

生产

第10辑

PRODUCING

封面人物: 昆汀·梅亚苏  
Quentin Meillassoux

专题 思辨实在论: 一日工作坊  
论对客体的贬损: 格兰特、布鲁诺与激进哲学  
人物 阿兰·巴迪欧的历史与事件论  
实在论之诞: 昆汀·梅亚苏的《有限性之后》  
艺术 从鬼舞中逃离: 当代艺术的历史计划

# 迈向思辨实在论

主编 汪民安 郭晓彦

江苏人民出版社

MSMS  
现代思想史研究

THE INSTITUTE

现代当代艺术研究中心

### 图书在版编目(CIP)数据

生产. 第10辑, 迈向思辨实在论/汪民安, 郭晓彦  
主编. —南京: 江苏人民出版社, 2014. 11  
ISBN 978-7-214-14127-9  
I. ①生… II. ①汪…②郭… III. ①社会科学—文集  
IV. ①C53  
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 256784 号

## 生产 第10辑

主 编 汪民安 郭晓彦  
责任编辑 朱晓莹  
责任监制 王列丹  
出版发行 凤凰出版传媒股份有限公司  
江苏人民出版社  
出版社地址 南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009  
出版社网址 <http://www.jspph.com>  
<http://jsrmcbs.tmall.com>  
经 销 凤凰出版传媒股份有限公司  
照 排 江苏凤凰制版有限公司  
印 刷 江苏凤凰通达印刷有限公司  
开 本 718×1 000 毫米 1/16  
印 张 21.5  
字 数 400 千字  
版 次 2015 年 1 月第 1 版  
印 次 2015 年 1 月第 1 次印刷  
标准书号 ISBN 978-7-214-14127-9  
定 价 39.00 元

(江苏人民出版社图书如有印装质量问题, 可随时向承印厂调换。)

# 目录

## 专题: 迈向思辨实在论

### 思辨实在论

——一日工作坊 [英]雷·布拉希耶 [英]伊恩·汉密尔顿·格兰特 [美]  
格拉汉姆·哈曼 [法]昆汀·梅亚苏 003

迈向思辨哲学 [美]列维·布莱恩特 [英]尼克·斯尔尼塞克 [美]格拉汉姆·  
哈曼 078

### 论对客体的贬损

——格兰特、布鲁诺与激进哲学 [美]格拉汉姆·哈曼 098

观念与对象 [英]雷·布拉希耶 127

### 边界外的帝国

——思辨绝对论导言 [法]加百利·卡特林 149

## 人物: 昆汀·梅亚苏(Quentin Meillassoux)

潜在性与虚拟性 [法]昆汀·梅亚苏 189

形而上学、信仰主义、思辨 [法]昆汀·梅亚苏 204

## 减损与缩略

——论德勒兹、内在性和《物质与记忆》 [法]昆汀·梅亚苏 222

阿兰·巴迪欧的历史与事件论 [法]昆汀·梅亚苏 249

## 实在论之谜

——昆汀·梅亚苏的《有限性之后》 [英]雷·布拉西耶 268

## 反思辨,或者批判批判之批判

——评昆汀·梅亚苏的《有限性之后》 [英]阿尔伯特·托斯卡诺 286

## 激进无神论者的唯物主义

——评梅亚苏 [美]马丁·哈格隆德 295

采访昆汀·梅亚苏 [美]格拉汉姆·哈曼 313

# 艺术

## 从鬼舞中逃离!

——当代艺术的历史计划 黄孙权 331

## 专 题：迈向思辨实在论

---

◇ 思辨实在论

——一日工作坊

◇ 迈向思辨哲学

◇ 论对客体的贬损

——格兰特、布鲁诺与激进哲学

◇ 观念与对象

◇ 边界外的帝国

——思辨绝对论导言



# 思辨实在论

## ——一日工作坊

参与人:[英]雷·布拉希耶(米都塞克斯大学) [英]伊恩·汉密尔顿·格兰特(西英格兰大学)

[美]格拉汉姆·哈曼(开罗美国大学) [法]昆汀·梅亚苏(巴黎高等师范学校)

赵文译

2007年4月27日 下午1—7时

本·皮姆罗特大楼 讲演厅

伦敦大学 哥德斯密斯学院

当代“大陆哲学”常常自豪于对实在论与观念论之间战斗的超越。对再现的批判以各种方式思考着思维与世界之间的基本关联,进而摧毁并排斥主客二元论,因而对主客二元论的摒弃已成为了当代理论的下意识习惯。

然而,这种反表象(或“关系主义”)的大趋势——这一大趋势不仅限于哲学,也裹挟着人文科学与社会科学的诸多领域——掩藏着更深的、更隐伏的一种观念论。实在论真的如此“朴素”吗?对表象和客体的普遍取消就是通常所谓的激进、批判的姿态吗?

