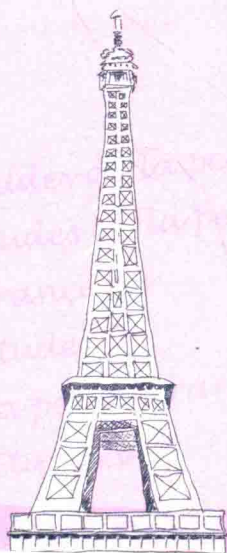


“中文社会科学引文索引”(CSSCI)来源集刊

Études de la pensée française. L'Automne, 2015

法兰西思想评论·2015 (秋)

高宣扬◎主编



人民出版社

“中文社会科学引文索引”(CSSCI)来源集刊

Études de la pensée française · L'Automne, 2015

法兰西思想评论 · 2015 (秋)

高宣扬◎主编 姜丹丹 邓 刚◎执行主编

责任编辑:洪 琼

图书在版编目(CIP)数据

法兰西思想评论·2015(秋)/高宣扬 主编. —北京:人民出版社,2016.3
ISBN 978-7-01-016061-0

I. ①法… II. ①高… III. ①哲学-法国-文集 IV. ①B565.5-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 065400 号

法兰西思想评论·2015(秋)

FALANXI SIXIANG PINGLUN · 2015(QIU)

高宣扬 主编

人民出版社 出版发行
(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京明恒达印务有限公司印刷 新华书店经销

2016 年 3 月第 1 版 2016 年 3 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:17.5

字数:280 千字

ISBN 978-7-01-016061-0 定价:49.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号
人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

前 言

当代法国哲学的思想生命,正以 21 世纪的崭新旋律和紧迫节奏,沉着而紧凑地延续更新,不但内容不断突破创新瓶颈,而且还频频表达出多样的论述风格,使本来以死板抽象观念形式表达的传统科学技术哲学,以不拘一格的生命活力,展翅于新世纪人类思想空间。本书专题之一“当代法国自然哲学”只是当代法国哲学多重奏的一个组曲,它们既继承了法国哲学笛卡尔所辟建的思想创造传统,又发扬了 20 世纪以来当代自然科学新技术的创新精神,试图从现象学、科学哲学、生命哲学、艺术哲学四个维度,来展现当代法国哲学家们建构一种“将人类重新置入自然之中”的自然哲学或哲学宇宙学的奋斗过程。当代法国自然哲学给予我们的一个重要启示就是:哲学不但可以并应当不断实现自我改造,而且,科学技术也可以并应当以新的风格和形式,探索其自身实现“人文化”的发展路径。

21 世纪是人类思想文化大重建的新时代,哲学和科学技术的重婚已经不可避免,因为只有这场重婚游戏演出成功,才能保证历史的转折不至于陷入无可挽救的生态危机的深渊之中。

高宣扬

上海交通大学欧洲文化高等研究院

目 录

前 言	高宣扬(1)
-----------	----------

第一部分 当代法国自然哲学

克服对自然的遗忘

——当代法国自然哲学专题简介	安 靖(1)
论自然	巴尔巴拉斯/文 安靖/译(5)
Sur la nature	R. Barbaras (14)
西蒙东在 20 世纪法国自然哲学中的地位	巴勒特米/文 安靖/译(25)
Le statut de Simondon dans la philosophie française de la nature au XXe siècle	Bartélémy (54)

人类世界的终结	皮埃尔·蒙特贝娄/文 安靖/译(90)
La fin du monde humain	P. Montebello(108)
宇宙学的美妆法	

——一种华饰的宇宙论	贝特朗·普雷沃/文 曾怡/译(130)
------------------	-----------------------

第二部分 政治哲学的思考

论德里达晚年的政治哲学思想	高宣扬(171)
法权及其演化	
——根据《法权现象学纲要》	汪 希(189)

政治自由和分权制衡

——洛克与孟德斯鸠政治哲学比评 陈祖召(203)

第三部分 其他论文

从革命的无产阶级到事件中的“非在”

——战后法国马克思主义的主体的嬗变历程 蓝 江(219)

自由与境遇

——萨特《不惑之年》中的人物分析 秦 楠(234)

笛卡尔“我思”的伦理性与排斥性

——对福柯“我思”批判的一个读解 汤明洁(257)

