存在、单义性与逻辑句法

A.W.Moore

在本文中我将聚焦于存在之单义性这个理念，它由斯各脱提出、德勒兹近来又突出了它。尽管我很感兴趣如何才能把这个理念树立起来，但我首先关切的事要更基本一些：如何才能恰当思考这个理念？在该主题的探索过程中，在有一部分里我从维特根斯坦的《逻辑哲学论》借用了一些逻辑句法（logical syntax）的理念，我试着借此展示出分析哲学家与其它传统的哲学家们如何才能相互对话。

1

这个标题提到了存在或实存，紧跟着提到了广义上的语义或句法，面对这个标题，有三群截然不同的哲学家感到了强烈共鸣：分析的形而上学家、中世纪哲学史家与后结构主义的学徒、更具体点说是德勒兹著作的学徒。我会略谈三者间的联系。但尤其会详谈第一和第三者的联系，我希望以彼此平行的方式来讨论二者，从而阐明它们各自的关切。

乍看起来，它们的关切迥然不同。“什么存在？”这个问题，分析哲学家早就演练过了。比如说，数学实体（mathematical entities）存在吗？——如果不存在，怎么会有无穷多的素数呢？洞存在吗？——还说之所以有洞，仅仅是因为有些存在着的物理事物穿了孔、有些有空隙？分析哲学家越是试图解决此类问题，就对此类问题取决于什么越是有自觉（self-conscious）。因而分析的形而上学里生出了一各分支，它有时被称作元形而上学，旨在澄清表达此类问题时究竟什么才要紧。在多大程度上，这个问题是在断定独立于人类的现实构造？又在多大程度上，这个问题是在确定一种说话的方式，甚至是在确定对动词“存在”的一种阐释？[1] 在分析哲学家之中，对这类自觉的关切首先是语义的、知识论的、抑或是方法论的。[2]

这不是德勒兹的关切。德勒兹复兴了一场中世纪的争论，即使在给出了所有存在之物的清单后，依旧会有这场争论。不管编纂这份清单得花多少时间，先假设我们的确有这样一份所有事物的清单。这场中世纪争论想要问的是清单上的这些事物的本质（nature）。这个问题可以按如下方式提出来：这些事物中有没有一些事物和日常事物（比如苹果、蛇）在种类上迥然不同，以至于我们所说的前者之“存在”与后者之“存在”必须以不同方式加以理解？这实际上是一场关于超验性（transcendence）的讨论。这个问题的另一种提法是：这些事物中有没有任何事物享有绝对超验性？

主流的传统本体论关心的正是这一问题，它的动机与分析形而上学家在关心“如何规定什么存在”问题时的动机有所不同。它们起源于亚里士多德，亚里士多德认为存在的不同意义与他的不同范畴相符合（1941a, ch. 4; 1941b, bk. i, ch. 2, 185a20 ff.）。中世纪人相互争论的工具，大体也是亚里士多德的工具。但他们有一个很特殊的焦点，这个焦点让这场争论留下了明确的中世纪印记。他们感兴趣的是上帝的本质。他们争论的是，上帝相对于祂的被造物的超验性是否如此彻底，以至于没有一门语言（或至少包括了诸如“存在”这些基本类的语言）能以相同的意义用在二者身上？如果的确如此，这是否蕴含着，在二者身上使用这门语言必须始终涉及到粗暴的歧义（equivocation），抑或还有空间可以容下一个更精妙的位置，让这门语言在被造物身上的字面用法（literal use）可以扩展成一种类比用法（analogical use），用于上帝祂自己。德勒兹感兴趣的就是该问题的变种。他感兴趣的是，怎么才能把所有事物都理解成同一个纯然内在的实在（purely immanent reality）的一部分？这个实在不再有任何上述的绝对超验性。

当然，德勒兹的探究与分析形而上学家的探究之间没有截然的分野。要编纂一份所有存在之物的清单究竟要求做些什么，这个问题我们先暂时放在一边。但如果这份清单包括了绝对超验的事物，那么就会有这么一个问题：说这类事物“存在”究竟意味着什么？这个问题正好就落在了分析形而上学哲学家的领域。不过即使如此，至少乍看起来，这是两组大体上不同的关切。

