

WO ZHIDAO SHENME



我知道什么？

海德格尔

[法] 阿兰·布托 著

商务印书馆

我知道什么？

海德格尔

〔法〕阿兰·布托 著

吕一民 译

商务印书馆

1996年·北京

图书在版编目(CIP)数据

海德格尔/(法)布托著; 吕一民译. —北京: 商务印书馆, 1996

(《我知道什么?》丛书)

作者原题: 阿兰·布托

ISBN 7-100-01994-X

I. 海… II. ①布… ②吕… III. 海德格尔, M. (1889~1976)-哲学 IV. B516.54

中国版本图书馆 CIP 数据核字(95)第 18255 号

我知道什么?

海德格尔

[法] 阿兰·布托 著

吕一民 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

新华书店总店北京发行所发行

北京外文印刷厂印刷

ISBN7-100-01994-X/B·274

1996年9月第1版

开本 787×960 1/32

1996年9月北京第1次印刷

字数 77 千

印数 7 000 册

印张 5

定价: 7.50 元

《我知道什么?》丛书 出版说明

世界闻名的《我知道什么?》丛书,是法国大学出版社 1941 年开始编纂出版的一套普及性百科知识丛书。半个多世纪以来,随着科学知识的不断发展,该丛书选题不断扩大,内容不断更新,已涉及社会科学和自然科学的各个领域及人类生活的各个方面。由于丛书作者都是有关方面的著名专家、学者,故每本书都写得深入浅出,融知识性和趣味性于一体。至今,这套丛书已印行 3000 余种,在世界上产生很大影响,被译成 40 多种文字出版。

“我知道什么?”原是 16 世纪法国哲人蒙田的一句话,它既说明了知识的永无止境,也反映了文艺复兴时期那一代人渴求知识的愿望。1941 年,法兰西民族正处于危急时期。法国大学出版社以蒙田这句话为丛书名称出版这套书,除了满足当时在战争造成的特殊形势下大学教学与学生读书的需要外,无疑具有普及知识,激发人们的读书热情,振兴法兰西

民族的意义。今天,我国正处在向现代化迈进的新时期,全国人民正在为把我国建设成繁荣富强的社会主义国家而努力奋斗,我们相信,有选择地陆续翻译出版这套丛书,对于我们来说也会起它应有的作用。

这套丛书的翻译出版得到法国大学出版社和法国驻华使馆的帮助,我们对此表示真诚的谢意。由于原作为数众多,且时间仓促,所选所译均难免不妥之处,个别著作持论偏颇,尚希读者亮察。

商务印书馆编辑部

1995年5月

目 录

第一章 生平与著述	4
一、生平	4
二、著作	15
A) 海德格尔生前出版的著作	15
B) 全集	16
C) 著作的基本统一体:存在问题	18
第二章 基本存在论	23
一、论著《存在与时间》	23
A) 存在问题的结构	23
B) 论著的计划	26
二、此在与日常性	28
A) 存在于世界中	28
B) 工具与世界现象	29
C) 与他人的存在和常人	30
D) “在之中”	31
E) 烦	33
三、此在与时间性	34
A) 向着死亡的存在	35

B) “烦”源始的时间意义, 绽出的时间性	36
C) 时间性与日常性, 时间性与历史性, 时间性与时间内状态	39
四、《存在与时间》, 一部未完成的著作	41
五、存在主义的误解	43
第三章 存在的思想	47
一、转折	47
二、从真理的本质到本质的真理	49
A) 真理的流行概念	49
B) 一致的可能性条件	50
C) 作为真理本质的自由	51
D) 源始的非真理: 神秘	53
E) 真理的反本质: 迷惘	54
F) 作为真理本质的本质的真理	56
三、物与四重性	57
四、存在与时间的源始同一	61
第四章 传统的占为己有	67
一、寻求“非思”	68
二、阐释的境域与海德格尔对传统 的态度的演变	69
三、对传统的解构: “此在”的忽略	70
四、康德《纯粹理性批判》的阐释	73
五、回归。形而上学的存在神学的本质	76

六、作为存在的遗忘史的形而上学	78
A)柏拉图	79
B)亚里士多德	79
C)罗马人	81
D)近代	81
E)尼采	82
七、回归到希腊人去	84
八、海德格尔对哲学史的阐释的统一性 与赌注	90
第五章 现代性的问题	92
一、现代性的最初研究:近现代科学的 本质和自然的数学方案	93
二、技术与“Gestell”	97
三、技术和形而上学的结束	101
四、海德格尔与荣格尔。危险	104
五、拯救的成长	108
第六章 艺术与诗歌语言	112
一、对艺术作品的研究	113
A)美学的批评	113
B)作为真理之设立的艺术作品	115
二、荷尔德林与西方的命运	121
A)荷尔德林与诗歌的本质	121
B)荷尔德林与西方的命运	126

三、语言的问题	129
结论	134
注释	137
主要人名地名译名对照表	146

第一章 生平与著作

一、生平

马丁·海德格尔 1889 年 9 月 26 日出生于德国西南部巴登地区的一个乡村小镇梅斯基尔希。其父弗里德里希·海德格尔(1851—1924)是位箍桶匠,在梅斯基尔希的圣一马丁小教堂担任圣器管理室的管理人员。其母约翰娜出生于该地区的农民家庭,娘家姓肯普夫。根据海德格尔在提交教授资格论文时所附履历的明确记载,他的父母均“笃信天主教”。海德格尔有个妹妹,名叫玛丽埃尔,早年夭折。他的弟弟名叫弗里茨,在海德格尔的思想历程中始终与其相伴。弗里茨或许也是海德格尔最为信赖的人之一。海德格尔后来把自己的著作之一《演讲与论文集》题献给“我唯一的兄弟”。海德格尔在梅斯基尔希度过了自己的童年。他在这里上市镇小学,一直到 1903 年。

1903年,海德格尔在14岁时进康斯坦茨中学就读。1906年,他转学至布莱斯高的弗莱堡的贝绍尔德中学,并在这里完成了中学学业。

1907年夏季期间,他父亲的一位朋友、未来的弗莱堡大主教康拉德·格罗贝尔送给海德格尔一本弗朗兹·布伦塔诺的论著《论亚里士多德关于存在的多种意义》(1862)。此书后来被证明,它对青年海德格尔的成长具有决定性的影响。1908年,海德格尔发现了荷尔德林诗歌的魅力。1909年,他获得了高中文凭,并在弗莱堡大学神学系注册就读。

他在4个学期后,即在1911年决定放弃神学研究,以便全身心地投入到哲学上去。不过,他仍继续选修了神学家卡尔·布赖格的教义学。布赖格使他领会到了黑格尔与谢林对于思辨神学的重要性。他同样也选了数学与自然科学的课程,直到1913年。这一时期,他还参加了新康德主义弗莱堡学派的领袖人物亨利希·李凯尔特主持的讨论班,并在讨论班的学习中产生了对埃米尔·拉斯克的著述的兴趣。

1913年,他提交了自己的博士论文《心理主义中的判断理论》。他在论文中指出,试图把逻辑的东西简化为心理的东西的心理主义,是基于对逻辑的实在性的错误解释之上的。心理的实在性,当其成为逻辑的实在性,即意识时,是稳固的、超越时间的。

判断的系词不是“成为”，亦不是“证明”，而是“值”。⁽¹⁾

1914年第一次世界大战爆发，海德格尔因健康原因没有被征召，继续在弗莱堡求学。1915年夏季学期期间，他提交了自己的资格论文《邓·司各脱的范畴和意义学说》，并将该论文题献给亨利希·李凯尔特。虽然该论文仍然表现出对新康德主义的参考，但胡塞尔的现象学的影响已变为占据首位。

1915年7月31日，海德格尔被任命为弗莱堡大学的助教，他的资格演讲的题目是《历史科学中的时间概念》。

1916年秋，胡塞尔受命至弗莱堡大学接替李凯尔特的讲席，海德格尔成为胡塞尔的助手。

1917年，海德格尔应征至凡尔登附近的军队的气象部门服役，并与一位女大学生埃尔夫丽德·佩特里结为伉俪。海德格尔夫人先后在1919年与1920年生了两个儿子耶尔格和赫尔曼。

1919年，海德格尔在弗莱堡大学重执教鞭。虽然他在此期间发表的东西有限，在公众中的名声亦不大，但他很快地就在德国的大学里取得了很高的声望。他昔日的学生，并与他保持着良好关系的汉娜·阿伦特(1906—1975)曾叙述了环绕着这位年轻教师的那种气氛：“在这位最有名的人身上有一种与

众不同的东西,……他除了在学生手中流传的课堂笔记外,没有任何使其名声赖以依托的著述;他的课探讨的是世人皆知的经典著作,这些课没有包含任何人将能够予以表达与传授的学说。他拥有的几乎仅仅就是一个名字。但是,这个名字像秘密国王的消息一样传遍了整个德国。”^[2]海德格尔作为教师之所以大获成功的根本原因之一在于他那种探讨问题与哲学著作的方式。这种方式和大学其他的教学与科研人员形成了鲜明的对照。他抛弃了不同哲学流派(新康德主义学派、新黑格尔主义学派等等)所谋求的精神安逸,在哲学教学中奉行了胡塞尔关于“回到事情本身上去”的格言。一篇评论这位助教之所以会吸引大学生的报道说:“思想又苏醒过来了。他(或者有人)使得过去被人们认为已经死去的昔日的瑰宝说话了,并在怀疑一切中让这些瑰宝展现出与人们过去所相信的说法完全不同的面目。终于有了这样一位教师,人们也许可以从他这里去学会思想。”^[3]在历经数世纪的注解后往往会退化成简单的伪哲学的哲学学说,重新恢复了其现实性。因为有了海德格尔,哲学恢复了原貌。

1923年,海德格尔在很年轻时(34岁)即被任命为马堡大学的编外教授。该大学当时是(科亨—那托普的)新康德主义的主要的欧洲中心之一。海德

格尔在候选此职时得到胡塞尔的大力支持。海德格尔在研究问题时的激进与大胆使其拥有的听众越来越多。据伽达默尔说，“很难想像海德格尔初入马堡时引起的轰动所达到的程度……不论是他本人还是他的教学，均表现出这样的特点，即完全地投入于工作，并由此散发出影响。由于有了他，这些课程成为某种完全不同的东西。它们不再是教师在等待科研与发表成果的机会时满足于教学义务的活动。”^[4]正是在马堡，海德格尔撰写了其重要著作《存在与时间》。该书1926年4月8日完成于黑森林南部的托特瑙堡。在这里，海德格尔曾于1922年建造了一座简朴的山区木屋。这座木屋后来成为全世界海德格尔派成员的真正的圣地。这部著作题献给了胡塞尔，以示对他的“敬意与友谊”，并在1927年春天由马克斯·尼迈耶尔出版社出版前，在同年2月首先发表于《哲学与现象学研究年鉴》（胡塞尔创办与领导的杂志）。自《存在与时间》问世后，海德格尔的知名度传遍了整个德国，甚至越出了国界。当时仍占据主导地位的新康德主义突然间被逐出了欧洲哲学舞台的前台。人们怀疑，如果没有一系列的误解，海德格尔是否会有如此的荣耀。而这些误解中，有些仍根深蒂固，消除得极为缓慢。事实上，许多《存在与时间》的读者并不知道海德格尔此著在存在论方面

的正确定位,而是用一种狭窄的人类学的,或存在主义的观点进行解释,由此使该著失去了深刻意义。正是在这一时期,海德格尔开始了与新教神学家鲁道夫·布尔特曼的友谊。后者后来在《存在与时间》的启示下对《新约》作了解释。

1927年年底,在《存在与时间》问世后不久,海德格尔与胡塞尔为了给《大英百科全书》第14版撰写《现象学》一文,建立了短暂的合作。在胡塞尔的邀请下,海德格尔草拟了一份以标题为《现象学的观念与回复到意识》的导论开头的初稿。在该导论中,他在用《存在与时间》里发展的存在论的或然判断的范围内,重新确立了对构成胡塞尔先验现象学的目标的先验主观性领域的研究。海德格尔解释道,先验主观性的分析并非其自身的目的。它应该是为了存在问题这一哲学的基本问题来进行的。胡塞尔在定稿中对海德格尔的先决的存在论未予重视,两人的合作突然地结束。第二次合作的尝试发生于稍后不久,但仍未能取得成功。1928年4月,海德格尔应胡塞尔的要求,根据胡塞尔1905年至1910年在哥廷根的讲稿,编辑《时间的内在意识教程》。但与胡塞尔交付海德格尔此项工作的初衷相反,海德格尔没有把讲稿中发展的关于时间性的分析归入后来的著作中。海德格尔后来说道,“我所提出的时间的

问题,是一个具有规定性的存在的问题。它是在一个始终与胡塞尔论时间内在意识的讲稿无关的研究范围内发展的。”^[5]

1928年,海德格尔被任命为弗莱堡大学的正式教授。他接替了已经退休的胡塞尔的教席,该教席是由胡塞尔提议由他接任的。几个月之后,两位哲学家之间的接触越来越少,两人间的裂痕在不断地扩大。胡塞尔指责海德格尔“没有抓住现象学变化的真正含义。”^[6]1929年7月24日,海德格尔作了他的就职演讲《形而上学是什么?》。

1929年,海德格尔出版了《康德与形而上学问题》,并在同年3月17日至4月6日参加了在瑞士达沃斯举行的哲学对话。他在这次对话中,面对恩斯特·卡西尔这位H.科亨在马堡的继承人以及新康德主义学派最著名的代表,为自己对《纯粹理性批判》的解释作了辩护。海德格尔与卡西尔之间的这次冲突是人们早就意料到的,但它很快就显示出来,任何妥协都是不可能的。因为这两位哲学家的方法很快被证实是不可调和的。当卡西尔在其著述中,将康德的先验主体性的领域扩大至一般的文化的表现,而海德格尔却对构成卡西尔思考的出发点与毋庸置疑的前提的先验主体本身提出了怀疑。此外,两位对手在所有方面都截然不同。在他们相会时在

场的人曾为来自两人的那种几乎是“有形的”反差感到震惊。卡西尔是位出色的辩证论者和在人际交往方面颇为老到的城里人，他试图找到与其对话者的共同点，或在没有共同点时，找到使他们对立的共同中心。海德格尔，一位毋宁说有点腼腆，在社交场上局促不安的年轻的外省人则不寻求妥协，反而去激起其对手的异议，以便使事情固定下来。

1930年10月30日，海德格尔作了《论真理的本质》的演讲，讲稿经修改后在1943年首次出版。

1933年4月，当纳粹刚刚上台不久，海德格尔担任了弗莱堡大学的校长。根据卡尔·勒维特所言，此事使海德格尔的弟子们颇为震惊，因为“他（指海德格尔——译者注）几乎从未表达过自己对政治问题的看法，看来他也不会对这种问题有一种确定不变的看法。”^[7]担任校长一职是这位哲学家一生中争议最大，或许也是最难为人们所理解的插曲之一。它激起了无数的论战。这些论战不仅涉及到海德格尔校长在这一时期中以及这一时期之后的态度，而且还涉及到他的思想与纳粹意识形态之间可能存在的关系。这些论战周期性地一再产生，而大量用来“指责”海德格尔的事实则早已被澄清。老实说，论战之所以一直在继续，与海德格尔本人的态度有关，因为他从不愿答复针对他的攻击，更不愿进行自我批评。

人们觉得，他的这种态度只会增强他的诽谤者们的决心。

笔者实际上并无意去探讨这一问题。我们在此只是想提醒大家，海德格尔是在什么样的局势下被引上校长的位置以及又随后辞职的。1933年是纳粹党上台的年份。纳粹党着手进行了“革命化”，即让德国的整个社会，尤其是大学守规矩。在1933年4月16日上任后没几天，弗莱堡大学校长、社会民主党党员、医学教授冯·默伦道夫被迫辞职。默伦道夫要求海德格尔担任他的继任人的候选人。前校长、议事司铎绍尔亦支持这一要求，并强调指出，如果海德格尔拒绝这一要求的话，纳粹党有可能从外面派一位校长到大学来。经过长时间的犹豫后，海德格尔接受了这一要求。但他后来明确指出，此举纯粹是为了大学的利益。

1933年4月21日，海德格尔被一致推选为校长(弃权票不到两票)。海德格尔在民族—社会主义运动中看到了“一个新的开端”和“使国内人民齐心协力与面目一新的可能性，”并考虑到大学能够为这种更新作出贡献。他也没有忽视某些运动的理论家听任运动自然发展的危险，希望通过突出运动在精神方面的目的与前景来制约这些理论家的影响。然而，他很快就越来越公开地成为纳粹党中央与地方

机构的目标。

马丁·海德格尔校长最初的行动之一是在学校里禁止纳粹学生的反犹宣传。他阻止了将在学校大楼前发生的焚书行为，拒绝让大学图书馆清除犹太人作者写的书籍。他与教育部进行了对抗，因为教育部要求他罢免两位犹太人教授：医学教授塔恩豪舍与物理化学教授、后来的诺贝尔奖得主冯·海维希。他还阻止师生组织反对塔恩豪舍的示威。

海德格尔就任校长的几个星期之后，该地区的负责人邀请他加入纳粹党，并强调说，他的加入会大大地有利于他与教育部以及党的领导机构的关系。直到当时仍未加入任何党派的海德格尔接受了这一邀请，但提出了明确的条件，即不在党内担任任何职务、从事任何活动。

1933年5月27日，他发表了自己的校长演说《德国大学的自我宣言》。他在这一演说中对恩斯特·克里克鼓吹的把大学政治化提出了异议。克里克是位纳粹理论家和教育家，原来是个小学教师，后来成为大学教授，接着在1933年5月成为法兰克福大学的校长，他主张把大学分解为职业学校。

1933年10月，海德格尔根据“元首的原则”，任命了不同系、科的系主任。1933—1934学年的冬季学期期间，巴登州的部长要求海德格尔撤换法律系

与医学系的系主任埃里克·沃尔夫和冯·默伦道夫，让赞成纳粹党的职员来继任。海德格尔对此予以拒绝。面对部长的坚持，海德格尔决定辞职。他在1934年4月23日离开校长的职位。此时正值他就任校长一职整整一年，距希特勒1934年8月19日大权独揽还有4个月。他拒绝出席向其继任者、法学家克恩交接的仪式。克恩后来被当时的纳粹报纸捧为弗莱堡“首位民族—社会主义的大学校长。”

从1934年4月起，海德格尔在大学里的活动限于教学任务里。他越来越明显地表现出他对当局的敌意，并很快就被官方报纸激烈抨击。他的一些讨论班受到禁止，如1939年关于恩斯特·胡塞尔的《现象学》的讨论班。他的优秀出版物（如1942年的《柏拉图关于真理的学说》）不得再版和引用。他在弗莱堡作的众多演讲，如1935年的《艺术作品的本源》、1938年的《世界近代概念的形而上学基础》、他关于荷尔德林的评注《正当节日的时候……》（1942）和《还乡》（1943年为荷尔德林逝世一百周年而作）遭到纳粹党的地方报纸的诋毁。他还被排除在1934年在布拉格举办的国际哲学代表大会和1937年在巴黎举办的笛卡尔研究代表大会之外。

正是在这一时期，他开设了《形而上学导论》

(1935)和《何谓物?》(1935—1936)等课程。从1936年到1940年,他又开设了一系列关于尼采的课程。他在关于尼采的课程中,对纳粹分子对尼采思想的生物学解释提出了批评。他谴责了形而上学传统的“虚无主义”,并致力于为他称之为“另一种开端”,即一种更为关注存在与真理的思想的到来作准备。从1938年起,他开始涉及技术问题。这一问题在其整个著述的最后部分中成为一个占据重要地位的主题。他同样也与诗人(关于荷尔德林的课程与讲座)和前苏格拉底的希腊哲人(阿那克西曼德、巴门尼德、赫拉克利特)展开了对话。

1944年夏季,他被告知,他属于大学中最不需要的教员,并被征调到莱茵河畔从事挖土的劳动。同年11月8日,根据纳粹党的命令,海德格尔被编入人民冲锋队,这在所有大学教授中可谓是绝无仅有。

1946年,让·博弗雷首次赴托特瑙堡拜访了海德格尔。博弗雷后来成为法国哲学的特殊的对话者之一,在让法国人认识海德格尔的思想方面贡献良多。这次造访是两人之间从未停止过的、漫长的对话的开端。为了回答博弗雷向他提出的问题。海德格尔写下了《论人道主义的信》,该文发表于1947年。

由于盟军禁止他从事教学，海德格尔只得在大学之外继续从事他作为思想家的任务。他在有限的圈子里举办了一些讲座，如《诗人何为》（1946年为纪念里尔克而作）、《观入在者》。^{*} 1949年在布莱梅俱乐部作了由4次演讲组成的系列讲座：《物》、《座架》、《危险》和《转折》。1950年，他为纪念马克斯·科默雷尔作了关于《语言》的公开演讲。

1951年，海德格尔恢复了在弗莱堡大学的教授职务（名誉教授）并重新开课，其中最著名的课程有《何谓思》（1951—1952年冬季和1952年夏季）和《理性的起源》（1955—1956年冬）。他主持了好几个讨论班，探讨亚里士多德的《物理学》、《形而上学》与黑格尔的《逻辑学》。他还和欧根·芬克联袂主持关于赫拉克利特的讨论班（1966—1967年冬季）。海德格尔在70诞辰时被梅斯基尔希授予荣誉市民称号。

这些年份正是海德格尔著作多产的时期，海德格尔在这些年份里，作了无数次演讲，如《筑、居、思》（1951）、《何谓思》（1952）、《科学与思考》（1953）、《谁是尼采的查拉图斯特拉》（1953）和《技术问题》

^{*} 此标题法文为 *Regard dans ce qui est*，德文为 *Einblick in das, was ist*。——译者注

(1953)。这些讲稿后收进论文集《演讲与论文集》。他通过《诗歌中的语言》(1953)、《词语》(1958)、《语言的本质》(1958)、《语言》(1959)继续进行其对语言的思考。上述讲稿后收入《在通往语言的途中》出版。该书的法文版被题献给勒内·夏尔。海德格尔在1957年与1962年作的演讲《同一与差异》和《时间与存在》中,循着探求存在的本质的方向,继续深化了自己的研究。1955年,海德格尔首次访问法国。在法国逗留期间,他参加了在塞里斯—拉—萨勒举行的学术座谈会,并作了《哲学——这是什么》的演讲。他在这次访问时住在博弗雷在巴黎的寓所,并在瓦朗热维尔会见了画家乔治·布拉克。他还会见了诗人勒内·夏尔,并与他结下了极其深厚的友谊。1958年,他又来到法国,访问塞尚的故乡普罗旺斯的埃克斯,并在文学院作了《黑格尔与希腊人》的演讲。

1958年,海德格尔发现了希腊的魅力。他在写给让·博弗雷的信中说,“希腊之行的记叙可用柏拉图的这句话来概括: *Dicible ce n'est en aucune manière*。”他数度前往希腊,并于1967年4月在雅典作了关于《艺术的来源与思想的终点》的演讲。

1966年夏天,海德格尔应勒内·夏尔之邀,在沃克吕兹省的托尔这一诗人居住的小村庄逗留。他在

那里主持了关于如何解释巴门尼得的诗歌与赫拉克利特的残篇的讨论班。1968年夏和1969年,他重访了托尔,并又在这里主持了两个分别关于黑格尔与康德的讨论班。

1973年,海德格尔在其弗莱堡扎赫林根区的寓所组织了最后一次讨论班。他在这次讨论班中,试图从胡塞尔入手探讨存在问题。

海德格尔在1976年5月26日逝世于弗莱堡,后安息在他的家乡梅斯基尔希的小墓地里。

二、著作

A) 海德格尔生前出版的著作 海德格尔生前出版的著作大致分为两类。第一类完全由“对外公开的”著作组成,他在这些著作中阐述了他的思想的不同方面。除了1927年的《存在与时间》这部在所有著作中占突出地位的论著外,这些著述大部分篇幅相对简短,并且是在单独地公开发表之后,收集在这样一些“有主题”的论文集里,如《荷尔德林研究》、《林中路》(Holzwege, 1950)、《演讲与论文集》(Vorträge und Aufsätze, 1954)、《在通往语言的途中》(Unterwegs zur Sprache, 1959)、《路标》(Wegmarken, 1967),以及在法国出版的系列论文集《问