这次工作坊让四位哲学家汇聚一堂,他们的工作尽管都有各自不同的侧重,但都对“大陆”正统的基本信条提出了质疑,也都避免了从一极走向另一极的常识偏见。思辨实在论并非一种学说,而毋宁说是提供了一种保护性的提法,凡是致力于恢复对实在独立性进行思考的各类研究计划,无论是以先验心理主义、对象哲学之名,还是以抽象唯物主义之名,只要反对的是来自人类中心主义的各种破坏力量,都可以容纳在这个保护性提法之下。

由“创新与社会进步研究中心”主办、COLLASPE杂志协办的“思辨实在论:一日工作坊”于2007年4月27日在伦敦大学哥德斯密斯学院召开。这次事件并未宣告一种新的理论或学派的出现,它只将四项雄心勃勃的哲学计划汇聚起来,这四项哲学计划虽然在各自侧重的策略上有极大的不同,但无一例外地都将“大陆哲学”的主体论基础及人类中心主义基础视为自身必须要解决的问题。正是参与各方所具有的这种独特性才使得富有成效的讨论得以成形。一方面要说清

某些观念论前提所遭遇的各种挑战，而另一方面同样有意义的则是确定任何当代实在论都必须克服的障碍。因此，要仔细审视的关键问题应该包括：科学与认识论在当代哲学中的地位、思维的存在论构成以及独立于主体的客体的性质。但正如工作坊主持人暨发起人之一阿尔贝托·托斯卡诺指出的那样，牵涉性（implication）是这项工作所呈现的一个共有面相。这种来自对大陆传统的真正质询的牵涉性自然引出的结果是不再信任“传统的概念已然耗竭”（最常见的表现即二手文献明显无休止的泛滥和这类文献的作者的“无名”身份）之类症状性的老生常谈，进而使“以哲学之名”来搞哲学再次成为必要。“思辨实在论”迫使当代哲学作出一个决断，但这个决断与其说关涉观念论或实在论，不如说关涉的是作为有关实在之属性的话语的那种大胆创新而富原创性的哲学思想的未来可能性——或者换句话说吧，关涉的是哲学本身的未来可能性。

### 雷·布拉希耶的陈述

我不照本宣讲论文，而只是想大致评论一下我本人与伊恩·格拉汉姆和昆汀的异同点。我们共有的基础似乎在于都有一个明显的意愿对一整套哲学难题加以重新质询或再发展，那是被认为由康德明确解决了的——当然最终由大陆传统内的那些工作解决了的——一整套哲学难题。因此，正如我确信诸位都清楚的那样，大陆哲学当中“实在论”这个术语往往被认为带有贬义，只有那些完全不理解康德的人才力图复兴形而上学实在论，或是任何形式的没有先验担保基础的实在论，无论这个担保在主观方面是通过纯粹统觉来具体化的，还是通过借由语言实践或某种可交流的一致性等来得到说明的。19 和 20 世纪的后康德主义哲学主流中的多

数人只是对认识合法性的这些先验结构或条件作简单的重新定义、一般概括或具体示例。因此，你断言是用交流达成的一致性取代主体和客体，还是用“在世之中在”或后者的任何变体来取代主体和客体，都没什么区别：先验功能已经以各种方式成为了后康德时代的各种版本的大陆哲学基本编码。这个传统中似乎呈现出了某种东西——实际上这也是格拉汉姆的工作最初让我看到的，



雷·布拉希耶

这种东西是这样一种观念：世界之中的所有结构无不是被强加、被生成和被担保的，也就是说，客观性只是综合的一种功能。非常明确的是，在后康德哲学里，康德与黑格尔的不同点似乎在于：在康德每每要把综合功能归因于纯粹知性之类的范畴或全部归于主观一方的地方，黑格尔或各种形式的客观唯心主义（客观观念论）则会说，实在本身是自我综合的，客观实在自身当中固有一种综合的原则。所以，众所周知的是，康德认为在客观性中起构成性作用的关系性综合只是植根于主体之中而生成的，并进而被解释为主客间的关系，但黑格尔却将这种关系性综合重新解释为生产着现实结构的“自我相关的否定性”。因此问题是：如果你拒绝承认综合——生产着客观结构的综合——锚定于主体的话，是否也就意味着，你不得不将这种自我关系的能力归因于实在，从而将实在观念论化？是否也就意味着，与关系连续体本身相一致的自我综合能力却生产出了一种使诸对象不相关连的非连续性？换言之，物理实在之中是否固有智性原则？