第一部分 当代法国自然哲学

克服对自然的遗忘

——当代法国自然哲学专题简介

安 靖

20 世纪的哲学思考总是和对各种“遗忘”的批判联系在一起：“对存在的遗忘”（海德格尔 [Martin Heidegger]）、“对生命的遗忘”（约纳斯 [Hans Jonas]、德勒兹 [Gilles Deleuze]）、“对世界的遗忘”（芬克 [Eugen Fink]、洛维特 [Karl Löwith]）……在这些“遗忘”之外，我们还可以加上“对自然的遗忘”。而克服这种“遗忘”（也就是同时克服神学的超越性和意识的超越性）、重新确立自然作为存在论原则（自然的内在性）的地位便是当代法国自然哲学的基本主张。本专题试图从自然形而上学、现象学、科学哲学、美学这四个角度向读者呈现这一重要思潮的基本形态。

从某种程度上说，法国当代自然哲学虽然包含着对整个形而上学传统的批判，但它直接针对的却是与现代科学一道产生的现代哲学。换言之，“对自然的遗忘”实际上是现代哲学或哲学现代性（modernité philosophique）的一个基本特征。但是，这样一种断言是正当的吗？特别是当吉莱斯皮（Michael Allen Gillespie）这样的思想史家认为现代性所完成的恰恰是把过往被归于神的属性、本质能力、力量赋予“自然”的时候^①，对上述问题的回答就变得更加迫切了。

^① 吉莱斯皮：《现代性的神学起源》，张卜天译，湖南科学技术出版社 2011 年版，第 355—356 页。

在《人类世界的终结》(La fin du monde humain)一文中,自然形而上学(métaphysique de la Nature)的倡导者蒙特贝娄(Pierre Montebello)对这个问题做出了正面回应:现代性所高扬的“自然”只是排除了一切生命与精神要素的单纯的物质平面(plan de matière)。而作为“无人的世界(monde sans homme)”的物质平面与作为“无世界的人(homme sans monde)”的纯粹精神或理智的分裂则构成了一切现代哲学的基础。就此而言,近来开始引起中国学界注意的以梅亚苏(Quentin Meillassoux)为代表人物的“思辨实在论”思潮仍然是这种哲学现代性的延续,而非克服^①,因为它一方面把与人(生命、意识)无关的物质宇宙设定为真正的实在,另一方面又断定与感觉、体验无关的数学这一纯粹理智的产物才是把握真正实在的唯一途径。所以,正是由于现代性将神的全能(omnipuissance)归于物质性的自然,真正意义上的自然,也就是将物理、生命、精神等所有实在性差异(différences de la réalité)非还原地、无差异地统一起来的作为“生成—关系”的存在被彻底遗忘了。而严格意义上的自然形而上学(不同于物理主义—还原论意义上的自然哲学)的目标就是重提自然问题,为的是揭示作为繁复系统(système de multiplicités)的自然,也就是蒙特贝娄所说的名为“世界”的自然平面。

尽管如此,“自然”和“世界”的同一性是不言自明的吗?当洛维特在《人的本性和人性》(Natur und Humanität des Menschen)中认为“自然”和“世界”是同义词时,贝尔默斯(Christian Bermes)提出了这样的质疑^②。在我们看来,同样的质疑也可以向蒙特贝娄所主张的自然形而上学提出。特别是当我们考虑到康德本人已经在《纯粹理性批判》当中区分了作为“数学性整体”的世界和作为“力学性整体”的自然时^③,视自然形而上学为“后康德形而上学”的蒙特贝娄就更有必要给出取消这种康德式区分的理由。而目前致力于建构一种

① 在国际学界,“思辨实在论”思潮已经成为激烈争论的对象,它面对着来自先验存在论—新实在论阵营(参见 Markus Gabriel, *Fields of Sense: A New Realist Ontology*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2015)、现象学阵营(参见 Alexander Schnell, *En voie du réel*, Paris, Hermann, 2013)、分析哲学阵营(参见 Isabelle Thomas-Fogiel, *Le lieu de l'universel. Impasses du réalisme dans la philosophie contemporaine*, Paris, Seuil, 2015)的批评和挑战。

② Christian Bermes, “Welt” als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004, S.21.