题》(I、II、III、IV)。第二类由海德格尔在大学执教期间,在开课与主持讨论班时的讲稿和发言稿组成,其中有一些在他生前即已出版,如《形而上学导论》(1953)、《理由律》(1957)、《尼采 I、II》(1961)、《何谓思》(1971)、《谢林》(1971)。这些讲义不单纯是一位大学教授授课内容的文字记载,它们往往是通过发展与阐明在同时出版的著作中所进行的分析来继续这种分析。

B) 全集 海德格尔生前出版的著述虽然已经数目众多,但它们仍只占哲学家所有著述的很小的一部分(大约为 1/8)。保存海德格尔手稿的马巴赫档案馆,根据其最新的估计,它实际上所具有的海德格尔的手稿超过了 10 万张,其中绝大多数没有出版过。这些手稿不仅有海德格尔最初在弗莱堡、接着到马堡,后又到弗莱堡任教时各个学期授课的讲义,同时还有大量的论著、论文或哲学家本人亲自保留的演讲提纲。所有这些文献的公开出版可谓是一件颇为可观的工程。这一出版工作已由海德格尔在 70 年代初交付给法兰克福的出版家 V. 克洛斯特曼。海德格尔在生命的最后几年中,在目前主持整个出版工作的弗里德里希—威廉·冯·赫尔曼这位欧根·芬克昔日的学生的协助下,与其幼子赫尔曼·海

德格尔一起,几乎是全身心地投入到全集的准备工作中。全集的出版目前正在进行,并且还远没有完成。它由下列4个部分组成:

1) 第一部分将收入海德格尔生前出版的著述,1944年以前已经出版的一些讲义除外,共16卷。

2) 第二部分册数最多(50卷左右),它将包括海德格尔几乎所有的讲义。海德格尔开设的所有课程与讨论班的一览表见W.理查森的著作《从现象学到思想》第663—671页。

3) 第三部分将包括所有未出版过的论文、论著和演讲稿,将有25至30卷。在出版者已宣布的卷册中,有《对哲学的贡献》、海德格尔从1936至1938年所写的笔记(其重要性为评论家所强调)、论著《哲学论文集》(1941—1942)和系列讲座《观入在者》(1949)。

4) 第四部分将收集海德格尔为其讨论班、已出版或尚未出版的著作的初稿、评注、信件等等所写的注释。

在全集的卷首,海德格尔标出了下列口号:“道路——而不是著作”(Wege—nicht werke),希望首先提醒人们,哲学思想的特性并非是去产生出“结果”、“著作”,而是在路途中,即提出怀疑。这一口号同样也希望表明,全集应当在其自身结构中,反映出

海德格尔本人思想的道路或思想的逐渐发展。

为了不影响全集在传授或教育方面的作用,海德格尔曾希望,讲义的出版应当在着手进行第三和第四部分著述的工作前完成。全集从1975年开始出版,当时出版的有海德格尔生前出版过的著作、《存在与时间》时期的讲义、《现象学的基本问题》(24卷)。全集将包括100卷著作,其中80卷从未出版过。按照目前每年出2至3卷的速度,在2020年前还完成不了。

C) 著作的基本统一体:存在问题 海德格尔的著作完全是针对一个唯一的和同样的问题,即存在问题(die Seinsfrage),该问题赋予了海德格尔著作的基本统一体。海德格尔说,“终有一朝/一种思想/若孤星永悬/光被世间/思仅限此卓绝的思想。”^[8]在海德格尔最为普通的表达中,不断地萦绕着他的问题是下述的问题:何谓存在的意义?或存在意味着什么?这一问题从表面上看是简单的,甚至是平淡无奇的。但是在海德格尔之前,没有人对这一问题的复杂性与丰富性表示怀疑。

要想衡量海德格尔思想的独创性与大胆性并理解其为什么会受到异乎寻常的欢迎,就应当置身于那个时代的思想氛围之中。当《存在与时间》问世之

际,新康德主义主宰着德国与欧洲的哲学。“一种哲学,若想找到自己的听众,就得以康德的方式来思考,就得是批判的、先验的。存在论是一个受到禁止的题目。”⁽⁹⁾历史地来看,新康德主义在19世纪中叶是以试图使哲学摆脱困境的面目出现的。当时哲学正面临着实证科学的史无前例的发展。在这一时期,自然科学与精神科学占据了所有可认识的事物,以至于哲学,就该词的本义而言,变得没有了对象:如果全体存在者从今以后被其他科学学科分割殆尽,那么留给哲学的任务实际上还有什么呢?解救来自于回到被视为数学物理理论家的康德去。哲学应当接受《纯粹理性批判》的先验方法,不再去关注存在者,而仅仅是关注对存在者的认识。哲学由此成为一种对认识的认识。海德格尔指出,这样一种哲学概念,势必使哲学依附于实证科学自身的发展和方。他给哲学规定了一个独立的、不能缩减的研究领域,即存在者的存在的领域。只限于研究存在者的各种科学还没有进入这一领域。由于确认了存在与存在者之间的这种区别,哲学不仅重新找到了对象,而且也找回了曾属于它,并已被它失去的普遍性与优越地位。

海德格尔曾数次提到阅读布伦塔诺的著作《论亚里士多德关于存在的多种意义》在他思想形成过

程中所起的根本性的作用。我们不想探讨这方面的细节,只是提醒读者,布伦塔诺在这部著作中对亚里士多德关于存在的多种意义的学说进行了抨击,试图证明,在亚里士多德身上,存在的首要意义是其范畴意义,其他一切意义均附属于此。青年海德格尔对布伦塔诺这部重建亚里士多德关于存在的多种意义的学说的著作并没有记住多少东西,但这本著作却使他产生了一个谜,即如果存在确实是有着多种意义,那么,存在最基本的意义是什么?决定着所有这些意义的存在的统一规定性是什么?简而言之,存在意味着什么?海德格尔花了近20年时间才开始弄清这一让这位哲学新手感到互相抵触的问题。海德格尔同样也承认,胡塞尔在《逻辑研究 VI》中的研究在自己事业的成功中起了决定性的作用。胡塞尔凭借“范畴直觉”(intuition catégoriale)的概念,得以把范畴作为已知条件,由此,与将范畴作为知性的功能的康德和新康德主义形成了对比,同时使像这样来展开存在的意义的问题成为可能。我们在扎赫林根讨论班的记录里可读到:“为了能够……展开存在意义的问题,存在应当是已知条件,以便能够探究其意义。胡塞尔了不起的成功,正包括了范畴中的现象学礼物——这种存在的出现。”^[10]然而在那托普的影响下,胡塞尔放弃了他在《逻辑研究 VI》中传

授的存在论的提问法,转向了在《观念》中发展的先验现象学。随着这种向新康德主义的转化,《逻辑研究 VI》中的成果的主要部份就丧失了。

海德格尔对于存在的思考,在这样一个中心论点,即存在在时间上的内在意义中达到了顶点。这一论点首先在《存在与时间》中作为主题得到发展,并在所有著作中被坚持。海德格尔对存在意义这一问题的回答是这样的:存在包括在时间的境域里,时间是存在的真理。海德格尔的所有著作均处于这种存在与时间的新的结合的影响之中。

简单明了地讲,海德格尔在揭示存在在时间方面的内在意义时,并没有想赋予存在以新的、独特的意义,就好象存在在哲学史上前后相继的各个时期被设想成不同的方式后,而今被包括在时间里,或更确切地说,被包括在(物质的)“在场”(présence)里。实际上,(物质的)在场并不是存在的一种新的衰退,它毋宁说包含了至今未被觉察的存在本身的真理或意义。自从古希腊哲学开始到尼采以及尼采之后,整个西方思想均在时间的境域里解释存在,但是又不会解释:存在,就是不断地在场的存在。海德格尔在古典本体论的词汇中,尤其是在作为实体的存在的传统的规定性中,找到了把存在作为不断地在场这种传统的理解的形迹。实体实际上指的是在存在

大量的偶性规定性下存在(subsist)与保留的东西。海德格尔在时间的境域里解释存在时,并没有强加给存在新的意义,而是让存在回到其与哲学一样古老的意义中去。海德格尔说,“《存在与时间》所从事的并不是给存在提供一种新的意义,而是开始注意存在的语言。”^[11]在此,让我们了解一下海德格尔研究方法的一个基本特征。海德格尔不是,或不愿再成为一名延续与完善西方哲学传统的哲学家。他远不是想要设立一种新的哲学理论和提出对世界的一种新解释,甚至也不是要提出一种智慧的方法,他首先寻求的是开创注重存在本身的思想,存在本身虽长期来被人思考,但其真理还从未被传统所抓住过。

我们无意去进行寻根究底的研究,只是想在此叙述海德格尔思想道路的主要阶段。首先叙述1927年的基本著作《存在与时间》中的提问法,接着是海德格尔在其著作第二部份发展的存在思想的主要方面,而后研究海德格尔对哲学史和形而上学的解释,这些解释后来延伸为对现代性和技术的本质的思考。最后,我们将涉及海德格尔对艺术与诗歌语言的研究,这种研究在这位哲学家的著作中占据着愈来愈重要的地位。

第二章 基本存在论

一、论著《存在与时间》

A) 存在问题的结构 论著《存在与时间》完全是出自于这样一个基本问题,即存在意义的问题。海德格尔在著作的开头写道:“本书的目的就是要具体地探讨存在意义的问题,而其初步目标则是把时间阐释为使对存在的任何一种一般性领悟得以可能的境域。”^[12]存在问题而今已被遗忘。这一问题曾激励过柏拉图和亚里士多德的研究,但也随着他们而消失,至少作为一种真正的研究的明确主题是如此。在他们之后的哲学家只是不加怀疑地复述这两位哲学家已经发现的本体论的规定性。若干偏见确实导致了对存在问题的漠不关心。海德格尔揭露了其中的三条原则。首先是存在的绝对一般性原则:存在是最一般的“概念”,它已经预先包含在对存在者的一切感知里;其次是存在的难以确定性原则,它

是由一般性原则推断出来的。因为若所有的定义都应当是由相近属加种差产生的话,存在,其作为最一般的存在者,是无法归入应当是种之一的一种更为广泛的属里的;第三是存在的不言自明原则,它使人们无需再对主体进行思考。这些偏见好象事先禁止了一切存在论的研究,并表明这种研究是无用的、徒劳的。实际上,它们只是表达了当我们在试图说到存在本身时所碰到的困惑。存在远非不言自明,相反,它是最令人困惑的,所以它值得被首先追问。

在回答存在意义问题之前,以及为了回答存在意义这一问题,海德格尔从分析结构着手。在这一问题中,如同在所有问题中一样,人们能够区别出三个环节:首先是问之何所问(*das Erfragte*),即在存在本身的意义的情况下,为该研究指明方向和说明理由;接着是问之所问(*das Gefragte*),即在存在的情况下,恰当地谈论与承担该研究;最后是被问及的东西(*das Befragte*),它构成研究的出发点并且为恰当的研究提供了一条通道。并在存在者的情况下进行,因为存在只有通过存在者揭示出来。然而,存在者包含了许多东西,因为它由这些东西所组成。所以,应当准确地规定何谓存在者,用它作为存在问题的导线。海德格尔的选择转向了提出存在问题的存在者,即转向我们之为我们自身的存在者,海德格尔

称其为此在(Dasein)。此在实际上享有巨大的特权。它专门代表着首当其冲被追问的对象。人类不是一般性的存在者,而是具有已经始终与存在有着联系这一基本特征的存在者。我们已经始终在把自己推向存在的某种理解的深处,我们知道存在想表示什么,既使我们不能阐明这种通常是模糊、混杂的知时也是如此。此外,这种对存在的理解并非是某种一会儿落到我们身上,一会儿又拒斥我们的东西,而是一种构成我们的存在的规定性。海德格尔说,“对存在的领悟本身就是此在的存在规定。”^[13]此在存在论地存在。这当然不是意味着它将建立一种存在论,而是表示,此在的存在论存在所包含的是所有存在论的可能性的条件。海德格尔在《存在与时间》中的研究方法是这样的:通过事先分析包含着存在的存在,即我们所是的存在者(此在),来揭示存在的意义。

海德格尔称对此在的预备性分析为“生存论的分析”(l'analytique existentielle)。此在实际上具有一种将其与所有其他的存在者区别开来的独特的存在方式。与对自身的存在“漠不关心的”无生命的存在、物质的东西,甚至其他有生命的存在不同,此在始终与它自己的存在联系在一起。如同海德格尔所说,在这一存在中将有着它的存在。换言之,此在并

不是仅仅是现存存在(subsiste)着的,而是生存着(existe)的。这就是海德格尔在一个著名的公式里所表述的:“此在的‘本质’在于它的生存。”^[14]此在的生存分析不应当与对在其具体生活中指导着此在的生存与存在者状态(ontiques)的选择的描述^[15]混为一谈。它具有一种存在论的意义,和寻求揭示生存的最重要的结构,即此在的不同的存在方式。海德格尔将其称作生存论状态(les existentiels),以区别传统本体论的范畴。生存论的分析为设立存在问题提供了研究线索,作为对包含着存在的存在者的存在论结构的研究,它决定了所有其他存在论研究的可能性,因此,海德格尔将其名为“基础存在论”。海德格尔说,“其他一切存在论所源出的基础存在论必须在对此在的生存论分析中来寻找。”^[16]

B) 论著的计划 存在问题的结构支配着论著《存在与时间》的计划。根据著作开头所宣称的最初方案,^[17]这一计划包括,或至少包括两个部分。第一部分标题为《依时间性阐释此在,解说时间之为存在问题的超越境域》。这一部分本身依次分为三个阶段或篇章:在第一篇《准备性的此在基础分析》中,海德格尔将如此地分析此在:此在是第一位的和最经常性的,即是在其日常性与普通性的平凡之中的。

在第二篇《此在与时间性》中，海德格尔对确实存在的此在发生了兴趣，并强调它的作为时间性的存在的意义。生存论的分析严格地说已随着第二篇结束。它给海德格尔提供了回答存在问题所需要的土壤。它构成，或毋宁说将构成从未发表的第三篇《时间与存在》的对象。在这一篇中，海德格尔将揭示“此在能够不言自明地理解和阐明存在的出发点是时间。”^[18] 为了这样做，海德格尔告诉我们说，“应当从作为一种包含着存在的此在的时间性出发，建立一种对作为理解存在的境域的时间的真正的阐释。”^[19]

存在的时间意义的发现虽也是新的发现，然而，它仍旧象已经“由来已久，是以教我们能学着去理解‘古人’已经准备好的种种可能性。”^[20] 正是这一原因，海德格尔认为有必要用根据时间性的提问方法对存在论的历史作的解释（论著的第二篇）来补全《存在与时间》的第一部分。海德格尔没有能够涉及这一历史的全部，只是限定于考察具有特殊意义的三个阶段：康德的图形说、笛卡尔将“我思故我在”（*cogito sum*）作为“思维体”（*res cogitans*）的学说、亚里士多德有关把时间作为古代存在论范围的指针的著作。存在论历史上的这三个阶段将在拟构成《存在与时间》第二部分的三篇中得到研究。这几篇从

未发表过。《存在与时间》最终简化为第一部分的前两篇。在此,我们将根据它们的重要的思路对其加以阐述。

二、此在与日常性

A) 存在于世界中 生存论分析的出发点是此在的一种基本结构:“存在于世界中”(In-der-welt-sein)。存在于世界中代表一种统一的现象,这种现象包含了一种不可分离地联系在一起的结构时间的多样性:世界、世界中的存在者和存在于……,海德格尔对它们依次作了研究。

说此在是“在世界中”并不表明现成地存在(subsiste)于全部的存在者之中,也不表明世界把它们作为其组成部分之一包括了进去。一种事物在另一种事物中的包含关系是一种范畴的规定性。但是却不能把这种规定性应用于此在。存在于世界中是一种生存论状态,即一种人类生存的构成规定性,一种适用于此在的存在方式。它尤其表明,只有此在能够具有诸如世界这样的事物。存在于尘世之中的存在者(石块、动物)确切地说,没有世界。它们是在一个没有世界的世界里。

存在于世界中,作为生存论状态,是一种独特的

“关系”。此在并不是以例如像笛卡尔式的主体那样的方式,首先孤立地存在,以便继而与作为世界的某种事物联系起来,而是一下子就与它自身的世界互相联系。存在于世界中的现象尤其不能被等同于由一个主体对一个客体的认识。存在于世界中远非是可用作为一种认识论的关系来解释的,而更确切地说,它先于和使得所有的认识,即从主题上抓住这样的存在者成为可能。为了使认识,即存在者的理论的或沉思的感知成为可能,就应当暂停与存在者有关的烦忙,只有暂停这种烦忙,才为像这样的存在者的主题化开辟必要的空间。

在日常性的生存中,此在并非是以中性的和漠不关心的方式与世界发生联系,而是寓于世界的(Bei-der-Welt)。寓于世界的存在是存在于世界之中的一种形态,在这种形态中,此在被其世界所占据或征服。此在首先以烦忙(Besorgen)的方式与世界互相联系。

B) 工具与世界现象 人在日常生活中与之互相联系的存在者,绝不是一种用理论的观点将能捕捉的存在着的存在者,而首先是为某种事物服务,为其生产的存在者。此在首先与工具打交道。工具这一术语应从一种广泛的意义上理解。对此,希腊

人已经以某种方式,很好地理解为作为 *pragmata* 的事物,即作为实践(*praxis*)的对象的特征的表现。工具不是一种单纯地存在着的实体,而是其本质上可自由地用于某种特定的用途的东西。工具始终“指引”某种其它的东西(一件其它的工具、工具用来制作的工艺品等等),而其它的东西又让自己“指引”其它的东西,依此类推。在每件工具中都显示大量的“指引”。这些“指引”的总体确切地说就是海德格尔所说的世界。因而,日常烦忙的世界不是所有存在着的存在者的总和,而是有意义的境域。在这一境域的基础上,烦忙的此在和它与之打交道的存在者相遇在一起。

C) 与他人的存在和常人 此在在其被围绕的世界里,不仅与自己拥有的用具(*ustensiles*)相遇,而且也与其他的此在相遇。此在的世界始终是一个共同的世界。在这个世界的内部,其他的人已经始终在显示。甚至当其孤零零的、在其直接的周围没有任何其他此在的时候,此在也始终是与他人在一起。说实在的,孤独只是对一个与其他的存在有着根本联系的存在才有意义。他人有一种共在(*être-avec*)里,或对于一种共在来说,是不能缺少的。然而,在日常的平庸中,此在与他人维持着一种特殊的关系。

人们可以说,它被“他人”所独占,并不停地根据与它们的关系而被限定。此在在日常互相的存在(l'êtré-l'un-avec-l'autre)里,以一种更普遍的方式,被“他人”所支配,被剥夺其自身的存在。海德格尔说,自身并非是剥夺它的存在的“他人”。^[21]此在落到了海德格尔所称的“常人(das Man)的独裁”之中。此在不再由自身来决定,而是根据常人所说的来决定。它像常人高兴的那样来高兴,像常人所判断的那样来判断,读着常人所读的东西等等。“常人”不是任何事物,也不是某个人,它解除了此在的存在。在日常生存中处在世界里的存在者不是真正为了自己而生存着的此在,而是分散于“常人”之中的此在。对此,海德格尔称之为“常人自身”(On-même),这是自己(soi-même)的非真实的形态。此在分散于“常人”,海德格尔称之为此在的“沉沦”(verfallen)。此在的“沉沦”并没有一种否定的意义,而是组成了此在的存在论构成。作为“沉沦”的此在回避了它自己的能在(pouvoir-être),在闲谈、好奇或两可中寻求避难。

D) “在之中” 在世界和世界中的存在者之后,“在之中”是“存在于世界中”的第三个结构性环节。它与世界自身敞开的空间相对应。此在每次以不同

的方式,在三种基本行为(三种生存方式)中识察世界。这三种生存方式,海德格尔称之为“现身情态”(Befindlichkeit)、“领悟”(Verstehen)和“言语”(Rede)。

a) 现身情态——现身情态是情绪或我们自己每次感情的色调,以及我们每次让世界以这样或那样的方式显现出来。然而,现身情态不是一种赋予事物和人物以色彩的简单的心理现象,而是我们的存在的一种构成规定性。它每次以不同的方式向此在显示海德格尔所称的“它的被抛状态(die Geworfenheit)”、它的事实性,即它始终已经被抛入一个它自身一直已经在那里的世界这一事实。海德格尔说,“情绪把此在带到它的此的‘它存在着’面前来,而这个‘它存在着’正在一团不为所动的谜样气氛中同此在面面相觑。”^[22]

b) 领悟——领悟指的是另一种类型的与世界的关系。在这种关系中,“世界”和“存在于世界中”以不同的方式向此在显示。通过领悟,此在发现究竟是在何处它与自身是存在在一起的。领悟具有“筹划”(Entwurf)的基本结构。通过领悟,此在不仅筹划着作为日常烦恼的意义境域的世界,而且也筹划着它自己的“能在”,也就是说,它为何已经始终被解决了。生存的领悟不是某种已经被给定的事物的

自省的感知,而是一种独特的现象。海德格尔说,“直觉与思维是领悟的两种远离源头的衍生物。”^[23]

c) 言语——言语,或更确切地说勾连(*discursivité*)是此在在发现世界的同时,用来与世界进行联系的第三种行为方式。此在是一种勾连性的存在,这并不首先意味着它能够道说,而是意味着它具有说出其领悟的东西的功能。通过说,此在展示出领悟和现身向它揭示的可能性和处境,使“一些”和“另一些”产生了联系,说出此在在设定的领悟中理解的东西并非必须得由“词”来表达,它先于发音清晰的语言,并是这种语言的可能性条件。有效的言语筑基于此在的生存论勾连(*discursivité existentielle*)。作为勾连的存在,此在不仅仅是与物和世界发生联系,而且也与其即为自身的“存在于世界之中”发生联系。它道出了构成其特征的抛掷计划。

E) 烦 根据这一分析,此在作为筹划中被抛的一种存在显示了出来。它将从它自己的能在走进它的存在。海德格尔把众多的这种构成性环节汇集于一个统一的结构“烦”(*die Sorge*)里。“烦”代表着作为“存在于世界之中”的此在的基本结构。统一的“烦”道出了此在的三种基本本体论特征:(1)先行于自身的存在[即生存论状态(*l'existentialité*)——此

在是一种向它自己的能在抛投的存在]；〈2〉已经在世的存在[即事实性(*la facticité*)——此在是事实性的]；〈3〉靠近在世中碰到的存在者的存在(即“沉沦”——此在与它所烦恼的世界同一)。这三种存在的规定性是同本源的。它们一起构成了此在存在论结构的全部。此在之存在说明：“先行于自身已经在(世)的存在就是寓于(世内照面的存在者)的存在。”^[24]当然，与此在在具体的生存状态中能够显示出来的虔诚或漫不经心毫无关系的“烦”是一种生存——存在论的规定性。它先于此在的一切实际行为，它丝毫不表示实践的行为优先于理论的行为。海德格尔说，“理论”和“实践”是一个其存在应当被规定为烦的存在者的存在可能性。^[25]正是延伸为对真理的生存论本质的思考的、作为烦的此在的这种规定性，宣告了《存在与时间》第一篇的结束。

三、此在与时间性

《存在与时间》的第一篇通过结合对首先地与最经常地生存着的此在，即处于其日常性中的此在的分析，展示了此在的存在论构成。然而，为了抓住包含着存在的此在所出发的境域，有必要就其存在对此在进行更源始的阐释。正是这一原因，海德格尔

