

Volume 1  
December 2022

ISSN 2940-1070 (PRINT)  
ISSN 2940-1739 (ONLINE)

# Eksistenz



## ARTICLES

*Friedrich-Wilhelm von Herrmann*

**Hermeneutische Phänomenologie des Daseins und christliche Theologie**

张柯

“存在论差异”和“存在与人之关联” ——

从整体上重新思考海德格尔“形式显示”思想的内涵要素

*Eric S. Nelson*

**Heidegger, Formal Indication, and Sexual Difference**

*Alfred Denker*

**Martin Heideggers formale Anzeige in der *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* und in *Sein und Zeit***

*Karl Kraatz*

**Die Formalität der formalen Anzeige als deren Prinzipialität:  
Die Allgemeinheit philosophischer Begriffe**

## VARIA

*Handing Hong*

**Meine Begegnung mit Gadamer**

*Ferdinand Fellmann*

**Vorwort zur chinesischen Übersetzung von *Lebensgefühlen***

潘易植

形而上学的背面 —— 托马斯·希恩《理解海德格尔》书评

# **Eksistenz**

**Philosophical Hermeneutics and Intercultural Philosophy**

**Vol. 1, No. 1, Dec. 2022**

**Überlegungen zu Martin Heideggers formaler Anzeige**

ISSN: 2940-1070 (PRINT), 2940-1739 (ONLINE)

Impressum: xenomoi Verlag, Heinersdorfer Str. 16, D-12209 Berlin

Phone: +49(30)755 11 712, Email: [info@xenomoi.de](mailto:info@xenomoi.de)

**Herausgeber:**

Karl Kraatz	(Hunan University)
Hongjian Wang	(Hunan University)
Jinliang Zhu	(Universität Wien)

**Wissenschaftlicher Beirat** (*alphabetisch*):

Steven Crowell	(Rice University, em.)
Alfred Denker	(Martin-Heidegger Archiv, Universidad de Sevilla)
Carsten Dutt	(Universität Heidelberg)
Carl Friedrich Gethmann	(Universität Siegen)
Jean Grondin	(Université de Montréal)
Weiping He	(Huazhong University of Science and Technology)
Friedrich-Wilhelm von Herrmann (†)	(Albert-Ludwigs-Universität Freiburg)
Xiping Jin	(Peking University)
Jae Chul Kim	(Kyungpook National University)
Hans-Ulrich Lessing	(Universität Bochum)
Qingliang Li	(Hunan University)
Eric S. Nelson	(Hong Kong University of Science and Technology)
Thomas Rentsch (†)	(Technische Universität Dresden)
Alexander Schnell	(Universität Wuppertal)
Thomas Sheehan	(Stanford University)
Harald Seubert	(STH Basel)
Jun Wang	(Zhejiang University)
Holger Zaborowski	(Universität Erfurt)
Ke Zhang	(Guizhou University)

Unterstützt vom Forschungszentrum für chinesische  
und westliche Hermeneutik der Hunan-Universität.

## Inhalt

### *Eksistenz*, Band 1, Nr. 1: Martin Heideggers formale Anzeige

Vorwort der Herausgeber	5
<i>Friedrich-Wilhelm von Herrmann</i>	
Hermeneutische Phänomenologie des Daseins und christliche Theologie	9
张柯	
“存在论差异”和“存在与人之关联” —— 从整体上重新思考 海德格尔“形式显示”思想的内涵要素	27
<i>Eric S. Nelson</i>	
Heidegger, Formal Indication, and Sexual Difference	65
<i>Alfred Denker</i>	
Martin Heideggers formale Anzeige in der <i>Einleitung in die Phänomenologie der Religion</i> und in <i>Sein und Zeit</i>	79
<i>Karl Kraatz</i>	
Die Formalität der formalen Anzeige als deren Prinzipialität. Die Allgemeinheit philosophischer Begriffe	91
<b>Varia</b>	
<i>Handing Hong</i>	
Meine Begegnung mit Gadamer	113
<i>Ferdinand Fellmann</i>	
Vorwort zur chinesischen Übersetzung von <i>Lebensgeföhle</i>	125
潘易植	
形而上学的背面 —— 托马斯·希恩《理解海德格尔》书评	129



## Vorwort der Herausgeber

Wir geben hiermit die Gründung der philosophischen Fachzeitschrift *Eksistenz* bekannt. Eine Zeitschrift für Philosophische Hermeneutik und Interkulturelle Philosophie. Die Gründung wird gefeiert mit der Herausgabe unserer ersten Ausgabe zum Thema: Hermeneutik und Sprache – Martin Heideggers formale Anzeige.

*Eksistenz* wird zunächst einmal jährlich als Open Access Zeitschrift online und in Print im Berliner Xenomoi Verlag erscheinen. Der Fokus dieser Zeitschrift liegt auf der Förderung des Austausches zwischen Forscher\*innen auf der ganzen Welt und insbesondere im deutsch-, englisch- und chinesischsprachigen Raum. Ab 2023 werden die Beiträge anonym und im Peer-Review-Verfahren begutachtet. „Call for Papers“ werden als Aufruf zur Beteiligung in den drei Sprachen der Zeitschrift, in Deutsch, Englisch und Chinesisch, veröffentlicht. Das Thema der zweiten Ausgabe (2023) wird hiermit bekanntgegeben: Hermeneutik und Ethik.

Veröffentlicht werden Artikel aus dem großen Bereich der philosophischen Hermeneutik: Dazu zählen wir die Phänomenologie, die Interkulturelle Philosophie, die Praktische Philosophie sowie alle philosophischen Herangehensweisen, die mit dem „Geist“ der hermeneutischen Tradition im Einklang stehen. Jede Zeitschrift wird voraussichtlich drei Abschnitte beinhalten: ein Abschnitt, in welchem originelle Beiträge zur philosophischen Forschung veröffentlicht werden (*Artikel*); ein zweiter Abschnitt, der für Übersetzungen vorgesehen ist (*Übersetzungen*) und ein dritter Abschnitt, der für Book Reviews, Sonderbeiträge und Interviews gedacht ist (*Varia*).

Eines unserer wichtigsten Ziele bei der Gründung dieser Zeitschrift ist es, den kulturellen Austausch zwischen China und dem Westen zu fördern, und die Hermeneutik ist unseres Erachtens das geeignete Medium für diesen Austausch. Diese Zeitschrift befasst sich mit der Theorie der Hermeneutik und der interkulturellen Philosophie, kann aber auch als eine *Praxis*

der Hermeneutik und der interkulturellen Philosophie selbst betrachtet werden. Unser Ziel ist es deshalb auch, die neuesten Einsichten der westlichen Hermeneutik in die chinesischen Diskussionen und Debatten einzubringen sowie relevante Aspekte der chinesischen Hermeneutik in der westlichen, insbesondere in der deutschsprachigen Welt vorzustellen. Wir sind zuversichtlich, dass aus diesem Austausch, aus den Auseinandersetzungen und aus den Dialogen, neue und kreative Ergebnisse für die gegenwärtige und zukünftige Entwicklung der Hermeneutik hervorgehen werden.

Die Herausgeber möchten sich der interessierten Leserschaft kurz vorstellen: Im Gründungsjahr (2022) ist Karl Kraatz Associate Researcher an der Hunan-Universität in China. Hongjian Wang ist Associate Professor, ebenfalls an der Hunan-Universität in China. Jinliang Zhu ist Research Fellow an der Universität in Wien.

Wir freuen uns besonders über die vier Beiträge von Mitgliedern des wissenschaftlichen Beirates, die sich freundlicherweise bereiterklärt haben, uns bei der Gründung mit einem Artikel zu unterstützen. Unser Dank geht an Alfred Denker, Eric S. Nelson, Ke Zhang und an Friedrich Wilhelm von Herrmann.

Friedrich Wilhelm von Herrmann ist leider in diesem Jahr im ehrwürdigen Alter von 87 Jahren verstorben. Der freundschaftlichen Unterstützung von Herrmann erinnern wir uns gerne – und wir hoffen, dass unsere Zeitschrift in angemessener Weise dem Andenken und der Fortführung der Grundgedanken von Herrmanns dienen kann. Über Jahrzehnte hat von Herrmann an der Freiburger Universität Studenten aller Nationalitäten durch Lehre und Tat unterstützt. Wir denken, dass seine Unterstützung unserer Zeitschrift als Zeichen dafür genommen werden kann, dass die Förderung der interkulturellen Philosophie ein wichtiges Anliegen für von Herrmann war; in diesem Sinne hoffen wir, dass das Fortbestehen und das Gedeihen dieser Zeitschrift der fortdauernden Ehrung und dem Andenken von Herrmanns dienen können.

Widmen möchten wir diese Zeitschrift zur philosophischen Hermeneutik und interkulturellen Philosophie auch Professor Thomas Rentsch, der un-

glücklicherweise ebenfalls in diesem Jahr verstorben ist. Prof. Rentsch hat uns noch in diesem Jahr in bekannter Freundschaftlichkeit die Unterstützung unserer Zeitschrift zugesagt. Schreiben wollte er für die erste Ausgabe einen Artikel zur Parasprache Wittgensteins. Prof. Rentsch war für viele Bereiche der Philosophie wichtig und richtungsweisend. Während der letzten Jahre seines Lebens hat er sich besonders um die Klärung der Frage nach einem würdevollen und menschlichen Altern verdient gemacht. Wir hoffen, dass wir in den kommenden Ausgaben unserer Zeitschrift viele Texte von Prof. Rentsch teilen und in Übersetzungen einer größeren Leserschaft zugänglich machen können. Wir wollen damit sein Andenken in Ehren halten.

Wir bedanken uns bei den Mitgliedern unseres Wissenschaftlichen Beirats, die uns die Unterstützung zugesagt haben. Es ist eine große Ehre für uns, dass so viele wichtige Philosophen aus der Phänomenologie und der Hermeneutik bei unserem ambitionierten Vorhaben mit dieser Zeitschrift helfen. Wir bedanken uns auch besonders bei Wolfgang Sohst, dem Verlagsleiter von Xenomoi, für die Unterstützung und für die Hilfe bei der Gründung und der Herausgabe der Zeitschrift. Wir bedanken uns außerdem bei der Leserschaft für das Interesse.

*Karl Kraatz, Hongjian Wang, Jinliang Zhu*

Dezember 2022



---

## Friedrich-Wilhelm von Herrmann

### Hermeneutische Phänomenologie des Daseins und christliche Theologie<sup>1</sup>

**Zusammenfassung:** Der Titel der nachstehenden Ausführungen ist die inhaltliche Ausfaltung des verkürzten Titels „Phänomenologie und Theologie“, unter dem Heidegger am 8. Juli 1927 in Tübingen und am 14. Februar 1928 in Marburg einen viel beachteten Vortrag gehalten hat. Im April 1927 war „Sein und Zeit“ erschienen und im Sommersemester desselben Jahres hielt Heidegger als zweite Ausarbeitung des dritten Abschnitts von „Sein und Zeit“ die Vorlesung „Die Grundprobleme der Phänomenologie“. Weil in „Phänomenologie und Theologie“ eine grundsätzliche Bestimmung des Verhältnisses der Hermeneutischen Phänomenologie des Daseins von „Sein und Zeit“ zur christlichen Theologie gegeben wird, fragen wir zuerst, wie es denn auf dem Weg Heideggers seit Beginn seiner eigensten Fragestellung bis zu seinem Grundwerk „Sein und Zeit“ mit der *Gottesfrage* steht. Nur auf dem Hintergrund einer Beantwortung dieser Ausgangsfrage lassen sich die Bestimmungen Heideggers in „Phänomenologie und Theologie“ zureichend verstehen.

**Abstract:** The title of the following remarks is the elaboration of the abbreviated title “Phenomenology and Theology,” under which Heidegger gave a much-noticed lecture in Tübingen on July 8<sup>th</sup>, 1927, and in Marburg on February 14<sup>th</sup>, 1928. In April 1927, “Being and Time” had been published and in the summer semester of the same year, Heidegger gave the lecture “The Basic Problems of Phenomenology” as the second elaboration of the third section of “Being and Time.” Since in “Phenomenology and Theology” a fundamental definition of the relationship of the hermeneutic phenomenology of existence of “Being and Time” to Christian theology is given, we first ask how the *question of God* is located in regard to Heidegger’s path from the beginning of his most original questioning to his basic work “Being and Time.” Only against the background of an answer to this initial question can

---

1 Dieser Artikel ist zuerst erschienen in: Michael Becht und Peter Walter (Hg.), *ZusammenKlang: Festschrift für Albert Raffelt*, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2009. Mit freundlicher Genehmigung der Verlag Herder GmbH, Freiburg i. Breisgau und des Autors.

Heidegger's explanations in "Phenomenology and Theology" be adequately understood.

**摘要:** 海德格尔1927年7月8日在图宾根、1928年2月4日在马堡做过一个备受瞩目的演讲《现象学与神学》，而本文的标题则是对这一简要的演讲标题的内涵阐述。在此前的1927年4月，《存在与时间》已经出版，而同年的夏季学期海德格尔讲授了《现象学的基本问题》课程，作为对《存在与时间》第三部分的第二次阐述。在《现象学与神学》中，《存在与时间》中关于此在的诠释学现象学与基督教神学的关系得到了基础性的规定，因此，我们首先追问的是海德格尔从其最本己的提问之初直到其核心著作《存在与时间》对于上帝问题的讨论进程。只有在对这一初始问题的回答的背景下，海德格尔在《现象学与神学》中的诸种规定才能得到充分的理解。

**Keywords:** Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Theologie, Gott, Hermeneutik, Phänomenologie

### 1. Die Gottesfrage auf dem Weg zu „Sein und Zeit“

Die erstmals 2005 veröffentlichten frühen Briefe Martin Heideggers an seine Braut Elfride Petri setzen Heideggers Grunderfahrung seiner eigenen Fragestellung bereits in das Jahr 1916. Im Brief vom 5. März 1916 heißt es: „Ich weiß heute, daß es eine Philosophie des lebendigen Lebens geben *darf* – daß ich dem Rationalismus den Kampf bis aufs Messer erklären *darf* – ohne dem Bannstrahl der Unwissenschaftlichkeit zu verfallen – ich *darf* es – ich *muß* es – u. so steht heute vor mir die Notwendigkeit des Problems: wie ist Philosophie als lebendige Wahrheit zu schaffen“<sup>2</sup>. In dieser ‚Philosophie des lebendigen Lebens‘ spricht sich bereits die Urerfahrung von einer Philosophie des faktischen, vortheoretischen Lebens und Daseins aus. Am 12. Mai 1918 schreibt Heidegger: „Aus einer solchen Atmosphäre [sic] persönlichen Zusammenlebens mit den wirksamen Perspektiven religiöser Verinnerlichung wird mir die wahrhaftige Religionsphilosophie und das

2 Gertrud Heidegger (Hg.), „*Mein liebes Seelchen*“. *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, München, 2005, 36f.

Philosophieren überhpt. erwachsen“<sup>3</sup>. Auf seinem Weg zur Philosophie des ‚lebendigen Lebens‘ sucht er auch nach der Grundlegung der ‚wahrhaften Religionsphilosophie‘. In seinem Brief vom 9. Januar 1919 an den Freiburger Dogmatiker Engelbert Krebs faßt Heidegger seine bisher gewonnene philosophische Grunderfahrung mit den Worten zusammen: „Die vergangenen zwei Jahre, in denen ich mich um eine prinzipielle Klärung meiner philosophischen Stellungnahme mühte [...], haben mich zu Resultaten geführt [...]. Erkenntnistheoretische Einsichten, übergreifend auf die Theorie geschichtlichen Erkennens, haben mir das System des Katholizismus problematisch und unannehmbar gemacht – nicht aber das Christentum und die Metaphysik (diese allerdings in einem neuen Sinne).“<sup>4</sup> Weder das Katholische und das Christentum als solches noch die Metaphysik, sondern nur das ‚System‘, also die begrifflich-systematische Ausgestaltung des katholischen Christentums, verträgt sich nicht mehr mit Heideggers Grunderfahrung vom ‚lebendigen Leben‘. Schon hier ist angedeutet, daß das Christliche und das Metaphysische von der Philosophie des ‚lebendigen Lebens‘ eine gewandelte begriffliche Durchdringung und Bestimmung erhalten sollen.

Was Heidegger in diesem Brief mitteilt, findet seine erste schriftliche Ausführung in der Vorlesung vom Kriegsnotsemester 1919 (25. Januar – 16. April) unter dem programmatischen Titel „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“<sup>5</sup>. Hier wird die ‚Philosophie des lebendigen Lebens‘ als ‚Urwissenschaft‘ vom vortheorietischen Umweltleben und -erleben bestimmt, deren methodisches Vorgehen die hermeneutische Phänomenologie ist. Im Wintersemester 1919/20 spricht Heidegger in der Vorlesung

---

3 Ebd., 66.

4 Martin Heidegger, „Brief an Engelbert Krebs vom 9. Januar 1919“, abgedruckt in: B. Casper, *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909 – 1923*, in: FDA 100 (1980), Kirche am Oberrhein: Festschrift für Wolfgang Müller, 534–541, hier: 541.

5 Vgl. Martin Heidegger, „Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem“, in: ders., *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, hrsg. von Bernd Heimbüchel, 2. Auflage, Frankfurt a. M.: Klostermann, 1999, 1–117. Die Martin Heidegger Gesamtausgabe wird im Folgenden zitiert als: GA.

„Grundprobleme der Phänomenologie“<sup>6</sup> von der ‚Ursprungswissenschaft‘ vom faktischen Leben, das er bald schon das faktische Dasein nennen wird.

In der Vorlesung des folgenden Sommersemesters 1920 „Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks“ lesen wir die unzweideutigen Sätze, die in der bisherigen Forschungsliteratur weitgehend unbeachtet geblieben sind: „Es besteht die Notwendigkeit einer prinzipiellen Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie und der Verunstaltung der christlichen Existenz durch sie. Die wahrhafte Idee der christlichen Philosophie; [...] Der Weg zu einer ursprünglichen christlichen – griechentumfreien – Theologie“<sup>7</sup>. Im Brief von 1918 sprach Heidegger schon von der ‚wahrhaften Religionsphilosophie‘, die dann eine wahrhafte ist, wenn sie ganz aus dem Eigensein des faktischen Lebens ergriffen und ausgearbeitet wird.

Dieses philosophische Programm wird von Heidegger in den beiden aufeinanderfolgenden Vorlesungen „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“ (Wintersemester 1920/21)<sup>8</sup> und „Augustinus und der Neuplatonismus“ (Sommersemester 1921)<sup>9</sup> umgesetzt. In der religionsphänomenologischen Vorlesung wird auf dem neu gelegten philosophischen Ursprungsboden des faktischen Lebens und der faktischen Lebenserfahrung die Philosophische Gottesfrage neu gestellt. Im ersten Abschnitt werden die in den vorangehenden Vorlesungen erarbeiteten Grundstücke der neuen Metaphysik des fakti-

6 Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, hrsg. von Hans-Helmuth Gander, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1992.

7 Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59, hrsg. von Claudius Strube, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1993, 91.

8 Martin Heidegger, „Einleitung in die Phänomenologie der Religion“, in: ders., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, hrsg. von Matthias Jung und Thomas Regehly, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1995, 1-156. Vgl. hierzu vom Verfasser: „Stationen der Gottesfrage im frühen und späten Denken Heideggers“, in: R. Langthaler/W. Treitler (Hg.), *Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts*, Wien-Köln-Weimar, 2007, 19–31; ders., „Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe“, in: N. Fischer/F.-W. v. Herrmann (Hg.), *Heidegger und die christliche Tradition*, Hamburg, 2007, 21–31.

9 Vgl. Martin Heidegger, „Augustinus und der Neuplatonismus“, in: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, 157–299.

schen Lebens entfaltet: um dann im zweiten Abschnitt auf dem Wege einer hermeneutisch-phänomenologischen Durchdringung Paulinischer Briefe sich der urchristlichen Religiosität im Neuen Testament zuzuwenden. Es ist das Christentum vor seiner späteren Durchdringung von griechischer Begrifflichkeit. In der urchristlichen Lebenserfahrung sieht Heidegger den Vollzug der faktischen Lebenserfahrung. In der Augustinus-Vorlesung interpretiert er die durch die Gottsuche geführte Selbstausslegung der *anima* bzw. *vita* des X. Buches der ‚Confessiones‘ als bestimmt durch die faktische Lebenserfahrung. Gleich nach der Augustinus-Vorlesung kennzeichnet Heidegger sich selbst in dem viel zitierten Brief an Karl Löwith vom 19. August 1921 als einen „christlichen Theologen“<sup>10</sup>. Diese Selbstcharakterisierung ist ganz von den unmittelbar vorangehenden Vorlesungen her zu verstehen. Die in dieser Selbstcharakterisierung vorgenommene Unterstreichung ‚Theologe‘ will sagen, daß er als hermeneutischer Phänomenologe nach dem Eigenlogos der wahrhaften christlichen Philosophie und christlichen Theologie fragt, so, wie er es in der Vorlesung vom Sommersemester 1920 gefordert hatte.

Hat man sich einmal Heideggers Weg des Erfahrens und Fragens von 1916 bis 1921 gründlich vergegenwärtigt, dann versetzt einen die Vorlesung des anschließenden Wintersemesters 1921/22 „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung“<sup>11</sup> in größtes Erstaunen, wenn es nun ganz unerwartet und plötzlich heißt, daß die hermeneutische Phänomenologie des faktischen Lebens von der Gottesfrage freigehalten werden müsse. Diese Enthaltensamkeit gegenüber der Gottesfrage kennzeichnet Heidegger höchst mißverständlich als „prinzipielle[n] Atheismus“<sup>12</sup>, zwar nicht im Sinne eines dogmatischen, wohl aber eines methodi-

---

10 Martin Heidegger, „Brief an Karl Löwith vom 19. August 1921“, in: Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Symposium der Alexander-von-Humboldt Stiftung vom 24.–28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg, Bd. 2: Im Gespräch der Zeit, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1990, 29.

11 Vgl. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, hrsg. von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1994.

12 Ebd., 196.

schen Atheismus, was er gelegentlich auch durch die Getrennschreibung des Wortes „A-theismus“ verdeutlicht. Diesen methodischen A-theismus können wir unsrerseits mit dem phänomenologischen Terminus ‚theologische Epoché‘ bezeichnen. Die Philosophie des faktischen Lebens sei die ‚radikale, sich auf sich selbst stellende Fraglichkeit‘<sup>13</sup>. Angesichts ihrer Grundtendenz dürfe sie sich ‚nicht vermessen, Gott zu haben und zu bestimmen‘<sup>14</sup>. ‚Je radikaler sie ist, umso bestimmter ist sie ein weg von ihm, also gerade im radikalen Vollzug des ‚weg‘ ein eigenes schwieriges ‚bei‘ ihm‘<sup>15</sup>. Diese ganz neue Haltung gegenüber der philosophischen Gottesfrage verschärft sich noch einmal im ‚Natorp Bericht‘ von 1922. Die Philosophie müsse ‚als das faktische Wie der Lebensauslegung gerade dann, wenn sie dabei noch eine ‚Ahnung‘ von Gott hat, wissen, daß das von ihr vollzogene sich zu sich selbst ‚Zurückreißen des Lebens‘, religiös gesprochen, eine Handaufhebung gegen Gott ist. Damit allein aber steht sie ehrlich [...] vor Gott‘<sup>16</sup>. In diesen Sätzen spricht sich eine deutliche Distanzierung gegenüber der christlichen Gottesfrage aus, die Heidegger in seinen vorangehenden Vorlesungen gerade aus dem philosophischen Ursprungsboden lebens- bzw. daseinsphänomenologisch neu gegründet hatte. Hier kann auch daran erinnert werden, daß Heidegger später in seinem 1937/38 verfaßten ‚Rückblick‘ auf seinen bisherigen Weg unverdeckt ausspricht, daß ‚auf diesem ganzen bisherigen Weg verschwiegen die Auseinandersetzung mit dem Christentum mitging‘<sup>17</sup>. Allein, der Weg ‚der Auseinandersetzung mit dem Christentum‘ beginnt, wie wir gesehen haben, nicht etwa schon 1919 mit dem berühmten Brief an En-

---

13 Ebd., 197.

14 Ebd., 197.

15 Ebd., 197.

16 Martin Heidegger, ‚Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)‘, in: ders., *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, GA 62, hrsg. von Günther Neumann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2005, 363 (Fußnote).

17 Martin Heidegger, ‚Ein Rückblick auf den Weg‘, in: ders., *Besinnung*, GA 66 (Anhang), hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1997, 415.

gelbert Krebs, sondern erst und ganz unerwartet im Winter 1921/22 mit der erstmaligen programmatischen Forderung des ‚radikalen A-theismus‘. Das Wegstück von 1919 bis 1921 hatte uns gezeigt, daß und wie die christliche Gottesfrage sich mit der neuen Grundstellung der Philosophie in der Hermeneutik des faktischen Lebens und Daseins ohne sachlichen Bruch verträgt.

Auch in der Marburger Vorlesung vom Sommersemester 1925, die in ihrem Hauptteil eine vorlesungsmäßige Darstellung des ersten Abschnittes von „Sein und Zeit“ ist, hebt Heidegger erneut hervor: „Philosophische Forschung ist und bleibt Atheismus“<sup>18</sup>. Demzufolge enthält auch der 1927 erschienene vollständige Aufbau der *Fundamentalontologie* von „Sein und Zeit“ (§ 8) in seinen zwei Teilen mit je drei Abschnitten keinen Hinweis auf die Gottesfrage. Allerdings bleibt hier Heideggers briefliche Mitteilung an Max Müller aus dem Jahre 1947 von hoher Bedeutung, wonach in der ersten Ausarbeitung des III. Abschnittes „Zeit und Sein“ außer der ontologischen bzw. transzendentalen Differenz von Sein und Seiendem eine „theologische (transzendente) Differenz“<sup>19</sup> von Sein und Gott unterschieden wurde. Diese Mitteilung zeigt, daß die Gottesfrage zwar nicht systematisch entfaltet, wohl aber in der ‚theologischen Differenz‘ angezeigt wurde. Was aber hier als ‚theologische Differenz‘ angesprochen wurde, weist zurück auf die Art, in der in der Paulus- und Augustinus-Vorlesung die christliche Gottesfrage lebens- und daseinshermeneutisch behandelt wurde. Zugleich leuchtet auch ein Zusammenhang mit Heideggers daseinsphänomenologischen Bestimmungen des christlichen Gottesverständnisses in seinem Vortrag „Phänomenologie und Theologie“<sup>20</sup> auf, den er noch im Erscheinungsjahr von „Sein und Zeit“ ausgearbeitet hat und dem wir uns nunmehr zuwenden werden.

---

18 Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, hrsg. von Petra Jaeger, 3. Auflage, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1994, 109f.

19 Martin Heidegger, „Brief an Max Müller vom 4. November 1947“, abgedruckt in: Martin Heidegger, *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, hrsg. von Anton Bösl und Holger Zaborowski, Freiburg – München: Alber, 2003, 15.

20 Vgl. Martin Heidegger, „Phänomenologie und Theologie“, in: ders., *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1978, 45–78.

## 2. Die These – die Fragestellung – die Aufgabenstellung

Wie wir bereits gesehen haben: Das Wort ‚Phänomenologie‘ im Vortragstitel steht für ‚Philosophie‘, jedoch nicht für Philosophie im allgemeinen, sondern für *die* Philosophie, deren methodische Vorgehensweise die Phänomenologie genauer die hermeneutische Phänomenologie ist und deren thematischer Gegenstand als die Ontologie bzw. Fundamentalontologie des seinsverstehenden Daseins angesetzt wird. Theologie aber meint hier die christliche Theologie. Der Titel „Phänomenologie und Theologie“<sup>21</sup> ist somit eine Anzeige für die Frage nach dem Verhältnis der hermeneutischen Phänomenologie des Daseins zur christlichen Theologie, und umgekehrt, die Frage nach dem Verhältnis der christlichen Theologie zur hermeneutischen Phänomenologie des Daseins. Das Problem dieses Verhältnisses wird gefaßt als die „Frage nach dem Verhältnis zweier Wissenschaften“ (47). Gesucht wird eine „*grundsätzliche* Einsicht [...], wie die christliche Theologie und die Philosophie [als Wissenschaften] zueinander sich verhalten“ (47). Hierfür gibt Heidegger eine „formale Definition der Wissenschaft: Wissenschaft ist die begründende Enthüllung eines je in sich geschlossenen Gebietes des Seienden bzw. des Seins um der Enthülltheit selbst willen“ (48). Diese Definition weist hin auf zwei Grundmöglichkeiten von Wissenschaft: auf die Wissenschaften vom Seienden, „ontische Wissenschaften“, und auf die eine Wissenschaft vom Sein, „die ontologische Wissenschaft“ (48), die Philosophie. Die mannigfaltigen Wissenschaften vom „vorliegenden Seienden“, dem „Positum“, heißen die positiven Wissenschaften. Von diesen wird gesagt, sie seien von der Philosophie „*absolut* verschieden“ (48). Heidegger formuliert seine These: „*Die Theologie ist eine positive Wissenschaft und als solche daher von der Philosophie absolut verschieden*“ (49).

Aus dieser These ergibt sich die *Frage*, wie die Theologie in ihrer „absoluten Verschiedenheit gegenüber der Philosophie zu dieser sich verhält“ (49).

---

21 Martin Heidegger, „Phänomenologie und Theologie“, in: ders.; *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2. Auflage, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1978, 45–78. Im Folgenden wird die Seitenzahl [dieser Quelle] hinter das jeweilige Zitat in runde Klammern gesetzt.

Um diese Frage beantworten zu können, stellt sich die *Aufgabe*, „die Theologie als positive Wissenschaft zu kennzeichnen“ und anschließend „ihr mögliches Verhältnis zu der von ihr absolut verschiedenen Philosophie zu klären“ (49).

### 3. Die christliche Theologie als positive Wissenschaft

Das Vorliegende, das Positum, für die Theologie als positive Wissenschaft faßt Heidegger als „*die Christlichkeit*“ (52). Die Christlichkeit wird zunächst gefaßt als „der Glaube“ (52). Das Wesen des christlichen Glaubens wird formal umgrenzt als „eine Existenzweise des menschlichen Daseins“ (52). Diese formale Umgrenzung des Glaubens als „eine Existenzweise des menschlichen Daseins“ ist von großer Bedeutung, weil dadurch der Glaube aus der Perspektive der Daseinsphilosophie von vornherein in seiner Existenz- und Daseinsverfaßtheit in den Blick genommen wird. Der Glaube ist nicht etwas, was außerhalb des Daseins und dessen Existenz verbleibt, sondern ist selbst eine Weise des Existierens im Da als der Erschlossenheit der Bedeutsamkeitswelt mit anderem Dasein beim jeweiligen innerweltlich be-gegnenden Seienden. Das Eigentümliche dieser Existenzweise des Glaubens zeigt sich darin, daß sie „*nicht aus dem Dasein und nicht durch*“ das Dasein „aus freien Stücken gezeitigt wird“ (52) wie alle anderen Existenzweisen und Existenzmöglichkeiten des Daseins. Die Existenzweise des Glaubens wird vielmehr gezeitigt „aus dem Geglaubten“ (52). Dieses Geglaubte, „das primär für den Glauben und nur für ihn Offenbare“, die Offenbarung, ist „Christus, der gekreuzigte Gott“ (52). Die Kreuzigung faßt Heidegger als ein „geschichtliches Geschehnis“ in seiner „spezifischen Geschichtlichkeit“, welches geschichtliche Geschehnis „nur für den Glauben in der Schrift“ (52) bezeugt ist. Das aus der Offenbarung offenbare Kreuzigungsgeschehnis hat einen „Opfercharakter“ mit einer bestimmten „Mitteilungsrichtung auf den je faktisch geschichtlich existierenden [...] einzelnen Menschen, bzw. die Gemeinschaft dieser Einzelnen als Gemeinde“ (52). Diese Mitteilung macht denjenigen, den sie trifft, „zum ‚Teil-nehmer‘ an dem Geschehen, welches

die Offenbarung = das in ihr Offenbare selbst ist“ (53). Im Teil-nehmen bzw. Teil-haben am Kreuzigungsgeschehen wird „das ganze Dasein als christliches, d.h. kreuzbezogenes vor Gott gestellt“ (53). Die von dieser Offenbarung angesprochene Existenz wird sich selbst enthüllt „in ihrer Gottvergessenheit“ (53).

Das Gestelltwerden vor Gott im Hören auf das in der Offenbarung Offenbarwerdende bestimmt Heidegger nun als ein „Umgestelltwerden der Existenz in und durch die gläubig ergriffene Barmherzigkeit Gottes“ (53). Die Wendung vom Umgestelltwerden der Existenz ist aufschlussreich. Denn sie sagt, daß das existierende In-der-Welt-sein dadurch, daß es in die Existenzweise des Glaubens gelangt, einen neuen Modus annimmt, durch den es eine neue Orientierung gewinnt. Das jeweilige In-der-Welt-sein bleibt, was es ist, aber es modifiziert sich in seiner Ausgerichtetheit. Die Existenzmöglichkeit des Glaubens ist eine solche, „deren das betroffene Dasein von sich aus nicht mächtig ist“ (53). Denn in dieser Existenzmöglichkeit des Glaubens ist das Dasein „zum Knecht geworden, vor Gott gebracht und so *wieder*-geboren“ (53). Die Wiedergeburt ist, wie Heidegger formuliert, der „eigentliche existenzielle Sinn des Glaubens“ (53), d.h. der Sinn der Existenzweise des Glaubens. Die Wiedergeburt faßt Heidegger „als Modus des geschichtlichen Existierens des faktischen gläubigen Daseins“. Die Geschichtlichkeit dieses „geschichtlichen Existierens“ bestimmt sich aus „*der* Geschichte, die mit dem Geschehen der Offenbarung anhebt“ (53). Die Wiedergeburt ist der neue Existenzmodus, in welchem das Dasein zwar weiterhin als In-der-Welt-sein existiert, aber so, daß sein In-der-Welt-sein nunmehr seine primäre Ausrichtung aus der Wiedergeburt empfängt. Der Glaube selbst ist „Offenbarungsaneignung“ (53). Als solche Offenbarungsaneignung ist der Glaube jene „Existenzart, die das faktische Dasein in seiner Christlichkeit als einer spezifischen Geschicklichkeit bestimmt“ (54). Die Kennzeichnung der Christlichkeit, des christlichen Glaubens und dessen Geglauten, fasst Heidegger nun zusammen: „*Glaube ist gläubig verstehendes Existieren in der mit dem Gekreuzigten offenbaren, d.h. geschehenden Geschichte*“ (54).

Nachdem Heidegger die Positivität der Theologie als positiver Wissenschaft umgrenzt hat, umreißt er die Wissenschaftlichkeit der Theologie. Die Theologie bildet sich als Wissenschaft „in der Thematisierung des Glaubens und des mit ihm Enthüllten, d.h. hier ‚Offenbaren‘“ (54).