是什么激活了德勒兹的关切呢？各式各样的一切。但他有两项计划尤其值得关注。一项计划是要扩展海德格尔论及存在的工作。海德格尔区分了“存在”和享有存在的那些实体（entities）。[3] 享有存在的实体就是一切可被给予给我们的事物或者是一切我们可理解的（which we can make sense）事物；它们的存在恰恰就是它们的可给予性或可理解性（Heidegger 1962, §2 and p. 228; p. 183 in the German original）。[4] 海德格尔做出了这项区分，从而使得存在自身成了关注的焦点，享有了一种据他说传统形而上学阻止它享有的特权。不止如此，他也对我们就存在的理解做出了很大贡献。德勒兹想要扩展这一理解。他认为海德格尔帮我们走向了一种对存在的统一说明。具体说来，他认为海德格尔帮我们走向了一种对存在的如下说明：尽管它承认诸实体之间有着深刻差异，诸实体的存在方式之间的确也有着深刻差异，但这些深刻差异并未将任何实体抛到一个绝对超验的位置，也并未涉及到任何亚里士多德式的多义性（polysemy）。（海德格尔自己强调了这项任务的重要性。在某一点上他提出了如下的关键问题：“在此能……找到任何一个统一性的一般存在的概念吗，以至于它能够正当地将存在的不同方式称之为存在的不同方式？”——Heidegger 1982, p. 176, 原文强调）。[5] 尽管如此，德勒兹认为海德格尔的探究是不完整的，这一不完整又很重要。此外，按德勒兹的观点，为了得出一套说明可以包容进所有差异的存在，把所有差异全盘地揭露和联结还不够。如果要恰切地理解“一切事物都是内在的”是什么，那么我们也必须理解这些差异自身如何促成了存在的基本特征。我们必须承认，诸种差异相对于它置身其间的诸个实体享有本体论上的优先性，这些实体的存在正是我们旨在探究的存在，这些实体正是我们可理解的事物。因此，德勒兹认为，我们的眼界需要超越海德格尔。[6]

第二项计划更含混但依旧重要。诉诸超验性可以用于回避理论和实践上的诸种问题。因此许多人转向信仰上帝，以帮助他们默许苦难，又有许多人转向诉诸上帝的绝对超验性，以帮助他们处理如下问题：苦难如何才能是上帝计划的一部分？他们的回答是，我们不能真正理解这点，因为对上帝的所有谈论（包括对上帝计划的谈论）至多是在类比式地扩展我们对我们真正所能理解之物的谈论。在德勒兹看来，这么诉诸绝对超验性来得太容易了。他写到，“我们必不能说，‘如果上帝不存在，一切事物都被允许了’……正好相反，有了上帝，一切才都被允许了”，这暗指着陀思妥耶夫斯基的格言（Deleuze 2005, p. 10）。[7] 德勒兹的伦理演练的一大部分，就在于学习如何不求助于绝对超验性地生活下去。这意味着，面对给予给我们的一切，要学习一种就其自身来理解它们的方式，也许还得抵制住高深的神正论与抽象的目的论的诱惑，超验者在其中声称我们所有的苦难最终都是正当的。这是一种不逃避的肯定生活的（non-escapist life-affirming）演练。第二项计划的核心在于，要在本体论层次上进行上述思考。

在中世纪的讨论中，邓·司格脱弃绝了绝对超验性。他否认的不是，我们对上帝的某些基本谈论必须被非字面地加以阐释。[8] 他否认的是，所有谈论都得被非字面地加以阐释。对邓·司格脱而言，一如对德勒兹而言，那就把此种谈论变得自由得多了。这使此种谈论仅仅是公式化的，也意味着当我们沉湎其中时，我们完全不能真正地把握到我们的谈论。[9] 尤其是，这必须适用于我们对上帝存在的谈论。据此，邓·司格脱拥护了“存在之单义性”（1987, pp. 19–20）。[10] 德勒兹也试着这么做。

