

## 现当代思潮

# 如何处理物自体：塞拉斯和梅亚苏<sup>\*</sup>

孙 宁/文

**提 要：**物自体是康德先验哲学给我们留下的巨大谜题。本文将考察美国哲学家塞拉斯和法国哲学家梅亚苏这两位当代实在论者处理物自体的两种方式。塞拉斯的科学实在论和梅亚苏的思辨唯物论不仅为我们呈现了在后批判哲学视域下探讨物自体的不同路径（“我们的”物自体和“非人的”物自体），还为我们把握他们各自的理论体系提供了基本的抓手。在充分考察这两个方案的基础上，本文还将初步探讨整合这两个方案的可能性，探讨一种能够同时容纳“科学之思”和“非人之思”的更宽泛的“思”。

**关键词：**塞拉斯；梅亚苏；康德；物自体；实在论

**中图分类号：**B712.51

**文献标识码：**A

## 引 言

康德在《纯粹理性批判》第二版序言中指出，一个“哲学和普遍人类理性的丑闻”依然存在，即缺少“一个关于外部直观的客观实在性的严格的证明”。由此造成的后果是，我们“不得不仅仅在信仰上假定在我们之外的物（我们毕竟从它们那里为我们的内感官获得认识本身的全部材料）的存有，并且，如果有人忽然想到要怀疑这种存有，我们没有任何足够的证据能够反驳他”。<sup>①</sup>尽管海德格尔在一个半世纪之后指出，真正的丑闻不是我们至今仍缺少这种证明，而是我们至今仍在期待并尝试给出这样的证明，<sup>②</sup>但对康德的先验哲学体系而言，这个步骤是必不可少的，因为只有当作为终极对象的物自体被先验地规定下来，表象的对象才可能被经验地探讨。

在康德那里，作为现象的对象和作为本体的物自体分属于两个不同的序列，前者可以被经验地认识，后者在原则上不可知。他指出，“时间和空间就只是我们直观的感性形式，却不是那些作为自在之物本身的客体独自给出的规定或条件”<sup>③</sup>。但他又在第二版序言中指出，这两个不同的序列可能面对的是同一个对象——“如果这个批判没有弄错的话，它在这里教我

\* 本文系复旦大学人文社会科学青年融合创新团队项目“实用主义与当代学术前沿”的阶段性成果。

①③ 康德《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，2004，第27页；第324页。

② Cf. Martin Heidegger, *Being and Time*, SCM, 1962, sec. 43.

们从两种不同的意义来设想对象，也就是或者设想为现象，或者设想为自在之物本身；……这同一个意志就被设想为在现象中（在可见的行动中）必然遵循自然法则、因而是不自由的，然而另一方面又被设想为属于物自身，并不服从自然法则，因而是自由的，在这里不会发生矛盾。”<sup>①</sup> 这一论述提示我们，虽然物自体在原则上不可知，但它或许能够以某种方式得到处理，因为毕竟它和现象分享了同样的起源。本文要考察的是在当代实在论语境中探讨物自体的两种尝试，即美国哲学家 W. 塞拉斯（Wilfrid Sellars）的科学实在论（scientific realism）和法国哲学家 Q. 梅亚苏（Quentin Meillassoux）的思辨唯物论（speculative materialism）。

尽管塞拉斯和梅亚苏分处于两个不同的学术传统且有半个多世纪的时间间隔，但他们之间的对话不但是可行的，而且也实际发生了。<sup>②</sup> 不同于已有的视角，本文将从物自体着手来展开可能的对话。塞拉斯和梅亚苏都试图阐明，一种真正意义上的实在论必须包含对物自体的讨论和刻画，但他们在具体方案上又出现了根本性的分歧。这种分歧不仅为我们呈现了在后批判哲学视域下探讨物自体的不同路径（“我们的”物自体和“非人的”物自体），还为我们把握塞拉斯和梅亚苏各自的理论体系提供了基本的抓手。在分别考察这两个方案的基础上，我将进一步辨析它们的异同，并初步探讨整合这两个方案的可能性。

### 塞拉斯：科学实在论视域中的物自体

尽管塞拉斯是美国分析哲学的主要奠基者，但他却因为自身的系统化诉求和对哲学史的强烈兴趣长期游离于“主流”分析哲学的视野之外。塞拉斯确信“没有哲学史的哲学即使不是空洞或盲目的，至少也是哑的”<sup>③</sup>。为了贯彻这一信念，他大量阅读并细致分析了古代、中世纪和近代哲学家的著作。除此之外，他还在康德的帮助下建立了最核心的思想部件，这些思考集中体现在以《科学与形而上学》为题的“洛克讲座”中。在研读塞拉斯的过程中，我们会一次次地回到康德，从塞拉斯的视角出发重新审视康德，同时也在康德的帮助下解读和界定塞拉斯。

