

## 偶然的邏輯—— 德勒茲與胡塞爾的意義理論

張國賢\*

### 摘要

本文的論點是針對差異哲學家德勒茲所主張的「無意向關聯」。著重在檢討他如何批判胡塞爾意義理論是以命題方式來思考事物，假定了事物與意義之間具有「內在關聯」，因而為命題與事物的符合鋪陳一條現象學道路。本文繼而檢討德勒茲本人的偶然的邏輯如何取代符合的真理觀，而這種邏輯又以何種方式又將命題與事物關聯起來。結論試圖指出德勒茲差異哲學與胡塞爾超驗哲學兩者共同的哲學活動。

關鍵詞：德勒茲、胡塞爾、意義、偶然性、事件

【收稿】2007/10/01；【接受刊登】2008/06/20

---

\* 南華大學哲學系助理教授

## 偶然的邏輯——

### 德勒茲與胡塞爾的意義理論

張國賢

#### 前言

假如哲學的任務是在追求真理，而這種追求一直以來又是遵循思維與存在一致性原則的話，那麼被思維的存在也就是事物的本質。換個方式講，事物可以被思考而不改變本性；或者，事物本質是被發現的，事物可以被進行思考的人如實地再現於思想之中。因而哲學的論述也就符合事實，這種符合在傳統上被視為真理的基礎。換句話說，真理就建立在哲學命題與事物的符合之上。然而這類「表象」、「本質」、「符合之真」的思考方式，今天卻受到種種質疑。理查羅蒂(R. Rorty)以為這種符合的真理觀假定了世界或自我有一個內在本性，而其實不過是哲學用來描述事物的一套慣用的語彙罷了。人們大可以用另一套語言重新描述事物而不會看起來更不真。而所謂的語言則只是純粹偶然的結果，重點在於偶然的語言能否流傳下來成為描述事物的慣用語彙，而慣用與非慣用也只是偶然的結果<sup>1</sup>。吾人以為，羅蒂的立論比較不是以實用而是以偶然為前提，而可用與不可用的區分又似乎是帶有主觀評價的目的論來處理偶然。德勒茲同樣反對符合的真理觀，反對

---

<sup>1</sup> 參閱 Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, ch 1., Cambridge University Press, Cambridge, 1989. 徐文瑞譯，《偶然·反諷與團結》第一章，麥田出版社，台北，一九九八。

表象論，也同樣認為語言是偶然的結果。更精確說，語言(哲學命題、概念)只存在於偶然事件所構成的領域之中，而偶然事件卻不是目的論或因果論的結果，而是自身有一套邏輯。本文針對差異哲學家德勒茲的「無意向關聯」主張，目的在檢討他的偶然的邏輯如何取代符合的真理觀，而這種邏輯以何種方式又將命題與事物關聯起來。

\*                    \*                    \*

強調偶然事件，首先針對的是所謂「本質」、「內在本性」這類的字眼。因為這類字眼的使用，不外是企圖以一種無時間、超歷史的觀點去解釋事物，去賦予事物意義，而這種放諸四海皆準的觀點當中隱含的，常常只是帶有某種目的論色彩的意見(*doxa, opinion*)而已。對於外在性進路的差異哲學家如列維納斯或德希達而言，思想的任務就在於藉由存有學(列維納斯)或形上學(德希達)體制之外的差異<sup>1</sup>，來對永恆的「本質」(列維納斯)或「意義」(德希達)進行解構(Lévinas : *dédire* ; Derrida : *déconstruire*)<sup>2</sup>。而對當代一些尼采式的哲學家來說，若是想要破除這種無時間性的、永恆出現的(主體的)觀點、(事物的)意義或價值的迷思，就是要在歷史當中認識到事件的獨特性(*singularité*)，而非執著於尋求普遍本質的根源，同時又將根源的尋求視為對「第一同一性」(*identité première*，指上帝、存有、思維我、超驗主體性等等)的揭露。傅柯(M. Foucault)認識到的尼采系譜學正是要：

<sup>1</sup> 我在其他地方提到的「外在差異性(*l'altérité transcendente*)」，包括列維納斯的他者、他人(*l'autre, l'autrui*)以及德希達的絕對外在(*dehors absolu*)等，則剛好可以對照於德勒茲以內在性為進路的差異哲學。另參閱，Jean-Luc Nancy, *Les différences parallèles, Deleuze et Derrida*, in Deleuze, *épars*, pp. 7-19, éd., Hermann, Paris, 2005.