在这个问题上，他考虑了两条宽阔的进路，他在斯宾诺莎身上找的到了一条，在尼采身上找到了另一条。第一条进路把存在看作一个自在的实体（an entity in its own right）。一旦提及其它实体的存在，要理解它就必须得指称这一实体。我说了“一旦提及‘其它’实体”。但事实上，对存在自身之存在的提及当然也得包括进来。因此，按照德勒兹或多或少有些正统的处理，斯宾诺莎在此把“存在”这个角色指派给了一个无穷实体（infinite substance），在其中所有存在着的事物，都存在；这恰恰也包括这个实体，它在自身之中存在[自在]（is in itself）(Spinoza 2002, pt. i, Def. 3, Ax. 1, and Prop. 15)。[11] 按德勒兹的阐释，斯宾诺莎竭力阻止一切对绝对超验性的暗示。他的确需要竭力才能办到。他如此执行这项计划，意味着这个实体（substance）在种类上和其它实体（entities）截然不同。它的无限性即便不是超验性，也是绝对的（2002, pt. i, Def. 6）——这意味着，在其他事物之间，它的无限对它而言独一无二（2002, pt. i, Props. 14 and 15）。但按德勒兹的阐释，斯宾诺莎完成了目标，他不仅仅容许实体（substance）通过其诸属性（attributes）表达自身（尤其是通过思想和广延这两种我们可觉知的属性），还容许实体表达自身的意义，恰恰就是其它每一实体（也就是实体的诸个样态（modality））表达该实体之本质（essence）的意义——通过实体的某一属性（2002, pt. i, Defs. 3, 4, and 5; and pt. ii, Def. 1）。比方说，斯宾诺莎不止可以说“实体是广延的”。他还可以说，“广延”在“实体是广延的”中的意义和“珠穆朗玛峰是广延的”中的意义正好相同。[12] 这里没有一丝半点的超越性。

但进一步的问题是，是否如同德勒兹所言，有一个完整的存在之单义性（univocity of being）。“一旦提及某物之存在，该存在必须被理解为指称了某一特定实体”，这个信条早就在亚里士多德那里出现了。亚里士多德写道，“所有‘存在’，早已连接上了一个中心点”（1941c, bk. iv, ch. 2, 1003a32–33）。但对亚里士多德而言，该信条远没有展示出存在只有单一的意义，反而恰恰确证了他的观点：存在有许多不同的意义。他拿另一个信条与之相比拟，一旦提及某物的健康性（healthiness），就必须把它理解为指称了“健康（health）”，他说健康预示（betokens）了不同意义的健康性：一份健康的食谱是一份有助于健康的食谱，一种健康的肤色是一种症状健康的肤色，一名健康的人是一名享有健康的人，诸如此类。每一个案例都共同指称了健康，这仅仅显示出意义间的差异不是粗暴的歧义（ambiguities）。它们仍然保留了上述所有差异。按照亚里士多德的区分，在上述案例里，“健康”这个词不是*kath hen*（本质上是一回事），而是*pros hen*（指称了同一回事）（1941c, bk. iv, ch. 2, 1003a32 ff.）。[13] 所以，既然亚里士多德和斯宾诺莎都接受“一旦提及某物之存在，该存在就必须被理解为指称了某一特定实体”，那究竟是什么使他们得出了不同结论呢？

对亚里士多德而言，事物之间的差异本身就很巨大了，足以排除把单一意义的存在应用在这些事物上，这点不言自明。与之相比，至少按德勒兹的解读，斯宾诺莎准备好要去理解事物之间的所有差异，不论这些差异有多么巨大，它们自身就构成了存在的特征。（这就是我在前文说到海德格尔未能恰切做到的地方——当然，也是按德勒兹的解读。）亚里士多德和斯宾诺莎间的差异因此是进路之间的基本差异。按斯宾诺莎的进路，一旦提及了某物之存在，不止必须把该存在理解为指称某一特定实体；而且，一旦提及事物的多样性和繁复性，也必须把多样性和繁复性理解为指称着那一实体，该实体的本质就表达在事物间的差异之中。[14] 这就是德勒兹所谓的对差异的“肯定”。x被y肯定，在德勒兹的意义上约略等于，y的本质意义通过x得以表达；而x被肯定，就是（*tout court*）x被肯定为存在。[15] 此种对差异的肯定，容许斯宾诺莎在事物间的差异之中（*in*）看见存在，正如某人在色调差异、明度差异、组成它的无数不同像素之中看见一副单一图像。这也容许他将不同事物之间的分化（what differentiates）整合进同一意义里，从而把不同事物理解为同一个内在现实的部分。[16]

