

人文科学译丛·主编 汪民安 张云鹏

Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence


Quentin Meillassoux



有限性之后  
论偶然性的必然性

〔法〕甘丹·梅亚苏 著

吴燕 译

 河南大学出版社  
HENAN UNIVERSITY PRESS

Après la finitude:

Essai sur la nécessité de la contingence

Quentin Meillassoux

有限性之后  
论偶然性的必然性

〔法〕甘丹·梅亚苏 著

吴燕 译

 河南大学出版社  
HENAN UNIVERSITY PRESS

Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence by Quentin Meillassoux

Copyright © Éditions du Seuil, 2006

Simplified Chinese translation copyright © 2018 by HNUP

All rights reserved

豫著许可备字-2017-A-0137

### 图书在版编目 ( CIP ) 数据

有限性之后：论偶然性的必然性 / (法) 甘丹·梅亚苏著；吴燕译. — 郑州：河南大学出版社，2017.12  
ISBN 978-7-5649-3147-6

I. ①有… II. ①甘… ②吴… III. ①康德 (Kant, Immanuel 1724-1804) - 哲学思想 - 思想评论 IV. ①B516.31

中国版本图书馆 CIP 数据核字 ( 2017 ) 第 325675 号

有限性之后：论偶然性的必然性

著 者 [法]甘丹·梅亚苏

译 者 吴 燕

责任编辑 萧 歌 张引弘

责任校对 杨全强

封面设计 周伟伟

---

出 版 河南大学出版社

地址：郑州市郑东新区商务外环中华大厦2401号 邮编：450046

电话：0371-86059701 (营销部) 网址：www.hupress.com

制 作 北京大观世纪文化传媒有限公司

印 刷 河南瑞之光印刷股份有限公司

版 次 2018年3月第1版 印 次 2018年3月第1次印刷

开 本 787mm × 1092mm 1/32 印 张 8.375

字 数 121千字 定 价 48.00元

---

版权所有，侵权必究

(本书如有印装质量问题，请与河南大学出版社营销部联系调换)

人文科学译丛

主编 汪民安 张云鹏



北京上河卓远文化传播有限公司 出品

## 目录

序言	1
第一章 前先祖性	5
第二章 形而上学、信仰主义与思辨	57
第三章 事实论性的原则	99
第四章 休谟的难题	161
第五章 托勒密的反击	221

# 序 言

## I

“哲学秩序”系列<sup>[1]</sup>肩负的使命，不仅仅是出版成熟且完整的当代哲学著作，或不可或缺的历代哲学文献，还要出版那些探讨开始的意义的文章。这些文章对以下问题做出了回应：“我要寻求治愈怎样的伤口，从存在的肉体中取出怎样的棘刺，方能成为一个所谓的‘哲学家’呢？”诚如柏格森（Bergson）所言，一位哲学家或许仅能发展出一种观念主张。无论如何，可以确定无疑的是，哲学家都是从某一单一的问题孕育出来的，它萌生于这位哲学家青年时代一个特定的时刻，

---

[1] “哲学之秩序”系列（L'ordre Philosophique）是巴迪欧（Alain Badiou）参与编辑的一个哲学系列。本书最初作为此系列之一由 Éditions du Seuil 在法国出版。——译注

在他的思想与生命的交叉点上，而他必须倾其一切去为它寻找一种解答方法。

甘丹·梅亚苏的这本著作就可以被归入此类。

## II

这部短小的论著是一个极端重要的哲学（或“思辨”，借用作者自己的话）事业的一部分。此书试图对那个催生了康德之批判哲学的问题进行溯源式的再思考。康德为这个问题提供的解决方案，可以说将整个思想史一分为二。休谟（Hume）将之清晰地构建为与自然法则之必然性相关的问题。感性经验为我们提供了关于这个世界我们所知的一切，或者说，我们认为我们所知道的一切，但既然这一感性经验并不能为自然法则之必然性提供任何保证的话，那么自然法则之必然性这一所谓的必然性究竟源自何方呢？

众所周知，在我们所知的一切皆来源于经验这一点上，康德是赞同休谟的。然而康德在自然法则之必然性上却毫不让步，比如自牛顿时代以来就已为人所熟知的数学方法和与经验观察形式统一的自然法则。康德认为，必然性不可能源自我们的感性接受，它一定另有一个源头：即一个

普遍性主体的构造性活动，此主体亦被康德称为“超越性主体”。

乍一看来，对经验性接受与超越性构建进行这样的区分，为一切现代思想，特别是为像必然性和偶然性这类与“样态”（modalité）相关的思考提供了不可或缺的基本框架。它也是德勒兹（Deleuze）与福柯（Foucault）持续深入思考的对象。同时，在卡尔纳普（Carnap）和分析哲学传统对形式科学与实验科学的基本区分中也看得到它的影子。

甘丹·梅亚苏以令人震惊的力量为我们展示了对休谟之难题的另一种诠释途径。他的理解尽管更“自然”，但在某种程度上还是有所保留，最终导向截然不同的区隔。梅亚苏与康德相似之处在于他拯救了必然性，其中也包括逻辑必然性；但他同时又与休谟一样，认同自然法则之必然性不存在任何可被接受的基础。

梅亚苏的论证——因为它的确是一种论证——证明只有一样东西是绝对必然的，那就是自然法则的偶然性。这一将正相反的两种样态进行联结的崭新的关联性在思考与经验世界之间建立起完全不同的关系。这种新的关系，既消解了古典形而上学“必然化”的要求，又消解了经验之物与超越

性之物之间“批判性”的区隔。

甘丹·梅亚苏继而对根本问题（“我能知道什么？”）进行再探讨，并由此引申出另两个问题：“我必须做什么？”和“我可以盼望什么？”的问题。针对这些问题，他得出了几个结论，可为当代思想者们展现那有限性的彼岸。

至今为止的哲学史可被解读为关于“何谓知”的历史，而可以毫不夸张地说，甘丹·梅亚苏恰为之另辟蹊径，从而规避了康德对“独断主义”、“怀疑主义”与“批判”的经典区分。没错，绝对的逻辑必然性是存在的。没错，根本的偶然性是存在的。没错，我们能够思考存在的东西，并且这种思考根本无须倚赖一个被假定存在的建构性主体。

此一令人瞩目的“对批判哲学之批判”被毫无矫饰地呈现于此，以一种独特的、清晰明快的论证风格直击问题的核心。它令思考的轨迹再一次宿命地导向绝对之物，而不再归于那些局部碎片与关联，我们一面满足于这些碎片与关联，一面让“宗教的回归”为我们提供一剂虚幻的灵性营养剂。

## 第一章 前先祖性

第一性质与第二性质的理论似乎属于陈旧得无可救药的哲学往昔。现在到了该予以重建的时候了。对当代读者而言，对这两种性质进行区分，充其量不过是读书人卖弄学识，并不具有任何根本性的哲学价值。然而我们将要看到，包含于其中的是思考与绝对之物的关系本身。

首先，问题究竟是怎样构成的？“第一性质”与“第二性质”这些术语来自洛克（Locke），但其区分之基础则在笛卡尔那里就可见端倪。<sup>[1]</sup>当

---

[1] 讨论这一区分的主要文献可列举如下：Descartes, *Méditations métaphysiques*, sixième Méditation, *Oeuvres* éd. par C. Adam et P. Tannery (AT), nouvelle présentation, Paris, Vrin/CNRS, 1964-1974, rééd. 1996, vol. IX, p.57-72; *Les Principes de la philosophie*, Seconde Partie, article 1 et article 4, AT, IX, II, p. 63-65; Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, introduction E. Naert, trad. Pierre Coste, rééd. Paris, Vrin, 1972, Livre 2, (转下页)

我被蜡烛烫伤了手，我会自觉地将灼痛感归于手指，而非蜡烛。我并非碰触到了存在于火焰中的作为火焰的某种性质的疼痛，因为火焰在燃烧时并不会烧伤自身。但我们对情感的描述必定与对感觉的描述相似：食物的味道并不能被食物自身所体会，因此它在食物被消化之前不可能存在于食物之中。同理，一段音乐所带有的旋律美感并不能为旋律所聆听，一幅画作的光鲜色泽也不能为帆布上的彩色颜料所欣赏，以此类推。简言之，一种可感知物——不论它属于情感还是感觉——当它没有与我或任何生物产生关联之时，都不能以其加之于我的方式存在于其本身之中。当人们思考事物“本身”，也即思考独立于与我之关系的事物时，似乎没有任何这样的性质能够得到维系。移除观察者，则世界便被掏空了其声响、视觉、嗅觉等性质，这与移除了手指也就等于从火焰中移除了疼痛是一样的道理。

然而，我们却并不能因此认为，可感知物恰如某种永远持续下去的独断性幻觉那般，是由我注入事物之中的。因为在真实事物与对其的感知

---

(接上页) chap. 8, p. 87-97。

很显然，笛卡尔与洛克对这一区分的理解并不相同，但在此我们将着重讨论两者之间的共通性。



之间的确存在一种稳定的联系：如果没有能够唤起红色这种感知的事物，那么就不会有对红色事物的认识；如果没有真实的火焰，也就不会有对燃烧的感知。但是，说无论我存在不存在，红色或热度都能够作为性质而存在，这是不合理的：没有对红色的认识，就没有红色的事物；没有对热度的感知，就没有热度。不论是情感上还是感觉上的，可感知物仅仅作为一种关系而存在：世界与我这样的有生命之物的关系。事实上，可感知物既非单纯以梦境一般的方式存在于“我之中”，也非以内在属性的方式存在于“事物之中”：它正是事物与我之间的关系。这些可感知的性质，并不存在于事物本身之中，而是存在于我与事物的主观联系之中——这些性质即那些传统学者所谓的“第二性质”。

不过，令关于性质的传统理论失效的并非这些第二性质。将仅由事物与对它的主观感知之间的关系所产生的属性归于“事物本身”（即所谓“无我之物”），是不合理的。这一点已经成为几乎所有哲学家的共识。而在现象学传统中最受抨击的，是笛卡尔或洛克对这种关系的理解方式：他们将这种关系理解为与物质性实体的机械运作相联结的有思想的实体的一种变体，而非——

举例而言——一种能思-所思的关联性 (corrélato noético-noématique)。然而我们也并非要回归古典主义哲学对感觉的构成关系的理解方法：可感知物是一种关系，而不是内在于事物的属性，这是对我们来说最重要的。在这一点上，当代哲学家也不会与笛卡尔和洛克有太大分歧。

然而，一旦涉及传统属性理论的核心，情况就大不一样了：传统观念认为可能存在着两种类型的属性。可以说，令第一与第二性质之间的区分失效的关键，即在于对这两种性质进行区分的想法本身：也就是说，相信可感知属性的“主体化”（强调可感知属性与主体的在场之间的本质性关联）不可被扩展至一切可想象的属性，而只能扩展至那些确实可感的属性。提到“第一性质”，人们倾向于将其理解为与客体无法切割的那些性质，即便“我”这个主体放弃对这些性质的理解与把握，它们仍然属于该客体。它们是无论我在不在场时都不改变的事物属性——物自体 (en-soi) 的属性。这些性质由什么构成？对笛卡尔而言，它们是那些与事物的广延性相关的属性，因此能够成为几何学证明的对象：长度、宽度、高度、运动、形状、尺寸。<sup>[1]</sup>从

---

[1] 洛克又加了一项“稳定性” (solidité)，其原因此处不予深入探讨。

我们的立场来看，我们会想要避免涉及广延性的概念，因为这一概念与感觉的表象之间是无法切割的：人们无法想象一种不能被色彩所填充的广延性，故而也无法想象一种与第二性质无关联的广延性。为了用现代术语激活笛卡尔的论题，且为了用一种我们能够认同的术语对其进行表述，我们主张如下：一切能够以数学用语公式化表述的关于客体的属性，都可以被理解为客体自身（作为物自体之客体）的属性。这样的理解是有意义的。客体之一切属性，只要它们能够引发一种数学式的思考（公式或数字化），而非一种认识或感觉，就能合理地成为这一事物的属性，无论我在抑或不在，都能成立。

因此，我们要捍卫的是一个双重论题：一方面，我们承认可感知物仅仅存在于某一主体与世界的关系之中；但另一方面，我们又主张客体的可数学化的属性不受这样一种关系的限制，无论我是否与客体发生关系，这些属性都有效地存在于客体之中。不过，在我们开始着手对此论题进行论证之前，有必要理解，从哪个层面上看，它对当代哲学家而言可能是荒诞不经的——并揭示出这一显而易见的荒诞性的确切根源。

对当代哲学家而言，此论题几乎无法成立的理由，在于它无疑是批判哲学之前的论题——它似乎代表着向独断式形而上学之“幼稚”立场的一种倒退。我们刚刚假定，思考能够区分两种属性，一种是世界的属性，受限于我们与世界之关系，另一种是世界“自身”的属性，与我们与世界之关系无关。但是我们都知道这样一种论题从康德开始，或者从贝克莱（Berkeley）开始就已经变得不堪一击了。<sup>[1]</sup> 此论题之所以不堪一击，是因为思考不可能逾越自身来比较作为物自体存在的世界与“为我们”而存在的世界，并由此辨别出什么是我们与世界之关系产生的效果，什么是仅仅属于世界的。这种企图本身就是自相矛盾的，因为就在我们认为一种属性是属于世界自身的那一刻，它就成了我们在思考的那样东西，而这种属性以本质上与我们对它的思索相关联的形式展现出来。“物自体”不变成“为我们”的存在就

---

[1] 关于这一点，可参照阿兰·雷诺（Alain Renaut）对1772年2月21日康德写给马库斯·赫兹（Marcus Herz）的书信的分析：*Kant aujourd'hui*, Aubier, 1997, chapitre premier, p. 53-77。关于贝克莱对第一及第二性质之区别的批判，可参照 *Principes de la connaissance humaine*, in *Oeuvres*, volume I, Marilène Philips, PUF, 1985, première partie, §8-10, p. 322-324。

无法被我们表现出来，或者如黑格尔半开玩笑时说的的那样，我们不可能从客体的“背后抓住”客体以窥探属于其自身之物究竟为何<sup>[1]</sup>——这意味着我们不可能知道任何超越了我们与世界之关系的东西。结果，客体的数学化属性便不可能不被主体化：这些数学化属性同样必须被构想为独立于主体与给定之物 (*donné*) 关系的事物——正统康德主义者将其理解为一种再现形式，现象学者则认为那是一种主体性的行为，而对分析哲学家而言，这是一种特定的形式语言，不一而足。不过无论是哪一种情况，所有承认超越论革命之合理性的哲学家——所有将自己视为“后批判哲学”而非独断论者的哲学家——都主张，我们能够思考什么东西——即便那是对客体的数学化规定——真是幼稚的想法，但他们又同时对一个事实避而不谈，即必定是我们在思考着某样东西。

请注意——我们此后还会回头探讨这一点——超越论的革命，不仅仅在于令独断论式的形而上学的朴素现实主义失效（这一点贝克莱的主观观念论 [*idéalisme subjectif*] 已经做到了），而

---

[1] 可参考 Hegel (1977), *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Introduction, Vrin, 1997, p. 201。

更在于要在独断论的语境之外对客观性进行重新定义。在康德的理论中，对主体的表述是否与被预设为“客体本身”的对象物相“一致”或“近似”，已经无法用于界定主体与客体之间的一致关系，因为此“客体本身”是不可接近的。于是，客观的表述（如“太阳照热了石头”）与一种“全然主观”的表述（如“我觉得房间很暖和”）之间的差别，就势必被归结为两种主观表述类型之间的差异：一种类型可以被普遍化——任何人都应当能够通过实验对其进行验证——因此它是“科学的”；另一种类型则无法被普遍化，也就不可能被归入科学话语的类别。正因如此，作为社群之间共识的主体间性（intersubjectivité），取代了个别主体之表述与客体自身之间的一致性，而成为客观性，特别是科学客观性之真正基准。科学真理不再是与自身给定性（donnation）无关的物自体，而可能作为某种共有物被赋予科学的共同体。

这类考察显示出，自康德以降，现代哲学的核心观念在多大程度上与相关性（corrélacion）发生关联。通过相关性，我们想要指的是这样一种观念，即我们能够进入的仅仅是思考与存在之间的相关性，而无法进入任何独立的一方。因此，

接下来，只要是持守这种认为相关性具有无法被超越的特性的思想倾向，我们都将其称为相关主义 (corrélacionisme)。这样做的结果是，任何一种哲学理论，只要它否定朴素现实论，就都可能被视为相关主义的变形。

下面让我们更进一步来审视“相关性 / 相关主义”这一哲学素。

相关主义的核心在于，它指出认为主体性与客体性是可以作为相互独立的两个领域来进行思考的观点是无效的。我们不仅需要坚持认为，客体“本身”，也即孤立于与主体关系的客体“本身”，是我们永远无法把握的，我们还需强调，主体总是且已经与客体相关联，这之外的主体也是我们永远无法把握的。有人论证说，我们对物体本身的思考，总是不免会陷入恶性循环或自我矛盾，假如把这称为“相关主义的循环 (cercle corrélacionnel)”的话，那么哲学家们习以为常的另一种推论，我们不妨称之为“相关主义的舞步” (pas de danse corrélacionnel)。这一推论在当代哲学著作中俯拾皆是，它认为：“将主体与客体作为两个自在的存在物，则两者之间的关系就是自他处而来附加于其上之物，这样的思考是幼稚的。相反，这种关系，在某种意义上是第一位的。世界以

世界的样式呈现在我眼前，仅仅在这个时刻世界才拥有了作为世界的意义；仅仅在自我与世界相对的那一刻，自我才拥有了作为自我的意义，世界正是展现在那个自我面前……”<sup>[1]</sup>

总的来说，现代哲学的“舞步”的核心，就存在于对关系之优先性这一观念的信仰之中，那是一种对相互关系的建构之力的信仰。表示相互关系的“co-”（互给定性 [co-donation]，互相关性 [co-relation]，互在场性 [co-présence]，互根源性 [co-originarité] 等）是主宰着现代哲学表达的重要前缀，是百试不爽的“化学配方”。因此，我们可以说，一直到康德为止，哲学所要解决的主要问题之一就是对实体的思考，而从康德以降，这个问题就变成了对相关性的思考。在超越论出现之前，将互相较劲的哲学家们泾渭分明地区分开来的关键性问题是：谁是对真正的实体进行思考的人？是那个思考着思想、个人、原子、神（哪个神呢）的人吗？但是自从康德出现之后，要想发现是什么将对立的哲学家们区分开来，就不再是问谁把握住了物质性的真正本质，

---

[1] Ph. Huneman, E. Kulich, *Introduction à la phénoménologie*, Armand Colin, 1997, p. 22.



也不是去问谁把握住了最根本的相关性。是思考主体-客体之相关性的思考者么？还是思考能思-所思相关性的思考者？抑或是思考语言-所指的相关性的思考者？问题不再是：什么是合适的基体（substrat）？而是：什么是合适的相关？

二十世纪，意识与语言，是相关性的两大“中心”。前者为现象学、后者为分析哲学及其各样分支提供支持。弗朗西斯·伍尔夫（Francis Wolff）非常准确地将意识与语言描述为“客体-世界”。<sup>[1]</sup>就其“构成了世界”这一点来看，它们的确是独特的客体。而之所以说它们二者“构成了世界”，其中一个原因就在于，从它们的视角来看，“万物皆在其内”，与此同时“万物又皆在其外”。伍尔夫接着说：“万物皆在其内，是因为无论思考何物，都首先必须‘能意识到该物’，且必须将其表达出来，这样一来我们就被封锁在语言或意识的内部，无法逃脱。在这个意义上，语言和意识都是没有外部的。但是，从另一个意义上说，它们又是完全面向外部的，它们是世界的窗户：因为意识总是对某物的意识，语言也必定

---

[1] *Dire le monde*, PUF, 1997, p. 11.

是对某物的表达。对树的意识是对树本身的意识，而不是对“树”这个概念的意识：谈论树并不仅仅是说出这个词，而是谈论树这个事物。因此，意识与语言只有在它们被这个世界所包含时，才反过来将这个世界封闭于自身之中。我们身处于意识与语言之中，就如同置身于一个透明盒子之中。一切都在我们之外，而我们却逃遁无门。”<sup>[1]</sup>

现代哲学对意识与语言之观念的描述中，值得注目之处在于，它展示了相关之外部性的吊诡特点：一方面，相关主义坚持认为，意识如同语言，与最根本意义上的外部性之间存在着根源性的联系（例如在现象学中，意识面对世界实现了自我超越，或者借萨特所言，意识朝向世界“炸裂”开来）；然而另一方面，这一主张似乎又试图掩饰被此外部性封锁或监禁在内的奇怪感觉（透明盒子的比喻）。为什么这么说呢？那正是因为我们被囚禁在语言与意识的外部性中，且我们始终并经已（*toujours-déjà*，与“*co-*”一样，是属于相关主义的另一个本质性语词）置身其中，且我们无法占据任何其他可用来从外部观察“客体-世界”的位置。而“客体-世界”又恰是一切外

---

[1] Ibid., p. 11-12.

部性的提供者，是无法被超越的。再说，之所以这个外部对我们而言如同一个封闭的外部，一个让人感到被禁锢于其中的外部，这正是因为这样的外部是相对之物，也就是说，它是明确相对于我们之物。确实，意识及其语言超越自我走向世界，但只有当一个意识超越自我时，世界才作为世界存在。同理，这一外部的空间，只是与我们相对面的存在物的空间。因为与我们固有的实存相对面，这些存在物才获得了存在的资格。这一外部的空间仅仅是这样的存在物的空间而已。事实上，这就是为什么，如果我们一味地沉浸于这样的世界，就不能做到深远的自我超越，因为我们就会像一枚硬币一般，仅仅满足于探究始终在我们对面的世界之面，却对自己的背面茫然无知。还有，如果当代哲学家们始终执拗地认为，思考是全然导向外部的话，这可能是因为他们还没能与一种缺失感相妥协——他们试图否认有一种伴随着对独断论的废弃而来的缺失感。确实很有可能，现代哲学家已经隐约地意识到无可挽回地失去了那个伟大的外部，那个批判哲学出现之前的思想家们眼中的绝对的“外部”：那个外部曾与我们全然无涉，与被给予我们的方式无涉，而是以自己的方式自我给定，它存在于其自身之中，

与我们是否思考着它全然无涉；它是思考曾经可以带着征服异域般的感受——如今带着全然身在别处的感受——遍及的外部。

最后，为了对后批判哲学时代之哲学素的简短分析做个总结，我们必须强调，思考-存在之相关性不能被还原为主体-客体之相关性。换言之，相关性支配着当代哲学这一事实，决不意味着各种表象论哲学的支配性地位。确实，以思考-存在之间更具根源性的相关性之名，对表象哲学进行批判，是完全可能的。因此，对表象发起诸多批判，也并不意味着要与相关性分道扬镳或简单地回归独断论。

谈到这一点，只需要给出一个例子就足够了，那就是海德格尔。一方面，海德格尔需要集中探讨的是，在与表象相关的一切形而上学的思考当中，都存在为了有利于被视为对象的唯一当下的实体而导致存在或在场被遮蔽的问题。然而另一方面，对海德格尔而言，要从对实体的揭示的内部思考这种对存在的遮蔽，就要求我们把人与存在之间根本的相互归属感（co-appartenance，德文 *Zusammengehörigkeit*）纳入考量。海德格尔将

这种相互归属性命名为“本有”(Ereignis)<sup>[1]</sup>。在海德格尔后期思想中占据中心地位的“本有”概念，非常忠实地顺应了相关主义的迫切要求，而这种迫切性是承袭自康德，且经由胡塞尔的现象学得以延续下来的。因为，构成“本有”之核心意义的“相互归属性”，意味着不论是存在，还是人，都不能被假定为“物自体”，物自体只在第二时间才可能发生关系——相反，归属双方正是通过相互之间的关系从根源上被建构起来：“本有是人与存在的本质结合，它们通过自身的一种相互归属结合在一起。”<sup>[2]</sup>在接下去的文中，可以看出海德格尔牢牢地维系住了相关主义的“舞步”。“假如我们所说的‘存在’中，省略掉了它在人之本质中的在场，并由此未能发现这一根本的在场性本身就是‘存在’的一部分的话，那么我们对‘存在本

[1] «Identité et Différence», *Questions I*, trad. A. Préau, Gallimard, 1968, p. 262-271.

[2] *Ibid.*, p. 272. 海德格尔坚持认为，应当以归属 (belonging) 的意义为基础理解相互归属性 (co-propriation) 中的“co-” (zusammen)，而非以“co-”的意义为基础理解归属。不过海氏此言只是试图回避对思考-存在之统一体的形而上学式理解，例如以邻接 (nexus) 与结合 (connexio) 为核心，令一切屈从于对系统的秩序的理解。因此这不是一个放不放弃‘co-’的问题，而是一个关于如何从表象的外部对思考-存在之统一体的根源性进行重申的问题。关于这一点可参见: *Ibid.*, p. 262-263。

身’始终是表述不足的；假如我们所说的‘存在’（不是指作为人的存在），是首先将人视为独立的，然后再将我们经已确立的东西带入与‘存在’的关系之中，那么我们对‘人’的表述也总是不够的。”<sup>[1]</sup>

进入这个阶段，我们可以列举一下，假如哲学家们——不论他们与现代性之间存在多大的断裂——不希求退守一种独断论的立场的话，他们至少可以做出的以下几种决定：相关主义的循环和舞步；在对科学的客观性进行再界定时，用主体间性取代充分一致性；即便在对表象论进行批判的时候仍然坚持相关性；封闭的外部。这些基本假定可谓是“后批判主义”哲学的特征，即指那些视自己为康德主义的忠实继承者，且不愿回归一切前批判主义形而上学的哲学思想家。

在我们主张第一性质的实存时，我们就等于要与上述所有决定分道扬镳。那么这是否意味着我们倾向于勉力退守独断论立场呢？值得更进一步追问的是，促使我们与相关性的循环决裂的，

---

[1] «Contributions à la question de l'être», *Question I*, op. cit., trad. G. Granel, p. 227-228. 此处译文选用 Jacques Roland, in Gianni Vattimo, *Introduction à Heidegger*, Éd. du Cerf, 1985, p. 121。

究竟是什么？

\* \* \*

这是一条简单的线。它可以被涂上不同的颜色，看起来有些类似于被竖线区隔的色谱。在这些不同的颜色上，分别标记着一些庞大的数字。我们可以在很多科普读物上找到这个线条图。这些庞大的数值指的是年代，其主要意义如下：

- 宇宙起源时期（135 亿年前）；
- 地球成形期（45 亿 5 千万年前）；
- 地球上出现生命的时期（35 亿年前）；
- 人类起源时期（能人，2 百万年前）。

实验科学今天已经能够描述在生命以及意识出现之前发生的事件。上述陈述中就包含着对比地球上的任何生命体都更为古老的“对象物”之年代的推测。这些推测是通过化石与化石之间的比较得出的，因此最终推测出来的年代是“相对的”（化石来自于不同的地层，化石之间的比较就等于不同地质层之间的比较）。随着测定技术的完善（二十世纪三十年代以降），科学家得以确定被测量物体的确切存续时间，年代测定也随之被“绝对”化。这些测量技术大致上依靠的是放射性

核素的衰减周期以及热释光原理。其中热释光原理使科学家得以将放射测年技术用于星星放射出来的光。<sup>[1]</sup>

据此，当代科学就可以精确测定——尽管是以可修正的假说的方式——一系列年代：在第一个原始人出现之前的古生物化石的形成年代；地球形成的年代；天体形成的年代；甚至宇宙自身的“年龄”。

在此，令我们感兴趣的是如下问题：当宇宙物理学家、地质学家或古生物学家讨论宇宙的年龄、地球形成的年代、先于人类的物种出现的时期，乃至人类出现的具体时期时，他们究竟在谈些什么？对那些正好涉及先于生命及人类意识的事件——即假定这些事件的发生，要早于人类与

---

[1] 二十世纪八十年代美国有过一段创世论 (creationism) 的复兴时期。关于在这一充满争议的背景下年代测定被绝对化的历史，多米尼克·卢科尔 (Dominique Lecourt) 在其著作《达尔文与圣经之间的美国》中有一段简明扼要的概述。参见 *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, PUF, 1992, chap. IV, p. 100 sq. 关于这个问题还可参见《科学美国人》(法语版): *Scientific American: Pour la science, Le temps des donations*, Janvier-mars 2004。更为技术性的介绍可参见 *Méthodes de datation par les phénomènes nucléaires naturels. Applications*, sous la dir. de E. Roth et B. Pouty, coll. CEA, Masson, 1985, chap. I. A («Principes, généralité», E. Roth) et chap. IX («La thermoluminescence», C. Lalou et G. Valados)。



世界之间产生的任何形式的关联——的科学命题，我们究竟该如何把握其意义？或者说得更确切些，就是：将我们与世界的关系——有生命的或有思维的世界——视为镌刻于时间性之中的一个事实，且它不过是众多事件中的一部分，甚而不过是连续事件序列中途的标志性事件，而非整个序列的源起，对于这样的话语，我们该如何思考其意义？科学如何简单地思考这些话语，且我们究竟在何种意义上得以赋予这些话语某种可能的真理？

让我们定义我们的术语：

- 我将用“前先祖的”（ancestrale）一词来描述人类这一物种出现之前，甚至是地球上所有生命形态出现之前的一切现实。

- “原化石”（archifossile）或“化石物质”（matière-fossile）不同于“化石”一词的字面意义，它所指的并非那些暗示着过去生命印迹的物质，我们是用这两个词指称那些可以印证某一前先祖的现实或事件之存在的资料，这些事件是在地球上的生命出现之前发生的。也就是说，原化石特指，对前先祖之现象进行测定时能够为实验提供支持的

物质。例如某种同位素，让我们能够根据放射性推断出其衰变速度；或者某一星体的光发散，可以让我们推测出该星体的形成时期。

让我们在继续之前再次确认这一简单的观察：今天的科学做出了一些涉及宇宙的年龄、星体乃至地球的形成之类的前先祖式的陈述。判断推导出这类结论所使用的技术本身是否可靠，显然不是我们要关心的事。我们所感兴趣的是，这些科学陈述对应着怎样的意义条件？更确切地说，我们要问：相关性可能为这些前先祖式的陈述提供怎样的解释？

到了这一步，我们需要引入更精细的区分。对相关性的思考可分为两种基本类型，与观念论 (idéalisme) 中的两种类型相类。所谓相关性是不可超越的，既可以从超越论 (及 / 或现象学) 视角，也可以从纯思辨的视角来把握。换言之，我们可以主张，除了相关性，我们不能把握住任何东西 (超越论的视点)，或者我们也可以主张，相关性本身就是永恒的 (思辨的视点)。而后一种主张，即相关性的实体化 (hypostase) 主张，就已经偏离了最严格意义上的相关主义，而成为一种

形而上学。这种形而上学将“自我”或“精神”永恒化，以便让它们成为存在者（étant）的给定性的永恒的对立面。从这个视角来看的话，前先祖的那些陈述不难理解：支持永恒的相关性的形而上学主义者认为有一位“前先祖的见证人”，一位始终关注这个世界的上帝，一切事件——无论是地球的形成还是宇宙的起源——由于这位上帝的存在都转变成为一种现象，成为“被给定……”的某物。然而，相关主义绝非一种形而上学：它拒绝相关性的实体化，相反，它利用相关性来遏制每一种实体化倾向，即试图将知识的对象向可以自在地独立存在的实体转化的倾向。认为我们自身不可能挣脱相关性的束缚，并不意味着相关性可以独立于个体的肉身，即摆脱它与个体之肉身相关联的这种肉身性存在。我们不知道除了人类之外，还存在着哪些被赋予了相关性的生物，且我们也不能脱离自己的肉身去探索是否真的存在一种脱离肉身化的相关性。因此结论就是，前先祖的见证人这种假说，从严格的相关主义视角来看，是不合理的。这样的话，我们提出的问题就可以被重构如下：一旦我们将自己摆放在相关性之中，但同时拒绝将这种相关性本体化，那么我们应当如何来阐释一个前先祖的命题呢？

让我们首先说明，前先祖的陈述并不会为独断论哲学（例如笛卡尔主义）带来任何困扰。想象一下一位信奉《沉思集》的物理学家会怎样看待一个前先祖的事件吧。他会以这样的方式开始陈述他的思考：在描述地球的形成（指物质不断积聚最终形成我们的星球的这一漫长时期）这类发生于地球生命出现之前的事件时，用“那时候非常炎热”或光线“令人睁不开眼睛”之类主观判断性话语是毫无意义的。因为我们不知道当时是否有任何观察者去亲证地球的形成，我们甚至无法想象有人可能在如此高温炙烤下依然存活。我们只能通过“测定值”，也就是数学数据来描述这类事件。这些数据能够让我们得知，比方说地球的形成起始于约45亿6千万年前，比如说这不是瞬间形成的，而是经历了好几百万年——在那之前已经过去了几千万年——漫长时光，比如说地球占据空间的大小随着时间的推移不断变化，等等。相应地需要强调的是，试图描述这些性质可能给有生命的生物（假设它当时恰好在场）留下怎样的印象——例如颜色（而非波长）、热度（而非温度）、气味（而非化学反应）等等——是毫无意义的，承认这些第二性质在地球形成过程中的确存在，也是毫无意义的。为什么呢？因

为这些第二性质代表的是生命体与其环境之间的关联形态！当我们描述的事件，不仅发生在任何已知的生命形态出现之前，且与生命体的存在毫不相容，这些性质当然不会具有任何意义。于是，我们的笛卡尔派物理学家就会坚称，即便没有观察者在场进行直接见证，那些由数学公式构成的关于地球形成的陈述，还是表明了该事件的实际属性（例如其年代、持续性及广延性）。这样一来，我们的物理学家所维护的，就是一个关于物质的笛卡尔式的论题了，而不是——这点特别重要——一个毕达哥拉斯式的论题：因为地球的逐渐形成过程并不具有数学的本质，也就是说在这些前先祖的陈述中运用到的数字并不具有独立存在的意义。否则的话，我们就必须承认，地球的形成这一事实中的每一点，都和数字或者方程式一样，是一种理念。一般而言，由于这些陈述是一种有意义的现实，那么从这个意义上讲，这些陈述自身就是一种理念。但是，它们的所指，就其本身而言，则并不一定是理念（尽管“垫子上的猫”这一陈述是理念，但垫子上的猫是现实存在的）。因此，我们会说：关于时间、体积等陈述的所指，在45亿6千万年前真的如同这些陈述所描述的那样存在于现实中——而这些陈述本身，

则不存在于当时，而是与我们共同存在于这个时代的。

不过，让我们再精确一些。一位科学家绝不会断言，前先祖事件发生的形态与他的描述分毫不差。如果那样的话，他就太不审慎了。因为我们知道，至少从波普尔（Popper）开始，每一种由实验科学推导出来的理论，都天然地具有可修正性：如果出现另一种更为精确的理论，那么前一种理论就会被修正或取代。但这并不会让科学家认为，他的陈述不应当被假定为是真实的：被假定为真实，意味着事情可能的确如他所描述的那样发生，且只要没有出现其他理论可以取代他的描述，认定事件的存在恰如他所建构的样子就是合理的判断。不管怎样，即便他的理论后来被推翻，也是由一个同样的关于前先祖事件的理论来推翻的，而这个理论也同样会被假定为真实的。因此，从笛卡尔主义的视角看，一旦前先祖的陈述在实验科学发展的某个阶段被证实，这些陈述的所指就都能够被预设为真实（即便它发生在过去）。

上述这一切都说明，从整体上而言，笛卡尔主义能够让一位科学家为自己的学科提供令人满意的解释。我们甚至可以打赌（基本没有输的可

能)，在关于性质的理论方面，科学家总是会更偏向于笛卡尔主义，而非康德主义：他们会毫不犹豫地同意，第二性质仅仅作为生命体与世界之间的关系而存在；但是如果说（可被数学化的）第一性质也仅仅是因为我们存在而存在，而并非事物本身的属性的话，他们恐怕就很难认同了。事实上，一旦我们开始认真严肃地检视相关主义者们为前先祖性提供的解释，这些科学家的不情愿就变得非常容易理解了。

坦白说：从相关主义者的角度看，上述对前先祖式陈述的阐释都是不能被承认的——或至少从字面上不能被承认。毫无疑问，在谈论科学问题时，哲学家们都会变得很谦虚，乃至很谨慎。因此，一个哲学家通常会首先保证，他的理论绝对不会对科学家的工作形成干扰，且科学家对其研究的陈述方式是完全合理的。但是他会迅速补充（或在心里补充）：仅仅在他们那个圈子里是合理的。要知道科学家像“普通人”一样，自发地采取现实主义态度是很正常、自然的，且无可厚非，但哲学家却拥有一种特殊类型的知识，它将会试图更正这些科学的陈述。当然这种更正本身或许微不足道，但却足以打开我们的眼界，让

我们认识到思想 - 存在关系中的另一维度。

来考虑一下下面这个前先祖陈述：“事件 Y 发生于人类出现的 X 年前。”相关主义哲学家绝不会干预这个陈述的内容：他不会对 Y 事件的确发生这一说法提出辩驳，他也不会对具体时间年代表示异议。他只会补充上——或许只是自言自语，不过他肯定会这样做——某些类似于简单附注的东西，且内容总是一样的。他会将这个附注审慎地补充在那个陈述的前面：对人类而言（甚而，对科学家而言），事件 Y 发生于人类出现的 X 年前。这是一个现代性的附注：通过它，现代哲学家们避免了（或至少他们这么觉得）对科学内容进行直接干预，但同时又能保住一片外在于科学且较之更具原初性的意义领域。于是，当相关主义面对一个前先祖的陈述时，它会假设其中至少包含了两个意义层次：一层是实在论的，直接的意义；还有一层是更为根源的，相关性的且通过附注引发的意义。

那么，究竟对前先祖陈述的字面解释是怎样的呢？那就是相信前先祖陈述的实在论意义就是其最终意义——相信不存在任何其他意义范畴能够深化我们对它的理解，相信当我们分析该陈述的意指内容时，哲学家的附注是没有道理的。然