我认为，在伊恩有关谢林的著作里，这绝对是一个关键问题。<sup>①</sup> 根据伊恩的再阐释，谢林给出了客观唯心主义的一个替代性新版本，在这种版本的客观唯心主义中，结构和客观性固有于自然，但是，物理实在界中本来存在或固有的观念结构不再通过对立和矛盾的辩证法得到解释。在伊恩对谢林的了不起的再阐释中，你能看到一种“先验的自然”，一种囊括一切的自然，在其中，观念各具动力，这些观念作为“吸引子”（attractor）固有于物质实在界之中。这样一来，自然就是自我组织的。自然的观念结构生产出了思维的结构。然而，如果说认知是一种结果，一种产物——如果认识与其他任何自然现象完全一样都是条件作用的结果，那么就有了这样一个问题：是否有理由假设，若契机合适或历史条件具足，思想是可以勾勒或把握实在界的终极结构的。因为，如果你信仰一种先验的实在论的话，就会看到伊恩在其著作中有力地再阐释了一个关键，这个关键就是：使思维结构得以生成的正是物质实在的结构。而这意味着，我们不能再信任任何对理智直观的诉求，也就是说，不能再信任这样一种观念：思维可以超越其自身的物质条件——即组织及效能的神经生物学条件，因而可以如其所是地把握实在界的本体结构。有这样一个难题：如果实在结构生产思维结构，那么就要极力同时避免先验主义和这样一类实证主义，这类实证主义总是认为，正是进化史担保了表象与实在之间的同一，因而二者的同一是适应必然性的作用，所以只有具备与其生物环境相适应的认知机能的生物才能生存下来。这样的断言为许多自然化的认识论提供了养料，而且我认为

<sup>①</sup> 参见伊恩·汉密尔顿·格兰特：《自然哲学：谢林之后》（Iain Hamilton Grant, *Philosophies of Nature after Schelling*, London: Continuum, 2006）。

这类断言是具有形而上学上的难题性的,因为,进化式的适应有助于形成有关世界的完全精准的确信的想法是不足为信的。进化将会让人具备精确的认知技能系统,从而使人准确地掌握实在的主要特征和深层结构——这一假说也不足为信。换言之,对认知机能所作的任何实证主义的、适应论的解释与科学实在论似乎是根本不能兼容的,在科学实在论看来,正如诸多自然科学所揭示的那样,实在界的物理结构根本不可能通过作为实际的生存策略的效能方面得到解释。伊恩著作的重点在于尝试提出他所说的“先验的自然主义”——这种学说认为,你可以解释思维结构是从物理实在界的观念结构中产生的,这样一来,思维则有可能把握观念的活力、先验的活力,我们的经验实在或肉身实在就是以这些活力为基础的。

伊恩著作在亚里士多德-康德主义还原论与先验唯物主义之间作出了一个重要区分:亚里士多德-康德主义将物质还原为肉身实在或身体实在——这种思想认为物质的就意味着是某种身体性的,具备一整套可感的属性。另一方面,伊恩所考察的源自谢林的先验唯物主义认为,实在的物质的诸结构是相互差异的动力系统,它们生产并制造着身体、器官和时空中的客体,但却不能被还原为后者。于是就有这样一个推论:如果思维的结构是物质自我组织的观念结构的一种作用的话,那么,这个过程就是持续的——伊恩也强调过这一点,所以生物史已经在人类意识中达到了某种意义上的顶点的说法就不那么站得住脚了。倘若这个过程尚在进行之中且不断持续下去,实在界结构的未知部分则要比我们目前已知的多,而且思维结构对为我们而言未知的部分也要比我们目前已知的多。我认为,对那些致力于某种版本的思辨实在论的人而言,这不啻构成了一个困境:先验的物理主义主张,思维有其实条件,而这些条件又有一个观念结构。于是问题是:能否运用现成的概念思维对这些物理观念结构的具体概念细节加以辨识?运用现成的概念思维是什么意思呢?是指一方面既运用可以利用的现有科学通用的数学形式化格式,另一方面——如果我们着眼于先验哲学来思考的话——也运用一套合适的类属概念范畴。但这样一来,我们能否确保我们借以期望重构这些观念结构的抽象概念范畴都是适当的呢?我们能够保证物质实在界的具有自我组织力的那些特征能够在语言中得到编码和归纳吗?换句话说,在对作为诸物质过程推动力的先验活力的表述方面,自然语言的工具是胜任的吗?在我们能够有把握地说清自然的物理结构之前,我们是否需要对思维的机制和结构作出更多的发现呢?因此,就观念作为“相位空间吸引子”的特征化表述而言,问题在于这种特征化表述能否令人满意地描述物理自然的内在活力。更为重要的是,就“活力”这一范畴——正如伊恩表明的那样,此范畴可追溯至柏拉图和亚里士多德——而言,它足以取消那种身体形而