③ 康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2004年版, A418—419/B446—447(第356页)。

“生命现象学”的现象学家巴尔巴拉斯(Renaud Barbaras)在阐释其自然概念的短文《论自然》(Sur la nature)中则着重说明了自然和世界的差异:在存在论层面上具有优先地位的自然是世界得以作为世界存在的本原力量,是世界化过程的动力源泉,而世界则是表现着自然的本原力量的存在者之普遍嵌合(ajointement)。此外,自然所从事的世界化活动本身同样是一种现象化活动,正是这种使世界自身显现的现象化活动构成了世界向主体显现的在先条件。所以,这样一种自然概念与科学的自然概念截然不同,因为后者所构想的自然是与显现活动无关、与现象存在无关的单纯的“自在”。

但是,自然哲学是否只能是一种关于存在本源的纯粹思辨?自然哲学的建构必然要和自然科学的研究脱钩吗?二者之间可以维持一种更为积极和具体的关系吗?在和德勒兹同时代的法国哲学家西蒙东(Gilbert Simondon)看来,对这个问题的回答是肯定的。近年来,西蒙东的“百科全书主义自然哲学(philosophie encyclopédiste de la nature)”开始在世界范围内受到关注。人们不再只是从“德勒兹的思想来源”这个视角来看待西蒙东哲学,而是把西蒙东本人视为20世纪法国自然哲学传统的重要代表。应我们的邀请,国际西蒙东研究中心(Centre international des études simondoniennes)主任巴泰勒米(Jean-Hugues Barthélémy)特为本书撰写了《西蒙东在20世纪法国自然哲学中的地位》(Le statut de Simondon dans la philosophie française de la nature au XXe siècle)一文。这篇内容丰富的文章不但从历史的角度介绍了西蒙东哲学和20世纪法国若干重要思潮的关系,而且还探讨了这样一个重要问题:以科学为基础的自然哲学在什么意义上是可能的?

“我感兴趣的是艺术、科学和哲学间的关系”^①,试图在自然和人工间的差异逐渐模糊的时代重新为自然哲学奠基的德勒兹做出了这样的表白^②。如果说德勒兹在自己的前期自然哲学建构中更多地受到一种西蒙东式灵感的激发^③,

① Gilles Deleuze, *Pourparlers* 1972—1990, Paris, Minuit, 1990, p.168.

② *Ibid.*, p.212.

③ 在撰写其前期代表作《差异与重复》(*Différence et répétition*)时期的德勒兹看来,西蒙东的哲学“既能够从当代科学那里汲取灵感,又能够以改造和更新的方式与经典的重大问题实现对接”(Gilles Deleuze, «Gilbert Simondon. L'individu et sa genèse physico-biologique», in *L'île déserte. Textes et entretiens* 1953—1974, Paris, Minuit, 2002, p.124)。关于西蒙东对德勒兹前期自然哲学

那么从中期的《千座高原》(*Mille plateaux*)开始,德勒兹的自然哲学越来越强调艺术的重要性。但是,正如我们已经提到的那样,德勒兹式自然哲学的出发点是自然/人工之分的消除,所以它对艺术的看重绝不意味着它所强调的是主体的表象能力和创造力量。恰恰相反,艺术在某种程度上优先于科学的地方恰恰在于它更加强烈地(intensivement)表现了自然本身的创造性力量^①。那么,我们究竟如何来理解这种与自然和人工的区别漠不相关的德勒兹式“自然美学(*esthétique de la Nature*)”(如果我们可以这样命名的话)呢?在《宇宙学的美妆法——一种华饰的宇宙论》(*Cosmique cosmétique. Pour une cosmologie de la parure*)当中,艺术史家、美学家普雷沃(Bertrand Prévost)为我们展示了一项具有启发性的个案研究:从裙褶、假发到原始部落居民的刺青、羽饰,再到动物身上的条纹、颜色,它们无一不具有“自然”、“世界”或“宇宙”的维度,而且,这里所涉及的宇宙不再是希腊人的有序的宇宙(*cosmos*),而是乔伊斯和德勒兹所说的作为自然之名的“混沌宇宙(*chaosmos*)”。

的影响,参见 Pierre Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, pp.145-156.

