

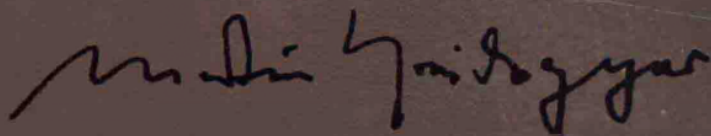
张一兵 著

回到海德格尔

——本有与构境

Back to Heidegger: *Ereignis and Situating*

第一卷 走向存在之途



商务印书馆
THE COMMERCIAL PRESS

阅读海德格尔，决定了我全部哲学的发展道路。

——福柯

海德格尔不能正统地读，不能咬文嚼字地读，而是某种意义上创造性地阅读。

我喜欢海德格尔的地方：当我思考他、阅读他的时候，我同时会感受到两种震撼：可怕的危险和疯狂的滑稽，当然是既庄重严肃而又带一点喜剧色彩。

——德里达

在整个20世纪，一个人想从事哲学，如果他不到海德格尔的哲学中走一趟，那将一事无成。

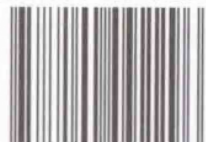
——列维那斯

海德格尔的思想掀起的风暴并非起因于某个世纪，它来自远古，臻于完成，此一完成如同所有的完成一样，以归于远古。

——阿伦特

<http://www.cp.com.cn>

ISBN 978-7-100-09229-6



9 787100 092296 >

定价：68.00元

教育部哲学社会科学研究后期资助重点项目
教育部社会科学重点研究基地重大项目

张一兵 著

回到海德格尔

——本有与构境

Back to Heidegger: *Ereignis and Situating*

第一卷 走向存在之途

图书在版编目(CIP)数据

回到海德格尔：本有与构境. 第1卷，走向存在之途/张一兵著.
—北京：商务印书馆，2014
ISBN 978-7-100-09229-6

I. ①回… II. ①张… III. ①海德格尔, M. (1889~1976)—
存在主义—哲学思想—研究 IV. ①B516.54②B086

中国版本图书馆 CIP 数字核字(2014)第 089539 号

所有权利保留。
未经许可，不得以任何方式使用。

回到海德格尔

——本有与构境

第一卷 走向存在之途

张一兵 著

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

山东临沂新华印刷物流集团

有 限 责 任 公 司 印 刷

ISBN 978-7-100-09229-6

2014年6月第1版 开本 700×1000 1/16

2014年6月第1次印刷 印张 33.5

定价：68.00元



海德格尔临终前由孙女所画的素描像

谨以此书
献给一切帮助和支持过我的人！

序

长久以来,有一个人的书我是见到就买,且第一时间就细细过目。因为只有他的东西,往往在精读过多遍后总还能不断地从中涌出新的思境,从无例外。此人,就是视思为神性诗学构境的德国哲学大师海德格尔。其实,近十六七年来,每一年在南京大学全校文科开设的博士生大课上,我始终在尼采之后讨论海德格尔。虽然,我也反讽式地自嘲这是通俗漫画版的海德格尔感性故事,尽可能“内在地”将海德格尔的存在者之上手状态与马克思的劳动-生产逻辑链接起来,并将他与马克思、广松涉、拉康统指为关系本体论的代表人物,以至于从斯密-李嘉图、黑格尔、马克思、马克斯·韦伯、尼采、卢卡奇、阿尔都塞、阿多诺、德里达、罗兰·巴特、福柯、鲍德里亚一直到拉康的全景式言说中,我和一茬茬的学生居然都还会假假地觉得自己关于海德格尔的言说应该是最好的现场哲学思想构境之一。真是有趣。

其实,在我已经写下的不少文本中,海德格尔的思想也会不经意地叠映在一些特定的学术思考空间之中:在《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》(以下简称《回到马克思》)一书中,我将马克思在《德意志意识形态》一书第一卷第一章手稿里建构广义历史唯物主义逻辑的本质界定为历史性再生产的生成性时间,其中,我特意把理论说明的未来可能空间开放给海德格尔;^①在《不可能的存在之真——拉康哲学映像》(以下简称《不可能的存在之真》)一书中,我发现了拉康的哲学问题式

^① 参见拙著:《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》,江苏人民出版社2009年第2版,第420—423页。

中对海德格尔先行性的反向挪用；^①在《反鲍德里亚——一个后现代学术神话的祛序》(以下简称《反鲍德里亚》)一书中,我探究了深深支配青年鲍德里亚“物体系”思想构境的海德格尔的功能性用在世界。^②似乎,在没有真正静下心来进入海德格尔的思想构境之前,我已经预感到他有可能成为我自己学术历程中的一种宿命性的必经之环。

海德格尔对我的哲学思想显然有着重要影响。固然,在海德格尔是否真的实现了一场思想革命这一问题上,不少人存有疑虑,^③但将他视为当今世界上最伟大的思想家之一,至少在我自己的心目中是毫无疑问的。记得齐泽克^④说过相似的话:今天世界上每一个重要的原创性的思想家,都会自觉不自觉地将海德格尔视为学术思想史标尺,并以自己的学术努力与海德格尔思考之间的距离来衡量其中的思想学术分量。列维纳斯^⑤可能说得更直接一些:“在整个 20 世纪,一个人想从事哲学,如果他不到海德格尔的哲学中走一趟,那将一事无成。”^⑥因此,“绕开”海德格尔没有那么容易(伽达默尔、德里达语),与海德格尔作一次真诚的思想对话,理当为我自己学术思想创造进程中一个很关键的思想链环。可是,面对海德格尔百余卷^⑦如此大量的、几乎件件精品的学术文献,如果有人会觉得他的一生可以将海德

① 参见拙著:《不可能的存在之真——拉康哲学映像》,商务印书馆 2006 年版,第 22—23 页。

② 参见拙著:《反鲍德里亚——一个后现代学术神话的祛序》,商务印书馆 2009 年版,第 22—25 页。

③ 排除那些心怀鬼胎的投机者和政治偏执狂,也有一些重要的思想家对此持否定态度。如布尔迪厄就指认海德格尔是在哲学游戏中发动了“保守革命”。参见[法]布尔迪厄:《海德格尔的政治本体论》,朱国华译,学林出版社 2009 年版,第 61 页。

④ 斯拉沃依·齐泽克(Slavoj Zizek, 1949—):当代西方著名后马克思主义思潮代表人物。1949 年 3 月 21 日出生于斯洛文尼亚的卢布尔雅那市。当时,该市还是前南斯拉夫西北部的一个城市。1971 年在卢布尔雅那大学文学院哲学系获文科(哲学和社会学)学士,1975 年在该系获文科(哲学)硕士,1981 年在该系获文科(哲学)博士。1985 年在巴黎第八大学获文科(精神分析学)博士。从 1979 年起在卢布尔雅那大学社会学和哲学研究所任研究员(从 1992 年开始,该所更名为卢布尔雅那大学社会科学院社会科学研究所)。20 世纪 80 年代在政治上积极投身于斯洛文尼亚的抉择运动。1990 年,在斯洛文尼亚共和国的第一次多党选举中成为总统候选人。1991 年任斯洛文尼亚共和国科学大使,不久便弃官回到大学任教,在欧美及世界各地讲学并从事研究工作。目前已经发表有四十余种论著和大量论文,在当代学界特别是激进思潮中有广泛的影响。其代表作有:《意识形态的崇高对象》(1998)、《斜视》(1991)、《快感大转移》(1994)、《易碎的绝对》(2000)、《回到列宁》(2002)等。

⑤ 伊曼努尔·列维纳斯(Emmanuel Levinas, 1906—1995):当代法国著名的哲学家。出生于立陶宛考纳斯的一个犹太家庭,1924 年在法国阿尔萨斯的斯特拉斯堡大学学习哲学。1928 年入弗莱堡大学跟随胡塞尔研习现象学,并在那里遇到了海德格尔。博士毕业后,到巴黎的一所私立犹太中学教书,后进入高等教育体系。1961 年在普瓦提埃大学教书,1973 年来到索邦大学,直到 1979 年退休。他也是瑞士弗莱堡大学的兼职教授,并于 1989 年荣获巴尔扎恩哲学奖。主要著作有:《从存在到存在者》(1947)、《和胡塞尔、海德格尔一起发现存在》(1949)、《整体与无限:论外在性》(1961)、《别样于存在或超越本质》(1974)、《伦理与无限》(1982)等。

⑥ [法]列维纳斯:《吃惊与失望》,中译文参见《回答——海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社 2005 年版,第 134 页。

⑦ 海德格尔全集目前的出版计划初定为 102 卷,已经出版 70 余卷。

格尔的思想真正吃透,这一定是不自量力的。所以,对于海德格尔巨大的学术遗产,我自知绝不可能有能力观其全整,故只能择其我自认为要紧的文本,边走边看,边看边思。

更加令我兴奋的事情是,2007年公开自己的所谓构境论^①思想之后,无论是我自己的学术表述还是其在学术场中的传播和认同期待,都陷入意料之中的困窘,然而,我却在海德格尔的研究中获得了一种难以置信的巨大支撑力量:海德格尔竟然十分接近我的构境论!在《回到列宁——关于“哲学笔记”的一种后文本学解读》(以下简称《回到列宁》)一书中,我只是提出了构境论的一般想法,而在《反鲍德里亚》中,我已经试图建立一种构境论的思想史研究模式。但是我没有想到,在深入接触到德国20世纪一些思想大师的文献之后,我居然发现胡塞尔^②的现象学就是精制的意识构形论,狄尔泰^③则是历史关联与境说,而海德格尔经过存在走向本有的思想道路却是最接近我的构境论的。固然,他错误地否定了马克思所坚持的现实社会存在的历史性基础。另一方面,海德格尔面对复杂学术场所建构的多重文本生产和保真的方式也深深刺痛了我。虽然我与他身处的时代与学术场周围世界根本不同,但我完全能够体认海德格尔超越性的思想和文本“过早到场”之境遇。这也是我真正下决心写这本《回到海德格尔》的根本原因。

我认为,海德格尔哲学,只是在打开和重新构境的意义上才是有生命力的。有

① 构境论,是我在2007年公开的一种基于社会历史场境存在之上的意识瞬间突现建构论。我主张,所有的理论活动都是当下建构和解构的现实思想活动,我们的任何一次研究、任何一次认识,都不过是我们基于既有的一些学术立足点和学术记忆而激活起来和当下发生的认识活动过程。与现代性的结构主义逻辑不同,我提出的构境理论不再是留在某一种线性关系系统的统摄、先在理念支配构架之中,思想构境即是完整的意识现象突现,它表明了一个人、一种思潮历史性生成的复杂性样态和建构性本质。参见拙作:《回到列宁——关于“哲学笔记”的一种后文本学解读》,江苏人民出版社2008年版;《反鲍德里亚——一个后现代神话的祛序》,商务印书馆2009年版。

② 胡塞尔(Edmund Husserl,1859—1938):德国哲学家,20世纪现象学学派创始人。1859年4月8日出生在奥匈帝国摩拉维亚(Moravia)普罗士尼兹(Prossnitz)的一个犹太家庭。他早先攻读数学、物理,1881年获博士学位,1883年起在维也纳追随德国哲学家、心理学家布伦塔诺钻研哲学,先后在德国哈雷、哥廷根和弗莱堡大学任教,1938年病逝于弗莱堡。胡塞尔是海德格尔真正的思想导师,后者由布伦塔诺的思想开悟,却是从胡塞尔的现象学中悟出思想之关涉开端。只是,海德格尔在胡塞尔的基点上又跨出了更大的一步。

③ 狄尔泰(Wilhelm Dilthey,1833—1911):德国思想家,生命哲学和解释学的著名代表人物。1833年出生于德国黑森州威斯巴登市莱茵河畔布列希镇(Biebrich)的一个新教牧师家庭。其外祖父为知名音乐指挥,母亲本人就是音乐的狂热爱好者,所以,狄尔泰从小受到音乐的熏陶,能很好地演奏钢琴并研究过作曲。1852年,他从威斯巴登中学毕业后,入海德堡大学学习神学,一年后转入柏林大学。1864年,狄尔泰以《施莱尔马赫的伦理学原理》一文获得博士学位。曾先后在巴塞尔大学、基尔大学、布雷斯劳大学任教。1883年,他接替著名哲学家洛采,任柏林大学哲学系教授。1886年荣任普鲁士科学院院士。1911年9月底,狄尔泰在赴意大利途中染病,10月1日病逝于德国塞斯(Sies)。主要著作有:《施莱尔马赫的一生》(1872)、《精神科学引论》(第一卷,1883)、《描述与分析心理学的观念》(1894)、《解释学的兴起》(1900)、《体验与诗》(1905)、《青年黑格尔的思想历程》(1905)、《生命哲学入门》(1907)、《精神科学中世界历史的建构》(1910)、《世界观的类型学》(1911)等。

人会问,打开什么?在海德格尔的意义域中,只是“怎样”(Wie)打开,只有新的思想构境,而没有对象性的“什么”(Was)。用阿多诺对海德格尔的解释话语说:“唯一要紧的是以正确的方式进入(rechte Weise ... hineinzukommen)。”^①从我现在的学习心得看来,海德格尔一生的学术生涯只是在“重返(Rückkehr)希腊”的过程中做了两件事情:一是“克服形而上学”,二是“弃绝存在”。

第一方面,过去我们研究海德格尔哲学,主要关注了他公开于世的第一种可见思想构境的学术结晶,即他与一切传统的哲学本体论、方法论和认识论作战的思想努力。以往,我们将其指认为“存在论”,而按海德格尔自己的说法,叫**克服形而上学(计划 I)**。由于迫于外部学术承认和思想传播的压力,在很长一段时间之内,海德格尔不得不以自己**内心所反对的形而上学**常人话语言说,用深嵌于形而上学之中的更深刻的逻辑理论架构转换和自我解构去克服传统哲学本身对存在的遗忘(Seinsvergessenheit)。克服形而上学,就是在重返柏拉图和亚里士多德^②的开启的第一开端中,超越性地让石化了的**存在者(Seiend)**归基(Zurückgrund),^③即**重新立地(Bodenständig)**或**扎根(Verwurzelung)**^④于作为其真实根据的存在(Sein),存在者与存在的差异,引导着**内省的我们(Da-sein“们”)**领悟生活世界和精神王国中何所在的全新境界。由此,马克思所揭示的已经十分深刻的**关系本体论**转换为**关涉(Sorge)论**,一切旧哲学中居统治地位的对象性的**表象认识论**则深化为融入存在本身的**内居论**,**逻辑解构**为**思想之境**。物相式的**客体对象**消解为交道的**物性逗留**,**抽象(个人)主体**还原为时间中的**此在**。在这里,海德格尔可言说的存在之思的本真性,恰恰是拒绝将其本质化、石化为形而上学的本体论概念体系。所以,在这第一种思想构境层面的复建中,我极不赞成用一种现成的东西(比如现象学、神学或东方传统中的既有思想)与其简单对接。在这种简单的对接中,只有作为学术存在者的海德格尔与既有传统学术存在者的死亡链接。海德格尔在面对任何一种学术思想资源的时候,没有一次假想自己真的还原到原初文本语境,而总是解构式地用新的存有(Seyn)^⑤之思使之重新构境,让其全新出场。希腊 Arche(本原)的源初经

① Theodor W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte*, Gesammelte Schriften, Band 1, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003. S. 353.

② 柏拉图(Plato, 约前 427—前 347): 古希腊伟大的哲学家,也是全部西方哲学乃至整个西方文化最伟大的哲学家和思想家之一,他和老师苏格拉底(Socrates, 前 469—前 399)、学生亚里士多德(Aristotle, 前 384—前 322)并称为古希腊三大哲学家。

③ 归基(Zurückgrund)一词并非海德格尔使用的概念,而是我对海德格尔哲学运作本质的一种构境论定位。

④ 在德文中,Bodenständig 中的 Boden 是土地和基础的意思,ständ 是站立;而 Verwurzeln 中的 wurzel 为根。海德格尔用这两个词来说明一种回到事情原有基础的意思。

⑤ 海德格尔于 1936 年以后在秘密文献启用的德文古高地语中的单词 Sein 一词的另一种拼写,出自荷尔德林的诗境。但也有人考证,费希特很早也使用过此词。参见 *Grundlage des Naturrechts*, Jena: Gabler, 1796. S. 3.

验、尼采之思和荷尔德林“乡愁”(Heimweh)的诗境,都是被重新打开其中的“怎样”。我们在海德格尔打开的文本和诗境中,绝不只是得到远离我们生活的简单过去,而是在当下此在意蕴性遭遇中被重新扯向未来的全新思想构境。这正是海德格尔与我的构境之思的一致之处。

第二方面,也是更重要的思考方向,为海德格尔另一种长期被他蓄意遮蔽起来的思想努力,即**弃绝存在本身(计划Ⅱ)**。弃绝存在,在海德格尔那里也是一种对希腊**前苏格拉底原初思境**的重返,但这却是从上述形而上学第一条道路中跳出后的另一开端,它起始和蓄意营造了一个令人惊心动魄的思想“深渊”般的魔幻之思境。在这里,海德格尔建构了更深一层的思想**证伪之境**:先前在第一种努力中被打开和重新复基的遗忘存在的西方思想史乃至全部西方文明史,竟然又都被宣判为**非本有的人类存在之途**。世界的存在状态本身就是“大地毁灭”和“诸神逃逸”(entflohone Götter)的真正原因。更令人恐惧的学术事件是,海德格尔竟然在他自己发现并引导形而上学归基于此的存在者之存在(根据)之上再打上叉(Sein、Grund),并且,这个叉掉一切**存在论**的全新存有思境建构却是一种几乎不能打开、不可言说的神秘本有(Ereignis)之思境。这是**第二次归基、重新立地和扎根**。由此,关涉于现世存在的主导性问题深化为面对弃让存在的基础性追问,存在者与存在的差异转换为存在者与**存有的**差异,存在之**解蔽性(Aletheia)**真理更替为存有之**归隐性**真理,时间中的有死者——个人生存此在被内省为历史性生成的此-在(Da-sein),涌现式在场(für uns)的自然复归于本然的大地与天,偶像化的上帝复归于最后的诸神,暴力性存在被穿透为天地人神游戏其间的本有发生之时-空,依存于存在状态的命名式语言转型为非指称的诗性道说,这就是海德格尔密藏起来的弃绝存在的**泰然让之(Gelassenheit)**的全新思境。1989年,也是在海德格尔入世一个世纪之际,标识这个神秘思境何所往的文本——《哲学论稿——自本有而来》[*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*]按照作者本人的意愿第一次面世(这仅仅是海德格尔八大本秘密文献的第一本大纲式文本)。①可是,这一文本的发表非旦没有让人们更深入地进入海德格尔的秘密思想之境,反倒生成一种全面的思想混乱。它还是来得太早了。现实证实了海德格尔的担忧:在非时机化的机缘空

① [德]海德格尔:《哲学论稿——自本有而来》(1936—1938),《海德格尔全集》第65卷,美因河畔法兰克福,1989年。另外七本为:《回忆第一开端》(1937)、《存在(化为本有)》(1937),《海德格尔全集》第73卷;《沉思》(1938—1939),《海德格尔全集》第66卷,美因河畔法兰克福,1997年;《存有的历史》(1938—1940),《海德格尔全集》第69卷,美因河畔法兰克福,1998年;《论开端》(1941),《海德格尔全集》第70卷,美因河畔法兰克福,2005年;《化为本有》(1941—1942),《海德格尔全集》第71卷,美因河畔法兰克福,2009年;《开端的小路》(1944),《海德格尔全集》第72卷等。

场中,它早来了“三百年”!^①请一定注意,我并非赞同海德格尔这种拒斥现世历史进步的乡土浪漫主义情境。但我叹服其思想构境的精妙和深刻,特别是海德格尔神秘本有之思与东方构境文化的某种形似。

其实,最早知道海德格尔,缘起于熊伟先生现场给我们讲“在”与“在者”的存在论差异,时为1979年。那还是在如今南京大学鼓楼校区北园现在放置着百年校庆铜鼎的那排已经不在场的平房教室里。那天,熊先生看着我们这帮用斯大林教条主义教科书体系塑形出来的家伙,总是张着大嘴一头问号地呆坐在他的对面,他可能真是不得已,怒而起用“庖丁解牛”一典给我们喻示海德格尔那个不能对象化表象出来的“在”。“屠夫、刀具、丝毫不损中剔下的肉与骨都不是‘在’”,熊先生有些绝望地说:“让这一切如其所是的‘游刃有余’即为这些在者之‘在’”。这也是熊先生的在之构境说。在不是对象性的东西,而是使存在者是其所是的那个“怎样”(Wie)之遭遇性建构场境。其实,我断定,那天在场的的所有研究生同学都和我一样,无一例外地以为自己从熊先生这一转喻中得到了来自于海德格尔课堂现场讲授中直接传承下来的道说。十几年来,我也在讨论海德格尔的课堂上傻傻地向学生们讲授这一现场得道于自熊先生的“真传”。然而,事实却有可能真的相反。我今天隐约想明白的事情是,因为熊先生也错了。虽然他当面聆听了海德格尔的言说,但也上了海德格尔这个老狐狸的“当”。为什么?

海德格尔,这只当代思想丛林中的老狐狸。这并非我的不恭敬,而是海德格尔的老情人阿伦特^②写于1953年7月的一篇寓言式小文的标题。^③在这篇思考笔记

① 海德格尔的《哲学论稿——自本有而来》中文译本,已经由孙周兴博士历时七年翻译完成,并由商务印书馆2012年出版。该书公开出版之后,在国内外都有一些海德格尔的研究者极力回避或贬低这一文本的重要性,更不要说承认其超凡的思想价值。其实道理很简单,这是一种无根性(Würzellosigkeit)的恐惧,因为,如果《哲学论稿——自本有而来》及其系列秘密文献生成的海德格尔全新思想构境为学术界所广泛接受,这也意味着这些一辈子以研究海德格尔为生的学者们的毕生努力都会被反讽地突显为假象。这当然是无法接受的海德格尔式的表演剧。

② 汉娜·阿伦特(Hannah Arendt, 1906—1975年):德裔美国著名思想家、政治哲学家。1906年出生于德国汉诺威一个犹太人家庭,在马堡和弗莱堡大学读哲学、神学和古希腊语;后转至海德堡大学雅斯贝尔斯的门下,获哲学博士学位。1933年流亡巴黎,1941年到了美国,1951年成为美国公民。自1954年开始,阿伦特在美国加利福尼亚大学、普林斯顿大学、哥伦比亚大学、社会研究新学院、纽约布鲁克林学院开办讲座;后担任过芝加哥大学教授、社会研究新学院教授。主要著作有:《极权主义的起源》(1951)、《人的条件》(1958)、《精神生活》(1978)等。1925年,18岁的阿伦特与35岁的老师海德格尔发展出情人的恋爱关系,四年后两人分手。一直到1952年,阿伦特与海德格尔再次相逢,他们恢复了通信,不计前嫌的阿伦特为海德格尔的学术思想在世界各地奔走。阿伦特从1967年直到1975年辞世,每年都要前往德国看望海德格尔。在他们的情感关系上,阿伦特远比海德格尔高大。

③ Hannah Arendt, *Essays in Understanding 1930 - 1954, Formation, Exile, and Totalitarianism*, Edited by Jerome Kohn. New York: Harcourt, Brace, 1994. pp. 361 - 363. 另外可参见: *Hannah Arendt / Martin Heidegger, Briefe 1925 bis 1975*. Edited by Ursula Ludz. Frankfurt: Klostermann, 1998. S. 382 - 383.

中,刚刚与海德格尔重新修好的阿伦特将她曾经的恋人比喻为一只在青春期受到过各种陷阱伤害的狐狸(Fuchs)。文中最重要的一段,无疑是阿伦特发现她曾经苦恋过的这只老狐狸在一个自己修建的“地下洞穴”(unterirdische Höhle)中的陷阱里成为洞穴动物,并邀请其他狐狸前来参观已经成为其栖居之家的陷阱(Falle),最终,没有一只进来的狐狸能够走出这个家一样的洞穴。^①依我的解读,这个寓言的真实情境是阿伦特看透了海德格尔学问之道中的一个秘密,即他所制造的那种非直白且会“吃人”的思想黑洞。狐狸,是哲学研究中的那些极聪明的高手,海德格尔当然是其中的极品,故为老狐狸。伤害青年海德格尔的陷阱,是种种作为“时代精神”(黑格尔语)的神学信仰、哲学体系、学院体制和政治权力场中的座架结构;而后一个被海德格尔精心建构成思想之家的陷阱,则是指海德格尔自己的复杂而神秘的复层哲学思境,在这后一个连环陷阱群(根本不是单个陷阱)中,虽然海德格尔也体贴仔细地树立了许多精确指向的思之“路标”,故意遗置大量踩踏的印迹和探路的行踪。可是,除去拒绝入瓮的人(如阿多诺),绝大多数前来拜访的哲学家们在刚刚进入第一层常人表演场境和第二层“存在论”证伪之境的陷阱时就纷纷陷入和迷失其中,无一走出这个思想黑洞。这是我上面提到的那个必有的悲剧。然而在我看来,阿伦特这个狐狸和陷阱的反讽还只是触及了海德格尔哲学秘密王国的一个表象,事情远没有这么简单。从表象式的认识论开始,绝走不进海德格尔的黑暗深渊中的那个最深处的诗与思的构境王国。

依我之见,海德格尔是极聪明的狐狸,但他从来没有给任何一个前来拜访他的哲学殿堂的人预设什么恶意伤人的陷阱。陷阱有没有?有,但不是海德格尔挖掘的,而是包括阿伦特在内的众人自己背负而来的某种看不见的思想陷阱。实情有二:一是自以为聪明的狐狸们总先跳进种种学术大他者和自己挖的公众解释状态中的惯性话语泥坑,然后才进到海德格尔“让进入”的那个可见的思想之家,所以这种陷阱不是海德格尔式的,而是被抽象理性逻辑夷平化的形而上学本身内嵌的思想陷阱。你本来就在坑底!二是并非海德格尔把形而上学的陷阱当作家园,而是他为了让一切处在形而上学逻辑之中的狐狸们知道,他们当作思想之家的东西(认知中作为对象的诸存在者)正是阴损的陷阱,海德格尔只是把这个像家一样的陷阱之杀人和无思性机关从变形的无根家居中显露出来,从而让狐狸们发现被它们遗忘的无蔽-逻各斯陷阱之外的存在之家。阿伦特是离老狐狸最近的聪明狐狸之一,

^① 还有一个阿甘本讲述的并非偶然的故事:“我记得1966年,在勒托尔(Le Thor)举行的赫拉克利特研讨会上,我问海德格尔有没有读过卡夫卡。他回答说,在他读过的很小一部分著作中,短篇小说《地洞》(‘Der Bau’, *The burrow*)给他留下的印象最为深刻。作为故事的主角,那个不知名的动物——鼹鼠、狐狸或人类——着迷地建造一个无法攻占的地洞,而这个地洞反过来慢慢地呈现为一个无路可逃的陷阱。”Giorgio Agamben, *Means without End Notes on Politics*, trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino, Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2000, p. 73. 中译文参见王立秋译稿。海德格尔是不是真的有意在挖洞,我们不得而知。

她看到了陷阱的存在。遗憾的是,过于聪明的海德格尔并没有打算在他活着的时候让狐狸们直接看到他那无光亮的洞穴深处的另一秘道,所以,连阿伦特这只曾经进入他生命情境中的恋情狐狸都无法真正看清层层洞穴中的幽暗秘密。^①依我的看法,那时的阿伦特才是真正内心有伤的狐狸,固然她看到了陷阱的意义,但由于她心有怨恨且主要受到海德格尔早期表现性思想(存在论)的影响,所以她不可能真正看透海德格尔思想构境中的这个指向本有论的复杂谜局、学术腹语和思想复境。话说得更透一些,即使海德格尔当时活着的时候就让其他狐狸们看见那个秘道,它们睁着眼睛也不可能穿过。况且,后来年迈的老狐狸已经不断暗示和直接显露秘道的存有和何所向,可又有谁真正领悟了其中的本有之神秘了呢?^②今天也一样!

好了,不随着阿伦特的寓言打哑谜了。我来用直白的叙事方式再把这个故事说一遍。

依我在《回到列宁》一书中对思想史的构境论说明,一个原创性思想家的学术发展历程通常会经过一个从早期的认同于自己老师或传统基始性典籍的起始学术奠基的他性镜像阶段,再到开始自觉摆脱他性学术构架,但仍然在传统学术场域中操持旧范式建构新的自主性思境,最后,是每一个原创性的思想家自己全新的创造性思想构境实现。^③可是,海德格尔不是通常意义上的思想家,故而这一切能说明常人学者的东西似乎对他都不起简单的规制作用。初看起来,青年海德格尔也有一个天主教神学他性阶段和对胡塞尔现象学的投射认同期。表面上,这似乎也能建构出一个无自我主体的他性镜像阶段,可是,细细深入到青年海德格尔的早期思想中,却发现他最早的所有奠基性思考中竟然都深埋着非他性的自主构境意向,面对神性大他者和学术大他者,青年海德格尔也故意制作过少量非本真的表演性文

^① 1949年9月29日,阿伦特在给雅斯贝尔斯的信中写道:海德格尔“在托特瑙山上的生活,即谩骂文明、用‘y’这个字母来书写‘Sein’(存在)这个词。事实上这只是一个老鼠洞,他想钻进这个老鼠洞”。参见 Hannah Arendt/Karl Jaspers Briefwechsel 1926-1969, Hrsg. von Lotte Köher und Hans Saner, München, Zürich: R. Piper & Co. Verlag, 1993. S. 178.

^② 1975年8月15日,海德格尔与阿伦特见过最后一面,他当面告诉阿伦特,自己正在修改的“65页”(“65 Seite”)是他自己哲学真正的精髓(Quintessenz)。我们不知道这是否是海德格尔暗示他的全集第六十五卷(《哲学论稿——自本有而来》),但阿伦特并没有听懂海德格尔最后的告示。她没有在意老狐狸透露的陷阱背后的秘道,而草率地认为,后来的玄秘之思不会比前期的陷阱构造“说得更好”。参见 Hannah Arendt/Mary McCarthy: Im Vertrauen. Briefwechsel 1949-1975, hg. und mit einer Einführung von Carol Brightman, München Zürich 1996. S. 546. 其实,在此不久前海德格尔与阿伦特的通信中,海德格尔将其称之为可以在“六十页(sechzig Seiten)”内说清楚的重要思想,而阿伦特则开玩笑地向海德格尔这个“60页(60 Seiten)”致敬。此通信集的编辑正确地判断这个“六十页”是海德格尔“想给后世留下什么东西”。参见 Hannah Arendt/Martin Heidegger, Briefe 1925 bis 1975. Edited by Ursula Ludz. Frankfurt: Klostermann, 1998. S. 167; S. 230; S. 353.

^③ 参见拙著:《回到列宁——关于“哲学笔记”的一种后文本学解读》,江苏人民出版社2008年版,第53—57页。《反鲍德里亚——一个后现代学术神话的祛序》,商务印书馆2009年版,第12—16页。

本,这些东西恰恰没有透露本己性,而只是为了建构一种功利性迎合之“常人”情境,在这个意义上,这两个常人大他者却被解构为伪大他者。而在海德格尔大量看起来是在形而上学构架中的自主性思想构境背后,他竟通过深嵌思想腹语^①的表现性和现身性文本,时机化地、策略性地透露出不断历史生成着的原创性的秘密思想。这又分为两种显现构境层:其一,是青年海德格尔在早期的现象学学术场中表现自己的存在论思想;^②其二,是透过存在论对全部形而上学的克服,让自己的本有思想“有抑制地”在场和现身。我揣度,海德格尔从1936年开始之所以留下一批秘密文献,倒不是因为外部意识形态强制下的写作变形,^③而在于他断定自己超越性的思想构境处于一定的时间区段中,并非有人能够真正理解他的本真见解。因为,他的本有论思想似乎根本不在这个被存在暴行侵占了的星球上存有可靠的根基,故而也没有能够被接受的到时化契机。这样,海德格尔就使得自己写下的文本生成成为针对不同学术思想构境层、区分深浅理解度和特定历史到时(Zeitigung)的多种异质性文本。所以,本书在文本研究中的一个新的学术进展就是,从关注文本作为“历史之物”的对象性“什么”(现代性解释学语境中的客体视位)转换到深入理解文本作者“写给谁看”(后本文学构境中的主体视位)中的构境论文本学的“怎样”。这个转换,是我自认为比《回到列宁》一书在文本学研究中更重要的构境式突破。

再概括一下,我对海德格尔思想的新认识就在于,在他的全部学术思想发展进程中,始终同步存在着两种完全不同的思之道路和双重思想构境计划。然而,需要界划的是,这并非为我在解读青年马克思《1844年经济学哲学手稿》时讨论的那两种理论逻辑,即相对于作者本人无意识并存于同一文本中的完全异质的不同哲学话语;也不是我在列宁《伯尔尼笔记》中发现的同一哲学逻辑中的两个不同深浅认知构境面,而是海德格尔全部学术努力中方向一致却处于完全不同思想构境层面的“克服形而上学”的争执性思想场域和“弃绝存在”的本有诗性之思境。也是在这个意义上,我认为在海德格尔的思想发展中根本不存在什么断裂式的思想转向,只有一个海德格尔!只是这个海德格尔在对希腊原初本原(Arche)之境的双重返回和双重归基中,同时置身于“第一开端”的形而上学之路的解构之战和在“另一开

① 思之腹语,是我用来说明海德格尔思想构境中那种有所扣留的显露情境。这与通常意义上的肉身腹语发声术完全不同。

② 这种表现性思想构境的前提,则是现象学对传统哲学的解构。这种解构会是一种他性镜像中的弱表现。

③ 2010年9月,当我向倪梁康兄第一次谈自己的这个判断时,他最早提醒我,这会不会与刘小枫教授已经讨论过的施特劳斯的显白文本(exoteric text)或隐微写作(esoteric writing)的观点相类似。在《迫害与写作艺术》一文中,施特劳斯提出由于政治迫害而产生的隐微写作,使学者发表出来的话语产生一种通达上的变形,成为一种“高贵的谎言”(柏拉图语),这类文本的思想构境通常会对大多数读者与意识形态大他者关闭起来,而只让学者中的少数人知晓其意。我以为,海德格尔的秘密文献与这种显白与隐秘交织的写作是完全不同的,而表演性、表现性文本和现身性文本也独有其境。

端”的本有之思中的道说本现之中。其实,所谓“克服形而上学”的争执性思想场域的现实基础,就是后来被海德格尔命名为“第一开端”的存在之路。在一定的意义上,这恐怕也是在全部人类文化中已经全面胜出的西方文明之路。整个柏拉图以来的西方哲学作为特定意义上的形而上学,只不过是这一现实存在之途被遗忘后的对象性表象逻辑。海德格尔的学术之路开始于这一居统治地位的“学术常人”学院构架和圈层之中,他的一生也是与这个永远主导性的时代精神场域斗争和争执(Auseinandersetzung)^①的一生。海德格尔生前发表的大量文本,均是与此争执域相关涉的东西。然而,这也是使所有研究海德格尔思想的人必然迷失的陷阱入口。为什么?因为海德格尔导演的这出悲剧在于,他一生公开的让人看到的大部分学术努力,主要用于了通过界划那个他并不喜欢且被人们遗忘的存在与人们栖居其上的石化存在者的差别,以告示整个西方形而上学理性二元(主体-客体)表象逻辑为虚假浮云,并且,赫斯^②与马克思开创并由马赫从科学研究中确认的关系本体论也被非对象性表象的关涉(Sorge)存在论和场境论所彻底替代。可是,他没有想到,竟然鲜有人看到这种争执的真正用义和没有说出口的更深一层学术腹语,因为绝大部分海德格尔的研究者都将他从传统基始本体论中剥离和指证出来的现世存在论,误指为海德格尔自己本真的哲学创新平台,而再一次重新遗忘存在本身与这个开启和解蔽出来的用在性世界之非法性。这是后来当他痛苦地发现,自己竟然成为体系化存在主义哲学的始祖象征时,不得不故意故作地在存在一词上打上叉,以暗示他的真正想解构的东西恰恰是存在本身的唯一缘由。这也就是说,海德格尔耗尽千辛万苦从形而上学本体论中剥离出来的存在论只是他通过本有思境真正要弃绝的“恶之花”。也是在这一点上,他才坚决反对马克思为整个现代性文明奠基的“改变世界”的世界观。^③

“弃绝存在”的本有诗性构境即海德格尔痛苦地隐匿起来的神秘思想,这种思想在我们这个已经彻底存在化的世界中恰恰缺少现实的基根^④(在海德格尔自己的家乡梅斯基尔希的田间路和托特瑙山(Todtnauberg)黑森林中的林间路、南山坡小

① Auseinandersetzung,海德格尔对赫拉克利特 polemos(争执)的一种德译。

② 赫斯(M. Hess, 1812—1875):德国社会主义理论家。主要论著有:《人类的圣史》(1837)、《欧洲三同盟》(1841)、《行动的哲学》(1843)、《论货币的本质》(1844)等。

③ 1966年,海德格尔在接受电视采访时,他的第一个动作就是从身后的书架上拿下一本早已准备好的书,这就是马克思的早期著作选,他翻到事先标记的页码,指认马克思的《关于费尔巴哈的提纲》第十一条中的“改变世界”一语,将其指认为整个启蒙话语的根基。

④ 所以,在观看《阿凡达》(Avatar)电影的时候,我吃惊地发现卡梅隆竟然在制作一个完全不同于我们这个星球的非存在性的栖居场域。一些本有性的东西与海德格尔的秘密思想居然十分相近。我不敢断定导演是否知晓海德格尔的哲学,但他一定不会理解海德格尔故意关闭起来的秘密文本。一些具体的相近之处,我会在以后相关的讨论语境中细说。《阿凡达》(Avatar),导演詹姆斯·卡梅隆(James Cameron),美国20世纪福克斯公司2009年出品。

木屋^①的可见视域中,也许他还能有少许残余的所谓本有性格式塔场境),但他自己却坚信迷失的人类存在将会转向这条全新的“另一开端”起始的本有之路,这也是荷尔德林所路上的“返回家乡”(vaterländische Umkehr)之途。这条全新道路的基石却是被打上叉的存在,即存有(Seyn)历史反思。在这条没有了理性炫目之光的幽暗小径上,打开一切存在的涌现和用在性将为存在之弃让所替代,解蔽之真理性认知和逻各斯之主导性追问(Leitfragenstellung)生成的抽象聚集将为存有的基础性追问(Grundfragenstellung)中的真理本现和归隐所取代,存在性世界行将未路,天、地、有死之人和最后之神将构筑一个全新的神性的本有时一空一游戏诗境。有趣的是,这后一个“另一开端”起始的本有之途,最先为幼年海德格尔被抛入世时残余的反常规教化的初始目光所踏踩。这是一个孩子独立的本原亲近(通常人在成年之后,公众解释状态的社会教化会逐渐夷平这种原本的质朴性,真正能够坚持这种原本亲近的只有“半癫”的达利和干脆疯掉的梵·高、尼采、策兰^②一类艺术家、哲人和诗人)。面对狂燥的存在性世界之逼近,青年海德格尔不得不将其深深地埋藏于心,它不是被压抑的原欲无意识,而自始就是“另一种”(andere)清醒的批判意识和跃出此世的独立精神。在相当长的一段时期内,它是支撑海德格尔表演和表现于世的核心认同点。只是到了1936—1938年,这种原来破碎的隐性本有之思才真正盛开结果,蔚然成境。这是海德格尔从1936—1944年写下那批秘密文献的基本任务。它的最终生成,也成为海德格尔在强表现文本中逐步透露自己本真思想的努力。同时,随着不同时机化场境的到时,在少量关于艺术、诗论和语言的研究

① 1923年,海德格尔夫妇在弗莱堡附近的托特瑙山南坡上建造的全木制小屋。

② 策兰(Paul Celan, 1920—1970):当代著名德语诗人。策兰是20世纪下半叶以来在世界范围内产生最重要、最深刻影响的诗人,他原名为安切尔(Antschel),1920年生于泽诺维奇(原属奥匈帝国,帝国瓦解后归属罗马尼亚,今属乌克兰)一个讲德语的犹太血统家庭。1942年,其父母关进纳粹集中营,并相继惨死在那里;策兰在朋友的掩护下幸免于难,后被强征为苦力修筑公路。战后,策兰才得以回到已成废墟的故乡。1952年,策兰辗转流亡到巴黎,并在那里定居。此后,策兰在西德出版了他的诗集,其中《死亡赋格》引起广泛关注。1970年4月底,策兰在巴黎投塞纳河自尽。主要代表作为:《骨灰瓮之沙》(Der Sand aus den Urnen, 1948);《罨粟与记忆》(Mohn und Gedächtnis, 1952)等。策兰早年通过自己的恋人奥地利女诗人巴赫曼(那时她正撰写海德格尔哲学的博士论文)接触到海德格尔的思想,他的诗中最深层的地方常常浮现着海德格尔的哲理。可是,因为后者与纳粹的关系,策兰始终痛苦地拒斥着现实中的海德格尔。1967年7月24日,策兰应鲍曼邀请赴弗莱堡大学举办诗歌朗诵会。应鲍曼之邀,海德格尔坐在了诗会的第一排。虽然策兰当面拒绝了与海德格尔的合影,但最终还是答应了海德格尔邀请他到托特瑙山上小木屋的访问。他们在山上小木屋整整交谈了一个上午。在小木屋的留言簿上,策兰写下了如下的字句:“在小木屋留言簿上,望着井星,心里带着对走来之语的希望。”回到巴黎之后,策兰专门写下了一首题为《托特瑙山》的诗,并特意请印刷厂制作了一份收藏版本,寄赠给了海德格尔本人。这首令人回味的诗如下:

金车草,小米叶, /从井中汲来的泉水/覆盖着星粒。 //在/小木屋里, //题赠簿里 /——谁的名字留在/我的前面? ——, /那字行撰写在/簿里,带着/希望,今天, /一个思者的/走来/之语/存于心中, //森林草地, 不平整, /红门兰与红门兰, 零星, //生疏之物, 后来, 在途中, /变得清楚, //那个接送我们的人, //也在倾听, //这走到半途的/圆木小径/在高沼地里, //非常/潮湿。(王家新译, 参见王家新:《策兰与海德格尔的对话之路》, 载《时代阅读》2010年10月14日。)

中,海德格尔甚至制作了一批使本己性思想直接呈示出来的现身性文本。在接近海德格尔思想晚期的最后阶段,他甚至在形而上学学术场中直接让本有之思出场,建构了一批将表现性和现身性杂糅起来的极重要的表—现性文本。当1989年,《海德格尔全集》第65卷公开出版了被长期有意遮蔽起来的《哲学论稿——自本有而来》一书。真相才终于大白于天下:1936年之后,海德格尔始终生活在两个完全异质的思想构境层中。前者,是理性阳光下的反抗性学术劳作;后者,则是诗性幽暗中的悲苦神秘耕犁。说海德格尔是悲苦的,是因为诗性的幽暗永远不可能为理性之光所照亮,而欢腾的功用世界终未走向空无的彼岸。

这是近两年来,在对海德格尔若干重要的基本文献的反复精读和多次思想实验之后,我这一纯中华之世中的“此在”所重构出的海德格尔思想之境后的新发现。相形之下,我过去一遍遍讲过的关于海德格尔的故事则即刻被化为无根状态(Bodenlosigkeit)中的空中幻象。面对“存在”、“存在者”、“遮蔽之真理”、“涌现之自然”,我过去真的有过“许多熟悉的小径从这些词出发向四面八方延伸出去”^①的光景。可是现在,这一切拟真^②之路的尽头皆为无底深渊!我得说,这可能会是所有面对海德格尔之思的学者将必有的不醒悲剧。其中最有趣的事情是,在我对海德格尔的文献进行细细梳理的过程中,竟无意发现了一篇海德格尔写于1937—1938年的秘密思想总结。^③在海德格尔这篇私下完成的近二十年的思想道路自我回顾中,他居然说了一大通在公开文献中从来没有透露过的真心话,其主要内省线索与我在本书中对他的重新解读的构境之思基本是一致的。这让我备受鼓舞!进而,我又在《海德格尔全集》中找到了一批海德格尔的自述式文献。其中,有公开的,也有秘密的。于是,让海德格尔自我指认,成为本书思想构境中最关键的他性支撑点。

在我自己的构境理论的思作中,此书中的具体进展有二:一是主体视位中的文本构境分析,这主要得益于海德格尔文本生产中的蓄意分层;其二是在文本诠释中构境的多重可能,我在一些无法确定的思境重构中,尝试假设两种以上的构境重现。通常,这些构境重现都是异质的。这也根本摆脱了传统文本诠释的一义性特

① [奥]维特根斯坦:《哲学研究》,《维特根斯坦全集》第8卷,涂纪亮译,河北教育出版社2004年版,第203页。

② 拟真(Simulation),这是笔者挪用了鲍德里亚后期思想中与拟像(Simulacre)相对应的重要概念。此词在法文中的意思有假装、模拟、仿真和假冒之意。英文中的意思基本是一致的。鲍德里亚显然在用此词表达自己一种全新的意境,即在工业文明之后人与世界关系中拟像的第三阶段,世界的基础生成成为没有被拟仿对象的无根性的自我拟真之物。

③ [德]海德格尔:《道路回顾》,《Gesamtausgabe》, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 412 - 428. 令我十分不解的疑惑是,为什么此文公开发表近十五年以来,竟然没有一位研究海德格尔的学者认真面对这一重要文献。不能接受还是无法理解其意?我曾经当面请教过多位海德格尔研究的专家,他们的回答却都是不置可否。其中的机缘我真是不得而知。

征。其三是海德格尔的思想构境的复杂性,使我不得不引入构境层与微构境层级的区分。其四,是我第一次在海德格尔研究中引入了文献计量学中词频统计的方法,以通过对不同文本中重要学术关键词的出现、增多和减少,辅助认证海德格尔不同文本时期的思想话语变动趋向。这一基于客观文献数据的实证研究方法的使用开始于我的《回到马克思》一书第三版(日文版)的修订。^①

在本书的导言中,我讲了海德格尔秘隐起来的非逻辑的学术故事。其实,这是我们在海德格尔思之世界之中存有的先在性自明。我试图说明,海德格尔的学术一生所面对的真正看者,即神学大他者、学术大他者和政治大他者。这已经是**主体视位中的文本构境法**。知其看,才可能知道海德格尔为谁写作,并反忖出他的不同思境。由此,我首次指认出海德格尔制作的四种思想构境层中的异质性文本:表演性文本、表现性文本、神秘性文本和现身性文本。在这四类文本周围,还环绕着众多复杂的文本建构的构件,如思之边注、不同的插页、德文的词语变式重构等**显境附加事件**。导言中最重要的方面,是对海德格尔自我指认的引入。前面提到的他秘写于1937年前后的《道路回顾》一文成为我对海德格尔思想史断代和定性的全新可靠依据,这也形成了海德格尔学术思想史的四个时期的基本描述。也根据这四个时期,《回到海德格尔——本有与构境》全书有可能分为三卷:第一卷的标题被命名为“走向存在之途”;第二卷为“克服形而上学”;第三卷则是“弃绝存在的本有之思”。这是一个浩大的思之工程,能不能真的完成全部研究,我心里并没有底。现在能做的事情是先开一个好的头,其余,被抛的我只能顺从天意。

第一卷的思想重构内容主要为青年海德格尔早期哲学思想的构境历程。首先,核心解读文本是青年海德格尔从1918—1923年前后的一批我指认的重要文献,这些文献在海德格尔生前多数没有公开发表。其中包括青年海德格尔在早期弗莱堡时期所做的讲座《亚里士多德的现象学解释》(1922)和《实际性的解释学》(1923)以及著名的《那托普报告》(1922)。这批重要的海德格尔早期文献在国内外都是刚刚开始被认真关注和研究的,所以,第一卷对上述文献的系统解读本身就是一种开创性的努力。其次,第一卷中最值得注意的进展,是长期以来人们从《存在与时间》中接受的海德格尔存在论的基本概念,如 Sein(存在)、Seienden(存在者)、Dasein(此在)、Sorge(关涉)、Besorge(操持)、Fürsorge(照料)、Welt(世界)、Man(常人)、Begegnung(遭遇)、Ontologie(本体论/存在论)等,这些概念在早期文献中的原初历史性生成和转化的过程第一次被先行揭示。而人们一直没有认真关注的

^① 在本书的写作中,我只是初步记录了第3—5章主要解读文本中文献词频统计的部分结果,而没有进行更深入的质性分析。还必须说明的是,我已经完成的文献统计学工作都还只是非常初步和粗略的统计。这里有文献同一性的问题,也有词频统计工具的问题,另外,也因为海德格尔做作的怪异构词法的缘故。这是一个值得认真深入的实证文献分析工程。参见拙文:《学术文本词频统计:马克思主义思想史的一个新视角》,载《马克思主义研究》2012年第9期。

Was(什么)、Wie(怎样)、Worauf(何所向)、Zurück(回到)、Zusammenhang(关联与境)、Bezugssinn(关系意义)、Problematik(问题式)、Destruktion(解构)、Umgang(交道)、Bestimmt(一定的)、Herstellen(制作)等概念,也首次得到认真的对待。并且,还有 Ausformung(赋形)、Gestalt(格式塔塑形)与 Ordnung(构序),Geschichte(历史)与 Historie(历史之物、历史学),Lage(处境)与 Situation(情境)等重要概念系列的界划,也初步获得了澄清。其三,海德格尔与胡塞尔现象学、狄尔泰的历史解释学的思想关系以及海德格尔与马克思的深层思想关涉等问题,都获得了一种新的构境式重新思考。

2010年的夏日和秋天,也是在我与海德格尔的文本纠结最深的时候,因为南京大学与德国弗莱堡大学合作建立孔子学院的机缘,劳作间隙,我得以两次来到海德格尔生存和归隐的黑森林大地。

7月,顶着摄氏37度的灼热太阳,我和方向红博士从海德格尔故居对面的圣马丁教堂出发,穿过那个给过孩时海德格尔无数童趣的满是荫绿的王府花园。一路上,我们经过用大字示出的海德格尔中学,还可以不断看到“Der Feldweg”的路标,不大的一片民居之尽头就出现了那条让海德格尔看到本有的田间路。此时,路两旁田里的麦子已经泛黄,朝南的田野向下泄去,形成一个视域宽阔的迷人景色,站在路的中央回望,正好能看到以圣马丁教堂为中轴的麦氏教堂镇(梅斯基尔希)的全景。我第一次在文本之外瞬间建构起海德格尔乡土浪漫主义的非认知情境。遗憾的是,一个多小时之后,几里路下来的我们虽然看到了三张长木凳,但最后竟然没有走到橡树林边上的那张长凳。面对海德格尔,我们总是在艰难路途中折返。

11月,深秋黄叶将尽的一天下午,在离弗莱堡近40分钟车程的地方,我和唐正东博士、胡大平博士登上了那个几乎被神化的托特瑙山。奇怪的事情是,我们却在山上遇上很大的初雪。山下没有一片雪花,山上竟已大雪满山。翻过一道长长的被雪覆盖的山脊之后,我们就在这个美得几乎令人疯掉的金银色黄昏中走上了海德格尔山间小路的“第一个开端”。开始,标识着“Martin Heidegger Rundweg”的木制小路标牌往往钉在靠山一面路旁左手的大树杆上,可是,路标消失的地方,主路右手出现了另一条下坡的叉路。也是在这里,我们失去了走向小木屋(Hütte)的正确道路。当我们在无人踩踏的雪路上走了一个很大的弯路之后,却抵达接近山坡底部的一个木屋“存在者”。人们在最初走向海德格尔的时候,永远只能获得错认的目标。天黑下的时候,我们重新退回到路标消失的那个路口,在那个错失的叉路开启的“另一开端”下去,经过一段几乎没有光线的幽暗雪地坡路后,我们实际上走到了海德格尔的小木屋背后。可是,依稀可见的一块铜制的地标牌上书着“私人所有”,吓得我们倒退几步,竟然惊出两只雪地上的小鹿。此时天完全黑了,一切归隐于黑森林神秘而寂静的诗境。我们,又一次无功而返。两天以后,全部公务结束,心有不甘的我和唐正东博士再一次踏上了托特瑙山。这一次,我们遇上了敲打

落叶的绵绵细雨。小雨让整个托特瑙山隐在诗意的薄雾之中。不过,最后我们毕竟捧起了海德格尔小木屋前木槽中的那汪倒映着木制星星的清凉山泉。

2012年11月,当我结束了在哥廷根大学的讲学之后,我再一次登上了托特瑙山。不过,这一次同行的竟然是已经92岁高龄的海德格尔大儿子 Jörg Heidegger 和他的老伴 Hedi Heidegger 以及海德格尔的孙女 Gertrud Heidegger 女士和她的先生 Albrecht Heidegger。当我们一行走在白雪正在退却的林间路上时,我真的想过自己是否在身处梦境。在上下双层机关式的铁锁被很艰难地破解之后,小木屋这扇著名的门第一次为今天的中国哲学研究者打开,我也第一次如此之近地遭遇海德格尔曾经的生活世界。在 Jörg Heidegger 的引导下,我看到了那张写下无数著名哲学文稿的小木屋中的海德格尔的书桌。在书桌上方他自己阅读的两排书架上居然还发现了一本别人赠送给海德格尔的论“道”的小书。最令我激动的是,在小木屋厨房的墙壁上,我看到了海德格尔曾经使用过的全套木工工具,它们整齐地分类摆置着,仿佛意蕴着它们主人的精细和随时等待上手的呼唤。

当我们一同坐在餐桌前喝着暖暖的冬酒时,应主人之邀,我在留言簿上写下了如下的字句:

“这是我第三次来到小木屋,也是第一次真正在木屋内遭遇海德格尔的世界。……感谢海德格尔为我们这个世界带来的光亮。”

走向海德格尔,可能永远是迷途。不过,终会有人能到达该抵及的构境层。相对于我们这个不断制造光亮和热闹的平庸世界,海德格尔的确过于深刻和神秘。惯于流俗于二手文献的学术庸人们和 out 于学术前沿的文化商人们无法理解深宫中的海德格尔,实属必然。还应该说,面对海德格尔之思中最大的难题,并不在于它的重重迷雾之难解和深渊般的思之幽暗,而恰恰在于海德格尔的深刻之思中也内嵌着一定的非真理性。在本书中,我会力图呈现这些解蔽之中的遮蔽,并与之争执。我以为,将海德格尔这些误识故作深刻的人,只是常人不知的真傻。当然,更傻更可怜的伪境是,一个人觉得只有自己手中独占着海德格尔的真谛。因为,这只能是狂妄臆症。

我的这本书,不是对海德格尔文本的现代性解释学逼近,不是思辨哲学式的西方哲学之专业学问,而只是自己遭遇海德格尔的自我精神构境。这是本有与构境的链接。仅此而已。且不用传统科学逻辑式的苛求,我仅仅是路过海德格尔。有谢在先了!

维特根斯坦^①曾经说：“你的哲学目标是什么？——给飞蝇指出一条飞出捕蝇瓶的途径。”^②海德格尔坏就坏在让我们都处在一个个看似透明的思想瓶子里，然而，我不知道是否真的找到了出口。

Es irrt Mensch solange er strebt.^③

张一兵

2010年11月11日清晨于弗莱堡

2011年7月30日修改于普罗旺斯

2012年11月8日再改于弗莱堡

① 维特根斯坦(Ludwig Josef Johann Wittgenstein, 1889—1951):英国著名哲学家、数理逻辑学家,语言哲学的奠基人,20世纪最有影响力的思想大师之一。1889年4月26日生于奥地利维也纳一个犹太人家庭。中学毕业后,到柏林一所高等技术学校读书。1908年毕业后便转到曼彻斯特大学就读,专业是空气动力学。1911年到剑桥跟罗素学习。1913年秋到1914年春写出了一些重要哲学笔记。1914年8月,维特根斯坦报名参军,参加第一次世界大战。在战争期间写了4—7本笔记。一战结束后,维特根斯坦在奥地利农村教了几年小学。1929年,他又回到剑桥,以《逻辑哲学论》作为博士论文,获得博士学位。次年成为剑桥大学三一学院研究员,1939年继承G. E. 摩尔在剑桥的教授职位。1947年辞去教授职务,在爱尔兰乡村专门从事哲学研究。1951年4月29日在剑桥病逝。代表作有:《逻辑哲学论》(1929)和《哲学研究》(1951)等。

② [奥]维特根斯坦:《哲学研究》,《维特根斯坦全集》第8卷,涂纪亮译,河北教育出版社2004年版,第143页。

③ 歌德语,意为“只要人在追求,他就将迷失”。

目 录

序	1
导论 海德格尔的学术场境故事	1
第一节 海德格尔学术思想文本中的“怎样”(Wie)	1
1. 海德格尔遭遇的三个伪大他者	2
2. 文本构境论:写给谁看?	6
3. 海德格尔思想史中的四类文本	10
4. 评点性边注、运思实录稿、多样化构境中的拟文本和造词赋义	18
第二节 海德格尔说海德格尔	27
1. 是否可信的海德格尔自述	27
2. 公开与秘密的自我评点:不同的思想道路之回顾	31
3. 《存在与时间》:第一条道路的起始	36
4. 弃绝存在:朝向“另一条道路”的隐性思想努力	41
5. 另一条道路的本真思想构境	47
6. 必然的道路与孤独的绝望	53
最后的话:道路——而非著作	57
第三节 探索海德格尔之路中的迷失和可能的光亮	59
1. 阿多诺之骂:本体论向存在论的转换之外	60
2. 布尔迪厄:存在论迷宫中的迷失者	63
3. 德里达:存在之叉的神秘踪迹	67

4. 阿伦特:意志的弃让	71
5. 巴姆巴赫:政治有色镜中的复杂皮鲁埃特旋转	75
6. 海德格尔之思中的复式的双层思想构境	80
第四节 一个外部定性描述的历史线索	84
1. 青年海德格尔的思想蛰伏	85
2. 走向存在:成为海德格尔自己	87
3. 克服形而上学和弃绝存在的本有思境的生成	91
4. 一种迷宫式的思想布展	99
第一卷 走向存在之途:青年海德格尔的学术开端	
第一章 圣性山民之子的“灵魂分裂”	104
第一节 青年海德格尔被抛于世中的无奈之境	104
1. 四重世界的交织:神性与世俗、本真与劳作	104
2. “被神学”和“被恩宠”下的双重世界	111
3. 大学:从神学走向哲学	120
第二节 早期学术缘起中的复杂构境点	132
1. 早期表演性思想构境中的亮点闪现	132
2. 背离大他者的秘密文本	139
附文:狄尔泰与他的历史解释学	154
1. 历史性意识中的形而上学之死	154
2. 精神科学:生命实在的内在体验	163
3. 重新构境:历史哲学的思想秘密	167
第二章 青年海德格尔早期弗莱堡时期中的学术思想	174
第一节 作为发生事件(Ereignis)的生命体验	174
1. “有东西”与问题体验结构	175
2. 周围世界体验之“回响”构境	183

3. 发生事件(Ereignis)与脱弃生命的对象化过程	188
第二节 构形与构序:现象学表象的秘密	193
1. 作为哲学原则的非源初的历史之物	193
2. 构序:形式化与普遍化的根本差异	197
3. 形式显示:建构性现象学的秘密	202
第三节 此在的到场:雅斯贝尔斯人学的解构	206
1. 解构性批判:返回源始的弯路	207
2. 有限性此在的出场	214
3. 对此在怎样(Wie)生存的最初追问	218
4. 过去的历史之物与本已发生的良知历史	223
第三章 生活现象学:没有亚里士多德的亚里士多德研究	228
第一节 活页:弱表现背后的强表现构境层	228
1. 文本的基本情况	229
2. 活页中不是“方案”的思想构境层	231
3. 当下哲学的败坏境况及其反转性追问	234
4. 证伪性的“生存论”:上浮一层的居间性的考察	238
第二节 对哲学史与哲学的现象学先行追问	242
1. 捕捉前理解:哲学解释的“前提条件”	242
2. 哲学历史学与生活关联与境中的历史	245
3. Was→Wie→Sein:“哲学何为”的先行通路	247
4. 解构:现象学生存论的主题	252
5. 朝向……行为:理解情境中的哲学	255
6. 作为存在意义的存在	257
第三节 实际生活:在关涉性世界之中在此存在	260
1. 关系解构:从生活到世界	260
2. 关涉:生活的关系意义	264

3. 关涉指引中突显的世界群	268
第四节 悲情的双曲线:关系意义中的生活废墟	272
1. 作为意向—指引力的倾向	272
2. “双曲线”:被遗忘的“先在”之间距和自我疏远	275
3. “椭圆”中的自我阻断	277
4. 运动中的返照和预先建构	279
5. 关联与境:“周围”的返照性本质	283
第五节 坏的意向性:此岸世界的灰暗生存	287
1. 意向性之现实化:现象学视域中走向毁灭的生存	287
2. 适时与虚无:作为关涉加剧的操持时空	290
3. 毁灭的四种形式显示特征	295
第四章 《那托普报告》:青年海德格尔第一次重要的学术表现	298
第一节 “何所向”:历史性解释的基始性构境	299
1. 作为直观和理解前提的视位、视向和视域	299
2. 哲学:生命不能承受之重	304
3. Situation:实际生命在历史语境的当下重演	309
第二节 交道性世界:生命此在关涉活动中建构的环顾场域	312
1. 实际生命交道性存在的三重世界	313
2. 操持、交道性对象实存与逻各斯	317
3. 交道构形之逗留上的观察与解释	323
第三节 交道性世界中的生命沉沦及反向运动之可能	327
1. 什么造成了世界的沉沦?	328
2. 沉沦之“噩运”中的常人	331
3. 反运动:面临死亡的历史之在	337
第四节 本体论向存在论的拆解性转换	341
1. 客观交道性意向:“本体论”、现象学和解释学的现世基础	341

2. “我正是在深化现象学和解释学”	345
3. 解构的实际解释学视域中的西方近代思想史线索	349
第五节 亚里士多德思想的拆解式思想构境	353
1. “照明”:研究对象在先的认知构架中的历史性显现	353
2. 存在者:在交道性关涉中被制造出来的可动用物	355
3. 本体论向交道性存在论结构转换后的观察与研究	360
第六节 亚里士多德文本的现象学阐释	362
1. 灵魂获得真理的五种方式之拆解性透视	362
2. 认识论—本体论→存在论:世中存在者的交道性“是其所是”	367
3. 纯粹理解的生成:基始性的操持之何所向的遗忘	374
第五章 “人”与此在:实际性的解释学	380
第一节 对象性本体论之解构	380
1. 一个先行的文献说明与评价	381
2. 对象性本体论与此在存在论	383
3. 遮蔽起来的追问	387
4. 此在存在的实际性	390
第二节 实际性的解释学	392
1. 解释学的历史弯路	393
2. 此在实际性生存的自身解释	396
3. 先行把握中的此在实际生存的能在	400
第三节 “人”与实际性此在的常人化夷平	404
1. 人的定义与舍勒的现象学“革命”	404
2. 今日与平日:此在当下生存的实际性	408
3. 此在之存在中的“怎样”:常人公众的夷平化	411
4. 学术常人与面具性表演	415
第四节 “今日之今日的被解释状态”	418

1. “教化意识”批判中无意识的“天机”泄露	418
2. 作为“今日”主要解释方向的“历史意识”	421
3. 斯宾格勒:一个“历史意识”的个案批判	425
4. 哲学中的常人化状态	429
第五节 此在在其当下性中的解释道路	434
1. 此:此在在存在基本特征中的显现	434
2. 指引的样式:常人化历史意识中对此在的解释	437
3. 暴力性的逻辑构序:此在的常人化哲学解释	442
第六节 实际性解释学的现象学道路	447
1. “现象学”的意义史	447
2. 现象学是一种方法上的可能性	451
第七节 实际生命:此在是一个在世界中的存在	455
1. 预先拒斥的两种误解:主-客体模式和无立场的偏见	455
2. “存在”:此在当下遭遇和有意蕴建构的周围世界	458
3. 关涉:有意蕴的被遭遇的世界之缘起	462
第八节 意蕴:遭遇世界中的上手与在手	464
1. 日常生活中的“看见”之伪	464
2. 意蕴遭遇中的构境性看见	467
3. 上-手与在手:作为世界相遇特征的意蕴	473
4. 另一种关于意蕴的分析	478
第九节 交道性操持:世界最后的遭遇特征	483
1. 意蕴性操持的时间与空间	483
2. 关涉:此在在世界中存在的真正方式	486
主要参考文献	491
索 引	498
后 记	504

导 论

海德格尔的学术场境故事

我所讲述的关于海德格尔的学术故事,显然不是今天中国学术场或者西方哲学传统视域中显现给学术大他者舒服地观看的东西,也非公众解释域中的流俗叙事。海德格尔思想构境的秘密,就是在学术常人给大他者表演的教授众人中,他不仅表现得最好,而且在神秘的彼处用本己的真思深深地戏弄和戳穿了这种学术圈中的皮影把戏。在这一点上,他显然异于同样清醒的尼采^①和梵·高^②。尼采和梵·高在发现体制内混吃等死的“虫人”^③们的猥亵表演之后,愤然出走,疯狂于世外。在这一点上,德勒兹^④在后现代语境中将解放的出路指认为发疯(非病理性精神分裂)倒是深有喻意的。而机敏的海德格尔固然最先慧识尼采之深刻和梵·高之本真,却拒绝真的出世性“发疯”。显然,他采取的现实生存战略是面对神学和政治的表演;他的思想存有之路径是在形而上学学术场中奋勇抗争的表现和非思辨他域中偶显峥嵘的现身,他的真实思想存有则为深埋秘制中的神秘本有之思境。所以,海德格尔的思之路,有光亮之处的可见足印,也有隐秘幽暗中的没影。

第一节 海德格尔学术思想文本中的“怎样”(Wie)

冯友兰先生在谈及治学之道时,曾经有过一个形象的比喻:从“照着说”到“接

① 尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844—1900):德国著名哲学家。主要代表作作为《悲剧的诞生:源于音乐的灵魂》(1872)、《希腊悲剧时代的哲学》(1873—1876)、《查拉图斯特拉如是说》(1883—1891)、《道德的谱系》(1887)等。

② 威廉·梵·高(Vincent Willem van Gogh, 1853—1890):荷兰印象派画家。1853年3月30日生于津德尔特。早年经商,1880年以后开始学习绘画。早期因为表达内心的悲痛,曾割断了自己的耳朵。在绘画方面,他追求富有表现力的技巧,在受到鲁本斯的光与色彩和日本绘画的启发,大胆探索自由抒发内心感受的风格,以达到线和色彩的自身表现力和画面的装饰性、寓意性,成为一代印象派大师。梵·高是表现主义的先驱,并深深影响了20世纪的先锋艺术,尤其是野兽派与德国表现主义。1890年7月29日,梵·高在法国瓦兹河畔因患精神病自杀身亡,年仅37岁。其作品,如《星夜》、《向日葵》与《有乌鸦的麦田》,现已跻身于全球最著名、最昂贵的艺术作品的行列。

③ 尼采对学术体制内失却真实生命的“学术人”的俗称。参见尼采:《道德的谱系》,三联书店1992年版,第26页。

④ 德勒兹(Gilles Louis René Deleuze, 1925—1995):法国后现代哲学家。

着说”。所谓“照着说”即是依从师道或典籍,通过深入传统学术的内部以奠定学问之基根;而“接着说”则是要解决一个学术传统中前人没有完成的创造性研究问题了。这是我们普通学者通常要经历的为学经历。可是,海德格尔的哲学之思,并非由一种单层线性的同质性进化和异质转向所构成的简单历时性思想体,而是一个复杂的迷宫式的多层动态思想构境:海德格尔一生的主要劳作是在马克思对形而上学的颠覆和尼采对全部西方文明的终结之后,使形而上学甚至人类文明历史“第一开端”起始的全部西方文化归基于被遗忘的存在,经过艰辛的努力,这会是人们有可能看到的被叫作“存在论”的幻境;我们看不到,也是海德格尔故意“扣留”(Vorenthal)后没有让我们全部知道的秘密,是他将被归基的存在本身在基始位置上宣判为非法,被“本体”之叉穿刺了的存在着蒙太奇般幻化为“另一开端”中的存有,而存有之真理则为遮蔽归隐中的弃让存在的本有诗境。也因此,海德格尔的学术思想实现、他的文本生产与腹语保真,甚至他的全部生活都将是构境式的迷局。我推测,这并非他简单的主观故意,而是现实的存在、内省的存有和神秘的本有的客观布展。这一点,首先体现在海德格尔复杂的文本构境之“怎样”中。

1. 海德格尔遭遇的三个伪大他者

马克思说过,在人的社会历史生活中,我们既是观众,又是演员。在历史中,我们总是在看自己的表演,只不过在大多数情况下,我们会误认为真的在观看他物。海德格尔是一个很棒的演员,当然他也是自己表演的第一观众。但在我看来,聪明的海德格尔很早就知道世间生存的非我性(费希特^①和黑格尔^②),活着,除了个体自己的需要,一定还有为了……什么,用海德格尔自己的话说,叫“向着……活着”(Leben auf hin)。于是,人活着,总有依存者、相关者和观看者同在。这观看者中最重要方面,是具有暴力性的他者观众。今天的网民是这种暴力式的他性观众的加强型升级版。这是拉康^③曾经想清楚了的重要问题。在拉康看来,人的一生,多为对暴力性他者的无我性认同之异在。^④从这个独特的构境视角看,在海德格

① 费希特(Johann Gottlieb Fichte, 1762—1814):德国哲学家。

② 黑格尔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831):德国哲学家。

③ 拉康(Malcolm Bowie Lacan, 1901—1981):当代法国著名后结构主义精神分析学家、哲学家。主要论著有:《论妄想症精神病人格的关系》(博士论文,1932);《超越现实的原则》(论文,1936);《精神分析中的言说与语言的功能和领域》(论文,1953);《关于“被窃的信”的研讨会报告》(1955);《无意识的构成》(论文,1958);《拉康文集》(1966)等。关于拉康的哲学思想,可参见拙著:《不可能的存在之真——拉康哲学映像》,商务印书馆2006年版。

④ 参见拙著:《不可能的存在之真——拉康哲学映像》,商务印书馆2006年版。

尔被抛于世的全部生存中,遭遇过他并不喜欢的三个**大他者**(*Other*)^①式的特殊观众:一是与生俱来的天主教神学意识形态,二是他一生在世所依存的西方学院式的形而上学体制,三是一时误认的政治纳粹。我注意到,1949年7月5日,海德格者在给雅斯贝尔斯的一封信中明确指认了1911年他同时受到神学和形而上学学术场两个大他者排挤的事情(*der Theologie und d. h. zugleich aus der Metaphysik hinausgedrängt wurde*)。^②这三个大他者,是海德格者在不同时期,并非情愿地为之面具性(Maskenhaft)生存的他性目光之源生处。从实质上说,除去纳粹曾经一度真的成为海德格者认同的大他者以外,这另外两个大他者其实都是**伪大他者**,即海德格者并不真心认同的虚假大他者。^③只是出于不同的目的,海德格者为之表演和表现而已。我的追问是:我们自己的存在和思想是否也在向某种可见或不可见的他者有意识或无意识地表演和显白?仔细去内省,答案可能会是令人伤心的肯定。当然,与这些大他者共在的还有众多不同的尾随性看者以及与每一次观看所共同建构起来的神学、学术和政治的表演、表现场境。

首先,是作为**神学大他者**(**大他者 I**)的天主教神学意识形态。海德格者有自己敬畏的诸神,但从来不是天主教中那个偶像化了的外部神灵。固然,这是小海德格者哇哇啼哭地初生成于黑森林的“此在”,乍来这个世界时的伴生场境和思之基础。海德格者自己说,这是与他自己的家庭、故乡和青春交织在一起的“原初来源”。^④他很早就不能情愿地看到,身为天主教徒的父母给他吃喝穿住,可天主教在圣马丁教堂中每日建构神性场境时的物性劳作,竟是他父亲换回一家物性生活条件的主要谋生(交道性操持)手段。更要命的事实是,从小学、中学直到大学,如果不依从神学,他就根本无法受到教育,更不用说进入学术生存场。这是让心比天高的海德格者深感耻辱的内里伤痛。面对这个外部强加给他的神学大他者,被抛的他从不是**无我式**认同的信众,可是为了生存和求学,他不得已选择了假神学式的**顺从性表演**,而一旦有可能,他则一定会“离基”出走。我猜想,青年海德格者自始就有自己隐秘而独立的本真思想存有之火种。所以,在这个意义上,常人信众的神学大他者只是海德格者的**伪神学大他者**。有趣的是,我们身边的生活世界却正在从

① 大他者(*Other*),拉康用语,意指由语言符号系统生成的无脸他者,经过文化教化的主体通常将其无意识地内居为自我本真性指归,个人主体即大他者的质询建构结果(阿尔都塞语),个人主体存在即面对大他者无脸观看的卖力表演。最可悲之处,是所有主体都将这种表演认同为本己性存在。

② *Martin Heidegger/Karl Jaspers. Briefwechsel 1920 - 1963*, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main: Klostermann; München; Zürich: Piper, 1990. S. 174. 中译文参见[德]比默尔编:《海德格者与雅斯贝尔斯往复书简》,李雪涛译,上海人民出版社2012年版,第256页。

③ 伪大他者,在拉康的语境中是一个明显的悖论,因为他者的本质是主体无意识的自居性认同,而存在于海德格者生存关系中的假装认同则是建构出一个表面的虚假大他者。他自己不信,却伪饰为真信。

④ [德]海德格者:《道路回顾》, *Gesamtausgabe*, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 416. 中译文参见李乾坤译,方向红校译稿。

根基之处建构这种过去一度不在的东方和西方的神性大他者,并生出众多无我的低层次痴迷信众,且透视者寥寥无几。

其次,是西方形而上学体制中的**学术大他者(大他者Ⅱ)**。通常,启蒙了的人们从神学大他者的外部强制中挣脱,为的是个体生命生存的直接实现,而在海德格尔这里,则表现为独特的诗性思想构境的丰容和圣境建构。他从来没有背弃提升自己存有之境中的“我与你”的**垂直关系**的神性。“我与你”是马丁·布伯^①所指认的人类个体与上帝的圣性垂直关联。在海德格尔这里,神性关系即是将人从常人之间的**水平关系**提升到圣性生存的重要通道。可是,聪明的海德格尔十分清楚,在他所被抛的世界中,唯一能够让他实现自己实际生命(思想)的场所,是西方形而上学体制这一新的**学术大他者**控制的大学学术圈。1950年,他曾经愤怒地将其斥之为泯灭自由的暴力“机构”。例如青年海德格尔在初入学术场所遭遇的新康德主义^②霸权话语。布尔迪厄^③曾经深刻地指认了这一点。他说,海德格尔所面对的当时“新康德主义在一定的符号资本的庇护下支配了该领域,这些符号资本为正统的哲学事业,也就是康德^④式的写作及其问题,充当了担保功能”。^⑤所以,海德格尔如果想维持在世生存,以实现自己的理想和期冀,他只有选择在大学学术圈中的**面具性的规矩表演和可通达本真性的抑制性表现**。在《回到马克思》一书1999年出版

① 马丁·布伯(Martin Buber,1878—1965):奥地利著名哲学家。1878年出生于维也纳一个犹太人家庭,1896—1900年先后在维也纳大学、来比锡大学、柏林大学与苏黎世大学攻读哲学、历史和艺术,醉心于狄尔泰和齐美尔的哲学。1924—1933年,在法兰克福大学任宗教哲学教授与伦理学教授。1938年,移居到巴勒斯坦,任希伯来大学宗教社会学教授,而后又出任该大学社会学系主任。他是以色列科学与人文学院的首届主席。1965年,逝世于耶路撒冷。主要代表作有:《我与你》(1923)、《人与人之间》(1947)、《两种类型的信仰》(1950)、《善恶观念》(1952)等。

② 新康德主义(Neukantianismus)是19世纪末到20世纪初发生在欧洲的一场“回到康德”的运动。其发源地为德国,但影响到整个欧洲。1865年,奥托·李普曼在《康德及其模仿者》一书的每一章都以“回到康德去”为结论,这部书使得当时德国哲学家对康德哲学的热情再度高涨,标志着新康德主义的开始。新康德主义是学院哲学,在世纪之交,德国几乎所有的大学教授都被新康德主义占有。

③ 布尔迪厄(Pierre Bourdieu,1930—2002):法国当代著名的社会学家。1950年考入巴黎高等师范学院攻读哲学专业,1968—1988年任法国国家科研中心教育文化社会学中心主任,1981年进入著名的法兰西学院执掌社会学教席。2000年,英国皇家学院颁发给他赫胥黎奖章。主要著作有:《实践理论大纲》(1977)、《教育、社会和文化的再生产》(1990)、《语言与符号权利》(1991)、《实践与反思:反思社会学导引》(1992)等。

④ 伊曼努尔·康德(Immanuel Kant,1724—1804):德国哲学大师、德国古典哲学创始人。他被认为是现代欧洲最具影响力的思想家之一,也是启蒙运动最后一位主要哲学家。康德生于东普鲁士的哥尼斯堡。哥尼斯堡大学毕业。1755年起在母校执教,1770年升教授。其一生深居简出,终身未娶,过着单调刻板的学生生活,直到1804年去世为止,从未踏出过出生地半步。康德的一生对知识的探索可以以1770年为标志分为前期和后期两个阶段,前期主要研究自然科学,后期则主要研究哲学。前期的主要成果有1755年发表的《自然通史和天体论》,其中提出了有关太阳系起源的星云假说。在后期从1781年开始的9年里,康德出版了一系列涉及领域广阔、有独创性的伟大著作,给当时的哲学思想带来了一场革命,其中包括《纯粹理性批判》(1781)和《实践理性批判》(1788)以及《判断力批判》(1790)。“三大批判”的出版标志着康德哲学体系的完成。

⑤ [法]布尔迪厄:《海德格尔的政治本体论》,朱国华译,学林出版社2009年版,第62页。

前后,我也深深地感觉到过这种外部有脸无脸的学术场境的压力。^①直至今日。我发觉,数量不多的谋生式的假性学术的**面具性**(*maskenhaft*)表演,通常出现在青年海德格尔所必须获得的学术承认之前。而一旦海德格尔的面具性身份获得学术世界的公认,他更多的学术努力往往是在传统哲学逻辑轨道上制造一些有限的深度爆破,这就是抑制性(弱-强)学术表现。这样,对于海德格尔来说,学术大他者几乎自始就是**伪学术大他者**。在抗拒学术大他者的同时,海德格尔也秘密地生成着与全部形而上学传统根本异质的自己真正的本有哲学思想。当然,为了让整个学术界能够知道他的思想努力方向并逐步能够有所改变,海德格尔也在形而上学话语中以学术腹语的方式刻意透露出一些与传统学术逻辑完全异质的新东西。所以,以我的构境式的解读图景,海德格尔自进入学术研究之后,就自觉地让“灵魂分裂”开来:显性精神存在中是给学术大他者观看和常人公众解释学术场能够接受、认可的思辨式能力表现。而在大他者无法察觉的隐秘彼处,海德格尔则悄悄地秘制着自己真实的诗性思想构境,并写下了众多并不打算立即让世人知道的**秘密文献**。加一句话,归隐和保藏起来的秘密中还有让他心怡和心碎的婚外恋情。随着他对学术传播场和理解接受度不断耕耘的历史进程,他才逐步向人们透露自己故意遮蔽起来的隐秘之思。而在远离形而上学大他者的艺术、诗学和语言的讨论中,他则顺势到时地让自己的本真思想直接**现身**。我下面会谈到,这种现身性文本在晚期海德格尔的思想中表现的更加复杂一些。

最后,是纳粹的**政治意识形态大他者**(大他者Ⅲ)。在这一点上,我基本上同意海德格尔自己的解释,希特勒最初登场的光鲜显像,让绝大多数日耳曼人都错以为他会是“新天地”的开辟者。海德格尔当弗莱堡大学的校长,有世俗权力欲望的内驱力,但他更多的是将希特勒误认为可以实现他改变旧世界愿望的政治上的尼采。在这一开端中,纳粹并不是**伪大他者**!可是,他很快就发现这是一个可笑的误认和“政治幻想”(伽达默尔语)。在海德格尔一生中遭遇的三个大他者中,这是他唯一**短暂误认的他性镜像**。海德格尔最初当校长的时候,他以为不再是表演,而会是真实的自我现身。可是,这种短暂迷途的结局还是沦落为不可宽恕的**丑陋政治表演**。不过,聪明的海德格尔明智地选择了坚决放弃:我不演了。但是,这次入世的“改变世界”的存在性玩火,却让海德格尔背上了永世的骂名。也让他对“改变世界”式的存在论本身恨之入骨。本书不打算逗留于海德格尔这一特殊的歧思,就像我认为不必过多蝇噪于海德格尔的婚外恋情,因为这真的无助于我们在海德格尔的思境之中存有。其实,海德格尔已经为此受到了应有的惩罚。在我访问弗莱堡大学的校长办公室门前的校长长廊中,没有海德格尔校长的画像。他在母校历史中的缺

^① 2000年,我的老师出于好意,还专门请了几位学术前辈到南京开我的“思想帮助会”,希望能够使我从迷途中知返。这个会议一直从南京开到苏州。任平博士为苏州场境的在场者。

场已经是一种重罪宣判。

向着三个大他者表演和表现,也就建构出海德格尔一生中几个最重要的思想秀台。

2. 文本构境论:写给谁看?

海德格尔一生的学术走秀在形式上是多样的。他不是一个仅仅宅在家中的秘密思想构境者和默默写作者,所以他会有在不同场合的演讲、大量的学院式课堂教学(讲座和研讨)、学术会议发言以及一对一、一对多的学术对话,还有少量的新闻采访。所以,布尔迪厄称海德格尔思想具有“罕见的复调特征与多义特征”,因为他“能够同时在几个空间进行言说和思考”,同时在几个不同的音域里“和谐并奏”。^①然而,我并不以为布尔迪厄真的进入到了海德格尔的复杂构境空间之中,因为,海德格尔的“并奏”并非真的合谐。我在自己最新的构境论思考中发现:首先,每一个思想家最原初的思想构境都会是生成于单纯脑海中的苦思冥想,这是一种当下发生“闪电般的思想”(维特根斯坦语)和突现的思境,这是原境。其次,思境在物性文字中的逗留则建构成文本,文本写作是第二层级的思之构境,并且,文本写作对思境是整理和编织,也是重构和变形,不同用途的文本是思境异质性的物性实现。这一点,与我们这里对海德格尔文本类型的分析有极为关键的内在链接。再次,公共教学和演讲,通常具有外在的要求和指向,物性讲稿中思想构境会变为当下言说之思想场重建,并依听众状况和接受场合弱化或强化为各种思之在场性传递。^②最后,对话通常是由他者线索构成的专题性思想重构,好的对话中会有思之角斗和新的思境之发生。有趣的是,如果我们上述三个伪大他者观众说可以成立,那么,这四种思想构境层就会立刻裂变为一个更复杂的思想构境族群。一想到这里,就不免令人心惊肉跳。并且,这种直观中的害怕终将在海德格尔的复式思想构境演进中变成深深的恐怖。最让人遗憾的是,作为历史后来者的我们,都没有赶上海德格尔的这些现场性的当下思想构境。依我之见,这一切也已经不再可能真正地还原式重现重构。在这个意义上,我前面提到的熊伟先生是中国不多的幸运者。而让我们还能有些庆幸的是,海德格尔给我们留下了大量与上述在场学术思想构境相接近的学术文本和少量影像资料。这成了我们唯一遭遇海德格尔思想的通道。当然,还有海德格尔曾经在世的那些遗存的物性被操持者和已经无他的黑森林大地。

① [法]布尔迪厄:《海德格尔的政治本体论》,朱国华译,学林出版社2009年版,第53、64页。

② 在海德格尔1925年3月21日写给阿伦特的信中,他这样谈到公开的演讲:如果在演讲中要让听众知道自己所做深层追问,讲者恰恰必须使用通行的“科学—概念的路子(wissenschaftlich—begrifflichem Wege)”,可是这样,“演讲在一个‘普通的’听众面前成了一个荒谬(Widersinn)”。参见 Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975*. Edited by Ursula Ludz. Frankfurt: Klostermann, 1998. S. 18.

与我上述的思想构境论场境描述一致,我会对海德格尔留给这个世界的文本做十分特殊的情境建构区分。我应该说明,这里的文本区分绝不等于海德格尔对自己文本界划的完全自觉。这里我将提出的文本界划,显然不同于我在《回马克思》和《回到列宁》两书中对文本所做区分的四种类型^①。在《回到马克思》一书中,除去当时所指认的现代性文本学以外,我现在进一步自省到,那里的文本学研究是典型的**客体视位**,即排除了文本作者的**主观意图**的读者式外部观察。而在《回到列宁》一书中,虽然我已经从现代性文本学穿越到**后文本构境论**,但是这种解读性构境只发生在**解读者本身的主观性构境**一面。现在,面对海德格尔这样古灵精怪的文本生产者,除去我已经指认的通常发生的四类文本和两种视位,我还不得不增设一种新的文本区分法,即构境论意义上的**作者主体视位**:海德格尔有意无意让后人**分时分层**看到的不同文本。什么意思?用海德格尔自己的话来讲,就是追问文本写作的“何所向”(Worauf),即**写给谁看**?在传统的文本研究中,成为“过去之物”的文本只是在对象化的“什么”(Was)的意义上被解读,包括解释学在内的全部现代性文本研究无不如此。而晚期罗兰·巴特^②和克里斯多娃^③所设置的互文性的生产文本,则干脆走向**读者主观臆念**。现在我想清楚的一个问题,是文本研究中更深一层的构境意义,即文本写作中**来自作者主体视位的世界化向度**!这是文本研究中从对象性的“什么”向功能存在性的“怎样”(Wie)的过渡。我以为,面对海德格尔的文本,决不能简单地将其变成一种存在者意义上的解释学对象,而是要构境式地找到其中的“何所向”,知道他的文本是写给谁看的,这样才有可能有意蕴地进入到文本生成中的“怎样”,进而真正打开海德格尔文本。

我知道,这种对文本的构境论追问,对一般熟悉解释学游戏规则的人们来说似乎一下子很难理解,为此,我们不妨作一过渡性的比较式说明:如果转换到文本分类的构境作者主体视位上后,再深入到我的《回到马克思》一书中的思想史线索,我们能看到早期马克思和恩格斯公开发表的论著(第一类文本),通常除去**外部意识形态强制**(普鲁士王国的《书报检查令》)、学术圈的**可接受度**(德国思辨哲学及其变种)以及一些现实关系**障碍**(作为批判对象的“同路人”赫斯)所导致的变形之外,基本上还是在表达自己的真实看法。即便在他们的一些思想阶段上存在着某些他们当时没有意识到的理论他者,如《1844年经济学哲学手稿》(第二类文本)中隐性

① 即公开发表的文献——“完成性文本”、未完成的手稿——“生成性文本”和笔记、私人书信类的“亚文本”以及被后人建构起来的读书批注式的“拟文本”。具体讨论可参见拙著:《回到马克思》,江苏人民出版社2009年第二版,第12页;《回到列宁》,江苏人民出版社2008年版,第131页。

② 罗兰·巴特(Roland Barthes, 1915—1980):法国著名文学批评家、文学家、社会学家、哲学家和符号学家。

③ 克里斯多娃(Julia Kristeva, 1941—):法国著名文学批评家、哲学家。

的费尔巴哈^①的人本主义话语,青年马克思也只是将其认同为自己的本真逻辑,无意识地生成他性镜像,但其中并没有逻辑故意。而在马克思、恩格斯自己的笔记和书信(第三类文本)和阅读性批注(第四类文本)中,则多为自己本真性思想生成的直映。有趣的是,假若再到我的《回到列宁》已经自觉的理论构境之中,我们则会看到列宁在1914年的《伯尔尼笔记》中已经深入到黑格尔哲学逻辑的内部,达及马克思实践哲学之思的很深思考境域。可是,当他在十月革命胜利后直接面对俄国无产阶级革命的受众时,却有意隐匿了自己在学术上的重要发现和深刻领悟,并仍然使用了当时人们能够理解的流俗性观念形式。^②在列宁这里,当然对“写给谁看”之问似乎有了一定的主观自觉。并且,列宁的做法显然是对的。正是列宁这种顾及学术理论传播和接受度的策略性做法,给之后的斯大林教条主义有了可趁之机。为了意识形态控制的需要,列宁深刻而复杂的哲学思考高度被有意降低到一个容易同质性认同的史前水平(《唯物主义与经验批判主义》)。在一定的意义上,列宁的《伯尔尼笔记》倒成了他无意隐匿起来的“秘密文献”了,而斯大林则是出于意识形态控制的需要,却真的试图将其隐蔽起来。关注这一思想构境论中无意发现的历史意外,正好可以使我们顺势进入海德格尔的文本游戏空间。有趣的是,巴姆巴赫^③正好发现了海德格尔文献中的四种“修辞形式——非正式的、‘偶然的’片断,书信,学院讲稿,正式论文”^④,这与我原来所说的三种文本类型相接近。而更早些的福柯在《知识考古学》中,也提及到一个作者规整出版的全集、草稿、信件、笔记、谈话报道、听众记录等不同文本形式,甚至更精细地论及作者的原始意图、文本改动和删除的内容。^⑤但依我看,这都还是线性和平面的文献分类法,并且是纯客

体视位的。相对于一般的思想家和学者对文本的生产和处理,不凡的海德格尔就大不相同了。海德格尔的现实生活开始于一个复杂的多重世俗世界,他从不是一个没有内心世界并简单从俗物化于现实中的常人。能看出,他过早地、极聪明地意识到现实生存世界和内心精神世界的差异,重要的是,他竟然摆脱了学术常人们通常会发

① 费尔巴哈(Ludwig Andreas Feuerbach, 1804—1872):德国著名唯物主义哲学家。出生于次胡特一位法学教授之家,1828年毕业于柏林大学,曾任教于埃尔兰根大学,因宣传无神论遭受迫害,隐居乡间,从事哲学研究。主要著作有《黑格尔哲学批判》(1939)、《基督教的本质》(1841)、《未来哲学原理》(1842)、《宗教的本质》(1845)、《宗教本质讲演录》(1848)、《幸福论》(1867—1869)等。

② 参见拙著:《回到列宁》,江苏人民出版社2008年版,第424页。

③ 巴姆巴赫(Charles Bambach, 1952—):美国达拉斯大学哲学教授。

④ [美]巴姆巴赫:《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》,张志和译,上海书店2007年版,第51—52页。

⑤ [法]福柯:《知识考古学》,谢强等译,三联书店1998年版,第27页。

生的简单他性依存镜像,故支配常人心理构形和生活存在方式的大他者和小他者^①都被他超凡地间距化和自觉弃绝。所以,他很早就形成了在现实生活中向伪大他者(教会与大学学术教席掌控者)表演,对亲近者(亲人与爱人)显白和在学术场中对接近者(教学对象和文本阅读者)进行逻辑表现。同时,将不同时期中自己真实内心腹语式地隐匿保藏起来或偶尔让其现身的多元人格结构。这也是他有意图地写作和设置文本的复杂构境论结构。在这一点上,我觉得海德格尔多少都有些自省式的精心和主观上的蓄意(wissentlich)^②。并且,海德格尔显然有非凡的学术编导和演出才能。梅林在《海德格尔的流传命运》一书中,曾经一针见血地指认过海德格尔这种“自我编导”(Selbstinszenierung)的蓄意性。^③

在海德格尔这里,初入现实生活场境时,年幼无助的他不得不进行顺从性的面具性(maskenhaft)表演,他当然知道谁(大他者们)在观看并可以给予他物质上的资助和官方的学术承认。海德格尔的一生都在颠覆传统,可总是远远走在时代精神前面^④的他,又不想过多偏离学术场的可接受度,因此,“狡猾”的他只是时机化^⑤地在学术上表现出特定的那些有可辨识的原创和批判能力。海德格尔在内里灵魂世界里,他秘守着从小就直觉到的源自乡土家园的纯真质朴本有,并在后来的思想运行中,找到了实现自己本有之思的彼岸式的诗境道说,暗地里写下了一大批极为重要的秘密文本,这是他一生现世表演和表现的真正内驱力和全新思想基底。可是,海德格尔的这些神秘思想,除去在晚年的艺术和语言研究论域(最后也在学术场)中偶然现身外,这个庞大的思想构境体竟然始终被他完全隐匿起来,直到生命的尽头。因为在他看来,这些神秘的东西即便当时面世,也不会被任何人所理解。这是海德格尔依不同的思想构境层生成的性质各异的文本的根本缘起。

① 小他者(other),拉康哲学术语,意指一个人在其成长的初始阶段中,由外部镜像反向建构的虚假心理自我。在拉康看来,在镜像阶段中,幼小的个人心理最初建构的自我,只不过是借助镜像(小他者 I 形象)而无意识获得的一种先行性篡位的反射性凝滞幻觉,进而,他人之面容(小他者 II 意象)强制性地建构出个人自我深一层的关系构架中的无意识想象自居(认同)。参见拙著:《不可能的存在之真——拉康哲学映像》,商务印书馆 2006 年版,第 3 章。

② 海德格尔大约在《路标》1949 年第一版写下的第一个思之边注中,使用了“蓄意”(wissentlich)一词。参见[德]海德格尔:《路标》,孙周兴译,商务印书馆 2000 年版,第 366 页注 1。

③ Reinhard Mehring, *Heideggers Überlieferungsgeschick*. 参见[美]巴姆巴赫:《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》,张志和译,上海书店 2007 年版,第 372 页。

④ 不同于黑格尔,在海德格尔这里,哲学不是黄昏时起飞的猫头鹰,更不是与现实存在同流合污的时代精神的体现,而是穿透一个现实生活所居有的全部思想,高高飞在理想彩虹中的神龙。

⑤ zeitigen, 德文中为“到时”和“成熟”的意思,它是海德格尔思想中一个十分重要的范畴,通常用来指认一种特定生存的时间适度或学术思想恰逢其时的实现。

3. 海德格尔思想史中的四类文本

正是在这个重构式的语境中,依我的最新看法,海德格尔进入学术圈中的文本生产可依自己保藏起来的本真思想与专为不同公众构境层面他性观看所制作的“学术逻辑建构”,区分为被迫臣服式的**表演性**(*vorführend*)文本、争执式的**表现性**(*ausdrücklich*)文本、隐匿性的**神秘性**(*geheimnisvoll*)文本和直接在场的**现身性**(*gegenwärtig*)文本。

第一,面对伪大他者的**被观看式的表演性文本**。海德格尔的早期文本中,有一些是写给神学大他者(教会)、学术大他者(大学评聘委员会)和政治大他者(纳粹)看的,当然,也是写给在大他者意识形态控制下的现世常人观众看的东西。在此,青年海德格尔写下这些文本可能是为了生存(中学和大学的奖学金),或者是刚刚入世的海德格尔为了世俗学术场中最初的承认(讲师资格、大学教席和学术界的地位)。用海德格尔自己的话来定性,这是一些“公开发表而仅仅是作为尽义务(*pfllichtmassig*)的叙说的尝试”。^① 这个“尽义务”点出了这类文本的实质,即拿了教会的钱,得到了“老师们”的指点和提携,他不得不表演给人们看的有所作为的“成果”。相对他自己的本真想法,这实质上是一种不得已的伪思想构境。后来,海德格尔甚至将整个不在黑森林小屋中的生活都说成是“城市中尽义务的时间”(Pfllichtstunden in der Stadt)。^② 当然,这其中还有在青年海德格尔上了纳粹贼船之后那些令人作呕的口号性文本。至少,我愿意相信这是海德格尔错走一步后的无奈之举。这是第一种受制于他者的无奈式的表演性的文本,其现实基础是非本真的**面具式的表面顺从的生存**。依我的看法,这种表演性文本通常是在传统存在者(什么/*Was*)意义上的惯性活动。在海德格尔留给我们的文献中,这种面具表演性的东西是少量的,它们主要集中在青年海德格尔早期初涉人世(1909—1918年)和特定时段(1933—1934年的政治失足)中。我们能够看到,这批文本通常表现为在神学话语中的假装和信誓旦旦,也有在新康德主义构架和胡塞尔现象学语境中多少有些不真的假性认同。我以为,这些应景式的文本中也不乏某些有意义的努力,但

① [德]海德格尔:《道路回顾》, *Gesamtausgabe*, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 412. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

② *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel, 1918—1969*. Edited by Joachim Storck. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990. S. 92.

在总体上并不具有决定性的学术价值。^① 如果读者仍然无法理解这种所谓的表演性文本,我可以再举一个我们身边常常发生的例子。我知道许多研究生在自己走进学术殿堂的初始时期,就具有自己独立的见解。可是,如果这种想法与研究生指导老师和答辩委员会的主导意见不同,可能每一个学生都会被强迫按通行的学术场规则提供一种他性的东西以获得学位。我承认自己就曾经走过类似的道路。^② 其实,最可怜的是一些女性学生,在父权制仍然隐性地占主导地位的中国学术界,理性构架会将大多数女性学者畸变为非感性的父权附庸。在1925年4月24日海德格爾写给阿伦特的信中,他这样评论阿伦特痛苦挣扎于现实中的“阴影”^③:“阴影并不是你,而是由外部某种不可知的——自我侵蚀(Selbsterfaserung)——产生污损和幻象(Entstellungen und Täuschungen)。”^④我们下面还会看到,海德格爾曾经在《存在论:实际性的解释学》讲座中专门讨论过这种常人支配下的面具生存。^⑤

第二,海德格爾一生中主要的学术讲座、演讲、对话和大量公开发表的文本是在学术治安场中明暗争执的表现性文本。这也是传统学术界关于海德格爾研究所面对的主要对象。这里的“学术治安场”的概念,是我从朗西埃^⑥的政治学研究中

① 2010年秋天在南京大学召开的第五届国外马克思主义论坛上,一位学者当场向我发问:张老师,您是否也有表演性文本和秘密文本?我当时没有直接回答。这里我可说几件有构境意义的事情:一是1990年我出版自己的第一部书《折断的理性翅膀》一书,在当时特定的历史环境中,应出版社和编辑真的“为我好”的要求,人为增加了不少否定性的词语,书的副标题“西方马克思主义哲学研究”改为“西方马克思主义哲学批判”。其实,在我后来发表和出版的大量关于西方马克思主义研究的论文和著作中,我通常都是站在一种批判性的立场上的,但这种批判性都是本己的,而非出于某种外部的需要。二是我常常在博士生大课上提出这样一个问题:“我公开发表的东西直接等于我的真实想法吗?”当然,同学们先是惊愕,然后在我的讲解之后通常会会心一笑。三是我的确写有近三十多年的思想笔记,它真实记录了我自己构境论形成的历史过程。

② 其深刻的教训得益于1979年我在研究生入学考试中的遭遇。当时在西方哲学史这门课程的试卷上,有一道25分的大论述题,是关于赫拉克利特哲学本质的说明。当时的我真是天真得可爱,竟然在答卷上直接指认赫拉克利特作为世界本原的火并不是传统解释中那种质朴实在论的感性物质之火,而是一种对现象和运动背后本质和规律的理性抽象,在这个意义上,赫拉克利特的火与毕达哥拉斯的数是相近的。可是,批阅试卷的老师在看到这个答案的时候大为光火。据说他当时的评语是:“还不会走就想跑了。”当然,这25分我一分都没有拿到。今天回想起来,我当时的想法是有道理的,但与当时的学术治安场的通识相左。

③ 这里的“阴影”(Die Schatten)是阿伦特此时给海德格爾所看的一份散文体的思想内省。可见 Hamah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975*. Edited by Ursula Ludz. Frankfurt: Klostermann, 1998. S. 21 - 25.

④ Hamah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975*. Edited by Ursula Ludz. Frankfurt: Klostermann, 1998. S. 27.

⑤ [德]海德格爾:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第39页。

⑥ 朗西埃(Jacques Rancière, 1940—):法国当代著名思想家,欧洲后马克思主义潮的代表人物。1940年出生于阿尔及尔,曾经为阿尔都塞的学生,参与写作《读资本论》。曾任法国巴黎第八大学哲学系主任,现为荣誉哲学教授。主要著作有:《劳动者之夜:十九世纪法国劳工的幻想》(1989)、《哲学家及其贫乏》(1983)、《歧义:政治与哲学》(1995)、《美学的政治:可感性的分配》(2000)等。

挪用改造而来的。^①这是海德格尔的学术文本中最难理解并且很容易误认的东西。我们可以发现,海德格尔的思想几乎在每一个时段中都超越了当下的学术治安场中的主流话语。据雅斯贝尔斯回忆,海德格尔曾经对他说,自己“走得太远了,超越了那个时代应有的水平”。^②海德格尔的孙女 Gertrud Heidegger 女士 2012 年 10 月 31 日在南京大学的演讲中,也明确指认她祖父思想中存在的超前性。但海德格尔的聪明,在于他对大多数世间事物的洞察,当他“游走于使着阴谋诡计和吵成一团的教授们之中的时候(unter zankenden und intrigierenden Professoren bewegt)”,^③他“充分地了解并承认哲学场域的合法性筹码”,^④并且十分自觉地懂得如何“按照官方的戒律来调整(amtlichen Vorschriften zu dirigieren)我的工作”,^⑤还知道在什么时候向这个他并不喜欢的学术交道世界提交什么样的问卷和一定的引导性的答案。在传播学的语境中,往往一个文本中所包含的新信息量超过 10%,这将是一个无效的信息传递,其被接受度和可理解性都会大打折扣。海德格尔不懂传播学,但他做到了思想传递中的最好。这是他从早期“秘密哲学王”^⑥到后来迅速成为影响世界的思想大师的成功秘诀之一。早期,在大他者的目光之外,青年海德格尔对听课的学生、对亲近交往的女性,则会脱离故意表演的他者镜像空间,直接反对大他者的游戏规则,力图表现自己的非凡性和创造能力。当然更重要的是,这一类的文本通常还会在供很深的学术观看和搏击的传统形而上学学术治安场或思想场中抑制性地(Verhaltenheit)建构一种策略性的腹语式的思想之境。用海德格尔自己的话来讲,叫“停留在表面”(Vordergrund)和“被放置在基本舆论”(Grundstimmung)之内的讲座文本或公开论文,这是一种“表现出来的

① 我在这里挪用了法国当代后马克思主义思想家朗西埃的一个关键词:治安(police)。在出版于 1995 年的《歧义:政治与哲学》一书中,朗西埃在传统政治学讨论域中重新区分了 police(治安,由维持日常治安的警察转喻而来)和 la politique(政治)。他将一定社会生活中发生微观的日常惯性统治过程确认为 police,治安的对象规定为建构起日常生活的“可感物的分配”,在这个微观治安的过程中,无产者恰恰是无份的边缘人。朗西埃提出“感性共享”原则来为社会上的无份者争取“无份者之份”(part des sans-part),使其重新成为政治的主体。在他那里,打破治安的事件才是政治。我觉得,他对政治和治安的区分,非常类似于学术研究中进入学术讨论的话语圈(“学术治安场”)与个性的思想创新(“研究主体的存在”)之间的关系。结合到我这里对海德格尔的文本界划,我发现这样一种身体政治学的话语,竟然可以直接挪用到海德格尔的学术思考场域中来。表现性文本就是海德格尔在朗西埃意义上的“非政治”的学术治安中进行争执的努力。

② Karl Jaspers: *Philosophische Autobiographie*. Erweiterte Neuauflage, München 1977. S. 98.

③ Hamah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975*. Edited by Ursula Ludz. Frankfurt: Klostermann, 1998. S. 45.

④ [法]布尔迪厄:《海德格尔的政治本体论》,朱国华译,学林出版社 2009 年版,第 45 页。

⑤ Martin Heidegger/Karl Jaspers *Briefwechsel 1920—1963*, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Sanner, Frankfurt am Main: Klostermann; München; Zürich: Piper, 1990. S. 24. 中译文参见[德]比默尔编:《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》,李雪涛译,上海人民出版社 2012 年版,第 113 页。

⑥ “秘密哲学王”是学生们对还没有获得哲学教授教职的海德格尔的一个私下的尊称。

东西”(das ausdrücklich Gesagte)。^① 或者是根据当下被“统治性的陈词滥调包围”^②着的学术治安场而获得的一种“有根基(ursprünglich)的表现(Verhalten)”,这种表现性的言说和文本表现通常是“不张扬的”。^③ 并且,在这种文本中时常是暗藏着**异质性学术腹语**的。这一类文本被我命名为**争执式的表面同质的表现性文本**。相对于我们前面所界定的存在者意义上的表演性文本,海德格尔的表现性文本的内驱力发生于他自主性思考的爆发点上,即**存在性追问(怎样/Wie)**的启动。最早的表现性文本出现在1919年战时学期的讲座中,而这种表现性的思想斗争一直持续到海德格尔去世。应该说,一直到1989年海德格尔秘密文献的第一次问世为止,绝大多数海德格尔的追随者和敌人都逗留于这一理性逻各斯光亮之下的学术圈层。我还注意到,海德格尔的表现文本本身也是十分复杂的。首先,从1922年开始,一直到1928年,青年海德格尔只是在形而上学的逻辑构架中与旧的学术话语构境层中进行争辩。这种争辩开始是通过现象学与旧哲学的批判性对置实现的,这通常还是一种基于**他性镜像的弱表现**。其次,后来在海德格尔将现象学深化到实际生活之后,他开始尝试直接(**强势**)表现自己的存在论思想话语。再次,而1936年之后,当海德格尔获得了自己本真性的本有思境,他更多的是以新的道说思境与形而上学进行公开或隐秘的争执(“克服形而上学”)。与前面我们提及的两种表现一致,我们会发现海德格尔大量表现性文献中包含了各种深浅层次相异的**弱表现文本和强表现文本**。为了向读者进一步说明这种文本类型,我可以再以自己经历的文本生产事情为例。1998年前后,当我完成《回到马克思》一书的全部修改时,在交出版社之前,我删除了大部分对马克思历史局限性的讨论以及我自己独立创造的一些概念,并且尽可能让此书的讨论域离当下的学术问题域和传统话语场更近一些。原因很简单,对于长期存在于传统哲学解释构架中的人们,“哲学原理”中所熟悉的每一个词在他们的脑海中“都带有一种氛围,一个隐约地指出词的用法的‘晕环’”。^④ 为了能够被接受,我不得不被迫顺从这种话语场中的惯性。必须承认,这是功利的**表现性的努力**,也是符合传播学规律的做法。结果,该书在当下学术治安场中引起较大的学术反响(固然其中多是批评)。与此形成鲜明对比的,是我的2008年出版的《回到列宁》一书。该书中我第一次公布了自己一直隐匿起来的构境论观点,并且比较直白地讨论了我对列宁哲学思想的想法。由于这种脱离

① [德]海德格尔:《愿望与意志的增补》,Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 421. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

② 海德格尔在1931—1932年冬季学期讲座《论真理的本质——关于柏拉图的洞穴譬喻和泰阿泰德篇》中谈及这一主题。参见 Heidegger, Gesamtausgabe, Band 34, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980. S. 84.

③ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第105页。

④ [奥]维特根斯坦:《哲学研究》,《维特根斯坦全集》第8卷,涂纪亮译,河北教育出版社2004年版,第252页。

当下学术治安场境的非时机化,断裂式的此书招致强烈的批判,它的“影响”自然小得多。道理很简单,人们不知道你在说什么(Was)。

第三,就是海德格尔背着这个世界所有人写给自己和未来时机的神秘性文本,亦即秘密文献,其中是他自己在不同时期对全部存有的真实想法。即便他将这种文字写给他人(如1918年写给自己的太太),但其实在海德格尔的内心中,它是没有收信人和读者的。因为无须面对大他者,也不再纠缠于被他透视和解构的传统学术治安构架(“第一条道路”之上的形而上学),在这里,没有了任何被看的表演性和何所往的表现欲求。所以,一切面具都成为多余,一切旧的学术轨道都被无视,跳出性的思想正轨必然生成全新的“另一条道路”之上的本真思想之境。这也是海德格尔最深最真的思想构境层。对此,海德格尔自己将其指认为一条“隐匿起来的探索”(verhüllte Tasten)道路,在这条隐匿的探索道路上,他秘密生产了向这个世界有意遮蔽起来的隐匿性秘密文本。据巴姆巴赫的考证,海德格尔于20世纪20年代至30年代曾经阅读过“讨论古希腊宗教的地下性(chthonic)力量资料”,他断言这是海德格尔进入“地下的哲学活动(subterranean philosoizing)的缘起”。可是,他误将海德格尔的这种“地下活动”指认为“进入神话世界”。^①首先,依海德格尔自己的判断,他的这些想法和全新思想构境截然不同于现存的一切学术传统和文化,所以他认定这些文本不可能被“现在的公众”(die jetzige Öffentlichkeit)所接受和真正理解。其次,在他所生成的诗性思境之中,真正的本有之境将是彻底弃绝建构和支撑当下这个全部现实世界功用性的存在,而归隐于世外本有的神秘之思。这是海德格尔故意将自己获得的全新思想构境隐匿起来的根本原因。再次,海德格尔还认为,自己的本真性思想在进入外部的通常的“话语塑形”(sprachliche Formgebung)中时,将是一种可怕的强制(gewalttätig)。^②作为曾经的好友雅斯贝尔斯其实始终觉得海德格尔隐匿了什么手稿,在1949年写给海德格尔的一位学生维克托里乌斯的信中,在谈及海德格尔的《何为形而上学?》一书的序言时,就报怨海德格尔青年时就允诺过某种远大理想,可现在海德格尔“比任何时候时候都更频繁地诉说被他所漂流于外的“相关谈论”(verworfenen Darüberreden),而不是去实施(zu vollziehen)这一思想”。他希望“海德格尔能够更大范围地发表他的手稿”,以证明他“知道今天很少或没有人能够预感到的一些东西”。^③

我注意到,这种秘密文本最早出现在1918年,是海德格尔写给自己新婚夫人

^① 参见[美]巴姆巴赫:《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》,张志和译,上海书店出版社2007年版,第86—87页。

^② Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel, 1918 - 1969. Edited by Joachim Störck. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990. S. 52.

^③ 参见 Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel, 1920 - 1963, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main; Klostermann; München; Zürich: Piper, 1990. S. 136. 中译文参见[德]比默尔编:《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》,李雪涛译,上海人民出版社2012年版,第283页。

的信。那时,海德格尔还没有真正生成自己的原创性思想构境,只是表达一种异质于传统话语的心情;而反映海德格尔本真思境——本有论的最重要的秘密文本,主要生成于1936—1944年。这些秘密文献竟然多达七八部大型文稿。按照他的安排,这些秘密文献应该在全部讲座文稿出版之后再问世。然而,在他诞辰100周年的1989年,作为这种本真思境的第一本《哲学论稿——自本有而来》(1936—1938)第一次公开发表。海德格尔不幸言中,这一神秘文本的过早问世,并没有促进现世学术治安场中对他的理解,反而直接造成了海德格尔传统研究中的逻辑混乱和传统思考平台的崩塌。从我自己来说,肯定我没有专门写下什么秘密文本,但我有近三十年的思想笔记,其中自然会有我过于超前的想法。如果将来它们有可能面世,倒是对海德格尔秘密文献类型的一种佐证。实际上,在中国过去“左”的时期特别是“文化大革命”中,就曾经有过不少无法出版的政治的或者文学的“地下文本”。不过,那只是外部强制禁止的结果,而并非我们这里讨论的学术上的不可理解和非时机化归隐性产物。

另外,就是要特别界划一下海德格尔的这种秘密文献与施特劳斯^①所提出的显白文本或隐微写作的差别。1941年,施特劳斯在《社会研究》(*Social Research*)上发表了《迫害与写作艺术》(*Persecution and the Art of Writing*)一文。文中,他第一次提出了显白文本和隐微写作的问题。他认为,在那些禁止异端真理的专制年代中,一些重要的思想家为了“不受伤害地公开表达自己的观点”,不得不采取一种所谓“字里行间的写作方式”(writing between the line)。施特劳斯说,这是一种在公开发表的显白文本中表达出来的隐微写作,或者叫用非隐喻的语言来表达隐喻着的思想的写作技巧:

迫害产生出一种独特的写作技巧,从而产生出一种独特的著述类型:只要涉及至关重要的问题,真理就毫无例外地透过字里行间呈现出来。这种著述不是写给所有读者的,其针对范围仅限于值得依赖的聪明读者。^②

一个显白性的文本通常会同时包含两种不同的教诲:一是处于前台的人人可见的公共话语,二是隐匿起来的深埋于字里行间的真话。显然,施特劳斯这里指认的显白文本中隐微表达的前提是专制暴力下的悬临着的迫害,所以,思想家的言说不得不采取某种“迂回方法”(ductus obliquus,莫尔语)^③。我觉得,这与海德格尔的状态是根本不同的:其一,海德格尔并不是因为外部的强制或者迫害,而是苦于他自己的思想与学术常人们通常能够接受的学术治安场中的“被解释状态”相左,他

^① 利奥·施特劳斯(Leo Strauss, 1899—1973):德裔美国政治哲学家。

^{②③} [德]施特劳斯:《迫害与写作艺术》,刘峰译,华夏出版社2012年版,第19、29页。

认定自己的超前性思想无法为现世所理解,所以,才背着所有人私底下写出这些并不想显白出场的秘密文本。其二,海德格尔的秘密文献本身甚至不是写给少数聪明人的,而是写给另一个非存在性世界中的“牧羊人”看的。它不是从显白话语的字里行间隐秘透出的真理,它就是字字句句的另一种本有真理。

这里,还有一个有趣的事情,也就是在我写下上面这段文字不久,竟然遭遇到一部令我激动不已的电影,这是根据英国小说家拜雅特^①的著名小说《隐之书》(*Possession: A Romance*, 1990)^②改编的电影《迷梦情缘》^③。故事虚构的情节是一个双层构境结构:今天(1986年)的读者——一位年轻的文学研究助理罗兰在研究过去19世纪维多利亚时代著名诗人艾许(他也被建构成一个复杂的“腹语大师”)过程中,偶然发现夹于一部艾许最后归还的维科的《新科学》中的两封写给无名女士的未完成的信件(小说中竟然精心虚拟建构了书信被删除线划掉的段落的文献学情节)。经过细心的文献研究,他确认收信者竟然是同时代著名的女诗人兰蒙特。由此,揭开了一桩隐匿了百年的秘密史实:有着正常家庭生活的艾许和孤守终生的兰蒙特在1868年发生的一段刻骨铭心的爱情,并且,兰蒙特背着艾许生下了他们的女儿。小说中作为精彩艺术手段的细节中,我们可以看到,罗兰和兰蒙特的后代莫德小姐竟然通过兰蒙特诗歌中的暗示,在家族庄园中兰蒙特的住所里找到了她百年前隐藏在婴儿车中的秘密书信,甚至找到了诗歌隐喻中暗指的两位伟大诗人的疯狂秘恋之旅和情爱场境。“有些事情发生了,却没有留下可以察觉到的痕迹。这些事情没有人说出口,也没有人提笔写下,如果说接下来的事件都与这些

① 拜雅特(A. S. Byatt, 1936—):英国当代著名作家。1936年8月24日出生于英国谢菲尔德,1957年在剑桥大学获学士学位。曾在伦敦大学教授英美文学。1983年,辞去高级教师职位,专心致力于文学创作,同年成为英国皇家文学协会会员。主要作品有:长篇小说《太阳的阴影》(1964)、《游戏》(1968)、《庭院少女》(1978)、《平静的生活》(1985)、《隐之书》(1990)、《一个传记作家的故事》(2000)以及中短篇小说集《夜莺之眼》等。1990年,拜雅特因《隐之书》获得英国小说最高奖布克奖,同年被授予英帝国高级勋位(CBE)。2010年,74岁的拜雅特又获得了不列颠最古老的文学奖:詹姆斯·泰特·布莱克纪念奖。著名作家、布克奖得主南京大学毕飞宇教授告诉我,就在前不久,拜雅特刚刚在南京与他进行过一次对话,可我错失了与她当面交流的良机,甚是遗憾。

② 其实,此书的英文原书名为 *Possession: A Romance*,直译应该是《占有:一种浪漫》。但 *Possession* 一词也有被感情支配和着魔的意思,所以如果译作“着魔:一种浪漫”更准确一些。当然,现在的中译名“隐之书”的意译更接近书的内容。其实,拜雅特还有另外艺术构境手法相近的一部小说《传记作家的故事》(*The Biographer's Tale*, 2000),说的是一个研究生菲利普(Phineas G. Nanson),决定研究一位非常晦涩的传记作家舒勒(Scholes Destry-Scholes)。在他研究的过程中,并没有了解到很多关于这位作家本身的生平,而是发现了这位作家未发表的关于另外三位真实历史人物(Carl Linnaeus, Francis Galton and Henrik Ibsen)的研究。拜雅特在书中将事实与虚构相结合,再现了这三位被隐匿起来的历史人物的生活。

③ 《迷梦情缘》(*Possession*, 2002):导演:尼尔·拉布特(Neil LaBute);编剧:David Henry Hwang(华裔编剧黄哲伦);主演:格温妮斯·帕特洛、艾伦·艾克哈特等。片长:120分钟。美国 Focus Features & Warner Bros 公司 2002 年出品。

事情无关,仿佛从来没有发生过,那样的说法可就大错特错了。”^①这是该书“后记”中开头的一段文字。我觉得,拜雅特文学构境中的他(她)们不想让人知道的书信是另一种遮蔽历史的秘密文献,而暗藏事实所指的腹语诗歌则是另一类现身性的文本。虽然,这只是艺术虚构之境。需要提及的一个细节是,小说中虚拟的当代英国文学史研究中对诗人文本学的历史收集、整理和研究境况是令人瞩目的。

第四,是海德格尔让自己本真思想构境在特殊论域和时刻中的直接在场的现身性文本。1936年以后,海德格尔逐步获得自己本真哲学思境的生成并秘密写下一系列秘密文本,在他活着的时候,这些秘密文本都没有公开出版,但是,我也发现恰恰是在哲学研究之外的他域思考中,海德格尔也故意让自己的本真思境直接现身于世。这种现身性文本的雏形最早为青年海德格尔写于1910年关于克拉拉的评论文章,当时,那还是一种乡土浪漫主义的自然流露;而现身性文本主要出现于1930年之后,开始是新思想之境在旧话语操练场中挣脱而出时的表露,而1936年当海德格尔决定将自己的本真思境归隐神秘之后,它则主要现身于他关于艺术作品、荷尔德林^②的诗歌和语言问题的思考之中。进而,接近海德格尔思想的晚期,他则开始在形而上学学术治安场中直接让新的思境出场,生成一种特殊的将表现与现身交合起来的表一现性文本。我得说,这种现身性文本往往是最害人的,因为人们常常会将其中透露出来的新概念与旧的表现性话语链接起来,然后生成一个个并不好笑的笑话。比如马里翁^③就说:“存在论差异先是根据基础存在论,然后又根据 Ereignis 把现象学从对存在者的认知转移到对存在的思考。”^④真相是,1936年以后的 Ereignis 根本不思存在者与存在的差异,而在向另一条道路的跳跃中思考存有与存在者的差异了。在我们下面的讨论中,还会看到许多大师犯下的同类错误。再比如,人们将海德格尔在诗歌领域中的本有本现误认为所谓他从早期人类主体中心论转向晚期的牧羊人式的“诗学阶段”,其实,诗歌只是本有现身的一种原初方式而已。所以,当阿兰·巴丢^⑤很自以为是地批评海德格尔主张:“诗人是

① [英]拜雅特:《隐之书》,于冬梅等译,南海出版公司2010年版,第577页。

② 荷尔德林(Friedrich Hlderlin, 1770—1843):德国诗人,古典浪漫派诗歌的先驱。

③ 马里翁(Jean-Luc Marion, 1946—):法国当代哲学家,是继德里达之后法国新一代现象学家。

④ [法]马里翁:《还原与给予——胡塞尔、海德格尔与现象学》,方向红译,上海译文出版社2009年版,第182页。

⑤ 阿兰·巴丢(Alain Badiou,也译巴迪欧,1937—):当代法国著名思想家,欧洲后马克思思潮的代表人物。巴黎第八大学哲学教授。1937年出生于摩洛哥的拉巴特。1956年考入著名的巴黎高师,1964年,获得索邦大学的教师资格。1967年被阿尔都塞邀请去参与了他所主持的“科学家的哲学课堂”。1968年五月风暴中,巴丢在文森尼大学期间参与了一个激进的毛主义性质的革命小组——法国马列主义共产主义联合组织,并与阿尔都塞决裂。其间,他还带人冲击了德勒兹的课堂。主要著作:《模式的概念》(1972)、《主体理论》(1982)、《存在与事件》(第1卷,1988)、《元政治学概述》(1998)、《世界的逻辑:存在与事件》(第2卷,2006)等。

牧羊人”，在技术统治的时代，只有荷尔德林、里尔克等人手中握有“存在”，并宣称“诗人时代的终结”^①时，这恰恰是一个被制造出来的诠释幻象。

在海德格尔那里，这四种类型的文本边界并非是刚性的，在一些特定的历史时期中，它们之间往往是交互发生和转化的。甚至，一种文本会同时具有过渡性的多重性质。这是我们在进入海德格尔的思想构境时应该细心辨识的。我以为，固然上述构境论意义上的四种文本界划主要是具体针对海德格尔精灵古怪的主观故意，但这一新的文本观察视角对重新思考全部文本诠释学都是颇具深意的。甚至，它有可能导引一场文本研究领域里的哥白尼式的革命。

4. 评点性边注、运思实录稿、多样化构境中的拟文本和造词赋义

回到我先前在《回到马克思》和《回到列宁》等书里已经在一般文本学研究中提出的文本界划中去，我们会发现海德格尔的文本类型远远跳出了常人学者的自然文本生成。在文本写作、整理和发表问题上，海德格尔显然自觉和精心得多。一定意义上，还存在着某种构境论意义上的主观故意。布尔迪厄在说明通常哲学文献（话语）的生成机制时，曾经深刻地指出“由代码、句法、语法和建构文献等装扮而成的体系”，以建构出特定的哲学小圈子内的“符号暴力”。^② 巴姆巴赫则干脆直接指认海德格尔对“文本与解释”实施的暴力。依他所见，“海德格尔有意识地在释放诗性词语的那些深埋于脚注、文本引用、索引以及语文学上的精确性（它们标志着对荷尔德林、尼采和古代哲学家们的研究）哲学学问工具之下的隐匿权力”。^③ 这是有一定道理的。所以我觉得，在面对海德格尔的文本时，研究者至少还需要再注意以下几个重要区分：

其一，在原先我界定为离思想者真实心境最近的第三类文本的私人书信中，我们却同时看到海德格尔的表演、表现和神秘。这已经解构了我先前对第三类文本的理想化界定。比如在他早期神学学习时期给教会和李凯尔特^④等人的信，明显

① [法]阿兰·巴丢：《激进哲学——阿兰·巴丢读本》，陈永国译，北京大学出版社2010年版，第97、108页。

② [法]布尔迪厄：《海德格尔的政治本体论》，宋国华译，学林出版社2009年版，第78—79页。

③ [美]巴姆巴赫：《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》，张志和译，上海书店2007年版，第294页注1。

④ 李凯尔特(Heinrich Rickert, 1863—1936)：德国哲学家，新康德主义弗莱堡学派的主要代表。1863年5月25日生于但泽(今波兰格但斯克)，卒于1936年7月28日。1888年获斯特拉斯堡大学博士学位，1896年升任弗莱堡大学教授，1916年起接替W.文德尔班在海德堡大学的讲席。主要著作有：《先验哲学导论：认识的对象》(1892)、《文化科学和自然科学》(1899)、《自然科学概念形成的界限》(1896)、《历史哲学问题》(1905)、《哲学体系》(1921)等。

带有无奈的表演性,而他早先写给年轻姑娘(如阿伦特、胡塞尔的女儿、布洛赫曼^①等)的信中,显然在卖力地表现自己的深刻和才华。而我也发现他1918年写给自己新婚夫人的信,是一封没有读者的秘密文献。再进一步说,海德格尔还非常善于利用公开信的方式,直接表达自己的某种意图,比如1947年的“关于人道主义的书信”。而与自己比较接近的学者的书信,则是更复杂的有实有虚的思想构境,如他与雅斯贝尔斯^②、阿伦特和荣格^③等人的书信往来。原来应该本真的私人书信,却在海德格尔那里,被建构成了种种不同性质和构境层的思想互动场。关于这一点,是否会使我们重新审视思想家们的书信文本及其功能?或者海德格尔恰恰是一个古怪的特例?这是一个更大的问题。依目前我所看到的文献中,海德格尔与阿伦特和布洛赫曼的

① 布洛赫曼(Elisabeth Blochmann, 1892—1972):杰出的教育学和哲学学者,德国女性教育的先锋。出生于上等中产阶级犹太家庭,父亲是公共检察官,曾就读于上流女子学校,并获得助理护士和教师的认证。1917年,进入耶拿大学学习历史、哲学和德国语言文学。后转学到当时还属于德国的斯特拉斯堡大学,只读了一学期,上过席美尔的课。一战结束后,又转回到马堡大学,专注于中世纪历史、教育学和哲学研究,她的老师是当时在这几个领域拥有教职的新康德主义者那托普(Paul Natorp),也就是后来海德格尔《那托普报告》的接受者。1919年,转学到哥廷根大学,在那里遇到了其学术生涯中最重要的老师 Herman Nohl。1923年,取得历史学博士学位。1926年,执教于哈茨的“社会女性学校”,成为哈勒教育学院社会与理论教育学教授。纳粹上台后,1933年由于其犹太人身份被免职,在海德格尔的帮助下,经荷兰逃亡至英国。1938年在牛津大学获得硕士学位,之后一直执教于牛津大学历史最悠久的女性学院——玛格丽特夫人学院。1952年,受邀回到马堡大学,成为刚刚建立的教育学系的主任、教授。马堡期间,成为大批教育学家的导师,其中很多人后来都成为著名学者或政要,形成“布洛赫曼学派”。1960年退休后,仍在马堡和哥廷根兼任系主任。布洛赫曼是海德格尔妻子的老同学和闺蜜。她与海德格尔保持了数十年的亲密知音关系。这段始于1918年的友谊被完整记录在1989年出版的二人通信集中。

② 卡尔·西奥多·雅斯贝尔斯(Karl Theodor Jaspers, 1883—1969):德国著名哲学家。1883年出生于奥尔登堡,其父为法学家。雅斯贝尔斯自幼喜欢哲学,但从父命入读海德堡大学的法律系。1902年转读医学,1909年获医学博士学位后在海德堡精神科病院工作。1916年任海德堡大学心理系教授。1921年受聘为海德堡大学哲学教授。此时他已经是著名的哲学家,在德国与欧洲享有盛名。1948年受聘为巴塞尔大学哲学教授,此后一直居留瑞士并取得该国国籍。主要代表作有:《现代的精神状况》(Die geistige Situation der Zeit, 1931);《尼采》(Nietzsche, 1936);《存在哲学》(Existenzphilosophie, 1938);《哲学入门》(Einführung in die Philosophie, 1950)等。海德格尔与雅斯贝尔斯二人保持了长达四十多年密切关系的通信,可是到头来给雅斯贝尔斯的感觉却是:“这之中,何为真实,是很难搞清楚的(Was wahr daran ist, ist schwer zu klären)。这是令人沮丧的事情”。参见 Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel, 1920—1963, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main: Klostermann; München; Zürich: Piper, 1990, S. 293. 中译文参见[德]比默尔编:《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》,李雪涛译,上海人民出版社2012年版,第269页。

③ 荣格(Ernst Jünger, 1895—1998):20世纪最重要的德语作家之一,同时也是思想家、昆虫学家、旅行家。与海德格尔有长期通信。从19世纪末至20世纪末,103年间,荣格经历了整个世界的百年兴衰。出版有数部战争日记、小说以及大量思想性散文,全集编为22卷。荣格的思想对海德格尔有一定的影响,他与海德格尔有长期通信。海德格尔全集中第90卷中发表的文本就是海德格尔1934—1954年写下的讨论荣格思想的手稿,标题为《走向恩斯特·荣格(劳动者)》。第一部分为海德格尔于1934年写下的关于恩斯特·荣格《劳动者》一书的笔记,其中重点讨论了 Gestalt(格式塔)、Arbeit(劳动)、Elementare(要素性)、Typus(类型)、Herrschaft(统治)等概念及其相互关联。第二部分为海德格尔在不同时期写下的关于荣格的笔记和阅读批注。依我的观点,这是海德格尔最重要的文本之一。

书信是比较重要的。因为其中会存有一些非表演性的本有之思,尤其是后者。^①我注意到,巴姆巴赫在自己的研究中,较好地利用了这些书信。

其二,海德格尔很早就有一个习惯,即在自己已经完成的手稿上以边注的形式回顾性地评点过去的思想。这种边注最早出现在他早期的讲座手稿上。并且,对于海德格尔来说,那些在思想进程中有特别重要意义的文本,特别是在公开发表的表现性文本中他蓄意变形的策略性话语,他都精心地用边注的方式形成一种独特的异质性的思想构境“实验”。海德格尔肯定反对我用“实验”这样的科学话语来描述他的边注。准确地说,是隐秘的“另一种”运思和构境。我注意到,这种特殊的思之边注开始于1919年前后,即青年海德格尔早期弗莱堡讲座中的讲稿文本。并且,在后来公开发表的论著中,海德格尔通常是在表现性文本的第一版校样上进行这种思想“实验”,可能只有少量现身性文本中也出现了这种的思之边注。应该特别注意的方面是,海德格尔的边注性质绝不是同一性的,边注的思想质性只标示出他每一个特定的当下本真的思想构境与一定的表现性空间的间距。另外,海德格尔在全集的编辑方针中,要求完整地收录这些思之边注,以告示人们他的思之道路之精密。比如,《海德格尔全集》第56/57卷中收入的边注多达250余个。^②过去,我们已经知道阅读批注及其被建构的拟文本^③,但那通常是写在他人文本上的思之记录,自己文本上的自我批注并将其织入复式的思想构境,海德格尔是开先河之人。

其三,我还发现,在海德格尔少数重要文本中,他还将自己多次复杂运思和构

① 在与国内海德格尔研究界的学者们的交流中,我发现对海德格尔的书信文本的关注显然是一个遗憾的思之盲区。特别是对惯于故弄玄虚的海德格尔,不同的书信文本是走进海德格尔不同表演、表现空间极重要的通道。为此,我在海德格尔孙女 Gertrud Heidegger 女士的直接帮助下,在南京大学出版社新开启了一个海德格尔通信集的翻译系列,第一批引进的海德格尔通信集有四册:《海德格尔与妻书》、《海德格尔与阿伦特(1925—1975)通信集》、《海德格尔与伊丽沙白·布洛赫曼(1918—1969)通信集》、《海德格尔与恩斯特·荣格通信集》。这些重要的通信集都正在翻译之中,不久将由南京大学出版社出版。

② 参见[德]海德格尔:《同一与差异》,孙周兴、陈小文等译,商务印书馆2011年版,第156页。

③ 拟文本是我在《回到列宁》一书中指认出来的一种新的前文本类型。拟文本即作者的读书批注,它不同于我先前在《回到马克思》一书关于文本分类提到的那些已经完成的正式文本、基本成形处于理论建构之中的手稿类生成性文本,或者至少有明确观点和思想意向的笔记、心得和札记类亚文本。读书批注是一个读者最初接触解读文本的过程,通常阅读批注都是直接写在被阅读的文献之上的,它通过各种记号(折角、下划线、符号)表现出来,也有少量的文字。说它是前文本,是因为它尚没有形成一般文本结构中的意义逻辑构架、完整的话语系统以及表达文字的织构。可是,当我们面对这种特殊的也有一定物质承载的意义符码时,通过细心的解读和能动的情境建构,我们还可以基本再现原读者此时的思想语境和拟建我们的质性判断。当然,这仅仅是发生在我们思想中的重新构境。前文本的解读,不能直接作为判断一种思想语境的直接证据,只能提供其他文本解读的一个佐证,仅此而已。参见拙著:《回到列宁——关于“哲学笔记”的一种后文本学解读》,江苏人民出版社2007年版,第131页。海德格尔当然也有这种阅读批注,比如收入全集第90卷中的关于荣格多本著作的阅读批注。Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 90, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004. S. 303-466.

境层深化的情境用活页(*Blatt*)的形式直接记录下来。这些活页通常是海德格尔事后对文本进行的相对集中的重新思考和评论,以供后人直观自己的运思之发生和推进轨迹。这也是极为罕见的文本学自觉。比如在海德格尔自己指认的透露本有思想的《同一与差异》中,对其中的第二部分前言、《同一律》和《形而上学的存在一神一逻辑学机制》分别记下了不少直接反映海德格尔对这些文本进行反省和历史性评点的大量运思实录。^① 这为我们能够具体地了解他现身思想构境的原初状态提供了几乎不可能复现的文献资料。这种情况也出现在本书所讨论的《对亚里士多德的现象学解释》^②和《存在论:实际性的解释学》等讲座文本中。^③

其四,在海德格尔的文本建构中,一个极为重要的思想史资源就是对历史文献的重新诠释和再构境而获得的。在他对希腊古代文本的所谓“重返”和对尼采、荷尔德林的重读中,我们都能看到一种过度诠释和暴力性的强解和重译,使历史文本为全新的思想构境服务。对于这一点,巴姆巴赫指认道:“对于海德格尔来说,翻译永远不能还原成单纯的词语方面的换位和等价的问题;词语并不仅仅被变换或重新定位(*übersetzt/übergesetzt*)到另一个上下文中去了。”^④这是对的。因此,海德格尔对所有其他历史文献的“征用”,都不能在现代性的文本解释学语境中得以澄清,这些文本的所谓原初思境在他那里并没有真正发生过,巴门尼德^⑤、亚里士多德、尼采和荷尔德林都是被重新“发明出来”,文本解读中的一切,都只是为我所用的重新构境。在这一点上,海德格尔倒是接近罗兰·巴特-克莉斯多娃的后文本学的。

其五,在文本写作的具体过程,海德格尔十分善于使用德语独特的复杂词性特征,^⑥使思想与语言的关系变成一种活的构境词语存在:一个词语根本不在自己的通常意义上存在,而是在越出原形后的重新意蕴式的构境。布尔迪厄曾经剖析过学术性话语的生产机制。在他看来,通常的学术性话语是专业人士“通过对普通语

① Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. S. 83 - 110. 参见[德]海德格尔:《同一与差异》,孙周兴、陈小文等译,商务印书馆2011年版,第79—105页。

② Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 182 - 199. 参见[德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第157—175页。

③ Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 105 - 112. 参见[德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第105—114页。

④ [美]巴姆巴赫:《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》,张志和译,上海书店出版社2007年版,第352—353页。

⑤ 巴门尼德(*Παρμενίδης* / *Parmenides of Elea*, 约前515—前5世纪中叶以后):古希腊哲学家,为前苏格拉底哲学家中最有代表性的人物之一。

⑥ 在海德格尔的思想构境中,德语的优越性被夸张为一种有“纳粹”意味的高贵性。他甚至赋予德语以特权(它是除了希腊语之外唯一源初的语言 *Ursprache*),“只有我们德语在它的哲学方面的深度与创造性(两种)特征上还能与希腊语相匹敌”。Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 31, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1982. S. 51.

言的系统扭曲而加以生产和再生产的特殊语言”，由此“搞出某种人为的断裂来生产出独立性的幻觉”。有趣的是，他还特别针对海德格尔的哲学话语说：“海德格尔式的概念借自日常语言，但强加以形式的过程导致了它们发生了变形。这一过程切断了它们与惯常用法的关联。”^①并且，布尔迪厄已经注意到海德格尔对德语词所实施的某种特殊的整体性修辞策略。在我看来，海德格尔使用的比较多的手段大约有如下几种：一是归基（Zurückgrund）法，即摆脱和否定一个词语的当下语用，而返回原初辞源，通常是在古代希腊文中寻找所谓没有被后世存在化的语境。如海德格尔对自然、真理和逻各斯等词的著名诠释。当然，我觉得这种“归基”有过多的过度诠释成分。阿多诺则说，这是将原始文化中模糊性缺陷“当作起源的优越性（als Superiorität des Ursprünglichen）”。^②二是转喻链接法。这主要是将德语词首、词根上接近的一些类词进行比对，让它们在一个生成关联中建构出新的联想隐喻。比如在1935年讲座“艺术作品的本源”中，海德格尔在“berg-”这个词根上所进行的构境游戏：das Bergende（庇护者）、die Verbergung（遮蔽）、die Verborgenheit（遮蔽性）、die Unverborgenheit（非遮蔽性）等。1936年之后，海德格尔在秘密文献群中对本有（Ereignis）一词所作的一系列转化生成的词组群列：Ereignung（本有化、居有过程）、Eignung（本己化）、Zueignung（归本）、Übereignung（转本）、Eigentum（本己性）、Ereignen（居有）等。海德格尔这种做法与维特根斯坦所指认的词语意义之间的“家族相似”（Familienähnlichkeit）有些接近，在他那里，词语意义之间的“家族相似”就是某种“由重叠交叉的相似点组成的复杂网络”。^③布尔迪厄正是依维特根斯坦的语境例举了海德格尔对Sorge一词制造的“词语家族关联”。^④他说，这是“通过把玩词源和词素的关联而使得这些词显示出一种‘家族相似’”。^⑤再比如海德格尔后期所指认的“Denken=Danken”（思即感恩）。巴姆巴赫则注意到海德格尔在fragen（追问）、be-fragen（再-追问）、er-fragen（质-询）、hin-fragen（引-领）词语上所实施的“双关语”（paronomasia）修辞实践。“海德格尔则采用它作为一种表明如下事物的方式：在作为一种赫拉克利特式 polemos（争执）形式的语言本身之运动中，运作着的潜在斗争与冲突。在这个意义上，那潜隐于一个句子中的事物，就在一种词根与词缀之间的张力中显明出来（manifesten）了”。^⑥三是弃用法。这是指海德格尔一些最关键的词语使用的特殊做法，比如在存在（Sein）一词上打上叉（kreuzweise），以表征对存在概念的省思，后来他干脆弃用此

①④⑤ [法]布尔迪厄：《海德格尔的政治本体论》，朱国华译，学林出版社2009年版，第80、22页。

② [德]阿多诺：《否定的辩证法》，张峰译，重庆出版社1993年版，第66页。参见Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Band 6, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003, S. 78.

③ [奥]维特根斯坦：《哲学研究》，《维特根斯坦全集》第8卷，涂纪亮译，河北教育出版社2004年版，第46—47页。

⑥ [美]巴姆巴赫：《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》，张志和译，上海书店2007年版，第115页。

词,而重启一些从荷尔德林等人的诗歌中获得特殊意境的古高地德语中的“Seyn”来直接赋义,通过将 sein 中的 i 改动为 y,以获得一种全新的构境,^①而旧有的存在(Sein)一词则成了败坏了的存在状态。我注意到,被海德格尔打上叉的词还有根据(Grund)和存有(Sein)本身。^②海德格尔的这种做法与后来拉康的在主体(S)上加斜杠的证伪性出场是接近的,只是海德格尔的“×”比拉康的“/”要更具否定性。而后来的德里达则干脆采用了更极端的“擦除法”,即将一个已经写出的概念擦掉,再追踪它的踪迹。再后来,为了说明“例外状态”所造成的政治法律构序逻辑的奇异空白点,阿甘本^③也直接挪用了这种词语涂抹法。^④四是强行赋义法。这是典型的构境论构词。海德格尔一是将通常的词语重置于一个独特的思考之境中,让其突出一种它从来不曾拥有的关联与境(Zusammenhang)。布尔迪厄将海德格尔的这种做法称之为“委婉化”。他说,海德格尔委婉化的一般过程是“将某个词(通常是具有词典意思的词)替代为另一个,或者要么通过明白无误的警示(例如加上引号),要么通过独立的定义,从而导致普通意义明显失效”。^⑤二是,假如在这一切构境式的做法仍然不够给力的情况下,海德格尔还会自己生造从来不曾存在过的新词。^⑥其实,我以为海德格尔的这些做法是极其可怕的,因为这些德文中的语词游戏使得非德语读者进入他的直接文本语境成为不可能。这是一种暴力性的剥夺。布尔迪厄看到了这一阴险的先在打压手段。因为你无法顺从海德格尔的德

① 阿甘本曾经在解读《罗马书》中讨论过这样一个文本细节,即“创世记”中上帝给亚伯拉罕和撒拉的名字中加了一个字母的改名事件,对此,斐洛指认道:“看起来似乎只是增加了一个字母,却实际上创造了一种与神和好的新境地。”参见[意]阿甘本:《剩余的时间——解读《罗马书》》,钱立卿译,吉林出版集团2011年版,第10—11页。我不能肯定,阿甘本此处是否在暗示海德格尔这种做法的圣性缘起。

② 海德格尔的这种做法影响深远。德里达将海德格尔的弃用法直接强化为存在的“抹去”,而在阿甘本那里,则沿用了海德格尔在文字上打叉的做法,即在“法律”(Legge)一词上打上叉,以表明例外状态的悬法真空。参见[意]阿甘本:《例外状态》,薛熙平译,台湾麦田出版2010年版,第111页。

③ 吉奥乔·阿甘本(Giorgio Agamben, 1942—):当代意大利著名思想家,欧洲后马克思主义思潮主要代表人物。现为欧洲研究生院(EGS)巴鲁赫·德·斯宾诺莎教授,意大利维罗拉大学美学教授,并于巴黎国际哲学学院教授哲学。阿甘本毕业于意大利罗马大学,以西蒙娜·韦伊思想研究的论文获得博士学位。在博士后阶段,阿甘本于1966年和1968年参与了在普罗旺斯的勒托尔举行的马丁·海德格尔主持的关于赫拉克利特和黑格尔的研讨会。阿甘本主持了瓦尔特·本雅明意大利译本的翻译工作。主要著作有:《诗节:西方文化中的文字与幻觉》(1992);《将来的共同体》(1993);《牲人》(1998);《无目的的手段》(2000);《奥斯维辛的残余:证词与档案》(2002);《例外状态》(2003)等。

④ 阿甘本说,资本主义现实中出现的“例外状态是一个无法空间,其中的关键是一个没有法律的法律效力(因此应该被写成:法律效力,forza-di-legge)”。[意]阿甘本:《例外状态》,薛熙平译,台湾青田出版2010年版,第126页。

⑤ [法]布尔迪厄:《海德格尔的政治本体论》,朱国华译,学林出版社2009年版,第83页。

⑥ 杨乔喻博士在阅读中发现,在西方语境中,人们甚至用一个词来专指海德格尔的这种造词癖,即 neologism。这个词的字面意思为“新词主义”,也可译作“造词主义”。此词最初出现于19世纪的法文文献,原词为 néologisme。

语构境中的先行条件,所以你立刻失去了解读本身的合法性。^①在这一点上,已经发生的对海德格尔文本的从德语到英语简意构境的转译,从德语到中文臆想的意思译,无不是可怕的无法爬出的思想陷阱。中国国内的海德格尔文本关键词的中译早已经是一遍混乱。在这个意义上,解释学语境中的“回到海德格尔”在前提上就是不可能的。

其六,海德格尔在写作文本中,通常比较善于使用特定的标点符号,这倒是德国古典哲学的传统。这包括原来人们常用的斜体字(以着重强调,在中文翻译中通常改为重点号或黑体字)和双引号(以表示他性的概念或者自己否定的东西)。布尔迪厄提到了这一点。他说海德格尔将一个词“置于引号内,意味深长地歪曲其实词意义”,从而使“某种距离也铭刻到该词的内部,这个距离使得该词的‘本真’意义从‘庸俗的’或‘天真的’意义中摆脱出来”。^②布尔迪厄反讽地将海德格尔的这种做法称之为“语文-哲学炼金术”。而德里达也专门讨论过海德格尔的加引号。^③但是他将海德格尔的引号指认为悬置性。这可能都是将海德格尔的复杂思想构境过于简单化了。此外,海德格尔特别是在自己的秘密文献写作中,用短线分割了大量德文词语,以生成全新的意境,其中最典型的例子莫过于“Da-sein”。当然,这种短线构境法最早源自他的老师卡尔·布莱格(C. Braig)。开始,这可能是海德格尔想通过短线分割造成一种词语使用上的解构原有语境后的异质性,而在后来的秘密文献中,它则成为新的非形而上学的诗性道说的结构性词语特征。在一定的意义上,海德格尔后期的短线构词法与拉康的加“/”是相近的。而在海德格尔一些原始手稿中,他竟然使用不同颜色的笔标注特定的记号,以生成阅读或朗读的不同节奏和重点。

其七,海德格尔文本写作中的多层标识。这是指海德格尔在自己认为比较重要的手稿写作时,他会同时使用不同颜色的彩笔显示思想的不同层次,在我指认为海德格尔三部最重要的手稿(《那托普报告》、《存在与时间》和《哲学论稿——自本有而来》)中,《那托普报告》和《哲学论稿——自本有而来》都是用多种彩笔完成的。在这种十分特殊的实验性文本中,不同颜色的笔所表示的思想构境的不断深化,也显示着多次思想实验的重叠。此外,彩笔标识也是海德格尔对已经完成文本进行不同意义的界划工具。我在海德格尔家乡他的博物馆中,亲眼看到了他写下的关于荷尔德林的诗歌手稿,其中用红蓝等不同颜色的彩笔在文字下划线和加注符号,以构成复杂的诵读思考层和思境。在《海德格尔全集》第90卷刊载的《恩斯特·荣格札记》(*Aufzeichnungen zu Ernst Jünger*)、《格式塔》(*Gestalt*)等手稿中。海德

①② [法]布尔迪厄:《海德格尔的政治本体论》,朱国华译,学林出版社2009年版,第91、92页。

③ [法]德里达:《论精神——海德格尔与问题》,朱刚译,上海译林出版社2008年版,第33—39页。

格尔也是用红黄绿三种彩笔对其进行了标注。^①

其八,海德格物在写作自己的讲稿中,还独具匠心地生成一种复式构境文本,即同一主题的讨论,根据理解的深浅度和与传统学术治安场之远近,写下有差异的不同讲稿片段,而依课堂现场讲授效果决定使用哪一种讲稿。这可能也是海德格物独有的**授课讲稿构境层创造**。最典型的例子,莫过于他写于1922年的《存在论:实际性的解释学》讲座文本。其中,海德格物写在最前面的一个“序言”^②没有在课堂上讲授,而在讲稿最后关于意蕴的讨论,同时出现了两个深浅度不同的讲稿,^③海德格物在现场讨论时,选择了后一个理解程度较低,离传统学术治安场境更近的一个讲稿片段。

其九,海德格物对自己文本的编辑和出版的直接干预。在一定的意义上,海德格物不仅成功地制造了文本写作的复杂构境层,并且在他在世的时候,几乎有意识地控制全部文本的出版和发行。不管是文章还是著作的单行本的出版,甚至历史考证版的《海德格物全集》编辑、出版秩序和时间,对他来说都是一件精心策划的学术传播和被接受的系统工程。在这个意义上,巴姆巴赫这样的评论是并不夸张的:“海德格物以一种富于技巧的手法,不仅成功导演了他的作品出版的方式,更为重要的是,也导演了它们将要被解释和理解的方式”,也就是说,“海德格物超乎寻常地成功控制了对他的接受和传播”。^④我注意到,福柯在反对文本同质性的时候,直接涉及到了作者全集出版后的被阐释者施行同一性“操作”,^⑤可是,他肯定没有想象到海德格物自己对全集出版的主观操作。

最后,在海德格物全集特别是第二部分(讲座和研讨班手稿)的编辑过程中,还出现了一种其他文本学术版不常见到的**拟建现象**:即用听课者的课堂笔记和讨论记录反补讲稿的构境式拟文本。^⑥巴姆巴赫将其指认为“编辑缝合”。^⑦我们无法得知,这是否为经过海德格物本人同意的做法。此外,我在《维特根斯坦全集》中,竟然也看到了直接用讲课笔记和座谈记录充抵文本的做法。比较典型的有全集第

① 参见编者乌波塔尔的编者后记。Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 90, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004. S. 469. 依我的看法,海德格物这一卷中关于荣格思想的文本,是他全部哲学文献中最值得关注的内容之一。其中,以海德格物关于荣格的《劳动者》一书的讨论和“格式塔”手稿为最重要。

② 参见[德]海德格物:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第5—6页。

③ 参见[德]海德格物:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,关于意蕴的分析的第一稿:第93—97页,此稿没有在课堂上讲授;第二稿:第97—101页。

④⑦ [美]巴姆巴赫:《海德格物的根——尼采、国家社会主义和希腊人》,张志和译,上海书店2007年版,第370—372页。参见Theodore Kisiel, “Heidegger’s *Gesamtausgabe*: An International Scandal of Scholarship”, 见 *Philosophy Today*, No 39, 1995, 1. S. 3—15, S. 652—683.

⑤ [法]福柯:《知识考古学》,谢强等译,三联书店1998年版,第28页。

⑥ 据约纳斯的回忆:“人们在上海海德格物的课时不仅非常虔诚,仔仔细细地做笔记,课后互相对笔记,而且在海德格物把讲稿整理出版之前就开始把它们作为正式文献研究了。”参见[德]约纳斯:《海德格物的坚毅与果敢》,《回答——马丁·海德格物说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版,第189页。

56/57 卷中“1919 年战时补救学期讲座”文本后所附的布莱希特笔记^①、全集第 14 卷《时间与存在》中所附的古佐尼博士的讨论课记录^②以及全集第 63 卷《存在论：实际性的解释学》中直接插入的布吕克笔记^③等。这些他人笔记在一定的意义上拟建了讲课现场的思想情境，比如布莱希特笔记中所复现的海德格尔在讲述现场所制的逻辑图表，^④这一图表并且不存在于讲稿文本；再比如古佐尼记录再现了讲座文本中没有的极为重要的思想关系，特别是关于本有思想在 1947 年之后四个文本中的现身。^⑤更有意思的文本事件是，我竟然在这种编辑者无意识的构境复现拟建中发现了一种新的构境层断裂：即海德格尔自己写下的原讲稿思想构境与现场讲授构境之间的差异化间距。显然，现场讲授更接近听者的信息可匹配性，在我这里界划的文本属性上则是更具体的表现性，而多少偏离了此时海德格尔已经达及的本真思想构境状态。然而，选编布莱希特笔记的编辑克·施特鲁勃的主观意图，是发现课堂笔记的内容“超出了讲座计划，所以，附加课堂笔记是为了使讲稿“更加‘完整’”。^⑥

布尔迪厄曾说，海德格尔的哲学“是一篇经营得很好的小说”。^⑦然而，布尔迪厄并没有真的看到海德格尔的秘密文献群和文本的复杂构境，所以只是在外部反讽的意义上，布尔迪厄的指证是有意味的。^⑧

① [德]布莱希特：《哲学观念与世界观问题》，中译文参见《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社 2004 年版，第 15—20 页。

②⑤ 参见[德]海德格尔：《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，商务印书馆 1996 年版，第 26—57 页。

③ 参见[德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社 2009 年版，第 116—117 页。这种将笔记直接插入海德格尔原文的做法是值得商榷的，因为这会使那些观察不细的读者将其直接误认为是海德格尔的文本。后面我们会具体讨论这一暴力性的拟文本事件——本书作者。

④ 参见[德]海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社 2004 年版，第 18 页。

⑥ 参见[德]海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社 2004 年版，第 21 页。

⑦ [法]布尔迪厄：《海德格尔的政治本体论》，朱国华译，学林出版社 2009 年版，第 46 页。

⑧ 不过，在 2012 年 11 月我访问弗莱堡海德格尔的家时，对海德格尔文本整理和建构的自觉性问题上有了一种新的认识。因为，在我向海德格尔孙女了解这幢别墅的建造时期时，她竟然拿出两个由海德格尔夫人亲手制作的大文献夹，不仅其中有最初购地的原始文档，那块土地的照片和房屋初时的照片，还包括夫人当时自己所作的别墅设计图纸、全部建材的购买和使用的原始记录，以及之后每一次维修的所有票据和记录。这说明在海德格尔家中，这种对生活本身和文献的历史见证的自觉性并非海德格尔一人独有，倒是一种共有的习性。还有一个例子，现在仍然放置在海德格尔弗莱堡家中二楼过道中的大衣橱，是海德格尔结婚时岳父母送给他的礼物。打开衣橱门后，竟然有一张物品经手人的谱系图，其中记载着此橱最早为哥德曾经住过的旅馆所有，后被海德格尔夫人的前人所购得，谱系图记有所传家族中所有的人名。最有趣的是，早在 1975 年，海德格尔夫人就决定将此物传给今天的海德格尔孙女，并亲手写下了海德格尔孙女的名字。

第二节 海德格尔说海德格尔

其实,我知道读者在读完本书序言和导言第一节之后,最不能忍受的可能就是我在面对海德格尔思想时所提出的一系列新的概念和奇怪断言。请先不要生气。现在我要说,这些想法虽然的确是自己的独立思想构境和发现,但让我意外的是,我的这些奇怪的思想构境在随后不断深入的文献研究中也获得了海德格尔自己的直接自指。人们可能无法相信,这种强有力的支持,竟然来自于我所发现的一批海德格尔自己写下的文献。所以,在本导言中要特别应该呈现的“回到事情本身”,还有在海德格尔留下的大量文本中,还存在一部分长期以来被研究者严重忽视的但却特别值得我们注意的一类自传性文本,即他亲自完成的简历、生平和对自己思想道路进行回顾的总结性文本。有趣的是,在海德格尔这种自述式的文本中,我却惊讶地发现这些文本竟然也会区分为半公开的面具性言说与秘密的真言。这就是说,海德格尔在文本中说海德格尔,也是在两种完全不同的构境层面论说自己:一是面对特定机构和需要所做的说明性交待,这通常是概述人们看得见的海德格尔的基本经历和思想发展的自述;二是海德格尔对自己思想道路的总结,这又分为公开的文本和私下完成的秘密文本,这是一个双层自指性构境。我认为,在海德格尔说海德格尔中,更需要我们深思的东西,是他自说自话中隐蔽自指的东西。其中,最重要的秘密文本,就是海德格尔在1937年前后写下的《道路回顾》一文。此文实际上透露了海德格尔本己思想构境中的本真性自我指认。我突然意识到,让海德格尔自己说,可能会是走向海德格尔之思的唯一可行的本真指南。

1. 是否可信的海德格尔自述

海德格尔在文本中说海德格尔,首先是面对特定外部需要所做的说明性交待,这通常是概述海德格尔的基本经历和思想发展的自述。在这一方面,他在不同时期里写有四份简历(*Lebenslauf*):这分别写于1913年、1915年、1934年、1938年,此外还有一份写于1922年的“生平”(Vita)。^①其中,1922年的这份生平中包含着比较重要的自我评论。应该说明,这些自述并不为公开发表所用,而多数只是提交给特殊的委员会或机构。后面我们可以看到,海德格尔并不喜欢这些“机构”。仔细去看,我们能体认出其的有趣的微妙差异。

^① 参见 *Gesamtausgabe*, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 32; S. 37; S. 247; S. 350; S. 41-45.

从目前收入全集的文献来看,海德格尔写下的四份简历都是用作申请学位或教职的公干,所以,他知道这些简历是写给那些委员会学术秘书和大他者看的东西,因此,这些简历都是比较官样化的话语。在这些简历中,其中第一份写于1913年的简历是为了申请博士学位所写,这也是所有简历中最简单的一份。海德格尔从他的出生、上学说到最后的大学听课。其中没有任何主观评论。与这一简历相近的,是他写于1934年(为《德国领袖辞典》撰写的条目)和1938年的简历,只是一种简单的对经历的客观描述。在构境论的意义上,似乎根本不能建构起一种多于文字的阅读情境。令人感兴趣的,是青年海德格尔分别写于1915年和1922年的两份自述。我们先来看第一份。

青年海德格尔写于1915年的那份简历是为了申请执教资格所写的自述。在这份简历中,青年海德格尔对自己的思想发展有了最初的主观评论,这初步具备了某特定阅读构境层,按其质性可界定为表演性阅读构境。

我们看到,这是青年海德格尔写给以新康德主义者李凯尔特为首的学术伪大他者们的东西,即作为申请讲师资格论文《邓·司各特的范畴和意义学说》附录的自述。由于海德格尔当时申请的是天主教哲学教席,所以他知道这里会有两种被审读的目光:一是新康德主义,二是天主教神学。以我的构境论判断,首先,这篇自述有过多的投其所好之嫌,因为通篇都是新康德主义哲学家和神学家可能想看到的审读情境。青年海德格尔第一个感谢的人是当时的寄宿中学的校长,现在的主任牧师,康斯坦茨的康拉德·格律贝尔博士。这是第一阅读层。其次,我们看到,青年海德格尔将自己的中学学习说成了一个喜爱科学的青年:七年级开始对数学产生“偏爱”,而且还涉及到物理学,甚至连反对科学的宗教课程也使他“对生物学发展学说有了一个扩展阅读”。进入弗莱堡大学学习神学之后,经院哲学让他“获得了形式逻辑训练”,而阅读胡塞尔的《算术哲学》更是让他“对数学有了一个全新的眼光”。让人看起来,这就是一个热爱科学、有着扎实数学和逻辑训练的青年人。请注意,这里有一个重要的说明,是青年海德格尔第一次对自己放弃神学学习的说明,对此,他是这样解释的:因为对学术的深入探索,他在三个学期之后“严重劳累过度”,“我之前的因为过度运动而产生的心脏疾病也因此更加严重,以致于使我在将来献身于教会事业的愿望成为很大的疑问。因此,我在1911—1912年间的冬季学期转到了自然科学-数学系”。^①这里的解释似乎是说,因为健康原因使海德格尔十分不情愿地不再为教会献身。我注意到,在过去关于海德格尔生平研究中对于这一事件的通常说法,都是选取了海德格尔的这个说明。可是,我觉得这不见得真是事实。其中的机缘,在以下的另一表演-表现性阅读构境的讨论中自有澄清新

^① [德]海德格尔:《简历》,Gesamtausgabe, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, S. 38. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

境。并且,海德格尔将自己的大学学习所得基本定位于科学认识论和逻辑学之上,并且他声称,在自己对邓·司各特的范畴和意义学说的研究中,“产生了对中世纪逻辑学和现代现象学影响下的心理学进行一个总体的描述的计划”,他还信誓旦旦地说:“如果我能够得到惠许,可以进入科学的研究和教学,那么我将献出我一生的工作来实现这些计划”。^① 可是,如果你知道,他在背地里会将这些研究文本称之为“尽义务”的东西,你还能相信他所说的将一生“献出”的诺言吗? 如果没有记错,也是在1915年12月,青年海德格尔为了申请教会的奖学金时。也在申请书中向神学伪大他者写道:“愿以终身的科学研究工作去融会贯通经院哲学中的思想遗产,为基督教—天主教生活理想的未来而进行精神上的战斗,以答谢最崇高的红衣主教教会团对申请人的无比依赖”。^② 这一个“一生”,一个“终身”,到底哪个是真心呢? 可能都不是。这就是我所说的由表演性话语建构起来的表演性阅读构境层。

第二份值得认真解读的自述文本,是青年海德格尔写于1922年6月的“生平”。这一重要文本在被全集收录时并没有给出具体的说明。言其重要,是因为此时青年海德格尔已经不再被钳制于某种具体的学术体制资历的定向条件,他更需要的是直接向学术治安场显示自己的学术能力,所以,他可以在自述中比较真实地描述自己的思想发展进程。他可以建立一种从表演性向表现性过渡的阅读构境层。在这一“生平”自述中,海德格尔的自指显然不再是迎合新康德主义和教会,但是我们可以感觉到他在向当时学术治安场中已经获得承认的胡塞尔现象学的表演性致敬,当然,他已经敢于表明自己的独立思想个性了,即在现象学中的差异性表现。此处的阅读之看的显境意向,自然不再是李凯尔特等新康德主义者,而是向胡塞尔之类新的学术伪大他者表现自己的学术原创能力。

“生平”从弗莱堡大学的学习开始,青年海德格尔说,虽然我作为神学院的学生学习天主教神学,但却“主要热衷于哲学”。这显然与1915年的前述有细微差异。神学的学习中,即倾向着眼于思想渊源,也在教义解释学中学会了“将被给予的东西(das Gebotene)清除出去的努力”。这是显现自己的办法论功底。有趣的话语现象,还是关于他退出神学学习的事件,然而,这份自述中却给出了一个新的解释:

我在第一学期的过程里的神学-哲学研究,使我在1911年春天里决定从神学院退出,放弃了神学的学习,因为我不能够接受当时依照明确的要求而提出的“现代派誓约”(Modernisteneid)。我也因此而变得贫

^① [德]海德格尔:《简历》,Gesamtausgabe, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 39. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

^② 参见[德]萨弗兰斯基《海德格尔传》,靳希平译,商务印书馆1999年版,第71页。

穷,但是我仍然决定,作出这样的尝试,献身于科学的研究之中。^①

请注意,这一次退出神学的原因不再是外部肉体上的健康,而是内心中的拒绝。我发现几位传记作者都选取了上一份简历的说明,那可能正好是不真的东西。原来申请教会奖学金,也是为了避免贫穷,甚至是涉及到能否读书的问题,所以,我们不必对他原来那些为了生计所说的表演性话语过于认真。我觉得,此时青年海德格尔还是要向胡塞尔等人表明自己对现象学的认同,所以他在自己的讲座中也彻底清除了作为信仰的神学内容。他说:

早在学术教学活动的一开始我就清楚,在实际上坚持天主教的信仰观点的情况下,不受所有的保留和隐蔽的约束影响的真正的科学研究是不可能的。对我自身来讲,通过在现代宗教历史学派的意义之中对早期基督教的不间断研究变得不再能够持续。于是,在我的讲座里,我不再提及神学家了。^②

功利吧,因为表演-表现构境的主要观者发生变化,神学就不再是被表演为信仰对象,神学家也不再偶像化地被提到。神学大他者甚至连伪大他者的伪饰都被祛除了。这可能会是此时海德格尔比较真实的想法。于是,原先建构的阅读情境被新的思境所替代了。

显然,胡塞尔是这份自述的主要读者。所以,青年海德格尔对胡塞尔过于溢满恭维的表演性敬意成为文本阅读构境的核心。第一,他把胡塞尔来到弗莱堡大学,使自己能够“系统地熟悉现象学”称之为“从第一学期就希望得到的机会”;第二,他详细描述了自己每周下午从胡塞尔那里得到“重要的建议”,并且“从1919年春天开始直到这个夏季学期(1922年)一直有规律地参加胡塞尔的研讨课”;第三,战争结束后,“我获得了一份由胡塞尔提议的被用作助教费的奖学金,从1920年秋天开始我和胡塞尔一起共同正式开设了现象学研讨课”。^③最后,青年海德格尔开列了一个十分详细的课程表,他此时开设的讲座和课程几乎全部是现象学语境中的讨论。读者在这种表演性阅读构境层中很可能会以为,海德格尔就真的是“现象学之子”(胡塞尔夫人误识此表演性构境之语)。

当然,在这份自述中,我们也看到了青年海德格尔开始成为真正的自己。于是,表演开始过渡到表现。这位青年哲学家想要表现的东西是:

^{①②③} [德]海德格尔:《生平》,Gesamtausgabe, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 41, 43. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

对实际生命的基本现象进行系统的、现象学的一存在论的解释：因为实际生命根据其存在意义被理解为“历史的生命”，而且根据其与一个世界且在一个世界（周围世界、共同世界、自身世界）中打交道（umgehen）的基本行为方式（Grundverhaltensweisen）而被带入范畴规定。^①

这当然不是胡塞尔的现象学，而是在胡塞尔之上走出的“青年海德格尔成为海德格尔”（伽达默尔语）的第一步，从胡塞尔意识现象学走向传统被视作基始“本体论”的那个东西，它将第一次被解构为面对生命实际生活的历史存在论。深刻的马里翁将其准确地界定为海德格尔对胡塞尔的“弑父行为”。^② 在一种由真实的人与外部对象打交道的行为方式中建构起来的三重世界：一是周围世界，即交道关涉（Sorge）中建立的意蕴遭遇场；二是人们之间的共同生存关联场境；三是自身建构的复杂构境世界。这就是1922年他即将写就的那篇著名的《那托普报告》（Natorp-Bericht）^③的基本主线了。不过在那里，海德格尔用更精准的 Umgang（打交道）代替了 umgehen（对待、盘算）。

在这里，我们看到青年海德格尔的这一步与狄尔泰显然相关。他说自己在1912年就开始“了解狄尔泰的精神历史著作”，并且，自己的这一新的想法在“原初上接近历史的精神科学的最密切的劳作关联与境（Arbeitszusammenhang）”。^④ 其实，Arbeit（劳动）不是狄尔泰的语境，而是马克思的原初情境。而那个 Zusammenhang 则是狄尔泰历史哲学中最重要的关键词。具体讨论可参见本书第一章的附文。

2. 公开与秘密的自我评点：不同的思想道路之回顾

我注意到，海德格尔在自己的一生中，曾经多次对自己走过的思想道路进行过回顾甚至是精心的总结，这些回顾性的文本是我们研究海德格尔思想发展史十分重要的一批关键性文献。其中，海德格尔在自己的秘密写作中，竟然也留下了对已经走过的思想道路的回顾和自我评点，这是一些极具价值的历史文献，它们完全可以作为我们判定海德格尔思想发展不同阶段界划和一些重要文本定性的直接依据。然而，这些已经发表的秘密文本中的大部分却在传统的海德格尔研究史中被

^{①④} [德]海德格尔：《生平》，Gesamtausgabe, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 44. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

^② [法]马里翁：《还原与给予——胡塞尔、海德格尔与现象学》，方向红译，上海译文出版社2009年版，第70页。

^③ 青年海德格尔于1922年完成的《对亚里士多德的现象学阐释——解释学情境的显示》一文，为了争取马堡大学的副教授一职，海德格尔将此报告寄给马堡大学的那托普教授，简称《那托普报告》。

奇怪地忽视了。在我这次对海德格尔文献的认真梳理中，我几乎是“重新发现”和重构了它们的思境。

具体说，海德格尔对自己思想道路的回顾和总结也可以分为公开发表的表现性文本和私下完成的秘密文献。前者有大家熟知的1963年写下的《我进入现象学的道路》一文、1966年接受联邦德国《明镜》杂志的采访和1969年接受联邦德国电视二台的采访，还有一些文本说明和公开书信中对自己思想道路的评论。《我进入现象学之路》是海德格尔在1963年为了祝贺赫尔曼·尼迈耶80岁生日所写的感谢文章。尼迈耶为“萨勒河畔的合勒城”尼迈耶出版社的创始人，这一出版社也是出版胡塞尔、海德格尔早期著作的出版社。而后者则是海德格尔私下完成的完全不带有**任何表演性和表现欲望**的秘密自我评估文本。我觉得，其中最主要的文本是他在1937年前后完成的“道路回顾：I. 我至今的道路；II. 愿望与意志之增补（关于已探索道路的保真）”。^①依我现在的判断，这是海德格尔完成于秘密写作初期的一份极重要的自我思想小结。其中，他对自己过去的不同讲座和重要文本大都作了粗细不均的自我评点。这一文本对于理解海德格尔眼中自己思想道路的真实情况是极为关键的。之外，还有1943年写下的“经由《存在与时间》的道路（过程）”，^②1950年完成的“我的思想道路的必要性”^③的笔记和“归途与转向”^④。海德格尔最后一份自我筹划式的文本是1976年未能完成的全集第一卷前言的“关于计划的全集版前言的笔记”。^⑤仔细一些分析，在他没有打算公开发表的大量秘密文献中，也时常会有一些零星的自我评述。下面，我们先来看海德格尔在这份作为秘密文献的《道路回顾》中的本真思想构境。

《道路回顾》(*Ein Rückblick auf den Weg*)一文写于1937—1938年前后，这正是海德格尔决定开始写作秘密文献后不久，《哲学论稿——自本有而来》正在写作过程的末端。为什么在这种时候，海德格尔会写下他一生中**唯一一篇**对以往思想发展进行回顾的总结性文章？显见的理由，应该是海德格尔觉得自己已经完成了不同于在形而上学学术场境（第一条道路）的**另一道路的本真性运思构境层**。也因为**双重思想构境的基本格局已经生成**，这样，他可以一方面继续在形而上学学术治安场上进行必要的争执（*Auseinandersetzung*），更重要的是，他终于能够平静地在背地里生产自己先行于这个世界的本有思想。与上述那些建构特定他性阅读构境的做法不同，秘密思想构境中的自我小结没有了他性的阅读构境目光，它们通常是

① [德]海德格尔：《道路回顾》，*Gesamtausgabe*，Band 66，Vittorio Klostermann，Frankfurt am Main，1997，S. 412—428。

② 此手稿没有发表。

③ 此文刊载于 Heidegger，*Gesamtausgabe*，Band 16，Vittorio Klostermann，Frankfurt am Main，1997，S. 454。

④ 此手稿没有公开发表，只是刊登在德国海德格尔学会的内部年刊2000年号上。

⑤ Heidegger，*Gesamtausgabe*，Band 1，Vittorio Klostermann，Frankfurt am Main，1978，S. 437。

海德格尔自己弄清楚问题的自然运思。所以,这里的思想构境和运思现身基本上是本真性的本有(Ereignis)。

在这一文本的开始,海德格尔对此文有一个极为重要说明:“[是从形而上学和对它的克服(Überwindung)的视野来进行阐述的]还不是从存有自身。写于1937—1938年。”^①我觉得,这一评点并非是说这篇总结性文章的性质,而是明确标示出对海德格尔至1937年所已经走过的道路,特别是他已经公开发表的文本、公开教学讨论的讲座文本的定性说明。这里仍然有一个显见的双层构境:第一层是从存有自身出发的本真运思构境,在此时只是正在写作中的《哲学论稿——自本有而来》,这是一条刚刚在建构出来的新境,它对应于我所指认的秘密文本。第二层是对在这以前他所有文本的思境的质性指认,“从形而上学和对它的克服”一语中又内含了两个相互叠映的思想意境:一是指这以前的所有文本都是在传统的形而上学学术治安下的讨论域,并以形而上学的话语方式进行的探索;二是说,这种探讨的性质是与形而上学本身的争执,直接目的是“克服形而上学”!这正好是我上面所说的表现性文本的基本内容。而海德格尔的这一概括有一点小小的不周全,即是在本文第一部分评点的三篇早期论著,并不是自觉克服形而上学的东西,而就是在形而上学同质性逻辑之中的表演性(“尽义务”)的伪境。并且,此时海德格尔在诗歌研究中让本有思想直接现身的文本还没有成熟。对海德格尔而言,诗歌研究此时只是本有思想被生成的缘起处之一,本有思想与诗学的共存中还没有故意性。“还不是从存有自身”一语,或许还会指整个思想总结所使用的话语仍然是形而上学式的学术阐述,并没有直接由存有本真性地构境。当然,原因可能是新的本有之思的诗性话语正在形成之中。并且,依我的看法,海德格尔此时正在生成的超出当下学术治安场的存有论道说并不合适进行理论逻辑综述和评论。因为那样去做,人们将会听到一堆朦胧性的胡话。

在文本开始的第一段话中,海德格尔说,自己的这条思想道路并非是“预先意识到的”,它在“始终摇摆不定并一直处于挫折和迷途的包围之中”。固然,现在思之“何所向”的目标已经明确,即踏上走向本有的大道(Bahn),但“思考的任何一个阶段都不知道,在它前面究竟会发生什么”。这也是说,他的思想并非为目的论的,似乎从开始就有一个预设的走向“什么”(Was)目标。这里探索道路的方向是当下的历史性生成和时机化的,并且,这一道路也是永远开放的、无止境的。在我向不少研究西方哲学的朋友提出海德格尔如此复杂的多层思想构境和四种文本交织时,他们大多数人的第一个充满怀疑的反应都是“阴谋论”。^②然而,在我看来,这真的不是海德格尔一开始就自觉设置的一个打算愚弄所有人的阴谋,他有拒斥现

① [德]海德格尔:《我至今的道路》,Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 409. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

② 这是我与王庆节、江怡和方向红等教授讨论此事时,他们不约而同所说的第一句话。

世生存状态的先行性,但这一切复杂的思想构境都是在一定的到时性中逐步生成和多层化建构起来的。用他自己的话来描述,即是“历史性创立的”(geschichtegründend)。在这一点上,我坚定地相信海德格尔。对此,重又修好的阿伦特的理解是精准的:“人们不能说,海德格尔的思想活动有一个目标。这是一种永不停息的钻研,即便是拓展思的道路也并非沿着事先已纳入视野的路一直走下去,而是不断开启新维度”。^① 到底是离海德格尔最近的人。

这篇思想小结分为两个部分:第一个部分是海德格尔对自己已经公开发表的论著进行的评点,他自己用了“我至今的道路”(Mein bisheriger Weg)的标题;第二部分则是对他自己没有公开发表的讲座和已经正在写作的秘密文献进行的评论,标题却是“愿望与意志的增补(对探索道路的保真)”[BEILAGE ZU WUNSCH UND WILLE(Über die Bewahrung des Versuchten)]。显然,这后一标题是海德格尔对自己没有公开发表的东西中本真性的意图的交待,特别是括号里的副标题更有意思一些,这个“保真”(Bewahrung)是指让本真性归于隐秘,不流俗于现实学术治安场中的表演—表现构境,当然就不同于第一部分那种可见的道路和踏踩印记。以下,我们先具体讨论第一部分。

“我迄今的道路”这一部分的回顾,都是针对海德格尔在1927年以前公开发表的文献,其中有早期发表的三篇文献和《存在与时间》。这里没有包括1927年以前海德格尔走向《存在与时间》道路上的不懈努力,这主要是一批重要的讲座文本,其中含关键性的《那托普报告》。对于前三篇早期发表的文献,海德格尔用了一个他肯定不会公开说的表述,即它们都是“作为公开发表的仅仅是尽义务(als Veröffentlichungen nur pflichtmäßig)”的东西。^② 这是一个有典型意义的质性指认。这三篇文献分别是写于1913年的博士论文《心理主义的判断理论——对逻辑学的一种批评性和积极的贡献》、1915年的执教资格论文《邓·司各特的范畴和意义学说》,1915年的执教资格演讲《历史科学中的时间概念》。海德格尔所说的“尽义务”;说得客气一些,他写这些文本是为了对得起教过自己的老师们;说得不客气一些,就是让大他者们看着顺心,从而能够顺利得到博士学位,获得执教资格。这正是我所指认的表演性文本的核心构境意义。这样,海德格尔私下对这些文本的评价自然都是不高的,因为是在别人锅里做饭,好吃也是人家的香。在这里,这些“尽义务”的表演性构境被私下的如实想法所拆解。所以,他指认自己1913年完成的“博士论文”是“完全受当时主流视角决定的”,主流视角即传统哲学的形而上学框架,所以在这一文本的思想构境中,海德格尔显然不可能自觉地克服形而上

① [美]阿伦特:《马丁·海德格尔85岁了》,《回答——马丁·海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版,第200页。

② [德]海德格尔:《我至今的道路》,Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 410. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。文中着重号为引者所加。——本书作者。

学,而是被迫受到传统学术治安场境的支配,具体说是受到洛采(Lotze)^①思想的左右。我们经常看到一些研究会渲染洛采对青年海德格尔的影响,但他们无法知道海德格尔自己真实的判断。有趣的是,海德格尔用了“不清不白的偏爱(Vorliebe)”和“随便依赖于一个流派或者一个体系”的描述来说明这种似他性镜像状态。^②也是在这种语境中,海德格尔将1916年完成的“执教资格论文”干脆指认为是“完全陷于失败”的东西。但不带情绪地看,这几个文本中也并非没有任何值得肯定的东西,只是在更大的思想构架中,他性镜像的意味重了一些罢了。

当然,正是在这种在形而上学传统逻辑中的“失败”表演,才会使海德格尔的哲学研究发生一种内在的全新改变,即走上“克服形而上学”的漫长道路。这种新的改变有两个重要的入口和新路向,海德格尔说,正是在失败的形而上学逻辑废墟之上,

一个缓慢的澄清过程沿着**两个向度**开始发生:

a 历史的(geschichtlich)向度——坚决地回溯到希腊哲学,回溯到它的第一个本质的终结的格式塔(Gestalt)——亚里士多德;

b 进入到胡塞尔的“现象学”方法的真正训练。——尽管从一开始占据这儿的**哲学的基本立场仍然是笛卡尔主义和新康德主义**,——而且不是每个人都认同;这条本己的道路导向了对历史的思考——与狄尔泰的争论以及开始把“生命”看作基本的现实性。^③

第一个路向是海德格尔从胡塞尔那里习得的“回到事物本身”(auf die Sachen selbst zurückgehen)这种根本性的运思方式。我们知道,胡塞尔现象学式的“回到”即是透视**自然解释倾向(natürlichen Interpretationstendenz)**常识状态,从我们觉得是自明性的地方返回到事物的**真相**,将隐匿和遗忘了的**先行把握**本身开采显现出来。现象学中的**回到**,不是人本主义逻辑中的那种价值悬设式的“应该”,而是客观地揭露事实真相。我的“回到”(马克思、列宁、海德格尔),同样也是在这个意义上进行更深一层思想构境的。而在海德格尔这里,auf die Sachen selbst zurückgehen 则是通过解构当下的公众解释中的学术治安场,历史地回到思想的原初状态,这通常是回到西方学术思想远古形态的希腊哲学。并且,海德格尔已经准确地

① 洛采(Rudolf Hermann Lotze, 1817—1881):德国哲学家。著有《形而上学》(1841)、《逻辑学》(1842)、《医疗心理学》(1842)等。

② 按照我的构境论思想史论,一个思想家在其初始学术奠基中,一般都会是采取无意识认同于自己老师的观念或基础性典籍的方式起始一种他性镜像阶段。可是,在海德格尔这里,他并非真的无我地认同于这些他性思想,只是为了外部的原因,做出臣服的姿态而已,故我称之为似他性镜像状态。——本书作者注。

③ [德]海德格尔:《我至今的道路》,Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 412. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

看到,亚里士多德是这种希腊哲学“第一个本质终结的格式塔”。通俗些说,是指希腊哲学的本真性思想构境是在亚里士多德这里被终结的。以后,海德格尔将这种**源初哲学(Ursprungsphilosophie)**归结为苏格拉底^①以前的巴门尼德的思境。第二个路向是胡塞尔现象学和狄尔泰历史哲学给予的双重思考方式的**怎样(Wie)**,现象学的还原之思已经在上述第一个路向中的原初回溯里得到运用,但更重要的进展,是通过狄尔泰的历史之思,让这种还原穿透过意识幻象,直接走到**历史性的现实生命(生活)**之中。

海德格尔告诉我们,从1920—1923年这一关键性革命思想过渡期中,他所讨论和思考的一切,都在“‘人的此在的存在论’(Ontologie des menschlichen Daseins)这一计划(Plan)中汇聚起来了”。^②这是海德格尔自己直接指认的一生思想发展中的第一个**策略性的“计划”**。海德格尔自己也没有想到,这个策略性的计划以后却会在假性传播中被伪构成他的“思想主体”,畸变成为一个产生影响世界的“存在主义”人本学哲学世界观。相对于海德格尔后来的本真性本有思想的计划,这一计划可被标定为**计划I**。当然,海德格尔的判断仍然是一个不够准确的正确定位。说其正确,是因为在1923年以前,此在仍然是人的此在;说其不够准确,是因为此在**存在论**的真正生成是在1922年的《那托普报告》之中。在那里,传统形而上学**追逐基始本原**的对象性本体论第一次被重新构境为实际性的**存在论**。而此在概念的接受和重新构境,则是在1919年开始写作的关于雅斯贝尔斯的《心理学的世界》一书的书评中。也是在这里,海德格尔专门交待说:“然而,我却并没有把它设想为一种关于人的问题的‘区域性’讨论,而是看作对追问**存在者(Seiend)**本身所进行的**奠基(Grundlegung)**活动——同时也看作对滥觞于希腊的西方形而上学的争执。”这是说,这个“它”,是指认“人的此在的存在论”的计划I不是关于“区域性的”人的理论学说的重构,所谓“区域性”指的是专题性的部门哲学。所以,它不是主体性的人学,而是一个传统“本体论”意义上的全部哲学的**重新奠基**,它使得全部基于**存在者**维度上的西方形而上学,在希腊哲学的存在性开端中被深入地重新思考。

3. 《存在与时间》:第一条道路的起始

思想道路回顾第一部分中的核心评论,当然是海德格尔对自己写于1927年的《存在与时间》的评点。可以说,《存在与时间》是上述那个“人的此在存在论”计划I的第一个公开的**实现**。因为,在《存在与时间》之前还有一系列没有公开发表的

^① 苏格拉底(Socrates,前469—前399):著名的古希腊思想家、哲学家、教育家。

^② [德]海德格尔:《我至今的道路》,Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 413. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

重要的实验性文本和探索性讲座手稿,如著名的《那托普报告》(1922)、《存在论:实际性的解释学》(1923)和《时间概念史导论》(1925)。这些文本都会是本书思境所要切近细微遭遇的内容。当然,这时“此在”之前已经没有了“人的”(menschlich)定语。所以,海德格尔说:

在 1922 到 1926 年间开始了这项尝试——这是第一条道路(ein erster Weg),它通过现实的操作尽可能彻底地使存在问题在格式塔(Gestalt)上映入眼帘。这个存在问题虽然在本质上超越了迄今为止的一切追问方式(Fragestellung),但它同时又回溯到与希腊和西方哲学的争执。^①

这可能是我所看到的海德格尔自己对《存在与时间》的一个最明确和精细的定性描述。这里有几层意思:一是走向《存在与时间》的探索起始于 1922 年。这应该是指《那托普报告》。二是说,这个探索实际面对的是被全部形而上学遮蔽起来的“第一条道路”,这当然与返回本有的“另一条道路”相对应。第一条道路的本质是存在之途,而形而上学却在遗忘存在中将其石化为存在者的主-客体二元分立的对象化认识之途。所以,《存在与时间》是追问被形而上学遗忘了的存在本身。三是通过对存在的追问,以生成不同于以往一切哲学形而上学思考的格式塔运思场境。^② 请注意,这里的格式塔(或译构形)是一个极重要的场境论概念,这是海德格尔用以彻底粉碎对象性认识论和表象逻辑及其高级变种——关系本体论的构境论武器。也是在这里,他深深地异质于马克思和广松涉。同时,海德格尔还在这里标注,对《存在与时间》的关键评论主要体现在 1936 年他写下的《〈存在与时间〉的注释》中。^③ 为什么?我推测是因为此时海德格尔已经在秘密开始写作的《自本有而来》中,他已经获得了全新的思想构境评价尺度。

海德格尔透露说,其实《存在与时间》的写作计划中原来还有一个关于时间与存在的部分,可由于受到两个因素的他性制约而流产。一是“体系化”(systematisch)的倾向,致使这一部分内容无法获得结构性归属;二是《存在与时间》发表时,也受到所刊杂志《哲学与现象学研究年鉴》已经过于“臃肿”(das Anschwellen des Jahrbuchbandes)这种外部情况的影响。所以,这部分思考并不充分的内容没有发

① [德]海德格尔:《我至今的道路》,《Gesamtausgabe》, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 413. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

② Gestalt(格式塔)一词在 20 世纪初,已经通过格式塔心理学成为德文甚至西方文化语境中的一个通识,即场境实现的建构。此范畴是海德格尔哲学中的重要概念,在 1954 年完成的关于荣格思想研究的手稿《格式塔》中,海德格尔对此进行了详尽的讨论。Martin Heidegger:《Gesamtausgabe》, Band 90, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004. S. 285 - 295.

③ [德]海德格尔:《〈存在与时间〉的注释》,《Gesamtausgabe》, Band 82.

表。海德格尔认为,《存在与时间》这一探索中是存在失败的。当然,这个失败与上面所提及的那种在形而上学治安逻辑之中的表演性的失败是不同的,这是有意义的探索性失败。并且,海德格尔自己说,这种探索没有因为失败而完结,而是“很快就在1927年夏季学期的报告中以多种历史的路径展开了一个新的开端”。^①这是指《现象学的基本问题》(*Grundprobleme der Phänomenologie*)中新的思想构境。

在海德格尔看来,自己的《存在与时间》在其被接受和解读的过程里,最不应该发生的误认,就是将其看作“一种关于人的‘存在论’,以及将之误认为‘基础本体论(Fundamentalontologie)’”。^②这正好是传统海德格尔研究中人们对《存在与时间》的两种基本估计:一是指认《存在与时间》为以人的主体此在为中心的存在论,并且在此之后,海德格尔才转向非人类中心的晚期思想的观点。这也是所谓“海德格尔 I”转向“海德格尔 II”的线性转变论。有趣的是,这一学术官司竟然直接打到了海德格尔本人那里。二是将《存在与时间》视作一种仍然在强调某种第一性基始本原的基础本体论。如阿多诺对海德格尔的武断批评。^③海德格尔痛苦地说,人们真的“不应该走的如此之远”。这也是后来海德格尔在1969年愤怒地说,我发表的东西,他们“从来就没有搞懂”的具体所指。^④

当然,海德格尔说《存在与时间》中存在“失败”,但绝非对其进行简单否定。他认为,在1937年,用“现在的眼光去看”,《存在与时间》的“不足”对于当时的学术治安场也是足够重要的。因为,此书对存在意义的追问,这不是针对存在者,而是对存在本身的追问恰恰异质于“迄今为止的全部形而上学”,尽管这个对存在的追问还是在用通常的哲学“听众的口味”说出,并且存在着某些“被扣留的部分”(zurückgehaltene Stücke)。请注意,海德格尔的这个说明是十分重要的,因为他直接指认了《存在与时间》对存在本身的追问仍然是以形而上学的方式和话语实现的,并且,《存在与时间》中的追问是有所扣留的,在一定的意义上说,这也意味着该文本也会是腹语式的表现性思想构境。这提醒我们,切不可将《存在与时间》变成字字皆真理的教义。1932年9月18日,在海德格尔写给布洛赫曼的信中,他这样谈到自己的《存在与时间》:“人们已经在思考和谈论我打算写《存在与时间》的第二部了,这听起来挺好的。但是,《存在与时间》的第一部对我来说是一条不知要引导

① [德]海德格尔:《我至今的道路》, *Gesamtausgabe*, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 413. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。1927年马堡夏季学期讲座手稿参见[德]海德格尔:《现象学的基本问题》, *Gesamtausgabe*, Band 24, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975.

