

同济·欧洲文化丛书

孙周兴 冯 俊 主编

[德] 彼得·特拉夫尼 著 张振华 杨小刚 译

海德格尔导论

Martin Heidegger

同济大学出版社



NLIC2970869606

同济·欧洲文化丛书

孙周兴 冯俊 主编

[德] 彼得·特拉夫尼 著 张振华 杨小刚 译

海德格尔导论

Martin Heidegger



同济大学出版社



NLIC2970859606

图书在版编目(CIP)数据

海德格尔导论/(德)特拉夫尼著;张振华,杨小刚译.
—上海:同济大学出版社,2012.12

(同济·欧洲文化丛书)

ISBN 978-7-5608-4764-1

I. ①海… II. ①特…②张…③杨… III. ①海德格
尔,M. (1889~1976)—哲学思想—研究 IV. ①B516.54

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 006733 号

Peter Trawny

Martin Heidegger

Campus Verlag GmbH, Frankfurt, 1991

Alle Rechte Vorbehalten

同济·欧洲文化丛书

海德格尔导论

[德]彼得·特拉夫尼 著 张振华 杨小刚 译

责任编辑 方红玫 赵泽毓 责任校对 徐春莲 封面设计 张志全

出版发行 同济大学出版社 www.tongjipress.com.cn

(地址:上海市四平路 1239 号 邮编:200092 电话:021-65985622)

经 销 全国各地新华书店

印 刷 江苏句容市排印厂

开 本 890mm×1240mm 1/32

印 张 6.875

印 数 1—2100

字 数 181 000

版 次 2012 年 12 月第 1 版 2012 年 12 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-5608-4764-1

定 价 28.00 元

本书若有印装质量问题,请向本社发行部调换 版权所有 侵权必究

总 序

同济大学外国哲学学科初创于 2003 年,先设硕士点,两年后获批博士学位授权点,2007 年成为上海市重点学科。本学科自始就把德国哲学和法国哲学立为研究重点,并于 2003 年开始主编、出版“同济·德意志文化丛书”,次年又启动了“同济·法兰西文化丛书”。几年来,承蒙海内外学界朋友的鼎力襄助,上述两套丛书共出版了五十余种,获得了良好的学术反响。

2007 年,我们整合同济大学德国哲学研究所和法国思想文化研究所,成立了国内唯一的“欧洲文化研究院”。稍后又与香港道风山汉语基督教文化研究所合作,在研究院内设基督教文化研究所,从而初步形成了同济大学欧洲哲学文化研究的基本框架,研究重点范围得以进一步扩展,涉及德国哲学、法国哲学、欧洲诗学(文学)、欧洲基督教哲学等多个学科。为适应新的形势,我们随即把“德意志文化”和“法兰西文化”两个系列合并成一套丛书,并把它冠名为“同济·欧洲文化丛书”。

众所周知,欧洲曾经是、现在重又是一个整体单位。中古基督教的欧洲原是一个统一的帝国,所谓“神圣罗马帝国”。文艺复兴前后,欧洲分出众多以民族语言为基础的现代民族国家。这些民族国家有大有小,有强有弱,也有早有晚(德国算是其中的一个特别迟发的国家),风风雨雨几个世纪间,完成了工业化—现代化过程。而到20世纪的后半叶,欧洲重新开始了政治经济上的一体化进程,1993年11月1日,“欧盟”正式成立。至少在名义上,又一个统一的欧洲诞生了——是谓天下大势,分久必合,合久必分么?

马克思当年曾预判:要搞社会主义或者共产主义,至少得整个欧洲一起搞。一个统一的欧洲显然也是哲人马克思的理想。而今天的欧盟似乎正在一步步实现马克思的社会理想。虽然欧盟起步不久,内部存在种种差异、矛盾和问题,但在我看来,在今天以美国主义为主导的全球文明格局中,一个崇尚民主自由的欧洲,一个重视民生福利的欧洲,一个趋向稳重节制姿态的欧洲,是有着特别重要的地位和价值的。这样一个统一的欧洲的存在,不仅具有地缘战略上的显著意义,更可以具有某种文化上的示范和警示意义。

欧洲是“世界历史性的”欧洲。有鉴于此,我们当年创办了“欧洲文化研究院”。也正因此,我们今天要继续编辑出版“同济·欧洲文化丛书”,愿以同舟共济的精神,推进我国的欧洲文化研究事业。

孙周兴

2011年10月14日于沪上同济

中译本序

吾友彼得·特拉夫尼(Peter Trawny)的《海德格尔导论》即要出版中文版,我是很高兴的,愿意在此写上几句。在德语世界,有关海德格尔思想的导引性著作已有许多种,比较出名的如珀格勒尔(Otto Pöggeler)的《海德格尔思想之路》(已有中译本)、费加尔(Günter Figal)的《海德格尔导引》、萨弗兰斯基(Rüdiger Safranski)的《来自德国的大师——海德格尔与他的时代》(已有中译本)等,可以说各有所长。而我个人仍旧愿意推荐目前还不太出名的彼得·特拉夫尼的这本,原因大致有如下两条:

一、特拉夫尼此书谋篇精致、比例恰当。正文部分共五章,每章均分三节,前二章讨论海德格尔早期哲学,后三章讨论后期海德格尔,我认为这是合乎海德格尔思想各个时期的分量的。学界常把重点放在1930年之前的海德格尔上,甚至有言海氏哲学无非《存在与时间》(1927年)而已,这种想法实在是过于简单了,甚至有一点粗暴

了。我以为，要论对于当代和未来的人类思想文化的关切，海德格尔的后期思想和作品肯定是更有意义的。

二、特拉夫尼此书思路清晰、不落俗套。全书实际上是以“生命”、“存在”、“历史”、“语言”和“技术”五大问题来展开论述，显得比较集中，抓住了海德格尔思想的关键部位，是做问题研究，而非那种纯粹传记式的写作。这种做法的前提自然是作者对海德格尔思想诸维面有全面的掌握，同时又有深入的思考。这又谈何容易呢？从师承上说，特拉夫尼属兰德格莱贝(Ludwig Landgrebe)、黑尔德(Klaus Held)一线，但他未拘泥于师门传承，而是更愿意依循实事和思想本身，故不乏创新的见识。

因此，当特拉夫尼两年前来同济哲学系任教时，我即向他建议让人把这本书译成中文出版，收入我主编的“同济·欧洲文化丛书”里。彼得便以此书为基础，在同济哲学系用德语讲授海德格尔哲学。课后请我的研究生张振华和杨小刚来承担这项译事。他们很好地完成了翻译任务，且译文品质不错——于我，这是双重的高兴了。

我谨向中文读者们推荐特拉夫尼这本《海德格尔导论》。

孙周兴

2009年11月11日

引征版本说明

海德格尔的全部著作(除一本外)据美茵法兰克福的维多里奥·克劳斯特曼出版社(Vittorio Klostermann)出版的“全集”(Gesamtausgabe, 缩写 GA)引征,以卷数和页码为序。

全集卷2 《存在与时间》

GA2 *Sein und Zeit*, (hg. v.) Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977

全集卷4 《荷尔德林诗的阐释》

GA4 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1981

全集卷5 《林中路》

GA5 *Holzwege*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977

全集卷7 《演讲与论文集》

GA7 *Vorträge und Aufsätze*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000

全集卷 8 《什么叫思想》

GA8 *Was heißt Denken?*, Paola-Ludovika Coriando, 2002

全集卷 9 《路标》(第 2 版)

GA9 *Wegmarken*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2/1996

全集卷 12 《在通向语言的途中》

GA12 *Unterwegs zur Sprache*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1985

全集卷 13 《从思的经验而来》

GA13 *Aus der Erfahrung des Denkens*, Hermann Heidegger, 1983

全集卷 15 《讨论班》

GA15 *Seminare*, Curd Ochwaldt, 1986

全集卷 16 《讲话与生活道路的其他资料》

GA16 *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, Hermann Heidegger, 2000

全集卷 19 《柏拉图:智者》

GA19 *Platon: Sophistes*, Ingeborg Schlußler, 1992

全集卷 24 《现象学之基本问题》

GA24 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1975

全集卷 27 《哲学导论》

GA27 *Einleitung in die Philosophie*, Otto Saame und Ina Saame-Speidel, 1996

全集卷 29/30 《形而上学的基本概念:世界-有限性-孤独》

GA29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1983

全集卷 36/37 《存在与真理》

GA36/37 *Sein und Wahrheit*, Harmut Tietjen, 2001

全集卷 38 《逻辑学作为对语言本质的追问》

GA38 *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Günter Seubold, 1998

全集卷 39 《荷尔德林颂歌〈日耳曼尼亚〉与〈莱茵河〉》(第 2 版)

GA39 *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, Susanne Ziegler, 2/1989

全集卷 40 《形而上学导论》

GA40 *Einführung in die Metaphysik*, Petra Jaeger, 1983

全集卷 53 《荷尔德林颂歌〈伊斯特河〉》

GA53 *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, Walter Biemel, 1984

全集卷 55 《赫拉克利特》(第 2 版)

GA55 *Heraklit*, Manfred S. Frings, 2/1987

全集卷 56/57 《论哲学的使命》^①

GA56/57 *Zur Bestimmung der Philosophie*, Bernd Heimbüchel, 1987

全集卷 58 《现象学的基本问题(1919/1920 年)》

GA58 *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/1920), Hans-Helmuth Gander, 1993

全集卷 59 《直观与表达的现象学》

GA59 *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Claudi-

① 或译为《论哲学的规定》。——译注

us Strube, 1993

全集卷 60 《宗教生活现象学》

GA60 *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Matthias Jung, Thomas Regehly und Claudius Strube, 1995

全集卷 61 《对亚里士多德的现象学阐释:现象学研究导论》

GA61 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, 1985

全集卷 63 《存在学(实际性的解释学)》

GA63 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Käte Bröcker-Oltmanns, 1988

全集卷 65 《哲学论稿(来自本有)》(第2版)

GA65 *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2/1994

全集卷 66 《沉思》

GA66 *Besinnung*, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1997

全集卷 75 《论荷尔德林以及希腊之旅》

GA75 *Zu Hölderlin. Griechenlandreisen*, Curd Ochwaldt, 2000

全集卷 79 《不莱梅与弗莱堡演讲》

GA79 *Bremer und Freiburger Vorträge*, Petra Jaeger, 1994

“对亚里士多德的现象学阐释(解释学处境的显示)”(载于《狄尔泰年鉴》第6卷,1989年,第235至269页)

NB *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, hg. v. Hans-Ulrich Lessing, in: *Dilthey Jahrbuch* 6, 1989, S. 235 - 269

目 录

总序

中译本序

引征版本说明

导言

第一章 生命之哲学	1
第一节 现象学与解释学	1
第二节 原始基督教的“生活实际性”	11
第三节 以亚里士多德和柏拉图为开端	18
第二章 存在问题	28
第一节 此在分析论或作为向死存在的生存	28
第二节 此在的历史性	49
第三节 存在学差异	58
第三章 存在之历史	71
第一节 “本有”的结构	71
第二节 世界与大地的争执	84
第三节 形而上学之克服	92
第四章 思与诗	101
第一节 语言问题	101

第二节 荷尔德林	108
第三节 诸神与神	117
第五章 世界与技术	123
第一节 弗里德里希·尼采与恩斯特·荣格	123
第二节 “合置”的双面性	129
第三节 在“四合”中到达?	140
第六章 接受与影响	150
文献述要	159
概念释义	167
生平简介	174
人名对照表	179
德汉译名对照表	181
译后记	184

第一章 生命之哲学

不过只是一个名字，
然而这名字穿行整个德意志，
仿佛关于隐秘之王的传闻。^①

——汉娜·阿伦特

第一节 现象学与解释学

海德格尔哲学从一开始就与实际生活相联系。实际生活在一个世界中显现出来，所以这位哲人将其与现象(Phänomenen)相联系。每一种生活都依赖于它们各自处身于其中的历史，并由此

^① 汉娜·阿伦特/马丁·海德格尔：《1925年至1975年通信集及其他资料》(Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse)，Ursula Ludz编，美茵法兰克福，1998年，第180页。

受到限制。如果人们想在自己的生活中借助哲学理解自身,就必须探讨历史的意义。人能够达到这样一种理解,因为人秉有能够言说(sprechen)的天赋。在详加推演的讨论中,海德格尔摸索到一种解释(Auslegung),这种解释首先具有实践效果。哲学成为对现实生活诸现象的解释,成为实际性的解释学(Hermeneutik der Faktizität)。

马丁·海德格尔哲学的开端无法简单确定。在一门讲授课上他曾说:“青年路德(Luther)是我求索的伙伴,他所憎恨的亚里士多德是我的榜样。克尔凯郭尔(Kierkegaard)给我激励,胡塞尔(Husserl)借我一双慧眼。”(全集卷65,第5页)每一个形象都在海德格尔的思想中留下了痕迹。不过,假如人们想停留于这一四重奏的说法,就把一切思考得太过简单。也许人们也可以用同样的方式提及威廉·狄尔泰(Wilhelm Dilthey),奥斯瓦尔德·斯宾格勒(Oswald Spengler),或者黑格尔(Hegel)和中世纪哲学。新康德主义者,海德格尔的老师海因里希·李凯尔特(Heinrich Rickert)在他学生的教职论文评定报告中写道,海德格尔对“中世纪逻辑学之‘精神’”的研究“或将贡献良多”。^①换言之,海德格尔的哲学起点汲取自许多源泉,想将他的哲思活动归溯到一个传统上去,可能会有所错失。

不过以两种哲学方法来标识海德格尔运思的开端倒是可能的。这是两种方法上的抉择,海德格尔从他的第一门讲授课开始就加以实践,它们不断以崭新的冲击、重塑他的哲学,使其保持生机。早在

① 马丁·海德格尔/海因里希·李凯尔特:《1912年至1933年通信集及其他文献》(Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente), Alfred Denker 编,美茵法兰克福,2002年,第97页。

20年代初,他就已经涉足现象学和解释学这两种哲学方法,进入这两所哲学学校。人们在学校里学习事物如何被思考,在这个意义上这两种思维方法被称作“学校”。故而在现象学和解释学中没有特别的思想内容需要理解,要理解的是方法,即哲学问题能够如何被提出和回答。

海德格尔曾明言,当他还是学生时,在1909/1910学年的冬季学期,就已经开始研读埃德蒙德·胡塞尔出版于1900年的《逻辑研究》。^①这部著作被视为“现象学”这一哲学方法奠立的证明,现象学设立的目标不是使关于“实事”(Sachen)的理论成为自己的主题,而是使“实事本身”,使“实事”,如何被给予、如何显现出来的方式和方法成为自己的主题。显现者(Erscheinende)在希腊语中叫 *phainómenon*。所以现象学是这样一种思想,它着力于显现者及显现者之显现(Erscheinen)。

海德格尔的第一门讲授课就已经留下现象学方法的独特印记,并让这种方法不受牵制地对内容进行指引。这门课的主题,也是那个时期他思考的基本问题,即“实际生活”。“生活”在此主要指人与自身非主题化的关系,是一种“自足状态”(Selbstgenügsamkeit)。我们生活着,既出于自身又归于自身。生活的实际性(Faktizität),即其事实状态(Tatsächlichkeit)和被给予状态(Gegebenheit),在于生存(Existieren)及生存之种种动因的日常实行。每时每刻的生活仿佛都自然而然地冲我们发生着。海德格尔以特有的表达方式将其表述为:“生活已然如何,便如何给予自身。”(全集卷58,第35页)“实际生

① 马丁·海德格尔:《面向思的事情》(Zur Sache des Denkens),图宾根,1969年,第81页。(中译参见《面向思的事情》,陈小文,孙周兴译,商务印书馆,1999年,第90页。——译注)

活”的哲学与“实际生活”的“被给予方式”有关。现象展现为某种无从思及(unvordenklich)的“现象给予”(Phänomengabe)(全集卷 61, 第 89 页)。现象学是一种收敛的(zurückhaltend)思考,因为它关注的是什么“给了出来”(es gibt)^①。

这样海德格尔就让他早期思想关注的基本现象,他的“生活”(Leben)概念,脱离了所有生物学上的细微区分。现象学是“精神一般的绝对原初科学”(全集卷 58, 第 19 页,重点号系笔者所加)。不是身体的生活,而是“精神”的生活,让这位年轻的哲人兴味盎然。早期阅读黑格尔《精神现象学》的影响在此留下鲜明印迹。在这本著作中,黑格尔将“精神之生活”一一展现于其特有的形变(Metamorphosen)中。

生活从来不是作为孤立的对象呈现。它总是有自己的地点和时间。“我们的生活就是我们的世界”(同前,第 33 页),海德格尔这样写道,意思是,生活以多种多样的方式在与旁人和事物难以捉摸的关系中展开自身。生活的现象学与“生活世界”(Lebenswelt)(全集卷 61, 第 146 页)有关,人以各自的方式和途径从实践上和理论上卷入这个生活世界中。

“世界”或者“生活世界”概念首先与上述“生活”概念相应。“世界”概念提供了一种自我区分(Differenzierung)的可能,“生活”概念为了自身的丰富要求这种自我区分。于是“世界”总是“周围世界”(Umwelt),“共同世界”(Mitwelt)和“自身世界”(Selbstwelt)(全集卷 58, 第 33 页)。我们生活在许多相互会集交涉的“世界”中,它们以可

① es gibt 相当于英文中的 there is, 为“有……”之意,但就字面而言是“给出……”之意,无实际人称主语,es 与 there 一样只是一个形式主语。在原文中与 Phänomengabe 中的 gabe 有呼应。——译注

能的方式最终构成了一个统一的世界。我们与我们的朋友、爱人和敌人……一起生活，生活在各自的“个人节奏”中。以一种如此差异多样的世界理解为基础，海德格尔进行了他的现象学分析。我们将看到，在其运思的整条道路上，海德格尔在何种程度上一再探索受到他严肃对待的世界问题。

海德格尔在其 20 年代初的讲授课上选为主题的生活，是一种“实际的”“生存”。属于生存的是一种根本的“不确定性”和“有限性”。有“误入歧途的生活”，如同有“真正的生活”（同前，第 22 页）。走上“迷途”的生活和“真正的生活”并不相互排斥。两种趋向在生活的不确定性中汇聚起来。生活有一种它不能回避的“可疑性”（Fraglichkeit）。“实际生活”的现实化正在于一再经历这种“可疑性”。这构成一种“实际的经验关联”。“经验”（Erfahrung）是“实际生活”的最初表达，同时也是朝向“实际生活”之途。这里的经验和经验主义式（empiristisch）的经验概念全无关系，或者只有微乎其微的关系。海德格尔对经验的理解始终嵌入在一种特定的激情（Pathos）中。经验并非被“制造”，而是被遭受，它总是饱含情感。

对于早期海德格尔而言，由此实情产生了一个问题，这个问题直到最后都触动着他。如果经验是朝向哲学之基本现象的本真之途，如果哲学家只有“经历”了他的主题后才能就此主题进行谈论，那么就要特别提出哲学的“科学性”问题。通常我们将哲学视为一种科学。海德格尔将其标识为“认知的、理性的态度”（全集卷 60，第 8 页）。而生活仅仅处于这样一种“态度”的边缘。很大程度上我们恰恰不是以“认知”的态度经验我们的生活。因此海德格尔很早就提请人们注意，“哲学的自身理解问题”一直都被“过于轻易地对待了”。如果生活是哲学的主题，而且这一主题只有当哲人也不回避他的生

活时才能通达,亦可以由此推论,“哲学源自实际的生活经验”。对于海德格尔来说,哲学从一开始就是思想者一种有限的活动——生活多么有限,以这整个生活为主题的思考也就多么有限。“源自(ent-springen)实际生活经验”的哲学“跃回(zurückspringen)到生活经验本身中”。由此导致思想牵连进生活,这使得为哲学维护“科学之理想”成为困难。

这一对思想和生活之牵连的最初洞察很早就促使海德格尔反思哲学与大学的关系。在1919年的战时应急学期,海德格尔就已经讨论了“大学领域的一次真正改革”的可能性(全集卷56/57,第4页)。三年后他再一次向“大学”质问其“鲜活的生命^①关联”何在,并追问“大学是否应该继续为了需求的目的而被设置”(同前,第70页)。当1933年海德格尔即将发表“德国大学的自我主张”这一演讲时,他追溯了结合在一起的多重主题,在刚开始哲思活动时这些互相穿插的主题就已置于他心间。稍后我还会让大家注意到这一联结。

“实际性”即用于标示思想与生活之牵连的名称。当海德格尔在他的职业生涯中不再坚持这一名称时,我们也必须看到,他一直保持着对“实际性”现象的忠诚。哲学思想因其有限性被如此这般抛入每个哲学思考者与世界的纠缠中,以至于不可能有一种从这种纠缠中完全解脱的认识。牵连入“实际性”的两个核心环节即语言和历史现象。

亚里士多德已经将人称作一种拥有语言的生物(*zôon lógon échon*)。人类生命的特点在于它能够自己了解自己。对人来说独特

① 德文 *Leben* 兼有生活与生命之意,在海德格尔关于“实际生活”的思想范畴内基本上译作“生活”,但个别地方译成“生活”于中文不通,则酌情译作“生命”,只是请读者注意,译文中的“生活”与“生命”是同一个德文词。——译注

的是,“生命总是在其自身的语言中自我要求,自我回应”(全集卷 58,第 42 页)。生命和语言对人而言不是两种无关的现象,而是一开始就共属一体。对这一共属关系的强调指示出海德格尔思想的一个重要倾向。被海德格尔纳入视野的生命,乃是诗性的或者实践的生命,我们工作着、行动着而与他人共度此生,在此生命中我们处于一场持续不断的对话中。对于被设想为无言的生命本能和冲动,海德格尔只投诸极少的兴趣。

生活的现象学与生命自行表露自身有关。生活发生于意义(Bedeutung)或者说“意蕴”(Bedeutsamkeiten)的运作空间(Spielraum)之中。我们的行动具有目的,我们追求各种目标。于是我们生活于“实际之中,作为各种不断渗透的意蕴的一种极为特殊的关联的实际”(同前,第 105 页)。“各种意蕴”相互指示,相互矛盾,相互扰乱。当我们考察生活时,我们必须关注“意蕴”的这种持续显现。

生活的“意蕴”一方面在知觉中向行动着的人显示出来。它们“显现”出来并作为“现象”构成“现象学”的对象。不过它们要求得到“解释”。我们实际的行动处于对消失了又重新浮现的各种目标和目的坚持不懈的解释中。对显现者加以解释性的处理,现象学就是以此为目的。海德格尔的现象学一开始就是一种“现象学式的解释学”(全集卷 61,第 187 页)。

大致而言,海德格尔涉足“解释学”是通过威廉·狄尔泰^①得到启发的。但是哲学家自己提请我们注意,对解释学的首个明确暗示是

① 参见狄尔泰 1900 年的论文“解释学的诞生”(Die Entstehung der Hermeneutik),收入《精神世界:生命哲学导论》(Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens)第一部,《精神科学的奠基》(Abhandlung zur Grundlegung der Geisteswissenschaften),全集第 5 卷,斯图加特,1957 年,第 317 页至第 338 页。

提及赫尔墨斯作为其先祖(全集卷 63,第 9 页)。赫尔墨斯是位信使,告知人们诸神关于他们做出了什么决定。他是诸神的传话者。柏拉图在他的对话录《伊翁》中将诗人定义为传递诸神之言的人。他们是传话者的传话者。

在哲学史的进程中,解释学演变为一种文本的阐释技艺。在弗里德里希·施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher)那里,解释学大致是对书写下的消息的“理解”之艺。但对海德格尔而言,这是对解释学原初概念的简化。按照他的想法处于种种意义中的生活根本而言就是解释性的(hermeneutisch)。“实际生活”根本上就是一种理解,生活或者必须自己对自身作出理解与解释,或者对世界上发生之事进行阐释。生活就自身而言便是解释性的,因为它是一种发问着、回答着、理解着并且误解着的生活。

哲学与自行理解并且误解着的生活的触碰绝不是一种简单的现象。哲学如何能够本真地切近“实际生活”呢?平常我们几乎毫无反思地过着无忧无虑的日子。我们直接(unmittelbar)缠绕进那些发生在我们身上的事情。而哲学是一种中介性的(vermittelnd)思考,不仅是对我们行为的反思,而且更进一步是对反思的反思。这一处境通过哲学如何对待和讨论它的对象,如何谈论它们而显示出来。哲学无法单纯停留在“实际”之中。它给予“实际生活”问题一种通常为实际现象所不具有的“对象性”,它使活生生的现象成为客体,而在生活实践中并不如此。对爱或者死亡的哲学处理和我们遭遇到爱和死亡的生活之间存在差别。对海德格尔来说,哲学这一“对对象性事物的形式规定性”(全集卷 60,第 63 页)乃是一种“先见”(Präjudiz),一种先行给予的见解,它同样规定着哲思活动的概念化。“实际性之现象学的解释学”必须考虑这种先行给予的见解。在海德格尔看来依

靠所谓的“形式显示”(formale Anzeige)可以实现这一点。这是一种解释学的方法,它将“实际事物”暂时“搁置”,只是对其“形式地”加以指示,不用先行给定的哲学概念进行切割赋形,导致丧失其直接的含义。对于“实际性的解释学”而言,“形式显示”具有“一种不可回避的意义”(全集卷 59,第 85 页),因为它限制了哲学制定概念所要求的有效性。“形式显示”尝试让“实际事物”在哲学中如其所是地显现出来。

我们在生活中所理解和解释的“意蕴”形成一种确定的时间上的总体关联。我们不仅生活在今天,而且以一身维系着承继自先前几代的道理以及承担自未来的意义。“实际生活”是历史(Geschichte)中的生活。早期海德格尔将此现象描述为“历史事物”(Historische)(全集卷 60,第 31 页)。他大胆断言,“实际事物”概念只有从“‘历史事物’概念出发才变得可理解”。因为我们生活中的“实际事物”总是以这种或那种方式由历史所规定。比如说,谁不会在登机时不由自主地想到世贸中心被撞击的画面?

与这一现象相关的是,“历史事物”不能仅仅被理解为历史科学的对象。在历史科学中“历史事物”不再是从“实际生活”而来得到理解,而是被客体化为有待研究的对象。对海德格尔而言重要的是“历史事物”“直接的生动性”,或者如他明确所言,是“仿佛已溶入我们生活的生动的历史性(Geschichtlichkeit)”(同前,第 33 页)。“生动的历史性”最先自传统中传达给我们。“生动的历史性”是一项文化遗产,我们能够在历史科学中将其作为研究对象,但我们(自然也包括历史学家)首先“生活”在其中。欧洲文化在古希腊哲学、罗马法思想和基督教中的基质构成了一种“生动的历史性”。在“实际生活”中到处都有它们的踪迹。可以以纳粹大屠杀为例,大屠杀一方面一再影响着我们的日常生活,但另一方面也可作为历史科学的研究对象。对海

数的“道路”^①表明其思想并非仅仅识得一条独一无二的道路,相反,它漫游在诸条道路之上,有时迷途。

“林中路”是某种歧路。“路标”是一个先行者在其路途上留下的指示牌,为的是给那些愿意亲身上路的人提供帮助。不过要找到自己的道路绝非轻而易举之事。所以海德格尔的思想有时会把路搞错并且步入歧途。不畏错误、穷僻乃至暗昧之物是这种哲学所特有的激情;不畏缩的原因或许是海德格尔总这样思索:思想必须驻留于生活之道路,驻留于人类之命运。

生活会迷途,这种激情在思想中也可能迷途,这是海德格尔哲学直到今日一再激起恼怒的原因之一。一方面,他是20世纪难得的真正重要的哲学家之一——对物理学家卡尔·弗里德里希·冯·魏茨泽克(Carl Friedrich von Weizsäcker)来说,他“或许是20世纪惟一的哲学家”^②——另一方面,他遭到很多批评者激烈的拒绝。这些拒绝特别针对海德格尔在国家社会主义中的误入歧途,不过也没有仅只简化为这一点。

海德格尔思想中令人恼怒和气愤的东西有许多根源,似乎正是这些同样的根源已经激起并且不断激起着对这位思想家如此炙热的崇拜。汉斯-格奥尔格·伽达默尔(Hans-Georg Gadamer)或许是海德格尔最为著名、最有影响的学生,71岁时他在一封信中表示,他必须感谢自己的老师。不过除此之外他还意味深长地补充道:“……我也十分清楚,正是我温和适度的倾向以及一种底线的、几乎被提升为(解释学)原则的搁置阙疑(Unentschiedenheit)使我容易为人了解和

① 海德格尔使用的 Wege 是 Weg(道路)的复数形式。——译注

② Richard Wisser 编:《众声中的海德格尔》(*Martin Heidegger im Gespräch*),弗莱堡与慕尼黑,1970年,第13页。

想。这一意图已经表明了现象学作为“起源科学”(Ursprungswissenschaft)这一首要特性。

对海德格尔而言,欧洲生活的“实际性”或者——如果人们愿意这么说的话——同一性的起源来自两个源头,这是海德格尔一个独特的观点。“实际性的解释学”与一种“希腊-基督教式生活解释”(《对亚里士多德的现象学阐释》,第259页)有关。海德格尔最初对古罗马传统毫不关注,到后来也是充满敌意。对欧洲思想历史的“解析”相应地便只与上述两个传统相关。他在1920/21年冬季学期写道:

不可避免的是,对现象总体关联(Phänomenzusammenhänge)的揭示会从根本上改变问题的提出与概念的形成,并为基督教神学与西方哲学的解析制订真正的标准。(全集卷60,第135页)

海德格尔在其思想的起点画出一个问题域,毕其一生都在与之打交道。它关心的是对我们生活——一种试着理解自身并因此关注自身历史的生活——的诸起源的解析及开显。

第二节 原始基督教的“生活实际性”

我们(这意味着欧洲)生活中的一种传统习俗甚或是根本性的传统习俗乃是基督教。为了从哲学角度解释这种生活,我们必须去研究它的基督教特质。这迫使我们必须尽可能返回到基督

发这样一种思想呢：任何一种对哲学必须在一个高于自己的主管机关乃至研究机构面前为自己辩护的要求都是不可接受的。

“思想即感谢”(全集卷8,第149页以下),在20世纪50年代初的一门讲授课中海德格尔如是说道。思想并非科学,而是“感谢”——这看上去是一种感情丰富的夸大。诚然,这种表达一再引人惊诧,而且有时被归咎于他那微言大义(esoterisch)的做派乃至哲学家本人失之偏颇的措辞。然而在这种思想里回响的只不过是“理性”一词中同样听得到的东西,即,思想绝非自发而生的能力,相反,它被指派向它所“觉知”(vernehmen)^①的东西。看起来此处再度涉及一种决断:是思想(Denken)自己造出其所思(Gedanke),抑或从某处接受其所思——是人自己发明了语言本身,抑或人造端于语言?

不过“思想即感谢”这句话还可以得到另一种理解。当人们一方面惧怕海德格尔思想中完全不“温和适度”的语调以及那些不时显得隐微难解的环节时,当许多批评者从这些地方推想出一副先知姿态时,必须强调的相反一点是,上个世纪的德国哲学家中没有任何一个人像海德格尔那样拥有如此之多的重要弟子,而且,他还与为数众多、各不相同的伙伴展开对话。在这些弟子中有汉斯·格奥尔格·伽达默尔、卡尔·洛维特(Karl Löwith)^②、汉斯·约纳斯

① 海德格尔通常以 vernehmen 译解希腊词 *noein*,这个希腊语有识别、觉察、理解等意。——译注

② 卡尔·洛维特(1897—1973),犹太裔德国哲学家。在马堡大学师从海德格尔,并结识列奥·施特劳斯、格哈德·克吕格和伽达默尔。在海德格尔指导下完成教职论文,后任教于马堡大学。纳粹期间离开德国,先后辗转于意大利、日本和美国。1952年返德,在伽达默尔帮助下任海德堡教授直到退休。洛维特最重要的两部作品是《从黑格尔到尼采》(Von Hegel zu Nietzsche)和《世界历史与救赎历史》(Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie),都已有中译本。——译注

“倘若没有这一神学来源,我决不会踏上思想道路。而来源始终保持为将来。”(全集卷12,第91页)^①海德格尔的哲思开端与那“冷杉和蜡烛的香气”中的“魔法”纠缠在一起。他日后与基督教的论战针对的是某种特殊的基督教伪善,而绝非针对基督教生活本身。

如果说在海德格尔特定的思想阶段中几乎还找不到对神学或基督教展开系统研究的踪迹,那么自其担任讲师一职开始,情况就大为不同了。对“生活实际性”的现象学—解释学研究自发地导向了“历史”现象。因此哲学家必须对历史进行解析,将一些在历史进程中已经被经久不断的、自行淤积的解释所掩埋的原初思想开显出来(freilegung)^②。在这种向着历史的解释学转移的意义上,海德格尔在1920年夏季学期写道:

对希腊哲学和由希腊哲学导致的基督教生存的畸变进行原则性的研究,这大有必要。真正的基督教哲学的观念;基督教特性的东西并非是为既糟糕又仿制出来的具有希腊特性的东西所贴的标签。通向一种原初的、摆脱了希腊文化的基督教神学(ursprünglichen christlichen-griechentumfreien-Theologie)的道路。(全集卷59,第91页)

对基督教的关注体现在“基督教生存”上,此概念无疑受到克尔凯郭尔的影响。这种基督教生存因“希腊哲学”而产生“畸变”,这种

① 德语“来源、出生”(Herkunft)与“未来”(Zukunft)都以“来”(Kunft)为词根。此句中译参见海德格尔:《在通向语言的途中》,孙周兴译,商务印书馆,2004年,第95页,译文略异。——译注

② 《存在与时间》中译本译为“显露”或“剖析”,参看第三十二节注一。——译注

yse)。详尽的书信往来记录了他与教育家伊丽莎白·布洛赫曼(Elisabeth Blochmann)^①以及受人尊敬的荷尔德林全集编者诺伯特·冯·海林格拉特(Norbert von Hellingrath)的遗孀伊玛·冯·博德默尔斯霍夫(Imma von Bodmershof)^②之间的友谊。神学家鲁道夫·布尔特曼(Rudolf Bultmann)^③在马堡时期问学于海德格尔。日耳曼语文学学者马克斯·科默雷尔^④、埃米尔·施泰格(Emil Staiger)^⑤以及

① 伊丽莎白·布洛赫曼(1892—1972),教育学家、哲学家。师从德国著名教育学家、哲学家赫尔曼·诺尔(Herman Nohl)。1952年起在马堡大学教授教育学。研究领域涉及历史、哲学、文学、教育。对幼儿园、妇女教育理论有突出贡献。布洛赫曼是海德格尔妻子埃尔弗里德的朋友和同学。著有《“闺房”与“博学”:关于德国妇女教育的开端的研究》(*Das “Frauenzimmer” und die “Gelehrsamkeit”. Eine Studie über die Anfänge des Mädchenschulwesens in Deutschland*)和《赫尔曼·诺尔与他的时代的教育学运动(1879—1960)》(*Hermann Nohl in der pädagogischen Bewegung seiner Zeit, 1879—1960*)。——译注

② 伊玛·冯·博德默尔斯霍夫(1895—1982),奥地利诗人、作家。海林格拉特(1916年阵亡于前线)的未婚妻,与里尔克和格奥尔格图有交往。写过多部强调传统奥地利价值观的小说,另外对伊斯兰文学和日本俳句也有所涉及。著有《在八风之下》(*Unter acht Winden*)、诗集《俳句》(*Haiku*)等。——译注

③ 鲁道夫·布尔特曼(1884—1976),20世纪影响最大的德国新教神学家之一。1921年起任马堡大学教授直到退休。主张对新约进行“解神话”(Entmythologisierung),脱去福音书的神话外壳,还其本真意义。其神学解释学受到海德格尔生存论思想的影响。著有《新约与神话学》(*Neues Testament und Mythologie*)等。——译注

④ 马克斯·科默雷尔(1902—1944),日耳曼语文学家、作家和翻译家。求学期间任格奥尔格秘书。曾任马堡大学教授,被认为是比较文学的先驱。出版了《没有歌德的青春》(*Jugend ohne Goethe*)等多部著作和诗集。——译注

⑤ 埃米尔·施泰格(1908—1987),日耳曼语文学家。任苏黎世大学教授。在文学研究上,反对实证主义、思想史、社会学等外部性文学研究,强调对作品本身的文本关注,其主张概括在一个著名公式中“领会那抓住我们的东西”(begreifen, was uns ergreift)。施泰格深受海德格尔生存论思想尤其是时间观的影响,甚至体现在语言风格上。出版过《爱之精神与命运:谢林,黑格尔和荷尔德林》(*Der Geist der Liebe und das Schicksal. Schelling, Hegel und Hölderlin*)、《阐释的艺术:德国文学史研究》(*Die Kunst der Interpretation. Studien zur deutschen Literaturgeschichte*)等多部著作。——译注

正地呈现为一种历史中的生活。

为了使这种关联清晰可见,海德格尔阐释了《新约》中流传下来的两封被认为是保罗所写的致帖撒罗尼迦人的书信(同前,第 87 页以下)^①。海德格尔从这个解释中提取出了“原始基督教信仰”或者说“基督教生存”的诸种基本特征。

“原始基督教信仰”的“目标”在于“拯救”(Heil)(*sotería*)和“生命”(Leben)(*zoé*)^②。“基督教意识的基本态度”必须从这两极得到理解。原始基督教与拯救的关系以及与源自这种拯救关系的生活的关系只有从一种特殊的生存情境才能得到理解。拯救被“宣示”,而将日常的、由前基督教风习所模铸的生命抛弃掉的要求就与这种拯救联系在一起。“原始基督教生存”涉及一种“与较为早先的过去的完全决裂,与每一种对生命的非基督教见解的完全决裂”(同前,第 69 页)。这种“完全决裂”(volle Bruch)牵涉到相对于当时的生存而言的过去。它同时存在于一种“绝对翻转”(absoluten Umwendung)中(同前,第 95 页)。这不仅关系到要将曾经被视为风习的东西弃置不顾,而且关系到转向某种不同的生存方式,其转向方式是使这种不同的生存方式被接纳和实现为一种生命的可能。

凭着这种“完全决裂”,基督教生活具有了一种极为特别的特征。作为“决裂”的“绝对翻转”不能被理解为一种渐变。在“决裂”中,某物突然中断,它物突然产生。惟当这种“决裂”业已发生,基督教生活才宣告开始。在这里,以另一种方式开始的生活并不源自行动着的主体。基督教生活的“实际性”“无法来自自己的力量”,它“源于上帝”(同前,第 121 页)。基督教生存意识到它自己产生自上帝的“恩

① 即《圣经·新约》“帖撒罗尼迦前书”及“帖撒罗尼迦后书”。——译注

② 关于 Leben 一词的翻译参见第一章第一节译注。——译注

“存在问题”可以说就是生存(Existenz)^①问题、生活问题。即便海德格尔的思想在 30 年代进至“存有之历史”(Geschichte des Seyns),“实际事物”(Faktische)始终都是题中应有之义。

1927 年出版的半部《存在与时间》被认为是海德格尔的第一部代表作。不对这部著作进行精细的研究就无法通达海德格尔的全部作品。在这部著作中海德格尔的思想呈现为“此在分析论”(Daseinsanalytik)^②,归根到底是一种对“实际生活”(faktischen Leben)的分析。然而据海德格尔本人解释,他这时太过于从生活的视角出发对“存在本身”进行追问。于是对思想进行修正的必要性随之而来。

我们多半可尝试从“回转”(Kehre)^③概念去把握这种修正。在《存在与时间》之后的思想中,追问活动不再从“此在”(Dasein)着手,而是从“存在本身”开始,以便从存在那里回到“此在”的生活。不过将海德格尔的哲学分割为“回转”之“前”与“回转”之“后”,这有失偏颇。相反,我们必须看到,海德格尔始终行其思想“于回转之中”,这就是说,考察“存在”与“此在”的关系。当海德格尔在少数文本中强调,他试图单单将“存在本身”收入眼帘时,对于此番尝试的极端艰难

① “实存”的译法也通行,“生存”的译法在行文中较流畅晓白,故取此。——译注

② 《存在与时间》中译本对 Analytik[分析论]和 Analyse[分析]两个词没有区分,Analytik des Daseins 和 Analyse des Daseins 都译为“此在分析”,我们尝试在译文中反映出原有的区分。参见《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,熊伟校,陈嘉映修订,三联书店,2006 年。——译注

③ 学界通常译为“转向”,但“转向”一词没有传达出一种循环结构(在全集 65 卷《哲学论稿》中海德格尔将回转和解释学循环相提并论,参见德文本第 407 页),或者本有与此在的对话结构,相反容易让人误解为是在直线式的前进过程中转了一个方向后又继续直线前进,故本书尝试译为“回转”。使用“回转”一词也希望能够透出“峰回路转”的道路本身的奇妙气息,这应该合乎海德格尔《存在与时间》写作前后道路之中断、探索、跳跃和翻转的艰苦摸索过程。具体解释参见本书第三章第一节。——译注

这种“急需”由一种独特的“实际经验”所加深。帖撒罗尼迦后书的撰写者谈到了上帝之复临的一个特定条件。在主重新显现之前，一个“敌人”(Widersacher)(帖撒罗尼迦后书，1:4)^①须首先显现。这个“敌人”被称为“撒旦”(帖撒罗尼迦后书，1:9)。^②海德格尔极为认真地对待这一实事状况，在海德格尔看来这或许颇为典型。因为他接下去说：“谁认出敌基督者(Antichrist)，谁就被判为真正的基督徒。”(同前，第110页)基督教生存特殊的时间体验包含了对“敌上帝者”(Widergöttlichen)的“识别”(同前，第155页)。这种“识别”体现在对“敌基督者”所散布的谎言与诱惑予以揭穿。在“敌上帝者”的诱惑中迷失的可能如果缺失，拯救便无法获得。基督教生存的当前“困窘”决定性地由“敌基督者”的现身出场所规定。

“活出了”“如此这般的时间性”的基督教生存识得“敌上帝者”，后者既不首先表现为原罪，亦非道德过失，相反，它呈现在“敌基督者”的实际形象当中。1921年，海德格尔致信他的老师李凯尔特：“在现象学范围内，良知之探究已经变得无从理会了。”^③此番评议毫无疑问出现在某种宗教哲学的语境下。在基督教生存中，“良知之探究”必不可缺，因为“敌上帝者”出现在对时间性的“实际经验”里。人们发现海德格尔进入到对“实际生活”的迷途的探讨中，这个探讨的进路不允许将道德和伦理主体化(Versubjektivierung)，就此而言，人们大概可以更为有力地作为一种经常出现的批评意见找到根据，说海德格尔对道德或伦理问题怀有一种所谓的麻木不仁。无论如何，在分析基督教生存时，海德格尔将恶把握为历史本身的某种特征，而不是人