上学或亚里士多德式的形而上学——这种形而上学将物质实在等同于构成了的身体、产物、器官组织和客体——而代之以一种活力形而上学吗？在此新的形而上学中，活力是自我组织的实在的、基础性的动因，或者说是物质结构的终极发生因素吗？

所以，我想我要追问的是：活力在思辨的物理学中处于何种地位？活力真的就等同于物理的基础结构吗？难道它没有受到某种庸俗物理学偏见的污染吗？在主张于物理领域内重新勾勒思维的机制方面，在主张需要寻求对认识论的先验自然化方面，我与伊恩是一致的，但我还想弄明白，这种重新勾勒能否为他所说的“思辨的物理学”提供一种担保。观念的活力结构与被运用于该结构的形式化表达之上的数学描述之间的关系是什么呢？进而我给伊恩提出的问题还要涉及认识论在先验唯物主义中的地位：尽管与形形色色版本的自然化实证主义认识论相比，先验唯物主义的优势是显而易见的，但我认为这里也有一个关键问题，涉及思维的表达方式，涉及思维的数学表达工具，这种工具对我们摆脱亚里士多德式的物理实在狭隘模式来说至关重要。正是对自然的数学化最终摧毁并撕碎了中世纪的“世界这部大书”。问题是我们是否能复兴这样一种形式的先验的或思辨的唯物主义或实在论：它可以对数学形式化成功地取代旧有的、前伽利略模式的物理学和形而上学作出解释吗？

最后一点，涉及活力的性质，这也是有关过程哲学的一个普遍问题：如果你赋予生产性以有限性，如果使物质实在界得以结构和构成的这些生产性活力的基本特征可以通过生产相对产物的第一性得到说明，那么问题是，我们如何解释这个过程的断裂？我们怎样解释生产连续系统中的不连续性？我虽然对这么做的可能性毫不怀疑，但我认为对于过程哲学来说，只要它想要就以“纯粹生产性”、“纯粹生成”、“绵延”或无论怎么称呼的此类范畴为基础的某种形式的本体一元论作出界定或辩护，这都是一个重要的难题。因为，要这么做，你似乎就得引入或提出某种概念上的对立项，引入或提出有关减速、断裂、减弱或诸如此类的原则，从而才能说明本应是不受限制的变化与纯粹过程之流怎么会出现稳定性和连续性。即便我们依旧可以把稳定性与连续性放入变化与过程流之内，我们还是要解释纯粹过程或过程之流为什么总是会得到暂时的稳定化。你可以在柏格森那里明确地看到这样的思想：你得靠某种东西来解释是什么让过程中断了，是什么在变化之流中生产或制造了不连续性。

我认为，在这个关键领域里，格拉汉姆作出了贡献。如果你从生产与产物之类的二元基本方法论开始，或者用柏格森式的表述来说，从绵延与空间诸如此类的东西开始，那么你就必须对使连续体断裂的东西作出解释——你就必须解释，绵延是

如何外化自身的,或是如何让自己凝固成一种空间稳定性或静态性的。格拉汉姆抓住了有关客体的一种形而上学,从而就避免了这个难题,这种形而上学通过某种方式使连综合的问题也一并消除了。格拉汉姆的提法的惊人之处是,你不需要解释客体是如何得到综合的,因为你所有的客体都是相互嵌套的客体。你在客体套客体的循环之中发现了这种客体的无限嵌套……客体本身之间的每种关系是在另一客体之中才能展开的。所以格拉汉姆使问题发生了改变,他指出了不连续的、独立的诸客体在关系上是相互包含的,从而指明了难题所在——他的回答是,客体之间只有通过另一客体才相互嵌套。换言之,每一种关系本身都是另一客体。这样一来,你就得到了某种无差别的对象单义性,某种纯粹客观性的本体论(存在论):这里只有客体,相互嵌套的客体,而真正重要的形而上学问题在于解释诸客体之间的交互作用。