塞拉斯解读康德的基本策略是重构先验哲学的基本前提，即表象和本体的区分。他尝试在日常的显像映像（manifest image）中理解表象，在科学映像（scientific image）中理解本体，并试图通过这两幅图景的连续性来说明从表象进展到本体的可能性。<sup>④</sup> 塞拉斯的这种重构包含两个要点：一方面，他坚持从实在论的立场出发保留康德的物自体，并在物自体的帮助下强调因果秩序和理由空间的区分；另一方面，不同于康德，塞拉斯又认为物自体作为科学共同体的探究结论在原则上是可知的，进而将康德在“可知”和“不可知”之间作出的区分转换为“已知”和“未知（但原则上可知）”之间的区分。这两个要点共同构成了塞拉斯的科学实在论立场。

① 康德《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，2004，第21页。

② Cf. Fabio Gironi, *The Legacy of Kant in Sellars and Meillassoux: Analytic and Continental Kantianism*, Routledge, 2018.

③ Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, Ridgeview, 1967, p. 9.

④ 钱立卿提醒我注意，塞拉斯的这种重构具有动机上的合理性，但不具有论证上的合理性。塞拉斯出于自身的理论诉求，给出了一个比康德更成功的“经验内部”的知识论，但这一点并不是由于塞拉斯合理地改造了康德的概念群，也不能论证这种改造的合理性。

塞拉斯在康德那里发现了这种重构的潜在线索。比如，康德在《纯粹理性批判》第一版中指出，“说一个事物只有在关于该事物的表象中才能实存，这虽然是一个听起来必定会令人奇怪的命题，但在这里却失去了它的唐突性，因为我们所涉及到的事物不是自在之物，而只是现象，也就是表象。”<sup>①</sup>但他在第二版中删去了这段话。塞拉斯对此的解读是，康德意识到表象可以是多层次的，它首先可以是“实际的直观表象的内容”，其次可以是“可获得的直观表象的内容”，最后可以是“抽象表象体系”，也就是“自然的物理面向”。在这三个层次中，第一个层次离我们最近，最后一个层次离我们最远，因而可以说是“潜在的”或“假设的”。<sup>②</sup>塞拉斯认为，康德的问题在于混淆了这些层次，或者说像后来的解读者那样试图消解这种多重性。而在塞拉斯看来，康德式“先验实在论”的核心洞见恰恰在于认识到“在直观中被表象的对象和事件既是绝对存在（*existence simpliciter*）又在表征中存在（*existence in representing*）。”<sup>③</sup>表象的前两个层次刻画了在表征中存在，第三个层次则刻画了绝对存在，也就是物自体。

塞拉斯试图阐明，为了理解为什么在表征中存在同时又是绝对存在，我们必须从近代以来的鲁滨逊式认知模式进展到一种基于沟通和交流的主体间图景（《经验主义与心灵哲学》后半部分提出的“琼斯神话”）。这里塞拉斯主要用到了两个理论工具。首先，他试图借助副词论（*adverbialism*）将表征理解为可交流的外显行为（*overt behavior*）。副词论的基本思路是不对感觉对象的存在作本体论的预设，而是认为对象的特征是以副词形态呈现的表征方式，比如，我不是看到红色的圆苹果，而是 *seeing redly*, *seeing roundly*, 甚至 *seeing applely*。塞拉斯试图以此来说明表征行为（*representing*）之于表征内容（*representational content*）的优先性。他指出，对于同一个三角形，A 以“*sensing-of-a-red-triangle*”的方式感知到它，B 以“*sensing-of-a-green-triangle*”的方式感知到它，这里的最终范畴是感知行为的“种类”（*varieties or kinds*），而非不同的感知内容。事实上，“*sensing-of-a-red-triangle*”和“*sensing-of-a-green-triangle*”这两个表述中的“of”已经清楚地指明：这里涉及的不是独立的表征内容，而是体现在表征行为中的意向性关系。<sup>④</sup>塞拉斯认为这条思路还可以进一步拓展到命题思维。比如 A 想的是“*that-Socrates-is-wise variety of thinking*”，B 想的是“*that-Protagoras-is-wise variety of thinking*”，这里的“种类”是内在于行为的对象观念（*act-immanent object notion*）。<sup>⑤</sup>塞拉斯试图阐明，意义并不锚定于某个对象或表征内容，而是产生于不同“种类”的行为之间相互给予和索取理由的社会交往活动。根据后一幅图景，表征内容最终被界定为“视角化的融贯性可表征内容”（*perspectivalized coherent representables*）。<sup>⑥</sup>

其次，塞拉斯试图阐明，在这个社会性的语境中，我们可以在不引入超主体（无论是上帝还是绝对精神）的前提下将物自体界定为科学共同体的探究对象，即“科学对象”（*scientific object*），由此重构康德的物自体。塞拉斯在这个关键的理论节点借鉴了皮尔士的思路。皮尔士指出，“所有人类的思维和意见都包含模糊而偶然的因素，这些因素——简言

① 康德《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，2004，第327页。

②③ Cf. Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, Ridgeview, 1967, p. 44; p. 48.