① 此处《圣经》引文出处似乎有误，应为2:4。——译注

② 同样，应为2:9。——译注

③ 海德格尔/李凯尔特：《1912年至1933年通信集及其他文献》，2002年，第57页。

“本有”思想在战后经由两个新的概念得到了扩展。30年代海德格尔曾将“技术的本质”刻画为“谋制”(Machenschaft)^①。后来海德格尔将其把握为“合置”(Gestell)。“四合”(Geviert)概念与“合置”相应^②,前者展开为一种特殊的析而为四的世界结构。在这段时间里,海德格尔几乎只是在研究这一个问题,即人如何能够在一个技术化日甚的世界中生活。由此可见,海德格尔并不相信,基本的、决定了政治与伦理的观念在1945年之后已经发生了实质变化。

一部有关海德格尔哲学的导论面临一个特别的难题,海德格尔的概念乍看之下非常简易。哲学家几乎从不使用特别术语,他的德语时而粗砺,时而纯素、精省。与此同时,他在一种完全特别的意义中利用了我们日常使用的话语。“生活”或者“本有”^③这些词就已经开始作如是使用了。出现这样的情况,引号的使用问题就变得棘手。如果我不使用引号,就仿佛这个词是在通常意义上得到理解;而如果我使用引号,就会立即显露出一種整体侵犯。我尝试走一条折中道路——时有例外。“存在”、“存在者”和“此在”这些概念是海德格尔思想的基本词语,这些概念在日常语言中几乎不出现。况且,思想者本人也是在一种十分特殊的意义上对它们进行理解,因此我决意几乎通篇都给它们打上引号。

① Machenschaft 在日常德语中意为“阴谋诡计”,其词根 machen 即英语的 make,有“做”的宽广含义。“谋制”的译法采自孙周准备中的海德格尔全集 65 卷《哲学论稿》译稿,合取“阴谋诡计”和“制作”的意思。这个词根据上下文有时也译为“阴谋”。具体解说参见本书第三章第一节、第五章第二节。——译注

② Geviert 一词有四重整体、四方域等译法,而 Gestell 则有集置、座架等译法,从构词和两词的关联上考虑,本书尝试分别译为“四合”与“合置”。具体解说参见本书第五章第二节、第三节。——译注

③ Ereignis 是海德格尔后期思想最重要的基本词语,其地位相当于希腊的逻各斯和中国的道。然而这个词在日常德语中意为“事件”,是平常用词。具体解说参见本书第三章第一节。——译注

海德格尔立论的一个前提是,惟有通过对“生活实际性”之历史来源的解释,才能获得对它的认识。对“我们的”“实际性”的历史来源的探究构成了“希腊—基督教式生活解释”。“实际性的解释学”必须就其概念界定和实践含义为什么被这种“生活解释”所规定加以阐明。

人类学中那些潜在地刻画出我们的人类图像的东西,那些显而易见的东西来自对希腊源头的一种基督教式解释。对于海德格尔,这样一种阐释的出发点乃是亚里士多德哲学。首先在中世纪经院神学中——海德格尔研习过天主教神学,精通中世纪神学——对人的基督教式理解,就在于基督教—神学范畴与亚里士多德哲学的一种特别的嫁接。海德格尔由此确认,“生活实际性”的显明应当追溯至对亚里士多德哲学更原初的解释,这一解释要回到对亚里士多德的基督教—经院式占用之前。这一回返的最早文献是海德格尔于1922年底完成的一篇论文,这是他为获得马堡的一个空缺教授席位(他后来获得了这一席位)做准备而应哲学家保罗·那托普(Paul Natorp)的要求写下的。这份被称为“那托普报告”(Natorp-Bericht)的文献将海德格尔那些年在他的讲授课上讲授的一些结论总结在一起,并构成了五年后出版的著作《存在与时间》的核心。这份文献是一次对亚里士多德文本的现象学式阐释。

海德格尔进入亚里士多德哲学的特别之处在于这一事实:这位哲学家将西方哲学的这位伟大轴心人物之一的著作首先解释为制作的^①—实践的生活(poetisch — praktischen Lebens)的概念式展现。生活概念在这一阐释中发生的推移在此是关键。现在生活被视为

① poetisch 一词源于希腊语 *poiesis*, 原意为制作、创作,引申为诗作,此处联系到上文将 poetisch 译为制作的。——译注

“存在”，被“存在学式地”来理解：“生活通抵存在，就是说，生活‘存在’，存在之存在(Seinssein)，即存在‘存在着’，就是说存在真正地作为存在并依其(在现象中的)紧要性存于某处”(全集卷 61，第 61 页)，海德格尔在这一时期的一份授课稿中这样写道。在这一语境中生活的特征被界定为“人之此在”(menschliches Dasein)，即一种特殊的“存在者”：“生活=此在，在生活中并通过生活‘存在’。”(同前，第 85 页)这种哲学思考的对象乃是“人之此在”的“存在特性”(Seinscharakter)。解释学式的现象学变为一种“存在学式的现象学”(同前，第 60 页)。借此指明了《存在与时间》中概念界定的方向。

生活概念向“存在”问题的这一推移对于海德格尔的哲学总体来说是决定性的一步。正如《存在与时间》中所称的那样，“存在之意义”的问题(全集卷 2，第 1 页)，困扰着海德格尔的思想并一再给予其激发，是其独特道路的枢纽与关节点。我还会回到这上面来。

将“生活”转译为“存在”要归溯到某些原点上，海德格尔从亚里士多德哲学中接受了它们。亚里士多德在其关于自然亦即关于物理学(*phýsis*=自然)以及关于超越自然并构成自然之背景(*méta tà phýsikà* 之存在者=在自然物“之后”的存在者)的存在者的讲演中展示了他的存在学。亚里士多德在《形而上学》讲稿的第四卷开始(1003a, 21)介绍了一种将存在者作为存在者(*tò ón hē ón*)来考察的科学(Wissenschaft)(*epistème*)。这一关于存在者的理论不可与任何其他科学进行比较，因为其他科学研究的是各种特别的存在者，比如数字作为存在者，而不是普遍地将存在者作为存在者来处理。既然哲学乃是对存在者之第一因(*aitia* 或者 *archai*)的追问，所以一种关于存在的理论必须对存在者之为存在者的第一因加以探究。

亚里士多德的思想将这种存在的特殊理论与其他科学区分开

来。并非所有知识都与存在的第一根据有关。所以除了理论知识(*epistēmē theoretikē*)之外还有关于政治(*epistēmē politikē*)、关于行为(*epistēmē praktikē*)和关于制作(Hervorbringen)的知识(*epistēmē poietikē*)。理论知识包括三个存在领域:自然事物(物理),数字(数学)和神圣者(神学)。这些理论科学高于其他科学。在这三个存在领域中关于神圣者的科学又居于首位。以神圣者为主题的理论因此也就是所有哲学中的第一哲学(*prōte philosophía*, 1026a, 24)。

探究存在者,首先意味着考虑存在者之实体(Wesen)(*ousia*)^①。亚里士多德区分了三个层次的实体,即两种自然的(被推动的)、可感官感知的实体,与第三种不动的实体。两种自然的实体第一是各种可朽的生命,第二是永恒的星辰。不动的即神圣者(*theion*)或者神(*theós*)。在亚里士多德看来这个神全然是精神和纯思(*noûs*)。神是纯粹的现实性(*enérgeia*),他能够永不疲倦地思考因而实现所有可能的活动中最好的活动。因为神能够思考的只是至善(das Beste),所以他永远思考自身。为此亚里士多德就可以将这种实体描述为思考自身的纯思(*nóesis nóeseos*, 1074b, 34)。神圣者的意义此外还在于使所有存在者运动了起来。神圣者是推动一切但自身不被推动的实体(*ti kinoûn autò akíneton*, 1027b, 7)。这一实体是不动的第一推动者(*prôtôn kinoûn akíneton*)。

根据亚里士多德的看法,人的至福就在于观照神圣者。这样的观照不是实践的和制作的,而是理论的活动。亚里士多德认定理论或者说第一哲学即神学,由此他为欧洲哲学以及基督教神学给出了一个方向,这一方向直到今天仍决定着许多哲学家的习性与性情(E-

① *ousia* 为古希腊文,由希腊文的系词的不定式变化而来,具有实体,存在,本质,在场等义。Wesen 一般译作本质,此处为 *ousia* 的对译,译作实体更合适。——译注

thos und Pathos)。

然而海德格尔却反对亚里士多德的这个论断。对于海德格尔而言,《尼各马可伦理学》第六卷是对亚里士多德文本进行具体阐释的中心,在书中亚里士多德论述了所谓的“理智德性”(dianoetischen Tugenden),也就是那种引导思考与认识的德性,或者说——与希腊词 *aretai*^① 相应——完善性(Bestheiten)。海德格尔强调了其中两种德性:明智(*phrónesis*)与智识(Wissen)(*sophía*)^②。

按照海德格尔的看法,*phrónesis* 是为日常生活实践中的要务考虑而“有所操持的周察”(fürsorgende Umsicht)(《对亚里士多德的現象学阐释》,第 255 页)。*phrónesis* 引导我们应对生活中遭遇的种种事务,而无需提出本真的和最终的问题。它是一种帮助我们解决生活中的日常事宜的知识,并不明了理论知识的最终真理,但知道一种具有实践涵义的真理。这种“实践的真理”处于“实际生活每一次无遮掩的、完全的当下瞬间(Augenblick)中,在这样的当下瞬间实际生活总是在考虑如何决断以应对自身”(同前,第 259 页)。这种“实际生活的当下瞬间”涵盖了我們不以最终的知识有效性为鹄的的整个行动领域。既然当时的海德格尔,当他开始对亚里士多德的思想进行深入探讨时,首先致力于“实际生活”现象,那么便可以理解他何以

① *aretai* 为 *areté* 的复数,*areté* 本意为各种事物,包括动物与人所固有的才能,引申出的“德性”一义指各种生物按照各自的天性生存,充分发挥自己的才能,以达到最最好的状态。——译注

② Wissen 通常意义上指知识、知道、知解,此处作者用来翻译亚里士多德所说的灵魂用以做出肯定和否定的五种品质之一,即理智德性之一的 *sophía*。*sophía* 在一般德译本中译为 Weisheit,即智慧。五种品质中还有一种是 *epistémē*,德译一般译为 Wissenschaft,即科学或者说知识。此处将 Wissen 译为智识,以与 *sophía* 相应,与 Wissenschaft 相区别。参见 *Aristoteles philosophische Schriften*, Band 3, Hamburg 1995, S133。——译注

恰好将 *phrónesis* 这一理智 *areté* 视为对亚里士多德的决定性揭示。

与此相对,海德格尔以另外一种方式处理 *sophía*。*sophía* 是一种“本真的、观照的理知(*Verstehen*)”(同前,第 255 页),在对“神圣者之理念”(同前,第 263 页)的静观中寻获其最高的完满。不同于明辨“实践真理”的 *phrónesis*,*sophía* 认识的是最高的理论真理。这种最高的理论真理就是神圣者,对于亚里士多德而言,神圣者不是在一种“宗教的基本经验中”,而是“在被推动的存在者(*Bewegtseienden*)之理念的存在学极端推演(*Radikalisierung*)中变得可通达”。依海德格尔之见,“被推动的存在”(*Bewegtsein*)在于一种“纯粹的觉知”(*Vernehmen*),它“摆脱了与其所向(*Worauf*)的各种情感化关联”。海德格尔的这种解释是否准确无关紧要:他意在超出的是“存在学的基本结构,这些基本结构后来在特定的基督教意义上规定了神圣存在”。他想提请人们注意的是,基督教神学以及受其影响的哲学思辨,比如德国唯心论(*Idealismus*),当它们返回亚里士多德第一哲学时,“都在以借来的、对自己本身的存在域来说陌生的范畴”进行言说。与此相对,海德格尔强调了古希腊存在学和基督教教义之间的一种清晰的差异。这一“存在学的基本结构”通过中世纪对亚里士多德的接受渗透进基督教神学,而我们已经看到,这位哲学家是如何在没有被存在学的基本结构所牵绊的情况下阐释了保罗的原始基督教文本。

海德格尔对亚里士多德哲学的讨论可以从这个意图来考量,即在古希腊哲学和基督宗教的区别中为他本人的思想找到一个基础。他相信,欧洲思想的演变产生了一种传统之混杂,在这一混杂中,什么是哲学和什么是哲人的原初认识遗失了。海德格尔相信,在向古希腊哲学的回返中,能够获得这样一种认识。不过他不仅仅在对亚里士多德而且也在对柏拉图的辨析中进行这番尝试。

1924/1925 年冬季学期在马堡关于柏拉图对话录《智者》的讲授课证明了他向柏拉图哲学的接近。海德格尔经由亚里士多德转向柏拉图,想借此寻找与柏拉图思想的联系。柏拉图的思想对于受过神学训练的海德格尔来说更加亲近。因此他秉持这一解释学的意图:“在解释活动中应该从清楚易解之处进入晦涩难明之处。”(全集卷 19,第 11 页)涉足柏拉图能更深入地抵达欧洲哲学的本源。从柏拉图那里海德格尔意图去经验,哲学与哲人的原初规定是什么。

因为这篇对话要完成“这样一个任务,即弄清楚什么是哲人”(同前,第 245 页),它讨论了智者与哲人有何区别。然而海德格尔不愿意将这一区别仅仅简单汇报一番,而是想通过对对话录的阐释把这一区别加以仔细的展开。在柏拉图那里涉及一种“对事实的当下呈现(Vergegenwärtigung)”,这些事实说明了什么是智者。这篇对话于是变成一场“检验”,检验 20 世纪的哲学是否“具备实事求是(Sachlichkeit)的自由”(同前,第 257 页)。在对古希腊哲学的讨论中,现代思想需要证明自己是否还能产生成为“哲学”的力量。

在这里如果不追问哲学的主题是什么,显然就不可能解释清哲人的本质。海德格尔对这篇对话的兴趣特别针对那些柏拉图就这一主题加以阐述的段落。在这个意义上,柏拉图的如下表述最为重要,后来海德格尔将其作为《存在与时间》的篇首题辞:“既然我们现在已经不知道任何解决办法,那么你们必须亲自向我们说明,当你们说及存在者(ón)时,究竟想要指什么。因为显然你们早就了解它,而我们以前也曾以为了解它,现在却困惑无助。”(斯特方本 244a)回答存在者的含义是“整个对话录”“真正核心的用力所在”(全集卷 19,第 447 页)。

在上述引文稍后不远,围绕存在者含义的争论被《智者》中的主

要形象“陌生人”(xénos)描述为一场 *gigantomachía peri tês ousías* (斯特方本 246a), 一场围绕存在的巨人之争。海德格尔相应地提出了如下问题:“陌生人”提到这场围绕存在的哲学之战想要说些什么。借助这一令人迷惑的描述处理的是什么问题呢? 按照海德格尔的看法, 这涉及“揭示真正符合存在之意义的存在者”(全集卷 19, 第 466 页)。这一洞见不仅仅主宰着 20 世纪哲学的主要著作之一^①, 而且支配着这位哲学家的整个思想: 哲学思考意味着, 提出“存在之意义”问题。整个欧洲哲学在根本上不过是这样一件工作, 即不断以不同的方式回答这一问题。

但关键在于看到, 欧洲哲学自柏拉图以降从未明确地提出这一“存在之意义”问题。确实, 西方思想的这位伟大导师没有将这一问题明确表达出来。但这并不意味着柏拉图或者亚里士多德从不知晓“存在之意义”。柏拉图和亚里士多德没有提出“存在之意义”问题, 因为对他们而言它太过自明。因此, “存在之意义”构成了古希腊以及随后的欧洲哲学思考中某种不是作为主题却作为背景的东西。所以现在通过一种“追加的解释(nachkommende Auslegung)明确地”使这一“未被问及的自明性表达出来”便成为主题之所在。海德格尔的哲学即将自身理解为这种“追加的解释”, 在此尤为重要是弄清如下一点: 这位哲学家通过对“存在之意义”的这样一种“解释”在什么地方改头换面, 以至于离弃了柏拉图—亚里士多德开端对欧洲哲学的直接影响。

“自明的”“存在之意义”暗中引导着古希腊思想, 它被海德格尔简练地表达为一个公式。这个公式非常简短: “存在=在场状态(An-

① 指《存在与时间》。——译注

wesenheit)”。通过指明古希腊词 *ousía* 的一种特定含义,海德格尔达到了这一认识。具体说来,*ousía* 在古希腊语中决不单单意指“存在”或者“本质”。就如德文词“Anwesen”既可以指“所有物”(Besitz)也可以指“房屋”(Haus),*ousía* 也指“所有物”意义上的“Anwesen”。当有人说到他的所有物,他的地产和田产时,他指的是某种可以依托的东西,某种肯定不是刚刚生成或者已然消逝之物,而是持续地单纯在场之物。对海德格尔来说,这种指示的实情即,“存在之意义”与时间相关联。

因此,作为“在场”的“存在之意义”并非源于一个被剥离出的哲学理念,而是来源于“实际的此在”——*ousía* 的含义,即在所有物或者房屋意义上的 Anwesen 显示了这一点。古希腊人以及他们之后的其他哲学家都没有考虑过这一以非正题的方式延续着的“存在之意义”,但由于“时间的整个问题连同此在的存在学都包含其中”(同前,第 467 页),它又是欧洲哲学的中心,所以将“存在之意义”问题明确地作为哲学的首要任务,对海德格尔而言就变得必要了。

随着由“生活实际性”的主题向“存在之意义”的推移,海德格尔的思想走上了自己的轨道。对于海德格尔而言,哲学思考全然意味着追索其中的古希腊印迹。为此他一再返回亚里士多德、柏拉图和前柏拉图的古希腊诗歌和思想。无疑,这一追寻欧洲哲学传统中的古希腊印迹的步伐激励了整个 20 世纪的思想。相比之下,无论是胡塞尔的现象学还是新康德主义,都与哲学的古希腊开端没有切实的联系。阿伦特有一次曾这样说:“举例而言,在技巧上具有决定性的不是就柏拉图进行讨论和介绍他的理念说,而是整个学期一步步地把梳一篇对话录,直到不再有流传千年的学说,而只有一个紧扣当下的难题。如今这对您而言想必十分熟悉,因为现在有很多人是这样

做的；在海德格尔之前从未有人这样做过。”^①海德格尔对古希腊人的不断重提，他使古希腊思想鲜活显现的能力，影响了数代哲学家和古典语文学家，直到今天。在对 20 世纪根本世界现象的解释可能性方面，一种系统性的收获毋庸置疑来自这一源头。然而我们必须认识到，海德格尔为思想的古希腊传统作出的决断确认了：哲学思考即追问“存在”。

10 年后，海德格尔有一次评说道，如果他“准备再写一部神学”，“‘存在’一词不会在里面出现”（全集卷 15，第 437 页）。在就原始基督教来探明的“实际生活”的阐释里，海德格尔将一种现象摆至眼前，这种现象不可能通过柏拉图—亚里士多德思想的“存在学基本结构”得到掌握。海德格尔的思想从“实际生活”到“实际此在”，从“生活的实际性”到“存在之意义”的运动，看上去从来不是什么必要的进步。在“实际生活”的非存在学式解释学中还隐藏着何种可能性？自然，就此问题无论如何不应当说，海德格尔对“实际性的解释学”的存在学化导致了“实际性”之现象的冷漠。在一些关键的着眼点上，《存在与时间》极大地扩展了对这些现象的分析。

① 阿伦特/海德格尔：《1925 年至 1975 年通信集及其他资料》，1998 年，第 182 页。

第二章 存在问题

第一节 此在分析论或作为向死存在的生存

如果我们不理会对生命概念的所有生物学或者类生物学阐释,那就可以说,生命是一种存在。海德格尔从柏拉图与亚里士多德那里继承了这一思想的基本出发点。不过在其至今为止仍影响甚巨的著作《存在与时间》中,他明确指出,在实践地、技术地生存于世界中的人同存在本身之间有着一种差别。我们每天与之交道的物还有我们自己并非就是存在,我们自己处身于一种同存在的关联中。依据这种关联,物和人乃是存在者。由于人是一种特别的存在者,他被称为此在(Dasein)。值得注意的是,在研究此在与存在之间的关联时,时间首先突显而出。此在并不享有一

种无限的生命时间^①，相反，它必然死去，这成为此在的一个首要特征。

海德格尔于1927年出版了他的著作《存在与时间》，前此11年间他未曾出版任何东西。^②此书改变了哲学的讨论局面，起初是德国，随后是欧洲——如今它被视为20世纪最为重要的哲学著作之一。即便对海德格尔多有非议的哈贝马斯(Jürgen Habermas)也对《存在与时间》的出版作出了这样的评论：“即使从现在来看，这一新的开端也构成了自黑格尔以来德国哲学中最为深刻的转折。”^③事实上，《存在与时间》不只影响了20世纪的哲学，除了哲学，这部著作还被神学与文艺学接纳，艺术家和诗人也从书中获得了灵感。

凭《存在与时间》一书，思想家海德格尔在哲学的广阔舞台上亮相了。如果要了解这部作品深远宏巨的影响史，仅仅对著作中所发生的理论变革有所认识是不够的。毫无疑问，作品的成功也与著作面向其读者进行言说的那种风格紧密相关。那种别具一格的写作风格从当时起就在震慑读者，令他们着魔。比如，日耳曼语文学学者埃米尔·施泰格提到海德格尔“语言的阴沉强力”，他在初次阅读《存在与时间》时，就已“不可抵挡地”被这种强力给攫获住。这部著作操持着一种遭到公众“极大诋毁的语言”。但施泰格却承认，在他看来这

① Lebenszeit 日常意为“一生，终身”，字面上由 Leben(生活，生命)和 Zeit(时间)组成，此处译法为了突出 Zeit(时间)一词的含义。——译注

② 1916年海德格尔出版其教职论文，离1927年《存在与时间》发表共11年，中间没有发表任何东西。参书后附录“海德格尔年表”。——译注

③ 于尔根·哈贝马斯：“海德格尔——著作与世界观”(Heidegger-Werk und Weltanschauung)，维克多·法里亚斯(Victor Farias)的《海德格尔与纳粹主义》(Heidegger und der Nationalsozialismus)前言，美茵法兰克福，1989年，第13页。(《海德格尔与纳粹主义》的中译本可参见郑永慧译，时事出版社，2000年。——译注)

种语言是“哲学文字中最有成就的语言之一”。^① 无论一个读者如何体会和评价海德格尔的写作风格,无论我们如何看待写作风格与哲学之间的关系,毫无疑问的是,就像黑格尔或者尼采的文本,海德格尔的文字展示了德意志语言宝贵的独特性。

《存在与时间》一直是残篇。著作的最初六版都印有“第一部”的副标题。根据书中第8节所预告的“本书纲目的构思”,海德格尔甚至没有完成拟订好的两部中的第一部。然而1927年夏季学期马堡讲授课《现象学之基本问题》包含了经过修订的第三节,海德格尔原本将其拟订为第一部的最后一节。至于有人怀疑海德格尔已经写好了未予出版的部分,却觉得不够完善而将其销毁,这不过是传闻罢了。根据所有与这一问题相关的已知证据,我们必须实事求是地承认,思想家本人已经放弃了对《存在与时间》的续写。成为残篇的命运使得《存在与时间》进入到诸如卡夫卡(Kafka)的长篇小说或者穆齐尔(Robert Musil)《没有个性的人》这些20世纪伟大作品的行列中。

在《存在与时间》里,海德格尔重新接续了他在“那托普报告”和有关柏拉图《智者》的讲授课中着手编织起来的线索。他提出了“存在之意义”问题,意图将这个问题带到一个“基础”(Fundament)上,哲学家因而把《存在与时间》中的思想称为“基础存在学”(Fundamental-ontologie)。海德格尔选择了一种“作为范本的存在者”(全集卷2,第9页)^②作为其解答的出发点。这种存在者是一种“在它的存在中与

① 埃米尔·施泰格,“回顾”(Ein Rückblick),见Otto Pöggeler编,《今日海德格尔——解释其作品的多样视角》(Heidegger heute. Perspektiven zur Deutung seines Werks),科隆与柏林,1969年,第242页。

② 《存在与时间》中译文基本根据陈嘉映、王庆节先生的翻译,间或有改动,特别改动处有注明。此处参见海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,熊伟校,陈嘉映修订,三联书店,2006年,第8页。——译注

这个存在本身发生交涉”的存在者(同前,第16页)^①,是一种不仅能够操心自己,而且还能够操心“存在本身”的“存在者”,一种具有“存在之领会”(Seinsverständnis)因此与所有其他“存在者”相区别的存在者。这种“存在者”便是人。人以能够追问存在的方式而“领会”着“存在”。不过海德格尔给了这种“存在者”一个专门的头衔和名称。这种能够追问“存在”的“存在者”——人——乃是“此在”。

这一指称有特别的背景。就人恰恰领会着存在而言,人或者那个使人成为人的东西,人的“本质”,就是“此在”。但是这一陈述并不排斥人的本质还可以得到别种指称。比如在柏拉图那里,人是能够跳舞的动物(《礼法》,653e),而按照亚里士多德的看法,人是政治的或者具有语言的动物(*zôon politikon* 或者 *zôon lôgon êchon*,《政治学》,1253a),在基督教里,人是与造物主(*ens increatum*)相区别的受造物(*ens creatum*)。还有其他一些定义可以补充进这条有关人的本质定义的画廊。不过这导致人的定义的随意性,海德格尔以“此在”作出的更为基础性的本质规定正是为了尝试克服这种随意性。

《存在与时间》并没有作这样的表述:人是“此在”;相反,书里写:“此在”是人。如下情况并不确实:在那些人在其中作为基础而起作用的五花八门的定义中,有一个定义叫“此在”。海德格尔也没有将“此在”理解为人的一种特性。毋宁说,“此在”乃是基础(*Grund*)。由这个基础而来,人才能是其所是。由于“此在”是这样一种基础,人才能够被规定为政治的或者具有语言的动物。

“此在”并不是被称为“人”的那个对象的一种属性。海德格尔认

① 此处参见海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,熊伟校,陈嘉映修订,三联书店,2006年,第14页,原译文中“与”(um)一词的斜体未经标示。——译注

为,“此在”乃是“此之在”(Sein des Da)(前揭,第316页)^①。我们不能在这样一种意义上理解“此”,就好像我们可以说,一个人在“此”。“此”不是指代性(deiktisch)概念。“此”标示的毋宁是对“存在”一般的领会而言的“展开状态”(Erschlossenheit)或“敞开状态”(Offenheit)。正因为能够有这样一种领会和把握,使得“此”的“总是已经”得到开启的“敞开状态”得以可能,使得在“朝向存在者的绽出状态”(Ausgesetztheit zum Seienden)(全集卷65,第302页)意义上的“生存”得以可能。即使“此在”与人并不是同一的现象,然而从那个首先得到开启的“敞开状态”来看,昭然若揭的是,独独人能够去成为“此在”。在海德格尔看来,动物是无法领会“存在”的。

海德格尔令一种特定的“存在者”亦即“此在”成为其研究的基础,他试图以此提出“存在之意义”的问题并且接近这一问题的答案。因为“此在”是使得“存在领会”得以可能的敞开状态。根据这个意思,“此在”是人的基础,而不是人本身。人之存在(Menschsein)的基础与人之间的这一区分是本质性的,因为它翻开了哲学史的崭新篇章。近代哲学预先认定,对“存在”的领会取决于人的认识能力,就此而言,它已经将人之存在的基础与人等同起来了。笛卡儿以来的近代哲学将人理解为“存在”的基础,理解为主体,理解为那个对一切其他事物来说作为基础陈放着的东西[*subiectum*=被放置于下面的东西(Untergelegte)]。诚然,作为“存在之意义”问题之基础的“此在”是某种特别的存在者,或者如海德格尔所说,此在是“卓异的(*ausgezeichnet*)^②存在者”。但是我们谈及“此在”时就像谈及动物一样,说它“存在”(ist),因而就“存在”来看,“此在”正与动物及植物一样乃

① 参见《存在与时间》(2006年修订译本),第273页。——译注

② 《存在与时间》中译本译为“别具一格的”。——译注

是某种“存在者”，“此在”并非“存在”的基础。“此在”不是“主体”，不是那种主管机构，一切其他“存在者”都可以像被引回到一种普适尺度上那样被引回到它身上。在《存在与时间》当中，即使海德格尔在一些地方看似肯定性地使用了“主体”概念，“此在”与“主体”的这一区分也依旧适用。然而这指出了一个我们不准备在此处进一步展开的事实：尽管“此在”与“主体”之间存在上述的所有分界，我们还不能说《存在与时间》中出现了一种对“主体性”的“克服”。

海德格尔从“此在”开始其研究，以便能够提出“存在之意义”的问题。“此在”身上的诸种特征需要得到“分析”，正是这些特征能够澄清“存在之意义”。海德格尔将这些特征称为“存在方式”(Seinsweisen)或者“存在样式”(Seinsmodi)。如果此在成为“分析”的对象，其“存在方式”就会显示出来。但“此在”并不是一个“对象”，于是这样一种对象化始终处于错失被研究之物的危险中。海德格尔因此写道：“毋宁说，我们所选择那样一种通达此在和解释此在的方式必须使这种存在者能够在其本身从其本身显示出来。也就是说，这类方式应当像此在首先与通常所是的那样显示这个存在者，应当在此在平均的日常状态中显示这个存在者。”(全集卷2，第23页)^①“此在”应当“在其本身从其本身显示出来”(an ihm selbst von ihm selbst her zeigen)。在这种接近自然的状况下，“此在”置身于日常生活中。因此“此在分析论”就从将日常实践活动作为主题开始。

然而对“此在”的日常实践活动的研究含有一个影响极大的前提。海德格尔从一开始就想要对处于“整体性”(Ganzheit)之中的“此在”进行考察。乍看之下，“整体性”不如说是“此在”的一种抽象特

① 参见《存在与时间》(2006年修订译本)，第20页。——译注

征。日常生活对我们来说显得散漫零乱,我们发现自己身陷林林总总而毫无关联的活动中(比如说在大学授课的讲师一会儿要照顾小孩,一会儿要把汽车送去维修,一会儿又要料理房前花圃……)。海德格尔据此谈到了“结构整体之建制(Verfassung)及其日常存在方式在现象上的多样性”(前揭,第240页)^①。然而“此在”在所有这些涣散状态(Zerstreuung)中有着一个统一的“结构整体”。“此在”的“整体性”在于他的“时间性”。当此在已死时,它就是“整体的”。只要“此在”拥有其时间,只要“此在”是“向死存在”(前揭,第314页以下)^②,因而是有限的和必然赴死的,它就构成了一个统一的“结构”。因此,对“此在”之“整体性”的谈论并不基于一种理论认识。尽管“此在”可能在日常生活中表现得断断续续,由于它不得不赴死,它就将自身聚集在一种特别的统一性中。我将在下文细致地描述这个对海德格尔而言极端重要的作为一种“向死存在”的此在之思。毫无疑问,它属于这样一些思想,它们已经使得《存在与时间》越出哲学边界,成为一个触及文化生活全部领域的事件。

日常实践活动是海德格尔“此在分析论”以之为定向的中心范型。而《存在与时间》的核心思想则以这种定向为背景。当“此在”在其日常状态中得到研究,“时间性”就显明为它的“意义”(前揭,第24页)。^③ 不过只有当我们能够透过时间性的意义来观审“存在之意义”问题时,“时间性”才显示为这种“意义”。时间性是最初与最终的“存在之领会的视域”,它因而是“此在”的“意义”。对此在的日常状态的

① 参见《存在与时间》(2006年修订译本),第209页,译文略异,原译文中“多样性”(Vielfältigkeit)一词的斜体未经标示。——译注

② 同上,第271页。——译注

③ 同上,第20页。——译注

直接分析工作因此有一个间接目标,也就是将时间视为“存在的视域”(前揭,第 577 页)①。从“此在”的“时间性”回溯到它的有限性,其间只有一小步,这显而易见。

制定“此在分析论”的方向所依循的是海德格尔早先将其命名为“生活实际性”的现象。在这个意义上,那激励着整个分析的问题并不首先寻求一种日常状态下的一般主体,这一点是前后一贯的。海德格尔并不追问日常“此在”是“什么”,而是追问“此在在日常状态中所是者为谁?”(前揭,第 114 页)②。多年以后海德格尔重又谈到了这种关及“此在”的从“什么”(Was)到“谁”(Wer)的问题的转移。这种转移完全不是什么边缘现象。我们不可能详细地探讨这种转移在哪些范围内有效,不过我们可以指出日常生活的下面这种情形:

比如说,当我们在自己的交往范围内碰到一个陌生人,我们如何向他提问?我们不是以不确定的方式问他是什么,而是问,他是谁。我们对于别人的询问和经验并不发生在一个如此(So)或者什么(Was)的领域内,而是发生在他或他(Der und Der),她或她(Die und Die),发生在我们(Wir)的领域内。”(全集卷 38,第 34 页)

当我们想要去了解,在日常生活中我们与谁产生联系时,我们并不首先去问那个与我们照面的他人是“什么”,而问他是“谁”。他并不作

① 参见《存在与时间》(2006 年修订译本),第 494 页,中译本译为“存在的视野”。——译注

② 同上,第 132 页,原译文中“谁”(wer)一词的斜体未经标示。这里作者给出的页码经查是《存在与时间》单行本页码,全集本页码为第 152 页。——译注

为一个种类中的样本、一个普遍者中的个体在我们面前出现,而是作为某个特殊者与独一无二者。

追问日常“此在”是谁,这已经以某种不言而喻之物为前提。“此在”不是孤立的。“此在”在日常生活中的全部所作所为并不单单是为了自己。“此在”“总是已经”与他人处于对话之中,同他人发生接触。这种“总是已经”[一种经验性地被给与的先天(Apriori)]说明,“此在”必然从一开始就生活在一个世界之中,“此在”无法挑选这个世界,这个世界业已先于各个“此在”存在着。俗话说,“此在”是被“抛入冷冰冰的水里”的。海德格尔将“此在”的这种特征称为“被抛状态”(Geworfenheit)。不过与此相对的是,它不仅仅“被抛”,它还具有对现存的东西(Bestehenden)进行塑造的诸多可能。除了对“被抛状态”无可回避的承认,“此在”拥有“筹划”(Entwurf)的可能性。比如,它能自己决定选择这种或那种职业。

“被抛存在”(Geworfensein)的一个环节是,“此在”原初地,亦即“总是已经”与他人共处。然而不能将这种原初性理解为,“此在”是一个源头,共处同在(Miteinandersein)能够从中合逻辑地推导而出。“此在”与共处同在这两者业已在源头处一并得到给出。如果要引入谢林思想中已经出现过的一个概念,我们可以说,“此在”和“其他此在”是“同等原初的”(gleichursprünglich)。用海德格尔的话说则是:“我们沿着可借以回答谁的问题的现象前进,直追究到那些和在世界之中存在同样原初的此在结构上面。这些结构就是:共同存在与共同此在。”(全集卷2,第152页)^①“此在”“总是已经”是“共同存在”(Mitsein)与“共同此在”(Mitdasein)。

① 参见《存在与时间》(2006年修订译本),第132页,译文略异。——译注

这种表述标示的并非“此在”的偶然标志。“此在”是“共同存在”与“共同此在”，这是“此在”的存在学特征。“此在”与他人一同生活，这一点从一开始就包含在“存在之领会”中。“共同此在”是“每一自己的此在”的一种标志。“共同存在”标示出了其他的“此在”。而且，海德格尔并不认为，其他的“此在”可以从自身的“此在”出发得到阐释。我们可以只是附带性地作出如下提示：对海德格尔来说他人并不是一个“自我的复本”（前揭，第166页）^①。只要“此在”原初地是“共同存在”，它就作为“共同此在”通过为他人“操心”的方式而为他人存在。“此在”的一种根本性的“存在方式”乃是“操心”（Sorge）（前揭，第162页）^②。

在日常状态中，“此在”从事种种维持生计的活动。它应对各种事物，为各种事情“操劳”。这种特征同样必须从结构上归给“此在”。“此在”并非有时“操劳着”，有时又不，相反，“此在”彻头彻尾地是一种“操劳”（Besorgen）。“操心”是“此在的一般存在”。海德格尔强调，这里的“操心”并不是指通常被阐释为忧心（Besorgnis）的现象。“此在”“并不自个儿在那儿杞人忧天”^③，而是“操劳”于日常诸事或者为他人而“操心”。

“操心”最本质的特征是，它极少涉及“此在”过去的事件和行动，也并不迫切关及“此在”当前的情境。“操心”具有对未来的导向功能（Orientierungsfunktion）。因为在“操心”中“此在”仿佛越出自己本身触及那个即将发生或者可能发生的事物。因此，“此在”在日常生活中心关心自己的各种事务，这一点并不来源于一种总是重新投入的“操

① 参见《存在与时间》（2006年修订译本），第145页。——译注

② 同上，第140页。——译注

③ macht sich keine Sorgen，意为不忧心、不担心，这里根据上下文试译为“杞人忧天”。——译注

心”，而是回缚于“此在”的基本特征。我们从根本上“在操心状态中”（sorgend）^①与那种源自世界、冲我们迎面而来的东西发生联系。海德格尔以他的典型风格描述了这种向着未来的特有的敞开状态：“此在之存在说的是：先行于自身已经在（世界）之中的存在就是寓于（世内照面的存在者）的存在。这一存在满足了操心这个名称的含义……”（前揭，第256页）^②“此在”始终“先行于”（vorweg）自身，它总是与还没有在其纯粹在场中实现出来的东西相联系。它通过“先行于”自己本身而“寓于”（bei）那些它必须要去处理的东西上。

这种对自己日常事务的“操劳”以一种特别的方式占据着“此在”。在这个对日常状态进行现象学—解释学清查的地方，海德格尔引入了一个概念，或者更准确地说，一个术语上的区分，一直到今天这种区分仍在引起争辩与批判^③。对此我们首先需要注意这样一件事，海德格尔追问的是在日常生活中“此在”是“谁”。这个问题如今有了一个解答。“此在”日常的“操劳”总是发生在一种特定的“存在方式”中。当我乘坐公共汽车或者不得不步行去上班时，当我贷了一笔款子或者买了一条裤子时，我正像“人们”所做的那样做所有这一切。在日常生活里或者说在日常的敞开状态中，我们像“人们”为各种事物“操劳”一样为自己的各种事物“操劳”。在日常生活中“此在”以“人们”的“存在方式”露面（前揭，第168页以下）^④。海德格尔将这

① 这里是动名词做副词，表示一种状态。——译注

② 参见《存在与时间》（2006年修订译本），第222页，译文略异，原译文中“操心”（Sorge）一词的斜体未经标示。“先行于自身已经在（世界）之中的存在就是寓于（世内照面的存在者）的存在”。原文为“Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei(innerweltlich begegnendem Seienden)”。——译注

③ 这里所称的概念、区分指的是后文所说的“人们”（Man）。——译注

④ 参见《存在与时间》（2006年修订译本），第148页。——译注

种“存在方式”与“本真的”(eigentlich)生存可能性相区分。对所有“本真”地与我们相涉的事物,比如爱情和友谊,死亡与出生,我们并不以日常的处理方式去“操劳”它们。“人们”是日常敞开状态中的“中性者”,而“本真的自己存在(Selbstsein)”(前揭,第172页)^①给予了越出日常状态进行生活的可能。

在《存在与时间》中,海德格尔花了许多篇幅来描述“人们”(Man)^②。他将“人们”称为一种“此在的积极建制”(同前,第172页)^③。实际上在我看来,对“人们”的分析表现了对20世纪处于新型“大众社会”中的人的日常及其公众状态(Öffentlichkeit)进行描述的“积极”尝试。经由“人们”这一概念海德格尔直面功能化与中立化现象,我们在日常中已经“实际地”承认了这些现象。“人们”是为了匿名表达而使用的一个描述范畴,脱离了匿名表达,“大众社会”的日常生活就不可想象。“人们”从根本上为一种公众状态的政治或社会理论提供了思考起点。从这个角度而言,海德格尔的探讨——举例来说——既超越了里尔克(Rainer Maria Rilke)在《马尔特手记》(*Malte Laurids Brigge*)中的描写,也超越了后来阿多诺(Theodor Adorno)针对“文化工业”所发表的意见。

“人们”是操劳于日常事务的“此在”。在这个层次上展现出一种对日常状态进行积极描述的可能性。“此在”有“消散”于日常生活中

① 参见《存在与时间》(2006年修订译本),第151页。——译注

② Man在日常德文中可作无人称主语使用,海德格尔将其大写作为一个重要的基本词语加以使用。《存在与时间》中译本译作“常人”,过于概念化,且已经表现出某种价值评判,不合海德格尔将之作为一个中性范畴使用的本意,也脱离了Man在日常德文中的含义,因而借鉴张祥龙先生的译法译作“人们”。参见张祥龙:《海德格尔思想与中国天道》,三联书店,1996年,第103、104页。——译注

③ 参见《存在与时间》(2006年修订译本),第150页。——译注

的倾向。日常的涣散状态并非消极因素，倒恰恰是人想要的生活可能性。“此在”乐意涣散、迷失于“人们”之中。海德格尔写道：“消散于人们之中，消散于所操劳的世界之中，这揭示出此在在逃离自己，逃离能够本真地成为自己这回事(Selbstsein-können)。”(同前，第245页)①“此在”寻找种种可能，自己逃避自己。其中一种可能即逃避到工作与消遣的世界中，一种对“娱乐社会”心甘情愿的屈服。海德格尔将这种逃避称为“沉沦”(Verfallen)。“此在”“总是一开始就已经脱离了自身”并在世界中“沉沦”。这种操劳于各种事务时的涣散倾向仿佛某种来自日常事物方面的自然而然的诱惑。尽管海德格尔没有使用这个类比，但这种倾向可以被思考为对另一个人或事的“迷恋”(Verfallenheit)②。“沉沦态”有双重含义，一方面被理解为一种被迫的境地，另一方面又呈现出一种满足。

“此在”逃离自身。这种“逃离”(Flucht)有一个原因，即当“此在”遭遇自己时，一种特定的“现身情态”(Befindlichkeit)就出现了。这种“现身情态”即“畏”(Angst)(同前，第247页)③。

