过极力复兴一个概念而为科西嘉人、波兰人等各民族立法，那个概念在马基雅维利那里占有统治地位，虽然卢梭没用同一个词，但这无关紧要，因为事实是明摆着的——这个概念就是：形势[conjuncture]。要给人立法，就必须尽最大可能全盘考虑各种条件自身呈现的方式，尽最大可能全盘考虑环境形势，以及“这儿”有这个却没有那个的情形，就像——比方说吧——必须尽最大可能全盘考虑孟德斯鸠所说的气候及其他一些条件一样；就像尽最大可能全盘考虑这些条件以及它们的历史，也就是说，尽最大可能全盘考虑它们“已经发生”这一事实一样；总之，就像尽最大可能全盘考虑已经发生并造成了难题及其状态的“给定性”的、但或许也还不可能发生的那些相遇（与自然状态不同：这种状态“可能永不发生”）一样。尝试着不仅思考必然性之偶然性，而且思考偶然性归根到底的必然性，这意味着什么呢？社会契约不再表现为一种乌托邦，而成了一切社会的内在法则，无论契约形式是非法的还是合法的，并且，真正的难题出现了：人们从未把不合法的（现行）形式修复改造成合法的形式，这是怎么回事？极端地说，合法形式不存在，但人必须假定其存在，从而能够思考存在着的各种具体形式：那些斯宾诺莎意义上的“个别本质”，它们可以是个人、形势，也可以是现实的国家或其人民——人必须把它当作所有条件，或者说所有历史的先验条件假定下来。在这种有关一切可能历史的理论观念之中，卢梭身上最深刻的东西被发掘并被遮蔽了——这种理论观念把必然性之偶然性思考为偶然性之必然性的一种效果，这是令人迷惑的两个对子概念，无论如何必须予以重视。我们能在孟德斯鸠那里感觉到它们的存在，卢梭则直截了当对它们作了假设，它们是18世纪的一种直觉，预先就驳斥了历史目的论——但历史目的论还是诱惑了它，在法国大革命不可遏抑的冲动下它也为历史目的论敞开了大门。以引起争论的方式来这样表述：

只要你提出“历史目的”的问题，你就会看到伊壁鸠鲁和斯宾诺莎、孟德斯鸠和卢梭是同一个阵营的，他们或隐或显的基础乃是同一个相遇唯物主义，或者明确地讲，就是共同的形势 [conjuncture] 思想。当然，马克思也是，但马克思不得不在相遇的偶然性与革命的必然性张力之下的视域中思考。

能冒险做结论吗？结论所可能说出的就是这一事实：并非偶然的是，那个奇特的概念对子首先吸引了这样一些人，他们通过相遇和形势的概念寻求着思考工具，从而不仅能思考历史的现实而且首先能思考政治的现实，不仅能思考现实的本质而且首先能思考实践的本质，而且能在两种现实的相遇当中，在斗争——我说的就是斗争——当中思考它们的联系，直至在其极端思考战争（霍布斯、卢梭）。这里所说的斗争是争取承认的斗争（黑格尔），而且也是早于黑格尔很多年就为人所知的作为竞争的一切人反对一切人的斗争，或者它具有了该形式之后的“阶级斗争”（及其“矛盾”）。斯宾诺莎提及马基雅维利的时候，他为什么那样说，他又是为谁而说，还有必要提请注意这一点吗？他只是想思考马基雅维利的思想，只是想通过思考一种思想而思考实践——因为那是一种有关实践的思想。

马克思：生产方式的两种观念

所有这些历史评论只是我的绪论，我想借以引起对马克思的关注。当然，它们决非出于偶然，毋宁说，它们提供了证词：从伊壁鸠鲁到马克思，一个深厚的传统——即便被遮蔽（就算不是被定有罪——那些罪名让不少人以死为代价——也是被甚至其自身的发现、被遗忘，特别是被否认和压抑所遮蔽）坚持着“发现”，这个传统通过一种相遇哲学（因而或多或少也是通过一种原子哲学——原子，“坠落”的原子，是对个体性最简单的比喻）找到了自己的唯物主义锚钉之地。由此，才有了这一传统对所有本质 (Ousia, Essentia, Wesen) 哲学的拒绝，也就是说，对（大写）理性 (Logos, Ratio, Vernunft) 的拒绝，进而有了其对（大写）起源和（大写）目的的拒绝——（大写）起源在那儿无非是（大写）理性或基质秩序中（大写）目的的先行发生（也就是说 [大写] 秩序——无论是理性的、道德的、宗教的还是审美的——的先行发生），这种拒绝是这样一种哲学的旨趣，它拒绝（大写）整全和所有（大写）秩序，为了有利于离散（用德里达的话说就是“撒播”）和无序而拒绝（大写）整全和秩序。说太初是无或太初无序，也就是采取了先于一切聚集和秩序化的立场，也就意味着不再把起源思考为（大写）理性或（大写）目的，而是思考为无。对“世界的起源是什么？”这个老问题，这种唯物主义哲学回答说：“虚无！”，“无”，“我从无开始”，“没有开端，因为从前只有无”；还有“哲学没有明确开端”，“哲学不是从作为起源的开端开始的”；相反，哲学以其全力“抓住一辆行进中的列车”，“翻身上去”，当时在它面前这列车已经是开动的，无始无终，就像赫拉克利特的河。所以不存在终点，不论是世界的、历史的、哲学的、道德的、还是艺术的和政治的等等。从尼采到德勒兹和德里达，从英国经验论（德勒兹）到（多亏了德里达的帮助）海德格尔，时至今日这些论点已为我们熟知，就对哲学的理解，还有对哲学的假定“对象”（科学、文化、艺术、文学，或其他存在形式）的理解而言，这些论点大有可为。它们是这种相遇唯物主义的关键，即便以其他概念的形式被彻底掩藏着。今天，我们可以将它们转译成更为清晰的语言。

