

September 2013

On Heidegger

Jameson Fredric

Yu Zhu

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Fredric, Jameson, and Yu Zhu. 2013. "On Heidegger." *Theoretical Studies in Literature and Art* 33, (5): pp.4-20. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol33/iss5/13>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

论海德格尔

弗雷德里克·杰姆逊/文 朱羽/译

特约编者按暨推荐人小序

杰姆逊 2012 年底再次访问中国,在几场公开讲演以及同京沪学界交流之外,还带来了一篇文章的手稿,朱羽博士把它翻译成了中文,即下面这篇“论海德格尔”。就我所知,英文原作迄今尚未发表。杰姆逊本人愿意看到中文翻译面世在先,一方面固然说明他深知中国学界对自己写作的持久兴趣和关注;另一方面,却也从侧面反映了海德格尔对 80 年代以降的中国思想界巨大而深刻的影响。

这种影响并不一定具备学理上的可靠根基(国内海德格尔研究总体上似乎仍未摆脱“译介”的模式,虽然这种状态事实上是整个西学研究界的共象),但无疑在当代思想生活的情感空间内部构成了某种底色。从“存在的冒险”、“上手”、“去蔽”、“澄明”、“诗意地栖居”、“向死而生”等等语句在哲学、美学、文艺批评中的泛滥,到中国思想界以海德格尔式的现象学—存在主义思维方式和写作方式为假想的依据而对其他哲学理论话语表现出的轻视乃至蔑视,我们都可以看出海德格尔对当代中国文化意识的隐秘作用。海德格尔对于中国学人具有如此独特的魅力和吸引力,这本身就是一个值得深入探讨的题目,本按语对此也无法展开讨论,但可以肯定的是,他对源头性问题的追问、对整个西方形而上学历史的深入而贯通的把握、对技术世界和“世界图景”时代的批判、特别是他自身哲学语汇的系统性创造(或者说具有独创性、启发性的“生造”)以及通过严格的概念建构翻转腾挪出一个崭新的、在思想和形式上激进、在问题意识和存在意识上“保守”的话语领域的能力,曾令整整一代中国学人为之震撼,感到从中找到了一条思想的路径、甚至一种存在的安稳。

然而,与这种发自内心的折服和感佩俱来的却是一种分析和批判性思考的缺位,久而久之,中国学界似乎不再具备在真正的意义上讨论和阐释海德格尔的能力。战后法国思想界曾经与海德格尔思想展开了持久而深入的对话,但萨特的存在主义在中国却只被当作一种通俗版、文艺版或“社会介入”版的轻量级海德格尔话语。法国后结构主义一方面以解构、游牧性思维同海德格尔的本体论和形而上学对峙,但另一方面却通过尼采、存在论、诗性和语言、概念建构和写作的激进性而从另一个方向加强并扩大了海德格尔的影响。自海德格尔去世以来,对作为一个社会文本的海德格尔的挑战性分析,来自法国社会哲学家皮埃尔·布尔迪厄的一本小书《马丁·海德格尔的政治本体论》。通过把海德格尔置放在第一次世界大战和两次世界大战之间的“保守的革命”的大背景下,通过对知识、符号生产场域及其社会学空间内部种种策略和特权形成的分析,布尔迪厄向我们展示了一个分享德国小市民阶级内心的不安、自卑感、焦虑,穿着土气、口音浓重的哲学青年如何通过哲学讨论、教学和写作聚集起象征资本,发起向德国新康德主义“奥林匹亚山上的半神”的攻击、成为德国哲学界颠覆性的无冕之王。这个精彩的叙事虽然勾勒出海德格尔哲学形成的外部,特别是政治性、意识形态性质的条件,但从概念空间和问题史内部结构线索出发的所谓“内在研究”则显力度不足。因此,国内学界“海派”对此书基本持一种不予理睬的态度,从而错失了一次分析性、批判性地阐释海德格尔的机会。在今天的中文语境里如何使阅读海德格尔获得一种反思和实践意义上的理论性,仍是我们面临的一个挑战。

杰姆逊这篇长文,则为我们打开了一个阅读和分析的维度和境界。马克思主义批判性思维自诞生一刻起就一直是德国古典哲学的内部的解药,但对从尼采到海德格尔这个强有力的保守主义思想谱系,二十世纪马克思主义话语尚没有提出一个全面的、有充分说服力的理论的(而非仅仅是政治立场上的)分析和反驳。战后卢卡奇在《理性的毁灭》里对尼采哲学做过长篇分析,在今天看来仍然是这一批判性努力的上一个思想高峰,而杰姆逊的“论海德格尔”,则可以视为西方马克思主义传统多年来的一篇杰作,标明了当代批判理论针对现象学—存在主义话语的一次积极的论辩性介入。杰姆逊本人对海德格尔作品的态度可以说是一种基于欣赏的批判和基于批判的欣赏。他不但强调海德格尔哲学内在的生产性、创造性和实践性指向,由此确立一个反马克思主义者同马克思主义思想的深层的相通;而且进一步指明海德格尔存在论的社会历史前提和终极意义,即它所隐含并呼唤的行动和思考的集体性。通过这种“据为己有”式的征用,杰姆

逊把海德格尔哲学的政治上的保守主义和哲学概念建构上的激进性辩证统一于这位“西方最后一位形而上学大师”对资本主义的批判,以及这种批判自身融意识形态和乌托邦于一炉的复杂性、歧义性。杰姆逊并不认为海德格尔认同纳粹思想,也没有纠缠于他的“政治投机”和“失节”问题,而是把海德格尔的思考理解为一种理想主义付诸行动(集体行动中的哲学)时的独特的紧张、创造力和社会能量。而作为哲学家的作者,无非是把这种社会性、集体性紧张和这种历史可能性(以及不可能性)转化为哲学概念和话语的建构,并由此延续了黑格尔对哲学所作的伟大定义:它无非是为思想所把握的时代。“论海德格尔”一文作为一个“话语分析”和形式/历史阐释精彩纷呈,令人目不暇给,但在杰姆逊理论建构的宏大结构中,海德格尔只是众多“作品”或“形式的形而上学形态”的一种,而杰姆逊的终极兴趣则是把这些形式建构的“不朽”之作还原为它们本身的“终极关怀”和“源头性问题”:历史本身。读者如果有兴趣做延伸性阅读,则可以参考杰姆逊在其近作《辩证法的化合价》(*Valences of the Dialectic*)中对现象学、阐释学(保罗·利科)、结构主义的细读和概念分析,以及在《论现代主义文学》(*The Modernist Papers*)中对西方现代主义经典作品的分析和阐释。

张旭东

2013年6月于上海

摘要:海德格尔的《存在与时间》可以视为这样一种方案:符码的转换在其中占据了核心地位。从“此在”的分析引出的“存在者层次/存在论层次”、“本真/非本真”等具有辩证含义的对立到最终符码转换的失败来看,这些符码转换运动不啻是一种“语言的实验”。只有从“转码”运动中才可能把握到海德格尔思想的历史具体性,并真正深入地理解海德格尔的政治选择以及其哲学的意识形态含义。

关键词:海德格尔 《存在与时间》 符码转换

作者简介:弗雷德里克·杰姆逊,当代最著名的马克思主义文学批评家之一,杜克大学教授。

推荐人简介:张旭东,纽约大学比较文学系与东亚系教授。

译者简介:朱羽,上海大学中文系讲师。

Title: On Heidegger

Abstract: Heidegger's *Being and Time* could be considered as a project in which the translation of codes occupies a central place. As for the dialectical oppositions between “the ontic” and “the ontological”, “authenticity” and “inauthenticity” etc. and the ultimate failure of translation of codes induced by the analysis of “Dasein”, these conceptual operations could be grasped as a “language experiment”. It is only through this movement of “transcoding” that we could approach the historical specificity of Heidegger's thought and understand his political commitment and ideological significance of his philosophical discourse.

Key words: Heidegger *Being and Time* translation of codes

Author: Fredric Jameson is one of the most famous Marxist literary critics in the world and he is William A. Lane Professor of Comparative Literature and Romance Studies at Duke University (Durham 27708, USA).

Introducer: Zhang Xudong is a professor at the Department of Comparative Literature and East Asian Studies of New York University (New York 10012, USA).

Translator: Zhu Yu is a lecturer at the Department of Chinese language and literature of Shanghai University (Shanghai 200444, China).

一个具有原创性的哲学文本总是一种语言实验,一种结构的发明,它并不仅仅是关于某一新思想的术语性作品。考察这样的作品,从形式而非观念与真理出发或许是更好的方式——那些观念与真理其实是来自古老的观念化时代的陈腐的残余物。比如,将海德格尔《存在与时间》里貌似“观念”的东西翻译成我们非常熟悉的社会意识形态(对于“群众”的厌恶)或是历史意见及文化

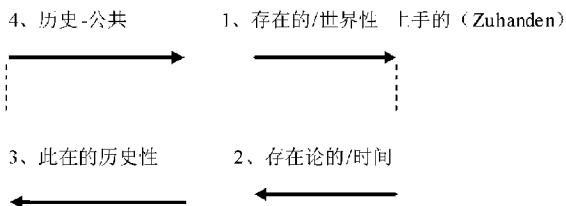
批判(批判消费者的物质主义和主体的标准化)并不困难。在这一情形中,意见(*doxa*)和真知(*episteme*)、纯粹意见与真正思维之间的传统区分也无法帮助我们,毋宁说这种区分本身是一种诊断工具:确实感知到纯粹个人和意识形态的意见与文本表层相当接近,于是拉响了警报;不过,传统对手、科学或知识的替代物似乎不再提供解决方案了,特别是在这样一个时刻:先进的科学