但是,针对格拉汉姆的方案,我有两个问题:第一,格拉汉姆从诸客体的感性属性方面说明了它们之间的交互作用,也就是:没有任何客体能担当真正最终那个另一客体的实在性。客体与这种终极实在性发生关系或产生交互作用的基础是一套感性属性或可感觉的属性,正是这些属性为客体之间的相互性交互作用提供了基础。我的问题是:对任何既有客体而言,使感性属性区别于非感性属性的标准是什么?给出这样一种标准而又不就此标准给出某种认识论观念或构想是可能的吗?换言之,诸对象要有交互作用,似乎就必须相互有所“了解”。火一定“知道”棉花不是岩石;岩石一定“知道”冰不是水。诸客体之间无论有着怎样的交互作用,它们的交互只有在对此类感性属性——正是这些属性才能锁定并引发此类交互作用——的识别基础上才是可能的,于是,我认为问题就在于能不能解释诸客体究竟是以何种方式对任何其他客体的感性或可感觉属性与不可感觉的属性作出区分的。此问题也引出了第二个问题,后者涉及实在对象与想象对象之间的区别在格拉汉姆那里的地位,因为,在格拉汉姆看来,追问何为实在之物是毫无意义的:一切皆是实在,所有事物都是客观的,因而“无”比“有”更为实在。他给我们提供了一种关于客体的绝对平等且平面的本体论。然而,这样一来就有一个危险——格拉汉姆和我以前曾讨论过这个问题:这样的世界将许可或引发对客观性过度随意的解释。比方说,一个霍比特人和一个夸克之间的区别何在?这是一个非常严肃的形而上学问题!格拉汉姆会坚持说,霍比特人所具有的种种属性或其他虚构的、人工的、人为制造的例子是纯粹想象的,你当然可以为想象的东西创造或制造各种想象的属性。可是,我们知道,无玷圣母玛利亚或耶和华或“燃素”这类想象的事物或虚构的实体似乎完全能够生产出真实的效果,那么我们如何去区别呢?就这些虚构事物或实体而言,人们只要相信它们并且在对它们的信仰基础之上在此世界中行动,它

他们就完全有可能生产出真实的效果。如果我们说这是一种错误的描述,实际上在想象对象之下潜藏着一个实在对象,让事情发生的正是这个实在对象的话,那么就有这样一个问题:若不诉诸能在对象的实在属性与想象属性之间作出区分的某种认识论标准,我们究竟还能在什么基础上作出这种区分呢?

换言之,我给格拉汉姆提出的问题是:在运用有关客体的一种存在论的同时,却不说明**我们这么做凭的是什么**——这是如何可能的呢,也就是说,在我们似乎还对客体所知甚少的情下,我们如何可能运用有关客体的存在论呢?这并不是要把康德式的主体优先性重新请回来,而只是要说,客体之间要进行交互作用,它们就得彼此有所认识,就像我们要描述或辨认客体就得对之有所认识一样。格拉汉姆清楚地表述道,认识论关系——在康德主义那里,认识论关系被认为是以主体为第一性或基础的,也即“主客关系”——与其他任何关系一样,纯粹是一种客体间的关系。这里没有认识论优先性或先验优先性,所以,解释我们何以知道机械原理是一个有意思的问题,但这类解释与解释火何以能使棉花燃烧、大理石何以能与桌子发生关系并无本质不同。而我想要做的是,将这个问题进一步作为难题提出来——我确信,这个问题还未明确提出,哲学仍须做的比仅仅构造客体形而上学更多一些;我确信,对客体间交互作用的结构进行描述或重构绝非哲学任务的全部。