Die Theologie bestimmt Heidegger als Wissenschaft des Glaubens nach vier Hinsichten: 1. ist sie Wissenschaft vom „Geglaubten“ (55); 2. ist sie Wissenschaft vom „glaubenden Verhalten selbst, der Gläubigkeit“ (55); 3. ist sie Wissenschaft des Glaubens insofern, als „sie selbst aus dem Glauben entspringt“ (55); 4. ist sie Wissenschaft des Glaubens, weil sie das Ziel hat, „die Gläubigkeit selbst an ihrem Teil mit auszubilden“ (55). Weil „der Glaube als das existierende Verhältnis zum Gekreuzigten eine Weise des geschichtlichen Daseins“ ist, d.h. „des Geschichtlich-Seins in einer Geschichte, die sich erst im Glauben und nur für den Glauben enthüllt“, deshalb ist die Theologie eine „*historische*“, d.h. aber geschichtliche Wissenschaft (55). Weiter kennzeichnet Heidegger die Theologie als „begriffliche Selbstinterpretation der gläubigen Existenz“ (56) und als solche zielt sie auf die „Durchsichtigkeit des christlichen Geschehens“ (56). Diese von der Theologie angestrebte „Durchsichtigkeit der gläubigen Existenz“ bezieht sich „auf das Existieren selbst“ (56). „Jeder theologische Satz und Begriff spricht [...] in die gläubige Existenz des einzelnen Menschen in der Gemeinde hinein“ (56). Gläubigkeit und Glaube kennzeichnet Heidegger schließlich als „geschenkte Existenzweise“ (56), geschenkt aus der Gnadenzuweisung. Doch das Geschenk des Glaubenskönnens muß auch von der einzelnen Existenz ergriffen werden in einem Ergreifen, in dem die Freiheit des Einzelnen ins Spiel kommt.

#### **4. Das Verhältnis der christlichen Theologie zur Philosophie als der Ontologie des seinsverstehenden Daseins**

Theologie ist die Wissenschaft vom Glauben. „Der Glaube [selbst] bedarf nicht der Philosophie“ (61). Aber die Theologie als „Wissenschaft des Glaubens“ und „als *positive* Wissenschaft“ (61) bedarf der Philosophie in Gestalt der existenzialen Ontologie des Daseins.

In welche Richtung zielt dieses Bedürfnis? Die Theologie bedarf der Ontologie des Daseins „nicht zur Begründung und primären Enthüllung ihrer Positivität, der Christlichkeit“ (61). Denn der Sachbereich der Theologie, die Christlichkeit, enthüllt und begründet sich selbst in der Offenbarung, die als eine eigene Faktizität in das faktische Dasein hineingeschieht. Die Theologie bedarf als positive Wissenschaft des Glaubens der Existenzialontologie des Daseins „nur mit Rücksicht auf ihre Wissenschaftlichkeit“ (61). Was damit gemeint ist, muß sich im Folgenden erweisen.

Im Glauben, d.h. „im christlichen Geschehen der Wiedergeburt“, liegt, „daß darin die vorgläubige, d.i. ungläubige Existenz des Daseins aufgehoben ist“ (63). Für das rechte Verständnis dieses Satzes und der folgenden Sätze Heideggers kommt alles darauf an, die Wendung von der „vorgläubigen, d.i. ungläubigen Existenz“ in ihrer Intention recht zu erfassen. Vor-gläubig und un-gläubig sollten wir mit einem Bindestrich schreiben und verstehen, um darauf hinzuweisen, daß hier die Existenz und das Existieren vor der Annahme des neuen Existenzmodus des Glaubens gemeint ist. Durch die Annahme des neuen Existenzmodus des Glaubens ist die Existenz in ihrer vor-gläubigen und nur in diesem Sinne un-gläubigen Existenzweise (Modus) aufgehoben in einem besonderen Sinne. Aufheben heißt hier Hinaufheben. Die vor-gläubige Existenz wird in der Annahme des Glaubens „in die neue Schöpfung hinaufgehoben, in ihr erhalten und verwahrt“ (63). Im Übergang von der Vor-Gläubigkeit in die Gläubigkeit nimmt die als solche erhaltene Existenz einen neuen Existenzmodus an. Im Glauben ist nur „existenziell-ontisch“,

d.h. als Existenzmodus, „die vorchristliche Existenz überwunden“ (63), nicht aber die Existenz als solche mit allem, was sie als Existenz existenzial konstituiert. Nur die Existenz im Modus ihrer Vor-Christlichkeit, nicht aber die Existenz als solche ist in der Annahme des Glaubens überwunden. Die „existenzielle Überwindung der vorchristlichen Existenz“, also der Existenz in ihrem Modus der Vor-christlichkeit, besagt, „daß in der gläubigen Existenz das überwundene vorchristliche Dasein“ (das Dasein, das hinsichtlich seines Modus der Vor-christlichkeit überwunden ist), „existenzial-ontologisch beschlossen liegt“ (63). Im Übergang von der Vor-christlichkeit zur Christlichkeit verliert sich nicht das Dasein als solches und dessen Existenz als solche, sondern Dasein und Existenz gelangen lediglich in einen neuen Modus. Das „vorchristliche Dasein“ überwinden heißt also nicht: das Dasein abstoßen, sondern: es „in neue Verfügung nehmen“ (63).

„Vorchristlich“ hat also genau genommen zwei Bedeutungen: einmal meint es die Existenzweise der Vorchristlichkeit, zum anderen bezieht sich das Vorchristliche auf die existenzial-ontologische Verfaßtheit der Existenz, die aber bestimmend ist sowohl für die vor-christliche wie für die christliche Existenzweise. Aus der Differenzierung zwischen der christlichen Existenzweise und der Existenz als solcher in ihrer existenzial-ontologischen Verfaßtheit ergibt sich, daß „alle theologischen Grundbegriffe“ einen christlichen und einen „sie ontologisch bestimmenden vorchristlichen und daher rein rational faßbaren Gehalt“ (63) haben. Dieser „rein rational“ faßbare, nicht selbst aus der Offenbarung stammende Gehalt ist das Existenzial-Ontologische der Existenz, das den christlichen Gehalt der theologischen Begriffe ontologisch bestimmt. Diese entscheidende Einsicht wird von Heidegger auch wie folgt formuliert: „Alle theologischen Begriffe bergen notwendig *das* Seinsverständnis in sich, das das menschliche Dasein als solches von sich aus hat, sofern es überhaupt existiert“ (63). Es ist das Verständnis des Seins als Existenz, das vollzugshafte Existenzverständnis in seinen existenzialen Seinsweisen, das in der Existenzial-Ontologie struktural freigelegt wird.

Als Beispiel dient Heidegger der theologische Begriff der *Sünde*, an dem er den zweifachen Gehalt sichtbar macht. Die Sünde ist zuerst der Begriff von einem reinen Glaubensphänomen, das „nur im Glauben offenbar“ ist (64). Sünde ist das „Gegenphänomen zum Glauben als Wiedergeburt“ (64). Für die theologisch-begriffliche Auslegung des Sündenbegriffs aber ist der „Rückgang auf den Begriff der Schuld“ (64) erforderlich. Hier ergibt sich nun der Bezug der Theologie zur Existenzial-Ontologie des Daseins. Denn „Schuld [...] ist eine ursprüngliche ontologische Existenzbestimmung des Daseins“ (64). Im § 58 von „Sein und Zeit“ bestimmt Heidegger die formal-existenziale Idee von Schuld und Schuldigsein als „Grundsein für ein durch ein Nicht bestimmtes Sein“, d.h. als Grundsein einer Nichtigkeit.<sup>22</sup>

Diese existenzial-ontologische Bestimmung der Schuld gehört in die ursprüngliche ontologische Grundverfassung des Daseins. Der theologische Gehalt der Sünde ist somit im existenzialen Gehalt der Schuld ontologisch begründet.

### **B. Korrektur als Mitleitung – Direktion als Herleitung**

Der existenziale Schuldbegriff fungiert als ontologischer „Leitfaden für die theologische Explikation der Sünde“ (64). Die ontologische Leitfadenfunktion der existenzialen Begriffe für die theologischen Begriffe faßt Heidegger als „Korrektur (d.h. Mitleitung)“. Der theologische Begriff der Sünde erhält durch den existenzialen Begriff der Schuld diejenige Korrektur, „die für ihn als Existenzbegriff seinem vorchristlichen Gehalte nach notwendig ist“ (64). Seine Korrektur oder Mitleitung gewinnt der theologische Begriff der Sünde von der Existenzial-Ontologie, während er seine „primäre Direktion (Herleitung)“, d.h. „den Ursprung seines christlichen Gehaltes“ aus dem Glauben erhält. Dieses Verhältnis der Existenzial-Ontologie zu den theologischen Begriffen faßt Heidegger in dem Satz zusammen: „*Die Ontologie fungiert demnach nur als ein Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen*

22 Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979, 238.

*Gehaltes der theologischen Grundbegriffe.*“ (64). Der ontisch-vor-christliche Gehalt im Begriff der Sünde ist die Schuld, die ihre Mitleitung aus dem existenzialen Begriff des Schuldigseins empfängt. Die Korrektur durch die existenzialen Begriffe hat nur formal anzeigenden Charakter. Der ontologische Begriff der Schuld ist formal bestimmend in der Weise, „daß er den ontologischen Charakter *der* Seinsregion anzeigt, in dem sich der Begriff der Sünde *als Existenzbegriff* notwendig halten muß.“ (65) Weil der existenziale Begriff der Schuld für den theologischen Begriff der Sünde nur formal anzeigenden Charakter hat, ist die Aufgabe der Theologie, „den spezifisch theologischen Gehalt“ dieses Begriffes nur aus der „angezeigten spezifischen Existenzdimension des Glaubens zu schöpfen“ (65) und nicht etwa aus dem existenzialen Begriff des Schuldigseins herzuleiten. Das Verhältnis der Existenzial-Ontologie des Daseins zur Theologie wird von Heidegger in dem Satz zusammengezogen: „*Philosophie ist das formal anzeigende ontologische Korrektiv des ontischen, und zwar vorchristlichen Gehaltes der theologischen Grundbegriffe.*“ (65) Dieser Satz wird dahingehend erläutert, daß es zwar nicht zum Wesen der Daseins-Ontologie gehört, eine „korrektivische Funktion für die Theologie“ (65) zu haben, daß aber die Daseins-Ontologie „die *Möglichkeit*“ gibt, von der Theologie „im Sinne jenes charakteristischen Korrektivs“ (65) aufgenommen zu werden.

## **5. Zum Verhältnis der Existenzmöglichkeiten des Glaubens und des Philosophierens**

Die Philosophie in Gestalt der Ontologie des Daseins wird von Heidegger gekennzeichnet als „das freie Fragen des rein auf sich gestellten Daseins“ (65). Es ist ein Fragen, das sich selbst freihält von der Offenbarung, ein Fragen, das das Dasein nur insoweit, wie dieses nicht auf einen anderen Grund gestellt ist, zum Thema hat. Aus der Perspektive dieser Selbstbestimmung der Daseinsphilosophie heißt es vom Glauben, dieser sei „in seinem innersten Kern als eine spezifische Existenzmöglichkeit“ im Verhältnis zur „*Existenzform*“ der Philosophie deren „*Todfeind*“ (66). Mit anderen Worten, die

Existenzial-Ontologie des Daseins hat, wenn sie sich als das freie Fragen des rein auf sich gestellten Daseins versteht, im Glauben und dessen Geglauten insofern ihren ‚Todfeind‘, als der Glaube in der Offenbarung seinen Ursprung hat. Zwar geschieht die Offenbarung in das Dasein hinein, dergestalt, daß das Dasein aus dem Offenbarungsgeschehen in dieses geworfen wird. Aber dieser glaubensmäßige Geworfenheitscharakter ist nicht wie der vor-christliche rein daseinsmäßige Geworfenheitscharakter des Daseins existenzial-ontologisch aufweisbar, sondern nur im Glauben und aus dem Glauben heraus. Heidegger wählt hier das starke Wort vom ‚Todfeind‘, um die Daseins-Ontologie von der Quelle der Offenbarung freizuhalten. Gläubigkeit aus der eigentümlichen Faktizität der Offenbarung und „freie Selbstübernahme des ganzen Daseins“ stehen in einem „*existenziellen Gegensatz*“, von dem Heidegger betont, daß dieser „schon *vor* der Theologie und Philosophie“ liege und „nicht erst durch diese als Wissenschaften“ entstehe (66). Zugleich aber müsse – so betont Heidegger – dieser existenzielle Gegensatz zweier Existenzmöglichkeiten „die *mögliche Gemeinschaft* von Theologie und Philosophie *als Wissenschaften* tragen“ (66).

Den Gedanken vom existenziellen Gegensatz zwischen Gläubigkeit und Theologie einerseits und Philosophie als freier Selbstübernahme des ganzen Daseins andererseits bringt Heidegger abschließend in die Form: „*Es gibt daher nicht so etwas wie eine christliche Philosophie, das ist ein ‚hölzernes Eisen‘*“ (66, kursiv vom Verfasser). Auch hier meint Philosophie nicht ‚Philosophie überhaupt‘, sondern die Philosophie als Existenzial-Ontologie des Daseins. Wenn sich diese Philosophie selbst versteht als das freie Fragen des rein auf sich gestellten Daseins, das definitionsgemäß die Quelle der Offenbarung aus seinem Fragehorizont ausschließt, dann wäre eine nachträgliche Kennzeichnung dieser Philosophie als einer christlichen ein ‚hölzernes Eisen‘, d.h. ein Selbstwiderspruch.

Doch hinter Heideggers Sätzen vom Glauben als ‚Todfeind‘ der Daseins-Philosophie und von der christlichen Daseins-Philosophie als einem ‚hölzernen Eisen‘ steht mehr als das, was wir für ihre erste Erläuterung an-

geführt haben. In der Forschungsliteratur verbleibt es meist bei der bloßen Zitation jener Sätze, ohne daß nach ihrem tieferen Sinn gefragt und dieser Sinn kritisch überprüft wird. Daß die spezifische Existenzmöglichkeit des Glaubens in ihrem innersten Kern der ‚Todfeind‘ für die Existenzform der Philosophie des Daseins sei, will sagen, daß der Kern des christlichen Glaubens der ‚Feind‘ sei, der es auf den ‚Tod‘, auf die Negation dessen, was die Daseins-Ontologie vom Wesen des endlichen Daseins freilegt, absieht. Wenn beispielsweise der existenziale Begriff des Todes diesen als die „Möglichkeit der schlechthinnigen Daseinsunmöglichkeit“<sup>23</sup> bestimmt, dann scheint diese Bestimmung durch den Offenbarungsgehalt der ‚Auferweckung aus dem Tod‘ genichtet zu werden. Der christliche Glaube scheint zu verneinen, was die Daseins-Phänomenologie als Aufweis beansprucht. Dem ist nun aber entgegenzuhalten, daß der Glaubensgehalt des ‚Ewigen Lebens‘ sich nicht gegen den analytischen Gehalt des freigelegten Seins zum Tode richtet. Ganz im Gegenteil, die phänomenologische Einsicht in den daseinsmäßigen Tod als die schlechthinnige Daseinsunmöglichkeit bleibt vom Glaubensgehalt unangetastet. Denn der Offenbarungsgehalt von der Auferstehung zielt auf das, was sich in der abgründigen Verschlossenheit, als welche der Tod daseinsmäßig verstanden wird, verborgen hält. Und umgekehrt vermag auch der sich als schlechthinnige Daseinsunmöglichkeit zu verstehen gebende Tod den Glaubensinhalt vom Ewigen Leben nicht in Frage zu stellen. Das Ewige Leben bezieht sich nicht auf das Dasein und dessen In-der-Welt-sein. Die geoffenbarte Auferstehung hat sogar den Tod als schlechthinnige Daseinsunmöglichkeit zur wesenhaften, unverzichtbaren Voraussetzung. Solange sich die hermeneutisch-phänomenologische Daseinsanalytik nur innerhalb ihrer Grenzen des rein phänomenologisch Aufweisbaren und somit ‚rational‘ Faßbaren hält, gerät auch sie in keinen Widerspruch zum Offenbarungsgehalt der theologischen Begriffe. Und auch das Umgekehrte gilt, solange sich die Theologie innerhalb ihrer Grenzen der Offenbarung aufhält, gerät sie nicht in einen Gegensatz zur Existenzial-Ontologie des Daseins. Je radikaler die her-

---

23 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 250.

meneutisch-phänomenologische Aufschließung des Daseins sich vollzieht, je ursprünglicher die Endlichkeit des Daseins offengelegt wird, desto vernehmbarer wird der aus der Offenbarung ergehende Anruf an die selbsthaft verfaßte Existenz.

Diese Überlegungen zeigen, daß – recht besehen – zwischen dem christlichen Glauben und der Philosophie des Daseins *keine* Todfeindschaft bestehen muß, weil weder der Glaube die hermeneutisch-phänomenologischen Einsichten in die Endlichkeit des Daseins bestreitet, noch die Daseins-Ontologie den Glaubensinhalt in Frage stellen kann. Und wenn die Daseins-Ontologie in ihrer Selbstbeschränkung das Geglaubte der Offenbarung nicht mitthematisiert, dann ist sie zwar in *diesem* Sinne keine christliche Philosophie. Aber sie hat in ihrer Selbstbeschränkung auf das allein phänomenologisch Aufweisbare einen wesenhaften Bezug zur Wissenschaft vom christlichen Glauben, wenn sie die Einsichten der Existenzial-Ontologie als Korrektiv für die theologischen Grundbegriffe bereitstellt.

*Friedrich Wilhelm von Herrmann*

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, 1934–2022

## 张柯

# “存在论差异”和“存在与人之关联” ——从整体上重新思考海德格尔“形式显示”思想的 内涵要素

**摘要：**“形式显示”是海德格尔的关键思想。但长期以来，我们很少看到海德格尔在思想“转向”之后对“形式显示”的论述，这使得后期海德格尔对“形式显示”的自我评判长期未进入学界视野。新近出版的一些文献尤其是2022年出版的全集第91卷《补充与思想碎片》和全集第102卷《暂先者：I-IV》，首次提供了相对充分的证词，可供我们观察后期海德格尔对“形式显示”的自我反思，尤其将有助于我们解答这样一个长期遗留的难题：海德格尔为何在后来的思想道路上放弃了“形式显示”术语并且这种放弃又意味着什么？这些新近文献的出现，使我们终于掌握了较为充分的后期文献，首次有可能对海德格尔的“形式显示”之思达成完整观照，进而可按海德格尔前后期关键文本重新思考“形式显示”之思的内涵要素（“存在论差异”与“存在和人之关联”），并由此揭示海德格尔对“形式显示”的最终定位：“形式显示”乃是显隐一体的存在之真理的先行预示。这一最终定位意味着海德格尔对前后期思想道路的同一性予以根本肯定。在这一基调下，“形式显示”这一术语在后期的被放弃，就绝非意味着它在海德格尔的思想转向中被弃绝了，而毋宁是被转化到更源始的形态中去了，这同时也就意味着，“形式显示”的两大内涵要素被转化了：从前期的“存在论差异”转入“差异之本源”（区分/分承）；从前期尚未摆脱先验因素纠缠的存在与人之关联（存在领会）转入显隐一体的存在与人之关联（存在历史/本有/四重一体）。

**Zusammenfassung:** Die formale Anzeige ist ein Schlüsselbegriff in Heideggers Denken. Aber Heideggers Erörterung der formalen Anzeige nach der „Kehre“ wird seit jeher kaum Beachtung geschenkt, was dazu führt, dass die späte Heideggersche Selbstreflexion über die formale Anzeige nicht im wissenschaftlichen Blickfeld ist. Neuere Veröffentlichungen – vor allem der 2022 erschienene Band 91 der *Martin Heidegger Gesamtausgabe, Ergänzungen und Denksplitter*, und der Band 102, *Vorläufiges I-IV* – geben erstmals relativ genaue Zeugnisse dieser Selbstreflexion. Insbesondere helfen sie dabei, das lang bestehende Problem zu lösen: Warum hat Heidegger auf den

Begriff der formalen Anzeige in seinem späteren Denken verzichtet und was bedeutet dieser Verzicht? Mit dem Erscheinen dieser neueren Texte wird es erstmals möglich, Heideggers Konzeption der formalen Anzeige vollständig in den Blick zu nehmen und damit die wichtigsten Elemente dieser Konzeption – die ontologische Differenz und den Bezug des Seins zum Menschen – im Lichte der Schlüsseltexte des frühen und späten Heidegger neu zu überdenken. Auf diese Weise wird Heideggers endgültige Position zur formalen Anzeige ans Licht gebracht: *Die formale Anzeige ist eine vorweggenommene „Wahrheit des Seins“, in denen Verbergung und Entbergung eins werden.* Dies impliziert die grundsätzliche Affirmation der Auffassung einer Kontinuität zwischen dem frühen und dem späten Heidegger. Das Verschwinden des Konzepts der formalen Anzeige im späten Heidegger bedeutet deshalb nicht, dass der darin liegende Kerngedanke nach der Kehre aufgegeben wird, sondern, dass er in eine ursprünglichere Form umgewandelt wird; was zugleich bedeutet, dass die beiden Hauptelemente der formalen Anzeige einen Wandel durchlaufen: von der „ontologischen Differenz“ zum „Ursprung der Differenz“ (*Unterschied – Austrag*); von dem „Bezug des Seins zum Menschen“ (*qua Seinsverständnis*), der von der Verschränkung mit Elementen der transzendentalen Philosophie noch nicht befreit ist, zu einem Bezug, der die Verbergung und Entbergung in sich birgt (*Seinsgeschichte – Ereignis – Geviert*).

**Abstract:** The formal indication is a key concept in Heidegger’s thought. But Heidegger’s discussion of the formal indication after the “Kehre” has always received little attention, with the result that Heidegger’s late self-reflection on this method has not been brought into scholarly focus. Recent publications – especially volume 91 of the Martin Heidegger *Gesamtausgabe, Ergänzungen und Denksplitter* (published in 2022) and volume 102, *Vorläufiges I–IV* – now provide relatively accurate testimony to this self-reflection. For the first time, they help resolve the long-standing question of Heidegger-studies: Why did Heidegger renounce the concept of the formal indication in his later thought, and what does this renunciation mean? With the appearance of these newer texts, it becomes possible to take a full look at Heidegger’s conception of formally indicating concepts and to reconsider the most important elements of this conception – the ontological difference and the relation of Being to human – in the light of the key-texts of the early and late Heidegger. Heidegger’s final position on the formal indication is thus revealed: *The formal indication is the anticipation of the “truth of Being” in which concealment and unconcealment become one.* This position strongly indicates a continuity and identity of the early and late Heidegger.

In this sense, the disappearance of the concept of formal indication in the late Heidegger does not mean that its core ideas are abandoned, but that they are transformed into a more original form: from the “ontological difference” to the “origin of difference” (*Unterschied – Austrag*); from the “relation of Being to human” (*qua Seinsverständnis*), which is not yet freed from the entanglement with elements of transcendental philosophy, to a more original relation that contains the concealment and unconcealment within itself (*Seinsgeschichte – Ereignis – Geviert*).

**Keywords:** 形式显示, 存在论差异, 存在与人之关联, 分承, 本有

“形式显示” (die formale Anzeige), 亦可译为“形式指示”, 是海德格尔思想道路上的关键思想。虽然海德格尔在思想“转向”之后很少论及“形式显示”, 但一些学者认为“形式显示”不仅支配了前期海德格尔思想, 事实上也间接贯彻了后期海德格尔思想。

在伽达默尔看来, “形式显示”足以解释海德格尔的整个思想, “我们所有人或许都应该一再学着认识到, 当海德格尔在其早期作品中说起‘形式显示’时, 他已经表达了某种对其整个思想都有效的东西”<sup>1</sup>; 克兹尔 (Th. Kisiel) 将“形式显示”定位为前期海德格尔“方法上的秘密武器”, 同时也将其视为《存在与时间》之起源进程中最关键的东西<sup>2</sup>; 张祥龙指出“形式显示”之思路“贯穿了海德格尔1919年之后的全部学术活动”<sup>3</sup>; 孙周兴亦认为前期海德格尔“真正有效的思想努力全都在于形式显示的现象学中”<sup>4</sup>。

但在思想发生“转向”之后<sup>5</sup>, 海德格尔本人究竟是如何看待其“形式显

1 Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 3, Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987, 429.

2 Theodore Kisiel, “Die formale Anzeige: die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers”, in: *Heidegger – neu gelesen*, hrsg. von Markus Happel, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997, 22-40.

3 张祥龙: 《海德格尔传》, 河北人民出版社, 1998年, 第99页。

4 孙周兴: 《我们如何得体地描述生活世界》, 载《学术月刊》2006年第6期, 第56页。

5 学界通常以1930年演讲《论真理的本质》为海德格尔思想“转向”的标志, 海德格尔在1969年接受法国《快报》采访时亦认可这一判断。本文也由此概略区分前期海德格尔与后期海德格尔。

示”思想的？长期以来，我们很少看到当事人的直接论述。新近出版的一些全集作品，尤其是2022年出版的全集第91卷《补充与思想碎片》和全集第102卷《暂先者：I-IV》（第九部黑皮笔记暨全集最终卷）提供了更多文献，可供我们观察后期海德格尔对“形式显示”的自我反思，尤其将有助于我们解答这样一个长期遗留的难题：海德格尔为何在后来的思想道路上放弃了“形式显示”术语？这种放弃又意味着什么？

这些新近文献的出现，使得我们终于掌握了较为充分的后期文献，首次有可能对海德格尔的“形式显示”之思达成完整观照，进而可结合海德格尔前后期关键文本，从整体上重新思考“形式显示”的内涵要素，并由此揭示海德格尔对“形式显示”的最终定位。

前期海德格尔对“形式显示”的关键论述发生在《宗教现象学导论》中，本人数年前曾对此做过文本分析<sup>6</sup>，指出形式显示具有“存在论差异”和“存在与人之关联”<sup>7</sup>这两种内涵要素。其论证和结论在今天看仍然是成立的，而且可以得新近文献的支撑。有鉴于此，本文对《宗教现象学导论》部分的阐释因而基本采纳了本人既有考察成果。

### 一、前期海德格尔对“形式显示”的定位与定义

“形式显示”作为一个得到严格界定的、在方法意义上被运用的术语，最早是在海德格尔1973年首次发表（作于1919–1921年间）的书评文章《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》<sup>8</sup>中引起少数学者的注意（尽管“形式显示”作为术语已经悄然出现在1927年的《存在与时间》中，但长期以来都被人们视若无睹）。伴随着海德格尔早期讲座从上世纪80年代起的陆续出版，学者们发现这个术语的开端历程还要

6 张柯：《论形式显示在海德格尔思想中的实质含义》，载《世界哲学》2016年第5期。

7 在海德格尔看来，“基础问题”的两种表述形式“人与存在之关联”和“存在与人之关联”并没有原则性区别，他的思想中也不存在从前者向后者的倒转，因此可以不作刻意区分。参见海德格尔：《什么叫思想》，孙周兴译，商务印书馆，2018年，第93页；另参见Heidegger/Jaspers, *Briefwechsel. 1920–1963*, hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt a.M.: Klostermann/Piper, 1990, 178, 182.

8 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2000年，第13–14、33–35页。

再往前追溯。在这一问题领域中作出重要贡献的克兹尔在其研究中断定，海德格尔在1919年战时紧急学期的讲座《哲学观念与世界观问题》乃是“形式显示”思想的发源地，而鉴于他所把握到的这一思想的关键性和主导性，他也同时就把《存在与时间》之形成史的开端定位在这个讲座中。<sup>9</sup> 按照伊姆达尔的更为细致的研究，海德格尔在1919年的这个讲座中虽然没有明确道说“形式显示”，但在那里已经有指向这一开端的清晰指示即“解释学的直观”（die hermeneutische Intuition），即“生命本身的内在的历史性”（die immanente Geschichtlichkeit des Lebens an sich）所构成的解释学的直观<sup>10</sup>，换言之，这乃是“形式显示”的前奏。<sup>11</sup>他进一步指出，海德格尔是在1919/1920年冬季学期讲座《现象学基础问题》（GA 58）中首次命名了“形式显示”这一术语<sup>12</sup>，然后又在1920年夏季学期讲座《直观与表达的现象学》（GA 59）中强调了形式显示的“不可回避的重要性”<sup>13</sup>。但这两个讲座文本都是径直使用了“形式显示”这一术语而没有详细引介之。<sup>14</sup>

这种“径直使用”意味着“形式显示”之思早在这两个讲座之前就已启程，因为一个术语在方法上的运用已经是相应思想趋于成熟的表现。与GA 58和GA 59不同，在收入GA 60的1920/1921年冬季学期讲座《宗教现象学导论》中，为阐明思想方法，海德格尔曾专辟一章详细阐释“形式显示”的含义及旨趣。这一章系《宗教现象学导论》第四章，名为“形式化与形式显示”，堪称海德格尔关于形式显示的专题论文，由于其详尽性和稀罕性而具有极为重要的意义，是研究海德格尔形式显示思想的基础文本。

9 Theodore Kisiel, “Die formale Anzeige: die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers”, 23.

10 海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴编译，同济大学出版社，第19页。

11 Georg Imdahl, “‘Formale Anzeige’ bei Heidegger”, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. 37, 1994, 306–332, hier: 307.

12 Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, hrsg. von Hans-Helmuth Gander, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1992, 248.

13 Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59, hrsg. von Claudius Strube, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1993, 85.

14 Georg Imdahl, “‘Formale Anzeige’ bei Heidegger”, 310–311.

关于为何要专辟一章论述“形式显示”，海德格尔在《宗教现象学导论》第三章“历史之现象”的结尾处已经揭示了其原因。在他看来，一种真正意义上的现象学，其关键在于理解何谓“历史”，为此需要追问的是实际生命与历史之关系<sup>15</sup>，历史之意义是如何从实际生命经验中得到规定的<sup>16</sup>，或者说，历史的东西在实际的生命此在中具有何种意义<sup>17</sup>。这一关键问题有诸多困难，而“哲学在每一步上、在每一个问题上都必须重新和这些困难搏斗”<sup>18</sup>。这些困难概括起来就是一种困难，即对历史之本性的理解之难，“这种困难出现在整个现象学中并且容易导致种种轻率的普遍化”<sup>19</sup>。正是为了克服这种困难，才需要提出“形式显示”这一真正意义上的“现象学方法”，并对之作出充分解释。这就是《宗教现象学导论》第四章“形式化与形式显示”的任务。

从海德格尔的准备工作可以看出，形式显示思想之宗旨乃是为了达成对历史之本性的理解。然而何谓“历史”，何谓早期海德格尔视野中的“历史”？对此的扼要回答是：海德格尔此时已经开始把“历史”理解为“存在与人之关联”<sup>20</sup>，“历史本身”乃是从存在而来的关联活动本身，亦即存在本身。同样地，“实际生命”也必须在关联意义上被理解。<sup>21</sup>也

15 Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, hrsg. von Matthias Jung und Thomas Regehly, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1995, 53. 中译本：海德格尔：《宗教生活现象学》，欧东明、张振华译，商务印书馆，2018年。因本文部分内容写作时间早于相关中译本的出版，所涉引文皆为笔者翻译，其出处仍按德文版标识。

16 Ebd., 53.

17 Ebd., 54.

18 Ebd., 53.

19 Ebd., 54.

20 早期海德格尔为何对“历史”概念形成如此特殊的理解（把历史理解为存在与人之关联），相关阐释现可参见张柯：《思想与思想之路》，载《社会科学》2022年第6期。

21 在一年之后的《对亚里士多德的现象学阐释》讲座（1921/22）中，海德格尔更加明确地指出，实际生命应按其关联意义被解释为Sorgen[关切]。（Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, hrsg. von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1994, 90.）在1922年与米什的信中，海德格尔写道，“实际生命在其根本上是历史性的”。（Theodore Kisiel, Thomas Sheehan [Hg.], *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910–1927*, 2. Auflage, Evanston, Illinois: Northwestern Uni-

正因此，海德格尔在《宗教现象学导论》中反复追问这样一种关系，即实际生命从自身而来与历史的关系<sup>22</sup>，反复追问这样一个问题，即“本己特有的活生生的此在作为被扰动者是如何通过历史与历史本身相对待的”<sup>23</sup>。相比于中后期思想的成熟措辞<sup>24</sup>，海德格尔此时的言辞表达还处于一种与哲学传统表述方式的纠缠和抗争之中，但其核心洞见是清晰的。

形式显示的目标首先在于达成存在之区分（存在论差异/存在与存在者之区分），而这种区分又是为了效力于存在与人之关联。存在之区分（存在论差异）和存在之关联（存在与人之关联）乃是形式显示的两个内涵要素。这两个内涵要素的共生合作，就隐含在《宗教现象学导论》第四章各节之间的秩序安排中。

第四章“形式化与形式显示”下分三节：第一节：“历史[的]”（historisch）之普遍意义；第二节：普遍化与形式化；第三节：形式显示。海德格尔的这一编排秩序有其深意。虽然海德格尔在此前第三章已经把形式显示的旨趣定位为对历史之本性的领会，而且本真的“历史”已被海德格尔领会为存在与人之关联，但对海德格尔而言，本质性的跳跃离不开起跳基地的支撑，对历史之本性的领会并不是要对传统之“历史（学）”（Historie）进行简单弃绝，而毋宁是要植根于传统，观照和释放在其中已然显现但却始终被成见所遮蔽的本真消息。因此从宏观上看，这三节的逻辑结构乃是从非本真到本真的逐步推进。

在第一节的开端处，海德格尔首先给出了“形式显示”的定义：“有这样一种意义，它对于现象学阐释变成主导性的了，对这种意义的方法上的使用，我们称之为‘形式显示’。这种形式显示着的意义在自身中承载着那种东西，正是依据这种东西，诸现象才得到观看。”<sup>25</sup>这一定义是对“形式显示”之关键位置的确定。形式显示不是与诸多方法杂

---

versity Press, 2010, 112.)