自身成了一种语言实验。阿尔都塞曾经教育我们,科学是一种没有主体的书写;然而与哲学文本之间富有创造性的对峙要求我们不只是关注哲学的术语领域以及哲学文本在某种特定情势中所表现出的界限。扩大语言实验的概念,使之包含形式与呈现(Darstellung)(这是阿尔都塞最喜欢的术语之一)必然会涉及比语词本身更多的东西(即使命题在海德格尔的哲学建构中会起到关键作用);将这些形式与呈现确认为诸多符码会带来很大帮助,即有助于照亮这样一些环节:一个文本在这些环节中发现自身被迫从这一种符码转向另一种符码。尽管如此,这之外还存在着整个叙事本身的议题,它如今已经为大家所熟悉且习以为常:A. J. 格雷马斯为哲学开辟出了一些东西,他提出,某个特定文本中得到命名的关键概念可以看作是许多进行着活跃的戏剧性互动的角色——这些戏剧场景包括:冲突和斗争、新联盟的铸造、实体在任性运动中的“突转”。然而,对于某个有力的哲学行动的历史评估难道不是牵涉到更多的东西:风格转变,战胜并征服敌对的、防卫性的现状,从一个时期向另一个新时期转型?这是一些剧变的形象,我们试图(并不充分地)使之与一种激进的(或更确切地说,现代主义的)革新与介入达成一致,这些剧变无法再依照新观念以及新的世界观来把握了。(世界观是一个学术性的框架,海德格尔曾对之加以痛斥,但它又是具有生产性的,真正的世界观概念在海德格尔重写哲学史的过程中是一种极有价值的症候。)

让我们这样来开始,将《存在与时间》看作一项方案,符码的转译在其中占据了策略性的地位甚至是核心地位。或许可以用以下方式将之图式化:围绕“世界性”或“世界之为世界”(Weltlichkeit/worldliness)^①概念来构造全部新词汇,随后这一运作被倒转为已然获得的概念和语言领域,这一领域接着被重新翻译成截然不同的时间性符码。世界性这一符码源于日常经验,它是小心翼翼地预先挑选出来的,在现象学上被标记出来:日常现象汇聚到了“担忧”这一经验上,它获得了一个哲学的名称:操心[Sorge](许多英译者将之译成care)。于是,这种回头过来对于建构出来的线索的转写或转译劫掠了哲学传统,从中抢夺出时间-言词(time-words)。时间-言词将我们从操心的时间化引回最初的开端,用一种

更古老的、更熟悉的以及极具排斥性的语言来说,即引回“个人主体”。在这里,两条线索的合一得到了确认(此在是时间[Dasein is Time]),而最初的符码也被纳入得到认可的新符码之中。

使这一相对单纯和直接的运作变得复杂的是那个被截断了的后续结局,在这种结局中,以下情况即刻得到肯定,即一种新符码从业已完成的转译中出现:事实上它与上述两种符码并不相同;那当然就是历史的概念语言,或更确切地说——历史性(historicity)的概念语言,《存在与时间》并没有继续发展这一符码,而是在这儿突然中断了。这三种符码[即世界性/日常性、时间性、历史性]并不是海德格尔自己的原创;但每一个符码都彻底变更(modify)(这是海德格尔的另一个关键词[按:中译有“样态变更”的译法])一个已然存在的文本和概念来源:“日常”符码源于海德格尔对于亚里士多德“日常生活论章”(《修辞术》第二卷)充满灵感重读;第二个符码吸收了更具生存论意味的古典哲学理论一脉,所涉及的是时间性问题。无疑这个脉络也源自亚里士多德,但却经历了从奥古斯丁、路德到克尔凯郭尔的曲折转变,并回到了由胡塞尔提出的新主流之中;第三个符码、历史符码自然是围绕狄尔泰的著作组织起来的,后者奋力攫住了历史理解(historical Verstehen)——特别是当历史受到了生机论或约克伯爵(Count Yorck)的生命哲学挑战的时候。这意味着我们身处多种平行的语言实验之中,或许这些实验可以用下列图式来表示:



现在已经足够清楚的是,这种构造绝非起于空无,同时,它也不是个人奇想、癖好的自由呈现或表达(虽然所有这些特征或许会在某种变更了的阐述中找到位置——即海德格尔在哲学史上的地位)。相反,正如源于海德格尔的“诠释学”传统(伽达默尔)所提示的那样,我们需要将思想的构造视为一种对于本已获得地位的人的回应,视为这样一种运作:运用否定性的批判来取代别的肯定性路径(海德格尔自己称之为对哲学史的解构[Destruktion])。同时,可以肯定的是,不仅概

念上的对手必须得到确认,而且所描述的历史情境也必须得到确认,正是历史情境使解构/建构的组合得以在哲学史的那一时刻完成,当然这并没有马上发生(历史主义)。

新康德主义很快就为我们提供了这一历史情境的特征,海德格尔就在这种情势中察觉到了自己的志业;而狄尔泰和胡塞尔的著作则是使这一切变得可能的根基。不过,新康德主义施加于哲学已有成就之上的认识论霸权——正如我们将看到的那样,这与资产阶级文化有着极为密切的联系——相比于更具点状特征的时刻、即反抗与反叛的时刻,更容易在历史脉络里得到解释,而反叛的时刻建构了第二种可能性条件的序列,这至多可以被归纳为19世纪晚期一般的反实证主义式的反动(诸种灵性论[spiritualisms]、柏格森哲学、象征主义等等)。然而,这种一般的召唤开始令人生疑地接近“世界观”这一地带,海德格尔则适时地竭力警示我们去反对它。

因此,最好以否定的方式来接近海德格尔在《存在与时间》中的工作:那么,在接近某些更具肯定意味的原理之前,他感到需要去敞明,去“解构”,去祛除物化的东西到底是什么呢?我们可能都熟悉海德格尔学说的通俗形象,即将诸种“障碍”确认为存在的遗忘,确认为使我们无法抵达存在终极性的或起源性的根基的东西——而人类必然(用另一个广受欢迎的词来说)“栖居”(dwell)在根基之中。同时又有围绕这一敞明过程的诸种阐述。敞明[这一运作]显然与现代艺术关系密切,诸如“俄国形式主义者”(甚至是布莱希特)的反熟悉化和陌生化。熟悉的东西、日常生活本身是错讹的渊藪,是使人涣散之所,是习惯麻痹人的地方,它会使所有一切异化为沉沦性的公共领域;而当代哲学以及与之相似的艺术的任务正是去剥离习惯,去扯下熟悉事物的面纱,从而使熟悉本身变得新鲜,使之变成对于我们的感知和思维来说是陌生的东西。海德格尔关于无家可归状态(uncanniness)^②(《存在与时间》第57小节“良知之为操心的呼声”)的评论使以下一点变得清楚了:他分享了这一“美学”(如果可以这么来指称的话);但是我们需要记住,尽管海德格尔在现象学意义上坚持“存在者层次”(ontic),坚持[此在]与隐蔽在日常生活经验之中的更深的存在的关系,他依旧强调的是思维自身,强调此在对

于自己行为、价值及类似物(这是用非海德格尔的语言来说)的意识的变更。海德格尔的革命方案——正如我们将要尝试说明的那样,它是整一性的——依旧被构想为一种唯心主义方案。即改造自我就能导致世界的改造,而非改造这个世界从而催生新的主体、新人、新的社会关系。

但是,这种更深的唯心主义不应被误解为一种哲学唯心论(萨特和海德格尔都想在唯心论和实在论/唯物论之外开辟第三条道路);它显然牵涉到对于作为一门学科的哲学概念的攻击,正是关于知识与领会、关于字面意义上的科学以及关于理性、传统思维的分析推动了这种攻击。正如流传坊间的说法所言,对于新康德主义认识论的批判的确是海德格尔“解构”哲学史的两个根本策略之一(另一种策略转向了对于物化的批判,我们在接下来的部分会谈及这一点)。

然而,最好的做法似乎是进入认识论谬误的根源,忽略海德格尔关于作为领会(Verstehen)的思维的说明,转而支持将“沉沦”这一关键时刻放置在更为根本的层面。这一层面即主客体二元论,这是笛卡尔为现代性以及西方科学所确立的沉沦,但也已然以各种形式出现在古代世界了。这些形式可以在语言上得到探查。这一点巩固了我们一开始的断言,即《存在与时间》是一种语言实验,特别是鉴于这些探查和“解构”只能在语言上实现。存在论者必须以某种方式避免使用某些术语,因为它们暗示并强化了主客体二元论,这些术语包括意识、主体性、心理、理性、知识、精神(Geist)、灵魂等等:它们复制了一种静观的习惯,即将此在的经验把握为一种主体与客体相分离以及主体穿透客体的经验,这是在被动的观察和静观状态中来理解此在。日常的科学和知识概念总是倾向于强化这种静态实体的世界概念,这些实体之一(“心灵”)与其对立面,即客体世界建立了诸种关系,而客体世界被设想为一系列稳固的物(或引入海德格尔的另一个核心术语,即现成存在[Vorhandenheit],有的英译者以“客观的呈现”[objective presenece]名之)。仿佛这些实体中的每一种,心灵或意识,以及心灵在物的世界中的对象,首先分离开来,然后再凭借这种或那种联系(这些联系可以是审美的,也可以是伦理的、认识论的)——而联系是附加性的——使两种区别性的实在汇聚在一起。但是对于海德格尔以及现象

学来说,这种状况(即我们作为被动的观察者与同样被动的观察对象产生认识性的关系)并不是根基性的经验,相反是一种后起的派生性经验:它源于对我们更为本真的、根基性的在世生活的变更,而存在论者正是为我们来把握和描绘这种本真的生活。(应该注意到的是,一种特权性的哲学创造使这一新的考察变得可能,即由弗朗茨·布伦塔诺“发现”的所谓的“意向性”,这对于海德格尔之前的胡塞尔以及海德格尔之后的萨特是如此关键:意向性指明一种并不作为物或实体存在的意识概念,这是一种单纯“外向”[outering]的意识,即指向此在外部的外向意识——萨特会将传统的意识概念进一步问题化,因为他所拥有的意识概念还是来自笛卡尔传统;但海德格尔无需这样做,因为他关于人类实在的词汇,即此在,规避了“意识及其对象”这一错误问题。)

但是,鉴于此在需在日常生活中与客体世界打交道,如果我们与物的关系并不是静观的——静观的关系将主客体二元论永久化了,那么如何有效地在语言中将它传达出来呢?