最后,我想谈谈昆汀,谈谈我面对他的著作时的立场。我最关键的保留意见涉及理智直观的地位问题。如下主张是昆汀所辩护的:数学思维、数学理智能把握物自体。它能把握实在的智性结构。恰恰正是数学铭写(mathematical inscription)的无方向性或无意义性才使你能把握到实在的“绝对偶然性”,有关这一点,昆汀提出了特别有意思的假说。但他显然想要复兴笛卡尔哲学方案,在这种哲学方案中,数学思维可以精确地如其在自身之内的那样勾勒实在的客观结构,这就不同于康德哲学方案,后者将科学认知的范围限定于现象界之内。我的问题很简单:把思维能力从它所把握或理解的物理实在当中抽象出来是否可能,既然我们自达尔文以来就已经知道这样一个事实,即为科学认知客观性提供担保的数学思维能力是漫长进化过程的结果?随即还有一个问题:我们能承认思维能力——即便是在数学科学中表现出的那种最复杂的抽象概念思维能力形式——就是一套基本的神经生物学过程吗?我们能承认这一点而又不把认知与思维化简成为实用论的权巧方便吗——也即,能承认这一点而又不持如下主张吗:我们以我们能做到的方式呈现这个世界,因为进化已经保证了心灵与世界之间的一致性(我认为这种主张为科学实在论提供了一种极其脆弱的担保)?换句话说,我们能拒绝实用主义,尤其是自然主义的实用主义,而又不给思维留下某种神秘的超验性吗?而又不主张说思维——尤其是科学的认知能力——就是这种神秘的能力,它只是人类碰巧得到的

或是由某种神秘过程赋予的,哪怕从基本的方面去理解它都是不可能的吗?我认为,20世纪最重要的哲学发展史成果可以说是就有关认识能力的科学的出现;可以说是这样一种思想:认知过程可以被重新整合进可通过经验科学研究的客观现象领域。换言之,这里有一个循环,我认为,这是一个被各种先验哲学过于仓促地证伪的循环。胡塞尔尝试对心理主义进行证伪的基础是,如果你将思维化简成为一套心理学过程,那么你就移除了必然性维度,移除了逻辑数学有效性的维度,而被移除的这个维度却是自然科学的认识权威性的担保。换句话说,你将科学话语化简成了无异于其他话语的一种话语,它变成了言说方式中的一种而已,于是你在根本上就转向了理查·罗蒂。

所以,按我的理解来说,思辨实在论所面对的关键挑战是:我们能在由科学担保的某些实体和过程方面做一名实在论者,而不必在某种实证论那里(另一方面则是在先验论那里)再坚守实在论的信念吗?我们能做一名自然主义者而不必变成理查·罗蒂吗?能坚持科学所言为真而不必变成胡塞尔主义者或类似的什么主义者吗?我认为这是一个非常有趣的问题;我想,正是在这里,勇猛的思辨(这是所谓“大陆哲学”的一个特点)与真正令人称道的对经验科学的介入程度(这是直接介入认知科学或将自身视为认知科学的延续的欧美精神哲学尤其擅长的工作所表现出的一个特征)之间有必要进行某种沟通。所以,我们能做一名先验的实在论者,而不把思维观念论化,也不把思维化简为一套实用功能吗?

\* \* \*

伊恩·汉密尔顿·格兰特:好极了,雷,不只是因为我从未听人这样讨论过我的著作!但你提到的几个看法使我想起了对任何反思的方案而言或许都是必不可少的某些细节问题。其一是我们相信种种实在论,然而问题在于哪一种实在论呢?我的问题是:是否有可能存在一种在某种意义上乃是取消一切的实在论呢?因为,如果是这样的话,那么,随之而来会有各种各样的本体论难题。如果不是这样的话,如果没有什么被取消,那么我们会处于这样一种情境,在其中追问“一个霍比特人与一个夸克之间的差别何在”的问题——或者就此处的关键而言,追问“罗蒂与胡塞尔之间的区别何在”——将是毫无意义的!存在是“一”吗?要么差异何在呢?这些实体之间是存在诸多差异的,但是,用一种差异来对它们的存在“实在”与否进行证伪,则从根本上说纯粹是对有关实在论问题的回避。正是由于这一原因,在我看来,一种非取消性的实在论必将呈现出一种观念论的形式:在这种形式当中,我们就把实在论扩展为诸观念,在这种形式当中,思维与自然的分离、从自然中取消思维等或许称之为难题的难题,对我们来说将不复存在,我们也不会运用

化简能力得出事物的一种简单状态,为的只是以这种简单状态的存在来担保自然力量与这种高级进化产物或你所说的东西——即你所谓的“实用主义”——之间的平衡。因此,我真正想对你提的问题是——而这也是我读完你的书之后想问你的:只要是实在论者,他若想说“X 或 X 类或 X 范畴不可能存在或不存在”,则必须依赖何种根据才能作如是说呢?