④⑤⑥ Cf. Wilfrid Sellars, *Kant and Pre-Kantian Themes: Lectures by Wilfrid Sellars*, Ridgeview, 2017, p. 5; p. 19; p. 199.

之，也就是谬误的因素——取决于条件和能力的限制以及个体的爱好。但人类意见从长远看会趋向于一个明确的形式，也就是真理。任何人只要有足够的信息，并对某个问题进行足够的思考，就会得出一个明确的结论，而这一结论是其他任何心灵在足够有利的条件下都会得出的。因此，这个最终结论虽然不独立于思维一般，却独立于思维中模糊和个体性的部分，它独立于你、我或任何人之所思。”<sup>①</sup> 可以看到，皮尔士用“最终意见”（the ultimate opinion）和“实际已知”（the actual known）之间的区分替代了本体和现象的康德式区分，用渐近的“规范性理想”（regulative ideal）代替了原则上不可知的物自体。在同样的意义上，塞拉斯认为探讨物自体的恰当方式不是向前追溯，而是向后展望，物自体并不是原则上不可知的，而是可以通过长时间的科学探究被最终认识。他指出，为了弥合“知识和神圣真理之间不可跨越的鸿沟”，我们可以用“皮尔士式的真理观”——“科学探究的理想结构”——来代替神圣真理。<sup>②</sup>

这里我们要对塞拉斯的方案作三点说明。首先，塞拉斯认为探讨物自体的基本语境不是发现的语境，而是证明的语境。康德指出，必须有一个不可知的对象来刺激（affektieren）我们的内心，由此我们的认识活动才能启动。他在“先验感性论”中指出，“一种知识不论以何种方式和通过什么手段与对象发生关系，它借以和对象发生直接关系、并且一切思维作为手段以之为目的的，还是直观。但直观只是在对象被给予我们时才发生；而这种事至少对我们人类来说又只是由于对象以某种方式激发内心才是可能的。”<sup>③</sup> 康德在这里探讨的“刺激”也成了后来康德研究中的“双重刺激”（double affection）难题：一方面是作为先验客体的物自体对我们的刺激（noumenal affection），另一方面则是时空中的经验对象所造成的刺激（empirical affection）。塞拉斯则试图阐明，解决这一难题的出路在于，对物自体的理解不能停留在刺激层面，而应该进展到对知识的理性重构。当然，塞拉斯的科学实在论并不否认最基本的因果层面，但他认为这个层面不能通过还原（不管是现象论的还原还是物理主义的还原）来获得，而应该在科学的实践活动中得到不断的重新刻画。正是在这个意义上，塞拉斯的科学实在论作为一种二阶实在论和罗素—摩尔式的一阶实在论明确区分开来。塞拉斯在《科学实在论或和解的工具主义》中指出，“拒斥所予神话并不要我们承认当下的经验知识没有一个由观察谓词构成的最低层面，而是要我们承认即便经验知识有一个最低层面，这个层面在原则上仍然可以被另一个概念框架所代替，严格来说，这些观察谓词不会在这个概念框架中出现。只有在这个意义上，我拒斥关于观察谓词的所予教条。”<sup>④</sup>

其次，对这一思路的根本质疑是，科学对象本质上是一种假设性实体，在这个意义上它和前批判哲学的形而上学实体并无二致。正如奎因所指出的，物理对象“是完成和简化我们描述经验之流的假定实体，正如引入无理数使算术定律简化一样。……从现象论的观点看来，物理对象的概念结构是一个简便的神话，它比实际的真理更简单，却将实际的真理作为

① Charles Peirce, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 vols., vol. 8, Harvard University Press, 1931 – 1958, para. 12.

② Cf. Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, Ridgeview, 1967, p. 50. 关于塞拉斯和皮尔士的关系，参见孙宁：《匹兹堡学派研究》，复旦大学出版社，2018，第49—53页。

③ 康德《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，2004，第25页。

④ Wilfrid Sellars, “Scientific Realism or Irenic Instrumentalism”, in *Philosophical Perspectives: Metaphysics and Epistemology*, Ridgeview, 1977, p. 159.