② [德]海德格尔:《我至今的道路》, *Gesamtausgabe*, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 414. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

③ 参见拙著:《无调式的辩证想象——阿多诺〈否定的辩证法〉的文本学解读》, 三联书店2001年版, 第2章。

④ [美]维塞尔:《回味无穷的感念》, 《回答——马丁·海德格尔说话了》, 陈春文译, 江苏教育出版社2005年版, 第38页。

(irgendwohin führten)我去向哪里的道路(Weg),这条路,现在我已经不再走了,那里已经长满了荒草(verwachsen)。因此,我不打算再去继写《存在与时间》。”^①其实,我们会发现,海德格尔的意思是说即使在“克服形而上学”的道路上,《存在与时间》中出现的追问方式后来也很快发生了重要改变。海德格尔说,如果指认《存在与时间》具有某种不确定性,那也只是它在拟稿(Ausarbeitung)方面的不确定性。更重要的是,海德格尔明确指出,在以后的十年(1927—1937)中,存有的真理(Wahrheit des Seyns)并非是一个无中生有的新的“问题形成”(Problemgeburt)。准确地说,存有之真理恰恰是建立在此-在(Da-sein)追问之上的更深的批判性的存在之追问。当然,这不是两种不同的东西,而是不同层级的思想构境:此在“在根本上重新安置”(ursprünglicher angesetzt werden)为此-在(Da-sein),存在则重新构境为存有(Seyn)。这是一个全新的任务:弃绝存在本身!这是一个十分难进入的构境层了,此-在是内省的此在,存有是打上叉的存在,这一点,我们后面再做具体的讨论。海德格尔自己说,这种新的追问方向的思境重置发生于1929年写下的《论根据的本质》一文,并且,在对全部西方哲学史的重新思考中,即从形而上学的“第一个开端”——阿那克西曼尼的思考(1932)到“形而上学的终结”——尼采的再追问(1937)的整个澄清中,这种立场得到了进一步的强化。

海德格尔还专门交待,千万不要错误地认为,他的全部道路“始终伴随着与基督教信仰的隐秘争执(verschwiegen die Auseinandersetzung)”。对他而言,这从来不是一个被牵挂的问题,真正存在的,是“对原初来源——家庭、故乡和青春(das Elternhaus, der Heimat und der Jugend)——的保真(Wahrung der eigensten Herkunft)和在一(einem)之中与之痛苦的脱离”。^②这是一段非常重要的表述。其一,海德格尔想表明,他从来没有与基督教(天主教)之间有过痛苦的挣脱和争执,他真正的痛苦来自于无法摆脱的此在之被抛情境和原初来源的家庭、故乡和青春。这是因为,海德格尔一家除了他自己之外其他人终生都是天主教徒(海德格尔自己最后也躺在他们中间);他的家乡,那个美丽的梅斯基尔希镇,那就是一个以天主教圣马丁教堂为中心的家园;而他自己的全部青春(从中学到大学)绝大部分时间都处于教会资助的“被给予”情境之中。他并不喜欢天主教,但天主教生成的最初周围世界却是他的家和生命来源。1935年,海德格尔在写给雅斯贝尔斯的信中,曾经提到自己一生中有两根肉中刺,一是与家族传统信仰天主教的争执,二是当了纳粹校长的失败(die Auseinandersetzung mit dem Glauben der Herkunft und das Mißlingen des

^① Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel, 1918 - 1969. Edited by Joachim Storck. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990. S. 56.

^② [德]海德格尔:《我至今的道路》,Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 415. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

Rektorats)。^①其二,可能是另一个更隐秘的方面,海德格尔的故乡——黑森林又是他内心存有的自然本土性和质朴性的真正基础,所以在这个方面,这一切又是海德格尔需要保真的本有思想之缘起。其三,他不信那个作为大写的“一”的偶像化的上帝,但他有自己对诸神的理解;他要摆脱“一”,又要居有非凡的神性,这才是真正的难处。海德格尔说,在马堡的时光中,他悟到:“所有的东西都应该从根本上被克服(überwunden),而不是必须被摧毁(zerstört)。”^②这里的克服即是真正地战胜对手。Überwunden一词在德文中有克服和战胜的意思。简单地扔掉一种曾经拥有的东西是容易的,但克服和战胜一种存在则是不易的。所以,对象化了的上帝和形而上学都必须在根本上被克服,而不是被简单地否定。海德格尔的这一观点,会给我们很重要的启迪。

为此,海德格尔感慨万千地说:

那些没有真正地扎根于真理并且遭遇到问题的人,怎样可能真正地体验到连根拔起(Entwurzelung)的状态呢?一个没有体验过这个经历的人,怎样从根本上去沉思一个新的基础,这个基础不是对旧事物的简单离弃和对新事物的欲望,更不是一种内容贫乏的中介和平衡,而是一种创造着的转变(eine schaffende Verwandlung),在其中所有的开端的東西都能够向上生长到它的顶峰?^③

对于那些从来没有察觉到自身存在的基础已经是一个巨大的深渊的人,他们是无法体会到海德格尔所指的生活之“连根拔起”的恐慌,那就更不可能让他们去思考一种新的创造性存在之转变了。讲到此处,海德格尔显得十分激动。他说,从来没有一个时代的宣传和诱说,叫嚣和聒噪的扭曲与破坏力量,还有对于灵魂的剖析和解明的追求,像今天这样强烈、无节制、自觉。而今天的哲学研究者只是对知识性的哲学学问“感兴趣”,他们无法“与我们西方历史的原初决定性问题的必然性相遭遇”,真正能够像海德格尔自己这样去进行“纯粹工作”(reines Werk)的人,“我一个也不知道!”海德格尔的此语中,我们也能看到他内心中的独断和骨子里的清高,甚至连胡塞尔、雅斯贝尔斯等人都不入他的法眼。然而,恰恰是这种纯粹的工作将开辟“一个开端”,通过努力和探索,将“完全决定西方的命运”(das Geschick

^① Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel, 1920 - 1963, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main; Klostermann; München; Zürich; Piper, 1990. S. 157. 中译文参见[德]比默尔编:《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》,李雪涛译,上海人民出版社2012年版,第240页。

^{②③} [德]海德格尔:《我至今的道路》,Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 415. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

des Abendlandes im Ganzen entscheidet)。^① 这个新开端中的纯粹工作是什么，这就是“道路回顾”第二部分的内容了。

4. 弃绝存在：朝向“另一条道路”的隐性思想努力

《道路回顾》的第二部分，海德格尔别出心裁地使用了“愿望与意志的增补(对已作尝试的高级保真)”这样的标题。我们已经看到，在第一部分讨论中，海德格尔主要评点了一直到1927年公开发表的论著，而在这第二部分的道路总结中，海德格尔则首先集中讨论了他没有作为文本发表，但在教学课堂或者讨论会上公开言说过的东西，当然，这些思想争执开始围绕一个新的秘密计划，即并不打算公开发表的**弃绝存在的**《自本有而来(哲学论稿)》[*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*]计划，相对于前面那个《存在与时间》中的计划I，我们也可以将其界划为**计划II**。愿望和意志，是指与上述并非出于自己的意志的**他性**东西不同，这里讨论的内容则是出于自己愿望的思想过程。上述第一部分中讨论的四个文本，前三个是尽义务的表现性文本，而《存在与时间》也是迫于外部升职的压力所匆忙拿出、并由于“体系化”和年鉴版的外部因素而没有完整生成的学术论著。海德格尔是想说，这里发生的运思是自觉的、有意识的尝试，因此，他在这里要对其进行隐秘的保真记录。我以为，这个海德格尔对本己性的愿望与意志的思想小结，可能是他所有文本中最重要的东西之一，因为这是来自海德格尔本人的非表演性、非表现性的自我指认和评点。

这个小结由三个部分构成：第一部分是简单的内容提要：“I. 我将要探讨的”目录，共有七目：一是讲座，其下没有具体内容所指；二是演讲，其中列入有五讲：1930年“关于黑格尔的演讲”(阿姆斯特丹)^②；1930年“关于真理的本质”^③；1930年“哲学当代的境遇”(康斯坦茨的演讲)^④；1935年“关于艺术品的本源”(弗莱堡的演讲)^⑤；1936年“艺术作品的本源”(法兰克福的演讲)^⑥。三是“关于练习的札记”，这是海德格尔的专题研究班讲座，他专门用“特别是”标出的内容包括“关于康德的先

① [德]海德格尔：《我至今的道路》，*Gesamtausgabe*，Band 66，Vittorio Klostermann，Frankfurt am Main，1997。S. 417 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

② [德]海德格尔：《黑格尔与形而上学问题》，*Gesamtausgabe*，Band 80。

③ [德]海德格尔：《关于真理的本质》，*Gesamtausgabe*，Band 80。

④ [德]海德格尔：《德国哲学的当代境遇和未来任务》，*Gesamtausgabe*，Band 16，Vittorio Klostermann，Frankfurt am Main，2000。

⑤ [德]海德格尔：《关于艺术作品的本源》，*Gesamtausgabe*，Band 80。

⑥ [德]海德格尔：《艺术作品的本源》，*Gesamtausgabe*，Band 5，Vittorio Klostermann，Frankfurt am Main，1997。

验辩证法和关于实践理性批判”^①；1935年“关于黑格尔的精神现象学”^②；1935—1936年“关于莱布尼茨单子论”^③；1936年“关于康德的审美判断力批判”^④；1937年“关于席勒的美育书简”^⑤；1936—1937年“关于尼采的专题讲座”^⑥。四是标题为“著作的前期工作(对《存在与时间》的自我批判)”。^⑦这里的“著作”是指《哲学论稿——自本有而来》。五是“思考与提示”(笔记本Ⅱ-Ⅳ-V)^⑧。六是“关于荷尔德林的专题讲座”^⑨和“《恩培多克勒》的前期工作”^⑩。七是“自本有而来(哲学论稿)，还有第四点”。^⑪其中的“第四点”，是指这一方面可以参考在本讨论中的第四点。

小结的第二部分“Ⅱ. 分别来谈”是对上述七目内容的具体讨论。每目的讨论有详有略，其中第一目和第四目的构境式思考是展开的。

关于第一目讲座，我们刚才已经专门指认过，海德格尔没有列出讲座的内容，但是在这一部分的最后，他提示道：“从《存在与时间》以来对于问题阐明的理解最重要的是，从1930—1931年间(黑格尔的精神现象学)^⑫到尼采专题讲座^⑬。1933年夏季学期^⑭的讲座因为校长职务的影响而并不充分。”^⑮因为校长的事务性工作，1933年夏天的讲座是匆忙的。

从海德格尔自己的讨论中，这里的讲座可以确定为是指1930—1936年的课堂教学讲座。在一处地方，他将1930年以前的讲座称之为“从前的讲座”。为什么选

①③④ [德]海德格尔：《专题研究班：莱布尼茨——康德》，*Gesamtausgabe*，Band 84。

② [德]海德格尔：《专题研究班：黑格尔——谢林》，*Gesamtausgabe*，Band 86。

⑤ 《海德格尔全集》的编辑者海尔曼教授在后记中写道，没有发现这份关于席勒的研讨班讲稿，如果发现，将收入《海德格尔全集》第84卷中。Heidegger, *Gesamtausgabe*，Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 436。

⑥ [德]海德格尔：《专题研究班：尼采》，*Gesamtausgabe*，Band 87, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004。

⑦ [德]海德格尔：《与《存在与时间》的一个争论(1935/36)》，*Gesamtausgabe*，Band 82。

⑧ [德]海德格尔：《思考 A》，*Gesamtausgabe*，Band 94, 美因河畔法兰克福；《提示 I 与 II》，*Gesamtausgabe*，Band 101。

⑨ [德]海德格尔：《荷尔德林的赞美诗，〈日耳曼人〉和〈莱茵河〉》，*Gesamtausgabe*，Band 39, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980。

⑩ [德]海德格尔：《关于荷尔德林的恩培多克勒残篇》，*Gesamtausgabe*，Band 75, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000。

⑪ [德]海德格尔：《哲学论稿——自本有而来》，*Gesamtausgabe*，Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989。

⑫ [德]海德格尔：《黑格尔的精神现象学》，*Gesamtausgabe*，Band 32, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980。

⑬ [德]海德格尔：《尼采：作为艺术追求力量的意志》，*Gesamtausgabe*，Band 43, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985；*Gesamtausgabe*，Band 44, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986。

⑭ [德]海德格尔：《哲学基本问题》，*Gesamtausgabe*，Band 36/37, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2001。

⑮ [德]海德格尔：《道路回顾》，*Gesamtausgabe*，Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997 第 422 页。中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

择 1930 年开始的讲座？以我的判断，他是以自己讲座中不再以他人的名义言说^①为界。具体说，1928—1929 年的马堡的冬季学期讲座中，海德格尔还在做“高级现象学练习”。1929 年 4 月 27 日，在海德格尔就任弗莱堡大学哲学教授的任职演讲中，他第一次以自己的独立批判立场提出了“形而上学是什么”？公开吹响了自已“克服形而上学”之战的号角。同年，海德格尔发表了另一篇重要的论文《论根据的本质》。实际上，海德格尔在弗莱堡大学的第一个自己的讲座为《形而上学的基本概念：世界—有限性—孤寂性》（1929—1930 年冬季学期）。^② 在这个时间，海德格尔给他的好友布洛赫曼写信说，我得“重新开始”。1930 年，是海德格尔自己公开成为他自己的年份，他对布洛赫曼感叹道：“学派的压力、科学的颠倒性和与此相关的一切都被抛开了！”当然，这是在形而上学学术治安场中的公开异端亮相，但仍然不是海德格尔真正本有思想的自我构境。从此之后，一切为了尽义务所致的表演性言说和写作都不再存在。

然而，令我们真有些丈二和尚摸不着头脑的是，海德格尔对自己的这些讲座的评论却是：

这些讲座大多是在他性之思 (anderes Denken) 中隐匿起来的探索 (verhüllte Tasten)，即对存有的真理 (Wahrheit des Seyns) 和它们在此—在中 (im Da-sein) 的基础的探索。在展开和强化追问的力量以及对劳动成果的自由把握这些教学上的想法的背后，存在着作为对另一个开端的基本姿态的努力的真正思想运动本身。对存有之真理的另一种 (andere) 追问不同于对存在者之本质的追问，这种追问只能同迄今为止的历史的争执和对这个历史的新的开启 (Eröffnung) 中进行。这个争执在尼采专题讲座中达到了完成。^③

之所以直接引述如此大段的文本，是因为它太重要了。但令我感到惊讶的是，海德格尔在这段文字中竟然没有一处使用强调性的斜体字，或许它字字为金。海德格尔辨识说，1930 年开始一直到 1936 年的尼采专题的所有讲座，通通是在一种他性之思中隐匿着的探索努力。这是一个看起来很奇怪的定位。仔细思考之后，我觉得这里的“他性之思”，^④ 即是指海德格尔这些讲座仍然是在形而上学的逻辑

① 德勒兹语。原话为“以他人的名义言说是可耻的”。

② [德]海德格尔：《形而上学的基本概念：世界—有限性—孤寂性》，Gesamtausgabe, Band 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

③ [德]海德格尔：《道路回顾》，Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, S. 420. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

④ 此处的 anderes Denken 也可以译为“另一种思”，但从上下文语境中能看出它不是指本有的 andere，而是他者性之意。

中用传统哲学的话语说,因为他不得不讲当下哲学家和学生们能听懂的行话。他既不想像尼采、梵·高那样激愤出世,也不想被学术治安界所拒绝,他需要人们的当下知晓和承认,这样,争执之中的改变才会实际地发生。应该说,这也是我多年来的学术策略。这还有三种讲座(课堂教学)本身的外部要求:一是教学听众的需要,二是生成问题的训练,三是工艺性的技巧训练。这一切,将迫使海德格尔在讲座中通常只能进行某种接近“公众解释状态”^①的表现性的学术思考和讨论。但是,海德格尔提示说,这些讲座真正想要做的事情却是一种内嵌式的隐性努力,即是在内省的此-在(非《存在与时间》中的实际性生存的此在)之中对存有之真理(非存在之真理)之基础性追问的探索,这已经是异质于那种在第一开端中追问存在者本质之存在的主导性追问的努力,因为存有之真理是朝向另一开端基本追问中的“真正的思想运动”。这显然已经是《哲学论稿》中的“弃绝存在”的异质性思想构境了。但我推测,这是海德格尔的一个事后追认。因为在1936年以前,他还根本没有生成本有论的思想构境层。

海德格尔进一步指认:“这些讲座始终停留在表面(Vordergrund)之上;它们被放置在基本舆论(Grundstimmung)之内,靠近一个明显的、任意的路段(Wegstrecke)并由此出发窥见整体。”^②这个表面(形而上学)是在其真正的根据(存在)之上的东西,所以,讲座会置于通常的作为公众解释状态的“基本舆论”之中。这就意味着,这些讲座的质性是表现性的。这里的 Stimmung 在德文中的意思恰好是“大众之看”。这样,对于海德格尔的这些表现性的讲座文本,就不能以直达的形式将其简单认作现成性的把握对象,而是要从表面形式还原为基础之思。这也意味着,海德格尔的众多讲座文本也不是在直读性中能被简单肯定的东西。所以,海德格尔说,这种停留在表面的、着眼于大众之看的表现性的讲座,“始终不是对最终真理的要求”,因此也从来不是某种完成性的东西,它们的意义都在于建构一种自己并不发声的腹语式“追问的隐蔽运动”(der verborgenen Bewegung des Fragens)。^③这个内在的隐蔽运动,在大众之看的视域中显然是看不见、听不到的,它得由隐性的思之追问来隐秘地构境。其实,海德格尔这里的历史指认仍然是粗糙的,因为在不同的历史时段中,海德格尔用以表现出来的东西都是不一样的,比如在1922年前后,他首先是在传统哲学场域中以解构的方法表现现象学,然后才又在现象学构境中表现自己正生成的存在论思想。这正好构成了海德格尔表现性文本中的弱-强分层。

① 公众的、一定的被解释状态(bestimmte Ausgelegtheit),是海德格尔用以指认常人化的教化场域,特别是传统的形而上学学术场。在1922年的《存在论:实际性的解释学》的讲座中,海德格尔详细讨论过这一问题。参见本书第四章——本书作者。

②③ [德]海德格尔:《道路回顾》,Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 420, 421. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

也是在这个意义上,海德格尔说,所有这些表现性的讲座文本都是“历史性的(*geschichtlich*),历史地建立的(*geschichtegründend*),而绝不是历史学的(*historisch*)”。^① 在我们后面的讨论中,读者会看到海德格尔在基于狄尔泰历史哲学之思对 *Geschicht* 和 *Historie* 所做的重要界划进程。在海德格尔此时的思想构境之中,历史学是指那种面对死去的“过去之物”的对象化知识,在历史学中,人们可把海德格尔的文本当作一个客观对象去“直接地”认知和诠释,并且将其“与已经存在的观点进行比较和清算,或是为了将这些观点‘改进’而利用这些讲座,那么他还没有把握住任何东西”。海德格尔的这个提醒是十分重要的。因为的确有一些海德格尔的研究者,会将他的思想与某些现成的思想存在者(如胡塞尔的文本或者中国古代的文本)进行对比和清算。而海德格尔之所以将这些讲座称之为历史性建构的文本,是因为在表面的大众之看视域中的“这些讲座全都从属于在《自本有而来》的计划中的被称为‘传送’的任务的周围(*Umkreis*)”。显然,在海德格尔自己的心目中,《自本有而来》是计划Ⅱ的真正提纲。我还发现,海德格尔在此文中并不用此文本的正标题“哲学论稿”,而总是用副标题自指。这一文本细节足以说明这一副标题才是此文本思想构境的真谛。传送,是指从传统的形而上学的第一条道路向本有之思的另一条道路的转换,当然也是他“克服形而上学”的计划Ⅰ向“弃绝存在”的本有论的计划Ⅱ的转换。海德格尔说,也许,在今后的时间里,人们可以从被他“隐瞒起来的基本运动出发去获悉被隐瞒的东西”(der Grundbewegung des Verschweigens das Verschwiegene zu erfahren),并由此去评估那些已经“表现出来的东西”(das ausdrücklich Gesagte)。正是在这里,我们看到了海德格尔自己对有意隐瞒的东西(秘密文献)和在公众解释状态中呈现出来的表现性文本之间的重要界划。他甚至将这种表现性的文献指认为“居间显现的文献”(inzwischen erscheinene Literatur)。^② *Inzwischen* 一词,在德文中有居间性之意,也指暂且性。海德格尔提醒我们注意,在个别讲座的内部,特别是思想相互关系中还可能存在着“不同形式的重演”(Wiederholungen),这些重演或者重复都生成于“不同的思想情境”(verschiedene Denklagen),从不同的思境出发来表达自身。其中,还应该可以发现当时并没有意识到的“‘矛盾’和以往的转变(» Widersprüche « und Wandlungen des Früheren)”。^③ 我得说,这几乎直接就是我的文本构境论了。

海德格尔说,在以往的讲座中,首先是关于亚里士多德的讲座,大多数都是通过“原初展开的追问(ursprünglichere Entfaltungen des Fragens)所超越和排除的(beseitigen)”。并且,还有一些“从前的讲座”,如对《智者篇》^④的解释和关于亚

①②③ [德]海德格尔:《道路回顾》, *Gesamtausgabe*, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 421. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

④ [德]海德格尔:《柏拉图:〈智者篇〉》, *Gesamtausgabe*, Band 19, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992.

里士多德修辞学^①的讲座,有用甚至被公众解释状态中的人们所采纳。在海德格尔这里,说一个文本“有用”,不是一个褒义词,效用是存在者式的存在性的语言,而他更想让文本真的有人能有意蕴地遭遇,打开并重新复建其思境。在这一部分的最后,海德格尔指出,比以上这些尝试更重要的探索“会在将来出现”,在那些探索中,思想的真实运动会

从主导性追问的提出(什么是存在者)[Leitfragenstellung (was ist das Seiende)]而来,并在向基础性追问的提出(存有的真理怎样本现)[Grundfragenstellung (wie west die Wahrheit des Seyns)]的过渡之中,去把握作为西方哲学的第一开端的第一个终结(erster Abschluß des ersten Anfangs)的亚里士多德哲学。^②

这又是一个重要的思想界划,即主导性与基础性两种不同性质问题的构境分层分野:一是整个形而上学的主导性问题,即纠缠于“什么是存在者”这样的思想构境层,在这种对象性的表象逻辑构架中,生成相应的本体论、认识论和逻辑学(三者一致,黑格尔和列宁语),这里的主导性是指在每一个思想时代中居决定性地位的对象性认知状态(时代精神),而这种学术思想构架中主导性问题的现实基础(根据)也有一个被进一步追问的问题:即一定时代中的主导性形而上学的根据通常为特定实际生活中真正主导世界的交道性的质性存在。这是一个有序的双重主导性。其实,海德格尔全部公开的表现性学术活动,都在于这种深入传统学术场中将遗忘自己现实根据的哲学归基(Zurückgrund)于存在,这是一种有实质进展的思想争执和改变。在这一点上,海德格尔的看法在对这一层面的认知路径上与马克思的实践唯物主义相近。但与马克思根本不同的是,海德格尔最终是否定和在思想中克服全部表象逻辑并且弃绝“改造世界”的现实存在状态的。二是海德格尔自己克服形而上学之后的基础性追问,即真正思考“存有的真理如何本质性的呈现”建构起来的本真性的思想构境层。这个基础性,已经不是上述第一个构境层中的归基所指,而恰恰是对作为存在者根据的存在本身的翻转和穿透,存有之真理的本现是存在的内省和证伪,存有之思的再归基是本有。因此,本有当为基础之基础(根据之根据)。对于海德格尔来说,这是他的原初思想情境,在交织于一段与形而上学的争执之后归隐于保真的秘密状态。海德格尔还有一个意思是说,在第二个构境层中,才有可能摆脱任何基督教化和经院哲学对亚里士多德思想的影响,也才

^① [德]海德格尔:《亚里士多德哲学的基本概念》,Gesamtausgabe, Band 18, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.

^② [德]海德格尔:《道路回顾》,Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 422. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

能区别于新旧人本主义的观点,真正透视作为全部西方哲学“第一个开端的第一个终结”中的亚里士多德。我十分诧异地发现,海德格尔这里的主导性与基础性的观点,与我在1995年出版的《马克思历史辩证法的主体向度》一书中关于历史唯物主义中的主导性与基础性问题的思考有很深的相似性。在那里,我指认了狭义历史唯物主义中对一定社会时期占统治地位的主导性力量的指认,如原始部族生活中的血缘关系、经济的社会形态中的经济关系等。这种主导性力量不同于马克思认作全部社会历史存在基础性决定因素的物质生产。^① 我的观点与海德格尔的这种区分在一定的意义上是交合的,但根本的意思却是异质的。

这一段文本的最后,海德格尔专门交待说,在所有的讲座中,总会有一些与当时学术治安场话语有关联且属于“瞬间显现”(Augenblickserscheinung)的意见,但大多是“没有价值”的东西。当然,那些明显属于“与时代相关的”(zeitgenössisch)哲学争执并非出于故意,而讲座中出现的那些偶然的提示,多数会与听众和读者的提问有关。他这是告诫我们,千万不要被文本牵涉的当下事物纠缠而引入歧路。

有趣的是,海德格尔在他的思想道路的小结开头详细列出内容的第二目演讲和第三目专题研究班,却在具体讨论时没有受到像上述讲座那样的深入评点,寥寥几句就被打发了。演讲属于“它自身的进程”;研讨班的“练习的札记”被说成并非“总能看到真实的过程”,至多在一些方面起到了补充的作用。

5. 另一条道路的本真思想构境

当然,对思想道路的总结中,最重要的必是刚刚发生并且正在进行之中的秘密写作《哲学论稿——自本有而来》(1936—1938)。依我的判断,这是海德格尔哲学中真正的“葵花宝典”。因为它既是对以前全部主导性思想构境之公开道路评判的根据,又是基础性秘密本有之思中后来几部专题之作的思考构境提纲。关于这一点,我们将在本书的第三卷中详细讨论。在海德格尔这一思想总结第二部分的第四至七目中,主要都是围绕着《哲学论稿——自本有而来》一书展开的。第四目被明确标识为对《哲学论稿——自本有而来》的准备工作。请注意,海德格尔在这里十分确定地指认了一个从1932年开始的全新计划(Der Plan, 计划Ⅱ),显然,这不再是上述起始于1922年的那个“人的此在的存在论”计划(计划Ⅰ)。如果说,作为计划Ⅰ的“人的此在的存在论”是通过深入探究了希腊哲学中的第一开端起始的第一条存在之路,使全部以追逐存在者对象的西方形而上学复归于自己的存在本质(根据);那么计划Ⅱ则是跳出第一条存在之途所开辟的“另一开端”中的另一条道路,即进一步弃绝存在本身,通过追问存有之真理让本有本现的全新思想构境。用

^① 参见拙著:《马克思历史辩证法的主体向度》,武汉大学出版社2010年第三版,第一版序。

荷尔德林的话来说,也是真正的“返回家乡”(vaterländische Umkehr)。

从1932年的春天起这个计划(Der Plan)在基本特征上就已确定了,这个计划在《自本有而来》^①的提纲(Entwurf)中获得了它的第一个形态。所有这些都走向这份提纲,而且这个哲思的领域也包括同《存在与时间》^②的“争执”(»Auseinandersetzung«)。这些准备工作一直都是新的起点,为了找到关于探寻存有的真理问题的基本姿态。^③

我感到,海德格尔在这里对《哲学论稿——自本有而来》的评论,似乎比他自己在那本书开始的提示更加明确一些,因此是格外值得我们认真思考的。这里有几个可以关注的构境点和质性边界:一是我已经指认过的海德格尔总是以“自本有而来”称呼自己的这一新文本,这说明此文本的副标题才是此构境的真义;二是他明确指认自己新的思想构境的萌生和酝酿期为1932—1936年,这是过去没有精细确认的时间;三是他将从1932年以来的一批文献又都指认为是对新思想构境的准备,这必然与前述讲座的评点是叠影的,只是思考构境层不同;四是他标注《自本有而来》为这一新的构思的“第一个形态”,准确地说,其实是一个新的思想构境大纲(Entwurf),按我的戏称,这一文本是海德格尔全部本真性思想构境的“葵花宝典”;最后,这些准备工作都是在与《存在与时间》的存在之真理的争执和辩论,也是寻找新的起点,以确立关于存有之真理的立场。这也意味着,计划Ⅱ与计划Ⅰ深深相争执。

《存在与时间》中的那个“人的此在的存在论”的计划Ⅰ,主要是想使传统哲学的对象化存在者认知-表象逻辑复归于存在本身,1930年之后,这一努力被直接定义为“克服形而上学”;而1932年开始的《自本有而来》的新计划Ⅱ则是在从形而上学复位的存在(根据本身再打上叉,Gründ),异轨性地跳出世界的存在状态,走上“弃绝存在”的另一条道路。所以,这才构成与《存在与时间》的内在争执。这不是什么从人类中心论向非中心论的转向(Kehre),而是两个不同任务、两个思之计划和两种不同层级的思想构境的相继链接和显隐双重平行运思。切记这点。

对此,海德格尔直接指认出,这种与《存在与时间》辩论(其实也是他新的思想构境)由八个异质但有关联的构境区别点组成:

第一是存在者与存有(Sein)的区分。不同于《存在与时间》中那个著名的存在

① 《哲学论稿——自本有而来》(1936—1938), Gesamtausgabe, Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.

② 与《存在与时间》的一个争执(1935—1936),载于《关于自己的出版物》,Gesamtausgabe, Band 82.

③ [德]海德格尔:《道路回顾》,Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, S. 424. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

者与存在的差异,新的构境基于存在者与存有的差异。“区分的起源和基础;在迄今为止的哲学中一直是着眼于存在者的并由此去向存在状态(Seindheit)。现在根本上不同了:从存有的真理而来”。^① 这个“现在不同了”很关键,由于这个不同,存在论差异也就变异为**存有论差异**了。简便一些说,这里的存有即是过去那个被人们遗忘但被海德格尔重新归基的**存在上打上叉**的结果,是**批判性构境中的存存**。如果说,过去的形而上学是对存在的遗忘,在《存在与时间》中,海德格尔让人们从存在者复归于存在本身,这会使人误以为海德格尔在肯定**复基**后的存在论并建构出**存在主义**,而真相是,海德格尔最终要证伪的恰恰是**存在状态本身**。存有即是背负着那个本体删除之叉的**存存**。存有同时也是作为存在者之根据的否定之思,所以,海德格尔也会偶然在根据之上打叉(~~Grund~~)。更进一步,当存有再被打上叉(~~Sein~~)时,这也就是我指认海德格尔另一条“弃绝存在”道路的最重要本有之思的缘起。

第二是**此-在(Das Da-sein)**,即内省于存在中的此在,而异质于作为个人主体的此在。《存在与时间》仍然属于“人的此在的存在论”,那里,证伪性构境是从抽象的人和主体归基为历史时间中在意蕴式周围世界之中的有死者,可是,还原于实际生活世界的此在仍然处于存在论的作为**改变世界的主体**的存在状态之中,而新的构境基础,则是**打断此在的侵占性的存在状态**,重构为加了短线间隔的**此-在**。对此,海德格尔将此-在指认为“作为存有的真理的奠基”。这里有意思的文本细节是,海德格尔在新的思想构境中,对存在、存有和根据这些“本体”维度概念的证伪,通通使用了**打叉弃用重构法**的方式,而对其他非“本体”维度的概念则动用了**短线间隔重构法**。这是需要我们在文本分析中认真甄别。

第三是**真理(Die Wahrheit)**,海德格尔只是说“参见 1937—1938 年间冬季学期的概要”^②。我理解,这里的真理不再是那个被呼唤到场(存在)的**作为解蔽的真理**,而是作为归隐保真的存有的真理。这里的真实构境思路是:海德格尔通过解构传统认识论中那种对象性的主-客体认知方式下的符合真理观,将其归基为关涉性的内居体验,真理被揭示为表象逻辑背后被遗忘的**让存在之解蔽**,而在新的存有论真理观中,暴力性的理理解蔽之光亮开始让位给**让本有本现的没有知识光亮的质朴归隐**。

第四是**时-空(Der Zeit-Raum)**,又是短线间隔重建起来的构境组词。这里的时-空不是存在状态中时间和空间,《存在与时间》中的时间与空间,已经是从对象化的物理时间和空间归基为与存在遭遇意蕴相关的历史性的时间和空间,或者说

^① [德]海德格尔:《道路回顾》,Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 424. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

^② [德]海德格尔:《哲学基本问题——“逻辑学”若干“问题”》,Gesamtausgabe, Band 45, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984.

是作为存在论中的**做事情**的时间与空间,而新的时-空则从存在状态中摆脱出来,“作为走向原初时间性的‘时态’(Temporalität),并且从它那方面是在‘本有’(»Ereignis«)中被建立的”。^①本有的时-空是非存在状态的游戏的时空,或者叫弃让存在的**泰然处之**之中的时-空。

第五是**模态**(Die Modalität),对此,海德格尔让我们“参见 1935—1936 年讲座”^②。也就是“第二康德书”。模态是那个海德格尔时时关注和由此缘起的**怎样**(Wie),在“第二康德书”中,海德格尔通过追问“物是什么”,演示了从对象性的“什么”(Was)转向“怎样”的可能性。但是他还认为,“在怎么样的程度上(inwiefern),它们在原则上把握存有的本现(Wesung des Seyns)是不充分的”。^③本现不是存在论中的面对主体的对象之本质认知,而是让本有**质朴原现**。

第六是**情绪**(Die Stimmung)。情绪是海德格尔思想构境中的重要方面。依我的理解,这源自宗教情境和克尔凯郭尔^④的性情说。这个情绪不同于一般心理学和人类学中的心理现象,也不同于《存在与时间》中的畏和死,这里的本有情绪是作为存有真理的看护者的此-在——“人的原初本质的发声(Anstimmung des ursprünglichen Wesens)”。

第七是**语言**(Die Sprache)。海德格尔让我们参见 1935 年夏季学期的讲座。^⑤他说,这里的语言是对“迄今为止的语法与逻辑学的克服”,语言从学术逻辑中跳出,进入到上述的本有情绪中,那就是诗与艺术的道说(Sagen)。因为,在本有论的视域中,以往的一切语言都已经被暴力性存在所浸透,“**语言是存在之家**”恰恰是一句**证伪意义上的表述!**过去的一切学术话语都已经是形而上学的逻辑跑腿物,这也是他在《自本有而来》中采用一种非存在性的全新的本有道说话语的根本缘由。

第八是**先行与追问的本质**(Das Vorgehen und das Wesen der Frage)。这个被海德格尔视作“决定性”方面的先行与追问,都是海德格尔从胡塞尔现象学那里获得的东西,他不想人们把本有之思境视作对存在论的简单怀疑和否定(断裂式的“转向”)。新的构境只是“从过去的出发,作为那个此-在的原初行为而被理解,根据它存在者的

①③ [德]海德格尔:《道路回顾》,Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 424. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

② [德]海德格尔:《关于物的问题:关于康德的先验原则学说》,Gesamtausgabe, Band 41, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984.

④ 克尔凯郭尔(S. Kierkegaard, 1813—1855):丹麦现代著名神学哲学家,新人本主义存在哲学的创始人。其主要论著有:《或此或彼》(1842)、《再现》(1843)、《恐惧与颤栗》(1843)、《哲学片断》(1844)、《不安的概念》(1844)等。

⑤ [德]海德格尔:《形而上学导论》,Gesamtausgabe, Band 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

可说明性的范围从存有中拿出来”。^①另一条道路上的本有之思境,不是真的有一种新的对象化的东西在场,而是先前存在论之境的解构和重新构境。存在论中的此在-存在者-存在构境,现在重构为此在-存在者-存有(本有)构境。计划II是计划I的更深一层思境重构。这是构境论与过去学术逻辑论的根本不同之处。

所以,海德格尔说,与《存在与时间》的自我争执的意义,恰恰是使自己在《存在与时间》追问的源初重演(ursprünglichere Wiederholung)。在这种自我争执的源初重演中,本有之境才被建构起来。理解这一点,对于我们摆脱认识论路径进入海德格尔的“另一种思”是极为重要的。

当然,海德格尔也事先预料到下列的情况:一是他的这一切隐秘的自我争执和“自我批判”(»Selbstkritik«),是无法为幼稚和缺乏教养的“现在的公众”(die jetzige Öffentlichkeit)所接受的。虽然这说得有些过分,但这确实是海德格尔下决心从事秘密写作的重要原因之一。对此,海德格尔在1948年3月2日写给布洛赫曼的信中曾经有过这样一段说明,他说之所以将一切遮蔽起来,“没有公开地言说”(nicht öffentlich aussprechen),主要因为“因为今天所有东西都在有用和无用的方面看待(Da heute Alles nur so zur Geltung oder Ungeltung kommt),现在这种公众的专政(Diktatur der Öffentlichkeit),也是一种特定的(bestimmt)技术的功能(Funktion der Technik),也许,在数百年后人们再也没有能力简单地展开本质的和源初的东西(Wesentliches u. Ursprüngliches)了”。^②二是那些对他开骂的“一直以来的‘批判者’中间没有一个人抓住了本质问题,更不用说思考了对每一个‘批判’所必需的源初东西”。对此,海德格尔反讽地说,因为这些批判海德格尔的人都预先设定了自己的判断尺度,所以当他们在自己的评判标准中,说海德格尔“错了”的时候总会自以为是。固然“没有一个人”这个说法有些独断,但他真的瞧不上那些站在现象学、天主教等宗派立场上的原教旨式的批判者。可能也包括根本没有认真阅读文本就简单对其否定的阿多诺等人。三是还存在一种新可能性,即一旦人们知晓了海德格尔新的思想构境,则轻易地得出这样的结论,《存在与时间》是“不值得返回”的思境。其实,海德格尔在这一点上显然有些多虑,人们从《哲学论稿——自本有而来》中最初得到的只是思想混乱和精神分裂感。绝大多数突然得知海德格尔秘密本有之思的人,如果他们已经是靠《存在与时间》等公开文本吃了一辈子饭的海德格尔专家,他们更多的选择会是抱紧《存在与时间》,而无视或不屑于《哲学论稿——自本有而来》。这里甚至包括海德格尔自己的学生们(如阿伦特、伽达默尔)。这类人通常都会有被海德格尔这只老狐狸欺骗和被愚弄的感觉,甚至

① [德]海德格尔:《道路回顾》,Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 425. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

② Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel, 1918 - 1969. Edited by Joachim Storck. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990. S. 98.

不想承认那种不屑中所隐匿的更深一层的无根性(Würzellosigkeit)的恐慌。在《“回到马克思”的原初理论语境》一文中,我也指认了这种相近的无根性的恐慌。^①

海德格尔说,只有那些“一再经历伟大瞬间(die großen Augenblicken)的人,才能够与作为存有本现的存有的自我隐藏相遇”,只有对批判和意志拥有勇气的人,才有可能在真正的批判性道路上“发现和经受本质的步伐”。^②所以,在海德格尔看来,能够从伟大的瞬间中批判性地重构他的本有思想之境,这样的人,现在不多,以后也不会真的多起来。这真的可能会是不幸的事实。

在接下去的第五至七目中,海德格尔都没有展开讨论具体的内容。先是关于“思考与提示”。“思考”这里指收入《海德格尔全集》第94—96卷的内容,包括“Ⅰ—ⅩⅤ”;而提示则是指收入《海德格尔全集》第101卷的“提示Ⅰ—Ⅱ”。但是,海德格尔在这里只是标注出了“笔记本Ⅱ—Ⅳ—Ⅴ”。据编者注释,这是指《海德格尔全集》第94卷中的“思考A”,以及《海德格尔全集》第101卷中的“提示Ⅰ—Ⅱ”。海德格尔说,这只是一种思考瞬间(Augenblick)的记录。文献性记录,只能在重新复境中才能重现那个瞬间建构和解构的思想构境。其次是关于对荷尔德林研究的定性描述。依海德格尔所见,1934—1935年间对荷尔德林诗歌的专题研究,并非是将荷尔德林作为一个普通的诗人来看待,而是将他视作“我们未来历史的另一开端的这个诗人(als der Dichter des anderen Anfangs unserer künftigen Geschichte)”,在这个“另一开端”之中,根本不存在什么关于“诗艺的哲学”之类的纯艺术讨论,而是更令人激动的“隐蔽的意图”(verborgene Absicht),即弃绝存在,走向本有之思的道路。所以,从荷尔德林的思考必然会走向《自本有而来》的新起点。这里出现的是一种与传统形而上学完全不同的“新的思想风格”(der neue Stil des Denkens),它不再是解蔽性的表现,而恰恰是存有之真理的归隐和“沉默的道说”(das Sagen des Erschweigens)。^③我觉得,这是一个十分重要的缘起性思想标注。海德格尔大约有以下两个意思:一是他对荷尔德林的研究从来不是将其作为普通的诗歌史中的诗人,也从来没有打算研究他的诗歌艺术和技巧,荷尔德林对海德格尔来说,是通向本有之思的道路的起点之一,即“未来历史的另一开端”中的用诗来思本有的“这个”诗性此在;二是说,海德格尔从荷尔德林这里获得的东西是能够使他彻底摆脱形而上学话语的新的思想风格、新的道说之径。所以,那些关于海德格尔对荷尔德林诗歌过度诠释的责怪,只能从这一视角得以化解。需要留意的问题是,海德格尔在这里只是评论了荷尔德林,但却没有仔细评论对他而言同样至关重要的另一个人物尼采,其中缘由我们不得而知。

① 参见拙文:《“回到马克思”的原初理论语境》,载《中国社会科学》2001年第3期。

②③ [德]海德格尔:《道路回顾》,Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 425, 427. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。Augenblick在德文中为片刻、瞬间之意, Augen为看, blick是一瞥和视线之意,原词多与人的视觉相关,但海德格尔将其重构为一个重要的本有论哲学概念。

全部文本的最后是一个简短的结束语。海德格尔在这里表达了一种担忧,他觉得自己这份孤独之中的秘密遗产(Nachlaß)会在人们的猎奇中被错认,如果研究者不能具有对这些处于思想构境深处的遗产的“先让”(Vor-lassen)之力和对这一漫长探索道路真正的“先行把握”(Vorgriff)之力,那么,它们是决不会被打开的。我们看到,海德格尔以一段充满激情的言辞作为全文的结束:“此-在的崇高是建立在艰苦战斗之中的交替的和自己的跨越之上,而这个战斗遮蔽了最沉默的东西,并且每一个小小的帮助都值得无以言表的感激。”^①感激谁?是让整个世界及其未来感激海德格尔。

也只在这个重要的秘密总结的思想构境之中,写在《哲学论稿——自本有而来》一书扉页上的这句谜一般的话才有了真正的谜底:“这里记录了在长期的踌躇中抑制着的東西,有所暗示地乃作为一种赋形活计的准绳。”(Hier wird das in langer Zögerung Verhaltene andeutend festgehalten als Richtscheit einer Ausgestaltung.)^②

6. 必然的道路与孤独的绝望

其实,当海德格尔在1936年决定开辟一种秘密的弃绝存在的本有思想构境之途时,也就决定了他的思想不可能真正被一定时间段(秘密文献尚未发表前)中人们完整地知晓。然而我还认为,即使这些秘密文献陆续全部发表,恐怕在短期内也不会改变这种不可能实现的被完全接受和真正理解的状况。因此,当海德格尔看到别人对他的思想作出对象化认识,特别是将其在传统学术逻辑中的对比性链接,他是十分绝望的。这里,我们再简要分析海德格尔的两份文本,一是秘密的文献,即写于1950年的一份笔记,这是他私下里痛骂大他者的真实声音;二是1969年他第一次也是最后一次公开接受电视采访时绝望的自我陈述。我们先来看他这份名为《我的道路的必然性》一文的内容。

《我的道路的必然性》^③这份1950年的文本是海德格尔在愤怒的情绪中写下的东西。为什么愤怒?一是因为海德格尔从1936年开始,就开辟了一条秘密写作之路,除去我们已经知道的《自本有而来》之外,一直到1944年,他又写下了七大本秘密手稿,做了太多的事情,然而这却是别人并不知道的地下场景。我们不能确定,这一秘密写作是否因为紧接而来的外部强制的原因而被迫终止。但我们知道的另

① [德]海德格尔:《道路回顾》,《Gesamtausgabe》, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 428. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

② [德]海德格尔:《哲学论稿——自本有而来》,孙周兴译,商务印书馆2012年版,扉页。参见《Gesamtausgabe》, Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989. S. XVII.

③ [德]海德格尔:《我的道路的必然性》,《Gesamtausgabe》, Band 6, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 454 - 456.

一种事实是:1944年夏,可怜的海德格尔被纳粹送到莱茵河对岸的凯泽斯图尔挖战壕。二是因为自1945年以后,海德格尔就被法国占领当局禁教审查,陷入与纳粹为伍的丑闻,一直到1949年5月才获解禁。次年,海德格尔退休,并被允许以退休教授再次开设讲座。从来都很自恋的海德格尔悲哀地感到,自己那时“已经没有用处了”。1953年,海德格尔的学生兰茨胡特在出版自己著作的第二版时,删除了涉及海德格尔的第一版序言。为此,海德格尔发出了上述感叹。^①而具有反讽意义的事情还有,1944年,当时的弗莱堡大学时任纳粹校长将本校的老师分为三类:有用、半无用和完全无用。海德格尔自己说,他名列“完全无用”的第一名。^②这几年,对心比天高的海德格尔来说,自然是屈辱痛苦的岁月。可能也是在这种时候,某种外部的公共力量(大学或学术界)又对他提出了某种要求,甚至是否定性的指责,这让海德格尔在背地里跳着脚骂人。这倒真是一反他过去在秘密写作中那种故作玄秘状,这一次,就是直接骂娘。

海德格尔气愤地说,人们觉得他在过去的十年(1940—1950年)间,特别是最近五年,“没有思考其他任何东西”。这当然不是事实,然而,海德格尔确实也没有打算让别人知道他做了什么。依他所见,今天的“公共机构(Institution)的强制(Zwang)蔓延的如此之广,并且试图规定所有个人的,也即本真的、实质的(sachlich)关系”。^③这是我们前面讨论过的那个**大他者**。不过,这一次不完全是大学的学术委员会,而掺杂了占领当局意志的政治强制。在海德格尔看来,公共机构强制下的学术治安场中,年青人的学术问题从来没有真正得到解决,这些表面的思想困顿生成一种学理上的真正窘迫,可是,机构**大他者**却只能让一帮无能的学术老人来应付:“老人们(die Alten)几十年来就逡巡与其中,并且只是用许多嘈杂、纲领(Programm)和革新的愿望来隐藏这种窘迫,直到今天,徒劳的忙碌、单纯效果的追求和可怜的仓促一起都完全暴露了出来”。^④这是他对整个大学学术场基本性质的真实描述。我觉得,这里的“老人们”,有年长之老,也有传统之旧的意味。这恐怕也会是海德格尔一生中在绝大多数时间里,尽义务的表演和与之争执的表现场所,对他自己而言,当年的“老人们”则是作为**大他者**观看者的李凯尔特、那托普^⑤和胡塞尔等人。可是此时,海德格尔愤怒地说,正因为我们将机构的作用绝对化,这一切“迫使所有的东西变得不自由”,这是很重的宣判。然而,为什么常人们又会“依附于这些机构”(Man klammert sich an die Institution)呢?海德格尔这个时候承

① [美]维塞尔:《回味无穷的感念》,《回答——海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版,第35页。

② [美]《〈明镜〉杂志对马丁·海德格尔的采访》,《回答——海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版,第66页。

③④ [德]海德格尔:《我的道路的必然性》, *Gesamtausgabe*, Band 6, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 454, 455。这里的 sachlich 区别于 dinglich(物性),也可译作事物性的或者事情性的。

⑤ 那托普(Paul Natorp, 1854—1924):德国哲学家,新康德主义代表人物之一。

认,因为认同和依附于机构(大他者)会“产生通用和有效的东西”(geschähe Gültiges und Wirksames)。^① 表演和表现性活动和文本在场,目的就是通用的有效,因为,我们不得不养家糊口。海德格尔也是肉身之有死者。在这一点上,米勒所说的“在海德格尔心目中,大学是至高无上的”判断显然是不够准确的。^② 相反,在这个时候海德格尔的真实感觉是,“我对所有与‘学术的东西’和‘大学’的接触都感到恐惧”。^③ 请一定注意,这是海德格尔在骂人的时候所说出的真话。其实,在过去的岁月里,为了现世中的通行的效果和影响(申请博士学位、申请教职),他又何尝不是如此办理的呢? 也许不同的是,他自认为只是虚情假义地利用大他者来进行表演和表现的,因为他始终内心存有彼境。此时,他无情地被大他者革除了舞台表演和表现资格。不让表演和表现,对海德格尔来说同样是很严重的惩罚。当然,气愤归气愤,海德格尔表示,这一切都不会改变他自己走向所选择的另一条思想道路的必然性。这是信念。

恐怕,这是海德格尔感到绝望的开端。因为,一旦一个人在大他者面前失宠,那么,同样依附于大他者的常人们也就会去除通常的观看表演-表现时的伪饰,道出一些平时未必能说的类似“皇帝没有穿衣服”式的真话。况且,海德格尔在与纳粹的关系、在对待犹太学者(包括他自己的老师胡塞尔、老朋友雅斯贝尔斯)的态度上,真的存在不对的地方。这也是让海德格尔十分难受的事情。加之海德格尔自己蓄意筑成的双层思想构境,他在形而上学的表面学术治安场中的争执往往引人误入歧路,使得学术界根本无法真正把握他的本真想法。固然,在一些非形而上学的诗学和艺术作品的研究中,他也开始让本有思想构境不时地突现“伟大的瞬间”,甚至在学术讨论里,他也不断暗示弃绝存在的本有思境的彼在,生成了一批**现身性**文本,可是,真的没有人知道他在说什么。人们要么仍然固化于海德格尔1927年的《存在与时间》,将其肯定或否定为一个存在论者(它在传播情境中的粗俗形态则是法国的“存在主义”),要么开始猜测海德格尔思想中存在着一个放弃《存在与时间》的人类中心论走向晚年非主体性诗学的“转向”。对此,海德格尔真是哭笑不得。这是他感到彻底绝望的开始。

1966年,在《明镜》杂志对海德格尔的正式采访中,公众逼问的事情主要还是纠缠于海德格尔与纳粹的关系,对此,海德格尔只有无奈而苍白的申辩。而在涉及他的学术思想时,也只是停留在海德格尔晚期关于技术的哲学追问上,并没有什么

^① [德]海德格尔:《我的道路的必然性》,Gesamtausgabe, Band 6, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 455.

^② [德]米勒:《马丁·海德格尔——一个哲学家与政治》,《回答——海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版,第169页。

^③ Hannah Arendt/Martin Heidegger, Briefe 1925 bis 1975. Edited by Ursula Ludz. Frankfurt: Klostermann, 1998. S. 119.

真正出彩的地方。对于自己的思想历程,海德格尔表示:“在过去的30年里,我所有讲授和讨论的主要事情只是解释西方哲学而已。”当然,这种解释不是复述或者“摆脱传统”,而是“回溯思想的历史基础,深思自希腊哲学以来尚未追问的问题”。^①这当然是指他公开讨论和出版的东西。关于这一点,我们已经初步能知晓一些。有趣的是,当问到1963年海德格尔在与一位佛教徒谈话中提到一种只有少数人才能理解的“全新的思想”时,这本来是一个让本有思想出世的可能性机缘,但海德格尔还是含糊其辞地向后退缩了:

我也不能够清晰地描绘它。这一思想如何“作用”,我对此一无所知。也可能是这种情况,为了保护思不至于在一年之内就被廉价抛售,而有必要在如今把思的路引向沉默。要使思能起“作用”,要用上300年的时间,这也是可能的。^②

这是海德格尔第一次公开正面回答关于“另一种思想”的追问。海德格尔显然并不乐观,他不想自己本有之思在短时间内被廉价抛售,所以他宁可不说。当海德格尔声称,这种新思想如果要被人们理解并对学术思想产生真正的影响(打引号的“作用”)要有300年的时间。有趣的是,在1949年海德格尔给雅斯贝尔斯的一封信中,他竟然也提及了“我们思想的种子能否经历未来的三个世纪的荒芜而存在下来”?^③这显然并非是随意的赌气之语。说老实话,即使他的本有之思问世之后,也没有人能廉价抛售它,因为真不知道要将其当作什么卖?更不用说“一年之内”了。

1969年,海德格尔接受了美国学者理查德·维塞尔主持的电视采访。在电视采访之前的准备性讨论中,我们看到了他第一次向世人公开地直接说明自己的真实心情。可是,海德格尔并不想耐心地解释自己布展的思想陷阱和思想迷宫:“我说了也白说,没有人懂!”^④的确是没有人懂,可是原因何在呢?你自己秘密隐藏了“本有”之思,在形而上学的话语中,又另作表层的深刻状,一般的学术常人们当然不可能知晓其中的机关。显然,海德格尔处在一个自己设置的复杂思想表达的困境之中:常人学者落入陷阱,而他自己却掉进陷阱的机关之中。现在,海德格尔真的倍感孤独,他对维塞尔哀叹道:“我孤独。怎样孤独,您不知道。”他发现,“绝少有

^{①②} [美]《〈明镜〉杂志对马丁·海德格尔的采访》,《回答——海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版,第73页。

^③ *Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel, 1920 - 1963*, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main: Klostermann; München; Zürich: Piper, 1990. S. 174. 中译文参见[德]比默尔编:《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》,李雪涛译,上海人民出版社2012年版,第255页。

^④ [美]维塞尔:《回味无穷的感念》,《回答——海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版,第32页。

人能理解我的思想，他们做不到！”^①海德格尔并不觉得，这一切是与他的秘密文本没有公开发表相关，他仍然坚持认为，这些文本的发表“需要时间，需要恰当的时机”。“思想需要时间，它的时间和它的时间”。^②更何况，海德格尔觉得，今天的人们总喜欢“好奇”式地“热衷于新发表的东西。匆匆赶场，等更新的发表，新就旧了，就抛到脑后了”。可是对他已经发表的东西“还没有读，没有真正的读过”。^③海德格尔的心情可用维特根斯坦的一段话来表达：“难于为眼睛近视者指引道路，因为你不能对他说：‘瞧一瞧，十英里外的那座教堂的尖塔，朝那个方向走去！’”^④近处还看不见，何况远处呢？

海德格尔对到1969年为止学术界已经存在的关于他的思想的研究进行了如下的评价：

已经发表的东西，人们从来就没有搞懂。如果写我的思想的人和谈论这些著作的人都闭上嘴，那么至少我至今已发表的作品中最重要的东西还有人读，思的状况会好一些。^⑤

这是令海德格尔真正绝望的主要原因。当然，这也是令所有海德格尔学的研究者深陷绝望之绝望的更深原因。

最后的话：道路——而非著作

海德格尔告别这个世界的前两天，他为《海德格尔全集》第一卷及全集中的全部文本写了一个格言：“道路——而非著作(Wege—nicht Werke)。”^⑥他在去世前两个月写下的另一个真想留下的文字是给他夫人的献辞：“您，我漫漫长路上亲密的支持者。”这是他给自己家里不倒的“红旗”最好的赠礼。^⑦本来，海德格尔是打算在全集的第一卷前为全部全集写一个总前言，但这个计划却被突然降临的死亡所中断，于是，我们只得到了海德格尔生前匆匆写下的由两个思考文本片断构成的“关于前言的笔记”。

海德格尔最后告诫我们，他留下的文本不是供对象化解释的学术著作，而是一

①②③ [美]维塞尔：《回味无穷的感念》，《回答——海德格尔说话了》，陈春文译，江苏教育出版社2005年版，第28、39、38页。

④ [奥]维特根斯坦：《杂评》，《维特根斯坦全集》第11卷，涂纪亮等译，河北教育出版社2004年版，第3页。

⑤ [美]维塞尔：《回味无穷的感念》，《回答——海德格尔说话了》，陈春文译，江苏教育出版社2005年版，第38页。

⑥ 参见 *Gesamtausgabe*, Band 1, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 437. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

⑦ 在中国，有“家里红旗不倒，外面彩旗飘飘”之语，意指那些保持稳定家庭婚姻关系的婚外恋者。

条乃在行进中的思想道路。人们只有在与海德格尔一同踏上思想之途时,才有可能打开和复建他的思想构境。所以,与海德格尔同思是进入他的思想构境的唯一通道。并且,通过我们上述的讨论,这显然不是一条在途中的路,而是一个复杂的思想立交桥。所以,在他没有来得及完成的全集的前言笔记的第一个片断文本中,他用了道路场域(Wegfeld)这样的表述:“这部全集应该以不同的方式展示:一个在多义的存在之问(mehrdeutigen Seinsfrage)自身变化的问题之道路场域(Wegfeld)中的途中(unterwegs)。”^①这是让我们回到了他的思想开始处,即那篇令他开悟的弗朗茨·布伦塔诺的论文《论亚里士多德存在概念的多重含义》,这一开境之思,成为海德格尔一生存在之问的自身变化和不断重构深化的思想构境过程。海德格尔说,他的这部全集的接受方式为:

这部全集应该以不同的方式展示:一个在对多重含义的存在问题的自身变化着的追问之道路场域(Wegfeld)里的途中(unterwegs)。全集应该通过如下方式来引导:接受问题,一同去追问,然后首先,以愈加好问的方式去追问(fragender zu fragen)。^②愈加好问地追问(Fragender fragen)——也就是,往回走;回到扣留(Vorenthalt)^③之前;回到命名着的道说(nennendes Sagen)之中[‘回到’(‘zurück’)作为思想的道路特征,不是时间的一历史学的]。^④

真是顽固,到死都不改玩弄玄虚的坏习惯。海德格尔是想告诉我们,读全集,也就是面对他的全部文本,其接受方式不是将其作为死去的解释学对象,而是要像海德格尔一样从头去追问。当一个追问之构境中有所获得的时候,再进行更深一层的追问构境。这其实也是海德格尔思想构境的秘诀:首先是接受问题,这个问题通常会人们认为已经完结的答案,但海德格尔总是将一种思想史上的“END”变成开放的思之道路,这就是解构式的追问,追问本身就是真正的疑惑。比如,面对作为形而上学认知对象的现成存在者,海德格尔通过追问其生成性的存在使之回落到被遗忘的根据。其次是对追问本身进行更深一层的再追问(Befragen)。^⑤在1925年的《时间概念史导论》讲座中,海德格尔曾经将其概括为 Befragte、Gefragt、Erfraget 三重追问的存在之间的追问结构(Fragestruktur

^{①④} 参见 *Gesamtausgabe*, Band 1, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 437。中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

^② “fragender zu fragen”, fragender, 由动词 fragen 的一分词 fragend(疑惑的、探寻的)作形容词的比较级。——译注

^③ Vorenthalt 为动词 vorenthalten(扣留,不给;隐瞒)的名词化形式。取孙周兴译“扣留”。——译注

^⑤ 海德格尔在《实际性的解释》讲座中曾经细确认过这一概念。参见[德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第9页。

der Seinsfrage)。^① 海德格尔专门指认,更深地追问总以回到原初的方式实现。依我的理解,这个“回到”(zurück)是从胡塞尔的“回到事物本身”(auf die Sachen selbst zurückgehen)开始,但海德格尔将这种“回到”深化为多层面存在归基过程:他先是从胡塞尔本人的本质直观“回到”被扣留的生活此在的实际性,使形而上学的存在者回到被扣留的存在的差异之间,再从存在之真理“回到”被扣留存有之真理,最终“回到”道说天地人神的本有之境。我得承认,这也是我自己下决心将本书的书名改为《回到海德格尔》的最后动因。

在第二个笔记文本片断中,海德格尔提示我们:

大量的卷数仅仅证明了存在问题持久的可追问性(Fragwürdigkeit),并提供了用于自我检查的多样性的动因(Anlaß)。在这个版本中集中起来的努力,在它那方面,只是自身不断向远处逃避的开端的微弱回声(ein schwaches Echo):无蔽的自身保持着的抑制(an sich haltende Verhaltenheit)。从某种方式上说,它是显而易见的,它始终被经历着;然而它所特有的东西(Eigentümliches)却一直在开端之中必然没有被思考,它的事态(Sachverhalt)让所有以后的思想担负起一个特有的克制(Zurückhaltung)。现在想要把最初的熟知(Bekannte)改造为一个真知(Erkannte),是盲目(Verblendung)的。^②

他是想说,读者要面对规模如此宏大的全集中的文本群,并非为一堆同质性的现成东西,它们本身就是一种不断的思和动态的自我反省(Selbstprüfung),因此,这也证明了存在之间的恒久性。并且,在这个文本群中,我们还能看到一种“无蔽的自身保持的抑制(Verhaltenheit)”,这个 Verhaltenheit 也可以理解为自觉的“放慢步伐”。这是很有意味的事件。海德格尔让我们注意文本中存在的某种特殊的克制和不流露(Zurückhaltung)。于是,故意扣留和不流露出来的秘密思想构境,则打破了那种线性思想史观中的盲目乐观。不能说,海德格尔没有明示我们这种思想构境道路的复杂性。

第三节 探索海德格尔之路中的迷失和可能的光亮

我以为,对海德格尔思想根本性的误读,多半缘自他有意无意设下的谜局。所以,怪不得任何人。直到1989年,随着《海德格尔全集》第65卷的出版,《哲学论

^① Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1979, S. 155.

^② 参见 *Gesamtausgabe*, Band 1, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, S. 438. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

稿——自本有而来》才第一次向学术界全景式告示了海德格尔自己独特思想构境的最深层,这也就开启了完整了解海德格尔哲学思想构境结构的最初可能。现在我们可以看到,海德格尔思想并没有发生什么根本性的转向,倒是他自觉地完成了两个重要的思想归基(*Zurückgrund*):一是在公开学术治安场上使本体论哲学复基于存在,二是在秘密文献生产中再让存在归基于本有。为了使这两个思想归基得以彰显,我们先让几位本身就是思想大师的海德格尔思想的批评者和阐释者一同出场,从已经极为深刻的误读之证伪中思索一些更深的构境门径之可能。

1. 阿多诺之骂:本体论向存在论的转换之外

阿多诺^①对海德格尔哲学的态度,其实有一个转变的过程。早在1930年代,整个德国思想都在为海德格尔的《存在与时间》发狂的时候,阿多诺虽然不像马尔库塞那样试图直接将海德格尔与马克思嫁接起来,^②但他对海德格尔的所谓新本体论还是基本持肯定态度的。那个时候,阿多诺将海德格尔哲学称为重要的“现象学转向”(Umwendung der Phänomenologie)中出现的“新本体论”(Neu-Ontologie)努力。他认为,海德格尔至少还原了一个“作为人类此在之基础规定的历史性的哲学奠基结构(Struktur von Geschichtlichkeit als einer Grundbestimmung von Dasein)”。^③可是,到了1960年代,阿多诺对海德格尔的态度则成了彻底否定,而他的《否定的辩证法》一书则是典型文本。此书出版于1966年,此时海德格尔仍然在世。

十多年以前,我曾经认真精读过阿多诺的《否定的辩证法》一书。阿多诺这本书的第一部分,他系统地批判了海德格尔的“本体论”(Ontologie)。在这本书出版两年以前,阿多诺还专门写过一本骂海德格尔的小册子《本真性的行话》,他还反讽

① 西奥多·阿多诺(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903—1969):德国著名西方马克思主义哲学家、社会学家、音乐理论家,法兰克福学派第一代的主要代表人物,社会批判理论的理论奠基者。生于德国美因河畔的法兰克福,晚年在瑞士维希普度假时猝死于心脏病。1921年进入法兰克福大学学习哲学、心理学、社会学和音乐。1924年在科奈留斯的指导下,以一篇关于现象学的论文获得哲学博士学位。1931年,他的有关S. A. 克尔凯郭尔的学术论文因受到法兰克福大学一些权威的首肯而被聘为法兰克福大学的专题讲师。当纳粹德国开始崛起时,他移居英格兰,执教于牛津大学。不久,仿效法兰克福学派的几位友人侨居美国。1938—1941年间,曾受聘于纽约社会研究所。1941—1948年间,出任普林斯顿·拉杜克社会研究项目课题组组长,专司权力主义的研究。1948—1949年间,受聘于加利福尼亚大学伯克利分校,任社会歧视研究项目课题组组长。1949年返回法兰克福,协助霍克海默重建社会研究所,并任法兰克福大学哲学与社会学教授。1950年8月任社会研究所副所长,1958年接替霍克海默任所长。代表作有:《启蒙辩证法》(与霍克海默合著,1947)、《最低限度的道德:对毁掉的人生的思考》(1951)、《否定的辩证法》(1966)等。

② 1928年,马尔库塞在向海德格尔提交的教职论文《黑格尔的本体论与历史性理论》一文中,他就直接将海德格尔的存在论与马克思的历史唯物主义链接起来,不过,海德格尔最终以沉默拒绝了这种理论方向。

③ Theodor W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte*, Gesammelte Schriften, Band 1, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003. S. 350.

式地加了一个副标题“德意志意识形态”(Jargon der Eigentlichkeit; Zur deutschen Ideologie, 1964)。^① 在我已经出版的《无调式的辩证想象——阿多诺〈否定的辩证法〉的文本学解读》一书中,我对阿多诺的这一批判进行了比较仔细的讨论。^② 那个时候,我还没有像现在这样真正进入海德格尔的思想构境,因而我对阿多诺对海德格尔之骂的肯定中,有一些是需要重新内省的。其中最关键的一点,是我现在觉得阿多诺其实并没有真正理解海德格尔思想前提中从传统本体论向存在论重新构境的转换。更不用说,阿多诺做梦也不会想到海德格尔还有一批秘密隐匿起来的文献,海德格尔在这些东西中竟然会说另外一通否定存在论的诗性话语。在这个意义上,阿兰·巴丢将海德格尔指认为“诗歌本体论”也同样是极其可笑的。^③ 所以,在阿多诺那里,Ontologie 从来就没有被重构为存在论,而仍然是传统形而上学中的追逐基始性本原的本体论,这样,他气势汹汹地否定海德格尔的“基础本体论”,真有可能是在与风车作战。这是令我大为窘迫的事情。还有一件发生在我们学界中更为窘迫的事情,是将思想史上那些根本没有进入海德格尔式存在论语境中的哲学家手中的 Ontologie 都不加分别地替换为存在论、“是论”一类的强暴性做法。

用阿多诺自己的话来说,他对海德格尔的批判不是“居高临下地裁判这种本体论,而是出自它自身问题式的需要(problematisches Bedürfnis)来理解它并内在地批判它”。^④ 对此,我曾经的评价为,阿多诺对海德格尔的批判是建立在对后者哲学思想的深刻理解之上的。在这一点上,我现在的看法已经有所改变:阿多诺对海德格尔的批判是深刻的,但却真是一种表面的深刻。这不完全怪阿多诺,是老狐狸海德格尔使坏,这使得阿多诺深陷阿伦特所指认的哲学陷阱而不知。这光靠嗓门大、音调高真的没用。

第一,阿多诺指责海德格尔跟随“胡塞尔的意向(εἰδη)——后来在《存在与时间》中被海德格尔变成生存的显贵者(Existentialien Würden)——是全面地预先推定从局部领域直到最高领域的本真之在(eigentlich Seien)是什么。……这是古老

① 海德格尔与阿多诺的关系是一个有意思的问题。两位当代德国哲学大师代表了对整个西方文明进程批判和解构的同一方向,可是作为西方马克思主义左派知识分子的阿多诺单方面地对海德格尔进行了批判。据海德格尔自己说,阿多诺刚从美国回来就声称“五年就把海德格尔搞成小人物”,而海德格尔则始终拒绝阅读阿多诺的书。参见[美]维塞尔:《回味无穷的感念》,《回答——海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社 2005 年版,第 43 页。

② 参见拙著:《无调式的辩证想象——阿多诺〈否定的辩证法〉的文本学解读》,三联书店 2001 年版,第二章。

③ [法]阿兰·巴丢:《激进哲学——阿兰·巴丢读本》,陈永国译,北京大学出版社 2010 年版,第 10 页。

④ [德]阿多诺:《否定的辩证法》,中译本,张峰译,重庆出版社 1993 年版,序言第 2 页。参见 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Band 6, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003, Vorrede, S. 10.

的绝对哲学的第二次重演。其第一次重演是后康德的唯心主义”。^① 他甚至说,海德格尔其实是在制造一种“非本体论(nichtontologisch)的本体论”。现在我可以肯定,这当然是误判。阿多诺自己否定一切本体论,可是他并不知道海德格尔不是简单地否定和不要本体论,而是致力于将过去人们假充本体论的真相更深地揭露为存在论。在这一点上,阿多诺显然没有跟上马克思和海德格尔已经踏过的实在的思想脚步,马克思第一个将几千年来哲人们从感性对象化物象之后拖出的绝对本质(第一性的物质或者理念)向下归基和消解为历史性的社会实践,因此,看清此道的海德格尔称赞马克思“颠覆了形而上学”;海德格尔则进一步将一切有可能成为最高本原的现成对象(物、人甚至意向)均指证为石化的存在者,并将其归基为摆脱了马克思那种社会性规定的抽象交道性的关涉(《那托普报告》,1922),由此建构了一种与存在者不同的差异性的“更基础”的关涉性存在。当然我要说,从马克思历史性的实践向交道性的关涉的过渡,是一种非历史的倒退,但这一做法在海德格尔自己的归基论进程中倒是合法的。于是,本体论被重构为存在论(《存在论:实际性的解释学》,1923)。在海德格尔的存在论重构中,恰恰没有将存在再一次变成最高本原,而是向下归基为这个存在者总体世界的真相。所以,当阿多诺断言,海德格尔的“本体论差异是一种波将金式村庄(ontologische Differenz ist ein Potemkinsches Dorf)^②时,他显然是蹲在门外叫骂的。

第二,九泉之下的阿多诺可能会反驳我,他显然认为自己已经看到了这一点,故而才会指认在海德格尔那里,“功能的概念越来越排挤实体的概念”,海德格尔的存在(Sein)是在直接意向和间接意向之外、主体与客体之外、概念与实体之外,无非是一种非实体的“功能与境”(Funktionszusammenhang)。^③ 这个功能化的非实体性,也就是那个作为之间的关系,按阿多诺的理解,这也是海德格尔将 Sein 这一系动词神化的根据。在阿多诺看来,正是海德格尔发现了“是”(≧Ist≦)在语法主语和谓语之间设立了生存判断的关联与境(Zusammenhang),因此提出了某种本体论之物”。^④ 这个 Zusammenhang 在马克思那里表征共同活动中的关系情境,狄尔泰深化了这一概念,但海德格尔后来直接用 Situation(情境)替代了这一概念。在阿多诺看来,海德格尔的错误在于,当他将这种作为系动词的 Sein 定义为既非主观又非客观,甚至不是第三者时,他没有意识到,这种“关系”是不能独立的。在这一点上,阿多诺的批评是有一定道理的。可是,阿多诺应该不会想到,将历史性的实

①③④ [德]阿多诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆出版社1993年版,第58、61、97—98页。译文有改动。参见Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Band 6, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003. S. 70、73、107.

② [德]阿多诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆出版社1993年版,第115页。参见Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Band 6, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003. S. 122. 波将金是18世纪俄国的元帅,为了讨叶卡捷琳娜二世女皇的欢心,在女皇外出巡视地区建造了一批临时性的美丽村庄。后来人们就将人为的虚假之物喻为“波将金式村庄”。——本书作者注。

践关系作为整个哲学基础的人是马克思,而海德格尔超出马克思关系“本体论”的地方,恰恰是让没有具体指向的关系(结构、系统)或者功能性活动转向为有具体“何所向”的关涉之在。这里,Sein 不再是关系,而是怎样(Wie)。并且,海德格尔并非是阿多诺所指责的“方法第一性”(Primat der Methode),^①因为他已经不相信任何方法(科学与认知)。在这一点上,阿多诺的批评在“半截子”上是深刻的,但没有真正击在要害上。

第三,更让阿多诺尴尬的事情还在于,在他根本还没有进入的另外那“半截”非本体论的存在论思想构境中,海德格尔让存在者归基为存在的真正目的正是要在“存在”上打叉。海德格尔当然不是一、两次轻率地谈到“存在的奴役”(Seinshörigkeit)^②,在阿多诺没有看到的《自本有而来》等秘密文献中,存在就是这个地球上暴力发生的真正原因。这当然是另一个更重要的颠覆。这恰恰是与阿多诺恶毒攻击马克思和恩格斯想把地球变成一个大工场的否定意向是一致的。^③所以,当阿多诺发现晚年海德格尔将存在重新化为“神赐”的领域时,门外的他根本不知道这是将归基了的存在弃让为神性的本有。

不过,阿多诺对海德格尔哲学内含的暴力性的批判,我迄今仍然认为是正确的:如果在海德格尔的哲学讨论中“谁拒绝跟着做,谁就会被怀疑为没有精神祖国、没有存在家园(Heimat im Sein)的家伙,谁就是‘卑鄙的’”。^④并且,虽然阿多诺并不了解海德格尔遮蔽起来的秘密本有论,但他却无意猜测到了一个真理,即海德格尔是将“他们的小镇子当作世界注视的中心(die ihre Städtchen als Mittelpunkt der Welt betrachten)”。^⑤我见过那个叫“梅斯基尔希”(Messkirch)美丽的小镇子。它肯定不是世界的中心,但海德格尔的思想却真的让它成为某种意义上的被关注的中心。

2. 布尔迪厄:存在论迷宫中的迷失者

在我所看到的相关文献中,除去阿多诺,在当代对海德格尔的批判性解读中,最重要的学术进展之一是由布尔迪厄在 1988 年写下的《海德格尔的政治存在论》中完成的。按照他的说法,此书还有一个 1975 年的初版。非常遗憾的是,这离海德格尔的秘密文献《哲学论稿——自本有而来》问世仅相差一年。相比于门外叫骂的阿多诺,布尔迪厄显然已经进入到了海德格尔从本体论归基到存在论的转换之

^{①②④⑤} [德]阿多诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆出版社 1993 年版,第 68、64、57 页。参见 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Band 6, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003. S. 80、76、69、75。

^③ 阿多诺的观点参见拙著:《无调式的辩证想象——阿多诺〈否定的辩证法〉的文本学解读》,三联书店 2001 年版,第 212—218 页。

中,更关键的是,布尔迪厄的批判是基于存在论的内部证伪的。因此,看一下布尔迪厄对海德格尔存在论的批判及其深层误读,将会使我们谋求走出思想陷阱、进入海德格尔的思想构境更加容易一些。我们先来看布尔迪厄对海德格尔存在论的三个重要判断:

首先,布尔迪厄已经能够意识到海德格尔对一切传统本体论的解构,这种解构的本质并非是简单的否定,而是实现了 *Ontologie* 本身的转换性构境,即追逐世界原初基始性本原的何者第一性让位给历史性的存在论。存在,不是一种新的第一性本质,而是一种生命时间之此(*Da*)。布尔迪厄敏锐地注意到了海德格尔跟随狄尔泰对历史(*Geschichte*)和历史学(*Historie*)的差异性界划,并且

通过将历史铭刻在存在内部,通过将本真的主体性建构为假定的并因而是绝对的有限性,通过将某种存在论的和构成性的(也就是非构成性的)存在论时间安置在构成性的“思(*Cogito*)”的核心,海德格尔试图颠覆康德对形而上学的颠覆。^①

将 *Geschichte* 铭刻在 *Sein* 的内部,这显然不再是本体论的意境,这说明布尔迪厄已经进入到海德格尔从本体论向存在论归基的第一个重要转换层之中。而且,他也意识到在海德格尔那里,将抽象的人学主体性(包括新人本主义的主体)转换成有限性的此在的第二层构境,进而使生成性的时间成为思想的本质,这都表明,海德格尔存在论的一部分思境建构机制被布尔迪厄所深入理解。并且,布尔迪厄也已经注意到“‘存在论差异’的意义把海德格尔的思想与所有此前的思想区分开来”。^②这是他实质性区别于门外的阿多诺的地方。可是,我觉得海德格尔真的不是像布尔迪厄所指认的那样简单地反对或颠覆康德,而在将亚里士多德以来的一切形而上学界划为对象性存在者(有形器具,可见东西)的哲学(无形之道),进入存在论差异的思考关键不是仅仅知道历史性、时间与构成性,而在于通过历史性到时,让石化了的存在者归基为关涉性存在本身。布尔迪厄入门了,可是他走不出海德格尔布下的极为复杂的思之迷宫。

其次,“知性的存在论化”。这是布尔迪厄对海德格尔“认识论”的讨论。布尔迪厄意识到,海德格尔通过“将真理化约为时间、历史的有限性并由经典哲学所认可的永恒性的行动本身”,使得认识存在论化。所以,海德格尔制造了一批

在其精心结撰的体系的最深处的对立,也就是让娴静少言(*Verschwiegenheit*),即本真性的完美表现,对立于聒噪(*Gerede, Geschwätz*)、

^{①②} [法]布尔迪厄:《海德格尔的政治本体论》,朱国华译,学林出版社2009年版,第68、102页。

无根性(Bodenständigkeit^①);让“大地”与“根”的意识形态的核心,对立于好奇心(Neugier),这种好奇心无疑借助于柏拉图主义的传统主题的中介,使得具有那种无法无天的思想的变易性质;……让都市老于世故的精致,亦即犹太“现代性”,对立于古朴的、乡村的、农人的前工业社会的纯朴。^②

不是知识的存在论化,而是全部对象性表象认识论向存在的归基,而这只是海德格尔“克服形而上学”中的一步。虽然,布尔迪厄分析中的这几个对立分立开来都对、都深刻,但我不得不说,这是一种对海德格尔思想典型的平面化的理解。显然,体知到海德格尔思想复调性的布尔迪厄远没有进入海德格尔可怕的多层思想构境。我觉得,这些所谓“对立”中最靠谱的是对好奇心的捕捉。因为好奇心是海德格尔对传统认识论本质最重要的提示,求新和求变的无节制的“无法无天”,是存在者的真理,这种对象性的表象是永远不停下脚步的存在支配欲的主观表现。布尔迪厄迷失之处在于,他仍然无法进入到海德格尔从存在者的解蔽式真理向存在的遭遇性内居的转变,并且,他做梦都不会想到,这个他还没有达及的遭遇性内居还会再一次(第二步)转变为存有(本有)的弃让性真理。固然,布尔迪厄也在使用“大地”、“纯朴”这样的词句。特别是当布尔迪厄断言,海德格尔“将历史与时间予以存在论(正如与之相伴的知性的存在论化),可以从历史(以及人类学科学)中攫取某种权利,从而得以宣称永恒真理乃是处在时间化与历史性中的此在(Dasein)之中的存在论基根,并自为地宣称为先天状态以及全部历史的永恒法则(在海德格尔历史与历史学的双重意义上)。^③布尔迪厄就真的大错特错了。因为,他没有发现海德格尔在存在和基础上打叉的超凡行为艺术。并且,他也没有察觉到,海德格尔在暗中的秘密思境里会从根本上拒斥一切在形而上学语境中的认识论!

再次,布尔迪厄曾经在讨论海德格尔的思想结构时,指认了某种多元决定的“理论路线”,这是对的。可是,当他试图用自己的社会学行话座架海德格尔的时候却出现问题了。布尔迪厄认为,海德格尔的思想结构“根植于习性的深处”。^④他反讽地指认:这位“正教授”的习性,发源于低级别的乡村小资产阶级,“它消化了与不同场域所占据的不同位置相联系的一整套性情和利益(社会空间中,也就是Mittelstand的习性,等等),它还消化了与引导着走向这些位置的社会轨迹相联系的那些习性”。^⑤这从一开始就是误认,因为布尔迪厄没有发现海德格尔从一开始就是反习性的,在一般常人无意识的学术习性那里,海德格尔的思想构境却起于非习性

① Bodenständigkeit一词为海德格尔十分重要的概念,直译为“立地状态”,如果布尔迪厄是在否定的意义上使用该词,疑为 Bodenlosigkeit 的误用,否则就有逻辑矛盾。

②③④⑤ [法]布尔迪厄:《海德格尔的政治本体论》,朱国华译,学林出版社2009年版,第55、71、63、52页。

的蓄意颠倒,可笑的是,海德格尔还会让读者虚假地感觉到他对一定学术治安场中习性的认同。这就是一个制造出来的阅读悖论,布尔迪厄由此落入阿伦特指认的逻辑陷阱。

最后,海德格尔 I 到海德格尔 II 的笑话。布尔迪厄认真关注了海德格尔中晚期关于荷尔德林诗歌和语言的思考,显然,他有保留地接受了通常海德格尔思想史研究中的“转向说”,当然,我注意到他并没有停留在那种从人类主体中心论(《存在与时间》)向非主体论(晚期诗化哲学)的转换的观点上,他真的试图加深对这种海德格尔思想转向的理解。布尔迪厄表示,可以接受海德格尔对这一“转向论”的“自阐我释”,但他认为,问题的实质在于通过“自我阐释引导着海德格尔 II 将海德格尔 I 的风格实践和启发式实践的图式转化成了方法”。^①请注意,布尔迪厄这里的说法显然是批判性的反讽。如果承认海德格尔致理查森信中说自己的思想没有根本性变化,那么,这种改变就会是把具体的学术实践幻化为抽象的方法和做作的姿态。在布尔迪厄的眼里,“海德格尔 II”是将自己变成了一个“概念诗的巫师”,因为,海德格尔不过是通过诗一般的词语咒语将自己变成一个“神圣之物的追随者”。这是显示自己无能的咒骂了。由此,布尔迪厄才会说:“他赞美那种在神圣之物以及神秘之物面前保持神秘的克制立场,在神圣和神秘之处,思想变成了一种献祭的赠品、一种自我献给存在的礼物、一种敞开、一种期盼、一种牺牲。”^②说“海德格尔 II”在诗境中把思想献给存在,这说明布尔迪厄是海德格尔障眼法的牺牲品。真相是海德格尔把存在放入绞肉机中碾碎后献给本有的复归。如果进入不了这一构境层,那么,如下的描述就成了无所指的废话:“对森林和小径的思考,承诺了对于‘本土(native land)’的回归,对‘源泉’和‘根本’的回归,对‘神圣’和‘神秘’的回归,对简单之物的回归,简言之,对‘原初力量’的回归。”^③更有趣的事情是,布尔迪厄竟无意提到海德格尔哲学中存在的一种“公开系统与隐蔽系统”,但这里的公开系统只是指日常话语情境,而隐蔽系统则是海德格尔做作地将“赋予常人词语以意义”,从而使日常语言圣化为非世俗之物。遗憾的是,与所有的海德格尔信徒和反对者一样,布尔迪厄并不知道海德格尔竟然还有一个真正意义上的秘密文献群支撑着的本有思想深渊。1989年的“圣灵”(《自本有而来》)降临事件,让此前关于海德格尔的一切深刻沉思和批判立刻成为笑柄。这也是诠释构境场的根本转换。

不过我真的觉得,布尔迪厄是一位令人尊敬的海德格尔思想林中路的迷失者。

①②③ [法]布尔迪厄:《海德格尔的政治本体论》,朱国华译,学林出版社2009年版,第112、111、22页。

3. 德里达:存在之叉的神秘踪迹

在两位身为左派知识分子批判者登场之后,我们请来的第三位见证者是解构理论的大师德里达。^①我也只是在这一次对海德格尔的研究中才真正知道,德里达的解构理论之缘起竟然在海德格尔这里,也才深深体悟到将德里达说成是一个“后结构主义者”有多么荒谬。^②严格地说,德里达不能算是海德格尔的信徒,但他无疑是最深地理解海德格尔之思,并从中生成自己原创性思想的哲学家之一。在1987年出版的《论精神——海德格尔与问题》一书中,德里达写下了关于理解海德格尔最重要的文本。在海德格尔的《哲学论稿——自本有而来》问世前两年,他通过对海德格尔的现身性文本的思考,几乎天才地猜到了海德格尔并没有直接全盘托出的秘密本有论。我不得不说,这是极为了不起的思想透视。

德里达的思考是从海德格尔的避免(*vermeiden*)一词开始的。他说,海德格尔从《存在与时间》开始就说过要避免精神(*Geist*)。而他又发现,1953年,在评特拉克尔的论文中,海德格尔再一次重复了这个观点。德里达果然一开始就不同凡响,他总是能注意到一般海德格尔信徒们忽略的文本细节。然而,德里达没有发现的话语细节为,海德格尔的这两个避免的异质性:第一个避免是存在论中的不做对象性的说明,而第二个避免已经是本有论上的存在之弃让。我们来做一些具体的分析。在德里达看来,精神概念的出现就是“拒绝任何物化(*Verdinglichung*)”和物性(*Dinglichkeit*),它与灵魂、意识和人格一类概念都所谓“非物化的存在(*das nicht-verdinglichten Sein*)”。^③物化(*Verdinglichung*)概念的出现,是一个极重要的理论事件。这里有一个极其重要的文献学细节,即海德格尔与青年卢卡奇^④的关系。

① 德里达(J. Jacques Derrida, 1930—2004):法国著名哲学家、解构主义思潮创始人。生于阿尔及利亚。19岁时回法国就学,1956—1957年在美国哈佛大学深造。1960年代成为《泰凯尔》杂志的核心人物。1960年代末,与该杂志分裂。后一直在巴黎高等师范学校任教。曾任美国霍普金斯大学和耶鲁大学的访问教授。后为法国社会科学研究员。主要著作有:《文字语言学》(1967)、《声音与现象》(1967)、《写作与差异》(1967)、《散播》(1972)、《哲学的边缘》(1972)、《立场》(1972)、《人的目的》(1980)、《马克思的幽灵》(1993)等。

② 2001年9月,我在南京接待了前来参加南京大学百年校庆“文科大师学术系列讲座”揭幕仪式的当代思想大师德里达。在与他的第一次交谈中,翻译口中的介绍话语甫落,德里达就按捺不住急切地说:“我不是后现代主义,我不是后结构主义!”

③ [法]德里达:《论精神——海德格尔与问题》,朱刚译,上海译林出版社2008年版,第22页。

④ 卢卡奇(Gerog Lukacs, 1885—1971):匈牙利著名马克思主义哲学家、美学家,西方马克思主义哲学思潮的“奠基人”。1885年4月13日出生于布达佩斯一个富裕的犹太银行家的家庭。中学毕业后,去布达佩斯大学学习法律和国家经济学,并攻读文学、艺术史和哲学。1906年获法学博士学位,1918年12月加入匈牙利共产党,1933年当选为苏联科学院院士,1944年任布达佩斯大学美学和文化哲学教授,1946—1956年间任国会议员,1956年曾任纳吉政府教育部部长,1971年6月21日死于癌症。主要著作有:《历史与阶级意识》(1923)、《理性的毁灭》(1954)、《美学》(1963)、《社会存在本体论》(1970)等。

过去人们也提及海德格尔早期曾经受到过青年卢卡奇《历史与阶级意识》的影响，其中的一处，即海德格尔对卢卡奇 Verdinglichung 一词的挪用。因为，在马克思那里，他几乎没有使用过 Verdinglichung 一词，其实，马克思只是在《资本论》第三卷中使用过两次^①，从来没有在重要的理论讨论中使用过。而他在描述资本主义经济世界中人与人的联系颠倒地表现为事物与事物之间的关系，他所使用的概念是 Versachlichung(事物化)。^② 在青年卢卡奇对马克思历史现象学的重新阐释中，他启用了 Verdinglichung 一词。这一诠释影响甚远。并且，在过去人们熟知的《存在与时间》一书中，海德格尔四次使用此词。^③ 然而，在新发表的海德格尔文献中，我们却发现早在 1919 年的讲座中，他就已经仔细区分了物化(Verdinglichung)和事物化(Versachlichung)概念。具体情况可参见本书第二章第一节中的讨论。所以，在《存在与时间》之中，海德格尔要避免精神，就是不说作为非物性的主观方面的精神。其实，海德格尔这里的避免，并非是纠缠于的物性和非物性，那恰恰是形而上学的问题，海德格尔说要避免精神，是不对精神在“什么(Was)”的意义上做形而上学的对象化的说明，他要进入存在论的关涉性的怎样(Wie)中的遭遇之思。而后一个避免精神，则已经从存在论转到本有论上，这里的避免已经是弃让之意。所以当德里达抽象地问到，海德格尔为什么要避免 Geist(即德里达把两种避免合成一个问题时)，事情就被简单化了。德里达这里对海德格尔思境的重构中，看起来深刻的链联其实是一种越界式的思想混乱。

能看得出来，德里达不想在一般的语义上对精神进行释义，他立刻对海德格尔的专用术语进行构境论式的复建：“Geist 对于海德格尔来说是太一(l'Un)的别名，是 Versammlung(聚集)的别名，是采集与聚拢行为的诸多名称之一。”^④ 从此处德里达具体的思想构境复建来看，这个精神，实际上是海德格尔意指的那个逻各斯(logos)，也即暴力性聚集的大写的一。这的确是海德格尔深刻的回溯性体认。说到底，精神(逻各斯)是存在的一种主观别名。而且，在海德格尔本有论的构境中，这种聚集恰恰是暴力性的存在特性。深刻的德里达并没有真正想透，第二种避免精神的实质是在存有上打叉。

有趣的是，的确聪明的德里达竟然也真的立即提及海德格尔在 Sein 上打叉

^① 参见 Karl Marx-Friedrich Engels-Werke, Band 25, “Das Kapital”, Bd. I, Dietz Verlag, Berlin 1963. S. 838, S. 887.

^② Versachlichung 一词在国内传统的马克思研究中，通常被译作“物化”，20 世纪 70 年代起，日本新马克思主义学者开始将其日译为“物象化”。近期，国内学术界开始受其影响。在我最近的思考中，我逐步开始觉得此词合适的中译应该是事物化。Versachlichung 一词的词干 Sache 在德文中是与 Ding(物)有一定区别的、与人相关的事物。马克思在自己的研究中，始终十分谨慎地使用这一概念。

^③ 参见 Heidegger, *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, Band 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. S. 62; S. 576(3).

^④ [法]德里达：《论精神——海德格尔与问题》，朱刚译，上海译林出版社 2008 年版，第 14 页。

(kreuzweise)这一文本事件。这初看起来,好像德里达真是自觉地从海德格尔弃让存在的本有论出发的,但实质上却不是。德里达将海德格尔的这一文本行为称之为“涂抹(Durchstreichung)”,并认为,当海德格尔“让‘存在’这个词于涂抹中出现,他就已经让‘存在’这个词消失了。因此这一点使海德格尔可能很久以来就踏上了这样一条神学的道路”。^①这是一个非常大胆的猜测,德里达推测海德格尔“很久以来”就走上了一条与存在相反的道路是对的,但那不是神学的道路,而是归基于本有的另一条道路。显然,德里达仍然认为消失了的存在仍然是海德格尔拥戴的好东西,然而他无法知道,在海德格尔秘密的本有论中被涂抹的存在并不是好东西!

首先,海德格尔在“存在”上打叉(~~Sein~~)的本意,是想不让“存在”概念成为石化的存在者(而且海德格尔也在同质性的 Grund 一词上打叉),这是第一种打叉,这种打叉的结果就是对古高地德语中 Seyn 的再征用。在这一点上,巴姆巴赫正确地看到,海德格尔在《自本有而来》一书中对用 Seyn 的启用,是“来表示对传统形而上学将 Sein 理解为‘固定的在场’这种做法的一种摧毁,也指向了一种后形而上学的对存在的经验,这种经验将存在体验为隐匿与揭示的赫拉克利特式游戏”。^②其次,当海德格尔再一次在非存在的存有(~~Seyn~~)上打叉(~~Seyn~~)时,他是在本有论的另一条道路上弃绝和弃让存在。存在不是消失,而是要在另一条道路上被恶狠狠地直接删除。这说明,德里达并没有真正进入海德格尔秘密归隐起来的本有论。在德里达没有进入海德格尔的本有论的情况下,我们无奈地看到他反复地、看似无比深刻地在将不在场的 Geist 等同于被涂抹而神秘消失的存在,并用其指认海德格尔从现身性文本中透露出来的那个本源的神秘之物。这还是一种很深很深的思想混乱。

德里达说,他发现人们很少追问和理解海德格尔的精神概念,“Geist 也没有在存在、Dasein、时间、世界、历史、存在论差异、Ereignis 等宏大主题和词汇旁边占有它应有的一席之地”。^③你看,可怜的德里达将 Ereignis 这个完全异质性的东西无意识地同质于存在论中的存在、Dasein、时间、存在论差异等概念,而没有出现在现身性文本中却直接属于 Ereignis 构境中的存有(~~Seyn~~)、此-在(~~Da-sein~~)和存有论差异等概念却不在场。深层次的异轨式的混乱自然不可避免。

对此,德里达还有一个概括:

首先“避免”“精神”这个词,至少把它放到引号里;接着,每当人们谈

①③ [法]德里达:《论精神——海德格尔与问题》,朱刚译,上海译林出版社 2008 年版,第 4、6 页。

② [美]巴姆巴赫:《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》,张志和译,上海书店 2007 年版,第 23 页。巴姆巴赫还指认了海德格尔在文本中使用的具体语境,即 *Gesamtausgabe*, Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 255 - 261; S. 264.

论到某种像动物那样并不具有 Dasein, 因此也不具有世界的东西时, 就涂抹掉那些与世界有关的名字; 然后, 处处给“存在”打叉; 最后, 当问题涉及到语言, 也就是说, 间接地涉及一切事物时, 涂抹掉一切问号, 连打叉都不用。^①

德里达声称, 他要追问这一精神不在场的“沉默”和“不说”, 这也是追踪“存在”被涂抹之后的踪迹。从这里开始, 德里达的思考显然集中于海德格尔 1937 年以后的现身性文本中。德里达说, 这种追问可以由交织在一起的四条线索来实现:

第一条线索是通向问题之守护。德里达说, 海德格尔十分精细地区分了追问、索问和探问, 但是海德格尔那里存在着一种对思想本身至高、至善之虔诚的守护, 故尔他宁可不说, “对于每个伟大的思想家来说, 都有一个单独且唯一的思想, 因此有一个未-思对于他来说也是单纯的东西”。^②在这里, 德里达引述了海德格尔写于 1953 年《技术的追问》中那句“追问乃思之虔诚”一语。所以, 德里达推断, “Geist 或许就是海德格尔在一切其他名字外赋予给问题的这种未被追问的可能性的名字”。乱套了吧, 海德格尔在 1953 年的不说, 已经是存有真理的归隐, 而不是向存在论归基中的不问。第二条线索是通向技术批判。德里达说, 追问之思在海德格尔的技术批判中被守护, 是为了避免技术对本质之思的污染, 所以, “Geist 也命名着海德格尔想从一切剥夺 (Entmachtung) 中拯救出来的东西”。^③这里的 Entmachtung 一词是关键。意思是对的, 但剥夺是由技术背后的存在发动的。第三条线索是最有意思的, 也是德里达在此离海德格尔思想构境最近也是最深刻的思考, 即关于“手”的讨论。德里达自己说, 他曾经就海德格尔关于手的论说作过长篇分析。^④依他所见, 海德格尔关于手的论说说明了人与动物最大的区别在于“手主宰着人的本质”, 这也是实践 (praxis) 的本质, 即攫取。而海德格尔“对存在-神学的拆解开始”, 他就对“Dasein、Vorhandensein (在手之在)、Zuhandensein (上手之在)”进行了重新划定。显然, 德里达已经从海德格尔《何谓思》一文中看出了攫取 (prendre) 与给予 (donner) 的对立。^⑤所以, 德里达能够发现在海德格尔那里表露出来的理性与把握的关联、手与话语的关联, 这种由手发动的攫取深埋在形而上学的人本主义根基之中。由此, “石头是没有世界的 (weltlos), 动物是缺乏世界的 (weltarm), 人是建造世界的 (weltbildend)”。^⑥可是, 德里达在此并没有深究世界何为 (Wie), 也没有进入更深一层的构境: 我们这个世界的本质就是由手发动的攫取, 而这个攫取的

^{①②③⑤⑥} [法]德里达:《论精神——海德格尔与问题》,朱刚译,上海译林出版社 2008 年版,第 126 页注、15、16、17、18 页。

^④ 德里达在巴黎和芝加哥举行的研讨会上的报告。参见: Jacques Derrida, “Geschlecht II: Heidegger’s Hand” (lecture 1985) in John Sallis (ed.), *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*, University of Chicago Press, 1989. pp. 161-196.

实现就是被他神秘化的存在(Sein)。第四条线索被说成是与形而上学不同的“另一种思想”，或者叫“隐秘的目的论和叙事秩序”，那里，只有暧昧的光亮。它就是未思，“未思是思想所能给出的最高礼物”(海德格尔语)。显然，德里达似懂非懂，装模作样。

我注意到，德里达特别喜欢在解读海德格尔的思想时，在存在论的构境层使用“本己”和“本真”的概念，可是他并不知道这个本己和本真性的另一个更深的思想构境层，即本有论中的本己和本真性，在那里，存在本身恰恰是非本有的。德里达说：

海德格尔建议在打叉形式的涂抹(kreuzweise Durchstreichung)下书写“~~存在~~”一词。这个叉并不表示一种否定性的符号，甚至根本就不是符号化；相反，它应当让我们想起 Gewiert，那恰恰作为在它的位置上、在叉号的交叉中被聚集起来的“世界游戏”中的天地人神。^①

德里达肯定不知晓，海德格尔后来还在 Grund 和 Seyn 上打叉。与在 Sein 上打叉一样，这个×不是被德里达戏剧化过度诠释交叉中所交织集聚起来的四个定位指向(天地人神)，而真是否定的符号，而这种否定意味着对全部形而上学第一条道路的否定，并且真的走向另一开端 Gewiert 中的天地人神。所以，没有否定的存在(第一条道路中的存在论)才会与根本没有出场的另一条道路中的本有论相遇。当德里达说“诸神通去，大地毁灭，人皆大众，平庸占优”^②时，这种混乱是直接的，因为“人皆大众”和“平庸占优”是存在论的构境层，而“诸神通去”和“大地毁灭”是本有论更深一层的思想构境。

不过，不知不为过。德里达已经是大师中最了不起的海德格尔之思的透视者。维特根斯坦在 1944 年曾经说：“我的论述难以理解，因为它在说出新观点的同时仍然带着旧观点的外壳。”^③海德格尔还不只如此，他的另一种(andere)本有思想在非形而上学领域(诗、艺术与语言)和形而上学旧话语中的直接现身，让人们立刻踏上歧途。这是陷阱中暗嵌着的陷阱。

4. 阿伦特：意志的弃让

在通常对海德格尔思想进程的断代研究中，“转向说”似乎已经是一个普遍被公认的事实。上面，我们已经初涉这一很热的问题。在这里，我们还是让海德格尔

①② [法]德里达：《论精神——海德格尔与问题》，朱刚译，上海译林出版社 2008 年版，第 65、58 页。

③ [奥]维特根斯坦：《杂评》，《维特根斯坦全集》第 11 卷，涂纪亮等译，河北教育出版社 2004 年版，第 61 页。

最亲近的人之一——阿伦特来阐释这一重要的转向。阿伦特在她的精神生活三部曲的第二部《意志》(1971)一书的最后“结论”中,用了整整一小节来讨论海德格尔的这个“转向”。我惊奇地发现,阿伦特关于海德格尔思想的转折说竟然是二次转折论:一是1930年代中期发生的第一次意志论转向,二是1950年前后发生的第二次存在论转向。这倒是过去人们并没有仔细注意到的很新的观点。

首先,阿伦特十分肯定地说,海德格尔的思想在1930年代中期发生了第一次“转向”(Kehre),并且,这一转向就发生在1936—1940年关于尼采的讲座中,她居然还十分具体地指认:“‘转向’的时间定在第一卷和第二卷之间。”^①这听起来像真的一样。在阿伦特看来,海德格尔思想的这一次转向的实质是意志论中的深刻改变:“从作为‘意欲的(Wollen)意志’的‘权力意志’到新的Gelassenheit(泰然任之),‘泰然’的内心平静和自相矛盾的‘非意欲的意志(Nicht-Wollen)’转向。”^②在她看来,这里,海德格尔直接用强制性的意志(Wille)穿透性地指代了早期还是中性的关涉(Sorge)。^③这是有道理的。因为,海德格尔从尼采的权力意志论中看到了意志(=存在)本身的破坏性(zerstörerisch),意志就是存在性的意欲之要,为此,她直接引述海德格尔的话:“意欲是支配的意志”,意志从根本上来讲就是“下命令”(立法)!不愧为海德格尔最亲近的人,她在并没有看到《自本有而来》的情况下,竟然直接透视了海德格尔存在-意志的支配本质,意志是令一切(人与物)到场—涌现的强力。阿伦特说,在海德格尔那里,他已进一步发现,现代“技术的本质就是意欲的意志,也就是将整个世界(ganze Welt)置于自己的统治和支配之下的意志,意志的本来目的只能是彻底的破坏。但是,除了这种统治,还有其他的选择:‘存在弃让(Seinlassen)’”^④不是让……存在!我得说,这真是十分精彩的解读。阿伦特很仔细地辨识说,与意志内含的那种强暴不同,存在弃让作为一种活动是“服从存在要求的思维”。这就不对了,存在弃让不再是服从存在,而是走向另一开端中的本有。依阿伦特的观点,海德格尔这一以否定强力意志为本质的思想转向的直接结果,一是消除了思维的主观性,思维不过是存在的一种功能(Funktion des Seins);二是否定了对存在者之存在解蔽的可能性,因为“现象世界(Erscheinungswelt)得以在其中被呈现给人的对象(Gegenstände)没有向人提示隐藏在对象背后的存在”。^⑤说到底,就是“自我不再自在地行动,而是服从存在”,人不再是存在的揭示者,而成为“存在的看护者(Hüter)或牧羊人(Hirte),他的语言成为存在之家(Sein

①③⑤ [美]阿伦特:《精神生活·意志》,姜志辉译,江苏教育出版社2006年版,第193、197页。参见Arendt: *Vom Leben des Geistes*, Band 2, *Das Willen*, R. Piper & Oc. Verlag, München 1979. S. 164, 168.

②④ [美]阿伦特:《精神生活·意志》,姜志辉译,江苏教育出版社2006年版,第210、200页。译文有改动。参见Arendt: *Vom Leben des Geistes*, Band 2, *Das Willen*, R. Piper & Oc. Verlag, München 1979. S. 179, 170. ——本书作者注。

eine Heimstadt)”。^①我觉得,阿伦特掉进了她自己所指认的海德格尔式的陷阱,因为,弃让存在之后,不是看护存在,而是看护没有被存在(意志)强暴的大地;语言真是存在之家,语言已经是沾满意志支配强力的话语,但非本有的道说之家。我不得不说,阿伦特仍然是“半截子”的深刻。阿伦特说,海德格尔第一次公开地宣布自己的这个“转向”,是在他1949年发表的《关于人本主义的书信》。阿伦特的这个说法,流传甚广,影响巨大。大多数研究海德格尔思想史的论者都注意和接受了阿伦特的这一转向说。

此处,阿伦特从主体的强力“意志”出发来看海德格尔的这一“思想转折”,我觉得倒是十分贴切的入口,这与阿伦特整本书(《精神生活·意志》)的逻辑线索却是一个意外的巧合。我认为,当阿伦特说经过思想转向,“在海德格尔的理解中,支配和统治意志是一种原罪”,这种断言无疑是正确的。但关键是海德格尔在什么思想构境层中主张上述观点?依阿伦特的解释,海德格尔是在对自己1933年简短的政治迷乱内省中,“感到自己有罪”,加上德国的战败和海德格尔本人被占领当局的禁教,因此,海德格尔在他的转变中彻底“改变了他对从古希腊到现在的整个看法”,即不再肯定人的主体性的支配和统治的意志,而“开始反对《存在与时间》中所谓的主体主义(Subjektivismus),即对人的生存(Existenz)和存在方式的关注”。^②必须专门指出,阿伦特的这种解释,成为了一段时期里海德格尔断代史研究中居主导地位的解釋。然而,在我看来,阿伦特的这种解释显然是过于外在和牵强的。阿伦特自己也清楚,海德格尔始终拒绝为自己曾经短暂地与纳粹为伍而道歉,他有愧疚但没有丝毫的负罪感。应该说,海德格尔政治迷误的确与强力意志有关,与尼采有关,而且他甚至认为与马克思“改造世界”的哲学宣言更深地相关。海德格尔后来想明白的真相为:如果强力意志是一种原罪,那么,这种原罪生成于人的存在本身。其实,政治迷误只是更加坚定了他原来居有的某种意向。仅此而已。

更有趣的是,阿伦特还发现了人们没有注意到的海德格尔第二次思想转向。阿伦特自己说,她在海德格尔1950年发表的《阿那克西曼德的残篇》一文中,看到了海德格尔“对存在问题(Seinsproblem)的整个论点提出了一个全新的和出乎意料的想法”,并且她十分肯定地说,这篇论文所表达的主要论点“并没有在他后来的著作中得到进一步阐述和解释”。^③真相为:不是没有,而是没有公开言说。在阿伦特看来,这第二个转向中,海德格尔提供了“另一种存在论思辨的可能性(Andere Möglichkeit ontologischer Spekulation)”!^④从这个意义上说,似乎第二个转向比第一个转向更重要。并且,阿伦特注意到了海德格尔这只老狐狸暗示说,“这篇论文来自于1964年撰写的、但遗憾地没有能发表的一篇‘专题论文’(Abhand-

^{①②③④} [美]阿伦特:《精神生活·意志》,姜志辉译,江苏教育出版社2006年版,第203、194、210、211页。译文有改动。参见 Arendt: *Vom Leben des Geistes*, Band 2, *Das Willen*, R. Piper & Co. Verlag, München 1979. S. 173, 180. ——本书作者注。

lung)”。^①她可能做梦也不会想到,海德格尔会隐藏起来一批数量巨大的非存在论的本有论思想的秘密文献。虽然,海德格尔在给阿伦特的信中,曾经用本有论的诗歌多次暗示后者。^②甚至在1975年8月,他当面向她透露本有论思想“65页”的重要性,但她并没有真正理解老狐狸海德格尔的真实意思。

阿伦特说,海德格尔通过几乎逐字逐句地翻译阿那克西曼德的希腊原文,从中发现了一种全新的东西,即对存在本身的质疑。这就对了,质疑存在本身正是正确进入另一开端的重要线索。这种质疑生成了一种“明显不同于海德格尔的存在论差异的思想”,在其中,“存在论的差异中的关系被颠倒了,它体现在下面的句子里:‘存在者的显现,光明(通过存在)给予它们的显现,遮掩存在之光(Licht des Seins)’ ,因为‘当它在存在者中显现的时候,存在隐退了(Das Sein entzieht sich indem es sich in das Seiende entbirgt)’。”^③这段引文中的着重号由阿伦特所加。阿伦特看到了存在本身在海德格尔那里的隐退。海德格尔后来的准确说法,叫存在的弃绝。由此,阿伦特还注意到由此引出的一系列变化,在存在论差异中,“真理被理解为解蔽和显现”,而“在《阿那克西曼德的残篇》的解释中,真理不再是解蔽,它属于一个来自隐藏的存在者”;自然,也不再是(φύσις,涌现),即从黑暗来到光明,而是将自己“隐匿起来”。^④我还注意到,阿伦特无意识地提及海德格尔在文本中使用的那个不同于此在(Dasein)的此-在(Da-sein)。

通过隐退,“存在抓住它的真理”和保护它的真理;存在使它的真理免受存在者的“光明”的伤害,因为光明“遮蔽存在之光”;虽然存在最初提供这种光明。这导致表面上自相矛盾的陈述:“当(存在)提供存在者的显露时,它(完成了)存在的隐藏”。^⑤

于是,“存在退回到本身,存在者‘进入漂泊状态’”。阿伦特无法准确地界定,存在退回的不是存在本身,而是被打上叉的存有(Sein),真正被光明遮蔽起来的不是第一开端中的存在,而是跳出第一条道路的本有。可是,这不并不妨碍阿伦特极为深刻地指认,所谓漂泊即是反抗秩序,反对我们向自然的立法(康德)和向我们自

^{①③④⑤} [美]阿伦特:《精神生活·意志》,姜志辉译,江苏教育出版社2006年版,第210、212—213页。译文有改动。参见 Arendt: *Vom Leben des Geistes*, Band 2, *Das Willen*, R. Piper & Oc. Verlag, München 1979. S. 181, 182. ——本书作者注。

^② 参见海德格尔分别在1950年3月11日写给阿伦特的“从被收回的恩典中跌出……”一诗和1972年2月15日写给阿伦特的“感谢”一诗。当阿伦特表示无法理解其中的意思之后,海德格尔在1972年4月19日的回信中还假惺惺地解释诗句的意思,可是,他仍然只是沿着公开发表的文本路标,而不告诉阿伦特他隐匿起来的有关本有论思想的大量秘密文献。Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975*. Edited by Ursula Ludz. Frankfurt: Klostermann, 1998. S. 86-89; S. 227; S. 234.

身的立法(霍克海默、阿多诺)。“行动就是漂泊,就是迷路。”^①迷路即是复归大地。“我们将在冰冷的忘川中记得,大地为我们拥有一千位天神”(曼妙德施塔姆诗句)。

到底是最亲密的人,阿伦特走到了离海德格尔迷宫出口最近的地方。可那只是一种可能性的光亮,她最终还是没有走出来。海德格尔不想让任何人走出洞口,因为白日的光亮会让所有长期在洞穴里生存的人们瞬间失明。阿伦特也不例外。海德格尔最后不忍心地告诉了与自己一起慢慢变老的红颜知己,但她却固执地拒绝了。这不能说不是一个很凄凉、很悲惨的悲剧。

5. 巴姆巴赫:政治有色镜中的复杂皮鲁埃特旋转

应该够了。在走向海德格尔思想构境及其历史进程的道路上,大师们的自信在1989年《哲学论稿——自本有而来》突然问世之后,一切都立刻显得那么脆弱和可笑。何况我们这些普通人呢?所以,在海德格尔研究中,今天我们思想中的瞬间失明和绝望是极为正常的。但是,记得布洛赫曾经说过,正因为绝望才会有希望。正视这种失明和绝望,可能是我们重新走向希望的开始,我们一定不会放弃。

先给一点直接的光亮吧。我在并非大师的小人物巴姆巴赫^②的《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》(2003)一书中,很意外地看到一个关于海德格尔思想转变的概括。固然从总体上看,此书在严格的学术研究平台上并不是一个值得认真对待的文本,作者过浓的政治意识形态取向遮蔽了走向严肃思考的可能。他将海德格尔的全部哲学,以极为复杂的文本考证方式直接链接于扎根于德国土地的“纳粹意识”,把学术思想场域简单变成了可笑的政治臆想迷雾。这是一种没有斯大林的斯大林主义话语,因为,这种用政治意图直接强暴文本的做法,正是斯大林教条主义的东西。当然,这并不妨碍巴姆巴赫研究中细密而扎实的文献考据里时不时出现一些重要的思想火花。显然已经读过《海德格尔全集》第65卷中的《自本有而来》的巴姆巴赫,在对海德格尔思想发展的总体判断上,明确反对人们对海德格尔思想发展的“单义与单向转变”评判,这是对的。其中,他列举了一群转变:

从一种以此在为中心的日常生活论转向对真理之本质的一种新理解,从《存在与时间》转向“论真理的本质”,从 Sein(存在)转向 Seyn(存有),从意志到 Gelassenheit(泰然任之),从在场形而上学到关于 Ereignis

① [美]阿伦特:《精神生活·意志》,姜志辉译,江苏教育出版社2006年版,第216页。

② 巴姆巴赫(Charles Bambach,1952—):美国达拉斯大学哲学教授。1974年毕业于美国纽约大学,1977—1981年曾在德国图宾根大学学习,1987年在美国密西根大学获得博士学位。主要论著有:《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》(2003)。

(本有)的非形而上学之思,从 Überwindung(克服)到 Verwindung(经受),从现象学问题到政治问题,或者从政治问题到诗的问题。^①

他的理论线索显然比阿伦特要更清晰一些。当然,这不是因为他比前者聪明,而是他像我们一样,是在一切秘密和谜团都水落石出后登场的。随后巴姆巴赫说,简单地看,这些都是误认,甚至即使人们在“海德格尔的那种曲折和回转性(bank-turning)的思想道路上找到许多所谓的转折(turns)、曲折(twists)、皮鲁埃特旋转(pirouettes)^②和出击(Einsätze)”,但这都不足以把握海德格尔在1946—1976年“转入地下的秘密神话”。起始时间不对了,是1936年开始。晚了整整十年。并且,他还专门提醒我们,不要轻易相信上述阿伦特所散布的关于海德格尔在“从1936—1940年讲座,那也正是‘转向(Kehre)’实际发生的那些年”的断言。手中似乎握有真谛的巴姆巴赫认为,人们津津乐道的所谓“转向”,只不过是一种外在的假象。其实,

那引发了许多讨论的海德格尔的“转向”(Kehre),既需要被理解成一种向西方哲学在前苏格拉底的 aletheia(无蔽)中的基础和根基(Boden)的重-返(Rück-kehr),也要被理解成对与现代性的形而上学绑缚在一起的西方哲学之无根状态(Bodenlosigkeit)的**颠倒(Umkehr)**。^③

依我的看法,巴姆巴赫这一断言中是内含真理的,这里被指认出来的“重-返”和“颠倒”,正是海德格尔“克服形而上学”浩大思想即**第一个归基工程**的前提。可是,由于巴姆巴赫眼睛上总是蒙着有偏见的政治意识形态有色眼镜,因此,他并没有真正捕捉到这一层面有价值的思想构境层,即海德格尔对全部形而上学的深刻批判和剖析。

巴姆巴赫坚定地认为:“海德格尔从未真正变化过,他从未放弃过他关于原生性扎根状态的存在论神话!”^④这是巴姆巴赫无意识讲对的一句最精辟的话:海德格尔从未真正变化过!这句话是有份量的,我完全赞成这一判断。巴姆巴赫的最后一句话的前半部分也是对的,海德格尔没有变化的是那种原生性扎根的东西,但遗憾的是,恐怕海德格尔没有放弃的真的不是存在论,而是原始的乡土质朴性以及后来重新构境而得的本有(Ereignis)之思。这说明,巴姆巴赫无法透视海德格尔的二重思想构境,所以,他并不能真正说清楚海德格尔为什么从未真正变化过!

其实,在前面巴姆巴赫概括出来的那一大堆被他判罪的“转向”中,也并非全

^{①③④} [美]巴姆巴赫:《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》,张志和译,上海书店2007年版,第443、79页。

^② 皮鲁埃特旋转(pirouettes),芭蕾舞中舞者立于脚趾的旋转。

错,当中的所指也有真真假。所谓“从一种以此在为中心的日常生活论转向对真理之本质的一种新理解,从《存在与时间》转向‘论真理的本质’”,巴姆巴赫对此的另一种表述为,“从《存在与时间》所关注的人类学主题转向作为 aletheia(无蔽)和 Gelassenheit(泰然任之)的真理之创始性的展开”^①以及“从政治问题到诗的问题”。表面上看,巴姆巴赫似乎是想说明从存在者到存在的第一重归基,可却漂浮于表面化的文本间的链接或不同领域问题的错误相交,成为完全不着边际的胡扯。而其中“从 Sein(存在)转向 Seyn(存有),从意志到 Gelassenheit(泰然任之),从在场形而上学到关于 Ereignis(本有)的非形而上学之思”,却基本上反映了海德格尔在秘密文献中实现的从存在之世界复归于隐秘之大地的第二重归基。我能感觉到,读过海德格尔全集第 65 卷的巴姆巴赫的一只脚已经跨出了海德格尔布下的最后陷阱的出口了。

能看到,巴姆巴赫还敏锐地发现了海德格尔用以建构自己哲学宫殿的一大批重要的关键词及其学术缘起:首先,是在“在尼采的 Kampf(战斗)与荷尔德林的 Heimat(故乡)、赫拉克利特的 polemos(争执)与艾克哈特的 Gelassenheit(泰然任之)的奇怪而又致命的结合中,出现了一种海德格尔式的根的哲学”。^②这是十分重要的思想史指证,并且,这种指证直接依存于巴姆巴赫扎实的文献考古。对此,我是真心敬佩和推崇的。在巴姆巴赫看来,海德格尔的所谓根的(Boden)哲学有其双重含义:其一,巴姆巴赫重点想论证的是海德格尔的全部哲学都扎根于德国本土(Boden)和民族(Volk)文化的政治纳粹意识形态。其二,是前面已经提到的将思想扎根于原初的前苏格拉底希腊思想之中,以消除整个西方哲学的无根状态(Bodenlosigkeit)。巴姆巴赫最喜欢引述的海德格尔的话是“我深信,没有任何本质性的精神作品不是扎根于源初的原生性之中。”^③所以,

神话性原生性的双重形式:一种是**政治**形式,扎根于本土(Schlageter 的 Heimat[故乡]、Bodenständigkeit,阿勒曼尼的土壤),另一种是**存在论**形式,扎根于希腊神话的土地性领域(荷尔德林和 W. F. Otto 的诸神,Jaeger 的“地下哲学”的 Tyrtaeus,前苏格拉底思想家们的本原性逻辑)。^④

我觉得,巴姆巴赫的这种双重扎根说是深刻的。一方面,海德格尔第一个扎根乡土观念的确是他哲学思考中极为重要的基础,只是巴姆巴赫将其仅仅理解为某种政治意图则显得十分牵强。可以承认,海德格尔的哲学思想中的确包含着与

^{①②④} [美]巴姆巴赫:《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》,张志和译,上海书店 2007 年版,第 67、36、183 页。

^③ Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 551.

粹精神相通的某种东西,但海德格尔哲学思考的**整体学术活动**并不是一种政治图谋就能简单吞下的。巴姆巴赫在此书中的很多做法很像中国“文化大革命”中那种政治符号强暴,这使得他自己的许多有价值的文献研究可笑地畸变成为到处接公牛奶的筛子。另一方面,巴姆巴赫认为海德格尔通过第二种思想扎根,制造出一种所谓神话性的**源初哲学**(*Ursprungsphilosophie*)。在他看来,海德格尔的这一神话是“从一个隐秘的希腊 Arche(本原)的原始—世系源头那里纺制出来的”。这是正确的。巴姆巴赫解释到:

Arche 指的是一种神话:追求纯粹的源泉、原始性、发端、开创、破晓和开端的欲望。尽管如此,以编码过的希腊原生性语言重塑过之后,海德格尔对希腊术语“arche”的论说就开始表示统治、权力、命令、权势和统治的形而上学运动(metaphysical movement)了。即使是在词源学的意义上,arche(本原)也表示源发活动(origination)的统治性力量。^①

应该承认,巴姆巴赫这里的分析是有足够透视感的。遗憾的是,他立刻将这种分析与海德格尔的所谓希腊—德国的种族等级暴力链接起来,从而表现出某种思考中的深层混乱。显然巴姆巴赫没有理解海德格尔**回到希腊**的双重构境:一是回到苏格拉底之后的**形而上学开端**,这主要指柏拉图和亚里士多德,这是使形而上学中对象化的存在者归基于被遗忘了的存在。上述由 Arche 开始的“统治、权力、命令、权势和统治的形而上学运动”缘起柏拉图和亚里士多德,所以,海德格尔的第一个“回到”本身是一种对形而上学暴力发端的揭露。第二层构境是回到苏格拉底以前的**源初思境**,即阿那克西曼德、巴门尼德和赫拉克利特,这是再从存在归基为本有。巴姆巴赫显然没有真正达及这第二层级的构境。

其次,巴姆巴赫认为,在这种根的哲学中,海德格尔还“将尼采(‘Verfall [衰落]’、‘Verdüsterung der Welt [世界的暗昧]’)、荷尔德林(‘Die Flucht der Götter [诸神的逃逸]’)、费希特(‘Die Bestimmung des Menschen [人的使命]’、‘Schicksal [命运]’)的语言逼入到他们自己的日耳曼中心主义形而上学的板结框架中去”。^②你看,巴姆巴赫的鼻子上总是架着政治的有色透镜。实际上,巴姆巴赫列举的这些重要观念,都是与海德格尔在秘密文献中对**另一条道路的本有论**思考相关,可是巴姆巴赫在政治臆念狂乱中错失了走出迷途的可能。他的身子再一次跌入陷阱之中。

我还注意到,巴姆巴赫在一些非政治的学术思考中,极为准确地把握到海德格

^{①②} [美]巴姆巴赫:《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》,张志和译,上海书店 2007 年版,第 323、230 页。

尔表现出来的某些重要思想：比如他在海德格尔 1930 年的讲座中注意到了，Aletheia(无蔽)的出场同时意味着：“哲学的开始(Anfang)、人类历史的开端(Beginn)，以及同样来说自然——在其作为 physis 的源初意义上——的首次显现，这种三重(现象)在相同的世界一时刻一起发生了。”^①这是海德格尔的原话。世界的建构、自然之涌现、历史之发端、思之开始和真理之解蔽，这五个东西是同时发生的，其同一的基础即是**暴力的存在**。这是一个很关键的思想指认，然而巴姆巴赫恰恰没有更深一层的想一下，如果存在不是一个好东西，那海德格尔怎么会还坚守存在论呢？有趣的是，他自己还在海德格尔 1935 年的《形而上学导论》一书中关于福克勒斯颂歌《安提戈涅》的讨论中，就指认了海德格尔对**存在本身暴力本质**的深思，即“由人类在试图掌握、征服和控制存在的暴力时所施行的那种暴力”。巴姆巴赫的如下讨论是极其深刻的：

海德格尔将以形而上学术语将这种强暴的张力，把握为索福克勒斯所说的 *techne*(技术)和 *dike*(嵌合)之间的根本张力。*Techne*(技术)在这种形而上学的意义上并不意味着“技术”、“技巧”或“生产方式”；它毋宁是指一种在存在的明确形式下，将存在作为某种特定的存在加以打开的方式。*Techne*(技术)显明的是存在的那种不可控制的力量和支配：人类在强暴的海上航行，他们测度最可怖的山峦，他们为了带来丰收，在合适的季节翻耕土地，他们驯服野兽，给它们套上轭干活。所有这些力量都在 *techne*(技术)的暴力中并通过这种暴力被制服了。^②

好极了。我得说，这是我所看到的当代关于海德格尔研究中最重要解读片断之一。还有一个重要的例子是著名的法国后马克思思潮的代表人物朗西埃的解读。在《政治的边缘》一书中，他已经意识到海德格尔的这种改变，“面对世纪的灾难，哲学所认识到的正是它自身固有的原罪：被称作形而上学的古老但又始终年轻的背叛，它的任务本来是在存在的迫近的光亮之中对存在者进行呈现，但后来这个任务却被转变成一个全能的主体对一个由受其支配的客体所构成的世界进行的统治”。^③并且，深度中毒的朗西埃会很深地拟仿海德格尔说，**生产**(*pro-duction*，这种用短线分割开来的拉丁语词源中的 *pro*“向前”*duc*“引导”，恰恰是“整合了古希腊的‘自然’(φύσις，涌现)概念和逐步推进事物日常生活的艺术”。^④当然，巴姆巴赫没有进一步想清楚的问题是，**存在的打开**，是“自然”的涌现和到场的基础，由此，世界被建构、历史被启始、万物被解蔽，存在状态中的第一条道路之思——形而上学

①② [美]巴姆巴赫：《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》，张志和译，上海书店 2007 年版，第 238 页。

③④ [法]朗西埃：《政治的边缘》，姜宇辉译，上海译文出版社 2007 年版，第 26、4 页。

开始。这一切,正是他在对海德格尔哲学进行反纳粹主义狂轰乱炸中错失的海德格尔的第一重归基工程。

除此之外,巴姆巴赫还敏锐地注意到海德格尔在1936—1937年冬季学期首次使用 *Auseinandersetzung*(争执)一词后,*Auseinandersetzung* 不断生成的多重构境层。^①他甚至注意到“海德格尔1938—1940年的笔记本(题名‘*Seynsgeschichte*’)中”,即海德格尔在秘密文献中的第三本《存有的历史》中,“以一种新的不那么强暴的、他所谓的 *Ereignis*(人与存在的相互居有)的风格来解读存有史了”。^②不是人与存在相互居有,而是人与本有(存有)的相互居有。其中,他还注意到海德格尔关于两个开端的说法:“共产主义的‘统治’就是存在史的第一个开端的终结。这一历史之终结的突然裂开就是另一个开端。在第一个开端,存有(*Seyn*)在本质上(*west*)作为突然出现的开启(*physis*,涌现)而运行;在另一个开端,存在在本质上是作为本有(*Ereignis*)而运行的。”^③并且,在海德格尔的这个“第一个”和“另一个”双重开端的充满诱惑力的叙事中,“大地不是一种对象性地在场的、事物性的实体,而是所有在人类世界中出现者的隐蔽的来源。从土地性的、隐蔽的大地与被揭示了的、以人的方式被建构起来的世界之间的冲突或争执而来”。^④显而易见的是,当巴姆巴赫政治有色眼镜失效的瞬间,他还是可以看到一些文本的真相,在我看来,这都是在海德格尔思想道路探索中真正出现的些许光亮。令人遗憾的是,巴姆巴赫仍然无法真正透视海德格尔所实施的从存在论走向本有论的第二重归基。

6. 海德格尔之思中的复式的双层思想构境

好了,下面我就来谈一下本书在这一问题上的基本看法:

首先需要专门辩解和告示一下,真的不是我在故意营造一种海德格尔解读的复杂化话语,而是这种海德格尔的思想确实会不断构现出如此不测的思想之境。我觉得,要想真的进入海德格尔的思想本真之境,关键在于在研究中不能将他的思想形而上学化(专业化、主题化、学问化),即将海德格尔变成他自己所反对的传统西方哲学思辨;并且,在关于海德格尔全程思想发展的历史研究断面上绝不能简单地将其平面化和线性化。前者,海德格尔不是传统西方哲学中的某种学问之发展和演化,他只是曾经在这些传统形而上学论域中有过必要的逗留和挣脱,并与之有过精彩的争执。后者,海德格尔的思想发展不是常人学者那种在时间线索中由低级向高级的学术进步。这种误解主要体现在上述所谓海德格尔哲学的转向说,如从人类中心论到后人学、从存在论到诗学话语的发展。我只想说,进入海德格尔哲

^{①②③④} [美]巴姆巴赫:《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》,张志和译,上海书店2007年版,第380—389、297、22页。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 69, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998. S. 213.

学之思的路径,不仅不能从某种外在的思想尺度和他性评判标准(神学、现象学、解释学和东方神秘主义的学术链接以及纳粹主义批判中的简单政治否定)出发,甚至不能满足于只是跟随海德格尔思想行进中那种看得见的足迹,海德格尔哲学构境的真正秘密,在于他的那种可见可说的形而上学学术论域中的拼搏和厮杀,恰恰基于另一个隐匿起来的神秘之思的内在趋动。直接地看,这是一个**复式的双层思想构境**。故而,在海德格尔的思想发展中根本不存在什么断裂式的思想转向,只有一个**海德格尔!**只是这个海德格尔在对希腊源初本原(*Arche*)之境的**双重返回**中,同时置身于“第一开端”的形而上学之路解构之战和在“另一开端”的本有之思中的道说本现之中,应该说,海德格尔在两个思想构境层中的辛苦努力都是一贯到底的。

依我的研究心得,海德格尔之思缘起于深深扎根于黑森林乡土质朴性的基督现世悲苦,受存在解读之多义性的启蒙,在习得现象学方法之精妙要义后,经由狄尔泰,更深地从主观意识意向走向感性生活实际,由此透视了全部形而上学和人类历史存在的秘密,极深地达及马克思所完成的历史唯物主义。又由此,依尼采之形而上学之终结和荷尔德林之诗境,彻底离开马克思,复归他本己的乡土浪漫主义之质朴本有。说海德格尔从来没有根本性的**转向**(*Kehre*),是因为质朴的本有是他真正源初的东西,只不过在他战胜(克服)这个以暴力性的存在基础(根据)之上的形而上学世界之后,凯旋式地荣归故里而已。如果硬要人为地分层而论,我们可以说,海德格尔一生的思想历程完成了**双重归基**(*Zurückgrund*)或**双重扎根**(*Wurzelligkeit*)的两件大事:其一是1922年开始的对形(存在者)而上学(对象化表象逻辑)的透视和克服,使其**归基**为以**不是对象物(Was)的怎样(Wie)**开端的存在论,这件事情,贯穿海德格尔的思想进程始终,请一定注意,海德格尔从来没有简单地**肯定**这个被归基的存在;其二是1932年开始生成异质于全部形而上学基础——存在论的**本有思想**,这恰恰是青年海德格尔本己之思的基始起点,只是在克服了形而上学对存在的遗忘之后,他开始**清算暴力性存在**本身,并在1936年开始进行本有思想的秘密生产,这一思想的明确生成,标志着海德格尔的最终决断放弃人类已经走过的征服世界的第一条道路,而进入弃让存在的另一条**归基于本有**的道路。

正像海德格尔自己多次申辩的那样,他的思想进程中没有根本性的断裂式的转向(*Kehre*),但恰似因为有碍于学术治安场境中的思想传播和可接受度,他将**自己的思想告示和文本制作故意设定为不同的场境中的表演性、表现性、神秘性和现身性的话语和文本**,因而隐匿了海德格尔并没有公开言明的许多重要的复杂的**多层次、多场地的构境论转换**。在我看来,这种转换遍布海德格尔思想构境的每一个时期,几乎步步有变,处处惊心动魄。也可谓步步起清风,处处是道场。

我觉得,最重要的启始性转换是来自于现象学的还原方法,即从意识对象中的**什么(Was)到怎样(Wie)**的转换。这是巴姆巴赫等人手中单一的政治话语所无法进入的思想构境层。在胡塞尔那里,现象学的还原法首先是要内省到意识自身的

先生生成机制,从意向到观念直观。海德格尔深得此道,1919年开始,他将“有东西”的对象性什么还原为生活体验中的怎样,并且在1921年前后从雅斯贝尔斯那里获得了有时间限定的此在,由此开始了自己的学术生涯。海德格尔哲学之思的真正诞生地是1922年《那托普报告》(*Natorp-Bericht*)。在这一并不打算公开发表的尝试表现性文本中,海德格尔独立地将现象学的还原在面向实践(交道)的重大突破中向前推进了:即回到希腊哲学,主要是重返苏格拉底之后柏拉图—亚里士多德那里形而上学发生的那一重要时刻,这主要是通过重现亚里士多德制作—自然—解蔽—逻各斯的存在论座架结构生成,使遗忘了这一原初场境的观念意向性回到交道性的现实世界。他独立发现了关涉性的交道世界是一切观念意向的真正基础,这也是过去人们在追逐世界基始本元的实在论存在概念中没有看到的东西。由此,海德格尔达及了马克思1845年在实践唯物主义中实现的形而上学颠覆。这是一种根本性转换,但这并不是海德格尔自己思想的改变,而是整个西方思想史的根本性转换:从本体论到存在论的转换。1923—1927年,海德格尔在自己的课堂上表现自己对本体论进行重构而获得的新存在论,并在《存在与时间》一书中,第一次向学术治安场公开自己的走向存在的途中风景。1932年起,海德格尔在两个方向上开始自己原创性的思想构境:克服形而上学与弃绝存在,这不是一个时间上相继的“转向”,而是一个同时发生的复层思想构境事件。

克服形而上学中发生的第一个归基就是让存在者重新扎根于作为其真实根据的存在:存在者与存在的差异,引导着内省的我们(*Da-sein*“们”)领悟生活世界和精神王国中何所在的全新境界。这是海德格尔让我们看清被形而上学遮蔽起来的脚下真实存在的第一开端和道路。由此,已经十分深刻的关系本体论转换为关涉(*Sorge*)论:在黑格尔—马克思那里已经摆脱了作为世界第一性本原的抽象物质和观念的一定的存在(*Bestimmtheit* = *Dasein*, 定在)^①,被重新构境分解为双重有时间的在此—此在:一是自然对象的虚假自在还原为关涉性的在场之涌现,原来传统本体论中那种实在的对象消解为交道关涉中的物性在场逗留;二是传统的“人”消解为实际性的生存,摆脱了传统类本质的人本主义的克尔凯郭尔式的个人主体还原为实际性生存的有死的此在。由此,传统本体论中那种抽象的主客对立的二元关系式,被还原为由此在交道性关涉发动的整体包围在场存在——周围世界,而原来作为辩证法本质的客观世界结构和规律的逻各斯,则解构为存在强力之在场集聚和构序,符合论的真理为更原始的解蔽真理论取代,对象性的表象认识论则深化为融入存在本身的意蕴内居论。于是,原来那种基于器具之形的本体论消解为在

^① *Dasein*一词在黑格尔哲学中表示有时间定位的存在,而在黑格尔之后,赫斯较早期使用了 *gesellschaftliches Dasein* 一语(参见[德]赫斯:《论货币的本质》,《赫斯精粹》,南京大学出版社2010年版,第160页),而马克思先是在“穆勒笔记”中使用了 *geselliges Dasein* 一语,然后在《1844年经济学哲学手稿》中使用了 *gesellschaftliches Dasein*。

场的存在论,形而上学不再是形之上的道,而成了在场存在之上的表象逻辑,抽象的非历史的形而上学归基为历史性到时(Zeitigung)的**在场存在**之思。当从存在者复归于自身的存在,**存在-弃让(Sein-lassen)**发生,这就彻底克服了形而上学。

弃绝存在中发生的第二重归基的前提是对希腊源初思境的第二重返回,即回到苏格拉底之前的阿那克西曼德、巴门尼德和赫拉克利特等人那种非形而上学诗性神话构境。这一重返不是复归被形而上学遗忘的存在,而是从形而上学第一条道路中的**异轨性跳出**后与希腊本原思境重逢的另一开端,这一开端不再是某种历史学意义上的原始之物,而是事物本有的**单纯性和质朴性**。由此,海德格尔开启了一个令人惊心动魄的思想“深渊”般的魔幻之思境。海德格尔对现世的厌恶,缘起于他很深的基督情怀,他不相信上帝,却从上帝之城中获得拒斥物欲的原生动力,贬斥现世流俗生活是贯穿海德格尔全部思想历程的红线。当他基本完成对形而上学的批判性归基之后,海德格尔又建构了更深一层的思想**证伪之境**:先前在第一种努力中被打开和重新复基的遗忘存在的西方思想史乃至全部西方文明史,竟然又都被宣判为**非本有的人类存在**之途。作为第一条道路基石的存在即是现世,**存在本身就是原罪**,正是在存在状态中,发生了“世界的暗昧(Verdüsterung der Welt)”、“诸神的逃逸(die Flucht der Götter)”、“大地的毁灭(Verwüstung der Erde)”以及“人类转化为大众”。在存在开启的人类历史进程中,自然在强暴式的涌现中被对象化,人成为主体,存在对地球的统治(Erdherrschaft)本身就是将人**连根拔起(Entwurzeln)**,就是将自己逐出家园,^①成为真正的“无家可归者”(das Unheimliche)!今天存在的本质即是技术,这是我们无法逃脱的**天命(Geschick)**,它并不是某种预先被给定的宿命,而毋宁是一种存在之势所发送(schicken)的历史可能性的聚集(Gesammlung)。现在要做的事情是,海德格尔在他自己发现并引导形而上学归基于此的存在者之存在(根据)之上再打上叉,并且,这个叉掉一切**存在论**的全新存有思境建构却是一种几乎不能打开、**不可言说的神秘本有(Ereignis)**之思境。

所以,第二重归基不是发生在原来的第一条道路之上的任何改良与革命(转折),而是回到**本源(Ursprung)**的**跳跃(Sprung)**,即跳跃入另一个开端的本有之中。这不是海德格尔自己的思想发生了什么“转向”,而是整个人类生存状态的“彻底转化”(völlige Umwälzung)和**异轨性跃出**。本有不是上帝之城,也非不实存的乌托邦,而是未被存在暴力浸蚀的黑森林式的乡土大地之原生之境。本有实在,但正被“改造世界”的在场之存在暴力所剿灭。从存在论经过内省的存有复归于本有,使关涉现世存在的形而上学**主导性问题**深化为面对弃让存在的**基础性追问**:存在(基础)被打上叉成为**质疑存在的存有(Seyn)**,正在到来之物(das Kom-

① 德文中 Entwurzeln 有连根拔起和逐出家园的双重含义。

mende)——存有是存在自否后走向本有的中介,对存在本身进行自否的**存有历史**的**思考**(*seynsgeschichtliches Denken*),才能真正使形而上学的第一个开端及其历史得以把握;在大地与世界的**争执**(*Auseinandersetzung*)中,时间中的个人生存的有死者——发动存在暴力的“这个星球上的次主人”——此在,被内省为历史性生成的悔意中的“牧羊人”——此-在(Da-sein);关涉性存在统治和支配下的燃烧之天空之火复归于黑暗中的**平静**。于是,存在者与存在的差异转换为存在者与有退意的**存有的**差异,追逐好奇心的存在居有论转变为**惊叹式**的呵护性观照(theoria)^①,解构了符合论的存在之解蔽性真理更替为存有之**归隐性**真理,否定了辩证法客体结构的理性之逻各斯之集聚和构序转换为弃让存在的无序性的**泰然让之**,探索的理性之日光转换为**非好奇**的蓝色星光,科学技术之座架让位给饱藏真理的艺术,进步的康庄大道改为思之田间小路,支配性所指的语言转换为无所指的诗性(dichterisch)道说,存在之**索要**转换为存在之**弃绝**,存有之省终归于本有之**本现**。最终,涌现式在场的被奴役的自然对象复归于本然的大地与天,这里的大地与天不是一种对象性地到场的物性实体,而是一切在世者的**隐蔽**来源。偶像化的上帝复归于作为永远**临在**(*parousia*)的最后的诸神,暴力性存在世界被穿透为**天地人神**游戏期间的本有发生之时-空。于是,第一个归基中的“让存在”现在转化为“让大地成为大地”,这是一种**新的立地**(*neue Bodenständigkeit*)和“变得在家”(Heimischwerden),这也就是海德格尔秘密思想构境的本然之境。

下面,就让我们从海德格尔文本自身的历史性生成过程来体认上述我的断言。

第四节 一个外部定性描述的历史线索

其实,面对海德格尔思想和文本中最重要的一件事情,莫过于对他的思想发展整体作一个基于文本考古学的理解性的重新全面透视。实际上,这似乎是一个非分的不可能的欲求。正因为有了海德格尔自己的指点和前人的思想足印,我还真是傻傻地做了。与传统海德格尔研究中的那种前后期“转向说”不同,我将海德格尔的思想发展区分为这样几个时期:第一个时期是青年海德格尔的思想蛰伏期,也是早期弗莱堡时期,时间为1909—1922年;第二个时期为青年海德格尔走向存在论的时期,即马堡时期,时间为1922—1928年;第三个时期是海德格尔克服形而上学和弃绝存在的本有思想**双重归基式**的思想构境的生成期,时间为1929—1944年;第四个时期是晚年海德格尔思想的成熟期,时间为1945—1976年。后两个时期,也是海德格尔思想发展的中晚期弗莱堡时期。在海德格尔哲学思想发展的全

^① 按海德格尔的诠释,theoria在希腊语的源初语境中为观照,但后来这一原意逐渐沦丧,演变为对象性世界中的理论(Theorie)一词。

程中,不存在那种异质性断裂式的“转向”,但始终发生着惊心动魄的思想搏杀和构境论意义上的深渊化,不时的、最常发生的学术事件是不断返回到初始,在这个意义上,海德格尔哲学的终点也是思之原点。

1. 青年海德格尔的思想蛰伏

第一个时期:从1909—1922年,青年海德格尔用了将近13年完成了从求学到登上学术舞台的最初努力目标。在常人学者往往逗留于完全依存于学术治安场中大他者的**他性镜像**的地方,此时的青年海德格尔只是在寻找学术起跳的弹力板。1909—1913年,青年海德格尔在弗莱堡大学学习,这又可以分为两个阶段,即神学学习(1909—1911年)和哲学学习(1911—1913年)阶段。这一时期中,青年海德格尔还没有正式进入学术圈,所以他也不可能生成我上述所指认的四种文本生产状态。至多,会生成一些“史前意义上”的不定性文本。目前我们可以看到的海德格尔的第一个重要文本,是他1909年初冬写于弗莱堡的《万灵氛围》(*Allereelenstim-mungen*),这是尚处于神学研读中完成的一篇向教会的神学大他者“表演”的东西,但这一并非故意的表演却显现出此时海德格尔复杂的心态。值得留意的文本是青年海德格尔写于1910年的《亚伯拉罕·阿·圣克塔·克拉拉》(*Abraham a Sankta Clara*)一文,我将这篇文章视为第一篇**拟现身性**文本。虽然,此时年轻的海德格尔还没有真正形成自己本己的思境,但这却是他直接呈现自己真实而**质朴**想法的文本。这一文本,是与后来1936—1944年隐匿制作的秘密文本内在链接的重要前期线索之一。与这一文本有些类似的文献,倒是青年海德格尔早期的一些诗作,诗境的隐喻中往往让本真性现身。1913年,青年海德格尔写下第一份简历。1913—1916年,是海德格尔正式进入学术治安场的最初阶段,此间,青年海德格尔先后完成博士论文《心理主义的判断理论——对逻辑学的一种批评性和积极的贡献》、讲师资格论文《邓·司各特的范畴和意义学说》、执教资格演讲《历史科学中的时间概念》,这是 he 为了获得学术治安场的外部承认所写给学术大他者观看的“尽义务”的**表演性**文本。其间,青年海德格尔开始了最早的弗莱堡讲座,它们从古代与经院哲学开始,经过康德与德国19世纪哲学,最后落脚于亚里士多德和洛采。同时,海德格尔跟随胡塞尔开设“现象学练习”的课程,这种练习课的对象是各种经典学术文本。1915年,青年海德格尔写下第二份简历。海德格尔后来自己说,1915年前后他已经走上学术之路,但那时他并不知道要走向何方,一切都是昏暗不清的,“问题的选择和探讨的方法都没有形成”。^①

① [德]海德格尔:《道路回顾》, *Gesamtausgabe*, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, S. 412. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

不管怎样,青年海德格尔还是由此“开始了对两条路线的缓慢澄清:(1) 历史地——坚决地回溯到希腊哲学,回溯到它的第一个本质的终结的形态——亚里士多德;(2) 进入到胡塞尔的‘现象学’方法的真正训练。”^①其实,海德格尔说倒了,先开始的恰恰是第二条路线:现象学方法的训练。1916年,胡塞尔任弗莱堡大学哲学讲席教授,这为刚刚成为编外无薪讲师的青年海德格尔送来了一个重要的本真性思想的现象学生产方式。1917年,那托普告知胡塞尔马堡大学空有副教授一职,可是两手空空的海德格尔眼睁睁地看着M·文特得到了那个在世(大学学术场)中的职务,这是他第一次世间败落。他必须得努力从同质的惯性表演转变到凸显性的异质性表现。^②在1918年他写给新婚妻子的信《在你之中达到神》中,我们看到了他的不满和抱负。这是海德格尔完成的第一篇秘密文献。其中,青年海德格尔第一次在暗处同时咒骂了神性大他者和学术大他者。1919年1月,青年海德格尔正式宣告脱离天主教。因为,神学不再是他吃喝穿住的物性支撑。此时,他写下了《中世纪神秘的哲学基础》(*Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*)的讲稿,却没有公开讲授。也是这一年,他结识了雅斯贝尔斯,后者为他送来了个人生存意义上的**此在**。虽然,早在1919年的战时学期,海德格尔明确表示过他对现行大学体制的不满。他认为,他自己刚刚逃离的大学生活对“本真性生存”的破坏是致命性的。可是,对大学进行真正的变革时机并不成熟。^③1929年,海德格尔干脆说,今天的大学“越来越具有了百货公司的性质;在百货公司,知识就像另一件当前在手的对象(*vorhandene Gegenstände*)一样被分发”。^④可是,他还是不得不在这个传统学术治安场上进行各种教学和学术表现。1919—1921年,青年海德格尔先后就“哲学与世界观”、“现象学”和“先验哲学”在课堂上讨论,我们可以看见他在依循旧形而上学话语行路中的思想火花。值得注意的文本事件是,正是从这些讲座文本中开始出现海德格尔精心标记自己内省式思想实验的“思之边注”。以下所及文本中出现海德格尔的思想实验性边注的,均简标为(思之边注)。

被海德格尔自己标示出的第一个思想路标是他写于1919—1921年的《评卡

① [德]海德格尔:《道路回顾》, *Gesamtausgabe*, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, S. 412. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

② 当时德国的职称结构分为三个等级:第一等级为讲师(*Dozent*)通常是大学取得博士学位后,撰写第二篇学术论文,执教资格论文(*Habilitation*)通过即可在大学获得授课资格,可是,讲师并不属于政府编制内人员,没有固定薪水,只有课时费,所以也称无薪讲师(*Privatdozent*),海德格尔此时则屈居此位。第二等级为副教授(*Extraordinarius*),可从文化部领取固定工资,级别相当于五级国会议员,海德格尔1923年获得此位。第三等级是讲席教授(*Ordinarius*),级别相当于三、四级国会议员,这是此时胡塞尔的职位,而海德格尔是在1928年才获得此位。除此之外,特别出众的教授还可被授予“枢密顾问”(Geheimrat)之类的头衔。

③ Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, S. 4.

④ Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 28, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, S. 347.

尔·雅斯贝尔斯《世界观的心理学》》(Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen«)。为什么?因为在这一文本中,青年海德格尔第一次开始自己自主性的思想实验:胡塞尔的现象学方法和狄尔泰的历史意识构筑的时间中的存在之追问,以及真正注入雅斯贝尔斯人学此在的路德^①的肉身性和克尔凯郭尔的这个个人,有可能使他真正获得一种与全部形而上学抗争的全新思想平台。1920年,马堡大学再次出现教职空缺,虽有胡塞尔的推荐,但海德格尔再一次落选于尼·哈特曼。他被PK掉的原因是“发表的东西太少”。两次入世败落,更加激化了青年海德格尔向学术治安场表现自己非凡能力的内驱力。在1919—1921年的课堂上,青年海德格尔讨论了“哲学的观念与世界观问题”。在这一讲座研讨中,海德格尔已经在思考体验中发生的周围世界,也在深入地解析构成“形式显示”的构序本质。在“宗教生活现象学导论”的讲座讨论中,海德格尔在关注保罗的《帖撒罗尼迦书》中开始思考瞬间(Augenblick)、“另一个开端”的临在(Parousia)、到来(Zukunft)、时机(Kairos)和回到本源(Ursprung)的跳跃(Sprung)等主题以及“奥古斯丁和新柏拉图主义”等。1921—1922年,青年海德格尔开始讨论“对亚里士多德的现象学解释”(Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung, Winter semester 1921/1922)。这是海德格尔思想发展第一时期的终点,也是第二时期的开始,这个开始即是海德格尔自己指认的第二条路线:回到希腊哲学!“回溯到它的第一个本质的终结的形态——亚里士多德”,同时,“这也是对滥觞于希腊的西方形而上学开端(Anfang)的分析”。^②这是对希腊源初思境中形而上学发第一开端的重返。

2. 走向存在:成为海德格尔自己

第二个时期:是从1922—1928年,这也可以被看作青年海德格尔自己站立起来的自主性思想构境期。这一时段的起点,是海德格尔自己标识的。在这一个思想发展阶段中,青年海德格尔只做了一件事情,即走向存在本身,即重新为人们奠定在形而上学中遗忘的存在基础(根据)。用他自己的话来说,从1922年开始,他制定了一个“人的诸此在的存在论”(Ontologie des menschlichen Daseins)的计划I。^③也是在1922年,海德格尔夫妇在巴登黑森林的托特瑙山(Todtnauberg)南坡上建造了世外的木制小屋(Hütte)。木屋位于托特瑙山海拔1115米的森林边缘下

① 路德(Martin Luther, 1483—1546):本名 Martin Luder,新教宗教改革的发起人。

②③ [德]海德格尔:《道路回顾》,Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 413. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

面,在一处布满牧场和草地的斜坡上。木屋面向南方,可以观望到小路和草地。^①这是一个具有双重象征的事件:一是海德格尔通过一个新的思想构境计划要向这个喧闹的世界宣战,他要向人们说明已经被他们忘记的对象性世界的真正基础,这是一项重新奠基的工作。二是海德格尔也告示了他的木屋此在(Hüttendasein)生存真正所依之地,即世外乡土式的独处本有生活。^②这一时期完结的外部标识是《存在与时间》(Sein und Zeit,第一部分,1927)的问世,这是海德格尔表现性文本中的第一个理论高峰。据说,海德格尔自己讲过,“《存在与时间》从一开始就想到要与迄今为止的整个哲学告别”。^③我觉得,在走向这个制高点的进程中,青年海德格尔先后经过了三次重要的实验性演练和一次失败的补救,我们从中能看一种从实际性生存论研究向“克服形而上学”批判的递进。

走向存在论的最初演练是青年海德格尔于1922年前后对亚里士多德哲学的一系列思考和研究。这首先表现在他1921—1922年冬季学期的讲座“现象学解释:现象学研究导论”(Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung)中。依我的理解,这是他在胡塞尔现象学语境中第一次进行内部争执的努力,这种争执表现为,青年海德格尔自觉地将胡塞尔的意向性归基为生活世界中的生存性践行,通过对关系意义和关涉意图落空的说明,海德格尔提供了一种悲苦的生活现象学中的世界图景。其间,还有海德格尔在1922年夏天开设的讲座《对亚里士多德关于本体逻辑学的相关论文的现象学解释》(Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des

① 其实,小木屋的建造完全是由海德格尔夫人自己一个人独立完成的,她从购地、购置木料并亲自设计了小木屋的图纸。海德格尔的孙女告诉我,1928年海德格尔继任弗莱堡大学教授之后,也是夫人在城郊购置了土地,并精心设计了这幢两层别墅的全部建筑图纸,一直到全部工程结束。一个有趣的细节,二楼书房和卧室的过道结构,是为了放置她祖传的大衣橱而专门设计的。海德格尔的孙女 Gertrud Heidegger 2012年在南京大学的演讲中是这样谈到小木屋的建造的:“1922年,货币因通货膨胀而急剧贬值,我的祖母于是请求她的父母分给她以遗产。用这笔实际上每天都在缩水的钱,她2月份在托特瑙山村上买下了一块地。我祖父母是在滑雪远游的时候了解这个山村的。因为,这块土地有很多的岩石和泥泞的地方,他们几乎没有花什么钱。我祖母马上又雇了一个木匠,并花钱买了木材,和他谈妥了木屋的建造计划。她跟我说,木匠拿到钱之后马上给自己家人买了面粉和皮具。当我祖母4月份去查看工作进度时,木匠还没开始盖房子。8月份我祖父母搬进了还没有门的几近完工的木屋里。不久之后就安置了第一批客人在这里过夜。一开始的一些年里木屋的多是一些朋友和大学生,后来的一些年里则是哲学家、诗人和科学家。”

② 1969年,海德格尔自己很自豪地说:“自从1922年以后,我们一直住在这里,即便是在马堡时期,假期也住在这里,圣诞节也一样,我们自己在经常是积雪很深的森林里拾材劈木。”参见[德]维塞尔:《回味无穷的感念》,《回答:马丁·海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版,第47页。依他自己的解释,小木屋中发生的是一种与城市孤独不同的独处(Einsamkeit.):“独处具有一种特殊的、原初性的力量,不是将我们孤立起来,而是将我们的整个此在放归(loswirft)到与一切物之本质(Wesens aller Dinge)的巨大的近(Nähe)中去。”Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 13, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. S. 11. 中译文参见[德]海德格尔:《思的经验(1910—1976)》,陈春文译,人民出版社2009年版,第9页。

③ 米勒:《马丁·海德格尔——一个哲学家与政治》,《回答——马丁·海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版,第166页。

Aristoteles zu OntologiuLogik)。当然,最重要的文本,是海德格尔在1922年完成的《对亚里士多德的现象学阐释——解释学情境的显示》(*Phaenomenologische Interpretationen zu Aristoteles; Anzeige der hermeneutischen Situation*,这就是著名的《那托普报告》,Natorp-Bericht)。1922年,那托普教授退休,由哈特曼转任正教授,所以菲利普马堡大学的哲学副教授职位再次空缺。这一次,胡塞尔强烈地推荐海德格尔。可是海德格尔此时并没有公开发表什么论著,急于表现自己真才实学的他立即把一份40页打印手稿寄给那托普。这一次,青年海德格尔终于如愿。1923年6月18日,海德格尔任“享有教授地位和权利的”马堡大学哲学副教授(*Exaordinariat*),直到1928年。在这份并不是公开发表的手稿中,青年海德格尔第一次透视性建构了一个为形而上学(对象世界)重新奠基的周围交道关涉世界。这使他与1845年从实践唯物主义出发的马克思相遇。这是海德格尔后来反复讲马克思颠覆了形而上学的缘由。另一个颠覆和终结形而上学的人是尼采。但与马克思(赫斯)不同的地方,是海德格尔第一次用存在关涉说否定了试图将主体与客体统一起来的的关系本体论,当然,他的直接证伪对象是狄尔泰的历史关联与境论。与此同时,青年海德格尔仍然在进行现象学方法的练习。依我的看法,海德格尔的《那托普报告》在其“克服形而上学”的思想史发展进程中的地位,很像马克思1845年的《关于费尔巴哈的提纲》,只是它更加展开和复杂。它直接标明了海德格尔第一构境层中新思想构境的生成。1922年,海德格尔写下一份“生平”介绍。

第二次演练是青年海德格尔于1923年完成的《存在论:关于实际性的解释学》(*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*)。这是他1923年夏季学期弗莱堡最后讲座的讲稿。他也将这一讲座指认为走向“此在的存在论”的“开端”。^①在这一文本中,青年海德格尔将实践性的交道抽象为实际性生活,也在此,现象学与解释学开始同构。更重要的进展为:解构传统本体论:以批判性的实际性此在生存取代对象性世界本原的基始探究。据巴姆巴赫的考证,也是在此时,海德格尔从1923年出版的《威廉·狄尔泰与保罗·约克·冯·瓦尔滕伯格伯爵通信集》中的约克那里获得无基性(*Bodenlosigkeit*)与立地状态(*Bodenständigkeit*)的思想。^②1923—1924年,青年海德格尔多次开设关于现象学的讲座并集中研讨亚里士多德。海德格尔自己说,正是在这一时期的讲座中,他首次公开表述了“存在论差异”。^③并且,他向自己的学生们宣布,我们需要找回那在希腊文化中“还活跃着的扎根状态和原生性(*Bodenständigkeit*)”。

① Hamah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975*. Edited by Ursula Ludz. Frankfurt: Klostermann, 1998. S. 104.

② [美]巴姆巴赫:《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》,张志和译,上海书店2007年版,第46—49页。

③ [德]海德格尔:《路标》,孙周兴译,商务印书馆2000年版,第156页边注。

第三次演练是青年海德格尔 1925 年完成的《时间概念史导论》(*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*)。这是他 1925 年夏季学期讲座的讲稿。依我的直感,这一文本很像马克思的《1857—1858 年经济学手稿》在马克思思想史中的地位,即《资本论》主要思想构境生成的秘密诞生地。而海德格尔的这一文本则是《存在与时间》思想构境的秘密诞生地。其实,在 1924 年青年海德格尔的几次公开演讲中,他已经在以《时间概念》(*Der Begriff der Zeit*)为题,并留下了同名的思考提纲式的文本。在海德格尔 1950 年 3 月 11 日给阿伦特的信中,海德格尔将反映秘密文献的本有论思想的组诗“从被收回的恩典中跌出……(STÜRZTE AUS ENTZOGENEN GNADEN...)”,直接标注为“1924 年 11 月”。^①可是,1924 年 11 月,海德格尔在科隆作了题为“此在与真在(Dasein und Wahrsein, λήθεια 去蔽[aletheia])”的演讲。我理解,这是走向《存在与时间》的真正开端。此时,青年海德格尔在课堂上开始讨论柏拉图和笛卡尔。1925 年之后,他有一段时间思考狄尔泰的思想(十次演讲),并开始关注康德和黑格尔哲学。应该是对康德和黑格尔哲学思考相关,青年海德格尔的思境中开始出现真理问题的身影,如 1926 年初的讲座题为“逻辑学:追问真理”,而 5 月的一次公开演讲则冠以“真理的本质”为题。这已经暗示后来第三阶段的一些研究工作的专题性方向。

1926—1927 年,海德格尔完成并出版《存在与时间》。1926 年冬天,哈特曼教授将转往科隆大学,马堡大学哲学系的一个正教授的空位出来,可是要得到这个学术场中的重要位置,海德格尔必须得让大他者们知道他有能力填补这个学术空场。于是,1926 年 1 月 29 日至 4 月 30 日,青年海德格尔闭门于托特瑙山南坡的小木屋内,写出了令他一举登上世界性思想大师宝座的《存在与时间》(第一部分)。^②其间,真心喜欢他的胡塞尔竟然前往托特瑙山,与将要在学术上谋杀他的海德格尔共思以生活世界为基础的“在世之中存在”。这是一个并不好笑的真实笑话。这份共计 240 页稿子被誊写为两份,一份缀以鲜花、题着“以感激、景仰和友情敬献埃德蒙特·胡塞尔”的献词,作为 67 岁诞辰的礼物送给了胡塞尔。而具有戏剧性的事情是,另一份寄往柏林教育部候审的稿子竟然被退回,不知哪个弱智的审阅大他者批着“不足”。次年 2 月,《存在与时间》同时在《哲学与现象学研究年鉴》第八卷上并以单行本问世。此书的面世,海德格尔声誉鹊起。半年后,1927 年 10 月,柏林颁发了正教授职称。

^① Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975*. Edited by Ursula Ludz. Frankfurt: Klostermann, 1998. S. 86.

^② 据海德格尔的孙女 Gertrud Heidegger 介绍,因为孩子们的吵闹,海德格尔《存在与时间》的大部分写作,是在小木屋山下的农家小院中完成的。2012 年 11 月,在海德格尔孙女夫妇的专程陪同下,我看到了这所已经被重建过的这间房屋。那里候,海德格尔每天上午在这里写作,当中午十二点邻居家屋顶上的钟声响起时,他再爬坡回家吃饭。简单的午休之后,海德格尔再回到这里继续写作。

以海德格尔自己的评论,关于“人的此在的存在论”计划,即《存在与时间》中的思想探索,发生在1922—1926年间。这是他对西方哲学中“第一条道路”(ein erster Weg)的探基之途,此书公开发表,使得海德格尔与传统哲学的争论“在形态上变得可以直观”。“这种形态本质上超越了迄今为止所有的提问方式,然而同时也引回了对希腊和西方哲学的深入研究。”

在《存在与时间》之后,海德格尔还有一次对《存在与时间》失败的补救尝试。这就是他在1927年夏季学期所开设的讲座:《现象学的基本问题》(*Grundproblem der Phänomenologie*)。这是海德格尔对现象学的正式告别。在同期为大英百科全书撰写“现象学”辞条时,海德格尔已经开始将自己与胡塞尔的异质性故意显现出来。1927年8月22日,海德格尔致信胡塞尔,他明确表示自己将超越意识现象学,不再认同于自己最后一个有脸的学术大他者。在他标识为**第二思想路标**的《现象学与神学》(*Phänomenologie und Theologie*, 1927年)一文中,他实际上是在欢送和感恩于曾经支撑过他的生活和最初学术成长的两个伪大他者。在此之后,我们发现“现象学”一词再也没有出现在海德格尔的主要文本标题之中,而取而代之的则是包括了现象学在内的全部西方哲学的别名“形而上学”。1927年12月,海德格尔已经在作《康德与形而上学》的公开演讲。而1928年冬天的马堡的最后讨论,已经是关于莱布尼茨的形而上学问题的研讨。与此相应,这一学期的思想练习也是最后一次冠以“现象学练习”的名称。但实际上,这已经是向自己老师尽义务的最后表演。在这一课程开始的时候,当学生向海德格尔说起现象学的艰涩时,海德格尔竟然这样答道:“那不过是胡扯!这只是向我的老师胡塞尔表示的一个姿态。在内容方面您不需要知道胡塞尔的任何东西,因为我的阐释方式与他根本不相干。”^①这话显然是说得过于满溢了一些。

1928年8月8日,海德格尔在给布洛赫曼的信中充满信心地说:“在这个夏天的最后一次的马堡讲座中我就已经踏上了一条新的道路(neuer Weg),或者更确切地讲,踏上了一条我相信在长时间里还只是可以被预知的小路了。”^②这是一条新的思想道路,它究竟通向何处,此时的海德格尔也心中无数。

3. 克服形而上学和弃绝存在的本有思境的生成

第三个时期是1928—1944年,这是海德格尔克服形而上学和自己本有思想基本生成的时期,当然,这不是一种异质性的双重逻辑,而是一个同向同质的分层建

^① [德]米勒:《马丁·海德格尔——一个哲学家与政治》,《回答——马丁·海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版,第162页。

^② Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann *Briefwechsel, 1918 - 1969*. Edited by Joachim Storck. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990. S. 26.

构的思想构境整体。

1928年11月,胡塞尔从弗莱堡大学哲学教授的位置上退休,已经明确向自己的老师告别的海德格尔(不再是青年海德格尔)正式登上德国学术场最重要的在世之中的哲学王宝座。固然,他很给面子地在1929年胡塞尔70岁生日庆祝会上发表了有违内心真实想法的**表演性**演讲。^①我可以肯定地说,这个时期是全部海德格尔思想构境中最重要的原创高峰期之一。因为在这个时期中,海德格尔的学术努力在两个层面上都发生了根本性的深化:一是在同一路径上从存在论复归转向**对形而上学的克服**;二是在对形而上学基础的否定性沉思中获得自己本真性的**弃绝存在本身的本有之思**,并决定将这种本真想法归隐为一种神秘性保真。

在第一个层面上,从存在论向形而上学之克服的过渡发生于1928年。从这一年开始,海德格尔多次就形而上学问题在学术界进行公开演讲,这是蓄意的挑战,其公开争执的学术擂台是1929年3月在达沃斯与卡西尔进行的辩论。为了让世人知道自己的真实用意,海德格尔还专门将在达沃斯的三次演讲的题目命名为“康德的纯粹理性批判与为形而上学奠基的任务”,并出版《康德和形而上学问题》(*Kant und das Problem der Metaphysik*,第一“康德书”)。依我的看法,这仍然如《存在与时间》一样,是被迫“逼入”形而上学学术治安场的论战之作。同年7月24日,海德格尔以“什么是形而上学?”(*Was ist Metaphysik?*)为题,在弗莱堡大学礼堂作教授就职讲座。在这里,海德格尔第一次提出:脱落于存在者整体的**不性和无化**,这其实已经是另一开端思路的混杂式启始。也因此,海德格尔将此文标定为自己的**第四站思想路标(思之边注)**。海德格尔在1929年完成的《论根据的本质》(*Vom Wesen des Grundes*,**第五思想路标,思之边注**)一文中,明确揭露形而上学的真正基础和根据。海德格尔在1928年10月17日在写给布洛赫曼的信中说:“在这篇文章中我试图把一些重要的东西简明地说出来(Ich versuchte da einiges Wesentliche einfach zu sagen).”^②

我们可以注意到,1928年之后海德格尔在弗莱堡大学的哲学思想练习中不再

^① 倪梁康博士曾经注意到这样一段“事实”:海德格尔在1923年7月14日给雅斯贝尔斯的信中已经明确表露出对胡塞尔的蔑视。他在信中说挖苦的口吻说:“胡塞尔已经完全破裂——如果他曾经还完整过的话——最近我越来越怀疑这点。他转转去,说一些老套话,真让人可怜。他靠着‘现象学创建者’的使命维生,谁也不知道这究竟是什么——而听了一个学期的课之后就会知道是怎么回事。他已经感到人们不再跟着——他当然认为,这是因为太困难——当然没人会理解他的‘伦理数学’(最新奇闻)——哪怕他现在走得比海德格尔要更远。”(*Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel, 1920—1963*. Edited by Walter Biemel and Hans Saner. Frankfurt: Klostermann, 1990. S. 42-43.)。可是到了1929年,海德格尔却在胡塞尔70诞辰庆祝会上大唱“赞美诗”,声称“胡塞尔的思想在哲学中具有‘领袖’的地位”。了解海德格尔对胡塞尔真实态度的雅斯贝尔斯听到传闻后大为疑惑,甚至专门写信质疑海德格尔的“两面三刀”。参见倪梁康:《从海德格尔的书信看“事实”》,载《开放时代》1998年第2期。

^② *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel, 1918—1969*. Edited by Joachim Storck. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990. S. 29.

有现象学的字样,而转为形而上学史的存在论分析,因为,此时海德格尔的腰杆子已经在学术上挺立起来。按照海德格尔自己的说法,在《存在与时间》之后,他在关于形而上学史的讲座中最有意义的讨论是从1930—1931年间“黑格尔的精神现象学”讲座(“一个阐释性的争执”^①)到1937年的“尼采专题”讲座。1930年的确是重要的。在课堂讲座之外,也是1930年,海德格尔开始集中关注真理问题。1924年,海德格尔最早在“此在与真在”的演讲^②里,开始提出了如下问题:“真理真是在判断中找到了它的基础,还是它被从一种更原本的土地(Bodenständigkeit)那里连根拔起和移位了?”1926年前后,青年海德格尔曾经以“逻辑学:追问真理”为讲座内容,并作“真理的本质”的公开演讲。1929—1930年,海德格尔在讲座中讨论了解蔽(*aletheia*)的本质,他已经发现,“在真理中,存在者被从遮蔽那里撕开(In der Wahrheit wird das Seiende der Verborgenheit entrissen)”。^③1930年7月和10月,海德格尔专门公开以《关于真理的本质》(*Vom Wesen der Wahrheit*)为题演讲。这篇标示为第六思想路标(思之边注)的文本,标志着他开始清算形而上学的“认识论”。这一思想斗争最重要的成果,显然为海德格尔在1931—1932年冬季学期的讲座文本《论真理的本质——关于柏拉图的洞穴譬喻和泰阿泰德篇》(*Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*)。海德格尔自己还指点说,关于真理问题的最深入的研究集中在“1937—1938年间冬季学期的概要”(《哲学基本问题:“逻辑学”若干“问题”》)之中。依巴姆巴赫的观点,海德格尔是在这一系列关于真理问题的思考中发动了三重运动:“回到前苏格拉底的Aletheia(无蔽)的第一个开端,下降到扎根于故乡(Heimat)的土地和土壤中的种种隐蔽的源头,和前进到将来的“另一个”开端和“对人的存在的革命性变动”。^④这有一定的道理。也是在这一段时间里,海德格尔开始较多地谈及“变化”(Wandel)、“变形”(Verwandlung)、“转变”(Umwälzung)。

在第二个层面上,海德格尔一生中最重要的本己性思想事件发生,缘起于1930—1934年期间。此间,海德格尔的思想中原来只是被隐匿于世的乡土浪漫主义开始生成一种全新的思境,即与形而上学和作为它现实基础的在场存在状态绝缘、而非学术的诗与艺术相依存的另一种(andere)本有之思。也是在1930年代初,海德格尔通过“尼采式回转(Kehre)”再一次重返前苏格拉底时期的希腊源初思

① Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel, 1918—1969. Edited by Joachim Storck. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990. S. 29.

② 1924年应马克斯·舍勒之邀在科隆康德协会上作题为“此在与真在:对亚里士多德《尼各马可伦理学》第VI卷的解释”的演讲。

③ Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. S. 43.

④ [美]巴姆巴赫:《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》,张志和译,上海书店2007年版,第81页。他给出的文献出处为:*Gesamtausgabe*, Band 34, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989. S. 324.

境。由此,海德格尔似乎找到了一种全新的对立全部形而上学的运思之情境(不是新的学术话语方式或思想方法!而是一种“新的思想风格”)。

准确地说,这种重要思想改变发生于1931年夏天至年末,我们可以从这一时期海德格尔与布洛赫曼的通信清楚地看到这一思想构境过程:1931年9月19日,海德格尔在给布洛赫曼的信中,第一次提到自己内心中的秘密(*Geheimnis*),并对其开始进行一种小心翼翼的“最内在的保护(*innerster Schutz*)”。当然,他还没有决定要写作归隐的秘密文献。这个决断发生在1936年。此时的海德格尔将这种秘密思想的生成视作一种重要的“转变(*Verwandlung*)”,并且,他也是第一次提到孤寂(*Einsamkeit*),“在这种转变发生的地方,那心的孤寂也开始醒来”。而且,要获得一种“真正的伟大(*das wahrhafte Große*)”,就必须要有“一种有耐心的等待和守护(*geduldiges Warten und Hegen*)”。^①10月,他已经开始向自己提出一个“大的追问(*große Frage*)”,即“一个没有人存在的自然会是什么样的(*was wäre die Natur ohne den Menschen*)”?^②这真是大的追问,没有人存在的自然,即是自然不再作为向人的存在涌现和应招到场的本有。12月21日,海德格尔说:“我们必须再次学会沉默(*schweigen*),长久的沉默(*lange geschwiegen*)”。^③也在这一年,海德格尔还完成了一篇并未公开讲过的演讲稿:《论艺术作品的本质》。

1932年1月,海德格尔作了关于科尔本海尔论诗的演讲。所以,海德格尔自己指认说,从1932年的春天起,关于走向弃绝存在的本有之思的“这个计划(*Der Plan*)就在基本特征上确定了”。这个关于计划Ⅱ的时间定位的记忆基本上是准确的。1932年5月,海德格尔第一次提到与对存在者整体的“在最强的暴力与统治”相对立的“弃让存在”(*Sein-lassen*)。^④1932年12月,海德格尔在写给雅斯贝尔斯的信中提及,“在最近几十年内为哲学创建一个牢固的基础和一个空间(*Boden und einen Raum*)”的可能性。^⑤1933年春天,海德格尔在写给布洛赫曼的信中提及“第二次更深的革命”。^⑥1934年,海德格尔写下了《克服美学——关于〈艺术作品的本源〉》的笔记。^⑦1934—1935年冬季学期,海德格尔开始讲解《荷尔德林的赞美诗〈日耳曼人〉和〈莱茵河〉》。也是在这一文本中,他第一次提及“存有的暴力(*Gewalt des Seyns*)”。^⑧海德格尔自己说,这是“在长期的沉思之后对于个别‘作品’(赞美

①②③④⑥ *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel, 1918 - 1969*. Edited by Joachim Storck. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990. S. 44, 46, 48, 51, 60.

⑤ *Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel, 1920 - 1963*. Edited by Walter Biemel and Hans Saner. Frankfurt: Klostermann, 1990. S. 149.

⑥ 参见《海德格尔研究》(6)1990,柏林。

⑦ Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 39, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980. S. 294.

诗)进行一个解释的第一次探索(Versuchen)”。^①当然,这也是海德格尔的一次重要的思想实验时段,形而上学思辨之外的诗歌,艺术作品让他获得了一种全新的非存在状态的存有体验。1934年12月21日,海德格尔在写给布洛赫曼的信中直接谈到了这一点,他说,新的体验出现在荷尔德林《怀念》(Andenken)的最后一句中,“Was bleibt aber, stiften die Dichter”。新的体验是,“诗人就是那个预先创造存有(Seyn)的人——预先深刻地奠基着,并在第一名称和话语中将存在者(Seiende)提升到存有(Seyn)之中”。^②这里的构境核心建构点,当然是遭遇荷尔德林的“返回家乡”(vaterländische Umkehr),即“大地与故乡(Erde u. Heimat)”。然而,荷尔德林在这里并非作为一个一般的诗人,而“作为我们未来历史的另一个开端的特定诗人(der Dichter)”。由此,我有理由相信,海德格尔此时才开始自觉意识到了自己内里运思的何所向。

不过,人们能够看得到的东西,是1933年秋天海德格尔的公开的广播讲话:《富有创造力的地方——为什么我们住在小地方?》(Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz?)。这是一个公开的弃让性的答复。起因是1933年9月,海德格尔第二次接到柏林大学和慕尼黑大学的招聘邀请,他再一次拒绝了。其实,早在1930年,德国当时的现任普鲁士文化部部长格里姆(Adolf Grimme)写信给海德格尔,以弟子和崇拜者的身份首次邀请他到柏林任职。那一次,海德格尔就没有答应。用他自己写给布洛赫曼的信中的话说,叫“听从了来自我内心的声音(Ich bin meiner innersten Stimme gefolgt)”。^③依我的判断,这是海德格尔第二篇公开的现身性文本。在此文中,海德格尔本真性的思境直接展现为一个拒绝喧嚣存在的世外的山地之歌。可是,具有反讽意味的是,也是在这个小木屋,两年多以前的1930年的除夕,海德格尔第一次为国家社会主义辩护。据我的观察,这是海德格尔那一时期较多地讨论柏拉图的原因,^④秘密哲学王现在要出山践行“理想国”了。在此不久前海德格尔那篇弗莱堡大学校长任职演讲的结尾就是柏拉图《理想国》中的句子:“ta ... megala panta episphale ...”(“一切伟大事物都立于风暴之中……”)而现在,还有几个月,即1934年2月,海德格尔将结束近一年纳粹意识形态下弗莱堡大学校长之恶梦:柏拉图的政治哲学王和错认的尼采之超人的入世迷失。这个声明显然已经看出海德格尔的退意,但为时已晚,来自死亡的

① [德]海德格尔:《道路回顾》,Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 427. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

② Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel, 1918 - 1969. Edited by Joachim Storck. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990. S. 51.

③ Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel, 1918 - 1969. Edited by Joachim Storck. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990. S. 37.

④ 海德格尔第一次讨论柏拉图是在1924—1925年冬季学期,可是在1930—1931年冬季学期、1931年夏季学期、1931—1932年冬季学期以及1932年夏季学期的讲座中,海德格尔过于集中地讨论柏拉图哲学。

“德国大师”^①海德格尔已经被钉在历史的耻辱柱上。在这一点上,任何人都不应该同情他:海德格尔真的活该!

比尔梅说,海德格尔的思想“在1934年以后才真正展开”。^②1934年,海德格尔完成第三份简历。这可能有双重含义:一是海德格尔正式从政治迷雾中走出,二是他自己的思想真正开始发挥出来。这一判断基本上是对的。1935年,被我标注为海德格尔哲学发展中十分重要的一个年头,因为在这一年中,海德格尔在这两个层面上都获得了重大的进展:首先,作为克服形而上学的努力,海德格尔在夏季学期讨论了《形而上学导论》(*Einführung in die Metaphysik*),这是在《存在与时间》之后公开对形而上学的一次总清算。用他自己的话来说,这种清算“将我从《存在与时间》到最后一份发表物的这一段道路变得清晰”。^③1935年12月21日,海德格尔私下声称,他关于莱布尼茨的讲稿上可加上这样一个“封面”,上面写着:“对《存在与时间》的自我批判’。我慢慢地理解了这本书,我现在可以清楚地把握住它的问题,我看到了隐藏在这本书中巨大的疏漏,但是也许人们为了达到跨越(Sprung),就必须做这些‘跳跃’(Sprünge)。”^④这算是一个重要的批判性内省。其次,作为弃绝存在的努力,海德格尔公开作了《艺术作品的本源》(*Der Ursprung des Kunstwerkes*)演讲,这是他真正找到本己性运思的构境途径,几乎所有的东西(闭锁大地与世界的争执、本有与真理之归隐)都基本生成。这两个方面的努力在1936年都得出了重要的结果:一是海德格尔完成了从存在论归基到形而上学之克服之具体实施的转变,其标志是他1936年开始写作的关于“克服形而上学”的笔记(思之边注)。其二是1936年海德格尔作“荷尔德林和诗的本质”(Hölderlin und das Wesen der Dichtung)的公开演讲,并且,他做出了一个令所有人都不解的决断:秘密生产承载本己思想的神秘性文本。并且,这些“本真的背景和范围都被故意地隐瞒了(Die eigentlichen Hintergründe u. sind absichtlich verschwiegen)”。^⑤根据我的推测,这一决断的前提是海德格尔确定,他的新思想绝不可能为现世的学术治安场所接受和理解。另一个外部导因是,1932年,海德格尔收到耶格尔(Werner Jaeger)一篇题为《论真正的德性》的文章,文中讨论了所谓的

① 此语出自保罗·策兰著名的诗《死亡赋格曲》,其中写道:

他大叫把死亡奏得甜蜜些死亡是来自德国的大师
他大叫提琴再低沉些你们都化作烟雾升天
在云中有座坟墓躺下不拥挤

参见《保罗·策兰诗选》,孟明译,华东师范大学出版社2010年版,第64页。

② [德]比尔梅:《海德格尔》,刘鑫等译,商务印书馆1996年版,第2页。

③ [德]海德格尔:《致勒瓦尔特》,载《时代》杂志1953年第39期,参见 *Gesamtausgabe*, Band 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. S. 232.

④⑤ *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel, 1918-1969*. Edited by Joachim Storck. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990. S. 90.

“地下的哲学活动(subterranean Philosophizing)”。在10月海德格尔给耶格尔的复信中,我们能够看到他肯定了如下一种重要的影响:这是在没有理性光亮的“地下层”(Unterirdische)中所隐匿着的“一种源初的、诗性的思想方式,这种思想方式尚未被驱赶到严格而又毫不妥协的逻辑、实体的范畴中去,尚未被驱赶到那将主导柏拉图和亚里士多德之后的西方哲学的在场形而上学中去”。^① 这开启了一个海德格尔思想中的一个重要的被蓄意遮蔽多年的秘密运思过程:1936—1944年。也由此,海德格尔原来在显性层面同时交织生成的两个层面的运思,直接转换为形而上学学术场中的显性的公开争执与跃出传统哲学思想道路的另一隐性的秘密思想生产。这样,海德格尔的思想之路变得更加扑朔迷离。

1936—1938年,海德格尔写下了他自己称之为“一生哲学思想中最重要精华”——《哲学论稿——自本有而来》[*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*]。这是海德格尔秘密生产秘密文献的另一开端,也是他秘密运思的总论和大纲。1936年,应该是海德格尔决定让存有的真理归隐黑暗的时刻,他同时对自己的几个重要思想结点进行了实验性思考,即《存在与时间》(1927)、《根据的本质》(1928)和《艺术作品的本源》(1931—1935)。^② 也是这一年,在克服形而上学的这个公开的战场上,海德格尔引进了尼采。尼采从艺术中走来,却被指认为是全部形而上学的终结。这是整个1937年从冬天到夏季学期讲座的主题。海德格尔虽然在1909年的第一个文本中就已经谈及尼采的金发野兽,可是他在讲座中公开讨论尼采却是1936年冬天,尼采是以“作为艺术的权力意志”出场的。依巴姆巴赫的说法,海德格尔在1929年开始就启用尼采式的词语,并将其与海德格尔1933年的政治失足相链接。这显然有些牵强。于是,与海德格尔两个思想层面上最重要的两个人物都到场了:终结形而上学的第一开端的尼采和开启另一开端的荷尔德林。这二人的共同特点之一是“希腊狂热”(Hellenomania)和“怀乡病”(Heimweh)。正是在这里,作为一个时期的思想小结,1937—1938年间,海德格尔写下了非常重要的《道路回顾》一文。^③ 从前面的讨论可以得知,这是海德格尔在初步实现自己的双重思想构境之后是思想道路的总结。1938年,海德格尔完成他自己的第四份简历。

于是,从1936年开始,海德格尔的思想被他自己人为地分为显隐两个不同的运思和构境层面:在幽暗的保真层面,海德格尔把《哲学论稿——自本有而来》中

① [美]巴姆巴赫:《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》,张志和译,上海书店2007年版,第86页。

② 海德格尔在1936年对上述三个文本进行了重要的思想实验,写下了关于《存在与时间》、《论根据的本质》的注释(参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 82)以及《艺术作品的本质》的第三份笔记(前二个笔记的时间分别为1931—1932年和1935年,参见《海德格尔研究》第8辑,柏林,1992年)。

③ [德]海德格尔:《道路回顾》, *Gesamtausgabe*, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.

已经初步形成的大纲分专题逐步细化了。这是一个庞大的秘密文献群：《回忆第一开端》(1937)、《存在(化为本有)》(1937)、《沉思》(*Besinnung*, 1938—1939)、《存有的历史》(*Die Geschichte des Seyns*, 1938—1940)、《论开端》(*Über den Anfang*, 1941)、《化为本有》(*Das Ereignis*, 1941—1942)、《开端的小路》(*Die Steg des Anfangs*, 1944)。1938年4月12日,海德格尔写信给布洛赫曼,他声称在无比孤独(*Einsamkeit*)中,有“另一种真理正到来(*der Ankunft einer anderen Wahrheit*)”。“我相信,一个孤独的时代(*Zeitalter der Einsamkeit*)必须要向这个世界袭来,当它可以再一次崭新地呼吸,去向一个新的创造(*Schaffen*),这个创造将事物本质的力量还给他们”。^①令我惊异的是,这个秘密生产的秘密文本群,竟然个个是“大部头”。海德格尔自己说,自1927年以来,他“不再发表大部头的著作”,这应该是他决意不再公开发表“大部头”,但他仍然在秘密生产“大部头”。

在公开的场合,海德格尔仍然不动声色地继续着两种不同文本的制作和言说,即克服形而上学和偶尔在诗性语境中让神秘思想现身。在第一个方面的研讨有:《物的追问:康德先验原理的学说》(*Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, 第二康德书, 1935—1936)、《谢林:关于自由的本质》(*Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, 1936)、《世界图像的时代》(*Die Zeit des Weltbildes*, 1938)、《论语言的本质》(1939)、《论 Φυσικῆ 的本质和概念——亚里士多德〈物理学〉第二卷第一章》(*Vom Wesen und Begriff der Φυσικῆ. Aristoteles, Physik B, 1*, 1939, 第八思想路标)、《尼采哲学》(1938—1940)、《柏拉图的真理学说》(1940, 第七思想路标。思之边注)、《黑格尔经验概念》(*Hegels Begriff der Erfahrung*, 1942—1943)、《形而上学是什么后记》(1943, 第九思想路标。思之边注。海德格尔在此文的边注中在 *Seyn* 一词上打叉)、《赫拉克利特与亚里士多德哲学》(1943—1944);在第二个方面的思考有:《荷尔德林的赞美诗“如当节日的时候……”》(1939)、《荷尔德林的赞美诗“追忆”和“伊斯特河”》(1941—1942)、《追忆》(1942)、《还乡——致亲人》(1943)。这一部分现身性文本在1944年以《荷尔德林的阐释》(*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*)为题结集重新出版。1943年,海德格尔写下《经由〈存在与时间〉的道路(过程)》一文。

应该提到的文本事件是,1944年,海德格尔以虚拟谈话方式写下的几个文本,即以“走向泰然让之(*Gelassenheit*)”为思考核心的讨论,这些虚拟对话通常被在假设发生于田间路和面对死亡的战俘营中。*Gelassenheit* 来源于艾克哈特^②的思想。1955年,海德格尔在家乡公开发表“关于泰然让之”的讲话。也是在这些特殊的场境之中,现身性文本开始向诗学领域之外逐渐扩张着,出现了一种在形而上学领域

^① *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel, 1918 - 1969*. Edited by Joachim Störck. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990. S. 94.

^② 艾克哈特(Johannes Eckhart, 1260—1327):古代基督教神秘主义大师。

内部的强势现身,我将这种杂合型的文本称之为表-现性文本。当然,这不是一种固定的文本类型,而是表现性文本与现身性文本的交合。我觉得,海德格尔在1944年已经完成了神秘思想的生产主体,所以,他开始尝试让传统学术治安场慢慢了解自己这种疯狂的思想变革。这不是哥白尼式的革命,而是种族灭绝式的思想杀戮和凤凰涅槃式的重生。

4. 一种迷宫式的思想布展

第四个时期是1945—1976年,这是海德格尔晚年思想的成熟和发酵期。这一时期的开始是以海德格尔被占领军当局禁教为外部标志。可是,海德格尔是不甘寂寞的,况且他手中已经有了全新的思想爆炸物。这时,第二次世界大战的结束,却以法国存在主义在欧洲的凯旋为思想标志。并且,海德格尔已经耳闻这竟然是他在《存在与时间》一书的存在论思想传播为前提的。为此,1945年他写下了《生存主义》(*Existentialismus*)一文。他要界划,“我和那些‘生存主义’的云雾之作(*Dunstgewölke des »Existentialismus«*)一点关系都没有”。^①

机会很快就来了,法国学者波福勒^②来信询问关于“存在主义”的思想渊源问题,聪明的海德格尔知道,这是一个让世界知道他已经完成的思想爆炸的时刻,他要让学术常人们知道自己从《存在与时间》到现在已经走过的道路。于是,后来被阿伦特等人误认为“思想转向”的《关于人道主义的书信》(*Brief über den Humanismus*, 1947, 思之边注)问世了。其实,这不是正在发生的思想转向,而是一次重要的现身性的公开争执。也由于这是在向形而上学之中的学术治安场说话,所以,他将本有论的真面目“蓄意隐而不显”,仍然用形而上学的话语言说,但信中已经开始在诗学之外故意透露新的神秘运思。这是第二个重要的表-现性文本,也是他自己标注的第十思想路标。

1944年前后,海德格尔的秘密生产中断。这种中断是否因为战争结束后,海德格尔受到了外部压力所致,我们无从所知。此后,他的公开的文本和言说仍然在两个向度上延伸着:在第一个方面,在形而上学讨论域中与传统话语争执的表现性文本有:《克服形而上学》(*Überwindung der Metaphysik*, 1936—1946)、《〈形而上学是什么〉导论》[1947, 第十一思想路标。思之边注。在此文的边注中,出现了 *Grund*, 这里的 *Grund*=*Sein*。并且,海德格尔说,关于这一问题“我已经整整思考

^① *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel, 1918 - 1969*. Edited by Joachim Storck. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990. S. 96.

^② 让·波福勒(1907—1982):法国哲学家。1946年与海德格尔建立学术联系,1966—1973年与海德格尔在图尔特和策林根共同主持研讨班。

了十五年(ich schon seit 15 Jahren herumdenke)”^①]、《亚里士多德的〈物理学〉和〈形而上学〉》(1951—1952)、《关于辩证法》(1952)、《形而上学评论》(1954)、《什么是哲学》(1955)、《黑格尔的逻辑学》(1956)、《黑格尔与希腊人》(*Hegel und die Griechen*, 1958, 第十三思想路标)、《康德关于存在的问题》(*Kants These über das Sein*, 1961, 第十四思想路标)、《我进入现象学之路》(*Mein Weg in die Phänomenologie*, 1963)、《黑格尔论费希特和谢林》(1968)、《康德论上帝存在》(1969)《赫拉克利特》(1970)。第二方面,在非形而上学学术场中的现身性文本并没有减少,主要有:《田间路》(*Der Feldweg*, 1947)、《人诗意地栖居》(1951, 思之边注)、《筑·居·思》(1952, 思之边注)、《钟楼的秘密》(*Vom Geheimnis des Glockenturms*, 1954)、《作为家之友的海贝尔》(*Hebel-der Hausfreund*, 1957)、《荷尔德林的大地与天空》(1959)、《走向语言之途》(*Unterwegs zur Sprach*, 1959)、《语言和家乡》(1959)、《荷尔德林:诗歌》(1969)等。1950年,海德格尔写下《我的思想道路的必要性》和《归途与转向》二文。1953年,海德格尔写有《关于〈时代〉杂志的书信——海德格尔论海德格尔》一文。1950年,海德格尔公开出版《林间路》(*Holzweg*),这是他对自已“过去十五年中走过的路”中现身性文本的一个重要汇总。用他自己的话来说,“那些来自黑森林和它里面的小路的那些未曾被说出的和间接的大量思想,都已经隐藏在这本书里面了(dabß unausgesprochen und mittelbar Viel aus dem Schwarzwald und seinen Wegen in dem Buch verborgen liegt)”。^②

需要指出的是,在这一时期中,海德格尔已经在努力将自己在学术表现场中的形而上学话语直接历史性地强扭到本有之思中,表一现性文本的数量在增多。1961年以前主要文本有“《诗人何为?》(*Wozu Dichter*, 1946),此文看起来是谈诗人,其实却是在断言:技术拉平中的存在者整体正在走向深渊。1949年12月,海德格尔连续在不莱梅作四次演讲:“物”、“座架”、“危险”与“转向”。其运思核心是作为技术本质的座-架(*das Ge-stell*),而座架竟然与本有相对,引入四重天地之世界。相近的表一现性文本还包括:“物”(*Das Ding*, 1950, 思之边注)、“逻各斯”(Logos, 1951)、“什么召唤思?”(1951, 思之边注)^③、“何为思?”(*Was heißt Denken?* 1952)、《对技术的追问》(*Die Frage nach der Technik*, 1953, 思之边注)、“技术与艺术笔记”(1953)、“科学与沉思”(*Wissenschaft und Besinnung*, 1954, 思之边注)、“关于线/面对存在问题”(1955, 第十二思想路标。在此文中。海德格尔在公开文本中的 Sein 上打叉)、《同一与差异》(*Identität und Differenz*, 1957, 思之边注和运思活页)等。

①② Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel, 1918 - 1969. Edited by Joachim Storck. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990. S. 96, 103.