22 Martin Heidegger, GA 60, 53.

23 Ebd., 53.

24 关于海德格尔中后期思想对这一问题的较为成熟的表述，即“历史”如何被理解为“存在与人之关联”，首先可参见1930年演讲《论真理的本质》中的解释（《路标》，第218-219页）。

25 Martin Heidegger, GA 60, 55.

然共处的某种方法，而是现象学的那种决定性的方法。而何谓“意义”（Sinn）？意义乃是意谓（Bedeutung），亦即“关联”（Bezug），这是海德格尔在1913年博士论文和1915年教授资格论文中就已试图阐释的要点。<sup>26</sup>因此该定义实质上是说：主导着现象学阐释的乃是作为“关联”的“意义”，亦即“关联意义”，而形式显示就是对这种“关联”的方法上的使用。所谓“方法上的使用”是指，“形式显示”如此效力于关联问题本身，即以来自生命本身的区分目光来应合这种自行显示的关联（即以关联性的人之存在来应合存在之关联活动）。在此意义上，形式显示就不是什么理论，而是自觉的生命之实行。而所谓“这种形式显示着的意义提供了诸现象得以被观看的依据”，乃是意指，这种关联活动——亦即作为“历史”（本源关联）的“存在”——提供了“诸现象”（显耀的存在者）得以被观看的根据。

因此，第一节对形式显示所作的定义，事实上已经蕴含了存在之区分和存在之关联这两个内涵要素。为了进一步凸显这两个内涵要素，海德格尔紧接着指出形式显示是没有成见的：“必须从方法性的考察而来变得可理解的是，形式显示——虽然它主导着考察——为何没有把什么成见带到问题中来。人们必须清楚理解形式显示的意义，否则人们就会要么沦落到一种对置性的考察中，要么沦落到那些区域性的被界定的东西中去，而人们却会随即将它们理解为绝对的东西。‘形式显示’问题属于现象学方法本身之‘理论’，在广阔的意义上属于理论性东西、理论行为、区分活动之现象（des Phänomens des *Unterscheidens*）的问题。”<sup>27</sup>

形式显示为何没有成见？因为形式显示乃是效力于存在之关联的区分，是为了破除“存在之盲”，属于“区分活动之现象的问题”，而在关键问题域中的种种成见，却往往是“存在之盲”的体现。这一原因并未被海德格尔直接道出，但他接下来对“历史的东西”（das Historische）的具体考察却再清楚不过地道说了它。

我们对历史的东西的通常理解是，或者说，我们在这个问题上通常

26 相关讨论详见张柯：《论海德格尔思想“基础问题”的实质含义》，载《社会科学》2019年第10期。

27 Martin Heidegger, GA 60, 55.

具有的“成见”是：历史的东西是在时间上生成着的东西并且作为这样一种东西而消逝。但海德格尔指出，这种意义上的“历史”并未切中什么，虽然它是一个普遍的定义。问题因而从“成见”转向了对成见中的历史之“普遍性”的追问：“历史的这种意义如何是普遍的，这种普遍性是否能在哲学上是原则性的，这是大成问题的。这里因而出现了两个问题：1. 历史的这种普遍意义如何能被称作在哲学上是原则性的？2. 倘若这种称法是不合理的，并且尽管如此这种意义仍是一种‘普遍的意义’并可以得到阐释，那么在何种程度上可以说，它——虽然它作为不源始的意义却要主导一种源始的考察——没有作预先判定？”<sup>28</sup>

这两个问题的提出标志着，海德格尔认为历史之“普遍性意义”显然是一种作了预先判定的成见，这种被普遍化理解的“历史”固执于“存在之盲”中，无能于达成区分之目光（对存在与存在者之区分的理解），更谈不上对历史之本性（存在与人之关联）的理解。而由于对历史的这种普遍性观照贯彻支配了哲学进程，这种批判也因而就必然是对“哲学之规定”或者说“哲学之观念”的审查与清理。

所以海德格尔紧接着指出：“在哲学中，若干世纪以来，普遍性都是按照对象方面而被视为哲学之客体的特征。并且我们的那种‘历史的’（historisch）之普遍意义或许看上去是适宜于下述事情的，即适宜于在一切存在者之整体中界定某个特定的领域，并且以这种界定来执行一种最终的哲学工作，只要对存在者整体作出划分并且按不同区域分派不同的科学乃是哲学份内之事。”<sup>29</sup>这段话的意思是，“普遍性”对哲学的支配，在近代以来体现在“对象性”问题上。而这种支配作用还有更古老的来源，即形而上学的古老做法：先承认存在整体的普遍性，然后在其中划界并按不同界域分配诸科学。但这种古老来源，这种对普遍与特殊的调谐，却未必就是对“普遍性”的合理论证，因为它有可能只是源出于一种对有待思的东西的盲目误解。

海德格尔因而继续写道：“亚里士多德在其《形而上学》中早已说过：τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται [存在（者）被多种多样地言说]。但亚里士多德所意指的或许还有某种别的东西，不同于人们迄今所看到的东

---

28 Ebd., 56.

29 Ebd., 56.

西。在亚里士多德那里，事关宏旨的不仅仅是那些存在论的考察，而且有一种完全不同的考察在毫不明显地一同浮动着。比起我们自身今天在哲学中所走到的地方，亚里士多德的形而上学或许已经走得更远了。”<sup>30</sup>

何谓“我们自身今天在哲学中所走到的地方”？它尤其指的是实现重要“突破”的胡塞尔现象学，甚至也包括海德格尔自己的思想。在海德格尔看来，胡塞尔对今日之哲学最重要的贡献就是一种区分之目光，正是从这种区分目光而来，胡塞尔区分了“普遍化”与“形式化”，阐发了“范畴直观”这一关键思想。而此时海德格尔自己的思想，他所理解的真实意义上的现象学，也将全部重心聚集于一种效力于存在之关联的区分目光即“形式显示”之上。

但海德格尔说，我们今人所有这些至深至远之努力，或许还仍未够得着亚里士多德之思早已抵达的那个位置。亚里士多德的经典命题“存在（者）被多种多样地言说”的根本含义并没有被历史上的人们所理解和发见。对于这一命题，人们通常只是盲目屈服于“普遍性”对哲学的支配作用而将其理解为对“在存在者整体中划界并分配诸科学”这一明显事态的断言。但对于海德格尔而言，亚里士多德的这一命题决定性地指示着存在与存在者之区分。

关于这种决定性，海德格尔在1962年给理查德森的信中进一步解释道：“我从1907年以来反复研读的头一本哲学著作，即布伦塔诺的博士论文《论亚里士多德思想中‘存在’的多重含义》（1862）。布伦塔诺在其著作的扉页上引用了亚里士多德的一句话：τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς [存在（者）被多种多样地言说]。我把它译为：‘存在者（亦即鉴于其存在）以多重方式变得明显。’（Das Seiende wird [nämlich hinsichtlich seines Seins] in vielfacher Weise offenkundig.）在这个句子中，隐藏着那个规定我的思想道路的问题：那个支配着所有多重含义的、素朴的、统一的存在之规定是哪一个？这个问题唤起了下面的问题：究竟何谓存在？”<sup>31</sup>

30 Ebd., 56.

31 海德格尔：《同一与差异》，孙周兴、陈小文、余明锋译，商务印书馆，2011年，第140页。有改动。

按海德格尔在1963年《我进入现象学之路》一文中对同一事情的再次表态，这个基本问题就是：“如果das Seiende [存在（者）]是在多重含义中被言说的，那么哪种是它的主导性的基本含义呢？何谓存在？”<sup>32</sup>

海德格尔坚持要把亚里士多德的这个命题译为：“存在者（亦即鉴于其存在）以多重方式变得明显”或者“存在着－存在多种多样地近乎闪现”（Das seiend-Sein kommt vielfältig zum Scheinen）<sup>33</sup>。他所关注的并不是，落实在单维度上的“存在者”之多重含义中的哪一种是主导性含义，而是，在“存在/存在者”之区分着的多重含义中，在本质性区分之运作中，哪一种含义是主导性的基础含义。

所以当他追问“那个支配着所有多重含义的、素朴的、统一的存在之规定是哪一个”之际，这一发问已经运作在一种“区分目光”之中了，否则就不会有这种根本性的发问，也就是说，这一发问既是“同一性”（存在之关联）之问，同时又是“差异性”（存在之区分）之问。这一发问也因此就必然要唤起这一问题：“何谓存在？”

而要追问“何谓存在”，亦即追问主导性的基础含义，我们就不能沦陷在“存在之盲”中而不自觉，不能仅仅固执于传统形而上学的存在之规定（作为特性的存在、作为可能性与实际性的存在、作为真理的存在、在范畴图式中的存在）而不追问其本质来源，所要做的因而是：“我们预先就要追问和廓清：存在之为存在（不只是存在者之为存在者）从何处获得它的规定？”

这一问题直接通向对“存在之意义”问题的重取，晚年海德格尔在给理查德森的信中曾回顾道，在这一通达之进程中，他有三个逐步获得的决定性的洞见，分别是：其一，λέγειν[言说]乃是δηλοῦν[使……. 显明]和φαίνεσθαι[自行显示]，“现象学”（Phänomeno-logie）这个概念的本质意义由此而得到彰显；其二，ἀλήθεια，真理，乃是去蔽，存在（者）的一切自行显示都归属于去蔽；其三，οὐσία，存在者之存在，乃

32 海德格尔：《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，商务印书馆，1999年，第90页。有改动。

33 《同一与差异》，第140页。

是当前显现，时间因而是理解存在之意义的界域（Horizont）。<sup>34</sup>

按海德格尔的这一交待，可以明确指出，第三个洞见依据于第二个洞见，而第二个洞见又是受第一个洞见的激发。因此，把“存在（者）被多种多样地言说”中的“言说”（逻各斯）本质性地理解为“使……显明”和“自行显示”，乃是海德格尔思想道路上至为关键的一步。而这一步在海德格尔本己思想中取得的形态就是以“存在论差异”和“存在与人之关联”为内涵要素的“形式显示”。也正是以这样一种思想，海德格尔激发并应合了亚里士多德命题中那至为幽深的意义。

在暗示了亚里士多德命题“存在（者）被多种多样地言说”还有更为根本却始终未被发见的意义之后，海德格尔以对哲学史的一段分析结束了第四章第一节“‘历史的’之普遍意义”的讨论。在这段分析中，海德格尔仅仅讨论了康德和胡塞尔的哲学工作：“人们可以把对存在者的划分看作是一种存在论的考察。但只要存在者仅仅是对于意识而是存在着的，一种意识性的东西就应合了这种存在论的划分，在这种意识性的东西中，‘诸意识方式’之关联得到了发问，存在者正是在这些意识方式中‘建立起来’亦即被意识到的。这个问题是由康德提出来的；但（胡塞尔的）现象学却首次拥有了具体实施这种考察的手段。”<sup>35</sup>

在亚里士多德之后，在漫长的哲学历史中，海德格尔为何要选取并仅仅选取康德和胡塞尔来进行探讨？因为海德格尔此时已经看出，在亚里士多德之后，康德哲学乃是决定性的一步，而胡塞尔的先验现象学也仍是康德之路径，但也有其推进性的贡献。但康德和胡塞尔的这一“路径”究竟是什么路径？回答是：蔽于存在之盲而未能真正发见亚里士多德命题的深邃意义。更确切地说，他们仅仅而且始终把“存在”理解为对象之“对象性”，“存在”对他们而言意味着“被表象状态”，所以这种哲学必然“在存在论方面与存在者打交道，在意识方面与意识的那些原始的构造规则打交道[……]每一种对象性的东西都处在这种构造的形式之下”<sup>36</sup>，由此必然加剧了“存在之盲”，或者说，加剧了存在之遗忘。但另一方面，这两位思想家或者说这一思想路数之所以被单选

34 参见《同一与差异》，第140-141页。

35 Martin Heidegger, GA 60, 56-57.

36 Ebd., 57.

出来加以道说，又不仅仅是因为他们对“存在之盲”的决定性的加固和加剧；毋宁说，在康德和胡塞尔那里，思想之事情同时又有一种自行转化的契机或征兆，因为通向极端的进程往往就是转化之肇始。这一契机或征兆在康德那里乃是“批判哲学”对“有限性”的深邃哲思，在胡塞尔那里则是另一种区分目光：对普遍化与形式化的区分，对感性直观和范畴直观的区别。这两位思想家所深刻致力的那种思想因而具有一种极为独特的位置和意义。

海德格尔晚年的一番回顾同样可以用来解释这里的疑问。他在给理查德森的信中写道，在获得前述三个决定性洞见之后，现象学原则“面向事情本身”的意义和范围随之得到了澄清。在此期间，被布伦塔诺论文所激发起的存在之问题始终在其视野之中，“由此产生了一种怀疑：是否要把‘事情本身’规定为意向意识，甚或规定为先验自我呢？只要现象学——作为让事情本身自行显示的现象学——应去规定哲学的决定性方法，只要哲学的主导问题自古以来就以各种各样的形态始终贯彻为对存在者之存在的追问，那么，存在就必定始终是思想的最初和最终的事情本身。”<sup>37</sup>

从义理上讲，对这种意义上的存在问题的追问必然会激发对康德哲学（先验自我）和胡塞尔现象学（意向意识）之限度的批判，而只要这种存在问题已经运作起来，早期海德格尔思想的深度就不容低估（无论他其时是否清楚地予以表达）。在1920年的这个讲座中，海德格尔匆匆掠过了康德，而将视线聚集在胡塞尔之位置的“二重性”上。这也就是《宗教现象学导论》第四章第二节的任务。

## 二、“形式显示”所要告别的二重性位置

第四章第二节“普遍化与形式化”的主导思路就是揭示胡塞尔的二重性位置：一方面，承认胡塞尔式“区分目光”的贡献；另一方面，批评其还不是真正的区分目光。真正的形式显示，就要告别这种二重性位置。

就这种“承认”而言，海德格尔首先指出：一般化（*Verallgemeinerung*）的意义在迄今为止的哲学中都是有争议的，而且在胡塞尔现象学之前一直都没有得到真正关注，是胡塞尔“首次把形式

37 《同一与差异》，第141-142页。

化从普遍化 (Generalisierung) 中分离出来”，尽管这种区分长久以来已经在数学上 (自莱布尼茨开始) 以未被言明的方式变得周知了，但却是胡塞尔“首次实行了对它的逻辑学阐释”，他“首要地是按形式存在论的向度并且是在对纯粹对象逻辑 (普遍数学) 的论证中来看这种区分的含义的”。<sup>38</sup>但对于海德格尔而言，这种区分还并不充分，所以他紧接着写道：“我们想要尝试着深化这种区分，并在这种深化中尝试着去阐明形式显示的意义。”<sup>39</sup>这事实上已经指明了“形式显示”与“形式化”的关系。然而，首先还是要揭示胡塞尔的这种“区分”究竟意味着什么，才能据此加以深化。

海德格尔因而分析道，“普遍化”是合乎种类的一般化，在其实行中受制于某个确定的实事领域/事物领域 (Sachgebiet)，更直接地说，海德格尔的意思是，普遍化是固执于存在者层面按种属关系向上进行普遍归纳的工作。比如从红到颜色，从颜色到感性性质，等等。但当我们说感性性质是一种本质存在 (Wesen) 以及本质存在是对象 (Gegenstand) 时，我们不再是进行普遍化，而是进行了“形式化”。区别之关键在于，形式化不再是固执于存在者层面的按种属之等阶秩序进行的一般化工作。一言概之，普遍化是含有实事的 (sachhaltig)，形式化则并不受制于事实性。举例来说，在“石头是一个对象”这个命题中，“对象”这个范畴并不是从低到高按种属关系归纳得到的。若按胡塞尔在《逻辑研究》中的讲法，“对象”乃是被范畴直观到的。但海德格尔在这里并没有诉诸“范畴直观”，而是用另外的措辞来加以解释：“对象”是形式化得出的，而形式化源出于“对置关联之意义本身” (dem Sinn des Einstellungsbezugs selbst)。<sup>40</sup>

海德格尔语境中的“Einstellung”很难译为中文，其根本意思是“适应于/迎合于/对着……的置位”，本身就表示一种关联，因而在日常用语中有“ (对……的) 立场，看法，观点，姿态”等意，这里勉强译为“对置”。如此，海德格尔上述断言的意思就是，形式化源出于关联意义本身，而不是受制于和固执于实事/事物领域。为何要加上“本身”二字？

38 Martin Heidegger, GA 60, 57.

39 Ebd., 57.

40 Ebd., 58.

尽管海德格尔在此并未明言，但原因挑明了就是：普遍化，作为按种属之等阶秩序进行的一般化工作，事实上也是一种关联活动，但还不是本真的那种关联活动。说得再明确一些就是，普遍化还仅仅是存在者之内的关联，而形式化则“源出于”与存在者之关联不同的并且使存在者之关联得以可能的那种关联，亦即，源出于“存在与存在者之关联”。需要注意的是，这里的措辞仅仅是“源出于”，也就是说，形式化还并不就是那种本源关联，而只是从中派生者。

弄清这一语境，回头再去看海德格尔那些字面上的表述，我们就能理解其中蕴含的深意了：“我并没有从对象中看出什么规定性 (Wasbestimmtheit)，毋宁说，我在某种程度上是‘依寓/就着’它来看它的规定性。我必须从什么内容 (Wasgehalt) 那里掉转目光而仅仅去观注下述事情，即，对象乃是一种被给予的、对置性地被把握的东西 (ein gegebener, einstellungsmäßig erfaßter [Gegenstand])。形式化因而源出于纯粹对置关联本身 (reinen Einstellungsbezugs selbst) 的关联意义，而绝不是源出于“什么内容一般” (Wasgehalt überhaupt)。”<sup>41</sup>

如此，海德格尔的阐释工作就进入到了一个关键环节：“由此而来对置的关联规定性才能首次被看到。纯粹的对置关联 (Einstellungsbezug) 本身还必须被视为实行 (Vollzug)，以便去理解理论性东西的本源。但哲学活动——如同我们稍后将会看到的那样——必须在其源始的对置实行 (Einstellungsvollzug) 中得到考察；现象学阐释与思想性的对待行为 (denkmäßigem Verhalten) 之间的关系也就得到了澄清。形式性东西的本源因而在于关联意义中。”<sup>42</sup>我们此前早已提出但一直延宕至今的那个问题——“形式显示”的“形式”究竟是什么意思——就开始获得了澄清：在胡塞尔的“形式化”中，“形式”已经意味着“关联/关联意义”，作为对此的深化，“形式显示”的“形式”同样意味着“关联/关联意义”。如此，我们就更加深入地理解了我们此前已经阐释过的海德格尔对“形式显示”的那个初步定义：“有这样一种意义，它对于现象学阐释变成主导性的了，对这种意义的方法上的使用，我们称之为‘形式显示’。”<sup>43</sup>

---

41 Ebd., 58–59.

42 Ebd., 59.

43 Ebd., 55.

但另一方面，既然形式显示是对形式化的“深化”，那就意味着“形式化”仍有其限度。形式化虽然源出于关联意义，但“关联”（Bezug）仍有可能只是理论性的“关联”，而不是真正的、实际的关联活动亦即“实行”（Vollzug）。所以“纯粹的对置关联本身还必须被视为实行”，这样做乃是溯本清源，是为了去“理解理论性东西的本源”。在1919年讲座《哲学之观念与世界观问题》中，海德格尔已经明确区分了“前理论性的东西”和“理论性的东西”。<sup>44</sup>孙周兴教授的研究已对此作了深入翔实的分析。<sup>45</sup>我在这里只想在既有研究的基础上指出以下几个要点。

“前理论性的东西”与“理论性的东西”之区分的宗旨仍是指向了对“存在之盲”的破除。“前理论性的东西”事实上对应着“存在与人之关联”，“理论性的东西”则对应着“人与存在者之关联”。为何如此？回答是：自笛卡尔以来，作为主体的人与存在者的关联首要地被规定为一种“认知关系”，这乃是近代哲学的基本特征，即使胡塞尔的现象学也概莫能外。也正因此，在海德格尔的视野中，“人与存在者之关联”成为了一种“理论性的东西”。根本说来，人与存在者之关联是“存在者之内的关联”，固执于这种关联中就会蔽于存在之盲。而那种更本源的关联，必然是使作为“理论性的东西”的“人与存在者之关联”得以可能并在此意义上“先行”于之的关联，在此意义上，这种关联就被命名为“前理论性的东西”。至于“前理论性的东西”又被海德格尔分为“前世界性的东西”（源始东西）和“世界性的东西”（真正的体验世界）<sup>46</sup>，只不过是为了更清楚地揭示“存在与人之关联”的“关联结构”。海德格尔之所以又把这种源始东西称作“生命一般的基本要素”（Grundmoment des Lebens überhaupt）<sup>47</sup>，乃是深受黑格尔《精神现象学》之“生命”（Leben）概念的影响，亦即将其看作是作为“历史本身”的“精神”<sup>48</sup>，而绝非是在

44 《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第16-19页。

45 参见孙周兴：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡讲座研究》，载《现代哲学》2002年第4期，第85-95页。

46 《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第18页。

47 《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第18页。

48 这一点早在海德格尔1915年教授资格论文《邓·司各脱的范畴学说与意谓理论》中就有深刻体现。相关研究可参见登克尔等编：《海德格尔年鉴》第一

运用某种“生命哲学”中的“生命”概念，这种“生命一般/生命本身”因而也不同于海德格尔自己定位于人之生存的“实际生命”（das faktische Leben）。也正是基于这一语境，1919年的海德格尔才会将“现象学的目标”定位为“对生命本身的研究”<sup>49</sup>。因此，这种源始东西（Ur-etwas），这种前世界性的东西，亦即这种使“世界性东西”得以可能的东西，事实上乃意味着“存在”或者说“存在之关联活动”。而“世界性的东西”又被称作“特定体验领域的基本要素”，乃是意指人的生存世界，亦即“人的关联活动”。相比之下，“理论性的东西”乃是统指“人与存在者之关联”，但其中又被海德格尔区分为“对象性的形式逻辑的东西”和“客体性的东西”。海德格尔特意注明，“对象性的形式逻辑的东西”乃是“起因于源始东西”，“客体性的东西”则是“起因于真正的体验世界”。<sup>50</sup>从这种区分就可以看出，二者虽然都是定向于认知关系的“人与存在者之关联”，但前者（“对象性的形式逻辑的东西”）较之后者（“客体性的东西”）却具有独特的二重性位置，亦即，它既固执于存在之盲中，又内在蕴含转化之契机（征兆）。这事实上就是我们此前分析过的康德/胡塞尔的路径和他们思想的“二重性位置”。

正因为辨识出胡塞尔思想的二重性位置，海德格尔才对“形式化”作了双重向度的观照：一方面，形式化源出于纯粹对置关联本身的关联意义，也就是说，指向/预示了那种本源性的关联（存在与人之关联）；但另一方面，作为对象性的形式逻辑的东西，形式化仍是一种理论性的关联。要真正克服和转化这种二重性位置，也就是说，要真正超越这种位置而进入本源领域，就必须“理解理论性东西的本源”，这也就意味着，“纯粹的对置关联本身还必须被视为实行”。作为实际的、本源的关联，这种“实行”就是“形式显示”。海德格尔因此初步实现了他的既定目标，即在对“形式化”的“深化”中阐明“形式显示”之意义。

这样一来，“形式显示”中的“形式”和“形式化”中的“形式”的关系就变得更清晰了。海德格尔写道，“形式化和普遍化的共同之处在于，它们皆处在‘普遍’之意义中，而形式显示则无关乎普遍性。‘形式显示’中的‘

---

卷，靳希平等译，商务印书馆，2009年，第287-320页。

49 《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第20页。

50 《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第18页。

形式'一词的含义是更源始的。”说得更直白点就是，这两种“形式”虽然都是关联意义，但前者更为源始，根本地意指存在与人之关联，后者虽然具有二重性位置，但究竟仍是理论性的关联意义，仍固执于人与存在者之关联，说到底仍是蔽于存在之盲。按另一角度来说就是，在胡塞尔的“形式存在论”中，人们“已经意指了一种被对象性地构成的东西。‘形式领域’在更广阔的意义上也是一种‘实事领域’，也是含有实事的 (*sachhaltig*)”<sup>51</sup>，“形式化”因而仍固执于普遍性，仍是理论性的东西，与之相反，“形式显示”则与普遍性无关，“处在对置性的理论东西之外”<sup>52</sup>。

为了进一步阐明“形式化”这种关联意义何以仍局限在理论性东西中，海德格尔特意用一段话分析了近现代哲学的运作机制：自人们以通常立场理解亚里士多德的那个命题（“存在[者]被多种多样地言说”）以来，把整个存在划分到诸领域中去，就一再成为哲学的任务，只是在近代才出现了这样一种思路，即追问被经验者是如何被意识性地经验的。倘若人们把这种关联性的考察把握为原则性的任务，则意识领域本身就变成了哲学研究领域（被划分之领域），并且又出现了这样一种任务，即在存在论意义上对意识领域本身作更确切的规定。只要人们通常在某种意义上把意识刻画为活动，人们就能把意识方面刻画为一种源始的、活动的方面，因为意识的那种源始的东西与建构性—源始性的东西变得同一了。由此就出现了这样一种倾向，即要在这种机制中去看到哲学的本真任务。这一任务被黑格尔坚持不懈地贯彻实行，当时则被马堡学派最为犀利地执行。<sup>53</sup>

虽然在此并未点胡塞尔的名，但上述分析事实上已经是对胡塞尔“先验现象学”立场的一种评判：无论多么源始性与多么纯粹的努力，但只要出发点还未曾臻于存在之区分目光，还未曾摆脱存在之盲，这种努力就还仍然没有赶上亚里士多德早已抵达的那个位置，这种努力就仍然是半途而废的。

如此，第二节“普遍化与形式化”的实质任务——辨识出胡塞尔思想

51 Martin Heidegger, GA 60, 59.

52 Ebd., 59.

53 参见Ebd., 60.

的二重性位置——业已达成。海德格尔遂用最后几段话概括此节的表面论题，并由此引入下节主题。

首先，普遍化乃是整置活动之方式（Weise des Ordners），这种整置是从低到高向一种普遍的、广泛的关联的置入，它作为秩序之整置始终处理的是事物，因而始终发生在事物领域中，也就是说，始终发生在存在者领域中。<sup>54</sup>

其次，形式化并不受制于某个有待规定的对象的确定的什么（Was），它关注的不是作为对象的事物，而是“关联”，即“对象之被给予”这一关联事态：对象被规定为被把握者，即认知性关联所趋向者。“对象一般”的意义说的仅仅是：理论性的对置性关联所关涉者。这种对置性关联虽然具有多重意义，但根本上只是关乎对象领域的规定性，根本上仍是理论性的。原本说来，关联意义并不是什么整置秩序，不是什么区域，它只在下述意义上“间接地”是秩序和区域，此即：它被构形（ausgeformt）为一种形式性的对象范畴，与这种对象范畴相应地就有了一个区域。在此意义上，形式化并未真正告别普遍化。<sup>55</sup>

真正的思想任务由此突显出来。对普遍化的告别，与理论性东西的区别，对真正的区分目光的达成，因而需要一种真正的道路和方法，这就是第三节亦即最后一节“形式显示”的任务。

### 三、“形式显示”之思的内涵要素

《宗教现象学导论》第四章堪称“形式显示”思想的专论，其最后一节亦即第三节又被径直冠以“形式显示”的标题，显示出作者要在这一节中毕其功于一役的意图。这一意图通过一个主导问题——它此前已被先行提出并立即引起了我们的重视和分析——的决定性展开而得到了贯彻实施，此问题即：形式显示为何没有成见？

为切实把握并展开这个主导问题，海德格尔首先回顾了既有考察成果：

1. 形式化。通过这种构形出现了一种特别的任务：形式逻辑学东西

54 参见Ebd., 60.

55 参见Ebd., 61.

和形式存在论东西的理论。通过它们从关联意义而来的构形，诸形式范畴使一种对数学运算程序的执行得以可能。

2. 形式存在论东西的理论 (mathesis universalis[普遍数学/普遍科学]), 通过这种理论本身, 一种理论区域作为被揭离脱落的领域而得到设置。

3. 形式东西的现象学 (对形式东西本身的原始考察和在关联意义之实行中对关联意义的阐释)。<sup>56</sup>

上述第一点和第二点是海德格尔对胡塞尔工作的定位, 第三点则是其对本己工作的定位。在海德格尔看来, 胡塞尔的工作, 无论是形式化还是形式存在论, 都仍固执于理论性东西之中, 其后果只能是导致“离弃生命”(Entleben), 它所设置的理论区域只能是一种“被揭离脱落的领域”。这种形式存在论的考察始终作了预先判定, 是带有成见的考察。<sup>57</sup>相反, 真正的思想任务应走向一种“形式东西的现象学”, 这种现象学是“对形式东西本身的原始考察”, 即不带成见的考察, 而由于“形式”乃是关联意义, 且本真的关联意义在于“实行”, 故这种考察也就必然要成为“在关联意义之实行中对关联意义的阐释”。这两种定位的区别, 说得再简明些就是, 胡塞尔的现象学, 只要其始终以认知关系奠基一切关联, 就仍固执于人与存在者之关联, 海德格尔所期望的现象学则要求面向那种比认知关系更本源的关联, 即存在与人之关联。

如此一来, 那个早已提出的问题现在就必须予以回答了, 此即: 究竟何谓“现象学”, 何谓“现象”?

现象不是对象, 对象形成于对置活动中, 受制于理论性的考察活动亦即认知活动。而现象, “现象学”的现象, 自身只能被形式显示。每

<sup>56</sup> 参见 Ebd., 62.

<sup>57</sup> 海德格尔对此的解释是: 从原理上讲, 作为“形式的”, 形式存在论并不预先判定什么, 但事实上它仍作了预先判定。因为倘若我们问形式存在论是否为哲学预先判定了什么, 则这个问题只有在下述情况下才有意义, 即人们接受了这一论点: 哲学不是对置活动 (Einstellung)。鉴于“对置”与“理论性”的内在关联, 上述前提也就是: 承认哲学不是理论性的科学。在这种前提下, 形式存在论的考察才能够是终极性的, 才能对建构性的现象学的东西起规定作用。但这种意义上的“形式存在论”就不再是胡塞尔意义上的了, 如此一来就反过来说明, 胡塞尔的那种对对象的形式存在论式的把握事实上作了预先判定。(Martin Heidegger, GA 60, 62),

一种经验——作为经验活动的经验和作为被经验者的经验，亦即作为经验活动本身和这种活动之后果的经验——都可以被“纳入到现象中去”，也就是说，“现象”可以在下述三个向度得到追问：

1. 什么 (Gehalt[内容])。追问那个源始的“什么” (Was)，即什么在现象中被经验了。

2. 如何 (Bezug[关联])。追问那个源始的“如何” (Wie)，正是在这种如何中，现象被经验了。

3. 如何 (Vollzug[实行])。追问那个源始的“如何” (Wie)，正是在这种如何中，关联意义被实行了。<sup>58</sup>

由此可见，经验之所以被纳入到现象中去，乃是因为“经验”本身就是关联，是人与存在（者）的关联。海德格尔继而强调指出，这三种意义向度（内容意义、关联意义、实行意义）并不是简单地杂然共处的，也就是说，三者虽然都是某种“关联”，但之间存在着本真性的差异，较之“是什么”这种纯粹认知性的关联，后二者更为本真；但第二种关联，即那个具有二重性位置的“关联”，虽然是本源关联的征兆，但可能仍未摆脱理论性关联之定位，故“实行”又是比“关联”更为本真的关联。“现象”乃是朝向这三种向度的意义整体。“现象学”是对这种意义整体的阐释，它给出了现象的逻各斯，是“内在之言” (verbum internum) 意义上的逻各斯，而不是逻辑化意义上的逻各斯。<sup>59</sup>

按奥古斯丁以来的神学传统，所谓“内在之言”，乃是“上帝之言” (the Word of God/Wort Gottes) 的一种，故亦可谓之“内在之道”，那大写的“精神”正是由之而道入人之心灵中。上帝之言分为“内在之言”与“外在之言” (verbum externum)。前者是首要的、原则性的，后者则是工具性的。<sup>60</sup>以经文的作者为例，那启明他烙印他并驱使他去道说的东西，乃是“内在之言”，而通过他的文字得以表述出来的东西，则是“外在之言”。故“内在之言/内在之道”乃是本源东西的自行道予，或者说，本源东西的自行显示。在这一意义上，所谓“现象学给出了现象的逻各

58 参见Ebd., 63.

59 参见Ebd., 63.

60 参见Henk van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology: Truth and Trust*, Leiden/Boston: Brill, 2008, 143–145.

斯”，根本地意味着：现象学乃是让现象自行显示。

而所谓现象，作为“三种向度的意义整体”，根本地乃是“关联（意义）之整体”，因为就连问“是什么”都是一种关联（人与存在者的认知关系）。如此，“现象学”就意味着：让关联（意义）之整体自行显示。

至此，我们就终于回答了那两个早已提出但却具有关键意义的问题。在此总结如下：

第一个问题是：何谓“形式显示”之“形式”？

回答是：“形式显示”的“形式”意味着“关联/关联意义”。

第二个问题是：何谓“现象”，何谓“现象学”？

回答是：“现象”乃是“关联/关联意义之整体”。“现象学”意味着：让关联/关联意义之整体自行显示。

由此可以看出：“形式显示”就是“关联/关联意义”之显示。这种意义上的“形式显示”因而乃是“现象学”最本质性的东西，是其最具决定性的东西，在“现象学”根本就是一种“方法”而非一种思想流派的意义上，我们可以直接说，形式显示就是现象学本身。

如此我们就彻底理解了第四章第一节所给出的那个“形式显示”的定义：“有这样一种意义，它对于现象学阐释变成主导性的了，对这种意义的方法上的使用，我们称之为‘形式显示’。这种形式显示着的意义在自身中承载着那种东西，正是依据这种东西，诸现象才得到观看。”<sup>61</sup>

意义乃是关联，“关联”与“关联意义”乃是同一事情。主导着现象学阐释的就是“关联（意义）”，但不是人与存在者之关联，而是那使人与存在者之关联得以可能的本源关联，即存在与人之关联。形式显示，作为“方法”（μέθοδος），作为“通向……的道路”，就效力于“存在与人之关联”，更确切地说，作为一种区分目光效力于这种“关联（意义）整体”的自行显示。这种“形式显示着的意义”因而就是“存在与人之关联”，这种关联（Bezug）的实行（Vollzug），亦即人与存在的这种征引牵系（Be-ziehen）的完全牵系（Voll-ziehen），就是“现象”（Phänomen）。“现象”即“关联（意义）之整体”，“现象”背后并无什么根据，这种“现象”

61 Martin Heidegger, GA 60, 55.

本身就是根据活动（这里也正是通向后期海德格尔“存在之天命置送”思想的一个关键点），正是这种作为“关联（意义）之整体”的“现象”使得诸多具体的、存在者层面上的现象能够被人观看。

行文至此，关于“形式显示”之“所是”，海德格尔事实上已经给出了完整交待。但关于“形式显示”之“意义”，还需要更多的解释，而要予以清楚地解释，就不得不再次回到“形式显示为何没有成见”这个问题上并作出最终的澄清。海德格尔因而写道：

那么形式存在论的规定性为现象学的这种任务预先判定了什么东西吗？人或或许会说，一种形式存在论的规定性，对它所规定的东西的那种“什么”，根本没有说出什么，因此也就没有预先判定什么。但是，恰恰因为形式规定在内容上是完全无所谓的，它对于现象的关联方面和实行方面而言就是后果严重的——因为它规定了或至少是参与规定了一种理论性的关联意义。它遮蔽了实行性的东西——这或许是后果更严重的——并且片面地定向于内容。一种对哲学史的回顾显示出，对象性东西的形式规定性完全地统治了哲学。这种先见、这种成见如何能够被避免呢？能做到这一点的恰恰是形式显示 (*formale Anzeige*)。形式显示作为方法要素属于现象学阐释本身。为何它叫作“形式的”？形式的东西是某种关联性的东西。显示 (*die Anzeige*) 则应预先显示出现象之关联——然而却是在一种否定的意义上，就仿佛是为了警告！一种现象必须如此这般地被确定，即它的关联意义被保持在悬而未决中。人们必须避免去这样认为，即认为现象的关联意义源始地是那种理论性的关联意义。现象的关联和实行并没有被预先规定，而是被保持在悬而未决之中。这是一种与科学针锋相对的立场。形式显示并没有对实事/事物领域加入任何东西，相反：形式显示乃是一种防御，一种先行的保卫，如此以至于实行特征还保持着开放。这种谨慎措施的必要性源出于实际生命经验的那种脱落着的倾向，这种经验始终有滑离到客体性东西中去的危险，而我们却必须从这种经验中彰显现象。<sup>62</sup>

62 Ebd., 63-64.

通过对先前文本的分析，这段表述的核心意思已不再让我们感到陌生：胡塞尔的形式存在论（形式化）仍然局限于理论性的关联意义（被认知关系所定调的人与存在者之关联），还没有达到那种本真的、本源的关联意义（存在与人之关联）。通达这种本源关联意义的乃是形式显示。但这段表述的触目之处却是：它把对形式显示之“所是”与其“意义”的解释融合在了一起。融合之关键就在于“成见”问题。

从这段表述可以看出，海德格尔显然认为，对理论性关联意义的固执乃是一种“成见”。何种“成见”？回答必然是：那种受制于“存在之盲”的惯性观照。而当海德格尔说，“这种先见、这种成见如何能够被避免呢？能做到这一点的恰恰是形式显示”，这无非是在说，“形式显示”乃是对“存在之盲”的反动，形式显示乃是存在之区分的目光。

但综合而论，为何那种“存在之盲”的目光乃是一种成见？为何“形式显示”乃是一种存在之区分的目光？

一方面，所谓“成见”（Präjudiz），所谓“先见”（Vorurteil），乃是不让事情如其所是地自行显示，或者说，不如其所是地观照那自行显示的东西，而是在观照之前就已作了预先判定。这种成见根本地违背了“面向事情本身”所要求的东西。而当海德格尔洞见到，思想所面对的那至为要紧的“事情”仅仅是“存在”，那么这种“成见”的根源就必然在于“存在之盲”，而其后果也必然加剧了这种“存在之盲”：正是“存在之盲”使得持成见者无能于区分存在与存在者，因而处处以其熟稔的、对人而言更明显的“人与存在者之关联”（无论此关联处于何种变式中）来处置一切，如此也就不能真正面向那不熟稔的、对人而言不明显的“存在与人之关联”。