而恰恰这点是相关主义者无法接受的。原因在于，假设实在论者或笛卡尔主义者的解释当真能引出前先祖陈述之终极意义，那我们就必须被迫接受一些在后批判哲学时代的哲学家看来显然荒谬绝伦的结论。列举如下（仅举数例而已）：

- “存在”与“显示”（manifestation）不具有同外延性。因为存在发生在无法呈现在任何人眼前的过去；

- “存在”在时间上“先于”存在的“显示”；

- 显示本身出现于时间与空间之中，由此推出，显示不是“某一世界的给定”，反而是一种内在于世界的事件；

- 并且，这一事件能够被推测出时间年代；

- 思想能够思考出现在存在之中的显示，还能够思考先于显示的某个时间和某个存在；

- 化石-物质是某一“先于给定性”的存在“当下的给定”，换言之，原化石显示出了某一存在者相对其显示的优先性。

然而，对于相关主义者而言，既然原化石的定义中内在的自相矛盾是如此显而易见（说是昭然若揭也不为过），那么这些前先祖的陈述自然是

不攻自破了，而这自相矛盾就是：某一先于给定性的存在的给定。“某一存在的给定”，这里是关键：存在不是真的先于给定性，而是它将自身以先于给定性的方式给定出来。这已经足够说明，想象出一种先于——而且是时间顺序上的——给定本身的存在是多么荒诞不经。因为不消说，给定就是第一位的，且时间本身只有在其始终经已介入人与世界关系时才具有意义。这样的话，对相关主义者而言，实际上可以从两个层面来接近前先祖性，两个层面恰好对应着上述命题中“给定”一词的两次出现：存在将自身给定出来（第一次出现），以先于给定性的方式（第二次出现）。在第一层，也是表面的层面，我忘记了给定的原初性，将自己投入客体之中，我将给定性自然化，也就是将其转化为物理世界的一种属性，可以像物体一样出现和消失（以先于给定性的方式）。而在更深的层面（存在将自己给定出来），我却把握到，思考—存在的相关性在逻辑上享有优先性，优先于一切关于世界和世界内部实体的经验性陈述。因此，我能够毫不费力地调和这两个论点：时间顺序上存在先于显示的论点——这不过是这一陈述最表层、最现实的衍生意义；逻辑上给定性先于给定性内部的给定之物的论点——这才是

与更深层、更原初的意义层次相呼应的论点，也是唯一真正正确的论点。我于是不再那么直接地相信，地球的形成真的就是在时间上先于人类的出现，而至多是认为这一陈述应当比看上去更加复杂。如果理解得恰当的话，这一陈述应当被表述如下：“当前的科学家群体拥有客观的理由去认为，地球形成于人类种群出现的 X 年之前。”

让我们说得更详细一些。

我们前面已经说过，从康德开始，客观性已经不能通过客体本身来界定（陈述本身对其意指之物而言是否充分或相似），而需要通过该陈述之可能的普遍性来界定。前先祖陈述的客观性与“真理性”，是由其主体间性——即它应能被科学家团体中的任何成员证实——来保证的。这是它唯一的选择，因为它的所指物，严格来看，是不可想象的。既然有人拒绝将相关性实体化，那就有必要坚持指出，物质宇宙不能真正先于人类，或至少不能先于生命体而存在。只有在被给予一个有生命的（或有思考的）存在时，世界才拥有意义。然而，说到“生命的出现”，就意味着要在一个先于任何显示可能出现的世界里引发显示的出现。一旦我们废除了这类陈述的有效性，我们就必须严格地让自己受限于已经被给予我们的东

西：不是指在存在内部的显示的不可思议的出现，而是当下化石资料的可以被普遍化的给定：其放射衰减率，光散射的本质等等。在相关主义者看来，前先祖式陈述只有以当下的实验为基础——以给定的化石材料为实验对象——且可以被普遍化（并因此应当能够被任何人证实），才是真实的。这样的话，我们就可以认为，只要陈述本身以任何人都可以重复的实验为基础（证明了该陈述的普遍性），就可以被认为是真实的；这就使我们不需要天真地相信，陈述的真理性源于它与其所指物的真正现实（一个没有世界给定性的世界）之间的一致性。

让我们换一种表达方法：对相关主义者而言，为了能够把握住化石数据的深刻内涵，我们的出发点不应当是前先祖的过去，而应当是相关性的当下。这意味着我们不得不以当下为起点向过去投射。确实，给予我们的，不是先于给定性之物，而不过是一个自我给定的当下的给定之物。因此，在逻辑上（建构上的、原初性的）给定性先于存在这一点促使我们让前先祖式陈述的表面意义从属于更为深刻的，却也是唯一能提供意义的逆反意义（*contre-sens*）：不是前先祖性先于给定性，而是当下的给定之物向一个类似前先祖的过去投

射。为了理解化石，就有必要以当下为出发点朝向过去迈进，这才是符合逻辑的。反之，以过去为出发点朝向当下迈进，符合时间顺序，却不符合逻辑顺序。

相应地，任何试图拒斥独断论的尝试，都使面对前先祖性的哲学家被迫做出两种决断：意义的双重化，以及向后投射。逻辑上的向后投射必须遵循时间顺序的表层意义，这就是前先祖性陈述中的深层意义所在。除此之外，无论我们如何努力，都不可能有任何其他方式，能够在不违背相关性要求的前提下让我们理解原化石的意义。

现在的问题是，为什么这种对前先祖性的阐释显然站不住脚？要理解其原因，我们只需要问相关主义者下列问题：说了那么多，那 45 亿 6000 万年以前究竟发生了什么？地球形成了吗？是还是不是？

相关主义者会说，在某种意义上，是发生了。因为指向这一事件的科学陈述是客观的，换言之，它以主体间的方式被证实。但是，他会继续补充说，在另一种意义上，又不是这样的。因为该陈述的所指不可能以如此幼稚的表述方式存在，也即，它不可能与意识毫无相关地存在。于是我们

就得到了一个非同寻常的结论：前先祖式陈述是一个真命题，因为它是客观的；但是该陈述的所指不可能以这一真实的陈述所描述的方式存在。一个真命题，但被其描述为真实的事件却是一个不可能的事件；一个客观的陈述，但是却没有可思考的对象物。说得更简单些吧：这就是胡说八道。换一种说法就是，假如前先祖式陈述的价值仅仅来源于其现有的普遍可证实性，那恐怕没有科学家会愿意费神去证实它吧。要知道科学家证实一个测量值，并非为了证明它对全体科学家有效，而是为了测定测量对象。正是因为某种放射性同位素能够告诉我们一个过去的事件，我们才试图从中提取出那个表示年代的具体数值：假如这个年代变成某种不可想象的东西，那么该测量值就不能表明任何自身之外的东西，它也就彻底失去了意义和吸引力。科学实验的愿景从来不是证实实验的普遍性，它不辞辛劳、兢兢业业，是为了让人认识其外在所指物，而这些所指物正是科学实验的意义所在。

向后投射是相关主义者被迫强加于前先祖式陈述的，对后者而言，它最终成为一种真实的违反意义：只有在其字面意义就是其终极意义的条件下，前先祖式陈述才有意义。假如有人将意义

双重化，假如有人为该陈述创造了符合相关性的深层意义，却与其现实意义发生龃龉，那么这样做非但没能深化该陈述的意义，反而是彻底取消了其意义。这就是我们所说的前先祖式陈述之难以救赎的实在论：该陈述要么拥有且仅仅拥有实在论上的意义，要么就完全没有意义。这就是为什么一个始终如一的相关主义者应当停止与科学“相妥协”，并不再相信他能够在令两个意义层次达成和解的同时，不减损他所处理的科学陈述的内容。在相关性与原化石之间，没有妥协之道可循：你一旦承认了一方，就等于废弃了另一方。换言之，真正始终如一的相关主义者应当抛弃唯唯诺诺的态度，敢于公开宣称他能够不经分析就阐明科学家的前先祖式陈述是虚幻不实的：因为相关主义者知道，科学家们描述的事件永远不会像他们描述的那样发生。

我们一直以来被教导说，应该将两种观念论清楚地区分。一种是温文尔雅、有教养且极富理性的超越的观念论；另一种是粗野不文甚至显得有些放纵无度的思辨的观念论，或主观观念论。二者之间的区别也正是康德与贝克莱之间的区别。不过，在化石物质的关照下，这两种观念论之间的界线似乎变得模糊不清了。在与原化石短

兵相接的过程中，不同类型的观念论汇聚到一处，并同样变得非同寻常——每一种相关主义在此刻都表现出一种极端的观念论，它们都拒绝承认，那些独立于人类的事件真的如同科学所描述的那样实际地发生过。但同时，我们的相关主义者将会发现，自己的立场与当代创世论者已经接近到令人警觉的程度：那些动人的信徒们今天仍然断言，根据忠于《圣经》原文的阐释，地球的年龄不会超过 6000 年，他们同时挑战科学提出的一些更早的年份，淡定从容地宣称上帝在 6000 年前创造地球的同时还创造出那些放射性元素，将它们设计成似乎暗示着地球更加古老的样子——目的是为了考验物理学家们的信仰。那这样的话，是否也可以同理得出，即便哲学家面对的原化石数据似乎指向一条将存在之物与出现之物相区隔的鸿沟，也恰恰是原化石的意义所在：就是为了考验哲学家对相关性的信仰？

\* \* \*

相关主义者对前先祖式反论的两种反驳，将前先祖性表达得更为精确，并凸显其特殊性。

1. 他们提出的第一种反驳是将原化石的问题等同于一个为人熟知且并不重要的反观念论主张，以证明原化石问题无足轻重。可将其表述如下：



“你的反论很容易被转化为一个老生常谈的论调。首先我注意到，你的论点非常武断地强调时间上的久远。实际上空间的距离对相关主义也会造成同样的困难（或类似的困难）。发生于距离遥远的星系的事件，是超越一切观察的可能性的。这样的事件实际上与地球生命体出现之前的事件具有同构性。在这两种情况下，我们处理的都是缺乏可能的见证者（或至少是地球上生命体）的事件，而这恰是你的论点的核心所在，因为你宣称相关主义不能思考那些外在于与世界之关系的事物。因此，我们应当将这一至今为止一直被局限于时间的主张，拓展到空间的领域，将距离也纳入对古代问题的讨论之中。

“然而这样的话——这是我们讨论的第二阶段——我们就会注意到，‘距离’或者‘古代性’的观念都是很模糊的，因为在这个讨论的语境中，没人能够肯定地指出‘空间上最接近’或‘时间上最接近’终结于何处，以及‘空间上最遥远’或‘时间上最久远’可追溯至何处。特别是，一旦将这一讨论的范围拓展到空间领域，我们马上就可以注意到，对象物的相对接近的问题会令讨论变得没有意义。比方说，从我们的讨论所涉及的视角来看，在月亮上的火山口显然更‘接近’

我们，而在一间无人的乡村别墅中掉落的花瓶却离我们很远。确实，被观测到的火山口，对相关主义而言并不造成任何困难，因为它们与一个理解它们的主体相关联；根据你的主张，反而是掉落的花瓶更成问题，因为没有人到场见证。同理，根据你的论点，在最近时间点上发生的无人见证的事件，应该比发生在古代的事件更成问题，因为后者已经被印刻在某些意识的纪念性经验当中了。

“结果就是，你的论点最终可以被归结为对观念论的很微不足道的一种反论之变种。你的前提是，除非是依靠实在论，否则非被见证的事物是不可想象的。既然前先祖事件发生于一切生命体出现之前，那从定义本身来看就是非被见证的，那么就很容易得出结论：对相关主义而言，这是不可思考的。但这一对相关主义的驳斥不单缺乏创意，且全无说服力。因为相关主义似乎从未考虑过给定之物的残缺性（*caractère lacunaire*）。我们只要想想胡塞尔著名的‘侧现’（*Abschattung*）理论就行了：我们永远不可能一次性观察到一个立方体的所有侧面，它总是在其给定性的核心保有某些不被给定的部分。一般而言，即便是最初级的知觉理论都会坚持一点，即对物体的感官理解，不论是空间上的还是时间上的，总是以某种

无法被理解为背景的。因此，对海洋的视觉体认，预设了对其深度的无体认；我们早起听见的涛声，也是以我们前夜未曾听见的涛声为前提的，等等。

“因此，在一个给定之物的语境中，理解非被见证的状态并不是难事，因为这种状态必须从根本上被当作残缺性来理解。要将此类事件重新纳入相关主义的理解框架，我们需要做的就是导入一种反事实 (contrefactuel)，例如：假如有一位见证人在场，那么该事件应该会以这样或那样的方式被观测到。这种反事实的添加对空屋里的花瓶以及宇宙的或前先祖的事件——无论其距离多么遥远——都同样有效。在这两种情况下，相关主义和科学其实说的是一样的东西：假如有人见证了花瓶的掉落，他或她将会看见花瓶是依据重力法则掉落的；假如有人见证了生命的出现，其观察——依据生命起源的生物学假说——应该会与我们的理论相一致，等等。

“这样说来，前先祖式现象绝对没能成为相关主义的新对手——它不过是旧主张改头换面重新粉墨登场，外表光鲜，内里千疮百孔，不堪一击。”

此反驳意见的整个基础是两个观念之间的错误认同：一是前先祖的观念，另一个是（空间的）

距离或（时间的）远古的观念。

以相距遥远的事件为基础对观念论提出反论，实际上等同于以远古事件为基础的反论。二者都是所谓“对非被见证（或非被观看）的反论”的等价版本。相关主义者至少在一件事上是正确的：由非被观看发展出来的主张的确是微不足道的，且对相关主义并不构成威胁。但是原化石的论点绝对不能与该反对相等同，因为前先祖并不特指一个远古的事件，它指的是先于地球生命体的事件，因此也是先于给定性本身的事件。尽管前先祖性是一个时间观念，但从其定义来看，它借助的不是在时间上的远离，而是时间中的先在性（*antériorité*）。这就是为什么原化石并不单纯指向非被见证的事件，也是指向非给定的事件：前先祖的现实与某一残缺的给定之物所能理解的事件无关；它指向的是与任何给定性（不论残缺与否）都不同时存在的事件。这才是其特殊性所在，也是其反驳的作用所在。

让我们把这一点彻底说清楚。从非被见证的事件出发的传统反论——它与空间还是时间相关其实并没有多大关系——之所以不会对相关主义构成威胁，是因为该反论讨论的仍然是给定性已经存在的前提下发生的事件。这也恰恰是该反论

既可以是空间的也可以是时间的原因。因为当我在谈论一件发生在遥远的地方的事件时，该事件只能与当下正在想象着它的那个意识同时存在。所以说，以在空间中非被观看的事件为基础的反论，只能以被认为同时发生的某一事件和意识为前提。这就是为什么空间中非被见证的事件本质上是可以被复原 (*récupérable*) 的，它可以作为残缺的给定性的多种样态之一——也就是某种不会危及相关主义逻辑的不明显的给定之物——被复原。

但是前先祖并不特指给定性中的一部分缺席——但给定性整体不受影响——而是指给定性本身的缺席。而这一点，恰恰是上述由于空间的距离而非被观看的例证所无法表现的——只有一种特定的时间性现实能够表现：它不是一种含混意义上的远古，也并非时间上给定之物所内涵的某种残缺，而是应该被视为与先于给定性之整体的某物一致。这个世界不是给定之物残缺地呈现其中的世界，而是在没有任何给定之物（无论完整还是残缺）的情况下，自我显示的世界。一旦这一点被确认，我们就必须承认前先祖的事件的确对相关主义构成了完全不同于非被观看的挑战：如何构想给定之物从非存在过渡到存在的这

样一段时间？注意，这不是一段以残缺的方式给定的时间，而是从一切给定性全然缺失过渡到一种（可能）残缺的给定性开始起作用的时间。

相应地，就算引入一种反事实，这个问题也无法解决，因为反事实必须以所涉内容为前提：假如有一个意识观看了地球生命体的出现，那么给定之物的出现时间，就变成了在给定之物内部的出现时间。但这里探讨的时间，应该是意识，以及意识时间（*temps conscientiel*）本身在时间中出现的时间。因为原化石的问题，不是关于有机生命体形成的经验论问题，而是一个关于给定性本身形成的本体论问题。更精确地说，这一问题关键在于理解在假定先于意识出现的时间与空间之中，科学如何可能轻而易举地思考意识的形成与意识之给定性的空间-时间形式。更特别的是，我们由此可以明白，科学认为给定性从无到有的时间过程是存在的；这样的话，从定义上看，这段时间在给定性出现之前，且令给定性的出现成为可能，但同时它又无法被还原为任何给定性。换种说法，这里问题的核心不是意识的时间，而是科学的时间。而想要把握意识的时间，就必须理解意识的时间不仅能够产生具体的物质，还能够产生给定之物与这些事物自身的被给定之间的

相关性。这不正是科学的想法吗？科学的时间不仅仅先于给定性存在，且其从本质上是与给定性无涉的，因为假如没有生命产生的话，那给定性不也永远不会出现吗？科学为我们展示了这样一种时间，它非但不需要对时间的意识，还能够让这种意识在某一个特定的时间点上在独自的时间流中浮现出来。这样一来，思考科学就等于思考一种生成（devenir）的状态，它不可能是相关的，因为相关已经被包含其中，而不是它被相关包含。因此问题就变成：科学如何能够思考这样一个世界，在这个世界中，具有时空形式的给定性本身，在先于任何形式的给定性而存在的时间与空间之中逐渐形成<sup>[1]</sup>。

---

[1] 尽管前先祖性的讨论从本质上而言与非被见证的反论有很大区别，但它却与另一种反论非常接近。那种反论指出，单个意识的出生与消亡，需要另一种时间秩序的存在作为前提，也就是另一种与意识自身的时间秩序相异的时间秩序的存在。但是相关主义可以这样自我辩解：个体的出生与死亡，是在主体间性交织而成的时间中发生的。主体间性交织而成的时间就是意识群体的时间。这意味着出生和死亡都是对其他意识而言的出生与死亡，因此它以一种生成的形式被展现出来，而这一生成的形式能够在此被还原成为它对自我意识群体的一种给定。我们坚信，这一反论纯属病急乱投医式的诡辩，因为它试图将意识的生成与消亡都还原为他者观看到的任意之物。而正是为了避免这一漏洞，我们特意将我们的讨论限定在前先祖的范围内。这样做可以避免（转下页）

我们现在可以看清第一种反驳的诡辩本质，就在于它想用一种缺失去抹杀另一种缺失，用一种非存在的给定遮盖给定的非存在，好像给定的非存在能够被还原为非存在的给定似的。但这种伎俩并不能掩饰两种缺失之间的根本差异——同时也是两种主张之间的差异：关于非被观看的主张是微不足道的，而关于前先祖的主张却是真实有效的<sup>[1]</sup>。

2. 接下来我们将从超越论的视角来组织并阐述相关主义的第二种反驳。这才是对我们的论证构成最一针见血的挑战的反驳：

“你以原化石为名提出的反驳，说明你在最基本的层面上将所探讨问题的经验层面与超越论层面混为一谈。

“经验论的问题是，作为有机体的、显然有意

---

（接上页）诉诸群体。但更重要的是，我们因此有机会证明，是科学让我们得以接近一种无法为任何相关性所把握的时间。

[1] 我们将会在本书第五章中看到，胡塞尔与海德格尔都意识到了这一差异。尽管非被观看的事件并没有给他们造成多大困扰，因为它与给定之残缺的呈现是同义的，但他们显然认为，对一个被掏空了一切生命体的世界进行思考，无疑是非常艰难的挑战。



识的身体是如何出现在一个本身是物质性的环境里的。而超越论的问题在于要决定，关于生命及其意识的物理性生成的科学是如何成为可能的。现在，思考的这两个层面——经验的层面与超越论的层面——就如同一张纸的两面：它们无法被区隔，却又不可能交叉。你的错误恰恰在于允许它们交叉，形象地说，你把一张应当平铺开来的结构拧成了莫比乌斯带的形状。你认为超越性的主体——它终究是科学的主体——与支撑它的物理性器官在本质上是一样的，从而‘摧毁’了有意识的器官与科学之主体之间的区别。前者产生于自然之中，而后者建构了关于这一自然的知识。不过，这两者之间的区别就在于：有意识的器官是存在的，它与其他任何物理性器官一样是一种存在的实体；而对于超越性主体，却并不能简单地说它存在与否，因为它不是一个实体，而是一整套的条件，是这些条件使科学对实体的客观知识成为可能。但是，正因为我们只能说物体存在，而客观认知的条件并不能被当成对象物来处理，所以我们有必要强调，恰恰因为条件是用来制约的，因此它并不存在。

“你所谓‘科学的时间’的概念，就是身体与身体的给定性皆出现于其中的时间概念。照此看

来，这一概念就是‘意义含混的’，因为它将客观存在的身体与对客观存在的身体的客观认知条件合并到了一处。前者的确在时间中产生并消亡，后者却与任何一种时间都没有关系。将这些条件镌刻入时间，就是要将它们转化为客体，将它们人类化 (anthropologiser)。但是我们不能用思考客体的方式来思考这些条件。两个原本应当永不交错的反思层面被交错在一起，你所指出的矛盾就由此而来。只有放弃这种交错，你的矛盾才可能被解决：在客体这一边，身体出生并死去；而在条件那一边，条件为针对客体的知识提供规范与准则。但是，这些条件却没有源起或消亡——不是因为它们是永恒的，如同神圣的实体那般（这等于再次将条件视为客体，尽管是超越感官认知的客体），而仅仅是因为它们不属于同一层次的思考。如果说它们也有源起与消亡的话，那就会催生出一种吊诡，如同撒谎者混同了话语与其所意指的对象物之后所产生的吊诡。因此，你说身体作为主体的客观支撑物在时间中出生及消亡，是完全合理的，但是你不可以用同样的方式谈论令知识得以成为一种事实的各种条件。如果你这样做的话，你就违反了超越论的一个基本原则——不过你并没有驳斥它，只是拒绝利用它。

“因此你不可说你的问题是‘本体论’而非经验论的问题，因为原化石是且仅是经验的：它以那些对象物为基础。至于认知的超越论的条件，则谈不上产生或消亡。这并非由于它们是永恒的，而是因为它们位于‘时间、空间之外’。它们始终存在于关于客体的科学话语所无法企及的领域，因为它们为这种话语提供了框架与形式。任何企图令这些条件屈从于科学的尝试——这些条件让科学实验成为可能——都会失去超越论的意义。”

在此我们看到的是康德式观念论的经典辩词——对混同经验论与超越论的行为的揭发。遗憾的是，这种辩护在目前讨论的问题中完全失去了效力。

此反驳的核心在于，通过辩称超越论的条件并非客体，因此并不存在，来对知识之条件进行免疫化处理，使其独立于关于客体的科学话语。只要我们将条件置于任何对存在的反思所无法触及的领域，条件这一观念就能令我们对超越之物进行“去本体化”。但是，假如超越论者希望用这种方式来摆弄条件观念的话，他并不能坚持很久。原因如下：

我们被告知，因为超越之物的存在方式不同

于客体的存在方式，因此超越之物并不存在。这点我同意，但即便如此，我们仍然必须肯定，的确有一个超越的主体，而不是没有主体。更何况，没有什么能够阻止我们去思考“有一个超越的主体”的条件。也正是在这些条件之中，我们发现只有在主体发生（avoir lieu）时，才会有一个超越的主体。

“发生”是什么意思呢？就是说拒斥一切独断形而上学的超越之物，始终与观点（point de vue）这一概念保持着无法切割的联系。让我们来设想一个对世界不拥有任何观点的主体。这样的主体能够接近作为“整体”的世界，它对现实对象的瞬时观察是完全的，没有任何缺失。但是这样一种主体会因此丧失超越论主体本质上的有限性：世界对它而言不再是知识的规范性理念，而成为某一直接获取的知识的透明客体。同理，感觉的接受性与其时空形式——这与理解力一道构成了康德的知识的两个源泉——对该主体也不再适用，因为它已经能够对以时间和空间两种形式呈现出来的无限的实体做全体化的把握。再进一步推论，既然主体不再受到知觉的盲区的束缚，且世界对它而言也不再是无限延伸的地平线，而是可以被穷尽的对象物，那这种主体就不应该再被理解为

胡塞尔式的超越的主体了。

但是，有限性、接受性、地平线等概念或规范性观念都是怎样发生的？它们之所以会发生，正如我们上面所言，是因为超越的主体被设定为对世界的观点，并由此在世界的核心处发生。只有在主体被设定于世界之中，它才是超越的，而当它位于世界之中时，它又只能发现世界的某一有限的方面，而永远与其全体性无缘。但假如超越的主体以这种方式被局限于世界的有限对象物之中的话，那么它与自身在某一身体中的化身就是不可切割的：换言之，它与世界中的某一特定对象是不可分的。诚然，超越的主体是获取身体之知识的条件，但同样有必要指出，身体也是超越的主体发生的条件。超越的主体拥有这个或那个身体是经验论的事情，但是它拥有一个身体，却是该主体发生的非经验论条件——这个身体可以说是知识主体的“反超越论”（*rétro-transcendale*）条件。因为根据一种已成立的区分，一个有思考的身体将超越的主体实例化（*instancié*）了，而非例示化（*exemplifié*）了。一个实体被一个个体实例化了，就意味着该实体并不存在于其个体化之外；反之，若说一个实体被一个个体例示化了，则意味着在此个体化之外，该实体仍然存在。所以，

柏拉图才会说“人”之实体仅仅是被可感知的人之个体给例示化了，因为在此之外人还作为一种理念而存在——这才是其存在的主要形态。而对经验论者而言恰恰相反，“人”是由个体的人所实例化的，因为在将“人”肉身化的个体的人之外，“人”并不存在。

但很清楚的是，超越观念论与思辨观念论之间的主要区别，在于前者并不认为超越的主体能够脱离其肉身的个体化而存在——如若不然，就等于它违犯禁令，将主体假设为一种理念与绝对物。因此，超越的主体是被有思考的身体实例化，而非例示化的。但在这样的情况下，当我们质询有思考的身体是何时出现在时间之中时，就等于是在质询实例化之条件的的时间性，也就是超越的主体发生的时间。客观存在的身体或许不是超越性主体发生的充分条件，但肯定是其必要条件。我们由此发现，科学的时间将生命体的产生进行时间化与空间化：也就是说，超越性主体发生之诸条件的出现。随着有生命的身体出现的是主体的实例化，是其作为“对世界之观点”的特征。主体出现在这个世界上，或存在于别处，这些事实都是纯粹经验性的，但是主体于时间与空间之中出现——只是出现而已——并被身体实例

化的事实，则与客观的身体及超越的主体无法切割。我们由此意识到，这个问题不能够从超越论视角来思考，因为它关系到超越的主体从未发生到发生的时间-空间，并由此关系到其时空表现形式产生之前的时间-空间。这样的话，对这一前先祖的时间-空间的思考，就成为对科学之条件的思考，同时它也宣告超越论在本质上无法胜任这一重任。

\* \* \*

现在我们开始能够理解为什么前先祖性构成了一个哲学问题。康德以来的那些被我们认为坚不可摧的诸样决定，都因为这个哲学问题而变得有待商榷。但我们要立刻澄清一点，就是我们的目标不是要解决这个问题，而是试图为它提供一种严密的形式，这样的话，它的解决也就不像我们所预想的那样遥不可及了。

为此，我们必须首先再度确认，在我们后面所说的“前先祖性问题”当中究竟什么才是关键。我们的问题如下：前先祖式陈述在怎样的条件下方才具有意义？但也正如我们所见，此问题之中又涵盖了另一个问题，它更具原初性，且只有通过它，第一个问题的潜在意义才能真正得到释放：对于实验科学产生对前先祖的认知的能力，

我们应该如何理解呢？因为在这里，讨论的关键是前先祖性面纱下掩藏着的科学话语的本质，特别是构成科学话语之特征的数学的形式。于是，我们的问题就变成：数学的话语如何能够描述一个人类缺席的世界，一个充斥着与显示无关的事物与事件的世界，一个不相关于与世界的关系的世界？这就是我们必须直面的谜团：数学话语对伟大的外部进行言说的能力，以及对人类及生命都不在场之过去进行言说的能力。或者，我们用一种吊诡的形式（我们称之为“原化石之吊诡”）来表达：一个存在物如何能显示出存在优先于显示？是什么允许数学话语将实验结果公之于世，而这些实验的素材全都指向经验存在以前的世界？我们不否认这一吊诡看上去就像个彻头彻尾的矛盾：原化石带给我们的令人生畏的问题就在于，坚持置身于这个矛盾之中，最终会被迫发现其虚幻的特质。为了思考科学在前先祖问题上的实际影响力，我们必须解释为什么这一吊诡只是表面的。

相应地，我们可以将这个问题重构如下：前先祖式科学陈述之合理化条件是什么？这似乎是一个具有超越论样式的问题，但它的特点就在于要放弃作为第一要义的超越主义。它要求我们与朴素的实在论及巧妙的相关主义保持同样的距离，



因为这二者都拒绝将前先祖性问题问题化。我们必须牢记，相关主义式循环（与朴素实在论相反）具有显然无法被解答的力量，但是它同时与前先祖性之间又有着无法挽回的不兼容性（与相关主义者相反）。因此最终我们必须明白，在这个问题上，区分哲学家与非哲学家的关键就是，只有真正的哲学家会惊讶于（相当惊讶于）前先祖式陈述的字面意义。证明实在论的虚幻性，并不是超越主义的真正价值；它的价值在于揭示出实在论令人震惊的一面，换言之是不可思考的一面，但这一面又恰恰是真实的——也就是问题化的。

原化石邀请我们去发现思考走过的“隐蔽通路”，并由此激发我们对思考轨迹的追溯。在这个追踪的过程中，我们进入过去两个世纪以来现代哲学不断告诫我们的不可能之境域：到我们自身之外，去把握物自体，去了解我们的是或不是究竟为何。



## 第二章 形而上学、信仰主义与思辨

思考前先祖性就等于思考一个没有思考的世界，也即一个没有给定性的世界。这样的话，我们就有义务与现代的本体论决裂，因为后者宣称存在就是相关。反过来说，我们的任务就在于弄明白，思考如何能够介入非相关之物，也即介入那个不被给定也能始终存在的世界。但是这样就等于说我们必须了解思考何以介入绝对物，也即介入那个可以切断（这也是 *absolutus* 的原义）与思考的关联性的东西。这种与思考的分离让它能够以与我们无关的方式呈现自身，因此无论我们存在与否，它都能够存在。但这就产生了一个不同寻常的后果：对前先祖性的思考要求我们重拾对绝对物的思考；但是我们通过前先祖性想要理解及合理化的，却是实验科学的话语。这样的话，就不要想彻底放弃那种企图用自己的方法发现绝对真理的哲学，也不要想放弃对绝

对真理的追寻（这恰恰是形形色色的实证主义所期望的），根本就是科学自己在引导我们去发现它自身的绝对性之源泉。理由很简单，如果我不能思考任何绝对之物，那我就无法理解前先祖性，其结果自然就是我无法理解那允许我认识前先祖性的科学。

由此，我们就必须重审关于认识绝对之物的要求，并与彻底排除这一认识的可能性的超越论传统一刀两断。但这样难道意味着我们必须重回前批判哲学家的队伍，或者回归独断论的怀抱吗？最大的问题就在于，这样的回归对我们而言毫无可能——我们不可能回去当形而上学主义者，正如我们不可能回归独断论者的队伍一样。在这一点上，我们只能选择做康德主义的继承者。但我们似乎是在为一个笛卡尔式（因此也是独断论的）的命题——第一性质与第二性质的区别——辩护，以防其因被批判而失效。然而关键在于，对笛卡尔式论述的辩护已经站不住脚，因为它似乎已经陈旧到了无可挽回的地步。这样的话，我们首先就必须着手探求导致该论述失效的背后的深层原因，因为我们之后会看到，通过对笛卡尔主义之不充分性的原因的把握，我们能够同时构想出与绝对之物的另一种关系的可能性。

笛卡尔是如何说明广延实体之绝对存在的论题的——也就是关于实体的数学话语之非相关意义的论题。他的推理可以概括如下：

1. 我能够证实一个完美且全能的上帝的存在。

我们知道，从康德以来，笛卡尔在《沉思集》中提出的对上帝的三个证明被称为“本体论的证明”。它从上帝作为一个永恒完美的存在的定义中，推论出上帝的存在：既然上帝是完美的，且存在是完美的一部分，那么上帝只可能存在。既然他认为上帝的存在是一种必然，那么无论我是否在思考上帝，笛卡尔都能够为我确保一种绝对现实——“伟大的外部”，与我的思考无关。

2. 既然上帝是完美的，那么只要我恰当地运用我的理解力，也就是说，当我用清晰且明确的概念进行推理的时候，就不会被他欺骗；

3. 似乎在我之外部存在这样的实体：我仅仅需要将三维的广延性赋予这个实体，我就能对它拥有明确的概念。因此，该实体必定切实地存在于我的外部，如若不然，则上帝就不是真实的，而这与其本性相悖。<sup>[1]</sup>

---

[1] 关于此论证，请参照：*Méditations métaphysiques*, op. cit. sixième Méditation, 以及 *Les Principes de la philosophie*, op. cit., Seconde Partie, article 1。

如果我们从笛卡尔的论证中刨去内容，仅仅考虑其本质的话，则可得论证过程如下：1. 它确立了绝对之物——完美的上帝（或我们称为“第一绝对者”）——的存在；2. 它强调一个完美的上帝是不会欺骗我们的，并由此从绝对之物派生出数学的绝对范围（或者我们可以称之为“派生的绝对者”）。所谓的“绝对的范围”就是说，物体中任何可以用数学的（算术的或几何学的）方式进行思考的方面，都能够绝对地存在于我之外。然而，如果考虑到这一论证的唯一形式，那么我们只有一种方法可以将数学话语绝对化：我们必须以数学化的方式接近绝对者，且即便它本身不能立刻被数学化（例如，完美的上帝），我们也必须证明它能够让我们从中推论出绝对性（例如，上帝的真实性就能够确保广延物体的存在）。这样一来，我们就必须努力提供一种与这一形式相符的论证。但为了引出我们自己的论证的内容，我们必须首先解释一下，究竟是在何种意义上，笛卡尔式的论证无法承受住相关主义者的批判。

相关主义者会如何反驳上述论证呢？根据所采用的相关主义模式的不同，（至少）可以有两种反驳方式。我们可以对相关主义的这两种模

式进行有效区分：一种是康德提出的“较弱”模式，另一种是虽然未曾被明确地主题化，却似乎占据了今日主流地位的“较强”模式。首先，我们会讨论“较弱的”模式对本体论证明进行的反驳（这也是康德提出的反驳）；其次，我们会指出，“较弱的”模式的哪一部分会受到一种更为严密的相关主义的批判。这样一来，我们或许就能理解，“较强的”相关主义模式究竟为什么能够以最根本的方式对一切思考绝对之物的企图进行驳斥。

根据我们的分析，要批判笛卡尔似乎易如反掌。我们只需要将“相关主义之循环”运用到笛卡尔的本体论证明上即可。论证如下：“笛卡尔的证明从根本上就是错误的，原因恰恰在于它企图接近一种绝对的存在。假如上帝是完美的，那么它一定存在。这一推论主张的是一种必然性。但是即便我们承认它的必然性不是诡辩的产物，它仍然没有办法证明绝对者的存在，因为它所证实的必然性，不过是对我们而言的必然性而已。而我们不能由此进一步推论说这种对我们而言的必然性同时也是一种可以独立存在的必然性：用一种夸张的怀疑定论观点来说，没有什么能让我们知道我们的思维是否从一开始就有偏差，因此我

们也就无法知道我们所相信为真实的论证是不是无关紧要。更直接地说就是：因为绝对的必然性总是对我们而言的绝对必然性，所以必然性永远不是绝对的，它只有对我们而言是绝对的。”

因此，相关主义式循环无须触及一切绝对化尝试之实质内容，就足以揭开其内在的恶性循环。我们没有必要对笛卡尔的论证仔细审视，因为反驳的关键在于对绝对之物进行思考这一企图本身，而对达致这一目的的细枝末节并不关心。

然而众所周知，康德自己在《纯粹理性批判》中讨论辩证法时不是这样对本体论证明进行反驳的。实际上，他非常细致缜密地逐条驳斥了笛卡尔的论证，并揭露了其诡辩的特质。为什么康德并不满足于我们举出的上述相关主义循环式的反驳呢？

笛卡尔的论证之核心在于，认为上帝不存在的观念从本质上是自相矛盾的。对笛卡尔而言，说上帝是不存在的，就如同说三角形没有角一样，谓项与主语互相矛盾。存在包含在对上帝的界定之中，就好像三个角包含于对三角形的定义之中一样。但如果要驳斥这一论证，康德就必须被迫阐明，上帝不存在这一命题实际上并不矛盾。因为如果康德做不到这一点，那就等于间接证明了



笛卡尔确实命中了一个绝对之物。为什么这么说？因为《纯粹理性批判》的作者坚称物自体或许不可知，但是它一定是可以被思考的。确实，康德恰恰让我们得以先验地理解，逻辑上的自相矛盾是绝对不可能的。尽管我们不能对物自体进行归类认知，但后者仍然从属于一切思想逻辑的条件制约。于是，康德认为以下两个命题具有绝对本体论的重要性：

1. 物自体不会自相矛盾；

2. 物自体存在：因为，如若不然，则可能存在不被现象化表现出来的现象，而这对康德而言是自相矛盾的。<sup>[1]</sup>

这就是为什么对康德而言，驳斥笛卡尔的论点是具有紧迫性的事。因为假如上帝并不存在这一命题自相矛盾的话，那么根据康德自己的观点，上帝存在就是绝对必然（且不只是对我们而言必然）的。这样的话就说明，仅仅通过对某一逻辑原则的运用，我们就可能获得对物自体的正确知识。而康德之批判的原则是什么？众所周知，该

---

[1] 关于对物自体进行思考的可能性，参见 *Critique de la raison pure*, Préface de la deuxième édition, trad. Alain Renaut (AR), Flammarion, 2001, p. 82-83; édition de l'Académie de Berlin, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1968 (AK), vol. III, p. 17。

原则就是：矛盾仅存在于已经被认定为存在的事物与它的一个谓项之间，除此之外，不可能存在其他矛盾。如果我们假定一个三角形存在，则矛盾的原则决定，我们不可能赋予这一三角形三个以上或以下的角。但假如我们否定这个三角形，也就是说，“如果我们同时废除主语及其谓项，则矛盾就不再存在，因为不存在什么可以自相矛盾的东西了。”<sup>[1]</sup>因此，一个命题的主语并不能单凭其概念就将其存在强加给思考，因为存在从来不是主语之概念的一部分，它也同样不是主语的谓项——存在不过是作为一个纯粹的位置附加于主语之概念之上。尽管我们可以说一个完美的存在应当拥有实存，但是我们却不能说我们对存在的完美构想能够推论出其实存。应该说，能够将存在先验地赋予其对象的“神奇的谓项”并不存在。换言之，康德——在休谟之后——不认为我们可以毫不矛盾地构想一个被限定的存在物存在或不存在，他废除了这一本体论证明的有效性。对这一存在物的任何限定都不能先验地告诉我们它是否存在：就算“无限完美”这一谓项真的具有意义，我们也不能够从中推演出其主语的实存性；而

---

[1] *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 531; AK, III, p.398.