但德勒兹认为我们可以走的更远。因为斯宾诺莎仍然相信有一个统一实体享有特权，优先于所有繁复性、多样性。德勒兹认为，我们可以承认存在之单义性，又无需诉诸任何此类实体。（在此他和海德格尔站在同一战线。海德格尔否认存在自身是实体。[17]）如果我们否认有此种实体，那么我们可以完全就其自身地理解任何事物的多样性和繁复性，但依然能把不同事物理解为同一个纯然内在的现实的不同部分。这不仅是在肯定差异。这是在肯定对差异的肯定。因为它允许差异自身成为对自身的肯定。这种肯定不再被设想为对其它某个实体（entity）的指称，某个万事万物得以铆定的单一实体（single substance）。差异自身就是最终现实。它自身的确是始终不同的，正如在一个始终变化的图像里，唯一不变的就是这种变化。存在依然能够被视作事物之间的差异；但它不再有任何稳定的同一性、或自身的总的统一性。存在不再如同任何自在的实体，有任何独立的状态。[18]

这就是德勒兹考虑的第二条进路，他在尼采那里找到了这条进路（Deleuze 2006, esp. ch. 5, and more esp. §§10–13; but see also Deleuze 1994, pp. 35–42）。在德勒兹的《差异与重复》的最后一页，他在一个有名的段落总结了他的思考，他说，“要使单义性成为纯粹肯定 [亦即，这种肯定是对自身的肯定] 的对象，斯宾诺莎主义唯一没能办到的就是让实体（substance）围绕着样式（modes）旋转”， 接着他引用了尼采的永恒回归的信条，他想用这个信条来办到这件事（Deleuze 1994, p. 304）。[19]

德勒兹支持尼采式进路。但他是基于什么根据呢？在这个问题上，他基于什么根据支持斯宾诺莎，斯宾诺莎准备把所有差异理解为存在的构成性特征，并且拒斥亚里士多德不这么做呢？截至目前，我在本文中所说的一切都不像是能解决斯宾诺莎与亚里士多德之间的明确对峙；或许，也不像是能解决尼采和斯宾诺莎之间的明确对峙。

很自然地，在这里得找到一个论证。的确也能找到相应的论证。[20] 尽管如此，我在本文中首要的关切不在于此。我首要的关切不在于如何才能把存在之单义性树立起来。而是更基本的。在于如何才能恰当地思考存在之单义性。[21] 我希望截至目前我所说的东西对这一方面能有所帮助。在本文的第二节里，我想以不同形式重新概述这个材料，这一形式会联系到分析形而上学家的某些关切，也是更一般的分析哲学家的关切。[22]

2

我从一个乍看起来很不相关的问题开始。维特根斯坦在《逻辑哲学论》中区分了所谓的“记号（signs）”与“符号（symbols）”（Wittgenstein 1961, 3.31, 3.32ff.）。记号是我们用于交流的书写标志或者声音。符号是记号再加上它们的逻辑句法使用（logico-syntactic use）。逻辑句法与日常语法（ordinary grammar）类似，但要更加深层。日常语法把“人类是动物”中的“是”这个字和“人类吃动物”中的“吃”这个字联在了一起。逻辑句法认出了这两者之间的差异，这反应在如下事实中：给后一句加上“包括他们自己”有意义，加在前一句上则没有意义。[23] 维特根斯坦这么来把握记号和符号之间的关系：“记号是符号的可感部分”（1961, 3.32）。他还指出：“两个符号可以共有同一个记号”（1961, 3.321）。round这个词有时被用作名词，指谓的是一片面包切片，有时被用作形容词，标示的是循环（circularity）：同一记号，两个符号。

现在我要做出如下假定：逻辑句法使用的差异是程度差异；换言之，一个符号与另一符号可以或多或少地共享同一种逻辑句法的使用。我不主张这是《逻辑哲学论》本身的信条。不论是或否，也不论这有多明显或者隐约，这些阐释问题我都算打算抛在一边。我的目标是使用维特根斯坦的理念，而不是重复他。在我看来，采用这个信条，是把他的理念变得可信、有趣的唯一方式，至少就服务于我们眼下的目标而言是如此。

下面是该信条的一个例证。刚刚提过，round这个词已经表示了两种意义，此外它有时也被用成另一个名词，比如指高尔夫球里一整轮的所有洞。[一] 与上面两个符号有所不同，这又是另一个符号。但与形容词相比，它和另一个名词没那么不同。我们可以按如下方式来看这件事：很多有意义的句子里都带有round这个词，比如“我昨天有了一圈（I had a round yesterday）”，该句剩余部分阻止round这个词充当形容词，但依旧允许round充当上述两个名词之一。[24] 在其他有意义的句子里，也包括由这一句组成的那些句子里，比如“我昨天吃了一圈，而且我烤了它（I had a round yesterday and I had it toasted）”，该句的剩余部分的意义允许round充当其中一个名词，阻止它充当另一个名词。[25] 然而，这个横向排序不是等价的。没有这么一个有意义的句子，该句的剩余部分阻止round这个词充当两个名词之一，却还是允许它要么是另一个名词，要么是一个形容词。[26]