<sup>2</sup> Cf. Notamment, E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (1974), *Le Livre de Poche*, Biblio-Essais n° 4121, Paris, 1996. 及 J. Derrida, *Positions*, éd., Minuit, Paris, 1972.

《在所有千篇一律的目的性以外，辨識出事件的獨特性》；而《要說事物的背後有什麼全然不同的東西，這絕不會是其本質的秘密，秘密卻是事物沒有本質……》<sup>1</sup>。

換句話說，系譜學拒絕以無時間、永遠在場的本質來解釋事物，並進一步拒絕尋求本質的根源 - 第一同一性，反而斥之為虛構。對於系譜學者來說，本質不再是被揭露的，而是被創造被建立出來的。<sup>2</sup> 事物本質(例如「瘋子」)被創造建立的過程也就成為尼采式哲學家們所要考察的工作。一方面，對於使得預設的同一性與事物本質產生關聯的那一套思想邏輯必須加以檢討；而另一方面，又必須擺脫無時間、超歷史的觀點對事物的那一套言說方式，進而從歷史上的偶然事件及其互相關聯所構成的領域，重新來看待事物與言說的關係，甚至重新去定義何謂歷史(époque 時代)。

### 事物本質被創造的邏輯

哲學的表象式思維，對德勒茲而言，即是以命題的方式來遭遇世界上的事態或事件，卻未慮及命題之所以成立的真正條件是在於遭遇事件所產生的問題導向以及由此開放出的問題領域(champ problématique)。反之，表象思維的命題取向則是建立在第一命題 - 無時間、永遠在場的「我思」(Cogito)之思考模式上。因此可以說，「我」與表象同其廣延<sup>3</sup>。

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, pp.136-138, éd., Gallimard, Paris, 1994.

<sup>2</sup> Cf., Ibid.

<sup>3</sup> *Logique du sens* (LS), p.129 : « Le Je est coextensif à la représentation... »

就這點來講，胡塞爾現象學可以是最好的說明範例。德勒茲雖然鮮少對現象學表示好感<sup>1</sup>，卻在《意義的邏輯》(Logique du sens)一書對胡塞爾有所回應<sup>2</sup>，甚至稱讚其重拾斯多亞學派思想靈感的源頭。理由是德勒茲認為胡氏意義理論的貢獻就是在命題的三向度 - 指稱(désignation)、顯示(manifestation)、意涵(signification) - 以外，發現了命題的第四向度：表達(expression)。而意義就是被表達者<sup>3</sup>。

重點在於，胡氏所說的意義是可以被不同的人在各種狀況以不同的句子或表達形式所表達出來，它是超越於眾多表達形式之上的同一者，是多中之一。我們必須注意到，意義雖不是眾多被說出的句子當中的任何一個，但它卻不能夠脫離句子而存在。所以說，它是客觀觀念的單一<sup>4</sup>，是意向活動的相關物(corrélat intentionnel)。而所謂意向活動的相關物指的向來就是意識流領域之外的客觀事物的同一性。

這種情形就像胡氏的立方體的例子：一顆骰子有六個面，但我總是只能看到其中的一或數個面卻無法看到全部的面。而當我轉動手中的骰子，骰子的各個面就以不同的側面或輪廓(esquisse)來向我呈現。原先尚未顯現(inactuel)的面我只能以預期的方式空洞地意指它，而在轉動過程中，未顯現的面成為實際顯現(actuel)時，我的空洞意向也因此獲得了充實，而對於轉動過程中流逝成為未顯現的側面或輪廓，我亦有所保留。就在實際顯現與非實際顯現的混合之中 (le mixte de l'actuel et de l'inactuel)，我掌握到了一顆骰子。然而骰子不會是種種對

<sup>1</sup> « ...je ne me sentais attiré ni par la phénoménologie ni par l'existentialisme... », voir « Dialogues » p.18, éd., Flammarion, Paris, 1996.

<sup>2</sup> Cf., « Echos husserliens dans l'oeuvre de G. Deleuze », in « Gilles Deleuze », pp.105-117, Annales de l'institut de philosophie et de sciences morales (université libre de Bruxelles), éd., J. Vrin, Paris, 1998.