我们可以说，相遇唯物主义只是暂时地被命名为“唯物主义”，为的是说明它与任何有关意识的唯心论截然相反——尽管这还并非它的目的本身。我们可以进一步说，相遇唯物主义开启了对唯一命题及其展开或可能意涵的某种阐释，此命题即有 (es

gibt, 海德格尔)，也就是说：“有” = “没有”；“有” = “总是已经没有”，或者说，“总是已经有”，迄今为止我在我的文章中已经多次使用了“总是已经”这个表述，尽管它还不为人注意——这个“总是已经”是对每个事物先行于其自身，也是先行于所有形式之起源的把握 (Greifen: 德语中的“抓住”；Begriff: “把握”或概念)。我们进而可以说，相遇唯物主义包含于积极对消极的优先性观点之中（德勒兹），包含于轨迹当中偏斜对直线的优先性观点之中（[大写] 起源并非轨迹的原因，而是对它的偏离），包含于无序对秩序的优先性观点之中（在这儿我想到了“混沌”理论），包含于“撒播”相对于每一种能指都有一个意义这一假定的优先性观点之中（德里达），包含于秩序脱胎于无序进而创生世界的涌出之中。我们可以说，相遇唯物主义包含于对（大写）目的、对理性的、世俗的、道德的、政治的、美学的凡此种种一切目的论的拒绝之彻底性之中。最终，我们可以说，相遇唯物主义是这样一种唯物主义，它无关乎主体（不论这主体是上帝还是无产阶级），而关乎一种过程，无主体而又加之于各类主体（个体等其他主体）的过程，它配着主体的发展结构，但却没有可分配的目的。

如果我们想进一步推进这些观点，我们就得形成一些概念，这些概念当然也是无对象的概念，既然它们都是有关无的概念

，并且由于哲学没有对象，因而它们就得把这个无变成有或各种存有，直至使无通过它们而成为既是不可辨认的又是可辨认的（归根到底，正是出于这种原因，这个无既被误认，也可被先行预见）。为了说明这些论点，我们应该谈一谈它们在哲学史，在德谟克里特，特别是伊壁鸠鲁那里呈现的最初的形式，那也是最简单和最纯粹的形式。德谟克里特和伊壁鸠鲁的作品——我们曾顺带谈到过——没有被大火吞噬，这实属万幸，虽然所有哲学传统中玩火者都为他们的罪责付出了代价，我们可以看到，这火产生于摩擦，是高大的树木顶端的摩擦——因为这树是绝高的（卢克莱修）；或者是哲学之间的摩擦（那些伟大的哲学）。通过这个比喻（这一比喻在哲学史的每个阶段都必定一再重现），我们有了以下这些最初形式：

Die Welt ist alles, was der Fall

ist（维特根斯坦），世界就是发生了的一切，“出现的”一切，“乃是事实 [cas] 的一切”——此处“事实”应读作“事件 [casus]”：一度发生并且是随机发生的事件，它以不可预见但又是属于存在的方式发生。

因而，我们尽可能回顾一下，“有” = “总是有”，“总是已经有”，“已经有”，要想标示出事件发生的这种优先性、发生及其全部形式——这么说吧，存有的全部形式——的这种优先性，这个“有”就是必不可少的。这就是海德格尔的 *es gibt*，源初给予（毋宁说是源初之受，这就要看你是从积极角度还是从消极的角度看了）；它总是先于它的在场，换言之，它乃是缺席对在场的优先性（德里达），它不可能是像一种返回前行，而是像漫游者眼前永远退后的地平线，他在平原上找着自己的路，但看到的只是一个又一个平原在他面前展开（丝毫不不同于笛卡尔那里的漫游者，他只是笔直地穿行于森林之中，终究要走出森林，而他的世界，也是不同的，只由人迹未至的森林和已开垦出空地——没有 *Holz-wege* [林中路] 的——的森林构成。）

在这个没有存在或历史的世界（就像卢梭的森林）里，发生了什么？因为“它”发生了，主动格 / 被动格以及无人称的“它”。相遇。所以，所发生的就是伊壁鸠鲁先于一切世界、一切存在和一切理性以及原因的普降的雨那里所发生的。所发生的就是“那里有相遇”；在海德格尔那里，就是“‘被抛入’源初‘天命’的事物”。不论它是否乃气候产生的奇迹，对我们来说知道这一点就够了：它发生，却“没人知道它在何地、何时、以何种方式发生”

；它是“尽可能小的偏斜”，是一切偏离中可分配的虚无。卢克莱修的文本清楚得足以确定这世上那种无是可确定的，虽说它也是所有世界的起源。在偏离的“无”当中，发生了原子与另一原子的相遇，这个事件也只有原子平行状态的条件才到来，正是这种平行状态——它仅仅在一种场合被干扰——引发了无穷量的原子的巨大堆积和纠结，进而创生了世界（这样或那样的世界：进而有了可能存在的世界的复数形式，以及这一事实：可能性的概念只能植根于起源之无序这个概念）。进而有了秩序的形式和存有的形式，它们的诞生归根结底导源于此种堆积，它们之所是也由相遇的结构所决定；进而，相遇一旦被引发（这里没有从前），就有了结构相对于其元素的优先性；进而，最终，就有了我们必须称之为元素之间的某种吸引和补充的情况——它在相遇中起着作用，以及元素“随时可能碰撞-纠结的态势”——相遇因此而“成型”，也就是说，获得形式，最终引发各种（大写）形式，以及新的（大写）形式：就像水结冰时候的情形，就像牛奶凝结时候的情形，就像蛋黄打成酱时候的情形。进而有了“无”相对于一切“形式”的优先性，以及随机唯物主义相对于一切形式主义的优先性。换句话说，并非有能生有，生出有的只能是元素，它们借由它们的吸引力被注定交付给相互的相遇，注定相互“成型”。因此之故，在德谟克利特那里，以及在伊壁鸠鲁那里，原子是或被说成是“钩连”的，也就是说它们易于相互纠结，既无始来，亦永不可取消。