一个分散的部分包括进来。”<sup>①</sup> 但塞拉斯试图阐明，不同于预先设定的实体性范畴，科学对象的确定是科学探究进程的逐步適切。这里过程是第一位的，结果是第二位的。他指出，哲学必须进入“假设性实体的语言游戏”，换言之，哲学不但要“分析概念”，还要“挖掘新概念”。在这个意义上，“哲学可能是纯洁的清晰女神，但它也是假设之母。清晰不能与洞见相混淆，后者才是哲学真正的目的因。”<sup>②</sup> 塞拉斯在这里彻底践行了“批判哲学”的基本精神。他在为1974年的“杜威讲座”写的前言中指出，对哲学而言，“总有更多的批判”（There is always one more *Critique!*），在这个意义上，“哲学永远是生成的范型，而非存在的范型”。<sup>③</sup> 这里还要特别指出的是，在塞拉斯那里，概念框架的变革过程中并不存在库恩式的断裂。较之于断裂，塞拉斯更多地看到不同的概念框架是以一种精细的方式相互依赖和互相启发的。

再次，尽管对物自体的处理是科学映像的任务，但这并不意味着它可以完全脱离显像映像。塞拉斯在《经验主义与心灵哲学》中指出，“作为哲学家来讲，我很愿意这样说，时空物理对象的常识世界是非实在的，即不存在这样的东西。或者，更确切地讲，在描述和解释世界的维度，科学是万物的尺度，是什么是其所是的尺度，也是什么不是其所不是的尺度。”<sup>④</sup> 我们不能对这一论断作狭义的“科学主义”理解。前面提到，塞拉斯要求我们区分并保留表象中的诸层次。他的最终目标并不是用科学语汇取代常识层面的描述性语汇，而是要求我们在科学映像中进一步修正初始得到的显像映像，在一个动态的建构过程中重新探讨最初被给予的东西。正是在这个意义上，塞拉斯乐观地认为，如果我们能在一种整体性的视角下推进哲学和科学工作，显像映像和科学映像最终能“无冲突地融合于一个全览性视野（synoptic view）”<sup>⑤</sup>。

概而言之，塞拉斯试图将物自体理解为共同建构的科学对象，并通过渐近的规范性理想取消了表象和本体之间的鸿沟。在此思路下，塞拉斯对他的科学实在论作出了如下界定“有好的理由坚持一个理论，实际上就是有好的理由坚持认为这个理由所设定的实体存在。”<sup>⑥</sup>

### 梅亚苏：思辨唯物论视域中的物自体

宽泛而言，梅亚苏的思辨唯物论可以被归入本世纪初兴起的思辨实在论（speculative realism）思潮。同处这一阵营中的还有 R. 布拉西耶（Ray Brassier）的新虚无主义（neo-nihilism）、G. 哈曼（Graham Harman）的面向物的本体论（object-oriented ontology）和 I. H. 格兰特（Iain Hamilton Grant）的新观念论（neo-idealism）等。当然，尽管这几位哲学家在史密斯学院（Goldsmith's College, 2007）举办的一个研讨会中都同意将自己的立场界定为思辨实在论，但这一标签也在一定程度上掩盖了这些立场在理论方案上的明显分歧。但撇开这些分歧不谈，这些思辨实在论者都分享了一个基本的理论前提，即将“相关主义”（correlationism）视为自己的主要论敌。相关主义认为存在就是成为人的相关项（to be is to

① W. V. Quine, *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, 1980, p. 18.

②⑤⑥ Wilfrid Sellars, *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*, Ridgeview, 1967, p. 18; p. 34; p. 94.

③ Cf. Wilfrid Sellars, *Naturalism and Ontology: The John Dewey Lectures for 1973 - 1974*, Ridgeview, 1997, p. viii.

④ 塞拉斯：《经验主义与心灵哲学》，王玮译，复旦大学出版社，2017，第66页。

be a correlate), 而思辨实在论则认为人不具有任何意义上的优先性, 人和其他存在的关系和任何两个存在之间的关系相比并无二致。

可以看到, 思辨实在论的实质是试图从人类世 (Anthropocene) 的存在构想走向非人类世的存在构想, 用一幅彻底的后人类图景来取代人类中心主义的图景。这一理论方案包含两个要点。首先, 它试图取消一切以人为视角的存在论构想, 这些构想不仅包括生机论 (vitalism)、泛灵论 (panpsychism) 这些明显的相关主义立场, 还包括一切有相关主义嫌疑的语汇。比如, T. 莫顿 (Timothy Morton) 甚至建议我们放弃使用“自然”的概念, 改用“网格” (mesh) 来描述“所有生物和非生物之间的相互关联”<sup>①</sup>。其次, 它要求放弃任何关于存在的总体解释, 不论是巴门尼德式的“一”、德谟克利特式的“原子”、阿那克西曼德式的“无定形” (apeiron)、列维纳斯式的“有” (il y a), 还是当代的科学还原论 (scientific naturalism) 或社会相对论 (social relativism)。比如, L. 布莱恩特 (Levi Bryant) 指出, 作为“容器” (container) 或“载体” (vessel) 的世界并不存在, 即“不存在一个将所有对象归拢为一个和谐统一体的‘超对象’ (super-object)”<sup>②</sup>。