③ 海德格尔自己说:“在我所有著作中,恰恰就是这本书读得人最少,这兴许也是我们时代的标志。”参见《明镜》采访,《回答——海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版,第74页。

1961年,海德格尔对他在1936—1945年间关于尼采讲座的讲稿和文章进行整理,出版两卷本的《尼采》(Nietzsche)。他自己在前言中指认说:“总体来看,本书意在审视作者从1930年以来直至‘论人道主义的书信’(1947)所走过的思想道路”。^①我发现,其中第二卷的最后三章竟然都是表一现性文本,即直接将形而上学的终结与本有之思的到来拉扯到一起出场。1962年,这种对学术场告白的步伐明显加快,1月31日,海德格尔在弗莱堡大学公共课上作了“时间与存在”(Zeit und Sein)的演讲,这一将“存在与时间”故意的思境倒置中,他直接将本有之思带入光亮世界。他甚至直接指认走向本有之思的道路:即1947年的《关于人道主义的书信》;1949年在不莱梅的四次演讲;1954年《对技术的追问》;1957年的《同一与差异》。海德格尔说,在最后一篇文章中,这种道路的印迹“最为清晰”。也是这一年,海德格尔直接回答理查森的信中,否定了简单的“海德格尔 I”和“海德格尔 II”的断裂性转向问题。1964年,海德格尔写下《哲学的终结与思的任务》(Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens)一文,开始进入处理最后的思想清理工作。次年10月,他再次以相同的题目进行演讲。1966年,海德格尔接受《明镜》杂志的采访,虽然这次采访的目的是为了对自己在1933年的政治迷失进行辩解,但他也发出了一种感慨:“为了保护思不至于在一年内就被廉价抛售,而有必要在如今把思的路引向沉默”。要使思能起“作用”,要用上300年时间,这也是可能的。^②

1967年,海德格尔亲自编辑被命名为思想《路标》(Wegmarken)的文集,收入1919—1964年的14篇文章。1969年,海德格尔接受电视采访,抱怨自己已经发表的东西没有人能理解。“我说了也白说,没有人懂!”“绝少有人能理解我的思想,他们做不到!”^③1972年,海德格尔的早期著作选出版。1975年,《海德格尔全集》中的第24卷(《现象学的基本问题》,1927年夏季学期讲座)出版。1976年,第21卷(《逻辑学——真理问题》,1925—1926年冬季学期讲座)出版。也是这一年,海德格尔为自己的全集第一卷也是全部论著写下了著名的开始语:“道路,而不是著作。”其实,海德格尔去世之前,他已经在策划自己全部文本的全集出版,并形成精密的编辑方针。第一部分(1—17卷)是海德格尔生前已经公开出版的文献;第二部分(17—63卷)为各个时期海德格尔的讲座手稿;第三部分(64—102卷)是未出版的论文、演讲和笔记。我们已经指认出的秘密文本就包括在这一部分之中。按照海德格尔的指示,这批秘密文献应该在全部讲座手稿出版之后才能问世。可是,在1989年海德格尔诞辰100周年时,好奇的人们将作为第65卷的《哲学论稿——

① [德]海德格尔:《尼采》,上卷,孙周兴译,商务印书馆2002年版,第2页。

② 《〈明镜〉采访》,《回答——海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版,第73页。

③ [美]维塞尔:《回味无穷的感念》,《回答——海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版,第28页。

自本有而来》提前出版。海德格尔还明确指示,要将自己在样书上写下的边注收入到全集版的各卷文本中。

1976年5月26日,海德格尔逝世,终年87岁。5月28日海德格尔被安葬于家乡梅斯基尔希镇背面坡地上的公共墓地。海德格尔的家族墓群在陵墓主道旁,他归隐在父母和弟弟中间,其他家庭成员的墓碑上都是天主教的十字架,出离教门的海德格尔的碑上则刻着一颗喻意很深的星星:黑暗天空上的思想之星。用他自己的话说:大地之星(*dem Stern der Erde*)。



海德格尔家族墓地

第一卷

走向存在之途：青年海德格尔的学术开端

任何真正的哲学都不会诞生于虚假的认识论问题，或者伦理学基本问题。它们只能诞生于现实生活的艰辛困苦之中。

——海德格尔

关于海德格尔的生平及学术道路，挪用他自己的话来表述，即对“海德格尔出生、神性地死而在（诗意的思）、死亡”之事件的学术再现。我所看到的全景式的历史情境重现中，已经有两本非常好的传记性著述：一本是德国人萨弗兰斯基写的^①，一本是中国学者张祥龙先生所著^②。关于海德格尔的思想“开端”和他一生伟大的学术进程，这一西一中的学术思想史情境的重构，无疑都是别开生面的精彩之作。尤其是张祥龙先生的这本融入海德格尔生命与思想之流的构境式的历史叙述，更让人体知到海德格尔之思与中国古代道识的同构同在。由此，这几乎让我们对海德格尔的学术全程的历史映照竟觉得无话可说。故而，在本书的开端中，我们不再对海德格尔的其人其事做过多的感性构像，而仅仅重新探寻他的最初思想缘起，由像生景，由思构境；不是假想性地复现海德格尔的早期概念学术史，而是对其思考进程发端所进行的重建、重组、重思，以找出海德格尔“并未直接说出的内容”（福柯语），进而发现表演性和表现性学术表象背后的隐秘本有。

① [德]萨弗兰斯基：《海德格尔传——来自德国的大师》，靳希平等译，商务印书馆1999年版。

② 张祥龙：《海德格尔传》，商务印书馆2007版。

第一章

圣性山民之子的“灵魂分裂”

海德格尔思想发端的第一个时期，应该是1909—1922年，但青年海德格尔走向学术殿堂的最早阶段却是1909—1919年。1909年，海德格尔高中毕业后升入弗莱堡大学神学院；1919年，海德格尔宣布脱离天主教，步入专业哲学家的职业生涯。对这一时段的思想定位，应该是青年海德格尔从“被给予”的神学意识形态叛逆出来，走向心怡的哲学殿堂的思想奠基阶段。然而，这却是一条崎岖不平的思想道路。在这一时期，年轻的海德格尔还不是海德格尔自己。

第一节 青年海德格尔被抛于世中的无奈之境

在我看来，青年海德格尔从来没有一个属于他自己的神学思想阶段。他尊敬父母所依从的天主教的上帝，但他深知自己不是上帝的奴仆，而是神性天空中一颗独立发光的思想之星。青年海德格尔是一个地道的山民之子，在与未被人类劳动改变的自然和大地亲近之中获得的质朴本真性，是他学术思想隐秘的本有基础。然而，为了生存，非凡的青年海德格尔却不得不将自己面具化为一个求学讨生活的常人。本真与现实持存的分裂，不是一种思想对立，而首先是现实中的灵魂分裂。海德格尔之思的悲苦性，源自他童年时代的现实生活中的苦与难。

1. 四重世界的交织：神性与世俗、本真与劳作

马丁·海德格尔(Martin Heidegger, 1889—1976)生命问世的“被抛”事件，从时间上看，发生在1889年9月26日；空间，为德国巴登州黑森林中的梅斯基尔希镇(Messkirch, 也译麦氏教堂镇)；生活情境，则是一个十分普通的下层劳动者家庭。2010年7月，我第一次访问了海德格尔的故乡，这个被称为“麦氏教堂镇”的漂亮小城。整整一天，我重走了海德格尔一生中曾在的最重要的起点、乡间道路和终点。

在海德格尔早年写下的多份简历中，他都是这样开始的：

我,马丁·海德格尔 1889 年 11 月 26 日出生于梅斯基尔希(巴登州),是弗雷德里希·海德格尔、一个教堂司事和箍桶匠,和他的出生在肯普福的妻子约翰娜的儿子。他们两人都属于天主教会。^①

真是言简意赅,但对自己的人世起点却交待得一目了然。海德格尔的爸爸弗雷德里希·海德格尔(1851—1924)为当地圣马丁天主教教堂的低级神职人员,负责教堂日常杂务工作。除去辅助神父做弥撒这一直接参与宗教仪式的活动之外,主要是负责敲钟、管理圣器、看守教堂、操持墓地等并不是神职事务的劳作。在此之外,为了维系生计,他还要做箍扎酒桶的木工,也就是说,归根结蒂他是一个凭借自己的辛勤物性劳作养家糊口的手工业劳动者。在这一点上,布尔迪厄将海德格尔的出身说成是“低级别的乡村小资产阶级”是不准确的。^②这两种物性劳作是幼年海德格尔最初周围生活世界和心理结构建构的始端条件。记住这一点是非常重要的。后面我们将看到,这既是海德格尔走出胡塞尔唯我论主观镜像的异质出口,也是海德格尔与马克思在这一生存层面中偶然相遇的机缘。海德格尔的妈妈约翰娜(1858—1927),也是天主教徒。海德格尔的一家都是终身信仰天主教的忠实教徒。在他们的家庭墓地的三块墓碑中,右边是海德格尔的父母,左边是海德格尔的弟弟,前面我已经提及,这两块墓碑上都是天主教的十字架,而躺在中间的海德格尔的墓碑上则是一颗黑暗中的星星——脱离了天主教却仍在天地诸神怀抱中有死的思想之星。

海德格尔第一次界划出神性体知与世俗生活的双重世界,显然成境于生命“另一开端”的神学他性镜像之中,这也是贯穿他一生思想情境的启智性基石。在基督教语境中,人的生命之途的“第一开端”为原罪者亚当和夏娃被贬下凡所启始,从此任何此岸世界中个体生存的世俗生活的“第一开端”也都是不可更改地由此缘起,神学的秘密即是指引生命的走向彼岸世界“另一开端”的现实通道。海德格尔在《哲学论稿——自本有而来》等秘密文本中巧妙地挪用这一语境。这另一开端更多地会无意识地链接到海德格尔中晚期那种难以参透的诗学神性。当然,这里的神性并不简单等于传统宗教神学本真性的情境。在我的重构式体认里,虽然海德格尔出身于一个笃信天主教的家庭,虽然从他一来到这个世界,圣马丁教堂里足够精美和充满圣性的神境就一定会令他产生巨大的敬畏和叹服。^③可幼年海德格尔最早的神性情境却未必直接受惠于宗教神学。

① [德]海德格尔:《简历》,Gesamtausgabe, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 32, 37, 41. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

② [法]布尔迪厄:《海德格尔的政治本体论》,宋国华译,学林出版社 2009 年版,第 52 页。

③ 2010 年 7 月的一天,我在圣马丁教堂里停留了一个可以静静地观察和思考的时刻,这可能是我在欧洲所看到的地方小镇的天主教教堂中最让人惊叹的圣性景观。



圣马丁教堂的内景

为什么？在我的推测中，幼年的海德格尔不是一个牧师或者主教的儿子，也不是一个富足满溢的宗教家庭的成员，固然他一开始就每天都在“上帝”面前，可是对他父亲和他自己而言，却从来没有直接感受到道成肉身的神圣和居高临下的施救感，加之他身边现实生活中所发生的特殊的双重压抑：一是在他的身边，“旧天主教”对罗马教徒的直接打压，他和自己的父亲遭遇了失去教堂的劫难；^①二是其父亲只是教堂中的低职司事(Mesner)，他不是上帝之城的“另一开端”福音的直接传颂者，因此，海德格尔会看到父亲既不站在阳光投射到的神坛上，也不能坐在直达(聆听)每一个人内心灵魂的忏悔木厢房中，而仅仅是一个为布道者操持做事的仆人。所以，在这种矛盾和窘迫的心态之下，心比天高的海德格尔注定成不了一个真正意义上的常人信众，从而在神学圣事之中直接获取对上帝的盲从式的敬畏。2010年7月的一天上午大约10点，我在圣马丁教堂里竟然拍到了阳光投射在圣坛上的照

^① 1875年，巴登州政府判决旧天主教派可以使用圣马丁教堂。海德格尔父亲所隶属的罗马教派(正统天主教派)则认为此举亵渎了神殿，愤然撤出圣马丁教堂，而改用临时教堂。海德格尔就是在临时教堂旁的陋室中出生的。时至1895年，圣马丁教堂才被重新发还给天主教派，海德格尔一家才又搬回这座教堂的司事房居住。今天，海德格尔出生和六年儿时岁月的小屋已经被重建，而在圣马丁教堂北面那间他生活了八年(6—14岁)的司事房已经成为当地社区的儿童活动室。现在，唯一可认的标识是在这间房子朝南窗台下墙壁上的海德格尔肖像浮雕和文字。

片,如果是礼拜时刻,我能想象得到椅上端坐的牧师头上的构境式的神性光环。当然,这并不妨碍海德格尔自幼所受到的渗透到灵魂内里的中断世俗迷人的宗教生活的本根性影响。我还认为,海德格尔对死亡的那种非常人的“不遗忘”,也会来源于他小时候圣马丁教堂周围不断出现的死亡仪式和墓地记忆。一般人只是经历自己亲人、好友的死亡,而海德格尔则与挖掘和看护坟墓的父亲却要很透彻地经历所有人的死亡。显然,世俗的此岸生存与圣性的彼岸天堂双重世界,一开始就是从外部强加给海德格尔的。我们后面还会看到,无钱就学,导致了海德格尔第二次圣性—世俗世界的外部注入,这是通过他无奈的神学“被学习”实现的。这正是我所说的海德格尔最早的伪他性镜像的起因,或者说,天主教神学是从外部强加给他的第一个大他者,即神学意识形态大他者(大他者 I)。海德格尔一直到 1919 年才正式摆脱面对神学大他者的生存性面具表演。因为我觉得,与一般人不一样的地方,青年海德格尔对宗教神学的他性认同并非出于真正的自愿,而在于外部的重复性他者强制。在这一点上,青年海德格尔的他性自我生成恰恰是反拉康的。按照拉康的镜像理论,一个人原初心理自我的建构是由小他者镜像反向篡位而成,他性自我不过是本体论空场的替代物。^①然而,我却发现海德格尔的神学他性镜像(开始是天主教家庭的面相之镜,然后直接是教会以经济基础方式暴力式地在场)恰恰是非本己的外在大他者强制。正是在这个意义上,神学大他者恰恰是伪大他者。并且,我猜测海德格尔对此是有所觉识的。在海德格尔进入哲学研究和大学体制之后,西方形而上学思想的思辨逻辑学理则是强加给他的第二个意识形态大他者。固然他与尼采一样,早已自觉体认出这种他性镜像,可是,他始终没有选择出离,而是认真地按照体制和传统规定的显现形式表演给大他者看,并且,海德格尔的学术表演极棒。熟知大学学术场的游戏规则,这也是他后来决心克服形而上学时的操练基础和第一战场。

我惊奇地体知到,在青年海德格尔的内心深处,竟然还无意识地认同于一种我性本己性。这种早先逃离他者支配的真我残余,在他的晚年却直接生成为一种全新的诗性思境——本有之境。我揣度,幼年海德格尔最初神性构境之我性缘起,除去以教堂为中心的宗教生活环境,更多的来自于一种平民式简单快乐中的高峰体验。在 1925 年 4 月 24 日海德格尔写给阿伦特的信中,他直接指认了这种本己性的简朴(*einfacher*)。^②美丽自然的家园乡土,是海德格尔真正的此岸伊甸园,即海德格尔自己所指认的“对原初来源——家庭、故乡和青春——的保

① 参见拙著:《不可能的存在之真——拉康哲学映像》,商务印书馆 2006 年版,第 135—154 页。

② *Hannah Arendt/Martin Heidegger, Briefe 1925 bis 1975*. Edited by Ursula Ludz. Frankfurt: Klostermann, 1998. S. 27.

真(Wahrung der eigenen Herkunft)。^①晚年,他将其差异性指认为“天地人神”的四重圣性构境世界。这也是他后来“回家”的真正现实构境支点。我们可以看到,幼年海德格尔在帮父亲敲钟的节日钟声中获得非凡体验,在林间路和田间小道上奔跑获得的狂喜,在与未被人类劳动改变的自然和大地亲近之中获得的质朴本真性。从哲学上看,海德格尔的思想本质是大地(“没有人类存在的自然”,*die Natur ohne den Menschen*)为核心的乡土浪漫主义。但是,这种思想并非只是在晚年才居有的,真正的缘起恰恰在其起点上。但是布尔迪厄说,海德格尔哲学中的这种质朴性缘起于20世纪初欧洲“青年运动(Jugendbewegung)”中的生态神秘性,“他们鼓吹回到乡村的简朴和清醒,回到森林漫步、自然食以及手工纺织的衣物”。^②而巴姆巴赫也认同这一观点,并且他还认为,海德格尔只是到了1923年因受到《威廉·狄尔泰与保罗·约克·冯·瓦尔滕伯格伯爵通信集》中约克的相关思想才生成所谓“扎根故土”的观念。^③我觉得这种背景比附都过于外在了,这些因素有作用,但都不是真正的历史性缘起。特别是巴姆巴赫指认说:“海德格尔为赞扬扎根状态和原生性(*Bodenständigkeit*)而作的大地赞歌绝非关于农村风土的田园回旋曲,而是在20世纪30年代以德国形而上学-种族的(metaphysical-racial)原生性之名被采用的关于土地性事物的一种军事-政治意识形态的一部分”。^④显然这过于简单、粗暴和意识形态化了。这都是幼年海德格尔最初生存构境中的突现的本真性体悟。相对于他性的神学本真性,我们也可以将其指认为他此时并不一定自觉意识到的本真性Ⅱ;相对于宗教神性,这是另一种本真神性或者第二神性;相对于上帝的恩宠,这是来自于乡土家园的自然恩宠。^⑤有趣的是,海德格尔从来不承认生活富足之上同样可以获得的高峰体验,如上流社会生活中必有的古典音乐的神性境界。作为知死者的他就是要“在小地方”存有,在橡树林旁边的木凳上非存在性地深思,要在黑森林里小木屋的简单生活构境中接近本有大地之立地性(*Bodenständigkeit*)和天空中的自然乡土神性。他曾经这样深情地说过:“我自己的劳作与黑森林和黑森林人的内在关系,

① [德]海德格尔:《我至今的道路》, *Gesamtausgabe*, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, S. 415. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

② [法]布尔迪厄:《海德格尔的政治本体论》,朱国华译,学林出版社2009年版,第58—59页。

③④ [美]巴姆巴赫:《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》,张志和译,上海书店2007年版,第46、29页。

⑤ 1954年,海德格尔将这种恩宠直接指认为“最自然的恩宠带来家乡的土地,和逾越其上的天空。由他们而诞生的,是强壮到足以面对恩宠之赋予而成长的人”。参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》),靳希平等译,商务印书馆2009年版,第146页。可是,神学家们总想将海德格尔这种特殊的自然恩宠同质化于一般意义上的宗教神学的恩宠。

来自于一种长达多少世纪的、不可替代的扎根于阿勒曼尼-施瓦本土壤的状态。”^①他曾经告诉阿伦特,每当自己遇到思想的瓶颈时,“我就会跑上最近的山峰,让大风狂虐。我需要大自然的这种切近(Nähe der Natur);一般情况,当我在凌晨两点完成劳作(Arbeit)时,我就会朝下观望山谷中的宁静,并感受切近的星空(Sternenhimmel)”。^②其实,海德格尔在弗莱堡住房的后面也是同属黑森林支脉的山峦,我自己也走过他屋后通向森林的那条小路。位低心高,对布尔乔亚常人世界天生的拒斥性,崇尚质朴的原初本真性,这是海德格尔与德里达、鲍德里亚^③等人共同的反拉康特性。我认为,这才是真正贯穿海德格尔一生思想中最核心的东西。拉康的错误在于,他的镜像伪自我和大他者询唤建构的伪主体都是对常人生存的一般写照,拉康没有对包括他自己、达利、^④尼采、梵·高和海德格尔这样的非凡之人的自反性主体存在的思考,达利的反现实生存、海德格尔晚期的此-在与存有(Da-sein 和 Seyn)概念和德里达的延异(la différance)概念^⑤都是这样的自觉努力。

另一个方面,幼年海德格尔的世俗生活的“第一开端”是从乡村和手工作坊启始的。资料显示,海德格尔父亲的祖辈都是小农和小手工业者。不仅他的父亲在教堂中从事的司事之职,只是教堂每天建构圣事在场的物性劳作,并且,他父亲维系海德格尔一家生存的谋生手段是专事箍桶的木匠。在前一种劳作中,海德格尔和他的弟弟会帮父亲敲钟,但值得注意的是,孩子们并不是去帮父亲去敲响日常工作的钟,而是节日之钟,所以,海德格尔会在这种特殊的钟声中建构出诗境。在海德格尔1954年写下的《教堂钟声之神秘》一文中,他所描述的是孩子们在圣诞节清晨开始的敲钟。而被海德格尔命名为“老三点”、“惊醒钟”、“十一点钟”和“十二点钟”劳作之钟被敲响时,孩子们通常是在上课和玩耍。所以,海德格尔从非劳作的

① Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 13, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983. S. 11. 中译文参见[德]海德格尔:《思的经验(1910—1976)》,陈春文译,人民出版社2009年版,第8页。

② Hamah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975*. Edited by Ursula Ludz. Frankfurt: Klostermann, 1998. S. 47. 中译文参见朱松峰译稿。

③ 鲍德里亚(Jean Baudrillard 1929—2007):法国当代著名思想家。代表性论著有:《物体系》(1968)、《消费社会》(1970)、《符号政治经济学批判》(1972)、《生产之镜》(1973)、《象征交换与死亡》(1976)、《仿真与仿像》(1978)、《论诱惑》(1979)、《美国》(1986)、《他者自述》(1987)、《酷回忆》(二卷,1986、1990)、《终结的幻想》(1991)、《罪恶的透明》(1993)、《完美的罪行》(1996)、《不可能的交换》(1999)等。

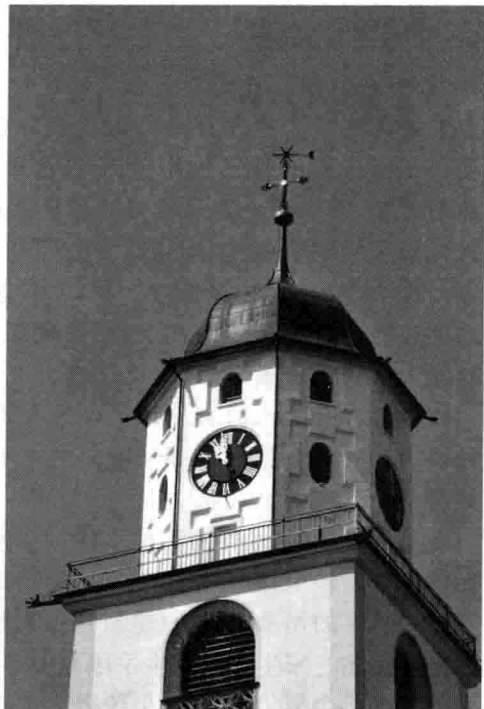
④ 萨尔瓦多·达利(Salvador Dali, 1904—1989):1904年5月11日生于西班牙菲格拉斯,1989年1月23日逝世。西班牙超现实主义画家和版画家,以探索潜意识的意象著称。与毕加索、马蒂斯一起被认为是20世纪最有代表性的三个现代主义画家。

⑤ la différance (延异)概念出自于德里达的第一部公开出版的著作《胡塞尔〈几何学的起源〉导引》(LORIGINE DE LA GEOMETRIE DE HUSSERL, 1962)。德里达显然是模仿海德格尔将“Sein”中的“e”替换成“y”,以转入古高地语中的“Seyn”,他从“différance”中第二个“e”替换为“a”,以自建了一个新词“différance”。与Sein和Seyn发音相同一样,因为在法语的读音规则中,这里的“différance”与“différance”也发同样的音。但我认为,德里达的这种做法未必是真正理解了海德格尔。

敲钟中体会到神秘的诗境是完全可以理解的。^① 2010年7月的那天,我亲耳在场听到了发自圣马丁教堂的这一报时的劳作钟声。

在后一种真正现实“去在世”的劳作中,海德格尔兄弟俩又时常在这个手工作坊中帮父亲做事,他从小就深深地知道,这种与外部物性世界的交道和劳作是他们家人生存所需物性条件的来源。我手上有这样一幅重要的照片,海德格尔与他的学生伽达默尔^②在自己黑森林的小木屋前一起锯东西,前者头戴布巾,系着绑腿,身上完全一幅木匠装扮。我在小木屋厨房的墙壁上看到了海德格尔使用过的那些木工工具。

更重要的是,他会亲眼看到天然物品(木材原料)从它的原本存有状态到人工制品的用在性存在状态的真实转变。他发现了布伦塔洛^③、洛采、胡塞尔等许多形而上学大师在意识和精神情境中无从看到的一种秘密:原先由上帝创造的此



圣马丁教堂的钟楼

^① [德]海德格尔:《教堂钟声之神秘》,《思的经验(1910—1976)》,陈春文译,人民出版社2009年版,第93—96页。其中最后一段文字如下:“教堂的节日、节日的前夕、一年四季的进程、每日的晨昏响午都交融于这深奥神秘的交缝(Fuge)之中,以至总有一种钟声穿过年轻的心、梦想、祈祷和游戏。心中隐藏着这钟楼最迷人、最有复原力、最持久的一个秘密,为的是让这钟鸣总以转化了的和不可重复的方式将它的最后一声也送入存有的隐藏之处(Gebirg des Seyns)。”是的,劳作的钟声与神性的钟声自始异质,后者听出神秘的异在(Seyn)来,也是不无道理的。此处采用了张祥龙先生的译文,参见张祥龙:《海德格尔传》,商务印书馆2007年版,第16页。

^② 伽达默尔(Hans-Georg Gadamer, 1900—2002):德国著名哲学家。出生于德国马堡。1919年入马堡大学师从那托普(Paul Natorp)学习哲学,1922年,以《论柏拉图对话中欲望的本质》一文获得博士学位。1923年前往弗莱堡师从海德格尔。1929年获得马堡大学的任教资格。1937年获得哲学教授,1939年在莱比锡获得大学教授职位,1945年任哲学系主任,之后还担任了两年大学校长职务。1947年受聘于法兰克福大学哲学系首席教授,1949年受聘于海德堡大学,接替了雅斯贝尔斯的职位。曾任德国哲学总会主席、国际黑格尔协会主席。直到他去世为止,一直是海德堡大学的荣誉教授。主要代表作为:《论哲学的本性》(1948)、《真理与方法》(1960)、《短文集(三卷)》(1967—1971)、《黑格尔的辩证法》(1971)、《概念史与哲学语言》(1971)等。

^③ 布伦塔诺(Franz Brentano, 1838—1917):德国哲学家,意动心理学的创始人。生于莱茵河畔的马林贝格。从16岁起,先后在慕尼黑大学、维尔茨堡大学、柏林大学和明斯特大学攻读哲学。1864年在图宾根大学获哲学博士学位。1874年,任维也纳大学哲学教授。代表作为:《论亚里士多德存在概念的多重含义》(1862)、《从经验的观点看心理学》(1874)、《亚里士多德和他的世界观》(1911)等。



头系毛巾的青年海德格尔与学生伽达默尔在小木屋前锯木头

岸世俗世界，现在却是由像他父亲这样的人，每天通过作为谋生手段的劳动（交道）重新建构的周围世界的创世过程。在海德格尔关于荣格的手稿《走向荣格的〈劳动者〉》（*Zu Ernst Jünger "Der Arbeiter"*）中，他非常仔细地讨论了劳动与创造世界的关系，他甚至说：“作为‘作用原则’（*Wirksamkeit*）的劳动，也就是，对世界的掌控！”^①这也是海德格尔挥之不去的直接此在之交道在世关涉。我个人以为，这正是后来他在《那托普报告》、《存在论：实际性的解释学》和《存在与时间》中穿透过形而上学遮蔽后准确剥离交道性、用在性的存在者整体世界的真正现实基础。一个有意思的细节是，在这种走向箍桶制成品的过程中，显然是其中的敲打钉子的锤子给他留下了深刻印象。而在木工劳作中起更关键作用的刨子和锯子等上手工具却没有引起他沉思中的关注。合手、巧用重力和有效锤击，上手与在手，手工工具及其劳作活动构成了他意蕴式遭遇此在与非自然的现实世界关联的重要契合点。而锤子与钉子，钉子与桶，作为容器的桶与所承载物的功能性链接环顾，这一切与人的实际生活，则构成了海德格尔对遭遇性周围世界石化为对象性现成存在者形而上学幻象的透视感。

2. “被神学”和“被恩宠”下的双重世界

依海德格尔的说法，1903年以前，他是在梅斯基尔希镇上的公立小学与市立中学上学。从1903年开始，他转到康斯坦兹一所由天主教会办的寄宿学校就读中

^① Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 90, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004. S. 188.

学。为了能够进入这所高级中学的四年级，他曾经“通过私人授课学习了拉丁语”。1906年夏天，海德格尔从七年级开始转到弗莱堡的大主教圣·乔治中学寄宿，并在本地的贝托尔德(Berthold)文科中学学习。海德格尔自己说，在高中学习中，韦德教授所讲授的柏拉图专题令他在哲学学习上更加自觉，“虽然还没有在哲学问题中引入理论的严谨性”。^①

由于家境贫寒，他全部的中学学习费用完全依赖于隶属教会的多个基金会和豪门教徒的支持。这即是我所说的第二次来自于外部神学大他者强制的“被神学”和“被恩宠”的启始。我觉得，与一般无脑信众们对神学大他者的自愿认同不同，青年海德格尔是有可能在内心里反抗这一暴力性的外部大他者的。加上我前面已经交待过的种种因素，我有理由推测海德格尔对宗教神学的关系并不是真正亲近和发自内心的。因为对于海德格尔来说，为了经济上的无奈需求，他必须迎合天主教的意识形态世界，这会是让他最痛苦不过的事情。所以，一旦他可以独立，逃离强制性的天主教的神学之网将是必然的选择。

在康斯坦兹的寄宿学校中，海德格尔属于天主教寄宿生，除去正常学习之外，他们这些注定要引领^②人们走向生命中神学本真性彼岸“另一开端”的“被属于上帝的人”，还要接受教会神职人员的专门思想洗脑，以便被意识形态神学大他者随时询唤；他们生活简朴、单调封闭，以杜绝被世俗生活中的物欲和“幻象文化(Scheinkultur)”所引诱。能够看得见的未来，似乎只有成为没有私我的上帝仆人。与此相对，是同一所学校中非教会的俗家子弟，这些人多为富人家的孩子，他们通常不会好好学习，挥金如土，沉迷于世俗物欲生活。传记作者萨弗兰斯基曾经形象地描述过此时青年海德格尔心中可能建构的“两个世界”：

这里是严格的、沉重的、始终不渝的、缓慢的世界，那里是来去匆匆的、浅薄的、追求眼前刺激的世界；这里是全身心的投入，那里是纯粹的忙忙碌碌；这里是根深蒂固，那里是来去浮云；这里是不畏艰难，那里只知道追求捷径；这里是深思熟虑，那里是漫不经心；这里忠实本己、抱朴守真，那里寻欢作乐、忘乎所以。^③

萨弗兰斯基认为，这个双重世界的模式正是后来海德格尔那种“本真性”和“非

^① [德]海德格尔：《简历》，Gesamtausgabe, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 37. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

^② 给予人们一种新世界(上帝之城)的有序性，引导迷途之羔羊再入另一重新世界的道路，是神学强暴世俗生活的一种内在法则。海德格尔从对神学的拒绝中意识到了一切形而上学追逐绝对本质和规律的实质。以后在作为公众解释状态的“历史意识”中，他指认出神学式的引导性机制；而在教化的“哲学”中，则揭露出暴力性逻辑构序。

^③ [德]萨弗兰斯基：《海德格尔传——来自德国的大师》，靳希平等译，商务印书馆1999年版，第24页。

本真性”的原初构形。其实,这是不那么精准的判断,因为相对于前面我们已经提到双重本真性,这不过是**第一种本真性**(神学“另一开端”中的本真性或本真性 I)和非本真性。并且,它并不直接通达海德格尔真正本己的内在**本真性**(**隐秘的此岸“另一开端”中的质朴本真性或本真性 II**)。所以,这里所谓教会寄宿学生与世俗生活的两个世界,对于青年海德格尔来说,只不过是上述那种更加复杂的多重世界的**缩减物**。

对此,我们可以通过一份海德格尔高中毕业之后自己写下的文本之解读,来重构他此时的复杂而矛盾的思境。

现在我们看到的最早一份青年海德格尔的文本,是他上大学之前在 1909 年初冬写于弗莱堡的《万灵氛围》(Allereelenstimmungen)。^①这是一篇从**圣性情境**旁观人间万灵节^②的漂亮文字,主题是作为神性宿命的人之死亡。这一公开发表的文本,当然是写给神学大他者看的东西,但总体上说,这尚不是海德格尔有所**隐匿且故意表演**的逻辑制作,倒是他此时矛盾心态的真实写照。这里,青年海德格尔还没有进入他正式的文本生产状态,这至多是一种前学术文本的史前构境状态。此时的青年海德格尔,正值 20 岁,心境有些败坏,原因是高中毕业的他刚刚由于“健康原因”被逐出耶稣会见习修士的队伍。^③登克尔和西鲁认为,此时的海德格尔已经明确自己的目标就是研究哲学,所以选择入教则会受到自己良心的谴责,激烈的内心矛盾导致了他的神经性心痛的发作。^④我觉得,这是一种过于目的论的臆想。青年海德格尔不致于如此早就决意研究哲学,并有意识地与神学语境决裂。在海德格尔的笔下,自己被十分感性地描述为像一尊石雕圣徒的“脸色苍白的年轻人”,作为这个世俗世界的陌生人和奇异宾客,冷眼观望着那些欲求着世俗生色的**有死者**。这是海德格尔界定此在有限性的真正原初神学缘起。过去,我曾将其错认为马克思在 1845 年以后关于那种一定历史条件下现实个人的历史性生存之说之影响。有趣的是,这个个人主体的出场却是以第三人称的“他”开始的。由此,建构出一种缘起于宗教神性话语的有间距的批判性思境。

文章开始于对弗莱堡万灵节来临时清晨都市的描写:灰暗、阴冷和潮湿的大街,灰蒙蒙的天,诡异的灯光,路上的行人行色匆匆,“带着没有快乐、没有妒忌而骄

① 该文发表于《霍贝格伊尔人民报》1909 年 11 月 5 日。中译文载《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴,第一卷》,靳希平等译,商务印书馆 2009 年版,第 9—13 页。

② 万灵节(Halloween)为西方宗教文化背景中为悼念所有亡灵(所以这一天也叫 All Souls Day)的传统节日,类似中国的清明节。不同国家的万灵节在时间上略有不同,一般会在每年的 11 月初,通常是万圣节(All Saints' Day)的前夜。

③ 1909 年 9 月 30 日,海德格尔在费尔德克尔希(Feldkirch)附近的梯西斯(Tisis)正式加入耶稣会修士见习生的队伍,可是两周后却因为一次野游中登山时心脏病发作被取消了见习生的资格。

④ 参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴,第一卷》,靳希平等译,商务印书馆 2009 年版,第 109—110 页。

傲自大的眼神”。这很像一部小说叙事空间建构的开始。其实,我所看到的战后重建的弗莱堡是一座十分漂亮的德国历史文化城市。它紧依黑森林的一座不高的坡地,以城中心的弗莱堡大教堂为中轴线,一股从山间喷涌出的清泉,从东向西,沿着无数条贯穿全城的石渠奔流过城市。早上的太阳会稍晚一些,从小山后升起,当然,主要照耀着有着厚重历史积淀的弗莱堡大学的种种建筑和环绕大学的街道上。显然,青年海德格尔此时的心境是败坏的,因而他所建构的城市图景和情境也是灰暗的。而当喻示着死神来临的万灵节钟声敲响时,追逐着此岸欲望的人却听不见这终有一死的提醒。对此,青年海德格尔的语调中显然深含着不满。他要解释这些人为什么听不见?

在青年海德格尔看来,不死的神灵之下,整个大自然(Natur)总是面临着死亡。此处的“自然”,当然还不是希腊哲学原初语境中那个“φύσις(涌现)”。倒有些接近他后来所拥戴的质朴性的大地。“叶子变得苍白——然后坠落。残酷的秋风将落叶驱向死亡(zu Tode)”。多年以后,他又一次谈到过这些象征着死亡的落叶:“你簌簌垂落的叶子/在死亡中颤抖/垂落中仍在感知/愈加威临的惊恐。”^①2010年的深秋,我在海德格尔深爱着的黑森林中的托特瑙山上,亲眼看到从天而降的小雨卷着秋风追逐着那些飘零的落叶。死,是不可逆转的。所以,死神,一定会“穿过森林的深处,悄声溜出群山的梦魇,从灰暗的深沟里出来,蹑手蹑脚地来到寻找欲望的人们中间”。^②青年海德格尔的思之存有,常常是从这种诗一样的美文学感性情境开始的。以我之见,这也是他深深地拒斥抽象的概念形而上学的原因之一。自然有死,准确地说应该是自然中的生物有死,所以,人们也会有死。此处的这个“人们”,是神学语境中此岸世间的“常人”。在这种常人中,又可以分为两类,一类是皈依上帝(神性大他者)的信众(死后升天堂),一类是被魔鬼大他者夺魂的永入苦海者(死后下地狱)。当然,它们还不同于后来在海德格尔学术思想构境中那个功用世界中的非神学语境中的常人。在青年海德格尔冷眼中看到的这些处于世俗苦海“第一开端”中的常人,只是在地上蠕动的“干瘪”且“迟钝”的灵魂,在塞满欲望的生活之路上,每天拖着疲惫且过度兴奋的身躯。青年海德格尔此时可能不会想到,以后在他真正近距离面对非分之爱(阿伦特等)和权力(弗莱堡大学校长)的时候,他同样也无法逃脱这一常人性的俗欲。面对正在到来的死神,这些走向地狱的常人却闭上了真正应该睁开的眼睛(神性的天目^③),他们看不见每天在走近的必然的死

① [德]海德格尔:《死时的壮丽》,《思的经验(1910—1976)》,陈春文译,人民出版社2008年版,第4页。

② 参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴,第一卷》,靳希平等译,商务印书馆2009年版,第9页。

③ 天目或开天目为中国气功术语,指气功达及一定的层次可用天目(天目穴)看见常人不可见的事物。通常说,“天目穴”在“印堂穴”上一寸,“印堂穴”在两眉头连线中点,所以“天目穴”在两眉正中向上一寸处。笔者并不相信天目说,此处仅是一种术语挪用而已,以表现海德格尔的那种看到不在场之物的努力。

亡，而瞪大了的肉眼里却是满目欲望。这是常人们的看见和看不见。同样，常人们也有听觉上的得与失：他们自己带着沉重的脚镣，却听不见这镣铐的铿锵声，而他们只能听见财宝落地和自己加速跳动的贪心。就像今天我们身边狂怒于疯狂追逐财富(LV包和顶级轿车等奢侈品)的中国常人。

青年海德格尔明确指认，这些作为常人的“现代人”(Modernen)，虽然他们也口口声声地谈论自由，自以为聪明，可却都是一些“找不到通往真理之路”的“可怜虫”。这里的真理是圣灵之音，而非他后来考古式挖出的那个怪怪的古希腊的“解蔽(αλήθεια)”。这里的“现代人”，则是处于“第一开端”中的当下主体。请注意，海德格尔此时还无力区分两个“第一开端”：一是上面我们已经说明的神学话语中的“第一开端”；二是后来海德格尔在现代性语境中确认的交道性关涉世界中的“第一开端”。更不用说，海德格尔后来在存在论意义上统合起来的用在性的“第一开端”了。有趣的是，此时的青年海德格尔竟然谈论到这些常人中的“强者”，即在欲望和权力狂热中，他们有可能成为“金发野兽”(blonde Bestien)和“统治的人”。这个“金发野兽”是尼采在《道德的谱系》中提到的事情。^①青年海德格尔此时绝不会想到，这会喻示着今后与他无法脱开干系的那些一边听着贝多芬交响乐、一边杀人的纳粹党卫军。同样值得思考的问题是，青年海德格尔此时的思想构境之中，尼采显然刚刚开始加入到支配他自我体认的他性镜像之中，然而，恰恰是在《道德的谱系》一书中，尼采开始了他对基督教“好东西”的批判。对青年海德格尔来说，这可能是一种没有直接意识到的隐性否定话语，不过，它完全有可能生成成为一种对基督教神学的背叛。在1915年写下的《梅斯基尔希的战时祷告》一文中，青年海德格尔再次提到了这个“金发野兽”。^②

不过，有些人还是听见了万灵节的钟声，“这哀怨的钟声缓缓传来，似乎在恳求一个归宿，最后慢慢地消失”，这个所有人都不能逃脱的归宿就是死亡。此时，文本中的那个“脸色苍白的青年人”的身影已经从大街上转入弗莱堡的教堂，这一刻，他已经依在了礼拜大厅的柱子上。还是在这个黎明昏暗的曙光里，教堂大厅里挤满了黑乎乎的思想通过神学“另一开端”升入天堂的常人身影，“浓郁的香烟在金碧辉煌、直通云霄的柱子周围飘荡，沿着彩绘窗袅袅升起，五颜六色的画面发出了耀眼

^① 尼采是在《道德的谱系》第二章第十一节中提及“金发猛兽”的。在那里，尼采谈论到了这样一些人，当他们在自己的高贵精神圈层中时，会显示出善于思考，善于自我克制，温柔、忠诚、自豪、友好，可是一旦来到外界，他们却会变得像野兽一样：“他们在进行了屠杀、纵火、强暴、殴打等一系列可憎的暴行之后也许会大摇大摆、心安理得地离去，仿佛只是完成了一场学生式的恶作剧，他们也许还相信，在很长一段时间内诗人们又有值得歌咏和颂扬的素材了”。为此，尼采还专门标注了“罗马的贵族、阿拉伯的贵族、日耳曼的和日本的贵族、荷马史诗中的英雄和斯堪的纳维亚的海盗”。参见[德]尼采：《道德的谱系》，周红译，商务印书馆1992年版，第25页。

^② 参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴，第一卷》，靳希平等译，商务印书馆2009年版，第14页。

而神秘的光芒”。我置身过这个美如画境的有着棕红肤色的弗莱堡大教堂。在青年海德格尔此处的美文学文字中，我们几乎可以直接看到那个万灵节教堂里情景：一个凄美而神圣的视境。可耐人寻味的是，他并没有如此建构出相近的圣性心境。用他自己的话来说，“他不属于这些人，他是个陌生人(Fremdling)”。我们要记住，这个陌生的异宾将会是海德格尔存在论思之路途上的常客。青年海德格尔直觉到，自己不应该属于这个此岸世界中的常人群，因为在他的那个被强加的神性彼岸世界里，见习修士们被要求放弃世人们追逐的物欲，至少这是他此时可以俯视常人的有间距的高处。其实，对于那时的海德格尔来说，这一切并不是确定的。因为在青年海德格尔多思的头脑中，“他自己本身就是一个谜。好奇、渴望、不知足地寻找着新的刺激”。



弗莱堡大教堂

这个谜是一种我们前面已经重构过的被抛的无奈情境：首先，他出生在一个低级神职人员的家庭，他每天不得不生活在围绕教堂所发生的种种神圣事件构成的

环境之中,宗教的仪式、钟声和面向死亡的墓地是他从小无法逃避的意蕴式的“周围世界”。其次,面对经济上的困窘,他同样不得不进入教会学校,并接受宗教基金会的资助。于是,他从小就在神学氛围之中,这是他一生全部精神构境的一种很深的基根,然而,他又对这一切深怀恼怒,因为这一切都是不可自主决断的无奈选择和**谋生性表演**。很显然,我们能直接感觉到青年海德格尔这里有一种淡淡的怨气,加上前面我们所说的那种生存环境中的双重世界的界划中的被迫性和无从选择,我猜想,这恐怕也是海德格尔体认此在**被抛性**的现实根基。所以,我们会发现,当青年海德格尔此时在描述这个以第三人称出场的自己时,总会不自觉地使用“无助的目光”、“胆怯的灵魂”以及“身体扭曲,脸上露出痛苦和表情”这样的词句。这可能是他并不喜欢的这种神学二重世界及其显像,上帝对他而言,只是**无力推开的伪大他者**。

好了,我们再回到他散文式直观中的弗莱堡大教堂。万灵节的仪式开始了,“管风琴奏出了哀伤的和声,橘黄色的烛光在燃烧”。在现场我们能够看到,弗莱堡大教堂里的管风琴前后竟然一共有五个,我能想象得出它们一同歌唱时可能建构的音响构境空间。合唱团开始吟颂策兰的安魂曲^①:

小提琴缓缓的曲调如泣如诉——轻轻的。陌生人在聆听。这声音好像来自地底的坟墓,冲击着他的耳膜。小提琴的音调提高了,就成了哭诉。长笛在呜咽,定音鼓仿佛远处的雷声在死者的哀怨声中轰鸣。^②

我一直有一个疑问,在海德格尔一生的思想进程中,他给予了诗、语言甚至艺术作品至高的神性地位,可是恰恰没有给最接近他最终的那种**弃绝俗世思想构境**的音乐以更多的思之关注和厚待。^③这对于一个生活于古典音乐资源丰富国度的德国思想家来说,似乎有些不可理解。我十分赞同阿多诺的一个说法:“哲学是音乐的一个真正的姐妹”。^④比如在狄尔泰那里,音乐不仅是一个民族精神和时代精

① 托马斯·冯·策兰(Thomas von Celan)的安魂曲《愤怒的日子》,通常为万圣节礼拜仪式的颂歌。原为策兰所作的连续诗,原诗开头第一句的歌词“Dies irae Dies illa”而得名。即《愤怒的日子》。

② 参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴,第一卷》,靳希平等译,商务印书馆2009年版,第11页。

③ 1962年,海德格尔应电台提问写就一篇关于斯特拉文斯基的短文。文中,他将音乐称作“由缪斯惠让的作品”这一不靠谱的抽象说明。因为这一定义几乎适用于一切人类艺术作品,他不能把握音乐的构境体验空间的本质。参见[德]海德格尔:《思的经验(1910—1976)》,陈春文译,人民出版社2008年版,第160页。不过,虽然海德格尔不直接论说音乐,但从他与阿伦特的书信集中能看到音乐在他生活中仍然占有很重的分量。似乎,他尤其钟爱巴赫的勃兰登堡第三协奏曲。参见 Hammah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975*. Edited by Ursula Ludz. Frankfurt: Klostermann, 1998. S. 89; S. 118.

④ [德]阿多诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆出版社1993年版,第107页。

神最重要的体现,而且还内居着一个民族隐秘的宗教情节。因此,狄尔泰说:“音乐是内心的艺术,表达了心灵的内在洞见。”后来的布洛赫和阿多诺均是如此。^①我个人猜想,在那个时代,古典音乐通常是贵族上流社会生存的必要元素,可是海德格尔的青少年时代却不是在那种富足层面上的高峰体验中与音乐相遇,所以,很可能在音乐与孩子初始心理结构构境原始关联中,这一切都被败坏了。还有,海德格尔一生中音乐之思的不在场,是否与他青少年生活中对反复出现的仪式化的宗教音乐(他天天看到这种音乐的被制作和随后的神学伪像)的厌恶相关?我们不得而知。在我看来,宗教音乐是西方全部古典音乐的真正诞生地,即便是基督教音乐中为安定死者灵魂弥撒所作的安魂曲一类的复调合声诵唱,也会令人进入神性的音诗空间。2003年秋天的一个周日的早上,我无意走进了圣安德鲁斯大学的教堂,我突然发现这是一个正在礼拜中的圣性空间:清扬的管风琴乐曲里,一阵少女唱诗班的不同声部的合声颂诵如同天籁之声由弱渐强地漂浮在教堂的中央,慢慢地开始萦绕在每一个在场人的整个体觉空间里。此时,忽然一缕晨日的阳光透过五彩的窗投射在这些红衣姑娘的身上,实现般地建构起一种无以伦比的圣境。那一刻,从不信上帝的我无觉地泪流满面。无独有偶,不久前(2010年)我竟然在萨尔斯堡大教堂里再一次遭遇相同的事情。中午一点,一缕阳光投射到正在唱诗的孩子的身上,一个女孩本能地意识到了这一神性的光线,她举头朝向太阳。那一刻,我用相机拍下了这一被构现的圣性情境。^②音乐的本质是构境式的体验空间,作曲家有自己的创作原构想和听觉建构场,可不同指挥和乐队的演绎则会使作品极大地发生空间性的重构和变形,而听众获得的听觉音乐场则必定为绝对个性化的生命体验。对音乐圣境的真正进入,决定了无词无调的重新构境。

此处,心境败坏的青年海德格尔显然是在妖魔化地建构此时的音乐场境:小提琴是来自坟墓中的哭泣,长笛是呜咽,而定音鼓则是死者哀怨中的雷鸣,一切都是那样凄凉悲惨。其实,听音乐的人都知道,在西洋乐器的演奏中,小提琴是最能表达人的细腻感情的乐器,而长笛则以它的空灵声响表达了一种超越世俗

① 狄尔泰的外祖父是一个乐队指挥,母亲也是音乐爱好者,所以他终身酷爱音乐。从小,狄尔泰就能很好地演奏钢琴,并尝试着作曲。1932年,狄尔泰出版了专门讨论音乐的论文集《德国诗歌与音乐》。阿多诺的音乐修养缘起于他职业歌唱家的母亲和专业钢琴家的姨妈,所以他也是从小喜爱音乐,16岁时,阿多诺就开始学习作曲,1925年,他正式师从贝尔格(Alban Berg 1885—1935,奥地利现代作曲家),从而进入到维也纳新音乐作曲家的圈子。在他后来出版的《阿多诺全集》中,23卷中竟有近12卷(第12—23卷)是讨论音乐的理论著述。而布洛赫的《希望的原理》一书中,也有大量讨论音乐的内容。

② 我在观察中发现,在众多西方教堂圣坛主厅中,阳光在不同的时刻都会透过顶端的玻璃窗投射到特定的圣坛的不同位置,这很可能是精心的采光设计。在圣马丁教堂中,上午十点,阳光正好打在圣坛正中的座椅上;而在萨尔斯堡大教堂的这次圣歌诵唱中,唱诗班的孩子们站在了特定的位置上,下午一时正开始诵唱时,阳光刚好照射到她们身上。如此,做圣事和唱诗时就会当下建构出特定的光彩神境。而在梵蒂冈的大教堂中,阳光则在不同时刻中投射到特定的位置上,我曾经用相机抓拍到这些从上而来的照亮黑暗的神性光线。

的诗性。此时海德格尔听到的,只是他自己悲苦的生活体验(周围生活世界)。万灵节并非感性具象的人之葬礼,通常不至于如此。可是,此时的海德格尔在《愤怒的日子》^①的合唱中,只听见一句“那一天世界将化为灰烬”。在所谓的末日宣判中,这个此岸从第一开端起始的物欲世界将走到它的尽头,然而这个告示却震撼了这个并未真正入世的年轻陌生人。“一阵颤抖悄悄地钻进了他胆怯的灵魂”,为什么?他意识到了自己的**必死性**。他身体扭曲,表情痛苦。活着,却被死的念头压在了心上。

面对死亡,活着的他看见了什么?

他也是随波逐流中的一员,盲目而骄傲地、毫无疑问地将激情,冲动的激情作为生活的准则。但是激情却是个不忠实的家伙,让他畅饮粼粼的欲望之酒,但又给他喝下其中的渣滓。狂野的春夜里他尽情地品尝着浓郁的、令人神魂颠倒的玫瑰之香。清晨醒来时却发现躺在明亮露珠中的已经枯萎了的玫瑰。^②

海德格尔骨子里是个诗人。从开始到最终的结束,这一浪漫主义的内在气质从来没有被改变过。马克思的开始,也是诗人,但他后来却不再是。这是青年海德格尔自己的忏悔录。作为神职后备军中的一员,这个“他”原来只是从高处观望着此岸的可怜虫们,可是在死亡面前,在圣灵的光亮下,他却发现自己内心深处也是欲望激情的奴隶。此时,尼采对他低吟:比心痛还要深的欲望总是逝去,固然它们也期冀永恒;歌德的梅菲斯特^③却说,谎言通常是自我否定的,因为它终将走向毁灭。青年海德格尔自省到,屈从于欲望激情的行为“充满着可耻的、令人鄙夷的奴性”。于是,他感到眼前一遍黑暗,现世的欲望变成刺骨的苦海之水包围着他,最终,他怀着**敬畏**,跪倒在万灵节这个面对死亡的时刻。

1909年的青年海德格尔,处在复杂的他性镜像支配的思想空间之中,表面上看,宗教神学话语是他的权力话语,而正在进入的颠覆性否定因素却又是歌德和尼采的混合体。他的思想中明显存在一种批判性的否定冲动,但这种批判的缘起却都是来自**他处**。登克尔和西鲁将这一文本的内在思想冲突定义为“神圣的创世秩

① 策兰的这首安魂曲《愤怒的日子》以描写耶稣被钉十字架前,最后一次受审判为内容。乐曲直接描写死亡和人们对死亡的恐惧,勾画出世界末日审判的森严、宏伟。这首曲子后来影响过许多音乐家的创作,如柏辽兹的《幻想交响曲》、圣桑的《骷髅之舞》、拉赫玛尼诺夫的《帕格尼尼主题狂想曲》等乐曲创作中都插入过这首曲子的旋律。

② 参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》),靳希平等译,商务印书馆2009年版,第12页。

③ 梅菲斯特(Mephisto),歌德的歌剧《浮士德》(Faust, 1832)中作为恶魔的魔术师。

序与从其中脱离开来的现代精神之间的张力”，^①这显然是过于简单化了。在此时青年海德格尔的思想中，神性秩序与世俗生活的冲突是客观存在的，但海德格尔对神的理解已经包含了一种自我否定的因素，因为他已经在思考“旧的上帝”之死；他对此岸世界的批判，虽然已经开始直接质疑现代性，但批判性话语中又开始混杂着歌德和尼采思想的爆炸声。还有我们上面已经讨论过的那些常人们无法参透的更加复杂的支援背景。

3. 大学：从神学走向哲学

1909—1913年，是青年海德格尔大学学习的时期。也正是写下上述这篇漂亮文字的前后，1909年冬季第一个学期，海德格尔正式在弗莱堡大学的博罗莫依姆（Borromäeum）神学院注册，学习天主教神学。没有成为耶稣会修士，已经有违父母和教会的意愿，所以，研究神学是一个顺理成章的缓冲过渡。我们看到的另一个重要事实是，同样因为经济原因，青年海德格尔仍然不得不在教会埃利纳（Eliner）基金会的奖学金的继续资助下，开始自己被抛的大学生活。这样，青年海德格尔就又再一次“被处于”神学意识形态语境之中。关于神学本真性的理论证明，开始更加系统地被灌输到青年海德格尔的思想中。然而，我们眼前呈现的历史事实却是，海德格尔的大学毕业，竟然是从神学经过自然科学走向了哲学。客观地说，青年海德格尔走向哲学生涯，并非一种早已决断的目的论意向，而是一个思想生成过程中的选择。在这个意义上，登克尔和西鲁认为对海德格尔来说，“攻读神学是上大学的唯一机会，而只有借此才能达到学习哲学的目的”。^②这有一定的道理，但可能又过于简单和独断了。如前所述，海德格尔并不可能在中学就认定哲学研究是自己毕生的努力目标，他也不会简单地拒绝神学学习。从神学到哲学的转换应该是一个逐步理解和思考的过程。

从海德格尔自己的学生手册上，我们可以清楚地看到他在大学学习期间所选读的主要课程和研讨班情况。^③这明显分为三个不同的时段：神学、自然科学与哲学。第一个时期，从1909年冬季学期开始，一直到1911年夏季学期结束。从课程表上看，海德格尔在这四个学期中主要选择的都是神学院的课程，其中有少量哲学课。前两个学期，除去神学课程，他都自主选修了由约翰·于宾格开设的四课时哲学和形而上学的研讨课。依我看，这是他从未必真爱中挑选了自己的喜欢。对这个时期的学习，海德格尔在1922年写下的“生平”中是这样概括的：

^{①②③} 参见《海德格尔与其思想的开端》（《海德格尔年鉴·第一卷》），靳希平等译，商务印书馆2009年版，第3—8、107、110—111页。

在这里我主要热衷于哲学,具体地说,从一开始就基本上着眼于源头(Quellen)(亚里士多德、奥古斯丁、波纳文图拉、托马斯·阿奎那)。为了理解超出哲学教科书之外的问题,我在当时教义主义者布莱格的引导下,开始研究了洛采和胡塞尔。神学的工作集中在新约全书的注释和教父学之上。将被给予的东西(das Gebotene)清除出去的努力,驱使我对弗兰茨·欧弗贝格展开了一个批判的研究并使我特别对信教的教义历史研究有了一个了解。对我来说,古恩克、包赛特、温德兰德和莱岑施坦的现代宗教历史研究和阿尔伯特·史怀哲的批判工作进入到我的视野里,是关键的。^①

这当然是海德格尔后来的说法,“我主要热衷于哲学”只是他内心的真实想法,否则教会决不会把神学奖学金给他。但值得我们品味的细节是,海德格尔在对经院哲学的研究和思考中,一开始就有两个重要的异质性构境点:一是叛逆性地超出传统教科书;二是将后人附加给经典文本的东西“清除出去”的诠释学训练。这两点,对于理解他后来的争执性的思想构境本质是关键性的,不过,超出学术教科书的努力深化为对整个形而上学的批判;而清除“被给予的东西”和诠释学则在胡塞尔现象学的指引下生成重返原初性的“回到希腊”之路。这与我自己的学术开端倒真有些相似。因为在这两个方面,恰恰也是我在20世纪80年代开始的“回到马克思”学术努力中的核心道路:一是超出传统斯大林教条主义教科书;二是清除后人附加给马克思、列宁经典文本的东西。

这里,我们应该特别提到的是青年海德格尔早期已熟识的卡尔·布莱格(C. Braig)的神学课。因为早在海德格尔高中的时候,他就已经读过布莱格的一本《论存在:本体论概要》,这是在神学语境中讨论存在问题。据张祥龙先生考证,正是这个布莱格所发明的短线构词法,直接影响到海德格尔后来在文本写作和思想构境中的一个特殊偏好。^②后面,我们会专门讨论这一海德格尔式的文字构境法中的前后期双重异质意境。海德格尔自己说,布莱格授课时那种“透彻的运思艺术”深深地打动了,也是通过与后者的交流(散步中的谈话),使青年海德格尔第一次了解了谢林和黑格尔思辨哲学与经院教条体系的异质性,“就这样,存在论与思辨神学之间的对峙便作为形而上学的建构进入了我的研究的视野之中”。^③更重要的是,神学学习让青年海德格尔充分了解了文本解释学的基本门径,这为他以后对胡塞尔哲学和古代希腊文献的细读奠定了重要的方法论基础。同时,他自己说,经院哲学的学习使他“获得了一定的形式逻辑训练,但是在哲学方面却没有给我想要寻找

① [德]海德格尔:《生平》,Gesamtausgabe, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 41. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

② 张祥龙:《海德格尔传》,商务印书馆2007年版,第32—33页。

③ [德]海德格尔:《面向思的事情》,陈小文、孙周兴译,商务印书馆1998年版,第78页。

的东西”。^①海德格尔的聪慧之处,往往在于他积极地在一切可以面对的学术思想资源中汲取自己所需要的精神养分。

我注意到,第三个学期,海德格尔还选了冯·贝洛的一门“16世纪至现代德国宪法史”和尤利乌斯·迈尔开设的一门世俗世界中讨论财富的财产学。我猜测,他是不是想知道,那个不让他的生活富足起来的东西到底是什么?在前三个学期的学习中,海德格尔通常选修7—9门课,第四个学期的选课突然下降为4门课,其中有一门居然是中世纪结束后的布尔乔亚文艺复兴时代。结束中世纪及其神学情境,在海德格尔这里是一个还没有开始的事情。然而,它就要来了。其实,青年海德格尔并没有完成这第四个学期的学习。因为,他突然病休了。海德格尔自己说,是因为学习过于用功,劳累过度成疾,引发心脏旧病再发。在医生的劝导下,他于1911年2月回到家乡梅斯基尔希镇休息。整整一个学期之后,他才重新复学。然而,正是在这里,我们看到一个意外的断裂。1911年冬季学期,海德格尔开始在自然科学和数学学院注册上课。这到底意味着什么?

关于这个断裂,过去通常是以海德格尔的健康原因为由,以说明他是被迫中止神学职业学习的。传统海德格尔思想史研究中其他相关文献和海德格尔自己第二个简历中的自述,大都指认这一“事实”。然而,我却有一种不同于传统定论的推断。从神学到哲学,完全有可能是海德格尔此时内心中发生出来的真正想往,他不过是巧妙地利用了健康这一外部原因。前述海德格尔写于1922年的“生平”间接证实了我的推测。^②为什么做这样的猜测?我想从青年海德格尔此时为一位基督教修士克拉拉^③纪念碑揭幕所写下的一篇短文所进行的话语分析中,揭示出一种被表面言说遮蔽起来的无意识中的真实矛盾。

青年海德格尔的《亚伯拉罕·阿·圣克塔·克拉拉——为其于1910年8月15日在克雷亨斯滕(Kreenheinstetten)^④的纪念碑揭幕而作(1910)》(以下简称《克拉拉》)一文完成于1910年夏季第二学期。这是我所说的第一篇拟现身性文本。在这里,青年海德格尔还不需要铸成表演性的学术逻辑外壳,于是,他让自己的真实想法直接涌现出来。文章一开始就是这样一句话:“自然天成、清新健康、略显粗犷的格调,赋此一事件(Ereignis)以特殊的烙印。”^⑤自然天成,未被雕琢,这是定调。Ereignis是海德格尔晚期哲学思想中最重要的核心概念,虽然此时这一概念并没

^{①②} [德]海德格尔:《简历》,《Gesamtausgabe》, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 37, 42. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

^③ 克拉拉(Abraham A. Sancta Clara, 1644—1709):德国近代奥古斯丁派修士。原名为Johann Ulrich Megerle,出生于离海德格尔家乡不远的克雷亨斯滕,后为奥地利宫廷牧师。因其反对腐朽的城市生活和富人们的享乐挥霍而著称,后为德国南部反现代主义者拥为精神代表。

^④ 离海德格尔的家乡十公里远的一个小镇,克拉拉的出生地。

^⑤ [德]海德格尔:《亚伯拉罕·阿·圣克塔·克拉拉》,《思的经验(1910—1976)》,陈春文译,人民出版社2008年版,第1页。

有积淀为思想构境中的丰厚的具体规定,但由此却可以看到它的原初生成意境。对于这个定调,我们立即会感到一种诧异,一个神学院二年级的学生,在描述这一关于基督教修士纪念碑揭幕仪式的时候,并没有从高高在上的另一种神学尺度来俯视世间(如上一文本中的间距式思想构境),而是突出了当下发生事件(Ereignis)的质朴平民性。当然,也因为这位出身低微的克拉拉修士说过让海德格尔终生受用的一句话,即“并非所有在茅屋下出生的人的头脑中都是茅草”。我还想指认说,海德格尔这位茅屋里出生的哲学家的本真性Ⅱ,其实缘起于山民般的乡土质朴性和立地性(Bodenständigkeit)。这种质朴性会取代神学的走向圣性彼岸的“另一开端”,成为一种新的现实争执中的此岸非存在论的“另一开端”。这是后话。所以,青年海德格尔此时眼里所看到的是,处在低凹山谷盆地之中的克雷亨斯滕,如同它的居民一样,显得无欲自得;连这里的教堂似乎也在配合这种低调,没有将自己建在视野开阔的空地上,而是把自己隐匿在众多红色的房顶之中。这显然是一个主观构境的技巧,为了同质于质朴性的本真,海德格尔将视境中的一切都塑造和统摄为相同的景象和更深的那种心境。巴姆巴赫曾经指认过海德格尔哲学中生成的“有关德国天命的一种宏大的形而上学图景,这一图景建立在一种关于德国在大地上的原生性或扎根状态的独一无二形式的观念之上;Bodenständigkeit。……这种关于原生性之至高地位的图景,并未只是严格地限制于一个民族在土地(Boden)或本土上的稳固或持驻的(ständig)扎根状态;它也将包括一个 Volk(民族)与其本地风土,与其母语或方言以及其在历史中的扎根的关系”。^①应该承认,这一描述有其深刻的地方,但他将其简单地归结为海德格尔的某种政治病兆则是荒谬的。他甚至说:“在思与‘扎根于阿勒曼尼-施瓦本土壤的状态’之间的这种根本联系,是海德格尔在1934年精心制作的电台演讲之后很久才加以依托的。”^②这显然是牵强的胡扯。巴姆巴赫基于1989年出版的《哲学论稿——自本有而来》,并且将海德格尔秘藏起来的另一条道路的本有思想与他前期的思考联系起来,这是一个很深刻的构境域,可是当他仅仅把这种论说归结为某种“纳粹问题”追踪,则失之学术公正,其直接结果是他完全无法进入海德格尔“克服形而上学”的整个重要学术变革层。

于是,海德格尔理所当然会发现整个揭幕仪式也是那么的“纯朴、清晰和真实”。甚至他直接指认道,这就是山民自己的方式。仪式接下去是三位发言的代表,一位是盖斯勒神甫介绍纪念碑的来龙去脉;二是维也纳宫廷官邸高级代表的讲话,主要赞美了因克拉拉而来的维也纳和克雷亨斯滕的联谊;三是音乐和诗咏之后被视作隆重出场的主持人马丁神甫的讲话。从青年海德格尔的叙述中,我们明显能感到他对第三位演讲者的特殊爱戴,因为“他本人就是地道的山民的儿子”,海德

①② [美]巴姆巴赫:《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》,张志和译,上海书店2007年版,第21、28页。

格尔动容地将他称之为“土生土长的主持人”，并且，马丁的演讲被海德格尔感受为“达到了高潮”：因为前者认为在克拉拉对耶稣的爱中，“触及了原初的天主教力量、信仰的忠诚和上帝之爱”。天主教、信仰和上帝，这本来是神学专业的海德格尔应该重点突出的另一种（大他性）东西，可是在整篇文章中，它们始终处在一个被挤压的处境之中，与此形成鲜明对照的是海德格尔对本土山民质朴本真性的压抑不住的偏爱。这是存在于海德格尔这一文本中思想构境中的某种无意识中的不对称结构。其中，隐匿着不愿直接对大小他者表明的真爱和强爱。按拉康的思境，此处的小他者（Ⅱ）为海德格尔父母每日的规范性面容和围绕圣马丁教堂的家庭环境建构的自我之镜；而大他者则是外部强制性注入的神学符码系统。这也是我所说的青年海德格尔此时内里思想中的悖结：神学（相对世俗生活的宗教性“另一开端”中的本真性Ⅰ）的外在性和质朴本真（隐秘的“另一开端”中的本真性Ⅱ）的内密性的对置。以后我将说明，正是这个本真性Ⅱ才是海德格尔晚年新神性（“天地人神”中的那个第二神性）的真正依存。接下去，青年海德格尔对仪式的总结直接证明了我的观点：“为了能够充分理解亚伯拉罕牧师独有的迷人风格，人们必须深识克雷亨斯滕的小环境（Milieu），要深入到山民的思想方式和生活方式（Denkart und Lebensweise）中去。”^①克拉拉的迷人之处，不在于他对于神灵的承载，而是在黑森林这一大地的自然哺育，正是这种纯朴的山里人的存在方式和思想方式才是让克拉拉（以后是荷尔德林—海德格尔）获得了不同于常人的非凡独特性。这简直是对神学大他者的反讽戏弄，需要感恩的不是外在于人的上帝，而是生我养我的本有（Ereignis）的黑森林乡土大地。请一定记住这开端中的重要思想火花。也是在我修改本书第二稿的时候，在我们收集当代法国思想家的文献及其手稿的旅欧路途中，我又一次重读了黑塞的《彼得·卡门青》^②。那个山里来的心比天高的孩子对世俗教化世界的间隔感，让我对青年海德格尔的认识有了更感性的体悟。

在此文的第二部分中，青年海德格尔赞扬了纪念碑作者“极其完美”的雕刻创作，因为后者通过作品将克拉拉的天才、深奥的永不枯竭的精神和不屈不挠无所畏惧的生机活力传神地刻画出来了。后来海德格尔指认，艺术的本质就是保存真理。随后，是青年海德格尔对克拉拉思想中一个特殊层面的强调：即他对神学话语中的生命彼岸价值的抽象肯定。青年海德格尔说，克拉拉“对任何热衷于讴歌地面事务

① [德]海德格尔：《亚伯拉罕·阿·圣克塔·克拉拉》，《思的经验（1910—1976）》，陈春文译，人民出版社2008年版，第2页。

② 赫尔曼·黑塞（Hermann Hesse, 1877—1962）：德国著名作家。出生于德国南部的施瓦本地区一个叫卡尔夫的小城。1891年，考入毛尔布伦修道院。1892—1899年这一段独立谋生的时期，黑塞游历许多城市，从事过多种职业。先在工厂当学徒，后到书店当店员。1899年自费出版了第一本诗集《浪漫主义之歌》。1904年发表了长篇小说《彼得·卡门青》，一举成名，获得包恩费尔德奖。1946年获诺贝尔文学奖。1962年于瑞士家中去世。主要作品有：《彼得·卡门青》（1904）、《荒原狼》（1927）、《东方之行》（1932）、《玻璃球游戏》（1943）等。

和过高评价生命此岸观点的人都予以无所畏惧的痛击”。一般而言,我们可以将海德格尔此处的说明看作是克拉拉对世俗生活的简单否定。然而,我的发问是,这里的“地面事务”是否包括海德格尔真实喜爱的山民本真性的生存?或者说,山民的生活方式就意味着另一种彼岸生命价值观?这显然是一个表里不一的抽象判断。为什么说是一个抽象判断?我们可以通过青年海德格尔文本末尾中一段重要的议论来作一解析:

我们这个外向文化和快速生活的时代必须回顾地前瞻!摧毁一切基地的革新狂热,对生命和艺术更深层次心灵内涵的疯狂驱离,持续不断地指向瞬间刺激的花样翻新的现代生活感受,当今任何一种艺术形式都趋之若鹜的令人窒息,凡此种种都是指向颓废的元素,都暗示着健康生命和生命彼岸价值令人悲哀的降格!^①

在青年海德格尔眼里,他所置身其中的时代是一个“外向文化和快速生活的时代”。这里的外向文化相对的是内在的文化,快速生活相对的则应该是慢节奏的生活。这个他不喜欢的时代最本质的特点就是人的生存活动中出现的“革新狂热”,人们在走向外部世界对象化的生活中总是追求“瞬间刺激的花样翻新”。我们都知道,这种永不停息的“变革”(求新)恰恰是布尔乔亚生存下去的唯一生存方式(马克思语)。并且在多年之后,海德格尔会发现这好奇心正是对象化表象认识论的本质和科学技术存在的本性之一。而且,这种“新”花样使各种艺术形式都趋于生命的窒息,因为人们不能再从这种单纯的翻新中细细地体悟生命和艺术更深层次的心灵内涵。所以,青年海德格尔明确指认,这是一种人的现实生活中存在的颓废倾向,因为它摧毁了人们此岸真实存在的“基地”。请一定注意,这不是按照神灵的圣意反对人们对现实物欲的贪婪,而是在评论此岸地面物质生活本身的扭曲样式和精神文化艺术生成机制,他反对快节奏的求新,内心里主张的却是山民式的慢节奏生活;他拒绝指向外部的求新,却总是尊重自然性的原初存在样态。这恐怕是青年海德格尔此时思想构境中竟然与上帝之城中彼岸价值相并列的所谓“健康生命”的要义。登克尔和西鲁将此文的主题指认为对现代主义的批评,但同时假定此时海德格尔思想中居有的上帝创世秩序与现代主义的矛盾。^②这可能恰恰是外在的表象。靳希平博士正确地看到了,与所谓现代性对抗的恰恰是乡情和自然故土之情,

① [德]海德格尔:《亚伯拉罕·阿·圣克塔·克拉拉》,《思的经验(1910—1976)》,陈春文译,人民出版社2008年版,第2页。

② 参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》),靳希平等译,商务印书馆2009年版,第108页。

即我所说的乡土质朴性。^①但他没有意识到其中更深的本有性构境。当然,这可能也是我们能够最早体知海德格尔文化保守主义的思想构境物。

我以为,青年海德格尔此时心中真正钟情的本己性恰恰不是他性的神学教义(现在正从外部统摄他的大他者Ⅰ),也未必是柏拉图、笛卡尔和康德式的形而上学观念(他即将进入学术圈将面对的大他者Ⅱ),而是给予他生命存在最初天然场境的本有的初民质朴性。显然,此刻的青年海德格尔并不能真正厘清自己的思路,这可能会是一种本有的直觉,由此,他一定会通过形而上学的哲学思辨地探究这一秘密。所以根据我的猜测,他在大学学习进程中走出神学职业学习,走进关于人的现实生活本质的形而上学思想之路,不是偶然的中断,而是成功的胜利大逃亡。不能说,海德格尔这种选择不是一个痛苦,因为他毕竟会背离自己的家庭信仰(小他者Ⅱ)和教会(神学意识形态大他者)的长期“恩典”。所以,在这一点上青年海德格尔内心构境中更多呈现的会是痛苦的犹豫和茫然。如他自己所说,这是一根深深埋在内心中的肉刺。

1911年3月,青年海德格尔发表了一首小诗:

我生命中的橄榄山时刻:
在胆怯畏缩的
阴沉光景中
你们常常盯上了我。

我含泪的呼喊绝不徒劳
我年青的存在
倦于抱怨
只是信任那“慈悲”的天使。^②

橄榄山是耶稣被犹大出卖的地方,海德格尔用此来表达第一人称“我”自己的痛苦受难时刻。这还不是此在(Dasein)。“你们”是每天以无脸暴力的方式在场的他者。能够信任的天使之慈悲上被打上了引号,这也表示了一种对这种显亮中他性存在的深深怀疑。可见,在青年海德格尔那里,真正从神学职业学习中背离出来并不是一件轻而易举的事情。从海德格尔的好友拉斯洛夫斯基同期写给前者的信

^① 靳希平:《海德格尔早期思想研究》,上海人民出版社1995年版,第32页。

^② [德]海德格尔:《思的经验(1910—1976)》,陈春文译,人民出版社2008年版,第5页。此诗发表于《综合评论》周刊1911年3月25日出版的第8卷第12号。这里,我使用了张祥龙先生的译文。参见张祥龙:《海德格尔传》,商务印书馆2007年版,第37页。

中,我们同样可以看到这种情境。在1911年4月,拉斯洛夫斯基还在劝说海德格尔坚持神学学习,当然还有另外两条道路,即数学与哲学。^①而在冬季开学时,海德格尔已经选择了自然科学和哲学。当然,为了在现实生活中的生存,此时的哲学学习和最早的学术研究仍然多以宗教神学为主要研究对象,否则,他还是吃不饱饭。这是青年海德格尔最后的屈辱。历史文献资料显示,海德格尔中断神学学业,他当然就再也得不到教会艾利纳基金会的奖学金,“因此变得贫穷”。^②可是不久,开始学习自然科学和哲学的海德格尔却成功地从弗莱堡大学领取相同数额(400马克)的奖学金。可悲的是,这一奖学金同样是来自鼓励神学(阿奎那)研究的格里斯哈伯基金会,虽然这笔奖学金晚了一个多学期,即1912年夏季学期才发到海德格尔手中。我们还看到,从1913年一直到1916年夏天,青年海德格尔“在物价增长和每一天可能的收入都化成乌有的情况下”^③,为了生存下去的奖学金,他不得不加入天主教的格雷斯协会^④,不得不三次向弗莱堡的教堂修士咨议会提出申请。^⑤用萨弗兰斯基的话来说,海德格尔“一遍又一遍地重复写这种令人感到屈辱的信件”。^⑥同时,他违心地允诺:“愿以终身的科学研究工作去融会贯通经院哲学中的思想遗产”^⑦。这显然是对神学伪大他者讲的假话。因为此时海德格尔的心里,已经发现这个宗教神学的世界是“沉没的世界”,他也知道自己不会为这个死亡的世界真正去费心劳神。此时的青年海德格尔,是一个可怜的精神分裂的灵魂存在。我注意到,萨弗兰斯基看到了此时海德格尔的这一处境,他说:“一方面,能继续保有在天主教环境中所获得的利益,另一方面又不沾染教会哲学的坏名声,这是一个高难度的平衡动作”。^⑧这完全可能是阿伦特指认海德格尔后来那个“狐狸性”的起始。

人们能看到,在此时青年海德格尔的学业选择中,这种逃亡是以中断神学职业学习,转向对自然科学的学习开始的。依我的看法,青年海德格尔选择自然科学,其实就是选择了结束中世纪的启蒙。这样,原来从外部强加给他的宗教神学图景中的救赎路径即被消解,那种从伊甸园出走的“第一开端”起始的世俗生活走向上帝之城的彼岸“另一开端”之途就被放弃,青年海德格尔必须重新寻找新的救赎之

①③ 参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》),靳希平等译,商务印书馆2009年版,第22—23、218页。

② [德]海德格尔:《生平》,Gesamtausgabe, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 41. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

④ 该协会的全称为“天主教德国格雷斯科学促进协会”。

⑤ 据文献记载,青年海德格尔从1913—1915年获得舍茨勒(Schaezler)神学基金会的1000马克的奖学金,1916年再得500马克。1916—1917年度,青年海德格尔获得格雷斯神学协会的1500马克的编外讲师奖学金。

⑥⑦⑧ 参见[德]萨弗兰斯基《海德格尔传》,靳希平译,商务印书馆1999年版,第70、71、65页。

路。多年之后,海德格尔将整个宗教世界称之为“沉没的时代”。^①众所周知,西方近代兴起的实验科学,正是在摆脱了上帝之后,人类自己“拷问自然”(培根语)、改变自然并重新创造人自己的此岸用在世界的写照,实验科学是布尔乔亚为代表的新人类的创世记。此时,海德格尔并没有意识到,这个新世界恰恰是非神学语境中西方文明现实的“第一开端”之途中的存在状态最危险的爆发性启始阶段,这种新的启始也会让他最终看清走向现实的此岸“另一开端”的道路。青年海德格尔学习自然科学,显然是想知道这个连上帝也不晓的布尔乔亚创造的存在者整体新世界的秘密。以海德格尔自己的回忆,早在高中学习的后期,他的学习兴趣从数学深入到物理学(“对实际事物的兴趣”),在神学课的反向“引导”下,他竟然阅读了反对上帝创世说的关于生物进化论的大量文献。并且,青年海德格尔自己说,他那时最重视的已经是关于柏拉图的课程。这也就是说从科学到哲学的思想线索的生成时刻可能更早。^②

我们能看到,青年海德格尔大学学习第二个阶段中所选的课程,从一开始就是自然科学和哲学。在1911年冬季到1912、1913年冬季的这三个学期里,他基本上每一学期都选择了7—9门课,其中主体上会是实验科学与数学,这里包括无机实验化学、实验物理学、动物学、植物学和理论物理学,其中实验物理学分为两门课,一是机械力学、声学 and 热力学,二是磁学、光学、电学。数学则是代数、微积分和空间几何分析的完整训练。有意思的是,在这前三个学期学习自然科学的过程中,青年海德格尔都选择了少量哲学课程,第一学期选了“逻辑学与认识论”和“斯宾诺莎的伦理学”;第二学期选了形而上学导论和认识理论训练;第三学期选了哲学导论并开始涉入哲学史和康德研究。

这可以有两种推测:其一,海德格尔此时已经知道自然科学与哲学的内在关系,自然科学(特别是数学)学习只是他走向哲学的奠基工作;其二,在海德格尔这里,从自然科学学习到哲学的转变是一个边思考边决断的过程。我个人倾向于第一种可能。显然,这种从改变此岸全新用在世界的自然科学向思考这一新的存在者世界整体的形而上学的转变,显然不是海德格尔的一种偶发的心血来潮,而一种有着长期积累和思考的自觉的有准备的决断。据海德格尔自己的回忆,在高中时期的学习中,他已经开始阅读笛卡尔和康德等人的著作,包括布伦塔诺的书。他自己回忆道:“1907年,父亲家乡的一位朋友,后来的弗莱堡大主教康拉德·格勒贝尔博士,将弗朗茨·布伦塔诺的论文《论亚里士多德存在概念的多重含义》(*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, 1862)递到我手中。

① [德]海德格尔:《在你之中达到神》,中译文参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》),靳希平等译,商务印书馆2009年版,第80页。

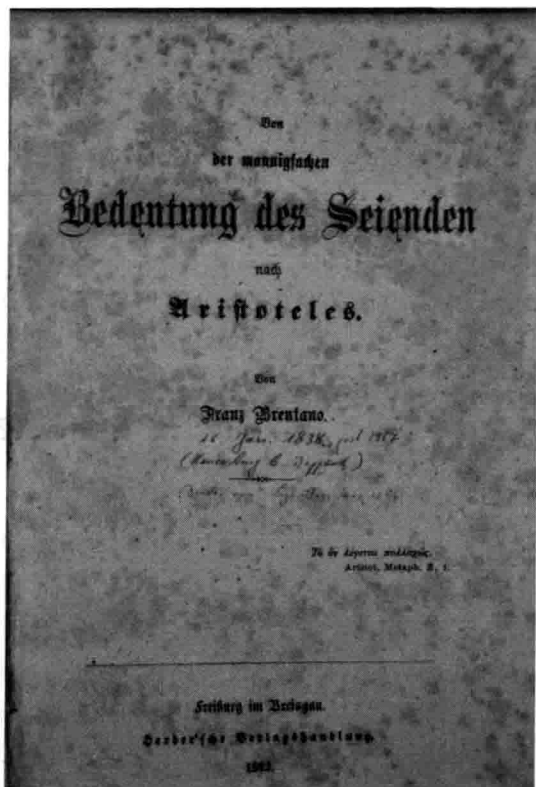
② [德]海德格尔:《简历》, *Gesamtausgabe*, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, S. 38—39. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

当时只是晦暗地、摇摆不定地、无助地奔涌出来关于存在多重性的问题,经过长久的束手无策和茫然无助的过程,成为 20 年后出版的《存在与时间》的契机。”^①我在海德格尔家乡的博物馆中,看到了这本已满是黄斑的书。

诚实的海德格尔所用的“晦暗”和“茫然无助”的词语,符合一个高中学生面对哲学经典文献时的心境。在一年半的大学学习阅历和思考之后,当海德格尔在形下的自然科学知识学习中仍然不能满足自己的学术欲求,少量的哲学课也“不能令人满意”,海德格尔从中无法获得他“所寻求的东西”,于是,哲学的形上思考最终成为他不二的天职。存在的“多重含义”,会变成多重存在世界的复杂争执。这一切将费去海德格尔一生的存在。但是,青年海德格尔此时还没有意识到,他同样将遭遇哲学中由形而上学学院体制建构起来的学术大他者。为了正常

地生存下去,他仍然不得不将自己的本真性诗境故意遮蔽起来,并在这一学术竞技场继续表演下去,他的存在者角色为大学哲学教授。与尼采的“看破红尘”之后的出走不同,海德格尔是在已经知道学院派学术体制的虚假表演场的本质之后,仍然一心想往寄居其中。这可能是阿伦特骂他是一只狐狸的一个重要原因。

青年海德格尔大学学习的最后一个时期,1913 年夏天到 1915 年夏天的五个学期的学习,已经完全是哲学的专业训练。从科学向哲学的转变显然发生在 1913 年上半年。因为在 1912 年 5 月,海德格尔还在准备数学学科的国家考试。这是为那些准备从事数学学科教学的教师大学毕业考试。这五个学期的课时量明显降了下来,一般是在 3—4 门,最后两个学期都只有两门课。我注意到,在青年海德格尔



布伦塔诺《论亚里士多德存在概念的多重含义》一书的扉页

^① [德]海德格尔:《早期著作集》,《海德格尔全集》第1卷,美因法兰克福,1978年,第56页。中译文参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》),靳希平等译,商务印书馆2009年版,第107页注释2。

这第三个学习阶段的前两个学期,他先是重修了芬克的“文艺复兴时代”,又选修了芬克的另一门重要的课程:“宗教改革的起因”。以我的看法,这是他彻底终结和告别神学的自觉抉择。文艺复兴是中世纪历史的结束,宗教改革是传统神学神圣性基石的历史性动摇和变异,这一切,都使青年海德格尔学会在历史性地思考他正在离去的神学废墟。海德格尔自己说:“在具体的历史研究任务领域和方法上,我通过芬克对中世纪和文艺复兴历史的讲座和研讨课而熟悉。这样,我开始了解狄尔泰的精神历史著作。”^①这使他可以轻松地进入近代西方哲学的系统专业训练之中。我们可以看到,青年海德格尔此时的哲学系统学习除了已经开始的哲学导论、认识论和逻辑学之外,已经开始较多地关注于近代欧洲哲学的主要内容,它包括了从康德到尼采、黑格尔以后的哲学体系,柏格森^②哲学和洛采的《逻辑学》。其主讲哲学老师除了阿图尔·施奈德(“哲学史”和“康德的《未来形而上学导论》”)外,主要讲授者都是新康德主义的大师李凯尔特。在这些课堂学习中,海德格尔自己认为,他已经“学会了把哲学问题当作问题来把握”。即初步掌握在哲学的世界中到场和表演的道具。应该提到,在1913年冬季学期,青年海德格尔还选修了一门弗格(W·Voege)开设的“阿尔布雷希特·丢勒和15世纪、16世纪的德国绘画艺术”。

其实,除去课堂上系统的哲学训练,青年海德格尔对哲学的自学也逐渐形成了自己进入学院式研究的思考路径。此时,胡塞尔的思想越来越占据了青年海德格尔的主要思考空间,不仅先前已经阅读的胡塞尔的《算术哲学》令他对数学有了“全新的看法”,^③而且《逻辑研究》开始对他的思想发展“发生了决定性的影响”。应该指出,胡塞尔是青年海德格尔进入学术思想建构的重要方法论工具,但并不是他解决多重存在世界争执的真正基础。还应该提及的是,另一位对他思想产生重要影响的哲学家是狄尔泰,海德格尔觉得,狄尔泰的历史哲学使他消除了过去在数学偏好中形成的对历史的反感。^④历史性的思考,这将是海德格尔哲学演出的一个基础性的思考平台。对此,我们将在本书第一章附文里集中讨论海德格尔思想这个重

① [德]海德格尔:《生平》,Gesamtausgabe, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 42. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

② 亨利·柏格森(Henri Bergson, 1859—1941):法国著名思想家,哲学大师。1859年10月18日出生于巴黎,父母均为犹太人。他从中学时代起便对哲学、心理学、生物学发生浓厚兴趣,尤其酷爱文学,1878年进巴黎高等师范学校,毕业后获哲学教师资格,1881年起在中学任教。1889年获哲学博士学位,1897年被聘为巴黎高等师范学校讲师,1900年起至20年代中期,任法兰西学院哲学教授。1914年当选为法兰西科学院院士。1927年,“为了表彰其丰富而生气勃勃的思想和表述的卓越技巧”,被授予诺贝尔文学奖。1941年1月4日因病在巴黎逝世,享年82岁。主要代表著作:《直觉意识的研究》(1888)、《时间与自由意识》(1889)、《物质与记忆:身心关系论》(1896)、《形而上学导论》(1903)、《创造进化论创造的进化》(1907)、《生命与意识》(1911)、《精神的力量》(1919)、《绵延性和时间性》(1922)、《道德和宗教的两个来源》(1932)、《思想和运动》(1934)等。

③④ [德]海德格尔:《简历》,Gesamtausgabe, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 37, 39. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

要历史性基础。也因为胡塞尔与海德格物的关系已经被人们反复咀嚼,所以我不再重蹈无味的此辙。

我应该专门指出,青年海德格物本有的原初质朴性思想构境,逐步被这种系统的哲学训练铸就的概念化的思辨形而上学外壳所包裹。这是青年海德格物在学术表演场中必须要做的事情。以拉康话语来说,海德格物在大学的体制中开始研究哲学,他将按照形而上学的学术大他者的要求,思辨地展现一个伟大哲学家的思想建构物。可能,海德格物并非在一开始就自觉到这种深刻的不同思想世界之间的矛盾。甚至,也许一度他也将这种思辨的存在者外壳认同为本己的存在,而只是海德格物在纳粹为代表的政治大他者的误认中第一次败落于超越性妄想时,他才真正幡然醒悟。一直到1936—1938年,它们才再一次以全新的“事件”(Ereignis)悄悄地破茧而出。当然,这次蜕化仍然是一次秘密的重生。这是后话。

海德格物多次自豪地说:“1913年7月我凭借最优异成绩被弗莱堡大学哲学系授予哲学学士学位。”^①这可能是事实。毕业之后,第一次世界大战爆发,海德格物应征入伍,不久就因病退役,但仍然在邮件检查站和部队气象站服务。1915年夏季,海德格物在弗莱堡大学哲学系申请了教职,在接下来的三个学期里,他除了军役以外做了一些讲座和练习。一直到战争结束。

更重要的存在事件是,青年海德格物1919年1月正式宣告脱离天主教。从而最终结束了他的“被恩宠”的外在神学语境,真正彻底摆脱了神学大他者。^②1937年,海德格物将这种反叛称之为一种“痛苦的脱离”,因为天主教神学的这一切都与自己“原初的来源——家庭、和青春——的保真(Wahrung der eigenen Herkunft)和(einem)”密切关联。并且,海德格物认为,对于他这样一个深深扎根于天主教现实生活的人来说,这种脱离必然会在的思想道路上“产生隐蔽的震动(unterirdische Erdstöße)”。他说,后来“在马堡的那段时光让我对一种新教有了更为切近的经验——所有的东西都应该从根本上被克服(überwunden),而不是必须被摧毁(zerstört)”。^③在这一方面,客观地说,我们能够看到青年海德格物为了生存,

① [德]海德格物:《简历》,Gesamtausgabe, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 350. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

② 据伽达默尔回忆,在早期弗莱堡时期,海德格物曾经说:“人们不能像扔掉一把小刀那样扔掉上帝。”参见[德]伽达默尔:《海德格物与形而上学语言》,《伽达默尔集》,邓安庆等译,上海远东出版社1997年版,第209页。海德格物脱离天主教之后,仍然参加一些宗教活动,晚年海德格物在自己家乡的圣马丁教堂活动中,几乎始终如一地坐在前排的长椅上。海德格物自己说:“我是不信面包与酒能变成基督的血和肉。道成肉身的实体化是中世纪后期对亚里士多德的一种曲解。”但是,“人们必须历史地想问题,发生了如此多的祈祷的地方,在一种完全特殊的方式中,也是神临近的地方”。参见[德]米勒:《马丁·海德格物——一个哲学家与政治》,《回答——马丁·海德格物说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版,第183页。

③ [德]海德格物:《道路回顾》,Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 416. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

不仅屈辱地在经济上完全依赖于神学基金会的资助,而且在现实关系中也千方百计故意与手中握有权力的神学教授保持亲密关系。比如,芬克教授就是海德格尔获得讲师奖学金的格雷斯协会的主要支持者。我们还可以从1914—1919年青年海德格尔与神学家克雷布斯博士(格雷斯协会地方委员会的秘书)的通信中看出这种面具性的无奈表演。1914—1915年,海德格尔与后者保持了密切的接触,克雷布斯为海德格尔的教职论文写了很好的评语。甚至在海德格尔战时入伍后,他还为了调职托后者在区政府指挥部走了后门。1919年1月,正是在给克雷布斯的信中,青年海德格尔第一次表达了天主教体系已经成为自己学术思想发展上“不能接受的东西”。^①而在另一方面,在此之前,也是为了真正脱离神学大他者,他已经早就为了进入大学学术场做了精心准备。他与李凯尔特一类学术大鳄建立了密切的信任关系。为了在学术场生存下去,他又不得不再一次面具性地自觉步入学术大他者的虚假认同之中。为了证明自己不再是一个天主教学者的身份,他甚至在给新康德主义大师李凯尔特的信中这样写到:“在全部‘天主教哲学’文献中,至今没有任何一部书和文章理解了康德,哪怕只是比较接近正确的理解也没有。”^②我觉得更滑稽的是,其实青年海德格尔此时内心里也未必相信新康德主义的东西。狐狸吧。

此刻,海德格尔已经认定:“哲学是我的天职”,但年轻的他并不十分清楚地知道,这种学院派的哲学研究究竟有多大的自由空间可以真正地表达自己的本真思想的呢?

第二节 早期学术缘起中的复杂构境点

青年海德格尔在进入大学一直到1919年之前写下的主要文本,大多是他为了撞开学院体制中的学术治安场大门,投双重学术大他者之好所写下的应景之作。前者是神学话语,即经院哲学的学术场;而后者,则是以大学为核心的形而上学学术场。用萨弗兰斯基的话来说,即是此时海德格尔的研究“仍停留在学院允许讨论的范畴之内”。^③况且,教会神学给他吃饭,大学里的老师们苦苦教导了他这么多年,无论如何,他也得表达自己的感激之情。这是分内必尽的义务。

1. 早期表演性思想构境中的亮点闪现

青年海德格尔最早的学术文本最重要的一部分集刊于他的《早期著作选》,后

^{①②} [德]海德格尔:《致克雷布斯》,参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》),靳希平等译,商务印书馆2009年版,第69、183页。

^③ [德]萨弗兰斯基:《海德格尔传》,靳希平译,商务印书馆1999年版,第67页。

收入《海德格尔全集》第一卷中。^① 还有一些杂论,后来分别收入《海德格尔全集》第13卷、第16卷中。国内关于这些文本目前最好的研究成果,无疑为靳希平博士的《海德格尔早期思想研究》一书。^② 这些公开发表的文献,海德格尔自己说“只是作为尽义务的叙说的尝试”,也就是说,这些东西多是为了迎合他的老师们(学术大他者)的传统学术传统偏好而进行的学术表演。可是,这些文本对于我们了解海德格尔进入学术场后,建构表演性的形而上学的学术构境物以及后来与整个传统哲学解释状态进行争执自然还是有其重要意义的。以下,我们简要概述青年海德格尔公开发表的文献中值得关注的重要理论线索及其思想亮点。

1919年之前,在海德格尔学术进程中应该提及的文献和有价值的思想火花主要包括以下一些:

一是1910—1913年间,青年海德格尔在教会所办的杂志上发表了八篇文章,其中有书评,也有短论。这些文章并没有收入《海德格尔全集》。^③ 是不是海德格尔觉得这些文章过于面具化了?我们不得而知。1913—1914年,海德格尔还写下了另外七篇文章,这些文章已经收入《海德格尔全集》第一卷。通常,海德格尔这些最早发表的文本,被简单地指认为站在正统天主教的立场上反对布尔乔亚意识形态。关于这一点,从我们前面已经重构的青年海德格尔复杂的原初思想构境来看,这很可能是他面对神学大他者的表演性话语。当然,这些文章中也会不时地透露出海德格尔此时的一些真实想法。首先,他已经意识到与实物实存差异化的多义的存在问题在哲学思想空间中的重要性,并且,他明确主张思想应该是真正生活中的真理,而不应该是为了学术建构而刻意制作的哲学体系,他特别反对用这种体系化“世界观”(Weltanschauung)来剪裁真实的生活。我们肯定不能断定,这里青年海德格尔内心里的“真正生活”就是他正在摆脱的宗教生活。所以,简单地断言在他的表演性话语中的东西就等于他的真实想法显然是有问题的。其次,心比天高的他已经意识到自己本身思想的拓展无论如何不能被置于“追随他人”之后。不是简单地复述某种思想,不是一味肯定性地做某种理论的信众,这是海德格尔在进入学术思考时就奠定的创造性前提。所以,在此时的学习和研究中,胡塞尔、狄尔泰虽然对他都有着极其重要的影响,但很快都被他置在身后。再次,是青年海德格尔已经敏锐地把握到科学实践中突现出来的联系性与构造性概念。按照他自己的描述,这是他从数学逻辑的思考中获得的想法。他认为,同数学中的理念本质为构造

① 其中包括青年海德格尔的博士论文、教师资格论文等。

② 靳希平:《海德格尔早期思想研究》,上海人民出版社1995年版。

③ 据靳希平博士的考证,这些文献恰恰被《海德格尔全集》的编辑者遗漏了。参见靳希平:《海德格尔早期思想研究》,上海人民出版社1995年版,第36—37页。但依我判断,这并非编辑的问题,海德格尔在生前已经基本确定了全集编辑的原则和内容,连一个重要思之边注都不会遗漏的细心的海德格尔通常是不会遗漏自己的重要文稿的,这只能解释为海德格尔有意将自己早期的神学表演性文本遮蔽起来。

性概念一样,在整个自然科学和社会科学的研究中最核心的概念是联系性的构造概念:“比如在物理学中是运动联系;在生物学中是组织联系;历史科学中是类型(Typ)和历史性时间概念(historischer Zeitbegriff)。”^①关系性构造概念,是青年海德格尔很早就关注的东西,在胡塞尔的现象学研究中,它又进一步得到强化。显然,这里的 historische 还没有被界定为与历史性(Geschichtlichkeit)不同的“历史之物”。并且,他此时还没有意识到关系结构的强制性。

二是青年海德格尔的第一本哲学专著,即他写于 1913 年的博士论文。1913 年 7 月 26 日,海德格尔通过了博士考试。论文的完整标题为《心理主义的判断理论——对逻辑学的一种批评性和积极的贡献》(Die Lehre vor Urteil im Psychologismus. Ein kritisch positiver Beitrag zur Logik)。在这篇为了世俗生活所需的学位论文中,基于胡塞尔的现象学直观(主要是《逻辑研究》)和拉斯克^②的范畴构造理论,青年海德格尔分别对冯特、亨利希·迈耶尔(H·Maier)、布伦塔诺和李普斯(T·Lipps)的判断理论进行了讨论。这显然是依学术大他者给予博士学位认定所需要做的规定动作。海德格尔说,论文涉及“在同时代的对待现代逻辑和亚里士多德——经院哲学的基本判断的态度之中的逻辑学和认识论的核心问题”。^③但是,我们可以看到青年海德格尔在这一文本中所进行的一些积极思想探索。首先,在这篇论文中,青年海德格尔已经开始意识到哲学思考的非终结性。在他看来,哲学与科学的差异就是它只是发问,但并不终结追问,哲学的真问题总是一种不断深化的可能性。所以,他很自然地对当时的体系哲学家们抱以不屑,海德格尔从来没有打算建构一种终极真理的思辨体系。固然,青年海德格尔处在表演性学术研究中,但也将自己的学术在场与绝对真理生产方式——传统体系形而上学一开始就区分开来。这是他后来那个强化为“在路上”(unterwegs)的思想存在方式的最早雏型。其次,哲学之发问不是简单的问与答,而是生成一个问题关系式,如何发问比答案更重要。这显然是胡塞尔现象学的逻辑。摆脱常识性的现成性,把握思想结构本身的生成,这是现象学还原的本质。但是,我觉得青年海德格尔一开始就深埋有理论反骨,因为他在进行现象还原的时候已经开始悄悄跳出胡塞尔划定的逻辑舞池。

我们来举一个例子,即青年海德格尔现象还原中的逻辑存在问题。这里所谓的逻辑,显然不是通常意义上的形式逻辑,而是大写的哲学思考构架,即黑格尔《逻辑学》的语境和胡塞尔《逻辑研究》中的开新和深化的构境平台。将来,他将指证这

^① [德]海德格尔:《查尔斯·森特劳尔的〈康德与亚里士多德〉》(1914),《天主教德国文学评论》第7期,中译文转引自《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》),靳希平等译,商务印书馆 2009 年版,第 242 页。

^② 埃米尔·拉斯克(Emil Lask, 1875—1915):德国哲学家,胡塞尔的学生。著有:《哲学逻辑与范畴理论:对于逻辑形式的潜在领域的研究》(1911)、《判断理论》(1912)等。

^③ [德]海德格尔:《简历》,Gesamtausgabe, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 39. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

个逻辑作为表象哲学体系工具的有罪。不同于实证的具体自然科学,研究对象会是感性的实在对象,哲学的研究对象中超出实在的意义存在,意义存在是相对主体的有效逻辑关系,这种关系通常由范畴形式建构而成。因为是表演性学术操持,所以,青年海德格尔所有的理论资源都是互文于当时的理论他者(胡塞尔、拉斯克和洛采)。与胡塞尔总是举那个看到的红色之例对应,青年海德格尔讲的故事也是看到一种颜色,这回,是他看到一本书所作出的“书皮是黄的”之判断。与胡塞尔从感性的具象红色不断还原为先验之红不同,海德格尔在这里先是将这个判断放置到几种不同的情境之中重构相同的体验:如与棕色书皮的比较中的重新确认,偶遇一只黄色铅笔的同质回忆和联想,随意作答时从下意识中的提取等等。显然,不同于胡塞尔复杂的概念游戏和意识层级剥离,海德格尔是想在实际生活的场景重构中生成一种超出心理主义意识论的把握,即现实生活多义中书皮是黄色这一特殊的同一性。此处,他挪用了洛采和拉斯克的理论分类,确认这个“是黄色”并非仅仅为主观心理过程、物质实存、或者形而上学概念,而是作为“第四种存在方式”的逻辑存在方式的特定有效(das *Gelten*)。“这个存在(Sein, 是)并不意味着实存(reales Existieren)或现实的关系,而是有效”。^① 海德格尔意思是说,书皮是黄的,对于一只猫是不存在的,它的“是”只对进入概念系统并懂得颜色分类的人才有效构现。这种构现性存在就是逻辑存在的多重意义(*Sinn*)。我们不难体会到,海德格尔的这种现象学分析与胡塞尔最大的不同就是走向现实生活。与胡塞尔永远没完没了地在概念中绕圈不同,青年海德格尔将意义的有效性具体为商人企划一个工厂的操作方案的意义、罗丹艺术作品的心灵体验意义以及一件“意味深长”的礼物的意义,我们很快就能从这种功能构境中把握到他的思境。所以,青年海德格尔对布伦塔诺意向性的解读,就不单单知道意识中的意知对象,而是把意义的关系结构直接重构于现实生活存在之中。用阿多诺的话来说,就是理解到“意义追问不过是主观意蕴向存在者的插入(ein Einlegen von subjektiven Bedeutungen in das Seiende)”。^② 逻辑判断中由“是(Sein)”这一系词链接起来的主语和对象的秘密,并非在意识结构中,而是在真正的现实存在中,逻辑研究要从意识和语法游戏中走出来,也要从简单的实在论中摆脱出来,关系性的逻辑有效就是“是”的秘密。至此,始终萦绕青年海德格尔心头的那个布伦塔诺的存在(是)多重意义之迷才开始被打开。这个表演性文本中的基本行进方向,将在以后海德格尔写下的《那托普报告》和《存在论:实际性的解释学》等文本中得到实现。

海德格尔后来自己说,这篇文章的主题“完全是受当时主流视角决定的”,中心

① [德]海德格尔:《心理主义的判断理论》,转引自张祥龙:《海德格尔传》,商务印书馆2007年版,第42页。

② Theodor W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte*, Gesammelte Schriften, Band 1, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003. S. 346.

是讨论了有效性(*Geltung*)的,“针对真实(*Wahre*)与真理(*Wahrheit*)的真存在(*Wahrsein*)问题”,但对洛采的偏爱,导致“标准是模糊的,特别是这个绝对的依据是被随便依赖于一个流派还是一个体系”。总之,此时并没有真正生成自己的探讨问题的独特方式。^①

三是青年海德格尔完成于1915年的高校教职论文《邓·司各特的范畴和意义学说》(*Der Kategorien- und Bedeutungslehre Des Duns Scotus*)。这同样是学术大他者希望看到的东西。海德格尔正是将这篇论文题献给李凯尔特的。据克雷布斯的回忆,正是海因里希·芬克要求海德格尔研究哲学史,并且参加他的研讨班,这样芬克才会推荐后者升任天主教教授讲席,而教职论文则是必要的入门票。^②更重要的事实是,海德格尔自己原先打算写一篇关于数的理念本质的文章,可是芬克则认为,如果想更有利于申请教职,就必须写一篇关于哲学史与神学相关的东西。这样,司各特的思想正是这个结合点。在这篇“命题作文”中,青年海德格尔仍然坚持了一种顽强的信念,即便是自己并不喜欢的“文化沙漠”之上的形而上学概念操持,我也一定能比他人表演得更好。在同期写下的一篇短文中,青年海德格尔直接将这个时代称之为“文化的沙漠”。^③半个多世纪之后,海德格尔的学术后人鲍德里亚将其深化为“真实的沙漠”。

海德格尔自己说:

在获得博士学位之后我首先将目光投向了晚期经院哲学的研究,首先是奥康,为了在晚期经院哲学的逻辑学的澄清的路径上,找到新教神学的形成历史,并与此同时,找到德国唯心主义中的核心问题联系进行科学理解的准确和宽广基础。对奥康的研究使我迫切地回到邓·司各特,具体讲,在方式上,在邓·司各特那里所存在的关于一个普遍对象学说(*eine allgemeine Gegenstandslehre*),直到以在现代哲学研究中获得的问题联系(*Problemzusammenhang*)的解释方式而变得生动和直观。^④

正是在对司各特的研究中,海德格尔看到,面对一个哲学史上的思想家,最重要的方面就是不能将过去的思想看成是死去的東西,而是要从哲学历史文献中重

① [德]海德格尔:《道路回顾》, *Gesamtausgabe*, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 411. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

② 参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》), 靳希平等译, 商务印书馆2009年版, 第120—121页。

③ [德]海德格尔:《梅斯基尔希的战时祷告》,《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》), 靳希平等译, 商务印书馆2009年版, 第17页。

④ [德]海德格尔:《生平》, *Gesamtausgabe*, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 42. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

新看到思想家活生生的存在。因为任何哲学概念都以一个哲学家的生活态度为基础的，“哲学活在活生生的个人的生活之中，是从人生的最深处，从人生的体验中，塑造和创造它的形态，提出它的价值要求的”。^① 所以，哲学史研究不是简单地复述一个哲学家的概念体系，而必须是通过**重构**一个思想家的人生体验和价值斥求来体知他的思想本质。这显然是受到狄尔泰的历史哲学影响的结果。然而，什么才是一个人所面对的生活现实呢？受到布伦塔诺的影响，海德格尔将现实理解为多样性的存在，但人们总是会面对直接给予的现实，与胡塞尔那种直接的意识之中的意向性对象不同，青年海德格尔的直接性现实却是人们每天都在遭遇的被给予的感性“周围世界”。以后我们会知道，这个周围的感性世界恰恰被透视为人们通过打交道的关涉（现实人类历史缘起中的“第一开端”）建构起来的，而这又是海德格尔以后在与这个世俗世界的争执中，用天地人神交融的本有事件（“另一开端”）所弃绝的东西。在这篇文章中，值得我们关注的理论动向有二：一是在司各特的影响下，海德格尔第一次发现了存在物的**个体性**。司各特将现实存在的东西视为一次性的、唯一的、不可重复的东西，海德格尔对此概括到，“现实的东西都是个体性（haecceitas）的。……一切现实存在的，都是一种‘如此一现在—这里’。个体性形式的使用是为了给实在的现实性一个原初的规定性”。^② 这也是说，存在物都是在这个具体的时间和地点中存在，**在此存在**。如果说，克尔凯郭尔发现了个人存在的“这个性”，那么，海德格尔则在司各特这里看到了存在物的“这个性”。这一思想对海德格尔以后的存在论中从对象性实存到存在者在场、出场的当下性存在的思考显然是有重要意义的。二是在对司各特的意向理论的讨论中，海德格尔还提出了一个十分深刻的思想，即把握现实的**逻辑构序形式**（*Ordungsform*）问题。通过前面的讨论，我们已经知道，逻辑有效性是海德格尔此时理解意义理论的核心，在这里，海德格尔则告诉我们，把握现实生活存在的根本性途径，不是将概念看作是现实的镜像式反映，而是将其透视为给予现实有序性结构的逻辑关系，即**构序性**关系。这样，意向性就不仅仅是意识关系，而是指向存在的有序关系形式。形式的意向关系就是一种对生活本身的有序建构。我们可以体会到，海德格尔这里的思想受到了拉斯克和狄尔泰历史哲学的共同影响。并且，这个构序性先是被确定为现象形式化显现的规定，后来被海德格尔指认为作为公众解释状态的哲学的暴力性本质。

在1937年海德格尔写下的《我迄今的道路》一文中，海德格尔将这一文本定性为“完全失败”的尝试。这一尝试是“一种历史地切入本体论”之后对范畴和语言的探讨，虽然在这里，海德格尔也反对了过去经院哲学的解释，但由于过于刻意，所以

^① [德]海德格尔：《司各特思想研究》，转引自靳希平：《海德格尔早期思想研究》，上海人民出版社1995年版，第145页。

^② 转引自[德]萨弗兰斯基《海德格尔传》，靳希平译，商务印书馆1999年版，第97页。

最后“完全陷于失败”。有意义的地方，是海德格尔在这里第一次与德国唯心主义（黑格尔）进行了争论，而且，这不是新黑格尔主义^①的东西，而是开启了“一种视角：黑格尔—中世纪—亚里士多德”。^②

最后，是青年海德格尔完成 1915 年的讲师资格试讲的讲稿《历史科学中的时间概念》(Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft)。按照海德格尔自己的说法，此文中心是“探讨了历史与时间的问题”。在这背后，是对“永恒和真正的存在者(eigentlich Seiend)”的思考，与此同时，“否定”(Negation)和“无”(Nicht)的起源也被触及。^③在这篇文章中，青年海德格尔受到狄尔泰历史哲学的影响则更加明显和直接一些。此文中值得我们注意的方面有：首先是青年海德格尔第一次明确表明自己对自然科学中存在的那种“理性的暴力(intellektuelle Gewalt-samkeit)”的反感。靳希平博士准确地捕捉到这一线索，他将其指认为“亚伯拉罕崇拜”的继续，并与海德格尔早期的技术批判链接起来。但他没有从海德格尔的隐性本真存在论的构境中理解这一点。其次，海德格尔明确区分了物理时间和历史学意义上的内在时间。在他看来，与自然科学所面对的外部自然物质不同，历史领域是人的活动存在场境，所以，历史中的时间不是年表中的死去的历史人物和物理事件的登录，而是由人的历史性的文化创造(Kulturschaffen)构成的，这种建构本身就是历史性的时间本体。“历史之物时间概念的质性(Das Qualitative)不外乎就是一种在历史中被给出的生活之对象化的压缩—结晶(kristallisation)”。^④所以，与自然科学中的物理时间不同，历史时间不是量的均质性(homogen)，而是不同文化精神建构异质性的积淀晶化。历史是世界构成，而哲学是价值有效。但是，历史对象总是不在场的，史学家只能通过自己当下的生活重构已经逝去的生活。这显然是狄尔泰的东西。也由此，我才在本章结束之后，写下了作为附文的《狄尔泰与他的历史解释学》一文。也因之这种锚定在时间性中的文化事物所具有的历史性，所以，我们的科学总不会是完满的，永远处于走向真理的路上。这是海德格尔后来那个历史—时间—在途中的思想存在方式的雏形。最后，海德格尔在此文中第一次明确提出了历史性存在的个体性问题。历史的时间性基于生活中的个体存在，个体性是历史性生活中真正可以被理解的“一次性和唯一性”，这也是历史生活中

① 新黑格尔主义(neo-Hegelianism)：现代西方哲学流派。19世纪下半叶以来从传统的方面复活黑格尔哲学的各种思潮的总称。最早在英、美产生并流行，著名代表有 T. H. 格林(Thomas Hill Green, 1836—1882)、F. H. 布拉德雷(F. H. Bradley 1820—1909)、B. 鲍桑葵(Bernard Bosanquet, 1848—1923)等人。20世纪上半叶，特别是两次世界大战之间在德、意等国曾发生巨大影响，在西方其他国家也有代表。

②③ [德]海德格尔：《道路回顾》，Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 412. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

④ [德]海德格尔：《历史科学中的时间概念》，转引自《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》)，靳希平等译，商务印书馆 2009 年版，第 125—126 页。

时间性的本质。在这一点上,青年海德格尔区别于施蒂纳^①的抽象“唯一性”。在海德格尔看来,“个体性无法再回溯的底线,是最后的东西。这意味着,实在的对象是包含了存在与时间(prout includit existentiam et tempus)的对象”,一切事物都会以“这样—此时—这里”的方式显现,而个体性的形式则是实在的现实性本源规定。^②这也是后来在与雅斯贝尔斯人学相遇时所生成的历史时间中的此在的源生之处。

2. 背离大他者的秘密文本

依我之见,上述青年海德格尔这些已经被高度关注的早期文献,其实是他面对现实世界,并以学术大他者能够接受和允许的方式进行的显性形而上学思想构境,海德格尔所说的“尽义务”也就是功利性的“为了……”而做的学术表演。但我注意到,与这种公开的供人观看的表演性学术讨论不同,青年海德格尔的思想中仍然还保持着自己本有的真实想法,这些被隐匿起来的想法从根本上却异质于他的显性学术构境。我觉得,在1910—1919年这一时期中能够真正集中反映青年海德格尔本真思想的文献只有一篇,这就是至今为止仍然被忽略的青年海德格尔1918年写就并雪藏起来的秘密文献,即他写给新婚妻子的信《在你之中达到神》。^③这算是我在研究青年海德格尔早期学术思考结构中的一个新的发现。以下,我们来重点解读海德格尔本己思想的第一次秘密言说中的隐性思想构境。

按照过去我对文本的基本分类,个人书信类文献往往是逃避了外部强制性观看的私密文本,所以作者在书信中会表达一些自己更为真实的想法。^④狄尔泰也说过:“书信可以揭示著作家在进行写作的过程中所经历的生命。”^⑤所以,他十分注意通过个人信件和手稿研究来更基始地探索思想家的观念之生成。在这一点上,我在《回到马克思》一书中的文本分类倒是接近狄尔泰的想法。现在面对海德格尔这一新的复杂、多变和故意造作的思想构境体,我对此生成的特殊看法倒是他的书信

① 施蒂纳(Max Stirner, 1806—1856):德国19世纪哲学家。1806年10月出生在德国巴伐利亚。1826—1829年,在柏林和埃尔兰根等地学习哲学和神学。1835年毕业于柏林大学哲学系。毕业论文《论教育法》没有通过。1839年起在柏林一所女子中学教书。1842年曾为青年马克思编辑的《莱茵报》撰稿。1856年6月在柏林逝世。其重要论著为:《唯一者及其所有物》(1844)、《反动的历史》(1852)等。

② [德]海德格尔:《历史科学中的时间概念》,转引自《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》),靳希平等译,商务印书馆2009年版,第284页。

③ 此信现收藏于德国马尔巴赫国家文学文献馆。2004年发表于《海德格尔年鉴》第一卷。中译文参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》),靳希平等译,商务印书馆2009年版,第79—82页。

④ 我在《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》(江苏人民出版社1999年版,2009年第二版)一书中,第一次区分了存在于马克思文献中的三类文本:一是公开发表的文献;二是未完成的手稿;三是笔记和书信。

⑤ [德]狄尔泰:《历史中的意义》,艾彦、逸飞译,中国城市出版社2002年版,第38页。

本身的进一步分类了：一类是书信中本身也包括直接写给大他者的东西，如此时青年海德格尔写给教会、写给大学和院系中那些掌握实权的教授们的信件，我不敢保证此类书信中全部都是海德格尔真实的想法。在我新的文本分类中，这些信件竟然直接属于**表演性**的东西。第二类是作者写给自己的朋友和亲人的，此类信件通常会接近我原来所说的第三类文本的性质，在我新的文本思境中，这些信件多有**表现性**的特征，即想向自己熟悉的亲密关系者显示自身的独特能力和深刻性。这同时也包括我已经提及的海德格尔的那些预料之中的“公开信”。第三，在这里，我还不得不再界划出来一种海德格尔自己制造出来的特殊信件，这种信件似乎是拉康意义上的那种**没有收件人**的信件，因为作者并非打算让人读懂他的信息，比如我们这里所将要分析的青年海德格尔写给自己妻子的信。这是一封天书般的秘密信件。这种秘信归隐方式直接通达他后来在1936—1938年开始隐匿地生产的一批秘密论稿的生产方式。我以为，这也是我的重要研究发现之一。

为了使读者能够比较清楚地看出这篇文献的独特之处，特别是我所指认的隐秘性，我们不妨有选择地解读几封青年海德格尔同时期写下却性质略有不同的书信，以一种**分层构境的渐进思考圈层**来突显秘密文献最初的特殊语境。这里，我所选择的是几乎在同一时刻青年海德格尔分别写给三位青年女性的信件。一封是写给海德格尔自己太太的闺蜜布洛赫曼的信，一封是他写给自己的思想导师胡塞尔的女儿爱丽的信，第三封就是青年海德格尔写给自己新婚夫人的那封怪异的秘信。我们不难发现，青年海德格尔在写给前两个女孩子的信件中，一反与常人通信中的那种厚厚的面具性，即使有故意的“表演”，那也是上乘的自我欣赏的演出。我们可以将这类文本称之为介于表现性话语与本真性话语之间的**表现性话语**。此处，我们还没有将他与阿伦特的那些情爱中的秘信算上。

第一封信是海德格尔于1918年6月15日写给新婚妻子的好友布洛赫曼(Elisabeth Blochmann)的信。布洛赫曼是海德格尔夫人从小一起长大的好友，但前者与海德格尔却保持了一种过密的长期书信往来，这种鸿雁传书甚至招致夫人的不快。此信也是海德格尔写给布洛赫曼的第一封信。青年海德格尔的整封书信与他此时写给教授“老师”们的东西完全不同，他摇身一变为现实的激烈批判者和深刻无比的透视者。显然，他卖力地**表现**自己，想向女孩子们显现一个高尚无比的超越性的灵魂境界。

在此信的开始，青年海德格尔向莉丝(布洛赫曼的昵称)表示，“我们”(他和她)一定要“使精神生活在我们这里变成真正现实的(wahrhaft wirkliches)生活”，并且，“精神也只有作为生活才是现实的(der Geist als Leben allein wirklich ist)”^①

^① Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel, 1918 - 1969. Edited by Joachim Storck. Marbach; Deutsche Schillergesellschaft, 1990. S. 1.

Aachen 14. VII. 69
 Freising, den 17. Juni 1969

Lieber Ferdi!,

mit großer Freude und Befriedigung lese ich,
 dass du mit dem einzig richtigen Paten, der
 auch noch ausgeben werden kann, aufgezogen
 werden wirst. Zum Namen der ganzen Heidegger-
 Familie habe ich die mit diesen Jahren immer
 folgenden Gleichnisse und Sprüche für dich und
 die Frauen, die mit dir die Familie bilden.
 dein logologisch behutsam ist ganz kein „Büßten“;
 aber am liebsten auf das Wort „Gott“: „du müßtest
 sie beschreiben (Elfenbein der einen-großartigen
 Büßten sind die unbeschreiblichen und die ungeschickten
 Kaufmann seine Augen.“
 die letzte und größte Elfenbein aber, müßte ich sagen,
 ist seine bleibende Liebe.

Zu deiner ungeschickten Gedächtnis

dein Martin Heidegger

海德格尔致布洛赫曼书信一页

这里,我们已经可以看到海德格尔后来的那种走向现实生活的唯物主义倾向。此处,海德格尔这样定义他所说的精神世界:它“只能以先前的精神为样板而生活和格式塔生成(*vorgelebt* u. *gestaltet* werden),这样,那些参与其中的人就会直接地、在其最本己的生存中为之所充盈”。^①真正的哲学家的任务就是帮助人“在本源性中达到自身的深化”。显然,这是海德格尔向布洛赫曼表达了对虚假的现实生活的否定之后的正面给予,这是第一个双重世界的划分。这显然不同于之前神学学习生活中那种神性世界与世俗世界的划分,这是海德格尔自己的主性的世界界划。在此时的海德格尔看来,新生活从精神中汲取的应该是发自我们内部的某种反抗力量。反抗什么?当然是今天贫乏且误人的大学生活。请注意,这正是海德格尔本人每天栖居其中的生存世界。青年海德格尔几近愤怒地说,在这种虚假的学术场现实中,为了讨好大他者,人们忙于自己的各种表演,或自命不凡,或咄咄逼人,或玩世不恭。就像海德格尔自己目前向外界不得已表演的那样,这恰恰是他所不

^① *Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel, 1918 - 1969*. Edited by Joachim Storck. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990. S. 1.

耻的坏的、功利性的表演性存在。这恐怕也是能够看清他一部分真面目的阿伦特称他为狐狸的另一个原因。在此时的海德格尔看来,真正的现实生活“仅仅表现为朴素无华”,它的基础是“精神生活的恬静、安然和朴实”。^①显然,这才是海德格尔自己内心中真正的本有,从前面的分析中,这应该是指那种真正自然的乡土质朴本真性(本真性Ⅱ),在此,我们初步可以进入这种奇特的光亮处伪性表演-秘密真思和双重思想构境。

海德格尔认为,这种最内在的原动力(Tatkraft)和基石都集中在自我之内在个性的价值完善的存在上,如果这种对本已存在的肯定成为一种信念,它就能将“一切来自于周围环境(Umgebung)偶然因素的无价值的东西”从内部驱赶出来。什么是海德格尔所说的来自周围环境偶然因素的无价值的东西?他并没有直接标示出来,但依我的领会,这应该是指与本真的质朴和安然相对立的一切外部存在。以后我们会慢慢了解到,这是指人类强加于一切其他存在的用在性和功利效用价值。开始,青年海德格尔将其指认为“交道性关涉”建构的生存,后来则确认其人类中心论的上手性存在状态。拒绝周围世界不断生成的偶然,是为了保持存在的真正本色(Echtheit),这才会是永恒的价值所在。

最后,青年海德格尔第一次谈到自己著名的那个在路上。

当有个性的生活通过内在的真理性(innerer Wahrhaftigkeit)而走上完善之路时——在本质上我们恰恰就是在路上(unterwegs)——分歧离异、错误层出、反复从头做起,难以忍受的迷茫困惑和走投无路,这一切酸辛都是构成此路的必经阶段。^②

过去,我们常常将海德格尔的“在路上”仅仅看作是某种学术道路的开放性和非驻足性。可是,我们会体知此处海德格尔所谓的“在路上”,首先是存在论意义上的坚持不懈,而非后来突显的历史时间构境中的有限性。我们能够体会到,在这种表现性文本中,海德格尔总是试图使亲密的女性读者了解他内心里居有的另一种学术情怀,虽然他并没有打算将此和盘托出。

第二封信是海德格尔于1919年4月24日写给胡塞尔女儿爱丽(Elli Hussel)的信。通常读这封信,人们会有一个猜想,海德格尔是否是通过胡塞尔的女儿,想向自己的思想导师表达某种饱有学识的观点,所以这也可能是朝向大他者的一种面具性表演。但是,我可以肯定地说,海德格尔写给爱丽的这封信并不是表演性的东西,在他的这封信中,甚至表达了对学术大他者(应该包括爱丽的父亲胡塞尔)的

^{①②} Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel, 1918-1969. Edited by Joachim Storck. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990. S. 1. 此处参考了靳希平博士的译文。

反感。我觉得,此信同样是在向女孩子的所谓“灵魂显现”中,它至少包含着海德格尔此时思想中的部分真实想法。他仍然要表现出自己的超凡能力。

与上封信的内容十分接近,青年海德格尔也是在向一位年轻的女孩子谈论高深的哲学。信的开头谈及了他们已经讨论过的“历史意识”。这是狄尔泰的思想主题。1918—1919年之间,青年海德格尔的确再一次认真研究了狄尔泰的哲学思想。海德格尔认为,人们应该去深刻体验生活本身的历史性,即“体验到历史生活的具体内容”。我认为,海德格尔这里讨论的历史性并非同质于狄尔泰的原初意向,它更多地指向一种与真正永恒的本质相对立的暂时性。他自己虽然没有直接解释这个历史性的含义,但在接下去对科学和表演性学术场境的批评中,我们可以体会到这种构境式的意义。

首先,科学(Wissenschaft)是一个历史性的概念。这是极准确的理论定位。在青年海德格尔看来,19世纪的科学世界是一个“拙劣的概念性的世界”,明显贬义的“拙劣的概念”是指作为具体科学的科学概念。这是一个全新的世界概念,因为它是以19世纪突显出来的科学为核心的现代世界,这一点会引导海德格尔体悟和揭示出的全新的交道性关涉世界。以后海德格尔会发现,科学不过是作为现实的第一开端的当代结果。这种科学的概念是“偶然性中形成的智慧”。这个偶然性,我们在上一封信中也看到它的显现,那里被指认为“来自于周围环境的偶然因素的无价值的东西”。与常识中对科学的看法正好相反,科学技术是人类改造外部自然界,使之成为对人有功用价值东西,可这一切对海德格尔来说则是偶然性的、历史性的东西。然而,这种偶然形成的东西(科学观念)现在却“不可逆转地成为人们的‘生活方式’”,因为,科学已经把它触角伸到世界的每一个角落。后来法兰克福学派的批判理论将其指认的科技意识形态。关键性的追问是,人们从来没有想过,这个偶然的历史性的东西恰恰是“应该被克服的东西”。请注意,历史性的科学之物是**应该被克服的!**我们千万不要以为,海德格尔对科学技术的批评只是发生在20世纪60年代,它实际上缘起于他更早的思考。这也表明,海德格尔拒斥现代性科学的文化保守主义并非是后来发生的事情。海德格尔说,之所以人们至今不能意识到这一点,恰恰由于人们的内心中没有将其置处于“原初的内在性”中体验过。^① 靳希平博士可爱地为这个“原初的内在性”加了一个重要的译注:“真正的人生”。其实,这个原初的内在性的构境意义即是海德格尔始终坚持一切存在未被人类“交道性”改变的本真的天然质朴性。固然,海德格尔并没有明确说明与历史性的偶然的科学相对立的东西是什么,从思考路径上看,这个原初的内在性即是存在之必然。

^① [德]海德格尔:《致爱丽·胡塞尔》,转引自靳希平:《海德格尔早期思想研究》,上海人民出版社1995年版,第217页。

其次,科学可一性的证伪。依海德格尔所见,这种本来只是具有启蒙意义的科学原则,如今变成了一切事物的存在准则,“将生活和经历到的一切,整齐划一地归为一个模式。在这种模式中,一切都是可预见、可控制、可组合、可说明的。到处都是肆无忌惮的纯粹的‘可’一性(“bar”-keit)”。^① 这里有两层意思:一是海德格尔对生活中暴力性的同一性强制的反省,二是他深刻地指认这种同一性强制恰恰缘起于人们疯狂追逐的科学可控性模式。这种由科学性的工具理性铸就的可计算性和夷平一切异质性的齐一性,正是马克斯·韦伯^②确证全部布尔乔亚世界基础的形式合理性之本质。也因此,我在南京大学的文科博士生公共大课上,通常将海德格尔的讨论放置在对韦伯的研讨课程之后。我得承认,这是在阿多诺和霍克海默的《启蒙辩证法》之前,我所看到的对科学观念最早的深刻反思。科学对存在的改造和控制的合法性,第一次在非神学的现代存在论的意义上遭到质疑。因为,在此之前,帕斯卡^③和尼采都对科学理性的地位提出过质疑。这也是海德格尔晚年在所谓技术批判中精心沉思的事情。之后,福柯也对科学作为知识的纪律警察角色进行过深入的分析。^④

再次,科学研究所生成的学术表演场中的功利性存在。这是一个表演性生存魔术的自我揭秘。青年海德格尔说,现在有才华和清明的哲学新秀要证明自己的能力,他就得按照学术大他者们的要求去证明“龙泉之中本无龙”这样的经院式的命题,产生一堆“科学垃圾”。为此,大他者们还假惺惺地召开“一系列‘科学讨论会’”,这纯粹是为了发泄某些人“随时都可能沸腾起来的激情之流”。我觉得,此时的青年海德格尔仍然是一个人格分裂的家伙。一方面他正在千方百计地挤进学术表演场,可另一方面,他自己内心里却将其视为生产垃圾的场所。有趣的是,他还在指桑骂槐地说,有些人“对具体事物略知皮毛,对他人的经验略加体会,就去激动地领导他人”,并使自己“光彩夺目”。我不敢确定,这是不是在骂爱丽的老子胡塞尔? 因为胡塞尔恰恰不够关注具体存在的事物,并且在“第五沉思”中刚刚承认了对他人经验的移情体会。读青年海德格尔的这封书信,是我最早意识到存在于海德格尔那里的复杂的差异性存在空间,表演性文本这一概念也是在对此文献的思

① [德]海德格尔:《致爱丽·胡塞尔》,转引自靳希平:《海德格尔早期思想研究》,上海人民出版社1995年版,第217页。

② 马克斯·韦伯(Max Weber, 1864—1920):德国著名社会学家,政治学家,社会理论家,也是现代一位最具生命力和影响力的思想家,社会学创立以来最伟大的社会学家之一。主要代表作:《新教伦理与资本主义精神》(1920)、《政治论文集》(1921)、《学术理论论文集》(1922)、《社会史与经济史论文集》(1924)、《社会学和社会政策论文集》(1924)、《经济与社会》(1922)等。

③ 帕斯卡(Blaise Pascal, 1623—1662):法国数学家、物理学家、宗教哲学家。著有《思想录》一书。

④ 在1976年的“必须保卫社会”的讲座中,福柯指认:“科学,作为一般领域,作为知识的纪律警察,同时接替哲学和 mathesis。此后,它将提出知识的纪律警察特有的问题:分类问题、等级化问题、领域问题等等。”[法]福柯:《必须保卫社会》,钱翰译,上海人民出版社1999年版,第172页。

考构境中生成的。

在这里,青年海德格尔显然是由深深的长期羞辱激发出过多的愤慨。他批评大学教授们“谨小慎微地讲授每一件偶然琐事”,却将存在的“所有原初性和真实性”拒之千里之外。偶然琐事是科学一类功用性的实在,它正好与存在的本真原初状态相分离。我不认为,这里的讨论关联于海德格尔后来那个存在者与存在的关系,存在者与存在的关系仍然是告诉人们“偶然琐事”(交道世界)的真相,而并没有达及对本真存在——本有的思考。这是一个更加复杂的思想构境问题。青年海德格尔十分尖刻地批评在学术界发生的人们寻求“被认可”的面具性学术表演,在他眼里,这是一种“本己生活”已经死亡后,在无计划、无教养中生成的所谓“高级社交”:“为了跻身于其中,为了被它‘真正的认可’,你就必须不断地反对你自己的跳跃”。^① 这一表述太重要了!这里的“自己的跳跃”,是指海德格尔自己被遮蔽起来的真实思想,对于现实中的面具性表演中的一切,跳跃意味着根本性的背叛和对现实此岸的另一开端的斥求。这个跳跃,在海德格尔后来的秘密文献中成为一个重要的关键词。而那个可以“真正的认可”的它,就是我们多次所说的无脸的学术大他者!即在一个特定学术治安场中掌握着生杀大权的教授和各类学位、学术委员会。我觉得,对于我们今天生活在大学和研究机构中的学者特别是青年学子来说,这不是一件很难理解的事情。为了职位、为了职称、为了项目、为了在学术治安场中的生存,青年的一代不得不放弃自己的真实想法对着这些无脸的大他者违心地进行被格式化的表演。青年海德格尔不仅是在骂别人,同样也是反讽式地自责自己,他不也正在跻身于其中吗?对于学生,海德格尔则十分反感于那些不愿自己动脑筋,成天纠缠于打探老师的研究进展和成果的学生,他把这些手伸的很长、无所不及的学生称之为“无知识、无生活的人”。今天,也同样存在着这样的学生。

最后,青年海德格尔向爱丽展现了自己的真实的内心想法。他说,我们的真正生活“必须从繁复纷纭的事物与物质泛滥中退回到生长性的创造性的初始源头”,或者说,要从熙熙攘攘的市场回到“恬然成趣的精神生活”。重要的是,“不要对生活进行不必要的美学粉饰,去掉那些矫揉造作的身段手势,只去信赖神意,信赖原初的、自然而然发生影响的原动力。”^② 不是事物,也不是东西,不是那些被侃烂了的“价值”和“规范”,只有本己的生活本身才能克服败坏了的世俗生活。在这里,靳希平博士准确地看到了青年海德格尔这里对“质朴真诚的人生的向往”。但我觉得,这种内在的秘密本真性并非直接走向后来的《存在与时间》,而是通达海德格尔更深远的隐性本有思想。

应该说,以上两封写给两个年轻姑娘的信,尽管充满深奥的哲理,但海德格尔

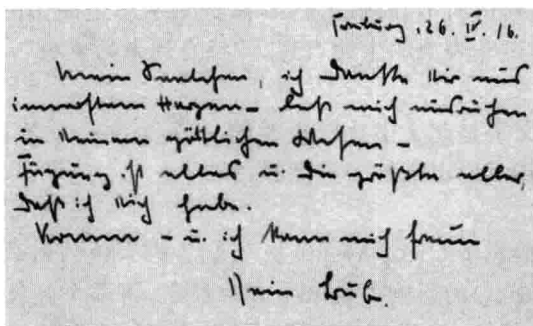
^{①②} [德]海德格尔:《致爱丽·胡塞尔》,转引自靳希平:《海德格尔早期思想研究》,上海人民出版社1995年版,第218、219页。

显然是打算让收信人本人能够直接读懂其中他想要表达的思想。可是，我们将要看到的第三封信则不是这样。这是一封**没有他性读者**的信件，即消除了全部外部实存性的秘密文献。这是海德格尔精神分裂式的多重学术实验中的本真思想的一种隐密存在方式。后面我们会看到，1936—1938年，海德格尔第一次秘密生产了自己的本真哲学思想，并且，这种秘密学术生产一直持续到1944年。

这第三封信，是青年海德格尔于1918年7月3日写给新婚一年的“多愁善感的”爱妻埃尔福弗里德·海德格尔的生日祝福信。青年海德格尔用了一个十分特别且诗性十足的题头：“在你之中达到神(*Im, Du‘ zu Gott*)”。照理说，爱人之间的生日礼物应该是爱的表白，然而以我的看法，这作为生日礼物的信并不是真的写给夫人并让她能够看懂的东西，因为此时学习政治与经济学的埃尔福弗里德根本不会知道他在说什么。其实，如果不做深入的背景了解和对海德格尔全部思想进程进行过**整体性学术构境重演**，我们今天要知道青年海德格尔在这一文献中想说什么，仍然会是极其困难的。这是1919年之前，青年海德格尔不想让**双重大他者**（还没有完全摆脱的神学大他者与将要面对的学术大他者）看到的秘密文献之一。我不敢保证，是否什么时候还会再找到海德格尔**多元人格**中的这种秘密文献。当然，这也是青年海德格尔此时一种秘密喜悦中的真心告白，这是让爱人知道，“你”是**非世界之中的你**，是我的真正对象。面对你，我无需**面具性表演**，作为本我，我在你之中才能达到神。而这个神绝不是天主教的上帝，而是你所爱的我将要建构的诗之思的生命神性和圣境。在这个意义上，这封信当然是最好的生日礼物。认真地说，这封书信的收件人只是青年海德格尔自己。其实，我的推测在海德格尔妻子那里也得到了直接的映证，埃尔福弗里德在自己去世前将这一书信赠给了马尔巴赫(Marbach)国家文学文献馆，并在信的背面点评：“这是他写给众多情人的所有情书的样板。”^①显然，她根本不知道他在表达什么。据我目前看到的文献中，这是海德格尔在1936—1938年写下自己成熟的**本真思想**的《哲学论稿——自本有而来》以及一批秘密文献之前，他背着大他者写下的第一篇秘密文献。下面，我们来看这一文献里，青年海德格尔内心里究竟想说些什么。

《在你之中达到神》文字不长，也并非思路清晰的思想构境之物，它只是刚刚跨出校门的青年海德格尔简单地清理自己（第一人称的“真我”）此时内心深处的一些真实想法而已。所以，在这里我们看不到上帝、亚里士多德、尼采、胡塞尔和狄尔泰的直接身影，也没有“逻辑有效”、“现象还原”一类的在学术治安场（“博士论文”、“教职论文”等）中他已经熟练使用的概念，此一思想构境之中，青年海德格尔不是违心的表演和曲折的表现，所以只是向自己的爱人（如果他妻子根本读不懂他信中所言之物，那么这个爱人就只能是自恋的海德格尔自己）直白地倾诉了自己此时的

^① 转引自考伯：《海德格尔与妻书》，《莎士比亚笔下的王者》，华夏出版社2007年版。



海德格尔致夫人信之一页

真心思想原境。不过有意思的现象是，由于此时海德格尔还没有能力制造出完全不具学术互文性的全新话语（“道说”）系统。所以，尼采（生命）、胡塞尔（意识与直观）和狄尔泰（历史意识）作为无意识的隐匿他性镜像，还是不时地浮现在他的所谓秘密“真言”之中。

文章的首段文字是这样开始的：“生命在思想中提升；它带着自然的农民式（naturhaft bäuerlich）的成长和吸收，还没有赢得内在的根基（innere Verwurzelung）。自由地坚守在一个定在（Dasein）身旁，两方面都尽力争取完全占有尚未发展的自我的权利。”^①这篇文章的思想主体是海德格尔，个体的生命是真实的起点。个体生命，这是尼采—狄尔泰的东西。但是它在我们刚刚看到的前两封信中都没有真正在场。然而，这个生命的缘起为自然的农民式的具体生存，即定在（Dasein）。^②丝毫没有贬义的“自然的农民式的”乡土本有，此时只是对自己生存状态的确定，我猜想，它并没有被自觉确认为是将来海德格尔新思想中经过深思的重新奠基之物，即弃绝存在复归本有的另一开端。与前两封表现性的书信不同，在那里，海德格尔会批评现实，但他并没有交待他依凭什么进行这种否定和批判，而在秘密文献中，这种本真性的我和本己的思想才会私底下悄悄地在场。此时，海德格尔的爱妻是一个值得交予内心本己世界的“定在”。这个定在之所以能够被“坚守”，一是她显然处于非常人的共在之中，二是她还没有被阿伦特等人建构的更值得倾诉的隐秘出口所秘密挤压。青年海德格尔说，在大学学习中，各种知识像潮水般地涌来，但他只相信“流传下来的定理和径自到来的直观（Anschauung）”。这是

① [德]海德格尔：《在你之中达到神》，*Heidegger-Jahrbuch I*，Verlag Karl Alber Freiburg/München 2004，S. 76。中译文参见《海德格尔与其思想的开端》（《海德格尔年鉴·第一卷》），靳希平等译，商务印书馆2009年版，第80页。

② 这是Dasein在海德格尔的文本中比较早的出场。但因为新人本主义的那种有限的历史时间中的特定生存之构境，在海德格尔这里并没有被建构出来，所以此处的Dasein仍然是传统德语中的一定的存在之意，只能译作“定在”。

指生成思想的手段,对待所谓新潮的东西,海德格尔总是谨慎的,他更愿意面对经典文本。并且,要通过非表演的生命直观。“径自到来的直观”,显然是挥之不去的胡塞尔的思想。

接下来的一段文字是此文中比较重要的一节,它第一次直接透露了青年海德格尔内心里已经初步辨识出来的多重世界:

这个假象的世界(Scheinwelt)从沉没了的宗教的时代(versunkenes religiöses Zeitalter)的影响力借来生命的反光,而那个时代的影响力只是记忆中的、表象性的,以图画的方式(bildhaft)才可达到。生活和经历生活的希望,总是一再被辩护式的、精打细算、相互依存、基础极不稳定的公理的堆积所窒息。^①

这里有三个世界。这种世界的区分,显然不同于胡塞尔在认识论语境中已经界划的常识世界与现象学还原后的先验本质世界。而是上述一封信中界划出的现实世界的本源性世界的进一步具体化。第一个世界是他刚刚告别的**宗教世界**。在前两封书信中,显然海德格尔没有让它出场。我真的没有想到,在背地里,他竟然将宗教世界称之为“沉没了的”时代。他从什么时候已经知道这是一个沉没了的世界?我们不得而知。前面,我只能看到他一步步背离了天主教,可是不会想到他内心里竟然将整个宗教世界看作是“沉没了的”时代。这足以证明我在本书导言开始时的那个判断,即宗教神学并非青年海德格尔本真神性的真正基础。这显然是一个重要的宣判,“沉没”即是死去。与宗教时代一同死去的还有那个先前强加给他的宗教的神性Ⅰ和本真性Ⅰ。然而,恰恰是这个已经死去的世界成为他被抛于世直到目前的最切近的依存性周围世界。青年海德格尔到这时为止的生存,很大一部分生活都是为了生存而对这个神学大他者的可悲的面具性表演。

第二个世界被他贬谪为“假象的世界”,从当下他正在进入的存在状态来看,这应该是指当时的大学和整个学术研究体制构成的**形而上学世界**。Scheinwelt中的Schein在德语中首先是光线生成的外表性,所以海德格尔很有喻意地说,这个假象世界的存在,只是在沉没了的宗教时代的影响力中才借来了生命的反光。这个Scheinwelt一词在后来海德格尔对形而上学的批判中也起到了十分重要的作用。恐怕,这是他从中学一直到大学亲身体会到的可悲现实。海德格尔自己认为,这种借来的影响力只是通过记忆、表象和图画的方式方能达到,这是一个奇怪的表述,我猜测青年海德格尔的意思是批评当下的学术研究脱离已经深刻变化了的生活现

^① [德]海德格尔:《在你之中达到神》, *Heidegger-Jahrbuch I*, Verlag Karl Alber Freiburg/München 2004, S. 76. 中译文参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》), 靳希平等译, 商务印书馆 2009年版, 第80页。

实,仍然依靠没有生活依托的神学记忆和图景来苟生。这两个世界即上述第一封信中那个败坏的现实世界的具体指认。

第三个世界是青年海德格尔自己的生活世界。他自指为“生活与经历生活的希望”,统观全文,我们会看到,这是一个真正自我的本源性生活世界。在上述第一封信中,它已经出场了。真我等于本真世界。此时的海德格尔反感地发现,真我的存在“总是一再被辩护式的、精打细算、相互依存、基础极不稳定的公理的堆积所窒息”。到1919年为止,我们看到青年海德格尔为了先是上学、为了奖学金屈辱地依从教会,而现在,他恰恰是为了在大学里谋得生存的一席之地,按照学术大他者(前面所指认的那个为其表演的“它”)的要求发表各种论文,“尽义务”地完成了博士论文和教职资格论文。我们不知道,他是否内心里真的认为自己为了谋生而并不情愿写下的那些东西主要都是垃圾式的“公理堆积”?这些东西,难道恰恰为了在大学学术体制中的形而上学世界中立足,却窒息了海德格尔自己的真我和生命存在?

有真我,就会有与假象世界共在的假我。此时,即是那个为了奖学金、为了学术大他者的赞同而苟生着的面具性的海德格尔,私底下,还有一个只能对自己爱人倾诉或者独白的真我。这是一种个人主体中现实生存与本真精神人格的分裂,同时,也一定会导致灵魂世界中的分裂。前者,会走向在世之中的此在,而后者则会生成秘密本有之途上的踏路者。从此文中,我们看到海德格尔已经自觉到自己灵魂中的分裂。^①据他所说,这种对灵魂深处分裂的意识,是“现代的问题意识(Problembewußtsein)”所推动,并且有趣的是,青年海德格尔这时就坚定了一种信念:点燃这种发生于灵魂中的“斗争”。我发现,这种发生于海德格尔灵魂深处的斗争和不同存在世界之间的“争执”,贯穿了他活着的一生。

接下来,青年海德格尔具体描述了此时在他的精神世界中所发生的斗争,这是作为当下学术研究体制的假象世界与他没有直接呈现出来的真我之间的争执。这里,青年海德格尔将意识中占统治地位的“理论知识(theoretisches Wissen)”指认为假象世界的表象,这种僵死的观念使“鲜活意识”禁锢于成规,“使之无法向纵深层次发展”,这必然“导致每种处在萌芽状态的趋向、真正的有内在突破的趋势,都不可能避免地一再夭折”。显然,海德格尔很早就反感于那种对象性认识论意义上的表象知识,“理论”几乎就是鲜活存在死亡的代名词。在海德格尔看来,人们不是没有新思想,可是在这种传统形而上学构架居权力话语地位的研究学术治安场中,所有新思想都会“一再夭折”。当然,造成这种局面的罪魁祸首是整个教育体制。刚刚从中学、大学出来的青年海德格尔似乎对此深有体会。

^① [德]海德格尔:《在你之中达到神》,中译文参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》),靳希平等译,商务印书馆2009年版,第80页。

教育赞成了这种精神态度；在发展的过程中，这种精神态度就得越来越绝对：它企图将所有的真理问题置于教条的目的论观念(dogmatische Zweckidee)的桎梏之中，而不允许根据其类型性质而为这种目的一原理体系(Zweck- und Sätzesystem)提供一种精神上的入口——这种态度提防把真正的真理(wirklicher Wahrheit)作为一种生动的意识财富的占有。对作为真正的、自由的精神性的基本态度的内在的真理任何源初的接触，都受到彻底的阻碍。^①

我觉得，青年海德格尔这里显然已经不是在批评宗教影响下的神学教育，而是在指证当时的整个教育体制，当然主要是大学的教育。大学是这个假象学术世界的生产基地，它既不断生产学术假主体的博士和教授们，也是维系这个虚假学术治安场的主要日常运转场所。法国的布尔迪厄后来非常深入地讨论过这个问题。^②刚刚拿到博士学位的青年海德格尔发现，在那些教授权威所把持的大学教育中，教条主义的目的论神学和传统形而上学的原理体系成为所有进入学术圈新人的敲门砖，这种教条自认为是绝对真理，封堵了所有真正的发问，隔绝了真正自由的精神探索走向本源的希望空间。这种批判性反思是尼采已经做过的事情。

在这种状态下，原本作为“体验与创造”领域的科学，也失去了内在突破的可能。在这里，科学研究内部充满着相互对立的内容，将研究者“引导向完全分歧的方向”。科学正成为这整个假象世界的一个新的虚假层面。青年海德格尔觉得，这一切都正在“使科学跌入在科学世界与一个真正感知到的自我之间已经裂开的深渊(Abgrund)”。这是海德格尔比较早地使用 Abgrund 一词。深渊不是同质中的差异，是不可通达的异质性断裂。在这个学术大他者把持的假象世界之中，接近本源的真我(Wahre Ich)被遗弃了，而表演性的假自我往往在意识中耗尽了力量，但根本无法获得真正的问题意识。这还是主体人格在灵魂深处的分裂。大部分常人却将这种他性主体认同为真实的自我，沦为大他者的奴性追随者。可聪明的海德格尔则不然，他很早就将自己的生存自觉分割为不同的层面，表演、表现与他者同在，并且，秘密地保存本真的本有。请注意，这个接近本源的真我(Wahre Ich)在后来海德格尔的表演-表现性思想构境层中，很少直接在场。

原因何在呢？在此时的海德格尔看来，表演性的虚假自我只是被各种大他者规定的齐一性所统摄的傀儡。“它是一种坏的齐一性(schlechte Einheitlichkeit)，

^① [德]海德格尔：《在你之中达到神》，Heidegger-Jahrbuch I，Verlag Karl Alber Freiburg/München 2004. S. 77. 中译文参见《海德格尔与其思想的开端》（《海德格尔年鉴·第一卷》），靳希平等译，商务印书馆 2009 年版，第 80—81 页。

^② [法]布尔迪厄：《再生产》（与帕斯隆合作），商务印书馆 2002 年版；《国家精英》，商务印书馆 2004 年版。

这个齐一性完全仰仗生命基础的普遍的分裂状态的封闭性特征。因此,所有现状都带有真实存在(wahrhaften Seins)的伪装(Vortäuschung),但以后终会暴露为意识用以掩盖和阻碍生命的层面,尽管这种暴露会十分困难。”^①这是一段极为重要的表述,因为它直接说明了海德格尔的清醒状态,他极为精确地使用了Vortäuschung一词,他看到了由大他者无形铸成的学术治安场中“坏的一同性”,迫使一切真实的思想者为了生存下去都不得不戴上虚假的伪装之面具,生成一种普遍的生命存在之分裂。这是海德格尔表演性生存的本质。我没有想到,竟然早于阿多诺半个世纪,青年海德格尔就秘密地批评齐一性(同一性),拒绝生命分裂中的虚假世界,固然这种假象世界恰恰是以“真实存在”伪装起来的。坏的齐一性,应该首先指向神学意识形态,那个把他的生活分裂开来,并强迫他行走在一个自己并不情愿的谋生之路上。更近的,则是他所面对的那些道貌岸然的大学教授建构成的学术意识形态。这两种看起来引导我们走向“真实存在”的现状,恰恰都是阻碍真实生命实现的同一性暴力。我们都知道,此时处于表演世界中的青年海德格尔正在进入德国的学术界,他也有模有样地要做一个哲学教授,但他的内心里却涌动着另一种情绪。显然,青年海德格尔对他所面对的假象世界深恶痛绝,内心里,他当然不想与它为伍,但他最后还是选择了进入。因为,他得生存下去!很可能,这也是他作为“秘密的哲学王”的存在意义。这些重要的真话,他一定不会说给此时的大学委员会成员们听,而是选择了此时心爱的夫人,她虽然不懂,但她知道。

此文的最後一部分,也是最重要的一部分内容,是此时青年海德格尔自己内心思想中真正向往的东西,即与现实假象世界断裂开来的本源性的世界。前面我说过,这种作为本真性Ⅱ的东西在表现性文本中往往是不出场的,或者仅仅表现为一种缺席的思想影子和“本体论”空场。有意思的是,这种肯定性的表述竟然是通过爱来通达的。这一部分,的确是爱的情话,但却为天书式的恋人絮语。

“现状将被本源性(Ursprünglichkeit)打破。”请注意,这里的本源性显然不再是基督神学构境中不同于此岸物欲世界的另一个彼岸天堂,这里的本源的世界即富有生命力的生存世界,这个新世界不一定突现于旧世界现状的内部,而是在另一条“本源之路(originäre Weg)上被遭遇到(treffen)”。在后来的《哲学论稿——自本有而来》中,这个“本源之路”被指认为本有的“另一开端”。“相遇之在”(Getroffensein)是非世界的,非现实同一性的,本真的自我不在假象世界之中而是与在灵魂中爱着的你相遇。这不是马丁·布伯所说的那个写大的“你”,而是情爱中的小你(“真你”)。请注意,这个意为相遇、遭遇的 getroffen^②,在后来转型为 Begegnung(遭遇),在海德格尔表述遭遇性的意蕴世界中起到了关键性的作用。以我的看法,

① [德]海德格尔:《在你之中达到神》,中译文参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》),靳希平等译,商务印书馆2009年版,第81页。

② treffen,“相遇,遇到”的第二分词。

这种关涉性的相遇是解构对象性关系的重要入口。具体讨论见本书第四章。我，不会功利地与你形成假象世界中的它性关系，而是直接的“不需要桥梁中介地属于‘你’，给予了我对自己的获得”，并且，“相遇的经历是最根本的自我进行突破的开始”。^① 这个指认，真的很有存在论意味。当然，此时海德格尔并没有区分现实的在世之中此在与所谓“真我”的关系，也还没有真正区分存在与存在者，更不用说存在与存有、本有的质性差别。海德格尔认为，真正的存在不是在这个假象世界之中，而由相遇之爱中的你在灵魂中本源地通达。他发现，在这个世界之外的爱情之中，对“你”的基本经验成了涌流出此在的整体性，这是在其他世界的经验中从不存在的东西。

对活生生的爱情与真正的信任的基础体验发展并提升了我的存在 (mein Sein)。它在下述意义上发挥了创造性的作用：那些最初只努力要回到 (zurück) 灵魂的本源状态的内心工作 (inneren Arbeitens)，而这种行为的方式却找到了中心，并且从源头 (Ursprung) 开始绽放。^②

你看。青年海德格尔此时给予了爱情如此之高的位置。这种爱情之中对“你”的真正的信任，第一次让他具有了与一切外部世界经验完全不同的体验。正是这种不在世界之中的内心构境，才能使自我返回到灵魂的本源。这说明，海德格尔几乎从来没有正面肯定过那个“在世之中”。这只是另一个开端，这个开端让海德格尔第一次知道自己应该如何做，他将开启了一种不同于面向大他者表演或表现的内心工作和思想实验，应该是从这里，这种秘密的内心工作已然“从源头开始绽放”。与前面本然流露的克拉拉之论不同，秘密生产本有之思的《哲学论稿——自本有而来》的真正缘起也许就在这里。

青年海德格尔还意识到，新旧世界的转换并非易事，所以，秘密生成着的本源生命存在不得不在假象世界中苟生。“新的、富有生命力的存在和旧的现状开始寻求平衡，现状的层面自身随以的沉重负荷不能突然被清除。它的类型学 (Typik) 的隐蔽影响将继续蔓延滋长，它破碎的部分只会慢慢地脱落。”^③ 海德格尔并没有解释这个“类型学”是什么。我推测这应该是指科学式的理性构型。海德格尔不是尼采，当认清一种自己不喜欢的东西时，尼采会决然放弃，公开与这个世界决裂，而海德格尔从来都不会采取这种极端的方式。海德格尔会精细地区分看清一个问题与

①③ [德]海德格尔：《在你之中达到神》，中译文参见《海德格尔与其思想的开端》（《海德格尔年鉴·第一卷》），靳希平等译，商务印书馆2009年版，第81页。

② [德]海德格尔：《在你之中达到神》，Heidegger-Jahrbuch I，Verlag Karl Alber Freiburg/München 2004. S. 78. 中译文参见《海德格尔与其思想的开端》（《海德格尔年鉴·第一卷》），靳希平等译，商务印书馆2009年版，第82页。

解决一个问题的不同:喜爱生命的本源性存在,但是让它现实的在场或现身则是另一个事情。所以,他仍然会在学术大他者认可的旧的学院现状中继续找不是乐子的乐子:吃饭与实存。他知道,形而上学的结构化生产和虚假的逻辑构境仍然将是他成为教授的必经之路,也正是居于学术治安场中的这一在世之位,他才有可能造成形而上学大厦的内部解构,并且,这是一个慢慢渐进的过程。这是海德格尔远比尼采清醒的地方。在体制之外可以唾骂和拒斥自己不喜欢的东西,但你无法真正造成体制本身的改变。所以,在现实的生存中,海德格尔将不屈地与大他者在假象世界中进行斗争,在按照形而上学游戏规则进行的**学术表现**中实质性地改变当下学术场的质性。这也将是海德格尔一生的努力。我以为,海德格尔的这种现实生存态度对于我们今天的学术界也是意味深长的。

同时,聪明的青年海德格尔也细心地发现,即使在外部的旧世界现状中,也出现了一些可以被利用的新动向:一是从他的心身重重碾过的宗教神学,神学的基本体验令他学会了打开意识的深层核心,并转而服务于通向本真性存在诞生和新构境的道路。我完全相信这一点。海德格尔背弃了天主教,但他从来没有放弃宗教式的神秘构境方式,甚至可以说,这种神秘的圣性构境,正是他逃离世界走向本源的唯一道路。一直到晚年,海德格尔仍然坐在他儿时就坐的圣马丁教堂的长椅上、花园尽头那条通向橡树林的田间小道旁的木凳上,独自一人背手走在黑森林中的林中小路上,静静地听、深深地思和体验。对这一切,我自己也亲身坐过、走过,我完全能重演他的这种神性心思构境。二是学术思想中生命的基础经验已经突进到“历史的意识”(historisches Bewußtsein)这一哲学问题的核心,“活生生的意识的本源事实,处在如流的过程当中并且作为充满意义的存在(Verlauf sinnvollen Seins)之过程的、完全鲜活的我与完全鲜活的你,为了彼此,并且向着彼此而存在”。^①用引号指认出的“历史的意识”显然是狄尔泰的观念。这时,青年海德格尔还没有仔细地地区分两种历史概念。在私下,青年海德格尔居然给了狄尔泰历史意识如此之高的评价,这也出乎我的意料。

最后,是海德格尔自己的内心申告:

体验的波浪,从寻找到了的生动的我中奔流而出的波浪,现在带我进入神的本源的生动性之中,它们对生活的构形(Gestaltung)和生长,处于我的最内在的历史的存在力量(historische Seinkraft)的不可阻挡中。这种所有哲学家想要了解的、生动的存在,所有解体的东西的源初把握(Urbegriff),鉴于哲学家内在的本质,都是信任他人的信念,在你可爱的

^① [德]海德格尔:《在你之中达到神》,中译文参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》),靳希平等译,商务印书馆2009年版,第82页。

灵魂宁静的近处,这信念的作用力对我变得十分鲜活。^①

爱的体验,使海德格尔第一次自觉地进入到他自己真正想做的事情之中,“神的本源的生动性”对生活的构形和生长,成为海德格尔最内在的历史的存在力量之中,这是一种不可阻挡的本真性存在。因为宗教神学的世界已经沉没,所以这里的本真性应该是他自己拥有的质朴本真性,即本真性Ⅱ。请注意,我们会看到,存在于海德格尔内心中的这种本真性Ⅱ,由于种种现实的原因,它竟然总是隐秘性的存在。除于偶然显露在表现性文本中以外,绝大多数情况下,它都是背地里生成于并不外示于人的秘密文献中。在哲学家们惯有的“信任他人的信念”表象世界之外,在与爱人灵魂性的直接关联中,海德格尔将获得自己的思想构境。

这就是海德格尔在自己秘密世界里隐匿制作的第一份地下文本。我们不能目的论地假设,青年海德格尔此时已经知道将来他所要做的一切,但这肯定是一个最初的开始。与这个他并不喜欢的世界和传统形而上学行进其上的思想道路完全不同,这将是一个从自然小路通向本有世界的另一开端。

附文:狄尔泰与他的历史解释学

在上述讨论中,我们可以注意到青年海德格尔多次谈及历史意识,在当时的德国学术界,这个历史意识的主要持有者就是狄尔泰。后来,胡塞尔和海德格尔都提及狄尔泰对他们的影响。然而,狄尔泰的哲学思想内核究竟是什么?特别是这种思想中的什么内容对胡塞尔和海德格尔哲学的生成和发展产生了影响?这都是还没有得到确切回答的难题。在此,我们试着探究一下狄尔泰哲学中最重要的东西,进而思考狄尔泰与马克思、胡塞尔和海德格尔之间的可能性关联。

1. 历史性意识中的形而上学之死

狄尔泰不是历史学家,而是一位重要且被误认的历史哲学家。通常,我们在西方现代哲学思想史中将他指认为与叔本华^②、尼采、席美尔^③同比的生命哲学(Lebensphilosophie)的代表人物。用我自己的判断,这是施蒂纳、克尔凯郭尔之后以个人本位重建的新人本主义^④哲学话语逻辑。通常人们认为,在19世纪末当自然科

① [德]海德格尔:《在你之中达到神》, *Heidegger-Jahrbuch I*, Verlag Karl Alber Freiburg/Münche 2004. S. 78. 中译文参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》), 靳希平等译, 商务印书馆 2009 年版, 第 82 页。

② 叔本华(Arthur Schopenhauer, 1788—1860): 德国著名哲学家, 生命意志哲学的创始人。

③ 席美尔(Georg Simmel, 1858—1918): 德国著名哲学家、社会学家。

④ 新人本主义完全拒斥传统人本主义的类意识和社会本位, 它主张个人当下生存的首要性; 反对抽象的类本质, 确证个人的直接生存可能性; 否定非历史的理性概念, 崇尚具体的感性。这种新人本主义以克尔凯郭尔和施蒂纳对类意识和人神的批判为源头, 在 20 世纪初期逐渐获得发展。

学研究引申出来的实证主义方法成为统治一切学术领域的霸权话语时,狄尔泰第一个站出来界划了人文社会科学所面对的社会历史领域研究的特殊质性,他用与人的生命存在相关的理解(*Verstehen*)范畴抵御了自然科学研究中基于无生命现象因果分析的说明(*Erklären*)范式的普适性僭越,形成了著名的精神科学和“历史意识”。福柯曾经这样评价狄尔泰的这一观点,他是第一个明确将理解“作为两个完全不同的、绝对的、不相容的认识形式提出来的”,他的深刻之处,在于“他意识到了诠释学是一种独特的反应形式,其意义与价值很容易被借自自然科学的不同认识方法所掩盖”。^① 然后我们还知道,狄尔泰的思想既影响过现象学大师胡塞尔、海德格尔^②,也影响过韦伯、席美尔一类后学,他还有一个著名的弟子马丁·布伯。当卢卡奇将狄尔泰视为“一个与现象学平行的思潮”^③时,是不够准确的。狄尔泰只是在晚期注意过胡塞尔的现象学,也力图吸收其中的有益思想。再远一些看,狄尔泰的逻辑后援还有接近今天的库恩^④和后现代思潮。然而,狄尔泰思想中究竟是什么观念性的东西奠基了后来的西方历史方法论中的一种新的逻辑走向,我们并没有看到真正清楚的交待。个中原因主要由于狄尔泰的文献译成中文较晚且不完整,这让我们对他的思想全貌不仅没有一个基本的认识,更不要说对他的思想形成深入的理解。狄尔泰的著作译成英文,也是20世纪50年代以后的事情。

只是在最近,狄尔泰的几部重要文献才译成中文,它们是狄尔泰的《精神科学引论》(*Einleitung in die Geisteswissenschaften*,第一卷,1883)^⑤、《体验与诗》(*Das Erlebnis und die Dichtung*,1905)^⑥以及《精神科学中世界历史的建构》(*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*,1910)^⑦。这也是狄尔

① [法]福柯:《哲学与心理学》,《福柯集》,尚恒译,上海远东出版社1998年版,第77页。

② 后来,胡塞尔和海德格尔都提及狄尔泰对他们的影响。胡塞尔在1929年6月27日致米希的信中称自己是从与狄尔泰的交谈中获得益处的。而海德格尔则是在1927年出版的《存在与时间》中承认狄尔泰思想对他的直接影响。而我发现,狄尔泰对海德格尔的影响发生的更早。参见[英]里克曼:《狄尔泰》,殷晓蓉、吴晓明译,中国社会科学出版社1989年版,第311—312、313—314页。

③ [匈]卢卡奇:《理性的毁灭》,王玖兴等译,山东人民出版社1988年版,第366页。

④ 托马斯·库恩(Thomas Samuel Kuhn,1922—1996):美国著名科学史家、科学哲学家。代表作作为《科学革命的结构》(*The Structure of Scientific Revolutions*,1962)。其中,他提出了著名的科学范式(paradigm)和科学革命理论。

⑤ [德]狄尔泰:《精神科学引论》(第一卷),童奇志等译,中国城市出版社2002年版。按照谢地坤博士的考证,狄尔泰的《精神科学引论》计划二卷六册,其中“第一卷包括第一册和第二册,总揽各门精神科学之间的关联,并且从中探讨建立精神科学基础的必要性;第二卷包括第三册、第四册和第五册,讨论思想史上形而上学转变为精神科学认识论的过程,并进一步阐明他本人在认识论和方法论上的观点”。然而,狄尔泰并没有完成第二卷的写作与出版,但却出版了一批与第二卷思考相关的论著和留下了大量手稿。参见谢地坤:《走向精神之路——狄尔泰哲学思想研究》,江苏人民出版社2008年版,第22页。

⑥ [德]狄尔泰:《体验与诗》,胡其鼎译,三联书店2003年版。

⑦ [德]狄尔泰:《精神科学中世界历史的建构》,第一个中译本依选译英文版改名为《历史的意义》,艾彦等译,中国城市出版社2002年版;全译版中译本由安延明译,中国人民大学出版社2010年版。

泰在世时发表的几部主要论著。在国内学界近期的研究中,值得关注的相关研究论著当属谢地坤的《走向精神之路——狄尔泰哲学思想研究》和张汝伦刚刚出版的《二十世纪德国哲学》中关于狄尔泰的一章。^① 这里,我们主要依凭《精神科学引论》第一卷(并辅之他晚年的《精神科学中世界历史的建构》的部分文本内容)对此进行一些讨论。来看一下他在历史哲学中最重要的贡献,以及这种贡献与青年海德格尔思想发展的一种可能性上的关联。

打开《精神科学引论》一书的第一卷,在引言的首段文字中,狄尔泰就突出说明了他思想逻辑中的基本要义。他说,此书的主导思想是要将历史的(*historisch*)^②与系统的(*systematisch*)探讨结合起来,这是两个基本的关键词。^③ 并且,随着他思想的发展,系统的思想越来越聚集为结构的理论(Die Theorie der Struktur)。^④ 当然,历史与系统二者在狄尔泰那里并非平分秋色,往往是“历史发展的关联解说结构的关联”。^⑤ 在晚年的《精神科学中世界历史的建构》一书中,狄尔泰将历史与系统的观点具体指认为西方18世纪以后的历史学研究中的两个伟大的原则:一是始于伏尔泰^⑥的“与一个时代的统一性相关的特殊系统”的观点;二是赫尔德^⑦等开始的“发展原则”。^⑧

而这种结合具体到研究中,则是要将哲学思考落实到具体的历史性关联与境(*der historische Zusammenhang*)^⑨之中。^⑩ 早在19世纪40年代,赫斯与青年马克思在他们的早期论著中都跟随黑格尔使用了*Zusammenhang*一词。在狄尔泰晚

① 谢地坤:《走向精神之路——狄尔泰哲学思想研究》,江苏人民出版社2008年版;张汝伦:《二十世纪德国哲学》,人民出版社2008年版。

② *Historie*一词在德文中为历史、历史学,*historisch*则是历史的、历史性的,他也同时使用*Geschichte*一词,此词的源生词义有发生和生成之意。马克思与后来的海德格尔、卢卡奇则都重点使用后者。

③⑩ [德]狄尔泰:《精神科学引论》(第一卷),*Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, Erster Band, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1959, xv. 中译文参见童奇志等译,中国城市出版社2002年版,第1页。

④⑧ 参见[德]狄尔泰:《精神科学中世界历史的建构》,安延明译,中国人民大学出版社2010年版,第13—14、144—145页。

⑤ [德]狄尔泰:《描述和发现心理学的观念》,转引自谢地坤:《走向精神之路——狄尔泰哲学思想研究》,江苏人民出版社2008年版,第43页。

⑥ 伏尔泰(Voltaire, 1694—1778):原名弗朗索瓦-马利·阿鲁埃(François-Marie Arouet),伏尔泰是他的笔名。法国启蒙思想家、文学家、哲学家。

⑦ 赫尔德(Johann Gottfried von Herder, 1744—1803),德国历史学家、哲学家。

⑨ *Zusammenhang*一词中的*Zusammen*原义为共同、一起,*Zusammenhang*则接近于*kontext*,通常在文本学中译作“上下文”或语境。我以为从狄尔泰使用此词的特定上下文关联中看,*historischer Zusammenhang*并非指文本中的上下文或话语中的情境,而首先指客观发生于历史生活和社会存在中的人们共同生成的特定的关联情境,所以,将*Zusammenhang*译作关联与境是合适的。安延明博士将*Zusammenhang*一词译作“关联体”,所以竟然会出现“关联体的格式塔”和“结构是一种关系复合体”的译句。格式塔(*Gestalt*)为场境突现,结构也非实体,我觉得这个“体”则将狄尔泰掷回到实体论中去了。参见上述他所译的狄尔泰《精神科学中世界历史的建构》的中译本,第12、13页。本文没有采用此译法。

年,他更多地使用结构关联与境(Strukturzusammenhang)一词。^①在《德意志意识形态》一书中,马克思恩格斯使用了“共同活动”(Zusammenwirken)一词。^②相比之下,马克思恩格斯的这一概念更具能动性一些。而青年海德格尔则十分关注狄尔泰所使用的关联与境、生活关联与境(Lebenzusammenhang)、生活联结(Lebensbezug)^③等关键词。并且,又将关联与境直接推进到场境论。这是一个重要的逻辑落点。所谓关联与境,是狄尔泰原创性地把对世界的历时性的观察(die *synchronische* Betrachtung)与共时性的分析(die *diachronische* Analyse)有效整合起来的重要努力。通俗地说,这也就是将历史性的思考与系统性的观念结合而成的一个观察历史现实的交叉点,它是特指一定历史条件下形成的动态的社会关系和生活结构,并且,它是作为当下发生的情境突现出来,生成对个人生命存在的一种先在的制约条件,并且,这种关联与境也是人的生命涌动和创造的源头。显然,狄尔泰比较早地在历史研究领域关注到人的生命存在的非实体性和建构特征。

在狄尔泰看来,所谓精神科学(Geisteswissenschaft)就是对这种由人类生命活动建构起来的历史性关联与境内在体验之上的理解(*Verstehen*)与领悟。依他所见,通常在自然科学中,我们可以用理智中的因果关系来说明(*Erklären*)自然存在的结构,可是,面对由人的生命活动构成的社会历史存在时,则只有通过体验性的理解:我们说明自然,而我们理解精神生命。在狄尔泰那里,生命即是历史研究的对象。或者换句话说,在历史研究中,我们通过体验和理解领会的,是作为把人类内含于其中的关联与境而存在的生命。并且,关联与境的根本是一定的时间之中的历史性结构。10年以后,狄尔泰在《精神科学中世界历史的建构》一书中进一步将关联与境确定为一种场境突现的格式塔,并认定在人们的每一个心理过程中,关联与境“决定了我们在何时并且怎样从事关注;统觉依赖于它,表象的再造也受制于它”。^④也是在这个意义上,狄尔泰说过,任何一种对某个哲学问题的解决,都属于某个曾经在那个时代呈现出来的情境。哲学思考,既取决于思想与总体理论构架的关系,也取决于与时间、地点、各种生活境遇以及人格相关的文化情境。这是一个十分深刻的观点。我们将看到,这个关联与境是理解狄尔泰全部历史哲学的钥匙,并形成他全部历史认识论的基础。马克雷尔认为,海德格尔后来正是在这个

① 参见[德]狄尔泰:《精神科学中世界历史的建构》,安延明译,中国人民大学出版社2010年版,第19页。

② [德]马克思、恩格斯:《费尔巴哈》,人民出版社1988年版,第24页。他们使用此词也受到赫斯的影响。

③ Lebensbezug中的Bezug,德文日常文字中指衣被家具的套件,也指内在的关涉、援引之意。Lebensbezug译为生活联结是合适的。

④ [德]狄尔泰:《精神科学中世界历史的建构》,《Gesammelte Schriften》, Band 7, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1958. S. 14. 中译文参见安延明译,中国人民大学出版社2010年版,第12页。

关联与境的基础上生成了他 Situation 范畴。^①我非常认同这一指认,因为它与我所提出的 Situating 是存在思想同向的。我认为,在 19 世纪末,狄尔泰就将共时性的结构思想与历时性的历史逻辑统合起来,以生成一种系统性的历史意识,这是一个了不起的认识结果。可是,恰恰是上述狄尔泰这些最重要的哲学观念却长期被传统学术诠释所遮蔽了。

当然,在我阅读完《精神科学引论》一书第一卷之后,总的感觉是狄尔泰作为一个历史哲学家,逻辑构境颇有深意,但在如何建构一个合理的逻辑叙事结构上,他远不及康德、黑格尔、胡塞尔这些大师,更不用说与讲故事的能手海德格尔相比。书中的内容重复、烦碎,不能由浅入深、层层递进,大的逻辑布展层面处置严重不合理,这很可能给他的思想传播带来过消极的作用。我的这种说法本身,就带有严重的“逻各斯中心论”的色彩。之所以要指认这一点,是因为狄尔泰的这些文本仍然是处于传统理论逻辑大构架之中的。所以,在对狄尔泰的文本分析进程中,我无法严格依从原有的文本写作逻辑线索前行。特别是在对《精神科学引论》第一卷重新思考构境中,我倒觉得从第二篇开始更合适读者的真正进入,因为在第二编中,狄尔泰的历史性思考在叙述形而上学的历史没落过程中极为完整地表现了出来,这是一个比较具象的历史研究分析个案。所以,对它的历史重构有可能生成一个较为感性的底层构境空间,然后,我们再回到此书的第一篇,看看他为什么要为一种全新的精神科学奠基,以达及狄尔泰历史意识的深层思想构境。请读者一定注意我这里的重构再现策略。

《精神科学引论》第一卷第二篇的标题为“形而上学(Metaphysik)作为精神科学的基础位置(Grundlage):它的鼎盛和式微”。我们知道,在当时,孔德^②等人已经公开断裂式地提出“拒斥形而上学”,然而,狄尔泰却明确提出形而上学正是他所要创立的精神科学的历史性基础。这是一个不同的态度。特别是,他要求将整个思想史看作为一个不断进步的过程,并充分肯定不同思想在这个历史演进中的贡献。这是在黑格尔之后的一种重要的历史性意识中的清醒。我甚至认为,狄尔泰的历史意识并非由于他专门讨论过什么是历史意识这样的抽象理论问题,而恰恰是他在叙事方法和逻辑构境中自然表现出来的历史时间意识。在后来的重要著作《精神科学中世界历史的建构》一书的第二部中,狄尔泰分别具体地说明了自然科学和精神科学在西方的历史生成、西方历史认识发展的诸阶段,并对德意志启蒙思想运

^① [美]马克雷尔:《狄尔泰、海德格尔和历史的实行意义》,《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》),靳希平等译,商务印书馆 2009 年版,第 338 页。

^② 孔德(Isidore Marie Auguste François Xavier Comte, 1798—1857):法国著名哲学家、社会学家,实证主义的创始人。

动以及普遍史和进步观念的历史发生进行了十分具象的逻辑描述。^①对此,海德格尔的评价为,狄尔泰的真正贡献在于,“从更深的源头,以一种全面的方式,用历史意识发展的连续性,把握对历史理性批评这一问题”。^②这是十分深刻的思想定位。这种思想史的历史重构观显然直接影响到早期的青年海德格尔。狄尔泰认识到,传统的形而上学思辨和今天占统治地位的实证主义经验论其实都是一种非历史的抽象,其生成性缘起从根基上不过是对真实存在的社会关联与境(Zusammenhang der Gesellschaft)中的“一些抽象的成分出发进行的建构过程”。^③虽然如此,狄尔泰却认识到,二千多年以来,抽象的形而上学始终是精神科学的奠基之源。所以,必须“从历史的角度理解(geschichtlich zu erkennen)形而上学——理解形而上学的出现、它的辉煌以及它的式微”,因为只有历史性地理解形而上学,才能从根本上克服形而上学。这是一种深刻的历史辩证法。不是摧毁形而上学,而是通过理解克服它,这种观念成为海德格尔后来表现性思想构境的基本原则。狄尔泰没有意识到问题是,他自己仍然是在形而上学的构境空间之中来讨论、批判形而上学的。这一点,被后来跳出形而上学的海德格尔深刻地透视了。海德格尔据此还有一著名的话语模仿:“亚里士多德出生、工作、死亡。”按照狄尔泰观点,欧洲的形而上学出现在公元前15世纪,它曾经在中世纪和近代两个漫长的时期支配过欧洲的科学精神,并在几个世纪以前开始进入逐渐解体的过程。狄尔泰此书第二篇的主旨,就是要对此作一个“历史的界定”。

在狄尔泰看来,亚里士多德最早用“第一哲学”来确认形而上学本体论的研究对象,与其他具体科学的物性存在对象不同,第一哲学的研究对象是作为“存在者的整体或者说作为存在者们的存在者”(das ganze Seiende oder Seiende als Seiendes)。^④这个观点直接影响到青年海德格尔,不过,这个存在者整体被后者透视为生命存在论意义上的交道性建构物总体(环顾世界),而非本体论意义上的存在。这个存在者整体(“一”)就是通过理性观念从存在者们(“多”)中抽象出来的超验的绝对本质,不管它被叫作“火”、“水”还是“理念”、“数”。狄尔泰认为,亚里士多德的这个哲学定义为大多数后来的中世纪和近代的哲学家所接受,但实际上正如康德所说的,“所有形而上学都是超越经验的,它用一种客观的和普遍的体系,来补充经验之中给定的东西”。^④形而上学是思辨的,这些思辨过程设计了一种“隐匿在感觉世

① [德]狄尔泰:《精神科学中世界历史的建构》,安延明译,中国人民大学出版社2010年版,第85—105、143—144、156—162、246—249页。

② [德]海德格尔:《现象学与先验价值哲学》,参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》),靳希平等译,商务印书馆2009年版,第338页。

③④ [德]狄尔泰:《精神科学引论》(第一卷),*Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, Erster Band*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1959. S. 125. 中译文参见童奇志等译,中国城市出版社2002年版,第202、211页。

④ [德]狄尔泰:《精神科学引论》(第一卷),童奇志等译,中国城市出版社2002年版,第213页。

界背后的本质构成的世界”。形而上学是本质的逻辑构境。狄尔泰此处列举的思想家的名字有阿奎那^①、莱布尼茨^②和康德。

狄尔泰承认,其实孔德已经历史性地看到了形而上学的没落,他将人类理智发展分为三个阶段:一是神学时代,二是形而上学时代,三是正在取代形而上学的实证科学时代。可是,狄尔泰认为孔德根本没有具体研究过形而上学和整个理智发展中的各种“历史性的联系”(historische Beziehung)。我们后面会谈到的,这个历史性的“联系”是狄尔泰哲学中表现系统性思想的一个十分重要的概念,也是马克思曾经使用的重要概念。但在马克思那里,情况似乎更复杂一些,他用以表征人与人之间的相互关联除去 Beziehung,还有 Verhältnis(关系)和 Band(联结)以及表示人与人之间共同关联性 Zusammenhang(关联与境)。而且,马克思-狄尔泰所重视的这个相互关系论却是后来海德格尔用**关涉论**取代的对象之一。不过,海德格尔似乎更喜欢使用 Bezug(关系)一词。所以在此篇的第二部分中,狄尔泰自己要对形而上学的历史发展过程进行十分具体的研究和讨论。我们来看他的历史性分析。

狄尔泰说,欧洲的现代人是在“教皇和皇帝支配下的各种封建制度和基督教世界的解体”中崛起的。这是一个**现实的、具体的、历史性的定位**。从客观的社会历史现实出发,而不是从观念出发来看待历史,这是马克思 1845 年开创的历史唯物主义逻辑。现代人的出现是中世纪没落中的一个复杂过程的结果。后来,福柯^③更极端地宣告了这一点:人是一个晚近的发明。一切“社会转化过程和政治转化过程都是在城市中发生的”。

在现代城市之中,各种具有重大意义的发现都是和工业(的兴起)一起出现的。我们在这个地球上所具有的辽阔领域和这个现代世界所具有的巨大资源,提供了像洪流一样源源不断的劳动力大军。人们不再认为自然界是神圣的作品。人类的双手已经为了把握存在于它那些形式背后的力量,使它处于掌握之中。^④

① 托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas, 1224—1274):中世纪神学家和经院哲学家。出身意大利贵族,天主教多明我会士。他的哲学和神学体系叫做托马斯主义,19世纪末由教皇利奥十三世正式定为罗马教廷的官方哲学。主要著作有《反异教大会》和《神学大全》等。

② 莱布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646—1716):德国最重要的自然科学家、数学家、物理学家、历史学家和哲学家,一位举世罕见的科学天才,和牛顿同为微积分的创建人,被誉为17世纪的亚里士多德。他的研究成果还遍及力学、逻辑学、化学、地理学、解剖学、动物学、植物学、气体学、航海学、地质学、语言学、法学、外交等。主要著作有:《形而上学论》(1686)、《人类理智新论》(1704)、《单子论》(1714)等。

③ 米歇尔·福柯(Michel Foucault, 1926—1984):法国当代著名哲学家。主要论著有:《疯癫与文明》(1961)、《临床医学的诞生》(1963)、《词与物》(1966)、《知识考古学》(1969)、《规训与惩罚》(1975)等。

④ [德]狄尔泰:《精神科学引论》(第一卷),童奇志等译,中国城市出版社2002年版,第229页。

这是说,原来在宗教神学中被指认为上帝造物的一切,现在成为人类通过自己的双手劳作创造的结果。更重要的是,狄尔泰极为准确地看到了正是布尔乔亚的现代城市中的工业和现代性劳动取代神灵现实地创造了新的世界。这一些重要表述,几乎完全类同于马克思恩格斯写于1845年的《德意志意识形态》中的相关思想。哲学观念的改变不完全是理性自身的事情,而主要是现实历史改变的实践结果。这是我所指认的狄尔泰历史意识的根本。也是在这个思想构境层中,狄尔泰的哲学本质上也是一种实践哲学。^①也是在这个意义上,卢卡奇承认“狄尔泰有一个正确的感觉,即只有通过实践的道路才能在认识论上解答人与客观外界的关系”。^②后来,青年海德格尔巧妙地将这种现实的历史变革改变思辨地转换为形上的交道和关涉活动。青年海德格尔肯定没有看到过马克思恩格斯的《德意志意识形态》,所以,他对现实历史活动的思辨抽象很有可能是从这里缘起的。狄尔泰明确指认,正是这种历史性的工业运动,导致了科学的出现,恰恰是由“社会、商业、医学以及工业的那些不断前进的实践意图”,包括“工业资产阶级的创造精神”,“为实验性的定量科学提供了难以衡量其重要意义的资源”,^③生成了在实验科学中那种寻求因果联系的特定分析方法。这简直就是历史唯物主义的逻辑。狄尔泰明确地指认:

剖析人类精神产品——欲想窥探心灵关联的发生、形式和作用,必须把观察和总结心灵关联得以产生的各个历史进程的工作与分析历史的生产物的工作结合起来,对人的心灵关联的发生、形式和作用的研究正是建立在这两种方法结合在一起的基础之上。^④

这是何等重要的历史性的观念!我认为,狄尔泰的这种历史意识直接达及了历史唯物主义的科学高度。当然,我也认为狄尔泰还有尚未说清楚的问题,因为这种历史性的观念的真正基础恰恰是资产阶级总体革命造就的历史性的现实社会历史进步。说开一点,这应该特指英国工业革命和法国政治大革命,^⑤并且真正为这

① 狄尔泰自己后来也直接指认过这一点。他认为,哲学的目的就是行动。“实践哲学的任务就在于:确定生活中有意义和有价值的东西,实践哲学的主题是某些最高的原则——它们决定实践活动的方向,并为之提出奋斗的目标。”转引自[英]里克曼:《狄尔泰》,殷晓蓉、吴晓明译,中国社会科学出版社1989年版,第88页。

② [匈]卢卡奇:《理性的毁灭》,山东人民出版社1988年版,第367页。

③ [德]狄尔泰:《精神科学引论》(第一卷),童奇志等译,中国城市出版社2002年版,第233页。

④ [德]狄尔泰:转引自谢地坤:《走向精神之路——狄尔泰哲学思想研究》,江苏人民出版社2008年版,第42页。

⑤ 据张汝伦博士考证,狄尔泰后来在《精神的世界》一书中指认过这一点,他明确阐明法国大革命、科学、工业和机器是现实社会生活的基础。参见张汝伦:《二十世纪德国哲学》,人民出版社2008年版,第6页。

种历史进步科学思想提供重要支持的恰恰是古典政治经济学和马克思创立的历史唯物主义。有趣的是,狄尔泰写下上述这段话的时候(1883),马克思刚刚去世。我们不能断定狄尔泰是否阅读过马克思的相关论著。但狄尔泰的思想显然与1845以后的马克思的思想相接近。我注意到,里克曼也指认了“马克思主义的方法与狄尔泰的方法是一致的”。^①这是有道理的指认。并且,海德格尔的历史性观念始终没有达到这一真实历史进程的高度,或者说他是故意回避或拒斥了这一重要理解方向。因为,这种历史性的基础是他最终要否定的人类暴力性存在状态。

为此,狄尔泰还专门指认说,正是在这种现实的实践变革基础之上,科学的进步才历史性地彻底击败了形而上学。具体说,正是物理学和天文学的进展,“推翻了一神教形而上学”;当哥白尼将太阳置于宇宙的中心时,传统的神学世界观就必然发生巨大的改变。正是在这里,原来那种上帝造物的必然性体验和特殊的神性理解,才开始由科学分析中的事实因果说明所替代。狄尔泰深刻地分析到,在科学思想的影响下,形而上学本身越来越成为思想家个人的东西,这证明了“形而上学体系具有的相对性”,进而,那个作为绝对本质在场的形而上学就会慢慢走向自己的尽头,“安然去世”。^②后来,波兰尼^③进一步指认了科学思想的“个人性”。那个追逐大写的“一”的形而上学之死是历史性的必然死亡。

我觉得,这才是孔德拒斥思辨的形而上学背后的真正现实缘起,形而上学时代在工业资本主义兴起中的历史性没落,才会有全新的科学实证的时代。科学的实证主义在工业现代性基础上历史地成了新的霸权,由此,才会出现“人们已经把因果关系方面的研究和法则,从自然科学之中转移到精神科学的研究之中来了”。^④科学说明也才历史性地代替了神性体验和理解。这就是狄尔泰此时所面对的学术场域之势。请一定记住这一点,这是狄尔泰新的理解和体验观的出发之处。

① [英]里克曼:《狄尔泰》,殷晓蓉、吴晓明译,中国社会科学出版社1989年版,第39页。

②④ [德]狄尔泰:《精神科学引论》(第一卷),童奇志等译,中国城市出版社2002年版,第309、258页。

③ 波兰尼(Michael Polanyi, 1891—1976):匈裔英国科学哲学家。1891年3月11日出生于多瑙河边的布达佩斯城。在布达佩斯大学学习医学,并于1913年取得医学博士学位;稍后,波兰尼开始从事热力学领域的研究,于1917年获得布达佩斯大学化学博士学位。1918年以后,在柏林威廉大帝学院化学纤维研究所从事了10年的物理化学研究。20世纪30年代末到50年代初,波兰尼撰写和发表了大量经济、科学与科学哲学方面的作品。1948年,他结束了从事多年的曼彻斯特大学物理化学教授的职业,转而成为曼彻斯特大学社会学教授。1951年从曼彻斯特大学社会学教授的职位上退休,立即被牛津大学的墨顿学院(Merton College, Oxford)聘为高级研究员。1976年2月22日在牛津逝世。主要作品有:《科学、信仰与社会》(1946)、《自由的逻辑》(1951)、《个人知识》(1958)、《超越虚无主义》(1960)、《意会层次》(1966)、《认知与存在》(1969)、《意义》(1975)等。

2. 精神科学：生命实在的内在体验

现在，我们再回到《精神科学引论》的第一篇。狄尔泰自己说，他的上述思想直接受到 18 世纪“历史学派”的影响，这包括了法国、德国和英国的诸多学者，其中有德国的赫尔德、浪漫主义学派和萨维尼^①等人，有英国的伯克^②，还有法国的基佐^③和托克维尔^④。狄尔泰读过马克思，但他并没有将其列入到历史学派之中。在狄尔泰看来，历史学派“第一次使历史意识和对历史的学术研究获得了解放”。^⑤ 这里有两个要点，一个是历史学的研究，一个是历史性的观念的兴起。按伽达默尔的观点，当代西方思想史中的历史性的观念是由狄尔泰的哲学朋友格拉芬·约克尔“刻划成概念”，“并通过狄尔泰而流行开来”。^⑥ 我不知道，他的这个指认是否缘起于他的老师海德格尔的课堂之论。在狄尔泰看来，此时欧洲各种社会科学仍然没有彻底摆脱作为形而上学的奴隶的地位，并且，自然科学的成功又生成着新的压力，这使得孔德、穆勒^⑦等一些思想家开始“从自然科学(Naturwissenschaft)那里借用某些原则和方法，做出解决世界历史之谜的新尝试”。我们从上述的讨论中会知道，狄尔泰显然是承认科学说明对神学理解和体验的历史性胜利的。但狄尔泰认为，在更深一层的思想构境中，这种以科学说明代替生命体验和理解的作法，却又是历史研究中一种完全错误并且根本没有出路的导向。青年海德格尔上述对科学的批判性思考是否由此缘起，我们不得而知。狄尔泰认为，历史学派的意义就在这里，因为它在离开神学构境之后再一次有力地突显了社会历史领域的独特意义。狄尔泰说，他就是要为这种新的历史性观念“提供哲学基础”。这个所谓的哲学基础就是一种全新的精神科学(Geisteswissenschaft)。这里的精神科学中的精神，并非狭义的主观意识现象之义，而是特指人所具有的内在灵魂存在，这种存在构成了社会历史生活的真正核心。后面我们会看到，在什么是存在这个关键问题上，狄尔泰恰

① 萨维尼(Savigny, Friedrich Karl von; 1779—1861): 德国历史学派法学家。

② 埃德蒙·伯克(Edmund Burke, 1729—1797): 爱尔兰政治学家、哲学家。

③ 基佐(François Pierre Guillaume Guizot, 1787—1874): 法国政治家。1847—1848 年间曾任法国首相。

④ 托克维尔(Alexis de Tocqueville, 1805—1859): 法国政治思想家和历史学家。写有知名著作《论美国的民主》(De la démocratie en Amérique, 1835)以及《旧制度与大革命》(L'Ancien Régime et la Révolution, 1856)。

⑤ [德]狄尔泰:《精神科学引论》(第一卷),童奇志等译,中国城市出版社 2002 年版,第 2 页。

⑥ [德]伽达默尔:《伽达默尔集》,邓安庆等译,上海远东出版社 1997 年版,第 84 页。

⑦ 穆勒(John Stuart Mill, 1806—1873): 英国著名经济学家和哲学家。

恰是含混不清的。这正是海德格尔后来从本体论向存在论转换的思想突破口。^①

其实,在狄尔泰看来,所谓精神科学的核心特质在于它的研究对象不同于自然存在的历史的现实性(*geschichtliche Wirklichkeit*)。^② 依他所见,在离开了神学造物主之后,“自然界对于我们来说是陌生和疏远的。它对于我们来说只是一种纯粹的、没有任何内在生活的外表而已。社会才是我们的世界”。^③ 这也就是说,人类活动、存在其中的社会生活才生成我们真正的精神生活。人的精神和意识并不对应于自然物质,而是生成于人们的社会生活,这也是马克思历史唯物主义的基本原则。当然,与马克思的不同之处,狄尔泰将整个社会历史生活的本质都指认为广义的精神生活。于是,狄尔泰明确主张:精神生活的事实与自然过程的事实原则上是根本不同的。所以,当孔德的实证主义和穆勒的经验论将现代自然科学的概念和原则用来图解社会历史现象的时候,无一例外地都“对这种现实进行了删节和肢解”。^④ 据说,狄尔泰在阅读穆勒的《逻辑学》一书时,在一个边注中写道:“对历史知识的缺乏导致了穆勒的武断”。^⑤ 狄尔泰说,当洛采(Lotze)^⑥在《微观宇宙》一书中采用了一条与前者实证方法不同的反向思路时,则被认为是牺牲科学性和基于经验方法确定性的主观倾向。对此狄尔泰的反驳为,精神科学也将基于经验的方法,但它所依存的经验是独特的与人的存在具有密切“生命相关性”(die Lebensbezuglichkeit)的“内在经验(*innere Erfahrung*)”。他说道:

所有的科学都是从经验出发的,但是,所有经验都必须回过头来与它们从其中产生出来的意识条件和意识关联与境联系起来,都必须从这样的条件和关联与境中把它们的有效性中推导出来——也就是说,它们必须与我们的本性所具有的总体性联系起来,它们的有效性必须出自这样的总体性(Ganzen)。^⑦

狄尔泰要建立主要面对社会历史研究的精神科学,凡科学皆由经验出发,他不

① 我将进一步说明,同样是 *Ontologie* 一词,是青年海德格尔在自己第一份最重要的哲学文本《对亚里士多德的现象学阐释——解释学情境的显示》(即“那托普报告”)中,造成了全部传统哲学本体论的根本解构和逻辑证伪以及 *Ontologie* 在存在论全新逻辑构境中的奠基地位。由此,Existieren 转向 Sein 和生命 Dasein。

② [德]狄尔泰:《精神科学引论》(第一卷),童奇志等译,中国城市出版社 2002 年版,第 5 页。中译文有改动。狄尔泰在这里使用了有生成性含义的 *geschichtlich* 一词,并且, *Wirklichkeit* 一词不是实在(Realität),而是现实、真实之意。

③④ [德]狄尔泰:《精神科学引论》(第一卷),童奇志等译,中国城市出版社 2002 年版,第 65、5 页。

⑤ 参见[英]里克曼:《狄尔泰》,殷晓蓉、吴晓明译,中国社会科学出版社 1989 年版,第 30 页。

⑥ 1883 年,狄尔泰刚刚接任洛采卸任的柏林大学哲学教授之职。

⑦ [德]狄尔泰:《精神科学引论》(第一卷), *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, Erster Band, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1959, xvii. 中译文参见童奇志等译,中国城市出版社 2002 年版,第 5 页。

想别人说他的思想不是科学,可是,他又特别界划出精神科学的**确定性基础**不是人关于外部自然对象的经验,而是与人所特有的生命实在的内在经验相关的体验。由此卢卡奇才说,在狄尔泰这里,他“把生命和体验等同起来”。^①在狄尔泰看来,一切存在、一切价值和意图,只有与这种总体性的人类本性之内在经验相关联才是有意义的。并且,这种内在经验的发生恰恰与人类生命活动特定的历史关联与境相接合。所以,狄尔泰说,把我们在其中检验生命与各种事物所具有的价值的、由各种过程构成的关联与境,称之为**生命体验**。也由此,他坚定地主张人的心灵世界是一个由特定的关联与境建构起来的总体场域,人的精神活动中的每一种活动和现象都是以**突现式的整体场境——构形(Gestalt, 格式塔)**^②表现出来。所以,也有人认为,狄尔泰的这种思想预示了后来的格式塔心理学(Gestaltpsychologie)。^③这是有道理的。我觉得,这也是海德格尔彻底背离形而上学对象性表象认识论走向**内居体验论**的基础来源之一。

狄尔泰认为,任何经验只有与一定的人类本性的总体相联结,才可能具有实际的有效性和意义。如前所述,有效性是洛采哲学思想中的重要逻辑构件。青年海德格尔也关注过这一观点。也是在这里,我有一个新的发现,过去,我们经常谈论这样一个观点,狄尔泰区分了用于自然科学的**因果分析的说明**和内在于社会历史领域的**精神理解**,可是,我们在这里却看到,狄尔泰的更深一层思想构境的真正意思是,其实人类假想中“关于自然界的整体的观念只不过是某种隐含的实在(Realität)所投下的阴影而已”。^④这里,狄尔泰所理解的实在,不是某种独立存在的实体性东西,而是生命存在的**突现系统**。他甚至说,只有抽象才能分离生命存在中的生理单元和心理事实,而实际上,生命存在本身总是一种发生着的系统。所以在狄尔泰看来,自然科学中的经验及其观念,说到底,也是**人类生命实在之内在体验**的某种自觉或不自觉的投影。这就建构出一个更深的思想构境层了。

这种关于内在体验的科学既囊括了确定自然界对于我们来说能够存在的程度的各种认识论原理,也囊括了各种与我们的行动有关,可以说明各种意图、各种最高的善以及各种价值的存在的原理;人们对自然界的所有各种处理过程,都是以这种科学为基础的。^⑤

① [匈]卢卡奇:《理性的毁灭》,王玖兴等译,山东人民出版社1988年版,第368页。

② 这个Gestalt在德文中为外形、形态之义,动词Gestalt则有塑造、形成、构成的意思。格式塔心理学形成之后,Gestalt一词又逐步生成“完形”之义,并通指一种整体性的突现场境。我在20世纪80年代之后已经比较普遍地使用此词。

③ 参见[英]里克曼:《狄尔泰》,殷晓蓉、吴晓明译,中国社会科学出版社1989年版,第22页。

④⑤ [德]狄尔泰:《精神科学引论》(第一卷),童奇志等译,中国城市出版社2002年版,第6、23页。

所以,我们不可能**镜像式地**面对自然对象、客观地经验和感知纯粹的外部规定性,我们总已经在一定的人类本性的“存在的总体性(Totalität)”,即特定的历史生活关联与境中认识这个世界。在这个构境层中,面对外部自然对象的科学说明的本质还是人们的**内在体验之上的理解!**由此,传统研究中对狄尔泰的那个简单化的说明与理解的外在界化在这里被扬弃了。海德格尔后来对主-客体二元论中表象式认识论的内省的真正开端也可能是在这里。也正是在这个意义上,狄尔泰才会说出这样的话:“洛克、休谟和康德所设想的认识主体的血管之中并没有流淌着真正的血液,而毋宁说只存在作为某种单纯的思想活动的、经过稀释的理性的汁液。”^①这是一段很有名的论断。这个不在场的“真正的血液”,其实就是人的生命存在。因为,在洛克^②、休谟^③和康德的认识论中,除了作为白板式的受动物性载体、不确定的主观经验和先天理性构架,恰恰没有真实的人类现实生命存在之涌动。狄尔泰认为,意识、认识和作为认知工具的概念,都并非是抽象理性的产物,而是历史现实生活的关联总体的结晶,任何一种认识,无论是面对自然还是追问社会历史事实,都只能是一种历史条件下人的生命存在和生活中突现而成的**主观关联与境**。况且,社会存在是比自然物质“复杂得多、神秘得多的东西”。与外部的自然存在相比,这里的每一种存在都是独一无二的事物和事件,更重要的是,社会存在总是由道德力量参与其中所建构的。因此,认识论的真正本质是历史体验论。我觉得,海德格尔实际上正是从狄尔泰这里获得了一种对传统认识论的深刻理解,并将狄尔泰的批判性反思进一步深化为对全部主-客体二元论中对象性表象认识论的超越性否定,直接建构出非对象化、非关系性的**存在内居体验论**。并且,在后来的本有深境之中,再从存在状态中的内居走向存有真理的归隐。

10年以后,狄尔泰提出生命存在的最重要的方面是存在的主体表现(Ausdruck)。海德格尔后来将这种表现**嘲讽式地**变成一种表层存在活动。其实,这里狄尔泰所说的表现,是他对人的生命存在形式的一个特殊设定。这里既有主体的行为、语言的直接表意,也有客观化了的**活动结构**,正是这种主体相互之间的表现、体验和沟通才建构了生命的存在之场境。在狄尔泰看来,表现的本质是重要意义

① [德]狄尔泰:《精神科学引论》(第一卷),*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Erster Band, Vandenhoeck Ruprecht & Ruprecht in Göttingen, 1959, xviii. 中译本参见童奇志等译,中国城市出版社2002年版,第6页。

② 洛克(John Locke, 1632—1704):英国著名哲学家。1632年出生于英国灵顿。就读于牛津大学,1656年获得学士学位,1658年获得硕士学位。青年时期的洛克就对科学产生了十分浓厚的兴趣,36岁被选入英国皇家学会。与著名的化学家罗伯特·波意耳过从甚密,晚年又同艾萨克·牛顿结成好友。主要代表作有:《人类理智论》(1690)、《政府论》(1689—1690)等。

③ 大卫·休谟(David Hume, 1711—1776):苏格兰的哲学家、经济学家和历史学家,被视为苏格兰启蒙运动以及西方哲学历史中最重要的人物之一。主要代表作有:《人性论》(1739—1740)、《人类理解论》(1748)、《道德原理研究》(1751)等。

(*Bedeutung*),这个意义就是生命与历史性关联与境总体的联结点。与通常德文中的 *Sinn*(意义)相比,这里的 *Bedeutung* 更侧重于重要性和重大意义。只有当人们通过在生命之中发现的某种关系,把一个部分与它所从属的整体联系起来的时候,这个部分对于整体来说才具有意义。生命的重要意义是关系,意义也是我们领悟生命的方式。所以,狄尔泰总是说,社会生活只是当下突现建构而成的关联与境,对此,就不可能对其进行简单的对象性的认识(说明),只有通过内在经验(体验)生成的理解(*Verstehen*)或领悟。精神科学不是一种“社会历史之外的实在物的摹本”。^① 只有通过与人们可以内在体验或者理解的东西发生关系,这些事件才能属于历史。或者说,只有当我们体验到人的状态,让这些状态在生命显示中(*Lebensäußerung*)表现出来,并且理解这些表现,人类才成为精神科学的对象。^② 因此,精神科学只能是基于人类生命存在和系统性社会生活的历史理解论,即历史解释学。狄尔泰的这种思想显然与1845年以后马克思的哲学观点是一致的。他的这种思想也直接影响到后来青年海德格尔,当然,后者直接消解了对象性认知的二元认识论模式,而从生命此在的交道性活动系统中生成世界图景。由此,历史解释学进一步生成为实际性的实践解释学。其实,这也是狄尔泰全部历史哲学的基础。

3. 重新构境:历史哲学的思想秘密

在狄尔泰的历史哲学思考中,他显然受到施莱尔马赫^③解释学的直接影响。1864年,狄尔泰以论文《施莱尔马赫的伦理学原理》通过博士学位答辩。1867年,他发表《施莱尔马赫传》第一卷第一册。1896年6月,狄尔泰在科学院作了关于施莱尔马赫的解释学思想的报告,这个报告在1900年以《解释学的兴起》为名发表在纪念齐格瓦特的文集上。显然,施莱尔马赫的文本解释学是狄尔泰思想构境的最重要的学术基础之一。特别是1900年之后,使他的思想直接表现为一种全新的社会历史解释学。在这里,精神科学其实就是一种以历史性的系统理解为核心的历史解释学。我们可以看到,他将施莱尔马赫在文本解读中的精耕细作延伸到对社会历史事实的分析和研讨中来。这有两个问题:一是历史解释学面对的那个他口口声声不同于自然存在的人类社会存在究竟是什么?二是历史解释学和历史研究如何面对历史现象?