<sup>3</sup> LS, p.32 : « Le sens, c'est l'exprimé. »

<sup>4</sup> Ibid., «une unite idéelle objective»

我呈現的各種側面、輪廓之中的任何一個。它也不是全部的側面與輪廓加起來的總和，因為骰子總是有尚未顯現的部分。反之，骰子本身超越了側面與輪廓的多樣性，而成爲意識的相關物（意識總是某物的意識），它甚至根本不需要對我呈現（例如遍尋不著的一顆骰子）。可是，骰子本身卻無論如何都不能夠脫離側面或輪廓而存在，因爲一顆沒有面的骰子是無法想像的。

意義的情形也是一樣。所以德勒茲贊同胡塞爾認爲意義與感覺與料(*donné sensible*)無干，而企圖在知覺、回憶或想像之中尋找意義或所意(*noème*)則只是徒然。但是，正如骰子不能夠脫離側面或輪廓而存在一樣，意義的狀況正是在於它不能夠脫離命題而存在，不管表達它的是知覺命題，想像命題，回憶或表象等種種命題。<sup>1</sup>問題是，意義不能脫離命題而存在該作何解釋？我們還可以進一步問，是意義讓命題存在，還是命題讓意義存在？

德勒茲不能同意胡塞爾的地方，就在於根據後者的理論，是命題讓意義存在，而且是存在於命題的三向度 - 指稱(*désignation*)、顯示(*manifestation*)、意涵(*signification*) - 之中。簡單說，胡氏是在被指稱物(*le désigné*, 假定了對象的同一性)與顯示者(*le manifesté*, 假定了永遠在場的第一人稱「我思」)的結構當中，而從命題的意涵向度來將意義或所意(*le noème*)理解成述詞(*prédicat*)。「晨星」與「夜星」是兩個不同的所意，卻可以在不同的句子中以各自的方式表達出同一個被指稱物。反之，「圓的方形」這個所意因爲不能表達任何被指稱物，所以被視爲荒謬而排斥掉<sup>2</sup>。這種看來想當然的道理，對德勒茲而言，卻是隱含了一套創造事物本質的俗見邏輯(*logique de la doxa*)。

---

<sup>1</sup> Cf., *Ibid.*

<sup>2</sup> Cf., *LS*, p.49.

照胡塞爾的說法，不管是實顯或非實顯，空洞意指或是充實意向，在眾多型態的所意(「晨星」、「夜星」....等等)當中有一個可以稱之為「所意核心(le noyau noématique)」的中心，而這些眾多所意所形成之述詞的封閉系統也就規定出這個客觀的所意核心的內容<sup>1</sup>。問題是，德勒茲看出，這個所謂的「所意核心」講的，不過就是對象(被指稱物的同一性)與意義在現實當中的「內在關聯」<sup>2</sup>。換句話說，就是透過這層「內在關聯」，事物才不僅只是被指稱而已，並且進一步規定其本質內容，因而事物獲得其現實性。同樣也可以說，就是透過這層「內在關聯」，被指稱的某物(quelque chose = X)才成為述詞的載體(le support des prédicats)<sup>3</sup>。

舉個生活中經常發生的事情為例。假設我準備路邊停車，倒車太靠近路邊的水泥柱，我感到車子擦了一下，於是下車察看。當我沿著車身走動，車子就以它實顯或非實顯的各種側面或輪廓向我呈現，這種情形就跟剛才骰子的例子一般無異。可是在我持續的觀看當中，我注意到車尾有一道刮痕。於是我說：「我的車 A 到了」。車子「A 到」、「有刮痕」等等其實就是我剛才下車尋找的，非實顯而只是空洞意指著，但現在實顯出來的所意(noème)。而「所意核心」所表明的對象(車子)與所意在現實當中的「內在關聯」，指的就是「所意核心」成了對象的「屬性」(attribut)，而把各種意義或所意「歸屬」(attribuer)到對象上：我的車是白色的、小型的、被刮過的等等。而這時候的意義，其實是被規定成了述詞。

<sup>1</sup> Cf., E. Husserl, *Ideen I*, § 130.

<sup>2</sup> Cf., LS, p.118.

<sup>3</sup> Cf., *Ideen I*, §131.

因此德勒茲說：

《因為此核心正是被規定成了屬性；然則屬性是被理解成述詞而非動詞，亦即，理解成概念而非事件》(LS, p.118)《因而，意義與對象的關聯，想當然是來自所意述詞與某物的關聯，而這某物(quelque chose = X)能夠作為這些述詞的載體或者是統一之原理。這某物...不如說就是康德的某對象(l'objet = X)，這裡的某(X)只是《任何一個(quelconque)》的意思，它跟意義是處於一種超越的外在理性關聯當中，而這個某物被賦予指稱的現成形式，這正如同意義的情形一樣，意義當作述詞用的一般性(généralité prédicable)，早就被賦予了意涵的現成形式。》(Ibid.)