假使我们的确做出这一推论，那也只是因为我们所使用的这一谓项已经不再具有任何意义。

我们知道，对本体论证明的这一康德式反驳，其影响力要远远超出仅仅针对笛卡尔观点的批判。因为它反驳的对象并不仅仅是对上帝存在的证明，还包括一切对特定存在物之绝对必然性的证明。声称某种存在物——某种被限定的物（*res*）——毫无疑问必然存在，这种必然性的本体论模式，我们姑且称为“实在的必然性”（*nécessité réelle*）。它在一切独断论形而上学的变体之中历历可见。因为要形成独断的观点，就必然需要坚称此物或彼物（也即某种特定的存在物）必定绝对存在，且以那样的方式存在。该存在物可以是理念、纯粹行为、原子、不可见的灵魂、和谐的世界、完美的上帝、无限的物质、世界之精神或世界史，不一而足。但是，假如我们用这种陈述——某种存在物必须绝对存在——来作为一种形而上学最基本的特质的话，我们就会开始理解形而上学如何会最终与本体论证明——此物或彼物绝对必然存在是因为它就是这个样子——一起达致终极高潮。本体论的证明根据存在物自身的唯一本质来推论这一存在物是“尤其”必然的：因此上帝本质是完美的，因此必定必然存在。

但我们同时也开始理解，这一本体论证明在本质上是与“充足理由律”这一原则的发展顶峰相联系的。该定律尽管在笛卡尔的论述中已初露端倪，但却要到莱布尼茨（Leibniz）那里才被定型。<sup>[1]</sup> 根据此定律，一切事物、事实以及事件的背后，都必定存在一个相应的理由，能够解释为何该事物、事实或事件是它呈现的那个样子，而不是其他样子。该定律不但要求对世界上存在的一切事实都做出可能的说明，它还进一步要求思考对存在物与其存在方式这一绝对的整体做出解释。于是，虽然思考确实可以依据各式各样法则对世界上的各样事实做出解释，但根据充足理由定律，思考还必须为这些法则之所以是这样的提供理由，也即为世界本身以此种方式存在提供理由。而假设思考也成功地为这种“世界的理由”提供了理由的话，接下来它又必须为该理由提供理由，如此往复，无穷尽也。而假如思考既想服从于理由律，又想避开这一无限循环的怪圈的话，它就必须提出一个能够成为上述所有理由的理由，而其中还必须包括这一理由存在的理由。这是任何其

---

[1] *Les Principes de la philosophie, ou Monadologie*. Audré Robinet (éd.), PUF, 1954, article 32, p. 89.

他理由都无法对其进行限定的理由，且是只有本体论的证明才能得出的理由。为什么呢？因为本体论的证明就是说，X 的存在，只有这个 X 本身能够保证，X 之外的任何存在者都无法给予保证。X 必定存在，而其原因就是 X 是完美的，在这一界定中 X 就成为自因性（*causa sui*）的存在，也就是自身成为自身存在的唯一原因。

至少有一个存在物是绝对必然的（实在必然性）这一命题假如可以用来界定一切独断论的形而上学的话，那么就不难看出充足理由定律就是形而上学发展的极致形态，因为依据该定律，每一个存在物都是绝对必然的。那么反过来说，要拒斥独断论的形而上学就意味着要拒斥一切实在必然性，进而达成对充足理由定律以及本体论证明的拒斥，因为本体论证明是促成实在必然性系统自我完结的关键所在。这样的拒斥必然要求我们指出，并没有一种正当的方式能够证明一个特定的存在物能够无条件存在。我们还可以顺带指出，对独断论的这种拒斥，构成了对一切意识形态批判的最小条件，因为意识形态所指的并非一切具有欺骗性的表象，而是指向一切旨在证实实际存在即必然存在的伪合理性的形式。证明一种不可回避的社会状态实际上是偶然的构成了对意

识形态的终极批判，而对意识形态的批判在本质上与对形而上学的批判是不可分的，因为后者旨在揭示所谓必然存在的实体具有虚幻性。在这个意义上，我想我们不会想要质疑当代废弃形而上学之举的合理性。因为，那种绝对主义——声称上帝、这个世界、历史，乃至现行的政治体制的存在是必然的，且其存在的样式也是唯一的——的确不属于这个思考的时代，我们不可能回归，也不想回归。

这样一来，解决前先祖性问题的诸条件在变得更加明确的同时，也愈益受到限制。为了保证前先祖式陈述的含义不至于重新倒退入独断论的领地，我们必须发现一种不至于导向绝对必然存在物的绝对必然性。换言之，我们必须构想一种绝对的必然性，同时又不能思考任何绝对必然存在之物。姑且不论此主张显而易见的矛盾性，当前我们唯一需要确定的是我们的选择有限：假如我们既不能接受充足理由定律无条件的有效性，又要与本体论证明保持距离，假如我们还要拒绝相关主义者对前先祖式陈述的解释，那么上述自相矛盾的命题——没有绝对存在物的绝对——就是我们唯一的出路了。

我们换一种表达方式。一切声称能够接近

某种普遍的绝对的思想，我们称为“思辨的”（*spéculative*）；一切声称能够接近某种绝对存在物，或者通过充足理由定律接近某种绝对存在物的思想，我们称为“形而上学的”（*métaphysique*）。假如从定义上看，所有的形而上学都是“思辨的”，那么我们的问题就在于要反过来证明不是所有的“思辨的”都是“形而上学的”，也并非一切绝对都是独断的：也就是说，构想一种不是绝对主义的绝对思考是可能的。由此，我们可以发现，前先祖性问题在根源上与对去绝对化的归结（*implication désabsolutoire*）的批判相关。所谓“去绝对化的归结”，就是声称“如果形而上学已经失效，那么绝对之物也无法幸存”，并由此推出独断论形而上学的终结必然引致一切绝对之物的终结。我们只有驳斥这一推论，才有希望打开原化石的死结。

\* \* \*

但是首先我们必须对相关主义的各种变体中最为严密的，同时也是最具现代性的形式进行阐明。因为只有与相关主义最极端的形式做面对面的碰撞，我们才能够判明去绝对化的归结是否的确是一切哲学思想无法逾越的地平。

我们在上面提到，康德的超越论可以被视为

一种“较弱的”相关主义。为什么呢？因为批判哲学并没有完全断绝思考与绝对之间的联系。它废除了关于事物本身的一切知识（将各种体系应用到超感觉范畴），却留住了对物自体的思考可能性。根据康德的理论，我们先验地知道，事物本身不存在矛盾，且事物确实存在。相对而言，相关主义的较强模式则认为，不但说我们能够认知物自体是不恰当的，就连说我们至少能够思考它都是不恰当的。这一去合理性的论述非常简单，为人所熟知：它几乎总是遵循着相关主义式循环来进行的。因为康德主义思考的是要通过怎样的方法才能突破自身来证明我们无法思考的东西本身是不可能存在的？矛盾是不可能存在的，这一点我们都同意；但是，康德又如何知道，不会有一位上帝全能到足以将一种矛盾变为事实？笛卡尔不正是这么说的吗？<sup>[1]</sup> 康德相信，当我们像他那样令事物本身遵循（可能是徒有其表的）非矛盾律时，我们并没有对事物本身做出认知上的判断。但反过来看，如果说我们相信自己已经能够如此深入地理解物自体，以至于我们知道上帝的全知全能无法延及逻辑不统一的领域，则又未免

---

[1] 参考 *lettre au P. Mesland du 2 mai 1644*, AT, IV, p. 118。



有些狂傲。当然，这并不是说较强的相关主义认可这样一位全能上帝的存在，而是说，要令对全能上帝存在之可能性提出的反驳失去效力，这样的论述已然足够。

还有，关于全能上帝的这类假说的“虚无主义一面”，也是可以站得住脚的。这是对康德关于绝对的第二命题——在我们的表象外部存在着物自体——进行驳斥的论点。那么，我们究竟该以什么名义，先验地对认为现象之外没有他物存在的观点进行反驳呢？我们的世界为虚无所包围，并将最终为虚无所吞噬——这样的观点能够被先验地反驳吗？人们认为现象不是被物自体之类的东西所支撑的：也就是说，他们倾向于认为，仅仅存在着一些“现象域”，换句话说，仅仅存在着一些超越的主观，这些“现象域”彼此协调，同时在绝对的虚无中运行——或“漂浮”，如果人类绝灭，这一切也终将消融于虚无之中。我们大可以视此论调为无稽之谈，并指斥“虚无”一词于此语境中的使用是毫无意义的。然而正是这样的观点，对于较强的相关主义来说是合理的。因为思考没有任何方法可以反驳下述命题的可能性：对我们无意义之物，或许在其自身之中是真实的。为什么无意义的必定就是不可能的呢？就我们目

前所知，尚没有人在完成探索物自体的旅程之后，还能对意义的绝对性坚信不疑。更进一步说，像“矛盾是可能的”或“虚无是可能的”这类的陈述，只要它们可以互相区别开来，就并不是那么没有意义。比方说，相信看上去自相矛盾的“三位一体救赎者”，也就不可能同时相信“虚无的威胁”。那是因为由这两种观念所可能归结出的生之态度完全不同。不可思考之物会随着信仰和神秘一起变化。

我们今后必须要与去绝对化这一较强的模式做正面对抗，因为正是它以最严密的方式禁绝了“当思考不存在时对存在之物进行思考的可能性”。该模式以两种思考的要项为基础，第一种我们已经讨论过了，第二种我们尚未涉及。

第一要项存在于一切相关主义之中。其核心就是思考的行为与思考的内容本质上不可区分。我们可能处理的，是有待思考的给定之物，而不是自在存在的实体。

仅凭这一要项，就足以令实在论与唯物论之各变体中的绝对者失去效力。任何一种思辨的唯物论——也就是说它无须思考就可以将某类实体转变为一种绝对的现实——都必须承认思考不是

必需的（某物可以独立于思考而存在），且思考能够对思考不存在时必然存在的某物进行思考。任何选择遵循思辨之路的唯物论都受制于此。它们不得不相信，对一个给定的实在的思考，是可以从我们对该实在进行思考这一行为中抽取出来的。作为一切唯物论之范式的伊壁鸠鲁学派就是如此。该学派认为，以原子与虚无的观念为中介，思考能够进入一切事物的绝对本质；他们更断言，该本质未必与思考之行为相关。因为思考乃是原子偶然合成之产物（就连诸神都是可以分解的），而合成相对原子之本质而言是非本质的，所以思考不过是一种偶然的存在。<sup>[1]</sup>然而，从相关主义的视角来看，现实始终是一种对某个存在者的给定，排除了这一点的现实是不可能被思考的。也就是说，只有“始终已经被给定给……的东西”才能够成为思考的对象，不存在能够接受这一给定存在者的世界是无法被思考的。总的来说，这个世界可以在一般意义上被“思考”——也即这个世界可以被直观感受，且这种感受能够被表述。但存在

---

[1] 尽管诸神本身（总的来说，有思考的存在者）在伊壁鸠鲁那里被认为是永存不灭的，但在与原子的本质进行对比时，这些仍然必需被视为在本质上是可灭的。参看 Marcel Conche, *Épicure, Lettres et maximes*, Introduction, PUF, 1987, p. 44 sq.

者缺席的世界，却不能成为思考的对象。这就是我们所说的较强的相关主义模式中思考的第一要项，我们将其称为“不可分之物至上”（*primat de l'inséparable*），或“相关项至上”（*primat du corrélat*）。

对较强相关主义模式之第二要项的分析将花费更多时间。因为较强的相关主义还必须规避第二种类型的绝对，而这种绝对因其看上去更具逻辑连贯性，故较第一种更为棘手。我们曾简单谈及，这第二种形而上学策略就是要将相关性本身加以绝对化。其基本论述过程如下：康德主义认为，物自体不仅是不可知的，更是不可思考的。但如果这样的话，那么最明智的选择应该是彻底废弃任何关于物自体的概念。相应地，我们应当坚持认为，物自体的观念本身是错误的，因为它不能被思考，所以它被废除是理所当然的。不仅如此，只有主体与对象物之间的关系，或者另一些相关性才是更为本质的。这种类型的形而上学可能会选择主体性的不同的形式，但是它们必定拥有共同的特征，即总是将精神的、知觉的或者另一些生命的术语进行实体化：例如莱布尼茨的“单子”的表象、客观性的主-客体（也就是谢林 [Schelling] 的“自然”）、黑格尔的“精神”、叔本华的“意志”、尼采权力论中的“意志”（或诸意

志)、柏格森的被记忆充填的“知觉”、德勒兹的“生命”等等。尽管对相关之物进行生命论实体化(例如尼采与德勒兹),有时是以批判“主体”或“形而上学”的名义进行的,但这类生命论,与思辨观念论共享两种要项,而这两种要项又将其与朴素实在论和超越观念论区分开来,令其不致沦为它们的一种变形。这两种要项是:

1. 一切事物,除非它以某种形式存在于与世界的关系之中,否则它无法存在(因此,伊壁鸠鲁无智识、无意志、无生命的原子,是不可能存在的)。

2. 要项 1 必须在绝对意义上被理解,而不能被理解为仅仅因为我们的知识而存在。

在当代,不可分之物的首要性变得如此重要,以至于连思辨的唯物论都受到这些关于生命与意志的非理性主义教义的支配——这是以“物质的唯物论”的牺牲为代价的。所谓“物质的唯物论”,是对生命和意志不存在于无机物中的可能性进行认真思考的唯物论。因此,“生命”之形而上学与“精神”之形而上学之间的对立,也就成为遮蔽了两者之共通性的东西。这种共通性是一种继承自超越论的根源上的共通性,即它们都认为完全无主观的东西是根本不可能存在的。

让我们继续来分析这个模式。如果说较强的相关主义能够轻易地拒斥实在论者这类“外敌”的话，要想对抗“主观主义”形而上学者这类“内奸”则远非易事。如果我们坚信，表象的外部无法被思考，那么认同表象之外仍有某物存在的观点怎么可能成立呢？正是在这个阶段，较强的相关主义的第二要项开始介入——该要项不是与相关之物有关，而是与相关之物的事实性（*facticité*）有关。让我们再回到康德。康德的计划（超越的观念论）与黑格尔的计划（思辨的观念论）之间本质性的区别究竟是什么？最具决定性的差异如下：康德认为我们只能先验地描述知识的诸形式（感性的时间形式、理解力的十二种类别），而黑格尔则坚称这些形式是可以被演绎出来的。因此与黑格尔不同，康德认为，某种原理或者系统能够赋予思想的诸形式以绝对必然性，但是从这种原理或系统中派生出思考的诸形式是不可能的。这些形式是一种“第一性事实”（*fait premier*），仅仅能够成为记述的对象，而不能成为演绎的对象（从发生论的意义上看）。之所以物自体的领域能够与现象领域区分开来，那也恰恰是因为这些形式的事实性：它们只能被记述，因为

假如真如黑格尔所言，它们能够被演绎出来的话，那它们就成为无条件的必然之物，而这也就抹杀了与它们相异的物自体存在的可能性。

这样一来，较强的相关主义便与绝对的观念论拥有了同样的出发点：物自体是无法被思考的。但是两者由此推导出的结论却截然相反：一个认为绝对之物是可以思考的，另一个认为绝对之物是不可思考的。我们在两者之间选择后者的理由就是相关性的诸形式所拥有的无法改变的事实性。既然我们拒绝承认这些形式的绝对必然性可能被论证，也就不能排除物自体存在的可能性，且这种物自体与我们所拥有的被给定之物具有本质的差异。较强的相关主义和康德主义一样，都主张诸形式的事实性，但有一点它与康德主义不同，较强的相关主义认为这种事实性也同样适用于逻辑形式。这就是说，就连无矛盾定律都具有事实性，正如我们只能够先验地记述感性或理解力的各种形式，我们同样也只能记述每一种可被思考的命题中内在的逻辑定律，却不能推演出它们的绝对真实性。于是，认为矛盾绝对不可能存在的观点毫无意义，因为我们仅仅是被给予了这样一个事实：任何自相矛盾的东西都无法成为我们思考的对象。

事实性在去绝对化的过程中，似乎扮演着与相关之物同样根本性的角色，所以让我们再来深入分析一下它的本质。首先，从较强模式的视角看来，将该事实性与世界上的诸事物之简单的可灭性（*périssabilité*）区分开来非常关键。事实上，诸形式的事实性与物质对象的可被破坏性或生命的衰微全无关系。当我主张这个或那个实体或事件是偶然的，其依据是我所掌握的关于它们的实际的知识：比如我知道这个房子是可以被毁坏的，我也知道这个人从生理结构上看没有可能做出某些特别的动作，等等。偶然性所显示的是，自然法则一视同仁地决定一个事件的发生或消亡——存在者的诞生、存续、消亡。与之相对，事实性则与世界的那些结构性不变量相关。这些不变量或许在相关主义的不同变体中各不相同，但其功能却尽皆一致，即为表象提供最小的秩序单位：因果律、知觉的各种形式、逻辑法则等等。这些结构都是固定的：我从未体验过它们的变形，而且就逻辑法则而言，我甚至无法想象它的其他可能性（举例而言，我不能把自己表述成为自相矛盾的，或者与自身非同一的个体）。但是，尽管这些形式都是固定的，它们形成的却是一种事实，而不是一种绝对物，因为我无法建立其必然



性——它们的事实性显示，它们只能作为被记述的对象而存在，却不能成为自身存在的基础。不过，这一事实与那些经验性事实不同，我能够检验后者的另类存在，但前者却无法为我提供任何实际的知识。因为假如偶然性的关键在于了解世界上的事物可能以别的方式存在，那么事实性则不知道为什么相关性的构造必须以这样的方式存在。在我们进一步讨论之前，这一点请诸位务必牢记于心：相关主义者在坚持相关项的诸形式之事实性时，并不是想强调这些形式会发生变化。他强调的不过是，我们不能够思考为什么这些形式不可能发生变化，我们也不能够思考，为什么一种与已经给定我们的现实迥然不同的现实可以被先验地排斥掉。由此，我们必须在下列二者之间做出区分：

1. 世界内部的偶然性：也就是对世界上能够存在的 / 不能存在的一切事物以及世界上能够发生 / 不能发生的一切事件进行界定的偶然性。它并没有触犯到语言或表象这类不变量，而世界正是通过语言或表象被给予我的；

2. 这些不变量自身的事实性：它源自于我们既无法确立它们的必然性，也无法确立它们的偶然性的这种无能。

我所体验到的事实性并非一种客观现实，而是面对存在着一个世界这一事实时——这个世界可以被记述也可以被感知，且由既定的不变量所构造——客观性难以逾越的界限。正是世界或其某一表象的给定性中体现出逻辑性，正是这种逻辑性规避了逻辑理性或表现理性的结构。到了这一步，物自体已经变得面目模糊，不再可能让人相信它的存在，故“物自体”这个词也在事实性的优势地位的笼罩之下逐渐淡出。

于是，事实性促使我们去理解这样一种“可能性”：存在对这个世界而言的绝对他者 (Tout-Autre)，而这个绝对他者又栖居于这个世界之中。不过，我们仍然有必要为“可能性”加上引号，因为事实性中对我们有意义的，不是确知绝对他者可能存在，而是无法确知其不可能存在。这是一个本身就带有假想性质的可能性。它暗示着，对我们而言，关于物自体的一切假说都是同等有效的：物自体存在，它是必然的，它不存在，它是偶然的，等等。因此，这类“可能性”并不会最终累加出对绝对他者的任何实际的知识，甚至不是可以拥有或可能拥有的对绝对他者的某一知识：它至多仅仅标示出我们本质上的有限性和世界本

身的有限性（尽管世界并没有物理上的界限）。因为事实性用理由的缺席，为知识和这个世界设定了边界。而与这种理由缺席相对的，就是认为没有什么是不可能的这一观点，就连不可思考的东西，也不能说它就绝对不可能存在。换句话说，事实性把对充足理由定律的批判推到了极限：它不仅指出本体论证明是不恰当的，还指出非矛盾律本身是不合理的——因为非矛盾律仅仅是对我们而言可思之物的标准，而不是在绝对意义上一切可能之物的标准。所谓事实性，就是给定之物以及其不变量之“非理由”（理由的缺席）。

因此，较强的相关主义可以用以下的命题来概括：不可思考之物是不可能存在的这件事是不可思考的。我不能为一种自相矛盾的现实或一切事物的虚无建立绝对的不可能性，即便“矛盾”或“虚无”这些术语的实际内涵始终悬而未决。这样的话，事实性就产生了一种非常具体且独特的后果：以非合理性为由，令关于绝对之物的非理性话语失效，这从理性上看是不正当的。确实，从这一较强模式的角度看，宗教信仰拥有足够的理由坚持认为世界是被一种爱的行为从虚无中创造出来的，或者认为万能的上帝完全有能力让自己与其子民完全相似或相异这一明显矛盾可以变

成真相。即便这些话语在科学或逻辑上毫无意义，但在神话或神秘的层面上，这些话语的意义将持续存在下去。由此可知，较强的相关主义的这一最普遍的命题认为存在一个无法与理性意义相类比的意义领域，因为该领域不关注世界中的诸种事实，而关注这个世界的存在本身。但是，宗教的也好，诗学的也罢，相关主义本身并不持有任何非合理的立场：它不针对绝对之物做出任何肯定性的断言，它满足于思考思考的界限。对语言而言，这些思考的界限，就如同一条边界线，而我们只能抓住它的一端。所以说，相关主义并未给任何具体的宗教信仰提供确定的基础，不过它却削弱了理性的底气，理性因此不能再以某一信仰的内容无法被思考为由宣称该信仰不合理。

在我们看来，较强的相关主义的这一特征似乎也在维特根斯坦（Wittgenstein）和海德格尔的理论中得到了体现。此二位乃是二十世纪两大主要哲学思潮——分析哲学与现象学——的灵魂人物。《逻辑哲学论》（*Tractatus*）认为，言说世界的逻辑形式不能像言说世界的某一事实那样，前者只能“被显示出来”，也就是说，世界的逻辑形式必须由一种不受科学或逻辑框架限制的言说方式来表述。更进一步而言，正是世界是可以被言

说的（可以经由逻辑句法进行命题化）这一事实本身，能够摆脱逻辑话语的束缚。这一点在命题 6.522 中得到体现：“确实存在着不可言说的东西。它显示自己。它是神秘的。”<sup>[1]</sup>然而，这种神秘并非关于世界的外部的知识：它显示的是，世界是存在的这一点是科学不可能思考的。正如命题 6.44 所言：“世界如何，并不神秘；神秘的是它的存在本身。”<sup>[2]</sup>同样，我们在海德格尔那里也已看到，存在物和存在物的给定是存在的这一事实就像是表象论内部的裂痕：“人类受到存在之声音的召唤，在一切存在物中体验那众妙之妙：即存在物存在之奇妙。”<sup>[3]</sup>上述两个例子都说明，恰恰是存在物的存在这一事实，或者说逻辑世界的存在这一事实，逃脱了被逻辑或形而上学的理性支配的宿命。这也是拜“存在着”之事实性所赐。这一

---

[1] *Tractatus Logico-philosophicus*, Gallimard, 1993, Gilles-Gaston Granger, p. 112.

[2] *Ibid.*, p. 111. 关于这一点参见 «Conférence sur l'éthique» (1929), in *Leçon et Conversations*, Gallimard, 1971, p. 149-155; 亦可见 *Carnets, 1914-1916*, Gallimard, 1971, p. 179, 该版法文译文如下：“( 20. 10. 16 ) ( ... ) Le miracle, esthétiquement parlant, c'est qu'il y ait le monde. Que ce qui est soit.” ( 从审美的角度看，奇迹指的是世界存在着这一事实。存在的事物存在。 )

[3] «Qu'est-ce que la Métaphysique?», *Question I*, Gallimard, 1968, trad. Roger Munier, p. 78.

事实性是可被思考的——因为它不是一种超越的启示，而只是对这个世界的“内缘”的把握——但这一“可被思考”仅仅因为我们无法从本质上把握存在物的绝对基础。我不能思考不可思考之物，但是我能够思考的是，不可能之物的存在并非是不可能的。

总而言之，较弱的相关主义将无条件的必然性的一切证据尽皆否定，以此对充足理由律进行去绝对化；较强的相关主义则把这种去绝对化又推进了一步，令无矛盾律也成为去绝对化的对象，并将一切表象都纳入相关主义循环的界限之内。<sup>[1]</sup>关于放弃绝对之物的当代论述中固有着两种操作，对此，我们已经梳理清楚了：第一是与一切“朴素实在论”对立的相关项至上，第二是与一切“思辨的观念论”相对立的相关项之事实性。<sup>[2]</sup>

---

[1] 关于非矛盾律及充足理由律的双重去绝对化，请参见 Wittgenstein *Tractatus*, *op. cit.*, 3.031; Heidegger, *Le Principe de raison*, Gallimard, 1962, 及 «Principes de la pensée»: *Martin Heidegger*, Cahiers de l'Herne, Livre de poche, 1983, p. 97-112。

[2] 我谈到“朴素”实在论与“思辨”观念论，是为了强调这样一个事实：在相关主义的内部，绝对之物的实在论意义上的样态，不可避免地要弱于其观念论意义的样态。因为前者标志着与相关主义之一切形态的断裂，而后者对相关主义做出的认可，已足够将其绝对化。

然而，我们可以构想出较强的相关主义的两个基本类型。这两种类型围绕着下面这个问题形成相互对立之势。这个问题就是：思考的去绝对化是否同时意味着思考的去普遍化(désuniversalisation)？给予这个问题否定回答的哲学家们将自己归入康德批判哲学的谱系之中。继康德之后，他们将继续努力发现并构建我们与世界之间的联系的普遍条件，不论是实验科学的条件，还是个体之间言语交流的条件，抑或是存在者之可感知性的条件，不一而足。但是，就算是坚持忠于批判哲学之精神的“较强的”相关主义者，都不会允许自己用公认的绝对性来论证非矛盾律的普遍性：他不会将非矛盾律界定为物自体的一种属性，而是会将它建构为被给定之物能够被言说的一个普遍条件，或者作为主体间性交流的普遍条件。这样的话，非矛盾律就成为可思考之物的规范，而不是可能之物的规范。<sup>[1]</sup>相反地，有些哲学家，例如“极端有限性”或“后现代性”的拥护者们，将各种各样的普遍性一概视

---

[1] 一个从批判哲学视角出发对非矛盾律的状态进行错置的例子，可以参见弗朗西斯·伍尔夫非常详尽的分析，*Dire le monde*: 1. De la contradiction. Les trois Langage-monde, op. cit., p. 21-69。

为古老的形而上学残留下来的故弄玄虚的遗物。他们或许会主张，有必要从本身即为有限的状况——始终可能变化的状况——的角度，来理解我们与世界之间的事实性。这也就是说，要从这样有限的状况中跳出来，抵达一种对一切人、时代、场所都适用的普遍的陈述，根本是痴人说梦。于是，规定了我们的“世界”的诸多相关项，就将被视为是存在的历史中某一特定时代的状况，或者是具备了自身语言游戏的生命形态，也可能是某一特定的文化的和理解的共同体，等等。

对上述这两大阵营而言，现在剩下的唯一问题是：被强加于有关世界-我们关系的认知的这些限制真的能有如此无穷的影响力，以至于一切关于这种关系之本质的普遍性表述都没有形成的可能吗？由于在不再支持无条件之必然性的问题上，双方已经达成一致，现在就只剩下关于相关性之有条件的必然性的地位问题了，也就是给定性和言语的“可能性之条件”的地位。“如果一个存在物是如此的，那么它必定绝对存在”，这一形而上学命题，让位于后形而上学的命题：“如果一个事物以这种方式（可观察、可言说等方式）直接被给定，那么以这样的方式（被概略性



地给定，且没有矛盾，等等）存在就是它的更为普遍的（也即更为深刻的、原初的）条件”。问题不再是“X是这样的，因此X必定存在”，而是“假如X以这种方式被给定是一个事实，那么X就为令其成为如此的条件所限定”。争论将会围绕对这些条件的界定而展开，甚至是围绕着给定性和言语的普通条件是否存在这一问题进行。

较强的相关主义的信奉者未必会将他们的主张如此明确地主题化：不过在我们看来，较强的相关主义在当代所占有的优势地位，甚至可媲美于宗教信仰在当下享受到的对概念的制约性表现出免疫的特权。试问有哪一位哲学家，会因为他发现基督教神学中三位一体观念的自相矛盾之处而否定其可能性？同理，如果有哲学家以不合逻辑为由而拒绝接受列维纳斯（Levinas）理论中的“绝对他者”，大概会被嘲讽说：如此冥顽不灵的榆木脑袋怎么可能把握列维纳斯的高深理论呢？理解这种态度背后的精神是很重要的：当代许多哲学家都认为，宗教信仰是超越了理性的反驳领域的。究其原因，一是宗教信仰从定义上而言就与这类批评无涉；二是，对这些哲学家而言，运用理性反驳的方法具有观念上的不合理性。一名

信奉三位一体的康德主义者有必要论证该观念并没有自相矛盾，但是一名较强的相关主义者则仅仅需要论证理性没有权利利用自己的方法去论证教义的真伪。需要强调的是，这道将当代哲学家与康德主义立场区隔开来的沟壑，并非是可以轻易忽略的。因为它指向一种重大的转变，从康德到当代有关思考的观念的转变：从物自体的不可知性，转变为物自体的不可思考性。这一转变意味着思考终于从其自身的发展出发将下列事实合理化：存在变得如此意义不明，以至于思考认为存在会违背逻各斯最基本的原则。巴门尼德提出的“存在与思考同一”的命题，是包括康德在内的一切哲学家思考的大前提；而较强的相关主义所持有的公设却与之截然相反：“存在与思考应当可以被理解为是完全相异的两样东西。”再度重申，这并不是说相关主义者自负地认为，存在与思考的不可通约性是可以被明确说明出来的，比如说任何概念都不能说明神是实际存在的，因为这必然以一种对物自体的知识为前提，而这种知识恰恰是物自体不允许的。然而，相关主义者自认为至少能够说明存在-思考之相关的事实性，这种事实性如此根深蒂固，以至于相关主义者自认为没有任何权利去剥夺物自体与思想所能捕捉的东西

之间没有任何共通之处这一可能性。与相关性的极端化同时出现的，是存在与思考之可能的完全改变。不可思考之物仅仅令我们发现自己不可能以另一种方式思考，而不是发现事物绝对不可能以全然另类的方式存在。

很显然，这一思路的发展的结果是对任何绝对之物的思考的消解，而并非对绝对之物本身的消解；正因为发现了自身难以被突破的局限性，相关主义式理性合理化了一切宣称可以进入绝对之物的话语，唯一的附加条件就是，这些话语中没什么能够被当作其自身有效性的理性证明。这一思考过程至今为止仍被人称为“绝对之物的终结”，但是事实上它非但没有废弃绝对之物的价值，反而赋予它们以前所未有的合理性——哲学家似乎仅仅向这些绝对之物提了一个要求：它们必须除下一切伪装成理性的面纱。形而上学的终结，也被理解成为“思考之去绝对化”，在于通过理性赋予对绝对之物的各种宗教（或“诗的一宗教的”）信仰以合理性，因为信仰不能自我合理化。换言之，由于禁绝了理性对绝对之物的一切要求，形而上学的终结最终体现为宗教话语无比激烈的回归。又或者可以这样说，意识形态的终结体现为宗教性的全面胜利。当然，当代宗教

性的复兴还有其他的历史原因，将它们全部归结为哲学思想发展是过于轻率了；但是我们在对宗教性复兴的影响进行评估时，不应低估下述事实的重要性：在非理由涉及绝对之物时，思考迫于相关主义的压力，放弃了自身对非理由进行批判的权利。

然而，直至今日，这一“宗教的回归”仍然屡被误读。其原因在于一种强有力的历史趋向，而我们则必须从该趋向中摆脱出来。这一强有力的历史趋向，或者说是观念上的盲目性，可以被描述如下：仍然有许多人相信形而上学批判应与宗教批评并行。但实际上，这种“诸批判间的合作”属于形而上学与宗教之间关联性的一种非常特别的状态。对绝对之物进行“形而上学的—宗教的”批判时，人们想到的总是对本体论神学的批判，因为这一批判与对犹太—基督教神学的基本前提的批判相关联：这一基本前提就是，对唯一的上帝的信仰是以所谓理性的真理为基础的，而这些真理又完全建立在至高存在的观念之上，该至高存在也正是一切事物的第一因。不过有必要指出，有些东西不是或者已经不再是不证自明的了。这是非常奇妙的。当我们在批判思考绝对之物的形而上学的诸项要求时，我们可能（事实

上上的确如此)已经成功地削弱了某一特定的宗教。该宗教自称依靠“自然理性”,宣称自己较其他宗教更为优越。举例而言,当我们摧毁了能够证明至高存在的一切形式的证据后,我们也就消除了某一神教用来对抗一切多神教的理性依据。于是,摧毁形而上学,也就令某一特定的宗教不可能再利用一种伪理性论证来证明自己不同于其他任何宗教。但与此同时,这样做(这也是关键所在)也在无形中证明了信仰是接近绝对之物的唯一方式。一旦绝对之物变为不可思考的,就连无神论(它也将上帝的不存在视为一种绝对)也沦落为一种信仰,并因此成为一种宗教,尽管是最虚无的宗教。我们是在用信仰与信仰相抗衡,因为从根本上看,我们的选择中没有任何东西能够为理性所证明。换言之,由思考的去绝对化最终生成的是信仰主义式的论证;不过,那是一种“本质的”信仰主义,而非“历史的”信仰主义:也就是说,思考是为普遍意义上的宗教性提供支持,而不仅是为某种特定的宗教性提供支持(如十六世纪的天主教信仰主义就是如此,或者它曾经在这个方向上努力过)。

信仰主义几乎总是体现为一种怀疑论。这一怀疑论针对的是形而上学的主张,或者是普遍意

义上的理性的主张，因为这二者都认为自己有能力接近一种绝对真理，而正是该绝对真理能够支撑（更不必说毁损）信仰的价值。但我们却坚信，当代形而上学的终结，无非就是这一信仰主义——其源头可追溯到蒙田为对抗宗教改革而发起的运动——对形而上学怀疑论的胜利。长久以来许多人都认为，信仰主义是反形而上学怀疑论在其非宗教的本质还未充分显现出来的初期阶段所戴的假面具，我们对此不敢苟同。我们认为怀疑论才是真正的信仰主义。它以一种“本质的”形式成为今天思想界的主流。也就是说，它摆脱了对某一种特定的信仰系统的从属地位。历史上的信仰主义并非非宗教性在原初状态下的“伪装”，实际上宗教性起初是以一种特定的护教论为“伪装”（为某一宗教或信仰系统辩护，而非为其他宗教），之后则体现为对认为虔诚信仰较思考更为优越的观念的一般性论证。<sup>[1]</sup>而当代的形而上学之终结，尽管具有怀疑论的性质，却不过是形

---

[1] 关于现代怀疑论与信仰主义在根源上的联系（我们认为这种联系一直持续至今），请参照下面的经典研究著作：Richard H. Popkin, *Histoire du Scepticisme: d'Érasme à Spinoza*, PUF, 1995；以及 Frédéric Brahami, *Le Travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, PUF, 2001。

而上学的宗教性的终结而已。

于是，针对形而上学的绝对之物的怀疑论合理地将对绝对之物的各种信仰，无论好坏，尽皆合理化。对基督教神学的形而上学式理性化的摧毁，导致了对一切思考的宗教化，也就是针对任意信仰的信仰主义。我们称这种思考的宗教化——它很矛盾地得到了极端怀疑论的支持——为理性的宗教化（enreligement）。这是与理性化（rationalization）相呼应的表达，指向一种与受希腊哲学影响的犹太-基督教的逐步合理化正相反的思考动向。今天，看起来似乎哲学是出于自身的选择，而不是屈从于外在信仰的压力，才选择成为神学的婢女；不过现在它将自己视为任何一种神学的自由的婢女，就连反神学也可以做它的主人。离开了形而上学领域的绝对之物，似乎破碎成了多种多样互不相关的信仰。从知识的角度看，它们都具有同等合理性，因为它们仅仅表现为信仰而已。由此开始，不信仰的性质发生了重大的变化，也就是说，它的论证的性质发生了变化。我们为了与怀疑论竞争而不断提高价码，又为了批判形而上学的主张而不断提高价码，结果导致我们将一切与信仰发愿相关的问题全盘正当化。也就是说，我们完全不考虑信仰发愿本身过

激与否，就照单全收。与被启蒙主义称之为“狂热信仰”（fanatisme）之间的斗争，也因而被全面道德化：也就是说，对狂热信仰的抨击仅仅是因为它带来的实际（伦理-政治的）后果，而从来不是因为其内容的终极谬误。在这一点上，当代哲学家们已经完全屈从于信仰者们了。为什么这么说呢？因为思考利用自身为信仰者的第一要项提供了支持，这就等于为信仰者提供了支持。这个第一要项就是：如果终极真理真的存在，那么能够接近它的不是思考，而是虔信。这就是为什么在当代，对蒙昧主义进行的单纯的道德批判是如此无力。因为假如绝对之物是不可能被思考的，那么就无法解释为什么最惨无人道的暴力不能倚仗一种只有少数上帝选民才能获得的超越。

请注意，上述理性的宗教化并不指向信仰行为本身——当然信仰行为本身显然也可以证明自己具有很高的价值。理性的宗教化指的是当代思考与虔信之间的接合的样态，以及相对于虔信而言思考本身的发展：说得更具体一点，就是思考对虔信的非形而上学的屈从。说得更准确一些，思考对虔信的屈从是通过对形而上学的摧毁这种特定的模式表现出来的。这就是去绝对化的意义。思考不再先验地为特定的虔信的内容提供论证，



而是承认任意一种信仰都应享有把握绝对真理的特权。人们一般都认为，西方现代性的特征就在于思考的彻底世俗化。而与这种陈腐的见解相去甚远，我们相信西方现代性令人惊异的特征在于：现代人脱基督教化的程度，与他们被宗教化的程度是一致的。现代人虽然从基督教自诩优越于其他各种宗教的意识形态（形而上学）的自负中被解放了出来，但他立刻又将自己全心全灵地交托给了认为一切信仰系统都具有平等的合理性的理念。

相应地，形而上学在当代的终结，在我们看来，等同于形而上学之“怀疑论-信仰主义”的终结，而这种终结则受所谓“绝对他者”思想的支配。“绝对他者”思想的代表人物就是维特根斯坦和海德格尔。在这一点上，他们没有与过去的传统做决绝的断裂，而是继承了历史上由来已久且至高无上的信仰主义衣钵。该信仰主义谱系始于蒙田，后为伽森迪（Gassendi）和培尔（Bayle）所继承。历史上信仰主义的反形而上学性，始终守护着虔信，以防它受理性的非法入侵的伤害。这一反形而上学性的全部潜力，正是在维特根斯坦和海德格尔两人手中被开发出来的。维氏在《逻辑哲学论》中提及的“神秘”，以及海氏承认他一直想写的神学（据说其中不但不会包含哲

学内容，连“存在”一词都不会出现<sup>[1]</sup>），都表达了他们对绝对性的渴求。正因为这一绝对性不包含任何形而上学性，他们才特别用心地为它安上另外的名字。这是一种被清空了内容的虔信，现在思考对这一虔信本身拥戴奉祝，已经不会再为虔信填补内容。因为就在信仰主义让自己相信虔信高于思想，且虔信的内容不会因此享有特权时，信仰主义达到顶点，经由思考应当被确立的是虔信本身，也只有虔信本身才能够定位其自身的内容。据此，当代朝向“绝对他者”（信仰发愿之空虚的对象）的转变，其严格且无法避免的反面就在于，将充足理由律的失效理解为理性对自身无法揭示绝对之物的事实的发现。因此，信仰主义不过是较强的相关主义的别名而已。<sup>[2]</sup>

---

[1] Séminaire de Zürich, in *Poésie 13*, Paris, 1980, trad. E. Fédier et D. Saatchian, p. 60-61. 关于在对神的追问面前现代思考被迫保持沉默的问题，维特根斯坦与海德格尔之间的相互呼应，可参见 Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, PUF, 1991, La croisée de l'Être, p. 80-81。其中特别重印并讨论了海德格尔在苏黎世研讨会中发表的德文论文原文。Ibid., n. 15, p. 930.