诀窍就在于某种只会发生在德语之中的对立:上手性(Zuhandenheit)与现成性(Vorhandenheit)的对立。Macquarrie和Robinson(1962)十分公允且合适地将这一组对立译为“ready to hand”与“present-at-hand”;Stambaugh(1996)则错失了这种对立的效果,她代之以“handiness”与“objective presence”,这最后一组翻译以原子化的方式保持住了原意,但是排除了所涉及到的哲学优先性,即“现成在手的”(vorhanden)派生于事先存在的“上手性”。实际上,“现成性”或“客观呈现”是工具性的或“上手的”事物的生存论式抽象,是这些上手事物最初建构了我们的生活世界的世界性;而这种抽象化的进程是关键的运动——不仅在哲学的意义上而且也在社会和生存的意义——因为它建立了主客体间的裂隙,带给存在一种实体论的和实体化的思维及经验向度,并且戏剧性地表现了整个物化过程——海德格尔在《存在与时间》里想要谴责的就是这种物化。

然而,将客体世界转换为“上手状态”——这也被说成是海德格尔的实用主义时刻——是一种值得注意且带有刺激性的革新,它通过将人类行动和人类的筹划纳入先前的客体自身,同时筹划出一个世界以及一种世界性,从而先前的主

体——如今的此在——身处世界之内,不可分离于这个世界,最终使主客体对立得以缩减到最小程度。这一概念将产生出更具新意的概念,诸如真正的筹划自身(Entwurf)或者是对于雅斯贝斯“状况”(situation)概念的挪用;而看上去老生常谈的亚里士多德范畴——这个如今非常活跃的宇宙的内在关系范畴(为了作、为其故、因缘的[《存在与时间》88])最终将使朝向时间性的转变成可能,其采用的形式是三种时间的绽出(ek-stases)(接下来我们会谈及这一问题)。于是,处在永恒活动之中的人类生活概念将永久化德国传统中的生活或生命,即生命成为活动,或歌德、黑格尔笔下的 Tätigkeit,以及马克思笔下的生产,最后是伴随着已经提到的物化般的异化(海德格尔显然用的是疏远[Entfremdung]这个词),这确保了马克思主义与海德格尔式生存主义之间的根本性联系,虽然只是个体基础之上的联系。

世界概念围绕着此在及其筹划,处在不断生成的过程之中(海德格尔强调,“如果没有此在,也就没有世界”[365]),这非常明确地罢黜了认识论,而且将抽象知识或“科学”化约为一种派生的或次要的概念形式,一种物化的形式(海德格尔在一篇晚于《存在与时间》的论文中提到:“科学[Wissenschaft]并不等于真理的原初生发,而总是对于已然敞开的真理领域的培植”[187]);因此这种看法重新汇入了现代思想光谱中的维柯传统(正如佩里·安德森所指明的那样,这也是加入了西方马克思主义传统)。不过,如果想从海德格尔整个哲学方案出发来评价这一本质性的策略性转移,需要更为细致地来考察的正是这些立场所依赖的优先性或“源始性”的概念。

已然显而易见的是,现象学自身的使命(“回到事物本身”)——并非不同于威廉·卡洛斯·威廉斯(William Carlos Williams)^③的美学:关于事物而非词语——必然要求我们去扯下抽象化的面纱(对于海德格尔来说,这就是物化的面纱),撕碎习惯所具有的使人麻木的熟悉性,为的是抵达特定现象的真正起源,海德格尔会赤裸裸地将之重写为存在本身。因此,在不同层次上出现了根本性的、截然不同的差异(在上面所列图表中并没有得到充分阐明),这就是存在者层次(ontic)与存在论(ontological)之间的差异,或者说,是事物以及个体存在的世内经验(worldly experience)

(甚至是此在物化了的实体,诸如作为伪科学的心理学概念或是“自我”与“同一性”这样的流行概念),与关系到存在本身的更深的层面之间的差异:然而,这种差异与其说是[反过来构成]一种同一性,不如说是一种亲缘性或亲密关系:对于存在者的材料(data of the ontic)而言,它也必须能够引导我们下降到存在的根基,这是存在者的材料所依靠的东西。

这样一种观点同时产生了方法论上的后果与意识形态后果。方法论原则表明,现象学分析提供了一种使我们能够从存在者层次下降到存在论状态的方式,同时它也建立了《存在与时间》真正的任务,以及由此可以来评判这一任务的标准:海德格尔关于此在及其世界抵达存在自身的分析的奠基过程是否成功?存在者层次的符码——诸如表面上主观性的操心(或担忧、忧虑)现象能够成功地转译为存在本身的符码么?是否时间这一中介足以确保日常生活的现象学跨越“存在论的差异”进而抵达存在的起源?海德格尔自己的结论似乎是:这场实验失败了,据说,他那著名的转向(Kehre)标志着对于此在生存论分析的放弃,转而宣告更具前苏格拉底意味的存在本身。十分关键的是,萨特用“存在即选择”的观念来替换海德格尔所描绘的与存在之间的“关联”、替代后者的存在论层次。萨特将海德格尔的存在论改造成追问存在“问题”进而将存在从异化的遗忘中恢复过来的方式,这使他的日常生活现象学更引人注目且更为具体,这也使他远离了海德格尔的亚里士多德主义(特别是那些源于亚里士多德修辞术的情感范畴)。

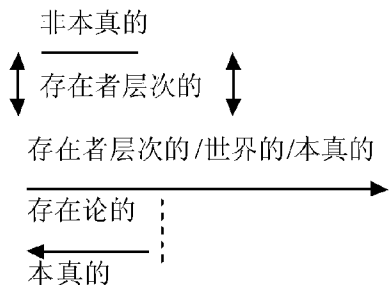
然而,这一现象学与存在论的根本窘境与它的意识形态后果相比,就显得不那么关键了,后者将存在者层次和存在论层次转化为本真与非本真的对立,这一对立的力量以及运作的有效性在萨特那里依旧是活跃的,而它也遭到了某种看似更为民主的、反精英论的后结构主义(特别是德里达)的有力挑战。

我们需要注意的是,“本真性”的德文词是Eigentlichkeit,它无疑相当适合于强调生存论状态,即“[属]我”的独特经验,而由于它也是通过所有权概念来表达的,这就提出了一个颇具魅力且范围更广的问题。对我来说最独特的东西——“我所独有的[je mein eigenes]”——即我自己的

死亡——是否实际上是一种所有权?是否希腊人的ousia——亚里士多德用它来指称本质或存在——实际上指明了一种“拥有”而非“存在”?这个词(德里达考察了它的法语对等物——le propre,从而重新使之复杂化了)似乎筹划出两个不同的意义领域,一个强调独特性,另一个以某种方式强调占有或拥有;但是无论如何它在海德格尔关于本真性的阐述中是关键,这一阐述区分了:我自身真正的独特的可能性与那些匿名的、非人的他人以及堕落的公众和社会领域。其他人以“常人”(man)、以面目不清的“他们”的名义接近我。我在公众中间、在社会领域之中与常人遭遇,模仿他们,非本真地承袭了他们的习惯和他们的涣散,这只是“共在”(the Mistein)。关于非本真性特征的清单读起来就像是那个时期右翼的文化批判:“闲言”(Gerede),可译作无用的谈话或闲扯;“好奇”或“看”的欲望、对于新东西的激情;“两可”(Zweideutigkeit)正如我们将会看到的那样,它本身是一种歧义性的范畴;最后是“沉沦”(Verfallen),沉入存在者层次或是世界,最新的英译是“陷入”(falling prey)或“牵绊”(entanglement),沉沦被视为一种诱惑,同时在当代现象学意义上也被视为一种安定(tranquilization)。不过,在某种程度上,这第四个范畴也是最终的范畴只不过是对于前面三个范畴的总结,它是一种道德化的概括,针对的是闲言、好奇、两可致使我们这样或那样丧失真实自我的方式(并非表达他真实的自我)——要么是以流行话语论题的方式,要么是以时尚新潮的方式。简言之,这一切发生在现代性的迅疾性及其不断制造出新的客体与欲望的状况之中,或是处在媒体及其不断生产出的利益的包围之中。在这一语境里,“两可”无疑意味着出于意见或纯粹个人看法来使用语言,而非出于苏格拉底般的意图或是哲学考问的目的。显然,这一文化上的浅薄性吸引我的地方是它并不认同具体的个人,而是认同“每个人”,认同“他们”或常人。而认同他们会反过来确认我“自己”,并且生产出自己。(虽然这类浅薄的日常自我的生产并不是海德格尔的核心主题或关注点)。这里面有着传统右翼对于那一时期现代主义的根本性指控,它反对大工业城市以及城市里的“群众”,即城市里的产业工人;这种右翼思路特别反感社会主义和工人实践(布尔什维克主义

总是被视为对个性的标准化和削平),而这也是随后兴起的纳粹运动的驱动力。(但是指出以下一点总归是重要的:不管是在个人层面还是政治层面,反犹主义在海德格尔那里是缺席的;他的看法是本土主义的,而且没有那么激进,其基础是德国的土地而非雅利安种族。)