這種想當然的思考方式，對德勒茲來說，只是現成意見(opinion)的某種形式；而事物與意義(=本質、述詞)的理性關聯，不過是出自於俗見(doxa)的要求。在德勒茲看來，胡氏所言的意義與對象同一性之間具有的不過是一種外在關聯罷了。然則我又如何能把「白色」，「小型的」，「有一道刮痕」當成與我的車子之間只是具有外在關聯而已呢？不就是因為它們之間具有內在關聯，才使得「我的車是小型的、白色的、有一道刮痕」這個命題可以通達事物，因而命題才有真假可言呢？將意義與對象之間的關係說成是外在的，這意味著什麼？而俗見又在這當中起了什麼作用？



## 俗見(*la doxa*)

由前文可知，胡塞爾對於世界上的事物或事態的思考方式早已是命題式的。他對意義的研究其實是在命題三向度的架構中進行，以致於將意義理解成述詞，又進一步理解成與事物具有「內在關聯」的屬性（事物的性質）。這一切卻正好是爲了替事物與命題的符合，鋪陳一條現象學的道路。德勒茲卻看出這種思考方式是根據俗見的邏輯。而胡塞爾所認定意義與對象之間的「內在關聯」正是這種俗見邏輯運作的結果。

剛才的例子中，有一些述詞，例如「白色」，「小的」，「有一道刮痕」等等，是在「我思」的人格化形式(*forme personnalisée*)之下被保留下來而歸屬到某個個體化的存在(*un être individué*)，歸屬到某個被指稱物(車子)，來表達特定的現實；而另一些述詞則因爲無法被歸屬到被指稱物，因而被排除在外，當作是混沌一片、無形式的無底深淵。而這種對述詞的挑選，是對述詞進行一種互不相容的分離，因此導致意義(具有意涵的現成形式)與無意義(不具意涵的現成形式)的對立：要嘛述詞被保留下來表達對象的現實性，要嘛述詞被排斥在外；要嘛有意義，要嘛無意義。俗見只進行「二選一」(*alternative*)的思考，而這種「二選一」卻是形上學與超驗哲學共同的思考模式<sup>1</sup>。

俗見的這種思維方式又可稱爲「互斥的分離」(*disjonction exclusive*)。但對德勒茲來說，無意義或者混沌非但不是要被否定而排除在外的東西，反而是要積極加以肯定的。因爲德勒茲將無意義視爲意義的內在原因，視爲意義之超驗領域的發源地。並且是意義讓命題

<sup>1</sup> Cf., LS, p.129.

存在，而不是反過來像胡塞爾所設想的那樣。這點我們下文再談。

經過了「二選一」的篩選之後，留下來的述詞還必須在命題三向度的架構下，「歸屬」(attribuer)到事物，以取得與事物的「內在關聯」。但既然德勒茲不承認這個「內在關聯」，述詞的歸屬（或者按照胡塞爾的說法：意義的賦予 Sinngebung)問題，也就成了述詞的分佈(distribution)問題。而根據命題三向度(被指稱物—意義—我思)的架構，述詞於是藉由個體的(individuel =le désigné)或是人稱的(personnel = le manifesté)組織方式，而有了固定的分佈領域(champ des distributions fixes et sédentaires)。而述詞的固定分佈則又是依照俗見的兩種能力：bon sens 與 sens commun。

Bon sens:指的是從諸多述詞到同一個體的「單一方向」。我們應該對海德格在《存有與時間》一書中對意義所下的定義還記憶猶新：意義正是此有(Dasein)的投設去向(Woraufhin)<sup>1</sup>，而這個方向正是從歷史的處境到此有的理解的投設(projection compréhensive)所規定出來的單一方向，這個方向最後抵達所要詮釋的存有者。至於 sens commun 指的是由預設的同一性(「我」的或者某個對象的)所界定出來的「器官」(反之，德勒茲講「無器官的身體」)。這個器官的功能在於將多樣性統一到同一(Même)形式中。

Bon sens 與 sens commun 二者是互補的，因為若是沒有「我」或對象的同一性的話，bon sens 根本不能指定任何方向；同樣地，若是沒有 bon sens 引來多樣性的話，器官勢必也只是一具空殼。<sup>2</sup>俗見因此就透過「二選一」以及 bon sens 與 sens commun 二者的互補所造就的

<sup>1</sup> Cf., *Sein und Zeit*, §32, p.151, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1976.