在论著的第二篇《此在与时间性》中,从本真地生存着的此在出发,对此在存在的意义进行了廓清。

A) 向着死亡的存在 对此在的存在论阐释只有在这种阐释转问这一存在者的全部时,才可能是源始的。因而,此在只有作为一个整体时才可以理解。然而,这一事情似乎注定要失败。因为,作为“烦”的此在永远地先行于自身,由此经常地处于未完成状态。但是,海德格尔指出,此在是能够成为整体的,尽管它始终是在死亡的“先行”(Vorlaufen)中的此在。当然,这种先行既非死亡时刻的加速,也不是对死亡到来的时刻和方式的思辨。在死亡的先行中,此在抓住了死亡作为可能性,死亡的先行是死亡可能性的可能化。

然而,死亡并不是其他可能性之中的一种,而代表了此在的最终的可能性。它是生存的不可能性的可能性。根据这一理由,海德格尔称为:“最本己的、无所关联的、确知的,而作为其本身则不确定的、超不过的可能性。”^[26]在“向着死亡的存在”中,即在死亡的可能性的可能化中,此在本真地生存着。死亡是最本己的可能性。死亡的先行首先使此在从常人中摆脱出来,并把此在的最本己的能在告诉给此在。死亡继之是最无所关联的可能性,死亡的先行使此

在从自身中脱离出来,并迫使它自动地接受它的最本己的存在。死亡最后是超不过的可能性,死亡的先行使此在变为一个整体,因为所有其它的生存论的可能性均显得从属于这一首要的能在。

随着向着死亡的存在,此在的一种整体的、本真的能在的存在论可能性由此得到了显示。此在的这种本真的存在方式并非是一种“理论的建构”,而是由良知的呼声生存论地证明了的。良知的呼声召唤此在脱离常人中的不幸,召唤它到其最本己的能在。为了响应这种召唤,此在坚决地生存着,换言之,为了自身而生存着。通过死亡的坚决先行,此在为了自身和其最本己的能在本真地生存着。先行的决断(die Vorlaufende Entschlossenheit)是烦的源始和本真的形式。

B) “烦”源始的时间意义,绽出的时间性 先行的决断构成了此在的源始存在。海德格尔指出,先行的决断,因而也是我们所谓的存在者的存在的深刻意义在于时间性之中,这也是《存在与时间》第二篇的最高点。存在,对于此在来说,这是时间的存在。海德格尔在此并不是想说,人类的生存在时间中展开。此在的时间性实际上与尘世中的存在者的时间性毫不相干。这是一种源始的存在,它根据三

种方向,或曰三种“绽出”(extases)时间性化,这三种方向或“绽出”与本真的烦,即先行的决断的三个结构性环节是相对应的。

源始时间性的第一个方面是将来。源始的将来并非尚未出现的事情的总体,而是此在通过决断地预测死亡,先行于自身抛射并向其最本己的能在展开的运动。海德格尔说:“保持住别具一格的可能性而在这种可能性中让自身来到自身,这就是将来的源始现象。”^[27]

通过决断地预测死亡,此在同时感到被交付给了它在世界之中的被抛状态(“此”也就是它自身)和它的生存的事实性。此在向其被抛状态回归的运动构成了源始的过去“曾在”(Die Gewesenheit)。海德格尔让过去作为源始的时间性的第二个方面,这是因为,只有朝最本己的可能性抛射,此在才能发现和接受它的始终、已经的存在(être-toujours-déjà)。海德格尔说,“过去,以某种方式源自将来。”^[28]

源始时间性的第三个方面,即海德格尔最后命名的方面是当前。源始的当前并非流俗的时间性中的现在,而是意味着一种运动,生存论上的此在通过这一运动向其最本己的能在抛射,接受其始终、已经的存在,发现每次均为其自身的世界,即它的“处境”[situation (Lage)]。本真的当前,由于此在将其处

境当前化,即为海德格尔所称的“眼下”(der Augenblick)^[29]。在“眼下”里,此在使自己在其世界中自由自在,发现在其行动中所呈现的具体可能性与特定的环境。

这同源产生的三种绽出作为一个整体,构成了时间性的现象。“曾在源自将来,其情况是,曾在的(更好的说法是:曾在着的)将来从自身放出当前。我们把如此这般作为曾在着的有所当前化的将来而统一起来的现象称作时间性。”^[30]这样来理解的时间性就使得烦的现象的统一成为可能。“烦的结构源始统一在于时间性。”^[31]

作为生存状态的源始时间化的时间性不能与普通的时间性混同起来。它首先是“绽出的”,“绽出的”这个词不应该让人想起某种神秘的激情,它所表达的是此在构成性的规定性。海德格尔称,“将来、曾在、当前显示出‘向自身’、‘回到’、‘让照面’的现象性质。‘向……’、‘到……’、‘寓于……’等现象干脆脆地把时间性公开为‘位移’(ἐκστατικών)。时间性是源始的、自在自为的‘出离自身’本身,因而我们把上面描述的将来、曾在、当前等现象称作时间性的绽出。”^[32]绽出的时间性是固定的:此在,由于时间的(temporel)原因,不会成为什么,而是 ex-siste,即在自身之外保持自身。绽出的、静止的源始时间

性首先通过将来到来。海德格尔说，“源始而本真的时间性的首要现象是将来。”^[33]海德格尔通过强调将来，意欲首先指出本质与时间本身是“一致的”。源始时间并不是其它特定现实中的一种，而是一种事件或一种到来(avènement)。他将此称之为一种运动，此在在死亡的坚决先行中，通过这种运动，自身突然地发生。源始时间性最终终结了。海德格尔说，“源始时间是有限的。”^[34]当然，海德格尔源始时间性的终结与随便哪一种时间终结的观念并无任何的联系，而是时间在死亡中的牢固树立引起的。时间性在死亡的此在决断的先行中出现，因而，它是有限的。它宣告了此在的能在的结束。从这一观点看，应当颠倒死亡性与时间性之间传统的固定关系：死亡性并不是时间性的结果，而是时间性的起源。源始时间的有限与自相矛盾地构成可能性条件的“派生的”时间性的无限性(l'infinité)是对立的。海德格尔称，“只因为源始的时间是有限的，‘派生的’时间才能作为无限的时间到时。”^[35]

C) 时间性与日常性, 时间性与历史性, 时间性与时间内状态 作为存在者的我们自身, 其存在的内在的时间性需要在此在的具体现实中得到证明。对此, 海德格尔在《存在与时间》第二篇中的最后三

章作了努力。他在这几章中相继对此在生存论的时间性的日常性、历史性和时间内状态进行了推断。

海德格尔在该篇第四章《时间性与日常性》中，循着第一篇的思路，并根据时间性的问题框架，再度对烦展开了分析。

在首先与最为经常地生存着的此在的预备性分析中展开的烦的三个环节是：领悟、现身和沉沦。这些环节中的各个环节，以每次均为不同的方式，将此在生存论的时间性作为基础。虽然所有环节把源始时间性的三元结构显示为“当前化的曾在者的将来(avenir étant-été presentifiant)”。但它们中的各个环节则取决于时间性的某一特殊的绽出：领悟以将来为基础(作为领悟者的此在，先行于自身抛射并注意其所关注的东西)；现身以过去为基础(被设定的此在最终通过遗忘的方式，与其曾在发生联系)；至于沉沦，则在当前中具有其生存意识(沉沦的此在将与它相悖的存在者当前化)，沉沦中的此在的一个具有特点的行为是好奇。

在第五章《时间性与历史性》中，海德格尔指出，此在的历史性在于时间性。这里的此在既不在于作为历史客体的简单事实，也不在于历史的主体，而是在于具有一种天命(Schicksal)，即开创一种历史。他说，“只有那同时既是有限的又是本真的时间性才

使天命这样的东西亦即本真的历史性成为可能。”^[36]

在第六章和最后的一章《时间性以及作为流俗时间概念源头的时间内状态》中，海德格尔发现了时间内状态本身时间的秘密的源头。时间作为现在的连续，世界的时间和自然的时间，其传统表现是以此在生存论的时间性为基础的；随着这一对流俗的时间概念的演绎，《存在与时间》第二篇就此结束。

四、《存在与时间》，一部未完成的著作

表明此在的存在的的时间意义，并非是《存在与时间》的最终目标，它仅仅是一条道路(ein Weg)。海德格尔提醒人们说，“本书的目标是一般地设立存在的问题，”^[37]即象这样来昭示存在的的时间意义。《存在与时间》第三篇将实现从此在到存在，或者说从传统存在论到一般存在论的过渡或转折，将时间作为理解存在的境域加以表示。然而，这一篇从未发表过。它虽然曾顺着另外两篇的思路而写成，但海德格尔对其不甚满意，不想让它问世。海德格尔甚至在完稿后不久将稿子销毁。因而，《存在与时间》在作者自愿这样做的情况下，成了一部未完成的著作。

某些人将该著作未能完成,视为海德格尔想在此在存在论的基础上建立一般存在论的尝试遭到了失败的证据,并且还毫不犹豫地宣称,《存在与时间》通向了一条死胡同。^[38]这一结论不知道海德格尔思想自前两篇即已展开的方面,而且海德格尔后来也解释了他之所以放弃《存在与时间》第一部分的结尾的各种原因。他在《论人道主义的信》中写道:“当《存在与时间》问世时,第一部分的第三篇《时间与存在》没有发表。正是在这一点上,一切都颠倒了过来。这一篇之所以未发表,是因为其中的思想还没有能够用满意的方式表达这种转折(kehre),在形而上学的语言帮助下未能做到这点。”^[39]《存在与时间》未能完成是由存在的意义这一目标本身与海德格尔为达到这一目标而采用的还属于形而上学的方式之间的不协调所决定的。说实在话,海德格尔在《论人道主义的信》中没有告诉我们,为什么《存在与时间》仍然是形而上学传统概念框架的俘虏,但从信中并不难看出他暗示了什么。论著第一部分标题“依时间性阐释此在,解说时间之为存在问题的超越境域”本身是对他的唯一揭发者。这一标题的后半部分预告了第三篇。它告诉我们,海德格尔是从一种“先验的”(transcendentale)角度来着手处理这一问题的,而“先验的”隶属于形而上学,尤其是主观性

的形而上学。从这一观点来看,海德格尔在《存在与时间》中一直保持的方法与康德在《纯粹理性批判》中采用的方法是相同的。如同康德通过分析主体的主观性结构发现了客体的客观性结构,海德格尔也谋求从分析包含着存在的存在,即此在出发去发现存在的意义。这同样并不意味着《存在与时间》已经发表的部分应当一古脑儿被抛弃,而是恰恰相反。海德格尔在1957年该书出第7版时在卷首的说明中写道:“即使在今天,这条道路依然是必要的,追问存在的问题正激荡着作为此在的我们。”虽然它是形而上学语言的俘虏,但在《存在与时间》中试行的思想已经从存在的真理的非形而上学的领域出发得到了发展。远远没有放弃1927年的著作中发展的提问法的海德格尔后来深入这一领域时,甚至溯源于此,认为正是这些思想使他在这一领域的更深入的研究成为可能。从这样的观点来看,他的著作的第二部分是第一部分的本源与真理。

五、存在主义的误解

自其著作问世后,海德格尔立即被归类为一名存在主义思想家。人们在《存在与时间》里所看到的人的具体生存的只叙事实的描述总而言之是极为悲

观的,因为它向人类揭示了人类的虚假以及人类在一个始终已经在的世界里的无依无靠,它给人类留下的除了在死亡的坚定的预告中它的有限性的假定之外,几乎没有其它的出路。人们在海德格尔的学说和例如像基尔凯郭尔、雅斯贝斯这样的“存在主义”思想家的学说之间确定了某些一致性的东西。他们或多或少承认的目标经常是表明,海德格尔的分析的独创性总之是极为有限的。把海德格尔哲学拉向存在主义的最著名的尝试显然仍首推萨特。他于1943年在《存在与虚无》里用一种存在主义的观点系统地重新阐释了《存在与时间》里的概念。

这种对海德格尔哲学的存在主义的阐释很早即为海德格尔本人所揭露。他在1937年宣称,“我所关注的并不是人类生存的问题,而是整个的存在问题和作为如……。在《存在与时间》里单独地提出的问题既没有被基尔凯郭尔,也没有被尼采作过任何探讨,雅斯贝斯则完全回避了这一问题。”^[40]大大地有助于传播和使人相信海德格尔的学说是存在主义学说的命题之一无疑必定是《存在与时间》里对人类的这一“定义”：“此在的本质在于它的生存。”因为,这一公式与另一个公式,即萨特的存在主义的真正主题:存在先于本质,相像得简直会叫人搞错。然而,两者的差别是极大的。因为,生存对于海德格尔

与萨特，其意义并非相同。萨特是在存在(existentia)的传统意义上，即本质(所是的东西)的反命题的概念来理解存在的。存在(existentia)指的是现实(actualitas)，是与作为理念构想的纯粹的可能性相对立的现实。萨特采取了与传统形而上学自柏拉图以来所提出的本质先于存在所不同的论点。与传统的论点截然不同，萨特主张人是自为的，而非其他的存在。海德格尔的问题与萨特则完全不同。对于海德格尔，生存并非是本质的反命题概念，而仅仅是指“为了存在的真理而在外表上保持着的”事实。因而，《存在与时间》中的句子并没有表示生存对于本质的某种优先，而是要表明人是一种向存在敞开的存在，即一种包含着存在的存在。此外，这也是海德格尔将这种存在称之为此在的原因。人“在此”(est-là)，指的是其通过生存，保持着“此”(le là)，或者说保持着存在之事(l'événement de l'être)。海德格尔告诉我们，在萨特那儿，“我们所处的是一个只有人的层面”，而在《存在与时间》里，“我们所处的是一个主要是存在的层面。”^[41]

对海德格尔著作的存在主义误解在该著问世后的广泛传播，在很大程度上是由这一著作没有全部完成引起的。因为著作未能完成会引诱阐释者们在理解作者的基本意图时犯错误。在本书的下文里清

晰地表明海德格尔的思想已被完全颠倒目前似不再可能,我们将仅就存在及其存在的真理的问题作一番考察。

第三章 存在的思想

一、转折

评注者们习惯于把海德格尔的著作分成两个时期,这两个时期由人们跟着海德格尔本人所称的转折(die Kehre)所断开:构成《存在与时间》时期的特征的对存在意义的追问,从30年代起让位于对存在真理的思考。在其著述的第二部分,海德格尔不再试图从存在理解现象的预备性分析出发,去把握存在或存在的意义,而是直接地转向存在本身去思考存在或存在的真理。海德格尔说:“产生于《存在与时间》的思想,其强调存在的敞开本身要甚于面对着存在的敞开的此在的敞开,这就是转折的意义。通过这一转折,思始终更坚决地转向了作为存在的存在。”^[42]应当注意,海德格尔的这一思想转变并非是一种颠倒,更不是一种背弃,而是在《存在与时间》里所提出的问题的一种深化。他说,“转折并不是对

《存在与时间》里的观点的修正,而仅仅是试图去达到某个重要的领域,并从这一领域出发对《存在与时间》进行检验。”^[43]通过对存在真理的领域的深入,海德格尔涉及到了这样一个方面,在该方面的深处,有关的思想已经在《存在与时间》的工作中作了展开。

对存在真理领域的这一进入伴随着海德格尔作品的样式与态度的转变。第一个海德格尔的“英雄式”的风格(例如《存在与时间》里,在死亡的决断先行中对此在本真状态的呼唤)让位于“寂静主义”(参看小册子《平静》),甚至如某些人所说的,让位于第二个海德格尔的神秘主义(倾听存在的声音)。作品的语言变得更为朴实无华。尤其是,海德格尔不再捏造新词来表达自己的思想(这在《存在与时间》的时期是其惯用的手法),而是满足于利用日常用语中的词,同时利用词源学的本领,试图使这些词恢复其源始的意义。一般而言,人们可以说,第二个海德格尔的思想少一些“专横”(inquisitoriale),更不倾向于对一种基础(非形而上学的)进行寻觅(仍还是形而上学的),而是更关注并更顺从于献身思想者。海德格尔在1957年说:“最为合适的思并不是提问,而是细心地听人说话,或以身相许给将要出现于问题中的事物。”^[44]例如,耐心地倾听将被引入话语中的东

西或出现于话语中的本人,取代了对形而上学传统的阐释中的激烈。

三种基本“存在论”的作品在这一时期占有突出的地位:演讲《论真理的本质》,转折本身即产生于此;演讲《物》和演讲《时间与存在》。我们将依次对它们进行审视。

二、从真理的本质到本质的真理

另外,《论真理的本质》的演讲首次作于 1930 年。在这篇讲演中,海德格尔对真理的传统概念提出了疑问。他展开了真理传统概念的可能性条件,并指出,它取决于一种更源始的真理,即存在的真理。

A) 真理的流行概念 真理,就其流行的含义而言,由表象和其客体之间的协调或一致所组成。真实的判断是与其客体相符合的判断:真理是认识与事物的符合(*veritas est adaequatio intellectus et rei*)。这种将真理作为认识与事物之间的一致思想贯穿了自柏拉图以来的整个西方哲学史。在全部的西方传统中,(也许前苏格拉底思想家的思想的原初的开端除外,)真理由陈述(*λόγος*)与事物之间的一致(*ὁμο*

iwols)组成。

B) 一致的可能性条件 海德格尔从对真理的这种传统定义提出疑问着手,认为这一定义若更仔细地看的话,也并不像它所显示的那样不言自明。人们说,真的陈述与事物相一致。但是,陈述是一种心智或精神范畴的实在,它怎么能够与一种在种类上与之不同的事物相一致呢?无疑,真的陈述与事物之间的关系不可能由一种完完全全的同一性组成。海德格尔说,“只要这种关系在其本质方面依然是未规定的,或没有根据的,整个关于可能性和不可能性以及关于这种一致的性质和程度的讨论就只有在真空中展开。”^[45]事实上,海德格尔最初的发现是,陈述并非是一种继续存在的实在,而是一种行动或一种行为。陈述并不独立于它的客体存在,而是通过揭示客体是这个或那个,一上来即与客体发生了联系。海德格尔通过将陈述的“意向性”本质公诸于世,很好地解决了陈述与事物之间的关系这一问题,但是,他仍没有阐明它们间的一致可能性。实际上,陈述,为要真实,就不应该仅仅显示该事物,而是也要“如它所是”的那样来显示该事物。这意味着,陈述能够以事物为榜样,因而,事物已经以某种方式得到显示。没有对事物的先行的揭示,任何一

致都将是不可能的。这种对事物的揭示每次产生于此在的一种行为(verhalten)之中,换言之,产生于一种此在与事物本身先于谓词(antéprédicative)的关系之中。海德格尔说,“全部行为,通过建立在敞开深处的事实表现出其特征。它始终坚持着像这样显示出来的东西。”^[46]正是在一种行为敞开的内部,事物,首当其冲地与我们相遇。这里的行为绝不是一种理论的行为,而是大部份实践的或情感的时间。行为的这种规定性是陈述与事物一致的可能性的条件,因而拥有如海德格尔所说的:“被视为真理的本质的最源始的权利。”^[47]他补充道,“真理在判断中没有其源始的居处。”^[48]

C) 作为真理本质的自由 假如此在没有败于事物,而是在其面前退却以便让事物如其所是的那样显示出来,那么,此在在这样或那样的行为中与之发生联系的事物就不能作为一种判断的对象。换言之,如果此在事先使自己在事物面前是自由的,即如果此在让事物如其所是,那么,事物就不能充作判断的尺度。正是这一原因,海德格尔在一个有点自相矛盾并容易产生误解的公式中说:“真理的本质在于自由。”^[49]

实际上,海德格尔在这里并不是想说,真理将顺

从于专断或人类的任性。他这里所说的自由并不是简单的没有限制的,什么都不在乎的自由。正如笛卡尔所说,这种简单的没有限制,什么都不在乎的自由是自由的最低的程度。自由也不是在服从于我们所确定的法则意义上的理性的自由。作为真理本质的自由,由让在行为的敞开中显示的在者成为其所是的在者这一事实组成。海德格尔说,“自由所暴露的……就像是让存在者存在。”^[50]“让存在者存在”这一表述不应当转过来给人作为误解的口实,它并不意味着此在改变方向,让存在者存在。“让其存在意味着专心于(Sicheinlassen)存在者。”^[51]专心于存在者,人类保护了或照顾好了它的解蔽状态。作为向存在者的解蔽的暴露,自由是真理的本质。因为正是自由,让存在者本身显示出自身,使陈述的全部一致成为可能。

直到现在,海德格尔的分析最终仍与《存在与时间》中发展的分析相当接近。在他的论著中,海德格尔同样显示出作为陈述与事物一致性的真理的第二个和派生的特征,并使它向一种更源始的真理回复。这种更源始的真理不是别的,正是此在的构成性的规定性。此在从根本上向这样的此在敞开。在论著中,这种敞开是先于并决定陈述与事物整个协调的源始真理。在演讲《论真理的本质》中,这种此在的

构成性的规定性接受了“自由”的名字。然而,在这一演讲中,海德格尔迈出了一步,因为他把自由或此在的规定性、《存在与时间》中的源始真理护送到了一种还要更加源始的真理,即存在本身的真理(或完全的存在者的真理)。确切而言的转折正是在于该演讲第5和第6节间这一补充性步骤的完成。

D) 源始的非真理:神秘 此在每次在一种行为的敞开中发现存在者。但是,假如此在同时遮蔽了存在者整体,它就无法任显示着的存在者存在。海德格尔说:“如果任其存在(*le laisser-être*)在它的每一个行为中,任它与之有联系的存在者存在并由此让其暴露的话,那么,它就会遮蔽存在者整体。任其存在是自我的,同时亦是一种遮蔽。”^[52]实际上,存在者整体的这种遮蔽并非来自此在,而是存在的本质引起的。海德格尔说,它比人的所有行为以及这样或那样的存在者的完整的显露更为古老,甚至比任其存在本身都还要古老。存在者整体的这种遮蔽构成了海德格尔所称的源始非真理,或者说神秘(*das Geheimnis*)。源始非真理与任何一种表达的不准确性没有丝毫的联系。源始非真理没有逻辑的意义,而只有“存在论”的意义。它指的是存在者整体或存在本身的变形或遮蔽。从这一观点来看,非真

理并不是真理的对立面,而是真理全部本质的一部分。被理解为存在者和存在者整体的解蔽的这种真理,其完全的本质自身即包括了它的非本质(Unwesen)。作为解一蔽(dé-voilement)的真理从本质上与非真理,即遮蔽有着联系。源始真理具有否定的本质(d'essence privative)。

海德格尔在早期希腊人用来指真理的ἀλήθεια这个词中,发现了作为解蔽的真理的这种否定概念的踪迹。作为ἀ-λήθεια的真理,指的是已摆脱了(ἀ-否定的)遮掩[摆脱了遗忘(l'oubli):λήθη]。Ἀλήθεια指的是解蔽。通过将真理称为ἀλήθεια,早期希腊人预感到了真理的否定的源始的本质。但这并不因此就意味着,早期希腊人已经明确地设立了一种这样的真理的概念。

E) 真理的反本质:迷惘(l'errance) 海德格尔从真理的非本质神秘中区别出了真理的反本质(Gegen-wesen),他把它称之为迷惘。他说,“迷惘是真理源始本质的基本的反本质。”^[53]迷惘并不是过错,而是指此在的一种基本的存在方式。此在在这种方式中,通过遗忘神秘,即存在者整体的解蔽,强调存在者在日常关注的境域里在身边所遇到东西。通过迷惘,人们遵循着他直接相遇的存在者并离开

使这种相遇本身成为可能的事物，以知道处于其整体中的存在者的解蔽状态的变形。从这样的观点来看，在判断的不一致性的意义上所说的错误(l'erreur)仅仅是其它迷惘中的一种方式，而且还是最为表面的方式。各种错误和差错在遗忘存在的真理固有的神秘的基础上展开。海德格尔说，“迷惘，是错误发生的场所和基础。”^[54]然而，神秘的遗忘并不可归因于人的弱点或心不在焉，好像是人由于简单的疏忽，改变了存在者整体的遮蔽。相反，它应当归因于存在者整体的解蔽的不可避免的增强。它属于遮蔽自身的遮蔽。因而，迷惘不是一种人类学意义上的源始现象，而是存在真理本身的否定的本质所引起的。海德格尔称：“被遮蔽者和迷惘的遮蔽，属于真理的源始本质。”^[55]