“畏”是一种“现身情态”，确切说，是“此在”的一种“基本现身情态”。根据海德格尔的界定，这种“基本现身情态”与“怕”(Furcht)相区别。当我们被“世内存在者”——比如说一条咬人的狗——威胁时，“怕”就出现了。反之，“畏之所畏”不是“世内存在者”。要理解“怕”与“畏”之间的这种区别，有必要设想一幅“畏”的情景。

当我们害怕狗时，有威胁的东西就在我们面前。威胁简直迫在

① 参见《存在与时间》(2006年修订译本)，第213页。——译注

② 原文即后文的“沉沦态”，因为 verfallen 在日常德文中有陷入、沉迷、迷恋于的含义，在此处为了文句晓畅译作“迷恋”。——译注

③ 参见《存在与时间》(2006年修订译本)，第215页。——译注

眉睫。那只在那儿的畜牲冲到这里来咬我，倒霉的后果随之而来。在“畏”之中没有如此这般的这儿和那儿。再举一个例子。我们畏惧一场考试，此时也有“畏”，但我们没有直接站在考试前面。即使没有考试要应付的时候，我们甚至也有“畏”，想一下考试的情景就足够了。“畏”并不取决于一个确定的存在者的在场。依海德格尔之见，这是“畏”的一个重要特征：“威胁一无所在(nirgends)，这构成了畏之所畏的特性。”(同前，第248页)^①我们说不上来，畏惧的东西在何处。这一事实绝不是对“畏”的否决，而恰恰构成这种现象正面的内涵。我们不能给“畏”的对象定位，这包含在“畏”之中：“因此威胁也不能从近旁的某一确定方向抵临，它已然在‘此’——但又一无所在，它如此之近，以至于紧逼得让人无法呼吸——但又一无所在。”(同前，第248页)^②怀有“畏”的人无法将其所畏指明，它“紧逼着”却又不可见，遍布四周却又一无所在。

我们所畏惧的东西“一无所在”，这指明了它的存在学状态。我们“畏”之所畏不是任何物、任何事。海德格尔用了一句俗语来说明这一点：“当人充满畏惧时，俗话说：‘这根本没什么。’”(同前，第248页)^③我们“畏”之所畏根本“没什么”(nichts)。^④这个“无”(Nichts)是什么？首先我们认识到，在“畏”之中没有任何对象显露出来，在“畏”之中没有任何“存在着的”东西。不过这个“无”并非彻底空无之物，虽说它不是任何“存在着的”东西，却能够在“畏”之“基本现身情态”中被经验。在这种经验中使人畏惧的“无”作为“世界”涌现出来。

① 参见《存在与时间》(2006年修订译本)，第216页。——译注

② 同上，第216页。——译注

③ 同上，第216页。——译注

④ 此句原文为 Das, wovor wir »Angst« haben, ist eigentlich »nichts«。 “nichts”在日常德语中表示没什么，什么也不是，相当于英文的 nothing，而在海德格尔思想中作为一个概念，即表示“无”。——译注

在畏之所畏中,那“是无且一无所在之物”变得显明了。世内的无和一无所在的顽梗在现象上等于说:畏之所畏就是如是之世界。无与一无所在中宣告出来的全无意蕴并不意味着世界不在场,而是等于说,世内存在者就其本身来说是如此无关宏要,以至在世内事物这样无所意蕴的基础上世界以其世界性仍旧独独涌迫而来。(同前,第248页)①

“无与一无所在”,“畏”之牵涉所在,就是“如是之世界”。因为所有可能为我们提供依托的东西都在“无”之中消散了,“如是之世界”便涌迫着显现出来。正是当我们觉得要失去脚下的地面之时,我们对于必须立足于地面之上是多么心怀畏惧,就变得显而易见了。

所以“畏”比“怕”抵达更深邃之处。在“怕”之中我们与特定的“存在者”相关联(狗,蜘蛛等等)。在“畏”之中我们根本上与“无”相关联。而当我们与“无”相关联时,当我们“畏”的根本就是“无”时,“如是之世界”,或者借用彼得·汉克(Peter Handke)一本书的标题,“世界的重量”②恰恰显露出来。不过这个世界并不是外在于我们的此在的东西。海德格尔写道:“因而如果无,亦即如是之世界,表明自己就是畏之所畏,那么这说明:畏之所畏者就是在世界之中存在(In-der-Welt-Sein)本身。”(同前,第249页)③“在世界之中存在”即“此在”。在“畏”之中我们“畏”于必须在此(da)。这个“此在”是我们各

① 参见《存在与时间》(06年修订译本),第216页。此处没有采纳陈嘉映先生的译法将 Nirgends 译作“无何有之乡”,nirgends 也是德语中一个日常词汇,做副词用,表示“不在任何地方”,为了与其副词含义保持一致,译作“一无所在”。——译注

② 彼得·汉克:《世界的重量——一段旅程(1975年12月至1977年3月)》[Das Gewicht der Welt. Ein Journal (November 1975 - März 1977)],萨尔兹堡,1997年。

③ 参见《存在与时间》(2006年修订译本),第216页。——译注

自本身,所以我们必须说,在“畏”之中我们畏惧于我们自身。“人们”在涣散于各种各样的消遣时忘却自己,因为“人们”畏惧于必须自己担负、承受起“世界的重量”。

海德格尔强调,畏不仅有其“所对”(Wovor),还有其“所为”(Worum)。我们的畏之“所对”和“所为”是同一的。如果“人们”因为“畏”于“世界的重量”而遁入涣散状态之中,他也就“畏”于丧失这让人涣散的世界:“所以畏剥夺了此在沉沦着从‘世界’以及从公众讲法方面来领会自身的可能性。畏把此在抛回此在为之而畏之处,即抛回此在本真地能在世界之中存在那去。”(同前,第249页)^①在“畏”之中我们的畏之“所对”和“所为”是同一个。我们对我们的“能在世界之中存在”(In-der-Welt-sein-können)并为我们的“能在世界之中存在”有所“畏”,又几乎无法获得两者在其各自的“畏”之经验中的差异。某些人出于悲痛和绝望为他们的生活而担忧^②,同时又对这同一个生活有所“畏”,这显得是个悖论。不过当这样一种生活不是由别的,正是由绝望构成时,如下情况就变得显而易见:“畏”于失去生活正是从这一生活本身中产生。顺便一提的是,在“怕”之中没有怕之“所对”和“所为”的重合。举例而论,我们对狗感到害怕,而我们怕狗是因为害怕弄破我们的裤子。^③

在“畏”之中,我们在什么意义上同时为我们的生活可能性又对

① 参见《存在与时间》(2006年修订译本),第217页。——译注

② 此处使用了短语 sich um etw. ängstigen,意为“为某事担忧”,不过 ängstigen 与 Angst 同形,前者在 sich um etw. ängstigen 中意为担忧,后者为畏惧,中译难以体现两者之间的微妙联系。——译注

③ 在德语中有 vor etwas ängstigen 和 um etwas ängstigen,以及 vor etwas fürchten 和 um etwas fürchten 的用法,分别表示对……有所畏惧,为了……有所畏惧,对……害怕和为了……害怕。“所对”(Wovor)和“所为”(Worum)的差异便是基于介词 um 与 vor 的区别来谈。——译注

我们的生活可能性有所畏惧变得明白了。“畏”关乎我们的“此在”，但并非仅仅在一时一地关乎我们的“此在”，被推入“畏”中的整个“此在”都遭受到危险。在《存在与时间》的“此在分析论”中，海德格尔关注并试图描述“此在”的“整体性”，这一“整体性”就在“畏”之中显现出来。我们在这种“基本现身情态”中经验到有某种仿佛“此在”之“整体性”的东西。“操心”是“此在”的一种核心“存在方式”，始终超出自身而存在，始终追逐比安于现状更多的东西，由此可以明了，“操心”知晓“此在”之“整体性”的指示者——“畏”。

对我们的“此在”并为我们的“此在”“畏”表明，这一“此在”如何能够突然地作为整体遭受到危险。刚刚一切对于我们都还皆成可能，现在，如下的看法逼迫着我们：一切终将变得不可能，而注视那个将让一切都变得不可能的事件，这本身却属于我们的可能性。“无”，此在对之有所畏的东西，证明自己就是“此在之实存的可能的不可能性”（同前，第352页）^①。“畏”让我们毫无疑问地认识到，“此在”终有一日将“完结”（ganz）并随之消逝。“此在”在自身中负有这样一条规定：“此在”乃是“向死存在”（Sein zum Tode）。

“此在”乃是“向死存在”。我们必须更准确地来把握这条规定，因为直到后期，海德格尔也一直在思考这一点。“此在”会死去，这不能和其他事情等而视之，“此在”全然作为“向死存在”而实存。人，如海德格尔后来所说，是“终有一死者”（Sterbliche）。凭借这条规定海德格尔延续了一种古老的思想。古希腊悲剧家埃斯库罗斯、索福克勒斯和欧里庇得斯就这样将人称作终有一死者（tò thnetón, hò brotós），属人的与终有一死的在语义上等同。人有别于不朽者——

① 参见《存在与时间》（2006年修订译本），第305页。——译注

诸神,是终有一死者,这条规定很可能源于对古希腊哲学极有影响的德尔斐神谕。以德尔斐为起点,那句著名的箴言 gnothi sautón[“认识你自己!”]进入了欧洲精神史。不是别人正是阿波罗神将这句箴言告诉了人类。这是神给予的暗示,暗示人应该认识到自己有别于不朽者并因此约束自己的行为。“认识你自己”也就是说:“认识到这一点吧,你,有别于我——阿波罗,你是受限的、易朽的、终有一死的。”在《存在与时间》中,海德格尔似乎还不可能将“此在”作为“向死存在”这一规定追溯到这个源头,已知的是,后来他明确地援引了人的这条悲剧性的规定。

“此在”以不同的方式对待其“向来本己的”“向死存在”。“人们”,那种茫然于日常状态之中的“此在”的“存在方式”,躲避“向死存在”。当我们遭遇到我们将死之“确定无疑”(Gewißheit)(同前,第339、340页)^①时,“畏”就凸现出来,而“人们”逃避“畏”。相反,“本真的此在”遭遇到其本己的“向死存在”,“本真的此在”践行“为死亡故而先行着成为自由的(Freiwerden)”以及“先行向死”(Vorlaufen zum Tod)(同前,第350页)^②。因为这种先行将“非本真的此在”从一种日常自我蒙蔽(Selbstverdunkelung)中解脱出来进入“本真的此在”,所以海德格尔也会将“先行向死”描述为“先行的决心(Entschlossenheit)”(同前,第404页以下)^③。“本真的此在”“坚决地”(entschlossen)^④冲向其有限性和必死性的绝对界限。

在《存在与时间》里,海德格尔没有让任何这样的可能性出现,即

① 参见《存在与时间》(2006年修订译本),第294页。——译注

② 同上,第303页。——译注

③ 同上,第348页以下。——译注

④ 这个词的字面意思是反对、祛除锁闭,后文有时也取《存在与时间》中译本译法译为“下了决心的”。——译注

越过这一界限先行思考到一个彼岸。“向死存在”是一种“朝向终结的存在”，在那里哲人禁止去问，在终结之后是否还有“什么”（同前，第327页以下）^①。由此，海德格尔站到了一个可敬的哲学传统的对立面，关于死亡，这个传统始终断定灵魂不朽。无论是柏拉图，在苏格拉底的临终对话《斐多》中，表明一种对灵魂超越身体后的另一种存在的期望，还是亚里士多德，直接将哲学形容为一种对不朽的分有；或者康德，将灵魂不朽确立为理性的一个中心问题，还有黑格尔，在上帝三位一体学说的范围内思考“死亡之死亡”（Tod des Todes）——形而上学的哲学从来没有将死亡理解为人的一個绝对界限。然而依海德格尔之见，“此在”之“本真性”正在于既不要制造跨越这一界限的幻象，也不要峭兀的理论拒斥这个界限。“本真的此在”于“先行向死”中经验其界限及其时间的尺度，这一尺度正源于这一界限。

海德格尔关于“此在”作为“向死存在”的解释给一代代《存在与时间》的读者留下非常深刻的印象，同时也遭到相当多批判。

尚在《存在与时间》出版的那一年，马克斯·舍勒就在断断续续的札记中深有体会地评论道：“向世界-内在（Welt-immanenten）的第一次转向毕竟是爱欲（Eros），而不是对自己的厌恶、畏和怕。”另外一次他写道：“向我们开启世界的是‘爱’，不是畏。”^②这一批判瞄准的是“此在分析论”中一个明确的倾向，即“此在”太过于个体化，太强烈地从与他人的关系中孤立出来。“爱欲”或者说“爱”，与他人热切相连，是朝向世界的“第一次转向”。

① 参见《存在与时间》（2006年修订译本），第283页以下。——译注

② 马科斯·舍勒：《晚期文集》（*Späte Schriften*），Manfred S. Frings 编，慕尼黑，1976年，第294页。

十年后,海德格尔早年的一个学生列维纳斯加入到这场批判之中。伊曼努尔·列维纳斯(Emmanuel Lévinas)强调,“向来是我自己的”死亡不是关乎到我的“第一次死亡”。他写道:

某个通过他的裸露——他的脸——表露自己的人,是那以此呼引我的人,是那寄望于我的责任的人:从此刻起我对他负有责任。所有他人的姿势都曾是指引我的信号。……那正在死去的他人,他的死亡在我与作为有责任之我间的同一性本身中关乎我——一种既不是实体的,也不是由不同的、可辨认的行为的单纯关联构成的同一性,而是从不可言说的责任中生出的同一性。我因他人的死亡而痛苦正造成了我与他的死亡的联系。在我与他发生联系时,在我向某个不再回应的人鞠躬时,这种好意(Affektion)便已然是欠罪(Schuld)——幸存者的欠罪。^①

列维纳斯抗议的正是海德格尔将死亡(Tod)和死(Sterben)归至“向来我属的(jemeinig)此在”的中心化。死亡不是通过我们自己必死这一事实,而是通过他人将死和我们要以我们的所有“责任”承受这一死亡逼迫着我们。在列维纳斯看来死亡的震撼更在于被爱者被夺走,而非我们自己遭遇死亡。

借助列维纳斯这一全然有别的死亡现象学,针对海德格尔“向死存在”分析,一种崭新的和批判性的眼光成为可能。在海德格尔的“此在分析论”中他人的死亡是否被忽视了? 我们已经看到,海德格

① 伊曼努尔·列维纳斯:《上帝,死亡与时间》(Gott, der Tod und die Zeit), Peter Engelmann 编,维也纳,1996年,第22页。(可参见中译本,余中译,三联书店,1997年。——译注)

尔在什么意义上不单单将“此在”描述为“向死存在”，同时也描述为“共同存在”。与之相应的一种“操心”方式即“操持”(Fürsorge)，这种方式被界定为“率先而出一使之自由的(vorspringend-befreiend)的操持”(同前，第163页)^①。这种“本真的操心”并不把“共同此在”的忧虑包揽过去，而是“有助于他人在他的操心中把自己看透并使他自己为操心而自由”^②。不冷落他人也不无谓地安慰他人，而是首先帮助他人进入每个“此在”所遇之事的困窘中，这样，这样的操持在触及死时就能使他人看透自己，达到自由。“本真的操心”应该不给他人留下这样的可能性：在日常事务中避开他的死亡，使自己无视于其死亡。就此而言海德格尔在如下观点上不同于列维纳斯，即“第一次死亡”是“向来我属的”：“没有人能从他人那里取走他的死。……每个此在必须各自接受自己的死。只要死亡‘存在’(ist)，依其本质它向来就是我的死亡。”(同前，第319页)^③对海德格尔而言我本己的死亡是“第一次死亡”，确实，看起来海德格尔把我们本己死亡的本质思考为某种可能性的条件，即从他人的死亡中获取一种关于死亡的一般见解的可能性。实际上，当我们自己未死时，他人死去了，这几乎不可理解。“他人的脸”还是我必将死去这一“向来我属”的确定性是第一个死亡现象，这是一个值得进一步追索的问题。

除了海德格尔本人，没有人在更深层的意义上划定了《存在与时间》的范围。这本书的主要问题以“存在之意义”为指向。我已经指出，这位思想家在“时间的视域”内猜度了这一问题。海德格尔从“此

① 原作引文为 vorausspringend-befreiende Fürsorge，为 vorspringend-befreiende Fürsorge 之误。参见 Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, 1977, S164。——译注

② 参见《存在与时间》(2006年修订译本)，第142页。——译注

③ 同上，第276页。——译注

在”引出了时间现象,时间现象在《存在与时间》第二篇中得到集中阐释。这部著作的最后一句话是一个问题:“时间本身是否将自己公开为存在的视域?”(同前,第577页)^①这个问题给出一个暗示,“此在分析论”以时间的意义为界限。如果时间是回答“存在之意义”问题的开端,时间不就必然是通往“存在之意义”的直接途径?思想不就必然从时间或从“存在本身”处开始,以便追问存在与时间之意义问题吗?着实令人疑惑的是,为了将“存在本身”从其与人的关联中孤立出来,要弃置“存在”与“此在”的联系——一个海德格尔在《存在与时间》之后的思考中经常加以尝试的令人疑惑的举措。不过《存在与时间》的尾声已然显示出在“此在”与“存在”的联系内部向“存在”一方的重心转移。海德格尔本人后来将这一重心转移称作“回转”(Kehre)。在《存在与时间》之后的思想中,海德格尔并没有彻底摒弃“此在”与“存在”的联系,但这一联系已经不再被理解为“此在分析论”,而是一种“存在之思”。于是从这一整体关联着眼,人们一再谈及成为残篇的《存在与时间》的“搁浅”。尽管海德格尔自己在部分还未出版的文本中颠覆了这本著作,这本书毕竟始终是一个源头,这位哲人乐于转回到这个源头,以澄清他后来关于“存在之意义”问题的回答。

第二节 此在的历史性

当人们想要理解自身并且在其生存之中解释自身时,人们总是一再回到历史(Geschichte)。历史是巨大的意义府库。处于其

^① 参见《存在与时间》(2006年修订译本),第494页。——译注

全部实践和理论行止中的此在将这个府库视为起点。在这个意义上,可以说此在历史性地(geschichtlich)生存着。追问处于历史中的此在并追问存在之历史是海德格尔思想的首要主题。

海德格尔早期的哲思活动受到两方面的共同规定:为“生活实际性”的缘故审视处于其意蕴(Bedeutsamkeit)当中的原始基督教信仰以及希腊哲学传统。当海德格尔在《存在与时间》中力图在“此在分析论”的框架里深入研究“历史”的“意义”时,历史这一现象的重要性对他来说是不言而喻的。《存在与时间》必须完成的任务是,着眼于“存在之意义”问题把握和描述“此在”与历史之间的系统性关联。

我们已经看到,“操心”的“存在方式”在多大程度上是“此在”之“整体性”的指示器。“此在”操劳于各种事务,以此方式为其未来操心。它“总是已经”越出自身之外而与那尚未存在的某种东西发生联系。即便“此在”将他人放入自己本身中的“操持”也伸向未来。“此在”的这种从其业已所是的东西那里出来,进入到它将要去的什么东西那里去的运动,就是“演历”(Geschehen)^①。海德格尔在存在学上将其阐释为历史,准确地说,是“此在”的“历史性”(Geschichtlichkeit)。因此,“此在”的“时间性”就是人类“历史性地”生存的“可能性的条件”(全集卷2,第27页)^②。

“此在”的这种历史性呈现为两面。人类能够通过反思历史而“本真地”对待历史。但他同样能够在历史中接受一种“非本真”的生活方式并使自身消弭于无形,以至他最终对其历史性视而不见。

① 此处译名参见第三章第一节译注。——译注

② 参见《存在与时间》(2006年修订译本),第23页。——译注

只要“此在”在历史中认出了一种“遗产”(Erbe)(同前,第507页)^①,它就发现自己与历史——而这意味着与其当下的诸种生活可能——处在一种“下了决心的”(entschlossen)关系中。历史给了人类更好地理解自身及其形势的诸多可能性。因为“此在”生存于其中的各种“处境”全都是先已形成的东西,它们在过去的事件中有其缘由。当“此在”“继承”了这些过去之事时,它就开始对其行为有所了悟。这种继承表现为在理论上和实践上对可能性的重演(Wiederholung)(同前,第509页)^②。但是此处“重演”的意思不是重复,而是对某些事物的召回,我们将这些事物视为可重演的,因此能再一次从事这些事物(《存在与时间》的整个研究始于“对存在问题的突出地重演”,同前,第3页)^③。当然,并不是所有已经发生的事情都属于这种重演的范围。在“反对”(Widerruf)中(同前,第510页)^④具有一种同历史的批判性关系。“此在”“反对”某些特定的、已然过去的事件,由此它能够表明自己对其“遗产”是负责任的。不过这种对“遗产”的重视仅仅是一种“本真的历史性”的开端。当“此在”意识到它必然死去时,它是有限的,它与历史的关系就愈发深入了。“先行到死中去”是“本真的历史性”的基础。当我们明了我们并不享有世上的全部时间时,在同我们的起源的关联中,我们每每就从“遗产”之中获得了一种“命运”(Schicksal)(同前,第507页)^⑤。所有我们现在之所是皆由过去形成。我们将来要做的事情都处于同这种起源的特定关系中。即便与我们生命之线的断裂,也只有同我们自己业已所是的东西挥手

① 参见《存在与时间》(2006年修订译本),第434页。——译注

② 同上,第436页。——译注

③ 同上,第3页,译文略异。——译注

④ 同上,第436页。——译注

⑤ 同上,第434页。——译注

作别时才可能发生。此外,生活连续性及其非连续性只有在一个集体中才能形成。“此在”绝不可能独自具有一种“命运”。“此在”生活在一个“共同体”(Gemeinschaft)或者“民族”当中。民族本身具有一种“天命”(Geschick)。各个“本真的此在”参与到这种“天命”里。在本节结尾我还会再次探讨这一问题。

在“非本真的历史性”中,人们忽视了上面所说的深入辨析历史的可能性。人们始终只看到与“旧事物”(Altes)相脱节的“如今”(Heute)(同前,第 517 页)^①。“此在”于是始终只注意“现代事物”(Moderne),而对其实践活动何以产生无所关心。在海德格尔看来,这种漠不关心的原因在于错失了有限性,在于对每一“此在”都有其终结这一认识的逃避。当“此在”逃开了面对其有限性而生出的“畏”时,它就无法将历史认作“总是已经”一同支配了其实践活动的境域。

对历史的这种“基础存在学”探讨,确切地说,对“此在”的“历史性”的“基础存在学”探讨,遍及海德格尔的整个哲学。这一理论的一个直接结果是在历史(Geschichte)与历史学(Historie)之间的深度区分(同前,第 518 页以下)^②。历史学表现为对人的基本“存在方式”的对象化。“历史科学”(Geschichtswissenschaft)则将“此在”“总是已经”生存于其中的东西客体化。就此而言,海德格尔认为“历史学”对“此在”的自身理解来说具有某种必要性。不过在海德格尔进一步的思想进程中有一种倾向越发明显,亦即质疑历史学要求能够对历史作出真实陈述的合理性。于是大约在《存在与时间》出版 10 年之后他写道:

① 参见《存在与时间》(2006 年修订译本),第 442 页。——译注

② 同上,第 443 页。——译注

这——对现代人类在政治—历史学层面上的把握——造成的后果还包括，历史主义在它的帮助下才得以完成。随着将人的本质借助历史学的结算而固定为某种历史学的——而非历史的——本质这一要求，历史学将过往归结为一种当前，历史主义便是这种历史学的完全统治。（全集卷 66，第 168 页）

如果说在《存在与时间》中，将历史学往回系缚到“此在分析论”中去的意图仍然占据支配地位，那么后来海德格尔就否定了历史学将历史弄成认识对象的任何权限。将时代区别拉平，这种内在于“历史科学”的方法倾向（尼安德特人^①和古希腊人对我们来说是同等重要的吗），招致了海德格尔的批评，这种批评有时甚至演变成强烈的厌恶。与此同时，比起反思方法上的困难的历史学家，海德格尔更加反感的是否认这些困难的历史学家。

参详历史的进一步结果在于，在《存在与时间》之后，海德格尔不再仅仅把历史性视为“此在”的一种“存在方式”，而是将它与“存在本身”联系起来。这层意思在《存在与时间》中已经有所透露，“对存在的追问……其本身就是以历史性为特征的”（全集卷 2，第 28 页）^②。“存在本身”如何达诸语言是被“历史性地”决定的。在这里，我们会首先以为，海德格尔可能是想把“存在”做成一个主管机构，这个主管机构在各个历史时代以不同的方式“发送”（zuschicken）自身并且必须被视为历史的“基础”。《哲学论稿》写道：“只有在存有（Seyn）本身的本质（Wesen）而这同时意味着在存有与人的关联——人已然从这

① 1856 年在德国杜塞尔多夫附近的尼安德特发现的旧石器时代中期的古人，分布在欧洲、北非和西亚一带。——译注

② 参见《存在与时间》（2006 年修订译本），第 25 页。——译注

种关联中生成——中,历史才能够得到建基。”(全集卷 65,第 494 页)不过从“存在”与历史着眼,这样一种奠基关系(Fundierungsverhältnis)并不可能,因为它并不能够被放置于“时间性”亦即历史之外。这种观念可以追溯到黑格尔对一个“落入时间中”的永恒“精神”的区分。在海德格尔那里,“存在”与“历史”毋宁说处于一种关系中,在这种关系中说“历史”是“存在”的一个标志抑或“存在”是“历史”的特征,都有失偏颇。海德格尔后期对“存在之历史”(Geschichte des Seins)的表述使得这种两义性在第二格^①中变得清晰起来:历史在“存在本身”中得到“建基”,如同存在在历史中得到“建基”。那个作为历史在各个时代以不同的方式将自己发送给人的东西,无非就是那存在着的東西。

进一步考察会发现,在《存在与时间》中得到维护的“时间性”与“历史性”的奠基关系将会随之而失效。如果我们对“时间性”的理解可能“历史性地”发生变化,“时间性”,亦即“存在”,就不能被阐释为历史的“可能条件”。海德格尔在一门早期的讲授课中指出了原始基督教“过着”“时间本身”(die »Zeit selbst« »lebt«)这个现象。如果说由于上帝仍在到来中的再临,原始基督教“以终末论的方式”(eschatologisch)把握了“时间性”,那么希腊人则遵循循环的时间观。即便一种自然科学的时间观也可能要在时代中得到解释——而不是作为惟一的通达时间的真实途径。如此看来,历史可能是一种对“时间性”的每每自行变化着的理解的“可能条件”。海德格尔后来的思想看起来倾向于将这种可能性,将我们对“时间性”的理解引回到一个自身便是时间性的境域中。这一想法指示着海德格尔大约自 30 年

① 指 Geschichte des Seins(存在历史)中的 Sein(存在)作为第二格使用,而这里既可以把 Geschichte(历史)理解为主词,也可以把 Sein(存在)理解为主词。——译注

代中期开始称为“本有”的事物。

我在之前说过,我会再次回到海德格尔将“此在”的“历史性”描绘为“遗产”、“命运”而且首先描绘为“天命”这一问题。众所周知,海德格尔在他思想的一个特定时期感到自己对国家社会主义负有义务。1933年4月21日,海德格尔被任命为弗莱堡大学校长。1934年2月底他宣布辞职。不过同年11月,在博登湖畔的康斯坦茨,他仍进行了一次或多或少肯定国家社会主义的演讲。毫无疑问,海德格尔觉得自己受到希特勒“终于”意欲“清理”与“魏玛共和国”含混不清的关系,并建立一个在社会层面稳健均衡,由“领袖原则”(Führerprinzip)支撑的“人民共同体”的革命热情的吸引,与此同时,他也受到希特勒所明确阐述的国家社会主义的吸引(它后来被证实是一派胡言)。

这一政治风波无疑招致大量批评和愤慨,而且至今仍未平息。^①即便是汉娜·阿伦特,在他们1950年重逢之前,也在卡尔·雅斯贝尔斯面前将海德格尔称为“潜在的凶犯”。^②如果人们想要理解这位思想家的这一政治选择,在我看来,需要注意海德格尔在“此在”的历史性的解释中的一个特征。海德格尔在《存在与时间》中写道:

决心组建着对向着本己自身的实存的忠诚。作为准备去畏(angstbereit)的决心,忠诚同时又是对自由实存活动所能具有的独一无二的权威的可能敬畏,是对实存可重演的诸种可能性的敬畏。(全集2卷,第516页)^③

① 参见维克多·法里亚斯首先是出于复仇心理而写下的《海德格尔与纳粹主义》,美茵法兰克福,1989年。

② 汉娜·阿伦特/卡尔·雅斯贝尔斯:《1926年至1969年通信集》(Briefwechsel 1926-1969),Lotte Köhler与Hans Saner编,慕尼黑与苏黎世,1993年,第84页。

③ 参见《存在与时间》(06年修订译本),第442页,译文略异。——译注

对海德格尔而言,德国的“命运”就是这种“可重演的诸种可能性”之一。如果这一命运在某一刻成为“独一无二的权威”,那么我们就理解,海德格尔在多大程度上从希勒特革命性的夺权行动中测度出了一种“决断”,遏制这种决断意味着无视民族的“命运”。后来不是别人,正是海德格尔自己首先在其有关荷尔德林诗的讲授课和论文中清晰表明,这种对国家社会主义的肯定是多么盲目。在这些地方他毫不含混地表明了纳粹对德意志同一性的滥用。

在这样的背景下,海德格尔 1933 年 5 月就任大学校长时以“德国大学的自我主张”为题所作的纲领性演说包含着一种模棱两可的含义。这一演说含有对德意志民族的“历史性使命”(全集卷 16,第 117 页)——海德格尔想通过希勒特的掌权辨认出这一历史性使命——的明确表白。在这一意义上,“通过民族在精神使命中承担对国家的命运”所达成的“三项义务”——“工作服务、国防服务和知识服务”(同上,第 114 页),就是在尝试附和极权式的国家社会主义对国家的理解。另一方面人们可以发现,海德格尔校长一职的失败在这一演讲的许多地方都已经有所预示。这些地方所包含的思想不仅对纳粹,甚至对保守的大学教授们,都必然是不可接受的、古怪陌生的。海德格尔指出,“一切科学”就其本身而言都是哲学,并因而始终“植根于”希腊的“哲学之开端”(同上,第 109 页),这一思想必然使听闻此言的大部分科学家诧异不已。而且下面这番话想必同样冒犯了在场的人:

如果我们最本己的此在本身正矗立于一场伟大的变革面前,如果真的如那位满怀激情地寻找上帝的最后的德国哲学家,弗里德里希·尼采所说:“上帝死了”,如果我们必须严肃对待这

种当今之人在存在者中间的离弃状态(Verlassenheit),那么,科学的情形会变得怎样呢?(同上,第111页)

一所著名大学的校长在一个纲领性演说中阐述这样的想法并提出这样的问题,这肯定不单单是把1933年5月在弗莱堡的听众搞得有些糊涂了。任何时候,在世界上的任何一所大学里,它都会使人不知所措。对要求大学为时代需要服务的纳粹来说,“当今之人的离弃状态”是怪异而无谓的。

然而使公众对海德格尔愤愤不平直到今日的并不仅仅是这次短暂的政治参与,这一默许自己成为政治工具的行为。这位思想家还被指责从没有对消灭犹太民族,对大屠杀公开发表看法。在我看来,雅克·德里达(Jacques Derrida)的短文《海德格尔的沉默》是对这一事实最为聪明的评论之一。在那篇文章中,这位法国哲学家写道:

没有海德格尔的可怕沉默,我们就不会觉察到一个指向我们的责任意识的命令,觉察到一种以海德格尔不曾阅读自己本身的方式来阅读海德格尔的必要性。至少他并没有主动要求这样的阅读。抑或是他已经要求了这样的阅读并因此如我所推测的那样保持沉默。或许他提出了要求从而已经以他自己的方式有所言说,只是为了防止受到纳粹腐化和滥用而没有明明白白地说出来而已。^①

① 雅克·德里达:《海德格尔的沉默》(Heideggers Schweigen),载于 Günther Neske 与 Emil Kettering 编:《回答——马丁·海德格尔说话了》(Antwort. Martin Heidegger im Gespräch),弗林根,1988年,第160页以下。(可参见中译本,陈春文译,江苏教育出版社,2005年,第128页。——译注)

由此看来,海德格尔所谓的“沉默”可能是对当前哲思活动的一种刺激,一种持续不断的挑战,要求人们去直面思想在历史中——诸如大屠杀之类的事情在历史中可能会再度发生——的纠缠。海德格尔的“可怕沉默”兴许是一种诱因,促使我们反复记取德国的“有组织的大屠杀”(Verwaltungsmassenmord)(汉娜·阿伦特语)。

第三节 存在学差异

此在,作为一种特殊的存在者,和存在之间具有一种差异(Differenz)。这一差异使得超离日常所忙碌的现成之物成为可能。我们与他人生活在一个世界里,这个世界不是物。而且,世界敞开了我与他人以及我与物之间的自由空间,一个从来不能对象化的自由空间。尽管差异在欧洲哲学传统中被视为需要严肃对待的现象,但主要是同一的确立($A=A$)被断定为思想的最终目标。相反,海德格尔阐述道,不是同一或者总体,而是差异乃是自由的开端,这样他便离开了这一传统,并首先给予伦理学以新的启发。

至此,我们已经了解了海德格尔思想中三个最关键的基本概念。海德格尔的思想围绕着“存在”、“存在者”以及——作为一种“卓异的存在者”的——“此在”这些概念。显然,它们共属一体,构成一个统一体,但同时也显示出区别。“存在”不是“存在者”。海德格尔将这种区别称为“存在学差异”(ontologische Differenz),这一区别构成了其哲学真正的基本结构。在接下来的评述里我将致力于探讨这一对

其思想至关重要的结构。因为下面的评述看起来围绕的是一种单纯的思想形式(Denkform),所以不时会让读者略感头痛。但对这一首要的也是最终的差异的考量无法回避,因为,按照海德格尔的说法,这一差异支撑着整个欧洲思想。

海德格尔在马堡的讲授课“现象学之基本问题”,“哲学导论”以及他的论文“论根据的本质”传达了他关于“存在学差异”,即“存在”与“存在者”之区分的最初辨析。在1927年的马堡讲授课上有这样的话:

存在一般与存在者之区别的问题并非毫无理由地处于首位。因为对这一区别的探究会首先明确地并且方法上可靠地使得如下做法成为可能,即将不同于存在者的存在视为主题并加以研究。存在学,亦即作为科学的哲学的可能性依赖于足够清晰地贯彻这种存在与存在者之区别的可能性,以及随后实行一种跨越——从对存在者加以存在者层次(ontisch)的考察向在存在学层次上(ontologisch)以存在为主题跨越——的可能性。(全集卷24,第322页)①

“存在之意义”问题不将任何“存在者”纳入视线。不过在《存在与时间》中,海德格尔曾断言,为了能够回答这一问题,必须从对一种“典范性的存在者”的分析开始。但若那样,从对“存在者”的分析到真正地“在存在学层次上以存在为主题”的“跨越”怎么发生呢?作为“存

① 《现象学之基本问题》的引文正由译者翻译,待全部译出后,丁耘先生翻译的中译本出版。译者不揣简陋保留了自己的翻译,聊以丰富翻译的可能性。读者另可参见丁耘译本,上海译文出版社,2008年。此处参见第305页。以下均注明中译本的相应页码,以便读者查对。——译注

在学”的哲学不是单单关于“存在者”的“科学”，而是关涉到“存在”的“存在者”的科学。通过这一区分，海德格尔似乎要改造亚里士多德的“第一哲学”(*prôte philosophía*)思想。第一哲学对亚里士多德而言乃是诸科学的科学，因为正如他在其《形而上学》讲稿(1025b,1)中阐述的，第一哲学不单单研究感性“存在者”，而且研究其原理和原因(*hai archai kai ta aitia*)。

按照《存在与时间》在方法上的设定，如此这般的存在学以探究一种特定的“存在者”亦即“此在”为起始。《存在与时间》所强调的此在的“存在方式”扎根于“时间性”(Zeitlichkeit)之中，所以辨析“存在学差异”问题的第一步在于对“此在”特别的“存在方式”，即“时间性”或者说“时间状态”(Temporalität)(全集卷24,第402页)^①进行考察。

对海德格尔而言，在阐明关系到“此在”的“时间性”时显示出这样一种必要性，即探究“认识存在者以及领会存在的基本条件”(同前,第402页)^②。在进行这番探究时，他引用了柏拉图在《政制》(*Politeia*)^③第六卷中的日喻说。日喻说表明了“从对存在者加以存在者层次的考察向在存在学层次上以存在为主题跨越”触及柏拉图哲学

① 参见《现象学之基本问题》，第388页。该处原文并没有讨论时间性问题，引文页码可能有误。——译注

② 同上，第388页。——译注

③ 译者采纳了友人程炜的译法，将柏拉图对话录 *Politeia* 译作《政制》。参见程炜：《〈读柏拉图〉译后记》收于斯勒扎克(Thomas A. Szlezák):《读柏拉图》(*Platon lesen*)，程炜译，译林出版社待出版：“下来再看看柏拉图的代表作‘*Politeia*’，笔者取《政制》之名，而不取流行的《理想国》、《国家篇》、《共和国》或刘小枫先生的新译《王制》。《国家篇》与《共和国》之误差前人多有论述，此处不再重复。这里仅欲对《理想国》与《王制》二书名略加辨证，因其立意实近似，失误却也相同。从文本内部而言，柏拉图之“理想国”即为“王制”，此毫无疑问。二者之别不过在于前者之语今，以泰西政治哲学为背景；后者之语古，以我国传统经学为援。其误则有四：一、以一书(可能)之主题改一书之标题，不顾作者之原名。二、即使以主题审之，《*Politeia*》一书也难以“理想国”/“王制”概而论之，仅就政治层面而言，其卷七到卷(转下页)

的一个基本思想,即善(das Gute)尚要超越存在本身,也就是说处于“存在之彼岸”。所以海德格尔可以说:“我们所寻找的是 *epékeina tês ousías*^①。”(同前,第404页)^②回到柏拉图的这一思想对阐明“存在学差异”而言甚为重要。保罗·那托普在其影响深远的著作《柏拉图的理念说》中将关于“存在之彼岸”——依海德格尔则称作“存在者之彼岸”——领域的思想与康德意义上的“先验概念”^③联结起来,这在海德格尔关于“存在学差异”的思考中留下了痕迹。我以为,马堡时期的海德格尔相信,通过对柏拉图和康德的辨析能够完成对作为“存在学”的哲学的奠基,这并非偶然,而是受到那托普著作的影响。

使得“此在”不仅仅理解“存在者”而且理解不存在的“存在自身”成为可能的“基本条件”乃是有有一个超越“存在者”,并首先在“存在者之彼岸”敞开自身的领域。海德格尔会将这样一种“存在者之彼岸”的“存在”领域,称为“世界”。在马堡时期的另一门讲授课“哲学导

(接上页)九便涉及他种政治体制,其余偏离两名处多有,而毋需遍举。三、所谓“理想国”与“王制”据希腊文应为 βασιλεία,而非 πολιτεία。仅据柏拉图原书的论述中,πολιτεία 实包括王制(βασιλεία)、贤人制(ἀριστοκρατία)、荣誉制/斯巴达或克里特制(τιμοκρατία, Λακωνική, Κρητική),寡头制(ὀλιγαρχία),民主制(δημοκρατία)与僭主制(τυραννίς)(544c 以下,也参《政治家》291d 以下,所举略有变化),其可谓政治制度之通名。四、据亚里士多德,πολιτεία 除通名用法,亦可谓与民主制相对好的多数统治(《政治学》1279a35 以下,也参《尼各马可伦理学》1159b35 以下,所解略异),或者某种结合寡头制与平民制好的混合政制(《政治学》1293b32—35, 1295a25—31 等)。在 πολιτεία 特殊用法中,中文常译为“共和制”。概而言之,如果其作为一种特殊政体,则或与贵族制或与民主制或与寡头制均有亲和处,却离一人君主制——无论是王制还是僭主——颇远。”在此感谢程伟君惠赠文稿。(翻译临近定稿时,程伟的译作已经出版,参见:《读柏拉图》,斯勒扎克著,程伟译,译林出版社,2009 年)——译注

① 古希腊文,在存在另一边、超越存在。——译注

② 参见《现象学之基本问题》,第390页。——译注

③ 保罗·那托普:《柏拉图的理念说:通向唯心论的一个导引》(Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus),汉堡,1994年,第463页。

论”上,海德格尔解释了“存在问题”在什么意义上与世界问题紧密联系在一起(全集卷 27,第 394 页)。如同“此在”“总是”处于“一种存在领会(Seinsverständnis)之中”(全集卷 24,第 420、421 页)^①，“此在”也总是具有“对世界、对意蕴的一种先行领会”“此在”游弋于一个超越了现成“存在者”的运作空间(Spielraum)，这一理解本身是“超越(Transzendenz)真正的存在学意义”(同前,第 425 页)^②。这意味着，“在世界之中存在”之中的“此在”能够超出自身，“超逾”(übersteigen)(全集卷 9,第 137 页)^③仅仅现成之物。

况且柏拉图哲学还有一个重要环节显示出与“存在学差异”思想的一种结构性类比。最先在对话录《斐多》中成为主题的概念 *chorismós*^④(斯特方本 67d)，表明了灵魂与身体的分离和区别，灵魂与一个显然会朽坏的身体相联系，而这一概念使得断言非肉身性的灵魂的不朽成为可能。“存在学差异”这一概念仿佛是柏拉图理念存在学(Ideenontologie)中的这一基本差异的一个回音。*chorismós*，或者用另外一种方式说 *epékeina tēs ousías*，是“超越”的一个条件。通过超越敞开了一个空间，此在能够“超离”现成“存在者”，将其抛诸身后，进入这个空间。

海德格尔想要明确地理解这种被思考为“超越”的东西，他的理解同时从康德出发又一反康德对“先验”(Transzendente)的规定。康德在“先验”概念中“认识到的正是一般存在学的内在可能性问题”，不过康德所采用的“先验”概念“根本上的”“批判性”含义阻止了

① 参见《现象学之基本问题》，第 405、406 页。——译注

② 同上，第 410 页。——译注

③ 参见海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2001 年，第 159 页。——译注

④ 古希腊文，分开，分离。——译注

他“以一种对超越之本质的更彻底和更普遍的把握”来为“存在学以及形而上学之观念的更为原初的制订”(全集卷9,第139页)^①奠定基础。在此没有必要进一步阐明海德格尔如何解读康德,要明确的仅仅是,在“存在学差异”的含义第一次形成时,海德格尔与柏拉图和康德这两位思想家进行了争辩。

“存在学差异”的第一个规定,亦即其所有进一步变化的出发点已然明确。海德格尔在“论根据的本质”中颇具指引意义地写道:“存在学差异的这一根据,我们……称之为此在的超越。”(同前,第135页)^②“存在”与“存在者”的区别敞开了“存在之彼岸”的领域——世界的维度或者说“此在”的超越。

海德格尔对“存在学差异”的澄清在当代具有一种认识论的功能。他如此感兴趣于为作为一种“关于存在的绝对科学”(全集卷24,第15页)^③或者一种“普遍的存在学”(同前,第16页)^④的哲学奠基。这一“绝对科学”即“先验的科学”(同前,第460页),因为它的对象是世界或者说作为“此在”之敞开状态的“存在”,即超越。而这种科学的方法应该是现象学(同前,第27页以下)^⑤。

将“绝对科学”规定为现象学或者反过来将现象学规定为“绝对科学”对于20年代末期的海德格尔哲学来说毋庸置疑。在这一规定

① 《路标》所收文章翻译据孙周兴先生译本,间或有改动。此处参见《路标》,前揭,第162页,译文略异。海德格尔全集卷9,第140页的原文为“eine ursprünglichere Ausarbeitung der Idee der Ontologie und damit der Metaphysik”(一种对存在学以及形而上学之观念的更为原初的制订),而本书引文为“eine ursprünglichere Ausarbeitung der Ontologie und damit der Metaphysik”(一种对存在学以及形而上学的更为原初的制订),遗漏了原文中的Idee(观念)一词。——译注

② 参见《路标》,第156页。——译注

③ 参见《现象学之基本问题》,第13页。——译注

④ 同上,第14页。——译注

⑤ 同上,第24页以下。——译注

中道出的是从亚里士多德的 *theoria*^① 直到黑格尔的“绝对科学”所传承下来的哲学之自我理解。在《存在与时间》中“基础存在学”就已经被思考为对所有关于“存在者”之科学的奠基(全集卷 2, 第 14 页)^②。然而,处于海德格尔思想这一位置的一种科学的哲学计划显得有多么明确,也就会多么明确地认识到如下问题:这一计划的危机会被什么所引发。这个问题隐藏在作为存在学的“绝对科学”的特性之中,或者更准确地说在其对象之中。海德格尔将“存在”视作这一“绝对科学”的对象。“存在”能够被弄成这样一种科学的对象吗?