雷·布拉希耶:好的,传统的方式——尽管听上去不完全合理——会说,某物实在即某物区别于它物。任何差异之物即实在。当然,这样一来你也必须说:“好的,它必须是一种真差异,那么,你用真差异来指什么呢?”对此辩难的一个传统答复是:起作用的任何事物、产生效果的任何事物必然是实在的,无论它在其他方面是如何被定义的。这对格拉汉姆来说是一个关键问题,他拒绝在实在与想象之间作任何区分,所以,追问某物是否比另一些物更实在是毫无意义的。我能看到原因何在,因为在试图说清楚在实在之物与并非不可把握之物之间的差异的过程中,必将出现诸多困难。然而,在我看来,如果你愿意承认我们对这个世界比以往任何时候所掌握的知识都要多——我知道,一些人并不愿意这么承认,可是我属于非常支持这种看法的人——的话,那么你似乎就倾向于说当我们对这个世界的某种实在作出了发现时所发生的事情也就是我们发现了实在的因果机制,我们对真正形成差异的东西作出了发现——所以,形成差异的并不是圣母玛利亚,形成差异的乃是一套复杂的过程,而圣母玛利亚只是对这套过程的某种修辞性简略表达。

换言之,我并不是简单地说不存在圣母玛利亚之类的事物,因为显而易见,与霍比特人或独角兽之类的事物是存在的一样,圣母玛利亚之类的事物也是存在的:因为,这些事物至少都对我们的世界产生着作用。但这种承认只是以某种民间语言加以表述的承认,它所用的是某种简略语,描述的是别的事物、某种不那么好捉摸的事物,而对这种事物的恰当描述是需要心理学手段以及社会—历史学手段等复杂配置的。换言之,事儿就是这么发生的,每个人都知道:人们的显然虚假的信仰为什么可以在世界中产生实在的后果?答案是因为即便我们本人作为这事儿的当事人在这些一两个关键因素上受到迷惑,我们也能解释这些事儿是怎么发生的。存在着可以用来描述让事情发生的关键机制是什么的方法。我认为科学实在论的问题是:在世界中产生作用的、制造差异的关键机制是什么?在科学史当中,燃素、热流体等事物都被认为是有效的解释性范畴,当我们舍去这些范畴的时候,当我们说“不,那不能精确解释热现象”时,我们发现我们曲解或错误描述了那些相关的要素和机制。我的信念——并且我想这是一种必要的信念,如果你想成为一名先验实在论者的话——是这样的:我们可以错误描述实在的结构,但这并不意味着某种基础的、深层的结构是不存在的,即便我们所描述的那些机制总会某些东西表述

得不令人满意或不够。比方说,即使牛顿物理学被爱因斯坦物理学所取代,就能说爱因斯坦“证伪”了牛顿么?不见得,爱因斯坦只不过表明牛顿物理学在使用范围上是有局限的。在我看来,这就是支撑着科学的活力,科学的认知活力。我们作出发现,其意义并非是我们知道何为虚假,而是我们知道了何为有限。这意味着这个世界有更多的东西有待探索,有太多的东西在发生着,这个世界要复杂得多,而为了恰当地描述或辨识这些复杂的过程,我们需要创造新的手段。所以,在某种程度上说,区别将不会再在何为实在何为非实在之间作出,而应在程度上作出,我的意思是说,在充足性的程度上作出。我认为,无需转向某种康德哲学框架,描述何为充足也是可能的。但我仍要对此深入探究。我的确尚未搞通,所以我所谈的这些只是一些直觉的东西。

**格拉汉姆·哈曼:**雷也提到了一些有关我工作的问题,其中一些我可以作出回复。首先我想说,你在回应伊恩时尽管提到要以实在产生的效果来界定实在,而我建议你还是要和这种界定保持距离,因为那样一来,你似乎是在用外在于实在的东西来界定实在。所以,那并非实在本身,而是外在于它的东西——潜在的或别的东西。对此我们可以进行讨论,而正是因此,我才要回避这种界定,就像我回避“实在意味着抵抗”之类你在海德格尔和马克斯·舍勒等人那里看到的定义一样。那或许是我们把握实在性的某种方式,但绝不可能是实在本身,因为某种东西在抵抗着。抵抗本身充其量是借以了解实在性的一种方式。