与《存在与时间》相比，迷惘现象的这种“推演”代表着决定性的一步。在《存在与时间》中，在此在的沉沦帮助下显现的迷惘总之是无法解释的。它是没有东西能够先天地证实的此在的一种存在的方式。虽然此在在自己身上有着为了自身本真地生存的可能性，它始终已经在尘世内的存在者跟前“沉沦”。在《论真理的本质》演讲中，海德格尔将存在真理的否定的本质作为迷惘的基础。它属于源始真理，即属于存在者的解蔽。这个存在者不仅大体上

变形了，而且还掩盖了它的变形。正是这一原因，人首先在尘世内的存在者跟前迷惘。

F) 作为真理本质的本质的真理 海德格尔在演讲《论真理的本质》的最后一段中说道：“针对真理本质的问题在这样的命题中找到了它的答案：真理的本质是本质的真理。”这个命题与普通的悖论也不是一回事。它指的本质的真理，即解蔽或存在的突然出现是本质，即真理的可能性条件，亦即命题和事物的一致。正是这一原因，海德格尔最初准备用另一个题为《论本质的真理》的演讲来补充《论真理的本质》的演讲。然而，由于与使他中断《存在与时间》同样的原因，即由于其思想还不足以从形而上学中摆脱出来，《论本质的真理》这一演讲搁浅了。在其后期的著述中，海德格尔通过放弃对指导着1930年的演讲的“本质”的仍然还是形而上学的探寻，回到了真理的问题，并把逻辑的真理派生出来的源始真理构想成为澄明(Lichtung)意义上的，即存在本身的澄清或弄明意义上的一致性。海德格尔说：“只有在澄明的环境中，在敞开的澄清中，真理本身和思想才能够如其所是。全部的显现、可靠性已经……在敞开的领域中运动。”^[56] 澄明意义上的真理指的是允许存在者像它自身那样地显现，并允许

表象与其一致的存在本身展开或绽出。澄明意义上的真理的这种特性并没有背离,而是深化了真理即解蔽的先前的规定性。说实在的,海德格尔在命题中对比普通的逻辑真理形式更为源始的真理的强调,并没有仅仅以为真理的流行概念确保一种基础作为目标,而首先是将思想引向存在本身的本质的方向。存在其实就是在场(*la présence*)中的解蔽、敞开和绽出:存在的真理是源始的真理,是真理的存在或本质。人们可以说,作为对存在的真理的考虑的整个海德格尔的后期思想,是一种试图对存在的这种“真实的”(véritative)或“显赫的”(épiphanique)本质的性质的轮廓进行勾勒的尝试。这一尝试通向了1950年的演讲《物》中重新提出的物和世界的概念。

● 三、物与四重性

演讲《物》(*Das Ding*)是题为《观入在者》系列演讲中的组成部分。海德格尔在演讲中,通过抛弃有代表性的思想和形而上学的概念框架,力求抓住“这是什么”,即力求深入到事物与我们周围的世界之间的密切关系(*la proximité*)中。当今的人们,尽管有着一切他所拥有的联络手段,仍无法深入到事物的

周遭。他能够在最短的时间前往最远的地方,但是,距离的这种消除并没有使他接近将其包围的世界,而是恰恰相反。他搬弄或利用着他与之打交道的事物,生活在这些事物之中。但是,这些事物的物性(*la choséité*)实际上对于他仍然是陌生的。海德格尔说:“事物的物性依然是缩在后面的、被遗忘的。事物的存在从未出现过,也就是说,它从来就不是存在的问题。”^[57]

为了发现事物的存在,海德格尔在其演讲中,首先从一种真正的现象学分析着手。他最初的意见是,事物并不是一种仅仅继续存在着的实体和一个不在乎的存在者,而始终具有一种明确的功能或目标。海德格尔说,例如,罐子并不仅仅是陶器制造者用土捏成形的东西,“而是在人们提供的倒水过程中展现它的存在。”^[58]不过,一件事物的合目的性(*la finalité*),或者说用处并没有耗尽它的存在。水罐能倒液体,但是这种倾倒是用本真的方式对其进行思考的话,并不是一个容器里的内盛物向另一个容器的移注。

海德格尔说,“在被倾倒的水中,源头滞留了下来。在源头中,岩石仍然是存在的。在岩石上,沉睡于从天上接受雨水和露水的大地。天与地的结合出现于源头的水之中。”^[59]在祭祀品的交付中,天与地

仍然是出现的。海德格尔补充说,人们提供的并不是一种中性的或无关紧要的液体,而是呈给有死者(les mortel)的酒,或者说,当用基本的方式完成这一交付时,酒已被作为供奉给不朽的神灵的祭品。有死者与神灵由此也出现于祭祀时液体的倾倒之中。海德格尔说道:“在供奉的液体的倾倒中,天、地、神和作为有死者的人一起出现了。”^[60]海德格尔说,一般而言,“事物通过集结展开其存在。通过集结,事物使地、天、神、人停留(verweilen)了下来。”^[61]使其停留并不仅仅是意味着使它继续存在,而是使它显现或突然发生于自身(ereignen)。事物通过以每次不同的方式将天、地、神、人引入显现的清晰之中,展开它的存在。海德格尔将这四者的统一体,即天、地、神、人的统一体称之为四重性(das Geviert)。这种四重性构成了世界的源始形状。海德格尔说,“天、地、神、人统一的四重性在展开中被催促至事物自身,我们称其为世界。”^[62]事物通过以每次不同的方式使世界到来展开它的存在。

作为四重性的世界并不是用形而上学的方式设想为全部存在者或康德意义上的先验观念的世界。它即不是自然和历史的世俗化的天地,也不是神学中已驾轻就熟的那种创世(mundus),甚至也不是《存在与时间》中所说的意义的整体,而是天、地、神、

人互相映照的一种相映成趣的游戏。海德格尔说，“四重性的统一体是四方游戏(Vierung)……。作为使之突然发生的相映成趣的游戏的十字交叉处，是在单一中互相托付者的游戏。十字交叉处的存在是世界的游戏。世界的相映成趣的游戏是使之突然发生的轮舞(das Reigen des Ereignens)。”^[63]天、地、神、人并不是彼此分开的，而是处在一个源始的统一体中。四者中的每一个反映了其余三者，并在这种反映中突然发生到处于其最本己的存在之中的自身。由于它进行了这种相映成趣的游戏，作为四重性的世界是一种无休止地盘绕着它自身的环状物(Ring)。它本身是一种无底的基础。从这一基础出发，不仅是构成四重性的四者，而且还有它所庇护的事物均处于自由的状态，并一直被带到其自身。海德格尔说，“从环绕着环状物的相映成趣的游戏出发，事物的存在的展开突然来到它自身。”^[64]这还不足以说事物使世界显现了出来并安置了世界。而应该补充说，世界，作为四重性，它使事物在其本己的存在中得到了显现和安置。海德格尔说，“世界与事物并非是一个在另一个的旁边，它们在通过这一个时得穿过另一个。”^[65]事物与世界是统一的，但这种统一并不是说它们是可以互相还原的。在它们之间和它们的中间盛行着海德格尔所称的差一异(der

Unter-Schied)。^[66] 差一异并非指两个独立的术语之间的一种简单的关系,而是指一种方面,在这一方面的深处,世界与事物突然发生于自身。海德格尔说,“对于世界和事物,差一异使事物突然发生于世界产生之中的自身,它使世界突然发生于保护事物的自身。”^[67]

在突然发生于事物与世界自身(das Ereignis)的思想引导下,关于事物的演讲与《论人道主义的信》、关于技术的演讲和演讲《同一与差异》一起,为“Ereignis”的思想作了准备。而 Ereignis 的思想为海德格尔最后的著作作了定位和聚焦,并在 1962 年的重要演讲《时间与存在》中达到了顶点。

四、存在与时间的源始同一

演讲《时间与存在》无疑是海德格尔在思考其真理之中的存在的尝试中走得最远的一篇作品,而且还采用了与论著《存在与时间》第一部的第三篇相同的标题。该第三篇曾由海德格尔宣布过,但一直未问世。人们不能因此就将这一演讲视为《存在与时间》未出版的篇章的新的创作。因为,如果海德格尔追求的目标即使仍然是相同的,即思考存在与时间的连接,但是它的出发点对于海德格尔而言已完全

不同。海德格尔的出发点已不再是澄清包含着存在的存在者的构成,也不再是此在,而仅仅是作为贯穿整个西方传统的在场(Anwesen, παρουσία)的存在的存在的特点。海德格尔在演讲开始时问道:“为什么要一起命名时间与存在?存在,从西欧思想的早期以来,而且直到当今,和在场(Anwesen)是一回事。在这一表述中,在场(Anwesen 或 Anwesenheit)讲的是当前(Gegenwart)。而当前,根据流行的描述,它与过去和未来组成了显示时间的特征的东西。作为在场(Anwesenheit)的存在,是由时间规定的。”^[68]根据这一“存在论的证据,”海德格尔致力于使存在与时间回到更源始的意义,以便弄清它们基本的紧密联系。海德格尔的分析是从 Ereignis 的思想入手。Ereignis 是存在和时间的真理,或更确切地说,是作为时间的存在的真理。

为了思考存在自有的存在,即作为存在的存在,首先应当摆脱它作为基础或作为存在者的基础的传统规定性。海德格尔说,“思考自有的存在要求,为了退缩在退隐之处的解放中的游戏者的利益,即为了‘有’(il y a)的利益,放弃作为存在者的基础的存在。”尽管存在从来不是存在者,因为存在始终是存在者的存在,但在存在与存在者之间有着根本的区别:存在论的区别。存在没有存在者的任何意义,因

此,不应该说“存在是……”,而只能说“存在有”(il y a être)。海德格尔说:“存在不是,(L'être n'est pas),作为在场的展开(Entbergen von Anwesen)的存在有。”^[69]作为“有”的存在是一种行动或一种到来。它把所有这些还是在场本身的出现称为“到场”。在在场的出现中讲到了时间,这里的时间当然不是被视为现在不确定的连续的派生或拉平的时间,而是源始、神秘的时间。它是生存状态的时间性的重新整理,而生存状态的时间性曾是《存在与时间》中的问题。

海德格尔说:“时间不是,时间有”(Le temps n'est pas, Il y a temps)。”^[70]时间的特性不在于现在的连续之中,而在于一种“向一来”(a-venir)或一种“到来”。这种到来以每次不同的方式,在时间性的三个方面的每一方面中发挥作用。例如,“过去”远不是完完全全的“已结束了”,过去指的是一种运动,为了这一运动,所有一切已经在在场中突然出现和产生。海德格尔说,“过去没有像已简单地停止了存在的事物那样,沉没于以前的现在之外。过去毋宁在显现着,虽然是按照它自身的方式在显现。在过去中,在场被带来了。”^[71]至于将来,并非指还不是现在,而是指与一种运动相对应。还没有在场的事物通过这种运动,以自己的方式,一起涌进在场。这

并不意味着这些事物通过它接受了实现的始初，而是指它们在其尚未出场的存在中与我们相遇。海德格尔说，“在到来中，在‘向我们到来’中，在场被带来了。”^[72]最后，当前并不是普通的现在，而是指所有到场的事物进入在场。海德格尔说，在当前中，“一种在场被带来了。”^[73]被海德格尔视为时间性的第四个方面的一种进入在场的运动或在场化的运动由此在时间性三个方面的每一方面中发挥着作用。海德格尔说，“真正的时间是四维的。”^[74]时间性的这种第四个方面，即“绽出的”或“涌出的”在场(Anwesen)不应与派生的时间性中的当前混同起来。“时间性的第四个方面支配或渗透着其他三个方面。”^[75]这就是它实际上是时间性的首要方面，即其庇护着时间自身的本质的原因。

人们由此会看到，在场的“涌现”或“丰富”(profusion)既在存在的内部，也在时间的外部起着作用。存在，像时间一样，进入了在场。或更确切地说，“所是的一切”(Tout ce qui est)来到了在场。这种在场，除了它自身派生不出其它的事物。它由自身或通过自身突然发生。它给与，或更确切地说它是在场的纯粹的赠予。在场的源始赠予同时是存在的真理和时间的真理。海德格尔将其称为 *das Ereignis*。Das Ereignis 在日常语言中是指事件，而对于海德格尔，

它则是指居于存在与时间的同一内部的在场本身的来到和出示。这里不应理解为,有一种东西对存在和时间将是共同的本质或属性(un genre),而应当看作存在与时间源始的结合和同一,或更确切地说,存在和时间在时间上源始的同一。存在与时间源始的同一实际上是为时间的利益在发挥作用:时间(作为 Ereignis 的在场)是存在的秘诀,而不是存在的反面。海德格尔说,“存在消失于 Ereignis 之中”(Sein verschwindet im Ereignis)。^[76]存在消失于时间之中,时间是存在的真理。

“Ereignis”可以被视为对海德格尔以前所称的“存在的澄明”,或“存在论真理”和其是本质的真理的真理的本质等等的一种新的建构。人们在此重新发现了海德格尔的存在的根本线条:隐逸。它属于作为存在的存在,属于源始、绽出的在场,或属于在在场中没有保持持续或永久保持的“到来”。如果我们不能在一种原始状态的范围内留住它或使它凝结,存在就会是一种光芒(éclat)或闪电,一道正在经过并穿透我们的光线。有存在始终同时意味着没有。存在具有中止的或“时代的”(epochale)本质。海德格尔说,Ereignis 同时是一种摆脱。Ereignis 通过使突然来到和为了能够突然来到获得摆脱。这种使自身从存在的本真本质摆脱出来的摆脱是存在的

遗忘的开始。正是在这种 Ereignis 的思想、作为“本质”或“存在的真理”的“发生的思想之中，海德格尔身上的存在的思想达到了顶点。当思考达到此点时，似乎遇到了一种不可超越的现象。海德格尔在演讲结束时问道：“还有什么要说呢？只有：Ereignis 的发生。（Das Ereignis ereignet）。”^[77] 通过这种重复，海德格尔不仅想要强调“Ereignis”概念的顽强性和源始性，而且也通过坚决地放弃形而上学，促使思维去注意这种发生。这种发生不是人的产品，但是其自相矛盾地是，它始终也是人为了存在而“需要”的。^[78]

第四章 传统的占为已有

从海德格尔在弗莱堡初执教鞭起,他与传统的对话实际上从未间断地在继续着。这一对话经历过数次重新转向,并依据两种相关的方式在发展。海德格尔既致力于得出形而上学象这样的和一般的本质,也同样地专心于对西方主要思想家的学说或论点进行阐释。海德格尔当然不是“从事”哲学史的始作俑者,然而,从不止一种的理由来说,他对哲学史的研究可谓是独树一帜的。首先是因为研究的规模,因为海德格尔终于重新解释了整个,或几乎是整个西方思想,这已经自行证明了海德格尔思想本身的启迪力量;其次是因为研究的严厉性,即希冀避免对过去的著作的一切循环的,或系统化的阐释;最后,海德格尔是西方屈指可数的使哲学史成为哲学本身重要的一章的思想家之一。从这一观点看,海德格尔对哲学史的研究是无法与任何其他人,也许甚至包括黑格尔本人对哲学史的研究进行比较的。

一、寻求“非思”(l'impensé)

在他对传统的研究中，海德格尔不满足于重复和指责思想家们已经说过或想过的东西，而是寻求超越他们已经说过的东西，回归到他们欲说，但没有能够说出来的东西。这种对“欲说”(le vouloir-dire)或“非思”的寻求是海德格尔对哲学史的注解的一种特征和不变性。“非思”当然不是“不思”(le non-pensé)，而是思想家每句最重要的话中另外隐含着的東西。作为对“非思”的寻求，海德格尔的阐释必然是过火的。但这种过火远不能与态度不严肃的随意混为一谈。相反，这种过火使海德格尔的阐释确实实是忠实的。所有的阐释，若满足于复述已被明确地说过或想过的东西，那事先即注定其不是真正的阐释。这就是说，哲学的话语始终是多余的。它具有一种本质的模糊性，它始终意味着与作者所相信的事是不同的东西。由此，要理解哲学家，就始终得比这些哲学家理解自己还要好地去理解，即揭示一种境域，在这种境域的深处展开他们的思想，或回到他们欲说但仍未表达出来，并隐匿在他们的话里的东西的源始基础。因为这一境域，或这些作为传统哲学话语的论据的基础不仅支配着西方历史，

而且也支配着近现代时期本身。海德格尔对哲学史的注释既不仅仅地,甚至也不是优先地趋向过去,而是也趋向当前的。

二、阐释的境域与海德格尔对传统的态度的演变

任何阐释都应当由一种启发性的观念的力量推动和引导。这种观念,在海德格尔对传统的阐释中,是由海德格尔所提出的问题本身,即由存在的问题提供的。通过把哲学传统重新置于存在问题的境域,海德格尔没有以对他来说是生疏的标准去估价西方的思想,而是用构成,或更确切地说,一直构成它的最重要的目标的古尺(l'aune)去评定西方的思想。我们通过提前去达到海德格尔的注释的结果,可以这样说,海德格尔意欲显示,在他之前的思想家除了个别的例外,均忘了提出存在的问题。这些思想家任存在处于遗忘之中,而且没有体会他们的遗忘本身。可以说,海德格尔由此对传统采取了一种“批判的”态度。但是,这种批判并不具有纯粹是否定的意义。通过揭露哲学史中对存在问题的忽略,海德格尔不仅使传统的局限性显示了出来,并且也相应地让它们的轮廓也显示了出来。这就是为什

么,他对传统的阐释其实是传统的一种占为己有。海德格尔通过揭露传统阴影的部分,通过揭露传统被遮蔽的基础把传统归为己有,并使传统适应他自己。

在这种总的阐释框架内,海德格尔对传统的态度并非总是一成不变的。它在《存在与时间》问世后的年代里发生了转向。在《存在与时间》时期,海德格尔根据基本存在论着手讨论传统。在转折之后,他则根据存在的思想来思考传统。这就是说,在在此在中,或更确切地说在此在现象的忽略中发现了西方思想的“非思”之后,他在其著述的第二部分,在存在的遗忘或存在与存在者的区别中被遗忘的遗忘本身之中找到了它。这种“非思”的评价的区别伴随着阐释方法的一种演变:在被设想为一种“解构”之后,“非思”的寻求在转折之后意味着“回归”(Schritt zurück)。

三、对传统的解构:“此在”的忽略

对传统的解构在于显露源始的经验,“那些最初的,以后又起着主导作用的存在规定,就是借这些源始经验获得的。”^[79]用于传统中的基本存在论的概念的来源而今已处于遗忘状态。我们可以把存在论

的历史与一种缓慢的沉降进程进行对比。在这一沉降进程中,原始的来源或已经得到的传统的概念在数不清的过重的负担之下,逐渐地湮没。海德格尔的解构并没有否定的目的,而确切地说,它的目标一是把传统从被自己的历史在其身上冲积而成的沉积层中摆脱出来,二是重新获得传统赖以建立、而在当今却已被隐埋的土地。作为对源始土地的寻求,解构是一种倒退式的手段。它打算从最晚近的思想家出发,反过来浏览存在论史上不同环节的交点,以揭示西方传统的根源。海德格尔更为明确地指出:

A) 古代的(柏拉图和亚里士多德的)存在论是整个西方哲学赖以建立的土地。在中世纪成为一种固定的学说上的财富之后,古代存在论就其要点而言,已经“经过苏亚雷斯形而上学的论争……转到了形而上学和近代的先验哲学,并决定了黑格尔的逻辑学的目标与基础。”^[80]

B) 古代存在论的基础本身和整个哲学传统的启程者是在,首先并最为经常地生存着的此在,即在将其包围的世界周围“沉沦”的此在。海德格尔说,“希腊的存在论及其历史,经过各种各样的演变和偏差,至今仍决定着哲学的概念方式。这证明此

在是从“世界”方面来领会自己本身,并且领会一般存在。”^[81]在海德格尔看来,所有的哲学都将“主体”(此在)置于其存在论问题的中心。希腊人的哲学也没有逃脱这条规则。但这并不意味着,因此就可以用主观主义(取该词的现代意义)的观点去解释古代思想。希腊人将 λέγειν(柏拉图和亚里士多德)或还有 νοεῖν(巴门尼德)作为其存在论的导线。一般而言,整个西方传统通过或明或暗地朝向此在,取得了存在者存在的规定性。海德格尔本人在《存在与时间》中亦是如此。西方的思想家们仅仅是忽视了对自己作为其研究基础的存在者存在论的结构进行自问。而正是在这一点上,西方传统是有缺陷的。更明确地讲,他们通过向尘世内的存在者的分析借用的存在论的范畴去澄清此在这一“主体”,没有看到这些范畴对于此在是无法应用的,没有看到此在具有一种专门的存在方式。

C) 古代存在论和沉沦于世界之邻的此在的生存中的整个传统的根源,是把存在作为“经常在场”(présence constante)的传统阐释的深层原因。自巴门尼德以来,直到黑格尔乃至黑格尔之后,整个传统都在时间的境域里将存在理解为经常性与现存不变(subsistance)。这种将存在作为经常在场的理解是

以此在的一种特定的、派生的行为——“直觉”的行为为依据的。

在《存在与时间》时期，海德格尔把古代存在论和整个西方的本体论的不足与西方传统赖以构成的土地的不足联系起来。这一土地，即“沉沦的”此在，老实说并非完全是不真实的。因为“沉沦”是此在存在论构成本身的组成部分。海德格尔并没有仅仅将传统抛回到非真理之中，而是试图通过揭示被传统置于阴影之中的此在的存在论构成，更彻底地提出问题。正是这一原因，海德格尔在这一时期将自己的哲学事业理解为传统的复述，即同时理解为传统的基本问题的维持和转变。海德格尔在《存在与时间》中，通过在满意的基础上对其进行重建，即明确地通过从此在的生存状态分析着手，复述了传统存在论。

四、康德《纯粹理性批判》的阐释

海德格尔在《存在与时间》时期认为康德在哲学史中占有特殊的地位。康德实际上是唯一一位已经明确地把存在现象与时间现象联系起来，或更确切地说已把时间作为理解存在的境域的哲学家。海德格尔说，“在其研究历程的某一阶段中向着时间性范

围的方向移动,或者说任凭自己在现象的强迫下在这一方向继续行进的第一位和唯一的一位思想家是康德。”^[82]海德格尔在其1929年的论文《康德与形而上学问题》中发展了康德哲学的这种解释。他在1925—1926年夏季学期的《逻辑学》和1927年夏季学期的《(纯粹理性批判)的现象学解释》等课程中已经作了这样的解释。他特别是以图型论这一章作为依据。在他看来,此章构成了《纯粹理性批判》的核心。在此,康德将存在范畴的规定性,即知性的纯粹概念时间化了。

在其1929年的论文中,海德格尔将《纯粹理性批判》解释为一种建立(或重新建立)形而上学的尝试,同时摈弃了这一时期占支配地位的对此著作的阐释,即马堡学派的阐释。该学派把《纯粹理性批判》简单化为一种认识理论,更确切地说,简化为一种对自然的数学—物理认识的理论。《纯粹理性批判》的目标是,通过预先澄清一般存在者认识的可能性条件,或还有先验的综合判断的可能性条件,为超感觉的存在者的认识的可能性规定界限。通过把《纯粹理性批判》阐释为揭示理解存在的可能性条件,海德格尔在康德身上发现了与他在《存在与时间》中发展的一样的存在论问题的雏型。像他本人在1927年的论著中试图通过自问包含着存在的存