创立一种“关于存在的绝对科学”是成问题的,因为“存在”如何存在的方式具有“隐逸”(Entzug)或者“遮蔽”(Verbergung)的特性。1923 年海德格尔已经注意到:“以自我—隐藏(Sich-verdecken)和自我—遮掩(Sich-verschleiern)的方式去存在属于作为哲学之对象的存在_的存在特性(Seinscharakter des Seins),并且这种存在方式绝非无关紧要,而是依据存在的存在特性,这一点一旦凸显出来,就得真正严肃地对待现象范畴了。”(全集卷 63, 第 76 页)海德格尔强调,“现象范畴”,即自在的显现,在一种“自我—隐藏”,一种不显现(Nichterscheinen)发生的地方才变成一个哲学问题。这个思想是一个悖论,它再次转向了《存在与时间》,海德格尔在那里写道,现象是某种“恰恰首先并通常不显示自身的东西,与首先并通常显示自身的东西相对,是某种被隐蔽的东西”(全集卷 2, 第 47 页)^③。显现时的这种“遮蔽”,这种“自我—遮掩”,察觉这种现象是现象学的根本任务。如果超越是作为现象学的“先验科学”的对象,那么这个对象——一种非

① 古希腊文,理论。——译注

② 参见《存在与时间》(2006 年修订译本),第 12 页。——译注

③ 同上,第 42 页。——译注

对象(Nicht-Gegenstand)——就是一种非现象(Nicht-Phänomen)。

现象中的这种隐藏(Verdeckung),存在的“自我一遮掩”是“存在学差异”的主要标志。“存在学差异”如何分开或者区别现身的“存在者”和自我遮掩的“存在”,它就如何把现身(Vorliegen)和隐藏整合为一个统一体。显现与隐藏在“存在学差异”的中心构成某种张力,20年代末,当海德格尔将差异作为超越来思考时,他就想让上述事实成为一种“普遍存在学”的对象。但恰恰是“存在学差异”,会将创立作为“关于存在的绝对科学”的现象学的可能从内部给摧毁掉。

“存在学差异”即区分两个思考空间的差异,一是关涉“存在者”的“存在者层次的”思考空间,一是关涉“存在自身”的“存在学层次的”思考空间,后者因为关涉“存在自身”才真正成为哲学的思考空间。通过探究“存在学差异”而迈向“先验科学”之奠基的步伐对处于其哲学思考之根本变革中的海德格尔而言,显得是一个必要的错误。这个错误可以被追认为是必要的,因为“存在学差异”与海德格尔哲学摆脱这个失误之后的进一步变化可以被诠释为“形而上学之克服”。创立“关于存在的绝对科学”的尝试必然被证实是一种冒失,因为它还没有充分认识到“存在本身”的规定,即存在不是可被客体化的“存在者”。

《存在与时间》最后的段落已经触及到一种观点,这个观点激发了“此在之超越”的“存在学差异”这一基本的思想调整。在那里海德格尔谈到“演历之动变(Bewegtheit)的存在学谜团”(同前,第514页)^①,谈

① 参见《存在与时间》(06年修订译本),第440页。bewegt是动词bewegen(使运动,推动)的过去分词,字面上是被推动之意。在亚里士多德那里达到成熟形态的西方形而上学最终要考察一个第一推动者,即所有运动、所有存在者的第一因,亚里士多德称之为神。而海德格尔强调存在、历史自在的、无主动被动之分的发生性,并以此为着眼点试图克服形而上学。Bewegtheit在此便指称存在、历史的这种自在的发生状态。——译注

到“历史”的“存在学谜团”。历史之“动变”的神秘促使海德格尔在柏拉图—亚里士多德的哲学理解的基础上重新反复思考“存在学”的奠基。在这里他产生了如下怀疑,即这一哲学理解能否与他思想的真正意图相契合。这个怀疑促使他表达出一种争取克服西方的哲学理解——作为关于第一因的科学,作为“形而上学”的西方哲学理解——的思想。由“形而上学之克服”(参见第三章第三节)这一论题域出发,“存在学差异”的显著变化将得到阐明。不过,上述事实的特殊意义恰又造成如下情况:“形而上学之克服”规定了还有待解释的“对存在学差异之克服”,还是相反,这仍旧悬而未决。

“形而上学之克服”这一独一无二的尝试,亦即尝试将西方思想的整个历史引领向一条崭新的、不同的路途。将这种尝试付诸语言的两份伟大且意蕴深远的证明即《哲学论稿》(*Beiträge zur Philosophie*)及紧接而来的《沉思》(*Besinnung*)^①中的探索。《哲学论稿》中以自我批判的方式涉及到“存在”与“存在者”的“区分”:“这一区分从《存在与时间》开始被把握为‘存在学差异’,并且是出于这样的意图,即确保存有(*Seyn*)之真理问题免于各种混淆。但这一区分立刻被推回它所源出的原位。因为在这里存在状态(*Seiendheit*)让自己作为‘*ousía, idéa*’^②发挥效用,紧接着使对象性作为对象之可能性的条件来生效。”(全集卷 65,第 250 页)如今,海德格尔在思考“存在学差异的起源本身,也就是其真正的统一”(同前,第 250 页)的领域,对作为“此在之超越”的“存在学差异”的清理还没有达到这个领域。固执于

① 海德格尔的这两部作品,前者已由孙周兴翻译,尚未出版,后者据译者所知尚无中译。这两部作品尤其是前者在海德格尔的著作中非常特殊,书名似也别有深意,难有定译。前者从孙周兴译法,后者暂译为“沉思”。——译注

② 古希腊文,实体,理念。——译注

“存在之存在状态”，固执于“所有存在者之共相”（同前，第 425 页）的表象始终错置了“存在本身”（现在海德格尔称之为“存有”）。海德格尔第一次试图澄清“存在学差异”时，一方面以柏拉图关于 *epékhein* *tês ousías* 的思想为导向，另一方面则是康德的“先验”理论，那时，他的思想要前往的地方，即“存在学差异”的起源——海德格尔现在将其描述为“存有之本质现身”（*Wesung des Seyns*）^①（同前，第 465 页）——就从他那里隐逸而去。

柏拉图和康德的思想错置了“存在学差异”的“起源”或者说“真正的统一”，所以现在海德格尔拒绝它们，在澄清自己的哲学意图时，他切入到更早的、柏拉图—亚里士多德之前的哲学时期。他指出，欧洲哲学的这些奠基者已经在多大程度上患有一种奇特的“遗忘”。欧洲哲学已经不再能够将存在作为它本身而非作为一种特别的“存在者”来理解。这种“遗忘”并非归咎于哲学家的失忆症，而可能缘于自我隐逸、自我遮蔽的存在，这是海德格尔哲学的主要思想之一。

这样的解说可能造成如下印象：随着存在学基础主义（Fundamentalismus）的发展，海德格尔现在想要干脆地用一种“纯粹”的形式恢复这一“差异”。其实当海德格尔思索“存在学差异”的“起源”时，他仅仅修改了“存在学差异”的结构。这绝不是说将区分的两方面，“存在”和“存在者”，“纯粹”地分离开来。“存有之本质现身”作为差异的“起源”是那种位于“存在”与“存在者”“之间”的东西（全集卷 9，第 123 页）^②。这关系到对某种第三者的认识，至今还完全未被注意。

① 海德格尔把传统哲学的 *Wesen*（本质）一词作动词使用，用以表示“存有之真理的发生”（参见全集 65 卷，第 287、288 页），*Wesung* 是作为动词使用的 *Wesen* 的名词化形式。——译注

② 参见《路标》，第 142 页。——译注

对“存在”与“存在者”之区分的考察既无关“存在”也无关“存在者”，而是关乎居于两者“之间”的领域。

通过对这一“之间”(Zwischen)的发现，海德格尔到达了一个维度，在这个维度常见的存在学阐释范畴几乎不够用了。因此哲学家直接谈论起一种“作为差异之差异”(Differenz als Differenz)^①。这种差异是“形而上学本质之建构的基本框架(Grundriss)”，但它无法作为差异本身由形而上学来思考。随着对这一“基本框架”的揭示，“形而上学之克服”找到了它的主导性思想。

为了完全理解“作为差异之差异”思想的确切含义，我们必须更准确地考察“基本框架”一词。一方面，海德格尔想要根据他关于“存在学差异”的解释——如我们所见，最初他可以将“存在学差异”与柏拉图和康德的思想联系起来——指出，在欧洲哲学史上，“存在”与“存在者”之间的差异为超感性之物与感性之物的区分提供了“基本框架”。因为有“存在学差异”，在哲学史上才可能，比如说，区分“唯心主义”和“唯物主义”。

不过“基本框架”一词还有另外一种可以说“更字面的”含义。我们必然作为“此在”在“存在”之“根基”(Grund)上生存，这一根基被赋予一种裂隙(Riss)的特征——或者说“根基”即“裂隙”。^② 凭借“作为差异之差异”的思想，海德格尔想要指出，有一种不可统一的“差异”一般，这一点多么出乎寻常。这种“差异”不能再归属于“同一”——欧洲哲学的传统一直如此尝试——而是只要有存在者，它就在人的

① 海德格尔，《同一与差异》(Identität und Differenz)，弗林根，1957年，第37页。

② Grundriss在日常德语中是建筑蓝图、框架、构造、草图的意思，在字面上由Grund和Riss两词组成，前者意为根基、基础，后者意为裂缝、裂隙，这个词也随语境译为“根本裂隙”。——译注

一切所做所思中起作用。如果想要让“裂隙”消失在“根基”之中,就必须否认整个哲学史上的“基本框架”。

这似乎只是个语言游戏,但对当代思想意义深远。在“作为差异之差异”这种假设的单纯形式性的思想中特别蕴含着一种伦理学上的潜在意义,即便一开始不容易认识到这一点。雅克·德里达在其1972年的演讲“延异”中已经注意到,思考“存在学差异”,这一由海德格尔提出的艰巨任务,遗憾地“几乎依旧没被听进去”。^①五年前他在“暴力与形而上学”一文中针对伊曼努尔·列维纳斯指出,在什么意义上没有“存在学差异”和“存在之思”就不可能发现任何伦理学,更别说列维纳斯意义上的伦理学。^②德里达批判地强调说,“存在学差异”与相对他者的“差异”相比是一种“更原初的差异”。^③“作为差异之差异”被思为“根本裂隙”(Grundriss),使他者相互分离又聚集在一起。

如果回顾一下近十年来的哲学,可以得出如下结论:海德格尔将“存在学差异”作为主题,最后又将其发展为“作为差异之差异”的思想,它们首先在(广义上的)法国现象学中产生了深远影响,其间尤其激发了伦理学方面的思考。不同于自柏拉图以降的欧洲哲学传统,这样一种“差异”思想的伦理学意义在于,“差异”在与“同一”的关系中不能再被理解为亏缺的(defizitär)。古典欧洲哲学一直把他者(Anderen)和他样(Andersartigen)现象理解为某种在最初和最后的

① 雅克·德里达:“延异”(Die différance),见氏著:《哲学的边缘》(Randgänge der Philosophie),维也纳,1988年,第48页。

② 雅克·德里达:“暴力与形而上学”(Gewalt und Metaphysik),见氏著:《书写与差异》(Die Schrift und die Differenz),美茵法兰克福,1976年(巴黎,1967年),第208页。(可参见中译本,张宁译,三联书店,2001年。——译注)

③ 同上,第138页。

“同一”中,在将一切整一化的“总体性”(Totalität)中必须被克服的东西。可以看到,这一洞见不仅仅在德里达和列维纳斯的思想中留下了印记。接受海德格尔“差异”思想的另一个例子是受弗洛伊德的法国学生拉康影响的露茜·伊莉盖瑞(Luce Irigaray)所写的《性别差异伦理学》^①,她也在寻找自己的研究与海德格尔差异思想的相近之处。理查德·罗蒂(Richard Rorty)^②的多元式“实用主义”也受到海德格尔影响。不过,可以清楚地看到,不愿意放弃理性之普遍效用要求的思想,比如于尔根·哈贝马斯的思想,就与海德格尔反对欧洲思想的普遍主义,解放“差异”的尝试扞格难置。

① 露茜·伊莉盖瑞:《性别差异伦理学》(*Ethik der sexuellen Differenz*),美茵法兰克福,1984年。

② 参见理查德·罗蒂:“哈贝马斯、德里达与哲学的任务”(Habermas, Derrida und die Aufgaben der Philosophie),见氏著:《哲学与未来论文集》(*Philosophie und die Zukunft. Essays*),美茵法兰克福,2000年,第26页至第53页。

第三章 存在之历史

第一节 “本有”的结构

大约在《存在与时间》出版 10 年后,《哲学论稿》诞生了。此书专门处理了一种关系结构,哲学家将其命名为存·有·之·真·理(Wahrheit des Seyns)。存在的含义是那种被理解为遮蔽(Verbergung)与显现(Erscheinung)之发生的真理。在纳粹的政治中,海德格尔愈加深刻地辨认出一种自行总体化(Totalisierung)^①的技术,他将其解释为正在扩张的阻碍(Verstellung)^②——这种阻

① 参第五章第二节及相关译注。——译注

② Verstellung 是动词 verstellen 的名词形式,verstellen 属于海德格尔技术思考中以 stellen(摆置)为词根的词族中的一个,有阻挡、调节、伪造、放错位置等多种含义,它是 Gestell(合置)进行运作的方式之一,我们根据语境进行灵活处理。——译注

碍同时也指示出容忍着阻碍的敞开状态——的征象。这一解释并非理论行为,而是一种决断。人类可以沉湎于扩张中的遮蔽,也可以借由向此一在(Da-sein)的转变而在先行于一切遮蔽作用的敞开状态中接纳其本己之物(Eigenes)。由于在内在于存在的真理问题上人面临着源自存在的可能性,亦即要么发现其本己之物,要么错失其本己之物,海德格尔便将这种发生之整体命名为本有(Ereignis)。

《存在与时间》之后海德格尔的思想阶段可以概括为赓续并推进著作中超出单纯“此在分析论”的思想。首先,在他第一部代表作中已经可以辨听出来的两个主导动机显得愈发重要。海德格尔反复强调,惟有在“存在之意义”问题的视域中,“此在”分析才获致其含义。思想必须把注意力投向这一点。此外同样重要的是认识到在“存在”中被给出的“时间性”是作为历史显现而出的。与时间现象一道,“存在之思”必须始终将历史保持在视线里。然而对海德格尔来说,思考历史同时意味着在实际发生着^①的历史中以哲学的方式对自己本身取得理解。哲学成为“对其‘时间’的沉思”(全集第66卷,第46页),对此,我们已经知道的是,这样一种“沉思”并非历史学式的,而是试图在一种历史性遗产的更为宽广的领域中去理解发生之事(Geschehende)。

再者,随着《全集》中海德格尔文本的不断增加,一种可能性越发明显地显示出来,亦即,将海德格尔在1934年之后的相当部分的著

① geschehen(发生)在《存在与时间》中译本中译为“演历”,用以显示与“历史”(Geschichte)一词的字面联系,但这个译法在具体行文中过于造作而显拗口,我们酌情处理为“发生”和“演历”。参看《存在与时间》第六节中译注。——译注

作当作对其在哲学上、政治上牵连进国家社会主义的极权主义中的一种哲学性自我批判来阅读。如果这样去理解,这种牵连或可被解释为海德格尔哲学自身的一种过错。我想要主张的是,海德格尔后期的每一个文本都表达了一种反对极权主义的思想;不过只有当极权主义并不被理解作为一种从1933年持续到1945年,此后或多或少消失无踪了的历史现象时,这种说法才能得到富有意义的理解。

《存在与时间》之后,这样一种意图在1989年首次公开出版的《哲学论稿:来自本有》中,找到了它大概最为成熟的形式。这部作品在此期间被大多数研究者视为海德格尔的“第二部代表作”。在这部作品中我们能够看到,对海德格尔思想中诸种要素的本质性修正如何得到讨论并且被带入一种对其进一步的思想而言有效的形式当中。

粗略言之,对于“存在之意义”问题,或者用现在的话来表达,对于“存有之意义”问题,《哲学论稿》不再经由对“此在”的“分析”这条通道来通达。这部作品要求“不从存在者出发”,不把“卓异的存在者”“此在”当作朝向真正主题的跳板,“而是在存有之本质现身中思考存有本身”(全集第65卷,第429页)。海德格尔将这样一种思想命名为“存有的开启之思”^①,它具有“尝试”的特征(同前,第8页),作为“学说”(同前,第7页)它只会遭到误解。想要从《哲学论稿》中学究式地萃取出海德格尔哲学的基本原理,就像把《哲学论稿》纯粹当作一片实验场地一样,两者都错失了这种思想彻底异乎寻常的规划。

上一章已经指出,《存在与时间》“基础存在学”的基本结构乃是“存在”与“存在者”之间的“存在学差异”。“存在学差异”标出了两个

① 开启之思原文为(er-denken),若无连字符在日常德语中意为“臆想,构想”,此译名采自孙周兴准备中的海德格尔全集65卷译稿。——译注

极点,“存在之意义”问题就活动于两极之间。“存在学差异”的起始点是“存在者”与“存在”的环形奠基关系。《存在与时间》的任务是以“此在分析论”为通道追问“存在”。对这一行动的一番本质修正可以是,对这条通往“存在问题”(Seinsfrage)的通道进行简单翻转。不过海德格尔认识到这样一种做法无法实现研究“存在本身”的真正意图。对“存在学差异”的纯粹“翻转”停留在一个历史性的思维图式(Denkschema)中,这种图式——尽管这样一种“翻转”有诸多合理之处——阻碍了迈向“存在本身”的决定性步伐。在《哲学论稿》中,海德格尔强调,现在要致力于一种完全不同的思想“筹划”,以便到达“那处于存在者与存在的区分之外的地方”。这是“存在(Sein)现在也被写作“存有”(Seyn)的理由。这也表明,“此处存在不再形而上学地得到思考”(同前,第436页)。“形而上学”“毫无疑问”是被海德格尔“用作标示整个迄今为止的哲学史”的“名称”(同前,第423页)。在如此这般对“存在者与存在的区分”未经反思的思想图式之内,形而上学总是只将“存在本身”思考为“存在者”的一般本质,思考为“存在状态”(Seinendheit)或者“先天”(Apriori)。而“存有”在《哲学论稿》中应以一种不同的方式得到讨论。

一个简洁而又反复出现的声明表达出了海德格尔对《存在与时间》中思想的一种本质性修正:“存在问题就是存有之真理的问题。”(同前,第6页)在《存在与时间》中海德格尔已经能够表明,将真理当成思想与实事之间的逻辑相即性(Adäquation)或符合的传统理解,在多大程度上已经遗忘了一种原初的真理领会(Wahrheitsverständnis)。对“存在者”作出正确或错误陈述的可能性有一前提,即“存在者”首先一般地能够显现出来。表示真理的希腊词 *alétheia* 刻划出了这种可能性,海德格尔译之以“无蔽状态”(Unverborgenheit)。“形而上

学”的传统思想从“逻辑”的优先地位出发将真理仅仅理解为陈述正确性(Aussagerichtigkeit),而没有看到,这样一种理解在多大程度上建基于作为“无蔽状态”的真理。如今在《哲学论稿》中提出的“存有之真理的问题”不再把真理解为“命题真理”,而是原初地理解为真理本身的发生。与此同时,如此得到理解的“真理”就与“存有”本身相同一:“真理的本质在于,它作为存有的真实之物本质现身并因而成为将真实之物庇藏(Bergung)于存在者中的源泉,由此,存在者才成为存在着的”(同前,第348页)。真理既不被领会为正确或错误之判断的某种准则,也不被领会为附加入“存在”中的某种东西,相反,它作为“真实之物”的“源泉”而“本质现身”或发生。

“此在”由一种“决心”得到描述,在这种决心里它对自己变得透明可见,而其他“存在者”也“在光明中得以通达”(全集第2卷,第177页)^①,因此之故,海德格尔在《存在与时间》中将其称为“澄明”(Lichtung)。随着1930年所作的演讲“论真理的本质”,一种思想浮出水面:真理或者说“无蔽状态”(alétheia)就是这种“澄明”。在《哲学论稿》中海德格尔提请我们注意,“存有之真理”不再仅仅是“扬弃(Aufhebung)被遮蔽之物,将其免除并把它转变至无蔽之物中,相反,它恰恰是为着遮蔽(踌躇着的拒绝)的无基础的基础之建基(die Gründung des abgründigen Grundes)”(全集第65卷,第352页)。作为“遮蔽之澄明”的“存有之真理”的概念,使得这样一回事成为可能,“恰恰”在真理的“本质”(Wesen)或者“本质现身”(Wesung)中把握遮掩(Verdeckung)与伪装,这种遮掩与伪装不只是“存在者”的特征,还是“存有”本身的特征。

① 参见《存在与时间》(2006年修订译本),第155页。——译注

理解海德格尔为何在其真理领会中如此强调遮蔽维度,这一点极为重要。所有显现而出的东西从不完全显示自身。这一点在简明的物体上直接得到表现。比如说对于可感知的物体,我们大致总是首先只看到朝向我们的那一面。一个关着的柜子的背面或者内部对我们的感知来说是隐藏着的。胡塞尔已把这种现象称为“映射”(Abschattung)。不过在其对遮蔽的阐明上,海德格尔超出了物之显现的这种特征。这不仅是对我们感知来说保持隐藏的物或“存在者”的诸环节,就遮蔽这件事而言,还涉及“存在者”在其中进入显现的那一维度本身的退隐。使物显露出来的“澄明”是自行“遮蔽”的东西本身。换言之,由于物显现出来而对我们来说如此自明的显现,其自身恰恰并不显现。不仅对显现着的物来说,而且对物在其中显现的维度“澄明”来说,遮蔽自始至终参与其中。只要我们要去理解在某种程度上可以说“整全的真理”,我们就不能片面地只将其把握为“澄明”,而要将其把握为“遮蔽之澄明”,把握为一种认识的边界对其具有决定作用的积极的认识可能性。

在《哲学论稿》中得到表达的思想与这样一点相联系,在“遮蔽之澄明”中显现与遮掩的共同游戏^①的基础上,“存有之真理”自行退隐,并因而能够在历史时代中释放出来,这种历史时代由“存有”的遗失——“存有之离弃状态”(Seynsverlassenheit)——所模铸。这意味着:“此种存有之真理不是与存有不同的什么东西,而是其最本己的本质,因此,存有是赠送出还是拒不给予这种真理和自己本身并因此首先本真地将无基础之物(Abgründige)^②带入其历史中,这取决于存

① Zusammenspiel, 德语日常意为“和谐”。——译注

② 日常意为“深不可测的”,这里海德格尔是在与基础(Grund)的联系中思考,故译为“无基础的”。——译注。

有的历史。”(同前,第93页)为了不对《哲学论稿》形成误解,我们必须不把这种真理的“拒不给予”(Verweigerung)视为一种亏空。真理的“踌躇着的拒绝(zögernde Versagung)”是“存有”的一种积极特征,在历史中,这种特征作为“无基础之物”才使人的各种误解与错失成为可能。

尽管如此,在《哲学论稿》中,海德格尔在如下“基本经验”的视域中进行了哲学思考:“存有”的“拒不给予”已经表明了“存在者”,亦即对象性事物及其工具性处理方式,具有一种如此特有的优先地位,在这种优先地位中,合乎人类尊严的生存的本质性要素有趋于隐没的危险。一切事物,自然的抑或制作的,可能只不过从利用与消耗的角度得到看待。人类本身只还把自己理解为一种“技术化的动物”(同前,第98页)。在这种“存有之本质现身”中,一切“存在者”都唯独从“制作”(Machen)或“可制作性”(Machbarkeit)方面得到理解,因而哲学家本人将其称为“谋制”(Machenschaft)^①。“存有的开启之思”的要求在于,澄清这种与“存在者”的交道方式,亦即这种对存在者的轻忽,以便对此加以驳斥。这有待于使“任务:源于存有之真理而将存在者带回(Wiederbringung)”(同前,第11页)得以可能,从而在哲学层面抵抗人对事物和自身的毁灭性交道方式。在海德格尔看来,这样的一种抵抗并不使我们可以开出一种改善世界的“乌托邦”处方,而是让“存有”之“拒不给予”有朝一日作为如此这般的“拒不给予”进入语言并因而成为“可经验的”。纳粹肆无忌惮地动用一切技术手段,他们的权力组织自行总体化^②,对这一过程的经验也一定参与了这种历史诊断,虽然这并非唯一的因素。

① 参导言译注。——译注

② 参第五章第二节及相关译注。——译注

这种对“历史”的“基本经验”，亦即世界总是愈发陷入四分五裂的状态^①，海德格尔将其描述为“急需”(Not)^②。“急需”乃是一种状态，我们在这种状态中对某种被“拒不给予”我们的东西有所需求。如果用《存在与时间》的概念，这种“急需”可以用来表示“此在”的一种“存在方式”。在海德格尔看来，当前时代的人的行止与此相反呈现出“无急需性”(Notlosigkeit)。“无急需性”在于“对可用物与食物的连续供给，以及由进步带来的能够不断增加的已然现成的东西”(同前，第 113 页)。出自“存有之真理”的“拒不给予”的“强迫”(Nötigung)^③受到日常的“无急需性”的阻碍。这样一种“无急需性”回避了任何一种不以“已然现成的东西”的统治(Verwaltung des »schon Vorhandenen«)为导向的思想，于是这种处于满足中的状况本身必须被理解为“急需”。对于那些想要超越当前业已设立起来的那些条件，并且超出社会和政治条件去进行思想的人来说，经验“无急需性之急需”，经验它的瞬间爆发(Anfall)(同前，第 113 页)至关重要。于是“无急需性之急需”转变为一种强迫，强迫人们思考被当前时代所“拒绝了的东西”。当我们理解了，什么东西经由一种或潜在或现实的总体化——这种总体化包含于官僚化和技术化的趋势中——而被“拒绝”给予我们时，“急需”就会借助将我们攫住的“恐惧”而使得对另一种共处同在的深思得以出现。或许这种“急需”可以被标示为海德格尔思想的首要推动力——标示为无法去承纳我们所“需用”(brauchen)之物的“急需”，无法承纳的原因在于某种东西始

① aus den Fugen gerät 德语日常意为“四分五裂、乱了套”，此处涉及海德格尔对“Fuge”(裂隙，接缝，赋格)的思考，参见海德格尔：《林中路》(世纪文库修订本)，孙周兴译，上海译文出版社，2008 年，第 323 页译注。——译注

② 参见第一章第二节译注——译注

③ 此词与 Not 有词源关系，表示存在对人的一种强制性劝说和要求。——译注

终凭借着“力量”和“暴力”挤压着并且已经挤压到了所需用之物(Gebrauchte)前面。

因此,在可能失去那构成了历史一般的全部东西的危险中,一种特别的规定和任务落到了“此在”身上,这一点并不令人惊奇。我们已经指出,早在《存在与时间》中“此在”就已不能简单地和人相等同,相反,它毋宁被理解为人最原初的生存可能性。在《哲学论稿》中人被投射到历史上,“人”与“此在”之间的这种区分由此变得更为明晰。传统上——对海德格尔而言这总是意味着“形而上学的”——对“人”这种生物的规定乃是“理性动物”(animal rationale)。自柏拉图和亚里士多德以来,大哲学家都把人解释为介于感性和超感性之间的生命体。于是人和动物一样拥有一个有着诸种感性需求的躯体,而和动物的不同之处在于,他带着这个躯体把注意力转向诸如“观念”、“语言”或者“理性”(lógos)之类的超感性之物。与此相应,亚里士多德将人规定为具有语言的动物(zôon lógon échon)。自笛卡儿“思想”(res cogitans)与“广延”(res extensa)的实体二元论以来,这一解释在近代得到了加强。因此,海德格尔针对人作为一种“理性动物”的规定提出了“此在”一说。

不过海德格尔并没有仅仅将这种反对理解为某种主观观念。他的观点毋宁是,一种将“理性动物”朝向“此在”的可能转变是在历史中自行出现的。在“存有之真理”的“拒不给予”中,朝向这样一种自身“转变”的可能性显示了出来。而且,“拒不给予”进一步显现为一种任务或者说“指派”(Zuweisung),即为“此在”“建基”(同前,第240页)。

为“此在”“建基”的思想表明,“此在”如今既不能被理解为一种现成的东西,也不能被理解为一种“总是已经”摆在眼前的生存可能

性。“奠基”(Gründung)概念诚然容易使人想到人的一种意愿性行为,比如当我们说一个国家得到“奠基”时就使用这个概念。与此同时,这种阐释忽视了海德格尔一再强调的实事求是情况,这种从“存有之真理”的“拒不给予”中而来的、在完全肆无忌惮的技术“权力”中呈现的“奠基”,是被“指派”或者说被“传送”(zuspielen)给人的。因此,如同一方面人能够为“此在”“奠基”,另一方面,这种“奠基”又被提供给他。因此,为“此在”的“奠基”不是某种行动,毋宁说,它来源于某种“听天由命”(Sichfügen)^①(同前,第310页)。这里出现了一个有关实践活动的特别概念,这种实践活动无疑有一种伦理含义。能行动(Handelnkönnen)在海德格尔那里不再被视为一种以自我为中心(selbstbezogen)的“自发性”主观能力,而似乎被阐释为一种介于自我驱动(Eigeninitiative)与委身投入(Hingabe)^②之间的行为态度。“此在”在行动中参与到那同时使其行动本身得以可能的东西中去,“此在”因而并不支配那种东西,却首先在行动中协助那种东西出现。因此,在这样一种回答与应合的伦理学中,我们必须始终重视的是,行动绝非简单地放弃自身,而是被“需用”“此在”的东西本身所“需用”,由此,那应当经由行动而得以出现的东西才能够显现。^③

这一“存有之真理”的“拒不给予”的发生,以及从中产生的一种

① Sichfügen的字面意思为“自行接合”,与海德格尔有关 Fuge(赋格,接缝)的思想相关。——译注

② Hingabe最基本的意思指人的一种忘我投入,同时也有献身、委身等含义。拉斯克(Lask)曾以该词表示人的一种前反思的卷入世界的原初状态,并给予早期海德格尔重大启发。这里主要是与出于主体自身的主动行为相对的一种忘我而受到指引的被动状态。——译注

③ 参见伯恩哈德·瓦尔登费尔斯(Bernhard Waldenfels)的“责任”现象学,《回答记录》(Antwortregister),美茵法兰克福,1994年。

“移离到存有之真理中去”(Entrückung in die Wahrheit des Seyns)^①的可能性,海德格尔称之为“本有”。在这个词语里,“本己之物”(Eigenen)的现象以及与此联系的动词“本己化”(eignen)起着一种虽不是独一无二,却必定是支撑性的作用。哲学家本人从“本有”——因其“独一无二性”它仅仅作作为单数得到使用——这个词里听出了“让某物进入到本己之物中去”(ins Eigene kommen lassen)的及物性事件:“本有”“居有着”(das »Ereignis« »ereignet«)。居有着什么?居有着人而使它化为“此在”。

将人“转变”入“此在”之中,这被理解为一种“进入到本己之物中去”(Ins-Eigene-Kommen)。为了在其结构中把握这一发生,必须看到,“本有”以及被“居有”的事物并不被理解为一个似乎在引拽着“主体”的“客体”。“本有”,或者如海德格尔使用的另一个说法,“存有”,无非就是“此在”,因为它构成了同一与差异的那种统一性,这种统一性我们在“存在学差异”的较深入探讨中已经有所认识。一方面,“本有”与“被居有了的”“此在”相同一,另一方面,在内在于它自己的“拒不予”中“本有”展开出一种差异。

使得共同思考这两方面得以可能的东西乃是相互“需用”的基本结构。在对被海德格尔称为“拒不予”或者“踌躇着的拒绝”的“急需”的“基本经验”中,同样有着一种对人的呼吁,一种原初的人受其“召唤”(anrufen)的“呼唤”(Zuruf)。在“急需”中,人为了战胜这种“急需”所需用的东西将它自己判归给人。一旦一方与另一方进入到一种关系中,“本有”的统一性就随之出现了。这种互相性的中心与

① entrücken 的日常意为“使脱离,使离开;使出神,使入迷”,字面上由表示脱弃意思的 ent 加 rücken(移动)构成,“移离”的译法采自孙周兴准备中的海德格尔全集 65 卷《哲学论稿》译稿。——译注

枢轴在于“回转”(Kehre)(同前,第407页)。用一种十分独特、有时竟至不自然的语言,《哲学论稿》道出了如下一番话:

这种在本有中的原初回转是什么?惟有作为此之居有(Er-eignung)的存有之爆发把此一在(Da-sein)带向自身并且带向在存在者中——这种存在者在此(Da)之澄明了的遮蔽中找到其处所——内在地得到建基的真理之实行(庇护)。(同前,第407页)

“对话式的”(用海德格尔的话说是“回转式的”(kehrig))结构在于,只有当两个要素彼此相向并互为分离地运动(aufeinanderzu- bzw. voneinanderwegbewegen)时,那个——“本有”或者“存有”——才会发生。一来一往的对话模式——如果那是一个现实的对话,就必然会比如说在一个主题下找到一种各自的统一性——能够帮助我们理解“在自身中来回摇摆着的本有”(同前,第261页)。龃龉和“争一辩”(Aus-einander-setzung)^①,如同海德格尔经常写到的那样,同样属于对话。对话的彻底失败绝不在于对话中暴露出的差别,而是对话者停止了相互理解。按照海德格尔的看法,我们这个时代的人发现自己面对着这样的可能:历史的“对话式”结构变得完全分崩离析。

这种处于“此在”与“存有”的(可以说“对话式的”)结构中的“回转”经常被弄成海德格尔思想的枢轴,在这一点上人们可以去谈论“回转”之“前”与之“后”的思想。在海德格尔《存在与时间》之后的思想中,人们肯定可以确认一种转变(Umbruch)。但是仅仅把“回转”和这种结构变化等同起来就错失了事情本身。海德格尔的哲学并非

① 参第一章第二节译注。——译注

一种在“回转”之“前”或者之“后”的思想，毋宁说，它处于“回转”之“中”。这种哲学始终关心一个点，在这个点上某种东西——生存、历史、真理、世界，等等——自行转变。哲学总是投身到其中去的那种断裂与转变一再令海德格尔瞩目凝神。

“本有”之思的困难以及受到误解的地方在于这样一个问题，“本己之物”是不是一种可以实现的理想，或者海德格尔将“存有之真理”的“拒不给予”思考为“本有”的一种基本特征。首先，这种哲学以一种终末论的时间模式为定向，如同我们从基督教的“救赎历史”中发现的那样。特定的人(*Der Mensch*)在其“本己之物”中发现一个合适于他的位置，而海德格尔完全有能力在每个人(属于有着不同习俗的不同民族)各自的有限性中去找出这种“本己之物”。这一事件仿佛是对世界的转变，这一转变不只发生在特定的领域里，而且发生在“统治”世界的经济与科学体系中。那是一个这样的世界，在这个世界中人们发现自己从诞生于近代的、与极权主义一同发展起来的破坏与毁灭中解放了出来。另一方面，海德格尔的许多表述同样促使下述想法出现，亦即，认为“本有”之思与其说具有类似理论规范性的特征，不如说具有描述性的特征。海德格尔十分频繁地强调，“存有是赠送出还是拒不给予这种真理和自己本身并因此首先本真地将无基础之物带入其历史中”(同前，第93页)，这取决于“存有的历史”本身。这使我们能够将这种“赠送”与“拒不给予”的互反而动(*gegenstreb*)结构理解为历史的最重要特征。此外，我们在此处也绝不能排除这样一点，在一种为“拒不绝予之物”(Verweigerte)而作“准备”的伦理学中，一种特定的思想与行动对人敞开着。当我在后文谈论海德格尔对“诸神”(Götter)的看法以及被他如是称呼的“最后之神”(letzten Gott)时，我将回到这个问题上来。

第二节 世界与大地的争执

世界与大地是我们生活于其中的两个基本领域。世界乃是为了所有主体间的联系而敞开的东西，是我们的生存显现的空间。大地是承载我们的根基，是有机体的源生之地，故而被直接等同于自然。与世界不同，即便自然科学在对大地进行研究，大地依旧自我锁闭，保持黑暗。因为世界的敞开趋势与大地的蔽暗倾向相互交错，海德格尔便谈到世界与大地之间的争执。这种争执被作为本有的一个要素来考察。按照海德格尔的看法，自然科学受到一种意志的推动，这种意志要用暴力击穿大地的自我锁闭状态，让光可以完全接近大地，最终将争执取消。

如海德格尔在《存在与时间》中所言，“此在”最重要的“生存论规定”之一是“在世界之中存在”。“此在”“按照它本身的一种存在方式，倾向于从它本质上不断地和最切近地与之有所交涉的存在者（*dem Seienden*）方面来理解本己的存在”（全集卷2，第21页）^①。这便是“世界”。既然“此在”具有这一“倾向”，对于“基础存在学”而言，有必要引进一种同时为“此在”提供基础的“世界一般之世界性”（*Weltlichkeit von Welt überhaupt*）的“存在学概念”（同前，第86页）^②。一种特别的“多义性”属于世界这一“生存论环节”（*Existenzial*）。这一“多义性”分属于四种不同的世界概念。第一种展现了“存在者层次上的”（*ontische*），指的是作为“能够现成存在于世界之内的

① 参见《存在与时间》（2006年修订译本），第19页。——译注

② 同上，第75页。——译注

存在者之总体”的世界的物性(dinglich)规定。第二种表明了世界的“存在学”规定,即“总是包括形形色色的存在者在内的一个范围的名称”。第三种世界概念则意味着“一个实际上的此在作为此在‘生活’‘在其中’的”世界。(同前,第87页)^①最后的第四种意思乃是将世界作为“世界性”来把握。按照《存在与时间》分析“世界一般之世界性”的意图,首先进入视野的是第三种世界概念。而在没有申明运用这种概念的地方便是第一种概念在引导研究。

“实际的此在‘生活’‘在其中’的”环境即此在的“周遭世界”(Umwelt)(同前,第89页)^②。在周遭世界中关乎“此在”的即对于“器物”(Zeug)(同前,第92页)^③“环顾周遭的(umweltlich)操劳”(同前,第90页)^④。每种“器物”通过各自的“为何之故”(Um-zu)标示其特征。一种“器物”每每“为了某种缘故”被使用,这都是一种“指引”(Verweisung)。在更切近的考察中,这种“指引”显示为每种“器物”各自不同的“因缘”(Bewandtnis)(同前,第112页)^⑤。这一“因缘”即“效用之何所向,合用之何所为”^⑥。“器物”这种“何所向”(Wozu)与“何所为”(Wofür)构成“因缘整体”(Bewandtnisganzheit)之整体关联。每种“因缘”一开始都是在一种“因缘整体”之视域中“才被各自揭示”。“此在”“向来已经”存在于一种这样的因缘整体中并找到方向,这“包含着某种与世界的存在学关联”(同前,第114页)^⑦。不仅是

① 参见《存在与时间》(2006年修订译本),第76页。——译注

② 同上,第78页。——译注

③ 同上,第80页。——译注

④ 同上,第79页。——译注

⑤ 同上,第98页。——译注

⑥ 同上,第97页。——译注

⑦ 同上,第100页。——译注

“器物”，每种“存在者”都显示出由这样一种早就敞开了的“因缘整体”所规定。所以海德格尔可以写道：“作为让存在者以因缘存在方式来照面的何所向，自我指引着的领会的何所在，就是世界现象。”（同前，第 115、116 页）^①海德格尔很可能在《存在与时间》中将“器物”及其被整合进“因缘整体”径直理解为“存在者”的惟一范例（*der Paradigma*）。而后来又表明，对以“器物”为起点的“世界一般之世界性”的分析以一种方法上的先行判定——亦即，在世界中首先迎面而来的“存在者”是“器物”，而非某件艺术品或任何别的东西——为依据，这个先行判定从整体上影响了对世界之领会的展开。