关于我的工作,你最后追问道,我是否认为这种客体间的关系学说将包含全部的哲学?就此我不能说是或不是——但这的确是我的规划,这是我努力言说的东西。就在上周,我在伦敦才决定要在我的下部著作的第二部分里写什么,这部分将讨论所有被康德抛弃的形而上学问题,并尝试让这些问题重获活力——比如:“实体的最小单位的最小可能性存在吗?或对之可以加以不断切分吗?”“自由或不自由存在吗?”依据客体间关系来尝试重新激活这类问题将是很有意思的事情。我相当艰难地思考如何把手稿中形而上学这部分组织起来,但我想,根据康德来对之加以组织或许是一种方式,既然所有人都认为正是康德摧毁了所有这些问题。为什么不直截了当地面对康德并尝试着使这些问题重新回来呢?谁能知道这方式是否能起作用呢,不过这应该很有趣。

我想回应的第二点与霍比特人和夸克有关,这实际上比第一个问题要容易解决。在这一点上,我是一个拉图尔主义者。在拉图尔看来,所有种类的客体都是实在的,你要判断一个行动元子(actor),只能依靠其所涉联动元子的多少、种类——我几乎要说依靠“效果”,但我自己限制这么做,以及它在多大程度上抵抗来自压迫它的压力考验。显然,一个霍比特人在某种意义上是一个实在客体,因为我可以问

“什么是一个霍比特人?”“一个霍比特人在干什么?”“他举止如何?”而这绝不会完全被简化为托尔金所有小说中已讲述的全部故事,因为你可以构想新的情节。你可以问“霍比特人适合存在于洛夫克拉夫特的恐怖故事中吗?”“霍比特人适合于在普鲁斯特小说里存在吗?”我认为不合适。那么为什么不合适呢?从没人试过,而这就是我提出这些可能性时我们立即抵制的原因吗?这是因为你有一种感觉,感觉霍比特人超出了我们所谈的电影里的霍比特人和我们所读的小说中的霍比特人。所以我说霍比特人是实在的。好了,你当然不想说一个霍比特人和一个夸克一样实在——但为什么不呢?或者,举一个更尖锐的例子,你不愿意说五百顶想象中的王冠与五百顶现实中的王冠是一样的。我处理这个难题的方式是这样的:传统的前康德哲学解决办法是说真正构成差异的东西是不可能存在于二者当中的。上帝创造五百顶现实的王冠,存在在现实王冠当中成为真正的谓词,而在想象的王冠中则不然。而康德会说,存在并非真正的谓词,它必须与我们的位置构成关系,也就是说必须和这些王冠与我们的关系构成关系。但为什么不说五百顶实在的王冠和五百顶想象的王冠首先不具有相同的质呢?因为它们不仅在存有方式上不同,而且在本质上就不同。这是我的解决办法,但尚未完全充分阐明。实在的硬币的金光灿灿与想象的硬币的金光灿灿不一样,因为这类质都借自于某物的一部分,我要说,五百顶实在的王冠有实在的部分,而五百顶想象的王冠则没有。所以我回答这个问题的进入路径如下:我要说所有的事物都是实在的,而事物的质却不是共相。事物的质来自个别的部分。那么接下来你必须解释何为共相,而这是我尚未触及的另一个难题——你如何解释“红色”意味着什么?

你提出的第一个问题是最难的。客体在本质属性的基础上相互作用。要想相互作用,客体需要相互认识。我不知道这个回答能否令你满意,但我要说的是,客体并非直接相互作用的,而是在某程度上彼此相互间接指涉,它们与之构成关联的东西是属于相互之间的一些质,正是这些质间接地指涉着这些事物。我认为你是应该从隐喻角度看这个问题的,这是我在《游击队形而上学》<sup>①</sup>中使用过的一个例子:麦克斯·布莱克提到的说法是“人是一只狼”,这就是与“狼是一个人”不同的一个隐喻,有着完全不同的效果。当你在布莱克的说法中体会了些什么时,你会把握到某种难以捉摸的属人的东西,这种东西是由狼的质曲折映射的存在,它们被纳入到了属人的轨道上来了。但是这些质或多或少能让你窥见人性深层属狼的东西,无论这东西是什么。所以,事物相互作用,但它们仅在另一事物内部相互作用,它

<sup>①</sup> 参见格拉汉姆·哈曼:《游击队形而上学:现象学与物的构造》(Graham Harman, *Guerrilla Metaphysics: Phenomenology and the Carpentry of Things*, Chicago: Open Court, 2005)。