同他者问题的交锋将通过本真性和非本真性这一对孪生概念得到说明,关于这一点必须提到的是,海德格尔在一些关键点上坚称这个问题不应理解成道德判断,他强调的是一种生存论的描述(156,157,164)。然而,很难去把握这一描述如何免于滑入意识形态(即道德和政治判断)。本真性与非本真性的区分进一步被另一个东西搞混了,即真(echt)与非真(人工性?)的对立,后一个对立没有得到很清晰的阐述,它被用于描述事物而非此在。最后,常人和真实此在之间的对立似乎是优先于存在者层次与存在论层次这一根基性的、核心的对立的;不过,这也许只是读者的个人印象而已。问题在于,对立双方不仅一致,而且在第二个层次上复制自身:因此,如果世界性存在于此在活动着的存在者维度,而存在论层次代表着更深的或更具本真性的可能性,即触及到了他或她与存在本身之间的关系(即与有限性以及死亡之间的关系),那么,我们也会发现,在更表面化的世界性维度,一种次要的区分奇怪地类比于这一首要的、根基性的区分,即非本真的世界性(闲言、好奇之类——仿佛是大城市里非本真性的诱惑)与活动及筹划的本真世界之间的对立,后者围绕着上手的工具组织起来——仿佛小镇或乡村工匠和手工业工人,他们与他们手边的(更本真么?)事物打交道。下列图式表征的是根基性的对立转入上层的对立(是前一种对立的回声或对之的玷污):



还应该注意的是,如果我们强化了“上手的”与“现成的”之间的对立(这是物与其物化或实体化概念之间的实用性关系),“闲言”突然与哲学

抽象及当代认识论取得了一致。或许这种表面的不和谐能够由以下命题来解释,传统哲学抽象自身仅仅表达了常识性的世界观,即将世界视为静态的事物和孤立的主体:“沉沦的”主客体分裂的日常效果。

然而,在这一点上,暂时回到两可(Zweideutigkeit)这一歧义性的范畴会是合适的。我在上文中仅仅是点到而已。事实上,这个不太典型的简洁的部分复述了已经处理过的闲言和好奇的相关阐释,而关于语言另外一个方面的讨论则断断续续地分散在整个一章里:其中最为显著的是海德格尔对于沉默的褒奖(164)、他对于希腊言谈者文化的阐述以及他对于“传达”这一问题的复杂情感。我相信,这种对于两可性的关注可以在另外的地方找到自己的位置,即在某种状况中书写(或言说)哲学的困难,这种状况即语言如今必须有意识地对抗存在者层次与存在论层次之间的区分。

德语里的“两可”在字面上指可以有两种含义或解释的词语;而这正是现象学和存在论哲学所面临的进退两难之境。或许你可以这样来设置这种对立,它就像是空洞的语言与有意义的语言之间的对立:因为同一个词必须同时在存在者层次与存在论层次之间展开。现象学声名远扬的一点就是汇集了关于日常经验与现象的词语(都是一些惯常使用的词语,人们十分熟悉),为的是赋予这些迄今为止依旧是存在者层次的“实在”(以存在论视角看来没有一点意义)以存在论的内容以及存在之中的起源。关键词“操心”是这一语言问题的绝佳例证(尽管在这个特殊例证中,存在者层次的词汇受到了文学修正的中介,即歌德《浮士德》第二部分对于“操心”的寓言性使用^④)。因为操心仅仅意味着存在者层次上的担忧或忧虑:有时我们担心,有时我们并不;有时我们将担忧压了下去,或是为了思考别的事而转移自己的注意力;但是在上述情况中我们都没有以哲学的方式对待这些词语与经验,这意味着它们成了更为普遍的内容的象征(心理分析教导我们这样做,但这是另一种操作了,它在《存在与时间》里没有位置。据我所知,心理分析在海德格尔整个著述中都没有位置)。但是海德格尔对于这种迄今为止仅是存在者层次的词语(操心)的变更,便是将之转换为此在及其时间性的真正本

质;系词在生存论思考中的优先性(“此在是操心”)意味着,我们可以超越寓言或隐喻或譬喻。我们不得不已经在转换日常语言本身的功能。

这里当然有着与英美普通语言哲学的亲缘性,特别是对于海德格尔来说,存在论的秘密就存在于日常生活的存在者现实及其日常语言之中;但是这一令人窘迫的比较使以下一点变得清楚了:海德格尔的个人语言(idiolect)是一种人为构造,而且是我最初所断言的语言实验。当然,正如英国学派一样,避免技术性哲学术语、排除(或“解构”)这些术语的冲动推动了上述特征,虽说两种哲学运动与哲学史之间的联系及其对于哲学史的使用是截然不同的。海德格尔至少具有黑格尔特色,他相信更早时期的哲学的错误与概念错误是他解放出自身“真理”的必要条件。

但是他的哲学运作(特别是认识论)的具体目标有效地“暗示”了(海德格尔喜欢用“暗示”这个词)寻找新语言的构造原则——“海德格尔流(Heideggerian)”作为一种语言或风格——的方向。更早的哲学所滋养的最严重的幻觉当然是主客体区分,而这一区分在实体性思维(以及书写)中找到了根本性的表达。主体这个词作为实体是什么?它诱惑我们去相信所讨论的实体就是实体,或者换句话说,是一种实体-本质,可以用心灵、灵魂、意识、自我、心理等等来命名它,它尝试在某个过程中这样来描述或定义主体。所以,我们将使用此在这个词,虽然有时会被译成存在或实存,但正如我们将看到的那样,它是以非实体的方式构成的。至于从主客体对立来看待的客体世界(即一些实体的集合),上手性的特征化运作如何有力地将这些实体重新组织成过程或活动的环节?因此,技术性哲学术语的缺陷即一种命名的欲念,进言之,即定义的欲望;我们可以将其诊断为一种严峻的物化案例。

不幸的是,共同或日常语言有着同样的缺陷,原因是我们关于世界的常识性看法就是客体(或实体)与主体(或个人身份)的世界:英美学派或维特根斯派的还原也帮不了什么忙。“海德格尔流”作为一种很容易就辨识出来的奇怪的哲学个人语言是对于这些问题的回答,他自己孤注一掷于这些独特性,进而将它[个人语言]从著名的著述者风格化的商品模样中解救出来。这些商品化将自身的困扰带给了真理的“沉默”。尽管如此,

这一运作是有启发性的,它包含两个方面:首先是对介词的有效置换,这旨在去除规则名词的实体特征,将之转化为关系。“在世存在”(In - der - Welt - sein/being - in - the - world)仅仅是这些语言铸造中最出名的例子之一,甚至在这儿,德语“sein”比它的英语对应词更具口语特征。这样做的目的在于将主体——因为副词性前缀,此在自身的名词性已经弱化了——引入一种关系系统一体中,这样就不可能去区分主体与客体了。另一些介词起着类似的作用:最有名的是“共在”中的“mit”或“与”。但是海德格尔自己甚至更为公开地将注意力引向了“zwischen”(“之间”)所具有的策略性意义上来:主客体之间的关系概念“会离现象实情近些,如果是说此在就是这一‘之间’的存在”(132)。还有就是“als”(作为或 qua),它将此在的阐释标记为一种不同层面间的文本关联。在处理活动性的实体时(以及个人身份与物化的主体功能的错觉),海德格尔对于过程非人格性的偏好是远近闻名的:著名的“有”(“es gibt”)(德里达的“il y a”或 there is)。

不过,相较于同我们日常语句中并不显著的虚词玩立体主义游戏,这些置换与重组是更有意义的:它们也是纵向的症候,就像弗洛伊德所谓梦的“脐带”,因为它们经由洪堡和 Grimm 的语汇,下降到“源始词”(“Ur - worte”),语言的源始智慧自身。Jean Paulhan 非常中肯地称之为“词源的证据”(preuve par l'etymologie)。但显而易见的是,这里也存在着政治上的尴尬。作为语言或风格的“海德格尔流”同时催生出一大批北欧和中欧语言民族主义:纯化民族语言,肃清所有外来词——肃清阿多诺所谓“语言中的犹太人”:用更合适的本土词来取代它们,比如用 Fernsprecher 代替 Telefon。海德格尔对于外来语少而妙的使用,诸如 Destruktion 或 Temoralitat,足以使他摆脱粗俗民族主义的罪名;却还是使他难以逃脱更严重罪名的指控。

因为在海德格尔的实践中,德语并不需要这种纯化,因为德语本来就是一种相对“纯净”的语言。相比于其他混杂的欧洲语言,或是从希腊语机械地转译而来的拉丁语(帝国主义式的篡夺),它与古老过往与古代生活方式的联系是更为直接的、线性的。在存在论澄明上,只有希腊语可以与德语相比:它们在哲学上有着亲属关系,因为希腊

语和德语都可以从词源来侦测最本真的生活方式以及在存在中栖居的方式。我以下引用的是《存在与时间》第二章关于“之中”的探讨：

“之中”源自 *innan* - , 居住, *habitare*, 逗留。“*an* [于]”意味着：我已住下，我熟悉、我习惯、我照料；它具有 *colo* 的如下含义：*habito* [我居住] 和 *diligo* [我照料]。我们把这种含义上的“在之中”所属的存在者标识为我自己向来所是的那个存在者。而“*bin*” [我是] 这个词又同“*bei*” [缘乎] 联在一起，于是“我是”或“我在”复又等于说：我居住于世界，我把世界作为如此这般熟悉之所而依寓之、逗留之。若把存在领会为“我在”的不定式，也就是说，领会为生存论环节，那么存在就意味着：居而寓于……，同……相熟悉。因此，“在之中”是此在存在形式上的生存论术语，而这个此在具有在世界之中的本质性建构。(54)^⑤

所有这些在海德格尔 1951 年的讲座《建·居·思》里得到了更为精巧地阐述，演讲采用了他“转向”(Kehre) 以后更具沉思性的风格(然而，正如我们将会看到的那样，就技术批判问题而言，我们必须更复杂地来把握它与纳粹意识形态的关系)。海德格尔对于洪堡语言学理论的运用，也颇具启发意义：