另一方面，诚如亚里士多德在《物理学》第一卷第一章（184 a 16 sqq.）中早已作出的区分那样，较之“存在者”这种τὰ ἡμῖν σαφέστερα[对我们而言更明显的东西]，“存在”虽然对人而言较不明显但却是τὰ σαφέστερα τῆ φύσει[从自然而来更明显的东西]，亦即是从其自身而来自行开显着的東西。只要秉持着本真的区分目光，面向事情本身的道路就是且仅仅是这样一种道路：让事情本身（存在之关联）自行显示。

因此，作为“让关联（意义）自行显示”，形式显示必然已经是一种本质性的区分目光，否则就只会是盲目的籽平和任意的整置，所谓“

让……自行显示”就无从谈起。这种“让……自行显示”是一种守候，也是一种审慎，因为是非成败可能皆在于“实际生命之经验”。因为这种“经验”即人之关联活动，无论是派生性的“人与存在者之关联”还是本源性的“存在与人之关联”都要“从这种经验中得到彰显”。而我们通常熟稔的却是前一种关联，实际生命之经验也因而易于脱落沦陷其中而难以自觉。

由此可见，若要破除“存在之盲”，对那种“成见”的制止就是要迈出的第一步。作为对“存在之盲”的破除，形式显示因而就必然要具有一种“否定的意义”，一种“为了警告”的悬置。这种悬置的目的仅仅在于制止那种惯性之举，即，以对人更明显的“人与存在者之关联”来处置一切并由此转身不顾那对人不明显但却是本源性的“存在与人之关联”，换言之，这种悬置是为了警告人们不要匆忙“认为现象的关联意义源地就是那种理论性的关联意义”。如此，“形式显示乃是一种防御，一种先行的保卫，如此以至于实行特征还保持着开放”这句话的意思就昭然若揭了，我们也就真正理解了“形式显示没有成见”的双重意味：形式显示根本地效力于那种本源性的关联，即存在与人之关联或者说人与存在之关联<sup>63</sup>，它必须告别那种固执于人与存在者之关联层面的“成见”。同时，为了这种根本之效力，形式显示必须制止“成见”式的那种对本源关联的熟视无睹与转身不顾。

由此而来，“形式显示”的“意义”也就得到了澄清：形式显示根本地有别于普遍化和形式化，后二者只是对置性地或理论性地被激发的，在它们的实行中，实事/事物是被整置好的，只不过一个是被直接整置而另一个是被间接整置而已。相反，在形式显示中事关宏旨的却不是一种整置秩序。在形式显示中，人们避开了每一种分类，人们恰恰让一切东西都悬而未决。只是在与现象学阐释的关联中，形式显示才有意义。我们必须弄清现象学考察的方式。能做到这一点的恰恰是形式显示。形式显示具有着手进行现象学阐释（*phänomenologischen*

---

63 倘若能看清“关联为本”这一洞见对于海德格尔思想道路从始至终的决定性意义，则人们对所谓海德格尔思想“转向”问题通常持有的那种论调——认为海德格尔思想从前期的“人与存在”决定性地转向了后期的“存在与人”——就还根本没有触及要点。

Explication) 的意义。<sup>64</sup>而所谓“阐释”(Explication), 就其拉丁词源 explicatio 的根本意义而言, 乃是“展开/展现”(Auseinanderrollen)。所以“着手进行现象学阐释”, 就是行现象学之本事, 即, 让关联意义整体自行显示。换言之, 形式显示效力于存在问题, 效力于存在与人之关联问题。

但这还不是“形式显示”的全部意义, 更确切地说, 还不是“形式显示”对于这个时期的海德格尔更为直接的那种重要意义: “形式显示”指示着时间之本性, 时间乃是理解存在之意义的界域。

对于这种重要意义的解释构成了第三节亦即整个第四章的收尾, 但海德格尔却是以一句看似随随便便的话转接过去的: “我们要把赢得的这些成果应用到历史 (das Historische) 问题上去。”<sup>65</sup>但我们细读文本后就会发现, 接下来的解释绝非只是一种“应用”, 而毋宁说是从另一向度揭示了“形式显示”的旨趣, 并由此使整个问题语境首尾连贯: 从“历史”问题而来要求“形式显示”, 从“形式显示”而来回指“历史”问题。并且也只有对此达成深入观照, 我们才能真正深入地理解六年之后兴起的那部《存在与时间》的本真动机。

在这个“形式显示专论”的收尾部分中, 海德格尔写道: “倘若历史被视为那种被形式显示的东西, 那么就没有因此而主张说, 把历史规定为‘时间中的生成者’的那种最普遍的规定预先确定了一种最终意义。对历史之意义的形式显示着的规定既不应被称作是这样一种规定, 即在客观历史世界的历史结构特征中规定客观历史世界的那种规定, 也不应被视为这样一种规定, 即预先规定历史本身之最普遍意义的那种规定。”<sup>66</sup>换言之, 这番话的意思是, 若以形式显示来面对历史问题, 则这种对历史的形式显示着的规定就无关乎“客观化”与“普遍化”, 无关乎那种理论性的“成见”, 无关乎对“人与存在者之关联”的固执, 而是要破除“存在之盲”, 要以区分之目光发见历史之本真意义。

此前就已得到揭示的是, 历史之意义乃是“存在与人之关联”, 亦即“存在之意义”, 但历史之意义无论如何都绕不过时间问题, 反过来说,

64 参见Martin Heidegger, GA 60, 64.

65 Ebd., 64.

66 Ebd., 64-65.

也唯有时间才能提供理解历史之意义（作为本源关联的存在之意义）的视域界限。因此，为了通达作为“人与存在之关联”而非“人与存在者之关联”的历史，时间问题应暂先地被悬而未决地理解，不固化，不落实，由此才有可能破除存在之盲，达成区分之目光。海德格尔因而接着写道：“‘时间性的’（zeitlich）暂先还是在一种完全不确定的意义上被采用的，人们根本不知道，它说的是哪种时间。只要‘时间性的’之意义是不确定的，人们就可能会把这种意义理解为某种未作预先判定的东西；[另一方面]人们可能会认为：只要每一种对象性都是在意识中构成的，对象性就是时间性的，并且由此人们就赢得了时间性的基本图式（Grundschema）。但是时间的这种‘普遍－形式的’规定并非什么奠基，而是对时间问题的一种伪造（Fälschung）。因为这样的话就是从理论性东西而来为时间现象预先确定了一个框架。毋宁说，时间问题必须如此得到把握，正如我们在实际经验中源始地经验时间性那样——完全不顾及一切纯粹意识和一切纯粹时间。”<sup>67</sup>

时间性之意义的这种悬而未决当然也是一种“警告”和一种“防御”，其目的也仍是在于避免从“成见”而来、从理论性东西而来对时间问题作出预先判定，因此，这也就意味着，不要局限在派生关联（人与存在者之关联）中而是要突入到本源关联（人与存在之关联）中来把握时间问题，亦即，要以形式显示来理解时间性之意义。作为人与存在之关联，这种本源关联就已经活生生地“切近”着，运作在人之实际生命的经验中，在这种“切近”中已经意味着一切，它绝不是运作在那种离弃生命的普遍化的理论性的“伪造”状态中，所以对时间问题的本真把握必须如此进行，“正如我们在实际经验中源始地经验时间性那样——完全不顾及一切纯粹意识和一切纯粹时间”。

海德格尔因而接着写道：“道路因而反过来了。毋宁说我们必须问：在实际经验中什么东西源始地是那时间性？在实际经验中，何谓：过去，现在，将来？我们的道路是从实际生命出发的，正是从实际生命而来，时间之意义被赢得了。由此，历史问题就得到了特性标示。”<sup>68</sup>

---

67 Ebd., 65.

68 Ebd., 65.

伴随着这番话，这个堪称“形式显示之专论”的第四章，乃至《宗教现象学导论》的整个导论部分，也由此正式收尾。海德格尔明确地标识出了他的“道路”，这条道路要从“实际生命”出发，以此通达时间之意义并由此刻划出历史问题的特性。但若局限在文字表面，若仍固执于成见，这番表述的真正意谓就仍是难以理解的，或者说易遭误解，甚至可能会被解读为一种生命哲学乃至一种新式的主体哲学。海德格尔对其中的理解之难有清醒认识，所以他最后告诫他的听众：在接下来的正式考察中，“您们自始至终都会误解整个考察”。<sup>69</sup>

这条从“实际生命”出发的道路究竟是什么道路？它应是一条赢获时间性并由此领会历史之本性的道路，而时间性以及时间性所效力的历史之本性皆指向了那种本源关联即人与存在之关联。这种本源关联虽是那种本源的“同一”，但它的实际运作却需要一种本质性的“差异”，即存在与存在者之差异。这条在“同一与差异”中运作的道路，正是“形式显示”。

作为本质性“区分”之观照并同时作为本源性“关联”之显示，“形式显示”既本质性地效力于“存在”问题，又同时本质性地效力于“时间”问题，而着眼于这种本质性的一体性，“存在与时间”这个问题以及这个“与”本身就必然会成为最值得追问的问题了。因此，在通向《存在与时间》以及由之而前行的种种向度中，始终运作着的必然是一条形式显示式的道路。在这样的道路上，把时间本身思为显示<sup>70</sup>，把时间本身思为存在之真理的最初显示<sup>71</sup>，并由此把时间理解为存在之意义得以

69 Ebd., 65. 海德格尔在1920年冬天所预见到的这种“理解之难”在七年之后伴随着《存在与时间》的出版变成了更大规模的事实，而且注定会成为海德格尔终生都要与之抗争的那种“理解之难”，以至于海德格尔会一再感叹，《存在与时间》的真正意图始终在遭遇误解，几乎从未被人真正读懂过。如在堪称“思想日记”的《黑皮笔记》中，海德格尔就曾有这样的独白：“《存在与时间》乃是很不完善的这样一种尝试：尝试着进入到此在之时间性中去，以便去对那个自巴门尼德以来的存在问题进行重新发问。但对于这本书所遭遇的异议：我直到今天也还没有足够的敌人——这本书没有为我带来一个伟大的敌人。”（Martin Heidegger, *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, GA 94, hrsg. von Peter Trawny, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2014, 9.)

70 参见Martin Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, GA 73, hrsg. von Peter Trawny, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2013, 206.

71 参见海德格尔：《哲学论稿（从本有而来）》，孙周兴译，商务印书

显示的界域<sup>72</sup>，将是《存在与时间》最为关键的内在驱动力。

在不断的前驱与回返中，这条道路会在不同阶段因地制宜地经历不同命名，显现为不同形态，甚至会在无名中运行，但只要我们看得足够仔细，我们就会发觉，它（它们）乃是同一条道路。

#### 四、后期海德格尔对“形式显示”的反思

后期海德格尔很少论及“形式显示”，在GA 91和GA 102出版之前，我们看到的相关文献很少，其中具有代表性的是以下两条。

其一，在1937/1938年冬季学期研讨班《西方思想的形而上学基本立场》中，海德格尔回顾了前期思想中的“存在与人之关联”，他写道：“在《存在与时间》中第一次谈到了人‘之’此-在，也就是说，是在并且仅仅是与存在问题的最密切的关联中首次谈到了人‘之’此在；在此在中首先是并且始终只是与‘存-在’的‘关联’。”<sup>73</sup>而在对此的一个附页说明中，海德格尔明确指出，这乃是“被替换了的此-在的形式显示”（Abgelöste formale Anzeige des *Da-seins*）<sup>74</sup>，也就是说，形式显示乃是“人与存在之关联”的替换性表达，它意味着“此-在在与存有的关联中（存在领会）”<sup>75</sup>。

其二，在全集第73卷《论本有之思》中的一篇名为《林中路：存在论差异》（作于五十年代之后）的札记中，海德格尔明确指出了形式显示的另一重意蕴：“作为形式显示的存在论差异”（*Die ontologische Differenz als formale Anzeige*）。<sup>76</sup>这也再清楚不过地证明了我们一再揭示的要点：存在论差异是形式显示的另一内涵要素。<sup>77</sup>

---

馆，2012年，第456页。

72 参见《哲学论稿（从本有而来）》，第475页。

73 Martin Heidegger, *Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42*, GA 88, hrsg. von Alfred Denker, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2008, 6.

74 Ebd., 233.

75 Ebd., 233. 至于“人与存在之关联”在《存在与时间》中为何被称作“存在领会”，海德格尔在《哲学论稿》第138节“存-在之真理与存在领会”中已经给出了清楚解释。参见《哲学论稿（从本有而来）》，第272-273页。

76 Martin Heidegger, GA 73, 1351.

77 这一揭示的另一层意义在于，形式显示既是“生命之实行”，又是“存在论差异”。如此就可理解为何海德格尔一再强调存在论差异与此在的密切关联：存在论

这两条后期文献，作为当事人的自我回顾，已经可以确证我们此前对《宗教现象学导论》的考察成果，即海德格尔“形式显示”之思具有“存在论差异”和“存在与人之关联”的两种意蕴要素，而且我们可以由此确认，从早期海德格尔思想就已开始运作的“形式显示”的二重性意蕴——存在之区分与存在之关联——一直处在海德格尔的视域焦点之中，即便海德格尔通过思想转向对这种二重性意蕴做了批判性的转化，它们也仍然以某种变式贯穿于后期海德格尔的思想道路中。

为何后期海德格尔在整体上放弃了形式显示这一重要术语？从根本义理来说，形式显示的被放弃乃出自海德格尔思想转向的必要性：前期海德格尔的“存在论差异”和“存在与人之关联”都还难以摆脱先验因素的纠缠（无论差异还是关联都容易被表象为现成的存在与现成的存在者的一种现成关系，仿佛是由于这两个现成的关联项的存在才使得它们的差异和关联得以可能，如此而违背了“关联为本”的要旨即关联活动才使得关联项得以成其所是），因此需要转入更为源始的思考，即要从前期的“存在论差异”之思转入后期的“区分”或“分承”之思，从前期的“存在与人之关联”之思转入后期的“本有”或“四重一体”之思<sup>78</sup>。这种放弃绝非单纯弃绝，而是通过一种放弃着的转化而使被放弃者的隐秘旨趣得到真正实现。

在全集73卷《论本有之思》的《林中路：存在论差异》中，在指出形式显示与存在论差异的同一性（“作为形式显示的存在论差异”）之后，海德格尔又写道，“对存在论差异的放弃有利于自行隐匿的敞显”<sup>79</sup>，这意味着，后期海德格尔放弃存在论差异这一思想术语，是为了“显隐一体”之思，更确切地说，是为了更适宜地沉思和道说“显隐一体”的存在之真理。

---

差异“潜存于此在及其生存之中”，这种区别“具有此在之存在方式，该区别属于生存。生存仿佛意味着存在于对该区别的实行之中”。（海德格尔：《现象学之基本问题》，丁耘译，上海译文出版社，2008年，第437页。）也就是说，正是通过对“形式显示”的深究我们才理解了这一理解难题。

78 参见张柯：《论海德格尔“四重一体”思想的起源》，载《社会科学》2017年第6期。

79 Martin Heidegger, GA 73, 1351.

在全集88卷《西方思想的形而上学基本立场》中，海德格尔指出形式显示乃是“人与存在之关联”的替换性表达，它意味着“此-在在与存在的关联中（存在领会）”<sup>80</sup>，这一定位的实质含义是，形式显示是“存在领会”意义上的人与存在之关联，还不是海德格尔思想转向中洞见到的“存在历事/存在历史”亦即“本有”意义上的人与存在之关联。当海德格尔自认其存在之思有必要从“存在领会”转向“存在历事”<sup>81</sup>，作为“存在领会”的“形式显示”也就需要被放弃了，但这种放弃和对存在论差异的放弃（从“存在论差异”转入更为本源的Unterschied[区分]和Austrag[分承]）一样，都不是单纯弃绝，而是以有所转化、臻于源始的方式，使被放弃的思想得到成全，真正进入其早已在的位置之中。

在全集102卷《暂先者I-IV》（作于1963-1970年间）中亦可看到晚年海德格尔对形式显示的反思：“‘形式显示’与对那还没有特地得到经验的同一者的暂先的显示。‘形式显示’——事实上还是柏拉图主义的一种残余，对一种普遍有效的、无时间的自身（An sich）的覬覦？抑或，对同一者的显示恰恰是对每每片刻性东西之道说的显示（in die Sage des Je-Weiligen）<sup>82</sup>——并因而使自身变得多余？在‘形式显示’中还有意求科学的有效性和约束力的意图。”<sup>83</sup>这段话既肯定了形式显示的积极意义，也思考了形式显示被放弃的因素。

要理解这段话的第一句话“‘形式显示’与对那还没有特地得到经验的同一者的暂先的显示”，需要指出，“同一者”在海德格尔语境中有特别

---

80 Martin Heidegger, GA 88, 233.

81 参见海德格尔：《形而上学导论》，王庆节译，商务印书馆，2018年，第250页。海德格尔的思想转向应被确切把握为从“存在领会”到“存在历事”的转向，相关讨论参见张柯：《鱼之乐与真理之本质》，载《哲学研究》2022年第2期。

82 “Jeweilig”的日常语用含义是“当时的；各自的”，也就是说，此词本身就含有时间性的意味。在海德格尔的语境中，这种时间性意味得到了强化：它被解读为“je-weilig”[每每片刻性的]。作者以此来表达他的基本洞见：存在（当前显现）不是持存化，不是僵持为持存性的当前显现状态，而是瞬间性的、逗留性的、片刻性的、过渡性的。参见Martin Heidegger, *Grundbegriffe*, GA 51, hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1991, 121.

83 Martin Heidegger, *Vorläufiges I-IV*, GA 102, hrsg. von Peter Trawny, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2022, 59.

含义，意指“存在与人之关联”<sup>84</sup>。而且从语境看，第一句话的“与”实际上表达的是“是”或“作为”。因此第一句话的实际含义是：形式显示是对那还没有充分得到经验的存在与人之关联的暂先的显示。

所谓“暂先”，它在海德格尔语境中有双重含义，指某种东西既是暂时性的，又是预先性的。若强调其“暂时性”，则“暂先”之定性就是对某种东西之限度的揭示，即这种东西还不够充分，还尚未进入其本质位置中；若强调其“预先性”，则“暂先”之定性就是对某种东西之伟大的揭示，即这种东西已经是本质位置的预先运行。

从“预先性”来看，这段话的第一句话与我们此前的考察成果（存在与人之关联是形式显示的内涵要素之一）是相通的，这意味着形式显示的积极意义始终是被当事人承认的。从“暂时性”来看，形式显示乃是一种过渡性的东西，和存在论差异一样都是需要被放弃的东西，但这种放弃只是为了让其旨趣以新的形态呈现出来，而绝非单纯否定。这段话的后面几句话因而就是后期海德格尔对形式显示之限度的另一种解说，可以使我们看清，除了思想之转向的义理性因素之外，还有什么样的具体因素使得形式显示这一思想术语被放弃了：形式显示是前期海德格尔在学院哲学语言系统内对存在之区分和存在之关联的暂先性的道说，不可避免地受制于学院哲学语言，带有传统形而上学的某种残余，例如“对一种普遍有效的、无时间的自身的覬覦”，又如“意求科学的有效性和约束力的意图”。因此，为了更适宜地沉思和道说显隐一体的存在之真理，形式显示需要被放弃。

但无论如何，既然是“暂先”之定位，后期海德格尔对形式显示的定位就绝不只是批判。这一点也反映在2022年出版的全集第91卷《补充与思想碎片》（GA 91）中。GA 91对形式显示的讨论共有三个文本，第一个和第二个文本隶属于海德格尔一份名为《陈述、逻辑、思想-存有、真理、系词》的笔记（作于1929–1935年间），代表着海德格尔思想转向期间对形式显示的思考。<sup>85</sup>第三个文本隶属于海德格尔一份

84 海德格尔语境中的“同一者”有特定含义，它指的是本源关联即“人与存在之关联”，参见Martin Heidegger/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920–1963*, 181–182；另参见《同一与差异》中对“同一者”的解释（《同一与差异》，第35–53页）。

85 参见Martin Heidegger, *Ergänzungen und Denksplitter*, GA 91, hrsg. von Mark Michalski, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2022, 185–186.

名为《思想碎片》的笔记，从上下文语境看应当是作于20世纪五十年代之后（因为在这份笔记之前有对1955/1956年讲座《根据律》和1958年演讲《黑格尔与希腊人》的补充讨论）。<sup>86</sup>

在第一个文本中，海德格尔写道：

“言说着的指示（形式显示）。“既不直言——也不隐瞒”（赫拉克利特）。哲学的（生存论的）间接的（*mittelbare*）言说：不直言——因为只是探问存在，而不加入到存在者亦即显耀者中去。不隐瞒——因为事实上仍显示着（*anzeigend*）存在者亦即显耀者。指示乃是分裂（*Zerklüftung*）之开始着的切近。分裂作为源始的‘否定性’。”<sup>87</sup>

海德格尔在这里事实上是以赫拉克利特箴言（残篇第93）<sup>88</sup>来注解形式显示的两大内涵要素。“不直言——因为只是探问存在，而不加入到存在者亦即显耀者中去”这句话注解着“存在与存在者之区分”（存在之区分），“不隐瞒——因为事实上仍显示着（*anzeigend*）存在者亦即显耀者”这句话注解着“存在与存在者之关联”（存在之关联）。在最后一句话中，所谓“指示乃是分裂之开始着的切近”，意指形式显示（形式指示）乃是区分着的关联，具有内在统一的二重要素（存在之区分与存在之关联）；而所谓“分裂作为源始的‘否定性’”，则对这种“分裂”（*Zerklüftung*）进行了定性，即它不应被理解为表象之思中的区分（把区分理解为现成事物之间的一种现成关系），而应视为本源性的、存在之真理意义上的“区分”（作为源始否定性，存在乃是自行显现着的自行退隐）。通过这一定性，最后一句话的实质含义就可以被理解为：形式显示（形式指示）乃是显隐一体的存在之真理的预示。

在GA 91第二个关于“形式显示”的文本中，海德格尔写道：

86 参见Ebd., 647–651.

87 Ebd., 185.

88 赫拉克利特残篇93，通常译为“德尔菲神谕的主管既不直言，也不隐瞒，而是出示象征”。

“间接沟通 (mittelbare Mitteilung) 乃是：去参与在历史性此在中的存在 (zum Anteil bringen das Sein im geschichtlichen Dasein)。存在的遮蔽状态和失落状态。[……]

通过拒绝那种错误的主客体之区分，对客观思想家和主观思想家的区分也就作废了。

决定性的乃是此在：作为民族性-历史性的在世界中存在—Sorge[关切] (时间性——源始的分裂)。[间接]沟通 (Mitteilung) 是从时间性而来向源始的分裂而去言说。这种言说乃是先-行 (das Vorgehen)：1. 作为结系着的先行筹划，2. 这种先行筹划并不使……具体化，3. [而是]间接调谐着 (mittelbar stimmend) ——规定着 (bestimmend) ——调谐——规定。”<sup>89</sup>

这一文本的直接意义在于，它从当事人的角度证实了伽达默尔的既有证词，即克尔凯郭尔的“间接沟通”乃是“形式显示”在措辞形式上的原型。伽达默尔在《思想之开端》中曾指出：“青年海德格尔把克尔凯郭尔的‘间接沟通’(indirekte Mitteilung)改铸为‘形式显示’(formale Anzeige)的措辞形式。”<sup>90</sup>从第二个文本的上下文 (GA 91, 185-187) 来看，海德格尔的“形式显示”的确与克尔凯郭尔的“间接沟通”有着深刻的内在关联，而且海德格尔在此事实上是通过阐明间接沟通的旨趣来解释形式显示之旨趣。

第二个文本的第一段话道说着形式显示 (间接沟通) 的关联意蕴 (存在与人之关联)，而且暗示存在乃是显隐一体的存在。第二段话则进一步分析了形式显示 (间接沟通) 的定位：形式显示 (间接沟通) 乃是从时间性而来到源始分裂 (存在在自行显现中自行退隐) 而去的言说，即形式显示是显隐一体的存在之真理的先行预示。因此，第二个文本就和第一个文本道说了同一事情：作为“言说着的指示”<sup>91</sup>，形式显示乃是存在之真理的“先-行”。这种“先-行”是结系着的先行筹划，亦即是关联活动，但又不是直接落实的关联活动，而是间接调谐着和规

89 Martin Heidegger, GA 91, 186-187.

90 Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 3, 389.

91 Martin Heidegger, GA 91, 185.

定着。反过来说，也正是由于间接调谐着和规定着，形式显示才堪称显隐一体的存在之真理的先行预示。

第三个文本名为“隐言与形式显示”，作于50年代末期之后。所谓“隐言”，原文为Ent-sagen，意指道说与缄默的显隐一体的运作，因为海德格尔自己明确指出，这里的前缀“ent-”取“对立”（gegen）之意，Ent-sagen因而就是“通过说而取消某种事情，放弃……”，更确切地说，Ent-sagen在此的含义是：“通过说而取消表象性的陈述。”<sup>92</sup>而且这个词的根本含义乃是对“四重一体”的道说。<sup>93</sup>

这个文本之所以被冠名为“隐言与形式显示”，乃是意在沉思作为语言之本质的隐言与形式显示的内在统一，因为后期海德格尔始终把语言之本质理解为显隐一体的本源关联。<sup>94</sup>海德格尔在此文本中也一再暗示，隐言乃是四重一体问题<sup>95</sup>，因为四重一体的实质意谓就是显隐一体的本源关联<sup>96</sup>，这种暗示因而也指示着对形式显示与四重一体之关系的沉思。

理解了上述语境，我们就能理解“隐言与形式显示”的关键论述。海德格尔在其中写道：形式显示的“显示”乃是“对同一者之统一性的一种暂先性的让发见（Erblickenlassen）。同一性的显示（An-zeige）。同一性的通告（An-sage）。隐言（Ent-sagen）乃是显示着的一猜测着的东西。”<sup>97</sup>毋庸多言，这一定位显然和前述GA 91和GA 102多个相关文本的定位是一致的，即形式显示是对同一者（显隐一体的存在与人之关联）的暂先的显示，形式显示是存在之真理的“先-行”，是显隐一体的存在之真理的先行预示。这可以视为后期海德格尔对于形式显示的

---

92 Ebd., 649.

93 参见Ebd., 651.

94 参见海德格尔：《演讲与论文集》，孙周兴译，商务印书馆，2018年，第227-257页。另参见与《逻各斯》密切相关的的一个文本，即《什么叫思想》第二讲座第八讲（海德格尔：《什么叫思想》，孙周兴译，2018年，第231-234页）。从本源关联角度对海德格尔“语言之本质”问题的研究，可参见张柯：《论海德格尔思想“基础问题”的实质含义》，载《社会科学》2019年第6期。

95 参见Martin Heidegger, GA 91, 649-651.

96 参见张柯：《论海德格尔“四重一体”思想的起源》，载《社会科学》2017年第6期。

97 Martin Heidegger, GA 91, 648.

最终定位，而且这一定位恰恰最终证实了前期海德格尔形式显示之思的两个内涵要素：“存在论差异”和“存在与人之关联”。因为唯有基于对这两个内涵要素的前后变化之对观，形式显示才能堪称显隐一体的存在之真理的“先-行”。

## 结语

“形式显示”首先是前期海德格尔的思想之路，即《存在与时间》的道路，亦即以存在之区分来追问存在与人之关联的道路。海德格尔在1940年的回顾中清楚地指明了这一点：“在《存在与时间》一书中，根据存在之真理的问题，而不再是根据存在者之真理的问题，我已经作了一个尝试，试图从人与存在的关联并且仅仅从这种关联而来规定人的本质，在那里，人的本质在一种得到牢固界定的意义上被称为此-在。”<sup>98</sup>但这条道路在思想转向中的确发生了变化，问题因而在于，如何理解前后期海德格尔思想道路的同异。本文通过结合前后期文本重思“形式显示”的内涵要素，恰恰可以在核心处阐明这种同异。

根据后期海德格尔对形式显示的最终定位，形式显示乃是显隐一体的存在之真理的先行预示，这意味着海德格尔对前后期思想道路的同-性予以根本肯定。在这一基调下，形式显示这一术语在后期的被放弃，就绝非意味着它在海德格尔的思想转向中被弃绝了，而毋宁是被转化到更源始的形态中去了，这同时也就意味着，形式显示的两大内涵要素被转化了：从前期的“存在论差异”转入“差异之本源”（区分/分承）；从前期尚未摆脱先验因素纠缠的存在与人之关联（存在领会）转入显隐一体的存在与人之关联（存在历事/本有/四重一体）。这种转化是为了以更源始的差异之思（分承之思）而效力于同样得到深化的关联之思（本有之思）。正是这种微妙的关系最终导致了后期海德格尔对“同一与差异”问题的至为深邃的沉思，并如此形成了“本有”（Ereignis）与“分承”（Austrag）之间的“和谐音调”。也惟有基于这样的视野，我们才能明白“形式显示”在海德格尔思想中的根本意义。

也正是在这一意义上，本文的重思工作事实上阐明了伽达默尔的既

98 海德格尔：《尼采》，下卷，孙周兴译，商务印书馆，2002年，第824页。

有断言：“我们所有人或许都应该一再学着认识到，当海德格尔在其早期作品中说起‘形式显示’时，他已经表达了某种对其整个思想都有效的东西。”<sup>99</sup>

张柯

贵州大学哲学学院、现象学与德国古典哲学研究中心教授

---

99 Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 3, 429.



Eric S. Nelson

## Heidegger, Formal Indication, and Sexual Difference

*Theodore J. Kisiel in Memoriam*

**Abstract:** This contribution unfolds an existential-ontological response to the question of sexual difference in the context of Heidegger's formally indicative concept of "Dasein." The question of Dasein's "neutrality" concerns how formal indication formalizes, empties, and neutralizes the givenness of factual human existence. Ostensibly "given" biological and anthropological facts, such as sexual difference, are interpreted from an emptied and neutralized perspective that appears abstract and fictional to Heidegger's critics. How, then, is the "neutrality" of formalizing emptying related to the "facticity" of in each case factually existing as a sexual and gendered being? The answer lies in Heidegger's elucidation of the existential-ontological structure of Dasein: Dasein is always relationally instituted in its factual entangled life through "being-with." The sexual difference of human existence is not merely biologically or anthropologically given, but disclosed and enacted according to one's relations with others, the environment, and oneself. The formally indicating concept "Dasein" indicates, accordingly, the concrete diversity and plurality of individuated sexual and gendered ways of being.

**Zusammenfassung:** Dieser Beitrag entfaltet eine existentiell-ontologische Antwort auf die Frage der sexuellen Differenz im Kontext von Heideggers formal anzeigendem Begriff des „Daseins“. Die Frage nach der „Neutralität“ des Daseins betrifft die Frage, ob und wie die formale Anzeige die Gegebenheit der faktischen menschlichen Existenz formalisiert, entleert und neutralisiert. Scheinbar „gegebene“ biologische und anthropologische Tatsachen, wie etwa die sexuelle Differenz, werden vermeintlich aus einer entleerten und neutralisierten Perspektive betrachtet, die Heideggers Kritikern als abstrakt und fiktiv erscheint. Wie verhält sich die „Neutralität“ der formalisierenden Verallgemeinerung zur „Faktizität“ des jeweils faktisch vorhandenen geschlechtlichen Seienden? Die Antwort liegt in Heideggers Interpretation der existentiell-ontologischen Struktur des Daseins: Das Dasein ist in seinem faktischen Leben durch das „Mit-Sein“ immer in Beziehungen verortet. Die geschlechtliche Differenz der menschlichen Existenz ist nicht nur einfach biologisch oder anthropologisch gegeben, sondern erscheint und inszeniert

sich in den Beziehungen zu anderen, zur Umwelt und zu sich selbst. Der formal anzeigende Begriff „Dasein“ verweist dementsprechend auf die konkrete Vielfalt und Pluralität individuierter geschlechtlicher Seinsweisen.

**摘要：** 本文是在海德格尔“此在”的形式指引概念的背景下，开启一个对于性别差异问题的生存论的-存在论的回答。此在的“中立性”问题涉及的是，形式指引如何形式化、空洞化和中立化实际人类生存的那种既定给予状态。表面上“既成给予”的那些生物学和人类学的事实，比如性别差异，是从一种空洞化的、中立化的视角——这种视角对于海德格尔的批评者来说显得抽象和虚构——来阐释的。那么，形式化的清空所具有的“中立性”如何关联于在每个具体案例中都实际性地以一种性的和性别化方式而存在的“实际性”呢？答案在于海德格尔对于此在的生存论的-存在论的结构阐明中：此在总是藉由“共在”而关系性地设立在其实际性交缠的生活中。人类实存的性别差异并不仅仅是从生物学上或人类学上既成给予的，而是根据人们与他人、与环境与自身的关系而被揭示和规定的。相应的，此在这个形式指引概念表明了个体化的性的和性别化的存在方式具有具体的多样性和复数性。

**Keywords:** Martin Heidegger, Formal Indication, Sexual Difference, Neutrality, Methodology

## 1. Introduction

**F**ormal indication (*formale Anzeige*) has been interpreted as the key to Martin Heidegger's early methodology and his logic of concept formation, as emphasized in the path-opening work of Theodore J. Kisiel.<sup>1</sup> The strategy of formal indication breaks and empties traditional reified concepts through a purely formal, empty, and hence initially virtually meaningless preliminary “hermeneutical concept.” Although this strategy of formalization is originally adopted from the mathematical language of Gottfried Wilhelm Leibniz and Edmund Husserl, in which it operates as a rule over a series and is differentiated from generalization and universalization,<sup>2</sup> this emptying must radically disrupt the sedimented presupposi-

1 Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press, 1995.

2 Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, ed. by Matthias

tions of logic and the logical-mathematical paradigm itself that inhibits Husserlian phenomenology.<sup>3</sup>

Formalization empties until rupturing the “dialectical illusions” of forms of conventional understanding and their confusion of names, concepts, and things.<sup>4</sup> This transformed method of bracketing as placing into questionability seeks to undo the hypostatization of language and experience. Yet this emptying is not only destructive since it can point toward a renewed encounter. Elsewhere, in notes concerning logic from the early 1930s, Heidegger noted how indication as projective (*entwerfende Anzeige*) initiates a direction into the region of an essence, even while the essence itself is not given.<sup>5</sup> There is, of course, no essence in the traditional metaphysical sense, only presencing-absencing that is verbally described as “essencing.” As Heidegger’s early identification of formal indication with “way”<sup>6</sup> continues to resonate in the priority of “way” throughout his later works, it undoubtedly remains a key to both his early and later thought as well.

The following short translation and reflection will examine the relationship between formal indication and difference, specifically bodily and sexual differences. It will delve into two questions in outline: How can “formalization” prepare a way for setting free the diversity of “individual and concrete ways of understanding” in deformalization?<sup>7</sup> Can the empty neutral formality of formal indication be construed as a way of preparing for encountering

---

Jung und Thomas Regehly, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2011, 57. (The *Martin Heidegger Gesamtausgabe* is quoted in the following way: GA).

- 3 Eric S. Nelson, “Die formale Anzeige der Faktizität als Frage der Logik”, in: Alfred Denker and Holger Zaborowski (eds.), *Heidegger und die Logik*, Amsterdam: Editions Rodopi, 2006, 31–48.
- 4 Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, ed. by Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2004, 422.
- 5 Martin Heidegger, *Ergänzungen und Denksplitter*, GA 91, ed. by Mark Michalski, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2022, 138.
- 6 Martin Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, ed. by Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2004, 9.
- 7 *Ibid.*, 24.

and disclosing differences in their very difference such as diverse ways of being gendered?