一旦以这样的方式“成型”或“碰撞纠结”，这些原子便也就进入了（大写）存在的领域——而这一领域也是由它们开启的：它们构成各种存有，可分配、明确、可区划并被赋予了如此等等属性（这视时间地点而定）的存有；简言之，在它们之中出现了（大写）存在的某种结构，世界的某种结构，该结构让其中的元素各就各位，获得各自的意义和角色，或者说得更好一些，把它们建构为“……的元素”（身体的元素、存有的元素、世界的元素），进而原子——决非世界起源的原子——仅仅是原子之分配和出现的第二位的后果。如果我们以这种方式谈论世界及其元素的话，那么世界就必须存在，而且先于此，原子必须存在，这一情形只能让有关世界的话语永远处在第二位置，而且也使得有关（大写）存在的哲学处在（不像亚里士多德想要断言的那样是第一位的）第二位置，并且这一情形使这一点永远都是显而易见的：任何第一哲学的话语都是不可能的（这不过就是说它是解释性的：参看《伦理学》第一部分的附录，在那里，斯宾诺莎几乎逐字逐句地重复了可见于伊壁鸠鲁与卢克莱修那里的对一切宗教的批判），即便它是唯物主义的（这说明了为什么伊壁鸠鲁——他知道这一点——从来都不同意德谟克利特的“机械”唯物主义，这种唯物主义只是对占统治地位的有关永远内在于 [大写] 无序之 [大写] 秩序的唯心主义的一种复活，尽管是在可能的相遇哲学内部的复活）。

原则一旦确定，接下来就只待“泉涌”了——如果我敢这么说的话。

1.

一个存有（一个身体、一种动物、一个人、国家或君主）要存在，相遇就得已经发生（不定式过去时）。让我们以马基雅维利为例来说，相遇必须已经发生于有着吸引力的各种存有之间，已经发生于如此这般的个体和如此这般的一种形势——或者比如幸运——之间：这里的形势本身是汇合的产物，是相汇的产物，是已凝结了的相遇，即便还运动着，因为它已经发生，并且反过来指向了它无穷多个前因，正如（让我们这么补充说吧）一个决定性的个体（比如博尔贾）指向了无穷多组前因——而且前者恰恰是后者的结果——一样。

2.

存有的不同序列——它们又是多个原因序列的结果——之间才有相遇，存有的序列至少要有两个，但这两个很快就会增殖，这全赖于平行和普遍感染的作用（正如老普林尼所说，“大象也会相互感染”）。我们在这里还想起了古诺，伟大却又被忽视了的思想家。

3.

所有相遇都是随机的，不仅就其起源而言如此（没有什么保证相遇），就其效果而言也是如此。换言之，每一次相遇原本可能不会发生，尽管它发生了；但正是其可能的非存在使它随机的存在的意义得到了彰显。所有相遇在其效果方面都是随机的，因此，除非相遇实际发生，相遇中各元素无法预先勾勒存有的轮廓以及它的决定状态，其轮廓和决定状态只能从相遇中浮现出来。朱利亚二世不知道他让他的罗马尼亚在他的死敌治下繁荣起来，他也不知道他的这位死敌一条腿已经跨入了死亡的大门，而且这位死敌发现自己在幸运的危机时刻处在历史的外部，只好前往前途未卜的西班牙并死在那里，死在不知名的城堡墙下。这就是说，尽管存在的决定状态产生于相遇的“成型”，但却不能预先指定，即便是其轮廓，即便是浮现于此相遇之中各元素的存在。然而恰恰相反的是，这些元素的决定状态是无法指认的，除非以由结果到其形成的追溯方式，除非在其回溯之中。如果我们进而必须说凡是结果都有其形成的因（黑格尔）的话，那么我们也必须肯定的是：凡是无法被确定为形成之因的结果的，就不能说已经形成了——这就是回溯（*réurrence*, 康奎莱姆）。这就是说，我们不是要把偶然性思考为必然性的一种模态，或是思考为必然性的一种例外，相反我们必须把必然性思考为多种偶然之相遇的形成-必然。所以我们要看到，不仅生物世界（生物学家虽然了解达尔文，但直到最近才意识到这一点！），而且是历史世界，都是在某些幸运的时机当中凝结而成的，这多亏了元素在某次相遇当中的结合成型，此情形适用于以下种种事物：诸如某物种、某个体或民族。所以，皆属偶然的是，有着，或“生存着”偶然的人，他们服从于被给予或所接受的死亡，也服从于他们的“劳作”，偶然本源性的“骰子一掷”造就的世界大事已经为这些人们给予了形式——那是历史世界借以成型的大事（古代、中世纪、文艺复兴、启蒙，等等）。这再清楚不过地说明了，把这些大事、个体、形势或世界的状态理解为给定前提的必然结果，而且也理解为某个（大写）目的的暂时先行展现，谁要是当真这么做，谁就错了，因为他没能看到“事实”（*die*

‘*Faktum*’）：这些暂时结果是双重暂时性的，它们不仅将被取代，而且它们从未或决不可能仅作为某次“短暂的”相遇之效果而发生，就算它们没在那美好的幸运的一掷基础上出现——正是幸运给了它们使如此这般形式得以成型的元素之“持存”和会合的“良机”。这表明，我们并不存在于——并不生存于——（大写）虚无当中，尽管历史没有（大写）意义（没有超越于它，从起源贯穿于其始终的[大写]目的），历史中还是有意义的，因为这意义只从作为现实的相遇中浮现——幸运的也好，灾难的也好，它也还是一种意义。