梅亚苏在《有限性之后》中的理论探索就是在这个大前提下展开的。首先, 他明确界定了作为批判对象的相关主义: “相关性指的是这样一种观念, 即我们能够进入的仅仅是思维与存在之间的关系, 而无法独立考量其中任何一方。接下来, 只要坚持认为如此界定的相关性具有无法超越的特征, 我们都称之为相关主义。”<sup>③</sup> 在梅亚苏的语境中, 相关主义是一个极为宽泛的立场, 各种现代哲学的版本都可以因为如下的家族相似性而被归入相关主义的阵营: “现代哲学的核心步骤在于相信关系之于关系项的优先性, 即相信相互关系的建构力量。‘相互’ (co-) ——相互给定、相关关联、相关起源、相互起源等等——是主导现代哲学的语法前缀和‘化学配方’。”<sup>④</sup> 概而言之, 梅亚苏理解的相关主义包含两个要点: 首先, 思维的行为和它的内容本质上是不可分的, 不存在独立于认知的物自体; 其次, 将相关性本身绝对化。

因此, 反相关主义的核心步骤就是重新确立完全与人无关的物自体。为此梅亚苏进一步区分了两个相关主义版本: 弱相关主义和强相关主义。弱相关主义以康德为主要代表, 它认为物自体虽然是不可知的, 但是可思维的, 虽然我们无法将认知范畴应用于物自体, 但物自体符合基本的逻辑律, 比如矛盾律。强相关主义以各种现代和后现代理论 (比如胡塞尔、海德格尔、维特根斯坦、德里达, 当然也包括梅亚苏没有提及的实用主义者的理论) 为代表, 它认为物自体不仅是不可知的, 也是不可思维的。梅亚苏的主要思路是拒斥强相关主义, 并对弱相关主义作出修正。在他看来, 康德式的弱相关主义尽管是相关主义的一个版本, 但它隐藏着克服相关主义的核心线索, 即通过对事物本身的追问去界定我们是什么又不是什么。但康德的问题在于, 他的物自体仍然是可思维的。这种可思维性主要体现在以下四个方面: (1) 物自体存在于意识之外, 它们不是现象; (2) 物自体影响感觉并制造表象; (3) 物自体必须服从非矛盾律; (4) 物自体是非时空的, 因为时空只是我们的感觉形式,

① Timothy Morton, *The Ecological Thought*, Harvard University Press, 2010, p. 28.

② Levi Bryant, *The Democracy of Objects*, Open Humanities, 2011, p. 33.

③④ Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Continuum, 2012, p. 25; p. 5.

因此，我们虽然不知道物自体是什么，但确定地知道它不是什么。<sup>①</sup> 梅亚苏认为，这几个意义上的可思维性证明康德仍然是相关主义者。为了真正地探讨作为非思维相关项的物自体，我们必须从根本上超越人类的视角。他尝试用“前先祖的”（ancestral/ancestrale）存在界定“人类突现之前甚至地球上所有生命形式出现之前的所有实在”；用“原化石”（arche-fossil/archifossile）或“化石物质”（fossil-matter/matière-fossile）界定“在地球生命出现之前的，指示前先祖实在或事件的物质”，即“为前先祖现象进行测定的实验提供支持的物质”。<sup>②</sup> 梅亚苏指出，面对原化石，每一种相关主义都表现为极端的观念论，康德式的先验观念论和贝克莱式的主观观念论之间的界限变得不再清晰。<sup>③</sup>