在的构成以得出存在的意义一样,康德在《纯粹理性批判》中致力于确定人类理性通过澄清主体的主观性结构可理解的存在者存在论的构成。海德格尔不满足于在自己与康德的研究方法之间进行简单的对比,而是通过先验的审美观和先验的分析的详细的注释表明,时间性对于康德本人而言,是存在论认识,即先验的综合认识的基础,并指出,时间是理解存在的境域,也就是说,通过时间,存在本身(各种范畴)才是可理解的。他证实康德先验的主体具有时间性的本质,并尤其是依据有关先验美学的章节把“我思”与时间本身等同起来。这一章节往往被评注者们所回避,而康德在该章把时间描绘为具有自我的纯粹的情感的特征。

海德格尔承认,他对《纯粹理性批判》的阐释比康德明确所说的要走得远得多。康德不仅没有接近“我思”的时间,而且亦未能这样去做,其基本原因有二:一方面,康德是时间性的流俗概念,即把时间性视为现在的连贯的概念的俘虏,此使得他未能“达到从时间方面理解‘基本概念’,”^[83]另一方面,康德按照笛卡尔式的方式,把主体构想为实体,而丝毫没有去揣想它的“绽出的”特征。这一切并没有削弱海德格尔的注释,但却使得重复康德提出的问题本身成为必不可少。海德格尔在其 1929 年的著作的最后

部分致力于此。在《存在与时间》中也以某种方式致力于此。

五、回归。形而上学的存在神学的本质

自转折之后，海德格尔不再试图在前人的身上重新找到他自己就存在进行的责问的前提，而是去揭示遗忘。自柏拉图以来，甚至在这之前的整个西方思想已经把存在弃置在这种遗忘之中。这种阐释上的变化暴露出海德格尔对形而上学态度的变化。从此之后，他把形而上学视为存在被根本遗忘的一种思想，因而，问题将不再于在摧毁或解构形而上学之后去重复它，而仅仅是舍弃它本身。

自柏拉图以来完全支配着西方哲学的形而上学被一个基本问题所牵引，即什么是存在者？如它的名称所显示的那样，形而上学超越了(μετά)接近存在的存在者(φύσις)。它试图知道是什么构成了存在者的本质或存在者性(Seiendheit)。但在这种超越之中，形而上学从存在者出发或利用存在者去思考存在，使存在作为存在“非思”。它以多种方式把存在表现为某种存在者的事物，即作为柏拉图理念方式的一种先验的实体，或作为每件事物的内在的本质。它忽略了“有”(Le Il y a)存在的突然到来和存

在论的区别。在形而上学中,存在仍然是不在的。说到底,对于形而上学,像这样的存在什么也不是。基于此,海德格尔说:“作为形而上学的形而上学是真正的虚无主义。”^[84]

作为存在者,而不是像这样的存在的科学,形而上学必然是双重的。海德格尔说,“形而上学以一种双重的方式表现存在者的存在者性:首先是其最普遍的特征的全体性(ὄυ καθόλου, κοινόν),其次是在最高的,因而是神圣的存在者的意义上的存在者的全体性(ὄυ καθόλου, ἀκρότατον, θεϊόν)。”^[85]形而上学同时是存在论与神学。作为存在论,形而上学探问归因为是存在者的一切存在者所有的、最一般的谓词。作为神学,形而上学试图把存在者建立在其存在之中。探问最初的原因,探问向每件事物提供存在原因的最后理性(l'ultima ratio)。作为同时是基本的与创造性的科学,“一种更明白、更真实的方式的思想,形而上学是一种存在一神一学(onto-théologie)。”^[86]形而上学的双重性当然不是海德格尔的发现,它已经被亚里士多德所认识到。但是,它的根源以及必然性却从未被觉察。这可作为一个重要的理由。在其演讲《形而上学的存在一神一学的机制》中,海德格尔让形而上学的存在一神一学结构筑基于存在论的区别之上,即存在与存在者的区别之上。

由于没有接近像这样的存在,也没有接近存在与存在者的区别,即作为区别的存在,形而上学无法抓住它的同时是单一与双重的结构的来源。

尽管存在、存在与存在者之间的区别的遗忘是存在本身内部的事情,从这一观点看,它也像西方思想本身一样古老,然而,它只是从柏拉图起,开始在西方发挥它的力量,扩展它的领域。自那时起,力求在希腊最早的思想家们的身上得到说明的存在的真理完全处在了遮蔽的状态。其后的哲学家只是通过加剧这种遮蔽去证实它。

六、作为存在的遗忘史的形而上学

海德格尔在形而上学史内划分了三个时期或基本时代:首先是希腊人时期(柏拉图和亚里士多德),其次是罗马人与中世纪时期,最后是近代时期(主要是笛卡尔、康德与尼采)。这些时期中的每一个均与存在的一种特定的赠予(donation)方式,或更确切地说,与存在的遮蔽相对应,并被真理的一种特定概念所支配。海德格尔说,它们并非以黑格尔的方式被互相连接起来,而是组成了“一种自由的连贯。”^[87]可是,以悖论的方式,它们同样构成了加固遗忘存在的决定性的阶段。

A) 柏拉图 柏拉图的思想是一切转变的场所和一切创造的地点。对于整个传统而言,柏拉图是哲学的原型,并已在整个西方思想史中刻下了他的印记。海德格尔说:“整个西方哲学是柏拉图主义的。形而上学,唯心论,柏拉图主义表示的是本质上相同的事物。它们仍然是规则本身,并在各种对立或各种逆流中使自己的地位提高。”^[88] 柏拉图开创了自那以后被用来表现存在与存在者的关系的方式,并布置了整个形而上学的框架。海德格尔解释道:“(柏拉图)说,在存在与存在者之间有 χωρισμός; ἡ χώρα 表示场所。柏拉图想说存在与存在者是在不同的场所。”^[89] 柏拉图设立了一个顿挫,一个存在与存在者之间的断层。存在不存在于存在的事物当中,而是更远地存在于理念之中。这种理念不是主观的表述,而是事物本身的方面或明白易懂的方面。在这种理念与事物、存在与存在者的对立中,像这样的存在仍然是不在的。因为,作为理念(εἶδος, ἰδέα)的存在作为存在者的本质,根本上指的是存在者。作为理念的存在是真正的存在者,严格意义上的存在者(ὄντως ὄν),而并非作为像这样的存在。

B) 亚里士多德 亚里士多德关于存在本质的

基本的词是ἐνέργεια(潜能)。这个词不应该根据“能量”(énergie)的近代概念追溯式地进行阐释,它根据希腊语中的ἔργον一词的含义表示:“维持在被建立、确定、创作者的未被遮蔽(Le non-occulté)之中的在场(la présence)。”^[90]海德格尔说,通过在存在的事物的“现实性”中,而不是在一种先验的观念中发现存在,“亚里士多德是根据希腊人的意识进一步思考的,也就是说,与柏拉图所做的那样相比,他更为根据存在的最初本质来思考。”^[91]亚里士多德的形而上学从多种方面来看,显得像是一种经过柏拉图那儿,向产生了最初的希腊思想的源始经验的回归。这也许就是海德格尔在其著作中,给予亚里士多德重要地位的原因。不过,这并不因此就意味着亚里士多德已获得了存在的真正的本质。因为,他对存在的阐释仍然是在柏拉图本人划定的概念框架内展开的。亚里士多德的唯实论作为对柏拉图的唯心论的反动而展开,并从后者那里受到了决定性的一击。所以,亚里士多德的哲学属于柏拉图主义的历史,因而亦难逃存在的遗忘的历史。

伴随着亚里士多德,伟大的希腊哲学与形而上学史的最初时期同时终结。这一时期以把存在理解为在场(οὐσία 作为 παρουσία),把真理规定为与陈述(ὁμοίωσις)的一致作为特征。

C) 罗马人 罗马时期代表着西方思想史中一个承前启后的时期。这一时期不仅要对初始的希腊思想的遮蔽,即在柏拉图与亚里士多德的哲学中多处处在同一水平上的、存在的真理的源始领域的遮蔽负责,并且对近代思想本身的形成也负有责任。对于海德格尔,罗马性(romanité)的本质在于帝国,即在于根据等级与命令建立的领域。根据罗马性的这种“帝国的”本质,真(le vrai)是权利(rectus),即与按照顺序排列相一致的东西。存在,就它这方面而言,是现实性(actualitas)意义上的实在的事物。这种规定性贯穿了直至最晚近的现代为止的整个西方历史。海德格尔说:“因为,作为现实性的存在的本质的规定性带动了整个历史的前进,……整个西方历史是向着罗马人的方向的,而从未向着古希腊人的方向。其后重现古代希腊的所有举动,只不过是从此之后按照罗马人的观念被重新阐释的古希腊文化的罗马式的翻新。”^[92] 罗马时代完全被把真理描绘为 *rectitudo* 所支配。

D) 近代 形而上学史的第三个与最后一个重要的时期是随着笛卡尔而开始的近代时期。这一时期莫基于一种把真理作为确实性(certitude)的新的规定性。真理本质的这种新的规定性与存在进入表

现领域(作为观念的存在),与人上升到主体的地位同时产生。而上升到主体的地位也就是上升到它们的表现的真理的基础与标准,即真理本身的行列。因为笃信自己欲去拥有的观念的真理,人不是倾向于作为存在的存在,而是倾向于全体性中的存在者,即倾向于他试图使自己成为其“主人与拥有者”的大自然。在笛卡尔之后,主要的思想家是康德。“不仅仅从年代的观点上看,而且主要是从历史的观点来看,康德通过其吸收笛卡尔身上的近代形而上学的开始阶段的方式,以及他以对莱布尼茨的质疑对近代形而上学的开始阶段所进行的改造,成为近代形而上学内部的中心。”^[93] 康德关于形而上学的基本立场记录在下述命题之中,他说:“一般经验的可能性的条件也是经验对象的可能性条件。”^[94] 存在在经验的可能性条件之中。经验的可能性条件构成了客观性的结构,或者说,构成了在经验中遇到的存在者的存在的计划,把存在作为可能性条件来描绘,构成了利用支配着柏拉图之后的西方哲学的存在者来湮灭存在的过程中的一个主要阶段。

E) 尼采 西方最后的思想家,即形而上学步入其最后阶段时的思想家是尼采。这里的最后阶段并非是终止意义上的最后阶段,而是指肇始于柏拉图

思想的本质的可能性的枯竭。尼采颠倒了形而上学,使可感知的存在者,生命的世界与变异的(柏拉图的不真 *le μῆϛον*)世界上升到真正的存在者的行列,并将没有任何确实性的存在贬低到与纯粹幻想相同的地步。但是,在这种颠倒中,尼采仍旧被他颠倒的事物本身所决定着,即被形而上学与柏拉图主义所决定着。尼采把存在构想为一种价值,即构想为由强力意志,以及为了强力意志所提出与强加的一种观点。因为价值观是强力意志保持与增强的条件,因为强力意志不是一种普通的心理学的规定性,而是存在者的基本特征,海德格尔说:“尼采思考着作为条件,作为使之可能有资格、作为不错的东西 (*ἀγαθόν*)的存在者的存在者性。他绝对是在柏拉图与形而上学的意义上思考存在的,——甚至作为柏拉图主义的颠倒者与反形而上学者时亦是如此。”^[95]存在作为价值,仅仅是一种幻想,一种印在事物表面的普通的谓词,“一种化为乌有的实在性的最后的烟雾。”通过把存在简化为一种价值与一种烟雾,尼采把存在的遗忘带到了其顶点。他不仅不去抓住正在展开的存在,而且还使对存在问题的考问变得多余与虚幻。存在是一种错误,人们不可能在继续这种错误时没有受到一种愚弄,这种愚弄与由于相信由它们自身带来的理想的存在故在 25 个

世纪期间成为形而上学的牺牲品的愚弄是相同的。海德格尔说，“由此，尼采的形而上学没有能够克服虚无主义。”^[96]

哲学史，或形而上学史——它们对于海德格尔来说是同义词，最终与根据价值观进行思维的缓慢和逐渐的显露的历史混同起来。这种存在与价值的同化，进行了好几个阶段，是最后的真理，或许也是作为柏拉图主义史的形而上学史的知己。在这种历史中，存在依然是不在的，除非这一缺席已经像这样地被感知。由于忽视所有存在，形而上学更加不可能体验到构成它的特点的虚无主义。形而上学对于它本身对存在的漠不关心的这种漠不关心，是海德格尔称为“没有不幸的不幸”（die Not der Notlosigkeit）的本质，而这种“没有不幸的不幸”是不幸的最极端的形式。

七、回归到希腊人去

从三十年代起，海德格尔以《西方哲学的开始》（1932）和《形而上学导论》（1935）等课程开始转向希腊最早的思想家们，以重新找到存在的非形而上学的、本真的思想的轮廓。与希腊最早的思想家们的这一对话在四十年代的一些重要课程和演讲中得到

发展,它们是关于阿那克西曼德的《基本概念》(1941)、《阿那克西曼德之说》(1946),关于巴门尼德的《巴门尼德》(1942—1943),关于赫拉克利特的《西方思想的开始》(1943)、《逻辑学》(1944—1945)。这一对话在四十年代之后仍通过下述课程与演讲在继续进行着,它们是1952年的《何谓思》,其大部分是关于巴门尼德的;1964年的演讲《哲学的终结与思的任务》,它同样是关于巴门尼德的;还有1967年与E.芬克共同主持的一个关于赫拉克利特的讨论班。

形而上学传统把最早的思想家们称为前苏格拉底或前柏拉图的思想家,并以柏拉图和亚里士多德的哲学尺度来衡量他们,把他们视为“原始人”。这些“原始人”的概念水准与其后人相比,简直是不值一提。他们的唯一作用与主要功绩就是为柏拉图与亚里士多德的哲学的到来作好了准备。而柏拉图与亚里士多德哲学随之则明确地把它们贬低为博物馆里的古董。古典的描述把这些早期思想家描述成不可救药的过时、晦涩难懂、不甚严密的哲学家。在海德格尔看来,这种古典描述有着双重的谬误。首先,因为它奠基于这样一种观念,即有着一一种哲学的进步或前进。而哲学与其它学科不同,它没有,而且也不可能进步。这并不是说哲学注定是未完成的,而是指,整个哲学由于其是本真的,所以上来就必

然是完美的,以致无人能够自夸说他已经超越了,更甭说是已经驳倒了任何其它哲学。其次,不能把前苏格拉底思想家列为“原始思想家”的第二个原因是,这些思想家与其继承者相比,尤其是与柏拉图和亚里士多德相比,绝没有退缩在后面,相反,他们在存在的本质方面比任何后人思考得更远。通过开始倾听一直要求被思考,却被形而上学传统置于遗忘之中的东西,他们走在所有后来的历史的前面。这一切不应该使我们以为,海德格尔对于早期的希腊思想怀有这样一种怀旧之情,这种怀旧之情在19世纪曾纠缠着德国的思想到这样的程度,以至于德国的思想有时想复苏古希腊文化,或至少是与古希腊文化建立联系。海德格尔远不是想让前苏格拉底思想复生,而是试图在这些思想家的话语中,让那些仍未表达出来、还未到来的东西涌现出来。这种对还未到来者的寻觅是海德格尔称之为 Andenken(思念)的忠实的、令人回想的思维的特性。因为在前苏格拉底思想中还没有展开与到来的思想不仅事关作为这样一种思想的思想,而且还关系到整个西方思想。海德格尔在自己对早期希腊思想的研究中,力求使西方思想还未到来的命运突然到来,命运的还未到来使他有可能在西方思想面前通过由此遮掩西方思想最早的开端中显示的东西,与柏拉图一起陷

于形而上学之中。

在前苏格拉底思想家身上，海德格尔首先发现了一种把存在作为 *φύσις* 的非形而上学的经验。*φύσις* 一词人们习惯于翻译为“自然”(nature)，但这样翻译并不确切。早期的思想家们没有在原则或先验的本质之中找到存在者的存在，而是在存在者本身之中，或更确切地说，在所有事物起源于与退回到它的“涌现”(la physis) 之中找到存在者的存在。在希腊语中，*φύσις* 来源于动词 *φύειν*，*φύειν* 意为“生长”或“使成长”。海德格尔说，“适宜于自然的生长不是普通的数量的增加，不是变成更大这样的事实，而更根本上说，它是通过敞开而展开的事实，在这样的展开中使其出现的事实，在这种出现中维持与存留的事实。简而言之，它意味着支配 (la perdominance) 保持在充分发展之中。”^[97] 对于早期希腊人而言，自然指的是存在者在“在场”中的绽开 (Aufgehen)。在这样理解的 *φύσις* 之中，即在在场中充分发展的出现的事实之中，退缩的方面同时在起着作用。因为消失始终在威胁着展开者。正是这一原因，赫拉克利特得以说，自然喜欢隐藏起来 (La nature aime à se cacher)。海德格尔评论道，“*φύσις* 与 *κρύπτεσθαι* 的接近表明存在与表象的接近，它因为互相斗争而结合在一起。”^[98] 透过他们把存在作为 *φύσις* 的规定性，

早期的思想家们接近了存在本身中止的,或划时代的本质。

其次,并以相关的方式,海德格尔在前苏格拉底思想家身上发现了源始的存在论真理的预感,希腊人用来表示真理的词是ἀλήθεια。我们极不完善地翻译成“真理”一词的这个词有个否定性的前缀ἀ-。对于希腊人,真理源始地意味着从早期的遮蔽中解脱出来,即解蔽。如此来理解的话,真理不是逻辑的本质,而是成为存在本身 φύσις 的本质的特征。

在前苏格拉底思想家中,让海德格尔最为关注的三个哲学家是:阿那克西曼德、赫拉克利特与巴门尼德。阿那克西曼德的主要格言是 τὸ χρεῶν。在这一格言中,不应看到义务或限制(应该 le il faut),而应该看到在场与在场者的连接,即互相之间的联系以及同时的区别。在阿那克西曼德这里,整个形而上学的“非思”来到了语言,意外地知道了存在(在场)与存在者(在场者)还没有被区分开来的区别:存在论的区别。这并不因此就说,阿那克西曼德成功地对像这样的区别进行了思考。

赫拉克利特的基本格言是逻各斯(Λόγος)。赫拉克利特的逻各斯指的是“把所有相反地延伸与出现留在其作为存在者的整体之中的汇集(le recueil)。”^[99]用这位思想家的话来说(《残篇 50》),

它是ἕν Πάντα(——一切),即集中一切的地方,以及所有在场与所有缺席发挥作用的地方。

为了说存在,巴门尼德使用了“陈旧过时的”分词 εἶναι。根据海德格尔的说法,这一分词不是其它分词中的一个,而是本身集中着所有其它分词的分词。它不是指存在本身,也不是指存在者本身,而是指存在(εἶναι)与存在者(ὄν)源始的二重性。海德格尔将其称为此与彼之间的二重性(die Zwiefalt)。思,由于与存在“同一”,不是某种使其面对存在者的事物,而是守护存在与存在者的二重性的事物,由此使每个事物从在场中解放出来。

人们看到,存在与存在者的连接由此以多种方式在前苏格拉底思想家身上显现出来。在阿那克西曼德身上是 χρεών 的形象(存在者在存在中的维持);在赫拉克利特身上是逻各斯的形象(存在者在存在中的汇集);在巴门尼德身上是存在——存在者的形象(εἶναι)。在早期思想家这里,存在与存在者还没有被分开,还没有像它们后来在柏拉图处以及在整个后来的形而上学中那样被彼此区别开来。在存在与存在者的这种源始连接之中,有着作为存在的尚未被区别开来的区别性的本质。当然,这种源始连接既不能与一种同化,也不能与把存在降低为存在者等同起来。

八、海德格尔对哲学史的阐释的统一性 与赌注(l'enjeu)

在差别之外,甚至在将它们分开的分歧之外,海德格尔在《存在与时间》以及转折之后的著作中,对现代哲学史所作的阐释实际上分成同样的赌注。海德格尔经过与传统的对话,通过正确地显示应该思考的东西(存在,或此在)在哲学史的不同时期从未在其事实真相之中被抓住,试图为存在本身更为本真的思想的到来作好准备。通过痛斥形而上学难辞其咎的存在的遗忘,他首先试图去唤醒关于自身的不幸的不幸的思想,以便让思想转向它长期来所遗忘,然而又是为它保留的东西。在海德格尔身上,哲学史从这一观点来看,可以被视为“预备教育”,视为存在论与存在问题的创设的入门。此外,如果说海德格尔的大部分分析是在课程中进行的话,这并不是偶然的。如果说这些课程中有这么多的课,尤其是《存在与时间》时期的课,那也不是偶然的。不过,应当看到,海德格尔对传统的不足或缺陷的揭露,只有在海德格尔思想本身已经在存在的真理的领域深处展开,才是可能的。存在被遗忘的遗忘实际上只能够显示为一种针对像这样的存在进行思考的思

想。进入存在的真理的领域和跳出形而上学,是西方传统能够如其所是地显示,即显示为一种存在在根本上容易被忘记的思想的不可或缺的条件。从这一观点来看,存在着一种阐释学的循环,存在的真理的领域的获得,同时是对传统的诠释的起因与目的,准备与终结。正是在这一循环之中,海德格尔对哲学史的阐释在运动着。

第五章 现代性的问题

在《存在与时间》时期几乎没有的对近现代的本质的思考,出现于30年代末海德格尔的著作,且其具有的重要性在不断地增强。这一主题在哲学问题中的出现或许是受益于对恩斯特·荣格尔《劳动者》一书的阅读。该书1932年在德国问世,海德格尔在1939—1940年就此书举办了一个非公开的讨论班。简单明确地讲,海德格尔并不对现代性、对社会学家或“技术专家”所指的技术感兴趣。也不对老生常谈的或思想史学家的思想史感兴趣,而是对“哲学家”的现代性感兴趣。而且,他本人对现代的社会学类型的所有研究方法作了揭示,即所有这些研究方法均表现出他所称的“情境分析”。在他看来,这些“情境分析”是技术的更加阴险的(sournoises)显示,“它们(指情境分析——译者注)没有注意到它们只是在按照管中窥天的方法和根据管中窥天的方式工作,”^[100]而管中窥天的方法和方式是技术所固有的。海德格尔远非对现时的种种威胁,对当代的道德或

精神状况,或者说对西方的“衰落”夸夸其谈,而是致力于揭示现代性的形而上学基础。

一、现代性的最初研究:近现代科学的本质和自然的数学方案

海德格尔说,“近现代的一个基本现象是科学。”^[101]科学的确不是近现代的创造,但它从17世纪起进入了其历史的新阶段。人们有时这样来区别近现代科学与中世纪科学,即强调指出,前者完全依据事实,并从事实出发取得进展,而后者则借助于一般和抽象的概念解释各种现象。在海德格尔看来,这种以“实证”科学为一方,纯粹的“思辨”科学为另一方的对立并不真的恰当。因为,“中世纪的科学与古代的科学也观察事实……至于近现代科学这一方面,它亦是根据一般原则来进行的。”^[102]一般地说,所有的解释,若在近现代科学的来临中看到一种由自然的调查方法的讲究引起的向具体性的复归,那么其未能触及到近现代科学的本质,也未能触及到古代科学的本质,因而也没有触及到它们间的区别的本质。海德格尔说:“如果我们想理解近现代科学的本质,我们首先应将自己从我们所具有的这样一种习惯中,即从仅根据进步的观点中的程度的差别

来区别近现代与古代的科学习惯中摆脱出来。”^[103]因为在起作用的形而上学的观点并不是可比较的。“说近现代科学比古代科学更为精确，简直是荒谬。希腊人的科学从来不是精确的科学，这是因为，它实质上不可能是精确的，亦不需要是精确的。”^[104]这并非是说，希腊人的科学比近现代科学不真实，用J.博弗雷的表述来说，它仅仅是“另一种真实。”^[105]真理不是由表象的确实性组成的。