Before engaging these questions, let's begin with a brief translation of a provocative yet neglected passage concerning *Geschlecht*. This ambiguous word can signify sex and gender, as well as nationality and race.<sup>8</sup> The ambiguity between sex and gender is left open in this translation; yet it seems evident that Heidegger disassembles the anthropological category of fixed sexual identity in favor of multiple gendered ways of being-with oneself and others. This passage is from § 20 of Heidegger's Introduction to Philosophy (*Einleitung in die Philosophie*), a section titled "Community on the basis of the with-one-another" in which he maintains the priority of the I-thou relation of being-with (*Mitsein*) in addressing bodily and sexed gendered existence.<sup>9</sup>

## 2. A Translation of Heidegger on Neutrality and Difference

The being that we in each case are, the human (*Mensch*), is in its essence neutral. We call this being Dasein. Yet it belongs to the essence of neutral Dasein that it has a necessarily broken neutrality, insofar as it in each case factually exists. That is, Dasein is in each case factually male or female, it is a sexual [gendered] being (*Geschlechtswesen*). This involves a very particular [way of being]-with and -to one another. The limit and extent of the effect of this character are factually different in each case. The possibilities of human existence that are not determined by sexual [gendered] relations (*Geschlechtsverhältnis*) can only be pointed at. However, the sexual relation is only possible, because Dasein is already determined in its metaphysical neutrality through the with-one-another. If each Dasein, which is factually in each case male or female, were not essentially with-one-another, then the sexual relation as something human would be impossible.

---

8 Jacques Derrida, "Geschlecht: Sexual Difference, Ontological Difference", in: *Research in Phenomenology*, 13.1, 1993, 65–83.

9 Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, GA 27, ed. by Otto Saame and Ina Saame-Speidel, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2001, 146–147.

Hence, the thought is simply nonsense that one can attempt to explain the “with-one-another” as an essential determination of Dasein through the sexual relation. Ludwig Feuerbach made this mistake in a myopic and inadequate opposition to German Idealism. There is an attempt today to renew this mistake, which does not, therefore, become truer, where one makes the vulgar materialism of Feuerbach more tasteful with the assistance of contemporary phenomenology. The fundamental thesis of Feuerbach’s anthropology, his theory of the human, is: man is what he eats. There is something correct about this thesis, but confusion always results from a half-truth being made into a universal principle.

The broken neutrality of its essence belongs to the essence of the human. That is, this essence can only primarily be made into a problem from its neutrality, and only with reference to this neutrality is the rupture of neutrality itself possible. Sexuality [gender] (*Geschlechtlichkeit*) is only a moment of this problem and not the primary one (thrownness). Since Dasein lived-bodily (*leiblich*) exists, particular conditions underlie the factual grasping of the other by the self and the self by the other, but the bodily co-determining relations of the grasping between Dasein and Dasein do not constitute the “with-one-another” but rather presuppose it and are determined by it.

### **3. Between Neutrality and Facticity: Formal Indication and Difference in Heidegger**

“Dasein” (being-there) is among Heidegger’s most familiar formally indicative concepts. It does not signify the biological-anthropological human being; it expresses the ways in which humans spatially-temporally and existentially-interpretively exist in the “here”.<sup>10</sup> Heidegger delineated Dasein in this translated passage from GA 27 as an emptied neutral designation that indicates factically existing being. Formal indication proceeds from the fixated sedimented to facticity through loosening and releasing. This facticity,

---

10 Martin Heidegger, GA 27, 71; Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*, GA 49, ed. by Günter Seibold, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2006, 37.

which encompasses questions of sex, gender, and other biological and anthropological differences, is bracketed in Heidegger's shift from absorbed ontic concreteness to a neutrality that can disclose genuine concretion. Thus, the neutrality and facticity of Dasein are bound together as Heidegger turns from the pseudo-concreteness of the hardened hypostatized concrete to the hermeneutics of tangible existence through formalization.

Although Heidegger increasingly no longer stressed this terminology in the course of the 1920s, and it appears to subsequently disappear, this early project of a formally indicative "hermeneutics of facticity" continues to inform his formulation of the "neutrality" of Dasein in this lecture-course of the late 1920s and his statements about anthropology, the lived-body, and sexual and gendered being (*Geschlechtswesen*). *Geschlecht* is a notoriously ambiguous word.<sup>11</sup> It is anthropologically defined as having a sexed identity; yet, as not merely given but existentially constituted in relations between self and others, the expression operates more closely to gender, as Heidegger indicates the multiplicity of ways of enacting and living gendered existence.

What was this early hermeneutical project? In Heidegger's earliest lecture-courses, he endeavored to develop a logic of the singular or a form of reflection that would be able to articulate the facticity, immanence, and individuality of life and existence from out of itself. To do this, he developed an alternative to Husserl's conception of categorial intuition, by which the universal is intuited in the particular, in an approach called "formal indication." Formal indication is not a universalization to an overriding determinate concept that subsumes all relevant particulars. Rather, it "universalizes" to the point of reaching a virtually empty meaninglessness that allows the singular to show itself in its own singularity. Accordingly, in Heidegger's criticism of his teacher, Husserl's approach was simultaneously too general to allow the particular to show itself in its particularity and too bound to the fixity of the concrete in relying on "prejudices" concerning the hegemony of consciousness and the mathematical-scientific paradigm. These fixating

---

11 Jacques Derrida, "Geschlecht: Sexual Difference, Ontological Difference", 65–83.

presuppositions needed to be emptied, dismantled, and formalized as they blocked access rather than release the living phenomena of phenomenological investigation and let what shows itself be seen from itself in its own way of showing itself.<sup>12</sup>

That is to say, Heidegger wanted reflection to open up the very questionability of the self and the world in their dynamic palpability, without being either unreflectively captured in the immanence of life with its illusions of direct immediate intuition and feeling (his difficulty with vulgar life-philosophies of Oswald Spengler and Ludwig Klages that are too absorbed in life to clarify it) or tied into an abstract rationalism (his problem with Husserl and Neo-Kantianism) that prevented philosophy from being responsive to the very life and existence that it always already is. Formal indication would consequently provide anticipatory concepts that open up and point toward facticity and singularity. Heidegger initially introduced the expression “Dasein” as a formal indication that would allow the facticity, multiplicity, and singularity of human existence to become visible to itself. As a formal indication, Dasein must be as abstract, empty, and neutral as possible precisely in order to disclose the richness and depth of human existence in its possibilities. Formal indication is consequently always the formal indication of facticity, such that the two are bound together in such ways that the researcher can never arrive at either complete determinate concepts, as envisioned by Leibniz, or the pure, conceptually unmediated, concrete “life itself” of intuitionism and life-philosophy.<sup>13</sup>

This logic of formal indication is still at work in *Being and Time*, where we can see Dasein as indicating—in Jean-Luc Nancy’s analysis—the dynamic singular-plural structuring of human existence.<sup>14</sup> Dasein is in each case singular and yet the expression indicates the plurality and multiplic-

---

12 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, ed. by Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2. Auflage, 2018, 46.

13 Compare, for instance, Martin Heidegger, GA 60, 74.

14 Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris: Galilée, 1996.

ity of ways of being human. Insofar as race, gender, and class belong to human facticity, the hermeneutical concept of Dasein would also indicate these ways of existing. Even if Heidegger is notorious for not adequately exploring issues such as the body and gender, and their lived differences, he reflected on these questions in several lecture-courses from the late 1920s in response to philosophical anthropology. Based on his discussions in *The Metaphysical Foundations of Logic*<sup>15</sup> and *Introduction to Philosophy*,<sup>16</sup> we can see how Heidegger began to confront these questions, even though these reflections appear to break off after 1930.

Heidegger addressed the question of gender in these paragraphs in two ways that seem to pull in contrary directions. First, being gendered is described as facticity. Facticity does not mean the empirical factuality of scientific inquiry but the thrownness and fallenness of Dasein. While Dasein is a neutral designation, it is not indifferent to the concrete facticity and possibilities of human existence. It formally indicates a being that is never neutral since this neutrality is always in each case differentiated, broken, and shattered in one way or another. Dasein, as a formal indication, does not exist; there is only Dasein in the individuating “each case my own” of existing. Why then speak of neutrality? The difference and singularity of human existence, according to Heidegger, can only be broached by approaching the empty perspective of a neutrality that cannot exist as such. Dasein is neutral as formal indication; yet, as what is being indicated, Dasein’s neutrality is existentially broken and dispersed. This suggests that Dasein is each time factually embodied and entangled with others in the world in one way or another: “Dasein is as factual in each case male or female, it is a sexual [gendered] being (*Geschlechtswesen*)”<sup>17</sup>. Heidegger revealingly did not identify women with being sexed and men with objective neutrality, marking

---

15 Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, ed. by Klaus Held, Frankfurt a.M.: Klostermann, 3. Auflage, 2007, 172–175.

16 Martin Heidegger, GA 27, 146–147.

17 *Ibid.*, 146.

a difference from the conservative discourses of his era. Indicative neutrality does not determine an essence and prescribe how one should act as female or male; it points to the very questionability of what it means to be sexed and gendered in different ways.

The facticity of sex and gender might seem to mean that it is an invariable anthropological structure. After all, facticity signifies that which determines us in the first instance without our choice. Still, being born and thrownness do not constitute an underlying, essential, and definitive nature without variability and possibility. Thus, gender—like the lived-body itself—is described as being only comprehensible from out of its own being-there in its being-with. Dasein encompasses being-amidst environing things (*Umwelt*), being-toward oneself (*Selbstwelt*), and being-with-others (*Mitwelt*). Given this dispersion in factual entangled life, gender and bodily life are ways of enacting being-with-another. This bodily being-with-others is not a secondary quality “added on” to a purely biological and physical body. On the contrary, Heidegger concludes that it is only from Dasein’s being-with that its lived body and gendered life can be appropriately articulated. Gender and, more broadly, lived body life are formed and experienced through the self’s relations with others.

Interpretively understanding lived bodily existence requires then an understanding of how that body exists in relation with its others. Being-with is not an accidental derived addition to the life of the embodied individual. Basic human differences, such as sex and gender, are not merely biologically given; they are relationally instituted through being-with. What it signifies to be gendered, as male and female, is individuated according to one’s relations with others, the environment, and oneself. This entails that, according to Heidegger’s analysis, the ordinary ways of grasping sexual and gender differences are too anthropologically fixating and insufficiently formal to disclose the concrete plurality and singularity of ways of existing, including the multiplicity of ways of gendered existing. These pathways cannot be limited to one ideal or form of what it is to be human, female, or male.

This anti-essentialism concerning human ways of existing reappears in the critique of restrictive definitions of the human in Heidegger's 1946 "Letter on 'Humanism'"<sup>18</sup>.

Heidegger accordingly rejects in these passages Ludwig Feuerbach's explanation of being-with through sexual and gendered relations (*Geschlechtsverhältnis*) that had become prominent again in the philosophical discourses of the Weimar Republic. Sexuality and gender, as elements of essentializing anthropology in Heidegger's critique, close off more than they can unlock possibilities of tangible existence. Heidegger's strategy, in the passage translated above and related ones in GA 26 and GA 29/30, dismantles fixed determinate ontic difference of any kind in difference as disclosed through formally indicative emptying. This strategy of dereification informed his assessment of the philosophical anthropology movement of the Weimar Republic era which is addressed in lectures from 1929 and 1930.<sup>19</sup> This influential tendency included Georg Misch, Helmuth Plessner, and especially—Heidegger's primary referent—Max Scheler. Interestingly, related issues are also operative in Martin Buber's 1929/30 work *Zwiesprache*. In contrast to Heidegger's criticism of anthropological reductionism, Buber praised Feuerbach's anthropological introduction of the priority of the I-thou relationship.<sup>20</sup>

This frequently ignored generational context of Heidegger's argumentation is revealed in other ways. In the same *Introduction to Philosophy* lecture-course, Heidegger targeted another inspiration for philosophical anthropology.<sup>21</sup> He criticized Wilhelm Dilthey (whose thought offered a crucial source for this new anthropological movement) for being absorbed in a con-

18 Martin Heidegger, GA 9, 313–364.

19 Martin Heidegger, *Vorträge*, Teil 1: 1915–1932, GA 80.1, ed. by Günther Neumann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2016, 213–279.

20 Martin Buber, *Schriften über das dialogische Prinzip*, Martin Buber-Werkausgabe (MBW), Band 4, ed. by Andreas Losch and Paul Mendes-Flohr, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019, 137, see also: 229–230.

21 Martin Heidegger, GA 27.

fusion of myriad ontic differences and, as a result, being unable to articulate radical existential differences and the ontological difference itself.<sup>22</sup> Existential differences concern the multiplicity and individuality of ways and possibilities of existing and ontological difference the abyssal non-identity between being and beings that allows beings in their difference to be disclosed. This last sustained confrontation with Dilthey in GA 27 suggests the possibility that ontological difference is the formal indication of all ontic differences, such that—despite or perhaps because of its apparent unity—it alone indicates the infinite depth of difference itself. To introduce a further example, *The Metaphysical Foundations of Logic* (GA 26) offers a glimpse into this dynamic with its critical analysis of conceptual logical-mathematical formalism and monadic individuation in Leibniz’s metaphysics.

Formalization prepares the way for deformalization and individuation regarding the being in question. If the present interpretation is true, and it makes sense given the priority of the question of Dasein’s radical individuation in his thinking of the late 1920s,<sup>23</sup> then Heidegger’s strategy does not disrupt reified ontic differences for the sake of asserting a reductive monistic identity of being as several contemporary and subsequent critics feared: notably, Ernst Cassirer, Georg Misch, Günther Anders, among others. Formal indication does not aim at an absolute unitary perspective; it allows beings to come to their own self-presentation and word.

More recent interpreters, such as Jacques Derrida and Luce Irigaray, have more specifically interrogated Dasein’s ostensive neutrality and the primacy of ontological difference over sexual difference in Heidegger.<sup>24</sup> Although their argumentation cannot be analyzed in detail here, it is revealing that

---

22 Eric S. Nelson, “Heidegger and Dilthey: Language, History, and Hermeneutics”, in: Hans Pedersen and Megan Altman (eds.), *Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology*, Dordrecht: Springer, 2015, 109–128.

23 Martin Heidegger, GA 2, 51; Martin Heidegger, GA 29/30, 8–9.

24 Jacques Derrida, “Geschlecht: Sexual Difference, Ontological Difference”; Luce Irigaray (ed.), *Challenging a Fictitious Neutrality: Heidegger in Question*, Cham: Palgrave Macmillan, 2022.

formal indication, which is decisive for Heidegger's deployment of neutrality to explicate facticity from itself, plays no significant role. It is critical to keep in view in this context that the neutrality of formal indication radically differs from the "objectivity" of universalization and generalization,<sup>1</sup> as it would allow difference qua difference to show itself. Likewise, as witnessed in this paper, the openness of ontological difference is more appropriately interpreted as a condition of difference rather than its abstract monistic negation. The present short discussion has revealed that Heidegger's strategy of formal indication need not neuter gendered beings. It empties and interrupts the sedimented givenness of essentializing definitions of gender and thereby sets free myriad ways of enacting gender or being engendered in relation to oneself and others.

In conclusion, Heidegger's critique of Feuerbach's sexual anthropology and Dilthey's historically-oriented life-philosophy in GA 27, and philosophical anthropology more generally, break factual Dasein from being simply biologically given as male or female in one defining pre-determined way or as existing according to one determinate natural, anthropological, or social nature that invariably defines what it is to be female or male. Instead, perhaps ironically given other considerations and Heidegger's typical disinterest in questions of gender, this practice of dismantling and emptying—through formal indication—interrupts absorbed contents and fixed ontic differences. It thereby allows for the disclosure and enactment of a diversity and plurality of individuated sexual and gendered ways of worldly existing-with-others.

#### 4. Coda

Heidegger disappointingly did not pursue the radical implications of his analysis of existential difference and gendered ways of being. He failed to realize the radical critical potential of the strategy of formal indication. His thinking of difference and individuation in the 1920s, in which Dasein can leap-ahead (*vorausspringen*) instead of leap-in (*einspringen*) for others, no

---

25 Cf. Martin Heidegger, GA 60, 57.

doubt appears forgotten in his political turn of the early National Socialist era in which fixating notions of a collective German spirit (*Geist*) undermines its formally indicative character and the will of the “the people” (*Volk*) disregards the lessons of myriad ways of enacting and living one’s own existence.

Nonetheless, it is intriguing that these same issues regarding being and multiplicity reappear in the 1940s. In an evocative passage from 1941, for instance, Heidegger described how the movement from the dispersion of ontic multiplicity—through ontological difference—discloses beings in their own multiplicity: “As the same and the unique, being is, of course, forever different in and from itself . . . Being in its uniqueness—and in addition to this, beings in their multiplicity”<sup>2</sup>.

To speak with the language of his later thinking that echoes Hölderlin and Zhuangzi, the way does not conclude, but the thinker lingers with that which is encountered underway in its own self-occurrence. There are very good reasons to think with Kisiel that formal indication remains—throughout all its transformations—the key strategy in Heidegger’s thinking.<sup>3</sup>

*Eric S. Nelson*

Hongkong University of Science and Technology (HKUST)

---

26 Martin Heidegger, *Grundbegriffe*, GA 51, ed. by Petra Jaeger, Frankfurt a.M.: Klostermann, 52.

27 Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger’s Being and Time*, Berkeley: University of California Press, 1995.



---

**Alfred Denker**  
**Martin Heideggers formale Anzeige in**  
**der *Einleitung in die Phänomenologie der***  
***Religion* und in *Sein und Zeit***

**Zusammenfassung:** Martin Heideggers formale Anzeige wird zunächst als Teil der phänomenologischen Methodologie vorgestellt. Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Sinn des Theoretischen wird ihre Eigenart als Betonung des Geschichtlichen herausgestellt. Die Formalität der formalen Anzeige muss jedoch von der Allgemeinheit der Generalisierung und Formalisierung unterschieden werden. Aus Heideggers Explikation der verschiedenen Sinnrichtungen eines Phänomens folgt für die formale Anzeige, dass der Bezugs- und der Vollzugssinn offengehalten werden müssen, damit das Phänomen einerseits nicht durch theoretische Einschlüsse im Vorhinein verunstaltet wird und damit sich das Phänomen andererseits im Bezug erst konkretisieren kann. Nur mithilfe dieser Formalisierung könne die faktische Lebenserfahrung trotz der Verfallensgeneigtheit des Lebens angemessen in den Blick der Phänomenologie gebracht werden. Es folgt daraus, dass die Vollzugsstruktur des Lebens nicht theoretisch, sondern nur im Vollzug zugänglich gemacht werden kann. Die formale Anzeige vermittelt so zwischen der Allgemeinheit der Strukturen und der Konkretheit des angezeigten Phänomens, denn zugänglich und beschreibbar sind diese Strukturen nur im Vollzug des eigenen individualisierten Daseins.

**Abstract:** Martin Heidegger's formal indication is presented as part of the phenomenological methodology. When Heidegger is raising questions about the implications of the theoretical attitude, he is contrasting the theoretical with the historical as such. The formality of the formal indication must thus be distinguished from the generality of the generalization and that of the formalization. From Heidegger's explication of the different senses of a phenomenon, it is shown that the sense of reference (*Bezugssinn*) and the sense of fruition (*Vollzugssinn*) must be kept open so that the phenomenon is not disfigured in advance by theoretical presuppositions on the one hand, and so that the phenomenon can concretize itself on the other hand. Only *qua* formalization can the factual experience of life, despite life's tenden-

cy to objectivization and alienation, be adequately brought into the view of phenomenology. The author shows that the structure of the fruition of life (*Vollzugsstruktur des Lebens*) cannot be made accessible theoretically, but only within fruition (*im Vollzug*). The formal indication thus mediates between the generality of the structures and the concreteness of the indicated phenomenon, for these structures are only accessible and describable in the fruition of one's own individualized existence.

**摘要：**海德格尔的形式指引首先被认为是现象学方法的一部分。在追问理论之物的意义这一背景下，其本己样式被证明是对历史之物的强调。然而，形式指引的形式性必须与总体化和形式化的普遍性区别开来。从海德格尔对现象的多种多样的意义方向的展示可以对形式指引得出如下结论：关联意义和实行意义必须被敞开，以便于现象一方面不会被理论的掺杂物事先畸形化，另一方面现象才能在关联中具体化。只有借助这种形式化，实际生活经验才能拒斥生活的沉沦倾向，合宜地进入现象学的视野中。由此可知，生活的实行结构不是理论的，而只能在实行中变得可以通达。形式指引正是如此而周转于被指引的现象的结构普遍性和具体性之间。因为可以通达和表达出来的正是在本己个体化的此在之实行中的这些结构。

**Keywords:** Martin Heidegger, Formale Anzeige, Phänomenologie, Methodologie

Die formale Anzeige ist ein zentrales Element in und Forschungswerkzeug der hermeneutischen Phänomenologie. Heidegger philosophiert nicht, wie Nietzsche, mit dem Hammer; er benutzt die formale Anzeige. Es ist „der methodische Gebrauch eines Sinnes, der leitend wird für die phänomenologische Explikation“<sup>1</sup>. Die formale Anzeige gibt nur an, *wie* das Phänomen zu sehen ist; sie sagt nichts über den Inhalt oder das *Was* des Phänomens. Obwohl sie die Explikation leitet, versucht die formale Anzeige, Vorurteile und bereits etablierte Meinungen in der Explikation zu vermeiden. Das Problem der formalen Anzeige gehört zur phänomenologischen Methodologie. Allgemeiner gesagt, gehört sie zur Frage nach der Bedeutung des Theoretischen, der theoretischen Akte und dem Phänomen der Differenzierung.

1 Martin Heidegger, Einleitung in die Phänomenologie der Religion“, in ders., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, hrsg. von Claudius Strube, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1995, 55. Die *Martin Heidegger* Gesamtausgabe wird im Folgenden zitiert mit dem Kürzel „GA“.

Das Geschichtliche im üblichen Sinne des Wortes bedeutet zeitliches Werden und ist als solche Vergangenheit: „Die faktische Lebenserfahrung wird daraufhin angesehen, inwiefern in ihr etwas Zeitliches vorkommt, inwiefern ein Werdendes und ein als vergangenen Bewußtes.“<sup>5</sup> Wenn wir diesen formalen Hinweis verwenden, um faktische Lebenserfahrungen zu erschließen, müssen wir uns fragen, inwieweit dieser allgemeine Sinn für das Geschichtliche als philosophisches Prinzip betrachtet werden kann. Stellt sich dieser Sinn als nicht grundlegend heraus, müssen wir uns fragen, inwieweit er zu Vorurteilen führt, da dieser doch zu einer grundsätzlichen Betrachtung führen müsste. Der allgemeine Sinn des Geschichtlichen scheint auf den ersten Blick so allgemein zu sein, dass er ohne weiteres auf das faktische Leben anwendbar wäre und einen bestimmten Bereich der Gesamtheit des Seienden begrenzen könnte. Hier wählt Heidegger den Weg der Destruktion. Die ontologische Einteilung der Wirklichkeit in verschiedene Objektbereiche ist in der modernen Philosophie so selbstverständlich geworden, dass wir sie nicht einmal mehr in Frage stellen. Heidegger bemerkt in diesem Zusammenhang auch erstmals, dass Aristoteles etwas ganz anderes im Sinn hatte als eine Einteilung von Gegenstandsbereichen für die verschiedenen Wissenschaften, als er bemerkte, dass „*τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεθαι* (das Seiende wird vielfach gesagt)“.<sup>6</sup> Vielleicht wäre er, wie Heidegger vermutet, in der Philosophie schon weiter als wir heute. Bei der ontologischen Klassifikation des Seienden können wir die Beziehung des Seins zum Bewusstsein nicht ignorieren, denn jedes Seiende ist ein Sein für ein Bewusstsein. Seit der kopernikanischen Wende Kants wissen wir, dass sich das Sein des Seienden im Bewusstsein konstituiert. Husserl hat sich in seiner transzendentalen Phänomenologie am umfassendsten und radikalsten mit dem Problem der Bewusstseinsstruktur auseinandergesetzt. Die Gesetze, die den Sinn des Bewusstseins bestimmen, sind also im Prinzip sowohl die allgemeinsten als auch die ursprünglichsten Bestimmungen der Beschaffenheit des Seienden. Anhand von Husserls Un-

---

2 Martin Heidegger, GA 60, 55.

3 Ebd., 56.

terscheidung zwischen Generalisierung und Formalisierung will Heidegger die Bedeutung der formalen Angabe näher erläutern.

Das Allgemeine wird zugänglich durch Generalisierung. Husserl war der erste Philosoph, der sich mit diesem Problem befasste. Er machte einen Unterschied zwischen Formalisierung und Generalisierung. Die Unterscheidung war in der Mathematik seit Leibniz bekannt; Husserl liefert jedoch als erster eine logische Erklärung. Diese Unterscheidung ist besonders wichtig für die formale Ontologie und die Grundlage der reinen Objektlogik; die *mathesis universalis*, die auch in Leibniz' Philosophie eine große Rolle spielte. Heidegger will einen Schritt weiter als Husserl gehen und die Unterscheidung tiefer verstehen, indem er sie zu einer phänomenologischen Explikation der formalen Anzeige entwickelt.

Generalisierung ist Generalisierung durch Einordnung des Seienden in Art und Gattung.<sup>7</sup> Zum Beispiel ist Rot eine Farbe und die Farbe wiederum eine sinnliche Qualität; ein Stein ist ein materielles Ding und ein materielles Ding wiederum ist ein Ding überhaupt. Wenn wir auf diese Weise generalisieren, stoßen wir jedoch auf einen Bruch. Der Übergang von Rot zu Farbe ist verschieden vom Übergang von Qualität zu Essenz. Im letzteren Fall handelt es sich um eine Formalisierung.<sup>8</sup> Generalisierung ist an ein bestimmtes Sachgebiet gebunden. Heidegger verwendet den Begriff „Materialdomäne“ im Sinne der scholastischen *res*; Objektbereich ist eine inhaltlich zu voreingenommene Bestimmung. Die Generalisierung ist wesentlich vom Inhalt der betreffenden Sache abhängig. Bei der Formalisierung hingegen spielt der Inhalt der Sache keine Rolle.

Die Formalisierung ist frei von jeder Rangordnung. Wenn wir sagen, dass ein Stein ein Objekt ist, müssen wir nicht zuerst die Allgemeinheiten niedrigerer Ordnung durchlaufen, um zur höchsten Allgemeinheit, dem Objekt, zu gelangen. Die formale Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat muss jedoch begründet werden. Sie entspringt dem Sinn des Einstellungsbezugs

---

4 Vgl. ebd., 57.

5 Vgl. ebd., 57.

selbst. Was bedeutet das? Bei der Formalisierung richten wir unsere Aufmerksamkeit nicht auf die substanzielle Definition des Objekts, was es ist. Wir müssen sogar bewusst auf den Inhalt verzichten und uns auf die Art und Weise konzentrieren, wie uns das Objekt gegeben wird. Die Formalisierung entspringt dem Bezugssinn.<sup>9</sup> Auf diese Weise können wir die verschiedenen Arten unterscheiden, in denen wir uns auf das Objekt beziehen, uns darauf einstellen und uns darauf konzentrieren. Formalisierung ist eine kategorische Intuition. In der Philosophie geht es um das Ursprüngliche und nicht um die theoretische Haltung, die in der Wissenschaft vorherrscht. Heidegger wirft Husserl vor, dass die Mannigfaltigkeit des Bezugssinnes, die er in den formalen ontologischen Kategorien ausdrückt, die eigentliche theoretische Einstellung weder in ihrem eigentlichen Bezugssinn noch in ihrem ursprünglichen Vollzug beschreibt. Das gemeinsame Merkmal von Generalisierung und Formalisierung ist, dass sie im Allgemeinen liegen. Die formale Anzeige hat damit nichts zu tun.<sup>10</sup> Ursprünglicher ist die Bedeutung von „formal“ in der formalen Anzeige. Die formale Anzeige liegt außerhalb der theoretischen Haltung, denn Philosophie ist weder ein rein kontemplatives Betrachten, noch eine theoretische Wissenschaft. Sie ist Phänomenologie. Heidegger wirft mehrere Fragen auf:

„Was ist Phänomenologie? Was ist Phänomen? Dies kann hier nur formal angezeigt werden. – Jede Erfahrung – als *Erfahren* wie als *Erfahrenes* kann ins ‚Phänomen genommen werden‘, d.h. es kann gefragt werden: 1. nach dem ursprünglichen ‚*Was*‘, das in ihm erfahren wird (*Gehalt*), 2. nach dem ursprünglichen ‚*Wie*‘, in dem es erfahren wird (*Bezug*), 3. nach dem ursprünglichen ‚*Wie*‘, in dem der Bezugssinn *vollzogen* wird (*Vollzug*).“<sup>11</sup>

Gehalts-, Bezugs- und Vollzugssinn bilden zusammen den Logos der Phäno-

6 Vgl. ebd., 59.

7 Vgl. ebd., 59.

8 Ebd., 63.

mene. Dies ist kein logischer Ansatz; *logos* bedeutet in diesem Zusammenhang *verbum internum*. Die Aufgabe der Phänomenologie ist die Explikation der vollen Bedeutung des Phänomens.

Wir können uns jetzt fragen, ob die formale ontologische Bestimmung ein Vorurteil der Phänomenologie bedeutet. Man könnte zum Beispiel meinen, dass die formale ontologische Bestimmung nichts über den Inhalt des Phänomens aussagt und insofern frei von Vorurteilen ist. Doch genau darin besteht die Gefahr. Da die formale Bestimmung gegenüber dem Inhalt völlig gleichgültig ist, scheint sie einen theoretischen Sinn der Intentionalität zu implizieren. Dies verschleiert den Vollzugssinn. Ein Blick in die Geschichte der Philosophie lehrt uns, dass die theoretische Einstellung und die formalen Bestimmungen des Objektiven die Philosophie vollständig beherrschen. Genau um dieses Vorurteil zu brechen, müssen wir die formale Anzeige verwenden.<sup>12</sup> Wir müssen dafür sorgen, dass der Bezugssinn bei der Erschließung des Phänomens weiterschwebt. Wir müssen vermeiden, unkritisch anzunehmen, dass der Bezugssinn theoretisch ist. Wir müssen den Bezugssinn und den Vollzugssinn des Phänomens unbestimmt lassen und beide vom Phänomen her sich füllen lassen. In dieser Hinsicht steht die Phänomenologie im Widerspruch zur Wissenschaft. Ein größerer Kontrast ist nicht denkbar.<sup>13</sup> Der formalen Anzeige steht die Etablierung in einem materiellen Bereich entgegen. Auf diese Weise kann der Neigung zum Abfall von der faktischen Lebenserfahrung entgegengewirkt werden. Die faktische Lebenserfahrung ist ursprünglich nichts, was ich theoretisch, unbeirrt und selbstlos zum Gegenstand der Betrachtung gemacht habe. Nein, ich bin faktische Lebenserfahrung; es betrifft mich und ich bin beteiligt. Wer die faktische Lebenserfahrung in ein Objekt verwandelt, verliert das Phänomen für immer aus den Augen. Die formale Anzeige ist der erste Schritt zur phänomenologischen Explikation der Phänomene.

Heidegger kann nun die Ergebnisse seiner methodologischen Betrachtung

---

9 Vgl. ebd., 63.

10 Vgl. ebd., 64.

tung auf das Phänomen Zeit anwenden. Formal angezeigt bezieht sich die Zeit auf die Zeitlichkeit, die ansonsten unbestimmt bleibt. Zeitlichkeit muss zum Problem gemacht werden. Wir müssen die Zeit so offenlegen, dass wir Einblick in das Phänomen des Zeitlichen, wie wir es in der faktischen Lebenserfahrung erfahren, ermöglichen: das ist die positive Seite der formalen Anzeige. Hier müssen wir uns hüten, die zeitliche, also die negative Seite der formalen Anzeige zu theoretisieren. Denn Heidegger distanziert sich von Husserls Lehre des reinen Bewusstseins und der reinen Zeit. Wir müssen den umgekehrten Weg wählen: „*Was ist in der faktischen Erfahrung ursprünglich die Zeitlichkeit? Was heißt in der faktischen Erfahrung: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft?*“<sup>14</sup> Kurz gesagt, wir müssen in der Phänomenologie von der faktischen Lebenserfahrung ausgehen.

Heidegger war der Meinung, dass Philosophie im wahrsten Sinne des Wortes nur als Phänomenologie möglich sei. Die Phänomenologie ist weder ein Standpunkt noch ein System: Sie ist eine Methode. Husserls Maxime „zu den Sachen selbst“ hat laut Heidegger zwei Konsequenzen: 1. Wir müssen in der Philosophie danach streben, dem Phänomen die Möglichkeit zu geben, sich so zu zeigen, wie es sich von sich selbst her zeigt („gibt“). 2. Um dies zu ermöglichen, müssen wir uns von unseren Vorurteilen befreien. Aber was hat es mit der Philosophie als Phänomenologie auf sich? Auch auf diese Frage gibt es eine zweifache Antwort: Die Sache der Philosophie und des Denkens ist in erster Linie die Frage nach dem Sinn von Sein. Ausgangspunkt von Heideggers Denken ist, dass das Seinsverständnis ein Faktum ist. Heidegger hat sein ganzes Leben lang die komplexe Struktur dieser „Gegebenheit“ erforscht. Zweitens, weil der Sinn von Sein nur im Sein des Menschen gegeben ist und die Frage nach dem Sinn von Sein nur von diesem Seienden gestellt wird, ist es notwendig, zunächst das Sein des Menschen, das heißt die Seinsweise oder das Wesen vom Menschen zu erschließen. Heidegger geht es also nicht um den Menschen als Mensch, d.h. nicht um ein anthropologisches Problem, sondern er versucht vielmehr, die Vollzugsstruktur des Menschseins als Sein aufzudecken.

---

11 Ebd., 65.

Diese Vollzugsstruktur ist jedoch nur im Vollzug unseres eigenen Daseins zugänglich. Das bedeutet, dass Dasein oder Menschsein niemals Gegenstand einer objektiven Betrachtung werden kann. Die Sache der Phänomenologie ist nur in meinem eigenen Leben zugänglich. Der Moment des Vollzugs hängt mit dem sich ständig verändernden Leben zusammen und führt dazu, dass wir nur durch das Mitgehen mit dieser Lebensbewegung Zugang zu dem Phänomen finden. Eine begriffliche Bestimmung dieser Bewegung würde das Phänomen von vornherein auf einen bestimmten „Was-Inhalt“ fixieren und damit die Art und Weise, in der sich das Phänomen zeigt, verschwinden lassen. Der Schlüsselbegriff von Heideggers phänomenologischer Methode ist die formale Anzeige.

Aber auch hier gibt es ein Problem. Heidegger hat seine Methode der formalen Anzeige nie vollständig ausgearbeitet. Für ihn ist es eine Methode, die nur durch Anwendung erlernt werden kann und daher einer langen Einübung bedarf. Was es heißt, ein Mensch zu sein, können wir nur in unserem eigenen Leben erfahren, das wir selbst leben und daher selbst vollziehen müssen. Aber auch wenn dieser Vollzug immer konkret und einzigartig ist, bleibt dieser Vollzug in seiner Struktur ein allgemein menschliches Phänomen. Die formale Anzeige ist also der Versuch, in diesem konkreten, individuellen Vollzug die Vollzugsstruktur des Menschseins überhaupt zu entdecken. In der einen Richtung versucht die formale Anzeige von jeder inhaltlichen Bestimmung eines bestimmten Daseinsvollzugs, etwa der Art und Weise, wie Paulus sein Christentum vollzieht, zu abstrahieren, bis nur noch die formale, leere Vollzugsstruktur übrigbleibt. In der anderen Richtung aber versucht die formale Anzeige, die leere, allgemeine Struktur im konkreten Vollzug des Daseins phänomenal aufzudecken, damit wir uns nicht in der reinen Abstraktion verlieren. Die formale Anzeige ist ein Hin- und Herbewegen zwischen diesen beiden Polen.