对前先祖存在和原化石的探讨最终落脚于如下问题：如何在思维内部刻画出不可思维的物自体，也就是真正意义上的非相关物（uncorrelated）或绝对物（absolutus）？这是梅亚苏要解决的根本问题。梅亚苏将自己的思考和前批判哲学的独断论以及各种强相关主义立场区分开来。一方面，不同于前批判哲学的独断论，梅亚苏并不试图设定任何意义上的形而上学实体。他指出，“我们必须发现一种不确立任何绝对必然实体的绝对必然性。换言之，我们必须思考绝对必然性，但不构想任何绝对必然的存在。”<sup>④</sup> 为此他区分了“思辨的”思路和“形而上学的”思路。“如果说所有形而上学都是思辨的，那么问题就在于反过来说明并不是所有思辨都是形而上学的，并不是所有绝对都是独断的。也就是说，我们可能构想一种非绝对主义者的绝对思想。”<sup>⑤</sup> 以思辨的而非形而上学的方式探讨非相关物本身，这是思辨唯物论的根本目标。另一方面，不同于强相关主义（以维特根斯坦和海德格尔为代表），梅亚苏并不认为完全非思维的绝对只能被指明（gezeigt）或自行显现，但无法以理性的方式得到刻画。为了构想绝对的非相关物，在形而上学层面运作的充足理由律和关于绝对存在的本体论证明都是不适用的。但放弃形而上学的“理性原则”并不意味着走向非理性。梅亚苏指出，思辨唯物论只有在一种意义上是理性的——“它试图解释事物一定是没有理由的，以及它们是如何没有理由的。”<sup>⑥</sup> 在这个意义上，思辨唯物论可以就理由的缺席进行说理，但这是一种从理性原则中解放出来的说理。

梅亚苏的这种“说理”最终落脚于确认一种最基本的事实性（facticity）。<sup>⑦</sup> 这种事实性既不同于相关主义意义上的事实性（比如海德格尔或实用主义者的事实性），也不能为存在提供任何终极的基础，因为它本身就是绝对的偶然性。梅亚苏指出，不是说“偶然性是必然的”，而是说“只有偶然是必然的”，只有这一原则才能让我们远离形而上学。<sup>⑧</sup>

梅亚苏试图将作为绝对偶然性的事实性进一步转译为“超混乱”（hyper-chaos）。超混乱超越了单纯的混乱，因为“超混乱的偶然性是如此彻底，以致于它甚至能够摧毁生成、无序或随机，代之以有序、决定和稳固。……如果事实性是绝对的，那么偶然性就不再意味着解构或无序的必然性，而是同时意味着有序和无序、生成和永恒的偶然性。”<sup>⑨</sup> 梅亚苏指出，“超混乱的时间完全从形而上学的必然性中解放出来，没有什么能限制它，不管是生成还是基质。超混乱的时间甚至能够创造和摧毁生成，没有理由地制造固定或运动，重复或创

<sup>①⑥⑦⑨</sup> Cf. Quentin Meillassoux, *Time Without Becoming*, Mimesis International, 2014, p. 11; p. 29; p. 21; p. 25.

<sup>②③④⑤⑧</sup> Cf. Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Continuum, 2012, p. 10; pp. 17–18; p. 34; p. 34; p. 80.

造。因此，我认为哲学最终关涉的不是存在或生成，表征或实在，而是一种特殊的可能性。这种可能性不是形式上的可能，而是真正的、稠密的，我称之为“可能”（*peut-être*）。<sup>①</sup>在巴迪欧的启示下，梅亚苏认为我们可以在数学语言的帮助下刻画这种超混乱。梅亚苏借用了康托尔式的超穷结构（*transfinite structure*），并保留了康托尔对超穷数的诠释方法：可量化的总体性是无法被思考的。<sup>②</sup>对这一理论路径，有些批评者提出的质疑是，这种“数学实在论”（*mathematical realism*）并不能帮助我们获得关于“前先祖存在”的洞见。<sup>③</sup>但鉴于这是梅亚苏目前正在进展的工作，所以对此作出最终判断的时机尚未成熟。

### “我们的”物自体 and “非人的”物自体

康德在《纯粹理性批判》中指出，自己主张笛卡尔式的“存疑的唯心论”，而非贝克莱式的“独断的唯心论”。独断的唯心论“把空间中的诸物宣称为只是想象”，而存疑的唯心论则主张“在一个充分的证明被找到之前不允许作任何裁决性的判断”，这个证明必须表明“我们对外物也拥有经验，而不只是想象”。尽管康德马上说“这一点将很可能做不到”，但关于物自体的探讨在他那里仍然是一个开放性的议题。<sup>④</sup>尽管一些解读者试图阐明，康德对物自体的探讨不是在本体论意义上，而是在认识论意义上展开的。<sup>⑤</sup>但是在当代的实在论者看来，康德的这些疑虑只有在本体论层面才是可理解的，而正是这种存疑的态度从根本上反映了康德的实在论倾向。塞拉斯和梅亚苏对康德的批评在于，尽管康德承认独立存在的物，但他并没有对物自体作出明确的刻画，这种不可知论让康德没能成为真正的实在论者。