我们先来看第一个问题。在狄尔泰看来,个人是社会最基本的能动体,他们的

① [德]狄尔泰:《精神科学中世界历史的建构》,《Gesammelte Schriften》, Band 7, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1958. S. 3. 中译文参见安延明译,中国人民大学出版社2010年版,第3页。

② [德]狄尔泰:《精神科学中世界历史的建构》,安延明译,中国人民大学出版社2010年版,第60页。

③ 施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher, 1768—1843);德国新教神学家和哲学家,解释学的创始人。代表性著作有:《宗教演讲录》(1794)、《基督教信仰》(1821)等。

活动建构出社会生活,但是,人绝不是某种“先于社会而存在的东西”。所有被独立抽象出来的实体意义上的人都是虚构的,人总是处于特定的社会存在的历史关联与境之中。所以,我们都是历史的关系性的存在。这一点,狄尔泰与1845年以后的马克思相接近。并且,这一观点被海德格尔进一步深化诠释为“此在”总是在世之中的非对象性关系的关涉(*Sorge*)说。当然,卢卡奇批评说,在狄尔泰这里,“一切坚固的东西都溶解为一种主体的事情,所有对象性的东西纯粹配对的、受主体制约的作用或关系”。^①这也是对的。特别是在狄尔泰晚年的《精神科学中历史世界的构造》一书中,他进一步指认了社会生活不是各种孤立的实体的聚合,而是种种由人的活动构成的事件互动过程之流。重要的是,这种总是当下发生着生活事件并不是无序的,而是有结构的,它是由各种效力性的关联与境(*Wirkungszusammenhang*)链接而成的,这种效用性的关系系统构成发展着的世界总体。这个Wirkung(效力、作用)链接是极为重要的,它将是后来青年海德格尔《那托普报告》中交道性实践哲学的关键性基础。可以说,这是一个作为总体而存在的历史世界,这个由不同的人的活动互动系统而建构的社会历史,也恰恰是各种不同社会价值观和意向的真正源泉。正是这个一定时代中的总体系统结构,决定了社会存在的各个部分与整体的联系,也决定了各种历史事件的发展历程。狄尔泰的心灵总体说正是建立在这种现实社会生活总体论的基础之上的。狄尔泰指认,我们可以运用“社会”(Gesellschaft)这个概念来表示这种不断发展的总体(Ganze),或者,叫社会生活体系(System des Gesellschaftlichen Lebens)。狄尔泰说,这种社会互动构成的系统“贯穿于我的生命之中”。

依狄尔泰之见,这个社会总体有两个向度:首先,是每一代人都会遇到由历史形成的传统。这是马克思恩格斯在《德意志意识形态》一书中明确讨论过的问题。^②不同的是,马克思恩格斯所指认的历史性“传统”主要是指生活物质条件。这也就是说,个人生命存在总要历史性地遭遇某种既有的普遍的关系系统,这种系统生成特定的历史意义,“控制着一切时间、一切地点,并且决定着人类生活”。^③狄尔泰说,

任何一种行动都是由各种条件决定的;它们与正在进行活动的人所

① [匈]卢卡奇:《理性的毁灭》,王玖兴等译,山东人民出版社1988年版,第438页。

② 马克思恩格斯指出:“历史的每一阶段都遇到一定的物质结果,一定数量的生产力总和(Summe von Produktionskräften),人和自然以及人与人之间在历史上形成的关系,都遇到前一代传给后一代的大量生产力、资金和环境(Umständen),尽管一方面这些生产力、资金和环境为新一代所改变,但另一方面,它们也预先规定新一代的生活条件,使它得到一定的发展和具有特殊的性质。”[德]马克思、恩格斯:《费尔巴哈》,人民出版社1988年版,第37页。

③ [德]狄尔泰:《精神科学中世界历史的建构》,Gesammelte Schriften, Band 7, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1958. S. 186. 中译文参见安延明译,中国人民大学出版社2010年版,第162页。

具有的活生生的总体性的关系,产生了他的那些目标,产生了他的精力和手段,而且,如果行动不断地进行下去,这种关系还会产生他针对各种境况进行的调整。^①

这种观点十分接近马克思历史唯物主义的生产关系思想。但是狄尔泰并没有抽象出这一概念和进一步的生产方式。

其次,是这种一定的关系总体生成的传统在新一代人的活动中被改变,人以自觉的意向和行动对这种社会传统的影响作出积极的反应。狄尔泰认为,人的生命存在的一个一般特征是创造性的**构筑**(*Gestaltung*),生活的本质即是**构形**(*Gestalten*)。狄尔泰这一思想直接影响到青年海德格尔,他在《那托普报告》中的交道建构环构世界的观念就是由此生发出来的。这个由格式塔(*Gestalt*)变形出来的**构形**(*Gestalten*)十分接近我所说的关系构式(*configurating*)。^②这样,人以他自己的创造性活动“作为一种与其他成份不断互动的成份而存在”,同时,这也使得每一代人的社会生活本身也表现为一个能动的超出个人的**意图性**关联与境(*Zweckzusammenhang*)。狄尔泰认为,这个总体化的意图关联与境恰恰是由人类个体的生命活动构成的。我觉得,狄尔泰的这个所谓意图性关联与境,十分接近黑格尔的“理性的狡计”。他说:“人类历史的具有必然性的意图关联与境恰恰是借助这种由具体个体、由他们的激情、由他们的虚荣自负和旨趣所组成的这种互动过程,而得到实现的。”^③“激情”这个指称,就是黑格尔在历史哲学中对人类个体的一种带有贬义的指认。冲动的激情相互争斗,而理性的狡计从中实现自身。

再次,有限的个人与动态社会结构之间还发生着历史性的动态互动。狄尔泰认为:“由各种事件组成的流一直在持续不断地流淌着,而组成这种社会的那些具体个体即在生命的发展阶段上出现,之后又从社会中消失。”^④显然,他已经意识到生命存在是某种“具有时间性的东西”,生命的特征,“就是存在于现在、过去和未来之间的关系”。^⑤从人的出生到死亡,构成着每一个生命个体的生命历程。在后来的卡塞尔讲座中,狄尔泰已经明确指认出“把死亡作为一种可能性”来面对,人总是“超前跑向它”。^⑥而海德格尔将其更准确地将个人的历史性生存直接描述为“有死

① [德]狄尔泰:《历史中的意义》,艾彦、逸飞译,中国城市出版社2002年版,第17页。

② 参见拙文:《劳动塑形、关系构式、生产创序与结构筑模》,载《哲学研究》2009年11期。

③ [德]狄尔泰:《精神科学引论》(第一卷),*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Erster Band, Vandenhoeck Ruprecht & Ruprecht in Gottingen, 1959. S. 53. 中译本参见童奇志等译,中国城市出版社2002年版,92页。

④ [德]狄尔泰:《精神科学引论》(第一卷),童奇志等译,中国城市出版社2002年版,第64页。

⑤ [德]狄尔泰:《精神科学中世界历史的建构》,安延明译,中国人民大学出版社2010年版,第62页

⑥ [德]参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》),靳希平等译,商务印书馆2009年版,第350页。

者”，生存的本质即是“向死而生”。狄尔泰说：“个人虽然都是来来往往、生生死死，但是，他们之中的任何一个个体既是社会—历史现实的这种无限结构的承载者，也是这种结构的共同发展者。”^①

狄尔泰关于社会历史存在的思想够复杂的吧。那么，第二个方面的问题更加深入。在狄尔泰看来，一切历史的研究者同时也是历史的创造者，所以，对于历史过程，他得出了与马克思相近的观点：“人不仅从外部思考它，而且他们本身就交织其中。”^②马克思的原话为，在历史过程之中，我们既是演员又是观众。里克曼形象地将狄尔泰这里的思想称之为同时关注主位和客位的“双焦原理”^③，但他并不知道此观念出自马克思。这是一个狄尔泰历史研究的大前提。在狄尔泰看来，我们的历史研究对象恰恰是我们自己生命活动的结果，这是精神科学与自然科学的根本异质性。并且，从第一个问题的思想构境传递给我们的东西中，已经证明有限的个人不可能直接把握当下的社会生活的全部。并且，所有能够流传下去的“历史现象”都由一定的时代旨趣所选择性地记载和生成。这就是历史研究的真正本质。

在狄尔泰看来，自从远古的部落英雄坐在篝火旁讲述自己的胜败故事以来，人们总是保存那些从模糊的生活事实中提升出来的自己认为重要的东西。首先，历史不是全面的生活记述和完整映现，而是对生活总体“一个部分”的收集和整理。由于历史记载总是不完整的，所以，历史记载决不直接等于历史事实(总体)本身。其次，作为叙事艺术而存在的历史学对象的这个部分，恰恰是由人们当时的特定兴趣(*Interesse*)提取的，这种兴趣建构起一个“特殊的视角”，人们只是在这个特殊的视角中保存自己关注的东西，这就是被记录下来的历史现象。^④这也就是说，历史记载的对象总是被一定的历史性兴趣决定并生成的，它不是某种中性的客观描述或记载。在后来的青年海德格尔那里，他更深刻地提炼出生命此在的交道与关涉的“何所向”。在狄尔泰这里，这种历史性的兴趣之缘起则是历史性的实践：“任何一种具体的精神科学，都是通过运用把某种社会—历史现实的局部内容孤立出来的技术而形成的。”^⑤这也就是说，精神科学的对象，实际上也是一种“选择性存在”。历史现象，则是对这种选择性实践存在的记载。我不得不说，这是十分深刻的见解。

这样，更深入一步说，作为重历(*Nachleben*)和重构(*Nachbilden*)历史现象的历史解释学和历史研究的本质则必然是一种理解性的重新构境。首先，历史研究的对象并不是孤立的人与物，而是我们前面已经讨论过的总是当下发生着的社会

^{①④⑤} [德]狄尔泰：《精神科学引论》(第一卷)，童奇志等译，中国城市出版社 2002 年版，第 145、46、51 页。

^② [德]狄尔泰：《精神科学中世界历史的建构》，*Gesammelte Schriften*，Band 7，Vandenhoeck & Ruprecht，Göttingen，1958. S. 277. 中译文参见安延明译，中国人民大学出版社 2010 年版，第 250 页。

^③ [英]里克曼：《狄尔泰》，殷晓蓉、吴晓明译，中国社会科学出版社 1989 年版，第 288 页。

历史关联与境为支撑点的社会生活。这样,由人的活动当下建构的关系场境即是一切意义的基础的本质和根据,历史性理解的根本则是领悟每一个时代人们生活关系系统突现出来的意义。狄尔泰认为,全部历史学所具有的任务,就是把握各种互动意义系统。在这个意义上,假如我们说狄尔泰是历史研究中的“结构主义者”,也真不为过。其次,在狄尔泰这里,历史研究的核心不是假设客观地面对与人无关的事实,因为,这种事实本身已经是经过历史性的兴趣建构出来的特殊情境,而我们面对这种“选择性的存在”的历史现象时,又总是通过研究者自己的内在体验(das innere Erlebnis)重新建构(Aufbau)已经过去的生活。“生活本身已经逝去,只有表现依旧存在”,^①这种体验性理解和重新表现都不可避免地会渗透着我们的知、情、意。

我们可以从内在理解社会的事实,我们能够在我们自身中依据对我们自己情况的感受,在一定程度上再现这些社会事实;我们带着爱与恨,带着兴奋的喜悦,带着我们反复无常的情绪,直观地伴随历史世界的表象。而自然则是缄默不语的。^②

这也就是说,历史研究不可能是一种纯客观的镜像认识论反映,它已经是内含着研究者的知、情、意的再现式的解释。更直接一些说,历史学在表现各种事件所构成的历史过程时,已经深嵌着“对这种事实的价值估量”。^③这样,理解对象是在被有选择的一定的兴趣指向中在场的,并且又是生命主体创造性表现生成的复杂关系;理解本身则内含着新的知情意构境,同样也会背负着复杂的关联与境,这也就是解释学的两个向度中的双重视界。依我的判断,狄尔泰这种重要的历史认识论观念,直接影响到海德格尔后来对整个认识论的批判性反思,不过,后者比狄尔泰要更加激进的多,因为他干脆彻底否定了对象化表象中的二元认知逻辑。

在这种特殊的历史解释语境之中,对于历史研究,狄尔泰就有了他自己明确的理解。他说,人只有通过历史才能研究自己,历史会告诉我们人是什么。历史由有限的生命构成,但历史“只不过根据作为一个整体的人类所具有的连续性来看待的生命而已”。这又是一个个体与类的双重视角。

首先,作为有限的个人存在的历史学家,总是以“有限的主体”面对历史资料的无限,虽然他可以直接描述当下的生活,但每一个时间瞬间之后的过去都在不断离他而去,“越来越多的过去进入到由记忆组成的阴影世界之中”。他认为,即使是生活进程的最小瞬间部分,也都会有一段时间过程。一切的“现在”渺小得几乎为无,我

①③ [德]狄尔泰:《精神科学中世界历史的建构》,安延明译,中国人民大学出版社2010年版,第253、4页。

② [德]狄尔泰,转引自谢地坤:《走向精神之路》江苏人民出版社2008年版,第14—15页。

们每一个人所体验到的瞬间——“现在”，总是包含着对刚刚过去的“现在”的记忆。在其他时间里，“过去”就像力量一样，仍然对现在有影响、有意义。狄尔泰这里的观点显然受到胡塞尔内时间现象学的影响。狄尔泰对此有一段颇有诗意的描写：

生命之流本身从来不会停顿下来供人观察，而是汹涌澎湃地流向大洋。这样的生命之流在流动之时，我们既不能把握它，也不能表现它。我们只能记录生命之流的部分内容，把这个流动的物体分解为固定的、零碎的部分。我们只能从这种事实中获得部分内容的各个侧面，而其错综复杂的属性仍然被我们不合适地称为综合性、多样性和多重性。^①

这是我们已经讨论过的内容：历史研究并非面对生命和生活的全部，它仅仅是这个整体的有选择的侧面。并且，即使我们总是在历史研究中抽象、综合和概括，然而，这永远只是我们自己对过去生命存在历史的生活重构。

其次，过去的生命存在只是存留于非当下的“阴影世界”，历史留给我们的东西只是“那些过去的事物所具有的遗迹”，这里面包括了那些已经离开尘世的灵魂们的表现（词语、声音和图像记载）和物性遗迹。一个历史学家面对这些遗迹的时候，他在回忆它们的过程中所做的一切工作，都不过是对这些仍然存在的遗迹的构境式再解释而已。

我们根据理解过程，根据集合成整体的各种过去的遗迹与经验的关系，把这些遗迹联结起来；离我们比较近的东西和存在于我们周围的东西，变成了我们理解那些离我们比较远的、过去的东西的手段。^②

这是非常深刻的观点。狄尔泰曾经说，我们只能“通过生活来解释生活”，在这里的意思则是说，人们永远都是通过自己的生活来**重构**（*Nachbilden*）过去发生过的东西（生活）。“理解也就是‘我’在‘你’之中的重新发现！”^③用我的话来讲，就是历史研究永远只能是每一代人新的**重新构境**。这正是基于这样的历史观，狄尔泰才会说，历史世界的建构（*Aufbau*）出现于精神科学之中，建构是一种观念关联与境（*der ideelle Zusammenhang*），在这个与境之中，“历史世界由于一系列植根于体验和理解的思想运作而得到客观的认识”。^④当然，说到底，狄尔泰的历史哲学仍然没

① [德]狄尔泰，转引自谢地坤：《走向精神之路》江苏人民出版社 2008 年版，第 103 页。

② [德]狄尔泰：《历史中的意义》，艾彦、逸飞译，中国城市出版社 2002 年版，第 105 页。

③ 转引自[英]里克曼：《狄尔泰》，殷晓蓉、吴晓明译，中国社会科学出版社 1989 年版，第 247 页。

④ [德]狄尔泰：《精神科学中世界历史的建构》，*Gesammelte Schriften*, Band 7, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1958. S. 89. 中译文参见安延明译，中国人民大学出版社 2010 年版，第 81 页。

有真正走出唯心主义的场境。用阿多诺的话来说,狄尔泰“建构历史本体论(historistische Ontologie)”的企图最终还是搁浅了,因为“他仍旧处于精神历史的领域(Bereich der Geistesgeschichte)中,用无约束力的思想时尚概念(Denkstilbegriffen)的方式完全不能灌满物质性的现实(material-gefüllte Realität)。问题的关键既不是精神历史,也不是试图重建一个时代接着一个时代发生的历史的原始图像(Urbilder)的结构,而是在作为自然历史的历史性自身中洞见历史的事实性”。^①显然,阿多诺的批评是更加深刻的。



鸟瞰托特瑙山谷的长椅

^① Theodor W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte*, Gesammelte Schriften, Band 1, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003. S. 361.

第二章

青年海德格尔早期弗莱堡时期中的学术思想

我们已经知道,海德格尔自己说从1916年完成那几篇“尽义务”的表演性文章之后,虽然思想还处于混乱之中,但他已经逐步地开启了两条路线的澄清:一是现象学的方法训练;二是回到古希腊。我推论,二者的关系是这样的:现象学的方法即是回到原初,青年海德格尔在对传统形而上学的逻辑进行现象学悬置中,却发现形而上学的历史性原初生成竟然就是对古希腊哲学基础的遗忘。于是,现象学演练的直接后果就是重新回到古希腊,这是一个新的开端,也是在这个新的开端中,海德格尔开始让现象学从意识活动走向实际生活。在本章中,我们只是选取海德格尔收录在全集中这一时期(1919—1922)的有代表性的几个文本片断进行解读,以感受青年海德格尔在现象学语境中表现出来的超越性学术张力。

第一节 作为发生事件(Ereignis)的生命体验

在上一章中,我们已经读过青年海德格尔在1918年写给自己新婚太太的信,事先知道了他内心世界中真实拥有的混沌思想构境,特别是他对现实世界的不满。可是,作为一名弗莱堡大学的青年编外讲师,他不可能在课堂上公开表达自己的本真想法,他既不能直接称宗教世界是一个“沉沦的世界”,也不能对他心底鄙视的公共学术治安场(“机构”)开骂,他必须将自己的本相蛰伏起来,行规蹈矩地按照当时的“主流视角”(海德格尔语)进行学术表演和教学表现。当然我们也能看到,即使是在传统构架之中跳舞,海德格尔总也是力图跳得像样、演得最好。自始,他就是在传统学术话语内部积极地推进一种超越性的思考。这时,他的超越性内驱力自然是来自胡塞尔的**现象学**方法,并且,他从一开始就力图从现象学中再进一步表现自己的独特想法。从而,我们看到一种从表演性文本向表现性文本的**思想过渡**。我们先来看青年海德格尔1919年开设的名为“哲学的观念与世界观问题”的讲座。值得关注的并且十分有趣的文本细节是,我们还可以通过学生的听课笔记与原始讲稿的对比性分析,看到青年海德格尔在教学舞台中的讲与不讲的细微运思和构境差异。

1. “有东西”与问题体验结构

青年海德格尔于1915年7月17日获得弗莱堡大学编外讲师资格。在1915—1918年,青年海德格尔分别就“古代与经院哲学史”、“康德哲学导论”、“康德与19世纪德国哲学”、“亚里士多德逻辑学”、“逻辑学基本问题”和“洛采与形而上学”开过讲座。其实,青年海德格尔最早的两次演讲是1912年关于尼采的演讲和1913年4月在“男人协会”所作的“社会主义”演讲。但是,按照海德格尔关于全集编纂的方针,这一部分的手稿都没有收入。孙周兴博士的判断是这些文本有可能遗失,而我倒觉得,1918年以前的讲座很可能过于坠入他性镜像传统,所以海德格尔进行了故意遮蔽。除去《早期著作集》(全集第一卷)收入的公开发表的论著,全集中收录最早期的讲座手稿是1918年没有讲授的“中世纪神秘的哲学基础本体论”。^①

海德格尔自己说:“从1919年春天到1923年夏天我在哲学第一研讨班做编外讲师和助教。”^②正是在这一早期弗莱堡大学时期里,他先后开设了一系列学术讲座和研讨性练习。其中,在早期弗莱堡讲座中开设的第一个讲座是1919年战时学期的“哲学的观念与世界观问题”(Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem)。这是他依现象学的理路来剖析传统哲学本体论的最初尝试。这也是《海德格尔全集》中收入的海德格尔最早的讲稿文本。这里,我们以孙周兴博士选译的第二部分第一章第13—15节的部分文本“体验结构的分析(Analyse der Erlebnisstruktur)”为例。^③首先,我要透露一个自己在反复的文本学研究中无意发现的一个有意思的文本事件。全集编辑者克·施特鲁勃为了佐证海德格尔这一讲稿的“完整性”,非常贴心细致地找到了多份当时在课堂上听课学生的笔记,其中,选取了他认为有代表性的布莱希特(Franz-Joseph Brecht)的笔记。^④通过改写,克·施特鲁勃试图使这一笔记成为全集中这一文本第106—117页的比照性文本。可是,在认真比对海德格尔的原初讲稿和布莱希特的笔记后,我竟然发现,课堂笔记中复现的课堂讲授离当时的公共学术治安场语境更近一些。换句话说,青年海德格尔在课堂现场上讲授这一课程时,更多地使自己已经获得的思想转型为当下学生们已经熟知的学术治安构境场,并在这一传统学术构境中表现自己已经

① 海德格尔将这一讲座收录在《海德格尔全集》第60卷的第三部分。

② [德]海德格尔:《简历》,Gesamtausgabe, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, S. 350. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

③ 参见 Heidegger, Gesamtausgabe, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, S. 63-76.

④ 孙周兴博士选译了布莱希特笔记中的第二部分。参见《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第15—20页。Heidegger, Gesamtausgabe, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, S. 215-220.

获得的新东西。原初讲稿总体上显然比笔记映现的思想构境要更深刻和透彻,当然,也有现场讨论发挥超过讲稿构境层的偶发华彩现象。以后,我们还会在1962年的《时间与存在》研讨会原初讲稿与记录稿之间看到这种微细的差异。

在原初讲稿中,青年海德格尔将现象学定位成前理论(*vortheoretisch*)的“原始科学”,这倒是一个简洁的思想把捉。讲座第二部分的标题就是“作为前理论原始科学的现象学”。我们能看到,海德格尔总是在传统哲学思考的陈见中,摆出所谓“原始科学方法”,让人们意识到理论思考之前发生的人们视而不见的东西。从布莱希特的笔记中,我们可以清楚地看到,此时的青年海德格尔恰恰是把自己的立场放置在胡塞尔一边,而直接对立于他曾经讨奸过的马堡的新康德主义学术治安场境,特别是针对那托普。在这一点上,海德格尔显然是以胡塞尔的现象学构境在传统学术治安场中表现自己。不过,即使如此,海德格尔也在这种表现中处处想显示自己在深化胡塞尔的同向思考。

我们从两份课堂笔记中都看到,青年海德格尔在课堂讲授中对他所理解的作为前理论原始科学的现象学视域与理论本身专门绘制了一个对比性的逻辑图表。而这一逻辑图表并不存在于他的讲稿中,这倒是讲稿与现场教学笔记的一个差异。逻辑图表是科学话语,这显然是海德格尔为了迎合学生的非思状态的无奈之举,或者是他原来新康德主义构架的残存表现方式。

逻辑图表^①

前理论的东西		理论的东西	
前世界的东西 (一般生命的基本要素) 原始的东西	世界性质的东西 (特定体验领域的基本要素) 真正的体验世界	对象性的形式逻辑的东西 (起因于原始的东西)	客体性质的东西 (起因于真正的体验世界)

其实,这是一份挺难理解的逻辑图表,由此表直接建构海德格尔的思境则更难。直观之,海德格尔的这个图表中归之“前理论的东西(Das vortheoretische Etwas)”显然离他的本真性思想更近一些,而“理论的东西”则远。理论(*Theorie*),则是理念体系,而在海德格尔后来的解读语境中,亚里士多德-柏拉图开始的理念学说即是“对存在的遗忘的开端”。^② 这个理论将来会被泛指认为形而上学,并且直接包括现象学本身。而现在,胡塞尔则是被肯定的前理论方法论的假性化身。我们先将其放置在此,在下面的讨论中,我们慢慢地融入这一思想构境。我们先往下走。

① [德]布莱希特:《〈哲学观念与世界观问题〉笔记》,中译文参见《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第18页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, S. 219.

② [德]伽达默尔:《伽达默尔集》,邓安庆等译,上海远东出版社1997年版,第10页。



20 世纪 20 年代的海德格尔

在此讲座第二部分第一章对体验结构的分析中,青年海德格尔是这样提出问题的,他不谈“我看到某物存在”这样的句式,而是故意含糊其辞地说:“在问题开端‘有……?’(Gibt es...?)’中,就已经有着某个东西(Etwas)了。”^①这是一个无主体的句式。有,总是有什么东西。德文中的这个 Etwas 中已经含有“什么”(Was)了。这个 Etwas 在德文中是不定代词,指某物某事,不一定指物(Ding),也可以是某种观念,相当于英语中的 something。后来在《形而上学导论》中的经典追问中,海德格尔则提出:“为什么存在者存在反而无不存在”?那时候,他已经在存在与存在者的差异中从“什么”(Was)转到“是”(Sein)本身的“怎样”(Wie)了。在传统本体论哲学中,无论是唯物主义还是唯心主义,都是主体面对什么东西的不同理论态度和立场。对此,海德格尔概括为“目的论的方法(teleologische Methode)、观念赋予(Idealgebung)、物质赋予(Materialgebung)、心理上的总体关联与境(psychischer Gesamtzusammenhang)、事物领域(Sachbereich)”。^②这是一种基于本质抽象的把握:“目的论的方法”是指一切强制性地走向什么基始性本原的引导性努力,“观念

^{①②} [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第1页。中译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. S. 63.

赋予”是唯心论,“物质赋予”为唯物主义,“心理上的总体关联与境”是一切心理主义中的场境关系,而“事物领域”则是不同于物(Ding)的与人相关的事物性(Sachlichkeit)存在。^①可是,海德格尔提醒道,为什么人们都没有想到可以异轨性地跳出这种现成的“什么东西”的对象性认识论传统,“跳入另一个世界(andere Welt)”,或者也是更深入地进入这个从来没有被打开过的世界。这里的没有被打开的世界是上面逻辑图表中所指的“理论的东西(das theoretische Etwas)”(传统哲学中的世界及世界观,后来被指认为形而上学),而“另一个世界”则是图表中被界划为“前理论的东西”(非“什么”的直观现象学世界)。

海德格尔告诉我们,如果是在一种前理论的原始方法即现象学语境中,理论世界(对象化认识论)或者“理论认识(theoretisches Erkennen)”中理所当然的主体的心理活动就不是一个孤立的事情,似乎独立的心理主体(psychischen Subjekten)面对独立的心理客体(psychisches Objekt)进行认知。后来,海德格尔将其指认为主-客二元图式。所谓独立的心理主体即是“形而上学之中把心灵(Seele)当作实体(Substanz)来思考”的结果,独立的客体也一样。海德格尔忽略的一个方面是,在人类个体婴幼儿之初,实际上恰恰不存在对置的主体(“我”)与客体(“妈妈的乳头”与“手指”和“被角”),这种对置性边界本身是在行为活动中生成的。对此,皮亚杰^②十分深入的讨论。^③这也是说,海德格尔的思考只是基于人类个体主体的成人生活之中。在常识中,人们假以为主体直接地感觉到有东西,间接地感知和回忆这一过程的表象。其实这一切都只能“当它们在一个进行认知的心理主体中进行时,才被说明为认识过程”。实际上,真实发生的事情已经基于一种新的事物场境(Sachlage,不是 Dinglage):在这个事物性领域(Sachsphäre)之中,我们的心理活动是通过“事物关联与境(Sachzusammenhang)获得了一个事物性的齐一点(sachlicher

① 这个 Sachlichkeit 中的 Sache 是极为重要的,前面我们已经看到胡塞尔的“回到事物本身(auf die Sachen selbst zurückgehen)”中就是使用的此词。其实,在这里,我还想指出布展于海德格尔此时思想构境中的一个十分复杂的词语网层,仅仅这一节的文本中,海德格尔分别使用了“东西”(Etwas)、“物质”(Materie)、“客体”(Objekt)、“实体”(Substanz)、“物”(Ding)和“事物”(Sache)。下一节中,海德格尔还使用了一个“自然对象”(Naturgegenstand)。其中,“物质”、“客体”、“实体”和“自然对象”是传统形而上学上已经普遍使用的概念,而海德格尔从不定代词“东西”(Etwas)到“物”(Ding)和“事物”(Sache)分野是十分有趣的。他还引申性地使用了 Sachlichkeit、Sachlage、Sachsphäre、sachlicher Sachzusammenhang 和 sach-artig 等词组群。而在马克思那里,Sache 一词也是他在 1844 年前后来区别于 Ding(物)的与人相关的事物。并且,由此引申出另外两个重要的批判性范畴 Verdinglichung(物化)和 Versachlichung(事物化),后者,是他拜物教批判中的关键性概念。日本学者广松涉将 Versachlichung 意译为物象化。我发现,海德格尔竟然也区别使用了这两个重要概念。

② 皮亚杰(Jean Piaget, 1896—1980):当代瑞士著名儿童心理学家,发生认识论的创始人。1929—1975 年,皮亚杰在日内瓦大学担任心理学教授。代表作为:《发生认识论原理》(1970)等。

③ 皮亚杰写道:“在心理进化的开始,自我和外在世界还没有明确地分化开来,这就是说,婴儿所体验到和所感知到的印象还没有涉及一个所谓自我这样一种个人意识,也没有涉及一些被认为自我之外的客体。”参见[瑞士]皮亚杰:《儿童的心理发展》,山东教育出版社 1981 年版,第 31 页。

Einheitspunkt)”。^①这里的 Einheit,我们在海德格尔写给自己夫人的秘密信件中看到过,它一开始就是作为“坏的齐一性(schlechte Einheitlichkeit)出场的。然而,我们只假以为这是一个孤立发生的认知过程,而事实上我们从来没有走出过这个被视而不见的事物性领域。每一个被当作独立东西的对象,其实存在于一个事物性关联与境之中,“一个事物(Sache)被置于另一个事物(Sache)的总体联系(Beziehung gesetzt)之中,一种心理被置于另一种心理的关联与境之中”。^②我们能很清楚地看到,青年海德格尔在这里说明传统认识论和心理主义认知过程的毛病时,紧紧扣住这个 Sache,一切认知和心理过程的真实基础是一种事物性的关联领域,他仔细剔除了与人无关的假想性的 Ding。

所以,主体总是在发生于当下事物性关联之中的存在,对象性的认识论和“客体性质”的理论说明只是事后发生的。用胡塞尔的话来说,即是将传统认识论中的对象性的“有东西”直接呈现在本质直观之中。这就是胡塞尔的现象学还原。依马里翁的解释,“现象学还原是一种方法,它把现象学之看从人类的处于物的世界和人的世界之中的自然解释倾向(natürlichen Interpretationstendenz)引回(Rückführung)到超越论的意识生活及其对意向一意向相关项的体验上”。^③后来,海德格尔在实际性存在方面将其深化为,此在总是在世之关涉(Sorge)中。显然,海德格尔此处是在传统学术治安场中表现现象学的解构特征。这是这一表现性文本的第一个表现层。可是,青年海德格尔在这里并没有简单地“照着说”,而是稍稍地把胡塞尔主观意识中的直观体验替换成了生活体验。海德格尔说,在今天,“‘体验’(Erlebnis)一词本身已经被磨损掉了,已经苍白无力”,其原因就在于,当我们说“有东西”的时候,并没有意识到,我们已经处于某种特定的生活体验之中。这显然是狄尔泰的东西。布莱希特此段笔记的开始有一段批注:“现象学的基本态度唯有作为生命本身的生活态度才能达到”。^④这是颇具深意的。按照上述逻辑图表,体验已经是世界性质的东西了,同是前理论的东西中,青年海德格尔还再一次界划出体验之前,或者叫前世界(Vorwelt)的东西,前世界的东西即是“原始-东西(Ur-etwas)”,它由“一般生命的基本要素”构成。显然,意识现象学的原有情境在这里已经悄悄开始发生异质性改变了。这里存疑的问题是,何为世界?因为我们在前面已经看到青年海德格尔多次对世界所进行的分层界划。这一点,我们下面再看。

①② [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第2、3页。中译文有改动。参见 Gesamtausgabe, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. S. 64.

③ [法]马里翁:《还原与给予——胡塞尔、海德格尔与现象学》,方向红译,上海译文出版社2009年版,第107页。

④ [德]布莱希特:《〈哲学观念与世界观问题〉笔记》,中译文参见《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第15页。

“有东西”，不是对象性之看，而深化为一种内居性的直观体验。这是海德格尔跟着胡塞尔突破传统本体论，显象必须关注自身的构成，这是突破现象学的开始。有趣的是，我发现，1914年维特根斯坦竟然也是从“逻辑必须注意自己”^①这句话开始深思的。体验在此存在(ist)，并且，体验绝不能被事物化(versachlichen)^②，即一个实体化的主体“体验”一个事物性的东西。当然，更不是“把体验当作物(Ding)和物化(verdinglichtes)的东西来说明”，而是要将体验置入“事物性关联与境”(Sachzusammenhang)之中。^③这个 Zusammenhang 不是外部观察的反映关系，而以后那个在……之中的关涉性内居的前身。我们能注意到，海德格尔实际上是细心地区分了事物化(Versachlichung)和物化(Verdinglichung)，这是青年卢卡奇没有做到的事情。^④当然，这两个概念并不是在马克思拜物教批判的意义上使用的。

可是，海德格尔显然不能满足于胡塞尔已经达及的现象学还原构境层，因为，这还是停留在意识层面中的“体验”。于是海德格尔明确指出，没有被物化的体验不仅仅要将其还原为意识中的本质直观，还要被“看作它本身，看作自行给出(sich gibt)的东西”。^⑤这个“自行给出”自然是当下建构的某种突实现场境，在海德格尔此时的思想构境中具有重要的原生性意味。这已经不完全是现象学的东西，而是我们前面已经看到青年海德格尔心中那种亲近乡土质朴性的自行给出。那是一个让自己发生的事件(Ereignis)。下面我们很快就会看到这个 Ereignis 最早的懵懂学术出场。于是，青年海德格尔首先说：

质朴的观审(Hinsehen)找不到一个诸如“自我”(Ich)这样的东西。
我观看：它活着(es lebt)，而且进一步，它向着某个东西活着，这种
“向……生活”(Leben auf hin)乃是一种“向着东西的追问着的生命”，而

① [奥]维特根斯坦：《1014—1916年笔记》，《维特根斯坦全集》，第1卷，陈启伟译，河北教育出版社2003年版，第49页。

② 参见 *Gesamtausgabe*, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. S. 66. 中译者将这个 versachlicht 译作“实物化”，但 Versachlichung(事物化)是马克思在历史现象学批判中的一个关键性概念，用以说明人与人的联系(Beziehung)颠倒地表现为事物与事物之间的关系(Verhältnis)。马克思最早是在《德意志意识形态》中使用此词，后来又在《1857—1858年经济学手稿》中多次使用。参见拙文：《Versachlichung：事物化还是物化？》，载《中国社会科学报》2012年1月30日。

③ [德]海德格尔：《哲学观念与世界观问题》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第4页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. S. 66.

④ 卢卡奇在他那本著名的《历史与阶级意识》一书中的“物化与无产阶级意识(Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats)”一文中，他详尽说明了马克思的物化(Verdinglichung)概念及其现代意义。Georg Lukacs: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Georg Lukacs Werke Gesamtausgabe, Band 2, Hermann Luchterhand Verlag, 1968, Darmstadt. S. 257 - 397.

⑤ [德]海德格尔：《哲学观念与世界观问题》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第3页。

且这个东西(das Etwas)本身处于可疑问性之特征之中。^①

实体化的自我被消解掉了,非我的事实存也被否定。这里出现了一个动词意义上活着的它。它不是独立的实存,“它向着……活着”。伪自我和伪事物都消解其中。细心一些想,我们会发现青年海德格尔不只跳出了一个旧的对象性本体论和表象认识论世界,其实也从根本上跳出了胡塞尔的意识现象学世界,因为这里海德格尔从实体化的“主体自我”和事物化的对象并不是复归于有意向的本质直观,而是朝着生命存在本身具象为向着……活着!胡塞尔的现象学批判已经是一种深刻的拜物教证伪,对象性的现成物被揭露出自身呈现中的意识构成机制,而这里,海德格尔将这种拜物教批判向实际存在的生活世界推进了。这里的Leben也就是生命。布莱希特笔记中有一句记录:“生命以自身为动因,向着某个东西生活,进入特定的体验世界活出世界(auswelten)。”^②以后,这个“活着”将被海德格尔抽象为有时间和地点限定的历史性生成的此在生存。并且,这种“向着……活着”本身即是追问,或者说只有“向着……活着”的生命才可能追问。以后是此在才能追问存在。从现象学的意识构境深入到生命存在构境,这将是海德格尔思想构境深化的行进路向。我认为,海德格尔这已经是在现象学的深刻批判中进一步地表现自己的观念。这构成了此文本的第二个表现层。然而,这个属于海德格尔自己的东西虽然已经开始指向现实生活,但它显然还没有被完整地生成。

进一步,在过去已经存在的胡塞尔式的问题体验(Frageerlebeniss)中,东西总是关联于一般的東西(Etwas überhaupt,即先验本质关联)而得到追问的,是一般让个别成为什么东西。这是康德和胡塞尔的超越论都涉及的事情,康德那里是“先天综合判断”中的理性构架,胡塞尔那里是观念直观中的观念本质,由此,感性的物消解于理念逻辑结构的先验统摄。可是,青年海德格尔要追问的不是东西在意识之中被建构,而是“有”本身。“什么叫‘有’(es gibt)?”海德格尔自认为,这是胡塞尔没有进入的更深一个构境层。在这里,胡塞尔的问题体验被演化为一种全新的问题关联与境(Problemzusammenhang),这也是一种“意义关联与境(Sinnzusammenhang)”。这里,我们再一次看到上述狄尔泰的影响。什么是海德格尔所说的“意义关联与境”呢?我们来看他的具体分析。

有(Es gibt)数字,有三角形,有伦勃朗的画,有潜水艇;我说:今天还

① [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第5页。参见Gesamtausgabe, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. S. 66.

② [德]布莱希特:《〈哲学观念与世界观问题〉笔记》,中译文参见《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第18页。

有雨,明天有雨,明天有红烧肉。多样的:“有”,而且每每具有不同的意义,但在每一个“有”中又总可以看到同一的含义要素。甚至这个完全模糊的、几乎掏空了确定含义的单纯的“有”,恰恰因为它的简单性而有了它的多种神秘性。^①

正是“有”的多种意义(Sinn),才使之值得追问。一如令青年海德格尔开悟的那本布伦塔诺的《论亚里士多德存在概念的多重含义》。Sinn总是多重的,这个多重是解构单一实体对象(存在者)的法宝。我们会看到,海德格尔后来用这个Sinn建构了关系意义、结构意义等重要的解构性概念。其实,根本不存在抽象的“一般的东西(Etwas überhaupt)”,因为每当“我们试图把握一般东西的意义时,我们就回溯到具有确定的具体内涵的个别对象(Einzelgegenstand)”。^②首先,海德格尔说,在问题体验之中,直观中根本没有一个现成的“自我”(主体)摆置在这里,而只有体验本身,或者说只有一种“向着某个东西的生命(Leben auf etwas zu)”。这就是“我”的真实含义,向着某个事物的关系性的体验即生命的生存活动。任何一个体验着的人,都不是无欲无求的独立主体,他(她)实现于自己的有意图的生活之中。其次,“有”并非常识和传统对外象性认识论中的实物之在,而是意味着,“对我这个追问者而言有(gibt es Für Mich, den Fragenden)”。^③有,不是一个孤立的客观实存物,“伦勃朗的画”和“红烧肉”,总是关联性地向着发生体验的“我”(生命)的意蕴之事件。因为,“伦勃朗的画”和“红烧肉”对于一株只追逐阳光和可吸收养料的植物来说,是不“存在”的。海德格尔在一个边注中评价道:“把体验刻划为发生事件(Ereignis)——是带有含义的东西,而不是事物-性(sach-artig)的”。^④事件(Ereignis,本有)高于事物-性(sach-artig,存在状态中的关联物性),这显然是海德格尔后来的自我评注。这是在我看到的海德格尔文本中较早的思之边注。只是我们无法考证这一边注生成的具体时间。从海德格尔用短线间隔此词的用法来看,这可能是1936年之后的评注。这里的追问式的“问题体验”,使传统本体论中的实体化二元性面对生成为一种“质朴性而原始地(schlicht und primitiv)给出自身”。^⑤海德格尔很快就要说,这个质朴性而原始地给出自身就是Ereignis!然

① [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第5页。参见Gesamtausgabe, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. S. 67.

②③ [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第6页。参见Gesamtausgabe, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. S. 87.

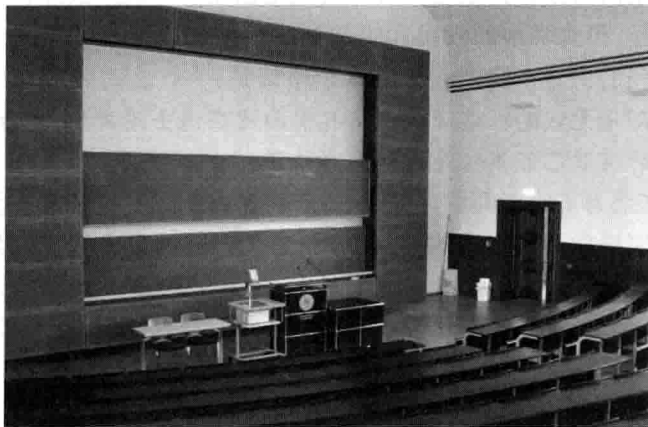
④⑤ [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第7页。参见Gesamtausgabe, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. S. 69.

而,后面我们会看到,这个老师们已有的“问题体验”本身也是要被超越的。所以,青年海德格试图表现出来的内容也会随之发生变化。因为,那将不再仅仅是在传统学术场中表现出现象学,而是要在现象学中表现他自己。

2. 周围世界体验之“回响”构境

可是,在问题体验中把“有东西”的体验看作复杂的意义关联与境中的给出自身,已经与胡塞尔超越论中那种东西从理论的一般中穿越出来的直观呈现略有不同,但这仍然不够。很快,青年海德格尔又在此基础上提出了一个新的周围世界体验(*das Umwelterlebnis*)。这是更深的的一个思想构境层。我觉得,这是青年海德格尔此时最精彩的一段“现象学”分析。现在,我们可以再回到那个布莱希特笔记中的课堂逻辑图表:此刻我们已经能够理解,青年海德格尔这里的世界,也就是发生在体验之中的周围世界,他将其指认为“特定体验领域的基本要素”。这是一个新世界。它是从本质直观中将范畴世界归基还原的一个生活世界,它甚至并不是一种源于将事物性(*sachartigkeit*)绝对化的“生存的事物关联与境(*Sachzusammenhang*)”。^①只是,此时这个周围世界还是主体体验中的关联场境,不久之后,在1922年“亚里士多德的现象学解释”(讲座)和《那托普报告》中,它将再一次归基为交道建构的生存周围世界,在那里,青年海德格尔直接遭遇1845年的马克思。

这是青年海德格尔在这堂课中对讲台的体验分析。我亲眼看到过这个讲台。虽然它和整个教室都已经是战争毁坏后的复原物,但海德格尔又在此进行过课堂教学。



弗莱堡大学哲学系讲堂中的讲台

^① [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第8页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. S. 70.

青年海德格尔说,这不只是“为自己给出一种新的体验”,而是让听讲的学生一起来共同体验。他说,学生们习惯地走进教室、走向座位,这个“走向”之中就发生着一种无需语言的构境式的体验。就像海德格尔走向讲台。海德格尔提醒我们,其实,任何走向之前都有一种看见。海德格尔说,在他与学生对看见讲台(“有东西”)的体验中,并不像一些人所说的那样:

在纯粹的体验中也没有人们所说的奠基性关联与境(Fundierungs-zusammenhang),仿佛我先是看到棕色的相切的平面,这些平面进而向我呈现为箱子,然后向我呈现为桌子,然后是大学里的桌子,然后是讲台。以至于好像是我给这个箱子贴上了讲台的标签似的。^①

实际发生的情况是,“我几乎一下子看到了这个讲台”,我不是独立地看到它,“我在一种定向、光线中,在一个背景中看到这个讲台”。海德格尔想说,我们都是一下子就看到了讲台。问题的关键就在这个“一下子看到”上。我们知道,胡塞尔现象学的分析解决的就是这个“一下子”中的本质直观问题。可是,青年海德格尔没有引导学生们在胡塞尔的思境中行进,反而话峰一转,立刻说,有些人走进教室却不会一下子看到(本质直观)讲台!这显然是对胡塞尔直观问题的另一种故意追问。谁?他举了两种人,一是他所亲近的黑森林中的农民,他一下子看到的可能只是一个木板箱子,他看不到海德格尔和学生们都一下子看到的讲台;二是一位来自塞内加尔小木屋中的黑人,他一下子看到的这个被我们直观到的讲台,说不定“是与魔法相关的东西”,或者是躲在其后有效地抵御飞箭和石块的东西。这里的反省式思考构境点是,黑森林中的农民和突然到此地的塞内加尔的黑人为什么看不到我们一下子看到的讲台?隐匿起来的一个质询是:为什么对我们有效的先行的本质直观对他们却是无效的?这让我们想起前面他在博士论文中对“逻辑有效”的关注,不过,此处有效已经不仅是逻辑的事情了。

当然,也许是为了给老师留点面子,青年海德格尔没有去捅穿和深究胡塞尔本质直观中的那层抽象而非历史的糊窗纸,而是突然转到自己打算深化的构境思路上来。他有些神秘地说,实际上“在观看讲台的体验中,有某个东西从一个直接的周围世界(unmittelbare Umwelt)中向我给出”。^②有东西,一下子看到有东西,缘由是这个东西在直接的周围世界中向我给出。其实,晚期胡塞尔已经在思考生活世界的问题,但绝不会是海德格尔的这种现实的周围世界。虽然,青年海德格尔没有立即解释何为周围世界为什么会向我给出,但他这里的分析,还是会让我们立即联

^{①②} [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第9、10页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. S. 71, 72.

想到马克思在《雇佣劳动与资本》演讲中,解释黑人并非天生的奴隶,只是在奴隶制关系结构中黑人才是奴隶的精彩言说。从主观认知的角度看,则会让我们记起马克思关于意识的本质描述:“我对我环境的关系是意识。”^①或者用维特根斯坦的话说:“我与现象的关系在此是我的感受的一部分。”^②请读者一定注意,海德格尔问题体验的现象学分析,并非是要肯定马克思已经达及的“关系本体论”,而恰恰要再由此向前走。其实,不仅是讲台,青年海德格尔进一步列举了学生们每天都会遇到的书、黑板、听课笔记本、钢笔、宿舍管理员、学生会干部、地铁列车和汽车,都是这种我们“周围世界性的东西”。我们注意到,青年海德格尔此处所给出的东西都不是天然的“自然对象”(Naturgegenstand),而是我们身边的人工制品和特定职务的人,不是作为自然对象的 Ding,而是与人的生存直接相关的 Sache。这个 Sache 不是抽象的,而会直接被看到 Sachzusammenhang 中的那个具体的事物相,如讲台、钢笔、宿舍管理员和汽车。可是,这都是黑森林山民和塞内加尔的黑人无法一下子看到的東西,对他们而言,这是没有我们的周围世界,因而没有(不存在)我们一下看到的東西,而他们所一下子看到的東西,只是他们自己的周围世界可能给出的東西(“木箱”、“与魔法相关的東西”)。我还注意到,福柯曾经也例举过一个类似的例子。几个心理学家到非洲村落中播放一部电影,“他们让村民用自己的语言来讲述他们刚刚看到的故事,结果,在这个有三个主人公的故事中只有一样东西引起了他们的兴趣:光线的移动和树间的阴影”。^③他们看不见自己世界之外的东西。前面我们说过,德里达指认“石头是没有世界的(weltlos),动物是缺乏世界的(weltarm),人是建造世界的(weltbildend)”。^④其实,海德格尔这里更精准的说法中还区分了没有我们的世界的他人。这也就意味着,现象学要回到那个 Sache 本身也是有特定呈现场境(周围世界)的,同一个 Ding,却有两个(以上)不同的 Sache 呈现。这是胡塞尔没有意识到的 Sache。海德格尔的这个说法,不禁让人想起马克思在《资本论》第一卷中那个多重呈相的木头桌子-商品。

这样,我们直接看到“有东西”,并非因为物性(dinglich)的东西实在,也不仅是座架于东西的先行性一般(康德、胡塞尔),而是这个东西在我们身边的这个周围世界中获得的某种先行性的关联之中的场境意蕴(das Bedeutsame)。请一定注意,这个先行性不再是观念先行,而是客观的先行!当然,这个客观先行的新的周围世

① [德]马克思、恩格斯:《费尔巴哈》,人民出版社1988年版,第26页。

② [奥]维特根斯坦:《纸条集》,《维特根斯坦全集》第11卷,涂纪亮等译,河北教育出版社2004年版,第241页。

③ 参见[法]福柯:《哲学的生命》,严锋译,载《权力的眼睛——福柯访谈录》,上海人民出版社1997年版,第101页。

④ [法]德里达:《论精神——海德格尔与问题》,朱刚译,上海译林出版社2008年版,第18页。

界并非是实体性的东西,而是当下建构起来的**场境意蕴**!青年海德格尔说:“在一个周围世界中生活,对我来说处处时时都是有意义的,一切都是世界性的,‘它世界化’(es weltet),这与‘有价值’(es wertet)并不相合。”^①这是一个我们的生活中处处时时当下被建构出来的有意蕴的周围世界,其中的一切东西都**世界着**。或者更准确地说,Sache总是世界着。后来海德格尔的说法叫“世界世界化”(Welt weltet)。德里达曾经说,海德格尔的世界就是**精神性的世界**,这显然过于简单化。^②因为,石头和动物自身都是无世界的,可是我们手中的雨花石^③和身边的猫狗却都是有世界的。并且,海德格尔的世界绝不仅仅是精神性的东西。我们很快就会在《那托普报告》中看到这个周围世界的真正本质。青年海德格尔此时认为,世界着的东西与人们常说的一个东西对主体“有价值”是不同的。为什么不同?青年海德格尔并没有给出答案。在一个边注中,海德格尔神秘兮兮地写道,二者关系属于“原初动因化的本质发生学的观念,并且通向一个困难的难题区域”。^④说实话,这有些像是无内容的胡说。

现在,我们还是集中来理解这个世界化。青年海德格尔此处的世界化肯定不是东西与东西之间的物性(dinglich)关系,甚至也不是事物性(sachlich)的关系,而是一种**突现式的意蕴场境发生事件**。实际上,正是这个场境发生事件,构成了前述问题关联与境和意义关联与境更深一层的“事物关联与境(Sachzusammenhang)”和“奠基性关联与境(Fundierungszusammenhang)”。^⑤青年海德格尔说,这里的“一下子观看”的体验的本质是**向之而生(hinleben zu)**。以后将是向死而生。这个时间和空间所指中的“向(hin)”极重要,因为正是在这个“向(去, zu)”之中,

我的自我从自身而来,一道(mit)在这种“观看”中回响,恰如上面提到的那个黑人的固有之物在他对他自己不知道拿它怎么办的“东西”的体验中的一道回响(Echo)。更准确地说:唯有在当下本己的自我的一道回响中,都有对周围世界的东西的体验都有世界化,而且在对我而

① [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第10—11页。参见Gesamtausgabe, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. S. 72—73.

② [法]德里达:《论精神——海德格尔与问题》,朱刚译,上海译林出版社2008年版,第62—63页。

③ 南京出产的一种五彩的玛瑙石。

④ [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第11页。

⑤ [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第9页。参见Gesamtausgabe, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. S. 71.

言世界化之际，我才以某种方式完全在此。^①

这恰恰是一种**构境论**！这里所谓的体验不是三种事物性东西（三个 Sache；主体自我、东西和周围世界）之间的外部关系性相遇，而是当下建构的一种共鸣场境。我推测，海德格尔正是在这里超越对象性关系本体论而最初入场境关涉论的。我曾经一度将海德格尔误识为关系本体论。我们会看到，海德格尔后来干脆将狄尔泰的 Zusammenhang 贬斥为对象性的关联与境（der gegenständliche Zusammenhang），而直接用情境（Situation）取而代之。当然，在不久之后的《那托普报告》中，海德格尔将进一步发现更基始的**构序性**的关涉论。我的“自我”和塞内加尔黑人的“固有之物”不是某种现成物，而总是在一定的境遇中当下一道发生的“回响”（Echo）。这个 Echo 在德文中，有回波、反射波和共鸣之意。以我的理解，这里“固有之物”不是说一种原来存在的现成东西，而是随着“我”和塞内加尔黑人的生活中固有的一切**可情境化**的行为、经验和概念构架。1922 年，海德格尔在给雅斯贝尔斯的信中，再一次提到这个黑人，那一次他说，“黑人（Neger）从来就不会有在当今学术哲学中很普遍的诸如此在的表象（Vorstellungen vom Dasein）”。^②正是这个建构性的意蕴性**故有生成**当下的建构性**回波和复境**，而自我总是在此建构性的**权力张力波**。在布莱希特笔记中，我们看到海德格尔还将它指认为“历史性的自我”。^③正是由于这种波与场境突现，我们才可能熟悉并突显出意蕴周围世界和一下子看到每个世界化的东西。而恰恰因为塞内加尔黑人的固有之物突然进入一个他完全不能世界化（情境化）的地方，所以，他只会一下子懵了。同理，**我的场境建构在塞内加尔黑人那里却也是无境**。为了让大家能进一步理解青年海德格尔此处精彩的构境思想，我再拟举一个身边的例子。我们都知道，听古典音乐实为一种在我们自己灵魂中音乐情境空间的建构。比如我们听柏林爱乐乐团的现场演奏，在卡拉扬让乐团将每一个音符都注入生命的演奏之中，我们会“一下子”听到一种旋律、音调中的音响世界，在其中，欧洲文化历史与现实、东西方文化与我们自己的生活和理想的共同情境化不断导入一种精神升华。音乐即灵魂之构境。可是，一个没有灵魂的人，那怕他有无数的金钱，他也无法进入这个世界化的音乐构境空间。一个没有文化的中国暴发户，即使搬回“最贵的”音响设备，可是，一切真正的音乐

① [德]海德格尔：《哲学观念与世界观问题》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社 2004 年版，第 11 页。参见 Gesamtausgabe, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, S. 73.

② Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel, 1920-1963, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Sanner, Frankfurt am Main: Klostermann; München; Zürich: Piper, 1990. S. 28. 中译文参见[德]比默尔编：《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》，李雪涛译，上海人民出版社 2012 年版，第 116 页。

③ [德]布莱希特：《〈哲学观念与世界观问题〉笔记》，中译文参见《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社 2004 年版，第 18 页。

构境却永远与他们无关,他们总是在无世界的声响中懵着。在这一点上,上帝是公平的。

我得说,1919年,30岁的私人讲师海德格尔就是这样以不同于传统大学讲坛哲学(Kathederphilosophie)的方式打动着每一个进入他的课堂的学生,“秘密哲学王”不是虚名。依伽达默尔的回亿:“海德格尔的讲课,所讲之物就浮现在你眼前,仿佛是可以抓住的有形物一样。”^①也不怪阿伦特等人会发疯一样地痴迷于他。

3. 发生事件(Ereignis)与脱弃生命的对象化过程

这已经不是简单的问题体验了。青年海德格尔心里明白自己远远地在超出老师们,因为在传统的依存于一般东西(先天综合判断或直观中的观念本质)的问题体验中,“我没有找到自己”。在那种问题体验中,“被问及的是一般东西的‘有’,而这个一般东西并不世界化”。^②现在我们已经能听懂了,这已经是在暗示,胡塞尔的观念直观中的观念本质和狄尔泰的精神体验中的理解,都不能在生活中世界化。在布莱希特的笔记中,我们看到青年海德格尔在课堂上说:“作为对体验的体验、对生命的理解,现象学的直观乃是解释学的直观”,而恰恰是“自在生命的内在历史性构成解释学的直观”。^③这是一个精心雕成的思想构境层递进:体验本身被体验,体验即对生命的理解,现象学直观即解释学直观,而这种直观的本质不再仅仅是意识内部的事情,而就是从自在生命的内在历史性生成的本质之物。现在,现象学的目标成了“对自在生命的研究”。青年海德格尔干脆说破:“现象学绝不是封闭的”,它得向前走。向生命(现实生活)活出去。不久的将来,它还会变成一种走向实践交道的实际解释学。马里翁曾经说,海德格尔的现象分析正好与胡塞尔那种从可见之物深化为不可见之物相反,是从“尚不可见之物到可见之物的上升”^④,而实际上,海德格尔首先也是从可见之物到不可见之物,并且将胡塞尔的已经显现的不可见之物再一次深化到被遗忘的视而不见的可见之物。当然,在后来本有论意义上,海德格尔的确又是从真正神秘的归隐之物上升到可见之物的,这是另一条道路上的更复杂的现象显现问题了。一般观念本质式的一般东西,恰恰消灭了“世界性的东西”,也抑制了本己的自我,因为我没有在对象化的客体存在中“一道回响”。一般东西统摄认知时,观念瞬间塑形直观时,恰好我和周围世界都不在此。着眼于一般

① [德]伽达默尔:《哲学生涯》,陈春文译,商务印书馆2003年版,第201页。

② [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第11页。

③ [德]布莱希特:《〈哲学观念与世界观问题〉笔记》,中译文参见《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第19页。

④ [法]马里翁:《还原与给予——胡塞尔、海德格尔与现象学》,方向红译,上海译文出版社2009年版,第97页。

东西的体验只不过是真正的生命体验的一种残余,或者说是一种“脱弃生命(Ent-leben)”。布莱希特笔记中反映出,海德格尔在课堂上说:“当脱弃生命(Ent-leben)时,才有概念”。^①这与拉康说,观念为存在之尸基本同义。还需要提醒的是,这里我们还看到了前面我们已经标识过的,那种来源于海德格尔的神学老师布莱格的德文词语短线构词法。不过,显然此时青年海德格尔还没有将其转化为一种界划异质思想构境层的语词方式。在青年海德格尔看来,这种脱弃生命的问题体验恰恰异质于发生事件的对象性认知过程。“对象存在、客体存在(Das gegenstand-, Das objektsein)本身并没有触动我”,

对象性(gegenständlich)的东西,被认识的东西,本身是疏远的,是从本真的(eigentlich)体验中被提取出来的,客观的发生(geschehen),作为对象性的被认识的发生事件,我们称之为过程(Vor-gang):它径直消失,在人的认识着的自我面前消失,仅仅与这个自我有认识关联,这样一种苍白无力的、被还原到体验之低限的自我关联(Ichbezogenheit)状态。^②

这一段表述是重要的,它呈现了青年海德格尔较早对二元化的对象性认知模式的直接否定。其中心思想为,相对于本真发生着的体验事件,依存于一般东西的问题体验是将事件畸变为一种离开直接生命体验的客观对象化认识过程,这个过程似乎成了一种与生命体验脱离的主观认识关联。Vorgang一词在德文中也有“经过”的意思。在这个意义场中,“过-程”是一个已经过去的经过,它十分接近后来海德格尔界划出来的那个认知过去之物的历史学(Historie)。在布莱希特笔记记载的那个逻辑图表中,我们能看到海德格尔指认理论化的对象性的形式逻辑的东西“起因于原始的东西”,而同样是理论化的客体性质的东西则“起因于真正的体验世界”,这是一个很奇怪的逻辑链接。我没有想通此关节的合法性。

为了进一步说清楚问题,青年海德格尔又举了一个十分生动的例子。他对比了诗人与科学家在“太阳升起”这一事件上的截然不同的体验。在一个天文学家那里,“太阳升起现象仅仅被当作一个自然过程来探究,漠然无殊地对待之”。其实,他们还可以像哥白尼式那样证明它是一个错误,因为太阳不是围绕地球旋转,所以“升起”是一个非科学的视觉假象。而在索福克勒斯悲剧《安提戈涅》另一个场景中,当胜利来临后的第一个清晨,底比斯长老的合唱队咏唱着升起的太阳:

① [德]布莱希特:《〈哲学观念与世界观问题〉笔记》,中译文参见《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第18页。

② [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第12页。参见Gesamtausgabe, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. S. 74.

哦太阳的闪光,你最美丽的,
向着七扇门的底式斯人
长久以来闪耀着……^①

这是诗学意蕴场境中的太阳升起。显然,在青年海德格尔的这个对比性体验构境来看,后者(诗人作家)是让本真的发生事件自行给出的世界化体验,在此,太阳升起是与胜利了的人们一道被给出的,太阳升起就是生命本身的喜悦之回响;而在前者(科学家)的对象化认识体验中,“太阳升起”是一个每天都在出现的假像外观中的外部对象化自然过程。两种完全不同的体验在青年海德格尔刻意筑成的异质性构境中立刻被差异化呈现了。海德格尔这里的差异性构境,立刻会让人想起德国浪漫派曾经对比性例举中的诗人的“彩虹之桥”与科学家对雨雾在太阳光下的光学折射分析。

青年海德格尔说,当然,这个对照“只是把不同的体验方式的怎样(Wie)的问题提了出来,根本没有解决这个问题”。^② 这里有两点需要我们注意:一是青年海德格尔此处已经在标注出以后在他自己自主性的思想构境中非常重要的这个“怎样”(Wie),两种体验的根本不同在于面对同一个现象(存在者的 Was)不同体验方式(Erlebnisweise)中的“怎样”;二是在此处,海德格尔在边注中写到,“由此开始,本页的结尾根本还得做更为鲜明的改写!! 参看附页”。可惜这个重要的附页遗失了。这是说明,文本下面的这一页是海德格尔自己认为比较关键的思想构境内容。我觉得,这是因为青年海德格尔在这里几乎让自己当时生成的本真性思想构境直接现身和叠映于表现性构境层之中。这是一个十分奇特的情况。

青年海德格尔在绕了一个大弯之后,又再一次回到前面开始的那个对讲台的体验。这一次,经过了一种差异性比较和思考之后,青年海德格尔下面的话似乎让我们觉得可以进入一种更深层的思想构境面了:

在讲台之观看中,我与我的完全自我(vollen Ich)在一起,它一道回响着,我们曾说过,这是一种专门对我而言的体验,而且我也是这样来看它的。不过它不是一个过程,而是一个**发生事件**(本有, Ereignis)。体验并没有在我的面前消失,犹如我当作客体(Objekt)而放置的一个事物

^① [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第12页。在此处,青年海德格尔是同时用希腊文和德文标引了这段诗文。除去索福克勒斯原书中的出处,青年海德格尔还专门用注释标识来自《荷尔德林全集》中的页码。——本书作者注。参见 Gesamtausgabe, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. S. 74.

^② [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第13页。

(Sache),不如说,我亲自把它居为己-有(selbst er-eigen),而且它按其本质而发-生(sich er-eigen)。^①

在这里,传统的主-客二元构架中的主体和对象性客体都消解了,体验是一个“一道回响”的发生事情,体验不是一种外在化的事物,它就是我,我内居于它。“人不是拥有,而‘就是’(die man nicht hat, sondern‘ist’!”^②这样,传统对象化认识论也失去了它的合法性,关涉性内居论的雏形在体验中出现了。其实到这里,我们立刻就会理解,为什么海德格尔会特别重视这一页的内容,Ereignis 出场了!这是我们第二次(第一次是在1910年关于克拉拉的那次演讲)看到它的出场,固然它还不是1936年以后那个新哲学的关键词,但我们可以细细地看到它的构境意义的历史生成轨迹。因为,1936年以后,作为全部海德格尔另一种(andere)全新哲学思想的关键词 Ereignis 正是在这里第一次被突出地强调了。固然,它还根本不是在存在论之上打上叉的重新奠基后,处于另一开端思想构境中的本有,甚至此时它还没有进入存在论的思考层,但是,我们能够看到 Ereignis 作为日常用语“发生事件”在海德格尔文本中的最初学术构境魅力。显然,这个 Ereignis 是将在到来的作为动词性的存在(Sein)的前身,而不是更复杂的思想构境层中的弃让存在的本有。“动词意义上的 Sein”,是列维纳斯的解释。依他所见:“通过海德格尔,存在这个词的‘动词性’又被唤醒了,存在在海德格尔心目中有了‘事件’的意思,有了‘发生’的意思。”^③我觉得,这个动词性存在的缘起可能正是在这里开始的。可是,我们后面会知道,将存在变成动词性,只是海德格尔存在论的表层。

青年海德格尔在此处的 Ereignis 一词旁,专门用边注写到:“非一过程,在问题体验中乃是一种发生事件之残余。”^④这还是在强调发生事件与死去的过程的差异性,海德格尔指认问题体验中的对象化认知过程不过是发生事件在主观中的一种残余。体验作为一种按其本质发生的事件,在“一道回响”中为我居有,它不是一种外在于体验的事物性东西。显然,Ereignis 这里的最初学术出场与青年海德格尔在1910年《克拉拉》一文中的本真构境意蕴是有差异的,那里的 Ereignis 表达了一种原初的自行给出性,而在这里,它显然更接近即将出场的存在(Sein),还不是在

① [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第13页。中译文有改动。参见 Gesamtausgabe, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, S. 75.

② Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel 1920-1963, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Sanner, Frankfurt am Main; Klostermann; München; Zürich; Piper, 1990. S. 26-27. 中译文有改动。参见[德]比默尔编:《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》,李雪涛译,上海人民出版社2012年版,第115页。

③ [德]伽达默尔:《吃惊与失望》,《回答——马丁·海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版,第130页。

④ 孙周兴博士将这一边注用括号标注在此处文中的 Ereignis 之后。

多重解构之后重新生成成为非存在状态的 1936 年之后的本有性。

此处,青年海德格尔还有一个更重要的精彩表述。他说,在我们对讲台的经验中,“没有把它理解为过程、事物、客体(als Vor-gang, als Sache, als Objekt),而是把它理解为一个完全新颖的东西,一个发生事件”。^① 青年海德格尔这里的表述,立刻让我们想到马克思在 1845 年写下的《关于费尔巴哈的提纲》的第一条,那里,马克思批评哲学唯物主义者费尔巴哈,指责他将外部世界只是作为“从客体的或者直观的形式(Form des Objekts oder der Anschauung)去理解,而不是把它们当作感性的人的活动,当作实践(menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis)去理解”。^② 两者相同的地方是都反对了抽象的客体,异质之处则是青年海德格尔强调与体验一道发生的非对象化事件,而马克思强调了更基础的物质实践中的“一道发生”。当然,马克思的这个改变世界的 Praxis 以后会被海德格尔所坚决拒斥。于是,青年海德格尔才会故作诧异地说,我极少像看一个事物性质的东西去观察这个世界,这个体验中的世界“不是什么事物性的东西、客体性的存在者(sachmäßiges, objektartiges Seiende)”。这时,青年海德格尔还没有直接捕捉到存在与存在者的差异,但他正走在同方向的路上。其实在“质朴地理解体验之际”,所谓从实体的外部或内部、生理或心理地、对象性地认知世界都是毫无意义的说法。体验就是质朴的内居的 Ereignis。海德格尔后来在边注中写道:“Ereignis 之特征因此尚未得到完全规定。”^③ 其实,依我的理解,这里的非实物的发生事件即是后来的存在与本有的混合物。存在、存有和本有都没有从体验中分化出来,也没有分层异质地逐一区分于存在者(存在与存在者的差异和存有与存在者的差异)。

青年海德格尔最后一个有见识的洞见是对科学认识的批判性透视:作为认识论出场的科学认知之所以能够确立,却总是以对象化、客体化的认识为前提,所以,在科学认知中,任何体验“恰恰不得不解除它们的非客体性质的体验特征和发生事件(Ereignis)特征”。在这种认识论中,“对于我想考察的每一种体验,我其实都必须把它孤立起来、提取出来,都不得不把体验本身的关联与境(Zusammenhang)肢解、分割开来,以致于我尽管极其勉强,但最终却获得的却是一堆实物”。^④ 好可怜的科学认识。它的出场只是一个反面教员的角色。

① [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社 2004 年版,第 13 页。

② [德]马克思、恩格斯:《费尔巴哈》,吴达玉等译,人民出版社 1988 年版,第 83 页。

③④ [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社 2004 年版,第 13、14 页。

第二节 构形与构序:现象学表象的秘密

我们在此选取的第二个重要文本片断“形式化与形式显示”,是青年海德格尔1920—1921年冬季学期所作的名为《宗教生活现象学》(*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*)的讲座内容。^① 在传统的研究中,这似乎是公认的一个青年海德格尔深入讨论现象学方法的典型文本。可在我看来,这个文本却是青年海德格尔利用公共学术治安场巧妙地证伪现象学方法的一种弱表现性思考。本文的重要之处,恰恰是明确标识了现象学形式显现构境层中隐匿着的构序原则,以及由构序到构形再到表象的形而上学机制。

1. 作为哲学原则的非源初的历史之物

首先我们要意识到,现象学虽然构成了青年海德格尔走向自己的存在论甚至他全部学术思想的方法和历史性通道之一,但是现象学最终也沦为海德格尔所指的形而上学的表象认知逻辑之网中。从上面我们已经讨论的青年海德格尔1919年的思想构境状况中,已经能够看到从意识现象学到生活体验甚至发生事件的归基化倾向,所以我判断,1920—1921年间,青年海德格尔已经在走向自己基于生活交道的归基存在论(1922年的《那托普报告》)的路上。用他自己此时的话说,就是“已经下定了决心要走些弯路(Umwege)”,“要到空旷的地方找到我的路”。^② 现象学,越来越成为他正在超越的历史性构架。这恐怕是我对于此时海德格尔思想发展进程的一个与传统研究不同的基本质性估计。

“形式化与形式显示”这一章的讲授一共由三节构成:第一节(11节)是“历史之物的一般含义”,第二节(12节)是“普遍化和形式化”,第三节(13节)是“形式显示”。这三节,青年海德格尔通过对现象学意识构成中形式化构序本质的说明,提出了形式显示可能被批判性深化的方向。显然,这里的全部讨论是在传统哲学话语中发生的,因此它明显属于表现性文本。只是,海德格尔在这里的思想表现又有一个**双重递进**:一是在传统哲学中表现现象学的英明深刻,再从现象学中突显自己

^① 选自海德格尔《宗教生活现象学》第一部分第四章中的第11—13节。原载 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. S. 55—65. 此文本目前有两个中译本,一个是欧东明译、张祥龙校的译本,发表于《世界哲学》2002年第2期;另一个译本是孙周兴的译本,载于《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,同济大学出版社2004年版。我们选用欧东明的译本,参考孙周兴的译本。

^② *Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel, 1920—1963*, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Sanner, Frankfurt am Main; Klostermann; München; Zürich; Piper, 1990. S. 25. 中译文参见[德]比默尔编:《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》,李雪涛译,上海人民出版社2012年版,第113页。

的更高深。我们先来看青年海德格尔在这一章最后的一段文字。在此文本的三节讲授结束之后,他感叹道:

哲学,如我所理解的那样,处在一种艰难的局面(Schwierigkeit)中。其他课程讲座中的听众,预先就已得到保证:在艺术史课程中他可以看到图画,在其他的课程中,他也为了自己的考试而得到满足。在哲学中情况则殊为不同,而我对此也无法改变,因为我未曾发明出哲学。然而,现在我也想把自己从这一困境中解救出来,中断这些如此抽象的考察(so abstrakten Betrachtungen)。……当然,对我来说是在这样的前提条件下:你们自始至终都会误解(mißverstehen)这整个的考察。^①

这是一个十分耐人寻味的第一人称的“我”的内心表白。这里有这样几个思考点:其一,作为一个青年讲师的海德格尔不满于传统哲学(包括现象学)这种“抽象的考察”,但又无力改变教学中的既有的学术治安场,所以他只能依循这种抽象(形而上学)的学术逻辑来表现自己内心中真实的思想努力。这几乎是在说明制作并非完全本真性思想构境的表现性文本的无奈和必须性。并且,我们可以在这一文本中感觉到,青年海德格尔此处的思想表现性明显弱化于我们上面讨论过的体验分析。其二,他竟然声称,课堂讨论的前提,恰恰是听众“自始至终都会误解这整个的考察”。为什么?因为此时他正处于自己的思想导师胡塞尔现象学的表达方式之中,加之使用这种传统哲学中的抽象考察逻辑,听众自然会将海德格尔自己的思想标识为现象学在某一学术领域(宗教学)的运用。青年海德格尔想告诉人们,这一定会是 mißverstehen(误认)(阿伦特所说的陷阱)。为什么?让我们来看青年海德格尔在文本中具体的思想构境。

第十一节的标题是“‘历史’的一般意义(Der allgemeine Sinn von ‘Historische’)”。开篇之初,青年海德格尔就点出一个问题,即在现象学阐明中有引导意义的“形式显示”,正是这个“形式显示”使现象得以为人直观之。故尔,形式显示对现象学来说,是至关重要的。可有意思的是,青年海德格尔立即说:“‘形式显示(formale Anzeige)’问题属于现象学的方法‘理论’(Theorie)本身;在广义上,属于理论之物的、理论行为的、区分现象的问题。”^②一定要提醒大家,在刚才我们完成的上一节讨论中,这个被海德格尔打上引号的“理论”的东西被指认为是对生命的脱弃。通俗一些说,是坏东西。我需要提及的是,德里达将海德格尔在不同文本中的引号统指为悬置性是过于单义化了,在前面我们的讨论中,海德格尔也有在通常意义上使

^{①②} [德]海德格尔:《形式化和形式显示》,欧东明译、张祥龙校,载《世界哲学》2002年第2期,第70、45页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, S. 65、55。

用引号,这里的引号显然是否定性的质疑。并且,在布莱希特笔记中,我们已经看到青年海德格尔表示,现象学“绝不是封闭的”,必须向前走。在那里,他直接把现象学的行进目标定成了“对自在生命的研究”。于是,现象学直观即解释学直观,而这种直观的本质不再仅仅是意识内部的事情,而就是从自在生命的内在历史性生成的本质体验。体验即对生命的理解!于是,我们必须自觉意识到两点:一,青年海德格尔此处的讲座主题是宗教现象学,虽然他也在现象学前加了“生活”二字,但他此处的学术思想构境层较之于1919年“哲学观念”的讲座,其思想出场性却又向表演—表现层(“抽象的考察”)后退一些。这一点,是我们一定要注意的。二,青年海德格尔此处对形式显示的讨论是在批判性语境中展开的,他不仅在“形式显示”上加了否定性的引号,而且将它用斜体专门标示出来,绝不能将其从肯定性的正面去理解,否则必定会南辕北辙(“你们自始至终都会误解这整个的考察”)。我们将不断证明这一点。

紧接着被捕捉到的事情是“历史之物”(das Historische)。这是青年海德格尔此节(第11节)标题中的关键词,并且,他也专门在“历史之物”中加上的否定性的引号。为什么是否定性的?因为在理论性的东西里,狄尔泰已经界划出来那个异质于“历史之物”的生成性的历史(Geschichte,发生事件)本身并没有在场,而这个加了引号的“历史之物”(das Historische)不过是“是时间中的生成之物并作为这样的东西而成为过去”的一般的東西。如上节的讨论所示,这里的一般的東西,即是生成之物在意识中成为一种过去之物。这很像前面海德格尔指出过的那个死去的“过一程(Vor-gang)”。后来,海德格尔追随狄尔泰将“Historie”锚定为追逐死去之物的“历史学”。青年海德格尔追问的是:这种作为脱弃生命的理论东西中的历史一般为什么会变成“哲学的原则”?这个问题实际是反问给狄尔泰的,甚至是整个德国历史哲学的。进一步的追问是,这个“并非原始(nicht ursprünglich)”的东西为什么会引导(leiten)着哲学中“原始性的考察”?^①这是指责传统哲学中将不是初本真性的东西冒充基始性范式的错误。这是否是在影射胡塞尔?我不能肯定。请注意,这个leiten将在以后的海德格尔思想构境中起重要作用,先是在《存在论:实际性的解释学》中被指认为教化历史意识的本质,后来又被确定为整个存在论的本质之一。

青年海德格尔自己的回答如下:在传统哲学中,“一般性(Allgemeinheit)在哲学上都是依据对象方面(Gegenstandsseite)而被看作哲学客体(Objekt)的特性”。^②先请大家注意,海德格尔在此时的教学课堂上,完全使用了学生们都能听懂的传统哲学话语。所以,一般性(亦即“理论的东西”)在哲学上即是从对象方面被看作客

^{①②}[德]海德格尔:《形式化和形式显示》,欧东明译、张祥龙校,载《世界哲学》2002年第2期,第45页。参见Gesamtausgabe, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, S. 56.

体性,这让我们立刻想到上一节讨论中,青年海德格尔在课堂上绘制的那个逻辑图表,这一图表的后一栏“理论的东西”中,正好有两项内容:一是对象性;二是客体性。我们也说过,这个所谓的脱弃生命的理论的东西也就是将来海德格尔存在论透视中的形而上学。正由于我们将存在物放置于对面站立起来,我们才有可能把握这些已经过去的客体对象。Gegenstand 一词在德文中,正好是 gegen(对面)和 stand(站立)构成。海德格尔后来专门对此进行过十分深入的讨论和分析。在青年海德格尔看来,已经过去的存在物即历史一般的对象。

而正是我们这里的“历史”的一般性含义,才显得能够适合于在所有存在物整体(Gesamtheit alles Seienden)中界划出一个确定的区域,并通过此界划而做成一件哲学上最后定局的工作(如果这是属于哲学的话):对存在者整体予以划分并按照(存在者的)各个不同的领域分配各部门不同的科学。^①

成为过去的一般的历史之物,在存在者整体中界划出一个区域,在这个区域中,对象化的客体存在者成为形而上学(Metaphysik,亚里士多德)的抽象对象。所以,一般性的历史之物也是科学认识论和科学分类的本体论(Ontologie)^②基础。这里的进展,是青年海德格尔已经明确指认了在狄尔泰那里已经出现的“存在者整体”这个重要概念。固然他还没有自觉到存在与存在者的差异问题。

青年海德格尔说,在传统的哲学中,一般性的历史之物成为思想原则,也是说明哲学只是在与这种过去的对象性的存在者打交道,并且,从本体论的意义上看,

只要存在者(Seiendes)只是对(für)意识而言是存在的,一种合乎意识之物(Bewußtseinsmäßige)就对应于这一本体论的(ontologisch)划分,人们在此合乎意识之物中追问各种“意识方式”(Bewußtseinsweisen)的关联与境(Zusammenhang),而在此关联与境中存在者得以“自身构成”(sich konstituieren),亦即被知晓(bewußt)。^③

①③[德]海德格尔:《形式化和形式显示》,欧东明译、张祥龙校,载《世界哲学》2002年第2期,第45—46页。参见 Gesamtausgabe, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, S. 56.

② 请注意,中译者将此处的 Ontologie 译作本体论是正确的,因为此时 Ontologie 一词还没有被构境为非存在者意义上的存在论。切不可将海德格尔仍然在形而上学场境中使用的 Ontologie 提前意指为存在论。这并不是一个简单的翻译理解构境问题。这一构境论意义上的意蕴重构历史地发生在后来的《那托普报告》之中。我们下一章将对此进行深入的探讨。

简单些说,原来被我们骂了很长时间的贝克莱^①的“存在就是被感知”的实质为:存在者就是被意识!这倒是一个新发现。传统本体论哲学中的“存在”,即是海德格尔思境中的存在者。而在德文中,Bewußtsein(意识)一词本身就是被知晓(bewußt)的存在(是,Sein)。或者说,这种作为对象化的客体之物其实都是意识的建构之物,因为它们都是在意识直观的显现中“隶属于这种构成的形式(Form)”。要再一次提醒大家,海德格尔始终是在否定的意义上探究这种“唯心主义”意识建构论中的内部逻辑构成。青年海德格尔小心地指认道,对象物在意识的形式显现中建构起来的规律,启始于康德,而最近的一次表述正是在胡塞尔的“先验现象学中得到一般而又原始(allgemein und ursprünglich)的表述”。^②真够使坏的。

2. 构序:形式化与普遍化的根本差异

依青年海德格尔此时的看法,在胡塞尔之前,人们根本没有认真地思考过,作为过去之物的“一般之物(das Allgemeine)要通过一般化(Verallgemeinerung)而得到理解”。^③从上一节思考构境的语境下来,这即是说,对象化的客体之所在得以显现,恰恰是因之于一般化的把握。而在一般化之中,恰恰是胡塞尔在《逻辑研究》一书中“首次把‘形式化’(Formalisierung)与‘普遍化’(Generalisierung)区分开来”。真是复杂化。

这是一个差异化界定,所谓普遍化即是种属相应关系中的一般化。它是将一个东西归属为一个种类的一般化过程。

例如,红是一种颜色,颜色是一种感性性质;或者愉快是一种情绪,情绪是一种体验。看起来常人们(Man)还能进一步说:一般性质、一般物(Dinge überhaupt)是本质(Wesen);红、颜色、感性性质、体验、属、种、本质是种种对象(Wesen sind Gegenstände)。^④

这是我们这里所讨论的文本中,Man(常人)的第一次出场。man在德文中通常只是小写,以示无人称的不定代词——“某人”,与上面我们看到的那个不定代词Etwas(某物,东西)相似。可是海德格尔将man的首个字母大写并名词化,就有一

^① 贝克莱(George Berkeley, 1685—1753):英国主观唯心主义哲学家、主教。与约翰·洛克和大卫·休谟被视为英国近代经验主义哲学家的三位代表人物。著有《视觉新论》(1709)和《人类知识原理》(1710)等。

^{②③④} [德]海德格尔:《形式化和形式显示》,欧东明译,张祥龙校,载《世界哲学》2002年第2期,第46页。参见Gesamtausgabe, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, S. 58.

个无具体主体性的常人(*Man*)。以后,这个“常人”会生成整个伪性公共解释状态域。青年海德格尔这段话中其实有两层归属关系:第一层相应关系中,颜色是红的类属,感性性质是颜色的类属;情绪是愉快的类属,而体验是情绪的类属。这是个别到类的普遍化。可是,第二层将东西归属于对象和本质的抽象则不是普遍化了,海德格尔有些神秘地说,这里“存在着一个断裂:从‘红’到‘颜色’和从‘颜色’到‘感性性质’的过渡是普遍化(*Generalisierung*),而从‘感性性质’到‘本质’的过渡是形式化(*Formalisierung*)”。^① 海德格尔的一个优点,是将问题细微地说清楚。可是,人们却喜欢将他变得神秘和糊涂。一般是具体实在的本质,而本质则是为了设置对象。*Gegenstand*(对象)的意思是事物在主体对面站立,这种同样抽象的主体(无实质主体的抽象的 *Man*)的面对面的客体性,恰恰是由一般的本质确立的。这应该也包括胡塞尔现象学所揭露出来的先行的本质直观。我以为,这是海德格尔说清楚的一个极为重要的问题。将来,这会是他对形而上学表象体系生成机制的核心说明之一。

具体说,普遍化与形式化二者的差异何在呢?首先,青年海德格尔认为,走向一般的普遍化过程仍然受限于“一定的事物领域(*bestimmtes Sachgebiet*)”,普遍性的“阶梯系列(属与种)是按事物内容(*sachhaltig*)而得到规定。一种对事物关联与境(*Sachzusammenhang*)的测度在此是本质性的(*wesentlich*)”。^② 在这里,我们又遭遇了上一节讨论中已经说明的 *Ding-Sache-dinglich-sachlich-Sachzusammenhang* 那种复杂的思想构境层。其次,而走向一般的形式化则已经脱离了一定的(*bestimmt*)事物领域,或者说不再直接从事物的什么内容(*Wasgehalt*)出发,甚至摆脱了种属的阶梯式等级关系,形式化缘起于“一种安置关系的意义(*Sinn des Einstellungsbezugs*)的本身”。^③ 这是 *bezug* 一词较早的出场。什么叫安置关系?青年海德格尔解释到,与那种着眼于一个东西的什么规定性(*Wasbestimmtheit*)不同,安置关系即是使普遍化了的对象进入形式化。青年维特根斯坦曾经有一句这样的话:“关系配置的可能的可能与真理问题是同一个问题”。^④ 这是十分深刻的相近意思。安置关系为核心的形式化,就是本质性的真理。形式化转向直接关注事物自身的规定性。这就是要意识到,“对象是一被给予者,是以切合安置的方式被

①② [德]海德格尔:《形式化和形式显示》,欧东明译、张祥龙校,载《世界哲学》2002年第2期,第46页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. S. 58.

③ [德]海德格尔:《形式化和形式显示》,欧东明译、张祥龙校,载《世界哲学》2002年第2期,第46页。*Einstellungsbezug* 一词中的 *Einstellung* 为安置和调校之意,原译文译作“姿态关系”。*Einstellung* 一词中的 *stellung* 是位置、地点和姿态的意思,*Einstellung* 即设定一个位置、置于一种处境。我觉得译为“安置”更贴切一些。这个结构性安置与后面的 *ordnen*(有序性或构序性)有直接关联。Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. S. 58. ——本书作者注。

④ [奥]维特根斯坦:《1914—1916年笔记》,《维特根斯坦全集》第1卷,陈启华译,河北教育出版社2004年版,第55页。

把握的。因而,形式化起源于纯粹安置方式本身的关系意义(Bezugssinn),而不是起源于“一般事物内容的什么”^①。被谁给予?切合谁的安置?这是海德格尔下面必须面对的更深一层的问题。这里的 Bezugssinn(关系意义)也是非常重要的一个概念。Bezugssinn 不是一个东西自身独立的意义,而在一定的关系结构安置中获得的**关联性意蕴**。^②在这个意义上,这里的 Bezugssinn 恰恰是 Bezug 的解构。以后,海德格尔还由此发明了否定传统结构、存在概念理解的“结构意义”、“存在意义”一类的解构性概念。如果说,普遍化是在一个外部对象性意义去观察事物内容上的什么,那么,形式化则要发现这种“什么(Was)”是在怎样(Wie)的一定的**形式中的被给予和被安置的**。也是在这个意义上,青年海德格尔说,形式化中的安置关系就是一个事物(Sache)的对象性的实现(Vollzug),所以,“形式显示中的‘形式’含义是更为源初的”,甚而言之,它就是**形式本体论(formale Ontologie)**。^③也是在这个构境层中,形式本体论就是**关系本体论!**

好了,从形式化到形式本体论,这是一个重要的思想过渡。青年海德格尔到底想说明什么?青年海德格尔解释说,长期以来,哲学本体论的任务就是**规划总的存在(das gesamte Sein)**,只是到了后来,才开始思考“被经验物如何以合乎意识的方式而得到经验”?现在,这种考察反倒成了哲学的思想原则。前面他的说法是,一般物成为哲学的思想原则。甚至,意识领域的抽象形式的构成和安置(本质和真理)直接**唯心主义式地**变成了基始性的本体论!青年海德格尔指出:

只要人们在任何一种意义上总是把意识当作活动行为来说明,人们就能把它表示为一种源初的东西、活动的东西。在此,意识的源初性可以等同于构成的源初性(Konstitutiv-Urspruenglich)。由此就出现了一种从构成的角度来看待哲学的真正任务的倾向。这一任务由黑格尔一贯地加以实施,而在今日马堡学派中显得最为突出。^④

当哲学的真正任务成为从意识的构成导向**构成的源初性**,这就是生成近代唯心

①③④ [德]海德格尔:《形式化和形式显示》,欧东明译、张祥龙校,载《世界哲学》2002年第2期,第47页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. S. 60. 中译文有改动。中译者将 *ordnen* 译为秩序整理,而将 *Einordnung* 译作“归整”。——本书作者注。

② 在海德格尔的文本中,他比较常用 *Bezug* 一词来表达关系,而用 *Zusammenhang* 来表示更大尺度中的关联。后一个概念,显然是从狄尔泰那里而来的。而马克思则从黑格尔那里,袭承了更复杂的词语系统,如 *Band*(联结)、*Beziehung*(联系)、*Verhältnis*(关系)和 *Zusammenhang*(关联)等。

主义的隐秘逻辑。这不仅是黑格尔哲学背后建构起来的逻辑结构,也是马堡学派^①新康德主义的真正建构基础。在这里,他没好意思直接把同类的更精密的意识建构论的胡塞尔老师拖出来示众。青年海德格尔显然并不赞同这种意识生成论上的哲学本体论,或者粗鄙的观念唯心主义。这是由于,他明确反对将脱弃生命的一般之物设定为哲学的“最终规定”。并且,青年海德格尔还要打算不留情面地揭开这种意识领域中形式本体论的秘密生成机制。有时候,我觉得海德格尔下手是很狠的。在这一点上,海德格尔与他的老对手阿多诺的观点倒是一致的。阿多诺看到,胡塞尔以来的现象学努力,特别是“后胡塞尔的现象学(nach-Husserlschen Phänomenologie)”(比如舍勒)都是在力图“克服哲学的主观主义立场(Überwindung des subjektivistischen Standpunktes der Philosophie)”,但是他们“用以获取超主观性存在的手段无外还是那个主观理性(subjektive Ratio),即早先确立了批判的唯心主义结构的主观理性”。^②这个分析是深刻的。

为此,青年海德格尔再一次回到普遍化与形式化的差异关系分析上。不过,这一次,青年海德格尔引入了一个新的思想落脚点——有序性(*ordentlichkeit*)。这倒与我自己的构序(*ordering*)概念^③开始相近了。但与我的肯定性描述不同,他对此是持批评和否定态度的。在他看来,“普遍化可以被视为一种构序方式(*Weise des Ordners*)。经此构序方式,就可以把一定个体的单方面因素入序(*Einordnung*)到一个交叉协调的事物关联与境(*Sachzusammenhang*)之中”。^④这显然是上述关系意义思想构境层进一步的深化。这个构序问题,也是众多思想家没有注意的方面。入序(*Einordnung*),也就是说普遍化将一种东西列入到一个有序关系结构之中,如前面海德格尔所举的“红是一种颜色,颜色是一种感性性质;或者愉快是一种情绪,情绪是一种体验”。红入序为颜色,愉快入序为情绪,这种排序通常是根据事物的“什么内容”来进行的。我们还可以发现,“普遍化是一确定的等级排序(*Stufenordnung*)”,亦即在事物之内的对于规定性的等级排列,这些规定性高下错

① 马堡学派(Marburg School)是以柯亨(Hermann Cohen, 1842—1918)为创始人和最主要代表的德国新康德主义主要派别。因为他们的学术活动主要是以马堡大学为中心,故称为“马堡学派”。1875年,以马堡大学哲学教授柯亨为首的一批哲学家主张“回到康德”,试图按照新的历史条件,特别是按照自然科学(尤其是数学和物理学)的新发展,通过重新解释和改造康德哲学,建立一种以认识论和方法论问题为基础的哲学。由于他们把认识论和方法论问题归结为先验逻辑问题,故又被称为“先验逻辑学派”。这一学派主要代表人物除柯亨外,还有那托普、卡西尔(Enst Cassirer, 1874—1945)、李伯特(A. Liebert, 1878—1948)、弗伦德尔(K. Vorlander, 1860—1928)等人。

② Theodor W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte*, Gesammelte Schriften, Band 1, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003. S. 347.

③ 见拙文:《实践构序:关于人类社会历史发展动力学描述的微观确证》,载《福建论坛》1992年第1期。

④ [德]海德格尔:《形式化和形式显示》,欧东明译、张祥龙校,载《世界哲学》2002年第2期,第47页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. S. 60.

落地处在一种彼此交涉连属的关系之中,以至最一般的规定一直指向最末的、最低的规定”。^①当然,这种所谓的等级排序(Stufenordnung)还是着眼于外在的事物内容的“什么”。所以海德格尔说:“普遍化就是入序,也就是来自某个他者(einem anderen)的规定”。我以为,海德格尔这里所指认的构序(等级结构)的本质是人对自然(以及社会历史)的“立法”,这实际上也是那个对象化表象体系(“普遍化”)的真正根基。^②这个作为立法者的 anderen(他者)以后将会被更深地揭露为存在状态本身。

形式化显然不是这种简单的等级化排序。如前所述,因为形式化不再是停留于事物领域或者内容的“什么”,而开始关注事物本身的被给予性(被构成性中的“怎样”),也就是说,

形式化(Formalisierung)规定一下就转离了对象的事物性内容(Sachhaltigkeit),它只针对对象的被给予这一方面来看待对象;对象被规定为**被把握者(Erfalßtes)**,被规定为合于认识的关系(Bezug)的**何所向(Worauf)**。“一般对象”的含义仅只是指:理论的安置关系的“何所向”。^③

当我们说,一般是本质,红色、愉快是对象时,在普遍化中那种对象的事物性就转变为对象本身的被给予性(怎样生成和怎样建构),由此,对象才成为了**被把握者**,并且,形式化的着眼点是这种被给予中的理论(逻辑)安置关系,特别是安置中的何所向。我觉得,青年海德格尔在这里指认出对象被安置中朝向什么目标、目的和效用,这切中了形式化的本质。请注意,这个“何所向”是非常重要的,它是前面那个“向着……什么”思考构境的继续深入,在未来海德格尔的《那托普报告》中,它将导引交道存在论的整体实现。于是,回到有序性这个思想焦点上来,着眼于“什么”的排序就转变为“何所向”的**构序(Zuordnung)**,而构序则是更源初的**赋形(Ausformung)**的前提。这两个概念都与我自己的构境论思想的基础层相关。^④我没有想到海德格尔的思想中会如此先行性地(1920—1921)关注到这两个重要概

①③ [德]海德格尔:《形式化和形式显示》,欧东明译、张祥龙校,载《世界哲学》2002年第2期,第47、48页。参见Gesamtausgabe, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, S. 60、61。中译文有改动。——本书作者注。

② 后来,在1966年完成的《词与物——人文科学考古学》一书中,福柯倒是极为深刻地分析了这种构序的本质:“秩序既是作为物的内在规律和确定了物相互间遭遇的方式的隐蔽网络而在物中被给定,秩序又是只存在于,是注视(regard)、检验和语言所创造的网络中;只是在这一网络的空格、秩序才深刻地宣明自己,似乎它早已在那里,默默等待着自己被时刻”。[法]福柯:《词与物——人文科学考古学》,莫伟民译,上海三联书店2001年版,第8页。

④ 可参见拙文:《劳动塑形、关系构式、生产创序与结构筑模》,载《哲学研究》2009年第11期。

念。当然,我必须与海德格尔进行争辩。这是本书中另一个更深的构境问题。还应该指出的问题在于,黑格尔与马克思在此之前都先后讨论了更基始层面上的劳动赋形问题。我们将在以后《那托普报告》的讨论中说明这一重要的前置思想构境背景。意义关系在意识显示中的瞬间赋形,就是形式本体论的秘密。于是,我们就来到了胡塞尔现象学的“形式显示”面前。现在,我们不用去提醒这个“形式显示”的 Situating 性质了。你看,海德格尔十分巧妙地将现象学的深刻构境层表现出来,可新的追问是,胡塞尔就一定绝对是绝对正确的吗?

3. 形式显示:建构性现象学的秘密

其实,通过上述青年海德格尔环环相扣的分析,我们可以知晓他面对现象学的基本态度,用现在我们的通俗话语说,即现象学是在唯心主义的逻辑通道中到场的。于是,我们看到了海德格尔对此的一个形而上学话语中的逻辑表现关联式:

(1) 形式化。通过这种赋形(Ausformung)产生了一项专门的任务:形式-逻辑之物(Formal-Logischen)和形式-本体论之物(Formal-ontologischen)的理论(Theorie)。通过它的出自关系意义(Bezugssinn)的赋形,形式范畴使得数学运算的实行成为可能。

(2) 关于形式-本体论之物(普遍数理 mathesis universalis)的理论,由此一种理论领域作为被分离者(abgelöste)而被设立。

(3) 形式之物的现象学(对形式之物本身的源初考察和对在实现之中的关系意义的阐明)。^①

青年海德格尔此处的思考构境是十分精密和层层递进的。这个逻辑关联式中,第一层思境是已经讨论过的形式化。形式化的本质是意义关系的给予性赋形,这种关系意义的赋形结果是形式逻辑之物和形式本体论。在这里,我们能看到海德格尔十分巧妙地利用 logisch 和 ontologisch 之间的词语关系暗示二者的同质性,其实,在海德格尔的思想构境中,形式、逻辑和本体是同一个实施暴力构序的东西。并且,在 $A=A$ 和 S 是 P 中,在离开事物领域的本质性概念逻辑中,认知数理化成为可能。第二层思境是作为普遍数理的抽象原则为基础的形式本体论,这种形式本体论逐步生成一种离开生活(生命)本身的理论领域(theoretische Region)。好,第三层思境就是在这个理论领域中运思的现象学构境:形式之物生成的源初考

^① [德]海德格尔:《形式化和形式显示》,欧东明译、张祥龙校,载《世界哲学》2002年第2期,第48页。参见 Gesamtausgabe, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, S. 62.

察以及关系意义的实现机制的揭示。所以,青年海德格尔宣称,对“形式—本体论的考察可能是对构建性的现象学(konstitutiv-phänomenologisch)的状态做出规定的最后考察”。

很清楚,现象学的出场是一种在意识领域中建构形式之物的理论。这样,青年海德格尔顺势提出:“现象学是什么?现象又是什么?这个问题只能从形式上予以自身显示。”^①形式显示,在绕了这么大一圈之后,终于姗姗到场。它可怜巴巴地站在被告席上。

青年海德格尔说,现象学的实质是指每一种经验——作为经验活动也作为被经验物,都可以“被纳入现象”:

(1) 询问源初的“什么”(ursprünglichen Was),在现象中被经验的東西(内容,Gehalt)。

(2) 询问源初的“怎样”(ursprünglichen Wie),在此“怎样”中现象被经验着(关系,Bezug)。

(3) 源问源初的“怎样”(ursprünglichen Wie),在此“怎样”中关系意义得以实现(实现,Vollzug)。^②

青年海德格尔解释道,现象即是一个构境中突现的意义整体(Sinn Ganzheit),它由不是并列的“内容”、“关系”和“关系意义实现”三个意义方向(Sinnesrichtung)构成意义场境。将来,这个方向会成为重要的思想生成点——何所向。现象学就是对这种意义整体格式塔的阐明,它给出现象的“逻各斯”(Logos)。请注意,逻各斯在海德格尔那里是一个抽象的一般物,是以被证伪的角色出场的。当然,以后他还要从希腊哲学中 λόγος 源初语境的丧失来确证这一点。并且,依上述思考可以推论,Logos = Form = Ontologis。然后,也可体知列宁发现的黑格尔—马克思的“辩证法、认识论和逻辑学的三者一致”的肯定性观点。理解这一点是十分重要的。其实,虽然青年海德格尔此处并没有对这三个意义方向作进一步的说明,但由上述讨论我们可以引申出下列追思之境:一是对事物内容相对的源初的“什么”,前述讨论中这被指认为普遍化的关系,也是现象学意义方向的第一层面。将来,这个“什么(Was)”会被确认为存在者的对象性层面。二是原初的“怎样 I”,前述讨论中则被指认为构序的形式化过程,这是现象学构境的第二层面;第三是作为关系意义实现的原初“怎样 II”。这个“怎样(Wie)”是十分重要的,以后,它将引出与存在者不同的存在之思。其实,这个我们已经非常熟悉的“Wie”的反复出现,令人立刻会联

①②[德]海德格尔:《形式化和形式显示》,欧东明译、张祥龙校,载《世界哲学》2002年第2期,第48页。参见 Gesamtausgabe, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. S. 63.

想到马克思在《德意志意识形态》第一章手稿中创立历史唯物主义的突破口也是这个“怎样”。那时他说,费尔巴哈不能理解作为感性直观物的东西实际上是被生产制作出来的,历史的本质恰恰是“生产什么”(Was sie produzieren)和“怎样生产”(Wie sie produzieren)。^①怎样生产,也就是以一定的生产方式(bestimmte Produktionsweise)进行生产,恰恰是这个一定的方式下的“怎样”建构了**历史性(Geschichte)**。^②有趣的是,早在1845—1846年,马克思已经在确定性地使用这个Geschichte,只是他并没有专门将其与Historie界划开来。1922年,《德意志意识形态》手稿还没有出版,所以,海德格尔与马克思的相遇只是**思想同向**而已。前面我们已经交待过,此时Sinn一词常常带有解构的意味,关系意义就是关系解构,从“什么”(内容)到“怎样I”(关系)再到“怎样II”(关系意义)是一个不断解构的进程。

首先,现象学的任务区别于抽象的形式化认知,与普遍化不同,形式化不关联于事物的具象内容。然而,

正因为形式规定完全不关心内容,它对于现象的关系的方面和实现的方面是危险的——因为它预定了(或至少顺带预定了)一种理论上的关系意义。形式规定掩盖了现象的实现方式(vollzugsmäßige)——这可能还是更为危险——而片面地指向形式内涵(Gehalt)。看一下哲学史,就可见到,关于对象性的形式规定(formale Bestimmtheit des Gegenständlichen)完全统治了哲学。^③

青年海德格尔的分析是有意思的,恰恰由于抽象的形式分析不涉及事物的内容(Was),则导致人们对事物“怎样”(Wie),即被告安置的关联结构采取预先的裁定,这必然遮蔽现象本身生成的实现方式,这更有可能产生可怕的错误。青年海德格尔小心翼翼地说,整个哲学史中,这种对象性的形式规定据统治地位。这个设置对象的形式规定就是自柏拉图开始的全部观念唯心主义的逻辑本质。他很迅速地指认道:现象学的形式显示就要避免这种来自于抽象形式化唯心主义错误。海德格尔真是很给胡塞尔面子。

其次,我们已经知道,形式规定已经是某种“切合于关系的东西(etwas Bezugsmäßiges)”,它也容易走向唯心主义的泥潭;而形式显示本身就是是在一种确定的否定性的语境对现象赋形秘密的揭秘:现象学的形式显示恰恰让解构性的“关系意义被维持于悬而不定之中”。

①② [德]马克思恩格斯:《费尔巴哈》,人民出版社1988年版,第10—11、23页。

③ [德]海德格尔:《形式化和形式显示》,欧东明译、张祥龙校,载《世界哲学》2002年第2期,第49页。参见Gesamtausgabe, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. S. 63.

一个现象必须被这样地事先给出,以致它的关系意义被维持于悬而
不定(Schweben)之中。人们必须谨防采纳这样的看法,即认为现象的
关系意义原本就是理论性的。现象的关系与实现不可预先就被限定,它应
维持于悬而不定之中。^①

这个将给予现象赋形的关系意义和实现置于悬而不确定之中,就是现象学
的本质要求。前面我们已经看到,普遍化和形式化都在于对现象的逻辑构序
和赋形,而与此相反,形式显示似乎并不牵涉暴力性的构序。青年海德格尔
说:“在形式显示中,人们摆脱了任何构序,让一切都处于悬搁状态。”这是对
现象学的肯定。在与现象学的解释相关时,理论形式以自身的被打开的“指引”
才具有意义。

最后,青年海德格尔把被界定的现象学意义上的形式显示重新置回关于“历史
之物”的讨论语境中。我们立刻就发现,历史之物在形式显示语境中的出场,就“既
不能说成是根据历史的结构特征对客观的历史性世界的规定;也不能说成是对历史
之物本身的最一般意义的预先确定”。^②在现象学的形式显现中,历史之物既不
是直接面对真实存在的客观历史结构,也不是理论化的逻辑先在结构。这主要是
因为,作为历史本质的“时间之物”(Zeitliche)仍然“还是在一种全无规定的含义上
被看待的”。非物理的时间问题是历史性的本质,这也是狄尔泰已经明确提出的观
点。在包括现象学在内的所有哲学思考中,我们从来没有弄清楚时间是“何种时
间”(Welche Zeit)。我也要提醒大家,与前面我已经指出的那个“怎样”(Wie)相
近,这里的这个“何种”(哪个, Welche)也是十分重要的运思点。以后会有何种意
义上的存在,哪个层面上的争执。

青年海德格尔分析道,过去人们会轻易地以为,只要一个事物在意识中构
成,它就是时间性的,由此,我们就能够得到普适性的“时间之物的基本范式(Gr
undschemata)”。这当然是在批评胡塞尔的非历史的时间概念。海德格尔认为,这
显然是一种错觉,因为这种关于时间的“一般—形式的”规定不仅不是一种真
正意义上的“奠基”(Gründlegung),而恰恰是对“时间问题的伪造”(Fälschung des
Zeitproblems)。为什么?这是因为,这种关于时间的规定是从抽象的理论出发,
无意之中,给了时间“预定了一个框架”,这个框架是先验的东西,也是脱弃生命
的一般理论之物。现象学的形式显示也不例外。青年海德格尔认为,事情的真相
恰恰是要倒过来:

^{①②} [德]海德格尔:《形式化和形式显示》,欧东明译、张祥龙校,载《世界哲学》2002年第2期,第49页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, S. 63.

这条道路是被反转的(umgekehrt)。我们倒是必须发问:在实际经验(faktische Erfahrung)中,时间性源初地是什么?在实际经验中,过去、现在、未来(Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft)是什么意思?我们的道路发端于实际生活(das faktische Leben),由此出发来获得时间的意义。凭借此意义,历史之物的问题得到标识。^①

时间同样是在实际经验(faktische Erfahrung)中原初体验到的,胡塞尔已经提出的内现象学体验中的过去、未来和将来都不是与生活无关的东西,它们只有在生活的实际的发生中得到真实的把握。由此,我们才有可能获得历史性的时间,也才可能认真面对历史。说到这里,就必须找到一个新的构境缘起,真实的个人的生命此在就要出场了。这是一个思考的必然。

第三节 此在的到场:雅斯贝尔斯人学的解构

1919年,在德国哲学界已经很有名的雅斯贝尔斯出版了自己在海德堡大学讲授的名为《世界观的心理学》(*Psychologie der Weltanschauungen*)的讲稿。当年,此书就受到了青年海德格尔的高度关注,他竟然花了两年时间写就了一篇分量很重的书评《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》[*Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen« (1919/1921)*],并于1921年6月寄给雅斯贝尔斯本人。^②海德格尔同时将此稿也发给了两个不同的学术大他者李凯尔特和胡塞尔,他需要有他性观众见证。已经转任哲学教授的雅斯贝尔斯本人^③看过此书评后对此的回复是:海德格尔是“唯一知道我尚不完善之处的专业同仁”。这虽然并非是完全的真话,但雅斯贝尔斯显然是被海德格尔吓住了。在我们对青年海德格尔思想的历史性全程考察中,值得注意的文本事件是,海德格尔将这一文本标识为

^① [德]海德格尔:《形式化和形式显示》,欧东明译、张祥龙校,载《世界哲学》2002年第2期,第49页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, S. 65.

^② 1919年,雅斯贝尔斯此书发表之后不久,海德格尔随即建议由他自己写一篇书评给《哥廷根学术通报》(*Göttinger Gelehrten Anzeigen*),可这一工作到1921年才完成,但杂志没有能够刊登这一长达40多页的书评。《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》一文第一次公开发表是在1973年。后收入 *Gesamtausgabe*, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, S. 1-44.

^③ 1921年,雅斯贝尔斯同时获得了格莱福斯维尔德大学(Universität Greifswald)和基尔大学(Universität zu Kiel)的教授任命,但他还是接受了海德堡大学讲席教授职位。

自己全部思想道路中的**第一路标**。^①据我的判断,青年海德格尔正是在对雅斯贝尔斯人学思想的批判性思考中获得了作为生命个体历史性有限生存的**此在**概念。但按他后来的理解,这个**此在**的真正思之缘起却是路德和克尔凯郭尔。这一文本,其实是青年海德格尔写给雅斯贝尔斯的一封信并没有打算公开发表的长篇书信,其直接目的是要向后者(以及大他者们)表现自己学术实力,所以,这也是青年海德格尔最早的**强表现性文本**之一。

1. 解构性批判:返回源始的弯路

实际上,在本章的第一节中,我们已经看到青年海德格尔关于生命体验中的那种前理论性的发生事件(Ereignis),在对讲台体验的精彩分析中,我们也现场性地体悟到了教室中的听众(包括海德格尔自己“我”)、黑森林中的农民和来自塞内加尔小木屋中的黑人三种处于不同情境中的个人主体以及这些不同主体在体验讲台中生成的完全不同的“一下子获得”的体验场境。同时,青年海德格尔也分析了世界之中的非对象性的“向着东西的追问着的生命”。可是,这种“向着什么……活着的”生命存在到底是什么?海德格尔那时并没有一种具体的规定和真正的内省。在上一节中,我们也看到海德格尔对那种抽象的理论一般对事物的暴力性外在构序与塑形的痛恨,可是非对象性的体验发生于何处?他仍然没有直接接触。也是在这个时候,青年海德格尔读到了雅斯贝尔斯的《世界观的心理学》一书,在与雅斯贝尔斯的思想对话和进一步追问中,我们发现了那个后来在海德格尔全部思想中起重要作用的**此在(Dasein)**的最初缘起和重新构境式生成。这也是青年海德格尔与雅斯贝尔斯的第一次心灵神会。海德格尔自己说:“我从1919年起就与雅斯贝尔斯交情甚好”。^②1920年春天,青年海德格尔在胡塞尔家的聚会上正式结识雅斯贝尔斯,从此成为重要的思想同路人。^③

① 按照海德格尔的明示,此文于1976年首次收入作为《海德格尔全集》第九卷的《路标》一书,并且分别排列为自己思想道路第一路标(同时增加的文本还有《现象学与神学》一文)。为此,海德格尔专门为这个文本增加了一段较长的说明文字,其中引述了雅斯贝尔斯的一大段自我评论。参见[德]海德格尔:《路标》,孙周兴译,商务印书馆2000年版,第562—563页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. S. 481.

② 参见《〈明镜〉访谈》,《回答——马丁·海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版,第61页。

③ 1920年4月8日,海德格尔与雅斯贝尔斯在庆祝胡塞尔的生日聚会上相识。相见恨晚的雅斯贝尔斯认为,他们俩人会在“反对概念化的程序而团结一致”,而海德格尔则表示,两人可以共同为“哲学的复兴而工作”。在这之后,他们似乎组成了某种学术上反抗“学院派哲学”(Professoren-Philosophie)的“战斗集体”(Kampfgemeinschaft),通常是海德格尔定期拜访雅斯贝尔斯,并且有频繁的书信往来。这种关系一直持续到1933年海德格尔当选弗莱堡大学的纳粹校长。战争结束后,虽然两人恢复了通信,但雅斯贝尔斯因为海德格尔迟迟不愿为自己的政治错误真心悔过,所以始终没有原谅后者。雅斯贝尔斯在1928—1964年期间,写下了长达300多页的《马丁·海德格尔札记》(*Notizen zu Martin Heidegger*, München/Zürich: Piper, 1978),在他去世的时候,这一手稿仍然放在了他的写字台上。1988年,反映海德格尔与雅斯贝尔斯两人长达40多年密切关系的通信集出版(*Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel*, 1920—1963, Vittorio Klostermann Verlag, 1988)。

Sehr angenehme Ihre Postkarte!
Ich habe, nunmehr in meine
leibigen Spiegelbucherichte fichte mit
falsch. Hinweis auf seine Sprache. Ich bin
meinem eigenen in der Zeit leben
gefallen, da es nicht vollständig, sondern
müde & müde füllt alle Kunst & alle
für ungenügend sein. Ich bin in
meine Kunst fichte, und ich
sich mit. Ich habe mit der Zeit
den Abend bei Ihnen = fichte der
der. Ich habe, dass sie mit der
für die Zeit in der Zeit
Kunst fichte. Ich habe in
mit mich meine Kunst für meine
fichte, in der Zeit gefüllt, so dass ich
mit fichte Kunst fichte.
Ich habe Ihnen = Ihre Kunst
fichte fichte Kunst
= Ihre Kunst = Ihre Kunst
Ich habe
Martin Heidegger.
Liedheim 21. April 1920.
Kunst fichte Kunst 54

1920年4月20日海德格尔致

雅斯贝尔斯的信之一页

青年海德格尔认为，雅斯贝尔斯这本书的目的是讨论作为心理学整体(Ganzes)的意义，在哲学上，则表现为在“人是什么(was der Mensch sei)”口号下，探究人类心灵生活的某种界限(Grenz)。这个心理整体(Ganz)以后会与狄尔泰的历史整体概念整合生成存在者整体的概念，而界限(Grenz)的规定也会成为关键词。此时，海德格尔也还没有意识到，雅斯贝尔斯的努力是在人学研究中康德认识论革命的继续，即经验现象整体赋形与有限主体的逻辑变形。或者，他根本就不承认主体性的合法性。人是什么？这似乎是哲学永恒的主题。在克尔凯郭尔之后，人的问题已经经过新人本主义的重构，从抽象的理性类本质移位到个人主体性，并成为尼采、狄尔泰等人热衷的思考主题。可是，它同样会吸引海德格尔吗？我们先来看海德格尔对雅斯贝尔斯这本书的主题讨论。依海德格尔的理解，这本书有着两个

完全不同的任务：一是先行的任务，即“对心理学整体的构造”；二是真正的任务，即“提供出作为自我沉思之手段的澄清和可能性”。^①

当然，青年海德格尔知道雅斯贝尔斯的这本书是对当时整个西方学术界关于人的问题的思考现状所做的深入思考和批判，并且，雅斯贝尔斯的创造性思考显然给予海德格尔很大的启迪。可是，青年海德格尔觉得雅斯贝尔斯思考构境的深度还不够，因此，他要对雅斯贝尔斯的努力再做一次更深入的批判。他声称，“批判应击中要害！”下面我们很快会看到，这个批判会生成海德格尔后来常用的批判性解构。青年海德格尔解释道：

批判不应面向构序范式(Ordnungsschemata)的确定的内容特性、个别片段，诸如对之作出修正，用其他特性和片段来替代它们；批判的意图并不是对内容作补充性的添加，补上一些未被注意到的“类型”(Typ)。对这种哲学批判工作中的怎样(Wie)，需要着眼于它的基本态度并且联系于它企图解决的问题式(Problematik)来加以规定。^②

首先我们能感觉到，海德格尔这里的话语十分接近当下学术治安场的传统哲学，因为他是在与一位专业哲学家对话。因为是书面文字，所以在生动性上与我们前面看到的课堂讨论显然有很大的差别。有趣的是，在这里，无名的海德格尔几乎是手把手地“教导”已经是正教授的雅斯贝尔斯。海德格尔在此文中共计18次使用Ordnung一词及其相关词组，24次使用Problematik一词及其相关词组。^③这里的Problematik一词不是普通的问题或难题，而是在一个思想家或一个时期学术治安场中成为权力话语的生成理论问题中的怎样，即理论生产方式——问题式。这个概念后来是阿尔都塞的重要学术范式。^④阿尔都塞的观念又影响到他的学生德里达。后者是在批判性的思考中进入问题式的拆解之中，因此，他必然与海德格尔很深地相遇。^⑤并且，“类型”一词上已经打上了疑问性的引号。青年海德格尔也知道，雅斯贝尔斯对常识人学的批判肯定不是那种简单的抽象否定，《世界观的心理学》一书已经是在很深的哲学层面中反省人的生存和有限性。然而，他认为雅斯贝尔斯仍然是在传统哲学基本构序图式之中进行批判，所以，批判显得对原有逻辑构序具体内容特性、片段不足的指责，再对其作一些“补充性的添加”，提供一些被

^{①②} [德]海德格尔：《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》，《路标》，孙周兴译，商务印书馆2000年版，第9、4页。中译文有改动。参见Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, S. 2.

^③ 从这一文本开始，我尝试在海德格尔的文本解读中使用文献学的词频统计方法。

^{④⑤} 参见拙著：《问题式、症候阅读和意识形态——关于阿尔都塞的一种文本学解读》，中央编译出版社2003年版，第1章、附文。

遗漏的“类型”。这让人想起马克思在《神圣家族》中对普鲁东的相近批评,他认为后者是在政治经济学构架内反对政治经济学。^①而青年海德格尔干脆告诉雅斯贝尔斯,如果我要批判你,这种批判就会着眼于“开放出雅斯贝尔斯这部著作的真正倾向”,因为,

恰恰凭着这种开放,批判要把处处居支配地位的问题式(Problematik)的特征方向(Zugrichtung)及其基本动机更鲜明地突出出来,并且要确定:以何种方式(welche Weise)、任务的开端、在实现过程中方法手段和选择与应用种类,是真正符合于这些倾向本身及其显著表现的;着眼于试探性的哲学思考的基本方向(Grundrichtung),是否足以获得这种动机和倾向本身。^②

批判性阅读不是简单的否定,而是一种思想上的开放和打开,我觉得,这是海德格尔在文本学建构上的一个重要突破。在这一点上,维塞尔说,“海德格尔对雅斯贝尔斯所写《世界观的心理学》一书的评价几乎是毁灭性的”^③恰恰是不准确的。因为,海德格尔不仅从雅斯贝尔斯那里获得了此在概念,而且生产性地打开了一种新的思境。阅读不是对象性地还原文本语境,而是在文本的思想构境之中内居,批判性阅读则是更进一步打开思想新的可能空间。在对施莱尔马赫和狄尔泰的解释学理解中,海德格尔几乎是站到了后文本学的立场。^④在这一点上,海德格尔必然要将文本释义学推进到打开生活的实际性解释学。这正是我们下一章要讨论的问题。

其实,这哪里像是一个讲师对一个著名哲学家论著的评论,简直就是一个导师对自己喜欢的、存在不足的学生的训导。这也是让雅斯贝尔斯嘴上不说,但内心里不快的主要原因。1921年8月1日,雅斯贝尔斯在给海德格尔的信中称:“您的评论文章是我迄今为止所看到的最深刻地挖掘了思想本质的评论。它确实触动了我的内心世界(innerlich wirklich berührt)。”^⑤可是,在雅斯贝尔斯的《哲学自传》中,

① 《马克思恩格斯全集》第2卷,人民出版社1975年版,第39页。

② [德]海德格尔:《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》,《路标》,孙周兴译,商务印书馆2000年版,第5页。参见Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. S. 2-3.

③ [德]维塞尔:《无穷无尽的感念》,《回答——马丁·海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版,第25页。

④ 我在《回到列宁——关于“哲学笔记”的后文本学解读》(2007)一书中已经指认过,传统解释学的思想构境仍然停留在逼近原初文本的现代性语境之中,而罗兰·巴特和克莉斯多娃的互文性和生产性阅读则开辟了后文本学的思考空间。参见拙著《问题式、症候阅读与意识形态——关于阿尔都塞的一种文本学解读》,中央编译出版社2003年版,第二章附文。

⑤ Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel, 1920-1963, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Sanner, Frankfurt am Main; Klostermann; München; Zürich; Piper, 1990. S. 21. 中译文有改动。参见[德]比默尔编:《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》,李雪涛译,上海人民出版社2012年版,第116页。

他的真实心态却是另一幅情景。在包括李凯尔特之类的学术大他者都在拒绝雅斯贝尔斯的这一著作的时候,海德格尔“不同寻常地彻底地阅读了这部著作”,雅斯贝尔斯对此是感激的,可是,当“我粗粗地浏览了这篇书评,对我来讲并没有什么益处”,并且,雅斯贝尔斯也没有打算“跟他一起走他的思想道路”。^①

在此,我们再次看到了青年海德格尔思想中的几个关键思考点:一是思考的方向性,二是以何种方式进行思考,这都是基于现象学那种先行性的怎样(Wie)的再追问。

也是在这里,青年海德格尔悄悄地吐露了这样一段十分重要的真言:批判的真正目的是为了增强良知(Gewissen),以便有朝一日去追问哲学理想的真正意义,探究其“意义发生学的原始动机(ersinngenetische Ursprungsmotive)”,最终,去过一种脱落于“久已缺乏源始居有”的固定传统的“隐居生活(Schattendasein)”。^②我们可以注意“良知”一词的出场。不久的将来,“良知”会被认定为对此在沉沦的拯救之途,并一直通达《存在与时间》。另外,这里的 Schattendasein 一语的直接意思是隐居起来的“此在”。并且,我们可以发现,这一表述已经明显不同于前面那种一般传统哲学话语了,这是海德格尔此时自己内心里的思想。我觉得,这段话不会是1976年海德格尔重新发表此文时新增加的东西,这也就是说,在1920年前后,青年海德格尔内心里已经萌生着一种与整个喧闹的传统哲学学术场完全不同的思之归途和努力方向。走向归隐,这是一个既定路向上偶然发生的本真性现身。

青年海德格尔进一步指出,这种走向原始生成性的批判努力就是解构(De-struktion)。海德格尔在此文中三次使用 Destruktion 一词。应该指出,这个长期被误认为是德里达发现的解构在海德格尔的文本中突然现身了。这将结束一个关于解构理论启始处的错误思想史定位。我们以后会越来越体会到,这个解构是海德格尔的一个重要思想武器。将来还会被德里达发展为一种全新的“后现代”思考。我现在能理解,2001年在南京见到德里达时,他反复说自己“不是后结构主义者”的用意了,他上承的思想构境不是语言学中的法国结构主义,而是海德格尔。在这一点上,我原来对德里达的理解仍然是表面化的。青年海德格尔认为:“这种解构任务相当于那种阐明,即对哲学的基本经验从中源起的那些给出动机的原始情境(ursprünglichen Situationen)的阐明”。^③这是我所读到的海德格尔文本中, Situation 一词的较早出场。海德格尔在此文中34次使用 Situation 一词及其相关词组。解构不是我们今天一些人肤浅地理解的那样,似乎是把一个原有的结构性的东西折解和破坏掉,解构是通过去除历史(存在)诠释中的附加物和变形后一种

^① Karl Jaspers: *Philosophische Autobiographie*. Erweiterte Neuausgabe, München 1977. S. 95. 中译文参见[德]比默尔编:《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书信》,李雪涛译,上海人民出版社2012年版,第111页。

^{②③} [德]海德格尔:《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》,《路标》,孙周兴译,商务印书馆2000年版,第6页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. S. 3.

对原始生成情境的返回。在这一点上,海德格尔深受胡塞尔现象学还原论的影响。但请注意,解构作为海德格尔的文本阅读之核心,这里的返回不是现代性文本学中对“源初语境”(对象化的客观意义)的逼近,而恰恰是通过返回希腊学术原境后穿透性地解构。现象学还原的本质是解构。这也是上述那个“开放”的真正基础。并且在他看来,“雅斯贝尔斯的世界中是没有希腊的(ohne die der Griechen)——而我坚信,这在今天西方进程的世界时刻(Weltaugenblick)中就如同灾难”。^①

如果说,前一段表述是青年海德格尔本真性的现身,而返回原初生成情境的解构则是走向本真性的道路。当然,海德格尔此时还没有想到这是一个复杂的双层批判构境:形而上学解构与作为形而上学真正根据的存在性本身的解构,以后被他分别表述为克服形而上学和弃绝存在。

青年海德格尔说:“在任何时候,批判性的倾向的这种方式都隶属于某种解构性的自我更新的居有(eine sich destruktiv erneuernden Aneignung)。”^②居有(Aneignung)不是简单的外部的占有(Zueignung),而是解构后的内居。海德格尔在此文中8次使用Aneignung一词。其实,马克思也曾经区别性地使用Aneignung与haben(拥有)和Besitz(占有)等概念。也是在这个意义上,批判乃是一种“真正意义上的现象学批判”。这个话,恐怕会是真心之言。在海德格尔看来,现象学批判在这里表现为“无前提(voraussetzungslos)”,无前提标志着这样一种“态度和方法”:

在现象学的无前提性意义中,包含着这样一事情,一种由它实行的批判要探究那种东西,这种东西构成问题开端和概念阐明的直观上的经验基础(在现象学意义上理解的经验)。这种赋予基础的“直观”(Anschauung)的原始性、动机、倾向、实行的纯真性以及真正的坚持,将受到批判性的置疑。^③

这显然是在向雅斯贝尔斯显白现象学的技巧。具体说,这里的所谓无前提当然是指胡塞尔现象学明示的“悬置法”,即在自然解释倾向(natürliche Interpretationstendenz)中人们将实际上处于一定“精神历史性的情境(geistesgeschichtliche Situation)”之中的东西视为现成对象物,并把这种东西等同于“事物本身”的自在,而看不到现象显现本身的被构成性,“一切直观之实现,都发生在某个确定的方向

^① Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel, 1918 - 1969. Edited by Joachim Storck. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990. S. 56.

^{②③} [德]海德格尔:《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》,《路标》,孙周兴译,商务印书馆2000年版,第7、9页。此处的Augenblick一词在德文中是片刻和瞬间的意思。参见Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. S. 6.

和某种预先取得区域的先行把握(Vorgriff)之中”。^①我想提醒大家注意的地方,一是此时陷在词组中的 geschichtlich,很快就会被明确标识为与 historisch 相对的生成性的历史性。而之前狄尔泰已经做到了这一点。二是这个现象学的 Vorgriff,则是海德格尔之后揭秘形而上学基础的重要入口。对先行把握的自觉即是返回到思想原始性。显然,这里的思想原始性返回与前面本真的原始性返回是不同的。这是一个后来海德格尔逐步弄清楚的不同思想构境层的问题,第一个原始性返回(源始返回 I)是为遗忘基础的形而上学重新奠基存在;第二个原始性返回(源始返回 II)则是本有之归隐。这是后话。

依青年海德格尔这时的认识,返回源始在方法论上也就

需要一种彻底的开采和回采(Ab-und Rückbauen),需要一种真正的、在哲思本身意义上共同实行的对我们本身所“是”(sind)的历史的辨析。说到底,这条方向确定的弯路(Umweg)以及这种合乎实行的弯路理解(Umwegverstehen)就是唯一的道路。^②

我已经说过,这里的返回源始与胡塞尔的“回到事物本身”是一致的。而在青年海德格尔的重新构境中,思想理论上的返回源始,其实就是要对我们思考本身何以所是的历史性考察,它往往表现为一种线性进步思想观中的“弯路”,即返回到我们觉得是自明性的地方,将隐匿和遗忘了的先行把握本身开采显现出来,看起来,“回到……”似乎是走了弯路,但这却是真正走向源始的唯一道路。这不是列宁所说的“为了前行而后退”,而后退即是深入。这里的深入就是在伪自明之境中突显出更本源的思境。用维特根斯坦的话来说,即是看到自己。

其实,讨论至此,所有读者都会理解为什么海德格尔将这个文本确定为自己思想发展中的第一路标了。我推测,雅斯贝尔斯在看到此篇书评时就知道海德格尔的本事和功力了。后者显然在“方法论”上大大高他一筹。这种实际的思想差距也为二人后来的关系投下了很深的阴影。^③

①② [德]海德格尔:《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》,《路标》,孙周兴译,商务印书馆2000年版,第7、8页。参见 Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, S. 4-5.

③ 其实,在1922年海德格尔给雅斯贝尔斯诵读自己的手稿时,雅斯贝尔斯承认他并不明白海德格尔要讲什么意思。而在表演家海德格尔那里,他竟然私下贬低自己的朋友:当1923年雅斯贝尔斯送给海德格尔一本《大学的理念》(Die Idee der Universität)一书后,后者对学生洛维特说:这本书是“当今无关紧要的事情中最无足轻重的了”。后来雅斯贝尔斯通过第三方知道了海德格尔的这种说法,这一年的9月曾经当面质问过口口声声称二人“战斗集体”的海德格尔,可善于表演的海德格尔却一口否认了。可悲的是,雅斯贝尔斯居然相信了海德格尔的辩解。Karl Jaspers: *Philosophische Autobiographie*. Erweiterte Neuauflage, München 1977, S. 97.

2. 有限性此在的出场

青年海德格尔炫耀性地讲了一大通“批判”、“解构”和“返回”之类的方法论高见之后(这是他对现象学的表现),终于回到了他应该重点评论的雅斯贝尔斯的《世界观的心理学》一书的内容。在他看来,雅斯贝尔斯此书所要完成的两项任务(构造心理学整体与沉思的手段之澄清)只有在他所说的彻底解构式的批判中才能实现。但到底是雅斯贝尔斯的努力尚未达及解构,还是他将要解构雅斯贝尔斯的东西,我们现在还不得而知。

青年海德格尔敏锐地发现,相对于他此时持有的关于**关涉主体性**的理解,即将主体置于非实体性的体验关涉存在的理解构境层(我们前面在“讲台体验”和“形式显示”中得到的思境),雅斯贝尔斯此书中提出了一个更重要的观点,即对人的心灵整体作区域性确定(*regionale Fixierung*),这种新的认识基于“**限界情境**(*Grenzsituation*)”,相对于他不久前还在使用的**没有限定的抽象“自我”**(作为个人主体的我、你、他),雅斯贝尔斯开始将人的心灵生活视为**有界限**的发生,或者专门指认为精神性的**此在**(*Das geistige Dasein*)。这是他自己没有想到的事情。所以他承认,雅斯贝尔斯关于心灵生活的限界情境观点是“**在问题的开端中,已经以一定的方式**(*bestimmte Weise*)**清晰地发出的对心灵的先行把握**(*Vorgriff*)**得到了预先的确定并起着作用了**”。^①这一段在原文中用斜体着重标出的评价,直接说明青年海德格尔对此书关注的思考出发点,这里的“一定的方式”和“先行把握”是十分重要的,它们是生成**有限的精神主体此在**的关键。在《德意志意识形态》一书中,马克思和恩格斯创立历史唯物主义的过程中,也是强调了现实的个人以一定的方式进行活动的先在性。马克思写道:“人们之所以有历史,是因为他们必须生产自己的生活,而且必须用一定的方式(*bestimmte Weise*)来进行。”^②

青年海德格尔平心静气地评论道,雅斯贝尔斯在“人是什么”这个传统问题上,真的走出了一条新路。因为他没有像其他人那样去强求一种**体系化**哲学的“生命学说(*Lebenslehre*)”,而是着眼于某种面对生命发生的**怎样被看待**的一定的方式之澄清(*Klärung*):“随着澄清之开端、澄清之技术、澄清之目标的范围和方式,对于这样一些澄清的占有者来说,生命本身就被逼入某个一定的方面之中(*in einen*

^① [德]海德格尔:《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》,《路标》,孙周兴译,商务印书馆2000年版,第10页。中译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. S. 8.

^② [德]马克思恩格斯:《费尔巴哈》,人民出版社1988年版,第25页加的边注。

bestimmten Aspekt gezwungen)。”^①我们能看到,海德格尔反复使用这个 1845 年以后的马克思最爱的 *bestimmt*^②,这是我们理解后面那个 *Dasein* 之“Da”的关键所在。海德格尔在此文中 55 次使用 *bestimmt* 一词。于是,雅斯贝尔斯就在先行的和真正的任务的提法中实现了两个先行把握:

一方面包含着对这个心灵—精神此在整体(Ganzen seelisch-geistigen)的存在意义(Seinssinn)的先行把握,另一方面也包含着对生命应在其中被澄清并且被经历的那种可能中的怎样(mögliche Wie)的先行把握,以及对那种根本上能够从自身中取得诸如“可能性”之类的东西的基本意义的先行把握。^③

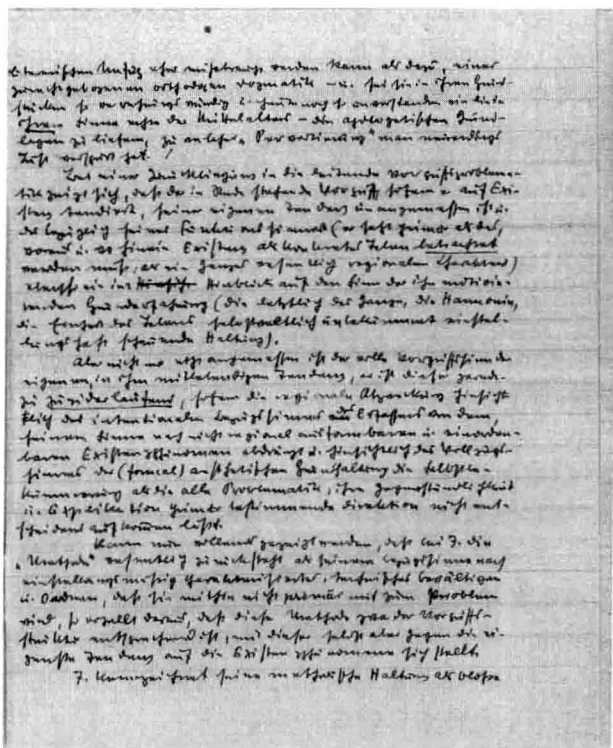
也正是在这种双重的先行把握之下,生命现象才有可能在“它们的定向活动的动机、意义和范围”内得到真正的理解。“定向活动”,是指生命存在“向着……活着”(Leben auf hin),后面海德格尔会将其确认为生命活动的“何所向”。另外,这里的 *Seinssinn* 已经是在解构传统存在概念的构境层中使用的了。海德格尔在此文中 6 次使用 *Seinssinn* 一词。因为,生命在这种先行把握中,“恰恰根据一种源始本己的(ureigenen)、并非从外部加给它的、而是共同构成它本身的‘方法(Methode)’而成其所是”。^④这是一个对雅斯贝尔斯的表扬。

可是,显然青年海德格尔并不满意雅斯贝尔斯已经获得的努力,他要让雅斯贝尔斯知道自己的思想构境有可能进一步深化。故而他立刻说:“在形式显示(die formale Anzeige)中,要讨论的真正对象被确定为生存(Existenz)。”^⑤这个所谓的形式显示,我们在上一节讨论中知道,青年海德格尔是指在现象学的视域中人们摆脱了任何普遍化和形式化的暴力性构序和赋形,让一切过去现成的东西都处于悬搁状态。固然,生存已经在雅斯贝尔斯那里获得了新的构境,但这是远远不够的。伽达默尔说:“卡尔·雅斯贝尔斯在他的《世界观的心理学》中首次赋予生存概念以新的重要性。”^⑥这有一定的道理。海德格尔觉得,雅斯贝尔斯的思考此时还没有达及现象学的水平,海德格尔显然是在告示后者,问题应该在什么构境层面上加深。生存,在形式显示中即是在指示着“我在”(ich bin),这是确认雅斯贝尔斯从克尔凯郭尔和尼采那里获得的个人主体生存,但更重要的是,雅斯贝尔斯的有限情境规定

①③④⑤ [德]海德格尔:《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》,《路标》,孙周兴译,商务印书馆 2000 年版,第 10—11、13 页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. S. 8、10.

② 《马克思恩格斯全集》第 27 卷,人民出版社 1972 年版,第 477 页。参见 *Gesamtausgabe (MEGA2)* III/2. Berlin: Dietz Verlag, 1979. S. 71.

⑥ [德]伽达默尔:《伽达默尔集》,邓安庆等译,上海远东出版社 1997 年版,第 340 页。



海德格尔关于雅斯贝尔斯《世界观的心理学》书评
一文的布莱希特的抄本之一页

使个人生存带有一种可贵的“构序式的专注”(ordende Konzentration)。这里的 ordend,倒是积极意义上的有序性了。青年海德格尔认为,正是由于雅斯贝尔斯所引入的有限性规定才使个人主体生存成为此在!其实,最早在德文语境中指认个人主体性的人是费尔巴哈。他在出版于1843年的《未来哲学原理》一书中就已经提出在“感觉”和“爱”中有限存在的“这个人”。^①因为,“从限界情境中,有一道光线投射到活生生的此在上”。^②青年海德格尔发现,在雅斯贝尔斯那里,他已经意识到在某些决定性的情境,“与人之存在本身联系,必然地与有限的此在(endliches Dasein)一道被给予”。^③请一定注意,雅斯贝尔斯这个从有终结的(endlich)生成的有

① [德]费尔巴哈:《未来哲学原理》,《费尔巴哈哲学著作选集》,上册,荣震华等译,商务印书馆1984年版,第167页。

② [德]海德格尔:《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》,《路标》,孙周兴译,商务印书馆2000年版,第14页。

③ [德]雅斯贝尔斯:《心理学的世界观》,第202页,转引自[德]海德格尔:《路标》,孙周兴译,商务印书馆2000年版,第14页。

限性是至关重要的,也由此,一般意义上的定在(*Dasein*)才成为有走向死亡的时间维度的此在。石头有定在,但没有这个构境层上的此在。当阿多诺指认说,“*Da-sein* 是主体在德语中的一个害羞的变种(*verschämte Variante*)”时,^①显然有一定的道理,但是更准确地说,经过雅斯贝尔斯—海德格尔重新诠释过的 *Dasein* 是个人主体的一个“变种”,这个变种的关键在于作为必有一死的有终结的(*endlich*)个人生存。有限的此在的到场,对于青年海德格尔是一件大事,因为这个此在很快要成为青年海德格尔下一步思考构境中的核心基点之一。因为他立刻理解了,相对于原来的体验主体,一下看到讲台、感到红色的就不再是抽象的“人”、抽象的个人,而总是在一定时间和空间中的此在(*Dasein*)。海德格尔在此文中 12 次使用 *Da-sein* 一词。为此,兴奋的青年海德格尔干脆将这一点发现指认为使雅斯贝尔斯“整部著作凝结起来的核心”。至于雅斯贝尔斯是否真的如此看待,这对海德格尔倒是不重要的。况且,前者也倒并不想跟着走后者“思想道路”。

青年海德格尔指出,雅斯贝尔斯的立场显然属于当时正在流行的生命哲学。而且,他直接标注出狄尔泰是“高级阶段的生命哲学”。在青年海德格尔看来,许多生命哲学的后继者常常是“糟糕的分店”,即仅仅从一个层面(心理的、精神的、美学的或宗教的方面)去把握生命现象,因为他们并没有真正看到狄尔泰思想中激进的冒险前进的方面,即将生命现象视作上述不同层面相互作用的“原始现象(*Urphänomen*)”。我们现在对马克思、海德格尔的研究中,何尝不是开了许多“糟糕的分店”呢?青年海德格尔认为,应该区分两个意义方向:

一、生命是最广意义上的客体化(*objektivieren*),是创造性的塑造(*gestalten*)和成就(*leisten*),是从自身放逐出去,而且因此模糊地臆指着诸如在这种生命中并且作为这种生命的“在此是”(Da sein)之类的东西。

二、生命是体验(*Erleben*),生命是经验、把握、向自身赶超,而且与此模模糊糊地相联系的,是诸如在这样一种体验中的“在此存在”之类的东西。^②

这是一种重要的思想自觉,这个打上引号并分写开来的“*Da sein*”是极为重要的,此处的引号并非是否定性的,而是一种突现的意味。*Da* 是“这里”,“此处”,而

① [德]阿多诺:《否定的辩证法》,中译本,张峰译,重庆出版社 1993 年版,第 105 页注。参见 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, *Gesammelte Schriften*, Band 6, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003, S. 114.

② [德]海德格尔:《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》,《路标》,孙周兴译,商务印书馆 2000 年版,第 18—19 页。此处海德格尔在原文中所使用的是没有短线的“*Da sein*”。参见 *Gesamtausgabe*, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, S. 13.

没有大写的 *sein* 还是作为系动词的“是”。海德格尔要让雅斯贝尔斯知道他对此在概念本身的重新构境之路径。依青年海德格尔此时从雅斯贝尔斯著作中获得的认识,生命即是有限界地在此去“是”的生存。当然,这里的“在此是(*Da sein*)”还不是海德格尔在后来的存有之思中的用短线间隔法建构出来的内省式的“此-在”(*Da-sein*)。这种生存现象的本质是从生命自身活动投射出来,去创造性地“做”,正是这个不同于胡塞尔囚于意识之中的客观化的意向之“做”同时实现为关涉性的体验,生命活动则在体验中把握世界并赶超自身。我们不难看出,这已经是青年海德格尔自己的私货了。这当然已经是对现象学的突破性表现。这种对生命此在生存的思考是通向《存在与时间》的一个重要基始点。所以,虽然他指认这是雅斯贝尔斯这本书中的“前导性”(Vorwärtsführend)所在,可是,他又嫌雅斯贝尔斯仅仅是“模模糊糊地”臆指这一意向。

我注意到,雅斯贝尔斯此书中对青年海德格尔发生影响的另一个思考质点,是后者对前者如下一个观点持赞同的态度,即将精神生命的本质视作走向实现自身无限性的“道路”(Weg)。雅斯贝尔斯的原话为:“道路存在,实现它的各种性质”(Weg zu sein, seine Qualitäten zu verwirklichen)。^① 这个走向精神无限性的 Weg,将会是海德格尔一生思想开放质性的自指。针对有的时候海德格尔不想承认雅斯贝尔斯此书对他的影响,阿伦特曾经有些生气向海德格尔指出:“正是《世界观的心理学》一书才促使你带着物出来的(即便没有公开出版),否则在当时的学术公共领域(akademischen Öffentlichkeit)中你无法为此发现了解这些东西的时机。最后,正是这份手稿在某种意义上为你与雅斯贝尔斯的多年的友谊奠定了基础。”^②与雅斯贝尔斯相比,海德格尔要狡猾的多。

3. 对此在怎样(Wie)生存的最初追问

生命此在的出场是对个人主体的限定,但是,对于青年海德格尔来说,这只是获得了一个基本出发点,生命无限运动向何处去呢?他要继续挖掘在雅斯贝尔斯这本书中可能被发现的东西。这一点,他很快就捕捉到了。为此,他又回到了现象学的那个先行把握,这一次,他明确指认了对生命此在的“先行把握的意向中的什么(was)和它意向中的怎样(wie)”。^③ 一个文本细节是,此处海德格尔对 was 和

① [德]雅斯贝尔斯:《心理学的世界观》,第290页,转引自[德]海德格尔:《路标》,孙周兴译,商务印书馆2000年版,第20页。

② Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975*. Edited by Ursula Ludz. Frankfurt: Klostermann, 1998. S. 216. 中译文参见朱松峰译稿。

③ [德]海德格尔:《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》,《路标》,孙周兴译,商务印书馆2000年版,第23页。中译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. S. 19.

wie 两词虽然用了强调性的斜体,但都没有使用名词化的首字母大写。这个生命意向中的“怎样”也就是要探究生命活动以怎样的方式向着什么方向运动。由此,雅斯贝尔斯的此在概念则进入了现象学还原的语境。只是在这时才能说,海德格尔的“此在特殊地位不是人类学的,而是现象学的”。^①更准确地说,海德格尔的此在概念是从现象学思考出发的,但它以后一定会超出现象学。

首先,生命是作为包围和建构一切遭遇性事物的有意向的关联场境突现。青年海德格尔说,在雅斯贝尔斯对生命整体的理解中存在着一种意向性上的“关系意义倾向”(Bezugssinntendenz):它是指,在对“物性客体(Dingobjekt)的先行把握”中,“‘它在此’(es ist da),就是一个运动过程(运动:即意向上定向的(intentional gerichtet);过程:即事件上‘发生着的’(ereignishaft sich ‘abspielend’)”。^② 这里的关系意义在我们上面的讨论中已经作过说明,而此处的 Ereignis 的出现只是一次常规使用。意向上的定向,指的是作为发生事件的生命整体应该被视作为一个被生命活动“包围着”的(“umschließend”)的区域,其中,各种对象、力量、过程和现象因生命活动而生成一个意向性的方向(Richtung)。这个 umschließend 的区域以后将生成那个著名的“环顾”(Umsicht)。用青年海德格尔前面已经说明的观点,即是生存总为了……而活着。显然,这也对胡塞尔意识意向性的现实性突破。海德格尔说:“所谓生命就是作为包围着的领域(umschließender Bereich)、作为承荷着一切运动的‘流’(Strom)、作为涌动不息之流的生命。”Strom 一词,令人想起柏格森的内在生命绵延之流。这个“流”,是在特定的“对象意义和存在样式(Gegenstandssinn und Seinsmodus)中被意向的”。^③他坚持要把“过程之奔涌和流动”(Fluten und Strömen des Prozesses)“纳入进生命的概念之中,正是这个奔涌和流动才突现出生命的整体。“生命整体乃是一切形态得以从中突现(hervorbricht)出来的那个东西”。^④这个 hervorbrechen 是海德格尔场境思想的核心概念。显而易见,胡塞尔的现象学越来越容不下海德格尔的奇思性构境了。

青年海德格尔特别提出,在传统的形而上学方式中,人们常常将这个包围着一切的生命区域分裂为与抽象客体对立的抽象主体,然后去外在地探讨对象实体意义上的主体与客体的联系,主体际的联系,海德格尔则认为,“主体与客体之间的联系(Beziehung)的基本意义是分裂(Spaltung)”。^⑤在这里海德格尔没有使用黑格尔—马克思通用的那个经过中介(反思)的 Verhältnis,而使用了区别于 Bezug 的 Beziehung。并且,明确是在否定的意境中使用的。这还是我们上述那个关涉论对

① [法]马里翁:《还原与给予——胡塞尔、海德格尔与现象学》,方向红译,上海译文出版社2009年版,第116页。

②③④⑤ [德]海德格尔:《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》,《路标》,孙周兴译,商务印书馆2000年版,第21、22、24页。参见 Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. S. 18, 21.

关系论的替代。于是,海德格尔超越分裂的主—客体联系论,充分肯定雅斯贝尔斯对生命关涉的**整体性把握**。

这一整体、齐一者(Einheitliche)、未破碎者、超出对立的東西、包围一切生命的東西(alles Leben Umschließende)、与破裂和摧毁格格不入的東西、最终和谐者,引导着我(führt mich)。在它的光亮中我(ich)看到了一切个别的東西,它给出真正的照亮,它预先确定着那种基本意义,在其中,一切遭遇者(Begegnende)得以被规定和被把握为这种生命而来的自行构成和突现(sich Gestalten und Hervorbrechen),并且被规定和把握为向这种生命的回降(Zurücksinken)。这一整体给出那种对对象的本质性联结(Artikulation),而对对象的有所构序(ordnend)的考察乃是意图所在。^①

这是十分重要的一段表述。其实,青年海德格尔对雅斯贝尔斯的生存观已经进行了重新构境:我,是生命个体此在,我是在一种包围着一切的生命整体中被引导,这是一种照亮一切个别東西的光亮,但是,这个照亮不是理论一般对个别的逻辑照亮,而是现实生活中的构造性“照亮”,因为,一切在此包围性关联中出场的事物(Begegnende,遭遇物)都被把握为一种为了……什么的现实意向,即从生命而来的**自行构成和突现**。这是一种生存性的格式塔(Gestalt)建构,对象不再是生命主体的对立面,而就是生命**构序(ordnen)**的场境结果。这简直就是我的构境论的客观前提。^② 这个重要的思考构境点,很快会在《那托普报告》中蔚然成形。

其次,生命由于**面对死亡**而获得**历史性**此在。青年海德格尔敏锐地发现,在雅斯贝尔斯那里,他已经触及到了一个重要的观点,即人的生命过程之现实性此在,恰恰是由于**面对本己的死亡**,此在才获得自身独特的有限性。“唯当死亡作为限界境况……进入体验之中时”,或者当人获得“被体验到的死亡之边缘情境”(Tod als Grenzsituation in das Erleben,雅斯贝尔斯语),人的生命存在才“在此存在”。^③ 我思忖,**面死而生的此在**,这是海德格尔从雅斯贝尔斯那里最大的获得。依青年海德格尔自己的体认,这种面死而生的此在观其实是路德教派的神性概念和“被净化了的”克尔凯郭尔的那个绝对个体的混合物。^④ 这是海德格尔不想让雅斯贝尔斯觉得自己从后者那里得到了很多,故意超越性地建构出这一语境的原始出处。以后,海德格尔将此在直指为**有死者**。应该说,我自己对这一点的体验似乎发生的过早。那还是我小学四、五年级的时候,一天下午,我和另外五个小伙伴骑着一辆脚踏三

^{①③④} [德]海德格尔:《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》,《路标》,孙周兴译,商务印书馆2000年版,第27、30、31页。中译文有改动。参见Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. S. 23、25.

^② 参见拙文:《劳动塑形、关系构式、生产创序与结构筑模》,载《哲学研究》2009年11期。

轮车从南京卫岗^①从东往西的反道斜坡上冲下来,我们都很享受那种风从耳旁呼啸而过的感觉。可是当飞驰的三轮车接近坡的下端时,突然发现前方坡路上竟然有两名向下走的妇女,而马路的另一边是正在上坡的公共汽车。这时骑车的小伙伴猛地一拐车龙头,三轮车向右急冲过去,一头撞在了路边一棵巨大的法国梧桐树上。我自己紧擦着树飞了出去,眼前一黑失去了知觉,应该没有多久我就苏醒过来。可当我坐起来的时候,却看到我们中间的一个小伙伴却已当场魂断在那棵大树上。那是我第一次看到刚才还活着的人顷刻之间离我们而去的场景。人是会死的,从那一刻起从来没有被我忘记过。不会忘记的事情还有,一脸铁青的父亲,竟然一句都没有训斥裹着一头纱布的我。因为先行传回到院子里的消息,竟然是我“出事”了。

在这两个基础性的先行把握之下,青年海德格尔逐渐生成了这样一种对此在如何生存的追问。在他看来,作为生存着的“我”绝不是一个“可用调节方式来确定和有待入序的客体(*einzuordnendes Objekt*)”^②,即在“什么东西”的意义上出现的个人主体,或者说,这是一种以独立的对象性先行方式认识的主体。*einzuordnen*一词,我们在前面海德格尔的宗教生活现象学讲座中已经遭遇,*einzu*为进入,*ordnen*是有序性或构序。这个概念,我们将在后面的《实际性解释学》中再次遭遇到。青年海德格尔分析道:“作为‘是’(ist)之意义的存在意义,产生于以客体对象(*objektgegenständiglich*)为指向的‘理论的’认识被阐明的经验性在这种关于某物的经验中,这个某物的‘是什么’(ist-was)始终以某种方式言说了。”^③它将导引出整个对象化认识论的表象逻辑。这个打上引号的“理论的”总是坏东西,将来它会以形而上学的名号出场。这个“是”(ist),是对象化的什么(*Was*)意义上的先行性指认,而青年海德格尔则是要将其推进到怎样(*Wie*)意义上的“然”(Sein),这就是非联系(主体与客体分裂后的之间关系)的关涉性存在的生成。这种新的存在不是可直观到的实在(Ding 或 Sache),不是关系,而是有生活指向(不是意识的主观意向)的关涉(*Sorge*)本身。这是一个十分重要的思之深化。这种关涉性存在从一开始就不是可见的东西。在这一点上,马里翁说,海德格尔的“存在并不为可见的目光提供任何直接的阅读”是对的。^④依海德格尔所见,生命的“生存意义(Existenzsinn)恰恰就是这种存在意义(*der Seinsinn*)”。如果它是一种客观性,那么,“它多半是在有关周围世界、共同世界和自身世界的经验中可获得的那种意蕴的(*bedeut-*

① 南京的卫岗当年是位于城东中山门外的一个坡度很大的双面坡岗。不过,今天为了车辆畅行,它已经被削平了不少,降低了坡度。

②③ [德]海德格尔:《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》,《路标》,孙周兴译,商务印书馆2000年版,第35页。中译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, S. 30.

④ [法]马里翁:《还原与给予——胡塞尔、海德格尔与现象学》,方向红译,上海译文出版社2009年版,第102页。

sam)非理论的(nicht theoretisch)客观性”。^①这是海德格尔第一次提及这个意蕴性的全新的三个世界的观点。海德格尔在此文中仅此处一次使用 *Bedeutsamen* 一词。这里的周围世界,我们已经从青年海德格尔前面的讨论中熟悉了,可是,他在此文中并没有对共同世界和自身世界做更进一步的阐明。其实,这个共同世界与自身世界恰恰是关键性的,因为它涉及到个人与他人、众人的关联。这既是胡塞尔“第五沉思”面对的东西,也是海德格尔此时思境中的一个缺层。此处的非理论的客观性是说,生命存在的客观性不是一种“什么”意义上的对象化物体客观性,而是生命意向“怎样”存在的实际性。也是在这个意义上,青年海德格尔说:“在形式上,生存就可能被称之一种存在方式,就可以被称之为存在的一种怎样(ein Wie)。”^②这里的“怎样”已经是字母首位大写的名词(Wie)这个存在上的“怎样”,也就是因为它是从上述三个世界中“有所关心的拥有(Haben)”的一种实现。显然,这是青年海德格尔对如何把握生命存在的方法先行。

在这个语境之中,作为此在生存的“我”就登场了。“在这里,我(Ich)必须被理解为那个完全具体的、历史上、实际性的自身(konkrete historisch faktische Selbst),即那个历史上具体的本已经验中可以通达的自身。”^③请一定注意,这个具体的、历史的、实际性的个人,正是马克思恩格斯在《德意志意识形态》一书中研究人的出发点。而具体的、历史的和现实的(wirklich)观察问题,恰恰是历史唯物主义方法的本质。^④并且,此处青年海德格尔对“历史的(historisch)”的第一种指认,还是基于传统中的那个“过去之物”的 historisch。我们注意到,青年海德格尔此时开始使用实际性(Faktizität)来表征一种此在的特殊质性。海德格尔在此文中二次使用 Faktizität。^⑤

在与自我联系的基本经验中,自我的实际性(Faktizität)变成决定性的了;本己的此时此际(eigene hie et nun)被经历的、在这一精神历史的情境(geistesgeschichtliche Situation)中得到实行的实际的生命经验,同样也实行着从中源起的、在其中停留的、向实际的东西本身返回的(zurücklaufend)基本经验。^⑥

这一段话是重要的。其中出现了几个值得注意的概念:一是实际性,这是指生命存在本身的“此时此际”的存在,这个实际性在不久的将来会生成一种新的存在论的基础。二是我自己比较关心的 Situation 一词,有趣的是,唯独对此词的使用,

^{①②③④} [德]海德格尔:《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》,《路标》,孙周兴译,商务印书馆2000年版,第35—36页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. S. 32.

^{④⑤} 参见拙著:《马克思历史辩证法的主体向度》,武汉大学出版社2010年第3版,自序。

海德格尔总是将它置于现成性的处境和境况之中,而没有像东方文化语境中将其理解为正在建构突现出来的场境(situating)。前面刚刚使用的 Grenzsituation(边缘情境),也是如此。不过,按青年海德格尔此处的总体语境看,实际性的此在之存在倒真是构境论的,因为它总是在强调此时此际正在经历和发生着的生命活动,这已经在指向一种全新的生成性的历史时间。所以第三点,也是最重要的一点,在此处,生成性的历史性(*geschichtlich*)一词隆重在场了,虽然这个时候,它是联结着精神现象一起出场的。然而,这将会是一个新的思想构境层。当然,这并不是说, *Geschichte* 在此之前没有出现过,而是指海德格尔并没有在此前将其与 *Historie* 放置在相对特殊的理论专门标示中。海德格尔在此文中 23 次使用 *geschichte* 一词及其相关词组。

4. 过去的历史之物与本已发生的良知历史

我们已经知道,在此时的学术场理解语境之中,狄尔泰已经明确界划了历史学与历史性双重规定。从青年海德格尔此处更深一层思想构境看,他已经开始用狄尔泰的这种界划来表述此在独特的生成性的本已发生。这是一个极为重要的理论事件。

青年海德格尔认为,此在生存的实际性不是一种传统意义上的“‘历史’现象”(“*Historisches*” *Phänomen*),为此他专门在这个 *Historisches* 一词上加了引号,以标注它作为死去的“过去之物”的传统性质。进一步说,青年海德格尔深入地辨识出,我的生命存在不是一种“客观历史性现象”(objektgeschichtliches *Phänomen*),而是“一个如此这般经验着自身的实行历史性的现象(*vollzugsgeschichtliches Phänomen*)”。^① 前一个历史性是对象化意义上的客观现象,而海德格尔想特别确认的则是在正在实行之中的历史性。为什么要做这种辨识? 青年海德格尔解释道:

在今天,历史之物(*Historische*)几乎唯一地只是一个客观的东西,是知识和好奇心(*Neugier*)的对象,是获得对将来行为的实际指导的机遇和场所,是客观批判的对象和拒斥的对象(被当作某个过时的东西),是材料收集和样本,是一般系统观察的“各种案例”的一个混杂物。^②

在青年海德格尔看来,这种历史概念是一种死去的过去之物,我们只是在认知

^{①②} [德]海德格尔:《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》,《路标》,孙周兴译,商务印书馆 2000 年版,第 37—38、339 页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. S. 32、33.

对象的意义上对它发生**好奇**。这个好奇(Neugier),后来成为海德格尔否定性地指认对象化认识论的本质。他说,我们并非是想扩大这个历史之物(Historische)概念,而是要“回到它的真正的意义来理解它,从这个意义来源中,合乎意义地并且以隐蔽的方式,也实际地产生出在客观历史性(objektgeschichtlich)的认识的形成过程中的历史经验(也即历史的精神科学)”。^①这又是海德格尔的那个向着原初返回式的思考法则。现在要做的事情是追问被当作“客观历史性”本身的生成。青年海德格尔说,如果我们回到客观历史性的生成经验中去,那么我们会发现,“‘历史之物’(‘Historische’)并不是一种客观历史性的理论的相关物(theoretischen Betrachten),而是作为本身固然根本不可替换的内容和自身对自身的怎样关心(das Wie der Bekümmernung)”。^②这里,我们遇到了Bekümmernung一词。^③这个词是后来那个著名的Sorge的前身。在此,青年海德格尔第一次用这个情境词来表示此在的历史性存在状态,并且,海德格尔仍然是将其置于那个关键性的Wie(“怎样”)之中的。

在此时的青年海德格尔看来,关心的怎样实现的方式就是**良知(Gewissen)**。我们都知道,这个良知后来在《存在与时间》一书第一部的结尾中所起到的作用。它是对应于沉沦的呼唤和救赎,那时,海德格尔尚未获得本有之思,存在状态内居的功用性沉沦还没有真正的归途。这是后话。正是这个良知(责任),构成了**实行着的历史性(vollzugsgeschichtlich)**的本质。然而,我们却在传统的历史概念中遗忘了这种内含着良知的历史性!

因为我们今天并没有真正看到生存现象(Existenzphänomen),所以我们不再经验到蕴含于历史本身中的良知和责任的意义;历史本身不只是人们对之有所认识的某个东西,不只是书本讨论的对象,毋宁说,我们自身就是历史,我们在历史中承荷自身。因此,甚至那种贯穿于本己发生历史(eigene Geschichte)中的要向历史返回的动机,也是毫无生气的和被掩盖了的。^④

我们就是历史,此在即是本己发生的历史性,而良知和责任构成着本己发生的历史的本质,这种历史性(Geschichte)区别于那种对象化的过去之物的历史学(Historie)。海德格尔在此文中42次使用Historie一词及其相关词组。应该说,这是我所看到的青年海德格尔在狄尔泰的基础上,第一次如此清楚地界划两种历史概念,或者说区分了真正的**历史(Geschichte)**和作为对象性学科概念的**历史**

^{①②④} [德]海德格尔:《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》,《路标》,孙周兴译,商务印书馆2000年版,第39、38页。参见Gesamtausgabe, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. S. 33,32.

^③ Bekümmernung一词在德文中同时有讨厌、忧虑、担心、操心和关心之意。

之物 (*Historische*)。后者也就是历史存在者,以此为研究对象的学科就是历史学。

也正是在这个语境之中,青年海德格尔才会进一步指认:“本真的生存现象指示着某种它所特有的通达之实行 (*Zugangsvollzug*),它唯在某种必须以确定的方式赢得的怎样经验中才被拥有;而恰恰这种居有的怎样 (*Wie der Aneignung*),实即居有之实行开端的怎样 (*Wie des Aneignungsvollzugsansatzes*),才是决定性的。”^①这是一段很玄的东西,我觉得多半是用来吓唬雅斯贝尔斯的。但其中,这三个“怎样” (*Wie*),特别是这个居有中的“怎样”倒真的很重要。紧接着,青年海德格尔在原文中用了整整三行斜体字表达了如下的想法:“这种实际的、实行历史性 (*vollzugsgeschichtlich*) 的生命,亦即在自身的有所关心的自身居有之怎样 (*Wie der bekümmerten Selbsteignung*) 这个问题式 (*Problematik*) 所具有的实际方式中的实际生命,原始地乃属于实际的‘我是’ (*ich bin*) 的意义。”^②这与上一段的意思是接近的。生命此在的历史性不是过去之物的历史性,而是作为正在发生的实行的历史性,这种实际发生的生命活动之“怎样”的方式实现为有所忧虑的自身居有,这就是“我”在此存在的真正意义。我猜测,这是海德格尔此在概念的真正诞生。

青年海德格尔强调说,有两种考察事物怎样 (*Wie*) 存在的方法:一是区域性的、决定事实的客体认识的方法,其实也就是科学的认识论方法,认知对象在其中得到多样性的“构序” (*Ordnung*);二是他这里讨论的实行的历史性的解释方法,这种方法来自于胡塞尔的现象学态度,即对“意义本源”的探究。也是在这后一种方法中,“‘历史’ (*Geschichte*) 就以某种方式获得居有 (*Aneignung*),而在这种居有过程中,‘历史’比一门哲学学科更为丰富”,而传统哲学视域中的历史之物 (*Historische*) 则“始源地已然在此所是” (*ursprünglich schon da ist*)。^③这是内在历史居有论对对象性历史认识论的替代。在以后,它还会取代全部认识论。

一直到这里,青年海德格尔都始终在传统哲学思想场中用形而上学的话语向雅斯贝尔斯表现和显白自己在学术上的高明和深刻,几乎已经忘记了他是评论后者的一本叫作《世界观的心理学》的书。眼看着,该说的东西都已经差不多了,他赶紧回到对雅斯贝尔斯此书论点的评点和教训之上来。

青年海德格尔一本正经地说,雅斯贝尔斯当然也谈及方法,但是,他的方法更多地表现为一种“技术掌握和安排”,这还属于那种决定事实的客体认识的方法,所以,“对立于那种向着生存现象的最本己的倾向”。^④海德格尔还是忘不了教训人。比如,雅斯贝尔斯说:“对于一切考察来说,对象只是迄今为止在此存在的东西。”青

^{①②③④} [德]海德格尔:《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》,《路标》,孙周兴译,商务印书馆2000年版,第41—43页。中译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. S. 35, 36.

年海德格尔立即反问道：“这个‘迄今为止在此存在的东西’就是‘此在’(Dasein)吗？”^①显然在青年海德格尔看来，雅斯贝尔斯的这个此在仍然是对象性认识中的东西，是作为历史之物(Historische)的“定在”，而还不是以独特的方式“在历史中并随之生活”(in und mit der Geschichte)的在此存在。也就是说，虽然雅斯贝尔斯确定了个体生命存在的此在，但并没有达到青年海德格尔的理解深度。他还反讽地说，雅斯贝尔斯之所以出现这种问题，可能是由于他对韦伯社会学科学方法的误导；并且，雅斯贝尔斯反倒没有意识到内含在克尔凯郭尔那里的重要体认。这大约是海德格尔在不久之后的讨论中批评雅斯贝尔斯的“本真哲学过失”(das eigentliche philosophische Versehen (Jaspers!))的主要原因。^②

也可能是青年海德格尔再重读自己的这篇以书评为旗号的长篇大论后，心里觉得某种过意不去，所以最后他又加了一个增补，提出了几点具体的修改意见。我觉得，之所以雅斯贝尔斯将海德格尔称之为“唯一知道我尚不完善之处的专业同仁”，肯定不是这些应景的文字，固然他并不完全懂得海德格尔的所言所思，也从内心里拒绝，但他还是被青年海德格尔抛出的宏篇巨制中的深刻思想构境吓住了。好可怜的雅斯贝尔斯！

我注意到，在1922年海德格尔写下的那篇生平中，他最早提及自己这篇关于雅斯贝尔斯《世界观的心理学》的论文，那时，他就将这篇文章视自己独立描绘新世界观念的概要。我们前面已经引述过，海德格尔将这种新世界观念具体指认为：

把对实际生活的基本现象进行一个系统的现象学-本体论的解释的目标，根据实际生活的存在意义理解为“历史之物”，并且根据它交道(Umgehen)的基本行为方式(Grundverhaltensweisen)，而在一个世界(周围世界、共同世界、自身世界)中被带向范畴的规定性。^③

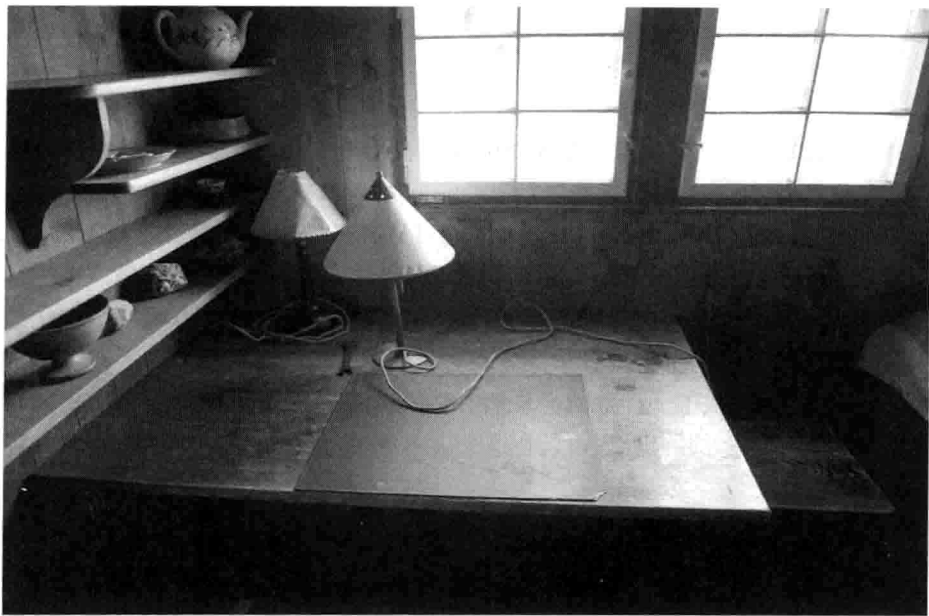
并且，海德格尔自认为，“这种哲学的基本观点是，它作为现象学研究，在原初上同历史的精神科学(Geisteswissenschaft)有着最密切的劳作关联与境(Arbeitszusammenhang)”^④其实，从我们刚刚完成的研讨中能够看出，海德格尔上述观点中有两个思想构境意向：一是建立在“交道的基本行为方式”之上的三个世界(周围

^① [德]海德格尔：《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》，《路标》，孙周兴译，商务印书馆2000年版，第44页。

^② [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学解释》，赵卫国译，华夏出版社2012年版，第24页。参见Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, S. 26.

^{③④} [德]海德格尔：《简历》，*Gesamtausgabe*, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000, S. 44. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

世界、共同世界和自身世界)的看法,二是胡塞尔现象学与狄尔泰解释学的超越性结合。后者,是海德格尔在1923年所作的“实际性解释学”中完成的任务;而前者,在此文中只是简略地提及,并没有详细地展开讨论,它倒是1921—1922年冬季关于“亚里士多德的现象学的解释”的讲座和1922年未公开发表的《那托普报告》的基本内容。



海德格尔生前居住过的小木屋书房

第三章

生活现象学：没有亚里士多德的 亚里士多德研究

1921—1922年冬季学期，作为编外讲师的青年海德格尔开设了题为“亚里士多德的现象学解释，现象学研究导论”(*Phänomenologisch Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologisch Forschung* (Winter semester 1921/1922))的讲座。课程目录上，只有“现象学解释(亚里士多德)”的字样。依我的理解，这是他在胡塞尔现象学语境中第一次进行内部争执的努力，这种争执表现为，青年海德格尔自觉地将胡塞尔的意向性归基为生活世界中的生存性践行，通过对关系意义和关涉意图落空的说明，海德格尔提供了一种生活现象学中悲苦的现世世界图景。据说，讲座的目的是为了进入亚里士多德的世界，可是在这个讲座之中，亚里士多德的文本本身并没有真的照面。

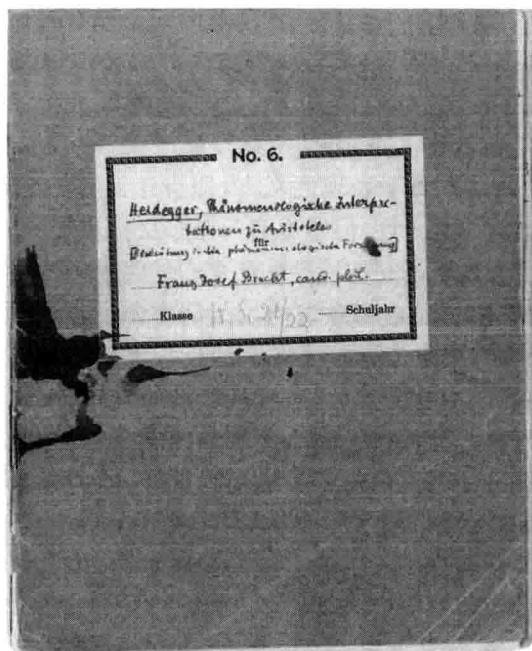
第一节 活页：弱表现背后的强表现构境层

1921年的青年海德格尔，愤愤有感于他所身处的哲学境况：一种在无形的废墟上的自满自足。在此时海德格尔的内心里，他已经在试图从胡塞尔的现象学和狄尔泰的精神科学出发，面向生活世界本身，走出一条新的思想之路。“找到我的路！”^①但是，身为胡塞尔助手的他又不能公开地造次，所以，在课堂讲座之中，他还是在旧有的现象学话语中努力表现，让听者知道他的深刻思考中的争执和挣脱，而在背地里的思想“实验”中，他似乎生成了某种新的思境。在本节中，我们先来看一下他讲稿之外的活页。在这里，我们可能会发现一种与他此时公开的课堂讲授有差别的被表现物。

^① Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel, 1920 - 1963, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main; Klostermann; München; Zürich; Piper, 1990. S. 25. 中译文参见[德]比默尔编：《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》，李雪涛译，上海人民出版社2012年版，第113页。

1. 文本的基本情况

先说一下这一讲稿整个文本的情况。青年海德格尔的讲座《对亚里士多德的现象学解释》手稿，1985年第一次发表于海德格尔全集第61卷。^① 文本由三个部分构成：第一部分是海德格尔讲座的讲稿，即“现象学导论”（海德格尔在私下简称“导论”）的正文，这一部分手稿计4开本43页，手稿右则有海德格尔后来写下的边注（此卷编者不恰当地将这些边注直接插入到手稿之中）；第二部分是经海德格尔认可的12页学生笔记（“前提条件”），也是此卷编者之一的布洛克（Walter Bröcker）的随堂笔记，这可能是海德格尔现场发挥的内容，因为海德格尔同意将其插入到讲稿之中；第三部分是海德格尔没有编序的一些活页（Blatt），这些活页显然是后来海德格尔对此文本所做的重新思考和评点。



《对亚里士多德的现象学解释》的学生笔记本

读者在面对这一文本时，应该注意以下几个重要的拟文本细节：一是现在文本中的篇章结构和大部分章节标题都是编者后来所制作和主观拟建的，讲稿中只包

^① Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. 参见[德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学解释》，赵卫国译，华夏出版社2012年版。

含了少量由海德格尔直接给出的小标题。二是编者以自己的理解在目录中增加了一些并不准确的节目要点提要,我觉得是完全不必要的,这会让不细心的读者误以为是海德格尔的东西。三是编者对海德格尔边注的定性和插入文本正文的做法,我觉得是不妥的。在编者看来,边注开始的一些记号与讲稿正文中的某处记号相同,这被理解为海德格尔示意边注插入的所指。在我看来,这完全是错误的理解。因为,海德格尔的边注通常只是对文本所表现的东西进行的评点,并且这些评点有时候恰恰与被评论的内容是非同质性的,编者将这些重要的思之边注直接插入相应正文的时候,正好造成了读者理解构境层级上的混乱。其实最好的做法,应该是保留边注原有的体外批判性关注的有间距的位置(如全集其他卷次的通常做法,即保留在脚注中)。

对于青年海德格尔这一文本群的质性判断,我的看法有些复杂。第一,这一讲座显然只是海德格尔关于亚里士多德哲学讨论的一个引言部分,它应该与海德格尔1922年夏天所作的“对亚里士多德关于存在论和逻辑学的有关论文的现象学解释”(全集第62卷)相关联。第二,编外讲师青年海德格尔曾经有将此讲稿整理成书的打算,但他并没有践行。1923年7月14日,海德格尔在写给雅斯贝尔斯的信中称:“导论”已经变成了一本书,但“我真正处于某种不确定(Unsicherheit)之中”。^①第三,虽然这一文本属于表现性文本,即青年海德格尔仍然在现象学的话语中尽可能表现自己的思想个性,但这也有一个多层构境结构,即讲稿正文中三个部分体现出来的双层弱表现思想构境层和活页中的强表现构境层。所谓弱表现构境层,即是指青年海德格尔还是有意识地处于胡塞尔的现象学“他性镜像”^②中的表现努力,而强表现构境层则是指海德格尔已经基于自己的相对自主性的思想构境。所以,这里的弱表现构境层的第一表现层是海德格尔在现象学的话语中对当下流行的一般哲学研究的批判,在这里,现象学的形式显示倒成了被表现的内容;而第二表现层则已经是部分跳出现象学的独立思考,被表现者已经转为青年海德格尔此时努力生成的走向实际生活的关涉现象学。并且,我基本上可以判断,作为强表现构境层的被表现内容的此讲稿后所附的活页肯定不是1936年以后写下的评注,从思想性质上说,被表现的内容基于《那托普报告》到《存在与时间》之间正在形成的存在论思想构境,而非本有论。这是读者一定要厘清的不同构境边界。

基于这一判断,我的构境论解读恰恰是从作为附录的活页中的强表现思想构

^① *Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel, 1920 - 1963*, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main; Klostermann; München; Zürich; Piper, 1990. S. 41. 中译文参见[德]比默尔编:《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》,李雪涛译,上海人民出版社2012年版,第129页。

^② 这是一个明显的悖论。按我原先对他性镜像的界定,它应该是指思想主体将他人的思想内居为自己本真的思想基础的被迫随者无意识支配的状态,可是在青年海德格尔这里,他却并非不自觉。也就是说,海德格尔此时是被迫寄居于他已经超越的胡塞尔现象学之中的。所以,我不得不在“他性镜像”上打引号。

境开始,然后再浮现回讲稿正文的双重语境。下面,我们先来讨论海德格尔后来所写下的这些活页。

2. 活页中不是“方案”的思想构境层

活页一共有 17 页。其中,14 页都有海德格尔所加的标题,3 页没有。请一定记住,所有活页都没有构序式的页码,这说明这些记载思想构境的活页是非组织性的、随机的,并且,从活页的内容上看,海德格尔评述的内容和构境层也并不完全同一。所以,这倒给了我进行蒙太奇式的思想复境的理由。

我们先来看被青年海德格尔标识为“箴言(Motto)及出处的致谢性说明”,这一文本被编者构序为“活页 1”。这是上面我所说的海德格尔有将此文本整理成书的根据之一。如果成书,最前面会出现克尔凯郭尔和路德各两段“箴言”。我们知道,一般作者放置于书首的箴言通常是喻指自己的写作意图,海德格尔为此还专门交待道:“为了描画解释的意图,我提到一些箴言,这个现象学研究的导言以之为前提。”^①这是很重要的指点。在上面我们刚刚结束的海德格尔第一思想路标(雅斯贝尔斯书评)的讨论中,我们已经看到海德格尔对克尔凯郭尔和路德二人在此在在规定出场中的基本定位。^②显然,在这里,海德格尔构境喻意的指向有一定改变。此境中,克尔凯郭尔和路德都是作为一种思想革命者的历史角色登场的。在青年海德格尔所引的克尔凯郭尔的两段引文中,我们看到了这样意味深长的话:一是要使哲学“能够脱胎换骨并进入纯粹的光明之中”,更重要的是,“对于哲学和哲学家而言,困难就在于终止”。此处,海德格尔还写下了这样一句评注:“在真正开始的地方终止!”(Aufhören beim echten Anfang!)^③这恐怕是他此时内心里的真实想法。青年海德格尔想终止旧哲学,并且在真正的开端处让哲学脱胎换骨。应该指出,不在旧的轨道上对原来行驶东西进行修补和改革,而是让旧的东西通过自身解构终结(被克服),并且,在另一条轨道上从新的开端出发生成思想新境,这是后来海德格尔思想中最重要的革命性思想构境法则。在新教改革者路德那里,话就更加露骨,一是说“离开母亲的子宫并不比我们走向死亡更快”;二是说“你要知道,如果你还吃奶,就不要喝酒,任何教义都有其适用范围、时代和暮年(Zeit und Alter)”^④

① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 157 页注 1。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 182.