[2] 我们在此仅能简单地谈论信仰主义在现代思考之构成中发挥的支配性作用。关于这个问题，我们期望能在下一本著作中完整构建我们的理论立场，并对这一问题进行更深入广阔的探讨。下一本著作的标题是《神之不在：试论虚拟之神》（*L'Inexistence divine. Essai sur le dieu virtuel*）。

\* \* \*

我们试图揭示以下的吊诡：思考越是武装起来对抗独断论，对盲信就越是软弱无力。怀疑论—信仰主义在击退形而上学的独断论的同时，难免为宗教的蒙昧主义添砖加瓦。当然，将一切形而上学者都视为意识形态之独断论者是很荒谬的，同理，将一切相关主义者都指斥为宗教盲信者也不合乎情理。但是，我们现在终于能够理解，形而上学最根本的要项在多大程度上能够在一种意识形态（存在者必须存在）里再现（尽管有时是以夸张的形式），以及蒙昧主义的信仰的根本要项又在多大程度上得到较强的相关主义之要项（绝对他者可能存在）的支持。现代的盲信因此不能被单纯归因为一种旨在与西方批判理性的成果相对抗的古老运动的复兴；恰恰相反，它其实正是批判理性自身产生的效果。而之所以会这样，恰恰是因为——这点必须予以强调——这一合理性确实是解放性的，且它成功地彻底摧毁了独断论。拜相关主义的批判威力所赐，哲学中的独断论被一举击溃，无法翻身；但同时也是拜相关主义所赐，哲学发现自己已无能力与盲信做根本区分。意识形态批判的胜利，已变形为对盲信的新式论证。

由此，我们确知，在对去绝对化式结论（即形而上学如果失效，则一切绝对之物的形式也都无一例外地失效）的批判中最关键的问题，甚至超越了前先祖的陈述之正当化问题。最迫切需要解决的课题，应当是对所谓“批判意义之诸前提”的再思考。也就是说，批判的潜能未必存在于那些对绝对真理之有效性进行批判的一方，而是存在于能够同时对意识形态独断论与怀疑论的盲信进行批判的一方。面对独断论，持续拒斥一切形而上学的绝对之物是很重要的；而另一方面，在面对各式各样的盲信的论证暴力时，从思考中重新寻获微量的绝对性也是很重要的。这一微量的绝对性，只要在任何情况下，足够与那些自称由于某种神启而拥有排他性的自负的人对抗即可。

### 第三章 事实论性的原则

尽管我们的推演从原则上而言不属于笛卡尔主义，但仍然与笛卡尔在《沉思集》的“第二沉思”中，确立了我思（cogito）的真理之后的推演是一致的。循着笛卡尔的先例，我们想尝试在我思之外另辟蹊径，以获得一种能够为科学的前先祖式的话语奠定基础的绝对之物。不过，这里的我思已经不是笛卡尔式的我思，而是一种“相关主义式的我思”。“相关主义式的我思”将思考封闭在与存在的相互关系之中，不过是思考与自身的关系上覆盖着的伪装而已。它与笛卡尔式的我思至少有两点不同：

1. 相关主义式的我思未必能够等同于表象的形而上学。究其原因，它应被视为存在-思考之相关的概念化，而非主体-客体相关的概念化（海德格尔的人和存在的共同居有即是一例）。

2. 从严格意义上看，它并非唯我论式的我思，而是我们思（*cogitamus*）。因为它发现科学的客观真理性是建立在主体意识间的共识上的。然而，相关主义式的我思同时也构成了某种唯我论。我们或许可以称之为“物种的唯我论”，或者“共同体的唯我论”，因为它确证了一点：一切先于/后于有思考的存在物之共同体的现实，都不可能成为我们思考的对象。该共同体仅仅与自己、与和它同时代的世界相关。

远离这一共同体的或主体间性的唯我论，是以进入伟大的“外部”为前提的。这一伟大的“外部”对前先祖式陈述中的数学内容所起到的作用，就类似于真实的上帝对广延实体所起到的作用。

下面列出到目前为止我们的推演中出现的问题：

1. 如果要使前先祖之物成为可以思考的，那么绝对之物也必须是可思考的；

2. 我们认为一切旨在确立存在物之绝对必然性的论证是无效的，因此我们所寻求的绝对之物不会是独断论的绝对之物；

3. 我们必须克服由相关主义式循环带来的障

碍。相关主义式循环在较强的模式下的影响力被最大化了。它不仅能令独断论的绝对之物失效（如对本体论证明的反驳），还能令绝对之物的各种各样一般形态全部失效。通过这一相关主义式恶性循环的影响，不单单是绝对主义的推演（以因果律为基础）会遭腰斩，就连绝对的推演本身都无法继续。也就是说，思考任何绝对之物的结果，就是思考对我们而言的绝对之物，而这意味着关于绝对之物的任何思考都是不可能的。

因此，我们所寻求的是一种非形而上学的绝对之物。只有它能够从较强的相关主义的罅隙中逃脱。对此我们必须确认以下几点：

1. 实在论意义上的绝对之物（例如伊壁鸠鲁派）无法通过相关性至上（较强模式之第一原理）的滤网的筛选；

2. 相关主义式的绝对之物（主观主义的，也即观念论的以及生命论的）都无法通过事实性（较强模式之第二原理）的滤网的筛选。

那么，思考要如何才能开拓出一条通向“外部”的路径呢？

\* \* \*

对此问题的定位，以及为解决它所需的根本

条件，实际上已经向我们指示出可能的唯一道路。为了与较强的相关主义模式相抗衡，我们必须以针对康德超越论哲学提出的形而上学之第一反击为范本：同样，相关主义令各式绝对化思考失效所依据的原则，正是我们必须绝对化的对象。诸多主观主义形而上学者所采取的也正是这一策略。他们将相关性自身，即作为经验的—批判的去绝对化之手段的相关性，转化为一种新的绝对之物的模式。这些形而上学者这样做，并不单纯是“耍了”相关主义一把；也就是说，主观主义的形而上学完全可以利用批判—怀疑主义本身的论证“发掘出”一种能够用来与批判—怀疑主义相对抗的绝对之物。但他们的目的不仅如此。他们想做的，是思考出一种深刻的真理，为批判—怀疑主义论证提供力量源泉。首先，他们承认相关主义发现了一种本质的必然性：我们只能进入相对于我们而言的东西，而无法进入物自体。但由此，他们得出的结论不是物自体是不可知的，而是相关性是唯一真实的物自体。这样，他们就揭示了怀疑论的论证中隐藏着的本体论的真理。也就是说，主观主义的形而上学，将根本的无知转换为一种对存在物的认知。这种认知是在存在的真正的绝对性中显明出来的。



然而，针对相关主义的第一波反击浪潮，在相关主义的第二原则——相关性的本质上的事实性——面前被迫止步。此前我们已经论证过，此事实性是相关主义最深刻的要项，正是它令观念论的独断论和实在论的独断论尽皆失效。由此，我们所应该遵循的道路，就已经被勾勒出来了：如果仍有一种绝对之物能够抵御相关主义循环的猛烈攻击，仍然保持其可被思考性的话，那么它就只能是较强的相关主义之第二要项——即其事实性——进行绝对化的绝对之物。换言之，假如被隐藏于事实性之下的本体论真理能够被发现，假如通过事实性为去绝对化提供支持的那种力量源泉，能够把握住进入绝对之物的途径，那么，我们就已经开辟出一条通往真理的新路了。而这条新路，是任何相关主义的怀疑论都无法达致的。这样的话，能够与这样的绝对化相对抗的第三种原则，将不存在了吧。另外，我们还必须了解，为什么不是相关项，而是相关项的事实性，最终成为绝对之物。我们必须说明，为什么事实性并非思考从其本质上的各种界限发展出来的经验，反倒是思考从它关于绝对之物的知识那里获得的经验。在事实性中，我们必须理解的，不是绝对之物的不可接近性，而是物自体的显示；也就

是说，在事实性中，我们得到的不是关于存在之物的思考是永远不完全的，而是存在之物永远的属性。

那么上面的命题，究竟是什么意思呢？

照理说，把事实性作为绝对之物来思考是很荒谬的。因为事实性展示出的是思考的本质上的无能，即思考无法回答“存在之物为何存在”这个问题。如果将一种无能为力转换为绝对之物，那我们不就最终得到了绝对的无能为力吗？然而并非如此。至少可以说，假如我们按照主观主义形而上学来处理相关性的话，就不会得到这样的结果。正如我们所见，主观主义的形而上学在与绝对化对抗而树立起来的障碍物中，发现了真正意义上的绝对之物。我们现在也必须努力用这种方法来处理事实性。这或许不过是一种“视角的转换”，但一旦我们做到了这一点，原本被划归于相关主义式循环的那种至高的必然性就将会呈现出截然相反的样子：事实性将呈现为一种关于绝对之物的知识。为什么呢？因为我们最终将把思考的不可能性，以及至今为止一直被误读的东西，全部重新置放回事物内部。换句话说，我

们不应把内在于一切事物的理由的缺失，理解为思考在寻求终极理由时必然遭遇的限制，而必须将这种理由的缺失，理解为是且仅是存在物的终极特性。我们必须将事实性转换为事物的真正属性，正是由于这种属性的存在，世界上的所有事物，以及每一个世界的存在都是非理由的，且它们因此都有可能毫无理由地变成其他的样子。我们必须把握住一点，即理由的终极的缺席——我们将称之为“非理由”——是一种绝对的本体论意义上的属性，而并非我们的知识之有限性的标志。从这个角度出发，充足理由律之所以受挫，不过是因为该原则本身的虚伪性（且是绝对的虚伪性）。因为真相就是，一切事物存在，或以这样而非其他的形式持续存在，是没有任何理由的，且这一真相不但适用于世界上的事物，对支配世界的各种法则也同样适用。一切都可能最终遭受毁灭：从树木到星辰，从星辰到法则，从物理法则到逻辑法则，尽皆如此。而一切的毁灭并非是因为某种超越的至高原则决定一切都应消失，而恰恰是因为能够维系事物不遭毁灭的至高法则全然缺席。

让我们试着对这一绝对之物进行更明确的解

释。首先，我们将试着解释，对事实性的绝对化如何能够克服由相关主义循环带来的障碍。

相关主义者可以这样反驳我们的论点：“认为事实性是对一切事物的理由之缺失的确切认知，等于是将事实性与偶然性相混同。这是一种很低级的错误。偶然性指的是某物可能存在或消亡，无论是哪一种可能性，都不会与支配世界的不变项相对抗。因此，偶然性是我所拥有的一种知识，是关于某一特定事物的可被毁灭性的知识。比如说，我知道这本书可能被毁灭，即便我不知道毁灭将在何时以何种形式降临——是马上被我的小女儿撕毁，还是数十年后被霉菌分解——但我确实拥有对这本书的某种确定的知识，也就是关于它的脆弱性和它的不存在之可能性的知识。然而，事实性却既不能被等同于偶然性，也不能被等同于必然性。因为事实性指的是，我们对世界与世界中的不变项之偶然性，或者其必然性，都有着本质上的无知。假如我们将事实性转换成一种事物本身的属性（也就是被我所知的属性），那么就等于是把原本仅仅适用于世界之中的事物的东西，转换成一种偶然性的形式。该偶然性甚至适用于支配世界的不变项（也就是物理及逻辑法则）。通过这一转换，我声称自己知道世界是可被毁灭的，

正如同我知道这本书是可被毁灭的一般。但是，我们无法证明事实性能够等同于这一意义上的偶然性，也无法证明事实性本身是真的，这与我无法论证被认为世界源起时必然存在的某种形而上学原则的存在，是一个道理。相应地，相关主义的循环对一切事物之绝对偶然性的消解，与它对至高存在的绝对必然性的消解同样有效：因为我们如何能够知道世界中呈现出的非理由是一种自在的非理由，而不是对我们而言的非理由呢？所谓自在的非理由，指一切事物毫无理由地变成另一种事物的真正可能性；而所谓对我们而言的非理由，指隐藏在现象之帷幕背后的万事万物之真正的必然理由是我们所不可能发现的。这种从对我们而言的到自在的之间的转换，在必然性的问题上是不可能的，在偶然性的问题上也同样如此。”

要与这样的论证相对抗，只有一种方法：我们必须证明，如果相关的循环——以及构成其核心的自在与对我们而言的区别——可以作为思考的对象的话，其默认的前提就是偶然性之绝对性。说得更确切些，我们必须阐明，只有在我们承认了给定之物之偶然性在普遍意义上的绝对性，相关的事实性才可以作为思考的对象。而相关主义

者正是在这种事实性的基础上，令独断的观念论与独断的实在论两者尽皆失效。如果我们能够充分证明，一切事物之“成为别的事物的可能性”是相关主义循环本身的绝对前提，那么我们就成功证明了，只要相关主义循环没有自我崩坏，偶然性就无法被去绝对化。换一种说法，在相关主义用对我们而言对自在的进行相对化操作时，偶然性是被隔离在外的。

我们可以用下面的例子使问题更明确化。假设有两名独断论者在争论我们死后将会发生什么。基督徒独断论者声称自己知道（因为他预设自己已经证明了）我们将在死后继续存在，且这种存在的关键在于对一位上帝的永恒沉思，而这位上帝的本质，对受限于当下存在的我们而言，是无法理解的。也就是说，基督徒独断论者声称自己证明了，我们有限的理性能够证明自在的上帝——与笛卡尔的上帝一样——是不能为我们有限的理性所理解的。与之相反，无神论的独断论者则声称我们的存在将被死亡完全抹消。死亡会完全毁灭我们。

正是在此时，相关主义者登场，用一种严格意义上的不可知论，消解了上述两位独断论者的立场。对他而言，一切信仰都具有同等的合理性，

因为我们不可能通过理论将任何一种信仰特权化。假如物自体没有被转化为对我而言之物，那么它不能为我所知；同理，当我已经不存在于此世，我也就无从知晓将有何事发生于此身。因为所谓知识，是以人活在世上为前提的。因此，不可知论者可以轻而易举地驳斥掉所有这些立场：她只需要阐明，当人已经离世，任何关于可能发生之事的知识都是自相矛盾的，因为知识的前提就是人仍在世。由此可知，两名独断论者尽管都对物自体提出了实在论的主张，但其实其中都包含着一切实在论都含有的自相矛盾之处：即试图构想当人已然不存在时会有什么存在。

这时又有一位新辩手登台：主观主义观念论者。他宣称不可知论者的立场，与两名实在论者的一样破绽百出。因为他们三人都相信一种与我们当下状态极端相异的物自体的存在——不论它是自然理性无法接近的上帝，还是纯粹的虚无。但是这物自体恰恰是我们不可能思考的。我既不可能思考超越的至高的上帝，也无法思考万物的毁灭，特别是我无法思考不再存在的自己。如果我思考那样的自己的话，这种思考就与我本身发生了冲突。我只能思考存在中的我自己，且是以我这样存在的方式存在着的我自己，因此，我只

能存在，且总是以我现在存在的方式存在。所以，不论我的身体如何，我的思维是永恒的。死亡，与一切其他的极端超越性的形式一样，就这样被观念论者完全抹杀。观念论者也以同样的方式，抹杀了与主体的相关主义结构相异的关于物自体的理解。因为对观念论者而言，与对我们而言的结构相异的物自体是不可思考的，因此也是不可能存在的。

现在的问题是，在怎样的条件下，相关主义的不可知论者不但可以反驳两位实在论者的观点，而且可以把观念论者的论点也一并驳倒。在对抗观念论者的问题上，不可知论者没有选择的余地。他只能坚持认为，我在死后能够以完全不同的方式存在这一问题（不论是浸润在上帝的光芒中，还是被全面毁灭）是可以被思考的事，正如我持续存在于自我同一之中可以被思考一样。其“理由”是，我认为我之所以如此存在，且持续作为我而存在，是没有任何理由的。也正是这一“非理由”——这一事实性——的可思考性暗示着其他三位（两位实在论者和一位观念论者）的论点都同样可能。因为即便我不能想象自己被毁灭，我同样也无法思考出任何理由来排除这种可能性。因此，我不存在的可能性是可以被思考的，它恰



好是我存在之理由的缺席的反面，尽管我不知道这会让不再存在之物变成什么。虽然实在论者坚持认为，死后状况本身有可能是不可思考的（不论是对上帝的沉思还是纯粹的虚无），但是他们坚持的这个观点本身是可以思考的。因为虽然我无法思考不可能被思考之物，但是我却可以在存在之非理由的前提下，对思考不可能之物的可能性间接地进行思考。因此，不可知论者能够将上述三种立场都作为绝对主义加以驳斥：这三种立场都声称有理由得出各自的结论，但其实这样的理由并不存在。

不过现在有最后一位辩手登场：思辨哲学家。他认为，无论是两位独断论者，还是那位观念论者，他们的论述中都未出现绝对之物。因为所谓绝对之物，正如不可知论者所理论化的那样，不过是“可能以别的方式存在”这一可能性本身。绝对之物指的是，我现在的状态朝向任何其他状态的毫无理由的可能的过渡。但是这一可能性，已经不再是“无知的可能性”了。“无知的可能性”，换言之，就是我没有能力去了解上述三种立场中哪一种立场是正确的，并由这种无知得出的结果。而现在的可能性不是如此，反而是来自对上述的选项，乃至对所有其他选项的真正的可能

性的知识。那么，我们怎样才能声称这种“以别的方式存在的可能性”是一种绝对之物——是一种知识的象征，而不是无知的象征？答案就是，正是不可知论者自己说服我们相信这一点。回想一下不可知论者是怎样驳斥观念论者的吧。他的策略就是坚持认为我们能够思考自己不再存在的状态；也就是坚称我们的必死性、我们的被毁灭，以及变成上帝那样的绝对他者，这些都是可以被有效思考的对象。但是这些状态，作为可能的事项是怎样变成可能被思考的事项呢？其依据的是，由于我们存在之理由的缺席，我们化为虚无也好，发生任何本质的变化也好，这类“以别的方式存在的可能性”都是可以被思考的。但是如果这样的话，这种“以别的方式存在的可能性”就不可能被理解为我们的思考的相关项，原因恰恰是其中包含了我们自身的不在的可能性。如同无神论者那样，为了思考必死的自己——且因此自己可能不存在——我必须将“成为非存在的可能性”思考为一种绝对的可能性。因为假如我坚持认为这种可能性是我的思考的相关项，且假如我坚持认为我之非存在的可能性仅仅作为我思考我之非存在的可能性这一行为的相关项而存在，那么我就不再能够想象我的非存在的可能性了。而这恰

好是观念论者所要捍卫的观点。因为只有当我认为我的死亡并不需要我对死亡思考就能成为确切的事实时，我才能思考作为必死的自己。如果我存在的终止还必须仰赖我持续的存在，以便持续思考自己的非存在的话，那么我将会永远这么垂死下去，永远无法彻底死去。换句话说，为了反驳主观观念论，我必须承认我可能的消亡是可以被思考的，且它并不仅仅作为我对这种消亡的思考的相关项而存在。因此，相关主义者对观念论的反驳，是经由绝对化的方式（也可以说是去相关的方式），将作为事实性之思的“以别的方式存在的可能性”绝对化。这一可能性是绝对的，其有效性和物自体的有效性一样，是可以被思考的。它与思考存在与否没有关系。而正是与思考之间的这种无关系性，赋予了“以别的方式存在的可能性”摧毁我的力量。

尽管如此，相关主义者仍然可能做出如下反驳：“思辨的主张并没有比实在论者们和观念论者的主张更确切。因为，与其说我们没有理由认为在独断论所提出的关于死后的各种状态中某一种状态是必然的，不如说对于死后一切可以想见的状态，要赋予其理由都是不可能的。因此，思辨论的主张与形而上学的主张都是同样可以被思考

的，我们无法在其中做出选择。”我们对此回应如下：恰好相反，的确有一种确切的理由能够支持思辨论主张的超越性。而这一理由恰恰是不可知论者自己提供给我们的：不可知论者不可能将“以别的方式存在的可能性”去绝对化，除非他将这种可能性再一次绝对化。确实，他们的反驳再次仰赖于“以别的方式存在的可能性”的可被思考性，而这种“以别的方式存在的可能性”是必须被视为绝对之物的。因为这样就可令一切可能的状况都处于敞开的状态，而不是像独断论者那样，仅仅青睐其中之一，而将剩余的闭合起来。相关主义者所做的与他所说的是相背离的：他说的是，我们能够想象一种将可能性的领域闭合的形而上学主张可能为真，而不是将整个领域全然敞开的思辨论的主张为真，但是他能够这样说，只是因为他思考了一种开放的可能性，在其中没有任何具体的状况有任何理由比其他的状况更加具有被现实化的优先性。而这种开放的可能性——这种“一切都是同等可能的”——恰恰是一种绝对之物。它不可能被去绝对化。如果强行将它去绝对化的话，我们只能随后将其再次绝对化。

这一点值得我们认真推敲，因为后续的全部论证都取决于它。相关主义者告诉我们：“当我说

对物自体的形而上学选项——姑且称之为 M1 和 M2——具有同等的可能性，这种可能性意指一种无知的可能性。我这么说想表达的是，这种可能性来自于一个事实，即我不知道哪一个选项——M1 还是 M2——是正确的。但我不是想说，M1 或者 M2 不是必然的物自体。虽然任何一种选项的必然性都无法被证实，但它们可能的确存在。思辩论的命题则提供了第三种选择，它指出 M1 和 M2 都是真实的可能性。两者都具有同等的被实现的可能性，或者一个在另一个之后被实现也有可能。然而我的主张是，我们并不知道下列三种命题中究竟哪一个是真的：(1) M1 的必然性；(2) M2 的必然性；(3) M1 和 M2 的真正的可能性。由此推出我的观点，即我们现在面对的是无知的三种可能性 (1, 2, 3)，而非两种真实的可能性 (M1, M2)。”

对此，思辩论哲学家是这样回应的：“当你将所有三种命题都思考为‘可能的’时，请问你是如何达致这种可能性的？你是如何思考这一开启了三种命题的‘无知的可能性’的？真相是，如果你没有实际上思考这种可能性的绝对性，也就是其非相关的特性，那么你就无法思考这种无知的可能性。让我解释得更清楚些，因为这是问题

的关键所在。只要你坚持认为你对关于绝对之物的一切知识所持有的怀疑主义是以某种论证为基础的，而不是以单纯的信仰或见解为基础的，那么你就不得不承认，任何作为基础的论证的核心必须是可被思考的。但是你的论证的核心是，我们能够抵达一切事物——包括我们自己以及世界上的万事万物——的‘不存在的可能性’或‘以别的方式存在的可能性’。让我重复一遍，认为我们能够思考它，就等于说我们能够思考万事万物之可能性的绝对性。这就是将自在与对我们而言进行区分所必须要付出的代价。因为这两者之间的区别所依据的是，绝对之物以不同于其被给定的方式存在的可思性。只有承认了被思辨论哲学家视为绝对的东西实际上能作为绝对之物来被思考，你所说的去绝对化方法才能运行。或者应该这样说，绝对之物，必须是你实际上能够思考的对象。因为假如不是这样的话，你根本不会想到在一个主观主义（或思辨论）的观念论者之外还有其他选择。假如你从不曾体验过或许是人类思维最卓越不凡的力量——即思维的进入其自身的非存在，并因此知道自身的必死性的能力——你就压根儿不会理解‘自在’与‘对我们而言’之间的差异。你的思考的经验，将这种令人生畏的

力量，从包含在这种思考内部的深刻的真理当中抽取了出来。你‘碰触到了’独一无二的绝对之物，唯一的真实之物，在它的帮助下，你得以摧毁形而上学之一切虚假的绝对之物，其中也包括观念论以及实在论的绝对之物。

“这样的话，你就完全能够把无知的可能性与绝对的可能性区别开来。不过这一区分应当始终基于相同的论证——正是因为人们认为，物自体不同于被给定之物这一点是绝对可能的，我所相信是真正可能的东西才有可能不是真正可能的。一旦这一点被接受的话，你就会受困于一种无限倒退无法脱身。因为每一次你指出我所谓的可能性不过是一种无知的可能性时，你就必须用不断消解观念论（你的另一个主要对手）的方法来论证。然而只有当我们把你想要去绝对化的可能性思考为一种绝对之物时，上述的论证方法才是有效的。换句话说，我无法认为非理由——它是一切事物都平等且无差别的可能性——仅仅对思考而言是相对的。为什么呢？因为除非我把非理由思考为绝对之物，否则我是无法将独断论的一切可能性进行去绝对化的。”

我们现在已经对相关主义核心处的弱点进行

了准确的定位，从这里入手，我们就能够攻破其防御体系。这个弱点就是，只有在暗中将相关主义两个决定中的一个进行绝对化，相关主义的去绝对化论证才能发挥作用。现在看起来这是个无解的难题。要么我选择与观念论相对抗，将相关主义进行去绝对化，但这样做的代价是事实性的绝对化；要么我选择与思辨论哲学家相对抗，把事实性去绝对化。在这种情况下，我等于是令事实性屈服于相关性的优势地位（一切思考都必须与思考行为相关）。我于是必须承认，事实性仅仅对我而言是真的，而在其自在状态下则未必为真。然而这个选择的代价是，相关性将以观念论的方式被绝对化。也就是说，假如我的“非存在之可能性”必须要与思考之行为相关的话，则我就不可能思考“我的非存在的可能性”了。因此我们看到，相关主义不可能将它的两种原则同时去绝对化，因为它总是需要其中一个来将另一个去绝对化。于是，我们就有了两条摆脱相关主义式循环的道路：或绝对化相关性，或绝对化事实性。不过，由于我们已经抛弃了本体论的证明，形而上学这一选项已经失去了效用，也就是说我们已经不能走观念论的那条路了，因为观念论的道路已经受制于真正的必然性。所谓真正的必然



性，就是特定的存在者或特定的存在者之类的东西（绝对精神、绝对意志、生命）必然存在。这样一来，我们就只剩下事实性这一条道路了，当然我们必须非常谨慎，以确保事实性的绝对化不会把我们重新引导回一种独断论的观点。

\* \* \*

我们似乎已经达成了目标，找到了相关主义式循环中的裂缝，由此可以开拓出一条通往绝对之物的路径。现在我们必须试着解释清楚，事实性之绝对化的意义。我们说过，我们所寻求的绝对之物不应当是一种独断论式的绝对之物：本体论论证的不合法性足以说明，一切形而上学——包括将相关主义永恒化的主观主义形而上学——都必须被拒绝。与之相伴随必须被拒绝的还有下面一种陈述：特定的存在者或特定的存在者这种类型必定绝对存在。我们的任务是揭示出一种并非绝对存在者的绝对之物。而这正是我们通过绝对化事实性所能够获得：我们主张的不是某种特定的存在者必然存在，而是一切存在者都有可能不存在这一点是绝对必然的。这的确是一个思辨式的命题。我们在思考的是绝对之物，但它却不是形而上学的，我们不认为有什么（任何存在者）是绝对的。绝对的是，必然的存在者之绝

对的不可能性。我们现在主张的，已经不是充足理由律——万事万物以这样而非别样的方式存在有其必然的理由——的变形，而是主张非理由律（*principe d'irraison*）的绝对真理性。一切事物以这样的方式存在，或者持续以这样的方式存在，并没有任何理由；任何事物都必定可以没有任何理由地不再存在，或者以另一种方式存在。

在此我们面对的是一种原理，甚至可以说是一种无假定的（*anhypothétique*）原理，不过它不同于柏拉图用来描述“善”之理念的那种原则，而是亚里士多德式的。从这个无假定的原理出发，亚里士多德得出了一个第一命题，它不能从任何其他命题推演出来，但却可以用论证证明其存在。<sup>[1]</sup>这种证明可以被称为“间接的”或“反驳式的”证明，它不同于“直接的”证明，不在于从其他的命题那里推演——否则的话它也就不能称之为原理了——而是单纯引导人们认识一个事实：任何挑战该原理之真理性的尝试，必将不可避免地遭遇矛盾而无法自圆其说。任何对该原理表示怀疑的人，实际上都是在该原理为真的前提下提出怀疑的。指出这种吊诡就可以无须推演

---

[1] “无假定的”一词的使用请参见：*Métaphysique*, G. 3, 1005b-15。

而证明该原理。亚里士多德认为“无矛盾律”就是其一，它可以被“反驳式”而非演绎式地论证，因为想要否定它就必须先遵循它。<sup>[1]</sup>但是，在非理由律与无矛盾律之间，存在着本质的区别：亚里士多德用“反驳式”方法证明了没有人能够思考矛盾这一命题，但是他并没有因此证明矛盾是绝对不可能的。因此较强的相关主义者能够将该原理的事实性与该原理的绝对化对立起来：他可以承认他无法思考矛盾，但是他也可以拒绝承认这证明了矛盾的绝对不可能性。他会坚称没有什么可以证明，自在的可能性与对我们而言的可被思考性是完全（*toto caelo*）同一的。这样的话，无矛盾律就成为能够被思考之物范畴内的无假定原理，而非可能之物范畴内的无假定原理了。

通过对比我们发现，非理由律不单单是无假定的原理，还是绝对的原理。因为我们已经看到，我们在挑战其绝对有效性时，已经不得不接受其绝对真理性。怀疑论者要想区分“自在”与“对我们而言”，就必须令“对我们而言”从属于以绝对性为前提的存在之物“理由的不在场”。正是因为我们能够构想出“自在”与“对我们而言”之

---

[1] 论证部分请参见 *Métaphysique*, G, 4。

间的差异的绝对可能性，相关主义者的论证才能发生效力。相应地，非理由律的无假定性既适用于“自在”，也适用于“对我们而言”，因此要想与该原理相对抗就必须以该原理为前提。同理，挑战其绝对性也只有在以该绝对性为前提的条件下进行。

如果我们将“无理由地以别的形式存在的可能”与一种时间观念联系起来看的话，上述论点会变得更加容易理解。这里的时间，指的是能够令一切生成并毁灭的时间。如果我们不在时间之中——也就是在其自身的内部——构想它的生成以及毁灭的话，我们就无法理解这种时间。从表面上看，这种论证无疑是平常无奇的：“除非时间的消失发生在时间的内部，我们是不可能思考这种消失的；因此，时间必须被认定为是永恒的。”但人们却没能注意到，只有先假定一种并不平常的时间，上述的平常论证才能生效。所谓并不平常的时间，它不仅能够根据法则摧毁一切东西，还能够不依据法则就摧毁一切物理法则。受到固定法则支配的某种特定的时间消失在自身之外的某物之中，是完全有可能的——它会消失在受到另一套法则支配的某一时间之中。但是只有蕴含了摧毁一切特定现实之能力，却又不屈从于任何

特定法则的时间，才可以被视为绝对之物。这种时间能够毫无理由或规律地摧毁世界与世界上的一切。也只有非理由能够被视为永恒，因为只有非理由能够既是无假定的，同时又是绝对的。同理，我们也可以说，要论证一切事物不必然性的绝对必然性是可能的。换言之，通过间接论证来论证一切事物之偶然性的绝对必然性是可能的。

然而，这种“偶然性”必须与之前我们谈到的物理对象之经验的偶然性相区别。事实性可以被合理地等同于偶然性，只要满足一个条件，即事实性一定不可以被视为无知的可能性，而是一种确切的知识，是关于一切事物以别的方式存在的可能性或者成为非存在的可能性的知识。但是绝对偶然性与经验论的偶然性之间有如下差异：经验论的偶然性——下文中我们将称为“不稳定性”（*précarité*）——一般意义上指的是一种迟早会被破坏的可能性。只要物理与生物法则始终保持现在的状态不变，这本书、这个水果、这个人、这颗星球，都迟早会被毁灭。因此“不稳定性”意指的是一种最终必然成为非存在的可能性。而与之相对的，绝对偶然性——我们自此将称其为“偶然性”——意指一种或许永远不会实现的纯粹可能性。因为尽管我们的世界是偶然的存在，但

我们不能宣称自己确切知道它什么时候会确实走向灭亡。根据非理由律，我们知道灭亡是一种真实的可能性，且它可能毫无理由地发生：我们还知道在它背后并没有什么令其必然如此。如果不是这样，也即说一切必定且必然会灭亡，那这个命题就仍然是形而上学的命题。的确，关于一切事物之不稳定性的观点不再认为一个特定的存在物是必然的，但是它会坚持认为一种特定的状况是必然的（也就是指此物或彼物的毁灭）。但是这就意味着它仍然服从于充足理由律的指示，认为事情如此发生（X的最终毁灭），而不是以另外一种样子发生（X无限持续存在），背后存在着一种必然的理由。然而我们不知道为什么这样一种理由可以作为反持续存在之必然性的毁灭之必然性而被给定。明确无误地对充足理由律的废弃，要求我们坚持认为，无论是特定存在物的毁灭，还是其永恒持续的留存，都必定同样是毫无理由地可能发生的事。偶然性说的就是，任何事情都可能发生。即便没有真的发生，即便一切仍然保持着一直以来的样子，这个现象本身也是偶然的。

现在要考察对相关主义的思辨式批判就不那么困难了。因为只要相关主义实际上始终保持对

充足理由律的忠诚，我们就能够证明它与信仰主义在“绝对他者”的问题上形成了共谋关系。如果说较强的相关主义将普遍意义上的宗教话语全都合法化了，那也是因为它未能去合法化一种可能性，即在我们生活的世界的起源处可能存在一种隐藏的理由，一种无法探知的计划。该理由已经成为不可思考的了，但是它却同时作为不可思考之物被保存了下来，这已足以证明其永恒的超越启示的价值。这种对终极理由的信仰，揭示了较强的相关主义的真正本质：它何曾废弃了充足理由律，实际上它根本就是对充足理由律信仰到非理性地步的信仰者的辩护人。思辨论采取的是相反的策略。它强化思考对充足理由律的弃绝，并赋予这一弃绝以本源的形式。而这种弃绝本身就足以让我们把握住一个事实：不论终极理由是可以被思考还是不可以被思考的，都绝对不存在。在被给定之物明显的无理由性之上或之外都空无一物——除了其毁灭、生成或存续之中包含的无界限、无规律的力量。

\* \* \*

至此，我们可以宣称，我们已经突破了相关主义式循环，或者至少可以说我们已经从该循环砌下的高墙中破壁而出。这堵墙曾经横亘在思考

与伟大的外部之间，以及思考与永恒的物自体之间，而该物自体的存在与它是否被思考着全然无涉。我们现在找到了那条狭窄的通路，思考可以沿着它走向自身的外部。这条窄路就是事实性，也只有通过事实性，我们才能最终抵达绝对之物。

但是即便承认我们的确打破了循环，对相关主义的这场胜利仍然让我们付出了惨烈的代价。我们做出了那么多的让步，以致最后这场胜利看上去多少有些得不偿失。因为我们好不容易从对抗中拯救出来的唯一的绝对之物，似乎与对该术语的一般理解全然相反。一般来说，人们认为绝对之物应当能为知识提供基础。而我们的绝对之物，说白了，不过是混沌的极端形式，一种超混沌 (hyper-Chaos)，在其中没有什么是，或者看上去像是不可能的，就连不可思考之物也是如此。我们寻求的绝对化是可以允许数学科学来描述物自体的，但现在我们得到的绝对之物却距离这个目标非常遥远。我们宣称我们对数学的绝对化应该与笛卡尔模式相一致，先辨别出第一绝对物（与上帝相对应），从中我们能够推导出第二绝对物，也就是一种数学化的绝对物（与广延实体相对应）。现在我们成功地辨别出第一绝对物（混沌），但它与精确的上帝不同，显然不能保证科学