① 这是 Peter Hallward 在 *Out of this World: Deleuze and the Philosophy of Creation*, London: Verso, 2006 中的阐释思路,尤其参见第 104—126 页。

论 自 然^{*}

雷诺·巴尔巴拉斯/文 安靖/译^{**}

至少在现代,自然概念在绝大多数情况下都是从如下两种具有相关性的区别出发被构建出来的:自然属于存在(être)一方而非显现(apparaître)一方;它所指向的与其说是属人的东西,不如说是非人的东西。实际上,自然首先是处于现象(phénomènes)背后的东西,它根据一些法则操控着现象的显现,而对这些法则的发现假定了要穿透被直接给予的东西的平面。这是科学的自然概念,它本身就依赖于一种存在论。对于这种存在论来说,自在的存在应当能够独立于它的显现而被重新把握,这是因为,自在的存在完全不依赖于它的显现。而且,与此相关的是,对于这种存在论来说,显现没有告诉我们任何有关自在的存在的东西,简而言之,显现不过是一个显象(apparence)。从某种程度上说,第二个预设只是对第一个预设做了进一步的明确:假如现象的平面当真指向了人与实在的关系,并因而毋宁说是表现了人而非自然的本性,那么人们势必就要承认“自然的”同义于“异于人的”或“未受人影响的”。人们正是由此出发才频繁将本源性、纯粹性、无瑕性这些规定归于自然之上。这种通行的自然观念完全建立在一种分裂的基础上,后者的样态会发生变化,例如在存在与显现之间的分裂,或者是自在与现象之间的分裂;无论在什么情况下,始终是这个预设操控着科学的活动,这是因为,对于科学而言,关键就在于超越

* 作者在本文中从他最近的著作 *Dynamique de la manifestation* (Paris, Vrin, 2013) 的视角出发阐发了他的自然观,这是本文第一次书面发表。本译文获教育部留学回国人员科研启动基金资助项目“20世纪法国自然哲学研究”(ZX20140197)和中央高校基本科研业务费专项资金资助项目“哲学史视角下的法国当代自然哲学”(NKZXB1475)的资助。

** 雷诺·巴尔巴拉斯(Renaud Barbaras),巴黎第一大学哲学系教授;安靖,南开大学哲学院讲师。

显现(显象)而使显现的理由大白于天下。这样一来,人们就不得不面对下面这个问题:从拒绝这种分裂的现象学的视角(存在的东西的本质必然包含着它的显现)看来,自然会拥有什么样的地位呢?在这样一种理论框架当中,自然还能占据某个位置吗?这又是什么样的位置呢?

诚然,在经典的现象学方法,也就是胡塞尔的现象学方法那里,上文中所提到的断裂被保留了下来——即使存在论的等级被颠倒了。自然是一种自然主义态度(*attitude naturaliste*)的产物。这种本质上属于科学的态度本身应当被理解为一种与另一种意义上的自然,也就是自然态度(*attitude naturelle*)意义上的自然的关系。这种自然即是生活世界(*monde-de-la-vie prédonné/德: Lebenswelt*),我们生活在这个世界之中,先于一切立场的采纳、先于一切观念化活动。与经典形而上学相比而言的差异就在于这样一个事实:自然不再是实在的根底(*fond*),它毋宁说是一种上层建筑(*superstructure*)、一种与某种观念化活动相关的“观念外衣”。尽管如此,在我看来,现象学方法所付出的代价不应当是放弃与显现相对的自然被赋予的存在论上的优先地位——这种优先地位无疑是与自然概念同为一体的。自然只有在作为实在性基础的时候、只有在处于现象背后的时候才有意义。因此,问题毋宁是要弄清楚这种自然到底是理智的(*sage*)实在(就像是理性活动的一面存在论镜子)还是原始的(*sauvage*)实在。这样一来,问题就逐渐明确了:如果实在性在现象性当中穷尽了自身,那么如何才能在不剥夺自然在存在论上的优先地位的情况下思考自然?

对这个问题的回答只有在一种独特的现象学方法的框架中才是可能的。这种独特的现象学方法的主旨就是以尽可能彻底的方式考察超越的存在者和它的直观的给予样式之间的相关关系的普遍先天性(*a priori universel de la corrélation*)。在胡塞尔看来,对这种先天性的阐明就是现象学本身的任务。如果存在者的存在意义果真就是与某一主体相关(简而言之就是显现),而主体的存在意义果真就是与它使之出现的存在者相关(亦即是意向性的),那么人们肯定就会提出这样的问题:自然在这种被主体和世界的发生当作出发点的关系中会占据什么样的位置呢?尽管如此,正是通过对相关关系的主体一极进行更为明确的追问,我们才会被引向自然。具有悖论意味的是:正是主体的自然的缺席(*absence de nature*)将我们带到了自然那里。确切地说,作为相