在对世界问题——海德格尔思想的重要议题之一——进行现象学式的细致勾勒和集中研究的过程中，海德格尔 1934/1935 年冬学期关于弗里德里希·荷尔德林诗歌的第一次讲授课展示出一个重大转折。通过对这位诗人的深入辨析，海德格尔关于艺术作品本源的探究也从与世界问题的关联中获得了关键启发。

在荷尔德林颂歌的视野中可以观察到，各种惟有借助诗的帮助才能付诸语言的特性内在于世界现象。这些特性便是如“地基”（*Boden*），“土地”（*Land*）或者“在天空之下”（全集卷 39，第 93 页）这样一些现象。这些关于地方的规定统统关系到“大地”（*Erde*）。生活于世界之中的人安居于大地之上。大地表现为一种特殊的“力”（*Macht*）（同前，第 88 页）。这种力首先为世界之中的人腾出了地方（*Orte*）。因为与大地相呼应，作为历史性地“起主宰作用”的历程，世界在何处展现，并非无关紧要。“大地之力”即在于，世界能够变成“家乡”。直到最终，世界能否成为“家乡”的可能性都伴随着海德格

尔对世界现象的探究(Erörterung)^①。后来在1959年明确提出“泰然任之”(Gelassenheit)这一概念时^②,清楚表明了,世界现象如何在与下述问题的关联中得到思索:人是否以及如何能“像在家里一样”(heimatlich)安居世界之中(参见第五章第三节)。

生存于世界之中、大地之上,这使“此在”的特性进一步变得明晰。世界与大地的关系构成的不是僵硬的轴向对立系统,而是一种整体关联,这种整体关联——如同海德格尔探究过的所有“存有”之要素——可依时间和历史而变化。海德格尔在《艺术作品的本源》一文中这样说,世界是“在一个历史性民族的命运中单朴而本质性的决断的宽阔道路的自行公开的敞开状态”(全集卷5,第35页)^③。大地是“那永远自行锁闭者和如此这般的庇护者的无所促迫的涌现”^④。世界是那一“敞开状态”,大地的“涌现”(Hervorkommen)能够进入其中展现开来。大地是那个“庇护者”(Bergende),世界能够“奠基”于其上。

所以,在世界—大地关系中有一种醒目的运动。比如说,大地让植物生长,植物的根扎入深处,大地便这样涌迫入敞开处。为实践(Praxis)和制作(Poiesis)^⑤释放出空间的世界,需要一个“能够让自己根植于其上”,从而可以依赖的根基。如此生成的运动是一种双向的渗透,一种“相向”(Gegeneinander)。这一“相向”有两方面含义。一

① 此处的 Erörterung 一词的词根即 Ort,字面意思即探明地点。——译注

② 这里指1959年出版了《泰然任之》一书。——译注

③ 《林中路》所收文章翻译据孙周兴先生译本,译文间或有改动。此处参见《林中路》(世纪文库修订本),前揭,第30页。——译注

④ 同上,第30页。——译注

⑤ Poiesis 为古希腊语的拉丁化改写,本意为制作、创作,引申为作诗、诗艺之意。海德格尔从亚里士多德的思想出发,常常将 Poiesis 与 Praxis 对举,后者指道德的、礼俗的及政治的实践,前者则取其本意,指使用技艺进行的制作、创作。——译注

方面二者相互需要,从而能够以相互对置的方式扩展自身,另一方面它们相互分离、相互划界。“自行锁闭者”(Sichverschließende)不允许任何“敞开状态”(Offenheit),要将“敞开状态”收回自身,如是“敞开状态”又反过来与在植物的生长中试图扩展自身的“锁闭状态”(Verschlossenheit)相对立。就此而言,大地与世界的“相向”便是一场“争执”(Streit)。海德格尔将这场“争执”作为“存有之真理”的一个标志加以考察。因为“只要真理作为澄明与遮蔽的原初争执而发生”,就存在“世界与大地间的争执”(同前,第42页)^①。“原初争执”(Urstreit)和“争执”构成的绝不是一种因果关联,那样的话就仿佛存在学层次的运动必须首先为“存在者”中的运动之可能性提供条件。不过在“本有”中,“澄明与遮蔽的原初争执”作为历史的视域,确实被授予了一种优先地位,但并不已然是这一历史整体。

海德格尔的大地概念无疑受到荷尔德林诗歌的决定性影响,但也回溯到古希腊的 *phýsis*^② 概念。*phýsis* 一词指向动词不定式 *phyein*,“生长”。*phýsis* 的拉丁语翻译 *natura* 则可回溯到动词 *nasci*,“被生出”。两个词与一种特定的现象联系在一起。无论是生长出来的东西还是被生出来的东西,都是从黑暗中出来进入光明,从遮蔽处显现出来,在敞开状态中展现自身。与此相应,海德格尔将古希腊词 *phýsis* 翻译为“生发着一逗留着的主宰”(aufgehend-verweilende Walten)(全集卷40,第16页)^③。然而一看这个翻译就能清楚,大地概念并不与 *phýsis* 完全契合。

① 参见《林中路》(世纪文库修订本),第36页。——译注

② 古希腊文,有自然、涌现、生成等多重含义。参见陈嘉映,《海德格尔哲学概论》,三联书店,1995年,第39页以下。——译注

③ 参见海德格尔:《形而上学导论》,熊伟、王庆节译,商务印书馆,1996年,第16页。中译本译法为“既绽开又持留的强力”。——译注

所以“生发着一逗留着的主宰”不仅仅是我们将其刻画为自然——我们把大地归诸自然——的东西。自然是一个我们通过种种不同的方式与之相关的特定领域。我们有一具受到疾病威胁的身体，我们繁殖，我们假期在乡间旅行，或者我们因自然科学的成功而惊讶。*phýsis*之“生发着一逗留着的主宰”超越了这一领域。*phýsis*“因此原初地既指天空也指大地，既指顽石也指植物，既指动物也指人以及作为人与诸神之作的人类历史，最后也是首先指的是自身也受命运支配的诸神”（同前，第17页）^①——简单地说，*phýsis*是“存在自身”。所以我们可以将大地视为具有 *phýsis* 的性质 (*phýsis*-haft)，但并不可看作与 *phýsis* 完全等同。不过，大地以这种方式属于 *phýsis*，这一点决定性地镌刻在其特性之中。

我们已经习惯于将大地作为一个对象表象出来。据此大地就是物质(Materie)和材料(Material)，在这样的观察中，我们很大程度上忘却了在拉丁语 *materia* 中可以同时听到的母性(Mütterliche)一词^②。对大地这般的理解，遗失了海德格尔归诸大地的 *phýsis* 式或者“存在”式(*phýsis*- oder »seins«-haft)的特性，这样被理解的大地就不是“那永远自行锁闭者和如此这般的庇护者的无所促迫的涌现”。从现代意识中这种大地的含义减损出发就可以把握海德格尔针对自然科学的怀疑，这种怀疑不时以毫不遮掩的拒斥凸显出来。将大地理解为物质时，每个人从自然中察知的现象(Phänomenale)便被驱除了。这同样且尤其发生于当自然科学达到物质的原子和亚原子维度时。此外，在人类经常将自然归诸利用和滥用层次的态度中，这位哲

① 参见海德格尔：《形而上学导论》，熊伟，王庆节译，商务印书馆，1996年，第16页，译文略异。——译注

② 拉丁语“母亲”一词为 *mater*。——译注

学家察觉出进一步的技术总体化征兆。按照海德格尔的看法,现代技术时代浮现出的大地现象的含义丧失暗示出,世界已经离大地太过遥远。在《哲学论稿》中他写道:“为什么在这样的毁灭中大地沉默了?因为与一个世界的争执,因为存有之真理,对大地而言不被许可了。”(全集卷 65,第 277、278 页)这一解释中首先不明确的是,海德格尔以大地之“沉默”和“与一个世界的争执”之禁止意指什么。

当我们尝试着理解海德格尔以“庇藏”(Bergung)^①概念所把握的是何时,这种思想就变得明白易懂些了。大地之“庇藏”与其在“世界”的“敞开状态”前“锁闭”自身密切相关。1936 年在《艺术作品的本源》这篇演讲中海德格尔提到这一现象:我们打碎一块石头后(全集卷 5,第 33 页)^②发现的不过又是石头。大地不让自身“敞开”,总是只显示出其黑暗的内在。同时,大地让根源于它的东西,岩石、植物、动物和人,从自身涌现出来并在它上面找到一个位置。源自大地并在大地上显现之物,在它们从大地的黑暗内在涌现出来的同时,又回归大地的黑暗内在,海德格尔将此称为“庇藏”。而按海德格尔的看法,世界倾向于仅仅从明亮与光之层面抓获显现者。我们大致将人的躯体理解为一种单纯的、可以彻底研究的对象(作为“基因组”),在这种时候,便已经遗忘了“庇藏”的维度以及大地。“世界与大地的争执”不再发生了。

但这为什么应该受到批判?为什么我们需要像大地之“庇藏”这样的东西?我们已经解释过,海德格尔的作为“遮蔽之澄明”的真理领会(Wahrheitsverständnis),如何与以下一点密切相关:一切自我显

① Bergung 是动词 bergen 的动名词。大地的 bergen,即是对世界的救护,也是将自身隐藏,所以 Bergen 或者说 Bergung 兼有庇护和庇藏双重含义。上文着重谈大地在世界的敞开状态中涌现,使得世界得以奠基其上,故译作“庇护”;此处及至下文强调大地在世界的敞开状态前隐藏自身,故译作庇藏。——译注

② 参见《林中路》(世纪文库修订本),第 28 页。——译注

示的东西及其自我显示的领域自己将自己遮蔽起来。“遮蔽”显得是某种属于真理如何发生的原初方式的东西。在与显现着的物共同“在世界之中存在”这个视野中,当我们单单从想要完全地解释这些物的可能性出发时,就将它们的“敞开状态”推及总体,忘记了这种“敞开状态”的相应特性正是在其自我遮蔽中表现出来。而如果将这些物仅仅理解为原则上可透察的对象,就将它们从与黑暗的原初纽带中掳夺了出来。按海德格尔的看法,这就是技术成为面对物的独一无二的基准性态度的进程,这种态度先于所有其他可能的态度——先于宗教的或者艺术的,哲学的或者诗的。

“庇藏”(全集卷 65,第 389 页以下)与“遮蔽”有关系,但指的不是同一现象。在海德格尔所称的“庇藏”之中,“此在”从“世界”,从“敞开域”而出,与大地的锁闭状态相遇。“庇藏”带给物以“遮蔽”的本己特性,例如在一件艺术品中,在一首诗中或者在并非追寻知识的上帝信仰中。即使在“爱”中,“庇藏”也是这样的可能性,即放弃理性化,不去追问我们为什么爱他人。我们不管“遮蔽”的可能原因,因为一种可以解释的爱不再是爱。只有在“大地与世界之争执”中才有这种对“此在”成为可能的“庇藏”,因为“庇藏”只发生于大地与世界互相渗透之处。

为什么我们必需某种在与大地的关系中像“庇藏”——我们的行动和制作过程中的“庇藏”——一样的东西,这个问题可以借助海德格尔的问题“为什么在这样的毁灭中大地沉默了”得到澄清。按照他的看法,一种片面的、向总体(Totale)^①推进的技术进路给物和人招致了一种既是大地也是世界的“毁灭”的危险。在我看来,在需要

① 参第五章第二节及相关译注。——译注

愈加紧迫地反思人类遗传学的可能后果的背景下,首先值得关注的是海德格尔的如下思想:不问问在“遮蔽”中是否包含着为了能够理解我们自身以及他者而必需的源泉,就要将所有能够被意识和能够被制作的事物从“遮蔽”那里抽离,这可能是灾难性的。

第三节 形而上学之克服

哲学史并非只是理论论断的遗迹。毋宁说它打开了这样的可能性:理解人类数世纪以来已经化为习惯的行为方式。思想的历史——而这同样意味着政治的历史——由柏拉图和亚里士多德哲学中最先提出的一些论断确定下来。它是一段形而上学的历史。对真理的追问被限定在命题,亦即逻辑学的领域内,欧洲的哲学传统以此为出发点。在欧洲理性史的进程中,逻辑表现为统治人和物的无差别的工具。在一种自我中心式的主体之意志——这一意志变得越来越举足轻重——的刺激下,逻辑变成了完全的媒介,一切非逻辑的(Nicht-logische)都被边缘化了。由于这个原因,海德格尔提出一种必要的对形而上学的克服。一个首先具有伦理性质的意图促使他去预备一种别样的追问。

在早期讲授课和《存在与时间》中,海德格尔谈到一种现象学—解释学的“解析存在学历史”(全集卷2,第27页以下)^①的任务。这种解析意味着穿越“存在学基本概念”的漫长评注、阐释史,回溯到这些

“基本概念”在其中得以构成的“原初经验”(同前,第30页)^①,以便开显出这些原初经验的最初意义。解析并没有“摆脱存在学传统的消极意义”(同前,第31页)^②。所以解析跟拿锤子把石头砸碎不同(另外,它也不是指尼采说的“用锤子”进行哲学思考),而是像淘金筛的抖动,通过这种抖动,有价值的东西慢慢浮现,掩盖物则被移开。尽管如此,这当中仍含有一种“消极”的意义。解析以破坏性的方式针对的是“对存在学历史的统治性讨论方式”。这种消极含义源自这种统治性讨论方式的已然值得疑问的作用。如果在哲学上有必要回归到“存在学的基本概念”的最初涵义,这就已经表明,它的当前含义不够充分、意义扭曲。

“解析存在学历史”并不使哲学史消弭。相反,它使得至关重要的涵义、基本文本及其解释的历史首先映入眼帘。凭借着对历史的这种解析,海德格尔为哲学打开了进行解释学研究的无穷视域。伽达默尔的解释学哲学就始终极大地倚仗着海德格尔的方案及其阐发。德里达的哲学同样被完全描述为一种对欧洲思想传统的主要文本的解析性(“解构的”(dekonstruktive)^③)阐释。

在其1934年夏季学期的讲授课《逻辑学作为对语言本质的追问》上,海德格尔谈到了“对逻辑学从根本上进行动摇”的“基本任务”。他还声称,“10年来我们一直在进行”“对逻辑学的动摇”,它“建立在一种我们此在本身之改变的基础上”(全集卷38,第11页)。在一年后开设的《形而上学导论》课上,海德格尔强调,要“从其基础出

① 参见《存在与时间》(2006年修订译本),第26页,译文略异。——译注

② 同上,第27页。——译注

③ 关于“解析”和“解构”参见导言译注。——译注

发彻底改造”逻辑学(全集卷 40,第 197 页)^①。于是 30 年代中期海德格尔开始“解析存在学历史”。不过这个计划的意图经过了修正。“对逻辑学的动摇”应当在“对我们此在本身的”历史性“改变”的意义上发生。这个动摇纯然是思想与行动的一种历史性“转变”的环节。

这种转变的必要性只能经由 30 年代初海德格尔洞见到的特殊经验来证明自己的合法性:世界或者说在其中行动并思考着的人,亦即历史,已经走上了邪路。如前所述,海德格尔自己误入国家社会主义之歧途也属于这种经验之一。

对“存在学基本概念”的解析或“动摇”对人的行动和思想而言有深刻意义,这一想法的前提是,哲学史与人的行动和思想关系重大。事实上海德格尔正是从这样一种关联出发的。政治史对他而言是哲学家文本中所发生的事情和哲学家所思之物的回响,是现实事物上反射出的光亮。因此对哲学(同样也包括诗歌)文本进行阐释,对海德格尔而言并非象牙塔里的营生,而是对人的行动与思想之种类与方式的研究。

就“对逻辑学的动摇”而言,这种解析的意义可以被概括为:“逻辑学”是“有关 *lógos* 的科学”。亚里士多德所理解的作为 *lógos apophantikós*^② 的 *lógos* 要显示和陈述的是,“一件事是怎样的以及一件事处于何种情况”(全集卷 38,第 1 页)。*lógos* 是关于存在者的“陈述”(Aussage)。我们不仅在发表看法的狭义上进行陈述,我们同样在思考时进行陈述。按照思想之陈述的真实性与虚假性,思想本身可真可假。思想的真假由特定的思维规则所规范。有了逻辑学我们就知道事情得到了怎样正确或错误的思考。因此作为“关于 *lógos* 的

① 参见海德格尔:《形而上学导论》,第 188 页,译文略异。——译注

② 希腊语 *apóphansis*(声明,陈述,判决)的形容词形式。——译注

科学”的逻辑学首先是“思维的形式结构的呈现”及“其规则的建立”（全集卷 40，第 129 页）^①。

逻辑学将思维“肢解”为由“基本要素”组成的陈述。此外，逻辑学指示着如何能够将更多诸如此类的“基本要素”正确地“联结”起来或者“装配”起来。它指出了正确地进行推理和判断的诸条件。三个基本的规则是同一律、矛盾律和根据律（全集卷 38，第 10 页）。

然而作为哲学科学的逻辑学并非哲学之全部。自古以来就有另外两门“科学”伴随逻辑学左右。全部哲学划为分逻辑学、伦理学和物理学这三个古老学科。不过如果我们注意到，无论在伦理事物的领域还是在自然研究的区域都必然要进行思维，作为对思维的一种后思（Nachdenken）^②的逻辑学的特定优先地位就产生了，这种后思通过对人类的一切行动进行论证、批判、规范或者解放等诸如此类的活动而与其相伴。

在逻辑学名目下得到理解的东西的意义并没有就此穷尽。日常世界里存在种种“言谈方式”，这些言谈方式在日常事件的基础上不无道理地改变着对逻辑的科学化理解。人们将“前后一致的”（folgerichtig）事物理解为“逻辑的”事物。此处所指的东西并非逻辑科学，“毋宁说我们指的是一个事件、一种状况、一事情内在的前后一致”（全集卷 55，第 186 页以下）。这种日常生活里的“前后一致”是一种渗透到惯常事物中去的科学性逻辑的样式。“陈述的无差别的一般形式”，“a 是 b”，就此在“对待作为现成物的存在者的无差别的态度”（全集卷 29/30，第 438 页）而言，是某种“日常此在的基本特

① 参见海德格尔：《形而上学导论》，第 122 页，译文略异。——译注

② nachdenken 的日常意为“思考，思索”，其字面意思为“在……之后思考”或者“跟随在后面思考”，这里指对思维本身及其规则的思考，译为“后思”。——译注

征”。而科学性逻辑恰恰相反是对日常的思想实行过程的一种明确的形式化。逻辑学将具有实践关联的思维(praxisbezogenen Denken)自身中所含有的形式性“前后一致”加以形式化。

因此在“实事的逻辑与思维的逻辑”之间存在一种关联。思维与实事是“彼此交错的”，“一方在另一方中复又出现”，“一方要求着另一方”(全集卷 55, 第 196 页)。这种思想观念与实事之间的“交错”(Ineinandergekehrtheit)在人由理性所引导的对世界的塑型(Weltgestaltung)的背景下,是不言而喻的。即便在激情似乎将世界弄得杂乱一团的地方,理性,作为思想观念与实事的一种“交错存在”(Ineinandergekehrtheitsein),依旧有效。按黑格尔的看法,在世界历史语境下,一种“理性的狡计”^①仍然引导着最具激情的行动。“凡是合乎理性的东西都是现实的;凡是现实的东西都是合乎理性的”^②,对这样一个命题来说,思想观念与实事的“彼此交错”是其之所以可能的条件。

如果说,无论是在伦理事物中还是在自然领域,人都必然进行思维,那就表明,相比于这两个哲学领域之间的关系,作为一种“有关思维的思维”的逻辑学与它们二者的关系是有所不同的。逻辑学所表达的思维规则在伦理学以及同自然的联系中都有效,无论伦理事物还是物理事物在逻辑中都显得无关紧要。表面上看来逻辑学对于伦理学和物理学具有一种优先性。逻辑学似乎是这样一门科学:它在形式方面规定了理性生物“人”不论何时何地进行思维的那些规则。在海德格尔看来,就科学中的思维形式已经开始日益被当作日常行

① 黑格尔:《世界历史哲学讲演录》第一卷,《历史中的理性》,Johannes Hoffmeister 编,汉堡,1994 年 6 月,第 105 页。

② 黑格尔:《法哲学原理,或自然法与国家学纲要》,黑格尔著作集第 7 卷,第 24 页。(中译参见范扬,张企泰译本,商务印书馆,1982 年,第 11 页。——译注)

为的一种典范而言,逻辑学的这种优先地位在近代得到了加强。科学的这样一种典范作用对伦理学来说具有灾难性后果。因为如果说伦理学始终以这样或那样的方式将这一点设为前提,亦即他人作为他人不得不规定我们行动的意图,那么在科学中的情况却是,对任意一个对象的陈述都具有一种单纯形式的“正确性”。

阿伦特已经强调了这种情况,“根本恶”(radikal Bösen)的“心理症状”之一乃是“所有纯粹逻辑事物的一贯性,亦即从已接受的前提中引出最终的推论,以如下的论证使他人保持一贯:某某既已开了头,那就得继续下去”^①。这样一种“论证一贯性”导致“在政治中随即出现非人的事物”。^② 而我们还可以补充的是——这并非过度阐释——在伦理学层面,一种以纯粹形式的“论证一贯性”为导向的行为,同样是非人的。

此处还显示出海德格尔思想的一种倾向,这种倾向经常被称为“对西方理性的批判”。西方思想的理想体现在“科学性”中,强调“前后一致性”和“论证”,这导致了工具化,人最终将自己也移交给了这种工具化。海德格尔在其后期有关赫拉克利特的论文中说道,“对逻辑学的动摇”就是“对人的动摇”(全集卷7,第218页)^③,他指出的是,我们的全部行为与伦理态度都建基于思维以及那些在“思维”名下得到理解的事物上。如果这些理解发生“改变”,我们的行动相应也会发生“改变”。

“解析存在学历史”或者说“对逻辑学的动摇”在所谓的“形而上

① 汉娜·阿伦特:《1950年至1973年思想日记》,第一卷,Ursula Ludz与Ingeborg Nordmann编,纽约与慕尼黑,2002年,第128页。 (“Wer A gesagt hat, muss auch B sagen”是德文谚语,字面意思是某某既然说了A就必须继续说B。——译注)

② 同上,第34页。

③ 参见海德格尔:《演讲与论文集》,第226页。——译注

学之克服”中觅得其最终形态。在形成于 1936 至 1946 年间,以“形而上学之克服”为题的文本中,海德格尔的批判倾向变得一目了然。作为“animal rationale”^①的人“如今”已经成了“劳动的动物”,而“必定迷失于使大地荒漠化的荒漠中”。^②一种“没落”(Untergang)已经“发生”(ereignet)了,其“结果”正是“这个世纪的世界历史的各种事件”。这种“没落”源于尼采思想中的“形而上学之完成”。这种“完成”为“一种也许会长期延续下去的地球秩序”提供“支架”(同前,第 81 页)^③。“形而上学”的历史过程的一个“结果”即在于宣告亚人类(Untermenschentum)——形而上学地理解——所隶属的“超人类”(Übermenschentum)的出现。此时,人已经变成了他自己的“制造行为”的“最重要的原材料”。海德格尔在此并非以先知的方式预言说,“基于今天的化学研究,人们终有一天将建造用于人力资源的人工繁殖的工厂”(同前,第 93 页)^④。

“形而上学”乃是海德格尔用以标示欧洲思想从柏拉图到尼采的时代及其全球化的名称。这种思想建基于对“存在与存在者之区分”根本的无视之上。海德格尔写道:

存在者与存在的区分被移入到一种仅仅得到(一种“逻辑的”)表象的区分的无害性中去了,如果说这种区分本身作为这样一种区分也还在形而上学内部得到了认识的话。严格说来,这种认识是缺席的而且必然是缺席的,因为形而上学的思想仅

① 拉丁文,意为理性的动物。——译注

② 参见海德格尔:《演讲与论文集》,第 69 页。——译注

③ 同上,第 83 页。——译注

④ 同上,第 98 页。——译注

仅保持在区分之中，然而是以这样的方式，亦即在这种区分中存在于本身以某种方式成了一种存在者。（全集卷 65，第 423 页）

当柏拉图的“形而上学”以及作为其结果的欧洲哲学区分了感性事物与超感性事物、唯物主义与唯心主义时，“形而上学就保持在”存在与存在者的“区分之中”了，它没有能力对“区分”本身作出阐释。不在其“区分”中理解“存在本身”和“存在者”，形而上学思想就始终只能产生出这组建为一个统一体的三种^①要素的种种衍生物。（参看第二章第二节）

如果“形而上学”为“一种也许会长期延续下去的地球秩序”提供“支架”，那么“形而上学之克服”这个标题就是棘手的。海德格尔已经看到了这种艰难。“形而上学”“不能像一种意见那样被随意搁置一旁”，人们将其像“一种不再被相信和拥护的学说那样抛弃掉”（全集卷 7，第 69 页）^②。如果“克服”这个概念使人认为，人们可以像越过一条假想中的界限那样从一种历史转换到另一种历史中去，那么海德格尔则要强调，这一与“形而上学”持续争辩的过程“旷日持久”。照此看来，出现了一种悖谬：“形而上学之克服”恰恰导致反复不断地把“形而上学”或者其“基本概念”专题化；不过这种专题化并非以任意方式进行，相反，从“历史的必然性”而不再只从纯然哲学的必然性来看，它穿越形而上学抵达一种“别样的发问”或者一种“别样的思想”。于是按海德格尔的看法，“形而上学之克服（Überwindung）”就被更合适地把握为一种“经受”（Verwindung）（同前，第 77 页）^③。“经

① 这里的三种要素指的是存在、存在者以及存在与存在者的区分。——译注

② 参见海德格尔：《演讲与论文集》，第 69 页。——译注

③ 同上，第 78 页。——译注

受”概念表明,某物只有经过一种持续得更为长久的争辩才会趋于消退(Verschwinden)。^①因此,对一种创伤的“经受”在于某种持续得更为长久的治疗,在治疗过程中受伤者并不是无动于衷地对待他自己,相反,他关注自己,因为他必须照顾到自己的创伤。如此看来,“经受”会是一种持续的对“形而上学”的专题化,在专题化中并且通过这种专题化形而上学最终趋于“消亡”。

当然,在思想的同时弃离一个首先为这种思想提供基本规定的领域,这究竟是否可能,这个同“形而上学之克服”有关的问题必得提出。是否可能存在一种思想,它超越感性事物与超感性事物的差异,超越于普遍与特殊、整体与部分或者同一与差异的区分?海德格尔认识到了这里的疑难,他审慎而思从不谈论一种“后形而上学的”(nachmetaphysischen)思想,他谈论的始终都是为了“预备一种别样的发问”而进行的“过渡之思”(全集卷65,第430页)。由此看来,“形而上学之克服”或许是站在形而上学的边界上对这个边界进行思索,而决非简单地处于形而上学之彼岸。

① 注意“克服”(Überwindung)、“经受”(Verwindung)和“消退”(Verschwinden)之间的词根联系。——译注

第四章 思 与 诗

第一节 语言问题

逻辑声称提供了中性的——形式的法则，这一法则在思想和生活的所有领域都有效，就此而言哲学被其所主宰。语言首先从逻辑角度被研究并按照逻辑的模本被构想。而另一方面海德格尔指出，在对存在的一种特定理解中逻辑具有一个存在学基础。当海德格尔尝试着用不同于其他传统思想家的方式思考存在时，语言的逻辑——控制论式定义便得到解析，并被更改为这样的定义：语言是存在之家。

说海德格尔是作为“逻辑学家”开始其学术生涯并非言过其辞。不仅他的博士论文，还有教职论文都致力于逻辑问题。他的老师李凯尔特还期待他在这个学科有“巨大的贡献”。所以海德格尔在 20 年代的讲授课上一再辨析这个问题：我们必须如何切实地理解逻辑

的原初现象,理解 *logós* 自身。在这点上,海德格尔最开始从柏拉图和亚里士多德的文本中找到了方向,后来,到了 30 年代,赫拉克利特的 *logós* 概念站到了前台。

在《存在与时间》中,对这一已经持续了十多年的问题的辨析进一步强化。*logós* 在这里被表述为“言谈”(Rede)的“生存论环节”。如此转译的正当性在于如下事实:在亚里士多德处 *logós* 被思考为 *deloûn*^①,即让“在言谈中‘言谈’所关涉的东西”明白起来。由此出发海德格尔将“语言”现象纳入视野。语言的“生存论—存在学基础”即“言谈”(全集卷 2,第 213 页)^②。语言仅仅是“言谈被说了出来(Hinausgesprochenheit)”(同前,第 214 页)^③。在语言中“意义”(Bedeutung)进入“语词”(Wort):“话语(Worte)附生于各种意义。而非语词物(Wörterdinge)被装上了各种意义。”^④海德格尔这样写道,却没有解释,到底怎么会出“语词”和“意义”间的这种差异。

共在属于在世存在,“言谈”“生发出意义”(bedeutend),从而构成在世存在之可理解性的一个环节。就此而言,“言谈”就是在他者相遇时以语言的方式发生的事情,甚至“倾听与沉默”也以特别的方式属于这种相遇。无疑,海德格尔对“言谈”的现象学分析产生了一系列结论。然而,这一分析在什么意义上能够为“一种完满的语言定义”提供基础,这一点却不明确。

① 古希腊文动词不定式,意为使可见,使明显,指出。——译注

② 参见《存在与时间》(2006 年修订译本),第 188 页。——译注

③ 同上,第 188 页。——译注

④ 德文 Wort 有两种复数形式,一为 Worte,指说出的话语,一为 Wörter,是 Wort 在词语意义上的复数。海德格尔这句话大概是说语言的意义并非现成存在的东西,并非由每个单词配上各自的意义然后组装在一起构成,而是由话语整体生成。此处酌将 Wort 译作“语词”,将 Worte 译作“话语”,将 Wörterdinge 译作“语词物”。参见《存在与时间》(06 年修订译本),第 188 页。——译注

如果我们在《存在与时间》中,从将语言的根基置于“言谈”之中得不出什么有效结论的话,也可以辨认出这一关系规定所带有的意图,这一意图后来才展开其全部的哲学意蕴。海德格尔解释说,(印欧)语言的“语法”在古希腊逻辑中有其基础,这种逻辑又立足于一种“现成之物的存在学”上(同前,第220页)^①。至此,海德格尔为了深思“语言之本质”而提出的诸问题之一显出了轮廓。作为“语法”之基础的“现成之物的存在学”的基础在于一种区分,即对放在底下作为根据的现成事物的区分,这些事物具有不同的属性。亚里士多德称为 *hypokείμεnon* [字面意思:放在底下作为根据者(*das Zugrundeliegende*)], *symbebekóta* [属性] 所归之于的东西,在我们的语言的语法中通过主词与宾词的区分再次出现。动名词“*Sein*”^②在语法上被称为系词,作为“纽结”将主词和宾词(S是P)连接起来。而按照海德格尔的看法,“*Sein*”既不是一件可被归加上属性的“事物”——那样“*Sein*”就会成为存在者——也不能还原到系词功能上。但是一种由主系宾关系为之奠基的语言如何能处理摆脱了这种规定的“*Sein*”? 我们如何能述说某种在这种语言的语法中从来没预留下位置的东西?

在《哲学论稿》中海德格尔将这个问题明确表达出来:

用惯常的语言……没法说出存有之真理。当所有语言仍然是存在者的语言时,存有之真理究竟能不能被直接道说? 或者能够发明一种为了存有的新的语言吗? 不能。(全集卷65,第78页)

① 参见《存在与时间》(2006年修订译本),第193页。——译注

② *sein* 为德语系词的不定式形式,即“是……”之意,大写后在德语中属于动名词形式。——译注。

“存在者的语言”以一种可回溯到“现成之物的存在学”的语法为基础。直到海德格尔最后的思考中,这一问题仍旧困扰着他。尚在1962年海德格尔以这样的暗示结束了他最后的若干次演讲之一:“以演讲的方式道说本有”是一个“障碍”,因为演讲“只以陈述句”^①进行。而当一种与“存在”相应合的语言这一根本问题没有解决时,海德格尔要如何尝试着去解决它呢?

《哲学论稿》中的上述阐述继之以如下思想:一种“存有之语言”必然是一种“道说着的”(sagende)语言。一种神秘的来源,即便海德格尔进一步加以解释也没变得更清楚:“所有的道说(Sagen)都必然让倾听之能(Hörenkönnen)同生。二者必定同出一源。”这种“对语言的转化”(Verwandlung der Sprache)引向一种“转化了的道说”(gewandelten Sagen)。对“倾听之能”的暗示使我们有可能一窥这些晦涩言辞之堂奥。“能”在此有双重含义。首先——对我而言最自然的一种含义——我们将其理解为一种能力。某人“能”烧制美味的烤肉,也许他是在一次培训中学会的。“能”的第二种含义对我们来说也不陌生。某人“能”理解一支特别有表现力的新音乐风格乐曲,他有“一双聪锐的耳朵”。这种“能”不是能力,即使关于新音乐所学甚多,也绝不可能提升对它的理解。如是被思索之“能”是一种不可习得的做某事的禀赋:要么“能”——要么全然不能。海德格尔所思之“倾听之能”与第二种含义相符。它刻画出能领会“存有之语言”这一禀赋的特点。

假如对海德格尔而言,这种禀赋作为一种单纯主观的可能性被精选者获得,那么显然,这一思想几乎不可论辩。单纯主观的禀赋不

算思想,哲学要求也必然要求,所表述出来的是每个人都能潜在地切身领会的,所以海德格尔必须思考另一种禀赋。“道说”与“倾听之能”必然处于一种确定的关联中,它们“必定同出一源”,也就是说,就二者位于同一根基之上而言,它们必然互相“应合”(Entsprechen)。只要语言仅从其语法的逻辑功能性来理解,就不存在任何关于“存在”的、一种“倾听”之禀赋与之相应合的“道说”。依海德格尔之见,惟有我们彻底地以另一种方式理解语言并且从根本上调整与语言的关系,方能接近“存有之语言”。

海德格尔将一些着眼于上述语言问题进行辨析的重要演讲和其他文章收集整理成《在通向语言的途中》一书于1954年出版^①。这也许是他最美,就思想的风格和语调来看最成熟的著作。下面这句经常被引用和批评的话便出自该书:“语言言说。人言说,是因为人应合于语言。这种应合乃是倾听。”(全集卷12,第30页)^②“语言言说”这一思想是一种自然而然的经验的极端推论,这种经验表明语言是一个有生机的意义体系,这个体系使每一个在语言中蕴育并生存的人可能以或此或彼的方式方法进行表达,而非每个个体“制作”了语言。当我们谈论法语时自然而然地假定,就像想讲法语的人没法把法语“制作”出来一样,此刻生活着的法国人也没有把法语“生产”出来。相反,任何人必须从学习一种已然存在的语言开始。就此而言语言先行于每一个言说的人。另一方面没有言说的人也就没有语言。因此海德格尔在另一个地方强调:“只要如下实情被忽视的话,‘语言言说’一语……便仅思及一面:为了以语言本身的方式去言说,语言需要人的言说,此言说就其自身而言是被使用,也就是以应合的

① 《在通向语言的途中》1959年出版单行本,这里的时间似有误。——译注

② 参见海德格尔:《在通向语言的途中》,第27页,译文略异。——译注

方式为了语言而被使用……”(全集卷 75,第 201 页)正如已经指出的“本有”的“对话式”结构那样(参见第三章第一节),海德格尔以这样一种关乎语言的相互“需用”关系为出发点。语言不单单是人的一种能力,且是一种“应合”。如果说人是言说着的生物,那么这种卓异于其他所有生物的特性并非他自己亲授给自己,而是受之于语言。

但是这样的诠释仍未阐明这样一种语言观在什么意义上比奠基于逻辑上的语言观更与“存在”相“应合”。既然海德格尔指明“应合”乃“倾听”,那么我们必须追问在这样一种“应合”中什么被倾听。奇特的是,我们“倾听”语言时没有觉察任何说出的声音,而是仿佛穿越所有的话语抵达这样一个位置,从这里话语才把自己交给我们。比如我们写作时,或是一封信,或是一首诗,或是一篇学术论文,我们写下的东西不是以可在经验中呈现的音调口述给我们,而是我们寻觅着如何表达并由此到达一个地方,在这里表达自己向我们显示出来。如果没有这个地方,也许就没人会“费尽思量谋一词”。词语和语句从哪里“飞入”我们脑海,词语从哪里向我们“灵光乍现”,这是无法言明的事情。更确切地说这个地方一直处于背景中,但我们实际上无法说出它看起来如何或者它对于一个“对象”是什么。海德格尔称这个不是源头的源头为“寂静之音”(Geläut der Stille)(全集卷 12,第 29 页)^①。所以“道说”和与之相应合的“倾听之能”的“渊源”就是作为“寂静之音”的语言。通过这样的描画,海德格尔相信已经超越了试图从逻辑出发来把握语言的理解。

拒绝从逻辑出发理解语言,与此并列的事实上还有海德格尔一个更进一步的意图。逻辑式的理解将语言思考为一幅不管图像“内

^① 参见《在通向语言的途中》,第 26 页。——译注

容”的形式化图像。公式“S 是 P”说的不是“S”和“P”是什么。它仅仅被设定为一个形式,藉由这个形式所有只要有的东西都能被说出来。如果将这种形式化方式转化为我们日常所熟悉的目的-工具联系,略可断言,语言即用来向我们传达“内容”。这样的理解便将语言解释为一种“工具”,借助它我们能获得信息。海德格尔认为 40 年代末由诺伯特·维纳(Norbert Wiener)^①勾画的数学式-控制论式语言观大错特错。这样的语言观将那些我们尤其在诗作中知悉的语言的本质要素技术式地清除了。在诗作中我们遭遇一种言说,它不能被还原为可以数学的方式形式化的“信息”。海德格尔反对这样一种对语言的理解,他写下如下著名的语句:

思想完成存在与人之本质的关联。思想并不制造和产生这种关联。思想仅仅把这种关联当作存在必须交付给它自身的东西向存在呈献出来。这种呈献就在于:存在在思想中达乎语言。语言是存在之家。人居住在语言的寓所中。(全集卷 9,第 313 页)^②

语言不是人所支配的“工具”,使自己“获得信息”从而操控物与自身。思想寻找不同的结论。海德格尔的哲学将语言理解为人“居住”其间的“寓所”。这位思想家断言,在我们生活于世界的方式和我们的语言观之间存在一种联系。如是看来,将语言视为“信息”的理解和“存在之家”的理解之间显示出一种差异——一种对于人之“居住”具决

① 诺伯特·维纳:《控制论,或者动物和机器的控制与交流》(*Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine*),巴黎,1958 年。

② 参见《路标》,第 366 页。——译注

定性的差异。这部海德格尔哲学导论讲至此处,再次显示出海德格尔思想的一种伦理学倾向。

第二节 荷尔德林

由于对语言的简化管理,逻辑表现为一种简化了的东西。它无法领会语言具备何种程度的创建世界的力量。这种能力为诗(Dichtung)所具备^①。诗创建世界的力量普遍有效,不过它必然显示于各个特定的地点与时间,这就是说,它视特殊民族的情况而定。正如对希腊人来说,荷马创建了形成其身份同一性的习俗,对于海德格尔,荷尔德林同样是如此,他可能对德意志人具有类似意义。海德格尔的荷尔德林解释是一种尝试,尝试脱离国家社会主义对“德意志文化”的工具化利用,并与之相对去讨论一种别样的德意志理解。

1934/1935年冬季学期,海德格尔开设了有关弗里德里希·荷尔德林诗的第一次讲授课。促使他开课的原因有二:一是因为对海德格尔而言,哲学与古典的、溯源至亚里士多德的逻辑学之间的关系变得愈发不稳定。二是由于政治与伦理的本性(Natur)。

1934年夏季学期,海德格尔开设了一门讲授课《逻辑学作为对语言本质的追问》。在这门课上他详细说明了,源出于亚里士多德的对

① Dichtung 是动词 dichten 的名词化形式,dichten 除了诗歌创作的意思外更有创作,虚构的宽泛含义,所以这里谈到诗歌“创建世界”的力量在语言含义上具有一层自然的联系。——译注

逻辑的理解在多大程度上对“语言的本质”变得不再恰当,尽管显而易见的是,*lógos* 以及建立其上的逻辑对语言具有一种基本的意义。海德格尔在《存在与时间》中已经指出,印欧语系的语法源于希腊逻辑学。逻辑同语言的不切合促使海德格尔对“语言的本质”作出全新规定,亦即不再从逻辑出发规定语言的本质。在海德格尔看来,能担此大任的乃是“诗”。海德格尔在诗中看到了把语言的理解从如下观念中解放出来的可能,亦即将语言还原为如矛盾律之类的形式逻辑的思维规则。同样,只有当我们考察了在海德格尔那里由荷尔德林所激发的对诗的理解之后,这一点才会变得明白可解。

诗一般径直被理解为一种创造性活动,它“在语言领域内以语言为‘原料’”“创造出”“它的作品”(全集卷4,第35页)^①。诗歌被当作是传达诗人主观经验的艺术作品。与此同时,欧洲的文化传统向我们表明,诗可以超越这样一种定义。自荷马史诗以来,诗歌不仅被理解为以语言为材料的艺术门类,它同样被理解为一种促成身份同一性的各种意义的总体关联。希腊人从荷马那里获得了在世界中的导向。荷马有关诸神的故事在希腊人看来尤其具有约束力。即便柏拉图也还必须与荷马争辩,方能将哲学作为一种在宇宙中进行导向的真正方式解放出来。基督教的世界图景(*Orbis*)^②在其自身理解中也有赖于诗,对于基督徒来说构造了这种世界图景的文本全都是伟大的诗篇。

在这个意义上,与自我表达的主体的创造性活动相比,诗要么更为宽广,要么就是另外一种东西。诗为一个共同体提供了对自身进

① 参见海德格尔:《荷尔德林诗的阐释》,孙周兴译,商务印书馆,2002年,第38页,译文略异。——译注

② 拉丁语,基本意为圆圈,圆周,圆环,引申为世界、地球、领域、区域等意。——译注

行理解的可能。在 1934 年夏季学期的讲授课中,海德格尔把这一意义直接归给了语言:“依靠语言也只有依靠语言世界才运作起来——存在者才存在。”(全集卷 38,第 168 页)这种对“语言的本质”的一般规定还在比如说荷马史诗之于希腊文化的意义中被发现。我们也容易想到,在诗歌这一语言的特别现象中可以再次找到对语言的本质的这同一种规定。由于诗歌是一种特别凝炼的语言现象,它可以担任集体性世界导向(Weltorientierung)的角色。因此海德格尔写道:“诗乃是存在的词语性创建。”(全集卷 4,第 41 页)^①诗歌“创建”了一个境域,人们“总是已经”在行动中活动于这个境域的各种意义里。