② [德]海德格尔:《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》,《路标》,孙周兴译,商务印书馆 2000 版,第 31 页。

③④ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 157—158 页。中译文有改动。中译者将 Zeit und Alter 译作“时间与时代”。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 182.

马克思说,一切观念都有属于自己的时代。^① 海德格尔是在反讽式地喻指旧哲学在出生的时候就已经死亡,旧哲学是学术上的“活跳尸”。关键在于最后这一句话,任何教义都有其适用的范围、时代和暮年,所以旧有的哲学教义被指已入暮年,海德格尔会使哲学获得新的胎生。这是很大的志向,可是他并没有在课堂上公开自己内心的这种真实的“恶毒”。

在目前被编者构序为“活页 9”的文本中,青年海德格尔使用了“现象学研究中的序言(*Einleitung in die phänomenologische Forschung*)”的标题。^② 这是海德格尔打算成书的根据之二。我注意到,在“活页 11”里,他曾经比较具体地思考了这个序言的构境提纲:海德格尔提出,第一点,弄清楚这本书中的“这些文字面向谁”(An wen sich die Schrift wendet)是关键,用我的话来说,就是此书写给什么样的读者看? 讲稿本身是面对学生,而成书后还将面对什么样的读者,这是海德格尔必须要调整的写作角度。这直接说明了我所指认的,海德格尔在写作中的某种精细的构境“何所向”中的自觉,即在写作中自觉建构面对不同读者的不同构境层。当然,从目前文本的情境看,海德格尔显然没有对讲稿进行大的改动。第二点,这本书的主要任务,是他要在这本书中实施某种对当下哲学的“决定性的批判”(entscheidend kritisieren)。批判谁? 海德格尔说,他“要反对错误的和准科学的哲学,如李凯尔特之流,要反对想象(vermeintlich)中的哲学的事物研究(Sachforschung,雅斯贝尔斯),要反对错误建构的普遍性哲学(狭隘的,费希特和黑格尔)”。^③ 李凯尔特和黑格尔、费希特都是活着和死去的学术大他者。其中,海德格尔对雅斯贝尔斯是最客气的了,因为他毕竟是在进行了“回到事物(Sache)本身”的研究,虽然这是只想象中的镜像。并且,海德格尔此时还假惺惺地要与雅斯贝尔斯结成所谓的“战斗集体”(Kampfsgemeinschaft)。^④ 这几乎是当时德国哲学中流行的所有东西了。而且如果从费希特开始,这几乎包括了整个近代德国哲学的进程。也就是说,青年海德格尔实际上是要向整个哲学界宣战。在给雅斯贝尔斯的信中,海德格尔这样恶狠狠地说道:“谁没有下决心将自己的成就准备应战而进入原则性的战斗基础,乃一场生死搏斗之中,谁就躲在学问之外。那么我们就会有一个很好的营生,以一种对我们的原则的冷漠态度,只是在每个学期中将几十个人培养成蠢材,并灭绝我们的求和行为。”^⑤ 他的这种态度并不令人吃惊,因为以后海德格尔所宣战的将是希腊哲学中的苏格拉底之后的全部西方形而上学进程,而在他以后

① 《马克思恩格斯全集》第4卷,人民出版社1958年版,第148页。

②③④ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第163、169、166页。

⑤ *Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel, 1920 - 1963*, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main: Klostermann; München; Zürich: Piper, 1990. S. 29. 中译文参见[德]比默尔编:《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》,李雪涛译,上海人民出版社2012年版,第116—117页。

隐性的本有论中,在断头台上的则是全部人类现世存在。但我们发现,在公开的讲授中,海德格尔并没有发表一句直接攻击上述三种哲学思想的议论,显然,这种“决定性的批判”采取了**极其隐蔽和曲折的构境方式**表现出来。

第三点,如何批判?海德格尔说:

这部著作只涉及现象学(Phänomenologie),是对其任务的一种思考,所以只涉及那种普遍性(Universität),某种东西从其中严肃地表现出来(ernst regt)。关于其他的普遍性及其哲学,我没什么可说,因为我除了这里的以外,从来没有学过其他的东西。^①

这是一个对**表现性**文本很关键的自觉指认。此处海德格尔专门使用了 *regen* 一词,它是意思是“表现出来”、“流露出来”的意思。同时,这也就是说,青年海德格尔明确承认自己此时批判性的方法论武器就是胡塞尔那里得来的**现象学**。我必须提醒一下,海德格尔运用现象学方法批判旧哲学并非是要把现象学作为教义,因为此时背地里他自己已经超越了现象学,他是在用大家都以为弄懂了现象学话语说和表现,然后再超越它。在青年海德格尔看来,胡塞尔的现象学当时的确很热,但“人们此时还根本达不到‘现象学’的水准和要求”。依他所见,应该“防止在现象学中的胡作非为、幼稚简单、修正哲学、(外在地)玩弄概念”,并且“借助现象学而胡作非为表现在:牵强附会地空谈宗教或世界观!”^②显然,把现象学的方法简单地与宗教链接起来,或者将现象学重新装扮成某种体系化的世界观哲学,都是海德格尔所反对的。海德格尔说,在面对胡塞尔的《逻辑研究》和《现象学的观念》时,“人们大量援引或摘录这些书,但并不理解它们,否则,人们就会停止援引,并效仿它们而置身于由此开启出来的研究意图之中”。^③对于胡塞尔的现象学,关键在于引述他的文字和断言,而是真正能像胡塞尔一样现象学地思考和构境。显然,海德格尔认为自己就是这样做的。在他看来,胡塞尔代表了一种重要思想趋向,它本身内含着复杂的思想构境:

胡塞尔那里汇集了各种主题:(1)布伦塔诺:对心理现象的描述,而不是捏造或虚构低劣的假设!(2)数学的明证性和严格性的理想。(3)新康德主义的先天意识研究;意识(**布伦塔诺**)的先天性(**康德**),更确

^① Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel, 1920-1963, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main: Klostermann; München; Zürich: Piper, 1990. S. 29. 中译文参见[德]比默尔编:《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》,李雪涛译,上海人民出版社2012年版,第117页。

^{②③} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第169、166页。

切地说,起源性、根本性的先天意识。观念论——柏格森。^①

这是此时海德格尔眼中的胡塞尔哲学。对此,海德格尔在这里并没有细细解释。这也会是在讲座正文第1—2部分中强烈表现出来的东西。也是在这里,海德格尔竟然指认出一个重要的前提,即首先要杜绝对胡塞尔“沉迷式的依赖”(hingebendes Vertrauen),这是对胡塞尔主义的信徒们的一个棒喝。我觉得,海德格尔从来不是迷入胡塞尔现象学的迷信者。他承认,在当下的学术思想界中,只是胡塞尔的现象学方法所提供的思想构境路径使自己能够进行决定性的批判,这种批判的实质就是回到事物本身,但是,具体到海德格尔自己的理解,就是要“成为真正意义上的前苏格拉底哲人”(ernstlich auf Sokrates erst zugehen wollen)。^②也就是要“全新地去说”(Neues zu sagen),即回到苏格拉底以前的哲学家那样去重新说。这一点,似乎已经不完全是胡塞尔现象学语境下的东西了。在海德格尔这里,“古老的东西(历史的东西)要在其真正的意义上得到占有或理解,否则就什么都不是;但这并不就是说,对足够古老的哲学的最现代的修复就最好——这意味着想要言说‘新东西’”。^③他表明,自己将不再接着旧形而上学(应该包括胡塞尔的现象学本身)往下说,而是要重返这一哲学原初的迷失之处,前苏格拉底哲学断头之路重启一新的开端重新说。我们做学问通常都按照冯友兰先生指点的“照着说”到“接着说”的理路走。可真正的大师则是不再接着说,而是重新说。当然,这并不是海德格尔此时公开在课堂上言说的路径,而是他心中的构境意向。课堂讲授中,海德格尔只是表现出了这种毁灭性的批判冲动。

青年海德格尔明确告诉我们,他所写下的“这些活页(Blätter)根本不是一些‘方案(Programm)’,而只是指出了原理、指出了方向,沿着这个方向确立所引向的目标和我们应该遵循的‘运转(Lauf)’”。^④他要确立一种新的“严肃性(Strenge)”和原则性,或者说,必须“严肃地对待‘观念’”。

3. 当下哲学的败坏境况及其反转性追问

那么,青年海德格尔所要进行的决定性批判的对象,或者说行将就木的当下哲学究竟是什么境况(Lage)呢?我注意到,海德格尔特意区分了境况(Lage)与情境(Situation),在他看来,境况是外在的非思状态,而Situation则是建构着的思想构境。海德格尔在此讲座150次使用Situation一词,这算得上是高频词了。能看到,海德格尔并没有直接描述上面他提及的几类居主导地位的哲学思潮,而只是简

^{①②③④} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第43、167、169—170、167—168页。

要描述了当下整个哲学思想界的外部状态。在此时他的眼里,当下的哲学不是从“决定性的事物(entscheidenden Sachen)出发”,即没有真正“回到事物本身”,而是听从那些“流行的需求”,外在地“在哲学的‘概念’中活动(Man bewegt sich im “Außen”, an “Begriffen” von Philosophie)”。我有一个不一定恰当的比喻,这就像我们那个不成功的马列主义公共课教学,总是在抽象的概念中打转,却不让学生真正用马克思的基本立场、观点和方法去思考现实本身。海德格尔指认说:“哲学在这种境况面前的逃避就是‘好奇’(die Neugier)。”^①这个好奇,以后被海德格尔锚定为整个表象认识论的本质。海德格尔在此讲座中6次使用 Neugier 一词。从前面的讨论我们可以得知,这种所谓学术中的好奇,就是无思地追逐学界中发生的种种时尚之物,这恰恰表现了某种内里的空虚。所以,固然哲学界也有“大量的观点和流派”,也出现“各种派别、集会、圈子、联盟”,可是这种人为的热闹和繁荣中并没有“严肃的问题”,反倒是哲学本身“严重的败坏”!这也真的很像我们身边发生的一些事情。为什么?

它们明显促成了对生活解释的隔绝(Einkreisung der Lebensauslegung),什么样的隔绝?美学地讲——推卸责任。这意味着什么?把目光和交往活动从生活之存在(Sein des Lebens)引开;不让进入其中。各种替代品、附属物冒充重要的东西;迎合当前无度的需求。^②

不能将哲学的目光投射到生活之存在上,是包括胡塞尔在内的一切过去哲学之思的致命缺陷。在这一点上,海德格尔的感觉和1845年时的马克思和恩格斯是一致的。所以,在这种无思的境况中,哲学才会“呼唤没有人的天性,没有历史的历史之物(Geschichte ohne das Historische),失去其本相的生活”,堕落成某种“文化经营(Kulturwirtschaft)”。^③海德格尔在此讲座中134次使用 geschicht 一词及其相关词组,78次使用 Historische 一词及其相关词组。看起来,哲学在讨论“人性”、“主体”,但却是没有实际生活的思辨概念中抽象的人和主体性;哲学家们也思考“历史”,可都是面对没有真实发生的历史的“过去之物”的历史学问,这才使得今天的哲学充斥着不涉及生活本相的表面的财富(Scheinreichtum)。于是,在今天的学术研究中,“一切出自二手或三手(zweiter oder dritter Hand)的货色都蛀进了最不可靠的解释中”。不去真实地面对原始文本,用一大堆网上下载的二手、三手的东西拼贴和冒充学问之道,也是我们今天学术界存在的状况。在这种境况之中,有的只是思想上的胆怯,哲学家屈从于“一切廉价的引诱”,忙碌于各种无思想的“纲要、

①②③ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第171、164页。

概况、提要、综述、改编、文选”(Kompendien, Übersichten, Auszüge, Synthesen, Übersetzungen, Blütenlese)。① 这挺像我们国内某些哲学圈子中发生的事情:打着×××学的旗号,不时地召开一些没有任何实质思想内容的研讨会,出一些不痛不痒的论文集,以表示自己的平庸学术持存。

面对这种境况,海德格尔内心里的想法是坚定的:“我愿意参加有助于推进事实的争执”(Für sachlich fördernde Auseinandersetzung bin ich zur Stelle)。② 巴姆巴赫说,海德格尔是在 1936/1937 年冬季学期讲座中,首次使用**争执**(*Auseinandersetzung*, 来源于赫拉克利特③的“polemos”)一词。④ 而从我们这里的讨论看,这个起始点似乎更早。海德格尔此讲座中 11 次使用 *Auseinandersetzung* 一词。但是,这种争执“不是教授们的辩论”(keine Professorenpolemik!),而是真正的决定性的批判。在这种决定性的批判中,青年海德格尔反对哲学成为离开生活本身的概念游戏。当然,海德格尔所指认的生活,并非那种流行中的生活哲学,他的生活是某种对于我们的存在(*Sein*)来说“最切近生活的东西”(Das Zunächst: Leben)。请注意,这将是前面所指认的所谓**强表现**构境层的显露,对比海德格尔的活页与正式讲稿,我们会发现活页中的一些重要思想内容在课堂讲授中并没有直接出场,而只是作为**隐蔽起来的最终被表现对象层**,而后者又对应于一个更深层的思考构境,即正在生成的《那托普报告》中的**本真语境**。而这一深刻的来去构境层相对于尚未生成的本有论,则又会被扬弃为表现构境层!这是一个极为复杂的表现结构。

具体通达对象的实现过程,就已经是本真的打交道(*eigentlicher Umgang*),就是在追问中操-持的怎样(*Wie des fragenden Besorgens*)。本真地打交道(*eigentlicher Umgang*)!“本真性”——从存在者引出!(*entnommen aus dem Seienden!*)本真状态的决断,通达存在特性、范畴(*der Seinscharakter des Zugangs, Kategorien*)。存在者以打交道之切近的方式显示。切近的东西:生活。存在特性的指示:作为存在的生活。打交道的本真性:存在!如何存在!(*Eigentlichkeit des Umgangs: Sein! Wiesein!*)⑤

①②⑤ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 166、169、165 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 189.

③ 赫拉克利特(Heraclitus, 约公元前 530 年—前 470 年):古希腊哲学家。

④ [美]巴姆巴赫:《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》,张志和译,上海书店出版社 2007 年版,第 380 页。

你看,这就是我所说的**强表现**。这是青年海德格尔活页中十分重要的一个文本片段。因为这个目前被编者标注为“活页 10”的文本中,出现了一个在讲稿中并没有直接出场的更深的思想构境层,它由一个完全陌生的学术话语概念群构成并突现为思想场境,**存在(Sein)**与**存在者(Seiende)**的清晰存在论差异的界划,**打交道(Umgang)**与**操持(Besorge)**的归基对应,**存在特性(Seinscharakter)**与**怎样存在(Wiesein)**的全新路径。这已经**完全异质**于胡塞尔的现象学话语。如果说在本讲座的主要部分中,现象学方法本身是批判旧哲学的思想武器,或者说在**弱表现性**文本中直接成为被表现的对象,而在这里,海德格尔的思想构境已经远远超出胡塞尔,这是一个全新的**存在论之思境**,这是讲座**强表现层**的真正基础。这应该是支持此时公开课堂讲授的更基底性的一个隐性构境层。海德格尔并没有解释这一新的构境层,我们也暂且不做深入的解读,而留在下一章中具体讨论。由此我推断,这个事后的文本评点时间,应该在 1922 年完成《那托普报告》前后。

也因此,海德格尔在这种显然高人一筹的构境层中指点迷径,他告诉那些此时还看不见的读者,哲学的研究,应该是一种“作为实际生活及生活关联与境(faktisches Lebens und Lebenszusammenhang)形成中进行追问的探究”。海德格尔在此讲座中 145 次使用 Zusammenhang 一词。这显然已经是准高频词。什么是青年海德格尔所说的追问呢?

“追问”就是:“继续”追问、“回溯性”追问、“重新”追问(“weiter-”, “zurück-”, “wiederholend” fragen),在追问中变得有疑问!(fragwürdiger werden *im* Fragen!)追问是暂一时活动(vor-läufig),处于“回答”之中;是真正通过其对象(Gegenstand),即其存在特征(Seinscharakter)来规定的活动。^①

在我看来,这是青年海德格尔最早对自己新的非认识论的内居追问法的概括。

并且,青年海德格尔声称,他的哲学思考的目的就是要找到“真正的开始”(echter Anfang),“真正的开端在其自己时间中形成真正沉思的可能”。^②如何沉思?

解释实际性;获得先行具有(Vorhabe):不是生活,不是世界,而是存在(Sein)、此在(Dasein)。解构地进行(Destruktiv ausarbeiten),以解释的方式获得先行拥有的东西,即**境况**——事先通过或作为实际性所明确

①② [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 166、162 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 189 - 190.

规定的境况来描画。也就是说,作为与实际性相关所缺乏的东西,它所掩盖的东西。弄清楚这种缺乏性的、掩盖着的衰败的境况。^①

这里的先行具有(Vorhabe)还是现象学的关键概念,海德格尔在此讲座中19处使用 Vorhabe 一词。这里有三个不同的构境层:一是在哲学中将实际性掩盖起来的自满的境况;二是境况背后让人和事物得以遭遇的生活与世界,三是使生活与世界得以生成的此在与存在之构境。

在海德格尔看来,现在的哲学是停留在在第一个外部的境况中,并且将“存在者的生存”之废墟当作哲学的生活(听讲座、练习、对文教感兴趣),这种生活哲学是浅薄的,它总是在“这是什么”(was das ist)的层面上(表象认识论)面对生活,而海德格尔则认为,必须从“境况发展成情境”(Lage zur Situation ausbilden)^②! 境况(Lage),是外在于世界中麻木状态下的表象认知;而情境(Situation),则是海德格尔从宗教体验中挪用来的某种圣性情境中的深层追问。所以,他说:“追问状态(Fraglichkeit)本身不是宗教的,而是说,这种状态通常可能首先在宗教决断的情境(die Situation religiöser Entscheidung)中产生。”^③海德格尔对 Situation 的这种特设规定与我的构境论思想努力是基本一致的。海德格尔说,“精神史中的情境不是公然放在那里的东西”,就像最摩登的抒情诗或者最新潮的社会理论, Situation 是进入一种宗教决断式的思想中。具体说,即从存在者对象性的认知真正内居于存在者之在此存在的关涉性构境之中。用海德格尔自己的话来说,也就是“实际性的质疑——最根本的现象学(radikalste Phänomenologie)”,这不再是现象学的简单挪移,而是要将胡塞尔的意向性面向现实深入下去:“在真正意义上‘从下而上’(von unten)开始。它根本性地在自己那里形成‘运动’;不仅在世界中运动,而且在这个世界中的真正成就也是‘自发地’出自‘本己’而形成的”。^④由此,现象学将被加深为实际性的生活解释学。

4. 证伪性的“生存论”:上浮一层的居间性的考察

在了解了青年海德格尔此时已经居有的内里思想构境线索之后,我想提出一个需要读者一起思考的问题:海德格尔会按照刚刚我们上述看到的他自己内心中的真实想法在课堂上讲授的吗?比如直接批评“李凯尔特之流”的错误,反对“错误建构的普遍性哲学(狭隘的,费希特和黑格尔)”?或者怒斥当下的哲学界那种“出自二手或三手的货色”,将胡塞尔的现象学直接回落到“打交道”中对存在与存在者

^{①②③④} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第163、173、171页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 187, 197.

的质性区别之上,从而开启一个全新的思想构境?事实是,显然没有。并且,海德格尔自己在活页中交待的关于本书写作的主旨和“提纲”就已经不是他自己内心的真实想法(强表现状态)了。

我发现,在课堂讲稿的写作中,青年海德格尔已经从他自己的真实想法向当下学术治安场能够接受的更浅显的表现层上浮了一层,他不得不在公开的教学场合回到弱表现状态,即不得不用现有的旧哲学表达方式进行言说。对此,他还专门交待说:“关键的问题不在于新的概念,而借助旧的理-解方式(alte Verstehensweise),借助范畴,而关注根本不同的理解践行和理解方式”。^①这个 alt 方式也是学术老人们的传统方式。这个“老人”有年龄之意,也有传统之旧。如前所述,在 1950 年前后,海德格尔曾经大骂“老人”盘踞学界的可悲状况。对于当下的学界,重要的并非是突然拿出一种异质性的话语方式和全新的概念系统,那样恰恰会让人不知所云,而是要在旧有的学术话语操作中引出实质性的否定。对于这一点,也是我在当年写作《回到马克思》时面临的重要决断。

所以,青年海德格尔提醒自己,他的课堂讲座只能是在旧有的学术治安场中的弱表现构境层中进行争执。于是,他说这本所谓的“导言是为了亚里士多德的解释而进行的一个操持性、践行性的居间性—考察(bekümmerte, vollzugsmäßige Zwischenbetrachtung)”。^②这种所谓居间性的考察中的 zwischen,似乎是指现实学术治安场与自己真实想法的之间位置。所以,他还是选取了学生们能够听懂的“老的”(alt)概念、术语和逻辑。青年海德格尔说,导言将“以形式显示的方式,遵循实际性的运动,展现每一阶段的结构,指向决定性的基本处境”,并且,这种分析的基础将是“生存论逻辑”(existenzielle Logik)。^③形式显示是现象学回到先行发生的解构方法,而生存论逻辑(不是存在论之思)则是生命哲学的旧有理解方式。这种“方法性、解释性的面对运动(methodisch interpretative Gegenbewegung)一直要返回到实际性的开端(faktischen Ausgang zurück)”,于是,“历史之物(Historie)就突显出来了”。^④海德格尔在此讲座中 80 余次使用 Historie 一词及其相关词组。

当然,使用旧的理解方式的目的恰恰是为了最终炸毁它,于是,要使原有的东西生成一种动摇:“运动性——诸范畴——关系意义;基础意义:废墟性,溃灭特征(Bewegtheit—Kategorien—Bezugssinn; ein Grundsinn; Ruinanz. Sturzcharakter)”。^⑤这已经是讲座第三部分的内容概括。其中,这个 Bewegt(不安的动荡)是最关键的,这由两个证伪性的构境层组成:一是由引入对“关系意义”而产生的动摇和动荡造成的不安,令通常状态下的学术治安被破坏,旧有的哲学倒台(Sturz),在旧的学术治安场废墟之上,新的思想构境才有可能被突现出来。其二,运动性又是

①②③④ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 161、158—159 页。中译文有改动。

⑤ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 159 页。

重新观察旧哲学话语的一个批判性的尺度,在运动性之中,传统哲学并不关注的实际生活成为思想追问的主题,并且,一切被在近处拥戴的东西突然在**实际性**践行了的**意向性**中——生活中的关系意义被透视,关涉和操持中的倾向的异己性、间距的无视和阻断之上,生活的本质被指认为生存自我毁灭的废墟。这真的很像电影《骇客帝国》中黑衣人对尼尔所说的那句鲍德里亚的警言:“欢迎来到真实的荒漠!”我觉得,这是贯穿全部导言的很重要的一个否定性的纲领。虽然浮回到上一层学术治安场境况,但目的还是路德式的内在革命。

这样,才有了这样三个突破性的观点:

- (1) 在关涉中理解的关涉活动本身,操持。
- (2) 实际操持的适时特征(作为实际性存在方式之表达)。
- (3) 废墟性的四个特性。^①

从现在的文本来看,这三个观点都已经是对此讲稿的第三部分“实际生活”的提炼,而我们可以看到,在讲稿的第一、二部分中,青年海德格尔都是在旧有的哲学讨论域中,痛苦地说明“什么叫哲学史?”(第一部分),“什么是哲学?”“定义”、“理解”(第二部分)一类的问题。我们不难发现,前两部分是在造成旧有的哲学讨论域中的某种不安定,第三部分则是提出自己的突破性观点。第三部分相对于前两部分的弱表现,具有更强一些的表现性特征。

青年海德格尔专门指认,这种突破集中体现在对“怎样存在”(Wie des Seins)的追问,这种追问必然导致“表现存在的溃败特征”(Sturzcharakter Ausdruck von Sein)。^②怎样存在是追问的入口,但现实结果却是发现现实生活的**败坏性**。这是海德格尔证伪性“生存论逻辑”(existenzielle Logik)的一条基本构境线索。这也是很难理解的一个构境层。我发现,在这里,前面已经说明过的**关系意义**(Bezugssinn)在这里是海德格尔的一个重要的**过渡性**革命工具。关系意义不是对象之间的简单关系,而是**没有出场的此在**去做某事的关涉活动的实际意向。不仅刚刚在关于雅斯贝尔斯的书评中生成的取代个人主体的**此在**,没有在这一讲座中出场;并且,我还发现在海德格尔这一讲座的全程中,他都有意回避了传统哲学中作为生活和思想主体的人。在一定的意义上,这是一个**无主体**的思想过程。这一情境不禁令人想起阿尔都塞 1965 年前后的相近表述和做法。

青年海德格尔在题为“关涉一期待”(Sorgen-Warten)^③的活页中,用四个重要的概念表达了自己在此书中的思想构境的基本构件,即“关涉一期待;‘无’。实际

^{①②} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 159 页。

^③ 这个活页被编者构序为“活页 4”。——本书作者注。

性。(Sorgen - Warten; das ‘Nicht’, Faktizität)”。^①可是,在整个活页中,有关涉,有期待,但恰恰没有作为行为意欲主体的那个“谁”。

当我们再次明确开始解释性地凸显完整的关系意义(Vollzugssinn),即关涉活动的时候,就要明确探讨践行意义:践行如何期待某物;它本身在关涉活动中作为关系(als Bezug)而期待于……“持久地”——明确或不明确地“期待于”的状态。^②

这实际上是两组概念构件:其一是在关系意义中的**关涉一期待**。关涉不是单纯地做事,而是内含着欲求一定目的期待,与过去作为行为、实践一类物性做事未发生时强调的**需要**不同,期待总是已经在**做事情中**对目的实现的期冀。“期待就各种不同的实际可能的把握活动,是期待活动的各种表达”。关涉中的期待,这是关系意义作为实际意向归基于生活实际关涉最重要的体现。在此处海德格尔的构境层中,关系意义也就是对象性关系本身解构之后生成的特定的世界性意蕴特性(Der Bedeutsamkeitscharakter)。在期待中,世界中的意欲对象“蜂拥而至”,意蕴地被遭遇(Begegnis)。^③

其二,打着引号的“无”(das “Nicht”)的出现有些突兀,这里,无似乎是期待的**落空**,在实际性的生活中,期待总是以悖反的方式没有着落,甚至是以异己化的方式成为毁灭(Ruinanz):“毁灭作为无-期待、无-愿(Nicht-warten-wollen),自行溃灭;但恰恰因此而期待并作为贫乏而期待”。^④

期待形成实际性的历史之物的基本意义(historischer Grundsinn);在期待于的“于”中(im “auf”)存在着特殊的世界关系和对象关系(spezifische Welt—und Gegenstandsbezug)。而同样具有贫乏特征的是:在期待中;还不(noch nicht),所以坚持不懈,受特殊约束地、沉重地、迟钝地“是(sein)”;它表达了特殊的**抗阻**(spezifische Widerständigkeit),与**关系意义**合一;实际性的一个核心的生存论范畴(existenzielle Kategorie)。^⑤

这里可以看出,青年海德格尔的实际性的生存论逻辑从一开始就是**悲观主义**的。依他的观点,历史之物的基本意义总是由期待和现实发生的抗阻导致的落空构成的,期待总是在一定的世界关系中意欲一定的对象,可是,种种抵抗必然造成意图的失算,目的越是达不到就越是期待,期待与落空两个环节不可分离,它们共

①②③④ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第160、161页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, S. 184.

同构成真实历史(Geschichte)在“此(da)”的废墟性本质。这是海德格尔第一次比较完整地描述此世的沉沦性。我们也将看到,这种悲性路线的根基实际上是并不直接在场的出世主义宗教情怀。

好了,下面我们来看青年海德格尔在课堂上的讨论。

第二节 对哲学史与哲学的现象学先行追问

在海德格尔关于亚里士多德的现象学解释的导论式讲座中,我们可以看到一个明显的思考递进过程,在本讲座的开始部分(第一、二部分)中,他主要是围绕当时哲学界所关心的基本问题进行了争执性的研讨,于是,进入亚里士多德的思想史方法和何为哲学这样的思考主题则成为他引导学生走向深入现象学批判的反思性前提。从思想构境的看,青年海德格尔基本处于胡塞尔现象学他性镜像的弱表现层之中。

1. 捕捉前理解:哲学解释的“前提条件”

作为本书附录二的文本,是一个由青年海德格尔认定的学生课堂笔记,而且由他亲自标写上“前提条件”(Voraussetzung)。Voraussetzung一词由voraus(领先)和Setzung(确立)构成。并将这部分手稿被分别插入到讲稿的相关段落之中。从这个笔记的内容看,应该是海德格尔在课堂讲座中发挥的部分,它基本上集中在对哲学解释的基本性质的思考上。我们先来看这一部分文本。

首先,青年海德格尔说,哲学的解释特性绕不过“方法上的考虑”,它的方法表现为“在运动性中展开的道路”(Weg in der Bewegtheit)。^①这个运动性也是造成理论常态治安中不安定因素出现的原因,这是与他已经指认的解构法相一致。换句话说,哲学解释就是要“获得一种决断情境(Entscheidungssituation),更确切地说是一种具体的决断情境,这情境不会突然获得,而要在严格的理解之不断的动荡性(stetige Bewegtheit)中赢获”。^②从上面的讨论我们已经得知,这个决断情境是海德格尔从宗教体验中挪移来的。海德格尔在此讲座中26次使用Entscheidung一词。在动荡和不安中获得一种新的决断,这是海德格尔此时对哲学解释的理解。其实,这也就是说,哲学的解释不应该是某种理论传递中现成知识点的说明,它缘起于对原有思想追问中的先行确立,由此生成哲学之思的前提条件。哲学不是知识传递,而是追问之思。这是善意的告诫。由此,我想到我们的哲学教学课堂上那种通常发生的事情,即将哲学变成体系化的“原理”,通过让学生记住和相信某些观

^{①②} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第160、137页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 185、157.

点和概念的绝对正确性，并且用“正确的答案”予以评判。最后，在学生离开课堂的时候，这一切关于哲学的假象则消散在风中。当哲学不在运动性中思时，它已经死亡，或者根本没有出场。

其次，青年海德格尔认为，哲学讨论的目的并非是追逐某种绝对同一性，比如“是否可以证明原理是普遍通行的，是否有最大可能强迫更多的人或一切人都一致同意”，哲学阐释的意义“不在于客观的放之四海而皆准的可证明性，而在于解释所希望的约束性是否成为活生生的，或者说，哲学的认识实践在开端、前理解和方法上是否严格”。^① 在海德格尔看来，传统哲学讨论的目的通常会标榜哲学家自己理论的绝对正确性，并通过争辩将这种东西假定为统一我们思想的同一性意识形态。这似乎就是在评论斯大林主义之下的传统哲学教科书体系及其失败的马列课教学模式。海德格尔认为，哲学首先需要对自己思考和言说本身进行省思。这就需要确立“现象学的基本立场”！

依我的判断，这是海德格尔要在传统哲学讨论域中引入现象学的把戏了。当哲学家们用各种现成的哲学概念进行理解看似复杂深刻的演绎时，胡塞尔领着海德格尔却在追问这种现成性本身的被生成和被遮蔽起来的“前理解”(Vorgriff)。这里的 Vorgriff 中的 griff 在德文中是“把手”、“柄”和“握”的意思，现象学让我们注意的先行发生的把握常常是人们遗忘的东西。海德格尔在此讲座中 69 次使用 Vorgriff 一词及其相关词组，这是现象学的关键词。因为，人们无意忽略掉的前理解，恰恰是某种决定了理解发生的先行确立的前提，人们无法意识到这种决定性的前理解与当下现成性认知之间的距离。全部的现成性认知的基础正对这种理解间距的无视和遗忘。后面他将要说明，理论意识中的对前理解间距的无视的现实基础恰恰是关涉中的间距消除。但是，明显与他的老师胡塞尔不同，在青年海德格尔看来，对所谓哲学的前提条件的追问，就是要将哲学讨论置于一个新的“问题域”(Problemfeld)之中，即实际性(Faktizität)。^② 海德格尔在此讲座中一共 22 次使用 Faktizität 一词。因为，依海德格尔所见，胡塞尔的观念和意识中的意向性，是必须要走向实际性的。在讲座的第三部分中，海德格尔直接表达了这个想法。他先是追问：“意向性是从天而降的吗？”(Ist Intentionalität vom Himmel gefallen?) 显然不是。海德格尔认为：“必然有意向地生活并‘是’、‘说明’。”(ich intentional leben und “sein” muß, “erklären”。)^③ 这是一段非常重要的文字，因为在这里，青年海德格尔第一次明确表达了他的真实思想之何所向。在此时海德格尔看来，胡塞尔现象学的意向性只有走向实际性才会彻底摆脱唯心主义的观念论囚笼。所以，海德格尔所提出的这个实际性就是“历史性(Geschichtliche)，历史之物(Historische)；

①②③ [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学解释》，赵卫国译，华夏出版社 2012 年版，第 144、137、114 页。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 131.

时间意义(Zeitsinne),‘先行’(先与后);实际生活的存在意义(Seinssinn des faktischen Lebens)”。^① 海德格尔在此讲座中 131 次使用 Geschichte 一词及其相关词组。请注意,海德格尔此时的一个思辨技巧就是在一般的概念后加上意义(Sinn),以解构原有的石化意境,使之动荡起来,发生新的构境。此处的时间意义和存在意义均为此境。以至于他在此讲座中 500 多次使用 Sinn 一词。显然,这已经是海德格尔在他的老师胡塞尔现象学的平台上表现自己的想法了:区分历史与历史之物、时间的意义,这是狄尔泰的东西,而关注实际生活的存在意义,则已经是此时海德格尔所确立的“生存论”观念了。这里,我们又可以清楚地看到三个不同的构境理解层,一是作为批判对象的传统同一性哲学,二是作为解构虚假同一哲学的现象学返回(前理解),三是他自己穿透现象学的意识界窗纸走向实际性的表现。这相当于我在没有进入构境论的《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》一书中,在《1844 年手稿》第一笔记的复调语境中所指认的三种话语。^②

再次,也是在这个意义上,青年海德格尔说:“哲学活动是对抗毁灭的生存活动。”(gegenruinant existenziell)毁灭,是海德格尔在讲座第三部分对现实生活本质的批判性规定。所以,在此海德格尔指认哲学的考察活动“绝不是获取知识,而是说,周围世界中的生活以这种方式被把握为对抗毁灭的”。^③ 以我们上面已经讨论过的强表现背景,所谓毁灭即是哲学中那种基于存在者废墟上的无思境况,哲学是对毁灭的抵抗。讲座第三部分的第二章就是讨论这个实际生活中的毁灭的。抵抗的法宝首先还是现象学,即捕捉“特定的哲学前提条件的问题式”(spezifisch philosophische Voraussetzungsproblematik),这就要找到“形成诸原理的根本而决定性的前理解(grundentscheidender Vorgriff),以先行存在于此(Vorausdasein)的方式发生,返回或通过这种方式本身而发生(实际性——在实际性之中——通过实际性)”。^④ 在此讲座中,海德格尔 66 次使用 Problematik 一词。这说明此词为海德格尔的关键词之一。这比雅克·马丁—阿尔都塞将 Problematik(问题式)标注为重要哲学思考方法要早近四十多年。

所以,这就形成了青年海德格尔此时关于哲学思考的一个追问群:

前理解怎样“是”(Wie “sind”)? 人们怎样生存论地规定前理解? 它们有待选择。从何处获取它们? 选择的“视角(Gesichtspunkte)”是怎样的? 它们通过对象所要求的東西而被获得,对象是什么或怎样是(was

^{①③④} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 137、139 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 159、160.

^② 参见拙著:《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》,江苏人民出版社 2009 年第 2 版,第 207—208 页。

und wie er ist), 以及怎样被拥有: 在实际性中或为实际性而担忧。^①

这就是海德格尔在讲座开始时必须面对的问题。人们在通常开始认知对象的时候, 根本没有意识到那个前理解的存在, 海德格尔这里的出发点却是这个人们没有察觉的前理解怎样“是”(功能性的存在), 即怎样先行发生建构作用。并且, 我们只能生存论地看到这种先行发生, 由此生成自觉的观察视角, 真正把握“对象”从“什么”到“怎样”再到“怎样拥有”的存在本身。这是下面海德格尔将要讨论的 Was→Wie→Sein 的路径。

2. 哲学历史学与生活关联与境中的历史

在这一讲座手稿的第一、二部分, 青年海德格尔完全是在当下的学术治安场中, 依照传统的哲学话语和方式, 用听者熟悉的学术行话讨论哲学。这与我们已经看到的, 他在那些“活页”里背后写下的强表现文本的构境层形成明显的层差对比。这两部分的讨论, 在主题上并不多, 他集中讨论了两个哲学教学中必然出现的最基本的话题: “什么叫哲学史”(第一部分)? “什么是哲学”(第二部分)? 这是一个在与当下学术话语进行争执和弱表现的一个过渡性的引导。目的是要逐步使学生们的思考引向青年海德格尔自己想强烈表现新构境层的第三部分。我们先来看第一部分。

海德格尔说, 在传统的哲学研究中, 哲学史似乎就是“研究某种过去了的(vergangen)哲学, 比如这里的亚里士多德哲学”。^②这有两个问题: 其一, 人们总是假设, 这种过去了的“事实”作为历史学(Historie)的对象, 是“历史的、客观的, 具有客观的或与客体相关的所指和性质(objektiven und objektmäßigen Beziehungen und Eigenschaften)”。^③这也是我们通常历史研究中出现的境况。而实际上, 人们没有发现的真相是, 这种“自以为是”的自然解释倾向中的常识感只不过是特定时代中“一定的教化意识(bestimmtes Bildungsbewußt-sein)”下的“类型化(typisierend)”复制的结果。Bildungsbewußt-sein 是青年海德格尔用来批判性地指认一定时代中发生的占统治地位的知识型或权力话语, 在后面的《实际性的解释学》一书中, 他专门对此进行过讨论。在这里, 海德格尔还专门将 Bewußtsein(意识)一词用短线隔开, 变成 bewußt-Sein (“已知的-是”)。并且, 此处的 typisierende 显然是一个贬义词, 这似乎是专门指认某种观念性的赋形。海德格尔还为此专门写下了一个边注: “类-型——根据什么赋形!” (“Ty - pen” — wonach ausgeformt?)。而海德

①②③ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》, 赵卫国译, 华夏出版社 2012 年版, 第 139、2 页。中译文有改动。中译者原来将此处的系动词 sein 的变位形式 sind 和 ist 均译作“存在”。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 160.

格尔现在手中的现象学方法,恰恰是要破解无意识发生的类型化的秘密,即先行的生成机制,把人们看不见的先行规定性(*vorgriefflich gehaltlich bestimmt*)和前理解结构显现出来。这是用现象学来突破哲学常态,也是此处海德格尔弱表现思想构境的根据。

其二,青年海德格尔说,“哲学中的历史之物(*Historie*)只有在哲学-探讨(*im Philosophie-ren*)中才能得到把握,这就像生存(*Existenz*)一样,只有通过纯粹实际的生活即借助历史(*Ge-schichte*)才能把握和通达(I.)”。^① 我们能看到,青年海德格尔在这里就开始学着他的老师卡尔·布莱格(C. Braig),比较多地通过玩弄短线构词法来标示自己所使用的词语已经是解构原有语境后的非常性质。当然,这还不是《哲学论稿》中那种根本性的本有论质性改变。这是说,哲学史的对象只有在真正的哲学之思中才能发生,就像我们面对生存一样,生存不是概念游戏,而只有在生活本身先行性的生发历史中才能被把握和理解。在这里,海德格尔还专门标了一个“I.”,意思是说,这恰恰是理解上述第一点的钥匙。

青年海德格尔发挥道:“哲学是对实际生活的历史之物(*historisch*)的(即随着历史的发生而理解的 *vollzugsgeschichtlich verstandenes*)认识。”^② 这个“随着历史的发生而理解”立刻让我们想起海德格尔前面在对那个讲台的体验中的“一道发生”,史学研究一定要带出那个发生的历史构境而理解。不同于传统历史学的历史性,海德格尔主张一种在实际生活关联与境中对历史对象的追问,使看起来自明的(事实科学)历史学处于一种可疑状态之中,所以“强化的疑问状态和追问,朝向历史的态度——历史学的怎样(*das Wie des Historischen*)”。^③ 历史学的怎样之追问,就是要促成历史学研究的方法论自觉和现象学返回。依海德格尔所见,哲学史研究并不是追逐哲学家思想和文献的什么绝对的虚假客观性,而是与之发生一种复杂的争执(*Auseinandersetzung*)。为什么?这是由于任何历史上的哲学思想总是处于一定的“生活关联与境”(Lebenszusammenhang)之中,比如亚里士多德一类的哲学思想就是在“希腊民族精神史的生活关联与境中形成,从它们那方面融入基督教的历史;不仅如此,这些哲学在基督教化的西方历史进程(中世纪和近代)经历了种种变形和改造”。^④ 这显然有狄尔泰的历史哲学的影子,历史研究不是追逐被研究对象的客观性,而是要重构一定的生活关联与境及其转变。但是,海德格尔在此又加入了现象学的解构因素,即揭示那些哲学史研究中被遮蔽和遗忘的先行发生。

这就涉及到这本书的主要研究对象亚里士多德了。真不容易!有趣的是,在这个题为“亚里士多德的现象学解释”的导论中,其实根本没有关于亚里士多德思

①②③④ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第2—4页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 1, 2.

想的具体讨论。整整一个学期,海德格尔就真的是在讲“导论”,他不是直接说亚里士多德的思想是什么(Was),而是教学生们怎样(Wie)进入到亚里士多德思想的历史性重新构境之中。他说,当代与亚里士多德的“关系”中最核心的东西,是“看的路径,特别是言说((Seh- und vor allem Spruchbahnen)),即‘表现’(Artikulation)的路径:逻辑(Logik)”。^① 请注意这个 Artikulation。对于怎样表现的路径,海德格尔通常是自觉的。这也是现象学对那个前理解和先行构架的思考。往往被隐匿起来的逻辑结构本身的先行建构,才是我们得以真正地看到和言说亚里士多德的合法哲学史路径。

也是在这个情境之中,青年海德格尔概要地说明了哲学史中“亚里士多德哲学的接受”问题。你看,他不说历史上的亚里士多德是什么,而是说亚里士多德在欧洲历史的不同生活关联与境中是怎样被接受的。这有如下几个要点:一是亚里士多德在中世纪基督教(天主教会)的经院哲学中得到了积极的评价。在青年海德格尔看来,早期和盛期经院哲学经历了一场“希腊化”(Gräzisierung)的过程,对亚里士多德的真正接受,恰恰是早期基督教的生活关联与境中生成的特殊的“周围世界”,其中,“希腊人特殊的此在解释和此在概念(术语)”(Fgriechische Daseinsinterpretation und—begrifflichkeit (Termini)]成为接受亚里士多德的关键性“看”与“说”的表现方式。^② 海德格尔将他已经获得的一定时间中的此在概念情境化到希腊思想史中,并将其与特定的周围世界关涉起来。这是一个没有直接表现出来的构境层,他只是透露某种思想史方法论中的“应该”。二是19世纪的新康德主义在知识论的语境中反对亚里士多德的“旧形而上学”。对此,海德格尔是嗤之以鼻的。三是青年海德格尔真正想要指认的一个思想方向,即从19世纪到当下的所谓“语文-历史学”(philologisch-historisch)考察。这一研究始于施莱尔马赫的神学文本诠释学。在这里,人们开始面对亚里士多德的希腊文文献版全集,这是文献学意义上的“回到原初”。后来又经过特伦德伦伯格(Trendelenburg)形成了一个语文学分支,这就到了布伦塔诺(前者的学生),“而在布伦塔诺那里,胡塞尔看到了决定性的东西,并因此超越了他”。^③ 这就是青年海德格尔此时手中作为如意棒的现象学方法了。

3. Was→Wie→Sein:“哲学何为”的先行通路

如果说,在第一部分中,亚里士多德只是在最后作为哲学史的抽象对象而象征性地出场,可是到了导言的第二部分以后,亚里士多德干脆消失了。第二部分中,

^{①②③} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第4、7、9页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 3.

青年海德格尔十分认真地与学生讨论了“什么是哲学？(Was ist Philosophie?)”这样一个哲学专业课堂通常最初都要面对的问题。其中，青年海德格尔主要思考了两个重要的引导性问题：一是定义，二是理解的情境。这都是对“什么是哲学”本身进行现象学再追问的先行通路。

第一方面，是关于**定义(Definition)**。由于是在传统学术治安场中言说，所以青年海德格尔先是十分繁琐地讨论了这两种对定义问题的“高估”。所谓高估，即是走向**理念优先**的倾向。在海德格尔看来，第一种高估是定义本身。在通常的情况下，学哲学，首先要知道哲学是什么(Was)，这就会给出一个关于哲学的定义。我们可以看到，斯大林主义的体系教科书中通常都是由定义加例证构成的。比如我们常常将哲学定义为“理论化、系统化的世界观”。海德格尔说，所谓“定义由最近的种加属差构成”，定义对应于一定的已知的或已说出是什么的**对象领域**，这个对象系统中的种种东西都有着精细的被构序了的种类、类属和性质的区分。如“玫瑰是一种植物，植物是一种有机体”，有机体再区分于无机体等等。哲学也是诸多学科构序分类中的一种东西，相比于其他学科，它有自己的质性(Was)。在这个意义上，如玫瑰一样，“哲学是某种东西(etwas)；形式地讲，是某种对象(Gegenstand)”，或者更具象地说，哲学似乎是直观中的“一个物(ein Ding)、一个事物(eine Sache)”。^①这是海德格尔当时所面对的哲学教学的现实境况，对此，他当然是心怀不满的。所以海德格尔说，这种对已知对象的类别归属式的定义实际上是一种无思的空话。他想要让听课的学生中断这种抽象的流行说法。当然，青年海德格尔没有像禅宗公案中所说的棒喝法，即，小和尚问老和尚：“佛是什么？”老和尚回道：“干屎橛。”海德格尔没有说原来关于哲学的定义如粪土，而是苦口婆心地用**现象学式**的追问构境前件的方法启迪处于传统学术境况中的学生们。这就是我所说的海德格尔在表现性文本中的争执。当然，此处的争执还是以现象学突破传统哲学的较多**他性**镜像的弱表现。但我觉得，青年海德格尔此处对现象学的利用已经是狡猾的、策略性的了。

青年海德格尔告诉学生们，哲学如果作为一种对象，看起来现成的定义中的它**本身“拥有其真正被给予的方式”**(Weise des genuinen Gehabtwerdens)。^②即那个哲学作为对象性的“是什么”(Was ist)本身的**怎样(Wie)**被生成的方式。就像我们在课堂上光说，“哲学是理论化、系统化的世界观”，可是，何时何处、以怎样的方式，哲学才成为一种面对整个世界的“总的看法”的**历史性的被给予方式**，我们却是不思不说的。在海德格尔看来，正是这个“真正被给予的方式”，被我们自己遗忘了。为此，海德格尔还专门在一个边注中写道：“人们通常看不到后者，并很少将其置于问题式(Problematik eingestellt)之中。而我们恰恰就‘习惯地(gewöhnlich)’活动

①② [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学解释》，赵卫国译，华夏出版社2012年版，第17、18页。

于其中,迷失形成了习惯。”^①以后,将是遗忘存在成了习惯。这也就是说,当哲学家习惯于在各种关于哲学的定义和概念中来回穿梭的时候,他们恰恰迷失了真正追问哲学被生成的“前理解”方式,或者说,真正“拥有对象”的方式。所以海德格尔说,现象学可以让我们重新学会“先行拥有”,即把对象“是什么”的境况(Lage)引向“存在实际的经验活动或此在的某种情境(Situation)之中”。这样,所谓定义式的问答就可能在现象学形式显示的意义上发生改变:“**从有待获得的基本经验出发,去把握那些适合于情境或前理解的东西(situations—und vorgriﬀsgebührende),呼求着对象而规定其是什么-怎样-存在(Was-Wie-Sein)**。”^②请一定注意,这个 Was-Wie-Sein 是极为重要的,海德格尔通过对两个疑问代词和一个系动词的名词化改写,生成了他自己未来的一个存在论的真实进路。按照我的理解,它应该写成 Was→Wie→Sein,即从对象性的什么,到现象学地追问前理解的怎样,最终走向对存在本身的追问。我们能体会到,青年海德格尔的教学是精细和有效的,他没有简单地否定被质疑的对象,而是让现成性的对象本身消解于现象学追问之中。很是精彩。

第二种高估是指,在传统的学术治安场中,谈论哲学的定义也必然会涉及到某种原则(Prinzip)或原理性(prinzipiell)的东西。在这种同样走向理念的“高估”中,所谓原理就是从杂多感性现象中抽象出来的先验共相(Allgemeine),即最普遍的东西(“一”),原理是普适性的、至上的,一切特殊事物都依存和分有它。这也很像我们从苏联承袭而来的哲学教科书的那种由抽象概念构成的原理体系。与前述相同,海德格尔还是现象学地追问了“Was-Wie-Sein”,他说,谈论一个对象的原理,关键是把握这个对象的“怎样是”(Wiesein),更确切地说,“必须指明那个对象在其中作为原理而起作用的‘怎样’(das Wie)”。在这里,我还是想到我们那个失败的马列主义公共课的讲授方式,我们总是在课堂上让学生们记住这些“原理”(定义)的绝对正确性,但从来不让他们去思考这种“正确”生成的前提和“被给予方式”,即在特定的思想史进程中,马克思主义经典作家怎样实现某种哲学变革,从特定的历史性错误走向同样是历史性的正确。并且,这些“原理”随时都会有成为新的历史性思想错误的可能。所以,学生们从来没有真正理解这些所谓的“原理”,如同这些原理生成的“被给予方式”的被遗忘一样,它们也一定很快被忘记在时间中。

青年海德格尔认为,正是这个怎样是的功能,以及有目标指向的“为何”(Wofür),才构成了对象“是什么”的规定。^③其实,正是这个“怎样”和“为何”,才是现象学意义上的回到“事物”(Sache)本身。这个事物本身不是“什么”意义上现成的对象,而“通过与其特有的打-交道(Um-gang)相符合而存在于此的方式,通过一定的希腊人的对象逻辑(bestimmte Gegenstandslogik der Griechen),通过它以某

①②③ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第18、19、22页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 19.

种可见的变化而存在,即通过其被获得、被制作、被生产、被作成的存在(Gekommen-, Gemacht-, Hergestellt-, Verrichtetsein)”。^① 必须专门指出,这是一个偶现的强表现的片断了,因为海德格尔一下子跳跃到了事物本身的在打交道中的生成(制作和生产)。显然,在这个时候,他已经意识到这恰恰是希腊哲学后期开始被遗忘的对象逻辑的根基。这个很深的构境点将是不久之后《那托普报告》的核心构境驱动的核裂变式的爆发因子,也是离马克思的历史唯物主义最近之处。但海德格尔在这里并没有对此进行展开式的说明。

接着,青年海德格尔又例举了两种对定义问题的“低估”。与理念性的高估相反,低估即是走向感性的具体和经验。有趣的是,海德格尔先反讽性地引入了一个马克思使用过的重要概念,即**具体劳动(Konkrete Arbeit)**。走向具体,是低估的第一种形式。在他看来,所谓“具体劳动就是说:走向对象的具体格式塔”(auf den Gegenstand in seiner konkreten Gestalt zugehen)。^② 这里的 Gestalt 也可以译作**构形**。这区别于前面海德格尔在现象学意义上使用的赋形(Ausformung)概念。海德格尔在此讲座中 20 次使用 Gestalt 一词,10 处使用 Ausformung 一词。在海德格尔 1934 年写下的关于恩斯特·荣格《劳动者》一书的笔记中,他讨论了 Gestalt(格式塔)和 Arbeit(劳动)之间的关系。在 1954 年的《格式塔》一文中,他再一次回到这个重要的主题。^③ 海德格尔这里所说的具体,是指对对象意义的说明不再坚持某种抽象的“形式的”逻辑(“formale” Logik)的规定,

具-体(Das Kon-krete),更确切地说,以“具体”的名义出现的东西,是那种在凝聚中或通过凝聚而被结合或存在的东西。如果一个对象具体地被拥有(ein Gegenstand konkret im Haben ist),那么这种对于对象的拥有便以这样的形式发生,它完整地或在其完整的联结或凝聚关-联(Verdichtungszusammenhang)中把握对象的规定性。也就是说,通过对象“什么-怎样的规-定性”(Was-Wie-Be-stimmtheit),真正把握完整对象(最终)的结构-意义(Struktur-sinn)。^④

这看起来像是一个非常具象的复杂说明,可是,其实青年海德格尔是在否定的意义上描述这种“低估”的。很重要的东西是这里出现的 Was-Wie-Be-stimmtheiten,从什么到怎样的追问,必然导致一种对一种“一定的”具体语境的关注。海德

^{①②④} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 24、26 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 25、27、28。

^③ Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 90, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, S. 83 - 148; 285 - 295。

格尔将 Bestimmtheit 用短线隔写成 Be-stimmtheiten, 是表示一种意义的重构性。海德格尔在此讲座中 207 次使用 Bestimmt 一词。这足以说明马克思 1845 年用以建构历史唯物主义方法历史现实性维度的此词在海德格尔这一时期思想构境中的重要作用。^① 并且, 我们已经挑明过海德格尔此时那个加 Sinn 的解构把戏了。所以, 这里的结构—意义很重要, 具体劳动是使对象处于一定的凝聚性关联之中, 这是人们意识不到的一种强暴性关系建构。可能, 这也是海德格尔的思想与马克思一负一正的最初的分野。

在青年海德格尔这里, 与这种走向感性具体的构形相近, 这恰恰也是科学认知的运转方式, “科学的样式及其运转给我深刻的印象, 它不断地创新并暴露困难, 不断从其中涌现出大量新的知识, 插手并推动着人性的发展, 当人提示了所有那些物 (Ding) 时, 他就证明了自己是非凡的创造者”。^② 显然, 科学在海德格尔眼中并不是什么好东西, 科学的求新不仅构形和控制自然的存在, 而且也“插手”人性的发展。以后, 在关于技术的本质讨论中, 海德格尔提出了技术是我们无法逃避的存在之命运的指认。这也是后来霍克海默和阿多诺《启蒙辩证法》一书批判工具理性的基本理路。依海德格尔所见, 科学通常依存于具体劳动中的建构, 但是它仍然没有告诉我们这些假想中的物是为何 (wo für) 被获得的, 同时, “关于‘怎样’我们还是一无所知”(über das “Wie” noch nichts)! 因为, 科学经常在把自身具体建构的结构意义假想成对象客体的结构(神目观中的辩证法逻辑之起源)而不知。在科学认知中, 我们“只能在它上面看到简单的‘程序’(Programm)特性, 而看不到丰富的、现实的‘成果’, 只看到‘框框’(Rahmen)或‘栅格结构’(Gitterwerken), 而看不到丰富的原材料”。^③ 这也是一种对“是”(存在)根本性的遗忘。

青年海德格尔所列举的第二种“低估”是把哲学作为“体验”(Erlebnis)。这显然是在说狄尔泰。海德格尔甚至阴险地反讽道, 那种“历史之物的意识”(das historische Bewußtsein), 恰恰在所谓体验式的堕落中, “救乎了理解和经验活动”(das nivellierte Auffassen und Erfahren)。^④ 海德格尔在此讲座中仅仅三次使用了 Erlebnis 一词。在此时海德格尔的眼中,

只要这样来强调“体验”(Erleben), 那样一种哲学要么就仍然是某种个人的事情, 没有任何值得言说或描述的意义, 要么就一定有这样的意义, 同时代的人通过随便什么手段就会被带进这样的体验, 比如各种书籍都已齐

① 参见拙著:《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》, 江苏人民出版社 2009 年第 2 版, 第 462—463 页。

②③④ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》, 赵卫国译, 华夏出版社 2012 年版, 第 27、28、35 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 30.

备,话语风格“令人叫绝”,它完全按照时代的需要(Bedürfnissen der Zeit)来言说,所以是当今最可能的宗教或形而上学。^①

青年海德格尔承认,体验已经是从对象境况(Lage)走出来的情境(Situation)状态,但是,问题并不在于体验,而同样在于构成体验的先在决断,“人们忽略了,恰恰要借助通路本身的形成(der Zeitigung des Zugangs selbst),才能突显出体验中的决断之怎样(Wie der Entscheidung),而通过践行决断,比如,通过把握对此在的担心(Bekümmern um Dasein),诸多基本困难恰恰才刚刚开始”。^②这个关涉性的Bekümmern又出现了。这里,海德格尔所提出的对构成体验本身的先在通路生成的追问很重要,它还是体现了现象学批判的那个重要原则,即解构自然倾向中那种现成性的伪相,回到事物本身的开端。

4. 解构:现象学生存论的主题

也是在这里,青年海德格尔反指了现象学的一个重要观点,即解构式地突显形式显示的原则。解构和形式显示这两个问题,我们在前面的相关讨论中都已经了解了海德格尔的一些初步看法,而在这里,我们能清楚地看到海德格尔这些观点的深化和改变。

青年海德格尔说,解构(Destruktion)生成“现象学生存论的主题”(die phänomenologische existenzielle Topik)。^③显然,生存论=现象学,生存论在此是后来海德格尔存在论出场的消解性前提。如前所述,上一次解构的出场是海德格尔指认批判的本质,而此处他则直接将解构确认为生存论的主题。海德格尔在此讲座中7次使用了Destruktion及其相关词。这其实也是一个十分重要的对比性的规定:前述的科学—认识论是建构对象性世界的有序结构(无意识地“向自然立法”)的,而现象学则是对这种无意识客体化的石化结构进行解构,即将自然解释倾向(natürliche Interpretationstendenz)的常识状态中的被遮蔽的前理解和先见构境构架现象学地反指和显示出来。

所以,海德格尔说,“规定对象的‘什么-怎样(Bestimmung des Was-Wie des Gegenstandes)[(产生、开端、通达、居有、感知、创新,Zeitigung, Ansatz, Zugang, Aneignung, Verwahrung, Erneuerung)]”,“关键是强调其原理-存在功能”(Prinzip-Seinsfunktion)。或者说,这是一种“显示着的(anzeigend)”理解,这个显示即是现象学的根本,显示即是将被自然常识遮蔽起来的对象被给予的形式呈现出来。对于这一点,我们已经非常熟悉了。从什么到怎样,也就是要重返对象本身的生

^{①②③} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第33、34、29页。

产,那个被遮蔽起来的真正开端,这种回到事物本身的道路才是通达“对象”的居有方式。这也是某种造成事物所是的“存在功能”(Seinsfunktion)。这个 Seinsfunktion 是十分重要的,它说明了海德格尔存在之思的真正缘起之一。海德格尔在此讲座中仅此一处使用了 Seinsfunktion,但 13 次使用 Funktion 一词。现象学的形式显示和解构性理解,即是让这个在传统哲学中不能成为讨论主题的初始的与……关联状态重新呈现出来。

我必须在理解活动中,在直接确立与……的关系(Beziehung setzen zu ...)中获得定义性的内容,所言及的东西,关于对象被给予生成的(Gegenstand gegeben werden)内容或诸规定,本身恰恰不允许变成主题(dürfen gerade nicht als solche Thema werden),而是说,把握的理解活动将遵循指明了的意义方向。^①

其实,熟悉胡塞尔现象学的人都知道,这是在摆弄那个意向性关系了。在传统的自然解释状态中,没有成为自觉“主题”的东西恰恰是让对象生成的那个与……关联的意向性,而形式显示则正是要通过解构的方式使之呈现出来。

也正是在这种解构的意义上,青年海德格尔将哲学重新阐释为这样一种特有的“争论”(Polemik),即在解构的方式不断进行的争辩,甚至“敢于冒险进入‘白日’的光亮中(in die Helle des ‘Tages’ vorgewagt)”。这个“白日”其实就是已经成为公众认同的一般学术治安场域,敢于进入这个学术场中进行质询性的争执是需要巨大勇气的。海德格尔说,“情境的重大变化本身就是争论性的”。并且,与其说争论这个词“不能被理解为受欢迎的哲学或者科学‘职业辩手’意义上的‘好斗’,毋宁说,争论本身贯穿此-在(durch da-sein)”。^②这里的“此-在”是指所有当下发生的真正的哲学之思。

我发现,也是在这里,青年海德格尔十分密集地加写了三个重要的思之边注:他在第一个边注中写下了这样一句话:“理解的通路正在被理解着(Der Verstehenszugang ist verstehend),就好像占有所遵循的探索道路(Nachgehensweg)已经被给予了或‘形式’(formal)上被给予了”。^③这是十分深刻的评点。这是说,人们往往行走在道路上却对道路本身无思,而现象学的解构恰恰是将科学中没有自觉意识到的认知本身的“怎样”通达的方式(道路)显现出来了,这就是显示中的形式。关于这一点,我们在上述讨论中已经有了初步的了解。在紧接其后的第二个边注中,青年海德格尔进一步指认到,“生存论的、形式-显示着的、原则性的定义(existenz-

^{①②③} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 29、57、30 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 32.

liell formal-anzeigende prinzipielle Definition) ”三者是一致的, 所谓“显示着的就是说: 从根本上使其践行过程远离那些诱人的或显而易见的、观点性的残骸: 涉及‘预防’(Vorkehrung)”。^① 与自以为是的科学建构不同, 现象学的解构恰恰是一种对方法论非法僭越的事先预防, 它先行性地显现了“道路上的‘怎样’(das Wie des Weges)”。^② 第三个边注里, 青年海德格尔说: “从真正的东西出发来看, 先行给予的东西(Vorgebende)恰恰是真正原初的、明确的, 但首先或必然要回落(abgefallen), 以回落(Abfall)但却真正地确立起来”。^③ 解构式的形式显示中的先理解(形式)之在场是对建构对象的更原初的指认, 看起来这是从对象向非对象性的回落, 但这却是更原初的东西。“‘形式’(Formal)给出践行的‘开始特征(Ansatzcharakter)’, 导致对所显示的东西(Angezeigte)进行原始的充实(ursprüngliche Erfüllung)”。^④ 甚至, 海德格尔在一个边注中将其指认为“形式本体论”(formal-ontologisch)或“形式化的本体性”(formalisierte ontologische)。^⑤ 可以看出, 此时现象学意义上的形式, 对海德格尔此处的思想表现构境是至关重要的。

“形式”或“形式的东西”是这样的内容, 它指出显示的方向(Anzeige in die Richtung)、标划道路(Weg vorzeichnen)。这里的“形式—显示”在哲学上不能拆分, 形式的东西不是“样式”或对内容的显示, 毋宁说, “形式的”是规定之开始, 具有开始的特性。^⑥

形式就是开端。这个形式是那个处于开端中的被遗忘的现象学意义上的“被给予方式”。当然, 青年海德格尔这里所指认的**开始**, 是相对于科学认知中被假想为现成客观对象的那种被遮蔽起来的先在生成性, 现象学的形式显示本身就是回到这个看不见的开始。所以, 海德格尔说, 真正的定义应该“指出对象本身怎样真正被遭遇、规定、构形、生成(Wie der eigentlichen Begegnung, Bestimmung, Formung, Bildung)。这些都存在于完整的现象中所发生的造—形(Einbildung)活动中”。^⑦ 这里的构形(Formung)似乎已经开始区别于前面现象学语境中的赋形(Ausformung)。海德格尔在此讲座中仅此一处使用 Formung, 而 11 次使用了 Ausformung。而以一定的先行性图形进行建构的 Bildung, 在后面的讨论中, 海德格尔还有更深入的说明。

显而易见, 此处海德格尔用以在学术场中表现出来的方法论构境层, 仍然是胡塞尔的现象学还原。但他立即表示, 一个对象的先行性被生成的“怎样”的形式显示, 才会使我们真正拥有, “真正的拥有(das eigentliche Haben)在有些对象那

①②③④⑤⑥⑦ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》, 赵卫国译, 华夏出版社 2012 年版, 第 30、31、47 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 32.

里,从根本的意义上说是一种存在(Sein),也就是说,是各种践行性质之特殊的存在(das spezifische Sein),是导致生存的特殊存在”。^①对象是“什么”,形式显示是“怎样”之中归基,最后才是真正的拥有中的“存在”。即那个重要的 Was→Wie→Sein。

5. 朝向……行为:理解情境中的哲学

在完成了上述现象学式的方法论前提的说明之后,青年海德格尔开始对哲学本身进行否定性界定:

首先,青年海德格尔认为,哲学不是一种死亡的石化了的知识性对象。“哲学不应该被先行把握为文化客体(Kulturobjekt),被当作某种完全确定的文献所宣布出来的诸如此类的东西,所以,它首先不存在于客观的历史学经验(objektiv historische Erfahrung)中,不存在于客观的历史学范畴(objektiv historische Kategorie)中;不能被意指为教化手段(Bildungsmittel)”。^②哲学不是什么现成的、确定性的需要灌输给人们的東西,哲学根本没有历史学意义的客观对象性,所以它不是文化客体,它也不能通过死亡了的概念体系异化为教化的意识形态。这是对的。

其次,哲学不是知识性的猎奇。海德格尔认为,哲学不是要“筹划某个体系,彰显伟大的观点,对某种立场进行五花八门的界定,追求‘不同’的、创新的、不同寻常的东西”。哲学不是要刻意制造什么学术上的新东西,不需要对某种思想进行说明,更不是要建立一种宏大叙事的哲学原理体系。在他看来,哲学思考的重要前提首先是要“获得理解情境(Verstehenssituation)”,即现象学式地获得理解开始前的“前-关照(Vor-kehrung)”。由此,获得“我的原始行为的指向(wozu ich mich urspränglich verhalte)”。^③由于哲学不是可传递的现成知识客体,它只能开始于生活原始行为的指向,这种非知识性的前关照才是哲学真正的开端。

再次,哲学不是一种世界观。对于这一点,青年海德格尔倒是从当下关于哲学的基本看法入手的。他说,现在人们将哲学视作一种“哲学探讨(Philosophieren)”,其目的是为了“形成某种世界观(Weltanschauung)”。所谓世界观,即是关于某种外部客观对象世界的总体看法,用海德格尔的话来说,传统哲学探讨的目的就是要形成关于那个对象世界进行描画的“条理清楚的有序体系(System als übersichtliche Ordnung),构序性地(ordnend)描画生活的不同领域和价值以及它们之间的关联与境(Zusammenhang)——同时还‘顺带的意图’,那就是通过这些描画,为特定的实践生活(praktisches Leben)的特定方向(Orientierung)提供某种可

^{①②③} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第31、37页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 42.

靠性和规定性”。^① 请注意,在海德格尔的思想构境中,这种对象性的客观世界本身就是一个巨大的幻象,而他将给予我们一种现象学式的关涉性意蕴世界。哲学探讨所建立的秩序体系,背后是实践生活中有特定方向的构序。这当然会触及到马克思的实践唯物主义,在后面关于《那托普报告》的讨论中,我们会看到这种相似情境的进一步的接近。显然,海德格尔对当下哲学世界观中的这种隐性**逻各斯式的暴力构序本质**是否定的。他特别指出:“世界观就是说,关于人、价值和物(Dingen)的看法之原理的有序和规定(Ordnung und Bestimmung)。”^② 我们再一次遭遇到这个**有序性**,这一次,已经不再是现象学形式显示中生成的主观意识结构之构序,而是以某种**绝对(Absolute,上帝、大写的)**为名义对全部本有所实施的存在性关系和行为(das Verhältnis und das Verhalten)的**客观构序**,当然,这包括西方近代以来以“先天综合判断”、“绝对观念”、“科学”对自然、人的立法。海德格尔在此讲座中 40 余次使用 Ordnung 一词及其相关词组,而且绝大多数情况下都是在否定的构境中使用的。

青年海德格尔说,如果我们返回到希腊哲学中去,那么就会发现,在柏拉图和亚里士多德那里,还没有这种体系化的世界观哲学。在他们那里,哲学是一种“朝向……行为”(das Verhalten zu ...)。^③ 显然,这是胡塞尔现象学中那个主观的意向性关系在现实中的某种挪用和移植。海德格尔具体解释到,这个朝向……行为有两重含义:一是自身行为,二是“朝向……而行为,与……相关(in Beziehung stehen zu ...),拥有某种关-系(Be-ziehung haben)”。当然,这已经不是胡塞尔那种意识中的**主观意向性**,所以更确切地说,“这种关系(Bezug)被客观化了的意向性(Intentionalität objektiviert)所代替”。^④ 意向性的**客体化**,这算是一个对自己深化胡塞尔意向性的做法的事先明确交待。海德格尔在此讲座中 21 次使用 Intention 一词及其相关词组。哲学不是对外部客观对象世界的一个描画,它本身就朝向……的行为。哲学本身就是一个有意向的发生行为。

青年海德格尔还进一步强调,“朝向……行为”本身的本质是一种**关系意义**:

自身行为作为朝向某物的行为是可以规定的;行为本身是自在存在,在本身中就包含着它与某物的关系(Bezug zu etwas),行为着眼于这种关系是可以把握的,沿着关系指向(Richtung)去追问其意义:**关系意义(Be-zugssinn)**。^⑤

我们已经说过,Bezug 加上 sinn 之后的关系意义即传统关系概念的解构性理

^{①②③④⑤} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 39、46—47 页。

解。海德格尔在此讲座中 42 次使用 *Bezugssinn* 一词。关系不再是对象之间的关系,而是介入式的**关涉**。以后,这个关涉的本质将会被揭露为**构序**。所以青年海德格尔说,所谓自身行为就是指作为“形式的先行发生的怎样”(Wie von formalem Geschehen)以及**客观化了意向性**(*Intentionalität objektiviert*)的践行方式的实现,这就引出**践行意义**(*Vollzugsinn*)和**实现意义**(*Zeitigungssinn*)的双重维度,这也就是关系意义的实质。显而易见,这里有一系列的加 *Sinn* 的解构活动。关系意义就是意向性走向现实,这意味着同时超越过去的黑格尔—马克思的**关系本体论**和胡塞尔现象学中的**观念意向性**。所以,海德格尔在这里又用一个边注写道:“由此出发,在实际性、实际生活(*faktisches Leben*)或生存的意义上去解释;情境(*Situation*)、前理解、基本经验”。^①你看,海德格尔**强表现构境中的真实目的**出场了,意向性被客观化的现实指向是**实际生活**。

行为之关系就是与某物的关系(*Bezug zu etwas*),朝向……的行为指向某物,或者说,按照关系意义(*Bezugssinn*),行为指向的某物,就是关系自身所维持的、通过关系或在关系中被保持的、“与”对象之关系所“维持”的某物。关系之所指或所向就是**内容**(*Gehalt*)。^②

真正构成意向性的现实基础是**指向某物的行为关系**,这也就是马克思的实践。海德格尔是依托实践走出胡塞尔的意向性的意识围栏的。而且,表面看起来,在青年海德格尔这里,关系(*Bezug*)似乎成了十分重要的范畴,其实不然,因为他还想进一步指认出,作为“关系所指中的怎样(*das Wie des Worauf des Bezugs*)”,这个“怎样”,正是现象中以形式显示表现出来的“内容”。这个内容不是某种填充物,而是关系本身的“怎样”之情境。所以,比关系意义要更深入一层的东西是所谓“内容意义(*Gehaltssinn*)”。我们可以发现,当海德格尔想要避免一个概念原有的固定所指时,他总是对其进行“意义化”(加 *Sinn*),如“关系意义”、“结构意义”以及这里的“内容意义”。以后,这个“内容意义”将被具体化为**关涉性**(*Sorge*)。

6. 作为存在意义的存在

青年海德格尔说,在传统的哲学中,关系意义表现为指向对象的行为,即认识着的行为。在柏拉图那里,叫“照亮着”对象的事情。可是,处于关系中的对象是“作为存在者的东西或作为存在者和这般存在者的东西(*von etwas als einem*

①② [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 47 页。

Seienden als Seienden und so Seienden)”。^① 与此相近,科学认知的对象,也都是存在者的位置上出现的。“在每一门科学的认识意义上的这种存在者之关联与境(Zusammenhang von Seiendem),作为本着科学所关照的对象,被标划为其领域”。^②海德格尔在此讲座中 57 次使用 Seiende 一词。存在者意义上的对象性领域决定科学研究的表象认知领域。但海德格尔认为,真正的哲学之思作为关系性的所指,绝不应该在存在者与“其他存在者关系(nicht in bezug auf anderes Seiendes)之中考察”,即平行的“依次排列”的关系,而是要追问存在者本身的某种“与……的关系”,这是什么呢?

是存在(Das Sein),或者更更明确地说,鉴于那个“存在”可能被把握的方式(Weise):即“存在的意义”(Seinssinn)。我们要牢牢记住:存在,存在的意义,是每一个存在者在哲学上的原则;但它并非其“共相”、最高的种、存在者作为其特殊情况而居于其下的东西。存在不是每一个或一切存在者最广泛的领域、“至上的领域”。^③

那个名词化的存在正式出场了,存在成了哲学上的原则,我们能感觉到海德格尔在走向一种新的强表现构境层。在这个表现层中,他不再用现象学突破旧有哲学,而是直接突破现象学的意识囚笼。他在表现自己不同于一般生存论的存在论思想!这显然是一个强表现话语断片。所以,青年海德格尔指出,哲学真正的定义应该是“认识着存在者之存在的行为”(erkennendes Verhalten zu Seiendem als Sein)。^④这个存在,即是真正拥有存在者的践行方式,也是“践行的存在(实现过程,历史之物)”[das Sein des Vollzugs (Zeitigung, das Historische)]。^⑤这是海德格尔比较早地对存在本身的说明,虽然它并不十分明晰和准确。

也是在此处,海德格尔多少有些激动地用了三行多斜体字写道:“哲学是原则性指向作为存在的存在者(存在的意义)[Seiendem als Sein (Seinssinn)]的认识行为,当然在行为中或为了这种行为,要决定性地共同取决于当时的行为之拥有的存在(存在的意义)[Sein (Seinssinn) des Habens]”。^⑥海德格尔在此讲座中 92 次使用 Seinssinn 一词。这是以后那个全新构境中的 Sein 的前身。这当然是我们所看到的青年海德格尔在解释哲学中表现出来的新东西。哲学,不是对象性的知识,而是直接指向作为存在的存在者,即存在意义的认识行为。这里的存在意义是指将传统哲学中那种客体化的实在——“存在”解构之后获得的东西。这个使存在者得以存在的存在意义,甚至是我们这个生活世界更根本的基础。也是在这个意义上,

^{①②③④⑤⑥} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 48、49、51—53 页。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 58, 60.

海德格尔说:“哲学就是‘本体论’(Ontologie),也就是说,根本性的本体论。更确切地说,作为那种现象学的(生存论的、历史之物的-精神的历-史的)”[phänomenologisch (existenziell, historisch-geistig-schichtlich)]存在论,或者说,存在论的现象学(ontologische Phänomenologie)。^① 请注意,此处显然发生了一个重要转换的开启,即海德格尔将传统哲学中的基始本体论通过现象学的解构,开始走向存在论。当然,在这里还只是一个理论上的意向,这一转换的真正发生,是在不久之后的《那托普报告》之中。海德格尔在此处的一个边注评点道:“形式显示(Formale Anzeige):‘存在’(Sein)是指明了的形式的空场(Formalleere),但却严格规定着理解活动的着手方向,指向作为存在者的行为之拥有。”^② 在后面,他将其概括为“存在者与存在的意义问题”(Das Problem des Seienden und des Seinssinnes)。^③ 海德格尔在此讲座中7次使用 Formale Anzeige 这一现象学的词组。相对于存在者的对象性实在,存在是那个看不见的形式之无(“空场”)。

如果哲学成为“存在者怎样存在着”的理解活动,那么,理解就不再是一种没有时间、没有地点的抽象的概念游戏,

而就是现在,就在这里,我们就生活其中,或者说,就在这个地方,在这间教室。您在我的面前,我在您的面前,我们共同一道来践行,我们把这种首先要由共同的世界或周围的世界(mitweltlich und umweltlich)才可确定的(自我世界的,selbstweltlich)情境(Situation),或者说,由这种情境所支配的或本真的活生生的生活关联与境(eigentlich lebendiger Lebenszusammenhang),用**普遍性(Universität)**这个称号来描画。^④

好,“我”、“您”和“我们”都在场了,并且海德格尔式的“周围世界”、“共同世界”和“自我世界”这三个世界也出现了,当然,这已经不再是那个哲学世界观所面对的对象性客观实在世界,而是一个全新的实际性生活关联与境建构起来的关涉性世界。在本讲座下面的第三部分中,海德格尔就是从这个新世界的建构开始讨论的。在青年海德格尔看来,真正先在的**普遍性**恰恰不是观念逻各斯,而是活生生的生活关联与境! 这个**普遍性(Universität)**在德文中的日常意思是“大学”。哲学的活动只能在当下存在,我们必须用“原始的方式生存论——现象学地(existenziell-phänomenologisch)考察这个‘存在’本身。在这里,海德格尔用一个自己标注了“后来的”的边注写道:“如果我们在真正的存在意义上,根本地领会了通达情境(Zugang zur Situation)的任务,那么,对其进行的说明就会与这种通达保持同步

^{①②③④} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第54、98、56页。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 61.

(mit dem Zugang Schritt),更准确地说:恰恰导致了它,关键在于从根本上克服(zu überwinden)以前的东西,以便通过克服而首先得以保持,真实地获得它们;因为只要我们‘存在’其中,而存在本身,我们的存在本身无法废除(nicht aufhebbar)的话,就回避不了以前的东西。”^①这是我所看到的海德格尔较早对“克服”一词的明确解释,而这个克服(überwinden)则将是后来面对整个形而上学的超越方式。

海德格尔指出:“作为生活关联与境,普遍性存在于(ist)实际生活之中;生活的实际性,此在(Dasein),本身就是历史学的(historisch),而且作为历史学的,与客观历史上以前的世界(objektive geschichtliche Vorwelt)或以前的时代具有某种关系(作为活动)[Verhältnis (als Verhalten)].”^②此在是历史的,但是,在“客观历史与历史学结果”(objektiv Geschichtlichem zum Historischen trägt)的不同理解构境层中则会是完全不同的。并且,“作为实际生活关联与境的普遍性,就生活关联与境本身而言真正至关重要的东西,作为生活关联与境而建构的东西。进一步说就是:客观历史(objektive Geschichte)怎样处于实际生活的某种生活关联与境的历史学实际性(historische Faktizität)”。^③怎样对待实际性,这就是第三部分讨论的核心了,实际性就是实际生活。

第三节 实际生活:在关涉性世界之中在此存在

与前两个部分明显不同,讲座的第三部分是青年海德格尔自己真正想表现的东西,即现实的实际生活。这是青年海德格尔从现象学走向生活的重要一步。在这里,青年海德格尔将实际生活的本质规定为“关涉”,这是他将胡塞尔的意向性归基为现实的结果,传统哲学研究中那个作为之间的主体性关系转换为主体对某物的有意向的干涉,关涉是践行中的做,而正是这个关涉中的有意向的指引生成我们周围的世界。以我的见解,本讲座第三部分的内容是青年海德格尔这一时期中最重要的思想构境,也是他本讲座中最深刻的强表现文本部分。

1. 关系解构:从生活到世界

在青年海德格尔这里,从胡塞尔的观念中和意向性走向实际生活,也就“导入了真正的原始一决断的情境之中(in die Situation der genuinen Ur-entscheidung geführt)”。^④这是他所指认过的那个非宗教的神性决断情境。海德格尔在此讲座

^{①②③④} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第57、67、68、70页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 76.

中 27 次使用 Entscheidung 或 Urentscheidung 一词。海德格尔分析说,实际生活中的“生活”这个术语,本身就是一个重要的现象学基本范畴。它不同于当时流行的生命哲学。海德格尔明确标注了生命哲学的代表人物,尼采、柏格森和狄尔泰。海德格尔在一个边注中标识到,现象学的生活概念不是生物学意义上的狭义生命,而是“作为生命而被拟做的人之此在(das intendierte menschliche Dasein)的先行把握对此保持开放(dafür vorgrifflich offen),那么这种把握本身本质上就比现代生物学还要古老(älter)”。^① 这还是那种现象学方法中对概念先行性生成的重返。而在他看来,当时的生命哲学显然没有达及他所说的思想构境层。

在青年海德格尔看来,必须“从动词‘生活’(vom Verbum ‘leben’)”出发来领会“生活这个词的意义结构(Sinnstruktur)”。这个意义结构,即我们已经知道的“关系意义—践行意义—实现意义—内容意义”的多层次构境层。这里新的构境点是通过动词化来活化一种意义结构,这就是突现式的构境了。我曾经说过,在英文中,就是通过名词加“ing”。比如不及物动词中的“生活着”(lebt)和及物动词中的“过生活”(das Leben leben)。也是在这个发生着的动词的实际构境中,“生活=此在(Leben = Dasein),在生活中和通过生活而‘存在’(in und durch Leben ‘Sein’)”。^② 这是一个非常重要的表述,它几乎说明了海德格尔的此在(Dasein)和存在(Sein)概念的初始发生。请注意,在这里我们可以发现一个特别有趣的现象,海德格尔在讨论生活问题时,恰恰不说传统哲学中作为生活主体的人或者克尔凯郭尔以来新人本主义所强调的个人,这实际上反映了此时他内心里的一种复杂的纠结心态,即不再落入任何人本主义的逻辑陷阱,可由于他还没有确认替代主体性个人的那个专有的此在,于是我们就会看到这种讨论通常都是在奇怪的无主体的构境中发生的。

于是,青年海德格尔会专门指出,生活不是一个纯粹主体的事情,生活是在世界之中。以后,这个观点会改变为“此在在世界之中”。

具体地回想一下,不及物动词“生活”的含义,总是将自身解释为“在”某某中(“in” etwas)生活,“出自”(aus)某某而生活,“为了”(für)某某而生活,“与”(mit)某某“共同”生活,“对着”(gegen)某某,“借”(auf)某某“进入”(hin)生活,“从”(von)某某“出发”而生活。这些“某某”,这些看似只是偶然抓来或列举的介词性表达,指示出了“生活”的关联多样性(Beziehungsmannigfaltigkeit zu “leben”),我们用“世界”这个术语(dem Terminus

^{①②} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 72、75 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 81, 85.

“Welt”)来规定它们。^①

海德格尔绕了很大一圈,竟然是为了从动词化的生活引出世界。首先,请留意海德格尔在这里所进行的语言构境游戏。海德格尔手中的生活概念,已经不是传统哲学中的那种具体的经验生活过程,他紧紧扣住了生活的与……的关系意义,这个关系意义不是对象性摆置于此的无意向的关系,而是处处表现出具体意向性的关涉活动。关涉是一个“本体”的重新占位,而不仅仅是具象的操劳。其次,这个多样性的有意向的关涉活动本身就是世界。其实,这会让我们立刻想起前面海德格尔在课堂上讲述“讲台”体验中带出来的那个“世界”,世界不是在我们之外的实在物,而是一种关涉性的情境,一种在生活中活动着的意义结构。2008年,德国新电影大师克鲁格^②完成的《资本论》影片中,有一个由汤姆·提克威(Tom Tykwer)拍摄的短片《物中人》(Der Mensch im Ding),极其精彩地描述了我们身边的这个熟悉而陌生的功用关涉性建构起来的现代“周围世界”。^③所以,青年海德格尔特别提醒我们注意这个“世界”在生活中出场的开端:此世界不是常识中那种“确定的现实”,外部物性世界,比如“对自然的宇宙及其作为世界的描画”,这个自然世界中又出现了更高级的“生物”、“人”等等。海德格尔强调说,这个在动词意义结构中生发出来的世界,是“作为我们的生活、我们所经历的、以某种方式被直观的东西”。这样,从生活本身的多样性关系意义向更深一个构境层深化,就会获得现象学构境中的“内容意义”(Gehaltssinn),这本身就是世界。似乎,内容意义是海德格尔此时意义解构系列中最高级的一个构境层。

青年海德格尔明确说,“世界是生活现象中内容意义方面的基本范畴”。在这一点上,我觉得,海德格尔已经开始注意避免用现象学中的那个容易被误解的“形式”,而转用同样被解构过的关系概念。

生活本身是世界的自我相关(Leben ist in sich selbst weltbezogen),
“生活”和“世界”不是两个本身现存着的客体(zwei für sich bestehende

^① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第75页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 85.

^② 亚历山大·克鲁格(Alexander Kluge, 1932—):当代德国电影大师。1932年出生于哈尔贝尔士达特。20世纪60年代初,开始作为作家和导演崭露头角。1966年以故事片《告别昨天》为德国人赢回了战后的第一个威尼斯电影节银狮奖。从此,“新德国电影”理念在欧洲占据了一席之地。80年代中期,克鲁格共导演了14部(具有纪录片特征的)长故事片,并与奥斯卡·内格特一道在哲学和社会学层面上发展了社会批判理论。2008年,由于对德国电影的突出贡献,他获得德国电影奖的“荣誉奖”。

^③ 《来自古典意识形态的消息:马克思—爱森斯坦—资本论》,导演,克鲁格;出品时间,2008年,片长,10小时。

Objekte),就像一张桌子前面的一把椅子与之空间性地相关着(räumlich bezogen)。相关性(Bezogen-heit)是那样一种关系(Bezug),即,被践行、被经历的(vollzogen, gelebt)关系,而作为被经历的关系,要以前理解的方式为解释而进行谋划,并作为在前理解中被保持和占有的东西而进行阐释。^①

请读者一定注意,传统的关系概念在这里也是被解构的。这也是我所指认的海德格尔的关涉论对马克思“关系本体论”超越的开始。

我们都知道,关系概念在黑格尔哲学中被认真界定过,关系是一个反思性的中介概念,凡有关系存在的地方,一定是有主体性的。在自然物和动物那里,是不存在任何关系的。在马克思那里,黑格尔的上述观点被在历史唯物主义的基础上重新肯定:在《德意志意识形态》一书中,马克思几乎重述了黑格尔的上述观点,并且进一步指认了社会定在(das gesellschaftliche Dasein)的本质是一定历史条件下的社会关系(das gesellschaftliche Verhältnis),从交往关系、生产关系(Produktionsverhältnis)到经济关系,作为社会关系“总和(das Ensemble)”的人的本质和社会,甚至还提出意识的本质是“我对我环境的关系(Verhältnis)”。这才使得广松涉将马克思的哲学干脆指认为“关系本体论”了。在青年海德格尔的思想构境中,我们能够看到他始终小心翼翼地使用关系概念。他没有使用黑格尔-马克思常用的Verhältnis,而是较多地使用Bezug。海德格尔在此讲座中152次使用Bezug一词及其相关词组。这显然是一个高频词。在德文中,这个Bezug是套子的意思,也是涉及、关系的意思,它已经与通常人们使用的Verhältnis、Beziehung等词有一定的区别,它很接近马克思使用的表示紧密联结的Band一词的语境。而海德格尔再从此词解构性地过渡到Sorge(关涉)。可能别有深境。并且,在此讲座的开始部分中,海德格尔先是用关系意义这样的构境概念消除关系本身的内闭独立性,而在这里,关系则不再是两个现成东西之间的抽象关联,而是一种内容意义上的被践行和被经历的有意向的“关联”。以后,这个对象性的Bezug将被非对象性的关涉所根本替代。

也是在这个特定的构境层中,青年海德格尔才提出一个新的范畴(Kategorie)论:范畴的解释性并非来自逻各斯,而是来自生活实际,更确切地说,“解释实际生活,是在生存论的担忧(existenzielle Bekümmerng)中被获得的”。这倒真的很像马克思1845年的思想走向。所以,“解释的前把握从来都源自对生活本身的居有脚步”(Der Vorgriff der Interpretation entspringt je aus der Aneignungsstufe

^① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第76页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 86.

des Lebens selbst)。① 这显然不仅仅是胡塞尔的现象学话语了。海德格尔的这个观点也会令人想起恩格斯的相近表述,即人们的认识水平总是依存于一定的社会历史实践水平。海德格尔甚至指出:“范畴(Kategorie)绝不是虚构出来的或所谓逻辑范式的聚合(Gesellschaft von logischen Schemata),或‘栅格网’(Gitterwerke),而是说,它们就是生活本身存活的原初方式(ursprüngliche Weise);它们活生生地‘塑造’(bilden)生活。”② 请记住,这个范畴恐怕不再是主观意义上的东西,倒成了现实生活中的先在结构化构形。这与列宁在《伯尔尼笔记》中那个作为“认识之网上的纽结”的范畴论,恰好是相反的。③

2. 关涉:生活的关系意义

依上述的讨论线索,青年海德格尔进一步提出自己新的表现性观点,即取代关系(Bezug)概念的关涉论(Das Sorgen)。④ 海德格尔在此讲座中 33 次使用 Sorge 一词。不同于黑格尔-马克思的关系论,海德格尔这里的关涉进一步将关系中那个作为之间的主体性关系转换为更明确的主体对某物的有意向的干涉,关涉是践行中有具体意向的做,这种做的结果则为让事物进入一种秩序,即构序性,这恰恰是黑格尔以来主体性“关系”本身的实际暴力意义。比如,这个关涉的本质,曾经在我们将与自然的现代性的关系上被培根表述为“拷问自然”,被康德剖解为“向自然立法”,被马克思直陈作“征服和改造自然”的生产力。

所以,青年海德格尔说,如果我们真的能在动词的意义上来理解生活,那么,生活的本质在“基本关系意义(Grundbezugssinn)”上就可以被解释为关涉(Sorge),即“为了或者围绕某物(für und um etwas),关涉于某物而生活”。⑤ 显然,这个关涉是过去马克思式的实践的意向化深入,过去的实践强调了主体性的做事情,而关涉则是具体地干涉于某物的做事情。关涉,是胡塞尔那个观念意向性的生活一实践化。所以,海德格尔专门界定道,这个关涉不是特定的心情或者具体的情绪状态

①②⑤ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 77、79 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 88, 90.

③ 参见拙著《回到列宁——关于“哲学笔记”的一种后文本学解读》,江苏人民出版社 2007 年版,第 363 页。

④ 海德格尔所使用的 Sorge 一词,最早由熊伟先生意译为“烦”,后又译“操持”等概念。张祥龙博士将其意译为“牵挂”,可“牵挂”比较容易联想到主观意向中的挂念,而海德格尔的 Sorge 首先是有目的的事物性做事。其实,此词的直接含义即为“关心”。我觉得译为它的原初简单意思为好,因为概念意义场的构境并非在于它的独立意蕴,而在于它在不同语境中的当下建构和语义突现。中文中的“关涉”一词中含有两个意义构境层:一是关心,二是干涉,干涉是人类存在的本质,海德格尔以后在存在上打叉,除了使概念石化消融之外,更深一层的解构是消除主体欲望和暴力,而非消除具象的操劳。我以为,“关涉”一词是可以平实接受的一种选择。参见张祥龙:《海德格尔传》,商务印书馆 2007 版,第 121 页。

“烦心”),比如悲观的态度或狂喜的心态,关涉内含着生活中一种**有意蕴的指向**:它实现为生活中的“何所向”(Worauf)、“为何”(warum)与“何所依”(woran)。再有一点,与实践的**宏观社会维度**不同,关涉是个人生活中的微观的有具体意向的做事情,做事情之中,关涉总是有方向、有意欲、有所依托。

在海德格尔看来,关涉就存在于现象学的“形式显示的完整关系意义”(formal angezeigter voller Bezugssinn)之中。其实,这种有意向的关系性活动也就是所谓世界的**意蕴性**(Bedeutsamkeit)。海德格尔在此讲座中41次使用Bedeutsamkeit一词,此词绝大多数是在此之后出现的。也是在这个意义上,青年海德格尔说:“意蕴是对世界的一种范畴性规定(kategoriale Determination);某个世界的对象,世界性(weltlich),像世界那样的对象,以意蕴之特性(Charakter der Bedeutsamkeit)被经历。”^①从上面的讨论我们得知,范畴在海德格尔这里并非是一种主观规定,而是生活本身持先行性构形之构件。由此,在世界之中的对象是被意蕴性的世界关系所中介的,这里的意蕴不是**意识层面**的意向特性,意蕴是世界本身的现实生活中先在的构成关系。我们可以体会到,这实际上同样是布伦塔诺—胡塞尔那个意向性规定向实际性生活的践行。意向性,作为关系意义被具体化为生活关涉中的有定向、有目标和有基根的做事情(践行)活动,这种活动本身建构并发生在有意蕴的世界之中。这是海德格尔此时思想构境的重要进展。他在此时的课堂讲座中将其强烈地表现出来。

首先,关涉将消解传统的**对象性理论**。青年海德格尔明确指出:“要远离那种特别容易在这里出风头的**关于对象性的理论**(Theorie über die Gegenständlichkeit)”,这个对象性的理论,应该既包括常识中作为独立于人之外的物质对象的观点,即**素朴实在论**,也泛指一切观念性的对象理论。我已经说过,Gegenstand一词在德文中就是“对面”(Gegen)、“站立”(stand)的意思。后来,海德格尔对此作过精细的分析。海德格尔在此讲座38次使用Gegenständlichkeit一词,此词都是在此之后出现的。在海德格尔看来,一切所谓的对象是处于一定的世界之中的东西,对象不是被与世界无关联地放置在那里的东西,对象总是在**世界中被遭遇**:

世界,世界中的对象(welthaften Gegenstände),以生活关系(Lebensbezug):关涉的根基性的怎样(Grundwie)存在于此,它们与关涉活动相遇(begegnen einem Sorgen),以它们的方式遭遇关涉。遭遇诸对象,而关涉就是在其当时的遭遇中体验对象。**遭遇**(Begegnis)富有特色地描画

^① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第79页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 90.

出世间对象存在于此的基本方式(die Grundweise des Daseins), **体验**(*Erfahren*)富有特色地描画出通达它们、遭遇它们的基本方式。^①

在海德格尔这里的构境中,对象之所以假为实体对象,只是因为它们被遗忘了自己只能是在世界之中被关涉性地遭遇,遭遇不是一件外部关系性的事情,不是假象中的**对象性的照面**,有意蕴地遭遇就是它们存在于世界的基本方式。有意蕴地遭遇解构对象性的照面,由此,对象解构为关涉事物。可是,在传统的主-客体二元认识论中,关涉性的遭遇事物反生成为“外部”对象,我们在虚假的表象逻辑中不认得它们的遭遇性本质了。

其次,关涉将同时解构传统的**体验说**。这是与对象理论紧密相关的事情。海德格尔认为,体验不是对象性的感性认识,而是通达被遭遇事物的基本方式。海德格尔这里关于体验的说法,仍然会令我们想起他前面那个关于讲台的体验。海德格尔专门标识道,他这里所说的体验不能“在理论的意义被理解为与理性的思考”相关的经验性知觉,而要“像关系意义那样”理解为现实意向性的关涉。透彻地说,这是对传统认识论基础所做的釜底抽薪式的否定,因为那个基于对象的感性经验被**反向指认为客观意向侵入**,由此,反映-符合论的基石就被抽掉了。海德格尔说:“每一次体验本身都是遭遇,确切地说,是在关涉中或对于关涉而相遇。所以,对象的基本特征总是:它立着(*steht*)并且在关涉之途(*Weg der Sorge*)中被遇到,在意蕴中被体验(*erfahren in Bedeutsamkeit*)。”^②对象之对面之立,只是遭遇性关涉的被遗忘的结果。与那种先验知识论和实在论不同,“定在、现实、实在”(Dasein, Wirklichkeit, Realität)一类东西,只能在世界“在此”(Welt “ist da”)的意蕴中才能被关涉性地被遭遇和体验,而不是作为**主体-客体式的对象性**被感知和认识。海德格尔在此讲座中18次使用Wirklichkeit一词。我觉得这几乎又是马克思1845年《关于费尔巴哈的提纲》第一条的重写,只是实践被替换为关涉而已。所以,海德格尔说:“并不是对象首先作为直接的现实,比如自然对象(Naturgegenstand)存在于此,然后在经验过程中牵连性地获得某种价值特性(Wertcharakter),由此它们不再赤裸裸地到处乱跑。”^③海德格尔真的很有喜感,他反讽地说,传统实在论的对象说中,似乎先有某种可以“赤裸裸地到处乱跑”的自然对象,然后人们再赋予它们某种经验中特定的价值性,这当然是一个假象。于是,海德格尔透视到,被我们假定为“对象性的自然”(gegenständliche Natur)的基本意义,实际上“根源于”我们所“经历的、体验的、遭遇的世界之对象存在(Gegenstandseins)”。这也是

①②③ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第80页。中译文有改动。译者将Begegnis和Begegnung学理化地意译译作“照面”,这正好是海德格尔所反对的对象性的观点。我依原意译作关涉性的“遭遇”和“相遇”。参见Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 91.

自然概念的真正历史。以后他将会用在世界中的涌现(到场)来标注自然概念在希腊语境中的最初出场。

作为关涉(als Sorgen)的生活在世界中度过,而且以相应关系(entsprechenden Bezüge)践行、实现的最多样的方式关涉于当时在体验中遭遇的对象和遭遇活动本身。具有范畴特性的意蕴并不是关涉的对象,而是说这些对象从来都是世间的东西,它们获得由生活本身建构的、与其相应的对象性的表现(entsprechender gegenständlicher Ausdruck)。^①

这是说,我们所看到的事物之对象性的表现,其实都是由这些东西在关涉性生活中的意蕴构形方式决定的。这是我们看不到的先行发生的真正根基。其实,我们可以感觉到,海德格尔这里正在进行的现象学解构,恰恰是后来被他称之为从存在者归基于存在的努力。

也是在这个意义上,青年海德格尔才说,当下流行的这些哲学理论其实恰恰“颠倒了意义的源流关系”,人们不仅不知道事物的对象性表现中被我们遗忘的东西,也不知道上述这些重要的东西早在“希腊哲学(*griechische Philosophie*)”中有其精神史和践行史的根源”。你看,古希腊哲学之境来了。这有两种发端:一是“原始的经验解释”(ursprüngliche Erfahrungsexplikation);二是“范畴的理论解释”(kategoriale theoretische Explikation)。只不过,这种活生生的初始动因,践行的“原始经验解释”在“源头的肤浅化过程(Prozeß der Verflachung des Ursprünglichen)中流失了”(海德格尔为此还列出了“财产”、“家庭”和“能力”等概念),而理论的解释则以痕迹的方式残留在“当今的知识论本身的问题式(Problematik der heutigen Erkenntnis-theorie)中”。这是说,在知识论—认识论的思想生产方式中,总还存有某种先验原则的唯心主义先行,这只不过是那种原始先在性的外在痕迹。因此,青年海德格尔明确提出,要想“克服”(Überwindung)这些“令人花眼的蜂拥而至的流行理论(*Andrängen einer verbreiteten Theorie*)”^②,就必须重新返回到希腊哲学中去,即要重新“指出原始的解释发端”(Hinweis auf den ursprünglichen Interpretationsansatz)! 这是青年海德格尔比较早地提出对当下哲学的克服及其具体的实现道路的问题。以后,海德格尔将克服形而上学作为自己面对“第一条道路”的任务,即存在论的思想构境。海德格尔在此讲座中仅两次使用 Überwindung 一词。

有趣的是,青年海德格尔在这一部分讲稿的最后用一个很长的边注提示了生

^{①②} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第82—83、81页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 93, 92.

活与思想中的不安(*Unruhe*)问题。他说:“实际生活的动荡性”(Bewegtheit des faktischen Lebens)可以先行地解释为不安,这种不安规定着实际性本身。Bewegtheit 本身就可以译作运动中的不安定性。海德格尔在此讲座中 124 处使用 Bewegtheit 一词及其相关词组。这显然是此文本中出现的高频词之一。他自我提醒要关注对不安的说明。

对不安的说明,被说明的不安;不安和可疑性(Un-ruhe und Fraglichkeit);实现的力量;不安和为何不安。不安的不安静方面。实际生活各方面的不突出、不重要的“之间”:周围世界、公共世界和自我世界、先前和将来的世界(zwischen Um-, Mit-, Selbst-, Vor- und Nachwelt)之间;某种积极的东西。不安到处蔓延,其格式塔和面具(Gestalten und Masken)。安静—不安;现象和运动(见亚里士多德描述的运动现象)。^①

我觉得,这应该是青年海德格尔后来写下的评注。这似乎是一个需要展开的复杂思想构境。首先,不安与动荡相关,与平静的治安相对。可是,海德格尔在这里并没有直接说明不安的对立面。倒是当代法国后马克思思潮中的朗西埃明确指认了社会政治生活中的治安(police)与政治(不安)之间的差异性边界。^②其次,这里有一个双重的三个世界,一个是当下的共时性的周围世界、公共世界和本己世界群,二是历时性的当下世界(前面三个世界构境而成)、先前的世界和将来的世界。后面这个当下、先行和未来的关系缘自胡塞尔现象学中对时间性的现象学思考。海德格尔要引出他对世界的完整看法了。

3. 关涉指引中突显的世界群

青年海德格尔进一步说,在我们的关涉性生活中,关涉的意向中总是存在一种变化无常的指引(*Weisung*)。在后面的一个边注中,海德格尔具体地界说道:“关涉是从生活而来的关系的基本意义(Grundsinn des Bezug)。关系意义本身从来都是某种方式(*Weise*)的指点(*Weisen*),并且本身具有生活所给予的、生活所体验的某种指引(*Weisung*):在指引之下(Unter-*Weisung*)。”^③海德格尔这里显然玩弄了一个语词游戏,即 *Weise - Weisen - Weisung* 的词根关系。这个 unter(在……之

^{①③} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 82、86 页。中译文有改动。中译者将此处的 *Selbstwelt* 译作“本己世界”,我改作“自我世界”。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 93, 98.

^② 参见拙文:《无分之分:治安构序逻辑断裂中生成的失序政治》,载《社会科学研究》2013 年第 1 期。

下)很重要,因为,指引不是关涉本身的直接意欲了。必须指认,指引已经不再是主体性的意向,它仿佛是在个人生活的主体性意向之外发生的一种客观引力。这是一个重要的向度反转。

对于这种似乎离开了关涉直接意向的指引,反倒是“生活寻求它、接纳它、习惯于它,它本身自行形成,生活就在其中进行”。^①从关涉意向到反向生成的指引,这是典型的异己化。并且,随着各种指引的显露,也就生成各种“特殊的关涉世界”(besondere Sorgenswelt)。请注意,有意向的关涉的异己化所生成的指引建构世界。以后,这个客观化的指引被海德格尔指认为环顾。“实际生活在关涉中所展现的何在(worin)、生活之何处(wovon),总是存在于某一个可突显出来的基本世界(abhebbaren Grundwelten)之中,我们将之描画为周围世界、公共世界和自我世界(Um-, Mit- und Selbstwelt)。”^②请注意,这是海德格尔关于三个基本世界的一段非常重要的表述。它直接说明了海德格尔关涉世界群的生成缘起。先应该确定的是,这里海德格尔所界划的三重世界并非同质于前面他曾多次涉及的复杂的世界分层。如前面我们已经看到他自幼就被告知的神学的彼岸上帝之城的(第一世界)和此岸的世俗人生(第二世界)的二元世界,以及他自己真正依恋的自然本土家乡的亲近天地(原生本真世界)。这是第一个三重世界。然而,中学之后的海德格尔又亲身感受到世俗的此岸世界中,因不同的“何所向”,又会有他不耻和厌恶的富人们的“欢乐”生活世界和劳动者通过劳作(父亲的木工活和教堂服务)维系的悲苦生活世界之分;在大学学习中,他的现实生活和主观存在中,又有他被迫寄居的神学思想世界和他心怡的形而上学世界;现在,则有虚假大学学术治安场的表演世界和内心隐匿的本真思想世界等等。此处的世界,甚至也不同于他在1919年指认出的“周围世界体验(das Umwelterlebnis)”,它不再是主观体验中直观可达的世界,而仅指此岸现实生活实行中的不同世界层面。由此,海德格尔将他自己在关于雅斯贝尔斯的评论中已经指认的三重世界的观点具体实现出来了。

青年海德格尔专门界定,这三个世界并不是“按构序方式(ordnungsmäßig)而列分为三个领域”,这不是三个事先现成摆置的有固定结构的外部世界,世界是在指引中突显出来的建构性场境。世界的本质是建构场境。比如,“自我世界绝不能等同于‘我’(Ich)”。那个常识语境中的“我”其实并不是一个实体性东西,它本身就是一个建构性的“复杂的塑形(komplizierte Ausformung)”,“作为自我世界,这个我为之关涉的‘我’,在明确的意蕴中被体验,意蕴在完整的生活世界中萌生(aufgehen),在其中,与自我世界一道总还有公共世界和周围世界存在于此

①② [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第83页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 94.

(Mit- und Umwelt da ist)”。^① 请注意,这是个人主体带着引号(否定性)的一种出场。这种出场很有拉康的意味。并且,这个我为之关涉的“我”,以后将被确认为此在。海德格尔在此讲座中 10 次使用 Ausformung。世界不是先在外部的物性摆置,而是与关涉生活中生成的指引一道被铸造(Ausprägung)出来的。这种指引中突显出来的世界筑模就是“实际性的一种怎样”(ein Wie der Faktizität)。^② 这显然不是一个传统的理论说明,而是复杂的体知通达的意蕴构境。在这一点上,哈贝马斯说海德格尔的“世界总是先于通过认知和行为而与对象发生关系的主体”。^③ 这是对的。可是当他简单地说,在海德格尔对世界进行“前本体论的存在理解”中,“人从一开始就被放到世界关联中,并优于在世界中的一切存在者”时,他则有双重错误:其一,海德格尔的世界中没有“人”和“主体”,而只有有死者——此在,并且,不是此在被放进世界,“此在们”的存在正建构成世界。其二,此在优于其他存在者之存在,并非是海德格尔真正拥戴的东西,哈贝马斯并不知道存在之上还会被海德格尔打上叉,前者并不知道存在命运之没路和本有的将至。

首先,在青年海德格尔这里,世界的突显(Abhebung)不是某种主观注意。有如萨特所说,在咖啡馆众人面相中里看到皮埃尔时的集中注意的突显心理场。世界是生活本身中生成的指引链环的场境突显:“在自我世界的突显中,那种从自我世界出发,对公共世界和周围世界——反及与此相关的任何意义的明确获取也一道发生(vollzieht sich mit)”。^④ 我们再一次看到了那个熟悉的“一道发生”。

其次,海德格尔再一次提醒我们,在自我世界中的生活和关涉都不是基于某种“自我反思”(Selbstreflexion)。世界当然也不是理念反思(客观唯心论)和内省作用(主观唯心论)的结果,“我在世界中与自己相遇,是通过我生活在哪儿,我用什么做事情的东西,对我来说成功或失败的东西,在我的周围,在我的周围世界中,在我的公共世界中,在某个从我的自我出发来把握或获取其明确意蕴的世界中”。^⑤ 所以,这个自我世界的体验既不是心理过程,也不是心灵的某种内在知觉,“自我世界是我在其中以世界的方式(weltmäßig)遭遇自己的那个世界,在其中,我无论如何都与之共在,被卷走,在其中,我经历到某些事情”。自我世界恰恰不是本己的我,而我们在世界中遭遇的那“以世界的方式”实现出来的“我”。在常人那里,这就是他们自己在世界中出场的方式,而他们也将会将这种出场本身视作本己的“我”,而对海德格尔而言,则是他在世界中表演一表现的方式。

同时,“我也与其他人生活在一起(ich mit anderen Menschen lebe)”。这时,他

^{①②④⑤} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 83、84 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 94, 95.

^③ [德]哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社 2004 年版,第 170 页。

人出现了。“我”关涉着他们的关涉,所以,公共世界在我的自我世界中已经被遭遇了,“我在对他们的关涉世界中发现我自己”。以后这个“其他人”,将被表述为**其他此在**。自我世界与公共世界不是并列的两个东西,不同的世界并非是一种将它们分隔开来的“构序方式”(ordnungsmäßig),它们之间“根本不存在边界(Grenze)”。同样,周围世界也是如此,“在我对公共世界的自我世界的生活体验中,周围世界也同时一道在此存在”。

周围世界并没有规范的边界,这个“周围”(um)每次都通过关涉及其支配性的指引(herrschende Weisung)的践行或关系意义,通过关涉着与……打交道(sorgender Um-gang mit ...),通过打交道的广度(Umgangswerte)、打交道的原初性(Umgangsursprünglichkeit)来规定。那些或多或少属于周围世界的东西,不断改变自己,按照这种改变,意蕴本身或更加强烈地频繁地,或只是偶然地或几乎不可察觉地要求着实际性。^①

先说一下,这里的 Umgang(打交道)在不久之后的《那托普报告》之中,将是一个核心的关键词。海德格尔在此讲座中 18 处使用 Umgang 一词及其相关词组,2 次使用这种加了短线的 Um-gang 一词。其中最重要的是这里的 Umgangsursprünglichkeit。然而,这个 ursprünglichkeit(原初性)的秘密只是在不久之后的《那托普报告》中才真正揭示出来。能看出来,青年海德格尔所指认的这个三重世界无一例外都是**建构性**的,“生活世界的这种可融合性不断发生”,实际的“旁边”、毗邻、四下周遭“蜂拥而来的东西”不断地当下生成一种突现场境的**此(Da)**,“对于存在的意义来说,这个‘此’是建构性的(ist für den Seinssinn dieses ‘da’ konstitutiv)”。^②这是海德格尔对世界的本质规定。海德格尔在此讲座中 15 次使用 konstitut 一词及其相关词组。

青年海德格尔专门明确地交待,这个当下建构起来的突现世界场境“不能‘唯心主义’(idealistisch)地或知识论地想象”成一种孤立的主观关联性。世界不是主观场境,这是海德格尔坚定的反对唯心主义的决心。海德格尔在此讲座中 9 次在否定的语境中使用 Idealismus 一词及其相关词组。依海德格尔所见,唯心主义的表象知识论的集大成是康德 19 世纪的完美发明。“世界关系性存在的怎样(Wie des Weltbezogeneins)和世界本身都存在于实际的实现过程之中”,其中,当然有“世界和世界对象(Weltgegenstand)”被我们遭遇,这些对象与我们的“遭遇的怎

①② [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 85 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 96-97.

样”(wie das Begegnen)显然是“同等重要的”(ebenso relevant)。^①世界的本质不是物性实在,但其中当然有世界性的物性东西。海德格尔鄙视肤浅的唯心主义。

并且,这三个世界本身的建构和突显也不是什么固定不变的场景,随着实际生活的发生,这些世界总在生活实现中被具体的历史意蕴重新构境。

这些世界(周围、公共和自我世界)可能在实际生活中,不同地遭遇某个具体的生活世界(konkreten Lebenswelt),在那种遭遇中,实际的各自的历史意蕴(faktisch jeweils geschichtliche Bedeutsamkeiten)以不同的方式被决定,而由此将各自的自我世界带进某种一定的践行关联与境(bestimmten Vollzugszusammenhang)之中。^②

还是那个建构性的构境层,三个世界不仅不是物性的外部实在,也不是某种一成不变的固定场景,实际生活发生的每一次改变都将以新的历史性意蕴重构世界。世界就是历史变动中的践行关联与境。

第四节 悲情的双曲线:关系意义中的生活废墟

关系意义是青年海德格尔在本讲座中使用较多的关键词,这也是他用来替代对象性关系的过渡性概念。然而,在海德格尔这里,关系意义却表明了生活关涉的悲情意蕴,生活总是从指引式的倾向开始,经过间距,最终在阻断中失去自身。这是海德格尔完整表达出来的第一个具象的沉沦生存观。有趣的是,生存的主体仍然处于不在场的空无之中,为了避免人本主义的陷阱,海德格尔还是纠结地拒绝指明“谁”在生活。也是在这里,海德格尔奇怪地引述了几何学的两个模型:双曲线和椭圆。并且,这是悲伤的生活几何学。我以为,这是青年海德格尔最早试图突破现象学意识囚笼中并不成功的理论做作。

1. 作为意向一指引力的倾向

在青年海德格尔这里,关涉(Sorge)不是两个东西之间的抽象关系,而是在解构的关系意义上对一定的有意蕴的生活方向的获取。所以,关涉都具有倾向(Neigung)的意义特征。海德格尔说,这是一种关系意义上的力,即“给予生活以特有的

^{①②} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第85页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, S. 97.

重力或重力指向(Gewicht, Gewichtsrichtung),一种拉向……拉索(Zug zu ...)”。^①请注意,这个“拉向”不是发自关涉,而是被关涉对象中生成的无形力量。我们总说,不堪生活的重负、“活的很累”,这就是关涉性生活反向生成的各种重力所致。不是我们要累,而是生活之重令人不堪所负。与地球的引力相似,这种重力总将我们拉向生活实际。倾向之重力来自关涉意向所指的欲求之反向畸变,这与上面我们看到的那个异己化的指引相关。指引已经不是关涉本身的直接意欲,这也就是说,指引已经不再是主体性的意向,它仿佛是在个人生活的主体性意向之外发生的一种客观引力。

首先,青年海德格尔认为,“重力不是外在地侵临生活”,生活之重力并非某种非生活的东西,它就是生活本身发生的特征,前面我们所说的世界作为遭遇的东西,总是实现为具体的有倾向的关涉,“生活的践行每次都可能以特殊的方式在关系意义中形成‘活生生’的倾向”。倾向不是简单的意向和意欲,倾向是反向生成的被拉向和重力方向(Gewichtsrichtung),这些倾向将生活拉进其“一地鸡毛”的世界中,使生活在其中确定下来,致使生活的“被拉向”的获取得以巩固。

也就是说,获取在其世界中打交道(der Umgang in seiner Welt)的方向(Direktion),从这里获取它本身由自己(即世界)所建立起来的“表象”(Vorstellung)。在朝向其世界的倾向中,生活只能以其“世界”的格式塔(Gestalt)“拥有自身”或体验到自身,在倾向中,生活本身被本质性地体验为世界,也就是说,在实际性中,生活本身总是以其周围世界、公共世界和自我世界的格式塔而存在;每一种本己的生活(eigenes Leben)都作为我的、你的、他的或者她的世界,我们的世界。^②

表象(Vorstellung)也是带着否定性的引号出场的,这意味着,表象是世界性格式塔建构出来的坏东西。海德格尔在此讲座中12次使用Vorstellung一词。不是我们生活在物性的世界之中,生活就成为世界,世界是当下建构的格式塔场境,而世界是在有倾向的打交道中被我、你、他(她)关涉性地共同建构的。只是,我们不自觉地将其畸变为一种外在于我们的物性“表象”。^③海德格尔在自己的《走向荣格的〈劳动者〉》手稿中,曾经讨论过“格式塔—人之图像(Menschenbild)—世界图

①② [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第88页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, S. 101.

③ 福柯曾经指认这种“表象理论与语言理论、自然秩序理论和财富及价值理论之间存在着连贯性”。只不过,他只是将表象理论视作古典时期知识型的一个构件。参见[法]福柯:《词与物——人文科学考古学》,莫伟民译,上海三联书店2001年版,第12页。

景(Weltbild)”的关联。^①世界不是中性的客观物,它是我们生活中那种被拉向的倾向之功能链接。显然,在海德格尔这里,这个世界也不是什么好东西。

其次,青年海德格尔由此指认,建构生活世界的关涉倾向,说到底,其本质特征却是一种倒转的暴力性的强力。因为“生活在其倾向性中,以被裹挟的方式(Wie des Mitgenommenwerdens)出现,生活听任其世界的某种压力”。^②这个 Mitgenommenwerden 译成“被裹挟”真的很贴切。海德格尔在此讲座中7处使用 Mitgenommenwerden 一词。在海德格尔1925年3月21日写给阿伦特的信中,我们看到海德格尔说“教学活动”是一种“被裹挟的状态(Mitgenommenwerden);现在它已经变成了一种拉拽(Ziehen)和灌输(Eintrichtern)”。与这种被裹挟状态相反,本真的劳作(die eigentliche Arbeit)只发生在孤独的追问(der Einsamkeit des Fragens)之中。^③世界本身就是我们建构的场境格式塔,可我们又被这种我们创造的场境所裹挟,这就是传统所说的异化和物役性现象了。有如,人所创造的宗教世界反过来统治人的世界。还有马克思在1845年写下的《德意志意识形态》一书中说,现代工业—商品市场经济中,我们所创造的东西,不仅我们无法控制和支配它,它却反过来奴役和压迫我们。对此,海德格尔专门在一个边注中深刻地指认:“从一个意蕴到另一个意蕴(eine Bedeutsamkeit zur anderen)被裹挟的实际拥有中的倾向和距离之(实际的)可视性,这里引出或‘自由’地给出了‘与’某物的‘关系’。”^④通常,在实践劳作或者生活中,我们都以为是我在“支配”和“改造”外部的某种物,与它们发生一种外部的对象性关系,可是,真正发生的事情却是当我们从一种意蕴式的欲念到另一种占有意向的不断追逐中,我们恰恰被占有物所占有所“裹挟”。卢梭^⑤曾经说,当人占有物时,他将被占有。^⑥

再次,这种被裹挟的直接结果则是重力之下的消遣性的“散漫”(Zerstreuung)。这个 Zerstreuung 很难理解,在德文中,它有散射、打消和娱乐的意思。在青年海德格尔看来,我们并不知道占有物对我们的裹挟,甚至还自以为是世界的主人。“生活之怎样就是在其世界中,‘在白日之中’(in den Tag hinein)自娱自乐(Sichabspielen)”。^⑦我们不知道自己的可笑境况,反倒在一中白日梦中享乐其中,并且生成一种生活的“自足性”(Selbstgenügsamkeit)。这是一种十足的“幸福生活”的伪构境。

① Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 90, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004. S. 133.

②④⑦ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第89页。

③ Hannah Arendt/Martin Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975*. Edited by Ursula Ludz. Frankfurt: Klostermann, 1998. S. 17.

⑤ 让·雅克·卢梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712—1778):法国伟大的启蒙思想家、哲学家、教育家、文学家,18世纪法国大革命的思想先驱,启蒙运动最卓越的代表人物之一。主要著作有《论人类不平等的起源和基础》(1755)、《社会契约论》(1762)、《忏悔录》(1778)等。

⑥ [法]卢梭:《论人类不平等的起源和基础》,李常山译,商务印书馆1962年版,第120页。

所以,青年海德格尔认为,重要的事情是要让我们获取这种生活“表象”(Vorstellung)本身得以生成的“前理解源泉”(Vorgriffsquelle),即我们虚假的自足生活与真正的生活事件、践行关系之间的距离。

需要指出的问题是,青年海德格尔这里的批判性的生活观念足够深刻,可是却在本质上是非历史的。因为,在没有发生私人所有制和财富积累的历史时段中,生活并非会产生这种特定的重力。比如莫斯^①所展示的原始部族生活中没有财富生产时的耗费生活观。莫斯说,西方社会中的人成为满怀功利算计的“经济动物”(马克思语)是一个晚近的事件。^②

2. “双曲线”:被遗忘的“先在”之间距和自我疏远

间距(*Abstand*)是实际生活世界中的第二种看不见的关系意义。依我的理解,这是后来海德格尔那个著名的“存在之遗忘”的构境萌芽。海德格尔说,在一个更大的尺度上,实际生活中还有一个与倾向性同样原始的特性,即被遮蔽起来的间距。间距,不是一种空间上的直接的实在距离,而是一种不自觉地“被遮蔽(*verdeckt*)、挤走并拖入、散漫到世界”的东西,或者说某种被无意识消除的先(先在发生的原初拥有)与后(当下生活中对物的占有)之间的间距。这又是一个从后到先的现象学返回的逆构境。这有些难理解。

青年海德格尔说,看起来,“生活面对其世界关涉着的关系性(*sorgende Bezugshaftigkeit*)中,生活拥有世界,即在自己面前(*vor*)的当下的具体意蕴(*jeweils konkrete Bedeutsamkeit*)”。然而,我们不知道的事情是

这种在“面前”对某物的拥有(“*vor*” *sich Haben von etwas*),是与-某物-关系(*Bezug-zu-etwas*)的范畴性表达,现在恰恰在关涉(*Sorge*)中受到排挤;这个“先前”(vor),这个“间距”恰恰在关涉着融入的意蕴状态中不存在于此(*ist gerade nicht da*),“关涉着融入其中”恰恰意味着“先前”的消除。在倾向性和散漫中过活的生活不保持间距:它误认自己,在散漫着的对“先前”的排挤中,间距并不表现于此(*solcher nicht ausdrücklich da*),它在倾向性中恰恰愈发不表现(*gerade unausdrücklicher*);在生活的

① 莫斯(Marcel Mauss, 1872—1950),法国现代著名人类学、社会学家。其代表作有:《论民族》(1920)、《论礼物》(1925)、《社会学与人类学》(1950)、《作品集》(三卷,1968—1969)等。

② [法]莫斯:《论礼物》,《社会学与人类学》,余碧平译,上海译文出版社2003年版,第219页。

体验中,生活越过间距而进行。^①

在德文中,这个介词 vor 同时有“面前”和“先前”之意,海德格尔很好地利用了这种多义语境的转换。青年海德格尔在这里用边注标识到:废墟之“是”(“ist” ruinant)。这个 ruinant 已经是后面第二章的主题了。我们先不解释它的含义。海德格尔在此讲座中 38 次使用 ruinant 一词。在生活世界之中,我们恰恰看不到先前发生的对某物的拥有,而将当下发生的对某物的欲念替代了那个先前发生的先在,所以,先在与当下的间距是不显现出来的。我们并不知道,这个被遮蔽的间距恰恰就是构成意蕴的“怎样”。我们以为生活世界中的倾向重力之下的散漫状态就是生活的本质,可是,它恰恰是对我们自己生命的疏远。在这里,海德格尔把黑格尔—青年马克思的疏远化概念诠释的更加复杂了。

就生活以其关涉而迷失在意蕴中而言,疏远性(Abstandscharakter)将存在于此,意蕴本身依其倾向性,在意蕴世界范围内的算计(Berechnung)和疏远(Abständigkeit)方面扩展了,这些形式的:名望(Rang)、成就(Erfolg)、生活(世界)中的地位(Position)、胜出(Überholen)、利益、算计、忙碌、喧哗、装点,以某人“干得不错”(典型的表现! charakteristischer Ausdruck!)的方式,或粗俗而嘈杂,或文雅、雄伟而迫切。这些都是生活听任自己被其所面临的疏远所裹挟的诸种方式,通过这些方式,生活疏远地关涉着。^②

由此,青年海德格尔十分巧妙地由 Abstand 过渡到 Abständigkeit,生活中抹去先在的间隔看起来是近了,其实却在本质上自我疏远化了。海德格尔在此讲座中 10 次使用 Abständigkeit 一词。当我们把世界上的一切先行发生的事情(存在)都遮蔽起来,我们就落入无穷无尽的对象性物欲之流中,于是,我们才会发疯一般追逐虚假的名望和地位,执着于算计利益得失的成功和胜出,忙碌和喧哗于这些身外之物的门面装点,而浑然不知地自我疏远化。

有趣的是,青年海德格尔在这里突然引入了一个几何学的概念。他说:“生活在有倾向地散漫于其疏-远了的关系意义(der abständliche Bezugssinn)方面是双

^① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 90、91 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 103.

^② [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 90、91 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 104.

曲线式(*hyperbolisch*)。”^①这是一个极其令人头痛的比喻,为此我足足痛苦了好几周。海德格尔此讲座中 10 次使用这个 *hyperbolic* 及其相关词。海德格尔可能的喻意是双曲线和渐进线之间永远接近却永不相交的间距,我们总以为在物欲占有中获得了直接的对象,可是,我们却将自己的生命本身掏空了。看起来,我们在金钱、高档汽车和别墅中获得了人生目标的实现,可那恰恰是对本真生命意义的根本性疏远。这是一个悲情的双曲线。

青年海德格尔还说,在这种被裹挟的物欲追逐中,“满足的方式多种多样(*vervielfältigen*),生活显得无穷无尽”,现实中对物性财富的追逐和学术上对时髦思潮的追随,都是这种永无止境的多样性的表现,“多样性本身成为一种形式,关涉的一种对象;多样性确实总还在此,取之不尽,常新常在”。^②这使得无意识被裹挟于对象的自我疏远成为一种无限的求新过程。这也真是我们今天时尚生活的反讽性写照。当我们的报纸和杂志引领着我们的百姓发疯般地追逐时尚时,我们都不知道其中隐性发生的另类意识形态强制。

3. “椭圆”中的自我阻断

关涉的第三个关系意义,被青年海德格尔确认为阻断(*Abriegelung*)。海德格尔在此讲座中 31 处使用 *Abriegelung* 一词。这是间隔在散漫中被漠视的必然结果。海德格尔追问道:“随着其消除间距的散漫倾向,进一步消失的还有什么?”在他看来,间距的消失中,最重要的是那个现象学中的“先前”(Vor)的遗忘或者先行发生的事情的消失。“这里的‘先前’要现象学地把握,它不具有空间的意义(*nicht im räumlichen Sinne*)。”^③但恰恰是这个“先前”发生的事情,才是我生活所真正依靠的东西。“这个‘先前’只是更加准确地表达出那个已经被描画为‘间距’的东西。”^④然而,当间距被遗忘时,人们对这个“先前”(生成和理解)的居有(*Aneignung*)就停止了。

对“先前”的居有停顿了,更何况在散漫中,间距本身以及疏远了的关涉,对于作为意蕴之疏远的关涉(对于优先、最初、最近、最高、大多数等一切意蕴中的比较特性的关涉,生活就关涉于其中)转移到了世界之中,而那里遭遇的东西并不缺乏、不迷失。^⑤

我得承认,这些论述是我所遇到的海德格尔文本中最难理解的部分之一。海

^{①②③④⑤} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 91—93 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 104.

德格尔虽然使用了日常生活中常见的的话语,可没有一处是在其日常生活语境中的原义上构境的。海德格尔力图从传统的哲学观念中转换出来时,这显然是一种操作的逻辑变形和生硬赋义构境。这些故意的改变,在我看来是十分不成功的,也是他某种过渡性的思想构境进程。

青年海德格尔的意思大约是,当我们遗忘了先前和当下关涉的间距时,也就阻断了我们居有那个决定性的“先前”的可能性,所以,蜂涌而致的“最近”、“最高”的虚假物欲则占有了我们的生命。有如我们今天中国人所疯狂追逐的物性的“宝马”、“独幢别墅”与名望权力中的“局长”、“院士”。如果换到马克思的话语,也就是说,当我们追逐市场中金钱和商品的时候,谁都想不起来那个“先前”创造价值的劳动。海德格尔指认说:“在关涉活动中,生命阻断(Abriegelung)了自己,而在阻断中恰恰不脱离自己,它不断地掉转目光,而且大都以其面具性(幽灵)[Maskierung (Larvanz)]寻找自己,并且恰恰是在意想不到时与自己遭遇。”^①这个 Maskierung 也是隔离的意思。这是海德格尔第一次对面具性生存进行指认。他在此讲座中 6 次使用 Maske 及其相关词。人们在遭遇面具性的自己时,常常不认得自己,而将面具本身认定为自身(存在者)。你在自己成为追逐金钱和权力的经济—政治动物之面相中,是看不到自己原来还是人的样子的。我觉得,海德格尔这里的观点与拉康那种将镜像认同为本我的镜像说有异曲同工之妙。我觉得,海德格尔的情形可能正好相反,他是在一些场合故意带上众人都戴上的面具进行表演和表现。自觉中的真在本身倒是其表演、表现的后台支持。所以,我在前面曾经说过海德格尔是反拉康的。注意这一点是十分重要的。

实际生活本身通过实际性导致疏远的无穷性(die abständliche Endlosigkeit)的错失可能,假如这种无休止的错失可能(diese Endlosigkeit der Verfehlbarkeiten)完全具有意蕴的特征,作为意味深长的一世界—黏粘的对象(bedeutsam-welt-haften Gegenständen),生活就在其中进行,那么,这种无穷性就被人们形式地描画为无限性和无限丰富、取之不尽、根本不可把握、总是多于生活、高于生活的东西。这种无限性是面具(Diese Unendlichkeit ist die Maske),是实际生活本身实际地,即表露于其世界或呈献给自己的东西。^②

生活中那种追逐于世界性黏粘的对象的过程是无穷无尽的,没有终点的。Endlosigkeit 和 Unendlichkeit 都是丧失了终点和没有结束的意思。这是一种疯狂

^{①②} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 93、94 页。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 107 - 108.

的恶无限性,当人们不知道自己作为奋斗目标的物欲对象的占有不过是**虚假的面具性**的东西,这种无限性的求新和进步就是一种对生命本身存在的阻断。海德格尔说:“生活本身由于这种无限性而眼花缭乱,蜚瞎了眼睛。生活本身在阻断中绽出(läßt sich aus),它太仓促了。实际生活恰恰通过特意积极地阻抗自己的方式而绽出,阻断具有特殊的**椭圆式的(Elliptischen)践行或实现特性**”。^①这又是海德格尔令人疯掉的概念性做怪,上面刚刚用双曲线比喻间隔,这里,他又引入了与双曲线相近的几何学中的**椭圆**。海德格尔在此讲座中5次使用 Elliptische 一词及其相关词组。与双曲线那种自以为没有间距的**幻象**不同,椭圆是一个自己阻断的**封闭圈**,每一个新的对角花样都会是常数,但这是一个**恶无限**。“实际生活在其获取指引的方式开辟道路,更确切地说,有倾向地、排除间距地、阻断地在轻巧的方向(der Richtung auf das Leichte)上行进。”^②椭圆是生活之轻的运动轨迹。这个“轻”也是昆德拉^③所说的那个“生命不能承受之轻”。

轻巧(Leichte)就是生命意义上的**偷懒(不存在)**。海德格尔说,在关涉式的生活中,人们总“在偷懒、逃避的倾向中关涉”,在轻巧中避重就轻,在某种无关涉的“无忧无虑(Sorglosigkeit)中徜徉”。于是,“无忧无虑形成了世界,为了获得满足,它必须提升,成为双曲线式的并提供更加容易(leichter)实现的满足和操持,也就是说,维持其存在并坚持到底。双曲线式的定在同时证明为椭圆形”(Das hyperbolische Dasein erweist sich so zugleich als elliptisch)。^④双曲线式和椭圆形中的 Dasein 不是此在,而只能是定在。我们可以假设这个“无忧无虑”即是后来的那个无思,传统的世界概念正是无思的结果。但是,双曲线的定在为何或者怎样会链接到椭圆,我们实在是无法通达其中关节。我真怕它实际上只不过为一派不知所云的胡言。我们无法知晓,青年海德格尔在此讨论中十分突兀地使用几何学的东西,是否故意在模仿胡塞尔的《算术原理》,或者是他大学第二阶段自然科学学习的一种影响焦虑中的阴影。之所以这样说,是因为在反复阅读和思考海德格尔的这两个几何学比喻后,我先后与多位理科和数学的教授讨论这一哲学与几何学的隐秘链接,可是,我实在无法参透海德格尔的这一奇怪比喻。显然,这种几何学的插入并没有更深刻的构境层实现,而仅仅是外在不恰当的跨界转喻。

4. 运动中的返照和预先建构

在讨论了**共时性**视角中的“三个关系意向范畴”之后,青年海德格尔引入了一

^{①②④} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第94页。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 107-108.

^③ 米兰·昆德拉(Milan Kundera, 1929—):捷克裔法国著名作家。代表作品包括《生命中不能承受之轻》(1984)、《不朽》(1990)等。

个新的**历时性**的视向:运动范畴(Die Bewegungskategorien)。这由两个重要的构境方面构成,即**返照**(*Reluzenz*)与**事先建构**(*Prästruktion*)。这又是一个**奇异性**的表述。从具体语境来看,这是海德格尔从**动态**的视角进一步说明**关涉性关系**意义如何成为实际生活的前提。这很像马克思在讨论完生产之后对再生产的**历时性**探讨。同时,这又是对一种“之前”的**逆向思考**,可这却不是现象学的**先行性**,而是**关涉结果**对现实生活的**反向制约**和**事先决定**。这里的“事先”显然不是什么好东西,它占位式地取代了那个真实发生的**先前**。这又是一个极难剖解的复杂构境层。

在青年海德格尔看来,“本真的变动性”(eigentliche Bewegtheit)是生活真正的本质,“生活在运动中或通过运动而生活”。只有在整个道路(Weg)上的**全程运动**中,我们才能理解“存在者如何以其可以利用的、获取着的拥有方式真正被给予”。^① 我们不难看到,海德格尔是将原先已经讨论过的三个同时发生的**关涉性环节**(关系意义)放进变动着的更大尺度的生活**进程**中来,以揭示生活本身得以建构的**动态功能本质**。这里出现的过程性事实却是:关涉性的结果反倒畸变成了生活本身的前提,可谓父母生出的孩子却伪构境为重新生出父母。这回真是**异化**了。

首先,是**动态生活中倾向**的地位。根据上面的语境,我们知道青年海德格尔将倾向视作一种生活中生成和出现的**牵引性重力**,它通常表现为**物欲诱惑**,而在这里,海德格尔则说从生活运动过程来看,倾向并不是来自于外部,而恰恰是自身的**驱动力**。没有人强迫你追逐名利,它已经成为你的**本欲**。即拉康在反对弗洛伊德的本欲说时所指认的:人们永远是欲望着他者的欲望。^②

生活在其有倾向的关涉活动中遭遇的东西及其怎样(wie)遭遇,就是它本身;生活发送出在其世界中关涉着的东西,通过其世界的格式塔或存在意义(in der Gestalt und im Seinssinn),世界性地呈现给它自己。生活所经历的什么(Was),其关涉之何所向(worauf),期待之何所向(worauf es harrt),在其关涉活动中所抓取或归其所有的东西,具有倾向—刺激、倾向—要求、倾向—索取、倾向—妨碍等遭遇特征(Begebnischarakter),具有这样或那样的重要意义。^③

第一层构境,关涉中的怎样遭遇实际上建构了世界,世界是一个被当下建构起来的**格式塔场境**,这也就是被解构了的存在(意义)。第二层构境,生活中关涉之何所向,期待之何所向,具体化为倾向中的**要求、索取、刺激和妨碍**。当关涉之欲求伸

^{①③} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第102、104页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 119.

^② 参见拙著:《不可能的存在之真——拉康哲学映像》,商务印书馆2006年版,第299—311页。

手抓取东西时，却被裹住、被倾向之重力所牵拉。倾向，就这样返回到关涉性的生活。这些在世界中生成的散漫性的重力再一次返回到生活，反过来照亮生活之目的。一切在关涉中形成的倾向都反过来成为生活本身的目标：“倾向表现为那种朝向自己而自行运动的东西。”在海德格尔看来，“在这些关系中关涉着的生活的自我返回(*selbst zurück*)，以当时最切近的关涉关联与境(*Sorgenszusammenhang*)塑造出(*bilden*)被照亮的周围环境(*Umgebungserhellung*)。我们把这种富有特色的、沿着自我遭遇的方向的生活之运动称为返照(*Reluzenz*)”。^①这个 *Reluzenz* 是海德格尔生造出来的词。海德格尔在此讲座中 30 次使用 *Reluzenz* 一词。返照就是关涉性倾向的结果反过来照亮生活之途，散漫成为生活本身的目的。在生活中，作为身外之物的金钱、地位和名望之类的东西成为人们的人生目标和先行意图。“人不为己，天诛地灭”这其实是一种倒行逆施的伪先行性。

这样，返照以先行意图的方式事先生成生活的前提，它本身成了生活本质的事先建构(*Prästruktion*)。海德格尔在此讲座中 19 处使用 *Prästruktion* 一词。这一点，也只是在运动性的生活全过程中才能清楚地看到。海德格尔指出：

生活从这个世界出发或为了这个世界而在其面前建造着，它在其先行一对待(*Vor-nahmen*)或先行拥有(*Vorhabe*)了的意图的意义上安排着；它借助先行意图确保自身，以明确或不明确的考虑其意图的方式自行关涉，生活在其返照中同时就是事先建构的(*zugleich prästruktiv*)。^②

青年海德格尔让我们注意到，生活本身往往都是按照事先“计划好的先行意图”进行的，这就是通常被叫作“人生规划”的东西，由此，就有了对未来的“担保”，对生活进程的“照管”，“求新和放弃”，这会生成某种被称之为**文化传承**的东西。这一点，同样也只是在运动性的生活全过程中才能清楚地看到。他甚至说，“**文化生活**(*Kulturleben*)就成了关涉着的生活的世界性返照所事先建构的、组织起来(*die prästruktiv organisierte*)的倾向”。^③文化是一种担保生活道路的事先建构，这种事先建构，一方面作为在“公共世界”(mitwelt)中“协同地组织”(gemeinschaftlich organisieren)起来的、有明确“文化对象、手段和途经”的关涉性生活；另一方面，则是在某些涉及“文化价值和目标”(Kulturwerte und Ziele)的指导下建立起来的活动。我们不难感觉到，文化在海德格尔这里是作为否定物出场的，其本质应该是**常人性的生活治安**，就像不久之后，他将整个文明教化比作常人化的“公共解释状态”。海德格尔这里狭义的“坏文化”倒是接近布利迪厄的习性。

^{①②③} [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学解释》，赵卫国译，华夏出版社 2012 年版，第 104—105 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 119 - 120.

其次,被消除的间距以世界性的伪间距返照生活。现象学式地被指认出来的那个“先前”之拥有,并没有在“消除间距的关涉方式中消失”,而是返回来“以世界的形式被遭遇(*begegnet - nur allerdings welthaft*)”。^① 世界性的伪距离即幻象中的对象性关系,我们假以为是对面实体性对象的东西实际上恰恰是先行生成的,对象性关系正是关涉中生成的自我疏远。

关涉关系(*Der Sorgensbezug*)是践行的,本身并不疏远,而是以**世界性的疏远**形态(*der Gestalt welthafter Abständigkeit*)返照式地出现在自己面前,并且在关涉中这样设定自己,当然,这种关涉指向成就、等级、利益、成功等;不止这些,毋宁说,就双曲线地产生疏远(*hyperbolischen Ausbildung von Abständigkeiten*)和追踪距离之可能性而言,关涉活动就是积极独立地事先建构的。**双曲线的**(*Das Hyperbolische*)是实际生活特殊的事先建构运动状态的表达方式,返照的、但不明显的遭遇的世界性的疏远,要在实际性的关涉践行中来把握(事先建构的或被塑形的, *prästruktiv und ausgeformt*)。^②

那个令人讨厌的双曲线又来了。双曲线就是伪间距,它是真正的那个“先前”消失之后,以世界性的疏远重新返回的东西。“成就、等级、利益、成功”这些被我们梦想着追逐的东西,恰恰是离生命最远的“渐进线”。当你紧紧拥戴着财富和地位时,恰恰是离自己生命存在最远的时候。在生活的全程来看,这一点尤其显著:当你步入坟墓的时候,你才发现这些都是身外物,而你恰恰一生中唯独没有拥有生命本身。

在这里,青年海德格尔还提及,作为伪间距的东西,还有伪先行的“理论观点”。在他看来,清醒的学者们通常强调理论(方法)前提,以表明自己的某种方法论自觉。于是,这种在“前”的理论观点,“作为客观性的最高价值(*Höchstwert der Objektivität*)、自由想象的可靠性和事物性(*Sachlichkeit*),作为显得正确的理论理性(*theoretische Vernunft*)的法庭返回生活”,用以划定各种真理与谬误的标准和界限。比如斯大林式的教科书体系,那些无根性的虚假“原理”竟然可以充当现实和学术的真理标准。所以,海德格尔认为这种做法是在“从根源上冒充绝对(*Absolute*)”。在这一点上,所谓的科学理性与它的反对物是“一路货色”,“只是一些所谓‘更圆满的’、‘更原初的’不真实的想法”而已。^③ 科学理性构架和一切先验的理论原则,都是以先在的“绝对”出场的赝品。这恐怕也是海德格尔后来坚决反对方法

①②③ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第106、107页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 120.

论主义的根源之一。

最后一点，是运动中的阻断表现为“从自身出发的方式背离自己”（das“*Von-sich-weg*” im “*Aus-sich-hinaus*”）。^① 用过去的哲学话语来说，就是异化了。倾向在生活中总是被阻断，而“被阻断所遇到或刺激的倾向本身再次返照到消除间距上”。于是双曲线就过渡到椭圆。我认为，这是青年海德格尔最做作、最生硬的“跨学科”拼贴。

5. 关联与境：“周围”的返照性本质

在第三部分第一章的最后，青年海德格尔突然讨论了一个重要问题，即整个周围世界的返照性本质。并且，他十分深刻地说明了塑造与返照、周围与对象性客观构序以及运动中的关涉等一系列重要关联。我以为，这可能是本讲座中，青年海德格尔思想构境中最深刻和最精彩的部分之一。

首先，青年海德格尔谈到的是塑造与返照的关系。他十分细致和深入地讨论到，

在“塑造”、“形成”（“*Bildung*”，“*Ausbildung*”）这样的术语中。这种特有的关联与境（*dieser eigentümliche Zusammenhang*）可能通过以下的方式被概念性的显示，即这种关系将被理解为：按照某种形象（*einem Bild*），某种先行给予”（*Vorgegebenen*）、先行保持（*Vorgehaltenen*）、返照，而导致、践行某种东西，另一方面：通过保持形象以践行的方式形成某种东西，使之被塑造，在这里，它首先不取决于有待形成的形态特征（*den Gestaltcharakter*），而是关系到实现过程本身，——*struere*（建构）。^②

请一定注意，青年海德格尔这里对“塑造”（*Bildung*）一类概念的讨论虽然也是按照现象学的“先行给予”（*Vorgegeben*）的方法，但实质上却始终是在否定的语境中进行的：以一定的形象来生成某种东西，本身就是功用性返照的一种方式，即按照生活的倾向重力所致的物欲阻断中生成的面具性要求，以形象先行的方式进行的“再生产运动”。海德格尔在此讲座中8次使用这个典型的现象学概念 *Vorgegeben*。塑造，总已经是返照式的再生产。在这一点上，他的态度显然不同于将物质生产视为整个社会存在之基础的马克思。我可以想象，海德格尔这里首先想到的会是他在家里帮着父亲做木工活的过程，总是先有一个功用性的形象（酒桶），然后

^{①②} [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学解释》，赵卫国译，华夏出版社2012年版，第108、111—112页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 128.

用木料将其实现出来。海德格尔在此讲座中 12 次使用 Bildung 一词。然而,这里的问题是功用的艺术创作在形式上也是一种先在形象的实现,不同之处在于艺术并不在双曲线的物欲迷失之中,也许海德格尔后来意识到了这个思想构境中的破绽,所以他专门用一个边注特意说明道,“‘塑造’这个术语的使用就是在这种解释的关联与境中(im Zusammenhang dieser Interpretation),在指明了意义上来理解的,这个术语从目前显示了的运动性出发获得其含义,并不是随意的、观点性的使用”。^① 他做了一定的限制。

在这一点上,固然青年海德格尔是在否定性的意义上讨论“塑造”,但也达及了相当重要的构境层。这一观点直接链接他后来的《那托普报告》中的思想构境。海德格尔分析说,塑造的意义要素,即“按照某个形象,即先行具有的(Vorgehabten)形象而实现,在现象的关联与境中(im Zusammenhang der Phänomenen)变得更加清晰而可把握,我们以‘说明’(Erhellung)的名义来把握现象,但我们不是独立地提出现象本身,所以需要真正解释其特有的、相应的介入可能性(Einbaumöglichkeit)”。^② 这是说,我们之所以能够说明某种现象,这并非一个独立的事情,而总是依凭了先行拥有的某种相应的先在“形象”,当然,这个“形象”不一定是一个图像,也可能是库恩意义上的范式。所以海德格尔才会引申说,“认识活动、知识及其各种不同形式:科学、哲学都不能孤立地解释”。这些理论活动都是在返照的意义上先行地拥有先在的理论前提(方法和范式)的。也是在这里,海德格尔明确反对了马克思的实践—认识观:“如果有人鼓吹说:知识具有实践的含义(praktische Bedeutung)(其目的是实践的),知识来自于实践关联与境(der praktische Zusammenhang),其动机是实践的,人们就算已经把握了这种与之相应的关系。这只是用破砖烂瓦对房前屋后进行表面上的装点”。^③ 恶毒吧。因为在他看来,仅仅用实践来解释认识的发生和发展仍然是抽象和不确切的,因为实践本身就是物欲返照的结果,实践仍然封闭在被阻断的椭圆之中。并且,这个用当下蜂涌而至的关涉性意蕴关系建构起来的椭圆就是周围世界。在这里,我们再一次看到了海德格尔将来反对马克思的深层次原因。

其次,青年海德格尔明确指认了周围世界的关涉性本质。在上面的讨论中,我们已经知道,与传统的对象性客观世界的说法不同,海德格尔的周围世界不是一种对象性的物性实在,在此,他进一步指认了世界的本质是由关涉活动的不断返照建构的。他指出:

返照本身以关涉方式在其存在于此的意义上得以维持,返照的可能性(Reluzenzmöglichkeit)不会消失,总可能形成,生活总可以追随它。这

①②③ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 112 页。

就以关涉的方式表明,实际生活以其世界的形式具有开放性(Öffentlichkeit),具有其“范围”,顺从某种“方向”(!) [Richtung(!)] 并参与“运动(!)” [Bewegung(!)], 随便哪里都适合,以随便哪种方式都被“看到”和“听到”,与关涉活动以实际遭遇的方式相关的世界就是**周围世界(Umwelt)**。^①

我揣度,这可能是青年海德格尔对周围世界的一种新的解释。海德格尔在此讲座中 38 处使用 Umwelt 一词。这个周围世界是一个由不断返照的运动建构起来的世界,它看起来是开放的,可是这种开放却是由实际生活中的特定方向圈定的“看到”和“听到”,我们总是遭遇**可以被遭遇的世界性**。我们都不知道,它是一个被阻断封闭起来的关涉常数中的椭圆。

为了与传统实在世界的观念进一步区分开来,青年海德格尔特地说:“这个‘周围’并不表达一种客观的构序关联与境(objektiver Ordnungs-zusammenhang),比如在某些对象周围安排一些具有同样对象特性或存在特性(Gegenstands—und Seinscharakter)的对象,甚至在周围世界,比如空间对象本身从内容上得到把握”。^② 海德格尔此处举的例子是一个房间里摆放家具。如果我没有记错,鲍德里亚在《物体系》一书也举了这个例子。^③ 这是说,周围世界的“周围”不是客观对象本身的构序结构,不是某种物理空间意义等待放置物体的地方。周围世界的**周围**不是客观的对象性秩序结构,而是缘起于“世界的范畴结构”(kategoriale Struktur von Welt),它是实际生活的“基本关联与境”(Grundzusammenhang)。在这里,海德格尔有一个显然是后来写下的边注:“但当时的周围世界之存在特性并没有因此就得到解释”。在《那托普报告》中,周围世界的“周围”被指认为功能性链接的**环顾**。

所以,

“周围”是对关涉着的生活在其中演历的世界的范畴性规定,而生活恰恰是从关涉中获得的返照出发去拥有自己周围的某些东西,世界就是这样被拥有的,所以对于生活之忙碌而言,世界就是可应答的(antwortend),至少可倾听的、可直观的、可讨论的周遭环围(Umgebung)。世界

① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 112 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 129.

② [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 112 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 129.

③ [法]鲍德里亚:《物体系》,林志明译,上海世纪出版集团 2001 年版,第 18 页。

就是这样，所以返照才实际地成为可能，也就是说，世界才作为周围世界。^①

这个“可应答”的说法是有趣的，这挺像马克思在 1845 年教导费尔巴哈的那个情境，我们在此世界中直观的东西并不是现成的一成不变的自然物质世界，它们已经是生产劳动的产物。用海德格尔这里的话说，就是生活从关涉的返照中获得的。并且，公共世界和自我世界都同样可以从这个构境层中得以说明。在这里，海德格尔用一个边注说明道：“‘世界’的意义作为存在、现实，只有在对实际性进行解释的关系中才是可规定的”。^②

再次，青年海德格尔进一步指认，关涉性的返照本身就是世界中的先行建构。返照和事先建构都已经是在运动的更大过程性维度上思考实际生活。关涉，就是使“任何事先建构的运动性在世界返照中形成”。

在关涉中的返照本身就是先行筑造(Vorbauen)和自行设置(Sichrichten)，也就是说，动态地(bewegungsmäßig)涉及事先建构。而一切先行筑造只有在关涉的意义上才“是”(ist)，也就是说，才构成实际生活的运动性，如果生活获得了返照的可能性，通过或在以世界遭遇(das weltliche Begegnis)的意义上实现的话，关涉就是这样，所以它试图使任何事先建构的运动性在世界的返照(weltliche Reluzenz)中形成。^③

这是一个在很深构境层中的争执。海德格尔想辨识，实际生活并非像常识所体验的那样，只是客观地发生，它其实恰恰是通过某种不断返照和事先建构的复杂关涉才得以实现的。生活的本质是不安定的，“实际生活以一切、尽管各个不同的方式关涉，在其世界中平衡地演历”，“每一种运动本身或与另一种运动的关系，都出自这种实际融入其关涉世界中而演历的平稳生活。客观地—历史地看就是(objektiv-geschichtlich gesehen)：去维持”。^④海德格尔在边注中自问道：“历史的一实际的？”^⑤看起来平衡的生活背后，其实是复杂的关涉性返照。今天一个中国富二代驾着兰博基尼车过着花天酒地的平稳生活背后，会有多少复杂的劳动者不平静的谋生操持呢？

在海德格尔看来，运动性“并不本己地(!)[eigentlich(!)]产生自己，而是形成世界，即作为生活在其中、在其上或为之而演历的东西”。^⑥我们在关涉活动的返照中建构起来的周围世界，决不是本己的东西，而只是走向毁灭的生命废墟。在这

^{①②③④⑤⑥} [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学解释》，赵卫国译，华夏出版社 2012 年版，第 113 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 130.

里,我们不难看出海德格尔对现世生活的基本批判态度。

第五节 坏的意向性：此岸世界的灰暗生存

讲座的最后,第二部分的第二章有一个令人震惊的标题:毁灭。这是青年海德格尔对现世人生第一次全面的评判。这也是一种非宗教式的圣性重罪宣判。在他的眼里,忙碌于人生的人们看不到现世生活的本质即是走向溃败的空无过程,加重了的关涉更深地陷入物欲之操持,诱惑、异化和生存自身的连根拔除构成了实际性生活的真相。而这一切,都是青年海德格尔将胡塞尔现象学的意向性观念推向实际生活的结果:在返回前提条件的过程中,物欲生活被透视为另一重意境中的毁灭。以后,这个生活之毁灭被指认为“沉沦”。

1. 意向性之现实化:现象学视域中走向毁灭的生存

一上来,青年海德格尔就提出一个小结性的观点,即上述对实际生活运动性的讨论将导出一个重要的结论,即现世生活的本质即是一种根本性的看不见的溃败。这很有些出世主义宗教观的情结。

实际生活(本身由其世界构成)的这种本身不断形成着的,与此同时不断错失自身,不断加强的运动性(*steigernde Bewegtheit*),我们称之为“溃灭”(Sturz);一种运动,自己形成自己,但还不是自己,而是空无(*die Leere*),它在空无中运动,其空无就是运动之可能性。由此就获得了实际生活之运动性的基本意义,我们从术语上规定为毁灭(*Ruinanz*)(毁灭—溃灭,*ruina - Sturz*)。^①

空无(*Leere*)不是一个正常的哲学描述,而是彻底的质性否定。海德格尔在此讲座中 27 次使用 *Leere* 一词,37 次使用 *Sturz* 一词及其相关词组。这是那个黑格尔有无之辩的生存论运用。动荡不居的生活中,我们其实是在追逐财富和新奇之物中失去自己,因为我们所欲求的生活中的物性之有的本质其实为无。我们能感觉到,这并非什么新东西,而几乎是所有出世论神学的观点。西方基督教的此岸苦海说与东方佛学中的红尘说无不如此。但在这里,海德格尔将其用来加深他对现实生活的哲学证伪:空无中的生活即是走向毁灭的过程。海德格尔还专门交待说,这是一个按照现象学形式显示的方式呈现的生活真相。这是点题。毁灭即是生活

① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 114 页。

从自身出发、为了自身的“践行”，即“‘是’的运动性”。海德格尔在此处用一个边注写着：“这个‘是’的存在意义还没有得到规定”(Seinssinn des ‘ist’ noch nicht bestimmt)。^①这显然是后来的评点。

也是在这里，我们看到了青年海德格尔本讲座中最重要的—次方法论自觉的表现。他直接说明了自己从现象学走出来的基本路径，即从胡塞尔的观念意向性走向现实生活。在一个加写的插入部分中，海德格尔先是用斜体标出了这样一个标题：“毁灭(运动结构)和意向性”[*Ruinanz (Bewegtheitsstrukturen) und Intentionalität*]。^②他是想说明，自己关于实际生活的解构性说明的实质，恰恰是将胡塞尔的意识结构中的意向性深化和推向了现实，意识中发生的意向性关联的基础实际上就是生活中的关涉。这也是一种**归基**。然而，海德格尔进一步指出，在动态中的关涉结构即是毁灭：“事先建构和返照就是意向性(Prästruktion und Reluzenz als Ausdruck der Intentionalität)；实际性的形式的原始结构(生活的存在意义)的表达[formale Urstruktur der Faktizität (des Seinssinnes von Leben)]。”^③这是一个十分重要的思想构境层的链接。海德格尔指出，他对现实生活本质的一切说明都是建立在现象学的努力之上的，对生活中发生的看不见的动荡性，即证伪意义中的事先建构和返照正是意向性观念的现实化。其实，这里有一个比较大的意义挪移，因为在胡塞尔那里，意向性确实是证伪“自然解释倾向”(natürliche Interpretationstendenz)常识的工具，但意向性本身并非自指为毁灭，海德格尔这里对客观意向性本身溃败指证已经是他一种新的异质性**价值评判**构境。

也是在这里，我们惊奇地看到，青年海德格尔一反常态地以第一人称的“我”亲自出场了：

让我感到不安是，意向性是从天而降的吗？(Ist Intentionalität vom Himmel gefallen?)如果它是最后的东西：怎样理解这种“最后”(Letztheit)?没人能保证其明确的理论上的可发现性或可经验性。我必然有意向地生活并“是”、“说明”(ich intentional leben und “sein” muß, “erklären”)。或者说，要把握其可疑问之处！对应于实际性的一切范畴结构，意向性是其形式的基本结构(formale Grundstruktur)。^④

我认为，这可能是本讲座中最重要的—段文字之一。青年海德格尔是在向整个现象学之根挑战，他几乎是指着胡塞尔的鼻子发问道：意识中发生的意向性是从天上掉下来的？这太像毛泽东在《人的正确思想是从哪里来的？》一文中的提问了：

^{①②③④} [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学解释》，赵卫国译，华夏出版社2012年版，第114页。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 131.

“人的正确思想是从哪里来的?是从天上掉下来的吗?”。如果不是,那么从何而来?海德格尔将自己前面的讨论的隐性背景一下子揭示出来,他对现实生活的一切批判性指证都是将意向性推向现实生活本身:ich intentional leben! 在这段插入文字中,海德格尔还说明了自己对现象学的基本态度,他明确说,现象学的基本意义,就在于“导向精神史的解构”。集中到胡塞尔的意向性观念上,就是要提出意向性“沿着什么方向”(in welcher Richtung)行进?海德格尔现在的做法,是进一步把握意向本身的实际性,即发掘其“生存论的”(existenziell)意义。请注意,与前面海德格尔将生存论等同于现象学的努力不同,这里,生存论成了现象学走向实际生活的通道。而仍然带有主体性的生存论的进一步解构则是存在论。依我的理解,意向性在生活实际中的实现就是从意识中走到生活中的实际性**关涉**(Sorge),即有意**意向地做事**。但这个有意向的做事不是主观的烦心,也不是具体的劳作,它只是一种实际的意向行动的**哲学抽象**。在以后的《那托普报告》中,这个关涉还会进一步被抽象为“打交道”。而对现象学作为生存论的进一步解释,则是表明了一种对通常意义上认识论中的“**‘朝向’的运动性**”(“gegen” bewegtheit)。^①这个打了引号的gegen是那个传统认识论中主体—客体结构中的面向(für),这显然是在解释第二部分第二章那个令人不解的特设化的**运动性**。

青年海德格尔指出,在方法论上,“现象学的独特之处在于,它在自己的践行中一再地**返回**(zurückverlegen)其自身,这本身无非就是实际性之基本运动性的表达”。^②不是独立地、现成地面对事物,而是在不断地返回自身中把握被给予的现象,这是所谓运动性的本质。所以,传统认识论中的“面向”(für)则转化为对一个前提条件的追溯,即**怎样朝向**,“解释本身要退回(zurückzuverlegen)到它上面,就此而言,怎样或‘在哪里’(wie und ‘wo’)可能找到这个前提的方式和方法变得至关重要”。^③由此,康德到胡塞尔所发现的那个外部对象“面向我们”(für mich)的现象,则被深化为**怎样和在哪里面向**?海德格尔新的回答是:不是客体对象**面向**(für)主体,而是意向**朝向**(gegen)**关涉生活**,这个“怎样”和“哪里”生成于实际生活中特有的有意向的关涉及其逆动结果。

回到这里青年海德格尔对实际生活运动性的讨论语境,他认为,

人们并不是立刻就能清楚,关涉着的融入就是“朝向”(gegen)生活之运动,这种说法假定,生活“还”有别的什么东西(“noch” etwas anderes ist),那些别的东西虽然在毁灭中存在或出现于此,但是以被排挤(das Abgedrängtwerden)的方式存在或出现。周围世界的**生活的不确定性**,是

^{①②③} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第115页。中译文有改动。中译者将此处的gegen译为“面对”,我将其译作“朝向”。参见Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 132.

生活的一种积极的现象学特性,生活就以这种方式照面。^①

在青年海德格尔看来,“毁灭地朝向运动性(die ruinante Gegenbewegtheit)”,就是将生活本身置于现象学的解构语境中了。这是一种悲剧性的朝向。

其实,有了上述青年海德格尔对自己的现象学构境说明,事情的确开始变得清晰起来了。所谓毁灭,也就是“范畴性地规定返照和事先建构的运动特性”。我们已经解释过,海德格尔这里的范畴不是主观规定,而是先行发生的构形。这是在现象学解释的“回溯性追踪(Rückwärtsverfolgen)”的意义上的特定追问。海德格尔说,对生活关涉本身的现象学解释就是回溯性追踪,这种解释表现为:“解释性地建-造(Interpretationsstufe ein - bildet)追溯过程中‘被返回的东西’(Zurückgelegte);建-造是在这种意义上进行的,即它恰恰导致了对其可能形成的某种回置或搁-置(Zurück - und Weg-gelegtes),改-组或建-造(Um-und Ein-bildung)(绝不是重新解释)”。^②海德格尔在此讲座中 44 次使用 Zurück 一词。又是可怕的重构性概念群。此处,海德格尔不断地用短线构词法来打碎传统概念的通常意义域,然后重建自己新的意义簇以突现全新理解构境层。这大约是说,现象学的解释总是以追溯性地回置的方式对传统思想史进行解构,这里被海德格尔用短线重组的建-造就是在返回原初性上的改组,或者叫“解-释关联与境(der Inter-pretationszusammenhang)”。这基本上不是常人能听懂的话。

也是在这个意义上,青年海德格尔指认“解释性的东西和运动性的关系实际上是一回事”,它们都是要使我们最终摆脱“自然解释倾向(natürliche Interpretationstendenz)的残余”,即将“存在者(Seienden)”的存在意义重新回置到生活的实际性中去。这又是归基。

2. 适时与虚无:作为关涉加剧的操持时空

在过去我们对青年海德格尔以关涉(Sorge)为基础的系列关键词的解读中,操持(Besorgnis)^③的具体含义始终是一个未解开的谜。海德格尔在此讲座中 32 次使用 Besorge 一词及其相关词组。然而我们惊奇地看到,海德格尔竟然在这里对

^{①②} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 115、116 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 133 - 134.

^③ Besorgen 一词在德文中原指“弄到、办理和操持”等具体做事的意思,将其译作 sorgen 的具象发生的“操持”是合适的。张祥龙博士将其译作“牵念”,就将海德格尔所想表述的感性活动主观化了。原先将其译作“烦心”、“操心”等词都有此嫌。参见张祥龙:《海德格尔传》,商务印书馆 2007 版,第 122 页。另外,海德格尔后来还有一个 Füsorgen,被相近地译作更抽象的“照料”。这一概念在后面对亚里士多德的文本解读中出现。

操持的构境意义的具体生成给出了十分明确的说明。

青年海德格尔还是先在运动性的维度上讨论关涉。他说,关涉总在生活的关涉中理解运动性,这也就是说,“关涉中的返照本身和事先建构以运动的方式被遭遇”,或者说,关涉总是针对它自己,并且,“关涉活动(Sorgen)通过关涉(Sorge)理解自身的^{地方},这种在关涉活动中被理解的关涉以世界的方式遭遇(welthaf begegnen)”。^①在海德格尔看来,这里的“自身”不是原始的,而是非本己的世界遭遇对象,即“通过一个‘它(es)’,通过‘它’的被遭遇而存在的^{东西},关涉活动在关涉中保持它本身,它是‘所-关涉’(be-sorgt)的,本身由关涉活动接管或承担”。^②这就是操持的真实缘起处!关涉活动颠倒性地转换为一个世界中被遭遇的“它”,并且保持这个“所-关涉”的他性状态。

我们把这种作为所关涉的存在(Besorgtsein)的关涉活动规定为操持(Besorgnis)。在操持中,关涉活动的完整运动性似乎被抛给了它自己,也就是说,其本身的运动性由其自己来发动。所以在践行关涉中就以操持的形式,出现了某种被(形式地)客观地规定为关涉运动的运动性被“加剧”(Steigerung)的东西。^③

总是这种不说人话的东西。所关涉之存在的关涉是操持,在原文中即是从 Besorgtsein 过渡到 Besorgnis,关涉在世界中的运动性上被大大加剧了。如果换到传统批判语境中,则是异化的异化。现在,生活中的操持是自我运动的,运动本身就是坏东西,可是,现在坏东西似乎有了自己的生命。“异化物”本身有了自己的生命驱动性。所以,“以关系意义范畴‘关涉’所表达的运动性,由关涉活动本身通过溃灭而撕裂。倾向、消除间距、阻断各自以其自己的方式真正地加剧了”。^④你看,那三个坏东西又共同在场了。可是,它们都是以多次方的形式往更坏的方向加剧了,海德格尔自己举例说,“比如由关涉所导致的阻断中,生活打着最高现实意义(höchste Aktualität),忙碌性(Betriebsamkeit)、严肃性的关涉的幌子,在世界之中平稳地关涉,并因此不再能够在自己之中或在自己面前认-出(aus-kennt)自己”。^⑤这就是真正的毁灭,操持是我们并不知道的毁灭。我们在物欲横流的操持生活中“彻头彻尾地被吸引”,整天忙碌于尘世之物,并且时常“为之孤注一掷”,最可怕的是,这种操持“日日夜夜永无休止”。海德格尔在此讲座中三次使用这个怪怪的 Betriebsamkeit。我们不知道,这恰恰是走向生命本身的毁灭。

青年海德格尔说,这种生命本身的毁灭不再是抽象性的关涉,而在具象的操持

①②③④⑤ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第118—119、115页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 136.

性的时间——**适时性**和操持性的空间——**虚无**之中的。

首先,青年海德格尔认为,生活的实际发生总是以操持的方式出现,并且,“每一种出现方式(Vorkommensweise)本身都具有明确的(实际的)**适时的特性**(der *kairologische Charakter*)”。^① 海德格尔在此讲座中 10 处使用 *kairologische* 一词。同时,他则较多使用**到时**(*Zeitigung*)概念,在此讲座中他共计使用 62 次。虽然,海德格尔在这里用希腊文和德文 *καίρος*-Zeit 同时标识出“时间”,但适时性不等于抽象的时间,而是关涉“与时间的一种特定关系(*bestimmte Beziehung zur Zeit*)”,是实际性生活中操持践行的关系意义,这种关系意义是指“生活本身如何适时地(*kairologisch*)**在操持中呈报**(*melden*)出来(出现了)或如何可能呈报(出现着)”。^② 在生活的操持之中,没有什么抽象的客观流淌的线性时间,有的只是生活中的**时效性**。今天生活中真实发生的时间总是为功用、欲望和期待所具象性地填充,这就是**操持的适时性**。这是对爱因斯坦相对论时间观的**异化版重建**。

青年海德格尔解释到,只要实际生活处于操持之中,那么就可能在追逐名望、地位、利益的失败中遭遇各种“痛苦、折磨、纠缠”,依海德格尔所见,这些东西并非心理学意义上的主观情绪,而是操持本身“对我-存在”(Mir-Sein)的一种特殊状态的**适时的“呈报”**。**呈报特性**(*Der Meldungscharakter*)不是知识性的“前指、回指和显示(*Vor- und Rückweisungen, Anzeige*)”,而是以一种“折磨的方式(*Quälenderweise*)、某种侵蚀生活的东西呈报出来”。^③ 如果这种状态以历史的东西呈现出来时,即操持的折磨一次又一次“降临到一个人的灵魂上”时,以致于常识中的时间则被夺走了,操持之中“没有时间”,有的只是每一次出现的适时的痛苦折磨。这里的折磨和痛苦并非是日常经验中对立于幸福和快乐的东西,而恰好是人们自认为是美好生活的享乐本身。

海德格尔分析道:

这里的“**时间**”既不能理解为构序框架或构序维度(*Ordnungsrahmen, Ordnungsdimension*),也不能理解为历史发生的关联与境(*der geschichtliche Ereigniszusammenhang*)(特殊的形式的),而要在这样一种意义上理解为特殊的**运动之怎样(Wie)进行的方式**,即它不仅在其许诺的范围内使运动性得以可能,而且作为独立的实际运动着的特性,共同建立了运动性。^④

①② [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 120 页。

③④ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 120—121 页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 139.

显而易见,青年海德格尔既反对牛顿时间—空间的抽象构序构架,也拒斥线性历史观中的持续时间观,他要从**毁灭的证伪**中来说明时间的关涉本质。在此处写下的一个边注中,海德格尔指认道:“时间不是框架(Rahmen),只是一种被造就的东西(Gemächte)。”在操持的生活中,时间不是一个外在恒定流逝的东西被我们拥有,而是我们适时地在操持的具体折磨中“被它拥有”,它是“‘与时间一道(mit der Zeit)’的历史性的东西(das Geschichtliche)”。^①我们手中没有时间,而是关涉的适时性拥有我们,除去我们睡觉不知之外,我们的时间都被追逐名利的操持所填充。我们写在大街公告上的那个**时间就是金钱**,是操持的存在本质。^②所以,青年海德格尔说:“实际的毁灭性的生活根本‘没有时间’,因为其运动性,毁灭本身夺走了‘时间’”,正是在这个意义上,“实际生活的毁灭具有**根除时间(die Zeittilgung)**的践行意义”。^③

其次,青年海德格尔在操持的构境中还同时否定传统的物理学意义上的抽象空间观,他将毁灭的“所向”(Wohin)指认为一种操持中有具体去向(zu ...)的空间体验,并且,他用“虚无”(das Nichts)来表征其根本性的毁灭特征。这又是一个极难参透的操持空间概念。

海德格尔专门解释道,毁灭的方向性,不是抽象的“构序概念”(Ordnungsbegriff),尤其不能理解为“对象构序的客观规定”。^④我们记得,在上面他解释周围的构境意义中,也说到周围世界的“周围”不是客观对象性构序。周围也是属于这里的“空间”指称。在海德格尔看来,“只有通过明确的、不断切近实际生活的,或熟知的、规定方向和测定方向时特殊的排列方式”,毁灭的方向本身的**构序**特性才会得到理解。显然,实际生活中的操持空间体验不是货架一般放东西的空间,而是关涉性的有方向的“去”操持,所以,“方向的意义首先是作为周围世界的特性”出现的,而在操持性的实际生活中,毁灭性空间体验只能是**虚无**。虚无,这是与那个以适时性出场的操持时间对应的**操持性空间的本质**。在海德格尔这里构境层中,这种虚无并非简单物性存在的空无,而是“形式的虚无”(das formale Nichts)。^⑤形式之无,则是生命本身在物性操持中的不在场。所以恰恰相反,海德格尔说这种形式上的虚无倒是存在者意义上的**有东西**,“这种虚无是某物(Dieses Nichts ist ein etwas)”。当你是东西的时候,你不在。用海德格尔后来的话来说,就是存在者在而存在不在。用更通俗的例子来说,当中国人今天疯狂地追逐于高档奢侈品的时候,宝马车和别墅在场时,人的生存本质(形式)是不在场的。我经常在课堂上说道,当一个人脖子上挂着手指粗的金项链时,他本身的生命存在是无。海德格尔告诉我

^{①③④⑤} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年,第121、125、126—127页。

^② 2010年11月,中国深圳评选最具影响力十大观念,“时间就是金钱”上榜。这是指1981年底起矗立在蛇口工业区的标语牌:“时间就是金钱,效率就是生命”。可是,这里的“最具影响力”并没有反讽的意味。

们,这个“‘虚无’要从其当时存在的意义出发来解释自身,而存在的意义被它本身所否定”。由此,这种关涉性周围世界的“周围是空的”(Die Umgebung ist Leer)。^①

在青年海德格尔看来,实际生活的虚无与空无本质是在更初始的意义上确定的,这里的虚无“恰恰不给出位置,不提供安置和寄居处”,

实际生活的这种虚无是某种实际上**共同导致溃灭**(den Sturz mitzeitigen)的东西;空无,恰恰由此对于溃灭本身来说是灾难性的。所以,溃灭以固有的方式从其“所向”出发而形成,从它那方面说,这种“所向”是在操持中形成的。这种溃灭特性被描画为“**根除**”(Vernichtung)。^②

越说越离谱了。这里的 Vernichtung 一词在德文中是歼灭、灭绝的意思。根除即是“无化”(Nichtung),无即是物性存在上的不出现:“实际生活之虚无就是其特有的不出现(Nichtvorkommen),是由生活本身或为生活本身导致的、活生生的、周围世界性(umweltlich)的不出现,是在其本身(实际性)毁灭性此在(ruinantes Dasein)中的不出现。”^③青年海德格尔进一步解释到,这里的不出现并非某个空间位置上构序性的缺失,以致于这个地方在物性的意义上空了,不出现“不是在客观获知的意义上被察觉的不在此,而是说,这种‘不出现’运动性地表达了周围世界中生活怎样‘**仍然在此**’(noch Dasein)”^④难以理解吧。存在者在而存在不在。对象在而关涉不在。其实,这已经是在向一个新的思想构境层移动。

青年海德格尔在题为“关涉一期待”(Sorgen - Warten)^⑤的活页中,用四个重要的概念表达了自己在此书中的思想构境的基本构件,即“关涉一期待;‘无’;实际性”(Sorgen - Warten; das ‘Nicht’, Faktizität)。^⑥并且,在此处的一个边注中,海德格尔写下了如下的思想线索:“不一无一虚无—作为生存性的东西(Nein - Nicht - Nichts - als Existenzialien)。这种‘无’处于实际性结构中。意向性—践行之怎样—虚无(Intentionalität - Vollzugswie - des Nicht)本身之运动性”。^⑦应该提醒请读者注意的是,这个后来加写的边注中,海德格尔指认了一条重要的思想构境线索,即 Intentionalität → Vollzugswie → das Nicht,由此,毁灭之无化在另一种的意义上开始转向某种更深一层思想构境中积极的因素,无即是那个**不在场的存在**(*Sein*)。

从实存之有到存在之无,这是拉康发端的全部后现代思潮“空心人”的思想构

①②③④⑥⑦ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第128、126—127、129、160、129页。中译文有改动。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 184, 148.

⑤ 这个活页被编者构序为“活页4”。——本书作者注。

境之路径。

3. 毁灭的四种形式显示特征

其实,在这一讲座的最后,青年海德格尔向我们说明了他所称之为毁灭的四种在现象学形式显示中表现出来的特征,即“(1) (试探性的)诱惑;(2) (清静无为的)安定;(3) (疏远的)异化;(4) (否定的、主动的、及物的)根除”[(1) das Verführerische (Tentative); (2) das Beruhigende (Quietive); (3) das Entfremdende (Alienative); (4) das Vernichtende (Negative; aktiv, transitiv)]。^①但奇怪的是,海德格尔并没有详细地逐个解释这四个特征。

青年海德格尔说,形式显示是现象学方法的起始处,它通过揭示被遮蔽起来的先行性形式,阻止自然解释倾向中的伪自明性,实现一种彻底的解构。他认为,这里例举的四个特征都是现象学构境层中对毁灭现象的形式显示,并且,它们之间的“顺序不是随意排列的”。似乎海德格尔觉得,这些特征并不需要仔细的解释,所以他只是轻描淡写地说到诱惑的特征,诱惑是毁灭的特征,实际生活是诱人的,但这种诱惑并不是伦理或者宗教意义上的,“为了体验这种特性,根本不需要活生生的宗教基本体验”,甚至他在一个边注中说,诱惑的试探性特征就在“当今‘非基督教’的生活中存在于此”。^②诱惑,在近代西方文化的情境中,通常是基督教现世价值批判中的话语,可是,海德格尔硬要说,这不是宗教体验中的诱惑。

随后,青年海德格尔从相反的否定性构境层中说明了一个重要问题,生活的毁灭特征为什么不是**对象性**的。他说,实际生活毁灭特性和关涉性周围世界的不出现在,就是它们特殊的出现方式,这种**不出现的出现**只有在现象学的形式显示中才能被把握。这同样是一个很难理解的思想构境层。依我的理解,海德格尔是想说明,在传统的外部对象性(实在)世界观中,这种关涉性的周围世界恰恰是看不见的,但这种看不见恰恰是它毁灭性地被遭遇的方式,也是在这种特定的毁灭之无中,对象性实在之有才蜂拥而至。我们看到对象性的实物堆积,可看不到它们真正被给予的先行方式,于是,关涉性的周围世界被遮蔽起来。当我们满眼是财富的时候,生活的周围世界的真正被生成恰恰是看不见的。

在青年海德格尔这里,实际生活中的关涉性周围世界恰恰是“我们方法论地(methodisch)获得了超出生活世界的被给予存在的‘直接性’(die Unmittelbarkeit)

^{①②} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第122—123、134页。

而去构成”的东西。因为,这种面对感性对象的直接性“只是实际毁灭性的生活中的一种结果”。^①当我们看不见关涉性的周围世界和我们自己生命的毁灭时,我们就会陷入直接性的物性对象世界。海德格尔说,恰恰当人们不能在现象学的先行形式显示中解构这种直接性的时候,就必然会“以关涉的方式无阻拦地、爆发式地冲进世界中,在一事物中一自行一溃灭(das Sich-in-die-Sachen-stürzen),抓取和拘捕当时的迫切之事物,所有这一切以关涉的方式使世界成为最切近被给予的。在操持中首先进行着的可经验的对象”。^②我们关涉性地操持于周围世界,但我们却以假象式的“主体”直接面对物性的“客体”世界。于是,我们在“主体”中并不认得我们自己,我们在客体世界中并不认得周围世界,我们在欲望生活中并不认得实际性的生活本质。也是在这个意义上,海德格尔说,“生活绝不是瞬间就得到说明的物(Ding)”。^③Ding是Sache的伪装,而Sache作为存在者遮蔽了Sein。

青年海德格尔专门提醒我们,反对这种直接性千万不可借助那种“制造出来的辩证法的中介(dialektische Vermittlung)”。^④他说,黑格尔在反对先验哲学和知识理论时,凭借着可行的直觉提出“必须有中介”(Also muß Vermittlung sein)。^⑤青年卢卡奇后来在《历史与阶级意识》中依循了这一说法。可是,海德格尔认为黑格尔辩证法这种看起来对僵化观念的批判仍然没有真正达及问题的根源所在。因为在海德格尔看来,对直接性的解构只能将其理解为“在关涉活动之毁灭中形成的直接性”。这样,才真正有可能“从根本上动摇那种把直接性当成具体的怎样给予之物的根本尺度的倾向”,达及“从作为根本现象的生活出发的这种开端”(dieser Ansatz von Leben als Grundphänomen)。^⑥海德格尔总比别人高明。

青年海德格尔发问道:“人们如今难道不能看到,或者说,实际上从在世的生活之直接性中看不到生活行为的开端与终结(Anfang und Ende)吗?实际生活难道不恰恰由此而具有其完满的封闭性和活跃性(Geschlossenheit und eine Lebendigkeit),以其总是不断充实着的可塑造或可成就的形态(ausformbaren und leistbaren Gestalten)之丰沛性而被超出吗?”^⑦这是一连串的追问。海德格尔说,之所以要揭示生活的毁灭本质,就是要力图真正地超出直接性生活假象中的“贫乏”状态,让“实际处于贫乏中的生活(das faktisch darbende Leben)”成为可疑的东西(Fraglichkeit),从而不再错失生活本身。^⑧因为这里的贫乏不是财富意义上的贫穷,而恰恰财富积聚中的生命存在之贫乏。

好了,我们就此结束对青年海德格尔这一讲座的讲解。总括地说,这一讲座包含了一系列先行生成性的思想构境原型,其后台德格尔大胆使用的众多概念的原始构形都缘出于此。当然,这些概念最重要的现实构形基础将在一个更隐性的思

①②③④⑤⑥⑦⑧ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第130、132、131、134页。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 151.

想构境中得到初步实现,这就是我们即将进入的《那托普报告》的构境进程了。

1922年6月27日,海德格尔写信给雅斯贝尔斯,在这封信中,他认真地提出“传统的本体论(Die alte Ontologie)(以及从中发展起来的范畴概念)必须从根本上予以重建”,这要通过比亚里士多德的根本批判来实现。他告诉雅斯贝尔斯,自己已经发现,并不是“人‘拥有(hat)’某物(etwas),‘已经’意识到或没有意识到什么,而是他就是并且生活在其中的事情。换句话说,从原则上来讲,存在这样的对象,人不是拥有,而‘就是’(die man nicht hat, sondern ‘ist’)”!^①一个新的本体论向存在论的转换就要实现了。

^① *Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel, 1920 - 1963*, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main; Klostermann; München; Zürich; Piper, 1990. S. 26 - 27. 中译文参见[德]比默尔编:《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》,李雪涛译,上海人民出版社2012年版,第115页。

第四章

《那托普报告》：青年海德格尔 第一次重要的学术表现

1922年,33岁的青年海德格尔为了应聘马堡(菲利浦)大学的副教授,给哲学系的那托普(P. Natorp)教授寄送了自己的学术报告《对亚里士多德的现象学阐释——解释学情境的显示》(*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Anzeige der hermeneutischen Situation*),这就是著名的《那托普报告》(*Natorp-Bericht*)。^①他清醒地知道,如果想得到这个关涉到他自己世俗生活得失、进入学术圈的位置和大学游戏中的重要符码,就必须要使学术大他者(学术委员会和学术大鳄们)在一种杰出的表现中知道他能胜任这场游戏,并且是玩家中的大赢家。与上一个在公开课堂上的《对亚里士多德的现象学解释——现象学研究导论》(以下简称《导论》)一般表现性文本不同,海德格尔在这一文本的制作中,显然倾注了他当时在能被认可的学术治安场中有可能发挥出来的所有圈内学术积累和深刻思考。当然更不是循规蹈矩的表演性研究。虽然,这只是一种供学术大他者按当时的规则认定的表现性结果,但海德格尔第一次真正出场,即秀得光芒四射。我们不知道,马堡大学的哲学教授们是否能够真的看懂这一文本,故而,这一学术表现不

^① 1922年,马堡(菲利浦)大学的哲学教授那托普退休,而由哈特曼继承职位,于是,原来哈特曼的副教授职位空缺,海德格尔得知此事之后,在同年10月迅速提供了一份有50页打印稿构成的文章,标题为《对亚里士多德的现象学阐释——解释学情境的显示》,他把文章寄给那托普,并告知此文为他自己一部关于亚里士多德哲学思想研究论著的导言,这就是《那托普报告》。其实,同年7月,海德格尔在给雅斯贝尔斯的一封信中已经提到一篇“对亚里士多德的阐释”的文章,11月,海德格尔又告诉雅斯贝尔斯,给那托普的报告“花了整整三周的时间来做整理,并写了一个‘前言’,然后我口授了所有的内容(共60页)。通过胡塞尔给马堡和哥廷根各寄了一份”。参见 *Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel, 1920-1963*, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main; Klostermann; München; Zürich; Piper, 1990. S. 34. 中译文参见[德]比默尔编:《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》,李雪涛译,上海人民出版社2012年版,第123页。此文献的首次问世是1989年,也是海德格尔诞辰一百周年,刊发于《狄尔泰年鉴》第6卷(哥廷根,1989,第235—269页)上。2005年收入当年出版的《海德格尔全集》第62卷附录三,第343—420页。中译文由孙周兴博士在2004年完成并公开出版。收于《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,同济大学出版社2004年版,第76—125页。

一定会得到公众的满堂喝彩,但内行的人们心里一定明白,此人非常人也。^①我觉得,这可能是海德格尔全部思想史中并不多见的重要的强表现性文本。此文本,也为青年海德格尔早期思想中第一个最重要的文本,他讲述了自己眼中透视人类社会自“第一开端”以来,我们这个生存世界之存在基础的第一个故事。依海德格尔自己的说法,从这个时刻开始,他就在朝向“人的此在的存在论”(Ontologie des menschlichen Daseins)的计划 I^②行进。当然这个计划 I 的最后实现是在《存在与时间》之中,而走向这个计划的实现,他还讲述了另外两个故事,即《存在论:实际性的解释学》(1923)和《时间概念史导论》(1925)。这些故事,都是《存在与时间》的学术预演。并且,他也透视性地说明了哲学与这个世界存在的关涉。《那托普报告》开启了海德格尔思想发展的第二个重要时期:走向存在。由此,青年海德格尔开始了“成为自己”的漫长征程。

第一节 “何所向”:历史性解释的基始性构境

《那托普报告》是青年海德格尔第一份求职学术申告书。目的是为了能够获得一份教职,以供海德格尔有可能在这个现实世界上物性地生存、哲学式地思考和揭露这个世界的秘密。如前所述,由于1917年和1920年海德格尔两次求职失败,所以,这一次他必须让马堡大学的学术大他者知道,即便是在传统形而上学的学术治安场上,自己也完全有能力创造出新的思想观念。所以,《那托普报告》开章的第一件事情,青年海德格尔就是要说明在传统本体论和哲学逻辑研究中,他有可能开新的地方。这种重新构境式的思想建构,令他悄悄地界划于当时已经得到学界承认的狄尔泰和胡塞尔。

1. 作为直观和理解前提的视位、视向和视域

报告的标题就说明了海德格尔面对大他者观看的自觉性:《对亚里士多德的现象学阐释——解释学情境的显示》。报告的正标题与海德格尔同时开设的上述讲座内容是一致的,而“解释学情境”则是一种新的标识。用解释学来深化现象学,这是一个值得注意的构境动向。这一个标题中,几乎囊括当时哲学学术圈中被大他

^① 据说,那托普在收到海德格尔的报告之后,立刻为海德格尔文中的原创性和深刻性所打动,他马上写信给胡塞尔,极力推荐这位大有潜力的青年哲学家。可我不能确定,作为新康德主义者的那托普是否真的能够读懂海德格尔在此文中提出的各种露着杀机的新思想。但无论如何,正是通过这一手稿使那托普与海德格尔走得很近。比尔梅说,一直到前者去世,他们两人几乎每周三下午在马堡树林中静静地散步和讨论问题。参见[德]比尔梅:《海德格尔》,刘鑫等译,商务印书馆1996年版,第28页。

^② [德]海德格尔:《我至今的道路》,Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 413. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

者认同的学术基本功和研究前沿中所有的关键词：首先，亚里士多德，是从神学院哲学文本研究中逐步走出来的经典解读对象，在千百万人已经耕犁过的东西上出新是最见功力的；^①其次，从狄尔泰那里解放出来的历史解释学和胡塞尔及哥廷根学派已经渐成气候的现象学，都是德国哲学中刚刚开始被接受的研究新领域。显然，青年海德格尔自以为内功强悍，完全可以在传统的学术治安场中打一路大家都不一定看得懂的拳脚，目的是让大他者支配下的学术常人们吃惊和称奇。他新建构的思想之境，则放在了在这个“解释学的情境显示”(Anzeige der hermeneutischen Situation)之上。如前所述，“hermeneutisch”一词源自于希腊语(ἑρμηνεύω)，是从希腊神之意义信使赫耳墨斯(Hermes)的名字得来。那么，这个“意义信使”Hermes带来的新的情境到底是什么呢？海德格尔在此文中十次使用 Hermeneutik。

目前我们看到，此文本手稿共有 50 页，一个简短的 2 页引言^②之后，其中，前 26 页(中译本第 76—102 页)是青年海德格尔主要描述的他眼中的新的交道性功用世界观。这显然不是为了解释亚里士多德所做的努力，而是他自主性的思想构境——他表达了一种远远深刻于此时在公开讲座课堂中讨论的哲学思想，由此真正地同时超出现象和解释学；后 22 页(中译本第 102—125 页)，则是海德格尔以他自己的哲学新世界观对亚里士多德哲学文本进行的学术“油炸”。我们先来看他的总体哲学线索。

青年海德格尔表示，他的研究“致力于一种本体论和逻辑学的历史(Geschichte)”。^③海德格尔在此文中 26 次使用 Geschichte 一词及其相关词组。这仍然是上述被大他者观看的路数，因为他要让那托普等人知道自己的思考对象是什么。本体论(Ontologie)^④和逻辑学几乎就是当时哲学研究的别称。本体论是全部西方传统哲学(从爱利亚学派^⑤一直到亚里士多德)在存在的基始性上对第一本

① 我经常对自己的专业博士生说，撰写博士论文最偷懒的做法就是找一个国内无人介绍的时髦思想家，从外文资料中拼贴转述出此人的学术梗概，此时，甚至连导师都很难有发言权；而学术研究中最难的事情，莫过于在所有人都熟悉且认为已经没有疑问的传统文本或者问题上的开新。

② 中译者没有翻译这一引言。——本书作者注。

③ [德]海德格尔，《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社 2004 年版，第 76 页。参见 Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 346.