从而产生了对世界“规律”的意义而言至关重要的后果。可以担保的是，没有任何法则统辖着事物由以成型的相遇。不过，这个说法又将被否定，如果相遇已经发生，如果世界的稳定状态，唯一存在着的世界的稳定状态已经被构成的话——我们不得不与一个稳定的世界打交道，在此世界中实践，在其绵延之中，都要服从“规律”。因而，这个世界、我们的世界（我们对可能的属性一无所知，我们只知道两种属性，理解力和空间：“*Faktum*”，斯宾诺莎可能会这么说）是从落入虚空的原子雨的相遇中产生的，还是从天文学家假定的“大爆炸”当中产生的，这无关紧要。事实是我们只与这个世界而不是别的世界打交道。事实是这个世界“恪守规则”（就像我们说一个诚实的玩家所做的那样：因为这个世界在游戏，并且——毫无疑问——是和我们做游戏），它服从于法则并且遵从规律。进而就有了强烈的诱惑，即便对希望肯定这种相遇唯物主义前提的我们来说也是强烈的诱惑，它让我们投身于对规律——规律来自形式的那种成型并重复着那些形式——的研究，归根到底，就是无限期地投身于这种研究。因为这也是一个事实，一个*Faktum*，即这个世界当中有秩序，并且对这个

世界的认识来自于对其“规律”及其可能性条件的认识（牛顿）——这里所说“可能性条件”决不是规律的实存之可能性条件，而是对它们的认识之可能性条件。可以肯定，这种认识方式无限期地将有关世界起源的老问题推后了（康德就是这么做的），但恰恰是为了更好地对这个后继的相遇（概念和事物之间的相遇）保持沉默——虽然对这个世界里的第一相遇的认识只有通过这个后续相遇才能成为可能。

很好，我们要抵抗这个诱惑，必须坚持那个让卢梭付出高昂代价的论点——他坚持认为契约建立在一个“深渊”之上，因而必须坚持这样的观点，即相遇使其成型进而确立的规律之必然性即便在其最稳定状态也受到彻底不稳定性之困扰，正是这种彻底不稳定性解释了我们难以把握的某些东西，因为它打破了我们对于合乎“规范”的东西的感知，我们还必须知道规律是可以变化的，规律的有效性不仅是暂时的，绝非永恒的（在其对古典政治经济学的批判当中，马克思走得相当远，正如他的“俄国评论者”很好地理解的那样，马克思认为每一个历史时期都有自己特有的规律，也如我们看到的那样，他没有走的更远），而且还可能随时随地改变，暴露维持着它们本身的那个偶然基础，还可能无因无由地，也就是说无可见目的地发生改变。它们就在这里给人来个突然袭击（没有这种突然袭击就没有成型）。正是这一击在历史的开端、转折和悬而未决的时刻如此强烈地震撼了每一个人，这里的历史既指个人历史（比如疯狂），也指世界历史，那时，骰子出乎意料地掷上了赌桌，或在毫无提示的情况下牌被重新分发，也可以说，那时各个元素在疯狂中崩解，在解放了的同时又以一种新的、突然袭击的方式成型（尼采，阿尔托）。我们所有人都不难发现这是个人史和世界史的以及革命——革命使一个无名的个体成为作者或疯人，或同时成为这二者——的基本特征之一：这时荷尔德林、歌德和黑格尔在同时代诞生，这时法国革命爆发、取得胜利直到拿破仑举行大阅兵，这时“Zeitgeist [时代精神]”在耶拿的黑格尔窗下经过，这时投降行径促成了巴黎公社的出现，这时俄国爆发了1917年革命，或a

fortiori [更有理由说]，这时“文化革命”爆发了——说真的，在这种革命当中所有“元素”在广阔的空间中得到释放，但持久的相遇却未曾出现，比如五月十三日，当时工人和学生本该“联合起来”（由此将产生怎样的结果！），但他们看着与自己平行的长长的游行队伍交叉而过，没有联合，代价高昂地回避了联合、会合，从而未能合成一个整体，这个整体至今尚无先例（被回避了所有效果的一场雨）。

相遇唯物主义的潜流在马克思那里是那么重要，所以为了给这一潜流，也为了给本质的（哲学）唯物主义对它的压抑提供具体的说明，我们必须讨论一下生产方式。没人能否定这个概念的重要性，此概念不仅有利于思考每一种“社会构成”，而且有利于对诸社会构成的历史进行分期，并且有利于发现一种历史理论。

实际上，我们在马克思那里发现了两种互不相关的生产方式观念。

第一种可以回溯至恩格斯的《英国工人阶级状况》；它实际是由恩格斯发明的。它在论原始积累、工作日的著名章节再次出现，在数不清的小暗示当中再次出现，如有可能我会回过头谈谈那些小暗示。它还可见于亚细亚生产方式理论。第二种则存在于论资本主义本质、封建生产方式和社会主义生产方式的本质的那些伟大段落以及涉及革命的那些伟大段落当中；而且更常见于从一种生产方式到另一种生产方式的过渡形式的过渡“理论”当中。在最后二十年写下的有关从资本主义到共产主义的“过渡”的东西耗费了怎样的想象，经过了怎样的计算啊！

在数不清的段落中，马克思——这决不是偶然的——解释说，资本主义生产方式起源于“货币所有者”和被剥夺得只剩下其劳动力的无产者的相遇。这种相遇“碰巧”发生，“碰巧”成型，也就是说此相遇并未在发生不久便告瓦解，而是持续了下来，成了一个既定事实，这个相遇的既定事实，它既包含了各种稳定关系，而且包含了必然性——对之加以研究便发现“规律”，当然这是倾向性的规律：资本主义生产方式发展的规律（价值规律、交换规律、循环式危机的规律、资本主义生产方式危机和衰退的规律、在阶级斗争规律前提下转入社会主义的规律——“过渡”规律，等等）。就这种观念而言，重要的是，与其详细阐明这些规律，也就是详细阐明某种本质，不如细致阐发这种相遇之“成型”的随机特性，正是这种特性造成了可以谈论它的某些规律的既定事实。

我们还可以换种方式这样说：这种“相遇”之“成型”造成的整体并不先于其元素的“成型”，而是在元素“成型”之后；因此，它也可以不“成型”，并且a

fortiori [更有理由说]，“相遇本来可能就不发生”。通过这个公式，所有这一切被说了出来——尽管是以隐含方式，但可以确定，的确是说了出来，那就是马克思在他经常性地讨论纯粹劳动力和货币所有者之间的“相遇” [这个基础（da