话语的绝对性，因为混沌不仅不能保证秩序，它保证的甚至只是它可能摧毁一切秩序。

透过我们在绝对之物中撕开的那一道裂缝看去，我们看到的应该是相当惊人的力量——那是冷漠无情的力量，既能够摧毁众生世界，催生出最荒谬的怪异，又能够平静安稳一无所为；它既能够实现美梦，也同样能够实现噩梦；能够产生狂乱且无序的巨变，却也可能创造出哪怕最幽深之处都恒久稳定的宇宙。这就如同蕴含着狂暴惊雷的云，也会在瞬间展现奇异的晴朗，尽管那不过是狂乱无序中的一个平静瞬间而已。我们看见与笛卡尔式上帝等同的全能者，为所欲为，甚至能成就无法想象之事。然而这种全能，却是独立于神的其他能力的，毫无规律可言且完全盲目。这种“全能性”既无善性亦无智慧，也无法向我们保证思考的独特观念具有真确性。我们在这里看见的正是类似于“时间”那样的东西。这独特的时间观念对物理学而言是无法想象的，因为它有能力毫无理由或毫无理性地摧毁一切物理法则；对形而上学而言，它同样无法想象，因为它也有能力摧毁一切特定的存在者，就连诸神，甚至独一的上帝也不能幸免。这不是一种赫拉克利特式的时间，因为它不是关于生成的永恒法则，

而是关于一切法则可能的且无规律的永恒生成。这种时间是大写的特殊的时间，甚至能够摧毁生成变化本身。它让固定、静止和死亡偶然发生，也可能是永远如此，从而摧毁一切，甚至生成变化本身。

这样的灾难，又怎么可能为科学话语提供基础呢？大写的混沌如何可能将前先祖的知识合法化？

为解决从第一绝对者（混沌的）到派生的绝对者（数学的）之间的转化的问题，我们必须仔细审视我们对事实性观念进行的重新处理——即我们不是把事实性当成对原理的无知来处理，而是将其作为一个原理来发现。“一切皆有可能，包括无法想象之事”。这个命题只要还是相关主义式的命题，我们就仍然在面对一种无知的可能性。对怀疑论者而言，这个命题的意义是，任何关于物自体的主张都具有为真的权利，但却没有任何人有能力发现究竟哪一种主张才为真。而当我们坚持混沌的绝对性时，从怀疑论者的角度来看，我们似乎并没有获得任何关于物自体的知识：因为我们不是说物自体其实可能是任何事物，只是没有人知道是哪个事物，我们说的是物自体的确可以是任何事物，且我们知道这一点。在怀疑论

者那里被视为无知的——一切皆有可能——在我们这里被构筑为知识，只不过这种知识的内容看似与完全的无知一样无法确定。

然而只要我们看得更仔细一些，即可探知这两种表述之间很具体且显著的差异。如果说相关主义式表述纯粹是对无知的承认，那也是因为这一表述无力令任何关于绝对之物的本质的假设失效——因为它声称绝对之物可以是任何东西。但当我们把事实性建构为一种绝对之物时，事情就大不一样了。因为我们知道两件怀疑论者不知道的事：首先，偶然性是必然的，因此也是永恒的；其次，只有偶然性是必然的。不过，从这种仅限于偶然性的绝对必然性中，我们能推出一种同样绝对的不可能性：确实，我们最原始的知识中有某样东西向我们保证，确实存在绝对不可能的存在者，即便在混沌之全能性中也是绝对不可能的。这永远不可能生成于混沌之中的东西就是必然的存在者。一切皆有可能，万事都会发生——除了某种必然的东西，因为必然的不是该存在者，而是该存在者的偶然性。于是我们发现了非理由律与相关主义事实性之间的决定性差异，因为我们现在明白了，一种形而上学的表述绝对不可能为真。我们自然能够构想出，在混沌当中事实上会

出现一种与必然的存在者之间难辨彼此的存在者——它是能够永恒存在的存在者，与必然的存在者一样会持续存在下去。然而该存在者却不是必然的，而且我们也不能够说它的确会永远存在，仅仅是在事实上，它一直到现在还没有消失。但这样的话，我们究竟能够从这些命题——“只有非必然性是必然的”以及“只有不能不存在的事物才是存在的”——中获得什么理论优势呢？

这些命题之所以具有关键性意义，是因为它们指出了混沌之全能性的自我限定与自我正常化的原则。我们只能希望发展出一种绝对的知识——关于混沌的知识，而不只是不断重复说一切皆有可能。而发展出这种知识的前提是，我们能够生产出关于混沌的除了全能性的其他必然的命题。但这这就要求我们去发现以混沌本身为主体的规范或法则。然而问题在于，并没有什么东西拥有超越混沌的力量，足以对混沌形成制约，或令其屈从于某种规范。假如混沌受到某种制约，那该制约只能来自混沌的本质，也就是从其自身的全能性而来。因此现在看来，对混沌而言唯一恰当的必然性就是，混沌保持混沌的原样，这样就没有任何东西能够抵挡它：现存之物总是偶然的，现存之物永远不是必然的。但接下来才是问

题的核心所在、我们确信，这样偶然的存在、这样非必然的存在确实要求存在者不能以任意的样子存在。这就是说，存在者如果要始终保持偶然之物的性质，永远不成为必然之物，那它就不得不服从于任何具有限定性的条件，而这些条件后来也就变成了与存在之物的绝对本质相等同的东西。于是我们开始理解关于非理由——一种不是不合理的非理由——的理性话语是如何可能的：这种话语的目标是确立一些制约条件，而存在者必须服从这些条件，以便于实行其“非存在的可能”与“以别的方式存在的可能”。

那么这些条件是什么？我们又该如何获取它们？

我们对相关主义的两种模式进行了区分：较弱的模式是康德模式，它主张的是物自体的可被思考性；还有一种较强模式，甚至要挑战物自体的可被思考性。我们至今为止所描述的混沌，其实可算是较强的相关主义模式中的可能之物的“客体化” (objectiver)，因为我们描述的混沌也能够带来无法思考的、反逻辑的、自相矛盾的东西。难道我们不能“限制”这混沌的力量，以将其转化成较弱的或者康德模式的相关主义的可能之物

的“客体化”吗？认为混沌为了始终维持住混沌的样子就不可能产生出不可思考之物，这样的主张不是也可能站得住脚吗？说得更确切些，我们想问的是，偶然性之必然性难道不会强行要我们承认康德关于物自体的两个表述是绝对的真理吗？这两个表述是康德为了确保物自体的可被思考性而拟定的：

1. 物自体是无矛盾的；
2. 物自体是存在的。

康德仅仅是认同了这两个陈述，却并没有给出证明。我们接下来就要看看，如何通过非理由律，证明这两个关于物自体的陈述绝对为真。

\* \* \*

我们已经获得了关于非理由的两个本体论陈述：

1. 必然的存在者是不可能的；
2. 存在者的偶然性是必然的。

尽管这两个陈述看上去是等价的，但从它们不同的构造中，我们可以推出康德关于物自体的两个陈述皆为真。

1. 第一个论点如下：矛盾的存在者是绝对不可能的，因为假如存在者是矛盾的，那它就是必然的。但是必然的存在者是绝对不可能的。因此，自相矛盾也是绝对不可能的。

考虑到读者很可能认为上述论证是毫无意义的，因此也是不值一提的，我认为最好的方法或许是首先审视一下读者们倾向于拒绝这一推论的主要原因。更准确地说，在深入探讨该论证的内部逻辑之前，让我们先详细分析一下对无矛盾论述的各种反对意见。

(1) 首先，人们会反驳说，对矛盾的存在者我们没有什么可说的。既然矛盾的存在者不存在，那么对不存在的东西就无法下任何判断。

然而这恰恰已经是在假设我们需要论证的东西了，因为我们怎么会知道矛盾的存在者不存在呢？确实，真正的矛盾是无法思考的。但这里的问题在于，是什么令我们得以从这种不可思考性中推导出绝对的不可能性呢？矛盾无法被言说，因为矛盾不存在。对这个命题的反驳其实是徒劳无功的。因为要想反驳这个命题，我们就已经对矛盾的存在者下了某种判断：矛盾的存在者是绝对不存在的。而与我们试图批判的论证不同，当

我们下判断的时候却并没有试图证明该判断的正当性。

(2) 其次，人们会反驳说，该论证是自我循环的论证，因为无矛盾是一切理性论证的前提。这样的话，要证明无矛盾之真理性的论证本身就是自相矛盾的，因为该推理本身就已经预设了推理要论证的东西。

这种反驳同样曲解了我们寻求确立的东西。我们并非要挑战无矛盾是一切立论之最低限度的规范这一事实。然而该原理本身并不足以保证矛盾之绝对不可能性，因为它只提出了可被思考之物的规范，而没有提出可能之物的规范。亚里士多德对无矛盾的阐释就是这样的：无矛盾仅仅为思考确立了这一原理的必然性，却并非为了物自体。我们的论证服从于这一原理是毫无疑问的，但这并不意味着我们的论证就是自我循环的，因为它是从矛盾的不可被思考性（这也是我们的预设前提）中推导出矛盾的不可能性，而后者是一个独立的命题。而我们的论证只有在我们一开始就预设了矛盾的不可能性时才是自我循环的。不过，令该论证能够成立的并非矛盾的绝对不可能性，而是必然性的绝对不可能性。而这一绝对不可能性是通过非理由的无假定原理被单独确立起



来的。正因为存在者不可能是必然的——而不是因为存在者必须是逻辑上连贯一致的——我们方能推导出矛盾的不可可能性。

(3) 现在出现了第三种反对意见。它指出我们的推理的确是自我循环的。因为为了使推理能够成立，它必须提前预设自己后来应当证明的东西，也就是矛盾的绝对不可能性（并不只是不可被思考性）。假如我们不承认矛盾的绝对价值，那么为什么后来仅仅从矛盾中推论出存在者的必然性，而没有同时推论出其偶然性呢？那是因为在在我们看来，说存在者既是必然的又是偶然的，这是自相矛盾的，因此我们才从矛盾的存在中推导出一种确定的命题，也就是“必然的存在，而不是与之相反偶然的存在”。但是，为什么被认为能够产生出不可思考之物的混沌，就不能令“必然的东西是偶然的”这样的命题为真呢？要否认这一可能性其实就意味着，无矛盾的绝对价值这一需要被论证的东西一开始就已经被预设好了。

这第三种反对意见是最深刻的。为了与其相对抗，我们必须解释一下我方论证的内在逻辑。

一般来说，人们倾向于认为，那些肯定一切事物纯粹的生成变化的思想者们，也就是在肯定

矛盾的实在性。于是，真正的矛盾的观念就会被解释成一种流动，即万事万物不断地变化为别的样式的“流动”，或者存在源源不绝地转化为非存在，而非存在又源源不绝地转化为存在的“流动”。然而在我们看来，把真正的矛盾的命题与至高的“流动”的命题相联系，是非常深刻的错误。我们已经展示了我们对万事万物之普遍的生成变化的独特解读：那是一种能够同时催生万事万物的生成与消亡的混沌。但是，只有一种东西是绝对无法在这种混沌中出现与消失的，也只有它能够被排除在一切生成与变换之外。在它面前，就连偶然性的全能性也只会无能为力，这“全然不变之物”就只能是一种矛盾的存在者了。其准确的理由在于，矛盾的存在者将永远不会成为另一种样子，因为并不存在这样的他性（*altérité*）能令它生成。

让我们假设矛盾的存在者的确存在，那么可能发生些什么呢？它会变成非存在吗？但它是矛盾的，所以即便它的确不再存在，依据其吊诡的“本质”，它仍然会在它的非存在中持续存在。它的存在将会令这个命题为真：“存在之物不存在，不存在之物存在。”可能会有人反驳说，在这种情况下，我们就不能再说它存在或不在了吧？但

这不成立，因为我们已经假定这样一种矛盾的存在者存在了。这样的话，根据假设，这个存在者存在，那么我们就必须满足于仅仅检视它是以怎样的方式存在的。然后我们就看到，很显然，这样的存在者所具有的决定性的特征就是：即便在非存在的时候，它都能持续存在。于是，假如这样的存在者存在，那么它存在的终止就是不可能的——简单说来，它已经将自己的非存在整合入自己的存在之中了。因此，作为一个确实矛盾的存在者，它将是完全永恒的。

不过该存在者同时也将证明自己不能够经历任何实际的生成变化——它永远不能成为它以外的东西，是因为它已经是那个他者了。作为矛盾的存在者，它总是且已经是它所不是的那样东西了。因此，将矛盾的存在者导入存在的结果就是，规定性观念——存在是如此这般的，是以这种方式而非那种方式存在的——本身发生内爆。这样的存在者就如同“差异的黑洞”，一切他性都会被吞噬且无法再复原。因为作为矛盾的存在者之外的他者，仅仅因为它必须是矛盾的存在者的他者，就将被迫成为该存在者的一部分。相应地，真正的矛盾绝对不能被等同于普遍的生成变化观念。因为在生成变化中，事物必须先是一个样子，继

而变成另外一个样子：它们先是这样，然后它们不再是这样了。这其中并不存在任何矛盾，因为存在者从来不会同时既是此又是其相反的彼，既存在又不存在。真正非逻辑的存在者，其实就是对一切生成变化之最低限度条件的系统摧毁——任何生成变化过程在展开时所必需的他性的维度全都被它消解了。所谓他性的维度，即始终且已经不是自己的维度。这种维度已经在不拥有固定形状的存在中被消化了。这也就是为什么，关于矛盾的最伟大的思想家——黑格尔——并不是关于至高的生成变化的思想家，反而成为绝对同一性的思想家，或者说同一与差异之绝对同一性的思想家。这绝非偶然。因为黑格尔敏锐地洞察到，真正的必然的存在者，只能是完全不拥有其自身之外部，且不可能受制于任何他性的存在。因此，终极存在只能是这样的存在：即便在成为他者时仍然保持自身，将矛盾作为自身发展的一个瞬间包含在自身之中。它实现了一种终极的矛盾，就是即便在自身成为他者之时，自身仍能保持不成为任何其他东西。它在自身之中实现了终极的安定，因为它将差异与生成变化统统吸纳进了自己的最高同一性之中。同时也正因为它既是短暂的，又是永恒的，既是流动的，又是静止的，在它内

部才包含了永恒的终极形式。

我们现在可以理解为什么上述第三种反对意见是无效的了。它认为，从存在者的矛盾性中推导出其必然性时，我们已经假定了无矛盾律的绝对性，否则我们大可以从中推导出存在者的偶然性。对此我们的回答是：就算我们可以说，矛盾的存在者既是必然的，同时又不是必然的，这也不外乎是重复地将该存在者描述为终极必然的存在者而已，因为我们坚持将一切他性的维度排除在外，而该存在者正是通过他性的维度被改变的。对这一存在者，我们可以任意表述，但正因为如此，我们对它束手无策。理由是，它已将一切事物都无差别化，并将思考该存在者成为他者的全部可能性尽皆抹杀，换言之也就抹杀了将差异重新导入，并因此也将一种可被思考的生成变化重新导入存在的唯一可能性，而这一可能性就在于不再依赖矛盾的表述。

于是，我们知道了为什么从非理由律可以得出无矛盾律是本体论的绝对的真理：因为有必要为存在之物决定此种形式，以便其能够生成变化，从而被决定成彼种形式。此必须为此而非彼，或者彼、此之外的任何东西，恰恰是为了保证此能够成为彼或彼、此之外的任何东西。这样一来就

很明显了，无矛盾原理根本没有显明任何固定化的本质。在本体论意义上它指向了偶然性的必然性，或者换句话说，混沌的全能性。

莱布尼茨在拥有绝对意义的两个原理的基础上建立了形而上学的合理性：无矛盾律和充足理由律。<sup>[1]</sup>黑格尔看到了充足理由律的绝对化（标志着对存在之物的必然性信仰的最高峰）是以无矛盾律的贬值为代价的。较强的相关主义（维特根斯坦-海德格尔式）则坚持要将这两个原则都去绝对化。不过，非理由律告诉我们，正因为充足理由律绝对为伪，无矛盾律才绝对为真。

2. 我们现在转向第二个论点。这次的主题是要论证如下的命题：物自体的确存在——不仅是“对我们而言”的现象领域，也是一个“自在”的领域。我们将这个命题称为“存有”（il y a）命题。最终我们面对的还是莱布尼茨的经典问题：“为什么有物存在而不是一无所有呢？”实际上我们需要证明的是，物自体存在是绝对必然的，因

---

[1] 可参见 *Les Principes de la philosophie*, 或 *Monadologie*, op.cit., 31-32, p.89。

此物自体不能消解于虚无之中；而与之相反，“对我们而言”的领域则在本质上就是可消亡的，因为它始终与有生命、有思考的存在相关。我们必须证明，当有生命的物体尽皆消亡，万物并不会因此坠入虚无，且即便每一种与世界的关联都遭废弃，世界在其自身之中也能存续下去。

不过我们并不打算以形而上学者的方式来构建（或解答）这个问题。形而上学者的方式，指的是揭示被预设为某一普遍事物的理由的第一原因或至高存在者的存在。我们更倾向于用非神学（不依靠终极理由）和非信仰的方式来解决这一问题。确实，我们否认有关这一问题的两个观点：一是形而上学的观点，利用理由律及提出终极理由的方法来解决问题；另一个是信仰主义的观点，讽刺的是它坚持认为这个问题对哲学而言毫无意义——但他们并不想废弃这个问题，而只想把它交付给某些非理性话语来解决。我们认为，坚持认为莱布尼茨的问题没有理性意义的，不是无神论者，反而是信仰者，特别是站在当代怀疑论——信仰主义立场上的信仰者。因为这样一来，信仰者就能够赋予这个问题一种纯粹的宗教意义，而存在也就可以被解读为奇迹的显现，从虚无中奇迹般的逸脱。这种奇迹，因其毫无理由且毫无必

然性，而可以被理解为是脆弱且可逆的。最终，信仰主义者会惊叹于世界上有事物存在，而不是一无所有这一事实。因为他相信这背后没有任何理由，而相对于可能永远不会有事物存在这一点而言，存在本身就是纯粹的馈赠。

于是，我们就必须与下面两种立场相对抗：一种是以推出上帝或终极原理的方法，来为莱布尼茨的问题提供合乎理性的解答；另一种则是通过上帝或绝对他者将此问题从理性的辖制中解放出来。换句话说，我们一方面必须对该问题的独断论式解决方案进行批判，另一方面又不得不对试图消解该问题的充满讽刺意味的方案进行批判。因为后者所带来的理论的怀疑主义，事实上包含了某种宗教意义（不论是否对此加以否定），因为它赞美宗教的深度。

我们面对的这两种立场，不约而同地赋予莱布尼茨问题以崇高的意义——双方都将该意义指向神圣的领域——而思辨的立场则要求我们用低调平凡的方式来对待这个问题。关键点在于将此问题去戏剧化，将其降低到适当的重要性水平上。不是说它不重要，而是指出其重要性是次级的。这个问题之所以必须解决，是因为强调它的无法被解决毫无意义。这样的强调，充其量是变相认



可对其进行的赞颂而已。这个问题的解决，非但不应将我们提升到第一理由的卓越境界，反而应当起到提醒我们的作用，提醒我们第一理由其实并不在场。我们必须把自己从这个问题中解放出来。不过这不仅仅要求我们解决它，还要我们构筑出一种必然令人失望的答案。而最终这个问题给予我们的最宝贵的教训，就在于这份失望。当面对这类问题的时候，唯一恰当的态度就是要始终意识到我们不会失去什么。而该问题所激荡起的精神上的震撼，不论它是讽刺的，还是深刻的，都并不恰当。在对该问题的思辨式解答中应当有这么一条准则，当读者真正理解了这个回答，她会幡然醒悟并对自己说：“原来不过如此啊……”

我们就一起来尝试着把这个问题打回原形吧。

关于“存有”的推论，最终的结果不过是把作为出发点的陈述之意义再度明确化：事实性是绝对的，它本身并不是一个不实际的事实。非理由律的意义就是，事实性并非世界上的另一种事实——事实性与事实不是一个层面上的东西。事实性不是添补在已经存在的全部事实上的又一个事实。我可以怀疑全体事实的永久性，但是我却不能怀疑事实性的永久性。假如我这样做的话，就等于是重申事实性是绝对之物。不过，关于

“事实性之非事实性”的陈述有两种理解方式，我们姑且称之为非理由律的较弱与较强阐释。

非理由律的较弱阐释可以被表述如下：说偶然性是必然的，意味着如果某物存在，则它必定是偶然的。与之相对，较强阐释则表明：说偶然性是必然的，其实同时说了两层意思。众事物都必定是偶然的，以及必定有偶然的众事物存在。较弱阐释主张，事物是事实的（而非必然的），这并非一种追加的事实；较强阐释则主张，事实的事物存在（而非不存在），这也并非一种追加的事实。

如果人们接受了非理由律，那么就至少会接纳其较弱的阐释。这也是该原理最基本的意义所在：如果有事物存在，那么它必然是偶然的。拒绝这个较弱的阐释，就等于拒绝非理由律。而既然我们已经假定非理由律成立，那么我们就必须同时接受其较弱的阐释。但是人们完全可以在接受事实论性原理（le principe de la factualité）的同时，拒斥其较强阐释。也就是说，人们可以主张如果某物存在，则它必定是偶然的；但同时坚持认为这无法推出某物必定存在：假如众事物存在，则它们必定作为事实存在，但是没有什么能保证作为事实的事物的存在为必然。于是，对我们而

言，“为什么有事物存在而不是一无所有？”这个问题就有了新的样式：与上述局限于较弱阐释的命题相反，人们能否将非理由律的较强阐释也合理化呢？假如较强阐释也能被接受的话，那么我们就必须确立一点：某物存在是必然的，因为偶然的事物存在是必然的。

为了尝试将较强阐释合理化，让我们先假定只有较弱的阐释是有效的。如果这样的话，我们究竟应当主张什么呢？我们要说的是，事实的事物存在是一个事实，而不是一种必然。这样一来，事实性的存在本身就应当被解释为一种事实。因为假如没有事物存在，那么就不会有事实的事物，也就不会有事实性了。但是，这样的主张要能够成立，我们必须强调一种事实性的事实性，也就是“第二层”的事实性。我必须指出，先有“第一层”的事实性，也就是众事物的事实性，并由此推出一切特定的结构和特定的事物的不存在是可能的；但同时还有“第二层”的事实性，也就是众事物之事实性之事实性。这里产生了一种可能性，即在当事实的事物实际上不存在时，“第一层”的事实性可能不会发生。但只要回想一下非理由律是如何被确立的，就不难看出该命题是可以自我反驳的。正如我们早先看到的，为了怀疑

某事物的必然性，我必须首先承认该事物的事实性的绝对性，更有甚者，世界可能被思考为完全不存在的，或者以不同于现在的方式存在。为了做到这一点，我必须假定世界之不存在（其事实性）的可能性可以被思考为绝对之物（也因此与我的思考不形成相关关系）。或者如前所述，为了把握我的不存在，我必须将我的死亡，也即我可能的不存在，解释为一种绝对的可能性。相应地，我在试图怀疑事实性的绝对性的时候，不过是在重复其绝对性而已。当我声称众事物的事实性（第一层事实性）是一种事实时，我同时也在假定事实性之事实性（第二层事实性）可以被视为绝对之物。但这样一来，我就陷入无限后退的窘境之中：当我声称第二层事实性也是一种事实时，我也只有承认第三层事实性存在，且其本身是绝对的，以此类推。

换言之，怀疑事实性之必然性这一行为自相矛盾，因为它自认为事实性之绝对性是一种思考行为，而人们却又否认事实性之绝对性是这一思考的对象。相应地，事实性不能够被视为世界中的另一种事实：众事物是事实的，这不是一种事实，就像事实的事物存在，也不是一种事实一样。因此，事实论性原理的唯一具有连贯性的解释，

就只能是比较强的阐释：事实的事物存在，不是一种事实，而是绝对必然的。

不过我们现在可以想象另一种反对声音。我们将以直接引语的形式将其表述如下：“你的论证无法成立，理由如下：偶然性不仅仅意指与可能不存在的存在着的事物或事件相关的‘肯定的事实’（例如‘这片树叶在我的桌子上’这一事实），还意指与可能存在却没有的非存在着的事物或事件相关的‘否定的事实’（例如‘今天没有下雨’这一事实）。因此，说偶然性是必然的，就等于说非存在着的事物可能存在（否定的事实不一定始终保持否定的形式）是必然的。还有，存在着的事物可能不存在也是必然的。那么为什么不直接说，偶然性应当仅仅作为否定性事实的偶然性存续下去呢？这意味着，存在着有可能存在却非存在着的事物，但是却不存在能够不存在的存在着的事物。在混沌之内，一切都会保持‘潜在的’状态，而事实性却不会遭到废弃，原因就在于否定性的事实也仍然是一种事实。这样的话，偶然性大约指的只是有可能存在却尚未被现实化的可能性和倾向性吧：偶然性指向的只是倾向于存在但事实上并没有被现实化的倾向性。如果倾向性仅止于倾向性，而事实上没有一种倾向性会被现

实化的话，那这就是偶然的了。归根到底，如果我们承认，有某种存在着的東西事实上可能无限持续地存在，那么我们就必须同时承认，一切不存在的事物，可能事实上始终停留在其潜在的存在之中。”

对这一意见我们可以反驳如下：尽管反对者并没有否定事实性可以被视为绝对之物，但他仍然主张事实性的绝对性被思考为（最终）仅仅是否定性的事实的绝对性。因此，事实性的必然性就不再是肯定性事实之存在的保证者了。然而，要承认事实性可以被思考为绝对之物，就强化了事实性是可以被思考的这一点。但是，我不能仅仅把事实性思考为存在着的事物可能不存在的可能性，以及非存在着的事物可能存在的可能性——存在与非存在这两个领域的持续存在，为事实性的可被思考性提供了根本条件。因为尽管我可以思考存在着的事物的偶然性，我却无法思考该存在物的存在本身（也就是说，存在一般性的存在）是偶然的。因此，对存在的抹杀是我完全没有能力思考的。存在的消失，只能作为某种特定的存在者的生成变化被思考，而不能作为一般性的存在者的生成变化被思考。承认某存在物可能不存在，并更进一步承认该可能性在本体论

上是必然的，这就意味着，承认存在物的一般性存在与非存在物的一般性非存在，两者都同样重要，是支撑起思考一切事物之被破坏可能性的两大支柱，且这两大支柱是不可被摧毁的。因此我不但无法思考存在本身之非存在，也同样无法思考只针对否定性事实的偶然性。既然偶然性（作为绝对之物）是可以被思考的，而没有存在与非存在这两个领域的持续存在，偶然性又是不可思考的，那么以这样或那样的方式存在着却可能不存在之物，以及以这样或那样的方式非存在着却可能存在之物，这两者就必定是必然的。

因此对莱布尼茨问题可以做如下解答：有物存在而非一无所有是必然的。原因在于，此物而非彼物存在着必然是偶然的。该存在物之偶然性的必然性，强制性决定了偶然的的存在物之必然存在。

在超越的观念论的框架中，表象之各种先验形式的无法超越的事实性，令我们无法将这些形式与物自体所固有的各种特性等同起来：也就是说，这种事实性，让我们不可能把表象的各种先验形式作为物自体的必然的固有特性进行思辨的演绎。于是，事实性就构成了康德之批判哲学的

去绝对化的核心。然而，康德强加在我们对物自体的思考能力上的界限，却被他自己突破了两次。而且他没有对这两次突破做出任何解释。第一次突破是他假定物自体存在，第二次突破是他假定物自体是无矛盾的。

与之相反，非形而上学的思辨则首先指出，物自体不过是表象之超越论的各种形式之事实性而已；其次，从该事实性的绝对性出发，它进一步推演出了物自体的各种固有特性，而这部分是康德认为不证自明的。

\* \* \*

哲学是由各种奇妙的论证发明出来的，而诡辩作为哲学的暧昧的结构分身，常常与哲学难分彼此。哲学化，总是意味着对一种观念的展开，对该观念的阐述与辩护都需要一种新颖的论证，而这种论证模式既不存在于实证科学中（甚至不存在于逻辑学中），也不存在于到现在为止被认定为正确合理的推理技巧之中。因此，一种哲学产生出能够规范其自身推论的内部机制是非常关键的。哲学需要一些标识与批评，通过它们为这一被构建起来的全新领域提供一套制约条件，这套条件可以辨识该领域内部陈述的合理与不合理。

在对绝对的非理由之诸特定条件进行检视时，



非但不应将批评视为对其连贯性的威胁，反而应当争取更多的反对意见，要是能将它们全都编入自身的论证肌理之中的话就更好了，因为那无疑能令其肌理更加坚固。只有将我们自己的论证中的一众弱点尽皆暴露出来，细致入微地逐步检视我们推理中的不足，我们才能够真正揭示出一种关于绝对之物的既非形而上学话语又非宗教话语的观念。因为只有对新问题的不断揭露和充分回答，才能赋予偶然性的逻各斯以生命与存在。偶然性的逻各斯，也就是从充足理由律中解放出来的一种理性，一种不再是形而上学理性的思辨的理性形式。

下面举一个思辨论方法中此类问题的例子。我们声称已经确立了无矛盾律的必然性，其根据是矛盾的存在是必然的存在。但是在这一点上，可能会有反对意见说，我们是把矛盾（contradiction）与不协调（inconsistence）混为一谈了。在数理逻辑学中，所有结构完整的命题都为真的形式系统被称为“不协调的系统”。假如该形式系统中包含了否定性的算子，那么在该系统中每一种可能被构建的矛盾都为真之时，我们就说该公理系统是不协调的。与此相对应，只要形式系统（当它内部含有否定性的算子时）不允许

任何矛盾为真，该系统就可以被视为无矛盾的。这样的话，一个逻辑系统是矛盾的同时，却并不因此是不协调的：要实现这一点，只要该系统产生几种为真的矛盾性陈述，却并不同时允许每一种矛盾尽都为真即可。“次协调”（paraconsistent）逻辑就是如此。在该逻辑中，只有某些而非全部的矛盾为真。<sup>[1]</sup>很显然，对当代的逻辑学家而言，为可被思考之物提供准则的不是无矛盾律，而是不协调律。因为一切逻辑——以及一般而言的一切逻辑——都想要规避的，是一种非常平凡的话语，它能够令一切所能构成的表述，其中也包括其否定的表述，尽皆成立。与之相反，只要矛盾被“禁锢”在一个界限之内，使得一切矛盾不会都为真，那么矛盾在逻辑上就是可以被思考的。

至此，我们的论证在两个方面尚不充分：

1. 我们主张的是矛盾的不可思性，但矛盾却在逻辑上是可以被思考的；

2. 我们主张矛盾的存在可以是任何一种存在，而事实上只有对不协调的存在而言是如此的。因为只有涉及不协调的存在，人们才可以主张一切

---

[1] 参见 Newton C. A. Da Costa, *Logiques classiques et nonclassiques*, Masson, 1997。

命题，包括其否定命题。不过，我们可以想象一个只有一种特定的矛盾为真（例如，不是母马的母马），而其他特定的矛盾并不为真（例如，不是无羽毛两足动物的无羽毛两足动物）的世界。这证明我们有可能想象多个彼此矛盾的世界。这些世界之间又各有差异。这多个世界，用我们上面的思辨性标准来衡量的话，可以都被视为偶然的。为什么呢？因为它们变成全然不同于现在存在的样子，而这一点是完全可以想象的。举例而言，包含了 A 矛盾的世界，变成不再包含 A 矛盾却包含 B 矛盾的世界，或者变成既不包含 A 矛盾也不包含 B 矛盾的世界，是完全可能的。但是，假如这类矛盾的存在也可以被视为偶然的话，那么我们就无法依据非理由律来驳斥矛盾的存在的可能性了。由此人们还可以推出，我们是无法对黑格尔的辩证法进行驳斥的。为什么呢？因为黑格尔的辩证法没有主张一切矛盾尽皆为真，而是主张某种特定的矛盾，也就是能够引发其他特定的矛盾的矛盾为真。因此，辩证法不是不协调的，而是矛盾的。

然而，以这样的次协调逻辑为基础的反対意见，非但不能削弱我们的思辨的探究，反而能够令其更为坚固。我们可以分下面两步来走：

1. 第一步，我们需要依据协调性的概念来修正我们的论证：我们只需要证明，不协调的存在假如确实存在的话，那它就会是必然的，所以不协调的存在是不可能的。因此，我们的首要任务就是，确保我们用于论证矛盾之不可能性的说理，也能够用来确立“没有什么会是必然的，因此没有什么会是不协调的”这一立论。

2. 第二步，思辨的探究就需要被拓展到矛盾本身。这一次的问题在于，了解我们能否运用非理由律来令实际存在的矛盾的可能性失效。也就是说，我们需要指出，次协调逻辑的建立，并非为了解释实际存在的互相矛盾的事实，而完全是为了防止计算机系统——例如专门的医疗系统——依据由矛盾可以推导出任何结论（*ex falso quodlibet*）的原理，在面对矛盾的数据（例如针对同一病理现象得出相互对立的诊断等等）时推导演绎出任何结论。这样的话，由于矛盾一直在关于世界的不连贯的信息中被思考，现在问题就变成需要确认矛盾是否也可以在非语言的事件中被思考。接下来，我们就必须试着证明，辩证法和次协调逻辑都只能处理关于世界的诸表述中内在的矛盾，而无法处理世界中真实存在的矛盾。换言之，它们处理的是关于某一现实的相互矛盾

的观点，而不是互相矛盾的现实。我们想要揭示辩证法与次协调逻辑研究的真正内涵：它们是与思考之矛盾相关的研究，只能在思考的内部产生效用，而不是对思考在思考的周围世界中发现的本体论意义的矛盾进行研究。思辨的探究最终必须论证的是，真正的矛盾与真正的不协调一样，都毁坏了偶然性之可被思考性的条件。

对思辨的探究的分析告一段落。我们只是想说明，非理由律最终并不是导向非理性，反而是引导我们进入了一系列具体问题形成的空间。在这个问题空间中，逻各斯将会逐渐地将其论证的轴心明确化。

\* \* \*

让我们确定几个术语。从现在开始，我们将使用事实论性 (factualité) 一词来描述事实性 (facticité) 的思辨性本质：也即一切事物的事实性本身不能作为一种事实来思考。因此，事实论性必须被理解为事实性之非事实性 (non-facticité)。事实性不可能被应用于事实性本身这一不可能性，我们将称之为“事实性的非二重性 (non-redoublement de la facticité)”。“事实性的非二重性”为我们展示了只有非独断论的思辨才可能抵达的、唯一的绝对必然性的产生，这一必然性指

的是，存在的一切事物都是一种事实的必然性。相应地，我们将会从现在开始，用事实论性原理代替非理由律的说法。因为“非理由律”一词有着纯粹否定性的缺点，而“事实论性原理”则以肯定的方式决定了我们的思辨的探究所涉及的实际领域：事实本身之非事实论的本质，也即其必然性，以及其各种决定性条件的必然性。存在必然意味着成为一种事实，但是成为一种事实并不意味着可以成为任意一种事实。我们将把对事实论性之条件进行探究与规定的思辨，称为事实论的思辨（有时我们也会用“事实论”来意指这一类思辨的领域）。对确立作为事实性之条件的陈述所需要的操作，我们将称之为导出（*dérivation*）。最后，我们将统称这些条件为形成素（*figures*）。无矛盾律，以及“存有”（也就是有某物存在而非一无所有），都是形成素。

于是，事实论性原理可以被表述如下：只有事实性不是事实的。或者说，只有存在物的偶然性本身才不是偶然的。不过，有一点不可以忘记：事实论性原理主张的，不是偶然性是必然的；准确地说它主张的是，只有偶然性是必然的。也正因为这样，事实论性原理才能够始终置身于形而上学之外。我们知道，“偶然性是必然的”这一

陈述，实际上与形而上学是完全相通的。因此，黑格尔的形而上学在讨论绝对之物的过程中，提出某一偶然瞬间的必然性：这个瞬间在自然中呈现为纯粹的偶然性、被清空了实在性的现实性以及纯粹的有限性。它的混乱无理抗拒着一切概念的运作，而无限却不得不屈从于这样的瞬间。要知道，没有什么能存在于无限之外，因为那会对无限形成制约，并最终将其降格为有限。自然仅仅部分对应于黑格尔有关自然的观念，这对黑格尔而言恰恰标志着自然的必然的不完全性。而绝对之物恰恰需要经过这一不完全性方可成就其绝对性。因为，在对绝对之物论述的过程中，必定会推导出一个纯粹的无理性的瞬间。这种瞬间是位于边缘地带的，但却实际存在；它向“全体性”（Tout）保证非理由不会在其外持续存在，并因此令“全体性”得以成就其“全体性”。<sup>[1]</sup>不过这种偶然性是从对绝对之物的展开中推导出来的，而绝对之物本身，在其合理的完整性方面，完全没有偶然性的成分。因此，在黑格尔这里，偶然性

---

[1] 当一名学生向黑格尔指出，存在着一种与黑格尔关于植物的观念不相符的南美植物之时，黑格尔回答说：“这太遗憾了，对大自然而言。”参见 J-M. Lardic, «La contingence chez Hegel», in *Comment le sens commun comprend la philosophie*, Actes Sud, 1989。

之必然性并不是从偶然性本身或仅仅从偶然性当中推演出来的，而是从一种在本体论意义上更优越于偶然性的“全体性”中推演出来的。辩证法与事实论正是在这一点上分道扬镳。或者在更一般意义上，用我们的术语来说，形而上学与思辨论正是在这一点上分道扬镳的。<sup>[1]</sup>