Eine formale Anzeige zeigt uns nicht, was eine Vollzugsstruktur des Daseins ist, sondern zeigt an, wo wir diese Struktur in unserem eigenen Dasein finden können. Die formale Anzeige ist formal, weil sie von jedem konkre-

ten Inhalt abstrahiert. Heideggers Phänomenologie geht es nicht darum, die Phänomene der Menschheit in ihrer konkreten, inhaltlichen Fülle zu beschreiben. Deutlicher wird dies beispielsweise beim Phänomen der Angst. Was Angst wirklich ist, lässt sich nicht aus distanzierter Sicht beschreiben, sondern nur aus der konkreten Situation selbst heraus, in der uns die Angst als unumgängliche Grundstimmung erfasst und dadurch unser Dasein insgesamt bestimmt.

In *Sein und Zeit* macht Heidegger ständig Gebrauch von der formalen Anzeige. Sie ist eine Zugangsweise zum Dasein in seinem existentiell/ontologischen und in seinem ontisch/existenziellen Modus. Dasein ist eine rein formale Struktur, die nur durch ihre Individuation in eine Vielzahl von jemeinigen Vollzügen dieser Struktur zugänglich ist. Wir müssen unsere Untersuchung auf der ontisch/existenziellen Ebene anfangen und versuchen, das Dasein so offenzulegen, wie es sich zuerst und zumeist zeigt. Die ontologische/existenziale Struktur des Daseins bezieht sich in unterschiedlichen Weisen (Bedeutungen) auf den Sinn des Seins. Wir haben keinen direkten Zugriff auf die existenziale Struktur. Wir können das In-der-Welt-Sein nicht direkt in seiner leeren formalen Struktur erschließen: daher die Notwendigkeit der Analytik des Daseins in seiner ontisch-existenziellen Struktur. Wir müssen bedenken, dass Heidegger in seinen Vorlesungen, Konferenzen und Schriften vor *Sein und Zeit* die drei verschiedenen Arten faktischer Lebenserfahrung (griechisch, christlich und neuzeitlich) analysiert hat, um die Grundstruktur der faktischen Lebenserfahrung offenzulegen (eine Formalisierung), die die drei verschiedenen „konkreten“ faktischen Lebenserfahrungen ermöglicht.

In *Sein und Zeit* unterscheidet Heidegger anders: zwischen der ontologischen/existenzialen Struktur, die zwar fundamental, aber nicht im Sinne eines Grundes ist, und der ontisch/existentiellen Konkretion dieser Struktur in dem jeweiligen Dasein. Die ontische/existentielle Aktualisierung ist inhaltsreich und vermittelt. Der erste Schritt der formalen Anzeige besteht darin, die Struktur zu formalisieren und damit inhaltlich zu entleeren. Dasein ist jeweils in einer Welt, die immer schon vom anderen Dasein erschlossen ist.

Die formale ontologische/existentielle Struktur ist leer und rein formal. Die Welt im In-der-Welt-Sein ist wie ein sich zurückziehender Horizont, innerhalb dessen konkretes In-der-Welt-Sein geschehen kann. Der zweite Schritt der formalen Anzeige ist die Anzeige, wo wir in unserem eigenen Dasein Zugang zu diesen Strukturen finden können.

Die rein formale ontologische/existentielle Struktur ist ein Phänomen, das sich im konkreten Vollzug dieser Struktur im jemeinigen Dasein und als solche Projektion zeigt. Daraus folgt die Notwendigkeit des dritten Schrittes der Methode der formalen Anzeige: die ontologische/existentielle Projektion muss auf der ontisch/existentiellen Ebene „getestet“ werden, also offengelegt werden, ob und wie die formale Struktur in ihrer konkreten Form vollzogen wird. Es ist ein Hin- und Hergehen vom Konkreten zum Formalen und zurück vom Formalen zum Konkreten.

Die Einheit der vielfältigen Struktur des Daseins ist die Sorge, das ist „der ontologische Begriff für die Gesamtheit des strukturellen Ganzen des Daseins“<sup>15</sup>. In *Sein und Zeit* verwendet Heidegger fast immer den Begriff „Struktur“, wo ich hingegen lieber „Verfassung“ oder „konstitutiven Zustand“ verwenden würde. Eine Struktur ist etwas Architektonisches und Zusammengebautes; eine organische Verfassung hingegen eine Entfaltung aus einer ursprünglichen Einheit. Wir können Strukturen auseinandernehmen und wieder zusammensetzen. Aber wir können eine Verfassung nicht in beliebiger Weise auflösen und neu erstellen, wie Gandalf im *Herrn der Ringe* betont: „Wer etwas zerbricht, um zu sehen, was es ist, hat den Weg der Weisheit verlassen.“<sup>16</sup>

Die Sorge ist der Grund und die Einheit der existentialen Ganzheit des Daseins. Sorge weist formal auf die Vollzugsstruktur des Daseins hin. Konkret zeigt sich das Phänomen der Sorge im Besorgen von diesem und jenem,

---

12 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1953, 252.

13 John R. R. Tolkien, *Der Herr der Ringe*, Band 1 “Die Gefährten”, übersetzt von Margaret Carroux, Stuttgart: Klett-Cotta, 1979, 315 (orig. engl.: “And he that breaks a thing to find out what it is has left the path of wisdom.”)

in der Fürsorge für andere Menschen und in der Selbstsorge. Diese dreigliedrige Struktur offenbart sich in der Intentionalität des Daseins, in seiner ursprünglichen Ausrichtung auf das andere und das in seinem Sein Dabei-Sein. Dasein ist das Sein eines Seienden, das sich in seinem Sein erfährt und sich um sein „Sein“ kümmert, sich immer schon erlebt hat und das wir immer selbst sind. Dasein ist auch immer außer sich – mit etwas anderem beschäftigt, mit anderen Menschen und mit sich selbst. Der Selbstbezug vollzieht sich als Reflexion, die bereits eine Offenheit (das Da) voraussetzt, in der das Sein das Sein des Seienden im Ganzen und den Menschen als Dasein frei sein lässt. Nur in dieser Offenheit kann die Bedeutung des Sinnes von Sein vernommen werden.

Das Dasein ist deshalb ein komplexes Phänomen in *Sein und Zeit*, weil es universell ist und immer bereits schon ein existentielles/ontologisches Verständnis von In-, Mit- und Existieren entwirft. Aber dieser Entwurf ist das Apriori jedes ontisch-existentialen Entwurfes durch Dasein in seiner Individuation. Das Apriori ist hier ahistorisch, universal und die Möglichkeitsbedingung des konkreten Daseins in seiner Jemeinigkeit, das zwischen Geburt und Tod ausgespannt ist. Dasein kann ich nur sein, wenn ich die allgemeine Struktur des Daseins vollziehe, aber das kann ich nur, indem ich mein individualisiertes Dasein vollziehe. Wir werden vielleicht nicht in die Welt hineingeworfen, sondern in das Dasein hineingeboren. Um uns zum vollen existenziellen Dasein zu entwickeln, müssen wir angesprochen werden. Der andere, der mein Dasein anerkennt, ist nicht der „Andere“, sondern das Dasein meiner Mutter (Betreuerin). Allgemeines und individualisiertes Dasein sind in ihrer Differenz immer identisch. Kein individualisiertes Dasein kann die Gesamtstruktur des universellen Daseins ausdrücken, wohl aber die jeweils eigene Struktur des universellen Daseins als Ganzes. Man kann also das Dasein eines Kleinkindes aus der Perspektive des Erwachsenen verstehen und niemals das Dasein eines Erwachsenen aus der Perspektive eines Kleinkindes. Natürlich können wir die Vergangenheit wiederholen, aber die Wiederholung impliziert immer eine Vermittlung. Was es noch komplexer

macht, ist, dass die Welt, in der wir existieren, historisch ist. Das universelle Existential des In-der-Welt-seins ist leer, aber in seinem Vollzug immer eine geteilte historische Welt.

Dasein existiert in seiner Art des Oszillierens zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, beides als Ausdruck unserer Zeitlichkeit. Nur in der Entschlossenheit und Auflösung der Situation in ihrer vollen Entfaltung der Zeitlichkeit des Daseins ist eigentliches Existieren möglich. Mein Tod ist das, was alles andere nicht ist, und kann daher von nichts anderem als mir selbst bestimmt wird. Daseiendes interessiert sich für sein eigenes Sein als Selbst. Dasein ist interessiert. Inter-esse ist In-der-Welt-Sein, Mit-andere-Sein und Sein-Müssen, und kommt in der Grundstimmung des Staunens zum Vorschein (im Staunen der Kinder wie der Philosophen). Grundstimmungen gehören zum Wesen des Daseins; sie überkommen uns nicht, sondern werden geweckt: als Angst vor dem Tod oder dem Nichts, tiefe Langeweile, weil nichts uns mehr interessiert, weder die Welt noch andere oder ich selbst; oder als Staunen über etwas Überwältigendes, als das Erschreckende oder als etwas, das vorher unentdeckt war. Grundstimmungen sind wie Hintergrundmusik, die man wahrnimmt, aber nicht hört. Wenn der Klavierspieler plötzlich ein Lied spielt, das eine besondere Bedeutung hat (gespielt bei unserer Hochzeit oder bei der Beerdigung unserer Mutter), hören wir zu. Es passiert uns, wir erschaffen es nicht.

*Alfred Denker*

European Centre for Heidegger Studies

---

## Karl Kraatz

# Die Formalität der formalen Anzeige als deren Prinzipialität: Die Allgemeinheit philosophischer Begriffe<sup>1</sup>

**Zusammenfassung:** Die Funktion der formalen Anzeige ist die Vermittlung zwischen dem Begriff und der Sache. Diese Vermittlung muss als Konkretisierung gedacht werden. In diesem Artikel wird versucht, die Formalität der formalen Anzeige als den spezifischen Allgemeineitscharakter philosophischer Begriffe und diese Formalität wiederum im Sinne ihrer Prinzipialität zu deuten. Ein formal anzeigender Begriff wäre demnach ein Begriff, der die Vollzugsrichtung für die Konkretion so prinzipiell wie möglich vorgibt, damit mit dieser Prinzipialität die Wiederholbarkeit und Nachvollziehbarkeit der philosophischen Erkenntnisse verbürgt werden kann. Mit Blick auf Heideggers Vorlesung des Wintersemesters 1921/22 wird gezeigt, 1) dass Heidegger das Prinzipielle als das Sein des Seienden versteht, 2) dass es in der philosophischen Sprache um die Vermittlung zwischen dem Prinzipiellen der Begriffe und dem Konkreten der Dinge geht und 3) dass dieses Prinzipielle mit der Formalität der formalen Anzeige identifiziert wird. Bereits in dieser frühen Vorlesung sagt Heidegger für seine ganze Philosophie Entscheidendes über die notwendige Beziehung zwischen Ontologie und Sprachphilosophie.

**Abstract:** The function of the formal indication is the mediation between concept and thing. The mediation is the concretization of the concept. In this paper, it is shown that the formality of formal indications must be understood as the specific generality (*Allgemeineitscharakter*) of philosophical concepts. This formality is their principality (*Prinzipialität*). Accordingly, a formally indicating concept would be a concept which gives the direction for the concretion as principally as possible. A principality which secures the

---

<sup>1</sup> Zuerst veröffentlicht in: Karl Kraatz, *Das Sein zur Sprache bringen, Die formale Anzeige als Kern der Begriffs- und Bedeutungstheorie Martin Heideggers*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2022. Der Text wurde für die Veröffentlichung in *Eksistenz* leicht angepasst. Vielen Dank an den Königshausen&Neumann Verlag für die freundliche Genehmigung der Wiederveröffentlichung.

repeatability and comprehensibility of philosophical insights. By discussing Heidegger's lecture of the winter semester 1921/22, it is shown that 1) Heidegger understands the principality as the Being of beings, 2) that philosophical language is about the mediation between the principality of concepts and the concreteness of things; and 3) that this principality is identified with the formality of the formal indication. This early lecture is decisive for Heidegger's whole philosophy because it lays bare the necessary relation between ontology and philosophy of language.

**摘要：**形式显示的功能是在概念和实事之间进行中介，而且这种中介必须被思考为具体化。本文试图将形式显示的形式性设想为哲学概念的某种特别的普遍特征，并反过来从其原则性出发解释这种形式性。因此，一个形式显示着的概念是一个尽可能原则性地先行规定具体化的实行方向的概念。这样一种原则性保证了哲学知识的可重复性和可理解性。以海德格尔1921-1922年冬季学期的讲课稿为例，我们将表明，原则性的东西乃是存在者的存在，在哲学语言中重要的是概念的原则性和事物的具体性之间的中介，而这种原则性与形式显示的形式性是相一致的。在这个早期的讲稿中，海德格尔已经说了一些对他整个哲学具有决定性意义的东西，即关于存在论和语言哲学之间的必然关联。

**Keywords:** Martin Heidegger, Formale Anzeige, Methodologie, Methode

### Einleitung

Für die Bedeutungs- und Begriffstheorie Heidegger ist das Wesentliche, dass zwischen dem Begriff und dem zu Begreifenden eine Vermittlung stattfinden muss. Die Allgemeinheit der Begriffe muss mit der Besonderheit und der Partikularität des zu Begreifenden vermittelt werden. Diese Vermittlung findet statt im Vollzug, d.h. in einem gegenruinanten, gegen die Verfallenheit des Lebens gerichteten Verhalten zum Seienden, in der dieses Seiende für den Vollzug (für das Verstehen) bestimmend werden kann. Die jeweiligen Vollzüge haben einen Allgemeinheitsanspruch nur innerhalb der Verallgemeinerung durch Sprache. Andererseits gilt, dass die jeweiligen Begriffe nur dann „geerdet“ sind und sich nur dann phänomenal bewähren können, wenn sie an einen Vollzug gebunden werden. Dieser Vollzug wird formal angezeigt.

Ich möchte in diesem Artikel versuchen, Heideggers Verständnis dieser Vermittlung näher zu beleuchten, indem ich auf die Allgemeinheit der philosophischen Begriffe einen Blick werfe. Ich schlage vor, diese Allgemeinheit als eine *prinzipielle Allgemeinheit* zu verstehen oder, in einem Wort, als deren *Prinzipialität*. Ich knüpfe damit an Heideggers eigene Ausführungen zum Begriff des „Prinzips“ an und an das, was er über die Allgemeinheit des Prinzipiellen gesagt hat. Weil das Prinzipielle von Heidegger explizit mit dem Formalen der formalen Anzeige in Beziehung gesetzt wird, ist man berechtigt, die Formalität der formalen Anzeige als deren Prinzipialität zu deuten.<sup>2</sup> Die Vollzugsrichtung wird *prinzipiell* vorgegeben, heißt: Inhaltlich wird nur auf die Bedingungen des Vollzugs (formal) hingewiesen, ohne dabei den tatsächlichen Vollzug vorwegzunehmen. Prinzipiell ist die Anzeige der Situation, weil es dabei um die Klärung der konstitutiven Voraussetzungen geht.<sup>3</sup> Diese konstitutiven Voraussetzungen sind solche des jeweiligen Bezuges auf Seiendes. Ich nähere mich dem Begriff des „Prinzipiellen“, der, wie ich meine, für Heideggers gesamte Philosophie entscheidend ist, indem ich zunächst, mit Heidegger mitgehend, die Allgemeinheit philosophischer Begriffe problematisiere. Ich beginne mit dem, was Heidegger die „transzendente „Allgemeinheit““ nennt.

---

2 Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Wintersemester 1921/22). Gesamtausgabe Band 61, hrsg. von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1985, 20ff. Die Martin Heidegger Gesamtausgabe wird im folgenden zitiert mit „GA“.

3 Damit ist die „Anzeige der hermeneutischen Situation“ gemeint, über deren methodische Funktion Heidegger vor allem im „Natorp-Bericht“ von 1922 spricht (Siehe: Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, GA 62, hrsg. von Günther Neumann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2005). In *Sein und Zeit* heißt es dazu: „Jede Auslegung hat ihre Vorhabe, ihre Vorsicht und ihren Vorgriff. Wird sie als Interpretation ausdrückliche Aufgabe einer Forschung, dann bedarf das Ganze dieser »Voraussetzungen«, das wir die *hermeneutische Situation* nennen, einer vorgängigen Klärung und Sicherung aus und in einer Grunderfahrung des zu erschließenden »Gegenstandes.«“ Siehe: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, Neunzehnte Auflage, 2006, 232.

## 1. Transzendente Allgemeinheit in *Sein und Zeit*

Heidegger spricht an einer Stelle in *Sein und Zeit* von der „transzendenten ‚Allgemeinheit‘“<sup>4</sup> der Grundbegriffe, die ihre „*eigene* ontologische Bestimmtheit und Fülle“<sup>5</sup> haben. Dies hieße, dass ein formal anzeigender Begriff, bspw. „Dasein“ oder „Sorge“, den jeweiligen Inhalt nur „transzendental“ anzeigt, indem er die Bedingungen des Vollzuges vorgibt, denen der Einzelne im tatsächlichen Nachvollzug zu folgen hat. Eine Bedeutung von „transzendental“, die nicht für Erkenntnis-, sondern grundsätzlicher für Vollzugsbedingungen steht. Man kann diese Strategie im Gebrauch der Begriffe im gesamten Werk erkennen: Die einmal gewonnenen allgemeinen Begriffe verlangen eine „phänomenale Bewährung“ durch die Anzeige der Möglichkeit der Konkretion durch einen Nachvollzug.<sup>6</sup> Es stehen sich gegenüber: die Allgemeinheit der (ontologischen) Strukturen und Begriffe und die Besonderheit der Phänomene, an denen diese Allgemeinheit im Nachvollzug aufgezeigt und abgelesen werden kann. Vermittelt werden beide durch die formale Anzeige der Möglichkeit der Konkretion durch den Nachvollzug.

---

4 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 199–200: „Die transzendente »Allgemeinheit« des Phänomens der Sorge und aller fundamentalen Existenzialien hat andererseits jene Weite, durch die der Boden vorgegeben wird, auf dem sich jede ontisch-weltanschauliche Daseinsauslegung bewegt, mag sie das Dasein als »Lebenssorge« und Not oder gegenteilig verstehen.“

5 Ebd., 200.

6 Ebd., 252: „Und wenn gar das Sein zum Ende die existenziale Möglichkeit bieten sollte für ein existenzielles Ganzsein des Daseins, dann läge darin die phänomenale Bewährung für die These: Sorge ist der ontologische Titel für die Ganzheit des Strukturanzuges des Daseins. Für die volle phänomenale Rechtfertigung dieses Satzes reicht jedoch eine Vorzeichnung des Zusammenhanges zwischen Sein zum Tode und Sorge nicht aus. Er muß vor allem in der nächsten Konkretion des Daseins, seiner Alltäglichkeit, sichtbar werden.“ Siehe auch, ebd., 255: „Während zuvor die Untersuchung von der formalen Vorzeichnung der ontologischen Struktur des Todes zur konkreten Analyse des alltäglichen Seins zum Ende übergang, soll jetzt in umgekehrter Wegrichtung durch ergänzende Interpretation des alltäglichen Seins zum Ende der volle existenziale Begriff des Todes gewonnen werden.“

Bei der Formalität der formalen Anzeige handelt es sich um eine Art von Formalität, die einen Bezug zum Konkreten in sich trägt. Sie ist Aufforderung und Anleitung zur Konkretisierung. Ihre Formalität ist weder die Allgemeinheit der Gattungsbegriffe noch die der Formalisierung und auch nicht die der Husserlschen Eidetik.<sup>7</sup> Heidegger spricht von der „transzendentalen ‚Allgemeinheit‘“ und problematisiert die Art der Allgemeinheit des Seinsbegriffes, indem er betont, dass diese die Allgemeinheit der Gattungsbegriffe übersteige.<sup>8</sup> In Abgrenzung zu einer „freischwebenden Spekulation über allgemeinste Allgemeinheiten“ stellt Heidegger die (rhetorische) Frage, ob nicht die Frage nach dem (Begriff von) Sein die „prinzipiellste und konkreteste Frage zugleich“<sup>9</sup> sei. Kann man daraus schließen, dass es möglich wäre, das Prinzipielle und das Konkrete zusammenzudenken? Ist es tatsächlich so, wie es in Bezug auf die formale Anzeige angedeutet wurde, dass es dabei um deren Vermittlung geht? Um die prinzipielle Vorgabe der Vollzugsrichtung für die Konkretisierung?<sup>10</sup>

7 Vgl. Martin Heidegger, GA 61, 33: „Um den Sinn ganz zu erfassen, bedarf es der radikalen Interpretation des »Formalen« selbst: existenzieller Sinn des Formalen. Gegensatz ist nicht »material«, stofflich zufällig. Formal ist auch nicht gleich eidetisch; dessen Verwendung in der Deutung des generell Allgemeinen ist überhaupt problematisch in der Phänomenologie. »Formal« gibt den »Ansatzcharakter« des Vollzugs der Zeitigung der ursprünglichen Erfüllung des Angezeigten.“

8 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 3: „Die »Allgemeinheit« des Seins »übersteigt« alle gattungsmäßige Allgemeinheit. »Sein« ist nach der Bezeichnung der mittelalterlichen Ontologie ein »transcendens«. Die Einheit dieses transzendental »Allgemeinen« gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen obersten Gattungsbegriffe hat schon *Aristoteles* als die *Einheit der Analogie* erkannt.“

9 Ebd., 9. Aufgrund von Heideggers Vollzugstheorie der Bedeutung gibt es zwischen dem anzeigenden Begriff und der angezeigten Sache zwar immer noch einen Unterschied. Die formalanzeigenden Begriffe haben jedoch aufgrund ihrer Formalität (prinzipielle Vorgabe der Vollzugsrichtung) einen Bezug zum Konkreten. Heideggers formale Anzeige ist so gesehen immer auch als Kritik des Nominalismus zu deuten bzw. als Versuch, die Allgemeinheit der philosophischen Begriffe gegenüber anderen Arten der Verallgemeinerung abzugrenzen.

10 Bei Gadamer finden sich Bemerkungen, dass auch für ihn, angeregt durch sein Studium bei Heidegger, die Frage nach der Möglichkeit der Konkretion des Allgemeinen das zentrale Problem wurde. Er spricht vom „alten metaphysischen Problem der Konkretion des Allgemeinen“. Siehe: Hans-Georg Gadamer, „Zwischen Phänome-

Dafür spräche auch, was Heidegger zur Erklärung der Allgemeinheit des Seinsbegriffes an einer anderen Stelle sagt:

„Das Sein als Grundthema der Philosophie ist keine Gattung eines Seienden, und doch betrifft es jedes Seiende. Seine »Universalität« ist höher zu suchen. Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. *Sein ist das transcendens schlechthin*. Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation* liegt. Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist *transzendente Erkenntnis*. *Phänomenologische Wahrheit (Erschlossenheit von Sein) ist veritas transcendentalis*. [...] Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*.“<sup>11</sup>

Erklärt sich mit Hinblick auf die Funktionsweise der formalen Anzeige nicht auch diese schwer zu verstehende Passage, in der Heidegger die „Universalität“ des Seins als Grundthema der Philosophie mit der Notwendigkeit der Individuation in Beziehung setzt? Was ist die Individuation anderes als die Vereinzelung, die wir im Zusammenhang mit den gegenruinanten Charakter der Angst detailliert besprochen hatten?<sup>12</sup> Die durch den gegenruinanten Vollzug ermöglichte Durchsichtigkeit könnte meines Erachtens überzeugend als Durchsichtigkeit der konstitutiven Bedingungen und damit eben auch als Durchsichtigkeit des Seins des Seienden erklärt werden.<sup>13</sup> Es handelt sich

---

nologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik (1985)“, in: *Gesammelte Werke*, Band 2, Hermeneutik II, Tübingen: Mohr Siebeck, 1987, 22. Vielen Dank an Wang Hongjian für diesen Hinweis.

11 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 38.

12 Verwiesen wird hier auf die Rekonstruktion der Notwendigkeit der Gegenruinanz in Karl Kraatz, *Das Sein zur Sprache bringen*, 93-125.

13 Zum Begriff „Durchsichtigkeit“, siehe Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 146.

dabei um die Durchsichtigkeit der durch die Entschlossenheit gewonnenen faktischen Situation.<sup>14</sup> Dies hieße, dass transzendente Erkenntnis (als Erschließung des Seins) nur in einem vereinzelnden gegenruinanten Vollzug möglich wäre:

„Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten *Individuation* liegt. Jede Erschließung von Sein als des transcendens ist *transzendente* Erkenntnis.“<sup>15</sup>

## 2. Metaphysische Allgemeinheit nach *Sein und Zeit*

Nach *Sein und Zeit*, in den fast zehn Jahren, in denen Heidegger noch versucht, dem Begriff „Metaphysik“ eine positive Bedeutung abzugewinnen (bevor er die Geschichte der Metaphysik mit der Geschichte der Seinsvergessenheit gleichsetzt), spricht Heidegger bezüglich der Allgemeinheit ontologischer Interpretationen auch von „metaphysischer Allgemeinheit“:

„die echte metaphysische Allgemeinheit schließt die *Konkretion* nicht aus, sondern ist in einer Hinsicht das Konkreteste, wie schon Hegel gesehen, wenngleich übersteigert hat. [...] Je radikaler der existenzielle Einsatz, um so konkreter der ontologisch-metaphysische Entwurf.“<sup>16</sup>

Die echte metaphysische Allgemeinheit als das „Konkreteste“ – dieser Satz steht für den Grundgedanken der Begriffs- und Bedeutungstheorie Heideggers: für den Versuch der Vermittlung zwischen dem Allgemeinen der Be-

---

14 Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 299.

15 Ebd., 38.

16 Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, hrsg. von Klaus Held, Frankfurt a.M.: Klostermann, 3. Auflage, 2007, 176–177. Der Abschnitt beginnt mit: „Im Hinblick auf die metaphysische Neutralität und Isolierung des Daseins muß nun gerade die ontologische Interpretation seiner Strukturen konkret sein; die Neutralität ist keineswegs identisch mit der Unbestimmtheit eines vagen Begriffes von einem Bewußtsein überhaupt; die echte metaphysische Allgemeinheit [...]“.

griffe und dem Konkreten des Besonderen durch die formale Anzeige der Vollzugsrichtung. Eine Konkretion, die nicht allein „subjektiv“ ist im Sinne einer „Konkretion durch das Subjekt“. Das Subjekt ist nicht der alleinige Grund der Konkretion. Dem Subjekt wird formal (prinzipiell) nur die Richtung gezeigt, in der die Konkretion gehabt werden kann oder in der sie stattfindet. Man könnte genauer sagen: Die Konkretion „ereignet sich“ innerhalb dieses (gegenruinanten) Vollzuges.

Ob wir von transzendentaler Allgemeinheit sprechen, prinzipieller Allgemeinheit, höherer Allgemeinheit, metaphysischer Allgemeinheit oder von konkreter Allgemeinheit – was deutlich geworden ist, ist, dass hier ein größerer Problembereich angezeigt ist, der über Heidegger hinausreicht und der meines Erachtens zu einer erneuten Auseinandersetzung mit Aristoteles auffordert. Aufgefordert sind wir, über die Möglichkeiten verschiedener Arten der Verallgemeinerung nachzudenken. Heideggers Kritik der neuzeitlichen Wissenschaften ist im Grunde auch der Versuch, den Begriff des Allgemeinen vor seiner wissenschaftlich-theoretischen Vereinnahmung zu bewahren. Ich neige dazu, unter Heideggers Begriff der „Allgemeinheit“ deren Prinzipialität zu verstehen. Als „Inbegriff“ der Prinzipialität der Philosophie Heideggers könnte dann der Begriff „Sein“ gelten. So ließe sich jedenfalls aus den Ausführungen zur Allgemeinheit des Seinsbegriffs aus *Sein und Zeit* schließen.

In Bezug auf die formale Anzeige schlägt sich die Prinzipialität der Philosophie Heideggers in der prinzipiellen Vorgabe der Vollzugsrichtung nieder. Sie wäre in diesem Fall im Sinne einer Ermöglichung zu verstehen: positiv durch die Explikation der konstitutiven Bedingungen und negativ durch die Abwehr der Vorwegnahme des jeweiligen Vollzuges (als Abwehr des einstellungsmäßigen Bezuges, als Abwehr der Objektivierungstendenzen). Die prinzipielle Vorgabe der Vollzugsrichtung dient zugleich als Aufforderung zur Verwandlung des uneigentlichen Habens der Begriffsbedeutung („Undurchsichtigkeit“) in das eigentliche Haben („Durchsichtigkeit“). Die Verwandlung ins Eigentliche ist die Ermöglichung der Durchsichtigkeit, in-

nerhalb der es zur Konkretion (die „Ein-bildung in das volle Phänomen“) kommen kann.<sup>17</sup> Die formale Anzeige dient dem Sehen- und Seinlassen der Phänomene. Sie bringt die Sache des Denkens zur Sprache.

### **3. Die Prinzipialität der Philosophie: Prinzipielle Definitionen als formale Anzeigen des Seins des Seienden**

Heidegger selbst spricht über die Prinzipialität der Begriffe in der für die Methodologie Heideggers so wichtigen Vorlesung des Wintersemesters 1921/22.<sup>18</sup> Unter der Überschrift „Die Verkennung des Sinnes von ‚Prinzip‘“ thematisiert Heidegger, in welcher Weise es in der Philosophie um das Prinzipielle und um prinzipielle Definitionen gehen muss. Als „prinzipielle Definition“ versteht Heidegger die Festlegung der Bedeutung eines formal anzeigenden Begriffes, womit betont wird, dass prinzipielle Definitionen zugleich formale Anzeigen sind.<sup>19</sup>

„Die philosophische Definition ist eine prinzipielle, so zwar, daß Philosophie keine »Sache« ist; »prinzipielles Haben«. Also muß sie »anzeigend« sein: worauf es ankommt; das ist nur eine schärfere Explikation des spezifischen Prinzipcharakters; eine Vor-»kehrung« nach –, daß ich mich nicht »kehre« an den Gehalt. Sie ist »formal« anzeigend, der »Weg«, im »Ansatz«. Es ist eine gehaltlich unbestimmte, vollzugshaft bestimmte Bindung vorgegeben.“<sup>20</sup>

---

17 Vgl. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 3. Auflage, 2004, 428–429.

18 Martin Heidegger, GA 61, 57: „Es wurde schon gezeigt, daß der Sinn von »Prinzip« nicht ohne weiteres klar ist, daß es Prinzipien verschiedenen Prinzipcharakters gibt. Prinzipien erkennen, braucht noch nicht prinzipielles Erkennen zu sein; und es ist gerade für uns Problem, die formal anzeigende Bestimmung hinsichtlich des Philosophierens als prinzipiell erkennendes Verhalten radikal zu fassen, den Sinn des Erkennens als eines prinzipiellen voll zu bestimmen.“

19 Vgl. ebd., 32.

20 Ebd., 19–20. Siehe auch, ebd., 16: „Die Prinzipien spielen in der Philosophie eine andere und entscheidendere Rolle als in den einzelnen Wissenschaften.“

Dass die philosophische Definition als prinzipielle anzeigend sein muss und dass dazu zugleich eine „Vor-kehrung“ gehört, die eine Festlegung auf den Gehalt verhindert – das alles gehört zur Struktur der formalen Anzeige. Auch dass die formale Anzeige im Ansatz den „Weg“ vorgibt, dass deren Gehalt unbestimmt, aber dennoch eine Bindung für den Vollzug vorgegeben wird – das alles ist über die formale Anzeige hinreichend bekannt. Mich interessiert an Heideggers Ausführungen hier primär die Erklärung der philosophischen Definitionen in Hinblick auf deren Prinzipialität. Was ist das Prinzipielle für Heidegger? Was ist ein Prinzip? Heidegger antwortet: „Prinzip ist das, von wo ausgehend etwas in seiner Weise ‚ist‘, das, wovon alles abhängt“<sup>21</sup>. Diese Erklärung steht in der Mitte einer längeren Passage, in der das Prinzipielle erneut mit der formalen Anzeige in Beziehung gesetzt wird:

„daß mithin in der Bestimmung des Begriffes der Philosophie etwas *Prinzipielles* zur Sprache kommen muß (Prinzip ist das, von wo ausgehend etwas in seiner Weise ‚ist‘, das, wovon alles abhängt); daß der Gegenstand also in der Definition so zu geben ist, daß von dem so bestimmten ‚das andere‘ abhängt; so zu geben, daß er als prinzipieller gehabt wird, im Fortgang der echten Aneignung prinzipiell gehabt werden kann.“<sup>22</sup>

Ich möchte an diesem Zitat zunächst die uns bekannten, wesentlichen Punkte betonen: Der Gegenstand ist in der Definition so zu geben, dass er „im Fortgang der echten Aneignung prinzipiell gehabt werden kann“. Es ist dies eine kurze und deutliche Erklärung der Funktionsweise der formalen Anzeige. Aber schauen wir genauer auf Heideggers Erklärung des Prinzips als das, „von wo ausgehend etwas in seiner Weise ‚ist‘, das, wovon alles abhängt“. Besonders die erste Hälfte dieses Satzes ist interessant, weil hier das Prinzip als ein *ontologisches* Prinzip verstanden wird: Das Prinzipieren ist eine Bestimmung des Seins des Seienden. Heidegger unterstreicht dies, wenn er

---

21 Ebd., 21.

22 Ebd., 21.

sagt: „das Sein, der Seinsinn, ist das philosophisch Prinzipielle jedes Seienden“<sup>23</sup>. In der zweiten Hälfte kommt mit der Betonung der Abhängigkeit so etwas wie ein Fundierungsverhältnis zum Ausdruck. Vom „Seinsprinzip“, wenn wir es so nennen dürfen (Heidegger selbst spricht später von „Prinzip-Seinsfunktion“<sup>24</sup>), „hängt alles ab“. Allerdings handelt es sich dabei nicht um „das Sein schlechthin“, als Bestimmungspol aller Disjunktionen des Seins in die verschiedenen Seinsweisen, um welches es später in der Fundamentalontologie in *Sein und Zeit* gehen wird. Heidegger vermeidet die Rede vom „Sein als solchem“ und erklärt, dass der *Gegenstand* in der prinzipiellen Definition als das Prinzip seines Habens fungiert. Es geht demnach beim Prinzip des Gegenstandes um dessen Sein.

„Und was ist für solches Seiendes an sich das Prinzipielle? Was ist das, worauf es bei Seiendem als solchem letztlich ankommen kann? Das Sein, oder bestimmter, im Hinblick auf die Weise, wie solches »Sein« faßbar ist: der »Seinsinn«. Es ist ausdrücklich im Auge zu behalten: das Sein, der Seinsinn, ist das philosophisch Prinzipielle jedes Seienden; es ist aber nicht sein »Allgemeines«, die oberste Gattung, was Seiendes als besondere Fälle unter sich hätte. Das Sein ist nicht der umfassendste Bereich für jedes und alles Seiende, »oberste Region.«“<sup>25</sup>

Wir müssen betonen, dass der Gegenstand nicht „an sich“ als Prinzip fungiert, sondern nur „in und für“ das Haben, d.h. innerhalb des Gegenstandsbezuges. Heidegger spricht davon, dass die prinzipielle Definition den Gegenstand so geben müsse, dass dessen Wesein als Prinzipsein fungieren könne; von dort aus bestimme sich das „eigentliche Wassein“ des Gegenstandes. Für das Verständnis dieser Passagen ist es wichtig, beim „Wesein“ im Vorhinein an den Bezugssinn zu denken, der bestimmend dafür ist, wie der Gegenstand „gehabt“ wird. Das Wassein ist demgegenüber das noematische, das gehalt-

---

23 Ebd., 58.

24 Ebd., 31.

25 Ebd., 58.

liche Moment. Den für die Phänomenologie so zentralen Gedanken, dass sich das Wassein nur vom Wiesein aus verstehen lässt, drückt Heidegger aus, indem er sagt, dass sich vom Wiesein aus das „eigentliche Wassein“ des Gegenstandes bestimmen lassen muss.