那有没有歧义完全不涉及逻辑句法使用上的差异吗？也就是说，这种歧义单纯就是意义差异（用眼下的术语来说，这种歧义涉及的是同一符号，而不是同一记号。[27]）。我们一开始会想，当然是有的。但经过反思之后，这个问题就没那么清楚了。逻辑句法使用的相同性（sameness）被切分得非常精确。[28] 很粗略地讲，如果有一种歧义不涉及任何逻辑句法使用的差异，那么就得有如下两个事物，对其中之一说的任何有意义的话，都能够有意义地说在另一个事物上。这个要求当然比如下要求弱一点：对其中之一说的任何为真的话，都能够为真地说在另一事物上。即使如此，这个要求还是太强了。除了某些来自哲学原则的深层理由以外，有谁知道为什么这两个事物不是同一个事物呢？为了摆平这个话题，需要在形而上学、哲学逻辑和语言哲学做出相当可观的工作。

但还有一个话题更容易把握。有没有可能展示（*expose*）出一种歧义，却无需展示出任何逻辑句法使用上的差异呢？这个问题看起来就没有多大的怀疑空间了。显然如此。因为要展示出某词是歧义的，我们可以造一个出现了该词的句子，假设该句剩余部分的意义都被提前给定了，接着指出某一次说出（a single utterance）该句子是为真还是为假，取决于如何构造这个词。（举个例子，想象我正在说“我昨天有了一圈（I had a round yesterday）”，当天我吃了一片吐司，却压根没有踏足高尔夫球场。）这个词在此有歧义，但它是否涉及了任何逻辑句法使用上的差异却还是开放的。

现在让我们重新来考虑存在之单义性。让我们把这个话题想成是一个有关“‘存在’一词及其同源词是否相对地有歧义呢？”的话题。[29] 诚然，以此种方式思考该话题没有它看上去那么无辜。用这种语言学形式提出这个话题，是否能没有损失还尚不明显。不过即便有所损失，以新方式来提这个话题至少是（相当切题的）有益的。

只要有人承诺了存在的非单义性，就必须承诺“存在”一词有歧义。但我主张，除非该歧义能按上文描述以外的方式得到展示，这一承诺都是站不住脚的。这一歧义必须是、也必须被看作是一种涉及逻辑句法使用上的差异的歧义。

为什么我主张这一点？主要出于两个理由。或者主要出于一个理由，可以用两种方式提出来。第一，将“存在”一词想成歧义的，就是在想有些事物和其他事物迥然不同，以至于谈及前者的“存在”与谈及后者的“存在”不能按照同一种方式理解。但除非把此处的“不能”理解为“只要谈的是‘存在’的意义，则不能”，而非“只要谈的是‘存在’的真值，则不能”，那么我们就不明白为什么有人能这样思考这样一种事物。除非事物间的种类差异非常巨大，以至于刻画其中一些事物需要一套不同于刻画另一些事物的逻辑句法，否则，还有什么能阻止我们设计出一套词汇表可以为真地应用于所有事物呢？但如果没什么能阻止这点，那又有什么能阻止我们设计出一个词可以应用于“存在”这个词可为真地应用的所有东西上呢？但在给出了这个词、也给出了这个词必须办到的所有事之后（尤其是，允许我们指代所有存在之物的特征），究竟是什么根本原因（rational）才让我们在一开始认为“‘存在’一词是歧义的”呢？为什么不接受说这个新词只不过是“存在”一词的同义词呢，（正如我们现在所见）和它共享了唯一的概称意义（generic meaning）？[30]

这个问题自然而然地导向了该话题的另一支。除非“存在”一词的歧义涉及了逻辑句法使用上的差异，否则还有什么根本原因让我们承认“存在”一词有不同的意义，而不是承认“存在”一词可以为真地加以应用的实体之间有各种差异呢？众所周知，奎因在《语词与对象》的27节里，绝妙地捕捉到了这一点。奎因关心的话题有些不同：“真”和“存在”是否是歧义的？不过，他对“它们是歧义的”这一主张的回应，本质上与我目前主张的“‘存在’是非逻辑句法上歧义的”是相同的。关于“真”，奎因写到：