洪堡[W. H. Humboldt] 已经指出有些语言用“这儿”表达“我”，用“此”表达“你”，用“那儿”表达“他”，因此这些语言——用文法术语来表达——就是用地点副词来表现人称代词。表达地点的词是副词还是代词，其源始含义究竟是什么，这是有争论的。但若注意到地点副词和作为此在的我有一种关联，这种争论就丧失立足之地了。“这儿”、“那儿”与“此”原本都不是对在世内占据空间地点的现成存在者所作的纯粹地点规定，而是此在的源始空间性的性质。人们揣测这些词是地点副词，它们其实都是此在的规定；它们主要具有生存论的

含义，而没有范畴的含义。它们也不是代词，它们的含义发生于有地点副词与人称代词的差异之前。但这些词的本真的空间上的此在含义却指明，未经理论上的歪曲的此在之解释是直接就此在在空间上的“寓世之存在”[being together with the world] 来看此在的，也就是说，是直接就此在有所去远有所定向地寓于它所操劳的世界的情形来看此在的。在说“这儿”时，消散于其世界之中的此在并不是向自身说过来，而是从自身说开去，说到一个寻视中上到手头的东西“那儿”去，这时此在在生存论的空间性上却还是意指自身。(120)^⑥

因此，我们在海德格尔语言观的纵向维度中发现了某种政治方案的象征性确立，其中，古老的过往——比如塔西佗笔下的 *Germania*——成为存在论的生活世界的譬喻形象，一种邻近存在本身的生活；它在海德格尔关于人类时间性的繁复分析中为可能的重演(Wiederholen)而服务，一种同时是活生生的发明的死亡(Todern)的重复(本雅明关于革命的过往突入当下的概念，与这种以反动的、本土主义的方式对于革命性拯救的瞥视共享着一些东西)。

由此，前苏格拉底时期的希腊与其在新兴哲学中的痕迹之间建立了历史类比关系；“希腊人没有语言这个词”(165)，海德格尔谈及这一点是切题的，这是说，不仅希腊人不会像我们那样专业化以及特殊化“交谈”这种活动，他们也不会以语言和多元文化主义相对论的方式把希腊语与其他可比照的语言体系等同起来。

不过，海德格尔语言观的发展过程中还存在一种水平性的策略，我们现在必须来谈论这一点，它与德语用各种前缀后缀来构造词语网络有关，这样一来，凭借亲缘性和相似性，词语就丧失了名词主导的实体性。这就好似投入水中却已然缺席的石头所造出的同心圆，它不再具有术语命名所带来的野蛮性。操心显然是这一运作过程最主要的事例，它有大量的相关词，诸如操劳(besorgen)或操持(Fürsorge)(福利事业)，由此既丰富了主干词又剥夺了它的核心地位。而 Kiesel 已经指明了一种源于前后缀的词组与词语场，诸如 Bedeut-

samkeit(意蕴)、Bewandtnis(因缘)、Befindlichkeit(现身)中的 be-,它们因“前缀”而汇集在一起,将此在多样的经验联结在同一个存在模式之中。于是,系词提供了一种桥梁,从而允许将多种词汇场域或符码汇集在一种哲学行为中(此在是时间)。一方面,这些词汇场域传递出特定世界之中事物的相互关联性(由神秘的词“因缘”[Bewandtnis]来指明)。另一方面,它也传递出存在论最终的哲学统合,即存在论最后以这样一种方式来思考一切:所有路径都向存在本身开放(在这里,概念的整全性或全体性将会如我们看到的那样起到关键作用)。

我们已经将现成性(Vorhandenheit)确认为物化这一概念,海德格尔显然一再使用过 Verdinglichung(“物化”)一词;但用这个术语来将这些特征证成为“马克思主义”可能并不充分(吕西安·戈德曼似乎在自己对于《存在与时间》的重读中——作为对卢卡奇《历史与阶级意识》的回应,就是这么做的);正如其对立面(上手性)也不足以证明海德格尔是个“实用主义者”。同时值得注意的是,物化这个词在萨特的《存在与虚无》中反复出现(作为“chosification”或“thinglification”),我们需要点出韵味与功能上的本质性差别。在卢卡奇那儿,物化是某种发生在事物身上的状况(价值与价格神秘的对象化效果施加于原材料之上,后者成了商品),也是发生在人身上的状况,价值领域同样为他们的劳动与时间标出了一个价格,因此将工人及其意识转化为商品。在海德格尔那儿,似乎现成性是碰巧发生在事物及其概念身上的状况(拓展并投射这一方面于此在,此在就以心灵、主体和意识的形式成为物)。这里的关键是:与世界的静观的关系:首先是与我的世界中的客体的关系,它们围绕着我,是可上手的;接下来是静观的关系以实体化的思维形式建立了与我所直观到或思考的一切事物的关系。这里的诊断主要针对哲学史与物化思考,当然也的确拓展到了日常生活领域。在卢卡奇那儿,这种与事物之间静观式的、死气沉沉的关系被看作是资产阶级意识,它在历史上得到阐明:物化是一个阶级的意识形态防卫机制,这个阶级不愿意获悉他人的生产与劳动的肮脏的小秘密,可正是他人的劳动建成了我的生活世界与特权。对于海德格尔来说,核心的解释性术语不是阶级与剥削而是

“现代性”本身。萨特同时分享了这两种视角(却不再持有卢卡奇关于物化的无产阶级视角),但却为这个过程加入了第三个要素:对他来说,更常见的是,物化是我因他人而异化的结果。我们还没有涉及“看”在海德格尔那里所发挥的“好奇”功用(它被谴责为病态的好奇——特别是人们熟知的奥古斯丁场景强化了这一点,随后,约克伯爵又用它来责备兰克史学的“视觉”模式),它与良知的“呼声”相对立,这几乎就是拉康所描绘的欲望对立的方式。但是,在那一事例中,我们必须补充一点,这种指责认识论及其静观姿态具有“视觉性”的做法,在萨特那儿膨胀成为“看”所具有的非同一般的邪恶力量,视觉也成为关联我与他人的基本通道(正如我们看到的那样,在海德格尔的“共在”中,人们很少面对面相遇,只是在其他围绕我们的客体中找到他人的踪迹;在世代的母题[generational motif]中——这将最终奠基海德格尔的政治,我们是肩并肩站在一起而不是面对着他人目光的力量)。

所以我认为,我们必须下这样一个结论:在《存在与时间》中,物化概念不可否认的结构性意义是现代哲学奋力摆脱实体化思维和概念所施加的歪曲这一[整体]行动的一部分。然而,戈德曼也说服了我,他指出了海德格尔引用“意识物化”的段落(46),认为后者一定知道卢卡奇的书《历史与阶级意识》,甚至在把它扔进垃圾桶之前快速浏览过,这就像人们坚持认为他在二战之后与萨特的《存在与虚无》扯上关系一样。

然而,我将提出一个迥然不同的看法,它或许要更为过分一些,即认为《存在与时间》里的一些细节具有辩证法的特征(这一看法不仅建基于海德格尔关于这一内容的直接评论,见第171页)。我们现在必须要回到两可性这一现象,从而来确证以下情况:个别词语实际上被构造为辩证对立空间。当然,首先就是很有名也很受污蔑的“否定性”在这一哲学中的出现,正是它呈现了显而易见的局部的辩证法。

我们最初可以在存在论自身的构成结构中,即在存在者层次与存在论层次的“根本差异”中发现这一否定性及其结成对立的方式:正是“不”组织了两个层面间同一与差异运动以及两者所共享的现象,比如存在者层次的“畏”与存在论的“畏”,或存在者的操心与最终是此在自身的存在

论的操心。从而,“不”也组织了本真与非本真之间的对立,它在一长串词汇中——这些词汇区分了两个层次——展现了自己的生成性力量:先于、早于、起源的、根本的、建基于、源始的或根基,这些赋予了上层之物以力量,而熟悉性则标识出“神秘”之物的本真性。辩证性的“不”是所有这些对立的操作者,而海德格尔的方案(我们会倒转这些术语并且将它们转换为存在论的术语)只不过强化了这一新的对立的构成性力量:

虽然如此,这一生存论上的不之状态的不性[Niechtheit]的存在论意义却仍晦暗不明。但说到一般的“不”之存在论本质,情况也是一样。存在论与逻辑学对“不”的作用一向寄以厚望,从而也零片段地使不的种种可能性映入眼帘。然而它们却不曾从存在论上揭开“不”本身。存在论过去曾发现这个“不”摆在那里,于是就使用它。但每一个“不”都这样不言而喻地意味着匮乏意义上的否定因素吗?“不”的肯定性难道仅在于组建着“过渡”吗?为什么所有的辩证法都躲避到否定性中,却不辩证地论证这类东西本身,甚至不能把它作为问题确定下来呢?人们可曾把“不”的存在论起源变成问题了吗?或哪怕先行对“不”以及不性和可能性这些问题得以提出所赖的诸条件探寻一番了吗?但若~~不~~专题澄清一般存在的意义,不澄清“是”,还该在何处找到这些条件呢?(286)^⑦

尽管这样,并不体现这一哲学特征的存在论的底部运动——即将现象学的起点转变为成熟的“生存主义”——必须更为直接地得到考察,尤其是因为它可以在诸如罪责、死亡和决心(Entschlossenheit)等概念中得到侦测。其中第一个概念[即罪责]呈现出一个特别微妙的问题,原因是这个概念在亚里士多德和希腊人那里是缺席的,它完全浸染着神学解释,而海德格尔则策略性地将它从“以信仰为基础”的罪孽概念中解放了出来,从而使它向信仰者的自我关联开放(参看第306页注释)。