④ 将 Ontologie 一词转译成海德格尔意义上的存在论，是我们后人透视性的理解目光，但在当时海德格尔交与马堡大学学术委员会的时候，那里的人们绝不会将其读成存在论。在海德格尔发表《存在与时间》之前，亚里士多德之后的传统形而上学中的 Ontologie 一词，其所指始终是无意识遗忘存在本身的对象化世界本原论。海德格尔对传统基始本体论的存在论超越恰恰发生在《那托普报告》之中。这是一种历史性的眼光。将西方思想史中的 Ontologie 一词统译成存在论，恰好是非历史的学术笑话。

⑤ 爱利亚学派(Eleatic School)是早期希腊哲学中最重要的哲学流派之一。产生于公元前 6 世纪意大利南部爱利亚城邦，这一派别的中心思想是：世界的基始性本原是不变的“一”(存在)。由此，异质于主张本原是一，但却是变化的伊奥尼亚学派和主张本原是不变，但却是众多的毕达哥拉斯学派。

原(精神或者物质)的追逐;而逻辑学,则是黑格尔和胡塞尔分别在哲学一般中认定的理念本质和范畴直观中的先验本质的思辨论域。老场子中搞新名堂,海德格尔的出手必须是高招才行。

我们看到,青年海德格尔的下手处是解释学语境。他说,这一研究将服从解释和理解的“一定的条件下”(unter bestimmten Bedingungen)。^①显然,这个“一定的条件下”在胡塞尔那里是没有的,显然是缘起于狄尔泰历史解释学。海德格尔在此文中70余次使用bestimmt一词,这是他自觉地用狄尔泰来突破胡塞尔的现象学的努力。如前所述,这个bestimmt也是1845—1847年马克思创立历史唯物主义中最重要的核心关键词之一。在《德意志意识形态》和《致安年柯夫的信》中,他都以此词生成了特定的思想构境。^②这是马克思生成历史唯物主义视域的最重要的方法论前提。据海德格尔自己说,他是在1909—1914年间开始阅读狄尔泰的文本。1920年,他直接从胡塞尔的图书馆中又借出过一部分狄尔泰的著作。^③虽然,历史性的解释学是缘起于狄尔泰的他性镜像,但海德格尔从来没有简单的他性盲从,倒是一种“对历史的思考——与狄尔泰的争论和作为基本事实的‘生活’(Leben,生命)的安置”。^④我发现,几乎所有的他性资源对于青年海德格尔来说几乎都寄居性的,无论是胡塞尔还是狄尔泰,他总是聪明地借力于他性镜像,却悄悄地生产他者那里没有的东西。在这个意义上说,海德格尔又是反拉康的。拉康的逻辑只是定义常人自我和主体的自拘性,而网不住达利、海德格尔和鲍德里亚一类非凡之人。所以,海德格尔这个“一定的条件下”是对狄尔泰的解释学语境的深化,意思是说,狄尔泰还不够,因为他所提出的每一种历史性解释的实际内容,更深地取决于一定的“当下解释学情境”的自觉。更重要的是,这种当下解释学语境的构境,只有在狄尔泰并没有深究的被解释对象的存在之怎样(Wie)被揭示出来才是可能的。

青年海德格尔这个关键性的“怎样”,由三个构境因素共同建构而突现(突显)成解释之境:一是视位(Blickstand);二是视向(Blickrichtung);三是视域(Blickweite)。在前面的引言中,海德格尔还指认过对象性关联与境(der gegenständliche Zusammenhang)中的视轨(Blickbahn)。^⑤我们来看海德格尔自己的说明:

① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第76页。

② 参见拙著:《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》,江苏人民出版社2009年第2版,第423页;第462—462页。

③ 参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴,第一卷》),靳希平等译,商务印书馆2009年版,第337页注1。

④ [德]海德格尔:《我至今的道路》,Gesamtausgabe, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997. S. 412. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

⑤ Heidegger, Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 345.

按其实事领域和认识要求来看,每一种解释都具有如下三个因素:一、它或多或少明确地占有固定的**视位**(*Blickstand*);二、一个由视位为动因的**视向**(*Blickrichtung*),在其中,阐释的‘作为什么’(das “als was”)及其‘何所向’(woraufhin)得以规定自己(sich bestimmt),而阐释对象就是在这个‘作为什么’中得到先行把握的,并且是根据这个‘何所向’中得到阐释的;三、一个由视位和视向限定起来的**视域**(*Blickweite*),阐释的当下客观性要求就在这个领域范围内活动。^①

这个“视”(Blick)之看,显然关涉胡塞尔,但海德格尔进一步提出任何看(直观)都还有被三个因素建构起来的突现情境(*Situation*)。我推测,海德格尔是为了让自己与狄尔泰的关联与境论界划开来,他开始明确用 *Situation* 取代了 *Zusammenhang*,后者则被定位为对象性的关系论之中。海德格尔在此文本中,20 多次使用 *Situation* 一词。同时,我还发现海德格尔在使用德文中的这个词的时候,大部分让其**在名词意义上**出场的,是**作为结果的 Situation**(处境),比如他在此报告的引言中就直接使用了“生活情境(*Lebenssituation*)”一词(而原来狄尔泰则较多地使用 *Lebenzusammenhang*);而我则是将其定位成 *Situating*,是**主动的构境**。^② 这是一个再次需要指出的我与海德格尔的差异。这也就是说,胡塞尔的现象学还原中的直观,固然已经不是自然态度中的感性直观,他也在意识发生结构中做了极棒的向先验本质的多重还原。可是,他恰恰忘记了一个更重要的方向,即直观对象和直观活动本身都是**被建构的**,只有在与意识相反的另一方向上还原,真相才会出现。当然,这里的“视”已经是“一下子”中的理解和阐释,胡塞尔的直观中已经包含了瞬间发生的理解的先在实行。这个**瞬间**(*Augenblick*),是现象学分析中极为重要的概念。巴姆巴赫将海德格尔的瞬间概念的缘起仅仅认定为尼采哲学,而实际上可能更多地来源于胡塞尔和狄尔泰。

首先,“**视位**”(Blickstand),指的是任何观看和认识都必定是在一定的(*bestimmt*)角度、位置和场合,这会在外部的“怎样”上决定视看的差异。如前面海德格尔在自己博士论文中所例举的“书皮是黄的”的多种不同场合中 *bestimmt* 的视看。这是现象学语境中对人们看不见的先行构架的指认。

① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第77页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 346-347.

② 张祥龙博士将 *Situation* 意译为“形势”,我以为是极为深刻的。因为它是指不同的建构因素在实际的活动中构成的客观局面和动态形势,因此,台湾学者经常将法国的情境主义(*Situationism*)意译为“造势主义”。但是,我个人认为,以形势来意译 *Situation* 固然深有意蕴,但却容易失却海德格尔此处使用此词时的一个重要视位,即他是从**主体建构**的方面来说明这种建构中的情境,所以,保留主体中心视位的“情境”和“处境”倒是贴切的。参见张祥龙《海德格尔传》,商务印书馆2007年版,第119页。

其次,一定的“视向(*Blickrichtung*)”是三个因素中最重要方面,这个“*Richtung*”(方向、路线和朝向)至关重要,它首先透视性地说明了视之对象不再是与生俱来的现成物,而是被制作和生成性的(后来叫上手性或合手性和用在性),对象不是既定的东西,不是作为一个特定的“什么”(das “als was”)出场。这是在穿刺胡塞尔的直观对象。比如胡塞尔所直观的“讲台”,这已经是被制作的存在物,而非树木本有的存在形态。其次,更深的层面为这种作为什么出场的存在物,朝向哪里,为了什么如此存在?即一定的何所向(*woraufhin*)。“*woraufhin*”中的“*worauf*”是如何,*hin*是哪儿。我以为,这是海德格尔有可能深过马克思的地方,或者是多于马克思的东西。1845年的马克思发现了社会历史的本质是由生产方式中的“怎样生产”(Wie sie produzieren)的功能结构决定的,可是,他没有在进一步说明自己同时承认的人们在一定的历史条件下创造历史的开口在哪?实际上,在一定的生产方式之中,人们总是通过一个新的现实可能性中的特定的“为了什么”的现实目的,改变现实且同时改变生产方式的功能结构。一个被视(胡塞尔的直观或狄尔泰的理解)对象的存在不是现成的、既有的,而是为了什么才由此“作为什么”,进而这样(怎样、如何,以后是在-此)存在的。正是这个“作为什么”的先行存在,才导致一个现成的存在者作为被视对象在直观和理解中瞬间“一下子”生成的先行把握。这样,这个一定的何所向是决定性的。现在我们知道,海德格尔和学生们为什么会一下子看到讲台,而黑森林的山民和塞内加尔黑人则看不见讲台了。有意蕴的“何所向”,是其中决定性的因素。我们会在后面反复遇到这个重要的“何所向”。

再次,“视域”(Blickweite)是前二者发动起来的一个结果。Blickweite中的“*Weite*”是阔度和口径之意,一定的视域是被规定的直观和理解的可能范围。在青年海德格尔看来,只有特定的视位、视向和视域三位一体,在实行中的解释和理解中被当下建构成一种特定的思想之境,才突显出他所说的解释学处境(Hermeneutik der Situation)。我们能进一步体会到,海德格尔这里的处境或情境(Situation)范畴实际上是狄尔泰那个著名的关联与境(Zusammenhang)和生活关联与境(Lebenszusammenhang)的消解性重构。为此,海德格尔还专门解释过,situation不是指对象化的东西,“处境之生活联结与我(Der Lebensbezug des Situation-Ich)不是单纯地指向单纯的对象”,^①而是一种被置处的被动遭遇。海德格尔彻底否定一切对象性的关系本体论,而力主场境存在论,而後者的本质不是两种以上对象性存在者之间的联系(Beziehung),而是内在居有性的关涉(Sorge)。关于这一思想构境点,我们会在海德格尔的文本中越来越清楚地看到。不过,在这一点上,海德格尔的Situation是一个被遭遇的结果,而我的构境论中的situating是一个当下情境

① [德]海德格尔:《论大学和学术研究的本质》,参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》),靳希平等译,商务印书馆2009年版,第339页。

的格式塔发生,后期海德格尔的本有(Ereignis)则是作为发生事件进场的。在读这个文本之前,我并不知道海德格尔对此词的精彩调用。

海德格尔轻描淡写地说,一旦这个解释学处境得到澄清,被建构中的直观和理解对象之解释才会是真正居有(Aneignung)和“自明”的。海德格尔在此文中15次使用Aneignung一词。这才有可能是真正的思之开端。从这里的思想构境我们可以发现,当哈贝马斯自以为是地断言:“终其一生,海德格尔都在坚持程序直觉主义”^①时,他是多么的幼稚可笑。青年海德格尔对狄尔泰和胡塞尔的形而上学制作进行了这样一种可怕的思想加工之后,整个学术表现的哲学舞台发生了根本性的转换,视轨与思轨都被扳了道叉。用后来德波情境主义(Situationism)的革命术语就叫**异轨**。将来,海德格尔会用“另一开端”(der andere Anfang)对此进行描述。我绝对能想象当时人们读这一文本开始这段文字后的感觉,也能想象在如果课堂上听到这番思想重构之后学生们脸上的兴奋表情。当然,还有海德格尔自己内心的得意洋洋和表面上的故作镇静。他竟然将自己的这种说明指认为“穿凿的解说(Hineindeuten)”。可以在狄尔泰和胡塞尔自以为深刻的东西的再深入和穿凿。他能不得意吗?我需要反打式^②地特别提醒读者,这只是青年海德格尔在学术治安场边缘上的形而上学表现中的**故意**,他只是在这个学术治安场上表现得技术精湛和无比深刻,而非真的表达他自己的本真哲学思想。请一定注意。

2. 哲学:生命不能承受之重

解决了第一个开端问题之后,海德格尔立即说,直观和理解的本质是**当下的重构**。“解释之处境,作为对过去之物的理解性居有(Aneignung),始终是一种活生生的当前之处境(eine lebendige Gegenwart)。”^③这是与我自己的构境论的一种奇妙的接近。我们也看到,Aneignung一词在海德格尔的思想构境中获得了一种越来越重要的地位。可直观、可理解的东西,总是过去生活情境中制作和建构的历史之物,我们每一次面对它,无论如何还原,都是这一历史之物在我们以当下自己的生活情境重构式的**假性**在场,Gegenwart的“**当面**”中重新构境式的在场。这一观点,让我们立即想到狄尔泰历史哲学中的类似想法。狄尔泰的原话为:我们只能“**通过生活来解释生活**”!在这里的意思则是说,人们永远都是通过自己的生活来

① [德]哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社2004年版,第160页。

② 反打,现代西方电影理论中的一个奇特术语。原指观众迷入电影叙事建构的情境中,突然通过询唤使观众回头发现放映机,以中断对电影景观构境的迷入。此处的反打指逻辑迷入中的中断。

③ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第77页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 347.

重构(Nachbilden)过去发生过的东西(生活)。“理解也就是‘我’在‘你’之中的重新发现”!^① 历史研究,永远只能是每一代人新的重新构境和关涉性内在居有。不是对象性的认识,而重新在生命中构境式体认的居有。

依海德格尔的看法,“历史(Geschichte)本身,作为在理解中被占有的过去,从其可把握性方面来看,是与解释学处境的决定性的选择和形成过程的源始性(Ursprünglichkeit)一道生长起来的决心和力量而开启自身。”^② Ursprünglich 一词,本是未经人类加工过的天然状态之义,这里海德格尔用其来表征一种真实的基始性。这是海德格尔此时十分喜欢使用的词。在此文中,他一共 48 次使用 ursprünglich 一词及其相关词组。在他看来,人们所面对的直观和理解的“对象”,已经鲜有天然之物(Ding),通常都是过去被人建构起来的历史生活之事物(Sache),这里的历史本身,显然不是指神目观中假设的那种客观发生着的历史现实,而是理解处境中作为历史学研究对象的历史现象。2008 年,我在参加中国社会科学杂志社主办的“哲学与历史”对话研讨会时提出:作为历史学研究对象的“历史事实”是被建构的,每一代人都只能根据自己的生活情境重构那些他本人没有亲身经历的生活场景。这是我的所谓“历史构境论”中的一个基础性论点。有意思的是,在现场,“对方阵营”中的一位历史学教授向我发问:“‘我是我爸爸的儿子’这一事实是否为被建构出来的东西?”还没容我回答,我方阵营中的哲学家就已经开始从哲学思想的层面“教导起”历史学家了。当时,我还没有读到狄尔泰和海德格尔的这些东西。对这种历史现象的把握,海德格尔觉得,不仅应该胡塞尔式地向着意识先验结构还原,关键还在于向当下建构着的解释学处境还原,刚才说明过的三种因素突现的当下情境中实现出来的“何所向”决定的“作为什么”本身,就决定了根本性的目的选择和结构化形成,这才是更应该还原的真正的源始性。这是 33 岁的青年海德格尔的表现性思想中的大手笔。我第三遍精读这一文本的时候,从第一段开始就明显感到喘不过气来,每隔一段时间,我必须停下来离开文本和思考,深深喘上几口气才能继续。这种状况始终伴我在第四遍解读此文本并开始写作此文的全过程。一个跟着他思考,令人喘不过气来的人,这是什么样的思者。我绝对能体会,那些阅读此文本或者听过海德格尔讲课的人的当下惊悸感。伽达默尔曾经描述过这种难以形容的思想震撼。当他的老师那托普将海德格尔的这一报告拿给他看的时候:“我就像被电棍击中了一样。”^③在不面对大他者时,海德格尔很快成为学生中有出色教学表现的秘密哲学王,应该是没有任何疑问的。

① 转引自[英]里克曼:《狄尔泰》,殷晓蓉、吴晓明译,中国社会科学出版社 1989 年版,第 247 页。

② [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社 2004 年版,第 77 页。参见 Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005, S. 347.

③ [德]伽达默尔:《哲学生涯》,陈春文译,商务印书馆 2003 年版,第 201 页。

由此出发,哲学阐释中的原始性(即思之真正开端)就容易理解了,这也决定了海德格尔对哲学与哲学史的基本态度。我们会发现,此处青年海德格尔对哲学与哲学史的态度明显不同于上面我们刚刚讨论过的讲座“导论”,他不是传统学术治安场中现象学式地讨论哲学与哲学史,而是在更深的、一个表现性构境层面上了。青年海德格尔同样“穿凿式”地指认,哲学问题式(Problematik)的具体形成,哲学思考中追问的真正的对象域,也是由**特定的视向**决定的。从上面的讨论沿袭下来,我们可以很轻松地进入这里的对哲学问题的深度思考构境域。海德格尔就是这样一步步使读者进入他自己建构的**最表层**然而却是新的学术表现中的思想构境空间。如果不能意识到这一点,即对由哲学发问的视位、视向所生成的特殊哲学提问视域的自觉,或者只是注重“问题史的‘构造’(problemgeschichtliche ‘Konstruktionen’)”,而根本不对文本进行穿凿的解说,那么,一切哲学的讨论都必然是无定向的、“穿凿附会的”的虚假学术游戏和表演。在当前我们身边的马克思主义哲学研究中,也有那么一些热衷于讨论“思想与学术”、“回到与超越”的空谈家,他们从不认真地“穿凿”文本,空洞无内容的宏大叙事是他们唯一的学术表演方式。海德格尔说,恰恰是在这种学术表演中,哲学家们将自己对“真正做的事”的漠不关心和对其中使用的手段的无知视为对任何主体性的排除(Ausschalten jeglicher Subjektivität)”。^①这显然是在反讽式地偷偷骂从康德到胡塞尔的“哲学革命”。因为在他内心里的想法里,从康德的“哥白尼式的革命”到胡塞尔的现象学还原,从根子上说都在于试图消除或者限制认识论中的**虚假主体性**。可是,如果只是在主体方面发现先天综合判断在认知中的结构化作用或者只是消除认知的“自然倾向解释态度”一类的主体性,而不能更根本地发现认知活动**实际发生中**与先验范式结构和先验意识本质共同发生作用,甚至更具决定性的对象(康德混乱的经验现象和胡塞尔已经彻底还原了的“现象”)本身的“何所向”的**制作缘起**。那么,这种所谓对主体性的排除就只能是对“真正发生的事情”和对自己在这一活动中“使用的手段”的无知。在这一点上,海德格尔与1845年以后的马克思是同路。在著名的《德意志意识形态》一书的开端,马克思恩格斯批评德国哲学家们在观念领域大行革命批判之道,但谁也不曾想到过一个简单而却是决定性的问题,即全部意识现象与现实生活的关系,革命性批判与“他们自身的物质环境的联系问题”。^②好嘛,这样的话,康德和胡塞尔都不知道自己真正在做的事情,那人家的革命不都成了不真实的事情了吗?这就是海德格尔的思想表现路数,他永远在别人的自以为高明之上。这肯定是让新康德主义者那托普心惊肉跳的地方。

^① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第77页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 348.

^② [德]马克思恩格斯:《费尔巴哈》,吴达琮等译,人民出版社1988年版,第9页。

青年海德格尔提出，只有通过这种具体生成的哲学问题的原始性追问，“哲学研究作为激发问题的典范才能够始终全新生地成为当前”。可是，为什么要成为当前？他立刻导引出一个新的思考方面：

哲学的研究对象乃是**人的此在**(*das menschliche Dasein*)——哲学研究就人的此在的存在特征(Seinscharakter)来追问人的此在。与其说哲学追问的这个基本方向并不是从外部加给所追问的对象(即实际生命)的，并不是从外部拧在所追问的对象上面的，而毋宁说，它必须被理解为对实际生命的一种基本运动的明确把握。^①

哲学研究的对象不是直观中的物，不是还原了的可以离开人的存在的先验本质，哲学研究的追问的基本方向就是在此的生命存在，这不是从外部加给对象的东西，而就是实际存在状态中的人的生命**此在**。^②显然，青年海德格尔这里讨论已经摆脱了前述讲座“导论”中那种刻意的“无主体”状态，**此在**终于正式出场了。在前面的讨论中，我们已经知道海德格尔在对雅斯贝尔斯人学理论的解构中，已经达及了生命的此在概念，并且，这种有死的此在也与作为个人生存的“我”的在场相关联。但我注意到，青年海德格尔在此处使用的 Dasein 一词并非是在十分明确的个体生命存在的意义上使用的，作为定语的 menschlich 意为人类的或人性的，显然不完全是克尔凯郭尔开启的新人本主义逻辑路向。海德格尔在此文中 5 次使用 menschliche Dasein 一词。注意这一点很重要。还有，Seinscharakter 一词的出现是重要的，这是从形而上学复归基础的一个关键性特征。我还得提醒，将来，在本有论思想构境中，这将是一个与泰然让之相对立的被否定的特征。因为海德格尔看得很清楚，一切我们能够面对的存在者(事物之存在)之何所向的那个向，只是**朝向人的生命存在之需要**。在前面讨论体验结构时，他曾经提出事物“向着……活着”。传统对象化的认识论总以为在反映物(Ding)的客观实在，以为在更本质地直

① [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社 2004 年版，第 78 页。文中重点号为原作所加，原文中为斜体。译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 348.

② 海德格尔所使用的 Dasein 一词，最早由熊伟先生意译为“亲在”，后通译为“此在”。张祥龙博士将此词译作“缘在”，从此词的根本性意境来说，“缘在”(与熊伟先生的“亲在”)能最深入地通达海德格尔将生命存在放置入一定的世界关联之中，在一定的时间点上场境式地绽出生命的意味。这显然是重建式的意译。但此词后来在海德格尔的文本中历经多重转义变更，将其固定于某一构境之义都显牵强，不如还是维系其最简单的直接意境为是。Dasein 就是“这个存在”。原先贺麟先生在黑格尔《逻辑学》中译作中性的“定在”也是最合适的。当然，海德格尔这里的 Dasein 直指人类生命存在的“这里”、“这个”的在此建构性。这与《存在与时间》中对 Dasein 一词的新人本主义式的个人本位的重新释义略有不同，在那里，Dasein 在个体生命在此存在的意义中重新构境。

观对象,其实都是在观看存在者(作为 Sache)之**朝向**(für)此在的**功用性面相**。何所向之向,为生命此在之向,这也是所有存在者存在的唯一合法性。这是一个至关重要的思想指认,也是海德格尔超越康德、胡塞尔的关键之处。ich intentional leben!

这是青年海德格尔在雅斯贝尔斯的启发下,第一次正面讨论作为人类存在的此在。以后他还会为这个此在除去人的“类”外表,并且给予其在**时间和在世之中**的经纬刻度。此时的青年海德格尔对人生此在的认识,至今为止还没有什么好印象,他的儿时欢乐(钟声和花园里的奔跑)是暂短的,从小学到大学,生存始终是一种痛苦的回忆。所以,实际生命的存在方式往往是为它的存在操心(忙奖学金,忙工作),基本在它回避自身(放弃什么)的时候也是如此。故而,“实际生命以这样一种方式存在,即:它在其存在的具体到时(konkrete Zeitigung)过程中为它的存在操持(besorgen)。实际生命具有这种存在特征,即:它难以承受自身”。^① 这里人类个体的此在对自身的难以承受是一种生命存在中必然的**沉重**。“如果生命在这种存在之重和存在之难(Schwer-und Schwierigsein)中真正是其所是,那么,对生命的真正合适的理解方式以及保真方式(Erwahnungsweise)就只可能在一种变重(Schwermachen)中。”^② 从上面的讨论我们已经得知,这种沉重因之于生活关涉中的**倾向**之引力。我们可以看到,这是海德格尔较早地利用德语词汇中 Schwer 与 Schwierig 相近之处来暗示两词构境中的关联性。这是为什么我们在本书第一章里特别重构了少年海德格尔最初生成自己心理自我的家庭情境的缘由,他是从相对而言的苦难情境中无奈地被抛到这个世界的,父亲的劳作之重,自己求学之难,遮蔽自己的想往,假借神学学习以获得生存下去的奖学金的面具生活,内心里真正讨厌的学术治安场之虚伪和学生们的功利欲望,这一切都使海德格尔知道这个生命个体在这种世界中的存在的艰难和痛苦。海德格尔此时对生命存在的理解是:生命不能承受之**重**。这个重,既包含了上述的存在艰辛之沉重,也暗示了他不得不以分裂式的多元人格面对一种复杂的多重世界。事情没有这么简单啊。

所以,理解生命之沉重、艰难和世界之复杂是我们在哲学研究中接近**此世哲学真理**的唯一可能。以后海德格尔会进一步发现,这个功用性的世界,一切事物与人都是在特定的交道活动域中出场的,此世界的真理即是以出场方式生成的解蔽。所以,

哲学研究若不想彻底地错失其对象,那就只能守住这份责任。但是,一切变轻,一切对需要(Bedürfnis)的诱惑性巴结,一切对多半只从书本上

①② [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社 2004 年版,第 78—79 页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 348, 349.

了解的困顿的形而上学安慰(*metaphysische Beruhigung*)——所有这一切在其基本意图上已经放弃了对哲学对象的洞察、把握甚至保持。^①

沉重而悲苦地思是哲学之本,是生命之责任。而脱离这一切真实的世间之重,一切都变成了外表式的镜式轻巧映照(唯物主义的反映论),或者干脆对这个世界中的俗事投怀送抱(功利性的实用主义和伪幸福之中的享乐主义)以及根本不涉及到这个生活世界的形而上学逻辑伪建构,都不可能真正通达哲学的本意。前面我已经说过,昆德拉是在现代性的反讽意义上说,生命不能承受之轻。哲学并非是制造各种稀奇古怪的花样,而只是“提供出彻底单纯的值得思想的东西(*Denkwürdigkeiten*)”。其实,此时海德格尔内心里也只是朦胧地感觉到这种单纯的便利思想的东西大约指什么。与这个沉重的功用世界相比,海德格尔后来知道,走在无人的田间路、林间路上,栖居于远离世俗交道的黑森林的小木屋中,面对自然大地而诗意地思,将是彻底简单的神性之轻。2010年5月的一天,我在南京大学仙林校区主持星云^②佛学大师的演讲。报告之后,有同学提问:“我们每天面对金钱、爱情等追逼,生活得很累,应该如何去面对?”星云答曰:“放下!”

3. Situation: 实际生命在历史语境的当下重演

青年海德格尔眼中的哲学研究,显然是指在历史性的意识之中,实际生命在一种对自身存在之重的基本忧虑情境之中呈现。所以,他干脆直接说:“在当前这种存在特征(*Seinscharakter*)中,历史之物的意识是构成性的(*das historische Bewußtsein konstitutiv*)”。^③这是狄尔泰的他性语境。海德格尔在此文中17次使用*historische*一词及其相关词组。

依海德格尔所见,哲学中的理解(*verstehen*)就“不光意味着有所发觉的了解,而是意味着:原始地重演(*ursprünglich wiederholen*)在其最本己的处境(*eigenste Situation*)意义上,并且为了这种处境而被理解的东西”。^④我们能感觉到,海德格尔这是在与看不见面容的大他者进行隐性争论:在历史性意识之中,面对所有已经存在的对象的研究,不光是对现象学还原的结构有所发觉的了解,更重要的是要知道,意识对象的被看、被思和被理解,其实都以当下的生活情境对历史情境内居式关涉的重构式呈现。这显然有狄尔泰的学术身影,却也已经超越了狄尔泰。*wied-*

^{①③④} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第79页。参见*Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 348, 350.

^② 星云(释星云,1927—),俗名李国深,原籍中国江苏江都,其信徒常称之为星云大师,为临济宗第四十八代传人。

erholen 一词也可译为“重做”，海德格尔使用此一词是大有深意的：你还原到底，先验本质还是你无意识重做的结果而已。他这是在不指名地攻击胡塞尔。如同上面他对胡塞尔的质询：意向性是天上掉下来的？

青年海德格尔接下去的进一步说明，立刻证实了我的推测。青年海德格尔说，在传统的哲学学习训练中，我们对“理论、定理、基本概念和原则(Theorien, Sätzen, Grundbegriffen und Prinzipien)”的接受中，可能还要包括“在受某种方式引导(irgendwie geleiteten)对这些东西的更新中”，上述那种历史构境式的理解根本不会发生。康德和胡塞尔思想革命，的确使我们在方法论上知道了形而上学原理的某种结构性机制和改变路径，但只要这种思考不是置入实际生命的历史情境，就仍然是形而上学的虚假游戏。这是由于，人类生命的实际在此存在，仅仅是作为本己的存在，他(她)最真实的东西只是自己的在此存在，而非“某种普遍人性的一般此在(das Überhauptdasein)”。海德格尔斩钉截铁地说：“对这种普遍人性的关涉(Sorgen)只不过是一种虚幻的任务。”显然，刚从雅斯贝尔斯那里挪用过来的“此在”一词，还处于比较混乱的语境之中，它还没有成为时间中超越人类主体性的个人在此存在。可以看到，青年海德格尔此时在克尔凯郭尔的新人本主义语境中的立场倒是十分坚定的，但这并没有直接对象化到此在的规定之中。因为这时“此在”还是一个类规定。

于是，“历史批判(Kritik der Geschichte)始终只是当前批判。批判不能质朴性地以为自己能清算历史：如果……的话，那么历史(Geschichte)就会如何发生”。^① 海德格尔这是在告诫人们，所有自以为重写思想史的伟大革命的“批判”，其实都只不过是一定当下历史性生活生成的现实否定性之观念呈现，不要假设如果发现先天综合判断，如果进行了先验本质的还原，历史就会别样发生，这不过是一个意识形态幻象。在海德格尔看来，对这个虚假的功用世界的真正批判，不是在形而上学观念中，而是在“对当下的洞察”，对此在生命的实际性存在的真正透视之中，并以一种“自己能够达到的原始性(Ursprünglichkeit)方式进行追问”方可实现。这里的“自己能够达到的原始性方式”，是海德格尔在表演中对自己另一个世界思想方式的透露，可此时谁也不知道它的具体所指是什么。它是隐秘的不在场的思想幽灵。

回到我们面对的这个世界中来，哲学的对象是“实际的人的此在”(das faktische menschliche Dasein)，但是，这种生命存在总是在“以一种方式显示出来”。这里的 Dasein 还是有着 menschlich 的定语。打了着重号的“实际的人的此在”，是对在这个世界中现实生活的人类存在的指认，这种事实上的生命存在总是以一定

^① [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社 2004 年版，第 79—80 页。参见 Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 350.

的方式显现出来。不是人之外的对象，而是人的生活本身以就生成一定的显现方式(*bestimmte Anzeigenderweise*)。这个“一定的显现方式”很重要。康德的发现为，自然总是以一定的方式显现出来，而青年海德格尔的新发现则是生命存在总是以一定方式显现出来。这也是海德格尔与胡塞尔最大的区别。正是这个生活本身的形式显现才是意识中现象显示的根据。并且，在不久之后的《存在论：实际性的解释学》讲座中，海德格尔的这一思想得到了充分的展开。当然，海德格尔并不知道，1845年之后的马克思已经发现了历史中的人类生活总是以一定的方式实现出来，而决定这种存在方式的基础则是一定的物质生活资料的生产与再生产方式。我觉得，海德格尔与马克思在这一点上仍然是同路同向，而马克思比海德格尔要更加精准一些。因为，马克思的判断不是来自哲学，也不是山民和木匠式的感性直观，而是现代性的经济学和历史学。如果与上述海德格尔在公开讲座“导论”中关于哲学与哲学史的讨论相比，他这里的思考显然不再是一般传统学术治安场中进行争辩(“定义”)的东西，而是一种更深刻的多的思想构境。

首先，哲学思考与人的生命事实存在不是分离的，在“实际生命特殊的对象和存在特征”背后，我们发现生活不是认识论意义上的在认知构架之外的对象(“现象”)，甚至“哲学研究本身构成实际生命的一定的怎样(*bestimmtes Wie*)，而且作为这样一种怎样，哲学研究在其实行中使当下的生命存在在其自身那里共同到其时机(*Mitzeitigung*)，而不是首先通过某种事后追加的‘应用’”。^① *Mitzeitigung* 一词的基本语义为共时化，海德格尔这里的意思是说，哲学研究本身就构成此在存在的一种特定怎样存在的方式，所以思即在，二者是共时性当下建构的，而不是一个东西(存在者)在认知构架对面成为层层剥离的还原对象。哲学之思固然是一种高明的逻辑方法的精妙运用，但此在在思中重演重构，真正的思必然为生命事实存在的一种共时性保持。这是以后海德格尔反对二元对立的认知构架的根本性原因之一。

其次，海德格尔还想说明，在解释学的情境之中，我们并不是要具体地标识此在“生命实际”作为抽象对象的结构(*Strukturen des Gegenstandes*)，似乎哲学意义上的解释和理解就是要对象性地了解一般意义上的生命活动结构中的基本联系。这种做法，只会让解释学变成一种无根性的东西。海德格尔说，对于生命(*Leben*)一词，历史上已经有令人眼花缭乱的歧义诠释。可是，我们并不会因为其歧义，就取消这个概念。重要的是，我们应该在解释学的处境之中，历史性地确认生命概念“一度具有的含义方向”。这个含义方向即前面所讨论的实际生命存在之何所向，这样，我们才有可能真正深入到概念的一定的“含义方向”所依存的那个时代中人

^① [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第80页。中译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 351.

类生命的实际存在,是一定的人类生命的实际存在“何所向”生成了此在生命阐释不同的“含义方向”的一度具有,即历史性地居有和保持。在这里,海德格尔例举了对人的此在的不同含义方向上的阐释:“希腊式阐释、旧约式阐释、新约—基督教式阐释和希腊—基督教式阐释”。除去希腊语境,这几乎全是当时仍然在学术治安场内起作用的神学大他者建构的逻辑构境空间,也因为到那时为止,从哲学上真正在存在论意义上深究人生此在的思考主要还是希腊哲学和中世纪的神学话语。康德、布伦塔诺、胡塞尔都是不直接讨论人类生命存在的。狄尔泰是一个例外,但他也不直接涉及历史存在的个人存在。既然对人生此在解释中的不同含义方向建构了如此多样的诠释图景,那么,就不应该标举哪一种诠释就必定是唯一正确的东西,正是此在实际存在的不稳靠性决定了此在诠释的不定性和多样性。这正是下面海德格尔在《存在论:实际性的解释学》中要详细讨论的内容。

所以,对于此在理解的关键,就不是上述对普遍一般人性的一般此在的追逐,而是通过对每一个历史性生存中出现的此在解释的“不同意指方式”,找到生成这些不同含义方向背后的真正实际生存动因。这将是一个全新的世界,据我看来,在此之前只有马克思才走进过这个世界,即历史性的实践生活世界,而在海德格尔这里,则被表现性地、形而上学地指认为:此在唯一真实地存在其中的交道性的关涉世界。这真是新东西了。

第二节 交道性世界:生命此在关涉活动中建构的环顾场域

海德格尔关于此在在世界之中的“在世”的说明,人们通常都是通过 1927 年他公开发表的《存在与时间》获知的。可是,这一此在在世的构境最早却恰恰是青年海德格尔在五年前的《那托普报告》中生成的。固然这还是一份十分初步的思想构境图景,但海德格尔关于这个世界上的人类此在已经有了最重要的透视性把握。在他看来,哲学家们试图对象性认知的世界,实际上只是人们在交道于物和他人的过程中,无意识建构起来的以关涉活动链为基础的周围世界。我以为,这恰恰是青年海德格尔彻底离开宗教神学语境之后,第一个全新的“创世记”。^① 这样,亚当、夏娃从伊甸园坠入世俗生活的神性“第一开端”的历史生成,就被现实的交道性关涉世界的人的“第一开端”的历史观所替代,这个新的世界是全部形而上学的真正现实基础。也正是在这个意义上,青年海德格尔彻底超出胡塞尔,而直接遭遇马克思。

^① 《创世记》为《圣经·旧约》首卷,描述上帝创造万物的起始过程。这里喻示海德格尔所揭示的此在通过交道创造自己的周围世界的过程。

1. 实际生命交道性存在的三重世界

其实,在前面的讨论中,我们已经看到过海德格尔在1919年对“向……生活”(Leben auf hin)的**周围世界体验**(*das Umwelterlebnis*)的体悟,之后,我们又看到他在对雅斯贝尔斯的思考中发现了由生命此在把“自身放逐出去”建构起来的遭遇物(*das Begegnende*)之整体和突现的生存场境,在同期开设的公开课堂“导论”讲授中,他已经指认了由关涉活动所建构的三个世界。可是,海德格尔在那里并没有真正解决这个建构性的周围世界的现实基础问题。而在《那托普报告》中,青年海德格尔最重要的理论突破就在于看到了我们这个**世界群**的真正缘起,即此在的**交道性**(*Umgang*)**生存**。海德格尔在此文中94次使用*Umgang*一词及其相关词组。这绝对算是此时海德格尔所使用的高频词。在马克思那里,这个一般的生存交道叫**社会性实践**(*Praxis*)。海德格尔认为,实际存在的生命运动(不是生命概念)的现实本质是一种与物(人)的打交道的活动场:不是生命**在世界中**存在,而生命**就是**建构世界的交道性活动,生命的交道活动**就是**世界本身。这样,传统本体论中的第一性的**本原**(*Arche*)就让位给一种**生存论**入口。这才是从**本体论**转向**存在论**的真正开端。

也是在这里,海德格尔把这种人类生命活动之“何所向”的交道牵涉指向正名为**关涉**(*das Sorge*)。海德格尔在此文中17次使用*Sorge*一词。看透这一些,实际发生的人类生命存在,至少在海德格尔已经活下来的生活中,既不是什么神道的肉身化,也不是被还原后的绝对先验本质,而是一种有着明确欲取向(“向……生活”(Leben auf hin))的**事物性关涉建构**。关于这个*Sorge*,我们已经在上面的“导论”中看到过海德格尔的解释,在此,他进一步说:

实际生命运动的基本意义是**关涉**(*das Sorgen*),即拉丁文的 *curare*。在这种定向的、关涉着的“向着某物存在出去(*Aussein auf etwas*)”,生命之**关涉**(*die Sorgen*)的何所向(*Worauf*)在焉,那就是当下的**世界**。关涉运动(*die Sorgensbewegtheit*)具有实际生命与其世界**打交道**(*Umgang*)的特征。关涉之何所向就是交道之何所交(*womit*)。现实存在的意义和世界的此在植根于并且取决于世界的特征,变即作为关涉着的交道之何所交的世界特征。^①

① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第81页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 352.

与上述“导论”中关于关涉的讨论相比,这里显然更深入一些了。我觉得,海德格尔的这一段表述太重要了,因为,这是他在全新的生存论→存在论意义上第一次完整地表述了我们所面对的这个现实世界最根基性的图景。这是人类有史以来所启始(后来他在相对于走向诗性的乡土质朴之在的“另一开端”对比中,将其称之为“第一开端”)的这个超越了自然的**存在世界**。人自己无选择地被抛于此,也不得不打拼(表演和表现)于此,神学的上帝创世说,种种形而上学的**本体论**都对对象性地描述过这个世界,但这是上帝死亡之后,海德格尔比任何哲学家都更清楚地透视这个人类现实生命通过特殊的交道性事实存在所建构起来的世界。我觉得,这恰恰是狄尔泰那种**从生活本身出发**,本源地解释世界的思考逻辑的具体化。其实,海德格尔从内心里并不喜欢这个过于功利和经营的世界,人类此在之迷途都缘起于这个开端中的交道关涉,而他所憧憬的本真世界却是弃绝这个世界功用存在的反面,那个此时还处在朦胧之中的彼岸新天地的“另一开端”。关于这个世界的一切,此时的青年海德格尔能够建构的最关键的思想构境之发生和布展都聚集于此。这也正是后来在《存在与时间》中被海德格尔遮蔽起来的现实存在论缘起。

在海德格尔这里,人的生命运动的基本意义是关涉,人的存在即是**向着某物**(*etwas*,某事)存在出去。通过上面对他公开讲座“导论”的讨论,我们已经知道这是胡塞尔那个意识的意向性的**实际存在论化**。在布伦塔诺—胡塞尔那里,意向性是说意识总是指向某物。而海德格尔说,人的现实存在不是一个孤立的实体,而是**目的性地**牵挂于某物的活着。这不是观念的意向,而是人的生命存在的事实上的何所向,**向着事物**,与事物和事情打交道。在德语中,*Umgang* 中的 *um* 是围绕的意思,而 *Gang* 则是行走和运作之意。海德格尔使用此词有很深的现象学的意味。这种向着物的交道活动场即**构成世界**。这里有一个重要的断裂,在所有传统思想家承认人之外的世界(上帝创造的世界、形而上学承认的外部实在或观念世界)的地方,海德格尔否定的这种世界的**外部性**。世界就是人的交道活动建构起来的突现存在场域。青年海德格尔清楚地知道,他们一家人的生活都出自父亲木桶的劳作和教堂中的服务,父亲的世界就是自己身边的交道场境之网。他真正依存的东西不是物,**交道活动**才是他的存在本身,事物性存在不过是这种有所向的交道关系的结晶化和物性保持。其实,这种世界的外部性正是对象性认知的前提,解构这种对象性的石化实在,也将导致那种基于对象与对象之间的关系本体论崩塌,也由此,认识论必然转换为内居论。并且,海德格尔将来也会由此引出“**自然**”(Physis,涌现)与**技术**(*Techne*)之间的存在论争执。

此在与世界,这里有一个双向建构的关涉之**何所向**^①:人的生命存在就是向着

^① Worauf 一词最简单的意思就是“关于什么”,译作何所向是精准的。张祥龙博士将其译为“所到”,意思是一致的,只是这个“向”能体现意向之维。参见张祥龙:《海德格尔传》,商务印书馆 2007 版,第 121 页。

世界关涉性交出去,相反,世界则是向着此在的关涉而在此。所以,“世界在此,作为总是已经以某种方式被纳入关涉之中的世界而在此”。^① 我们关涉性交,故这个世界在,别无他物。后来海德格尔会发现,在这种向着人的存在需要建构起来的关涉性存在对于物 and 他人来说,恰恰是暴力性的。关涉必然演进为作为技术本质的座架,这是当代世界性的本质。凡是违背关涉权力意志的东西将会被“除害”。

我得说,这是一个普通劳动者的孩子与马克思历史唯物主义的不期相遇。青年海德格尔此时肯定没有读过《德意志意识形态》,因为它此时根本没有发表。^② 但是,海德格尔在这里以接近马克思立场的方式第一次说明了这个世界的现实存在结构。通过不同的道路,海德格尔无意识地在思辨中重演了被抽象化了的马克思。在 1845 年之后,马克思用劳动生产、生产关系和生产方式建构出一个不同于自然物性实在的我们自己的社会存在的地方,海德格尔在 1922 年看到了人们通过打交道的关涉建立起来的现实生命活动和生活;在马克思发现人的劳动生产所改变的周围世界的地方,海德格尔也发现了一个此在通过世俗的生命活动建构起来的周围世界。固然,这并非是他内心里喜爱的本真世界。也是在这个意义上,我们完全可以说,青年海德格尔在 1922 年独自阐述了一个“实践唯物主义”(praktischer Materialismus)的哲学图景。不过,这个“实践”(πράξις)被形而上学化为交道活动。并且,海德格尔这里的哲学思想也并不直接通达历史唯物主义的科学话语,因为,交道和关涉都还是日常生活中的经验话语,固然海德格尔的特长是使日常话语获得神性化深意来表达全新的思想构境,但交道和关涉活动本身的复杂结构和分层则会使这种神性意解主观任意化,并逐渐脱离生活本身。所以,卢卡奇将海德格尔的《存在与时间》指认为是跟着席美尔要“为马克思的历史唯物主义建造一个底楼”^③,应该正好说倒了,海德格尔与马克思的无意识最早相遇是在这里。并且,他实际所做的事情,是从马克思的历史唯物主义升腾为形而上学抽象。而在这一点上,1845 年以后的马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中从赫斯没有路向的主体性的交往(Verkehr)活动走向有“何所向”的改变外部自然和社会生活本身的物质实践的(praktisch)“对象性活动”(gegenständliche Tätigkeit),再与恩格斯一起在《德意志意识形态》一书中,从实践活动中决定社会存在性质的物质生活条件的生产与再生产活动出发,以生产方式为基础建构起我们周围的世界。显然,青年海德格尔此处的交道一词十分接近赫斯的“交往”一词,只是当海德格尔将交道作为关涉的实

① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社 2004 年版,第 81 页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 352.

② 马克思恩格斯创立历史唯物主义的《德意志意识形态》一书的第一卷第一章,于 1926 年由前苏联马克思主义文献学家梁赞诺夫整理出版。参见《梁赞诺夫版〈德意志意识形态·费尔巴哈〉》,南京大学出版社 2008 年版。

③ [匈]卢卡奇:《理性的毁灭》,王玖兴等译,山东人民出版社 1988 年版,第 450 页。

现时,这种有着“向着物去存在”路向的活动就更接近马克思的实践概念。他们共同认为,只是人们通过**有路向**的感性活动才建构起自己存在的周围世界。其实,准确地说,这个周围世界的**周围**只是相对于个人存在,因为它就是人类生命活动本身及其物性附属物。

于是,海德格尔再一次明确说,可以“根据可能的关涉的方向,世界表现为**周围世界(Umwelt)**、**共同世界(Mitwelt)**和**自身世界(Selbstwelt)**”。^①这也是上述他在公开讲座“导论”中关于三个世界讨论的继续。应该说,这三重世界也是海德格尔此时在其中生存和进行学术表演和表现的现实生活世界。他觉得,对于这个世界,唯物主义将其错认为人之外的实物存在总和,唯心主义则不断地告知这个物性世界的假象性:黑格尔将其揭露为观念为本的物相,康德将它降格为可供先天综合判断重构的经验现象世界,而胡塞尔则将其指认为自然解释态度中的伪现象之皮。海德格尔面对的世界,则是由人的生活本身按不同的关涉“何所向”区分为三重世界:一是由人的关涉活动制造生产出来的**朝向**人的存在需要而构形的事物性存在之链环,这是一个新的非自然的相互依存的物性存在者构成的周围世界。后来,青年鲍德里亚在《物体系》一书中演化了海德格尔这一思想。^②严格地说,这一周围世界中还应该包括作为客体存在的他人。二是作为**主体存在**的不同此在之间共同建构的情境世界,即共同世界。这是胡塞尔在“第五沉思”中思考和试图解决的问题。第三,才是传统形而上学高度关注的复杂心身构形的自身世界。这是一个最粗线条的界划。

其实,在青年海德格尔所界划的这三重世界中,第二、三世界都不是重点,主要是第一个“周围世界”的构形和存在是他自认为有价值的理论创造。这是他自己全新的“创世记”之根本。在这一点上,青年海德格尔又直接与马克思相一致。在《德意志意识形态》第一卷第一章中,马克思恩格斯在批评费尔巴哈感性直观中的抽象对象世界时,明确指认了由历史性的劳动生产活动和交往建构起来的我们“周围的感性世界(Umgebende sinnliche Welt)”,在手稿修改的插入段落中,恩格斯明确写道:“这种活动、这种连续不断的感性劳动和创造、这种生产,正是整个现存的感性世界的基础,哪怕它只中断一年,费尔巴哈就会看到,不仅在自然界发生巨大的变化,而且整个人类世界以及他自己的直观能力,甚至他本身的存在也会很快就没有了。”^③在这一思想构境中,青年海德格尔与马克思恩格斯恰好是在同一条战壕之

① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第81页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 352.

② 参见拙著:《反鲍德里亚——一个后现代学术神话的祛序》,商务印书馆2009年版,第19—22页。

③ [德]马克思恩格斯:《费尔巴哈》,人民出版社1988年版,第21页。从手稿原文上看,此段文字是由恩格斯从栏外补入的。参见[日]广松涉:《文献学语境中的〈德意志意识形态〉》,彭曦译,南京大学出版社2005年版,第19页。

中。马克思恩格斯是在批评费尔巴哈直观唯物主义对人之外对象性自然物质世界的抽象假定，而青年海德格尔则是在不指名地批评胡塞尔和一切形而上学哲学家对人类生命存在之外的独立世界(现象)的假定。因为，我们生存的周围世界就是我们的存在活动本身改变和建构的。

接下来，青年海德格尔十分具体地指认，“关涉(das Sorgen)是对应于生计、职业、享受、无所干扰、无灾无难的关涉(die Sorgen)，是关涉于‘与……的亲熟’、‘对……的了解’、把生活在其最后目标中固定起来”。^① 这里的表述有二点值得我们关注：一是关涉再一次被具体价值化了，我注意到，与马克思和狄尔泰在历史性思考中那种中性的抽象“关系”(Verhältnis)和“关联与境”(Zusammenhang)不同，海德格尔将关系本体论中那种无定向的关系直指为有具体功用目的的内居性的“了解”和“亲熟”。这种“了解”和“亲熟”正是海德格尔前述那种让人“一下子”直观到事物的基础。海德格尔喜欢用非形而上学的日常术语的再圣化来表达新的形上意义，如同马克思用不是哲学概念的经济学和历史学的术语来说明新的哲学观念。二是海德格尔从心底里并不喜欢这种功利性的关涉，但它却是生命实际存在的“生计”(箍扎酒桶的劳作和奖学金)、“职业”(牧师与马堡大学哲学系的副教授)、“无所干扰”(有保障地学术研究)和“无灾无难”(入伍参战能平安回来)，这些努力去做事而建构出来的关涉关系则不断在生活中以目标的形式被固定下来。它原来可能是谋生的手段，可它却固化为人生的目的。与马克思的历史唯物主义相比，青年海德格尔这里的关涉活动方式及其“何所向”本身，恰恰是在一定历史条件下的人们物质生活条件的生产与再生产的结果，正是一定的社会生产方式决定了一定历史时期人们的交道和关涉方式和基本性质。在这一点上，青年海德格尔的思想还是过于思辨和抽象的。

2. 操持、交道性对象实存与逻各斯

更进一步，海德格尔将关涉具象为操持(Besorgen)，它是关涉什么(对象物或事)的解读。关于这一点，我们已经在上述“导论”的讨论中直接遭遇过了。海德格尔在此文中近40次使用Besorgen一词。如果说，Sorge是关涉的主体活动层面，那Besorge则是关涉活动对象化的客观层面。这是进一步说明生命“实行活动的多样方式(mannigfaltige Weisen)及与交道之何所交的关涉存在(Bezogensein)的多样方式：忙碌什么、提供什么、制作什么、由什么来保障、利用什么、用什么来做什

^① [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第81页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 353.

么、占有什么、保存什么、丢失什么，诸如此类”。^① 这由十个什么构成了从对象域生发出来的关涉方式，即具体打交道何所交^②（操持关涉活动）中建构起来的生命存在。生存不是肉身的实在，而是指向功用对象的交道式的感性做事。但细心的读者会发现，这十个“什么”的动词主语无一例外地都是海德格尔并不喜欢的世俗物性功用活动。在1845年之后的马克思那里，建构我们周围世界的基始性活动，开始在《关于费尔巴哈的提纲》中叫实践，后来在《德意志意识形态》中具象为物质生产和经济活动。马克思也十分精到地指认了“生产什么”（*was sie produzieren*）和“怎样生产”（*wie sie produzieren*）这个更深入的要义。海德格尔这里的 *Besorgen*，显然比马克思生产概念的外延大，这便取消了生产在实践活动中的基始性。可是，在海德格尔的《走向荣格的〈劳动者〉》的手稿中，他直接讨论了劳动与关涉的关联。^③ 但是，海德格尔这个木匠的孩子比直接享用现成财富的富人们更知道，没有这些交道于事物的操持，即没有一切生存。这是世俗生活世界最基底的活动践行场域，也是黑格尔悟到的主奴辩证法的意义。海德格尔这里的视位恰好是作为直接劳作者的奴隶。

海德格尔还发现，正是这些事物性的打交道的何所交，生成着种种不同的与对象的“一定的熟悉状态和亲熟状态”（*bestimmte Bekanntheit Vertrautheit*）。所谓一定的亲熟状态，即是做什么事情时获得的成功活动方式之保存和以后再三自动发生的惯性运转。我曾经在历史唯物主义的语境中将其指认为实践惯性运转。^④ 在下面的《存在论：实际性的解释学》中，这将引出“上手”与“在手”的概念。不断发生的亲熟的关涉中，也就会生成一种“做什么”的如何交道的“特定的视野（*Sicht*）”：

这种关涉着的交道总是在某个一定的视野（*bestimmte Sicht*）中有其何所交；在交道中，与交道一起到其时机（*Mitzeitigung*）并且引导着交道的，是活生生的环顾（*Umsicht*）。关涉是环顾，而且作为环顾的关涉，它同时操持着环顾之构成，操持着对那种与交道对象的亲熟状态的保障的

① [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第81—82页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 353.

② *Womit* 一词原为用于什么，译为何所交是一种交道指归构境的顺势。张祥龙博士将其译作“所依凭”，逻辑向度似乎反了。参见张祥龙：《海德格尔传》，商务印书馆2007版，第121页。

③ Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 90, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004. S. 110.

④ 参见拙文：《实践惯性运转：人类社会生活中的亚意图行为系统》，载《求索》1991年第1期；《张一兵自选集》，广西师范大学出版社1999年版，第69—77页。

提高。^①

其实，青年海德格尔这里的解析是在具体说明我们生活其中的周围世界的现实建构机制。有如胡塞尔提醒我们注意显现物在意向直观中的被建构性一样，海德格尔揭示了对象化现成世界的当下被建构性。从有意向的交道行为到亲熟式的惯性运转，从交道到环顾的不断被构形(Gestalten)和构境，世界则**建构性地**在场。这里的有意向的交道行为是胡塞尔那个“观念意向”走向生活的进一步实践化。其中这个到时(zeitigung)很重要。海德格尔在此文中15次使用zeitigung一词。zeitigung的原意为成熟，它是指人的谋生活动(关涉性交道)总是在一个特定的同时被建构起来的周围环形处境中发生，这个环境不是外在于人的活动，而就是由这种特定的亲熟方式中的交道活动当下突现的**环形功用场域**。环顾(Umsicht)是对交道亲熟状态的构境式保持。海德格尔在此文中23次使用Umsicht一词。这是将狄尔泰那个生活中的**关联与境(Zusammenhang)**具体实现为功用性实践结构的过程。海德格尔明确表示，他不满意狄尔泰“只是从外部——尽管不是自然的外部，而是从精神历史的外部——把精神世界视为一种构形(Gestalt, 格式塔)”^②，而他自己则是要转向一种客观的历史构形。列宁在《伯尔尼笔记》中将其认定为千百万次实践行为重复后积淀下来的逻辑格局(式)。^③其实，这里还有一个更深一层的**历史语境**，即黑格尔—马克思的**劳动塑形(Formieren)**和**构形(Gestalt)**论。早在《法哲学原理》一书中，黑格尔就明确提出了人对物的占有方式之一就通过**劳动塑形**改变物的外形和结构，“这种塑形(Formierung)在经验上可以有种种不同的构形(Gestalten)”^④而在《1857—1858年经济学手稿》中，马克思则指认说：“劳动是活的、构形的(gestaltend)火；是物的易逝性、物的暂时性，这种易逝性和暂时性表现为这些物通过活的时间而被赋予形式(Formung)”^⑤这都是更深一层的**构形论**基础。海德格尔这里基于打交道的构形说，显然不同于现象学语境中的那个观念性

① [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第82页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 353。“Umsicht”在中译文中译作“环视”，但我觉得译为“环顾”更好，因为它不是环绕的“看”，而是用功能活动链接起来的有效场域。或者首先是活动的事物性环顾，即过去说的那个“包围着的区域，然后才有环顾”。张祥龙博士有译“四下打量”很有意味，但这首先是功用性客观“打量”。张祥龙：《海德格尔传》，商务印书馆2007年版，第122页。海德格尔在此文中23次使用Umsicht。

② [德]海德格尔：《直观和表达的现象学》，参见《海德格尔与其思想的开端》（《海德格尔年鉴，第一卷》，靳希平等译，商务印书馆2009年版，第343页。

③ 《列宁全集》（中文第2版）第55卷，第186页。

④ [德]黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第64页。参见Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Werke 7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970. S. 120.

⑤ [德]马克思：《1857—1858年经济学手稿》，《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第329页。参见Karl Marx: Grundrissen, Gesamtausgabe (MEGA2) II / 1. Berlin: Dietz Verlag, 1976. S. 216.

的形式显示中的赋形(Ausformung)论。另外,在古希腊语中,还有 *plastikos* 一词,意思也是塑形,后来在 1630 年前后生成拉丁语中的 *plasticus*,原为形容词,意为能够塑形的(shaping or molding),后来干脆成了今天的塑料一词 *plastic*。当代法国哲学家马拉布^①则重点讨论了这个新的可塑性性(*plasticity*)。

为了说明海德格尔这里的观点,我们试着举一个大家已经亲熟的例子,即那个海德格尔从胡塞尔那里挪用来的“讲台体验”。如前所述,在 1919 年的课堂讨论中,海德格尔为了异质地区别于胡塞尔,他刻意断裂式地引入无法从大学的周围世界中“一下子”看到讲台的黑森林的山民和塞内加尔黑人,让我们立刻领悟到胡塞尔意识直观体验本身所依存的更基始性的“世界化”。而在这里,他则是进一步告诉我们:第一,一下子看到的其实不止是讲台,还有与讲台作用相依存的黑板、课桌、椅子、教室,站在讲台前的海德格尔(老师)和坐在下面听课的阿伦特、布莱希特和伽达默尔(学生们)等等,这可能会是一个瞬间突现于教室中无限延伸的事物链环,即教与学建构起来的周围世界,我们的“一下子看见”是一个功能性链接起来的“环顾”。第二,海德格尔在这里讨论的重点恰恰不是看见,而是我们凭什么会看见(山民和黑人为什么看不见)?因为,我们一下子看到的都是常识中的“对象性的东西”(人和与人相关联的事物),学生们看到老师,他们一同看到教室中的亲熟的一切。1919 年海德格尔告诉我们,之所以能看到这些“对象性”的事物,是由于有“一个直接的周围世界(unmittelbare Umwelt)”一道回响。现在,海德格尔则想进一步告诉我们,这个直接的周围世界恰恰是由我们的交道活动当下建构起来的。具体说,是我们每天的教与学的活动建构起让讲台-课桌椅-黑板-教室等事物显现的背后世界。第三,这里的世界,不再是常识中那种东西的物性堆砌,而是教学活动(“交道”)每天每时发生的突现格式塔情境,这种情境的重复产生某种亲熟,亲熟建构“一同回响”的环顾,这个环顾即是世界。我们在这个特定世界中才能一下子看到讲台和课桌椅等事物。更重要的是,而当有一天,此教室不再发生教学(交道)活动,而改作拍卖场,在每一次发生的拍卖情境中,过去的讲台和课桌椅则一定在新的交道亲熟方式中被看作他物(“拍卖台”等)。我以为,海德格尔这里没有进一步追问的事情是,“讲台”本身的被制作和教学(交道)活动本身发生的社会现实基础,即维系这一切交道活动各以发生的物质生活前提是一定历史条件的物质生产。前者,他可以在他父亲的木工劳作中看到;后者,则是他以后要反对的马克思的“改变

^① 马拉布(Catherine Malabou, 1959—):当代法国女哲学家。马拉布毕业于巴黎高等师范学校,是德里达的学生,在德里达的指导下完成博士论文《黑格尔的未来》,此书有较大的学术影响。现为巴黎第十大学和英国伦敦金斯敦大学教授。主要代表作:《黑格尔的未来》(*L'Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique*, 1996),《海德格尔的转变》(*Le Change Heidegger, du fantastique en philosophie* (Paris: Éditions Léo Scheer, 2004)等。2013 年 11 月,马拉布应邀访问南京大学,我与她就“可塑性”概念进行了较为深入的讨论。

世界”的一定的历史存在状态。

我们再回到海德格尔的思想构境中来,他认为,恰恰是在这种交道亲熟的方式中,环顾规定着何所交的向度,一切对象性的东西在这种何所交的环顾牵涉中获得功用性的意蕴(讲台是讲台,黑板是黑板),于是,链环起来的有意蕴的存在事物“如此这般”地“在此存在”,进而,“世界是在意蕴状态(Bedeutsamkeit)之特征中被遭遇的”。^①海德格尔在此文中16次使用bedeutsam一词及其相关词组。真是太精彩了!世界有意蕴,这是所有思想家都看到的,可是,意蕴缘起何处?这是海德格尔仰着头告诉人们的道理:意蕴并非来自于上帝,并非来自于绝对观念,并非来自于人的主观心境,而是缘起于**功用性的交道关涉**,亲熟的关涉**活动方式所构形的事物(Sache)**,被操持改变了形态和功用的自然物或人工物质)和活动**亲熟环顾**(不是对象之间的关系结构,而是活动惯性结晶所生成的人的生命存在何所向的实行轨道)即是我们生活其中的有意蕴的周围现实世界。这个交道性的遭遇性世界是康德那个现象世界的真正基础!值得思考的是,在不久后《存在论:实际性的解释学》课堂讨论中,海德格尔却有意遮蔽了意蕴性遭遇的这个重要的存在基础。

然而,为什么人们会自以为是地总觉得能够无功利(自然科学实证研究中的神目观)、无偏见地(胡塞尔式的现象与本质还原)观察世界呢?海德格尔耐心地分析道:神目观的幻想缘起于人们对于关涉何所向的**定向的放弃**,即不去发现被遭遇物品现存构形的交道性**缘起**,不去关心现象的关涉本质,只是假设对象的**现成性**出场。其实,海德格尔自己也承认,在生命存在的“原始运动趋向”中,就有着一一种放弃关涉定向的倾向,即不为了什么、不占有什么式的**弃绝存在的本有**。这是他此时并不想向大他者说起的更深一层的“另一开端”中的存在道理。况且,此时的他也并非真能说得清楚。这也是所有对象化表象认识论和符合真理观的错误本质。因为在他看来,现实世界中的观察(种种认识论和意识理论)却是一种无意识的误认,因为人们认识对象只是无根地停留在某种现成的外观上,对于这种外观的**构形缘起**却被无意识地忘记了:

在这样一种对朝向操持着的交道的趋向的封锁中,这种交道成为一种没有料理和定向意图的单纯环顾。环顾获得了纯粹**观察(Hinsehen auf)**的特征。在观察、好奇[Neugier(cura, curiositas)]之关涉中,世界在此焉,并非作为料理着(verrichtend)的交道的何所交,而只不过是鉴于它

^① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第82页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 353.

的外观(*Aussehen*)。①

胡塞尔总喜欢讲到的一间房屋、一个讲台,当封闭起它得以被塑形的“为了什么”的交道性意图,我们的确可以还原一种纯粹的现象观察,然而,它只能是一个现成外观链(伪环顾)中在此存在的伪世界。海德格尔指认到,以这种不问原初交道结构(后来被抽象地叫作“遗忘存在”)的观察就是以好奇心为本质的所谓“科学”(Wissenschaft)!海德格尔“恶毒”吧。他把一定历史时期中的认识体系透视为一种将交道世界遮蔽起来的伪世界的外观的认知结果。遗忘交道世界的外观世界的观察,“作为观察者的规定实行自己,并且自行组织为科学”。按这个思路下来,就可以获得一种新的看法:科学也是一种实际生命的存在方式,科学家就是这种存在的实际生命形态,他们从事的专门性事情就是“着眼于其外观的世界之对象性关联与境的规定性”(Bestimmtheit der gegenständlichen Zusammenhänge),而这种所谓的科学观察恰好与伪环顾的现象构形“共生共长”。②这种外观式的伪环顾就是今天我们所说的科学的世界图景。这是后来他说“世界成为图景”的深层根据。更重要的是,海德格尔决非只是在晚年才开始批判科学技术,他从存在论(“本体论”)上的思考显然起始得更早。还有一个有趣的细节,是他专门将狄尔泰喜欢使用的Zusammenhang一词,总是定位于对象性的关联性,而非对象性的Zusammenhang,则已经深化为Situation了。这一现象在本报告开始时也出现过。③海德格尔在此文中31次使用Situation一词。

并且,“这种环顾是以对交道对象性的称呼(*Ansprechen*)和谈论(*Besprechen*)方式实行自己的。世界总是在一种确定的被称呼存在、称呼[λόγος(逻各斯)]的方式中照面的”。④在外观式的伪环顾世界中,我们对种种事物的“称呼”(以及不断提到和谈论它们)其实都对交道之中的出场对象性的实在的命名。这是一个很重要的现象学式的揭露:因为在这种命名中,自然物和此在的原初本有是不出场的,我们只是命名了重复谈论到的交道之中的对象性实存,并且,语言系统只是对应交道性实在,而非本有。那么,在海德格尔这里的思想构境层中,黑格尔和拉康意义上的“语言是存在之尸”的断言中,死亡的不是本有,而是交道性实存的不在场。这是一个令人震惊的披露。⑤在1845年以后的马克思那里,即是历史性的实践塑形存在的不在场;在1858—1876年间马克思的拜物教批判中,则是颠倒的物化关系外

①②④ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第82、83页。参见*Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 353-354.

③ Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 345. 这个文本的开头部分没有被译成中文。——本书作者注。

⑤ 关于“语言是存在之尸”的讨论,请参见拙著:《不可能的存在之真——拉康哲学映像》,商务印书馆2006年版,第五章。

观中直接劳动交换关系的不在场。于是,这种确定的被称呼的方式(背后是交道性对象实存)就是**逻各斯**。这也就意味着,忘记了交道性缘起的外观世界(伪环顾)总是在形而上学的逻各斯中照面,只不过,海德格尔眼中**逻各斯的本质抽象**只是无意识地对应于交道性对象**实存**的现象之透视。这也就是说,全部西方哲学之始,爱利亚学派从感性现象之“杂多”中抽象出来的不变的那个本质之“一”,只不过为外观的现成实存结构而已。逻各斯不是本真性的本质,而是无根外观世界的形而上学。真是可怕,逻各斯是交道性对象实存的形上之思,而非本有之思,这是海德格尔悄悄揭露的全部形而上学的秘密。我不觉得,此时马堡大学的大他者能够知道海德格尔在说什么。这是他在表演、表现性文本中无意泄露的天机。从这里真正深入下去,我们才有可能把捉到海德格尔对全部西方传统形而上学批判的真谛,才有可能真正与他一起走上“克服形而上学”的艰难道路。

3. 交道构形之逗留上的观察与解释

海德格尔进一步指出,在“料理(Verrichtung)趋向的解除”中,或者说是交道何所交的世界缘起的遗忘之后,功利性的交道本身却在交道性对象那里停顿下来,“交道取得了一种逗留(Aufenthalt)”^①。海德格尔在此文中4次使用Verrichtung一词。交道行为本身是**瞬间建构与解构**的,但它可以在交道事物中以**物性构形**的方式停留下来。交道在对象构形之中“逗留”,恰恰是这种物性逗留使观察本身成为一种专门的另一层意义上的**非物性交道**。这一论点在后面的《存在论:实际性的解释学》课堂讨论中,成为“今日”的被解释状态的教化基础。

观察本身成为一种独立的交道(eigenständiger Umgang),而且作为这样一种交道,它就是一种有规定性的自我**逗留**(ein bestimmendes Sichaufhalten),即在对操办的节制(Sichenthalten)中逗留于对象性的东西那里。对象作为**有意蕴的(bedeutsam)**对象在此存在,而且,只有在方向确定并且分层次的理论化(Theoretisierung)过程中,在无遮蔽的事物和物意义上(bloß Sach- und Dinghaften)的对象性东西才形成于世界的实际遭遇特征中,变即形成**意蕴之物(Bedeutsamen)**。^②

这里的“独立”——eigenständig在德文中是自己站立起来的意思,可是,观察活动的“自己站立”则是建立在忘记交道性环顾世界的基础之上的,因为,交道构形

^{①②} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第83页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 354.

逗留和物化于对象,于是,看起来独立的观察则面对这种“逗留”的规定性,观察中发现的意义和意义之物都是这种交道物化逗留的结果。这里的忘记和逗留,在《存在与时间》中被指认为对存在的遗忘(*Seinsvergessenheit*)。由此,我们可以见得存在之遗忘的最初思想构境层。意义不是来源于本有,而是种种交道构形的逗留。新的逗留将会建构新的意蕴之物。这是一段极其深刻的历史性分析。海德格尔很隐晦地告诉我们,观察(“看”)的对象其实不是事物本有的存在状态,而是人们在交道性关涉中构形生成的历史性的存在形态,通常人们在“事物(Sache)”和“物(Ding)”中获得的意义,不过是这种交道性构形物化在事物和物中的“逗留”而已。海德格尔在这里明确区分了 Sache 和 Ding。前者是与入相关的东西,而后者则是假定为与人无关的物。首先,现象学还原如果不能透视到这一真相,那么,观察中的还原之真(纯粹)则是一种无意识的意识形态幻象;其次,逗留性意蕴是基于交道构形的历史性建构的功用性存在及其世界之中的特定遭遇,而非来自本有之在,所以,交道构形的历史改变必然导致意义和意蕴之物的历史改变。我觉得,这是海德格尔真正超越胡塞尔的地方。

大部分不熟悉海德格尔话语生成历史线索的读者,很可能难以进入他这里的复杂思想构境,让我们转换一下学术平台,以马克思的历史唯物主义话语对其进行一种重构和重解。青年海德格尔这里的讨论,用 1845 年以后马克思的话语来说就是认识与实践的关系。在马克思那里,他批评一切旧唯物主义将认识的直接基础误认为对象性的感性物质存在,而提出历史性的社会实践才真正构成着认识与外部世界的中介,一定历史条件下的实践功能度决定了我们如何生成观察外部自然的形式以及面对社会生活的意识,所以恩格斯才会说:“我们只能在我们时代的条件下进行认识,而且这些条件达到什么程度,我们便认识到什么程度。”^①显然,在历史唯物主义的逻辑构境中,认识与实践的构序关系是肯定性的。在后来的霍克海默和阿多诺那里,他们倒是直接肯定这一点的:“整个概念的逻辑构序(logische Ordnung),概念的相互依赖、耦合、环绕、联合(Abhängigkeit, Verkettung, Umgreifen und Zusammenschluß der Begriffe)都表现了社会现实的相互关系(entsprechende Verhältnisse der sozialen Wirklichkeit),即分工(Arbeitsteilung)。”^②观念构序的本质是现实社会关系的构序,这是一个更深入的指认。但在青年海德格尔这里,物质实践活动被抽象的交道取代,非本真的交道活动构形在物性存在中的“逗留”,生成着被观察对象的外观,海德格尔并不是在肯定的意义上讨论这一有序关联的。相反,他正是在这一思考构境中彻底否定全部形而上学的存在者。并且,

① 《马克思恩格斯全集》第 20 卷,人民出版社 1971 年版,第 585 页。

② [德]霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法》,洪佩郁等译,重庆出版社 1990 年版,第 5 页。参见 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung Philosophische Fragmente*, Gesammelte Schriften, Band 3, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003. Zur Neuausgabe S. 38.

他根本不承认这种对象性的认知关系。海德格尔的否定性思考是否合法，我们在以后的讨论中再做进一步的自省。

接下去，是青年海德格尔关于解释学本质的新透视。按照上面的线索，海德格尔很自然地会重新定义狄尔泰的历史解释学。实际上，不是解释学，而首先是实际性生存的解释**存在论**。这是他不久的将来在《存在论：实际性的解释学》中会展开说明的东西。在这一点上，他的学生伽达默尔恰恰违背了他的路向，因为后者将解释存在论再一次演绎成了一种作为概念体系的解释理论。在此，海德格尔明确指认说：“实际生命始终都活动于某种特定的被解释状态(*Ausgelegtheit*)中，活动于一种传承下来的、经过修改或者重新加工的(*umgearbeitet* oder *neuarbeitet*)被解释状态中。”^①海德格尔在此文中6次使用 *Ausgelegtheit* 一词。海德格尔这里使用的 *Umgearbeiten* 和 *neuarbeiten* 两词中都含有 *arbeiten* (劳动) 一词。不知是否另有深意。解释不是一种对象性地事后发生的事情，解释总是实际生命存在之中的同时发生的事件。解释与生命的共在表现为一个当下的瞬间建构，生命存在总已经是一种内含着解释的建构物。用后来汉森^②的话语来说就叫与生活同时发生的“瞬时诠释”。^③ 不过，后来的《存在论：实际性的解释学》一书中，在这个交道层面的一定的被解释状态之上，海德格尔又集中说明了社会教化构境层中的“公众被解释状态”。参见本书第五章中的讨论。交道中即有解释(理解)，甚至解释是交道得以可能的前提，一定的交道必定在**特定的解释之中实现**。这个特定的解释即是**历史先验性的体现**。这是一个很深的“鸡与蛋的关系”。首先，生命存在总是在一种传承下来的解释中活动，交道中物性塑形与关系构式的历史结构是从上一辈人那里获得的；其次，这种解释构架总会在新一代人这里被修改、被重新加工，而新的交道方式突现存在出新的解释构架。在这一点上，我们再一次看到了青年海德格尔与马克思历史唯物主义观念的相遇。

在马克思那里，海德格尔这种玄而又玄的解释学问题会深化为人类社会生活的现实存在状态。在青年海德格尔看到交道总是内含着解释的地方，马克思看到了，“这是一些现实的个人(*die wirklichen Individuen*)，是他们的活动和他们的物质生活条件，包括他们得到的现成的和由他们自己的活动创造出来的物质生活条件”。^④ 而在青年海德格尔看到“一种传承下来的、经过修改或者重新加工的被解释状态”的地方，马克思则深刻地发现，任何个人在“历史的每一阶段都遇到一定的

① [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第83页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 354.

② 汉森(N. R. Hanson, 1924—1967): 美国科学哲学家。著有《发现的模式》(1959)。

③ [美]汉森：《发现的模式》，邢新力等译，中国国际广播出版社1988年版，第12页。

④ [德]马克思、恩格斯：《费尔巴哈》，人民出版社1988年版，第10页。

物质结果,一定数量的生产力总和,人和自然以及人与人之间在历史上形成的关系,都遇到前一代传给后一代的大量生产力、资金和环境,尽管一方面这些生产力、资金和环境为新一代所改变,但另一方面,它们也预先规定新一代的生活条件,使它得到一定的发展和具有特殊的性质”。^① 我以为,青年海德格尔这里的思考与马克思在思考路向上是一致的。虽然,马克思对现实人类社会历史发展的进步趋向的肯定,恰恰会是海德格尔将来所根本否定的“第一开端”的进步历史,但这并不排除海德格尔此处思想构境的深刻性。

有意思的是,青年海德格尔进一步指出:“环顾为生命提供了它的世界,这个世界是根据这样一些方面得到解释的,在其中,世界作为操持对象(Besorgnisgegenstand)而被遭遇和期待(begegnen und erwarten),被投入任务之中并且作为庇护之所而被寻求。”^②这个 begegnen 在下面的《存在论:实际性的解释学》中将被展开说明。这又返回到上面已经交待过的事情上,生命总是在交道性的环顾建构的世界之中存在,解释和理解的基础是世界成为操持对象,并且,这些交道性的对象存在的功用目的(“任务”)成为解释的具体所指。这样,青年海德格尔与马克思又更近了一步,如果我们将交道中被操持的世界看成是马克思所说的一代代的生活条件,那么,这种“操持”和“交道”的何所向、何所交正是马克思所说的物质生产方式的“特殊性质”,正是这个更深的特殊性质决定着基于交道活动之上的解释学的视域和质性。

青年海德格尔认为,对于个体生命存在来说,这一切未必是在意知层面上发生,交道之中的这些解释的方面往往是无意识先在的。

这些方面多半不明确地可为实际生命所支配;实际生命通过习惯途径(Wege der Gewohnheit)更多地陷身于其中,而不是明确地把它们侵占(zueignet)。这些方面为关涉运动(操持的环顾和谈论)预先规定了实行轨道(Vollzugsbahn)。世界的被解释状态实际上就是生命本身置身于其中的被解释状态。在这种被解释状态中,已经在方向上一道确定了生命如何把自身纳入关涉之中;而这就是说,在那里已经一道设定了生命此在的一个一定的意义(bestimmter Sinn)(“作为什么”以及“怎样”),在其中,人得以把自身保持在本己的先行具有(Vorhabe)中。^③

生命的解释隐匿在无意识生成的习惯(Gewohnheit)之中,生活行为习惯和主

① [德]马克思、恩格斯:《费尔巴哈》,人民出版社1988年版,第37页。

②③ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第83页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 354, 355.

观意识习惯。布尔迪厄后来在社会学的语境中认真讨论过这个“习性”问题。作为人类存在的生命，往往对这种环顾世界中暗伏内嵌的惯性行为和认知系统并不能直接察觉，关涉运动预先规定的这种世俗存在游戏的规则，它们让生命在这个交道关系中的生存成为有轨道的预设实现。这个 Bahn(轨道)是有深意的，其实在本报告最开始的引言(Zu Einleitung)中，海德格尔在物性场境的解释状态中直接提出过**视轨(Blickbahn)**一词。^①生命的被解释状态取决于交道环顾世界的**预设性**，这种预设让一定历史条件的人成为那个“什么”和“如何”，即在方向上确定了如何将生命纳入关涉之中。在存在论的意义上，这就是人的此在之**先行具有**^②。这与上述那个传承中的被解释状态相关，在1845年以后的马克思那里，这种决定了每一代人生存条件的东西是关系性的生产方式所构成的历史性的**社会先验性**。

青年海德格尔提醒我们注意，关涉运动并非人的生命存在之外的一个事件，交道性的世界就依存在生命实现中，并为了生命而在此交道性的存在。**此在存在即交道世界在此**。这里，海德格尔明确表明，这个世界之存在不是在认识论或者意识现象学的意义上被**面对的**，即“不是在单纯的被意谓之存在和被考察之存在的意义上来讲的”，而是在**存在论**意义上成立了。“只有当实际生命逗留于它有所操持的交道运动中时，世界性此在(Weltdasein)的这种方式才自行到其时机。”这个世界性此在即在世之此在，这个在世就是操持性的交道。此在即忙吃、忙喝、忙生活的交道之中活着的生命。世界的这种此在只是作为一种确定的逗留中形成的此在，才是其所是。这个“所是”，并非本有的所是，而是交道性的构形之所是。于此，在世之此在即是悲情的沉沦。

第三节 交道性世界中的生命沉沦及反向运动之可能

在《哲学论稿——自本有而来》出版之后，海德格尔始终隐匿的一个真相逐渐浮出水平，那个在《存在与时间》中沉沦于世的本真东西，并非人、主体或此在，而是没有进入交道性世界——存在状态的**本有**。当然，我们现在又知道，关于这个沉沦的故事，海德格尔最早是在1922年的公开讲座《亚里士多德的现象学解释》(导论)中以生活的“毁灭”(悲情的双曲线和椭圆)开始的。如果在那里，海德格尔还只是一种做作的抽象否定，那么，在《那托普报告》中，他则编织出来一个完整的沉沦叙事：在这里，交道性的世俗世界被指认为生命此在从“第一开端”起始的必然的异化形态，它不是苦海，而是此在**被存在之“恶运”**。在这一点上，青年海德格尔恰恰悖反于马克思历史唯物主义的逻辑。由此，也开启了一种深深的浪漫主义的思想构想。

^① Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 345.

^② Vorhabe一词很有意思，vor是“在……之前”、“先在的”，而habe则是“财产”，此词的原意为“事先存在的财产”。

1. 什么造成了世界的沉沦？

在《那托普报告》的开始段落中，我们看到了青年海德格尔从关涉引出交道性世界，也说明了生命此在出场的原始情景。现在，他要告诉我们，作为与世界相关的“原始意向性”(ursprüngliche Intentionalität)，具体操持中的逗留不是一件没有质性的事情。海德格尔说，这不是一个“漠然无殊的(indifferent)实行”。indifferent一词也有中性的意思。相对于此在的生命存在来说，它固然是此在对交道之世的爱好，但却也是生命本身从本有状态的脱落。

在关涉运动中活生生的乃是对世界的一种关涉倾向(Geneigtheit)，这种倾向就是爱好(Hang)融入世界之中，爱好自身为世界所席卷。这种操持爱好(Hang der Besorgnis)是生命的一种基本的实际倾向的表达，即生命倾向于脱落于自身(Abfallen von sich selbst)，同时倾向于沉沦于世界(Verfallen an die Welt)，且倾向于它自身之蜕化(Zerfall seiner selbst)。^①

关涉倾向(Geneigtheit)，是我们在上述“导论”中已经遭遇过的东西，但对倾向的说明，海德格尔在这里却提出了一系列新的概念。在此时他的眼里，交道世界只是由关涉活动建构起来的，它就是人的生命此在之存在。这个世界不是由人之外的物或者其他生命活动建构起来的，人的交道世界方式强加于他物和其他生命，因此使物不再本有地“物着”，其他生命要么在提供交道之便中被择养^②，要么灭绝。“粮食”与“杂草”、“益虫”与“害虫”正是此种存在构境的产物。此在之在即是入世之交道，对交道关系中的操持(物与事)之成功生成所有此在一生的爱好^③(欲望和理想)。与奥古斯丁所说的“人是伴随着啼哭来到这个苦难的世界”相佐，绝大多数的人一入世即喜欢(gefallen, 迷人)于物色之欲而不能自拔。有趣的是，海德格尔就是没有用这个 gefallen。但人们都不会想到的事情是，这种入世之好同时就是我们对自身生命本有的背弃。所以，入世之好即是沉沦(Verfallen)，即是生命的自我脱落和自我蜕化。海德格尔在此文中近 30 次使用 Verfallen 一词。从文献上看，

^① [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社 2004 年版，第 84 页。海德格尔这里使用的三个词 Abfallen、Verfallen、Zerfall 中，都含有 Fall 这一表示坠落的关键词，这显然是神学语境中的隐喻性延伸。参见 Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 356.

^② “被择养”，是我发明的解读性概念，这是指其他生命物种被按照人的存在需要被供养的存在状态。如奶牛即是典型的被择养存在，它活着是为了给人提供牛奶。“肉猪”、“肉鸡”等无不如此。

^③ 张祥龙博士将 Hang 译作“嗜好”或“瘾”很有意蕴。参见张祥龙《海德格尔传》，商务印书馆 2007 年版，第 12 页。

海德格尔是在进入《那托普报告》时，突然集中使用此词的。用过去的批判性话语来说，就是自我异化。我们记得，在前面海德格尔 1919 年关于体验的讨论中，他曾经使用过“脱弃生命”(Ent-leben)一词。不是此在被沉沦，而是此在就是沉沦。狄尔泰只是说：“我们的生命每时每刻都有发生堕落的可能。”^①而海德格尔则是说，生命此在在交道性世界中活着即是沉沦。这是海德格尔在《那托普报告》中突然标示的他所面对的这一交道世界的负面性质，也是对人生此在的一种宣判。相比之公开讲座“导论”中的那个“悲情的双曲线和椭圆”，“返照和事先建构”导致的生活毁灭，海德格尔这里的说明似乎更加好理解一些。在这一点上，我们会发现海德格尔的此世沉沦观远比西方宗教神学的此岸苦海说(包括东方的红尘说)还要灰暗，因为在基督教的神学图景中，此世劳作之苦毕竟有岸，还有彼岸的上帝之城在望，在新教重写的神境中，平实的劳作甚至为商从业都成了上帝应允的“天职”。一句话，在任何宗教圣境中，劳作本身并不是罪，一定的意义上，劳作倒是一种走向光明的惩戒之路。可是，在青年海德格尔这里，格物劳作之上的交道倒成了沉沦的本因，他是在否定连上帝都没有贬谪的现世物性创造。在海德格尔之后，巴塔耶^②和鲍德里亚都坚持了这种生产有罪论。^③更重要的是，海德格尔这里的此在并没有彼岸，他是要自觉有死的此在弃绝世界返朴归真于乡土式的本有。按布尔迪厄的说法，海德格尔是跟着克尔凯郭尔“将某些世俗形式的宗教主题引入到哲学中来”的。^④

我觉得，这也是海德格尔对关涉本身的定性。“关涉运动的这个基本特征可以确定为实际生命的沉沦倾向”，这是关涉运动趋向的“方向意义(Richtungssinn)和意向上的何所向(intentionale Worauf)”。不是关涉被异化，不是交道走了弯路，关涉即是生命沉沦。他说：“此处的所谓‘沉沦’，我们不能把它理解为一个客观的事件和仅仅在生命中‘发生’的某个东西，而必须把它理解为一种意向中的怎样(intentionales Wie)。”^⑤前面我们已经看到，海德格尔将布伦塔诺和胡塞尔的主观意向实践化为关涉性的打交道，这里，他又进一步将这种生活中的客观功能化的意向关系的质性(“何所向”)证伪式地具体揭示出来，关涉某物的实际意向是生命此在沉沦的直接基础。我觉得，这是一个极为重要的学术事件。或者说，这是西方近代以来批判话语中的一种历史性的逻辑断裂。要把这一问题说清楚，我们不得不

① [德]狄尔泰：《历史中的意义》，艾彦、逸飞译，中国城市出版社 2002 年版，第 46 页。

② 巴塔耶(Georges Bataille, 1897—1962)：法国当代思想家。代表作有《内在体验》(1943)、《冥想的方法》(1947)、《受诅咒的部分》(1949)、《文学和邪恶》(1957)和《色情》(1957)等。

③ 参见拙著：《反鲍德里亚——一个后现代学术神话的祛序》，商务印书馆 2009 年版，导言。

④ [法]布尔迪厄：《海德格尔的政治本体论》，朱国华译，学林出版社 2009 年版，第 74 页。

⑤ [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社 2004 年版，第 84 页。参见 Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 356.

绕一个很大的逻辑曲线。

首先,我们都知道,在西方异化批判逻辑的前期发展线索中,最早的宏大批判话语主要是我们已经提及的神学逻辑构境。它告诉人们,人生在世即是我们的始祖亚当、夏娃堕落入世的个体再现和重演,我们的生命在世都不得不始于始祖在伊甸园的原罪,入世为生即是相对于上帝之城的命定式沉沦与异化。人只要相信上帝,苦海回头,多行善举,终了会重返天堂与神相伴;相反,如果我们将物性存在中的逗留变成栖居和迷人,则是与魔鬼为伍,最后必下地狱永远受苦。这是青年海德格尔很早就遭遇但并不相信的故事。其次,中世纪结束以后的第一个理性异化逻辑,始于卢梭的感性建构,丰满于费希特最初的逻辑重构,而完成于黑格尔的哲学大全。理念性主体的本真存在总是作为一种价值悬设的“应该”,这是一种从没有实在过的非异化理想状态,相对于此,一切现实中的物性对象化生存(卢梭的被物占有、费希特的“非我”状态和黑格尔的劳动—经济的市民社会)都是主体的入世沉沦以及对本真性存在的异化,扬弃异化则复归于绝对观念。其实,这是对神学异化逻辑的思辨重写。这种批判话语中隐含的十分重要的逻辑质性是,劳作活动及其物性世界的建构就是异化本身,超越现世沉沦的出路只是神性的精神通道。再次,异化逻辑的反转性断裂出现在费尔巴哈的人本主义中,神学异化逻辑与黑格尔式的观念异化结构被直指为最大的异化本身,人的感性自然实存和自然关系被确认为扬弃异化的复归之处,这是一个巨大的逻辑颠倒和自反性的批判。最后,马克思的批判话语分为前后两期:一是1845年以前,特别是在《1844年经济学哲学手稿》中青年马克思以理想化的劳动类本质为理想化的价值悬设,指认布尔乔亚经济世界的多重本质关系异化(受赫斯影响^①),扬弃异化和私有制则是共产主义的实现。二是1845年以后,马克思放弃了人本主义异化批判逻辑,在创立历史唯物主义之后,确认历史性的现代物质实践为我们周围世界建构的直接基础,实践中最起始性的决定性活动是一定历史条件下的物质生活条件的生产与再生产,在马克思这里,劳动生产不仅不是神性生存或观念理想的异化,而是人的生命实现的一般起始性前提。在1857—1858年的经济学研究中,马克思对布尔乔亚世界的批判,依费尔巴哈开辟的关系“异化”方向,深入到经济关系的颠倒和物化上,拜物教批判摆脱了传统异化逻辑中对物性存在的厌恶感,翻转为一种对资本主义生产方式中经济关系物象化的透视和批判。我们应该特别指出,马克思对劳动生产所建构的现实世界历史是充分肯定的,他从来没有想到了劳动生产本身的异化。

青年海德格尔这里的批判话语,显然接近西方传统思想史中的前费尔巴哈的异化逻辑。布尔迪厄说,在海德格尔这里,“异化(Entfremdung)被化约为‘连根拔

^① 参见拙著:《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》,江苏人民出版社2009年第2版,第一章第三节。

除’的民粹主义感觉”。^①这可能只是过于表面的东西。令人恐怖的地方，是海德格尔直接将马克思肯定的创造人类社会存在和生活的劳动生产（交道性关涉）指认为存在沉沦的缘起，用我们都能听懂的话语来说，就是**劳动生产本身的异化问题**。这也是青年海德格尔与马克思的历史唯物主义的真正分水岭。如果说，在前面关于我们这个周围世界的说明中，青年海德格尔是与马克思的历史唯物主义相接近的，而现在我们发现，他对这个世界的说明恰恰是为了彻底否定它！在这个意义上，海德格尔的哲学必然会是反对马克思的实践哲学和历史唯物主义的，再深一层说，他要反对**生产拜物教**。在后面的讨论中，我们将清楚地看到这一点。这也是巴塔耶、鲍德里亚及对物质生产决定论的真正思想基础。

什么造成了世界的沉沦？交道性的物性关涉活动（劳动生产）。更准确地说，不是世界沉沦，而这个交道性的周围世界的被建构本身就是沉沦。由这一点出发，那么马克思和全部西方启蒙思想所肯定的**走向文明的进步世界历史**就是一部本有走向沉沦和异化的历史。其实，后来激烈批判海德格尔的阿多诺，经由本雅明^②的奴役的文明史观，与霍克海默^③一同拒斥启蒙思潮，在思想深层与海德格尔是发生链接的。^④这才是海德格尔交道性世界沉沦说的真正要义。也是他后来在《存在与时间》一书透视此在在世关系的秘密意蕴。这一点当然直接通达他自己的秘密文献生产，通向1936—1938年的《哲学论稿——自本有而来》。也是在这个意义上，我将海德格尔的哲学确认为浪漫主义。在后面面对《哲学论稿——自本有而来》的讨论中，我将说明这是一种**乡土浪漫主义**。

青年海德格尔这里表述上的思想缺环，是他故意不去透露自己已经初觉的本有世界。因为此在从何处沉沦，非沉沦的状态何所向？他并没有明确地挑明。这还是一个在背地里正在生成中的秘密。

2. 沉沦之“恶运”中的常人

青年海德格尔将此在在这个交道世界中的沉沦直接认定为一个“恶运”。但这

① [法]布尔迪厄：《海德格尔的政治本体论》，朱国华译，学林出版社2009年版，第75页。

② 本雅明（Walter Benjamin, 1892—1940）：德国著名思想家、哲学家。代表作《德国浪漫派的艺术批评的概念》（1920）、《歌德的〈亲和力〉》（1924）、《德国悲剧的起源》（1928）、《机械复制时代的艺术作品》（1936）、《书信集，1936》等等。

③ 霍克海默（M. Max Horkheimer, 1895—1973）：德国著名思想家，法兰克福学派的创始人。代表作有：《作为理论哲学与实践哲学之间链环的康德的判断力批判》（1925）、《资产阶级历史哲学的开端》（1930）、《黑格尔与形而上学问题》（1932）、《真理问题》（1935）、《传统理论和批判理论》（1937）、《启蒙的辩证法》（与阿多诺合著，1947）、《理性之蚀》（1947）、《工具理性批判》（1967）、《批判的理论》（1968）等。

④ 参见拙著：《无调式的辩证想象——阿多诺〈否定的辩证法〉的文本学解读》，三联书店2000年版，引言。

不是说,人的生命此在是一个由外部力量造成的悲剧,而是指人生此在对关涉与物、交道与世的沉沦非但知其迷途性,反而是真心拥戴的爱好。也是在这个思想构境中,张祥龙博士将 *Verfallen* 一词译意为“沉溺”,这是很有意味的。^① 这是一种被疯狂追逐的恶运。“这种爱好乃是生命实际地承担起来的最内在的恶运 (*das innerste Verhängnis*)”。海德格尔所使用的 *Verhängnis* 一词巧妙地暗含了 *Hang* (爱好)。就像今天中国人对高档车和豪宅的期冀和对金钱的追逐,绝不是外部的强制,而是真心爱好,并将其视为生命存在本身理想化的实现。这是一个孩子在“没有钱就不能吃肯德基”、“没有钱就不能住好房子”、“没有钱就不能上好学校”这种日常生活中的市场意识形态,点点滴滴培植和塑形起来的他性爱好,甚至是疯狂的内在欲望。当然,这是拉康意义上的他者的欲望。

所以,青年海德格尔指出:“作为恶运在其中的‘存在’的怎样(Wie),这种自身承担的方式(Weise)与这种恶运本身一道,必须被设定为实际性(Faktizität)的一个构成环节。”^② 海德格尔后面马上要讨论的实际性解释学的基础就在这里被奠基的,请一定记住。在这里,实际性不是一个表达客观存在的意思,而是特指我们每天所面对的这个交道世界的“实践性”,对于每一个生命个体来说,你怎样存在的方式就是**我操持故我在**。并且,**我们交道故世界在!**人们在交道中沉沦于世,并非是一个存在论上明显的坏事,也不是一个历史进程中可以被消除的暂时的恶劣性质(如资本主义生产关系的物化颠倒),沉沦于世即是我们的命运。悲惨的不归之途。以后海德格尔所指认的“技术是人的命运”一说,与此处的思想构境意向是一致的。

这种运动特征决不是一个偶尔出现的恶劣特性,一个要在人类文化更进步更幸福的(*fortgeschrittenere und glücklichere*)时代里加以革除的特性。情形根本就不是如此,以至于我们可以说,这样一种把人类的此在(*menschliches Dasein*)设定在一个有待达到的完满状态和天国般美妙的自然状态(*Vollkommenheit und himmlische Natürlichkeit*)中的做法,本身只不过是对这种沉沦于世界的倾向(*Verfallensgeneigtheit zur Welt*)的扩大化。在这里,由于人们对生命最本己的存在特征(*eigener Seinscharakter*)视而不见,生命就在世界角度里被视为一个可制作成理想格式塔中(*idealer Gestalt*)的交道对象,被视为质朴的操持活动的何所向。^③

① 参见张祥龙:《海德格尔传》,商务印书馆2007年版,第122页。

②③ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第83—84页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 356.

海德格尔的这一段言说是十分重要的。在他看来,从交道而来的在世沉沦,绝非我们走向进步、走向人类有待达及的理想价值悬设所能革除的偶然弊端。这是对传统异化批判的一个否定。更要命的是,海德格还明白无误地指认,更加幸福的进步史观和天国美妙的本真完美人性其实都只是这种沉沦本身的一种表现,甚至是扩大化。后来,鲍德里亚正是在这一思想构境之中,延伸出那个骂马克思基于生产逻辑的批判和解放不过是这种被批判对象魔法的一种表现的思想。^① 在青年海德格尔此时的思境中,正是由于“人们对生命最本己(eigentlich)的运动特征视而不见”,所以,我们越是改造交道的手段,越是让人的生存在操持的世界中更美好,我们则沉沦得更深、更不可自拔。这是令人恐怖的断言。海德格尔在此并没有对自己心怡的生命最本己的运动特征作出明确的界定,但我们知道它决不是传统人本主义的价值悬设。它应该直接链接到前面我们已经兆示过的本真性Ⅱ。

这仍然是很难理解的一个表述。不妨,我们链接一下巴塔耶和中期鲍德里亚的思想来解读一下。青年海德格尔此处的交道(关涉、操持)活动中,最根本性的东西其实就是巴塔耶和中期鲍德里亚深恶痛绝的**功用性劳动生产(马克思)**。后二者认为,正是在这种创造有用性世界的进程中,人必异化于对象性的价值生存,当这个世界中和物和人的存在中的一切都由效用性来兑现时,所有存在都将是**被强暴的**。并且,一切这个社会存在中的改革和进步只会是**强暴手段的改良和甜蜜化**。^② 海德格尔将劳动生产遮蔽起来,并将一般性的生活活动泛称为交道,功用世界隐喻为关涉和操持世界,他认定,生命此在[后来扩大到一切“物”(Ding)]的沉沦来自于人类起始和进化的生产劳动。基于生产制作上的历史进步,不过是将人的生命变成一个“可以制作成理想形态的交道对象”,一种非本真的**伪世界中**更好的操持活动的主导者;一切进入操持世界的物(Ding),都变成对象化的有用事物(Sache)。Sache是Ding的交道性存在方式。在这一点上,青年海德格尔正好在马克思的历史唯物主义上打上了**负号**。恰好在这点上,海德格尔的思想与电影《阿凡达》的主题暗合:驾驶着钢铁飞船的人类试图功用性地开发潘多拉星球,可非生产性的纳威人则本有于自然大地。我将在以后对《哲学论稿——自本有而来》一书的讨论中详细展开这一问题的思考。

由于我们对自己实际生命沉沦状况的不自知和自欺,所以,我们还会对这种缘起于交道的世界性共生出一种关涉性的解释学。如果置换到马克思的逻辑中,即是“**实践解释学**”。这种解释学旨在遮蔽和解蔽交道世界对此在生命本己性的异己化。青年海德格尔这里的观点是十分阴毒的。如果说他的交道性唯物主义接近某种“**实践唯物主义**”,那么,在他的本真思想构境中,这恰恰是**倒过来的东西**。

^{①②} 参见拙著:《反鲍德里亚——一个后现代学术神话的祛序》,商务印书馆2009年版,第336页、导言、中篇。

青年海德格尔认为,这种自欺性的“实践解释学”的成因,一是交道世界对生命此在的巨大**诱惑性**(*versucherisch*)。依布尔迪厄的说明,这个“诱惑”又是宗教主题。交道世界中的**功用财富和权力地位**,生发出实现占有欲后的诱惑。这使得沉沦在实存性的表象上恰恰**不是沉沦**,而是获得的幸福和荣耀。一个人在追逐物化财富的成功道路上,整个交道世界给予他的都是赞赏和肯定。在今天中国的“交道世界”中,这恰恰是景观建构出来的“成功人士”为所有人所追捧。二是交道世界中的**关涉生存所生发出的安慰性**。

作为诱惑的趋向,沉沦趋向同时又是安慰性的,也即说,它把实际生命固定在其沉沦状态的境况中,以至于生命认为此种境况(Lage)就是无忧无虑的安全和最理想的作用可能性的**似情境**(*Quasisituation*),并且操持着把此种境况构成成这种似情境。^①

在交道世界中操持物和人,生成财富和支配权力,这二者的占有都会便沉沦成为一种**安慰性的迷入**,即将生命固定于其沉沦的自在的境况之中,并且误将沉沦构境为**自为性的生存情境**,他称之为**似情境**^②。海德格尔自己专门为此作了一个说明,不同于沉沦性的境况(Lage),生命的情境(Situation)是“作为沉沦着的操持的可能反动”,在一种具体的忧虑中被把握的。由此,情境是自知的沉沦内省。这是一个极为复杂的自反性反思。

显然,以上“诱惑性”和“安慰性”两个特性都是对沉沦本身的遮蔽,而遮蔽必然导引一种洞见。于是,第三个特性就是“这种构成诱惑的沉沦趋向也是**异化**(*entfremdend*)”的。^③我们终于迎来了这个重要的异化概念。海德格尔在此文中2次使用 *Entfremden* 一词。请注意,海德格尔并没有刻意强化经典异化逻辑,即本真状态—异化—复归的三段式,而只是将其弱化为在自我陌生化中的内省。所以,在迷入沉沦的安慰之际,“实际生命由于融入它所操持的世界之中而越来越感

① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第84—84页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 356—357.

② [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第84—84页。中译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 357. *Quasisituation* 中的“*Quasi*”是拉丁语中的“好像是”、“似乎”,但其实不是。这里的“似”恰恰为**伪**。——本书作者注。

③ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第85页。中译文将 *Entfremd* 译作“疏离”不错,但 *Entfremd* 有太深远的诠释定式,青年海德格尔并没有将此词重构为其他意蕴层,如果新译为疏离则会错失海德格尔在这一重要哲学思想史定位中的必要刻度。所以,我将其重新译为传统中的“异化”。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 357.

到对自身的陌生(fremd)”，所以，生命才有可能“在忧虑(Bekümmernung)中洞见自身，从而把自身当作有所居有的回行(aneignender Rückgang)的目标”。^① 在异化(Entfremdung)之中，此在对自己感到陌生(fremd)，才有可能在忧虑中返回。

我觉得，青年海德格尔此处的三个特征在思想上是断裂的。因为第一、二个特征是对沉沦本身的自欺性的客观指认，而第三个特征则突然跳到了主体向度的批判性说明。这也就是说，海德格尔此处的构境层中从安慰到异化的过渡是十分牵强附会的。

青年海德格尔用这样三个否定性的运动特征来表明人们沉沦于交道世界的解释学。所以，

具有上述诱惑、安慰和异化三个运动特征的沉沦趋向不仅是所有定向、有制作的交道的基本运动，而且也是环顾本身及其可能的独立性的基本运动，也是观察以及认识上具有规定发生作用的称呼和解释的基本运动。^②

这是从本体论到认识论的规制逻辑。诱惑、虚假的安慰和自我异化既是交道活动的特征，也是关涉性建构世界环顾的根本方式，所以，一切对这个世界的观察和认知的主观活动也都摆脱不了这种存在论意义上的交道解释学。青年海德格尔深刻地指出，生命此在本身不仅作为交道建构的“意蕴事件”而存在，也只能依照这一交道世界中承认的“重要性”来看待和关注自己，所以，它只能说着这个关涉性存在的“世界的语言”(Sprache der Welt)。^③ 语言即交道世界之说，语言即关涉存在之言，这样，世界中的语言就只能是沉沦中的话语。语言当然也就是对本有的遮蔽。语言说，则本有不在。存在是语言之家恰恰是在否定的构境中被定义的。这一重要的误认问题，我们将在以后详细讨论。这也是后来海德格尔彻底遗弃语言、不说此世语言，遁入诗性道说的重要原因。

由于沉沦于交道世界，个体的(einzelnen)生命此在的在世则多半不能经历“本真地(eigentlich,向来属)”的实际生命。这有两个此时青年海德格尔漫不经心提

① [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第85页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 357. 张祥龙博士将Bekümmernung译为“焦虑”。在心理学中，有对象的心理痛苦通常是忧虑，而无对象的莫名内心痛苦则为无处发泄的焦虑。后者多为现代性生活中出现匿名权威以后的人们易得的心理病症。此词在这里译“忧虑”更合适一些。参见张祥龙《海德格尔传》，商务印书馆2007年版，第123页。

②③ [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第85—86页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 358.

到的关键词：一是生命此在中的个体，这是因为他要论及生命个体与众人的关系所需，他还没有直接将此在系于生命个体生存。这是他后来在《存在与时间》中做到的。二是这个著名的本真性。与上述青年海德格尔没有直接定义和告知人的“生命最本己的运动特性”一样，此处他并没有直接指认这个“本真地向来属”的实际生命何为。这只是一个在他内心中隐匿起来的秘密。

青年海德格尔此处想要说明，相对于本己的生命本真存在，一般此在生命在关涉、交道、环顾和世界中的实际存在就表现为一种“一定的平均状态(eine bestimmte Durchschnittlichkeit)”。又是这个重要的 bestimmt。海德格尔在此文中两次使用 Durchschnittlichkeit。平均，即是无质性，切换到人的个体生存就是无思、无责任、无立场的无主体性。在通常的生存中，你有肉身在场，可你真不在。这就是海德格尔很著名的那个“无人”的常人(man)^①生存说。

这种平均状态乃是当下公众(Öffentlichkeit)、环境(Umgebung)、统治性的潮流(herrschende Strömung)、“就像许多他人一样”的平均状态。就是这个“常人”(das “man”)实际地经历着个别生命——常人操持、常人观看、常人判断、常人享受、常人做事、常人发问(einzelne lebenlebt man besorgt, man sieht, urteilt, man genießt, man betreibt und fragt)。实际生命由这个“无人”(Niemand)来经历，一切生命都把其操持之心献给了这个“无人”。^②

请注意，如果依海德格尔这里的看法，那么，由施蒂纳—克尔凯郭尔生成的那个新人本主义的个体(还应该包括马克思的现实的个体)，在其实际经历的生命存在中，就无不落入一种有肉身无主体的境地，看起来，每天张三和李四都在交道性关涉中做事忙碌，可是这些公众认可的“一地鸡毛”的惯性事情换任何一个某人(man)都会发生，张三和李四换成王五和赵六不会影响事情的正常运转。公众状态(Öffentlichkeit)中的事情是某人做的，某人即是 niemand(无人)。海德格尔在此文中3次使用 Öffentlichkeit 一词。我觉得，海德格尔显然是敌视缘起于大众的西方式的形式民主的，在他这里，公众领域恰恰是被贬斥的。并且，韦伯所建构的那个无人的机器化转运的法理性科层制社会结构正是海德格尔批判的常人机器。西方发达国家的总统是谁，对体制本身是没有根本性影响的。法理性，恰恰是无人

① man 在德语中意指无人称的“一些人”、“人们”、“某人”的代词。海德格尔将其用引号括起来起名词作用(字首字母没有大写)，特指无责任主体的常人。

② [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第86页。参见 Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 358.

的。从这一点也可以看出海德格尔很深的政治根基。

还有,海德格尔这里的环境(Umgebung)不再是前面那个不涉及质性的 Umwelt,这是一个沉沦中的 Um。可悲的是,这个“大家都如此”(异化的沉沦)的公众领域却是统治所有人的主要潮流。海德格尔意思是说,由于生命此在的个体已经将自己交付于交道性的非本真的关涉性在世,所以他必然失去本己性的独立性,交道于世,就是指“生命作为总是以某种方式陷于非本真的传统和习惯中的东西而存在”,即不得不按照所有操持规则和惯性运转被动地实存,在这种交道性的生存中,作主的是关涉性环顾建构的境况(Lage),是大多数人都这样做的居统治地位的潮流,是无意识生成的无主体的公众,所以,此在交道性地存在往往是无本真此在(“无人”)之在。常人即无脸的众人,你流行故你不在而常人在,你只是作为常人沉沦于操持。胡塞尔的主体际关系,在这里恰好是从反面来现身的。实际上,海德格尔仍然没有认真地面对这个个人之外的他人问题。这个常人之在与海德格尔所认定的交道性伪世界是完全一致的。你将生命融入这个交道性世界里,你一定会处于操持关系的平均状态之中,这种平均状态的常人生存的本质就是“生命对自己遮蔽自己”,只是你在平均化的常人状态中,你的本真生命存在恰恰不在。这一问题的第一次系统思考,也是在不久之后的《存在论:实际性的解释学》的课堂讨论中。我还应该指出,布尔迪厄将海德格尔的常人之原型界定为与农人相异的“都市工人”^①是有问题的。这里存在着一个深刻的解释学断裂。说布尔迪厄有问题,不是说他不够深刻,而是他深刻的不是地方。在布尔迪厄的思想构境层中,海德格尔一类“农人”是居有存在独特性的,而都市工人恰恰是在亚当·斯密指认的劳动分工和商品交换中被磨平了个性的常人。对此,阿多诺也有类似说法,他批评海德格尔没有看到“纯粹为他的存在(Füranderessein)、商品特性的原则,为了普遍的等价和可比较性,这种原则到处使质的规定贬值了,它的倾向是把一切事物都降低到一个水平上”。^②这是随着马克思的经济拜物教批判和席美尔的金钱夷平说^③的深入思考,但海德格尔的常人说真的不是缘起于批判性的政治经济学。这一点,我们在后面的讨论将会看得更清楚一些。

3. 反运动:面临死亡的历史之在

此时,青年海德格尔已经意识到,死亡(Tod)对实际生命来说是某种“悬临”(bevor steht),实际生命,面临死亡犹如面临某种注定要来临——悬临的东西。我

① [法]布尔迪厄:《海德格尔的政治本体论》,朱国华译,学林出版社2009年版,第55页。

② [德]阿多诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆出版社1993年版,第92页。参见Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Band 6, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003. S. 101.

③ Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, Duncker & Humblot Verlag, Berlin 1900.

们知道,海德格尔关于这一点最早的确认是在1919年那篇关于雅斯贝尔斯的书评中,但他在此处集中两次使用 *Bevorstehend*。可是,在青年海德格尔这里,死亡不是通向彼岸世界的起点,而是此在令人沮丧的真实终点。任何生命都终有一死,然而,交道世界中的常人却通常以回避这种**必死性**来消极地遁世。

生命以这样一种方式存在,即:它的死亡始终不知怎么在为它而在此,为它出现在一个视野中;而且,即使“对死亡的思想”受到拒绝和抑制,也依然是这种情况。死亡呈现为关涉的对象(*Gegenstand der Sorge*),恰恰是因为它以咄咄逼人的顽固性表现为一种**生命方式**。生命之关涉对其死亡的强求的无忧虑状态,是通过向世界性的操持的逃遁而得到实现。^①

在海德格尔看来,对死亡的“视而不见”根本不是对生命的积极态度,而正是“生命对自身及其本真存在特征的一种回避”。人也都知道必有一死,可是在交道世界中疯狂地追逐财富,即时行乐、醉生梦死于无法带走的操持之物和光景,这正是对自己此岸有可能遭遇的本真存在的逃避。

海德格尔说,“对死亡的悬临着的拥有(*Bevorstehendhaben*)”是实际性存在中攫住生命的**建构性**忧虑方式,正是对死亡到来的确认,生命本身才变得显明,必死性在每一时刻对生命存在的内在构成,会“不断地一道把生命带向其最本己的当前和过去”。对于这种**最本己的东西**倒底是什么,海德格尔仍然是紧闭其口。海德格尔不相信彼岸的幸福,他只想让人们知道当前中可能的本真性。**面死而生**,此在只有时时刻刻在对自己的终结——死亡之后,才能将此在生命在此存在的每一瞬间建构为最本己的圣境。以后,这个面死而生将成为海德格尔生命此在生存论中的一个极为重要的观点。前面,我已经讲述过小时候第一次对他人的死亡的时刻。而在此,我再讲述一个面对自己的死亡的故事。1979年夏天,已经知道自己即将入读研究生的我,在开封的父母身边度暑假。一天,我因为普通的感冒症态住进了当地军队的155医院,虽然没有任何严重的不适,但可能由于低烧迟迟不退,只好入院接受检查。在第一次常规验血之后,神情严肃的医生进行了十分仔细的询问,随后又让我进行了更加复杂的各种检查。到这个时候,我还没有什么心境上的任何异常。可是,此后每一天的分分秒秒里,我都会从来到医院的父母亲和姐姐那种过度的关照和无法掩饰的铁青脸色上似乎感觉到了什么。我得了不治之症?虽然没有任何人告诉我病情,但生性敏感的我却一天天从猜疑到确定地将自己现在渡过的每一天视作一种走向生命终结的倒计时中的减数。在那时的每一个不眠

① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第86页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 359.

之夜中，我会想象自己的追悼会，想象自己疯狂的行为，想象亲人们的痛苦。清晨走进医院的花园，会不自觉地深深呼吸空气，并细心观察平时从不注意的景色。晚上，会在睡前留恋于以后再也看不到的星空。其中，最揪心的事情就是追悔自己白白浪费的无数大好时光，因为人只有真实地面对自己的死亡，才第一次知道活着的意义。当然，后来我并没有死掉。事后妈妈告诉我，是我的血象中出现了所谓“左移现象”，即血液中的幼稚细胞超过了正常许多倍，已经符合白血病的基本数值。所以，医生和家人都陷入焦急状态之中。一周多以后，我的血象完全恢复到正常。这一切，对于我来说是一次非常重要的经历。这不一定是假象，而是一种死的告诫。现在，不少人都不能理解我为什么会如此努力，其实没有任何秘密，只有对死亡的时时面对。人一生下来就在走向坟墓，而我自己早就可以看见那个黄土堆的尖尖。这是那些作为资本人格化出场的文化商人永远不知的神境。有趣的事情是，不久之前（2012年5月）我的一位好友，在体检中被多家医院确诊为肾癌，他在整整的一周中，安排自己的“后事”并天天焦虑无眠，可是最后在一次核磁共振中却排除了绝症。他描述了上面我所经历的一切，并开启了“向死而生”的新途。

依海德格尔所见，他在这里讨论的“纯粹构成性的存在论问题式”（rein konstitutiv ontologische Problematik）意义上的死亡，绝不是传统的“不朽的形而上学以及一种关于‘然后是什么？’（Wasdann?）的形而上学”准神学语境，作为生命实际存在的一个构成性因素，生命存在的必死性恰恰导出人类此在的时间性维度。海德格尔在此文中28次使用Problematik一词及其相关词组。

人们所拥有的悬临着的死亡及其特有的对生命之当前和过去的揭示方式，同时也是一个现象，只有根据这个现象，人类此在特殊的“时间性”（Zeitlichkeit），才能够得到明确的突显。**历史之物**（das Historische）的基本意义是根据这种时间性的意义而得到规定的，而绝不是通过对一种一定的历史**描述**（Geschichtsschreibung）中的概念构成的形式分析而得到规定的。^①

显然，青年海德格尔并不想讨论抽象的时间性和历史性，他所关注的恰恰是人的此在生命在面临死亡中意识到的特殊的时间，以及这种时间中的历史和实际生命存在。即有死者的有限**历史时间**。我觉得，青年海德格尔此时还没有对“Historie”、“Geschichte”这两个历史性概念作出精准的界划。

青年海德格尔指出，按理说，作为存在者在场的人类生命应该“在其到时方式

① [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第87页。此处的schreibung也有书写之意。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 359 - 360.

上取决于它本己的存在(eigenes Sein)”,在其本己的方式上突现自身。海德格尔仍然没有直描这个**本己存在**何所是,他始终让其隐匿于神秘的暗处。这个 eigenes Sein 应该是后来那个在 Sein 上打叉后生成的本有。说到底,它不再是存在。此时,海德格尔还没有真正弄清楚这两个构境层的边界。可是,生命的实际性构成大多呈现出“对自身的回避”,“恰恰是在这种‘离开他自身(Wegvonihm)’中,生命端出自身并且追逐着它向世界性操持的融入”,即时间中的在此存在。这也就是说,人的构成性实际生存,即通过关涉、沉沦趋向和死亡之拥有的方式,正是通过对生命最本真的存在本身的疏离才达成的。海德格尔认为,这种离开恰好有可能是返回到生命本己存在状态的弯路。因为,沉沦中的忧虑和对死亡的拥有都会使生命存在的本己**反衬**出来。所以,这种实际生命的忧虑着的存在就是**生存(Existenz)**,生存就是生命走弯路的(umwegig)过程,而在这种生命必经的弯路中,才会出现对沉沦入世的**反运动(Gegenbewegung)**。

生命存在本身,这种在实际性本身中可通达的生命存在本身,具有下面这样一种特性,即:只有**绕着弯路(Umwegig)**通过对于沉沦着的关涉的反运动,它才会变得显而易见和可达到的。为生命不致失落而忧虑,这种反运动乃是可能的、被把握住的本真生命存在(das eigentliche Sein des Lebens)到其时机(zeitigt)的方式。^①

青年海德格尔特别指出,这种针对沉沦趋向的反运动决非消极的**遁世(Welt-flucht)**。一切出世的态度都是逃避,因为遁世主义的实质恰恰是“不想在生命根源性的疑问中来把握生命,而倒是异想天开地把生命带入一个全新的令人安慰的世界中”。^②这是海德格尔对宗教出世论的批评,对此岸世界的拒绝和对彼岸全新上帝之城的期冀,恰恰会让我们错失真实面对生命根源性的问题。所以,我们只有入世,只有直接意识到走弯路的生存之忧虑,才真正有可能从此在存在的世界之中中找到真正的答案。

为什么呢?青年海德格尔告诉我们,因为针对生命之沉沦的反运动“恰恰就存在于向来具体的交道运动和操持运动中”,你不进入这个交道性的世界就绝不可能发现这种生命沉沦之反运动真正的秘密。在后来的秘密文献中,他将其解读为在沉沦之中的存在争执与弃绝。他更神秘兮兮地说,这里反运动中的“作为‘不’(nicht)的‘反’(gegen)昭示出一种原始的构成存在(ursprüngliche Seinskonstitu-

^{①②} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第88页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 360.

tive)的作用”。^① 也因为沉沦之反运动就生成于实际生命存在的原始构成之中,所以,这种作为否定的因素就会有“一种原始的优先地位”。固然,人的生命实际存在是通过一种沉降、一种世界性的爱好而得到规定的,但自我否定的种子早期已种下,只是我们如何发现它,反向回归到生命的本真状态。

第四节 本体论向存在论的拆解性转换

在《那托普报告》中,青年海德格尔一开始就言明传统意义上的本体论和逻辑学必须从虚假的“世界观”中摆脱出来,因为被全部形而上学当作绝对本质追逐的东西,不过是人们无意识地对具象的交道性世界中现成实存物的抽象和把握,所以,全部西方传统哲学不过是对非本真的关涉世界的错认,它再精制、再革命,都是非“穿凿性的解释”。这样,在向学术大他者表示了某种奇异性思考之后,他还必须重新回到大家能够直接听明白的学术治安场通行话语之中来,于是,哲学到底是什么?哲学思考的基本思想结构是什么?这些哲学教授必须回答的问题再一次成为海德格尔讨论的中心。我发觉,青年海德格尔的回答表面上看起来似乎使用了传统哲学的概念和问题,但他的所有思考却又都是穿凿性和颠覆性的解释。这就是初出茅庐的海德格尔。

1. 客观交道性意向：“本体论”、现象学和解释学的现世基础

青年海德格尔在引导性地说明了形而上学家们自以为真实面对的感性现象世界和本质观念世界背后,存在着真正建构现实人类生命此在的交道性三重世界的道理。然后,他再一次回到此报告正文的第一句话,即他说要讨论“本体论和逻辑学的历史”。其实,他是要在穿凿式地透视了这种全新的功用性世界存在之后,再让大他者和其他观众们来看一下哲学的本质到底是什么。其实,在这一相近主题的讨论中,我们可以参考一下上述公开讨论“导论”中关于哲学史和哲学的教学言说,这样便可以发现某种海德格尔在表现程度上的差异性。

在这里,青年海德格尔不再跟着传统哲学治安场的通行话语,艰难地争辩什么哲学的“定义”,而是直接透视性地指出,哲学如果不想成为一种杜撰的随波逐流的对所谓“普遍性”(Allgemeinheit)的经院式的说明,那它作为“追问着的认识”(fragendes Erkennen)就只能是对人类实际生命的基本运动所作的“解释”。这里

^① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第89页。

有二层意思：其一，追问，是海德格尔针对传统哲学研究中存在的经院式的肯定性问答和论证方式的否定后，对哲学基本功能的重新定位，追问，即是批判性的内居于反思对象之中的解构性反省和深究，这个追问甚至成为海德格尔哲学之思的在世方式。阿多诺对此的评论为，海德格尔是“把追问摆在比答案更高的地位”（Frage höher denn die Antwort）。^①这是对的。

其二，哲学应该自觉到自己过去的观念活动并非直接是对“本己性存在”的把握，而只不过是**对实际存在的人类生命运动及其交道世界的假想性解释**。在那里，交道性功用世界被误认为人之外的感性物质实在（哲学唯物主义）、绝对理念（唯心主义）和先验本质存在（现象学），其实，这都只不过是对现实交道性世界的一种抽象形上之思（“普遍性”）。显然，这还是一个穿凿式的告诫。

所以，哲学不是对人之外的现成性的对象物质感性直观，也不是对抽象的神灵和观念的形上思考，在这个意义上，“**哲学从根本上是无神论的**”。^②当然，这个无神论不是唯物主义意义上对神学的简单否定，而是说，如果你把上帝（“物质”、“绝对理念”）作为一种“夸夸其谈的操持”，即功利性的交道之说，那么，这种对绝对本质的哲学思考就会成为一种“纯粹的荒唐”。在此时的海德格尔看来，哲学应该是对人类实际生命的存在的追问，所以，哲学只能是“根据这种存在意义（Seinssinn）的基本范畴结构对这种存在意义的解释”。^③于是，哲学不需要“世界观的盛装”（weltanschaulicher Aufputz），即把自己打扮成什么对整个世界的客观描述（不变的认知视轨），而是要追问这种“世界观”所依托的世界之本质。言下之意，你们连对这个世界被建构之“何所向”、交道操持之何所交这类动态视位、视向和视域都不知道，如何作世界之观呢？

基于这一点，青年海德格尔明确指认，传统哲学中那种离开生命实际存在，争执于世界基础性本元（“何者为第一性”）的抽象**本体论**是荒谬的。海德格尔是在这里开始明确反对传统本体论的。因为，第一，前面的讨论已经证明，这种抽象的物质和观念世界只是一种想象出来的**伪世界**，人们永远只能面对关涉活动改变了的为我之物和作为交道结构抽象结果的观念建构；第二，讨论根本不存在的这种伪世界的**基础性本元**，不过是一个用筛子接公牛牛奶的荒唐之二次方问题。所以他主张：“哲学的问题式（Problematik der Philosophie）关涉实际生命的存在。从这个角度看，哲学就是**原则性的存在学**（*prinzipielle Ontologie*），而且，各种确定的、个别的关于世界的区域存在学，都是从实际性之存在学那里获得它们的问题基础和问题

① [德]阿多诺：《否定的辩证法》，张峰译，重庆出版社1993年版，第59页。参见Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Band 6, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003, S. 71.

②③ [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第89、90页。

意义的。”^①我推测，传统本体论第一次被海德格尔自觉地重新构境和改写为与实际生存相关的存在论是在这里发生的。1845年马克思创立历史唯物主义之后，也是因为看到了我们周围的世界只是一定历史条件下为实践改造和创造出来的社会性存在，才根本上放弃了传统本体论，由此颠覆了全部西方形而上学。这一点，海德格尔的交道性周围世界与其是接近的。但显然他此时并不知道马克思的观点。只是在后来，海德格尔才明确肯定了这一点。但他并不赞同肯定现代性的历史唯物主义。青年海德格尔认为，过去哲学中关于自然对象之实存、认识论之类的东西只是这个生命存在生成的交道世界的不同区域之误认而已。所以，逻辑学也不再是什么感性存在（现象）背后本质抽象的理念结构，而不过是对实际性生命存在方式的一种“称呼（Ansprechen）和解释（Auslegen）的范畴阐释”而已。这样，黑格尔—胡塞尔那里十分重要的逻辑学一下子就被推得很远。所以，青年海德格尔明确说，“本体论”和逻辑学必须“回到实际性问题式（Faktizitätsproblematik）的原始统一性之中”来。^②这个实际性的问题式很重要，可以说是此时青年海德格尔对交道性世界构成的一个通俗说法。我觉得，这是海德格尔在绕了很大一圈之后，对传统形而上学重重的凶狠一击。

并且，海德格尔坚持认为，如果哲学是一种所谓的现象学，那它只能是“实际性的现象学解释”（*phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*）。^③海德格尔在此文中36次使用Faktizität一词。这显然是针对胡塞尔的。这里我们可以看出，青年海德格尔用以表现出来的思想已经不再是简单意义的现成性的现象学方法。因为在他看来，哲学研究必须将实际生命“向来具有的解释（即对关涉之环顾和忧虑之洞识的解释）”与生命存在的实际发生统一起来，这也就是说，任何哲学思考只有意识到生命存在在自身交道性世界的建构中已经先行具有（*Vorhabe*），即“生命把自身置入存在的何种基本意义（*welcher Grundsinn*）中”，也就置身于已经存在的交道性世界中的意蕴关系，也才有可能真正自觉到自身中发生的那种先行把握（*Vorgriff*），即“实际生命在何种称呼和谈论方式上对自身说话”。^④海德格尔在此文中27次使用Vorhabe一词，5次使用Vorgriff一词。我觉得，这两个“先行”都是针对胡塞尔的，先行具有是上述交道性世界中建构起来的新的存在论，而在交道性世界中观念性的先行把握则是现象学中被还原了的纯粹先验本质之真相。

当然，海德格尔不想对学术大他者说破这个真相，所以他又做了一个假惺惺的说明：

解释学乃是现象学的解释学，这意思是说解释学的对象域（*Gegen-*

^{①②③④} [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周译，同济大学出版社2004年版，第90页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 363, 364.

standsfeld),即着眼于其存在和言说的怎样(Wie)来看的实际生命,已经在课题和研究方法上被视为**现象(Phänomen)**了。对象之结构(Gegenstandsstruktur),把某物刻划为一个现象的对象之结构,即**完全的意向性**(与……相关涉的存在,Bezogensein)、关联(Bezug)之为关联的目标、自身联系(Sich-beziehen)的实行、实行之到时过程(Zeitigung)、到时过程之保真(Verwahrung),无非是一个具有实际生命之存在特征(Seinscharakter)的对象结构。^①

这同样是绵里藏针。看起来,这里是向胡塞尔靠近,而实际上则是通过将现象学的关键逻辑环节重构为新的存在论规定而将其彻底解构之。因为这里的现象学之现象,已经并非为向着先验本质还原的“看”和感知中的意向关系,而是朝着实际生命存在而去的**交道性客观意向活动**。马克思那里叫实践的(praktisch)。现象是实际生命的**怎样存在**和对其称呼的**怎样言说**的方式,一种东西之所以对象化为现象性结构,不是因之它的自为实存,而是它在交道性世界中被刻划(后来叫被座架)为一种**为我的关涉性现象**(出场与显象)的对象结构。

布伦塔诺和胡塞尔那里的主观性意向关系在海德格尔这里,被深化为生命此在的**关涉性客观活动意向**,并且,它被深入地具体透视为五个环节:其一,意向关系的本质是人类生命活动中与某种特定交道相关生成的**关涉性存在**,意向关系不是与某种人之外的东西的漠不关己的关系,意向即为**我的关系性存在**本身;其二,意向性目标不是指向观念,恰恰是关联于交道性存在的目标,客观的交道总是具有一定的目的和价值取向;其三,交道性意向关联不是非人的东西,而恰恰是**为我性的自身关联**,一切表现为客观自在的东西,终究是**回溯于人类存在之功用中心**的;其四,交道性意向之建构场境不是一个被物化、被石化的存在者,而总是在一定的时间化中被当下突现的;其五,当下建构成境的意向关联之**保真(Verwahrung)**^②化,即是观念意向性被遮蔽起来的真正现实基础。在青年海德格尔看来,这种实际生命发生中的客观意向关联,才是存在论的对象结构,而非本体论的人之外的构架。不用说,海德格尔在这里的对意向性走向现实的说明,其思路之清晰、层次之分明和说理的透彻性,都远远超出了此时公开讲座“导论”中那些“间距”、“返照”、“运动性”之类的思辨做作。

① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第90—91页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005, S. 364—365。

② Verwahrung一词在德文中为保管和收藏之意。译为“保真”,其真非本真而为交道之真。此词在后来的本有论中,与归隐一起成为存有性真理的重要特征。海德格尔在此文中58次使用此词。

2. “我正是在深化现象学和解释学”

青年海德格尔故意说，基于一个新的视位，“我们的阐释工作是现象学的，是对本体论和逻辑学历史的探究”。意向性的实质为“与……相关涉的存在”的生命基本运动的现象特征，在胡塞尔的《逻辑研究》中的“第一个突破开始，现象学就是这种东西了”。^①这显然是胡说八道的有意曲解。也不知道是不是海德格尔突然想到自己写此文的目的是要通过学术大他者的审读日光以获得学术场中的谋生性职位，故还不能走得过远，所以，他必须要从自己前面那一大通对学术大他者的大不敬，过渡到似乎他的东西正是胡塞尔和其他现象学、解释学大腕们的思想的进一步深化。这一点可能真的迷惑了胡塞尔，当他发现自己的这个“学生”实际上根本是在曲解和否定它时，为时已晚。所以，海德格尔又开始使用此时学术治安场上通用的形而上学话语装扮自己处处杀机的理论锋芒。我觉得，千万别信海德格尔这里言不由衷的学术表演。

然而我发现，当青年海德格尔一旦具体解释哲学观念，他的思想反骨就立刻显露出来。比如关于实际性(Faktizität)一词的解释，在他的眼中，作为人类生命存在的实际性一词应该是本真性的理解，但是按照他上面的解释，由于人类生命存在必然遭遇的沉沦趋向，

实际生命多半生活在非本真之物(das Uneigentliche)中，这就是说，它多半生活在传承之物中，生活在被传送给它的东西中，生活在它以通常方式居有的东西中。甚至作为本真占有物原始地形成的东西(was als eigentlicher Besitz ursprünglich ausgebildet ist)，也沉沦于平均状态和公众状态(Durchschnitt und Öffentlichkeit)中，丧失了从其原始情境(ursprüngliche Situation)而来的特殊的起源意义，并且自由地飘浮着进入“常人”的普通状态(Üblichkeit des “man”)之中了。^②

于是，青年海德格尔再一次回到先前他已经充分展开说明的全新的反本体论的存在论思想构境之中。实际性，作为现象学、解释学的本质基础，它决非导出一种价值中立的神目论观念描述，它本身是非本真的沉沦之在。请一定记住海德格尔关于实际性的这个质性描述，这对于我们下面进入《存在论：实际性的解释学》讲座的语境是十分重要的。这个实际性所依存的“每一种交道和每一种环顾”，都

^{①②} [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第91、92页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 365 - 366.

是实际生命沉沦的非本真之物,这些由交道和环顾建构和“保真”固化起来的“先行具有和先行把握”,已经由每一代人类生命遭遇到的传承之物和传送给他们的东西先行性地构成物性世界,生命在世并被抛在此,只能生活在“通常方式居有的东西之中”。海德格尔这里的观点,与马克思对传统生产力传承的肯定是相反的。从这一开始,就使活着(处于实际性之中)的人类生命最初形成的生存,也沉沦于平均和公众的常人之状态之中,这使得对于每一个生命此在来说,先行的去存在结构已经是“丧失了从其原始情境而来的特殊起源意义”。你看,那个隐匿起来的本真原初情境又作为否定(“无”)的方面出现了,可是,海德格尔还是不正面确认这个本真的原始情境是什么。这样,传统形而上学假设的抽象物性世界和观念世界都被釜底抽薪式地解构了,人类生命实际性存在的交道性环顾世界才是哲学真正的对象,“以追问和求解为方式的哲学也处于这种实际性运动中,因为哲学只不过是对实际生命的明确解释而已”。^①如此这般,全部形而上学辛辛苦苦建构起来的哲学大厦就倾刻之间崩溃了,康德—胡塞尔的先验哲学和现象学革命无疑也大大打了折扣。

在这里,让我又想到马克思的哲学变革。1945年春,他和恩格斯发现的秘密是“德意志意识形态”构架中的思辨哲学家在观念革命中热闹非凡,可是没有一个人想到过一个真问题,即哲学与现实生活的关系。如前所述,在《德意志意识形态》一书第一卷第一章中初创的广义历史唯物主义中,他们发现了意识只是一定社会生活的意识,每一代人都会遭遇上一代人留下的生产力物质条件和一定质性的生产方式,人们只能在这种历史性的前提下才能存在并改变和创造世界新的层面,再由此创造。我们已经说过,海德格尔这里对生命存在的实际性存在论解释以及观念世界对实际性运动的依存,十分接近马克思的历史唯物主义逻辑。这是后来他能够肯定马克思第一次真正颠覆全部形而上学的地方,但二者的根本异质性在于,马克思从来没有想到过这样一个问题,人与自然“打交道”的生产劳动本身是生命沉沦的真正元凶。这是海德格尔与后来的巴塔耶、鲍德里亚最重要的逻辑构境基础。青年卢卡奇也无意地触到过这个浪漫主义的思想底线。这又是海德格尔必然反对马克思的缘故。

接下去,海德格尔没有放过康德和胡塞尔等人的自明性观念。他追问道,如果现象学—解释学必然基于对人类生命实际处境建构的范围,那么,任何对现象的还原和解释都只能“发端于一种确定的预先给定的实际生命的被解释状态(notwendig bestimmten vorgegebenen)”。所以,正是这个预先给定的实际生命的一定的被解释状态,决定了观念“解释”中所谓的“不言自明性(das Selbstverständliche)”。并且,

^① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第92页。

根据上面关于每一种解释所具有的沉沦趋向(Verfallenstendenz)所讲的意思,正是这种被解释状态的“不言自明性”(这是这种被解释状态中还没有得到讨论的东西,被认为不需要进一步澄清的东西),将成为那种东西,它**非本真地**(*uneigentlich*,亦即没有基于其本原的明确居有)保持着在问题之确定和追问之导向方面占支配地位的作用力量。^①

海德格尔是说,康德、胡塞尔都是将“自然倾向解释”中的没有被追问的自明性还原为先在纯粹理性和先验观念本质的东西,而被他们还还原了的“先行发生”则再一次被设定为不需要进一步再追问的“自明性”的东西。可是,康德和胡塞尔都没有意识到的事情是,纯粹理性和观念直观在现实性上已经是落入沉沦趋向的一定的**被解释状态**。青年海德格尔说,这种所谓的不言自明性恰恰还没有被讨论和进一步澄清。康德、胡塞尔无法知道,他们自以为是自明性的东西,恰恰是人类生命沉沦状态中凝固化了的、被“保真”的实际性交和关涉活动的对象结构。这是非常深刻的指认和再追问。

这里,其实存在着一个**双重性的根本否定**。第一个否定,是指认先验哲学中的自明性观念的秘密并非在其先验逻辑结构之中,而恰恰在现实的交道性交涉中建构出来的“预先被给定的实际生命的被解释状态”。这句话在原文中使用了 *notwendig bestimmt* 的字样,海德格尔是大有深意的,这种关涉交道中生成的一定的**必然性**恰恰是康德、胡塞尔所看不见的。在这一点上,青年海德格尔再一次与马克思的逻辑相接近。在19世纪50年代的经济学研究中,马克思第一次发现在资本主义经济结构中,首先是在大工业充分劳动分工的基础上,社会化大生产系统活动中必然生成的社会性“生产一般”;其次,是在商品—市场经济流通领域中无数次客观的交换过程中,生成了一种**客观的劳动抽象和价值抽象**;再次,是这种物化了的劳动交换关系颠倒为物与物的关系,并成为人们膜拜的对象。这些预先给定的社会**先验物**,在布尔乔亚意识形态中,成为了某种“不言自明”的东西。这正是马克思科学的社会批判理论——历史现象学所要超越的东西。^②第二个否定,则是将这种先验的被给予状态直接与人类生命实际性存在中的沉沦趋向结合起来,这是批评康德、胡塞尔根本想不到的**价值批判层面**,自明的先验本质实质上很可能就是**沉沦的先在性**。在这一点上,青年海德格尔与马克思有同有异。相同的地方是,马克思也将布尔乔亚作为自明性的(天然的、自然的市场秩序)东西,在现实中揭露为先

① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第92页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 366.

② 参见拙著:《回到列宁——关于“哲学笔记”的一种后文本学解读》。江苏人民出版社2009年第2版,第九章第一节。

验的颠倒的物化关系；在观念中揭露为商品、货币和资本三大拜物教意识形态。相异的地方是，海德格尔否定的观念自明性的现实基础——生命沉沦之缘起，却是马克思非批判地放过的物质生产劳动（实际性的交道和关涉）本身，而不是在一定生产力之上的可能败坏（物化颠倒）的主体际的生产关系。

我们知道，胡塞尔现象学的一个很重要的批判性维度，是通过现象学多重还原悬置和揭露了所谓常识表象中的伪自然性。而我注意到海德格尔在这里，他竟然毫不留情地、反讽性地重构了这种伪自然性观念，并且这种重构的结果真是令人哭笑不得，因为他的棒子竟然又打在了胡塞尔的头上。青年海德格尔说，由于人们对实际生命中进行观念性“称呼和解释”（*Ansprechen und Auslegen*）（现象学和解释学），其“洞见轨道”（*Blickbahn*，视轨）（观念直观）和“言说方式”（*Sprachweise*）（认识论）都是无意识地从交道性的世界性的对象之物那里“预先得到”的。

人之生命、此在、人成为一种以解释方式有所规定的追问的对象时，这种对象性（*Gegenständlichkeit*）就处于先行具有中，成为一个世界性的事件（*welthaftes Vorkommnis*），成为‘自然’（*Natur*）（心灵之物被理解为自然，同样的，精神和生命亦在与此相类似的范畴联结中被理解）。我们今天还在谈论人的“自然”、心灵的“自然”，一般地还在谈论“事物的自然”（*Natur der Sache*）。^①

海德格尔的意思是说，*Sache*（不是 *Ding*，其实作为自然物的 *Ding* 也是一个自明性的假设）本身就不再是 *Natur*！这也就是说，被当作自然的自明性的真相是交道性的世界性对象本身的先行性，现象学的解释方式面对所追问的对象时，自明性本身就是世界性的事物（*Sache*），但这种原初的世界性却被遮蔽为原初的自然性，被称作对象性（*Gegenständlichkeit*）的“实体”（*Substanz*）。海德格尔在此文中六次使用这个否定性的 *Gegenständlichkeit*。人们不知道，自明性的先验概念本身已经是一种“一定的阐释和一定的看到（*eine bestimmte Explikation, eine bestimmt gesehenen*）”的结果，“所有这些基本概念、问题开端和阐明倾向起源于我们今天久已不再具有的对象经验”这一真相，却被深深地隐匿起来。海德格尔此处的话语真的很像马克思。

所以，青年海德格尔才痛心疾首地说，我们哲学中的基本概念“已经丧失了它

① [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第92页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 367.

们原始的表达功能”，非本真地^①存在于希腊伦理学和基督教观念中，即与那些最初的交道性的关涉相关联的直接性规定相脱离的“支脉”之中，即便是反希腊、反基督教的倾向也是如此。所以，海德格尔主张要通过一种“拆解性的回溯（*abbauender Rückgang*）”深入到阐明的原始动机源泉那里”。^② 这里的拆解性的回溯，显然是他用以取代胡塞尔现象学中的那个还原法的同质性逻辑工具，不过，海德格尔不像胡塞尔那般简单，似乎觉得可以通过还原达及一种被遮蔽起来的先验观念本质，他的拆解性回溯只是归基于实际性现实交道世界。而从交道性的周围世界再回到本有的大地，则是另一开端中的新问题。

3. 解构的实际解释学视域中的西方近代思想史线索

所谓拆解性的回溯，即是青年海德格尔此时对待哲学思想史的基本态度，从他性资源上来看，这显然与狄尔泰的思想相关。但是我说过，海德格尔与他自己的思想资源的关系通常不是简单的他性镜像建构，而大多数都是在自主性的重新思想构境中被打开和再生产的。在这一点上他酷似拉康。所以，狄尔泰的历史解释学在这里被重构了，“解释学只有通过解构的途径才能完成它的任务”（*Die Hermeneutik bewerkstelligt ihre Aufgabe nur auf dem Wege der Destruktion*）。^③ 海德格尔在此文中5次使用 *Destruktion* 一词。解释学就是解构理论，这是以后德里达奇思的缘起，也是伽达默尔歧途的开始。

这个解构，与海德格尔上面刚刚提出的“拆解性的回溯”思路是一致的。依他所见，只要哲学之思理解了它所面对的课题之“何所向（即生命的实际性）的对象方式和存在方式（*Gegenstands- und Seinsart*）”，解释学立刻就成为一种彻底意义上的“‘历史之物’的认识（‘*historisches*’ *Erkennen*）”。^④ 引号中的“*historisches*”是狄尔泰的东西，然而他并不满足于狄尔泰的历史观念。在后来的“卡塞尔（Kassel）讲演”中，他这样评论狄尔泰的历史性认识：

狄尔泰关注的真正的问题是历史的意义。这个问题和从生活本身理解生活，而不是从外在的现实性来理解生活的倾向是联系在一起的。这就包含了下述的观点：生活必须使自己显现出自己的样态。狄尔泰指出并且强调，其基本特征是：“历史性—存在”（*Geschichtlich-Sein*）。在这种

① 海德格尔这里的“本真性”，是指从假设的自然性复归于交道性世界结构，而不是他弃绝交道性世界返回到乡土质朴性的本真性Ⅱ。这是一个很难理解的复杂逻辑问题。

②③④ [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第93、94页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 368.

确定过程中,只做到了这一点,但是他并没有问,“历史性—存在”是什么,也没有指出,生活在何种程度上是历史性的。^①

海德格尔当然觉得自己是认真追问了上述问题,并且,他用解构性回溯将狄尔泰的“历史之物”加以重构了。在此时的海德格尔看来,哲学只有真正弄清楚形而上学的问题之根基并不在先验的观念世界中,而是在于人们已经忘记的人类生命的实际性关涉活动结构中,正是人类生命存在在交道世界中的对象方式和存在方式,历史性地建构了哲学思考的何所向,只是哲学家们自以为聪明地假设了观念的自由创造和生产。所以,解构的解释学也就是历史性的实际解释学。此处,我们再一次想到了1845年以后的马克思,在那个时代,他也是“解构性的”提出了哲学家们自以为是的观念革命与现实的物质生产方式的历史关联问题。马克思历史唯物主义的伟大发现就在于,人们在一定历史条件下所进行的“怎样生产”和“生产什么”的实践活动结构,从根本上决定了全部观念王国中的特定的逻辑“何所向”。在这个意义上,马克思的历史唯物主义也是一种历史性的实践解释学(*praktische Hermeneutik*)。但是,我们一定要记住,实践解释学不是海德格尔所肯定的东西,而是他本己思想所反对的东西,只是他要告诉大家,他所否定的实践解释学才是形而上学的真正秘密基础。所以,他也将是看清楚了马克思哲学革命意义的重量级理论对手。

青年海德格尔认为,如果从解构性的实际解释学出发,一部哲学史就是一部“解构性争执”(destruktive Auseinandersetzung)的历史。海德格尔在此文中仅此一次使用 *Auseinandersetzung*。这种哲学史就“决不只是一个以图解过去之物为目标的附属物,决不是一种对他人过去‘所作所为’的偶然回顾,决不是一个用于设计各种轻松愉快的世界历史景观的机会”。^② 这三个“决不是”,是青年海德格尔对全部传统哲学史逻辑的否定:哲学史不是讨论已经过去的思想之物的逼真性复原,因为任何解释都已经是重新构境;哲学史不是对自己之外的某个他人的思想生产与创作的偶然回顾,因为哲学史总是在建构一种新的逻辑总体;哲学史不是用于哲学家主观地设计令自己愉悦的形而上学世界图景的游戏,因为,哲学史的思考必然是解构式的沉重追问。

解构乃是一条本真的道路(*der eigentliche Weg*),在其本己的(*eigen*)基本运动中的当前必定就在这条道路上遭遇(*begegnen*),而且,它必定是

^① [德]海德格尔:《狄尔泰的研究》,参见《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴·第一卷》),靳希平等译,商务印书馆2009年版,第346页。

^② [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第94页。

这样来遭遇的，即通过这种遭遇，就从历史中产生出一个面对当前的持续问题——它（当前）本身在何种程度上忧虑于对彻底的基本经验可能性的居有以及对这些基本经验可能性的解释？这样一来，对于一种彻底的本源逻辑（*Ursprungslogik*）的趋向以及各种存在学的开端便获得了一种原则性的批判性的澄清。^①

我觉得，这是青年海德格尔在这一文本中鲜有的一段思想十分混乱的表述。我真不知道，海德格尔是否故意使然。解构是思想史的一条真正的道路，这不错，前面我们听明白了，可是，在这条解构的道路上，“本己的基本运动的当前”一定会被遭遇是一句含糊其辞的表述。首先，本己的基本运动的当前指什么？从形而上学拆解式地回溯到生命此在的实际存在吗？可是，在海德格尔那里，生命的实际存在就是走向沉沦的常人平均化，这肯定不是本己的基本运动；其次，当前相对于过去，此当前如果是生命的实际交道性存在，那么至多是表达了解释意义上的“一切历史都是当代史”之意，可仍然没有进一步拆解环顾建构起来的交道世界背后的本真性。解构的实际解释学到底是回溯于关涉世界的现实化，还是进一步穿凿这一实际性的伪世界走向本真之在，海德格尔并没有说清楚。这样，他所谓“彻底的本源逻辑”和对各种存在学开端的“批判性澄清”就会是一句空话。以我的理解，恰恰是青年海德格尔在这种表现性文本中，还无法真正熟练地操持这种复调思想构境的变奏，所以，有时候他自己也会忘记思想构境的层次性和深浅度的把握了。再一种可能，也许海德格尔就是想让人们去猜度他的神秘性。果真那样，就是他的不是了。

好了，放开海德格尔的思想领口，我们继续看他的表现。海德格尔说，解构不是针对一种我们置身其中的传统前见这样一个事实，而是针对“怎样”（*Wie*）的。如何怎样？海德格尔还在说生命实际存在中的“实存可能性”，那也就是说，这个怎样还是属于交道世界中的关联的。可是，海德格尔却再一次说，“我们没有原始地解释并且表达出来的东西，是我们没有在本真的保真（*eigentliche Verwahrung*）中所拥有的东西”。这又成问题了，你根本没有说什么是本真的东西，我们如何保真？保真如果是交道世界中的关涉结构之保藏，它至多是形而上学的真相，但它并非是沉沦之外的本真性。这还是混乱。

海德格尔接着说，从这种实际性的问题出发，一部西方思想史就会呈现为“今

^① [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第94页。中译文将 *begegnen* 译为“照面”，似乎这样就会使此词具有思辨性，可是什么东西来“照面”恰恰是海德格尔所反对的对象性的事情，所以我改译作“遭遇”。*Begegnen* 一词是海德格尔在下面的“实际性的解释学”中界划于认识论表象（照面）逻辑的一个内居论的重要概念。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 368.

日处境之存在特征的各种决定性的构造性作用力量的缠绕交织状态”，回到现实思想史的具象层面，则是“希腊—基督教的生命解释”(*griechisch-christliche Lebensauslegung*)。在他看来，这种希腊—基督教的生命解释规定了从亚里士多德开始的一切西方哲学。中世纪的经院哲学关于神学的讨论，其实不过是亚里士多德基于“物理学”、“心理学”、“伦理学”和“本体论”之上的关于人的生命此在的理念。只不过，亚里士多德的东西在神学中通过“特定的选择和解释而得到了加工处理”。在奥古斯丁^①那里，亚里士多德的决定性作用是通过新柏拉图主义^②生成的。在此之后，路德的宗教改革不过是他对保罗^③和奥古斯丁解释的原始占有，以及对后期经院哲学的争辩。然后，整个德国古典哲学，从康德、费希特、谢林^④到黑格尔，都是从这种神学资源出发才获得了他们思辨的基本动力。于是，从中世纪到康德，不过是从神学人类学(*theologische Anthropologie*)到哲学人类学(*philosophische Anthropologie*)的转换。在这全部思想史的发展中，“完全缺失的是一种真正的阐释，一种把基础完全奠基在我们上面所阐述的关于实际性的哲学基本问题式(Grundproblematik)之中的真正阐释”。^⑤ 打哑谜，是海德格尔的思想构境之强项。

我觉得，青年海德格尔是真正的无神论。在他的解构性透视中，全部神学的逻辑都只能“根据生命学说的存在论和逻辑的基本结构来进行”。这是一种大胆的颠倒。为此，海德格尔还专门加了一个注释来加以说明。有趣的是，这一次他竟然谈到了音乐和建筑。他认为，中世纪的圣歌和音乐以及建筑和雕塑，只有基于一种对这个时代的哲学和神学人类学的“原始的现象学阐释，才能成为精神史上可理解的”。什么原始的现象学阐释？即将这种神性艺术拆解式地回溯到它们生成的“共同世界和周围世界的存在中”，这也就是说，神即是人的诗性存在而已。否则，我们就不可能真正理解神性艺术的真谛。^⑥ 这倒真有些费尔巴哈扬弃人的类本质异化的宗教批判意味。因为在费尔巴哈那里，上帝不过是人的类本质异化颠倒后的偶像

① 奥古斯丁(Aurelius Augustinus, 354—430):古罗马帝国时期基督教思想家,欧洲中世纪基督教神学、教父哲学的重要代表人物。

② 新柏拉图主义(Neo-Platonism),古希腊文化末期最重要的哲学流派之一,并对西方中世纪的基督教神学产生过重大影响。该流派主要基于柏拉图的学说,但在许多地方进行了新的诠释。新柏拉图主义被认为是以古希腊思想来建构宗教哲学的典型。新柏拉图主义流行于公元3—5世纪。它虽然被归属于柏拉图主义阵营,但却带有折衷主义倾向,与亚里士多德学说和斯多亚派有着明显的联系。

③ 保罗(Paul,拉丁文 Paolo,公元3—67):罗马天主教《圣经》思高译本译作“保禄”。原名扫罗(Saul,拉丁文 Saulo),因家乡为大数(又译塔尔索),所以根据当时的习俗也被称为大数的扫罗(Saul of Tarsus),信基督教后改名为保罗。天主教教廷将他列为圣品,提到他时常称圣保禄(St. Paul),但新教则通常称他为使徒保罗。

④ 谢林(Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling,1775—1854):德国哲学家。

⑤⑥ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第95页、96页注1。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 368.

物,打倒和扬弃上帝,就应该复归于人的真实感性存在。

第五节 亚里士多德思想的拆解式思想构境

在这一文本写作已经超过五分之二的地方,青年海德格尔突然想起来自己向马堡大学申请职位的题目是关于亚里士多德哲学思想的研究。所以,他开始赶紧从自己的满是激情和批判的拆解性思想构境转向亚里士多德思想的评论。于是,他刹住自己的随意华彩表现,必须要把后者的东西拼接到自己的思想诠释中来。可是,我们在他对亚里士多德的哲学评论中,很少看到老老实实地对其原初语境的尊重,有的尽是一种过度诠释的构境式的重建。当然,这也是海德格尔这一时期关于亚里士多德最重要的一次深入文本解读。

1. “照明”:研究对象在先的认知构架中的历史性显现

在青年海德格尔看来,对于任何一种文本和思想的理解,都只能根据观察和探究的一定视位和视向来照亮(überhellen)研究对象。通俗地说,就是你首先要知道自己手中进入研究时掌握的解读方式、特定的视角和目的指向,这是决定被理解对象以何种形式显现出来的前提。这是我们相当一部分学者在进入学术讨论域时根本不思的问题。显然,这是海德格尔从胡塞尔现象学那里获得的一种重要的方法论自觉。他将现象学的还原解说为,研究者应该自觉意识到发生在理解和观察中的先了解读构架的“照明”,这样,你才可能真正看到研究对象,并且,“通过撤回照明(überhellung)而回到一种尽可能与对象相适合的界定,这时候,这个课题对象才成为可规定的”。^①

这个“撤回照明”是非常精彩的,他将在胡塞尔那里的现象学还原中仅为消极的无意识前见消除,灵活地改写为对所有先逻辑构架的自觉进入和退出。我在《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》一书提出不同解读模式的用意也是如此。^②有意思的地方还在于,海德格尔甚至提出了一种所谓“半明半暗”的认知模式,他说:“一个始终仅仅在半明半暗地被看到的对象,只有在对一种照明的贯彻中,恰恰在其半明半暗的被给予性中才成为可把握的”。我猜测,海德格尔这里的意思是说,我们对逻辑构架的“照明”和对象本身都不可能是真正绝对自觉的,所

^① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第98页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 372.

^② 我在2002年更加明确地提出马克思主义研究方法的自觉性问题。参见拙文:《方法的前置与自觉:马克思何以呈现》,载《学术月刊》2002年第6期。

以,对象对我们的呈现将总是一种半明半暗的状态在场的。也因此,在我们面对研究和理解对象的时候,就不能“要求一种在一般历史认识意义上的幻想的客观性,就仿佛它在对付一种‘自在’(an sich)似的”。^① 否则,我们就会把实际上是在我们在一定的认知进程中所看到的“历史之物(das Historische)”误认为是对象本身的客观性质,这就是幻想的客观性。这里的 das Historische 已经是历史学面对的被建构出来的研究对象。^② 与此相反,由认知的历史性和“自在之物”(Ding an sich)的不可知论导致的相对主义和怀疑的历史主义,则是这种“同一种错误认识的背面而已”。我不得不说,海德格尔是深刻而辩证的。

好了,有了上述的讨论前提,青年海德格尔就要将亚里士多德具体放置于这种照明中的半明半暗之中来认知了。他明确指出,对亚里士多德哲学的研究必须坚持两个基本的定向:一是坚持实际性的视位;二是坚持一种“彻底的现象学的人类学”原则。从上面的讨论,我们已经可以知道海德格尔此处的两个视位的具体指向:实际性是人类生命存在的交道性环顾世界,现象学的人类学是指拆解性的解释构境。所以,青年海德格尔认为,要想真正说明亚里士多德的思想史地位,就必然引入一种新的现象学解构的“课题关联与境”(Aufgabenzusammenhang),在这里,重要的事情就不仅满足于指明不同思潮之间的“依赖关系”,“而是要在西方人类学历史的各个关键转折点(entscheidender Wendepunkt)上,通过向源泉的原始回溯(ursprünglicher Rückgang),把核心的本体论和逻辑结构突显出来”。^③ 这可以看作是海德格尔此时关于思想史研究的重要方法。由此,亚里士多德文本的解释就不能仅仅停留于文本的字面,而要深化为“实际性的问题”(Faktizitätsproblem),于是,就在于亚里士多德研究的定向就成为“一种彻底的现象学的人类学”(radikale phänomenologische Anthropologie)。这倒不是说,亚里士多德是一种现象学的人类学知识,而是说,亚里士多德的思想只有在面向实际问题的现象学解构中才能真正显现出来。在这个新的思想史构境中,“亚里士多德不过是过去哲学的完成和具体塑形(konkrete Ausformung)而已”,并且,整个本体论和逻辑学在他的《物理学》中获得了一个“原则性的全新的基本开端”,这就是整个西方形而上学的起始。也是在这个新的构境之中,从亚里士多德回溯过去,巴门尼德的存在学说(Seinslehre)才可能被理解,由亚里士多德开启的遗忘存在的形而上学的本体论哲学和逻辑学表象认知理论的深层意义和历史命运才得以彰显。这是海德格尔的一个极重要的总体性说明。

①③ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第98、97页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 371.

② 参见拙文:《历史唯物主义与历史构境》,载《历史研究》2008年第1期。

2. 存在者：在交道性关涉中被制造出来的可动用物

如何才能做到这一点呢？青年海德格尔笔锋一转，又开始大谈人的生命存在论。不过，这一次他将这种讨论与亚里士多德的思想解释直接结合起来，并且，这种思想链接的技巧和思想构境之深意的确令人叹服。青年海德格尔说，从拆解性的解释学语境中看，在人们哲学思考进程中假想性地认定的对象性认知关系中，研究对象真实发生的思想构境之本质是人的存在（巴门尼德），即“**在生活中存在**”（*im Leben Sein*）的实际性活动及其物性结晶，但这种历史性的东西却往往“被经验和被解释为”对象性的自在存在特征，它们似乎变成“**存在之先行具有**（*Seinsvorhabe*）”的东西。这是从巴门尼德向亚里士多德的转变的思想实质，也是全部西方形而上学遗忘存在之命运的开端。

那么，究竟怎样方能准确地把握作为一切显象之基础的人之存在呢？如何才能真正确认那些被我们看到的東西的阐明意义呢？

青年海德格尔认为，在亚里士多德那里，存在意义被通达、被把握和被规定的秘密在于面对现实交道性世界的“物理学”，而并不出自观念性的物理学之后的东西（形而上学）。

给出原始的存在意义（*ursprünglicher Seinssinn*）的对象领域，乃是那些**被制作的**（*hergestellten*）、在交道中被使用的对象的领域。因此，原始的经验所指向的何所向（*Worauf*），并不是作为一种**理论上**实际地被把握的对象的物的存在领域（*Seinsfeld der Dinge*），而在制作、料理和使用的交道中遭遇的世界（*begegnende Welt*）。^①

真是太精彩了！难怪阿伦特会那样评价海德格尔对古典文本的解读：他“一环扣一环地卷入对话，拷问套着拷问，紧追不舍，直至人们不再感到解读这一文本是已逾千载的学说，而是就近在眼前，就是活生生的当代问题”。^② 这有几点值得探究的深意：一是海德格尔明确强调存在的意义不是“理论上”的主体站在一个与人无关的对象物面前，去发现其中的客观性质，简言之，主-客体二元图式是非法的；二是在海德格尔这里，亚里士多德的物理学不是关于人之外的客观物质存在的学

① [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第99页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 373.

② [美]阿伦特：《马丁·海德格尔85岁了》，《回答——马丁·海德格尔说话了》，陈春文译，江苏教育出版社2005年版，第199页。

问,而是人的为自己的功利效用制作、改变自然对象的交道性关涉活动的理论。请注意,这个 hergestellt(制作)的出现是重要的,它是现代性的生产(Produktion)出现之前的相近的一个极重要的范畴。海德格尔在此文中6次使用 hergestellt。海德格尔此处的观点,将他在前面关于交道性关涉世界具体深化为制作和使用的环构世界。不是环顾地看,而是后来鲍德里亚意义上的制作功能活动之间的钩链所建构的“物体系”。三是这里的制作不是上帝的制作,是人自己的制作。海德格尔没有指明的事情本质是,这是布尔乔亚基于工业和现代市场之上的新的创世记。这第三点,是海德格尔有意无意遮蔽的。这是一个十分重要的思想构境的深化。用马克思的话语来说,就是物质生产劳动创造的周围世界。存在的意义恰恰是对象在交道性关涉活动中相遇的意蕴,而不是假想中的客观物性。1922年,海德格尔肯定没有看到过《德意志意识形态》,但他却从亚里士多德的思想中得到了与马克思历史唯物主义相近的观念,虽然这种思想包裹着思辨的外衣。海德格尔极为深刻地看到,那些人们一般以为是现成实存的存在者,其实只是人类制作、改变了的东西。

在制作(ποίησις)的交道运动中完成的东西,达到一种使用趋向来说可动用的现成在手存在(Vorhandensein)的东西,就是存在着东西。存在指的是被制作的存在(Hergestelltsein),而且,作为被制作者,存在指的是一种与交道趋向相关的意蕴之物(Bedeutsames)、可动用的存在(Verfügbarsein)。^①

实际上,这是海德格尔最早解释何为他所解构性理解的存在者(das Seiende)。依我的理解,这正是海德格尔真正证伪传统本体论的根基之处,因为在传统本体论哲学中,实际发生的事件是对存在者进行石化的拜物教,一种存在的物性逗留(物象或者概念)被当作物(Ding)。我已经说过,海德格尔这里的拜物教批判是对胡塞尔现象学批判的深入,也是与马克思在历史现象学中的经济拜物教批判的思路是接近的。而在海德格尔看来,存在者不是外在于人的物(Ding),而是由人制作出来的一种新的不同于自然物的具有特定“何所向”的事物(Sache),这种与人相关的事物本身的存在意义就与人的交道趋向相关的东西,它的存在就是为了人的“可动用”(Verfügbar)^②。这时,海德格尔还没有精确地区分 Sein 和 Seiende。存在者就

^① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第99页。参见 Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 373.

^② verfügbar 一词在德文中意为可动用、可支配。这是青年海德格尔在这里使用的一个十分重要的关键词。

是被支配物。就像海德格尔后来喜欢例举的锤子，它不是外在于人的自然存在物，而是被人在劳动过程中制造出来的，其事物性存在就为了“被动用”。海德格尔甚至发现，希腊文存在(οὐσία)一词的原初意思，竟然就是“家室、地产”一类“在周围世界可供使用的东西”，在亚里士多德那里，原始的“存在”就是**拥有(Habe)**。

与此相关，我在《回到列宁》一书中，曾经指认过对列宁哲学思想有重要影响的一件事情，是他在阅读马克思恩格斯通信集时发现的一个故事。1868年3月25日，马克思致信恩格斯，说他发现了一个有趣的事情：即人类的语言实际上是人们交往中形成的各种**社会关系**的结果。他写道：

要是老黑格尔有在天之灵，他知道德文和北欧文中的 *Allgemeine* (一般) 不过是公有地的意思，而 *Sundre, Besondre* (特殊) 不过是从公有地分离出来的 *Sondereigen* (私人财产)，那他会说什么？真糟糕，原来逻辑范畴还产生于“我们的交往”。^①

马克思在此说明的是一个极为重要的历史唯物主义观点，即人们的语言观念不是从黑格尔那个绝对逻辑中产生出来的，也非如同旧唯物主义所说，思维是对物质的反映，观念的本质来源于人的现实生活。马克思与众不同地从毛勒的生物学历史考察中直接发现了一些重要的考古学证据，即一定的逻辑观念来自于人们的**经济交往**。马克思发现，黑格尔喜欢的“一般”之现实原型在德文和北欧文中竟然是公有地的意思，而特殊则是从公有地中分离出来的私有财产。由此，马克思体认到，语言的具体所指不过是从经济交往**关系**中生发出来的。^② 我们不难发现，青年海德格尔这里的发现与马克思的发现竟然是完全一致的。

青年海德格尔指出：“在存在者身上作为其存在进入与交道相关的保真过程中的那个东西，也即是把存在者刻划为拥有的那个东西，乃是存在者(Seiende)的被制作存在(Hergestelltsein)。在制作中，交道对象达乎其**外观(Aussehen)**。”^③这显然已经不是一个传统对象化认识论论域中的问题了，它直接转换为海德格尔独有的**关涉性内居论**了。这实际上又是一个拆解式的深层追问：我们在**面对**认知对象的时候到底看到的是什么，是自然存在物的客观形态吗？现象学还原后的那悬置了多重前见后得到的东西真的是现象本身吗？他是在逼问胡塞尔。

^① [德]马克思：《马克思致恩格斯》，转引自《列宁全集》(中文第2版)，第58卷，第67页。参见《马克思和恩格斯通信集》，三联书店1957年版，第4卷，第88页。

^② 参见拙著：《回到列宁——关于“哲学笔记”的一种后文本学解读》。江苏人民出版社2008年版，第251—252页。

^③ [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第99页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 373.

海德格尔给出的答案是令人惊骇的。存在者的外观不是现成自在的，而是在人的交道关涉的何所向中被制作生成的。其实，这里有一个小问题，因为真正的自然存在物的外形并非是由人制作的，人工事物的“外观”是被制作的。但自然物通过面向人的存在所用进入人的生活并被我们观察，则会在一个新的层面上被制作、分类到场和命名。并且，“只要存在者是环顾的对象(Gegenstand des Umsehens)，或者甚至是一种独立的观察性的把握的对象，那么，存在者就是根据其外观(εἶδος)被称呼的”。^① 此处的称呼是人对被制作的存在者的命名，这里的构境意义是说，人对物的命名根据其外观，而这个外观不是一个东西外部的感性显象，而是存在者在制作中在场的何所向塑形。比如胡塞尔喜欢例举的“讲台”不是其本有物性，而是在我们的教学活动中被称呼为讲课所用的台桌，其被制作的功用性即出于特定的教学之“何所用”。一个存在者被人叫做什么，不是物本身的本有客观属性，而是人在对其在交道性环顾结构中的功用构形的称呼(命名)。我认为，这是海德格尔极为了不起的思想，因为它超越了有史以来的一切认识论观念。在一定的意义上，它甚至无意识地在否定的意义上精细化了马克思那种认识基于历史性社会实践的观念。虽然他反对马克思的观点。

海德格尔说：“对象的被称呼的什么(Was)与对象的外观在某种程度上是一个东西，而这也就是说，在 λόγος(逻各斯)中被称呼的东西本身乃是本真的存在者(eigentlich Seiende)。”^② 这是全部表象性认识论(辩证法)的本质——逻各斯(λόγος)的真正基始性缘起。在对象性认识论中，人们往往是在称呼和谈论(λεγειν)中把握存在者的，“谈论使存在者在合其存在状态(οὐσία)中得以保存下来”。一是事物的外观并非原生自在，而是生成于交道性的构形。这个“事物的”(sachlich)是我加的，因为自然的物(Ding)的外观当然是天然的。二是这个被生成的外观在谈论中保留下来，这个谈论是要使存在者在合其存在状态中保存。以后我们要说到，这个存在状态恰恰是本有论构境中的否定对象。这也是海德格尔那个语言是存在之家的缘起。更重要的是，人们逐渐忘却这种原初的生成事实，而将这个事物的外观误认为存在(自在本有)的显象，并从杂多的非自在的显象中抽象出不变的、石化的“一”(本质)来。这就是自爱利亚学派发端的那个“多”与“一”的存在辩证法的逻各斯的构境真相。

交道对象的存在领域(Seinsfeld der Umgangsgegenstände, ποιο ὄμεινον, πρᾶγμα, ἔργον κινήσεως)以及交道的称呼方式[一个确定地被刻划出来的逻各斯(λόγος)，更确切地说，是在其被称呼方式中的交道对象]，

^{①②} [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第99、100页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 373, 374.

标画出一种先行具有，而本体论的基本结构(ontologische Grundstruktur)以及关于“人之生命”这个对象的称呼方式和规定方式，以及从这种先行具有中被创造出来的。^①

传统形而上学一切关于外部对象的二元认知模式在这里第一次被拆解地透视了，爱利亚学派开始的对杂多感性现象背后的本质归一性(“bar”-keit)和齐一性(Einheit)把握，突然成了一种逻辑皮影戏。如果说，胡塞尔是通过现象学还原宣判了一切自然解释态度的非法性，那么，海德格尔这里则是说明了这种非法性的真正生成机制。在传统认识论中，人们以为自己在客观地认知我们之外的对象，可是，康德发现了自然对象总是以一定的方式显现出来，胡塞尔更是进一步说明了这种主体向度的复杂显象结构和无意识发生的误认机制，然而，海德格尔这里的拆解却转换了一个视位，他首先不是从主体向度(für)出发，而是深究了已经现成石化为存在者对象本身的被制作性，并且，这种被制作不是人之外的上帝之为，而是缘起于人类生命存在的实际性交道活动。在这里，海德格尔彻底打乱了客体与主体的二重对置关系：人在交道性何所向中创造了周围世界中环顾钩链的一切为了人类生存的新型客观存在，关涉效用塑形了这些非自然存在物的价值功能，这种为我性的功效之物性结晶即是它们成为存在者的真正缘起，这是存在者真正的被遮蔽起来的先行具有结构。认识论和现象学面对的存在者外观和对这种外观称呼(命名)透视后揭示的所谓本质呈现，不过是忘记了这种起源的逻辑假想。逻各斯，不是对外部自在事物显象的本质把握，而是生命存在交道性结晶——存在者的外观透视。只不过，它被假想为某种人之外的客观逻辑结构。二元论中的主体与客体的对置，现在成了一种复杂的存在交织和相互内居缠绕。这就像中国的太极图，你中有我，我中有你。然后才会有马克思—狄尔泰的“既是演员又是观众”的社会认知中的历史剧之说。

于是，原来被假想性地设定为追逐外部世界本原的本体论哲学则遭遇到毁灭性的解构，先是我们周围的交道世界取代了自在的外部物质世界，我们的存在基础不再简单地被划分为对象化了的物质与精神，而是在人类生命的实际性活动中建构起一种复杂的关涉性存在领域。我揣度，追溯世界不变本原的传统本体论正是在这里第一次被否定性地重构为存在论的。我现在，毫不怀疑海德格尔在课堂上造成的颠覆性思想震荡，他总是一下子让传统的学术基根发生根本性的崩塌。海德格尔的学生皮希特很多年以后曾经这样描述当时的情景：“当他走进教室，一种思的力量扑面而来”，海德格尔的讲课，“把我以前所钟爱的、崇敬的东西一下子击

^① [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第100页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 374.

垮了。第二周之后,我就领会到:如果这个人说的话是真理,那么我所从属的文化就不是真的,人们传授给我的科学就失去了根基”。^①我完全能想象当时的爆裂情境。

3. 本体论向交道性存在论结构转换后的观察与研究

海德格尔在解构了作为全部西方哲学基础的本体论之后,他开始说明自己这个全新的**存在论结构**(*ontologische Struktur*)。只是从这个时候开始,Ontologie才在海德格尔新的思想构境中由传统的本体论转换为存在论。那么,关于这种不同于自在存在物的交道性存在的学说结构是如何形成的呢?在他看来,人们命名和观察周围世界中的对象,通过某种研究途径探查其意蕴,实际上,只不过是这些交道性塑形的对象在人的生命实际的存在领域中的何所向定位和联结结构。

这是“通过一种基本经验(*Grunderfahrung*)而被带入确定的先行具有之中的存在领域”,这个基本经验不是康德遭遇的感性杂多的经验现象,不是狄尔泰不同于因果说明的精神体验,甚至也不是胡塞尔意义上的观念直观,而恰恰是我们在当下的经验中遗忘的交道性**原初构形活动**。海德格尔说,我们面对对象时的经验和意谓,是在“它们的‘什么’(Was)中自始就一道给出”的交道性活动中被构建出来的,存在本身的意义只能是**践行的意义**(*Vollzugssinn*)。这让我们想起海德格尔在1919年讲课中那个讲台体验中的“一道给出”,不同的是他用交道性活动取代了那个不明的“周围世界”。只是,我们将这种活动的**保真性物性结晶**——存在者抽象化和非历史化地对待了。海德格尔认为,这种重要的研究和思考已经出现在亚里士多德的《物理学》(*Physik des Aristoteles*)之中。

这种研究在阐释方法上应当被当作**完全的现象**(*volles Phänomen*),并且应当根据它在研究性交道的**怎样**(*Wie des erforschenden Umgangs*)中的对象而得到阐释,也即要根据这个对象作为研究之开端而预先被给出的基本经验而得到阐释,根据研究之实行的构成性的运动状态以及对象之意谓和概念性联结的方式而得到阐释。^②

这是说,康德和胡塞尔的现象其实都不能简单地**被观看**,先天综合判断架构统

^① [德]皮希特:《思之力》,《回答——马丁·海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社2005年版,第145页。

^② [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第100页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 374.

摄的揭露和本质还原保证了作为存在者被观看的主观现成性的打破和解构，但对象本身仍然被假定为是现成性的，因为我们在康德和胡塞尔的现象学中不知道被观看对象本身的交道性被塑形与被建构，以及这种构形对观看本身的基始性意义。这也意味着，还原了的纯粹现象本身仍然是被制作的。任何观看和解释，离开了这个根本性的存在论基础都将是自欺性的。这就是海德格尔所提出的存在论结构和机制的新思想构境。

当然，这也是海德格尔眼中的“对亚里士多德的现象学阐释”的深层意境。亚里士多德的思想到底是什么(Was)并不重要，重要的是他的思想能够为海德格尔对全部形而上学的拆解产生怎样(Wie)的作用。海德格尔一本正经地指认道，他的这种观念是由亚里士多德在《形而上学》一书卷一的第1—2章中首先提出的。你信吗？反正我肯定不信。

海德格尔进一步解释道，我们的学术研究本身其实也是一种“观察性的交道”(hinsehender Umgang, ἐπιστήμη)，因为，“研究的确起源在于操持着定向的交道中，而且，只有根据这种交道方式，就是研究对某物的‘以何种方式’(αἴτιον)和‘从何而来’(ἀρχή)的追问方式”。^① 学术研究的本质，并非一种客观性的逼真性或者现象学还原后的纯粹性，研究就是交道，交道即是存在论的实质。所以，任何研究都必定起源于操持性的交道何所向中，从何而来的“为了什么”，交道活动的何种方式的如何被制作，总是悄悄地沉默于深一层的通常看不见的存在论构境中，但它却从根本上决定了研究与观察的质性和运动结构。我觉得，这是一个很重要的观点。

首先，在海德格尔看来，“观察着和规定着的理解(ἐπιστήμη)只是存在者达到保真(Verwahrung)的一种方式：必然地和多半是其所是的存在者”。^② 这是什么意思？我推测，海德格尔是想说，从主体的视位看，我们看起来是对现成的存在者的观察和理解，但这些主观性的面对恰恰是对存在者本身石化性保真的一种方式。这种所谓的保真，既是固定存在者的外观，又是遮蔽其真正的起源。所以，这个Verwahrung在一定的意义上是无意识中的伪保真，这个伪保真恰好与符合真理观是相链接的。请注意，这个Verwahrung概念以后还会起更重要的作用，但其构境意思却转换为本有真理中的归隐。其次，如果我们从存在者本身的客体视位来看，情况又是另一番情景。存在者完全有可能是在交道活动中“有待作成、处理或者制作”的东西，这种动态中的“存在保真方式”(Weise der Seinsverwahrung)就是技艺。技艺的本质是改变存在者。马克思在1850年之后的经济学研究中开始特别关注这种塑形和改变对象的工艺学。海德格尔认为，亚里士多德根据不同的存在领域发现了不同的交道揭示方式：“环顾、洞识、观察”(Umsicht, Einsicht, Hin-

^{①②} [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第101页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 375.

sicht)。在他看来,亚里士多德是在以一种“原始的问题关联与境”(ursprünglicher Problemzusammenhang)进入到存在者本身的真实存在的,“灵魂把存在者作为无遮蔽的存在带入和纳入保真中”。这是海德格尔对亚里士多德《尼各马可伦理学》要义的一句十分传神的诠释。

第六节 亚里士多德文本的现象学阐释

在那托普报告的最后一部分,海德格尔对他认为重要的亚里士多德的文本进行了一个概要式的说明和阐释。他所解读的文本分别是《尼各马可伦理学》卷六、《形而上学》卷一第1—2章和《物理学》卷一、卷二第1—3章。显然,海德格尔的解读对象是有选择的。我觉得,他并非打算按照亚里士多德文本的原初语境,而是以自己的思想**重构**后者的观念。在海德格尔从希腊文译转成德文的过程,我们看到了暴力性的逻辑重构。这也是拆解式的现象学透视,海德格尔将无意识存在于亚里士多德那里的“自然态度”中的世界,透视为一个形而上学地保真交道环顾王国之上的功用价值取向。可以说,海德格尔那种“油炸式”的重构性思想史模式在这里初试构境场,并成为他日后思想史和艺术史解读的独特道路之路基。

1. 灵魂获得真理的五种方式之拆解性透视

我们先来概要分析一下青年海德格尔所选读的亚里士多德这三个文本的诠释线索。平心而论,亚里士多德的哲学恰恰是胡塞尔所批评的那种**自然解释倾向**(*natürliche Interpretationstendenz*)中的世界观,他的这三本书原本的逻辑顺序是:观察外部客观物质世界自在结构和运动规律的形而之下的物理学,即形下事物的道理;然后,是透过物性现象讨论这个客观世界本质的“物理学之后的学问”的形而上学;最后,才是规范人的生活品行的道德价值取向的伦理学。按照苗力田先生的解释,亚里士多德的这三个文本在其原初历史语境中,分别可以解释为关于“可变事物”的物理学,关于“不变事物”的形而上学以及关于“人间事务”的伦理学。^①

可是,在青年海德格尔眼里,他却看到了另一幅完全不同的东西:首先,物理学不是“自然解释态度”假想中的对人之外的物质实在的直接反映和认知,这个物理的“物”(Ding)早就不是在本有的原初状态上“物着”,它已经是人的交道世界中在特定何所向的强制目的趋动下,某种被制作出来的环顾世界中的非本有的存在样

^① 参见[古希腊]亚里士多德《尼各马可伦理学》,苗力田译,中国社会科学出版社1999年版,第236页述要9。

式。于是，物理学之理，已经是人的交道环顾物的场境存在结构和运动方式的写照。其次，由此构境下去，形而上学所基于的形下之器物就已经不再是本有的物之存有，而是人的功用性交道世界中的保真了关涉性何所向构形的物性存在者(Sache)，这里的形而之上的道，已经是人的交道之道，而非本有的天然之道。这里，我们可以去思中国的“道法自然”的秘密。再次，因此伦理学所建构的德行之境则不是神目观中的正义与善行，而是在人统治和支配本有自然和人中的合法性前提下的好恶曲直判断了。伽达默尔对此曾经感叹道：“你简直弄不明白，他是在讲自己的事情还是在讲亚里士多德的事？”^① 海德格尔这里对亚里士多德的文本解读，让我直接想到那个处于疯与不疯之间的达利，在孩童时代对圣母像的临摹中，所有孩子“自然态度”地描摹了圣母的外形图像，而达利则透视性地、构境式地看到了一个秤。^② 我应该提醒大家，海德格尔解读他人的文本，在通常的文本解释学语境中都是不可直信的，也就是说，他的解读并不直接赞同于作者的真实意图。这是因为，海德格尔从来不会简单地依从一个文本的外部结构或者原作者设定的思想构境，通达作者的基本意图和原初语境，而总是在一种透视性的重新构境中，让一个文本作者自己都没有意识到的东西很深深地呈现出来，我将其称之为**透视性文本构境**。这也是后来海德格尔对希腊哲学、德国古典哲学和荷尔德林诗文等经典文献的解读，必然会遭到此领域专家的一致质疑的原因。不过，也有人对此持赞同态度，列维纳斯就曾经指认海德格尔这种文本解读方式是“读哲学史的一种新的方式、方法”，因为海德格尔在这里“让哲学家进入到对话中，并使伟大的经典作家卷入到当代的认知语境中。不用说，过去的哲学家无法立刻就自然而然地卷入对话，为了能使其转为当代话题，人们就必须肩负起耗费心血的阐释工作。但是，这种解释学的工作并非新瓶装旧酒，而是要使未思之物回到思，并且要回到对思物的说”。^③ 对当时在场的学生来说，情境也是如此。比尔梅曾这样描述当时海德格尔领着他们解读历史上的哲学家文本的情景：“有时候，我们在一个学期只试图阅读和理解一个哲学家著作中的两页。但就在他精心挑选的这几页著作中，他成功地把我们引导到那个哲学家思想的核心中，使得我们从中学到的东西比平时好几年的还多。”学生们的感觉是令人激动的，以致于“当我们离开弗莱堡大学二楼的那个狭小的教室时还犹如触电一般”。^④ 这也许就是海德格尔对亚里士多德哲学的现象学还原和拆解的意义。当然，他在这里从“自然解释态度”中拆解出来的还原，不是胡塞尔那般走向先验的纯观念现象，而是走向交道性制作的**周围世界性现象**。

① [德]伽达默尔：《哲学生涯》，陈春文译，商务印书馆2003年版，第204页。

② 参见拙著：《不可能的存在之真——拉康哲学映像》，商务印书馆2006年版，第101页。

③ [法]列维纳斯：《吃惊与失望》，《回答——马丁·海德格尔说话了》，江苏教育出版社2005年版，第134页。

④ [德]比尔梅：《海德格尔》，刘鑫等译，商务印书馆1996年版，第12—13页。

并且,有意思的是,他不是从物理学经过形而上学再到伦理学,而是倒过来的思路,即从最远离真相的“善”开始,经过抽象的“真理”,再到这个我们周围世界得以生成的交道性制作和生产。这是很有意味的颠倒。下面,我们来看他的具体分析。

亚里士多德的《尼各马可伦理学》是公认的西方经典伦理学名著。海德格尔在此只是选取了此书十卷中的第六卷。在前五卷中,亚里士多德分别讨论了至善、理智和伦理两种德性、德性的自愿和强制、慷慨与知耻等特性,卷六,是亚里士多德关于德性获得真理的哲学认识论界定。海德格尔的头脑精明过人之处就在于此,他通常能准确地抓住问题的要害。可是,青年海德格尔一上来就让我们不要按照通常意义上的思路来面对这一文本,所以我们可以抛开特殊的伦理学难题,而要把亚里士多德的理智的德行之论“理解为对真正的存在之保真(Seinsverwahrung)的实行可能性的占有方式”。上面讨论存在之伪保真的意义,会是此处思想构境的思之支点。这种过于哲学化的解释,可能会让熟悉这一伦理学经典的读者根本摸不着头脑,而我们这些从哲学路径进入的人通常也会一下子不得门径。我们都知道,伦理学即是思考人类主体的行为规范和价值取向,通常,作为一种至善的道德导引,历来以天道正义为客观指向,所以,到了康德那里才会出现将心中的道德律令与头顶的星空作比的诗性构境。可是,在海德格尔看来,传统伦理学中的正义与善行都是自然解释态度中的假想,因为,人们没有透视出这个世界中伦理学的本质不过是对人操控天然物质存在的交道结构的行为——存在(Sein)的某种“保真”,对交道性存在者的居有方式。这似乎是说,伦理学的要义不是至善倒是对真理的追逐了。这真是奇怪的说法。我们先不要急,好戏还在后面。

海德格尔引述了亚里士多德此书中的一段希腊原文“Ἐστω δὴ οἷς ἀληθεῖς ὕει ἡ ψυχῆ τῶ καταφάναι καὶ ἀποφάναι, πέντε τὸν ἀριθμὸν ἰαῦα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς ὡς ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξη ἐνδέχεται διαψεῖ ὑδεσθατ(1139 b15 - 18)”^①之后,立刻对其进行了一种十分怪异的意译。我们看到,在通常译成德文的所有原初内容几乎都被重新拆解了。在《尼各马可伦理学》一书的通常翻译中,此段文字为“在灵魂由以或肯定或否定地获得真理的东西,一共有五个:它们是技术、科学、明智、智慧和理智”。^②依孙周兴博士所言,此段文字在德文版的通常翻译中也是如此。而在海德格尔的德文翻译中,这段话则成了:“灵魂把存在者作为无遮蔽的(unverhüllt)存在者带入和纳入保真中(而且是断定性的和否定性的阐明的实行方式)共有以下五种方式:料理着一制造着的操作(verrichtend-herstellendes Verfahren)、观察着一谈论着一证明着的规定(hinsehend-besprechend-ausweis-

^① 参见[德]海德格尔《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第103页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 376.

^② [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,苗力田译,中国社会科学出版社1999年版,第124页。

endes Bestimmen)、照料的寻视(Fürsorgliche Sichumsehen)(环顾)、本真的一观看着的理解(eigentlich-sehendes Verstehen)、纯粹的询问(reines Vernehmen)。”^①海德格尔在此文中2次使用Fürsorgliche一词。请注意,当我们对照上述两种译文时,我们会发现这几乎完全不是一种东西。可是,海德格尔坚持说,这正是同一种东西,一个是人们自然态度中的误认的“保真”构形,一个是这一保真的真正成因和历史性基础;一个是学术常人们看到的现成状态,一个是这种状态的真正缘起。这也就是海德格尔拆解式现象学的达利式的透视戏法。你看到的東西,在他的眼里则被透视为另一种情景。

就像达利一样,在自然态度中通常人们看到的现成性的东西都被海德格尔拆解式地透视了:首先,灵魂获得真理成了作为无遮蔽的存在者被带人和纳入保真之中,这意思是说,人们自以为寻求的是与外部客观对象(本质)符合的真理,而实际上,这不过是人无意识地面对自己在交道性生成的无本己的存在者,这种存在者的存在方式,即它们不是以自己的本有状态在场,而以人的关涉性定位和何所向的塑形在场,于是,真理之真也就非神目之真,而是无遮蔽无本己的关涉关系之保真。这个观点是海德格尔后来真理问题研究的纲领性要点。其次,人们获得真理的方式有五种:被叫做技术的方式,实质是交道性面对物性存在的料理和制造的操作方式。以后这个技术的本质被确立为座架(Gestell),并被指认为现代的人类的命运。科学的方式,不是通常那个假想中对外部对象的表象性认知,其本质为对关涉性活动本身及其操控物的观察、谈论和证明。明智^②的方式不是知识的积累,而是操持的寻视,其基础是建构交道世界的环顾。智慧方式是本真地观看和理解,观看什么,还是人的关涉性活动。最后是理智方式,后来培根有“知识就是力量”和拷问自然一说,所以,海德格尔将其解释为纯粹询问。海德格尔自己辩解道,这样的解释恰恰是为了使自然解释态度中的亚里士多德的德性观还原为真正的现象,这是他用“询问”(Vernehmen)^③一词的深意。这就是海德格尔的拆解式现象学的透视线索。海德格尔在此文中近60次使用Vernehmen一词。我们记得阿尔都塞在受到拉康影响后,在1969年《意识形态和意识形态国家机器》一文中提出个人主体被大

① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第103页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 376-377。这是Fürsorge概念的第一次出场。此词在德文中首先指救济,还有照顾之意,但海德格尔这里的意思显然是在sorge和Besorge之上的另一种更抽象的泛指。过去将此词译作“操持”,现译作“照料”。——本文作者注

② 依苗力田先生的考证,明智一词的词根(phoos)是指心脏。此词是指面对可变事物的实践智慧。参见[古希腊]亚里士多德《尼各马可伦理学》,苗力田译,中国社会科学出版社1999年版,第9页。

③ Vernehmen一词在德文中有听和审讯之意,从海德格尔此处对其使用的构境之义来看,译作“询问”为好。

他者质询建构为主体,^①这里海德格尔则是说,自然是由存在之询问勒令到场和“涌现”的。

海德格尔说,在亚里士多德那里,德性之本为灵魂获得真理。通常,人们将亚里士多德的真理看成是在主观判断中出现的某种东西,这种思维中的东西与对象相“符合一致”(Übereinstimmung)即为真,进而,这个真理观又生成日后的“反映理论”(Abbild-Theorie)^②,即反映式的表象认识论的基础。然而,在海德格尔眼里,上述这种伪真理观在亚里士多德的文本中“找不到任何蛛丝马迹”。他坚持认为,亚里士多德的真理,并不是观念与现成对象(假想中的 Ding)的符合,而是一种“把向来先行给定的存在者当作无遮蔽的存在者(Seiende als unverhülltes)给出来,使之进入原始的保真之中”。^③海德格尔在此文中 22 次使用 unverhüllt 一词。真理即关涉性的无遮蔽(unverhüllt,或译解蔽,希腊文为 ἀλήθεια),也就是让物或人“在此一存在”(da-sein)。这个在此存在就是让其在场(presence=涌现=自然)。对象性的存在者则保真关涉性的存在,由此,这里的真理是存在者存在的真理。这是海德格尔较早地使用无遮蔽一语。将来,海德格尔还会发现,保真也是另一种遗忘,当真理被误认为对外部对象的符合时,存在将被遗忘。这是一个十分复杂的思想构境。更深一层本有论思想构境中,存在之真理将为存有之真理所取代。此为后话。

依海德格尔的思境,所谓真理,看起来是一种主观判断对现成对象的认知,可是,这个作为给定对象的存在者的先行存在本身却是由交道性的制作生成的,这种生成让此存在者作为不在自己本有的隐藏状态中向人的关涉意向之何所向无遮蔽地在场,更深一层说,解蔽即非本有。其中渗透着存在的统治。1966 年,海德格尔写信给阿伦特,明确指出解蔽“A-Lettheia 不仅仅是一个词或者一个词源学上的事物,而是在场(presence)在所有存在者和事物当中沉静的统治力量。而且没有任何技术性座-架(Ge-stell)能够阻止它(verstellen)”。^④这是极其深刻的论断。真理,只是将这种“无遮蔽地在此-存在”真实地保存起来。所以,“从逻各斯而来的真理概念(der ‘Wahrheitsbegriff’ vom λόγος)”,之所以“被称之为真实的,不如说,根据

① [法]阿都塞:《列宁和哲学》,杜章智译,(台湾)远流出版公司 1990 年版,第 191—192 页。中译文有改动。

② [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社 2004 年版,第 105、104 页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 377.

③ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社 2004 年版,第 105、104 页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 377.