Vorgfundene) ] 的时候所使用的公式。我们可以走得更远些，进而认为在其于西方成型之前此种相遇多次出现过，但是由于缺乏某种元素或缺乏元素的稳定的配置而未能“持续”。证据：十三世纪和十四世纪波河流域的意大利诸邦国，在那里曾有这么一些人，他们控制着货币、技术和能源（波河的水动力可以驱动起机械），而且控制着人力（失业的工匠），但是也是在那里，没“成型”什么现象。这里所缺乏的无疑（当然，这也是一种假设）就是马基雅维利上下求索地追求的某种民族国家，缺乏的是能将可能的产出予以吸纳的国内市场。

对此观念的前提稍作反思就足以表明，它的基础是结构与由它所统一起来的元素之间的某种特殊关系类型。这与生产关系何干？我们追随马克思对此问题给出一个答案：生产关系就是元素的一种特殊“联结”。这些元素是（“货币的所有者”造成的）货币积累、技术层面的生产资料的积累（工具、机器、工人这方面的生产经验）、生产原材料（自然）的积累以及生产者的积累（被剥夺了一切生产资料的无产者）。这些元素在历史上不能像一种生产方式之存在那样存在，它们在历史上以一种“漂移”的状态先于它们的“积累”和“结合”而存在，它们中的每一个都只是它们自己各自历史的产物，从未相互作为对方的或它们历史的观念产物而存在。当马克思和恩格斯说无产者是“大工业的产物”的时候，他们说的大大的空话，此时他们的逻辑乃是无产者扩大再生产这一既定事实的逻辑，而非“相遇”随机性的逻辑，而只有后一种逻辑才生产（而非再生产）了作为无产者的这个群体，即贫困化、被剥夺的这个人类群体，正是这后一种逻辑才将这个人类群体生产为构成特定生产方式的诸元素之一。在说这话的过程中，马克思和恩格斯把有关生产方式的第一种观念，即一种历史随机性观念，偷换成第二种观念，后者乃是本质主义的和哲学的观念。

我正在重复我自己，但这是必要的：除了明确的相遇理论之外，前一种观念中引人注目的东西是这样一种思想，即所有生产方式都包含着各自独立的元素，每一种元素都源自其特殊的历史，这些多重历史之间并无有机的、目的论的关系。这种观念在原始积累理论当中达到其顶点，从恩格斯那里汲取了灵感的马克思就原始积累问题写成了《资本论》中宏伟的一章，这是这本书的真正灵魂。在那里我们看到了一个历史现象的出现，即英国全部农业人口生产资料的被剥夺，我们知道这一现象的结果，但这一现象的成因却与这种结果及其各种效果毫无干系。这是为了划出大片大片的狩猎地吗？或是为了划出无穷多的养羊场？我们不确切的知道这个暴力剥夺过程的主要原因是什么，它为何是暴力的，但这无关紧要，事实是这个过程发生了，积累成一个结果，它迅速地偏离了寻求着贫困化了的劳动力的“货币所有者”就此过程所设想的可能的目的。这种偏离正是此过程非目的论的标志，也是结果与使之成为可能又完全与之相异的过程合并一体的标志。

此外，如果要认为这个随机相遇的过程只限于14世纪的英国那就错了。它总是持续发生，直至今日还在继续发生着——不仅在第三世界国家，这些国家提供了有关此过程的强有力的实例，而且在法国，通过农业生产者被剥夺的途径，通过农业生产者转变为半熟练工人（想想桑多维耶：开动机器的布列塔尼人）的途径持续发生着。它是永恒的过程，它在资本主义“生产方式”的残余和稳固的核心之处铭写了随机性，让我们再补充说，它也在所谓社会主义“生产方式”本身的核心之处铭写了随机性。在这里，我们看到马克思主义学者们不知疲倦地重演了马克思的幻觉，虽在思考着无产阶级的再生产却错误地认为他们在思考无产阶级之生产；虽在既定事实中思考却相信他们在事实的形成过程之中思考。

马克思那里有很多东西能将我们引向这种错误，只要他还屈服于有关生产方式的另一种观念：总体化的、目的论的和哲学的观念。

在这种情况下，我们所面临的显然是此前提及的所有元素，但它们又是被构想和配置得好像从来要注定发生联合并且相互协调似的，好像它们相互作为对方的目的、前提和（或）补充而相互生产似的。在这种假设之下，马克思有意地将“相遇”及其“成型”的随机属性放在一边，为了只是着眼于“成型”的既定事实和——作为结果的——它的一定的因果性去进行思考。在这种假设之下，每种元素并不具有独立的历史，每种元素所具有的历史只朝着一个终点进发，并且与其他元素的历史相适应，这种历史构成了一个整体，这一整体无休止地再生产着属于它自己的元素，使得这些元素紧紧地咬合在一起。这就说明了马克思和恩格斯把无产阶级构想为“大工业的产物”，“资本主义剥削的产物”的那种方式，这种方式恰恰把无产阶级的资本主义扩大再生产混淆为无产阶级的生产，好像资本主义生产方式先于它的元素、先于被剥夺的劳动力而存在似的。在这儿，个别的历史不再漂移在历史之中，不再像虚空中的原子只受控于也许不会发生的“相遇”。所有事情事先就已经完成；结构先于它的元素，并为了再生产结构而再生产了这些元素。对原始积累而言支配性的东西，对货币的所有者来说也是支配性的。但他们，这些货币的所有者——在马克思著作中——来自哪里？我们无法确切地知道。像他