不过,在直接碰这些现象之前,最好能为《存在与时间》的辩证论述到底如何微妙给出一个例子,我们可以引述关于“确定性”的内容——哲学的千年旅程掏空了这个术语及问题,特别著名的是笛卡尔的做法。对于海德格尔来说,正是这一传统塑造了一个纯然认识论和存在者层次的问题,它受到了非辩证的现成性的浸染,最多仅关乎物的存在。而对此在来说,保护确定性的是其对立面,即怀疑本身。没有怀疑,就没有确定性(258)。这并非在强调,你为了抵达确定性首先就得经历怀疑;相反,你的确定性必然活在你的怀疑之中,相反亦然。当然,这里的语境是相当独特的,即死亡的确定性。在这个意义上,每个人都确定要死;但这只是存在者层次的知;只有当你把握到“什么是死亡的不确定性”时(258),你才开始接近存在论层次(伴随着从属于此种领会的畏)。

在同所有现象学分析中最奇怪的东西——Gewissen或良知以及罪责的核心议题——一同前行时,这种辩证的步调给了我们一些线索。关于《存在与时间》的形式或叙事分析首先提出来的问题是,为什么对于良知和罪责的探讨被放在书的第二部分,即致力于谈论时间性的那一部分而非阐明此在本身更深的结构(“Existentialien”)的第一部分。在操劳的显现中,良知及罪责难道不伴随着“畏”么?相比于时间与历史,难道良知和罪责不是与“现身情态”(Befindlichkeit)和情绪(Stimmung)(心灵、情感、“现身情态”,换言之,感情和情绪)联系得更紧密么?当然,良知和罪责的结果——决心——将指向伦理学和行动而非存在的“纯”心理状态。

然而,事实上罪责在这里针对的是人类时间中最重要的实例场合,我们很容易就忽视了它,因而错失其策略性的布局。传统对待罪责的方式是将它奠基在做错事——海德格尔带着极端的轻蔑了结了整个资产阶级“良心”(good conscience)观念(288,293)——与你的良知相关的基础是存在者的编年史,行动带来了其结果。此在的时间性却与这一点截然不同:

呼声具有操心的存在方式。在呼声
中此在先行于它自身而“存在”,其情形是:它同时反过来指向它的被抛情况。
只因为一开始就把此在当作接踵而来的

体验的前后联系,才可能把声音当作随后跟来的较晚的东西,从而也就必然是回过来进行指引的东西。声音确乎呼回,但却越过发生了的行为而直回到被抛的罪责[guilty]存在,这种存在比一切疚责[indebtedness]“更早”。呼回却同时向着罪责存在呼上前来,这罪责存在则须得在本己的生存中才掌握得到,所以,在生存上的本真罪责存在恰只是“跟随”着呼声,而不是相反。良知有愧从根本上远不只以责备方式回指,毋宁说它倒是以向前指向被抛境况的方式唤回。——相继的体验的前后顺序不提供生存活动的现象结构。(291)^⑧

在我看来,许多后结构主义的“反线性”时间(弗洛伊德式的 Nachträglichkeit,由果致因)似乎就是从这个段落中推导出来的;但是此种时间性在这里的功能是更为具体的:不仅推进了此在与时间同一(换言之,确保了用另外一些词汇来翻译这些词汇场域中的首要项);也使罪责概念自身从传统的外因(我在外部世界中的行为)中解脱了出来,从而将其重置为具有构成性特征的概念。

但在我们继续深入讨论之前,需要回顾一下导向这一高潮性的(操劳与时间性)同一的一系列主题,这些主题将延伸到最后关于此在历史性的探讨。最终,这种同一对于完成关于此在的阐述是必需的,也就是说,这是在探询:当我们与此类存在模式发生关系时,构成完整性、整全性或总体性的东西是什么。用技术性的哲学术语来探讨这些术语的结果是,任何关于此在的完整阐述必须包括此在的死亡;但是如何包括呢?当然不是将死亡视为生命的完成,死亡也不是一种世内现象。此在与死亡的关系也无法还原为认识论内容,还原为我自己对于死亡的知识以及死亡的抽象确定性(正如我们已经看到的那样)。毋宁说,死亡必须是存在论的,它必须经由畏惧以及畏来触碰我们,死亡必须是与虚无相遭遇——但这是指在辩证的意义上:面对面遭遇“一般实存不可能的可能性”(242)。因此,以为海德格尔的生存论是一种死亡导向的生存论是不对的,那样的话,给我们的建议就是在每一时刻强烈地意识到自身的有限性和必死性,从而成为本真的或生成为本

真的此在。的确,向死存在(Sein – zum – Tode)鼓舞了朝着那一方向的意识形态滑动,而其结果(“决心”)则显而易见地带来了战争与勇气、牺牲与军事性的解决方式。真正的“良知呼声”使这种服从与职责的军事性姿态延伸到了下一章节——诸如对于武力众所周知的召唤。死亡焦虑的功能在这里是足够明白的;这意味着动摇日常生活的存在者层次,将此在“抛入”或使之陷入更为根本的存在论层次(不过萨特式的自由能够不诉诸死亡就做到这一点,死亡在萨特的存在论中没有地位)。同时,在另一个意识形态层面,以下一点也是清楚的,死亡焦虑意味着将本真性保持在更具字面性和字源性的意义上:不仅让自己从海德格尔得意地命名为常人以及公共领域所具有的“诱惑、安定与异化”(254)中脱身,而且使自己投身到“属我”的孤独之中,投身到 Eigentlichkeit(这是本真性的同义词),这是因为只有我可以拥有属于我自己的死亡。鉴于我对《存在与时间》的阅读必然会释放其意识形态线索及母题,这种对本真性孤独和属我性的坚持必须被解释为海德格尔反对集体性论述的一部分,即批判与乡村相对立的大都会所具有的邪恶与罪孽。

我们会再回到这一点上,不过还需强调一种相反的意识形态冲动,它也很重要而且或许(总是伴随着海德格尔)更不显见、更不招摇:即对于可能性与未来的强调。在海德格尔的固有使用中能提供能量的,就是对可能性的不断坚持,特别是可能性在下一个部分即良知的呼声中变得更具紧迫性,而悖论性的是,对向死存在的所有关注从中消失了(换言之,在这一点上,我们所谓的转译过程中断了,从一个主题或问题领域向另一个转码的过程,从死亡向良知的转码,无法再运作下去了)。

然而,针对死亡必须要强调的与其说是传统的“生存论的”病态,不如说是未来性从海德格尔构造时间性的过程中更为有力地出现:是的,我们占有了当下(这在后来将会成为我们属于自己的——或 Stambaugh 的译本所用的“ownmost”[最属于自身的]——本有[Ereignis]或事件[Event]的核心议题),我们“重演”我们的过去(它在术语的意义上延伸到了书末对于生存论历史的概括,也在海德格尔“解构”哲学史过程中逐渐现实化,这种“解构”是一种“重演”[Wiederholung]甚至是

挽回的方式(特别是涉及到希腊问题时))。

但是海德格尔所理解的时间首先是一种朝向未来的运动(颇具萨特修辞特征——指向未来的筹划及其可筹划性),向死存在的语言遮蔽了这一点,因为未来性的根本实现并不是与死亡建立新的关系,而首先是将可能性(Möglichkeit)推到前台,使它成为此在视域最具活力的结果,这也是此种存在论的扩大——用新的公式“先行的决心”(vorlaufende Entschlossenheit)来替代单纯的“决心”。

先行的决心并非一条逃路,发明出来以便“克服”死:它是追随着良知呼声的领会,这一领会向死开放出将来去掌握生存的可能性和把一切逃避式的自身遮蔽彻底摧毁的可能性。被规定为向死存在的原有良知也不意味着遁世的决绝,相反却毋宁意味着无所欺幻地投入“行动”的决心。先行的决心也不是来自某种高飞在生存及其可能性之上的“理想主义”期求,而是源自对此在诸实际的基本可能性的清醒领会。清醒的畏[把此在]带到个别化的能在面前,坦然乐乎这种可能性。坦荡之乐与清醒的畏并行不悖。在这坦荡之乐中,此在摆脱了求乐的种种“偶然性”,而茫茫碌碌的好奇首要地似乎从诸种世事中为自己求乐的。不过,对以上种种基本情绪的分析超出了基础存在论目标为目前阐释所划的限度。(310)^⑨

在《存在与时间》里,不可能有许多段落敢于公开宣称一种看似被严酷的決心职责事先排除的“快乐”。但在这儿,是时候将所有这些论题汇集在一起了,或者列举出海德格尔笔下巧妙地叠合在一起的各种符码,如果在这里重复一下我们的方法论假定,即海德格尔的这种构造注定要从操心的语言变为时间性的语言。

到目前为止,我已列举出了一大批关键术语:呼声、Gewissen或良知、罪责、虚无,而处于核心地位的,又是处在悖论性的背景之中的,正如我所说的,是可能性。呼声一定不能理解成来自外部:来自上帝,来自大他者,来自询唤;而是此在或操心

在呼唤自身:它召唤自身投入更深的存在或天职,在最属己的死亡焦虑的帮助下,抛下非本真的或在世的“常人”——自我所具有的轻浮。这是罪责真正的场所,即不是面对我们所做的事(甚至是我们因为疏忽而没有做的事),而是我对于我自己的负债。因为在这儿,海德格尔成功地重新肯定了德语的至上性,他凸显了 Schuld(罪/债)这个词的一种补充性意义,而这在任何其他欧语中都是不存在的,即对于恶行应负的责任之外,指的是借债与还债的义务:schuldung也意味着负债(使莎士比亚回到这一并置是诱人的:“你欠上帝一次死亡”)。英译者还指出另一个关于“手”的口头用法,这绝非是语词游戏:决心这个词——Entschlossenheit——在字面上也意味着开锁,解开,释放我的新的、最本己的可能性(409):在原则上,正是这种意义的增补踏上了驱散笼罩于人类现实视域(永恒的操心)之上的阴霾的漫漫征途。