有一些哲学家坚决维护这一点，说逻辑或数学法则为“真”与说预测或嫌犯的供词为“真”，是“真”这个有歧义的词的两种用法。我不明白的是他们维护这点的那种坚决。他们究竟能把什么算作证据？为什么不把“真”看作是无歧义的，而是非常一般的，然后把真的逻辑法则和真的供词之间的差异看作是逻辑法则和供词之间的差异？（Quine 1960, p. 131）

我主张“存在”这个案例与此相似。且注意，按此种方式承认存在唯有一种意义，不会排除、事实上反而会鼓励承认存在有不同的种类（*kinds*），对应着实体之间有各种基本差异。[31] 这就是为什么即使海德格尔热衷于承认有不同种类的存在——有些种类的存在只被“谁”所享有，而有些种类的存在只被“什么”所享有[32]——却还是可以被视作拥护着存在之单义性。[33]

那么用语言学的话来说，存在之单义性这个信条最好被想成，“存在”一词有不止一种逻辑句法的用法；有不止一个符号共用同一个记号。一个可能的类比是，存在量词“∃”既用于一阶量词也用于二阶量词。那这里也有不止一个符号共用同一记号。[34][35] 这个类比还不限于此。任何坚持这么看待“存在”和“∃”的人，无疑也会坚持，不同符号的使用之间的相似性足够引人注目、也足够重要，以至于符号间的共性既是自然的、也是有担保的。[36] 这本质上就是亚里士多德的立场。对亚里士多德而言，存在的不同意义所对应的实在差异正是范畴差异，恰恰也就是这里所设想的深层“语法”差异。但他也坚持，用同一个词承载存在的不同意义，既是自然的、也是有担保的：健康性上的对比就意在显示这一点。

重复一遍：要拥护存在的非单义性，最好把“存在”一词在用法上的差异想成是在逻辑句法使用上的差异。但这显出了他们的一个困难：如何显示出这种差异呢？一个词用在不同的语言背景里、在逻辑句法使用上就有差异，这个直白的事实起不了决定性作用。考虑如下两个语境：“那个人是（is）……”和“那颗树是（is）……”。这两个语境在逻辑句法使用上有差异。但这并不意味着，把“正好两米高”这句话有意义地插入进去之后，这句话在逻辑句法的使用上是有歧义的[37] ——要是我们没有假定逻辑句法的用法差异只是程度差异的话。[38] 与此相似，我们既能谈论人“存在”也能谈论树“存在”，但这并未显示出“存在”在逻辑句法上是歧义的。“存在”可以应用于彼此迥然不同的事物，以至于没有唯一一种逻辑句法的方式能够指称所有这些事物，这也许是存在的非单义性的必要条件，但还不是充分条件。

下列事实加剧了这一困难。之前我们考虑过一种展示出歧义性的方便法门——也就是，造出一个出现了歧义词的句子，接着指出该句子的某一次说出可以被阐释为真或为假，该词是否在逻辑句法上有歧义却依然保持开放——但想要展示出一个词是逻辑句法上歧义时，却没有了对应物。这不可能：造出一个句子，句子里出现了在逻辑句法上有歧义的词，接着指出该句子的某次说出可以被阐释为有意义或无意义的。如果把某次被说出的句子阐释为无意义并没有矛盾，那么对任意一次被说出的句子，我们都可以这么干。（人们总是可以在某次被说出的句子里构造出某个词，却既没有它的标准意义、也没有其他意义。）既然在这里关心的是歧义，它完全没有切中要点（It cuts no ice at all）。举个例子，说出如下一个句子，“她的胸针是圆的（round）”，我们可以把round这个词构造成既无标准的形容词意、也没有其他意义。给出这个句子的剩余部分后，这个句子就和任何round的名词用法没有关系了。该句的剩余部分在此排除了round的名词用法。[39]