关系的主体,主体所服从的理论约束都有哪些呢?一方面,这样一个主体从根本上不同于那使之出现的东西,也就是世内存在者,而这恰恰是就主体使世内存在者出现而言的:在行构成者和所构成者之间、在先验的东西和经验的的东西之间存在着一条深渊。但就另一方面而言,正如梅洛-庞蒂以无与伦比的方式表明的那样,如果主体对于世界是完全陌生的,如果主体身处绝对飞跃者的位置(*position de survol absolu*)上,那么主体就无法使世界出现。只有当主体既“在自身一边”又在世界面前的时候,简而言之,只有当主体拥有某种与世界的存在论共通性的时候,主体才能使世界出现。正因为如此,胡塞尔本人坚持主张的先验与世界的分裂并不是最终定论。我们须要注意的是:这种归属性(*appartenance*)的要求是相关关系本身所操控的。实际上,如果没有处于关系中的项之间的共通性或相近性形式,就没有可以被思考的关系,而且主体的归属性所展现的正是这种共通性。所以,一切问题归根到底都是要弄清楚主体如何能够同时做到既与世界不同(因为它是世界显现的条件),又是世界的一个组成部分,停留在它的一边。不过,解决问题的方式显然不是在先验自我与经验自我或精神与身体的分裂的形式下把一种区分引入主体之中,因为这不是解决了问题,而是把问题重新带到主体当中。因此,主体应当在同一视角下归属于世界并使世界出现,主体在这两种存在样态那里应当是相同的。解决之道要到实体主义主体观这种往往对一种严格的相关性思想构成障碍的东西那里去寻找——后者只会提出非此即彼的取舍:要么是与世界的单纯同一,要么是与世界的彻底分离。

因此,首先有必要对主体与它所面对的世内存在者的根本差异(这种差异刻画着主体自身的特征)做一考察:主体与世界对立不是像一个存在者或一个实体与其他存在者对立那样,而是像一个非存在者与存在者对立、非实体性存在与实体性存在对立那样。简而言之,主体的独特性,亦即其现象化力量的条件,就在于它的否定性。但是,人们不应当通过将否定性理解为虚无而将实体性重新引入到这种否定性当中,而萨特就犯了这样的错误。在虚无之中存在着单义性、粗拙性,以及,一言以蔽之,一种与其否定性相冲突的抽象性。也就是说,真正的否定性不能凝固于虚无当中,恰恰相反,它应当是具体的和现实的。不过,如果否定性想要成为现实的和具体的,它就必须是能动的,也就是说,它就必须运动。实际上,运动是唯一逃脱了一切实体性的存在样

态:它是对一切设定(position)的现实拒斥,因为它是以非重合性(non-coincidence)的样式存在着,因为它是对肯定性(positivité)的不断否定。运动是主体得以不是其所是的唯一方式,简而言之,运动是主体逃脱实体性的唯一方式。所以,主体不同于世界不是像一个实体不同于其他实体那样,而是像现实的、亦即能动的非存在者(非现成存在)不同于存在者那样,而这一点是更加深刻的。不过,恰恰是主体借以与其他存在者区分开来的东西同时使主体处于世界之中:主体经验性的关键就在于其超越性的样式。实际上,所有运动都有一个它于其上展开的大地(sol);支撑着运动的否定性的就是作为运动的发生场所的世界的肯定性。因此,运动之差异的条件恰恰就是它对于世界的归属。通过用运动来界定主体的存在样式,我们已经完全认同了问题的条件:如果主体要在根本上不同于世界的存在者,它就必须处于世界之中,先验的维度和经验的维度是同一种实存样式的两面。简而言之,在同一种视角、亦即运动的视角下,主体既使世界出现又停留在它一边、归属于它。从这种意义上说,一种认真对待相关性的现象学只能是一种在主体中心处发现运动性的现象学,或者是一种动态现象学(phénoménologie dynamique)。