我们过一会儿会再回到“可能性”上来。不过在这儿可以瞥见的《存在与时间》的关节点是转译的枢纽,这一枢纽使得存在(至少是此在)向着时间移动成为可能,同时它也是将此在的材料及其结构或 Existentialien 转码为时间符码的可能性前提。我们可以在 ek-stasis(绽出)这个词中找到中介。Ek-stasis 即迈出自自身,外在于或置我自己身旁,这对于操心与时间本身来说都是独特的状况。正如现象学传统所论述的那样,每一时间性的绽出都必然是以自己的方式外在于时间,每一方都外在于自身的王国而是在对方那里存在。这一定不能用梅洛·庞蒂式的不可区分样式来理解,这样的话,所有一切就只是更丰富的自我同一而已;而是应该理解成一种 energeia(现实性,与潜在性相对),这用海德格尔更具活力的行话来说,就是时间“时间化”了自身,以具体的比例占有了自己另外的维度,此在独一无二地筹划出这种比例,比例双方也无法还原为对方。

也是在这儿,出现了第二种转换,海德格尔对之的处理是更成问题的,一般来看,这一转换制造出《存在与时间》本身的失败,或者说至少构成了无法完成的特征,一种不完整性。这就是从时间性到历史性的运动。历史建基于此在根本的历史生存之上,这一点肯定谁都会同意:但是这并不是绽出的时间性转向历史性的最关键因素。历史对于任何生存论哲学来说都是难以实现的——因为

生存论哲学是围绕着独特性和属己性组织起来的;历史却是从个人到集体的运动。我们一会儿还会回到这个问题,伴随着一些潜在的提示,新的概念火花会在这一孪生性的转换环节中闪现出来。

不过在这么做之前,我们必须回到著名的“良知呼声”的内容上来,海德格尔不懈地试图从中抹除所有的宗教痕迹。时间语言和概念的增补使萨特的表述显得更为适合:操心就位于自己身旁,这是因为在客体存在的模式中它无法真正“成为”事物。这就是此在无法真正以稳定的方式“拥有”良知的原因:海德格尔在一个引人深思的段落中告诉我们说,良知呼声在这个意义上不可能成功地实现自己,它必须总是保持在“愿有良知”(309)的状态;只有在存在者层次上,良知才会承认某类具体罪责。决心则“准备与畏相遇”,存在论状态会带来这种遭遇:“此在自身本真地存在在缄默着期求畏的决心的源始个别化之中”(322)。但是为什么一定要这样?正是在这儿我们进入了萨特为自己标示出的独特地带:海德格尔节制地唤出的虚无正是我之“可能性”的内容的缺席,是任何一种(不管是自然还是个人)动机的根本性缺乏,我本可以选择这个或选择那个:换言之,这就是萨特式自由的无根基性。这正是生存论伦理学未被解决的也无法解决的两难处境。在海德格尔那里,这种困境显得没有那么剧烈,因为他能够展示从非本真的世界性通往本真的自我遭遇——将一种伦理行动与某种伦理性解决视为属己的东西。但正如卡尔·雅斯贝斯在许多年后所说的那样,海德格尔“是他那一代人中最让人激动的思想家——专横、令人无法抗拒又非常神秘——可是却会让你两手空空”。令人不满的结果不仅在于种种生存主义的力量,而且也关乎生存主义关于存在的理念:“虚无”所提出的自由无法为自己规定任何伦理内容;而有力的未来(在海德格尔与萨特那里都一样)则推动我们去行动,这种行动必须是不具体的。

这可能就是 Kisiel 想要强调的东西(不管是策略性地还是反讽地),他召唤出“当下(Gegenwart)视域,此种视域引诱写作《存在与时间》(以及之后)的海德格尔陷入了残留的形而上学视角和行动主义态度”(542,注释10)。退化了的形而上学大概指伦理性的禁欲主义(这是与虚无主义调情),而行动主义的解决方式则显而易见指委

身于纳粹主义。无论如何,选项是清楚的又是让人吃惊的:要么是这种或那种教条的伦理学(换言之,有着具体内容的伦理学),要么是转入政治。萨特的情况也没什么不同:他一开始就奋力从承认他者自由的康德伦理学中导出生存主义伦理学。这种伦理学企图是失败的,放弃“道德分析”(Cahiers pour une morale)就是证明。而通向政治的道路则要成功得多,完成这一点依靠的不是《存在与虚无》所分析的在“与他人的具体关系”中发现集体性,而是将集体性视为我异化于他人——成为“我们-客体”,这是一种团体性的异化概念(结果使政治行动变得可能),萨特在《辩证理性批判》中将继续发展这一概念。不过,海德格尔的“革命”政治立足于一种乌托邦式的本土主义;《存在与时间》所发展的他人概念——共在——只会导向根本上带有自由主义色彩的福利事业或“操持”概念,而这位保守的思想家必定会拒绝这个。我们一会儿再来讨论海德格尔实际的政治选择。

我们必须用《存在与时间》中诸多转码环节来完成关于本书之“运动”的回顾。即便熟知各种宗教史和神学史上的传统表述,作为三重绽出的时间性概念却还有另一种相对意外的后果。这就是 Moment(当前)或 Augenblick(当下即是/眼下),其中,时间的三重维度在布莱克(W. Blake)所谓“时间最后的铅色火焰”的闪耀致中瞬间性地汇聚在一起。对萨特来说,这就是彻底转变/皈依/回心的时刻,对于巴迪乌来说,这就是革命本身或事件:在关于时间的理论中,“当下即是”占据了与种种复归概念相对立的逻辑位置,后者也同样充满着问题。就因为这最后一种后果,时间的理论能够完美地、似乎可信地否认其存在。不过,在海德格尔那里同样表现出(虽说未充分发展出)有资格被称为革命思想家的东西,他的存在论的潜能不仅包含了乌托邦,而且还包含着革命本身。

然而,这些发展必然会提出另外两个新的概念。首先是雅斯贝斯的“状况”这一内涵丰富的概念(甚或极端状况,经验到绝对界限或危机的状况):它恢复了不同的历史概念,以之为真实性或确凿性,后者可以跨越到可能性,但却必须始终坚持这种真实性以排斥伦理上的唯意志论。狄尔泰却为这一瞬间(Instant)与状况的设想补充了一

种更为不祥的形式:这就是关于“代”(generation)的看法,因为它使集体使命具有了一种存在论的形式(那一时期的青年运动强化了这种特征,本雅明也曾参与其中,他称这一革命时刻为此刻[Jetztzeit]。在德国,这种青年运动具有民族主义的特征,更不用说是本土主义了,根源就在于19世纪末抵抗拿破仑的侵略;而海德格尔自己的政治将证明与这一传统的紧密关系。代的精神气质显然是阶级经验的反面,虽说两者都很容易被先锋性的政党形式所征用。不过在这儿值得补充一句,即萨特关于革命组织的理论(及其远祖——卢梭,以及德勒兹的游牧观对之的再发明)也无法抵达真正的阶级集体性,一方面是生存论的框架阻碍了它的发展,另一方面也是苏联政党结构成问题的历史阻碍了它(德勒兹吸收了这一点,因此反对一切国家)。

但以下暗示依旧保留了下来,即代的概念可以从存在者层次的历史范畴转换(“变更”——这是海德格尔关于这一过程的技术性术语)为存在论上的“可能性”以及对于未来的许诺。作为人类现实之本质或此在的操心状况永远不能被变更为历史性或历史确然性(当然——除了确定的独特历史时刻或“状况”之外),这也是明明白白的,而这一点构成作为哲学方案的《存在与时间》最根本的失败。虽然如此,还值得花时间来关注另一个环节:不是去探讨纳粹主义本身,而是如Bambach所明智地建议的那样,讨论当海德格尔拥抱国家社会主义的时候他到底是如何来看待它的,在他战后的不莱梅讲座中(1949年),海德格尔依然在召唤“我们运动的源始性”,而这来自极为坚定的“决心”,来自对于他早期属己的生存论选择的忠贞。

许多关于海德格尔政治的分析都涉及反犹太主义,我提到这些为的是提醒大家,海德格尔并不是一个反犹分子,并引发大家去想象一种不带有反犹太主义的国家社会主义(正如Maurice Bardeche在他有趣的小书《什么是法西斯主义》[Qu'est-ce que le' fascisme]中说的那样,希特勒用自己狂热的反犹太主义执念败坏了法西斯主义的名声)。以下一点也会变得清楚:国家社会主义只是反社会主义以及反布尔什维克主义的极端例证,只不过带有日耳曼或民族主义特征而已。因此,纳粹运动在所有保守主义中占据了一个反动的行动主

义的位置,这种行动主义抵达了其可能性的边界。

海德格尔哲学的诸方面可以帮助我们理解那种巩固保守主义的意识形态(虽说还不能帮助我们理解独特的历史环境——这是这些保守主义理论与实践的前提)。我相信,关于“他者”的理论再一次给出了一个决定性的暗示,这不仅是标准的反布尔什维克的轻蔑(指向城市群众):对于此在所是的操心进行存在者层次与存在论的变更——种种可能的变更之一,结果就是操持(Fürsorge),对于他人的关心,这也是福利事业的德语词,甚至是福利国家政治意义上的“福利”。

正是在这一点上,尼采式的暗示是决定性的,我们会想起尼采有力的、让人无法忍受的坚持:慷慨实际上是一种侵犯,慈善是我们用来将他人贬低为依附者并且使之置身于感激的枷锁的基本模式。海德格尔的伦理学反映出了这一点:让他人成为他的存在。我们一定不能以我们自己的自由来替换他人的自由,从而将他人的自由从他那里夺走:我们一定不要去帮助他人,因为这种行为将剥夺他人自身属己的可能性。与之相对,海德格尔设定了一种“先行的操持”(“die Möglichkeit einer Fürsorge, die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als dass sie ihm in seinem existenziellen Seinkönnen vorausspringt”,第122页——“与其说为他人代庖,不如说是为他人生存的能在做出表率;不是要从他人那里揽过‘操心’来,倒恰要把‘操心’真正作为操心给回他”):在哲学上,萨特在处理他人自由的时候也碰到了同样的问题;如果为他人的自由做出“表率”不是政治性的,那么如何做到这一点就依然是神秘的。