在这种对诗的诠释中我们的出发点是,作诗(Dichten)是一种语言现象因而扎根于语言之中。于是我们将诗阐释为某种一般之物的特殊显现形式(Erscheinungsform)。但是海德格尔否定了这种关系定义(Verhältnisdefinition)。如果诗乃是“对存在的词语性创建”,那么它就是“那种事物,通过它,我们在日常语言中讨论和商谈的一切东西才首先进入到敞开域(Offene)中”(同前,第 43 页)^②。诗先行于语言,它是“原语言”(Ursprache)。因此我们无法从“语言的本质”经验诗为何物,相反,如果我们想要了解语言为何物,我们必须研究诗这种更为原初的现象。

然而对于语言与诗之间这种关系的反转而言,实际上无法找到确实的论据。而且,当伟大诗篇中的某些诗句已经化为日常的言谈方式时,说诗歌是一种特别的语言显现形式而不是相反,这种看法也无可怀疑。因此海德格尔对这种关系的颠倒必定出于一个不同的原因。海德格尔想要指出的是,借助于诗我们可以更为清晰地理解语

① 参见海德格尔:《荷尔德林诗的阐释》,第 45 页。——译注

② 同上,第 47 页,译文略异。——译注

言对人来说能够成为什么,即使它现在还不是。在诗歌中,人们能够从逻辑的思维规则中独立出来,也就是说从一个陈述是真是假这样的问题中独立出来,进而有可能找到一种“词语性”的世界导向。为了更好地呈现这一思想,让我们援引几行荷尔德林诗句。1954年方始出版的伟大颂歌《节日》的第二节这样写道:

一个智者可能令我明了甚多;但是于
一位神也还显现之处,
却存在一种别样的明澈。

这几行指向保罗箴言^①的诗句虽则在语法方面构造得正确无误,也未违反任何逻辑规则,然而这个问题无关乎对诗的理解。确实,谁若是在进行诗歌阐释时提出此类问题,谁就会错失诗歌本身。对诗歌的阐释只注目于诗歌所传达的东西本身。诗的真理性要求(Wahrheitsanspruch)与每一句表述在形式上是否正确这个问题无关。即便一首诗歌包含明显的矛盾,读者也会去理解真理在多大程度上归于诗歌这个问题,而非从形式角度进行理解。因此,这些诗句的读者是否确实认为诗中的内容具有约束力,或者将它认作荒谬无稽的东西而予以拒斥,这一点无法“从逻辑上”得到澄清。哲学可以令人“明了甚多”,“但是”神之显现(Epiphanie)在诗歌中得到传达因而超出了这种哲学能力,诗歌凸显于哲学之先——我们是否可以抱定这样的看法,

① 这里的“保罗箴言”(Paulus-Sentenz)指《哥林多前书》15:41,和合本译文为:“日有日的荣光,月有月的荣光,星有星的荣光。”路德德译本译文为:“Eine andere Klarheit hat die Sonne, eine andere Klarheit hat der Mond, eine andere Klarheit haben die Sterne.”,意即“太阳拥有一种别样的明澈,月亮拥有一种别样的明澈,群星拥有一种别样的明澈”。——译注

这无法通过判断和推理得到理解。这种看法的真理性无法从形式上、理论上证实自身,它证实的方式是,我们循之生活。

海德格尔将诗歌描述为“原语言”,这样做并非汲汲于把语言描绘成诗歌的一种派生类型。把诗歌称为“原语言”的做法具有更深远的目的。在这部导论中我已经多次指出,海德格尔认为以柏拉图—亚里士多德的逻辑为基础的,被规定为形而上学的欧洲哲学的思想方式有修正的需要。“存有”(Seyn)无法以“存在者的语言”得到思考。由于这种困难,海德格尔尝试寻找一种别样的思想样式。我们可以从《哲学论稿》的表述中恰当地领会这个目的:“究竟谁宣称,谁又曾证明,逻辑所指的思想是‘严格的’思想?只有在一个前提下这一点才成立,如果它终究能够成立的话,即,对存在的逻辑解释是唯一可能的解释;这个前提却尤其是一个偏见。”(全集卷 65,第 461 页)海德格尔让思(Denken)与诗(Dichten)形成“对话”,以此反对这种“偏见”。对于哲人来说,“思与诗”是检验欧洲思想的形式化基础的密符(Schibboleth)^①。海德格尔试图从诗的“原语言”中取得一种“别样的”语言赋予思想。这一意图是对“思与诗”之间关系问题的反复讨论的通点^②。

促动海德格尔在 1933 年之后公开讲授荷尔德林诗歌的第二个理由指往另一个方向。海德格尔在《荷尔德林与诗的本质》中将诗歌称为“原语言”,整句话如下;“诗歌是一个历史性民族的原语言。”(全集卷

① Schibboleth, 古希伯来文,典出《旧约·士师记》12:6:“就对他说:‘你说示播列’。以法莲人因为咬不真字音,便说西播列。基列人就将他拿住,杀在约旦河的渡口。”(和合本译文)。由此引申为密码、密符、通行口令之意。——译注

② Fluchtpunkt, 透视法术语,实际中平行的线条在画面中的相交点。此处作者用来比喻反复讨论思与诗之间关系的最终旨意所在。——译注

4,第43页)^①由此可见,海德格尔诉诸荷尔德林诗歌含有另一个方向。

当海德格尔在1934年2月底从弗莱堡大学的校长职位上退下来时,德国正处于巨变之中。纳粹不仅开始掌控整个国家的运作,还要求人们认识何种“命运”规定了或者说应当规定德意志民族。我们可以十分清楚地发现,海德格尔通过1934/1935年冬季学期首次开设的荷尔德林讲授课来探讨,到底什么东西应该被理解为“德意志的”。

在1934年11月的一次演讲中——其时海德格尔正开设有关荷尔德林颂歌《日耳曼尼亚》与《莱茵河》的首次讲授课——荷尔德林被径直刻画为“德意志人中最德意志人的”(Deutsche der Deutschen)(全集卷16,第333页)。这个夸张描述的正当性在于:在海德格尔看来,荷尔德林的诗是一个独一无二的源泉,从中应当可以经验到“德意志特性”(das Deutsche)是什么以及“德意志人”是“谁”。荷尔德林是那样一位诗人,他“创建”了“德意志人”的“历史”,他是“德意志存有的创建者”(全集卷39,第220页)。

对于对荷尔德林及其诗作的这种标举而言,重要的是,我们不能把海德格尔在德国四处蔓延巨变之时的进言尝试判为趋时之举。批判的语调在首次荷尔德林讲授课的开头已露端倪。海德格尔在那里引用了如下颂歌片断:

曾几何时我求问缪斯,而她
回答我道
你终会将它寻见。
对于至高者我欲缄默无言。

^① 参见海德格尔:《荷尔德林诗的阐释》,第47页。——译注

禁果，如同桂冠，却
往往是祖国。但每个人
终会将其品尝。

哲人对这些诗句如此评论道：“祖国，我们的祖国日耳曼——对于日常的匆忙和来去奔波的喧嚣来说往往是被禁止的，隐藏着的。至高的东西，因而是至艰的东西，最终的东西，因为它从根本上的是最先的东西——隐蔽的本源”（全集卷39，第4页）在致伊丽莎白·布洛赫曼的信中海德格尔谈到，在颂歌《日耳曼尼亚》解释中“拒绝”“任何错误的合乎时宜的东西”^①。这样一个论断不仅仅是为了使荷尔德林的诗歌免遭政治上的滥用。“至高者”、“祖国”乃是“隐蔽的本源”，它“往往是被禁止的”。海德格尔故意用这个神秘难解的表达来激怒那些想要赤裸裸地经验和认识什么是“祖国日耳曼”的人。“祖国”抑或“隐蔽的本源”不能同当时实际存在的“德国”混淆起来。海德格尔想要阻断出于沙文主义目的而对荷尔德林诗歌的滥用。

受到荷尔德林诗歌的激发，海德格尔在日后所有有关荷尔德林的讲授课和讲座中提出了这样一个问题：如何把握“德意志特性”。与此同时，海德格尔强调“祖国”或者“祖国特性”（Vaterländische）绝非现成之物。随着这一强调，海德格尔踏上了一条对荷尔德林诗歌的阐释路线，我们在诺伯特·冯·海林格拉特^②——第一部历史校勘

① 《马丁·海德格尔与伊丽莎白·布洛赫曼通信集（1918年至1969年）》（Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, Briefwechsel 1918-1969），Joachim W. Storck编，内卡马巴赫，1990年，第83页。

② 诺伯特·冯·海林格拉特：“荷尔德林与德意志人”（Hölderlin und die Deutschen），载于氏著《荷尔德林-遗产》（Hölderlin-Vermächtnis），慕尼黑，1944年第2版，第119页至第150页。

版荷尔德林全集的编者——那里并且首先在斯特凡·格奥尔格(Stefan George)^①那里发现了这条阐释路线,后者必须被视为这种阐释的开创者。依据这种解释,荷尔德林是一个“秘密德国”的诗人,一个传统的诗人,这个传统对日后暗杀希特勒的克劳斯·冯·施陶芬贝格(Claus von Stauffenberg)^②来说同样魂牵梦萦。

不过对海德格尔思想而言,那个以荷尔德林诗歌为背景而加以回答的德国问题还具有另一层含义。事实表明,在对荷尔德林诗歌的释义过程中,海德格尔的哲学将自身“欧洲化”(europäisiert)了。对所谓的“祖国之折返”(vaterländischen Umkehr)的思想的探讨对此也有所助益。人们通过这个提法来把握荷尔德林关于希腊与德国之间相互指示的思想。在对“祖国之折返”的解释过程中,海德格尔的思想仿佛横跨欧洲,并且不期而然地发现,只有在触碰到“陌生之物”的地方才能够对“本己之物”有所言说,他的思想甚至抵达了欧洲的边界,在此边界上,思想家领悟到与亚洲智慧碰撞的不凡意义。

荷尔德林阐释的政治—伦理含义并不仅仅在于反复提出的那个问题,德意志人是谁。无论是从荷尔德林的诗歌之中,还是诉诸索福克勒斯的悲剧,海德格尔都在尝试制订出适合一种特别的政治理解的准则。在其1934/1935年冬季学期的讲授课中,他解说了上述总体关联,着眼于“德意志人的诗人”,他评论道,这种关联“还没有在我们民族的历史中成为一股力量”。紧接着他强调:“正由于它还不是那股力量,它才必须变成那股力量。在这里‘政治’必须在最高并且

① 斯特凡·格奥尔格:《新帝国》(Das Neue Reich),全集卷9,斯图加特,2001年,第45页以下。

② 彼得·霍夫曼(Peter Hoffmann):《克劳斯·申克·格拉夫·冯·施陶芬贝格及其兄弟》(Claus Schenk Graf von Stauffenberg und seine Brüder),斯图加特,1992年,第61页以下。

本真意义上一同得到保持,亦即,在这里实现什么的人,不必对‘政治性事物’进行谈论。”(全集卷 39,第 214 页)于是荷尔德林阐释成为海德格尔的政治理解得以呈现的处所与框架。在此,“在最高并且本真意义上的‘政治’”与“政治性事物”(Politischen)之间的差别无疑并非不言而喻。

凭着这种区分,海德格尔将纳粹的实际政治拒之门外。在他们的政治活动中,他辨认出了技术组织中自行总体化的暴力,占领并消灭各个民族的“阴谋”(Machenschaft)。特定意识形态目的与手段中的带有暴力的总体化趋势不仅仅局限于国家社会主义现象。在海德格尔看来,整个 20 世纪都被一种总体化所侵袭,这种总体化表现在,只有功能性、经济性的计划或者说技术性的计划对生活世界来说才有意义。这种在现实世界秩序中显现出来的总体化总是处在总体地席卷一切的进程中。但是总体化并不能完全席卷一切,否则总体化就会阻碍对技术因素的总体性的认识。也就是说,这种总体性就会堵住对它本身进行理解的每一种可能。因此,在历史中必然存在一种缝隙以便能够对那些在历史上实际发生的总体化进行一般地主题探讨,这种缝隙使我们可能从其他角度对总体化进行考察。对海德格尔而言,历史秩序中的缝隙抑或差异就是荷尔德林的诗。海德格尔以此来反对经济与技术的总体化:“充满劳绩,但是人诗性地居住在这片大地上。”

人完成每天的事务,“充满劳绩”地“居住”着,“但是”这“居住”仍是“诗性的”。依海德格尔的看法,“诗性的东西”(Dichterische)就是合乎某种“尺度”地生活“在这片大地上”的能力。诗了解人及其成就的有限性,它认识到人们可能在傲慢狂肆中错失了世界及其自身。在这种总体关联中,海德格尔指向索福克勒斯在《安提戈涅》第二合

唱歌中所阐明的对 *pólis*^① 的认知(全集卷 53, 第 63 页以下)。悲剧诗人在那里将人描写成超出一切其他生灵的“悚然可怖之物”(Ungeheure), 他没有合于“尺度”地“居住”于 *pólis* 中。

研究荷尔德林的语文学重要代表在接纳海德格尔的荷尔德林阐释时采取相当保留的态度。^② 就对海德格尔的荷尔德林解释进行文学评价而言, 我们需要注意的是, 面对同一个对象, 对诗歌的哲学阐释所运用的那些前提是文学视角所无法获得的。不过这意味着, 只有当文艺学判断不立马把在哲学本身的解释学特征中呈现出来的解释前提认定为不恰当时, 它对哲学性荷尔德林解释的评判才是适当的。

第三节 诸神与神^③

在海德格尔看来, 尼采的评语“上帝死了”是评价 20 世纪宗教状况的一个严格的基准。虚无主义(Nihilismus)源自上帝之

① 希腊语, 意为“城邦”。——译注

② 约亨·施密特(Jochen Schmidt), “20 世纪中的荷尔德林: 接受与版本”(Hölderlin im 20. Jahrhundert. Rezeption und Edition), 收于 Gerhard Kurz, Valérie Lawitschka 及 Jürgen Wertheimer 编, 《荷尔德林与现代: 一个总评》(Hölderlin und die Moderne. Eine Bestandsaufnahme), 图宾根, 1995 年, 第 105 页至第 125 页。——译注

③ 西文中单数的“神”(英文中为 God, 德文中为 Gott)一般即指基督教的上帝, 但又不尽然如此, 尤其在一些试图综合古希腊传统与基督教传统的思想家笔下, 如荷尔德林、尼采以至海德格尔, 往往有着复杂的含义。由于本节直接讨论复数的“Götter”与单数的“Gott”, 为了照顾两者形式上的联系, 一般将 Gott 译作“神”, 但在特定的语境中也译作“上帝”。不过请读者注意, 当译为“上帝”时, 也就是西文中的“神”一词。——译注

死,根据这种生活态度,不再有任何东西比工作和消费的意志更能给人以指引的力量。在荷尔德林的诗作中也留下了诸神逝去的痕迹。不同于尼采,这位诗人认定另一位神的来临是可能的。按照海德格尔的看法,人无法以自己的力量脱离虚无主义时代。惟有一位自远方显现的最后之神方能_让虚无主义生活方式的内在定则成为疑问。

海德格尔经常加以阐释的荷尔德林的哀歌《面包与酒》中有如下诗行:

但朋友!我们来之太晚。诸神虽活,
却悬于颅顶,存乎彼界。
诸神于彼处运化不息,漠不关心
我们是否活着,苍穹钧天何等眷惜我们哟。

海德格尔关于荷尔德林诗作的讨论伴随着针对“诸神”的言说,思想家不仅在荷尔德林阐释中也在其他文本中一再谈论“诸神”。不仅如此,在《哲学论稿》中甚至出现一位被海德格尔命名为“最后之神”的特殊之“神”(全集卷 65,第 405 页以下)。因为这位哲人想让自己对“诸神”与“最后之神”的称述不单单被理解为对古典公民教育中神话知识的怀想,而且被思考为其哲学的一个真正要素,所以,在试图从这种最初完全不可理解的称述中获得一种意义前,必须考虑其前提。

在《快乐的科学》著名的第 125 条箴言中,尼采借“癫人”之口说道:“上帝死了!上帝已经死了!我们杀了他!我们,一切谋杀者中

的谋杀者们,怎么来庆祝呢?”^①在海德格尔看来,这个宣言划定了一个畛域,对神的言说在这个畛域内才有意义。尼采在思考时所避免的那种对上帝的言说对海德格尔而言乃是伪善。

海德格尔如何理解“癫人”这一苦痛的观点,明白这点很重要。无疑,尼采首先指的是基督教的上帝。当我们不再将上帝的福音视作约束我们生活的安排时,我们就“杀了”他。不过基督教的上帝尚有他义。对尼采来说,上帝乃是“理念和理想领域的名称”(全集卷5,第216页)^②,是自柏拉图以降的欧洲哲学中全然未被怀疑的“超感性”世界的名称。随着基督教上帝的逝去和超感性世界的逝去,所有安顿生活的道德—伦理准则都变得不可信了。所有其他准则曾能够以之为导向的最高准则消失了:“还有上下之分吗?我们不是仿佛迷失于无尽的虚无中吗?”“癫人”问道。迷失“于无尽的虚无中”即“虚无主义”。随着上帝之死,虚无主义现身了,于虚无主义,再无任何东西具约束性,任何“善恶之彼岸”的东西都是可能的。

不过,不仅仅是尼采在欧洲世界宣告了神圣事物的消逝,荷尔德林也曾述说“诸神的逃逸”——荷尔德林将耶稣基督也算作诸神之一——如在上引诗行中。不同于尼采,荷尔德林并未将神圣事物(Göttliche)重返世界的可能性从自己的视野中抹去。在上引哀歌《面包与酒》的最后一句中明确说道,“诸神”仍“活”在人之彼界。

一方面海德格尔将“癫人”的宣告视作不可怀疑的。我们不能再假装以为,基督教上帝仍随着慰藉和允诺以拯救式的救赎伴随万物的运行。另一方面他也没有拒绝这种思想:在诸神消逝之后神圣事

① 尼采:《快乐的科学》,科利版全集(KSA)卷三,慕尼黑、柏林及纽约,1980年,第480页。

② 参见《林中路》(世纪文库修订本),第198页。——译注

物会“再一次”在世界上出现。就此而言，荷尔德林将我们的时代形容为一个“黑夜”(全集卷 75, 第 51 页)，“诸神”在其中对我们隐匿了起来，以便在另一个“早晨”再次显现，这对于海德格尔来说指引着前路。

无论如何关于“诸神”的言说需要解释。荷尔德林在他的诗作中联系到那些在欧洲历史上我们所熟悉的诸神形象。首先，他的哀歌不断歌咏古希腊的半神和神如赫拉克勒斯、阿波罗、狄奥尼索斯或者耶稣基督。对荷尔德林来说他们不是僵死的图画对象，而是鲜活的形象，诗人就在他们近旁。不过在荷尔德林的诗歌中不仅有这些为人熟知的、源于欧洲历史的名字。有时候荷尔德林直接言及“父”，言及一个特别的、充满神秘的形象，“诸神之神”或者“节日的王者”(Fürsten des Festes)。它们不属于我们熟悉的正统的诸神谱系。

海德格尔最初没有采纳荷尔德林独特的表述。他试图以不同的方式为他言说“诸神”辩护。在《哲学论稿》中他叙述了自己关于“诸神”的思想旨意何在。复数用法“诸神”不是宣称与独一无二者相对的多数的“现成存在”，而是表明一种“未决状态”(全集卷 65, 第 437 页)。我们是否将再一次“经验”“诸神”或者“一个神”的在场，这是“未决”(Unentschieden)的。“诸神”将如何，“神”将如何，依旧不得而知。不过“未决状态”毕竟不是“空洞的可能”，神显(Epiphanie)是否发生的“决断”(Entscheiden)便源自它。

通过强调这种“未决状态”，海德格尔开始考虑借尼采反尼采。是的，古老的“诸神”已“死”，然而我们不可将此失去视为终局。当“虚无主义”随着“我们杀死了上帝”到来时，我们有可能孕育一种新环境，为一个新时代做好准备，那时“虚无主义”将被远远抛离。

值得注意的是，海德格尔并未就此止步不前。可以说他亲自迈

出了朝向“决断”的一步。当注意到荷尔德林一再在他的诗作中指向尚在“到来中的神”(《面包与酒》,第十节)的显现时,海德格尔便将荷尔德林诗歌的这种独特表达吸收进自己的思想。在《沉思》这部更宏大的著作的导论结尾——它和其他论述集结成册与《哲学论稿》并列——海德格尔暗示道,“为那尚未出现却已宣告的神独一无二的效劳(Dienst)”(全集卷 66,第 12 页)必然属于真理之发生,属于作为“此在”的人必须将其“奠立”起来的“自我遮蔽的澄明”。如海德格尔在《哲学论稿》中指明的——当然不仅在那里——这位神即“最后之神”。荷尔德林的诗作“宣告”了这位尚不认识或者永远不会被认识的神,他在很多地方谈到一个神的形象,祂还在“到来”中,我们尚不认识。海德格尔将他关于“最后之神”的思想与此联结在一起。

“虚无主义”已成为普遍状态(totalisiert)^①。在这种状况下不再有任何东西比工作和消费的意志更能给人以指向的力量。既然所有对抗“虚无主义”的根本导向的东西都被视为无效,“一种全然不同的时一空(Zeit-Raum)的敞开”(全集卷 65,第 405 页)就不再能从这样的境况中产生。此时只有惟一的可能——一个神,一个“完全的他者”(同前,第 402 页)必须带来历史的转折。

我已经在对“本有”的讲解中指出如下问题:在海德格尔思想中存在一种独特的张力,哲学家本人可能有意对其存而不论。海德格尔的哲学是否倾向于展望一个“末世”(Endzeit),那时,在一个“全然不同的地方”(全集卷 7,第 133 页)^②,20 世纪摧毁一切人和物的总体化将彻底消失?或者这位哲人是否“仅仅”坚持一种哲学的必要性,去一再验证关于人类另一种可能的构想,于是我们就必须将他关于

① 参第五章第二节及相关译注。——译注

② 参见海德格尔:《演讲与论文集》,孙周兴译,三联书店,2005 年,第 140 页。——译注

“最后之神”的论说理解为这样一种可能？恩斯特·荣格一语中的，他如此评说海德格尔晚期思想的这种双重倾向：“在一般乌托邦幻想家的计划和海德格尔对新神显(Theophanie)的希望之间有某种共性。”^①这种“共性”大概在于这两种构想都不再相信人能够凭自身力量改变自己的处境。

我至少想做出如下论断：海德格尔并非将“神之逝去”或者“上帝之死”理解为一种浪漫乡愁的传奇。他将 20 世纪的历史与普遍的信仰丧失现象联系起来。后来的一个证据证明了这一点。在 1966 年的《明镜》周刊访谈中有这样一些日后变得众所周知的话：“哲学将不能引起当下世界状况的任何直接改变。不仅哲学不能，而且人的所有单纯思索和追求都不能。只还有一个神能拯救我们。”（全集卷 16，第 671 页）^②这段表述以如下前提为基础：我们生存于其中的“世界状况”必须有一种改变。实际上从一开始（比如阐释“原始基督教”时期）海德格尔的基本思想就立足于不断反思对我们的生命进行深入再阐释(Umdeutung)的可能性。就此而言《明镜》访谈中的表述诚然并不新鲜，但论调更加尖锐。不再是单纯的“改变”，而是“拯救”。海德格尔从未放弃首先在荷尔德林的诗作中遇见的那种摆脱总体化的此在意义上的生命可能性。然而他也同时在 20 世纪的恶行中认识到积极的生存选择完全丧失的可能性。一种由此迸发的畏惧可以解释晚期海德格尔一些特定表达中的那种严酷。

① 恩斯特·荣格：《文稿三》(Fassungen III)，全集卷 19，斯图加特，1999 年，第 307 页 [《作者与作者身份》(Autor und Autorschaft)]。

② 参见《海德格尔选集》下卷，孙周兴选编，上海三联书店，1996 年，第 1306 页。译文略异。——译注

第五章 世界与技术

第一节 弗里德里希·尼采与恩斯特·荣格

海德格尔后期思想的首要主题是这样一个问题：人如何能够生活在一个总体技术化的世界。这个问题开始变得重要起来是由于国家社会主义统治的经验，这种统治以迄今为止令人难以设想的方式和手段利用技术来贯彻其战争和大屠杀的目的。在1933年的一次交谈中，海德格尔向他的德国学生称赞恩斯特·荣格的著作《劳动者：统治与型式》（1932年），认为他可以作为学生的教育读本，其后，他又将其作为分析战争与犯罪中的技术手法的基本著作。荣格的书被海德格尔阐释为对弗里德里希·尼采权力意志学说合乎时代的续作。

正如吕迪格尔·萨弗兰斯基（Rüdiger Safranski）所写，50年代初，“海德格尔用合置（Gestell）这一表达来指称技术世界，这一表达

在德国到处流传”^①，而早在 20 年代左右，海德格尔就已经开始探讨技术现象。

在 1945 年出版的 1933/1934 年校长就职报告中，海德格尔指出，在 1932 年左右他已经对恩斯特·荣格的著作《总体动员》(1930 年)以及《劳动者：统治与型式》(1932 年)进行了研究和“详细讨论”(全集卷 16, 第 375 页)。此外他还提醒人们注意，这个文本“显示出一种对尼采的形而上学的本质性理解，因为它在尼采的形而上学的视域下对西方历史及当下作出观察和展望”。我们必须以尼采哲学为背景来研究和阅读荣格的著作，以便发现那些基础，正是这些基础为海德格尔日后将技术阐释为“合置”做好了准备。

荣格著作的目的是尝试认清，一种新的人类“类型”(Typus)如何紧接在一战的技术装备战之后出现。这样一种“类型”完全赞同并极力推进日益渗透入日常生活的技术化进程，在这个意义上，它已经认出了时代的征象。这种技术化趋向于总体性(Totalität)，因而以暗指军事用语的方式被称为“总体动员”(totale Mobilmachung)^②。在一个“总体动员”的世界，一切都与促作用(Dynamisierung)以及技术化脱不了干系，即使“物质”在自然科学中也被理解为能量和运动的一种样态。

荣格认为，技术装备战中的士兵是一种新的人类“类型”，因为士兵对战争的经验是，在这个事件中，唯一重要的是尽可能完美地完成其“劳动”^③。与此同时士兵明白，无论战斗是胜是败，都不取决于作

① 吕迪格尔·萨弗兰斯基：《来自德国的大师：海德格尔及其时代》(Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit)，慕尼黑与维也纳，1994 年，第 453 页。(中译参见萨弗兰斯基：《海德格尔传》，第 524 页，译文略异。——译注)

② 参第五章第二节及相关译注。——译注

③ Arbeit, 这里也可译为“工作”，为了和“劳动者”(Arbeiter)的译法一致译为“劳动”。——译注

为个体的他。事关宏旨的仅仅是对材料——士兵本人也必须被算作材料——进行最优利用。

荣格认为,一战以后这样一种态度无疑已经凝固为“类型化的”生活方式。不过这种生活方式中的“类型”不再是士兵,而是“劳动者”(Arbeiter)。这种“类型”不再把生活理解为一种通向幸福的个人可能性,而是理解为无限制地效力于“权力意志”的任务,通过这种毫不间断的效力来达到统治地位,从而在“总体动员”的意义上建立世界。“劳动者”之“类型”并非经济学或者社会学现象,而是一种形而上学“型式”(Gestalt)的现象化呈现(Phänomenalisierung)。凭此概念,荣格矗立于柏拉图思想的传统中。

在这种语境关联内,荣格在《劳动者》中写道:“技术是劳动者之型式对世界进行动员的方式和方法。”^①荣格在这里所观察到的现象明白无疑。在此首先涉及的是一种无所不在的对人、机器以及信息进行加速的经验。为了将遍及各处的速度增长与不断提高的能源消耗的增长情况确定下来,荣格在进行时代诊断时可能系统地研究了全部世界领域(Weltbereiche)(即便体育与业余活动也被释解为“劳动”)。

在对战后时代的这种解释里,荣格毫无疑问地表明自己是弗里德里希·尼采的学生和继承者。他在很多地方都提到了尼采。对荣格而言,尼采是“权力意志”和“超人”哲学家。尼采后期的主要思想从根本上影响了《劳动者》的写作:生命存在于“权力意志”当中,因此最大限度肯定“权力意志”的人,亦即“超人”,要向“权力”进发从而超越现存的人类。正是尼采,在遗稿《权力意志》的一个片断中建立了

① 恩斯特·荣格:《劳动者:统治与型式》(*Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*),全集卷8,斯图加特,1981年,第160页。

“士兵”和“劳动者”之间的联系：“劳动者应当学习像士兵那样接受。”事关宏旨的是，“按照其各自的方式来设立个人，以便使他能够完成至高之事”^①。而尼采此前在《人性的，太人性的》中对“机器”的神化同样指示着这个方向：

作为教师的机器。——机器在行动中通过自身来教你人群之间的相互啮合技术，在行动中每个人只要做一件事：它交给你组织党派和进行战争的样本。另一方面，它不教你个人的专横独断：它从许多人中造就一台机器，用每个个人来造就一件达到一个目的的工具。它最普遍的效果是教你认识到中央集权的好处。^②

从这样的思想出发，荣格能够以一种原创而令人印象深刻的方式来拟就其关于“总体动员”与“劳动者”的形而上学世界解释。

但实际上荣格在 1932 年的时候去涉及这个主题是不是错了？在紧接着的 13 年里，人类为了实施战争和“有组织的大屠杀”（汉娜·阿伦特语）而肆无忌惮地动用技术的种种可能性，事实上，这不正预示着人类的一种新“类型”？在《劳动者》中，荣格显然不无同情地预见到了这个正在到来中的局面。他在那里写道：“我们所相信的是：劳动者的崛起意味着德国一次新的崛起。”根据这些以及其他一些表述，可以发现，荣格那异常具有预见性同时又包含丰富思想的著

① 弗里德里希·尼采：《1885 年至 1889 年遗稿残编》（*Nachgelassene Fragmente 1885-1889*），KSA 版卷 12，第 350 页。

② 弗里德里希·尼采：《人性的，太人性的》第二卷（*Menschliches, Allzumenschliches*），KSA 版卷 2，第 653 页。（中译据尼采：《人性的，太人性的》，杨恒达译，中国人民大学出版社，2005 年，第 532 页。——译注）

作不仅仅是时代诊断，还是一篇檄文，它庆贺“劳动者”的出现，认为它是不可避免的，人们也不能对之抱拒斥态度。不过恩斯特·荣格在著作的其后部分收回了这一对处在一种“英雄的现实主义”(heroischen Realismus)中的“劳动者之型式”的肯定，为的是同时将“劳动者”的“类型”理解为在世界的技术化进程中具有决定意义的重要角色。荣格从未陷入国家社会主义。

当海德格尔在1936/1937年冬季学期以《作为艺术的权力意志》为题开设有关弗里德里希·尼采的首次讲授课时，他已经远离了荣格《劳动者》中的思想，也远离了尼采的“权力意志”学说。1934/1935年冬季，他开设了有关荷尔德林颂歌《日耳曼尼亚》和《莱茵河》的讲授课，这个讲授课已经公开表明了他与荣格及尼采的距离。不过要与之拉开距离的不仅是尼采与荣格的著作，也包括海德格尔自己。

1933年11月，海德格尔为弗莱堡入学新生做了一个讲话。海德格尔着重提及了恩斯特·荣格的《劳动者》。他对学生们机敏地解释道：“这一学生类别不再进行‘学习’，也就是说不再风平浪静地端坐在某个地方，只不过为了从坐着的某个地方‘直奔’另一个地方。这种新的求知者类别时时刻刻都在路上。这类学生将成为劳动者。”(全集卷16，第204页)在德国的巨变中，海德格尔可以正面地提及劳动者一词。“劳动”是民族之存在，国家社会主义的国家是“劳动国家”(Arbeitsstaat)(同前，第206页)。

1940年初，海德格尔在一个“同事间的小圈子”里又一次公开对荣格的《劳动者》进行解释。而这一次海德格尔表达了批判意见并摆出论战态度。不过这次批判在针对荣格的同时，也指向思想家本人在1933年左右所持的立场。海德格尔与“总体动员”的争辩本身也是与自己对国家社会主义的许可的争辩。一方面是海德格尔的荷尔

德林阐释,另一方面是他的尼采与荣格解释,这两者完全为这一批判性脱离服务。

这种争辩无疑表明,尼采与荣格的思想最准确地把握到了时代的征象。如果说海德格尔在上述1933年11月的演讲中强调过,荣格“在世界大战中的技术装备战的经验的基础上,已经通过劳动者之型式,完全说明了正在出现的下一个时代的人的存在方式”(同前,第205页),那么他在日后同样发现,没有理由对这一观点作出修正。相反,他觉得这一看法已经由二战的发生得到了证实。“装备的机械论”(Mechanismus der Rüstung)是“由存在之离弃状态的空虚来决定的,而在存在之离弃状态中,用于技术之制作的——文化同样属于这种技术——对存在者的消耗乃是唯一的出路,沉湎于自身的人还能够由此把主体性拯救入超人(Übermenschentum)之中”(全集卷7,第90页)^①,海德格尔在1939年和1940年之交如是写道。为了将尼采和荣格的思想阐释为一个自行固定在“权力意志”中的时代的最后阶段之观念,他们两人的思想在这里被集中到了一起。人已经成了“从事劳动的动物”(同前,第71页)^②,这头动物已经向自己本身宣“战”了。

尽管哈贝马斯确实在其《海德格尔:著作与世界观》一文中不无怀着先入之见地思考了海德格尔的政治参与,他仍然合理地将海德格尔的“态度转变”^③描述为一个发生在1934至1936年间的思想更替过程。不过当他否认海德格尔有能力“修正把自己理解为对真理之通达具有特权的思想家”^④时,他忽视了这样的情况,海德格尔与恩

① 参见《演讲与论文集》,第94页,译文略异。——译注

② 参见《演讲与论文集》,第71页。——译注

③ 哈贝马斯,1989年,第27页。

④ 同上,第33页。

斯特·荣格的争辩以及通过荣格而产生的与尼采的争辩表达了一种自我批判,这个自我批判始终注目于“第三帝国”中技术的总体化过程这一事情本身。

第二节 “合置”的双面性

与亚里士多德的定义相呼应,海德格尔最开始将技术(Technik)解释为一种专门的知识。但最初被海德格尔描述为谋制(Machenschaft)后来被描述为合置(Gestell)的技术,其总体化(Totalisierung)^①让他看到技术不可能是人类的单纯能力。人不再是技术的操控者,而成为被技术所操控的东西。人不仅为了各种用途制造出特定的产品,更甚者,他的行为同时也使自己如同

① Totalisierung 是个非常棘手的概念,它在海德格尔后期的思想中有着非常复杂的含义,与其相关的词还有动词 totalisieren,形容词 total、totalitär,名词 Totale、Totalität。海德格尔用 Totalisierung 主要指这样一种趋势:现代技术渗透进入类生活的每一个角落,扩张到并占据了人类生活的全部,将每个人的生活订制为同一的模式,人类从最初借助技术征服自然反变为被技术宰制,技术脱离了人类的控制成为一种自行运动的力量,在这个意义上海德格尔不断说到技术的自行总体化。而任何一种借助现代技术施行统治的权力组织都带有自行总体化的特征,这种权力运作可谓荣格所说的 totale Mobilmachung(总体动员,参见第五章第一节),纳粹便是如此,所以 Totalisierung 又有“极权化”的含义,而它本身便与 Totalitarismus(极权主义)一词同源。进一步的,海德格尔还将其联系到西方形而上学对存在者总体进行对象化思考的传统,这一思考传统与现代思想的缺乏指向力量和无根基状态颇有干系,从而也就是对虚无主义的一个诊断。译文难以照顾到这一术语及其相关语汇的丰富含义,只能通译为“总体化”,在政治含义明显的地方则译为“极权化”。请读者在阅读时将上述各种意义存于视域之中。——译注

一种完全可供运用的持存物(Bestand)^①。不过,技术一般对存在有多危险,它也就在多大程度上使世界的一种创造性塑形成为可能。这样的双面性(Zweideutigkeit)是技术与自我敞开和自我隐逸的存在具有亲缘的标志。

当海德格尔在1969年的一次电视访谈中暗示说,他认为最危险的技术不是原子弹而是“造”人的“生物物理学”(全集卷16,第706页)时,对即将到来的70年代的自然科学发展,他显示出一种值得关注的远见。此时他已思考“技术的本质”这一问题逾30年。海德格尔关于技术的思想在一种或多或少有些肤浅的接受过程中导致这样一种误解:这位哲学家完全拒绝现代技术,偏好乡土的田园生活,反对配备了种种崭新科技的大都市生活。即使海德格尔的施瓦本^②生活恰好显示出扎根家园与乡土的特色,但认为这位思想家否定技术却是错误的。

按照笛卡尔在1637年的《谈方法》中的说法,在现代,人已变为“自然的掌控者和拥有者”(maîtres et possesseur de la nature)^③,海德格尔一开始就致力于思索,这究竟意味着什么。在他做出人以技术

① Bestand日常意为持续、持久、库存、贮存量等,海德格尔用以表示现代技术世界中事物的存在方式。参见《演讲与论文集》第15页及其译注。对德国人而言,这句话可以让人想到人成了一种可供不断提取使用的储备品,但中译为了照顾Bestand一词在海德格尔思想中特殊含义以及与“在场的形而上学”的联系,将该词一律译成“持存物”,难免导致理解上的困难,特加注说明。——译注

② 施瓦本(Schwaben),德国西南部地区。海德格尔的家乡Messkirch即属于这一地区,这一地区人说的语言,所谓“施瓦本腔”与标准德语也有较大差别。——译注

③ 笛卡尔:《谈方法》(*Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences*),见《哲学著作集》(单卷本)(*Philosophische Schriften in einem Band*),汉堡,1996年,第100页。

的方式解释自身这一判断之前,他致力于问寻,人与技术的关系能如何被理解。在一种这样的基本澄清之后,如何实践才得以被考虑。不过显而易见的是,实践从不可能在于“脱离”技术,因为“脱离”意味着对千年来因袭的生活方式完全不可想象的毁坏。

按照海德格尔自己的说法,在1932年他就已研究过恩斯特·荣格的著作《劳动者》。作者在文中描述了一个技术化的世界,并不时以“英雄的现实主义”愤世嫉俗地指认这样一个世界的到来。在一开始正面地援引了这一文本后,海德格尔与其渐行渐远,比荣格更彻底地转向去问寻“技术的本质”,即问寻技术渗透和塑造生活的方式。在1935年夏季学期的一门讲授课上海德格尔提及那些在他整个关于技术的思考中留下印记的思想源头,其中涉及索福克勒斯《安提戈涅》中的第一合唱歌。经过海德格尔的翻译,这首合唱歌如此开头:

陌异可怖者(Unheimliche)千奇百怪,却无物陌异可怖胜于
人。(全集卷40,第155页)①

将人刻画为“最陌异可怖者”直接将索福克勒斯与人利用自然的技艺能力联系起来。诗人将一种未曾预料的技艺(*téchne*)归属于人,这种技艺既能造成丑恶也能造就高贵。为了更充分地描述这种能力,索福克勒斯使用了古希腊词 *tò machanóen*,它与形容词 *mechanikós*②同源。根据这个意为“创造性”、“灵敏”、“狡黠”的词,海德格尔谈论了

① 参见海德格尔:《形而上学导论》,第147页。熊伟先生译文为:“莽苍万景,而无/苍劲如人者。”——译注

② 古希腊文,意为精巧的,巧妙的,技巧的,机智的,有关机械的。——译注

“谋制”(同前,第168页)^①。这位哲人并不想在贬义上理解这个概念,在以后的年月里它被用来标示“技术的本质”。

而为了更切近地理解技术,海德格尔明确地联系到另一个古代文本。当他将 *téchne* 直接译为“知识”(Wissen)^②(全集卷5,第46页)^③时,会让我们记起亚里士多德在《尼各马克伦理学》第六卷将 *téchne* 解释为一种借助努斯(*dianoetisch*)^④(亦即涉及理智)的德性。技术是一种与真实的理性(*lógos*)相联系的产出性行为(*héxis*)(1140 a 10),即关于如何制造某物的“知识”。

当索福克勒斯因为人掌握这种知识而径直将其描述为“最陌异可怖者”时,在其理解中这种知识便具有了双面性。“陌异可怖的”是某种威胁性的事物,我们无法恰当地把握它。在一个陌异可怖的森林里我们可能会碰上某些可怕的东西,但也可能毫发无伤地离开那儿。再者,我们似乎也不能毫不在意地避开陌异可怖之物,它仿佛施咒一样将我们牢牢箍住,让我们无法逃脱。当这种品性被用于描述人时,显然,索福克勒斯是将人视为一种卓异的悲剧性生物。人能够依靠技术成就伟业,但也会傲慢地失去“尺度”并招致失败。直到海德格尔的晚期作品中,技术的矛盾张力(Ambivalenz)一直是探究的

① 参见《形而上学导论》,第159页。——译注

② “识”作二声,“知识”在此处作动词解。德文一般将 *téchne* 译作 *Kunst*,意为技艺,比如参见 *Aristoteles philosophische Schriften Band 3*, Hamburg 1995, S134。海德格尔的翻译与之迥异。不过本书作者又用 *Wissen* 翻译与 *téchne* 同为亚里士多德所说的五种理智德性之一的 *sophia*,似乎造成了混淆,中译已对之做了区别处理。参见本书第一章第三节译注及相关段落。——译注

③ 参见《林中路》(世纪文库修订本),第40页。——译注

④ *dianoetisch* 是古希腊文 *dianoētikós* 的德文化改写,是与名词 *dianóēsis* 相应的形容词。*dianóēsis* 由 *dia* 与 *nóēsis* 两词构成,*dia* 为通过、借助之意,*nóēsis* 源自 *noûs* [努斯,意为精神、理智]一词,指 *noûs* 的活动。*dianóēsis* 按字面是借助努斯的思考。——译注

主题。

在就“技术的本质”问题所做的第一次公开辨析之后,海德格尔调整了“谋制”或者说 *téchne* 的概念。这一调整关系到与如下理解保持现象上的一致:*téchne* 是可供人支配的知识。亚里士多德在他的概念规定中将工匠的此类活动视为一种借助理智的德性。从任何一种古希腊式的理解来看,匠人都拥有一种“知道如何”(Know-how),以此为基础他能够制造出瓶子或者塑像这样的东西。然而明显,被技术装置彻底包围的现代生活绝不包含这样的知识。大众社会中的人依赖技术生活,但并非亲自将所有技术装置制造出来,更关键的是,他无法将其制造出来。仅仅在极少数情况下现代人才知道他正在使用的技术装置如何运转。人役于技术却不能役使包围他的技术。面对对我们的生活变得如此重要的计算机,即便我们以为能够通过或多或少的操作知识控制它,但一旦发生一丁点故障我们便手足无措。因此现代人的技术式生活方式不再能被看作一种知识。考虑到这一事实海德格尔倒转了人役使技术的关系界定:不是我们控制技术而是技术控制我们。

30年代后半期的论文中,海德格尔在解说“谋制”概念时展开了这一观点。以“谋制”论之海德格尔将所有存在者都置于“制作”(Machen)的视角下来看待(全集卷65,第126页)。所有存在着的都是“可制作的”。因此,“谋制”似乎再次首先被刻画为一种人类行为。不过,现在对于海德格尔来说要紧的是指出这种看法以一个前提为基础。要说物品是“可制作的”,那么物品从一开始就必须在其存在中如此显现。物品从一开始就如此显现,并且似乎可供“制作”和“生产”,在海德格尔看来,人无法对此加以掌控。相反,人日渐陷入这样的境地,他不再能离开物的这种存在方式,以至于最终,“制作”成为

与对象打交道的惟一可能性,离开了它人就无法生存。发生这种情况的一个本质因素在于人相信自己能够日益成为局面的主宰。海德格尔甚至推测了一种交互效应:人愈技术化地理解自身和世界,愈将自身提升为世界的主宰,也就愈陷入一种依赖性,使得他不再有余地去从不同于“可制作性”的角度看待物与人。现在,技术不再是“知识”,而是被思为“谋制”,人性的时代命运。于是,如下观念也就同时变得不可能了:技术是人能够借之使用器具“行”善或“施”^①恶的一种方式。

在 40 年代末被称为“不莱梅演讲”的四篇演说中海德格尔让这种技术化存在理解的总体化逼入人们的眼帘。当他为这组演讲冠以“对何物存在的洞察”(Einblick in das was ist)这一标题时,这位哲人不容误解地澄清了,他如何看待人依其自身视野处身其中的环境。同时,发生了从“做”(Machen)到“置”(Stellen)的语义上的概念推移。现在,“技术的本质”被解释为“合一置”(Ge-stell)(全集卷 79,第 24 页以下)。海德格尔相信,借助这个新术语能够更准确地呼应技术的不同意义环节。

这些意义环节可以借助任何一样东西的生产过程来解释。比如说为了“制造”(herstellen)一架飞机,必须首先将其“构想”(vorstellen)出来。当人将其“构想”出来后,就能够将其“呈现”(darstellen)出来。因为某家航空公司需要飞机,它便被“订造”(bestellen)。为了安排生产程序,存在者必然首先显现为“可制造的”(herstellbar),这个前提(在主动逼使(Herausfordern)的意义上)对人进行“摆置”(stellen),就像人不时以特定的“准度”(Einstellung)“调整”

① 这里的“行”和“施”在原文中都是 machen。——译注

(nachstellen)对象。海德格尔将这些关系的总体关联称为“合一置”。

对海德格尔而言,如此被思考的技术不再与它所源出的古希腊词 *téchne* 保持一致。二者的区别在现代的开端就已产生,到了 20 世纪才完全应验,这一区别就在于现代技术总体化为一种“全球”(planetarisch)现象。技术已变为“总体动员”(恩斯特·荣格语),在这样的过程中似乎没有任何东西能逃脱它的宰制。海德格尔认为,如今,所有东西都无一例外地变为可交换及可供应的“持存物”(同前,第 26 页)。他在演讲“合一置”中以如下这些至今听来仍振聋发聩的话语解释了这种总体化过程:

如今农业已成为自动化的食品工业,本质上与在毒气室和集中营中生产尸体是一回事,与封锁制裁、举国饥荒是一回事,与生产氢弹是一回事。(同前,第 27 页)

海德格尔从“合一置”的角度将战争和对犹太民族“有组织的大屠杀”这些恐怖事件,将对贫瘠区域的开发以及生活用品的工业化生产理解为“一回事”。在纳粹统治结束短短五年后,这种思想必然激怒听者。即便今日,人们也会带着混杂的情感阅读这些仿佛缺乏同情的语句。这位哲学家想以如此修辞式的、单调的所谓都是“一回事”的三遍重复就编排出一出技术的丑闻吗?