尽管如此,如果运动为我们澄清了主体的存在,那么主体的存在反过来应当允许我们去澄清这一运动的本性。实际上,人们明白这里所涉及的运动——就其作为存在者之显现的条件而言——不能被还原为一种单纯的位移。这里所涉及的是一种进行现象化活动的运动,一种在其进展过程中使自身目标出现的进展,一种是“看”的“做”。这里,知觉和运动的区别——只要这种区别指向了 *res cogitans*(拉:思维之物)和 *res extensa*(拉:广延之物)的最终分割,它在一般情况下就被认为是不可逾越的——显然已经被超越了。就此而言,这里所涉及的运动高于单纯的位移,但又低于作为表象的纯粹的知觉:它在进展过程中解蔽,它所从事的活动就是使某物出现。不过,这样一种运动不是别的,就是“活(*vivre*)”的运动,因为生命就其最为深刻的意义而言和不及物的活(活着[*être en vie*/德:*leben*/英:*to live*])与及物的活(德:*erleben*/英:*to live through*/英:*to experience*)的分割是漠不相关的。不根植于生命之中的知觉(及物的活)是不存在的,也就是说,一切知觉都要经历运动。同样地,一切生命都已经是对某物的经验,无论这种经验有多么粗糙。生命就是运动与知觉、“做”和“看”的无区别(*indistinction*);它恰恰命名了主体的存在

意义。无论如何,这样一种断言带来了一个重要的结论:如果“活”位于主体存在的中心,那么人们就不得不承认:一切生命体都是主体,一切生命体都有能力使世界出现,无论这个世界有多么简单,因此,人相对于其他生命体而言的差异就要从属于它们作为生命体、亦即主体的基本共通性。在此,关涉自然的第一个预设被撼动了,这是因为,人们在肯定了这样一种观点的同时就不再将人和自然——至少是有生命的自然——对立起来。在人类实存的中心把握生命的运动就是使人类转到自然一边,或者无论如何也是使人转到这个由生命界所构成的自然区域当中,而且,这样一来,如果仍然存在着某种区别,这个区别也不再是人和自然的区别,而是有生命的自然和无生命的自然的区别。无论怎样,人们都不得不得出这样的结论:与相关关系的先天性相适,因而使得主体的差异得以和世界和解、使得主体对世界的归属成为可能的主体的实存样式就是一种生命运动的实存样式,后者通过指向自身的“对象”而使它出现。从这种意义上说,一切现象学都是生命现象学。同样从这种意义上说,由于没有以下面这种样式实存,人避开了一切实体性,并因而缺乏(本质[essence]意义上的)本性(nature):可以被赋予一个稳定的属性。正如戈尔德施泰因(Kurt Goldstein)所知晓的那样,人和其他生命体一样是一种本质上具有历史性的存在;其同一性包含着一种与世界的能动关系,而且,就此而言,这是一种要不断去重新获得的同一性,因为后者一旦形成就会马上消失。

悖论性的是,恰恰是人的这种非自然将把我们引向自然——一个将是现象的中心而不是一个客观思维样式的相关上层建筑的真正自然。当我们强调主体的运动性要求使主体处于世界之中的时候,我们还没有充分地认同问题的条件。实际上,对运动的发现会致使人们肯定一种以空间的而非存在论的包含为样式的对世界的归属:世界是作为主体—运动的开展场所、活动空间而被主体—运动所要求的。或者,如果主体是以空间的方式归属于世界,那么世界便是以意向性的方式归属于主体。与这第一个归属层级对应的是一种依旧具有静态性的世界观:世界不再是存在者的整体,而是存在者的大地,是它们的存在场所或共同环境;存在者既由世界创造,又与世界脱离;世界既将存在者联结又将存在者分离,简而言之,世界就是存在者的普遍嵌合(ajointement/德:Fügung)。但是,相关关系要求有一种更为深刻的归属,这种归属指向的是作为相关关系的基础的两极间的存在论共通性,是操控着它们的差异