<sup>2</sup> Sur le bon sens et le sens commun, voir, LS, pp.94-96 ; « Différence et Répétition » (DR), pp.290-292.

述詞的固定分佈領域，創造出事物與意義的「內在關聯」。意義於是成爲可見事物的內在本性。

然則若是不按照俗見的邏輯來思考，是不是意味著不按照「二選一」或「互斥的分離」(disjonction exclusive)而使意義與無意義相對立；並且意義的分佈領域也不再依照個體化及人格化架構而固定下來，它的分佈反而是不定的(nomade)、隨機的(aléatoire)、偶然的(par hasard)，而我們又如何對這種偶然做反俗見式的設想？更重要的是，意義與事物若不再有「內在關聯」，是不是意味著命題與事物不再相符，我們所說的不再是我們所看到的，而我們所看到的也不再是我們所說的；詞與物之間，命題與事態之間不再有意向關聯<sup>1</sup>，這不是太違反常理了麼？

## 反常理的思考

不相信事物與意義有「內在關聯」，進一步也就不相信我們說的跟看的是同一件事物，或者，不相信會有同一個世界來作爲我們所說與所見的共同參照。換句話說，說與看，命題與事物，是被當成了兩個異質的系列(deux séries hétérogènes)<sup>2</sup>。這點讓我們回想起索緒爾的結

<sup>1</sup> Cf., Foucault, op. cit., p.117.

<sup>2</sup> 德勒茲在《意義的邏輯》一開始即論證命題三向度的循環結構，並主張解開此結構，有如劈開莫比尤斯之環(l'anneau de Moebius)，以便使意義的向度得以出現(LS, p.31, p.149)。但吾人以爲，此種分離不如說是爲了讓德勒茲式的二元論得以出現，讓事態與命題，所指與能指的異質系列得以出現。而異質系列卻在經過反常環節(l'instance paradoxale)的扭轉後可以互相溝通。德氏劈開了低層次的莫比尤斯之環，卻在更高的超驗層次，重鑄此一形上之環。此處必須提醒的是，德氏對所指與能指二詞項的使用不同於索緒爾在《普通語言學課程》當中的用法，而是採取更廣義的使用方式，目的在分開詞與物，可見與可述，邏輯命題與存有學命題等等異質系列。「*le signifiant, c'est la proposition dans son ensemble en tant qu'elle comporte des dimensions de désignation, de manifestation, de signification au sens étroit ; et le signifié, c'est le terme indépendant qui correspond à ces dimensions, c'est-à-dire le concept, mais aussi la chose désignée ou le sujet manifesté.*» (LS, pp.51-52)

構主義語言學理論，因為在索緒爾那裏，能指(signifiant)與所指(signifié)正是兩條異質的系列，而這兩條異質系列之間的連繫是任意的，並非固定的<sup>1</sup>。但德勒茲並不像德希達一般將能指與所指視為具有二元對立的階級關係，並試圖以倒轉(renversement)及移位(déplacement)的雙重活動來進行解構<sup>2</sup>。因為對德勒茲來講，這種階級之說必須假定能指與所指是同一個世界的東西。而德勒茲寧可將它們分離，成為異質系列而不具有俗見所秉持之意向關聯(non rapport intentionnel)<sup>3</sup>，再來設想其相互溝通所根據之反常理邏輯(logique paradoxale)。

進一步來想，命題與事物相符的真理觀必須以這兩個異質系列的互相溝通為前提，而俗見的邏輯正是把意義(述詞)當作溝通的中介(內在關聯)，這種思想即是以命題的方式來遭遇事件的「實現狀態」(「白色的」，「小的」，「有刮痕的」)，卻忽略了事件的「反實現狀態」(contre-actualisation)以及它得以溝通命題與事態的另一套反常理邏輯。

根據德勒茲的想法，事件的「實現狀態」(必然性)其實不過是事件的「反實現狀態」(偶然性)的某種結果，而「反實現狀態」才是「實現狀態」的條件，才是真正思想之所在。而這種思想並不是要以命題的方式來遭遇事件的「實現狀態」，因此也不需要假定同一性(對象同一性及「第一同一性」- 我思)<sup>4</sup>而藉「二選一」的方式，用固定分佈

<sup>1</sup> 關於德勒茲思想的結構主義背景，參閱 LS, 6° et 8° série ; *A quoi reconnaît-on le structuralisme*, in *Histoire de la philosophie*, tome VIII, F. Châtelet(dir., éd., Hachette, Paris, 1973, rééd., Pluriel, Paris, 2000.