通过构建一种思辨原理，并界定出一种特定的导出过程，我们已经成功地定位了我们一开始出发寻找的东西：具体说来就是，用数学话语绝对化的方法解决前先祖问题的可能性。于是，问题可以被表述如下：我们从事实论性原理中导出了两个命题——无矛盾命题与“存有”的必然性命题。这两个命题为我们确证了康德对物自体的可被思考性的主张。在我们对混沌的界定中，我们从较强的相关主义主张（混沌可以做任何事），发展出较弱的相关主义主张（混沌可以做除了不可思考之事之外的任何事）。因此，这一刻，我们“占据”了一种康德式的物自体。于是，为了将科学中的前先祖式话语合理化，我们现在必

---

[1] 黑格尔关于偶然性的论述请参照上面的著作的第108页注解中的评论。另外还可参见J.-C. Pinson, *Hegel, le droit et le libéralisme*, PUF, 1989, chap. I et II; 以及Bernard Mabille, *Hegel. l'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999。



须通过事实论的导出，实现康德的物自体的真理向笛卡尔式的物自体的真理的转移。在这一转移之中，被绝对化的不再是无矛盾律这一逻辑的原理，而是数学的陈述，也即保持数学性的数学的表述。

之前我们提到，对这个问题的解决方案，我们不可能在这里完整地呈现。接下去我们只能满足于完成下面的任务：首先我们将更进一步界定“数学的”之实际含义为何，并以此措辞为基础，界定能够被绝对化的对象，并进而对前先祖性问题做出更精确的表述。



## 第四章 休谟的难题

只要我们相信存在之物存在，且以这种方式存在的背后必定有其原因，就等于持续助长迷信的力量。所谓迷信，指的正是对一切事物背后隐藏的语言难以尽述的理性的信仰。既然我们永远无法发现或理解这一理由，那么我们所能做的就只有相信它，或者热切地渴望去相信它。只要我们将我们对事实性的接近看成通过思考发现其内在界限或发现其无法揭示终极理由的行为，我们对形而上学的舍弃最终就只能是变相地为各种不同形式的宗教性——其中包括了最令人担忧的宗教性形式——招魂。只要我们还视事实性为思考的界限，那么凡是超越此界限的就都只能交由虔信支配。于是，为了阻断形而上学与信仰主义之间此消彼长的关系，我们必须从根本上改变我们对非理由的认识，不再将其视为我们对世界带着

缺憾的理解与把握，而是将其转变为世界真实的内涵。我们必须把非理由投射到诸事物自身，并从我们对事实性的把握中发现绝对之物之真正的知性的直观 (*intuition intellectuelle*)。之所以是“直观”，乃是因为我们实际上是在存在之物中发现了偶然性，而该偶然性除了自身之外不受制于任何其他东西；之所以是“知性的”，乃是因为此偶然性于事物中，既不可见亦不可感，只有思考方可进入它，正如它进入混沌中一般，而此混沌正潜藏于诸现象表面上的连续性之下。

这可能又一次颠覆了柏拉图主义的努力，然而它却从根本上不同于那些我们所熟知的尝试。尼采的做法是，废弃理想性的不变的世界，而肯定万事万物可知可感的生成变化。这里所说的努力与尼采的做法不同，但它同时也不仅仅是废弃了传统哲学对感觉的幻觉与现象的时间发出的谴责。我们所要做的，是要彻底舍弃柏拉图主义与反柏拉图主义之间共同的信仰，即认为生成变化是属于现象的，而知性则是属于不变者的。同时，我们还要经由知性的直观，公开批判可感知的生成变化中不变论者的幻觉，即对生成变化之中拥有不变或恒常的法则的幻想。在这里，思辨令我们看清支撑着经验现象方方面面的完全可知的混

沌，并由此将我们从经验论的恒常之物之现象的稳定性中解放出来。

前面说到，只要我们继续相信，事物以此方式而非彼方式存在是有理由的，我们就会将这个世界解释为一种神秘现象，因为没有哪一种理由有可能被保证为真。但是——现在我们谈到接下去最重要的部分了——对必然性理由的要求，并不是由于某种思想骗局，或者理论性的怯懦。它事实上来自于对事实论的严谨的拒斥，而这种拒斥的基础又是对事实论的很明确的决定性的反论。假如我们希望为我们的思辨性方法获取哪怕是最少的可信性，那么我们就必须对该反论做出详细的分析与辩驳。

反论如下：不但事物是偶然的，就连自然法则也都是偶然的。这样的主张看上去非常荒谬。因为假如真是这样的话，我们就不得不承认，这些自然法则实际上会无缘无故地在任何时刻突然改变。

的确，事实论性原则一大不可回避的后果，就是它肯定诸自然法则的实际偶然性。假如我们真的主张，一切在我们看来没有理由这样存在的事物，实际上也没有这样存在的必要理由，而且

也实际上能够毫无理由地改变这种状态，那么我们就必须认真严肃地主张，诸自然法则也是可以改变的。这种改变不是因为某些隐而不显的至高法则——我们大可以将这种法则称为法则变更的法则，并将其解释为支配着一切下级变更的神秘且不变的恒常量——而完全是毫无理由的。

不过，反对意见还将指出：假如你接受了上述观点，那就意味着你必须期待事物以最随心所欲的方式时时刻刻发生变换；而感谢上苍，这至今为止尚未发生，事物仍然保持着日常的恒定状态。我们这些支持该观点的人，应该会成日提心吊胆，担心自己身边的事物会突然之间以最不可思议的方式发生改变，并在一天结束之际对一切如常额手称庆——当然了，至于晚上会发生什么，谁都说不准。这种对现实以及与世界之关系的理解看起来是如此荒诞不经，以至没有谁真能将它贯彻下去。我们都听说过那句古老的谚语，其中提到假如有一种主张，不曾在某时某地被某位哲学家努力维护过，那么它就算不得谎言谬论。我们的反对者大概会刻薄地评价说：你们已经证明那句谚语是错的了，因为有一种谎言谬见是有史以来从未被人主张过的，而你们已经将其发掘出来并昭告天下了。

我们的反对者将会因此得出结论，自然法则的背后实际上的确存在着某种必然性。正是这种必然性的存在，制止了一切任意的无秩序。这一实际存在的必然性，是无法单纯地从逻辑或者数学里推导出来的——因为我们可以毫无矛盾地构想出在我们生存的世界之外的数量众多的其他物理世界——于是我们就只能得出，世界背后的必然性，乃是逻辑-数学的必然性以外的、纯物理的必然性。要给予这样的必然性一种可理解的理由是永远不可能的。但是——这才是反对意见的关键所在——如果以物理的必然性充满谜团为借口将其放弃的话，我们就不得不同时放弃我们生存之世界的明确无误的稳定性。为什么呢？一个丧失了物理必然性的世界，将在每一个瞬间每一个地点，被毫无关联且数量庞大的可能性撕扯。这样的话，这个世界里哪怕是最微小的物质颗粒，都将被卷入一场内爆之中，从而进入极端无序的状态。换句话说，假如物理法则确实是偶然的，它会为人所知的——而我们甚至可能不再在那里知道它。因为这种源自偶然的无秩序，无疑早已将一切意识尽皆消解，同时消解的还有这个被作为意识感知对象的世界。所以说，自然法则之稳定性这一事实，似乎已经足以驳斥自然法则

可能的偶然性的想法了。当然了，退一步来说，除非我们将这种稳定性归功于令人惊异的巧合：是巧合让我们得以安稳无事地在几乎毫无瑕疵的稳定性常量中生存至今。由巧合构成的统计学上的奇迹，尽管足以让我们感慨叹服，但这奇迹的崩塌也依然时时处处可能发生，这足以让我们不寒而栗。

然而，我们要认真、尽力地去捍卫的，正是物理法则的真正的偶然性这一主张。但我们并不会因此就为自己生活在稳定的世界中而时时刻刻感谢上苍。理由是，尽管我们认为自然法则确实能够毫无理由地改变，但和其他人一样，我们并不期望它们会不间断地发生变化。换言之，我们真诚地认为物体确实可能且无任何理由地以最任意的方式运行，但同时仍然不改变我们与事物之间可能有的普通日常的关联。这是完全可能的。

这才是我们必须尝试论证的观点。

\* \* \*

我们刚才提到的困难，在哲学史上早已为人所熟知。它就是所谓休谟的难题。要想回应前述对物理法则是偶然的这一主张的批判，就需要提出对休谟之难题的思辨式解答。



休谟的难题的本质是什么？其最经典的表述如下：我们能否证明，在一切条件皆相同（*ceteris paribus*）的前提下，同样的原因总是会导致同样的结果？换句话说，我们能否确证，在全然相同的状况下，未来的现象的连续总是与之前的现象的连续完全等同？因此休谟提出的问题，关乎我们论证物理法则始终不变这一命题的能力，以及论证因果关联之必然性的能力。<sup>[1]</sup>

我们的论证将会聚焦在因果律上。对“原因”这一术语持怀疑态度的人们，称该定律为“自然齐一性原理”（*principe d'uniformité de la nature*）。不论使用何种名称，对该定律的表述本质上是一样的：只要初始条件一致，其结果就必定相同。不过，在此我们必须先去除一种经常会产生误解：由卡尔·波普尔开创的各种对该原理的证伪主义（*falsificationnisme*）尝试，其实并没能真正触及该原理的必然性问题。证伪主义并不主张，自然法则可能在未来毫无理由地发生改变；它“只是”认为各种自然科学理论，总是可能受到未知

---

[1] 休谟对该问题的表述，可参见 *Traité de la nature humaine*, Aubier 1983, trad. André Leroy, livre 1, troisième partie; 以及 *Euquête sur l'entendement humain*, Garnier-Flammarion, 1983, traduction d'André Leroy revue par Michelle Beyssade, sections IV à VII。

的实验结果影响而被驳倒。证伪主义指出，对那些可能存在于自然之中的“活跃因子”，我们不可能获得非常确切的知识，而这迫使我们重新思考对物理理论之恒久性的信仰。所以说，无论是波普尔，还是任何其他认识论者，都不曾宣称事物发展过程中无理由的变化可以推翻一种理论。波普尔并不认为，在完全相同的状况下，物理法则可能会在某一天发生改变。他主张的不过是，我们永远无法证明一种特定的物理理论将永远成立。理由很简单：我们无法先验地排除一种可能性：即未来有可能用至今为止尚无法被考量的数据完成实验，而这类实验所产生的结果，则非常可能与现有的物理理论的预测结果相悖。物理学家们放弃牛顿物理学，转而选择相对论物理学，是以新的物理实验或对旧实验的新阐释为依据的，而并非由于1905年（狭义相对论公开发表的年份）前后的自然结构发生了突然的变异，并进而改变了物质世界本身。故而波普尔并没有对自然的齐一性原理做进一步论证，而是直接假定其为真，所以说他也并没有真正面对休谟难题的挑战。休谟的难题说到底是关于未来自然本身的

稳定性<sup>[1]</sup>，而不是关于自然理论在未来的有效性。

我们还必须做进一步的澄清。休谟所提出的关于因果律的问题，是关于自然法则的恒常性的问题。它与自然法则是决定论的还是非决定论的，也就是与概率性的问题无关。很显然，休谟是在他所处的时代的物理学所持有的决定论框架中构筑他的难题的。但是自然法则是否可能有朝一日成为概率性的问题，实际上与该难题的本质并无关联。该难题的关键在于了解，在完全同一的环境条件下，相同的法则——不论它们的本质如

---

[1] 波普尔对自己对“自然齐一性原理”的信仰有过清楚的表述：“旧的实验某一天突然产生新的结果，是绝对不可能的。可能发生的只是新的实验得出与旧理论相悖的结果。” *Logique de la découverte scientifique*, Payot, 1973, trad .N. Thyssen-Rutten et P. Devaux, chap. X, p. 257。

我们之所以坚持要把“休谟的难题”与“波普尔的难题”区分开来，是因为波普尔自己把关于科学理论未来的有效性的问题称为“休谟的难题”，从而极大地模糊了问题的焦点。因此，波普尔相信自己是在处理令休谟无比困惑的问题，而实际上他处理的问题，是在休谟的难题中预设为已经被解决的问题。波普尔的问题是关于我们现在的物理理论在未来的有效性的问题。这个问题已经假定在未来，就算现存的物理理论被新的实验所推翻，物理学也仍然存在，因为这些推翻的尝试是为了新的物理理论的诞生服务的。所以说，波普尔继续将自然齐一性原理作为预设前提，认为该原则在未来也仍将持续有效，因为它是它为物理实验的可能性提供了条件。只有先验地依赖于这一原则之必然的有效性，波普尔才能够详细论证他自己的经验论原则。

何——在未来是否也能保持有效性。如果是决定论的法则，在 X 状况下，会导致 Y 事件，且只导致了 Y 事件的发生。那么我们要问，明天这样的事件是否还会以和昨天同样的方式发生呢？如果是概率性法则，我们要问，在给定条件 X 下，事件 Y 在明天的发生概率是否还与今天一样？所以说，休谟所提出的因果律问题，不应当被混同于决定论的问题。它是针对一切自然法则的更为一般意义上的问题，与法则的特殊性并无关系。

再换一种说法。休谟的难题其实问的是，是否有任何东西可以向我们担保，物理学本身——而不是具体的多种多样的物理理论——在未来也能够持续存在下去。物理学得以成立的条件是物理实验的可重复性。它可以说是物理理论之有效性的最根本保证。但是假如我们发现，在完全相同的条件下，连续进行的实验在明天产生的结果与在今天产生的迥然相异；假如在完全相同的实验条件下，要保障每天稳定的实验效果与稳定的实验概率都是不可能的话，那么物理科学的观念本身无疑会受到损害。因此，休谟的问题也可以被表述如下：我们能够证明在今天可能成立的实验科学，在明天也同样能够成立吗？

这才是对休谟难题最恰切的表述。至今为止，

我们已经可以构想出三种解答：一种是形而上学式的，一种是怀疑主义式的（这也是休谟自己提供的解答），当然还有康德的超越论式解答。我们将在简要陈述这三种解答之后，再说明思辨式解答的观点。

1. 对休谟难题的形而上学式解答首先会从论证一种支配着我们的世界的至高原理出发。接下来大约会以莱布尼茨的信徒自居，开始论证一位完美的上帝必然存在。由此可以推论出，完美的上帝只会创造出所有可能的世界中最好的世界，也就是我们现在生活的世界。于是相应地，我们的世界的永恒性，或至少是支配着世界的各种原理，都受到神圣的完美性之永恒特质的保障。这大概可以被称为对因果必然性的直接的且无条件的证明了。先对上帝的存在是无条件的且必然的这一命题进行肯定性证明（即证明因果必然性产生于上帝之唯一本质，而并非产生于任何外在条件），继而从这一点直接推论出我们的世界以这样的方式存在是必然的，且将继续以这种方式存在下去。

2. 怀疑主义式的解答，是休谟自己提供的解答。我们可以将其分为以下两个部分：

（1）休谟一开始就摒弃了对因果关联问题的

一切形而上学式的解答。他坚持认为，用逻辑推演是不可能确立诸自然法则在未来的稳定性的。在休谟看来，我们只有两种方法可以证实存在或非存在的真理：经验和无矛盾律。但这二者谁都不能为我们证明因果关联的必然性。经验只能告诉我们现在或过去，却无法预知未来。经验或许可以告诉我们，曾经有这样一种法则存在，过去这一法则有效，现在也存在并有效。但是经验却无法为我们确证该法则将来也会存在且继续保持有效。至于无矛盾律，则可以仅仅依靠经验就得出矛盾的事件不可能存在。也就是说，矛盾的事件无论在今天还是在明天都不可能发生。然而对休谟而言，认为相同条件在明天可能产生相异的效果，这个想法并没有任何矛盾之处。

让我们引用一段休谟在《人类理智研究》(*Enquête sur l'entendement humain*) 第四部分中针对这个问题的说明<sup>[1]</sup>：“比方说，当我看见一个撞球沿着直线向另一个撞球移动的时候——假设我还碰巧知道了作为两个撞球接触或碰撞的结果的第二个撞球运动的轨迹——关于这一碰撞的结果，我难道不可能联想出百余种互不相同的可能

---

[1] Op. cit., p.89.

性吗？这两个球难道不会同时保持绝对静止吗？难道第一个撞球不会沿着直线回归，或者碰到第二个球之后沿着任何方向或线路反弹回来吗？所有这些设想都是协调的，而且是可以被思考的。既然没有哪种设想比另外的设想更协调或更具可思性，那么我们为什么要偏向其中一种呢？我们一切先验的推理，都绝对无法赋予这种偏向性以任何合理的基础。”

现在被质疑的，已经不单纯是因果的必然性，而是被莱布尼茨称为“理由律”的东西。我们已经看到，依据该原理，一切事物以此而非彼的方式存在这一事实背后必定有一个理由。但是休谟告诉我们，这一理由是我们的思考无法接近的。因为既然我们无法证明这些法则必定都会持续以当前的方式存在，我们也就无法证明任何事实的必然性。反过来也一样，不论是自然的过程、事物，还是事件，所有的一切就算变成了当前状态之外的样子，也没有任何与逻辑和经验不相容的地方。任何事物的自我同一性，以及维系这样的自我同一性，都毫无理由可言。

(2) 但休谟并不满足于仅仅废弃对他的问题的一切可能解答：他改变了他的问题本身，使它变得可以被解答。他辩称，既然我们无法论证因

果关联之必要性，我们就不应该再继续追问为什么这些法则是必然的，而应该开始追问我们对这些法则之必然性的信仰是从哪里来的。这就等于是重置了问题，用我们与事物之间关系的问题，取代了事物的本质的问题：我们不再追问为什么法则是必然的，改而追问我们如何被说服并相信它们是必然的。休谟对这个问题的回答用一个词就能概括：习惯，或传统。当一个事实重复出现，它随即在我们心中自然激发出一种习惯性的感觉，让我们确信同样的事情在未来也会重复发生。正是这一倾向性让我们相信，已经发生的事情必定在未来也会以同样的方式重现。也正是这一倾向性支配了我们与自然之间的所有关系。

3. 最后是对休谟之难题的第三种回答，也即康德的超越论解答。说得更确切些，是《纯粹理性批判》之“概念分析论”（Analytique des concepts）中详细阐述的对范畴的客观演绎。<sup>[1]</sup> 这部分演绎无疑是《纯粹理性批判》中最难理解的部分，但是其基本原则却很容易把握。我们先简要地把要点复述于下，后文还会进一步论述。

超越论的解答与古典形而上学解答之间的不

---

[1] 参见《纯粹理性批判》后面的内容，p.127。



同在于，用有条件的且间接的证明，取代了形而上学式的无条件的且直接的证明。我们已经看到，对休谟难题的形而上学式或独断论式的解答是如何运作的。它先是肯定地论证了一种绝对的且必然的原理的存在，然后再由此导出我们的世界的必然性。与之相对的是超越论的探求。它为因果必然性提供了间接的证据，也就是由归谬法演绎而来的证据。它的演绎方式如下：我们首先假设没有所谓的因果必然性，然后我们再审视那会导致什么结果。康德认为，因果必然性消失之后，随之而来的将是一切表象形式的彻底崩塌。因为现象的无序化使得一切客观性，甚至一切意识都无法持续存在。因此，康德认为法则之偶然性的假说，可以被表象存在的事实轻易驳倒。这说明康德的回应其实还是有条件的。他并没有说因果关联绝对不可能在未来不再支配这个世界。他只是说这样的情况不可能自我显示。因为假如因果关联不再支配世界，所有的一切都会丧失协调连贯性，也就没有任何东西是可以被表象化的了。这也就是为什么休谟对撞球做出的假想场景是不可能发生的，因为在他的假想之中，只有撞球摆脱了因果关联性，为撞球提供滚动表面的桌子，还有桌子所在的房间，都没有被考虑在内。正是

因为整体环境还保持稳定，我们方能在想象休谟提出的奇特的可能性时，还能表述些什么。但是，康德指出，一旦因果关联性不再为表象（还有其他的理智范畴）提供结构性支持，那么它也将同时撤销对现象的所有方面的构建。这时不论是主体还是客体，都将不再有能力继续作为观想者的沉思的对象。因此，因果关联之必然性是意识存在以及意识所经验到的世界的存在的必然条件。换言之，因果关联支配一切，这一点未必是绝对必然的；但是假如意识存在，那么就只可能是因为存在着一种因果关联性，而这种因果关联性必然支配着所有的现象。

尽管上述三种解答各有千秋，但三者都分享一个共同的预设。那就是没有任何一种解答对因果关联性的真理性提出异议。三种解答所关注的，从来不是因果关联之必然性实际上存在与否，而是它是否可能为其必然性提供合理的依据。这一必然性的不证自明性从来没有被怀疑过。在形而上学式解答与超越论解答中，这一点表现得非常明显，因为两者的论证都是从试图论证其真理性出发的；但在休谟那里就没有那么明显了。休谟当然也从来没有真正怀疑过因果关联的必然性。

他怀疑的仅仅是我们是否有能力通过推理演绎的方式为这种必然性提供合理基础。对休谟而言，“任何自然活动的终极原因”必定是不可知的。我们或许可以将纷繁的自然现象背后的许多原则归纳成几条一般性的原因。但是休谟坚持认为，“至于那些一般原因背后的原因，我们对它们的探究总难免以挫败告终……这些终极的源泉与原理，是绝对不会向人类的好奇心与探求心敞开的。”<sup>[1]</sup>换句话说，我们尽可以去发现支配宇宙的那些基本法则，但是至于那些支撑法则本身的原因，以及赋予这些法则以必然性的那个原因，是永远与我们无缘的。这等于是认同了物理过程确实是为终极必然性所拥有的。也恰恰是因为休谟认同了这一点，他才可以称自己的立场为怀疑主义立场。因为一名怀疑主义者就是要认同理性的局限性，认同理性是不可能为我们对假定为真的必然性的执着提供合理依据的。

我们自己的思辨式立场将会拒绝前述解决方案中共同的预设，以期以非常严肃的方式接受并处理休谟——而非康德——对这个世界的先验的

---

[1] *Enquête, op. cit.*, section IV, p. 90.

观察：也即，同样的原因可能实际上导致“一百种不同的结果”（甚至更多）。休谟教导我们，从先验的角度看，也就是说从一种纯粹逻辑的角度看，一个原因可能产生的结果实际上是任意的，只要这些结果不是互相矛盾的就行。这毫无疑问是理性教会我们的功课，也可以说是只效忠于逻辑上的可理解性之要求的思考教会我们的功课。理性告诉我们，那颗撞球很有可能以一千多种（甚至更多）方式腾跃于撞球台上，其背后既没有原因也没有理由可以追寻。假如除了无矛盾律之外，理性不认可任何其他先验的原理，那么任何协调一致的可能性的出现都可以与理性实现完美的相容。这其中并不存在带有歧视性的原则，不会偏爱其中某一种可能性。相应地，假如一开始就因为理性的立场过于虚妄而要求撤换它，继而又试图为这种撤换行为提供合乎理性的基础，这在我们看来是很奇特的。既然理性已经明白无误地显明了因果关联之必然性的谬误，它又怎么可能违背自身来论证该必然性的真理性呢？所以说，是我们的感官，而不是思考，将这种对因果关联性的信仰强加给我们。这样看来，对因果关联问题的更为明智的处理办法，就是建立在该关联显而易见的谬误之上，而不是它被认定的真理性上。

在这个问题上，向来以理性思考为己任，而不屑于感官体验的哲学家们，居然一窝蜂地信赖他们习以为常的感觉，而非遵循知性亮光的指引。这一点怎么看都让人觉得不可思议。

怀疑论的立场是最为吊诡的。一方面它试图展示理性原则无法为其自身的本体论要求提供基础，另一方面它又持续信赖着被理性原则注入这个世界的必然性——现实的、物理的必然性。尽管休谟早已不再相信形而上学，但是他始终对形而上学类推到事物范畴的必然性坚信不疑。再配合以对任何重复发生的现象产生信赖这种非思考性的倾向，休谟的这种对形而上学的不完全的拒斥，只能归结为一种对形而上学之虚幻世界的必不可少的依存。休谟盲目地相信这个形而上学者们以为他们能够证明的世界。因此，我们不应当讶异于从怀疑主义到迷信的轻而易举的转换。断言并深信世界背后深不可测的必然性的存在，本就是为天命或天意预留空间。对我们而言，相信理性，并因此清除现实背后虚幻的因果关联之必然性，是更为明智的选择。这样一来，把信心寄放于形而上学之必然性之上的怀疑主义，就需要让位给关于现实世界的非形而上学性质的思辨的知识了。

我们现在可以明白，思辨式的立场是如何消除了休谟难题中挥之不去的各种矛盾。从我们的角度看，之所以因果关联的必然性不能够得到论证，是因为因果关联当中并不存在必然性。但是这并不意味着思辨式的立场就能够消除一切障碍。实际上我们要做的是，对休谟的问题进行重构，以达到把困难转移到别处的目的。这一重构可以被表述如下：我们必须问的，不是应该如何论证假定为真的物理法则的必然性，而是假如我们认定物理法则为偶然的，那么我们该如何解释这些物理法则所表现出来的稳定性呢？经过重构之后，休谟的难题实际上就变成我们之前问过的问题：假如法则都不是必然的，而是偶然的，那么为什么它们的偶然性就不会通过突然且连续的变化体现出来呢？没有永恒基础的法则怎么会产生一个稳定的世界？面对这些挑战，与经典表述不同，休谟难题的这种表述，其实为一个令人满意的解决方案留下了空间。这个解决方案要求我们对理性的能力不做任何限制。

有些读者感到终归难以认同法则的实在的偶然性，那么请看下面这个类比。我们对催生了非欧几里得几何学的那场“冒险”应该都不陌生：为了论证欧几里得的平行公理——通过一个不在

直线上的点，有且仅有一条不与该直线相交的直线——罗巴切夫斯基（Lobatchevski）先假设该公理为假，即通过那个不在直线上的点，可以画出无数条与该直线平行的直线。他原本以为这会推导出一个矛盾的结果，并最终以归谬法的方式反证欧几里得的假说为真。未曾想这一反证没有成功，罗巴切夫斯基却因此发现了一种新的几何学。它不同于欧几里得几何学，却又拥有与欧几里得几何学一样的协调一贯性。或许那些认为我们的论点难以接受的人，会愿意支持下面的提议：让我们假设我们能够接受因果关联的必然性，但是却不相信我们可能为该必然性提供一种形而上学的论证。这样的话，我们难道不能也尝试用归谬法论证因果关联的真确性吗？我们难道不能先从思考中抹去这种必然性，来看看这是否真的会导致荒谬无序？假如答案是肯定的，那我们就用反证的方式证明了我们的努力是徒劳的，调用齐一性的形而上学无助于证明我们想要证明的东西。但是我们要赌的是，在欧几里得几何学领域中发生的事情，在我们这里也同样适用：我们会渐渐发现无因果的宇宙，与因果的宇宙一样，具有协调一致性，且同样有能力为我们的实际体验提供解释。不过我们同时还会发现，因果的宇宙中所

有的谜团都被清空了，那些谜团都与对物理必然性之信仰密不可分。换句话说，在从因果向无因果宇宙的迁移中，我们不会失去任何东西——除了那些迷信的谜团。

不过，很明显，上述演绎等于是与超越论式的解答发生了正面冲突。如前所述，超越论式的演绎推论用的正是归谬法的论证，从因果关联的缺失推导出表象的崩塌。我们的主张则与之相反，我们认为因果关联之必然性被悬置，未必会导致与表象之生成条件不相容的结果。由此，对我们的问题可以做出更为精确的表达：为了确立我们对休谟难题的思辨式解答，我们必须揭示出超越论演绎中内在的逻辑谬误，以说明与后者的结论相反，现象世界的恒常性并不足以对物理法则的偶然性构成有效反驳。换言之，我们必须说明，为什么像康德那样从法则的非必然性中推导出表象的崩塌是错误的。

\* \* \*

康德把必然的关联性称为“范畴”，而因果律正是这些必然关联性中的一部分。在他看来，假如世界上拥有的表象没有为必然的关联性所支配，那么这个世界就会沦为混乱知觉的无序的堆积，无法形成具有统一性的意识经验。康德因此认为，



意识和经验这两个观念本身，就需要一种表象结构的存在。这种表象结构能够将我们的世界转换为某种有意义的结构，而不仅仅是一连串由散落、无关联的印象形成的任意序列。这就是所谓的范畴之“客观”演绎的核心论点。其目标就是要令范畴在被应用到经验的过程中得到合理化（所谓经验，指的就是那些被自然科学，特别是物理学所预设的普遍关联性）。因为意识这个观念本身，就预设了在时间中被统一化的表象的观念，所以没有关于现象的科学，也就没有意识。<sup>[1]</sup>但假如世界没有受到必然法则的支配，它就会碎裂成毫无连贯性与序列性的经验片段。没有任何严格意义上的意识可能产生于其中。也就是说，一旦法则的必然性被理解为意识形成的根本条件，法则的必然性就变成了一种无须争辩的事实。

我们怕是只能承认这种“带有附加条件”的论证看起来的确无懈可击。不过我们的承认是

---

[1] 《批判》的初版中，范畴的客观演绎构成了第二章第三部分的“概念分析论”（*op. cit.*, p.188-196; AK, IV, p. 86-95），而在1787年的第二版里，它出现在同一章的第15-24节中，更确切地说，应该是20-21节（*ibid.*, p. 197-213; AK, III, p. 107-122）。

对1781年客观演绎的详细注释，参见J. Rivelaygue, *Leçon de métaphysique allemande*, Grasset, 1992, tome II, p. 118-124。

有条件的：那就是该论证只能被运用于稳定性概念，而决非必然性概念。诸现象的稳定性，为意识以及关于自然的科学创造了条件，这才是唯一符合康德观念的无须争辩的——同时也是同义反复的——主张。稳定性的事实，以及其作为科学成立的条件，都是毋庸置疑的。但对其推论——此后我们将称之为“必然论的推论”（*inférence nécessaire*）——却不能下这样的结论。这一必然论的推论就是：法则的稳定性预设了作为其必要条件的法则的必然性。我们现在必须要精心检视这一推论的结构及其假定条件。

自然法则之稳定性这一不争的事实，也就是自然齐一性原则无一例外的稳定性，为什么会引导我们得出该齐一性的必然性的结论？是什么样的演绎推理，让我们从稳定性之事实——至今为止还未有例外的普遍事实——转移到一种本体论意义上的必然性？这种必然论的推论背后的推理过程可以分为下列三个步骤：

1. 假如法则的确能够毫无理由地发生变化，也即它们不是必然的，那么它们就会毫无理由地频繁地发生变化；

2. 但是法则并没有毫无理由地频繁发生变化；

3. 因此，法则不能够毫无理由地发生变化；换言之，它们是必然的。

命题 2 只是陈述了自然之（呈现出来的）稳定性这一事实，因此没有人能驳倒它。于是，我们对这一推论的评价的焦点就必然聚集在命题 1 上，因为假如它的含义是“可证伪的”，那么就等于推论的其中一个前提失效，整个推论也就无法成立了。命题 1 是从法则的偶然性——就是它们改变的可能性——移向其改变的实际频率。这就是为什么我们将之称为朝向频率的归结（*implication fréquentielle*）。我们只有接受了从改变的可能性到改变的频率之间的含义转换的有效性，才能接受“必然论的”推论的有效性。而为了揭示出后者的无效性，我们有必要明确在哪一方面，以及具体在何种条件下，“频率的归结”才可能被驳倒。如果我们能做到这一点的话，那也就足够了。

首先，我们注意到“朝向频率的归结”不仅仅在为康德的论证提供支持时偏袒了因果关联之必然性，它同时还惠及了对因果必然性的一般信仰。一般人都认为，假如自然法则是偶然的，“它会为人所知的”，或者像康德那样，认为正是因为它会为人所知，我们才可能一无所知。这两种见

解的共同点是，都认为法则的偶然性会导致自然法则频繁变化，频繁到能够被呈现在经验之中，甚至到了摧毁经验的地步。无论是普遍观点，还是康德的观点，都依赖于同一种论证，也即偶然性隐含着频繁的变化。唯一的区别就在于他们从偶然性推出的变化频率的密集程度上（普遍观点认为频率不高，但足以显现出来；康德则认为频率会高到足以摧毁一切表象）。我们必须停下来仔细审视这一隐含的频繁变化，以尝试着去理解为什么它如此显而易见，以至于康德根本没有花费时间去论证它就将其付诸应用。而且不仅康德如此，常识以及绝大部分物理必然性的拥护者们也都犯了同样的错误。

让-勒内·凡尔纳 (Jean-René Vernes) 的《随机理性批判》 (*Critique de la raison aléatoire*) 为我们完成这个任务提供了极宝贵的资源。<sup>[1]</sup> 这篇简短的论文拥有十七世纪哲学家独有的简单明快的风格。它最主要的价值在于，揭示了休谟与康德在提出法则之必然性时所隐含的逻辑推理。不过需要马上指出的是，在凡尔纳这里，该推理是合

---

[1] Jean-René Verne, *Critique de la raison aléatoire, ou Descartes contre Kant*, préface de Paul Ricœur, Aubier, 1982.

理有效的。因此，他非常坚定地相信物理法则之必然性是有合理的逻辑基础的。凡尔纳的工作就是将休谟与康德的观点中隐含的论证明确化，并再度强调其真确性。而对我们来说，凡尔纳的论文起到了相反的作用，它对该论证做了明确的勾勒，并揭示出其真正的本质，使我们得以发现其弱点所在。

凡尔纳的观点如下：引导我们从法则的稳定性向法则的必然性转移的推论，其实是一种概率性推理。这里说的“概率性”是数学意义上的。让我们回忆一下前引休谟的关于撞球的例子。凡尔纳认为这个例子中同时包含了因果性问题（显性）的根源，以及其合理解决方法的关键（隐性）。那么问题的根源究竟是什么呢？实际上，在先验的或者“想象中的”可能性——说得更宽泛些，就是所有可以被想象的（无矛盾的）可能性——和那些实际上被经验到的可能性之间，存在着巨大的差异。康德把先验的等同于必然的，把属于经验领域的等同于偶然的；凡尔纳则与之相反，他认为先验将偶然性呈现给我们，而实际经验则提供给我们必然性。休谟所说的“一百种不同的事件”，或者如凡尔纳所说的“实际上

是无穷无尽的”<sup>[1]</sup> 不同事件，可能从完全相同的一系列原因（别无其他原因）中先验地发生。这是最大的奥秘所在。因此，从先验的角度看，撞球可能以数以千万计的不同方式运动；而在经验领域，每一次唯有其中的一种可能性被实现。这种被实现的可能性就是与冲撞的物理法则相符合的可能性。

但是我们究竟根据什么从先验与经验的差异中得出结论，认为先验的具有欺骗性，经验的就不会是虚妄的呢？我们凭什么认定经验的恒常性开启了通往真正的必然性的大门，而先验的却无法导向一种真确的偶然性？我们在这个问题上做的假定与一个赌徒是一样的：赌徒在看到一骰子每一次都被扔出同一个点数时，他会（至少会）怀疑这个骰子被动过手脚的概率是非常大的。让我们来想象有这样一系列事件，先验地没有任何理由能决定是这个特定的事件而不是别的特定的事件发生。一套骰子是符合此条件的很好例子。我们可以假定这些骰子是完全同质且对称的，而且我们同样也可以假定只要我们无偏见、无技巧地投掷这些骰子，就没有任何理由能先验地决定

---

[1] *Critique de la raison aléatoire*, op. cit. p.45.