的同一性。这里,正是主体的存在样式为我们澄清了主体身处于其中的那个世界,这种澄清不再是空间层面上的而是存在论层面上的:刻画着主体特征的运动使人们能够通达那不再是处身之所而是存在源泉的大地。实际上,如果主体即是运动,而相关关系又要求一种与世界的存在论共通性,那么人们就不得不得出这样的结论:这个世界本身也应当由运动性来刻画它的特征,它与其说是作为大地存在不如说是作为过程存在。简而言之,主体的动态实存要求世界的过程性存在作为它唯一可能的归属或存在论处身的大地。这就等于是说,我们各种运动的存在论大地不是一个场所而是一种源泉:一种所有运动由于从其中产生而使自身处于其中的本源运动(*archi-mouvement*)。这个过程性的世界不是别的,就是自然本身,也就是我们只有从主体的非自然出发才能通达的自然。正是因为主体由于作为运动性实存而没有本性,所以应当设定一个主体既身处于其中又从其中产生的自然。此外,这种自然的存在样式是由源自于自然的主体的存在样式向我们指出的:就像主体的运动使存在者出现那样,自然的运动的主旨只有一个,就是使存在者存在。我们的运动造就了存在者的出现;自然的本源运动造就了存在者的存在。正因为如此,它可以被理解为希腊哲学意义上的“*physis*”,也就是存在者借以被导向其规定,成为其所是的东西的运动原则。简而言之,就主体所归属的东西不是别的,就是世界而言,这个自然即是使世界之“是世界(*être-monde*)”存在的东西,是世界得以成为世界的运动:自然即是世界化的过程(*procès de mondification*)。

这一过程是由什么组成的呢?就这里所涉及的是一个世界的产生过程而言,它只能从非世界那里产生出来。尽管如此,这个非世界并不是纯粹的虚无,这是因为,我们在这里关心的绝不是一种(从虚无中的)创造:这个过程向来已经开始了,自然向来已然在此——它甚至就是已然在此本身。不过,如果世界首先意味着一个确定的存在者的总体,这个非世界只能指向一个未分化的根底。这样一来,自然的运动(自然所是运动)即是出离于根底之外的运动,因而也就是一种分化运动,各种各样的存在者就诞生自这一运动。尽管如此,就根底是根底——亦即发生的某物的(*de*)根底、为了(*pour*)发生的某物的根底——而言,它不能停留在从它那里产生的东西下面,不能与它使之诞生的东西相分离。如果没有它使之诞生的东西,根底就不再是根底而是实定性的存在者。根底仍然停留在从它那里突现出来的东西那里,它仍然临在于那

否定它的东西,简而言之,根底就是它自身的超越,而且,正是在这种条件下,它始终是它所是的根底。这就是说,刻画着根底特征的未分化的维度仍然停留在那些从它那里产生的存在者那里,所以存在者从来没有实现过完全的分化,它们彼此之间从来不是截然不同的。根底为了依然是根底而需要分化,一如分化为了不使自身凝固、为了继续作为分化实在(亦即在过程的样式下实存)而需要一个未分化的根底,而嵌合概念所接纳的正是这样一种情境。我们用嵌合概念来概括世界的存在:多样性中的统一性形式、差异中的同一性——统一性和同一性证明了根底在出离于它之外的东西中的在场。但到了做出如下补充的时候:只有根底本身才能产生出它自己在世界中的完成,正是根底在自我超越的同时在这种超越之中保持自身的存在。正因为如此,应当把根底思为力量(*puissance*),思为虽不在其作品之外实存,但又不在任何一个作品当中穷尽自身的力量。它那力量上的未规定从它自身的活动那里汲取着营养:它因而从它所创造的东西那里重新诞生,它被它使之产生的东西激活,它通过自我实现而自我强化。在我看来,自然的真正意义就在于这种作为力量存在的根底或这种根底的力量:它是存在于所有存在者下面的原始的力量,这种力量通过产生出有限的存在者而将自身更新为超力量(*surpuissance*)。这样一来,即使我们所关心的仅仅是世界化过程(正如我们要看到的那样,世界化过程是一个现象化的过程),我们仍然应当严格地区分出作为根底的力量,作为暂时被这种力量沉淀出来的存在者,以及作为各种各样的存在者当中的力量统一性的痕迹或沉积物的世界,也就是整体或普遍的嵌合。从这种意义上说,世界不是别的,就是自然的在场,亦即自然力量本身在纷繁的存在者当中的在场。

我们还需要明确最后一点。由于作为相关关系的基础的存在论共通性,对于主体有效的东西对于世界同样有效,也正是由于这个原因,我们被引向了一个过程性世界的观念,后者与对作为自然存在的力量的肯定浑然不分。尽管如此,主体乃是一个进行现象化活动的主体:它通过运动而使某物出现。这样一来,对主体有效的东西对于主体处于其中的那个过程性世界同样有效:这一过程本身应当是一种现象化的运动。在且仅在这种条件下,人们才避免了这样一种观念:自然是以身为基础的,它与现象是漠不相关的。换言之,在且仅在这种条件下,人们才能在对与主体相异的自然根底的肯定和存在与其