<sup>2</sup> Cf., J. Derrida, *Positions*, éd., Minuit, Paris, 1972.

<sup>3</sup> 本文將 « non rapport intentionnel » 譯為「無意向關聯」，請參閱，Foucault, op. cit., p.117 : «... il n'y a pas d'intentionnalité. » ; Alain Badiou, *Deleuze – La clameur de l'Être*, p. 35 : « C'est bien parce que c'est le même Être qui arrive et qui se dit que les choses et les mots, actualisations du Même, n'ont entre eux nul rapport intentionnel. » éd., Hachette, Paris, 1997

<sup>4</sup> 因此德勒茲無需假定命題背後永遠在場的第一人稱說話主體 – 我(Je, Cogito)，反之，事件所構成的可能領域是非人稱(impersonnel)，無主體的領域。關於非人稱，參閱 René Schérer, *L'impersonnel*, in Gilles Deleuze : *Immanence et vie*, 69-76, Rue Descartes, N°20,

的述詞來遭遇事態。反之，事件的「反實現狀態」本身，就不是依照「二選一」或「互斥的分離」(disjonction exclusive)的方式來表達。而事件與事件之關聯，亦不需要按照此方式並根據單一方向(bon sens)與器官(sens commun)而有固定的分佈領域。

這種以事件的「實現狀態」為必然性，而以「反實現狀態」為偶然性的構想，正是身為《3M》<sup>1</sup>陣營的差異哲學家德勒茲對尼采哲學的繼承。

## 骰子遊戲

翻開辭典，我們發現偶然性(Hasard)這個詞是源自阿拉伯語Az-zahr，意思是骰子遊戲<sup>2</sup>。於是，拿骰子來比喻事件的「實現狀態」與「反實現狀態」，並且在命題與事物這兩張賭桌中間丟起骰子<sup>3</sup>，也就恰當而傳神。當然，德勒茲拿來玩的骰子跟胡塞爾拿來看的骰子是完全不同的。胡塞爾的骰子是事件的「實現狀態」所預設的事物同一性，而德勒茲的骰子則是在事件的「反實現狀態」中，認識到存有的必然性是由變化的偶然性所表現出來；存有之單一性是由變化之多元性所表現出來<sup>4</sup>。而肯定偶然或變化，首先就不是以「二選一」的方式來處理偶然，來將骰子遊戲分裂為輸贏互斥的對立<sup>5</sup>，因而取消偶然<sup>6</sup>。

PUF, Paris, 1998.

<sup>1</sup> Vincent Descombes 指出，自 1960 年《3M》時代(指接受尼采、馬克思、佛洛伊德三位懷疑大師思想的哲學家)登場以來，《3H》時代(指 1945-1960 黑格爾、胡塞爾、海德格的追隨者)並未就此從歷史的舞台上消聲匿跡。voir, Vincent Descombes, *Le Même et l'autre – quarante-cinq ans de philosophie française*(1933-1978), pp. 13-4, éd., Minuit, 1979

<sup>2</sup> Cf., *Encyclopédie philosophique universelle, - Les notions philosophiques*, tome 1, p.1118, PUF, Paris, 1990.

<sup>3</sup> LS, p.81.

<sup>4</sup> Cf., *Nietzsche et la philosophie* (NP), pp.29-30, PUF, 1962.

<sup>5</sup> Cf., NP, p.43.

<sup>6</sup> Cf., DR, p.256 ; LS, p.74.