④ *Hannah Arendt/Martin Heidegger, Briefe 1925 bis 1975*. Edited by Ursula Ludz. Frankfurt: Klostermann, 1998. p153. 中译文参见朱松峰译稿。

其本真的意向特征(eigentlicher intertionaler Charakter),它是在自身中原始地、并且‘原初地’给出其意向上的何所向(intentionales Worauf)的东西”。^① 这里的意向,显然不是胡塞尔的观念意向,而是交道性实践意向。真理不是面对存在物的本有状态的客观映现,而是对交道性意向生成物的关涉性、功用性写照,在这个意义上,海德格尔才透视性地指认:真理正是人的德行之善。这里的善,即是向物的功能性索取和“我要”。列宁在“伯尔尼笔记”中,也通过黑格尔达到了对“善”的这一深入理解。^② 无遮蔽即是无自身本有的为我性存在和关涉性展示。这里的为我性的“我”,即是以人类为中心的存在座标。海德格尔深刻地说:“只要觉悟作为感性行为是以把它的对象‘称呼为……’(Ansprechen-als)和‘谈论为……’(Besprechen-als)的方式(λέγειν)实行的,那么,对象在此就可能作为并非它所是(was er nicht ist)的东西给出自身”。^③ 这个非它所是十分关键,非它所是即非本有,意思为存在物不是在它所本有的状态中给出自身。给谁了? 给予了交道中强索的人(主体)和他支着座架之网的关涉存在世界。依海德格尔所见,这里的称呼(命名)与谈论(言说和采集)都是将事物“在无遮蔽的‘作为什么’(Als-Was)中给出存在者”。^④ 这个大写了的“作为什么”即是物在人的关涉王国中的所逼索出来的在此-存在功用,所以,当存在者“作为什么”被给出的时候,它恰恰不是它自己,即非本有。其实,从这里海德格尔的批判性思想构境中,已经可以隐约感觉到他的本有之思的走向了。

也是在这个意义上,海德格尔倒是说起“谬误”的积极作用了。因为,如果真理是存在者之无遮蔽的给出,那谬误不就成了遮蔽和保真本有了吗? 如果真理之真并非直接与存有本身是其所是的原初状态相关联,谬误之弯路(Umweg)就有可能是对本有的无意识保持。在海德格尔晚期的思想中,本有恰恰是在没有理性之光照亮的暗处被保藏的。所以,“保持被隐匿(Verborgenbleiben)、被遮蔽存在(Verhülltsein)被明确地确定为对谬误的意义以及真理的意义具有规定作用的东西”。^⑤ 海德格尔在此文中仅这一次使用 Verhüllt。这样,解蔽(无遮蔽)之真与遮蔽(保藏)之伪的关系就被倒过来了。海德格尔这里的真与伪,同样是颠覆性的拆解。用海德格尔并不喜欢的话来说,这是一个思想构境中真假辩证法。

2. 认识论—本体论→存在论:世中存在者的交道性“是其所是”

其实,从上述的讨论中我们已经可以看出,青年海德格尔诠释亚里士多德新的

①③⑤ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第105—106页。参见 Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 378, 379.

② 《列宁全集》(中文第2版)第55卷,第186页。

④ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第107页。这里的着重号为本书作者所加。

真理观的核心,是将过去人们符合论中的客观神目观式的真实指认为交道性制品之存在性采集。用马克思的话语来表述,即是说我们并不是像旧唯物主义那样以为,人可以直接反映和认知对象的客观属性,而只能是认识我们通过实践作用于外部客观对象的历史性结果。所以,人们假以为真的“(真实存在者)并不是本真的存在和存在场(eigenes Sein und Seinsfeld),或者真实判断的有效领域,而是在其无遮蔽的被意谓存在之如何(ως)中的存在者本身”。^① 这里的 eigenes Sein 是不同于存在者的交道性存在。而 Seinsfeld(存在场)一词的出现是值得注意的,它倒是很接近我曾经使用过的**实践场**一词。^② 物(Ding)是在为(für)人的存在之“无遮蔽的‘作为什么’(unverhüllte ‘Als-Was’)”中被招唤到场的,可是这种**在场性**却在其“感性”外观中遗失了,我们对现成物外观的记录和认知性符合绝不是物本身的本真的在场性存在。这是一个十分复杂的指认:传统认识论只是停留在现成物外观的记录(反映论)和符合(真理观)上,可是却无法知道这种外观背后的本真性是某物在特定交道中的“作为什么”的无遮蔽在场之存在,外观(表象)不过是对这种“作为什么”的称呼和谈论结果。并且,这种现在作为本真性存在的在场性将来还会在本有论中被否弃为第一条道路上的暴力征用。

海德格尔也晓得,他的这种对传统认识论的拆解式理解肯定会异质于所有传统观念,于是,他声称要通过亚里士多德《形而上学》等书中一些文本段落的现象学分析来具体深化自己的观点。被他点出的文本段落包括《形而上学》卷五第4章、《论灵魂》卷三第5章以下、《解释篇》、《形而上学》卷四第29章,特别是《形而上学》卷八第10章。

在前面对亚里士多德的伦理学进行拆解分析时,青年海德格尔已经提出,心灵的本质是**询问**(Vernehmen),询问即是通过理智获得真理的途径。在此,他进一步指认到,询问的构境意义是“一般地使某种定向的‘与……打交道’的何所向成为可能,并且预先确定这种何所向的东西”。^③ 询问首先不是**主观构境**,而是对交道中的先行的何所向之**功用之要**。在本质上,询问是**存在的勒令**。所以,

询问作为一种对一切的支配能力(Verfügenkönnen darüber)把一切置放(stellten)出来,而且就像光的方式(wie das Licht)。根本上,νοῦς(奴斯、心灵)给出视野,给出一个东西(Etwas),给出一个“此”(Da)。νοῦς作为在其具体实行中的人的特性(ἰδίοῦ Τοῦ ἀνθρώπου)而存在,作为ἐνεργεῖα(实现)——作为运作(它自己的运作)——而存在,这就意味着给

①③ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第106、107页。

② 参见拙文:《社会实践场:实践本体论框架中社会存在的微观现实基础》,载《江海学刊》1988年第5期。

出视野,总是以具体的交道方式(Weise des konkreten Umgangs),在一种定向、制作、处理、规定(Ausrichten, Herstellen, Behandeln, Bestimmen)中给出视野。^①

这是一段关于传统认识论自身无意识的本质的非常精深的表述。海德格尔是想说明,作为询问的理智像一种光照,以对一切交道之物的支配能力(培根的征服自然后的“拷问”)照亮这个周围世界,给出一个交道之物(存在者),给出这个非本己的事物在此出场的时间与空间,给出一个我们得以看到它的世界性视野。其实,这也就是我所说的功用场境和主观构境的成因。这个视野,即是交道性关涉中我们给存在者的存在定向(何所向)、制作(“什么”)、处理和规定(应招到场)中建构起来的看见。所以,让我们看见的视野,只能是“交道之揭示(Umgangserhellung)”。这就是被遮蔽起来的传统表象认识论的真相。我个人还有一个看法,海德格尔这里的分析是将隐匿在马克思的总体实践逻辑中的认识论机制真正透视性地破解和说明了。这是值得我们认真深思的东西。固然,这是海德格尔以后在本有论中批判和否定的内容。有所不同的地方,是马克思的社会认识论基础已经是现代性的工业塑形和复杂经济关系构序,因此,马克思比海德格尔具有更彻底的现实历史性。当然,这也是海德格尔自觉拒斥的。

海德格尔进一步深刻地指出,在询问中成境的“让人看见……”(Sehenlassen von ...),“总是质朴地预先给出对象的外观”,但是,这个我们看见的外观已经是交道性塑形的结果,而非事物本己性(“物物着”)的东西。所以,我们所面对的对象性(gegenständlich)之物(Ding),只是在无遮蔽的“作什么的规定性”(Als-Was-Bestimmungen)中出场的存在者(即 Sache)之误认。因为,基于外观的对象性表象认识论,恰恰遗忘了外观本身是由交道建构塑形的。

正如手上的一件工具(Werkzeug)首先是在生产活动(Werk-Zeugen)中获得其本真存在(eigentliches Sein)的,同样的,对象的外观也只有通过 νοῦς(奴斯、心灵)、并且‘在’ νοῦς‘之中’才能作为它的何所向进入视野中,才能显示外观。”^②

① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第107—108页。中译文将 Vernehmen 译作“觉悟”,我改译为“质询”。参见 Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 381.

② [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第109页。参见 Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 382.

这简直就是接着马克思往下说的历史唯物主义话语！海德格尔想说，工具一类存在者，比如后来他常提及的锤子，其功能性存在的本真性恰恰是在生产劳作活动中获得的，知其何所向，才可能知其外观的缘起基础。锤子的顺手和在敲打中的重力机制是它外观的本真性。不过我觉得，海德格尔此处的分析道理基本是对的，可也存在一定的问题。因为，这里所讲的对象性外观其实有两种情况：一是自然物在交道性活动中被塑形为对人有用的存在者，其被改变的无遮蔽的外观已经异质于它原本的隐匿存在；二是生产工具开始可能会在第一种意义（如石器工具）上出场，但越往后走，工具就越成为完全的重构之物，因为它本身就没有自然意义上的隐匿的原初（如我现在正在使用的微软 WORD 中的写作工具），所以它的外观就是交道关系结构本身的结晶。海德格尔却将二者混同起来了，这个关于工具的例子正好不合适。

在这个意义上，海德格尔指认出，一个对象和区域要成为可认知的东西，那它在“来源”上“自始就必须是一个可支配的无遮蔽的存在（als unverhülltes verfügbar Sein）”。认识论对象的成立前提是，对象必须是一个可支配、可控制的被征服事物，也由于这种先行的支配和统治，事物将表现为被解蔽的存在。解蔽是表象出来的条件。这样，所谓纯粹观察性的理解，“只是把一个存在者带入保真之中，这个存在者及其‘来源’是这样存在的，即：它必然地始终是其所是”（was es ist）。^① 这里的“真”是交道之真，对象是在交道结构中“是其所是”。请一定注意，这里的“是其所是”（was es ist）并非物自身本有的存有（Seyn）状态，而实际上是人在交道性活动中强加于事物的“是”（ist → Sein）。这是《存在与时间》中那个“是”（存在）的真正缘起处。所以海德格尔说，这种“是”对于交道之物来说，是第二性的构成性（konstitutiv）的本真性。逻各斯之保真，恰恰是这种第二性的本真性，它的特征就是“在它们最本己的意义上作为为……的（-für）ἀρχή（本原）”，“何所为（Wofür）作为这些 ἀρχή（本原）的有待规定的何所为一道进入保真之中”。^② 交道物的本原就是为了……什么的何所为，说穿了，就是为了人的利益和需要是周围世界中存在者唯一合法存在的本质。由此，所谓操持的环顾（世界），

把人类生命与自身的交道的何所向以及这种在本己存在中的交道的怎样（Wie）带入保真之中，这种交道乃是 πρᾶξις（行动、实践），即：在并非制作性的、而是向来仅仅行动性的（handelnd）交道的怎样（Wie）中对自身的处理。φρόνησις（操持的环顾）乃是一种交道之揭示（Umgangserhell-

①② [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社 2004 年版，第 109、110 页。参见 Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 382.

lung),它使生命在其**存在**中共同到时。^①

交道就是实践,这是海德格尔通过诠释亚里士多德的文本与马克思的无意识链接。说到这里,海德格尔掩饰不住得意地讲到,根据这种对亚里士多德文本的具体现象学阐释,已经从根本上说明了我们在身边所遭遇的存在者(对象)是如何在交道性实践之上的环顾中被建构起来的。自身被建构的机制之提示,是现象学的法宝。更有意思的是,海德格尔将这个存在者解释为一种“瞬间”(καίρως)生成和“契机”。这意思是说,世界之中的存在者并非人们在自然状态中看起来那种独立的自在,它总是在具体的交道性操持和处理中“是其所是”。并且,“行动着的和照料的(fürsorglich)处理始终是一种在与世界的有所操持和交道之怎样(Wie des besorgenden Umgangs)中的具体处理”,一下子看到(“通达”)存在者的“具体情境”(konkrete Situation),正是由“确定的何所往(Wozu)的提供中、在对‘现在’(Jetzt)的把握以及对怎样(Wie)的预先勾勒”共同建构和瞬间突现的。^②这总是一个当下突现的场境存在,这也是“一定的被看见的具体情境”(bestimmt gesehene konkrete Situation)的真正隐性基础。有如那个一下子(瞬间)被海德格尔和教室中学生们看到的讲台,山民与黑人看不到讲台,恰恰因为他们没有通达讲台的交道性怎样,因此,他们无法瞬间突现“讲台”的场境存在。“瞬间”(καίρως)+情境(Situation),这也正是我所谓主观思想**构境论**的本质。海德格尔还有一个有趣的说法,他认为,人们通常喜欢说的某物已经存在或者**尚未**(noch nicht)这样那样存在。其实,这是指一个事物作为“无遮蔽和可支配的存在者”,“作为‘尚未这样那样(noch nicht das und das)’而且作为一种操持的何所向(Worauf eines Besorgens),它同时已经是这样那样,作为一种具体的交道之准备状态(Umgangsbereitschaft)何所向[这种交道之准备状态的构成性揭示(konstitutive Erhellung)是照料的环顾决定的]”。^③这是一个新的维度,人们判断一个事物存在中的**成熟度**的标尺实际上来自于交道性的操持期望,而非本有的自然。海德格尔这里的说明,会让人想起布洛赫^④的“尚未

①②③ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第110页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 383.

④ 布洛赫(Ernst Bloch, 1885—1977):德国著名西方马克思主义哲学家。1905年进入慕尼黑大学学习心理学。1907年去乌兹堡大学(Würzburg)学习哲学、物理学和音乐。1907年写下重要手稿《论“尚未”范畴》(*über die Kategorie Noch-Nicht*)。于1908年转学到柏林,跟从著名的哲学家、社会学家西米尔(Georg Simmel)学习。1918年发表《乌托邦精神》(*Geist der Utopie*)。1921年发表《革命神学家托马斯·闵采尔》(*Thomas Münzer als Theology der Revolution*)一书。1938—1949年远渡美国,在那里写下了《希望的原理》这部成熟时期的代表作的大部分。1949年回到德意志民主共和国。1951年,布洛赫的黑格尔研究的德文本以《主体—客体:评黑格尔》(*Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel*)为题在东柏林发表。1954—1955年,长达1800页的《希望的原理》(*Das Prinzip Hoffnung*)前两卷在东柏林出版,布洛赫成为德意志民主共和国公认的著名哲学家,获得了国家奖章,并成为德意志民主共和国科学院院士。1961年接受图宾根大学的邀请,任客座教授直到去世。

本体论”(Noch-Nicht Ontologie)。海德格尔将布洛赫作为人的本质的希望规定为交道的“准备何所向”，所以，人与物存在的“尚未”和“已经”都不过是这种准备的程度而已。这是一个很有趣的解释。它有可能会改写人性潜能论的实质。

于是，在海德格尔看来，

λήθεια πρακτική(行动的真理、实践的真理)无非就是实际生命(在其与自身的决定性的交道之准备状态的怎样中的实际生命)的总是无遮掩的完全瞬间(Augenblick),而且是在一种与恰好遭遇的(begegnenden)世界的实际的操持关联(Besorgensbezug)范围内。φρόνησις(操持的环顾)乃是指令性的(epitaktisch),它在具有人们必须操持的东西的特征中给出存在者,它在这个角度带来、并且保持着每一个瞬间之规定性[即当下的怎样(Wie)、何所往(Wozu)、在何种程度上(Inwieweit)以及为何之故(Warum)]。作为指令性的揭示,它把交道带入“为……的准备”(Bereitschaft zu …)、“向……爆发“(Losbrechen auf…)的基本态度。^①

之所以引述了海德格尔这么长的一段文本,原因是它太重要的了。我甚至认为,康德所说的“向自然立法”和马克思所说的生产劳动之上的“周围世界”中的所有深意都在这里被直白地揭露了。把这里的東西译成我们的白话,即是说,在我们遭遇的这个交道性世界之中,一切存在者的存在都是**实践性**的东西,物与人都是只是在它们处于这个世界中已经先行的操持关联结构中遭遇和出场,这种遭遇在作为实际生命存在制造出来的操持的环顾中,总是以完全无遮蔽的瞬间(Augenblick)被建构(物性场存在)、被构境,这每一个瞬间的规定都以**主体的存在要求**而塑形为一个一定的怎样(Wie)、一定的方向(Wozu)、一定的程度(Inwieweit)、一定的缘故(Warum)。海德格尔在此文中8次使用 Augenblick 一词。在这里,先行的操持的环顾是强制性的、暴力性的指令,它让所有存在者在**人所需要的状态**中被“给出”,存在者只能在这种被迫性的给出中为了人的利益和善恶而生成(“爆发”)。所以,海德格尔说:“对于这个存在者本身以及关于其意义结构的可能突现而言,制作(Herstellen)运动作为范例被带入先行具有之中”。^②在此,那个抽象的交道直接回落到制作,制作在现代性的马克思那里则叫**劳动生产**。

自然物是如此,交道建构物是如此,人自身也是如此,无一例外。其一,一切存在物从本原上看,“仅仅在与瞬间的具体关联状态(konkrete Bezogenheit)中才成其所是;它在被看见存在和被把握存在(Gesehen—und Ergreifensein)中在此存在,

^{①②} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第111页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 384.

在瞬间中并且为瞬间而在此存在(ist da)”。一切非本有,只是在交道性世界关涉中,“根据与……的关联存在、关系的何所向、实行的怎样(des Bezogenseins auf, des Worauf des Bezugs, des We des Vollzugs)”,事物(Sache)才在一定的关联契机中被突现为存在,瞬间是操持结构的建构性场境^①。存在不是误认中的物性实存,而是在周围关涉链中的突现场境。这是构境论的基础。其二,人的生命也在操持的环顾之中得以实现,“在环顾中,生命在一种交道之何所交的具体怎样(Wie)中在此存在(Dasein)”^②。人的生命存在即交道性构境,生存即实际性存在的此在。这就是过去被误认为本体论中真正应该面对的问题,人们误认为是存在本原的东西其实是生命存在之交道制造的结果。伪本体论的真相是存在论!

所以,海德格尔透视性地指出,生命的实际性存在论特征(ontologisch charakterisiert)是在“另一种存在和本真存在(anderes und eigentliches Sein)的否定性把握(negierender Gegeninhalt)中得到实现的”。^③然而,什么是另一种本真性的存在?海德格尔在此并没有告诉我们,那时他还没有存有和本有的概念。但是,他直接指认了存在论和存在特征的反面性!海德格尔说,存在之所以是非本真的,还因为生命存在“这个存在者本身以及关于其意义结构的可能突现而言,制作(Herstellen)运动作为范畴被带入先行具有之中。存在是完成了的存在(Fertigsein),在这种存在中,运动已经达到其终点”。^④前面我们已经知道,范畴在海德格尔这里并非主观性的东西,而是一种客观的塑形方式。制作运动即动态中的“生产”,它是存在的先行基础。说实话,海德格尔这里的话实在难解,对此我有两种不同的构境尝试:第一种构境可能是,人与物作存在者,它遗忘了自己是一个在先行的制作中已经完成了的东西,当它们作为对象性的现成存在者显现时,它被生成的运动还没有开始就已经终结了。所以海德格尔说,运动即“通向……途中”(βάδιαις εις τέλος, Unterwegssein zu),“按其意义来看都是一种尚未达到,即尚未达到(nicht Erreichthaben)其何所向;它恰恰作为一种‘走向……’(Zugehen darauf)而存在:学习、行走、房屋建造”。^⑤海德格尔所举的这三个实例都是正在进行的有方向的关涉过程,哲学之思的学习活动、不是散步的走向某个目的行走以及建造一幢房屋的劳作过程。可是,人们在表象性认识论的图景中往往只看到一个人已有的学识、已经到达的目标和现成的房屋,在这些存在者中,生成它的运动已经终止。第二种构境可能中,我假设海德格尔会更深刻一些:他这里的话,听起来像是胡扯,主要因为他还

①②③④ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第113、111—112页。中译文有改动。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 384, 385.

⑤ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第113页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 386.

没有生成自己的本有思想,如果换成他后来的表述就会是:存在不是本有,在先行的制作中,暴力性存在的开始而另一种本有则已经死亡了。在这里,我们能隐约看到他对存在本身的否定性反思。再用通俗的话来解释,即是说人与物都是在功用性的状态中入世的,而人与物的原初状态在入世中就已经死亡了。这倒真可能是拉康伪自我一伪主体观点的背后缘起。当然,我更倾向于第一种再构境。

有趣的是,只是到这里,海德格尔才开始真正直接解读亚里士多德的文本。怎样解读?你一看就知道了。

3. 纯粹理解的生成:基始性的操持之何所向的遗忘

同理,青年海德格尔领着我们从本体论到存在论的过渡必然导致传统认识论基础的根本改变。也是在这里,认识论中那种主体与客体的对象性二元对置关系,转换为依存于生命存在的交道操持结构的内居论。在对亚里士多德《形而上学》卷一第1章和第2章的说明中,海德格尔逐步阐释了这一论点。

在青年海德格尔看来,《形而上学》卷一的这两章,集中表达了如下观念:观察者所面对的现象结构并非来自外部对象,而恰恰基于生命运动的实践意向结构。这显然是针对胡塞尔的意识的意向性。“意向性的何所向和关系(Worauf und Bezug),那种决定着观察者、为何之故关联与境的交道(Warum-Zusammenhänge bestimmenden Umgangs)的现象结构[ἐπιστήμη(观察着—谈论着—证明着和规定)],这种交道的至高可能的到时过程的现象结构、把ἀρχαί(本原)带入保真之中的观察性的本真理解(eigentliches Verstehen, σοφία)的现象结构”。^①这里,海德格尔提出了三个现象结构的有序线索。一是意向性的何所向和关系,这是存在者存在的初始被给出的交道性的现象结构,这个现象结构是最基始的东西,它从根本上决定着观察者的观察、谈论和证明;二是那个瞬间突现的场境存在,交道的何所向是在一定的时间、地点、条件中被建构为存在者之在的,这个现象结构是实际发生的具体性;三是将上述的交道原本结构带入保真的本真理解的现象结构,这当然不是交道性的实践,而是把实践内化于理解的思想构境结构。这里的本真理解之本真性显然是第二本真性。海德格尔甚至认为,这种本真性的理解的存在特征对人的生命存在具有重要的“建构功效”(konstitutive Leistung)。显然,这三个比胡塞尔现象结构更复杂的构境层既不源自假想的主体对面的自在客体对象,也不来自先验的观念本质,这是一个非二元的存在一体知结构。海德格尔说,这是“一种按照特殊的批判性奠基的开端进行的对象界划”,它构成着走向纯粹理解的通道,也

^① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第114页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 387.

是人类生命存在的组建方式。我应该提醒读者，这个通过批判性奠基所达及的开端恰恰是海德格尔真正辨识出来的“第一开端”。

依海德格尔的观点，亚里士多德形而上学的真正出发点，是从人的实际生命“借以对它本己的交道方式(eigene Umgangsweise)μπειρία(经验、认识)、τέχνη(料理着—制造着的操作)作出解释的那些实际的‘看作方式’”，诸如“我们相信”、“我们以为”、“我们觉得”、“我们认为”等。^①这也就是说，通常人们的“认为”中已经内含着由原初的交道方式所决定的现象结构和逻辑构序因素。所以，康德认识论中对杂乱感性现象之加工并非发生于主观的先验构架的综合中，而是先行地发生于这种交道性地原初被给出。同理，交道性的现象结构和逻辑构序也必然规定了观察和认识的丰富性。

实际生命操持(besorgt)的是，把它的交道(恰恰也原始地包括定向和制作的交道,ursprünglich den verrichtenden, herstellenden)构成为这样一种交道，这种交道对它自身来说[总是预先被给予的支配(vorgegebene verfügt)]总是具有一种观察的丰富性。在这种观察的丰富性中，交道这何所交的“外观”(Aussehen)变得显而易见，而且并不是作为理论规定的对象，而是作为有所定向的操持(ausrichtendes Besorgen)的何所向。^②

在海德格尔这里，作为传统认识论的对象，不仅现象结构缘起于交道方式，连存在者的外观(胡塞尔所津津乐道的那个“显现”)也是由交道的何所向、何所故规定和生成的。为此，他还举了一个例子，比如疾病的“外观”，对于医生治疗这种交道性料理和操持而言，就是它“为何之故”，“这个为何之故具有一种原始的‘实践’意义(ursprünglich ‘praktische’ Sinn)”。^③实践，终于带着引号出场了。海德格尔在此文中近20次使用了praktische一词。显然，海德格尔对实践概念的使用是有所保留的。我觉得，海德格尔这里的观点，不仅颠覆了全部传统认识论表象逻辑，也无疑从根本上颠覆了胡塞尔的现象学基本逻辑构境的结构。

可是，海德格尔说，也正是在观察的丰富性趋向中，实际生命不得不更加投入和专注观察本身，也就渐渐放弃(遗忘)了交道性的操持中的何所交，而自我生成“单纯观察的何所向”。在马克思的话语中，这会是体力劳动与脑力劳动的历史性分离。在海德格尔眼里，这其实是那些理想化不粘带俗物的纯粹(绝对)理念形态及其观念场境独立发生的真正途径。“外观是根据其规定着对象本身之什么(Was

①②③ [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社2004年版，第115—117页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 388.

des Gegenstandes)的为何之故的联系(Warumbeziehung)而被看待和阐明的。关涉趋向(Sorgenstendenz)把自身置入观察本身中。这种观察成为一种独立的交道(eigenständiger Umgang),并且成为一种独特的操持(Besorgnis)的何所向”。^①于是,这就出现了两种截然不同的交道和操持:一是作为生命存在基始生成世界的实践性的交道,这个方面逐渐地为人所遗忘。只是马克思在1845年春天才第一次真正想到这个“实践”。二是逐渐放弃实践交道活动的何所向这一存在根据,自然导致“观察”自我独立化为一种纯粹理解的交道和操持。正是这个后者,则是形而上学学术主观交道场之发生。这也就是说,康德和胡塞尔的先验革命,都是建立在这种对更基始的实践交道活动的何所向这一存在根据的遗忘之上的。

海德格尔指认出,亚里士多德正是将从事纯粹理解的人称之为“真正理解者”,这些人其实就是形而之上的哲学家。不同于劳动者的专业知识分子。他们不再着眼于使存在者是其所是的实践性的交道与操持,而关心于那些存在者可能被带向现成对象性(有形之器)的形而上(道)的“终极角度(letzter Hinsicht)”。

纯粹的理解(reines Verstehen)由于摆脱了操持性(Besorgnis)交道而具有了它具体的实行可能性,这种实行可能性就是生命从其基本倾向之一的角度获得一种逗留(Aufenthalt)的怎样(Wie)。θεωρεῖν(考察和直观)乃是生命所具有的最纯粹的运动。因此它就是某种“神性的东西(Göttliches)”。^②

其实,这是海德格尔在解释康德的纯粹理性、黑格尔的绝对精神、胡塞尔的先验直观之类东西的真正缘起。正是因为摆脱了实践性的交道和操持,人们才有可能从具体的存在者(形下之器)逗留中走向抽象的形而上学。这个逗留(Aufenthalt)恰恰是存在者的成因。这样,人们才有可能以一种特殊的不在交道世界之中的“逗留”里直观和思考“最高存在特征”。海德格尔指认说,这也就是神的起源!依海德格尔的看法,在亚里士多德那里,“神性观念并非形成于某个在基本宗教经验中获得的对象性之物的阐明;而毋宁说,神性之物乃是一个表示最高存在特征(der höchste Seinscharakter)的术语,而最高存在特征是对受动存在者(Bewegtsehenden)的理念的存在论彻底化(ontologische Radikalisierung)中得出

^{①②} [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第116—117页。参见Gesamtausgabe, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 388.

来的”。^① 这是一段重要的表述。神的本质就是那个没有出场的人类主体的最高存在(绝对本质的抽象),它的被误认的偶像物就是最高的大写的存在者。海德格尔显然比费尔巴哈深刻,在后者那里,他只是将上帝的本质视作人的感性自然类关系的颠倒,他根本看不到人的主体存在之暴力。由于“神性之物”摆脱了交道和操持之中任何“情绪性的关联”,所以它在纯粹的运动中始失却了具体的欲望和感性、激情和冲动、爱与恨,故而才有非人的神目观至真和至善、至美。

令我们惊奇的是,曾是天主教徒的海德格尔就是这样解释宗教的起源的。正因为他看得太清楚了,故而无法迷入。海德格尔认为:“决定性的存在的先行具有,运动中的存在者以及对这个存在者的确定的存在学阐明,乃是那些存在学基本结构的动机来源。”正是这些存在学的基本结构决定了“基督教意义上的神性存在[*actus purus*(纯粹行为)];内在神性的生命(三位一体^②);此外还有上帝与人的存在关系以及人本身特有的存在意义”。^③在他看来,基督教神学和受其影响的思辨哲学,甚至那些仍然在这种关系中生成的人学,都是“以那些借得的、与其本己的存在区域格格不入的范畴在说话”。^④神奇的话语吧。

在文本解读的最后一部分,是海德格尔对亚里士多德《物理学》卷一、卷二、卷三第1—3章等文本段落的分析。海德格尔认为,在亚里士多德的“物理学”研究中,他将其定位为ἀρχή(本原)的研究。但是,本原研究不是传统本体论中的那种“何者第一性”的基始问题,而是“通道之研究”(Zugangsforschung),即存在者的功用实存的从何而来(Vonworaus)。本原即通道。但是,

对于操持着有所定向的交道及其环顾来说,存在者的ἀρχή(本原)并不在此存在(*nicht Da*);操持(Besorgnis)存活于其他角度,存活于那些首先遭遇的交道世界为指向的角度中。在实际生命有所操持的交道的视野内,存在者本身的“从何而来”是遮蔽着的。^⑤

这是说,在交道性操持的视野中,存在者的“本原”(从何而来的通道)恰恰是被遮蔽的。因此,真正的本原的研究并非是要讨论现成对象的“何者第一性”,而是要找到这种本原生成的通道,自觉地发现决定性的“先行具有”(Vorhabe)和“先行把握”(Vorgriff)。这还是现象学的把戏。先行具有即是存在者得以被给出的塑形和

①③④⑤ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第116—117、118页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 389, 388.

② 在基督教中,把圣父、圣子、圣灵称为三位一体,这是神的三个位格,但又是一个本体和本原。

构序结构,而先行把握则是康德和胡塞尔发现的已经先在地起作用的理解构架或先验观念。

海德格尔说,亚里士多德的这种观点是批判性的追问,这种原则性的批判之间正是探究“自然”(φύσις,涌现)被有意向的存在者如何带入先行居有之中,并得到保真和原始的阐明。在这个意义上,海德格尔认为亚里士多德将爱利亚学派作为了一个批判对象,因为他们的哲学观念,即存在理论的先行把握恰恰阻碍了发现本原的通道。他们不知道,“运动之物是从这些‘从何而来’出发被看见的”,他们所面对的运动中的存在者只是一个“被称呼和谈论的对象”,这种对象的存在学结构恰恰是一个“作为之特征”(Als-charakter)中被指称的。他们并不知道,这个大写的 Als 正是对象化的 Was(存在者)的出场方式和通道。

海德格尔说:“这个存在者在范畴上始终是这种作为这个那个某物(etwas als etwas),这就是说:存在之意义原则上是**多样的**(mannifaltig,多重的)。”^①海德格尔应该是到这里,才彻底想清楚了布伦塔诺那个令他苦苦思索的存在意义的多样性问题。这个“作为”并非某种现成的自然对象**本现**,而在以人类为中心建构起来的关涉结构中作为“这个那个的某物”出场,这也使得对象的存在之意义会是由“作为”的多样性显现为多重性外观。这也就是说,我们周围世界的事物,不是对象性地自在,然后我们去观察它们本有的多样性外观,而是这些外观的多样性恰恰是由这些事物多面相地“作为”存在着的某物生成的。这才是存在者的真正“本原”和预先构成的存在论结构(ontologische Struktur)。青年海德格尔认为,在亚里士多德那里,存在与非存在、不同存在、非类似存在等不同的存在意义,“在范畴上不能得到把握”,存在的意义只能依存于对存在者的“可动用性”(Verfügbarkeit)这种“原始的和终极的结构”(ursprüngliche und letzte Struktur)。^②这个 Verfügbarkeit 概念是极其重要的,可动用,或者可支配恰恰是存在者“作为”什么出场的奴役本质。在本文中,海德格尔一共 3 次使用 Verfügbarkeit 一词。请注意,以后海德格尔会进一步说明,Als 之在场即是 φύσις,这也是**解蔽**的基础,由此,则有**真理**的概念。理性之光亮处,本有远去和归隐。这是后话。

于是,范畴的本源并不在观念性的逻各斯之中,也不是从对象性的“物”(Ding)中被解读出来的,它们不过是“对一定的外观相关的(bestimmt *aussehensmäßig*)、保持在先行具有中的对象区域(即那些人们在定向中可操持的交道对象的对象区

①② [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社 2004 年版,第 120、122 页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 393.

域)的一种特定称呼的基本方式”。^① 它们之所以是可称呼的,也因之于它们“作为什么之特征”(Als was Charakter)所生成。Als 生成 Was。由此海德格尔说:“存在的意义原始地是被制作之存在(Hergestelltsein)。这个存在者在其所是中原初地仅仅为制作性交道而在此存在。”^② 这是指认存在与制作的原始关系。就像马克思指认社会存在与物质生活资料的生产与再生产的关系一样。例如,胡塞尔在现象学还原中让我们所看到的那个房屋,其存在就是“作为被建造存在的存在”,存在与制作相关,我们遭遇的房屋的外观,实际上只是“交道对象的外观显现方式和遭遇方式(使对象在其丰富的周围世界的意蕴状态中呈现出来的方式:房屋的舒适的、美观的、有良好布置和照明的存在)”。^③ 胡塞尔的问题恰恰在于将这种被制作出来的外观当成了自然状态,所以,还原将会是一个幻象。

我认为,海德格尔写于1922年的《那托普报告》,是他一生中重要的学术文本之一,按照我的构境线索,它是与《存在与时间》和《哲学论稿——自本有而来》并列为他最伟大的三个经典文本。这一文本初始思境的重现对于全面理解海德格尔哲学是极为重要的一步。



作者(左一)与海德格尔长子夫妇和孙女夫妇在小木屋起居室

①②③ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第124、125页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005. S. 395.

第五章

“人”与此在：实际性的解释学

《那托普报告》寄出后，青年海德格尔不久就收到了马堡大学的聘书。^① 1923年夏天，青年海德格尔在弗莱堡作了自己早期弗莱堡时期中最后一个讲座报告。这个告别性的讲座就是本章所要讨论的《存在论：实际性的解释学》(Ontologie: Hermeneutik der Faktizität)^②。由于是面向学生的公开课堂，所以，我们会发现海德格尔从《那托普报告》那种深入思考重新浮现回当下学术治安场的种种话题域，原来那种直接的批判性否定和原创性反思被交织性的弱表现性吃力辨识所取代。不过，通过本讲稿的插入页和思之边注，我们还是可以看到一个复式思想构境层。^③ 依我的认识，青年海德格尔在这个讲座中只做了一件事，让学生们知道他在《那托普报告》中已经完成的一个重要工作：解构传统本体论，以批判性的实际性此在生存取代对象性世界本原的基始探究。

第一节 对象性本体论之解构

其实，通过上面我们对《那托普报告》的讨论，我们已经看到青年海德格尔在这份并不打算公开的文本中从打开了的解释学处境回落到交道性为基础的多重世界

① 依海德格尔的说法，他是1903年6月18日收到马堡大学的聘书。

② 此讲稿收录于《海德格尔全集》第63卷，美因河畔法兰克福，1988年。中译文参见[德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版。

③ 在海德格尔的众多文本中，此讲座手稿是他早期比较注重文稿之一，因为他对其进行过仔细的文本重读和思境重构，留下了众多边注和插页，其中多为对课堂公开讨论尺度和深度的评论，其中不乏他认为不易公开的言说，但他已经意识到构境意蕴。在这一点上，全集编辑将其指认为讲座的“概要”是不准确的。但需要肯定的地方是，此文本的编者用脚注的方式保留了边注的独立位置，这一点，显然高明于全集第61卷《亚里士多德的现象学解释》的编者。因为在后者那里，他竟然自作聪明地将边注插入到文本中去了。参见[德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，德文版编者后记，第116页。另外，这一讲座手稿目前的文字印刷版，已经部分带有所说的拟文本性，因为编者竟然将学生的课堂笔记直接编入了海德格尔手稿的缺失之处，这种做法，比之于我们前面看到的海德格尔1919年战时学期的“哲学的观念与世界观问题”中将布莱希特笔记作独立附录式处理，显然不是高明之举。固然这已经是编辑在多种课堂笔记的比较核实之后的慎举。

中,并且,他已经成功地区分了存在与存在者,也从本体论过渡到存在论,从对象性认识论转到关涉性的内居论。然而,一旦海德格尔站在公开的课堂上,他却不得不退回到公共讨论域与当下占统治地位的学术权力话语进行辩论,他不得不使用在《那托普报告》中不需要操持的那些令人生厌的概念和传统论说模式,他不得不在传统的本体论框架之中从事解构工作,好让此在生存的存在论从中被重新阐释出来。用我的话来说,就是用旧的逻辑构件塑造成新的思想之境。于是,那个真实的交道性世界就再为较为抽象的实际性生活所替代,实践释义学弱化为生活解释学。可是,这里最重要的进步则是此在存在论的突显。相对于《那托普报告》,此讲座的表现性显然被减弱了许多。

1. 一个先行的文献说明与评价

当一个读者第一次阅读此讲座文本的时候,如果他并不首先仔细地阅读德文原著的编者后记的话,一个严重的拟文本^①幻象肯定会发生:人们会将文本所呈现的一切都假定为是海德格尔的东西。如同人们从中文第一版的《马克思恩格斯全集》第三卷中阅读《德意志意识形态》一书时发生的一样,把经过阿多拉茨基^②删节编改过的东西直接认定为马克思恩格斯的原初文本,这一幻象式的伪构境竟然被反复重构了近半个世纪。这是一个假象。目前收入《海德格尔全集》第63卷的这个《存在论:实际性的解释学》,在我看来,是比较典型的带有拟文本性的被建构物。为什么这样说?我们可以来看一下文本自身中的“被编辑”要素。

首先我们看到,目前海德格尔这一讲座在全集出版后的文本结构分为两个部分,每一部分四章各十三节,每一章节都是与内容相一致的标题,似乎是一个形式完美的叙述结构。可事实却是,海德格尔的原稿除去讲座名称之外,在全部手稿中一共只有区区几个标题:一是“序言”;二是“实际性的观念与‘人’的概念”;三是“对(手稿)第4页的补充。实际性的观念和人的概念”,这是一个没有在课堂讲授的插入部分;四是“情境的解释学”;五是“增补:辩证法”;六是“关于第9页——概述”;

^① 所谓拟文本,是我在《回到列宁》一书中对列宁的读书批注被再编辑重建过程的指认,这种阅读批注“在文本的原初意义上,它实际上又是不存在的。通常,拟文本本身被编辑、排版和印刷成可视文本的过程,就已经是一种对象化式的文字重组和阅读空间的再构境”。参见拙著:《回到列宁——关于“哲学笔记”的一种后文本学解读》,江苏人民出版社2007年版,第130—132页。在本书中,我将拟文本的外延再扩大了一些,它泛指一切由编辑拟造和重建的文本生产。

^② 弗·维·阿多拉茨基(В. В. АДОРАТСКИЙ, 1878—1945):苏联著名的马克思主义文献学家。1878年生于俄国的喀山。1897年考入喀山大学,攻读法律,是列宁同专业学习的校友。1900年开始从事革命活动,1904年加入布尔什维克党,参加过1905年的总罢工,并因此流亡到国外。1905年在瑞士见到了列宁。此后,他开始承担列宁委托的许多重要的马克思主义文献学研究任务。曾任俄罗斯苏维埃联邦社会主义共和国国家档案馆馆长和中央档案局副局长。

七是“意蕴的分析”。也就是说,除去上述简要的标题,目前这一印刷文本中的全部其他文本结构和章节标题都是编辑者根据自己对讲座的理解逐一分别制造并附加的!这挺像某些苏联、东欧马列主义编译专家的做法。实际上,对于学术版的全集来说,这是完全不必要的,因为这会严重阻断我们直接靠近海德格尔讲座的现场建构整体和原始构境。对并不认真考察编辑说明的读者,更会导致错误的“指引”。这正是海德格尔在本讲座中对“哲学”所进行批判的东西。如前所述,海德格尔全集第61卷的编辑也存在类似的问题。

其次,目前作为汉译文本附录的“插入和增补”的十二个插页的标题倒都是海德格尔所给出的,可是插页中“关于××节”的标注却又是英译者给出的。人们的逻辑构序冲动是如此暴烈,以致于使此文本成为一个多重混合式的文本建构物。

再次,最重要的文本事件莫过于对海德格尔此文本两处手稿遗失后的他人笔记替补物。第一处是海德格尔在手稿第14页用括号标注出“参见手稿第14页的插入部分”,但在现存手稿中并没有这一内容,热心的编辑者就找来当时的学生听课笔记的相关内容作为直接替代物,所以现在被编为第二部分第一章的两节内容(中译文为第72—81页)以及讲稿的最后两页(中译文第101—104页),这些内容并不是海德格尔的原本手稿,而是他人的听课记录。我们都知道,课堂笔记是绝不可能完全等同于讲课者的讲稿和现场讲授的,这种东西至多可以作为相关内容的参考文献,但绝不能将笔记直接作为手稿的同质内容。这种做法在文献学上是不足取的,因为它会造成严重的文本语境混乱。我觉得,其他全集编辑者在面对这一文献事件时的处理方式倒是可取的,即将相关笔记作为附录,读者可以参考课堂笔记以自行体知海德格尔的教学情境。比如在全集第56/57卷中“1919年战时补救学期讲座”文本后所附的布莱希特笔记^①、全集第14卷《时间与存在》中所附古佐尼博士的讨论课记录^②都是如此。

这些重要的拟文本事件,都是我们在精读这一文献时必须要注意甄别的问题。否则,文本解读就会发生不必要的假想误认。

另外,根据编辑者的说明,海德格尔这一讲座文本是“用德文的哥特体写在长为19厘米的四开纸上,正文始终放在左边,添加和增补的内容放在右边”。^③

在全部的文本讨论开始之前,我必须要说一下自己对这一文本的基本评估。在英文版译者的后记中,约翰·凡·布兰将此文指认为“一打未完成的而且常常是非常粗糙的讲义笔记”^④,在他看来,这不是一本“书”,而不过是《存在与时间》的一

① [德]布莱希特:《〈哲学观念与世界观问题〉笔记》,中译文参见《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第15—20页。

② 参见[德]海德格尔:《面向思的事情》,陈小文、孙周兴译,商务印书馆1996年版,第26—57页。

③④ 参见《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,德文版编辑说明,第115—127页。

个不成形的笔记罢了。我不能赞同这种具有目的论色彩的观点。在我看来,《存在论:实际性的解释学》这一讲座手稿,根本不是什么《存在与时间》的笔记或草稿,此时海德格尔并没有想到要去写什么大部头的书稿,《那托普报告》中已经发生的那些惊心动魄的思想激战和重要思想成果,使他无法平静下来,于是在公开的教学课堂上,如何以学生们可以接受的方式传授一些新信息,是海德格尔此时关心的思考点。当然,这一文本有了一个新的思想构境焦点——此在。如果说,在《那托普报告》中,青年海德格尔主要是说明世界之交道性存在特征,而在此,他则将一般的生命存在深化为实际性当下生存的此在。并且,实践解释学也较大尺度地浮现回学术治安场中的通识构境层。

2. 对象性本体论与此在存在论

海德格尔在1924年1月写下的关于本讲稿的评论性插页的第一条中,给出了本讲座的基本主题:“实际性—存在论—存在—当下性(Jeweiligkeit)—此在:每一个都与解释学有关。根据最切近的东西—项探讨,并且在每一特定的当下以一种解构的具体方式(destruktiv konkret jeweils)从事这些一定的(bestimmte)而又十分重要的历史(Geschichtliche)研究。”^①海德格尔在此讲座中88次使用这个特定的bestimmt一词。这种对特定具体现实性的关注在明显地加强。我们有了上述关于《那托普报告》的复境思考,阅读海德格尔此处的文本,就可以比较容易地进入到他有一定保留的构境层中:本体论解构为存在论,由当下的此在之存在去生成新的追问,而这一切都是在解释学的历史情境之中实现的。更重要的是,这种追问必须根据切近的一定的当下来进行。为什么?海德格尔明确指出,从反面说,研究具体的当下性,就是为了“防止常人秉持一种体系(System)和经过加工(runden)的哲学”占有了今天的学术场景;而从更积极的意义看,这种研究是要在“历史必然性中探索实际性(Faktizität)”。^②这里的runden一词有使……圆满、完善的意思。这是很有意味的。海德格尔对那种经过理论抽象加工的体系哲学是深恶痛绝的。Faktizität,现在成为目标关键词。海德格尔在此讲座中61次使用Faktizität一词。

关于这一讲座课程的名称,一直有一个传说,青年海德格尔本来的课程名称应该为“逻辑学”,后来因为同时开课的另一位老师的课名也叫“逻辑学”,因此海德格尔则更名为“本体论”(Ontologie)。其实,二者是一回事,因为“逻辑学”就是黑格尔之后的形而上学观念本体论。所以,青年海德格尔让Ontologie作为课程标题的时候,是打着双引号的,这个引号所指认的事情是作为本体论在场的逻辑学的自身

^{①②} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第106页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 105.

解构。对海德格尔来说,在本体论上打上解构之叉,是再合适不过的了。前述德里达对海德格尔的引号之悬置性解读,用在这里是最合适的。

青年海德格尔在课程导言(Einleitung)中,只解释了他用双引号悬置起来的本体论之后,要追问一种新的关于存在(Sein)的学说。这与传统本体论中那些“物质”、“意识”、“绝对实在”之类的对象化东西是不一样的。我们可以看到,与《那托普报告》不同之处,在于海德格尔这里的讨论时时关联于当下传统哲学讨论域、论说主题和旧有概念。这是表现性话语的一个重要特征。所以,他首先向听课的学生界定说,这里要讨论的东西不是作为一门“学院派的”(akademisch)学科的名称,比如“新经院哲学”和“现象学的经院哲学”(Scholastik)。^①这个现象学经院哲学^②一语是很阴毒的,它既在第一构境可能层中可以理解为不能将胡塞尔的现象学误解成一种经院哲学,也可以在第二种可能性中更深地、构境式地理解为,如果现象学成为一种学院派哲学,那也会是他所反对的东西。1923年7月14日,海德格尔在写给雅斯贝尔斯的信中这样谈到自己这一讲座:“这一学期我有一个小时的演讲课和三次研讨班的课(六个小时),我将书籍以及文学上的装腔作势都丢给了时间,而引来了年轻人——‘引来’的意思是严厉地抓住他们——因此他们在整个一个星期都是有‘压力的’;有些人忍受不了,……这也是我为什么不允许他们:懒惰、肤浅、欺骗和空话——特别是‘现象学’的空话的原因”。^③在海德格尔对本讲稿后来的插页中,他对现象学有这样一段私下的明显使坏的议论:“哥廷根1913年,整整一个学期,胡塞尔的学生们争论一个邮箱如何显现。人们也用这种方式谈论宗教经验。如果这就是哲学,那么我完全赞成辩证法。”^④我们可以看到,辩证法是海德格尔暗地里否定的逻各斯理性建构的东西,可是当现象学成为一种烦琐意识活动的游戏时,他宁可选择辩证法。这是海德格尔在表现性讨论域背后的真实想法。况且此时,海德格尔已经要到马堡另立山头,他必须向学生们表现出自己与胡塞尔的差异性,只是在公开场合,他说的比较含糊其辞罢了。这一说法,我们可以与本讲座第二部分关于现象学的表现性讨论作一构境论的差异性对照。

其次,青年海德格尔明确说,Ontologie这个词在现代哲学学术场域中的用法,实际上是一种对象理论(Gegenstandstheorie),这种形式上的对象理论同质于“传

①④ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第2、112页。

② 经院哲学(Scholasticism)是一种为宗教神学服务的思辨哲学。是在教会力量占绝对统治地位的欧洲中世纪时期形成、发展的哲学思想流派,由于其主要是天主教教会在经院中训练神职人员所教授的理论,故名“经院哲学”。它的积累时期主要受柏拉图思想的影响,古典时期(大发展时期)受亚里士多德思想的影响,但它并不研究自然界和现实事物,主要论证中心围绕天主教教义、信条及上帝。它反对离开教义而依靠理性和实践去认识和研究现实。

③ Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel, 1920 - 1963, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main: Klostermann; München; Zürich: Piper, 1990. S. 41. 中译文参见[德]比默尔编:《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》,李雪涛译,上海人民出版社2012年版,第129页。

统的本体论（‘形而上学’，‘Metaphysik’）”。^① 海德格尔在此讲座中 5 次使用 Metaphysik 一词。从前面的讨论中我们得知，一般性的“理论”本身就是坏东西，而二元化的对象性则更是糟糕。这个传统本体论自然是指亚里士多德以来的传统形而上学。青年海德格尔将这种对象理论与一种所谓的“狭义现象学”联结起来，这种狭义现象学的本质是意识构造对象论，所以叫“构造现象学”（Konstitution-Phänomenologie）。用我们今天的话转述一下，似乎就是唯心主义观念赋形说。为此，海德格尔在讲稿中用了斜体字标出了以下一个陈述：“正是在现象学中，一个恰当的研究观念才得以生成（*erwachsen*）。”^② 比如康德的先验构架论的经验现象座架和黑格尔的逻辑学中的物性现象建构都是如此。并且，那些相对立的唯物主义的天然本体论（*Ontologie der Natur*）、文化本体论甚至物质本体论（*materiale Ontologie*）也都是在对象意识中被构造出来的，因为，“当我们看到……的意识时，关于什么（*Wovon*），即一个存在者（*Seienden*）如此这般的对象性质，便成为可见的了”。^③ 海德格尔在这里使用的都是 *Ontologie* 这个词，但是在传统哲学的讨论域中，*Ontologie* 恰恰不是存在论，而追逐基始性本原的“何时者为第一性”的本体论。这还是那个作为什么（*als-Was*）的对象性质，所以，费尔巴哈式唯物主义的那种作为直观对象物的物质本体论也在其中。因为说到底，物质本体论只不过是下意识的意识构造现象学。在这一点上，海德格尔又与写下《关于费尔巴哈的提纲》时的马克思同向。在那里，马克思批评费尔巴哈“对对象、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解”（*der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird*）。^④ 在这个更深的意义构境层中，旧唯物主义的本质仍然是隐性唯心主义的。

青年海德格尔进一步指认，广义的现象学“包括”了追问存在的存在论，因为胡塞尔已经在思考意识构形的先前提了。可是，青年海德格尔认为，这种在现象学中已经开启的存在论思考仍然停留在意识对象性之中，因为它并没有真正弄清楚“从哪一种存在领域得到存在的决定性的并在问题中占主导地位的意义”。^⑤ 而海德格尔正是要澄清这个意识存在论背后更为基始的存在领域——此在的实际性生存（生活）领域。在他看来，对象性的本体论被遗忘的真正根据——存在者之存在，正是要通过此在实际性生存的解释学，重新生成成为追问存在的非理论（*nicht theoretisch*）思想。

这里要特别指出的一个重要文本和思想构境事件，是我们突然看不见了不久前在《那托普报告》中作为存在论基础的交道性功用场境，或者用马克思的话语说，

① 这个 *Gegenstand* 在德文中，由对面（*Gegen*）和站立（*stand*）构成，对象总是面对主体。海德格尔后来专门对此做过分析。

②③⑤ [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社 2009 年版，第 2、3 页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 2.

④ [德]马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，《论费尔巴哈》，吴达琮等译，人民出版社 1988 年版，第 83 页。

就是对象性实存得以构形的实践性活动。在这里,海德格尔开始用**存在者之存在**遮蔽了他极为深刻地揭示的**交道世界的初始性**。这与马克思 1845 年时的做法正好相反,马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中先提出了较为抽象的实践概念,但他与恩格斯很快在《德意志意识形态》一书中,从实践过渡到更加基始的物质生产。并且,这种特殊的遮蔽竟然成为一种海德格尔日后在公共表现性论说场中的常态。为什么会出现这种情况?依我的判断,原因可能有二:第一种构境可能是在学院式的形而上学公共讨论域中,海德格尔在《那托普报告》中探讨的交道世界是很难为正统学院派的观看者所理解和接受,因此它选择了更加抽象的说明;第二种构境可能是这种此岸世界的劳作活动和功用性的交道结构,正是他后来要进一步克服的存在状态的本质。在以后的本有之思境中,功用性交道(存在)本身正是被**弃让**的。所以,他必然要走一条与马克思相反的道路。

为此,海德格尔在 1924 年 1 月写下的关于本讲稿的评论性插页的第一条写道:应该“在具体的探讨上恰当地设置一个严谨而不张扬的研究计划;也就是说,根据当下获得的一种有根基(ursprünglich)的有抑制的(Verhalten)表现来做这件事”。^①“严谨而不张扬”是指将自己已经获得的新见解隐匿起来的抑制和扣留,而 ursprünglich(也可译原初的、基础性的)一语则是扎根于当下的学术治安场,而 Verhalten 一词在德文中就有屏住、忍住、抑制住和放慢、压低的意思,所谓“有抑制的表现”在这里也就是说,要用一种令大他者及其追随者都明白的方式来行事。海德格尔在此讲座中 22 次使用 Verhalten 一词。这是我看到的海德格尔自己对**表现性言说**和文本最清晰的说明。顺便说一下,中译者将这里的“研究计划”指认为《那托普报告》是不妥的。《那托普报告》恰恰是充满激情和风格张扬的文本。这里的计划就是指本讲座的有抑制的**表现性计划**。^②

青年海德格尔说,传统和今天的本体论观念的第一个错误在于:

从一开始,它的主题就是**对象的存在(Gegenstandsein)**,即:一定对象的对象性(Gegenstandlichkeit)和无差别的(indifferent)理论意义的对象,或与确定的自然科学和文化科学相关的物质对象存在(materiales Gegenstandsein),而且通过这些对象领域涵盖世界,但不是出自此在(Da-sein)和此-在的可能性(Da-seinsmöglichkeiten)。^③

对象性的存在,即在我们对面站立的东西之实在,所以,对象总是面对(für)主体的。这种东西其实是理论一般形式化的产物,不管它是观念对象还是作为感性

①③ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 105、3 页。参见 Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 3.

② 中译者的说法参见《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 105 页注 2。

物质对象的“自然”。这显然是在揭露黑格尔一类的对象物的观念建成本质。与《那托普报告》不同，海德格尔在这里几乎是每一思考点都是具体地与传统哲学话语对话。这是弱表现性话语的特点之一。在马克思《神圣家族》一书中，他也曾经意识到对象性的实质。他说，“对象是为人的存在(Gegenstand als Sein für den Menschen)，是人的对象性存在(gegenständliches Sein)”^①。青年海德格尔专门说，我们没有意识到的真相是：这种作为对象领域或者客观对象世界出现的“自然(Natur)”，其实“只能从此在、历史性(Geschichtlichkeit)中形成”。这里的客观对象世界当然不是《那托普报告》中已经指认的交道性周围世界，打上引号的“自然”当然不是真正的本有，而历史性也不是作为过去之物的历史学(Historie)，而是由此在生成的 Geschichtlichkeit。这些指认的更深构境层，我们都可以从上述《那托普报告》的讨论中获得。反过来我们会发现，对海德格尔的误识正是由于这样的有抑制的学术治安场对话一步步地加深的。

所以，本体论观念的第二个错误则正好是上述误认的后果，即“在哲学问题式(philosophische Problematik)中，阻断了走向这样一个决定性的存在者，即此在的通道，而哲学就‘是’来自于此在和为了(für)此在的”。^②在后面关于“人”的讨论中，他再一次重复说明了这个问题。我发现，Problematik 一词在此讲座中的使用开始明显减少，海德格尔在此讲座中一共只使用了4次。因为，这个取代了一般生命存在的此在(个人)是唯一能够追问存在本身的存在者，所以，关于这个此在生存的实际性的解释学，才是海德格尔要讨论的从传统本体论中转型而来的存在论。在海德格尔此讲座中，他200余次使用Dasein一词，只有6次使用了menschliches Dasein一词。这说明，Dasein开始摆脱人类的一般性，而转为对个体生命在此存在的指认。

3. 遮蔽起来的追问

以上是青年海德格尔在课堂上讲过的“导论”。可是，仔细分析文本，我们又可以在海德格尔这一讲稿正文的开端，还有一个没有公开讨论的序言(Vorwort)，为什么没有讲？我认为，这个序言更像是一个真实的自我解说。因为在其中，无意透露了此时海德格尔某些内心非表现性和非面具的东西。这里的构境层倒是与私下的学术边注和插页接近。重新体认一下这种遮蔽和归隐起来的思想构境，是很有意思的。这个“导论”和“序言”的存在也说明海德格尔对此文本有公开发表的打算。

^① 《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第52页。中译文有较大改动，原译文将Gegenstand, gegenständliches译成“实物”，应该译为“对象”或“对象性”。

^② [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第3页。

在序言的开始,青年海德格尔就区分了两种问题:一是“‘常人’(man)道听途说和从书本中读到并带着深思的表情来设置的通常的‘问题’(Problem)”。海德格尔在此讲座中 92 次使用这个字首字母小写的 man(“常人”),并开始独创名词化的 Man。海德格尔在此讲座中 28 次使用 Man 一词。海德格尔总是如此尖刻,他将人们通常在传统哲学中面对的从概念到概念的理论研究问题视为没有深思的学术空谈,这种指向对象的抽象的、一般性的“什么”(Was)问题,通常也会以虚假的现成东西为答案。就像我们现在在马列主义公共课中事先定好标准答案和要点的“物质是什么?”、“辩证法是什么?”之类的不能答错的问题。虽然,这种被学术大他者认可的表演性学术研究问题带有“深思的表情”,但却无沉思的内容。我们不知道,这是否也包括海德格尔自己曾经写下的那些“尽义务”的东西。二是青年海德格尔自己提出的追问(Fragen)。“追问形成于所探讨的‘事物’(Sache),而事物只是看到的此(Da)。”^①在前面的讨论中,我们看到海德格尔已经区分了被假定为自在的 Ding 和与人相关的 Sache。在此讲座中,海德格尔 16 次使用 Sache 一词。Sache 一词在德文中同时有某物、事情和情况之义,但海德格尔将其用引号标注起来,是让它突现于胡塞尔现象学中的非现成的生成事件构境中,疑问不来自现成的抽象对象物(Ding),而是缘起于事物(Sache)发生之特定时刻特定地点的 Da。凡事物、事情一定有“此”。这个“Da”在德文中既是“此处”、“此时”,也是“那里”、“那时”。这个 Da 被海德格尔突显为一个思之前提,它的思想渊会远自黑格尔的具体性定在(Dasein),也会联结到马克思致安年柯夫^②书信中的那十几个“一定的”(bestimmt)历史存在,当然,更直接的思想构境基础是克尔凯郭尔新人本主义的“那个个人”。海德格尔在此讲座中共计 44 次使用这个专门标识出来的“Da”,但有的时候,这个“Da”常常是由短线连接其他词在场的,如 Da-sein(此-在),Da-bei(此-近处),Da-Charakter(此-性质)等。其实,这个此之追问即是从具体的怎样(Wie)和打开出发的。阿多诺说,海德格尔是“鸚鵡学舌似地模仿克尔凯郭尔一样——真理就是提问者的存在(die Existenz des Fragenden sei jene Wahrheit)”^③,此语有道理,但理解

① [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 5 页。中译者在此将 Fragen 一词译作“疑问”,在德文中,Fragen 有疑惑之意,但海德格尔在此的使用是对人们自以为自明的东西的再质询,所以传统中已经通译为“追问”似乎更恰当一些。——本书作者。

② 安年柯夫(Pavel Vasilievich Annenkov, 1813—1887):当时是布鲁塞尔共产主义通讯委员会驻巴黎的通讯员。他在巴黎看了蒲鲁东的《贫困的哲学》一书后,于 1846 年 11 月 1 日写信给马克思,谈了自己对这本书的看法,并征求马克思的意见。由于书商的拖延,马克思到这年的 12 月底才看到蒲鲁东这部著作,他用了两天时间浏览了一遍,就用法文给安年柯夫写了这封回信。参见《马克思恩格斯全集》第 27 卷,人民出版社 1972 年版,第 476—488 页。参见 *Gesamtausgabe(MEGA2)* III/2, Berlin: Dietz Verlag, 1979, S. 70—80。

③ [德]阿多诺:《否定的辩证法》,中译本,张峰译,重庆出版社 1993 年版,第 59 页。参见 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Band 6, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003, S. 71。

的构境层太浅，因为海德格尔此处追问之此的确来于克尔凯郭尔，但这只是一个入口。“这个人”到事物之此（黑格尔、马克思的历史具体性）已经有一种构境式的深入。巴姆巴赫说，海德格尔是在1924年夏季学期课程中将亚里士多德的《修辞学》从中世纪经院哲学家们那里解放出来，并代之以引入一种此在的解释学，这种解释学将概念性植根于在其“此”（da）（或“there”）中的日常生活中。^① 可我们看到，这种思考的缘起可能更早一点。

青年海德格尔批评道，今天的学者之所以会忙于那种没有思想的问题，沉溺于“不需要思索的盲信”，正因为“时代的软弱无力”，才将神解释为抽象本质。于是，哲学本身堕落于无思想的“忙碌”（Betrieb）^②，并将这种实际发生的堕落（Korruption）解释为“形而上学的复兴”（Auferstehung der Metaphysik）。有些过分的是，海德格尔竟然将当时学术界处于哲学研究中的人，称之为只不过是“满足好奇心（Neugier）的虚假理解（pseudoverständnis）”。我们已经知道，好奇，是海德格尔对认识论虚妄本质的指证。Pseudo也是伪性，在这种虚假理解之中的人，是绝对无法进入到他这个讲座要旨之中的。显然，这是骂人，骂那个他并不喜欢的学术大他者。恐怕这也是海德格尔没有在公开讨论中告示这个序言的主要原因。

在序言的最后，青年海德格尔还自指了一个重要的他性构境资源群：“在这个探讨中，伴随我的是青年路德和作为榜样的亚里士多德（路德讨厌他），克尔凯郭尔给予了推动，而胡塞尔决定了我的眼光。”^③ 我注意到，在海德格尔的思想发展进程中，这是一个直接出现在早期文本中比较罕见的构境解析式的自指。这里出现了四个人，而每一个人对海德格尔的思想构境作用都是不一样的。依我的思境重构，这应该分为三个不同的构境层：一是作为榜样的亚里士多德。这里的作为榜样之意是指海德格尔自己的学术目标，即成为亚里士多德这种划时代的思想大师。二是伴随和推动此时海德格尔运思的青年路德和克尔凯郭尔。在上面关于雅斯贝尔斯的书评和刚刚过去的冬季讲座中，我们已经看到这一点，即个人此在生存的认定，海德格尔穿透雅斯贝尔斯，直接把握到真正的原生思想基始是路德和克尔凯郭尔。因为，路德是第一个将神学中那种上帝外部权势回落到个人感性肉身的人，而克尔凯郭尔则继施蒂纳之后，从人本主义类概念中拯救出个体生存的“这一个个人的思想家，这是海德格尔将对象性的本体论解构为面向个人此在的实际性生存世界的真正动因。三是作为方法论构架的胡塞尔的现象学。现象学让海德格尔获得了从意识构造对象走向生活世界的眼光（怎样看）。其实我认为，海德格尔在这里恰恰遮蔽了真正起关键作用的第五个人，即狄尔泰和他的历史哲学，因为海德格

① [美]巴姆巴赫：《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》，张志和译，上海书店出版社2007年版，第46页。

② 这里的Betriebe也有商业运作的意思。

③ [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第6页。

尔从狄尔泰那里获得的走向生成性历史的生存活动，才会有实际性的存在论。然而，他为什么不说狄尔泰？我们不得而知。

4. 此在存在的实际性

在正文的开始之处，青年海德格尔首先告诉了他自己存在论的特定现实取向：**实际性**。“实际性(Faktizität)是用来表示‘我们的’、‘本己的(eigenen)’此在的存在特征(Seinscharakter)”。^① 这开头的第一句话，就是一个复杂的思想构境。这个Faktizität中的Faktiz在德文中也有事实一义，海德格尔对这个词的构境意义是指不同于对象化实物的实际存在情况、实际存在状态。而这一阐释中还出现了两个围绕此在的重要概念，一是本己性，二是存在特征或性质。为何言其重要，主要因之这两个概念在海德格尔晚期思想中都另有深意。这里的本己性，只是相对于**对象化本体论**而言的本真性，是此在生存之怎样(Wie)，而不是后来此-在之本有(Ereignis)；而存在特征则接近后来的**存在状态**，只是后者将在否定的意义场中参与本有论的思想构境，而这里，则存在特征则表征从现成对象性到存在实际发生的过渡。海德格尔说：

当下的(jeweilig)这个此在[当下性(Jeweiligkeit)的现象；比较：“逗留”(Verweilen)、停驻(Nichtweglaufen)、寓于此的(Da-bei)、此一在(Da-sein)]，如果它在其存在特征上是**存在方式(seinsmäßig)中的“此”**的话。**存在方式中的此在指**：不是而且绝不是最初作直观和直观规定的**对象(Gegenstand)**，不是作为仅仅从中获得知识和占有知识的**对象**，而此在以其最本己的怎样(Wie)存在在此存在。这个怎样存在打开并限定着“此”的当下可能性。存在(Sein)——为及物动词(transitiv)：是实际生活之存在(das faktische Leben Sein)！如果存在决定于它自身，即存在，那么存在本身根本就不可能是一个被占有的对象。^②

这是此文本开始时最重要的一段文字。首先，我觉得这可能是海德格尔式的新思辨特征的生成。区别于黑格尔式的古典逻辑思辨，这种新思辨是海德格尔在形而上学逻辑构架之中生成的学究式思想构境。在这一复杂的构境阐释中，青年海德格尔还是在与对象化的本体论作战，因此，解构直观中的对象化概念和实在成

^① [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第7页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 5.

^② [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第8页。中译文有改动。——本书作者。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 8.

了他的主要努力。遗憾的是，海德格尔这种在形而上学中作战时的思辨战袍本身，却成为一些人标榜海德格尔哲学思考方式的肯定物。这才有了所谓哲学向晚期诗学的转变说。

其次，这段文字的核心构境点是最后一句话：“存在本身根本就不可能是一个被占有的对象”。我以为，这是海德格尔在公开场合第一次明确自己的存在论之本质。或者说，海德格尔第一次直接指认这个被他视为全部形而上学基础的存在之规定。为了说明这个观点，海德格尔绕了很大一圈。他首先指认，实际性此在的第一个特征为当下之发生，这就拒绝了一切一般化的先验理论构架。这个当下性后来逐渐演变成作为存在本质特征的在场性。实际性是指生命此在当下在此时、此处的逗留和停驻。从海德格尔故意遮蔽起来的《那托普报告》中我们知道，这是此在在交道性的世界中逗留和停驻。此在实际性存在的第二个特征是非对象性（不是什么）的怎样（Wie）。^① 我们已经反复看到过海德格尔对这个怎样的讨论和独特思想构境。海德格尔说，存在，恰恰通过这个面对此在生存中的功能性的怎样或者如何，才会限定性地打开此在在此存在的可能性，也恰恰是这个“怎样”，才可能穿透那个作为“什么”（Was）的“物”（Ding）和“对象”（Gegenstand）。所以，海德格尔才会连续用了两个“不是”来界划这个构境域：此在“不是而且绝不是最初作为直观和直观规定的对象，不是作为仅仅从中获得知识和占有知识的对象”。此在不是一种东西（Etwas），此在之存在总是一个“及物动词”（transitiv），这里的及物不是关联于 Ding，而是关涉事物（Sache），及物即在世界之中关涉，并且它总在实际生活中当下存在（在场）。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中，是通过“感性的人的活动，当作实践（als menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis）去理解”来破解的，而在《那托普报告》中，海德格尔采取了与马克思十分接近的思路，即从交道性功用活动来消解对象性。而在本文中，海德格尔的做法则更思辨和隐晦一些。海德格尔由此在之关涉（sorgen，及物）来说明存在本身不是一种可以被占有和认知的对象。

再次，我还认为，这可能也是海德格尔到此为止关于生命（个体）此在最原初、最重要的规定了。在他看来，本己的此在“并不是指表面看到的相对孤立的个体和诸如此类的个体[solus iose（我独自）]，而是指‘本己性’（eigenheit）是一种存在的怎样（Wie des Sein），指向可能的存在之觉醒（Wahensein）的诸道路（Weg），而不是孤立对照意义上的区域划分”。^② 此在，不是我们常人经验中的个体肉身，它是一

^① 中译者将文本原文中的 Wie 译为“方式”，这就正好把非对象性的“怎样”和“如何”变成了可对对象化的东西。海德格尔专门标注这个 Wie Sein 不同于上面的 seinsmäßig。这个 Wie 的功能性的怎样正好对应于那个作为 Was（什么）的对象。参见 Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 7. ——本书作者。

^② [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社 2009 年版，第 8 页。中译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 7. ——本书作者。

个人类生命生存中的怎样活着,甚至是没有终结的、正行进中的不同生命道路。怎样活着,决定生命何所向的道路。所以,青年海德格尔最后说,实际性就是表示此在这种特殊的存在者的存在特征,它通过“如此”(Dergestalt)去存在(ist)。这个“如此”dergestalt由定冠词der和格式塔(Gestalt)构成,它的构境之意是这个正在发生的场境构形。存在由当下的去在世的生活(场境建构)发生,所以,“生活”(Leben)就是一种存在的方式(Weise von Sein)。实际生活就是我们的此在在此存在。你看,这也是他巧妙地向学生们说明自己这门课程的主题:实际性解释学。

青年海德格尔在对自己课程的说明中,在更深的—个构境层中还辨识了一个问题:对象化的本体论(认识论)从基根上为什么是非合法的,它为什么只是此在生存的存在论的理论化误认结果。Ontologie(本体论)为什么只能是被实际性地解释为存在论,这也是说,存在论是对本体论的重新解释中生成的全新思想构境。此时,青年海德格尔还没有指出,他的存在论解释构境才最符合希腊哲学中 Ontologie的原初意境,而只是人们遗忘了它。或者说,无法重构原初思境。这是他为什么把整个讲座的第一部分认定为“此在在其当下性的解释道路”的缘故。他在1924年事后的评点中说,这一讨论的目标就是:“解释学情境(hermeneutische Situation)(本身的研究!)——追问状态(Fraglichkeit)”^①。我发现,在公开的课堂讲授中,Situation一词在海德格尔此讲座中的使用大大减少,共出现了4次。

第二节 实际性的解释学

如果作为传统形而上学基础的本体论,通过实际性的解释可以生成为完全异质的存在论思想构境,那么,青年海德格尔下一个论说目标就是重新理解和界说这个作为新思想构境基础的解释学。海德格尔认为,传统解释学语境中原来那种释文解义的学问,只是一种误识中的思想弯路,它必须被直接穿透为回到此在实际性生活存在的重新赋义之中。在海德格尔眼里,一切解释都不会是从对象性启始,而只会从解释者自己出发,并且,这也不是康德和胡塞尔已经揭示的某种观点或理论构架的先行统摄,而更深地缘起于每个解释者自身的生活存在质性,所以,任何看起来追逐客观性的解释,都只是解释者自己独特的实际生活构形而成的理解方式之下的自觉或不自觉的“去生成”的思想构境。解释结果总是你自己实际生活的存在之生成物。这就是海德格尔的实际性解释学。其实,也可以叫实践释义学。实际上我以为,在一定意义上,海德格尔的实际性解释学很深地与马克思的实践意识论接近。^②

^① [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第105页。

^② 依我的看法,海德格尔早期思想发展史中,离马克思历史唯物主义最近的两个文本分别是1922年的《那托普报告》和这部《存在论:实际性的解释学》。而近来还有他关于荣格的笔记和手稿。

1. 解释学的历史弯路

青年海德格尔要做的第一件事情,就是要探究解释学的历史原初语境。当然,这个原初语境并不是西方神学释义学^①起始的文本逐义,而是将解释学归基为一种被理论逻辑存在者所遗忘的原初存在。在他看来,“解释学(Hermeneutik)这个用语的实际性显示(Faktizität anzeigen)是对投入((Einsatz)、开端(Ansatz)、走向(Zugehen)、询问(Befragen)和说明(Explizieren)的统一方式”。^②在本讲座中,海德格尔共计88次使用Hermeneutik一词。这个表述过于抽象了。其实,他先用“实际性显示”否定了传统解释学假想的解释对象中已有的不变现成意义,而把它重新生成为一个由实际生活建构的复杂意义场境:一是投入,这个投入是那个使文本得以生成的发生着的做,比如写作、学术构思和艺术构形;二是开端,开端即是返回被遗忘的原初性;三是走向,走向是投入之“何所向”(Worauf),也应该包括被解释的走向;四是询问,其实Befragen是再追问,海德格尔曾经在自己关于全集的研究指南中提出问题—追问—再追问的构境线索^③;最后才是解释学中那个流俗的说明。即狄尔泰否定的那个自然科学中起支配作用的因果分析法。这个复杂的思想构境意义域,在其后的讨论中海德格尔会一一详细地探究。

青年海德格尔在说明了解释学的希腊词源以及此词与赫耳墨斯^④这一神之信使的关系后,又假惺惺地提供了几处来自于古希腊哲学家文本中的所谓证据,以说明解释学本身的“变化了的意义”。“ερμηνευτική(解释学)[επιστήμη(科学), τέχνη(艺术)]这个词来自于έρμηνεύειν(解释),ερμηνεία(解释),έρμηνεύς(解释者),其词源很模糊。”^⑤之所以说他假惺惺,是由于他通常对原典的援引通常都不是锚定于原始语境,而是向着有利于自己构境意向的重构。海德格尔这里的做法并不是接近现代性的文本学,倒十分接近巴特-克里斯多娃的后现代文本学中的生产性阅读。^⑥例如对于柏拉图的文本,海德格尔说,柏拉图的“解释”是从传达和告示开

① 神性释义学(Biblical Hermeneutics),亦称“圣经解释学”或“释经学”,是基督教神学研究范围内的一独立方向。其研究对象是《圣经》文本,目的是从文本解释出发引出与信徒的信仰和实践相关的结论。

②⑤ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第9页。中译文有改动。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 9。——本书作者。

③ 参见Heidegger, Gesamtausgabe, Band 1, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 437。《海德格尔全集》第1卷,美因河畔法兰克福,2000年,后记第437页。中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

④ 赫耳墨斯为希腊奥林匹斯十二主神之一,八大行星中的水星,宙斯与玛亚的儿子。解释学(Hermeneutics)中的词根Hermes(赫耳墨斯)即出于此神,赫耳墨斯被称为诸神使者或传旨者。该神在传递消息时常常有意添入自己的“阐释”。这个“有意添入”是有趣的。

⑥ 参见拙著:《问题式、症候阅读与意识形态——关于阿尔都塞的一种文本学解读》,中央编译出版社2003年版,第二章附文。

始,但传达的话语则是“有差别的表达”,这就是说解释中的传达不是从一个信息完全不变地递送到另一处,传达过程之中总会生成有意无意识的差别性附加。然后,这个附加的差别“不是理论的见解,而是‘意愿’(Wille)、希望以及类似的存在、生存;也就是说,解释学是对……(我)的在其存在中的存在者之诸在(das Sein eines Seienden)的告示”。^① 我们不难看到,海德格尔此时已经处处时时在突出**存在者与存在的差异**,我们已经完全看不到那个过渡性的“关系意义”和“存在意义”了。在海德格尔对柏拉图的诠释中,解释之中的传达之差异不是理论观点的变形,而是人们自己的生存意愿之附加。在马克思那里,即是说,观念不是观念自身的事情,而是历史性实践活动构形的映现。用我的话来说,即是所有解释都只能是一定时期的人们以当下的生活重构已不在场的历史之思境。从海德格尔对柏拉图文本的释义中,我们能清楚地看到其中所发生的这种海德格尔式的经典过度诠释。这是一个建构论解释理论的典型样板。

作为“榜样”的亚里士多德也难逃此劫。在青年海德格尔的眼里,亚里士多德的解释代表了对话(Gespräch),对话即是“与世界打交道的讨论(umgängliches Besprechen)”,这种讨论“只不过是逻各斯实际性地实现方式(Vollzugsweise)”。依海德格尔的说法,逻各斯(λόγος)是关于某物(存在者)的话语,对话是与世界打交道的讨论。显然,海德格尔这是以他并没有公开的《那托普报告》的思想构境为支援背景。在海德格尔许多文本中,他经常让自己没有公开的思境作为隐性的支援背景,其结果是人们无法理解他的真实想法,或者更深一层的意蕴。这里能看出的明显意向,是他总将理论一般、逻辑一般引向和归基于实际性的生存活动。在《那托普报告》的讨论中,海德格尔提出“解释之处境,作为对过去之物的理解性居有,始终是一种活生生的当前之处境。”^②这是与我自己的构境论的一种奇妙的接近。青年海德格尔很兴奋地告诉我们,在对历史文本回顾里建构的**关联与境(Zusammenhang)**中,亚里士多德的《解释篇》一文中关于解释一词讨论展现了该词的原初“意义史”(Bedeutungsgeschichte)。海德格尔在此讲座中55次使用Zusammenhang一词。

话语的功能是使某种东西作为敞开于此(offen Da)中出现的是(ist)、作为现成在手(vorhanden)的存在者(seiend)来理解的。同样,逻各斯(λόγος)具有“真实的存在”(ἀληθεύειν)突出的可能性[使先前被遮蔽(Verborgenes)、被掩盖的(Verdecktes)东西作为无蔽(unverbor-gen)、敞开于

① [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第10—11页。

② [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第77页。

此的东西显现出来]。^①

这哪里是古希腊的思想情境，亚里士多德老爷爷简直就是作为海德格尔的玩偶出场的逻辑工具。海德格尔这段重要的“解释”有两层非理论的意愿：一是将话语、逻各斯的解释和说明之类的理论作用还原为打交道的实践解蔽（“打开”）功能，先前相对于主体来说被遮蔽的本有状态被解蔽开来，话语只是深一层实践打开的二次打开；二是隐蔽地表达了这种打交道的实际性生存，在话语的二次打开中恰恰被遮蔽为现成在手的东西——存在者。这个在手状态，下面还会有更具体的讨论。我不得不说，海德格尔这里的思考是极为深刻的。这立刻让人想到马克思 1845 年《关于费尔巴哈的提纲》中的观点，感性直观中的对象和理论真理本身的现成性，都可以在实践活动的批判中得到理解。依我的观点，就是解释并非要从对象化的理论文本中去追逐原初性，而是要在历史性的实践中获得来自文本生成和阅读文本的双重构境。

当然，海德格尔也指出，这种深刻的意愿在拜占庭人那里被进一步遮蔽为更抽象的“词组及物”的理论意义。特别是从斐洛到奥古斯丁，解释学已经成了《圣经》释义学。“现在的解释学不再是解释本身（Auslegung selbst），而是一门关于解释的条件、对象、方法、传达和实践运用的学说。”^②海德格尔的这个表述中，显然带有一种埋怨，因为存在性的实际解释本身异化成了理论。他明确反对将解释学从实践性的建构论畸变为一种面对现成“过去之物”的解释学问。海德格尔引述相关的解释学定义，说明解释学已经在神学文本诠释中畸变成一种“关于正确解释文本、文本意义的方案”，一种教义的内在方法，一种语法的、修辞的逻辑科学，一种提供论据、推断的应用等等。在他看来，这种解释学的理论学科已经走上了自我解释幻象中的弯路上去了。并且，到了著名的施莱尔马赫^③这里，解释学已经成了一门远离实际性生存的“理解的艺术”。而在施莱尔马赫的学生狄尔泰那里，解释学只是“解释性的精神科学的方法论”。似乎，海德格尔对这一切以“学问”、“艺术”和“方法”出场的解释理论都十分不满。海德格尔明明受到了狄尔泰的重要影响，但在这里却故意只是说到他的“严重局限性”。其实，在本讲座的后面，从学生笔记中我们可得知海德格尔曾经专门讲到过胡塞尔意义上的解释学，他认为，在胡塞尔现象学事物自身显现中：

^{①②} [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社 2009 年版，第 13、15 页。中译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 11. ——本书作者。

^③ 施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher, 1768—1843）：德国哲学家、新教神学家，也是近代解释学的创始人。

它将自己称为解释,即,它不只是根据事物最初显现出来的方面来描述它们,每个解释都是根据某个事物的解释。要解释的先有必须在对象的关系中来审视。我们必须从最初被给予的事物走向它的基础。解释学的进行必须根据对其对象本身的看,决定性的因素已由胡塞尔提出来了。^①

关键的问题,是我们要从胡塞尔那里学会真正的倾听。青年海德格尔在这一部分结束的时候,讲了这样一句话:“如果应该到时(zeitigen)的实际性的觉醒没有出现,那么解释学的历史再长,也不重要;所有关于它的谈论原则上就是误解”。^②这就是海德格尔,他的解释学思想构境未现,一切即是无。这时,海德格尔自己的实际性解释学要粉墨登场了。

2. 此在实际性生存的自身解释

青年海德格尔表明,自己要拯救被理论化的解释学,所以,他一上来就明确标识道,他对解释学的讨论“不是在现代(modern)的意义上”,而且,“它也绝不是迄今为止一般所使用的解释学说的含义”,他对解释学的讨论是基于它的“本源的意义”(ursprüngliche Bedeutung),这就是**实际性的解释**(*Auslegen der Faktizität*)。用马克思的话来说,就是实践意识论中的解释。海德格尔自己的说明为,实际性的解释学之“传达”的实现,即“遭遇(Begegnung)、观看(Sicht)、把握(Griff)和概念(Begriff)表达的实现”。^③这个 Begegnung 我们并不陌生,在海德格尔这里,非关系性的遭遇是基始性的,它是**意蕴世界的唯一入口**,有“一道回响”的遭遇才有“看到”,再有理解性的把握和概念本质的抽象。后面,海德格尔对这个 Begegnung 还会有专门的讨论。

在海德格尔看来,首先是被解释的对象“作为能够解释和需要解释的东西,这个对象有其自己的存在,而且是以某种被解释状态(Ausgelegtheit)属于它自己的存在”。^④被解释的对象从来就不是自在的,它都有自己的**存在**,这个存在的在场通常是由一定的“被解释状态”建构的。Ausgelegtheit 一语是海德格尔在本书中一个极重要的概念,它一方面表征了社会传统中的流俗文化通识,也更深一层地指认传统学术治安场中惯有的话语结构和机制。海德格尔在此讲座中 40 次使用 Ausgelegtheit 一词。解释对象本身的存在恰恰已经由某种被解释状态生成的。用前面海德格尔已经说过的话来解释,即是说对象的“是其所是”已经是一个被建构物。

^{①②③④} [德] 海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 81、24、18 页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 77、15.

这也是后来被伽达默尔界划为文本作者视域的方面。这是解释者面对解释对象时必然想到的地方。也是在这个意义上，海德格尔才说，解释学如果与“对象”有关系，那这只能是特定的“存在的关联与境”(Seinszusammenhang)，正是这种实际生存的关联与境“使得解释学的开端、进行和居有在存在方式上(Aneignung seinsmäßig)和实际时间(faktisch zeitlich)上先于科学的实现”。^① 海德格尔在此讲座中6次使用 Aneignung 一词。然而，所谓的科学认识通常都遗忘了这一先在前提。

另一方面，是解释本身的发生，即解释者层面的思考，对此，海德格尔说，

解释学具有这样的任务：使每个本己的此在(eigene Dasein)就其存在特征(Seinscharakter)来理解这个此在本身，在这个方面将此在传达给自身，此在消除自我异化(Selbstentfremdung)。在解释学中，对于此在来说所形成的是一种以它自己的**理解**方式自为地去生成(zu werden)和去存在(zu sein)的可能性。^②

这是用海德格尔式的新思辨外衣包裹起来的思想构境。他是想说，解释是此在的事情，而不是某种对象性的理论文本与一般原则的抽象认知关系；解释总是从此在自身的存在特征(关涉在场性)出发，解释只能是从此在自己的理解方式去生成和去存在的可能。换成我们常人的讲法，即是说任何解释都是我们个人的事情，解释不会是从客观对象性出发，而只会从解释者自己出发，这种从自己出发既不是主观主义，也不是一种观点或理论的先在统摄，而更深地缘起于每个解释者自身的生活存在质性。所以，任何看起来追逐客观性的解释，都只是解释者自己独特的实际生活构形而成的理解方式之下的自觉或不自觉的“去生成”。**解释结果总是你的存在之生成物。**我们一定要记住，海德格尔的思想之深刻，总是会体现为像孙悟空棒打妖精，把现成的意见剥光伪饰打回原形。不过，这个原形是不可直观的，在我们长久遗忘之后，我们即使面对它也会漠然不识，这就是自我异化。海德格尔在此讲座中只仅仅一次偶然使用这个 Selbstentfremdung。这恐怕也是海德格尔以此来表示自己与传统人本主义批判理论的断裂。

青年海德格尔进一步界定道，解释不是对象性认知态度上的自我意向，“而是此在本身的一种怎样(Wie des Daseins selbst)，从术语上讲，它可以预先规定为此在对自己的**觉醒(Wachsein)**”。^③这里的 Wachsein 一词由清醒和存在构成，直接的意思是清醒的存在，这种醒之在缘起于此在去存在中的“怎样”。你看，这个区别于

①②③ [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第19、18页。中译文将 Selbstentfremdung 译作“自身的陌生化”，我改译为“自我异化”。参见 Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 15.

对象性的什么(Was)的关键性的关涉性的Wie又出现在关键思之构境位置上。我猜测,海德格尔是要对传统作为理论学问的解释学进行善意的釜底抽薪,他要说明,解释学不是一种人为的为了满足好奇心(“它到底是什么?”)的理论分析方式,它的本质是从此在的生存实际性本身中突出“怎么样(inwiefern)和何种条件(wann)要求的这种确定的解释”。^①这两个概念都是1845—1847年马克思创立历史唯物主义中的关键性范式。怎样生产的方式(《德意志意识形态》第一卷第一章中的小束手稿)和一定的历史条件(《马克思致安年柯夫信》),是马克思的历史唯物主义观察世界的决定性因素。解释不是面对死亡的、作为“过去之物”的对象性文本的客观说明,而是缘自此在自身实际存在中在一定条件下一定程度的“怎样”,这个有特定条件和程度的“怎样”决定了解释的确定性。

由此,海德格尔才会反复说,解释学与实际性之间的关系,“不是一种对象的把握和被把握的对象(Gegenstandserfassung und erfaßter Gegenstand)之间的关系”,相反,“解释本身是实际性的存在特征之可能的独特怎样(mögliches ausgezeichnetes Wie)。解释是实际生活本身之存在的存在者的方式”。^②解释不是对象化的说明,即面对一个东西、一个文本的客观说明,解释总基于实际生活的存在本身,理论科学解释不过是存在实际性渗入的无意识逻辑表述。用我的话来说,就是理解永远是我们用自己的生活重构曾在的过程。解释不仅仅是理论中的说明,而更深地体认着生存实际性中的怎样存在。在这里,青年海德格尔还专门交待,那种将“本质直观”作为“阐释的明见性”的理想,其实只是一种误解,本质直观的秘密当然是生存实际性的一下子实现。这当然是在骂他即将离开的胡塞尔。

青年海德格尔说,解释学研究的主题乃是“每一本己的此在”,解释的真正根据是每一个生命个体的此在,不管是否自觉,你解释的总是你自己实际生活的存在特征。这是一个双层穿透:一是穿透解释的原初语境,因为理解中的原初总是解释者逻辑语境中的重建,二是这种重建决非一个理论事件,而且是实际生存本身的无意识建构。“实际生活的存在在这方面突出的是:它在其能在(Möglichsein)的怎样(Wie)中所是(ist)。”^③这个“能在”译得太好了,解释总是对一种此在实际生活中在特定的“怎样”去存在的可能,解释不是对象的客观复制,而生活中的特定可能性。海德格尔在此讲座中4次使用Möglichsein一词。在《回到马克思》一书中,我曾经在缝合“应该”与“是”的尺度是指认过存在于马克思那里的“能有”。^④对此,海德

^{①②③} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第19、19—20页。这两个德文词是很关键的,中译者将inwiefern译成“如何”,但这个内含了wie(如何、怎样)的inwiefern已经是何种程度上的怎样了,所以译作“怎么样”会更贴近海德格尔的思想构境原意,而wann一词被中译者译为“何时”,wann在德文中有何时和何种条件两个意思,从文本此处的上下文语境体认,海德格尔这里并没有时间的维度,所以取“何种条件”更好。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 15。——本书作者。

^④ 参见拙著:《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》,江苏人民出版社2009年第2版,第467页。

格尔还有一大段“能在”:

此在(实际性)所是的自身**最本己**(*eigenst*)的可能性(确切地说没有这种可能性在**此**)可称为生存(Existenz)。正是涉及这个本真存在(*eigentliches Sein*)自身,实际性通过解释性的追问被座架于先有(*Vorhabe gestellt*)之中,从这里而且在这里,实际性得到解释;在此逐渐形成的概念性说明被称之为**生存论环节**(*Existenzialien*)。^①

这是一段非常重要的关于解释的**生存论**解释。海德格尔在此讲座中16次使用 Existenz 一词。通过这个解释,此在的实际性生存与理论解释的概念性说明被链接起来。这还是一个**真相归基**(*Zurückgrund*)。生存不是简单的活着,而是一种**能在**,本真的可能通过实际性座架^②于先有之中。这里的先有(*Vorhabe*)在德文中的直接意思是先有的财产。于是,解释与理解首先是此在实际生活的先行,然后才在这种先有的**生活财产**中逐渐生成的概念性的诠释和说明。这样,顺理成章,解释学本质即是**生存论**。由此,伽达默尔才会说,只是到了海德格尔这里,“理解的论题从人文科学的方法论升华为此在的存在论之生存性质与基础”。^③海德格尔在这里遮蔽起来的更深一层归基是生存本身的基础,即**交道性**的存在论。生存论并不等于存在论。法国存在主义的歧途就是从这种误认开始的,在那里,*Sein* 被错认为 Existenz。还有,海德格尔这里的“*eigentliche Sein*”显然是一个搅混水的概念。它不是本有,却是此在实际生存的前提。在以后海德格尔泰而让之的存有观中,它将被指认为暴力性的存在状态。

我要特别说明的是,海德格尔这里对解释学的解构与马克思的实践意识论是极为接近的。在《德意志意识形态》一书中,马克思和恩格斯第一次描述了历史唯物主义的实践意识观。在他们看来,“我对我的环境的关系是我的意识”。^④通俗表述出来,即是说意识的本质不是对物质对象的直观,而是一种经过实践,具体地说是历史的生产力功能度折射出来的变化着的能动反映。意识的本质是一种我对外部现实的实践关系的能动反映。转换到解释学的情境中来,也是说,理解总是我对我环境的关系。这个环境不是对象性文本的现成存在,而是每一个释义者的实际生活,这个关系不是简单的直观反映,而由生活情境对文本理解的重新建构。在

① [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第20页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 16.

② 这是 *Gestellt* 的较早出现。海德格尔在此讲座中共12次使用 *gestellt* 一词。——本书作者。

③ [德]伽达默尔:《伽达默尔集》,邓安庆等译,上海远东出版社1997年版,第252页。

④ [德]马克思、恩格斯:《论费尔巴哈》,人民出版社1988年版,第34页注1。马克思在手稿中把这段话划去了,这并不是因为它不重要,而是因为已经在其他地方更确切地展开了(第199页;第286页)。

马克思恩格斯看来,“意识在任何时候都只能是被意识到了的存在,而人们的存在就是他们的现实生活”^①。海德格尔的不同,在于他超越了马克思的“关系本体论”,因为关系已经是对象之间的面对,海德格尔主张揭露主体性存在状态的非关系性的关涉论。并由此进入非认识论的内居论,内居不是对关系的意识,而是存在中的一道回响。

3. 先行把握中的此在实际生存的能在

解释学是实际性的生存论。这在当时的德国哲学讨论域中,会是一个很怪的指认。为此,青年海德格尔还得在传统学术竞技场上进行最基础性的争辩。这是表现性文本必须面对的情境。我们看到,青年海德格尔首先反对的是康德的概念图式统摄论。

“概念”(Begriff)不是图式(Schema),而是一种存在的可能性,瞬间(Augenblick)的可能性,即瞬间建构(augenblickskonstitutiv)的可能性;一种获得的意义:指向**先有**,即要求我们置于一种基本的经验中;指向**先行把握(Vorgriff)**即要求一种表达和询问的怎样(Wie);也就是将我们置于与其解释倾向和忧虑(Bekümmern)相一致的此在中。^②

海德格尔在做一种很深的辨识:德文中的概念“Begriff”一词中的基干是把握(*greifen*),它的原初意思不是黑格尔、康德那种与逻辑结构匹配或观念构架的落座图式,它是一种“一下子”(瞬间)把握的可能,是我们在一种非对象关系性的内居存在的瞬间建构中获得的意义场境,这种意义构境的发生,是通过**对先行具有的此在生存中的实际性忧虑和先行把握的经验回指**,才可能建构解释的场境空间。这是胡塞尔现象学方法的要义。但海德格尔在此讲座中仅7次使用Vorgriff一词。进一步说,对象认知和逻辑表象概念性统摄释义背后的真相是实际性生活的重构。为此,海德格尔还以克尔凯郭尔日记中说过的一段话为佐:“生活只有在经历过后才能得到解释,正如基督只有在其复活之后才开始解释《圣经》并指出圣经如何谈到他。”^③换成我们今天的语言就是说,一种生活现象和一个文本的意义,永远都只会是理解者和读者在实际生活中践行过,才可能被打开。此在的实际性生活“解

① [德]马克思、恩格斯:《论费尔巴哈》,人民出版社1988年版,第29页。

② [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第20页。中译文有改动。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 16.

③ [丹麦]克尔凯郭尔:《克尔凯郭尔日记》。转引自[德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第20页。

释”在前，理论化的概念说明在后，Begriff 的先行把握是实际性生存先行的分有。用马克思的话来说，就是历史性的实践诠释在前，理论无意识的理解在后。因此海德格尔说，概念解释之所以能够“作为构成性的，而且是决定性的方式，本身与之在此(*da sein mit ist*) 联系在一起的解释分有此在的存在特征：能在(*Möglichsein*)”。^① 并且，这种实际性的能在是处于一定的“此”之处境变化中，先有不是任意的，所以解释学的追问只有基于这种生存论的处境(Lage)。

所以，青年海德格尔认为，透过理论化的观念解释说，解释学的基本追问状态只能基于此在当下的存在。任何先有的追问状态都是存在着的此在走向自身的生活。说到底，这也是一种“存在者层次上的追问状态：关涉(*Sorgen*)、不安(*Unruhe*)、畏(*Angst*)、时间性(*Zeitlichkeit*)”。海德格尔在此讲座中 37 次使用 *Sorge* 一词，18 次使用 *Besorge* 一词及其相关词组。好了，解释总是无意识地在解释此在最不起眼的自己平日生活，即此在在存在者状态中的生存。理解文本看起来是在追问原初语境，而实际发生的却只是你的平日生活情境对另一种已经消逝的思想生活的重构。因为，我们所有的解释都是从这个此在的实际生活状态中获得“特定的立场”(*die Standnahme*)，这个特定的立场的真正基础是“此在之怎样：拥有存在(*Wie des Daseins, Sein hat*)”。^② 此在的怎样存在(实际生活)决定了解释的立场。比如毛泽东在《湖南农民运动考察报告》一文中，描述了面对同一个农民运动却发生了两种根本异质性的判断和解释：农民兴奋地说“好得很”，而地主则恨得咬牙切齿在骂道“糟得很”。同一个变革农村生活的事件，却有这两种完全不同的解释。其实，解释者的立场并非直接来自于这一事件，而是缘起于农民和地主本身的生活，这是他们面对世界的特定立场，他们的生活在这一事件中的被改变质性决定了他们的价值判断。这也就是说，这个特定的农民运动本身，如果被当作一个抽象的对象，认知和表象其客观性质则是一句空话。

进一步看，解释基于生存，此在的实际性生存通常是在一定的时间中与世界打交道中发生的关涉和烦恼，所以，

解释从“今日”(Heute)开始，也就是说，在一定的、平均的理解准确度下开始，哲学源于这种状态而存在，并且在这种状态中，它返回到言说(*zurücksprechen*)。常人(Das Man)都要处理一定实际性的事情，这不只是一种沉沦现象(*Verfallsphänomen*)，而且其本身也是实际性的此在(*faktischens Dasein*)的一种怎样(Wie)。^③

①②③ [德]海德格尔：《存在论，实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社 2009 年版，第 20、21 页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 17.

前面我们说过,这里的沉沦不是本体论中的人本主义的异化逻辑,恰恰是基于基督教的那个此岸必有的苦海。海德格尔在此讲座中仅此一处使用了 Verfall 一词。而在更深一层的本有论中,存在本身就是“异化”。实际性的此在如何去活就是沉沦,因此,所有的此在只要生存,就都会有一种被规定和被夷平的状态下去关涉和烦恼,因此,此在存在状态中的实际性事情都是常人的怎样建构的“准确度”所为,你的解释总是从平日的常人状态开始。请注意,海德格尔在这里开始将原来他用引号括起来的那个不定代词“man”正式名词化(首个字母大写)为“Das Man”。常人正式公开登场了。这是一个很重要的改变。这里的常人状态,后来被指认为“公众解释状态”。

基于此,解释学理解的本质就不是一切唯心主义哲学中的那种过于形式化的“普遍性”(Allgemeines),而恰恰应该与这种普遍性保持距离,解释“要求注意每一实际性的此在,并返回到它”。解释不是用概念(康德—黑格尔的先验理念构架)说明概念,不是走向形式化的普遍(胡塞尔的范畴直观),而是返回此在的实际生活。在这一构境意向,海德格尔明显是走向狄尔泰和马克思。这一点,与我们前面看到的海德格尔早先对形式化显示的批评是一致的:“‘形式的’(Formale)东西决不是某种独立的东西,而只是世人减轻负担的一种手段。解释学并不是要获得知识(Kenntnisnahme),而是要达到一种生存状态的认识(existenzielles Erkennen),即一种存在(ein Sein)。”^①解释学的本质不是追逐文本知识,而是构境意义上的存在和每个人的真实生活。这说得真是够透彻了。

如此看来,解释学就不可能是一种对死去的“过去之物”和现成对象性文本的“客观”占有,而一种生命的投入(Einsatz)。它将是一种哲学上的觉醒:“在这种觉醒中,此在与它自己相遇(das Dasein ihm selbst begegnet)”。解释不是形式化的理论事件,而是基于此在生存的“本源性的自身解释”(ursprüngliche Selbstausslegung)。^②青年海德格尔的意思是,从哲学的思想层面上看,他所重新界定的这种解释学的新观念将改写哲学的意义:第一个构境层:哲学将是实际生活中存在着的一种认识方式,在这种认识中,实际性的此在被拉回到(zurückreißen)它自身的存在(sein),这个“拉回到”就是归基:对象性的现成物被拉回到那个遮蔽起来的“作为什么”的存在状态;第二个构境层:在这种认识中,“哲学没有任何使命去关心普遍的人性(Menschheit)和文化”,用抽象的无限性东西(绝对观念、类解放)让人们从生存的具体操持中“解放”出来,这显然是一种幻想。似乎从这里开始,海德格尔明确将抽象的 Menschheit 视为否定的对象。海德格尔认为,任何哲学都只能是基于“时间”(Zeit)的哲学,它的本质是“时间性”(Zeitlichkeit)。这个“Zeit”不是时代,而

^{①②} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第22页。参见 Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 18.

是生活本身的历史生成性，时间是“此在在其中劳作的当下的怎样(Wie des *Jetzt-seins arbeitet das Dasein*)”。^① 请注意，这里的“存在”与“时间”正是他很快要专门深究的问题。这里的 *arbeiten* 倒是很有意味的。在此讲座中，海德格尔已经 20 次使用 *Zeitlichkeit* 一词。在这里，海德格尔显然是对当下哲学研究状况的不满，他对那种用抽象的普遍人性和文化观念来拯救异化生存的救赎论持怀疑态度，因为这种哲学离开了自己时间性的本质。于是，实际性的解释学的“投入”将唤醒哲学的本真性。

海德格尔说，指认哲学是基于时间性的哲学，丝毫没有要求思想去听从“今天所谓公众的需要和傲慢的声音”的意思，反倒是，他恰恰拒斥学术思想流俗于当下的伪时间性中时尚和“效果”(Wirkung)。他还专门标注出，这种所谓的效果就是“忙碌、宣传、兜售自己的观点或信仰，党同伐异，狡诈的投机”。这是他对学术常人的基本看法。青年海德格尔坚持认为，真正的哲学思想必然“与普遍的人性无关，也与公众无关”，海德格尔既反对无时间的抽象人性和类本质，也拒斥处于伪时间“当下”中的公众常人状态。一方面，因为当哲学流俗于公众的好奇心时，真正作为哲学之思基础的此在就不再与自己的存在特征相遇，“生存本身作为每个当下此在一定的重大的可能性(*bestimmte entscheidende Möglichkeit*)，就已被破坏了”。^② 另一方面，也由于长久以来，哲学变成了一种普遍推理和公开讨论的对象(抽象的哲学定义和普遍的人性)，以致于它畸变为离开事情本身的一种没有实质性追问的无时间的抽象概念游戏。青年海德格尔反讽地说，今天“当一个哲学医生不能回答问题时，人们马上就会去面对下一个疑问。需要增加供给，用时下流行的话来说，这叫做：哲学的兴趣膨胀”。^③ 哲学医生是对象性概念定义的解答者，而不是面对实际性生活的解释者，在哲学医生那里，此在不在，当他们把哲学作为知识对象来传递的时候，面对生活的解释学投入是不在的。“生存绝不是‘对象’(Gegenstand)，而是存在；如果它‘是’(ist)每个场合下的生活，那么它只不过是在‘此’(da)存在而已”。^④ 当哲学医生们离开在此存在的生存去进行抽象的概念游戏时，就已经与哲学的本真性背道而驰了。这倒真有些像我们过去的一些哲学工匠们。

依海德格尔所见，解释学并不是哲学，但是它能够让哲学复归于本真的基础。解释学是一种解构式的批判，它将迄今为止始终被遗忘的事实重新“置于当代哲学家面前”。这个睁眼不见的事实即是对生命此在的实际性在此存在的遗忘，解释永远是此在当下重新构境的实际性结果，哲学即是实际性的此在之追问。有趣的是，海德格尔最后提醒我们注意一种刚刚发生的“形而上学的复兴”(Auferstehung der Metaphysik)，在这种形而上学的复兴中，人们只知道功利地与自己心爱的神

①②③④ [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社 2009 年版，第 23、24 页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 18-19.

(lieber Gott)在一起,并且,这个神是通过“本质直观”(Wesensschau)获得的。^①我觉得,这是在影射胡塞尔,海德格尔在讽刺那些无思地追随胡塞尔身边的现象学家们。在此处手稿的边注中,海德格尔写道:“不与陌生的(fremd)和可追问的标准和框架(Rahmen)作比较;着重强调它是个基础性的东西!”^②这是海德格尔运思性的评点边注,其中所指的那个可追问的陌生的框架显然不是真的指向宗教意义上的上帝,而是此刻被当作哲学复兴之神的胡塞尔和他的现象学。海德格尔告诫自己,不要将这里的实际性解释学与胡塞尔简单比较,由此否定后者,而要将现象学视为自己向前走的基础。过去,人们常说这里海德格尔是将现象学与解释学结合起来,事实可能是,在现象学已有的思想基础上,重建新的解释学。这种解释学的意义,恰恰是一切现成的偶像化上帝(斯大林、胡塞尔,包括被偶像化的海德格尔自己)之死。这也就是说,我们的哲学研究什么时候能够从对典籍和大师的盲从中转向发现其中的空白之处,那才真正有了可期待的希望。

第三节 “人”与实际性此在的常人化夷平

其实,在前面关于解释学的讨论中,青年海德格尔已经提出了一个重要的界定:“实际性=我们本己的此在”。海德格尔并不掩饰自己立场,他就是要开始刻意避免传统的说法,即“人的”此在或“人的存在”。在本讲座的第二部分(编者将“第二章”)中,海德格尔使用了“实际性观念和‘人’的概念”的标题。在这里,他要用此在当下的实际生活解构抽象的“人”的理论。应该说,这是海德格尔在关于雅斯贝尔斯的人学问题讨论之后,特别是《那托普报告》中直接提出此在在世之沉沦的问题之后,又一次重要的同主题思考。但是,从“人”到此在之“此”(Da)的实际性生存,再到常人夷平化后的“空心人”,海德格尔走了一条十分悲情的人学路线。

1. 人的定义与舍勒的现象学“革命”

青年海德格尔说,长久以来“人”的概念有两个定义:一是人作为理性的动物(animal rationale);二是将人、人格视为在世界上可以观察和经验到的各种“预先被给予的对象化关联与境(vorgegebene Gegenstandszusammenhang)”中形成的东西。^③狄尔泰的关联与境,此时已经成了被告席上的对象化关联的表征。第一种概念属于“事物的关联与境”(Sachzusammenhang)。又是这个不同于Ding的Sache。即事物分类的序列,如上帝、人、植物、动物等归类的分列。第二种概念生成于基督

^{①②③} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第24—25、27页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 20.

教的造物说，即人被上帝创造并赋形赋意。青年海德格尔说，这两个定义的共同点在于，都是先给予“人”一个现成的既定本质，然后再赋之一种“一定的存在方式”（bestimmte Seinsweise），这个“人”就此“一直无差别地被定义为一个现实的存在”，甚至是一个“被给予的物”（vorgegebener Ding）。上帝创造了人，人是有理性的动物，这是他区别于其他动物的存在方式，永远不变。并且，这种关于人的定义也是全部西方形而上学人学观的基础。对此，海德格尔显然是深表怀疑的。

海德格尔提醒我们，其实，“人是理性的动物”一说已经忘记了，现在用以表征理性的“逻各斯”在古代希腊思想原初语境中最早并不是指理性，而是感性的说话、交谈。这显然是颠覆性的捣乱。“人是一个以言说方式来拥有它的世界的存在者（Seiendes）。”依我们已经再现过的构境层（《那托普报告》），海德格尔是将存在者视为着眼于交道活动中事物性逗留之现成外观的交谈和说话结果。并且，如果说交谈和说话都还是当下在场的，而理性（逻辑）则已经是离开在场的更抽象的东西。依他所见，这种意味深长的遗忘是通过基督教神学的差异性解释发生的，因为被上帝创造的人“能得到关于上帝的真理”，这主要是指男人（Mann）依上帝而居有理性本质，所以，“将上帝的观念加到希腊定义上，便构成了关于人的标准观念”。^①用现代女性主义的话语讲，这就是父权的双重抽象。这倒是一个关于“人是理性的动物”这一定义挺别具一格的说明。

青年海德格尔说，他注意到舍勒^②不满于这种人的定义，后者要想去掉人的观念的“神话形象的外衣”，直接把握“事物本身”（die Sache selbst）。舍勒的这种做法，传统研究中被指认为人学的现象学革命，也是哲学人类学的启始。海德格尔分析说，舍勒的做法是先区分了自然科学的“自然的人（homo naturalis）”与精神科学和哲学中出现的作为“历史之物的人（homo historie）”，然后他宣布，这个作为历史之物的人是“一个X”，相对于无限的上帝，“这个X是一个有限的和活的上帝的形象、一个上帝的样子——投射在存在巨墙上的上帝的无限影象之一”。^③这样，人就成了一个简单倒过来的神学故事和图像。费尔巴哈对基督教的批判正好与舍勒的说法相反，他是将基督教神学视作人的本质逻辑异化，所以，他也是将观念的上帝颠倒过来，获得感性自然存在的人。在海德格尔看来，舍勒的做法的确是将神学中的人的观念颠倒过来了，可是，这“既败坏了神学又败坏了哲学”。为什么？因为

① [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第35页。

② 马克斯·舍勒（Max Scheler, 1874—1928）：德国现代著名哲学家、人类学家。生于德国慕尼黑，其父为路德宗派牧师，而母亲则是正统犹太教徒。1894年在慕尼黑大学学习哲学和心理学，1895年转到柏林学医。1896年转学耶拿大学追随倭铿（R. Eucken）修习哲学。1900年在耶拿大学任教。1928年因心脏病突发而猝死在讲台上。其主要代表作为：《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》（1913—1916）、《知识社会学问题》（1924）、《人在宇宙中的地位》（1928）等。

③ [德]舍勒：《人的概念》，转引自《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第31页。

舍勒的现象学解构仍然是在抽象的观念之中做游戏，坏东西倒过来还是坏东西！比如将黑格尔的观念唯物主义简单颠倒过来，用物质概念取代了绝对理念，其结果仍然是观念唯心主义。建立在唯心辩证法简单倒置基础之上的“唯物辩证法”体系的本质仍然是唯心主义的。依海德格尔所见，舍勒的现象学之看，与胡塞尔一样，仍然是着眼于“外在的”(von außen)一切的“事物哲学(Sachphilosophie)!!”^①海德格尔在这里加了两个感叹号。这种做法的本质恰恰无视了观念之外的**实际性**。在这一点上，海德格尔的观点又是与他的老对手阿多诺接近。^②海德格尔是要跳出这种逻辑魔咒中的人学观念游戏。

海德格尔专门指出，他在前面已经阐明了解释学论述的对象不是抽象的文本和观念，而只能是“当下本己的此在”的实际生活，他之所以避免使用“人的此在”(menschliches Dasein)和“人的存在”(Menschsein)一类概念，是因为“人是什么？”这样的问题，已经在将人的活生生的生存变成了一种**对象性的东西**，“用一个异于它的对象(fremder Gegenstand)阻碍了它对真正要探求的东西的认识”。在这一点上，海德格尔已经自觉异质于《那托普报告》中经常使用的“人的此在”。前面我们已经看到，在海德格尔的关涉论中，周围世界和一切事物都不是对象性的东西，而是我们关涉的存在。这里，他是想说明，被称之为“人”的对象，实际上也不是一种对象性的东西，更不能用一种概念性的范畴来把握它。

如果人们用传统的定义“理性的动物”作指导，那么作为所谓此在者(Daseiend)的人对于这个研究来说已预先被置于探讨确定的范畴形式中了。以这个定义作指导，这种描述就已陷入到一定的视位(bestimmte Blickstellung)中了，而没有在其中把握活生生的本源的起因(ursprüngliche Motive lebendig anzueignen)。^③

在抽象的概念之中讨论人的问题，是将通向思想的道路阻断，事先落入形而上学规定的视位，由此，你已经看不见真相了。所以，海德格尔不想参与这种A或非A或A1、A2……An的经院式的争吵。关于这一点，海德格尔觉得自己在讨论雅斯贝尔斯的人学思想时已经有过深入的思考。这里，海德格尔用一个括号写下“参见雅斯贝尔斯”，其实，不是参见雅斯贝尔斯，而是参见海德格尔对雅斯贝尔斯的解构性批判。这一点我们在第二章第三节已经有过具体的讨论。

青年海德格尔认为，“人是理性的动物”这一定义，很久以前就从其本源的土壤

①③ [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第31、32页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 24, 26.

② Theodor W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte*, Gesammelte Schriften, Band 1, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003. S. 346.

中脱落下来,在近代的康德那里,这种缘起于基督教神学的解释得到了强化。舍勒的所谓人学现象学“革命”的起点,不过是欧洲“宗教改革所突出的与肤浅的、经院哲学的亚里士多德相对立的那种形式”。具体说,他先将路德错误地混同于先知弥赛亚^①,由此,人成为一个与上帝对立的“堕落状态”中的肉体。而天主教出身的海德格尔却精细地告诉舍勒,在神学中,人的各种状态和存在方式是不同的,如纯洁的状态、堕落的状态、恩典的状态和荣耀的状态,不能用其中的一个简单取代另一个(A或非A)。然后,舍勒又不能准确地理解康德在神学之外对人类主体的限定性说明,因而又简单地将人变成一种“拥有语言(λόγονεχον)的存在者”,即理性的动物。在海德格尔看来,舍勒根本无法透视那个被他认定为操持着语言的“理性动物”所谈论的世界——“一个它在与各种事物打交道的 πράξις(实践)中产生的原初世界,一个广义上的操持(Besorgens im weiterer Sinne)的世界”。^②舍勒根本不懂的,是他并无法透视的原初世界,这个世界的本质是与各种事物打交道的实践世界,也是广义上的关涉性的操持世界。请注意,海德格尔在《那托普报告》详细讨论过的那个交道(实践)世界终于现身了。但是海德格尔没有展开这个重要的思想构境线索。

海德格尔说,关于人的思考不是将独断的神学定义变成一种同样抽象的非神学理论本质,哪怕它叫理性的动物或感性的自然存在,这是无益于问题的真正解决的。海德格尔后来在写于1924年1月4日的插页中,基本否定了抽象的“人的本性”(natura hominis)。他举了帕斯卡的一个比喻,一个人在船上,看着远去的陆地和大海,似乎他自己是一个固定的点。所谓人的本性就是这种虚假的固定点(point fixe),其实,这不过是生命活动的一种暂时的物性滞留而已。^③这是一个极为深刻的比喻。所以,海德格尔主张对人的存在进行真正的追问,即要“通达实际生活的前提、条件、动机(先有、先把握, Voraussetzungen, Bedingungen, Motive (Vorhabe, Vorgriff))”。^④在他看来,关于人的思考的唯一出路是放弃抽象的概念定义,走向追问此在的实际性生存。他说,这个实际性的此在,“每个我们本己的此在”中,并不包含“自我”(Ich)、“人”(Person)和“行动的中心”这些独断论式的外部强加的实体观念。此在,就是实际性生活本身。

这里还有一个需要指出的重要方面,即海德格尔关于人生在世观的神学缘起,我们可以看出,海德格尔并不否定如下的观点:“作为上帝的造物,人一定本原是善的”,而是人自己进入到堕落和原罪的状态。人入世,即是沉沦。不同的是,他提出

① 弥赛亚(Messiah),是个《圣经》词语,与希腊语词中的基督是一个意思,在希伯来语中最初的意思是受膏者,指的是上帝所选中的人。在后来的基督宗教术语中,意指受上帝指派来拯救世人的教主。基督教主张“拿撒勒人耶稣”就是弥赛亚。

②③④ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第34、110—111、109页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 27—28.

要关注“特定时期各自的原罪经验”。^①依这里我们的构境线索,走向此在的实际性生活即是要探明人在世沉沦的每一个当下的今日中的实际性。

还应该提及的是,以上这一部分的手稿内容(编者第五节),并没有在课堂上讲授。是否因为海德格尔在此的打击面太大?原因不详。

2. 今日与平日:此在当下生存的实际性

我推测,海德格尔之所以使用了“情境的解释学”的标题,是要提醒我们,这里的所有讨论主题的非对象性。讨论人,不说对象性的“人”,而说此在的实际性,这本身就是海德格尔现象学的解构策略。在这一点上,海德格尔突破了舍勒没能走出的意识现象学幻象。意向,向现实生成为生活的实际性意向。所以,海德格尔说,实际性,即“作为其存在特征(Seinscharakter)的本己的此在(das eigene Dasein)”。请一定注意,这个 eigene,不是以后秘密思想构境中的本有之本己,而只是相对于抽象对象性的存在性本己。抽象“人”的此在不再是在我们对面站立着的对象性(Gegenstand)的东西,“本己的此在乃是其所是,而且只是在其当下中的‘此’(jeweiligen ‘Da’)”。^②这个“此”(Da)是非常重要的。抽象的“人”不在当下的在场之“此”中,“人”已经是活生生的生存的不在场。海德格尔显然比马克思走得更远,马克思只是反对抽象的人的概念,但是他还历史地、具体地谈论“现实的个人”,海德格尔则认为,如果不能在当下的在场之“此”中把握此在生存状态,那么“现实的个人”也已经是对象性的形而上学抽象了。

海德格尔说:“当下性的一个规定就是今日(Heute)——当前中的每一逗留(Je-Verweilen),每一本己的当下(je eigenen)。[作为历史的、其当前的此在,在世界中的存在(In der Welt sein),从世界而来的生命存在;当前的平日(Alltag)].”^③这个讲座,我觉得直到这个“第六节”才真正有趣起来。我们明显可以感觉到,海德格尔这里的思想构境突然从传统哲学关于人的那种枯燥无味的理论情境中跳出来,直接切入现实实际发生的生活中去了。在他突现出来的思想构境之中,在场的当下性(“此”)有了两个流俗式的时间性的历史状态,一个是今日,一个是平日。这都是常人的伪时间性。

首先,今日不是无内容的时间情境中普通的每一天,今日是此在当前在交道性世界中由无数的“每一逗留”建构起来的当下在场。这个逗留(Verweilen),海德格尔在《那托普报告》中做过非常深入的讨论:因为交道行为本身是瞬间建构与解构

^{①②③} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第35、36页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 29.

的,但它可以在交道物中以物性构形的方式逗留下来。^①在那里,海德格尔使用的是 *Aufenthalt* 一词。逗留已经不是此在打交道的当下在场性,即存在状态,而是离开存在状态的物性(对象化)的存在者状态。这埋下了遗忘存在最初始的伏笔。今日,即是实际性此在生存的现实本质。以后,它也是此在被抛于世的基础。

其次,此在是由交道进入世界之中的历史性的存在,这种由周围世界而来的生命存在即“在世界之中存在”建构成当下的平日。请注意,这个平日开始突现起一个新的批判性思想构境层。*Alltag* 在德文中,除了指全部的日子之外,还有一个“平淡的每一天”的意思。这个平日之“此”,恰恰是指被常人的无形暴力夷平了的每一天。需要提醒的事件是,原来在体验中一道回响的那个周围世界,在这里突然升腾为被否定的常人之镜像,正是这种常人镜像的反指链建构了我们此在的每一平日。这是一个极重要的构境层转换。这是以后拉康镜像说的相近构境。拉康发疯一样地喜欢海德格尔不是没有道理的。由此启始,我们突然发现海德格尔的此在存在论的本质是很深地批判现实的。他拐了一个很大的弯,竟然再一次与宗教神学的此岸苦海说相接近。也是在这个意义上,伽达默尔说:“海德格尔对这个‘此’的思想,是一部长久的受难史”。^②此在说是激进的批判话语!后来捷克新马克思主义哲学家科西克在自己的《具体辩证法》一书中,大大发挥了这个平日概念,并将其与所谓“历史”对置起来。有“平日断裂处历史呈现”一说。^③

海德格尔说:“存在论意义上的今日指的是:最切近的当前(*Gegenwart des Zunächst*)、常人(*man*)、共处他在(*Miteinandersein*)——‘我们的时代(*unsere Zeit*)’。”^④这里的 *Miteinandersein* 一词是重要的。海德格尔在此讲座中仅此一次使用该词。他也没有详细展开说明这个概念。依海德格尔所见,与黑格尔对时代的判断正好不同,我们的时代是一个被他者夷平化的坏东西!因此,哲学如果是“时代精神的精华”,那它就代表了这个时代中与存在状态同质的最坏的流俗本质。此处的常人,海德格尔又用了 *man*。这是平日的本质,所有最切近的今日(当前),都是在“公众的被解释状态中表现出来的”!在海德格尔这里,被布尔乔亚追捧的那个市民社会中的公众就是那个无脸的常人,你只能所有人的解释中解释,在常人们的共处同在中存在,否则你将不是大家解释为人的人。这个“公众的被解释状态”其实也就是拉康意义上的他者,作为你的本质的无意识,只不过是其他者的话语,你只能欲望着他者的欲望。如果你不能被公众解释(理解),你则成为福柯语境

① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第83页。

② [德]伽达默尔:《伽达默尔集》,邓安庆等译,上海远东出版社1997年版,第415页。

③ 参见拙著:《文本的深度耕犁——西方马克思主义经典文本解读》,中国人民大学出版社2004年版,第229—233页。

④ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第36—37页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 30.

中的“不正常”的“疯子”而被逐入疯人船。疯子恰好是非常人！也是在这个意义上，一个时代中的教化成人（从幼儿园到大学）是建构此在的今日性，而一个时代中的流行和时尚则是生成此在的平日性。由此，你总是活在特定的“公众的被解释状态”之中。否则，你就会被 out。平日之在即是我们的时代和日子同质性之在：“‘今日’，在我们的日子中，即日常状态（Alltäglichkeit）融入到世界中，根据这个世界而言说、操持（Besorgen）”。^① 这里的 Alltäglichkeit 也可以译为平日性状态，平日性状态即我们依据这个世界而操持和言说。其实，到这里我们突然发现，海德格尔努力将抽象的人概念归基于的“此在的实际性生存”，竟然是一个每日每时发生着的败坏了的沉沦状态。不过，在这里他没有像在《那托普报告》中那样使用“沉沦”的意喻。

依我的复构性推论，海德格尔此处的思想构境是隐匿着多重转喻构境点的：一是对“人是理性的动物”定义的消解，因为此在不是作为一种依上帝之赋居有先验理性本质的东西，他只是在这个“此岸”交道世界之中并依据这个世界的法则言说和思考，在这个意义上，只是周围世界让他做和说；二是这个世界不是一种对象性的外部东西，它本身就是由我们的交道性操持之功用活动环顾建构起来的共在场境以及谈论这种操持场境的公众被解释状态；三是世界由公众之做和公众之说夷平为每一个当下的时代（精神），这种时代精神即是此在的平日心境；四是此在在此世中的沉沦并非真的存在一个外部的魔鬼引诱者，最大的魔鬼就是无此人的常人，我们恰恰是在无意识认同常人中失去真正的本己性的。海德格尔极为深刻。

我觉得，这里的每一思想构境点都可以突现为一个深刻的思境。首先，海德格尔用此在的实际性生存取代了抽象的“人”，但此在并非海德格尔用来肯定“个人生存”的本真性所指，在世之中的此在本身即是由关涉性世界座架起来的无此在（“无人”）。在这一点上，海德格尔倒与阿尔都塞的“历史是一个无主体过程”论相接近。由此，从“人”归基后的此在倒是个被决定的沉沦性概念。这也决定了此在的实际性生存本身的沉沦性，再延伸一个构境层，实际性的解释学和存在论本身在海德格尔这里，本质上将是被否定的。这是一个很大的问题。其次，决定此在的我们周围的世界，并不是上帝创造的外部自然环境，它就是此在们自己生成的关涉活动场境及其物性逗留的结果。这一点，我们在《那托普报告》中已经看到海德格尔的周围世界生成观以及这种观点与马克思的一致性。应该说，这个世界不是现成的，而是每一次被当下交道性关涉建构起来的，因此，红尘非物而是操持之众相。再次，时代精神不像黑格尔所指认的那样，似乎是一种好东西，与当下世界本质一致的时代精神恰恰是常人化的公众被解释状态的集中体现。时代精神即常人政治，也就是一般所说的看不见的意识形态。这可以解释，海德格尔为什么以后要背

^① [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社 2009 年版，第 37 页。

着时代精神秘密另搞一套诗性写作的深层缘起。最后，常人即是拉康所说的魔鬼大他者，它不在外面扔苹果诱惑你，它就在你心中。它不是专制性的外部强暴，而被此在发疯一样追逐的本己欲望对象。

海德格尔自己专门挑明，他的这种解释语境的“强大动力(starke Anstöße)来自于克尔凯郭尔的研究”。依布尔迪厄的说明，“克尔凯郭尔的这些反神学的神学早已将这宗教主题移译为形而上学命题”，而海德格尔则是将其进一步世俗化。^①当然，因为克尔凯郭尔主要还是一个神学家，而海德格尔则在哲学中更深地突显了它的非神学的哲学处境。

海德格尔指出，我们对今日的分析，使得“存在特征”(Seinscharakter)变得可见。海德格尔在此讲座中 28 次使用 Seinscharakter 一词。存在特征，即交道性活动中的操持世界性，它当然不是个好东西。也是在这个意义上，我们才能理解，实际性的基本现象(Grundphänomen)是所谓面对具体生活的“时间性”(die Zeitlichkeit)。这个时间性同样不是抽象的范畴，而是一种生存性(Existenzial)。也由此，“‘今日’才能根据其存在论的特征(ontologischer Charakter)被充分定义为实际性的怎样(als Wie der Faktizität)(生存)”。^②这又过于思辨了。海德格尔的毛病是假想所有人都会跟着他，一个路标一个路标地向前走，所以他在深化自己的构境层时，他也会假设所有人都已经与他共在同境了。事实上，这几乎没有可能。

说到这里，我们可再回到海德格尔思想构境的前提上重构这里的前境，海德格尔先是否定人是一种具有抽象本质(理性的动物)的东西，而是要将人归基为此在的实际性，这已经拉开了他与西方传统人学研究的距离。然后他突然说，此在的实际性就是被常人夷平化的今日。每一个常人化的今日建构起作为实际性的怎样(Wie)，这个怎样即是平日。最后，海德格尔说，这个败坏性的平日是时间性的真正本质。这个本质即现象学意义上的基本现象，或者是他所指认的存在论意义上的时间。其实我觉得，后来《存在与时间》中的思想构境主线在这里已经具有了原形，只是这个思考原初状态在走向公众解释场的表现性语境中越来越被遮蔽起来了而已。

3. 此在之存在中的“怎样”：常人公众的夷平化

其实，这是青年海德格尔第二次系统地讨论此在的“沉沦”处境。第一次是在《那托普报告》中。在那里，海德格尔已经说明了此在之在即是入世之交道，对交道

① [法]布尔迪厄：《海德格尔的政治本体论》，朱国华译，学林出版社 2009 年版，第 74 页。

② [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社 2009 年版，第 38 页。中译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 31. ——本书作者注。

关系中的操持(物与事)之成功生成所有此在一生的爱好(欲望和理想),但人们都不会想到的事情是,这种入世之好同时就是我们对自己生命本有的背弃。此在入世即是沉沦,即是自我脱落和自我蜕化。不是此在被沉沦,而是此在**就是**沉沦。在那里,除了指认此在沉沦的“诱惑”、“安慰”和“疏离”特征之外,他也专门讨论了公众常人所生成的**的平均状态(Durchschnittlichkeit)**。^①我已经指认过,即使在那里,海德格尔也没有真正解决好个人之外的他人问题。而这一次,海德格尔似乎隐去了交道性沉沦这个基始的及物方面,而更突出地将这种常人公众(水平关系中的**众役性**)的夷平化与语言联系在一起了。这个跳跃太大了:其中隐去了交道性的周围世界和关涉中的常人,一下子到了流俗的言语之境。海德格尔自己解释道:

此在有它的**公众状态(Öffentlichkeit)**及其视野。此在在一种被规定的(bestimmt)关于它自己的言谈方式(Weise des Redens)中活动(基本现象):**闲言(Gerede)**(术语)。它自己“的”(von)这种言谈是公众的和平均的方式(öffentlich-durchschnittliche Weise),此在以这种方式来把握自己和保存自己。^②

这有可能是在此讲座特定的思想构境层上,海德格尔必须紧紧围绕着“人是理性的动物”这一证伪目标的缘故,所以,理性本质在时间性的实际存在中消解为公众状态的闲谈。请注意,这里的闲谈并非是我们日常生活中老公公和老婆婆间的聊天,而是首先是指**理性(逻各斯)本身**的公众状态!这个公众状态,也正是海德格尔被迫表演和表现的**异化学术治安空间**。理解这一点,对于我们真正准确地进入海德格尔不同思想构境层是至关重要的。我们来看他的分析。海德格尔在此讲座中39次使用 Öffentlich 一词及其相关词组,12次使用 Durchschnittlich 一词。

海德格尔说,在这种公众的和平均的方式发生的言谈中,对此在来说,首先发生的是一种“一定的先行领会”(bestimmte Vorauffassung),即“**作为什么(als was)**”的引导问题,比如“哲学是什么?”“什么是现象学?”说深一些,这个“什么”正是闲谈无意识实现出来的“怎样”(Wie)!那个先行的领会是我们看不见的**公众意见**(“老师们都这样说”,“同学们都学着这样说”,“学术论著和杂志上都这样说”),如哲学讨论中的形而上学的学术**通识**和作为研究前提的**认同性共识**。在这里,

此在自身受到一定的**被解释状态(bestimmte Ausgelegtheit)**的支

① [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学阐释》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第86页。

② [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第38页。参见 Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 31.

配,这个被解释状态并不是某个加到此在身上、外在地缚于(außen angehängt)此在或贴到(aufgeklebt)它上面的东西,而是某个它进入到自身。生活于其中并且根据它而被赋予**生命**(它存在的一种在之怎样,ein Wie seines Seins)的东西。^①

我们会发现,海德格尔跟 1845 年之后的马克思一样,喜欢使用这个特设的“一定的”(bestimmt)。先请大家注意一个细微的文本现象,海德格尔在此段表述的最后一句话“它存在的一种在之怎样”(ein Wie seines Seins)旁边,加写了一句非常重要的思之边注:“太快”(»zu früh«)。^②这很容易被读者忽略。什么太快?依我的构境论解读,海德格尔这是指认自己在学术通识场域中的**表现程度**上过快,它有可能让在通常的被解释状态支配上的学生们不知所云。因为,的确海德格尔此处分析的构境层显得过于深刻,与上面的讨论层会出现一种理解上的断裂。我们来重构此处的思想情境。海德格尔告诉我们,此在只身于世界,它只是处于一个“一定的”公众被解释状态之中,依前面我们已经进行的讨论,海德格尔的解释不是通常的理解和说明,而就是存在论中的实际生存,所以,这里的“被解释状态”并非只是现象学意义上的**先见决定解释**,而是此在的**被生存状态**。这才能理解海德格尔说,这不是从外部加给我们的东西,它就是让我们生存的内在存在中“怎样”,经由它,我们才被赋予**生命**。这种指向存在(Sein)本身的思想构境层与上述“闲言中的平均状态”所讨论的东西显然属于不同的构境思考层,故尔海德格尔会评点“太快”。这是指学术表现域中令常人学术场理解能力跟不上的“太快”。

我们再回到没有“太快”的表现构境层。海德格尔说,今日中这种“被解释状态”已经成为“此在的怎样”(Wie des Daseins),此在正由这个“怎样”生存着。此在就以这种被公众解释状态活着,“它包含着**平均状态**(Durchschnittlichkeit),在这里每个人容易跟随并陷入其中,无人幸免”。^③其实,海德格尔在这里是指每一个此在都不能幸免 Durchschnittlichkeit,而非每个“人”。布尔迪厄对此评论说:“常人’(字面上的某人)是暴虐专横的(‘这些常人的真正独裁’),是盯梢盘问的(‘常人监视任何事物’),并将任何事物化约到最低水平”。这就是夷平化(或救平化),这种“救平(levelling down)会威胁‘人’(此时叫 Dasein),威胁其最珍贵的那些特征,诸如‘本源性’与‘隐蔽性’”。^④布尔迪厄的解释是有趣的。在另一方面,霍克海默和阿多诺在《启蒙的辩证法》一书中,指认了工业文明与工具理性产生人与物、人与人的对象化距离,距离生成质性蒸发的抽象,这种抽象的本质正是人对自然物的夷平化:“抽象的夷平性统治(nivellierende Herrschaft des Abstrakten),把自然界中

①②③ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 38 页。中译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 31.

④ [法]布尔迪厄:《海德格尔的政治本体论》,朱国华译,学林出版社 2009 年版,第 86 页。

的一切都变成可以重复再现(wiederholbar)的东西,并使一切应用于工业的支配过程”。^① 这是比海德格尔此处的常人夷平说更深一个层级的东西。

海德格尔接着说:

闲言以一种固有的对差别无感觉的方式来谈论一切。作为这种平均状态,这种无危险的“最切近”(Zunächst),即首先而又通常,公众状态就是“常人”(Man)的存在方式:人们都说……,人们都听到……,人们都认为……,人们都期待……,人们都赞同……(man sagt, man hört, man erzählt, man vermutet, man erwartet, man ist dafür, daß ...)。闲言属于无人(niemand),无人对它负责(niemand steht dafür ein),常人已谈过它。^②

公众的被解释状态就是大家通常已经习惯了的政治、文化学术治安场中的同质性的话语,这种话语不再对差异性有任何感觉。在海德格尔使用的这一大堆排比句中,我们已经能够理解,这里的 niemand 不是无“人”,而是无此在,是在一种人们都这样认为中的此在在场—不在场的生存状态。海德格尔在这里集中三次使用了 niemand 一词。此在的肉身在此,但此(Da)不在。在这个构境层中,我们会发现海德格尔证伪了抽象的“人”,他让此在的实际生存直接出场,但是在一个更深的构境层中,此在如果总是在对差异性无感觉的状态中在场,那么此在即是不在,而常人(Man)在。真是太精深了。请注意,对海德格尔思想情境的复构至此,我突然想到一个熟悉的身影,即那个无比喜欢海德格尔的拉康。拉康很早就受到海德格尔哲学的影响,但他与海德格尔第一次见面是在 1950 年。那时候,拉康正被海德格尔的文本搞得神魂颠倒。1953 年,他亲自用法文翻译了海德格尔的《逻各斯》一文,经后者审阅后发表于《精神分析》杂志上。1955 年,海德格尔夫妇访问法国,为了向海德格尔表示敬意,拉康竟亲自驾车陪同。只是他开快车让海德格尔太太大感不快。^③ 拉康将海德格尔后来在《存在与时间》中讨论的此在与常人的暴力性篡位关系,在后精神分析的批判语境中精细化了。在拉康这里,常人依个人的成长进程分为两个阶段,一是心理自我的被塑形,二是个人教化主体的被构型:在第一个阶段中,常人化身为两种小他者(other),即镜像小他者 I 和众亲近者面相之镜的

① [德]霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法》,洪佩郁等译,重庆出版社 1990 年版,第 11 页。中译文有改动。参见 Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung Philosophische Fragmente*, Gesammelte Schriften, Band 3, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003. Zur Neuausgabe S. 29 - 30.

② [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 38—39 页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 31 - 32.

③ 参见多斯:《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》,中央编译出版社 2004 年版,上卷,第 495—496 页。

小他者Ⅱ,这是反射性认同关系中对自我心理结构的他性塑形;在第二个阶段中,常人化身为语言符号系统的大他者(Other),个人主体完全是由大他者的文化、知识质询所无意识建构的。^①

4. 学术常人与面具性表演

更重要的方面,海德格尔直接指认了这样一个批判性的语境:“人们甚至连书写(Bücher)也根据这样的道听途说。”^②Buch即是书,即是文本,海德格尔这是在指认人们通常的文本写作也是根据学术常人的公众解释状态来实现的。因为,如果你不按照学术常人们的话语方式和立场写作,你将不被这种公众学术治安场所接受。你如果现在是一个研究生,你因为自己坚持独立的见解硬与导师组的意见相左,那你将拿不到学位,并将无法在这个学术治安场中找到工作。在这一点上,我自己就身同感受。也是在这个重要的思想构境之中,我们才可以体会到海德格尔自己在文本写作中的自觉变异上的用心良苦,他如果要生存下去,他就不得不在常人学术治安圈中作此在实际性学术生存的表演和表现。他自觉自己不是常人的奴仆,所以他才会将自己的本有思想隐匿起来。而同样是意识到常人学术圈的平庸,他也会让自己的话语和文本贴近这种“形而上学”的思想方式,并在这种常人学术语境中实质性地改变它,更进一步,海德格尔也会让自己的真实想法直接现身。

对一般的人世此在来说,常人化的夷平则是命运。“这个‘常人’就是这里‘无人(Dieses ‘Man’ ist das ‘Niemand’),它像一个幽灵(Gespenst)一样在实际性的此在中传播着,它是任何实际生活都要付出代价(Tribut)的一种命中注定的实际性的怎样(Wie)”。^③这是一个十分复杂的曲线争执。此在的实际生存取代了抽象的“人”(理性的动物等类人),但真相更可怕:你在学术治安场中实际地活着,然而你必被学术常人幽灵般地夺命;你在政治权力场角逐,可你必被政治常人代表。“Niemand”不是真的无人,此在在场但却是空心人。空心,则是你活着的代价。这又与拉康—齐泽克的想法一致。这里的 Gespenst 以后还会被德里达发挥成一个更大的在场与不在场的辩证法。^④海德格尔说,此在的被解释状态已经规定了你活动的范围,你只能在这个范围内“提出问题和要求”:

它就是所给予的指向存在特征的实际性的此-在(Da-sein)中的“此”,

^① 关于这一问题的具体讨论,可参见拙著:《不可能的存在之真——拉康哲学映像》,商务印书馆 2006 年版。

^{②③} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 39 页。参见 Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 32.

^④ 参见[法]德里达:《马克思的幽灵》(1992年),中译本参见中国人民大学出版社 1999 年版。

一种一定的(bestimmt)可能的看视方式和视界范围(Sichtart und Sichtweite)。此在以某个方式来谈论自己、看待自己,而这只是它拿来掩盖自己以免恐惧的一个**面具(Maske)**,防止焦虑。这样看到的乃是面具,在这个面具中,实际性的此在让自己照面,在这个面具中,它显示自己好像真的如其所“是”;这个公众的被解释状态的面具(Maske der öffentlichen)中,此在使自己按照**最高的(höchst)生活状态**(即忙碌的生活状态)表演(präsentieren)出来。^①

这个 präsentieren^②是极为重要的,它说明了**表演的面具本质**。海德格尔在此讲座中4次指认了Maske。这段文字也是海德格尔第一次完整地说明表演的面具性。这也是我将海德格尔的第一种文本命名为“表演性文本”的重要依据。在前面的讲座“导论”中,海德格尔只是指认了面具性生存的成因(隔断的“椭圆”)。^③在大学的学术治安场中,你只能被一定的看待事物的方式和一定的视域座架,你被教导如何看(认识和思考),在什么范围内看。你可以学术地看到经验中没有呈现的东西。在一定的意义上,此在甚至是有意识地向这种公众的被解释状态贴近,因为这样可以防止焦虑,即与大家**不一样**(“老土”、外行和没有进入状况)。所以,此在让自己**照面**的时候,就已经让自己处在公众视看无异样的如其所“是”(你是一个博士、一个教授)的面具表演中照面,你让自己像一个常人觉得应该如此的状态下忙碌。海德格尔在这里解释了面具性表演的本质,即**常人化下的被观看和被生存**。海德格尔这里的批判性思考是值得我们深思的东西。我们今天的时代难道不仍然处于这种可悲的状况之中吗?我们身边的情境和我们自己,是否无思地臣服于这种常人状态中,或者就是无意识扼杀新生创造性的黑手呢?

为了说明这里深刻的思想构境意义,海德格尔还专门举了一个例子。他说,梵·高曾经写信给他的弟弟说:“我宁可自然地了此一生,也不愿在大学(Universität)里等死……”^④海德格尔这是告诉我们,有一个不愿意戴着面具表演的画家梵·高,但后来“发生了什么事?梵·高创作、画画犹如发自内心,并在与此在的争执(Auseinandersetzung)中发疯(wahnsinnig)了”。^⑤梵·高不愿意为了五斗米进行面具性表演,也不愿意按照大学的学术常人所规定的看视方式和范围去进行学术表现,所以,他从自己本有的内心凡人般地画画,他就是在与入世的**此在**

①⑤ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第39、40页。

② Präsentiert中的Präsent原意为在场、出席,再延伸出展示和表演之意。——本书作者注。

③ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第93—94页。参见Gesamtausgabe, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. S. 107—108.

④ [荷]梵高:《1879年10月15日致弟弟》,转引自《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第40页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 32.

争执,可是,最后他发疯了。此在不是本真性的生命存在,而是存在性的照面,梵·高不肯放弃的本真性存有与此在斗争,结果是发疯。其实,与此相同的还有也是海德格尔喜欢的尼采,已为教授的他也是从大学中逃离出来,最后他也疯了。按照德勒兹的说法,疯掉的梵·高和尼采是从**自拘性**中获得了解放。并且,半疯的画家达利更能说明海德格尔这里的问题。^①其实说到这里,课堂里的学生(阿伦特等人)一定和我一样会有一个想向海德格尔提的问题:“您是在进行面具性表演和表现吗?!”海德格尔一定会笑而不答,他是一只老狐狸。阿伦特是后来想清楚的,虽然她还没有真正看清他此时恋人的真面目。显见的事实是,海德格尔并不想发疯,所以,他选择了戴着面具的**表面顺从**的表演和表现,并在现实的学术治安场中与一切形而上学的统治进行不懈的争执。

最后,海德格尔干脆点明自己的批评所指:

今日:学术领域(Wissenschaften)和大学的境况(Die Lage)更成问题,发生了什么(Was geschieht)? 什么也没有发生。常人(Man)在撰写关于学术危机、关于学术职责的小册子。一个人对另一个人讲:常人说(man sagt)——正如常人所听到的一样——学术领域已经讲过了。今天就事情应该如何的问题已有专门的文献(eigene Literatur),此外什么都没有发生(geschieht)。^②

海德格尔的反讽的意味是,他所在的大学和学术场中**今日里**什么都没有发生,因为一切都在依常人所说所讲,在平日的学术场中有**学术此在**在写关于学术危机的文章,也有**学术此在**在写关于学术职责的文章(前一个**学术此在**如胡塞尔,他在写欧洲科学的危机的文章;后一个**学术此在**如马克斯·韦伯,他写下了学者的职责的文章)。他们都在留下关于学术危机和学术职责的专门文献。用梵·高的话说,无聊地在大学里**混吃等死**。仅此而已。1923年7月14日,海德格尔在给雅斯贝尔的信中这样谈到自己的老师胡塞尔:“他的行为比一位无薪讲师更差。如果这位讲师弄错了讲席教授的职位,认为这是永恒幸福的话。将来会怎样,都还未明朗化——真实地将自己看做是日耳曼导师(Praeceptor Germaniae)——胡塞尔完全离开了现象学——最近一段时间我愈来愈觉得成问题——他来回摇摆不定,讲些陈辞滥调,以此希望感动别人来同情他。他生活在‘现象学的创始人,(Begr

① 参见拙著:《不可能的存在之真——拉康哲学映像》,商务印书馆2006年版,第2章第2节。

② [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第40页。中译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 32.

undersder phänomenologie)的使命感之中,没有人知道这是什么。”^①

海德格尔认为,今日的公众被解释状态的典型就是“一个时代的教化意识(*Bildungsbewußtsein*),公众化和平均化的精神闲言(*das Gerede des öffentlichen und durchschnittlichen Geistes*)”。今日:现代的‘教养’(Geistigkeit)”。^②我们在大学里被教化,在学术场公众化和平均化的精神闲言教养下,成为尼采意义上远离生命原欲的“虫人”。在今天的网络今日之中,新出现的网上常人除去夷平化,还直接居有了暴力的特征。网络平日是一个更可怕的空心化过程。这是一个需要进一步研究的问题。

第四节 “今日之今日的被解释状态”

过去,我们常常将海德格尔对解释学的理解视为一种肯定性的描述,其实,离开了抽象的文本解释理论的学术场中实际发生的“被解释状态”,恰恰是海德格尔对学术常人们夷平化后的平庸学术运转的深刻批判。在第三部分(编者“第三章”)中,海德格尔集中证伪了他所面对的那个“时代的教化意识”:“历史意识”和“哲学”中存在的被解释状态。在他看来,今日的教化场本质就是公众化和平均化的精神闲言。

1. “教化意识”批判中无意识的“天机”泄露

在上一部分的最后,海德格尔已经明确指出,今日的被解释状态的典型就是“一个时代的教化意识(*Bildungsbewußtsein*)”,所谓时代的教化意识,也就是在一个时期内支配学术思想的通行的认知模式和教育观念,在海德格尔看来,这种每日每时向孩子们灌输的东西,恰恰是“公众化和平均化(*durchschnittlich*)的精神闲言”。^③公认的知识形态中的东西恰恰是闲言。他再一次强调,今日,就是现代的“教养”(Geistigkeit)。如果我没有理解错,作为“今日”出场的现代教养,正是让海德格尔屈辱表演和曲线表现的学术治安场境,因为,所有进入这种文化教化(大学学习)和学院式学术治安场的人,都不得不“根据一定的解释方式来生活”(Dieses lebt von bestimmten Weisen des Auslegens)。我们不难感觉到,海德格尔这里的

^① Martin Heidgger/Karl Jaspers Briefwechsel, 1920 - 1963, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main; Klostermann; München; Zürich; Piper, 1990, S. 42. 中译文参见[德]比默尔编:《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》,李雪涛译,上海人民出版社2012年版,第130页。

^{②③} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第40页。

表述几乎与马克思恩格斯在《德意志意识形态》一书中的观点相一致。在那里，马克思恩格斯总是说：“人们之所以有历史，是因为他们必须生产自己的生活，而且必须用一定的方式(*bestimmte Weise*)来进行。”^①不过在马克思那里，人们只能通过一定的方式进行生产和生活，并不带贬谪之意。海德格尔这里“今日”中发生的“一定的被解释方式”，显然是一种强加于生命此在的暴力性的强制。只不过，通常人们(学生和一般学者)是将这种奴役性的“一定”认同为自己的本己生存欲求来常人化的，在这个意义上，实际生存中的“被生存”恰恰被认作是自由存在的前提。在拉康那里，即对大他者的无意识认同。而用我的话来说，即是自觉地进入学习和研究中的他性镜像阶段。而可以反抗这种微观“生命政治”(福柯语)的海德格尔，则讽式地进行表面顺从和一致的学术表演与实质性抵抗的学术表现。

海德格尔进一步分析道：

今日的公众最切近(*Zunächst*)的被解释状态应以这样的方式来把握：通过从这个起点回到这个被解释状态并解释它把握实际性的**存在特征**(*Seinscharakter*)。这样被把握的存在特征就需要纳入到概念中，即使之作为一个生存性的透明(*Existenzial durchsichtig*)，从而使我们能对实际性作出最初的存在论的接触(*ontologischer Zugang*)。^②

这是一段十分重要的说明，因为它涉及到了海德格尔这整本书的核心。我还觉得，这是突然泄露出来的另一个构境层中的天机和天秘密。海德格尔说，用以把握这个“今日”，这个公众最切近的被解释状态的方式是：今日→被解释状态→实际性的存在特征。这是一个新的**归基**(*Zurückgrund*)和**复归根据**。*Zunächst*(最切近的东西)，通常是离我们最近却不为我们所识的东西，有如我们的睫毛，天天透过它看世界，但我们从不会关注它。学术和文化上的“今日”(Heute)就是我们的逻辑睫毛，它每时每刻让我们看到世界，可我们却看不到它。我曾经专门写文章谈到研究方法的自觉性问题。^③一些人每天都在以一定的理论前提和方法进行思考，可是，他们从来不知道支配自己如何思的这些隐性的“最切近”的理论前提和方法。从这个看不见的“今日”作起点，“今日”的实质是公众的被解释状态。本来，按上一节已经讨论的构境层，被解释状态就是常人的夷平化。可是，海德格尔在这里突然指认了一个令人不解的更深一层的构境层，被解释状态的根据是**存在特征**。

① [德]马克思恩格斯：《费尔巴哈》，人民出版社1988年版，第25页加的边注。

② [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第40页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 35.

③ 参见拙文：《方法的前置与自觉：马克思何以呈现》，载《学术月刊》2002年第6期。

这里,有两个需要我们认真思考的构境层:首先,第一个构境层是在原文中用凭着斜体标识出来的这个存在特征中的**存在(Sein)**的出场,竟然是以否定性的位置显现的。这就是一个大事件。因为,从1922年的《那托普报告》起,海德格尔在表现性构境层中的唯一努力,就是从作为“什么”(Was)的对象化**存在者**,走向作为“怎样”(Wie)的**存在**,可是,我们始终没有从他那里知道这样一个本真事实:“存在”是一个坏东西!这是令我们震惊的。这也是上面海德格尔所说的梵·高与其争执的那个进入存在的**坏东西此在**的本质。**存在之弃绝**将是未来1936年以后本有思想的本质,难道这一思想的缘起会更早?这难道是一个意外吗?并且,海德格尔又说,对存在特征的把握将是透视生存或者对此在的实际性生存进行“最初的存在论的接触(Zugang)”和真正的入口。这个Zugang的原意为入口、通道,转义为理解能力和开窍。这是对这本书真正想说明的基本思想意向的透露。更重要的是,海德格尔事后在思之边注中对此表述做了如下的评论:“关于事情是切合实际的,但关于方法则是错误的,因为太复杂(kompliziert)而且没有实证的展望。”^①那个“今日→被解释状态→实际性的存在特征”的归基方法错了,不应该在这里就将以后秘密证伪的存在特征扯出来,这样做只会将没有说清楚的问题更加混乱。这可能真是一个海德格尔一时高兴说漏嘴的事情。这一泄漏事件对我们了解海德格尔的复杂思想构境,倒是一个有意义的窥视之入口。

其次,在第二个构境层中我们可以注意到,这个存在和存在特征的出现并非真的是海德格尔后来那个存在论构境的直接实现,而是海德格尔在对传统哲学批判性思考中的一种过渡性的构境环节,这里的**存在(Sein)**是对传统形而上学中**本质**概念的替代。这是一个需要进一步展开的问题。

海德格尔专门指认到,今日的被解释状态,不是各种看法态度、不是诸观点的“类型学”(Typik),也不是哲学的心理学分析,今日,是指“占统治地位的**解释方向**”(Herrschaft der Auslegungsrichtung)。这一点,又很像马克思恩格斯在《德意志意识形态》中对意识形态本身的描述,那是一种代表了统治阶级意志的“占统治地位的观念”。这里的类型学是指科学知识构型的理论。福柯后来曾经具体指认这种在19世纪出现的作为科学“构序的类型学”。^②如果这种公众的“占统治地位的**解释方向**”也是一种常人的夷平化,那它肯定不是平日中的生活常人,而是意识形态中的政治和学术**大常人**。在海德格尔这里的构境层中,解释即此在的实际性生

^① [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第40页。注1。中译文有改动,参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 35.这是海德格尔在这一段旁边加的重要边注。原编者标注的注释说明为Anm von H. zu diesem Absatz,意为海德格尔在此段文字旁边加的注释。中译者将这些重要思之边注另译为“笔记”是容易引起误解的。——本书作者注。

^② [法]福柯《词与物——人文科学考古学》,莫伟民译,上海三联书店,2001年版,第120页。

存,所以,今日的主要解释方向中的这个“解释学中的怎样”(hermeneutische Wie),就会让我们看到“此在如何存在(ist),看到我们今日的此在,而且是根据其存在的在之方式(Weisen seines Seins)从范畴上来理解它,并且在此在中‘把握’(halten),这个解释趋向是否提示了此在;它究竟是不是存在论,以及哪一种存在论”。^① 统治地位的解释方向,决定了此在的如何生存,是存在的存在方式,它也会让我们知道这种生存属于什么样的存在特性。在以后的本有思想中,这种基本上占统治地位的存在论即是狂暴占有的人类中心主义。这里,海德格尔显然又说复杂了。

2. 作为“今日”主要解释方向的“历史意识”

海德格尔指出:“今日的被解释状态可以沿着两个解释方向来探讨,它们可以表示为:(1) 今日的历史意识(das geschichtliche Bewußtsein);(2) 今日的哲学”。^② 这是说,在当时的欧洲学术界最常人化的通识教化中存在的两种主要观念:一是已经在作为各种学科研究工具的“历史意识”,二是作为全部思想方法论的哲学本身。其实,海德格尔此言差矣,因为即便是在历史意识发达的德国,历史性也并非大部分学科的自觉方法,而被他指认为哲学“今日”的现象学那时也只是在学院学术圈中。为了标榜自己的思想深刻,海德格尔显然是夸大其辞了。这里,我们先来看这个在被审判席上的“历史意识”。

先提醒读者注意,狄尔泰是第一个在20世纪当代欧洲学术语境中比较自觉地区分了德文中的“Geschichte”和“Historie”两词,后者被界定为面对已经死亡的“过去之物”,对应于传统历史学研究的对象;而前者则实际生成着的历史性。马克思恩在《德意志意识形态》一书中是同时使用这两个没有作精细划分的德文概念。这也是海德格尔思考历史的起点。我们还记得,在1919年4月24日写给胡塞尔女儿爱丽(Elli Husserl)的那封信的开始,他就很自信地谈到这个“历史意识”。^③ 然后,在此前的多个讲座文本中,狄尔泰的这一思想都肯定性地出现在海德格尔的思想构境之中。可是,这一次,狄尔泰的“Geschichte”却站在了被告席上。并且,这一已经十分深刻的历史性的(geschichtlich)思想被指认为是公众被解释状态的学术“今日”。海德格尔真是想更高明一些。在1924年1月完成的关于本讲座的评点性插页中,海德格尔直接指认“历史意识中的今日:狄尔泰,奠基”。^④ 这里的“奠基”应该

^{①②④} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第41、106页。中译文有改动,参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 35.

^③ [德]海德格尔:《致爱丽·胡塞尔》,转引自靳希平:《海德格尔早期思想研究》,上海人民出版社1995年版,第217页。

是指狄尔泰的《精神科学导论——为社会和历史研究奠基的尝试》一书。这证明海德格尔要骂的人真是狄尔泰。令我们头痛的地方,是海德格尔先追随狄尔泰区分历史性(Geschichtlichkeit)与历史学(Historie),可是在这里,他又将 Geschichtlichkeit 本身证伪为**强暴性的历史意识**(das geschichtliche Bewußtsein)。海德格尔在此讲座中近 40 次使用 Geschichte 一词,20 次使用 Historische 一词。我猜测,是否海德格尔的思辨游戏中的构境可能着重在传统的**意识(Bewußtsein)概念**本身?这个 Bewußt 在德文中直接的意思是有意、故意、蓄意和清醒,Bewußtsein 的直接意思应该是**蓄意之存在**,联系到后来海德格尔在存在概念上打叉的做作之举。我推断,海德格尔是否在将这个普通的词语重新构境为一种虚假的观念?所以,这个意识是否就相当于后来我们所使用的虚幻的**意识形态**?这是需要进一步思考的问题。

海德格尔说,历史意识是学术“今日”的一个重要解释方向(Auslegungsrichtung)。他解释道:

一段时间(当下的今日)看到、提起、保持和放弃[一个过去的存在或者此在(ein oder sein vergangenes Dasein)]的怎样(wie)就标志着当前如何经受它自身(zu ihr selbst steht),它作为此在如何在其“此”(Da)中**所是(ist)**,这个准则本身只不过是对实际性的基本特征,即它的一定形式(bestimmte Formel)中的时间性(Zeitlichkeit)。^①

这里的意思很难懂。我试着重构一下海德格尔的思境。他是说,在作为“今日”的一段被夷平化了的常人时间中,说到一个过去的存在或者此在的方式即是假定那个过去的实体性东西正在当前经历本身,这个过去之物如何作为此在于此时此地存在。其实,这只不过是对此在的实际性的基本特征,即流俗时间性的一种规定。比如,一个国家、一个人作为一个进步和成长中社会实在经历着自己的过去、现在和将来。这就是所谓历史意识中的时间流逝。我推测,这种判断会与海德格尔下面对实际性的证伪性分析接近的:此在的实际性生存(存在)不是本真的时间性和历史性。

海德格尔指认说,这种对过去之物的立场可以在狄尔泰的“**历史之物的精神科学**”(historische Geisteswissenschaft)中找到。海德格尔很诡异,他专门用了“his-

^① [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 41 页。中译文有改动,参见 Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 35 - 36.

torisch”一词来定义狄尔泰的精神科学,而我们知道,狄尔泰的所谓精神科学的核心特质恰恰在于它的研究对象是不同于自然存在的**历史性现实**(Geschichtliche Wirklichkeit)。^①海德格尔是想说明,狄尔泰虽然区分了德文中的“Geschichte”和“Historie”两词,但他对“Geschichte”的理解仍然是基于肤浅的常识历史观。故尔海德格尔说,狄尔泰的精神科学只是一种“道路形式”(Wegform),而非真正的道路。Form一词在海德格尔这里显然是贬义,它是指被**存在者化**的“怎样”(Wie),或者是畸变为对象性的“什么”(Was)。这是海德格尔为了显示自己高明之处,而故意让人们思想混乱的做法。所以,在狄尔泰的这种作为道路形式的“历史意识”中,我们只能得到这样的历史对象:

以这种道路形式,历史经验(geschichtliche Erfahrung)使过去的生活得以理解,它们还为过去在科学理论中对象化(Vergegenständlichung)这种方式指出了主要方向,它们宣称历史的过去作为一定的已完成的占有物,是根据其一定的被把握的外观(bestimmt erfaßtes Aussehen)来表征的,并且在一种特定的关系中,从日常“教化意识”[一种公众被解释的怎样(Wie)]出发来谈论它们。过去、过去的的生活作为科学对象的领域(Gegenstandsgebiet)来看待。^②

海德格尔的历史性观念明明缘起于狄尔泰,他也走在由狄尔泰开辟的历史之思的道路上,可是他却在此故意贬低后者来标注自己的高明。我真觉得没有这个必要。狄尔泰在历史意识上,的确存在某些含糊其词的地方,但绝不致于像海德格尔此处所妖魔化的那样。因为,从对象化的科学实证论到关联与境中的历史生活论,是狄尔泰思想构境中最大的自明性。

海德格尔想说,狄尔泰固然用了“geschichtliche Erfahrung”这样的词语,但他的构境层仍然是停留在对象化的存在者层面上的。过去之物是一种已经完成的被占有物,它通过一定的被把握的外观来表征,所以,历史成了精神科学的**对象**(Was)。于是海德格尔添油加醋地说,在这种**对象性科学**的历史意识中,过去的此在预先是“**作为什么(als was)**来把握的”。也就是说,历史意识只是抓住了此在的对象特征(Gegenstandscharakter),这样,一切被放置到精神科学中的对象们(艺术、文学、宗教、道德、社会、科学和经济)都处于“主导性的(führend)预先描述”中,“它们作为主体、文化生命(文化精神)的‘表现’(Ausdruck)、客体化(Objektiva-

^① [德]狄尔泰:《精神科学引论》(第一卷),童奇志等译,中国城市出版社2002年版,第5页。中译文有改动。狄尔泰在这里使用了有生成性含义的 Geschichtliche 一词,并且, Wirklichkeit 一词不是实在(Realität),而是现实、真实之意。

^② [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第42页。

tionen)来照面,文化在其中被催逼为格式塔(zu Gestalt drängenden Kulturlebens)”。^① 请注意,这里有三个重要的思想构境点值得我们思考:一是这个区分两种追问的“主导性”(führend),以后他将与“基础性追问”相对应。二是对于海德格尔的思想构境极为重要的 Ausdruck 一词出场了,它明确指向**客体化层面的遭遇和表现**。海德格尔在此讲座中 54 次使用 Ausdruck 一词及其相关词组。有主体,才有在对面站立的对象,也才有面向(für)主体的对象表现和对对象的表象逻辑和认知,这是对的。文化生命被建构成一个主体性的客体化的表现主体。然后,就有了这个表现主体的过去、现在和将来的“历史”。我对海德格尔的文本区分中的**表现性文本**与此直接有关。三是那个我的已经多次遭遇到的 Gestalt。这一次,似乎它也是一个坏东西。

有趣的是,海德格尔在关于这段表述的思之边注中又作了如下的评点:“整个事情太心理学化了,而不能使时间存在的方式(Weise des Zeitlichseins)、在之中(Insein)占统治地位的存在论(herrschende Ontologie)成为可见的。”^②这当然是后来海德格尔更深一层的构境式思考。这里的评论会涉及与此处思考完全不同的构境层面。“心理学化”,是指“表现”(Ausdruck)和格式塔(Gestalt),这都是当时心理学的重要概念,海德格尔的意思为,这种心理学的表述无法让我们知道时间存在的方式、此在在存在之中,特别是被遗忘的实际占真正的统治地位的存在论的真相,这一切,都是在《存在与时间》中的思想构境中完成的。海德格尔觉得,“今日”的真正根据是存在,但此时的被解释状态已经遗忘了这个占统治地位的基础,他的第一步将是让形而上学归基于存在。然后,才是**克服形而上学本身**。我能预见到,海德格尔一定会觉得我对他的思境重构过于心理学化了。

海德格尔进一步深刻地提示到,“今日”的本质为一种被建构出来的“普遍的齐一性(Einheitlichkeit)”,即上面他所指认的作为表现主体的文化生命。时常,它伪饰成了文化在时间上的特有表现(Ausdruck)风格,并生成了一种有着自身生长、成

^① [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 42 页。中译文有改动,参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 36. 原中译文将 Gestalt 译作“形式”是不对的,格式塔是场境式的共时性建构,这一词是与 Ausdruck 相对,指对象性的照面和表现。在海德格尔的语境中,形式(Form)常常是指已经定型的外形或结构,相对于突现性的格式塔,形式显然是坏东西。有趣的是,黑格尔倒是喜欢用塑形(Formierung)一词。在《法哲学》一书中,黑格尔指认了“以对自然产物(Natur produkts)的**塑形(Formierung)**为职能”的**产业(Gewerbe)**。[德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆 1961 年版,第 214 页。参见 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke* 7, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003, S. 357.

^② [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 42 页注 1。中译者又将此处的 Anm von H. zu diesem Absatz 另译为“笔记”,仿佛海德格尔写有专门的笔记,这会引致文献线索中的误导。

熟和衰落的文化生命体(有机体, *Organismus*), 如西方文化或东方文化。请注意, 这里的 *Einheit* 和 *Organismus* 在此都是作为贬义物出现的。海德格尔在此讲座中 20 余次使用 *Einheit* 一词。海德格尔认为, 这种对象性的认知模式阻隔了这种客体性的文化表现背后的隐蔽起来的**存在特性**(*Seinscharakter*)的在场, 由此, “表现存在中的怎样”(Wie ihres Ausdruckseins)就被遮蔽了, 更不用说去探究那个被建构起来的“表现格式塔”(Ausdrucksgestalt)的秘密了。海德格尔在此讲座中 28 次独立或者在构词中使用 *Gestalt* 一词。除去这里的 *Ausdrucksgestalten*, 还有 *Grundgestalt*、*Gestalterfassung*、*Gestaltvergleichung* 等。怎样, 是走向格式塔突现的构境支撑点。我不认为, 海德格尔的这种表述会让人们知道他在说什么, 因为无人能够达及他试图建构的思之构境层。孤独地自作非常人的高深状, 是海德格尔新思辨的一个重要特征。

3. 斯宾格勒: 一个“历史意识”的个案批判

海德格尔为了说清楚自己布展的这种构境论意义上的思想混乱, 他以斯宾格勒^①的《西方的没落》一书中的文化有机体进化说为例。他认为, 斯宾格勒的文化历史观念当时已经成为“普遍的统一性”的文化表现方式。固然, 尼采、狄尔泰、柏格森和“维也纳艺术史学派”^②都对这种“历史意识”提供了重要的前期准备, 但只是斯宾格勒做到了这一点: 他用西方文化生命体有机发展进程实现了“现代历史意识”。这也是当时学术界最大的“今日”。

海德格尔引述了斯宾格勒在《西方的没落》一书第一卷第五章中的一段概括, 以说明后者在历史意识的实现上的确迈出了打引号的“新的”一步。在这段文字中斯宾格勒宣称, 他发现了“一个——特殊的西方最高意义上的历史研究方法”, 并且, 它是前无古人的。

它是全部定在(Dasein)的一个综合的相面术(Morphologie), 一门**整**个人性生成的形态学, 它沿着自己的道路走向最高和最后的理念; 穿透世界情感的任务不仅是我们的, 而且也是**所有人的**, 在这些人是无论多

① 斯宾格勒(Oswald Arnold Gottfried Spengler, 1880—1936): 德国历史哲学家、文化史学家。生于德国哈茨山巴的布兰肯堡, 曾就读于哈雷大学、慕尼黑大学和柏林大学。青年时代除了研究历史和艺术之外, 他还对数学和博物学有浓厚的兴趣。1904年在哈雷大学获得博士学位, 其后成为一名中学教师。代表作有《西方的没落》(1918)等。

② 维也纳艺术史学派是 19 世纪末 20 世纪初奥地利著名艺术史流派。代表人物有: 维克霍夫(Franz Wickhoff, 1853—1909)、李格尔(Alois Riegl, 1858—1905)、施洛塞尔(Julius von Schosser, 1886—1938)、德沃夏克(Max Dvorak, 1874—1921)等。

么大的可能性到现在才出现,单个文化都是它们在现实领域中的体现。^①

海德格尔实际上是在反讽的语境中援引斯宾格勒的这种狂言的。Dasein一词在这里应译作定在,因为斯宾格勒根本没有一定的“此”之时间性规定,Dasein在德文语境中通常是指具体的对象存在,与黑格尔和马克思那里的“定在”是一致的。就像我前面已经界划过的那样,将海德格尔思想构境之外的Ontologie改译为存在论一样的僭越的,因为传统形而上学中Ontologie一词就是在追逐世界本原意义上的基始性。这种形而上学的构境意义只是到了海德格尔的《那托普报告》中才第一次生成了新的存在论的语境。我注意到,早在1921—1922年的冬季讲座中,海德格尔就批判性地审视过斯宾格勒的历史哲学,他说:“斯宾格勒的根本缺陷在于:无历史事物的历史哲学(Geschichtsphilosophie ohne das Historische),lucus a non lucendo(不发光物发出的光)”。^②在现在的海德格尔眼里,口吐狂言的斯宾格勒的“新发现”,正好是代表了“今日”的公众被解释状态,即今天的“历史意识”的具体实现。海德格尔说,这正是将某种“表现存在”(Ausdrucksein)的东西对象化,于是,

作为一个与它自己的生命相关的完整的有机体(Organismus),一种文化(这种文化的多样性)基于它自身。在这种来自传统并且处于一定的解释(bestimmte Auslegung)中的文化多样性里,每个人都根据他最本己的存在特征(eigenster Seinscharakter)与所有其他人(像植物一样)同等,根据它的存在,没有任何过去的此在优于其他此在,正如一种文化一样,其他文化也会出现。^③

我觉得,eigenster Seinscharakter一语,此时在海德格尔的思想构境层中并非是一个十分明确的概念。这里的本己仍然是二级本己,而非本有性;而存在特征也未必是自明的存在论意义上的将被弃绝的存在性,倒成为与对象化一致的某种实际性或坏的“存在性”(Seinsart)。在这里,都是海德格尔此时并没有真正弄清楚的问题。

海德格尔当然是反对这种**有机体式**的历史意识。在他看来,文化有机体概念

① [德]斯宾格勒:《西方的没落》,转引自《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第45页。

② [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社2012年版,第65页。

③ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第43—44页。这里的中译文中出现了较大的印刷错误,此段文字与上一自然段文字都被误排成全文重点号,倒是遮蔽了这两段原文中海德格尔自己使用的唯一一处重点号(斜体字),“gleichgestellt”(同等)。这是需要在重印时尽快改正的地方。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 37.

本身就是旧的“本体的”(ontisch)层面上面对文化的看法,这是一种用对象化的方式和存在性“看待过去”的目光短浅的做法,显然,那种廉价的“历史研究中的普遍性也会一并被给予”了。其实我们一定要注意,在海德格尔所批判的“历史意识”中,已经生成了一种足以深刻的视域:这是一种关于文化的特定的“看的何所向”(Woraufhin des Ansehens),其中,每种作为有机体出现的文化都被置于某种“表现存在的怎样”(Wie des Ausdruckseins)之中,历史地“看”文化的“何所向”和表现存在的“怎样”,已经不是一般的“什么”,而是深入到文化活动和交往内部的把握。所以,这也形成了某种被建构起来的文化风格,并深深植入灵魂和人性“如此存在”(So-seins)的基本格式塔整体(Grundgestalt)。最终,文化成为“场境式格式塔整体建构中的形态学”(der Gestaltcharakter des gestalthaften Morphologie)。^①这是狄尔泰历史哲学之后已经建构起来的一个足以吓倒人的深刻见解了。但海德格尔并不满足。他认为,处于这种“历史意识”中的文化研究很自然也成了文化形态学的讨论,在这里,文化形态学“以格式塔整体为目标,一种文化不得不针对另一种文化树立起来,正是这样,普遍的比较格式塔整体(universale Gestaltvergleichung)的方法便产生了”。^②一种文化场境与另一种文化场境,正是在这种比较格式塔的差异化层面上进行讨论的。比如西方文化与东方文化的互相镜像指认。其实,对人、对社会的发展历史解释都可以如此。海德格尔认为,这种被当作“最好的秩序”(beste Ordnung)的普遍性的格式塔文化机体论仍然存在着严重的垢病。这个海德格尔并不喜欢的构序又出现了。

首先,历史意识中的**图表化认知**。海德格尔说,在这种文化形态观研究中,“历史过去的整体被凝结为一个封闭的格式塔关联与境(Zusammenhang von Gestalten)(即:它能简洁地表达出来,简洁地一目了然,在当前得到规定),显然,这个整体在图表和栏目中进行比较,并得到有序的(geordnet)的规定”。^③把历史变成**图表**,这已经是一种可怕的对象化畸变,简洁的一目了然的东西必是**非思**的。^④在斯宾

① [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第44页。中译文有改动。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 38. 关于gestalt一词的翻译问题,我们前面已经涉及,我还是倾向于直译为已经通用的格式塔整体,它是非实体的场境建构,文化显然不是实体,而是活动和交往的场境,如果将其译为“形态”,引文中的der Gestaltcharaktere des Gestalthaften Morphologie一句就得译成“形态性的形态建构的形态学”了,所以中译者干脆不译了。

②③ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第45页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 39.

④ 福柯后来具体地指认,西方文化中的知识图表化出现于17世纪,这时,一种从相似性的大写的“同(le Même)之粗糙形式上升到巨大的知识图表的分析(这个知识图表是依据同一性、差异性和秩序等的形式得以展开的)。”这也是强暴性构序科学的重要逻辑构件。参见[法]福柯:《词与物——人文科学考古学》,莫伟民译,上海三联书店2001年版,第95页。在福柯看来:“科学总是设法找出世界的秩序;科学也总是为了发现简单的要素以及这些要素之间的逐渐惯例并且在科学的中心形成了一张图表,在这张图表上,认识展现在与自己同时代的体系中。在17和18世纪,知识的核心是图表。”同上书,第100页。

格勒那里,就存在着一个十分简洁的人类社会历史的图表式发展线索,即与东方文化比较与境中的西方文化的上升和没落的进程,这种图表化认知还可以制造出一些貌似深刻的东西,比如历史发展中存在的某些重要的“轴心期”(后来雅斯贝尔斯的历史图表中的说法^①)和思想史中的“转折时刻”(人们对海德格尔思想的图表式说明)等等。在此时的海德格尔这里,图表化认知正是实证科学的表象逻辑在历史领域中的一种无意识延伸,图表即有序关联。他这是透过历史意识贬斥科学理论逻辑。

其次,图表化恰恰是历史意识中的**构序等级的表现**。因为这是一种“历史解释的一定方式(bestimmte Weise geschichtlicher Explikation),其中最重要的方面,莫过于“格式塔比较的构序(das gestaltvergleichende Ordnen)。[构序——格式塔的把握(Ordnung - Gestalterfassung):1. 构序;2. 构序以及比较鲜明的:一般文化观念;结果;对立级]”^②。这是一个非常重要的指认。在前面1920—1921年冬季学期所作的名为《宗教生活现象学》讲座中,海德格尔在谈及“形式显示”的本质时第一次触及了构序问题。^③他在此讲座中60余次使用Ordnung或ordnen一词,或者以它构词,如ordnungsmäßig、Ordnungszusammenhang、Ordnungsganzen、Ordnungsaufgabe、hineingeordnet、geordnet、Rahmenordnung等。在海德格尔之前,还真的很少有人能够批判性地关注这个Ordnung。过去,存在的有序性通常是与神创论和专制结构一致的。当专制社会解体之后,布尔乔亚非政治的有序性多半会带上天然性的面相。比如从重农学派开始一直到哈耶克的“自然秩序”。我觉得,海德格尔此处的质疑是一个重要的开端。第一个构境层:在西方文化的文明观中,从无序到有序从来都是人类社会历史起始且不断进步的重要根据,这也是人类文明异质于动物生存的本质。可是,这种建构对自然和社会存在有序性的合法性是否真的合法,这是一个从来没有被认真追问过的问题。我注意到,福柯后来明确指认过,“17世纪标志着陈旧的迷信或不可思议的信念的消失,以及大自然最终进入科学秩序中去”。^④这是一种基于“大写的同”的“大写的秩序”的新历史观!^⑤由此,资产阶级建立起一种“在词语、存在物和需求内出现的普通语法、自然史和财富

① 指雅斯贝尔斯写于1949年的历史哲学著作《历史的起源与目标》。

② [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第45页。中译文有改动。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 39。

③ [德]海德格尔:《形式化和形式显示》,欧东明译,张祥龙校,《世界哲学》2002年第2期,第47页。参见Gesamtausgabe, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995, S. 60。

④ [法]福柯:《词与物——人文科学考古学》,莫伟民译,上海三联书店2001年版,第73页。

⑤ [法]福柯:《词与物——人文科学考古学》,莫伟民译,上海三联书店2001年版,第97页。

分析”的完整“秩序科学”。^① 在第二个构境层中：文明(野蛮)的进步史观与文化有机形态论(现代性与前现代性)中**有序等级合法性**之动摇，将是后来所谓后殖民文化论的真正思想先驱。

也正是在这个更大的构境层之中，海德格尔发现，被建构成格式塔整体的文化形态论固然已经是一种表现格式塔(Ausdrucksgestalt)，却仍然是对过去之物的“对象性质的预先理解”(Gegenstandscharakter der Vergangenheit)。这正是斯宾格勒那个“涵盖一切‘前后一致的纲要’”的“历史意识”真正暴力基础。深刻的“今日”还是“今日的公众被解释状态”。不过，在此我们不竟要问，与一切组织化、结构化相关的有序性几乎就是生态系统、生命发生和社会存在的本质，否定掉与物质系统中熵^②拼争的构序努力，那么，是否还能保持人类自身的社会历史生存？海德格尔深刻过头了。

4. 哲学中的常人化状态

在海德格尔眼中，今日的被解释状态的第二个代表就是今日的哲学，即一直以来在传统哲学研究占统治地位的哲学学术治安场中的常人化现状。我留心注意到，海德格尔在讨论哲学时，没有使用哲学意识(Bewußtsein)这样的概念。其实，这个作为“今日”的哲学也就是后来海德格尔要克服的形而上学。在1924年1月完成的关于本讲座的评点性插页中，海德格尔直接指认胡塞尔是哲学中的今日。^③ 在海德格尔看来，今日的哲学即是一贯以来哲学传统中常人化的学术研究。他说，这个常人化的哲学的对象是“全部存在者”(All des Seienden)，它的认知方式是将一切“作为什么(als was)来理解”，这甚至包括了生命的此在。“关于此在的‘闲言’怎样在它里面传播，话语怎样以一种规定表达自己，即此在的时间言说方式在它里面进行。”^④ 我们都知道，胡塞尔的现象学就是到今天，在学术界真正能够读它的人也是微乎其微，现象学显然很难成为一种公众的常人话语。其实，海德格尔并

^① [法]福柯：《词与物——人文科学考古学》，莫伟民译，上海三联书店2001年版，第76页。在福柯那里，秩序科学中的“自然史——关于特性的科学，这些特性确定了自然的连续性及其错综复杂性。也正是在这一区域内，我们碰到了货币理论和价值理论——关于准许交换和确立起人们的需求或欲望之间的等值的符号的科学。最后，也正是在这一区域内，我们发现了普通语法——这也是一门符号科学，人们借助这些符号重新集合他们知觉的单一性并勾勒出他们思想的连续运动”。同上书，第98页。

^② 熵(entropy)指的是一种物质体系和过程的混乱的程度，熵即是无组织性，也是无序。熵在信息系统中表示事物的不确定性。它在控制论、概率论、数论、天体物理、生命科学等领域都有重要应用，在不同的学科中也有引申出的更为具体的定义，是各领域十分重要的参量。熵由鲁道夫·克劳修斯(Rudolf Clausius)提出，并应用在热力学中。后来在，克劳德·艾尔伍德·香农(Claude Elwood Shannon)第一次将熵的概念引入到信息论中来。

^{③④} [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第106、46页。

非是说现象学本身成为支配所有学者的常人化共识,而是说在胡塞尔的现象学批判中,仍然基于对象性的存在者,只不过,现象学将“作为什么”的对象显现机制本身说明的更加精巧罢了。

海德格尔说,哲学的对象如果是存在者整体,那么它的主题则是作存在者整体的普遍性(Universale)。这个普遍性就是自爱利亚学派以来第一哲学中的那个万变之中不变的“存在”。请一定注意,我已经指认过,在海德格尔这里的文本中出现的存在(Sein),并非是后来由海德格尔重新构境的被我们遗忘的生存之根据的存在,而是作为传统哲学对象中的那个抽象的本质。这个本质性的“存在”将来也会被指证为存在者。所以我们也能看到,存在(Sein)与存在者(Seienden)在这里呈现的区别也不是海德格尔后来建构的存在与存在者差异,而是接近传统哲学中那种本质与现象的区分。否则,将会引起不必要的思想混乱。正是在这个构境意义中,海德格尔才说:

如果遇到存在领域、存在水平和存在层次(Seinsregionen, Seinsschichten und -stufen begegnet)上的多样性,那么就会产生一项针对它的体系化(Systematik)任务,这项任务本身又包括双重任务:首先是确立**有序关联与境(Ordnungszusammenhang)**的框架结构、基本思路;然后是为体系的专业领域(Fächerfeld des Systems)里的各种具体存在者定位(Ortszuweisung)。^①

我已经确认过,这里的 Sein 显然是对象化的存在者整体的本质和根据,所以,区别于存在者的“存在领域、存在水平和存在层次”的体系也就是柏拉图的理念或黑格尔的逻辑结构。海德格尔对体系化哲学是深恶痛绝的。Systematik 一词也可以译作系统化和组织学。在这一点上,他与反对他的阿多诺的偏好倒是十分一致的。海德格尔在此讲座中 7 次使用这个在否定性语境中出现的 Systematik 一词。依海德格尔所见,传统哲学的研究通常就是这种**体系化构序**的“定位”工作:先是建构一种能够把现象后面的存在(本质)有序性关联起来的框架,即从最抽象的“一”(绝对存在、上帝、先天综合判断、绝对观念、本质直观)到分有它的各种水平和次等存在本质的基本逻辑思路;然后再将各种具象的存在者放置到不同的被座架层面上,以生成对存在者整体的把握。有趣的是,海德格尔在“定位”(Ortszuweisung)一词旁边又写下了一个“太快了”。^②他是觉得,此处的讨论过于超前,很可能会破坏自己正在操持的表现性话语的秩序。

①② [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 47 页及第 47 页注 1。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 40 - 41.

海德格尔说：

通过这样的研究存在者之整体的方式，我们获得了秩序联系(Ordnungsbeziehung)、等级关系(Rangverhältnis)、不同水平的存在以及差异和同一关系本身的突出特征。这类**关联(Relationale)**向前推进并成了本真的对象性(eigentlich Gegenständliche)。就其支配性地遍布一切事物来说，它构成了本真的存在(eigentliches Sein)。永恒不变的本真的东西是秩序(Ordnungshafte)，是在其中对变化状态升华的掌握，即对**超时间的自在(überzeitliche Ansich)**——超时间的存在、效果、价值、持存(Bestehen)[与“感性的现实(sinnliche Realität)相对]的掌握。^①

我觉得，海德格尔所指认的作为今日的哲学之被解释状态并非是当下生成的东西，而是西方哲学千百年以来的学术传统，即对**现象背后本质的认知和揭示**。哲学研究的对象是透过“存在者整体”，即对象性的感性现实和多变现象的研究，从其背后发现的作为万变中不变的关系性“存在”(爱利亚学派启始的“一”和本质)，这里，哲学看到了常识经验中无法直观到的现象之间的秩序联系和等级关系，现象和事物在这里被入序和等级化。**关联(Relation)**是对象化事物存在的本真性透视和本质认知。有趣的是，海德格尔在这一段文本中同时使用了5个表示关联性的概念 Bezug(联结)、Beziehung(联系)、Verhältnis(关系)、Relation(关联)和 Zusammenhang(关联与境)。马克思也使用了如此复杂的词汇群，但只是在海德格尔使用 Bezug 的地方，多用了 Band。其中，海德格尔在全部讲座中，分别12次使用了 Beziehung 或 Verhältnis 一词，少量使用了 Relation 或 Bezug 一词，55次使用了 Zusammenhang 一词。显然海德格尔是在指认传统哲学中比较重要的这种共同关联与境。并且，“存在”(本质关系)本身也被构序为不同的层次(列宁所说的“一级本质”和“二级本质”)，其最高的存在即是绝对观念和上帝，不同的现象和本质在这个大写的“一”中同一起来。这就构成了一个有序的关系体系，并且，这是一个运动之中的有序关系体，运动变化中不变的有序性即是**规律**。由此，本质与规律反转为现象的**本真性存在**。在1924年1月4日写下的此书插页中，海德格尔评点到：“揭示本质规律：用这种体系去支配人是不幸的和可怕的。”^②在这里，我们可以去体会海德格尔为什么会固执地反对关系本体论。这一切，就构成了传统哲学视域中的那种**超时间的(überzeitlich)**、非历史的存在本质以及有效的价值和效果关联。海德格尔在此讲座中3次指认 überzeitliche 一词。这就是从一开始追逐绝对本质

①② [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第47、113页。中译文有改动。参见 Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 41.

(精神)的哲学所思考的主要内容亦是从柏拉图一直到黑格尔哲学的秘密,其中,这种绝对本质(精神)曾经变身为奥古斯丁的绝对一元神(上帝)。于是,“存在或效果的关联与境(Seins- bzw. Geltungszusammenhang)”,也就生成了传统本体论中哲学中的“看与审视中的怎样”(Wie)——逻各斯。

海德格尔还说,这种不变的有序关系体系的必然表现形式就是辩证法(Dialektik)。辩证法体系“把各种构序关联与境(Ordnungszusammenhang)置于一种柏拉图主义的一维的(eindimensional)、平面的和静态的方式中,……将一切预先框在一个有序化的范围(ordnungsmäßig)内。辩证法最擅长做的就是不断地扬弃,然后重新达到统一”。^①很显然,海德格尔对用一种统一的逻辑范畴同一性地认知世界的本质和规律的做法深恶痛绝。在他看来,辩证法从“齐一性”(Einheit)的理解方式出发,建构了一种根本不存在的“建构出来的关联与境”(konstruierter Zusammenhang)。这里打引号的 Einheit 一词的直接意思就是成为一个东西,海德格尔这里的解释与阿多诺后来对“齐一性”的批判是一致的。阿多诺说:“齐一性的预先假定密切关联着这样一个设定,即存在的一切事物都和认识的原则相同一。”^②也是在这个意义上,阿多诺说黑格尔的辩证法归根到底还是一种以否定性出现的“夷平的暴力”(Gewalttat des Gleichmachens)。^③

作为静态并置(例如,这在现象学中也可以发现)的对立面,辩证法产生于它所希望修正的同样的错误。它处于一种虚假编造出来的关联与境(konstruierter Zusammenhang)中,虽然并不存在这样的关系。也就是说,它对哲学对象缺乏彻底的根本审视,从这种哲学对象本身出发,理解的方式在其“齐一性”(Einheit)中产生。所建立的统一不是外在的秩序框架(äußere Rahmenordnung)和与之构序关联(ordnungsbeziehen)的“过程性”,而是各自理解的方式,它有方向,这个方向对沿着这条道路前进的每一步都至关重要。^④

海德格尔认为,辩证法中的那种复杂的逻辑结构是编造出来的,因为,辩证法逻辑体系中的“所有的范畴都是生存论(Existenzialien)的环节,而不是处于相互关系中并根据这种关系(Bezug)”。^⑤这里的意思是说,在辩证法中,我们是将实际性

①④⑤ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第48、50页。参见 Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 41-42.

② [德]阿多诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆出版社1993年版,第24页。参见 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Gesammelte Schriften, Band 6, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003. S. 36.

③ [德]阿多诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆出版社1993年版,第140页。中译文有改动。参见 Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Gesammelte Schriften, Band 6, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003. S. 146.