海德格尔想提请人们注意,20 世纪“技术之本质”的总体化已达到一个节点,在这一点上将所有事物理解为可供使用的“持存物”也就意味着对人的否定。海德格尔在同一篇演讲中强调,这样一种行为是“非人性的”(unmenschlich),据此,在这一考察中关键的不是道德判断,而是如下暗示:人在历史上第一次变成了经济进程的对象,

这一进程的目的在于消除人,就其形式上和经济上的实行而言,亦即就其方法而言,这一进程无法与其他的理性进程相区分。考虑到奥斯威辛“有组织的大屠杀”的计划性和官僚组织,大屠杀事实上在形式上完成的是如同一个工业组织中的产品制造那样的“一回事”。正是这一事实加剧了集中营带来的真正震撼,让人难以承受。

通过这一考察海德格尔与后继者如阿多诺、阿伦特并排在了一起,他们所看到的大屠杀的独一无二性并非着眼于大屠杀竟然发生了,而是它到底如何发生。海德格尔与他们分享如下观点:在欧洲历史上长期进行着一种特定的世界理解的总体化,惟有这种世界理解才使得“有组织的大屠杀”成为可能。他与他们也共享这一观点:只有当“技术之本质”的总体化现象经由其恐怖得到认识,它才会得到相应的关注。因此海德格尔在其第二篇“不莱梅演讲”中借标题“危险”指出,人类在这种恐怖的背景下不可能通过一种理论上的努力来驾驭“合一置”的总体化,而惟有通过一种激情,一种“痛苦”(同前,第57页)才能承受之。因为只有在“痛苦”中得到“经验”的事物才能在人世获得一种意义。

作为“合一置”的“技术之本质”不断进行着自身的总体化,对此的考察必然引出如下问题:人还能否以及还能以何种方式挺过这一灾难。然而人们不是必须得承认,海德格尔的思想掠过了不再被全面(totalitär)操控的大众民主这一时代问题吗?假如海德格尔跳过了将现代技术理解为恶的一种渗入这一点,情况便可能如此(如法国哲学家米夏埃尔·亨利(Micheal Henry)新近在其著作《我就是真理——论一种基督教哲学》^①中表述的)。在第四篇以“回转”为题的

① 米夏埃尔·亨利:《我即是真理:论一种基督教哲学》(*Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums*),弗莱堡与慕尼黑,1999年,第361页以下。

“不莱梅演讲”中，海德格尔引用了荷尔德林颂歌《帕特莫斯岛》^① (Patmos)中的如下著名诗句：

但哪里有危险，
哪里也生救渡。

海德格尔没有将“危险”和“救渡”理解为两种不同的现象。“技术之本质”同时是“危险”和“救渡”。这位思想家从如下危险出发：在“合一置”中理论与实践完全单向化(Vereinseitigung)的可能性产生着威胁。正如他在几年后的演讲“技术的追问”中提出的，“订造的疯狂”(Rasende des Bestellens)(同前，第34页)^②主宰着“合一置”，人类无法再摆脱它，“生物物理学”(参阅本章开头)表明的结果便是这种境况的一个例证。然而同时他还谈到“技术双面的本质”。“合一置”不仅仅是“订造的无休无止”，而且也是一种“允诺者(Gewährendes)，它让人在其中持续(währen)，使人成为被使用者，被用于真理之本质的守护——这一点迄今为止尚未得经验，但也许将来可得更多的经验。”^③这种“允诺者”除了从“订造的疯狂”本身之外不可能从别的任何地方寻获，它就是“救渡”，守护我们免于世界与人的完全技术化。“合一置”表明自己不仅仅是产生阻碍作用的(verstellend)生产与毁灭，而且同时也是与物、与人富有意义的、促成解放的交往可能性。

这一表面上模糊不清的宣告首先导致如下问题：“技术之本质”

① 现属于希腊的一个海岛。基督教传统上认为，在古罗马皇帝多米迪安迫害基督徒时期，福音书作者约翰于公元95—96年生活于帕特莫斯岛并写下了《启示录》。——译注

② 参见《演讲与论文集》，第34页。——译注

③ 同上，第34页。——译注

的矛盾张力还没有给出任何指示,指出人会如何在他的行为中遭遇“合一置”的“危险”。技术的矛盾张力不是那样一种特性,好比一件工具用起来既会带来益处也会带来损失。在这种双面性中更多地维系着一种时代命运的矛盾张力。但当海德格尔将人类置于自身历史的纯粹被动旁观者地位时,岂不是从人类手中夺去了所有的行动可能性?

但对于人类来说情况并非如此,我们回头看看上面一开始提到的索福克勒斯《安提戈涅》的第二合唱歌,就能很好地理解这一点。因为,如果我们考虑一下诗作,尤其是考虑一下古希腊悲剧,就能立刻理解海德格尔后来关于“技术双面的本质”的表述。

当索福克勒斯将人思为“最陌异可怖者”,或者按照荷尔德林的翻译思为“最悚然可怖者”(Ungeheuerste)时,自然没有预见到海德格尔将“技术之本质”解释为“谋制”与“合一置”。不过索福克勒斯似乎知道,通过 *téchne* 归属于人类、使自身超越自然的能力是“双面的”。借助他所拥有的手段,人能够在世界中(或者说在 *pólis*^① 中)合乎尺度地进行创建,然而他也会因无度而失败。对于悲剧而言这个“尺度”(métron)在于有朽的人和不朽的神之间的界限。无度乃渎神(*hýbris*),是对神授予人的“尺度”的僭越。

这种抹除界限、跨越任何尺度的力量即自我总体化的“合一置”。在其总体化的趋势中,无止境地探索着亚原子组成结构,不断向宇宙深处推进。在海德格尔看来这一原则上使每种边界都显得可跨越的趋势与一种“权力意志”下的经济计算和研究式思维相应,这种思维首先在自然科学中表现出来。相反在诗歌中,而且首先总是在荷尔

① 古希腊文,城邦。——译注

德林——海德格尔曾将他称作“索福克勒斯的兄弟”——的诗歌中，有某种东西，知道并关注“界限”和“尺度”，简言之，“有限者”。海德格尔称之为“诗性的东西”(Dichterische)。在其关于荷尔德林的文章“《追忆》”中他以如下方式规定道：

诗性的东西是有限的东西，它顺应命运性的适宜的东西的界限。……诗性的东西是那种维系无所束缚之物的确凿的东西。诗性的东西是保持在纽带和尺度中的东西，是十分适度的东西。诗性的东西处处都面向那种不放弃，即不放弃界限、安宁、纽带和尺度。^①

与哲学或者自然科学不同，自索福克勒斯以来在诗歌中就包含对人及其行为的有限性的回忆。当诗歌就是这种回忆本身时，它所知解的就不仅仅是“合一置”的单向化趋势，将一切都视作“可制作的”。对诗歌而言同样清楚的是，我们生活的生存急需和痛苦是多么的不可制作”。诗歌意识到“尺度”的意义，也就意识到“技术双面的本质”的意义，即它同时是“危险”和“救渡”。

海德格尔将技术解释为“谋制”与“合一置”，这触及了20世纪那些通过集中营和原子弹以无法预见的方式浮现出来的问题。^② 21世纪面临着那些已由海德格尔认识到的问题：如何应对能够用基因技术“设计”人的可能性。海德格尔毫不隐瞒：他没有特别高估解决这

① 参见海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，第152页。——译注

② 海德格尔的学生君特·安德斯(Güther Anders)通过媒体批判扩展了这一技术解释。参见《人类的旧仪》(Die Antiquiertheit des Menschen)，卷一，慕尼黑，1956年，卷二，慕尼黑，1980年。

些问题的机会。即便在明镜访谈中他也强调：“技术就其本质是某种人自身不能掌控的东西。”（全集卷 16，第 669 页）^①海德格尔试图指出，尚存在一种自由的生机，它能够拒斥政治与科学中的技术总体化运动。为此他需要荷尔德林的诗歌。荷尔德林的诗歌对于他就仿佛这个总体化技术世界的一道裂缝，一条透视另一种自由此在的渠道。阿伦特在她论极权主义（Totalitarismus）的著作中有唯一一处也强调说：“只有不为任何理论所动而为‘世界的孩童’言说的诗人，毫不动摇地植根于世界的现实运转中。”^②对于这段在整部论极权主义论著中不太常找得到的庄重话语，荷尔德林诗作中有一行诗与其相应。颂歌《如当节日的时候……》中说：“因为我们惟有纯洁的心脏/宛若儿童，我们的双手清白无邪。”^③谁想要评断海德格尔关于“技术之本质”的论述，就必须意识到，这一论述出自对集中营与战争的超越，出自诗歌。

第三节 在“四合”中到达？

存在及其意义可以被刻划为世界的敞开性。但世界并不是一个人与物显露其中的抽象空间。相反，它由诸种特定要素组建而成，这一结构的建立有赖于诸要素形成完整的星位（Konste-

① 参见《海德格尔选集》下卷，第 1304 页，译文略异。——译注

② 汉娜·阿伦特，《极权统治的因素与起源：反犹太主义、帝国主义、极权主义》（*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus*），慕尼黑，1998 年，第 325 页。（可参见中译本《极权主义的起源》，林骥华译，三联书店，2008 年。——译注）

③ 参见《荷尔德林诗的阐释》，第 58 页。——译注

llation)^①。如果有一种要素缺失,整个结构也就无从谈起。世界的四大要素是大地与天空,神性者与终有一死者(*Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen*)。由于世界是这四大要素的统一星位,哲学家本人将其命名为四合(*Geviert*)。这一结构并不能充作一种宇宙论的、超文化的、不变(*überkulturell-invariant*)的世界表象,相反,它在历史中自行发生抑或引退。按照海德格尔的看法,正是自行总体化的技术阻碍着人类成为这四合中的一个要素。

从一开始海德格尔就着手探讨一种统一的总体关联,在这种总体关联中,一切存在者及其作为特出存在者的“此在”进入到一种相互关系中。这种统一的、区分一切的结构在他看来就是“世界”。早期他从不同的角度将“世界”认作“周遭世界”、“共同世界”和“自身世界”(参看第一章)。在《存在与时间》中,“此在”被刻画为“在世界之中存在”。“世界”就是“此在”生活“在其中”的东西。

这种对世界之特定空间性的简单勾勒使我们立刻发现,将万物纳入自身中的世界不可能是一个存在者。如果它被思考为存在者,它就必然被设想为一种有界限的、限定着所装之物的容器。但是并没有这样一种超级对象(*Super-Gegenstand*)。在这种非对象性的眼光下——或者用海德格尔的语汇来说世界的“非存在者性”(*Nicht-seiendheit*)——“存在问题”与世界问题之间的联系就显而易见了。

① 这个词有“星座位置,形势,局势,情况”等意,海德格尔曾在《技术的追问》一文中使用该词,在该文语境中海德格尔用以标示技术之厄运和拯救的两种模棱两可的可能性的交汇(见《演讲与论文集》,第34页)。附带指出,这个词在本雅明、阿多诺的语境中通常译为“星丛”。——译注

两者间的联系在这里如此显明,与此同时海德格尔却并不准备把世界与“存在”等同起来。“存在”对他而言最终描述的是一种更为原初的现象,这一点要从如下背景得到理解:正如世界概念在近代比如说在康德那里第一次出现时的情形,柏拉图和亚里士多德哲学并没有认识到世界概念的意义。尽管如此,必须在世界的存在学状态的基础上,亦即世界并非“存在者”,海德格尔对世界问题的兴趣才会对我们变得清晰可见。

世界并非“存在者”,但同时又不能与“存在”等同,这个状况使我们颇为尴尬。如果“世界”概念既不描述与某个普遍者相联系的特殊者,也不描述对一个特殊者而言的普遍者,那么关于“世界”我们究竟还能说些什么呢(复数的“世界”一词并没有解决这一问题,而是在另一个层次上重复了这一问题)?海德格尔用一个同语反复从这个表面疑难中脱了身:“世界世界化”(Welt weltet)(全集卷5,第30页)^①。世界“世界化”,“存在”由此成为世界。

借助这个同语反复海德格尔想要对世界完全本己的“存在方式”进行讨论。毫无疑问这非同寻常,在日常语言中几乎没有可供对照的情况,尽管名词与同构的动词形式相对应是一种平常现象:“青草”“变青”,“拂晓”“破晓”,“敷衍的人”“敷衍了事”等等。为了避免有失文雅的重复,我们将这些动词与无人称代词“Es”一起使用。^② 在这种情况下,我们的表达总是一种同语反复。对海德格尔来说,重要的是能够表达出一种完全特别的世界的发生方式,在这种发生方式中,世

① 参见《林中路》(世纪文库修订本),第26页。——译注

② 原文为 Das »Grün« »grünt«, der »Tag« »tagt«, der »Schuster« »schustert«, 其名词与动词形式相同。德文还有 Es tagt[天亮了,破晓]的表达,Es 是无人称代词。——译注

界并非“存在本身”，却“如存在般”(seinsmäßig)发生。世界与“存在”处于这样一种切近关系中，这一点证实了海德格尔有关艺术作品的文章的话：“世界世界化，它比我们自以为十分亲近的可把握和可觉知的东西更具存在特性(seiender)。”^①比起归给单纯的“存在者”的“存在”，“世界化”是一种更强烈的“存在”，而且不像前者那样是对象性的。不过，何谓一种更强烈的“存在”？

这一思想使我们联想到柏拉图的存在学，按照这种存在学，可以区分 *óntos ón*——存在着的存在者——的更强烈的存在状态，与不存在的存在者 *mè ón*。但海德格尔的思路与之不同，他解说道：“在我们的历史的本质性决断发生之处，在这些本质性决断为我们所采纳和离弃，误解和重新追问的地方，世界世界化。”(同前，第 31 页)^②“世界化”之中更强烈的“存在”就在于意义的凝聚(Verdichtung)，当“我们的历史的本质性决断”处于待决之中时，这种凝聚总会显示出来。人们可以在 2001 年 9 月 11 日——一个此时不必再多作评说的日期——经验到这样一种意义浓缩(Sinndichte)。那时候发生了某种召唤着“决断”的东西。作为形形色色事物的一种统一的总体关联，世界在那时变得“更具存在特性”。

这样一种对意义的强化同样在以下有关“世界化着的世界”的诸种规定中得到表达：“在世界化中，那种广袤(Geräumigkeit)聚集起来；由此广袤而来，众神有所保存的恩宠赠予或者拒绝给出自身。甚至那上帝缺席的厄运也是世界世界化的一种方式。”^③当“众神”向人们表示友善或者使人们像特洛伊城前与赫克托尔势不两立的雅典人

① 参见《林中路》(世纪文库修订本)，第 30 页。——译注

② 同上，第 31 页。——译注

③ 同上，第 31 页。——译注

那样遭致不幸时，“众神”就在“世界化”中在场。与之相对，海德格尔指出了另一种情况：“上帝”“缺席”，其方式是“上帝”之“缺席”显现为一场“厄运”。在这种情况下意义的强度在于，“上帝”的“不在场”被经验为一种“厄运”，而不是在日常的漠不关心中消弭无形。

这样一种对世界的理解显然含有以下一些环节：如果“世界世界化”有赖于意义的特殊凝聚，那么各种物的单纯时空关联就已经不能被称为世界了。海德格尔并不认为人类中间发生的全部事情都属于在一个世界中显现出来的事态，就此而言，“世界世界化”看上去就与世界的惯常理解不同。“世界化着的世界”标示的似乎是一个有限事件，它不能和希腊人的永恒宇宙相混淆。换言之，海德格尔的世界并不由宇宙论的含义所规定，而是由历史性的含义所规定。

然而当我们转向海德格尔后期思想中对世界问题的最终重要解释时，这个想法就显得站不住脚了。在对“合置”进行分析的语境中，一种引人注目的、内涵更为深广的新逻各斯主义(Neologismus)登场了。海德格尔将“世界化着的世界”解说为“四合”。乍看之下这个词同样显得足够奇特，然而我们必须从其解说中去了解，这个词如何准确地切中了它所意指的实情。

“四合”命名的是聚集在一个统一结构中的四大要素：它涉及两个对子“大地与天空，神性者与终有一死者”(全集卷79，第17页)。前缀“Ge-”在德语中表示诸多共属一体的事物的聚集。一座山脉(Gebirge)就是处在一个总体结构中的互相关联的群山(Bergen)之聚集。^①与此相应，海德格尔将“大地与天空，神性者与终有一死者”这四大要素称为“一体的四方”(einigen Vier)，“这四方在出于其自身的

① 德语 Gebirge[山脉]一词是由 Berg[山]加上表示聚集的前缀 Ge 组成的。——译注

一体的四合的纯一性中”聚集起来。

一个得到如此思考的世界结构建基于诸关系之间的一种四重性 (Vielfalt)。海德格尔极为严肃地对待这一思想,他认为“四合”“既不能通过某个它者来说明,也不能根据某个它者来论证”:诸种联系和关系的全体只能在其四重性中共同给出或者不给出。作为“四合”的世界并不在上帝或者主体那里具有基础,这样一个世界只有从其自身而来才出现或者不出现。

然而“四合”的组织结构要更为复杂。海德格尔反复强调,各个要素虽然可以进行单个考察,但不能孤立地被“思”。这一思想涉及大地的部分如下:“当我们说到大地时,如若我们思,我们就已经出于四合之纯一性而思了其他三方。”只有当大地与“天空,神性者与终有一死者”一同处于一种关系中时,它才是它自身。这是种现象学指示,这种指示可以通过大地本身变得清晰可见。如哲人所说,只有当大地接纳来自天空的雨露时,它才可能成为一个“结果实者”(Fruchte-ende)。而“神性者”的历史则与大地之丰饶多产(Fruchtbarkeit)结为一体。在我们如今有时也还用到的“大地母亲”(Mutter Erde)这一表达方式中,仍然保存着有关神性者的神话残余。同样,“终有一死者”(至少在基督教文化圈中)被安葬于大地中。“其他三方”在“四方”的每一方中显现出来:这种关联适用于所有的结构要素。因此在“四合”内四方就以这种方式总是同时显示在四方中,互相叠映为四。海德格尔将这种关联全体命名为“镜面游戏”(Spiegel-Spiel)(同前,第18页)。

前已指出,“四合”不能被阐释为一种宇宙论的世界概念。宇宙论的世界概念主张存在一种不变的、超文化的世界结构。仿佛人们可以就此宣称,“大地与天空,神性者与终有一死者”这“四方”无关乎

一切文化特征,它在任何一个只要是可能的世界中都能被发现。即使在经验层面上这种结构要素能够在所有文化中找到它普遍不变的一面,这种对“四合”思想的应用也不合海德格尔本意。

“四合”绝非不变的、超文化的世界概念,其原因在“神性者与终有一死者”这个对子中得到了最佳表现。海德格尔认为“神性者”比“有所暗示的神性之使者”(die winkenden Boten der Gottheit)来得更为切近(同前,第17页)。在这一规定中,哲人一方面指的是天使形象。天使(*angelloi*)乃是“使者”,按基督教观点它存在于神与人之间的空间,传达着神的意旨(例如基督的降孕与诞生)。另一方面,海德格尔称其为“有所暗示的使者”。“暗示”是对某种遮蔽了同时又兴许会再次到来的东西的指示。在海德格尔看来,那个被指示的东西即“神性”(Gottheit)。但神性并不已然就是“神”本身,毋宁说它是“神”在其中方始抵达的某种维度(Dimension)般的東西。因此他写道:“从它的(指神性——著者)遮蔽了的支配作用中,神显现而入于其本质中,这个本质使神在与在场者的所有比照面前引退。”“神性者”还不是“神”。它首先为神之来临做好准备。这样,海德格尔就联系到了30年代后半期受荷尔德林启发的关于一个“最后之神”、“诸神之神”的思想,对这一思想我们前面已作过详细解说(参见第四章第三节)。

在“终有一死者”的概念里我们同样可以找到一种类似的哲学式详细说明。毫无疑问,海德格尔涉及了在德尔斐神谕的伦理学中已经出现的把人作为“终有一死者”(thnetón)的规定。这个规定在日后的希腊悲剧中变得极为重要。有别于永生不死的诸神,人乃是“终有一死者”。如果人在傲慢狂肆中遗忘了这一定则,诸神便会严厉地提醒他这一点。在柏拉图与亚里士多德的哲学中,亦即西方形而上学的开端中,这一思想受到了拒斥。灵魂的不死被看作一个首要问题,

这一点径直渗透入近代哲学。当海德格尔回溯到这个关于人类存在(Menschsein)的前形而上学理解时,根本而言他是在沉思历史的语境中理解人类存在的。

人乃是“终有一死者”,对海德格尔来说这并不是指人必然这样或那样地死去。毋宁说,“由于人有能力承担作为死亡的死亡(den Tod als Tod vermögen)”,它才是“终有一死者”。凭此思想,死亡如同《存在与时间》中那样被看作一种积极的生存可能。与动物不同,我们“能够”赴死,因为我们将死亡接受为我们此在的惟一尺度(den Maßstab)。

在海德格尔看来重要的是,在20世纪那些历史性灾难中,人类已经一再背弃了这种“能力”。就此而言,海德格尔对“四合”的诠释涉及对“合一置”的诠释。在过去和现在置百万人于死地的暴力极权现象(totalitärer Phänomene der Gewalt)背景下,我们无法声称,人是“终有一死者”:

数十万人成群地死去。他们赴死?他们丧生了。他们被干掉了。他们赴死?他们变成尸体制造之贮存的贮存品。他们赴死?他们在集中营里被悄无声息地清除。此外还有——如今在中国,百万人陷入贫困,饥饿致死。(同前,第56页)

这(“悄无声息的”?)“大屠杀”是一种对人的理解的范例,这种理解同海德格尔把人规定为“终有一死者”背道而驰,而且把作为一种可能的人之自我理解的这一规定阻挡住。对哲人而言这种“成群”的死亡是一种“可怕的并不赴死的死亡”,是一种犯罪,这种罪行不仅毁灭了生命,更有甚者,它毁灭了人的死亡。就像海德格尔在其他地方已谈

到“集中营”里的死亡一样，此处我们也能够发现一种与阿伦特的极权主义分析令人吃惊的相似性，她写道：

当集中营将死亡本身变成匿名的……，它也夺去了原本总可能拥有的赴死的意义。集中营在某种程度上将死亡击出了个人辖区，从而表明，不再有任何东西属于他，而他也不再属于任何人。^①

由此看来，海德格尔将集中营里的“对尸体的疯狂的大量制造”^②视为这样一个事实，它使我们不可能去将人刻画为“终有一死者”。在此他同样提及了第三世界国家的饥荒，这一点可能再度表明，对海德格尔的伦理、政治思想的批评往往言过其实。

在海德格尔看来，在这些现象的范围内，人“还不是终有一死者”（同前，第56页）。这一点对“四合”影响巨大。由于“终有一死者”“尚未”出现，四合的结构并不完整，这就意味着这一结构根本没有被给出。“合置”的特殊总体化作用“阻碍”（*verstellen*）了“四合”，将其扣留，令其无法出现。“世界”并没有“世界化”。不过这并非最终判词。海德格尔哲学的基本思想之一是，这样一种缺席与前此考察过的现象必定不矛盾。按照“存有之真理”的整个结构，自行遮蔽的东西包含在这一真理本身之内。即便“四合”事实上并没有被给出，也并不意味着那个被解说为“四合”结构的东西，“大地与天空，神性者与终有一死者”的共属一体是一派胡言。被拒绝了的东西并不就是

① 汉娜·阿伦特：《极权统治的要素与起源：反犹太主义、帝国主义、极权主义》，前揭，第930页。

② 同上，第921页。

不可能的东西。如此看来,海德格尔暗示“世界世界化”这件事有一天“兴许忽然”就那么发生了,就不令人大惊小怪了(同前,第21页)。

但是,这番出现在演讲“物”的结尾的话再次导致一个问题:这样一种“四合”的显现在多大程度上只是以预言的方式得到了允诺,或者是否有一种可能性向人类显示出来,使人类懂得如何能够在其实践之中对待“四合”可能的出现或者阻断。留给我们的只能是一场“对戈多的等待”吗?我以为,海德格尔对“集中营”里发生的骇人听闻的事件的提及已经包含了一个可能的答案。在集中营事件之后,对极权化——这一极权化已经在20世纪的各极权主义统治形态中公开显示出来,然而它又决不仅限于这些统治形态——的细致分析必须先行于每一种规范性的、道德的准则学(normativ-moralischen Kriteriologie)。一种与时代相宜的伦理学必须从这样一种分析当中导出那些不能轻易遭到毁弃的结论。从这一方面来看,我以为,相比于伊曼纽尔·列维纳斯的非规范性伦理学(nicht-normative Ethik),于尔根·哈贝马斯流于形式的“商谈伦理学”从这种分析里学到的东西是远远不够的,前者即便有时激烈地同海德格尔的思想相对抗,却也始终忠实于海德格尔思想的内在动机。

第六章 接受与影响

海德格尔哲学对欧洲以至对全球思想氛围产生的影响不可忽视。离开他,当今的法国哲学就无法理解。没有任何一门人文社会科学能摆脱他的影响,即便一方面如文学似乎更多地留有海德格尔哲学的印记,另一方面如社会学则较少。确实,在大约半个世纪之前,海德格尔的影响力达到了高潮。可以确定的是,海德格尔是被翻译最多的德语哲学家之一。无论在亚洲还是美洲,他的思想都留下不可忽视的痕迹。相反,可以注意到,今天的德国学院哲学排斥海德格尔哲学。

对于欧洲哲学而言,海德格尔的思想通过各种方式变得重要起来。其最大影响在于解释学的特性。他的思想革新了阅读方法。伽达默尔的“解释学”(Hermeneutik)和德里达的“解构主义”(Dekonstruktivismus)明显学习了海德格尔对形而上学哲学传统的“解析式”阐释。此外,海德格尔的思想以其对“存在”和“存在者”的对话式关系的强调给予哲学家们以灵感,这些哲学家将“伦

理学”置于他们思想阐释的中心,就此可以一提的是彼得·施罗特奇克(Peter Sloterdijk)^①,最重要的则是列维纳斯。阿伦特的“政治伦理学”则展示出海德格尔哲学一个更为重要的、变形了的扩展。

海德格尔的哲学思考也一再激起批评和论战。在此我将仅仅提及卡尔纳普、阿多诺和君特·安德斯^②的批评以作范例。

最后,海德格尔思想的另一种接受方式也应被顾及。不仅人文学者和哲学家,而且作家和诗人也发现了海德格尔的哲学。众所周知,英格伯格·巴赫曼(Ingeborg Bachmann)^③的博士论文以海德格尔的《存在与时间》为主题,保尔·策兰在50年代已经悉心阅读过海德格尔寄给身在巴黎的他的文章。我则将以海德格尔式思想风格在

① 彼得·施罗特奇克,德国当代哲学家,生于1947年。他在1983年出版的《玩世理性批判》(*Kritik der zynischen Vernunft*),嬉辩论、历史书写、诗学与理论分析于一炉,引起极大关注。1987年出版的《舞台上的思想家》以一种世界主义的理性哲学与传统的主体性哲学相抗衡。1999年7月17日他在埃尔茅城堡发表演说《人类公园的规则——对“关于人道主义的书信”的回应》(*Regeln für den Menschenpark—Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus*),在这篇演说中他联系海德格尔和尼采,诊察了人文主义时代的终结,人文主义时代在人类通过宗教和教育而文明化之后的死亡,并视现代基因技术为人性之“自我驯服”(Selbstzähmung)的工具。——译注

② 君特·安德斯,德国作家,生于1902年,卒于1992年。早年跟随恩斯特·卡西尔、海德格尔和胡塞尔研习哲学,自1950年起移居维也纳。著有反法西斯主义的长篇小说《莫鲁斯的下墓穴》(*Die molussische Katakombe*)(1992年)以及批判文化和技术的论著《人类的旧仪》(*Die Antiquiertheit des Menschen*)(两卷本,1956年及1980年),反核武器及反越战运动的活跃分子。——译注

③ 英格伯格·巴赫曼,奥地利女作家,生于1926年,卒于1973年,战后德国重要的文学组织“四七社”成员之一,代表作有抒情诗《延宕的时间》(*Die gestundete Zeit*)(1953年)、《巨熊的召唤》(*Anrufung des Großen Bären*)(1956年)以及围绕现实世界生存威胁的散文作品。——译注

波托·施特劳斯(Botho Strauß)^①和彼得·汉克^②著作中的体现结束我的这部导论。

伽达默尔是海德格尔马堡时期的学生。他的主要著作——出版于1960年的《真理与方法——哲学解释学的基本特征》是“现象学的解释学”的进一步扩展,还在《存在与时间》中海德格尔就将“现象学的解释学”展现为他的方法核心。这部著作在60年代影响了整个人文社会学科。在伽达默尔的“解释学”中对文本的阐释不再仅仅被理解为方法。对伽达默尔而言哲学思考本身就是让“传统”说话(Sprechen-lassen der »Überlieferung«)。“传统”不仅仅呈现为文献纯粹的累积,它必须“以解释学的方式来经验”^③——这也是继承海德格尔的思想。在作为“自身历史性经验”的“本真经验”这一思想中,再现了海德格尔关于在“本真性”中变得通透的“生活实际性”的解释。

① 波托·施特劳斯,德国自上世纪70年代以来最重要的作家之一,生于1944年。代表作有《忧郁症患者》(*Die Hypochonder*) (1972年)、《重逢三部曲》(*Trilogie des Wiedersehens*) (1976年)、《拜访者》(*Besucher*) (1988年)、《伊塔卡》(*Ithaka*) (1996年)。——译注

② 彼得·汉克,奥地利当代影响最大的作家之一,生于1942年。早期的戏剧作品《公共侮辱》(*Publikumsbeschimpfung*) (1966年)、《卡斯帕尔》(*Kaspar*) (1967年)以及哑剧《被监护人将成为监护人》(*Das Mündel will Vormund sein*) (1969年)奠定了他的文学声誉,其主题多关于语言,1969年出版的文集以《内在世界的外在世界的内在世界》(*Die Innenwelt der Außenwelt der Innenwelt*)为题,尤其表现了他的兴趣所在。后来的代表作还有短篇小说《守门员的畏惧》(*Die Angst des Tormanns beim Elfmeter*) (1970年)、《缓慢的还乡》(*Langsame Heimkehr*) (1979年)、《童年史》(*Kindergeschichte*) (1981年)。彼得·汉克特别关注通过描写艺术家的生存经验来反映普遍的生存结构,1994年出版了带有自传性质的长篇小说《无人海域之年——一篇新时代的传说》(*Mein Jahr in der Niemandsbucht. Ein Märchen aus den neuen Zeiten*)。以上作家资料均据《布洛克豪斯百科全书2002》(*Brockhaus Enzyklopädie 2002*)电子版——译注

③ 伽达默尔,《真理与方法——哲学解释学的基本特征》(*Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*),图宾根,1990年,第363页。(可参见中译本,洪汉鼎译,商务印书馆,2007年。——译注)

德里达在其作品中对海德格尔哲学的接受随处可见,只不过并非总是一目了然。在论及“书写”、“文本”和“语言”的张弛关系时,德里达阐明了形而上学思想的优先地位所导致的“逻各斯中心主义”(Logoszentrismus)和“语音中心主义”(Phonozentrismus),它们掩盖了“书写”和“文本”的更为原初的意义。^①“书写”的更为原初的意义不能理解为基础或者原则,反而表现为持续的“延异”(différance),一种在“推延”和“分别”的双重意义上的差异化,这意味着被一个拒斥基础的基础所规定。尽管海德格尔的思想一方面停留于“逻各斯中心主义”的历史中,另一方面他的哲学却导致了一个时代的“终结”(clôture)——当思想已将一个时代抛诸身后时,它同时也无法脱离这个时代。与这个时代的争执对德里达而言乃是一种“解构”(Dekonstruktion)的规划,一种颠覆掩盖了“延异”的意义的规划,这种颠覆同时还表现出另一种意义,或者说——这点在德里达的著作中变得越发明显——另一种伦理学。

海德格尔哲学对彼得·施罗特奇克的作品构成一种不可低估的影响,这自然首先显示在他最近出版的文集《未被拯救:探寻海德格尔》中。在前言中他写道:

海德格尔的成就——以及基于这种成就而来的他的声音在当代与未来之对话中的不可或缺性——在我看来在于,在毕生追问存在这一题目下,他致力于一种纽带逻辑(Logik der Verbindlichkeit),这种纽带逻辑在存在学与伦理学的区分之前便着力于追索有死者与诞生者之此在释放自己与约束自己两种

① 参见德里达:《论文字学》(Grammatologie),美茵法兰克福,1974年,第16页及下页。(可参见中译本,汪堂家译,上海译文出版社,2005年。——译注)

趋势的相互作用。^①

“纽带逻辑”这个名称可能没有清楚把握海德格尔的意图。尽管如此他指出了海德格尔思想中的一个要素，这一要素实际上显示出划时代的意义。海德格尔一开始就对探寻作为思之本真实事的两种东西之间的关系可能性感兴趣。可以将这种可能性的特征描述为潜在的“纽带”，但它并不能定位于一种“逻辑”。况且海德格尔乃是经由不同的通往“语言”的道路或者歧路追索这种可能性。

列维纳斯曾经在一次访谈中针对海德格尔的思想表达了他的“敬意与不满”^②。他如此强调：通过海德格尔，“存在一词的‘动词性’复活了”。海德格尔已将“存在”的这种发生特性(Geschehnishaftigkeit)思为“本有”。“存在作为动词的含义”与列维纳斯思想之间的特殊联系在于，通过海德格尔的思想，现象学冲破了胡塞尔的“先验规划”，借“存在”的时间性去发现在其之上实践问题与经验能够变得有意义的地基。海德格尔一直尝试去解释当两个相关项(Relatum)^③相遇时产生的“本有事件”(Ereignis)，而列维纳斯关于主体“自身”通过“他者”的要求才第一次构成了自己这一卓异的思想，显示出与海德格尔的思想尝试之间存在紧密关联。此外，列维纳斯还与海德格尔分享如下观点：在大屠杀之后思想必须在根本上改变自身，而两人

① 彼得·施罗特奇克：《未被拯救——探寻海德格尔》(*Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*)，美茵法兰克福，2001年，第8页及下页。

② 列维纳斯：《敬意与不满》(*Bewunderung und Enttäuschung*)，Günther Neske 及 Emil Kettering 编《回答——马丁·海德格尔说话了》，前揭，第163页以下。

③ 原文为 Relata，是 Relatum 的复数，此处标出单数原形。Relatum 源于拉丁文 relatum，relatum 为动词 refero 的过去分词，表示与……相关，演化为德文后表示构成某种关系的两个部分。——译注

乃是通过不同的道路分别达成这一观点。

大屠杀的冲击同样推动了阿伦特的思考。这位海德格尔在马堡时期的学生和爱人,在她的所有工作中一直在海德格尔的近旁思考,即便她没有以“存在问题”为主题。她于1951年及1955年出版了《极权统治的要素和起源》^①,在她这部极其重要的著作中,曾钻研过《存在与时间》的影响已变得非常明显。阿伦特1960年进行了一项富有意义的研究——《Vita activa 或论积极生活》,其最后的段落明显受到海德格尔的技术分析的启发。^②如果说阿伦特的“政治伦理学”受到海德格尔思想的共同规定,那么反之,自阿伦特开始开启了一种“更政治式的”海德格尔阐释。

在当前围绕海德格尔思想所进行的讨论中,语言分析哲学与海德格尔的思想类型及其追随者之间的关系呈现出特别的一章。二者难以接近的一个例子是卡尔纳普出版于1932年的论文“通过语言的逻辑分析克服形而上学”。在这篇文章中卡尔纳普引用海德格尔和黑格尔的一些语句指出这种思考方式和方法如何“无意义”(meaningless)。^③这两位思想家的语句一再陷入语言的独特泥沼中,没有任何可被经验科学研究的经验事实与其相应。所以,卡尔纳普甚至不把这样一种思考类型算作“单纯思辨”或者“童话”,而只是“浮辞”(phra-seology)和“虚假陈述”(pseudostatement)。它们只能被看作“一个人

① 汉娜·阿伦特:《极权统治的要素与起源:帝国主义、反犹主义、极权主义》,第913页。

② 阿伦特:《Vita activa 或论积极生活》(Vita activa oder Vom tätigen Leben),斯图加特,1960年,第244页以下。

③ 卡尔纳普:《通过对语言的逻辑分析克服形而上学》(The Overcoming of Metaphysics through Logical Analysis of Language),见Michael Murray编,《海德格尔与现代哲学》(Heidegger and Modern Philosophy),耶鲁大学出版社,1978年,第26页以下,第27页以下,第32页,第33页。

面对生活的总体态度的表达”，也就是一种“生活情感”的表达。在这个意义上他将海德格尔、黑格尔或者还有尼采这样的思想家形容为“没有音乐才能的音乐家”。这种批判和海德格尔思想在哲学上的鸿沟显而易见。

阿多诺 1964 年发表了批判著作《本真性的行话》。这个标题让人联想到海德格尔在《存在与时间》中对本真性的探究。阿多诺警告说：“在德国说着，甚至还写着一种本真性的行话，它成了一群聚集起来的被选者的标记，高贵，同时又乡里乡气；日常俗语当成了哲学术语。”阿多诺对海德格尔的指责针对的是其思想的“乡土主义”(Provinzialismus)和支撑他的对“直接之物”(Unmittelbare)的信念，及一种“作为语言的意识形态，这种语言无视所有特殊内容”。^①这篇具有典型阿多诺风格的文章无疑提出一个挑战，但海德格尔没有作出回应，他对阿多诺未置一词。阿多诺的批判性非难是否切中海德格尔哲学的核心，从这种针锋相对中是否能了解到某些关于海德格尔和阿多诺理论的东西，我想将此留给读者亲自阅读后去判断。

君特·安德斯 1921 年到 1924 年是海德格尔的一位学生。2001 年才出版的一部尖锐的批判性笔记证明安德斯数十年来一直与其老师的思想进行激烈的抗争。与列维纳斯相似，他指责说，尽管海德格尔一方面无可替代地赋予 20 世纪哲学以生机，另一方面却严重忽视了人类生存的伦理—政治特征。所以海德格尔固执于“这个此在”(dem Dasein)却没有考虑自由的人类存在的复数状态。^②此外，这位