Aber mir scheint, dass Heidegger (erneut) die (Husserlsche) noematisch-noetische Analyse sprengt, wenn er darauffolgend von einem „Wofür“ spricht und das Wiesein an dieses Wofür zurückbindet. Heidegger sagt: Aus der Beziehung vom Wiesein auf das Wassein müsse das Verstehen die „Verweisung“ nehmen können auf das „Wofür“, nämlich „für was der Gegenstand Prinzip ist“<sup>26</sup>. In dieser Verweisung, so Heidegger, werde erst verständlich, wie der Gegenstand für das Was als Prinzip fungiert. Wir haben es demnach bei der prinzipiellen Definition zunächst mit einer Verweisung zu tun vom Wofür (wofür der Gegenstand Prinzip ist) zum Wiesein (Wie der Gegenstand Prinzip ist). In diesem vom Wofür bestimmten Wiesein zeigt sich wiederum erst, das wurde vorher betont, das Wassein eigentlich (was der Gegenstand ist). Wir können stattdessen auch sagen: Das noematische Element des Gegenstandsbezuges bestimmt sich aus einer Verweisung von der Noesis auf ein Wofür.<sup>27</sup> Aber was ist dieses Wofür?

„Soll das Haben prinzipiell sein, muß der Gegenstand der philosophischen Definition *formal anzeigend* zum Verstehen kommen. Das Prinzipielle ist so zu erfassen, daß es in seiner Prinzipfunktion erfaßt ist, vorverstanden ist in seinem *wofür* es und *wie* es Prinzip ist. Das Wofür ist aber selbst nur formal angezeigt. Das Wofür bedarf der eigentlichen, faktischen Konkretion, der eigentlichen Zueignung, in welcher Aneignung selbst erst das Prinzip voll als Prinzip fungierend sich geben kann.“<sup>28</sup>

26 Ebd., 23.

27 Es liegt meines Erachtens nahe, bei diesen drei Begriffen an Heideggers Analyse der Urstruktur und an seine Bestimmung der drei Sinnrichtungen zu denken: Der Gehaltssinn steht für das Wassein, der Bezugssinn steht für das Wiesein und das Wofür steht für den Vollzugs- oder Zeitigungssinn. Vielleicht gelingt es, diese Beobachtung durch das Folgende zu untermauern.

28 Ebd., 59.

Das Wofür weist demnach über das rein Noetische hinaus auf die Konkretion, d.h. auf einen Zusammenhang mit dem jeweiligen Lebensvollzug. Wir haben es genau mit demselben Sachverhalt zu tun, der sich in einer früheren Vorlesung bereits gezeigt hat, wo Heidegger neben dem Bezugs- und dem Gehaltssinn in seiner Analyse der Sinnrichtungen zusätzlich von einem *Vollzugssinn* spricht; davon, dass es neben der Analyse des Bezugssinnes (wie ein Gegenstand gehabt wird, die Noesis), auch auf die Analyse des Vollzuges dieses Bezugssinnes ankäme. Für die prinzipielle, formal anzeigende Definition heißt das:

„Soll also das Haben prinzipiell sein, das bei sich selbst sein, worauf es für es, im Hinsehen auf das Prinzip, ankommt (als Erkennen und zwar gerade prinzipiell), dann ist als entscheidend für das Haben des Gegenstandes (der Definition) angezeigt: das Sein des Habens, und zwar das Sein des Habens des erkennenden Verhaltens zum Seienden als Sein. Das eigentliche Haben aber eines Verhaltens qua Verhalten ist ein Wie seines Vollzuges. Entscheidend ist also *das Sein des Vollzuges* (Zeitigung, das Historische).“<sup>29</sup>

Machen wir uns deutlich, um was es bei diesen Überlegungen zur prinzipiellen, formal anzeigenden Definition geht. Die prinzipielle Definition muss anzeigen, wie der Gegenstand „eigentlich gehabt“, d.h. philosophisch verstanden werden kann. Indem wir in einem anderen Kapitel auf die Vorlesung des WS 1929/30 und auf den Begriff „Verwandlung“ verwiesen, haben wir gezeigt, wie ihr das gelingt. Hier, in der Vorlesung des WS 1921/22, erklärt Heidegger denselben Sachverhalt, indem er von einer Verweisung vom Wassein (Gehalt) auf das Wiesein (Bezug) spricht und beide wiederum im Verhalten als Wie des Vollzuges verankert.

Könnte man die phänomenologische Konstitutionsanalyse Husserls nicht auch im Sinne der Aufklärung der Beziehung zwischen Gehalts- und Bezugssinn verstehen? Der Schritt über Husserl hinaus geschieht in der Beto-

---

29 Ebd., 60.

nung des Vollzuges – etwas, das Heidegger auch als den Schritt vom Haben zum Verhalten erklärt. Von Heidegger wird hervorgehoben, dass sich der Bezug vom Vollzug aus bestimmt: „Das eigentliche Haben aber eines Verhaltens qua Verhalten ist ein Wie seines Vollzuges. Entscheidend ist also *das Sein des Vollzugs* (Zeitigung, das Historische).“<sup>30</sup> Wenn Heidegger vorträgt, dass das Wiesein erst aus dem Wofür verständlich wird, scheint er die immanente Bewusstseinsanalyse zu sprengen in die Richtung der Aufklärung des faktischen, konkreten Vollzuges. Das Wofür steht für die Zeitigung und für das Historische – für den Ort, an dem sich die Konkretisierung der Formalität der formalen Anzeige ereignet. Heidegger sagt deutlich, dass die prinzipielle Definition an ein Verhalten gebunden sei, an ein Verhalten zum Sein des Seienden. Nicht der Bezug stünde für das „eigentliche Haben“, sondern dieses eigentliche Haben sei nur, was es ist, als ein „Wie seines Vollzuges“. Entscheidend sei nicht nur der Bezug (nicht allein die Analyse des Noetischen), sondern das „Sein des Vollzuges (Zeitigung, das Historische)“<sup>31</sup>.

Wir haben es hier meines Erachtens mit einer wichtigen Weichenstellung zu tun, die man als Kritik an Husserl und auch als eine Radikalisierung der Transzendentalphilosophie deuten könnte. Zwei Dinge möchte ich hervorheben: Zunächst, dass Heidegger betont, dass es bei prinzipiellen Definitionen um das *Sein* des Seienden geht. Heidegger fällt damit nicht in eine vorkritische Ontologie (Metaphysik) zurück. Er spricht nämlich von diesem Sein als Prinzip „in und für das Haben“, d.h. innerhalb des Gegenstandsbezuges. Es ist dies meines Erachtens der Versuch, die konkrete Gegenständlichkeit innerhalb des Bezuges bestimmend werden zu lassen. Prinzipielle Definitionen zeigen den Gegenstand deshalb so an (nämlich formal), dass er in seinen konstitutiven Momenten (in seinem Sein) gehabt werden kann.

„Eine prinzipielle Definition gibt den Gegenstand *als* Prinzip. Prinzip ist er nur im Sein des Wofür, d. h. als Prinzip gehabt nur, wenn *er* nicht und

---

30 Ebd., 60.

31 Ebd., 60.

das Prinzip nicht Thema sind, sondern wenn sie so ist, daß er als Prinzip gehabt, bzw. das Haben so ansetzt, daß die Tendenz dieser Vollzugsrichtung wach wird, das Verstehen also diese Direktion nimmt, das Haben »prinzipiell ist«, an das Prinzip qua Prinzip sich haltend.“<sup>32</sup>

An das „Prinzip qua Prinzip sich haltend“ – meines Erachtens kann man dies verstehen als „an das Sein qua Sein des Gegenstandes sich haltend“. Es geht demnach bei den prinzipiellen Definitionen, und das heißt auch bei formal anzeigenden Begriffen, um das *Sein* des jeweiligen Seienden: „Der Gegenstand der Philosophie, Seiendes als Sein, bestimmt von sich aus (Prinzipfunktion) das Verhalten mit. Als prinzipielles kommt es bei ihm auf sein Sein an.“<sup>33</sup>

Der Grundgedanke der formalen Anzeige in der frühen Fassung des WS 1921/22 lautet, dass es bei philosophischen (prinzipiellen) Definitionen auf das Sein des Gegenstandes ankomme, d.h. darauf, den Gegenstand so anzuzeigen, dass dessen Sein für das Was innerhalb des Vollzuges bestimmend werden kann. Man könnte dies als das *ontologische Grundprinzip* der Begriffstheorie Heideggers bezeichnen. Das Sein des Gegenstandes ist nichts Subjektives und auch nichts rein Objektives. Diese Art des Sprechens geht an der Sache vorbei. Das Sein des Gegenstandes, das in der philosophischen Definition bestimmend werden soll, ist das sich im Verhalten zum Gegenstand erst Ereignende. Die Immanenz des Bewusstseins ist gebrochen durch die Betonung des Vollzugssinnes. Er steht für die Zeitigung und für das Historische und ist deshalb nicht wieder eine subjektive Veranstaltung. Der Vollzug ist subjektiv nur als vom Subjekt Vollzogener. Aber was vollzogen wird, ist nichts Subjektives. Das Subjekt ist nicht der Grund des Vollzuges.<sup>34</sup>

---

32 Ebd., 23.

33 Ebd., 60.

34 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 285: „Das Dasein ist nicht insofern selbst der Grund seines Seins, als dieser aus eigenem Entwurf erst entspringt, wohl aber ist es als Selbstsein das *Sein* des Grundes. Dieser ist immer nur Grund eines Seienden, dessen Sein das Grundsein zu übernehmen hat.“

Im Grunde sind damit schon alle Momente der formalen Anzeige und der Transzendentalphilosophie Heideggers („Transzendentalontologie“) vorweggenommen. Sie werden insbesondere in der Auseinandersetzung mit Kant in den darauffolgenden Jahren systematisch entwickelt. Die Vorlesung des WS 1921/22 ist aus vielen Gründen faszinierend und für die Philosophie Heideggers von zentraler Bedeutung.

Die zweite Besonderheit ist – das klang dabei bereits an –, dass es Heidegger nicht bei der rein immanenten Analyse des Bezugssinnes belässt, sondern diese erweitert durch das sich im Vollzugssinn zeigende Konkrete. Er spricht dabei 1. von der Verweisung vom Wiesein auf das Wofür, 2. von einem Haben als ein Verhalten oder auch 3. vom Bezug als Moment des Vollzuges.<sup>35</sup> Bei prinzipiellen Definitionen ginge es, so Heidegger, darum, etwas so anzuzeigen, dass das Sein des Seienden im Verhalten für den Gegenstandsbezug bestimmend werden kann.

„Wenn Philosophie etwas ist, wobei es auf die Konkretion irgendwie entscheidend mit ankommt, dann muß ihre prinzipielle Definition eine solche sein, daß sie in sich selbst die Verweisung auf die Konkretion bei sich trägt, so zwar, daß das *Verstehen der Definition* nach seinem eigenen Vollzugs- und Zeitigungssinn *in die Konkretion* führt. Das ist aber nur die Explikation der Aufgabe einer prinzipiellen Definition, auf die wir schon gestoßen sind. [...] Anzeigend: das Konkrete muß als das, wofür das Prinzip »ist«, zugeeignet werden: dahin ist zu gehen!“<sup>36</sup>

Der letzte Satz dieses Zitats ist besonders wichtig. Er könnte als der Grundsatz der Begriffstheorie Heideggers bezeichnet werden. Nicht darum ginge es, das Konkrete „an sich“ oder „unmittelbar“ zuzueignen (diese Möglichkeit ist Illusion), sondern um eine Aneignung, die vermittelt ist über das Prinzip. Wenn wir statt „Prinzip“ nun mit Heidegger sagen, es geht dabei um das

35 Siehe dazu: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 256: „Ursprünglich besagt Wahrheit soviel wie Erschließendsein als Verhaltung des Daseins.“

36 Martin Heidegger, GA 61, 30–31.

Sein – im Sinne von: „von wo aus etwas ist“ – dann können wir schließen: *Das Konkrete muss vermittelt über seine konstitutiven Momente zugeeignet werden*; oder auch: *Das Konkrete muss in seinem Sein zugeeignet werden*. Darauf zielt die Begriffstheorie Heideggers. Sie zeichnet der Versuch aus, das Sein des jeweiligen Seienden durch Sprache sichtbar und verstehbar zu machen. Sie ist die Methode, mit der das Sein zur Sprache gebracht werden kann.

Wenn Heidegger das Verhalten betont und wiederholt auf die Bedeutung des Vollzuges verweist, dann sehen wir darin die Bestätigung, dass die Bedeutung erst eigentlich innerhalb dieses Verhaltens gewonnen und gehabt werden kann. Es ist dies der „performative Aspekt“ des philosophischen Verstehens. Er gehört zur Vermittlung, die innerhalb des Verhaltens stattfindet oder genauer: die *sich* innerhalb des Verhaltens *ereignet*. Es handelt sich um eine Vermittlung zwischen der Allgemeinheit der Begriffe und der Konkretheit der Dinge. Wir sagen wiederholt „sich ereignet“, nicht nur, um damit eine Distanz herzustellen zu rein autonomistischen Subjekttheorien, bei denen das Subjekt als Grund der eigenen Bezüge fungiert. Sondern auch, um damit der Kontinuität in Heideggers Denken Ausdruck zu verleihen. Das Sich-ereignen ist nicht nur Anspielung, sondern Zeichen für das spätere Ereignis des Seins, welches das Grundthema Heideggers Spätphilosophie sein wird. Es wird dann nicht mehr primär um das Seiende in seinem Sein gehen (Sachen im Plural), sondern um das Sein im Singular, das Sein als solches. Die späte Philosophie Heideggers konzentriert sich um die eine Sache dieses Denkens und versucht sie zur Sprache zu bringen.

Wenn wir von der Performativität des Verstehens sprechen, meinen wir damit keine rein subjektive Veranstaltung. Keine „Performance“ des Subjekts, als sei die Entformalisierung der formal anzeigenden Definitionen nur Sache des subjektiven Beliebens. Die Performativität ist die (bildende, mediale) „Ein-bildung“, in der die Phänomene bestimmend werden können.<sup>37</sup>

---

37 Vgl. das 11 Kapitel aus dem IV. Teil des Buches, aus dem dieser Text stammt. Dort wird der mediale Sinn der Ein-bildung näher erläutert. Siehe: Karl Kraatz, *Das Sein*

Heidegger beschreibt dies im Wintersemester 1921/22 wie folgt:

„Beziehung ganz originärer und radikaler Art (nicht Einstellung und Erfassen, Besprechen, sondern so, daß es sogar und gerade durch das Erfassen »ist«, was es erfaßt, und erfaßt, was es »ist«). Das Verstehen dieser Definition muß sie als anzeigende nehmen. Der Gehalt ist ein solcher, dessen Aneignung eine eigene *konkrete Vollzugsaufgabe* ist. Der Anzeige folgen, heißt, diese konkrete Aufgabe in den Blick bringen; dem nachgehen, daß es dabei auf etwas ankommt, und worauf es ankommt. Dieses Worauf ist selbst schon angezeigt: der Seinssinn des Habens des Verhaltens. Sofern es auf diesen Seinssinn ankommt, ist das, auf dessen Seinssinn es ankommt, als Seiendes zu nehmen, als Seiendes genuin ins Haben zu bekommen, zur Erfassung zu bringen. (Formale Anzeige: »Sein« ist das angezeigte Formalleere, und doch die Ansatzrichtung des Verstehens fest bestimmend; auf das Haben des Verhaltens als Seiendes!<sup>38</sup>

Wenn Heidegger schließt, dass das „Sein“ das angezeigte Formalleere sei, dass „doch die Ansatzrichtung des Verstehens“ fest bestimmt, dann sehen wir darin Entscheidendes für die gesamte Begriffs- und Bedeutungstheorie Heideggers. In dieser Vorlesung setzt Heidegger das Formale der formalen Anzeige mit dem Prinzipiellen und dieses wiederum mit dem Sein des Seienden gleich. Die formale Anzeige kann demnach bestimmt werden als die Anzeige des Seins des Seienden. *Die Bedeutungsfunktion philosophischer Begriffe ist die Vermittlung zwischen der Allgemeinheit der Begriffe und der Besonderheit des jeweiligen Seienden (das Konkrete).*

Das Sein ist nicht das rätselhafte und schlechthin unzugängliche Ansichsein der Gegenstände, sondern als das Sein des Seienden *innerhalb des Habens* ist es das Vermittelnde. Die Konkretion ist vermittelt über das Sein als das für das Seiende und für den Bezug auf es Konstitutive. Die Konkretion

---

*zur Sprache bringen.*

als „Ein-bildung in das volle Phänomen“, in der diese Phänomene „bestimmend werden“, ist etwas, das sich innerhalb dieser Vermittlung, d.h. innerhalb des gegenruinanten Vollzuges ereignet. Konkret wird die Philosophie nur innerhalb dieser Vermittlung. Die Philosophie gewinnt ihre Konkretion und die Sachangemessenheit ihrer Begriffe nur in der Bindung an das Sein des Seienden. Die Philosophie hat ihre Gegenstände nur in der Bindung an die Prinzipialität und Formalität des Seins. Sofern sich das Sein des Seienden wiederum als bestimmt durch das geschichtliche Ereignis des Seins denken lassen muss, ist damit nicht nur die mögliche Kontinuität der formal anzeigenden philosophischen Sprache herausgestellt, sondern auch die der Philosophie Heideggers. Sofern es bei zentralen philosophischen Begriffen wie Erkenntnis, Wahrheit und Geltung in irgendeiner Weise um den Gegenstandsbezug geht, darum, dass sich das Seiende „als es selbst“, d.h. in seinem Sein unverdeckt zeigen kann, ist klar, dass das über die formale Anzeige Gesagte nicht nur einen kleinen Unterbereich einer noch kleineren philosophischen Disziplin betrifft („Sprachphilosophie“ und „Begriffstheorie“). Man beginnt zu erkennen, was beim Verhältnis von Wort und Sache für die Philosophie auf dem Spiel steht: Alles.<sup>39</sup>

Wir beenden diese sehr grundsätzlichen Hinweise zum Verhältnis von Sprache und Sein mit einigen Sätzen Heideggers, in denen er beschreibt, wie er das Verhältnis zwischen dem Prinzipiellen und „seinem Konkreten“ versteht:

„Die Opposition macht die Fehltenz selbst mit bezüglich der Aufgabe prinzipieller Bestimmung und stellt sich damit außerhalb der Möglichkeit, radikal und echt den Sinn für die entsprechende Konkretion zu gewinnen. Das heißt, sie begibt sich der Möglichkeit, die echte Tendenz zu Konkretem angemessen und ursprünglich, dem Sinn der Philosophie

---

39 Vgl. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache (1950–1959)*, GA 12, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2. Auflage, 2018, 189: „Das Leitwort lautet: *Das Wesen der Sprache: Die Sprache des Wesens*. Das Leitwort gibt die Ur-Kunde vom Sprachwesen.“

entsprechend, zur Auswirkung zu bringen und im Hinblick auf dieses echte Sinnmoment des Philosophierens die Definitionsaufgabe radikal zu verstehen.“<sup>40</sup>

Heidegger macht in der Vorlesung klar, dass es der Philosophie um nichts anderes als um diese Konkrektion gehen müsse. Sie ist nicht die (vermeintliche) Unmittelbarkeit eines empirischen (direkten) Aufsammlens, sondern die über das Prinzipielle (über das für das Seiende konstitutive Sein) vermittelte und ermöglichte Konkrektion. Das Konkrete muss in seinem Sein zugeeignet werden.

Heidegger hat, soweit ich das überblicken kann, diesen Gedanken der Prinzipialität der Philosophie nur implizit weiterverfolgt, wenn er gelegentlich über die Allgemeinheit der philosophischen Grundbegriffe spricht. Heideggers Überlegungen zwingen uns, das Verhältnis von Wort und Sache neu zu bestimmen. Die Vorlesung des Wintersemesters 1921/22 ist in ihrem methodischen Niveau und in der Ausarbeitung der Probleme unübertroffen. Sie verdient eine besondere Berücksichtigung und Würdigung. Heidegger zeichnet vor, wie sich Sprachphilosophie und Ontologie gegenseitig bedingen. „Dahin ist zu gehen!“<sup>41</sup>

*Karl Kraatz*

Hunan-University, Yuelu-Academy

---

40 Martin Heidegger, GA 61, 30–31.

41 Ebd., 31.

**VARIA**



## Handing Hong

### Meine Begegnung mit Gadamer<sup>1</sup>

**Zusammenfassung:** In diesem Beitrag erinnert sich Prof. Handing Hong, der chinesische Übersetzer von *Wahrheit und Methode*, an seine Motivation, den Hintergrund und den Prozess der Übersetzung des Gadamerischen Meisterwerks. Mit diesen Erinnerungen wird deutlich, welcher tiefgreifenden Einfluss Gadamer und sein hermeneutisches Denken auf chinesische Wissenschaftler hatten. Gleichzeitig werden in diesem Beitrag auch die theoretischen Fragen im Zusammenhang mit der Exegese und Übersetzung der Klassiker diskutiert.

**Abstract:** In this paper, Prof. Hong Handing, the Chinese translator of *Truth and Method*, recalls his motivation, the background, and the process of translating this Gadamerian masterpiece. Through this recollection, we can see the profound influence that Gadamer and his hermeneutical thought had on Chinese scholars. At the same time, this paper also discusses the theoretical issues related to the exegesis and translation of the classics.

**摘要:** 在本文中,《真理与方法》的中译者洪汉鼎先生回顾了他翻译这部伽达默尔代表作的动机、背景和过程。通过这段回忆,我们可以看到伽达默尔及其诠释学思想对于中国学人所产生的深刻影响。同时,本文也探讨了关于经典注释和翻译的相关理论问题。

**Keywords:** Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Übersetzung, Hermeneutik

#### 1. Die schwierigen Jahre der Übersetzung von *Wahrheit und Methode*

Auf Gadamers Buch *Wahrheit und Methode* stieß ich 1983, als ich mit einem Stipendium des bundesdeutschen Humboldt-Forschungsfonds Gastwissenschaftler an der Universität München war. Meine ursprüngliche philosophische Bildung in China war neben der traditionellen Philosophie vor allem die angloamerikanische analytische Philosophie gewesen, so dass

---

1 Dieser Artikel wurde ursprünglich auf Chinesisch verfasst und von den Herausgebern dieser Ausgabe, Hongjian Wang und Karl Kraatz, übersetzt.

ich, als ich in zeitgenössische deutsche philosophische Kreise eintrat, mit deren zeitgenössischer Philosophie sehr wenig vertraut war. Ich erinnere mich, dass ich einmal sehr überrascht war, das Wort Hermeneutik im Universitätslehrplan zu sehen, und ich hatte einen jungen Doktor an der Universität München nach diesem Begriff gefragt. Es war auf Empfehlung dieses Doktors, dass ich auf Gadamers Buch aufmerksam wurde. Ich erinnere mich, dass dieser Doktor damals sagte, wenn ich die heutige Philosophie in Deutschland verstehen wolle, müsse ich zuerst dieses Buch lesen. Später habe ich in meiner Philosophie-Lehre an mehreren deutschen Universitäten festgestellt, dass, obwohl einige deutsche Philosophen Gadamers Ansichten nicht vollständig teilten, es immer ein tiefes hermeneutisches Bewusstsein in ihren Vorlesungen gab und sogar eine breite Verwendung einiger philosophisch-hermeneutischer Begriffe.

Diese eigene Erfahrung machte mir klar, dass unsere Forschung in der westlichen Philosophie zu dieser Zeit mindestens zwanzig oder dreißig Jahre hinter dem Westen zurücklag. Ich erinnere mich, dass sich Gadamer in seinen späteren Jahren an die Schwierigkeiten bei der Veröffentlichung seines Buches *Wahrheit und Methode* erinnerte, als er sagte:

„Die Sache mit dem Titel des Buches war schwierig genug. Meine Fachgenossen im In- und Ausland erwarteten es als eine philosophische Hermeneutik. Aber als ich dies als Titel vorschlug, fragte der Verleger zurück: Was ist das? In der Tat war es besser, damals das noch fremde Wort in den Untertitel zu verbannen.“<sup>2</sup>

Während die Hermeneutik in Deutschland in den frühen 1960er Jahren noch ein Fremdwort für den Verleger war, so war das Wort im China der frühen 1980er Jahre nicht nur für die gewöhnlichen Massen, sondern auch für die professionellen Philosophen ein Fremdwort. Ich erinnere mich, dass ich Ende 1979 am Institut für Philosophie der Chinesischen Akademie der

---

2 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Band 2, Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, 493.

Sozialwissenschaften an einer Informationsveranstaltung für Delegierte teilnahm, die von einem Hegel-Seminar aus Deutschland zurückkehrten, bei der die Frage aufgeworfen wurde, was für eine Philosophie die Hermeneutik sei. Diese Situation impliziert, dass es eine offensichtliche Distanz zwischen uns und westlichen Gelehrten in der philosophischen Forschung gibt, und nur mit einem klaren Bewusstsein für diese Distanz können wir unsere philosophische Forschung verbessern.

1984 wechselte ich von der Universität München zum Philosophiestudium an die Universität Düsseldorf. Mein akademischer Berater war Professor Lutz Geldsetzer, ein junger deutscher Philosoph, der mehr als zehn Sprachen fließend beherrschte und nicht nur mit Griechisch, Latein und Hebräisch vertraut war, sondern auch mit Chinesisch, Japanisch und Sanskrit. Sein breites Wissen über die Geschichte der Philosophie verschaffte ihm einen tiefen Einblick in die Philosophie, der es ihm ermöglichte, im Alter von etwa 40 Jahren die Position eines Universitätsprofessors für Philosophie zu erlangen. Das ist heute in Deutschland eine Seltenheit. Wir waren im gleichen Alter und hatten gemeinsame Interessen, und wir wurden bald akademische Vertraute. Wir haben in Deutschland an der Zusammenstellung von drei Bänden der Lexika der chinesischen Philosophie mitgearbeitet,<sup>3</sup> und ich wurde Mitautor des Buches *Grundlagen der chinesischen Philosophie*.<sup>4</sup> Professor Geldsetzer hat durch die Herausgabe einer Reihe klassischer Texte der Hermeneutik einen einzigartigen Beitrag zum Studium der deutschen Hermeneutik geleistet, eine Reihe, dank derer ihn Gadamer in *Wahrheit und Methode* dreimal erwähnt und in höchsten Tönen lobt: „Über die ältere Geschichte der Hermeneutik kann man sich inzwischen auch noch auf andere Weise gut unterrichten, seit Lutz Geldsetzer eine Reihe von hermeneutischen Neudrucken ins Leben gerufen hat“, und „Geldsetzer hat diesen Neuausgaben sehr

---

3 Lutz Geldsetzer und Handing Hong, *Chinesisch-deutsches Lexikon der chinesischen Philosophie*, Aalen: Scientia Verlag, 1986, 1991<sup>2</sup>, 1995<sup>3</sup>.

4 Lutz Geldsetzer und Handing Hong, *Grundlagen der chinesischen Philosophie*, Stuttgart: Reclam Verlag, 1998.

sorgfältige, mit erstaunlicher Gelehrsamkeit erarbeitete Einleitungen beigegeben.<sup>5</sup> In dieser wissenschaftlichen Atmosphäre begann ich, *Wahrheit und Methode* zu studieren. Um ehrlich zu sein, war es jedoch ein sehr schwer zu lesendes Werk, und trotz der gelegentlichen Klärung meiner Zweifel durch Geldsetzer war es für mich, der keinen Hintergrund in diesem Thema hatte, immer noch nicht einfach, den Inhalt des Buches wirklich zu verstehen. Um des Verständnisses willen besorgte ich mir damals auch eine englische Übersetzung, aber diese erste englische Übersetzung (1975) brachte mir stattdessen nur noch mehr Missverständnisse. Erst als mein guter Freund Professor Wei-Xun Fu mir eine zweite englische Übersetzung (1991) aus den Vereinigten Staaten schickte, war ich in der Lage, Gadamer's *Wahrheit und Methode* richtig zu verstehen.

Nachdem ich 1985 nach China zurückgekehrt war, begann ich auf Drängen und Betreiben einiger Freunde mit der Übersetzung dieses Buches. Mein Grund für das Übersetzen war damals vor allem, es genauer zu lesen und zu verstehen. Ich habe nie um des Übersetzens willen übersetzt; meine Übersetzungsarbeit wurde von meinen Untersuchungen geleitet. Ich habe *Wahrheit und Methode* damals noch aus einem anderen Grund übersetzt, nämlich, wie ich im Nachwort der Übersetzung des Buches angegeben habe:

„In gewisser Weise scheint es, dass ich mehr verloren als gewonnen habe, indem ich so lange an der Übersetzung nur eines Werkes gearbeitet habe. Einige meiner Freunde und Verwandten haben mir das auch vorgeworfen und gesagt, dass ich die gute Zeit, in der ich mit den häufigen Auslandsreisen den direkten Kontakt und den akademischen Austausch mit deutschen Philosophen hatte, hätte nutzen können, um eine Monographie über Hermeneutik und sogar über zeitgenössische deutsche Philosophie zu schreiben. Obwohl an dieser Kritik etwas Wahres dran ist, vor allem angesichts der gegenwärtigen Tendenz der akademischen Bewertung in China, sich eher auf Abhandlungen als auf Übersetzungen

---

5 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Band 2, 463.

zu konzentrieren, muss ich dennoch argumentieren, dass die Entwicklung der westlichen Philosophie bis zum heutigen Tag so umfangreich und tiefgreifend ist, dass sie nicht von einer einzigen akademischen Monographie abgedeckt werden kann, die in nur wenigen Jahren geschrieben wurde. Anstatt eine Monographie zu schreiben, die unsere eigenen unausgereiften Ansichten darlegt, ist es für unsere Leser wichtiger, ein einflussreiches klassisches Werk zu übersetzen.“

Es ist eine solche Aussicht, die mich kein Mitleid für mich für diese Jahre harter Arbeit empfinden lässt. Im Gegenteil, es ist eine Art Trost, in mein eigenes Herz zu schauen. Wenn unsere jungen Leser durch dieses Buch zu einem bodenständigen Studium der zeitgenössischen westlichen Philosophie geführt werden können, wird die jahrelange harte Arbeit des Übersetzers nicht umsonst gewesen sein. Ich denke, es scheint nicht überflüssig, aber umso notwendiger, diesen Punkt noch einmal zu betonen, wenn unsere akademische Gemeinschaft heutzutage allgemein dazu neigt, immer in Eile zu sein.

Die Hermeneutik mag für einige unserer heutigen Leser nicht neu sein, aber auf jeden Fall ist das erst seit etwa einem Jahrzehnt so. In den späten 1970er Jahren wurden wir durch einige Übersetzungen der Philosophie aus Ostdeutschland und Japan mit diesem Begriff konfrontiert, waren aber völlig unwissend über seinen Inhalt. Erst in den 1980er Jahren, aufgrund des sogenannten existenzialistischen Fiebers der Zeit, begannen einige Wissenschaftler, sich mit dieser zeitgenössischen westlichen philosophischen Richtung zu beschäftigen. Insbesondere 1986, als die vom Institut für Philosophie der Chinesischen Akademie der Sozialwissenschaften herausgegebene Zeitschrift *Philosophical Translation Series* ein Album mit dem Titel „Deutsche philosophische Hermeneutik“ herausbrachte, das in gewissem Maße das Studium der Hermeneutik in China förderte. In jenen Jahren wurden in Chinas philosophischen Kreisen zwei Tagungen zur Hermeneutik organisiert. Eine davon war das erste Symposium zur Hermeneutik, das 1987 an der Universität Shenzhen stattfand und zu dem wir Professor Geldsetzer, einen deutschen Philosophiehistoriker, einluden, und der einen Vortrag mit dem Titel „Was

ist Hermeneutik“ hielt. Die teilnehmenden chinesischen und ausländischen Philosophen diskutierten ausgiebig über die Geschichte der Hermeneutik, über ihre wichtigsten Ansichten und über den Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaften. Das zweite Symposium zur Hermeneutik fand 1991 in Chengdu statt, wo mehr als 30 Philosophen die Ideen von Heidegger, Gadamer, Habermas, Ricoeur und Derrida eingehend diskutierten. All diese Aktivitäten haben zweifellos das Studium der Hermeneutik in China gefördert, so dass die Hermeneutik heute ein etabliertes Studiengebiet mit einer wachsenden Zahl von Forschern in China geworden ist. Es war eindeutig in dieser Atmosphäre, dass meine Übersetzung von *Wahrheit und Methode* weiterging, zehn Jahre lang, beginnend im Jahr 1986 und endend im Jahr 1995.

Die deutsche Ausgabe von Gadamer *Wahrheit und Methode* ist bisher in fünf Auflagen erschienen, neben der Erstausgabe 1960 gab es vier überarbeitete Auflagen 1965, 1972, 1975 und eine Ausgabe 1986, die in Gadamer *Gesammelte Werke* aufgenommen wurde. Die 4. Auflage von 1975 war die Standardausgabe, ein einbändiges Werk von 553 Seiten, das neben dem Text von *Wahrheit und Methode* auch Anmerkungen, den Aufsatz „Hermeneutik und Historismus“ und ein Nachwort zur 3. Auflage beinhaltete. Die 1986 erschienene Ausgabe (5. Auflage) wurde gegenüber der ursprünglichen 4. Auflage stark ergänzt und zu einem zweibändigen Werk erweitert, wobei Band 1 (Hermeneutik I) den Hauptteil von *Wahrheit und Methode* enthielt und Band 2 (Hermeneutik II) insgesamt 31 Aufsätze zu *Wahrheit und Methode* vor und nach der Veröffentlichung versammelt, die in fünf Teile gegliedert sind: Einführung, Vorstufen, Ergänzungen, Weiterentwicklungen und Anhänge. Die beiden Bände umfassen insgesamt 1027 Seiten. Es gibt drei chinesische Ausgaben von Übersetzungen von *Wahrheit und Methode*, die ich übersetzt habe: eine Festlandausgabe mit zwei Volumen, die auf der Standardausgabe der 4. Auflage basiert und von der *Shanghai Translation Press* (1992, 1999) veröffentlicht wurde; eine Überseeausgabe des ersten und zweiten Bandes, die auf der 5. Auflage basiert und von der *Times Culture Publishing Com-*

pany in Taiwan (1993, 1995) veröffentlicht wurde; und eine überarbeitete Ausgabe der beiden Bände, die von der *Commercial Press* in Beijing (2007, 2011, 2013) veröffentlicht wurde.

Bei der Übersetzung habe ich auf Joel C. Weinsheimers Buch *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method* verwiesen, und für die etwas schwierigen Kapitel von *Wahrheit und Methode* habe ich sogar relevante Passagen aus Weinsheimers Buch übersetzt. Dies kann man als Grundlage meines Buches *Lektüre von Wahrheit und Methode* bezeichnen. Natürlich ist Weinsheimers Erläuterung nicht ganz für chinesische Leser geeignet. Aus diesem Grund habe ich im spezifischen Prozess der Übersetzung von *Wahrheit und Methode* auch den Inhalt von Weinsheimers Paraphrasierungen langsam nach meinem eigenen Verständnis erweitert. Dies war der Ursprung meiner *Lektüre von Wahrheit und Methode*. So können einige Teile der Erläuterungen immer noch Weinsheimers Interpretation beinhalten; einige Passagen können sogar als Übersetzungen seines Buches bezeichnet werden. Dieses Buch, mit dem Titel *Wahrheit des Verstehens*, wurde 2001 vom *Shandong People Press* veröffentlicht.