生存的存在性质和交道性关涉结构直接变成了某种“外部对象世界”的本质和结构,并用一种理论表象逻辑关系颠倒地将其表征出来。这种被构造出来的逻辑关系常常成了我们观察世界的某种盲目的先在自明性。比如,黑格尔是将人类生存的交道关系和结构畸变成抽象的理念逻辑结构,再将其视作世界的本质,这是他唯心主义辩证法的基本构架。但如果我们仅仅是将黑格尔辩证法中的观念换成物质,就以为获得了“唯物辩证法”,这恰恰是一个幻象。因为,我们还是在将黑格尔的逻辑结构强加给外部世界,只不过我们硬将其指认为唯物主义辩证法罢了。

我的疑问是,海德格尔为什么会如此仇视辩证法?其实,从海德格尔自己思想构境的基本走向上来看,辩证法是传统本体论哲学中属于外部世界本质、内在结构和运动法则的逻辑板块(另外几个板块是对象性的认识论、自然观和历史观),是人类支配一切的存在性世界中的现实奴役枷锁的逻辑化抽象。用黑格尔和马克思的话语来说,就是改变世界的历史性的实践(交道)辩证法。对于海德格尔的质朴性的本有论来说,辩证法当然就是存在论强暴。这是他咬牙切齿的根本性原因。

当然,辩证法的今日代表是黑格尔。后来海德格尔发现,马克思主义是追随黑格尔的辩证法的。海德格尔恶毒地说,以黑格尔的“逻辑学”为代表的辩证法,“一直靠着他者(ander)存在”,它是“简单地吸收和改造了传统的形式逻辑,经过粗略的研究后就拿出来了”。人们在哲学中学习辩证法,就是获得一种非哲学(非思)的技能,“只要学一年,一个人就能谈论一切,好像真是那么回事似的,而且读者自己也相信他真的掌握了某种东西”。^①海德格尔说,这种从康德开始的玩弄“成对的灾难性概念”——“形式—内容、理性—非理性、有限—无限、中介—非中介、主体—客体”的辩证法把戏,是对哲学本身“最深程度的破坏”(布伦塔诺语)。并且,海德格尔坚决反对将辩证法与现象学统一起来的企图。

我注意到,海德格尔引了斯宾格勒的一段话来表明这种哲学的当下表现,

我们大家(Wir alle)——李凯尔特、现象学家、与狄尔泰有关的思潮——在这个伟大的竞技场中相遇,这场竞技围绕着超时代或超历史的永恒,围绕着一个具体发展了的文化的意义领域(Reich des Sinnes)及其历史的表达,围绕着超越主观性走向客观性和有效性的一种价值论。^②

海德格尔是在反讽的构境层中引述斯宾格勒这一表述的,他并不同意斯宾格勒对狄尔泰的判断,现象学就更是要排除在外了。在他看来,斯宾格勒所表述的这种“走向客观性”的时代哲学精神,正好是与上面他所描述的“历史意识”相对立,

① [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第52页。

② [德]斯宾格勒:《西方的没落》,转引自《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第48页。

“公众的被解释状态的另一个代表”。这种公众被解释状态的典型表现句式就是这段话开始的那个“我们大家都(Wir alle)……”^①在中国,叫“大家都知道”或者论文中“众所周知”的开始语。

第五节 此在在其当下性中的解释道路

海德格尔认为,讨论至此,我们已经可以理解解释学讨论的主题不是已经死去的学术文本,而是文本背后每一个当下的此在生存。由此他认定,解释学的真正学术任务是将此在在其自身中的存在基本特性中显现出来。然而,每一个此在的当下生存,又总是与常人化的“今日”一同被规定,此在之在总是在公众的被解释状态之中。故而,存在论意义上的解释学就是要“揭示在这种具体的对所形成的真实现象正确的看”,即看到此在在其存在特征中的“此”。此,是此在之在的前提。我们会看到,海德格尔的这一思想构境之中,有极为深刻的见解,也有真正的胡扯。

1. 此:此在在存在基本特征中的显现

在这种新的解释学定位中,如何才能看到此在之“此”呢?在海德格尔看来,与对象化的哲学认识论不同,在解释学的视域中,此在不是一个具象的“人”,人体的肉身和心身统一体的自我都不是此在。所以,甚至狄尔泰的“生命实在”(Realität des Lebens)也是被解构的对象。^②

此在不是一个事物(Sache),如一块木头、一种植物;它也不由经验构成,它更不是与客体(Objekt,非我 nicht Ich)相对立的主体(Subjekt,自我 Ich),它是一个独特的存在者(ausgezeichnetes Seiendes)。确切地讲,如果它真实地“在此”存在,那么它就不是一个对象(nicht Gegenstand ist)——不是在形式的意义上:而是针对一个指向物之存在的何所向(Worauf)。^③

首先,在海德格尔这里,此在不是站立在对面的事物性东西,也不是一个由经验、印象和记忆等生活经历建构的过去的主观的“我”,一句话,它不是一种与客体对立的主体。此在是一个特殊的存在者,“它在此所是”(es da ist)。在被划掉的一段文字中,海德格尔还说,关于此在的讨论与“要获得和陈述一系列关于这个此在

^① [德]斯宾格勒:《西方的没落》,转引自《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第49页。

^{②③} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第108、54页。

的命题和教条无关,也不是要建构一个围绕着它、有关它和伴随它的哲学”。^①他反对一切关于“什么”的学问。显然,海德格尔总是将这个“此”(da)放在前提性的位置上。如果把海德格尔这里的思辨话语换成通常的话,这也就是说,不能像克尔凯郭尔在**新人本主义语境**中那样说有一个独立的个人,也不能像狄尔泰那样假定每一个个人生命存在的“生命实在”,任何此在生存都只是在一定的时间、地点和现实条件下**在此**生存。此(da),即那个马克思强调的“一定的”(bestimmt),所以在黑格尔的语境中将 Dasein 译作“定在”是精准的。这是第一层构境含义。

其次,海德格尔说,“当下的此在是在其当下性中的此。它由此在的当下之今日一起被规定,今日是今日之今日(Das Heute ist das heutige Heute),所以今日使自身在场(präsentieren),人已如此在那样看待事物的一种方式**是此在的公众状态**”。^②这真像是绕口令。这可能是说,上述讨论是将此在从实体化、对象化的魔咒中解构出来,而这里,海德格尔则告诉我们,此之“此”是坏东西,总是**被证伪的在场性**。präsentieren 也可以译作“表演”,这是很有意味的。这是**在场**(präsent)概念较早的一次出场,也是海德格尔将在场性与今日的存在性相关涉的重要讨论。海德格尔在此讲座中 5 次使用 präsent 一词。这是一个重要的构境意蕴转折,由此,海德格尔的**此在说**立刻成为一种**批判性的证伪话语**。所以,海德格尔要求我们不要简单地说不“此”的一般人的“人”和抽象的无定性的“个人”,因为“个人”生存总已经是处于一种今日的公众被解释状态(关涉)之中。这太像毛泽东所说的,一切人在阶级的社会中,无不打上阶级的烙印一语了,只是属向各异。

依海德格尔之见,所谓今日的公众状态也就是在“关于……的话语中实现,在具有……的以及传递和交谈的意义中发生”。其实,这个公众状态也就是后来被拉康发挥为他者的东西,每一个此在之此,都是**非本己的在世之在**,此在生存大都由公众闲言的**反指性认同**而塑形的,关键还在于,公众“关于……的话语”和“在具有……的以及传递和交谈的意义”对于此在而言,并非是一种简单的外部强制,而很可能是此在趋之若鹜(欲望本身)的东西(成长为成人、社会成功、时尚和上流社会生活等)。于是,对此在之今日之在的讨论,则必然要关注“公众状态的闲言”(Gerede),“这种公众的闲言、教化意识总是来自于与言谈的事物(Sache)打交道的更本真的方式(eigentlichere Weise des Umgehens)”。^③这句话是极重要的,这表明海德格尔内心里清楚的真相,即公众的被解释状态**在根基上**取决于一定的与事物打交道的方式。这指向《那托普报告》已经解决的问题。在 1845 年的马克思那里,人的本质被确定为“在其现实性上是一切社会关系的总和”,那个“在其现实性上”是海德格尔这里的“此”,“一切社会关系”则转换为这里的关涉性的“与事物打交道

^{①②③} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 54、55 页。参见 Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 48.

的方式”。所不同的是,马克思没有简单将这种社会关系的总和视作人的存在之“异化”,而海德格尔的交道关涉则已经是沉沦,所以,交道之沉沦必生出公众常人状态中的闲言。在这一点上,海德格尔的观点是基始存在论的,而马克思则不是。当然,马克思后来非常具体地讨论过在资本主义条件下,市场交换结构对人的社会关系的颠倒,拜物教则是这种特殊交道关系生成的“公众闲言”,而毛泽东则更简单地称之为“在阶级社会中,每个人无不打上阶级的烙印”。其中的重要差异是显而易见的。

海德格尔认为,此在在今日公众闲言中的表达方式就是今日作为教化出现的历史意识和哲学。这又再一次回到上面已经开始讨论过的两种公众社会解释状态。所以,

历史和哲学上解释的方式;是此在本身所是的那种东西;此在在其中生存;如果此在在这里出现,那么它就是此在中的存在者方式(*seiende Weise*),在这种方式中,它以一定的方式(*bestimmte Weise*)拥有它自身。此在的这种方式是根据此在的;于是解释学的真正问题便出现了:哪一种**此在的存在特征**(*Welcher Seinscharakter des Daseins*)在这种自身拥有的(*Sichselbsthaben*)方式中显示出来?①

在上一节的讨论中,我们已经看到海德格尔关于实际性的此在在公众的被解释状态的两个主要方向的说明。现在,海德格尔要更深入地具体讨论今日之中的此在在历史解释和哲学解释中显现出来的存在特征。但是,为什么历史意识与哲学是此在**本身所是**的那种东西?是因为这两种解释状态建构了人们面对世界的方法论基础?还就是存在者方式?如果是后者,存在者方式的构铸就成了意识之中发生的事情,那海德格尔不自己又回坠到他所批判的胡塞尔的意识建构论之中了吗?将解释学归基于存在是对的,但解释**不是**存在。这是一个被海德格尔说糊涂了的事情。我们也已经知道,此时海德格尔内心里,历史意识“今日”的最大代表是狄尔泰,而哲学则是胡塞尔。这已经是当时对人的历史性生存和意识生成结构最深刻的两种思想构境,可是海德格尔仍然要建构一种更深的追问。他就是要站在自己的这两位先师之上。

海德格尔认为,在历史意识(图表化)和哲学(构序)这两个解释方向之中,此在都是在当下的“作为什么”(als was)的状态下被解释的,即还是在作为**被认知对象**出场的。所以,海德格尔告诉我们,还有一个关于此在的更重要的“最后问题”:“什

① [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第55页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 48.

么作为存在的此-在(Da-sein),作为实际性,即生存状态的怎样(Wie der Faktizität, Existenzial)在此拥有自身?”^①这里,出现了一堆需要说明的问题。一是这里所出现的用短线分隔开来的“此-在”,形式上看,这是似乎与后来海德格尔秘密本有论中对此在的构境论重建一致,但我觉得,在此处,海德格尔只是为了突出表示此在之“此”。二是作为 Sein 的此-在已经在意指此-在之生存不是对象化存在者意义上的东西,而是生存中的**怎样**,即实际性生存状态。这显然已经带有存在与**存在者差异**的初步自觉。也是在这个意义上,海德格尔告诉我们要把一个偏见放到一边:“自然对象(Naturgegenstand)的本体论或与之对应的文化对象(Kulturgegenstand)本体论[自然物和精神物(Natur- und Geistding)的本体论]是唯一原型的本体论(prototypische Ontologie)。”^②海德格尔这里基于 Ding 的 Ontologie 显然不是存在论,而是追逐世界本原基始性的本体论。

2. 指引的样式:常人化历史意识中对此在的解释

海德格尔首先讨论了历史意识(geschichtliches Bewußtsein)中**此在**的被解释状态。这还是用解释来规定存在。我们也做过一个假设,即将海德格尔这里的“意识”(Bewußtsein)一语是在虚假之存在构境中的意识形态之意。在他看来,作为今日的历史意识的核心也就是作为认知对象的“过去”(Vergangenheit)。海德格尔最早是在 1920—1921 年冬季学期所作的名为《宗教生活现象学》讲座中思考这一问题的。这种“过去”的对象性特征即

作为某种东西(etwas)的某物的一种**表现之在**(Ausdrucksein)。过去以这种如此存在的关联与境(Soseinszusammenhang)通过它的表现被如此表征出来,并这样受到认识的规定,以至于它是根据一定的表现存在的格式塔(Gestaltart),即**样式**(Stil)来理解的。[过去——不再是当前,世界作为……的(von-)表现之存在;这一点:样式。审视样式:先-见(Vor-sicht)]。^③

这个**表现之在**是很重要的。我总觉得,海德格尔恰恰是深刻理解了这种表现性存在的本质之后,自觉地处理自己的表现性存在的。海德格尔在此讲座中 9 次使用 Ausdrucksein 一词。此段文本也是海德格尔对对象化历史意识的一段重要的解析。前面的讨论中,我们已经看到海德格尔将历史意识从宏观上揭露为“图表

^{①②③} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 55—57 页。参见 Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 48-49, 51-52.

论“和进步等级观,而在这里则是说,在历史意识之中作为认知对象的过去,是已经不在场的某种东西以它曾经存在状态的再现,这种过去的东西在一定的存在表现场境中生成所谓的记忆中的被把握“样式”。比如东方文化是表现生活和存在的体知性样式。历史意识的本质正是捕捉这种过去了的表现样式,以形成某种座架史料理论先见。显然,海德格尔并没有简单地贬低作为“今日”的历史意识,历史意识并非只是一种死去之物的映像式认知,而已经是对过去存在表现场的功能性把握,即由捕捉“样式”而生成的先见。这里有两个值得我们思考的构境可能:一是海德格尔对存在之表现场的准确把握,这甚至也是他自己在学术表现场中生存下去和写作表现性文本的重要依据;二是这里的讨论还展现了海德格尔独有的批判构境特征,即不是贬谪批评对象,反倒是将被证伪的东西先变得高深莫测,然后再对其进行更高深的解析和证伪。我们一定要注意这一点。我觉得,这是海德格尔抬高自己的一个妙法。

海德格尔说,在历史意识之中面对历史,就是认知一种作为指引的样式,“对探索对象的指引特征(*Verweisungscharakter*)和占有方式”的探讨。^①在这里,海德格尔后来加了一句评论:“‘指引’这个术语后来有特定的用法,放在这里不恰当”。^②其实,不是不恰当,而是指引(引导)关系后来被重新构境了。海德格尔在此讲座中16次使用 *Verweisung* 一词。显然,海德格尔此处对历史意识的说明是对前述图表化作用的更深一层构境意蕴的揭示,历史的逻辑图表化正是为了给我们一种指引,即在历史意识中起决定性作用的把握过去的存在之表现的指引线索(*Verweisungslinie*)。在海德格尔看来,这个作为历史意识本质的指引线索为一个双层构境:既是一个文化系统内部的引导线索,也是一种文化与他性文化相区别的差异性指引线索。在此,海德格尔还在边注中专门指认出,这是指狄尔泰关于宗教、艺术的历史描述逻辑。他总是不放过狄尔泰。这样,历史意识才可能从不同文化的多样性中捕捉到某种统一的状态,从多到一;也由于着眼于样式的指引,就能把各种不同的文化体“从一个关于……和看到样式的先见(*Vorsicht*)中实现出来,它到处存在并支配着(*durchherrschenden*)探讨的每一步”。^③这里的 *herrschen* 也可以译作统治。这个支配每一步,显然是在否定性的语境中构境的,这样,指引即是主体强制。海德格尔这里的思考与维特根斯坦对引导的体验不是同的,在后者那里,他会用舞伴“最轻微的推压”来比喻感性的引导^④,而此处海德格尔对指引和引导的指证则是那种历史意识中看不见、无意识中发生的逻辑强制。所以海德格尔指认说,这就在“源头的批判上和最初的解释上”建立一种主导性的方面(*leitende Hinsicht*),正是这种主导性的东西生成了一种“预先拥有样式的统一体(*Vorweghaben*)”。

①②③ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第57页。

④ [奥]维特根斯坦:《哲学研究》,《维特根斯坦全集》第8卷,涂纪亮译,河北教育出版社2004年版,第98页。

der Stileinheitlichkeit)”。请注意,后来海德格尔区分了存在性构境中强暴性的主导问题和本有论中的弃让性的基本问题。

这种样式的预先拥有是作为有联结的**收入眼帘的打量**(bezugsmäßig als betrachtendes Im-Blick-halten)来表征的,而且对如此存在的关联与境(Soseinszusammenhang)的具体领会和据为己有的方式本身是作为通过这样的观察引导多样性的探索来表征的。[作为逗留的构序(Ordnen als Aufenthalt)、时间存在的怎样(Wie des Zeitlichseins)、当前。格式塔—看视—表现的存在—自显现(Gestalt-Aussehen-Ausdruckseinvon-Sichausnahme)]。^①

这是一个非常精密的说明。在海德格尔此时的思想构境中,这种从先在的样式来引导历史性探讨的做法,是人们没有意识到的一种**暴力性的主导问题构架**。立法性的构序领着一堆引导性的范畴同时到场了:怎样与当前、格式塔、表现性存在和显现等。他十分具象地解释到,统一性的样式指引的真正基础是我们在学术研究中忘却的生存中发生的“作为逗留的构序”,海德格尔在一个括号中说明了被历史意识遗忘的**存在基础**。从上面我们已经进行过的讨论中,我们知道逗留即是非现场发生的某种物性粘贴。在本书的插页中,海德格尔又专门对逗留进行了下述说明:

“逗留于”(Aufhalten bei),一种实行方式和到时方式(Vollzugs- und Zeitigungsweise)。甚至哲学,以及哲学研究不过是一种特定的逗留于……,最彻底的追问状态;而这种有关解释的具体东西处于当下的生活关联与境(Lebenszusammenhang)之中。具体的生活逗留的发展;科学的生产的逻辑(produktive Logik der Wissenschaften)。^②

这是重要的**归基性指认**。也是历史意识与哲学相通的逻辑关系。逗留的基础是当下的“生活关联与境”,甚至再往下走,会指向那个具体生活之中打交道的“生产的逻辑”。produktive Logik 是作为坏东西出场的,鲍德里亚后来就是紧紧抓住这一点攻击马克思的历史唯物主义的。在海德格尔看来,正是这种被遗忘的逗留生成了对事情进行构序的有序等级关系结构,建构出当下发生在一定的时间中的存在,并造成了特定的格式塔表现和显现,而哲学中的构序和历史意识中的样式指

^{①②} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第57、109页。中译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 53, 108.

引不过是对这种“有关系的”看视的领会和居有。这是海德格尔让对象性的历史意识归基于此在之在。

海德格尔说,虽然看不到这一重要的存在基础,公众解释状态中的历史意识仍然在两个先在性上座架历史:首先,在第一个构境层中,历史意识是“将自己置于作为表现存在者(Ausdruckseiend)过去预先规定的对象的基础上”。这里的 Ausdruckseiend 即是“作为什么”(Was)的对象化结果,而细微地区别于作为“怎样”(Wie)的 Ausdrucksein。在这个构境层中,我们遭遇的是过去之在的那种“表现可能性”(Ausdrucksmöglichkeit),“它是以曾在之怎样(Wie des Gewesenseins),即已在此(*schon da*)观看的存在者;过去的在手状态(*vergangene Vorhandenheit*),当前;不是作为我的、我们的实际的过去存在”。^① 这是很难进入和理解的一个构境层:表现存在者已经是对象化(什么)的东西,它只是曾经存在中的怎样的逗留物化结果,所以,它是过去之存在的“在手状态”,而不可能是我们过去的真实存在。这是曾在本身的存在者化,即对象化。由此,历史研究变成了一种对象性的表现现象的认识论,即表象逻辑。此处,海德格尔用边注写下了这样一段话:“迷失于认识论(*Fehlt die Erkenntnisart*):确定、获知、描述(*Feststellen, Kenntnisnahme, Darstellen*)”。^② 海德格尔在此讲座中 25 次否定性地提到 *Erkenntnis* 一词及其相关词组。整个传统认识论,是海德格尔批判的对象化表象逻辑,对象之确定,由对象外观获得认识结果,再进行抽象的观念描述。这一切的问题在于脱离实际生命存在的关涉,因而也就无法把握与关涉同构的内居体认。当然,我也能感觉到海德格尔这是承认狄尔泰在历史哲学构境中的进展,即将历史性生成基于一种不同于对象性“什么”的表现可能性,一种曾在的怎样,但是海德格尔认为狄尔泰最终却将这种过去的“在此存在”变成对象,变成一种过去现成(在手)状态,因此,狄尔泰的历史性本质上还是非历史的。

其次,在第二个构境层中,历史意识中那个“普遍的格式塔比较的构序”(universales gestaltvergleichendes Ordnen)则承担起让每一个对象化的文化体“有规律的‘客观的’遭遇可能性(‘objektive’ Begegnismöglichkeit)”。^③ 从前面的讨论已经得知,构序是哲学的本质,海德格尔此处想说明,历史意识之中也含有这种暴力性的构序。格式塔(*Gestalt*),已经是场境之在,比较格式塔则是强调了在动态建构性中的文化样式差异,普遍性的构序当然就是要建立一种规律性的认识。海德格尔形象地说,这个历史意识为了实现自身,它会“不断地四处寻视,只要它理解自身,这种不断在途中存在的观看方式就会围绕着它的任务去满足,绝不停止”。有如上帝的神意和绝对理念的自我认识。其实,海德格尔是让我们意识到这种历史意识中

①②③ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 58 页、58 页注 1。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 53-54。

深嵌的黑格尔主义的座架(构序)本质。

海德格尔认为,在这种历史意识之中,过去的“已经在此”以及格式塔比较中的构序关系必然生成一种“一定的看”(bestimmt sehende)和一定的“指引关联与境”(Verweisungszusammenhang),以致于从这种指引关联中将“预先规定的事情产生出来”,这种关联性的**拉索(Zug)**,包括“世界、生活、公众状态和已经发生的事情”(Welt, Leben, Öffentlichkeit, was los war)。^① 海德格尔说,这已经生成了一整套的指引关联程序:

1. 审视地进入眼帘(Im-Blick-halten);
2. 探索、追踪,并提供具体的存在关联与境(Seinszusammenhang);
3. 这个作为不断受引导地向……的看;
4. 这个作为在……中逗留的透视观察;
5. 这种到处进行比较的实现方式中的逗留,即,一个无定所的(aufenthaltslos)逗留(而且是一种返回的(zurück)把握!);
6. 以一个曾在者的“已经在此”为特征的逗留于此;
7. 从其出发的关联(Zug),而且这个关联是作为这样的东西:基于独立的把握倾向去发展一个“**必须的逗留**”(Verweilenmüssen)。^②

海德格尔真逗,他把历史意识中存在的并非自觉的内在指引逻辑转换成一种清晰的有序行进路线图表。他甚至说,这是一种用现象学的方式来对历史意识的理解。“进入眼帘”已经是对象性的看,虽然历史意识也力图去把握具体的存在关联与境,但这里发生的只是一定的、“**关联性引导的好奇**”(die gezogene-geführte Neugier)中的看和逗留。所以,海德格尔说,历史意识仍然是公众的“被解释状态的一个主题:一种公众状态的生活方式”。^③

在此,海德格尔再一次回到斯宾格勒。在他这里,今天的斯宾格勒实际上只是运用了狄尔泰的历史哲学,是历史意识的当下无意识的表现者。海德格尔认为,斯宾格勒虽然很想使自己的历史研究成为自然科学中那种对对象有间距的观察,这样可以使历史世界可以“纯粹自为地讲话”(rein für sich selbst spricht)的客观的“历史科学”(Geschichtswissenschaft),在“消除观察者的表面印象和立场观点”的基础上,“使历史摆脱观察者个人的偏见”,以实现一次历史观中的“哥白尼式的行动”(Tat des Kopernikus)。这个行动即是翻转性的革命。可是海德格尔却认为,实际上,斯宾格勒想象中的“绝对客观的方式”只是一种幻象,因为他仍然走向了一种被牵引的东西之中,“在其通达同样客观的过去的客观间距中拥有此在的当前(Gegenwart des Daseins),但这也是说,在发展着的历史对象特征的意义:‘已

^{①②③} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第59页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 54.

经’有了此在的未来”。^① 已经有未来,对于海德格尔来说,就已经是神学中的圣灵意志。可怜的斯宾格勒。海德格尔说,在对艺术史、宗教史、经济史、哲学史和法学史的研究中,也同样存在着这种常人化的历史意识。“历史意识这样存在着:它将自己纳入到一种公众状态中的自我解释,以这种公众状态的方式来把握自己,并这样普遍地支配自己。”^②

3. 暴力性的逻辑构序:此在的常人化哲学解释

海德格尔要说明的第二种对此在的解释是哲学。这也是对上述宏观阐释之后进一步的微观讨论。以后,他要将其确认为在思想表现层中与之争执的形而上学。这是这样一种哲学认识,即“主导性的关联存在”(leitendes Bezugensein)方式,这种关联存在与对象性的“作为什么”相一致。这也就是对象化的哲学认识论和方法论。哲学的逻辑本质还是这个暴力性的主导方式。其实我们也已经知道,海德格尔此时心里想批判的对象恰恰是自己的老师胡塞尔。不过,他要绕很大的圈子来进行他的曲线攻击。

当然,海德格尔告诉我们,他将不讨论那些一眼就能看出错误的哲学,因为“哲学的方法论或逻辑学”已经是一种抽象的“理论”(Theorie)了。他的思考要将“分析的视点集中在哲学之前所发生的事情”,即“对象怎样显现,怎样被追问,概念性如何从它里面获得”(wie der Gegenstand im Blick steht, wie er befragt, wie aus ihm selbst die Begrifflichkeit geschöpft ist)。^③ 我觉得,正是胡塞尔的现象学让海德格尔学会了从对象性的“什么”走进了关涉性的“怎样”。可是,现在他要把批判之剑直指自己的老师。海德格尔说,这看起来,这种“还原到”本质直观的哲学分析已经是一种“完全原始的要求”,这种哲学思维已经非常高深,但它真的逃出旧哲学了吗?

海德格尔认为,在当下的哲学中,上面分析过的在历史意识中出现的那种追逐“普遍的有序性”或“永恒的秩序”的倾向直接表现为一种必备的逻辑条件。具体说,也就是哲学总是力图“将某种东西纳入到某物的秩序之中”(Hineinordnen von etwas in etwas)。^④ 海德格尔的这个 Hineinordnen 很有意思,很接近我所说的构序或创序论。^⑤ 海德格尔最早讨论这一问题是在 1920—1921 年冬季学期的《宗教生活现象学》讲座中,不过那时他使用的是入序(Einordnung)和构序(zuordnung)概念。Hineinordnen 多了一个“往”、“向着”的“hin”。海德格尔说,现在的哲学家们觉得自己在这一点上比黑格尔做的还好。这里发生的入序(Hineinordnen)过程

^{①②③④} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 61、59、63 页。参见 Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 59.

^⑤ 参见拙文:《劳动塑形、关系构式、生产创序与结构筑模》,载《哲学研究》2009 年 11 期。

为：“作为普遍的秩序，哲学包含文化的整体，哲学是文化诸体系的体系（das System ihrer Systeme）。”^①其实，任何体系都已经是某种**构序关联与境**（*Ordnungszusammenhang*）建构起来的有序整体，所以，哲学作为体系之体系是最有资格对事物进行**构序**的。比如，自然是自然科学的对象，而科学是文化的一种形态，因此，“**自然就是精神**”（*Natur ist Geist*）。这是黑格尔的话语，也是狄尔泰改造过的东西。后来青年卢卡奇在同一个思考线索上说，自然是一个社会的概念。这样，自然对象就进入到精神性的有序等级结构之中。海德格尔说，只有胡塞尔认真研究过这一问题，虽然“它停留在一个完全的对象领域（*Gegenstandssphäre*），这些东西由物性（*Dinglichkeit*）来规定”。^②可是，虽然胡塞尔声称要“回到事物（*Sache*）本身”，但他还是在物性（*Dinglichkeit*）对象之中。海德格尔永远是这样，说你一句好话，然后再将你放到拳头之下。

海德格尔指认到，哲学构序论所采取的出发点具体特征为：

时间的、经验的、易变的、主观的、真实的、单个的、个别的、偶然的東西，相对于超时间的、先验的（先天的）、不变的、客观的、永恒理想的、普遍的、必然的东西 [*Überzeitlichen, Überempirischen (Apriori), dem Unveränderlichen, Objektiven, Überzeitlichen, Idealen, allgemeinen, Notwendigen*]。来自**最不同的的源头**（*disparatester Herkunft*）的范畴规定在每个场合下随便地应用于基础的描述，从这个基础出发，构序（*Ordnen*）开始了它的进程。^③

仔细看一下，我们会体知到海德格尔是在将整个传统哲学中被分立为唯物主义和唯心主义、主观经验论和先验理性论的哲学流派，全部都纳入到**构序论**中来进行证伪。海德格尔的意思是说，全部传统哲学中无论叫作什么“主义”、什么“理论”，其实质都是将事物强制性地纳入到一个先在的“有序体系”（*ordnende Systematik*）之中。在他看来，对事物的逻辑构序进程显然是强暴性的。从本质上讲，他对这个构序是深恶痛绝的。而在我看来，这个构序恰恰是马克思生产力的本质。^④这也是海德格尔日后坚决反对马克思改造世界的世界观的根基性缘由。就像康德不以为然地所说的“人向自然立法”，

这种知识态度的基本倾向是进入到……有序中（*Hineinordnen in-*）

^{①②③} [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第64页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 60.

^④ 参见拙文：《实践构序：关于人类社会历史发展动力学描述的微观确证》，载《福建论坛》1992年第1期；《劳动塑形、关系构式、生产创序与结构筑模》，载《哲学研究》2009年11期。

去,也就是说,当我们能确定某物属于**哪里**(wohinein),即它在有序总体中的位置(Ort im Ordnungsganzen)时,我们便认识了这个具体事物;当它被拿开时,我们会将它作为一定的东西来看待。^①

认识一个事物,就是将其放置到一种有序的体系结构中,比如“这是一个动物”,“那是红色的”,看到和认清一个事物即入序。过去,这个有序结构的创造者是上帝,而现在则是常人化的此在。海德格尔显然是质疑上帝赋于人这种这个星球上的“次主人”地位的,而这一点几乎从来没有人认真反省过。这个世界作为一个有序的整体,“人”(常人化的此在)为什么应该是这种秩序和法则的制定者——**构序者**?在这个批判性的思想构境层中,一切哲学方法论和认识论(后来是科学知识论)努力都被锚定在其中。应该在这里指出的问题是,传统海德格尔研究中的所谓“转向论”,就是认定海德格尔在《存在与时间》中还是一个人类中心主义者,后来才放弃主体性此在观,转到非人类中心的“牧羊人”的立场上。可是,我们在这里看到的事实是,海德格尔早在1923年就已经开始反省主体性此在的合法性了。这足以说明那种所谓“转向论”的幻象性。

海德格尔指认,现在这种体系化构序论变得更加开放和动态性了,过去简单的“位置说明”(Stellenanweisung)今天已经成了“体系过程中本身的阶段标志(Stationsmarkierung)”。他反讽式地说:“这种带有过程特征(Prozeßcharakter)的动态体系(bewegtes System)当然比僵化的东西‘深刻’得多并且是更客观的体系”。^②一种理论思想必须是发展着的东西,体系是可以被加入新内容的。并且,更严重的事情是,普遍的体系化构序本身的“朝向何处”(Wohinein)必须是在动态中去把握的,中断这种定向的进步运动即会被戴上“反对知识”(empirisches Erkennen)的罪恶帽子。这让我想到霍根^③那本《科学的终结》^④一书在中国出版之后,国内的多位科学家联名发表文章批判此书是反对科学、反对知识进步的坏书的情景。

海德格尔还给出了这种哲学解释中的普遍化体系的构序的三种实现方式:

1. 出发点:用汇集(aufsammelnd)和类型化的方式来贯穿作为材料来使用的文化对象的整体;2. 类型化的多样性被置于一个有序的整体中;3. 定位的**构序关联与境**(Ordnungszusammenhang)本身的发展。第三种方式占主导地位(类似于历史意识:对样式的关注),前面两种方式服

^{①②} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第65页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 60-61.

^③ 约翰·霍根(John·Horgan, 1953—):《科学美国人》杂志资深撰稿人、科普作家。曾两度获得美国科学促进会新闻奖。代表作:《科学的终结》(The End of Science, 1996)等。

^④ [美]霍根:《科学的终结》,孙雍君译,远方出版社1997年版。

务于它而且这就是赋予它们的倾向。^①

此时,类型概念已经是坏东西了。维特根斯坦曾经说过:“一切类型都处在等级系统中。”^②这无疑是深刻的判断。海德格尔这时意识到,哲学中发生的逻辑构序,其出发点是通过将对象集聚起来,并抽象和区分出其中的相同和不同类型,然后,再将界划出类型的对象入序到一个总体关联中去,最后,是这个结构性总体本身的运动。海德格尔所说的第三种方式即是一定的构序关联与境的有朝向的运动,而将不同对象通过类型等级贯穿起来的整体化和入序化,都是服务于构序整体运动的。海德格尔说,这个运动本身是“对构序的一个创造性的发展”,它为自己建立了一个“普遍过程”的可能性和无限性。因为它是“将绝对秩序赋予对象关联与境(Gegenstandszusammenhang)的形式范畴的基础结构(Grundstruktur)”。^③其实,在前面海德格尔对辩证法的恶毒攻击中,我们已经可以体验到他对抽象逻辑体系的反感。可是,此时海德格尔并没有在这种批判之后告诉我们他自己理想的哲学之思到底怎样。

海德格尔在透视了体系化哲学的内在构序论的本质之后,立即将它指认为今日哲学中发生着的公众解释状态。他说,今天的哲学围绕公众解释状态形成某种闲言,“一种引导着的、绝对的好奇”(sich selbst führende, absolute Neugier)。并且,哲学在其自我解释中,按照教化兴趣的公众状态表现为四个方面:一是“作为客观的、科学的哲学”。哲学解释总要把自己打扮成“无立场的‘纯粹真理’”(die standpunktfreie ‘reine Wahrheit’),海德格尔认为,这显然是“非批判的世界观哲学(Weltanschauungsphilosophie)的任意专断”;二是客观的哲学真理中的“我们大家都……(Wir alle ...)”,依海德格尔所见,这显然是一种虚假的“客观的一致”(objektive Übereinstimmung),由此为此在提供现实的希望支撑,并为一切世界观哲学“提供根本方向并强化它们”;三是这种逃离生活、超越生活的先验性哲学,现在开始通过“接近生活”(Lebensnähe)来表明自己与现实的一致性;四是“接近生活”并非走向主观性,而是面对了“普遍共同的需要”。^④这里的无立场不知道是不是在影射胡塞尔的现象还原之后消除先见的本质直观,而“接近生活”的反讽又类似现象学中对“生活世界”概念的拼贴。在后面的讨论中,海德格尔提出预先拒斥的两种误解:主体—客体二元认知模式和无立场的观点。

海德格尔在说明了历史意识和哲学这两种解释方向中的公众状态之后,他小结说:

^{①③④} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第65—68页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 61, 63—64。

^② [奥]维特根斯坦:《1914—1916年笔记》,《维特根斯坦全集》第1卷,陈启华译,河北教育出版社2004年版,第151页。

在此在的这两种解释方式里,此在本身**拥有其自身的客观的此**(*sich selbst objektiv da zu haben*),它将自己**客观地**带入到它的此。**好奇**(*Neugier*)的基本现象在这两种解释方式中发挥作用,它为对象所吸引,并以一种自主的方式引导自己,这种好奇的基本现象在其特有的**活动**(*Bewegtheit*)中提示此在。^①

新奇,在前面的讨论中,海德格尔曾经提及,并将其视作对象化认识论的内趋力。在这里,新奇性又被强化为一个新的伪构境层。海德格尔的意思是说,在历史意识和哲学这两种解释方式之中,此在将拥有自身真正发生的“客观的此”,其中,这两种解释方式的根本性发生机制是**好奇**。

好奇(*Neugier*),在海德格尔这里,显然不是常识中的东西,而是一种似乎与生命本己性漠不相关的对象性猎奇和入侵,它是存在的**动力**和**知识性认识论生成机制**。*Neugier*一词在德文中由词头 *neu*(新的)和 *Gier*(贪得无厌、贪婪)联结而成,海德格尔将其构境为一个对传统认识论发生的否定性哲学指证。海德格尔在此讲座中 26 次使用 *Neugier* 一词。它的存在方式是从不知到知,知之甚少到知之较多,从现象之知到本质之知。这个好奇概念在以后海德格尔对形而上学的批判中,也起到了重要的作用。在海德格尔后来的研究中,他提出了与好奇相对立的本有的**惊奇观**。海德格尔认为,这是缘起于柏拉图在《泰阿泰德篇》里称作 *thaumazein* 的非好奇怪征。苏格拉底告诉年轻的泰阿泰德“一切智慧(*philosophia*)的开端(*arche*)都在于惊奇(*thaumazein*)”。也因此,亚里士多德才会在《形而上学》一书中说:“正是因为惊奇(*thaumazein*),人们才开始进行哲学活动”(《形而上学》,982b)。因为好奇的历史意识和哲学都不是书本上的东西,而就是此在在此的方式和“可行走的道路(*Weg*)”,由此,此在与自己遭遇:“历史意识让此在在其全部丰富的客观曾在(*objektives Gewesensein*)中遭遇(*begegnen*),哲学总是如此存在(*Immersosein*)的永恒不变中遭遇。这两种解释方式将此在带到了它最高可能性的和纯粹的当前(*Gegenwart*)”。^②其实,海德格尔在文本后面不远的地方再次重复了这一表述。^③这里否定性的要点在于历史意识的**客体化曾在**和哲学逻辑构序中的**永恒不变**。

海德格尔说,好奇的基本现象可以从四个方面来把握:一是好奇作为此在本身的“怎样进入**活动**”(wie eine *Bewegtheit*),这个**怎样**就是“时间性和实际性的怎样”(Wie der Zeitlichkeit der Faktizität);二是这个好奇活动具有一个“此在有生活存在论现象(*lebentontologisches Phänomen*)的范畴的基本结构”;三是这一基本现象与此-在的存在论特征相关;四是对这个此在的存在论特征的追问,或者换句话说发

①②③ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 69、70、82 页。

问：“作为什么(*als was*)此在自为地处于上述的解释方式中”？^① 这可能是青年海德格尔第一次比较集中地讨论这个他所厌恶的好奇概念。

第六节 实际性解释学的现象学道路

在手稿的第 14 页上，海德格尔标注了一个插入部分，即关于现象与现象学的讨论。但是，人们后来没有在海德格尔手稿中找到这一插入部分。但从学生的听课笔记来看，海德格尔似乎的确讲过这一部分内容，所以，本手稿的编辑者便找到两份听课笔记，以替代“遗失”的讲稿内容。^② 因此，我们必须知道，这一部分的内容并不直接是海德格尔的文本，只是关于海德格尔课堂教学的记录文字，仅仅具有参考的价值。但是，这一部分的内容却是极为重要的，因为海德格尔要讨论对他影响巨大的现象学。在他这里，现象学是方法论的入门，是一条在其上行走的思想道路，任何把现象学凝固成一种哲学体系的做法都将被贬谪，胡塞尔也不例外。

1. “现象学”的意义史

根据课堂笔记，海德格尔说，在本讲座前面的讨论中，虽然他已经多次在现象学的语境中强调性地使用过现象(*Phänomen*)或现象的(*phänomenal*)词语，然而，要真正理解现象学本身，还是必须对其进行先行的意义史的考察。这恰恰是现象学的做法。

海德格尔在课堂上说，现象一词源于古希腊文中 *φαινόμενον*，此词又派生于 *φαίνεσθαι*，即自己显现，所以，现象最初的意义语境为“作为自显现的东西显示自身者”。它不是一个东西以“某种怎样(*irgendwie*)在场”或处于间接的观察之中，当然也不是以“某种怎样重构”(*irgendwie rekonstruieren*)的东西。^③ 请注意，这个 *irgendwie* 很有意思。*Irgend* 是指随便什么、任意一种，*Wie* 是与“什么”(*Was*)不同的怎样，这是说，现象一开始就不是建构性的怎样，所以它也不能被重新建构。基于此，海德格尔提出了一个很有意思的观点：现象是事物的对象性突现。课堂笔记中的这样一段话：

“现象”是某物(*etwas*)的对象存在(*Gegenständlichkeit*)的方式，而且

①③ [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社 2009 年版，第 70—72 页。中译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 65—67.

② 我们已经说明过，本书的编者将海德格尔的文本分成两个部分。第一部分共计 13 节，从第 14 节开始，编辑者重新断章为第二部分，命名为“实际性的解释学的现象学道路”。这一部分虽然也是 13 节，但内容却只有第一部分的一半，有的节只有不到半页的短短几行。人为拟建的色彩十分明显。

是一种突现(*auszeichnen*):一个来自于其自身的对象的当下存在。所以,这首先根本没有规定有关事情的内涵,这里也没有任何规定事情领域的指示,“现象”的意思是对象—存在(*Gegenstand-sein*)的突现方式(*ausgezeichnete Weise*)。^①

现象是某物对象性存在的突现方式,这其实很难理解。对象性已经是在对面的站立,它是“什么”(Was)东西(对象物)的基础,可是,现象作为一种建构性的突现,这又打破了简单的实体性。这个突现(*ausgezeichnete*)对海德格尔来说是很重要的。海德格尔在此讲座中9次使用*ausgezeichnete*一词。我觉得,海德格尔这里的现象显然是一个近代形而上学的概念了。现象,在康德和黑格尔那里已经是反实物本体论的视域了,再比如贝克莱所说,存在(者)就是被感知,或马赫所说,(周围)世界是感觉要素的复合,这都是否定实体物的主观显象的当下建构和突现。由此,海德格尔才说,这种表现方式已经包含着一种“防御非本真的(*nicht eigentlich*)、但可能而且实际上占主导地位的存在者(*Seiend*)的对象存在方式”。^②真够复杂的。这个所谓“占主导地位的存在者(*Seiend*)的对象存在方式”,其实就是旧唯物主义的感性实物本体论。

根据笔记,我们可以得知海德格尔认为,这种突现的现象观在科学史上也发挥了作用,最终也代表着19世纪整个自然科学的“自我解释”,即以存在者的方式显示自己,“而且只是就其自身显示的那样,所以它并不思考不可见的特性和隐蔽的力量(隐秘的质 *qualitates occultae*)”。^③直接说,即不思考存在。所以,可以肯定地判断,这种对象性的突现恰恰是一条遗忘存在的道路。在海德格尔看来,这以后的精神科学和哲学都是以此为定位的,哲学越来越多地导向逻辑学(辩证法),认识论则变形为意识论,心理学干脆从自然科学那里接受了实证的方法,用感知“要素”去“建构实际生活”。甚至连扎根于历史性和神学的狄尔泰也模仿康德的“问题式”(Problematik)把精神科学指认为“历史理性批判”(Kritik der historischen Vernunft),李凯尔特和文德尔班^④不过是狄尔泰开始的这种研究的一个分支。显然,海德格尔对整个19世纪的自然科学和“精神科学”都是极为不满的。

海德格尔在课堂上特别指出,与那种对象性的现象认知不同,布伦塔诺第一个在《经验观点的心理学》(*Psychologie vom empirischen Standpunkt*)一书中采取了

^{①②③} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第73页。中译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 67-68.

^④ 文德尔班(Windelband, Wilhelm, 1848—1915):德国哲学家,新康德主义弗莱堡学派的创始人。1848年5月11日出生于波茨坦,卒于1915年10月22日。早年在耶拿大学、柏林大学和哥廷根等大学师从K.费舍和R. H.洛采。先后担任过苏黎世大学、弗莱堡大学、斯特拉斯堡大学和海德堡大学教授。代表作有:《哲学史教程》(1892)等。

“真正的拟仿道路”(Weg der *echten* Nachahmung)。这里所谓的拟仿,显然是一个正面肯定的规定,它并不是要重造一个赝品,而是要还原被遗忘的“对象”原初被生成的过程。所以,布伦塔诺提出要研究心理现象本身的构成问题,在他那里,心理学的对象不能像自然科学的方法那样,通过某种先在的自然科学范畴,“自上而下地、建构性地确立起来”,而必须“从事物本身(*der Sachen selbst*),即从它们如其显现自身的研究中获取”。^①显然,海德格尔觉得布伦塔诺的这种观点,正是后来胡塞尔“回到事物本身”的真正缘起。所以,在19世纪的最后一段时间内,心理学研究提出了为逻辑学和认识论提供前提的意识科学。“意识现象表现为体验,而体验的关联与境(*Zusammenhang*)则表现为生命。”^②胡塞尔的《逻辑研究》就是在这个特定的语境中产生的。胡塞尔的研究是对布伦塔诺思考的再深入,所以,被指认为现象学的意识科学研究的实质是“描述心理学”(deskriptive Psychologie)。在这种新的追问中,黑格尔式的那种逻辑学构架本身的现成性内容被追问:“对象性的东西在哪里存在以及怎样在那里存在(*wo und wie ist das Gegenständliche da*)。”^③这是来自于布伦塔诺的描述方法。

另一方面,胡塞尔还接受了布伦塔诺关于“体验区域”的实质性规定,即布伦塔诺的意向性(*Intentionalität*)观念。海德格尔指认说,这个概念缘起于中世纪,原意比较狭窄,是指“对某物的有意追求(*ορεξις*, 欲求)”。^④并且,胡塞尔在对他的老师的“原则性批判”中跨出超越后者的根本性一步,他突破了布伦塔诺在理论上的不彻底性,揭示出一切判断理论在本质上“都是表象理论(*Vorstellungstheorie*)”。^⑤请注意,这是表象(*Vorstellung*)概念较早的出场,对对象进行对面式观察和显现的表象逻辑,是海德格尔对认识论本质的认定。海德格尔在此讲座中3次使用 *Vorstellung* 一词。此处,海德格尔还恶狠狠地专门加了一个括号,其中写道:“参见李凯尔特:《认识的对象》——它的基础完全是浅薄的。”^⑥由此我们可以回想到,他在1919年前后的大学时期写给李凯尔特信中的完全不同的语气,从而证实我所说的表演性文本之实存。海德格尔承认,胡塞尔给意识研究提供了“通达追问”(Zugangsfrage)的根本道路:即在“事物的领域”(Sachsphäre)中发现“与构成的方法和推理的方法相对的追问、规定和描述中的怎样”(Wie)。^⑦于是,

“现象”最初并不是一个范畴,而是首先涉及通达、把握和保真的怎样(Wie des Zugangs, der Erfassung und Verwahrung)。所以,现象学首先只不过是一种研究方式(Weise der Forschung),即如其显现的那样而且只限于其自身显现的那样来谈论事物(Sache)。^⑧

①②③④⑤⑥⑦⑧ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第74—76页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 70, 69.

首先,我们可以看到海德格尔始终精细地使用了区别于自然倾向解释中的理想状态中的物(*Ding*)的事物(*Sache*)一词。其次,按照此时海德格尔在课堂上的讲解,现象学显然不是科学中的那种追逐“什么”(Was)和“关于什么”(Worüber)的对象中工具性的方法论,而作为一种“研究中的怎样”(Wie der Forschung),它直观地将客体化的对象重新当前化(vergegenwärtigen),在“体验”和“意识关联与境(Bewußtseinszusammenhang)”中确立作为“体验的体验(Erlebnisse als Erlebnis)的现象”。由此,现象学才得以发端,现象成为一门特定学科的对象。

然而,海德格尔发现,当现象学的研究对象进入到意识的“全部真实的和意向性的体验流之持存中来把握”,其提问的视域和原则性的方向还是“从外部形成的”。虽然,这已成功地在大门口隔绝了实在论(Realismus),但却让“先验唯心主义(transzendente Idealismus)”悄悄地溜进了后门。由此,现象学正在变成一种**唯心主义的体系哲学**,现象学正与传统形而上学的话语混在一起,本来“应当成为科学工作基础的现象学研究已经坠入含糊、轻率和快速中,坠入到日常哲学的鼓噪中,坠入到公共哲学的喧嚣中。学子们的忙碌已阻断了真正理解的通道”。^① 这里忙碌的阻断,让我们想起海德格尔原先那个怪怪的在忙碌常数中自我关闭起来的椭圆。这是海德格尔对现象学现状的不满。

在海德格尔看来,现象学决不应该是一种**被经营的学术理论**[如“现象学研究协会”之类的小圈子(*Kreis*)],而只是一种思的“可能性(Möglichkeit)”。海德格尔明确在课堂上提出,现象学有意义的“决定性的因素”已经由胡塞尔提出来了,关键是我们能够学会真正的倾听和思考,要把其中**真正的可能性**开放出来,而并非将其变成一种死去的理论和学问。

按照学生的现场笔记,海德格尔在课堂上公开说,作为一种可能性,

现象学不可理解为公共的和不言自明的。任何**可能性都有自己的被把握和被保存的方式**,它不能论题化(thematisch)和作为类似忙碌的活动来把握,相反,把握一种可能性意味着:在其存在中来把握和发展它,也就是说,在其中有可能是预先确定的东西。^②

在海德格尔眼里,胡塞尔的现象学只是一种新的思想生长的**可能性(Möglichkeit)**,一种更深入的思考的方法论基础,不能将这种可能性变成专门的经院哲学式的学说,人们在体系化解释和说教中的“忙碌”(系统诠释和专题研讨会)中会阻断它真正的生长可能性。海德格尔的观点和以后的做法是,将现象学中

^{①②} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第78—79页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 73-74.

的可能性发展成一种新的思考。为此，他在课堂上做了最初的尝试。其实，从前面我们已经讨论过的许多问题中，我们都可以看到他对现象学的这种创造性运用和超越可能。

2. 现象学是一种方法上的可能性

海德格尔在课上讲，现象学是一种很有特色的“研究中的怎样”(Wie der Forschung)，Wie 即如何做、如何思的可能性。具体到现象学的 Wie，就是要在面对研究对象时获得“事物的当前化”(Vergegenwärtigung der Sache)。依我的理解，也就是当我们遇到传统对象化的认识论(表象理论)中的研究对象时，使对面站立的东西消解为当前发生的事情(事物)。这是一个很深的解析。在课堂上，海德格尔像做化学试验一样展现了他所谓可能性的现象学之思。

对象要如它们在其显现的那样来把握，也就是说，要如它们面对一种**一定的看**(bestimmtes Hinsehen)所出现的那样来把握。这种看产生于一个关于对象的定向存在(Orientiert-sein)，产生于对这些存在者已有的熟悉之在(Bekanntsein)。这种熟悉之在多半是一种已经倾听到、了解到的结果，这个对象在此显现于传统的观点或创新的语言中；例如在一定事物的构序、铸造和问题式(bestimmte sachliche Ordnung, Prägung und Problematik)中的逻辑学。^①

我们看到，**构序、铸造和问题式**在此并列作为建构大写的逻辑学的主要构件。这里的 Prägung 一词很有意味，在德文中它是冲压和铸造的意思。海德格尔在此讲座中 5 次使用此词。这是一个极为重要的精深思想构境，因为这也是海德格尔在课堂讨论中对现象学进行可能性发展的最初说明。我来简单地重构这一思境：当你面对一个似乎是自在的认知对象(Ding)时，其实你没有注意到这个假想对象的**被建构性**，因为你并没有真正发现“对象”本身是**如何显现为对面站立的东西的**。其实，这是从康德—黑格尔那里就已经开始的“现象学”证伪逻辑。任何成为对象的东西必生成于一种“一定的看”，这个**能看到本身就是被建构的**，因你能看到一个东西，是因为你已经在关于这一在我们之中的**事物(Sache)**的一定的实际存在中熟悉和了解它。有如我们前面已经看到的海德格尔对讲台的精彩分析，在课堂中已经熟悉讲台的老师、学生的一瞬间看到讲台的**对象生成**，而黑森林中的山民和来自

^① [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社 2009 年版，第 79 页。中译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 75.

塞内加尔的黑人在面对“讲台”时,却根本没有建构出对象性的讲台。海德格尔说,对象及其表象的秘密具体有三:一是对一定事物先在的构序结构,你总看到一定有序类别事物中的东西。前面我们已经知道,这是哲学逻辑的功效。其实,这是后来鲍德里亚“物的体系”的本质;^①二是定向存在方式中的铸造(Prägung)和当下建构^②,这是你“看到”本身的显现机制和现象突现的基础;三是问题生成的生产方式,问题式(Problematik)不是现成的问题,而是让你能看的追问中的怎样。在海德格尔这里,这可能也是黑格尔已经非常深刻的表象性逻辑学的秘密。

海德格尔在课堂上进一步提示说,一门学科在自身的学术传统中总会生成一种已经构序和铸造成的话语方式(理论逻辑),而这种理论化的东西(存在者)恰恰会遮蔽自己特定的当下处境(jeweilige Lage),特别是在这种实际性存在中的建构性机制(存在),所以,非本真性(Uneigentlichkeit)的理论化的东西则被作为本真性和基础(根据)来把握,而当下发生的建构性机制本身反倒被非历史地忘记和看不见了。海德格尔认为:“假如人们不进一步深究,那么他们就已经在一个基础的建立中将一种偶然(Zufälligkeit)冒充为一种自在(Ansich),将一种掩盖(Verdeckung)当成事物本身(die Sache selbst)了”。^③这种冒充为自在的事物本身的偶然和掩盖,就是表象逻辑以及由它建构起来的对象性东西。也是在此,海德格尔反讽地将当下的现象学学问指认为“无历史的”(Geschichtslosigkeit),因为这些人竟然相信,“事物可以通过任意的视位(Blickstellung)在质朴的自明性(naiver Evidenz)中获得”。海德格尔说,这不过是某种“半吊子工作”,或者几乎就是在“杜撰小说”。他这是又在骂胡塞尔和他的弟子们了。这里的 Geschichtslosigkeit 是很重的宣判。在海德格尔对现象学的课堂讨论中,他提出,在现象学的可能性之上能做的事情,就是必须超越初始状态去达到对摆脱了遮蔽的事物的把握(Sacherfassung)。

为此有必要揭开遮蔽的历史(Verdeckungsgeschichte),哲学问题的传统必须一直回溯到事情的源头(Sachquelle),传统必须被拆解(Abbau),只有这样,事情的本源状态(ursprüngliche Sachstellung)才是可能的,这种回溯(Rückgang)再次将哲学置于决定性的关联与境(entscheidender Zusammenhang)面前。^④

我觉得,这可能是海德格尔对胡塞尔“回到事物本身”(auf die Sachen selbst

① 参见拙著:《反鲍德里亚——一个后现代学术神话的祛序》,商务印书馆 2009 年版,第 19—32 页。

② 中译者将 Prägung 译为“特性”,则丢掉了海德格尔此构境中生产性的建构之意,此词通常的译法“铸造”和“冲压”倒是传神的。——本书作者注。

③④ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 79 页。参见 Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 75.

zurückgehen)这一现象学原则最好的诠释了。又是那个不同于 Ding 的 Sache! 我们不难发现,与世界相关的 Sache、本真的 ursprüngliche、在传统中被忘记的 Verdeckung 和去除历史性遗忘的 Rückgang,构成了海德格尔对现象学原则重新构境之构件。海德格尔甚至认为,真正的哲学的基本任务就是一种“历史学批判(historische Kritik)”,就是对传统的拆解,而不是急于建构一个宏大的体系。

我注意到,海德格尔的这种解释与他的理论对手阿多诺的观点竟然是相近的。在1940年发表的英文论文《胡塞尔与唯心主义问题》(*Husserl and the Problem of Idealism*)一文中,阿多诺认为,胡塞尔的“回到事物本身”是向所有传统哲学所发动的战争:

“回到事物本身”(Zu den Sachen)这一口号已经成为一种攻击,他坚持诸如直观这样的观念的动机事实上就是回到客观物质(subject-matter)自身的欲望。他想摧毁纯粹思维行为和意义的所有假设的上层建筑,摧毁所有出自体系化偏见(systematical bias)的任意构造。如果我可以说的话,他的战役指向了所有哲学装饰、不属于物质自身(matter itself)的所有东西。对于所有德国唯心主义的宏伟体系(great systems)而言,思想的自发性(The spontaneity of the mind)是全部真理的源泉,但对他而言,则就是思辨谬误的主要源泉。他在这个特定意义上是反唯心主义的(anti-idealist)。^①

阿多诺这里的看法,与海德格尔此处的分析基本是一致的。海德格尔说:“回到事物本身”中的拆解恰恰是通过今日状态的当前化,来使现成的理论存在者复归于被遮蔽起来的存在,具体说,哲学的拆解就是使石化为形而上学存在者及其表象体系的逻辑学,“回到(Rückgang)希腊哲学,回到**亚里士多德**,为的是要看清本源之维如何脱落和掩盖(Abfall und Verdeckung)起来的,看清我们就处于这个脱落之中”。^② 海德格尔将亚里士多德打上着重号,是因为他认为这个脱落就起始于亚里士多德。不同于胡塞尔精制的意识论中所用的 zurückgehen 一词,海德格尔则使用了更强的 Rückgang,它直接有激烈的**倒转历史**的意思。其实,我的《回到马克思》、《回到列宁》和这本《回到海德格尔——本有与构境》都是在这个 Rückgang 的语境之中被命名的。这里的本源之维是指思想之初所对应的存在状态,海德格尔认为只是在希腊哲学的思想构境中,这种本源情境还可复建,而全部西方形而上学

^① Theodor W. Adorno, *Husserl and the Problem of Idealism*, Gesammelte Schriften, Band 20 - 1, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003. S. 133 - 134.

^② [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第80页。参见 *Gesamttausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 76.

的历史就是从这个本源之维上脱落下来成为对象性存在者之表象(形而上学)体系的过程。

正是在这个意义上,海德格尔才承认哲学研究有可能在**先有中**面对事物的“存在特征、对象特征、通达特征和保真特征”(Seins-, Gegenstands-, Zugangs- und Verwahrungscharakter),从而“本源地直通哲学对象”(ursprünglich auf den Gegenstand der Philosophie),使研究对象成为“现象范畴”(Kategorie Phänomen)。^①这又是挺难理解的东西。这有四个环节:一是**存在特征**,这并非是好东西,海德格尔在课堂上将它表述为“以自我掩盖和自我遮蔽的方式(Weise des Sich-verdeckens und Sich-verschleierns)去存在属于存在的存在特征(Seinscharakter des Seins)”,这是指建构对象的事件都是在自我遮蔽的表象层面上发生的,这本身是一种存在,这种存在特征本身是**遮蔽性**的。海德格尔在此讲座中仅这一处使用了verschleiern一词。我们在这里会发现,海德格尔此处是将存在本身解构为多层次的意义群,后来才逐步区分本有一存有一存在。二是由这种遮蔽性的存在建构起来的**伪对象性**,在表象性的认识论中,人们只是无思地假定这种对象的实在性,而遗忘这种对象外观的初始被建构性。三是将这种对象性本身的存在特征揭示出来的自觉通达,这应该是指对象的证伪。最后则是将这种对对象性之消解保存为批判性省思的“现象”。海德格尔在课堂上解释说,“现象意味着一个不断的道路(Bereitung des Weges)的准备”,一个事情被带入现象,即是说它处于“批判性地确定掩盖的拆解的回返之路”中的警示性的引导,这是一种证伪性的监控,这才是“彻底的现象学”(radikal phänomenologisch),也是海德格尔自己“实际性的解释学试图要走的道路”。^②

我觉得,此时海德格尔已经自觉地超越了胡塞尔的现象学。马里翁曾经说,海德格尔真正使现象学实现“方法上的自我超越”,始于1925年的“现象学的基本问题”的讲座,从我们这里的讨论情况来看,时间可能要更早一些。^③

请一定要记住,以上的讨论并不是基于海德格尔的文本,而仅仅是依凭学生的课堂听课笔记。我们只是通过笔记间接地复构海德格尔的讨论域。我能感觉到,海德格尔对一般现象学的讨论总是带着质疑和反讽的意味,所以,我甚至怀疑以上这一部分的讲稿是否是被海德格尔故意拿掉的。一整个插入手稿的全部遗失是令人生疑的。是否因为这里对胡塞尔现象学问题的揭露过于深刻,这会使得人们发现海德格尔公开场合关于现象学的肯定成为明显的虚假的面具表演?或者是海德格尔认为自己对此的课堂论说本身存在什么问题?究竟如何?我们不得而知。

^{①②} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第80—81页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 77.

^③ [法]马里翁:《还原与给予——胡塞尔、海德格尔与现象学》,方向红译,上海译文出版社2009年版,第73页。

第七节 实际生命:此在是一个在世界中的存在

现在,我们重新回到海德格尔自己的讲稿。在这一部分文本中,海德格尔还是要从现象学的哲学中扯回自己那个今日中此在的被解释状态。他自己专门标识说,那种作为学术理论的现象和方法论现象学(Methodologie der Phänomenologie)学说是“可疑的”,而他主张要将胡塞尔的现象学重构为一种能够被打开的思的可能性,他对现象学的打开,最关键的还是使现象之看复归于此在的实际性生存。所以,在“方法论现象学”中那种“揭示方向的一定途径的作用,揭示一定行进和观看中的停顿的作用”的形式显示,将被置于此在实际性生存中的具体被解释的先有的“视位”。海德格尔认为,“此在(实际生命)是一个世界中的存在[Dasein (faktisches Leben) ist Sein in einer Welt]”^①,正是这种在一定视位中每一领会和交道中已经预先具有的“先有”(Vorhabe),现实建构起了此在如此这般的对象性的存在者之看。

1. 预先拒斥的两种误解:主-客体模式和无立场的偏见

海德格尔说,通过前面对此在的今日被解释状态的讨论,无论是历史意识还是哲学,我们都可以看到一种对此在实际性生存发生结构性制约的先有统治,即先在地拥有“一定的看”建构基本现象的“视位”(Blickstellung)。在这个意义上,此在,也不过就是这种一定的常人去看的结果。因为这种视位决定了“此在以一种突出的对自己言说、根据自己言说的方式,即使自己在场(präsent)并且在这种在场中保持自己的方式”。此在的在场,即是实际性生存。具体说,此在在常人化的历史意识中确认自己的过去“曾在”,在哲学中看到自己“总是如此存在(Immerso-sein)”^②。这二者,都显示出认知的好奇的特征。好奇(Neugier),即走向存在者之看的认知中的新见解和创新性先有的“形式显示”。我们已经说过,好奇,也是全部传统认识论的本质。

令人感慨的是,海德格尔关于传统人学的证伪建构了多重思境:在第一层构境中,海德格尔辛辛苦苦地反对新人本主义的个人实体;在第二层构境中,他又越过马克思式的关系本质论,好不容易为我们指认了关涉性的此在;但是在第三层构境中,此在之实际性生存却总是由常人化公众解释状态建构的他性之存在者存在;更要命的真相突现在第四层构境之中,这种他性存在者之在遗忘的交道世界仍然是沉沦的基础。这是一个对传统人学理论的多重证伪。“人”,由此被打入十八层地

①② [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第82页。

狱,永世不得翻身。

为了说清楚那种对此在在场的对象性的“存在者之看”的问题实质,避免误入歧途,海德格尔说,我们可以通过一种预防性措施,即先讨论两个传统哲学认识论中始终作为理论前提的误解:一是主-客体二元图式;二是所谓无立场的客观性。这是他预先要拒绝的误入歧路的两种陷阱入口。

首先,我们来看第一个误解,即主-客体图式(*Das Schema Subjekt - Objekt*)。应该说,这可能是一切传统哲学中不言而喻的自明性前提,唯物主义、唯心主义无不如此。现象学方法的打开,总是在伪自明性上打开思之缺口。海德格尔说,在传统的认识论中总存在着这样的假定:

存在着主体与客体、意识与存在;存在是认识的客体(*Objekt*);本真的存在(*eigentliches Sein*)是自然的存在(*das Sein der Natur*);意识是“我思”(ich denke),因而是自我的、自我极(*Ichpol*)、行动的中心,人;自我(人)的对立面是:存在者、客体、自然物(*Naturding*)、价值物(*Wertding*)、善。^①

这里的意识与存在、主体与客体,都是面对面站立的对象性实在,于是有了相互的“何者为第一性”的基始关系之争执。这也是那个追逐世界本原的传统本体论的基础,以及对象性表象认识论的起因。海德格尔的存在论和关涉说恰恰是通过解构这一切对象化对峙关系,从根本上证伪本体论和认识论的,而此在则是消除实体性的主体(抽象的人和现实的个人)和自然物质客体——物(*Ding*)的。应该说,这是我所看到的早期文献中,海德格尔第一次如此集中地批评主-客体二元关系图式,直接些说,这也是对传统哲学中一切旧式的唯物主义与唯心主义的分野和对立的基础性证伪。在海德格尔看来,无论是“客体依赖(*abhängig*)主体”的唯心主义,还是倒过来“客体依赖主体”的唯物主义,甚至那种二元论式的“两者相互依赖”,都是阻断和“妨碍领悟实际生命(此在)显示出来的”根深蒂固的坏的先有。在这种先在的图式中,世界被分割成两个对立的部分,一部分是以人的自我为行动中心和“我思”、认知主体;二是以自然存在为至善(为我所用)对象的价值客体和认知对象。这似乎是天经地义的观念,并与人们的日常经验直接相符,由此,也生成着一直以来支配人类观念的哲学认识论框架。海德格尔说,这种人们熟悉的主-客体二元图式下形成的认识论,也生成着科学和哲学赖以生存的基础,建构出日常哲学意识和科学认识中无思的“经营(*Betrieb*)”,这种经营每天生产着大量的文献,而这其

^① [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第83页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 81.

中“90%的文献使这类错误的问题不但没有消失,反而越来越严重了。这类文献支配着这种经营;人们以此来看待和衡量科学的进步和生机”。^① 进步和创造是好奇的结果。在他看来,胡塞尔的《逻辑研究》是第一个“扼制伪问题”(Scheinproblemen)的文本。这倒对老师难得的褒奖。这里的 Scheinproblemen 中的 Schein 是光线所致的映射,直译是假象问题的意思。

其次,第二个预防措施所涉及的偏见是所谓“无立场的先见”(Das Vorurteil der Standpunktfreiheit)。Vorurteil 也可译“先在的判断”。海德格尔在此讲座中 8 次使用了 Vorurteil 一词。海德格尔说,人们长期以来先入为主的成见是针对虚构和理论化的非批判状态,追求“一种无立场的观察的要求”(Forderung eines standpunktfreien Betrachtens)。^② 用今天比较时兴的话来讲,就是非人的客观神目观。阿尔都塞在文本研究中将其反讽地指认为“无罪的阅读”。^③ 相比较而言,这第二个误解的后果更严重一些。使某种认识成为无偏见的、无立场的观点,几乎成了现代科学认知中“科学性和客观性的最高理念的口号”。依海德格尔所见,科学性和客观性都掩盖无思无批判的幌子,这会让“无批判(Kritiklosigkeit)提到原则性的高度,并使一种根本的盲目性蔓延”开来。从这种看似无立场无偏见的科学性和客观性的标榜中,伪自明性恰恰“普遍消除了批判性的追问(kritischen Fragen)”。^④ 我曾经在马克思文献研究中也批评过这种打着“客观”、“纯文献考证”的“马克思学”^⑤的方法论。^⑥ 令人遗憾的是,今天的 MEGA2^⑦ 编委会也将这种“无立场”原则标榜为自己新的编辑方针。更滑稽的是,还有人要跟着西方马克思学屁股后面在中国建立所谓马克思学的流派。从海德格尔这里的讨论思境中,人们不难知道这是一个当代思想史上的学术笑话。

海德格尔指出,这种无立场的客观性实际上纯属臆想,因为“只有什么也不做才能摆脱立场”,只要看、只要去研究,就必然基于一定的立场。“摆脱了立场的立场=主体存在的破坏(Freiständiger Standpunkt = Subjektsein verdorben)”。^⑧ 比如今天的 MEGA2 编委会的那些西方马克思学的专家们总是声称自己是没有党派立场的,可是他们在消除马克思主义“意识形态”的过程中,必然生成自己的立场。在他们将马克思恩格斯的《德意志意识形态》一书重新编纂为一种多人合著的文集

①②④⑧ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 84 页。

③ 参见拙著:《问题式、症候阅读与意识形态——一种关于阿尔都塞的文本学解读》,中央编译出版社 2003 年版,第 2 章。

⑤ “马克思学”(Marxologie)为法国当代学者吕贝尔(Maximilien Rubel)首创。1959 年,吕贝尔用“马克思学”这一术语命名由他创办并担任主编的刊物——《马克思学研究》。所谓“马克思学”,是指并不信仰马克思主义,而只是将马克思的文献作为“客观的”历史文本对象的研究活动。其实,这种神目观式的价值中立只是一种意识形态的幻象。

⑥ 参见拙文:《文献学与马克思主义基本理论研究的科学立场》,载《学术月刊》2007 年第 1 期。

⑦ 《马克思恩格斯全集》历史考证第二版(Marx-Engels-Gesamtausgabe,简称 MEGA2)。

时,历史唯物主义已经被他们解构了。^① 这是一个他们无法逃避的辩证法悖论。海德格尔说,其实,不管人们是否意识到,“立场的形成是存在中首要的事情(Ausbildung des Standpunkts ist das erste im Sein)”。存在中首要的事情是立场,这个立场首先不是主观观点,而是存在建构的意志和灵魂,没有立场即没有存在,并且,先见(Vorurteil)的根据是先有(Vorhabe)。所以,重要的事情不是声称自己没有立场,而是要做到对先在立场本身的内省和自觉,即“认识到先见”。当然,不仅在观察和研究中“认识到先见”,还要在存在中发现先有。实际性生存中的先有决定此在的先见。无论这种先见是否被意识到,都必然如此。这种见解,倒是与历史唯物主义中社会生活决定人们的意识的观点相接近。

海德格尔说,“无偏见地看也是一种看”,这种看本身总是“拥有它的视位(Blickstand)”,这个拥有即是净化式地占有这一视位。进而,如果真的有所谓无立场,那它无非是指我们在自觉的批判性内省中对这种“视位的占有”(Aneignung des Blickstandes),并且自觉到,“这个视位本身就是历史的东西(etwas Historisches),即与此在相关的东西(此在如何对它自己负责),而不是时间之外的幻想性的自在(chimärisches Ansich)”。^② 这恐怕是那些自我标榜“无立场”的客观主义者根本无法理解的东西。海德格尔为什么要在这里突然使用表示“过去之物”的Historisches一词,这是我没有想通的一个疑点。

在海德格尔看来,这两个误解是必须先行拒斥的先见。由此,才有可能进入一个全新的思境。他的做法还是从抽象的理论先见复基于此在的实际性生存中的先有,从无历史无时间的历史引导和哲学逻辑构序复基于当下的日常生活中的生存状态。

2. “存在”:此在当下遭遇和有意蕴建构的周围世界

在预先知晓这样两种误解之后,海德格尔要求我们先得自觉地关注此在生存中的先有(Vorhabe),此在总是先在其当下状态中是其所是(ist),这个“是”为看和直观的根据。于是,这也就是要我们首先“看到日常状态中的此在”。海德格尔说:“日常状态表征着此在的时间性(先把握, Vorgriff)。日常状态包含此在的某种平均状态(Durchschnittlichkeit),即‘常人’(Man),在这里此在的本己性(Eigenheit)和可能的本真性(Eigentlichkeit)被掩盖了。”^③ 我们熟悉的那个无此人的常人又到场了。

对于我们来说,通过上面的讨论,常人的日常状态已经不是什么陌生的东西,

^① 参见《陶伯特版〈德意志意识形态〉》,南京大学出版社2013年版,代译序。

^{②③} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第85页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 85.

只是海德格尔在这里新标注日常状态有可能遮蔽了此在的本己性和本真性，但他并没有直接标明这种本己、本真的具体所指。它究竟是指此在未被入世的常人化之前的某种质朴性呢？还是有什么其他的东西均成为学术腹语，我们不得而知。而且，海德格尔还明确指认了**时间性=先把握**。时间性的出场在此是指对此在的先行把握，即在先有的形式显示中，知晓“实际生命（此在）指在一个世界中存在”。这里，海德格尔一下子追问了三个看起来自明的问题：什么是“世界”？此在在世之中的“在”是何意？此在在世界之中怎样存在？

请一定注意，这是海德格尔在《那托普报告》之后也是第三次详尽谈论他的**世界之场境**。

第一个方面，显然在海德格尔眼中，这个世界不是上面主-客体二分中的物性对象实在之总和，此在存在之所在的世界就是此在生存所遭遇的事情：“世界存在，即遭遇什么(Welt ist, was begegnet)。”^①这是在与传统形而上学争执，世界首先不是物性实在或观念存在者，世界是遭遇的事情。**遭遇即是场境的当下建构和发生**。海德格尔是在《那托普报告》中提及这种遭遇性世界的。在那里，青年海德格尔称“世界作为操持对象而被遭遇和期待”。^②在此，海德格尔开始突出地强调这个遭遇性。在此讲座中，海德格尔共计 100 余次使用 Begegnis 一词及其相关词组。海德格尔说，如果还原到现象学所谓“形式显示”的直观中，它将呈现如下阶段：

它作为什么和怎样被遭遇？遭遇性(Begegnis)和存在特征(只是对形式本体论来说的“对象”(“Gegenstand” nur für formale Ontologie)。在指引特征(Charakter von Verweisungen)方面(术语，存在论意义上的)；这些指引给予作为被操持者(Besorgte)的世界；它是被操持存在之怎样(Wie des Besorgtseins)中的“此”。被操持存在的直接的此在之特征和相遇特征。作为被操持者，世界是一个周围世界(Umwelt)，周围性在此(Umhafte)。^③

我们能体知到，海德格尔在回答上述追问时，思境本身被不断深化，生成一个更为复杂的思想构境。这里出现的概念基本都是我们能够理解的东西了。第一层构境中，海德格尔告诉我们世界不是传统哲学中面对的对象性的实在东西(主体和客体)之和，世界是在此在生存中**被遭遇的一切！**这是对主-客体二元世界图式的解构，遭遇即世界，主-客体在遭遇性世界中被重建为一个发生着的**事件性的场境**

①③ [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社 2009 年版，第 86 页。中译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 85-86.

② [德]海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社 2004 年版，第 83 页。

存在。具体说,世界的遭遇又分为作为“什么”和“怎样”二个微构境层面:在“什么”(Was)的层级上,此在遭遇存在者(东西);在“怎样”(Wie)的层级上,此在遭遇存在(事物)本身。由此,世界的**存在特征**是从“形式本体论”(formale Ontologie)意义上来说的打上引号的“对象”,它在形式上与遭遇性相对。世界的**遭遇性**指它总是在此在之在中被当下建构为世界。在后来海德格尔的语境中,这个遭遇性对于悲苦的此在而言则是命定的“被抛性”。

在第二构境层中,存在论意义上的**指引**(*Verweisung*)特征来自于作为被操持者的世界。这个 *Verweisung* 也可以译作“归属”。从上面的讨论我们可以得知,海德格尔在分析历史意识时曾经提出过一种在历史意识中起决定性作用的把握过去的存在之表现的指引线索(*Verweisungslinie*),即在不同的文化体的比较分析中使之“从一个关于……和看到样式的先见中实现出来,它到处存在并支配着探讨的每一步”。^① 但海德格尔在评语中写道:“‘指引’这个术语后来有特定的用法,放在这里不恰当”。^② 其实,那个历史意识中指引关系恰恰是在这里被**重新构境**了。在这里,指引特征不再是前面那种局限于历史意识之中的逻辑工具,而升格为存在论意义上的指引和归属,这个指引是一种**强制性的主体要求**。*Verweisen* 一词在德文中还有“应……要求有某种行为”。按照我的理解,这个指引关系正是那个著名的布伦塔诺—胡塞尔的意识意向性的变形物,海德格尔将意向性改造成一种对行为、活动的**引导性的有序要求**,并且直接指明这种逻辑中的指引的**真正基础**在于实际性生存中的操持性世界,是由“被操持存在之怎样(*Wie des Besorgtseins*)中的‘此’”决定的。我觉得,如此拗口的表述背后,实际上又隐匿着海德格尔十分复杂的多层微构境。这使我们对此思境的复现也会是极其困难的。第一微构境层级,“被操持的存在”一语本身就很有意味,此在是去生存的存在者,此在之在世之存在是操持,被操持的存在是规定了存在本身的何所向;第二微构境层级,被操持存在并非实物性上的劳作对象,如何被操持的存在中的怎样,建构起此在操持中的在“此”;第三微构境层级,正是这种操持中的当下之“此”规定了最原初的指引。

最后一个构境层,操持之指引的建构性遭遇,则是此在在当下生成的周围世界和周围性。周围世界不是对象性客体之和,它就是此在去存在中的指引性建构本身,**指引即周围性之根据**。与马克思 1845 年所指认的劳动生产之上的“我们周围的世界”异质之处,海德格尔突出了这个世界的为我性指引特征。

真是精彩。海德格尔这里的思想构境层几乎达及《那托普报告》的思之深处,在一些方面甚至有更为深刻的呈现。

海德格尔说,一方面,被操持者(世界)也是实际生命此在生存之**由来**(*woraus*),这是倒过来的理解。在这种倒置的思境中,巨大的被操持的世界似乎成

①② [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 57 页。

了(单个事物和个人)在此存在的先在。这种思境倒为我们理解此在在一个世界中存在,“提供了现象学的基础处境(phänomenologische Grundlage)”。这也是说,此在在世界中存在,实际生存空间中呈现出**现象**,其真正的本源恰恰是来自于操持中的指引结构,“‘在……中’存在的怎样(Wie des ‘in’-Seins)作为来自世界即在相遇的生命显现为关涉(Sorgen)”。^① 关涉,就是此在在遭遇性世界中存在的怎样,它是**实现出去**的操持的本原根据。在这里,海德格尔并没有立刻对关涉进行构境式释义。对于讲座文本中的这一重要分析,编辑者用括号将其界划起来,并加了一个注释,以标明海德格尔的这一表述是在一节课结束时对以下将讨论问题的预告。^② 我推测,应该是编辑者从学生笔记中获得的指示。可是,对此我有一定的疑虑,因为,虽然这一表述与下一段文本在主题上是一致的,都是作遭遇性世界的构境,可下一文本的构境点竟然已经是意蕴之说了。所以,在我的思想复构中,仍然将其视作相继和递进的构境层链接。

另一个方面,世界是存在之**所在(Worin)**。Worin是“在那里”的意思,实际生命存在哪里,在世界之中。世界即此在所遭遇的东西,这一次,海德格尔说“形式显示”直观呈现的诸阶段又深化了:

作为**什么和怎样(Als-was und Wie)**遭遇含有**所谓意蕴(Bedeutsamkeit)**。意蕴不是一个事物性范畴(Sachkategorie),不是含有事物的与其他相对立的对象聚集到一个特有领域并相互区分的事情范畴。它是存在的一种**怎样(Wie des Seins)**,而且在其中世界之此在的范畴处于中心,同样,我们用“此在”这个术语即指世界的存在(Sein von Welt),也指人生(menschlichen Leben)的存在。^③

意蕴再一次出场了。海德格尔在此讲座中29次使用Bedeutsamkeit一词及其相关词组。海德格尔说,遭遇中的**什么和怎样**都在于**意蕴**。也就是说,世界在更深一层的构境中即突出为**意蕴**,正是**意蕴**建构了“**什么**”和“**怎样**”两个层面上的遭遇。这个**意蕴**,是海德格尔在1919年战时学期的“哲学的观念与世界观问题”中就讨论过的问题。不过那时候,意蕴只是体验从周围世界中获得的某种关系之中的“**世界化的意义**”。^④ 现在,海德格尔则说,意蕴不是一个事物性范畴(Sachkategorie),即不是常识中的那种区分不同对象关系的意指关系,而是存在论中“**存在的怎样**”。这也就是说,意蕴不仅仅是一个主观体验的意识现象,而是一个存在论的问题。意

^{①②③} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第86、86页注释、87页。

^④ [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第10—11页。

蕴是存在得以建构的**功能性**支点。遭遇性存在的世界和人生的**有意蕴的存在**即是此在。“‘此在’这个术语即指世界的存在也指人生的存在”这句话是十分重要的，这样，此在就不仅仅是指与世界对立的对象性的个人，此在是人的生命活动与世界的共同在此存在，此在是生命活动被遭遇于意蕴的世界之中。

3. 关涉：有意蕴的被遭遇的世界之缘起

到这里，海德格尔是从遭遇性和意蕴性来讨论世界的，但是遭遇什么才会建构起意蕴的世界是问题更深一层的意境。海德格尔说，这个世界是作为**被操持者** (*Besorgte*)相遇的，这个被操持者是“作为邻近和即刻的特征 (*im Charakter des Zunächst und des Demnächst charakterisiert*) 来表征作为周围世界的日常世界”的。^① 这个被操持者最重要的特征：一是**空间中**总是最邻近、靠近的东西，二是**时间**即马上、即刻发生的事件。这里，海德格尔先说了周围世界的空间建构：

作为根据其意蕴的解释，周围性 (*Umhafte*) 敞开了对实际的空间性 (*faktischen Räumlichkeit*) 的领悟，根据实际性的空间性，才通过一定的眼光 (*bestimmte Blickänderung*) 的改变，自然空间 (*Naturraum*) 和几何空间 (*geometrische Raum*) 便产生了。正是根据实际的空间性，才使得“在”世界的周围性中，存在的存在论意义得到了规定。^②

实际的空间性是一个新的提法。空间不是对象性的一种可放置物品的空架子，它是**意蕴建构的周围性**，在世界之中并非是指某物的被放置，而是指处于意蕴生成的**突现场境的周围性**。而所谓自然空间和几何空间的二级幻象，不过是这种建构性周围意蕴链的不同眼光的外部对象性构型 (*格式塔*, *Gestalt*) 结果。

最后是海德格尔结论性的意见：“这个存在本身就是遭遇到的世界。”以下是一段极为关键的表述：

它在其中是作为被操持者，即世界的此在存在的。它以**关涉** (*Sorgen*)，即存在的基础方式 (*Grundweise des Seins*) 为特征，这鲜明地表现在，它就是它所遭遇的世界本身。这个存在，这个**被操持的世界此在的存**

①② [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第87页。中译文有改动。中译者将 *Zunächst* 和 *Demnächst* 分别译作“首先”和“大多”，这就将海德格尔想表达的精细意境遮蔽了。*Zunächst* 一词在此处文本构境中只能是“靠近”和“邻近”的意思，而 *Demnächst* 一词则是“马上”、“不久将发生”的意思。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 86.

在(*das besorgte Welt-dasein-Sein*),是一个实际生活的此在方式(*Daseinsweise*)。^①

关涉终于在公开的课堂讲授中正式出场了,此刻,它是作为存在的基础方式。在这一基础方式中,世界被建构的根据就是关涉,而非马克思所强调的对象性关系(*das vergegenständliche Verhältnis*)。Sorge不是对象之间的关联,而是那个意蕴的缘起,它的“去(zu-)”实现即是操持,操持建构出将被遭遇的被操持者们,在每一最邻近和即刻的当下,就有了不断被突现出来的周围性的世界。

海德格尔很得意地说,通过上述现象学式的“形式显示”,我们每一天在日常经验中假想性地面对的那个作为对象化的物性存在者总和、关系的总和的对象化世界就被拆解了,遭遇性和意蕴性的世界第一次“具象性(*Vergegenwärtigung*)地呈现出来”,并与现象学意义上的双重先有,即先在与先见相一致。

然而,海德格尔随即指认说,我们还要明白的事情是,这个当下建构的世界正是此在当下遭遇中最“邻近和即刻”(Zunächst und Demnächst)发生的平均化日常生存状态。沉沦又来了,此在真是运气差。这种当下性表明了“一种有限定的处境(*umgrenzte Lage*)”,日常状态则发生其中,生成一种最切近(Zunächst)的界定,并逗留其中。这里,那个看似缺席的时间性出场了:“这种寓于……逗留(*Verweilen bei*-)有其片刻时间(*Weile*),有其日常状态的时间性的适度停留,在一个时间性的持续中寓于……的逗留。这个逗留的邻近和即刻并不只是观察,毋宁说是忙在于某物(*Beschäftigtsein mit etwas*)。”^②时间的出场也是挺惨的,片刻逗留即是物性粘贴,此在的遭遇世界总是忙碌于被操持的东西。在海德格尔这里,没有抽象的平滑流淌的时间,每一真实的时间之此总是苦味的。

为了说明这一构境层,海德格尔还专门举例说:

在街上的逗留可能是悠闲地站在那里,但即使作为这种逗留,它也是作为某个完全不同的东西出现的,如在“房子”或“成排的屋宇”中间出现的所谓“人”。但悠闲地站在那里逗留只能理解为在途中的多数逗留中期待着某个东西,即在一个完全而又特别强调的意义上的“操持”的自行到时(*zeitigend*)。^③

在房子中出现的“人”,只会是与房子有关涉的户主或访客,而在一排屋宇中出现的“人”总也有其遭遇性的到时性身份,寻人者、催收房租者等等。而一个人在街

^{①②③} [德]海德格尔:《存在论,实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第87—88页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 86—87.

上悠闲的站着,比如妓女,她总在期待一种特殊“物性操持”的到来。海德格尔是想说,逗留,总是关涉于某事某物的此时,这是遭遇一种意蕴世界中时间性的操持和忙碌本质。海德格尔在此讲座中7次使用zeitig一词及其相关词组。

海德格尔最后提醒我们,世界总是从一个最迫切的日常状态下与我们相遇,正是在这种切近的遭遇中,我们才有可能“根据这种当下性的延伸将一个具体处境(konkrete Lage)从现象上收入眼帘”。^①这样,直观和体验都不是一种从生活中直接提取出来的“独立行为”,而是基于此在实际存在意义的一种处境呈现。

第八节 意蕴:遭遇世界中的上手与在手

当海德格尔结束对遭遇性的有意蕴的世界的现象学呈现时,他已经意识到,从反面重新解析日常世界之伪像的重要性。于是,他似乎也要像黑格尔在《精神现象学》中所做的那样,使人们习以为常的日常物性生活图景一步步被揭示为伪构境幻象。之后,海德格尔反打式地指认出有意蕴的遭遇性世界:任何存在者都只能在一定的上手—在手之此的时间性中展现自己的在此存在,存在就是意蕴建构起来的相遇之发生。但是,在共同此在的相遇中,意蕴世界以显现为常人之在。这还是一个生存的悲剧。

1. 日常生活中的“看见”之伪

海德格尔说,人们每一天都非思地生活在日常经验之中,这种日常经验的根据恰恰是我们不经意地对身边的周围世界进行一种“错误描述”。这是胡塞尔现象学批判的旨趣。海德格尔想强调说明的东西是,正是这种每时每刻被生产出来的伪世界像被“冒充为直接被给予性的最无偏见和最真实的描述,而后使之成为所谓对象结构关系(gegenständliches Aufbauverhältnis)进一步描述的基础”。^②这个Verhältnis在德文中也有境遇和境况的意思。马克思较多地使用此词。这是在反讽地提醒,我们每一天都感觉到外部世界的物性存在,并与其发生客观的接触关系和对象性认识,由此,我们也能根据认识论规律进一步透过表面的现象深入到事物的对象性结构情境之中。这是我们假以为真的每天生活其中的自明性世界图景,而海德格尔要做的事情又是证伪它。

我们记得,青年海德格尔在1919年战时学期的“哲学的观念与世界观问题”讲座中,比较感性地在课堂上举了自己身边“讲台之看”的复杂体验构境和诗人与科学家眼中完全不同的“太阳升起”。在后面我们看到的文献中,他真的很少直接举

^{①②} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第88、89页。

例以证实自己的思想构境之“正确”。而在这里,海德格尔为了说清楚日常生活中的伪世界图景,他不得不再一次从感性经验的证伪开始。这是一个最简单的日常生活中的例子:我们在家中,在自己的屋子里,“遇到了‘一张桌子’”。这一回,海德格尔不是让我们看那个熟知的讲台,而且看的视位也不同,上一次是不同的人看同一张讲台,这一次是同一个人从不同的角度看同一张桌子。这是胡塞尔在现象学语境中曾经举过的例子。比如,我们绕着桌子的每一个侧面时,总是看到面向(für)主体的“正面”。

海德格尔说,当每一个“我”在日常生活中面对一张普通的桌子的时候,它首先被看作处于“空间中的物(Ding),作为物质性的东西(materielles)”,所以它有一定的重量、色彩和外观,一个长方形或圆形的桌面,它可以被拆散为一堆木头或烧毁。请一定注意,这个“我”是每一个在日常生活中处于经验常识中的非遭遇性的人(个人主体),而不是遭遇性的此在。而这个 Ding 总是假想中离开人而独立实存的物(物质)。当我从不同的方向去看它的时候,“它总是只从某一个确定的侧面(bestimmte Seite)来显示自身为此存在者,而且一个这样的侧面通过预先规定的物的空间格式塔(Raumgestalt des Dinges)展示出其他的侧面”。^①这直接就是胡塞尔的例证。海德格尔是说,当我们看这个桌子的一个侧面时,总是有一个预想的物体空间格式塔被当下构境,因此,当我在看桌子的一个侧面时,我会自然联想(实为无意识的场境建构)到它的另外几个不同的侧面。在我围绕一个事物走动时,当光线、距离等条件改变时,物的不同侧面会不断地以新的方式打开。请记住,这是我们对桌子的日常之看。海德格尔说,这种观察其实最适合的对象是石头一类“自然物”。因为,桌子之看如果再仔细一些,我们还会发现它的“更多的意义”。与石头一类“自然物”不同,桌子不仅是空间中的一个对象物,而且,“它还带有被赋予的特定的价值表达(bestimmte Wertprädikat):制作漂亮,很适用;它是一件用具、家具,室内陈设的一部分”,由此我们可以断定,像桌子这样的对象物可以从两个方面去看:“自然物和价值物(Naturding und Wertding)。”^②说到底,桌子的真正存在是“物质性的空间物”(materielles Raum-ding)。这还真是挺深入的感性观察和质性判断。

到这里为止,如果没有人打断,我们都会觉得上述对桌子的观察是真实的,因为每一天我们都会如此去做。可是,海德格尔却出人意料地告诉我们,这一切都只是“表面的”(scheinbar)!这个 scheinbar 中的 Schein 在德文中是“光线”、“外表”之意。他意在让我们知道,这些日常生活中看起来真实的经验描述,其实是在某种无法消除的先见支配下,由“多重方式建构”(mehrfache Weise konstruktiv)出来的

^{①②} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第89页。中译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 88.

一种假象。这立刻造成了我们习焉不察的那个日常经验图景的爆裂。海德格尔很深沉地说,人们在这里根本意识不到的事情是,这个看起来孤立的桌子的“被看到”,其实缘起于一种没有被看到的特定“遭遇”。从前面的讨论让我们知道,遭遇是世界的本质之一。在这里,这个遭遇又与不同的实际性生活情境(如大学讲师、山民或者塞内加尔的黑人)相关。并且,正是这个特定的遭遇才生成“一定的视位”,基于这种特定的视位,我们才能看到桌子,看到桌子的有用“价值”。在海德格尔看来,事物的有用性并不等于其在遭遇性世界中的意义和意蕴,更深入地说:“意蕴不是事物的特征(Sachcharakter),而是存在的特征(Seinscharakter)”。^①可是,日常经验中的人们恰恰看不到**存在本身**的意蕴。**存在恰恰是非直观的!**海德格尔这里的分析与马克思可有一比,马克思在创立历史唯物主义的时候,他的那些“生产力”、“生产方式”之类的东西都是非直观的事物(Sache)的关系。可是,第二国际以后的马克思主义释义学却将这一切都重新变成一引起直观的物性对象(Ding)。而在这里,海德格尔不仅区分了虚假的 Ding 和与人相关的 Sache,又将 Sache 再推进到更深一层的 Sein 之怎样。

海德格尔认为,人们日常经验中常识之看中的“现实性和实在性”必须接受“现象学”的批判和解构:

- (1) 为什么意蕴本身没有被人看到;
- (2) 为什么只要理论的假相(theoretisierter Scheinaspekt)被设定,意蕴仍需要把握和解释;
- (3) 为什么意义要通过融入一个更加原始的现实存在(ursprünglicheres Wirklichsein)来“解释”;
- (4) 为什么这种真实的奠基性的存在(fundierende Sein)要在自然物(Naturding)的存在中寻求。^②

这又是现象学的解析之道,而且步步紧逼。海德格尔想说,作为存在特征的意蕴之所以无法直观,是因为人们的日常经验总是基于某种未被察觉的理论假相(Schein aspekt)。这里,我们又遇到了那个有意味的 Schein, Schein aspekt 是由光线生成的虚假之相。以后,我们还会在海德格尔对柏拉图的洞穴说的解读中看到更精深的讨论。比如前面海德格尔指认出来的主-客体二元图式和无立场的神目观,以及在这个误认基础上的更精深的认知性的“科学(επιστήμη)”。在一直到今天还在大行其道的科学的认知模式中,似乎主体只要通过“进入到被认识的事物,即所谓存在者的持存之中”,便可以透过多变的外观找到非偶然性的本质、内在规律和法则。可是,在这种对象性认知中,人们失去的正好是**非对象性存在特征**的意蕴。海德格尔认为,只有真正穿透这种理论的对象性认知幻象,才有可能把握到意

①② [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第90页。

蕴。因为,意蕴并不发生在事情由不同理论光线照射生成的对象性表面外观上,它不是表象性认识论的对象,意蕴只能在“更加原始的现实存在”之中呈现,它是遭遇性存在本身的特征。这种真实的奠基性存在特征,恰恰要在所谓独立的“自然物的存在”的拆解中苦苦寻得。

2. 意蕴遭遇中的构境性看见

那么,这个真实的奠基性存在到底如何被把握呢?我发现,令人兴奋的事情即将到场和突现了,因为海德格尔在穿透理论假相中,再一次回到了自己在前一年《那托普报告》的思想构境的最深处。他提出,戳穿日常经验之伪的道路是归基于“我们具体逗留中与世界打交道”(konkret verweilender Umgang)。①前面我们已经讨论过,海德格尔的这个 Umgang 就是日常化了的马克思的实践(Praxis)。只是马克思将其更具体地归基为物质生产,并以此来描述非个人的社会和历史的真实的奠基性存在;而海德格尔此处的“交道”(Umgang)则是微观到日常生活中各种生活事情的建构性意蕴发生中的真实的奠基性存在。海德格尔在此讲座中 15 次使用 Umgang 一词。为此,海德格尔第一次在这一讲座中秀了自己具象感性生活中的真实情境。可以看到,他是以自己家中生活遭遇里的桌子来解构前面那个日常经验世界的桌子之伪像。

海德格尔说,在他自己家中“这个房间里有这张桌子(In dem Zimmer da ist es der Tisch da)”,不是作为抽象对象的“在别的房间和屋子里与其他桌子中并存的‘一张’桌子(‘ein’ Tisch)”。②这个起点很像克尔凯郭尔新人本主义那个特殊的开始,即不同于黑格尔式的一般类人的“这个个人”,他的前提是施蒂纳反对一切类概念的“唯一者”,而马克思恰恰由此生成历史唯物主义中的一定历史条件下的“现实的个人”。海德格尔这里深得克尔凯郭尔思想的精髓,又将在对雅斯贝尔斯人学对此在之此的解析心得扩展到对事物(Sache)的在此存在的分析中来。海德格尔说,有关涉的人们坐在这张(不是一般的、抽象的类本质)桌子边上,是“为了(zum)写作、吃饭、缝纫、游戏”。这里海德格尔的生活构境是,他坐在此桌子上写作,夫人缝纫,孩子们游戏,然后全家人在桌子上一同吃饭。他说:“进来的访客(bei einem Besuch)一眼便可以看到:它是一张写字桌、餐桌、缝纫桌。”③请注意,这里海德格尔所说的对这张桌子的“一眼看出”与前面日常经验中那个非内省的一张作为“物质性的空间物(materielles Raum-ding)的孤立桌子的被看到是不同的,这张桌子是

①②③ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 90、91 页。中译文有改动。中译者将 bei einem Besuch 译作“任何来访的人”是不妥的,按照海德格尔此处的关联与境,这里的来访者必定是有关涉的熟悉的人,否则海德格尔前面假想的那个“塞内加尔黑人”进来,是肯定不能一眼看到这张桌子的。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 90.

在我们都知晓的“做某事”(zu etwas)的**关涉**中被遭遇的,它不是 Ding 而是 Sache,并且为了**某事之关涉**这个特征也“绝不是基于与别的东西的对比关系而加给桌子的”。这后一个“与别的东西的对比关系”是黑格尔式的**关系质性**界划。不是关系而是关涉(不是具象的操劳),这是海德格尔对黑格尔—马克思的超越。

这张生活中的桌子被遭遇,只有在一个个实际性的生活构境中才能突现出来。为了说明这种“做某事的特征”,海德格尔围绕自己家中的这张桌子讲了一大通令人动情的生活故事:这张在房屋中的桌子不是对象性认知中的抽象“有用”,而是一种遭遇情境中的**关涉性**意蕴,它意味着有一些特殊的用途,合适做一些事情,但也有一些方面“不实用”(unpraktisch)、不适合(ungeeignet)和损坏。例如,

它上面到处划有线条——那是调皮的孩子留下的。这些彩色的线条并非自己中断,而准是孩子们所为。这一面不是东面,这个狭窄的一面要比另一面短许多厘米,而它是我妻子晚上坐着读书的一面;在桌子旁,我们晚上曾进行过这样或那样的讨论;在这里,我曾与一位朋友作出一个决定。在这里撰写了那部著作,在这里庆祝过那个节日。^①

这是海德格尔“一眼看到”家里的**这张桌子的有意蕴的遭遇**。说实话,我真没有想到海德格尔会以这种生动的情景剧般的构境话语来说明这个非对象性的意蕴。至少在我这里,意蕴遭遇之谜一下子就迎刃而解了。我曾经向海德格尔的孙女打听这张桌子,可是它已经遗失了。海德格尔到马堡之前家中的一些岳父母送的重要家具,倒还都完损无缺地保留在今天海德格尔弗莱堡的家中。可让我释然的是,我却真的遭遇到了小木屋中那张长头一面各雕着太阳和月亮的餐桌,并在上面喝了暖暖的冬酒。

其实看到这里,我是十分激动的。因为海德格尔在此处的讨论竟然与我的想法完全一致,这是**构境论**的故事,一种看似对象性的东西,其实只有在人们的生活构境中才能被遭遇。这个遭遇的本质即是建构一种只有一个参与其中的人才能**重构再现**的意蕴。一个桌子的遭遇并非通常意义上的有用,而是对使用者的合适(geeignet)或不合适(ungeeignet)。海德格尔用括号括起来的(unpraktisch),直译会是非实践的意思,但在这里倒真是一种意蕴中的不适合,这是一个**情境质性**,只有内居于这一生活构境之中的人才会知道这种意蕴的**适与不适**。这里起根本作用的恰恰不是效用性,而是**中意性**。这包括它放置于何处,由什么样的光线照亮,这都不是**对象性的客观特征**,但也并不仅仅是一种主体体验,它恰恰是意蕴中**客观建构的场境如意**。桌子上被物性逗留的彩色线条,在很多年以后,很可能画出它的孩

^① [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第91页。



青年海德格尔家中的桌子

子已经早已忘却,可是带着幸福责怪目光的父母却会永远复构这一动人的情境。而桌子上发生的另一些没有物性痕迹的秘密情境则会烟飞于空中,然而,此张桌子在胡塞尔眼中那个抽象的“正面”消失了,那不是个朝向东西的侧面,那是妻子晚上坐着读书的一面,这是一个没有物性存留的温情的场境复现。如果海德格尔不再复现妻子晚上读书、与朋友讨论、决定事情、全家在这张桌子上庆祝节日,特别是他自己独自在这张桌子上写作这些没有物性遗存的情境,此张桌子的这些历史遭遇(意蕴世界)将是永远不再呈现的。在海德格尔长子拍摄于1958—1959年的小木屋生活的影片中,^①我们第一次看到了真正感性的海德格尔:早晨起来坐在被窝里磨咖啡豆,爬到阁楼上取东西,满屁股灰地下来,在朝东的书房的桌子上写东西,听夫人念诗……这一切,如果我不是在影片中直接看到,当我进入小木屋时,我是无法直接复构此遭遇之境的。这还让我直接想起了自己的一个有趣遭遇。2008年,我已经提出**历史构境论**。^②在台北的一次大型研讨会上当我简单介绍作为历

^① 影片为海德格尔的长子 Jörg Heidegger 在 1958—1959 年拍摄。他当时使用的是一架手摇式纯机械电影摄影机,胶片规格为 16 毫米。洗印公司处理过的胶片有 8 毫米宽、15 米长,在这个胶片的基础上,Jörg Heidegger 将片子剪切到 12 米。这部影片是黑白默片。Jörg Heidegger 拍摄这部影片,直接受到海德格尔 1947 年发表的《思的经验》一书的影响。所以,Jörg Heidegger 还在影片中加入了一些来自海德格尔书中的文字,来映衬影片中相应的自然和生活情境。这部影片是献给海德格尔 70 岁生日的礼物,1959 年在海德格尔的故乡梅斯基尔希镇他的生日庆典上第一次播放。

^② 参见拙文:《历史唯物主义与历史构境》,载《历史研究》2008 年第 1 期。

史学研究对象的建构性时，一位台湾著名的历史学家在现场斥责我的观点为“唯心主义”。我只好作答时以自己戴在脖子上的领带为例。这是一条丝织的红蓝色块相间领带，如果人们从外观上去认知它并非能直接获得一个更重要的建构性事实：领带上的图案是高倍电子显微镜下细胞的结构！如果我在这里的指认没有物性的现场记录。多年以后，今天在场的学者有可能重构这一历史事实，而绝大多数其他人面对这条“过去”的历史物，将永远无法复建这一“意蕴性遭遇”。

骨子里是诗人的海德格尔显然有些激动地说：“这就是那张桌子(*der Tisch*)，它在日常状态的时间性(*Zeitlichkeit der Alltäglichkeit*)中就这样存在。也许在多年以后，它仍将这样再次被遭遇。”^①这有两层意蕴构境：一是海德格尔当下看到这个仍然在家中放置的构成生活一部分的桌子的时间性存在，这个时间性即是遭遇。二是多年以后，当它不在家中放置时的再遭遇，那就只能是历史性的重构之境。海德格尔似乎觉得发挥的还不够，他仍然兴致勃勃地接叙着：

我在阁楼上遇见了它，就像其他的“事物”(andere “Sachen”)一样，如，一个玩具，已用坏了，几乎无法辨认了——它就是我的青少年时代。在地下室的角落里，有一副滑雪板；其中的一块已断了；放在那里不是不同长度的物质性的东西(*materieller Ding*)，而是那个时候的滑雪板，那个曾与某某冒险滑雪的滑雪板。这本书是某某赠送的；它是某个装订工装订的；这本书要赶紧给他送过去；我一直为此事烦恼；那一本书**不必要**买，简直是一个失算，我仍需要第一次读它。这个书房没有张三的好，但比李四的强得多；这件事不至于让人愉快，他人对这种装饰会说此什么等等，这些就是遭遇特征(*Begegnischarakter*)，现在是，它们如何构成了世界的此在。^②

之所以引述如此大段的文本，是因为此段表述是海德格尔在这一讲座中十分罕见的感性解说，这一解说看起来是在说故事，但却是极为深刻的思境。我们再来细细地析境。

海德格尔说，多年之后，当他在阁楼上再一次看到那张桌子时，初看起来，它也是与其他物品一样的物性对象，但海德格尔不会对象性地认知它的客观属性，它仍然会被海德格尔意蕴式地遭遇(复建构境)。海德格尔这里说法有一点问题。因为多年以后面对这张桌子，实际出现的情形会有三个层面：一是他可以有意识地“遭遇”这张桌子；二是如果作为他的研究者的我看到这张桌子，读过这段描述的我则

①② [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第91—92页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 90-91.

会次一等地推测式地重构这一意蕴情境,当然,这种复境永远不会重建原初构境;^①三是任何一个与海德格尔无涉的其他人看见这张桌子,当然无法“遭遇”它,即维特根斯坦所说的“把一个我熟悉的形状放在一个不熟悉它的人的面前”,^②仍然完全有可能发生海德格尔不喜欢的对象性认知。海德格尔又在阁楼上遭遇一个坏掉的玩具,它竟然是“我的青少年时代”,这并非是说这一个玩具,而是说由这个玩具所引发和重构突现出来的青少年的生活情境。这令我回想到,数年以前已是霜染两鬓的我回到原南京军区军事学院马标大院,当我在七号楼一楼的红砖墙壁上发现儿时调皮伙伴写下的“×××王八蛋”这类的划痕时的复杂心境。“它就是我的青少年时代!”其实,除了我和那些不知身在何处的儿时童伴,那些遭遇性的事件是永远不可能重现的。又比如我在前面提及的自己在儿时所经历的那次与死亡擦肩而过的遭遇,除去我和另外活着的四个小伙伴,是任何其他人都无法遭遇的。当我们再一次看到那棵法国梧桐上深深的撞击疤痕,我们会遭遇已经过去的那揪心的一幕。在海德格尔家中的地下室里,他又遭遇一副断裂的滑雪板,在海德格尔自己的意蕴世界里,这些东西不是对象性的事物(Sache),而一个个被重新构境的刺激的滑雪事件和冒险历程。还有,只有他自己知道的特定的人送的书,后悔错买的书等等。这就是海德格尔所说的不同于对象性物性实在的建构起存在本身的遭遇特征。

海德格尔说,在对桌子的这种意蕴之遇中,我们有可能体悟到第一种日常生活中随时发生的对象性认知之伪的错在何处。然而,海德格尔让我们留意一个更严重的问题:“整个传统的本体论和逻辑学”(alle überlieferte Ontologie und Logik)都是建立在上述第一种对象之看的基础上的。以后,这将被指认为整个形而上学的表象逻辑。这是一种从来没有被内省过的“命运”!这种“思想史和此在史”(Geistes- und Daseinsgeschichte)的命运,自西方哲学的发端时就由巴门尼德确立了,因为他提出了:τόγαρ αὐτόνοειν ἐστὶν τεκαί εἶναι。海德格尔对此译成的德文为:“觉识的意指与存在是同一的(dasselbe ist vernehmendes Vermeinen und Sein)”。^③这也是那句很有名的“思维与存在的同一性”的原句,海德格尔的意译显然是刻意的。海德格尔干脆直接说:“这是唯心主义的第一观点(erstmalige idealistische):一切存在者都是其所是,都是在思维、意识中所构成的(als konstituiert);

① 其实,2010年当我访问梅斯基尔希镇海德格尔的故乡时,当我在位于弗莱堡的冈德教授的办公室看见那张海德格尔和胡塞尔都在上面工作过的桌子时,当我在托特瑙山南坡走进海德格尔的小木屋时,我都作过种种历史性的现场复建构境。

② [奥]维特根斯坦:《哲学研究》,《维特根斯坦全集》第8卷,涂纪亮译,河北教育出版社2004年版,第275页。

③ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第92页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 91.

是主体的对象(Objekt im Subjekt)。”^①对象物,就是觉识中建构的“真正此在者(Daseiend)”。真有趣,对象性认知的第一大伪谬者竟然是唯心主义哲学。海德格尔将巴门尼德起始的思维与存在的同一性解读为一种“非批判的解释”(unkritische Interpretation)。因为,在这种唯心主义的强暴式的同一性中,一切存在者都是在思维中被建构出来的。真是我思故我在。1949年,海德格尔曾经在给雅斯贝尔斯的一封信中回忆起这一思想构境的缘起,他说:“自从1910年以来,我读书和生活的导师埃克哈特一直陪伴着我;埃克哈特以及对巴门尼德残篇一再重新尝试的深入思考 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι;对 αὐτὸ(同一)的不断提问,它既不是 νοεῖν(思维),也不是 εἶναι(存在)”。^②海德格尔认为,在长期以来的唯心主义哲学传统中,一切真正的存在都对象性地“总是已经在此”(immer schon da),都能以“觉知意义、‘思想’、理论把握、科学”为认知通道。这四个环节都是对象性唯心主义认识论中的坏东西。显然,这里的唯心主义是广义的,它应该包括无意识中陷入隐性唯心主义^③的旧唯物主义和科学逻辑。海德格尔说,所有本体论哲学的基础都是对象性认知,追逐世界基始本原的何种存在者为第一性的形而上学“正是从这一点预先得到规定并受它指引的”。^④海德格尔的打击面实在是太大了。

然后,海德格尔故作不经意地“顺便说一下:意向性;今天胡塞尔仍将意向描述为‘意向活动’(Noetische),这绝不是偶然的”。^⑤海德格尔真是狠毒。

无论如何,海德格尔的课上得真是太好了。1923年7月14日,海德格尔在给雅斯贝尔斯的信中不无得意地写道:“这一学期我有一个小时的演讲课和三次研讨班的课(六个小时),我将书本以及文学上的装腔作势都丢给了世间,而引来了——‘引来’的意思是严厉地抓住他们”。这里的演讲课就是指此处的《存在论:实际性的解释学》。而且,海德格尔还将显然被紧紧抓住并要跟随他去马堡的学生粉丝称之为“16人组成的特别冲击队(ein Stoßtrupp von 16 Leuten)”。^⑥

①④⑤ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第92、93页。参见 Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 91-92.

②⑥ Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel, 1920-1963, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main: Klostermann; München; Zürich: Piper, 1990, S. 182, 41-42. 中译文参见[德]比默尔编:《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》,李雪涛译,上海人民出版社2012年版,第262、128—129页。

③ 隐性唯心主义是指不自觉的方法论意义上的唯心主义,比如费尔巴哈的自然唯物主义中,非历史地假定了自然物质的现成性,他不知道这种直观中现成性恰恰是历史建构的结果。现比如撰写《1844年经济学哲学手稿》时的青年马克思,固然他也自指为哲学唯物主义,但他从人应该居有的理想化的劳动类本质出发对资本主义经济生活的批判和共产主义的展望,则通通是主观逻辑推论的结果。这同样是无意识层面上的隐性唯心主义。

3. 上手与在手：作为世界相遇特征的意蕴

到这里，我们将要进入这一讲座中最有趣的一个构境论文本事件之中。此时，海德格尔要开始专门讨论遭遇的意蕴性。可是我们突然发现，海德格尔的这一讲稿中，关于意蕴的分析竟然并列存在着两个稿本，第一稿本没有在课堂上讲授，他在课堂上公开讨论的是第二稿本。仔细去看，讨论同一个问题的两个稿本之间显然存在着一定的差异性。在我看来，这个差异正好是海德格尔在学术治安场中思想表现程度的深浅构境层。对于海德格尔来说，第一个稿本正好接合于上述生动的构境式描述，而第二稿本，则向传统哲学话语更贴近一些，奇怪的是，海德格尔在现场讲授时选择了第二稿本。原因何在？我们无法知晓。下面，我们分别来看一下这两稿的具体语境。

在关于意蕴分析的第一稿中，海德格尔说，其实任何看起来对象性站立在我们对面的“事物”(Sachen)，都只能在特定的场境中以一定的相遇方式(Begegnisweisen)被意蕴地遭遇。海德格尔总很精确地指认这种与人的生存相关联的Sache，而摒弃那种假想中与人无关的Ding。这直接关联于上述讨论域中的感性故事。

相遇的**作为什么**和**怎样相遇**(Wie des Begegnens)可以称为**意蕴**(Bedeutsamkeit)；而这本身被解释为存在的范畴(Seinskategorie)。“意蕴”是说：在某种一定的怎样意一指(Wie eines bestimmten Bedeutens)中的存在、此在；这种意指的内容及其规定性何在、此在(Dasein)怎样在所有这些东西中显现自身，这是我们现在要根据具体情况(Konkreten)加以揭示的。^①

这是海德格尔关于意蕴十分重要的一段精心表述。在他这里的思想构境中，意蕴不是认识论的范畴，而是**关涉论**的问题。一个东西被我们遭遇为什么，我们怎样遭遇它，这两个相遇构境层都不是那种伪谬主-客体二元图式中一个假想的简单对象性觉识和客观描述。比如面对弗莱堡大学哲学讲堂中的那个讲台，在第一构境层中，海德格尔和他的学生与塞内加尔来的黑人所相遇的“作为什么”的东西是完全不一样的，前者一下子看到讲台，而后者则会看到一个制作精细的木头箱子。这都是由完全不同的一定的意蕴当下建构的。更深入一些思考，在第二构境层中，2010年夏天作为历史寻访者的我，在看到这张讲台时生成的“怎样遭遇”的联想性

^① [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第93页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 93.

构境,与1950年刚刚被解除禁教的海德格尔走进这间教室时,看到这张他曾经激情讲学、影响一代学子的讲台,特别是1933年前后他在其上以纳粹的话语大放厥辞的懊悔之甘苦情境的重新相遇,显然是无法同一于某种认知性的客观观察的。这就是海德格尔所说的作为世界相遇特征的意蕴之关涉意蕴。很显然,这里的关键词是这个(此)遭遇中有意蕴的一定性(*Bestimmtheit*)。海德格尔此处的说明,其实又与1845年写作《德意志意识形态》一书时的马克思相接近。马克思是说人们在一定的历史条件下以一定的怎样生产的方式建构社会存在的本质,并生成现实的个人和社会生活;而海德格尔则指认人们总是以一定的怎样意指的方式生成意蕴世界,并使此在在具体的意蕴遭遇构境中存在和显明自身。

海德格尔指出,这种具体的“意指的一定性(*Bestimmtheit des Bedeutens*)处于当下意蕴的展开状态(*Erschlossenheit*)的特征”中。^①意蕴是构境,这个*Erschlossenheit*是意蕴的展露成境。海德格尔专门交待说,意蕴的展露并不仅仅是认识论中的观看之序,它直接表现为两个存在特征:一是意蕴的在手状态(*Vorhandenheit*)^②的特征,二是意蕴在共同世界中显现(*mitweltlicher Vor-schein*)的特征。在手状态也是此在先有的熟悉状态,而共同世界的显现则是指非单个此在的相遇显像之保持。我觉得,我们将遭遇海德格尔在本讲座中最难理解的一个很深的思想构境层。在一个没有经过海德格尔思想史准备的读者那里,这一定是一派认识论意义上的胡言。我必须承认,此处我对海德格尔的思想重构是十分力不从心的。

第一方面,意蕴的在手状态(*Vorhandenheit*)。海德格尔在此讲座中15次使用*Vorhanden*一词及其相关词组。海德格尔是说,从前面我们对桌子等东西的第二种遭遇方式的描述中,我们已经知道,所谓“世界性”(weltlich)的相遇方式是指这些东西“作为存在者对……有用、被用于……、不再真正适合于……、不再用于……”(als dienlich seiendes zu-, gebraucht zu-, nichtmehr recht geeignet für-, nicht mehr gebraucht zu-;),它们的此在即是“为此在的此”(Da-für-dasein)。^③这里用省略号代替的显然是关涉性遭遇中的此在,如刚才领着我们非对象性地遭遇他家那张意蕴复杂的桌子的海德格尔。同时,海德格尔这里的“对……”在德文中用了最常见的“zu-”,直接的意思是向、去、往……。他似乎觉得我们会迷惘,于是更加精细地解释说:

①③ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第94页。中译文有改动。参见*Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 93.

② *Vorhanden*在德文中通常是“手头有的”,将其译成“现成性”至少在这里是成问题的,从海德格尔此处思想构境中的意蕴来看,这里的*Vorhanden*主要是构成遭遇性的已有的熟悉和内居,如对家中桌子上线条的熟悉,对一个人性格、心理和熟悉等,所以,译为“在手”更准确一些。否则在进一步的讨论中,会直接破坏海德格尔的思想意蕴成境。

“这个去(Dazu)”的意思是：上-手(zu-handen)为了忙于……(Beschäftigtsein mit-)，上-手为了逗留于其中，从这种逗留中这种或那种寻求(Sich-Umtun)、对……安置(Sich-Stellen zu-)便形成了。在这样上-手的此-在(Zu-handen-da-sein)本身中，作为熟悉和展开的是**何去何往(das Wozu)**；而且这种**何去何往**处于一定的日常**如此**存在(Sosein)的存在方式(Seinsart)中。^①

我以为，这种解释的结果是越说越令人犯迷惑。这根本不是解释，而是让思想构境更加复杂地叠现起来。可是，我们还是得耐心地随着海德格尔构境之思深入走下去。从前面的讨论中我们已经得知，如果看起来对象性东西是日常生活中经验觉知的基础，那么，**内居其中**(在之中)的遭遇性则深化了这一表面对象化相知。而在这里，海德格尔则从“zu-”入手讨论了一对新的概念：**在手与上-手**。这是我们这里看到的文本中，海德格尔第一次认真讨论这对很重要的概念。

首先，海德格尔用短线重构了德文中的Zuhanden，通常的“在手边”、“拿得到”则生成了一个特殊的思之境——Zu-handen，即向着……做事状态，这里的Hand不是在现成对象性意义的人的手，而是比作由手发动的活动状态。海德格尔在此讲座中4次使用Zuhanden一词，其中两次用短线进行了分割。Zu-handen，上-手一词译得很好，它有遭遇性合手、正在发生等实现情境之意。“手”在海德格尔的思想构境中往往起着重要的作用，后来德里达曾经专门就此作过长篇大论的解读。^②在这个意蕴中，日本学者广松涉将其译作“用在性”倒是需要再省思的了。

其次，海德格尔重构上-手一词之后立刻将其落回日常生活之中的忙碌、逗留中的寻求和安置。上-手不是个形而上学概念，而是此在实际存在的状态。此在去在即上-手状态中**熟悉(bekannt)**和展开的**已经知晓**的何去何往，这就是一定的此在**如此**存在的日常存在方式。

再次，这种**已经知晓**的熟悉和展开就是此在的**在手性**了。曾经上手中逗留的熟悉的**再遭遇**即是在手，海德格尔此处给出的感性例证居然是“为了吃饭”，白天单独或与他人在一起，白天是指家里的早饭和中饭，单独吃可能会是适合自己胃口的熟悉的食物；而与来访的客人一起进餐(正餐)则会有另一种在手边的吃法。熟知的在手往往导向日常惯性，由此生成忘却上手的**现成性时间**。所以海德格尔说：“**在手(Vorhanden)**之在本身就是一定的**日常状态和时间性**。已经如此曾在过并且将在这里如此存在。过去和将来是一定的，一向规定着当前的视域；从过去和将

① [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第94页。中译文有改动。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 93.

② 德里达曾经写过《Geschlecht II：海德格尔的手》一文。可参见[法]德里达：《论精神——海德格尔与问题》，朱刚译，上海译文出版社2008年版，第16—17页。

来摧逼(drängend)于此。”^①海德格尔在此讲座中4次使用drängend一词。显然,Vorhanden一词不像通常意译为现成性就完了,它的生成却是如此复杂的。马里翁仅仅将Vorhanden理解为现成状态中的持存(subsistence),显然是过去平面化了。^②直接原因,恰好是他只从《存在与时间》“现成”的语境出发的,而没有看到海德格尔对在**手性的上手分析**。日常生活中发生的意蕴性遭遇的前提,是由上-手之逗留生成的熟悉和知晓的先在,在此发生的此在之如此存在恰恰是由过去和将来中**的一定(惯性在手状态)规制的**。这也就是日常生活中的**时间性**。时间性在海德格尔这里的出场,似乎总是一个倒霉鬼,就像马克思谈到无历史的意识一样。

在接下来的思考中,海德格尔用括号标出了一个更深的思想构境:“时间性:从那时,为了,处于,环绕此的缘故(von damals, für, bei, umwillen da).”^③也是在这里,海德格尔在文本突然使用了一个**可直观的图形**来参与思想构境。逻辑图表和图形应该是海德格尔不屑的科学描述方法,他通常不会使用这种方式来表现自己的思想构境。这是一个奇怪的例外。上一次我们看到的例外,是海德格尔1919年战时学期的“哲学的观念与世界观问题”讲座中,他在课堂讨论时临时画出的讲稿上并不存在的逻辑图式。^④他先在“时间性”下方划了一条竖线通向一个由线段画成的圆,在这个空心圆中用四条并为连接起来的线段从四周指向圆心,然后,再从这个圆的右侧引出一条横线通往“操持之路”(Besorgensweg)。这是一个可以直观的构境图像,此在生存的**的时间性是被建构的**,图表中的四条相聚的线段代表了上述四个建构支点,一是从那时,这是一个**过去的此在当下上手**;二是此在生存的目标何所向,为了什么而做事;三是实际此在的**一定的具体处境和条件**;四是以此在为**环绕中心的缘起**。这一切则是具体操持的道路。此在生存的时间性是由上一手和在手的操持之路径建构的。所以,海德格尔说,存在者并非处于某种固定的确定性之中,而是处于生活的日常状态和历史性(时间性)中。我不知道德里达是否看到过这一图形,因为他解释海德格尔在**存在(Sein)上打的那个叉(X)**时,曾经做作地提出过“X”的四条边分别指向“天地人神”。^⑤

对此,海德格尔举了一个自己手边的例子。比如,一本有所期待的书总会有从引起操持性的“紧张”(intensität)到释放的过程。例如,我曾经期待过的一本国内

①③ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第94页。中译文有改动。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 94.

② [法]马里翁:《还原与给予——胡塞尔、海德格尔与现象学》,方向红译,上海译文出版社2009年版,第148页。

④ [德]布莱希特:《〈哲学观念与世界观问题〉笔记》,中译文参见《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第18页。参见Heidegger, Gesamtausgabe, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, S. 219.

⑤ [法]德里达:《论精神——海德格尔与问题》,朱刚译,上海译文出版社2008年版,第65页。

很有名的出版社出版的名为《回到整体马克思》一书，它还没有出版（“尚未”，noch nicht）→才开始卖→已经到手→不过如此（aber nur so）；然后，这本书就会不再被看重→到处乱放→成了占据书架的无用物→卖旧书中的“破烂”（Gerümpel）。就是这本书的遭遇之“此”中的时间性和历史性。其实，这是我们每一个读书人时会遭遇到的情形。“让遭遇的走向和对付、敞开；对于展开状态和来自而且为了日常状态的关涉的先有（Sorgensvorhabe）。”这更像一句胡话。意思大约是说，此在在意蕴世界中的遭遇走向和展开总是日常生活中已经先有的上手和在手决定的。

意蕴的第二个方面，是与他人相遇中共同生活世界的显现。海德格尔说，从此在“如此在手的此（so vorhandene Da）”中，使在此在关联与境中的“他者”（die anderen）得以显现。此在不是孤立于世，总是与众多另一个此在共同在此。这是后来海德格尔《存在与时间》中的一个重要讨论域。

海德格尔意思是说，在上述讨论中，我们为了叙述的方便，总是从一个此在（海德格尔自己）遭遇一个熟悉的桌子和书入手，但实际发生的境遇则被遮蔽了，即意蕴的遭遇总会“使一定的、根据日常状态得到规定的共同生活者的周围区域（Umkreis von Mitlebenden）显现出来”。^① 比如制作海德格尔家房屋中那张桌子的木匠，送海德格尔书的熟人等，他们都会从海德格尔前面已经描述过的遭遇中带着他们一定的生活同时显现出来，这会使意蕴总是一定的共同生活世界中的意蕴。请注意，在这里开始描述与此在遭遇周围世界时，海德格尔并没有任何贬义，但情况很快发生了变化。此在入世共同此在即是沉沦。

海德格尔突然指认，这个共同生活的周围区域是常人的世界。似乎，与他人的共同遭遇总不是好事。因为此在总在常人世界中被夷平化。日常状态中的时间性实际上总被常人化的。

常人（man）忙于什么，常人逗留于何处，这个世界就“是”常人自己。常人是什么，常人在这个世界中与他者共在（in der Welt mit den anderen），都根据这一点来规定：常人作为什么与他者在一起又区别于他者而显现出来。此在的日常状态拥有这个自身的此，并寻求这个此，其途径是倾听他者对它说什么、在他者那里所从事的活动如何表现出来、他者寓于此中（die anderen dabei zum Vorschein）如何显现出来。^②

对于海德格尔的常人论，我们已经非常熟悉了。这个常人即是拉康后来那个以无脸的面相之镜反向建构自我的小他者Ⅱ。这里有一个重要的断裂。海德格尔

^{①②} [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第95页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 94.

突然不说自己的遭遇性在此了,比如上面他对那张桌子的遭遇之看,他不加任何说明地一下子跳到常人化此在的一般批判。于是,整个关于意蕴性遭遇的讨论就立刻逆转为证伪性思想构境。这其中明显存在着一个很大的思想构境缺环。

海德格尔说,一般的此在(显然不包括海德格尔自己)在遭遇自己熟悉的生活世界时,他的生活目的(“为了什么?”)和行为规范(“应该如何?”)都是从常人那里获得的。拉康后来把这种观点具体为“欲望着他者的欲望”。由此,常人的在此存在就是一般此在之在。所以,这种意蕴也是常人的“意-蕴(Be-deutsame)”。^①这就出现了两种意蕴:一是前述此在遭遇性的纯粹意蕴,二是常人化的他性意-蕴。我已经说过,此时,海德格尔德文中使用短线分割一个德语字词只是为了表示一种不同于前述一般构境,短线是异质性的解构式构境手段。这还不同于后来他在《哲学论稿——自本有而来》一书中的内省构境法的使用。这也是海德格尔唯一一处使用 Be-deutsame。在后一种他性意-蕴中,遭遇者的展开状态发生的“用于何、为谁、谁的”,都将从常人如何做中获得参照。我注意到,海德格尔并没有说明这二种意蕴的关系。

海德格尔最后小结说,传统那种对象化的认识论不仅自身是建构性(konstruktiv)的,而它们用以建构对象的前提也是被建构的。人们在认识论逻辑中面对认知对象时,并不知道对象的意义“只有在它时而所遭遇的展开状态才能理解,只能根据遭遇中遭遇者本身所意指的展开状态并这样逼入此中才能理解”。^②一个意义不是外部给予对象的属性,而是遭遇性关涉生成的,但通常这种更基础性的意蕴生成(存在)却是被遮蔽和遗忘的。

4. 另一种关于意蕴的分析

前面我已经提前预告过,以上所讨论的关于意蕴“第一稿”的讲座文本并没有在课堂上讲授,原因可能会是海德格尔在备课过程中也想自己弄清楚一些问题,可是在成文之后,又觉得这种思想构境可能会过深,不便于在当时共同的学术常人世界中遭遇和理解。是否他预感到自己以上关于构境之看有可能在课堂讨论中接受度较弱,故尔事先预备了一个可退后一步的第二稿?所以,他竟然在同一文本中又写下了“意蕴的分析(第二稿)”。当然,这都只是我自己的构境式推断。显而易见的是,在关于意蕴的第二稿中,海德格尔的思想构境层向学术治安的公共域回浮了些许,大量的讨论再一次使用了当时的学术话语。这一稿,成了他课堂讲授的直接脚本。这里,我们再来看他关于意蕴的另一种浅表性表现构境。

^{①②} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第96页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 95.

这里关于意蕴的讨论，仍然接着上面那个假定为“纯事物”(bloße Sache)的“桌子、书”(Tisch, Bücher)的遭遇和此在方式(Daseinsweise)。这个“纯”有两种构境可能：一是此处的讨论还没有考虑到他人共同显现的**抽象性**；第二种构境可能也许是指区别于常人式的**他性意蕴**的意蕴。海德格尔声称，他要追问这种世界之中的此在在存在论上的关系。并且他界定说，与传统哲学的语境不同，这里的“世界的”(weltlich)不是“精神的”(geistlich)对立面，世界不是与主体对立的客体对象之总和，而是指此在的关涉性意蕴特征。与上述第一稿的叙述构境比较，这里的讨论显然不完全是自己弄清问题，而主要是以传统哲学话语为对话者。这里的表现话语明显更易于学生的听课。

“意蕴(Bedeutsam)指：在一种特定遭遇的意指方式中存在、此在。”^①此在、存在不是对象性的物性实在和摆置，存在只能是由有意蕴的遭遇当下建构起来的世界性的情境。海德格尔说，对意蕴怎样构成世界性的此在，可以通过双重构境分析获得：一是意指与现象的关联与境(Zusammenhang)；二是**一定性质的遭遇**，即世界的遭遇特征。意指又可以从三个方面来看：一是展开状态，二是熟悉状态，三是不可预计和比较性的东西。我们立即发现，虽然在说同一个意蕴，但论说方式却已经大不相同，这第二稿的讨论似乎更加“学术化”一些，“逻辑要点”和序列层次增多了许多。这显然还是在迎合着传统哲学教化过的学生们的接受度。并且，这一稿的讲授思路显得有些零散。

先被讨论的是**展开状态(der Erschlossenheit)**。它仍然是在手状态和共同世界的显现两个方面。但这一次，海德格尔却是想通过这种分析展现意指与“现象”之间的关联与境。

首先，**上手(zuhanden)**与**在手状态(Vorhandenheit)**。海德格尔指出：“遭遇者在‘对……有用’(‘dienlich zu’)、‘被用于……’(‘gebraucht für’)、‘对……重要’(‘von Belang für’)中存在。”^②这个世界之中的存在者恰恰基于“这个去”(Dazu)和“这个为了”(Dafür)，由此，遭遇是上手(zuhanden)。请注意，第二稿对上手的分析与第一稿有一定的差异：一是没有使用“忙于……”、逗留于其中，寻求、对……安置这一类的构境式的词句，而转而使用了传统哲学话语中容易理解的“对……有用”、“对……重要”这样的传统偏实证经验的直白式词语；二是对这里的上手(zuhanden)一词，也没有像第一稿中那样被短线分开做作地构境为zuhanden。显然，海德格尔的第二稿与传统学术场更近一些。这是我所说的**表现程度上的后退**。

也正是“这种上手……、可动用……的存在(Zuhanden-, Verfügbar-, sein)构

^{①②} [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第97、98页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 97.

成了它的在手状态”。^①我再重复说一次,这里的 Vorhanden 一词不能译为现成性,因这容易混同于对应生成性的对象化现成性。这里的 Vorhanden 主要是反复上手中的逗留和先有的熟悉,有如海德格尔看见自己家的桌子上的每一物性逗留印迹的先在亲熟状态。所以,海德格尔说,非对象性认知的遭遇性上手中的“这个去”(Dazu)和“这个为了”(Dafür)不是从外部提供和发现的,而“恰恰是最初遭遇者首先逼入到其真正遭遇着的此-在(Da-sein)中,并在这里裹挟(verklammern)的规定性”。^②真是难为海德格尔,他竟然能找到这样一个如此贴切的词。Verklammern 一词在德文中是相互夹住的意思。这十分准确地表达了上手与在手的关系。我们应该记得,在上述 1922 年冬季关于亚里士多德的现象学解释的导论讲座中,海德格尔还使用过一个相近的词 Mitgenommenwerden。^③上手的逗留是在手熟悉的前提,而在手性则是生成每一次遭遇性上手的基础。这倒是一种“辩证”关系。

真正就在手状态的现象结构(Phänomenstruktur)来看,重要的是要将何去何从(Wozu)和为了什么(Wofür)视为本源的和最切近的此(ursprüngliches und nächstes Da),而不是视为一个事后外加于其上的说明。在这方面何去何从和为了什么(日常吃饭、平时写作和工作、有时缝纫和游戏)并不是任意地、随随便便在桌边忙碌和逗留的方式,而是要其当下状态中出自一个历史的日常状态的被规定的方式,并何来(aus)及为何(für)按其时间性的尺度来为自己重新规定和环绕调校(umstimmend)。^④

在手不是现成的东西,而是上手中最切近的那个构境式的当下发生的“此”,此即是发生的时间性。所以,海德格尔才会将它表述为生成性的现象结构。这个只有遭遇者自己体知的“何去何从”和“为了什么”,是日常生活中此在以一定的方式建构当下遭遇情境的缘起。海德格尔还是说了那张他家中桌子的被意蕴地遭遇。一家人吃饭,海德格尔写作,妻子做衣服,孩子们玩游戏,这张桌子在面对不同家庭成员时,展开不同的“何去何来”的用途、合适与“为了什么”的生活目的和旨趣,当然,这每一次“在此”遭遇中,也都会有“预先关涉”(Vor-sorge)和重新上手时“围绕”(um)一个目标实现的调整,这种调整会成为新的在手性。这一切意蕴性遭遇是其他无关涉的非家庭成员的外人无法遭遇、也不可上手和在手的。

其次,是共同世界的显现(Der mitweltliche Vorschein)。共同世界不是外部的一种实在东西的总和,而是在遭遇中当下建构的构境式“周围”(um)。马克思在

^{①②④} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社 2009 年版,第 98 页。中译文有改动。参见 Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 97-98.

^③ [德]海德格尔:《对亚里士多德的现象学解释》,赵卫国译,华夏出版社 2012 年版,第 89 页。

1845年提出“我们的周围世界”时，他是指由一定的生产方式下的劳动生产建构起来的社会存在周围。

被遭遇的存在者总是会引出他人，他人有两种：一是在海德格尔家中那张桌子旁交谈的他人，这个他人肯定是熟人，这个熟人有可能会部分遭遇这张桌子的周围世界，比如当时还作为学生，在小木屋外与海德格尔一起锯木头的伽达默尔；二是与海德格尔完全没有任何直接生活关系的外人，比如装订那本书明显手艺很糟糕的装订工，他对于这本书的“遭遇”只会停留在物性制作中，而不可能进入到海德格尔对书的关涉性遭遇之中。所以，海德格尔说：在“日常状态的遭遇会有他人，这个他人总是按时间性(此)获得的一定的他者(bestimmte Andere)”。^① 我们可以不断看到，这个 bestimmte 在海德格尔思想构境中的重要地位。在这一点上，他非常接近马克思。

这里，讲稿中立刻又出现一个巨大的转折，有他人的共同世界似乎必然与常人发生关联。这是我时常纠结的一个问题。因为以一定的时间性的“此”与海德格尔进入共同遭遇的他人，特别是像自己的妻儿和伽达默尔这样的熟人如何一下子过渡到明显带有贬义的常人，这里显然出现了思考上的悖反性的缺环。这与第一稿中出现的问题是相同的。

共同生活者(Mitlebende)、在日常状态中的共同此在者(Mitdaseiende)首先和大多并不以孤立的表现状态(isolierte Ausdrücklichkeit)出现，而是在常人所从事、所忙于的事情中显现出来。在这样的显现中，此在恰恰并不意味着要成为一个知识的对象；他人的共同世界的显现就在在手状态(为了何与用于何)中，以致于这种显现并不同时从它那里在其此中强求此在者。^②

这显然是一种跳跃。海德格尔前面在谈及意蕴的上手和在手状态时，他举的例子都在家庭生活中发生的私人事件，在桌子旁的吃饭、缝纫与游戏。可是他的常人化的共同世界之显现并不与上述这些遭遇直接相关，因为，他一说到常人化的共同世界，就是指走出家庭生活的“与常人一起工作、打算做某事”，并且直接涉及到与社会建构的表现状态相关的“地位、名望、成就、成功和失败”。这是第一稿中没有提出的问题。海德格尔自己可能也意识到了这一点，所以他补充到，在“与交道的忙碌存在(Beschäftigtsein)中，常人遭遇表现的自身”。^③ 在忙碌的社会生活中，常人遭遇表现的自己，这是对的。

^{①②③} [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第99、100页。中文译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 98.

海德格尔在论说完作为第一方面的展开状态后,不知是什么原因,第二、三方面的讨论显得有些过于简单和敷衍。熟悉和不可预计、比较性的东西完全没有详细讨论:对于熟悉,海德格尔只是进行了初步的问题分析;而对于不可预计和比较性的东西,他干脆只是简单地说明和提及。

依海德格尔所见,在手即是上手逗留后的熟悉,熟悉生成一个“固有的指引关联与境”(Verweisungszusammenhang),这样,一个实际的遭遇者在自己熟悉的有意蕴的世界中发生遭遇,这也是“指引的意指中如此的怎样(Wie solchen)在一个当下熟悉状态(Vertrautheit)的过程中相遇”。^①这里的熟悉,海德格尔没有再用前面那个 bekannt,而使用了 Vertraut 一词,这也有已知和亲密的意思。并且,海德格尔在此处用一个边注写道:“怎样?更鲜明突出一些!!(Wie? schärfer!!)”^②有意思的是,海德格尔将这种熟悉与熟知联结起来,并且极为深刻地指认:熟知即是 εἶς (习惯)和 ἀλήθεια(真理、无蔽)!^③

在手状态是熟知的,用个时髦的词,甚至是**身体化中的习惯和日常状态**。

常人所熟悉的——相应于遭遇者——是常人本身。日常状态彻底支配着指引联系的一定套路(die bestimmten Bezüge)。每个人都熟知当下的自己,也熟知他人,正如他人熟知他一样。这种共同世界的熟悉状态是一种通常的熟悉状态,它在日常状态中形成并充实起来。这种熟悉状态不是某个理解特征,而是此存在者本身、在存在之中(In-Sein)的遭遇方式。^④

常人遭遇常人自己,这显然不是指对家中衣食住行的遭遇,如桌子上孩子刻画的线条,而是已经放大到社会生活的共同世界。这里的每个人都熟悉他人和自己,是指人们从社会教化和流行时尚中获得的言行规矩和指引路径,这些“应该”和“适合”建构出日常状态中的一切。

最后,海德格尔指出,相对于常人最切近的熟悉和惯性运转,才会出现不能预计的“陌生”(fremd)、“不便”、“障碍”、“不快”等否定性的遭遇特征。这个 fremd 在德文中也有异己的意思。当然,这里的陌生不是真正的不熟悉,而是“未突显的熟悉状态”,它通常是意图实现中的意外,比如政治选战中的失败、婚恋中的意外受孕等。这种不期而至的陌生意外往往对常人的遭遇造成“干扰”和“麻烦”,因此,它往往是可以比较的东西。

①②③④ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第100页、100页注1。参见 Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 99 - 100.

第九节 交道性操持:世界最后的遭遇特征

其实,海德格尔自己的讲稿到这里就中断(结束)了,然而编辑者却有些推断式地声称,最后的一、两页“被遗失了”。所以,学生的听课笔记再一次被充当海德格尔文本的替代物。我发现,海德格尔恰恰在讨论的最后重新回落到交道性操持,所以,这个结尾是极其重要的,它甚至直接与不久前海德格尔完成的《那托普报告》的思想构境层相重合。我觉得,这个结尾式的讨论中,得意忘形的海德格尔几乎生成一种远远超出此讨论表现性论域的深度,所以,说不定这两页手稿并不是遗失的,而是海德格尔自己故意拿掉的。由于这一部分文本只是学生的课堂笔记,所以,我们暂且将其作为海德格尔课堂讨论的一种参考性地观看。

1. 意蕴性操持的时间与空间

从学生的课堂笔记中我们可以看到,海德格尔在讲座的最后主要讨论了作为世界的交道性操持的遭遇特征,而对这个遭遇特征的构境,显然从上手—在手的此在内省状态外置于更基始性的交道性操持之中。具体说,是将前述那个神秘的意蕴遭遇的生成基础揭示出来。我认为,这是海德格尔对《那托普报告》相近思想构境的复建。应该说,这是一个非常深刻的思境。依我的看法,这是一个过于深刻的表现情境。也可能是海德格尔在课堂上这样讲了,但效果并不好,所以他将其从讲稿中拿掉了,甚至还有一种可能,从来就没有这一部分手稿,只是海德格尔在这个令人兴奋的讲座最后,他卖弄式地脱稿透露了他在《那托普报告》已经达及的思想深境。

根据学生笔记,海德格尔在课堂上讲到,此在者遭遇世界的基础,是他“在被操持之存在的怎样(Wie des Besorgtseins)中,即在它们所处的操持中相遇”。^①这是一个被透露出来的秘密思想情境,因为其他人都不知道海德格尔在《那托普报告》中已经完成的交道世界的论证。编辑者认为,最后这两页是遗失的,我再一次推测,这会不会是海德格尔故意为之的呢?因为,交道性的世界离后来他坚决反对的马克思的实践—物质生产世界观太近,是不是他有意遮蔽这一指认的呢?不过,这只是我的一个猜想。

第一,海德格尔用接近神秘的语言说的第一个特征,是有意蕴的遭遇中被操持者本己的时间性:

^① [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第101页。

作为更深远意义(*weitere Sinne*)上的被操持者(*Besorgte*),遭遇着的此在有其本己的**时间性**(*eigene Zeitlichkeit*)。被操持者在此存在是作为仍然没有(*noch nicht*)、作为先去……(*erst zu-*)、作为就已经(*schon*)、作为几乎、作为直到现在(*bis jetzt*)、作为为了第一(*fürs erste*)、作为到底(*schließlich*)。这些可称为此在的**契机学的**(*kairologische*)要素。只有基于这种时间性,时间的所有基本要素才得到理解。^①

请一定注意,这里的被操持者不是常识中的**劳动对象物**,而是意蕴遭遇中那种特定的怎样,即**一定的指引关系**;此在的本己时间性不是那种总是平均流淌的物理时间,而是与每一次遭遇相关的构境式的**到时**(*zeitigend*):“这个山峰的最佳摄影时刻仍然没有到来的……期待”、“我正开会,你先去……,我再”中的先去、“还没有表白,她就已经吻我了……”、“天几乎黑下来了”、“敌人的炮火直到现在还在继续”、“所有人都为了第一个金牌而努力”等等,我们可以仔细想一下,这里所有关于时间的“到时”,都无法在流逝的“客观”时间中放置,而无一例外都是有具体存在关涉的**遭遇性时间**,这就是海德格尔所讲的比物理时间更本己的**契机学**。这个 *zeitigen*(到时)在德文中有招致、导致的意思。海德格尔在此讲座中4次使用 *zeitigen* 一词及其相关词组,但仅此一处使用了 *kairologische* 一词。契机学,即是每一次被操持者在遭遇中**特有的本己性意蕴时间**。其实,按照我的理解,这种契机性的遭遇时间恰恰也是意蕴构成的重要因素,只有**熟悉的在手性**才会体知到这些特定的契机性时间。这显然是一个十分难以进入的黑洞式的思想构境层。

第二,海德格尔指出,要理解意蕴的**现象关联与境**(*phänomenaler Zusammenhang*),关键在于了解“展开状态就处于当下的**关涉**(*jeweiligen Sorge*)中”。展开状态中那个多样性的指引(*Verweisung*),不过就是操持的逗留之所,“为何(*Wofür*)与去哪(*Wozu*)及其在共同世界中的他者就是关涉围绕之所的东西,指引关联与境(*Verweisungszusammenhang*)本身就是被操持者”。^②这里的关键是**指引**。海德格尔在此讲座中16次使用 *Verweisung* 一词及其相关词组。我们还记得,在前面讨论作为公众日常状态的历史意识时,海德格尔曾经提出在历史意识之中面对历史,就是认知一种作为指引的样式,“对探索对象的**指引特征**(*Verweisungscharakter*)和占有方式”的探讨。^③当然,他事后对此做了否定性的评点,认为将指引仅仅界定为历史意识的本质是不恰当的,因为,海德格尔发现这种指引关系是更基始的,历史意识中的指引关系只是交道世界中生成的指引性的一个层面而

^{①②③} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第102、57页。中译文有改动。中译者将海德格尔这一组称之为“契机学”的描述意译为“一组确定性的状态,而失去了他想刻意表现的状态性的时间性”。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 101.

己。多种多样的指引是操持本身的逗留，操持不是面对抽象的对象性的物质和人，而是操持中的为何与何去何从（用马克思的说法叫“怎样生产”）以及共同世界中的熟悉的他人，比如爸爸、老师、敌人这些具体在此的他人，所以，操持不是面对东西，而围绕着这些“怎样”操持中的指引关联与境。这是第二个深入的构境层。

在海德格尔后来写下的评点性插页中，其中最后第十二条是评点作为意指和被意指的操持。我将其放置在此做一个背景性展现。其一，海德格尔说，由一个东西意指另一个东西（Etwas bedeutet etwas），是将其纳入“一定的指引关联与境”，即根据存在者来规定自身。此在在世界中存在，会“发现面前这个如此这般的这个世界，进入到这个世界中成长：桌子、罐子、犁具、锯子、房屋、花园、田地、村庄、道路”。^①这几乎完全是海德格尔自己成长起来的家乡本土自然之情境。其二，他又说到意蕴中的“可用性”，同样是一个东西用于另一东西（etwas in Gebrauch zu etwas），这一次他举的例子是（他父亲）做木工用的木材，以及食用“谷物、面粉、面包”。其三，意蕴性的周围、位置、空间，这里海德格尔举的例子更加感性了，（田间路上和小木屋旁边的）“自然、散步、天气”。^②其实，这已经开始涉及到意蕴的操持性空间了。

第三，意蕴操持的空间性。海德格尔认为，指引关联与境即是有意蕴世界的周围性。

这种指引关联与境的到处运行（hin-und-her-Gehen）将**关涉化为打交道**（*Sorgen als Umgehen*）。指引关联与境是真正意义上的周围性（Umhafte）。意蕴必须从存在论上规定与之打交道的操持着的此在的何所用（Womit），正是从这种“周围”（Um）而来，实际空间的周围世界在其这样的-此-在（So-da-sein）中实现。^③

关涉是通过指引建构的关联成为具体的打交道，**何所交是更基始性的指引**。海德格尔感叹到，我们这个世界的周围性正是由指引关联与境建构起来的，所谓的意蕴不是主观意境，不是意识中的意向，而是从**存在论上理解的从事交道性操持的此在的何所用中的指引**；周围世界之周围根本就不是四面堆放的物性实在，而是操持性的周围指引，这是一种由操持运作着的空间。为此，海德格尔还专门举例加以说明：“实际的由操持实现的空间性（*Räumlichkeit*）有它的距离，作为在此存在：太远，附近，穿过这条街，穿过这个厨房，一小段路，在教堂后面以及诸如此类。在这

^{①②③} [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社2009年版，第102、114页。中译文有改动。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 101. ——本书作者注。

种空间性中存在着一个用它来指引的当下熟悉状态,这些指引始终是操持的指引。”^①如同前面海德格尔将时间性界定为此在的遭遇之此(契机性到时)一样,这里,他将空间性指认为由操持实现的遭遇性空间,每一个空间节点都是操持达及的何所处:远与近都是相对于一定的操持,比如海德格尔要走到他讲课的教室,从小木屋和市区的住所出发就会有不同的远近;为了到达一个关涉的场所,才会从某地出发,穿过厨房和大街,再走一段路,在弗莱堡大教堂的后面找到它。这里的每一个时间点,都是从这一具体的操持度量和经过的。这是第三个深度构境层。

所以海德格尔才会说,在源初的存在论的意义上,“‘周围’根本就不是由相互并列和相互围绕的被安置的存在(Neben- und Umeinander-gelagert-sein)以及几何学的关系来规定的。而是由操持着的与世打交道的周围规定的。”^②这已经是《那托普报告》中的核心思想构境了。海德格尔接上了不久前自己原创性地建构起来的“实践”唯物主义。

与打交道的周围世界相关,此在的存在问题自然会被涉及到。从学生笔记中,我们看到海德格尔在课堂讲授中说,现在我们知道了,“在世界中存在(In-der-Welt-sein)并不意味着:在他物中出现(Vorkommen unter anderen Dingen),而是指:操持着的相遇世界之周围在那里逗留”。^③我作为一名有30年教龄的老师,绝对不能确定此时坐在海德格尔课堂里的学生可以听懂他在说什么,即便他们自始至终跟随海德格尔的思境。海德格尔思考的太深了。

2. 关涉:此在在世界中存在的真正方式

在课堂讨论的最后,海德格尔突然提出了一个新观点:“在世界中‘存在’本身的方式(Weise des Seins selbst)是关涉(Sorgen),作为制作(Herstellen)、办理(Verrichten)、占有-索取(In-Besitz-nehmen)、防止损失等”。^④关涉突然从操持性交道中跳了出来,成了此在的一种存在方式。

我们又在这里遭遇马克思。不过,抽象的实践和宏大的生产被制作、办理、占有-索取和防止损失等有具体何所交的关涉所替代。与实践、生产等抽象的社会类概念不同:海德格尔这里的关涉显然带有很强的表现性,这种表现性的特定的质性、方向、利弊、占有与弃让,甚至还有特定时机中的实现,“关涉在其到时(Zeitigung)、在其实行中涌现出来”。^⑤这种特定质性和时机性都是马克思那里所不曾关注的。更重要的是,海德格尔在课堂上专门告诫我们:“关涉就是在一个世界中‘存在’,而不可解释为一种意识活动。”^⑥关涉不是意识,这一下子就露馅了。海德格

^{①②③④⑤⑥} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第102—104页。参见Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, S. 101, 102.

尔始终是在与胡塞尔的主观唯心主义意识论划清界线,从中我们也能看到,关涉实际上是那个布伦塔诺—胡塞尔的主观意向的存在论变形,意识中的意向走到实际生活中来就是关涉。海德格尔专门辨识说:“关涉的现象必须被视为此在的一个基本的现象。它不能由理论的、实践的、情感的成分集合而成。”^①

并且,海德格尔进一步告诉我们,此在以关涉的方式存在就是操持(*Besorgenis*)。海德格尔在此讲座中44次使用*Besorge*一词及其相关词组,使用频次超过了*Sorge*(19次)。可是,与《那托普报告》中讨论关涉与操持不同的地方,是海德格尔在此将操持指认为关涉的公众救平。所以他说,“周围性乃是生活的平均状态、公众状态。在关涉中,生活世界性地谈论自己”,于是,操持成了“无关涉状态”:

关涉消失在日常风俗习惯和公众状态中,但这并不意味着它停止了,而它不再显示自身,它被遮盖了。操持与打交道有着最切近的**无关涉状态**(*Sorglosigkeit*)的方面。遭遇的世界以一种质朴的方式显现为简单地在此存在的东西。在这种操持的无关涉状态(世界作为不言自明在其中相遇)被救平了的此(*nivelliertes Da*)中,关涉沉睡了。^②

海德格尔又在写诗了。这个救平了的此非常重要。“此”总是当下建构起来的到其时的关涉,当这个“此”被日常生活的公众状态救平时,关涉即被操持和交道替代。德里达说,此在的日常状态,“标志着那在日常状态中把一切都导向平均状态的东西”,可是,他竟然认为海德格尔的“平均状态”不是消极的现象。^③这是很奇怪的解读。于是,世界常常是在无关涉的自明性中被遭遇的。并且,在操持和交道中,求新的好奇(*Neugier*)出现了,“它掩盖了其本己的关涉”,面对自明性的世界,常人=“我们大家”(wir alle),这个我们大家“只是一个不可靠的面具(Maske);没有人看到它,没有人相信它,人人都因为太胆小而不敢承认它”。^④但不同的是,人人都不知道自己戴了面具,而海德格尔知道。而且,他还会有**有效地利用面具进行成功的表演和表现**。这是海德格尔再一次讨论**面具性存在问题**。

依海德格尔这里新的思境,从关涉到操持和交道,倒成了此在之沉沦。并且,在海德格尔看来,关涉必然通往指引关联与境中的周围性,即操持的空间中的夷平化,生活总是平均的公众状态,这是常人在此的真正基础和本质。海德格尔说:“以这样一种关涉的怎样(Wie)存在就是操持。操持将生活标示为一个世界中的交道性操持着的格式塔存在(*umgänglich besorgendes Gestelltsein*)。”^⑤生活是一种**格式塔场境存在**,它恰恰是由在一个周围世界中的交道性操持建构起

^{①②④⑤} [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第104页。参见*Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 103

^③ [法]德里达:《论精神——海德格尔与问题》,朱刚译,上海译文出版社2008年版,第27页。

来的。于是海德格尔说,从上述讨论域中自然可以看到,“在被操持的此中,共同世界及其与之相随的常人本身就是被操持者”。我们前面已经知道,被操持者即是指引,即是由指引关联与境建构起来的周围性,正是这个周围性建构起常人的共同世界。所以,常人不是人,而是一种对人的周围性指引。这种指引,是一种无脸的暴力。

当然,海德格尔提醒我们,这里的分析仅仅限于如下的事实:

在最迫切我们的日常生活的交道中,周围世界始终仍作为一个共同世界(Mitwelt)和一个自身世界(Selbstwelt)的存在;这些术语并非要划定彼此的界限,而是要规定世界遭遇的方式,每一个术语都展现出专门的周围特征(Um-Charakter)。这些周围性只不过是平均状态、公众状态。^①

海德格尔又抛出自己那个的三个世界了。海德格尔关于周围世界的观点比较早地出现在1919年战时学期的“哲学的观念与世界观问题”关于体验性的周围性中^②;而三个世界的观点,则是生成于《那托普报告》。他在自己1943年写下的秘密思想道路总结中,甚至将三个世界的观点指认为“海德格尔成为海德格尔”的主要标志。^③在此处的课堂讨论中,海德格尔将交道性操持的周围世界视作三个世界的基础,它就是共同世界和自身世界的基础,周围世界是此在的周围,共同世界是此在与其他人此在的周围,自身世界是此在自己的周围,但这一切都是平均状态和公众状态。

我注意到,海德格尔在课堂讲授的最后,突然说了一句“我不得不在此中断”(Ich muß hier abbrechen)!^④中断什么?当然是中断他自己这里的讨论。我再一次确定性地提出自己的推测,海德格尔这最后两页讲稿可能真的不是被弄丢的,而是被他主动拿掉的。因为在这一讲座最后的讨论中,海德格尔讲得过深,直接渗透进他在《那托普报告》中的重要发现,即交道性的世界建构问题,这固然是全部形而上学的真正基础,但对于此时海德格尔所想要达到的学术表现和令人失望的学生

①④ [德]海德格尔:《存在论:实际性的解释学》,何卫平译,人民出版社2009年版,第103、104页。参见 *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988. S. 102-103.

② [德]海德格尔:《哲学观念与世界观问题》,《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,孙周兴译,同济大学出版社2004年版,第10—11页。

③ [德]海德格尔:《生平》, *Gesamtausgabe*, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 44. 中译文参见李乾坤译、方向红校译稿。

而言，它显然走的太快了。^① 虽然，这一次讲座结束，他将离开这个课堂赴马堡操持于哲学教席。这个结尾很可能是他故弄玄虚的“钓鱼构境”，这种未知的思想黑洞正是那批尊崇他为“秘密哲学王”的学生们，从弗莱堡跟随海德格尔到马堡的最大思想诱饵。对此，伽达默尔曾经做过这样一个描述：“追随过海德格尔的人谁会忘记，他在学期开始的引论课上提出令人窒息的一大堆问题，以便在第二次或第三次课上将这些问题完全卷进去——直到学期的最后一堂课才文思如云，乌云密布，电闪雷鸣，振聋发聩。”^②

不过，再解读和重构完海德格尔在近 80 年前完成的这样一个讲座文本之后，我不得不承认自己内心中不断发生、涌现的震撼和感叹。这一共 13 个学时的课堂讲授内容，我可以毫不含糊说，几乎每一讲都是精致无比的原创性思想构境。这不仅是相对于当时海德格尔讲课时的德国乃至世界哲学界，而且对于今天的全部思想学术界也是如此。这恐怕是任何蝇蠖于海德格尔的纳粹问题和婚外情关系的妖魔化言说都无法抹去的思想史里程碑上的深深印痕。

1950 年 5 月 6 日，在海德格尔给阿伦特的信中，他作了这样一种值得我们思考的回顾：

在我 1923 年夏季学期最后的弗莱堡私人讲师讲座出现了一种开端：“此在的存在论”(Ontologie des Daseins)。今天我还会感到惊奇：我曾穿越了这座矿山及其竖井。这需要许多“不见天日的(unter Tag)”劳作。而关于存在本身的追问——仍然是以我当时不断认真思考的亚里士多德式的形而上学的形式(在 1920 和 1922 年之间)——被我搁置在可见的日子里(über Tag)了，我也希望能从黑暗(dem Dunkel)中走出来重新达到它。但是，我在另一个地方走向了日光(Tageslicht)，这样，我目前就要先走过许多的弯路和重返之路(Um- und Rückwege)，即通过此在与存在的关联，来追踪存在。虽然，我从解蔽(λήεια)中清楚地看到了此在的决断状态并试图抓住它，但是当时我还不能根据解-蔽(-Δήεια, A-Lehteia)来思考——即不仅思考此在，而且在回到(zurück)解-蔽中，思考“存在”和存在“与”此在的“与”，并把这“回到”思考为前进。^③

① 1921 年 1 月 21 日，海德格尔在给雅斯贝尔斯的信中说：“我对当今的大学生们已经失去了乐观的看法，……他们缺乏对学术论文的正确理解、持之以恒的毅力和真正的创造精神”。参见 *Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel, 1920-1963*, Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt am Main; Klostermann; München; Zürich; Piper, 1990. S. 19. 中译文有改动。参见[德]比默尔编：《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》，李雪涛译，上海人民出版社 2012 年版，第 107 页。

② [德]伽达默尔：《哲学生涯》，陈春文译，商务印书馆 2003 年版，第 202—203 页。

③ *Hannah Arendt/Martin Heidegger, Briefe 1925 bis 1975*. Edited by Ursula Ludz. Frankfurt: Klostermann, 1998. S. 104. 中译文参见朱松峰译稿。

按我的理解,这几乎就是对本书主要思想构境线索的一个最好的回溯:1923年,青年海德格尔的这个讲座的中心是“此在的存在论”。此前,从1920—1922年,海德格尔深入到此在的存在论这座矿山的地下,在黑暗处对“亚里士多德式的形而上学的形式”进行了深入的挖掘,这一地下劳作的最深处当然是“那托普报告”。可是,这一切都将是无法在学术治安场中直接现身的,所以,海德格尔说,他不得不在走“许多的弯路和重返之路”。不过,海德格尔将很快在对“回到(zurück)解-蔽中,思考‘存在’和存在‘与’此在的‘与’,并把这‘回到’思考为前进”。

这就是《存在与时间》的前奏了,我们将在下一卷的开始,遭遇那个构成此在之此的重要的时间概念。真实的历史时间是:1924年。

主要参考文献

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 1, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 16, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 28, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 29/30, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 39, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 56/57, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 61, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 62, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 65, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 66, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997.

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 69, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998.

Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band 1, Vandenhoeck & Ruprecht,

Göttingen, 1959.

Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Band 7, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1958.

Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*. Erweiterte Neuausgabe, München 1977.

Hannah Arendt/*Karl Jaspers Briefwechsel, 1926 - 1969*, Hrsg. von Lotte Köher und Hans Saner München, Zürich; R. Piper & Co. Verlag, 1993.

Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann Briefwechsel, 1918—1969. Edited by Joachim Storck. Marbach; Deutsche Schillergesellschaft, 1990.

Hannah Arendt/ Martin Heidegger, Briefe 1925 bis 1975. Edited by Ursula Ludz. Frankfurt; Klostermann, 1998.

Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Gesammelte Schriften, Band 6, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003. Vorrede.

Theodor W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte*, Gesammelte Schriften, Band 1, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2003.

《海德格尔选集》，孙周兴选编，上海三联书店 1996 年版。

[德] 海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，同济大学出版社 2004 年版。

[德] 海德格尔：《对亚里士多德的现象学解释》，赵卫国译，华夏出版社 2012 年版。

[德] 海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，人民出版社 2009 年版。

[德] 海德格尔：《同一与差异》，孙周兴、陈小文等译，商务印书馆 2011 年版。

[德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆 2000 年版。

[德] 海德格尔：《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，商务印书馆 1996 年版。

[德] 海德格尔：《思的经验(1910—1976)》，陈春文译，人民出版社 2009 年版。

[德] 海德格尔：《形式化和形式显示》，欧东明译，张祥龙校，载《世界哲学》2002 年第 2 期。

[德] 海德格尔：《尼采》，上卷，孙周兴译，商务印书馆 2002 年版。

[德] 海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，商务印书馆 2009 年版。

[德] 海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海译文出版社 2008 年版。

[德] 海德格尔：《现象学之基本问题》，丁耘译，上海译文出版社 2008 年版。

[德] 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆 2009 年版。

[德] 海德格尔：《论真理的本质：柏拉图的洞喻和〈泰阿泰德〉讲疏》，赵卫国译，华夏出版社 2008 年版。

[德] 海德格尔:《演讲与论文集》,孙周兴译,生活·读书·新知三联书店 2005 年版。

[德] 海德格尔:《荷尔德林诗的阐释》,孙周兴译,商务印书馆 2000 年版。

[德] 海德格尔:《哲学论稿——自本有而来》,孙周兴译,商务印书馆 2012 年版。

[德] 比梅尔编:《海德格尔与雅斯贝尔往复书简》,李雪涛译,上海人民出版社 2012 年版。

[德] 比梅尔:《海德格尔》,刘鑫等译,商务印书馆 1996 年版。

[德] 海德格尔等著:《海德格尔与有限性思想》,刘小枫编译,华夏出版社 2002 年版。

《海德格尔与其思想的开端》(《海德格尔年鉴,第一卷》),靳希平等译,商务印书馆 2009 年版。

[古希腊] 亚里士多德:《尼各马可伦理学》,苗力田译,中国社会科学出版社 1999 年版。

《马克思恩格斯全集》第 2 卷,人民出版社 1975 年版。

《马克思恩格斯全集》第 20 卷,人民出版社 1971 年版。

《马克思和恩格斯通信集》,北京三联书店 1957 年版,第 4 卷。

[德] 马克思恩格斯:《费尔巴哈》,人民出版社 1988 年版。

[丹麦] 克尔凯郭尔:《恐惧与颤栗》,刘继译,贵州人民出版社 1994 年版。

[丹麦] 克尔凯郭尔:《论怀疑者》,翁绍军、陆兴华译,三联书店 1996 年版。

[德] 席美尔:《金钱、性别、现代生活风格》,刘小枫编,学林出版社 2000 年版。

[德] 韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲等译,三联书店 1987 年版。

[德] 韦伯:《经济与社会》,林荣远译,商务印书馆 1997 年版。

[德] 韦伯:《学术与政治》,冯克利译,三联书店 1998 年版。

[德] 韦伯:《经济·社会·宗教》,上海社会科学院出版社 1997 年版。

[德] 胡塞尔:《逻辑研究》,倪梁康译,上海译文出版社 1999 年版。

[德] 胡塞尔:《胡塞尔选集》(上下卷),倪梁康选编,上海三联书店 1997 年版。

[德] 狄尔泰:《精神科学引论》(第一卷),童奇志等译,中国城市出版社 2002 年版。

[德] 狄尔泰:《精神科学中世界历史的建构》,艾彦等译,中国城市出版社 2002 年版。

[德] 狄尔泰:《体验与诗》,胡其鼎译,三联书店(北京)2003 年版。

[英] 里克曼:《狄尔泰》,殷晓蓉、吴晓明译,中国社会科学出版社 1989 年版。

[德] 尼采:《道德的谱系》,周红译,商务印书馆 1992 年版。

- [德] 舍勒:《舍勒选集》(上下卷),刘小枫选编,上海三联书店 1999 年版。
- [德] 舍勒:《资本主义的未来》,罗悌伦等译,三联书店 1997 年版。
- [德] 舍勒:《价值的颠覆》,罗悌伦等译,三联书店 1997 年版。
- [德] 布伯:《我与你》,陈维纲译,三联书店 1988 年版。
- [法] 列维纳斯:《从存在到存在者》,吴蕙仪译,江苏教育出版社 2006 年版。
- [法] 列维纳斯:《上帝、死亡和时间》,余中先译,三联书店 1997 年版。
- [匈] 卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智等译,商务印书馆 1995 年版。
- [匈] 卢卡奇:《青年黑格尔(选译)》,王玖兴译,商务印书馆 1963 年版。
- [匈] 卢卡奇:《理性的毁灭》,王玖兴等译,山东人民出版社 1988 年版。
- [匈] 卢卡奇:《存在主义还是马克思主义?》,韩润棠等译,商务印书馆 1962 年版。
- [法] 萨特:《辩证理性批判》,林骧华等译,安徽文艺出版社 1998 年版。
- [法] 萨特:《存在主义是一种人道主义》,周煦良、汤永宽译,上海人民出版社 1988 年版。
- [法] 萨特:《存在与虚无》,陈宣良译,三联书店 1987 年版。
- [德] 阿多诺:《否定的辩证法》,张峰译,重庆出版社 1993 年版。
- [德] 阿多诺:《美学理论》,王柯平译,四川人民出版社 1998 年版。
- [日] 细见和之:《阿多诺:非同一性哲学》,谢海静、李浩原译,河北教育出版社 2001 年版。
- [德] 霍克海默、阿多诺:《启蒙辩证法》,洪佩郁、蔺月峰译,重庆出版社 1990 年版。
- [德] 伽达默尔:《哲学生涯》,陈春文译,商务印书馆 2003 年版。
- [德] 伽达默尔:《伽达默尔集》,邓安庆等译,上海远东出版社 1997 年版。
- [法] 马里翁:《还原与给予——胡塞尔、海德格尔与现象学》,方向红译,上海译文出版社 2009 年版。
- [法] 拉康:《拉康文集》,褚孝泉译,上海译文出版社 2000 年版。
- [法] 德里达:《论精神——海德格尔与问题》,朱刚译,上海译文出版社 2008 年版。
- [法] 布尔迪厄:《海德格尔的政治存在论》,朱国华译,学林出版社 2009 年版。
- [奥] 维特根斯坦:《维特根斯坦全集》第 1 卷,陈启华译,河北教育出版社 2004 年版。
- [奥] 维特根斯坦:《维特根斯坦全集》第 8 卷,涂纪亮译,河北教育出版社 2004 年版。
- [奥] 维特根斯坦:《维特根斯坦全集》第 11 卷,涂纪亮等译,河北教育出版社 2004 年版。

- [德] 策兰:《保罗·策兰诗选》,孟明译,华东师范大学出版社 2010 年版。
- [法] 莫斯:《论礼物》,《社会学与人类学》,余碧平译,上海译文出版社 2003 年版。
- [德] 哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社 2004 年版。
- [法] 多斯:《从结构到解构——法国 20 世纪思想主潮》,季广茂译,中央编译出版社 2004 年版。
- [美] 汉森:《发现的模式》,邢新力等译,中国国际广播出版社 1988 年版。
- [德] 梅依:《海德格尔与东亚思想》,张志强译,中国社会科学出版社 2003 年版。
- [美] 沃林:《海德格尔的弟子们》,张国清等译,江苏教育出版社 2005 年版。
- [法] 克莱因伯格:《存在的一代——海德格尔哲学在法国 1927—1961》,陈颖译,新星出版社 2010 年版。
- [美] 林恩:《策兰与海德格尔》,李春译,北京大学出版社 2010 年版。
- [美] 巴姆巴赫:《海德格尔的根——尼采、国家社会主义和希腊人》,张志和译,上海书店出版社 2007 年版。
- [德] 萨弗兰斯基:《海德格尔传》,靳希平译,商务印书馆 1999 年版。
- [加] 芬博格:《海德格尔和马尔库塞》,文成伟译,上海社会科学出版社 2010 年版。
- [法] 让-弗朗索瓦·马特编著:《海德格尔与存在之谜》,汪炜译,华东师范大学出版社 2011 年版。
- [美] 瓦莱加-诺伊《海德格尔〈哲学献文〉导论》,李强译,华东师范大学出版社 2010 年版。
- [美] 理查德·沃林:《存在的政治:海德格尔的政治思想》,商务印书馆 2000 年版。
- [英] 杰夫·科林斯:《海德格尔与纳粹》,赵成文译,北京大学出版社 2005 年版。
- [英] 斯坦纳:《海德格尔》,李河等译,中国社会科学出版社 1989 年版。
- [德] 莱因哈德·梅依:《海德格尔与东亚思想》,张志强译,中国社会科学出版社 2003 年版。
- [德] 维克托·法里亚斯:《海德格尔与纳粹主义》,郑永慧、张寿铭、吴绍宜译,时事出版社 2000 年版。
- [德] 绍伊博尔德:《海德格尔分析新时代的科技》,宋祖良译,中国社会科学出版社 1993 年版。
- [法] 阿兰·布托:《海德格尔》,吕一民译,商务印书馆 1996 年版。
- [德] 朱利安·扬:《海德格尔·哲学·纳粹主义》,陆丁、周濂译,辽宁教育出

版社 2002 年版。

[美] 约瑟夫·科克尔曼斯:《海德格尔的〈存在与时间〉:对作为基本存在论的此在的分析》,陈小文等译,商务印书馆 1996 年版。

[美] 罗森:《诗与哲学之争:从柏拉图到尼采、海德格尔》,张辉试译,华夏出版社 2004 年版。

[美] 大卫·库尔珀:《纯粹现代性批判:黑格尔、海德格尔及其以后》,臧佩洪译,商务印书馆 2004 年版。

[德] 安东尼娅·格鲁嫩贝:《阿伦特与海德格尔——爱和思的故事》,陈春文译,商务印书馆 2010 年版。

[美] 詹姆斯·K·莱昂:《策兰与海德格尔——一场悬而未决的对话 1951—1970》,李春译,北京大学出版社 2010 年版。

[德] 君特·菲加尔:《海德格尔》,鲁路、洪佩郁译,中国人民大学出版社 2010 年版。

[德] 施特劳斯:《迫害与写作艺术》,刘峰译,华夏出版社 2012 年版。

[法] 阿兰·巴丢:《激进哲学——阿兰·巴丢读本》,陈永国译,北京大学出版社 2010 年版。

《回答——海德格尔说话了》,陈春文译,江苏教育出版社 2005 年版。

《德国著名哲学家自述》,张慎等译,东方出版社 2002 年版。

孙周兴:《说不可说之神秘:海德格尔后期思想研究》,上海三联书店 1994 年版。

孙周兴:《语言存在论——海德格尔后期思想研究》,商务印书馆 2011 年版。

张祥龙:《海德格尔思想与中国天道:终极视域的开启与交融》(修订新版),中国人民大学出版社 2010 年版。

张祥龙:《海德格尔传》,商务印书馆 2007 版。

靳希平:《海德格尔早期思想研究》,上海人民出版社 1995 年版。

俞宣孟:《现代西方的超越思考:海德格尔的哲学》,上海人民出版社 1989 年版。

陈嘉映:《海德格尔哲学概论》,生活·读书·新知三联书店 1995 年版。

张汝伦:《海德格尔与现代哲学》,复旦大学出版社 1995 年版。

王庆节:《解释学、海德格尔与儒道今释》,中国人民大学出版社 2004 年版。

宋祖良:《拯救地球和人类未来——海德格尔的后期思想》,中国社会科学出版社 1993 年版。

彭富春:《无之无化——论海德格尔思想道路的核心问题》,上海三联书店 2000 年版。

王恒:《时间性:自身与他者——从胡塞尔、海德格尔到列维纳斯》,江苏人民

出版社 2006 年版。

谢地坤:《走向精神之路——狄尔泰哲学思想研究》,江苏人民出版社 2008 年版。

张汝伦:《二十世纪德国哲学》,人民出版社 2008 年版。

张一兵:《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》,江苏人民出版社 2009 年第 2 版。

张一兵:《不可能的存在之真——拉康哲学映像》,商务印书馆 2006 年版。

张一兵:《回到列宁——关于“哲学笔记”的一种后文本学解读》,江苏人民出版社 2008 年版。

张一兵:《问题式、症候阅读和意识形态——关于阿尔都塞的一种文本学解读》,中央编译出版社 2003 年版。

张一兵:《反鲍德里亚——一个后现代学术神话的祛序》,商务印书馆 2009 年版。

张一兵:《无调式的辩证想象——阿多诺〈否定的辩证法〉的文本学解读》,三联书店 2001 年版。

张一兵:《张一兵自选集》,广西师范大学出版社 1999 年版。

张一兵:《劳动塑形、关系构式、生产创序与结构筑模》,载《哲学研究》2009 年第 11 期。

索 引

(以汉语拼音顺序排列)

A

阿多诺 60, 453
《阿凡达》序 10, 333
阿甘本 23
阿伦特 序 6, 71 - 75
爱好 328

B

巴丢 17
巴赫巴赫 8, 75
巴门尼德 21
巴特 7
拜雅特 16
保真 361
柏格森 131
波兰尼 162
被解释状态 325, 396
被择养 328
本真性 I 与本真性 II 108, 154
本体论 60 - 62, 64, 196, 297, 300, 342,
354, 383, 385, 437
 关系本体论 199
 实物本体论 448
 形式本体论 199
本己的存在 340, 373, 399
本有 191
辩证法 432 - 433

辩证法的中介 296

表现性文本 序 9, 11, 44, 55, 140,
384, 386

强表现文本与弱表现文本 13, 230, 237

表现之在 437

表演性文本 序 9, 10, 28 - 29, 34, 55, 85,
133, 144, 416

表象 273, 449

鲍德里亚 109, 333

布伯 4

布洛赫 371

布洛赫曼 19

布伦塔诺 111, 128 - 129, 448 - 449

布尔迪厄 4, 6, 21 - 22, 63 - 66

不安 268

《不可能的存在之真——拉康哲学映像》
序 1

柏拉图 序 4

C

常人 114, 197, 336, 388, 409, 415, 458,
477, 481 - 482

操持 290 - 291, 317, 375, 487

朝向 308

策兰 序 11

称呼 322

此 388 - 389, 408, 435

此在 214, 216 - 217, 307, 310, 387,

391, 434
 此-在 39, 49, 74, 437
 沉沦 328 - 329, 331, 412
 沉重 308
 存有 序 4, 39, 48 - 49, 69
 存在 37, 74, 135, 258, 355, 370, 373,
 379, 419
 存在场 368
 存在特征 376, 419, 454
 存在的意义 258
 存在论 64, 82, 259, 314, 342 - 343,
 360, 392
 人的此在的存在论 36, 299
 《存在论:实际性的解释学》 380
 《存在与时间》 35 - 39, 90 - 91
 存在者 36, 159, 197, 258, 356
 存在者就是被意识 197
 存在者与存在的差异 394
 重构 172
 重演 309

D

打叉 22, 49, 68 - 69, 71
 打交道 314, 467
 达利 109
 道路 218
 《道路回顾》 32
 德勒兹 1
 德里达 67 - 71
 狄尔泰 序 3, 31, 130, 154 - 173, 421 - 422
 第一开端 45, 109, 117
 定义 248
 逗留 323
 短线构词法 24, 121, 290
 《对亚里士多德的现象学阐释——解释情境
 的显示》(《那托普报告》) 31, 298
 对象性 187, 196, 265, 348, 386 - 387

E

二元认知 359

F

发生事件 122 - 123, 182, 186, 188, 190 -
 191
 《反鲍德里亚——一个后现代学术神话的祛
 序》序 1
 反运动 340
 返照 287
 梵·高 1, 416
 费希特 2
 福柯 8, 160
 腹语 38
 思想腹语 序 9, 13
 赋形 201

G

伽达默尔 110
 格式塔 37, 165, 250, 425, 427, 440, 487
 公众状态 336, 412
 构境 序 3, 118, 280, 187, 363, 371, 374 -
 375, 410, 419 - 420, 428 - 429, 440,
 468 - 471
 文本构境论 6, 473
 构形 169, 254, 319
 构序 137, 200 - 201, 256, 324, 428, 440,
 442 - 444
 关联与境 156, 181, 186
 关涉 264, 286, 313, 317, 462 - 463, 486
 关系 198, 263, 431
 关系意义 199, 256
 “关系本体论” 185, 199, 263
 惯性运转 318
 归基 序 4, 序 8, 22, 46, 77, 81
 过程 189
 裹挟 274

H

好奇 235, 446, 455
 海德格尔 I 与海德格尔 II 66

回到海德格尔

黑格尔 2
黑塞 124
赫斯 序 10
何所交 318
何所向 201, 303, 314
胡塞尔 序 3, 92, 288, 345, 384, 404, 417,
449 - 450, 452
胡塞尔的现象学 233, 450, 454
环顾 319
《回到列宁——关于“哲学笔记”的一种后文
本学解读》序 3, 8, 357
《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》
序 1, 7, 13, 121, 398
回到事物本身 35, 59, 213, 234, 453
回到希腊哲学 267
毁灭 294
霍克海默 331
活页 21

J

基督教 377
计划 I 与计划 II 47 - 48, 94
间距 275
建造 290
讲台体验 320
交道 375, 467
解蔽 366
解构 211, 349 - 352
解释学 325, 349 - 350, 393, 395, 397
教化意识 418
金发野兽 115
今日 408, 417, 422, 424, 435
惊奇 446
经院哲学 384
《精神科学引论》156 - 166
境况 234
居间性 239
决断情境 242, 260
攫取 70

具体劳动 250
居有 212, 304

K

康德 4
克尔凯郭尔 389, 411
克服形而上学 序 4, 序 10, 33, 40, 82, 96
克拉拉 122
克里斯多娃 7
克鲁格 262
客体 192, 221
科学 143, 322
可动用 378
可一性 144
扣留 59
空间性 462, 485

L

拉康 2, 414
朗西埃 11, 79
类型学 152, 420
李凯尔特 18, 449
理解与说明 155, 157, 166 - 167, 171
理论 149, 176, 194
历史 138, 156
 历史性 45, 161, 163, 223
 历史学 45, 170, 224
 历史意识 153, 421, 437
 历史之物 138, 195, 205, 223, 246,
 339, 349, 422
历时性与共时性 157
联系 219
良知 211
列宁 8
列维纳斯 序 2
另一开端 52, 105, 123
路德 231, 389
卢卡奇 67
逻各斯 358

逻辑学 343

M

马克思 7, 68, 121, 157, 160, 162, 170,
185, 192, 204, 214, 222, 263, 274,
301, 303, 306, 311, 315, 316 - 317,
318, 319, 322, 324 - 326, 330, 346 -
347, 350, 357, 369, 385, 386, 391,
395, 398, 435 - 436, 443, 466, 474

马克思学 457

《马克思历史辩证法的主体向度》 47

马里翁 17

毛泽东 401, 435

陌生 482

秘密文献 序 9, 146

面具性 5, 9, 416, 487

面死而生 338

N

内居论 191, 357

能在 398, 401

尼采 1, 115

《尼各马可伦理学》 364

拟文本 20, 229, 381

拟真 序 12

P

批判 310

《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》
206

平均状态 336, 412 - 413

平日 409

Q

契机学 484

弃绝存在 序 5, 序 10, 39, 83, 96

弃用法 22

齐一性 150 - 151, 432

齐泽克 序 2

前理论 176

前理解 243, 244

情境 238, 302, 303

似情境 334

轻巧 279

R

人 404 - 406

认识论 440, 456

荣格 19

S

散漫 274

上帝 405

上手 475, 479

尚未 371 - 372

社会 168

舍勒 405, 407

什么 177, 203, 423

什么-怎样-存在 249

神秘性文本(秘密文献) 14,

神目观 457

生产的逻辑 439

生产什么和怎样生产 204, 318

生存 214, 340

生存论 239, 399

生活世界 149

斯宾格勒 425, 441

施特劳斯 15

死亡 114, 220, 338

思之边注 20

时-空 49 - 50

时间 293, 402

时间性 411, 459, 463, 476, 484

世界 112, 141, 162, 261

三个世界 148 - 149, 221 - 222, 259,
268, 269, 316, 488

公共世界 269, 480

自我世界 270

回到海德格尔

周围世界 184 - 185, 271, 284 - 285,
316, 320, 480 - 481, 485 - 486
伪世界 322, 342
世界观 255
世界化 186
实践 192, 315, 376
实践唯物主义 315, 333
视轨 301
视位 302, 458
视向 303
视域 303
施莱尔马赫 167
适时性 292
事物 185, 198, 249, 348, 388, 451
事物化 68, 180
事物性 178 - 179
实际性 222, 243, 332, 383, 390
苏格拉底 36
双曲线 276 - 277, 282
塑形 319 - 320
塑造 283
疏远 276

T

他性镜像 序 8, 5, 35, 105, 230, 301
他性之思 43
他者 124, 414 - 415
大他者 3, 126
神学大他者 3, 29, 106, 112
伪大他者 3
学术大他者 4, 132, 145
政治大他者 5
小他者 9, 124
泰然让之 98
体验 179 - 180, 188, 251, 265, 450
体系化 430
天目 114
脱弃生命 189
椭圆 279

图表 427
突现 448

W

外观 357 - 358, 369, 375, 378
《万灵氛围》 113
弯路 340
文本的客体视位 7
问题式 209, 244, 339, 387, 452
维特根斯坦 序 16
唯心主义 271, 450, 471 - 472
我 269
《我的道路的必然性》 53
我操持故我在 332
我们交道故世界在 332
物 356, 362, 465
物性 185
物化 68
无 241, 287, 293 - 294
无人(无主体) 337 - 338, 415

X

现身性文本 17, 95, 122
现象 447 - 448
现象学 188, 212, 233, 289, 384 - 385, 450 -
451, 455
现象学还原 179
向着……活着 181
先行把握 214, 343, 400
先行具有 238, 343, 400
乡土浪漫主义 331
新康德主义 4
新人本主义 155
形而上学 160, 385, 403
形式 253 - 254
形式本体论 199
形式化 201
形式显示 202
悬临 337

询问 368

Y

亚里士多德 序4, 354, 364, 394

“亚里士多德的现象学解释” 228

雅斯贝尔斯 19, 208

一定的(此) 214-215, 301, 388, 474

异化 291, 330, 334

意蕴 321, 461, 473, 478-479

意蕴性 265

意-蕴 478

意向性 288-289, 344, 374

引领 112

隐微写作 序9, 15

隐性唯心主义 472

《隐之书》 16

诱惑性 334

语言 335

有效 135, 165

源始返回 I 与源始返回 II 213

源始性 305

Z

照明 353

遭遇 396, 459

《在你之中达到神》 139, 146-154

在场 366, 435

在路上 142

在世界之中 261

在手状态 474-475, 480

真理 49, 93, 308

真我 150

争执 236

怎样 81-82, 190, 203, 218, 225, 249,
311, 391, 397-398, 460

自明性 346-347

自然 266-267, 348

治安 12

学术治安场 11

指引 268, 273, 438, 460, 484

哲学 194, 255, 445

《哲学论稿——自本有而来》 序5, 序6,
15, 47-48, 97

制作 356, 358, 373, 379

《宗教生活现象学》 193

作者主体视位 7

转喻链接法 22

转向 72, 73, 76, 81, 444

追问 44, 58, 70, 237, 342, 388

主导性追问与基础性追问 44, 46

阻断 277

主-客体二元图式 456

后 记

写这本很不情愿下笔的书，还是个没有事先算计和筹划好的突发事件。因为，从一开始这一“事件”就会被我自省为一个严重的“偷菜”式的错误。回到海德格尔，“让海德格尔重新本现”，这似乎是一种类似妄想症式的伪构境症候，我绝对能想象，梁康兄、周兴兄、庆节兄和其他西方哲学的老师向我扔鸡蛋的那种情景。

其实，如果算是一种此-在式的思想构境，这一事件则是我自己的一种小心的自我清算和退到逻辑墙角时的无奈“跳跃”。按照自己原来的计划，我现在应该在认认真真地做广松涉的研究，并且，此项工作自2009年夏天我从日本回来后就已经正式开工，经过大半个假期，稿子也有了几万字粗略的样子。可是，不需要遮蔽的真相为，我自己实在写不下去了。因为在关于广松涉思想的导言中，我首先得面对他所骂了的康德、马赫、胡塞尔和海德格尔。对于康德和马赫的批评，我似乎还能勉强驾馭，而对胡塞尔和海德格尔，说实话，我真的不能确认广松涉对他们的贬斥是否真的值得肯定。再加上，广松涉两厚本《存在与意义》中他的原创性话语的主要逻辑构件是与现象学相关的所谓四肢结构，而全书的核心关键词则是海德格尔的“用在性”（上手性）。我知道，这一次又是躲不掉的缘债。我不得不重读海德格尔。

不过，在初步的文献预览和研究综观之后，我始终悬虚的心渐渐落在了地上。因为我发现，经过几十年的努力，中国的海德格尔研究已经进入一种比较成熟的学术发展阶段。在国内的海德格尔研究中，我们南京大学哲学系出来的孙周兴博士恐怕应该毫无争议地成为其翘楚（就像同样是我们系出来的在国内胡塞尔译介和研究中傲立群雄的倪梁康）。这么多年来，周兴以他异常的毅力和踏实的学风，几乎译出了海德格尔大部分最重要的经典文本，奠基了德文语境中海德格尔哲学向汉语言系统转换中的最初在场，并与其他学者共同开启了中国海德格尔研究的基础性平台。在这一方面，除了孙周兴之外，还有宋祖良、张祥龙、靳希平、王庆节、彭富春博士等学者的奠基性著述。此外，还有一大批学术新人将中国海德格尔学研究这一厚重的史诗般的思想史巨卷迅速向未来掀动着。相比之海德格尔学在海德

格尔自己祖国江河日下的光景，着实令人感叹。也是在这些先行者的卓越成就之上，我才有可能走自己的海德格尔之路。真的非常感谢。

写作这本书的原由，除去广松涉研究的起因，刚刚掉进海德格尔的连环陷阱中不久便生成一种新的想法：将海德格尔从画地为牢的海德格尔主义的思辨小圈子中解放出来，让更多的人能够了解海德格尔思想的深刻意义。有时候，我真是有感于那些“没有开口的密封瓶”中被封存起来的思想家只是停留在经院做派中，所以，我总想僭越这种学术边界，力图将看起来无法理解的东西尽可能通畅地解读出来，我已经做过的阿多诺、阿尔都塞、拉康、鲍德里亚的解读多是如此。当然，也可能像维特根斯坦有一次所说的那样，我可能经常在捅哲学固有江山中的马蜂窝，让人家不能安居在惯常的学术治安的洞穴里，不过，真不是有意而为之的。

在此，将这本书作为感恩之物敬献给在我已经走过的人生道路上特别是在逆境中真诚帮助和支持过我的所有人。具体一些，这将会是一个很长的名单，故只能择其对我恩泽更大一些的人列在这里：已故南京军区 83405 部队原政委鲁华先生、已故中共南京市委党校哲学教研室原主任赵逢境先生、中共南京市委党校原校长李之荣先生、南京大学原学报主编蒋广学先生、南京大学原副校长徐福基先生和原校长蒋树声先生等。如将来有机会自己作传，将细细告示各种关涉性遭遇之缘由。

感谢教育部哲学社会科学研究后期资助评委会的各位专家，希望此书的出版会让你们感到欣慰。也谢谢我的老朋友商务印书馆的钱厚生老师和特约编辑黄继东先生，他们一贯的敬业和辛劳，使本书的第一卷如期问世。特别感谢编审杨宝林先生，由他审校和标识过的校稿和一笔一划手写的 6 页纸的审稿意见令我非常感动。这种认真、细致和高度责任心的工作态度是我们这个时代已经缺失太久的东西。

感谢孙周兴教授、倪梁康教授、王庆节教授和柯小刚博士，他们无私的学术思想交流和提醒让我少走了很多弯路。感谢方向红和王恒博士，我的一些最初的想法都是在先与他们的讨论和争执中生成的。感谢南京大学档案馆的包海峰馆长，在我们共同建设的“985 三期工程”重点项目中，基于原文的社会科学文献全文数据库给了我全新的生产力。感谢我的学生杨乔喻和李乾坤。乔喻精熟的英语和乾坤很好的德语，在文献的准备和整理上给予了我极大的帮助。本书目录和章节提要的英译工作，也都是由乔喻在写作自己的博士论文间隙中完成的。感谢钦文博士，没有他精准的德文翻译，我是根本无法完成在 2012 年 11 月在德国哥廷根大学所作的“主体视位中海德格尔哲学的四种文本”的演讲和后续讨论。感谢常烜老师几年来对我这位超龄学生的宽容和耐心，否则年过半百的我是绝不可能进入德语复杂情境的表层感知之中。

当然，我最后要感谢海德格尔的长子 Jörg Heidegger 先生和夫人 Hedi Heidegger 女士，92 岁的他和同样高龄的她不仅专程陪同我参观了小木屋，而且还在海

德格尔生前喜欢的小木屋附近的一家饭店热情招待了我们(这也是海德格尔生前经常光临的一家饭店,至今还保留着海德格尔常坐的那个靠门口的位置,座位旁的墙上还挂着一张海德格尔的素描。并且,海德格尔的孙女还在这里举办了婚礼)。这让我深为感动。

当然,特别要感谢已是我非常好的朋友,海德格尔的孙女 Gertrud Heidegger 女士及其丈夫 Albrecht 先生,在我这次关于海德格尔的学术研究过程中,无论是在历史文献还是第一手的历史生活构境的复建上,他们都给予了我巨大的支持和无私的帮助。她们在南京的访问和我们多次在弗莱堡的愉快交流构成了一种真正的信任。

其实,我们之间的友谊发端于 2010 年我对弗莱堡海德格尔故居的那次偶遇,那天我和唐正东博士在这幢房屋前拍照留念后刚刚准备离开,作为今天这幢历史建筑的女主人 Gertrud 女士突然从屋内出来主动与我们打招呼,当知道我们是从中国来访的海德格尔研究者后,她非常热情地让我们到院内参观,并向我们介绍这幢房屋的情况,临走时,她还赠送给我一本由她编辑出版的英文版的祖父母通信集。这也是我在南京大学出版社主持编译海德格尔通信集书系的缘起。在以后两年多的交往中,她对我在研究中提出的所有相关问题,都认真地查阅历史资料,或者直接询问她的父母亲,使我的一些重要构想获得了可靠的文献支持和信心保证。特别是在 2012 年 10 月,她与先生来到南京,为南京大学的学生们作了“我眼中的祖父——海德格尔”的精彩演讲,并且,第一次公开播放了由她父亲于 1957 年为庆祝海德格尔七十岁生日而拍摄的黑白无声影片。在 2012 年我再次访问弗莱堡海德格尔的家时, Gertrud 不仅热情招待了我们,还在书房里向我详细介绍了海德格尔生前生活情境中许许多多重要的趣事。为了本书的封面设计, Gertrud 专门从她的家庭影集中挑选了五幅海德格尔不同时期的历史照片,并且向我赠送了极为珍贵的礼物——她在自己的祖父海德格尔临终病榻前亲手绘制的一幅素描作品的复制件。现在,我将此画首次在中国刊发于本书开头的插图中。^①

面对这些无私的帮助,我真的从心底里由衷地感激,谢谢 Gertrud。

张一兵

2011 年春节于武昌茶岗

2011 年末改于南京江宁文枢院

2013 年 11 月 30 日再改于南京龙江

^① 此画的复印件曾由海德格尔夫人赠送给一些朋友,并于 1992 年由日本学者 Eiho Kawahara 首刊于其日译的海德格尔文集中。

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

书名 = 回到海德格尔 本有与构境 第1卷 走向存在之途

作者 = 张一兵著

页数 = 506

SS号 = 13581186

出版日期 = 2014.06

出版社 = 北京：商务印书馆

ISBN号 = 978-7-100-09229-6

中图法分类号 = B086；B516.54

原书定价 = 68.00

主题词 = 海德格尔, M. (1889-1976) - 存在主义 - 哲学思想 - 研究

参考文献格式 = 张一兵著. 回到海德格尔 本有与构境 第1卷

走向存在之途. 北京：商务印书馆, 2014.06.

内容提要 = 本书揭示了深埋在海德格尔内心的质朴性本有之思与存在论透视之间的两种截然不同的思想构境，首次区分了海德格尔文本学研究中的表演性文本、表现性文本、现身性文本和神秘文本，重构了从青年海德格尔内在初始性本有思想到面向学术大他者的外部学术话语构境，并且特别关注海德格尔与马克思的哲学思想的关联以及本有之思与构境论之间的思想链接。