说的来自商业资本主义吗？[……]（这不折不扣是个神话式表述，这一表述造成了对他的“商业主义生产方式”的许多误解。）来自高利贷吗？来自原始积累吗？来自殖民压榨吗？归根到底，对我们的目的来说，这并不那么重要，即便它对马克思来说特别重要。关键在于结果，在于它们存在着这一事实。然而马克思放弃了这个论点，投向了另一个论点，即封建生产方式的神话般“衰亡”以及资产阶级由此衰亡而诞生的论点，此论点引发了新的谜题。封建生产方式没落和衰亡的证明是什么，而其最终消亡的证明又是什么？直到1850—1870年资本主义才使自己在法国站稳了脚跟。尤其是，既然资产阶级被说成是封建生产方式的产物，那么又怎么证明资产阶级不是封建生产方式中的一个阶级，又怎么证明资产阶级与其说是封建生产方式衰亡的标志不如说是该生产方式得以稳固的标志？《资本论》中的两类谜题都围绕着同一个对象展开：一方面是货币资本主义和商业资本主义的谜题，另一方面是该种资本主义之支撑和受益者的资产阶级的本性的谜题。

如果定义资本时我们满足于——像马克思做过的那样——谈论生产某种剩余即货币利润（ $A' = A + A'$ ）的货币积累，那么这么做只能谈论货币资本主义和商业资本主义。但它们是没有资本家的资本主义，是没有对劳动力的剥削的资本主义，在这类资本主义中，交换只具有盘剥的形式，此形式基本不受价值规律的控制，而是受着榨取规则直接或间接的控制。随即就在这儿我们与资产阶级这个大问题相遇了。

马克思的解决办法简单而又使人解除武装。资产阶级因占统治地位的封建阶级之衰亡而作为对抗阶级被生产出来。在这里我们再一次看到生产辩证法的图式，其中一个对立面生产着它自己的对立面。在这里我们也能找到否定的辩证论点，由于概念的必然性，必须有一个对立面去取代它的对立面并且反过来成为支配性的。但是，如果一切并非如此将会怎样呢？如果资产阶级决不是封建阶级的对抗性产物，而是其巅峰，而是——如果可以这样说的话——其顶点和最高形式，也就是说是其最完满的形式，将会怎样呢？那样一来我们将可能解决许多已成僵局的难题，特别是诸如法国革命等资产阶级革命的难题，那些革命被认为无论如何都将成为资产阶级革命，即使尚未成为；以及同样谜似的其他难题：以布尔乔亚著称的这个奇怪阶级是什么，先于任何种类的资本主义只靠自己的未来就成型为资本主义的这个阶级是什么？

在马克思这里，不存在有关所谓商业生产方式的令人满意的理论，*a fortiori* [更有理由说]也不存在有关商业资本（以及货币资本）的令人满意的理论，与此相应的是，在马克思那里也不存在有关资产阶级的令人满意的理论——当然，除非马克思出于排除难题的目的而过度使用“资产阶级的”这个形容词，仿佛一个形容词就能代表纯粹否定性的概念似的。并非偶然的是，资产阶级作为封建生产方式对抗式瓦解的一种形式的这套理论与生产方式的哲学性观念是一致的。在这种观念看来，资产阶级实际上无非是这样一种元素，它注定要统一起其他所有的生产方式元素，它将把生产方式改造成另一种联结方式，即资产阶级生产方式的联结方式。正是整体的以及目的论的尺度为每个元素安排了它在整体中的角色和位置，通过元素的这种存在和角色再生产着每个元素。

我们站在对立的极点，从“相遇”的观点出发，这是“资产阶级”，一个与其他元素一样“漂移着”的元素和漂移的其他元素之间的相遇，这一相遇使一个新颖的生产方式即资本主义生产方式得以存在。接着就没有相遇了，因为一个统一体支配了各个元素，因为有了所有随机相遇所必需的空无。尽管这实际上还是对有待完成的事实进行思考的问题，但马克思却有意地使自己停留在已完成的事实之中，并且邀请我们跟随着他进入已完成的事实之必然性法则之中。

追随马克思，我们将生产方式定义为双重联结（巴里巴尔）即生产资料联结和生产关系的联结（??）。为使这个分析继续下去，我们需要在其中区分出某些元素，“生产力，生产资料，占有生产资料的人，有或没有资料的生产者、自然、人，等等”。进而使生产方式得以构成的则是联结，它使生产力（生产资料、生产者）服从于某总体性的支配，就此总体性而言，生产资料的所有者是占统治地位的。这种联结是本质性的，一劳永逸地确立起来，并且与那些关联的中心相一致；它当然可以分解，但在分解中还能够保留相同的结构。一种生产方式就是一种联结，因为它是让一系列元素服从于它自己的统一性的一种结构。决定着一种生产方式的，使此种生产方式如此这般的，其实就是结构对其元素的支配方式。所以，在封建生产方式当中，使各个元素获得其自身的意义的正是依附结构——领主对庄园包括劳作于其上的仆役的占有、对集体工具（磨坊、农田等）的占有、货币的次要角色，除非稍晚些时候金钱关系被强加在每个人身上之时。所以，在资本主义生产方式当中，支配着所有元素的正是剥削结构——生产资料和生产力都隶属于剥削过程，被剥夺了生产资料的工人受剥削，资本家阶级独占生产资料，等等。

：路易阿尔都塞没有给这份手稿加上标题，此标题由编者取自本文中的一个提法。这里整理发表的是编者说明当中所说的

那本规划中的专著的第4章到第9章以及第12章。

： 参看马勒伯朗士：《形而上学对话》，IX，第12节。

：

参看马勒伯朗士：《论自然和优美》，第一章，第14节，文中补充说：“我使用寻常之雨的不规则性的各种例子，为的是给另外一种雨的精神开路，其非人类应得的馈赠，而就是普普通通的雨，平等地落在耕种过的和休耕的土地上”。

： 参看但丁：《神曲地狱篇》第一歌

“她〔指母狼〕与众多野兽交配过，而且还要与更多的野兽交配，直到那将使她痛苦而死的‘灵犬’来临”。灵犬显然是指意大利的救星，他要那只“母狼”从各个城市里驱走，把她重新打入地狱。见《神曲》，朱维基译，上海：上海译文出版社1984年版，第6页。〔译者注〕