塞拉斯和梅亚苏都看到，批判哲学的遗产是不在形而上学意义上独断地设定某种物自体。但他们同时也看到，不回到前批判哲学的独断论并不必然意味着走向不可知论，我们还可以在后批判哲学视域下探讨一种非形而上学意义上的物自体，以此来巩固实在论的地基。在这个意义上，康德提出的存疑的唯心论可以说是科学实在论和思辨唯物论的预备性步骤。塞拉斯和梅亚苏都看到，为了真正落实批判哲学的实在论遗产，我们必须从根本上抛弃形而上学的最终原则，即充足理由律（任何事物都有它之所以如此的理由）。但他们分别提出了不同的方案来代替这个最终的因果原则，而正是这个分歧导致了两种极为不同的实在论版本。

塞拉斯用渐进的规范性理想来代替描述层面的因果关系，这种代替并不是抛弃因果关系，而是将因果关系理解为规范层面的稳健性（*robustness*），而非形而上学层面的必然性。这样一来，对物自体的探讨就必须从描述层面进展到解释层面，即必须在一个规范空间中不

① Quentin Meillassoux, *Time Without Becoming*, Mimesis International, 2014, p. 27.

② Cf. Alain Badiou, *Being and Event*, Continuum, 2005; *Logics of Worlds: Being and Event II*, Continuum, 2009.

③ Cf. Adrian Johnston, “Hume’s Revenge: à Dieu, Meillassoux?”; Martin Hägglund, “Radical Atheist Materialism: A Critique of Meillassoux”, in *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, Levi Bryant, Nick Srnicek & Graham Harman eds., 2011, pp. 92–113; pp. 114–129.

④ 参见康德《纯粹理性批判》，邓晓芒译，人民出版社，2004，第202—203页。

⑤ Cf. Henry Allison, *Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*, Yale University Press, 1984. 这一解读遇到了大量的批评，阿里森在2004年出版的第二版中对这些批评作了并不成功的回应。

断更新已有的经验归纳和理性推论，这种从描述性到规范性的转换是塞拉斯对康德作出的重要更新。这里有两个重要推论。首先，不同于充足理由律的单纯设定，规范性理想在设定科学对象的同时又将它非实体化，即让它进入自我修正的规范性建构进程中。塞拉斯认为物自体在原则上是可知的，只不过我们对物自体的认识要放在故事的终点而非开端。其次，更为重要的是，规范空间的引入意味着对物自体的探讨变成了一项共同体的事业，换言之，物自体必须是一个共享的意义空间的最终建构成果，它不能是任何个体的物自体，而必须是“我们的”物自体。

不同于塞拉斯，梅亚苏认为探讨物自体的最终方法必须是充足理由律的反面，即基于绝对偶然性的非理性原则。他在《形而上学与科学外世界的虚构》中质疑了自休谟以来的对自然法则的探讨，并提出了如下的主导问题——“一个世界应该是什么样的才会是科学知识无法进入的，才不能够被自然的科学作为对象建立。”<sup>①</sup>在梅亚苏看来，对物自体的探讨必须在一种真正的“可能性”中展开，而这种可能性是经验科学完全无法进入的。因此，不同于塞拉斯提出的从现象描述到规范解释的递进思路，梅亚苏对物自体的探讨是以一种彻底超越因果性的“模态转向”为前提而展开的。

这种分歧导致了两种极为不同的实在论立场。科学实在论的根本洞见是：如果实在论意味着将未经中介的独立性赋予探究内容，使它对立于构成探究的实践，那么这种实在论一定是“不科学的”。而思辨唯物论则认为，不管是与主体相关还是与科学共同体相关，一种以相关主义为前提的哲学范式不可能是真正意义上的实在论。真正的实在论必须用我们不是什么来划定我们是什么，而不能只停留于我们是什么的视域中。在塞拉斯看来，梅亚苏的思辨唯物论仍然停留在解释性描述的层面上，在这个意义上，这种实在论仍然是一种一阶实在论。而在梅亚苏看来，塞拉斯的科学实在论即使不是主观相关主义，也是客观相关主义。塞拉斯虽然帮助康德摆脱了观念论，但并没有帮助康德摆脱相关主义并最终走向真正的实在论。事实上，塞拉斯对物自体的修正进一步强化了康德的相关主义倾向。相关主义者认为事物总是在与当下观念的关系中呈现自身，他们没有看到事物不断地从我们的视线中撤退，而对探讨事物本身而言这一忽视是致命的。

可以看到，塞拉斯和梅亚苏的理论方案是沿着两条完全不同的路径展开的：前者试图从鲁滨逊式的个体语境进展到皮尔士式的科学共同体，后者是试图从人类世的视角进展到非人类世的视角。在这个意义上，我们可以说塞拉斯的物自体是“我们的”物自体，梅亚苏的物自体是“非人的”物自体。这两种处理物自体的方式有几个方法论层面的重要区分。首先，塞拉斯的思路指向未来并默认人类将会永远存在下去，而梅亚苏的思路则指向人类世之前，甚至试图从包含人类的时间序列中抽离出来。其次，如果说塞拉斯的工作方式是一种“建筑术”，那么梅亚苏的工作方式则是一种“考古学”，塞拉斯认为并不存在单纯被给予的东西，对实在的“发现”同时意味着“共同建构”，而梅亚苏则认为，“发现”的首要前提是承认尚未被人触及和干预的存在。最后，从更深的层面上来看，这两个方案体现了两种极为不同的世界观构想。