胡塞爾的骰子正是只有輸贏二選一，只有述詞可歸屬與不可歸屬的互斥的分離。而德勒茲的骰子一旦落地，骰子的必然性或命定(*le destin*)，不過是適才賭徒將骰子上拋，作用力與反作用力交錯流竄，帶動骰子翻滾變化的偶然表現。必然之單一不過是對翻滾變化的偶然的複製，是差異的重復或永恆回歸<sup>1</sup>。而這個賭徒是時間，但不是永恆在場的「我思」及其意向相關物所涉及的時間(*Chronos*)，而是事件「反實現狀態」的時間(*Aiôn*)。德勒茲所理解的意義並非述詞，而是事件，是這顆在命題與事物這兩張賭桌中間丟擲的骰子，在這兩個異質系列上飛掠(*survol*)而過的事件。德勒茲因而如此界定出作為事件的意義：

《意義持存在其中一個系列(命題)之中：他是可被命題所表達者，但卻不跟表達它的各個命題混為一談。意義忽焉到了另一系列(事態)，但卻不跟它所歸屬的事態混為一談，不跟那些實現它之事物與性質混為一談。》(LS, p.99)

俗見的邏輯中，視為事物屬性的述詞，對德勒茲來說，並不能算作事物的屬性。因為事物的屬性是事件而不是述詞，因此我們可以整理出：

胡塞爾       ：意義＝事物的屬性（述詞）

德勒茲       ：意義＝事物的屬性（事件）

但是事件是事物的屬性是什麼意思？這個意義的反常理邏輯又是如何？

---

<sup>1</sup> Cf., NP, p.32.

## 事件的反常理邏輯

我們舉「刀子割破手指」這件事為例。

這個事件可以看成是兩個物體主被動地混合的結果。但是混合只能從不相容的兩種不同事態來實現：不是混合前，就是混合後；要嘛手指破了，要嘛還沒破。但絕不會同時是兩種狀態。可是，這兩種互相排斥的事態的差異，卻在這句「刀子割破手指」的述句中被保留下來。兩種互相排斥的事態並不是根據二選一，而是根據所謂的選言綜合(synthèse disjonctive)被保存在陳述中。而陳述所表達的，就正好是「刀子割破手指」這件事。也正是由於選言綜合，事件才能夠有別它在時空下的實現，才能夠不掉入互斥的實現狀態中。但是反過來講，如果沒有刀子，手指這些物體以及物體之間的混合，也就不可能有事件。因此可以說，事件不在事態(états des choses)之外，但是事件是事態的域外(le dehors)。這種情形可以描述成事件飛掠過(survole)事態。飛掠過它的實現狀態，而事件本身則是反實現的(contre-actualisation)。

這裏我們發現，事件是事態的屬性，可是事件同時又被「刀子割破手指」，這句陳述表達了出來。而陳述與事態，或者說能指與所指，這兩個本來被德勒茲當作沒有(意向)關聯的異質系列，此處卻在域外，在事件的反實現狀態下被關聯起來，而這正是透過選言綜合(Synthèse disjonctive)達成的。經驗面沒有關聯的兩個對立項或對立系列，卻在形上表面(surface métaphysique)取得統一。這是德勒茲思想的形上層次。就事件的實現來說，事物與事物的混合(刀、手指)是因，而事件是果。這個因是物體因(causes corporelles)，而事件的實現只會在時間上的現在，與這個物體因有所連繫。因為兩個互斥的實現狀態是兩種不同的現在。換句話說，只有現在存在，現在成為永恆的存在。這種時間稱為 Chronos。而反實現的事件，被陳述所表達的事件，所

涉及的時間叫做 Aiôn。在 Aiôn 的時間裏，現在不會吸收過去和未來，而是反過來，現在不斷地分成過去與未來。

這個現在正如在一條實線上面的一個遊動不定的虛點，它不斷向兩個方向分成過去與未來，卻沒有和過去未來分離，而過去與未來這兩條異質系列，就在這個虛點上面產生聯繫。這個虛點或者說這個反常環節(l'instance paradoxale)成爲兩條異質系列得以連續的內在原因，或是說，它是反實現的事件之原因。這個反常環節不在過去未來兩條異質系列之外，但它卻是其域外。換句話說，它飛掠過事件，它是事件的域外，是域外的域外(le dehors du dehors)。藉由它，事件才可能在陳述與事態兩系列上飛掠。這個反常環節可以說是一切事件的事件(l'Événement de tous les événements)，它先於事件(內在原因)又是事件的可能性條件，所以是在超驗層次上。