我不是在暗示没有办法展示出逻辑句法上的歧义性。round一词的例子就非常完美地展示出来了，只需简单指出这个词既有名词用法也有形容词用法。或者，无论是关于round这个词，还是关于名词和形容词之间的区别，如果手上出于某些理论目的需要进一步的细节，我们都可以进一步地讨论。即便在那些逻辑句法的用法差异不那么明显的例子里，比如“存在”一词这个例子，又即便在刻画差异的工具还没有准备就绪时，比如“存在”这个例子的工具就尚未准备就绪，我们也可以考虑“round作为名词时有两种用法”的情形了：造出一个出现歧义词的句子（“我昨天有了一圈（I had a round yesterday）”），再加上一个语境，在某一阐释下这个句子可以有意义地嵌入进去，另一种阐释下则不能（“……我还把它烤了”）。然而问题在于，这种展示歧义的方法只对那些早已倾向于这么看的人有效。如果某个词是否有不止一种逻辑句法的用法尚有争议，比如“存在”这个词，那就没有权益之计能摆平这个问题了。否定逻辑句法歧义性的人可以干脆地否认如下这点：把给定句子 嵌入给定语境会导出任何无意义[40] ——当然，同时也承认上一段提及的那个始终存在又毫无趣味的可能性：处于讨论中的这个词可以被构造成在一个句子里出现了，却又没有任何意义。

存在非单义性的拥护者们现在似乎陷入了麻烦。我一直强调，一方面，“存在”的歧义必须被展示为逻辑句法上的歧义，同时在另一方面，如果实质上不是在向皈依者传教就不会有这么一种展示。但实际上，存在单义性的拥护者们的麻烦一样大。只要其中一方想断定一种除不尽的根（surd），另一方就想否定掉这种除不尽的根。因此才有这个话题，不仅关系着如何树立起存在之单义性，也关系着如何才能恰当地思考它。除了空洞地宣称“存在”只有一种意义以外，存在之单义性的拥护者们究竟要做些什么，才能让他的教条给其它人留下同他自己一样深刻的印象呢？

好吧，他也许会选择如下选项：把存在看作一个自在的实体，并坚持说一旦谈及某物“存在”，就必须得指称这一实体。但正如我们在第一节所见，这还不够。亚里士多德主义者会坚持说，一旦谈及某物的“健康性”就必须得指称健康，却可以否认“健康性”只有一种逻辑句法的用法。存在之单义性的拥护者要坚持的，不止是一旦谈及某物“存在”就必须指称存在这一实体，而且要坚持，它指称的是该实体的某一特殊种类的逻辑句法。但现在又陷入了另一场僵局。亚里士多德主义者会把“存在”一词可加应用的诸事物间的差异看得足够的大，以至于这压根就不是一个可选项。

存在之单义性的支持者们，回避这种亚里士多德式回应的最有效的方式，就是先发制人。给定“存在”一词真正可加应用的各种事物，并给定这些事物之间的各种差异，存在之单义性的支持者们就能说，这个词的功能之一恰恰就在于意旨这些差异；差异本身就是存在的基本特征。[41] 那么，这就不成问题：两个事物之间的差异如此之大以至于“存在”一词没有与两者皆相关的单一逻辑句法的用法。这个词的语义（semantics）恰恰就预见了这点。——但稍等！如果问题正在于该词是否只有一种逻辑句法的用法，那么诉诸该词的“这种（the）”语义，不就乞题了吗？——但这不是问题所在。问题在于，我们如何能恰当地把该词思考为只有一种逻辑句法的用法；建议是：首先要用它的语义来思考；靠的就是把该词的语义思考为，自身早已包容了事物的所有多样性。这样理解“存在”一词，那么不论事物彼此间的差异有多么大，甚至事物间的差异如此之大以至于没有单一的逻辑句法方式能指称所有事物，该词都可以以其单一的意义、因而以单一的逻辑句法的用法，真正地应用在它们身上。

这就从把存在思考为自在的实体，转换到了把差异思考为存在的特征，可以按如下的一种方式看待该种转换：在将“存在”思考为只有一种逻辑句法用法的尝试中，它从把该词按名词建模，转换到了把该词按动词建模。[42] 只要该词按名词来建模——只要把这个词看作与一个特殊实体处在某种恒常的语义关系里——就会有一个问题，对诸事物的“存在”的谈论是否正当地适用于事物之间所有差异？因为即便这种谈论能得出存在之单义性，它又如何能够办到这一点？除非付出如下代价：引入一个新的关切（若非旧的关切的话），关切的是存在之中的分有（*participation*）的单义性。如果它的确引入了这一关切，它又如何能够阻断这个明显的回退呢？除非把真正重要的单义性准确地定位在事物彼此间的差异上，这些差异给回退按下了暂停。但如果“存在”一词从一开始就按动词来建模，并被视作在表达此种差异，那么这种回退就压根不会开始，也压根不会有这些关切。“实体”这一名词所指称的实体（substance），现在被视作在围绕着样式（modes）进行旋转，被视作动词“旋转”所指的行动。