：

原文为virtù，是马基雅维利那里的一个重要概念，指代一种力量和能力，几乎不具有道德上的“德性”的意思，详细情况参看路易阿尔都塞：《马基雅维利和我们》第二章，见《政治与哲学：阿尔都塞读本》，陈越编，吉林：吉林人民出版社2004年版。若无特别说明，本译本一般情况下将该词均译为“能力”。〔译者注〕

： 最初的版本作：“它本身是空的（又是满的）。”

： 参看路易阿尔都塞：《马基雅维利和我们》第三章。〔译者注〕

：

马基雅维利：《君主论》第26章“命运在人世事务上有多大力量和怎样对抗”，参看《君主论》，潘汉典译，北京：商务印书馆1985年版，第120页。〔译者注〕

： 参看麦克斯施蒂纳《唯一者及其所有物》的题记。〔译者注〕

：

在这里阿尔都塞想到了《马基雅维利和我们》，该文是阿尔都塞在讲授马基雅维利许多年的课程基础上形成的作品。在许多场合他都曾认真考虑过要将它发表出来。该文收入《哲学和政治论文集第》第二卷。

：

参看卢梭《社会契约论》第三卷第六章：“马基雅维利自称是在给君主讲课，其实他是在给人民讲大课。马基雅维利都《君主论》乃是共和党人的教科书”。

： 此处指斯宾诺莎《政治论》第五章第七节。〔译者注〕

：

当阿尔都塞写作这部分的时候，皮埃尔马舍雷在1982年10月于斯宾诺莎诞辰350周年在乌尔比诺召开的纪念会上也支持同一个悖论性论点。他的论文“在帕斯卡尔和斯宾诺莎之间：空无”（1982）后来收入其著作《与斯宾诺莎一起》（Avec Spinoza）巴黎：法国大学出版社1992年版。特别参见该书165页及以下诸页：“如果我们抛开帕斯卡尔的字面表述而切入他试图传达的意义来看的话，他说过〔与斯宾诺莎〕不同的东西吗？在把‘情感’投向空无的同时，他明确地求助于无限性，它是广延的不可分性，同样也不可化约为自然的任何物理组成，因此我们只能脱离任何物质现实的有限现象而思考自在自为的它本身。我们称这种无限性为‘实’还是‘空’，只是一个选择词语给它命名的问题，丝毫不能改变名称所指的推理内容”。

： 阿尔都塞这里引述的话应为莱布尼茨与车恩豪斯（Tschirnhaus）进行了一场有关斯宾诺莎的讨论之后所记。

：

参见斯宾诺莎：《伦理学》，第一部分“论神”，命题十四绎理二。参考贺麟译本（北京：商务印书馆1983年版）第14页。〔译者注〕

： 参见斯宾诺莎《伦理学》，第三部分“论情感的起源和性质”，命题二，第100页以下。〔译者注〕

：这部分文本充满了密密麻麻的手写修订，它们难于辨读。这段话的最初形式是：“这些属性像雨点一样落入对它们无所决定的空的空间，它们仅仅在人当中，在思维与身体的这个可分配且极其微小的平行当中才彼此相遇。”

：参见斯宾诺莎：《伦理学》，第二部分“论心灵的性质和起源”，命题七，第49页。〔译者注〕

：参见斯宾诺莎：《伦理学》，第二部分“论心灵的性质和起源”，公则（一），第49页。〔译者注〕

：参见斯宾诺莎：《伦理学》，第二部分“论心灵的性质和起源”，命题四十，第77页以下。〔译者注〕

：此句中出现了两个手写补充“唯一（seulement）”，原文作“mais au fond, seulement seulement le seul monde même dans son donné”，而且第一个没有被删去。

：参看斯宾诺莎：《神学政治论》，温锡增译，北京：商务印书馆1963年版，第35页。〔译者注〕

：指马兰梅森（Marin

Mersenne, 1588 - 1648），法国神学家、数学家、音乐理论家，与当时最重要的思想家如伽利略、伽桑迪、笛卡尔等人保持密切联系，不仅在巴黎自己的修道室创办了以“梅森学院”著称的科学家、思想家聚会、交流的场所，而且还以信件形式传播当时最新的哲学、科学思想。梅森的学者聚会不仅吸引了霍布斯，而且对后来的帕斯卡尔也有很大的影响。〔译者注〕

：参看霍布斯：《利维坦》，黎思复，黎廷弼译，杨昌裕校，1958年版，北京：商务印书馆，第162页。〔译者注〕

：

“马车旁的苍蝇”来自拉封丹寓言（《寓言》第七卷第八篇）。一驾马车被困，最终拉车的马成功地把车拉上了山。有一只苍蝇除了嗡嗡在马的周围乱飞之外没干过别的什么，但却坚称是她“让马车动起来的”，并窃取了所有的荣誉，但仍然抱怨说自己不得不靠自己完成整个工作。〔译者注〕

：指亨利卢梭（Henri

Rousseau, 1844~1910），法国原始风格派画家，因曾在法国关税部门任职而获得“关税员”的绰号。〔译者注〕

：卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，东林校，北京：商务印书馆1962年版，第106页。〔译者注〕

：卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，第99页。〔译者注〕

：维克多哥尔德施密特（Victor Goldschmidt）：《人类学和政治：卢梭体系的原理》，巴黎，1974年。

：

参看：卢梭：《忏悔录》，黎星译，北京：人民文学出版社1980年版，第78页。“大多数人都是在运用力量已经太晚的时候，才埋怨缺乏力量。这虽似诡辩，但是我的失败也就在这里。勇气只有我们犯错误的时候才是可贵的，假使我们始终谨慎从事，我们就很少需要勇气了。但是，种种容易克服的倾向对我们具有无可抗拒的吸引力，只是我们轻视诱惑的危险，才会向轻微的诱惑屈服。我们都是不知不觉地陷入本来毫不费力就可以避免的险境。可是，等到陷入这种险境之后，没有惊人的英勇毅力便不能从那里挣脱出来。我们终于落入深渊了，这时便向上帝哀祷：‘为什么你把我造得这样软弱？’上帝却不管我们怎样辩解，只是对我们的良心回答说：‘我是把你造得太软弱了。以致你自己爬不出深渊，因为我原先把你造得够坚强的，你本来就不会掉进深渊。’”〔译者注〕