一个点数而不是任何其他点数出现。在这些假设的前提下，当我们试着计算每一种出现的事件的可能性时（也就是骰子的哪一面会向上），我们其实已经默认了下面的原理：同等地可能被思考的事件，其出现的可能性也是相同的。当我们在打赌的时候，令我们对某个事件发生的概率或频率的计算成为可能的东西，就是可能被思考的事件与可能发生的事件之间这种量的等同。在上述状况下，正因为两个事件中一个事件的发生不再具备比另一个事件的发生（不论是掷骰子，还是扔硬币，或者是转轮盘，等等）更多的理由（这里的“多”是严格数学意义上的），那么我们就必须假定每一个事件的发生都与另一个事件的发生具有同等的频率。然后我们再以这个假定为基础，就可以对由这种初始的等概率构成的复杂的事件整体的概率（比如6的点数连续出现的概率，或者转盘连续三次指向0的概率）进行计算。

现在假设我们玩骰子玩了一个小时，骰子始终是同一面朝上。我们心里就会嘀咕，根据同等可能性的事件发生概率也相同的原理，出现这种情况几乎不可能是纯粹运气的结果。肯定是某种原因（或许是骰子里被偷灌了铅）令这单一的结果必然化。那么现在假设我们在玩的骰子不只是

一个小时之中连续同一面朝上，而是在我们的一生之中始终如此，甚至从人类记忆所及的久远年代开始就是这样。让我们接着假设这些骰子不是六面的，而是拥有着数以百万计的面。于是我们就发现自己置身于和休谟对他的撞球的思考同样的状况中。从经验的角度看，我们在两种情况下都可以先验地构想出数以百万计的（实际上这个数字可能庞大到我们无力计算）且各不相同的经验的结果，而所有这些结果在我们看来都是同样可能的。但是我们却不断获得同样的结果，也就是说得出由同样一些理由造成的同样一些结果。所以说，休谟或康德假设法则的必然性是不证自明的，他们的推理与面对着灌了铅的骰子的赌徒的推理是一样的。他们都默认了后来凡尔纳发掘出的那个推论的有效性。这个推论就是，假如物理法则的确是偶然的，而这种偶然性还从未显现出来的话，那么它就违背了支配着偶然的法则。因此结论就是，尽管隐而不显，但必定存在一种将结果必然化的理由——就如同骰子里肯定被偷灌了铅一样——能为结果的恒定不变提供解释。

支配着必然论之推论的隐含原则现在昭然若揭：必然论之推论，就是将赌徒推理运用于我们的宇宙内部的一个事件（投掷骰子以及得到的结



果)的概率论的推理,扩大运用到整个宇宙本身。这个推理可以被重构如下:我把我们身处的物理宇宙,想象为数量庞大的可以被思考的(也即无矛盾的)众多宇宙之一。这些宇宙都各自受到全然不同的物理法则系统的支配。因此在这些宇宙中,当两个撞球相撞的时候,不会发生与我们宇宙的法则相符合的结果,而是两颗球同时飞入空中,或者互相融化为一体,或者变化为两名纯洁无瑕却喜怒无常的女子,或者变化为两朵鲜红欲滴的迷人百合,等等。于是,我等于是在我的脑海里构筑了一个“骰子宇宙”,类似于“由各种不同的宇宙共同构成的大写的宇宙”。在“骰子宇宙”中,只有无矛盾律一种普遍原理,而“骰子”的每一面则单独构成了一种单一的宇宙,分别受制于不同的支配性的物理法则。接着,我在脑海里投掷了这些骰子(我在脑海中构想了这一行为所可能导致的所有可以想象的结果),然而最后我发现,总是反复出现完全相同的结果(在相同的情况下):骰子宇宙总是以代表“我的”宇宙的那一面朝上——撞球相撞的法则从未曾被打破。每次投掷之后,骰子宇宙一定会呈现出同一个“物理宇宙面”——即我所身处的宇宙,那个我每天都可以进行详细观察的宇宙。当然,通过

理论物理学，我总是能够学习到许多关于我身处的具体宇宙的无法被预知的全新知识。但那些知识只能帮助我达成对我的宇宙更深刻的认知，却无法让我对宇宙本身的偶然变化产生任何认识。实际上，宇宙本身至今没有违背过齐一性原理：只要原初的条件一致，它总是为我呈现出完全相同的结果。正是因为这种结果的稳定性使得不稳定性显得不可思议，我才从未停下来思考过一种可能性，即这种稳定性或许完全是随机产生的结果。由此，我从中推导出——其推论过程总是被执行得过于迅速，以至人们几乎意识不到它的存在——一种必然的理由的存在，但实际上该必然性既外在于逻辑，又外在于数学。这意味着，这种必然性，只能是一种附加在由数学-逻辑推理证明出来的必然性之上的东西。与之相反，数学-逻辑的必然性呈现给我的，仅仅是一种均质的骰子宇宙，其每一面都具有同等程度的可被思考性。这样的话，我就双重化了数学-逻辑之象征体系的必然性。如同灌了铅的骰子一样，第二种的必然性足以解释显然被“动过手脚”的结果，至于第二种必然性之源泉应该被称为“物质”（如凡尔纳所言），还是“天命”，都由我来决定。但是不论我如何选择，第二种必然性的源泉作为一种原

初且神秘的事实，是不会改变的。

总而言之，休谟-康德的推论是一种概率推理。它不是那种适用于我们宇宙内部事件的推理，而是适用于作为可能存在的宇宙之总体中的一个宇宙的我们的宇宙本身。该论证的核心在于，指出在可以被思考的可能性与实际被体验到的事物之间存在着落差巨大的数字上的区隔，并从这一区隔中推导出下面这种概率论上的谬误（这也是“朝向频率的归结”的来源）：假如物理法则确实可能毫无理由地发生改变，那么这种改变就根本不可能不频繁。这并不是夸大其词。因为这等于是说——从这里开始我们已经从休谟的立场转向了康德的立场——我们非但应当早已对法则的改变有所察觉，更进一步说，我们甚至根本没有在那儿察觉它的资格，因为随之而来的混沌早已排除了哪怕是最细微的秩序与连续性存在的可能，而秩序与连续性正是意识与世界之间相关性生成的必要条件。于是，必然性就这样被证明了：证据之一是非常不可能的稳定性之事实（也就是自然法则的恒久性）；证据之二是与自然法则之恒久性相对应的主观的一面，即令科学成为可能的一种主观意识。以上就是必然性论证的逻辑，更确切地说，它同时也是作为其基础的“朝向频率

的归结”所依据的逻辑。

\* \* \*

在我们开始陈述对必然性论证的思辨式反驳之前，有必要说明一点，就是对该论证有一个广为人知的反驳。它旨在说明为什么我们的世界的持续存在可以是单一偶然性的结果。其原理与伊壁鸠鲁学派在解释生命物显而易见的有目的性的存在时的持论一致：最为复杂的有机体的出现，可以被视为可以期待但是概率极端微小的一种结果（其出现的概率类似于在一个给定的平面上随机投掷字母而最终能组成《伊利亚特》诗篇的概率）。但是即便是这样微小概率的结果，假如给予足够庞大的尝试次数，也未必就不可能出现。同理，对前述概率论的反驳也可以做如此回应：我们这个高度结构化的世界，完全有可能是庞大得无法估算的混沌尝试随机碰撞得出的结果，最后稳定化下来构成了我们的宇宙。

不过，对必然性论证的这种回应并不能满足我们。理由很简单，就是其实这种回应仍然以物理法则之必然性为预设前提。还有很重要的一点，就是认识到，就连“巧合”这个观念，也是不变的物理法则的产物。掷骰子的事例说明的正是这一点：随机的序列产生的条件，是骰子在每一

次被投掷时都保持它们的结构，且有法则保证每一次投掷的实行都与下一次投掷相同。假如某一次投掷时骰子突然爆炸，或者形状变平变圆，又或者它们摆脱重力的作用在空中飞舞，或者反过来钻入地下深处，等等，在这些情况下，巧合的序列不再存在，自然也就谈不上计算概率了。因此，巧合总是预设了某种形式的物理不变性。它非但没能让我们思考物理法则之偶然性，其本身说到底就是物理法则的一种类型——非决定论的法则。比如在伊壁鸠鲁的理论中，偏斜（clinamen），这种原子运动轨迹的细微偶然性偏离，就是以物理法则的不变性为预设前提的：原子的特定形态（光滑的、弯曲的等）、不同种类的原子的数量、基本物理单位不可分割的性质、虚空的存在等等。偏斜本身不能改变上述法则中的任何一条，原因在于，正是这些法则为偏斜的实现提供了条件。

然而，我们必须构想出一个既被清空了一切物理必然性，又与法则之稳定性的事实相容的世界，这样方能形成对必然论式反驳的回应。相应地，我们要进行的论证，必须要在任何时刻都极力避免用现实的必然性强化无矛盾的纯粹逻辑必然性（这是我们从事实论性原理中导出的必然

性，也是休谟先验地预设为真的唯一一种必然性)。所谓现实的必然性，指的就是在具有同等程度的可被思考性的选项中导入一种优先原则的必然性。但是，对必然论反驳的回应，即便是上述关于巧合的论述，也导入了一种优先原则。为什么这么说呢？因为一种随机过程的实现所需要的决定性条件的变更（例如：骰子的形状的变更，或者骰子的面数的变更，或者投掷骰子时所需遵循的规则变更，等等），是我们可以毫无矛盾地思考的。更进一步说，这样的回应没有任何说服力的另一个理由是：它其实默认了一点，就是至今为止我们都受益于一种对自己有利的抽取方式，也可以说是受到随时可能改变而产生其他结果的运气的眷顾。这样的话，我们就重新陷入了此前已经被论证为荒诞的与世界的关系之中，身处其中的我们每一刻都需要为现实的随机行为提心吊胆。

这样看来，对“朝向频率的归结”的反驳，不在于证明这世界的稳定性是拜“巧合”法则所赐，而应该证明自然法则的偶然性是关于“巧合”的推理所无法抵达的。与伊壁鸠鲁式回应相反，我们不应当将对手的推理正当化，然后试着证明它与实际经验相符。我们应当做的是，证明该推理将巧合与概率的范畴误用于它们合理的应用领

域之外，因此其整体是无效的。换句话说，我们必须证明，将这些范畴应用于物理世界的法则这一行为本身是不对的，而且在这样的语境中运用概率论推理也是没有意义的。如此我们就能成功证明，法则的稳定性与其绝对的偶然性相容，同时也能证明它显然有悖于一切“健全的概率”。我们也可以消解对持续的无秩序状态所持有的荒诞的恐惧，因为这种恐惧根植于对物理法则的某种随机观念之上。随机观念鼓励我们把表象世界的现实稳定性诠释为一种无比特殊的运气。换言之，由于法则之偶然性的概念在本质上不同于巧合的概念，我们必须对此进行详细阐述。

不过，我们完全可能仅仅通过前面关于巧合的论述，来确立“偶然性”与“巧合”这两个观念之间的差异。因为巧合的实现早已经被预设了一套事先存在的法则，所以法则的偶然性与巧合不可以被混为一谈。由于偶然性能够对促成巧合事件的发生与存在之条件产生影响，法则之偶然性不可能从属于巧合这一范畴。这样的话，我们就成功地消解了“朝向频率的归结”的正当性。“朝向频率的归结”对法则的推理，是将法则视为一种随机投掷的结果，并没能发现其实正是这些法则，为投掷行为提供了条件。然而，这样的回

应即便没有根本性的错误，对我们来说仍然是不够的。因为它仅仅做到了使偶然性免受一种特定的反对意见的攻击，却未曾将偶然性的概念深化。我们将会克制地只说清楚偶然性不是什么（不是巧合），而不会利用对必然论的反驳之机，试图清晰地界定偶然性具体是什么。不过，事实论的本体论并没有企图成为“否定的本体论”。我们不想仅仅指出，我们所理解的偶然性，乃是这种或那种推理所无法抵达的；我们的目标是要详细阐述一种更具决定性的，也远为丰赡的偶然性概念。相应地，事实论的思辨所可能遭遇到的每一种困难，都应当被转换为用来界定混沌的决定性条件（混沌并非无条件的）的方法。只有这样我们才能够克服诸多难关。这才是从充足理由律中解放出来的某一理由的基本原则：它的渐次展开，要求我们展示出理由缺席时各种肯定的且差异化的特质。于是，对休谟之难题真正令人满意的思辨式解决方案，应当解释是什么构成了混沌之显而易见的稳定性的确切条件。这一条件能够让我们更加深入地了解从实际的必然性中解放出来的时间性的本质。我们即将看到，这样的条件的确存在，而且它本质上是数学性的：它就是超穷数（transfinito）。



\* \* \*

为了反对“朝向频率的归结”，我们必须先界定其最根本的本体论前提。事实上，因为“朝向频率的归结”把可能的存在与全体的存在联系在一起，所以它只有在一个非常特殊的情况下，且在单一、强大的本体论假说的条件下才能成立。因此，这一概率论的推理，只有满足下面的条件才有效：可能之物必须在数之整体性的模式下方能先验地成为被思考的对象。

的确，“朝向频率的归结”要持续地正常运作，没有必要准确地界定可被思考的可能之物的基数。可被思考的可能之物的总数超过实际体验到的可能之物的总数越多，概率论的错误就越明显。而无论在怎样的情况下，可以被思考之可能之物的总数都远远大于实际体验到的可能之物的总数，这也是毋庸置疑的。甚至连这些可能性的总量是有限的，还是无限的，都不重要，因为对概率论的应用而言无限并不构成障碍。任何对象物，就算是在经验中直接被赋予的对象物，都可以让我有机会对无限进行概率论的计算。与被考察的对象物之连续性相结合的这种无限性，并没有预先排除对被探究之事件进行肯定性评估的可能性。举个例子，有一条长度一定的均质的绳子，

其两端被施以同等的力向相反的方向拉扯。尽管从理论上讲，因为存在于绳子上的“断裂的点”是“无维度”的，所以它们在数量上是无限的，但是我仍然可以计算出绳子在某一点上断裂的肯定的概率。还有一个很明显的吊诡之处：既然这些“无维度”的点中的某一个点作为断裂点的概率是一比无限，那么这条绳子就不可能在这些点中的任何一个点上断裂。但尽管存在着这样的吊诡，我仍然可以计算出肯定的概率。因为要消除这一“吊诡”，我只需要选择绳子上的一段，无论多短都可以。这样的话，概率就适用于那一段被选择的绳子，与概率适用于可能性的数量是某一自然数的情况是一样的。<sup>[1]</sup>

于是，只要假设无矛盾的可被思考的可能性的全体确实存在，以及不论其基数有多大，这一全体一定远远超过了物理上可能的事件的全部，如此“朝向频率的归结”就可以运作了。但这也意味着，推论如果要成立，就必须满足一个无法规避的条件：可被思考的可能性的全体确实存在。我们有必要假定各种各样可能的世界（之前

---

[1] 关于离散的和连续的（分别适用于可能情况的有限和无限数）概率，详细的说明可参见 J.-L. Boursin, *Comprendre les probabilités*, A. Colin, 1989。

论及的“骰子宇宙”的例子)就算不能被直观体认,但确实可以被思考。因为只有这样才能把概率论推理的运用范围,从我们宇宙内部的对象物(骰子或绳子)拓展到宇宙本身。也就是说,概率论推理可以被思考的条件是,各种情况的全体是可能被思考的。这样我们就能够确定有利于我们的情况之数量与可能的情况之数量之间的关系,进而计算出其频率。假如情况全体的观念被废除,或者宇宙全体——作为分析对象的事件都是从其中抽取出来的——的观念被废除,那么关于概率的推理也就失去了意义。

这也就是说,关于概率的推理——在被用于频率计算时的“巧合”观念——是以数字上的全体性为预设前提的。当全体性位于我们的宇宙内部时,它有时是在经验上直接被给定的(例如骰子的总面数,或者绳子被区隔后的区间的总数),有时它是通过对一种被给定的现象出现的频率的观察被间接给定的。但是当我尝试把概率论推理应用到作为一个整体的我们的宇宙上时,我就假定了——尽管没有任何经验上的东西能够证实这一假设——可以被思考之物构成了情况之全体性是合理的。这样的话,我就令可被思考之物从属于一种数学上的假设:我把它们转化为一个集合,不管

这个集合有多么庞大。由于我认为把可能之物视为一个整体是不证自明的，因此我才能将它们转换为一个可能的世界的集合。

然而，对可被思考之物的全体化，从现在开始已经不再牢不可破了。因为我们已然知悉——其实早在康托尔（Cantor）提出其革命性的集合理论时就已如此——可被思考之物必然可以被全体化的主张并没有任何合理基础。康托尔理论的革命性之根本要素就是数的非全体化。这一非全体化又称为超穷数。

在这一点上，对我们起到决定性作用的是阿兰·巴迪欧（Alain Badiou）的标代表性著作《存在与事件》（*L'Être et l'Événement*）一书。<sup>[1]</sup> 巴迪欧通过肯定——经由他自己的设定——康托尔定律在本体论上的适用范围，揭示了“存在之所为存在”（*l'être-en-tant-qu'être*）之非全体化在数学上的可被思考性。尽管我们对此非全体化在本体论上的适用范围的诠释与巴迪欧的不同，但所幸有他的独特努力，我们才得以发现摆脱内在于必然论之推论中的本体论条件的方法。《存在与事

---

[1] Éd. du Seuil, Paris, 1988.

件》最具有冲击力的一个方面就在于，它运用数学本身来促成对计算理性之界限的突破。与以看似更为高级的哲学思想为名从外部对计算进行的批判相比，这种方法无疑更为强劲有力。重新探讨哲学内部那些源自其创始期的决定性条件，是贯穿阿兰·巴迪欧思想所有方面的重要主题。因为自柏拉图以来，还未曾有哪段哲学史的重大篇章，着力于对哲学与数学之间原初的同盟关系做重新阐释。我们相信，他的努力也于无形中号召我们继续对哲学与数学话语之间特有的关联之意义做重新解读。

至于我们，首先，将通过下面的论点来尝试继承巴迪欧的思想：有一种数学的方式能够将偶然性与巧合极其清楚地区分开来，而这种方式就是由超穷数提供的。

为了尽可能简明且清晰地解释超穷数问题，我们可以将其表述如下<sup>[1]</sup>：集合理论的“标准”公理系统（也被称为 ZF 公理系统，即策梅洛-弗兰克尔集合论）以康托尔的工作为基础，在二十世纪前半叶逐渐发展成形。其最令人瞩目的性质就

---

[1] 读者可参看《存在与事件》中“沉思”部分的相关内容：“沉思”1-5、7、12-14，特别重要的是“沉思”26，主要关注无限的多样性的复数化问题。

是，复数化不能被包含在无限量中。被称为“康托尔定理”的内容在直观的层面上可以这样理解：取任意一个集合，计算其元素，然后将计算出来的数量与这些元素可能的分组（两个一组，或三个一组，不过还有一个一组或者全体元素一组——也就是整个集合为一组——的分组方式）的数量进行对比。你得到的结果总是：对集合A的元素进行分组后得到的可能的分组数量B（即幂集），总是大于A。即便A为无穷大，也是如此。<sup>[1]</sup>这也就意味着，可以建立一个由无限集合组

---

[1] 为了向对数学不太熟悉的读者更好地介绍康托尔定理，下面举一个简单的例子。集合B中所有的元素如果也同时都属于集合A的话，依据集合理论的公理，集合B就可以被看作集合A的子集。例如集合 $A = \{1, 2, 3\}$ ，这就是说，集合A是由三个元素构成的集合。现在来看集合B，它是由集合A的所有子集构成的集合，因此它也可以用 $P(A)$ （幂集）来表示。那么集合B的元素是什么呢？首先，集合B中包含有三个单元素集合 $\{1\}$  $\{2\}$  $\{3\}$ 。这些A的子集与A的元素（即1、2、3）不同，它们是这些元素被分成仅仅包含该元素本身的集合后集合化的结果。它们是集合A的最小子集，也即仅仅包含了集合A的一个元素的子集。然后集合B中还包含了一般意义上的子集，也就是有集合A的两个元素构成的子集： $\{1, 2\}$  $\{1, 3\}$  $\{2, 3\}$ 。最后，还有集合A的最大子集，也即与A相等的子集： $\{1, 2, 3\}$ 。根据集合理论对“子集”的定义，A总是它本身的子集，因为集合A的所有元素也的确都属于A。最后，我们还得在A的子集里加上空集（标准的集合理论会提及它的存在，也会证明其唯一性）。空集是所有集合的子集，但因为它是包含任何元素的（转下页）

成的无穷序列，在这一无限集合的序列中，每一个集合都在数量上大于其幂集。这一序列也被称为阿列夫序列 (suite des alephs)<sup>[1]</sup>，或超穷基数序列。然而，这个序列本身却不能够被全体化。也就是说，它不能够被集合在某种终极的“数量”之中。为什么呢？因为很显然，假使这样的数量上的全体化的确存在，那么根据集合的子集理论，这一集合也难免被超越的命运。这就意味着，所有数量之集合 T (代表了终极全体 [Tout])，却无法“包含”其幂集的元素数量。因此，我们不会认为这样的“一切数之数”“太大”而无法被思考，而是直接将其视为不存在。在标准集合理论的公理系统中，可以被量化之物，说得更一般化一点，可以被思考之物，——就是那些一般性的集合，能让依据稳定性的唯一要求的结构或证明

---

(接上页) 虚空，所以它也同时不属于任何集合 (关于这一点，请参见 *l'Être et l'Événement*, méditation sept, p. 100 sq)。这样算起来我们不难发现，幂集合  $P(A)$  包含的元素数量要大于集合 A 本身 (在这个例子中是  $8:3$ )。

康托尔定律的重点在于，它指出幂集包含的元素数量大于集合本身的元素数量这一特征，是一切集合，甚至无限集合都拥有的特质。这样的话，要想停止数量的增加就变得不可能了。因为我们只要假定任何集合存在，我们就同时假定数量远超过该集合本身幂集的存在。

[1] 阿列夫是希伯来文的第一个字母。——译者注

变成对象——并不构成全体性。因为这一可被思考之物的全体性会产生矛盾，所以它在逻辑上无法被思考。我们将保留对康托尔之超穷数的诠释方法：可被思考之物的（可被量化的）全体性是无法被思考的。

这样一来，解决休谟之难题的策略就可以被陈述如下：

我们并不主张，非全体化的公理系统是唯一可能的（可被思考的）公理系统。因此，即便集合论的标准公理系统指出，可能之物是不可能被全体化的，我们也不会因而主张可能之物总是不可能被全体化。理由是，我们无法先验地否定由可以被思考之物构成的全体性是可能被思考的。在一个给定的公理系统的框架下，非全体化是可以被思考的这一事实，并不能阻止人们选择另一种令“朝向频率的归结”仍然生效的公理系统。公理系统总是不止一个，关于集合的标准理论——不论其本身如何卓越——也并非没有其他选择。因此，我们不可能先验地排除这样的可能性：选择一套公理系统，在这一系统中，所有可能世界共同构筑起一种终极且确定的数字上的全体性。但至少我们必须同意一点：我们手头拥有一种公理系统，它能够为我们提供资源，以思考



可能之物是非全体化的。但是，我们能够假定这套公理系统的真理性这一事实本身，就足以让我们废除必然论推论的有效性，而能够让我们继续相信物理法则之必然性存在的理由也都随之失效。要知道，物理法则之必然性，只是被神秘地强加在这些法则之稳定性的事实之上而已。

集合理论的公理系统，至少为我们阐明了一点，即可能之物的非全体化从根本上而言是不确定的。但是，这种不确定性却让我们得以摧毁必然论推论中的基本假设，从而完成了对其决定性的批判：我们之所以能够从法则的稳定性迅速地转向其必然性，是因为我们从未对可能之物可以先验地被全体化的观念提出质疑。而既然这一全体化最多只是在某种特定的公理系统框架下才能发生作用，而不是对全部公理系统都适用，那我们就不能继续认为“朝向频率的归结”拥有绝对的有效性。可能之物是否能够像一套骰子的面那样被全体化，我们无从知晓。而这种无知，已经足够揭示，把概率论的推理扩张应用于已经在经验中被给定的一种全体性上，是不正当的。既然我们不能先验地决定（单纯通过逻辑—数学的论证）可能之物构成的全体性存在与否，我们就应当把概率论的推理严格限制在经验的对象的范

围之内，而不能扩张其运用范围——正如康德在其客观的演绎中所含蓄地使用的那样——到支配我们宇宙的各种法则之上。因为这样做，就暗示着我们早已经知道这些法则必然从属于某种较这些法则更高级的“全体”。既然这两种观点（可能之物可以做数字上的全体化，或可能之物不可以做数字上的全体化）都是可以被思考的，那么就只有经验可以向我们担保关于随机的推理是有效的。不论是通过被假定为均质的对象物（例如骰子或绳子）给予我们的直接经验，还是通过统计学分析（为一种可辨识的现象计算其平均值或其合适的频率）给予我们的间接经验，经验能够为全体性的现实存在提供保证，而这种全体性的存在，正是理性推理得以成立的条件。这就是说，我们所拥有的唯一的全体性，也就是能够将这种类型的概率论的推理合理化的全体性，必定是在我们的宇宙的内部——也即通过经验这种方式——被赋予我们的。于是，康德对法则之必然性的信仰，就可以被视为一种越权行为而被拒斥了，因为他试图将概率论的推理扩张应用于经验界限之外部。

正是这种将概率论运用于我们经验世界之外部的不合理行为，令康德在第一《批判》的许多

关键部分从法则之偶然性假说中直接推导出法则频繁变化的必然性的结论。在下面这段话中，从偶然性之可能性到其实现的必然频率的推论，体现得尤为明显：“假如依据经验概念的综合统一[在此语境中主要意指将因果关系运用于现象——笔者注]完全是偶然的，假如这些经验概念并不是建立在一种超越的统一性原则之上，那么，各样的现象将涌入灵魂之中，经验的产生在这样的情况下是完全不可能的。由于依据普遍必然法则而产生的关联性不再存在，与客体相关的知识也随之崩坏。现象或许会形成没有思考的直观，但它们却无法构成知识，因此它们对我们是毫无用处的。”<sup>[1]</sup>从现象世界诸法则的实际偶然性之假说，康德推导出现实中非常无序的变化。这种变化无序到必然会摧毁知识乃至意识产生的可能性。但是康德在假定诸法则的偶然性之后，如何能够决定这些法则变化的实际频率？他又是怎么知道这一频率会以如此非同凡响的方式，摧毁科学，乃至意识存在的可能性？他又是凭什么先验地排除偶然的法则可能少有变化这一可能性，否认其变化的频率低到根本没有人有机会去见证它的发

---

[1] Op.cit., p. 186; AK, IV, p. 83-84. 重点为笔者所加。

生？康德能做出如此断言，正是因为他将概率性的计算运用到作为“整体”的我们的世界上，而不是将其运用于世界内部被给定的任何现象。这意味着，是一种对可能之物的全体化，给予康德如此断言的权利。但是我们知道从康托尔开始，这样的全体化已经不能再拥有任何逻辑或数学的必然性，也即任何先验的必然性了。<sup>[1]</sup>

\* \* \*

我们对休谟的难题的解决方法是什么？又在多大程度上能够解决它呢？

---

[1] 在康德一段关于朱砂的著名的论述中，关于随机理性对合理限制的突破也表现得同样明显。康德在此刚刚确立了自然法则中不存在必然性的假说，继而从中推导出这种偶然性在自然界中可能带来怎样的结果：“盖若朱砂时红时黑，时轻时重，人时成此状时成彼状，国土在一永日中有时满覆果实，有时满蔽冰雪，则我之经验的想象力，永无机缘见红色而思及有重量之朱砂矣。” *Critique de la raison pure, op. cit.*; AK, IV, p.78 (译文参见蓝公武译本，《纯粹理性批判》，商务印书馆1960年版)。

一种频繁的变化（“一永日”已经足够让混沌产生无数事件了）在这里是作为法则之偶然性的结果被提出的。关于朱砂的论述之目的也表明了这一点。在这段论述中，康德想要指出的是，像休谟那样，仅凭我们在主观上习惯了自然法则的存在，就论证自然法则之客观的必然性，是不妥当的。康德认为，假如这种客观的必然性不是先于我们对它的习惯而存在的话，那么经验上的数据就不会拥有具有足够稳定性的规则，我们也就根本不可能有习惯于任何事件的机会了。

我们一开始就对问题进行了重构：休谟想象性地假设从同一种因果序列中，可能产生“一百种各不相同的事件”，我们所做的不是假定休谟的这种假说不过是必须被驳斥的空想的产物，而是试图去揭示，究竟是什么阻止我们去相信这样一种假说——因为理性其实是明确促成我们去相信这一假说的。我们接着注意到，在这一前提的根源处，其实隐藏着一种被应用于自然法则本身的概率论推理。而绝对无法被正当化的恰恰正是这一推理。因为概率论推理，是以可以被思考之物构成“全体”这一条件为基础的。但该条件充其量不过是一种假说，绝非不可争辩的现实。

这样一来，尽管我们未曾正面论证可能之物是非全体化的，我们还是在两种选项——可能之物构成或构不成全体性——中选定了一项。我们当然有充分的理由选择第二项。所谓充分的理由，指的是理性的指示，是理性告诉我们物理法则并非必然。这样的话我们也就不需要耗费时间，去解决第一项中内在的谜团了。要将可能之物进行全体化，就必须先正当化“朝向频率的归结”。这时，对真正的必然性的信仰也随之被激活，尽管其背后的理由将永远不为人所知。因此，任何想这样做的人，就必须既主张物理法则是必然的，

同时又主张没有人知道为什么是这些法则必然存在，而不是那些法则。与之相反，那些认为可能之物不可以被全体化的，就可以对物理法则的稳定性进行思考，但同时又避免赋予这些法则一种神秘的物理必然性。于是，我们可以把奥卡姆（Ockham）的剃刀定律运用到真正的必然性假说之中：既然这种必然性对于解释世界而言是冗赘的“存在”，我们就大可以放心地抛弃它。因为即便如此，我们失去的也不过是个谜团而已。就这样，对休谟难题的解决，帮助我们移除了一个根本性障碍，使我们完全接受事实论性原理：超越论的反对意见认为，从法则的偶然性总是难免推论出表象确实的且随机的无秩序。对休谟难题的解决，正将此反对意见视为习以为常的诡辩，而将其轻易地排除。

\* \* \*

我们知道术语“巧合”（阿拉伯语：az-zahr）以及“随机”（拉丁语：alea）在词源上有着相似的意思：“骰子”、“投掷骰子”或“赌博”。这样看来，这些术语所代表的观念非但不是相互对立的，反而是不可分割的：它们都与游戏及计算相关，特别是内在于赌博之中的概率计算。一旦认为存在与巧合等同的想法成为主流，则“作为

全体的骰子”（可能之物的总数是封闭且不会改变的）以及在赌博中体现得最为明显的无根据性（人生的游戏性以及表面现象占据优势的世界的游戏性）两大主题就是不可避免的。与此同时，另一种主题也浮现出来，就是对概率的冷酷无情的计算（生命保险和风险评估的世界）。一旦我们采纳了将可能之物的总数闭合于其中的本体论，我们的世界就必然是一个俯首听命于计算技术的世界，这个世界充满了对重力的嫌恶之情。

与之相反，“偶然性”一词的词源与拉丁文的“来临”（拉丁文 *contingere*）相同。也就是说，偶然之物，就是来临之物，而只有朝向我们那样的“来临”才是真正意义上的“来临”。一言以蔽之，偶然，指向的是某种最终有某物来临的时刻——还有另一种物，它避开了被誊录在册的一切可能性，它的出现终结了游戏的虚空，因为在游戏中，所有的一切，就连不可能之事，都是可以预测的。而当某物来临，当新奇攥住我们的喉咙，游戏与计算也就一并消亡了——是时候来真的了。而在这一切中最为关键的内容——同时也是引导着《存在与事件》一书的直观感悟——乃是：对无法被计算且无法被预测的事件的最强有力的观念，是由一种始终保持数学性的——而不是艺术、诗

歌，或者宗教的——思考提供的。只有穿过数学的小径，我们才终于借其常新的力量，消灭数量，宣告游戏的终结。

\* \* \*

基于上述讨论，我们现在可以了解到事实论方法的一般意义了。我们的计划事实上可以表述如下：我们的目标是，用对形而上学诸问题的非形而上学式沉淀，来取代当代对这些问题的消解。让我们很快地解释一下这种方法会产生怎样的结果。

当代众多的哲学家（尽管人数日益减少），当被问到休谟的难题时，或者当被问到为什么有事物存在，而不是一无所有时，他们会做出怎样的反应呢？一般说来，最简单的回答就是耸耸肩膀。他们继而会试图向你证明，该问题并不神秘，因为它本就不该再被提起。因此出于对你的关爱，他们会不知疲倦地重复着杜尚-维特根斯坦式的方式，努力让你明白这里没有奥秘，因为这里本不存在问题。这些哲学家们会揭示出这一无用的问题的（语言学的，历史的）背景，并借此声称自己已经解构了你的“天真的”问题——之所以是“天真的”问题，是因为那是个形而上学的或独断论的问题。最后真正令他们感到兴趣盎然的，



不过是想知道怎么有人还可能（怎么还可能有这样的事——而你这个提问者就是明证）为这样的“伪问题”感到困惑。

形而上学的终结很大程度上与这类消解方法有关。既然形而上学问题不过是类似问题的表面，或者已经过时到无法挽回的地步，那么问自己形而上学问题就不再重要，重要的是针对形而上学提出质疑。但是我们现在知道了，当代人坚信形而上学问题是不可解决的，仅仅是因为他们始终相信充足理由律。因为只有始终相信思辨的目的是追寻事物是此而非彼背后的终极理由的人，才会同时相信解决形而上学问题是无望的。有些人相信对形而上学问题的回答的本质，在于发现原因，或一种必然的理由。只有这些人才能做出评估，且有充分的权利做出评估：形而上学问题永远无法被解决。这是一种关于思考之界限的话语。我们现在知道了，它的持续存在是对形而上学之持续否定的结果。于是，我们也就看到，从对形而上学问题的消解中，抽出这些古老问题的沉淀物，然后将至高的正当性归还给它们。只有在这样的尝试中，形而上学才能真正终结。通过解决形而上学的诸问题，我们逐渐能够理解形而上学的本质：只要形而上学维持其基本的假说，它就将持续产生出连自己都无法回答的问

题。而只有放弃充足理由律，我们方能够开始理解这些问题。

因此，事实论的立场就在于，把对形而上学的消解作为一种早已过时的进程进行舍弃。这种消解法的基本设定是，形而上学问题不是真正的问题，而是构不成问题的伪问题。它们虽然被建构成问题的样式，但没有任何理由认为它们会得到答案。但是，一旦我们学会放弃理由律，这一基本设定也就被破坏了。这样一来，形而上学的诸问题就成为真的问题，因为它们能够被解答。只不过这些解答需要依赖于一种精确且高度制约性的条件：当我们回答关于世界为何是此而非彼的形而上学问题时，我们开始明白其实“没有任何理由”这个答案是一个真正的答案。当被问到“我们从哪里来？”“我们为何存在？”之类的问题时，我们不应报之以大笑，而是应当反复思考“从虚无中来，没有为什么”这样的回答中包含的非同凡响的事实。于是，我们会意识到这些问题不仅是真正的问题，而且是非常出色的问题。

不再有神秘之物。这不是因为问题不再存在，而是因为理由不再存在。

\* \* \*

不过，我们还是必须回到我们对休谟之难题

提出的解决方法，因为这个方法不能令我们完全满意。我们看到，该解决方法的目标，是确立自然法则之实际偶然性的可被思考性。因此它从根本上而言是非康德式的。但是，就算它在意图上是反超越论的，我们也无法断言它就是一种彻底的思辨式方法。尽管前面的观点是本体论的，而且也的确针对物自体而非现象下了一些判断；我们还是主张可能之物的非全体化，但这一观点仍是作为本体论的假说被论证的。我们还没有确立这种非全体化是否确实可以被获得，而只是假定它的存在，并从该假定是可能的这一事实当中得出结论。换句话说，尽管我们提出的对休谟难题之解决方案让我们无须立即放弃事实论的思辨，但是它本身并非思辩论推理的结果。而对休谟难题的恰当的事实论式解决方案，则需要我们从事实论性原理本身推导出可能之物的非全体化。为了详细阐明这一解决方案，必须像我们勾勒协调性或“存有”的导出过程那般，将“非全体”作为事实论性的一种特征推导出来。这就需要将超穷数绝对化，正如我们将协调性绝对化一般：这意味着我们必须把超穷数视为偶然性存在的一种明确的条件，而不是仅仅将其解释为以数学的方式表述的可以获得思辨的优先支持的假说。

不过很显然，这样的解决方案，要求我们把针对逻辑必然性所做的论证，也同样运用于数学必然性。我们必须能够重新发现一种笛卡尔式的，而不仅仅只是康德式的物自体。换言之，现实被视为独立于思考之存在，它不再只是在逻辑上，而且在数学上也可以被复原。我们必须将这种绝对论的特性正当化。我们的问题还在于要明确混沌——它才是唯一的物自体——确实有可能无法被任何数来衡量，不论这个数是有限的还是无限的，而恰恰是此混沌潜在的超庞大性，令可见世界之完美无瑕的稳定性成为可能。

然而，这样一种导出显然只会比协调性的导出更为复杂，且更具冒险性。因为它必须论证的不仅仅是逻辑的一般规则，还是把一种特定的数学定理作为偶然性的绝对条件之一来论证。这样看来，止步于对休谟难题的假说式解决方案，似乎是更为明智的选择。这种方案似乎已经足以让我们与以物理的稳定性为基础的反对意见——也就是让我们放弃理由律的唯一一种“合理”动机——保持距离。然而，还有另一个问题，就是前先祖的问题，它让我们无法接受这份谨慎。因为我们看到，要解决前先祖性的问题，就必须毫不含糊地主张数学话语的绝对性。于是，尽管模

糊，我们仍然可以注意到，似乎有两个问题与数学表述的绝对性相联系，一个是原化石，另一个是休谟的难题。我们需要将这两个问题结合起来，为非形而上学的思辨式解答提供一种精确的表达。



## 第五章 托勒密的反击

在第一章中，我们谈到的前先祖性问题，或者原化石问题，它属于下面这些普遍问题的范畴：我们应该如何理解这样一些科学表述，它们描述的是这个世界在人与之产生任何形式的关联性之前所呈现的样貌？假如有这样一种话语，它把与世界——有生命的和 / 或有思想的——的关系，解释为一个被标记于时间之中的事实，而这一事实在时间中不过是众多事件中的一个，是林林总总的事实组成的序列中的一个，我们该如何理解这样的话语呢？科学究竟如何可能构想出这样的表述，而我们又应该从何种层面上认同其真理性呢？

我们首先必须对这个问题进行更准确的表述。更细致的观察发现，原化石问题不仅存在于前先祖式的陈述中。任何话语，只要其意义中包含了

思考与存在之间时间上的不一致，就与原化石问题有关。这其中就不仅包括了关于人类出现之前发生的事件的陈述，还包括了对人类灭绝以后可能发生的事件的陈述。比方说，对陨石撞击造成人类灭绝之后地球上发生的气象学及地质学变化的科学猜测。当我们试着确定这些科学猜想产生意义的条件为何之时，就必须面对原化石的问题。我们将用“错时性”（dia-chronicité）一词来概括这类表述的特征，也就是对“与世界的领土关系”产生之前或之后的事件的表述。这个词很好地表达了世界与“与世界的关系”之间时间上的错位，而这一错位正是上述表述类型之内在特征。这样一来，我们所关注的问题就变成了这类错时性陈述之意义的条件问题。

不过，这问题不仅仅关系到某些类型的科学陈述，或特定类型的科学研究，比如年代测定的科学研究。在错时性问题面前受到质疑的，是实验科学之普遍本质。错时性问题的产生，并非源自科学对存在与有关领土的思考之间时间上的错位的确证；而是与近代科学的起源为这种错位的可能性赋予了意义这一事实相关。我们关心的不是事实问题，即不是错时性陈述是否可以被证明或反驳；我们关心的是权利问题，也即令错时性



陈述的论证和反驳产生意义的话语本身的地位问题。从原则上看，科学的确可能发现人类与世界之间的共时性，因为没有任何东西可以先验地排除数理物理学与共时性假说（即人类的起源与宇宙的起源一样悠久的假说）之间的相容性，但就算是这样，也仍然没有什么能够阻止我们提出关于错时性的疑问。因为关键在于，即便过去科学已经发现了这种共时性，那也仅仅是可能发现了它而已：也就是说，正是因为近代科学已经被数学化，才可能提出关于思考与存在之间可能存在的错位的问题——不论是要驳斥它，还是论证它，近代科学将这种错位构建成有意义的假说，赋予其意义，让它成为可以被论述的对象。我们所关注的正是科学话语的这种能力，这种赋予错时性的可能性以意义的能力。至于这种可能性究竟是被证实还是被拒斥，我们并不关心。通过前先祖性，我们准确定位了现代哲学在面对某种同时代科学话语时陷入的困境，但是我们最终关注的，似乎是与伽利略主义的基本属性或特质相关的问题，也即自然的数学化问题。