近现代科学的本质在于海德格尔所称的“自然的数学方案”。自然的数学方案的概念首先出现于1623年的思想史。当时，伽利略断言，自然是用数学语言写成的。自然是用数学语言写成的，这丝毫不言而喻的。这种断言不是一种科学的命题，而是一种预期理由，一种反对自然本身的真正的形而上学力量。它在于预先设想一项独特的计划，所有能组成自然的现象均应和这一计划相一致。这一计划以一系列公理的形式表现出来，也就是说以一种事先确定事物和它们的双边关系的预先的陈述的形式表现出来。例如，这些公理规定只有一种运动（局部运动）；规定空间中的任何方向对其它方向而言均不具有特权；规定时间中的所有时刻是相当的；规定力量只有根据它的效力来确定，等等。自然的计划的这种预设不是各种现象的数学化，而仅仅是

使数学应用于物理成为可能,甚至成为必不可少。因为它所抓住的只是那些可能被数学分析抓住的现象,即它们的数量的规定性。

海德格尔提出把近现代科学界定为“一种实在的事物(le réel)的理论。”^[106]“理论”在这里并非指真理的被动的沉思,而是一种积极的创设或实在的事物的付诸成形。近现代科学“诱发”实在的事物。它“打断并质问实在的事物,因为它每次表现为‘原因’的整体或‘结果’的整体,即处于特定原因可监督的结果之中。”^[107]它把现象的演变固定在数学公式(法则与理论)之中。这些数学公式预见了一些现象,并最终改变了这些现象的显现。至于科学的对象,不是正在出现的东西,即像生存于自身存在之中那样的存在者,而是一种理论建构的结果,一种方法论的“假说”。

海德格尔在此并非是在做认识论方面的工作,而是试图展示,在科学本身之中,或更确切地说在科学的深处有着某种确实未被科学抓住的东西。但是,科学未能利用这种东西的结构,因为它不断地要求以其只能是存在本身的东西为前提。实际上,科学的目标——物理学的自然不会完全被包围在它所划的框架里,物理学是一种描述自然的方式,但不让其耗尽。海德格尔说,科学的描述从未能包围自然

的存在,因为自然的客观性从一开始起就只是自然的一种不言自明的方式。因此对于物理科学,自然仍旧是无法绕过的(das Unumgängliche)。^[108]自然是物理学不能环绕的,即包围在它的全部存在之中。物理学的法则留下了残余物,留下了一种不可计算的东西(un in calculable)。如歌德在他与牛顿物理学不幸的冲突中所清楚地看到的一样,这种不可计算的东西实际上是自然本身的主要部分,“完全地支配着”^[109]科学,因为科学必然是以此为基本前提的,但它从根本上说仍然是不可接近的。海德格尔同时在此显示了科学思想的局限性,并同时还显示了有必要接受另一种态度,展开另一种思维方式,即他所称的沉思的思维,以便研究避开计算思想目光的这种不可计算的东西。这种不可计算的东西是最值得探究的,因为它涉及或呼喊到了处在其存在自身之中的人。海德格尔总之是提醒各门科学注意,它们产生于哲学,来到了哲学,又从哲学中消失。但是它们并不因此就能够取代哲学,也不能填补哲学分裂为众多科学门类(心理学、社会学、人类学、逻辑学、控制论等等)后留下的真空。他同样也提醒哲学注意,若任人接受科学性的幻想,哲学将一无所得,这种科学性只会使哲学疏远原本已移交给它的东西,并提醒说,哲学很长时间来已听任“非思”。这些分

析不会不令人想起胡塞尔在《欧洲科学的危机》中对近现代科学的批评。胡塞尔在 1935 年的演讲中认为,近现代科学在发展时忽视了自身赖以建立的源始基础。不管它成功的范围如何,这一缺失应对它正在经历的危机负责。即使海德格尔没有提到胡塞尔,他在 1953 年的演讲《科学与沉思》中亦重复了这一胡塞尔的主题,但同时赋予该主题新的意义。因为科学被遗忘了的基础,即科学赖以建立的不可计算的东西以及在最高点去关注人,不再如胡塞尔那样是生命的世界(die Lebenswelt),而是更根本的存在本身的真理。

二、技术与“Gestell”

然而对于海德格尔,近现代的根本现象不是科学,而是技术。科学本身亦只是技术众多方面中的一种。海德格尔说,“近现代科学的根本地位是技术的地位。”⁽¹¹⁰⁾在海德格尔这里,技术从未仅仅具有技术学的狭窄的意义,而具有一种形而上学的意义,构成了近现代的人与其置身的世界维持的关系类型的特征。近现代的根本地位“是技术性的,并非是因为人们在此期看到了蒸汽机和继之的内燃机,相反,这类事物之所以存在于这一时期,乃是因为这个时代

是‘技术性的’时代。”⁽¹¹¹⁾

人们在传统上把技术想像为取得一种特定结果的手段 的实施,技术是一种由符合人的需要的工具或机器的制造和利用所组成的人类活动。根据这种庸常的看法,近现代技术设备与手工技术设备,甚至与古代工艺中应用的工具就不存在本质上的差别。它们仅仅使得可能以不断增强的速度和效率取得过去需要长时间的努力才能取得或甚至人力未及的东西。在海德格尔看来,关于技术的这种工具性的表述完全正确。但是,这种表述还没有向我们揭示出技术的本质。它想要我们相信,近现代技术是某种人类将予以支配以及人类能够使自己成为其主人的事物。海德格尔说:“这种当主人的意愿将更为坚决地要求,让技术去阻止逃脱人类控制的危险。”⁽¹¹²⁾

为了靠近近现代技术的真正本质,海德格尔借用了一条希腊人曾以极其出乎意料的方式走过的弯路。古希腊人未经历过一切近现代技术,但是,他们用来指称后来成为“技术”的东西的词则颇富教益。我们的“技术”一词,其到 18 世纪时才出现于法语,来自希腊语的 τέχνη。然而,希腊语的 τέχνη 作为 ποιησις 的形态,作为生—产 (pro-duction) 的形态,实际上是一种去蔽。海德格尔说,“τέχνη 中关键的一点绝不在于制造和使用的行动之中,也不在于手段的

利用之中,而是在于去蔽之中……。正是作为去蔽,而不是作为制造,τέχνη 是一种生—产。”^[113]

在海德格尔看来,近现代技术也是一种去蔽。然而,“支配着近现代技术的去蔽自身并不发展为 ποίησις 意义上的生—产,支配近现代技术的去蔽是一种逼索。通过这种逼索,自然被催促着交出像这样能够被提取和储存的能量。”^[114] 电器开关这种技术物品,是多么地让人熟悉啊,但是,用让·博弗雷的话来说,“它却曾是使海德格尔陷于最为钦佩的惊愕之中的事物之一。”^[115] 它使得光明、去蔽来临。但是,这一去蔽远非是指存在的突然出现或涌现,它是一种对到庭的催促(sommation à comparaître)。以同样的方式,设置在莱茵河畔的发电厂逼索着河流交出其水的压力,水的压力逼索着涡轮机去旋转,涡轮机的旋转逼索着电流去流通。采掘工业逼索着某一地区的土地交出煤炭或它具有的矿藏。近现代农业逼索着自然生长出其能够生长的水果。“空气也被设置来提供氮。土地根据矿藏,比如铀矿的需求来设置,铀又根据核能的需要来设置,核能既能用于摧毁,又能和平地加以利用。”^[116]

海德格尔在显示近现代技术这种逼索性的本质时,借用了日常语言的词“Das Gestell”(座架),并赋予该词新的含义,即构设的含义。海德格尔说,“那

种设置人亦即逼索人去以预设活动的方式使现实事物作为现成状态去蔽出来的设置活动所召集之果就叫做 Gestell, Gestell 意指去蔽的方式, 此方式统辖着近现代技术的本质, 而其本身却不是技术性的东西。”^[117] 作为 Gestell 的近现代技术并不仅仅在人们利用机器的地方起着支配作用, 即使这些后者具有“一种特殊的处境……以优先于所有物质的东西, 即首先假定为基本的、客观的东西为基础,”^[118] 而是“包括存在者的所有领域。”^[119] 近现代科学, 特别是通过自然的数学方案, 逼索着物质的自然显示为多种力量的一种可估算的复合体, 而从这种观点来看, 它完全是由技术的本质所支配的。

在逼索行为的境域里, 人不再与对象 (Gegenstand) 发生联系, 更不与事物 (chose) 发生联系, 而把处于功利主义视野中的一切均视为可自由使用的本钱。海德格尔将其称之为现成状态 (Bestand)。“在面对面的客观中立中什么也不再能出现, 只会有现成状态 (des Bestände)、存物、储备和资金。”^[120] 停在起飞跑道尽头的飞机, 只要人们愿意, 完全可以被视为一个“对象”。但是, 并不是这种客观性构成了它的本质。在近现代, 大自然本身会成为一项庞大的可自由使用的资金, 一个能获得技术和近现代工业的巨大的能源库。随着原子能的出现, 在工业时代

之初曾局限于地球某些地区的资金而今扩展到地球的各个地方,在这由大自然、整个世界组成的庞大的资金中,人自身,最重要的原料成为一种应当取得自由支配权的资金。

存在者的开发并非是偶然地,而是以有条不紊的方式,并根据计划来进行的,计划化不仅仅以预见和迎合人类的未来需要为目标,它还以为保证这种自由支配权而进行的组织和整理为目标。存在者的整理是大自然开发过程的基本组成部分之一,因为它是其成功,即其发展的可能性条件。海德格尔说,“领导以及领导的保证是……逼索性去蔽的主要行为。”^[121]

三、技术和形而上学的结束

这种过份的计划化,这种支配着所有存在者区域的统制主义并不因此就意味着人将是这种全球开发过程的主人,甚至也不意味着人将是这种全球开发过程的组织者。作为“Gestell”的技术远非是控制在人的双手里,而是使人处于其影响之中。海德格尔说:“在所有生存的领域里,人被技术仪器和自动装置的力量包围得愈来愈紧。长时间来,各种力量以某种工具的形式,处处地、时时地纠缠着人们,困

扰着人们,限制着人们与引诱着人们。长时间来,这些力量超出了人的意志和控制,因为它们并非来自于人。”^[122]近现代的人为去蔽的委托人所需要。“这一委托人逼索着近现代的人对在”委托“方式中作为资金的真实事物进行去蔽。”^[123]正是这一原因,“纯工具性的、纯人类学的技术概念从一开始就变得过时,”它不会“通过一种将纯粹是附加于它的形而上学或宗教的阐释来得到补全。”^[124]人不是技术的主体,而是技术的“公务员”。因司空见惯的专横让人感到愤慨的领导人、专家治国论者本身也仅仅是将存在者整体置于安全场所所需要的,并为此接受决定性力量的“设备的工人。”

通过控制存在者所有的领域,作为“Gestell”的技术是“一种天命的发送”,^[125]是“存在的历史的一个时期”,这一时期与近现代形而上学的结束的开始是对应的。海德格尔说,技术是“已结束了的形而上学。”^[126]形而上学的结束并不意味着终止,而是它的本质的可能性的耗尽。海德格尔为了显示技术时代存在的本质,建立了“意志的意志”的概念。这一概念仅仅是尼采强力意志的最后的形状。海德格尔通过这种重复想表明,支配着近现代技术的意志没有其它的目标,只有它自身。存在者的“逼索”既没有可预见的期限,亦无可予领会的结束。“如果不是作

为在游戏中自我克制和为这种游戏组织空间的手段,意志的意志会断然否认它身上的一切结束,会无法忍受任何的结束。”^[127]意志的意志,作为要求自身的意志,强制性地规定了所有东西的统一的计算和组织,“以便使自身取得一种一定能够被延续的方式。”^[128]意志的意志,即存在者有组织的开发在一个循环过程里运动。如果这种积累,这种生产或这种储存不是由真实的需要所决定的话,那么,近现代的人是为积累而积累,为生产而生产,为储存而储存。技术自身引起了一种需要。这种需要允许技术增强了它的统治。它尤其是虚幻地相信,工艺学的进步是在为一种更幸福的生活降临大地而努力。然而,这种信仰被细心地维持着,因为它使得有可能对对存在者的有组织的开发的追求说明其理由。“人被意志的意志所期望着,却没有认识到这种意志的存在。”^[129]为技术服务并为“Gestell”所需要,人想要统一的方式,不论它是真的,还是意志的意志只接受一种人们能够要的领导。海德格尔说,“在意志的意志的世界的千篇一律中,”^[130]“一个没有相同外表的人就像是我们的世界中的一个奇怪的物体,在当今已给人一种不真实的印象。”^[131]

四、海德格尔与荣格尔。危险

所有这些描述近现代时期技术对全世界的全面动员的分析,会使人想起恩斯特·荣格尔在其 1932 年的著作《劳动者》(Der Arbeiter)中展开的分析。而且,海德格尔本人也指出,他关于《技术问题》的演讲应归功于“劳动者的描述”,并强调了这本著作基本的重要性:“它以一种不同于斯宾格勒的方式,着手干了所有尼采式的文学作品直到那时均未能做到的事情;它在作为强力意志的存在者的尼采式的方案的启示下,试图使存在者以及它那种方式的经历成为可能。”^[132]上述种种并不因此就意味着海德格尔将满足于复述《劳动者》的分析,而不给它增加基本性的东西。不管荣格尔的描写是如何的贴切,他的著作实际上在这样的范围里仍有很大的不足,即它丝毫没有探究,作为意志的意志,强力意志在近现代占据统治地位的深层原因和真正的意义。“尼采的形而上学(在《劳动者》中)丝毫也没有以有思维能力的方式被抓住;这样一种思想的道路甚至没有被指出来,相反,形而上学没有成为有疑问的(在该词的真正意义上,即值得提出问题),而是成为显而易见的、似乎是多余的。”^[133]换言之,荣格尔利用尼采

式的形而上学的概念描述了世界的技术动员,而没有对这些概念提出疑问。对于荣格尔来说,世界的技术动员是被用来作为近现代特有的虚无主义高涨的原因的答案的,它远非是充满威胁的口吻,而是标志着根据尼采的超人描画的人的一种形象,即近现代的主角——劳动者的形象的到来。根据海德格尔的看法,技术的这种壮烈的景象还是从属于技术,故不能够领会技术的本质,更不能领会技术必然具有的危险。正是这种荣格尔意想不到,并且是必然的危险,海德格尔在致力于对它进行痛斥。他说,“技术, Gestell 把它的存在表现为危险。”^[134]

说真的,揭露与技术的发展联系在一起的种种危险以及无控制的使用技术会给人类带来的风险时下已变得流行起来。然而,这些危险不是技术本身的产物。对于海德格尔来说,技术的危险性甚至也不是它的使用,而首先是技术的本质本身,也就是说是将支配着人与存在者的关系的逼索性行为。他说,“技术并不是危险的,在技术里并没有恶魔般的东西,但在它的本质里有着神秘的东西。因为技术的本质是一种去蔽的天命,所以技术的本质就是危险。”^[135]在 Gestell 的基本的意义上,近现代技术侵蚀着“处于空洞之中的人,使人只是资金的委托人,”甚至使人自己也成为“一种资金”。^[136]技术使人处于

威胁之中,不仅是因为技术手段将使整个人类种族的毁灭成为可能,而且还因为它以一种更深刻的方式,威胁着人能够思维的本质,即人与存在的关系。由于仅仅与资金发生联系,近现代的人以大自然的主人和所有者自居,俨然是“唯我独在,唯我独能。”实际上,它涉及到了一个最大的幻想。海德格尔说,因为,“当今,人绝对地不再在任何地方遇到他自身,即他不再遇到其存在。”^[137]抓住了所有东西的人及其自身,从算计的观点出发,只注意于存在者,并只在存在者身上试图行使其统治,不再关注应该首当其冲要关注的东西,即存在本身。他不再关心进入各种事物基本的接近(*proximité*)之中,也不再关心在“在场”中保证它们的展开,而是在一个非世界(*un non-monde*)中迷惘。由于 *Gestell* 的需要,人使得地球处于“疲惫之中,衰退之中和非自然物的变动之中,”^[138]“并迫使地球离开其可能的范围。就这样,人在地球周遭发展,促使地球进入其不再是可能的范围”。^[139]这种针对一切的侵犯在当今正被进行的这样一种尝试中达到了顶点,这种尝试力图控制生命本身,使生命本身变成一种产品,这种产品和人们试图去使用或加工的其它产品全然相同。在海德格尔的眼里,这种针对生命和人的存在本身的侵犯,较之使地球感到不安的毁灭的假设,更为令人担忧。

因为这种侵犯通常是悄无声息地在进行的。他说，“从这种侵犯的方面来看，一颗氢弹的爆炸简直不值一提。”^[140] 因为人不仅受到灭绝的威胁，而且还受到技术本质的威胁。

不过，技术不仅威胁处于人与自身以及“一切所是”的关系中的人，而且也威胁到，并尤其是威胁到存在本身的真理或去蔽。“逼索性”Gestell 不仅仅满足于遮掩去蔽先前的方式：生—产 (pro-duire)，而且它还遮掩了象这样的去蔽。而正是有了这种去蔽，未被遮掩 (la non-occultation)，即真理才得以产生。Gestell 给我们遮掩掉了真理的光芒和力量。”^[141] 技术是存在被极度地遗忘的时代，或曰“存在被远远抛弃 (die Seinsverlassenheit)” 的时代。^[142] 它在存在遗留的空间中展开。忙碌或在存在者旁边迷惘可以被阐释为填补这一空间的绝望的尝试。海德格尔说，“因为存在的空间从来也不可能为全部的存在者所填满。为了避开这一点，只有不断地组织存在者，以一种持久的方式，使其有可能把干练的整理变成使无目标的行动能处于安全状态的形式。”^[143] 这样来看，技术将是“匱竭的组织”。^[144] 不过，不应该相信或感到危险是与技术的本质，即存在被远远地抛弃与生俱来的，而应该恰恰相反。它实际上属于遮掩自身这种危险的本质。在海德格尔眼里，正是这种

危险的自动遮掩,构成了“危险中最具危险性的东西。”^[145]因为它涉及到存在本身。与技术的本质联系在一起的危险并非某种普通的危险,而是非同一般的危险,或者说是最后的危险。Das Gestell 作为去蔽的天命(Geschick)是危险(Die Gefahr)。

五、拯救的成长

某些人在海德格尔对现代性的阐释中看到了等同于对技术无条件地拒斥的终审判决。这种看问题的方式实际上是基于一种根深蒂固的误解。这种误解由于还没有能够被清除,故海德格尔本人亦不断地在揭露这种误解。海德格尔的论文并非是冲着技术而来,亦并非是鼓吹某种向中世纪,甚至向石器时代的回归——若如此,这将是可笑的,而是力图更为根本地抓住技术的本质。^[146]海德格尔是以“现象学家”的身份,并通过将技术放在存在的历史的视角里来涉及技术的。更明确地说,他通过揭示技术本质固有的危险,力求为抓住他长时期来所思考的东西,即抓住存在本身作好准备。海德格尔清楚地看到,简单的拒斥技术的种种态度始终是不够的。因为,这些态度通过故意地自相矛盾以及使世界变得虚幻,为技术的展开,即存在的被遗忘的展开留下了自

由的场地。为了阻止技术的汹涌澎湃，不应该把技术置于一旁，而是相反，应该通过完全地揭示构成技术的特征的危险的规模和意义去正视它。这种危险的显示绝非是某种否定性的东西，相反，它可能最具解放性和救助性。

海德格尔在其对技术的分析中，经常引用和评述引自荷尔德林的赞美诗《帕特莫斯》中的这样的诗句：“但是哪里有危险，哪里也就生救。”海德格尔说，“如果技术的本质，Gestell 是最后的威胁。如果同时荷尔德林所说的是真的，那么，……技术的本质在自身中掩蔽着拯救的生长这点是正确的。”^[147]技术的本质是危险。但是，只要这种危险处于阴影之中，就没有任何理由停止技术的统治。通过揭露和谴责这种危险，海德格尔为人类从技术控制中解放出来的条件作好了准备：这种解放并不意味着完全地抛弃技术的东西，而是对我们与技术的东西的关系的一种修正。我们不会被这些技术的东西所迷惑，而是通过让它们为我们正常地服务，能够与它们方面保持某种距离。“我们能对不可避免地使用技术性物品说‘是’，但同时，也能说‘不’。在这种意义上，我们没有让它们独占我们，由此也阻止了它们歪曲、扰乱并在最后掏空我们的存在。”^[148]这种由对技术世

界同时说“是”和“不”组成的态度就是海德格尔用泰然任之(Gelassenheit)这一名词指称的泰然、灵魂的平静。人从技术的幻想中被拯救出来后,于是不受约束地去倾听存在或“降临”的呼叫,技术对现实的关系就只能改变。海德格尔说,“在危险的本质中,隐匿着退缩在后面的转折的可能性,在这种转折中,存在的本质的被遗忘采用了像存在的本质的真理这样的一种表达方式,使它在这种转折期间正确地进入存在者之中。但是,它得假定这种转折——存在的遗忘的转折只是在这样的情况下才突然到来,即如果危险……随时会首先地来到像危险本身所是的那样的自身。”^[149]当威胁作为威胁突然地到来,那么,存在的遗忘已经不再是遗忘。技术的本质把其它东西包含在空洞里。正是这一原因,海德格尔有时把“Gestell”展示为守护门户的两面神(Janus)的头,其一面可以被视作强力意志的沿续,同时亦可视为存在的极为外露的形象,其另一面可视为“降临的预兆”。^[150]Gestell是l'Ereignis的摄影底片。确切地说,尽管拯救不是Gestell本身,即像这样的技术,而仅仅是人对于其本质的注视。海德格尔说,“这就是技术的本质没有人的本质的帮助就不能引向其本质的变形之中的原因。”^[151]

海德格尔对技术的阐释不仅仅在理论的

(théorique) 或理论性的(théorétique)维度展开,而且同样也试图在这样一个范围里具有“实践的”或“历史的”意义。在该范围中,海德格尔想通过自己的分析,为技术文明的可能超越,为存在的历史的新时期的到来而努力。虽然他也承认,他不知道这个新时期何时,甚至是否会到来。哲学家确信的唯一的東西是,行动本身将改变不了世界,只有思想能够为技术的超越准备条件。这不是因为思想给人类指明该去做些什么,而是因为思想把技术驱赶到它自己的本质里,思想本身就是一种较高意义上的行动。海德格尔说,“当思思维着的时候,思就行动着。可以料想此一行动是最简单的行动,同时又是最高的行动,因为此一行动关乎存在对人的关系。”^[152] 美术也可能在存在变得极端模糊的时期,驱赶着迷路的有死者,来到在存在的真理的领域里被技术所破坏的大地,并为新的牢固树立准备条件。不过,只有在人能够进入一种与艺术作品的充分源始的关系之内,即假定其已经以这样或那样的方式,从技术控制本身中解放出来,艺术才能担当这种“救助性”的职责。人只有在完成一种“跳跃”(saut)时才离开技术。人本身由于这种跳跃,使思终于离开了技术所产生的形而上学的领域。

第六章 艺术与诗歌语言

在《存在与时间》时期的创作完成后不久，随着首次作于 1935 年的演讲《艺术作品的本源》，艺术问题出现于海德格尔在 30 年代中期的著述之中。该演讲稿后收入论文集《林中路》。正是在该文中，海德格尔获得和发展了其艺术“哲学”的一些重要主题。艺术作品的发现与诗人，特别是那些与西方的命运关系密切的诗人的发现同时产生。这些诗人中有里尔克、斯特芬·格奥尔格、乔治·特拉克，尤其是还有荷尔德林。海德格尔自 1934—1935 年就诗人的赞美诗《日耳曼》和《莱茵河》开设课程起，即开始致力于对荷尔德林进行“阐释”。思想家与荷尔德林的对话在 40 年代，以 1941—1942 年关于赞美诗《回忆》的课程、1942 年关于赞美诗《伊斯特河》的课程仍在继续着。与这些课程相平行，海德格尔写了不少论文，以澄清荷尔德林的诗歌，如 1936 年的著名演讲《荷尔德林与诗歌的本质》，该演讲稿的大部分被收入论文集《荷尔德林研究》（1951 年第二版）。