但是这种姿态本身可以更为具体地得到戏剧性表现(以某种日常生活现象学的形式),所凭借的是传统的财富,即对同类情感或作为原初政治动机的怜悯及同情持一种保守的看法:我们可以让庞德(Ezra Pound)来为我们唱响这一传统的保守的副歌:

抱怨,有一天我听到抱怨,
阿尔忒弥斯在唱,阿尔忒弥斯啊,阿尔忒弥斯
她的哀号反对的是怜悯:
怜悯使森林衰颓,
怜悯杀死了我的林中仙女,

怜悯宽恕了这么多罪恶的东西。
 怜悯败坏了四月，
 怜悯就是根子，就是根源。
 如今倘若一切公正的造物都不再跟随我
 就是因为怜悯，
 就是因为怜悯禁止杀戮。
 所有事物在这个季节都变得肮脏，
 这就是原因，没有事物追求纯洁
 却怀有肮脏的怜悯
 所有事物都发生了歪曲；
 我的箭矢不再飞出
 去杀戮。如今无一造物被干净地杀死
 却只是腐烂而已。

不过需要再跨出一步来理解纳粹主义本身，它并不直接涉及任何政治制度都可以鼓吹的普通的施虐性残忍和男子气概，而是牵涉到怜悯这一题材本身。我相信，纳粹的精神气质包含着一种承认，将怜悯和同情视为特别属于人的情感和激情，而英雄负有压制这些情感的义务，他要检验这些情感：希姆莱看到毒气室的窗户时感受到恐惧就是例证。除非你能首先感知到你采用暴力才能压制的怜悯，否则你就不是一个真正的英雄：这里依旧有着一种辩证法，主体必须首先唤起需要压制的怜悯。同时，鉴于对怜悯的压抑会导致丑陋的抹除（庞德的看法），这也就是一种“审美政治”的看法，本雅明用这个词为法西斯主义打上了烙印。这依旧是留给原型美学家来解决的谜题，在这一谜题中，在政治上拥抱怜悯无非制造出慈善和社会民主或者说福利国家本身。正是奥斯卡·王尔德在其经典的《社会主义之人的灵魂》里诠释了这一点：社会主义革命为一个没有剥削的社会打造基础，为的是排除对于怜悯情感的需要，由此就同时消除了法西斯主义与社会民主福利国家。

虽然如此，海德格尔的伦理——让他人进入自己的存在——依然是不祥的，屈从各种意识形态滑动，而且透露出本能性的保守主义——认同乡村（天主教）德国；还有另一个因素可以加入我们关于海德格尔纳粹主义的说明，这触及了另一个不同的主题。

谈及《存在与时间》中关于此在推断性的历史性，我们也就完成了这项工作，同时也完成了对于海德格尔生存主义的考察，在这种生存主义之

后出现的是众所周知的海德格尔的转向（Kehre）及其投身于更加明确的存在论哲学化，这可以说更具乌托邦色彩。而那些伟大的论文——《艺术作品的起源》、《居、建、思》——呈现了一种与大地之间更为基本的新关系，我喜欢称之为地府的而非民族主义的关系。这些作品在评论荷尔德林时抵达最高峰，它们在赞美这样一个德国，它是场所和语言而非民族和国家。我相信，海德格尔“声名狼藉”的1933年柏林大学就职演讲试图向学生传达的，正是这一想象中的德国，虽然演讲充斥着模棱两可的民族主义语言；同时，海德格尔也在呼唤学生投身于“代”的可能性以及“属己的”本真性，所依据的也还是《存在与时间》的方案。但是，它们所召唤的革命依然是唯心主义的，是恢复灵魂而非转换物质条件。一战之后（与苏联红军有所接近），海德格尔会同意将马克思的异化理论纳入自己关于存在论问题的根本性探究。而在《艺术作品的起源》中，历史依旧对于此在来说是核心性的，在这篇作品里，大地与世界之间的斗争无疑戏剧化了自然与历史之间的斗争，由此这些斗争中所出现的原始对象——农民的鞋子、神庙、广场上的泉——依旧在我们面前保存着人类的生产性，因为它们从非人类或反人类的物质性中挣脱出自身；正如在建筑中的原始栖居继续上演着部落社会在大地之中的原始栖身，Grimm的词源学已侦测到了这一点。

然而，这种生态的存在论——如果我们可以这么说的话——带来了哲学上的难点。历史对于海德格尔来说（不管是转向前还是转向后）依然在根本上是哲学史，即离开更深层的被忘却的存在的问题——这是有待经由回忆与提示、经由重演来救赎的东西（至少是在理想上甚或是“精神上”），不仅解构哲学传统的暴力（313），而且向死存在以及雅斯贝斯的极端状况（Grenzsituation）为这种救赎做好了准备；那么与大地之间本真关联的丧失（如果你喜欢的话，也可以说是世界相对于大地的完全胜利，是对大地的真正抹除）将迫使海德格尔第一次直接面对现代性，这种现代性总是其哲学发展的隐秘对手。结果就是在他的技术理论中涉入所谓的社会历史分析（没什么特色），这表现为一种恶毒的然而外部的力量，它在解构这个世界（“现在只有一个神可以拯救我们”，这是海德格尔死后出版的Spiegel访谈的标

题,它具有一种命定论意味。)

对于海德格尔来说,技术大概是现代史上另外两种敌对力量的象征性精神——共产主义和美国风(Americanism),就海德格尔所谓“我们的运动”而言,他也正是在技术领域中看到了技术的“起源性”及其更深的“真理”:因为国家社会主义的先锋技术——纽伦堡、大众汽车、高速公路、电视——给出了神话与远古的综合,一种带着原初—德国特性的现代性,海德格尔并不是赞美这一点的观察者(正如我们已经提到的那样,本雅明的政治审美化概念是对之的另一种确认),这种综合似乎暂时提供了一种走出最具毁灭性的现代化的方式。

作为 Ge-stell 或架构的技术理论——其中自然能量被不正当地存储下来——对我来说似乎并不是一种成功的哲学发明;虽然如此,如果我们接受海德格尔的翻译方案——“enframing”——及其看法(他认为这一概念与艺术所存在的架构是同源的),那么对于技术理论的根本反对(出于海德格尔自己的精神)至少部分地得到了缓和。因为《存在与时间》的前提是本真性与非本真性对立的某种同一:后者并不是偶然发生在我们身上的人性缺陷或沉沦。非本真性一定是与作为本真性的此在一样根本的东西:此在是同时由两种状态的同等源始性(equiprimordiality)来“定义”的,此在是两者间的摆动。就此而言,技术就不是发生在历史中的偶然或偶尔的不幸,毋宁说它是此在及其历史永久的可能性,正是在此种两可之中,我们成为我们所是,不管是个人意义还是集体意义。技术就是艺术的另一张脸孔,技术是沉沦到工具性之中,而没有这种工具,我们就不是人类也不是历史的存在。在这些术语中,我们可以考察这一反现代的概念运动如何重新整合进海德格尔体系。

海德格尔晚期作品最终的特征还是有待指出:众所周知,这些特征将我们引向对于存在问题的再开启、再发明与再发现;但是它们没有给我们留下答案。相反,值得在这里倾慕的是一种起源性,因为有了它,思想家(总是)提出问题本身。一个问题不是为了得到回答,而是有待被质问,问题之问题成了关于问题本身的来源与起源的追问。也就是说,像所有富有生产性的出色思考一

样,问题之问题并没有赋予我们不可能的、不可思议的答案,而是回到了问题的起源,而这起源就是历史本身。所以,正是对于此在及其历史性理论的放弃,正是转向此在理论曾试图将我们引入的更纯粹的存在论问题,恰恰更确然地在引导我们进入历史性自身。

译注[Notes]

①海德格尔《存在与时间》中概念的汉译主要参考陈嘉映、王庆节合译,熊伟校,陈嘉映修订的《存在与时间》(北京:三联书店,2012年6月第4版)。除特别指出之外,正文中杰姆逊所附页码应是海德格尔《存在与时间》德文标准版页码。

②Stambaugh的英译本译为:“What if Da-sein, finding itself in the ground of its uncanniness, were the caller of the call of conscience?” See Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. Joan Stambaugh. New York: State University of New York Press, 1996. 255. 陈嘉映的中译本译成:“如果那在其无家可归的根基处现身的此在就是良知呼声的呼唤者,那又会如何呢?”(317)。Uncanniness 所对应的德文词是 Unheimlichkeit,字面意思是怪诞性、可怖性。

③威廉·卡洛斯·威廉斯(William Carlos Williams 1883—1963),美国诗人,与意象派及象征派关系紧密。

④参看海德格尔:《存在与时间》(中译本),第228页。海德格尔在克·布尔达赫的《浮士德与操心》一文中发现了女神“操心”的故事,歌德是从赫尔德那里吸收了这则故事,加工后用于《浮士德》第二部。

⑤正文括号内为《存在与时间》德文版页码。英译见 Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. Joan Stambaugh. New York: State University of New York Press, 1996. 51. 中译见海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映等译(北京:三联书店,2012年6月第4版)63—64。

⑥英译见 *Being and Time*. 112. 中译见《存在与时间》,138—39。

⑦英译见 *Being and Time*. 263. 中译见《存在与时间》,327。

⑧英译见 *Being and Time*. 268. 中译见《存在与时间》,332—33。

⑨英译见 *Being and Time*. 286. 中译见《存在与时间》,353—54。

引用作品[Works Cited]

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1953.

(责任编辑:王嘉军)