此外，把差异思考为存在的特征，[43] 就容许了在第一节里我指的那种对差异之肯定的肯定。我心里想的就是这一点。肯定差异就是容许存在、单义性存在被视作事物之间的差异。这正是在理解差异[为差异缔造意义]（making sense of difference），此种理解[缔造意义]正是单义性存在的面目，在此它既是差异的意义之缔造，也是差异之存在被加以理解。但如果差异恰恰就是存在的特征，那么差异自身就容许单义性存在被视作事物之间的差异。它是其自身的肯定。理解差异[为差异缔造意义]单纯就是事物在差异化（differing）。肯定差异就是在肯定对差异之肯定。

我们刚刚见证的，是尼采式动词的权力压过了斯宾诺莎式名词，或者说尼采式差异化的权力压过了斯宾诺莎式实体。斯宾诺莎式实体（substance）是一个在各方面都与其它实体（entities）迥然不同的实体。尼采式的差异化却压根就不是实体。既不能说它和其它实体有所差异。也不能说它和任何事物有所差异的方式是某些实体与另些实体有所差异的方式。另一方面，的确可以按一种方式说它有所差异（to differ）。因为其中有这么一种意义，在诸实体彼此之间的差异化中，差异化自身总是有所差异的。（若非如此，诸实体彼此间的差异化与差异化自身的关系，就正如例示与某一共相的关系，而共相总之就能算作一个实体。）但如果不能按某些实体与另些实体有所差异的方式来说差异化自身与任何事物有所差异，那究竟怎么才能说它有所差异呢？一种方式是跟传统语法决裂：可以说它与它自身有所差异。[44] 而如果差异化被说成是与自身有所差异，这就进一步刺激了如下理念，存在通过差异化得以显示（manifestation），这本身就是某种差异化，存在通过这种差异化才得以显示；换句话说，肯定差异就是肯定对差异之肯定。

德勒兹在展示和辩护存在之单义性时，就采取了这条路线。正如我已经澄清过的那样，我自己关心的不是辩护这一信条，更不是辩护任何与之相关的诠释；我关心的是思考这一信条究竟是在思考什么。但我还有个更特殊的目标：把该信条的所思之物与分析哲学家演练的话题联系起来。

这种联系似乎不能赢得任何皈依者。事实上，正好相反。它似乎在分析哲学家的心灵中冻结了另外的思考方式。许多分析哲学家会因此从“任何事物与其自身有所差异”这种未经修饰的说法往后撤，转而要求某种相对化（relativization），比如谈论“艾伦与她自身有所差异”，就要靠谈及艾伦既是小孩也是大人：之前是小孩，现在是大人。还有些人甚至会从对“任何事物与其自身有所差异”的这种相对化的谈论中往后撤，他们否认这名女孩和这位女人之间有任何样的同一性。[45] 此外，许多分析哲学家还会坚持，“差异化不是一个实体”该句子中出现的“差异化”，是作为单称词项（singular term）运作的——而实体无非就是被挑选为单称词项的那些东西——因此这句话是自无效的（self-stultifying）。他们从而会倾向于推断，如果差异化是任何事物，那么它（一定（perforce））是一个实体。还有些人会从弗雷格和早期维特根斯坦的书中各取所需：他们承认“差异化不是一个实体”是自无效的，但他们也会推断出此处有一个洞见，句子只能暗示它，却无法严格地表达它。[46] 选择最后一个选项的人，无疑显得在做调停。他们与存在之单义论的支持者们走得究竟有多近，部分取决于存在之单义性的支持者们对此处所诉诸的不可表达者感到有多适应：我承认，在某些情况下是非常适应的。[47] 但要点不在于此。要点在于汇集观点。要点甚至也不在于恢复邦交。要点在于对话。某些分析哲学家也许最终还是觉得更适于某些思考方式；某些哲学家最终也许会被德勒兹说服，同意存在之单义性。但首先，他们必须能够倾听他究竟在说些什么。[48]