为了准确地把握这一属性的本质，很有必要首先理解一下，伽利略主义是在哪个层面上赋予了错时性话语以前所未有的影响力。当然了，人

们并不需要等到实验科学的登场，就已经创造出了关于人类存在以前的世界的各种论述——独眼巨人、泰坦或诸神的世界。但是当代科学登场时所带来的最根本的变化是科学的各种判断都成为认知过程的一部分。这些科学的陈述，不再从属于神话、神学谱系或故事的虚构情节，而是成为科学假说，是能够被实际的科学实验所证明或反驳的。“假说”这一术语，不是为了暗示这类陈述所独有的不可证明性而设置的。我们不是想暗示，因为错时性陈述所指涉的事件都位于人类经验存在之前或之后，所以从定义上看这类陈述就不具备“直接”被证明的可能；实际上，这种“直接证明”的缺席在绝大多数的——甚至是全部的——科学陈述那里都是适用的。因为没有多少真理，能够通过直接经验获得。且一般说来，科学并非建立在简单的观察的基础上，而是建立在早已经过繁复精细的测量工具计算处理与提纯得出的数据的基础上。因此，称这些实验科学之陈述为“假说”，非但不是要降低它们的认知价值，反而是要努力赋予它们作为完整认知对象的全部价值。围绕着“人类出现之前曾经出现了什么”“人类灭亡之后又会出现什么”而展开的这些合理性论述，都是在实验科学话语那里才第一次

获得了意义。理论总是可以被改进与修正的，但是，错时性的理论有可能存在这一事实，正是当代知识体系所造就的非凡的成果。我们还不存在时可能发生了什么，以及当我们不再存在时可能发生什么：当我们对这些问题表示异议时，是科学令我们的异议富有意义；同理，在不存在人类的世界的本质这一问题上，也是科学为我们提供了方法，使我们能够合理地选择一种而非另一种假说。

但是之所以科学令错时性知识成为可能，是因为科学容许我们从错时性的视角出发，对其陈述整体——或者至少是关于无机物的全部陈述——进行考察。确证一种物理法则的真伪，并不依赖于我们自身的存在。我们自身存在与否，对其真理性不产生任何影响。当然了，正如某些量子物理法则所体现出来的，观测者的在场或许会对一种物理法则的结果产生影响；但是，观测者能够影响法则这一事实，本身就是应当独立于观测者之存在而存在的法则的属性之一。再重复一遍，这里最根本的问题不是指出科学是自发的实在论——因为所有的话语都是——根本的问题在于指出，是科学部署了一种认识的流程。我们是依靠这套流程才了解当我们不在场时可能发生

什么，且这种流程是与科学之为科学的特性——对自然的数学化——相联系的。

让我们说得更准确些。在对数学与世界之联系的理解问题上，伽利略究竟带来了怎样的根本性的变化？用几何学方式描述现象并不新颖，希腊的天文学家就已经用几何学术语描述行星运行的轨迹了。不过这些描述都涉及对现象的“直接几何化”的描述：用数学方式表述轨迹之不可变更的形式或某一区域确定的面积——也就是没有变化的区间。相反，伽利略是用数学术语来思考运动本身，特别是看上去最容易改变的运动：落体运动。由此他在位置与速度的诸种变量之外，发现了运动在数学上的不变量，也就是加速度。从此以后，世界中再没有任何东西是不可能被数学化的了。可以被数学化之物不再仅仅局限于世界的一个方面，这个方面本质上是无法被数学化之物所包围环绕的（面积或轨迹，它们不过是移动中的物体的面积或轨迹而已）；可被数学化之物现在已经指向一个拥有自治力的世界。这个世界中的物体及其运动，都可以在它们可被感受的性质（例如味道、气味、热度等等）之外被独立表述出来。笛卡尔式的广延世界，是一个物质获得了独立性的世界。或者可以这样说，这个世

界中任何与人类发生具体关联性的事物，从此以后将再也不需要借助这种关联性被表述了。在现代人面前，这就是一个冰河般的世界，无所谓上或下、中心或边缘，也不再有任何事物让人们感受到这是一个为人而生的世界。这世界第一次表现出，就算它不给予人类任何具体性的东西，它也可以存续下去。

数学化科学可以铺展开一个可以与人类相分离的世界的这种能力，是笛卡尔竭尽全力进行理论化的能力。同时也正是这种能力，使伽利略革命与哥白尼革命之间本质上的联合成为可能。说到“哥白尼革命”，我们想到的，并不是将太阳系内部的地上观测者去中心化的天文学发现，而是一种主导了自然之数学化的更为根本的去中心化，也即从认知过程之中将对世界的思考去中心化。伽利略-哥白尼革命的本质，确实存在于这样一个事实之中：天文学上的去中心化与对自然的数学化这两件事，在他们的同时代者眼中，其实在根本上是一致的。而这种一致性又反过来存在于这一事实中：以帕斯卡尔（Pascal）为代表的自由思想家们指出，数学化的世界的内部包含了无穷的空间的永恒且令人畏惧的静寂。这意味着，人们发现这世界拥有一种持续且恒久的力量，且这

种力量与我们存在与否无关。世界的数学化，从一开始就在其内部蕴含着一种可能性，即人们可能会发现这个世界变得前所未有地与人类的存在无关，并因此与人类可能获取的关于这世界的知识无关。以这种方式，科学得以将每一种经验数据转换为错时性的对象物，转换为一个与我们不相关的世界的组成部分。这个世界不在乎自己是否被赋予他人，只是自顾自地存在。因此，伽利略—哥白尼革命的唯一意义就在于，它对思考的吊诡进行解释，所谓思考的吊诡，就是无论思考存在与否，思考都可以对存在进行思考。由现代科学灌输进人类的自我认识之中的那种荒凉与废弃感，源自一个根本原因：即思考对世界的思考这一行为的偶然性，并认识到思考已经能够思考一个丢弃了思考的世界，即一个本质上全然不受思考者的存在所影响的世界。<sup>[1]</sup>

---

[1] 与一般的观念相反，托勒密天文学的终结，并不意味着人们因为自己不再位于宇宙的中心而感到丢脸。实际上，在当时，人类在地球上的中心位置，并未被视为荣耀，反而被视为一种羞耻——类似于宇宙中的垃圾废弃物一般。关于这个观点可参见 Rémi Brague, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Fayard, 1999, p. 219。

由对自然的数学化带来的接二连三的剧变，都是因为人类丧失了一切占据优势的视角，以及在本体论意义上的更高级地位。（转下页）

让我们对最后这个观点再予以澄清。我们认为，错时性的陈述是对现代科学的本质的表达。因为正是现代科学将这类陈述整合进知识的领域，而不是将它们划归神话或虚构的领域。当然了，错时性的陈述并没有主张说，除了人类与世界的关系之外，就不存在任何其他的与世界的关系。也就是说，我们无法证明，错时性的事件不会与非人类相关（我们无法证明这些事件不会被神灵或者其他生物所见证）。但是科学话语中对错时性事件的陈述的前提是，对这些事件的知识与“目击者问题”无关。换句话说，放射性物质的衰减或星光放射的原理被描述出来，使得它们可以被认为与我们对它们的设想一致，同时这些事件是否真的被见证，与对它们的描述毫无关系。再换一种说法：衰减或光放射被思考，因此它们与我

---

（接上页）人类无法为这个世界赋予意义，而这个意义让人栖居于世界之中：没有人类，这世界仍然照常运转，而人类就此变为萨特口中的“冗赘之物”。

还要补充一点，我们所说的“伽利略主义”，指的是由伽利略开创的对自然的数学化的一般趋势，而不是严格意义上的“伽利略主义”，因为后者仍然带有强烈的柏拉图主义色彩，与古代世界的宇宙观还有着千丝万缕的联系。要想同时了解现代对自然的数学化的进程，以及伽利略的思想，可特别参看 Alexandre Koyré, *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, 1973; 以及 *Du monde clos à l'univers infini*. trad. R. Tarr, Gallimard, 1973。

们对它们的构想一致，即使任何人类的思考都尚未出现。科学让这样的命题在任何情况下都成为可行且富有意义的假说。这也说明，无论认知主体存在与否，科学都具有陈述法则的能力。

因此，哥白尼-伽利略革命中内在的去中心化，继续了一种笛卡尔式观点：数学上可以被构想的，就是绝对可能的。不过有一点必须注意。这里说的“绝对”，指的不是数学上的固有特性，不是被假定为必然的或者本质上理想的指示对象。这里讨论的绝对性，表达的是下述观念：一切被给定之物的所有可以被数学化地进行描述的方面，不论是否有人存在，是否令这些方面转化为“给定给……”或“显示给……”的模式，都会持续存在下去，而对这一事实进行思考是有意义的。结果就是，这个错时性的指示对象可以被视为总是被理解为绝对之物的偶然之物：它可以被解释为一个事件、对象物或者是一种过程的稳定性。它们不需要被显示为无条件的必然存在，因为那与我们的本体论相悖。然而，另一方面，关于比地上一切生命更为悠久的放射性物质衰减的错时性陈述，如果不被理解为与构想它的思考绝对无关，那么其意义是不成立的。这样看来，可以被数学化之物的绝对性意味着思考之外可能存在着



事实性，而不意味着：思考之外必然存在着什么。任何可以被数学化之物，都可以被假定为独立于我们而存在的，且在本体论上是可能消亡的事实。换言之，现代科学揭示了每一种对我们的世界的数学式重构中都蕴含着尽管是假说性的却也是思辨式的含义。于是，被科学所锻造的伽利略-哥白尼式去中心化就可以被表述如下：可以被数学化之物与思考无关。

不过在这里我们遇见了一个颇令人烦扰的吊诡：当哲学家们用“哥白尼式的革命”指称康德在思考中引入的革命时，他们所指的“革命”的意义与我们刚才界定的革命意义恰恰相反。众所周知，在《纯粹理性批判》第二版序言中，康德用哥白尼掀起的革命，比拟自己提出的思想革命<sup>[1]</sup>：批判性的革命，不是让知识服从于对象物，而是让对象物服从于知识。其实我们现在已经可以清楚地看到，对康德的思想革命而言，一个更恰当的比喻应当是“托勒密式反革命”。因为康德主张的，并非过去被认为是静止不动的观测者实际上围绕着作为观测对象的太阳运行，而恰恰相

---

[1] Op. cit., p. 78 ( AK, III, p.12 ).

反，他主张的是观测主体在认知过程中占据中心地位。<sup>[1]</sup>但这种哲学上的托勒密式革命的目的是什么？它想成就的又是什么？康德的第一批判对于作为总体的哲学而言，提出了怎样的根本的问题？它提出的问题正是关于现代科学可被思考的条件：也即字面的、真正意义的哥白尼革命。换一种说法就是，这位努力去理解现代科学的可能性之条件的哲学家，也正是废弃了其初始条件以回应这一要求的人：因此近代科学所成就的哥白尼—伽利略式去中心化，在哲学领域带来的是一场托勒密式的反革命。通过现代科学，思想第一次发现自己有能力去揭示与存在全然无关世界的知识；与之相对的是，超越论哲学仍然坚持认为，废除一切关于这个世界的非相关的认识，是物理科学能够成立的条件。

我们必须正确地理解这种矛盾中蕴含的“暴力性”，即似乎是由这种矛盾建构起来了这种非凡的关联性：从康德革命以降，只要是认真严肃的哲学家就有责任认为，由现代科学一手打造的哥白尼式去中心化能够成立的条件是由一种托勒密

---

[1] 关于这个问题请参看 Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, op. cit., p.68-69。

式的对思考的再中心化所提供的。现代科学第一次发现了，思考能够参与对思考与世界关系之外的世界的认识，哲学对此做出的反应则是发现了自己先前的“独断论”的天真，哲学把前批判哲学时代的形而上学“实在论”，转换为一种由决定性地落后于时代的朴素概念构成的范式。以相关性为主的哲学时代回应了以去中心化为主的科学时代，且相关性的哲学时代是作为科学时代的解决方案对其进行回应的。因为正是为了对科学事实做出回应，哲学才敞开怀抱，接纳了相关性的各种不同模式：是科学对与世界相关联的思考的去中心化，引导着哲学将对世界的思考前所未有地中心化，以此思考去中心化。从1781年（《纯粹理性批判》第一版问世）开始，对科学的哲学思考就意味着，哲学的托勒密主义就是科学的哥白尼主义的深层意义。总而言之，哲学认为，现代科学观点中显而易见的实在论意义，都不过是表面上的、第二级的、派生性的：一种“朴素”或“自然”的态度——这种态度显然不是由一种单纯的“错误”导致的，而是由科学的本质导致的。不过有必要重复的是，它的确是一种第二性的态度，充其量不过是与原初世界的关系的产物。至于这种原初世界究竟是什么，就要交给哲学家去发现了。

自康德以降，作为哲学家对科学进行思考，就意味着要主张，科学拥有科学自身能够传达的意义之外的另一种意义，这种意义是更深刻的、更具原初性的，能让我们真正了解科学的真相。而这种更为原初的意义正是相关性的：它用我们与世界之关联来解释那些看似和我们与世界之关系无关联的元素。它摧毁了科学打造的去中心化，转而又构筑了一种中心化来传递科学的真正意义。哲学家就此声称自己继康德之后也完成了他自己的“哥白尼革命”。这真是一个令人瞠目结舌的否定。在哲学术语里，“哥白尼革命”的意思是，科学的哥白尼革命的深层意义就是哲学的托勒密的反革命。从现在开始，我们将把这种“逆转的逆转”称为现代哲学的“分裂”（schize）。它表明了下列吊诡之处：自从哲学开始尝试对由现代科学发起的知识领域的革命进行深入思考，它就已经放弃了造就这一革命之本质的那样东西：科学的知识非相关样态——换个表达方式就是，科学所拥有的卓越的思辨性格。

康德革命令人震惊的特异性，至今仍在哲学领域中产生影响。因此有必要再详细分析一下此特异性。康德革命首先在于，在认知领域中对科学高于形而上学的优势地位表示决定性地认同。

康德以前无古人的勇气，成功地让科学取代形而上学成为认知领域的见证人。在康德的首肯下，从此以后，不是形而上学者，而是科学家成为“认知的驾驭者”。从康德开始，形而上学就被迫修正自己的主张，以获得与科学所了解的现实相同的，甚至更优越的那种现实的理论性认知。另外，自康德以降，哲学家们普遍表示愿意接受一个观点：科学，也只有科学，才能为我们提供关于自然的理论化认知，而思辨式的形而上学则不再包含一种理应比通过实验科学获得的现实更为高级的现实的认知（宇宙、灵魂或上帝）。

不过，科学超越哲学，为知识保驾护航，这在思想史上造成了前所未见的——虽然不宜说是误谬的——误解。因为正是在哲学第一次细致考察科学知识之优越性的同时，哲学决定放弃这一知识的革命性特点：科学的思辨性意义。当哲学公开承认，自己在认知领域内已经被科学所取代，它同时也宣布将弃绝自己对物自体进行思考的能力，如同弃绝那“被蛀虫啃噬的独断论”一般。而就在此时，思考也首次在相同的科学的框架中，被提升至有潜力的认知的地位上。就在科学通过其去中心化的力量令思考逐步了解到自身拥有的思辨能力之时，哲学却一边将科学对自身的取代

合理化，一边弃绝一切思辨性。这种弃绝也意味着放弃一切思考这场革命之本质的可能性。在这场科学取代形而上学成为认知的见证人的变革中，某种类似于“灾难”的事件发生了：哥白尼式科学为哲学放弃思辨性形而上学提供了助力，而哲学的这次割舍却又以哲学对科学的托勒密式诠释反过来影响了哥白尼式科学。因此，哲学传达给科学的信息是：“驾驭认知的是你（而非思辨式的形而上学），但是这种认知之深层本质，却与你在表面上所发现的背道而驰。”换句话说，科学在为哲学摧毁思辨性形而上学提供助力的同时，也一并摧毁了哲学理解科学之本质的全部可能性。

不过，自康德以降，这种“分裂”非但没有缓解，反而是愈益“恶化”了。科学越是展示出思考对人类出现之前的世界进行深入探索的能力，“严肃”哲学中由康德创立的相关性托勒密主义倾向就越见恶化。这意味着哲学一方面持续缩小相关性的管辖范围，一方面又把不断扩张的科学知识领域的真正意义划归给这个日渐逼仄的领域。“科学”家因众多古老的错时性事件的发现而不断强化去中心化进程，与此同时，“哲学”家却在逐渐缩小相关性的畛域，最终将其缩小到一个本就有限的“世界上的存在”，或者存在的某一时代，

或者一种语言共同体，这意味着，相关性的领域是一个日益狭小的“区域”、领土或居所，但哲学家却始终依靠着那专属于他的特殊知识，把握着对这片领土的绝对主权。在哥白尼式革命马力全开、影响力巨大的时候，哲学家却在为自己的伪哥白尼式革命煽风点火。他们强行压缩知识的界限，令其屈从于人类当下的生存状况，以此冷酷无情地大肆揭露先辈们在形而上学上的幼稚与天真。于是，今天的哲学家们，一面在托勒密式狭小的领域中相互竞争，一面还期盼能够揭示哥白尼式去中心化的真正含义，尽管这场哥白尼式去中心化的范围从未像现在这样宽广无边、明确无疑。

我们究竟是怎么走到这个地步的？自康德以降，哲学领域究竟发生了什么，使得一众哲学家——而且看起来似乎只有他们——就是无法理解科学上的哥白尼革命的真正意义？哲学为什么没能走上与超越论或现象学观念论相反的道路呢？这条相反的道路，就是让思考解释数学中的非相关性范畴，也就是说，通过把科学准确地理解为能够令思考失去中心地位的力量。为什么哲学在尝试对科学进行思考时，错误地偏向了超越论的观念论，而不是决绝地坚持其应当坚持的方

向，也就是思辨式的唯物论呢？哲学对科学提出的最为紧迫的问题，怎么就变成了一个对哲学本身而言最无聊的问题：当不存在思考时，思考怎么能够思考可能实际存在的东西？

我们应当面对现实：不论相关主义有多执着于反主观主义的修辞，它都不可能在对错时性陈述进行思考时，做到不摧毁该陈述的真正含义。而摧毁该陈述之含义的瞬间，也正是它宣称自己已经发掘出该陈述所应当拥有的深层含义的瞬间。我们已经清楚地看到，错时性陈述的真正含义，就是其字面上的意义。它同时也应当被理解为其最深刻的含义。错时性陈述的意义是：事件 X 在出现思考之前就发生了。让我们强调一下：事件 X 在思考出现之前的某个时刻发生，意味着它不是为了思考而发生的。第一个陈述说的不是，事件 X 于思考出现之前，为了思考而发生——它说的是，事件 X 于思考出现之前，与一切思考毫无关系地发生，而这一事实实质上仍是可以被思考的。不论相关主义有多强烈地坚持不与贝克莱所主张的主观观念论相混同，仍然没有任何一种相关主义的模式会承认错时性陈述的字面意义就是其最深刻的意义。事实上，存在之物被以某种形式给予有思考的存在，而一旦人们认为存在之物根本不可能独立于这一形



式，他们也就不再可能同意，科学所表达的的确就是它所能表达的最后那种表达了。要从科学之错时性陈述中把握住科学的终极意义，或者要把握住让错时性陈述作为其终极意义的方法，已经不再是哲学所能够完成的任务了。

于是，相关主义便责无旁贷地担负起重新阐释科学话语中的错时性的重任。这种重新阐释将沿着我们在前面分析过的路径进行：

1. 要么：这种先行性是指在人类出现以前，它的前提是与一种不能被简约到我们的经验性存在的思考相关。这样的话，我们接下来就要把这种相关性永恒化，类似于胡塞尔对超越性自我的永恒化。所谓超越性自我，同样指的是在所有经验性的自我死亡之后仍然存在的自我。<sup>[1]</sup>

---

[1] 关于胡塞尔对自我的永恒化，参见 Husserl, *La Terre ne se meut pas*, Éd. de Minuit, 1989, trad. D. Frank, D. Pradelle et J.-F. Lavigne。这段文字非常重要，因为它清晰地展示了对科学哥白尼主义的托勒密式还原，它内在于一切相关主义式方案之中。下面这段话与是对行星撞击地球毁灭一切生命的假说的现象学诠释，与我们的讨论相关：“在建构性的生命尽皆被毁灭的情况下，大量的物质互相撞击，在空间中，也就是先验地被设定为绝对均质的空间之中，究竟还有什么意义？没有，这样的毁灭本身根本没有任何意义。假如毁灭本身拥有任何意义，那也是依据建构性的主观性，并在这种主观性内部发生的毁灭才有意义的吧？自我是先于一切现实的或可能的存在者而存在着的……”（p. 28）。

2. 要么：这种先行性的真正意义在于，它不过是当前思考对某种过去的投射，把过去作为比思考先行之物进行思考。

由于选项一（对相关性的永恒化）等于是回归形而上学（把主观性设定为某种原初的特性，然后将其绝对化），严格意义上的相关主义总是会倾向于选择第二条路，即从被给定的当下向错时的过去做向后投射。于是，现代性的分裂——认为思考的托勒密主义蕴含着科学哥白尼主义的深层含义——以最高的形式炫耀着这样一种“颠倒的”、在思考中以各种形式被反复利用的过去。该分裂的最终表述是这样的：至于先于人类的过去，其深刻含义就在于，它是本身被置放于历史中的现在的人类向后方的投射。科学在对自然进行彻底数学化的过程中，发现了一种特殊的时间。人类可以于其中出现然后被毁灭，却不会对该时间造成任何影响。然而与此同时，哲学的时间却试图将这种科学的时间降级，将其贬低为一种“粗鄙的”、“派生的”或“标准化”的时间形式<sup>[1]</sup>，一种本就相关的时间性的形成，一种“世界中的存

---

[1] 很显然，我们在此首先想到的——并非仅仅想到的——是海德格尔提出的时间性概念。值得一提的是现象学对海德格尔的影响——他终身未能完全摆脱这种影响。这种影响似乎驱使（转下页）

在”的形式，或一种与原初历史性的关系形式。从错时性的过去到向后投射的相关性的嬗变，对今天的思想界影响巨大，乃至有时候它看起来似乎构成了哲学家还能够支配的少量认知的精华。你以为发生在前面的事情真的在前面发生？根本不是这样：还存在着一种更深层次的时间性。在这种时间性中，发生在与世界的关系之前的事情，本身也不过是从与世界的那种关系的形式中派生出来的。这种反常规的时间性赋予非哲学家们（其中也包括那些学识深厚者）的自然的、朴素的态度以一种原初意义。而这种变化——发生在前的不再发生在前，发生在后的也不再发生在后——带来的最正面的影响在于：它让所有把握住这个真理的人，都可以将其进行推广应用，乃

---

〔接上页〕他得出了一种非常值得商榷的“有限性的相关主义”的结论。他认为，我们与世界的关系、人与自然、存在与其牧养者，都是在本质上不可被分割的术语，注定要共生或（可能？）共亡。在这个方面，引用下述海德格尔的既玄奥又具启示性的论述似乎是恰如其分的：“我经常问自己——长久以来它对我而言是个重大的问题——没有人类的自然究竟是怎样的？它莫不是为了再次获得原本就属于自己的力量，而必须在人类的周围不断回旋彷徨（hindurchschwingen）？”这段话录自1931年10月11日海德格尔给布洛赫曼（Elisabeth Blochmann）的信。参见（*Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, trad. P. David, Gallimard, 1996, p. 256。

至一切被接受的观点都被它改写。你以为先行者指的就是出现在后继者之前的人？你错了：先行者并非率先出现的人，而是被后继者们在后来宣布先行出现的人。于是，真正作为先行者的先行者出现在后继者之后。这是专属于哲学家们的奇特知识，有时它看上去不过是一些颠倒的东西，或者是对科学中的时间的反常规的拆解。它的确是一种特殊的知识，它让我们无法准确把握科学时间性中实际上最有吸引力的事实：科学的确认为发生在前的事发生在前，发生在后的事发生在后。因为正是思考的这种力量，建构出科学所揭示的惊人的吊诡的表现，而这种吊诡，是哲学在过去的两个世纪中早应当尽力去思考的：先于一切实验的关于世界的实验性知识如何成为可能？<sup>[1]</sup>

让我们回归到原初的问题上来：自康德以来，究竟是什么封锁了这条思考的另类道路？在科学

---

[1] 这些分析很可能与保罗·利科在《时间与叙事》(Éd. du Seuil, 1983, t. III)第三卷第四部分中，标题为“时间性的疑难”的第一节中的详尽分析有些类似。不过，任何读过利科的文本的读者都不难发现，我们的观点与利科所陈述的观点有着本质的区别（在对康德的诠释方面特别明显）。其中最重要的差异，也是最显而易见的差异就是，利科的方案是疑难性的，而我们的方案是思辨性的。

被要求去构建——这是它以前从未做过的事——一种足以发现其本身固有的可能性之条件的思辨形式时，为什么却是超越论对思辨性思考的否定如此强有力地控制住了哲学领域？这场“康德式的灾难”——今天的相关主义不过是其不断恶化所导致的恶果——的意义究竟是什么？<sup>[1]</sup> 哲学家们为何在如此漫长的时间里，顺从于这场相关主

---

[1] 这场“灾难”所产生的辐射力，需要在康德作品本身的框架里进行研究。首先应通过第一《批判》（1781）在对前批判时期出版的《自然通史和天体理论》（*L'Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, 1755）进行回顾时导入的紧张关系来研究。1755年康德的宇宙进化论假定宇宙拥有一段先于一切见证人——除了上帝与众天使——的历史。但当其思想发生了批判性转向后，上帝也就失去了作为理论性知识的对象的资格。这样的话，康德该如何构想这段历史的真理性呢？说这种真理不过是一种规约性的理念是于事无补的，因为该理念把没有任何人类主体目击的世界，作为自身的意义内容（因为在起初，物质的初始条件显然排除了人类存在的可能性）。结果就只剩下两种选择：一是该理念又回头指向一种机械性的时间-空间上发生的事件，但对该事件而言，并不存在任何主体可以令此时间-空间构成一种可能的直观形式；二是该理念要成为有意义的，就必须承认永恒见证者的在场，进而把该理念转化为一种相关性的事件。不过，以1781年为界，永恒见证者成为理论性认知无法接近之物，而只剩下实践理性，或称第二批判，可帮助此宇宙进化论持守其合理性。笛卡尔曾断言，相信无神论的数学家将永远无法成为能够论证此宇宙进化论的人。同理，我们是不是也必须说，相信上帝却仍然无法在道德上达致完美的康德主义天文学家，（转下页）

义式的骗局？他们曾经以为相关主义能够给予他们掀起一场科学革命的秘籍，但他们却不断发现最后的结果总是与相关主义的承诺相悖。或许我们应该倾听一下康德的回答：据他自己承认，究竟是谁令他从“独断论的泥沼”中“幡然醒悟”？<sup>[1]</sup>是谁鼓励了他，以及每一位后来的相关主义者，让他们放弃思考中一切形式的绝对性？康德很明确地告诉我们：是大卫·休谟，或者说是由休谟提出的因果关联性问题。换一种更普通的说法，是对充足理由律中的一切绝对有效性的毁灭。<sup>[2]</sup>现在我们可以区分出康德式灾难中的三个基本阶段，并界定存在于其根源处的欺骗性的本质：

1. 哥白尼-伽利略式的事件确立了对自然的一种数学性认知，自然由此被剥夺了其可感知特质。最初用哲学的方式对伽利略事件进行合理化的的是笛卡尔。物理学与形而上学之间最初的平衡

---

（接上页）也同样没有能力去论证其科学的有效性呢？

关于康德的《批判》与《自然通史》的关系，参见 Paul Clavier, *Kant. Les idées cosmologiques*, PUF, 1997。

[1] *Prolegomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. J. Rivelaygue, in *Oeuvres philosophiques*, Gallimard, La Pléiade, 1985, vol. II, p. 23.

[2] Michel Puech, *Kant et la causalité*, Vrin, 1990. 书中，对这种否定的历史价值提出质疑，但却没有削弱其哲学价值。

状态，是由笛卡尔建立的。他把对自然的数学性认知，与那些被认为仅仅属于思考的对可感知的诸特质的认知，严格地区分开来，并由此建立了上述平衡状态。简言之，是笛卡尔同时将下列两种观点合理化的：自然中不存在思考（这也就意味着不存在生命，因为对笛卡尔而言，这两者没有什么区别）；思考能够以数学为媒介对这种脱主体化的自然进行思考。但是数学的这种绝对价值，却是建立在形而上学对至高、完美且确实存在的上帝的论证基础上的。唯独这样的上帝，才能为新科学理解真理的能力提供保障。

2. 然而，随着伽利略事件的展开，此前的形而上学知识的各种形态都显出其谬误。不仅如此，就连所有试图为物理学提供形而上学基础的尝试也都被证明为虚妄之举。因为伽利略事件不仅仅立足于数学对世界的去主体化，它同时还摧毁了对世界之所以如此的一切先验性认知。过去认为对于存在于这个世界上的东西，我们可以获得决定性的且必然的知识，而不是仅仅把这些知识构建为事实而已，这样的想法，已经随着科学对过去所有的知识形式的摧毁，而逐渐消失。那些被科学所摧毁的知识当中，也包括如笛卡尔的旋涡说那样在新科学的名义下被提出的知识形式。因

此，休谟事件构成了对伽利略事件的第二次哲学上的合理化。其方法是证明围绕着合理性的一切形而上学形式的误谬，换言之是论证充足理由律之绝对性的误谬：思考必须弃绝一切试图先验地证明存在中被给定之物必须以其被给定的方式存在的论证形式。世界上存在之物之所以如此，只能通过经验来发现，而无法被证明是绝对必然的。

3. 接着，康德事件用最具决定性且最坚韧稳固的形式，揭示了上述形而上学的崩塌。同时，它还把相关性认知转变为在哲学上唯一合理的认知形式。相关主义也就成了唯一合理的哲学形式。它是受到“我们与世界的关系”所限定的认知；就算科学本身未曾放弃一切普遍性的形式，但只要它放弃了思辨性的形而上学，相关主义知识就能够独立地对它进行思考。既然我们已经无法抵达莱布尼茨所希冀的那种无条件的必然真理（不论是无限完美的上帝，还是所有可能的世界中最好的世界），我们就必须放弃所有不同形式的理论上的绝对之物，而仅仅满足于去发现现象产生的普遍条件。换言之，为了挽救先验性陈述之可能性，哲学必须解除先验与绝对真理之间的关联性，然后用这种先验对表象的普遍条件进行规定。

于是，我们看到，主宰着这一灾难的骗局，



就是此前的“去绝对化的归结”，也即从形而上学的终结到绝对之物的终结，这一结果是不可避免的。既然科学已经说服我们，一切形而上学都是幻觉，且一切绝对之物都是形而上学的，那么自然可以推出为了对科学进行思考，我们必须弃绝一切形式的绝对性。不过依照相同的原理，我们也必须放弃对数学之绝对价值的信仰，而这一绝对价值恰恰就是现代科学在思想领域带来的革命的本质所在。因此，康德式灾难的本质就在于要在放弃一切形式的形而上学的同时，也放弃一切形式的绝对性。而我们至今为止一直在康德的框架中持续运作。

然而，这却不是现代科学真正要求的。科学所拥有的能够毁坏一切古老知识的能力，的确对我们提出了要求：它要我们不再相信，知识能够证明某一特定的现实必定绝对且必然地以此而非彼的方式存在；它同时还要求我们去思考另一种模式的绝对性，就是经由哥白尼式的去中心化被科学导入思考之中的绝对性。这也就是为什么，假如我们要在不歪曲本质的前提下思考伽利略—哥白尼式事实，我们就必须像笛卡尔那样，思考数学的思辨性价值，但是却不能像他那样依靠形而上学的伪装，假装能够证明存在着一个完美的

存在物，好像只要有它在，就足以为数学本身固有的真理模式提供保障。哲学的当务之急是，将数学的势力范围再绝对化。这样的话，与相关主义正相反，哲学就可以保持对哥白尼式去中心化的忠诚，但同时又不至于倒退回任何类型的形而上学必然性之中，因为后者确实已经过时了。问题的关键在于，要在不重启理由律的前提下，坚持笛卡尔主义观点——根据这个观点，但凡能够被数学化的，就能够被视为绝对。而这对事实论性原理而言，是个可能且非常紧迫的任务：数学陈述能够用公式表达——哪怕是假说性质的表达——一种能够被绝对化的可能性，而我们要把内在于一切数学陈述的这种能力当成数字推导出来。对数学的绝对化与对逻辑的绝对化一样，我们要根据一切数学陈述的根本性准则，找到并把握住每一个存在者的偶然性之必要条件。

于是，我们可以对“康德的难题”进行思辨式重新表述：数学化的自然科学如何成为可能？这个问题可以被分成两个小问题，每一个都以不同的方式与数学的思辨性意义相关。

1. 首先，对康德的难题的思辨式解决方案，是以前先祖性（或错时性）问题的事实论式解

决为前提的。也就是说，证明每一种数学式陈述——恰恰是因为它是数学的——未必都为真的，但却都绝对可能。因此，我们必须确立以下的论点，也是我们前面说过的，从事实论性原理中导出的论点：但凡是数学上可以被思考的，就是绝对可能的。

2. 更有甚者——此处我们回归先前对因果关联性问题的讨论——对康德问题的解决，前提是，我们已经获得了对休谟的问题的思辨式的而非仅仅是假说性质的解决方案。对于作为所有自然科学之条件的自然法则之稳定性是可以被绝对化的这一假说，确立其合法性同样很有必要。我们说，如果实验科学确实是可能的，那么也是因为自然法则事实上是稳定的。但现在很清楚的是，假如我们想要与当代托勒密主义一刀两断，那么自然法则的这种稳定性，就必须被确立为一种独立于人类思维的事实。于是，问题就变成，要把自然法则事实上的稳定性从一种本身就拥有绝对性的时间性属性中推导出来。这是一种与我们的存在无关的属性，是所有可能之物非全体化的属性。这只是在又一次重申确立数学的思辨式范畴的必要性，但有一个显著的差异在于：这里的问题不再是从任何数学性陈述中导出尽管是假设但却绝对的范

畴，而是从一种特定的定理当中导出绝对且无条件的必然性的范畴。该定理就是让我们得以维系超穷数的非全体化特性的定理。

于是，我们就被迫面对数学的双重绝对化的要求。内在于错时性问题中的绝对化认为，每一种数学陈述所描述的存在物（不论它是一个世界、一种法则，还是一个物体），从本质上看都是偶然的，却能够存在于一个没有人类存在的世界上。这样的绝对化可以被称为客体论的绝对化：它指向可能的或偶然的的存在物，但它们的存在却可以被理解为与思考完全无关。与之相对的是康托尔式非全体的绝对化。它可被称为本体论的绝对化，而非客体论的绝对化，因为它说的是可能性的构造本身，而不是这个或那个可能的实在。这里的关键在于，它主张是可能性本身必然地不可以被全体化，而不是这个或那个可能的存在物。因此，我们就有义务去制造一种事实论的推导来证明，就算存在一种排除了超穷数，并使所有集合之集合的不可能性失效的数学公理系统，也并不意味着非全部仅仅是众多可能性中的一种。它必定不会意味着，存在着某些世界，其中的可能性是可以被全体化的，但同时存在着另一些世界，其中的可能性不能够被全体化。在这个紧要关头必须

要证明的是，只有那些承认非全体的数学理论中包含了本体论的意义，而那些允许某种关于全体的思考的理论只有客体论的意义，因为它们所倡导的全体性，或者说它们拒绝承认的非全体性，与下面的事实并不相符：该理论描述的是可以被全体化的存在物，或可以被全体化的世界，而不是众多世界中不可能被全体化的存在。

那么，现在可以明确的是，对康德的难题的思辨式解决方案，必须经由对数学之绝对化意义的推导完成。而这种推导应当能够同时解决错时性问题以及休谟的难题。要解决第一个问题的条件是对一般性问题的思辨式解决——如若不然，科学就会丧失其内在的哥白尼式意义；而要解决第二个问题的条件是，对一般性问题的非形而上学式解决——如若不然，科学就会在真正的必然性的神秘中迷失自我。不过，只要事实论被界定为排除了一切形而上学的思辨的独有空间，那么上述两个问题就都会需要一个事实论的解决方案。

通过上面的表述，这个问题可能仍然暧昧不明。不过我们的目标本就不在于直接提出其解决方案。我们唯一的目标就是要说服读者诸君，在科学的哥白尼主义与哲学的托勒密主义之间的分

歧变得如此巨大的今天，再怎样试图否定这种分歧的存在，实际上也只是在进一步加深这种分裂，重新发现思考的绝对化意义不但是可能的，而且是非常紧迫的。假如说休谟的难题将康德从独断论的沉睡中惊醒，那么我们也希望前先祖性问题能够成功地把我们从相关主义的沉睡中唤醒，把我们引领至让思考与绝对和解的境地。

对人类思想普遍存在的野心的经验论式批判是否真正被确立起来了？众所周知，这是康德提出的问题。甘丹·梅亚苏在本书中却以令人震惊的力量指出，对这一批判的另一种解读将导向与康德截然不同的思想的抱负。这一解读虽然更加“自然”，却在某种程度上稍嫌晦涩。确实，梅亚苏提出，唯一绝对必然的东西就是：自然法则则是偶然的。这一将相反的两种样态进行联结的崭新的关联性在思考与经验世界之间建立起完全不同的关系。这一关系既消解了古典形而上学“必然化”的要求，又同时消解了经验之物与超越性之物之间“批判性”的区隔。

此一令人瞩目的“对批判哲学之批判”被毫无矫饰地呈现于此，以一种独特的清晰明快的论证风格直击问题的核心。它令思考的轨迹再一次宿命地导向绝对之物，而不再归于“有限性”，我们一面满足于这种“有限性”，一面让“宗教性的回归”为我们提供虚幻的灵性营养剂。

上架建议：哲学

ISBN 978-7-5649-3147-6



9 787564 931476 >

定价：48.00元