海德格尔与荷尔德林以及其他诗人的对话在对诗歌语言与整个语言的沉思中继续着,这种沉思构成了论文集《在通往语言的途中》中各篇文章的主题。

一、对艺术作品的研究

A) 美学的批评 在海德格尔看来,对艺术作品的传统研究属于美学的范围。在成为与 αἰσθησις,即与人类感性的和情感的的行为有关的一门独特的科学之前,与逻辑学和伦理学相比,美学意味着思考艺术及其作品的特有的方式。美学评价艺术作品时,不是评价作品本身,而是考虑到对察看作品者的感性和情感可能会产生的效果。这种思考作品的方式,尽管颇为平庸,却为最早的希腊人所不知。海德格尔说,伟大的古希腊艺术,即希腊显赫时期的艺术没有“与之相配的概念的思考。”^[153]这并不是说,早期的希腊人想让其艺术通过避免概念的枯燥无味来生存。海德格尔说,“希腊人幸运地没有实际经验,相反,他们富有一种如此源始地发展的明白易懂的‘知’,富有一种这样的追求‘知’的激情。在这种知的明明白白之中,他们不需要任何美学。”^[154]美学只是与形而上学一起出现的,更确切地说是与柏拉图一起出现的,就像柏拉图在《理想国》第10篇谈到诗

人在城邦中的地位时采用的方式所显示的那样。柏拉图对我们说,诗人应当被赶出城邦,因为诗歌会对灵魂产生一种灾难性的效应。这种因着眼于艺术作品欣赏者的情感反应而惧怕艺术作品的方式贯穿于整个形而上学传统。这种方式还在尼采的著作中,把艺术设想为一种“刺激物”,一种“强力意志的刺激物”。尼采与柏拉图在这方面如出一辙,是尼采本人所没有想到的。值得注意的是,从柏拉图开始的美学的出现和发展与艺术本身的衰退或艺术本身对其本质的背叛同时产生。一切以某种方式发生,犹如艺术本质的美学阐释已波及到了艺术生产本身。说真的,这里没有什么好大惊小怪的。因为,存在的历史上的同一时期的特性对思想家和艺术家来说,每次均是相同的。存在的历史上的时期若决定着艺术该是什么样的,那么也同样决定着思想或哲学该是什么样的。

由于从对感性产生的效应的角度来研究艺术作品,美学为了思考艺术作品而发展的概念从根本上说是不充分的。“为整个艺术理论和整个美学特别充当概念框架(*de schéma conceptuel*)”^[155]的质料和形式的概念尤其如此。海德格尔说,“质料和形式的区别来源于工具的制作的领域,它不是在严格意义上的艺术的领域中源始地取得的,而仅仅是后来应

用于此的。因而它在考虑艺术以及艺术作品的领域,对这些概念的区别性特性引起了深深的、持久的怀疑。”^[156]艺术作品被视为一种质料与形式的统一,它具有一种把其它的东西引送回自身的特点。海德格尔说,“艺术作品完全是一样东西,一样被引向完美的东西;但它还表示某种别的什么,它所表达的东西远不仅限于作品本身'ἄλλο ἀγορεύει。作品把这别的什么公诸于世,使它敞开来;这是譬喻。在艺术作品中,制作物与这别的什么结合在一起了,在希腊文结合一词称为 *συμβαλλειν*。”^[157]艺术作品以感性的方式表现本质上不能感性的东西。这种不能感性的东西,在形而上学的不同时期,分别是观念、理想、绝对精神、价值观念等等。这种艺术的“形而上学”的阐释,即把艺术作为非感性物的感性的显示,并没有触及到艺术的特性。海德格尔说,因为,“艺术作品决不表现什么,因为这一简单的原因,它没有什么要表现,它本身是它首先创造的、由于它而首次进入敞开之中的东西。”^[158]

B) 作为真理之设立的艺术作品 ——为了发现构成艺术作品的本质的东西,海德格尔在其演讲《艺术作品的本源》的开头部分,通过一种“跳跃”,^[159]把自己置身于作品的“作品存在(*l'être-œuvre*)”之中。

这种跳跃即恢复到听任自己站在作品面前,以便让作品如其所是地展示自身。作品的存在方式将更加纯真地显示出来,使作品不会退回到别的什么,只能退回到自身。正是这一原因,海德格尔把一件“非形象”(non figurative)的作品——一座希腊神殿作为其分析的出发点的例子。

海德格尔说:“一座建筑物,例如一座希腊神殿什么也没有描绘,什么也没有反映,它只是宁静地立于山谷里,嶙峋的山岩间。这种建筑环封着神祇的形象,在殿堂的遮护下,神祇的形象通过敞开的门廊飘然升腾,静立于神性之域。”^[160] 殿宇及其神性之域没有在不确定中消逝。像神祇居住的那样长久的这一建筑并非是无动于衷的环境中继续存在的存在者。海德格尔说,“正是这神殿作品首先沟通进而聚集着一种统一性于自身,即路径和关系的统一性,在这路径和关系之中,诞生与死亡、灾难与祝福、凯旋与耻辱、坚韧与崩溃在人那里才获得了人类命运的形式。这种敞开的关系之制御的伸展,就是这历史的民族之世界。”^[161] 艺术作品基本的特点之一就是敞开与安置(aufstellen)一个世界。作品的世界不是所有生存的东西的简单汇合。它也不是一种范围,所有特定的存在者在这范围内来找它们的位置,它将仅仅是外加于它们的。这一世界并不是要我们

面对的一个客体,而是“安排成世界的(weltet)。”当一个世界敞开时,所有的物都有了它们“自己的快慢、远近和大小。”^[162]

然而,世界的安置仅仅是艺术作品存在的两个环节中的一个。与第一个环节不可分离的另一个环节就是海德格尔所称的生—产(Her-stellen),或者说使作品回归大地。他说:“通过安置世界,作品回归到大地。”^[163]此处的大地并不具有地质学或天文学的意义。它不是被放置在地球表面的物质,也不是我们在其上面生活的行星。作品的大地首先通过作品的质料来显示。这里的质料不应以工匠摆弄的原材料为典范来理解。在被制成的产品中,比如在一把斧头中,材料消失于用处之中。质料越优良,越适用,消亡于器具的器具之存在中就愈少阻力。相反在作品中,材料远没有消失,并发出了显露的巨响。神殿唤起了石块的重力,图画使得色彩变得鲜明,诗歌使得词语化为言谈。不过,作品的材料仅仅处在大地范围。作品不仅显示出它被制成的东西,而且也显示出它的总体上的“自然”。但这要有一个条件,即这里所想要指的,不是近现代科学数学物理的自然,而毋宁是早期希腊人的“φύσις”, φύσις的基本特点之一是收缩或变形。海德格尔说,“神殿把它的坚强建立在岩石上。这一“建立”唤出了它未

经加工的支柱的暗淡,然而它在此并非什么也不是……,它的石块巨响和光泽唤出了白天的明亮、天空的广阔与夜间的黑暗。它的确实的显露由此使天空不可见的空间变得可见。”^[164]一般而言,大地在作品里显示为这样,即其不断地退隐于作品的突然出现之中。作品生一产着像这样恢复自我本身(材料)的大地,并在它的深处(自然)恢复所有的事物。^[165]确切地说,大地不是生存于作品之前,而是“大地在作品中以及为了作品,成为作品赖以安身的基础。这一基础因为本质上是搞开后再合拢的,因此,它依然是一个无底洞。”^[166]

安置一个世界与使大地到来是“作品的作品存在中的两个基本特征。”^[167]世界与大地,虽然是对立的,却不是互相分开的,而是一个绕着另一个运转,并维持在基本的亲缘关系之中。世界安身于大地之上,大地在世界中突然出现。世界与大地的这种关系并不是两者的简单的并列,而是两者间的一场冲突。海德格尔说,“作品的作品存在在于世界与大地间冲突的结果。”^[168]

世界与大地的冲突,即在大地上安置世界与大地在世界中的突然出现并非其它事件中的一个事件,而是和“一切所是”首次出现于其中的领域的到来相符合的事件。“通过安置一个世界和使大地到

来,作品是取得全体性中的存在者,即真理的出现的冲突的结果。”^[169]艺术作品使真理突然到来。在此,真理具有的不是表述与被表述的事物相一致这样的形而上学的意义,而是前形而上学的意义,即去蔽的意义。说艺术作品设立了真理,并不意味着它忠实地表现了一个存在者,而是处于整体的存在者因为它而被引向“出现”(l'eclosion),并在它身上被维持着。在作品中,“处于整体的存在者,世界和大地在它们互相间的竞赛中终于出现。”^[170]海德格尔简单地说道,“艺术是设立真理,”^[171]或者说,“是真理本身在设立”^[172]在这一意义上,所有艺术本质上是诗歌(Dichtung)。^[173]

如果艺术作品使真理显现,如果这种真理继续存在于自身,好像它满足了艺术家复制或表达的需要,那么这意味着创作的行动应当被思考为真理的建立或自动建立。艺术家使真理到来,或者说,艺术家的创作是一个超越艺术家本身的过程。这就使得真理能够在作品中产生出自身。说真的,艺术作品的生产不是建立真理的唯一的方式。其它的方式是“创立城市的行动”、^[174]“基本的祭品”,^[175]还有“对思想提出问题,这里的思想,作为存在的思想,把存在放置于问题的显要位置。”^[176]从这一观点看,艺术,作为真理的设立,是除了“政治”、宗教或哲学本

身外,不能与其他任何活动相比较的一种活动。

与作品的本真关系,在它这一方面而言,不能用“享有”或“欢乐”这样的词被解释清楚,而是得用“知”或“保护(die Bewahrung)”这样的词来解释。那些人们不确切地称为观众的人,实际上是作品的保护者。他们被作品征召而来,是为了与在作品身上显示的真理相一致并对这种真理予以保护。“作品的保护,作为知,是突然来到作品内的真理的难以理解的东西中平静以及明晰的恳求”。^[177]保护者并非在作品之外,而是有可能与创作者同样地(但是两者的行为方式不同)去完成它。海德格尔说,“一件作品希望在多大程度上没有被创作,那么它需要创作者时,被创作者就可能在同样的程度上依然处在没有保护者的存在之中。”^[178]面对着作品,保护者被带入存在者的真理之中,即处于整体的存在者被去蔽的状态之中。“作品的保护没有把人与他们的‘内在生命’隔离起来。相反,它让他们进入突然来到作品中的真理的附属物之中,并由此与其他人和为了其他人建立存在。”^[179]

在此,人们或许很想把海德格尔对艺术的分析与黑格尔对艺术的分析进行对照,因为两者均使艺术作品越出了幻想的领域和假象的领域,并使艺术作品与真理联系了起来。对于黑格尔,艺术是以感

性表现的一种确实还不完美的形式,是与绝对精神中自我的获得相一致的。黑格尔说:“艺术、宗教和哲学与表现于一种绝对客体的有限精神具有共同之处,这就是绝对真理。”^[180]然而,在这种形式的相像之外,两种分析之间的差别亦跃入人们的眼帘。在海德格尔身上,艺术家的真理不是一种绝对的真理。它在没有人时就不存在。这同样也不意味着人将是真理的创造者,在此,艺术中的真理当作了存在本身。艺术中的真理不是人的一种产品或制作,然而没有人它也不存在。海德格尔论断“主要的暧昧”^[181]在于:“艺术是真理的设立”,真理也同样是在艺术作品中设立自身的东西,而这一艺术作品是在作品的创作与保护中通过人的劳动“生一产”出来的。

二、荷尔德林与西方的命运

A) 荷尔德林与诗歌的本质 海德格尔曾就荷尔德林作过多次演说,他在其中一次题为《荷尔德林的大地和天空》的演讲的开头,以赞美诗《希腊》作为出发点,明确指出了他与诗人的对话的规则。他说,通过这首赞美诗评论,人们可能将力求去“阐述荷尔德林关于大地和天空的观念。这种打算是完全有

理由的。它的结果甚至可能将对荷尔德林研究作出贡献。同这些相比,将要进行的本演讲为自己规定了其它的东西,其它临时性与预兆性的东西:某种其涉及到并将会有思想的东西……。它涉及到大胆提出一种尝试,即换一种样子的尝试:由我们习惯性的表述转入非习惯性的检验,原因很简单——一种有思想的检验。”^[182]这篇演讲至少说出了两件其构成海德格尔研究方法的特征的事情。首先,海德格尔对文学史家的荷尔德林的诗歌并没有兴趣。他的抱负并非是像一个荷尔德林研究的“专家”将可能做的那样,对诗人的作品进行文本分析,以阐明诗歌的结构,澄清主题的意义和演变,研究可能的影响,指出“根源”等等。换句话说,海德格尔既不是以文学批评家,也不是以语史学家的身份来研究荷尔德林的,而完全是以思想家或哲学家的身份来研究荷尔德林。对荷尔德林的诗歌进行有思想的检验并不意味着把这种诗歌的内容变成概念或哲学的命题,而是试图与它相一致,试图保持在它的召唤的力量之中。发出已近两个世纪的这一召唤一直没有被人听到,还有待于到来。一般而言,海德格尔在他与诗人的对话中,寻找荷尔德林诗歌中他称为“诗”(das Gedicht)的东西。荷尔德林的“诗”既不存在于他的个别的诗篇中,也不存在于他的诗歌的整体中,而是

未被洩露地继续存在于他的诗作的每一首之中,因为它的位置是“说”的出发点,是所有诗歌的汇集之处。在他对荷尔德林的“诗”的寻找中,海德格尔赋予诗人写于其成熟时期的一些诗歌以突出的地位,尤其是哀歌(《面包与酒》、《还乡》)与赞美诗(《莱茵河》、《日耳曼》、《回忆》、《伊斯特河》等等)。在这些诗歌中,荷尔德林的语言已达到了它的最大的力量。

对于海德格尔来说,荷尔德林并非其他诗人中的一位,而是“诗人的诗人(der Dichter des Dichters)”。^[183]这意味着荷尔德林诗意地说出了,或者“诗歌化”了诗人与诗歌的本质。荷尔德林在谈论诗歌时采用的方式不是无关紧要、暂时的,而是在其作品中贯穿始终的。海德格尔断言:“人们几乎有权利这样说,他做诗时唯一关心的是诗歌和诗人。”^[184]荷尔德林把诗歌的本质如此地诗化的事实,不应该使我们以为他是迟到者,以为他所属的时代里创作的冲动已经消失,而思想的病症散发出的气味已到了这样的程度,以致于诗人除了自个儿,找不到其它的对象。把诗人的这一所谓的自我分析当成衰落的征兆,这样的一种阐释是一种现代的观点。如同所有现代的东西一样,这种观点在诞生之前即“总是已经是过时的了。”^[185]这种看问题的方式不知道每个大诗人如每个大思想家一样存在的必要性,也不知

道谈论诗歌与认识思想的必要性。荷尔德林是诗人的诗人,并不是因为他缺少创作冲动,而是因为他认识到了把诗人重新带回其源始本质的必要性。更明确地说,荷尔德林是一个正在从事在诗歌上重建此在(le Dasein)的诗人。^[186]他同时试图重新赋予诗歌其最初的历史使命。从这一观点来看,荷尔德林除了是一个颓废派诗人之外,毋宁是一个先驱者,他的话延续着、超过了现代,并先于现代。

为了显示荷尔德林在诗歌中形成的崇高的概念,海德格尔引用了《正当节日的时候……》中的几句诗,荷尔德林写道:

“啊,诗人,坚持光着脑袋,
在神的风暴下
回到了我们这儿。”

诗歌并非诗人情感的诗意的制作,甚至也不是一个民族的情绪的表示。诗歌也不是一种简单的装饰物,一种使人生的过程更为有趣的暂时的狂热。诗人远不是表达精神感受并把这种感受改写成诗,诗人在语言中包围住并恳求神的闪光。海德格尔解释道,诗人又重新“站在神的风暴下”,即被置于存在的超凡的力量之中。诗人在内心世界的深处没有飘忽不定,而是从根本上被存在的恩泽所触动。由于被神所碰到和召唤,诗人因此没有迷失在彼世神秘的沉思里,而是让

神的示意在众人中引起反响。荷尔德林说,诗人“又向人民递送了天堂的赠品。”一般地说,诗人是按其所是地给众神和所有的事物命名。这种命名并不纯粹由给一个已经众所周知的事物一个名字所组成。因为,只有在诗人的命名中和通过诗人的命名,事物才首次以其所是的那样出现。海德格尔说:“只有当诗人说出基本的言辞时,存在者才通过这种提到名字的命名,按其所是地存在着,并由此作为存在者被认出。诗歌是通过言辞建立存在。”^[187]正是在这一意义上,荷尔德林在其诗歌《回忆》的结尾可以说:“但是依然存在的,诗人们在创立它。”“依然存在的”并非是完全全的、继续存在的存在者,而首先是存在本身。诗人由于自由地(此并不意味着任意的)授予“所是的一切”以存在和本质而创立了存在。与此同时,事物的本质首次突然发生于诗句之中。海德格尔说,“人的此在通向一种稳固的关系,并处于一种基础之上。”^[188]诗歌的言辞居于其历史的基础——“人的此在”之上。^[189]诗歌,其表面上看来是所有事情中最纯真的事情,实际上,它是“一个历史的民族的原始语言”^[190]和“支撑着历史的基础”,^[191]因为它是存在的自由和基础。通过上述句子,荷尔德林这句姗姗来迟的话变得清楚了起来:“富有优点,然而,人是诗意地栖居在这大地上,”(穿着令人爱慕的蓝色……)。

人在这样的范围内富有优点,即由于他始终是重新地鼓足自己的不断更新的干劲,终于使自己成为其周围的存在者的主人和所有者。然而,这种可能“值得称赞”的活动没有汲尽它的存在的剩余物,将不能使它获得真正的基础。人只能在“诗歌的住处”,即“当他面对着神站立,并被事物基本的亲缘性遇到时发现其家园”。^[192]

B) 荷尔德林与西方的命运 然而,荷尔德林没有“在一个其具有非物质的价值的概念的意义”^[193]去“诗化”诗歌的本质。荷尔德林的诗歌实际上属于一个特定的时代。这并不是说他的诗歌反映了他的时代,而仅仅是指他的诗依照其历史的终点,正试图将存在的历史上的一个新时期付诸成形。荷尔德林首先是消逝的诸神的诗人,他全部的诗是哀伤,或更确切地说,“是神圣的哀伤中不受约束的悲痛。”荷尔德林在哀歌《面包与酒》中写道,“我们来得太迟了。”在这首诗歌中,没有一点怀旧之情,没有一点要回到诸神还在使人感觉到它们仁慈的影响、永远在演进的时代的愿望,而首先是唤醒人们去注意基本状况的意愿,这种基本状况而今亦是人们自己的状况,它以缺少神作为特征。荷尔德林说:“我们是一个符号,但被剥夺了感觉。”由于神不在的原因,

人变得对他自己的本质陌生了起来。他虽仍然是不可确定的,但就此却没有了对自己在“一个陌生的国家”流亡的清楚的意识。正是这一原因,荷尔德林补充道,我们是“没有痛苦的”,即没有不幸。正是这种不幸的缺乏明确地构成了我们最大的不幸。

荷尔德林不仅仅是消逝的诸神的诗人,而且也相应地是新的诸神的诗人。他并非两者皆是,而是因为他是后者并能够成为后者,所以他才是消逝的诸神的诗人。消逝的诸神的展现远非是使我们陷入一种虚幻的伤感之中,实际上其意义只有一个,即使我们能够不受约束地为新的诸神的到来作好准备。荷尔德林关于河流的诗(《莱茵河》)或诗歌《还乡》的意义就是如此。荷尔德林在这些诗中成了一名被闪电,即存在本身击中的人,他回到了故乡(西方)以便为天堂来客的到来准备必要的空间,并使人获得一种新的生根的东西。“里拉(古希腊的一种竖琴——译者注)时时地在调着音,这或许会令正在临近的天堂来客欢欣。”^[194]荷尔德林在其诗《正当节日的时候……》用大自然的名字,体验到了超凡,或更确切地说,体验到了神圣:

“它本身,比世纪还要古老
比黑夜与东方的诸神还要神妙
大自然,现在

在刀剑的撞击声中醒来。”

大自然的这种诗意的陈述让这样一种大自然的思想产生了共鸣,这种思想把大自然作为前苏格拉底思想家,尤其是赫拉克利特的“在场”(présence)中的开放(épanouissement)与诞生(eclosion)。^[195]它更深刻地表明了像这样的存在的真实本质的预感。因而,海德格尔可以说:“荷尔德林以诗歌的方式思考了在这样一种存在的本质中最值得提问的东西,这种存在在我们的历史中敞开,但也还经常不断地处于被埋没的状态。”^[196]

在荷尔德林身上,海德格尔终究,或至少是找到了一种先驱,因为这里前无古人,后无来者,其最近的亲戚之一仍然居住“在一座遥远的山上。”荷尔德林以诗歌的方式说出了他本人所想的、并通过概念来抓住的东西。海德格尔在荷尔德林的诗中看出了作为缺乏不幸的不幸的时期的现代性的分析的轮廓,看出了唤醒西方去注意尚未突然到来者,即存在的真理本身的突然到来的同样的愿望。海德格尔的确承认,荷尔德林未能明确地说出这些,但他仍然通过以《诗人的天职》中显示的荷尔德林本人为根据,为自己的注释辩护。该诗写道:

“他没有不费力地保持孤单,
而是自愿地与其他人们给合,

为使其他人们，
有助于去理解诗人。”

海德格尔评述道，“诗人转向了其他人们，以便他们回忆的忠实准确有助于理解诗歌的语言。”^[197]但是，其他的人们，即思想家们没有能够有助于去理解诗人，因为诗人预先已经摆脱了这一方面的障碍，使思想本身能够展开。

三、语言的问题

语言问题是海德格尔随着其提问方式的演变而不断地进行重新探讨的中心问题中的一部分。1916年，海德格尔在《邓·司各脱的范畴与意义学说》的论文中，把语言问题放在传统逻辑学范畴的本体论意义问题的最广泛的框架里进行论述。他在1917年的论著《存在与时间》中又重新涉及了这一问题。这次，他把视作生存状态，即视作此在的存在方式的陈述或话语作为其分析的出发点。在“转折”后的年代里，海德格尔在其对语言本质的追寻中，给予诗歌语言以突出的地位。从此之后，他在诗歌语言里领会到了语言的基本方式，或至少是领会到了语言的基本方式之一。一般地说，海德格尔不赞成把语言简化为普通的交流工具，而是试图把它与存在本身联

系起来。正是在论文集《在通往语言的途中》中，这种对语言的“存在论”的研究以最大的力量表现出来。

根据流行的表述，语言是“人的感情与内心变化的有声音的表达与传递。”^[198]对语言特征的这些描述与传统描述一样的平庸，它至少要有三个前提条件。首先，它得假设语言是一种表达，即一种显露的过程，而作为这样一种显露过程，语言退回到了在显露的内部；其次，它假定语言是一种人的活动：人是说话的存在；最后，它断言，语言以传递或表示某种东西为目标，这里的某种东西既可以是真实的，也可以是想像的。这三个前提条件同时产生，并且是语言的所有哲学或科学的研究方法的基础，或至少是构成一切与此相关的分析的出发点，甚至当人们再次对它们提出怀疑时亦是如此。对语言的这种传统解释的始作俑者是亚里士多德。他在《解释篇》(De interpretatione)中说道：“口语是内心经验的符号，文字是口语的符号。正如所有民族并没有共同的文字，所有的民族也没有相同的口语。但是，这些表达只是内心经验的符号，内心经验本身，对整个人类来说都是相同的，而且由这种内心经验所表现的类似的对象也是相同的。”语言是一种记号，它表达了某种东西，并由于这种表达，被用于传递，由此简化为

它的工具性功能。语言在现代终于成为一种删改所有可能阻碍传递的东西，语言形式化的一切尝试均以此为目标。在海德格尔看来，把语言作为事物的状态，作为“符号系统”的表达，这种传统解释并没有错。但是从根本上看，它仍然是不够充分的。它实际上在探讨语言时，没有从语言本身入手，而是从其它的东西出发，或更确切地说，把它作为一种更为高级的类别：语言是一种表达方式，是人类其它才能中的一种才能。一般而言，语言现象的传统表述没有充分地注意“语言如何产生所留下的痕迹。因而，尽管这些表述古老而明白易懂，但它们从未通向作为语言的语言。”^[199]