① 阿多诺：《本真性的行话》(Jargon der Eigentlichkeit)，美茵法兰克福，1964 年，第 9 页，第 44 页以下，第 65 页，第 132 页。

② 君特·安德斯：《关于海德格尔》(Über Heidegger)，G. Oberschlick 编，慕尼黑，2001 年，第 61 页以下，第 278 页以下。

海德格尔哲学的批判者特别指出海德格尔对身体之基本的、人性的需求的无视。比如说,为什么当所有“此在”都被“饥饿”所迫时,海德格尔却在《存在与时间》中抽象地谈论“被抛状态”? 安德斯还揭示出,海德格尔的晚期哲学乃“语言—隐微术”(Sprach-Esoterik)和“虔信哲学”(Frömmigkeitsphilosophie)。

1993年波托·施特劳斯的文章《渐入高潮的羊人戏》(*Anschwellender Bocksgesang*)出版时,针对发表这篇文章的《明镜》副刊的愤慨迅速上升,就如同它又迅速消散一般。在这篇文章中施特劳斯展示出海德格尔与荣格思想间的一种联系,他写道:“他们蔑视海德格尔,谴责荣格——现在他们必须忍受,在这两位作者,这两位诗人—哲学家的豪迈的脚步旁,他们直率的反抗热情像一朵干枯的菊花一样被遗弃在了路边。”^①在他的剧作和长篇小说中,施特劳斯向海德格尔的靠近首先与一个由这位思想家唤醒的问题相关:人如何能够在一个以技术的方式对象化了的世界与他人一道生存,如何能够超越这种固化(Verhärtung)而生存。

在1986年的一次访谈中彼得·汉克承认,对他而言至关重要的是,“在某个地方能够再一次融合(einfügen)或接榫(anfügen)‘世界’一词”……能够为这个词找到一个地方,“在那里这个词能重离阴影进入光明”。他在海德格尔处也感受到这种意图,海德格尔已经在“惊恐莫名地寻找”这个地方^②。但他也同时与海德格尔的文句中这

① 波托·施特劳斯:《对第二世界的反抗——对一种在场性美学的评注》(*Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Bemerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit*),慕尼黑及维也纳,1999年,第66页。

② 彼得·汉克:《而我仅依存于居间之处——与赫尔伯特·贾佩尔的一次对话》(*Aber ich lebe nur von den Zwischenräumen. Ein Gespräch geführt von Herbert Gampert*),苏黎世,1987年,第206页。

个词太过“频繁地使用(Fügung)”保持距离。不过,当汉克以怀念的感情写下与这位哲人如此一致的措词时,我们听到的不仅仅是一种在内容上对海德格尔思想做出的回应:

曾经,人们像过桥一样踩着石头、树干跨过溪流;曾经,水域一直延伸向海洋;曾经,一列列山丘,一排排房屋,一片片果园总是陪伴着旅人,而某种生机勃勃的东西环绕着居家之人,在那里所有事物中的共同者已经是某种内心中的不可显现之物,一种普世性:这正是那现实之物,它没让任何别的什么而仅仅让那种归家感成为可能:“就是这儿了,我终于到这儿了”。^①

① 彼得·汉克:《梦想家告别第九大陆——一种已然逝去的现实:回忆斯洛文尼亚》(*Abschied des Träumers vom Neunten Land. Eine Wirklichkeit, die vergangen ist: Erinnerungen an Slowenien*),美茵法兰克福,1991年,第13、14页。

文献述要

马丁·海德格尔著作选介

(括号内的中译本信息为译者加)

《存在与时间》第一部,萨勒河的哈勒,1927年

海德格尔迄今公认的最具影响的著作。研习著作中对“存在之意义”问题、“此在分析论”以及“时间性”与“历史性”之关系的详细探讨是所有理解海德格尔哲学的前提条件。

(中译本:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,熊伟校,陈嘉映修订,三联书店,2006年。)

《康德与形而上学疑难》,美茵法兰克福,1929年

海德格尔的康德阐释以一定程度的“暴力性”(海德格尔语)著称,不过也由此将人首先引入“阐释”之难题。

(中译本:《康德与形而上学疑难》,王庆节译,上海译文出版社,2011年。)

《林中路》，美茵法兰克福，1950 年

海德格尔第一次将写于 1935 年至 1946 年的部分论文与演讲汇编成辑。文集收有“艺术作品的本源”(1935/1936 年)以及“黑格尔的经验概念”。它们令人对哲学家的后期思想有一观解。

(中译本:《林中路》(世纪文库修订本),孙周兴译,上海译文出版社,2008 年。)

《形而上学导论》，图宾根，1953 年

1935 年夏季弗莱堡讲授课，形式上略有修改。文本含有对在“存在与生成；存在与表象(Schein)；存在与思想；存在与应当”的日常使用中的“对存在的限定”的重要考察。

(中译本:《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆，1996 年。)

《从思的经验而来》，弗林根，1954 年

一些极其浓缩的箴言的创作汇编。这些多面向的沉思有别于海德格尔的诗作。

(中译本:《思的经验》，陈春文译，人民出版社，2008 年。另，《从思的经验而来》、《艺术与空间》及《所思》等篇亦可参见《海德格尔选集》。)

《演讲与论文集》，弗林根，1954 年

收有 40 至 50 年代的文章。只有《形而上学之克服》可以回溯到 30 年代的笔记。思想家最重要的意图之一在这些笔记中找到了一个对全部海德格尔文本来说都有效的形式。

(中译本:《演讲与论文集》，孙周兴译，北京三联书店，2005 年。)

《什么叫思想?》，图宾根，1954 年

哲学家于 1951、1952 年开设的讲授课。它展现了海德格尔铺陈一个讲授课的独一无二的、戏剧艺术般的天赋。

《根据律》，弗林根，1957 年

1956/1957 年冬季学期弗莱堡讲授课。其时海德格尔已经找到了他的晚年语调。相较于更早期时期的文本，有一种在两极化力量面前泰然处之的能力。

《同一与差异》，弗林根，1957 年

由《同一律》和《形而上学的存在一神一逻辑学机制》两篇文章组成。^① 要理解海德格尔相比于主流哲学传统（在这里特别指黑格尔）对“同一”与“差异”之关系的修正，这组文章是根本性的。

（中译本：《同一与差异》，孙周兴，陈小文，余明锋译，商务印书馆，2011 年）

《在通向语言的途中》，弗林根，1959 年

收有 50 年代的一些文章，尤其是对格奥尔格·特拉克尔（Georg Trakl）与斯特凡·格奥尔格诗歌的阐释。在我看来这是哲人最为优美的著作。

（中译本：《在通向语言的途中》（修订译本），孙周兴译，商务印书馆，2004 年。）

① 2006 年出版的全集版《同一与差异》（全集卷 11）除这两篇文章外还收录了“这是什么——哲学”“形而上学”“回转”“思想的原则”“前言——给理查森的信”以及“给儿岛武彦的信”等文章。——译注

《尼采》上下卷,弗林根,1961 年

提供了 1936 年至 1940 年间所开设的尼采讲授课文本及其他一些短文。它们构成了“虚无主义”分析的核心,这些分析为海德格尔的技术释解提供了框架。海德格尔的尼采阐释尤其被德里达指为片面,不过比起其他一些阐释的批判者,德里达更为聪明地意识到了对文本进行哲学性解释的片面的必然性。我的看法是,任何一种尼采研究仍然不能绕过海德格尔的阐释。

(中译本:《尼采》上下卷,孙周兴译,商务印书馆,2002 年。)

《路标》,美茵法兰克福,1967 年

海德格尔的第四部也是最后一部规模较大的演讲与论文汇编。收有 1919 年至 1961 年间的文章。在这些文章中有《论根据的本质》(1929 年)、《论真理的本质》(1930 年)以及一封致恩斯特·荣格的公开信,题为《面向存在问题》(1955 年)等。

(中译本:《路标》,孙周兴译,商务印书馆,2000 年。)

《面向思的事情》,图宾根,1969 年

收有极其重要的后期演讲《时间与存在》以及《哲学的终结和思想的任务》。这些文章包含了重要的海德格尔哲学的最终修正。

(中译本:《面向思的事情》,陈小文、孙周兴译,商务印书馆,1999 年。)

《谢林论人类自由的本质(1809 年)》,希尔德加德·法伊克(Hildegard Feick)编,图宾根,1971 年

提供了 1936 年夏季学期有关谢林的弗莱堡讲授课。这门课的

特出之处在于,海德格尔引导人们进入谢林的文本,而没有凭自己的哲学立场与之对抗。

(中译本:《谢林论人类自由的本质》,薛华译,辽宁教育出版社,1999年。)

《早期著作集》,美茵法兰克福,1972年

在众多文章中特别收有海德格尔的博士论文和教职论文以及论文《历史科学中的时间概念》。

《四个讨论班》,美茵法兰克福,1977年

汇集了海德格尔在1966年至1973年间在勒·托尔(Le Thor)和策林根(Zähringen)开设的讨论班纪录。它们对于法国的海德格尔思想接受来说具有最重要的意义。

《荷尔德林诗的阐释》,美茵法兰克福,1981年第5版

收有1936年至1968年间有关荷尔德林诗歌的演讲与论文。不研读这些文字就无法理解海德格尔的哲学。

(中译本:《荷尔德林诗的阐释》,孙周兴译,商务印书馆,2000年。)

《赫拉克利特》,全集卷55,曼弗雷德·S·弗林斯(Manfred S. Frings)编,美茵法兰克福,1987年第2版

全集这一卷提供了1943年和1944年夏季的两门讲授课。这两门课程见证了海德格尔灵光般的对前苏格拉底哲学家箴言的处理。赫拉克利特由此成为了我们的同时代人。

《哲学论稿(来自本有)》，全集卷 65，弗里德里希·威廉·冯·赫尔曼编，美茵法兰克福，1989 年

大约出现在 1936 年至 1938 年间的或长或短、高度浓缩的札记，这些札记被置入一个体系般的总体关联中。它的重要性堪比《存在与时间》。

《不莱梅与弗莱堡演讲》，全集卷 79，彼得拉·耶格尔(Petra Jaeger)编，美茵法兰克福，1994 年

海德格尔在 1949 年和 1957 年举办的演讲。其中“不莱梅演讲”对研究海德格尔的技术分析关系密切。

《田间路对话》，全集卷 77，英格丽德·施吕斯勒(Ingrid Schlüßler)编，美茵法兰克福，1995 年

收有战后的三个对话体文本，其中包括有关“泰然任之”的对话。海德格尔的思想可能在这里找到了最合适于它的形式。这些文字是海德格尔所写下的最优美的东西之一。

(其中《在俄罗斯战俘营中一个较年轻者与一个较年长者之间的晚间谈话》一文中译可参《中国现象学与哲学评论》第五辑“现象学与中国文化”)

《宗教生活现象学》，全集卷 60，马蒂亚斯·容(Matthias Jung)、托马斯·雷格利(Thomas Regehly)和克劳迪乌斯·施特鲁贝(Claudius Strube)编，美茵法兰克福，1995 年

这些讲授课文字产生自早期的 1918 年至 1921 年间。它们之所以重要是因为它们表明了基督教对于海德格尔思想的重要意义。

《讲话与生活道路的其他资料》，全集卷 16，赫尔曼·海德格尔编，美茵法兰克福，2000 年。

这大部头的一卷(842 页)汇集了 1910 年至 1976 年间的文字。这一卷收有对于海德格尔作为国家社会主义者的政治参与而言具有重要意义的全部文字。研究这一问题的人必须使用该卷。

海德格尔研究文献选

Beaufret, Jean, *Wege zu Heidegger*, Frankfurt/M. 1976 (frz. *Dialogue avec Heidegger. I. Philosophie Grecque*, Paris 1973)

Bernasconi, Robert, *The question of language in Heidegger's history of being*, Humanities Press Inc. : New Jersey 1985

Bourdieu, Pierre, *Die politische Ontologie Martin Heideggers*, Frankfurt/M. 1976 (frz. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, 1975)

Derrida, Jacques, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1972 (frz. *L'écriture et la différence*, Paris 1967)

Figal, Günter, *Martin Heidegger zur Einführung*, Hamburg 4/2003 *Literatur* 181

Gadamer, Hans-Georg, *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk*, Tübingen 1983

Löwith, Karl, *Heidegger - Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt/M. 1953

Ott, Hugo, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/New York 1988

Pöggeler, Otto, *Heidegger in seiner Zeit*, München 1999

- Habermas, Jürgen, »Martin Heidegger – Werk und Weltanschauung«, in: ders.: *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M. 1991, S. 49 – 83
- Heidegger und die praktische Philosophie*, hg. v. Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler, Frankfurt/M. 1988
- von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers Beiträgen zur Philosophie*, Frankfurt/M. 1994
- Janicaud, Dominique, *Heidegger en France*, 2 Bände, Paris 2001
- Mörchen, Hermann, *Adorno und Heidegger. Untersuchungen einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart 1981
- Safranski, Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München und Wien 1994
- Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1991ff.
- Schürmann, Rainer, *Le Principe d'Anarchie. Heidegger et la Question de l'Agir*, Paris 1982
- Sloterdijk, Peter, *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Frankfurt/M. 2001
- Thomä, Dieter, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgedichte Martin Heideggers 1910 – 1976*, Frankfurt/M. 1990
- Trawny, Peter, *Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen*, Würzburg 2003

概念释义

此在(Dasein)

人是一个“存在者”，它“在术语上”被领会为“此在”（全集卷2，第16页）^①。与此同时，就“这个存在者在它的存在中与(um)这个存在本身发生交涉”而言^②，它是一个特殊的“存在者”。“此在”能够提出“存在之意义”问题，植物和动物却不能。人乃是“此在”，在这个表述中我们不可简单地把“此在”视为人的一种属性。“此在”是“存在”之“展开状态”，是一种“敞开性”，从这种敞开性而来，“此在”得以经验并思考其他“存在者”和“存在本身”。海德格尔因此可以简单说，“此在”就是“此之存在”(Sein des Da)。

差异(Differenz)

在“存在”与“存在者”之间存在一种“差异”。这种差异体现在，

① 参见《存在与时间》(2006年修订译本)，第14页。——译注

② 同上，中译本未标出原文着重号。——译注

“存在者”在最广意义上是对象性地被给与的,而“存在”不是。这种“存在学差异”(全集卷 24,第 322 页以下)^①在海德格尔思想中是一个再三得到思考与修正的基本现象。这与“世界”和“超越”问题处于一种紧密联系中。这种“差异”对当前哲学史而言已经变得尤为重要,因为它是一种不能在上一级的“同一性”中遭到扬弃因而也不能被同化的“差异”。

本有(Ereignis)

大约自 1936 年以来(全集卷 65)“本有”成为海德格尔思想中的“基本词语”。“本有”是一种统一的、自身差异化的时间—历史结构,在这个结构中各种不同的要素(“此一在”,“诸神”,“世界”,“大地”)进入了一个总是特定的星位中(同前,第 470 页以下)。与此同时,关键之处是,它不是一个可得到对象性把握的历史事件。相反,它标示了历史在其最重要的结构要素(比如行动着的人与诸神)的互相协调中发生的方式。

生活实际性(Faktizität des Lebens)

“生活实际性”(全集卷 58,第 102 页以下)在 20 年代初对海德格尔思想而言是一个首要现象。“生活”在此被理解为一种生存之自我关联状态(Selbstbezüglichkeit der Existenz)。在“生活”中我们全部的所为所思都与我们相关涉。生活的“实际性”在于诸现象的直接含义和联系,这些现象涉及我们各自的生存。就此而言,“生活实际性”这一说法实际上是个赘语。

基础存在学(Fundamentalontologie)

17 世纪初开始,一种回溯到柏拉图和亚里士多德的有关“存在”的理论被称为“存在学”(Ontologie)。各种“区域存在学”(Regional-ontologie)在其中被划分出来,这些区域是“存在”的各种领域(比如自然,艺术)。在《存在与时间》中海德格尔指出,“存在学”必须奠基于“更基础的”“存在之意义”问题之上。于是一种“基础存在学”得以形成,它作为“基础”可以为一切研究“区域存在学”对象的科学服务(全集卷 2,第 12 页以下)^①。

历史(Geschichte)

人类各种生存可能性的全体处于一种特定的“历史”环境中。日常实践连同科学理论含有某些它们无法支配的条件。因此海德格尔能够说,人“历史性地”生存着(全集卷 2,第 492 页以下)^②。“历史”(Geschichte)不可与“历史科学”(Geschichtswissenschaft)混淆。海德格尔一再提请人们注意,这一科学即便在理论上、方法上取得各种一致,其过程也仍然是“历史性”的,从“历史”中产生的。海德格尔后期思想尝试指明,理论与实践的诸种条件在多大程度上“历史性地”源出于“存在本身”。此处“历史”被思为“存在历史”(Seinsgeschichte)(全集卷 65,第 494 页)。

合置(Gestell)

大约从 40 年代末开始,“合置”或者“合一置”概念被用以刻画“技术的本质”(参见全集卷 79)。技术被看作是一种在多个方面互有

① 参见《存在与时间》(2006 年修订译本),第 11 页以下。——译注

② 同上,第 421 页以下。——译注

差异的“摆置”(Stellen)(制造(herstellen),订造(bestellen),置入(hinstellen)^①,调整(einstellen),呈现(darstellen),表象(vorstellen),建立(aufstellen),展出(ausstellen)等)

四合(Geviert)

“四合”是一个以特定方式得到阐释的“世界”结构的名称(参见全集卷 79)。它由“大地与天空,神性者与终有一死者”四大要素的“星位”所组成。需要特别注意,“四合”不是一个文化间的恒定不变的世界结构,相反,从“本有”来看,它本身“历史性地”发生或不发生。

基本情调(Grundstimmung)

在《存在与时间》“此在分析论”框架内,海德格尔提请人们注意,任何行动与“理解”都伴随着一些特定的“情调”(Bestimmung)(全集卷 2,第 178 页以下)^②。这些“情调”不是“此在”的附带标记,相反,它们开启或阻断总是引导着行动的特定的理解之实行(Verstehensvollzüge)。这种开启或阻断同样关涉到理论性的认识行为。当“情调”获得了一种更为深刻的“历史性”含义,海德格尔便将其称为“基本情调”。“基本情调”并不以因果性的方式源出于“历史”或者将历史组织起来的主管机关,亦即“本有”(全集卷 65,第 256 页)。凭着这种“基本情调”的现象学,海德格尔(或许是除马克斯·舍勒之外)成为 20 世纪独一无二的哲学家,他真正严肃对待了在希腊哲学中极为

① 这个词的字面意思是放置到里面去,日常意为“把……放过去,把……称作(视作),装作……样子”等。——译注

② 参见《存在与时间》(2006 年修订译本),第 156 页以下,中译本译为“情绪”。——译注

重要的激情(Pathos)现象。

形而上学(Metaphysik)

“形而上学”是自柏拉图和亚里士多德以降的历史或哲学的名称。按海德格尔的看法,形而上学由少数几个不同的基本特征得到规定,比如感性与超感性的区分或者对一切现象(甚至如神性者)的普遍对象化。“形而上学”不可能反思并超越自己由这些特征所标划出来的界限,另外在战争与技术开发中出现一种产生自形而上学的对“历史”的模铸,这两者促使海德格尔在30年代中期致力于思考一种“形而上学之克服”(全集卷7,第67页以下)^①。

虚无主义(Nihilismus)

“虚无主义”是一个历史时代,它在由尼采所表达出的“上帝之死”中达到顶点,而在海德格尔看来,上帝之死并不是虚无主义的前提。毋宁说“虚无主义的虚无(nihil)意味着,根本就没有存在”(全集卷5,第264页)^②。这种“存在之意义”的隐退发生于“形而上学”在柏拉图和亚里士多德那里得其开端的地方。在这个意义上,“形而上学”史可以一般地被称为“虚无主义”。

存在者(Seiendes)

在德语中不习见的词语“存在者”是对希腊概念 *tò ón* 的翻译,在柏拉图和亚里士多德哲学中这是个常用概念。它表示一切存在着的事物。海德格尔将其与“存在本身”相区分并且指出柏拉图和亚里士

① 参见《演讲与论文集》,第68页以下。——译注

② 参见《林中路》(世纪文库修订本),第238页。——译注

多德并不识得这一区分。

存在/存有(Sein/Seyn)

从语法来看,“Sein”这个词涉及在印欧语系中对动词“sein”(法语 *etre*, 英语 *be* 或者 *being*)可能的名词化。“存在”特别地在柏拉图和亚里士多德那里变成了哲学对象。海德格尔本人致力于在对柏拉图和亚里士多德哲学的返回中重新唤起“存在之意义”问题(全集卷 2, 第 1 页)^①。这一“意义”是以“时间”现象为方向得到寻求的(同前, 第 577 页)^②。30 年代中期左右,海德格尔开始修正自己的写法使用“Seyn”,而后又再次回到通常的拼写方式。拼写方式的这一改变关联着从“存在之意义”问题到“存有之真理”(全集卷 65, 第 10 页)问题的理解的修正。

存在之离弃状态/存在之被遗忘状态(Seinsverlassenheit/Seinsvergessenheit)

“存在之离弃状态”的意思是,“存在者”被“存在”所“离弃”。“存在”从与“存在者”的原初联系中撤出,以致人们不再可能超出纯然对象性的“存在者”之外还将别的某种东西视为具有重大意义。一切存在着的東西都被视为一种自行总体化的技术的有待加工的对象。在“存在之离弃状态”中自行隐退的“存在”同时开启了一种夸张的“存在之被遗忘状态”的可能性,这种存在之被遗忘状态在于一种“遗忘之遗忘”(Vergessenheit der Vergessenheit)(全集卷 65, 第 115 页以下)。因此“存在之被遗忘状态”不是人的能力的亏空,而是从“存在

① 参见《存在与时间》(2006 年修订译本),第 3 页。——译注

② 同上,第 494 页。——译注

本身”中产生的“形而上学”时代的标志。

真理(Wahrheit)

不同于由柏拉图和亚里士多德肇始的欧洲哲学传统,海德格尔并不试图将“真理”规定为陈述或者判断的性质,而是规定为陈述的前提条件。我们可以对一个显现者(Erscheinendes)作出判断,前提是显现(Erscheinen)一般地发生了。从《存在与时间》开始,哲学家本人便将这种显现的敞开状态称为“澄明”(Lichtung)(全集卷2,第177页)^①。但是这种“澄明”不是纯然的光亮,而始终与它源出于晦暗的来源相联系,因此“遮蔽”维度包含在这种澄明中。诸对象之显现并不和诸对象本身一样显现,相反,显现在显现的同时自行隐退。因此“真理”的完整概念应被理解为“为了自行遮蔽的澄明”(Lichtung für das Sichverbergen)(全集卷65,第341页)。《存在与时间》中海德格尔已提请人们注意,在“真理”的希腊语词(alétheia)中包含着这种对峙性的运动:“真理”乃是“无蔽状态”(全集卷2,第294页)^②。

① 参见《存在与时间》(2006年修订译本),第155页。——译注

② 同上,第256页。——译注

生平简介

- 1889 年 9 月 26 日 马丁·海德格尔生于巴登州的小城梅斯基尔希(Meßkirch)。对于这座处于施瓦本山东南部、博登湖上方的城市,海德格尔将与其保持一生的紧密联系。
- 1909 年至 1911 年 在弗莱堡大学学习神学和哲学。
- 1911 年至 1913 年 在弗莱堡大学学习哲学、人文科学和自然科学。
- 1913 年 在阿图尔·施奈德(Arthur Schneider)指导下获弗莱堡大学博士学位。
- 1914 年 一战爆发。海德格尔的博士论文《心理主义的判断学说:一个对逻辑学的批评性积极贡献》发表。服兵役:1915 年底至 1918 年初在弗莱堡军事邮局,1918 年 8 月底至 11 月初在前线 414 气象站(第 3 部队)。1918 年 11 月晋升二等兵。

- 1915 年 在海因里希·李凯尔特指导下完成教职论文《邓·司各特的范畴和意义学说》(1916 年出版)。
- 1916 年 海德格尔出版了论文《历史科学中的时间概念》。
- 1917 年 与埃尔弗里德·彼得里(Elfride Petri)结婚。
- 1919 年 在弗莱堡大学任埃德蒙德·胡塞尔私人助手。
- 1922 年 在黑森林南部托特瑙堡建成由埃尔弗里德·海德格尔设计的小屋。
- 1923 年 任马堡编外教席的个人教席教授^①。
- 1924 年 汉娜·阿伦特在马堡师从海德格尔。
- 1927 年 《存在与时间》发表于《哲学和现象学研究年鉴》(哈勒)。获得马堡大学正式哲学教席。
- 1928 年 作为胡塞尔的接替者获得弗莱堡大学哲学系第一部门的教席。搬入位于弗莱堡策林根的卢特布克(Rötebuck)由埃尔弗里德·海德格尔建造的住宅。
- 1929 年 教授就职讲座《形而上学是什么?》，同年发表。同时出版《康德与形而上学疑难》和论文“论根据的本质”，收于埃德蒙德·胡塞尔 70 寿辰纪念文集。
- 1930 年 海德格尔第一次拒绝柏林的聘任。
- 1933 年 希勒特被任命为国家总理。人们几乎一致推

① 按照德国大学的教席制度,Ordentlicher Professor ad personam 是指这个教席专为海德格尔而设,在海德格尔到来之前和在海德格尔离去之后,不再设有这个教席。——译注

- 选海德格尔为弗莱堡大学校长。加入纳粹。5月27日海德格尔作了校长演说,题为“德国大学的自我主张”。1933年夏举办讲授课《哲学的基本问题》,其中主要涉及黑格尔的“神—逻辑学”。第二次拒绝柏林的聘任并拒绝慕尼黑黑的聘任。
- 1934年 辞去校长职务。1934/1935年冬开设讲授课《荷尔德林的颂歌〈日尔曼尼亚〉与〈莱茵河〉》。
- 1936年 发表《荷尔德林和诗的本质》。1936/1937冬开设关于尼采的第一次讲授课《作为艺术的权力意志》。海德格尔写作《哲学论稿(来自本有)》。该著作于1989年首次出版。
- 1940年 在弗莱堡大学的小型同事圈内作了有关恩斯特·荣格《工作者:统治与型式》的演讲。
- 1941年 作《荷尔德林的颂歌“如当节日的时候……”》的演讲。
- 1942年 1940年作演讲“柏拉图的真理学说”。该演讲报告首次发表于1942年的《精神遗产年鉴》上。
- 1943年 演讲与论文《论真理的本质》发表。
- 1944年 海德格尔11月被征召入人民冲锋队(Volksturm),12月又被解职。弗莱堡旧城区最大的区域被空袭摧毁。《荷尔德林诗的阐释》出版。
- 1945年 希特勒身亡。德国无条件投降。政治清除委

- 员会建议让海德格尔名誉退休,保留其“受限的教学活动的可能性”。海德格尔一家的住所被查封。儿子赫尔曼和约尔格身陷俄罗斯战俘营。
- 1946 年 弗莱堡大学评议会提议让海德格尔名誉退休并且不提供教师许可证。法国同样禁止海德格尔教学。海德格尔与让·波弗勒初次见面。
- 1947 年 将《关于人道主义的书信》与多年前业已写就的论文《柏拉图的真理学说》一同发表。次子赫尔曼从俄罗斯战俘营返回。
- 1949 年 法国教学禁令被取消。海德格尔举行其不莱梅演讲。儿子约尔格同样从俄罗斯战俘营返回。
- 1950 年 退休。与汉娜·阿伦特重逢。《林中路》出版。
- 1951 年 获名誉退休身份。^① 1951/1952 年冬季及其后的夏季开设其最后的题为《什么叫思想?》的大讲授课。1954 年出版。
- 1954 年 《演讲与论文集》出版。
- 1955 年 在诺曼底瑟里西拉萨勒(Derisy-la-Salle)作演讲《什么是哲学?》,次年发表。
- 1959 年 《在通向语言的途中》及《泰然任之》出版。海

① 按照德国的教育制度,Pensionierung[退休]是指停止职务的退休,比如退休教授将立即停止对博士生的指导,而 Emeritierung[名誉退休]的教授享有较高的退休金并具有相应的学术权利,比如名誉退休的教授还可以出差。因此海德格尔在 1951 年的“名誉退休”的身份比起前一年的“退休”其待遇得到了提高。——译注

- 德格尔在慕尼黑作了其最后一次有关荷尔德林的大型演讲《荷尔德林的大地与天空》。
- 1961 年 《尼采》上下卷出版。
- 1962 年 海德格尔在弗莱堡作了演讲《时间与存在》，1969 年收于《面向思的事情》。海德格尔夫妇作了第一次希腊之旅。《存在与时间》第一个英译本在纽约出版，由约翰·麦奎利(John Macquarrie)和爱德华·罗宾逊(Edward Robinson)翻译。
- 1966 年 海德格尔在勒·托尔举行第一次讨论班，该讨论班对其思想在法国的接受具有不可估量的重要性。
- 1967 年 海德格尔在雅典作了《艺术的起源与思想的规定》的演讲。在弗莱堡和托特瑙堡与保罗·策兰会面。
- 1975 年 海德格尔全集开始出版。
- 1976 年 5 月 26 日 在弗莱堡策林根自己的家中逝世。

人名对照表

Adorno, Theodor 阿多诺

Allemann, Beda 贝达·阿勒曼

Anders, Güther 君特·安德斯

Arendt, Hannah 阿伦特

Aristoteles 亚里士多德

Celan, Paul 保尔·策兰

Char, René 勒内·夏尔

Derrida, Jacques 德里达

Dilthey, Wilhelm 狄尔泰

Bachmann, Ingeborg 英格伯格·巴
赫曼

Beaufret, Jean 让·波弗勒

Blochmann, Elisabeth 伊丽莎白·
布洛赫曼Bodmershof, Imma von 伊玛·
冯·博德默尔斯霍夫

Boss, Medard 梅达特·博斯

Bultmann, Rudolf 鲁道夫·布尔
特曼

Fariás, Victor 维克多·法里亚斯

Gadamer, Hans-Georg 伽达默尔

George, Stefan 斯特凡·格奥尔格

Gröber, Conrad 康莱特·格勒

培尔

Habermas, Jürgen 哈贝马斯

Handke, Peter 彼得·汉克

Hegel, G. W. F. 黑格尔

Henry, Micheal 米夏埃尔·亨利
 Hellingrath, Norbert von 诺伯
 特·冯·海林格拉特

Hölderlin, Friedrich 荷尔德林

Husserl, Edmund 胡塞尔

Irigaray, Luce 露丝·伊利嘉瑞

Jaspers, Karl 雅斯贝尔斯

Jonas, Hans 汉斯·约纳斯

Jünger, Ernst 恩斯特·荣格

Kierkegaard 克尔凯郭尔

Kommerell, Max 马克斯·科默
 雷尔

Lévinas, Emmanuel 伊曼努尔·列
 维纳斯

Löwith, Karl 卡尔·洛维特

Luther 路德

Marcuse, Herbert 赫伯特·马尔
 库塞

Musil, Robert 罗伯特·穆齐尔

Natorp, Paul 保罗·纳托普

Platon 柏拉图

Rickert, Heinrich 李凯尔特

Rilke, Rainer Maria 里尔克

Rorty, Richard 罗蒂

Safranski, Rüdiger 吕迪格尔·萨
 弗兰斯基

Scheler, Max 舍勒

Schmidt, Jochen 约亨·施密特

Spengler, Oswald 斯宾格勒

Staiger, Emil 埃米尔·施泰格

Sloterdijk, Peter 彼得·施罗特
 奇克

Strauß, Botho 波托·施特劳斯

Trakl, Georg 特拉克尔

Waldenfels, Bernhard 伯恩哈德·
 瓦尔登费尔斯

Weizsäcker, Carl Friedrich von 卡
 尔·弗里德里希·冯·魏茨泽克

Wiener, Norbert 诺伯特·维纳

德汉译名对照表

Angst 畏

Aus-einander-setzung 争一辩

ausgezeichnet 卓异的

Auslegung 解释

Anwesenheit 在场状态

Bedeutsamkeiten 意蕴

Bedrängnis 困窘

Befindlichkeit 现身情态

Bergung 庇藏, 庇护

Besorgen 操劳

Bewandtnis 因缘

brauchen 需用

Dasein 此在

Dekonstruktion 解构

Destruktion 解析

Dichten 作诗

Eigenen 本己之物

eigentlich 本真的

eigen 本己化

Entschlossenheit 决心

Entsprechen 应合

Entwurf 筹划

Ereignis 本有

Erscheinen 显现

Erschlossenheit 展开状态

Existenz 生存

Existenzial 生存论环节

Faktizität 实际性

formale Anzeige 形式显示
Freilegung 开显
Fundamentalontologie 基础存在学
Furcht 怕
Fürsorge 操持

Ganzheit 整体性
Geschehen 发生, 演历
Geschichte 历史
Geschichtlichkeit 历史性
Geschichtswissenschaft 历史科学

Geschick 天命

Gestalt 型式

Gestell 合置

Geviert 四合

Geworfenheit 被抛状态

Geworfensein 被抛存在

gleichursprünglich 同等原初的

Historie 历史学

In-der-Welt-Sein 在世界之中存在

Kehre 回转

Konstellation 星位

Leben 生活, 生命

Lebenswelt 生活世界

Lichtung 澄明

Logozentrismus 逻各斯中心主义

Machenschaft 谋制, 阴谋

Man 人们

Mitdasein 共同此在

Miteinandersein 共处同在

Mitsein 共同存在

Mitwelt 共同世界

Nihilismus 虚无主义

Not 急需

Nötigung 强迫

Notlosigkeit 无急需状态

Offene 敞开域

Offenheit 敞开状态

ontisch 存在者层次的

Ontologie 存在学

ontologisch 存在学层次的

ontologische Differenz 存在学差异

Pathos 激情, 性情

Phonozentrismus 语音中心主义

Sache 实事, 事情

Sagen 道说	Unheimliche 陌异可怖者
Schicksal 命运	Unverborgenheit 无蔽状态
Sein 存在	
Sein des Da 此之在	Verbergung 遮蔽
Sein zum Tode 向死存在	Verfallen 沉沦
Seienden 存在者	Verfassung 建制
Seiendheit 存在状态	Vorgabe 先行给予
Selbstwelt 自身世界	Verlassenheit 离弃状态
Seyn 存有	Vorlaufen zum Tod 先行向死
Sorge 操心	vernehmen 觉知
stellen 摆置	Verschlossenheit 锁闭状态
Sterbliche 终有一死者	Verwaltungsmassenmord 有组织 的大屠杀
Technik 技术	Verwindung 经受
Temporalität 时间状态	
totale Mobilmachung 总体动员	Wesen 本质
Totalisierung 总体化	Wesung 本质现身
Totalität 总体性	Wiederholung 重演
Überwindung 克服	Wiederkehr 再临
Umwelt 周遭世界	Zeitlichkeit 时间性
Ungeheure 悚然可怖之物	Zerstreutheit 涣散状态

译后记

本书作者彼得·特拉夫尼(Peter Trawny),乌泊塔大学(Bergische Universität Wuppertal)编外讲师。德国著名现象学家克劳斯·黑尔德(Klaus Held)的门生。主要研究领域涉及古希腊哲学、德国古典哲学、现象学和政治哲学,对海德格尔的研究尤为独到。特拉夫尼是海德格尔全集的编委之一,编辑出版有海德格尔全集第35卷《西方哲学的开端》,第69卷《存有的历史》,第86卷《讨论班:黑格尔和谢林》和第90卷《论恩斯特·荣格》。迄今为止出版过8本书,其中4本有关海德格尔,分别为《马丁·海德格尔的世界现象学》(1997),《海德格尔导论》(2003),《海德格尔与荷尔德林或欧洲的明日》(2004),《Adyton:海德格尔的隐微哲学》(2010)。另外,作者在2007年出版的《苏格拉底或政治哲学的诞生》也即将出版中文译本。

2007年,特拉夫尼作为外籍专家被同济大学聘任,成为同济大学人文学院的专职教授。特拉夫尼先生在同济大学开设其任职后的第一门研讨课,内容即以本书为教本的《海德格尔导论》。伴随着研讨课的进程,译者轮流翻译一个小节以作课堂的参考材料,于是有了这

本《海德格尔导论》的中译本。

要写好海德格尔的导论需要深入浅出的功力。中文学界已经翻译出版数本有关海德格尔的导论性著作,相比之下,特拉夫尼先生在海德格尔的文本中习染经年,无论对海德格尔前期著作还是后期思想都有精深细致的研究和领会,因此,他对海德格尔思想的基本把握可堪信赖。这部导论涉及原著广泛,把握论题全面,解说概念深入浅出,布局和论述精当清晰,我们认为,不同于坊间所见的主要集中于前期海德格尔的研究介绍,它对于读者详备地了解海德格尔思想整体而言是可靠的入门梯阶。

感谢我们的导师孙周兴教授。老师热情推荐选题并安排出版事宜,我们对译名的选择也多受惠于老师先前可靠、稳健的工作。译者初习德语,水平有限,感谢特拉夫尼先生不厌其烦地或口头或书信回答译者的琐碎问题。特拉夫尼在自己家中举办的每周一次的读书会也帮助我们更进一步深入到海德格尔的文本中去。作为两位老师的学生,我们深感幸运,也诚惶诚恐。

感谢师母方红玫,感谢编辑赵泽毓女士的先后工作。尤其是赵女士,她的细致、耐心与敏捷保证了本书的出版质量。

本书的分工是:杨小刚:第一章第一、三节,第二章第一(后半部分)、三节,第三章第二节,第四章第一、三节,第五章第二节,第六章;张振华:导言,第一章第二节,第一章第一(前半部分)、二节,第三章第一、三节,第四章第二节,第五章第一、三节,以及文献述要、概念释义、生平简介。初稿完成后各自校对一遍又互校一遍。译文如有错漏,请读者不吝指正。

译者

2009年5月初记

2012年12月再记

同济·欧洲文化丛书

孙周兴 冯俊主编

已出书目

- 《德意志思想评论》 第一卷 孙周兴 陈家琪 主编
- 《维特根斯坦与维也纳学派》 徐卫民 译 孙善春 校
- 《门：一个不得其门而入者的记录》 张志扬 著
- 《德法之争：伽达默尔与德里达的对话》 孙周兴 孙善春 编译
- 《现代学术视野中的留德学人》 叶隽 著
- 《塔楼之诗》 荷尔德林 著 先刚 译
- 《特拉克尔诗集》 特拉克尔 著 先刚 译
- 《熊译海德格尔》 熊伟 译 王炜 编
- 《德意志思想评论》 第二卷 孙周兴 陈家琪 主编
- 《利科的反思诠释学》 高宣扬 著
- 《布迪厄的社会理论》 高宣扬 著
- 《超越现代：马利坦对现代世界的批判》 徐卫翔 著
- 《形而上学的巴别塔》 张志扬 陈家琪 著
- 《论康德与黑格尔》 里夏德·克朗纳 著 关子尹 译
- 《海德格尔与黑格尔时间思想比较研究》 柯小刚 著

- 《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》 孙周兴 编译
- 《当代法国哲学导论》 上下卷 高宣扬 著
- 《法国近代哲学》 冯俊 著
- 《法兰西思想评论》 第一卷 高宣扬 主编
- 《精神的分裂——与老年德里达对话》 尚杰 著
- 《波德莱尔诗论及其他》 郭宏安 著
- 《萨特的密码》 高宣扬 著
- 《当代法国伦理思想》 冯俊 著
- 《存在学的新道路》 尼古拉·哈特曼 著 庞学铨 沈国琴 译
- 《思想的起兴》 柯小刚 著
- 《万有之东:程抱一诗选》 程抱一 著 朱静 译
- 《西蒙娜·薇依早期文选》 西蒙娜·薇依著 徐卫翔 译
- 《法兰西思想评论》 第二卷 高宣扬 主编
- 《赫尔德美学文选》 约翰·哥特弗里特·赫尔德 著 张玉能 译
- 《海德格尔与伦理学问题》 韩潮 著
- 《德意志思想评论》 第三卷 孙周兴 陈家琪 主编
- 《德国哲学通史》 三卷本 高宣扬 著
- 《史诗气象与自由彷徨:席勒戏剧的思想史意义》 叶隼 著
- 《真理与现实:恩斯特·布洛赫哲学研究》 金寿铁 著
- 《法国当代哲学论纲》 尚杰 著
- 《学生特尔莱斯的困惑》 罗伯特·穆西尔 著 施显松 译
- 《康德辩证法新释》 李欣 钟锦 著
- 《我们时代的思想姿态》 孙周兴 著
- 《杜伊诺哀歌》 里尔克 著 林克 译
- 《哲学当务之急——当代法国思想六论》 陆兴华 著

- 《法兰西思想评论》 第四卷 高宣扬 主编
- 《卡夫卡及其他——叶廷芳德语文学散论》 叶廷芳 著
- 《德意志思想评论》 第四卷 孙周兴 陈家琪 主编
- 《法兰西思想评论》 第五卷 高宣扬 主编
- 《中国妇女》 朱丽娅·克里斯蒂娃 著 赵靛 译
- 《词语破碎之处》 格奥尔格 著 莫光华 译
- 《德意志思想评论》 第五卷 孙周兴 陈家琪 主编
- 《法国哲学精神与欧洲当代社会》 上下册 尚杰 著
- 《美狄亚的愤怒——对欧洲政治、社会与艺术的沉思》 刘丽荣 黄凤祝 著
- 《时光的旅人》 菲利浦·索莱尔斯 著 唐珍 译
- 《哲学思维学堂》 卡尔·雅斯贝尔斯 著 梦海 译
- 《海德格尔导论》 彼得·特拉夫尼著 张振华 杨小刚 译

本书是对海德格尔思想的一个总体介绍。从最早期的实际性的解释学到最晚期的四合思想 (Geviert)，作者都基于海德格尔文本做了深入浅出的勾勒与描述。本书不仅对海德格尔思想的基本主题，即亚里士多德、时间、荷尔德林、尼采、技术等主题给与充分关注，而且对原始基督教、恩斯特·荣格等这些为中文学界所忽视的主题进行了必要阐明。这将带来对海德格尔思想更加完整的理解。作者对海德格尔思想有长时间的研读和根本同情，对想要概观海德格尔思想的读者而言，这是一本可靠的入门书籍。

ISBN 978-7-5608-4764-1



定价：28.00 元