### 結論：德勒茲與胡塞爾的同形異構

經過上文分析，我們發現德勒茲的哲學活動是先解開命題三向度的循環結構，以便讓命題與事態，能指與所指，詞與物，可述與可見，以「無意向關聯」的異質系列出現，從而造就出德勒茲式的二元論。經驗面分離的異質系列，卻在形上層級，在事件的反實現狀態得到統一。而事件的反實現狀態不在經驗面，所以只能是思想上的事，而除非是透過違反了傳統哲學第一原理(矛盾律、同一律、排中律)的選言綜合，否則我們無從料想。但正如胡塞爾不會只停留在事物同一性的形上層級，而不進一步到達超驗的「第一同一性」(l'identité première = 超驗我)以保障事物的同一；同樣地，德勒茲也不會停留在形上層級的事件的「反」實現狀態，而不往超驗的「第一反」(le contre premier 指 le non-sens 或反常環節 l'instance paradoxale)來保障事件獨特性源



源不斷的散射並開放出其不定分佈的領域。

此處不擬進一步說明胡塞爾的「第一同一性」是由掌握事物同一性的同一個哲學活動所造就<sup>1</sup>，而德勒茲的反常環節也不外是從選言綜合而來<sup>2</sup>。但我們可以看出在胡氏那裡，實顯與非實顯綜合在散子的同一性，而由第一同一性保障其可能；而德氏又何嘗不是將命題與事態綜合在事件中，而由一切事件的事件來保障其可能。德氏批評胡氏而主張無意向關聯，從而開展他的反常思考；我們是否也該批評德氏而主張無反常關聯，從而開始一套徹底無關聯(*le non-rapport radical*)的思考？

---

<sup>1</sup> 指的是 *la rétention de rétention*，見《論內在時間意識現象學》。

<sup>2</sup> Cf., LS, p.61: « *Il apparaît que le mot-valise est fondé dans une stricte synthèse disjonctive.* »

### 主要參考資料

- Gilles Deleuze, *Logique du sens*, éd, Minuit, Paris, 1969.
- *Différence et répétition*, éd., PUF, Paris. 1968.
  - *Foucault*, éd., Minuit, Paris, 1986.
  - *Nietzsche et la philosophie*, éd., PUF, Paris, 1962.
  - *A quoi reconnaît-on le structuralisme*, in *Histoire de la philosophie*, tome VIII, F. Châtelet(dir.), éd., Hachette, Paris, 1973, rééd., Pluriel, Paris, 2000.
- Alain Badiou, *Deleuze – La clameur de l'Être*, éd., Hachette, Paris, 1997.
- Francisco José Martínez, *Echos husserliens dans l'oeuvre de G. Deleuze*, in « Gilles Deleuze », pp.105-117, Annales de l'institut de philosophie et de sciences morales (université libre de Bruxelles), éd., J. Vrin, Paris, 1998.
- Jean-Luc Nancy, *Les différences parallèles, Deleuze et Derrida*, in Deleuze, épars, pp. 7-19, éd., Hermann, Paris, 2005.
- René Schérer, *L'impersonnel*, in Gilles Deleuze : Immanence et vie, pp.69-76, *Rue Descartes*, N°20, PUF, Paris, 1998, modifié et repris dans *Regards sur Deleuze*, éd., Kimé, Paris, 1998.
- François Zourabichvili, *Deleuze, Une philosophie de l'événement*, PUF, Paris, 1996 ; *Le vocabulaire de Deleuze*, ellipses, Paris, 2003.
- Michel Foucault, *Dits et écrits*, II, éd., Gallimard, Paris, 1994.
- Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie* (1913), tr., P. Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950.
- *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du*

*temps* (1905-1910), tr., Henri Dussort, éd., PUF, Paris, 1964.

François Wahl, *Le cornet du sens*, in *Gilles Deleuze, une vie philosophique*,  
Eric Alliez (dir.), éd., Institut Synthélabo, Le Plessis-Robinson,  
1998.

Alain Beaulieu, *Gilles Deleuze et la phénoménologie*, éd., Vrin, Paris,  
2006.

## **Logic of hazard**

### **- Deleuze and Husserl's theory of sense**

**Kuo-Hsien Chang**

#### *Abstract*

Following on the problem of the “non rapport intentionnel” raised by Deleuze, the issues of this paper consist in examining how he criticize Husserl's theory of sense which, according to him, not only takes a propositional way to think about the things, but also supposes an intrinsic rapport between thing and sense, then paves a phenomenological way for the correspondence between propositions and things. This study investigates therefore how the deleuzian logic of hazard is able to take place of the correspondence doctrine of truth, and how this logic rejoins propositions and things by a different way. It ends up with intending to point out the same act of philosophy between the philosophy of difference of Deleuze and the transcendental philosophy of Husserl.

Keywords: Deleuze, Husserl, sense, hazard, event