海德格尔在其演讲《语言》中说，为了显示作为语言的语言，首先转向它被说的地方，即语言真正“富有表现力”的地方是合适的。在海德格尔看来，这样一种领域，只有在诗歌语言中存在。他说：“纯粹方式的说白(le parlé)是诗歌。”^[200]诗歌没有对世界传送任何信息，它什么也没有传递，只是在无条件地说。正是这一原因，语言在诗中真正以其所是地显示出来。海德格尔在命名的行动中看到了诗歌语言的特性。然而，命名，并不意味着简单地赋予一个名字，而首先是意味着召唤，意味着使之到来。海德格尔说，“命名是呼唤。这种呼唤使得它所呼唤的事

物更为接近……,这种呼唤呼唤着到来。”^[201]诗歌的命名使其在附近呼唤的事物到来,并因此使人看到这些事物,让这些事物显示出来。说话(parler),就其最初的意义,并不是表达一种意义或一种本质,而是使一事物显现。更确切地说,既然语言是本真的,就应当让它在自身的存在中显现。正是在这一意义上,海德格尔在一个著名的公式中得以说道:“语言是存在的寓所(la maison)。”^[202]

作为“使其显示”,语言不仅仅是人类的行为,而首先是存在本身的一种规定性。语言的这种存在论规定性被海德格尔写进这样一个命题,这一命题在其演讲《语言的本质》中被作为重复出现的固定词句。这一命题是:“语言的本质:本质的语言(Das Wesen der Sprache; die Sprache des Wesens)。”^[203]在该命题中,“语言的本质”颠倒为“本质的语言”并非是一种简单的悖论,它使我们从将语言作为表达,因而是作为语言现象的解释转入到另一种解释,即将语言作为存在本身的本质的解释。存在在说,或毋宁说存在是语言,显然并不意味着它说出声音——这严格地讲没什么意义,而是意味着,作为存在,它是源始的道说,即一种运动,所有事物由于这种运动以其所是地显示出来。存在,作为在场的突然到来或“在场者的在场(Anwesen des Anwesendes)”,是一

种源始的命名。正是这一原因,海德格尔终于使存在与语言在同一个词:道说(Die Sage)中合在了一起。通常意味着传说、寓言的 Die Sage 在法语里一般译为 le Dict 或 la Dite。“道说”是存在的传说或言语。所有格在这里也有和客体意义一样的主体意义。语言的这种存在论规定性以及存在的“传说的”规定性,确切地说,并不是海德格尔的创新。它们与西方思想一样古老。海德格尔说:“关于说的最古老的词是 Λόγος: Die Sage(法语为 La Dite),它使人看到,让存在者按其所是地显现。”^[204]海德格尔的“道说”说到底就是退缩地隐匿在赫拉克利特的逻各斯之中的东西。存在是语言,它是源始的语言,即悄无声息的降临,一切事物由于这一降临,在其真理中,即自身的突然到来中显现。人们只因为听到这种源始的话语而说。海德格尔说:“人类只在属于道说的范围里才能够说,人类倾听着道说,以便能够随着道说而说。”^[205]从这一观点看,人的语言始终是第二位的,它是对存在的声音,或还有世界框架、四重性的声音的一种回答或对应。

结 论

海德格尔如果不是本世纪最重要的哲学家,那么,也无疑是本世纪最重要的哲学家之一。海德格尔的思想比它在其形成时期时更被人迷恋,并丝毫无损地经历了围绕着它所展开的笔战。这表明,海德格尔不是当代盛产的“流行作家”中的一员。如果只把海德格尔思想看成是源自胡塞尔的现象学运动的一个变形,或甚至是存在主义潮流的组成部分之一,实际上都将低估了这种思想,即作为存在与时间的思想以及作为时间的存在或 Ereignis 的思想所具有的意义与独创性。海德格心思超越了充彻着我们时代的各种哲学流派(现象学、存在主义、结构主义、逻辑经验主义、新实证主义、新理性主义、后现代主义等等),把自己的根植入伟大的西方存在论哲学传统,即从前苏格拉底思想家到尼采的传统赖以建立的同一片土地之中。海德格尔并不因此就是与其他形而上学家一样的“形而上学家”。因为,在海德格尔看来,被称为哲学的东西的身份本身,或更广泛地

说,整个传统的基础都得重新提出来讨论。在存在思想的引导下,海德格尔通过考问哲学提问本身显示出,哲学史,自其柏拉图的出发点以来,只是一种漫长的漂泊的历史,遗忘存在的遗忘本身的历史。这里,没有一点揭露,亦没有任何驳斥,只是一种邀请,或一种呼唤,呼唤着以更具有思维能力,即更具提问色彩的方式去思考。有点自相矛盾的是,对其思考得最多的东西,不管我们积累的知识如何,或者说,也许正由于我们积累的知识,实际上是我们还没有思考的东西。通过动摇我们的所有自信,海德格尔提醒我们,思想不是一种知识,而是道路与倾听,即通向像这样的存在的道路和对世界“寂静之音”的倾听。这种思想把我们带入了这样一个领域。这个领域直到那时还未被探索,但在该领域内,事物的与世界的问世本身,即存在真理的突然到来在展示着。

这种对整个哲学史与西方思想的透视以及所有重大哲学问题(艺术、真理、自由、死亡、时间等等)相应的更新,毋庸置疑是对海德格尔的才华和海德格尔思想的丰富最明显的检验。海德格尔无疑已临近了我们的历史的基础。然而,在这表面看来如此之近的基础上,海德格尔什么也没有建立。海德格尔没有提出任何行为准则,也无意去解决各种世界之谜。他没有允诺幸福,亦没有致力于去改善我们的

“条件”。在被他的时代接受之前，海德格尔首先是一个历史的(historial)思想家，即一个其思想远远地向前延续，其思想影响也许还无法测定的思想家。从这一观点来看，由于简单而逐渐消逝的“Ereignis”思想可能成为那些无人不首先注意的非凡的思想的组成部分，它有朝一日会终于改变整个生存。因为，正如尼采所说的那样，“引起风暴的是最平静的思想，支配世界的是迈着天真纯洁的姑娘般的步伐的思想。”^[206]

注 释

[1] 参见《海德格尔全集》第一卷,法兰克福 1978 年版,第 179 页。

[2] 《马丁·海德格尔》,见《政治传记》,巴黎,伽利玛尔出版社,1986 年,第 307—308 页。

[3] 《政治传记》,前引书,第 310 页。

[4] 莱赫纳:《马丁·海德格尔》,巴黎,1983 年,第 140 页。

[5] 参见 J·博弗雷:《与海德格尔对话》III,巴黎,子夜出版社,1974 年,第 125 页。

[6] 参见 H. 斯皮格尔贝格:《现象学运动》,海牙,1969 年,第 344 页。

[7] 《海德格尔身上生存哲学的政治含义》,载《近代》第 14 期,1946 年 11 月,第 350—351 页。

[8] 海德格尔:《问题 III》,巴黎,伽利玛尔出版社,1966 年版第 21 页。

[9] 海德格尔:《问题 IV》,巴黎伽利玛尔出版社 1976 年版,第 79 页。

[10] 前引书,第 315 页。

[11] 前引书,第 280 页。

[12] 《存在与时间》,第 1 页。(我们参照的是尼迈尔出版社的版本的页码。该页码在所有版本,尤其是法文版书页的边缘均有列出。)

[13] 前引书,第 12 页。

[14] 前引书,第 42 页。

[15] 注意,对海德格尔而言,“存在者状态的”

(ontique)指的是所有与存在者有关的东西,而“存在论的”(ontologique)则指所有与存在有关的东西。

[16] 《存在与时间》,第 13 页。

[17] 参见前引书, § 8。

[18] 前引书,第 17 页。

[19] 前引书,第 17 页。

[20] 前引书,第 19 页。

[21] 前引书,第 126 页。

[22] 前引书,第 136 页。

[23] 前引书,第 147 页。

[24] 前引书,第 192 页。

[25] 前引书,第 193 页。

[26] 前引书,第 258 页。

[27] 前引书,第 325 页。

[28] 前引书,第 326 页。

[29] 前引书,第 338 页。

[30] 前引书,第 326 页。

[31] 前引书,第 327 页。

[32] 前引书,第 328 页。

[33] 前引书,第 329 页。

[34] 前引书,第 331 页。

[35] 前引书,第 331 页。

[36] 前引书,第 385 页。

[37] 前引书,第 436 页。

[38] 参见 A. 德·瓦朗斯:《马丁·海德格尔的哲学》,卢汶 1971 年第 7 版,第 318 页。

[39] 在这个意义上,A. 德·瓦尔亨斯(在 1942 年)说:“1927 年以后,海德格尔不再续写《存在与时间》,其主要原因在于他在《存在与时间》中所进行的一系列真正的形而上学的思考的不可能性。该书中所有的解决办法都行不通”,(《马丁·海德格尔的哲学》,卢汶,劳维拉特出版社,1971 年

版,第318页。)

[40] 《法国哲学学会公报》,1937年,第193页。

[41] 参见《论人道主义的信》,同前书,第106页。

[42] 海德格尔:《问题IV》,巴黎伽丽玛尔出版社,1976年第279页。

[43] 海德格尔:《问题III》,巴黎伽丽玛尔出版社,1966年版,第97页。

[44] 海德格尔:《语言的显示》,见《在通往语言的途中》,巴黎伽丽玛尔出版社,1976年版,第159页。

[45] 海德格尔:《问题I》,巴黎伽丽玛尔出版社,1968年版,第169页。

[46] 《问题I》,前引书,第170页。

[47] 《问题I》,前引书,第171页。

[48] 《问题I》,前引书,第172页。

[49] 《问题I》,前引书,第173页。

[50] 《问题I》,前引书,第175页。

[51] 同上。

[52] 《问题I》,前引书,第182页。

[53] 《问题I》,前引书,第187页。

[54] 同上。

[55] 《问题I》,前引书,第188页。

[56] 《问题IV》,前引书,第134页。

[57] 海德格尔:《演讲与论文集》,巴黎伽丽玛尔出版社1958年版,第201页。

[58] 《演讲与论文集》,前引书,第203页。

[59] 《演讲与论文集》,前引书,第204页。

[60] 《演讲与论文集》,前引书,第205页。

[61] 《演讲与论文集》,前引书,第211页。

[62] 《语言》,见《在通往语言的途中》,前引书,第24页。

[63] 《演讲与论文集》,前引书,第214—215页。

- [64] 《演讲与论文集》，前引书，第 214 页。
- [65] 《语言》，见《在通往语言的途中》，前引书，第 27 页。
- [66] 参见《在通往语言的途中》，前引书，第 27 页。
- [67] 《在通往语言的途中》，前引书，第 28—29 页。
- [68] 海德格尔：《时间与存在》，见《问题 IV》，前引书，第 14 页。
- [69] 《问题 IV》，前引书，第 19—20 页。
- [70] 《问题 IV》，前引书，第 35 页。
- [71] 《问题 IV》，前引书，第 30 页。
- [72] 《问题 IV》，前引书，第 31 页。
- [73] 同上。
- [74] 《问题 IV》，前引书，第 34 页。
- [75] 《问题 IV》，前引书，第 28 页。
- [76] 《问题 IV》，前引书，第 44 页。
- [77] 《问题 IV》，前引书，第 47 页。
- [78] 这正是海德格尔谈到存在的有限性(Endlichkeit des Seins)的原因。他说：“如果存在为了存在……而需要人，就应该假定有一种存在的有限性”(前引书，第 306 页)。
- [79] 《存在与时间》，前引书，第 22 页。
- [80] 《存在与时间》，前引书，第 22 页。
- [81] 《存在与时间》，前引书，第 21—22 页。
- [82] 《存在与时间》，前引书，第 23 页。
- [83] 海德格尔：《康德与形而上学问题》，巴黎伽丽玛尔出版社，1953 年版，第 255 页。
- [84] 海德格尔：《尼采 II》，巴黎伽丽玛尔出版社，1971 年版，第 275 页。
- [85] 海德格尔：《何谓形而上学》，此文为《问题 I》的序言，巴黎伽丽玛尔出版社 1968 年版，第 40 页。
- [86] 《形而上学的本体—神—学构成》，《问题 I》，前引书，第 293 页。

- [87] 海德格尔:《何谓哲学》,见《问题 II》,巴黎伽丽玛尔出版社,1968年版,第26页。
- [88] 海德格尔:《尼采 II》,巴黎伽丽玛尔出版社,1971年版,第176页。
- [89] 海德格尔:《何谓思》,巴黎,法国大学出版社1959年版,第261页。
- [90] 《尼采 II》,前引书,第325页。
- [91] 《尼采 II》,前引书,第329页。
- [92] 《尼采 II》,前引书,第331—332页。
- [93] 《尼采 II》,前引书,第184页。
- [94] 康德:《纯粹理性批判》,巴黎,法国大学出版社,第162页。
- [95] 《尼采 II》,前引书,第180页。
- [96] 《尼采 II》,前引书,第273页。
- [97] 海德格尔:《形而上学导论》,巴黎伽丽玛尔出版社,1967年版第27页。
- [98] 《形而上学导论》,前引书,第122页。
- [99] 海德格尔:《黑格尔与希腊人》,见《问题 II》,前引书,第57页。
- [100] 海德格尔:《转折》,见《问题 IV》,前引书,第153页。
- [101] 海德格尔:《世界概念的时代》,见《林中路》,前引书,第69页。
- [102] 海德格尔:《何谓物》,巴黎伽丽玛尔出版社1971年版,第78页。
- [103] 《世界概念的时代》,前引文,第71页。
- [104] 参见《世界概念的时代》,前引文,第70页。
- [105] 参见《对话录》,巴黎,法国大学出版社1984年版第63页。
- [106] 海德格尔:《科学与沉思》,见《演讲与论文集》,前引书,第51页。

- [107] 《演讲与论文集》，前引书，第 62 页。
- [108] 《演讲与论文集》，前引书，第 70 页。
- [109] 《演讲与论文集》，前引书，第 77 页。
- [110] 《基本概念》，巴黎伽丽玛尔出版社 1985 年版，第 31 页。
- [111] 《基本概念》前引书，第 31 页。
- [112] 海德格尔：《技术的问题》，见《演讲与论文集》，前引书，第 11 页。
- [113] 《演讲与论文集》，前引书，第 19 页。
- [114] 《演讲与论文集》，前引书，第 20 页。
- [115] 《对话录》，前引书，第 77 页。
- [116] 《技术的问题》，前引书，第 21 页。
- [117] 《技术的问题》，前引书，第 27—28 页。
- [118] 《形而上学的超越》，前引书，第 92 页。
- [119] 同上。
- [120] 海德格尔：《1969 年托尔的讨论班》，见《问题 IV》，前引书，第 303—304 页。
- [121] 《技术的问题》，前引书，第 22 页。
- [122] 海德格尔：《泰然任之》，见《问题 III》，前引书，第 173 页。
- [123] 《技术的问题》，前引书，第 32 页。
- [124] 《技术的问题》，前引书，第 28 页。
- [125] 《技术的问题》，前引书，第 33 页。
- [126] 《形而上学的超越》，前引书，第 92 页。
- [127] 《形而上学的超越》，前引书，第 103 页。
- [128] 《形而上学的超越》，前引书，第 92 页。
- [129] 《形而上学的超越》，前引书，第 103 页。
- [130] 同上。
- [131] 《形而上学的超越》，前引书，第 112 页。
- [132] 海德格尔：《对存在问题的贡献》，见《问题 I》，前引书，第 205—206 页。

- [133] 《问题 I》，前引书，第 206 页。
- [134] 《转折》，见《问题 IV》前引书，第 142 页。
- [135] 《技术的问题》，前引书，第 37 页。
- [136] 《技术的问题》，前引书，第 36 页。
- [137] 《技术的问题》前引书，第 36 页。
- [138] 《形而上学的超越》，前引书，第 113 页。
- [139] 《形而上学的超越》，第 113 页。
- [140] 《泰然任之》，见《问题 III》，前引书，第 174 页。
- [141] 《技术的问题》，前引书，第 37 页。
- [142] 《形而上学的超越》，前引书，第 104 页。
- [143] 《形而上学的超越》，前引书，第 110 页。
- [144] 《形而上学的超越》，第 110 页。
- [145] 《转折》，前引书，第 142 页。
- [146] 《与 R. 威塞对话录》，巴黎 1983 年第 95 页。
- [147] 《技术的问题》，前引书，第 38 页。
- [148] 《泰然任之》，前引书，第 177 页。
- [149] 《问题 IV》，前引书，第 146—147 页。
- [150] 《关于时间与存在的讨论》。
- [151] 《转折》，前引书，第 144 页，并请参看《技术的问题》第 45 页。
- [152] 《论人道主义的信》，见《问题 III》，前引书，第 74 页。
- [153] 海德格尔：《尼采 I》，巴黎伽利玛尔出版社，1971 年版，第 78 页。
- [154] 《尼采 I》前引书，第 78 页。
- [155] 海德格尔：《艺术作品的本源》，见论文集《林中路》，巴黎伽利玛尔出版社，1962 年版，第 19 页。
- [156] 《尼采 I》，前引书，第 81 页。
- [157] 《艺术作品的本源》，前引书，第 13 页。
- [158] 《艺术作品的本源》，奥唐蒂卡 (Authentica) 出版社，1987 年，第 53 页。

- [159] 参看《艺术作品的本源》，上引书，第 25 页。
- [160] 《艺术作品的本源》，前引书，第 31 页。
- [161] 《艺术作品的本源》，前引书，第 32 页。
- [162] 《艺术作品的本源》，前引书，第 34 页。
- [163] 《艺术作品的本源》，前引书，第 35 页。
- [164] 《艺术作品的本源》，前引书，第 32 页。
- [165] 参看《艺术作品的本源》，前引书，第 37 页。
- [166] 《艺术作品的本源》，前引书，第 33 页。
- [167] 《艺术作品的本源》，前引书，第 37 页。
- [168] 《艺术作品的本源》，前引书，第 38 页。
- [169] 《艺术作品的本源》，前引书，第 43 页。
- [170] 同上。
- [171] 《艺术作品的本源》，前引书，第 27 页。
- [172] 《艺术作品的本源》，前引书，第 56 页。
- [173] 参看《艺术作品的本源》，前引书，第 56 页。
- [174] 《艺术作品的本源》，前引书，第 48 页。
- [175] 同上。
- [176] 同上。
- [177] 《艺术作品的本源》前引书，第 53 页。
- [178] 《艺术作品的本源》，前引书，第 52 页。
- [179] 同上。
- [180] 黑格尔：《美学》，巴黎奥比埃－蒙代涅 (Aubier-Montaigne) 出版社，1964 年版，第二卷，第 16 页。
- [181] 《艺术作品的本源》，前引书，第 68 页。
- [182] 海德格尔：《荷尔德林研究》，巴黎伽丽玛尔出版社，1973 版，第 199 页。
- [183] 《荷尔德林与诗歌的本质》，见《荷尔德林研究》，前引书，第 43 页。
- [184] 《荷尔德林的赞美诗：〈日耳曼〉与〈莱茵河〉》，巴黎伽丽玛尔出版社，1988 年，第 41 页。
- [185] 《荷尔德林与诗歌的本质》，前引书，第 202 页。

- [186] 同上。
- [187] 《荷尔德林与诗歌的本质》，前引书，第 52 页。
- [188] 《荷尔德林与诗歌的本质》，前引书，第 53 页。
- [189] 同上。
- [190] 《荷尔德林与诗歌的本质》，前引书，第 55 页。
- [191] 《荷尔德林与诗歌的本质》，前引书，第 54 页。
- [192] 同上。
- [193] 《荷尔德林与诗歌的本质》，前引书，第 60 页。
- [194] 海德格尔引自《还乡》，见《荷尔德林研究》，前引书，第 34 页。
- [195] 海德格尔说：“荷尔德林的整个思想以及他对存在的理解……均处于赫拉克利特的影响之下。”见《荷尔德林的赞美诗》，前引书，第 123 页。
- [196] 《荷尔德林研究》，前引书，第 248 页。
- [197] 《还乡》，见前引书，第 37 页。
- [198] 海德格尔：《语言》，见《在通往语言的途中》，巴黎伽丽玛尔出版社，1976 年版，第 16 页。
- [199] 《在通往语言的途中》，前引书，第 18 页。
- [200] 同上。
- [201] 《在通往语言的途中》，前引书，第 22 页。
- [202] 参看《论人道主义的信》，见《问题 III》，巴黎伽丽玛尔出版社，1966 年，第 149 页。
- [203] 《语言的显示》，见《在通往语言的途中》，前引书，第 185 页。
- [204] 《在通往语言的途中》，前引书，第 223 页。
- [205] 《在通往语言的途中》，前引书，第 254 页。海德格尔在其它地方说道：“实际上，说话的是语言，而不是人。人只是在其与语言相一致时才说。”见《问题 III》，前引书，第 67 页。
- [206] 尼采：《查拉图斯特拉如是说》，第二部分，《最寂静的时刻》。

主要人名地名译名对照表

(以外文字母先后为序)

A	F
Aix-en-provence 普罗旺斯的埃克斯	Fink 芬克
Anaximandre 阿那克西曼德	Francfort 法兰克福
Arendt 阿伦特	Fribourg 弗莱堡
Aristote 亚里士多德	Fribourg-en-Brisgau 布莱斯高的弗莱堡
	Fritz 弗里茨
B	G
Bade 巴登	Gadamer 伽达默尔
Beaufret 博弗雷	Galilée 伽利略
Berthold 贝绍尔德	Georg 格奥尔格
Braig 布赖格	Göttingen 哥廷根
Braque 布拉克	Gröber 格罗贝尔
Brême 布莱梅	
Brentano 布伦塔诺	H
Bultmann 布尔特曼	Hegel 黑格尔
C	Heidegger 海德格尔
Cassirer 卡西尔	Héraclite 赫拉克利特
Cerisy-la-Salle 塞里斯—拉—萨勒	Hermann 赫尔曼
Cézanne 塞尚	Hevesy 海维斯
Char 夏尔	Hölderlin 荷尔德林
Cohen 科亨	Husserl 胡塞尔
Constance 康斯坦茨	I
D	Ister 伊斯特(河)
Davos 达沃斯	J
Descartes 笛卡尔	Jaspers 雅斯贝斯
	Johanna 约翰娜

Jörg 耶尔格
Jünger 荣格尔

K

Kant 康德
Kempf 肯普夫
Kern 克恩
Kierkegaard 基尔凯郭尔
Klostermann 克洛斯特曼
Kommerell 科默雷尔
Krieck 克里克

L

Lask 拉斯克
Leibniz 莱布尼兹
Löwith 勒维特

M

Marbach 马巴赫
Marbourg 马堡
Mariele 玛丽埃尔
Messkirch 梅斯基尔希
Möllendorf 默伦道夫

N

Natorp 那托普
Nietzsche 尼采

P

Parménide 巴门尼德
Petri 佩特里
Platon 柏拉图
Prague 布拉格

R

Richardson 理查德森

Rickert 李凯尔特
Rilke 里尔克

S

Saint Martin 圣一马丁
Sartre 萨特
Sauer 绍尔
Schelling 谢林
Scot 司各脱
Spiegelberg 斯皮格尔贝格
Suarez 苏亚雷斯

T

Thannhauser 塔恩豪舍
Thor 托尔
Todtnauberg 托特瑙堡
Trakl 特拉克

V

Varengeville 瓦朗热维尔
Vaucluse 沃克吕兹
Verdun 凡尔登
Von Herrman 冯·赫尔曼

W

Wisser 威塞
Wolf 沃尔夫

Z

Zähringen 扎赫林根
Zarathoustra 查拉图斯特拉

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 我知道什么？

作者 =

页数 = 1 4 7

S S号 = 0

出版日期 =

封面
书名
版权
前言
目录
正文