：指卢梭《科西嘉宪法草案》、《对波兰政府的考察》等文本。〔译者注〕

：

卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，第109页。卢梭在这里明确讲到了“许多外部原因的偶然会合”，但这些造成向社会状态过渡的原因也许永不可能出现。〔译者注〕

：这句话上面有密密麻麻的手写补充，以至于难以辨读。

：参看《政治论》第五章第七节。阿尔都塞前面已经提到了斯宾诺莎的这个段文字。

：正是出于这种理由，多米尼克勒古（Dominique

Lecourt）在其出色的作品之中让人看到了马克思主义那里的“超唯物主义”——情有可原的是，这部作品自然受到了大学界的漠视，因为大学界在它感到被“触动”的一切情况下总是习惯于以蔑视应对（参看《秩序与游戏》，巴黎，1981年，特别是最后的部分）。〔阿尔都塞注〕

：

参看：卢克莱修，《物性论》：“高大的树木的相邻的顶端，会由于狂吹的南风而互相摩擦，直至它们全部着火而发出熊熊烈焰”，方书春译，北京商务印书馆1981年版，第48页。〔译者注〕

：这是《逻辑哲学论》开篇第一句话。

：

参考：“思想之路本身隐含着神秘莫测的东西，那就是：我们能够向前和向后踏上思想之路，甚至返回的道路才引我们向前。”海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆1997年版，第83页。〔译者注〕

：

参看笛卡尔《谈谈方法》，王太庆译，北京：商务印书馆2000年版，第20页。“这样做是效法森林里迷路的旅客，他们决不能胡乱地走走西撞撞，也不能停在一个地方不动，必须始终朝着一个方向尽可能笔直地前进，尽管这个方向在开始的时候只是偶然选定的，也不要由于细小的理由改变方向，因为这样做不能恰好走到目的地，至少最后可以走到一个地方，总比困在树林里面强”。〔译者注〕

：后来发现阿尔都塞的藏书中有海德格尔《林中路》年德文版（Virtorio Klostermann, Frankfurt-am-Main, 1952）。

：此句为手写补充。这里是唯一一次出现“随机唯物主义”（matérialisme aléatoire）的段落，后来阿尔都塞在1986年用这个词命名了他最后的作品：《论随机唯物主义》（参看这一部分编辑说明的最后一段）。

：

参看费尔巴哈对老普林尼的引述：“大象 [……] 没有宗教”。路德维希费尔巴哈《基督教的本质》，法文本，让-皮埃尔奥西埃译，巴黎，马斯佩罗，1973年，第117页。〔阿尔都塞注〕

：指法国数学家、经济学家安东尼奥古斯丁古诺（Antoine Augustin Cournot, 1804—1877），发表著作《财富理论的数学原理研究》，提出了早期博弈论代表的“古诺模型”。〔译者注〕

：博尔贾死后，罗马尼亚很快又被并入教皇国。〔译者注〕

：参考举办得很好的那次达尔文研讨会，那次会是由多米尼克勒古和伊福特康利（Yvette Conry）在尚蒂伊组织的。〔《达尔文主义中的达尔文：科学和意识形态》，康利编，巴黎，1983年〕〔阿尔都塞注〕

：参看马克思在《资本论》德文第二版跋当中对俄国评论者伊伊考夫曼的引述。

：此句原文为“il n'est de prise que sous la surprise”，在这里以及在以下的文字中，阿尔都塞在prise（成型）和surprise（令人吃惊的突然事件）两个词上做文字游戏。当然，surprise这个词又让人按照造词法联想到“sur-prise”——就像“超现实主义（surrealism）”那样，进而表示“超成型”、“过度成型”，所以该词又与阿尔都塞常说的“过度决定”（surdetermination）发生关联。〔译者注〕

：指1968年5月13日大游行。

：

此段以下构成了计划中的著作中的第十二章，在编辑说明当中对此书已经作过介绍。这些段落在细微修订的基础上再现了原先被题名为“论生产方式”的文本。

：参见《阅读〈资本论〉》第一部分。〔阿尔都塞注〕

:

参看《资本论》第一卷，北京：人民出版社1972年版，第626页。“我们在第四章已经看到，要使货币转化为资本，只有商品生产和商品流通的存在还是不够的。为此首先必须有下列双方作为买者和卖者相对立：一方是价值或货币的所有者，另一方是创造价值的实体的所有者；一方是生产资料和生活资料的所有者，另一方是除了劳动力以外什么也没有的所有者。所以，劳动产品和劳动本身的分离，客观劳动条件和主观劳动力的分离，是资本主义生产过程事实上的基础或起点。”  
〔译者注〕

: 桑多维耶 (Sandouville) 是雷诺汽车厂的所在地，位于诺曼底地区。

: 参看夏尔贝特兰 (Charles Bettelheim)：《苏联国内阶级斗争》，第四卷。〔阿尔都塞注〕

: 在这一点上，恩格斯的《共产主义原理》[罗贝尔巴里 (Robert Paris) 导言“同盟档案”，巴黎，马斯佩罗，1965年版] 没有给任何怀疑留下余地：无产阶级是“工业革命”的产物。  
〔阿尔都塞注〕

: 阿尔贝索布尔 [1914—1982] 倔强地把自己短暂的一生投入到对它的证明工作中。〔阿尔都塞注〕

:

我们在这里重构了以下段落的原始版本，因为阿尔都塞为了使这些文字成为他计划中的这部著作的一部分而做了许多修改，但却没能达到令人满意的结果。阿尔都塞文本中的“我们”无疑指《阅读〈资本论〉》的作者们。