Seit 2001 habe ich an mehreren Universitäten in Taiwan Seminaren über *Wahrheit und Methode* gehalten, die von Master-Studenten und Doktoranden der Philosophie- und Chinesisch-Abteilungen besucht wurden. Ich habe das Format des Deutschen Seminars gewählt, bei dem die Studenten zusätzlich zu meinen Erklärungen im Voraus eine einführende Lektüre vorbereiten und am Ende eine Diskussion führen. Im Laufe der Jahre zeigten mehrere Doktoranden großes Interesse an *Wahrheit und Methode*, und auf Anregung der jungen Doktoranden beschloss ich, das Buch *Wahrheit des Verstehens* zu erweitern, das vor mehr als zehn Jahren veröffentlicht wurde. Ursprünglich wollte ich mit Doktoranden wie Bo-Hong Lin, Bo-Lin Lai, Li-Ye Wang und Yu-Jia Xu daran arbeiten, und sie haben viel Zeit damit verbracht, es zusammenzustellen, aber da sie dann ihre Doktorarbeiten schreiben mussten und nicht viel Zeit dafür aufwenden konnten – die Interpretationen zu schreiben, war auch keine leichte Aufgabe für die Doktoranden – habe ich mich schließ-

lich dazu entschlossen, es alleine zu machen. Diese neue erweiterte Version von *Lektüre von Wahrheit und Methode* beinhaltet jedoch noch eine Menge, das aus der Mitarbeit mit Bo-Lin Lai und Bo-Hong Lin hervorgegangen ist.

Wie genau sollte ein exegetischer Text geschrieben werden? Die chinesische Tradition hat ein dreistufiges Muster der klassischen Exegese, bekannt als Kanon, Übertragung und Kommentar (经, 传和注). In Anlehnung an die Tradition versuche ich, diese dreistufige Struktur zu übernehmen. Erstens: Der Haupttext von Gadammers *Wahrheit und Methode* ist der Kanon; einige direkte Interpretationen des Haupttextes sind die Übertragungen; und weitere Ergänzungen zur ursprünglichen Interpretation sind die Kommentare. So ist unser Exemplar von *Lektüre von Wahrheit und Methode* in Groß- und Kleingedrucktes unterteilt, wobei das Großgedruckte die Übertragung und das Kleingedruckte der Kommentar ist. Da die Seitenzahlen von Ausgabe zu Ausgabe der chinesischen Übersetzung variieren (jede Ausgabe ist am Rand mit den deutschen Seitenzahlen der Ausgabe von 1986 versehen), werden in *Lektüre* der Einheitlichkeit halber die deutschen Seitenzahlen vermerkt.

Abschließend muss ich darauf hinweisen, dass diese *Lektüre* nur eine Möglichkeit ist, das Buch *Wahrheit und Methode* zu lesen. Es ist nur ein mögliches Verständnis von Gadammers Text, oder man könnte sagen, ein mögliches Missverständnis, und deshalb dürfen wir es nicht als eine endgültige Interpretation betrachten. Sein Nutzen kann nur ein Hinweis sein. Manchmal kann es natürlich, obwohl es ein falscher Hinweis wäre, auch irgendwie erhellend sein.

## **2. Meine beiden Begegnungen mit Gadamer**

Ich bin Gadamer zweimal begegnet, das erste Mal im Mai 1989, als ich zu einem internationalen Symposium in Bonn eingeladen war, um den hundertsten Geburtstag Heideggers zu begehen. Es war eine ziemlich große Tagung, die von der Alexander-Humboldt-Stiftung ausgerichtet wurde und an der einige der weltweit führenden Experten der Heidegger-Forschung teilnahmen. Gadamer hielt einen Vortrag zum Thema „Heidegger und die Griechen“. Der

Ton seines Deutschs war so ansprechend, fließend und intonierend, dass es für mich ein schöner Genuss war. Ich wurde sofort daran erinnert, wie ich dem amerikanischen Professor Wendt zuhörte, als er in den 1950er Jahren an der Abteilung für Fremdsprachen der Universität Peking englische Gedichte rezitierte. Ich nutzte die Pause in der Tagung, um Professor Gadamer zweimal aufzusuchen. Gadamer war damals 90 Jahre alt, aber bei guter Gesundheit. Zum einen erzählte ich ihm, dass ich *Wahrheit und Methode* ins Chinesische übersetze, andererseits bat ich ihn, mich über das Verständnis einiger Begriffe von *Wahrheit und Methode* aufzuklären. Zu meiner großen Überraschung war Gadamer selbst nicht an der Übersetzung des Buches interessiert und schlug sogar den Begriff „Unübersetzbarkeit“ vor, als ob er Zweifel an der Übersetzbarkeit in östliche Sprachen hätte. Wenn wir vom Anspruch der Vollkommenheit und der Korrektheit der Übersetzung ausgehen, müssen wir diese Unübersetzbarkeit zugeben, denn nach dem hermeneutischen Standpunkt ist es unmöglich, die Absicht und den Sinn des Autors des Werkes selbst, wie er es schrieb, vollständig und objektiv auszudrücken. Das Streben nach dem sogenannten einzig wahren objektiven Sinn ist eine unerreichbare Illusion. Wenn wir jedoch meiner Meinung nach die Übersetzung auch als eine Art des Verstehens, der Interpretation oder der Reproduktion betrachten – in der Tat ist die früheste Interpretation des Wortes *Hermeneutik* die Übersetzung –, dann dürfen wir die Übersetzung nicht herabsetzen, nur weil sie die ursprüngliche Bedeutung des Originalbuches nicht exakt wiedergeben kann. In der Tat ist die Übersetzung eines Buches, wie die Reproduktion aller Kunstwerke, eine Form der Interpretation und damit die Art und Weise, wie dieses Buch weiterexistiert. Gadamer sagt in dritten Teil der *Wahrheit und Methode* ausdrücklich: „Jede Übersetzung ist daher schon Auslegung, ja man kann sagen, sie ist immer die Vollendung der Auslegung, die der Übersetzer dem ihm vorgegebenen Wort hat angedeihen lassen.“<sup>6</sup>

Als meine Übersetzung der beiden Bände von *Wahrheit und Methode* 1995

---

6 Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Band 1, Tübingen: Mohr Siebeck, 388.

von der *Times Culture Publishing Company* in Taiwan veröffentlicht wurde – ich war damals Gastprofessor an der Universität Düsseldorf in Deutschland – schickte ich das Buch an Gadamer und sprach erneut über meine Ansichten zur Übersetzung. Gadamer, der damals 95 Jahre alt war, schrieb mir zurück (13. November 1995) und sagte: „Jetzt müssen wir tatsächlich lernen, unseren Zentrismus über die eine oder andere Sprache zu überwinden. Sie haben zweifellos einen Einblick in die Geschichte der Hermeneutik bei Geldsetzer gewonnen, und deshalb unterstütze ich Ihre Bemühungen sehr.“ Es ist klar, dass Gadamer zu dieser Zeit weitere Ansichten über das Problem der Übersetzung mit östlichen Sprachen hatte.

Das zweite Mal traf ich Gadamer am 10. Juni 2001, als Professor Geldsetzer mich zu einem besonderen Besuch bei Gadamer nach Heidelberg begleitete. Gadamer war damals 101 Jahre alt, und in seinem Büro an der Heidelberger Universität unterhielten wir uns volle zwei Stunden lang. Was mich an diesem Gespräch am meisten berührte, war zum einen, dass Gadamer mir sagte, er sei voll von Sorgen, was die Welt der Zukunft angeht: „Die Chancen, dass sich die Rasse Mensch nicht selbst ausrottet, sind gering, wenn man bedenkt, dass so viel zerstörerische Kraft in den Händen des Menschen liegt.“ Das Ende der Welt, so stellt er mit Besorgnis fest, „ist von den Menschen selbst gemacht!“ Wenn wir uns jetzt an den Schrecken der amerikanischen Twin Towers von 9/11 erinnern, der in jenem Jahr folgte, kommen wir nicht umhin, die richtige Voraussicht dieses 101-jährigen Weltphilosophen zu bewundern. Zweitens sagte Gadamer, dass die Chinesen und Japaner früher nach Deutschland kamen, um Mathematik und Naturwissenschaft zu lernen und deshalb Deutsch lernen mussten, aber heute scheint es keine solche Notwendigkeit mehr zu geben. Möglicherweise hat die heutige Entwicklung der Wissenschaft im Fernen Osten dazu geführt, dass Westler das Bedürfnis verspüren, die chinesische Sprache zu lernen, und er betont insbesondere, dass „in 200 Jahren wahrscheinlich jeder Chinesisch lernen wird, so wie heute jeder Englisch lernt“. Drittens sagte Gadamer, dass „Hermeneutik eine Phantasie verlangt“, dass

wir in unserem Zeitalter der Wissenschaft und Technologie wirklich eine dichterische Vorstellungskraft brauchen, oder besser gesagt, eine dichterische Kultur. Es schien mir damals, dass er eine Vorahnung hatte, dass die dichterische Imagination oder die dichterische Kultur ein Balsam der Versöhnung im gegenwärtigen Zeitalter der Widersprüche und des Hasses sein könnte.

Kurz nach diesem Besuch schrieb Gadamer, im Alter von 101 Jahren, auch ein prägnantes Vorwort zur chinesischen Übersetzung von *Wahrheit und Methode*:

„Es ist nun ein halbes Jahrhundert vergangen und ich empfinde eine große Genugtuung, daß ich bei der Gelegenheit Ihres Besuches in Heidelberg Ihre Bekanntschaft machen durfte, das ist mir noch sehr selten bisher begegnet, daß ein so großer Kenner der deutschen Philosophie, wie Sie [es] sind, nun sogar meine eigenen Denkversuche für Ihre eigenen Landsleute aufgeschlossen hat.

Gewiß bekenne ich mich zu dem Vorrang des lebendigen Wortes, das die Menschen miteinander austauschen und verbinden. Aber ein Land von dieser Ferne und dieser uralten Kultur, macht es einen doch wirklich Stolz, wenn nun meine eigenen Gedanken trotz meiner Ahnen Kant, Hegel, Nietzsche und Heidegger, der lebendigen chinesischen Kultur zugänglich gemacht wird.

Man spürt geradezu die Lebensaufgabe, die wir alle für eine gemeinsame Zukunft der menschlichen Kultur zu leisten haben.“

Zum Zeitpunkt meines Besuchs war Gadamer bei bester Gesundheit. Im Gegensatz zu meinen Lehrern, Herrn Lin He (贺麟)<sup>7</sup> und Herrn Youlan

---

7 Lin He (20. September 1902 – 23. September 1992) war ein chinesischer Philosoph, Pädagoge und Übersetzer. Er war Vertreter des chinesischen Neokonfuzianismus und Experte für die Philosophie Hegels.

Feng (冯友兰)<sup>8</sup>, hatte er gute Augen, gute Ohren und gut-funktionierende Hände und sah überhaupt nicht wie ein Hundertjähriger aus. Aber er verstarb am 13. März 2002, weniger als zehn Monate nach unserem Besuch.

Für mich war es besonders traurig, weil Gadamer vor seinem Tod Forschungsmöglichkeiten und -mittel für mich an der Universität Heidelberg beantragt hatte. Als ich 2003 wieder in Deutschland war, bin ich natürlich nicht nach Heidelberg gegangen, weil es mir Kummer bereitet hätte, und ich war stattdessen nur drei Monate an der Universität Düsseldorf.

*Handing Hong*  
Shandong University

---

8 Youlan Feng (4. Dezember 1895 – 26. November 1990) war ein chinesischer Philosoph und Historiker der Philosophie. Er war als „moderner Neokonfuzianer“ bekannt.

# Ferdinand Fellmann

## Vorwort zur chinesischen Übersetzung von *Lebensgeföhle*<sup>1</sup>

**Zusammenfassung:** Der Lebensphilosoph Ferdinand Fellmann stellt in diesem Text, der als Vorwort zur chinesischen Übersetzung seines Buches *Lebensgeföhle* erscheinen wird, das europäische und das chinesische Lebensgeföhle auf der Grundlage seines eigenen Verständnisses von Geföhlen gegenüber. Beide Lebensgeföhle haben ihre eigenen kulturellen Grundlagen. Es wird argumentiert, dass ein gewisses Gleichgewicht zwischen den beiden Kulturen angestrebt werden kann, um gemeinsame menschliche Werte zu erreichen.

**Abstract:** In this paper, the philosopher of life, Ferdinand Fellmann, contrasts the European and Chinese feelings of life based on his own understanding. Both life feelings have their own cultural foundations. Based on this comparison, he argues that a certain balance can be sought between the two cultures in order to achieve common human values.

**摘要:** 在本文中，生命哲学家费尔曼基于自己的理解对比了欧洲和中国的生命感受。两种生命感受均有着各自的文化基础。基于这种对比，他认为两种文化之间可以寻求某种均衡，从而实现共同的人性价值。

**Keywords:** Lebensphilosophie, Lebensgeföhle, Interkulturelle Philosophie

Es ist mir eine große Ehre, dass mein Buch nun in chinesischer Sprache erscheint. Mein Dank gilt den Übersetzern, die sich der schwierigen Aufgabe unterzogen haben, eine spezifisch europäische Weltanschauung dem chinesischen Publikum zu vermitteln. Im europäischen Denken hat infolge der griechischen Philosophie (Platon; Aristoteles) von der Antike bis in die Neuzeit die Vernunft dominiert. Seit der deutschen Romantik Anfang

---

<sup>1</sup> Dieser Artikel ist das Vorwort, das Ferdinand Fellmann im August 2019 für die chinesische Übersetzung seines Buches *Lebensgeföhle. Wie es ist, ein Mensch zu sein* geschrieben hat. Dieses Buch wurde von Wei Chen und Hongjian Wang ins Chinesisch übersetzt und wird in Kürze erscheinen.

des 19. Jahrhunderts sind das Erleben oder die Gefühle, die Gegenstand des vorliegenden Buches bilden, in den Vordergrund getreten. Der Dichter Wolfgang Goethe (1749-1832) ist dafür der Wendepunkt. Lebensgefühle bezeichnen nicht nur Basisemotionen wie Freude und Trauer oder Furcht und Scham, sondern auch komplexe Emotionen, die für die europäische Kultur seit der Romantik prägend sind. So etwa „Weltschmerz“ oder „Sehnsucht“. Spontane Äußerungen von Gefühlen gelten heute mehr denn je als Ausdruck einer authentischen Persönlichkeit; Erlebnisgesellschaft und Individualismus verstärken sich gegenseitig.

Diese Weltanschauung ist für chinesische Leser sicherlich befremdlich, da die durch den Konfuzianismus geprägte Kultur ein distanzierteres Verhältnis zu subjektiven Empfindungen hat. So heißt es bei Konfuzius: „Solange Hoffnung und Zorn... heißt Harmonie“ (Dschung Yung A.).<sup>2</sup> Die europäische Sicht entspricht eher dem Weg von Laotse, der in Europa auch stärker rezipiert worden ist als Konfuzius. So etwa durch den deutschen Philosophen Arthur Schopenhauer oder durch den Franzosen Henri Bergson. Die europäische Lebensphilosophie ist mit religiösen Gefühlen verbunden, die im Christentum ihre Wurzeln haben.

Die einzelnen Gefühle, die sich im Laufe der Zeit wandeln und die das Individuum oft von der Gemeinschaft isolieren und einsam machen, haben einen Hintergrund, der unbewusst wirksam ist. Es ist ein relativ konstantes Grundgefühl, das die Menschen an die Welt bindet und sie in schwierigen Situationen vor der Verzweiflung bewahrt. Dieses umfassende Gefühl wird im Westen durch den Begriff des Lebens gekennzeichnet, der äußere und innere Aspekte der menschlichen Existenz zu einer aktiven Lebenskraft

---

2 Hinweis der Herausgeber: Es handelt sich um eine Passage aus dem *Buch der Mitte, Zhong Yong*, I, 4, die hier in Gänze aus der von Ferdinand und Uta Fellmann herausgegebenen Ausgabe zitiert werden soll: „Solange Hoffnung und Zorn, Trauer und Freude sich noch nicht regen, befindet sich das Bewusstsein im Zustand der Ausgeglichenheit, der Mitte heißt. Sobald sich diese Regungen äußern und im rechten Verhältnis zueinander stehen, heißt der Zustand Harmonie. Die Mitte ist die große Wurzel aller menschlichen Dinge in der Welt; die Harmonie ist der zum Ziel führende Weg.“

verbindet. Ausgangspunkt ist dabei stets das Individuum, dessen subjektive Befindlichkeit sich auf die Gesellschaft ausweitet und schließlich in Form von Nächstenliebe die gesamte Menschheit umfasst. Solidarität und allgemeine Menschenliebe gelten auch in China, aber die Richtung ihrer Wirksamkeit ist umgekehrt, nämlich *top down*. Wenn ich richtig unterrichtet bin, haben in China Staat und Gesellschaft den Vorrang gegenüber dem Individuum. Letztlich ist es die kosmische Harmonie, in die sich der Einzelne einzufügen hat und die dem Edlen Sicherheit und Selbstvertrauen bietet.

Eine wichtige Folgerung ergibt sich für die Ethik. Der deutsche Philosoph Immanuel Kant hat eine Pflichtethik entworfen, der zufolge der Mensch nach festen Regeln zu handeln hat: „Kategorischer Imperativ“. Diese rigoristische Auffassung wird heute nicht mehr vertreten. Die moderne Ethik berücksichtigt die besondere Situation und die Emotionen der beteiligten Personen. Das hat zur Transformation der Ethik in die Lebenskunst geführt, deren Regeln flexibler sind und die individuellen Bedürfnisse berücksichtigen. Dabei spielt die Affinität der Lebenskunst zur Liebeskunst eine zentrale Rolle. Die Liebe zwischen Mann und Frau wird als Angelpunkt der Selbstverwirklichung betrachtet, in der beide Partner ihre Wünsche und Vorlieben frei äußern können. Das ist der westliche Weg zum glücklichen Leben. Man könnte diese Entwicklung mit dem Unterschied zwischen Konfuzianismus und Taoismus vergleichen. Während für Konfuzius das rituelle Verhalten im Vordergrund steht und die Eltern bei der Gattenwahl eine entscheidende Mitsprache haben, räumt Laotse dem Individuum mehr Freiheit ein. Laotse ist der Meinung, dass Leben aus sich heraus eine Stärke entwickelt, die keiner äußerlichen Regulative bedarf. Insofern kommt die Sittenlehre Laotses ohne Imperative aus. Das entspricht der modernen Auffassung der Ehe, die auch im heutigen China sich durchsetzt und sich damit vom strengen Konfuzianismus entfernt.

So unterschiedlich die europäische und die chinesische Kultur auch sind; ich bin davon überzeugt, dass beide Seiten viel voneinander lernen können.

Nicht nur, was die Denkformen betrifft, sondern auch was das Gefühlsleben angeht, das in Europa oft übertrieben sentimental ist, in China dagegen übertrieben kühl. Der Ausgleich ist im Zeitalter der Globalisierung und der Digitalisierung der Welt dringend erforderlich. Jede Kultur hat das Recht und die Pflicht, an ihren historischen Wurzeln festzuhalten, um die kulturelle Identität zu bewahren. Aber statt in einen Kampf der Kulturen einzutreten, sollte jede Seite sich bemühen, aufgrund gemeinsamer Werte der Menschlichkeit einen Ausgleich zu finden nach dem Motto des Romans von Pearl S. Buck „East Wind, West Wind“. Ich wünsche mir, dass die chinesische Übersetzung meines Buches einen Beitrag zur Ausbildung einer gemeinsamen Einstellung liefert, die emotionale Differenzen anerkennt, aber keine rassistischen Unterschiede macht. Im Gefühl der Ehrfurcht vor der chinesischen Kultur hoffe ich, dass Deutschland und China nicht nur ökonomisch weiter zusammenarbeiten, sondern sich auch weltanschaulich im Sinne von Maß und Mitte näherkommen.

*Ferdinand Fellmann*

Lebensphilosoph aus Münster, 1939–2019

## 潘易植

# 形而上学的背面 —— 托马斯·希恩《理解海德格尔》 书评

**摘要：**在《理解海德格尔》一书中，托马斯·希恩认为海德格尔前后期思想都以克服形而上学为使命。希恩首先讨论了海德格尔对形而上学之“主导问题”，也即何为存在者之根据这一问题的揭示。海德格尔批判了古希腊哲学，并通过现象学的范式，将存在者之根据也即存在解释为存在者的意义以及存在者与人的关联，从而重构了形而上学的主导问题。海德格尔进而开展了对形而上学之“基础问题”的讨论，他又将存在界定为“澄明之境”，而“绽出之生存”与之必然地统一着，两者处于一种“映振”之中。随着对海德格尔思想的澄清，希恩也抵达了传统形而上学的“背面”，也即具体而现实的人的实践。

**Abstract:** In *Making Sense of Heidegger*, Thomas Sheehan proposes that both Heidegger's early and later thoughts shared the same mission of overcoming metaphysics. Sheehan discusses Heidegger's uncovering of the "guiding question" of metaphysics, which is the question of what accounts for beings. By criticizing ancient Greek philosophy, and through the paradigm of phenomenology, he reconstructed the guiding question of metaphysics by interpreting *Sein*, i.e., what accounts for beings, as the meaningfulness of beings and as the relationship between beings and humans. According to Sheehan, Heidegger then turns to the "fundamental question" of metaphysics: He interprets *Sein* as *Lichtung*, which is necessarily linked to *Existenz* by means of *Gegenschwung*. With the clarification of Heidegger's thoughts, Sheehan succeeds in shedding light on the dark and neglected "backside" of traditional metaphysics, which is the concrete practice of human beings.

**Zusammenfassung:** In *Making Sense of Heidegger* vertritt Thomas Sheehan die Position, dass sowohl Heideggers frühes als auch sein spätes Denken dieselbe Aufgabe, nämlich die der Überwindung der Metaphysik verfolgten. Sheehan erörtert zunächst Heideggers Problematisierung der Leitfrage der Metaphysik, d.h. die Frage, was der Grund des Seienden sei. Laut Sheehan kritisiere Heidegger die antike griechische Philosophie und rekonstruiere mithilfe der Phänomenologie die Leitfrage der Metaphysik, indem er das Sein, d.h. das, was den Grund des Seienden ausmacht, als die Bedeutsam-

keit des Seienden und als das Verhältnis zwischen Seiendem und Menschen interpretiere. Heidegger diskutiere dann die Grundfrage der Metaphysik, indem er das Sein als „Lichtung“ deutet. Eine Lichtung, die notwendigerweise mit der Existenz durch den „Gegenschwung“ verbunden ist. Mit der Klärung von Heideggers Gedanken gelingt es Sheehan, auch auf die im Dunkel gebliebene „Rückseite“ der traditionellen Metaphysik, nämlich auf die konkrete Praxis des Menschen ein Licht zu werfen.

**Keywords:** 形而上学, 存在, 实践, 海德格尔

**托** 马斯·希恩的《理解海德格尔：范式的转变》<sup>1</sup>无疑是近年来海德格尔研究的一部巨著。希恩直言道：“过去五十年来，学界理解海德格尔思想的各种主流方法（我称之为‘经典范式’）已经不再适用于讨论《全集》中已经出版的讲稿与论著所涉及的所有论域。”（第3页）在他看来，随着1989年《哲学论稿》的出版，“存在”已经不再能够充当海德格尔思想的最终主题。这并不是说，后期海德格尔进行了某种“转向”，从而与以“存在”为核心的前期思想相区别开来；而是说，无论是在所谓的前期还是后期，海德格尔思想之鹄的的都是另一种东西。这一理解方式的变化也即希恩试图通过此书来实现的一种“范式的转变”。

当然，“存在”始终是海德格尔思想的一个重要术语，但在希恩看来，海德格尔思想的意义恰恰在于对传统形而上学意义上的“存在”的超越。借助海德格尔本人所分析的问题结构，希恩阐述了形而上学之“主导问题”与被形而上学所忽视的“基础问题”之间的关联。任何问题都可以被分解为三个环节：问题的对象、问题的形式或者说问题所选取的视角，以及问题的意义或者说问题的解释结果。形而上学之主导问题所发问的对象是存在者，而这一发问方式则是追问存在者之根据，而它最终的结果即是存在。在这一主导问题的支配下，形而上学止步于存在，而在海德格尔看来，基础问题恰恰是以此为发问对象的。换言之，主导问题的终点才是基础问题的起点。在基础问题中，发问的视角是存在之何以可能以及何以必要，作为这一问题的解释结果，它

1 托马斯·希恩：《理解海德格尔：范式的转变》，邓定译，译林出版社，2022年。下文对该著作的引用仅随文标注中译本页码。

最终抵达的是某个更为根本的源头。而对于这一最终的结果，海德格尔也将其称为“存在本身”，也正是这一称呼困扰了学界多年，因为“存在本身”有时候也会被用来指称基础问题的对象。而除了这一术语之外，更为明确的说法还有很多，在希恩看来，海德格尔最终将这一作为基础问题之结果而非其对象的“存在本身”称之为“开抛的澄明之境”（第26页）。

某种程度上，海德格尔的思想是一种“元形而上学”，它并不是要推翻形而上学，将其带向“终结”，而是彻底超越它的论域，绕到它所不能自视的身后的起点，抵达它的背面。这一工作也即海德格尔所说的“克服形而上学”。希恩工作的最终目的，就是提出一种更为合适的理解范式来厘清海德格尔克服形而上学的主张，“开抛的澄明之境”仅仅是一个初步的说法，它所命名的正是形而上学的背面。对此我们要问，借助希恩所提供的这一新的范式，我们在形而上学背面发现了什么？

希恩首先讨论的是海德格尔对形而上学之主导问题的揭示，这种揭示是通过对亚里士多德的继承与超越而得以可能的。希恩认为，海德格尔的术语“存在者”所对应的某个“实在”的事物，而“存在”则对应着“实在本身”或者说“一般实在”，也即οὐσία。在柏拉图那里，唯有永恒不变地同一着的存在者才具有οὐσία；而亚里士多德则将运动本身纳入了事物的自身同一性，除了最高的存在者之外，其他存在者都处于“未完成”与“已完成”的动态统一中。对οὐσία的理解差异来自于两人对φύσις，也即涌现的不同理解。除此之外，这种理解的差异还体现在另一个同样古老的概念ἀλήθεια上。对于柏拉图而言，存在者作为εἶδος只能对于理智而显现，而个别事物只是这种显现的前台。而在《形而上学》第十卷中，海德格尔注意到亚里士多德已经将个别存在者的自身显现，也即显现为“这”或“那”这件事本身称作ἀλήθεια。海德格尔对亚里士多德的超越首先就体现在对ἀλήθεια这一术语的分析上。希恩归纳了海德格尔对ἀλήθεια三个层面的界定：ἀλήθεια-3即命题与事实的一致性，它使得命题成为真命题；ἀλήθεια-2则是事物先于命题的可理知性，这也即亚里士多德所抵达的层面；但这种可理知性本身也以ἀλήθεια-1为前提，这种ἀλήθεια-1也即开抛的澄明之境。总而言之，在亚里士多德那里，形而上学已经呈现出它的经典形态，它已经揭示了

存在者之存在，但也仅限于此；甚至，在亚里士多德之前的巴门尼德与赫拉克利特也只是对这种更为本源ἀλήθεια-1有所知觉，而没有作出进一步追问。因此希恩总结道：“亚里士多德将海德格尔带到他自己、巴门尼德、胡塞尔乃至整个形而上学传统都未曾提及的问题面前。”（第89页）

那么，海德格尔的进一步追问，也即对形而上学所遗忘的基础问题的追问应当如何进行？在希恩看来，唯有现象学才能担当此任，只有现象学才能提供形而上学所欠缺的对ἀλήθεια-1的合适视角，这一视角也即对人的追问：“简言之，海德格尔对于亚里士多德的思想诠释，可做如下统括：‘就内容而言，一般的存在问题如果被正确地提出，就是关于人的追问’。”（第142页）希恩不仅将ἀλήθεια-1解释为“开抛的澄明之境”，而且首先将其解释为“绽出之生存”（第100页），唯有从两者的统一性着眼，基础问题的追问才能是完整的。而这种统一性只有借助现象学的视角才能被赢获。

在希恩看来，海德格尔从现象学出发重新解释了亚里士多德那里的“第一哲学”，即“不再将事物的存在（*existentia*与*essentia*）视为中心论题，而被事物的意蕴性所取代”（第165页）。在亚里士多德那里，最高的存在者也即自身即其目的的神，它完全实现自身并彻底显现自身；但对于海德格尔所恪守的现象学立场来说，对于有限的此在而言，存在者之存在必定以迂回的方式呈现为事物之意义，也即是说，存在者必须作为某物而存在。而存在者只有在人与之打交道的过程中才能被赋予意义，而此在作为意义的赋予者因此就是诠释者。通过这一现象学的范式，海德格尔将存在理解为存在者的意义以及存在者与人的关联，从而重构了形而上学的主导问题。这是1927年出版的《存在与时间》中的主要工作。伴随着这一重构，存在问题也就被引向了对人的追问。但也正如希恩所发现的那样，就正式出版的《存在与时间》的内容而言，它“仍处于主体的先验转向这一持续旷世之久的传统之中”（第178页）。

然而，希恩并没有割裂所谓的“海德格尔一”与“海德格尔二”的关联，他顺着海德格尔本人的论断“仅当根植于海德格尔二中，海德格尔一（的思想）才得以可能”（第286页），主张将海德格尔前后期思想

都纳入“基础存在论”的范围中。因此,《存在与时间》在存在论的层面上将此在这一诠释者把握为“绽出之生存”,海德格尔有时也将其表述为“此之在”。为了与带连字符的“此之在”相呼应,希恩也在通行的海德格尔术语“生存”中加入连字符,并将之译为“绽出之生存”,意在强调它“被迫而先天地居于自身,超越所遭遇的任何存在者’,亦即保持开敞”(第180页)。如果说海德格尔对此在的阐述所依据的是一种现象学的范式,那么对此之在的解释就是一种“元现象学”,它所讨论的是此在本身及其赋义活动如何得以可能。如海德格尔本人所说,“此之在”这一表述中的“此”“意指本有的开敞状态,即关于存在的本有的澄明之境。”(第182页)。

在希恩看来,本有的澄明之境是海德格尔思想所面对的“实事本身”,而绽出之生存与之必然地统一着。尽管《存在与时间》已然走在了对这一实事的追问道路上,但相比之下后期思想作了更为明确的推进:“从绽出之生存即在结构层面的澄明之境的开敞者和持守者转向澄明之境本身。”(第255页)然而,即使是在后期思想中,海德格尔也没有放弃《存在与时间》中业已提出的绽出之生存。希恩指出,海德格尔的表述容易给人引起一种误解,仿佛它从前期思想“转向”了别处,但“转向”一词严格来说首先意味着本有之中的某种运作,希恩建议以更为明确的“映振”一词来加以解释,也即“绽出之生存即Da-sein与澄明之境即Da-sein之间带有张力的同一性,即独有的来回运作(re-ci-proci-tas)这个统一现象”(第313页)。

这种映振是希恩所提出的新范式最后得出的结论,顺着希恩的指示,我们在形而上学背面所发现的正是绽出之生存与开抛的澄明之境的统一。在这种映振中,人依然占据了本质性的位置,若无这一追问方向,对开抛的澄明之境的追问只会沦为空谈。在这个意义上,对人的追问构成了希恩所说的“范式的转变”的真正要义。问题在于,什么才是“人”?在海德格尔那里,“人”首先意味着从开抛的澄明之境而来并持守其敞开状态的绽出之生存,这是他留给哲学史的壮丽景色。然而希恩无法认同他以存在历史来解释人类现实生存的尝试。尽管人有着如此本质性的维度,但他依旧生活在一个现实的、而非仅仅观念的世界中。现实的人类生存作为绽出之生存所具有的本源意义,但反过

来，澄明之境の開拋始終坐落在具体的人类活动之中。当然，海德格尔没有错失这一现实的维度，但他显然眺望着更为终极的事物，而我们也没有必要和他一块走到底。某种程度上，对人的追问不仅是希恩理解海德格尔的方式，也是希恩批判海德格尔的路径，尽管这种批判的资源恰恰也是来自于海德格尔。在希恩的解读中，海德格尔通过对人的追问而抵达了开抛的澄明之境；但或许对于希恩而言，这一追问的方式反而是更值得我们留意的东西。

因此，作为读者的我们不妨再将希恩的结论推进一步，尽管这样将更远离海德格尔本人：形而上学的背面是具体而现实的人的实践。这并不是说我们在理论上将实践与形而上学相对立，而是说，实践乃是一种与之截然不同的层面，而对这一层面的察知与探索只能是“前理论”的。质言之，思的背后不是另一种思，而是“做”。在对形而上学的克服唯有以一种非形而上学的方式才得以可能，这也就意味着，我们必须先行抵达形而上学的背面。对于被形而上学所支配的理论思维而言这绝无可能，但这实际上唾手可得：每一具体而现实的实践活动中，人都扮演着绽出之生存的角色，并上演着澄明之境之开抛的这一剧本。

在这个意义上，海德格尔的思想不仅包括“解析”，同时也具有“劝导”的环节，也即“劝导个体成为‘绽出之生存’本真地开展由绽出之生存赋予的可能的生存活动”，希恩甚至将其称作“海德格尔一切哲学的最终目标”（中译本序言第8页）。在另一处，希恩也以类似的坚决口吻写道“本有的澄明之境就是海德格尔一切哲学研究的‘实事本身’。”（第250页）显然，在希恩的范式中，开抛的澄明之境与绽出之生存在本有之中的映振乃是在生存活动中以实践方式展开的，所谓的“劝导”也即劝导读者从理论转向实践——而这绝不意味着仅仅从关于理论的理论转向关于实践的理论。

因此，即使是海德格尔的思想，对于我们而言也仅仅是“关于实践的理论”而非实践本身。那我们还能求助于谁？在著作的最后，希恩也展开了他的劝导环节，他首先将海德格尔类比为19世纪的费尔巴哈：“向费尔巴哈与海德格尔致敬！他们的精神遗产泽被后世。经由费尔巴哈，我们学会了如何卸下形而上学的沉重外壳而独立生存。经由海

德格尔，我们学会了如何承担自身的命运，也就是说，一面让死亡悬临，一面为世界赋义。”（第383页）对于海德格尔研究者而言，这一类比或许是令人意外的，因为与海德格尔同席的这一位置似乎应该让给那两位费尔巴哈的著名批判者。在整个著作中，这两人的身影若隐若现地贯穿始终：他们是“著名的亚里士多德主义者”（第67页），与胡塞尔和海德格尔一样对绽出之生存的某种既定样式进行了解释（第277页），而他们对费尔巴哈的评价在希恩看来尤其适合用以结束这本讨论海德格尔的著作：“他没有注意到，那项任务达成之际，主要工作仍待展开。”（第383页）或许，有朝一日我们也将见到一篇《关于海德格尔的提纲》。

潘易植

图宾根大学哲学系博士候选人



## **Eksistenz**

ISSN: 2940-1070 (PRINT), 2940-1739 (ONLINE)

Impressum: xenomoi Verlag, Heinersdorfer Str. 16, D-12209 Berlin

Phone: +49(30)755 11 712, Email: [info@xenomoi.de](mailto:info@xenomoi.de)