塞拉斯认为，对物自体的探讨最终落脚于规范性理想，一个皮尔士式的“最终意见”。他在《哲学与人的科学映像》中指出，“抽象而言，哲学的目标是理解最宽泛意义上的事物

<sup>①</sup> 梅亚苏：《形而上学与科学外世界的虚构》，马莎译，河南大学出版社，2017，第6页。

是如何在最宽泛意义上联系在一起 (hang together)。”<sup>①</sup> 在此基础上, 哲学还必须在方法和结果上对自己提出的这幅整体性图景进行整体性的反思: “哲学工作的不同之处在于它‘着眼于整体’。……哲学家反思哲学本身在事物体系 (scheme of things) 中的位置。”<sup>②</sup> 不同于这种整体主义倾向, 梅亚苏和其他非人类世哲学家的一个基本前提是放弃一种关于存在的总体性构想, 取消对事物的过度操作 (operational overdetermination), 这些操作中当然包括塞拉斯的两种“映像” (image)。梅亚苏指出, “一个受到祝福的世界中不存在任何表征的可能性。”<sup>③</sup> I. 博格斯特 (Ian Bogost) 的一个概念很好地阐明了这些非人类世哲学家的构想: 从整体性的本体论 (ontology) 转向离散的存在绘制 (ontograph), 即不再用各种范畴 (形而上学的或科学的) 整理事物, 而只满足于一种存在的连列 (litany) 或编目 (catalogy)。博格斯特指出, “制造存在绘制就是给事物编目, 同时关注事物之间的联结和裂隙。……事物不仅为我们存在, 也为它们自身和为其他事物存在。存在绘制的方案就是将注意力引向填满未见世界的无数事物。”<sup>④</sup>

我们可以通过前面的讨论看到, 这两种关于世界的不同构想深刻地影响了两位哲学家处理物自体的方法。在这个意义上, 尽管两位哲学家一再强调事物本身的重要性, 但对物自体的处理最终和他们的世界观紧密地关联在一起。从某种意义上来说, 这是一个相关主义的结论。只要我们还要去思考和谈论物自体, 就无法逃离这个处境。这里的根本原因在于, 思维的唯一终点是理解事物, 思维的不可思维之物是一种自我失效 (self-stultification) 的行为。尽管梅亚苏一再强调将思维和存在剥离开来, 但他最后还是必须落脚于某种从理性原则中解放出来的说理。他指出, “我们必须将非理由投射进物自体, 并在对事实性的把握中发现对绝对物的理智直观 (intellectual intuition/intuition intellectuelle)。之所以是‘直观’, 是因为我们从中发现了除自身之外不受限制的偶然性; 之所以是‘理智’, 是因为这种偶然性既不可见也不可感, 只有思维才能触及它。”<sup>⑤</sup> 概而言之, 对物自体的处理最终还是落脚于“我们的”处理方式, 只有当我们将“理解”这个词所能意味的东西有了新的认识, 对物自体的重新理解才是可能的。

现在的问题是, 能否以一种有效的方式将塞拉斯的科学实在论和梅亚苏的思辨唯物论整合起来? 因为, 正如康德所言, 现象和本体这两个序列可能面对的是同一个对象, “我们的”物自体和“非人的”物自体可能也是同一个物的两面。这种整合不仅意味着用一个关于存在的构想将整体性的本体论和离散的存在绘制都纳入进来, 还意味着走向一种能够同时容纳“科学之思”和“非人之思”的更宽泛的“思”。这种“思”在何种意义上是可能的? 这是我们在塞拉斯和梅亚苏之间建立对话, 并在此帮助下重新处理物自体问题所得到的最终问题。

(作者单位: 复旦大学哲学学院 责任编辑: 张琳)

①② Wilfrid Sellars, “Philosophy and the Scientific Image of Man”, in *Science, Perception and Reality*, Ridgeview, 1963, p. 1; p. 3.

③ Quentin Meillassoux, “The Divine Inexistence”, in *Philosophy in Making*, Graham Harman, Edinburgh University Press, 2011, p. 268.

④ Ian Bogost, *Alien Phenomenology, or What It's Like to be a Thing*, University of Minnesota Press, 2012, pp. 50–51.

⑤ Quentin Meillassoux, *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Continuum, 2012, p. 82.